

李丰楙 著

仙境与游历

神仙世界的想象

中华书局





仙境与游历

神仙世界的想象

李丰楙 著

中华书局

图书在版编目(CIP)数据

仙境与游历:神仙世界的想象/李丰楙著. - 北京:中华书局,2010.10

ISBN 978 - 7 - 101 - 07541 - 0

I. 仙… II. 李… III. 道教 - 神 - 研究 - 中国 IV. B958

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 153287 号

书 名	仙境与游历:神仙世界的想象
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 30 $\frac{3}{4}$ 插页 2 字数 390 千字
印 数	1 - 3000 册
国际书号	ISBN 978 - 7 - 101 - 07541 - 0
定 价	55.00 元

导 论

道教在六朝形成,可说是中国宗教发展的必然形势,既总结了前道教期的本土信仰,也回应了外来佛教整备的教义、组织及制度,一批道教中人就此被激发出创造力,共同完成一个初具规模的教团道教。自此以后,道教才自觉与巫术、方士及术数有所区隔,既承受此一驳杂多端之学,却也将其吸纳收编以建构其体系。由于佛教输入后的发展,也适时激发诸道派形成强烈的统一意识,既与之论辩修持的方法与终极目标,也容纳诸多道派的布化理念,从而逐渐纳编为一个整体。这些传承与融汇的痕迹保存于六朝至唐代的道经中,在中外宗教文化的交流史上,学界早已注意其间相互容受、依附之迹,其中也曾出现道教受佛教“影响”的论点!但从道教的核心教义考察,就可发现其精神根据之所在仍是本土宗教的特色。诸如在终极问题的思索上,“此界与他界”之间如何建构仙界?仙凡之间如何沟通?道教如何具现民族宗教的文化观点?在此将从道教神话既隐藏又暴露的讯息,解读

人、仙之间在此界与他界间的相互联系,从这一点理解道教的宗教本质,从而深刻体会中国人的他界观。

一、他界主义观的仙界及仙品说

有关六朝道经所建构完成的神统谱,即是用以建构奉道者修道成仙的理想世界,从早期的三品仙说逐渐发展为七阶位的《真灵位业图》。由于创教的时代适逢东汉以后两三百年的乱世,因而道教的宗教特质常被归类为“他界主义”。这是从历史解说道教之形成,根据历史所已然所作的解释,尝试解说创教期的宗教家为何如此传承与创新。针对这样的历史问题,如果不是只从历史“何时”兴起解释,而将问题的重点置于道教“为何”兴起,就可比较深刻理解道教在中国社会到底具有何种意义。诸如此类宗教学所关注的,从生存的基本条件以至于生命的终极关怀,道教均以其民族宗教的立场,分别提出适切的解决之道。在《庄子·天下篇》曾自述其渊源于古之道术者,所要探问的大哉问即是“死与生与?天地并与?神明往与?芒乎何之?忽乎何适?”道教即与这些“庄周闻其风而悦之”的古道术者,确实具有一脉相承的取舍与因革之道。

道教被认为具有他界主义的神秘倾向,应与创教初期所处的社会文化环境有关,庄周判别流派以自述其渊源,而道教中人也闻风而悦的道术者,既有老子的“澹然独与神明居”、庄子的“独与天地精神往来”一类,也有古道术者希企成仙之术,企图建立一个神明可往的“白云、帝乡”(《天地篇》语)。较诸老、庄的哲学或玄学家的玄思,道教中人更为注重实践性的证验之道。在先秦诸子中,儒家所传承的仁道文化,配合礼乐教化之所需而设为博雅之教,实具有一种教化的道德理想主义。因而在面对生死及不朽等终极问题时,也就采取一种实事求是的合理主义,从而形成现世主义的人生观。儒家思想及其礼制的实践,后来被两汉帝王改造使用,在“独尊儒术”的架构下作为儒家官僚的指导思想,成为一种内儒外法的统治形态。而道教的前身,不

管是巫教、神仙家或道家,都在东汉末儒家衰微之际因应所需而被融合为一,所重视的就是如何解决生死及死后神明所往的问题,故被宗教学归类于他界主义。

对于人生终极的生死问题,孔子即抱持“罕言”死及死后世界的理性态度,儒家在丧礼所表现的也较偏重于人文精神及社会教化;当时及以后的民俗则仍采取信仰、禁忌的态度,而一些思想家对于死亡也有采取自然主义的心态。道教中人面对这些与生死有关的问题,乃采取一种独特的看法,诸如形神问题、魂魄问题,都有符合其仙学的主张。从合理主义的立场看待,形魄既已不存则神魂也就无所凭依,所以丧礼的礼义是为了尽孝;而佛教信仰者则从“神不灭”的观点,认为形魄虽则不存,而神魂则可往生或转入涅槃。在这两个各偏一极的形神论争中,道教既传承了探求不死的成仙思想,也自信掌握了保存形体不朽的修炼方法,就折衷调停于其间。认为形魄可炼而神魂可长存,就形成魂魄既可炼度又可以救度的一种度世思想。相较于世界各大宗教,道教如此强调锻炼形神,并期望能完成逍遥自在的解脱道,乃是少见的一种解决生死之道。

神仙三品仙说在前道教期既已初步完成,道教徒如葛洪即将其收纳于终极问题的思考中,而从巫教到道教,宇宙中心轴的神话与仪式也被传续下来,原本朴素的仙说就被道教化。紫极帝阙被进一步宫廷化为仙官府署,作为天上的帝廷,仙官百僚在此朝天拜阙;原本既已存在的天帝说,后来即被改造为玉皇上帝信仰;并进而提出“一炁化三清”的创世构想,从南北朝开始逐渐明确化三清为三洞教主,其后就定型化维持这一创世天尊的至尊信仰。将原始巫教的中央圣山、圣树神话吸收,道教保存了昆仑神话作为名山之至高者,建木也成为醮仪中象征性的神木、刀梯,后来名山就被扩大发展为中土舆图上的洞天府地说;在神圣地理中西王母神话也成为昆仑墟城之主,管理女子之隶仙籍者;地仙自此即按其位业而栖集于名山洞府,各有其所治理的职司,这就形成了“洞仙”的观念。六朝既已确定了洞天福地及洞仙之说,

道教后来的神仙传记集及民间的小说戏剧，都是依循此说而创作仙真登场的舞台，道教文学也为中国文学提供了一个奇幻的神仙世界。

道教对于生死问题所提出的重要观念，主要是从尸解说和地下主信仰发展出来的。从地下出土文物可以确知，前道教期既已出现蝉蜕蛇解而引发其解化意识，神仙家按照类比原则相信：人也可经由“尸解”而使形魄更新、神魂长存。地下主的观念先表现于两汉墓葬的仪式、文物中，早就出现地下掌管者有所统领的观念；尸解仙则是相信生前的修业所定，由地下主升转而使神魂得以脱离死籍。早期马王堆帛画在非衣的“升仙图”上，表明当时应曾存在仪式专家主持丧仪，可以帮助亡魂乘“魂舟”上升昆仑仙界。此类帛画所出现的舟船，在民俗学上可和悬棺葬的舟棺相比较，舟航作为一种丧俗遗迹，即构想将神主送上魂舟而可渡向彼岸；道教早期则发展完成其“度人”思想，就可实践于葬仪中炼度魂魄度往仙界。这种“渡”的仪具在屈原的《九章》中既已出现，应是源于滨水民族的舟渡原形，而悬棺葬之所以高悬于崖壁洞内，也可解释为渡向神灵界，后来道教则非由水路而渡，反而转化为经由名山而上升仙界。道教的斋仪既可与民俗结合而“超升仙界”，亡灵历经水火炼度才得以度脱，乃是借由他力而他度，在斋法中强调救苦慈尊不可思议的功德力，完成亡灵魂魄的炼度合一，所以道教斋法在丧仪中表现度人的度脱观。

在传统丧葬文化的传承上，关于死亡的处理与死后世界的理解，从东汉到魏晋南北朝正是转变的关键期，形神、魂魄的论辩在这一时期内展开，儒家知识分子和奉佛弟子代表两种立场，道教则代表仙学的神仙思想，深信灵魂的存在，并可以炼度其魂魄，转为仙质后依所修成的位业，分别成为不同阶品的仙真：从三品仙到七阶或九品，即是提示升转之路，可经由逐级上升而进入仙界。就修炼仙道者的终极目标言，既可经由自力修成而自度，因而出现“我命在我不在天”的自信；也可以修炼所得度脱他人，期望能度化群伦而同入仙界。这就是度他与自度的度人精神，道教在六朝完成《度人经》后

就被置于《道藏》首经,表明其度人的度世愿望。当时道治存在于村落共同体中,就逐渐改造传统的丧仪,类似“升仙图”的升仙信仰被发展为繁复的斋法仪式,帮助奉道者在生前、死后忏悔其罪过,所已犯、所未犯的均可求消愆解罪,使亡魂悔过而得以超升。从死亡知识理解道教与民俗的结合,其间虽有自力和他力的不同,但是都一致相信终极真实的存在。此类文化上的共识,使道教的仙界观与升登仙界的仪式,后来都能持续发展并渗透于常民文化中,反而被视为民俗性的丧葬习俗,这也标志着道教的度人思想深入于信仰者的实践经验中。

二、神女降见与冥通仙真:人神的相遇体验

从比较宗教学理解道教具有的他界主义倾向,也被具体表现于凡人与神仙的接触经验,此乃基于仙凡两界的区隔意识,道教中人所认知的仙界,象征一个超越的存在:洁净、神圣而安宁,仙人则是作为逍遥而自由的理想形象;相对于此,人间此界则是尘浊或五浊之世的红尘世界。六朝名山说转移于中国舆图后,凡人进入仙界的接触经验,也就与古神话中的初期仙说有所异趣:既传承神秘的感通方式,从巫师降神转变为人神的接遇;又因应江南地区的地理经验,其深山幽谷中特多溶洞的洞穴地形,乃激发其建构完成洞天福地说,成为登涉游历的游仙奇谭。民间说话与道教内部各自叙述,这种人仙的关系即是降真和误入之说,在此界与彼界间开了一个洞口或通道,使凡人待偿的游仙愿望得以满足,并以此宣示于世人一个终极真实的仙界想象。

从早期巫教信仰中的宗教经验看,巫师就是作为人神之间的媒介者,所担任的即是沟通的职能,乃是先、后天具有灵媒的体质者,经巫者的传统训练后,在精神集中和自我暗示的情况下,即可顺利进入恍惚的状态,得以让神“降”附于身,并相信可以接触鬼神世界。目前精神医学即以科学立场,认为巫者在训练完成后,即可随时进入“人格解离”的状态,从而出现幻视、幻

听等幻觉经验，故降神附身的神秘体验，精神医学的临床经验上以为已可获得解释。而在实际观察中，巫者降神后所传下神的囑语，被认为传达了神灵界的指示，这种现象使研究者重视巫师的沟通能力，解释其何以能与神灵接触，并沟通人神而成为灵媒。古代的巫者即是北亚萨满教的一支，所展现的“神游”能力，即传承了宇宙中心轴的圣山神话，相信存在通天的地中圣山、圣树。这一神学的宇宙观建构了一种神圣时间与空间，后来分别在社巫与道教信仰中各自传续也各有异趣。

道教在巫教与道术者的基础上，既有传承也有所区隔，这种新创宗教的宗教特性，使道教进一步发展与他界接触的感通方式，上清经派形成期即出现降真的团体：杨羲和许谧、许翮父子等，既传承了魏华存夫人的正一道法，也经由存思的感通修炼，而后形成接遇仙真的感遇经验。这些都被先后记录于《真诰》与《周氏冥通记》，见神体验即表现于神女神话的道教版本，在人仙配中神女曾降见于羊权、杨羲及许谧等，均由降真的仙圣安排成为神仙佳偶，并录存了杨、许诸人得见仙真的晤对及聚谈记事。这种神仙降见的事迹也见于葛洪所撰的《神仙传》中，如王远、麻姑之降于蔡经家；特别是《茅君内传》叙述西王母及上元夫人降见茅君，为内传体叙述人仙接遇的典型。当时奉道者为彰显采取了修业式的内修法，并未曾将躯壳借予神灵降附，而是进入恍惚状态即可接遇神人。这类在静室中所修习的存思、存想法，虽多少转化了古巫的修行法，但主要的还是在新兴的上清经派中有新突破，并已自觉其区别于巫祝，甚或强烈地批判俗祷。这类降真经验被采用于文学叙述，就如周子良的冥通事件，陶弘景搜整弟子接遇神人的体验，而后径题以《周氏冥通记》，“冥通”这一观念正可代表上清经派重视的仙凡接遇，确实具有神秘主义的宗教体验。

凡人与仙灵的仙界接遇，在仙、凡经验中出现民间与道教的两种版本，其接遇情事也出现于不同的文脉中，就分别显示不同的趣味。在民间传说之后再经由文人的笔录，叙述文本所出现的杜兰香、成公智琼等，都被叙述

“近于”真人的言谈举止,叙述重点就在神女与张硕、弦超结褵而一同起居;而道教版本则显现另一种宗教的神婚风格:萼绿华之于羊权、安郁嫔之于杨羲、王媚兰之于许谧,都是借由降真文字一再强调,只有夫妻之名而不行夫妻缠缱之实。由此可知道教版本有意区别于民间的神女说话,小说家采行说话的笔记文体叙述,情节发展即具现庶民生活中的神婚情趣,诸如遣人相通而后初见、游说,都重在叙述何以需要接纳的前因后果,并选择性叙述如何变出仙厨以款待仙郎,或赠歌、赠送纪念性的奇珍异物;结局则是在事发后终需离别,少数则安排别后再遇。叙述文本表达了说话者和阅听人都沉迷于事毕后,所兴发的一种惆怅的离别情绪;与之相较,道经文本的异趣所在,则是重在表现劝诱修道的求仙情节,显然劝使接受神婚的安排,并非只是为了一了宿缘,目的仍在诱使修真,超脱世荣。因而神女都只短暂现身于降见的初降情境中,反而少见世俗化的欢好及临别的依恋场景。这样造成两种叙事的不同趣味,彰显道教与民间既有交流也刻意区别,这是同一个题材而意趣各异的绝佳例证。

为何在两个文学系谱中,都会出现神女降真与凡男婚配的情节?从巫山神女与求梦者的云雨关系发展至此,已由“一夕婚姻型”的自荐枕席演变为历经引介而后完成神婚。民间与道教的两种版本中,一致之处就是表明均为王母的女儿,神女都是早夭的年少女子,在未婚即夭的情况下乃由仙界的西王母接养长大;等到适婚的年龄再遣令下嫁,故不管时隔多久,现身凡间的都是十余岁的少女形象。为何只有少女成为神女却未出现少男之早夭者?这就涉及国人的死亡观及神灵观,根本就反映了男性中心社会的家庭结构。这种神女神话所叙述的神婚事件,在台湾及各地田野中至今仍保存的即为冥婚或孤娘庙信仰,早在中古时代已见于笔记小说,六朝江南时期既已流传吴望子祠、清溪小姑祠之类的圣女祠。这些圣女虽与神女有部分的差异,但一致之处就是未婚,都是具现早夭女子亟需完成婚配的神婚特质。

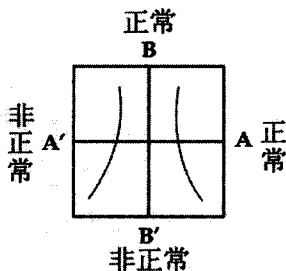
综合这样的文献与田野现象,即可用以类别不同性质的“生命终极结构

图”，图上横轴即为死亡的状态，而交叉的纵轴则是死后的处理，所形成的座标即可区划为四个象限，其中两组对立的观念，即如下列的对照表：

正常(A)/非正常(A')——死亡状态的相对

正常(B)/非正常(B')——死后处理的相立

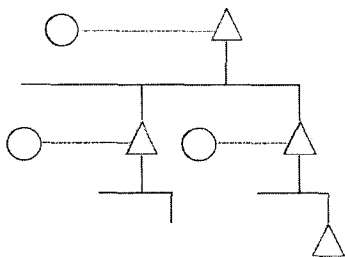
AA'横轴指死亡的时间(是否寿终)、场所(是否正寝或内寝)及完整(身躯是否完整)、完满(是否福气或享禄)，越近于A或A'两极则正常与非正常性越高，按照民间的相对观念即是善死、好死/恶死、凶死或歹死。若绳之以这一死亡座标，神女属于A'而近于中心点，也就是早夭而非善终者：死非其所(如杜兰香溺死)，未曾享福(成公知琼早失父母)，而嫫绿华甚至犯有谋杀之罪；安郁嫔和王媚兰的死亡事迹则未曾明示，但可确定都是早夭的少女。BB'纵轴则是指死后的处理：礼仪(是否遵礼而成神)、凭依(是否有神主及祠堂凭依)、继嗣(是否有后嗣承续香火)及祭祀(是否有家人依时而祭)。由于早夭的女子既属于无可凭依也不得享香火者，在象限分类上即属于A'B'，基本上原本都属于冤魂、怨魂之类，其含冤而怨的缘由则是与中国社会的家庭结构有关。



生命终极结构图

古代宗法社会逐渐演变为父权中心社会体制，即由父权掌控所形成的家庭、家族以至于家国制，也制定了相应的管理制度，这样的性别社会创造了男性中心的神话、宗教及相关的礼俗，并合理化为家国体制。基本上宗祧制就是与祖先祭祀相结合，乃是配合男性继承制的设计进而掌控祭祀权，也

主导了名分、财产的分配权；女性则例需嫁入夫家而“归”于他姓，才能拥有相关的权利，特别是死后配享的被祭祀权。本来女子早夭即是未曾得享天年，享年，再加上父权制所形成的家谱传统，在中国依礼制形成的宗族体制，就成为礼学或人类学常见的下列图表：



虚线所联的女性即表示由外来“归”者，在一阴一阳模式所象的家庭结构下，五口之家的核心家庭中，本家的女子需归于他姓，始能得享生前、死后子女的奉养和供奉。故女子“未字”、“未行”即亡者就会面临卒后无所凭依的难题，民俗常采取为之立祠或采用冥婚，即是一种补偿而使之有所凭依的解决方式。神女神话即是反映民间如何妥善处理早夭者，这是神话思维在性别问题上的补救心理；如果命中注定可修得仙籍者，即会被西王母接养于昆仑墟城，由这位“阿母”养育直至成年。故凡女子得道之隶仙籍者，都是由昆仑王母职掌定录，可与东华（东王公）记名并列，都是上清经派在此期所形成的仙界思想；在民间说话与道教神话的叙述中，王母所职司的即是执行母神的权责，按照“宿命”所定而遣派其下凡完成姻缘，因而与凡男或有道缘者完成姻缘，在了却情缘的表相下即是一种圣婚传统。

从世俗版本到道教版本所演变的神女神话，叙述的重点都是强调彼界女仙与此界凡男的接遇，上清经派的存想修法形成一种感通关系，表现冥通诸天仙圣所见的群仙会，会上群仙相与酬唱赋诗，既用以表现仙境之乐，也是为了接引修道者使之专心向道，以期早日得入仙班。由于神仙传记集都是使用散文体叙述，中间就方便穿插以诗代话或对话以推进情节，神仙所传

达的诸多讯息，目的就是为了点化；也会借此表现仙家的神通，诸如仙厨、法术等。而在《真诰》等一类降真的诰语中，即录存了许多诗歌，这些仙言仙语所形成的诗风，既称为“仙歌”，也有用以赞美仙圣的赞颂，赋诗赞咏出现在各自的文脉中，都有不同目的的布化作用，主要就是以激励修道者的向道之心，诸般方式也会交叠使用，就形成道教文学特有的文学趣味，一种富于想象而又神秘的宗教情境。

上清经派的内修法即以存想为主，这一种精致的修法有助于入神感通，而冥通的见神体验中，所相遇的仙真就成为经派中常见的神仙群，每一时期“出世”的道经中都各有其相遇的对象，并依此介绍仙真所治理、栖集的名山洞府，从而构成这一时期的仙界图像。从巫到道都有相遇神人的不同叙事，不管是诗歌体或是神话体，都能叙述一种奇幻的宗教情境，在仪式性的冥想交会中，有如演戏前的“扮仙”，形成诸仙登台的戏场效果：各个形象服饰都极为鲜明，容态、能力也异于凡人。这种非常化、超常化的仙真叙述，表现为服饰的艳丽、仪驾的盛壮，较诸屈原的《九歌》、《离骚》实另有一种感动力。正因这种神游、神降所形成的奇诡场景，确实具有如同仪式戏剧的特质，难怪孟郊曾采取并改作为《列仙文》，任半塘即从戏剧前史的立场，自会以为“唐代道家戏剧方式之一”。原因就在于存神冥通之后，所观者即为仙圣之间彼此的行动：或介绍神女出场，或赋诗教示，整个叙述所呈现的文学技巧有如戏剧场景。

这些叙述后来流传于唐代的诗人群中，既能激发孟郊改编为列仙出场所赋之诗，也由曹唐扩大规模而活用于《大游仙诗》与《小游仙诗》，前者各首标题并相联结以表现关键性的情节，即可创作出类似诗剧或神话诗的艺术效果。而降真诗中的“仙歌”则被《无上秘要》列为专品，代表六朝期“扶乩诗”的诗歌风格；而降真诗所出现的场景，无论是民间说话的成公智琼、杜兰香，抑或是仙传、真诰中的嫫绿华等，都被叙写得情景凄婉而动人，均足以代表一时代的宗教文学；而对于后世的戏剧、小说等创作有诸多启发，此即元

杂剧中的神仙道化剧、明清小说的神魔小说、出身修行传之类；甚至道教艺术中如“朝元图”（在山西永乐宫所保存者），都是分别表现降真或朝元的仙圣装扮，并随从诸多的仪驾，其前进的行列飘渺于云海中。中国诗歌虽以抒情为主流，而戏剧则以人情的悲欢离合做题材，由道教传承并开发的降真文学，确是构成了富于神秘色彩的一种宗教文学传统。

三、探访与误入：仙、凡各异的人仙接遇说

在道教文学中至为重要的“游仙”主题，也出现于六朝到隋唐时期的笔记小说中，出现的时间比韵文体稍晚一些，两者之间相互的冲激、互动，到了唐人的笔下已被合而为一。由于游仙诗已有清楚的源流正变，从先秦的巫系文学传承而下，采用辞赋、乐府及五言诗体迭加讽咏，因而造成诗歌中的宗教文学类型。不过游仙说话则采用口头与书写的传播方式，在民间先有一段长时期的口述阶段，最后再由文士加以笔录写定，并没有类似“游仙诗”等一类固定的题目。而盛行的时间及地点，除了少数在华北地区，绝大部分发生在汉晋之际的江南一带，刚好是中原人士为了逃避江北的战乱、灾荒，而移民纷纷迁移江南的开发阶段。这片殊异于江北地形的广大地区，山林、湖泊及洞穴，特别是海底上升地形所形成的石灰岩溶洞，使新到土地者所见所游的新景观，能为山水诗、田园诗激发出新感觉，对于道教中人、甚而一般人，也会激发其登涉探险的游观经验。在这样的时空条件下，足以诱发产生道教文学的新方向。

传统的三品仙说，无论是地仙或尸解仙，既以中国舆图上的名山洞府作为栖集之所，形成愈来愈接近于人间的他界观。由于昆仑、蓬瀛较为飘渺而遥远，只有西王母或青童君所统领的升登者才能栖集于此，而中土的洞天福地则是距离人境较近，就像陶渊明诗所写的“结庐在人境”却悠然可见的南山一样，这些名山即是象征人境外的“人外”世界。按照道教所形成的时空观，这些仙境正是仙人活动的人外世界，就成为凡人所向往的异质化时空，

为了突显这一“非常”性的神仙世界,日本学界习惯使用“仙乡”一词,就具有亲切情趣的文学趣味。但从“境”意识所形成的空间观言,“仙境”与“人境”一样反复出现从六朝而后确定于唐人小说中,这一期间出现了表现仙界的复词多使用“境”字表现这种境域意识,较诸今人所习用的“空间”意识,本身就兼含区隔、场所及情境诸意。“仙境”即用在此界与彼界之间,表示其存有的界限、界域意,故从此入彼就要“通过”一个象征性的通道,如桥、洞之类,此即表示区隔意;仙、凡二界又是并存于世界,只是区隔存在于两个不同的场所,因而在事物和动作上也就有本质的差异,在彼界的范围内才会发生仙女求婚之类的说话,此即场所意。境又有环境、情境意,所以不同的境遇就各有所欲表达的生命形态,如是就构成了森罗万象的两个世界:常世的人间与非常性的仙界。这种游观于仙界的“游仙小说”,就成为异界小说中的一种“游历仙境”类型,所表现的即为“游历”与“探访”等主题。

仙境即为相对于人境的一种人外世界,成为异质化的空间,从宗教现象学 Mircea Eliade 所论述的“圣与俗”理论,即可视为一种神圣的时间、空间观,也就是异于凡俗世界的异次元存在;如果以本土的形象思维理解,所使用的辞汇就是“常与非常”。这种相对性的分类即形成一种文化心理结构,即此表现异于常人、常世的一种“非常”世界,活跃其中的诸天仙圣也就被超常化,叙述其服饰、长相即强调其异于常人的殊异性,此中所服食之物也是异质化的,诸如仙水、仙物、仙厨,而仙界中人的身份地位,也各有所治理而有不同的仙职;最奇特的就是异质化的时间观,所谓“天上一日,人间百年”,就是相对于常世的短暂,而使常人觉得特别的漫长而缓慢。诸如此类所彰显的异质化时空,乃是构成“非常”性质的异界观,现代科学家就采用相对论的时空观,认为时、空即是多维的;而道教的神话思维则形成文学叙述的仙界隐喻,象征在常世之外存在一个超常世界,既神圣又神秘,凡人既存在“厌世”的情绪,即可以之作为一个心向往之的异界。这种慕仙情绪表现为一种神话象征,乃是人类自古流传而下的异界想象,也适时反映不同时空中的现

实环境,激发叙述文本中人间世尘浊相。

从神话与宗教仪式理解道教的宗教特质,即以神仙思想为骨干,就此一直传承这一探访仙境的神秘愿望,基于民俗文化所发展而成的宗教理念,就会形成“常/非常”或“俗/圣”的对立结构,故仪式性的动作即象征“通过”,即由此界(常世)而进入彼界(非常世)。学界常用从 Van Gennep 到 Victor Turner 所发展的通过仪礼,三阶段中先是隔离,而后转移进入中介、交融的非常状态,最后再进行“重合”。在前中介阶段例需洁净自己,外在的非常服即需与俗世之常服相区隔,而斋戒沐浴后才身着斋洁服饰(非常服),象征从身外到内心的斋洁,就是身斋与心斋合而为一。在《太上灵宝五符序》中探访者包山隐居即在入“神馆”之前,就要先“斋戒思真三日”而不敢贸然进入;等斋戒之后才郑重地“束修而入”,在神馆之内则必严遵一切禁忌之事,特别是取出神书时需拜祭而后取,因为神文所载的都是仙界的讯息;等取得之后敬谨退出,表示借由他界的神圣、神秘力量,才可解决此界的难题,希企以此重整此界的秩序,因而特别需要戒慎恐惧。这些天书都由天兵将吏所护卫,该取则取,取多少即多少,故包山隐居拜取一卷出门后就“门户自闭”,然后闻见其中有“箫鼓激响,人马之声”。这类探访洞府之游,即由道教中人扮演中介者,乃是为了济世而代天传递神圣的讯息,这些神秘的符号只有能解的可解,连高明的包山隐居也发觉其“字不可解”。

灵宝经派承续这类古灵宝经的洞天神话,原本属于汉代地理纬的神秘舆图谱系,应该是由汉代方士传承而下的神圣地理,已将方术之士的经验进一步融会于江南地区的探访经验,就出现了两位箭垛式人物:夏禹是古神话圣王,而阖闾则是古灵宝经派中的帝王,其叙述方式结合了真实性的探访与宗教性的神秘于一,形成一种真幻交织的神话文体。上清经派中杨、许诸人所录的仙言诰语,被认为是由三茅君等仙真所指示的名山群,乃构成茅山为首的一幅洞天福地图谱。“洞天”正是形象化表现“洞穴中别有天地”的概念,而“福地”则直接叙明“幸福的仙界地域”,也就是原本山

岳崇拜形成朴素的名山意识,在江南新发现的地理情境下,进一步被发展为“洞”意识,即具体反映于“洞天”、“洞府”及“洞仙”一类辞汇。从此以后洞之意识就成为道教的地理观念,并固定化为道教神仙说的中心信念,如三洞为三清教主之所在,连后来民间的洞仙如八洞天之类,无不循此而造构神仙世界。

陶弘景在《真诰》第四《稽神枢》为道教地理特辟专篇,即是“区贯山水,宣叙洞宅,测真仙位业,领经所阙,分为四卷”,从卷一一到一四,在开篇就强调:“金陵者,洞虚之膏腴,句曲之地肺,履之者万万,知之者无一。”也就表明句曲山作为一处真实的地理,固然常人也能至于其地,但是作为神秘的仙界所在,常人虽则亲履其地却不能“感通”其中的福地;就如经文中所论的,句曲虽是“访索即得”,但是这座“洞虚内观”的山洞中,还有一种“真洞仙馆”的奇景则是常人所不及见:“内有灵府,洞庭四开,穴轴长连,古人谓之金坛之虚台,天后之便阙,清虚之东窗,林屋之隔沓,众洞相通,阴路所适;七涂九源,四方交通。”(11b)这就形成洞天相连的仙境观,乃是地理纬被仙道化的产物,既作为洞天探访的一种神秘导览图,也是存想神游的指导秘笈。

在《稽神枢》中常引述地理纬,然后再据以阐发其仙界观,即可具体完成道教的仙境理论。首先就是名称的道教化,诸如“句金之坛”因金坛而得名,方山之下有洞宫名为“方台洞”,即云:“所谓洞天神宫,灵妙无方,不可得而议,不可得而罔也”。或“句曲山腹内虚空,谓之洞台仙府也”。称坛为道教袭用古代祭祀场所的名称,而称洞及相关的洞天神宫、洞台仙府,也有称馆为名者如易迁馆等。这些地理既是实际的洞穴,也是道教的靖治,可以栖止仙真。道教将名山、洞穴的神灵信仰,从实修的宗教体验确定为洞仙的活动场所,乃成为与人境相邻却又异质化的仙境。由此可知道教既传承又创新,以神圣地理为例证,即可证其既依据旧有的仙说却也有所因革,因而可体系化为道教的神圣地理说。

从“常”的此界进入“非常”的他界,上清经派也一再经由茅君兄弟的降