



《周氏冥通记》的小说原型与文化认识结构

郑在书

摘要:《周氏冥通记》是一部使我们深入思考宗教与文学之间根源性关系的著作。其文本主体可看作是周子良和他的大他者(the Other)陶弘景两人。书中呈现的各类小说原型在著名志怪、传奇作品中皆有出现,并在主题、结构等方面都存在共享或接受关系。《周氏冥通记》所具有的小说原型,在其深层铺垫着官僚制、继世的死后世界观、报应观、轮回观等,这些宗教说法有机地融合在一起形成了六朝社会整体的精神史基础。

关键词: 文本主体; 小说原型; 精神史基础

如果说以《山海经》为中心的中国神话是古代东亚想象力的源泉,那么道教作为其传承者是中世纪想象力的一大流脉,它的内容完整地保存在《道藏》这部可称为道教大藏经的典籍中。道教以自我完善为核心教义,而自我完善通过长生不老来体现。道教依靠想象力、意象以及叙事的设置与展开等体现和诠释其教义,而非通过逻辑思辨等方法。这种三位一体的表现方式与文学、艺术创作等有着紧密的联系。鉴于此,本文进一步关注《道藏》的文学想象力。

《道藏》可谓是一种关于“不死”的庞大的话语体系。如果将不死的境界看作是想象力的产物或叙事的产物,那么换言之,《道藏》又是一支庞大的想象体系或叙事体系。进而,也可将《道藏》看作是一座庞大的文学建构物,这样讲应该不会有错。事实上,《道藏》也收录了不少文学作品,并将这些作品纳入道教的范畴内,而它的一些组成部分也的确采用了文学体裁的书写形式。如那些应归属于游仙诗的步虚词和道情类诗歌以及可归于神怪小说的神仙传记类即是如此。对于《道藏》中的这些作品,李丰楙、詹石窗、小南一郎、史密斯(Thomas E. Smith)、堪帕尼(Robert Ford Campany)等已经进行了相当深入的研究^①。本文在探讨《道藏》的文学想象力时,还将通过小说来阐释道教的想象力,那是一种建立在“不死”的神话欲望之上的想象力。本文还将探讨它所具有的文学本质、形式、结构、母题等文学原型(literary archetype)。作为这种研究的一个重要环节,本文先来考察《道藏》中上清派典籍《周氏冥通记》所具有的中国古代志怪、传奇类小说的想象力。

清代纪昀曾指《周氏冥通记》“荒诞不经”^②,而这种批评一方面也告诉我们该书具有丰富的想象力。基于上述这些观点以及研究目的,本文先来探讨《周氏冥通记》的成书背景、内容、研究动向及文本性质等,然后再将书中的母题与志怪、传奇类文学作品进行比

① 相关研究成果有李丰楙:《六朝隋唐仙道类小说研究》,台北学生书局 1986 年;《误入与谪降》,台北学生书局 1996 年;詹石窗:《道教文学史》,上海文艺出版社 1992 年;小南一郎:《中國の神話と物語り》,岩波书店 1984 年;Robert Ford Campany,“Chinese Accounts of the Strange: A Study in the History or Religions”,The University of Chicago,Ph. D. Dissertation,1988;Thomas E. Smith,“Ritual and the Shaping Narrative: The Legend of the Han Emperor”,The University of Michigan,Ph. D. Dissertation,1992.

② 纪昀:《钦定四库全书总目》“周氏冥通记”条:“其说荒诞不经”,中华书局 1997 年。

较、分析,进一步探讨其精神史基础,进一步确认《道藏》想象力在中国小说中所占据的重要的原型地位^①。

一、《周氏冥通记》的成书背景及其内容

《周氏冥通记》记录了梁武帝时期道士周子良(497—516)在梦中或在幻想中遇到茅山仙官们所进行的对话,该书属于《正统道藏·洞真部》“记传类”典籍。

据传,作者周子良原本就成长在具有原始道教家风的环境里,他的本家信仰帛家道,外祖家信仰天师道。他的祖母是女巫,外祖父是祭酒,由此看来,他应该是生来就具有灵媒的气质,因此他与冥界仙官们的通灵行为也就成为一种可能^②。早在12岁幼年年纪他就入陶弘景(452—536)门下,学习《仙灵录》《老子五千文》《西岳公禁虎豹符》《五岳真形图》《三皇内文》等。读书期间,于天监14年(515)夏至中午,在他午睡时发生了一起怪异的事件。

夏至日未中少许,在所住户南床眠。始觉,仍令善生下帘。又眠,未熟,忽见一人,长可七尺,面小口鼻,猛眉,多少有须青白色,年可四十许,著朱衣,赤帻上戴蝉,垂缨极长,紫革带广七寸许,带鞞囊,鞞囊作龙头。足著两头舄,舄紫色,行时有声索索然^③。

这位出现在周子良梦中之人,介绍自己为茅山仙界保命府府丞赵威伯,并告诉周子良有一叫保籍丞(后来晋升为保晨司)的仙位空着,让周子良准备就任。周子良起先感到畏惧,但很快明白此事不可推辞,便决定顺应。之后每天他都会在梦中或在幻想中见到王紫阳、周紫阳、中岳仙人、女仙刘玄微、桐栢仙人、保命君、保录君等不少仙官。他们告诉他仙界的情况以及修炼方法等,还回答周子良提出的各种问题。周子良师从这些仙官学习他们传授的仙界知识,也追随他们在仙界游历了一年半载之后,在天监15年(516)10月27日服毒自尽。他的恩师陶弘景如下描述他最后的瞬间。

至昃后,便起云,时至矣。即束带烧香,往师经堂中,遍礼道众,径出还所住廨,众人正言应就齐去。日晡间,其弟名子平往看,正见于仙屋烧香,出还住户。问子平,何以来。答云,姨娘气发,唤兄还合药煮汤。语云,我体亦小恶,即时欲服药。竟当还,若未即还,汝可更来。仍见铛中温半升酒。子平驰还说此,姨娘惊怪,亟令走往,已正见偃卧,子平不敢便进。俄倾所生母及姨娘续至,见便悲叫,问,何意,何意,唯闭眼举手,三弹指云,莫声叫,莫声叫,误人事。其母欲捧头起,而蹴巾转。犹举手再过正中,须臾气绝。时用香炉烧一片薰陆^④如狸豆大,烟犹未息。计此正当半食顷耳,时年二十^⑤。

《周氏冥通记》一书记录和概括了周子良从初次做梦时的天监14年(515)5月23日到他离世前三个月天监15年(516)7月23日之间与仙官们进行的一系列对话。周子良在他离世前焚烧了他大部分手稿,但他的师傅陶弘景在附近燕口山洞中发现了他一部分手稿,之后这位师傅撰写了徒弟周子良的传记,并在日记原文上添加了注释,成书四卷一册,并于该年12月将此书呈献给了梁武帝,各卷内容如下:

第一卷:周子良传记、死后的异迹、呈于梁武帝的奏文(启事)与答书(勅答)、天监14年5月23日—28日的通灵记录4条。

第二卷:6月1日—29日的通灵记录13条。

第三卷:7月2日—25日的通灵记录7条。

第四卷:天监14年5月—15年7月23日的通灵内容目录^⑥。

现在,《周氏冥通记》和陶弘景的《真诰》一同被人们评价为了解茅山上清派道教实质的重要文献。更为引人关注的是该书生动地记录了1500年前一个年青人的梦与幻想即他与仙人们的对话。这种梦

①本文所引《周氏冥通记》原文及译注依据麦谷邦夫·吉川忠夫的《周氏冥通记研究(译注篇)》,刘雄峰译,齐鲁书社2010年。

②许丽玲尤其关注周子良的家族史以及上清派灵媒传统等宗教文化背景。相关内容将在后面进行进一步阐述。

③《周氏冥通记》卷一,5月23日条。

④纪昀:《钦定四库全书总目》“周氏冥通记”条:“惟薰陆为乳香。”

⑤麦谷邦夫·吉川忠夫:《周氏冥通记》卷一,载《周氏冥通记研究(译注篇)》,刘雄峰译,齐鲁书社2010年,第9~11页。

⑥吉川忠夫:《梦的记录——周氏冥通记》,载《周氏冥通记研究(译注篇)》,刘雄峰译,齐鲁书社2010年,第246页。

幻中与神进行交谈的对话录,在西方有 15 世纪英国基督教信徒马杰里·肯普(Margery Kempe)留下的《马杰里·肯普的书》^①以及 18 世纪瑞典的神秘主义者史威登堡(E. Swedenborg)留下的《关于天国惊人的世界与地狱》^②等,但是《周氏冥通记》要比这些记录早一千年左右,它是一本记录个人宗教体验的日记,这一点非常引人关注。书中所描述的仙界情况以及修炼方法等,不仅体现了当时道教想象力的实态,同时也体现了中国六朝时期的宗教观念,而正是在这一时期中国首次出现了志怪小说这种书写形式。也就是说,该书向我们展现的是当时人们所共同享有的一种精神文化。因此,它具有相当重要的价值。

二、关于《周氏冥通记》的研究综述

1. 研究动向

迄今为止,对于《周氏冥通记》的研究工作主要围绕译注、对译注的评论、内容分析以及语言学意义探析等方面展开,而且大部分研究工作是结合同一派系上清派主要经典《真诰》一书研究一同进行的,同时相关研究工作还主要是以日本学者为先导开展起来的,这是该书研究工作方面的一大特点。

对《周氏冥通记》的正式研究早期经过幸田露伴、福井康顺等的概括性、文献性的考察研究^③,再经小南一郎的《中国神话与故事》(1984)、吉川忠夫的《梦的记录一周氏冥通记》(1985)^④等论著逐步展开。小南一郎主要将《真诰》中出现的杨义、许谧等人物以及后来出现的陶弘景、周子良等六朝时期灵媒集团和当时社会联系起来,在这种框架中分析探讨了《周氏冥通记》。他认为,灵媒既唯心又超越现实,但也未彻底舍弃现实,基于这种观点,他认为周子良的梦与幻想映射着个人的精神纠结和当时江南贵族集团的信仰以及他们对现实的矛盾心态。同时,他还关注到《真诰》与《周氏冥通记》中常见的仙官降临情景以及与仙官们对话等还出现在《汉武帝内传》等文体中。小南一郎的研究没有局限于《周氏冥通记》,他的研究涉及道教祭仪和文学想象力等方面,并举例说明了它们与文学的相关性,因此他的研究具有相当重要的意义。

吉川忠夫将周子良的生涯与六朝时期的政治、宗教、家庭环境等结合在一起进行了探讨,将茅山道教的核心华阳洞天的仙界情形与《真诰》中的内容进行了详细的比较研究,并分析考察了周子良与仙官们的沟通情况、心理状态及陶弘景的反应等。吉川对《周氏冥通记》进行了较为全面深入的阐述,他的研究具有一定的解说性质。继小南一郎、吉川忠夫之后,许丽玲和拉塞尔(T. C. Russell)等人分别以特定的观点专门分析探讨了该书。首先,许丽玲从心理民族学角度对周子良的家庭环境、家族史等进行了追踪研究,然后分析考察了这些内容与当时文化现象灵媒之间的关系,还探讨了尸解观念。对于周子良的死亡,她没有仅把这看作是一个年轻人的自杀事件,而是从另外一个角度,即以陶弘景为中心的茅山道教集团的文化以及萨满宗教仪式等角度去进行诠释^⑤。其次,拉塞尔主要关注《周氏冥通记》中周子良与仙官们的对话以及启示行为对文学创作的影响等,并探讨了该文本的作者问题、幻想的启示作用以及启示与现实之间的关系等。他认为,周子良的冥通体验反映了他个人与社会环境之间的斗争以及一个年轻人在宇宙中寻找自我的矛盾心态与恐惧心理。他还谈到楚辞之后延续下来的启示文学的文学史脉络,还提及《真诰》一书中也有体现的其文学性以及《周氏冥通记》的个性化表现等^⑥。拉塞尔的论文继小南一郎之后又一次探讨了《周氏冥通记》的文学意义,因此他的研究也具有一定的价值。但是他仅在他论文前言和结语中提示性地提出一些问题而已,而没有与具体文学作品进行详细的相关性比较研究,

① 马杰里·肯普:《马杰里·肯普的书》,郑德爱译,首尔:金牛座 2010 年。

② 史威登堡:《史威登堡的伟大礼物》,史威登堡研究会编译,首尔:茶山书屋 2009 年。

③ 参考幸田露伴:《神仙道的一先人》,载《露伴全集》第 15 卷,东京:岩波书店 1952 年;福井康顺:《周氏冥通記について》,载《内野博士还历纪念东洋学论集》,1964 年。

④ 参考中文译著如下:小南一郎:《中国的神话与物語》,东京:岩波书屋 1984 年;小南一郎:《中国的神话传说与古小说》,孙昌武译,中华书局 1993 年,第 283~299 页;吉川忠夫:《中国古代人の夢と死》第 3 章,东京:平凡社 1985 年;吉川忠夫:《梦的记录一周氏冥通记》,载《周氏冥通记研究(译注篇)》,刘雄峰译,齐鲁书社 2010 年,第 245~280 页。

⑤ 许丽玲:《周氏冥通记初探》,载《东方宗教研究》1994 年第 4 期。本文参考麦谷邦夫·吉川忠夫:《周氏冥通记研究(译注篇)》,刘雄峰译,齐鲁书社 2010 年,第 311~333 页。

⑥ T. C. Russell, "Revelation and Narrative in Zhoushi Mingtongji", *Early Medieval China*, 1994(1). 本文参考中文译著, T. C. 拉塞尔:《周氏冥通记中的神启和故事》,载《周氏冥通记研究(译注篇)》,刘雄峰译,齐鲁书社 2010 年,第 281~310 页。

因此留下了不少遗憾和疏漏。

另外,有关《周氏冥通记》的研究成就,还有麦谷邦夫的《周氏冥通记索引》^①以及对麦谷邦夫、吉川忠夫等的译注本进行评论及校正的一些论文,还有将该书看作南北朝时期重要语言资料,讨论其语言学价值的研究成果等。但这些成果与本文的研究意图没有很大关联,因此不作赘述。

2. 谁是文本的主体?

《周氏冥通记》文本虽然在标榜周子良是作者,但该书到底基于何人立场书写而成,对于这个问题仍存在不少疑问。首先,我们当然可以认为该书第一作者是周子良本人,因为是他亲笔记录了自己的梦与幻想。但是我们也不能忽视周子良之师陶弘景二次写作行为的重要性,因为是陶弘景在周子良死后于附近山洞中发现了周的遗稿,之后也是陶弘景对这些手稿进行了整理和编辑,并以完整的作品形态呈递给了皇帝。陶弘景在编辑日记原文的过程中曾有过许多写作行为,即在日记原文周子良本人所做的注释上添加了不少陶氏自己的注释,并编成四卷,书写爱徒传记以及死后的异迹,同时还附录了献给皇帝的启事和勅答等。在这些过程中,我们不能排除一种可能性,也就是说,这里有着陶弘景编辑意图的大量介入。对于他所添加的注释,陶弘景不仅将它用来容易地解释原文,而且还用它有效地阐明自己的立场和观点。周子良曾向仙官们咨询导师陶弘景的资质以及将来的命运等,在这些多少有些敏感的内容中,有一部分是超出陶弘景预想的,对这些内容陶弘景不仅做了辩解,有时还表露出困惑和尴尬之意。下面我们来看有关陶弘景仙阶的一段对话。

王君曰,茅定录及周紫阳所记,实为深矣,足为子之实录也。此句曲山中亦有三四人入下仙品,欲知之乎。子良因问,家师陶公何如。答曰,假令尔如其者,则期真不难也。陶久入下仙之上,乃范幼冲等也^②。

陶弘景似乎对仙官说他属于下仙中的上级这句回答感到不满,陶弘景在他注释中如下表露他的心境。

一本作中仙之中,后浓墨点作下仙之上,未解所以。既云久入,今当由怠替致降二阶邪^③。

虽然在此解释为由于怠慢而被降级,但我们可以看出陶弘景心中仍然有结。此外,陶弘景还在注释中表现出对仙官答复的一种批判态度。例如仙官曾劝告周子良禁止食肉,这是因为周子良六代祖周眉曾喜好射猎而杀生数多^④。对于这句话,陶弘景提出如下问题。

未检汝南周家谱,不知周眉晋何帝时为谯郡。杀戮之咎,诚为莫大,但身尚以蒙释,方虑殃延苗裔,小为难解……此帅一仆一我,亦未领^⑤。

当仙官的看法与自己不同时,陶弘景就会对此进行严厉的批评,从他这种态度,我们可推测周子良草稿状态的遗稿是根据陶弘景的编辑意图被重新书写了的,而且被书写成体裁完整的一部著作《周氏冥通记》。那么他的编辑意图又是什么呢?陶弘景曾搜集整理南岳魏夫人即魏华存和杨义、许氏一家等灵媒集团的降启资料,编写了《真诰》一书,其目的在于确立和巩固茅山为中心的上清派道教。由此可见,《周氏冥通记》的编写倾向与一种动机和意图有着紧密的关系,那就是要将《真诰》一书确立为上清派的主要经典。果然,《周氏冥通记》就像在印证《真诰》那样,两书内容具有密切的照应关系。这一点可从陶弘景为《周氏冥通记》所做的注释中看出,因为其中相当多的内容是基于《真诰》来诠释《周氏冥通记》中所出现的人物和事件的。另外我们还有必要探寻隐藏在陶弘景强热的宗教欲望深处的社会心理动机。众所周知,南北朝时期政治巨变使个人身份出现严重危机和动摇。当时大批没落的南朝贵族集团投身新兴的宗教道教,他们想在彼岸的理想世界中寻找他们丢失的地位和权力,对于他们这种替代和补偿心

①麦谷邦夫:《周氏冥通记索引》,京都:京都大学人文科学研究所2003年。

②《周氏冥通记》卷三,7月9日条。

③《周氏冥通记》卷三,7月9日条。

④《周氏冥通记》卷二,6月13日条:“但卿六世祖眉为谯郡时,尤好射猎,杀伤无数。赖其中时复营功德,罪已得释。卿不宜复食肉,食肉,恐先源逮卿,幸可慎之。”茅山仙官保命府的鬼帅范疆五如此劝告。虽然在此都统称为仙官,但陶弘景似乎因其是鬼官,还有些下视他,但范疆五毕竟还是仙府官人。

⑤《周氏冥通记》卷二,6月13日条。

理^①，我们可从陶弘景、周子良，也可从他们前辈杨义、许氏一家，更可上溯到葛洪那里去寻找^②。同时，对于陶弘景的编书意图，我们还需要关注另外一个事实，即该书的编撰目的还在于向当时皇帝梁武帝呈献。向皇帝上奏周子良冥通事件，这种行为说明中国皇帝曾对想象界也行驶支配权，这也与中国的政教传统有关。陶弘景的编书意图还在于向好佛的君主梁武帝呈报陶弘景所管辖的茅山道教的实态，欲从皇帝那里获得认可，并赐得教权。可见，《周氏冥通记》是陶弘景出于多种政治社会目的而经过周密的思量之后精心编写而成的二次创作产物。

我们在思考茅山上清派确立其道教地位这一历史原因时，还有必要联系个体无意识的形成问题来进一步思考《周氏冥通记》文本主体问题。这是因为《周氏冥通记》的内容以梦与幻想构成，而这也是构建周子良个体无意识的重要内容。拉康(J. Lacan)曾说：“无意识是大他者(the Other)的话语”^③，也就是说，主体的欲望即为大他者的欲望。对于早年丧父的周子良来说，恩师陶弘景既是满足他所缺失的父性的对象^④，也是他最终所要实现的仙道的体现者，也就是说陶弘景即是周子良的大他者。这样看来，《周氏冥通记》中展现的周子良的梦境与幻想也是大他者陶弘景的欲望，这是因为《周氏冥通记》每一段内容都是建立在陶弘景《真诰》之上的，这一事实告诉我们，周子良的无意识，即《周氏冥通记》是陶弘景这位大他者的话语。

综上所述，当我们从历史原因和个体无意识的形成这两方面来考察《周氏冥通记》文本的真正主体时，能够看到虽然表面上主体看似是周子良一人，但实际上可以说其主体是模糊的或是周子良和陶弘景两人。

三、《周氏冥通记》的诸母题及其结构

对于《周氏冥通记》与文学的相关性的真正意义上的讨论虽然没有出现，但对此有短片性的提及，首先有小南一郎、拉塞尔(T. C. Russell)等的论著，再则詹石窗的《道教文学史》也具有些六朝小说方面的论文。詹石窗把《周氏冥通记》定为“记梦叙幻体”志怪，把它看做表现周子良的内心世界，即生命与死亡矛盾的自传体小说。他认为《周氏冥通记》的特色是详细的描述，首尾一贯的情节发展以及朴实的文体等等，还指出了小说里诗歌的插入是继承了《汉武帝内传》和《真诰》的结构^⑤。此外，李希运简评道《周氏冥通记》的出现使六朝时代的陈腐短篇小说向处理内在心理的小说演变^⑥。这种说法值得注意，但是缺乏足够的证据。

本文参考与《周氏冥通记》的文学性有关的现存短片论著，但同时正如在序言中提到的，从所谓的“文学原型”的角度进一步讨论在这本书里延伸的道教想象力。多感的年轻人周子良的宗教体验，即梦与幻想的部分内容，脱离了时代的先后关系，蕴含了六朝时代或其后时代无数的神怪小说里共同拥有的几个重复出现的母题(motif)，即作为小说原型的价值。本文先把《周氏冥通记》里出现的小说原型分为降临母题、仙官就任母题、考验母题、冥界相逢母题，然后将每个内容与六朝志怪以及唐传奇作品进行比较，试图考察这种精神的基础。应该注意，这里的“母题”的概念，不是一个单纯的故事母题，它包含着可以转化为形式和结构的可能性。

1. 降临母题

正如我们已经提到过的，周子良在梦中目睹仙官的来临，从他那里得到一个启示。这种场景常常发生在灵媒性向强烈的上清派道士身上。上清派的开组魏华存也是通过降临和启示打开了该教派。其后

① T. C. 拉塞尔：《周氏冥通记中的神启和故事》，载《周氏冥通记研究（译注篇）》，刘雄峰译，齐鲁书社 2010 年，第 303 页。

② 亡国的吴国贵族后裔葛洪，在其书写、创作《抱朴子》时，这种心理状态似乎也发挥了不小的作用，相关内容参考大渊忍尔：《葛洪传考》，载《岡山大学法文学部纪要》1958 年第 10 期，第 136 页；郑在书：《葛洪文学论研究——围绕抱朴子内外篇的统一性问题》，首尔大学 1981 年硕士学位论文，第 10～12 页。

③ 约珥·哆儿(Joel Dor)：《拉康演讲集导论(1)》，洪俊奇、姜应涉译，首尔：阿南刻 2009 年，第 224 页。

④ 许丽玲分析了周子良的心理状态，她认为周子良在姨妈的严格管教中成长，这导致他在性别认同上出现混淆，但是遇到陶弘景之后他找回了他所缺失的父性。参考许丽玲：《周氏冥通记初探》，载《周氏冥通记研究（译注篇）》，刘雄峰译，齐鲁书社，2010 年，第 318～319 页。

⑤ 詹石窗：《道教文学史》，上海文艺出版社 1992 年，第 167～175 页。

⑥ 李希运：《论六朝道教志怪小说的创作》，载《泰安师专学报》1999 年第 4 期，第 22 页。

的继承人杨羲、许謐、许掾、陶弘景等也是通过同样的方式维持和发展了上清派。在这个过程中形成的上清派的主要经典就是《上清大洞真经》,《真诰》,《周氏冥通记》等。

道经里出现的降临母题在小说里常常被利用,对于这一点,小南一郎早已针对《真诰》和《汉武帝内传》里女仙降临场景的相似性进行过论述^①,李丰楙也详论了‘神女降真’内在的文学,宗教含意^②。首先,来看《汉武帝内传》里西王母降临在汉武帝的宫殿的场景。

唯见王母乘紫云之辇,驾九色斑龙。别有五十天仙,侧近鸾舆,皆身長一丈,同执彩毛之节。金刚灵玺,带天策,咸住殿下。王母唯扶二侍女上殿,侍女年可十六七,服青绡之主,容眸流盼,神姿清发,真美人也。王母上殿,东方坐,着黄金褕属,文采鲜明,光仪淑穆……视之可年三十许,修短得中,天姿掩霓,容颜绝世,真灵人也^③。

与《真诰》相比,《汉武帝内传》里的描述增加了文学的修饰,更加华丽。西王母降临时向汉武帝提出各种训戒和咨询之后再升天。降临和升天的这些行为在文献里,并不只是单纯的一个故事成分,它还被故事的部分或整体结构所活用。汉代的“董永遇仙”传说里,织女下降在虽然很穷但是孝心很强的董永身边,作为配偶织布偿还债务后再次升天,这种降临母题在樵夫和仙女类的传说中结构化。正如上个例子,当降临或升天时仙官不单独出现,而是率领很多侍从,带着华丽的仪仗出现,这也是一个特色。茅山的仙官赵威伯为周子良降临的情况也是一样的。

从者十二人,二人提裾,作两吉,吉如永嘉老姥吉。紫衫青胯履,缚胯极缓。三人着紫胯褶,平巾幘,手各执筒,筒上有字,不可识。又七人并白布胯褶,白履屐,悉有所执^④。

小南一郎对于这种现象推测这与在上清派道教的存思修道过程中出现的神仙的姿态和样子有关联^⑤。然而,在此之前应该会有使这种想象力可行的社会和体制依据。这是以韦伯(M. Weber)为首的西方学者们经常论及的古代中国政治的一个特点,就是根据严格的阶级体系构成的家产制的官僚制度^⑥。官员驾到时的侍从和仪仗取决于他的品级,俗界的这样的官僚制度同样反映在仙官的降临和升天上。从仙界也按照六朝时代九品官人法的九个品级被分为18品级中就可以看出这个特点^⑦。通过《续仙传》里金可记上天时的描写,我们可以感觉到这种叙述方式在小说里的自然渗透。

金可记新罗人也。宾贡进士,性沉静好道,不尚华侈……二月二十五日,春景妍媚,花卉烂漫,果有五云,唳鹤白鹤,箫笙金石,羽盖琼轮,幡幢满空,仙仗极众,升天而去。朝列士庶,观者填溢山谷,莫不瞻礼叹异^⑧。

此外,仙官降临时的公然的仪仗和队伍与西方的神、天使、圣者降临的场景有很大的差异。在大多数情况下,西方天宫的人物不具备威仪,独自一人轻轻地降落到地面。这正是天上和俗界之间的界限是严格的还是连续的区别,因为东亚把天上看做是俗界的延长,而神官应根据官僚制度具备相应的规矩。

2. 仙官就任母题

周子良意外地从茅山仙界的赵威伯收到通知,他被选为仙官要就任。仙界以元始天尊、太上老君、玉皇上帝为中心,是一个严格的官僚系统,这是一个众所周知的事实。正如前面提到的,可以说这也是世俗的官僚制度得到反映的结果。毫无疑问,传统的严格的品级制度能维持传统时期的中国的现实秩序,其实这个制度和儒家思想是密切相关的。这意味着道教不能不接受能维持世俗秩序的儒家的思想。

周子良接受该仙官选拔命令一年半后自杀并回到茅山仙界。成为仙官,进入仙界,也可以是宗教性死亡的另一种表现方式。道教中这种死亡被称为尸解。不是直接上升到天上的天仙或在地上没有死亡

①小南一郎:《中国的神话传说与古小说》,孙昌武译,中华书局1993年,第294~297页。

②李丰楙:《误入与谪降》,台北:学生书局1996年,第143~189页。

③《汉武帝内传》。

④《周氏冥通记》卷一,5月23日条。

⑤小南一郎:《中国的神话传说与古小说》,孙昌武译,中华书局1993年,第297页。

⑥韦伯以为秦朝以后,一个神政的封建秩序以严格的官僚秩序所取代。马克斯·韦伯:《儒教与道教》,李相律译,首尔:文艺出版社1990年,第72页。

⑦《周氏冥通记》卷三,7月9日条。

⑧沈汾:《续仙传》。

继续活着的地仙,而是半途死亡的往往被美化为尸解仙,在这种情况下,根据死亡的方式,可以分为火解、水解、兵解、药解、丈解等^①。周子良是吃了毒药自杀的,因此属于药解。周子良从赵威伯收到仙官就任的通知的场面,在《周氏冥通记》里被这样描述。

卿前身有福,得值正法,今生又不失人神之心。按籍籍,卿大命乃犹余四十六年。夫生为人,实依于世,死为神,则恋恋于幽冥。实而论之,幽冥为胜。今府中阙一任,欲以卿补之。事目将定,莫复多言,来年十月当相召。可逆营办具,故来相告。若不按从此命者,则三官符至,可不慎之。子良便有惧色^②。

作为一个道人,仙官就任虽然是很光荣的,但是周子良起初不情愿的接受仙界的命令很害怕的原因是因为他知道仙官就任就意味着死亡。仙官就任是以在前世积累福德或在现世有道德的生活或通过修道达到神仙的地位为前提的,从这点上我们可以知道佛教的应报观已经被收容在道教里。但是还很强烈的保留着从萨满教等由来的土著的应报观。为了周子良仙官教育降临的鬼官范帅,向周子良忠告禁止肉食,因为他的六代祖父喜欢打猎,杀了许多禽兽,怕这罪涉及到他的身上。这样的内容早在《周易》里首次出现^③,其次反映了汉代原始道教经典《太平经》里确立的承负说的立场^④。道教的承负说是祖宗-后裔的关系,而佛教的应报观的主客关系是自己-自己的关系,两者之间有很大的差异。小说里的仙官就任母题与应报观的与否无关,它作为内容的重要情节或死亡的修饰表现经常被活用。

晋王文度镇广陵,忽见二骢,持鹄头板来召之。王大惊问骢,我作何官。骢云,所作平北将军徐兖二州刺史。王曰,我已作此官,何故复召邪。鬼云,此人间耳。今所作是天上官也。王大惧之,寻见迎官玄衣人及鹄衣小史甚多。王寻病薨^⑤。

从韩国古典小说里,我们可以找到类似的例子。在大同江边浮碧楼见神女箕氏的洪生得了相思病,他梦中收到仙官就任通知而死亡的故事,在《金鰲新话·醉游浮碧亭记》里出现。

《神仙传》的仙官就任母题用来表示一个小说里另一个意图,增添了别趣。

安未得上天,遇诸仙伯,安少习尊贵,稀为卑下之礼。坐起不恭,语声高亮,或误称寡人。于是仙伯主者奏安云,不敬,应斥遣去。八公为之谢过,乃见赦。谪守都厕,三年后为散仙人,不得处职,但得不死而已^⑥。

淮南王刘安,虽然作为神仙,但是因为傲慢的态度而被排除于仙界之外,不能作为仙官而做了三年的马桶夫的故事就讽刺了统治阶级的行为^⑦。德沃斯金(Kenneth J. Dewoskin)提及了这种故事显示民众对那个时代的帝国统治颇有不满^⑧。

3. 考验母题

周子良上任之前,经过一定的考验过程而得到认可。还有一位仙官王紫阳,为了教育周子良而降临。对于考验的过程,王紫阳与周子良之间的对话如下:

王紫阳曰,得如此甚好,但恐以试为难耳。子良因请问,不审几试,试若大小。恐肉人邪僻,能不忧惧。王曰,当两小试,或为虎狼,或为殊声异形,以怖于人。尔见此时,但静心建意,勿惶惶也^⑨。

萨满原有通过某种仪式的入巫过程,道教也起因于萨满教,因而也具有那样的仪式。特别是上清派,带有深厚的萨满色彩,考验的过程是不可缺少的。这种考验谭经常插入到神仙传记类的小说里。以

①关于尸解仙的讨论参照如下:李丰楙:《误入与谪降》,台北:学生书局1986年,第77~90页;郑在书:《不死的神话与思想》,首尔:民音社1994年,第137~141页。

②《周氏冥通记》卷一,5月23日条。

③《周易·坤卦·文言》:“积善之家,必有余庆。积不善之家,必有余殃。”

④关于承负说的仔细的讨论参照郑在书:《试论太平经的成书及思想》,《梨花女子大学韩国文化研究院论丛》1991年第59辑。

⑤刘义庆:《幽明录》,文化艺术出版社1988年。

⑥葛洪:《神仙传》卷四,中华书局1991年。

⑦关于刘安得仙的讨论参考郑在书:《不死的神话与思想》,首尔:民音社1994年,第190~192页。

⑧Kenneth J. Dewoskin, *Doctors, Diviners, and Magicians of Ancient China: Biographies of Fang-shih*, New York: Columbia University Press, 1983, pp. 30~31.

⑨《周氏冥通记》卷三,7月9日条。

《神仙传》的壶公的故事为例,考察一下:

公乃留房於群虎中,虎磨牙张口,欲噬房,房不惧。明日,又内于石室中,头上有一方石,广数丈,以茅絢悬之。又诸蛇来啮绳,绳即欲断,而长房自若。公至,抚之曰,子可教矣。又令长房厌屎蛆,长寸许,异常臭恶,房难之。公乃叹谢,遣之曰,子不得仙道也。赐子为地上主者,可得寿数百岁,为传封符一卷。付之曰,带此可主诸鬼神,常称使者,可以治病消灾^①。

吴光正认为“成仙考验”是中国古代小说的一个重要原型^②。在《杜子春》《韦子东》类的传奇作品里,修道者跟道士集中修炼的时候,最后的成败大多在于考验,考验成为一个核心的因素。比如,《杜子春》中道士嘱咐了杜子春以下内容:

戒曰……慎勿语,虽尊神恶鬼夜叉猛兽地狱,及君之亲属,为所困缚万苦,皆非真实。但当不动不语,宜安心莫惧,终无所苦。当一心念吾所言。言讫而去^③。

许多困难的考试,杜子春都熬过来了。但是在最后的阶段,他看到自己的孩子死去的幻影吐出了声音,结果不但一切历程化为泡影了,而且还不可得道升仙了。其实,这篇小说以考验母题反衬人性主义。

4. 冥界相逢母题

在周子良的梦中或者幻影中,仙官引领着周子良向冥界游历。那时候,他听到了已亡故的父亲的消息。就是说,直接的还是间接的,他跟死者交流了。对此,记载如下:

又于子良曰,卿父昔不无小过,释来已三年,今处无事也。自云,坟墓在越,虽自羈迴,亦不愿移之。南头有一坎,宜塞去。其今欲同来,有文书事未了,不果。明年春当生王家。以其前过未尽,故复出世^④。

在此,我们能发现对于坟墓两种想法并存:一是死者居于坟墓之继世的死后世界观。二是按照恶业或善业所造成的苦乐果报,发生轮回转生之佛教的来生观念。不用说以灵媒为中心传播教义的上清派,道教在原始宗教的起源上也来自于萨满教。这种的本质与祖先崇拜、继世的死后世界观形成紧密的关系。并且这种观念就是东亚土著文化的因素。但是佛教传入后,三教合一的思想更为快速发展,虽然上清派最有土著的、萨满的色彩,但是这些三教合一思想影响到上清派,没有例外。陶弘景所作的《真诰》已频繁出现了佛教术语以及佛教的宗旨,《周氏冥通记》也实现了萨满教、道教与佛教和谐共存的世界。再倾听一下,周子良和他的父亲之间沟通的内容。

须臾复梦见二人,乃赵丞前所使黄元平者。云,昨雨恨不多,来月中当更作。昨往太山……尊府君言,今还北宫,君倘至子良处,道我今来此。今故来为宣之^⑤。

如同上述,与亲属沟通、相遇的母题以冥界或者异界为背景在小说中经常出现。这种母题亦意味着对死后世界的关注,以及对死者表达追慕的感情,尤其是在小说里和离世的父亲相见的故事很多,可以说反映了在家父长制的情况下宗法社会的现实。在古代中国死去的祖先还是影响到活着的子孙的日常生活,在作用的层面上,可以将他们看做社会成员。《搜神记》有相关的一篇故事。太山府君让平民胡母班将一封信转给他的女婿河伯,胡母班完成了这个偶然任务之后遇到以下的情况。

府君请曰,当别再报。班语讫,如厕。忽见其父著赭徒作,此辈数百人。班进拜流涕,问,大人何因及此,父云,吾死不幸,见遣三年,今以二年矣,困苦不可处。知汝今为明府所识,可为吾陈之,乞免此役,便欲得社公耳。班乃依教,叩头陈乞。府君曰,生死异路,不可相近,身无所惜。班苦请,方许之。于是辞出,还家^⑥。

这些父子相见、父子沟通的母题还出现于传奇《南柯太守传》。主角折断并分开了栢木根,寻穴进入群蚁隐聚的蚁国,与公主结婚而成为附马。后来他收到已故的父亲寄的信感到悲哀。像在冥界一样,在

① 葛洪:《神仙传》卷五。

② 吴光正:《中国古代小说的原型与母题》,社会科学文献出版社 2002 年,第 169~192 页。

③ 裴荆:《传奇·杜子春》。

④ 《周氏冥通记》卷一,5 月 23 日条。

⑤ 《周氏冥通记》卷二,6 月 24 日条。

⑥ 干宝:《搜神记》卷四,中华书局 1985 年。

异界也可以超越时间和空间的界限而沟通。

数夕还答。生验书本意，皆父平生之迹，书中忆念教诲，情意委曲，皆如昔年。复问生亲戚存亡，闾里兴废。复言路道乖远，风烟阻绝。词意悲苦，言语哀伤。又不令生来覲，云岁在丁丑，当与汝相见。生捧书悲咽，情不自堪……生感南柯之浮虚，悟人世之倏忽，遂栖心道门，绝弃酒色。后三年，岁在丁丑，亦终于家^①。

在蚁国他收到了父亲的一封信。信上写着“岁在丁丑，当与汝相见”，这句话事实上透露了他将在丁丑年离世。因为父亲已在冥界，所以死后才能与父亲相见。

四、结 语

《周氏冥通记》是梁武帝时期年轻道士周子良与仙官们的对话录。它不是一本单纯的个人日记，而是一部让我们深入思考宗教与文学之间根源性关系的著作，也是我们了解当时人们所共同拥有的精神世界以及这种精神连续性的重要文献。

正如本文序言中所提到的那样，为探索《周氏冥通记》的文学原型及其精神史基础，本文首先考察了该书的成书背景、内容以及研究动向、文本性质等，并将该书所具有的小说原型分为降临母题、仙官就任母题、考验母题、冥界相逢母题等几大部分，分别对其文化背景，以及它与六朝志怪或唐传奇之间的共享或接受关系进行了分析研究。

其结果，本文认为《周氏冥通记》文本主体可看作是周子良和他的大他者(the Other)陶弘景两人，书中呈现的各类小说原型在《搜神记》《幽明录》《汉武帝内传》《神仙传》《杜子春》《韦自东》《南柯太守传》等著名志怪、传奇作品中皆有出现，并在主题、结构等方面都存在共享或接受关系。通过以上分析，本文还进一步确认了《周氏冥通记》以梦与幻想所展现的道教想象力没有仅停留在个人白日梦上，而是作为一种具有文学原型地位的文化实体。这说明，《周氏冥通记》所具有的文学原型，在其深层铺垫着官僚制的儒家现实秩序以及表现为继世的死后世界观、报应观、轮回观等说法的萨满教、道教、佛教等思想，这些宗教有机地融合在一起形成了六朝社会整体的精神史基础，而且一直延续到后世。

一个人做梦，梦只是梦，但很多人一同做梦，那梦就会成为现实，正如这句话所言，《周氏冥通记》的梦与幻想并非个人的白日梦，而是六朝时期社会集团现实的产物。

● 作者简介：郑在书，韩国梨花女子大学中文系教授；韩国 首尔市 125-750。Email: jsjung508@hanmail.net。

● 责任编辑：何坤翁

^① 李公佐：《南柯太守传》，载《太平广记》卷 475《昆虫三》，中华书局 1961 年。