

道教

徐翠先 编著

文言小说选

(珍藏版)

虚幻演变的神怪故事



千奇百怪的艺术奇葩

中国文联出版社

道教文言小说选

徐翠先 著

中国文联出版社

图书在版编目(CIP)数据

道教文言小说选/徐翠先著, - 北京:中国文联出版社, 1999.6

ISBN 7-5059-3368-X

I. 道… II. 徐… III. 短篇小说-作品集-中国-当代IV. I 242.7

中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999)第 24328 号

书 名	道教文言小说选
编 著	徐翠先
出 版	中国文联出版社
发 行	中国文联出版社 发行部
地 址	农展馆南里 10 号(100026)
经 销	全国新华书店
责任编辑	陈福仁
责任印制	胡元义
印 刷	北京法大印刷厂
开 本	850×1168 1/32
字 数	310 千字
印 张	13.375
插 页	2 页
版 次	1999 年 9 月第 1 版第 1 次印刷
印 数	1-2000 册
书 号	ISBN7-5059-3368-X/I.2567
定 价	21.80 元

本书如有印装质量问题,请直接与出版社联系

题 记

1994年,我校成立了道教文化研究室,选定“道教和古代文学”作为研究课题,目的是从道教文化的角度观察古代文学,以期对道教文学和受道教文化影响的文学作品作出更加深刻而合理的阐释。我一直从事古代文学的教学,也就参加了这一课题的研究。我一边研习有关道教的历史、理论和道书,一边从道教文化的视角对魏晋南北朝的志怪小说、隋唐的志怪传奇以及神仙传记作了一番初步的考察,获得了新的感受和认识,便着手编选这本《道教文言小说选》。经过反复研读、抉择,最后定下五十篇,按写作的先后次序排列,以便反映这一历史阶段道教小说的基本面貌。为了广大读者阅读的方便,不仅加了注解,而且逐篇用现代汉语加以翻译。在注解部分,我特意对每篇作品的有关情况、作者、所出专集和有关道教词语作了比较详细的说明,以便使读者能够更好地理解这些作品的道教文化性质。

“道教和古代文学”是个很大的研究课题,加之带有拓荒性质,研究起来有不少困难。本来,我的研究重点是在唐代文学,尤其在柳宗元上,这样一来,方向便有了一定的变化,方法也从传统模式向文化学靠拢,这种对象和方法的转换本身就是一种自我挑战。经过几年的研读,探索的面初步展开,除六朝隋唐道教小说外,还有金代全真诗和元明神仙道化剧等,也撰写了一些论文,算是有所收获。虽然,而知识的前路是无止境的,我正在努力跋涉。是为记。

一九九八年四月八日

论六朝隋唐时期道教小说的基本特征

(代前言)

前苏联学者叶甫盖尼·格奥尔基耶维奇·雅科伏列夫在其《艺术与世界宗教》一书中说：“在人类精神文明史的发展过程中，形成了社会意识的各种形式(诸如艺术和宗教)之间的形形色色的相互关系。在这个历史过程中，某些宗教‘选择’这样或那样的能以最佳方式再现出某一宗教的精神氛围和祭祀实践的艺术体系。艺术作为宗教思想的一种情感——形象的证明，在某种宗教的结构里占有一定的位置……艺术和宗教的相互作用的这个历史过程导致的结果是，世界宗教几乎把所有的艺术——无论是传统的还是现代的艺术——都纳入自己的结构中。”(任光宣、李冬晗译，文化艺术出版社1989年版4页)雅科伏列夫论述的对象虽然主要是世界三大宗教——基督教、佛教、伊斯兰教与艺术的关系，但也完全符合道教和中国古代文学艺术的关系的实际。在这个被道教纳入自己的宗教结构的文学艺术体系里，文学占有极其重要的位置，而小说又是其中主要的文学形式之一。

道教在其发展过程中所以“选择”古代文学并纳入自己的宗教结构，就是因为古代文学的各种体式，如小说、诗词、散文、戏曲等等为其宣传教义信仰，反映宗教生活，渲泄宗教情感，从而扩大其社会影响，劝人向道，提供了有效的工具和熟练的表现技巧。道教

既然选择了文学作自己宗教宣传的工具,就不能不对这个工具产生影响。在这个相互作用的发展过程中,道教创造了自己与一般古代文学既有联系又有区别的宗教文学,并以其独特的思想内容、思维方式以及作为其思维成果的各种意象影响着古代文学,成为中国古代文学民族特质的重要因素。我就是想从这样一个角度来观察从六朝到隋唐时期道教小说的性质、特征及其在古代小说史上的地位和影响。

一

从中国小说发展史来看,六朝到隋唐是古代小说从初步形成到自觉创作的时期,而与其平行发展的道教小说,无论数量和质量都占有极其重要的位置。因此描述一下道教小说在这一时期的发展过程,对于理解本论题是很有帮助的。

如果从传统的文体称谓来划分,这一时期的道教小说可区别为志怪和仙传两大类。志怪包括六朝的志怪小说和隋唐的志怪传奇;仙传则包括这一时期的神仙传记。不管是神仙还是精怪,在现实的物理世界中都是不存在的,它们作为宗教信仰和习俗信仰都是古人思维的产物,是观念性的东西。从人类观念发展史的角度看,精怪观念要古老得多,可以说它是伴随着古人类的出现而出现的最原始的文化创造之一,它经过简单拟人、万物有灵到自然崇拜等发展过程,在古代人的思维结构中积淀下来,成为一种普遍的意识,因此直到人类进入文明期后还作为一种信仰习俗而广泛存在。这种信仰习俗本来就是道教产生的观念渊源之一,到道教产生之后,它和道教的宗教思想结合起来,形成一种浓厚的文化氛围,因此魏晋六朝时期精怪观念在社会上非常活跃,不断产生出大量新的精怪故事,于是便有志怪体小说的出现。与精怪观念比较起来,神仙思想要晚出得多,它产生于战国,繁衍于两汉。神仙的本质特

征,一是由人修炼得道而成,二是长生久视,永远不死,故称仙人。作为一种宗教,道教的主要信仰就是追求长生不死的神仙思想。个体感性生命的长生不死,使道教的神学根据——得道,得道的具体途径——道术,以及神仙道士通过斋醮仪式降神驱邪、镇恶除鬼、治病救人、魔幻变化、不事而富等等宗教实践活动,构成了神仙思想的理论、实践体系。这种神仙观念最本质的特点就是放弃对终极(死亡及死后)的关怀,而追求个体生命的物理的永恒延续。在这一点上,它和神话与原始宗教相近,卡西尔在其《人论》中写道:“神话和原始宗教……断然否认死亡的真实可能性。在某种意义上,整个神话可以被解释为就是对死亡现象的坚定而顽强的否定。由于对生命的不中断的统一性和连续性的信念,神话必须清除这种现象(引者按——指死亡的事实)。原始宗教或许是我们人类文化中可以见到的最坚定最有力的对生命的肯定。”(上海译文出版社1985年版107—108页)随着道教的产生和道教宗教实践活动的展开,适应传播教义信仰的需要,旧的神仙人物及其方术灵验故事不断在传说中丰富起来,新的神仙、道士的传说故事也不断被创造出来。这些证明仙道可学、长生可致的故事和人物形象成为道教的理想人格,是广大教徒和信徒学习的模范,当然受到道教学者和士人信徒的搜集、整理和编纂。由于上述两个方面的原因,六朝时期便大量出现了初具形式的道教小说。仙传类以道教学者葛洪的《神仙传》为代表,干宝的《搜神记》中也有互相重复的内容。至于志怪类的作品就更加繁多,可为代表的就有干宝的《搜神记》、陶渊明的《搜神后记》、王嘉的《拾遗记》、吴均的《续齐谐记》,还有托名汉代东方朔、郭宪等人的《汉武帝内传》、《海内十洲记》、《洞冥记》等。如果历史地去考察,这些故事都是时人神仙精怪观念的产物,不论对创造者还是撰写者都不是虚妄的,而是实有的,除神仙人物不要说,他们本来就是由人而仙,是人的一种理想存在,是道教宗教信仰追求的最高目的,就是其余那些鬼神精怪也

无一不是以观念的形态生活在当时人们的生活中的有灵之物。因此这些故事的出现和编辑有其明显的宗教目的,即为了“发明神道之不诬”(干宝《搜神记》序)和“自神其教”(鲁迅《中国小说史略》第五篇《六朝之鬼神志怪书》)。诚如鲁迅先生所说:“文人之作……亦非有意为小说,盖当时以为幽明虽异途,而人鬼乃皆实有,故其叙述异事,与记载人间常事,自视固无诚妄之别矣。”(同上)证之以《搜神记》序,鲁迅的论述是符合历史的。《晋书·干宝传》引《搜神记》序说:“夫书赴告之定辞,据国史之方策,犹尚若兹,况仰述千载之前,记殊俗之表,缀片言于残阙,访行事于故老,将使事不二迹,言无异途,然后为信者,固亦前史之所病。然而国家不废注记之官,学士不绝诵览之业,岂不以其所失者小,所存者大乎?今之所集,设有承于前载者,则非余之罪也。若使采访近世之事,苟有虚错,愿与先贤前儒分其讥谤。”这是说得很明白的,他认为神怪是实有之物,他的搜神志怪与著史相同,也即“发明神道之不诬”。正因为他们把鬼神精怪当作实有之物加以记录,唯恐失真,所以很少加人自己的艺术创造。这类故事,大多数都是粗具梗概,勾勒事件的始末,因此实录而少创造便成为这一时期道教小说的一大特点。但是,它不仅记录了神仙精怪的原始素材,也积累了把神怪观念具象化的思维经验,为下一阶段的充分发展奠定了基础。

历史发展到唐代,小说创作进入了传奇这一重要发展阶段。传奇是在六朝小说的基础上发展演变而来的,与志怪和神仙传记有直接的传承关系。鲁迅对此有十分精辟的论述,他在《中国小说史略》第八篇《唐之传奇文》中说:“传奇者流,源盖出于志怪,然施之藻绘,扩其波澜,故所成就乃特异,其间虽亦或托讽喻以纾牢愁,谈祸福以寓惩劝,而大归则究在文采与意想,与昔之传鬼神明因果而外无他意者,甚异其趣矣。”这是说的传奇对志怪的因革、通变,有内容方面的,也有形式方面的。在谈到唐代传奇作家的小说创作意识时,鲁迅说:“小说亦如诗,至唐代而一变,虽尚不离于搜奇

记逸，然叙述宛转，文辞华艳，与六朝之粗陈梗概者较，演进之迹甚明，而尤显者乃在是时则有意为小说。故应麟《笔丛》三十六云，‘变异之谈，盛于六朝，然多是传录舛讹，未必尽幻设语，至唐人乃作意好奇，假小说以寄笔端’。其云‘作意’，云‘幻设’者，则即意识之创造矣。”这就是说，唐传奇已进入小说创作的自觉阶段。我们所说的道教小说并非在中国古代小说之外另辟一途，它既然“选择”了古代小说这一体裁，就当然构成了这一文学系统的一部分，何况唐传奇在内容上就承袭了具有宗教神学意味的“神仙”、“志怪”这一特征！唐传奇的题材内容不外两大类：一是神仙志怪，一是世俗生活。而在叙事形式上则几乎全采取史传体裁的框架结构而加以情节化。这种内容和形式逐步成为文言小说的主要传统。唐传奇的搜神记怪，不仅与志怪传统有关，同时与道教在唐代的发展有关。魏晋以降，道教从民间转进上层，它的反传统性质渐为专讲神仙道化所代替，于是形成神仙道教，为统治上层所接受并加以激扬。到唐代，帝王们与教主李耳联宗，成为国教，尊崇于朝廷，煽动于社会，形成一股强大的信仰道教、修炼神仙的热潮。在这种社会风气下，道教所宣扬的神仙、道术、鬼神、情怪等观念便以形象幻设的形式在社会上宣扬流传起来，经过文人的收集和加工创造，便成为志怪传奇这一类的小说作品。唐传奇的自觉创作意识，不仅表现在传奇小说的整体艺术成就之中，而且在个别作品的创作意识上也显示出演进的轨迹。现存最早的传奇《古镜记》，其作者王度为隋唐之际人，作品以宝物古镜为线索贯串了几个互不相关的怪异故事，就各个故事而言尚不出六朝志怪的范围，如就整篇作品的规制来看，作者毕竟是在有意识地扩展志怪的规模，创造了一种冰糖葫芦式的组织结构，与六朝志怪的丛残小语相比，还是一种进步。而接着出现的《补江总白猿传》在有意为小说方面则更进了一步。据有关资料记载，这篇传奇是借小说对欧阳询进行人身攻击的，而作品的情节核心是一个精怪故事：南朝梁末别将欧阳纥南征

桂林，略地至长乐，其妻被一个修炼成精的千年白猿掳去。后来欧阳纥与其他被掳去的妇女设计杀死白猿，救回妻子，但其妻已身怀有孕，回来后生下儿子欧阳询，状貌像猕猴。这个故事在唐代流传很广，《新唐书·艺文志·子部小说家类》录入。《太平广记》卷四百四十四收录，题为《欧阳纥》。关于这篇作品的创作意图，宋陈振孙《直斋书录解题》作了这样的介绍：“《补江总白猿传》一卷。无名氏。欧阳纥者，询之父也。询貌类猕猴，盖尝与长孙无忌互相嘲谑矣。此《传》遂因其嘲，广之以实其事。托言江总，必无名子所为也。”孟棻《本事诗》更记叙了长孙无忌和欧阳询互相嘲谑的具体内容：“国初长孙太尉见欧阳率更变形么陋，嘲之曰：‘耸膊成山字，埋肩畏出头。谁言麟阁上，画此一猕猴。’询亦酬之曰：‘索头连背暖，漫裆畏肚寒。祇缘心混混，所以面团团。’太宗闻之而笑曰：‘询此嘲曾不畏皇后耶？’”（按：此条也见《大唐新语》十三，《隋唐嘉话（中）》，《唐语林》五，《唐诗纪事》四等书）鲁迅《唐宋传奇集》之《稗边小缀》综合数家之说，对这篇小说的始末和精怪渊源作了详细的说明：“长孙无忌嘲欧阳询事，见刘餗《隋唐嘉话（中）》，其诗云：‘耸膊成山字，埋肩不出头。谁家麟阁上，画此一猕猴。’盖询耸肩缩项，状类猕猴。而老猿窃人妇生子，本旧来传说。汉焦延寿《易林》（坤之剥）已云：‘南山大猿，盗我媚妾。’晋张华作《博物志》，说之甚详（见卷三异兽）。唐人或妒询名重，遂牵合以成此传。其曰‘补江总’者，谓总为欧阳纥之友，又尝留养询，具知其本末，而未为作传，因补之也。”借精怪进行人身攻击固无可取，但作为小说史上有意为小说的证据却有很重要的史料价值。作为有意为小说的创作实例，沈既济的《任氏传》也很有说服力。唐代有奉狐的习俗，狐成精变人与入婚恋的故事很盛行，而沈既济作《任氏传》并非单纯记述一则人狐爱恋的异事，而有很深的社会感慨，他在文末这样写道：“嗟乎，异物之情也有人焉！遇暴不失节，徇人以至死，虽今妇人，有不如者矣。”因此，他才把狐女与郑生的爱恋故事写得情真意切，

曲折有致，栩栩如生，除衣不自制以外，几与人无别。任者，人也。借异物狐女具有真人性以刺今之妇人，便是作者的创作本意。由此可见，志怪传奇之作与六朝的单纯志怪有很大的不同，一为幻设，一为实录；一有深刻的创作意图，一只为“明神道之不诬”。唐代写神怪的传奇既有单篇的，除上引诸篇外，尚有《李章武传》、《柳毅传》、《长恨歌传》、《南柯太守传》等；也有辑集创作的，最有名的如《玄怪录》、《续玄怪录》、《集异记》、《纂异记》、《逸史》、《传奇》、《三水小牍》、《异闻集》、《杜阳杂编》等。此外，唐五代的一些道教学者和道士，也继续编撰神仙传一类作品，如杜光庭的《神仙感遇传》、《墉城集仙录》，沈汾的《续仙传》等，这些仙传作品也在一定程度上突破了葛洪《神仙传》等仙传作品的藩篱，吸收了传奇的艺术经验，在情节的构造上更加传奇化了。传奇小说盛于唐代，“后来流派，乃亦不昌，或者摹拟而已。”（鲁迅，同上。）

中国古代小说的发展，进入宋代之后，随着城市的发达，说话人的出现和逐渐专业化，便有所谓“话本”的创作编撰，这就是古白话小说的滥觞。经金元明清发展为文人创作的拟话本小说和长篇章回小说，而达于极致。其间，道教小说也随着这个轨迹演进，终于在元明清三代形成鼎盛时期。宋代的话本本就受到南北朝以来流行于寺院佛僧宣讲教义所用的“变文”、“俗讲”一类讲唱结合的叙事体影响，与宗教活动有着血缘关系，在宋代“说话”的四家中，小说一类的话本最为盛行，罗烨《醉翁谈录》甲集卷一“小说开辟”条记载的八类小说中的“灵怪”、“神仙”、“妖术”等类大约均与道教有联系，如《种叟神记》、《竹叶舟》、《黄粱梦》、《西山聂隐娘》、《骊山老母》、《红线盗印》等，单从题目即可看出它们的道教性质。后来出现的文人摹拟话本创作的拟话本小说，如冯梦龙的《喻世明言》、《醒世恒言》、《警世通言》和凌濛初的《初刻拍案惊奇》、《二刻拍案惊奇》等白话小说，其中有不少表现道教生活和反映神仙思想的作品，如《灌园叟晚逢仙女》、《吕洞宾飞剑斩黄龙》、《杜子春三人长

安》、《李道人独步云门》、《庄子休鼓盆成大道》、《李谪仙醉草吓蛮书》、《唐明皇好道集奇人》等等。话本小说比起唐传奇及整个文言小说来,不仅艺术上有了很大的提高,而且有其独特的历史价值。古代小说白话系统的形成并逐步占居主导地位,可以说是小说史上的一次革命,也是道教小说普及化的一大转折性发展,它的白话通俗性无疑扩大了教义宣传的社会面。明清时期的长篇章回小说,标志着中国小说发展的成熟和繁荣,其中有一批作品是以道教生活为题材,以道教思想为主旨的,如《封神演义》、《西游记》、《韩湘子全传》、《吕仙飞剑记》、《绿野仙踪》等。这些长篇小说有的把历史故事和神仙故事融汇起来,有的把民间流传的神仙故事加工改造,字里行间渗透着道教练形修仙的教义思想。

以上所述道教小说对古代小说的“选择”和平行发展的历史过程说明:道教的神仙观念和造神活动不仅是中国古代小说产生和发展的一种文化因素,而且也是中国古代小说的组成部分。小说发展中这种道教选择的结果不仅从题材内容上极大地丰富了古代小说创作,而且道教小说的形象幻想性也提高了小说创作的艺术想像力,积累了丰富的艺术经验。

二

道教小说在内容上的本质特征是什么呢?就是通过宗教生活题材有时也通过世俗生活题材以宣传道教教义、神仙思想,表达道教的宗教感情。而透过宗教的神学描写和沉沉仙雾,我们仍然可以看到古人对理想社会、理想人格、生命价值的积极追求,对不合理的社会现实和被异化了的人生的批判,反映出我们民族文化精神的某些本质方面。

第一,神仙形象——道教创造的理想人格(道教的神和仙是有区别的,神指天神和俗神;而仙指的是通过修炼得道而长生不死的

人。我们一般说的神仙便是偏指仙人)。道教神仙的本质特征是什么呢?就是长生不死,灵魂和肉体的永恒统一。这当然是一种宗教的幻想,可它反映了中华民族对生命的一种积极态度。世界上的一般宗教都承认灵魂和肉体可以分离,灵魂可以离开肉体而独立超度,而灵魂脱离肉体便意味着生命的灭亡,因此它们最关心的不是现世,而是来世、天国等。这种宗教观念在本质上对世界、对人类持悲观态度。道教与此不同,它虽然也承认灵魂,但积极主张形神统一、灵肉统一,统一则生,分离则死。所谓神仙就是这种灵魂和肉体永恒统一的人,修仙就是要达到这种统一。道教小说创造的众多神仙形象就是这种超越死亡的理想人格——个体感性生命的永恒存在。可见神仙不是别的,是由人修炼成的,由人而仙实质上是人的生命在物理界的无限延续。选自《神仙传》的诸篇所写的神仙都具有这种特点:李八百就因为“历世见之,时人计其年八百岁,因以为号”。刘安是西汉宗室,封为淮南王,因好黄老之术,受到“八公”的传授,最后“登山大祭,埋金地中,即白日升天”。不仅如此,“安临去时,馀药器置在中庭,鸡犬舐啄之,尽得升天”,给后人留下了“一人得道,鸡犬升天”的成语典故。左慈也是历史人物,是东汉庐江人,因为认识到“值此衰乱,官高者危,财多者死,当世荣华,不足贪也”,便去学道,修得“变化万端”的仙术,入霍山合九转丹,从而成仙。其余皇初平、栾巴、壶公、吕恭等人物形象莫不如此。唐传奇中描写的神仙多数已不是历史人物,而是文学形象,正因为如此,作为神仙形象其仙格更加完备,因为这些作品不仅写了神仙,更写了神仙生活,从各个方面揭示出他们的神仙品格。如《玄怪录》中的裴谡、《续玄怪录》中的张老、《传奇》中的裴航等人物形象就比较丰满。裴谡与两位朋友王敬伯、梁芳入白鹿山学道,历尽艰难,不料十数年间梁芳死去,王敬伯也动摇下山,游迹宦海,独裴谡坚意修炼,终成仙道。作品用主要篇幅写裴谡和王敬伯在江上相遇、宅中宴会、从数千里外接王妻弹筝等情节,描绘了

他的神仙风貌、无与伦比的神仙生活、出人意表的道术，直把一个神仙形象活生生地摆在读者面前。裴航遇仙的恋爱故事在文学史上脍炙人口，成为象征美好婚姻的典故。裴航在汉江上遇到一个美艳绝伦的女子，受其指点，在京城蓝桥下见到仙女云英，为了能得到云英的爱情，他遍觅市廛，终于在虢州药铺找到了玉杵臼，并且捣药百日，不仅与仙女云英好合为夫妇，而且继仙人清灵裴真人之仙业而出世。张老本是神仙，但隐于人间，在六合县灌园，劳力为生，以出人意外的原因娶退休官吏韦恕的大女儿为妻。一个种菜老头对于官宦人家年轻美丽的女儿来说，当然是很不匹配的，因此韦家及其亲朋都以此为耻辱，甚至要赶走他们，张老和妻子便回到王屋山下的住宅。后来，父母想念女儿，让大儿子去探望，顿入仙境，不仅张老“仪状伟然，容色芳嫩”，现出仙人的本色，其妹也驾鹤游蓬莱，成了女仙。作品通过灌园叟而可出巨款，隐于人间的老叟和归于仙境的神仙的对比，突出了张老的神仙品格。

这些作品不仅描写了神仙的状貌和基本特征，也描写了他们得道成仙的过程和种种仙德，用形象的手段宣告修仙不仅要炼形，也要修德。学习仙道，首先要有坚定的信念，相信神仙可学而成，如《太平经》所言，“天生人，幸得有贤知，可以学问而长生”，从而“道成毕身，与天地同域”。如果信仰不坚定，那就会半途而废。《魏伯阳》中魏伯阳的那两个弟子之所以未得仙道，就是因为他们对道的信仰不坚定。他们虽然也跟着魏伯阳“入山作神丹”，但“心怀未尽”，也就是还有世俗的急功近利的观念，或说学道的目的不纯，因此在服丹即死的考验面前退缩了，因为他们“所以得丹者，欲求长生耳。今服之既死，焉用此为。不取此药，自可更得数十岁在世間也”。《裴谡》篇中所写的那个半途而废的王敬伯，就不仅是贪生怕苦，而是世俗的名利心太重、太深，他下山前所说的“今仙海无涯，长生未致，辛勤于云山之外，不免就死，敬伯所乐，将下山乘肥衣轻，听歌玩色，游于京洛，意足然后求达，建功立事，以荣耀人寰”

一席话，正表明他所追求的是眼前的利益，学道求长生既然渺茫无期，那就千万不能放弃世俗的享乐和宦达。结果是“吾乃梦醒者，不复低迷”的裴谡修炼成仙，而王敬伯虽仕途得意，却落了个被仙愚弄、亲戚怒斥的下场。学道还要断绝一切尘缘，只要一丝尚存，则不得仙道。《杜子春》篇中的杜子春在道士的点化下，不仅浪子回头，而且脱俗向道，但因“吾子之心，喜怒哀惧恶欲皆忘矣，所未臻者爱而已。向使子无噫声，吾之药成，子亦上仙矣”，只好下山归乡。道教对学道者的这种高度要求，可以说是做成任何工作、成就任何一项事业的精神前提。有了这个前提，还要通晓道术并坚持长期实践。道术也就是神仙术，是得道成仙的具体途径。没有道术，神仙学便成了形而上的思辨，也就失掉了宗教实践的意义。这就是《太平经》所说的“神以道全，形以术延”。《神仙传》中的绝大部分人物都是通过修炼丹道而成仙的，魏伯阳和他那位虞姓弟子因服神丹而仙去；皇初平和他的哥哥通过“服松脂茯苓，至五百岁。能坐在立亡，行子日中无影，而有童子之色”。不仅他二人因服食成仙，“其后服此药得仙者数十人”。《李八百》篇中的唐公房因得李八百所授丹经一卷，“人云台中作药，药成，服之仙去”。吕恭得道成仙后归乡，把仙方教给一位后代吕习，“习已年八十，服之却还少壮，至二百岁，乃入山中，子孙世世不复老死”。至于刘安，不仅自己服丹药白日升天，连鸡犬也是因食“余药”而鸣吠于云天之上的。葛洪《抱朴子内篇·微旨》说：“所谓术者，内修形神，使延年愈疾；外攘邪恶，使祸害不干。”这就是炼形的意义。道教的金丹大道，其外丹与古代化学试验、中医、中药学的发展有绝大关系，属于古代科技的范畴；其内丹学的修炼养生、服气、导引又与气功、体育锻炼有关，不可因其神学的解说而一概否定。其次，学道还有一个更重要的方面，那就是养德，如果品德不好，甚至作恶贼人，首先就失掉了学道的根基。作为一种道德宗教，向善是道教最重要的戒条。道教的养德学说和戒条是从儒家的伦理道德吸取来的，在早

期道教的修仙理论中,孝敬父母是修道的最重要的前提。《无上秘要》卷十五“众圣本亦品”中说:“父母之命,不可不从,宜先从之。人道既备,余可投身。违父之教,仙无由成。”这就把仙道和人道联系起来,逐渐发展为修仙思想中的道德决定论。《李八百》中的唐公房的善行可谓到家了,他及其家人、俾仆的行善是出于本性,只要能救治别人,多么难行之事都可做。当然李八百让唐公房做的事是一种宗教考验,是幻设的事实,而他能经受起考验,便说明他学道“有志”,“真可教也,今当授子度世之诀”。《沈羲》中的沈羲在蜀中学道,并不懂得服食药物,他之所以能够得到天神的眷顾,就是因他“能消灾治病,救济百姓”,“有功于民,心不忘道,自少小以来,履行无过,寿命不长,年寿将尽,黄老今遣仙官来下迎之”。因此被接到天宫,面见老君,授神丹,“饮者不死,夫妻各一杯,寿万岁”。《陈安世》中的陈安世本是一个佣工的少年,但因他“禀性慈仁,行见禽兽,常下道避之,不欲惊之,不践生虫,未曾杀物”,而且诚实无欺,才受到两位仙人的教授,道成而白日升天。相反,如果品德上有亏损,或道心不坚,便不能学道成仙。《汉武帝内传》所述汉武帝虽然仰慕神仙,感动了西王母,亲降汉宫指点,并请来上元夫人助教,按理说汉武帝可以成仙了吧,汉武帝也这样想,“亲自授法,出人六年,意志清畅,高韵自许,为神真见降,必当度世”。可是因为他“恃此不修至德,更兴起台馆,劳弊万民,坑降杀服,远征夷狄,路盈怒叹,流血膏城,每事不从”。西王母知道他不听教训,便一把天火烧了柏梁台,“《真形图》、《灵飞经录十二事》、《灵光经》及自撰所受,凡十四卷,并函并失”。这就是“不修至德”,作恶贼人的恶果。唐初的道士王远知对弟子潘师正说:“见仙格,以吾小时误损一童子吻,不得白日升天。今见召为少室山伯,将行在即。”可见成仙对道德的要求是多么严格。《太平经》说的“善自命长,恶自命短”,“其付有道,使善人行之,其寿命与天地为期”,就是从理论上对善德与修仙关系的说明。

第二,仙境世界——道教创造的理想社会。基督教以天国相许,佛教以西方极乐世界相许,都把入教修行的目标放在来世。尽管他们把天国和极乐世界描绘得十分瑰丽,究竟是死后的事。道教与此大异其趣,它放弃终极关怀——生且不逮,遑论死后,它所真正关心的是个体生命的永恒延续,是成仙;既成仙就要有个安身立命之所,这样自然而然就有了所谓的仙境世界。仙境有的在天上,有的在海上,有的在地上的名山。无论是道教尊神和上仙生活的天界,还是海上的十洲三岛,都在虚无缥缈之间,高不可攀,远不可逮,只有地上的仙境才是仙人的乐园。因为地上的仙境隐于人间,故也可视为人间乐园。道教所以作出人成仙后便可入仙境享乐的许诺,正是针对人间充满苦难的世俗而言的。道教小说对仙境从各个方面作过具体的描绘:《汉武内传》描写了西王母驾临时的盛大排场,实质上便是把仙界的生活搬到了人间的宫殿,对整天幻想成仙的汉武帝有极大的诱惑力。《张老》写的天坛山南麓的“张家庄”,《裴潜》写的广陵樱桃园宅居,《柳归舜》写的洞庭君山上的表里洞彻的大石,《李清传》写的云门山神仙窟宅,《嵩岳嫁女》写的嵩岳仙境,《元藏儿》写的沧洲,《古元子》写的和神国,等等,都是道教通过小说描绘出来的仙境的样板。这些作品所描写的仙境不仅有优美的环境,奇花异草,林泉藪泽,而且有楼台亭阁,池馆回廊;不仅有天厨珍味,仙果仙酒,而且不采自得,不种自有;不仅有仙人仙女,仙官仙吏,而且有青衣奴仆,自动服役;仙人们不仅逍遥于尘寰之外,而且过着夫妇室家生活……这样一种理想社会当然是非常令人向往的,怪不得有那么多少道徒痴迷地信仰道教。应当指出,在道教的神仙世界里,大大小小、高高低低的神灵和仙真组成的神仙社会是有等级的,实质上是人间严密的等级社会的折射。但道教在按照人间等级社会的模式构筑自己的神仙世界时,还是注入了自己的理想的因素,如《古元子》描绘的和神国就是一例;这里不仅有理想的自然环境,四季如春,不种而食,不蚕而织,人寿无