

不朽观念与仙话的兴起： 论先秦仙话的发生

宋文婕

(北京师范大学 文学院,北京市 100875)

摘 要:春秋时期礼崩乐坏与新一轮制礼作乐同时发生,代表新礼制的文献在此时期涌现,登天仙话即属其一。登天仙话是适应“乱世之礼”的产物,是诸侯寄托求霸理想的文献表达。游仙仙话则是在大夫与士人阶层崛起的背景下,选择做隐者的臣子放弃辅助诸侯登天而怀志远游以建立新礼制的产物。登天仙话与游仙仙话共同组成先秦仙话,共同展示了新礼制建设的逻辑理路。不朽观念反映了不同礼制的不同价值追求,其改变不仅推动了先秦仙话的发生,也成为先秦仙话转变的关键。两种仙话均以长生不朽为主要话语内容,但游仙仙话否定登天仙话所推崇的立功不朽,崇尚无为而治。两类仙话从宗教秩序入手来干预政治秩序,同时是当前政治秩序在宗教秩序上的反映,它们共同阐述了先秦仙话发生与兴起的过程及原因,又共同影响着秦汉及其之后的仙话生成。通过仙话文献的生成研究,可管窥先秦礼制建设的逻辑理路,对其他先秦文献的生成研究具有借鉴意义。

关键词:不朽观念;长生不朽;立功不朽;登天仙话;游仙仙话;制礼作乐

中图分类号:I276.5;B932 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2017)06-0112-14

学界对仙话的研究多将其置于神话研究主题下展开,而众多探讨神话与仙话异同的成果及关于神话仙话化的分析则一再说明仙话并不适宜搁置在神话之下。神话学科由西方传入中国,但西方神话概念难以囊括所有中国传统神话,“中国神话没有西方神话发达……中国的仙话却比西方发达很多”^[1],有学者试图从文化背景、创作环境、思维方式等差别上来进行解释,而忽略了神话本位式的研究方式并不完全适宜中国本土的仙话研究。1980年代以来有论者将仙话研究从神话研究思维中脱离出来,给予仙话研究以独立性,如分析仙话与道教的关系、仙话与巫的关系、具体仙话故事的发展演变、从游仙文学角度分析仙话的文学价值、仙话的发生发展等。遗憾的是,大多研究将视线投向秦汉及之后的仙话,极少给予先秦仙话以关注。秦汉以来仙话的蓬勃发展与先秦仙话有着直接和必然的联系,先秦仙话的发生是中国仙话兴起脉络中的重要一环,考察先秦仙话的发生有利于仙话研究更深入更广泛地展开,这正是本文试图解决的问题之一。此外,现有研究多持单一视角,致使仙话研究扁平化,本文从仙话的核心内涵入手,同时结合仙话产生的宗教与政治背景,考察仙话在先秦礼制建设中的地位,探寻仙话在历史语境中发生的动态过程。

本文以为,先秦仙话有登天仙话与游仙仙话两类。其一,春秋时期,自秦襄公祠白帝以开僭端,寄托诸侯求霸争雄政治理想的仙话开始出现,本文将这类仙话称为登天仙话。在秦襄公祠白帝之前,天子垄断着祭祀天帝的权力,祭天可接近天帝,然后才有实现长生不朽的机会。祭天、接近天

收稿日期:2017-08-03

作者简介:宋文婕,北京师范大学文学院,博士研究生。

基金项目:国家社会科学基金重大项目“中国上古知识、观念与文献体系的生成与发展研究”(11&·ZD103),项目负责人:过常宝。

帝、长生不朽,这三种行为表达着相通的内涵——求霸争雄。这三类行为同时是登天仙话的主要话语内容,其中求长生不死的途径主要是登天,祭天的实质是与天帝同游,同时也是登天,故本文将这三类叙事统称为登天仙话,它们寄托了诸侯的登天愿望。秦襄公祠白帝的前提是勤王立功,将立功以死而不朽与长生不朽更紧密地关联起来,诸侯登天的前提是实现立功不朽,这是登天仙话所遵循的规则。其二,战国时期,寄托矢志臣子政治理想的仙话出现,本文将这类仙话称为游仙仙话。如《列子》《庄子》等书中的姑射山神人及圣人、至人等,再如《离骚》《涉江》《悲回风》中的屈子游仙等。先秦游仙仙话的主体是辅助诸侯登天而不得的臣子,是隐者而不是逸民。被诸侯疏远的臣子,放弃诸侯的登天道路,重建神界以游仙。游仙仙话从登天仙话发展而来,二者有着共同的长生不朽追求,对立功不朽则有着截然不同的态度。总之,长生不朽的追求是两类仙话的共同特点,不朽观念的不同是区别两类仙话的关键,从长生追求的兴起入手能较深入地认识两类仙话,从而全面认识先秦仙话的发生与兴起。

一、长生追求的兴起

汉人刘熙《释名·释长幼》称“老而不死曰仙”^[2],将长生不死视为成仙的决定性特质,“‘仙话’以追求肉身不坏的神仙信仰作为核心意旨”^[3],追求长生不朽成为公认的仙话话语内容。长生不朽观念与仙话的兴起有紧密的联系,二者时间线索大体一致,考察仙话的兴起首先应考察长生追求的兴起,即“长生不死传说的产生,乃是神仙思想形成的重要标志”^[4]。

长生不朽观念与死而不朽观念共同组成不朽观念,考察长生不朽观念实质上包含了对整个不朽观念的关注。实现长生不朽的前提是实现立功不朽与立德不朽的死而不朽。死而不朽成为长生不朽的前提,源于天子或诸侯拥有死而不朽的功德,才能享有祭祀天帝的权力,才可接近天神,才可获得长生。诸侯追求长生,期望接近天神,代表了企图实现政权不朽的野心。长生不朽观念的出现,是争霸争雄的诸侯企图通过宗教秩序的改变来干涉现有政治秩序,是周王室衰弱之际诸侯争霸争雄的产物。

《左传·襄公二十四年》载范宣子问“死而不朽”,叔孙豹曰:“‘大上有立德,其次有立功,其次有立言。’虽久不废,此之谓不朽。”^{[5]1088}叔孙豹指出立德、立功、立言“三不朽”属于死而不朽的范围,得到时人及后人的认同,其中“立言不朽”是春秋中期产生的新的不朽观念,在此之前的死而不朽仅指立功不朽与立德不朽,即与长生不朽最初产生关联的仅是立功不朽与立德不朽。

不朽最初指世爵、世禄、世祀或政权天命永保。《公羊传·文公十三年》:“世室屋坏。世室者何?鲁公之庙也。周公称大庙,鲁公称世室,群公称宫。此鲁公之庙也,曷为谓之‘世室’?世室犹世室也。世世不毁也。”^[6]此宗庙得以“世世不毁”即为不朽。政权的不朽与世爵、世禄、世祀相通,实现不朽的前提是立功立德。《礼记·王制》直接说明了功德与世爵禄的联系:“诸侯世子世国。大夫不世爵,使以德,爵以功。未赐爵,视天子之元士,以君其国。诸侯之大夫,不世爵禄。”^[7]诸侯的大夫,爵位和俸禄均不能世袭,因为大夫的儿子未必贤能。有德行才可委以职务,有功劳才能赐以爵位,功与德是世爵、世禄的前提,世爵禄即是不朽,功德是不朽的前提。《汉书·刑法志》:“《书》曰‘立功立事,可以永年’。言为政而宜于民者,功成事立,则受天禄而永年命。”^[8]《汉书·郊祀志》《汉书·隗疏于薛平彭传》等篇亦引用了今文《泰誓》中关于立功以不朽的文句,强调立功是实现不朽的途径。同时,立德亦是实现不朽的途径。《左传·僖公十一年》载周襄王赐命晋惠公,晋惠公态度懈怠,内史过据此而预言:“晋侯其无后乎!王赐之命,而惰于受瑞,先自弃也已,其何继之有?”^{[5]338}晋惠公对周天子赐命的无礼是对德的违背,即是无德,内史过据此断言晋惠公无资格获得不朽。《左传·僖公十二年》载管仲面对周平王以上卿之礼相待而辞谢,后受下卿之礼而还,君子曰:“管氏之世祀也宜哉!让不忘其上。”^{[5]342}管仲尊上而不越礼,是对德的维护,故君子认为管氏可以享有世祀,得以不朽。

在原始宗教制度下,政权不朽的标志是宗庙不朽,是祭祀天帝权利的不朽。享有祭祀天帝的权

利,代表拥有政治统治权。祭祀天帝代表拥有接近天帝的权力,拥有实现老而不死的可能。高士奇指出祭祀与神灵的关联:

夫郊之为祭大,报天而主日。天无二日,土无二王,惟天子首出万物,覆帔之所及,照临之所至,其精气无所不通,故祭天而天神来格,飨帝而上帝是歆,望于山川,徧于群神,而百灵罔不攸会。^[9]

祭天时天神降临,就有了接近天帝的机会。《史记·封禅书》说:“自古以雍州积高,神明之隩,故立時郊上帝,诸神祠皆聚云。盖黄帝时尝用事,虽晚周亦郊焉。”^{[10]1459}通过祭天,人有了接近天神的机会,而只有天子可祭天,诸侯祭天是为僭越。

秦襄公“作西時,祠白帝”^{[10]1358},天子对天帝祭祀的垄断被打破,依据是“秦襄公将兵救周,战甚力,有功”^{[11]179}的立功行为。秦襄公攻戎救周以立功,被周平王列为诸侯并授予祠白帝的权力,此事将立功与长生更紧密地联系起来。同时,秦襄公将接近天帝的机会带给诸侯群体,开启了诸侯争霸争雄、祭祀僭越、追求长生的道路。《史记·六国年表》将此事作为春秋战国之乱的开端来描述:

太史读《秦记》,至犬戎败幽王,周东徙洛邑,秦襄公始封为诸侯,作西時用事上帝,僭端见矣。《礼》曰:“天子祭天地,诸侯祭其域内名山大川。”今秦杂戎翟之俗,先暴戾,后仁义,位在藩臣而妒于郊祀,君子惧焉。^[12]

秦襄公祭天的行为对后世影响重大,司马迁称“君子惧焉”,惧其开启僭端,后世将致力于建功而不顾位分争夺祭天资格,等同于争霸,导致表达求仙、求长生时往往隐含着求霸的真实目的。过师常宝指出:“只有从制礼作乐的背景上来讨论文献,才能真正理解先秦文献的生成、方式和文化功能。……文献即是制礼作乐的方法,也是制礼作乐的成果。”^[13]春秋战国礼崩乐坏隐含着新的政治群体制礼作乐的意图,长生追求逐渐在诸侯群体兴起,长生不朽观念逐渐形成,仙话文献诞生的基础得以建立。

由前文可知,仙话的核心话语是追求长生,而求长生与祭祀紧密相连,关键在于通过祭天可接近天神。从仙话特质考察,诸侯祭天、诸侯上天、求长生不死、神人云游等文献均属于仙话的原初状态。秦襄公祠白帝后,现存的诸侯祭天、梦上天、求长生不死、神人云游等相关文献,最早是春秋前期秦文公梦黄蛇下降及祠陈宝;第二是春秋中期鲁庄公三十年齐桓公遇登山神;第三是鲁僖公初年秦缪公梦上天;第四是战国时齐威王、齐宣王、燕昭王等求不死之药、魏安釐王问登华山而长生不死之事、赵孝成王梦乘飞龙上天,难考具体名号与时期的荆王欲食不死之药、燕王欲学长生不死之道等;最后是《庄子·天地》中的圣人“千岁厌世,去而上仙,乘彼白云,至于帝乡”^{[14]421},《庄子·齐物论》中的至人“乘云气,骑日月,而游乎四海之外,死生无变于己”^{[14]96},《庄子·逍遥游》中的神人“不食五谷,吸风饮露。乘云气,御飞龙,而游乎四海之外”^{[14]28},《列子·黄帝》中的神人“吸风饮露,不食五谷”^{[15]44}及《庄子·逍遥游》中的“列子御风而行”^{[14]17},《离骚》中屈原上下求索及《涉江》《悲回风》中屈子游仙等与《庄子》中圣人、至人、神人的游仙类似的行为。

一般认为仙话是“关于神仙的故事”^[3],故前三类叙事往往不被部分学者归入仙话研究范围,多将《庄子》《列子》《楚辞》中描述的圣人、至人、神人及游仙行为视为仙话起始,认为仙话兴起于战国,这与顾炎武《日知录·泰山治鬼》的看法大体相同:“尝考泰山之故,仙论起于周末,鬼论起于汉末。《左氏》、《国语》未有封禅之文,是三代以上无仙论也。”^[16]认为仙论起于周末,即战国时期。也有学者在默认仙话是神仙故事的前提下,将“幻想虚构”的仙话兴起的时间上推到春秋:“仙话的出现,最早不会早于西周时期,形成于春秋战国时期的可能性最大。”^[17]这些研究对仙话兴起时间界定的模糊,源于对仙话概念认识的不当。本文以为,应抓住仙话与长生不朽观念的关系,认识到仙话是宗教秩序在文献上的反映,是宗教角度的制礼作乐在文献上的体现。以此看来,长生不朽观念发生转变及宗教秩序出现调整之时,就正是仙话兴起的起点。罗永麟说:“仙话,从巫觋思想而谈,虽不知起于何时,但假如自秦文公祠陈宝算起,已在春秋初期,而流行于战国,到秦皇、汉武时已达高峰。”^[18]从巫觋思想的发展角度考察,认为秦文公祠陈宝是最早的仙话,本文认同其对仙话兴起时

间的界定,但需要补充的是,秦襄公祠白帝是历史史实的描述,而秦文公祠陈宝则有了历史加工与文献创作的迹象。如果说秦文公祠陈宝是仙话在文献上的开端,那么真正促使仙话文献产生的是秦襄公祠白帝的历史。由此可确认,上文所列秦襄公祠白帝后的诸侯祭天、梦上天、求长生不死、神人云游等均属仙话,这些仙话又分为登天仙话与游仙仙话两类。

二、登天仙话

不管是祭天、梦上天还是求长生不死,登天仙话的主体均是有求霸争雄之心的诸侯。春秋时期诸侯通过祭天与梦上天表达求霸之心,拥有死而不朽的资格,才有追求长生不朽的权利,影响诸侯祭天与梦上天合法性的因素是他们的立功。

(一)秦文公祠陈宝

《史记·封禅书》载秦文公祠陈宝之事:

作鄜畴后九年,文公获若石云,于陈仓北阪城祠之。其神或岁不至,或岁数来,来也常以夜,光辉若流星,从东南来集于祠城,则若雄鸡,其声殷云,野鸡夜雊。以一牢祠,命曰陈宝。^{[10]1359}

秦文公祠陈宝后,描绘了神灵降临的情景,“光辉若流星,从东南来集于祠城,则若雄鸡,其声殷云,野鸡夜雊”,这一情景与战国时期神人乘云气、御飞龙、游四海的描述均带有奇幻色彩,不似凡间所见情景,是为仙话。《史记·秦本纪》亦载此事,张守节正义引《括地志》中《晋太康地志》叙述了秦文公祠陈宝的动机:

(秦文公)逢二童子,……媼亦语曰:“二童子名陈宝,得雄者王,得雌者霸。”陈仓人乃逐二童子,化为雉,雌上陈仓北坂,为石,秦祠之。^{[11]180}

陈宝是化成野鸡的得之可称霸的雌童子所化玉石,秦文公祠陈宝彰显了其称霸之心。立功是诸侯求霸的前提,也是诸侯祭天的前提。祠陈宝发生在秦文公十九年,在十六年秦文公已伐戎立功:“文公以兵伐戎,戎败走。于是文公遂收周余民有之,地至岐,岐以东献之周。”^{[11]179}《史记·封禅书》亦描述了“十九年,得陈宝”^{[11]179}后神降的奇异景象,这一仙话文献产生的基础是秦文公已立功的历史事实。

(二)齐桓公遇登山神

《管子·小问》载齐桓公北伐孤竹国迷路,得登山神指引寻到方向:

桓公北伐孤竹,未至卑耳之溪十里,闾然止,瞠然视,援弓将射,引而未敢发也。谓左右曰:“见是前人乎?”左右对曰:“不见也。”公曰:“事其不济乎!寡人大惑。今者寡人见人,长尺而人物具焉,冠右袂衣,走马前疾,事其不济乎!寡人大惑。岂有人若此者乎?”管仲对曰:“臣闻登山之神,有俞儿者,长尺而人物具焉。霸王之君兴而登山,神见,且走马前疾,道也。袂衣,示前有水也。右袂衣,示从右方涉也。”至卑耳之溪,有赞水者。曰:“从左方涉,其深及冠。从右方涉,其深至膝。若右涉,其大济。”^[19]

齐桓公北伐孤竹国,途中见一身高一尺的人右手撩起衣服快跑于马前,身边其他人则看不见此人。管仲指出这是登山神,当成就霸王之业的君主兴起时,登山神就会出现,登山神在马前快跑是指明道路,登山神撩起衣服说明前面有水,右手撩衣说明从右方过河。齐桓公行至卑耳溪,当地人告知从右方过河,桓公根据登山神向右涉水的指示而大济。唯齐桓公能见登山神、登山神不同常人的身高、登山神临危降临而解救齐桓公,这一系列事件均为常理所难解,“神”的身份说明该段记载是为仙话。登山神在齐桓公北伐孤竹时为桓公引路的意义,实则是为桓公称霸引路。北伐孤竹目的是立功,立功为称霸的前提。《国语·晋语二》载葵丘之会周王卿士宰孔曰:“夫齐侯好示,务施与力而不务德……是以北伐山戎,南伐楚,西为此会也。”^[20]北伐孤竹即北伐山戎,周王之宰从维护周王正统地位的立场指出齐桓公北伐山戎是自矜其功,虽语带贬义但依然肯定了齐桓公北伐孤竹是为立功,而齐桓公立功正是遇登山神的前提,是“霸王之君兴”的前提。

(三)秦缪公梦上天

秦缪公梦上天之事见《史记》之《封禅书》《赵世家》《扁鹊仓公列传》，其中《赵世家》《扁鹊仓公列传》皆言扁鹊回忆秦缪公梦醒后对帝所说的话：

赵简子疾，五日不知人，大夫皆惧。医扁鹊视之，出。董安于问。扁鹊曰：“血脉治也，而何怪！在昔秦缪公尝如此，七日而寤。寤之日，告公孙支与子舆曰：‘我之帝所甚乐。吾所以久者，适有学也。帝告我：‘晋国将大乱，五世不安；其后将霸，未老而死；霸者之子且令而国男女无别。’”公孙支书而藏之，秦谶于是出矣。^{[21]1786-1787}

据秦缪公所说“我之帝所甚乐”可知，《赵世家》《扁鹊仓公列传》皆认为秦缪公梦中上天。《史记·封禅书》则记：

秦缪公立，病卧五日不寤；寤，乃言梦见上帝，上帝命缪公平晋乱。史书而记藏之府。而后世皆曰秦缪公上天。^{[10]1360}

只说秦缪公梦见上帝，并未确定梦上天。梦中帝降而命秦缪公平晋国之乱，后世皆曰“秦缪公上天”。后世所说梦中上天，与扁鹊复述秦缪公上天之事相合。秦缪公时“西戎八国服于秦”^{[222]2883}，在后世眼中有称霸之事。后世说“秦缪公上天”，主要接受了秦缪公称霸与梦上帝两个事实，而忽略了其时间关系，后世眼中两者的时间均是过去，可等同于同一时间段发生，故而能普遍接受秦缪公“上天”。而在太史公看来，对待诸侯王上天之事应十分慎重，只有已获霸主地位才可上天，并非所有诸侯王都可上天。据《封禅书》秦缪公所梦内容“上帝命缪公平晋乱”及《赵世家》《扁鹊仓公列传》所言秦谶可知，秦缪公梦上帝的时间发生在晋献公之乱以前。重耳出亡发生于僖公五年，即秦缪公五年，此时秦缪公立不久，霸业未实现，不具有“上天”资格。故《封禅书》未记秦缪公梦上天，仅记其梦上帝，强调“而后世皆曰秦缪公上天”以说明“上天”与“称霸”之间有直接联系。司马迁严格区别“梦见上帝”与梦上天，源于“中国古人认为梦反映了天命意识，只能阐释而不能干预”^[23]。反映天命意识的梦是对宗教秩序的反映，是宗教秩序角度的真实，并不是虚幻的存在，因而司马迁在《封禅书》《赵世家》《扁鹊仓公列传》中皆将秦缪公梦上天之事作为史实记载，不属于仙话，仅《封禅书》一句“后世皆曰秦缪公上天”，使得纪实叙事成为仙话，而成为仙话的前提是秦缪公的立功。

“后世皆曰秦缪公上天”根源于世人认为立功的秦缪公具备了上天资格，与现实政治成就相对应的是在天界的地位，描述其“上天”并非简单的比喻手法，而是政治秩序与宗教秩序直接对应的结果。与此类似的还有晋文公上天之事，《史记·晋世家》载晋文公逃亡回国后，行赏随其逃亡的人，没来得及赏介子推，介子推及其母隐居，至死不再露面。介子推的随从怜悯他，悬书于宫门：

文公修政，施惠百姓。……介子推从者怜之，乃悬书宫门曰：“龙欲上天，五蛇为辅。龙已升云，四蛇各入其宇，一蛇独怨，终不见处所。”文公出见其书，曰：“此介子推也。吾方忧王室，未图其功。”使人召之，则亡。^{[24]1662}

所悬之书的内容，一般会将其理解为比喻，如司马贞说：“龙喻重耳。五蛇即五臣，狐偃、赵衰、魏武子、司空季子及子推也。”^{[24]1663} 本文以为，这是以仙话的形式来比喻现实政治，实质上仍属仙话。此仙话以现实政治秩序及其相对应的宗教秩序为基础，比喻成立的前提是晋文公有称霸之心并已建功，《史记·匈奴列传》载：“周襄王既居外四年，乃使使告急于晋。晋文公初立，欲修霸业，乃兴师伐逐戎翟、诛子带，迎内周襄王，居于洛邑。”^{[22]2882} 晋文公“欲修霸业”，故介子推的随从说“龙欲上天”，晋文公欲“上天”与欲修霸业一致。是时晋国初定、文公修明德政，介子推随从称之为“龙已升云”，龙已升入云端的状态与晋国介于国家安定和即将称霸之间的状态一致，进一步以龙上天的状态比喻晋文公国势发展，说明“上天”与“求霸”之间的关系。同时，介子推等五臣亦立有功。在见到悬书后，晋文公直言“未图其功”，说明蛇能辅助龙上天的前提是立功。

前文已说明，春秋时期“上天”的只能是立有功的诸侯，诸侯上天，臣子亦随之上天，但在文本表达上却不言臣子上天之事，说明在当时秩序中只能接受诸侯上天。《史记·赵世家》载赵简子梦上

天并在其后遇天帝使者，因赵简子的臣子身份，王充对其上天提出质疑。《史记·赵世家》载：

赵简子疾，五日不知人……居二日半，简子寤。语大夫曰：“我之帝所甚乐，与百神游于钧天，广乐九奏万舞，不类三代之乐，其声动人心。有一熊欲来援我，帝命我射之，中熊，熊死。又有一黑来，我又射之，中黑，黑死。帝甚喜，赐我二笥，皆有副。吾见儿在帝侧，帝属我以翟犬，曰：‘及而子之壮也，以赐之。’帝告我：‘晋国且世衰，七世而亡。嬴姓将大败周人于范魁之西，而亦不能有也。今余思虞舜之勋，适余将以其胄女孟姚配而七世之孙。’”^{[21]1786-1787}

赵简子对梦的复述实质上是对天命的复述，与秦缪公梦上天之事一样，应为现实而非虚构的仙话。王充正是将梦作为事实来对待，《论衡·纪妖》否认赵简子上天之事：“何以知简子所见帝非实帝也？以梦占知之。楼台山陵，官位之象也，人梦上楼台，升山陵，辄得官位。实楼台山陵非官位也，则知简子所梦见帝者非天帝也。人臣梦见人君，人君必不见，又必不赐。以人臣梦占之，知帝赐二笥、翟犬者，非天帝也。非天帝，则其言与百鬼游于钧天，非天也。”^{[25]917}认为赵简子作为人臣所见的并非天帝，所到的也并非天，不是真正的“上天”。王充并未否认赵简子梦的真实性：“人有直梦，直梦皆象也，其象直耳。何以明之？直梦者，梦见甲，梦见君，明日见甲与君，此直也。如问甲与君，甲与君则不见也。甲与君不见，所梦见甲与君者，象类之也。乃甲与君象类之，则知简子所见帝者，象类帝也。”^{[25]918}认为赵简子梦见的不是天帝而是“象类帝也”，并非在虚构仙话，通过否认赵简子梦的内容强调臣子不可上天。不仅臣子不可上天，未立功的诸侯亦不可上天。《史记·赵世家》载赵孝成王梦上天而未成之事：

王梦衣偏褰之衣，乘飞龙上天，不至而坠，见金玉之积如山。明日，王召筮史敢占之，曰：“梦衣偏褰之衣者，残也。乘飞龙上天不至而坠者，有气而无实也。见金玉之积如山者，忧也。”^{[21]1824-1825}

赵孝成王梦乘飞龙上天，未到天而坠下。筮史占之，说明赵孝成王“有气而无实”，有称霸之欲而无称霸实力，赵王最终不得上天。

先秦史书中描述的梦，往往作为史实来写，即使梦中有与“仙”相关联的叙述也不属于仙话，而是符合现实政治秩序的纪实。纪实的梦叙事中有最初关于天帝等神灵较为细致的描绘，为战国仙话提供了养分，同样属于先秦仙话发展的一环。

（四）诸侯求长生不死

一般认为仙话描述神仙之事，本文以为追求长生不朽是仙话的话语内容，描述诸侯追求长生不死的文献相应属于仙话。追求长生不死实质上等同于登天，只有登天接近天帝才有实现长生不死的可能，描述追求长生不死与描述登天的意义一致。前文梦中诸侯登天为纪实文献而不属仙话，而现实中诸侯追求长生不死类似于现实生活中欲登天而应属仙话。在诸侯梦登天之外还有魏安釐王问登华山而长生不死之事、荆王欲食不死之药、燕王欲学长生不死之道等，实质上都是描述现实生活中欲登天，即使未说明是否登天成功，在普遍认为“人谁不死”^{[5]1230,1466,1595}及“生之物固有不死者乎？在必然之物”^{[26]1720}的前提下，不否认有长生不死之事并对其展开追求，即属仙话。

这些仙话的主体依然是各国诸侯。从现有文献看，当诸侯欲求长生不死时，臣子进谏的中心往往在否定诸侯实现长生不死的方式上，而不是否认其具有追求长生不死的资格。如《战国策·楚策四》之《有献不死之药于荆王者》载荆王欲食不死之药：

有献不死之药于荆王者，谒者操以入。中射之士问曰：“可食乎？”曰：“可。”因夺而食之。王怒，使人杀中射之士。

中射之士使人说王曰：“臣问谒者，谒者曰可食，臣故食之。是臣无罪，而罪在谒者也。且客献不死之药，臣食之而王杀臣，是死药也。王杀无罪之臣，而明人之欺王。”王乃不杀。^{[26]890-891}

荆王即楚王，此楚王无考，不可确指。楚王欲食谒者所献不死之药被中射之士先夺而食之，楚王怒而命人杀中射之士，中射之士进而向楚王表示若自己被杀则证明不死之药并不能使人长生不

死,以此进谏楚王勿信不死之药可使人长生不死。这段记载并未否认楚王可以长生不死,关键在于不死之药不可以使楚王长生不死。又如《韩非子·外储说左上》载有人教燕王为长生不死之道:

客有教燕王为不死之道者,王使人学之,所使学者未及学而客死。王大怒,诛之。王不知客之欺己,而诛学者之晚也。夫信不然之物,而诛无罪之臣,不察之患也。且人所急无如其身,不能自使其无死,安能使王长生哉?^[27]

有客教燕王学长生不死之道,没有来得及教而客死。客自持有道,却不能使己免于死,说明其所教之道不可行。这不能说明韩非子认为燕王长生不死是不可实现的,而是对客所教之道的否认。此事亦载于《列子·说符》,不同的是,文后有齐人听说此长生不死之道而愿学:

有齐子亦欲学其道,闻言者之死,乃抚膺而恨。富子闻而笑之曰:“夫所欲学不死,其人已死而犹恨之,是不知所以为学。”胡子曰:“富子之言非也。凡人有术不能行者有矣,能行而无其术者亦有矣。卫人有善数者,临死,以决喻其子。其子志其言而不能行也。他人问之,以其父所言告之。问者用其言而行其术,与其父无差焉。若然,死者奚为不能言生术哉?”^{[15]268}

文中“齐子”不是君王,这是仅见的先秦非统治者欲学长生不死之术而未受礼制批判之人。然杨伯峻说:“《汤问》、《说符》的某些章节,既不见于今日所传先秦、两汉之书,也不是魏晋人思想的反映,而且还经魏晋人文辞中用为典故,所以只能说作伪《列子》者袭用了别的古书的某些段落。”^[28]此段记载极有可能是魏晋人所作,魏晋平民学长生之术十分普遍。从文本来看,记“齐子亦欲学其道”主要是为引出下文富子与胡子之辩,与平民学长生不死之术无甚关联。先秦时期可信的求长生不死之事,主体均是诸侯。

又如《孔丛子·陈士义》篇载魏安釐王问登华山而长生不死之事:

魏王曰:“吾闻道士登华山则长生不死,意亦愿之。”对曰:“古无是道。非所愿也。”王曰:“吾闻信之。”对曰:“未审君之所闻,亲闻之于不死者耶?闻之于传闻者耶?若闻之于传闻者,传者妄也;若闻之于不死者,不死者今安在?在者,君学之勿疑;不在者,君勿学无疑。”^{[29]329}

魏安釐王听说登上华山就可长生不死,想要尝试。子顺劝谏说未见有登华山而长生不死之人,既然未见就不可信,劝魏王不要学习此道。如果亲眼见到登华山后长生不死之人,魏王可“学之勿疑”。子顺的谏言同中射之士类似,并不是反对君王追求长生不死,而是反对追求长生不死的方式。傅亚庶在解释“君勿学无疑”四字时引用《抱朴子内篇·登陟》:“为道合药,及避乱隐居者,莫不入山。然不知入山法者,多遇祸害。故谚有之曰,太华之下,白骨狼藉。”^{[29]339}《登陟》篇此段所言亦说明抱求长生之志登山应遵循一定条件,应有“入山法”,否则是徒劳。傅亚庶引注同样认为子顺所言是反对魏王求长生的方式,并未否定魏王可以长生不死。

以上战国诸侯追求长生不死的文献,属于仙话的关键在于与登天之间的关系。然“老而不死曰仙。仙,迁也,迁,入山也”^[2]，“上天犹上山也”^{[25]918},为求长生不死的登山,实质即是登天,原因在于:其一,天帝等神灵往往聚集在高处,登山可接近神明。《史记·封禅书》:“自古以雍州积高,神明之隩,故立峙郊上帝,诸神祠皆聚云。盖黄帝时尝用事,虽晚周亦郊焉。”^{[10]1359}古来多认为地势高处神明聚集,对上帝的祭祀也会在高处举行,众神祠庙亦聚集于此,登山即是向神明靠近。这是通过祭祀来建立与天神的联系,获取长生不死的可能。其二,天帝居于天,登山为登天的途径。袁珂说:“古人质朴,设想神人、仙人、巫师登天,亦必循阶而登,则有所谓‘天梯’者存焉……自然物中可藉凭以为天梯者有二:一曰山,二曰树。……至于树之天梯,则古籍中可考者唯此建木。”^{[30]450-451}建木指《山海经·海内经》“有木,青叶紫茎,玄华黄实,名曰建木”之“建木”。《淮南子·坠形》记“建木在都广,众帝所自上下”^{[31]328-329},高诱注:“众帝之从都广山上天还下,故曰上下。”^{[31]329}可知建木长于都广山上,以建木为“天梯”的前提仍需登山。

先秦仙话中关于登天的直接描写不多,多是描写登山以求长生不死。如魏安釐王问登华山而长生不死之事,不似前文所举荆王欲食不死之药、燕王欲学长生不死之道等事,具体说明了长生不死之法是登山。荆王欲食的不死之药虽指长生之法是食不死之药,而不死之药长于山上。《史记·

封禅书》：“自威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲。此三神山者，其传在渤海中，去人不远。患且至，则船风引而去。盖尝有至者，诸仙人及不死之药皆在焉。”^{[10]1369-1370}不死之药在三神山上。除不死之药外，汉武帝之前典籍还载有不死树、不死之乡，不死之国、不死民等，这些均与“山”有关。

如不死树。《山海经·海内西经》：“开明北有视肉、珠树、文玉树、玕琪树、不死树。”^{[30]299}袁珂注“不死树”：“《文选·思玄赋》李善注引此经云：‘昆仑开明北有不死树，食之长寿’……《吕氏春秋·本味》篇云：‘菜之美者，寿木之华。’高诱注云：‘寿木，昆仑山上木也；华，实也；食其实者不死，故曰寿木。’是寿木即不死树也。《淮南子·坠形》篇亦云：‘不死树在其（昆仑）西。’”^{[30]300}认为不死树生于昆仑山上。《山海经·海内经》：“流沙之东，黑水之闲，有山名不死之山。”^{[30]444}郭璞注：“即员丘也。”^{[30]444}《博物志·物产》：“员丘山上有不死树，食之乃寿。”^[32]不同于《淮南子》认为不死树生于昆仑山，而认为其生于员丘山，但肯定不死树生于山上。

如不死之乡。《楚辞·远游》：“仍羽人于丹丘兮，留不死之旧乡。”王逸注：“遂居蓬莱，处昆仑也。”^[33]说明不死之乡应在蓬莱、昆仑等山。

如不死之国。《楚辞·天问》：“何所不死？”王逸注引《括地象》云：“有不死之国。”并解释说：“《括地象》曰：有不死之国。长人，长狄。《春秋》云：防风氏也。禹会诸侯，防风氏后至，于是使守封嵎之山也。”大意指不死之国在封嵎之山。《山海经·大荒南经》：“有不死之国，阿姓，甘木是食。”郭璞云：“甘木即不死树，食之不老。”袁珂认为：“不死之国，即不死民，见《海外南经》；不死树在昆仑山上，见《海内西经》。”^{[30]370}不死之国依然与“山”相关。

不死之药、不死树、不死之乡、不死之国、不死民等，均与“山”有关，想要长生不死则需登山以求之。《孔丛子·陈士义》中魏安釐王问登华山以求长生不死之事，秦皇、汉武封禅求仙，表现出来均是登山以求长生不死。

三、游仙仙话

（一）子书中的“神”话与“仙”话

前文所论四种仙话，因未有“仙”的描述而使得仙话特征不甚明显，《庄子》《列子》等文献中因有对神仙的直接描写而被很多学者视为仙话的起始。《庄子》《列子》等文献中对神仙的描写主要有：《列子·黄帝》中列姑射山上神人“吸风饮露，不食五谷”，“仙圣为之臣”；《列子·汤问》中岱舆、员峤、方壶、瀛洲与蓬莱五座山“所居之人皆仙圣之种”，且仙圣“一日一夕飞相往来者，不可数焉”；《庄子·天地》中圣人“千岁厌世，去而上仙，乘彼白云，至于帝乡”；《庄子·齐物论》中至人“乘云气，骑日月，而游乎四海之外，死生无变于己”；《庄子·逍遥游》中藐姑射山上神人“不食五谷，吸风饮露。乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”；《庄子·逍遥游》中“列子御风而行”。

《汉书·艺文志》：“神仙者，所以保性命之真，而游求于其外者也。聊以荡意平心，同死生之域，而无怵惕于胸中。”^[34]神仙是为安定内心而追求长生不朽的凡人。“‘神仙’属于偏义复指，它实际上指的并不是‘神’和‘仙’，而是专指‘仙’。在中国古人的观念中，‘神’与‘仙’原本并不属于同一类别。古人在造字时，‘神’字是‘从示’，而‘仙’字则是‘从人’，二者之间的区别相当明显。”^[4]原始宗教中的神主要指天帝与人神（祖先神），对整个神的群体而言没有“老”或“死”的概念。“仙”不同于“神”，“仙”的本质是人。“老而不死曰仙”，由人而来的仙会有“老”或“死”的概念。现有研究往往将对“仙”的描述与对“神”的描述视为一个整体，不能有效进行区分。区分两者的关键有二：其一，游仙主体的身份最初是否是凡人；其二，游仙的主体是否有追求长生不死的行为。

由此看来，前面所举文献对神人、仙圣等的描绘，大多是对神的描绘，属于“神”话而非“仙”话。如《列子·黄帝》姑射山上“吸风饮露，不食五谷”的神人、《庄子·逍遥游》藐姑射山上“不食五谷，吸风饮露。乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”的神人等，均是既存的神的群体，且未见其有长生不朽追求的描述，此类文献均属“神”话。

“仙”是基于长生不朽追求基础上而出现的群体，“仙”话之中应有人升仙以求不死的描述。如

《庄子·天地》中圣人“千岁厌世，去而上仙，乘彼白云，至于帝乡”、《庄子·齐物论》中至人“乘云气，骑日月，而游乎四海之外，死生无变于己”、《庄子·逍遥游》中“列子御风而行”等，均属“仙”话。《天地》篇中“圣人”有“去而上仙”的由凡人升为仙人的描述、《逍遥游》中“御风而行”的列子本为凡人，可依此界定为“仙”话。《齐物论》中至人“死生无变于己”的描述间接说明至人追求长生不死，《通玄真经·守无》中“至人倚不桡之柱，行无关之途，禀不竭之府，学不死之师”有至人“学不死”的记载，又《庄子·德充符》中有孔子与至人的对比、《齐物论》中有王倪与至人的对比，对比论述展开的前提是双方为同类，可推论至人当本为凡人。先秦文献中众多关于圣人、至人的“仙”话当为仙话。

“神”话的主体不是凡人，且不追求长生不死。因“神”话的创作与“仙”话是为一体，二者难以截然分开，现有研究往往将“神”话直接界定为仙话，本文认可此结论，在此对其缘由进行具体说明。

其一，“神”话与“仙”话中的神与仙具有相似特征，神的特征设定或是对仙的特征的附和。

在传统宗教秩序中，《尚书·君奭》谓“殷礼陟配天”，帝王死后才可升为人神，凡人不可升天。而“仙”话是活着的凡人升天与天神同游，“仙”话中“人与天神从非类转化为同类……天人之间的联系在此中得以建立，人神观念也在此中得以构建”^[35]。“仙”话的诞生关系到宗教秩序的转变，是人神观念转变的结果，是为将人长生不朽追求合理纳入宗教秩序中的创造性产物。“仙”群体具有“乘云气，骑日月，而游乎四海之外，死生无变于己”的特征，“死生无变于己”正体现了对长生不死的追求，即《释名》所谓“仙，迁也”。“乘云气，骑日月，而游乎四海之外”的“技能”一方面来源于地上的凡人向高处天帝“迁”的动作，一方面来源于传统认知中神灵下降时有阴阳交感、云气涌现的现象^[35]。“神”群体“不食五谷，吸风饮露”不食凡物的特征应源于对原始宗教秩序中神灵的想象，“乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”即可认为源于对原始宗教秩序中神灵下降场景的想象，也可认为是对“仙”群体“乘云气，骑日月，而游乎四海之外”特征的附和。

其二，“神”话中的仙圣是原始宗教秩序中所未见的群体，是介于神与仙之间的群体，体现为“神”话服务于新的神灵系统。“神”话与“仙”话为一体，共同构建新的人神观念，共同属于仙话。

本文以为人升仙后不是直接融入天帝或神人群体，而是融入“仙圣”。人神是在原始宗教中就有的群体，本是故去的祖先。活着的人想要接近天帝，不能成为人神，于是创造了“仙”这一群体。由凡人而升成的仙只有与神界某一固有群体拥有共通性，才能顺利融入神界，而这个群体正是仙圣群体。《列子·汤问》指出岱舆、员峤、方壶、瀛洲与蓬莱五座山上“珠玕之树皆丛生，华实皆有滋味；食之皆不老不死。所居之人皆仙圣之种；一日一夕飞相往来者，不可数焉”，仙圣是神灵空间本身就存在的群体，其最初身份是具有升仙资格的人，仙圣同“仙话”中的仙人一样有不老不死、可自由飞翔的特点。《释名》称“仙，迁也，迁，入山也”，仙圣的居住地与仙最终的居住地都在山上。《汤问》指出仙圣碰到困难会向帝求助、《庄子·天地》载圣人升仙后是“至于帝乡”，仙圣、仙均与帝处于同一个空间。此外，仙圣与仙一样，地位高于人又次于神。《列子·黄帝》讲姑射山神人时提到“仙圣为之臣”，仙圣是神人的臣子。《通玄真经·微明》：“人有五位，故天地之间有二十五人也。上五有神人、真人、道人、至人、圣人。”在最上等的五人中虽未提到仙圣，但说明在圣人、至人这类“仙”话主体与神人这类“神”话主体间还有其他群体的存在，此类人是道人与真人，而在“神”话中这类人则是仙圣。仙圣与“仙”话主体有诸多共同特点，唯一不同的是仙圣具有双重身份。仙圣既是人也是仙。仙圣作为固有的神界成员，说明神中有仙、神中有人。双重身份的仙圣的存在，为人升仙后顺利进入神界提供了合理解释，同时说明有仙圣参与的“神”话实质上是为“仙”话成立而服务的仙话。以往将神与仙视为整体的研究思路有待进一步优化拓展。

《庄子》《列子》等文献中的仙话，具体可分为“神”话与“仙”话两类，对“神”话与“仙”话的分析有利于更深入地认识仙话的兴起。不同于前面四种仙话，战国时期“神”话与“仙”话的主体不再强调其诸侯身份，但从《庄子》《列子》《通玄真经》等文献的描述来看，升仙的主体绝不是普通平民，而是有着较高品质与地位的圣人与至人。本文以为，战国时期仙话中升仙的圣人与至人是在现实政治生活中有苦闷的优秀人臣，这一点在下文将有论述。

(二)《楚辞》中的游仙

如果说“神”话与“仙”话中的仙话主体是不可考的想象叙事,那么《楚辞》中的仙话主体则是真实存在的个体。本文认同绝大部分学人的观点,认为《远游》为汉代伪作,因而即使《远游》“甚至被认为游仙之祖”^[36]也不纳入本文的讨论范围。《离骚》《涉江》《悲回风》等都有典型的游仙描写,游仙的主体均是屈原。

《惜诵》虽未直接描述屈子游仙,但较明确地表明了屈子游仙的动因,登天不得而独自远游以保持自己政治操守的纯粹。“在《九章》各篇作品的研究中,对《惜诵》的作年算是争论最少的。一般均认为作于初遭怀王疏远之时。”^[37]《惜诵》作为屈原初遭楚怀王疏远时创作的作品,借《惜诵》来探寻屈子游仙的动因是较合理的选择。《惜诵》描述了屈原坚持“专惟君而无他兮”,却因“羌众人之所仇也”及“迷不知宠之门”等原因“反离群而赘肬”,最终选择“矫兹媚以私处兮,愿曾思而远身”。屈原在“重著以自明”后讲述了自己曾梦中登天而不得之事,厉神对屈原登天未成的解释是“有志极而无旁”,即有远大抱负而无人帮扶,屈原对“无旁”的理解是“终危独以离异兮”,即始终被楚王疏远。从厉神的梦占及屈原的认识来看,屈原一心忠君反受疏远的局面与“昔余梦登天兮,魂中道而无杭”相对应,屈原将“竭忠诚而事君”“先君而后身”“专惟君而无他”“壹心而不豫”“及亲君而无他”“事君而不贰”的忠贞与登天相对应。在此前文献中,“登天”是诸侯的专属行为,屈原的“登天”应理解为辅助楚王登天的同时随楚王一同登天,登天的核心主体是楚王,屈原登天失败只能代表被楚王疏远而不能代表楚王登天失败。介子推随从言“龙欲上天,五蛇为辅”,虽未直接说明五蛇上天,实质上代表晋文公的龙上天了,辅助晋文公上天的臣子自然亦随之上天。影响诸侯登天的关键是诸侯是否立功,影响臣子登天的关键则是臣子是否受到诸侯的重视与亲近。“有志极而无旁”的屈原在不得辅助楚王登天后有两种选择:一是“高飞而远集”“横奔而失路”,即去往他国寻找接受自己的诸侯;二是“矫兹媚以私处”“曾思而远身”,即保持自己美好的操守独自远游。由于对第一种选择“志坚而不忍”,因而选择了远游。屈原寻求“宠之门”的困苦、对同流合污的不屑、被疏后两种选择间的彷徨、怀志远游的决然,在多篇作品中均有体现。在初遭楚怀王疏远时,屈原的整个心路历程在《惜诵》中得以明晰展现,在《离骚》《涉江》《悲回风》等作品中描述的游仙,实则是对其怀志远游的另类表达。通过游仙与登天联系,寄托辅助楚王登天的理想,游仙作品中对游仙主体高贵身份的强调、对内心悲苦的咏叹、对时不我待的惶恐,无不与登天不得而无奈远游有关。

道不得行时,将怀志远游通过游仙表达出来,不是《楚辞》的突然创造,在孔子的思想体系中已有将远游与游仙联系起来的迹象。《周易·系辞上》“君子之道,或出或处”,《论语·述而》“用之则行,舍之则藏”,《论语·公冶长》“道不行,乘桴浮于海”,《孔子家语·三恕》“国无道,隐之可也”,皆揭示“藏”“隐”及“乘桴浮于海”是在道不得行时所做的选择。《论语·述而》:“子谓颜渊曰:‘用之则行,舍之则藏,唯我与尔有是夫!’子路曰:‘子行三军,则谁与?’子曰:‘暴虎冯河,死而无悔者,吾不与也。必也临事而惧,好谋而成者也。’”^{[38]450-452}《论语·公冶长》:“子曰:‘道不行,乘桴浮于海。从我者其由与?’子路闻之喜。子曰:‘由也好勇过我,无所取材。’”^{[38]299}孔子表示不受重视时,而子路的好勇并不适宜“藏”。一般认为“舍之则藏”与“乘桴浮于海”是同一性质的选择,深入文本则可知实质上是两种不同的选择。孔子认为君子出仕之外的另一选择是归隐,而归隐有逸民和隐者两种选择,与孔子同一时期的文子所作《通玄真经》有“无隐士,无逸民”一句,说明隐士与逸民有所不同。“逸民是儒家士人的一部分,他们有贤德、不得志,但行为仍然符合孔子的儒家思想。而隐士则非儒家士人的一部分,他们的出仕观念与孔子也有着很大差异。同时值得注意的是,在《论语》中,是否遵循‘君臣之义’是逸民与隐者的一个重要区别。”^[39]孔子对逸民尊重并认可,对隐者则持否定态度,关键在于隐者不重“君臣之义”。较之于“好勇过我,无所取材”的子路,“一簞食,一瓢饮,在陋巷。人不堪其忧,回也不改其乐”^{[38]386}的颜回更受孔子认可,本文以为与颜回“舍之则藏”的选择偏向于逸民,与子路“乘桴浮于海”的选择偏向于隐士。

从孔子周游列国的生平来看“乘桴浮于海”不是实指,而是当时“怪、力、乱、神”之说盛行时孔子

以隐士所倾向的话语对子路实施的教导,是孔子因材施教的话语选择。选择以隐士的话语教导子路,源于对“怪、力、乱、神”之说颇感兴趣的子路常行非礼之事并受隐者喜欢,《论语·先进》载“季路问事鬼神”。《论语·述而》载子路违背孔子意志向神祷告:“子疾病,子路请祷。”《论语·子罕》:“子疾病,子路使门人为臣。”子路违背政治等级秩序。《论语·微子》中两次子路受不喜欢孔子的隐者的喜欢:隐者荷蓀丈人认为孔子“四体不勤,五谷不分”不足以做夫子,却热情招待子路;隐者长沮与桀溺在讥笑孔子之后劝子路一同归隐:“与其从辟人之士,岂若从辟世之士哉。”^{[38]1268}孔子默许子路留言于隐者荷蓀丈人:“不仕无义。长幼之节,不可废也;君臣之义,如之何其废之?欲洁其身,而乱大伦。君子之仕也,行其义也。道之不行,已知之矣。”^{[38]1277}又认为与隐者长沮、桀溺是“鸟兽不可与同群”。孔子总体上认为隐者的行为是有悖政治秩序的非礼行为,隐者所遵循的礼制不同于孔子所倡导的礼制,是如同“鸟兽”的野蛮的神秘的礼制,而孔子所喜爱的学生子路却被这样的礼制所吸引。《论衡·讲瑞》:“少正卯在鲁与孔子并。孔子之门,三盈三虚,唯颜渊不去。”^{[25]724}不论少正卯是否真实存在,“孔子之门,三盈三虚”当为史实。《论语·雍也》:“冉求曰:‘非不说子之道,力不足也。’子曰:‘力不足者,中道而废,今女画。’”^{[38]388}孔门十哲之一的冉求就有过离开孔门的打算,与冉求要好的子路亦不无受他种礼制吸引的可能。

“乘桴浮于海”正是对“鬼神”之事好奇的子路所感兴趣的礼制选择,是隐者的怀志远游,也是孔子对隐者生活的描述,是对隐者游仙生活的最初想象。春秋中后期是否有长生不死的仙人居于海上难以知晓,但可明确的是,“海”是神秘的所在,海上可能有着不同于中原文化的神秘文明。“道不行,乘桴浮于海”侧面说明臣子在道不得行时选择远游隐去与选择去仙人居住的海上浮游有相通之处。“孔子曰:‘索隐行怪,后世有述焉,吾不为之矣。’”^[34]孔子将“游求于其外”的神仙者行为与“索隐行怪”联系起来,正如对隐者持否定态度一样,对神仙者亦是如此。在孔子看来,隐者与“索隐行怪”的神仙相通,均为“怪、力、乱、神”^{[38]480}之属。又,前文已明确“仙”的特征是长生不死,在《论语·宪问》中孔子表示“老而不死是为贼”,“仙”的特质在孔子看来与隐者一样是不重“君臣之义”的秩序规范,隐者与神仙之间有着不可分割的联系。

在孔子之后,愈来愈多的文献将隐者与神仙联系起来,列子与庄子的隐者身份毋庸置疑,《列子》《庄子》中大量的仙话与隐者立场不无关系。又前文言及介子推隐去之事最早记于《左传·僖公二十四年》,只言介子推“身将隐”“遂隐而死”。而《楚辞·悲回风》描述屈原游仙时提到“求介子之所存兮”,意味着屈原认为介子推处于仙界。《吕氏春秋·介立》有诗句“四蛇从之,得其露雨。一蛇羞之,桥死于中野”^[40],比喻其他四位臣子受晋文公封赏而唯有介子推归隐而死,仙话色彩不明显。在仙论成熟的汉代,更密切地将隐者与仙话结合起来,《史记·晋世家》“龙已升云,四蛇各入其宇,一蛇独怨,终不见处所”所隐射的内容与《介立》篇一致,但仙话色彩更明显。《史记·扁鹊仓公列传》记舍客长桑君传书给扁鹊,司马贞注“隐者,盖神人也”,再次将隐者与仙话联系起来。

《楚辞》诞生前后,多处文献说明了隐者与仙话的联系,从游仙主体的身份出发分析仙话,能更深入地探析《楚辞》游仙的特点。“逸民或隐士原来在上流社会中生活。”^[41]隐者在归隐之前有积极辅助诸侯的经历:被仙话化的介子推曾辅助晋文公称霸,被司马迁描述为辅助晋文公登天;列子虽然没有从政的记录,但其政治理论说明有丰富的政治经验;《史记·老子韩非列传》记庄子“尝为蒙漆园吏”并得到楚威王欣赏;屈原任过左徒、三闾大夫等职,“昔余梦登天兮”将辅佐楚王比喻为登天。从积极立功以辅助诸侯“登天”的臣子到道不得行时怀志远游以“游仙”,通过另一片神界来对应新的价值追求与政治理想。

游仙仙话的话语内容受游仙主体身份的影响,在新的神界中“仙”最初的身份依然是臣。《列子·黄帝》姑射山“仙圣为之臣”,仙圣是神人的臣子,正如隐者曾经是诸侯的臣子一般。在新的神界,仙圣依然处在等级秩序之中,如《列子·汤问》所言,当碰到自身无法解决的问题时依然要“诉之于帝”。《庄子》中游仙的圣人“去而上仙,乘彼白云,至于帝乡”,是去往帝所统领的地方。《离骚》中屈原游仙“吾令帝阍开关兮,倚闾阖而望予”,游仙目的地同样是“帝乡”。

作为原本辅助诸侯登天的臣子,怀志游仙的前提是自己具有优秀品质,这在《楚辞》中体现得十分明显。《“楚辞”的主人公又往往具有自己独特的人格特征,即秉赋之卓异和品质之高贵。这种叙述,最典型的是《离骚》。》^[42] 相关研究众多,在此不赘。

登天的诸侯有追求长生不死的愿望,游仙的屈子同样有对时间流逝的恐慌与对长生的期望,而这类情感在其游仙作品中有突出表现。如《离骚》“日月忽其不淹兮,春与秋其代序。惟草木之零落兮,恐美人之迟暮”,《涉江》“与天地兮同寿,与日月兮同光”,《悲回风》“岁晷晷其若颓兮,时亦冉冉而将至”等。游仙的前提是辅助诸侯登天而不得,那么《楚辞》的游仙作品必定会有对内心悲苦的抒发,此类诗句众多,在此稍举几例,如《离骚》“曾歔歔余郁邑兮,哀朕时之不当”,《惜诵》“心郁邑余侘傺兮,又莫察余之中情”,《涉江》“吾不能变心而从俗兮,固将愁苦而终穷”,《思美人》“申旦以舒中情兮,志沉菀而莫达”,《惜往日》“何贞臣之无罪兮,被离谤而见尤”,《悲回风》“悲回风之摇蕙兮,心冤结而内伤”等。

游仙是不再为诸侯立功服务,其价值追求就不再是立功、立德与立言的“三不朽”。游仙主体崇尚无为,试图建立一套不同于当前政治秩序的礼制,这在《列子》《庄子》中有充分体现,如《史记·老子韩非列传》称庄子“无为有国者所羁”。但屈原一直处于是否要远离楚王而隐去的矛盾之中,无为思想在《楚辞》中没有突出展现,儒家思想在《楚辞》中依然是主导。

具体到游仙细节,主要体现在如下几点:其一,游仙主体能够在天地间上下行游,这与游仙主体是在辅助诸侯登天过程中重新选择道路有关。神仙“乘云气,骑日月”源于对神降及诸侯“登天”的模仿,神仙“游乎四海之外”源于对隐士“乘桴浮于海”的想象。其二,游仙主体“不食五谷,吸风饮露”。一方面,游仙主体被认为不同于世俗人类。孔子认为与隐者“鸟兽不可与同群”,将游仙主体比喻为鸟兽。《庄子》将自身与梦中的蝴蝶、濠梁之下的鱼、曳尾于涂中的龟、梦中的髑髅等联系起来,对生死的超越及其物化等均说明隐者与世俗人的不同,表现在游仙主体超脱于物外并不食五谷等特点上。屈原有着对故土与故国的深深眷恋,故而其游仙在上下求索中并未表现得完全遗世独立。在游仙前“搗木兰以矫蕙兮,凿申椒以为粮。播江离与滋菊兮,愿春日以为糗芳”,以木兰、矫蕙、申椒、江离、菊等芳香美好的植物为粮,不仅是楚文化的体现与香草意象的运用,也代表着屈子对故园的眷恋。另一方面,游仙主体“不食五谷,吸风饮露”与隐者的贫贱状态有关。《论语·泰伯》:“邦有道,贫且贱焉,耻也;邦无道,富且贵焉,耻也。”^[38]⁵⁴⁰ 孔子认为符合礼的状态是归隐之人贫且贱。《孔子家语·三恕》载伯常骞问于孔子:“今欲身亦不穷,道亦不隐,为之有道乎?”^[43] 问归隐与身穷能否同时实现,孔子给予了否定回答。庄子生活贫困,如《庄子·外物》称:“庄周家贫,故往贷粟于监河侯。”《庄子·山木》称:“庄子衣大布而补之,正纆系履而过魏王。魏王曰:‘何先生之惫邪?’庄子曰:‘贫也,非惫也。’”^[14]⁶⁸⁷⁻⁶⁸⁸ 屈原《惜诵》亦表达了自身的贫贱:“君其莫我忠兮,忽忘身之贱贫。”事实上屈原的生活不可能贫贱,所谓“贫贱”指与当道者不同的政治见解的贫贱,游仙主体生活的贫贱与当前秩序的相悖是一致的,进一步表现在生活饮食上将会与世俗生活进行区分。

仙话在怀志远游的隐者推动下,在诸侯登天的仙话之外发展出臣子游仙的新型仙话,当前秩序的失调、矢志臣子群体的壮大、长生追求的普及等因素促成了战国仙话的蓬勃,先秦仙话由此兴起。

四、结 语

先秦仙话的发生源于春秋初期诸侯对周天子权力的觊觎,仙话文献的生成与诸侯争霸争雄过程中礼制的破坏与重建有着直接联系。《史记·周本纪》:“平王之时,周室衰微,诸侯强并弱,齐、楚、秦、晋始大,政由方伯。”面对衰微的周王室,诸侯纷纷有了取而代之的念头。在原始宗教制度下,享有祭祀天帝的权利,代表拥有政治统治权。同时祭祀天帝,代表拥有接近天帝的权力,拥有实现老而不死的可能。自秦襄公以勤王立功为由祠白帝而始,只有天子可祭祀天帝的礼制被破坏,诸侯积极参与到新礼制的建设中来,新礼制的表现之一即是诸侯通过立功能够祭祀天帝、能够通过死而不朽实现长生不朽。诸侯追求长生不朽、祭祀天帝的行为,实质上是在适应原始宗教秩序的前提

下,建立新的宗教秩序以夺取最大的统治权。《史记·六国年表》:“秦襄公始封为诸侯,作西畴用事上帝,僭端见矣。”自秦襄公后发生了秦文公梦黄蛇下降及祠陈宝之事,齐桓公遇登山神之事,均通过神异的仙话来表达对霸权的渴望。而全面开启诸侯直接登天的是鲁僖公,《春秋大事表》:“郊之制,自惠公请之周,虽有其制而未敢用,至僖公首举之。”鲁僖公实行了只有天子才可举行的郊礼,同一时期诸侯登天仙话大量涌现。秦缪公在鲁僖公初年梦上天,鲁僖公二十五年晋文公欲上天,僖公之后赵简子自述梦上天并遇天帝使者。战国时期有求不死之药的齐威王、齐宣王、燕昭王等、问登华山而长生不死之事的魏安釐王、梦乘飞龙上天的赵孝成王,还有难考具体名号与时期的欲食不死之药的荆王、欲学长生不死之道的燕王等。实行长生不死的途径是登山,而对于求长生不朽的主体而言,登山实质上就是登天。

“《春秋》自僖公以前,以治世之礼治之,自僖公以后,以乱世之礼治之。”^[44]“文献即是制礼作乐的方法,也是制礼作乐的成果”^[13],诸侯求长生不死、登天、郊祭正是求霸争雄的诸侯群体所建立的乱世之礼,诸侯登天仙话则是乱世之礼在文献上的呈现。先秦仙话正是在此背景下发生和兴起的。维护周礼的孔子“不语怪、力、乱、神”,并认为神仙者是“索隐行怪”,认为“老而不死是为贼”,认为“乘桴浮于海”的隐者违背“君臣之义”,孔子对仙话的反对正是源于仙话是乱世之礼的表现及产物。

登天仙话在诸侯的求霸争雄的行动中发生,在这一过程中辅助诸侯求霸登天的是大夫阶层,过师常宝指出春秋时期“大夫阶层已经取代天子和诸侯,成为社会舞台的主角”^[45]。到了战国时期,大夫阶层及士人对诸侯治国理论的选择拥有更大的话语权,诸侯与臣子之间的矛盾日渐突出,在此过程中游仙仙话兴起。游仙仙话的主体是辅助诸侯登天而不得的臣子,游仙是失志臣子选择怀志远游以建立新礼制的行为。失志臣子从神界入手来建立新礼制与春秋时期诸侯从神界入手来建立“乱世之礼”相似,均是以宗教秩序的改革为出发点。从宗教秩序入手来干预现实政治秩序,是制礼作乐的有效途径。同登天仙话一样,游仙仙话是“制礼作乐的方法,也是制礼作乐的成果”^[13]。

登天仙话中影响诸侯登天的关键是诸侯是否立功,游仙仙话中影响臣子登天的关键是臣子是否受到诸侯的重视与亲近以辅助诸侯登天。因而登天仙话在追求长生不朽的前提下追求死而不朽的立功,而游仙仙话追求长生不朽的前提是对过往所推崇的立功的抛弃,转而选择遗世独立的无为而治。对立功不朽的态度是区别两类仙话的关键,两类仙话在坚持同样的长生不朽观念之时,坚持着不同的死而不朽观念。这正是从不朽观念入手考察仙话兴起的意义之所在。

登天仙话是春秋时期礼崩乐坏与新一轮制礼作乐同时发生之时涌现的代表新礼制的文献,是适应“乱世之礼”的产物。游仙仙话则是在大夫与士人阶层崛起的背景下,选择做隐者的臣子放弃辅助诸侯登天而怀志远游以建立新礼制的产物。登天仙话与游仙仙话共同组成先秦仙话,两类仙话均随着新制度的建立而发生发展。神道设教是先秦时期建立新制度的主要方式,是首先通过宗教秩序的建立来干预世俗政治秩序,仙话文献以反映宗教秩序为主要话语内容,是与新制度紧密相关的一类文献。同时,不同制度代表着不同利益群体的博弈,而不朽观念能较深刻地反映不同礼制的不同价值追求。结合不朽观念来考察先秦仙话的发生,可以较清晰地窥见先秦礼制建设的逻辑理路以及先秦制度、观念与文献的理论关系。从先秦仙话发生的过程来看文献的发生,离不开制度及观念的转变。文献是制度与观念的产物,反过来也为建立相应的制度与观念服务,是结果同时也是工具。正如登天仙话与游仙仙话的主体分别是建立“乱世之礼”的诸侯及离开诸侯建立新礼制的臣子,制度与观念直接规定了相应文献的话语内容及话语方式。本文期望通过对先秦仙话发生的研究,建立一套制度、观念与文献的三维立体研究模式,以此求教于方家。

参考文献:

- [1] 赵炎秋. 中西神话仙话比较研究[J]. 中国文学研究, 2001(3): 59-64.
- [2] 王先谦. 释名疏证补[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1984: 150.
- [3] 韦凤娟. 魏晋南北朝“仙话”的文化解读——关于超越生死大限的话语表述[J]. 文学遗产, 2008(1): 39-48.
- [4] 姚圣良. 蓬莱仙话探源[J]. 信阳师范学院学报(哲学社会科学版), 2012(6): 87-90.

- [5] 杨伯峻. 春秋左传注[M]. 北京:中华书局,1995.
- [6] 何休. 春秋公羊传注疏[M]. 上海:上海古籍出版社,2013:567-568.
- [7] 礼记正义[M]. 北京:北京大学出版社,2000:509.
- [8] 班固. 卷 23 刑法志第三[M]//汉书. 北京:中华书局,1984:1112.
- [9] 高士奇. 左传纪事本末[M]. 北京:中华书局,1979:157.
- [10] 司马迁. 卷 28 封禅书第六[M]//史记. 北京:中华书局,1963.
- [11] 司马迁. 卷 5 秦本纪第五[M]//史记. 北京:中华书局,1963.
- [12] 司马迁. 卷 15 六国年表第三[M]//史记. 北京:中华书局,1963:685-686.
- [13] 过常宝. 制礼作乐与西周文献的生成[M]. 北京:中国社会科学出版社,2015:7.
- [14] 郭庆藩. 庄子集释[M]. 北京:中华书局,1985.
- [15] 杨伯峻. 列子集释[M]. 北京:中华书局,1985.
- [16] 陈垣. 日知录校注[M]. 合肥:安徽大学出版社,2007:1734.
- [17] 王增永. 神话学概论[M]. 北京:中国社会科学出版社 2007:12.
- [18] 罗永麟. 中国仙话研究[M]. 上海:上海文艺出版社,1993:126.
- [19] 黎翔凤. 管子校注[M]. 北京:中华书局,2004:972.
- [20] 徐元诰. 国语集解[M]. 北京:中华书局,2002:287.
- [21] 司马迁. 卷 43 赵世家第十三[M]//史记. 北京:中华书局,1963.
- [22] 司马迁. 卷 110 匈奴列传第五十[M]//史记. 北京:中华书局,1963.
- [23] 过常宝. 原史文化及文献研究[M]. 北京:北京大学出版社,2008:148.
- [24] 司马迁. 卷 39 晋世家第九[M]//史记. 北京:中华书局,1963.
- [25] 黄晖. 论衡校释[M]. 北京:中华书局,1990.
- [26] 范祥雍. 战国策笺证[M]. 上海:上海古籍出版社,2006.
- [27] 陈奇猷. 韩非子新校注[M]. 上海:上海古籍出版社,2000:676.
- [28] 杨伯峻. 前言[M]//列子集释. 北京:中华书局,1985:3.
- [29] 傅亚庶. 孔丛子校释[M]. 北京:中华书局,2011.
- [30] 袁珂. 山海经校注[M]. 上海:上海古籍出版社,1980.
- [31] 何宁. 淮南子集释[M]. 北京:中华书局,1998.
- [32] 张华. 博物志校证[M]. 范宁,校正. 北京:中华书局,1980:13.
- [33] 洪兴祖. 楚辞补注[M]. 北京:中华书局,2006:167.
- [34] 班固. 卷 30 艺文志第十[M]//汉书. 北京:中华书局,1984:1780.
- [35] 宋文婕. 论汉乐府话语方式的生成——以《郊祀歌》为中心[J]. 江汉论坛,2016(12):81-85.
- [36] 凌郁之. 游仙文学刍论[J]. 兰州学刊,2006(9):59-61.
- [37] 王红. 从《惜诵》看屈原的“发愤抒情”说[J]. 江汉论坛,2003(7):94-96.
- [38] 程树德. 论语集释[M]. 程俊英,蒋见元,点校. 北京:中华书局,2010.
- [39] 刘红,董建业. “逸民”考[J]. 黑龙江史志,2015(15):43-46.
- [40] 陈奇猷. 吕氏春秋新校释[M]. 上海:上海古籍出版社,2002:634.
- [41] 金毅. 论逸民、隐士及其隐遁权——《庄子》、《法言》、《抱朴子》论隐逸[J]. 北京第二外国语学院学报,1997(4):113-124.
- [42] 朱立新. 试论楚辞远游系列的结构模式及其对游仙诗影响[J]. 上海师范大学学报(社会科学版),2001(5):91-97.
- [43] 陈士珂. 孔子家语疏证[M]. 上海:上海书店,1987:53.
- [44] 顾栋高. 春秋大事表[M]. 吴树平,李解民,点校. 北京:中华书局,1993:1556.
- [45] 过常宝,高建文. “立言不朽”和春秋大夫阶层的文化自觉[J]. 北京师范大学学报(社会科学版),2014(4):60-65.

责任编辑 韩云波

网 址:<http://xbbjb.swu.edu.cn>