



马蹄金、麟趾金与汉代神仙信仰

◆ 韦正

(北京大学考古文博学院)

一、汉马蹄金、麟趾金的性质

汉代马蹄金、麟趾金在南昌海昏侯墓中的发现并不属于首次(图一),1973年在定县八角廊村40号西汉墓、1982年在江苏盱眙南窑庄西汉窖藏中都有发现。与海昏侯墓一样,这两座墓葬中也都出土有圆形金饼。金饼的考古发现则更多,如满城汉墓等很多汉墓。金饼的性质为货币,这一点明确无疑。马蹄金、麟趾金虽然在文献中并无作为货币的明确记载,但三者常同出,而且因为黄金具有珍贵价值,有时不自觉地被当成了货币。如盱眙南窑庄窖藏发掘简报即认为:“一般认为麟趾金和马蹄金饰是西汉武帝太始二年以后才出现的新型货币。”海昏侯墓出土马蹄金、麟趾金用漆盒整齐存放,而且数量大,还因

为墓主是废皇帝,更加强人们以为墓主为挥金如土的“土豪”的感觉。海昏侯墓相关报道、学术活动也以马蹄金、麟趾金为谈论的重点,多强调它们的经济价值,遂使马蹄金、麟趾金的真实性质更加不显。

那么,马蹄金、麟趾金的真实性质究竟是什么?答曰:是升仙的象征物。

让我们先来看一下有关的文献记载。《汉书·武帝纪》载太始二年(公元前95年)“三月,诏曰:‘有司议曰,往者朕郊见上帝,西登陇首,获白麟以馈宗庙,渥洼水出天马,泰山见黄金,宜改故名。今改黄金为麟趾褭蹏以协瑞焉。’因以班赐诸侯王。”白麟、天马、黄金都是祥瑞,他们过去出现在不同的地方,武帝在太始二年想起这件事,特地用诏书的形式将它们联系在一起,将黄金铸成麟趾和褭蹏的形状。这样的一件事情在当时竟然用最高政令形式的诏书加以颁布,在武帝和时人看来绝对不是一件小事。

关于褭蹏,应劭注曰:“古有骏马名要褭,赤喙黑身,一日行万五千里。”可见“褭”就是天马,“褭蹏”也就是天马之蹄。天马究竟是何等祥瑞,《汉书·礼乐志》中所载郊庙歌辞中的《天马》一章回答了这个问题。《天马》一章共两篇,题材相近。第一首是因“元狩三年(当作元鼎四年,公元前113年)马生渥洼水中作”,其辞曰:

太一况、天马下、霏赤汗、沫流赭。志倏傥,精权奇,茶浮云,晔上驰。体容与,泄万里,今安匹,龙为友。

第二首因“太初四年(公元前101年)诛宛王获宛马作”,其辞曰:

天马徕,从西极,涉流沙,九夷服。天马徕,出泉



图一 海昏侯墓出土马蹄金、麟趾金

水,虎脊两,化若鬼。天马徕,历无草,径千里,循东道。天马徕,执徐时,将摇举,谁与期?天马徕,开远门,竦予身,逝昆仑。天马徕,龙之媒,游阊阖,观玉台。

两首歌辞都显示出天马与龙的关系异常密切。应劭注“天马徕,龙之媒”说:“言天马乃神龙之类,今天马已来,此龙必致之效也。”龙本天上之物,龙与马相连,表明二者皆与升天之事相关。《史记·孝本纪》载公孙卿对汉武帝说:“黄帝采首山铜,铸鼎于荆山下。鼎既成,有龙垂胡须下迎黄帝。黄帝上骑,群臣后宫从上龙者七十余人,龙乃上去。余小臣不得上,乃悉持龙髯,龙髯拔,堕黄帝之弓。百姓仰望黄帝既上天,乃抱其弓与龙胡须号,故后世因名其处曰鼎湖,其弓曰乌号。”这是公孙卿为欺骗武帝而编造的故事,但武帝深信不疑,其原因在于公孙卿不是向壁虚构,而有一定的历史依据。如果濮阳西水坡仰韶时代遗址中发现的用蚌壳摆成的龙形是可靠的话(图二),御龙升天的思想在公元前及数千年前已出现于华夏先民的思想中。此后发现的龙形物很常见。长沙子弹库出土的战国人物御龙帛画和长沙陈家大山出土的战国人物龙凤帛画是与马蹄金、麟趾金年代接近的重要发现(图三),也是确凿无疑的升天图画。与海昏侯墓年代更接近的是长沙、临沂西汉墓中出土的一批帛画,其中马王堆一号汉墓的最有名, T 字形帛画的两侧即为两条夭矫而上的升龙(图四)。用天马表现升天景象最有名的是酒泉丁家闸五号壁画墓,年代虽相当于较晚的魏晋时期,但这个题材当由中原传播到河西,所以仍有代表性。天马图位于丁家闸五号墓墓顶的一面,其他三面分别为东王公、西王



长沙子弹库出土战国人物御龙帛画



长沙陈家大山出土的战国人物龙凤帛画

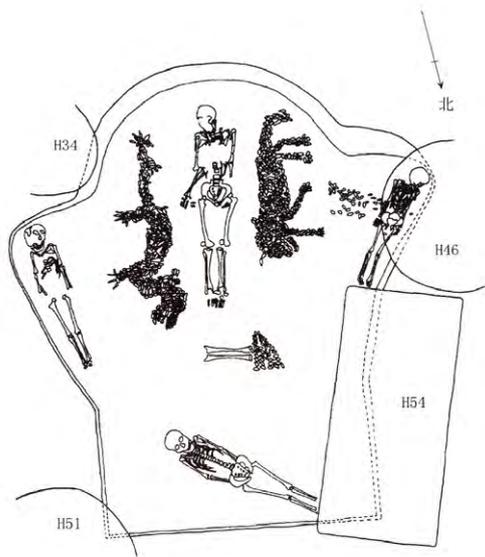
图三 长沙子弹库出土战国人物御龙帛画和长沙陈家大山出土的战国人物龙凤帛画

母和白鹿,它们将升天含义表露无遗(图五)。在西王母图像下的山峦是昆仑山,因此“天马徕,开远门,竦予身,逝昆仑”描述就是骑马升天的愿望,“天马徕,龙之媒,游阊阖,观玉台”则是升天之后在仙界漫游的想象。可见,根据天马所作成的马蹄金不是货币,也不象征普通的凡马,而是包含着升天的含义。



天马是汉武帝时期新近受到青睐的祥瑞,麒麟则是老资格的祥瑞。麒麟与升天没有直

图四 马王堆一号汉墓 T 字形帛画



图二 濮阳西水坡仰韶时代遗址中的蚌壳龙虎形象



天马

神鹿



西王母



东王公

图五 酒泉丁家闸五号墓顶壁画

接的关系,但麒麟现世乃是风调雨顺、万邦协和、圣德隆洽的象征,有了这样的太平盛世,君主才能封禅,然后才能象黄帝一样升天。年代更晚但继承了汉晋传统的南北朝时期的河南邓县画像砖墓中既出土了天马,也出土了麒麟画像砖,可见麒麟与升天之间的内在联系。

天马、麒麟的性质既明,黄金的性质也当从这个方向加以理解。文献中恰好有明确的记载,《史记·封禅书》说:“是时李少君亦以祠灶、谷道、却老方见上(汉武帝,引者注。),上尊之。……少君言上曰:‘祠灶则致物,致物而丹沙可化为黄金,黄金成以为饮食器则益寿,益寿而海中蓬莱仙者乃可见,见之以封禅则不死,黄帝是也。’”原来汉人认为黄金具有妙用,用之做成器皿则有延年益寿之效,用之做成天马、麒麟之足,当然升天就会更加迅捷了。至此,我们也才能明白汉武帝为何要将麒麟、天马、黄金视为三大祥瑞,隆重到颁发诏书以示重视的程度。在这个意义上,我们可以称马蹄金、麟趾金为升仙之足。

海昏侯墓中马蹄金、麟趾金当得自于其父老昌邑王刘髆。黄帝一直是武帝的榜样,或许是受到黄帝升天时带走七十多名后宫大臣的启发,武帝大发慷慨之心,将马蹄金、麟趾金“班赐诸侯王”,其中也包括刘贺的老父——武帝第五子昌邑王刘髆。这么做蕴含着武帝对升仙企盼的同时,也暗示着武帝给诸侯王们的一个许诺,那就是带领他们一起升仙。武帝得到白麟是元狩元年(公元前122年),得到天马分别是元鼎四年(公元前113年)和太初四年(公元前101年)。一、二十年,武帝将新、老祥瑞一起翻出来,是因为武帝老了,升仙的压力和渴望都很大很强烈。

海昏侯的马蹄金、麟趾金继承自其先人,其身世与下葬时的境况与其老父时已不可同日而语,所以海昏侯墓中的马蹄金、麟趾金很可能是作为遗产和财富被埋藏下去的,但这并不妨碍马蹄金、麟趾金象征升仙之物的初始性质,也不表明其已转化为货币。

二、汉代神仙信仰的特点

神仙信仰是具有中国民族特色的古老的传统思想。中国神仙信仰最本质的特征是通过一定的手段,人可以不死或假死而永享美好生活。这与西方世界的重生、印度世界的来生思想大相径庭,成为中外文化的主要差异之一。因此,了解中国的神仙信仰具有重要的意义

死亡是被反复证明的,如何摆脱死亡因此成为

中国神仙学说的核心内容。神仙信仰不是一成不变的,而有其发生发展的过程,关于摆脱死亡的方式和学说集中反映中国古代神仙信仰的变化。与之前和之后相比,汉代神仙信仰具有显著的特点,表现在以皇帝为首的统治阶级上层近乎疯狂般地信奉并实践神仙学说,并坚信神仙必有且可致、仙药可得且可靠,使求仙活动达到顶峰状态。需要说明的,这里的汉代当包括秦和西晋在内,从秦到西晋是一个统一的时段,这个时段不仅处于战国和东晋十六国两大乱世之间,而且历史和文化的性质是一致的。下面的论述即包括秦至西晋这个时段之间的文献和考古资料。

秦皇汉武的求仙事迹非常有名,这里不避重复,将他们的主要事迹略述于下,为进一步的探讨作准备。

秦始皇在公元前221年统一中国,三年后即公元前219年封禅泰山。据《史记·秦始皇本纪》,封禅泰山之前,文献中没有秦始皇求仙的任何记载,但封禅一结束,秦始皇立即东巡海上,方士齐人徐市等上书秦始皇称:“言海中有三神山,名曰蓬莱、方丈、瀛洲,仙人居之。请得斋戒,与童男女求之。”秦始皇信以为真,“于是遣徐市发童男女数千人,入海求仙人”。秦始皇的求仙活动从此轰轰烈烈地展开,直至公元前209年身死,前后经历了10年的求仙路。公元前215年,秦始皇先后两次派方士寻找仙人和不死药,第一次“使燕人卢生求羡门、高誓”,第二次“使韩终、侯公、石生求仙人不死之药”,结果当然是一无所获。公元前212年,卢生继续欺骗秦始皇,说:“人主所居而人臣知之,则害于神。……愿上所居宫毋令人知,然后不死之药殆可得也。”秦始皇“乃令咸阳之旁二百里内宫观二百七十复道甬道相连,帷帐钟鼓美人充之,各案署不移徙。行所幸,有言其处者,罪死。”公元前209年,也即秦始皇在世的最后一年,他进行了最后一次巡游,主要目的仍然是寻找仙人和仙药。《史记秦始皇本纪》记载:“并海上,北至琅邪。方士徐市等入海求神药,数岁不得,费多,恐谴,乃诈曰:‘蓬莱药可得,然常为大蛟鱼所苦,故不得至,愿请善射者俱,见则以连弩射之。’始皇梦与海神战,如人状。问占梦,博士曰:‘水神不可见,以大鱼蛟龙为候。今上祷祠备谨,而有此恶神,当除去,而善神可致。’乃令入海者赍捕大鱼具,而自以连弩候大鱼出射之。”

武帝事迹除前面已陈的作马蹄金、麟趾金和郊庙歌辞《天马》歌之外,荒唐的事情也复不少,他也曾东巡海上,还听信方士公孙卿“仙人好楼居”之言论,

建设了大量宫观楼台,其中最著名的是建章宫。“于是作建章宫,度为千门万户。前殿度高未央。其东则凤阙,高二十余丈。其西则唐中,数十里虎圈。其北治大池,渐台高二十余丈,名曰泰液池,中有蓬莱、方丈、瀛洲、壶梁,象海中神山龟鱼之属。其南有玉堂、璧门、大鸟之属。乃立神明台、井干楼,度五十余丈,辇道相属焉。”

与秦始皇相比,汉武帝不那么主动出击,似乎更青睐用楼阁宫殿招徕神仙的办法。但二帝升仙愿望既强烈,态度又很虔诚,信心也很充分,几乎至死不悔。

坚信神仙必有且可致、仙药可得且可靠在晋代葛洪所著的《抱朴子内篇》中有充分表述。

《抱朴子内篇·论仙》以问答方式阐述神仙必有且可致之说。针对“神仙不死,信可得乎?”的疑问,葛洪回答说:“虽有至明,而有形者不可毕见焉。虽稟极聪,而有声者不可尽闻焉。虽有大章竖亥之足,而所常履者,未若所不履之多。……万物云云,何所不有,况列仙之人,盈乎竹素矣。不死之道,曷为无之?”针对“夫有始必有卒,有存者必有亡。故三五丘旦之圣,……而咸死者,人理之常然,必至之大端也。……故不可为者,虽鬼神不能为也;不可成者,虽天地不能成也。世间亦安得奇方,能使老者复少,而应死者反生哉?”葛洪回答说:“夫言始者必有终者多矣,混而齐之,非通理矣。谓夏必长,而莽麦枯焉。谓冬必凋,而竹柏茂焉。谓始必终,而天地无穷焉。谓生必死,而鬼鹤长存焉。……万殊之类,不可以一概断之,正如此也久矣。”葛洪继续说:“若夫仙人,以药物养身,以术数延命,使内疾不生,外患不入,虽久视不死,而旧身不改,苟有其道,无以为难也。”

《抱朴子内篇·金丹》对仙药可得可靠有集中的论述。葛洪引《黄帝九鼎神丹经》“黄帝服之,遂以升仙”作为金丹可靠的证明。因为黄帝鼎湖升仙的传说影响之大,而且黄帝是中华民族的始祖,无人敢对黄帝提出质疑。葛洪进一步说:“余考览养性之书,鸠集久视之方,曾所披涉篇卷,以千计矣,莫不皆以还丹金液为大要焉。然则此二事,盖仙道之极也。服此而不仙,则古来无仙矣。”葛洪还从理论上对金丹可靠进行了论述,这是其学说的关键之处,“夫五谷犹能活人,人得之则生,绝之则死,又况于上品之神药,其益人岂不万倍于五谷耶?夫金丹之为物,烧之愈久,变化愈妙。黄金入火,百炼不消,埋之,毕天不朽。服此二物,炼人身体,故能令人不老不死。此盖假求于外物以自坚固,有如脂之养火而不可灭,铜青涂脚,入水不腐,此是借铜之劲以扞其肉也。金丹入身中,

沾洽荣卫,非但铜青之外傅矣。”在《抱朴子内篇·金丹》中葛洪非常慷慨地将凭借辛苦和机遇而得来的金丹妙方公布于世。

葛洪的上述学说并不只是自己的独自发明,而是对西晋之前神仙信仰状况的反映和总结。这些学说的特点用后来的话来说,就是属于丹鼎派中的外丹派。这一派学说排斥内丹说和草药功用,认为“虽呼吸导引,及服草木之药,可得延年,不免于死也;服神丹令人寿无穷已,与天地相毕,乘云驾龙,上下太清。”即所谓“世人不合神丹,反信草木之药。草木之药,埋之即腐,煮之即烂,烧之即焦,不能自生,何能生人乎?”这种坚信外丹具有以形换形作用,反映着那个阶段的认识水平,并规定了人们的具体求仙行为。葛洪是这么说也是这么做的,但影响最大的还是秦皇汉武。

中国历史上独一无二的秦皇汉武为了求仙竟然幼稚乃至愚蠢到被方士玩弄于股掌之间,实在是令人惊诧的。秦皇汉武求仙的无果,使得神仙外丹说在秦汉以后不再那样受到重视,虽然有些皇帝不死心,甚至因服丹中毒而亡命,但多怕遭到抨击嘲笑而秘密服用。不止是今人,就是不少古人看来,秦皇汉武的求仙活动也是荒唐可笑的。但是,正如顾颉刚先生在略述阴阳五行说和三统说的内容后说:“以上所说,今日的读者切莫以自己的智识作为批评的立场,因为它的本质惟有迷信,已不足供我们的一击。但这是汉人的信条,是他们的思想行事的核心,我们要了解汉代的学术史和思想史时必须先明白这个方式。”

三、汉代神仙信仰的巫术色彩

为什么葛洪那样笃信仙人必有、仙药可靠?为什么雄才大略的秦皇汉武做出那些今人以为幼稚的行为?人们从各个方面进行了解释。明丘琼山说:“始皇既平六国,凡平生志欲无不遂者。所不可必得志者,寿耳。于是信方士之言,遣徐市入海求三神山,访神仙,觅不死药。”《盐铁论·散不足》认为方士的竭力鼓吹也是一个原因,“及秦始皇览怪迂,信襍祥,使卢生求羡门高,徐市等入海求不死之药。当此之时,燕、齐之士,释锄耒,争言神仙。方士于是趣咸阳者以千数,言仙人食金饮珠,然后寿与天地相保。”这些分析都有一定的道理,但大概都没有触及问题的本质。从文献记载和考古发现看,秦皇汉武们的神仙信仰是真诚而热烈的,他们虽然有长生不死的目的,但这不足以使他们利令智昏,也不足以使他们在方士面前

完全失去自我。如果方士们都认为自己干的是自欺欺人的勾当，则难以想象他们一代又一代地前后相续，还会出现葛洪这样的人物和《抱朴子内篇》这样的论著。从葛洪的言行看，我们甚至可以认为方士们同样笃信神仙可致仙药可得。

以葛洪为首的方士们的共同表现，我们可以称之为集体无意识。任何一种集体无意识的背后都隐藏着深刻的原因，在升仙这件事情上，我们只能认为主导方士们思想和行为的当是原始思维。詹鄞鑫说：“所谓原始思维，指的是有别于文明思维的一种思维方式，它的常见表现形式就是不依赖实验而是凭借从有限经验所产生的联想建立起来的错误的推理，并把这种错误推理当作可靠的经验。”这种原始思维外化为行动时，最常见的表现就是巫术。从这个角度出发，我们确实可以看到在秦皇汉武们的求仙活动中包含着大量的巫术内容，秦始皇派遣童男女、占梦、禱祠，汉武帝令少翁以方术盖夜致王夫人、画诸神和云气车等行为都与巫术相似。求仙中的巫术行为是巫术在汉代日常生活中的更加盛行为基础的，有些巫术活动甚至改变了历史的方向，如著名的巫蛊之祸。简帛文献如湖北、甘肃等地出土秦汉《日书》、马王堆汉墓帛书《五十二病方》直接展示了巫术对秦汉民众日常生活的方方面面的影响。汉代巫术的盛行则是先秦巫术的继续，吕亚虎所著《战国秦汉简帛文献所见巫术研究》一书辑录大量原始资料、按类排比分析，可资参考。王子今说：“巫覡活动，数术之学，在秦汉以及前后临近的历史时期曾经有十分广泛的社会影响。当时，生老病死，衣食住行，处处都可以看到这种文化形式的作用。”小南一郎认为：秦汉人的思想世界中，宇宙包括三个层次——神祇所在的仙岛神山或天上世界，人类所在的世间，以及“土主”、“地下主”及“泰山”主管的下界^①。葛兆光进一步分析到：“而居于这三个世界之间可以上通下达的，只有巫覡一流人物，尽管在汉代他们渐渐失去了相当的地盘，也渐渐退出了大传统的许多知识领地，但其影响却在民间依然具有决定性的力量。”^②葛兆光这里使用了“民间”一词，似乎与汉武帝的身份不合，实际上，他关于“小传统”的表述可作为这里的补充，他说“‘大传统’在我们这里是一个时代最高水平的思想与文化，其代表是一批知识精英，但它们未必是社会的‘上层’，也未必能够成为‘正统’，除非他们的知识与权力进行过交融或交易，而形成制约一般思想的意识形态；而‘小传统’的人员构成也并不仅仅包括一般百姓，还包括那些身份等级很高而文化等级很低的皇帝、官员、贵族以及他们的亲属，他们

并不以文字来直接表述他们的思想，而只是在行为中表现他们潜在的观念，他们并不以思想或文化活动为职业，因而不大有那种思想与文化的焦虑，更注重实际社会和生活的具体问题。”^③葛兆光还说：“秦汉人看来是相信人可以不死的，不过也相信人之永恒是极其困难的，如果说铜镜铭文、帛画、画像石中的神仙内容及秦汉方士的求仙寻药炼金活动，其背后都反映了人对生命的期望和想象，那么他们也极其努力地探索过人体的奥妙与医疗的技术，张家山汉简中的《引书》、《脉书》，马王堆帛书中《五十二病方》、《导引图》、《却谷食气》，双包山汉墓出土的针灸经脉漆木人形，其背后都反映了人们的焦虑和忧患。”^④上面的论述都是客观而深刻的，为我们描绘了不同于依据正史所勾勒的但更符合秦汉历史实际的画面。根据以上的论述，可以说，在一定程度上，秦汉时期的中国仍然处于巫医并行、人神难别、生死相通阶段。原始思维和巫术对神仙信仰和行为产生直接影响反而是正常的，是需要我们加以重视和揭示的现象。

在这里，为了加深对秦皇汉武们的巫术性行为的探讨，有必要借助巫术的定义进行说明。詹鄞鑫在《心智的误区》中给与巫术的定义是：“巫术是在原始思维方式指导下产生的旨在控制事物的发生、发展变化结果的人类行为；巫术在大多数情况下是一种社会性的行为，往往成为一种传统习俗，从而使人们对它产生盲目的信从。这种盲目信从的巫术行为有可能不再借助当事人个人的逻辑思维，仅仅是一种习俗或信仰的履行而已。”^⑤原始思维的概念已见前引。较之汉武帝，秦始皇求仙行为中的原始思维色彩更加浓厚。他受方士“人主所居而人臣知，则害于神”的鼓吹，故意隐秘自己的行踪，大概是由于他认为神仙和自己都与大臣不属于同一类人，大臣对自己的升仙有破坏作用，自己与大臣隔绝就等于与神仙近于同类了。秦始皇同意徐市的请求派遣童男女入海求神也出于同样的思维方式，那就是童男女未受侵染，与神仙的性质相似，派遣童男女有助于遇见仙人和求得仙药。这与炼制金丹的禁忌近似，“合此金液九丹，……必入名山之中，斋戒百日，不食五辛生鱼，不与俗人相见，尔乃可作大药。”^⑥又，“宁有作此神方可于宫中，而令凡人杂错共为之者哉？俗间染缙练，尚不欲使杂人见之，见之即坏，况黄白之变化乎？”^⑦这种通过一系列的仪式、禁忌试图对难以捉摸的因素施加影响，以使事情向有利于自己的方面的发展，是典型的原始思维特点。

詹鄞鑫的巫术定义是在遍考已有定义基础上而

下的,是最合理的,但旧有的巫术定义仍不可完全忽视,如英国人类学派的奠基人爱德华泰勒说:“巫术是建立在联想之上而以人类的智慧为基础的一种能力,但是相当大的程度上,同样也是以人类的愚钝为基础的一种能力。”^⑩相比于横扫六合、开疆拓土,秦始皇在求仙活动的表现不能不说是愚钝的。但我们要说,愚钝更加衬托了秦始皇求仙的真诚。为了求仙,秦始皇“祷祠备谨”,还以天子之尊,亲自入海射击大鱼,就是因为他相信这些行为能够帮助他实现自己的愿望。与这些行为相似的还有在统一全国后,秦始皇下令改易服色,“色上黑,度以六为名”^⑪,这虽是直接受到了阴阳五行学说的影响,其本质也还是巫术。从政治行为到求仙活动,人类的智慧与愚钝在秦始皇那里都得到了体现,是因为那个时代还有很多的自然奥秘无法解释,人类的很多愿望缺少实现的现实手段,所以在理性思维 and 实际能力有所不及的地方只能用原始思维和巫术加以弥补。

与秦始皇相比,汉武帝求仙行为中的巫术痕迹要更容易观察出来。深受泰勒影响,在中国更具知名度的英国人类学家弗雷泽说:“巫术是一种被歪曲了的自然规律的体系,也是一套谬误的指导行动的准则;它是一种伪科学,也是一种没有成效的技艺。”^⑫弗雷泽将泰勒的联想思维具体化为“相似律”和“接触律”,对于我们理解汉武帝的行为具有直接的帮助作用。弗雷泽说:“如果我们分析巫术赖以建立的思想原则,便会发现它们可归结为两个方面:第一是‘同类相生’或果必同因;第二是‘物体一经互相接触,在中断实体接触后还会继续远距离的互相作用。’前者可称之为‘相似律’,后者可称之为‘接触律’或‘触染律’。巫师根据第一原则即‘相似律’引申出,他能够仅仅通过模仿就实现任何他想做得事;从第二个原则出发,他断定,他能通过一个物体来对一个人施加影响,只要该物体曾被那个人接触过,不论该物体是否为该人身体之一部分。基于相似律的魔术叫做‘顺势巫术’或‘模仿巫术’。基于接触律或触染律的魔术叫做‘接触巫术’。”^⑬汉武帝的求仙行为非常符合“顺势巫术”或“模仿巫术”。黄金具有不朽的特性,方士和汉武帝就认为使用黄金器皿能将黄金的特性转移到自己身上来。所谓“假外物以自固”、“服金者寿如金,服玉者寿如玉”^⑭。丹沙可以化为黄金,人自然可以化为仙人。丹沙炼制而成的黄金经过了从此物到彼物的转换,与自然黄金不一样,有助于人转化为仙人,所以葛洪说:“仙药之上者丹砂,次则黄金,次则白银……。”^⑮葛洪又说:“又化作之金,乃是诸药之精,胜于自然者也。”^⑯与上文所说的作建章

宫相似,方士少翁对武帝说:“上即欲与神通,宫室被服不象神,神物不至。”于是武帝,“乃作画云气车,及各以胜日驾车辟恶鬼。又作甘泉宫,中为台室,画天、地、太一诸鬼神,而置祭具以致天神。”这也是相信穿着与神仙相似,能够吸引神仙的到来。宫室居处模仿仙人处所,再画上重要神灵的形象,并向他们祈祷,就能加速神仙的到来。这种言语上的哀求,再加上以假乱真、迹近欺骗的幼稚手段,将巫术的特点表露无遗,真难让人相信是雄才大略的汉武帝的手笔。不过,这是真实的汉武帝,是历史中的汉武帝。汉武帝不只是在求仙活动中信鬼神方,他在包括国家祭祀在内的所有象征性仪式中都“尤敬鬼神之祀”^⑰,这种信仰状况自然不是迷信愚昧等词可以完全解释的,而是反映了汉代普遍的知识背景和一般思想水平。

对汉武帝的同情与理解,不等于就不需要指出汉武帝行为的本质问题。我们还是借用弗雷泽的言语对武帝的荒谬进行分析。弗雷泽说:“如果我对巫师逻辑的分析是正确的话,那么它的两大‘原理’便纯粹是‘联想’的两种不同的错误应用而已。‘顺势巫术’是根据对‘相似’的联想而建立的;而‘接触巫术’则是对‘接触’的联想而建立的。‘顺势巫术’所犯的错误是把彼此相似的东西看成事同一个东西;‘接触巫术’所犯的错误的把互相接触过的东西看成为总是保持接触的。但是在实践中这两种巫术经常是合在一起进行。”^⑱汉武帝所犯的就是将彼此相似的东西看成同一个东西的错误,这是一种典型的原始思维,是一种心智上的误区。

所以认为秦皇汉武的求仙具有巫术性质,不仅在于他们求仙的行为和逻辑与巫术相通,还在于方士本身就具有巫师性质^⑲,具体在表现二者都注重鬼神之事,即所谓“为方仙道,形解销化,依于鬼神之事”。如上文所述的少翁就是以“鬼神方见上”而受宠,文翁为汉武帝招致神仙的魔术与招致王夫人亡魂的魔术是同样的。鬼神方与巫师的关联性更加明显,《史记·封禅书》载:“文成死明年,天子病鼎湖甚,巫医无所不致,不愈。游水发根言上郡有巫,病而鬼神下之。上召置祠之甘泉。及病,使人问神君。”方士之外,武帝身边围绕着不少巫师和医生,在医生不能有所作为的情况下,巫师就承担了主要职责,巫师所作所为与方士近似,都依托鬼神而行事,上郡巫师因为能够下鬼神而被推荐到武帝身边,特别受到重视。因此,我们不宜对鬼魂与神仙、方士与巫师区分得那样泾渭分明。瞿兑之说:“巫也者,处乎人神之间,而求以人之道通于神明者也。”^⑳将“巫”改成“方士”也同样合适。鬼魂与神仙都具有朦朦胧胧、若有

若无的状态和性质，方士与巫师所试图控制的都是难以捉摸的对象，这决定了他们所使用的手段和理论基础是相似的。

用鬼神方招致王夫人和神仙触及到汉人乃至华夏民族思维中更本质的内容，那就是人死而鬼魂在，鬼魂在而如人在，鬼魂来而如人来。循此逻辑，人可升仙，那么鬼魂也可升仙，鬼魂之升仙即代表人的升仙。这种灵魂不灭，人的肉体与鬼魂可以生死相续，而主体始终如一的思想是极富民族性的，这种思想与印度、西方思想不同，也与佛教传来后发生变化的中国思想不一样。它导致汉人既注重保护鬼魂，也保护身体和尸身，既强调现世升仙，也注重在墓葬中表现升仙内容，并发展出尸解说。在一定的意义上，鬼魂甚至比躯体还重要。顾颉刚先生解释“方仙道”的“形解销化”时说：“他们修炼的目的是要由人变而为仙，而变仙的方法则是把灵魂东躯体里解放出来。一旦成了仙，就得着永生了。”^⑨这是一方面马蹄金、麟趾金见于现实生活之中，另一方面墓葬中出现大量的与升仙相关的随葬品和壁画的原因所在。

小结

虽然动用了国家之力，但与赫赫武功相比，秦皇汉武的求仙一无所获，这是因为本来就没有神仙，但这不是包括秦皇汉武在内的那个时代人的普遍想法。假外物以自固、以形换形的原始思维才是当时存在的普遍思维，这种思维决定了时人只能采取巫术式的手段求取升仙。在政治上军事上，秦皇汉武有帝王之尊君主之威，但在衰老和死亡面前他们与黔首百姓一样平等，一样都无可逃避，所以也只能采取当时流行的求仙手段。只不过因为他们手中具有常人没有的权力，所以闹的动静特别大，受到的蒙骗所以也特别深，被后世嘲笑的时间也就特别久。马蹄金、麟趾金就是当年汉武帝企求升仙活动的物证，今人虽然目眩于其光泽，但不可不知它们当时是带着原始思维和巫术的色彩面世的，这是它们的主要历史价值之所在。

注释：

唐代已有发现，如颜师古说：“今人往往于地中得马蹄金，金甚精好，而形制甚巧。”《汉书·武帝纪》太始二年注。

河北省文物研究所：《河北定县40号汉墓发掘简报》，《文物》1981年第8期。

南京博物院：《江苏盱眙南窑庄楚汉文物窖藏》，《文物》1982年第11期。

《史记·秦始皇本纪》。

《史记·孝武本纪》。

⑩《抱朴子内篇·金丹》。

顾颉刚：《秦汉的方士与儒生》，第4页，上海世纪出版集团，2005年。

袁了凡：《纲鉴合编》，第195页，中国书店，1985年。转引自姚圣良《先秦两汉神仙思想与文学》，第138页，齐鲁书社，2009年。

⑮詹鄞鑫：《心智的误区》，第30页，上海教育出版社，2001年。

王子今：《秦汉社会意识研究》，第378页，商务印书馆，2012年。

⑪小南一郎：《汉代之祖灵观念》，《东方学报》六十六册，日本京都大学人文科学研究所，1994年。

⑫⑬⑭葛兆光：《中国思想史——第一卷：七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》，第129、130页，第229页，复旦大学出版社，1998年。

⑰⑱《抱朴子内篇·黄白》。

⑲爱德华泰勒：《原始文化》，第121页，上海文艺出版社，1999年。

⑳《史记·封禅书》。

㉑㉒㉓弗雷泽：《进制——巫术与宗教之研究》，第19-20页，中国民间文艺出版社，1987年。

㉔㉕《抱朴子内篇·仙药》。

㉖《汉书·郊祀志》。

㉗姚圣良勾勒了方士的发展轨迹：“神仙方士的产生，大致经历了从原始巫师到早期方士、由早期方士再到神仙方士这样一个逐渐发展演变的过程。”（姚圣良：《先秦两汉神仙思想与文学》，第71页，齐鲁书社，2009年）可补充的是，神仙方士的巫师性质依然是明显的。

㉘张紫晨：《中国巫术》，第255页，三联书店，1990年。

㉙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辑。