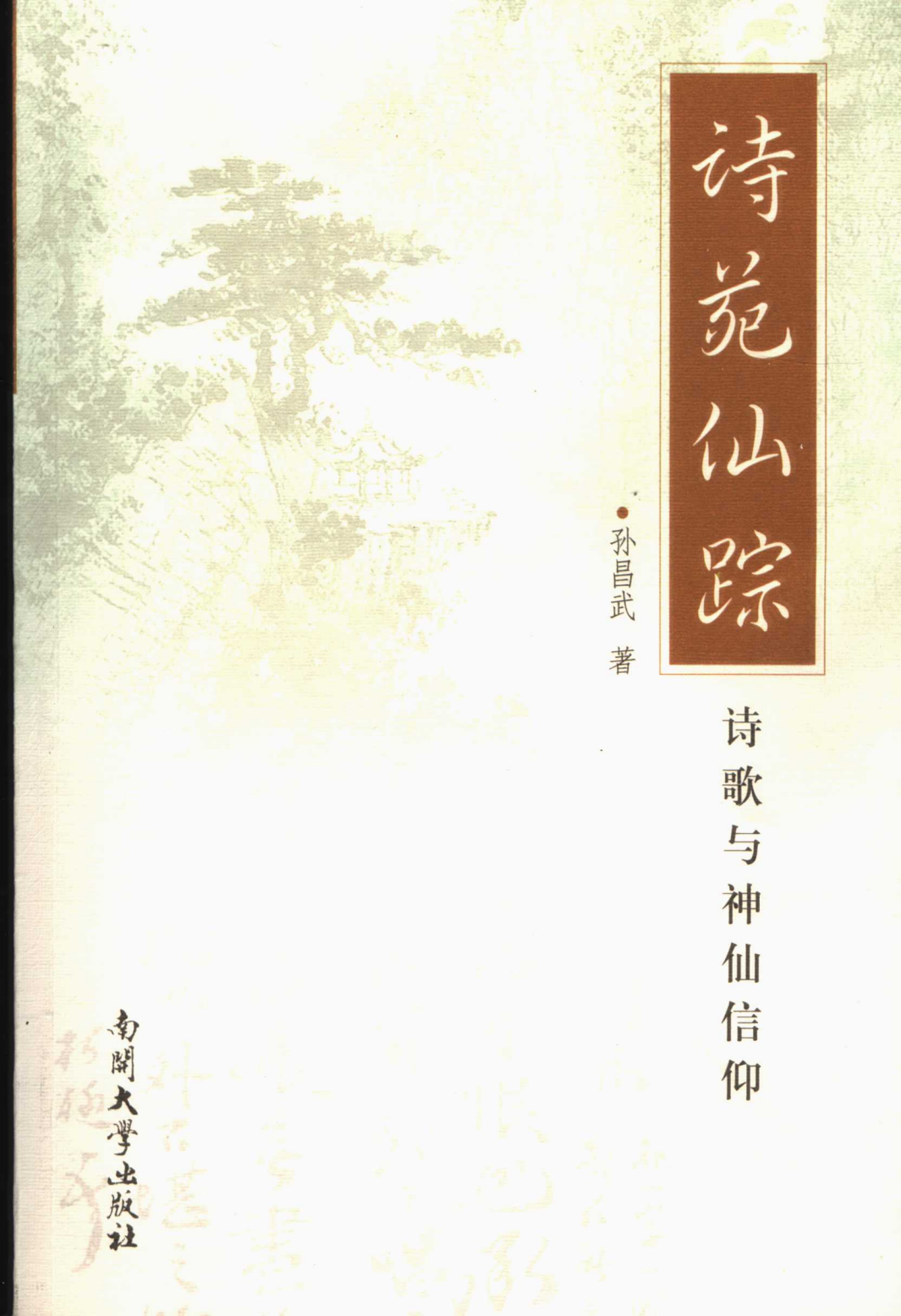




诗苑仙踪

● 孙昌武 著

诗歌与神仙信仰

南开大学出版社

教育部人文社会科学基金项目

诗苑仙踪

诗歌与神仙信仰

孙昌武 著

南开大学出版社

天津

图书在版编目(CIP)数据

诗苑仙踪:诗歌与神仙信仰 / 孙昌武著. —天津:南开大学出版社, 2005. 6

ISBN 7-310-02320-X

I. 诗... II. 孙... III. 诗歌—关系—宗教—文学研究—中国—古代 IV. I207.22

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 027015 号

版权所有 侵权必究

南开大学出版社出版发行

· 出版人:肖占鹏

地址:天津市南开区卫津路 94 号 邮政编码:300071

营销部电话:(022)23508339 23500755

营销部传真:(022)23508542 邮购部电话:(022)23502200

*

河北昌黎太阳红彩色印刷有限责任公司印刷

全国各地新华书店经销

*

2005 年 6 月第 1 版 2005 年 6 月第 1 次印刷

880×1230 毫米 32 开本 11 印张 4 插页 273 千字

定价:25.00 元

如遇图书印装质量问题,请与本社营销部联系调换,电话:(022)23507125

目 录

绪论：神仙幻想、神仙信仰、神仙术 / (1)

西王母——女神、女仙及其文学意象 / (16)

从《列仙传》到《神仙传》 / (48)

骚人的神仙幻想和仙界巡游 / (86)

游仙诗与步虚词 / (124)

曹植的神仙幻想和游仙诗 / (155)

嵇康的养生术和游仙诗 / (175)

郭璞和他的《游仙诗》 / (203)

愧悔与忧惧——沈约的宗教世界 / (230)

走上茅山——唐代诗人与茅山道教 / (256)

唐代的女冠与文人 / (319)

后记 / (345)

绪论：神仙幻想、神仙信仰、神仙术

一

一般所谓“神仙”指的是“仙”、“仙人”。仙人形迹神秘，具有神通变化能力，可以说具有某种“神性”，因此在“仙”的前面加个“神”字。实际上作为宗教观念的“神”，乃是超自然力人格化的体现，是所有宗教观念的基本内容。人类不可能控制自然力，更不可能完全掌握自己的命运，从而留下冥冥之中存在超越的、全能的神秘力量的幻想。宗教是遍及古今中外的全人类的现象，从人类蒙昧时期的原始思维到如今兴盛的各种宗教，创造出各种各样无数的神，包括上帝、佛陀、真主等等，也包括土地、灶王爷、妈祖等等。但是“仙”不同于“神”。“仙”是中国所特有的，是古代中国人探索宇宙和人生奥妙的独特创造。日本学者窪德忠说：“自公元前四世纪至今，中国人一直无限向往神仙。这恐怕有下列几个原因：神仙能永远年轻不死，即不老不死；神仙能实现凡人可望而不可得的一切愿望；神仙能永远享受现世的快乐等等。正因为神仙能即刻实现人类的一切梦想，所以在人们心目中神仙成了实现人类梦想的偶像。”^[1]著名的英国科学家、中国科学史研究的泰斗李约瑟（Joseph Neadham）则指出：

“道教思想从一开始就迷恋于这样一种观念，即认为达到长生不老是不可能的。我们不知道在世界上任何其他一个地方有与此近似的观念。这对科学的重要性是无法估量的。”^[2]外国学者对中国人独特的神仙思想和神仙信仰从旁观角度所作出的这些认识和评价，是相当有见地的。不过，他们论述的主旨都不在解释为什么神仙思想和神仙信仰单单在中国产生并得到发展的事实。

总之，“仙”是中土人文环境和精神背景中的产物。虽然神仙思想和神仙信仰随着古代中国文化在东亚“汉文字文化圈”的传播，也曾传入日本、三韩等国家和民族间，但是在异文化的土壤上都没能扎根和发展。而在中国，被赋予神性的“仙人”即神仙观念却发展为影响巨大的神仙信仰，进而随着对于成仙方法的执著热烈的追求而形成丰富多彩的神仙术。这些又给后来形成并得到发展的本土民族宗教道教提供了教理的和宗教实践的基本内容。神仙思想、神仙信仰和神仙术从而成为中国人精神生活的重要方面，影响遍及思想、文化的各个层面。

闻一多说：“神仙是随灵魂不死观念逐渐具体化而产生的一种想象的或半想象的人物”，“乃是一种宗教的理想”^[3]。这里应当特别注意的是，神仙是“人物”即是人，而不是前面提到的“神”。不过这是一种出于想象的特殊的人。现在通用的“仙”字是汉代才产生的。刘熙《释名》说：“老而不死曰仙。仙，遷也，遷入山也。故其制字，人旁作山也。”^[4]这个从人从山的“仙”字，意味着仙人与山岳有关，显然和后来的所谓“地仙”观念相关联。而《说文》写作“僊”：“僊，長生遷去也。从人；𠂔声。”^[5]这就意味着“仙”的特征是长生不死，即超越了时间和空间限制的特殊的“人”。近代西方学者接触到这个观念，大都给予很高的评价。如马克斯·韦伯（Max Weber）论及道教的长生术说：“中国人对一切事物的‘评价’（Wertung）都具有一种普遍的倾向，即重视自然生命本身，故而重视长寿，以及相信死是一

种绝对的罪恶。因为对一个真正完美的人来说，死亡应该是可以避免的。”^[6]法国道教学者马伯乐（Henri Maspero）在其名著《道教》一书里给道教下定义说：“道教是引导信徒得到永生（Vie Eternelle）的救济的宗教”，他特别肯定道教对于不死的探求的意义^[7]。中华民族的强烈的生命意识，中国人重视现世、重视人生的积极精神，在神仙思想里得到了十分充分的体现。不过由于受到时代条件的限制，这种体现不能不是虚幻的，空洞的，终于发展为宗教的玄想或美学的幻影。

由不死观念发展而来的神仙观念最初形成于战国时期。特别是富于浪漫情思的楚文化圈更成为滋生这种幻想的良好土壤。

在统称为“老庄”的道家学说里，庄子的独具特色的人生哲学具有丰富内容和思想价值。他在“至人”、“神人”、“德人”、“大人”、“全人”等名目之下，描述了一种理想的人格和精神状态。有的学者把他所描绘的个人无所负累的心境或逍遥自在的感受称之为“情态自由”，以与卢梭、康德的“意志自由”，斯宾诺莎、黑格尔的“理性自由”相并列，认为这是“一种人的自我觉醒，一种重要的精神觉醒”，“应该是人类自由思想史的初章”^[8]。从这样的观点看来，庄子学派所理想的人生境界就具有突出的思想和哲学的意义与价值。庄子对“至人”等等各种名目下的人格描述是否具有等级高下差别进而体现循序渐进的含义，自古以来人们看法纷纭，但它们所具有的共同特征则是十分明显的。从宗教史的角度看，正是这些共同特征显示了它们与后来发展起来的神仙思想相关联。从具体显现看，庄子的“至人”等等的性格已具有后来的“仙人”、“真人”的人格，它们可以被看作是神仙观念和神仙信仰的源头。这作为庄子学派思想的重要内容，也从根源上显示了它在神仙思想的形成史上的价值和意义。可以看看《庄子》书中的描写：

藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，淖约若处子，不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。其神凝，使物不疵疠而年谷熟……（《逍遥游》）

……圣人……入于不死不生。（《大宗师》）

至人神矣。大泽焚而不能热，河汉涸而不能寒，疾雷破山、风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外。（《齐物论》）

以上三段，均出自《庄子》“内篇”即今本《庄子》前七篇，一般判定是庄子本人作品。下面是出自“外篇”的：

夫圣人鹑居而鷇食，鸟行而无彰。天下有道，则与物皆昌；天下无道，则修德就闲。千岁厌世，去而上僊，乘彼白云，至于帝乡。（《天地》）

大人之教，若形之于影，声之于响，又问而应之，尽其所怀，为天下配。处乎无响，行乎无方，挈汝适复之挠挠，以游无端。出入无旁，与日无始，颂论形驱，合乎大同，大同而无己。（《在宥》）

夫至人者，上窥青天，下潜黄泉，挥斥八极，神气不变。（《田子方》）

这些应是庄子学派的描述。这种理论人格在思想和哲学上另有更深刻的意义，在学术史上已有丰富、深入的评述，此不具论。就其与神仙思想的关联说，这些所谓“至人”、“神人”、“圣人”、“大人”等等，则已经具有超越时间、空间限制的长生不死的“仙人”的根本特征。

在庄子稍后、同是楚文化产物的《楚辞》里，超越的人生观念同样具有十分明显的体现。在其中的《离骚》里，作者屈原在国家危亡关头，执履忠贞而被谗邪，忧心烦乱，不知所诉，他叙说自己的牢骚不平，也想到飞升：

……驷玉虬以乘鸞兮，溘埃风余上征。朝发轫于苍梧兮，夕余至乎悬圃。欲少留此灵琐兮，日忽忽其将暮。吾令羲和弭节兮，望崦嵫而勿迫。路漫漫其修远兮，吾将上下而求索。饮余马于咸池兮，总余轡乎扶桑。折若木以拂日兮，聊逍遥以相羊。前望舒使先驱兮，后飞廉使奔属。鸾鸟为余先戒兮，雷师告余以未具……^[9]

以下，又写到游高天，叩帝宫，直到西极昆仑，求神女宓妃之所在。接下来绝望于世事，更有一大段周游天上、观乎上下的描写。这种幻想的神游境界，已和庄子学派“神人”等等的想象极其相近。

曾被认为是屈原作品的《远游》今人考定为战国末期人所作。朱熹说：“此篇思欲制炼形魄，排空御气，浮游八极，后天而终，以尽反复无穷之世变。虽曰寓言，然其所设王子之词，苟能充之，实长生久视之要诀也。”其中歌唱道：

悲时俗之迫扼兮，愿轻举而远游。质菲薄而无因兮，焉托乘而上扶。

作者远游的目的地正是要去到超越人世间的神仙境界，他幻想说：

……闻赤松之轻尘兮，愿承风乎遗则。贵真人之休德兮，羨往世之登仙。与化去而不见兮，声名著而日延。奇传说之托星辰兮，羨韩众之得一。形穆穆以浸远兮，离人群而遁逸。因气变而遂曾举兮，忽神奔而鬼怪。时仿佛以遥见兮，精皎皎以往来。超氛埃而淑尤兮，终不返其故都……^[10]

这里已明确提出了“登仙”观念，又列举出仙人赤松、传说、韩众等名字。这也清楚地反映了当时神仙思想发展的程度。

多方面体现上古宗教观念变化的还有《山海经》，在其中表现出人们对于长生不死的强烈向往。其中《山经》和《海经》内容与写法各成体系。一般认为《山经》形成于战国初期和中期；而《海经》则在其后，是迟至秦到西汉初年的作品。《山经》里记载了各种各样的神，包括作为神的西王母。而如《海外西经》里说到“轩辕之国在穷山之际，其不寿者八百岁”，“白民之国在龙鱼北……乘之寿二千岁”^[11]等等；进一步更宣扬不死观念，如《海外南经》有“不死民在其（交胫国）东，其为人黑色，寿，不死”^[12]；《大荒南经》记载“有不死之国，阿姓，甘木是食”^[13]；《大荒西经》说到“大荒之中，有山名曰大荒之山，日月所入。有人三面焉，是颞顼之子，三面一臂，三面之人不死。是谓大荒之野”^[14]。同是在《海内西经》里更有“不死之药”的设想：

开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窫窬之尸，皆操不死之药以距之。^[15]

“巫彭”等等，从名字看当是巫师，正是这类人到后来演变成为方士。这里记述他们已经“操不死之药”即掌握了不死的技术。有关“不死”观念的记述都出在《海经》部分，从观念发展进程看，这也可以作为《海经》后出的证明。就是说，战国末期到秦汉之际，不死的观念已相当流行。而不死正是神仙的基本特征。

《庄子》一书本是讲学理的，不是宣扬宗教信仰的。“寓言十九”，有关“至人”等等的描述乃是寓言，寄寓着人生境界的一种理想。《山海经》则基本是古代地理书，“不死之国”等等乃是作为传闻记载的，当然也体现了当时人的观念。而《楚辞》则是“发愤以抒情”的文学作品，上天入地、上下求索不过是骚人的幻想，是艺术创造的产物。这样，从战国中期（在没有更多证据之前，姑且定在这一时期）出现的不死的“仙人”（也姑且这样

称呼)观念,乃是人们的一种幻想、理想。幻想、理想的事物并不等于现实的事物;对幻想、理想的向往和追求也不等于对它们的认同和信仰。但幻想和理想却给树立信仰开拓了道路。当然实现这一点需要一定的环境和条件。在战国末期历史动乱之际,在北方燕齐滨海地理环境中,树立神仙信仰和进行神仙追求的条件成熟了。

二

《史记》记载:

自(齐)威、(齐)宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲。此三神山者,其传在勃海中,去人不远;患且至,则船风引而去。盖尝有至者,诸僊人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白,而黄金银为宫阙。未至,望之如云;及到,三神山反居水下。临之,风辄引去,终莫能至云。世主莫不甘心焉。及至秦始皇并天下,至海上,则方士言之不可胜数。始皇自以为至海上而恐不及矣,使人乃骖童男女入海求之。船交海中,皆以风为解,曰未能至,望见之焉。^[16]

这一段文字简明记述了战国末期到秦王朝君王们的求仙活动。而求仙实践的前提则是相信神仙和仙界的存在,即树立起神仙信仰。所以这段话表明了中国神仙思想的一大进展。具体分析这一段话,有以下三方面的内容值得重视。第一,最初形成对于仙人和仙界信仰的是滨海地区。在古代,辽阔苍茫的大海对于人来说本是神秘的世界,虚幻奇丽的海市蜃楼景象更容易激起人们的幻想。正因此,《山海经》里也把“不死”的人、“不死之药”放置在辽远、渺茫的海外。第二,当时主持求仙活动的,即积极从事求仙的,主要是帝王。帝王们在享尽人世间荣华富贵之后,幻想

把生命延续到永久，梦想去体验超越人世享受的更富丽繁华的生活。而且深入到汪洋大海里去求仙，也只有帝王们才有这样的能力。这也就决定了早期的神仙术必然是帝王的神仙术。第三，具体操作求仙活动的是方士。方士由上古的巫演化而来。但巫是通神的，方士则是通仙的。和巫相比较，方士有了新的能力和职务。他们的技术被称为“方仙道”。这是在帝王周围、以自己的通仙道术为帝王服务的人。今天知名的一些方士被后人列入仙传，他们本人已被后人当作仙人来崇拜。

关于秦始皇时代方仙道的活动留有较详细的记载。秦始皇二十二年（前 225）南登琅邪，“……既已，齐人徐市等上书，言海中有三神山，名曰蓬莱、方丈、瀛洲，僊人居之。请得斋戒，与童男女求之。于是遣徐市发童男女数千人，入海求僊人”^[17]。这应是秦始皇初次得到三仙山的信息。后来随着他更加老迈，求仙也更加迫切。“三十二年，始皇之碣石，使燕人卢生求羡门、高誓……因使韩终、侯公、石生求僊人不死之药……”^[18] 秦始皇的这些活动当然是无功而终。

另一位热衷求仙的帝王是汉武帝。他即位之初，“尤敬鬼神之祀”，相信各种“鬼神方”，经营祈祷无虚日。他更敬养、崇信方士，积极求仙，重蹈秦始皇的覆辙。第一个诱惑他求仙的是李少君，是在他即位不久的时候：

……是时李少君亦以祠灶、谷道、却老方见上，上尊之。少君者，故深泽侯舍人，主方。匿其年及其生长，尝自谓七十，能使物，却老。其游以方遍诸侯。无妻子。人闻其能使物及不死，更馈遗之，常余金钱衣食。人皆以为不治生业而饶给，又不知其何所人，愈信，争事之……少君言上曰：“祠灶能致物，致物而丹砂可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱僊者乃可见，见之以封禅则不死，黄帝是也。臣尝游海上，见安期生，安期生食巨枣，大

如瓜。安期生僊者，通蓬莱中，合则见人，不合则隐。”于是天子始亲祠灶，遣方士入海求蓬莱安期生之属，而事化丹砂诸药齐为黄金矣。居久之，李少君病死。天子以为化去不死，而使黄锤史宽舒受其方。求蓬莱安期生莫能得，而海上燕齐怪迂之方士多更来言神事矣。^[19]

接着蛊惑汉武帝求仙的是栾大：

栾大，胶东宫人，故尝与文成将军同师，已而为胶东王尚方……天子……及见栾大，大说。大为入长美，言多方略，而敢为大言，处之不疑。大言曰：“臣常往来海中，见安期、羡门之属。顾以臣为贱，不信臣。又以为康王诸侯耳，不足与方。臣数言康王，康王又不用臣。臣之师曰：‘黄金可成，而河绝可塞，不死之药可得，僊人可致也。’然臣恐效文成，则方士皆奄口，恶敢言方哉！”……大见数月，佩六印，贵振天下，而海上燕齐之间，莫不搢腕而自言有禁方，能神僊矣。^[20]

这样，掀起了入海求蓬莱的又一次热潮。当然也都是无功而返。但是汉武帝毫无反悔之意。第三个诱导他求仙的是齐人公孙卿。元封元年（前 110）东封泰山，将行，“既闻公孙卿及方士之言，黄帝以上封禅，皆致怪物与神通，欲放黄帝以上接神僊人蓬莱士，高世比德于九皇”，封禅后，“东巡海上，行礼祠八神。齐人之上疏言神怪奇方者以万数，然无验者。乃益发船，令言海中神山者数千人求蓬莱神人”。后来他又派遣方士数千人，求神怪，采芝药，又不断遣人入海求蓬莱。直至晚年，由于神仙之说未有验者，“天子益怠厌方士之怪迂语矣，然羁縻不绝，冀遇其真。自此之后，方士言神祠者弥众……”^[21]

以上所述以秦皇、汉武为代表的帝王的求仙活动，操纵者是一批方士，所行为“方仙道”，所求仙境在虚无缥缈、远隔人世

的东海上，所求的神仙、仙岛仍是神秘、渺茫的存在。而汉代还有另外一种幻想的仙境——昆仑山，那里由西王母所主宰。从存留至今的当时的画像石等资料可以知道，对昆仑山和西王母的信仰在西汉时期、在广大民众间得到广泛传播。有关情况本书里有专章叙述，可以参看。但无论是蓬莱仙岛，还是西极昆仑，都还是与人世相隔绝的世界。就是说，仙界在这个现实世界之外，仙人是不同于凡人的“超人”。因而仙界之难以接近，求仙前景之渺茫、难以实现，是理所当然的。方仙道的神仙术本来基于神仙幻想，因此也不可能有成功的记录。

三

由虚幻的神仙幻想进一步发展，由追求仙界、仙人发展为让人实现成仙梦想的技术，这就是所谓“神仙术”。

前面提到《山海经》里有“不死之药”的记载。这是一种存在于大荒之外的神秘世界的“仙药”，正是秦皇、汉武所迷信的方仙道所追求的。后来，进一步幻想有更现实、更具体、多种多样的成仙法术即“神仙术”，方士们自诩已经掌握。这样方士就不仅具有通仙、求仙的能力，更有让人成仙的技术了。例如李少君，“以祠灶谷道却老方见上”。所谓“却老方”，就是长生不死的方法；“谷道”应是辟谷之类方术；而“祠灶”则是变化丹砂为黄金即炼丹术。这也是中国历史上炼丹术的早期记录。《淮南子》上说：

今夫王乔、赤诵子，吹呕呼吸，吐故内新，遗形去智，抱素反真，以游玄眇，上通云天。今欲学其道，不得其养气处神，而放其一吐一吸，时诎时伸，其不能乘云升假，亦明矣。^[22]

这段话是批评当时人学习呼吸吐纳技术只重形式而不重养炼精神的，可以知道当时人又把呼吸吐纳之类方术当作求仙的重要手段。

这样，起码从西汉中期开始，多种多样的神仙术已经流行开来。而且其流传的范围显然已不限于帝王宫廷，就是说帝王的神仙术已逐步扩展到社会上了。

至东汉末年道教兴起，道教对于神仙术的发展及其普及更起了决定性的作用。道教被称为教人成仙之道。太平道的基本经典《太平经》里说：

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。^[23]

其中又说神仙居住在“天上”：

天上积仙不死之药多少，比若太仓之积粟也；仙衣多少，比若太官之积布白也；众仙人之第舍多少，比若县官之室宅也。^[24]

这是原始的神仙宫殿描写，表现得还相当朴素。而其所宣扬的具成仙之术则有养炼精、气、神：

三气共一，为神根也。一为精，二为神，三为气。此三者，共一位也，本天、地、人之气。神者受之于天，精者受之于地，气者受之于中和，相与共为一道。故神者乘气而行，精者居其中也。三者相助为治。故人欲寿者，乃当爱气尊神重精也。^[25]

《太平经》又宣扬守一、守气、食气、胎息等法术。这也成为后来内丹术的滥觞。

另一方面，则是随着求仙热潮的持续不减，炼丹术得到突出发展。炼丹史上有两部著作具有里程碑的意义，分别代表着道教形成前后炼丹术的理论和技術成就。一部是题魏伯阳撰、应出于东汉时期的《周易参同契》，乃是当时炼丹成果的总结性著作^[26]。关于这部书的名称，历来有各种各样解释。一般以为，参，杂也；同，通也；契，合也。《周易参同契》的意思即是把《周易》原理与炼丹术相契合。起这种名称，也是试图在汉代经学占统治地位的传统中拔高炼丹术的理论价值，给它以更正大的地位。另一部是《抱朴子内篇》，为两晋之际的道教学者葛洪所著。葛洪生活在道教兴盛时代，他的这部书的主要内容是宣扬金丹、神仙之术，同样代表着当时道教发展的水平。以上两部书的具体内容大有不同。特别是后出的《抱朴子内篇》表述较系统的道教教理，更为《周易参同契》所不及。但有关炼丹术，二者却具有基本一致之处。这方面主要有三点值得注意。

首先，这两部书都强调服用丹药可以成仙，起码可以轻身健体。《周易参同契》形容丹药的作用：

勤而行之，夙夜不殆，经营三载，轻举远游。跨火不焦，入水不濡，能存能亡，长乐无忧。道成德就，潜伏俟时，太一乃召，移居中洲。功满上升，应篆受图。^[27]

葛洪更特别强调丹药的效用。他说：

余考览养性之书，鸠集久视之方，曾所披览篇卷，以千计矣，莫不皆以还丹金液为大要者焉。然则此二事，盖仙道之极也。服此而不仙，则古来无仙矣。^[28]

他又提出“九丹金液，最是仙主”^[29]，这就把丹药放在了神仙术的关键地位。

其次，这两部书的重点都是阐释炼丹的具体方法即炼丹术。就是说，其中讲的主要是技术层面的事，重点不在信仰，也不在

理论。《周易参同契》称“欲知服食法事，约而不烦”^[30]。书里集中阐释了“法事”的内容。葛洪著书则意在“愍信者之无文，垂以方法，炳然著明，小修则小得，大为则大验”^[31]。这部书里也细致地记述了炼丹原料、鼎炉制备直至丹药成品、效用等等。由于有了具体方法，炼丹就可以学而为之，从道理上说任何人都可以尝试。因此成仙不再是幻想，而是通过技术可以达成的。

再次，相关于前两点，这两部书的出现，表明炼丹术已经在相当大的程度上向民众公开了。葛洪曾说“合丹当于名山之中，无人之地，结伴不过三人”^[32]，又需要有“明师”指点，又要秘密传授口诀。这表明到他的时代，炼丹术仍保持秘密传授的传统。但由于两部书里已经公开了合炼丹药的具体方法，也就给试图尝试的人提供了教材，只要具备一定条件，任何人都可以操作。这样也就有力地推动了炼丹术的普及和发展，也更突显了它的纯技术性质。

上述情况表明，到葛洪时代，炼丹技术已经相当成熟，作为方法也已相当普及。也就是说，炼丹术已经成为具有实践意义的成仙技术，从而也使神仙思想和神仙术发展到一个全新的阶段。

由战国人的神仙幻想发展到燕齐方士的求仙活动，由追寻神仙、寻求仙药的努力发展出制造仙药的具体方法，随之帝王的神仙术也演变成普及民众间的宗教法术。这个过程促进了道教的形成，方仙道成为道教的源头之一。当成仙变成一种技术，也就给掌握它的道教一个具有强大吸引力和号召力的手段。

但是，当神仙信仰与神仙术捆绑在一起，人们相信并在实践中企图借助于知识、技能达到信仰目的，实现长生久视或飞升成仙，神仙的神圣性和超越性也就淡化了，从而信仰的神秘性和绝对性也要大打折扣了。这也是后来道教在历史上难以确立其宗教绝对地位和权威的重要原因。这种现象也是和中华民族宗教性格淡漠的整个倾向相一致的。但另一方面，正因此，本来具有丰富