

试论汉代尸解信仰的思想缘起

韩吉绍 张鲁君

提 要：尸解是秦汉时期比较独特的一种神仙方术，与养生类方技不同，它有灵魂飞升与肉体不死两种方式。这一特点导致汉人对尸解思想缘起的认识发生混乱。事实上，尸解是在战国时期死后复生思想的基础上发展而来，与方仙道的“形解销化”方术也有一定关联。战国的死后复生思想糅合了灵魂飞升与肉体不死两种观念，这一特征成为尸解在汉代及其后出现多种发生形式的重要原因。

韩吉绍，历史学博士，山东大学宗教、科学与社会问题研究所副教授；张鲁君，历史学博士，山东大学历史文化学院讲师、文学与新闻传播学院博士后。

主题词：汉代 尸解 形解 形解销化 死后复生

在秦汉时期众多神仙方术中，人们往往对服食、行气、导引、房中等关注较多，但这并不意味着其他一些神仙方术在当时影响不大。神仙活动自战国兴起以后，到秦汉时已经蔚为大观，不仅修炼者众多，其方术种类也多种多样，尸解就是其中比较独特的一种。不少学者认为，汉代以前中国的神仙方术主要分为三派。如蒙文通先生认为：“古之仙道，大别为三，行气、药饵、宝精，三者而已也。”^①胡孚琛也认为：“战国时代，燕齐方仙道以服食仙药、炼制丹砂黄白为主，师承安期生、羡门高。秦晋一带方仙道传习房中御女之术，以为男女双修可以得气、驻颜、延寿，崇拜彭祖、容成公、玄女、素女。南方荆楚、吴越、巴蜀一带方士传行气、导引、吐纳、冥想之术，祖述王子乔、赤松子。”^②这三派原本都是一些养生方技，与神仙思想结合后才成为神仙方技，它们的共同特征是以技术求得肉体成仙，其中没有任何行善积德与灵魂飞升的观念。《汉书·艺文志》云：“方技者，皆生生之具。”这个定义很好的体现了神仙方术的上述特点。然而，与那些偏重技术的神仙方技不同，尸解是在融合先秦时期灵魂观念与死后复生观念的基础上形成的一种神仙思想，它与养生术无关，其思想渊源对讨论中国古代神仙思想的出现具有重要意义。有鉴于此，本文拟对汉代尸解信仰的思想缘起作一

些分析。

西汉时期，尸解思想已颇为流行。据《史记·孝武本纪》记载，方士李少君最初以祠灶、谷道、却老方见宠于汉武帝，可是当他最后病死时，武帝竟然以为他“化去不死也”^③。这里的“化去不死”实际上就是指尸解。葛洪《抱朴子内篇·论仙》云：“又按《汉禁中起居注》云，少君之将去也，武帝梦与之共登嵩高山，半道，有使者乘龙持节，从云中下。云太乙请少君。帝觉，以语左右曰，如我之梦，少君将舍我去矣。数日，而少君称病死。久之，帝令人发其棺，无尸，唯衣冠在焉。按仙经云，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。今少君必尸解者也。”^④李少君通晓多种神仙方技，如炼丹、祠灶、谷道、却老等，这些都是当时的显派，他最后为何要“化去不死”呢？这反映出尸解成仙在当时可能已经成为一种比较普遍的观念。这个判断我们可以在《列仙传》中找到佐证。题为刘向撰的《列仙传》尽管存在后人增补痕迹，向或其托名，但考虑到东汉时《列仙传》已经广为流行的事实，因此其主要内容应当是东汉前期以前神仙思想的反映。《列仙传》共记载仙人70余人，其中尸解成仙者有近10人，相关事迹如下：

宁封子者，黄帝时人也。世传为黄帝陶

正，有人过之，为其掌火，能出五色烟，久则以教封子，封子积火自烧，而随烟气上下，视其灰烬，犹有其骨，时人共葬于宁北山中，故谓之宁封子焉。

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。

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《玉钐》六篇在棺中云。

啸父者，冀州人也。少在西周市上补履，数十年人不知也。后奇其不老，好事者造求其术，不能得也。唯梁母得其作火法，临上三亮，上与梁母别列数十火而升。西邑多奉祀之。

瑕邱仲者，宁人也。卖药于宁百余年，人以为寿矣。地动舍坏，仲及里中数十家屋临水皆败。仲死，民人取仲尸弃水中，收其药卖之。仲披裘而从诣之取药，弃仲者惧，叩头求哀。仲曰：“恨汝仲人知我耳。吾去矣。”后为夫余胡王驿使，复来至宁，北方谓之谪仙人焉。

钩翼夫人者，齐人也，姓赵。少时好清静，病卧六年，右手拳屈，饮食少。望气者云：“东北有贵人气，推而得之。”召到，姿色甚伟。武帝披其手，得一玉钩，而手寻展。遂幸而生昭帝。后武帝害之，殓尸不冷而香。一月间，后昭帝即位，更葬之，棺内但有丝履，故名其宫曰钩翼。

谷春者，栢阳人也。成帝时为郎，病死，而尸不冷。家发丧行服，犹不敢下钉。三年，更著冠帻坐县门上，邑中人大惊。家人迎之，不肯随归。发棺，有衣无尸。^⑤

以上几个故事都是典型的早期尸解例子。可以发现，后来广泛流行的所谓剑解、火解、水解

等都赫然在列，可见它们的雏形已流行于汉代前期。我们可以将早期尸解方术的特点归纳为以下几个方面：第一，尸解者成仙以前大都具有特异功能或反常特征；第二，尸解时间较短，大多人死后很快就尸解仙去；第三，尸解后大都有寄存物，如衣冠、剑、书籍、丝履、衣物等；第四，有的尸解者仙去后不见踪影，有的则仍停留于世间。这些特点告诉我们早期尸解方术有几个关键因素，如尸解的前提条件、尸解后的寄存物等。但值得注意的是，这些例子没有一个涉及尸解过程，也即从死后到复活这段时间发生的事情不得而知。那么汉代的尸解究竟是如何实现的？其本质是灵魂升天，还是肉体不死？

东汉初期，社会上出现两种对尸解本质的解释，它们是探索尸解观念思想起源的重要线索。这两种解释见于王充《论衡·道虚篇》，王充在批判尸解之虚妄时提到了它们，他说：

所谓“尸解”者，何等也？谓身死精神去乎？谓身不死得免去皮肤也？如谓身死精神去乎？是与死无异，人亦仙人也。如谓不死免去皮肤乎？诸学道死者，骨肉俱在，与恒死之尸无以异也。夫蝉之去复育，龟之解甲，蛇之脱皮，鹿之堕角，壳皮之物解壳皮，持骨肉去，可谓尸解矣。今学道而死者，尸与复育相似，尚未可谓尸解。何则？案蝉之去复育，无以神于复育，况不相似复育，谓之尸解，盖复虚妄失其实矣。^⑥

第一种解释是“身死精神去”。这显然是用形神分离思想来解释尸解的本质。形神分离思想是一种非常古老的传统，鬼神观念的出现即与此有关。汉代时早期道教即用形神分离思想来解释尸解。《太平经》卷111“善仁人自贵年在寿曹诀”云：“或有尸解分形，骨体以分。尸在一身，精神为人尸，使人见之，皆言已死。后有知者，见其在也，此尸解人也。久久有岁数，次上为白日升天者。使有岁数功多成，更生光照，助天神周遍。复还止云中，所部界皆有尸解仙人。”^⑦这段话认为，人的肉体 and 灵魂可以分离，灵魂可以成为人形，此形即尸解人。经过一段时间后，尸解者可以升为天仙。这种解释在六朝道教中得到进一步发展。如《真诰》卷16“先世有功在三官”一段小字注文云：“大都论仙鬼中诸人，在

世有剖腹刎颈、支体分裂死者，永自不关后形。其神先以离出，故今形可得而毙伤残，初不断神矣。而世或有见鬼身不全者，盖是尸魄托骸者耳，非其大神本经之主也。”^⑧

较之“身死精神去”的观念，汉代时用肉体成仙来解释尸解更为普遍，“身不死得免去皮肤”即是这样一种观点。这种解释认为，尸解者实际上并没有真正死去，而只是蜕去皮肤，这一过程就如蝉之蜕壳、龟之解甲、蛇之脱皮、鹿之堕角一样。这种解释后来同样流传于道教，如《无上秘要》卷 87 云：“夫尸解者，形之化也，本真之练蜕也，躯质之遁变也，五属之隐适也。”^⑨《续仙传·序》云：“其隐化者，如蝉留皮换骨，保气固形于岩洞，然后飞升成于真仙。”^⑩很明显，这种解释是一种纯粹意义上的肉体成仙思想，其中没有掺杂灵魂观念。另外，《太平经》卷 72 “不用大言无效诀”云：“凡天下人死亡，非小事也，壹死，终古不得复见天地日月也，脉骨成涂土。死命，重事也。人居天地之间，人人得壹生，不得重生也。重生者独得道人，死而复生，尸解者耳。是者，天地所私，万万未有一人也。故凡人壹死，不复得生也。”^⑪这里所说的“重生”、“死而复生”含混不清，也可能指肉体复活。东汉后期，道教中还出现一种炼形尸解，强调人死后至尸解成仙以前需要经历一个肉体炼形过程，这也是一种典型的肉体不死式的尸解观念。《老子想尔注》云：“太阴道积，练形之宫也。世有不可处，贤者避去，托死过太阴中；而复一边生像，没而不殆也。俗人不能积善行，死便真死，属地官去也。”^⑫尽管这种尸解观念融合了早期道教的思想因素，如它认为一个人生前的善行是尸解的前提条件，而不论其是否有道，这一点即与西汉的尸解截然不同，但由于它强调“炼形”、“托死”等，可见它认为尸解主要是一种肉体不死方术，尸解的本质是一个人在当世的肉体成仙。

以上是汉代时人们对尸解的两种解释，显然它们是相互矛盾的。那么，尸解最初到底是一种与服食、行气、导引、房中等相似的、以技术求得肉体不死的神仙方技，还是一种与灵魂飞升观念有关的成仙方式？东汉初期人们对尸解本质的解释无法取得一致意见，反映出当时尸解信仰发

展到比较复杂的程度，其思想起源已经模糊不清。因此，如要探讨尸解信仰的思想缘起，应当寻找更早期的线索。无疑，我们首先想到的自然是战国后期方仙道的“形解销化”方术。

据《史记·封禅书》记载：“自齐威、宣之时，驺子之徒论著终始五德之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门高最后皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。”^⑬所谓“形解销化”，《史记集解》提供了两种早期注释。服虔直接将其与“尸解”一词等同。张晏则云：“人老而解去，故骨如变化也。今山中有龙骨，世人谓之龙解骨化去也。”根据前文我们知道，人去骨存实际上也是尸解的一种，如《列仙传》中的宁封子。根据汉代对尸解本质的两种解释，张晏的注解似乎倾向于“身死精神去”的观念，而服虔的意思则不明。由于“形解销化”一词未见于其他同期或更早文献，因此它的确切含义长期以来没有定论。

1973 年，马王堆三号汉墓中出土了大量珍贵帛书，其中医书类《十问》中出现有“刑（形）解”一词，这引起一些学者的重视。这段文字为：“坡（彼）生之多，尚（上）察于天，下播于地，能者必神，故能刑（形）解。”^⑭美国学者夏德安对“刑（形）解”一词提出了自己的解释，他认为：“在马王堆医书中，形解意味着人体修炼过程的结束，当实践者的躯体成为像灵魂一样的东西时，它就不再被束在人世间。简言之，一个人生下来的躯体会修炼完整。按照这种思路，我将形解翻译成形体的解脱，意思是这个精心制作的躯体从其桎梏中获得了自由，作为灵魂而生活着，我还不能确定马王堆医书中的形解和仙道中的形解之间的相互关系，我不知道这个词是否源自于求仙方术还是养生方。然而，在《史记》的记载中并没有说明在求仙方术中的形解和起死回生有联系，在马王堆医书中也不能确定这样一种联系。”据此他否定了“形解销化”就是尸解的观点：“《史记》的注释引证了服虔（公元二世纪）的说法，他是将形解等同于尸解的，但这反映了尸解已经成为一个主要概念后的较晚时代的一种观点，它并不能证明尸解作为一个词或一个概念在公元前三至二世纪的存在。”^⑮美国学者蔡霞溪也认为，形解与尸解不同，形解

是使形体解化不存，而尸解则要保留尸体以备日后的复活^⑩。刘屹更主张“……‘形解销化’或许只是燕齐方士们搞的类似‘坐在立亡’之类的骗人把戏。形体在此世凡间虽然消失，但却可以在海外仙境以更高级的形态存在。因此，‘形解’与其说是为了成仙的目的而需要使形体消失，不如说是为了表示即将进入成仙的状态而将此世形体过渡到仙境的一种形式。经过形解销化，其形体在此世凡间是消失不见了，而在仙境却依然保有已经成仙的形体。”^⑪

上述意见皆主张“形解”是使身体解化不存，从而进一步认为“形解销化”与意图使身体不死的尸解不同。实际上这个问题并没有这么简单。首先，汉代的尸解既有肉体不死的方式，同时也有灵魂升天的方式，因此不能在形体是否解化的意义上将“形解销化”与尸解简单对立。其次，《十问》中“刑（形）解”一词的含义显然与尸解不同，但它决非指身体化为灵魂或化去不存。那句话是在描述得道者达到的状态，“刑（形）解”指的是当得道者与大自然完全融为一体时，其形体就犹如解化一般，这只是一个形容，并非真的解化。“刑（形）解”句后面一段话是对“形解”一词的很好注解：“明大道者，元（其）行陵云，上自摇，水溜（流）能远，龔（龙）登能高，疾不力倦，□□□□□□巫成□□不死。巫成以四时为辅，天地为经，巫成与阴阳皆生。阴阳不死，巫成木召兴《与》相视，有道之士亦如此。”^⑫这不仅使我们想起《庄子》所说的藐姑射之山的神人，他们“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”^⑬。这些与自然融为一体的神人，实际上就是形解于天地之间。因此，“刑（形）解”一词隐含着主要是对形体不朽的追求，而不是强调形体化为灵魂或化去不存。若再考虑到早期神仙方术对身体不朽的普遍追求，可以推测方仙道的“形解销化”应该也是一种与肉体不死有关的方技。因此，无论尸解作为一个词或一种概念在汉代以前是否已经出现，都不应抹煞它与“形解销化”方术之间的渊源关系。事实上，直到汉武帝时代，李少君的死仍然被视为“化去不死”而非直接说尸解，很明显“化去”与“不死”是对等的。当然，“形解销化”也有

自己的特点，从“依于鬼神之事”这句话来看，也不排除它可能同时与灵魂观念有关。要更恰当地理解“形解销化”的含义，找到尸解更久远的思想根源，我们需要更早期的相关资料。

然而，由于先秦古文献对尸解或相关现象的记载非常罕见，长期以来尸解的思想起源问题一直没有得到较好解决。闻一多先生曾注意到《墨子》与《吕氏春秋》中关于西方羌族火葬传统的记载。他认为，羌人火葬的意义是灵魂乘火上天而得到永生，这种观念不仅是中国早期神仙思想的来源，而且汉代尸解方术的出现也与其有直接关系，“火解兵解，总共谓之‘尸解’，正是解开尸体，放出灵魂的意思，然则所谓‘神仙’不过是升天了的灵魂而已”^⑭。这种将灵魂升天观念视为汉代尸解思想起源的观点虽然具有一定的说服力，但它并未完全揭示出尸解的本质，对东汉初期出现的两种对立主张也无法作出合理解释。闻一多先生身后发现的考古资料表明，战国时期中原地区已经出现较为复杂的死后肉体复生的思想，同时还与灵魂观念相互结合在一起，这与羌人火葬的思想含义明显不同。这一现象为探索尸解观念的思想渊源提供了重要线索。1986年，甘肃天水放马滩一号秦墓中出土了460支竹简，其中有几支记载了一个名为丹的人在公元前297年死后复生的故事，其前后经过如下所述：

卅八年八月己巳，邸丞赤敢谒御史：大梁人王里□□曰丹□：今七年，丹刺伤人垣雍里中，因自刺毆。弃之于市，三日，葬之垣雍南门外。三年，丹而复生。丹所以得复生者，吾犀武舍人，犀武论其舍人□命者，以丹未当死，因告司命史公孙强。因令白狗（？）穴屈出丹，立墓上三日，因与司命史公孙强北出赵氏，之北地柏丘之上。盈四年，乃闻犬豕鸡鸣而人食，其状类益、少麋、墨，四支不用。丹言曰：死者不欲多衣（？）。市人以白茅为富，其鬼受（？）于它而富。丹言：祠墓者毋敢設。設，鬼去敬走。已收臠而饗之，如此□□□□食□。丹言：祠者必谨骚除，毋以□祠所。毋以羹沃臠上，鬼弗食毆。^⑮

对本文的讨论而言，这个故事是否虚构并不重要，重要的是它揭示出战国时期中原地区存在

的一种死后复生思想。根据李学勤先生的解释,我们再对故事的关键部分作简要回顾。秦昭王七年(公元前300年),魏国大梁人丹在韩地垣雍将人刺伤,丹随即自杀,三日后被埋葬于垣雍南门外。然而三年后丹复生了,这是因为丹的主人犀武将军认为丹罪不当死,于是向司命史公孙强祷告。公孙强遂让白狗将丹从地下掘出,并在墓上停留三天。然后,丹跟随公孙强经赵国到了北地郡的柏丘上。满四年后,丹才听见狗叫鸡鸣,并开始吃活人的饭食。当时其状貌是喉部有疤,眉毛稀落,肤色黑,四肢不能转动。丹复活后告诫人们应当如何对待死者,其中多次提到鬼,如:鬼只要有所得(?)于他人就是富;墓祭时不能呕吐,否则鬼会被吓跑;不要把羹汤浇在祭饭上,否则鬼不肯吃等。对探索尸解的思想缘起而言,这则故事中有两种思想非常令人吃惊。第一,它认为人有灵魂,人死以后灵魂即脱离肉体而独立存在,若灵魂附体,死人可以复生。显然,这种思想基于形神分离观念;第二,复生的人完全恢复生貌需要一个过程,用以复原肉体。显然,这种思想与肉体不死有关。肉体复原过程的长短,取决于灵魂附体时肉体的保存状况。丹之所以复生四年后才苏醒过来,与他死后三年后才复生有关,他从墓穴中出来的时候尸体应该早已腐烂,从而需要一个较长的肉体复原期,他苏醒时喉部有疤、眉毛稀落便是肉体复原留下的痕迹。另据《汉书·五行志》记载:“平帝元始元年二月,朔方广牧女子赵春病死,敛棺积六日,出在棺外,自言见夫死父,曰:‘年二十七,不当死。’”^②在这个与丹复生相似的故事中,赵春由于死后六日便复生,肉体基本未受损坏,故其复活时间非常短。

我们可以发现,丹死后复生的故事中蕴含的形神分离观念与肉体复生观念均见于汉代的尸解故事中,但它们一般被分离开来。一方面,炼形尸解凸显身体炼形过程,而对灵魂观念不重视。六朝时期,道教文献绘声绘色地描绘了尸解的这种肉体复原过程,《真诰》卷4引《九真经》云:“若真人暂死适太阴,权过三官者,肉既灰烂,血沉脉散者,而犹五藏自生,白骨如玉,七魄营侍,三魂守宅,三元权息,太神内闭。或三十年二十年,或十年三年,随意而出。当生之时,即

更收血育肉,生津成液,复质成形,乃胜于昔未死之容也。真人炼形于太阴,易貌于三官者,此之谓也。”^③然而另一方面,与炼形尸解相对立,汉代有不少尸解故事丝毫不提及肉体复生,而是表现出明显的灵魂飞升特征。尸解含义在汉代的混乱状况甚至直接表现在人们将灵魂出窍与肉体蝉蜕两种解释对立起来,这种现象一度将我们寻找尸解思想起源的努力引入歧途。然而,在发生于战国后期中原地区的这则故事中,我们看到灵魂飞升观念与肉体复生观念最初是密切结合在一起,尽管没有证据表明这种思想与神仙方士有关,但毫无疑问它已经与不死观念联系在一起。如果再联系到庄子与髑髅的故事,更可见这种思想在战国时期并非罕见。《庄子·至乐》云:

庄子之楚,见空髑髅,髀骨尧然有形,撒以马捶,因而问之,曰:“夫子贪生失理,而为此乎?将子有亡国之事,斧钺之诛,而为此乎?将子有不善之行,愧遗父母妻子之丑,而为此乎?将子有冻饿之患,而为此乎?将子之春秋故及此乎?”于是语卒,援髑髅,枕而卧。夜半,髑髅见梦曰:“子之谈者似辩士。视子所言,皆生人之累也,死则无此矣。子欲闻死之说乎?”庄子曰:“然。”髑髅曰:“死,无君于上,无臣于下;亦无四时之事,从然以天地为春秋,虽南面王乐,不能过也。”庄子不信,曰:“吾使司命复生子形,为子骨肉肌肤,反子父母妻子闾里知识,子欲之乎?”髑髅深叹蹙额曰:“吾安能弃南面王乐而复为人间之劳乎!”^④

在这则故事中,髑髅复生的过程是“司命复生子形,为子骨肉肌肤”,这与丹复生的过程何其相似!它更加清楚地告诉我们,当时这种死后复生存在一个肉体复原过程。

丹与髑髅的故事表明,战国时期存在一种死后复生思想,尽管其本质是肉体不死,但其中却同时包含灵魂附体与肉体复生两个先后过程,二者缺一不可。上文我们曾说,战国时期方仙道的“形解销化”可能主要是一种与肉体不死有关的神仙方术,但也不排除它可能同时与灵魂观念有关。以上两则战国时期的死后复生故事启示我们,应该完整地看待司马迁对“形解销化”的记载,他说的“为方仙道,形解销化,依于鬼神之事”应

该是对同一种神仙方术的描述，它既是一种肉体成仙方术，同时又与鬼神观念联系在一起。因此，“尸解”这一概念即使真的难以追溯到汉代以前，但战国时期流行的“形解销化”方术与死后复生思想中无疑已经包含了尸解观念的雏形。关于这一问题，夏德安的意见值得重视，他说：“战国宗教的有关复活信仰也许滋生出了尸解这概念，而不是索安士提出的那种连续发展。我猜想，作为尸解这个词本身，第一次被用于代表一个概念可能不会比在公元一世纪这个词被第一次证实时更早些。……在放马滩竹简出土之前，人们可能已讨论过这样一种见解，即公元一至二世纪（大约是《列仙传》产生的时代）的复活的信念是从尸解这个概念产生演变出来的。……根据放马滩竹简记载，一个相反的解释似乎更有可能，即尸解是一个专门的复活形式，尸解也包含一些与宗教中的复活信念有别的因素或特征。”^②

总之，根据现有资料可以肯定，在汉代尸解观念流行以前，许多相关思想在战国时期就已广为流传，丹复生的故事也许只是其中的一种。方仙道的“形解销化”方术可能是死后复生思想与神仙思想相结合的产物，与呼吸导引、吐故纳新等不同，它不是一种纯粹的以方技求得肉体不死的方术，这一特点在后来的尸解中仍然很明显。秦汉时期，相关观念进一步发展，于是出现了尸解观念。由于此前死后复生思想的复杂性，尤其是它融合了灵魂飞升与肉体不死两种观念，尸解在汉代时并无统一模式以及表现出不同倾向也就不必奇怪了。但毫无疑问，汉代的尸解观念渊源于战国时期中国本身的死后复生思想，而非西方羌人单纯的灵魂飞升观念。至于战国时期这种融合了灵魂观念的死后复生思想是如何出现的，则有待于更早期材料的发现。

（责任编辑：又小易）

①蒙文通：《晚周仙道分三派考》，《蒙文通文集》第1卷，成都：巴蜀书社，1987年，第335—342页。

②胡孚琛、吕锡琛：《道学通论——道家·道教·仙学》，北京：社会科学文献出版社，1999年，第271页。

③〔汉〕司马迁：《史记》，北京：中华书局，1959

年，第453—455页。

④王明：《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局，1985年，第19—20页。

⑤《列仙传》引文据王叔岷《列仙传校笺》，北京：中华书局，2007年。

⑥黄晖：《论衡校释》，北京：中华书局，1990年，第331—332页。

⑦王明：《太平经合校》，北京：中华书局，1960年版1997年刷，第553页。

⑧〔日〕吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》，北京：中国社会科学出版社，2006年，第508—509页。

⑨《道藏》，北京：文物出版社，上海：上海书店，天津：天津古籍出版社，1988年，第25册，第245页。

⑩《道藏》，第5册，第77页。

⑪王明：《太平经合校》，北京：中华书局，1960年版1997年刷，第298页。

⑫饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海：上海古籍出版社，1991年，第21页。

⑬〔汉〕司马迁：《史记》，北京：中华书局，1959年，第1368—1369页。

⑭马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书〔肆〕》，北京：文物出版社，1985年，第148页。

⑮〔美〕夏德安：《战国民间宗教中的复活问题》，《简帛研究译丛》第1辑，长沙：湖南出版社，1996年，第38、43页。

⑯转引自刘屹《敬天与崇道——中古经教道教形成的思想史背景》，北京：中华书局，2005年，第450页。原文见蔡霞溪，Corpse Deliverance, Substitute Bodies, Name Change, and Feigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China, *Journal of Chinese Religions*, No. 29, pp. 10—11.

⑰刘屹：《敬天与崇道——中古经教道教形成的思想史背景》，第451页。

⑱马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书〔肆〕》，北京：文物出版社，1985年，第148—149页。

⑲〔清〕郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，1961年，第28页。

⑳闻一多：《神仙考》，见《神话与诗》，上海：上海世纪出版集团，2006年，第128—147页。

㉑引文据李学勤《简帛佚籍与学术史》，南昌：江西教育出版社，2001年，第167—168页。

㉒〔汉〕班固撰：《汉书》，北京：中华书局，1962年，第1473页。

㉓〔日〕吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》，北京：中国社会科学出版社，2006年，第159页。

㉔〔清〕郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，1961年，第617—619页。

㉕夏德安：《战国民间宗教中的复活问题》，第35—36页。