

中韓最古神仙故事集敘事特點比較研究

以《列仙傳》與《海東異蹟》為中心

鄭宣景*

一、序言

宗教自產生以來能夠延續數千年並不斷發展，是因為其主要思想反映了人們的根本欲望與本能需求。道教可謂反映人類在現實世界而非死後的來世追求求生的本能及延長壽命需求的宗教。而神仙思想則是在現實中追求永生的道教得以立足的根本思想，也是神仙故事的核心思想。神仙故事，即基於這種「不死」思想，對成仙欲望加以形象化的文學作品。

人們對長生不老的追求，在中國文學領域，通過志怪、志人、傳奇的敘事文學以及在遊仙詩、神仙道化劇等各領域，以多樣形式被描繪出來。不僅如此，在韓國文學中，神仙故事同樣佔據重要地位。早期以異人說話及仙道說話為名而流傳，至朝鮮時代，通過傳奇小說、夢遊小說、家庭小說、Pansori 小說、社會小說、軍談小說等形式加以體現，並取得了豐碩成果。例如，韓國最早小說《金鰲新話》中的《龍宮赴宴錄》、《醉遊浮碧亭記》等，還有早期的韓語小說《洪吉東傳》、《朴氏傳》、《淑英娘子傳》、《九雲夢》等都體現了神仙故事的敘事模式。

本文將對中國最早神仙故事集《列仙傳》與韓國最早神仙故事集《海東異蹟》加以考察，以舉例方式探析中韓神仙故事隱藏在故事背後的敘事特點。通過比較分析中韓兩國敘事上的異同，並且，從社會、文化角度進行深入解析，從而幫助人們理解兩國敘事文學的特點。為此，首先，概括論述神仙故事的根本思想神仙思想，然後就中韓神仙故事的發源時間和地點，如何發展起來等內容，圍繞上述兩部著作誕生前後為背景加以簡單探析。此外，通過在附錄部分為兩部著作附序，加深對兩國最早神仙故事集誕生的理解。

* 鄭宣景現職為韓國梨花女子大學教授。

關於《列仙傳》部分，本文將以清王照圖的《列仙傳校正》本為藍本，主要參考 MaxKaltenmark 譯注《LeLie-sienTchouan》(UniversitedeParis, 1953)，前野直彬譯注《山海經、列仙傳》(東京：集英社，1975)與澤田瑞穗等譯《山海經、列仙傳、神仙傳、抱朴子》(東京：平凡社，1981)等，¹《海東異蹟》則以東國大學韓國文學研究所的《韓國文獻說話全集》6《於于野談、海東異蹟、海東野書》(首爾，大學社，1984)本。

二、神仙故事的產生及發展變化²

(一) 中國

神仙思想就是反映不死永生欲望的思想。從表示神仙思想的各種用語以及班固的定義³可以概括出關於神仙思想的大致輪廓，但是，首先要正確理解「神僊」這個詞，這樣才能更加深入理解其在作品中的意思。⁴

在涉及「神仙」這個概念之前，古人們相信靈魂是不滅的。這是世界上所有民族的共識，宗教的產生使這種信仰的速度加快了。古代中國人相信人死以後肉體會腐爛，但是精神會與肉體分離，飄向天空成為魂，進入地下成為魄。⁵一般來說，從古代開始死是意味著斷絕所有的一種恐懼和忌避的對象，生是意味著追求快樂的一種對象。⁶用藥物治愈病人，人們相信能夠延長生命的藥是存在的，對不死藥的一種模糊的期待以及對延長生命

¹ 關於《列仙傳》，在韓國，由鄭在書在「不死的神話和思想」(韓國：民音社，1994年)中，以《山海經》、《抱朴子》、《列仙傳》、《神仙傳》為中心，探索神仙故事的起源、類型、結果及意義；金長煥完成《列仙傳》70人故事翻譯並出版，受到廣泛關注。(韓國：藝文書院，1996年)。此外，筆者也曾參照日譯本及佛譯本，發表了《關於《列仙傳》的敘事學的研究及其譯註》(韓國：梨花女子大學碩士學位論文，1996年)

² 關於中韓神仙故事的展開是根據筆者的論文〈中韓神仙故事的時間性比較考察〉(2003年)進行的擴充。

³ 「神僊家」這個詞在《漢書》中已經出現。「神僊者，所以保性命之真，而游求於其外者也。聊以盪意平心，同死生之域，而無怵惕於胸中。」(《漢書》〈藝文志〉〈方技略〉)

⁴ 神仙與其他任何存在的區別就在於這個「仙」字的意思。「仙」在漢代以前寫成「僊」字，許慎的《說文解字》中「仙」的本義為「按僊僊，舞袖飛揚之意」。漢代劉熙的《釋名》〈釋長幼〉中定義為「老而不死曰仙」。根據津田左右吉的《神仙思想の研究》(日本文藝の研究，560頁)「僊」的本義為「飛揚升高」，即「僊人」被定義為「昇天的人」。也就是說，僊人是輕飄騰飛的存在，在天上飄飛的人，是具有飛翔能力的存在。鄭在書認為神仙是不死的存在，屬於超常能力的所有者，不過這是得仙以後的事，不是生來就有的，所以其本質為人類。(《不死的神話與思想》，民音社，1994年，33頁)

⁵ 《禮記》〈郊特牲〉中說：「魂氣歸於天，形魄歸於地，故祭，求諸陰陽之義也」，《莊子》〈知北游〉中說「解其天弢，墮其天袂，紛乎宛乎，魂魄將往，乃身從之，乃大歸乎！」

⁶ 中國人生命觀的最根本的特徵是對死的有意識的回避。何顯明《死亡心態》，上海：文化出版社，1993年。

的欲望是以講究基層文化的道家思想為中心，在外界傳入的宗教思潮及巫俗信仰的基礎上建立了不死的觀念。從那以後，就建立起具有獨特體系的神仙思想。

如果說神仙是比凡人的能力更強，能夠超越死亡的人類的話，在中國談到神仙思想人們相信神仙和金丹的存在，⁷葛洪是將神仙思想體系化的先祖，葛洪在東晉建武元年（317）寫了《抱朴子》，以道教為中心引入了神仙思想，確立了其思想地位。〈內篇〉卷1，〈暢玄〉篇中宇宙萬物的根源以「玄」這個字來表示，⁸這早在《道德經》裏就已出現，⁹老子認為無論從發生論還是宇宙的構造上來看，對於被認為是萬物的根源的道的屬性，可以用一個人的五官不能感知的「玄」字來表示。這同時可以聯想到《太平經》中提到的關於元氣的觀念。¹⁰在這裏的元氣是指萬物形成以前尚未分化的一種混沌狀態。元氣形成了天、地、人，自此，萬物開始發育。對於《老子》中根源性的道的觀念，¹¹其強調之處雖有所不同，但它被借用到《太平經》和《抱朴子》中，成為道教理論的根據，這些經傳代表了原始道教的立場，而且成為戰國時代流行的神仙思想的根本理論。

中國的神仙思想源于《太平經》和《道德經》理論為根本的民間道教。它成為北魏時代寇謙執掌的天下所公認的最早道教教壇新天師道的母胎，到了唐代在皇室的偏愛下變得更加繁盛。

以神仙思想為基礎的神仙故事在先秦時代初步形成了。繼《山海經》神話之後已發現零星的《老子》、《莊子》等道家類書，戰國時代後期及秦代在帝王們的保護下神仙故事廣泛流傳。到了漢代就連正統的儒學也變得有嚴重的神秘主義傾向，武帝時許多短篇神仙故事被收集在《淮南子》等書中。隨後，被認為是在漢末或許是魏晉初期寫成的中國最早的神仙故事集《列仙傳》出現了。它收集了從先秦時代到漢代的廣為流傳的神仙故事中的代表作品，從這一點來看意義重大。關於《列仙傳》，人們普遍認為由西漢的劉向編著，其實，作者為劉向之後，至少葛洪之前的學者，而且可能是自東漢末至西晉初期，編撰而成的中國最古老的神仙故事集，共分為上、下兩冊。神話故事中，關於神性部分一律被刪減。主要利用簡樸、新穎的筆體記錄了共73位神仙事蹟，反映了當時平民百姓的生活方式和意識

⁷ 牟鍾鑒、胡孚琛、王葆琰，《道教通論》（濟南：齊魯書社，1991年），415頁。

⁸ 「玄者，自然之始祖，而萬殊之大宗也。」

⁹ 「玄之又玄，眾妙之門」（《老子》第1章）

¹⁰ 「元氣乃包裹天地八方，莫不受氣而生。」（王明編，《太平經合校》，北京：中華書局，1992年，72頁）

¹¹ 「道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」（《老子》第42章）

結構。所以，這部著作並非單純對神仙神奇行跡的匯總，而是蘊含當時人們的人生觀與世界觀，宗教、哲學、民俗等眾多領域的重要文化知識體系。

此後到魏晉南北朝則出現了相當多的神仙故事集，其在量的方面比以前任何時代都多。葛洪把自己親身接觸過的流傳下來的故事、看到過的、聽到過的故事全部收集起來，寫成了《神仙傳》。唐宋以後的神仙故事因道教的保護而扎根下來，在大眾中廣泛流傳開來。

因此，到了宋初，被稱頌為「小說之集大成」的《太平廣記》的卷 1 就收錄了神仙故事，特別是，它第一次以「神仙」這個名稱來作為分類項目。《太平廣記》一共分 92 大類和 150 幾個小類，從神仙開始以雜錄結尾。

（二）韓國

在中國，道教先在民間展開，繼而被官方承認，與之相比，韓國的情況有所不同。在韓國道教先在官方展開，然後衰退，進入朝鮮時代以後，道教在民間活躍起來，它與中國呈現相反的發展情況，韓國的官方道教可以說在時間和地域上都有一定的侷限。¹²三國時代有過講論《道德經》的記錄，高麗時代朝廷出面整理了老莊學。以知識層為中心重視修煉的民間道教是從朝鮮時代開始的，現存的韓國最早的內丹修煉書《龍虎秘訣》是鄭謙（1506-1549）撰寫的。此後，作者未詳的理論書《丹書口訣》中以三教同原論的立場來強調道教，中期丹學派的權克中（1585-1659）樹立了三教合一化的內丹思想，寫出了《參同契註解》，綜合性地確立了內丹的理論體系。基於這種思想，朝鮮時代李穡光的百科辭典式的著作《芝峰類說》中第一次嘗試對神仙故事進行分類，在外道部中介紹仙道，但僅收錄了中國和韓國的幾名仙人而已。韓國的神仙故事分韓國自生說和中國傳來說，兩者在展開的方式上多少有些不同。首先是朝鮮說，¹³即根據韓國自生說，韓國的神仙故事是基於三神思想、天神降臨思想、山岳崇拜思想，在上天思想和巫俗思想（shamanism）的土壤上形成的。其淵源可從《三國遺事》中的檀君神話中找到。繼 BC4C-AD2C 中葉以前完成檀君神話以後，到了新羅時代，崔致遠的《仙史》中收錄了許多神仙故事，不過沒有傳下來。進入朝鮮時代從丹學派金時習開始以文獻的形式記述了仙人說話，¹⁶ 17 世紀神仙故事特別盛行。朝鮮中期趙汝籍的《青鶴集》中比較明確記載了韓

¹² 鄭在書關於韓國道教的歷史、文獻資料、傳記、總集等做過概括性的論述。鄭在書，〈Taoism in Korea〉《Korean Taoism handbook》，Leiden; E.j.Brill，2000。

¹³ 朝鮮說與韓國道家或道教思想不同，三神信仰很早就有了，桓因、桓雄、檀君的三神思想因為是從白頭山（長白山）產生的，所以白頭山又叫三神山，它傳播到中國，因此，燕、齊等國的方士們認為神仙、仙島在朝鮮。（李能和，《朝鮮道教史》，韓國：普成文化史，1992年）

國道教的系譜。¹⁴以後，洪萬宗收集了各種文獻中的說話，整理成一本叫《海東異蹟》的神仙故事集。¹⁵《海東異蹟》是由朝鮮中期文人洪萬宗編著的韓國最早的神仙傳記集。作者把自古朝鮮至朝鮮的歷代 38 位仙人，根據「新羅」、「高麗」、「朝鮮」的時代順序進行記錄，並且，從原有史書、文集等選取關於神奇人物事蹟加以整理。如《海東異蹟》序文所示，與中國有劉向、葛洪的《列仙傳》一樣，韓國同樣為證明神仙存在的事實，進行了相關記錄。李宜白的《梧溪日誌集》也以豐富的說話性素材證明了韓國道教的自生性。

主張由中國傳來觀點的學者¹⁶以此為根據研究了現存最久的歷史書《三國史記》。高句麗榮留王 7 年（624），唐高宗派遣道士去高句麗，有記錄說傳來了元始天尊像及道法，講解了《道德經》。¹⁷《三國史記》中收錄的「仙桃聖母」說話¹⁸也證明了這一點。對由中國傳來說的觀點進行比較系統的論述是朝鮮時代韓無畏（1517-1610）的《海東傳道錄》，書裏描述了韓國道教的由來以及派系的形成過程。

經歷了壬辰倭亂和丙子胡亂，現實黑暗慘澹，知識層和一般百姓都希望進入不死永生的世界，因此，19 世紀被稱為三大說話集的《溪西野談》、《青丘野談》、《東野匯輯》中收錄了不少神仙故事。

上述中韓兩部著作因時、空差距，做單純的比較分析，存在各種局限性。因此，本文中，將以兩部著作的共同點，即，均非作者獨創作品，是將原存的及之前流傳或散失於文獻的故事加以收集整理而成的故事；為本

¹⁴ 書中記述了從廣成子到明由，從明由到桓仁真人，從桓仁真人到桓雄天王，由檀君連結起來的仙道的繼承關係。

¹⁵ 收錄韓國曆代神仙們的行蹟的傳記集中，洪萬宗也強調了因為三神山在韓國，所以發現了許多神仙的行跡。「我東方山水甲於天下，世所稱三神山皆在域中，故遺世遁跡之士，往往有靈異之蹟，傳於耳目，地靈人傑，果不誣也。」（洪萬宗，《海東異蹟題》）

¹⁶ 中國說分山東半島說和甘肅、新疆說。山東半島說因起於山東半島的神秘景觀，戰國時代由齊國人融合黃老思想和陰陽五行說而發展起來。（周紹賢，《道家與神仙》，中華書局，1974 年）；甘肅、新疆說與羌族火葬死人的風俗相關聯。（聞一多，《神話與詩》）；MaxKaltenmark 說過在火中自焚是道教人準備的最後的神聖化 MaxKaltenmark,《LeLie-sienTchouan》，UniversitedeParis, 1953）；關於這一點，參見鄭宣景的《關於列仙傳的敘事學的研究及譯註》（梨花女子大學碩士論文，1996 年 2 月，74-75 頁）

¹⁷ 「七年春三月，遣刑部尚書沈叔安，策王為上柱國遼東郡公高句麗國王，命道士以天尊像及道法，往為之講老子，王及國人聽之。八年，王遣人入唐，求學佛老教法，帝許之。」（《三國史記》卷 20，〈高句麗本紀〉）

¹⁸ 「此貴國之神，公等知之乎？……古有帝室之女，不夫而孕，為人所疑，乃泛海抵辰韓，生子，為海東始主。帝女為仙，長在仙桃山，此其像也。」（《三國史記》卷 12，〈新羅本紀〉）

國最早記錄神仙故事的故事集，從而保存了敘事的原始特徵；以及如《海東異蹟》序文所述，可與中國的《列仙傳》比肩等為依據進行比較論述。

三、《列仙傳》與《海東異蹟》的敘事特點

根據神仙故事情節發展體現的敘事特點，將分為相當于本文的開頭、正文、結尾的仙人的登場、修煉及非凡的行跡、消失這三個階段進行考察分析。

1. 仙人的登場

是故事的開頭部分，通常交待主人公的姓名、字、居住地點或時代、職業及性格等。體現出史傳文學中列傳體的敘事形式，慣用「某者某時某地何人」的開頭方式。採用列傳體形式，主要是為了實現神仙存在的具體化、實體化。

在史書的敘事結構中，列傳體可謂最能體現歷史通過每個人具體創造、向前發展事實的敘事形式。如《史記》〈列傳〉中，首先交待人名，介紹籍貫、族譜、家庭特徵之後，再根據時間順序列舉主人公的小插曲，這就是列傳體敘事的一般形式。¹⁹

下面就《列仙傳》、《海東異蹟》的開頭形式，分為下列九種進行系統考察。²⁰

- ①不知何所（許）人【列：5，海：4】²¹
- ②某者何人（職業或身份）【2:9】
- ③某者某地人【12:6】
- ④某者某地何人【35:0】
- ⑤某者某時人【1:0】
- ⑥某者某時何人【5:11】
- ⑦某者某時某地【0:1】
- ⑧某者某時某地何人【9:0】
- ⑨其他【4:4】²²

通過分為上述九種形式得出下列結論。

¹⁹ 內山知也，〈仙傳の展開〉〈大東文化大学大紀要〉第13期，1974年，101-102頁。

²⁰ 以下9種分類是以筆者的論文〈中韓神仙故事的類型及敘述結構的比較考察〉為基礎進行了劃分。

²¹ 【】內數字為《列仙傳》和《海東異蹟》中出現神仙傳中符合上述各項的傳的總數。

²² 其它項是對同時屬於上述兩項或者不屬於上述任何一項種類的匯總。

《列仙傳》故事大部分採用「某者某地何人」的開頭形式，交待「某時」的記錄甚少。即③、④項（「……為……地（處）人」／「……是……地（處）人……（身份或職業）」），在共 73 位仙人中，有 47 位一半以上採用這種開頭形式。相比較，⑤、⑥項（「……為……時代的人」／「……是……時代的……人」）所占比例甚少，73 人中只有六人。很顯然採用了列傳形式體裁，但界定時代方面卻存在巨大差異。這是因為神仙這一存在，從一開始就是通過口傳流而來，故很難界定其時代性。不死永生的存在神仙的時間，自然很難用人類世界的日歷來固定。此外，對於神仙這一存在，人們認為其最大的意義就在於長壽，從這層意義而言，無法明確其生存年代，也是理所當然的結果。在從事職業方面，多數為平凡人，甚至，以從事卑賤工作的仙人居多。之所以把得仙之前描寫得如此平凡，甚至悲慘，是為襯托得仙後的神聖精神。

另一方面，《海東異蹟》中採用「某者某時何人」的開頭形式的故事較多。或許這是因為記錄的仙人大部分是歷史上實際存在的人物。此外，全部 35 則故事中，20 則採用②、⑥項（「……為……」／「……是……時代的……」）開頭方式，繼而反映出朝鮮時代明確確立的身份、職業思想。就職業種類，主人公由天神之子到身為進士、判官等的高官，從事醫療系統，精通學術、書籍的知識階層等，以上層人士為主。另外，還明確交待主人公的姓氏、介紹其族譜，甚至還詳細記錄了出生奇談，家庭背景，從而可知，獲得永生的神仙這一存在，原本不過是胎生的人類，並間接說明「不死」願望並非遙不可及。

2. 修煉與非凡行跡

為了在現實世界實現長生不死這一人類自古的欲望付諸努力地人們，在成仙過程中必須同時進行精神修煉和肉體修煉，方獲機會得仙。

因此，除少數神話人物外，多數為關於通過修煉和煉丹得道的仙人的故事。所以，故事正文部分無一例外安排接受呪術者的幫助，從而完成對身心的修煉。修煉法大體包括精神修煉和肉體修煉兩種。前者包括由清靜無為的生活、冥想、集中精神到行善實踐等廣泛內容。其中，行善、積德，積極救助他人為首要課題。從中可知，幫助他人的行為是實現不老長生的基礎。此外，這種精神修煉不僅是得仙方法之一，也是得仙之後，能夠利用預言術等發揮從災難和危機中解救他人的非凡能力的原因所在。

崔文子者，太山人也。文子世好黃老事，居潛山下。後作黃散赤丸，成石父祠。賣藥都市，自言三百歲。後有疫氣。民死者萬計。長

吏之文所請救，文擁朱幡系黃散，以徇人門，飲散者即愈。所活者萬計。後去，在蜀賣黃散。故世寶崔文赤黃散，實近於神焉。²³

亡其袍，家人問其故，曰，「見丐兒凍病，割而分三兒矣」……赤手營生業，數年內積穀，數萬，入海種瓠，割而為瓢，鬻谷千石，盡散之貧民，妻子每有饑色²⁴

《列仙傳》中為龍治病的馬師皇，預言饑荒以做好應對準備的酒客，無償贈與珍珠的朱仲，預言洪水的騎龍鳴，在洪水中解救種族的鹿皮公，賣紫草救濟孤兒及寡婦的昌容，預言地震以做事前準備的黃阮丘等 19 位仙人故事，均說明人們堅信幫助他人行善積德是成仙的唯一基礎。《海東異蹟》中也不乏類似的行跡，如驅趕危害百姓的老虎的姜郎贊，擊退狐狸的鄭希良，預言壬辰年將有外敵入侵，提醒百姓預防戰爭的南師古，如上預示，為乞丐分發食物和衣物，並預言壬辰倭亂的李之菡，打敗蟒蛇的張漢雄，幫助地位卑賤者尋找失物（為乞丐分發食物），通過預言使人們做好相應準備的蔣生，在戰爭中立功的郭再佑等。此外，除了通過救助他人的善行之外，肉體訓練法可分為服藥、房中、呼吸、辟穀、導引五種方法。其中，最受關注而且講究最多的當數服藥法。²⁵《列仙傳》與《海東異蹟》中的故事中關於服藥法的篇幅也最多。

如《列仙傳》中，除服用水晶的赤松子、服用雲母的方回、服用石髓的呂尚、邛疏、服用石脂的赤鬚子、陵陽子明，服用丹砂的主柱，服用丹砂和硝石的赤斧外，多數服用松實、苕勝實、蒼朮、澤芝、地衣、靈芝、桂皮、荔枝等植物類仙藥²⁶得仙。《海東異蹟》中，主要有食松葉辟穀的朴枝華，詳細描繪辟穀和呼吸法修煉階段的權真人，以及通過食松葉辟穀，最後徹底絕火食的郭再佑等。

然而，這些人通過修煉得仙後，往往利用這種超凡能力救濟凡人。如歷經幾百年，長生不老，依然保持年輕態，自由來往於凡人無法到達的高山地區等都體現了仙人不同于凡人的非凡行跡。但是，與實現神仙個人利

²³ 《列仙傳》，〈崔文子〉。

²⁴ 《海東異蹟》，〈李之菡〉

²⁵ 〔宋〕鄭樵的《通誌藝文略》第五《道家》，與長生術相關的 560 部書中，將修煉方法分為吐納、服息、內視、導引、辟穀、內丹、外丹、金石藥、服餌、房中、修養等；窪德忠的《道教史》分為辟穀、服餌、調息、導引、房中五種，鄭在書大體分為養神和養形，養形再細分為服藥、呼吸、房中及其他。

²⁶ 《列仙傳》中記錄 70 位仙人傳奇中，43 部傳中出現 50 多種藥或藥物名稱，其藥效大體分為不老、長生、回春，發揮超凡能力，解救任何人的生命三種。大形徹，〈列仙傳にみえる藥物について〉，日本道教學會第三拾屆會議發表要點，1987 年。

益相比，為其他周圍人發揮這種特殊能力的案例居多。因為，預言未來，以做防備，預言洪水或旱災，治病等憐憫人疾苦，渴望給予幫助的心及行善積德，是自己為得仙必修的內容之一，也是得仙之後，必須堅持實踐的重要行為。關於這點，兩部作品均有體現。

此外，值得注意的是，《海東異蹟》的誕生時期恰逢戰爭過後這一特殊時代背景，故作品中屢次提及對於壬辰倭亂等戰爭的預言，並且，即便在得仙之後，還要結婚、出廷為官，或渴望出家，卻顧及家人無法如願等。而這正是以道家思想為基礎的神仙故事，在當時由儒家思想形成整個社會思潮時期，得以存續的敘事方式。

3.消失

即故事的結尾，交待神仙最後去向，也是對《抱朴子》中提及的神仙三品說類型的解析部分。如，得仙的神仙在發揮神靈般行跡過程中升天，或飛向凡人無法到達的高山，孤島或深水中，或通過死亡屍解等記錄。此類描寫均未明確交待神仙的蹤跡，以此暗示得道神仙的永生。《列仙傳》中的神仙多為地仙，而且多數隱居名山。《海東異蹟》的神仙，多數通過死亡實現屍解，只留下帽子、鞋子、拐杖、衣物等，肉體消失的情況居多，甚至，就得道神仙最後去向問題，描寫為未遺留任何東西而「死亡」。此外，關於神仙蹤跡，筆者引用其他各種書籍，暗示下列幾種可能性。²⁷

	列仙傳	海東異蹟
天仙型	赤松子、馬師皇、赤將子與、嘯父、馬丹、王子喬、籛史、騎龍鳴、子英、陶安公、呼子先、陵陽子明	赫居世、東明王、金可記
地仙型	偃佺、容成公、方回、老子、關令尹、涓子、仇生、彭祖、邛疏、介子推、陸通、葛由、江妃二女、範蠡、幼伯子、安期先生、桂父、酒客、任光、祝雞翁、朱仲、稷丘君、崔文子、老萊子、赤鬚子、犢子、主柱、園客、鹿皮公、昌容、商丘子胥、子主、赤斧、負局先生、朱璜、黃阮丘、女丸、邗子、木羽、玄俗。	檀君、玉寶高、昂始、南宮斗、洪裕孫、大世、仇柒、南海仙人、智異山仙人、漢拏仙人，寒溪老僧、柳亨進、郭再佑
屍解仙型	甯封子、呂尚、師門、務光、平常生、琴高、寇先、瑕丘仲、修羊公、鉤翼夫人、谷春、劉晏	崔致遠、金時習、丁壽昆、鄭希亮、南耒、徐敬德、鄭謙、南師古、田禹治、尹君平、朴枝華、李之齒、張漢雄、蔣生、鄭鵬
其他型	皇帝、羨門子高、東方朔	金謙孝、蘇蝦、四仙、姜邯贊

²⁷ 以下圖表是以筆者的論文〈中韓神仙故事的類型及敘述結構的比較考察〉為基礎進行了劃分。

其中，值得關注的是，篇尾附加的「論贊」部分。記錄史實可以排除作者個人思想，但經過文學作品化的人物傳記，很難不介入作者的個人觀點。因此，在作品的主要基調即作者觀點基礎之上，在篇尾附加這種「論贊」形式。其主要目的在於歷史學者進行批評和說教，從而把區別於史事的內容附於篇尾。例如，《左傳》和《國語》中的「君子曰」和史記中的「太史公曰」，便利用了「論贊」這一形式。根據作者的需要，可添加自由的評論。²⁸還有《列仙傳》的篇尾所附的四言八句韻文。記錄流傳下來的神仙行跡時，通過添加押韻的四言八句的韻文，表達出作者個人感情。

這種論贊形式，在《海東異蹟》也比較常見。但是，與《列仙傳》中押韻的韻文形態不同，《海東異蹟》採用了在篇尾「按～」的句子結構，引用各種書籍的比較客觀的敘事體表達方式。如下《赤松子》、《金可記》故事。

眇眇赤松，飄飄少女。接手翻飛，冷然雙舉。

縱身長風，俄翼玄圃。妙達巽坎，作范司雨。

按事林廣記，天下道士以可記上升日，皆薦冥禧雲，然則天下之人，雖婦人小子，無不知可記之為真僊，而我國，則人不好士書籍無傳，都不知可記名字，至於華人有問，而終不能答，不亦可羞乎哉。

關於順序敘事方法特點，上述分為三部分進行了比較觀察。與《列仙傳》的故事相比，《海東異蹟》中的故事篇幅更長，描寫更細，敘事手法也更多樣。但這種差異，應結合兩部作品的創作時期從另外層面進行討論。總之，關於中國和韓國記錄神仙故事的早期形態所蘊含的敘事特點，在通過上述三部分進行了歸納總結。

四、小結

隨着道教的確立，追求不死的神仙思想上升為中心思潮並紮下根來，而以此為基礎加以作品化的神仙故事，更是在人們追求長生這一既原始又普遍的願望的支持下，構建了中韓共同的基礎文化。

關於神仙的傳記問世，說明當時存在憧憬神仙的崇拜者及其組織；存在相關記錄，則說明在民間流傳的神仙故事成為了部分知識份子的閱讀物

²⁸ 左傳中這種論贊有 87 個，而且，為支持這種觀點，經常引用經書。國語中自「君子曰」開頭的論贊有 11 個，簡潔明了，未引用經書。樸惠淑編譯、司馬遷對曆史的認識。首爾：韓路社，1988 年，363 頁。

件。但是，如果這只是單純的「荒唐、有趣的故事」，那麼，勢必只局限於某一時期、某一階層，而且只能短期流行，無法長期留存並發展。因此，關於神仙故事，我們必須認為其並不是單純有趣僅用于娛樂的故事，而是已經經歷了文學化的一種文化內容，立足於這一層面加以理解，肯定其書面化的另一層意義，由此才能體會其所蘊含的無窮的文學性。神仙故事本質，是人類潛在意識層里存在的無窮無盡的欲望，唯有如此，才會認為神仙是現實存在的。

本文撇開《列仙傳》與《海東異蹟》兩部作品在時、空間的差異，以神仙故事早期形態的敘事性為中心，比較分析了兩部作品及其各自採用文學敘事手法。非常感謝有機會通過文學作品的比較分析來增進對中韓兩國文化的理解，如有不足部分，將留作另一課題再作深入的研究探討。

五.附錄

1.《列仙傳》序

敘曰，列仙傳，漢光祿大夫劉向所撰也。初武帝好方士，淮南王安亦招賓客，有枕中鴻寶之書。先是安謀叛伏誅，向父德為武帝治淮南獄，得其書。向幼而讀之，以為奇。及宣帝即位，修武帝故事，向與王褒等，以通博有俊才，進侍左右。向又見淮南鑄金之術，上言黃金可成。上使與典尚方鑄金，費多不驗，下吏當死。兄陽成侯安民，乞入國戶半，贖向罪，上亦奇其材，得減死論，詔為黃門侍郎，講五經於石渠。至成帝時，向既司典籍，見上頗修神仙事，遂修上古以來及三代秦漢博採諸家言神仙事。

2.《列仙傳》校正本敘

列仙，山澤之耀，劉子政氏為之傳。其文不與列女傳同，又漢藝文志所不載，故英儒碩彥，多疑惑焉。余以從事列女傳，頗涉觀覽，又恨俗本多失其真，因旁搜唐以來類部及注家所援，以校今本，大有徑庭。復從道藏本得其梗槩，略加訂正，粗具本來。嘗歎子政忠蓋有餘而清識不足。其得淮南枕中鴻寶之書，奇之。真以為金可作世可度矣。卒以試方不驗，幾不保身。更生易名，竟同尸解，良足悽矣。此傳雖非子政所為，而世舉以歸之者，蓋因其喜神仙事，有以致之耳。士豈不貴通識哉。明藏本中每傳有讚，蓋放列女傳而為之者，益復是淺人所為，不足可存。今雖錄出，

別更為篇，不與本傳連綴，亦所以存古。世有通儒，其必知此意矣。時嘉慶九年甲子二月初吉之眾王照圖敘。

3. 《海東異蹟》題

人不可無所用心，亦不能無所用心，余少頗能記誦，方十五六歲時，用意於文章，暨年二十邁大病，伏枕者踰年，筋骸精力尚不得為完人，披讀古書，不過數行下，憤憤然神昏眼眊，輒不竟紙而輟，閑居無聊，遂求古今諸家瑣說，以為消遣之資，其中或有神僊靈異之蹟，見之殊可喜也。夫神僊之說誕謾，固君子所不道，然程明道稱其竊造化之機，以延年益壽，朱紫陽註參同契，則道家所謂功行三千大羅為仙，亦不可謂無是理也，我東方山水甲於天下，世所稱三神山，皆在域中，故遺世遯跡之士，或托於禪門，或隱於山林，或混於城市，□□有靈異之蹟，傳於耳目，地靈人傑，果不誣也，第其散出諸書，難於考閱，輯成一編，且附已聞，用為撥悶之助，未知果賢於無所用心者否？丙午臘月上瀚長洲題。

4. 《海東異蹟》序

夫道一而已矣。吾道之外，有何道哉？至周老佛氏作其教，大行於天下，天下謂之三教。我東尚佛不尚老。是以東土數千里，蘭若沙門不知其幾萬，無一道觀，無一道士，豈非尚佛不尚老之故耶？老佛俱是異端。然論其二者，老教加治天下。是以漢文帝得之，以致太平，張留侯得之，以保大功，曹參汲黯得之，皆為名臣，雖有淺深，其得一也。然則老教善於釋氏，亦遠矣。我東山水雄於六合，自檀箕以來，服氣鍊形吸風飲露之輩，必多矣。不尚，故不傳。是以，物外之士，甚恨之。洪上舍萬宗，搜括輿地誌及野史諸書，作一書目，曰海東異蹟。昔劉向葛洪作列僊傳，古之異人名垂後世者，二子之力也。洪君其亦劉葛之儔歟？洪君請志，某年某月東溟子序。

主要參考書目

- 《太平廣記》1-21（李昉等收集）韓國：學古房，2000-2005年。
 《列仙傳》
 《老子》

《抱朴子》

《原文三國遺事》，一然，韓國：明文堂，1993年。

《原本三國史記》，金富軾，韓國：明文堂，1986年。

《海東異蹟》（《韓國文獻說話全集》6，東國大學校附屬韓國文學研究所，太學社，1991年。

《神仙傳》

《莊子》

MaxKaltenmark：《老子和道教》，張元哲移摘，韓國：喜鵲，1993年。

MaxKaltenmark，LeLie-sienTchouan，UniversitedeParis，1953年。

丁奎福：《韓中文學比較研究》，韓國：高麗大學出版部，1987年。

內山知也：《仙傳の展開》，日本：大東文化大紀要13，1974年。

四川大學宗教研究所中華道統叢書十六：《道教神仙信仰研究》上、下，中華道統出版社，2000年。

朴希炳著：《韓國古典人物傳研究》韓國：韓路社，1992年。

朴基龍：《韓國仙道說話研究》，國文系道教，韓國：1998年。

牟鍾鑿、胡孚琛、王葆玟：《道教通論》，齊魯書社，1991年。

李家彥：《太平經的元氣論》，《中國哲學史研究》，北京：1984年。

李能和：《朝鮮道教史》，韓國：普成文化史，1992年。

李種殷譯注：《海東傳道錄·青鶴集》，韓國：普成文化史，1986年。

周紹賢：《道家與神仙》，中華書局，1974年。

金長煥譯：《列仙傳》，韓國，藝文書院，1996年。

前野直彬譯注：《山海經·列仙傳》，東京：集英社，1975年。

津田左右吉：《神僊思想の研究》，日本文藝の研究。

洪萬宗：《洪萬宗全集》上、下，韓國：太學社，1980年。（影印本）。

高馬三良等譯：《山海經·列仙傳·神仙傳·抱朴子》，東京：平凡社，1981年。

崔昌祿：韓國道教文學社，韓國：國學資料院，1997年。

葛兆光：中國思想史第1卷，《七世紀前中國的知識·思想與信仰世界》，上海：復旦大學出版社，1998年。

葛榮晉主編：《道教文化與現代文明》，北京：中國人民大學出版社，1997年。

鄭在書：《不死的神話和思想》，韓國：民音社，1994年。

——：《關於韓國道教的起源論》，韓國宗教研究第三期，韓國：西江大宗教研究所編沒，2001年。

——：《為了與消失的神仙交流》，文學村，2007年。

鄭宜景：《關於列仙傳的敘事學研究及譯注》，韓國：梨花女子大學碩士學位論文，1996年。

——：《太平廣記神仙故事的時空間性研究》，韓國：延世大學博士學位論文，2003年。

——：〈中韓神仙故事的類型及敘述結構的比較考察〉，韓國：中國小說論叢第15輯，2002年。

蕭登福：《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》，文津出版社，2001年。

謝冰瑩、邱燮友、林明波、左松超注譯：《新譯古文觀止》，臺北：三民書局，1980年。

韓國道教思想研究會編：《道教與韓國思想》，韓國：泛洋社，1987年。

顏慧琪：《六朝志怪小說異類姻緣故事研究》，臺北：文津出版社，1994年。

議程表

第九屆漢代文學與思想學術研討會					
日期：民國 102 年 11 月 23 日（星期六）					
地點：國立政治大學百年樓 330309 會議室					
報到 08：30～08：50					
開幕 09：00～09：10					
主題	時間	主講人	講題		
演講	9：10～10：00	李威熊 <small>逢甲大學中文系</small>	摹倣的創新——論揚雄的經學		
休息 10：00～10：20					
場次	時間	主持人	發表人	論文題目	特約討論人
一	10：20 11：50	李威熊 <small>逢甲大學 中文系</small>	錢志熙 <small>北京大學中文系</small>	論辭與賦——從文體淵源與文學方法兩方面著眼	劉漢初 <small>東華大學中文系</small>
			許東海 <small>政治大學中文系</small>	仙境·夢境·困境——司馬相如〈大人賦〉的仙道諷諭及其諫臣焦慮	廖國棟 <small>南台科大 通識中心</small>
			蹤訓國 <small>首都師大文學院</small>	東漢賦注考	黃水雲 <small>文化大學中文系</small>
午餐休息 11：50～13：00					
二	13：00 14：30	簡宗梧 <small>長庚大學 通識中心</small>	谷口洋 <small>奈良女子 大學文學部</small>	西漢辭賦的流傳與傳說	廖棟樑 <small>政治大學中文系</small>
			于浴賢 <small>泉州師院 文學與傳播學院</small>	論漢代賦論「美頌」精神之缺失	游適宏 <small>臺灣科大 通識中心</small>
			陳成文 <small>政治大學中文系</small>	「七」體考辨	李時銘 <small>逢甲大學中文系</small>
休息 14：30～14：50					
三	14：50 16：20	林啟屏 <small>政治大學 中文系</small>	程章燦 <small>南京大學文學院</small>	禮物：漢代石刻與社會網路	葉國良 <small>臺灣大學中文系</small>
			吳旻旻 <small>臺灣大學中文系</small>	賦鏡為銘——西漢辭賦鏡銘的文化解讀	高莉芬 <small>政治大學中文系</small>
			鍾宗憲 <small>臺師大國文系</small>	東漢武氏祠堂西壁上古帝王圖像的古史觀	魯瑞菁 <small>靜宜大學中文系</small>
休息 16：20～16：40					

青年學者論壇 16:40~18:10					
四	16:40 18:10	葉國良 臺灣大學 中文系	徐其寧 清華大學中文系 博士生	從「孔子家語」到《孔子家語》:《孔子家語》源流與成書考辨	蔣秋華 中研院文哲所
			鄭雯馨 中研院文哲所 博士後	從鄭玄經注談「周公制禮」的學術意義	孫致文 中央大學中文系
			許聖和 政治大學中文系 博士生	張飛「國士」形象新論	林郁迢 輔仁大學中文系
晚 宴 18:10					

日期: 民國 102 年 11 月 24 日 (星期日)					
地點: 國立政治大學百年樓 330309 會議室					
報到 08:30~08:50					
場次	時間	主持人	發表人	論文題目	特約討論人
五	09:00 10:10	洪國樑 世新大學 中文系	工藤卓司 致理技術學院 應日系	《賈誼新書》的匈奴對策	殷善培 淡江大學中文系
			徐興無 南京大學文學院	西漢武、宣時期的言語侍從	董金裕 政治大學中文系
休 息 10:10~10:30					
六	10:30 11:40	董金裕 政治大學 中文系	車行健 政治大學中文系	考《史》以證《左》——羅倬漢與《史記十二諸侯年表考證》	張曉生 臺北市大中文系
			伍振勳 臺灣大學中文系	書寫孔子傳記的意義:《史記·孔子世家》在當代的迴響——以三部當代的孔子傳記為例	洪國樑 世新大學中文系
午餐休息 11:40~13:00					
七	13:00 14:10	林聰舜 清華大學 中文系	劉笑敢 香港中文 大學哲學系	北大漢簡《老子》的文獻思想價值 芻議	袁保新 明新科大校長
			郭梨華 東吳大學哲學系	帛書《繆和》、《昭力》中的「法」 思想探究	林素英 臺師大國文系
休 息 14:10~14:30					
八	14:30 15:40	劉笑敢 香港中文 大學 哲學系	陳麗桂 臺師大國文系	由道到術——漢人對「道」的理解 與詮釋	林聰舜 清華大學中文系
			林明照 臺灣大學哲學系	《老子河上公章句》治身與治國關 係思辯模式析論	王志楫 政治大學中文系
休 息 15:40~16:00					

九	16:00	綜合座談：漢代文學與思想研究的回顧與展望
	17:30	主持人：車行健 引言人：錢志熙、高莉芬、徐興無、林啟屏
閉 幕 17:30~17:50		

■說明

1. 每場主持人 5 分鐘，每篇論文主講 15 分鐘，特約討論 10 分鐘，餘為綜合討論。
2. 綜合討論於該場論文全部發表後進行，每人發言以 3 分鐘為限。