

● 汪涌豪 俞灏敏 / 著

# 中国游仙文化

法律出版社

- 昆仑、蓬莱与神仙
- 万寿无疆与万代一祀
- 仙风道骨的韵质追求
- 养气炼丹与修仙法术
- 生命追求的幻境折射



B 932

75082

1

中国游文化

# 中国游

# 文化

● 汪涌豪 俞灏敏 / 著

法律出版社

**图书在版编目 (CIP) 数据**

中国游仙文化/汪涌豪, 俞灏敏著. —北京: 法律出版社, 1997

ISBN 7-5036-2246-6

I. 中… II. ①汪… ②俞… III. 神-文化-专题研究-中国  
IV. G122

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (97) 第 21678 号

---

**出版·发行/法律出版社**

**经销/新华书店**

**印刷/中国人民解放军第一二〇二工厂**

**开本/850×1168 毫米 1/32    印张/9.75    字数/240 千**

---

**版本/1997 年 11 月第 1 版    1997 年 11 月第 1 次印刷**

**印数/0,001—6,000**

---

**社址/北京市广外六里桥北里甲 1 号八一厂干休所 (100073)**

**电话/63266794    63266796**

**出版声明/版权所有, 侵权必究。**

---

**书号: ISBN7-5036-2246-6/G·35**

**定价: 14.50 元**

(如有缺页或倒装, 本社负责退换)

汪涌豪兄以其与俞灏敏兄合著的《中国游仙文化》书稿来索序，使我得于其问世前即快读一过，受到不少启发，并感到趣味盎然。

本书所探讨的，是中国历史上一个富有浪漫色彩，且带有荒诞成分，涉及社会各色人等的特殊文化现象。如以游仙为题材的作品，即为古代文学的一大宗。我素爱读此类作品，以为在其飘飘有凌云之意中，多寄追求自由的想象，或寓某种不满现实的骚情。去年十二月，去台湾政法大学文学院参加第三届辞赋学研讨会，所作论文即为《顾况〈游仙记〉与〈莽墟赋〉考释》。此一记一赋，为姐妹篇，与陶渊明《桃花源诗并序》后先辉映。犹忆约十年前，在上海社会科学院参加接

待一位法国汉学家侯思孟（Holt man）先生，谈起阮籍、嵇康游仙诗时，我说嵇、阮的游仙反映了对当时现实的不满，侯氏殊不以为然，反驳云：秦皇、汉武之求仙，也是不满现实？我以为此属另一回事，未可相提并论。不意去年秋天，在美国西雅图华盛顿大学康达维、张台萍教授夫妇家宴上，又与侯先生相遇。侯氏于是夕到西雅图，次日即将离去。宴前闲谈中，旧事重提，我说：如今思之，秦皇、汉武虽拥有最高权力，但并不自由，至少他们对人生年寿有限的现实，是颇为不满的。侯氏已不记得自己关于秦皇、汉武的论说，但完全同意我对嵇、阮游仙之作的看法，并感叹准确理解中国古诗之不易。与侯氏两次晤谈，均匆匆未遑展开，我的《顾况〈游仙记〉与〈莽墟赋〉考释》，即继此而作。今读汪、俞两兄书，发现其中对中国古代帝王求仙活动的心态，士人吟咏游仙诗什的意趣有系统而精辟的论说，视我过去所述及、想及者大为丰满，当令侯思孟先生读之，想必对其理解中国古诗有大帮助。而如我在写作关于顾况游仙之作一文时已读此书，则拙文亦当更有所提高了。

当然，汪、俞两兄在本书中所探讨的远不仅限于文学，但置文学作品于广阔的社会文化背景中，是更有助于人们认识其真谛的。全书从哲学、宗教学、心理学、社会学、文艺学以至医学等角度，对历代帝王贵族、学士大夫、隐士逸民、道士道姑，以至芸芸众生等各阶层人士求仙、游仙的种种心理活动与行为方式，作了详尽生动的描绘和深入论述，对从巫师、方士到道教各流派的求仙方术也作了系统介绍，在此基础上，总结游仙文化的意义及其间儒、释、道思想的矛盾冲突与相互渗透，并传统游仙文化与西方以基督教为核心的宗教文化的诸种区别，微观考察与宏观概括并举，资料宏富，辨

析精审，新见迭出，有理论高度而文辞生动流畅，诚为深入浅出的佳作。相信读此而获启益者，将不仅为文学爱好者而已。

于此，我还想补述一些不成熟的想法。

其一，秦始皇之所以广置行宫，时时微行，严禁泄露其居处信息，据《史记》所载，固然出于卢生“不死之药殆可得也”的怂恿，但如探隐抉微，其根本用意殊不在此。原彼独夫之心，既极骄侈，也甚虚怯，惟恐踪迹为臣下觐知，将危害其统治或安全，故必须经常处于高度保密状态，以维持一己莫测之“天威”。《韩非子》早已说过，“故明主观人，不使人观己”，试看秦始皇高处梁山之宫而观望大道上丞相车骑，可见他时刻在观察臣下，未尝远离尘嚣。太史公称引他“吾慕真人”的自述，以为其行踪诡秘的动机，未免有点简单化了。秦始皇在屡次巡游东南时，虽有求仙活动，但主要目的仍在夸耀权威，以为巩固专制统治之需，这在所作诸刻石文辞中是讲得很明白的。然终于难免沙丘之变，为神话自己者的可悲下场。

其二，本书有谓在北宋这种时代背景下，士人不再呈现出外向进取的朝气，他们中有的人游仙，在实现自我方面都更多地表现出消极的一面，不是傲然冲出现实的困扰，而是在现实的旋涡中挣扎，并举苏轼为例。就大的发展方面而言，此判断诚是。接近时论者，每以唐宋国势强弱来推定其时文人心态与艺文气势的崇卑，而所举例证，或不够实事求是。记得某次唐宋词国际学术研讨会上，有学者提出：唐时强盛，故颜鲁公书法雄壮；宋时衰弱，故宋徽宗书法为瘦金体。殊不知瘦金体本源自唐初强盛时期的薛稷，而宋徽宗的草书笔驰龙蛇，视唐僧怀素未多逊色。北宋书法家代表苏轼、黄庭坚，

或壮或劲，也犹唐之颜、柳。又有一种说法，以为宋时国弱，故宋词多尚婉约。但我们可以看到，欧阳修词风柔美，而其《玉楼春》“人生自是有情痴，此恨不关风与月”、“直须看尽洛阳花，始共春风容易别”诸句，言情何等大胆，执着！王国维《人间词话》谓其“于豪放中有沉着之致”，良有以也。即便以“诗似小词”而词“如贫家美女”著称的秦观，其《水龙吟》中，“名缰利锁，天还知道，和天也瘦”之句，被理学家斥为“褻渎上穹”，未尝不显示某种冲决罗网的锋芒。更何况秦氏策论，议论英发，才气纵横，更显露他豪放的一面。

至于苏轼，在作《超然台记》，标举“游于物外”的同时，所作《江城子·密州出猎》词之结句云：“会挽雕弓如满月，西北望，射天狼”，慷慨激昂，何尝没有外向进取的朝气？他是关心国事，自期有为，不仅仅在现实的旋涡中挣扎。时至南宋，国势更加陵替，而辛弃疾和陈亮的《贺新郎》词，高歌“我最怜君中宵舞，道男儿到死心如铁，看试手，补天裂”，更可谓古代爱国诗词中的最强音，投降苟安，乃赵构、秦桧等干的勾当。未可据以抹煞爱国军民、仁人志士的雄风壮概，铮铮铁骨。苏轼的学道参禅，主要为了维护其自由独立人格，开阔胸怀眼界，故虽时有“人生如梦”之慨，而洒脱中见其傲岸，旷达中见其坚定，百折不挠。他在远谪岭南前所作《中山松醪赋》卒章云：“遂从此而入海，渺翻天之云涛，使夫嵇、阮之论，与八仙之群豪，……追东坡而不可及，归哺歆其醪糟，漱松风于齿牙，犹足以赋《远游》而续《离骚》也”。或谓此赋为他后来贬至南海之谪，可能他已敏感到朝政变化，迫害将来，而赋中所抒发襟抱之浩渺，意气之豪迈，确乎超越晋汉诸贤，而直兼屈原两赋精神。他在至海南

后所作的《和陶杂诗》中更高吟道：“博大古真人，老聃关尹喜。独立万物表，长生乃余事”，其游仙境界当在更高的层次上了。

因序汪、俞两兄大著而借题发挥，略抒感慨，信笔所书，不觉辞之枝蔓与论之差谬。见仁见智，愿与两兄及广大读者相互切磋。

1997 年初夏清晨于听蕉斋



## 引 言

---

中国人，因着特殊生存环境的制约和影响，形成大抵可称之为关注现世的习惯。由此，其文化也自然带上“重实际而黜玄想”的特点。“国民常性，所察在政事日用，所务在工商耕稼，志尽于有生，语绝于无验”。<sup>①</sup>

本世纪最后两个十年，随文化热的掀起，这种“国民常性”还被上升到哲学精神的高度，获得了“实用理性”的称谓。理性是什么，它是人们对事物本体所作的一种具体而辩证的认识，较之仅依感性认识，把事物堆积起来的知性判断和表象思维，它无疑是更为准确深入的。当然，要特别

---

<sup>①</sup> 章太炎《驳建立孔教议》，《章太炎全集》第四册，第195页，上海人民出版社1985年版。

指出的是，在中国人而言，这种理性的建立，采取的是一种有别于西人的路径，即它不建立于科学基础之上，而建立在现世生活的实有体悟上，故相较于前者的科学理性，它通常被人称作经验理性。

不过，这里要探究的是，传统中国人的经验理性，是否只包括“政事日用”、“工商耕稼”之类？或者说，在中国人的经验理性里，是否还存在志不尽于有生，语未绝于无验的东西呢？当翻开中国人一部人性发展的历史，他的精神与人格的成长变化史，太多的事实肯定地告诉人们，它们存在。

1976年，古都洛阳的田野考古工作获得了重大的发现。在被发现并可考定是汉卜千秋墓的壁画上，人们看到这样一幅图画：有一男一女两个人，分别持弓乘腾蛇，捧三足鸟乘三头鸟，面容安详，正闭目飞升。在他们的下面，有头绾双髻的仙女，带着口含仙草的仙兔下跪迎接。画中另有身披羽衣的方士，人身蛇尾的女媧。墓门内的上额，则画着人首鸟身的仙人王子乔，飘然立于山顶，作凌虚飞升状。类似的画面，在著名的长沙马王堆一号墓帛画，山东临沂金雀山汉墓帛画中，也可以看到。这些画面表现的都是俗世之人羽化登仙的主题，古人称这种俗人白日飞升为成仙，通过一定的炼养方式，求取长生久视的活动，则被称为游仙。

游仙，即在意识和观念中虔信仙界的存在和仙人之无虚，在日常生活和行动中努力超越生命极限，达到永生永恒，就是古代中国人渴望突破有生，进入无验的一个极好的例证。尽管，“寒暑有代谢，人道每如兹”，<sup>①</sup>“夫生者，一气之暂聚耳，有天地之和，自然之力，以运其行止，节其夭寿，非智力之

---

<sup>①</sup> 陶潜《饮酒》其一。

所能扶明”，<sup>①</sup>是传统中国人普遍执奉的观念。以儒家为代表的现世主义学说，从来强调现世伦际中人的生活的合理性，乃或其存志的高远。它以“未知生”为理由，不向死致思；以“未能事人”为理由，不想与死关联的神鬼问题致思，更不淫祀滥祠。因为论及死，在很大程度上是基于畏死，畏死之人由惧怕而求避死，求不死。对人如何避死、不死这一问题的探讨，通常必会把人引向在经验层面上难以指实确证的玄域。儒家于六合之外，怪力乱神均不涉足，对此自然不愿花力气深究。明代大儒颜元说得明彻，“仲子路才一问事鬼神，问死，便截断不与言。盖人之与天地并大者，尽人道也。尽人道者，方且参天地，赞化育，尽幽明上下而自我治之，又焉得舍生之理而不尽，暇问鬼道乎？故地狱无之乎，君子不道也；有之乎，则君子行合神明，自当上升为圣为贤为神”。<sup>②</sup>

但是，一个人“行合神明”，是否就自当上升为圣为贤为神？显然，这是什么人都无法保证的。所以，当春秋代序，寒暑迭替，个体生命感到自己正随万物迁化，日渐走向衰亡时，或治国平天下的传统人生观、价值观发生危机和动摇时，对生命本能的眷恋，往往会逼出人对超越生死的宗教意念的皈依。游仙，就是他们追求超越的一种手段。它的哲学基础或称思想资源来自中国本土诞育出的宗教——道教，它追求超越的全部内容就是人的不死，并由不死而与天地精气和合，得道成仙，永享真久。显然，这种追求，特别是当其被坚决地信从并贯彻时，它已大大越出了有生有验的范围，进入了某种程度上说颇难实证的玄域。

① 独孤及《梦远游赋》，《全唐文》卷三八四。

② 《唤迷途》，《存人编》卷二。

企求长生，并进而祈人不死，以长生不死为上福，本是中国人埋设在内心很深很久的意识。《尚书·洪范》中“五福”、“六极”说，是这种意识的直接体现。它以“寿”、“富”、“康宁”、“攸好德”、“考终命”为“五福”，其中“寿”居“五福”之首，“康宁”意在求无疾病，“考终命”在求人各尽天年，不横夭短命，其意也皆在求长寿；与之相对，又以“凶短折”、“疾”、“忧”、“贫”、“恶”、“弱”为“六极”，明言人生之大忧患、大祸害，莫过于短命夭亡。如果说，《洪范》与《尧典》、《皋陶谟》等篇，是由后世儒家补入的，那么，早在《诗经·鲁颂·泮水》中，就已有“永锡难老”之说，《豳风·七月》所谓“称彼兕觥，万寿无疆”，《大雅·江汉》所谓“作召公考，天子万寿”，则是先秦时代人们祈祝长寿的忠实记录。《吕氏春秋·重己》说：“世之人主贵，无贤不肖不欲长生久视”。《左传·昭公二十年》载齐侯饮酒作乐，“公曰：‘古而无死，其乐若何’”，可以作为这种记录的佐证。当日，屈原《天问》曾对“延命不寿，寿何所止”有所问难，但这在《山海经》那里似不算什么问题的，它的《海外南经》中就有“不死民”的记载，“其为人黑色，寿不死”，《大荒南经》并还有“不死之国”。

由于以长生不死为福，古人还常常把远古圣贤改造成安享高寿的神人。所谓太平之时，人民侗长，百岁左右，气和之所生也，故尧、舜皆年逾百岁，文王、武王将近百岁，周公也差不多也过了百岁。东汉桓谭承此因以说，“夫古昔平和之士，人民蒙美盛世，皆坚强老寿，咸百年左右乃死。死时忽如卧出者，犹果物谷实，久老则自堕落矣”。<sup>①</sup>也正是因为

① 《新论·形神》。

此，一个可以向之祈寿的神——南极老人星，即寿星出现了，《史记·封禅书》就有为寿星立祠的记载。

而倘若要进一步追溯上源，则远古先民的生命崇拜，即已蕴含了这种观念的先机。殷商青铜器有蝉形纹饰，乃或先民有对龙的图腾崇拜，前者居高饮露，可蜕可复生，后者的原型蛇亦有蜕皮不死的属性，正是这种生命崇拜的体现。与中原文化比翼而飞的齐鲁文化和楚文化，似对这种崇拜有更多的继承。中原文化崇尚务实，它们则富于幻想，神话的创造力强，洋溢着为前者无法梦见的浪漫气息。特别是楚文化，更富神仙思想，当老子说“谷神不死”<sup>①</sup>、“死而不亡者寿”<sup>②</sup>，探讨“深根固抵长生久视之道”<sup>③</sup>，当庄子称古之“真人”“登高不慄，入水不濡，入火不热”，<sup>④</sup>讨论“吹响呼吸，吐故纳新”，<sup>⑤</sup>它不啻是在告诉人，自己重生贵生，原是很着力于个体生命力量的张大的。所以他们或被后世道教奉为教主，著作则被引为根本教义。

屈原是楚文化的另一代表人物，如前所说，在《天问》中已论及天命的问题。《远游》篇更有“闻赤松之清尘兮，愿承风乎遗则”，“仍羽人于丹丘兮，留不死之旧乡”的咏叹。王夫之因以称“此篇之旨，融贯玄宗，魏伯阳以下诸人之说，皆本于此。迹其所由来，盖王乔之遗教乎”。<sup>⑥</sup>而其《九歌》祭祀的十位神祇，也大多被道教攀上了亲戚。与此相对应，屈

① 《老子》第六章。

② 《老子》第三十章。

③ 《老子》第五十章。

④ 《庄子·大宗师》。

⑤ 《庄子·刻意》。

⑥ 《楚辞通释》卷五。

原本人自然被类似《三洞群仙录》收入仙班名录，其情形一如老庄之被封为太上老君与南华真人。

也正是因为长生久视观念契合了传统中国人的精神根性，自东汉道教创立后，它就很快获得了上自帝王权贵，下至平民百姓的认同，他们或希望假此悉耳目所好，穷心志之所乐，长有天下，以牧万民；或用它来役神驱鬼，摄魔降妖，攘灾而祈多福，乃至用以求房中之乐，或从中获得广嗣之术。道教也乐于人们这样期待于它，广开法门，“奉其教而诵经，则曰道士；不奉其教不诵经，惟假其冠服，则曰寄褐”，<sup>①</sup>乃至不假其冠服也行。如此，它把自己演扮成为一种类似西方学者所说的大众性的宗教。马克斯·韦伯说：“以老子学说为基础的一个特殊学派的发展却受到了中国人价值取向的普遍欢迎，重视肉体生命本身，亦即重视长寿，相信死是绝对的恶，一个真正的完人应当能避免死亡”，<sup>②</sup>正说出了道教与游仙之所以风靡天下的原因。

以后，在漫长的发展过程中，道教自身曾有数度变化。由东汉至魏晋南北朝原始道教向上层贵族化道教演进，经统治阶层乃至最高统治者的尊奉和扶持，自唐五代强大组织，扩建宫观，南北道派相互融合，形成外丹术隆盛，内丹派初起的兴旺局面。由宋代以来，内丹派独擅其美，经由其后内部宗派分衍和纷争日趋激烈，再到明代教派分化的基本停止。这段时期道教教义系统开始陈陈相因，少有创造，加以教团的腐败，使其政治地位大大贬降，社会人士对之普遍失去信仰。不过，此时道教声势虽远不及汉唐，形式也已散化，但要

<sup>①</sup> 王林《燕翼贻谋录》卷二。

<sup>②</sup> 《儒教与道教》，王容芳译，第241页，商务印书馆1995年版。

已彻底消歇却不能。到清初，它又将基督教之基督及保罗列为祖师，以后又有万教归一的运动，凡外来的宗教无不采入。加以古代阴阳五行、风水、谶纬等民间信仰，没有一样不能放在自己的葫芦里头，从而使自身在很大程度上获得了丰富和延展。

人们的游仙活动，也因道教自身的发展演化，而有不同的表现方式。特别是，基于自己的社会身份，所充任的社会角色不同，它的活动除方式各异之外，并实施的范围和所达到的层次也各不相同。当然，这一切仍无碍于游仙之成为古代中国人共同的生活习惯，乃至根本性的生命追求。因为，在它背后，裹挟着的某种文化内涵是共同的。这一点，只要看历史上游仙活动的实际展开过程就可以明白。就历史上绝大多数人确立学道求仙的人生道路而言，游仙之成为其安妥个体生命的价值选择，有着大致相同相类的情况。中国道教史上杰出的理论家葛洪，在《抱朴子·遐览》篇中，对此曾作过直白的表述：

鄙人面墙，拘系儒教，独知有五经三史百氏之说，及浮华之诗赋，无益之短文，尽思守此，既有年矣。既生值多难之运，乱靡有定，干戈威扬，艺文不贵，徒消工夫，苦意极思，攻微索隐，竟不能禄在其中。免此塋亩，又有损于精思，无益于年命，二毛告暮，素志衰颓，正欲反迷，以寻生道。

葛洪的话，很真实地道出了作为生命个体，其信道游仙的原因。衡之以历代史实，它实在具有标示道教信仰发生原理的一般意义。所谓奸邪当路，则高士遐遁。正是国家动荡，政治昏乱，个人的志不获聘，仕途失意，导致了人们对过往岁月中孜孜以求的生命价值、生活理想的怀疑与否定。怀疑否

定过后，人当然还需生活，此时他往何处去？在葛洪们看来，归于道教，归于游仙是恰当的选择，后世苏轼也说，“功名如幻何足计，学道有涯真可喜”。<sup>①</sup>显然，这怀疑和否定已经在表明，道教的信仰与人们的游仙活动，是超越传统人生观、价值观的更高一层的东西。它比之传统的人生设计，似更精微、真久，所以当人在万念俱灰，意志消沉，精神不足以控驭自己的言行，并使之保持常态时，常常会以此作为自持乃或乐生的手段。

这种特殊而精微真久的游仙活动，还与个体生命的某个阶段存在着相互对应的关系。传统中国人在求取个体意志的实现过程中，往往走少年游侠，中年游宦，晚年游仙的道路，所谓“晚志重长生”，<sup>②</sup>“岁晚陟方蓬”，<sup>③</sup>说的皆是学道游仙与人一生某个时段的对应。游仙与个体生命的老熟阶段的这种对应，带给游仙活动本身的影响是颇值得人重视的，它催生出的精妙而又高度成熟的文化成果，时时挥发着的悠远醇厚的文化气息，让意欲论说中国文化的人无法越过它，而当它以谦抑自持的态度，善解人意的明智，兼摄儒释等诸家学说，变化出新，蔚为大宗，更使人们愿意亲近它，它也因此历千百年沧桑，安享人们的服膺和遵从。当日，朱熹曾说它“有老、庄书却不知看，尽为佛氏窃而用之，却去仿效释氏经教之属，譬如巨室子弟，所有珍宝悉为人所盗去，却去收拾人家破瓮破釜”，<sup>④</sup>其实后面要讲到，它与儒释等诸家学派的

① 《送沈遼赴广南》，《苏轼诗集》卷二十四。

② 鲍照《代升天行》。

③ 李白《流夜郎半道承恩放还兼欣剋复之美书怀示息秀才》，《李太白全集》卷十一。

④ 《朱子语类》卷一二五。



关系，是一种双向通流的关系。在这种通流中，它不断发展自己，完全自己，并因明智而有效的拿来，已然突破了早期的鄙陋和粗糙，特别是因着封建时代富有修养的文人士大夫的解说和增益，它得以穿过类似斋醮符篆等厚厚的形式层的包裹，与传统主潮文化连接起来，并使这文化因以克服自身的拘执贫薄，走向厚实和壮大。也因此，当游仙者带着无所谓冲犯门户和派别约限的良好情绪，肯定性的积极心态，去实践和印证它慷慨的许诺，求得生命的超越和永恒时，他们实际上是让一种文化得到了长久的延续。

许地山在《道家思想与道教》一文中曾经指出：“从我国人日常生活的习惯和宗教的信仰看来，道的成分比儒的多。我们简直可以说，支配中国一般人的理想与生活的乃是道教的思想。儒不过是占伦理的一小部分而已”。如果联系历史上各阶层人对游仙活动的投入，乃或游仙文化如何包揽广泛，既设想超乎常识，又存思不离人情，如陈寅恪所说，“其中固有怪诞不经之说，而尚能注意人与物之关系，较之佛教，实为近于常识之宗教”，<sup>①</sup> 许氏的判断显然是有道理的。

那么，游仙文化的观念来源及宗教形态究竟是怎样的呢？不同阶层的社会人群，其游仙活动又有什么特点？进而，作为参与传统文化建成的一个重要成分，作为一种以宗教出现的现实的生命活动，旨在超越与永恒的游仙文化，其根本的意义和价值又在哪里？当透看光怪陆离，陌生至于隔山隔海的古人意念中的神仙境界，我们晕眩！

---

<sup>①</sup> 《天师道与滨海地域之关系》，见《全明馆丛稿初编》，第32页，上海古籍出版社1980年版。