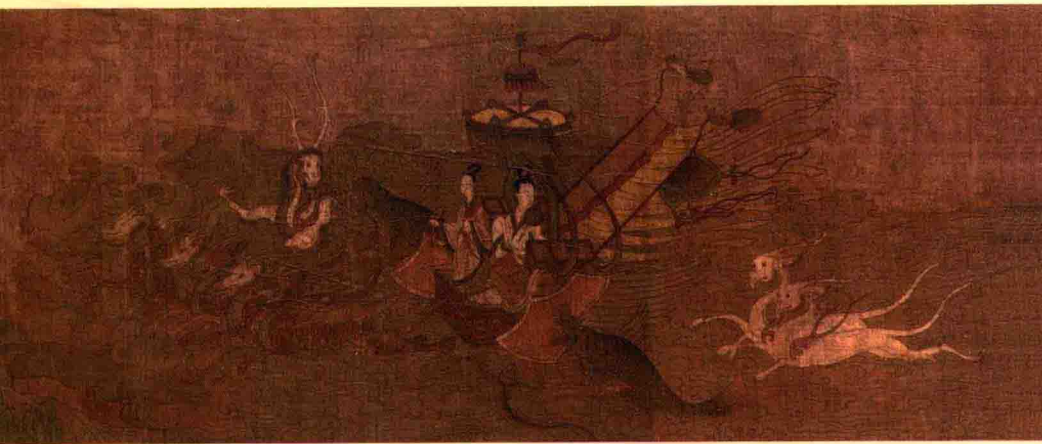


# 中国仙话与仙人信仰研究

郑土有 著



上海人民出版社

# 中国仙话与仙人信仰研究

郑土有著



上海人民出版社

**图书在版编目(CIP)数据**

中国仙话与仙人信仰研究/郑土有著.—上海:  
上海人民出版社,2016

ISBN 978-7-208-13830-8

I. ①中… II. ①郑… III. ①神-信仰-研究-中国  
IV. ①B933

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 121189 号

责任编辑 时润民

封面设计 傅惟本

**中国仙话与仙人信仰研究**

郑土有 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.co)

世纪出版集团发行中心发行 常熟市新骅印刷有限公司印刷

开本 635×965 1/16 印张 16 插页 2 字数 213,000

2016 年 7 月第 1 版 2016 年 7 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-13830-8/B·1186

定价 48.00 元

本书出版得到复旦大学中文系科研经费资助

# 目 录

## 上编 仙话研究

论仙人和仙话 .....	3
仙话:神仙信仰的文学 .....	14
质的区别:仙话与神话 .....	28
中国古代神话仙话化的演变轨迹 .....	40
汉代仙话研究 .....	60
中国螺女型故事与仙妻情结研究 .....	100
误入仙境型故事的类型、时间寓意及产生原因 .....	111
中韩“天鹅仙女型”故事比较研究 .....	116

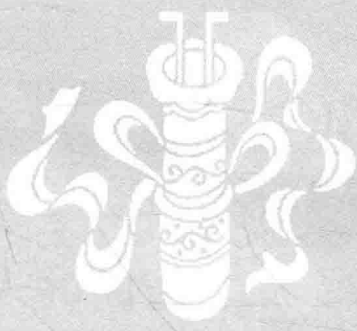
## 下编 仙人信仰研究

仙界:中国人理想中的“极乐园” ——论仙界的产生、发展及其文化功能 .....	127
中国神仙信仰的历史发展 .....	143
仙化现象:中国民间神灵的独特演变规律 .....	174
论民俗活动中的神仙信仰 .....	188
东王公的原型及其演变 .....	201
祈寿思潮与月神原型:西王母身份转变的双重因素 .....	205
黄大仙在中国神仙信仰史上的地位 .....	216
中国的山岳崇拜与仙人信仰 .....	221

## 附 录

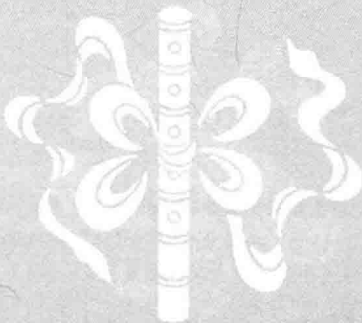
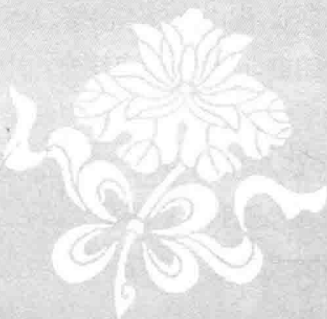
独辟蹊径,趣味盎然——读《晓望洞天福地——中国的神仙与神仙信仰》 / 章义和 .....	231
“道家思想、仙话与民间文化”研讨会综述 .....	238
《中国仙话·前言》 .....	241
道教与民间信仰的对话 .....	245

## 后 记



上 编

# 仙话研究







## 论仙人和仙话

仙话<sup>①</sup>在我国民间故事中独树一帜。它以追求长生不死、追求人性的自由解放为中心内容,反映了社会各个层次人们的普遍心理愿望,上及封建帝王,下至平民百姓,无不对它津津乐道。因此,它的命运不像其他民间文学作品那样为正统文人所不齿,长期流落民间,自生自灭,而是每个朝代都有人搜集整理。从汉代到清末,搜集整理的仙话集子数以百计,今存著名的集子就有汉代刘向的《列仙传》、晋代葛洪的《神仙传》、明代还初道人的《列仙传》和王世贞的《列仙全传》等,他们搜集整理的作品的数量之多、范围之广、历时之久,恐怕不仅在中国,就是在世界范围的民间文学作品的搜集整理工作中也是罕见的。然而,我国学术界对仙话的研究工作却做得很不够。闻一多先生在1940年代写了《神仙考》一文,实为我国仙话研究的开端。闻先生在文章中提出了以下观点:第一,灵魂不死观念来自西方羌人;第二,仙人是灵魂不死观念具体化的产物;第三,仙话来自西方羌人。根据自己的学习体会,我认为闻先生的观点有值得商讨的地方,因此,本文想从这方面提出自己的一点粗浅看法。

---

闻一多先生提出了灵魂不死观念西来说<sup>②</sup>:以殷商民族为代表

① 闻一多先生在《神仙考》中提出的概念是“神仙”和“神仙传说”,为了便于同神话区别,我主张把“神”和“仙”区分开来。

② 参见《闻一多全集》(一),生活·读书·新知三联书店1982年版,第154、157页。



的东方诸土著民族既没有肉体不死的思想,也没有灵魂不死的观念。齐人的祖先是来自西方迁徙而来的羌人,在他们身上保留了羌人的灵魂不死的观念,但由于受东方土著民族的影响,其不死观念已从灵魂不死蜕化为追求纯肉体不死。

事实上,从灵魂不死观念的起源来看,它是原始初民心理的一种反映。当时,人们处在生产力极为低下的条件下,如同不能理解种种复杂多变的自然现象一样,同样不能理解人自身的生理机制,不懂得人的精神活动与人的机体活动之间的关系,尤其是常常遇到做梦,他们便认为人除了躯体外,还有一种依附于躯体而又可以脱离躯体而存在的东西,但这东西是什么呢?好奇心极强的原始人又从影子中得到了启示。由于不懂得光学原理,变化万端、无定型的影子使他们感到很奇特,特别是每到夜幕降临,他们歇息在岩洞或简易的草棚里,影子不见了,偏偏这时做起梦来,这种毫无因果关系而又常常关联的现象,使原始人误解并深信影子就是自己的灵魂。这种情况我们可以从历史的沉淀物语言中找到其痕迹,许多民族灵魂与影子是同义的,如新英格兰的民族称灵魂为影(Shadow),在泰斯曼尼亚(Tasmania)、基且(Quiche)及爱斯基摩的语言里,灵魂和影子都是用同一个词表达的,印第安人中的亚尔昆人(Algonuins)称人的灵魂为“Qctachup”,意思是“他的影”,等等,都说明当地原始人相信影子即灵魂。不但人有影子,万物都有影子,原始人便相信万物都是有灵魂的。物体只要有形体,不管是死是活,是有生命还是无生命,有一定的光源通过,便会出现影子,因此他们便确信灵魂是不死的。这就是灵魂不死观念产生的过程。很明显这种观念是原始初民思维发展到一定阶段的产物,并不是西方羌人的“特产”。

从历史的角度来看,以殷商为代表的东方诸土著民族中间同样有灵魂不死的观念。根据闻一多先生的考证,最早迁住齐地的羌人应是姜太公的儿子丁公,他说:“后来,太公的儿子丁公,又以平蒲姑有功,领着一部分子姓就地分封,都于营邱,是为齐国。”<sup>①</sup>可见,如果

<sup>①</sup> 《闻一多全集》(一),第155页。



说齐人的不死观念来自羌人，那么在时间上不会早于周朝。而实际情况是早在殷商时代中原地区就已有浓厚的灵魂不死思想，表现最为突出的是殷商时期盛行的巫风和殉葬习俗。

巫是人世与上帝通信息、决嫌疑、判吉凶祸福的媒介，他们代表鬼神发言，指导人们的行为。殷王事无大小，都得请巫占卜决断，请教鬼神，实际上就是得到巫的指导才行，可见当时巫的地位是相当显赫的。巫的主要职责就是主持占卜和祭祀，这二者的实质就是相信鬼神的存在，认为人的命运掌握在鬼神手中，而这种观念又是建立在人死后灵魂不死的基础之上的。甲骨文中的鬼字其象形是头上盖一块东西的死人，说明殷人害怕人的尸体，害怕的原因可能就是相信人死后肉体虽会消亡，但还有不会消亡的灵魂——鬼存在，所以他们会“尊神，率民以事神，先鬼而后礼”（《礼记·祭法》）。古人认为“圣人之精气谓之神，贤人之精气谓之鬼”（《春秋传》）<sup>①</sup>，可见，鬼神实际上就是人灵魂所化，是灵魂不死观念人格化的产物。以娱神鬼为职责的巫及其巫术是随着灵魂不死观念的产生而出现的。正像西方哲学家弗洛伊德所说：“巫术在本质上是一种对待人的方式来影响灵魂的做法——使它们息怒、改善关系、和解、剥夺权力，使它们服从命令——即利用所有在人身上证明为有效的一切手段。”（《图腾与禁忌》）离开了灵魂及灵魂不死观念，巫术就失去其意义了。殷商时重葬礼，殉葬品颇丰，不但有物殉，还有人殉。如安阳侯家西北岗的一座商王陵墓中，墓底部埋有一名执戈的奴隶和一条狗，墓室四角又分别埋了八名执戈奴隶和八条狗，还发现了大批使用兵器仪仗的奴隶和男女侍从奴隶。这些殉葬的奴隶有的是“生殉”（活埋），有的是砍了头的“杀殉”，在一个王陵里殉葬的奴隶竟达数百名之多。这些殉葬的人和物并不是用来表明墓主生前的富贵，而是相信墓主的肉体虽然死了，但灵魂并没有死，只不过是换了一个生活环境而已。在那里，他们照样像人世间一样生活，要吃要喝，甚至要打仗，所以需要人

<sup>①</sup> 引自《吕思勉读史札记》，上海古籍出版社1982年版，第500页。

服侍,需要钱财和武器。殉葬制的出现相当早,还处于新石器时代的西安半坡和河南裴李岗遗址中就已经有了,如它们都有集中的公共墓地,说明两地古人都相信鬼魂也和活人一样,过着氏族体制的群体生活;墓地中有大量的殉葬品,主要是劳动工具,如石斧、石铲、石镰等,说明原始人认为灵魂在阴间还是要劳动的。在半坡遗址中还有一种奇特的习俗,埋葬小孩多用瓮棺,而作为瓮棺的盆或钵的底部中间,都有一个小孔,在小孔上面还盖有一块小小的陶片。这种习俗在其他民族中也有发现,一般都认为这个小孔是供灵魂出入而设置的。<sup>①</sup>以上现象足以证明殉葬的本质是鬼魂崇拜。盛行殉葬习俗的殷人当然是相信人死后灵魂不死的。

闻一多先生还把羌人中间流行火葬习俗作为灵魂不死观念出于羌人的例证,他说:“火葬的意义是灵魂因乘火上天而得永生。”<sup>②</sup>这种把灵魂与肉体对立,认为非毁灭肉体不足以解放灵魂的观念,不仅西方羌人有,其他民族中间也同样存在过,如《墨子·节葬下》除了记载羌人火葬的习俗外,还记载了这样两件事:“昔者越之东有铨沭之国者,其长子生则解而食之,谓之宜弟。……楚之南有啖人国者,其亲戚死,刳其肉而弃之,然后埋其骨乃成为孝子。”尽管采用的形式与羌人不同,但目的和效果是一样的。殷商人也有这种观念,如当时求雨就有种祭法叫“烝”,在甲骨文中经常出现,如“今日烝,从雨”,“贞,烝妨,亡其雨。□贞,烝媯出雨。烝媯亡其雨”。据考证,“烝”就是人立于火上行,其内容与后来史料中记载的“暴巫”“焚巫”相同,用焚烧人体的方式来求雨。<sup>③</sup>这实际上就是相信人死后灵魂能够上天,以此感动上帝和雨神,达到求雨的目的。很显然,这种思维方式就是灵魂不死观念的表现。

以上事实表明,在羌人东迁之前,以殷商人为代表的东方诸土著民族中间已普遍存在着灵魂不死的思想,齐地的不死观念很难说一定来自西方羌人。

① 参见朱天顺:《中国古代宗教初探·古代丧礼和葬礼》,上海人民出版社1982年版。

② 《闻一多全集》(一),第156页。

③ 参见朱天顺:《中国古代宗教初探》,第38—39页。



## 二

闻一多先生认为仙人是灵魂不死观念逐渐具体化而产生出来的想象或半想象的人物，它的实质是升了天的灵魂<sup>①</sup>。我认为升了天的灵魂与成仙还有距离。

从仙人的特点来看，最主要的特征是长生不老和具有超人的力量。他们可以餐风饮露，腾云驾雾，上天入地；能够做到入火不灼，入水不濡，不受时空、王权及人的生理条件的限制，是一种绝对自由的人，但他们首先是人。“仙”的本意就是人入山的意思，《说文解字》解为：“人在山上貌”，“老而不死曰仙”。《释名·释长幼》中说：“仙，迁也。迁入山也，故其制字人傍作山。”他们身上所具有的超越一般人的本领，是在肉体的基础上修炼而成的，其方法有两种：一是内修，常见的是辟谷行气等引导术（也叫胎息），通过“食六气而饮沆瀣，漱正阳而含朝露”来达到“保神明之清澄兮，精气入而粗秽除”（屈原《远游》）的目的；二是外练，通过炼丹吃药等外在手段以求长生。这与灵魂不死观念是有很大不同的，因为灵魂不死是不需要修炼的。在古人看来，人死后灵魂不死是自然而然的事，例如鬼，《礼记·祭法》中说“人死曰鬼”，人死后，形体毁灭了，但灵魂还存在，这就是鬼。生前是好人坏人，是大人小孩都丝毫不影响他死后成为鬼，可见以灵魂不死观念为中心的鬼是人死后的必然结果。如果仙人也是灵魂不死观念的结果，那么也就用不着行气、服药了，而事实上成仙离不开这两者。很明显，这种修炼是针对肉体而言的。说明仙人所要达到的除灵魂不死之外，还要达到肉体不死。葛洪在《抱朴子·论仙》中说：“上士举形升虚谓之天仙，中士游于名山谓之地仙。”所谓天仙即灵魂肉体同时升天，地仙虽然不能升天，但也能长生不死，闲游于名山大川之间，都是灵魂肉体同时不死。楚辞《远游》篇中更明确提出：

<sup>①</sup> 参见《闻一多全集》（一），第157、160页。



“载营魄而登遐兮，掩浮云而上征。”营魄即魂魄。《左传·昭公七年》中说“人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂”。杜氏注曰：“魄，形也。”《疏》曰：“人禀五常以生，感阴阳以灵，有身体之质，名之曰形。”吕思勉先生曾对我国传统文化中“魂”“魄”的概念进行过系统全面的考察，指出：“古以魂神为有知，形魄为无知”，“魂神借形魄而强”<sup>①</sup>。说明在我国古代魂即灵魂，魄即体魄、肉体，人死后“魂气归于天，形魄归于地”（《礼记·效特牲》）。魄随着肉体的消亡而消亡，魂则可离开肉体而长生。很清楚，《远游》篇中所说的登遐（升仙）并不是纯粹的灵魂不死或纯粹的肉体不死，而是两者同时长生。

从仙话赖以产生的思想基础和时代背景来看，也是如此。殷人信鬼神，相信灵魂不死，但对肉体还是像原始人那样不太关心，因此，没有出现仙人的概念。历史发展到了周代，这种情况发生了根本性的变化，人们对肉体的长久与否发生了极大的兴趣。我们从许多地下发掘出来的彝器铭文中可以发现，希望长寿、长生成为了当时人们的普遍愿望，“祈眉寿”“万寿无疆”等语，几乎成了每篇铭文中不可少的内容。如宋代出土的西周晚期的“楚公逆罍”铭文中说：“逆其万年又多□（保其身），孙子其永宝。”<sup>②</sup>吴器“者减钟”铭文中也说：“……用祈眉寿繁厘，于其皇祖皇考，若召公寿若参寿……子子孙孙，永保是尚。”郭沫若先生认为召公即君奭，《尚书》中记载他长寿，因此这里作为比拟，他又说：参寿是古人常说的，大概以参星之高来比喻长寿。<sup>③</sup>这些铭文都说明当时人们已对长寿非常重视，因此会说“参寿惟利”<sup>④</sup>之类的话。大概由希望长寿到希望长生不老是思维发展的结果。周孝王时的“舀壶”铭文就说：“舀用勺万年眉寿，永命多福”<sup>⑤</sup>，周厉王时“克盥”铭文也说：“降克多福，眉寿永命”<sup>⑥</sup>，提出了“永命”的观念，并把它同福联系起来，恐怕当时人已认识到只有长

① 《吕思勉读史札记》，上海古籍出版社1982年版，第494—501页。

② 楚文化研究室编：《楚文化考古大事记》，文物出版社1984年版，第3页。

③④ 参见郭沫若：《殷商青铜器铭文研究》，科学出版社1961年版，第129页。

⑤⑥ 引自郭沫若：《西周金文辞大系》，东京株式会社开明堂昭和七年（1932）版，第84、127页。

寿才能享受更多的福。所谓“永命”，无非是希望生命永远延续下去，与长生不死的思想已没有什么区别了。大概在春秋末战国初基本上完成了从对肉体不关心到追求肉体不死的转变过程，也就在这个时候出现了灵肉合一、灵魂肉体同时长生的仙人的观念。这种推断与《山海经》中的记载是相符合的，《山海经》中已出现大量的不死民、不死国、不死树、不死药等，特别是不死民。《海外南经》中记载：“不死民在其东，其为人黑色，寿不死。”《大荒南经》中也说“有不死之国，阿姓，甘木是食”，说明不死民是因吃了不死药（甘木）后而长生的。葛洪在《抱朴子·对俗》中说：“仙人或升天，或住地，要于俱长生。”仙人的中心主格是长生不死，因此，不死民已具备了仙人的基本特性。《山海经》成书于战国初中期，最早的作品可能作于西周，刚好处在上述转变完成之际。从中我们可以看出仙人的出现是与当时那种追求肉体长生的社会思潮分不开的，是那个时代的产物。

闻一多先生在论述仙人的产生时还认为仙人的登遐就是从火化中来的，仙人的飞升与火化是一回事，仙人的尸解就是毁灭肉体而解放出灵魂。<sup>①</sup>事实上，尸解与火化的性质是不同的。葛洪在《抱朴子·论仙》篇中举了李意期的仙话：“道士李意期将两弟子去，皆托卒死，家殡埋之。积数年……又相识人见李意期将两弟子皆在郾县。其家各发棺视之，三棺遂有竹杖一枚，以丹书符于杖，此皆尸解者也。”从中可以发现仙人的尸解并不像西方羌人和佛教徒那样真正焚毁或杀死自己而使灵魂升天。尸解并不是真死<sup>②</sup>，只是成仙过程中的一种程式，其中心含义是“炼形”，通过吃丹药等手段使“血肉再生，复质成形”<sup>③</sup>。尸解有的表现为“换骨”，张晏说：“人老如解去故骨，则变化也，今山中有龙骨，世人谓之龙解骨而化去也。”<sup>④</sup>仙话中经常出现的“形解销化”恐怕即指此意；有的表现为“蜕皮”，如《太平广记》

① 参见《闻一多全集》（一），第159页。

② 《太平广记》卷五十八“魏夫人”中载：“所谓尸解者，假形而示死，非真死也。”

③ 《太平广记》第2册，中华书局1981年版，第360页。

④ 引自《闻一多全集》（一），第160页。



卷六十四中记载董上仙成仙升天时“蜕其皮于地，乃飞去。皮如其形，衣结不解，若蝉蜕耳”。就是说有些人可以通过炼丹吃药、导引行气等方法在俗体的基础直接修炼而成，有些人则必须通过尸解的过程才行，但无论“换骨”也好，“蜕皮”也好，有一点是很清楚的，就是没有放弃肉体，不然为何棺材中不见尸体？为什么人死后还会在其他地方出现？

总之，仙人并不是升天了的灵魂，而是灵魂肉体同时不死观念幻想化的产物，仅有灵魂不死观念是不能产生仙人的。

### 三

闻一多先生认为齐地的不死思想已转化为纯肉体的不死，不可能产生以灵魂不死观念为中心的仙话。因此，战国时期燕齐一带兴起的仙话也是从西方羌人那里流传而来的。<sup>①</sup>

我认为《神仙考》中所举的事实并不能说明上述观点。他说：“我们不但知道神仙来自西方，且知道他是从那条道路来的。六国时传播神仙学说以及主持求仙运动的方士，据现在可考的韩赵魏各一人，燕六人，齐二人。这不是分明指出了神仙说东渐的路线吗？”<sup>②</sup>其中谈及的方士全是战国末秦初时人，如赵国安期生“赵且为秦所灭，亡之齐高密”（《史记·乐毅传》）；魏国石生是秦始皇三十二年求不死之药时的方士；齐国的徐市、韩终也是秦始皇派到海上求不死之药的方士。而实际上，仙人和仙话在战国中期已相当流行，如《史记·封禅书》中记载齐威王、宣王，燕昭王时已有较为系统的蓬莱仙话系统，民间流行应当更早。楚国的仙话也最迟在屈原时代初具规模，我们从楚辞中可以看出<sup>③</sup>。因此，就时间顺序而论，如果像闻一多先生所说上述 11 人是西方仙话的最早传播者，那么在达到之前，中原地区的仙话又该如何解释呢？

退一步说，假如说仙话是从西方羌人那儿传来的，当时交通工具

① 《闻一多全集》（一），第 157 页。

② 《闻一多全集》（一），第 158 页。

③ 为什么说楚辞中有很多仙话，需另文详叙，本文受篇幅所限不赘述。

落后，羌人不可能在几天时间内到达燕齐，且他们的行进路线由西至东，途中穿过大半个中国，他们所经过的地方也必定会有仙话流传，为何唯独在楚地和燕齐一带出现较多的仙话？（当然不可否认在其他地方也有仙话存在，但主要是受楚仙话和燕齐仙话的影响。）假如说齐人的祖先是羌人，容易接受和吸收仙话，那么楚地的仙话就无法解释了。因此，从文化传播学角度来说，仙话西来说是难以令人置信的。

前面已经谈过，灵魂肉体长生的观念不是西方羌人独有，华夏诸族同样经历过这个阶段。从理论上讲，华夏诸族也完全有理由产生仙人和有关仙人活动的故事——仙话；事实上也确实如此，在战国中期已形成了楚地和燕齐两大仙话中心。

楚地仙话的出现比较早。袁珂先生认为《山海经》出自楚人之手<sup>①</sup>，书中虽然还没有提出“仙”的概念，但已经出现了仙人不死思想，如多处谈到的“不死药”是后世仙话中不可缺少的要素，不死民已具备仙人的基本特点。屈原的作品中运用的仙话也相当多。这些都说明在战国中期甚至更早仙话就已在楚地流传。总观《山海经》和楚辞，仙话与巫联系在一起，如《山海经·大荒西经》中记载：“有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在。”郭璞注曰：“群巫上下此山采之也。”《海内西经》中说：“开明东有巫彭、巫抵……夹窆窆之尸，皆操不死之药以距之。”屈原《天问》中也说：“伯禹馛鯀，夫何以变化？……化为黄熊，巫何活焉？”从这些记载中我们可以发现战国初期巫的职能正发生着一个重要的变化，这个变化的基础是周朝以来天命观的动摇。随着天、神地位的下降，人的地位不断提高，作为当时文化代表之一的巫师及时认识到了这种转变，因此，他们把注意力转向了民众更为迫切需要的方面：在神与人的关系上偏向于人，在巫与医的关系上偏向于医。《韩非子·显说》中指出：“今巫祝祝人曰：‘使若千秋万岁。’”正说明了这个问题。这些巫祝及时把握了民众追求长寿的心理，凭着他们平时



<sup>①</sup> 参见袁珂：《〈山海经〉写作的时地及篇目考》，《神话论文集》，上海古籍出版社1982年版。



掌握的医学知识,对某些草药的功能进行了非理性的夸张(主要是渗入了原始人植物崇拜的思想),创造出了这种具有使人长生不死、起死回生功能的“不死药”。《山海经》和《天问》中的记载表明巫是不死药的创造者,也是不死药的唯一拥有者;从而也说明巫是不死思想的最初倡导者,是以长生不死为中心的仙人传说的最早提出者。因此,我认为楚地仙话的出现和繁荣与楚地巫风兴盛有很大的关系。巫风在殷商时代盛行一时,到了周代以礼治邦,中原地区的巫风就逐渐衰落了。楚国处于荆蛮之地,周围又有许多相信巫觋的少数民族,因此,巫风一直很盛,《汉书·地理志》中说:“楚人家信巫觋,重淫祀。”《国语·楚语》中又说楚地“夫人作享,家为巫史”。巫觋既是宗教的执行者,又是文化的创造者和传播者,就是他们在民众的思想基础上创作和繁荣了楚地的仙话。以《九歌》为例,王逸在《楚辞章句》中说:“九歌者,屈原之所作也。昔楚国南郢之邑,沅湘之间,其俗信鬼而好祠,其祠必作歌辞歌舞以乐诸神。屈原放逐,窜伏其间,怀忧苦毒,愁思沸郁,出见俗人祭祀之礼,歌舞之乐,其辞鄙陋,因而作《九歌》之曲。”可见《九歌》是楚地流行已久的祭祀歌。陈本礼在《屈辞精义》中说:“《九歌》之乐,有男巫歌者,有女巫歌者,有巫觋并舞而歌者,有一巫唱而众和者。”很明显,《九歌》本是巫觋在祭祀时边舞边唱的,当时巫觋所唱的内容我们今天已无法知晓,然而从屈原加工而成的《九歌》来看,诸神的饮食、衣饰、居处、乘舆等都已具备了后世仙人的特点,可以肯定巫觋所唱的内容具有很浓的仙话色彩。其他如《离骚》《远游》受仙话的影响也是显而易见的。所以说,巫对楚地仙话所起的作用是不可低估的,或者说仙话在早期是巫觋文化中的一部分,后来才慢慢独立开来。

根据史料记载,燕齐仙话的创作者应是当时士阶层中的一个分支——方士。《史记·封禅书》中说:“自齐威、宣王时,驺子之徒,论著终始五德之运,及秦帝而齐人奏之,故始皇采用之。而宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门高,最后皆燕人,为方仙道,形解销化,依于鬼神之事。驺衍以阴阳主运,显于诸侯。而燕齐海上方士传其术不能通,然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴,不可胜数也。”这段话中明确说明了燕