

南开汉院学者文丛

浪漫与苦闷的变奏

——先秦至元代神仙戏曲研究

田桂民 著

LANGMANYUKUMENDEBIANZOU
XIANQINZHIYUANDAISHENXIANXIQUYANJIU

南开大学出版社

浪漫与苦闷的变奏

——先秦至元代神仙戏曲研究

南開大學出版社

图书在版编目(CIP)数据

浪漫与苦闷的变奏：先秦至元代神仙戏曲研究 / 田桂民著. —天津：南开大学出版社，2010.2
(南开汉院学者文丛)
ISBN 978-7-310-03349-2

I. ①浪… II. ①田… III. ①古代戏曲—研究—中国—先秦时代～元代 IV. ①J809.22

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 011645 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

*

天津泰宇印务有限公司印刷

全国各地新华书店经销

*

2010 年 2 月第 1 版 2010 年 2 月第 1 次印刷

787×960 毫米 16 开本 14.75 印张 4 插页 204 千字

定价：36.00 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

出版前言

在汉语加快走向世界的潮流中，南开大学汉语言文化学院出版“学者文丛”，就是要提倡研究汉语规律，拓展文化传播，总结教学心得，弘扬学术精神。

汉语的研究是世界语言研究的组成部分。

汉语的研究是要探寻古今汉语的发生、发展、演变、创新、完善的内在机制和规律、外部环境和条件，探寻汉语内部的结构、元素、规则和格局，探寻它们相互之间的依存、制约、互动的状态和趋势，探寻汉语跟周边民族、周边国家的各种语言的互相渗透、互相影响给汉语和对方语言带来的变化动因和变化结果，探寻汉语作为中华文化的一种载体如何不断完善其记录、表达、传播功能及其适应能力和创造能力，探寻汉语作为汉民族乃至整个中华民族的交际媒介如何适应国家和民族的繁荣振兴而“日日新、又日新”。也就是说，对汉语本体既需要宏观的综合的研究，又需要在各个不同层次上进行分门别类的微观的研究，还需要在相关的领域进行交叉的研究。

汉语的研究也要为汉语教学提供理论和方法的依据。特别是汉语作为第二语言的习得研究是基于汉语本体研究之上的应用理论研究。只有达到相当程度的国际化的语言，才会成为第二语言习得研究的对象。世界上这样的语言为数不多，汉语就位列其中。汉语的本体研究和应用研究相互促进，定会取得新的进展。

和世界范围内的“汉语热”同步，悠久的中华传统文化在当今世界得到广泛的传播。语言和文化密不可分。文学是语言的艺术。一种民族的语言就蕴含了这个民族的文化。语言的传播跟文化的传播相辅

相成，我们在讲授汉语的同时，必然还要传习中华文化，要有中华文化与异文化之间的比较和交流，进而成功实现跨文化交际。这些现实的因素会引发对于中华文化更为深入的思考和探索。

语言教学是把语言和文化的研究付诸实践，是应用学科。面对学生，如何驾驭课堂，需要有学识，有方法，有激情。作为教师的最大欢乐，就是亲眼看到通过自己的传授和讲解，学生学会了新的知识和新的技能。因此，教师的职业应该是一种充满欢乐的职业。每一节课都可以看到学生的进步，从而在心中产生成就感。好的教学模式会增强这种成就感。

南开大学汉语言文化学院已经走过了十五年的历程。如果从当年邢公畹先生赴莫斯科东方大学教授汉语开始，那么南开大学把汉语作为第二语言进行教学已经将近五十五年了。这半个多世纪以来，从南开大学走出去的汉语学习者已经数以万计，他们今天活跃在世界各地各个领域，其中有许多已经成为各国汉语教学的骨干。诚如古语所说：“教学相长”。在这个过程中，南开大学汉语言文化学院也成长起一批中青年学者，他们在语言学研究和语言教学研究的第一线崭露头角，他们的著述已经开始在这个领域产生影响。为了推动学术的交流，为了鼓励更多的中青年学者跻身学术研究的前沿，我们推出这一套丛书，应该是不无裨益的举措吧。

在南开大学 90 周年校庆来临之际，这一套丛书也是我们敬奉的校庆献礼。

南开大学汉语言文化学院

2008 年 10 月 1 日

序

桂民是我带的第三届硕士研究生。他刚进校不久就赶上我遇到了一件很不愉快的事，身心皆受到极大的损伤。桂民和他的同窗好友陆林不是势利之人，不仅不嫌弃我，而且细心地照顾我的饮食起居，这番让我永难忘怀的情谊，奠定了我们二十多年来亦师亦友的深厚感情基础。

1986年我的身体有所恢复，就接受了天津古籍出版社、教育出版社的稿约，这就是后来小有影响的《元杂剧研究概述》和《明代戏剧研究概述》两书的写作和先后出版。实事求是地说，这两部书应属陆林与桂民的研究成果，我这个参与者只是做了一些边边沿沿的工作。在两书序言的结尾部分，我曾郑重地申言：我只是在最后进行了审定加工和必要的修改、补充，又写了两篇万言长序，如此而已。

平心而论，这两部被纳入“学术指南”的概述式的写作，对我们来说还是第一次尝试性的练习，不过我却从中发现陆林与桂民都能各自发挥其学识之优长。比如在编排上，何为大端，从何着笔，皆显示出作者颇费斟酌的章法布局能力。从两书构架来说，作为概述，必须是资料与评论相结合，叙写方式又必须是夹叙夹议的，至于附录的索引更需花大力气去搜集、编排、核校，应当说这是很琐碎的工作。但是书成以后，我认为两位研究生辨析问题的眼力、国学的功底、评鹭的客观与深度都让我非常满意。有些章节，我还发现他们那种探寻文本真谛的严谨学风，以及开拓出前人未发的新意和修正前人某些疏漏的思维勇气。写作的全过程无疑是很艰苦的，但我们三个人合作得很愉快。两书的先后出版在学术上又使我们感受到对话交流、切磋琢磨、互补长短、分享成果、合作治学的快慰。

苦读三年以后，桂民先是留校从事汉语言文化的教学，后又攻读博士学位，一直到晋升教授和到国外讲学，可以说，桂民走的是一帆风顺的路。现在，他的博士学位论文在听取专家意见的基础上经过修改润饰和增补，即将付梓，他让我写几个字，我觉得于情于理都有话可说，所以欣然接受了这个任务。

但是，说真的，桂民的研究课题我是生疏的，因此少有独立的见解，只是从前因教学需要少许接触过一点，而对较为熟悉的元杂剧中的神仙道化剧，也因时代之局限和个人发现意识的缺失，在课堂上几乎都以僵化的教条的政治标准把它们视为当时作家世界观中消极一面的例证来“批判”。现在一经反思，只能以“汗颜”二字来形容了。而今读了桂民的论著，才感到在这个领域有着那么多可以研究的课题。仅就我略知一二的元杂剧中的神仙道化剧来说，明人就把它列为“元曲十二科”之首，以今天的眼光和思维力来说，似也不能以“偏颇”视之了。也许其中有很多可以玩味的地方。这里是否有两个层面的问题值得我们思考呢？

从文体义域的层面来说，我们对戏曲小说的类型区分，往往是模糊的，大多是满足于题材层面的划分。比如元杂剧，我们总是将其划分为公案剧、水浒剧、爱情剧、神仙道化剧等，于是在戏曲评论和研究中便经常出现“类型性错误”，即主体在研究观念和方法上混淆了不同范畴的戏曲类型，从而在研究活动中使用了不属于该范畴的评价标准。这种学术评价标准上的错位就像用排球裁判规则去裁决橄榄球的比赛一样，即所谓张冠李戴，可以说此类现象曾经屡屡发生。在价值取向上，诸多戏曲文本往往遭到不公平的评价，回想我在讲述元杂剧时对神仙道化剧的那种简单化的评价，也可算是一个例证吧。

第二个层面，也就是从深隐层次来观照。在中国，与道教文化有着太深渊源的神仙道化的文化现象是一个很值得探索的领域，具体到元杂剧中的神仙题材杂剧，就绝非是一两句话就可以探寻到它的深邃文化意蕴的。其实我们对于作家的心态真是缺乏深入的、设身处地地同心比心的求索，比如魏晋六朝、宋元明清各个历史时期，社会格局的

重大变化迫使一部分知识分子必须作出新的人生选择：是归顺新朝，还是矢志守节？前者无疑要受到舆论和内心的谴责，后者将意味着终身的寂寞无为。即便是幸遇盛世，又何尝没有种种违心的选择和痛苦的舍弃呢？在社会动荡不宁、纲纪隳坏的年代里，文人们很自然地将儒家的人生信守和道家的人生哲学、佛家的空寂观念糅合在一起，对人生进行超现实的思考。桂民书中的个案分析可能是富于典型意义的事。

如果我们潜心地研究文人的心态，那么，无论是动乱年代的选择，还是先天下之忧与全一己之愚，无论用世、弃世与玩世，还是维护本实的退避，无论是寻找新的精神归宿，还是心理的变态，都会使我们想到恩格斯在论及英国工人状况时所说的：它们的灵魂冲撞，是由于它们都几乎是“没有自由意志的物体”。它们的一生往往是凄惨与得意、失败和胜利形成强烈对比，物质和精神、现实与幻想尖锐地冲突，悲剧和喜剧、眼泪和笑声高度地交融。我想，古代知识分子在不同时代、不同环境下呈现的生命存在状态既然如此复杂而多彩，那么，对它们的研究就应该运用多种方法、全方位的视角，除了关注知识阶层心灵流变的共性外，每一个个体都有他特殊的属于他自己的心态发展衍化的历程。对此桂民的研究是触及到了，而且有诸多的发现和创见。

前些天我们两个人还曾就神仙剧和中国传统文人与隐逸文化进行过讨论，我还就此向他讨教一些派生出来的问题，比如中国的隐士心态究竟是怎样一种“文化现象”？他的回答是明快的。元代杂剧中神仙道化剧的大量涌现绝非偶然，事实是，中国自古多有隐逸之士，他们成为古代、近代社会一道独特的风景，也是中国传统文化的独特现象。从西周初年建立一直绵延到晚清的宗法制度和君主专制，是隐逸的政治土壤，从文化渊源上支撑中国文化的儒释道三家都有归隐的理想，即使孔子这位追求修身齐家治国平天下、知其不可为而仍勉力为之的大圣人也不曾说过“天下有道则现；无道则隐”吗？说实在的，随着文化的发展，隐逸渐成一种自我的价值选择和追求，其中也包含古代士人普遍追求的清高人格理想、淡泊宁静的生存方式和典雅的文

化品位。在这种追求中，中国古代的文人对此创造了一个充满诗情画意、超越世俗的精神境界和人生理想，使之成为对后人充满感召力的审美理想，并还衍生出了大量的文学艺术作品，这就是历史与现实的必然。我想，神仙文化诞生在多元的多层次的原因中，从文人心态上去把握是很重要的。桂民的论著引发了我以上的想法，他的论著还给我提供了众多思考的资料，这是我阅读后的重要收获。

桂民的这部著述只写到元代，从原先的构思和铺排下的大格局看，后面显然还有文章要做。我想明清两代和近代神仙戏曲文化的研究是应该继续探讨下去的，我期待着 he 尽早完成这个研究课题。

宁宗一

2009年9月25日于南开西南村寓所

目 录

序 /宁宗一 1

第一章 中国古代神仙信仰的形成与演化	1
第一节 远古时代神仙信仰的萌生	1
第二节 早期神话中有关神仙信仰的记载	5
第三节 春秋时期神仙思想初现端倪	10
第四节 战国时代神仙信仰的形成与传播	13
第五节 秦汉时期神仙信仰的发展与完善	19
第二章 中国早期宗教祭祀及拟神乐舞对戏曲形成的影响	24
第一节 从远古宗教祭祀追溯戏曲渊源	24
第二节 原始拟兽拟神乐舞中蕴含的戏曲因素	27
第三节 早期巫覡祀神表演对戏曲孕育的贡献	32
第四节 先秦荆歌楚舞展现的戏曲雏形	35
第三章 秦汉角抵百戏中的神仙题材表演	42
第一节 秦汉神仙思想流行与角抵百戏的繁荣	42
第二节 浪漫奇异的神仙歌舞与禽兽舞蹈	46
第三节 《东海黄公》演绎神仙方土悲剧命运	49
第四节 角抵百戏与神仙题材渐行渐远	54
第四章 魏晋至隋唐的神仙题材歌舞艺术	59
第一节 动荡年代中歌舞艺术的畸形繁荣	59
第二节 六朝《清商乐》中的神仙题材乐舞	62
第三节 追慕神仙境界的唐代宫廷歌舞	68

第五章 宋杂剧金院本及早期南戏中的神仙题材戏	75
第一节 宋代杂剧中的神仙题材戏	75
第二节 金代院本中的神仙题材戏	81
第三节 早期南戏中的神仙题材戏	85
第六章 元杂剧中神仙戏的总体考察	92
第一节 元杂剧中神仙戏的基本情况	92
第二节 现存元杂剧神仙戏概览	96
第三节 已佚元杂剧神仙戏考略	104
第七章 元代神仙戏的题材与内容	111
第一节 道祖、真人悟道成仙题材	111
第二节 上界神仙度脱世间凡人题材	119
第三节 山林隐逸与民间神话题材	131
第四节 人神相恋爱情故事题材	141
第八章 元代神仙戏与元代宗教	152
第一节 全真教的兴起及社会影响	152
第二节 全真教人物与元杂剧中的神仙形象	158
第三节 全真教思想对元代神仙戏的影响	169
第九章 元代神仙戏与元代社会	176
第一节 跳不出红尘的“神仙”们	176
第二节 元代神仙戏背后的社会现实	182
第三节 元代后期神仙戏的变异	187
第十章 八仙故事与元代神仙戏	196
第一节 八仙故事的渊源及其嬗变	196
第二节 八仙故事与元代神仙戏的相互影响	205
参考文献	215
后 记	223

第一章 中国古代神仙信仰的形成与演化

第一节 远古时代神仙信仰的萌生

相信在繁闹喧嚣的尘世之外别有一块清雅脱俗的神仙境界，追求人生历经一番虔诚的修炼最终可以得道成仙，这在中国两千多年的历史上可谓是一种源远流长的生活理想和哲学观念。也许我们会很容易想起《红楼梦》百十六回的那段描写：贾宝玉跟随送玉的和尚飘飘摇摇，不知经过些什么地方，终于来到一个荒凉破败的去处。正诧异间，抬头忽见一牌楼上赫然写着“真如福地”四个大字。转过牌坊，他便如魂梦般进入了上界神女潇湘妃子所居住的洞天仙境。但见眼前楼阁高耸，殿角玲珑，众多的仙女若隐若现其间，把素来视女儿如水做的骨肉般冰清玉洁的宝玉惊得恍惚迷离，魂消魄丧。眨眼再细看四周，无数人世间从未得睹的美妙景致和奇花异卉也足令他心旷神怡，如醉如痴，呆呆地不知如何行动才好，直到被护花仙女一声喝破：哪里来

的蠢物，竟敢在此窥视仙草！……^①

说来遗憾，宝玉此番游历仙境所受到的待遇显然不如前人。随手拈起几个中国早期到访过仙境的人物所流传下来的故事看看，《竹书纪年》载有周穆王“西征昆仑”造访西王母的经历，那位雍容华贵的上界女仙首领感念人间君主的一片虔诚，欲挽留他长住昆仑逍遥快活，无奈穆王人世使命未了，实不得已只好与西王母依依道别。王母临别相送不死之药，并殷殷赠言：山陵耸立云端，你由山川阻隔的遥远东方而来，委实不易。愿你长生不老，能再相会。^②《汉武帝内传》的描述则更为形象而传神：武帝的酷好仙术感动了上界，于是神仙们特意安排了一次西王母与他见面的机会。届时但见王母乘着紫云之辇，驾着九色斑龙，在数千名骑着龙虎、麒麟，或乘着白鹤及华丽马车的仙人簇拥下翩然而至。五十名侍立辇旁的保镖个个高大威武，陪伴身边的妙龄仙女则显得容眸流盼，神姿清发。高贵的西王母身着黄金襦褕，肩披灵飞大绶，腰佩分景之剑，头上梳着太华高髻，戴一项太真晨婴之冠，文彩鲜明，光仪淑穆，更兼天姿掩蔼，容颜绝世，把个原本也属雄才大略的汉武帝都看呆了。西王母令仙女捧出瑶池特产蟠桃七只招待武帝，武帝一经品尝，顿觉鲜美异常，余味无穷，言语之间，悄然将三枚桃核藏入袖中，欲日后在帝苑种植，以长饱口福。王母见状掩嘴而笑曰：三千年一熟的仙果，哪里是人间所能长出来的！^③

既然仙境是如此美好，仙人的生活又是如此招人迷恋，我们也就不难理解在漫长的社会历史发展过程中，中国人何以对神仙思想一直情有独钟，为什么从帝王将相、王公贵族到平民布衣，乃至贩夫走卒，莫不视得道成仙为人生的最高理想境界，并由此衍化成为一种以重今世享乐为特点、以长生不老为基本主题的本土宗教信仰——神仙道教。的确，从中国传统的神仙信仰角度看世界，无论是西方基督教

①（清）曹雪芹、高鄂：《红楼梦》，人民文学出版社1979年版，第1480页。

②《竹书纪年》卷下有穆王“十七年西征昆仑邱见西王母”的记载。故事详见（晋）荀勖校定汲冢书《穆天子传》卷三，中华书局影印四库备要本1989年版，第44册，第13页。

③引自（宋）李昉等编撰：《太平广记》卷三，“神仙三·汉武帝”，中华书局1961年新1版，第1册，第15页。

的“天堂”说，还是印度佛教的“净土”说，似乎都显得那么不可思议：犹太《圣经》虽然强调上帝创造世界，但美妙的伊甸园却只存在于上天的国度，而不是建立在实实在在的地面。它尽善尽美，象征着安乐与幸福，却只能专供神灵享用而难以与人类沟通。佛教理想中的极乐世界当然也颇为诱人，从《无量寿经》中的“西方净土”、《妙法莲华经》中的“灵山净土”，到《华严经》中的“莲华藏世界”、《药师经》中的“净琉璃世界”，都堪称是那般美好和恬静的乐园，无奈它们也同样不在此婆娑世界。综观这些源于异域的宗教思想，其要旨皆是引导信徒视死如归，让肉体带着喜悦去迎接死亡，以求得精神和灵魂奔向另一个充满吸引力的美好世界而得到永生。但是在中国，从远古以来，人们所期望的便是精神与肉体兼得，不仅要使灵魂能够千秋永存，同时还要用更大的努力寻求不死之方，以便让肉体能超越生老病死，摆脱时空的限制，从而达到长生不死的目的。这种强调生命的实在价值、力图打破此岸世界与彼岸世界的隔绝、把希望和快乐留在今生今世的思维方式，体现了中国文化鲜明的世俗精神，也直接影响着中国传统的哲学思想及宗教人生价值观，在我们本文的研究对象——中国古代神仙题材戏曲作品中，更是有着形象而生动的反映。

不过人们也由此会产生这样一个问题：为何古代的中国人不能像西方人那样正视肉体的死亡，并进而发展出美好的彼世观，引导人们对于死后可以回归另一个更为理想的国度充满憧憬和向往，却反而鼓励世人去不断追求和期待肉体的不死，定要利用今生今世去达到那种在理性看来似乎并不可能的羽化登仙之境界？或者进一步说，影响中国人数千年的神仙信仰最初是怎样形成的？它何以与西方文化在生命的本原与归宿的思考上有着那么大的差异？

为了解答这个问题，我们不妨考察一下古代中国人的宇宙观和自然观。“自从盘古开天地，三皇五帝至于今”，这是生活中人们习以为常的一句俗话，但正是这样一句朴实自然的话语，应该承认，却概括了中国人心目中关于宇宙、人类的全部历史。上古神话中的盘古在人们印象中无疑是一位开天辟地的伟神，那么给早期中国人留下过深刻

而又广泛影响的“盘古开天”神话传说是怎样描述那个生命初始阶段的呢？《太平御览》卷一引三国时吴人徐整著《三五历纪》最早这样记载说：

未有天地之时，混沌状如鸡子，溟滓始牙，濛鸿滋萌。岁在摄提，元气肇始。又曰：清轻者上为天，浊重者下为地，冲和气者为人。故天地含精，万物化生。^①

该书卷二又引述说：

天地浑沌如鸡子，盘古生其中。万八千岁，天地开辟，阳清为天，阴浊为地。盘古在其中，一日九变，神于天，圣于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈。如此万八千岁，天数极高，地数极深，盘古极长，后乃有三皇。数起于一，立于三，成于五，盛于七，处于九，故天去地九万里。^②

又有清人马宛斯编撰《绎史》引徐整的另一部著作《五运历年纪》曰：

首生盘古，垂死化身。气成风云，声为雷霆，左眼为日，右眼为月，四肢五体为四极五岳，血液为江河，筋脉为地里，肌肉为田土，发髭为星辰，皮毛为草木，齿骨为金石，精髓为珠玉，汗流为雨泽，身之诸虫，因风所感，化为黎氓。^③

透过上述记载不难看出，把天地万物的出现视为一种自然生成的过程，这便是盘古开天神话，亦即中国古代创世说的最为突出特点。当那个状如鸡子、浑沌了漫长一万八千年的宇宙在盘古作用下终于辟开后，轻而清的物质冉冉上升成为天，重而浊的东西沉沉下降变为地，天地

①（宋）李昉等编撰：《太平御览》卷一、卷二，中华书局1960年影印涵芬楼本，第1册，第1、8页。

②（宋）李昉等编撰：《太平御览》卷一、卷二，中华书局1960年影印涵芬楼本，第1册，第1、8页。

③（清）马宛斯：《绎史》卷一“太古第一·开辟原始”，中华书局2002年版，第1册，第2页。

也就由此而形成。但不管盘古巨人最后是悠悠睡去还是死去，在此浑沌宇宙外其实并无别个宇宙却是明白清楚的。出于这种内在性的宇宙观，中国早期不可能会产生出天地之外另有一个天地的思想。对于远古时代的中国人来说，一切关于上帝主宰世界与人类的神律观念都只能是无稽之谈。因为宇宙间的一切事物都是阴阳交互作用的结果，天地间即使有神灵，也是在天地之内，此世界绝不是另一世界的造物主所创造，这正构成了与西方上帝“创世说”的迥然不同。而且中国早期的宇宙观还认为，从原始浑沌中演化而来的宇宙没有终止之日，一切都在自然之内，万物变化好似波浪起伏，不管如何改变，终究都是宇宙的一部分，一如后来苏东坡所言：“自其变者而观之，则天地曾不能以一瞬；自其不变者而观之，则物与我皆无尽也。”^①循此思路，天地间万物可归于一气，天人也可达到合一。只要是在阴阳充分和谐状态下凝聚的气，即可以漫长、永恒而无增无减地存在于宇宙之中，保持其形态不变，成为生命之源，那么人生活在天地之间，与自然本有着一种天生的和谐，再加上不断承受天地的化育，吸取自然的精华，发展天赋的潜能，因而最终完全可以超越自身的束缚而创化生命，感受与天地和自然的相通，生生不息，走向永恒。这种由中国早期自然观和宇宙观所体现出的对于自然生命的热情和执著，迎合了世人对于永生的向往，因而在世俗文化中逐步转化为肉体不死的信念。换言之，正是中国早期哲学思想中天人合一的宇宙观和强调现实生命价值的实在性，才促成了先民们不死愿望的产生及由此人生欲望而引发出来的神仙信仰萌芽。

第二节 早期神话中有关神仙信仰的记载

其实，古人这种对于肉体不死的期望毕竟还只是后世神仙信仰的

^①（宋）苏轼：《赤壁赋》，见《苏轼文集》，中华书局1986年版，第1卷，第5页。

源头，说这个时期的先民们已经具备神仙思想尚为时过早。事实上，中国古代神仙思想尽管其衍生的历程相当古老而漫长，其来源也显得复杂和多元，但它的正式形成相对来说却是比较晚的。在其悠长的发展演变过程中，除了远古时期先民们自然观、宇宙观的影响因素外，应该说，早期民间神话故事中的某些描述和后来神仙思想的产生似乎有着更为直接的渊源关系。

我国古代神话传说有许多是在原始时代氏族社会中产生的，反映了人类社会早期先民们在幻想中经过不自觉的艺术方式加工过的自然界和社会形态。受制于当时社会的文明条件，这些原始神话传说并没有专书保存下来，只是在后来各个不同时期出现的一些典籍，如《山海经》、《淮南子》、《楚辞》、《庄子》等书中保存了一些原始神话的片断。其中尤以成书于夏代的《山海经》保留的原始神话资料十分丰富，可以称为后世神仙思想之渊源的有关记载也颇为具体和明确。

首先是《山海经》中已出现了长生的信仰，这就是书中为数不少的有关不死国、不死民、不死药之类的记载：

(1) 关于不死国的记载

有不死之国，阿姓，甘木是食。郭璞注：甘木即不死树，食之不老。（《大荒南经》）

有轩辕之国，江山之南栖为吉，不寿者乃八百岁。（《大荒西经》）

(2) 关于不死民的记载

大荒之中，有山名曰大荒之山，日月所入。有人焉三面，是颡项之子。三面一臂，三面之人不死，是谓大荒之野。（《大荒西经》）

不死民在其东，其为人黑色，寿，不死。郭璞注：有员丘山，上有不死树，食之乃寿；亦有赤泉，饮之不老。（《海外南经》）