

李丰楙 著

神化与变异

一个“常与非常”的文化思维

中华书局



神化与变异

一个“常与非常”的文化思维

李丰楙 著

中华书局

图书在版编目(CIP)数据

神化与变异:一个“常与非常”的文化思维/李丰楙著. -
北京:中华书局,2010.10
ISBN 978-7-101-07395-9

I. 神… II. 李… III. 道教-宗教文学-文学研究-
中国-古代 IV. I207.99

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 074342 号

书 名	神化与变异:一个“常与非常”的文化思维
著 者	李丰楙
责任编辑	朱立峰
出版发行	中华书局 (北京市丰台区太平桥西里 38 号 100073) http://www.zhbc.com.cn E-mail:zhbc@zhbc.com.cn
印 刷	北京瑞古冠中印刷厂
版 次	2010 年 10 月北京第 1 版 2010 年 10 月北京第 1 次印刷
规 格	开本/700×1000 毫米 1/16 印张 21 插页 2 字数 260 千字
印 数	1-3000 册
国际书号	ISBN 978-7-101-07395-9
定 价	46.00 元

导 论

道教文学作为魏晋南北朝道教创教后的文化成就,当时文人是否就其真实的观察所得,从而提出具有自觉意识的反省?诸如成仙的本质为何?道教中人所认识的世界观为何?又如何在此界与彼界间相互沟通?这就关涉道教在宗教上有什么突破。如果今之学者不急于援引现代,特别是深受西方学界影响的现代观察,诸如圣/俗一类的宗教理论,或说是基督宗教的神学经验,就可回到历史现场平心静气聆听当时文人的说法,这就是民族的思维方式中是否存在本土化的问题。这一开启之钥就是干宝在《进搜神记表》中所掌握的“怪异非常”或读为“怪异、非常”,这一句实可理解为两个复合词:异常与非常。如果使用“怪异”以限定“非常”,就确定“异常”所表征的异征学说,或是怪异、怪诞叙述所表现的“异常”现象;也可区分“怪异”与“非常”,则为并列关系,并非限定关系。两种理解并不冲突,只是取义上有畸重畸轻的广狭问题。在此即采取“非常”,因其语意只是“常”的反面,故可包含异常、反常或超常。这些现象都包括于《搜神记》所搜录的叙述文本中,从而也有论理性的《神化篇》、《变化论》等。这一锐利的观察并非仅是进表

中偶然触及的一种感想，而是深刻总结了一位史家的该博知识，故可以含括道教的本质，将其表现于文学叙述，并及于相关的文化现象。

一、常与非常：服饰文化的形象思维

千宝使用“非常”这一传统语词，在汉代史传中仅用以专称特异独行的独行传主：非常人也，既可解为“非，常人也”，或是“非常之人也”，但都指涉其人具有“常人”所欠缺的人格特质。论断人品乃是月旦人物的人物志传统，从外显的行为以至内在的性格，“非常”一语都是用以表示具有异于常人、超乎常人的殊异性。虽然常人/非常人所形成的“常与非常”，即为相对的思维，而原始语意则源于服饰文化的形象思维，从而据以表现民族思维的宇宙观察。从字源学理解“常”与“裳”的构字，在原理上相同，只是后来“裳”字保存了服饰文化的原意，并与“衣”字等复合为“衣裳”一词，上衣下裳以示周身服饰的上下表现。但是“常”字所从的“尚”与“巾”，巾为蔽下之形，本可衍为下常，却因“常”字被衍化使用于抽象涵意，从此“常”与“裳”分行，裳表服饰而常则不再限于服饰之用语。从目前所搜整的字库、语料库看，虽然不易辨明“常”与“非常”在演变定型上的时限（这个古文字学与语文学的课题，在此暂不详论），仍可确定“常”与“裳”二字早就分途而并行。到底“常”字如何逐渐被抽象化，这又涉及与“服”字的复合问题，“衣服”为双正结构，“常服”则可理解为双正结构，也可以是偏正结构。如果是双正关系，则常是服、服是常；但若是偏正关系的汉语词，即可理解为“日常所穿的衣服”或“经常所穿戴的服饰”。

屈原在《离骚》中曾出现古典的花草意象群，其关键人物即以“彭咸”或“彭、咸”为喻，前者为一人，古注均认为是“殷贤大夫”投水而死者，而后者则为两人，今人疑其为大巫巫彭与巫咸。如是投水而死则如白首狂夫，也有巫者之嫌疑，而巫彭、巫咸之名为屡见于古籍者，其身份更明确为古之大巫。屈原显然从形象隐喻入手：“彭、咸之所服”者即为巫者之服（服饰或服食），

也就是另一节文本中的“非世俗之所服”。两处隐喻已显现一种对照关系：

世俗之所服/非世俗之所服

常服/非常服

世俗所行的行为、性格/非常人之所行、性格

常/非常

在这一著名的隐喻背后,关涉的文化思维可概括如下:常→常服→常人服饰、日常服饰/非常→非常服→非常之人服饰、非常时空之礼仪服饰。屈原所运用的即是以巫者之所服表示:贤德者之所服(行为、性格)乃异于常人之所服;将巫者非日常之所服视为异于日常所服,即用以表示其为仪式性服饰。在这样常/非常的形象思维下,才能表现常行/非常行,而非常服所装饰的香草也就象征美好的才德、品性。

在南楚社会的辞赋文本中出现“非世俗之所服”,既为非常(服)的隐喻表现,也就是非常人从外而内的象征表现,所反映的礼仪服饰具有斋洁、神圣的宗教意涵。在古代礼制中的生命礼仪、节庆礼仪,参与其事者都例需穿着该当其节日性质的服饰,即是行礼的礼服,如成人(年)礼性质的冠礼,就具有通过仪礼的服饰象征,在三礼中《冠礼》与《冠义》都配合有礼义的解说;而在节庆的祭典礼仪中,如年终郑重举行的蜡祭,礼经中都一再明载官、民各有所服,君王就需穿着为年尾送岁末之终的拟丧之服,而田夫则有适合其田野身份之黄色服色,这即是三礼中蜡祭所载的“非世俗(时间)之所服”。巫、祝均为仪式专家,出现在各种重要的礼仪如丧、祭二礼,都严格规定其服饰,以配合一国之主、一家之主的礼仪服饰,较诸社会生活中的日常服制,更能借此表明其封建社会的伦理秩序。所以儒家哲学在高深的义理上讲究“秩序取向”,但在社会生活形式上仍需经由礼仪服饰而践履其仪,此之谓“无礼则无以行”。其中丧礼的五服之制即为礼制之典型者,正是以轻重减杀表达其差序身份,一家伦理的秩序维护,即在行礼如仪中以不同的服饰加以分别,扩而大之则一国的体制何尝不是如此。故屈原在《九歌》中对于巫

与巫保，即以香草表明其身份隐喻，所表现的人神关系正是具现在祭祀礼仪中，既有巫扮演不同神祇的身份，也有媚神之巫作为神之配偶，均需借由服饰而表达，因而各有其不同季节时、空的礼仪实践，目的都是表明“非世俗之所服”的宗教祭师身份。

非常(服)所象征的非日常性，表明是非寻常的、非经验性的、特殊性的，从严肃与祭的祭服到“一国之人皆若狂”的狂欢者之所服，从成年所象的生命成熟之冠服到丧服所象终极的污秽、不加修饰，都是“非常”性的礼服实践，故成为社会生活中特别形式的礼服之制。对照于非常的则为常(服)，就是工作服所象服制的社会体制，在阶级社会中为了彰显不同阶级的身份地位，都有该当其工作、职位的服制，这样的服饰礼制就形象化为社会制度，而在伦理秩序上所阐扬的哲学，正是为了维护社会的伦理秩序，均如是表征于服制而作为社会礼制。所以常服所象的工作、生产及社会文化资源，就被制度化品味、习癖，在晚近流行的社会哲学中习癖之形成，服饰象征就成为维护社会制度的一套机制。在社会生活中工作、生产所占的时间最多，这就被认为是社会常态，故帝制中国下服饰所控制的，就是服饰内外所体现的社会秩序。“日常”的社会空间就是“平常”经验之形成，而在日常经验的所象征的意义，表现于汉语学就出现诸多复合性的构词：寻常、通常、经常。这种日常服饰所形成的视觉经验，形象体现一种被社会控制而形成的标准化，规范化为生活秩序中的伦理，这种外现之礼，就如玉之理，即为可见的秩序法则，这就是表达终极之理的常道、常理。

“常与非常”就如生产之镜与休闲之镜，所映现的社会生活方式及意义，在儒家形成古典的社会哲学，就是“一张一弛”的文武之道，即由习射弓箭所体悟的技艺之道，可借以理解紧张/松弛的弓弦运用之理(《礼记·杂记》)。在生产之镜中所反映的张弦而射，紧张而有力即象征效率与单调；而休闲之镜则反映于节庆祭典中，优雅的行礼与纵放的狂欢并存的节日图像，嘉年华的游戏理论都被理想化为颠倒、颠覆的反秩序；但在儒家的礼制中自有其本

土的文化意义,从日常生活的社会空间转化为行礼如仪的舞台,乃是阶级性身份的反复强化,经由仪式在非日常时空中不断强化其身份团体的地位。张/弛体现了文王、武王所制定的生活之道,这种儒家规范被理想化为社会哲学,其背后即是道,一种常道的宇宙观:常/变,即可本土化为常 S 变。这个八卦图上的文化符号,象征工作与生产之间所存在的互补互益,即一张一弛所象的工作与休闲形成合理的区隔,表示社会生活的本质正是严肃与游戏,都是在时间之流中相互区隔而合理运作。故生活之道者即是不断运转的生存秩序:秩序与反秩序、结构与反结构,都是道的体现,所以常 S 非常的 S,作为文化符号较诸常/非常的二分符号,更能切近地具现人文化的本土文化思维,干宝正是在这样的文化传统下,揭举“怪异非常”作为反思“常”的存在秩序。

二、生产与变化:生命的两种观照

在中国观念史上的“常与非常”思维,也可据此观察其生命观,都是在同一气化宇宙论的基础上,不管是科学式的生物观察抑或哲学式的析理明辩,都已触及宇宙间万物繁衍的问题。古人将观察所得整理为素朴的生物学知识,即是征实的合理主义;而另一类特别的生物观察,则是从神话思维解释生命繁衍的方式。自古以来在语言的类别中,就将生命形态分类为两种方式:“生产”与“变化”,从先秦、两汉到魏晋时期,生产已被理解为同一种类的繁殖,此为“正常”的生产繁殖方式;而变化则是特殊的,乃是不同种类间的生命传衍,因而也被视为“异常”的。依干宝的解释即符合所提出的“怪异非常”中“非常”的生命形态。这一种思维方式在广土众民间也一直存在,并不断地被撷取作为创作的素材,成为奇诞而精彩的民间说话。在解释人与物的关系上运用上古既已确定的种类意识,既是先秦哲人建立其认识论的基本命题,也是生民相传的一种有浪漫性质的神话思维,都可从中发现一再关注生命的繁衍现象,其焦点所在即是基于“常与非常”的文化心理结构。

古代所形成的气化宇宙观,认为万物的繁衍即为一气的作用,这一朴素的气化学说支持其观物方式。主要是经由实际的采集与生产活动,人类既已累积了丰富的生物知识,乃进行基础性的物种归纳与分类。因此构造了“类(類)”和“种(種)”两个关键字,都是从米、从禾造字,显示当初根据的多是植物的分类经验;而“类(種)”字又从犬,表示也为动物分类,都是依据日用事物而能近取譬。分类或种类意识可使当时人清楚表明:物种之辨别是否同类,即是从外形的观察到性质的分辨,都是有所据于植物或动物知识,按照生物的性质而进行种类的归属,因而形成同种、同类的分类概念;相对的也就排拒了不同种类的性质,将其视为非同类者,有些则特别视为异类、另类。古生物学观察湿生、卵生、胎生及化生的四种现象,而后基于“同类相生”的观物经验,就依植物成长的观察经验造出了“生”字,并衍生意近的“产(産)”字。按照单音孤立语的语法习惯,即使用为“某生某”或“某产某”的句型,早期古籍多使用单字的生、产二字,表述同一种类间相互繁衍的生命形态,共同认定这是符合经验法则的“常”态,这种“常”的生命观即为合理主义的早期科学观。如果同类所生而在形体上违反了普遍的认识法则,就会被视为“怪异”,诸如偶蹄类或单蹄类却生出与原本不同的怪形体,应为偶蹄却为单蹄;或如人有“十一指”之类,即是加一或减一即为“非常”;或者男女的身体本为阴阳二性,却生出阴阳合体就违反了归类原则。基本的认识准则就是同类相互生产者必有同一形状与性质,即便于归“类”者为常;反之,不便归类者则是“非常”。这种现象被称为符征,在感应论的政治、文化传统下,两汉人士即发挥为征异学说,将这类“非常”现象当作祥瑞或灾异的征兆。这种举世皆然(如《圣经》)的生物现象,也就有本土思维的文化象征意义。

为何不能归“类”的就是怪异、特殊?就是缘于初民对于“常世”的秩序建构,乃是为了符合经验法则而形成的秩序观,认为世界虽则森罗万象却是井然有序。从混沌哲学反思生命,“浑沌”的未之分明在逐渐明确之后,就进

入了人所自为的人为“秩序化”。从神话思维理解自然崇拜,就是借由神统谱构成一个阶序井然的世界;也可以语言符号表现一个万汇森严的文字库,物类秩序就在六书的构字原理中,诸如象形、指事等,确定“从某形某声”而得“某意”,即经由归纳分类而确定总类、大类及细类,以此表现征名而验实的名实关系。先秦的认识论既已表示当时思想家都曾严肃思考世界分类所自成的秩序(自然),从肯定的名实论到吊诡的诡辩术,都可正反奠基早期的认识经验。从名实相符的基本观念认识世界,物种的“生产”关系即是总结为认识的法则,以此构成了宇宙的常态秩序。所以“常”意指现象界所呈现的正常秩序,诸多典籍中如《山海经》、《礼记·月令》,都以平实而简要的笔法叙述平常的世界;反而“变化”现象会引起注意,而特多叙述的则是非经验性的,即为“异类相化”的变、化现象,从子书到月令都明确地记载这种非常态的记事,显示先秦诸子对于这类特别的生命现象已采取一种“非常”的观物方式。

早期依据观察事物的经验法则,既已确定不同种类之间依常理不会相互生产,但为何当时人、甚至连哲人都接受了一些“变化”的事例,诸如腐草“化”为萤、雉雀入海“为”蛤之类?李约瑟(Joseph Needham)就直截地说这是“错误的生物观察”,乃因古人并未完全依科学实验作观察。但支持变化原理的思考,也并非只是科学上的错误,而是源于宇宙的有机体论,相信自然事物之间也存在连续性而并非完全的断裂性,缘于气化思想认为物类与物类均是一气之所化,气化为生成与变化共同的根源,故相信气之本质不变而形式则可变。有关变化之因就有一种形上的理解方式,诸如阴阳二气的盛衰起伏,认为天地失调而阴邪之气渐增,就会导致“异常”而出现变化的形体;或者物类出现反常的生命,即是超出正常的生存时间,成为久年之物就具有“非常”的能力,这就是“精”、“怪”及“妖”的概念。又有物类的“超常”状态,乃基于气变而超常之物即可改变形体,生命得以变化不同的形状而持续存在。从先秦到两汉期间形成的变化律,乃是基于古中国的宇宙论,作为

一种原始思维的观物方式，即近于神话思维，而得以容许少数的例外存在。

在神话思维中，物类变化所突破的物类形状，如蚕的蜕变、蛇之蜕皮，虽是生命传衍的生存法则，却是古生物学的生命知识；但是相信精怪、妖异的变化，既是违反了认识原则，也违逆了宇宙秩序。这种现象的发生乃是多元的生命观：在蚕之变蛾或蝉、蛇的蜕皮去壳，基本上仍是切近的生物观察；但是现代科学知识认为怪异的，就是相信蜃或蛤所发生的变形关系。故物类之间的互变、互化，乃是观察物类变化的奇特经验，但这种变化现象其实触犯了生命繁殖的秩序，就会从“非常”的认识转向负面的“反常”语意，认为物精变化成“人”的，乃违反了人为万物中最为尊贵者的生命尊严。这些精怪所变的“人”常对男女两性造成“性的侵犯”；严重的则颠覆了人类的家庭、社会秩序，从而破坏了基本的认识法则，也就破坏了人类的生存秩序。在所有的叙述中，物精化人即被称为“妖精”、“精怪”，表示是一种“不好的非常”，乃复合为异常、反常诸意，才会联结“怪异”与“非常”的词汇，就成为否定性的概念。这是晋人干宝编撰《搜神记》中，收录了诸多的精怪传说事迹，才会在序、进表及“变化篇”、“妖怪篇”中，明白指出“怪异非常”即为气乱、气质的不正常状态。这一种评论并非仅他一人所独有，而代表时人对于“非常”事务的普遍经验。

有趣的是，“物久成精”、“精可变人”的叙述，却以神话思维的方式长期存在于广土众民的传述中，成为精彩有趣的民间说话，纵使晚期蒲松龄撰成的《聊斋志异》中，文学作品在嘲讽世情以抒其愤外，也只有少数的例外会作意好奇，而让精、鬼所化之人能长存于人间，大体上仍是遵循一种固定的叙述模式：

1. 精怪“忽”变为人出场——与此界中的人开始发生关系。
2. 精怪与人有一夕姻缘或发生一段情欲、接触关系——满足双方的生理或心理需要。
3. 精怪若久在此界则违反常理（疑问一）。

4. 人与精怪相处既久而不被察觉或不受影响,殊不合理(疑问二)。
5. 精怪的真相最终将被揭露——揭露者都有不受迷惑的特质。
6. 精怪的解决——解决者各有处理的方法和能力。

在叙述模式中反常性的精怪为何能突破“形”的限制,就在其拥有久年之生命而获得异常的能力,因而解决之法也就需采取非常之物,如道教的镜、剑、符咒等法术;或由非常之人,如修持有成就者、心志勇毅者,才可发现真相。这些非常人物即为民间文学中的智慧者原型,被视为人类维护常世秩序的“正常”象征。

人类既具有认识世界的能力及智慧,却又不断地创造精怪一类反常传说,其中所表现的是一种错综复杂的吊诡心理,反映当事者一时的幻觉状态,叙述者就需拥有技巧的叙事设计。故可从心理学或文学诠释理解这类作品,之所以能够广被阅听人所喜闻乐见者,所反映的正是人类坚信其正常经验:非我物类的精怪就不能变化为人;纵使变为人也不可能永远存在于人间,因为破坏了整个“正常”的生存秩序。故维护秩序绝非只是合理主义者的天职,而是全体人类共同的理念:相信一种赖以生存的秩序法则。有趣的是,人所反映的心理矛盾又想以反常的方式叙述,其中所蕴含的就是神话反映人的素朴心灵:在不受“理性”约束的浪漫情感中,宁可相信世界仍存在违反认识的“现象”。这就使白蛇一直有其演出的舞台,人们也反而会同情白蛇,的确颠覆了法海所象征的理性律法与正义权威,“情与理”即在此中由冲突而调停。这种浪漫的想象不时冲淡着理性认识的冷峻与无情,而使精物与人回复同处于一气所化的浑沌状态:情的渴求、性的需要、不满的遂愿、不平的弥补等,凡冷峻而严厉的人间世所不能容许的,多可在夜晚或奇幻的时空获得短暂的满足。这是白昼的光明、理性的自觉之外的黑暗、浑沌时间,象征返回浑沌、无序的原初,所有理性所不能控制的性与暴力,都在此怪诞叙述中暗自活跃,充分发挥了狂肆的原始生命力。这类短暂的颠倒、颠覆秩序即基于非常的心理需求,既可从心理学的人生经验寻求解释,也可从文化

结构说明:短暂的“失序”何尝不是调整“秩序”的反面力量。

三、克治与解除:法术的超常能力

道教法术观即是转化巫术而予以精致化,在创教期既已形成诸般的克治法术,就将汉代民间流行的解除术悉数收纳于体系内。根据巫术的交感原则,同类之间的象征律或传达律,既可相生也可相治:同类相生、同类相治。汉代诸子根据对古代的巫术现象的观察而在气化宇宙观中形成的感应论,就是相信一气之所化的万物,都可因气的强弱相互感应而彼此影响。这类感应的事迹既被视为特殊的经验,就被收录于《五行志》一类的史籍类别中。这样的巫术思维被布留尔(Levy-Bruhl, Lucien)所注意,就被视为东方的神秘或是原始民族所遗存的“原始思维”。他认为宇宙表相下不同范畴间可以相互渗透,这种被理解为“互渗律”的神秘性,是否即为原始民族用以解释宇宙的所有方式,学界已有所质疑。但类似这种原始思维、野性思维的观物理论,却也在道教与民间文化间相互交流,都因认同于同一气化宇宙观,所以既有精怪世界的形成,也必然配合克治法术的存在,其背后的文化思维就是“常与非常”的运用。

道教法术的传承与创造既与巫术、方术及民俗有关,在使用原理上自是也有相通处,从“常与非常”的本土观念理解,巫术的属性传达原理即相信:凡具有特殊能力者所用之物,即可传达其非常属性而达到克治的目的。因为受克治的对象本质上即是异常的,精怪鬼魅都具有常人所不能压制的能力,因而依据“以凶治凶”、“以恶治恶”的原理,就可本土化为“以非常治非常”、“以超常治异常”。道教中的仪式专家既要区别于巫师,却又需与之竞争合作,所以如何强化其能力,就是道教在体系化的过程中亟思超过巫术、民俗的。这种既传承又创新的历史经验,就残存于不同道派的道经中,特别是被录存于葛洪这类道教学者的百科全书式著述中。他与干宝的时间相近,在性格上又比方士性格的文人获得了更多的道教传承,既广搜道书也曾

搜罗民间说话。在《抱朴子》的论难文体中用以支持其论据的例证,有些材料就是取诸杂传,或可说也同样见于杂传性质的笔记小说。最明显的例证就是郗伯夷识破亭怪,“识破”异常的变化之物,就需要其人具有非常的能力、胆识及谋略。所以利用超常治反常的原理,既是葛洪建立其金丹、道术的理论,也是干宝归纳“怪异非常”之理的主因。这样形成本土的精怪论与法术论,从此奠定中国叙事学的基本原理,形诸奇诡的小说、戏剧;而在道教的教义与实践上,葛洪即是以《抱朴子内篇》呼应气化说,并将其运用于道教的法术问题上。

“变化”原理被运用于法术,认为精怪、鬼魅虽可变化为“人”形,却未能具有人本真之“神”,也就是人形仅为假相,而精、妖、鬼等才是“真相”。所以法术也就需有变化的能力,所变化的都是超常之物,如宝剑可变为龙,龙的灵威力据说可克治一般久年所化的狐精狗怪。这种超常能力的来源又来自转化,相信日月星辰、八卦五行及所有的吉祥图像,即因具有超常的能力而成为剑、镜、符咒的构成物:剑饰七星为七星剑,桃木辟邪可作桃木剑,镜饰繁复而及于星辰、八卦等,符文的诘曲形体则多转化天象、自然意象。但关键仍在物自身的剑、刀,既为杀人之凶器,也就可移作杀妖辟邪的宝物;宝镜既可鉴原形,自可移以识破精魅的“真相”。这种非常之力的根源仍在于“气”,克治原理即假定所有的变化之物,都是阴气、邪祟之气、不正之气,借此妖魔化所有被克治的对象;而相反的,克治者就是正义之神、刚正之气,因而如何修练而后练成克邪破煞的正气、超常之气,就如啸法、符术即为可以施展内外交感的气、力,使用西式语法或现代语法叙述,就是运用超自然能力克治超自然物。

道教在与巫术、民俗的广泛交流中,选择性收纳所有可资运用的资源,由于出土的地下物增多,“道教考古”已可论证符法、辟邪物早就存在,此一存在也证明古代的宇宙观就有连续性的认知。道教即使吸纳收编了可资运用的资源,也无妨其在民间的持续运用,只是被精致化的道教法术又常会回

馈民间，故不易完全切割两者，因其具有文化的共通性。但是不管其相互影响的关系为何，重要的就是认同于同一宇宙观：气化与感应；也基于同一文化心理“常与非常”，就此形成其底层的结构性思维。而道教中的仪式专家，一向就被视为拥有非常能力者，而能巧妙运用其专业的宗教知识与特殊技艺，就在创教期的诸派中已确立其专家形象。道教内部的经典文献，可以对照通俗的杂传、笔记叙述，不管是道教专家独自登场，抑或是与巫师、方士竞合，都表明这个时代道教的法术观既有传承，也有突破，这是一种“宗教突破”的现象：从确立组织到建立体系，从而可与外来的佛教争衡一时。从这种关系才可理解，《高僧传》中为何特别强调拥有神异能力者，就表明在佛、道的争衡中只有回应社会的心理需求，并在庶民生活中能竞争得胜者才便于布化。

法术只是技艺、只是小道，但宗教的布化成功与否，既需关注“不依国主，法事不立”，在国家权力下善巧方便才能布化法教；也要取得民众的信任，才能深入于民众的信仰生活中。在这种精神下，佛、道二教努力的成果虽不一定能比并于先秦诸子的“哲学突破”，但处于汉、唐两大盛世之间的长期乱世，二教之能巧于因应政治、社会的需求，所奠定的本土宗教与汉传佛教之基础实可视为“宗教突破”，印证这一时期在文化史上并未交白卷。关键就在于道教面对佛教的强力竞争，诸道派亟需在宗教上“突破”，缘于学界面对“宗教突破”这一议题难免会提出诸多问难！最佳的回答方式就是提出例证，证明道教在文化史上既有延续性，同时在整合上又能展现其突破性！以这一法术的小道为例，在说话底下的文本叙述，突显道教强化了前道教期的相关文化，并以宗教形态组织其教团，承担了一代宗教者的文化责任：一个“存在与秩序”的维护者。所以根据神话思维，相信久年精怪可以变化成“人”，为了免于反常能力扰乱人世秩序的恐惧，道教即以法术识破其“非人”的真相，就可免于人间失序的恐惧。道教又依据气化思想，认为万物都可修行成仙，因而狐能修成狐仙，白蛇也可修得正果，这就是“仙人本无种”的平

等观。问题就在狐狸或白蛇若要以变化的假形介入人世,又蹈入情欲纠葛而自绝于修行,则是顺了情、欲的人道,而逆反清净戒律的仙道,即被视为触犯正道。道教倡行布化的修行观,告诫奉道者需遵道守戒才能修成正果,也认为物(动物、植物)化为人只是变化的第一步,由人形再修成仙质才是变化的终极目标。

道教法术虽是小道,却是象征秩序维护的常道,在道经或说话叙述文本中所使用宗教语言与神话语言,本身就具有高度的隐喻性。如此怪诞叙述下的去邪魅,所反映的是怎样的时代消息?只要反思文学史、文化史上志怪与神化同样兴盛于一时,在汉代的异征文化传统之下,道教将子所不语的“怪力乱神”悉数收编,然后正面对怪乱所象征的邪恶势力,一个邪精纷出的失序世界。这一被士庶大众喜闻乐见的怪异叙述,不正反映了集体心灵深处隐微的时代焦虑!在荒唐言的背后,道教为维护反常合道的存在秩序,扮演了秩序恢复者,并自我塑造这样的宗教角色,正是稳定社会失序、人心失序的象征力量。所以去魅辟邪的法术话语,所反映的其实正是反常合道的一个宗教突破。

四、结 语

拈举干宝精心提出的“非常”之论,从而阐述其如何成为“常与非常”的文化思维,主要目的就是解释道教在这一时代的文化氛围中,到底如何形成其“宗教突破”。一个民族必然也必须形成其民族思维,才能彰显其民族气派、民族风格,而不能简单地袭用、套用另一民族的文化经验。佛教进入中土曾形成第一波的文化冲击,所代表的是一个外来民族的文明经验、文化智慧;而近代西洋文化的传入,则是第二波集体的宗教冲击。汉地文化在第一波不能不以宗教文化回应,因为这一时期儒家也面临文化的衰微。佛教在强调“秩序取向”的儒家传统之后崛起。在习于守常的“常/变”思维下,儒家比较着重于常而较忽于变;佛教则是达变,但当时则流于玄理谈辩。道教则

是既达于“变”而又特重“非常”，故面对佛教乃亟思以非常思维解决反常的困境，目的就是复常的归复之道：回归于道、恢复如常，这就是道教在“常与非常”思维中所体现的宗教精神。

相较于佛教在因缘和合之理中，特重“无常”，道教则是承道家之道为宇宙之本体，而后再依气化而相信生成运化之理，解释“常与非常”互倚互补的世界。由于民族背后的文化义理各异，道教相较于佛教，乃基于汉地的宇宙观而形成其生命观，所以观物方式也有所异趣，所要建立的存在秩序也就有所不同。在本论集中特意选择“变化”的相关论题，即为了便于展现道教的“非常”思维，虽然相较于“生产”之镜的常，“变化”之镜所映现的只是非常现象，却大有助于反思常道、常理，乃是合两者始为当时人的生命观照方式。精怪变化与法术变化正是典型的非常叙述，虽小道而有可观者焉，就是反常而合道、返常才可合道。道作为宇宙之本体，才能合“常 S 非常”于一，所以道教习语的理想境界：与道合真，正是从非常而返常、从反秩序（失序）而回复秩序、从反结构而后再结构。这种勇于反思的否定性思维，正是面对非常的达变能力，是创教于魏晋南北朝而形成的宗教性格。如果反用儒家习语的“未知死焉知生”，则道教反思人生的智慧即为“未知非常焉知常”。道教中人在当时既已揭举其宗教智慧，在社会生活中形成了两面镜子：生产之镜与休闲之镜。可从休闲游戏反思生产工作，乃是现代人创造生命活力的泉源。而在文化思维中同样也有“生产之镜”与“变化之镜”的两面，交互映照下可从非常、超常反思常、正常，这样才能再创造秩序与和谐，其终极即是真正的常道、常理。

在“秩序取向”的儒家传统下，文化上重“常”而不习于“变”，但是变化、变迁、变异的通变之道，却是社会生活的本质，特别是社会变迁剧烈的现代生活。因而道家之达变、道教之精思非常，正可弥补儒家偏于重视常与秩序之弊；反思“非常”的宗教智慧，正是道教创教而可补儒家之偏救儒家之弊。在这样的时代形势下形成的“宗教突破”，乃是突破了生命观、宇宙观的旧观