|  |
| --- |
| **内容提要**：战国、秦汉的神仙家有驳杂的渊源。大致可以分三方面：道家的真人思想；上古医术和养生思想，杂祀、巫术和数术。此外，神仙家的服食、导引、炼丹等实践富有不同于其渊源的特点，它们是后来道教的渊源。  **关键词**：神仙家、真人、数术、服食、导引、炼丹、巫术  神仙家是战国以来直到秦、汉一直活跃的群体，它在当时十分兴盛，秦皇汉武听信方士的传言派人求仙。神仙说的源流，前人已有考述[1]。冯友兰先生是这样说的：  “早期道家注重养生。……在治身方面，这些篇（《老子》、《庄子》，《管子》的《内业》、《白心》篇）的作者认为精、神是一种细微的气，同构成身体的气同是物质性的东西，不过有精粗之别。他又认为精神可以离开形体而独立存在。精神在形体之内，就如同一个人住在房子以内，可以自由出入……这样发展下去，就成为后来所说的神仙家。……无论如何，事实是后期的黄老之学，有一派流为神仙家。[2]  前贤的论述使这一问题已大致廓清。但对之作进一步的研究仍不能说是多余的，近年的一些出土文献亦为我们更清楚地认识其来龙去脉提供了线索。笔者不揣简陋，试图在前人已有成果的基础上对神仙家的渊源作更具体的考察，不当之处还望方家指正！  神仙家是将长生不死的期望付诸实施的学术流派。它在战国、秦汉之际登上历史舞台不是偶然的，而是此前民间原有的不死思想[3]遭遇战国、秦汉知识下移、[社会](http://www.hi138.com/wenhua/shehuiqita/)变动的历史背景终于浮出水面的结果。然而在以《老子》为代表的道家思想产生前，因为没有任何理论基础，这类想象还只能是空想。《老子》的宇宙论和辩证法为此后庄子的自然主义以及全力钻研谋略、用兵等伎俩的黄老思想都提供了[哲学](http://www.hi138.com/zhexue/)基础[4]；这二者在战国时期的发展使当时的知识[文化](http://www.hi138.com/wenhua/)面貌发生了极大的变化。对神仙家而言，《老子》这两种发展倾向所形成的不同流派——庄子的真人思想和黄老刑名思想都是其知识渊源。以下便试叙之。  首先，庄子的自然主义对生命的自觉、对“真人”存在的确信使不死思想有了理论基础。《庄子·逍遥游》说藐姑射山上住着不食五谷，生有异禀的真人[5]，并且《庄子》认为可以通过区分人的形（内）、神（外）[6]并分而养之，达到二者都超脱的“化”[7]的地步来实现这一状态，这成为神仙思想由空想走向现实的最初思想基础。其次，道家的朴素唯物主义为人们认识自然和人本身提供了独特的方式。自然和人都是由精、气构成的。《庄子·知北游》：“精神生于道，形本生于精，而万物以形相生”；《管子·内业》：“凡物之精，下生五谷，上为列星，流于天地之间，谓之鬼神。藏于胸中，谓之圣人……”，人由精气构成，而精气可以养之。《内业》：“精存自生，其外安荣；内藏以为泉源，浩然和平，以气为渊，渊之不涸，四体乃固；泉之不竭，九窍遂通。”精气可养之这一思想是神仙思想从空想走向实践的最重要支撑点。它提供了养精气使人生命久长这样一种思路。这对于神仙家实践的产生具有启发意义。  但另一方面，《老子》的“道”、《庄子》、《管子》的“精”、“气”等重要概念中包含的唯物主义并不是彻底的。《老子道德经》下篇：“以道莅天下，其鬼不神。非其鬼不神，其神不伤人。非其神不伤人，圣人亦不伤人”说明老子思想绝不是无神论思想。“道”存在的毋须论证，“精气”本身的概念的玄奥和不可知为神秘主义的存在留有余地。在当时的认识水平下，它甚至是从逻辑上论证“道”存在，并由之推演出各种技艺的必要方式，由此产生了倾力研究成败得失的黄老刑名思想和各种数术、兵法、杂占、医方、卜筮等实践。神仙家也不例外，它继承了刑名、术数以神秘主义专力研究伎俩的特点，再加上逐渐发展的有神论——黄帝、太一等直接被神化受祀，与此同时，自古以来的因万物有灵概念而产生的，渊源古老的杂祀也进入了神仙家祷祠的范围，而这些祷祠又跟数术、迷信结合在一起，作为服食、炼丹、导引等实践的辅助，为其现实性的、长生不死的目的服务。下文将对神仙家的各种实践渊源作些具体考察。  **二 神仙家实践中的**[**医学**](http://www.hi138.com/yiyao/yixue/)**渊源**  神仙家祈求长生的实践渊源于上古王官医学。在《汉书·艺文志》中神仙家属于方技类，《艺文志》云方技的渊源：“方技者，皆生生之具，王官之一守也。太古有岐伯、俞拊，中世有扁鹊、秦和……” ，说明神仙家是由早先的王官医学孳乳生出的流派的。具体说来，王官医学成为神仙家知识渊源之处有二：首先是因经验积累而形成的将人体视作宇宙一部分的泛系统论概念。《左传·昭公元年》医和云：  “天有六气，降生五味，发为五色，徵为五声，淫生六疾。六气曰阴、阳、风、雨、晦、明也，分为四时，序为五节，过则为灾。阴淫寒疾，阳淫热疾，风淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾。”  这里认为六气之过是寒、热、末、腹、惑、心等疾病的原因，即自然界这一大宇宙的变化反映在人体这一小宇宙上就是各种疾病，这是一种泛系统论的思维。它是[中医](http://www.hi138.com/search/?k=%D6%D0%D2%BD)的基本思维方式。对于神仙家而言它同样具有极其重要的意义——既然人体和宇宙都属于同一大系统，又都由精气构成，那么，精气的出入便能导致人体系统和宇宙系统物质和能量的转换，要长生便需养精气，而养精气的过程便是人体系统和宇宙系统发生物质、能量转换的过程。于是养精气的各种方式，或以药物、或以辟谷、或以食气，便都应运而生。  其次，王官乃至民间医学积累的早期本草学知识是神仙家炼仙药实践的来源。药的概念是人和疾病作斗争的经验积累到一定地步才可能产生的。甲骨文无“药”字。周代已有药的概念，《周礼·天官》疡医：“凡药，以酸养骨，以辛养筋，以咸养脉，以苦养气，以甘养肉，以滑养窍。”《周礼》称药为“毒药”，将之视作单纯治病之物，这表明人们将针对某些病症具有特定功用，能使人体恢复健康的物品称之为“药”。在人们认为健康的最高境界是长生不死观念产生后，人们认为通过药来达到这种状况是可能的，于是有了不死之药的想象。《山海经·海内西经》：“开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹  窳之尸，皆操不死之药以拒之”。并已有了如何炼制的内容。《大荒南经》：“（云雨之山）有赤石焉，生栾，黄本，赤枝，青叶，群帝焉取药。” 这里的药就是仙药。《山海经》是本草学最早的渊源，反映了战国至西汉民间的博物学知识。应该看到，没有此前医学经验长期积累的“药”的概念，没有本草学的经验积累到一定程度，是不可能产生出神仙家去炼制不死之药的实践的。  总之，上古王官医学经验积累产生的认识人体的泛系统论和“药”的概念，为神仙家提供了最初的理论框架和知识基础。以后，在一种执著相信不死的信念下，才有了服食炼丹、导引行气等实践。因此，王官医学的知识体系和经验积累是神仙家最初的知识来源。 |

免费论文下载中心 http://www.hi138.com

**三 神仙家的数术渊源**

神仙家的实践渊源除了王官医学外，还有大量数术知识，这是前人较少注意的。事实上，数术知识在方士们的实践中占很大比重，正是靠着数术知识的渗入和完善，神仙家们才在早期不成熟的各种实践基础上总结发展成完善的服食（包括辟谷、行气、导引、内丹等）和炼丹术。在神仙家实践的早期，数术和服食炼丹等实践结合得还很粗糙，但已显出渗入的倾向。如武帝时方士公孙卿是历法行家，元封七年曾跟壶遂、司马迁共同要求改正朔，后被派议建汉历。他还曾对武帝说：

“黄帝得宝鼎问冕候，问于鬼臾区，鬼臾区对曰：‘黄帝得宝鼎神策，是岁己酉朔旦冬至，得天之纪，终而复始。’于是黄帝迎日推策，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。”[8]

公孙卿以候神著名[9]，是著名的神仙家。他的擅长历法说明属于数术类的历法确为当时方士用来求仙。又如五行。从《郊祀志》看，五行说已逐渐渗入神仙家的实践。武帝时方士少翁“作画云气车，及各以胜日，驾车辟恶鬼”；即以五行相胜之日辟鬼（详下文），又有人建议按“黄帝时为五城十二楼”以候神；成帝时谷永提到方士有“耕耘五德”、“化色五仓”[10]之术；王莽时以方士苏乐言“种五粱禾于殿中，各顺色”种植仙谷。五行是当时式法之一。《艺文志》五行类有《羡门式法》二十卷，王先谦补注引《周礼·太史》郑司农注：“抱式以知天时”，又引《唐六典》说明“式”的样子：“三式曰雷公、太一、六壬。其局以枫木为天，枣心为地。刻十二神，下布十二辰。”羡门高是驺衍之徒的“最后”[11]，擅长“为方仙道”，则神仙家实践中有五行，五行对之的影响是其时代特点。

又如望气。望气是当时历家、兵家大量运用的知识。《艺文志》兵技巧家有《鬼容区》三篇，《史记·历书》索隐：“臾区占星气”，臾区即鬼容区，为上文公孙卿提到的黄帝臣子。又《艺文志》天文家有《黄帝杂子气》三十三篇等望气作品，近年出土的《马王堆帛书》有天文气象占[12]，都是这类作品。文帝时方士新垣平擅长此术。他对文帝说：“长安东北有神气，成五采，若人冠冕焉”，又暗使人持玉杯，对文帝说自己看见宝玉之气。还说东北汾阴有金气，是周鼎在泗水中[13]。《史记·天官书》“金宝之上，皆有气，不可不察”，则神仙家亦用望气为自己服务。

再有占候。新垣平对文帝说：“臣侯日再中”，即太阳再次到正午的位置，果真他言中了。此占候属于天文知识，当时的占候还有其他种类[14]。近年出土了秦汉时期的大量《日书》，是民间以日占卜吉凶的书，都是这类数术知识。

再有图谶。秦方士、燕人卢生“奏录图书，曰‘亡秦者胡’”，是关于图谶的最早记载。张衡云谶纬起于哀、平之间的说法已为近人纠正[15]；《艺文志》天文家有《图书秘记》十七卷。武帝元封二年作《芝房之歌》有“披图按牒”，方士公玉带献黄帝时明堂图。当时的图多半画在帛书上，配有文字[16]。因其直观，更能表达神秘主义，神仙家亦利用了这一方式。

历谱、式法、望气、占候、图谶等知识都源于一种先验的，可由一隅推知整体，由过去推知未来的系统论，这些知识在上古都在王官中。三代观象授时正因为历法知识在王官，《左传·襄公27年》鲁国有司历掌历法[17]；《周礼》春官中有大卜、龟人、菙氏、占人等，掌卜筮之事；《周礼·春官》冯相氏“掌十有二岁，十有二月，十有二辰，十日，二十有八星之位，辨其叙事，以会天位”；《保章氏》更详细地说：

“（保章氏）掌天星，以志星辰日月之变动，以观天下之迁，辨其吉凶。以星土辨九州之地，所封封域，皆有分星，以观妖祥。以十有二岁之像观天下之妖祥，以五云之物辨吉凶，水旱降丰荒之祲象，以十有二风察天地之和，命乖别之妖祥。”

这里提到了观测星、风等。《左传》提到占卜的有史苏[18]、史赵[19]、史墨等[20]。《史记·天官书》：“昔之传天数者：高辛之前，重、黎；于唐、虞，羲、和；有夏，昆吾；殷商，巫咸；周室，史佚；苌弘；于宋，子韦；郑则裨灶……”是云历法的传承。战国以降这类知识发生了很大变化。《天官书》“争于攻取，兵革变起，……臣主共忧患，其察  祥候星气尤急。……而皋、唐、甘、石因时务论其书传，故其占验凌杂米盐。”米盐为细碎之意，这可看出原先在王官的星历卜筮之学散入民间，随着社会的巨大变动而发生深刻变化（相当程度上流于数术）的情景。

数术是古代科技最抽象的水平。对神仙家来说，数术的意义在于在当时的科技条件下，为神仙家实践提供了系统的神秘主义理论框架，使神人那一境界有了可通往之的桥梁。

免费论文下载中心 http://www.hi138.com

**四 神仙家实践中的巫术、杂祀渊源**

神仙家实践中还有相当多的巫术和杂祀，这是因为其渊源——早期道家中神秘主义因素的存在为古已有之的迷信留有余地。巫术、杂祀就是这些迷信。巫术是人们相信凭籍一定物品，通过特定手段（咒语、动作）能直接役使和控制自然力的行为。神仙家实践中的辟鬼、下神属于巫术。《郊祀志》记李少君能“使物”，如淳曰：“物为鬼物也”；《史记·封禅书》记栾大夜里在家中以法下神，“神未至而百鬼集矣，然颇能使之”，这些都是以巫术役鬼的内容。役鬼术并不是神仙家们发明的，而是有古老的渊源。《风俗通义·祀典》引《黄帝书》：“上古之时，有荼与郁垒昆弟二人，性能执鬼，度朔山上章桃树下，检阅百鬼……，荼与郁垒缚以苇索，执以食虎”。在汉代，鬼物有专门之图书记载。《艺文志》杂占类有《人鬼精物六畜变怪》二十一卷，王先谦补注引沈钦韩曰：

“《先天纪》黄帝巡狩东至海……，得白泽神兽，能言，达于万物之情，因问天下鬼神之事。自古精气为物，游魂为变者，凡万一千五百二十种。白泽言之，帝令以图写之，以示天下。帝乃作祝邪之文以祝之。”

《人鬼精物六畜变怪》是自上古起在人们脑海中大量存在的山川、四时、动植物、居室乃至日常用物之鬼神精怪[21]的图录和文字说明，《艺文志·杂占》还有类似作品如《祯祥变怪》二十一卷。此外劾鬼之术在汉代亦有专门的书。《艺文志》杂占类有《执不祥劾鬼物》八卷，又有《变怪诰咎》十三卷。诰为《周礼》太祝六辞之三，咎为“自刻责也“（补注引沈钦韩曰）。《云梦秦简》的《诘咎》篇记载了剌（厉）鬼、棘鬼、阳鬼、哀鬼、暴鬼等许多鬼名和披发、呼名等劾鬼法[22]，是当时民间的这类书籍。鬼物之图、劾鬼之术的成书反映了渊源古老的巫术在汉代成派传习，神仙家们就要学习这些内容。栾大曾与同样擅长巫方的少翁同师[23]，就反映了这种状况。

汉代神仙家的巫术都有古老渊源。以栾大受武帝封的具体细节为例：《郊祀志》记栾大受汉武帝“天道将军”印时，派使者“衣羽衣，夜立白茅上”，栾大也穿羽衣站在白茅上受印。茅草自古便是祭祀和巫术时神降临后的凭籍。《山海经·南山经》祠鸟身龙首神之礼：“糈用  米，一璧、稻米，白菅为席。”郭璞注：“菅，茅属也。”郝懿行笺疏：“席者，籍以依神。”即神降后是要站在席上的。《周礼·春官》司巫在祭祀时要供“  馆”，郑玄注：“  之言藉 也”，即神降后的凭籍。汉武帝封禅时用江淮间一茎三脊的茅草，渊源亦在这里。

除了直接控制自然力外，一些巫术还在祷祠过程中充当辅助。汉武帝时有人献祠黄帝方，要用枭破镜，颜师古注此为解祠，“谓祠祭以解罪求福”，又引张晏曰：“黄帝，五帝之首也，岁之始也。枭，恶逆之鸟。方士虚诞，云以岁始祓除凶灾，令神仙之帝食恶逆之物，使天下为逆者破灭讫尽，无有遗育也。”王先谦补注亦云此为“解祠”，即祓除。祓除是古已有之的巫术。《左传·昭公18年》郑子产因为火灾之故起社“祓禳於四方”，《襄公25年》郑国大夫子产率师入陈，此时陈侯手里抱着社主，郑军入陈，恐触怒其国社神，子产令“祝（郑国之祝）祛社（陈国之社）”，先祛除不祥。包山楚简有解除，称“鬼公解”，其对象有明祖、不辜、岁、祖、水上、日月等[24]，以消除这些能作祟之物对病中的墓主的影响。神仙家的禳祠作为祠黄帝、太一等神的辅助，从方法上跟他们的先辈进行过的祓除是一致的。

除巫术外，杂祀是另一类神秘主义行为，它相信直接对某些神灵进行膜拜能获得其福佑。方士们祠灶、冥羊、马行、皋山山君、武夷君、阴阳使者，武帝祠神君、太一等属于杂祀。这些神灵数量众多，种类驳杂，大都有古老的渊源。灶神见于《礼记·祭法》周代的五祀神[25]；冥羊、马行为动物，皋山山君、武夷君为地方山神。《礼记·祭法》：“山林川谷丘陵能出云为风雨，见怪物皆曰神。” 《周礼·春官·大宗伯》提到“四方百物”，“百物”极言神灵之多。沿着这样的传统，原先就渊源古老的各种杂祀在战国、秦汉之际大发展，而这些杂祀的相当内容又为神仙家吸收，即成为神仙家的杂祀渊源。

巫术和杂祀是神仙家实践中不得不借用的神秘主义方式。在当时的科技水平下，为了达到不死的目的，方士们除了努力寻药炼丹外只能乞灵于巫术和求福于神灵，因此，古老的巫术和杂祀也成为方士们实践的组成部分。

**五 结语——神仙家的特点**

以上简要考察了神仙家的思想来源和其实践中的医学、数术、巫术、杂祀渊源。但神仙家并非这些渊源简单的组合，而是在战国以降社会变动的条件下产生了质变，最终自成一派。这些质变之处就形成了它的特点。本文最后的篇幅试对之进行简要的概括，以充本文结语。

神仙家的实践主要有服食、炼丹等，是找寻或创制不死之药的实践。服食的东西有瓜果、芝草、玉石等[26]，它们被认为是天地精气所生。武帝元封二年作《芝房之歌》：“……玄气之精，回复此都”，颜师古注玄气为“天气之精”，蕴涵在芝中。这只有在人们对精、气的认识达到相当水平，并将它跟人的生理相联系时才有可能产生。如前文所述，《管子》、《庄子》中已有了精气的认识，神仙家沿着这样的思路找药炼丹，这是跟原先王官医学主要旨在治病是有本质区别的。

在这种思想指导下，又有直接食气之举。《远游》：“  六气而饮沆瀣兮，漱正阳而含朝霞，保神明之清澄兮，精气入而麤秽除。”《汉书·郊祀志》李少君有“谷道方”，颜师古注引李奇曰：“谷道，辟谷不食之道也”。又马王堆3号汉墓出土的帛书有两篇佚书，其一整理者定名为《却谷食气》[27]，《却谷食气》有大量对各种“气”的说明：“朝霞者，□□□□□。□□者，□□□也。输阳者，日出二竿，春为浊。匡光者，云如盖……，沆瀣者，夏昏清风也。”[28]张家山汉简《引书》讲到食气：

“是以必治八经之引，炊（吹）  （呴）虖（呼）吸天地之精气，信（伸）复（腹）折腰（要），力信（伸）手┘足，軵踵曲指……以与相求也，故能毋病。”

服食辟谷是直接以天地精气养生，炼丹则是人为提炼不死药物。《史记·封禅书》记李少君劝武帝“祠灶则致物，致物而丹砂可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿”是中国古代关于炼丹术的最早记载[29]。丹砂是天然硫化汞矿物（HgS），它经过化学反应生成一些黄色合金的现象可能是战国工匠在提炼鎏金工艺所需要的大量水银时发现的[30]，只是限于当时的科学水平不能认识生成物的成分，还以为是丹砂化作了黄金。这种发现激发了方士们关于物质变化的想象。他们认为黄金能强固筋骨，人食之可不死。这种因鎏金工艺经验积累的“丹砂化为黄金”的知识使方士们企图炼金，从而萌生了中国古代的炼丹术，这又是一个与其古老渊源的重大不同之处。

服食和炼丹是神仙家实践最主要的内容。正是这二者使神仙家和其古老渊源——上古王官医学有质的不同。它的首要目的不再是治病，而是长生。它对生命的重视和关怀，它为之努力不懈的实践丰富了中国古代自然科学的内容，说它在这方面作了贡献是合乎实际的。

神仙家另一个特点是五行说的慢慢渗入。少翁驾车避恶鬼已将“胜日”（颜师古注解引服虔曰为“甲乙五行相克之日”）与五方、五色联系起来。王先谦补注：“画青车以甲乙，画赤车以丙丁，画元车以壬癸，画白车以庚辛，画黄车以戊己，将有水事，则乘黄车，故云驾车辟恶鬼也”，这是对《吕氏春秋》十二纪所记随方面为服的采纳。又《郊祀志》王莽时以方士苏乐言“种五粱禾于殿中，各顺色置其方面，先鬻鹤髓、毒冒、犀玉二十余物渍种，计粟斛成一金，言此黄帝谷仙之术也。”即以鹤髓、玳瑁等的汁渍种后再按五行的色、方位播种，认为这样种出的就是仙谷。“化形五仓”据颜师古注引李奇曰：“思身中有五色，腹中有五仓神，五色存则不死，五仓存则不饥”，是早期的内丹术，这些都有五行说的影响。神仙家吸收了这一既包含科学，又混杂迷信的模式探索自然，这为它打上了此前所没有的时代烙印。

至此，本文对神仙家渊源的考察已大略完成。它最初是人们的想象，在道家精气概念产生后，原先在王官中的数术、医学等知识都成为方士们探寻不死的手段。因为思维的荒诞，技艺的原始，杂祀、巫术也充斥其中。但服食养气的产生使它有别于原先以诊病为主要目的的医学（经方之学）；炼丹的产生则揭开了古老化学发端的序幕；五行的渗入使巫术变得逐渐精致复杂，这些都是它不同于其王官学术渊源的部分。也正是这些内容，在往后的发展中由涓涓细流逐渐汇合，再壮大成洪流，最终形成中国土生土长的宗教——道教。

免费论文下载中心 http://www.hi138.com

**注释：**

[1] 参见顾颉刚《秦汉的方士和儒生》，上海古籍出版社1998年。安居香山《纬书与中国古代神秘思想》田人隆译，河北人民出版社1991年。目前学术界有的将之称为“方仙道”，并认为它是道教孕育过程中的重要环节，见卿希泰主编《中国道教史》（修订本）第一卷第73页，四川人民出版社1996年。

[2] 冯友兰《再论〈楚辞〉中的哲学思想》，中国[社会科学](http://www.hi138.com/search/?k=%C9%E7%BB%E1%BF%C6%D1%A7)院哲学研究所[中国哲学](http://www.hi138.com/zhexue/zhongguozhexue/)史研究室编《中国哲学史论》，山西人民出版社1981年。

[3] 《晏子春秋》“景公问古而无死其乐若何晏子谏”记齐景公对古人不死的向往。又《山海经·大荒南经》：“有不死之国，阿姓，甘木是食”；《海外南经》：“不死民在其（三苗国）东，其为人黑色，寿，不死。”

[4] 金春峰认为，《老子》的思想包含着两方面发展的可能性：或者象庄子一样，由强调人和自然的对立而完全否定社会的意义，极端蔑视、鄙弃社会的一切而发展为出世主义……，或者面向[政治](http://www.hi138.com/zhengzhi/)和社会，由否定文化、道德、教育的作用与价值，而全力倾注于成败、祸福、得失的研究，发展出一套和儒家相对立的社会、政治、军事思想。”见其《汉代思想史》第20页，中国社会科学出版社1997年。

[5] 《庄子·逍遥游》藐姑射之山的神人“肌肤若冰雪，绰约若处子，不食五谷，吸风露，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。”

[6]《庄子·知北游》“古之人，外化而内不化，今之人，内化而外不化”，是说古人神达到“化”的地步，而今人只追求“形”的享受和提升（化）。

[7] “化”是庄子哲学的重要概念，学界多有研究。《庄子》多处提到“化”。《齐物论》以庄生梦蝶的寓言说“物化”，《在宥》：“汝徒处无为，而物自化。堕尔形体，吐尔聪明，伦与物忘；大同乎涬溟，解心释神，莫然无魂……，”是指超然于万物形体之上的境界。

[8]《汉书·郊祀志》。

[9]公孙卿曾在嵩山、 氏、东莱等地候神，并劝武帝起建章宫，立神明台，起飞廉、桂馆候神，均见《汉书·郊祀志》。

[10] 见《汉书·郊祀志》。

[11] 马非百以“最后”为人名，见《秦集史》第359至360页，中华书局1982年。此说似不确。《汉书·郊祀志》该段颜师古注：“自宋毋忌至最后，皆其人姓名也，凡五人。”而《史记·封禅书》该段《索隐》案：“最后犹言甚后也。服虔说止有四人，是也。小颜云自宋无忌至最后凡五人，刘伯庄亦同此说，非也。”马非百又以羡门高与“最后”皆为佛教徒，似亦不甚确切。《汉书·艺文志》五行类有《羡门式法》，式法为驺衍阴阳家学流播，绝非佛教之学（见正文），则羡门高确实是驺子后学，“最后”亦不当作人名理解，《史记索隐》案是正确的。

[12] 见顾铁符《马王堆帛书〈天文气象占〉简述》，《文物》1978年第2期。

[13] 俱见《汉书·郊祀志》。

[14] 《汉书·艺文志》杂占类有《黄帝长柳占梦》十一卷；《甘德长柳占梦》二十卷；《嚏耳鸣杂占》十六卷。

[15] 朱维铮主编：《周予同经学史论著选集》增订本第46页，上海人民出版社1983年。

[16] 当时图书有以图附文和以文附图两种。见李零《马王堆汉墓“神祇图”应属辟兵图》，《考古》1991年第10期。

[17] 《左传·襄公27年》：“十一月乙亥朔，日有食之。辰在申，司历过也，再失闰矣。”

[18] 见《左传·僖公十五年》。

[19] 见《左传》襄公三十年、昭公八年、十一年。

[20] 见《左传》昭公三十一、三十二年。

[21] 《庄子·达生》“沈有履、灶有髻，户内之烦坏，雷霆处之，东北方之下者，倍阿、鲑蠪跃之；西北方之下者，则泆阳处之。水有罔象，丘有峷，山有夔，野有彷徨，泽有委蛇。”据郭庆藩《集解》，“履”是水下泥中的鬼，髻是状如美女的灶神，朽坏的门户中藏着名叫雷霆的鬼；人宅中东北墙下有鬼叫倍阿；鲑蠪是黑衣赤帻、带剑持戟、状如小儿的鬼；人宅西北墙下是名叫泆阳，豹头马尾的鬼；水里的鬼怪叫罔象，黑色，赤衣大耳长臂；丘陵的鬼怪叫峷，象狗，身上有纹彩；山的鬼怪叫夔，大如牛，一只脚；野中的鬼怪叫彷徨，象蛇，两头五彩；池泽的鬼怪叫委蛇，委蛇的形状紫衣朱冠，能伤人。关于这方面的研究，见晁福林《战国时期的鬼神观念及其社会影响》，《中国史研究》1998年第2期。

[22] 见刘乐贤《睡虎地秦简日书〈诘咎篇研究〉》，《考古学报》1993年4期和连劭名《云梦秦简〈诘〉篇考述》，《考古学报》2002年1期。

[23] 《汉书·郊祀志》。

[24] 吴郁芳《〈包山楚简〉卜祷简牍释读》，《考古与文物》1996年2期。

[25] 《礼记·祭法》王为群姓立七祀，“曰司命、曰中霤、曰国门、曰国行、曰泰厉、曰户、曰灶。”，诸侯立五祀，大夫立三祀，适士立二祀，庶人立一祀，或立户、或立灶。郑玄注这些为“居人之间，司察小过，作谴告”的小神。其中，司命主管人的性命，中霤主管堂室居处、门户出入；行主道路行作，厉主杀伐，灶主饮食之事。其源流见任军《灶神考源》，《中国史研究》1999年第1期。

[26] 《郊祀志》李少君云“安期生食臣（他自己）枣大如瓜”是云食枣；《汉书·艺文志》神仙家有《黄帝杂子芝菌》十八卷是云食芝菌；《郊祀志》“太初元年建建章宫，宫中有铜柱，上有仙人掌，承露，和玉屑饮之”是云食玉。

[27] 《文物》1975年6期。

[28] 马继兴《马王堆古医书考释》第844页，湖南科学技术出版社1992年。

[29] 参见卢嘉锡总主编，赵匡华、周嘉华著《中国科学技术史·化学卷》第235致236页，科学出版社1998年。

[30] 同上书，第四、五章《中国古代的炼丹化学》上，下。