

楚地宗教与《庄子》中的神异之境

邓 联 合

提 要：对于“至人”、“神人”等理想人物及其精神境界，《庄子》中有多处神秘主义的描述。将其与《楚辞》相比较可以发现，这些神异之笔明显带有楚地宗教观念的痕迹。但是，借助于既超越又遍在的“道”的思想，庄子改造了脱魂升天的神秘宗教信仰，而他所描写的那些向天界飞升的神异人物形象，则表达了一种个体渴望在低微的生存状态中达致高伟之境的精神理想。

邓联合，哲学博士，山东大学哲学与社会发展学院副教授。

主题词：庄子 神秘主义 楚文化 楚辞

超脱与神异

庄子一生地位低微、穷困潦倒，但却拥有卓然高伟的精神境界，用“天下”篇的话说就是“独与天地精神往来”，而庄子也屡屡把这种超越或超脱的心灵圣域赋予其笔下的理想人物。总观《庄子》全书或书中那些被认为可能出自庄子的篇章，“至人”、“神人”、“真人”等的精神境界主要有如下特质：第一，个体达致此境的途径是体道，即所谓“乘道德而浮游”；第二，进入此境后，个体已与道一，而其“游心”之域也就具有绝尘离世的特点，所谓“登假于道”、“浮游于万物之祖”、“游乎尘垢之外”、“游于物之所不得遽”、“独与道游于大莫之国”、“游乎万物之所终始”、“归精神乎无始而甘瞑乎无何有之乡”，等等；第三，在此境界中，个体感到他既凌驾于万物之上，同时又与万物没有分际，所谓“府万物”、“物物而不物于物”、“物物者与物无际”、“磅礴万物以为一”，等等；第四，这是一种宏阔无涯如宇宙大化而非狭促逼仄如乡国埴井的精神生活空间，所谓“体尽无穷，而游无朕”、“游心于无穷”，等等。

应当说，以上特点虽然颇为幽玄，但在很大程度上还是可以理解的。值得注意的是，除了这些特点，庄子对于理想人物及其境界还有多处神秘主义的描述。兹将其引列如下：

若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉！（《逍遥游》）

藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰

雪，绰约若处子。不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。其神凝，使物不疵疠而年谷熟。（同上）

之人也，之德也，将磅礴万物以为一。世蕲乎乱，孰弊弊焉以天下为事！之人也，物莫之伤，大浸稽天而不溺，大旱金石流、土山焦而不热。（同上）

至人神矣！大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山而不能伤，飘风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外。死生无变于己，而况利害之端乎！（《齐物论》）

旁日月，挟宇宙，为其吻合，置其滑泽，以隶相尊。众人役役，圣人愚菴，参万岁而一成纯。（同上）

若然者，登高不慄，入水不濡，入火不热。是知能登假于道者也若此。（《大宗师》）

予方将与造物者为人，厌，则又乘夫莽眇之鸟，以出六极之外，而游无何有之乡，以处圻垠之野。汝又何帛以治天下感予之心为？（《应帝王》）

至人潜行不窒，蹈火不热，行乎万物之上而不慄。（《达生》）

至德者，火弗能热，水弗能溺，寒暑弗能害，禽兽弗能贼。（《秋水》）

夫至人者，上窥青天，下潜黄泉，挥斥八极，神气不变。（《田子方》）

其神经乎大山而无介，入乎渊泉而不

濡，处卑细而不怠，充满天地……。（同上）

予少而自游于六合之内，予适有瞽病，有长者教予曰：“若乘日之车而游于襄城之野。”今予病少痊，予又且复游于六合之外。（《徐无鬼》）

此外，可备一观的是，内容比较驳杂且一般认为可能不是出自庄子之手的“天地”篇云：

“愿闻神人。”曰：“上神乘光，与形灭亡，此谓照旷。致命尽情，天地乐而万物销亡，万物复情，此之谓混冥。”

夫圣人，鹑居而鷃食，鸟行而无彰；天下有道，则与物皆昌；天下无道，则修德就闲；千岁厌世，去而上仙；乘彼白云，至于帝乡；三患莫至，身常无殃；则何辱之有！

综观以上描述，正如崔大华先生所归纳的，庄子笔下“至人”等理想人物及其精神境界包括两方面的内容：超脱与神异^①。超脱也就是排除生死、祸福和人间事务的干扰而“游无穷”，前文对此已有分析。需要进一步探讨的是其中的神异特点。

该特点又包括两个方面。其一，“至人”等完全不受水火、寒暑、风雷等自然灾害的损伤。对此，有学者认为这是对最高精神境界的浪漫或神秘主义的想象^②，或者是指经过修炼而获得的某种特异功能^③，还有人认为其中反映了庄子哲学的神学特色^④。基于神话学的独特视角，李炳海先生提出，“逍遥游”篇中的藐姑射之神是“融会山神、祖先神而生成的，兼有二者的品格”，而作为山神，他有能力参与并控制旱涝的发生，所以也就不会受到自然灾害的困扰^⑤。笔者认为，结合庄子所处的险难生存困境，这些神异描写可能还蕴涵着他对于个体生命之自我保全状态的向往，正如冯友兰先生所说：“早期道家底人原只求全生，避害。但人必须到这种最高底境界，始真为害所不能伤。……这是庄子对早期道家的问题的解决。”^⑥

其二，“至人”等理想人物超脱世间物事而进入玄妙无穷之圣境的方式也极其神异。他们或者“乘云气”^⑦、“乘彼白云”、“乘天地之正，而御六气之辩”——“正”，一些注解者认为是指“天地之正气”或“阴阳二气之正”^⑧，或者“御飞龙”，或者“骑日月”、“旁日月”、“乘日之车”、“乘光”，或者“乘夫莽眇之鸟”。这些内容同时也是“至人”等人物在终极境域中的逍遥自在之活动方式。要之，无论其所乘所驾的是云气、飞龙、日月还是神鸟，这些理想人物俨然都是一个个由人间飞升并最终上达而游于天庭的神异形象。

比较可知，这种神异之人的形象或者说以如此神异之笔来描写理想人物及其精神境界，只为《庄子》所独有，而在其他先秦诸子书中则皆未出现。现在的问题是：庄子笔下的这些神奇意象究竟源自何处？其中深蕴的思想意涵又是什么？

《楚辞》与楚地宗教观念

庄学界一般认为，富有浪漫精神和神秘主义特征的楚文化对庄子哲学具有深刻影响，甚或说庄子哲学乃是楚文化的产儿。循着这个思路，如果我们把庄子对“至人”等理想人物的神异描写与《楚辞》相对照，答案即不言自明。

在《楚辞》中，超世之人乘驾着龙、云气、日月而向天庭飞升的意象描写，可谓比比皆是。例如，关于乘云、乘气的意象描写：

高飞兮安翔，乘清气兮御阴阳。（《九歌·大司命》）

乘精气之抟抟兮，骛诸神之湛湛。（《九辩》）

飘风屯其相离兮，帅云霓而来御。（《离骚》）

譬若王乔之乘云兮，载赤霄而凌太清。（《九叹·远游》）

关于乘龙的意象描写：

为余驾飞龙兮，杂瑶象以为车。（《离骚》）

乘龙兮骖辚，高驰兮冲天。（《九歌·大司命》）

乘龙兮偃蹇，高回翔兮上臻。（《九怀·昭世》）

伤时俗兮溷乱，将奋翼兮高飞。驾八龙兮连蜷，建虹旌兮威夷。（《九怀·陶壅》）

在古代文献中，龙有好飞、通天、善变、喜水等特点，例如《周易·乾》有“见龙在田”、“飞龙在天”、“或跃在渊”的说法，而这些又与天空中云气的特点极其接近，所以有学者认为，云气是龙的原型或者是构成龙形象的原始要素之一^⑨。若此说成立，那么乘龙实际上也就是乘云气。除了《庄子》和《楚辞》，《山海经》中也有乘龙之说，例如，“南方祝融，兽身人面，乘两龙”（《海外南经》），“西方蓐收，左耳有蛇，乘两龙”（《海外西经》），“从极之渊深三百仞，维冰夷恒都焉，冰夷人面，乘两龙”（《海内北经》）。但是，《山海经》记述的乘龙者多为半人半神的部落首长，而不是庄子、屈原笔下作为士人之理想化身的超世飞升者，故本文不将其纳入讨论范围。

再看《楚辞》中关于乘日月、傍日月的意象

描写：

乘日月兮上征，顾游心兮鄙酆。（《九怀·匡机》）

建日月以为盖兮，载玉女于后车。（《惜誓》）

与天地兮同寿，与日月兮齐光。^⑩（《九章·涉江》）

欲与天地参寿兮，与日月而比荣。（《九叹·远游》）

不难发现，庄子对于飞升的理想人物及其精神境界的神异描写明显带有楚文化的痕迹，受到了楚文化直接而深刻的影响。进一步说，这些描述中的思想意蕴实际上也与上述《楚辞》引文中包涵的楚地宗教观念有着割不断的内在关联。

《国语·楚语下》载，观射父在与楚昭王谈到“绝地天通”的问题时说，“古者民神不杂”，只有那些德性、才智出众的人（觋巫）方可通神。到了少皞之时，“九黎乱德，民神杂糅”，“夫人作享，家为巫史”。也就是说，这一时期人人都可以通神而不再以觋巫为中介，其结果是“民神同位”。后来，颛顼“命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通”，亦即“民神不杂”的面貌又得到恢复，人神之通只能经由专业化、垄断化的觋巫，而不再能人人自为之。楚人是颛顼的后裔，楚国的宗教也是颛顼时期情况的后续发展。徐文武先生认为，在楚国政教合一的体制中，存在着许多既分管行政事务同时又担当不同宗教职能的官员，例如屈原所任的“左徒”即为其中之一^⑪。另一方面，楚国宗教又表现出典型的萨满教特征。从总体上说，依据与神灵的不同沟通方式，楚国的宗教职能者兼具脱魂型和凭灵型萨满的双重特征^⑫。例如，“在《离骚》中，灵均是一个典型的脱魂型萨满，他上下于天地之间，往来无阻，飘忽不定。”这与屈原的宗教职能身份恰有暗合之处。

在官方的宗教系统外，楚国民间还存在着大量的邑巫、私巫、游巫，他们可以为不同阶层的人提供宗教服务^⑬。由此可见，“民神杂糅”的远古状况在楚地民间可能一直未曾绝迹。或许正是针对这种情形，《汉书·地理志下》说楚地的风俗是“信巫鬼，重淫祀”。涂又光先生指出，在“民神杂糅”的情况下，“人人自办通神的祭祀，自己记录和解释通神的意义”，这表明“民的通神活动以个体为本位”，而这种“个体本位”的神话世界观又进一步深刻塑造了楚人“个体本位”的天人合一的哲学世界观。依据这种世界观，不是惟有官方的宗教职能者，而是人人都可

以飞升至天、与天相合，正如同在祭祀活动中人人皆可通神一样^⑭。

徐文武先生认为，在楚国浓厚的宗教氛围中，升天可以归结为萨满通神活动中的脱魂现象；并且，无论是民间觋巫还是国家的神职官员，当他们从事通神活动时，其灵魂并不是直接飞入天界，而是需要借助于某些“灵物”作为承载工具，把他们带往天国^⑮。如前引《楚辞》所示，龙、云气、日月之光等经常都是通神者借以飞登天国的工具。

受到楚国宗教文化的影响，庄子虽然塑造了与《楚辞》中的灵均颇为相似的乘龙、乘云气或乘日月而飞升的“至人”等神异形象，但是，对于早已察悟天地万物之起灭和个体自身之生死流转本相的庄子而言，其中蕴涵的显然不是觋巫所具有的脱魂而通神的隐秘宗教冲动。毋宁说，庄子通过描写那些向天界飞升的神异人物形象，表达了一种个体渴望在低微的当下生存状态中达致卓然高伟之境的精神理想。

个体与最高存在者之相合

雅斯贝尔斯在阐释其著名的轴心时代理论时指出，这一时期“首次出现”了后来所谓的个性。其具体表现是，个人不仅渴望“特殊的人性”（即个性）的解放和拯救，而且“敢于依靠个人自身”，“通过在存在整体内不断意识到自己而超越自己。他可能放弃一切尘世财物，避居荒漠、森林或山岭，作为隐士而发现孤寂的创造力”，相信“仅仅独自一人”就能够开辟一条“超越自己”而抵达“道”、涅槃或上帝的路径。着眼于西方的宗教观念，雅斯贝尔斯写道：“人在理论思辨中把自己一直提高到上帝本身，……他以模糊而易误解的、具体的理论思辨形式，表达了精神凌空翱翔的体验，它宛如在上帝体内的苏醒，宛如合二为一的神秘珠蚌，宛如与上帝同在。”^⑯

虽然不是通过理论思辨的形式，并且个体最终与之同在的也并非彼岸之上帝，但是在庄子的人生理想中，个体可以依靠自己、“超越自己”，以致最终与至上存在者相合为一的精神信念同样表现得极为突出。而雅斯贝尔斯所说的“精神凌空翱翔的体验”，在庄子哲学中，实际上就是个体心灵超世拔俗、物我两忘的精神境界。

在《国语·楚语下》中，昭王提出的问题是：“《周书》所谓重、黎实使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？”观射父回答：“非此之谓也。”据他解释，自从“绝地天通”之后，除了专门的宗教职能者，普通人（“民”）已经不

能“登天”了。反乎是，庄子通过提出既超越又遍在的“道”的观念，赋予了每一个体在精神上摆脱低微、飞升“登天”的内在可能。而庄子之所以肯定个体自身拥有与最高存在者相合的潜能，在某种程度上或许与涂又光先生所说的楚人“个体本位”的神话世界观或哲学世界观有密切关联。

在庄子这里，一方面，道超越于天地万物之上：

夫道，……自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之上而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。（《大宗师》）

道无终始，物有死生。（《秋水》）

“神鬼神帝”，徐复观先生释为“鬼帝因道而神”^⑩，章太炎《庄子解故》云：“‘神’，与‘生’义同。‘神鬼’者，引出鬼；‘神帝’者，引出帝。”^⑪据此二说，道不仅超越天地万物，更且凌驾于在神话和宗教中被认为创生或支配着天地万物的神明之上，亦即道是至高无上的存在者。这一点也就意味着，类似于楚地之觋巫的通神体验不能同个体与道合一的精神境界相提并论，因为后者不仅是个体理智而非神秘信仰的直接产物，更且远高于前者。

另一方面，道又遍在于它所创生的天地万物之中，而这才是庄子道论的特色所在。在“知北游”篇，东郭子问：道在何处？庄子答以“无所不在”，即使是蝼蚁、稊稗、瓦甓、屎溺这些向来被人们视为卑下污秽的事物，其中亦皆有道，所谓“物物者与物无际”——道和它所生的任何事物之间没有缝隙，二者浑然一体。此外，“则阳”篇云：

万物殊理，道不私。

也就是说，无论各种事物具体的内在规定乃至外在形态之差异有多大，道也仍然完整、普遍地存在于其中。道在形下世界中的周遍存在性，用陈鼓应先生的话说就是：“‘道’不仅运作万物，而且还内附于（inherent）万物。”^⑫徐复观先生也认为，庄子与老子的不同之处在于，他“常将‘道’与‘德’连在一起，而称为‘道德’，实际上却偏重在德的意义方面；亦即常常是扣紧人与物的本身而言‘道德’”^⑬。要之，庄子更重视道在人与万物之中的具体落实。

正是基于道的周遍存在特征，庄子尤其强调万物存在的齐一性、平等性。

以道观之，物无贵贱；以物观之，自贵而相贱；以俗观之，贵贱不在己。（《秋水》）

以道观之，何贵何贱？是谓反衍；……兼怀万物，其孰承翼？是谓无方。万物一

齐，孰短孰长？（同上）

物固有所然，物固有所可，无物不然，无物不可。……道通为一。（《齐物论》）

无论从存在生成还是从价值规定的层面说，由于事物得以呈现为当下自身的终极依据仅仅来自于“无私”之道，此外别无其他本根，所以，千差万别的事物在道的层面上原无所谓高下优劣、贵贱差等，万物原本各具正形、正位、正性、正能，亦即它们皆自得其正、自足其性地存在于天地之间，所谓“天地之养也一，登高不可以为长，居下不可以为短”（《徐无鬼》）。这就从具体事物与终极本体直接贯通的层面上，以一种平等包容的眼光先天性地肯定了万物存在的各自合理性。

对于个体生命而言，道的当下落实既赋予他以存在的先天合理性，同时又为他指明了实现自我精神超越的路径和终极目标，即所谓“乘道德而浮游”、“登假于道”。从这个意义上说，庄子以道的观念改造了楚地宗教中脱魂升天的神秘观念。“大宗师”篇说，伏羲得道而“袭气母”，黄帝得道而“登云天”，颡项得道而“处玄宫”，传说得道而“乘东维，骑箕尾，而比于列星”。对于这段话，历来学者或认为“荒唐”、“最无心”，或怀疑“似颇晚出”，“非庄周之学”，陈鼓应先生甚至说：“这一节神话，疑是后人添加，亦无深意，无妨删去。”^⑭事实上，此类看法多为臆测，并无绝对信实可靠的依据。若从思想内容来看，这段话实际上体现了庄子道论和楚地宗教观念的结合：体道、得道即可飞升至天界、逍遥于天界。

在具体的社会生活领域，如“德充符”等篇所示，庄子经常强调只有身处社会底层或边缘的人们才是至德内充者或有道者、载道者^⑮。由此推而言之，在庄子看来，无论社会地位如何低微，只要个体心灵能够弃绝那些围裹着自我的诸多外部物事，透破现实生存中的形位限制，那么他就可以与道共游、“与造物者为人”，最终达致一种高伟的精神生命形态。

张恒寿先生认为，“大宗师”篇所说的“自本自根”之道并不遍见于《庄子》全书，而书中比较早出之各篇中的最高概念大多不是道，而是“天”、“天地”、“造物者”、“造化”、“真宰”等“具体名词”^⑯。徐复观先生则认为：“庄子所说的天，即是道。”^⑰其实，无论是抽象的道，还是作为“具体名词”的“天”、“造物者”等，它们指称的都是最高存在者。因此可以说，个体的“与造物者游”、“心有天游”、“游于天地”、“与天地精神往来”，实质上如同“登假于道”一样，所彰显的都是超越渺小自我而与最高存在者相合

的精神向度。

以个体与天的相合为例，庄子说：

既受食于天，又恶用人！有人之形，无人之情。有人之形，故群于人，无人之情，故是非不得于身。眇乎小哉，所以属于人也！瞽乎大哉，独成其天！（《德充符》）

在这段话中，天既是个体存在的终极理由，又是其自我超越的目标指向，而天原本即内在于个体之中^⑥。“无人之情”，具体是指“不谋”、“不斲”、“无丧”、“不货”，也就是不追求现实的功名富贵。其所以为“大”者，只在于他能够“成其天”。这一评价显然是从至上之“天”而不是从“人”的角度做出的。可以看出，这里强调的已不再是个体向天的飞升，而是在把天内化于人的前提下，强调个体应当返归，实现其本有之天。又如，“大宗师”篇说：

无为名尸，无为谋府；无为事任，无为知主。体尽无穷，而游无朕；尽其所受乎天，而未见得，亦虚而已。

所谓“无为名尸”云云，实质上也就是祛除一切政治功名意识（“虚”），确保“无以人灭天”，“谨守而勿失”，以“反其真”（《秋水》），借用“达生”篇中工匠梓庆的话说就是“以天合天”。庄子认为，这样的人虽然“畸于人”，但却“侔于天”，因此他虽然是人间的“小人”，但却因为“与天为徒”而堪称天之“君子”（《大宗师》）。

在庄子，作为天之“君子”，个体一方面可以“入于寥天一”、“登天游雾”（同上）。另一方面，作为人之“小人”，个体又“生无爵，死无谥，实不聚，名不立”，但庄子却偏偏称其为“大人”（《徐无鬼》）——“大人”者，在低微中达致高伟者也。我们看到，庄子不是从个体对于现实宗法秩序之范则的践行，而是从个体与终极存在者相合的角度来审鉴生命的最高意义。如果以能否“成其天”为判定标准，那么，虽然没有因为立德、立功、立言而不朽，事实上无论庄子本人还是那些“有道”的微贱个体，均可负此“大人”之名。

更进一步说，无论个体向上与道、与天相合，还是道和天向下落实到个体之中，个体和终极存在者的合一，都意味着具有终极性质的意义

和价值已不再外在于个体，而是就在个体之中。

（责任编辑：和光）

- ①③崔大华：《庄学研究》，人民出版社，1992年，第150、169—171页。
- ②参阅冯友兰：《中国哲学史》（上册），华东师范大学出版社，2000年，第101—102及185—186页。
- ④参阅张松如、陈鼓应等：《老庄论集》，齐鲁书社，1987年，第201—202页。
- ⑤朱任飞：《〈庄子〉神话的破译与解析》，东北师范大学出版社，1999年，“序”之第8页。
- ⑥冯友兰：《贞元六书》（下册），华东师范大学出版社，1996年，第769页。
- ⑦此外，《逍遥游》篇曾用“绝云气”来描写鲲鹏的高飞南徙。
- ⑧崔大华：《庄子歧解》，中州古籍出版社，1988年，第20页。
- ⑨参阅何新：《诸神的起源》，三联书店，1986年；庞进：《中国龙文化》，重庆出版社，2007年，第30—32页。
- ⑩近乎此，《庄子·在宥》云：“吾与日月参光，吾与天地为常。”
- ⑪⑫⑬⑭徐文武：《楚国宗教概论》，武汉出版社2001年，第29—30及98、94—95、33—36、106页。
- ⑮参阅涂又光：《楚国哲学史》，湖北教育出版社，1995年，第16—19页。
- ⑯〔德〕卡尔·雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，华夏出版社，1989年，第9—10页。
- ⑰徐复观：《两汉思想史》（第二卷），华东师范大学出版社，2001年，第131页。
- ⑱⑲陈鼓应：《庄子今注今译》（上册），中华书局1983年，第181、182—183页。
- ⑲陈鼓应：《老庄新论》，上海古籍出版社，1992年，第187页。
- ⑳㉑徐复观：《中国人性论史》（先秦篇），上海三联书店，2001年，第325—326页。
- ㉒例如，《养生主》中的庖丁，《达生》中的承蜩者、操舟者、游水者、为铍者、旋矩者，《天地》篇中的为圃丈人，《田子方》中的钓鱼者，《知北游》中的捶钩者，等等。
- ㉓张恒寿：《庄子新探》，湖北人民出版社，1983年，第321页。
- ㉔《庄子·秋水》云：“天在内，人在外，德在乎天”。