西汉方士神话的“案”体生成与历史化趋向

羊凌霄

（安徽大学 文学院，安徽 合肥 230601）

摘　要：西汉方士神话主要为响应官方征召而作，其目的是为统治者提供真实有效的方术案例，需要通过以“验”为核心的审查流程，因此主要讲述自身与神仙的互动，具有典型的“仙案”特征。“仙案”一般针对特定人物或特定事件而作，多采取“神话”叙事与“现实”叙事并行的双线结构，有时隐含着特殊的政治目的。以“真实性”为叙事基础的方士神话天然具有历史化的倾向，《列仙传》在吸收“仙案”的基础上完成了神话的仙传叙事，使“仙案”从官方文书流程中解放出来，不再以真实性与政治性为核心追求，无形中放宽了仙传作者的身份限制。“仙案”模式向“仙传”模式的过渡，是古代“神话仙话化”进程中的重大变革。

关键词：方士神话；仙案；双线叙事；《列仙传》

中图分类号：I206.2　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**1672-1217（2025）04-0091-11

收稿日期：2025-05-08

基金项目：安徽大学大自然文学协同创新中心2023年重点课题（ADZWZ23-07）：秦汉方士群体的自然观念与自然书写。

作者简介：羊凌霄（1995-），男，贵州六盘水人，安徽大学文学院博士研究生。

DOI:10.16284/j.cnki.cn37-1401/c.2025.04.005

“神话”的仙话化是中国神话发展历程中的一次重大变革，通过改造原始神话或创造新式仙话的方式，旧有的以“神”为叙事核心的神话体系逐渐过渡为以“仙”为叙事核心的仙话体系。根据现存文献可知，其变起于先秦《山海经》“昆仑”“蓬莱”及“不死药”之诸传说，而大成于西汉刘向所纂辑的《列仙传》。[①] 郑土有比对了黄帝、西王母、羿-嫦娥、舜、禹、启、河伯（冯夷）、洛神（宓妃）八个典型神话类型后，指出汉魏时期大量神话完成了“从神话到仙话的质的飞跃”，是“神话仙话化”的“高峰期”。[②] 诸家均关注到，方士群体的崛起与神仙信仰的广泛传播是促成这一仙化现象的关键因素，[③] 但由于各家所进行的多是一种专题式的“故事类型”研究，旨在探明同一神话类型在历史中的源流变迁；或是一种专书、专体式的归纳研究，旨在考察某种古籍或某类文体中所反映的神话内容及其特点，因此，对于方士群体推动“神话仙话化”的具体方式与历史过程缺乏进一步考察。

西汉是此一转变的关键期，在《山海经》到《列仙传》之间，还应存在一个特殊的“方士神话”阶段。自秦始皇与西汉诸帝有意识地向民间征集神仙方术之说，便涌现出大量由方士创作的神话传说，此类“神话”一方面是为统治阶层修仙祈福提供具体的行动指导，另一方面又是方士得以进入官方体系的晋升媒介。由于要为统治者提供参考，方士神话广泛借鉴了秦汉时期的“案”体文书形式来保障神话叙述的真实性与有效性；又出于为己谋利的目的，其叙事多强调自身对于神话的参与，从而形成极富方士个性的故事情节。方士群体采用“案体化”的策略对神话进行仙话式改造，将神话从上古记忆与历史想象中拉回现实，同时“案”体存真、备验的文书特点，又天然具有“历史化”倾向，为《列仙传》《洞冥记》《东方朔传》等大型仙传

①袁珂《中国神话史》称《山海经》的记录中已经“不止一处出现了仙话的影子”，而《列仙传》则是首部“仙话专集”，同时也是汉代“最重要的仙话的结集”。见袁珂：《中国神话史》，上海：上海文艺出版社，1988年，第123-132页。

②郑土有：《中国仙话与仙人信仰研究》，上海：上海人民出版社，2016年，第41-50页。

③黄震云即称西汉“道家登上历史舞台，加速了仙话的出现”，其所谓“道家”主要指西汉的黄老道、方仙道等“鼓吹老而不死之道”的群体。此外，姚圣良、郑土有等学者均关注到“神话仙话化”与方士群体、神仙信仰的联系。见黄震云、孙娟：《汉代神话史》，长春：长春出版社，2009年，第22-23页；姚圣良：《先秦两汉神仙思想与文学》，济南：齐鲁书社，2009年，第14-25页；郑土有：《中国仙话与仙人信仰研究》，第40-59页。

的出现奠定了文学基础。

一、西汉方士神话的生成机制与“仙案”性质

方士群体响应西汉帝国征召，为官方提供了大量在近代被视为神话（或仙话）的文本，然而方士制造这些神话故事的初衷，并非是为统治阶层提供一些奇闻轶事以供赏玩，也不仅是为了宣扬一种虚诞的神仙理论，而是有明确的现实指向。罗永麟已注意到：“儒生、方士用以游说君主的伎俩，除了封禅、祠灶、谷道、却老方之外，必然采用大量仙话，以蛊惑帝王产生永生的愿望。”① 郑土有也注意到：“言仙成了方士进入仕途的捷径。种种优厚的待遇导致了成千上万方士上书言‘能神仙’，使他们成了仙话的‘专业作者’和优秀传播员。”② 所谓“仙话”可视为“神话”的一种别称或区别于原始神话的特殊类型，二氏之说揭示出方士创作神话的两大目的：其一，是为说服统治者；其二，是为自己谋求晋升。想要达成以上目标，则需要提供可以被官方信赖的神话叙事，因此，方士群体自觉或不自觉地借鉴了“案”体的书写模式，使“方士神话”具备了鲜明的“案”体特征。③

秦汉帝国具有较为完善的“文书行政”制度，方士所作“神话”并非直接传递到统治者手中，中间需要经过与“案”类似的文书环节。官方向民间广泛征集“神话”的活动始于秦代，自秦始皇“悉召文学方术士”，擢用徐市、卢生、韩终、侯公与石生等著名方士，引得“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”。④ 数以千计的方士涌入咸阳，其所编造的各种神话故事要想上呈皇帝，就必须经过官方的文书程序，例如《史记·秦始皇本纪》所载“三神山”神话正是经“齐人徐市等上书”后，才进入始皇帝视野之中。“方士神话”在上书“争言神仙”的潮流中进入王官体系，成为秦帝国新的思想文化资源，但自秦始皇二十八年（前219）派遣徐市入海到三十五年（前212）燕地方士集体叛逃，这一制度仅延续了七年左右，故尚未产生太大影响。

西汉总体上继承了秦代的方士上书制度，极大推动了中国神话“仙话化”的发展进程。在西汉历史中，先后大致出现过十次大规模的方士上书的事件，详见表1：

表1　西汉方士上书情况一览表

上书时间	史料记载
武帝元狩五年（前118）	《史记·孝武本纪》：“居久之，李少君病死。天子以为化去不死也……而海上燕齐怪迂之方士多相效，更言神事矣。”⑤
武帝元鼎四年（前113）	《史记·封禅书》：“大见数月，佩六印，贵振天下，而海上燕齐之间，莫不揳捥而自言有禁方，能神仙矣。”⑥

①罗永麟：《中国仙话研究》，上海：上海文艺出版社，1993年，第132页。

②郑土有：《中国仙话与仙人信仰研究》，第76页。

③“案”是以记录事件为核心的文书体裁，在秦与西汉时期主要包括医案与刑案两类，今日可见的早期医案主要是保留在《史记·扁鹊仓公列传》中汉初名医淳于意的“诊籍”，记录了其行医历程中的25个经典案例，但究其实质为刑案中的质证辩辞；刑案的种类则更为多样，包括睡虎地秦简《封诊式》、岳麓秦简《为狱等状四种》与张家山汉简《奏谳书》等等，是官府对案件办理流程的记录，《正字通》称“凡官府兴除成例及狱讼论定者亦曰案”，（[明]张自烈，[清]廖文英编：《正字通》，北京：中国工人出版社，1996年，第502页。）其中的“狱讼论定”即指刑案。刑案是在“县—郡—廷尉（皇帝）”的三级审理流程中生成的文书样式，具有“存真”“备验”与“比事”等基本文体功能。关于“案”体的生成流程，本文主要参考水间大辅：《张家山汉简〈奏谳书〉与岳麓书院藏秦简〈为狱等状四种〉之形成过程》，《中国古代法律文献研究》（第十一辑），北京：社会科学文献出版社，2017年，第91-119页。

④王利器：《盐铁论校注》（定本），北京：中华书局，1992年，第355页。

⑤[汉]司马迁：《史记》，北京：中华书局，2014年，第1册，第580页。

⑥[汉]司马迁：《史记》，第1册，第589页。

上书时间	史料记载
武帝元封元年（前 110）	《史记・封禅书》：“齐人之上疏言神怪奇方者以万数，然无验者。乃益发船，令言海中神山者数千人求蓬莱神人。”①
武帝天汉三年（前 98）	《史记・封禅书》：“今上封禅，其后十二岁而还……自此之后，方士言祠神者弥众，然其效可睹矣。”②
宣帝神爵元年（前 61）	《汉书・郊祀志下》：“又以方士言，为随侯、剑宝、玉宝璧、周康宝鼎立四祠于未央宫中。又祠太室山于即墨，三户山于下密，祠天封苑火井于鸿门。又立岁星、辰星、太白、荧惑、南斗祠于长安城旁。又祠参山八神于曲城，蓬山石社石鼓于临朐，之罘山于腄，成山于不夜，莱山于黄。成山祠日，莱山祠月。又祠四时于琅邪，蚩尤于寿良。京师近县鄠，则有劳谷、五床山、日月、五帝、仙人、玉女祠。云阳有径路神祠，祭休屠王也。又立五龙山仙人祠及黄帝、天神、帝原水，凡四祠于肤施。”③
元帝建昭三年（前 36）	《新论・辩惑》：“元帝被病，广求方士。汉中送道士王仲都至……卧于池台上，嘿然自若。因为待诏。”④
成帝末年（年份不详）	《汉书・郊祀志下》：“成帝末年颇好鬼神，亦以无继嗣故，多上书言祭祀方术者，皆得待诏，祠祭上林苑中长安城旁，费用甚多，然无大贵盛者。”⑤
哀帝建平元年（前 6）	《汉书・郊祀志下》：“哀帝即位，寝疾，博征方术士，京师诸县皆有侍祠使者，尽复前世所常兴诸神祠官，凡七百余所，一岁三万七千祠云。”⑥
王莽居摄三年至始建国二年（8-10）	《汉书・王莽传上》：“京言齐郡新井，云言巴郡石牛，鸿言扶风雍石，莽皆迎受。”《汉书・王莽传中》：“是时争为符命封侯……莽亦厌之，遂使尚书大夫赵并验治，非五威将率所班，皆下狱。”⑦
王莽天凤六年（19）	《汉书・王莽传下》：“又博募有奇技术可以攻匈奴者，将待以不次之位。言便宜者以万数：或言能度水不用舟楫，连马接骑，济百万师；或言不持斗粮，服食药物，三军不饥；或言能飞，一日千里，可窥匈奴。”⑧

以上十事有四次发生在武帝时期，两次发生在王莽掌权时期，宣帝、元帝、成帝、哀帝时亦各有一次，据史籍载录的具体案例来看，此类上书的内容虽然驳杂但仍以神话为主。值得强调的是，这十次上书事件仅是因规模较大，故而被史书明确记载下来，在此之外类似的事件仍有很多。《史记》《汉书》中的部分材料虽然未曾明确记载方士神话进入官方系统的方式，但可比照其他记载后加以确定，上引材料如元鼎二年“齐人之上疏言神怪奇方者以万数”，成帝末年方士“多上书言祭祀方术者”，即明确记载“上书”是方士进献神话的主要途径，此外《史记》载文帝时有“鲁人公孙臣上书言汉土德时”⑨，又有“新垣平使人持玉杯，上书阙下献之”⑩，则是方士上书的具体案例。此外，即使有少量神话是方士以言说的方式讲述的，但由于其所面对的言说对象并未发生变化，依旧是熟知政务流程并具备多种验问手段的官方体系，故性质并未发生根本改变，实际上原始刑案中有相当部分也是由狱讼各方的口供转化为文书。

“上书”作为“方士神话”生成的主要途径，必然对方士的神话创作产生强烈影响，使得方士神话具备

①[汉]司马迁：《史记》，第 1 册，第 602 页。
②[汉]司马迁：《史记》，第 1 册，第 614 页。
③[汉]班固：《汉书》，北京：中华书局，1962 年，第 4 册，第 1249-1250 页。
④[汉]桓谭著，白兆麟校注：《桓谭新论校注》，合肥：黄山书社，2017 年，第 99 页。
⑤[汉]班固：《汉书》，第 4 册，第 1260 页。
⑥[汉]班固：《汉书》，第 4 册，第 1264 页。
⑦[汉]班固：《汉书》，第 12 册，第 4093、4122 页。
⑧[汉]班固：《汉书》，第 12 册，第 4155 页。
⑨[汉]司马迁：《史记》，第 8 册，第 3250 页。
⑩[汉]司马迁：《史记》，第 4 册，第 1663 页。

了“案”体特征。这首先体现在文本性质上，方士所献“神话”与文学言说不尽相同，司马相如献《大人赋》虽然引得“天子大说，飘飘有凌云之气，似游天地之间意”[①]，但武帝十分清楚这是文学性质的辞赋创作，因此不会对其内容进行真实性考察，长卿自可纵情挥洒写下“不似从人间来”的瑰玮文章。但方士神话则不同，必须与刑案一样确保其所述神仙之事的真实性，从这个角度来说，方士神话也可被视作一种特殊的“仙案”。

欲言其真，故必称鬼神实有。为达到使人信任的目的，方士采取了多种手法展开神话叙事，第一种方式是不直接描写神灵，而通过描述神明的各种神迹来证明鬼神的存在。此类神迹往往以现实事物作为依托，如文帝十六年（前164）新垣平进五帝神话，称：“长安东北有神气，成五采，若人冠絻焉。或曰东北神明之舍，西方神明之墓也。天瑞下，宜立祠上帝，以合符应。”[②] 新垣平在此重点讨论了“长安东北”显现“神气”之事，这一奇特的自然现象是其展开神话叙述的基础，“神气”被视作神明的一部分，体现着神的意志，是神明力量的一种显化，为了进一步证明这种特殊天象与神相关，新垣平用“东北神明之舍”与“天瑞下”二说来加以证明，认为“神气”出现之所恰为神明所居方位，是文帝受上帝之符的体现。又如武帝时公孙卿所述“大人迹”神话，元鼎六年（前111）“公孙卿候神河南，言见仙人迹缑氏城上，有物如雉，往来城上”，元封元年（前110）其又“持节常先行候名山，至东莱，言夜见大人，长数丈，就之则不见，见其迹甚大，类禽兽云”，元封二年（前109）卿复言“见神人东莱山，若云‘欲见天子’”，其后“天子于是幸缑氏城，拜卿为中大夫。遂至东莱，宿留之数日，无所见，见大人迹云”。[③] 公孙卿也无法使神仙在武帝面前现身，因此只能将神仙的活动痕迹“大人迹”作为叙述重点，“大人迹”行踪不定，时而在缑氏城，时而在东莱山，且形似“禽兽”，神异非常。

第二种方式则是直接叙写神事，且时常以“亲历性”作为叙述真实性的保障。如元鼎四年（前113）栾大见汉武帝言安期、羡门神话，称：

> 臣常往来海中，见安期、羡门之属。顾以臣为贱，不信臣。又以为康王诸侯耳，不足与方。臣数言康王，康王又不用臣。臣之师曰：‘黄金可成，而河决可塞，不死之药可得，仙人可致也。’然臣恐效文成，则方士皆奋口，恶敢言方哉！[④]

栾大在此讲述了自身入海见“安期、羡门之属”的经历，为了证明其言不虚，栾大提供了两个细节，其一是“臣数言康王，康王又不用臣”，说明自身见海中仙人之事早已数次向胶东康王刘寄禀报，刘寄在此便成为栾大“仙案”的潜在见证者；其二是引述其师之言“黄金可成”“仙人可致”，交代了自身的理论来源与师承关系。这些都是“案”体文书最为关注的内容，文帝验问淳于意时便曾问其“皆安受学”“尝有所验，何县里人”等等，栾大对事件过程的细节刻画，使其神话叙事更为真实可感。

再如汉成帝时有齐人甘忠可“诈造《天官历》《包元太平经》十二卷”，称：“汉家逢天地之大终，当更受命于天，天帝使真人赤精子，下教我此道。”[⑤] 甘氏所称“赤精子”神话原貌应更为丰富，此处经史家节录后虽极为简略，但也可看出甘忠可对于“亲历性”的强调，甘氏声称其亲受赤精子之道，十二卷的《天官历》与《包元太平经》，便是“天帝”派遣“赤精子”对其进行教导的书证；刘婴居摄三年（8）又有齐郡临淄县昌兴亭长“辛当”于梦中见神，云：“吾，天公使也。天公使我告亭长曰：‘摄皇帝当为真。’即不信我，此亭中当有新井。”[⑥] 齐地乃神仙学说一大发源地，此辛当自言见“天公之使”，应亦方士之流，其声称“天公使”在梦中亲授机要，同样意在以“亲历性”保障叙述的真实，此外还借“天公”之口称“即不信我，此亭中当有新井”，利用“亭中新井”这一可怪而又可供验证的现实现象，以坐实其言不虚，其后“亭长晨起视亭中，诚

---

①[汉]司马迁：《史记》，第9册，第3711页。

②[汉]司马迁：《史记》，第4册，第1661页。

③[汉]司马迁：《史记》，第4册，第1676、1678、1680页。

④[汉]司马迁：《史记》，第4册，第1670页。

⑤[汉]班固：《汉书》，第10册，第3192页。

⑥[汉]班固：《汉书》，第12册，第4093页。

有新井，入地且百尺”。[①] 原本难以重现的遇神经历与无法侦测的神仙之梦，就此通过提供神迹的方式转换成可感可验的“仙案”叙事，此事后遂被王莽列为新室将兴的十二符应之十——“神井”。

一旦真实性无法保障，方士神话就会被判为“无验”或“不验”的文本。《史记》载元封元年“齐人之上疏言神怪奇方者以万数，然无验者”，元封七年十一月武帝“东至海上，考入海及方士求神者，莫验”，太初三年“东巡海上，考神仙之属，未有验者”，说明方士之言想要被官方采信必须经过“验”的环节。[②] 如果“验”而“无征”，甚至“验”而“有诈”，有时更会招致极为严酷的惩戒。文帝后元元年（前163）方士新垣平先后称“阙下有宝玉气来者”“东北汾阴直有金宝气”，继续编造“神气”神话，但此时“人有上书告新垣平所言气神事皆诈也”，于是文帝最终“下平吏治，诛夷新垣平”；[③] 元鼎四年贵震天下的方士栾大在讲述安期、羡门神话后，便准备“装治行，东入海，求其师云”，然而武帝“使人随验，实毋所见”，栾大却“妄言见其师”，最终导致“上乃诛五利”；[④] 建平二年（前5）夏贺良因复进甘忠可“汉国再获受命”之言，汉哀帝“以其言亡验，遂下贺良等吏”，由“光禄勋平当、光禄大夫毛莫如与御史中丞、廷尉杂治”，最终判决“贺良等执左道，乱朝政，倾覆国家，诬罔主上，不道”，于是“贺良等皆伏诛”。[⑤] 通过以上材料可以看出，“验”是检验方士神话的普遍方式，而覆盖“县—郡—廷尉”各级行政系统的刑狱机构则是侦办案件的主要选择。

严格的审查制度决定了方士群体必须制造出真实可靠的神话文本，这就促使方士群体不能仅仅止步于对神话传说的复述，还必须为官方提供更多可堪验证的事件细节，西汉社会虽然依旧流传着大量先秦所遗留的神话故事，但随着岁月的流逝，这些神话已沉淀为值得怀疑的上古记忆，司马迁即言“《禹本纪》《山海经》所有怪物，余不敢言之也”[⑥]。其真实性亟需被重新认定。因此，方士所献神话的叙事重心就从讲述“神”的故事转向讲述“我”与“神”的互动，无论是新垣平望见“神气”、公孙卿寻得“大人迹”，还是栾大入海见“安期、羡门”、甘忠可得“赤精子”亲授机要，都是在借助方士之眼来讲述方士与神仙之间的独特经历，作者从叙述者转变为了参与者，早期神话趋于凝固的文本结构与叙事体系就此被打破，现实的人物、事件作为一种叙事资源侵入了神话世界，成为可供官方考察的方士“行迹”。经过审查的神话文本相当于通过了政法系统的真实性认证，进而成为官方构建话语权威的重要思想资源。

二、西汉方士神话的双线叙事

“案”体文本被制造出来，除原始的“存真”与“备验”两项基本文体功能外，还有着为现实提供指导的作用，李均明论《奏谳书》时称其“所录案例是经过选择、有代表性的、对当时司法实践有示范作用的案例，无疑可作为审理类似案件的依据，故其实质为判例”，并举《汉书·刑法志》汉武帝时“死罪决事比万三千四百七十二事”来说明以“案”决事的普遍性。[⑦] 方士在有可能承受牢狱之灾的前提下，将一己“仙案”进献于官方，其用意亦不止于述己神事、自矜灵异，而是有着干预现实的强烈企图，因而方士所述神话故事的表层之下多隐藏着一层现实叙事，虽然这层叙事有时似隐似现，甚至歧义纷呈，但总体上仍有迹可循。

元光二年（前133）方士李少君向武帝进“安期生”神话，称“臣尝游海上，见安期生，食臣枣，大如瓜。安期生仙者，通蓬莱中，合则见人，不合则隐”，少君夸饰于海上见安期生得食巨枣，构建了一个自身的“仙案”，其意在说明仙人可见、不死药可求。但李少君进此“仙案”的创作意图并非讲述故事本身，而

---

①[汉]班固：《汉书》，第12册，第4093页。

②[汉]司马迁：《史记》，第4册，第1678、1682、1683页。

③[汉]司马迁：《史记》，第4册，第1663页。

④[汉]司马迁：《史记》，第4册，第1671-1676页。

⑤[汉]班固：《汉书》，第10册，第3193页。

⑥[汉]司马迁：《史记》，第10册，第3858页。

⑦李均明：《秦汉简牍文书分类辑解》，北京：文物出版社，2009年，第103页。所谓“决事比”，初为“比傅律令上闻”之义，后则指“以案为比”，即“以案为其先例，从而治罪，不必再上闻”。（此后更有“比之典籍”与“比之准则”之义。）见陈顾远：《汉之决事比及其源流》，《复旦学报》1947年第3期。

是通过神话叙事来向武帝展现成仙之道，因此在其讲述自身“仙案”前，还提供了一个“黄帝”神话：“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可见，见之以封禅则不死，黄帝是也。”① 讲述了黄帝成仙的完整过程，其流程如下：祠灶→致物→丹沙化为黄金→黄金为饮器→见蓬莱仙者→封禅则不死。在这两个案例中，黄帝与李少君的共同点就在于“见蓬莱仙者”，因此其隐含的现实叙事即是：武帝可以通过见海上仙人而不死。此一现实层面的叙事并未直接出现在少君提供的神话文本中，但不能明说者用意往往更为深邃，借黄帝、少君之不死来为武帝之不死提供案例性质的“决事比”才是整个文本赖以生成的核心，故武帝在接受少君之说后，便开始“亲祠灶”“遣方士入海求蓬莱安期生之属”并“事化丹沙诸药齐为黄金”，完成了对少君神话的现实化复刻，神话借此再次羼入历史之中。

方士神话的现实叙事有时还具有极为强烈的政治内涵，如公孙卿自元鼎四年至太初元年（前113—前104）所进献的一系列黄帝神话，不仅为汉武帝提供了一条通向神仙之路的捷径，还很大程度上指导了此期汉帝国的巡狩、封禅与改历等国政方针的制定与实施，这种巨大的现实力量正是“仙案”生成的魅力根源。元鼎四年，汾阴巫锦掘得宝鼎，公孙卿借机上《札书》言“黄帝得宝鼎宛朐”而后“仙登于天”之事，以黄帝“得鼎”来影射武帝即将获得登仙之机，由于“得鼎”是已然之事，公孙卿已无法干预，因此其还为黄帝登仙设置了一个更为复杂繁琐的历法环节，即所谓“黄帝迎日推策，后率二十岁复朔旦冬至，凡二十推，三百八十年，黄帝仙登于天”，以此来暗示武帝想要“仙登于天”就必须效法黄帝“迎日推策”，这一神话叙事在九年后更转化为现实中的“太初改历”事件；同年公孙卿又进献《鼎书》，声称是其师齐人申公所传，《鼎书》一方面呼应前所上《札书》的“推策”不死之说，称“汉兴复当黄帝之时”，另一方面又借“宝鼎”祥瑞提出“封禅”不死之说，言“汉之圣者在高祖之孙且曾孙也。宝鼎出而与神通，封禅。封禅七十二王，唯黄帝得上泰山封”，并借申公之口称“汉主亦当上封，上封能仙登天矣”，其后又详叙“黄帝且战且学仙”、“黄帝接万灵明廷”与黄帝铸鼎荆山“有龙垂胡髯下迎黄帝”三事。② 这一系列似真似幻、以假乱真的黄帝升天神话直接影响了两年后武帝的泰山封禅活动，《史记》明载“天子既闻公孙卿及方士之言，黄帝以上封禅，皆致怪物与神通，欲放黄帝以上接神仙人蓬莱士，高世比德于九皇，而颇采儒术以文之”③，公孙卿的神话言说成为了武帝的行动纲领；至元封七年公孙卿又与壶遂、司马迁等进言“历纪坏废，宜改正朔”，其后武帝“制诏御史”时称“盖闻古者黄帝合而不死，名察发敛，定清浊，起五部，建气物分数”。④ “黄帝不死”非似司马迁、壶遂之言，应即建言改历的公孙卿之说。黄帝“推策”成仙的神话叙事最终促成了汉帝国改换土德，《史记·封禅书》载太初元年夏五月“汉改历，以正月为岁首，而色上黄，官名更印章以五字”⑤，《汉书·郊祀志》则称“太初改制，而兒宽、司马迁等犹从臣、谊之言，服色数度，遂顺黄德。彼以五德之传从所不胜，秦在水德，故谓汉据土而克之”⑥，均略及此次改德换历的细节。

公孙卿所进“黄帝神话”除了给武帝封禅、改历提供具体参考外，实际还以黄帝为参照系为汉武帝提供了一个施行“土德之治”的政治样本，其所称说的黄帝求仙、推策、封禅、大会诸侯、铸鼎荆山诸事，既是黄帝赖以成仙的宗教行为，同时也是其施行土德的政治行为，公孙卿在此建构出一套以宗教统摄天人两界的政治模式。在“天”的方面，公孙卿强调与神明保持联系的关键，在其话语体系中称之为“通”，如言其师申公“齐人，与安期生通”，黄帝“宝鼎出而与神通”“致怪物与神通”等等，为了实现与神交通的目的，武帝依《鼎书》“中国华山、首山、太室、泰山、东莱，此五山黄帝之所常游，与神会”之言，自元鼎四年开

①[汉]司马迁：《史记》，第2册，第579-580页。

②[汉]司马迁：《史记》，第4册，第1673-1674页。

③[汉]司马迁：《史记》，第4册，第1678页。

④[汉]班固：《汉书》，第3册，第974-975页。关于公孙卿等建议改历的时间，有学者认为当在元封三年（前108），因元封七年十月至正式改历的太初元年五月中仅有七月间隔，过于促迫，而公孙卿元鼎四年的“迎日推策”之说与兒宽元封元年的“将建大元本瑞”“上元甲子”诸辞，已传达出武帝对于改历的构想。见郭津嵩：《太初改历始末考》，《北大史学》（第二十五辑），北京：社会科学出版社，2023年，第28-49页。

⑤[汉]司马迁：《史记》，第4册，第1683页。

⑥[汉]班固：《汉书》，第3册，第1270页。

始巡狩天下名山；在泰山封禅时又“纵远方奇兽蜚禽及白雉诸物”，“欲放黄帝以上接神仙人蓬莱士”。①

在“人”的方面，公孙卿建立了一套以鬼神为顶点的社会政治秩序，这一秩序的最底层由“民”组成，《鼎书》称“黄帝且战且学仙。患百姓非其道者，乃断斩非鬼神者”，底层的百姓必须服从鬼神的至高权威，否则就将被国家处以极刑；居于“百姓”之上的则是“诸侯”阶层，《鼎书》称“黄帝时万诸侯，而神灵之封居七千”，韦昭注“黄帝时万国，其以修神灵得封者七千国，或为七十国”，顾氏案“《国语》仲尼云‘山川之守，足以纪纲天下者，其守为神。汪芒氏之君，守封、禺之山也’”，② 诸侯多以“修神灵”得封，其职责为辅助帝王祭祀天下群神；在“诸侯”之上者则为帝王亲信，《鼎书》载黄帝乘龙升天时“群臣后宫从上者七十余人，龙乃上去”，此七十余人得与帝王共同升仙，最为尊贵。“土德之治”所蕴含的宗教政治内容，就是公孙卿处心积虑暗藏在“黄帝”神话中的现实叙事，除希望借此抬高方士的地位外，更深层的目的是借助以“学仙”为核心的“土德之治”来取代汉武帝趋向穷兵黩武、严刑重法的“水德之治”，通过以“欲”制“欲”的方式来转移国政重心。③

成、哀之际方士甘忠可、夏贺良等人所进“赤精子之谶”同样具有明确的政治内容，甘忠可造《天官历》《包元太平经》侈言“天帝使真人赤精子，下教我此道”的目的在于说明“汉家逢天地之大终，当更受命于天”，原本隐含在神话叙事中的现实内容被完全挑明，甘忠可不再像李少君、公孙卿等人只是影射性质的借神言事或借神喻政，而是直接将现实政治作为神话的话语组成，从而把现实塑造为神话的一部分。建平二年六月，甘氏之徒夏贺良等再陈“赤精子谶”，向哀帝称：

> 汉历中衰，当更受命。成帝不应天命，故绝嗣。今陛下久疾，变异屡数，天所以谴告人也。宜急改元易号，乃得延年益寿，皇子生，灾异息矣。得道不得行，咎殃且亡，不有洪水将出，灾火且起，涤荡民人。④

夏氏再次提出“汉历中衰，当更受命”的政治预言，但相比其师甘忠可以天帝异梦、赤精子传书作为现实依据，又为“赤精子谶”更新了若干证据，其一即汉成帝绝嗣的问题，夏氏认为成帝无后乃是因其“不应天命”，此天命据甘忠可之言可知为天帝派遣赤精子传于甘忠可之命，体现着天帝、真人的意志。而哀帝刘欣本就是因为成帝无子，才由帝宠妃赵合德与大将军王根“劝帝以为嗣”得以“立为皇太子”的，⑤ 对此亲历之事自然感触更深；其二则是“变异屡数”之事，据《天文志》可知，是指哀帝建平二年二月“彗星出牵牛七十余日”⑥，而据绥和三年（前 6）秋哀帝诏书所言，这些灾异尚有“间者日月亡光，五星失行，郡国比比地动。乃者河南、颍川郡水出，流杀人民，坏败庐舍”等等。⑦ 故夏氏称哀帝“得道不得行”，就会复有“洪水将出，灾火且起”。

夏贺良制造的“赤精子之谶”，将前朝秘闻、天文星占、自然灾害、帝王生死、王朝命运与赤精子神话交织在一起，把甘忠可的谶言从成帝时代拉回当下的现实，完成了一次神话的蜕变与新生，证实了方士神话具有极强的政治适应性，可以随着时空环境的转变来进行新的构建。夏贺良等方士通过神话制造的“汉家再受命”之说与公孙卿为武帝提供一套宗教社会秩序不同，是企图以制造帝国受命神话的方式来解决汉

---

①[汉]司马迁：《史记》，第 4 册，第 1678-1679 页。

②[汉]司马迁：《史记》，第 4 册，第 1674-1675 页。

③此问题笔者已有专文讨论，邹衍为“五德说”所拟定的“然要其归，必止乎仁义节俭”的政治内容具体为何？在秦汉时或许已无人知晓。嬴政所行“水德之治”全由《吕氏春秋》“月令”系统所载“冬政”转出，贾谊所言“土德之治”则是儒家的“礼乐”政治。“五德说”政治内核的空心化，给予方士群体以“事”起“例”的机会，借由讲述“黄帝”故事来为“土德之治”注入政治内容，从而尝试影响汉帝国的施政纲领。见羊凌霄：《“天帝”与“神王”的秩序——论五帝祭祀与五德终始说的矛盾及太一信仰的展开》，《经学文献研究集刊》（第三十一辑），上海：上海书店出版社，2024 年，第 20-39 页。

④[汉]班固：《汉书》，第 10 册，第 3192 页。

⑤[汉]班固：《汉书》，第 1 册，第 333 页。

⑥[汉]班固：《汉书》，第 3 册，第 1312 页。

⑦[汉]班固：《汉书》，第 1 册，第 337 页。

哀帝所遭遇的社会现实问题，[①] 赤精子神话将西汉后期的社会政治矛盾转化为“汉家逢天地之大终”的数术叙事，企图以相同数术的逻辑来再造现实，似乎只要“改元易号”就足以使哀帝再获天命，得以“延年益寿，皇子生，灾异息”，其实质只是实施了一项“巫术仪式”。“再受命”的数术逻辑归根结底是种神话逻辑，可以解释现实、修饰现实，终究无法取代现实，所以在真正具备“再受命”客观条件的王莽进入政治中心前，“甘忠可、夏贺良谶书”只能藏于“兰台”，等待被再次激活。而王莽篡汉时，则对“赤松子谶”的神话叙事做出了新的现实解释，称“臣莽以为元将元年者，大将居摄改元之文也。于今信矣”。[②] 认为“改元”之符隐含的现实叙事是“居摄”之元将改为“初始”，而王莽则应继承帝位代汉受命。

由此可见，神话叙事与现实叙事并存的“双线”结构是方士神话的普遍模式，甚至可以说，后者才是方士神话赖以生成的初始动机与发展动力，也是神话的接受者（如汉武帝等）对方士神话保持极大热情的根源。即便神话中所暗含的现实叙事具有较大的不确定性，有时会随着时空、受众的不同发生不同程度的扭曲变形，但始终难以从根本上脱离神话叙事的本体，如甘忠可所言“赤精子谶”，无论是夏贺良的“哀帝受命说”，还是王莽的“居摄改元说”，改变的只是受命的时机与对象，“天地大终，当更受命”的叙事框架仍然得以完整保留。神话作为“仙案”的基本功能并未丧失，仍能成为可供他人借鉴的思想资源。

三、西汉方士神话的历史化趋向

西汉方士神话天然具有历史化的趋向。从文本的生成流程来说，方士制作的神话文本是在官方文书系统的监督下生成的，要经受多重以“验”为核心的真实性审查；从文本的基本内容来说，方士神话具有“亲历性”特点，主要讲述自身与神仙之间的互动，作者在叙事中拥有某种“在场”（presence）证明，使得神话得以具备类似“案”体的原始记录性质；从作者的创作动机来看，方士主观上是希望通过神话叙事来影响现实政治，因此多依托时事以求其验。此类特质使方士神话具备了“史”的部分基本要素。

“案”体神话进一步发展就出现了历史化的“仙传”神话，其典型标志就是以正史的传记体例与史家笔法来写神仙故事。[③] 成帝时刘向所撰《列仙传》即西汉首部仙传神话，其书以史传的形式载录七十二位仙人的神异事迹。[④] 东晋葛洪《抱朴子·论仙》称：“刘向博学则究微极妙，经深涉远，思理则清澄真伪，研核有无，其所撰《列仙传》，仙人七十有余，诚无其事，妄造何为乎？”便强调《列仙传》是在刘向“清澄真伪，研核有无”的基础上编就的，而仙传编纂的材料来源则“皆赖记籍传闻于往耳”。[⑤] 东晋郭元祖则在《列仙传赞》中采取欲扬先抑的批评方式，先言“始皇好游仙之事，庶几有获，故方士雾集，祈祀弥布，盖必因迹托虚，寄空为实，不可信用也”，指出方士之说有“因迹托虚，寄空为实”的缺点，继而对“所见非一家”的《周公

---

①夏贺良在建平二年八月被诛，与其在哀帝下诏改制后“复欲妄变政事”有关，只是其在政治方面具体有何考虑，史载不详。代国玺以为“赤九”谶中的封禅诸说，即“赤精子谶”的政治内容，可备一说。参代国玺：《“赤九”谶与两汉政治》，《文史哲》2018年第5期。

②[汉]班固：《汉书》，第12册，第4094页。

③“仙传”神话的概念，主要借鉴了苟波的相关研究，其认为“《列仙传》《神仙传》等，作为‘道教神仙传记’与‘神话’的中间环节被赋予了特别重要的意义”，因此可以“将‘神仙传记’视为‘古代神话’的一种特殊的‘变型’和‘衍生’形式”。见苟波：《原始信仰、巫术—仪式与古代神话：道教神仙传记的文化人类学研究》，成都：巴蜀书社，2020年，第7页。此外，苟氏直接以“新神话”来称呼神仙传记，认为“神仙故事，实际上是以‘神仙’的名义出现的‘神’的故事，或者说，是一种以‘神仙故事’的形式出现的‘新神话’”。见苟波：《道教神仙传记的文化学研究》，北京：宗教文化出版社，2019年，第12页。

④关于《列仙传》的成书年代学界有较大争论，除传统的主流观点认为是刘向所作外，尚有东汉成书说、魏晋成书说等。然恰如李剑国所说“这些证据都不足以推倒旧案”，而当代学者如张树国、张玉莲、刘湘兰等经考辨后也多依从旧说。见李剑国：《唐前志怪小说史》，天津：南开大学出版社，1984年，第189页；张树国：《楚骚·谶纬·易占与仪式乐歌》，北京：清华大学出版社，2017年，第170页。张玉莲：《中古道教仙传文学研究》，中华书局，2023年，第69页。刘湘兰：《先秦两汉宗教文学史》，哈尔滨：北方文艺出版社，2023年，第291-298页。盖今所见《列仙传》版本最早者为明刻本，从汉至唐，其间即经历了漫长的写本时代，唐以后又被长期辗转传刻，期望从此本中发现一如西汉旧貌而未经改动的文本，是难以实现的。

⑤王明：《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局，1988年，第16页。

黄录》所言仙事持“道不可弃距而闭之，尚员正也”的态度，实际是借《周公黄录》来肯定《列仙传》的真实性。[①] 强调研核有据、神仙不虚，正是强调其书遵循的是历史编纂的要求，恰如张美樱所言“《列仙传》之‘列’固然有‘序列’的意味，同时也具有正史‘列传’的传承作用，在体例与笔法上模仿正史笔法”。[②] 此后汇集民间流传的东方朔奇闻轶事而成的《东方朔传》，[③] 郭宪“籍旧史之所不载者，聊以闻见”所撰的《洞冥记》四卷，[④]《隋书·经籍志》均归入史部杂传类，可知同样是以史书为参照所写就的史传体作品。

方士神话历史化的具体方式，首先是以第三视角的客观叙事，来代替“案”体神话中方士群体的第一视角。如《列仙传》叙“黄帝”，云：

> 黄帝者，号轩辕，能劾百神朝而使之。弱而能言，圣而预知，知物之纪，自以为云师；有龙形。自择亡日，与群臣辞，至于卒，还葬桥山，山崩，柩空无尸，惟剑舄在焉。仙书云：黄帝采首山之铜，铸鼎于荆山之下，鼎成，有龙垂胡髯下迎帝，乃升天。群臣百僚悉持龙髯，从帝而升。攀帝弓及龙髯，拔而弓坠，群臣不得从，仰望帝而悲号，故后世以其处为鼎湖，名其弓为乌号焉。[⑤]

黄帝神话中“仙书”以下内容与《史记·封禅书》对比，可知是从公孙卿《鼎书》所述黄帝神话节录而来，黄帝采铜铸鼎、乘龙升天、拔须坠弓等情节全部得以保留。而“还葬桥山”“柩空无尸”等描述则出自元封元年（前110）汉武帝与方士的问答，武帝问“吾闻黄帝不死，今有冢，何也”？方士答曰“黄帝已仙上天，群臣葬其衣冠”。[⑥] 在公孙卿的神话里，其师申公与公孙卿自身均占有重要的地位，但在《列仙传》的文本中，方士的角色及其进献神话的主观意图均泯没不见，只保留下纯粹的黄帝故事。

《列仙传》有时又会保留一部分方士视角，但却变成以史家的旁观视角为之笔录。如叙“平常生”神话，称：“谷城乡平常生者，不知何所人也。数死复生，时人以为不然。后大水出，所害非一，而平辄在缺门山头大呼，言：‘平常生在此。’复云：‘水雨五日必止，止则上山求祠之。’但见平衣帔革带。后数十年，复为华阴门卒。”[⑦] 平常生之“数死复生”本为世人所不知，通过自述“平常生在此”“水雨五日必止”，其神仙之事才为人了解。又如“崔文子”神话中，崔文子亦“自言三百岁”，又因“疫气”导致“民死者万计”，亲自“拥朱幡，系黄散，以徇人门，饮散者即愈，所活者万计”；“骑龙鸣”神话中，骑龙鸣亦亲至浑亭向人自称“冯伯昌孙也”，并预言“此间人不去五百里，必当死”；“谿父”神话中谿父成仙百余年后“居绝山顶，呼谿下父老与道平生时事云”；“毛女”神话中毛女亦“自言秦始皇宫人也，秦坏，流亡入山避难，遇道士谷春，教食松叶，遂不饥寒，身轻如飞，百七十余年，所止岩中有鼓琴声云”。[⑧]

从此类“自言”“自道”的记录中，仍可看出“案”体神话中方士自述神异的特点，这些仙传极有可能原本就出自前代“上疏言神怪奇方者以万数”或“言海中神山者数千人”的民间方士之手。如前所述，这些神话是通过上书的途径进入宫中，事后此类文本应作为档案交由太常、太史或廷尉等相关部门封存，而刘向所编之书均为校书所得，如《说苑》是“校中书《说苑杂事》，及臣向书、民间书”而来，[⑨]《列女传》是“采取《诗》《书》所载贤妃贞妇，兴国显家可法则，及孽嬖乱亡者”序次而来，《新序》亦是“采传记行事”所作。[⑩]《列仙传》的编撰同样是“皆赖记籍传闻于往耳”，然而其所叙仙传多不见于此前其他典籍，所录神仙又多出

---

①王叔岷：《列仙传校笺》，北京：中华书局，2007年，第203页。

②张美樱：《〈列仙、神仙、洞仙〉三仙传之叙述形式与主题分析》，台北：花木兰文化出版社，2007年，第41页。

③姚振宗、逯钦立、朱东润等学者皆考定《东方朔传》出于西汉，熊明在前说基础上认为此书成于西汉末至东汉初，将其成书年代稍稍下移，所辨成理。见熊明：《〈东方朔传〉考论》，《鞍山师范学院学报》2003年第2期。

④[汉]郭宪：《汉武帝别国洞冥记序》，王根林等校点：《汉魏六朝笔记小说大观》，上海：上海古籍出版社，1999年，第123页。

⑤王叔岷：《列仙传校笺》，第9页。

⑥[汉]司马迁：《史记》，第4册，第1677页。

⑦王叔岷：《列仙传校笺》，第46页。

⑧王叔岷：《列仙传校笺》，第95、112、125、132页。

⑨[汉]刘向撰，向宗鲁校证：《说苑校证》，北京：中华书局，1987年，第1页。

⑩[汉]班固：《汉书》，第5册，第1957-1958页。

自民间，其中官僚乡绅仅14位，而隐士、商人、工匠、医师、乞丐等多达43位，与方士神话出自民间的特点完全吻合。[①] 刘向撰史既然需要“清澄真伪，研核有无”，自然不会对史料进行随意收录或增改，而官方留存的各种经过检验的“仙案”恰好可构成《列仙传》的重要史源。唯刘向是将此类原始档案视作史料收入仙传之中，因此用史官手笔加以熔裁，使“仙案”一变而成第三视角的客观记述。

在“方士”视角之外，《列仙传》又十分重视旁观者视角。“方回”神话载尧时隐士方回教化盗贼之事，于文末引入了“时人”传语，称“时人言：得（方）回一丸泥涂门户，终不可开”；“葛由”神话载葛由引领蜀中王侯贵人成仙之事，于文末引入乡里谣谚“得绥山一桃，虽不得仙，亦足以豪”；“阴生”神话载阴生于市行乞遭人洒粪而衣着不污，文末亦引长安民谣“见乞儿，与美酒，以免破屋之咎”；“玄俗”神话载玄俗饵巴豆治河间王瘕病，其后有“（河间）王家老舍人，自言父世见俗，俗形无影”。[②] 此类“时人言”或“民谣”实际为神仙事迹提供了某种“目击者证明”，从旁观者的视角来肯定了神话的真实性。

同时，仙传的撰者并非以亲历者的身份来讲述神仙故事，在仙传裒辑成册时，书中记载的这些神仙多已远离了原本的历史时空，因此仙传有更多机会对仙人从现实中“离场”后的社会反响略作交待，此类“史笔”在《列仙传》中比比皆是，如“赤松子”神话中赤松子与炎帝少女俱仙去后，至“高辛时，复为雨师。今之雨师本是焉”，“雨师”成为现实社会中的神话遗存；“涓子”神话中，涓子著《天人经》，又受《伯阳九仙法》，其后“淮南王安，少得其文，不能解其旨也，其《琴心》三篇，有条理焉”，涓子所遗“仙经”数百年后还能指导淮南王刘安。此外，啸父以“作火法”火解升仙，此后“西邑多奉祀之”；仇生在殷汤时自作石室食松脂得仙，其后“至周武王，幸其室而祀之”；殷大夫彭祖升仙后为后世祭祀，“历阳有彭祖仙室，前世祷请风雨，莫不辄应。常有两虎在祠左右，祠讫地即有虎迹云。后昇仙而去”；晋人马丹乘回风而仙去，其后“北方人尊而祠之”；葛由引领蜀中王侯得仙道后“山下立祠数十处”。[③] 此类均为后世祭祀神仙的记载，是神仙“离场”之后在社会之中的另类遗存。通过这种由古及今的描写，神仙传说摆脱了“案”体神话个案式的特点，得以串联成一条由古及今具有连续性的记忆河流，对事件进行长时段的线性叙事，正是历史书写的典型特征。

方士神话的历史化使其从官方监督下的“上书受验”流程中解脱出来，仙传生成的目的不再是为阅读对象提供行之有效的参考案例，因此不必再详细讲解具体的方术流程，也不必对仙传所叙之事进行刑讯式的侦查，作者可以专注于综合各种资料来针对故事本身进行重组叙述，甚至创造完全基于想象的全新情节，使仙传书写获得更高的自由度与更大的想象空间。而原本带有极强现实政治目的的“案”体神话被采入仙传后，其中的政治内容在脱离具体的历史语境后也会快速消泯，但与之相对的其本身的文学性和宗教性就会取代现实性得到彰显，故事内核的转换反而延续乃至放大了神话的生命力。此外，由于历史化的叙事策略采用第三者视角，不必再强调“亲历性”，无形中将神话作者的范围也扩大了，方士不再是神仙故事的唯一来源，那些未曾亲见神仙的经生、文士或民间艺人同样可以成为仙传的制作者或传播者，由此赋予文本更加多元的视角，方士神话由“仙案”模式走向“仙传”模式，标志着西汉神话的“仙话化”步入了一个新的阶段。

结　语

西汉方士神话的生成方式非常特殊，方士群体本质上是希望通过“上书”的途径为官方提供一份案例参考和有效性证明，实质为一种“仙案”。“仙案”并非孤立的文本，而是从完整事件中抽离出来的一个环节，因此在展开神话叙事前需要额外进行现实准备，此类配套措施大致可分为四种，首先是文书准备，需将“神话”制作成可供官方阅读与勘验的“上书”形式；其次是证据准备，需要在现实世界中发现或伪造出

①罗叶：《〈列仙传〉研究》，硕士论文，青岛大学中文系，2021年，第34-38页。

②王叔岷：《列仙传校笺》，第16、50、130、166页。

③王叔岷：《列仙传校笺》，第1、24、29、36、38、44、50页。

与神话叙事中一致的证物，如公孙卿“大人迹”、辛当“神井”等；再次是典籍与理论准备，需要为神话叙事准备完整的配套理论，如公孙卿制作《鼎书》与甘忠可制作《天官历》《包元太平经》等，为“黄帝铸鼎”神话与“赤精子谶”提供了历法理论基础；最后是政治准备，需要对现实的帝王个性、人事布局乃至政治局势有一定了解，才能将其政治意图糅合进神话叙事之中。

完成配套措施所需的工作量有时远远超过文本自身，故而与纯粹的文学创作相比，繁复的创作流程无疑使“仙案”的制作变得复杂与困难，需要作者具备较高方技、数术方面的理论素养及实践经验。但也惟其如此，方士神话才能与西汉社会的历史现实完成深度捆绑，进而获得官方所赋予的政治权威。在此前提下，具有“纪实性”与“权威性”的神话文本方能产生强大的现实吸附力，将上古神话从记忆的泥沼中拖曳至生机盎然的日常世界。一旦神话正式走上“由古及今”“脱虚向实”的发展道路，就标志着“仙案”神话在“仙话化”进程中的历史使命基本完成，也意味着“仙传”神话的“黄金时代”即将来临。

但是“案”体神话此后并未彻底消失，只是其服务对象由官方转到宗教内部，形成了一种以“灵验”为核心内容的宗教文学类型，其典型者如杜光庭《道教灵验记序》中所言，有“成纪李齐之《道门集验记》十卷，始平苏怀楚《玄门灵验记》十卷，俱行于世”，而杜光庭又著有《录异记》《道教灵验记》《神仙感遇传》《墉城集仙录》等书，此类作品继承了“案”体神话以“验”为主的宗教功能，旧题宋真宗赵恒所作的《道教灵验记序》便称其书功能在于“诚觉瘖于苍黔，而彰亶于善恶也”。[①]“灵验记”的创作目的在于使百姓信神仙之征验，因此形成了以“幻”为“真”的文学特点，可见西汉方士所创作的“案”体神话模式在后世仍有较大影响力。

The Formation and Historical Trend of the “An”（案）Style in the Mythology of Fangshi of Western Han Dynasty

YANG Ling-xiao

（School of Literature，Anhui University，Hefei 230601，China）

Abstract：The myth of Western Han Dynasty fangshi was mainly created in response to official recruitment，with the aim of providing rulers with real and effective “An”（案）of magic. It requires a review process centered on “verification”，and therefore mainly tells the interaction between oneself and immortals，with typical characteristics of “immortal cases”. Immortal cases are generally targeted at specific characters or events，often adopting a dual line structure of “myth” narrative and “reality” narrative，sometimes implying special political purposes. The myth of fangshi based on “authenticity” naturally has a tendency towards historicization. *The Biography of Immortals* completes the fairy tale narrative of mythology on the basis of absorbing “fairy cases”，freeing “fairy cases” from the official document process and no longer pursuing authenticity and politics as the core，invisibly relaxing the identity restrictions of fairy tale authors. The transition from the “Immortal Case” model to the “Immortal Transmission” model is a significant change in the ancient process of myths to the fairy tales.

Key words：fangshi myth；immortal case；dual narrative；*The Biographies of Various Immortals*

［责任编辑　唐音］

①［唐］杜光庭撰，罗争鸣辑校：《杜光庭记传十种辑校》，北京：中华书局，2013年，第154-155、153页。