

游仙诗的意象组合与结构模式

朱立新

游仙诗是中国诗歌的一个独特主题,它以浪漫的想象、瑰丽的色彩,向诗坛推出了仙境、仙人、仙术三组奇特的意象。这三组意象的原型又都根植于中国古代昆仑、蓬莱两大神话系统。关于这两大渊源,顾颉刚先生曾精辟地论述道:“昆仑的神话发源于西部高原地区,它那神奇瑰丽的故事,流传到东方以后,又跟苍莽窈冥的大海这一自然条件结合起来,在燕、吴、齐、越沿海地区形成了蓬莱神话系统”,“西方人说人可以成神,他们的神有黄帝、西王母、禹、羿、帝江等等,是住在昆仑等山的。东方人说人可以成仙,他们的仙有宋毋忌、正伯侨、羡门高等等,是住在蓬莱等岛的。西方人说神之所以能长生久视,是由于‘食玉膏,饮神泉’,另外还有不死树和不死之药;东方人说仙之所以能永生,是由于‘餐六气、饮沆瀣、漱正阳、含朝霞’,另外还有‘形解销化’,并藏着不死之药,所以‘神’和‘仙’的名词虽异,而他们的‘长生不老’和‘自由自在’的两个中心观念则没有什么两样。所以这东方的仙岛本由西方的神国脱化而出,及其各自发展之后,两种传说又被人结合起来,更活泼了战国人的脑筋,想在现实之外更找一个神仙世界。”^①

游仙诗中的仙境意象是随着仙话系统的演化与整合而逐渐形成的。战国以降,原始神话中心的昆仑一方面向上升迁之天庭,建立了天上的仙宫,一方面又向下延伸至名山,形成了“洞天福地”之类凡间仙窟。而蓬莱系统则由最初的蓬莱大人仙话发展成三神山、五神山、十洲三岛等构成的海中仙境。^②由此衍生出了游仙中天上仙宫、凡间仙山、海中仙岛三重仙界体系。对天上仙境的描写,如汉乐府《艳歌》:“今日乐上乐,相从步云衢。天公出美酒,河伯出鲤鱼。青龙铺前席,白虎持榼壶。南斗工鼓瑟,北斗吹笙竽。姮娥垂明珰,织女奉瑛瑀。苍霞扬东讴,清风流西歔。垂露成帷幄,奔星扶轮舆。”诗句极为天真可爱,富有浓郁的民歌风味。对海上仙境的描写,如曹植《远游篇》:“远游临四海,俯仰观洪波。大鱼若曲陵,承浪相经过。灵鳌戴方丈,神岳俨嵯峨。仙人翔其隅,玉女戏其阿。”对人间仙山的描写则是诗中最多的、也是最富情趣的,汉乐府《董逃行》颇有趣味地将仙山描绘为需要克服重重险阻方能达到的圣地,“吾欲上谒从高山,山头危险道路难。遥望五岳端,黄金为阙班璘。但见芝草叶落纷纷,百鸟集来如烟,山兽纷纷辟邪其端……”,构成了一个类似民间故事中“历险得宝”母题。

诗中仙人的形象因其分属于天上、海外、凡间不同的三界而有不同的意味。以昆仑血统仙人的神性最强,天界神仙的高位大都由这一家族世袭,他们常以掌握人世命运的至尊者的形象出现;蓬莱海岛血统仙人的仙性最足,他们虽然常到天宫客串,但出常徘徊山间,忙着以引路、传道、赐药等方式渡引世人;而凡间仙人的人性则是最浓的,他们没有高贵的血统,是靠自己修炼成仙的,有时几乎就是道士、隐者的形象。在各界仙人中出现频率较高

的有西王母、东王公、赤松子、王子乔、羡门、洪崖、韩众等以及象征化的神人、真人、仙翁、仙童、仙女等。通常游仙诗中绝少出现对天帝的正面描写，屈原叩帝阍而不开，天帝是以“缺席的在场”，显示出高不可攀的威严。至如曹植《仙人篇》“与帝合灵符”的大胆想象，大有齐天大圣见了玉皇唱个喏的气派，断非常人所敢言。一般文人作游仙之想都不太会有叩见神界至尊天帝的奢望，而宁可与王乔、松子等可望又可即的人仙多套套近乎。不过，位居神仙世界一人之下、万人之上的西王母倒是游仙诗人非常乐于拜见的。这位操着不死之药、集圣母与美妇形象于一身并与周穆王有过瑶池相会的西王母引起了诗人们的极大的兴趣。在《山海经》中，西王母还是个面目可憎的凶杀之神，《大荒西经》谓其“戴胜，虎齿，豹尾，穴处”，《西山经》又谓：“西王母状如人，豹尾、虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残”。司马相如《大人赋》还嘲笑她白发穴处，只有三足鸟可供驱使，“必长生若此而不死兮，虽济万世不足以喜”。至托名东方朔的《汉武帝内传》，西王母已变成了“视之可三十许，修短得中，天姿掩蔼，容颜绝世”的佳人，从此，她的门前，游仙诗人的车马络绎不绝、热闹非凡。游仙诗中还有一些象征化的仙人形象。例如，仙翁往往以其寿高而象征不死，例如曹植《苦思行》：“石室青葱与天连，中有耆年一隐士，须发皆皓然”；仙童往往以其童颜而象征不老，如曹植《飞龙篇》：“忽逢二童，颜色鲜好。乘彼百鹿，手翳芝草”，曹丕《折杨柳行》：“上有两仙童，不饮亦不食。与我一丸药，光耀有五色”，郭璞《游仙诗》（其六）：“奇龄迈五龙，千岁方婴孩”。游仙诗屡屡出现的仙女形象历来为人们所注目，对其原型的阐释也往往众说纷纭。笔者认为，简而言之，其原型在巫术意义上是远古沟通人与神的女巫、神妓，求女目的在于藉此通于神灵、达于神界；在方术意义上，仙女实等同于人间之美女，是男性采补的对象，求长生而施房中术是不难理解的，《列仙传》中颇多此类记载。前者以《离骚》之求女为代表，《远游》：“祝融戒而还衡兮，腾告鸾鸟迎宓妃”，曹植《歌》：“望云际有好仇，天路长兮往无由。佩兰蕙兮为谁修，宴婉绝兮我心愁”，郭璞《游仙诗》：“灵妃顾我笑，粲然启玉齿。蹇修时不存，要之将谁使”云云，当是承此而来。后者以贾谊《惜誓》“建日月以为盖兮，载玉女于后车”和司马相如《大人赋》“排阊阖而入帝宫兮，载玉女而与之归”为代表，张华《游仙诗》的“云娥荐琼石，神妃侍衣裳”，陆机《前声缓歌》的“北征瑶台女，南要湘川娥”等皆属此类。

游仙诗中关于仙术的意象主要有二类：一是服食法，二是气功法。服食法是神仙家修炼的重要方术。《山海经》已有不死药、不死树藏于山间的传说，汉魏兴起的养生延年方术又以服食之法为主，服食之物或为植物（如芝草、菖蒲、松子、桂、菊等），或为矿石（如水玉、云母、石钟乳、五石脂等），或为人工炼制的金丹。服食法是诗中经常出现的仙术意象，如《九章·涉江》：“登昆仑兮食玉英，与天地兮同寿，与日月兮齐光”，曹植《陌上桑》：“食芝英，饮醴泉，拄杖桂枝佩秋兰”，嵇康《五言诗》：“沧水澡五藏，变化忽若神，姮娥进妙药，毛羽翕光新”等。气功法，又称食气、服气、内丹之法的，也是颇受诗人青睐的仙术，它在诗中频频出现，除了因为它是一种长生之术外，或许与在气功状态下，人比较容易产生飞升幻觉有关。中外许多气功文献中都有关于炼气功能使人身体变得轻盈，甚至产生某种腾空现象，或者说是腾飞幻觉的记载^⑨。《庄子·逍遥游》的“不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”，《远游》的“因气变而遂曾举兮，忽神奔而鬼怪。时仿佛以遥见兮，精皎皎以往来”，贾谊《惜誓》的“攀北极而一息兮，吸沆瀣以充虚”，“澹然而自乐兮，吸众气而翱翔”，以及郭璞《游仙诗》（其十一）的“吐纳致真和，一朝忽灵蜕。飘然凌太清，眇尔景长灭”等等，或许正是这种气功幻觉状态的描写。服食和气功常常作为长生求仙之术而在游

仙主题中共同出现,例如司马相如《大人赋》:“呼吸沆瀣兮餐朝霞,咀嚙芝英兮叽瑶华”,汉乐府《八公操》:“含精吐气嚼芝草”,曹植《五游咏》:“带我琼瑶佩,漱我沆瀣浆。踟蹰玩灵芝,徙倚弄华芳。王子奉仙药,羨门进奇方。服食享遐纪,延寿保无疆”等。此外,如前所述,养生修炼惯用的房中之术,也常以遇合仙姝的方式曲折地表现于诗中。

游仙诗常见的结构模式有三类:一是“游”模式,二是“仙”模式,三是“反游仙”模式。

“游”模式是以周游寻仙来结构全篇的,早期的游仙诗较多地采用这一模式,最典型的是《远游》。这一模式的形成可能与“游仙”的原型有关。闻一多先生认为游仙的原型是登霞,而登霞“是由火化时灵魂乘烟霞上天而得来的观念,故《远游》曰:‘载营魄而登霞兮。’魂的特点是游动不定,故一曰‘游魂’。《易·系辞上传》‘游魂为变’,韩康伯《注》曰:‘游魂,言其行散也。’《白虎通·性情篇》曰:‘魂犹伫伫也,行不休也。’行不休即游魂之义。仙人登霞,本是从灵魂上天而游行不休产生的观念,所以仙人飞升后最主要的活动便是周游游览。”^④正因为周游模式是由死后火化、灵魂升天演化而来,所以它实质上是一个原始信仰中“死亡——再生”仪式的变形。这一点也可以从其周游的路径得到证明。《远游》中主人公的飞行始于南方而终于北方:“舒并节以驰骛兮,谄绝垠乎寒门。轶迅风乎清源兮,从颛顼乎增冰。历玄冥以邪径兮,乘间维以反顾。召黔羸而见之兮,为余先乎平路。”他最后所跟从的北方之神颛顼正是古代神话中作为死亡象征的阴间地狱之神,但他同时又具有死而复生的神性。《山海经·大荒西经》谓:“颛顼死即复苏。”从颛顼又叫高阳氏这一线索来推断,他的这一神性可能是以太阳夕落朝升为依据的。而北方,颛顼所对应的冬季也恰好具有同样的性质,一方面,作为自然生命周期的终结和万物藏伏的季节,冬季与死亡相联系;另一方面作为新一轮生命周期的准备和万物复苏的基础,它又同生命的孕育相联系。由此,我们不难理解这样的飞游线路是具有特定的巫术意义的。这在张衡《思玄赋》中也可以明显地看出。赋中的游仙路径由东、西、南,而最后至于西北:“望寒门之绝垠兮,纵余继乎不同”,然后乘疾风穿过洞穴、漂过河流,“追荒忽于地底,轶无形而上浮”,终于走出地府,飞上天穹,来到昆仑,拜访西王母。而在中国神话中,昆仑既是地狱之山也是天堂之山,西王母既是掌灾厉五刑的死亡之神又是握有不死之药的生命之神。^⑤

汉以后,“游”模式随着时代的推移,其原始神话巫术意味越来越淡,理性的色彩越来越浓。后世文人们常以升天入地、周游四方的方式来摆脱尘世的束缚,寻求自己的理想、寻找心中的乐园。这一模式的深层意蕴也随之由最初的“死亡——再生”演变为“乐园——追求”。例如曹植《五游咏》云:“九州不足步,愿得凌云翔。逍遥八埏外,游目历遐荒。”《仙人篇》又云:“四海一何局,九州安所如。韩终与王乔,要我于天衢。万里不足步,轻举凌太虚。”同时,受庄子“逍遥游”思想的影响,魏晋文人还每每以此表达试图通过逍遥之“游”与天地融为一体,并进而与日月同辉、与天地同寿的理想。从曹植《远游篇》:“远游临四海,俯仰观洪波……日月同光华,齐年与天地”和嵇康《琴歌》:“餐沆瀣兮带朝霞,眇翩翩兮薄天游。齐万物兮超自得,委性命兮任去留”中,我们不难看出个中旨趣。

“仙”模式是以主人公修炼成仙或经仙人的渡引而成仙的故事来结构全篇的。这一模式留有明显的仙话痕迹。它表达的是人类长生不死的欲望,这恰恰是神仙思想产生的根源。《释名》谓:“老而不死曰仙。”由仙字本义可以看出,它所凝结着的恰是人类始终为之苦恼、困惑的主题:生命的时间限度。“仙”模式也正是作为对死亡恐惧的诗意抗拒而产生的。汉乐府的《长歌行》、《董逃行》、《善哉行》、《陇西行》等诗反复不已表达了企盼与仙人相遇,受仙道、得仙药而获长生的强烈愿望。《长歌行》云:“仙人骑白露,发短耳何长。导我上太

行，揽芝获赤幢。来到主人门，奉药一玉箱。”《善哉行》也写道：“经历名山，芝草翩翩。仙人王乔，奉药一丸。”托名淮南王刘安的《八公操》采用的是仙人接引成仙的方式：“知我好道公来下兮，公将与予生羽毛。”在文人创作的游仙诗中，这样的结构也屡见不鲜。曹操《陌上桑》云：“谒东父，交赤松，及羨门，受要道秘闻”，其《气出倡》又云：“上到天之门，来赐神之药”。曹植《仙人篇》：“韩终与王乔，邀我于天衢”。《桂之树行》：“桂之树，得道之真人咸来会讲仙教尔服食日精，要道甚省不烦”；嵇康《游仙诗》：“黄老路相逢，授我自然道”，《代秋胡歌诗》的“思与王乔，乘云游八极。凌历五岳，忽行万亿。授我神药，自生羽翼”等等。通过自身修炼而成仙的，如成公绥《仙诗》：“西入华阴山，求得神仙草。珠玉犹粪土，何惜千金宝。但愿寿无穷，与君长相保。”郭璞《游仙诗》（其九）：“采药游名山，将以救年颓。呼吸玉滋液，妙气盈胸怀。登仙恍龙骖，迅驾乘奔雷”等等。

“反游仙”模式展现的是一个幻灭的过程，它是对游仙作为一种心灵寄托的消解，故名之为“反游仙”。这一模式的典型是屈原的《离骚》。诗人信而见疑，忠而被谤，于是济沅湘而南征，就重华而陈辞。然而，重华默无一语，他又驷玉虬、乘埃风，飞抵天门，却又叩帝宫而不开，求神女而不得。无奈之下，只能勉远逝以自疏，道昆仑，奔向西海，以彭咸之所居作为自己最后的归宿。从而叙述了一个求索失败、归于幻灭的游仙故事。同样的结构方法，后世文人也每每采用。曹操游仙诗《秋胡行》写道：“天地何长久，人道居之短。世言伯阳，殊不知老。赤松王乔，亦云得道。得之未闻，庶以寿考”，最后只得以“不戚年往，世忧不治。存亡有命，虑之为蚩”自我宽解。曹丕《折杨柳行》具有明显的反讽意味，诗的前半部分是对游仙诗仙人赐药、轻举远游模式的滑稽模仿，后半部分引出幻灭主题：“流览观四海，茫茫非所识。彭祖称七百，悠悠安可原。老聃适西戎，于今竟不还。王乔假虚辞，赤松垂空言。达人识真伪，愚夫好妄传。”阮籍《咏怀》（其四十一）：“采药无旋返，神仙志不符。逼此良可惑，令我久踟躇。”郭璞《游仙诗》：“淮海变微禽，吾身独不化。虽欲腾丹谿，云螭非我驾”（其四），“虽欲思灵化，龙津未易上”云云，无不因幻灭而更见其沉痛，诗人希望能在那沉迷的瞬间求得片刻的逍遥而未可得。如果说游仙是诗人在虚幻世界中的一种寄托，那么，“反游仙”则无疑是诗人的穷途之哭！

游仙诗作为中国诗歌的一种样式，同样遵循言志缘情的诗学传统。其独特之处在于它所运用的是一套超现实的意象系统和非常规的结构模式，并因此而较少理性的桎梏，传达出诗人心灵深处的希冀、欲念和情感。它萌芽于先秦，崛起于汉魏，兴盛于两晋六朝，绵延于唐宋，为历代文人所青睐，其原因正在于此。

（作者系上海师大人文学院博士生 邮编：200234）

①顾颉刚：《（庄子）和（楚辞）中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》，《中华文史论丛》1979年第2期第31、35页。

②参见梅新林：《仙话——神人之间的魔幻世界》，上海三联书店1992年版，第112~114页。

③参见张荣明：《中国古代气功与先秦哲学》，上海人民出版社1987年版，第215页。

④闻一多：《神仙考》，载《神话与诗》，华东师范大学出版社1997年版，第175页。

⑤参见何新：《诸神的起源：中国远古太阳崇拜》第五章“古昆仑——天堂与地狱之山”，光明日报出版社，1996年版。