

集体记忆·社群接受·身份认同：《神仙传》中的神圣性建构

李彦豪

宁夏大学法学院，宁夏 银川

收稿日期：2024年6月27日；录用日期：2024年7月31日；发布日期：2024年8月9日

摘要

中古时期的修仙者本质上是作为一种社会角色而存在的。《神仙传》中“修仙者”或“仙人”的神圣性是包括“修仙者”或“仙人”在内的社会大众以各式各样的声名维护手段和持续的集体记忆建构而来的。本文认为在解读神仙传记的文本时，应该关注修仙这一行为所处的特定社会环境中公众持续的集体记忆的建构传统、修仙者身份被社群认知、接受的过程以及修仙者在这种过程中的自我身份认同。

关键词

神仙传，修仙，神圣性，社会建构，集体记忆

Collective Memory, Community Acceptance and Identity: The Construction of Sacredness in the *Shenxianzhuan*

Yanhao Li

Law School, Ningxia University, Yinchuan Ningxia

Received: Jun. 27th, 2024; accepted: Jul. 31st, 2024; published: Aug. 9th, 2024

Abstract

In Medieval China, immortals essentially existed as a social role. The sacredness of the “Taoist priests” or “Immortals” in the *Shenxianzhuan* is constructed by the public, including the “Taoist priests” or “Immortals”, through various means of reputation maintenance and continuous collective memory. This paper holds that when interpreting the texts of The Biography of Taoist Im-

mortal, we should pay attention to the construction tradition of the public's continuous collective memory in the specific social environment in which the monastic practice of Taoist priests or Immortals takes place, the process in which the identity of Taoist priests or Immortals is recognized and accepted by the community, and the self-identity of Taoist priests or Immortals in this process.

Keywords

Shenxianzhuan, Make Transcendents, Sacredness, Social Construction, Collective Memory

Copyright © 2024 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

“仙”文化是中国传统文化中的重要组成部分，中国的“仙”文化大约可肇始于早期中国有关“仙境”的神话传说。“仙”与“修仙者”自“仙”文化产生之后便被遮掩了一层神秘的面纱。此后，中国本土宗教道教吸纳了早期神话传说中的“仙境”思想和审美思维，并结合道教宇宙观和道教义理，进行了整合和理论提升，此外又通过道教神仙传记和道教仪式等的大力推进，更是将“修仙”纳入其极具神秘主义色彩和本土民族特色的神仙信仰体系和仙境信仰体系之中。本文着眼于神仙传记文本的叙事传统，关注《神仙传》文本中仙传人物神圣性形成的社群文化背景，认为“修仙者”或“仙人”神圣性的形成是修仙这一行为被社会持续的集体记忆建构和修仙者身份被社群认知、接受的过程以及修仙者在这种过程中的自我身份认同的结果。

2. 仙传叙事：集体记忆的建构传统

中古时期的修仙者本质上是作为一种社会角色而存在的。所谓的修仙者或仙人是被社会大众建构的产物，有着社会规定的特定属性，在此过程中修道者的社会角色、身份、声名赖以形成的社群都发挥了作用。一个人能否被确定为修仙者或仙人的身份主要不是取决于内在的、自主的特征，而更多的取决于社会大众对其所说所做的应答，其修仙者或仙人身份的获得是社会大众通过各种声名维护手段以及持续的集体回忆来建构的。修仙者或仙人和“其他人之间有一个动态关系，这种关系在人物的声名(指获得修仙者或仙人的声名)的形成、回忆等历史过程的进行中起到作用。” [1] (p. 28)美国学者康儒博在《修仙：古代中国的修行与社会记忆》中则把中国“由人成神”的修仙活动与西方的圣徒活动作对比，直接将神仙传记视为一种特殊的“生活叙事”，认为“修仙”这种特殊的神圣修行是社会建构的结果。

对于任何文本来讲，任何“经验”和“事迹”中都有叙事成分，这本是不可避免的，任何叙事也都会存在对生活的变形，但并不意味着生活和叙事之间的鸿沟不可逾越。处在社会生活中的人们的生活本身就处在叙事之流中，并通过叙事来结构和架构生活。因而，“叙事所影响的不仅仅是没有任何叙事性的生活原材料，它是生活着的生活的本质。” [1] (p. 12)对现代的诠释者来说，神仙传记和历史叙事与他们背后的社会生活环境、宗教之间没有不可逾越的鸿沟。我们也没有绝对的理由认为，我们所读到的神仙故事与修行者生活时代讲述的故事截然不同。中古仙传文本具有动态性，它本不是像现代小说、历史那样早已规定好了的、结局明确的生活，而是各种或真实或道听途说的经验、记忆和事迹的不断衍变和累积。中古中国有着浓厚的宗教氛围，在“中古时期的中国，我们所认为的文本世界与当时社会文化—宗教世界的割裂并不存在” [1] (p. 21)，真的会有一些人实践类似的修仙事迹，并且深信不疑。既往的仙

传研究，多乐于区分仙传故事中的奇诡成分以及真实成分，并将前者视为创作者的虚构而抛弃，而将后者提炼和纯化为史实。但这种方法本身也不够科学，如前所述，叙事是一种典型的社会交流，不是孤立存在的，仙传文本中的叙事与生活原材料本是难以截然区分，仙传文本是一个整体，其内部不可进行二元对立式的真实与虚构之区分。

因此，我们有理由认为，神仙传记文本中的修仙者或仙人有一个被社会大众持续进行集体记忆建构的传统。关于修仙者的行为与活动的叙事呈现一种动态性，是一种开放的、不确定、未完成的敞开状态，后来者可以继续以集体记忆以及社群互动来持续建构。中古时期仙传作者的创作，并非凭空制造叙事，他们有所参阅的或真实或道听途说的经验、社群集体记忆和事迹等叙事材料，并重新加工、建构，最后再重新将其放回更新的、更广泛的集体记忆的传播洪流中。诚如康儒博所认为的，在上古后期和中古时期的人们普遍相信有两种走向永生的方法——集体性永生和个人性的永生。个人性的永生，虽然“看起来似乎只是一个人的事情，但事实上它是一类社会事件：社群和集体记忆是决定性的因素。”^[1] (p. 2)

对于《神仙传》来说，其文本不是向壁虚造，而是在流行于社会的神仙思想和集体记忆的影响下形成的。《神仙传》作为神仙传记，其神圣性的形成或建立，一方面受到早期神话传说中的神仙思想、道教宇宙观和道教义理的影响，另一方面也受到社群和集体记忆的影响，使其增添很多神秘主义色彩。

东晋道教理论家葛洪主要吸收了《太平经》中的修道理论、《列仙传》中的神仙事迹以及嵇康等的修仙思想，在《神仙传》中表达了“神仙实有”和“仙学可致”的思想，并提供了可实现修道成仙的具体路径，如服食金丹或仙药、行气、导引和房中术等。在《神仙传》中，“神仙”因而不再是先秦两汉时期的难以寻觅和不可接触，“神仙”神秘性减弱，世俗性增强。《神仙传》中的“神仙”人物基本都有明确的姓名和出生地或活动地，成仙的方法和过程也交代得很详细。《神仙传》中的仙人如老子、墨子是诸子百家里的两家，刘安、孔安国、孙登、郭璞等都是有影响的历史人物，张道陵、茅君、葛玄、帛和等是道教祖师，都是由历史实有人物演化而来，神仙的人间性和社会性极大地强化。

中国中古时期出现的各种“传”体文本，都是集体记忆建构的产物，其文本的形成自有其所在特定社群集体记忆的传承或传统。《神仙传》叙事系统的形成，很大程度上是处于叙事之流中的人出于通过叙事来结构和架构其日常生活的需求对当时已有的各种叙事材料或者各种文本中记载的材料的收集、整理和传播。对于处于叙事之流中的人来说，神仙传记的文本材料及其隐含的历史叙事与他们背后的社会生活环境、宗教之间本没有实际的鸿沟；神仙传记的文本材料是各种或亲眼所见或道听途说的经验、记忆和事迹的不断衍变和累积，总归是社会上存在之事。如《神仙传》中关于“麻姑”的记载，就是各种材料衍变和累积形成的。

“神仙麻姑降东阳蔡经家，手爪长四寸。经意曰：‘此女子实好佳手，愿得以搔背。’麻姑大怒。忽见经顿地，两目流血。”^[2] (p. 18) (《列异传·蔡经》)

“是好女子，年十八九许，于顶中作髻，余发垂至腰，其衣有文章，而非锦绣，光彩耀目，不可名状。入拜方平，方平为之起立，坐定，召进行厨，皆金盘玉杯，肴膳多是诸花果，而香气达于内外。擘脯行之，如柏灵，云是麟脯也……麻姑自说云：‘接待以来，已见东海三为桑田，向到蓬莱，水又浅于往者，会时略半也，岂将复还为陵陆乎！’……又麻姑鸟爪，蔡经见之，心中念言：‘背大痒时，得此爪以爬背，当佳。’方平已知经心中所念，即使人牵经鞭之，谓曰：‘麻姑神人也，汝何思谓爪可以爬背耶？’但见鞭着经背，亦不见有人持鞭者……宴毕，方平麻姑，命驾升天而去，箫鼓道从如初焉。”^[3] (pp 269-271) (《神仙传·麻姑》)

“麻姑”事迹最早见于三国时期魏曹丕的《列异传》，内容简短，麻姑形象比较平面化，到《神仙传》中麻姑的形象已经比较立体，不仅有外貌的描绘，还有行止和性格的塑造。这都是处于叙事之流中的人出于通过叙事来结构和架构其日常生活的需求对当时已有的各种叙事材料或者各种文本中记载的材

料的收集、整理和传播的结果。

总的来说,对于《神仙传》来说,其文本系统的形成过程,是当时处于叙事之流中的人对或亲眼所见或道听途说的经验、社群集体记忆和事迹等叙事材料进行收集、整理、重新加工、建构,最后再重新将其放回更新的、更广泛的集体记忆的传播洪流中的过程。在这一过程中,《神仙传》文本及其中的神仙事迹在集体记忆的影响下,最终得以建构其神圣性。

3. 得道成仙:社群的身份接受

对于神仙传记的文本研究,我们一方面要关注仙传的版本,要注意“仙传作者是如何重写过去的人物、为他们塑造新的名声、如何选择他们进入到仙的队伍中。”[1](p. 7)另一方面,要关注“修仙这一行为所处的特定的社会环境以及社会对成仙这一事实的认可过程”[1](p. 2)、关注“修道者的社会角色、身份、声名赖以形成的社会过程”[1](p. 8)。此外,我们还要从仙传文献中窥见“修道者所处的公共环境、他们声名所自的公众回应,以及与修道者相左的主要文化价值和宗教体系”[1](p. 4),把仙重新拉回人间,在神仙所处的社会环境中去了解他们。总而言之,我们不要仅仅把目光集中在修道者如何看待仙术、如何看待修仙目标,也要关注社会中的普通人如何看待修仙者,即修仙者作为一种社会角色的社会性问题。

修仙者或神仙作为一种社会角色,其身份的形成过程既是其修仙角色被人认知、接受和规定的过程,也是修仙者其行为状态和身份特征在其所在社群以及其逝世后其叙事事迹作为某种集体记忆在传播到的社群中和受众相互交流应答的社会过程。修仙者“遵循一种传统或者一位大师的规范,同时回避文化环境中某些关键的因素、行为和角色,从而能够发生转化,在超越某系文化要素的同时,能够超越旧的自我,成为新的自我。”[1](p. 32)如《神仙传·彭祖》:

“彭祖者,姓篋讳铿,帝颛顼之玄孙也。殷末,已七百六十七岁,而不衰老。少好恬静,不恤世务,不营名誉,不饰车服,唯以养生治身为事。王闻之,以为大夫,常称疾闲居,不与政事。善于补导之术,服水桂、云母粉、麋角散,常有少容。然性沉重,终不自言有道,亦不作诡惑变化鬼怪之事。窃然无为,少周游,时还独行,人莫知其所诣。伺候,竟不见也。有车马而常不乘,或数百日,或数十日,不持资粮,还家,则衣食与人无异。常闭气内息,从旦至中,乃危坐拭目,摩搦身体,舐唇咽唾,服气数十,乃起行言笑,其体中或疲倦不安,便导引闭气,以攻所患。心存其体,面、九窍、五脏、四肢、至于毛发,皆令具至。觉其气云行体中,故于鼻口中达十指末,寻即体和。”[3](p. 46)(《神仙传·彭祖》)

在《神仙传》中,彭祖作为修仙者,以其“帝颛顼之玄孙也”的身份特征、“少好恬静,不恤世务,不营名誉,不饰车服,唯以养生治身为事”的性情、“服水桂、云母粉、麋角散”的饮食以及“善于补导之术”的行止等被所处社会的社群所接受,并不断被集体记忆所叙述和传播,最终建构起“彭祖”作为得道成仙的神仙人物的神圣性。

此外,中国中古时期的修仙者多进入深山,认为“凡为道合药,及避乱隐居者,莫不入山”[4](p. 299),同时,又认为不可轻易入山,因为“不知入山法者,多遇祸害”[4](p. 299),所以入山也是很有讲究的。在中古时期的修仙者看来,山岳具有神圣性,入山行为也颇带有神秘色彩。“山无大小,皆有神灵,山大则神大,山小即神小也”[4](p. 299),若要入山,不仅要选择合适的时机,而且入山之前需要斋戒洁身,此外最好要学会飞符以镇住山上的煞气。中古时期的神仙有不同的品级和生活方式,其中翱翔名山和隐遁山居是其中非常重要的生活和修行方式:

“仙人者,或踈身入云,无翅而飞;或驾龙乘云,上造天阶;或化为鸟兽,浮游青云,或潜行江海,翱翔名山;或食元气,或茹芝草;或出入人间,而人不识,或隐其身而莫之见。”[3](p. 52)(《神仙传·彭祖》)

“上士得道,升为天官;中士得道,栖集昆仑;下士得道,长生世间。”[4](p. 76)(《抱朴子内篇·金丹》)

“上士举形升虚，谓之天仙。中士游于名山，谓之地仙。下士先死后蜕，谓之尸解仙。”[4]: P. 20 (《抱朴子内篇·论仙》)

在《神仙传》中有很多关于修行者进入深山修行的事迹，这些修行者以其长居猛兽恶禽栖集的山中的独特操行而被所处社会的社群所接受和赞赏。如《神仙传·白石先生》中长居白石山修道的白石先生，以其不愿升天做“天仙”，而愿长留世间，做享人间之乐的“地仙”的独特行为被社群接受和传播，而具有神圣性：

“白石先生者，中黄丈人弟子也。至彭祖时，已二千有余岁矣。不肯修升天之道，但取不死而已，不失人间之乐。其所据行者，正以交接之道为主，而金液之药为上也。初以居贫，不能得药，乃养羊牧猪，十数年间，约衣节用，置货万金，乃大买药服之，常煮白石为粮，因就白石山居，时人故号曰白石先生。”[3] (p. 67) (《神仙传·白石先生》)

中古时期的修仙者总是以特定的原则和特定的方式来呈现自己的独特性，尽管他们可能深入名山，与世隔绝，但其实他们一直在社会民众的视野之内，他们一直以独特性的坚持意欲让其所在的社群发现他们作为“修道者”的特殊角色，并最终将“仙”这一目标和角色从社群的众多事物中凸显出来，并进而被社群接受和赞赏，作为集体记忆和社群经验的一部分传播下去。

4. 神仙实有：修仙者的身份自我认同

诚如李泽厚所说，“除却先秦不论，中国古代社会有三大转折，这转折的起点分别为魏晋、中唐、明中叶。”[5] (p. 122) 魏晋是一个大变革的时代，等级森严的门阀士族登上了历史舞台，一套新的体现门阀士族世界观和人生观的观念体系风行社会。小南一郎也认为，汉末到东晋覆灭这个时期特征鲜明，是“一个可以拿出来单独处理的时期”[6] (p. 182)，这个时期的道教思想是这一时代特征的重要内容之一。

经过汉末黄巾起义，封建统治者已经不再小觑民间早期道教的宗教力量，并吸取黄巾起义的教训，对道教活动，一方面进行限制，另一方面则进行利用或改造。五斗米道(天师道)的教主张鲁投降曹操之后，曹操不仅将张鲁及其教民进行北迁，而且多次迫使原五斗米教聚居地区的汉中人民北迁，这就造成了五斗米教组织上的混乱状态。这种混乱状态在张鲁去世后，因为五斗米道失去了统一领导，而进一步深化，而且混乱状态持续时间相当长，曹魏如此，两晋亦复如是。张鲁去世后，天师道教徒逐渐各自为政，自发地各自进行传教活动，各治道官开始不按旧规办事，加之这个时期很多高级士族加入道教，因而道教在曹魏时期即开始了分化。[7] (p. 228) 道教这种分化，一部分向上层发展，积极参与政治活动，逐渐成为为封建统治服务的工具；一部分隐遁山林，遗世独立，一心超脱俗世生活；此外，另有一部分则继续在民间活动，并和农民起义密切结合。这种分化，造成了道教思想和组织上的深刻变化，其中很重要的一个方面便是道教神仙思想的变化，魏晋时期出现了一种“新神仙思想”^①。

葛洪正是在道教发展的这种转变关头，积极“摆脱原始道教的民间信仰形态，迎合上层统治者的需要”[8] (p. 343)，在《抱朴子内篇》和《神仙传》中对战国以来的神仙思想作了系统的总结，并系统阐述道教治身成仙的途径和方法。在葛洪看来，《神仙传》中的每一篇仙传都是真实的修仙范例，而且这些仙传人物都是历史上或现实中真实存在的，是证明神仙实有的证据。如前所述《神仙传》很大程度上是对当时已有的各种叙事材料或者各种文本中记载的材料的收集和传播，其文本的形成是集体记忆建构的产物，有其所在特定社群集体记忆的传承或传统。

在《神仙传》产生之前，社会上已经有的神仙传记文本如《列仙传》，“《列仙传》表现的是充满

^①语出自[日]小南一郎著，孙昌武译：《中国的神话传说与古小说》。小南一郎认为，在魏晋时期，一种与《史记·封禅书》和《汉书·郊祀志》所记载的神仙术在性质与形态上不同的神仙思想已经形成并广为流行。如果说《史记》《汉书》里记载的古代的神仙思想基本上是帝王们的神仙术，那么新神仙思想则带有较广泛的普遍性，其基础在于祖灵信仰。

矛盾的神仙思想，这是战国秦汉盛行一时的帝王的神仙术向道教的神仙术、魏晋以后‘新神仙思想’过渡的产物。”[9] (p. 25)《列仙传》中已经显示出了对秦汉时期帝王神仙思想的否定，而已经出现了个别现实的人，并且仙人信仰与山岳信仰进一步结合^②，仙人具有治病疗疾、服饵的行为特点，仙人的现实境界提升。如《列仙传·老子》中的老子既有“好养精气，接而不施”和长寿达“二百余年，时称为隐君子”的神异特点，也具有现实的生平职业：

“老子，姓李，名耳，字伯阳，陈人也。生于殷时，为周柱下史。好养精气，接而不施。转为守藏史，积八十余年。《史记》云：‘二百余年，时称为隐君子，谥曰聃。’仲尼至周，见老子，知其圣人，乃师之。后周德衰，乃乘青牛车去入大秦。过西关，关令尹喜待而迎之，知真人也。乃强使著书，作道德上下经二卷。”[10] (p. 18) (《列仙传·老子》)

再如《列仙传·吕尚》中的吕尚不仅有“生而内智，预见存亡”、“服泽芝地髓，且二百年而告亡”和尸解成仙的神仙品格，也具有现实的籍贯和经历：

“吕尚者，冀州人也。生而内智，预见存亡。避纣之乱，隐于辽东四十年。西适周，匿于南山，钓于磻溪，三年不获鱼，比闾皆曰：‘可已矣。’尚曰：‘非尔所及也。’已而果得兵钐于鱼腹中。文王梦得圣人，闻尚，遂载而归。至武王伐纣，尚作阴谋百余篇，服泽芝地髓，且二百年而告亡。有难而不葬，后子伋葬之，无尸，唯有《玉铃》六篇在棺中云。”[10] (p. 26) (《列仙传·吕尚》)

又如《列仙传·范蠡》中的范蠡既有“服桂饮水”等修仙品性，又具有现实的生活履历：

“范蠡，字少伯，徐人也。事周师太公望，好服桂饮水，为越大夫，佐勾践破吴后，乘扁舟入海，变名姓，适齐为鸱夷子更，后百余年见于陶，为陶朱君。财累亿万，号陶朱公。后弃之兰陵卖药。后人世世识见之云。”[10] (p. 58) (《列仙传·范蠡》)

《神仙传》继承了《列仙传》的集体记忆建构的叙事传统，但较之《列仙传》，《神仙传》中的人物多是活跃在现实世界的真实人物，而且新兴的知识阶层的伦理价值观念已经把“追求‘永生’作为君主特权的古代神仙思想”[6] (p. 215)否定了，显示出追求“‘仙法’这一超越的伦理体系的形成”[6] (p. 215)。这就显示出，仙凡的界限已经不是不可逾越，仙凡是可转化的，仙学可致，修道成仙的可能性大大提高。

《神仙传》产生于战国以来浓厚的神仙信仰氛围中，它本身是作为对《抱朴子·内篇》所阐释的炼丹之法、神仙品级等修仙理论的实例补充而存在的。葛洪所面对的时代，因为秦皇汉武求仙活动的失败，上层知识界逐渐对是否真的有神仙存在产生怀疑，另一方面，社会上存在大量假道士或假意修仙者骗人钱财。葛洪在《抱朴子内篇》中的《塞难》《释滞》等篇中回答了社会上对修仙活动的质疑和责难。

“命之修短，实由所值，受气结胎，各有星宿。天道无为，任物自然，无亲无疏，无彼无此也。命属生星，则其人必好仙道。好仙道者，求之亦必得也。命属死星，则其人亦不信仙道。不信仙道，则亦不自修其事也。所乐善否，判于所禀，移易予夺，非天所能。譬犹金石之消于炉冶，瓦器之甄于陶灶，虽由之以成形，而铜铁之利钝，瓮罍之邪正，适遇所遭，非复炉灶之事也。”[4] (p. 136) (《抱朴子内篇·塞难》)

“要道不烦，所为鲜耳。但患志之不立，信之不笃，何忧于人理之废乎？长才者兼而修之，何难之有？内宝养生之道，外则和光于世，治身而身长修，治国而国太平。以六经训俗士，以方术授知音，欲少留则且止而佐时，欲升腾则凌霄而轻举者，上士也。自持才力，不能并成，则弃置人间，专修道德者，亦其次也。昔黄帝荷四海之任，不妨鼎湖之举；彭祖为大夫八百年，然后西适流沙；伯阳为柱史，宁封为陶正，方回为閭士，吕望为太师，仇生仕^③孙昌武在其论文《作为文学创作的仙传——从〈列仙传〉到〈神仙传〉》中认为神仙观念发展到秦汉，表现出急剧地“现实化”和“人世化”的趋势，也是宗教玄想向现实境界的一种演化形式。这种演化表现出仙人观念与山岳信仰的结合。

于殷，马丹官于晋，范公霸越而泛海，琴高执笏于宋康，常生降志于执鞭，庄公藏器于小吏，古人多得道而匡世，修之于朝隐，盖有余力故也。”[4] (p. 148) (《抱朴子内篇·释滞》)

葛洪用人先天所禀受的星气的差异来说明人们能否成仙的原因。葛洪认为，一个人是否具有成仙的可能或资质，在其受气结胎之时便已经被决定了。针对当时社会上存在的修道成仙和治理社会的矛盾的顾虑，葛洪用黄帝、老子和范蠡等人的成仙事例进行说明现实功业和修仙活动是可以兼顾的，可以合二为一。此外，针对世人修仙的畏难情绪，葛洪则比较具体地阐述了宝精、行气以及服食金丹的方法，提出只要修仙者有名师指点，并且有坚决的志向，行之不懈，便终可成仙。

所谓的身份认同便是对自己身份与历史的积极建构；身份认同的重构意味着对社群集体记忆的改造。葛洪不仅在《抱朴子内篇》中积极阐释修仙理论和实践方法，更是在《神仙传》中进一步例证“神仙实有”和“仙学可致”，这实际上是以葛洪为代表的道教徒面对魏晋那个变革的时代作为修仙者的身份认同和自我历史的神圣性建构。

5. 结语

《神仙传》中的修仙者或仙人本质上是作为一种社会角色而存在的。《神仙传》的神圣性主要来自修仙者作为社会角色之独特身份被社群集体记忆的认同、接受和赞赏，以及修仙者之特殊身份和显异事迹在中国中古时期民众生活的叙事之流中衍变和累积过程中的超越性凸显和最终神化，即“修仙者”或“仙人”神圣性的形成是修仙这一行为被社会持续的集体记忆建构和修仙者身份被社群认知、接受的过程以及修仙者在这种过程中的自我身份认同的结果。一个社会角色能否被确定为修仙者或仙人的身份主要不是取决于内在的、自主的特征，而更多的取决于社会大众对其所说所做的应答，其修仙者或仙人身份的获得是社会大众通过各种声名维护手段以及持续的集体回忆来建构的。中国的“仙”文化展现的是中国人对理想人格和理想世界的追求，具体到《神仙传》，则是魏晋士人对长生享乐的理想世界的认可和向往，“神仙世界”代表的是一种美好的精神境界和物质世界。

基金项目

本文为宁夏大学研究生创新项目《六朝小说中的生态美学思想及其对当代启示》(项目编号：CXXM202202)的阶段性成果。

参考文献

- [1] [美]康儒博. 修仙：古代中国的修行与社会记忆[M]. 顾漩，译. 南京：江苏人民出版社，2019.
- [2] [魏]曹丕. 列异传等五种[M]. 北京：文化艺术出版社，1988.
- [3] [晋]葛洪. 神仙传[M]. 谢青云，译. 北京：中华书局，2017.
- [4] [晋]葛洪. 抱朴子内篇校释(增订本)[M]. 北京：中华书局，1986.
- [5] 李泽厚. 美的历程[M]. 北京：生活·读书·新知三联书店，2009.
- [6] [日]小南一郎. 中国的神话传说与古小说[M]. 孙昌武，译. 北京：中华书局，1993.
- [7] 卿希泰. 中国道教史(修订版)[M]. 成都：四川人民出版社，1996.
- [8] 卿希泰. 詹石窗. 中国道教思想史[M]. 北京：人民出版社，2009.
- [9] 孙昌武. 作为文学创作的仙传——从《列仙传》到《神仙传》[J]. 济南大学学报，2005，15(1): 22-30.
- [10] 王叔岷. 列仙传校笺[M]. 北京：中华书局，2007.