

从神权至上到民为神主

——论先秦鬼神观念的起源与发展

程丽芳

摘要:鬼神观念是先秦时期人们世界观的重要组成部分,通过对鬼神观念的产生以及人们对待鬼神态度的分析,可以清楚地了解当时的鬼神观念。从夏商周到春秋战国,鬼神观念经历了从神权至上到民为神主的演变,出现了逐渐淡化至上神的人格性的趋势。先秦诸子进一步推进了这一趋势,将殷周人格神的鬼神观化解为人文主义的鬼神观,淡化其宗教性,强调人文主义的社会教化作用。这种价值取向引导中国传统文化保持了浓厚的人文主义色彩与清醒的理性精神。

关键词:鬼神 灵魂 夏商周 先秦诸子

中图分类号:I207.99 **文献标识码:**A **文章编号:**1001-2338(2018)02-0173-06

作者简介:程丽芳,女,河南师范大学文学院副教授,文学博士。

卡西尔指出:“一切较成熟的宗教必须完成的最大奇迹之一,就是要从最原始的概念和最粗俗的迷信之粗糙素材中提取他们的新品质,提取他们对生活的伦理解释和宗教解释。”^[1]中国的诸多宗教信仰与鬼神观念有着密切的关系,研究中国宗教信仰首先应从中国古代盛行的鬼神观念谈起。

一、“鬼”“神”观念辨析

鬼的本意,按《礼记·祭法》云:“大凡生于天地之间者皆曰命,其万物死皆曰折,人死曰鬼,此五代之所不变也。”^{[2]1197}《礼记·祭义》又说:“众生必死,死必归土,此之谓鬼。”^{[2]1219}《尔雅·释训》云:“鬼之为言归也。”郭璞《注》曰:“《尸子》曰:古者谓死人为归人。”^[3]《说文·鬼部》云:“人所归为鬼。”^[4]关于“死”字,许慎《说文解字》说:“死,澌也。人所离也。从歹,从人。”罗振玉对此解释为:“象人踰形,生人拜于朽骨之旁,死之谊昭然矣。”^[5]意即“死”字的本义是指生人拜于朽骨之旁。刘翔认为,“死字从歹从人会意,实在于强调人死留骨。死字构形所揭示的本义为人死遗骨。”^[6]许慎释“死”为“澌”,为“人所离”,段玉裁在此之下注曰:“《方言》:‘澌,索也,尽也。’是澌为凡尽之称。人尽曰死。形体与魂魄相离,故其字从歹从人。”^{[4]16}鬼就是人死后离开肉体的灵魂,《说文解字》曰:“鬼,人所归为鬼,从人,象鬼头,鬼阴气贼害,从厶。”^{[4]434}盖“人”是魂与魄的统一体,《左传·昭公七年》说:“人生始化曰魄,既生魄,阳曰魂。”杜预《注》:“魄,形也。”“魂,阳神气也。”孔颖达《疏》:“人之生也,始变化为形,形之灵者,名之曰‘魄’也。既生魄矣,魄内自有阳气,气之神者,名之曰‘魂’也。”^[7]直到人死后,魂、魄才分开。如《礼

基金项目:国家社科基金项目“神仙信仰与六朝隋唐小说研究”(13BZW055)。

记·郊特牲》云：“魂气归于天，形魄归于地。”^{[2]714}

另有一种观点认为“鬼”为万物精怪的代称，《墨子·明鬼》篇云：“古之今之为鬼，非他也；有天鬼，亦有山水鬼神，亦有人死而为鬼者。”王充《论衡·订鬼》云：“鬼者，物也，与人无异。天地之间，有鬼之物常在四边之外，时往来中国，与人杂，则凶恶之类也。”这种观念认为山川草木、花鸟禽兽等皆具有鬼灵，类似于后来志怪小说中的“精怪”。

古人所言神之范围甚广，自然界的山川、河流、日月、风雨等自然存在物与自然现象都被视为神异。如《礼记·祭法》谓“山林、川谷、丘陵能出云，为风雨，见怪物，皆曰神”^{[2]1194}。到殷商时代，这种原始的自然崇拜就发展到信仰上帝和天命，初步建立了以上帝为中心的天神系统。到了周朝，便发展为天神、人鬼、地祇三个系统。《周礼·春官·大宗伯》：“大宗伯之职，掌建邦之天神、地祇、人鬼之礼，以佐王建保邦国。”^[8]属于天神系统的有上帝及日、月、星、斗、宿、风、云、雷、雨诸神；属于人鬼系统的有各姓氏的祖先及崇拜的圣贤，如黄帝、尧、舜、禹等；属于地祇系统的有社稷、山川、四渎、五岳诸神。

在中国古代社会，“鬼”与“神”的概念并没有严格的界限。鲁迅先生早已指出，中国的神话存在着人鬼神淆杂的情况：“天神地祇人鬼，古者虽若有辨，而人鬼亦得为神祇。人神淆杂，则原始信仰无由蜕尽：原始信仰存则类于传说之言日出而不已，而旧有者于是僵死，新出者亦更无光焰也。”^[9]钱钟书先生对二者的关系曾作过如下的阐释：“后世仰‘天’弥高，贱‘鬼’贵‘神’，初民原齐物等观，古籍以‘鬼’、‘神’、‘鬼神’、‘天’浑而无区别，犹遗风未沫，委蛇尚留者乎？不啻示后人以朴矣。”又说：“‘鬼’、‘神’、‘鬼神’浑用而无区别，古训甚夥。……‘天’‘鬼’或分而并列两类，或合而专指一类，所以，汉以前固通而不拘，赅而无辨。天欤、神欤、鬼欤、怪欤，皆非人非物，亦显亦幽之异属，初民视此等为同质一体，悚惧戒避之未遑。积时递变，由浑之画，于是渐分位之尊卑焉，判性之善恶焉，神别于鬼。天神别于地祇，人之鬼别于物之妖，恶鬼邪鬼尤沟而外之于善神正神。”^[10]此诚对鬼神分合流变的切中肯綮的分析。古籍中鬼神并称的情况十分普遍。如《山海经·西山经》：“天地鬼神，是食是飧；君子服之，以御不祥。”^[11]《韩非子·十过》：“昔者黄帝合鬼神于西泰山之上……蚩尤居前，风伯进扫，雨师洒道，虎狼在前，鬼神在后……大合鬼神，作为清角。”^[12]《史记·五帝本纪》：“帝颡项高阳者……依鬼神以制义……高辛生而神灵……明鬼神而事之。”^[13]可见在古代典籍中并没有可以对“鬼”“神”观念加以严格的区分。

对于鬼神观念产生的原因，有人从阴阳、精气的角度予以解释，《礼记·祭义》记载一段孔子的言论：“宰我曰：‘吾闻鬼神之名，不知其所谓。’子曰：‘气也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也。合鬼与神，教之至也。众生必死，死必归土，此之谓鬼。骨肉毙于下，阴为野土，其气发扬于上，为昭明，群蒿悽怆，此百物之精也，神之著也。因物之精，制为之极，明命鬼神，以为黔首则，百众以畏，万民以服。’”^{[2]1218}也有人从心理存思的角度解释，认为鬼神是人存思所致，乃是一种心理的幻象。荀子《解蔽》篇认为：“凡人之有鬼也，必以其感忽之间，疑玄之时定之。此人之所以无有而有无之时也。”^[14]说明鬼神只是人的一种幻觉。王充《论衡·订鬼》篇认为：“凡天地之间有鬼，非人死精神为之也，皆人思念存想之所致也。致之何由？由于疾病。人病则忧惧，忧惧则鬼出。凡人不病则不畏惧。故得病寝衽，畏惧鬼至。畏惧则存想，存想则目虚见。”^{[15]931}说明了鬼神产生的心理原因，以及鬼神的虚幻性质。闻一多先生认为鬼神是“生活在一种不同状态的人，他和生人同样是一种物质，不是一种幻想的存在”^[16]。

二、从神权至上到民为神主：夏商周与春秋时期鬼神观的演变

从夏商周到春秋战国，鬼神观念经历了从神权至上到民为神主的演变。

夏商时期，人们把敬鬼神看做头等大事。夏代统治者对鬼神的态度十分虔诚，《论语·泰伯》说禹“致孝乎鬼神”。殷商时期，鬼神文化盛行，《礼记·表记》云：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。”殷人无论大小事情，都要先占卜吉凶，使自己的行为符合天道。殷墟甲骨卜辞中有“帝

降若(诺)”“帝不降若(诺)”等记载,还有“帝其令雨”“帝其令风”的记载,认为“天”是具有最高意志的人格神主宰,人类社会的发展和自然界的运转都是按照天帝的意志而运行变化,这说明天命论在当时占据了统治地位,成为解释一切行为的根据。就连朝代的兴灭也用天命来解释,《诗经·玄鸟》云“天命玄鸟,降而生商”,《诗经·昊天》云“昊天有成命,二后受之”,说明天命是商朝和周朝兴起的原因。殷人建立了天神、地示、人鬼三位一体的完整系统,奠定了后世传统宗教的基本格局,对整个中国文化产生了难以估量的影响。

到西周时期,鬼神文化对人心的浸淫依然不可轻视,《尚书·泰誓上》记载周武王借用鬼神之名讨伐商纣王:“今商王受,弗敬上天,降灾下民。沈湎冒色,敢行暴虐,罪人以族,官人以世,惟宫室、台榭、陂池、侈服,以残害于尔万姓。焚炙忠良,剝剔孕妇。皇天震怒,命我文考,肃将天威,大勋未集。……”周代进一步强化了殷商时期天神、地示、人鬼三位一体的模式,昊天上帝作为天神类的最高神灵,享有至上的权威;人鬼类更加强调对祖先神的祭祀;地示类增加了稷神,显示出对农业的重视。他们还把神权与君权结合起来,认为“君权神授”,又是祖先所遗,形成了敬天法祖的传统。“敬天法祖”自此成为中国传统社会的基本信仰,历经千年而不衰。

春秋时期,随着民本思想的兴起,产生了以民为主导、神灵处于从属地位的鬼神观念。如《左传》桓公六年载季梁谓随侯曰:“夫民,神之主也。是以圣王先成民而后致力于神。”^{[17]111}周太史嚣说:“吾闻之:国将兴,听于民;将亡,听于神。神,聪明正直而壹者也,依人而行。”^{[17]252}宋国的司马子鱼说:“民,神之主也。”^{[17]382}他们都把民放在主导的地位,神灵处于从属地位,要“依人而行”。君王作为上天在人间的执行者,其行为要满足民众的意愿,得到民众的支持,实行德政,才会得到上天的庇佑,那些贪淫暴虐不顾民众意愿的君王则会受到上天严厉的警告和惩罚。《国语·周语上》记载内史过的言论:“国之将兴,其君齐明、衷正、精洁、惠和,其德足以昭其馨香,其惠足以同其民人。神飨而民听,民神无怨,故明神降之,观其政德而均布福焉。国之将亡,其君贪冒、辟邪、淫佚、荒怠、粗秽、暴虐;其政腥臊,馨香不登,其刑矫诬,百姓携贰,明神不蠲而民有远志,民神怨痛,无所依怀,故神亦往焉,观其苛慝而降之祸。”《左传·昭公二十年》也记载有晏子的类似言论:“若有德之君,外内不废,上下无怨,动无违事,其祝史荐信,无愧心矣。是以鬼神用飨,国受其福,祝、史与焉。其所以蕃祉老寿者,为信君使也,其言忠信于鬼神。”^{[17]1416}

内史过与晏子的言论表明,春秋时期虽然没有否定鬼神的存在,却已将其退至虚设的位置,更加关注德政与人道,鬼神成为人的意志的执行者,听命于民才是统治者施行政权的准绳,神权至上的鬼神观被民为神主的民本思想所取代,与殷商以及西周时期神权至上的观念相比,表现出由“重鬼神”到“重民意”的重要转变。

三、先秦诸子的鬼神观

先秦诸子于鬼神之事多有论述。孔子、墨子、庄子都有关于鬼神思想的言论。孔子并非对鬼神一概不谈论,而是反对从怪异的方面去谈说鬼神;墨子认为世人必须接受鬼神的监督,顺从“天”的意志;庄子则将鬼神事物改造成为道化现象,而形成庄学的体道具象。诸子的鬼神思想内涵丰富,品格各异,体现了各家学派的鬼神思想,其中孔子、墨子、庄子的鬼神观最具代表性。

(一) 孔子的鬼神观

在先秦诸子中,孔子的鬼神观较为暧昧,因而产生了较多争议,其中最为引人关注的是他“不语怪力乱神”的态度和对神怪传说的合理化阐释。

1. “敬鬼神而远之”

孔子对生死和鬼神问题采取回避和存疑的态度,“不语怪力乱神”,“敬鬼神而远之”。子路问鬼神之事,他避而不谈。《论语·先进》云:“季路问事鬼神,子曰:‘未能事人,焉能事鬼?’曰:‘敢问死?’曰:‘未知生,焉知死?’”^{[18]449}孔子对于超自然的鬼神之事多采取阙疑之态度:“君子于其所不知,盖阙如也。”^{[18]521}“务民之义,敬鬼神而远之,可谓知矣。”^{[18]236}宋人章炳文、陆九渊和明人都穆都认为孔子是承认鬼神的。章炳文说:“孔子不语怪力乱神,非不识不知也,特以无补

于教化耳。”^[19] 陆九渊云：“‘子不语怪、力、乱、神’，只是‘不语’，非谓‘无’也。若‘力’与‘乱’分明是有，‘神’、‘怪’岂独无之？”^[20] 这说明孔子是承认鬼神的。王充在《论衡·薄葬篇》中分析孔子不言死生的原因说：“孔子非不明死生之实，其意不分别者，亦陆贾语指也。夫言死无知，则臣子倍其君父，故曰：‘丧葬礼废，则臣子恩泊，臣子恩泊，则倍死亡先，倍死亡先，则不孝犹多。’圣人惧开不孝之源，故不明死无知之实。”^{[15]964}

2. 对神怪传说的合理化阐释

对于有关神怪的传说，孔子也力求从符合常理的方面去解释。如孔子对“夔一足”的解释就是例证。据《山海经·大荒西经》记载，“夔”为一种怪异之兽，“东海中有流波山，入海七千里。其上有兽，状如牛，苍身而无角，一足，出入水则必风雨，其光如日月，其声如雷，其名曰夔。黄帝得之，以其皮为鼓，橛以雷兽之骨，声闻五百里，以威天下。”而孔子则断然否认这种神怪之说，从符合常理的角度作出了自己的解释。《韩非子·外储说》记载：鲁哀公问于孔子曰：“吾闻古者有夔一足，其果信有一足乎？”孔子对曰：“不也，夔非一足也。夔者忿戾恶心，人多不说喜也。虽然，其所以得免于人害者，以其信也。人皆曰：‘独此一，足矣。’夔非一足也，一而足也。”哀公曰：“审而是固足矣。”再如对“黄帝三百年”与“黄帝四面”的解释也是如此。《太平御览》卷七十九引《尸子》云：子贡曰：“古者黄帝四面，信乎？”孔子曰：“黄帝取合己者四人，使治四方，不计而耕，不约而成。此之谓四面。”这些言论与孔子“不语怪力乱神”的思想是相吻合的。

孔子作为殷周文化的承继者，既受到殷周盛行的鬼神观念的影响，不轻易否定鬼神的存在，又具有人文理性精神，对鬼神采取“存而不论”“敬鬼神而远之”的态度，关注的不是宗教意义上的鬼神，而是现实社会的人事。儒家的鬼神观实际上体现了哲人因神道而设教的智慧，利用民众对鬼神的畏服心理来达到教化民众的目的。

（二）墨子的鬼神观

与孔子暧昧不明的鬼神观不同，墨子十分重视人的生死问题，他在书中提到“生”共八十余次，而提到“死”则多达九十余次。墨子的鬼神观集中表现在《墨子》一书的《天志》《明鬼》《非命》等篇目之中。墨子鬼神观可以概括为以下几个方面的内容：

1. 鬼神实有

墨子证明鬼神实有的依据主要有两个：一是耳目之所闻见，二是圣王之礼制。《明鬼下》篇说：“自古以及今，生民以来者，亦有尝见鬼神之物，闻鬼神之声，则鬼神何谓无乎？若莫闻莫见，则鬼神可谓有乎？”^{[21]202} 墨子以耳目之经验为依据，认为生民多有“见鬼神之物，闻鬼神之声”者，因而鬼神是真实存在的。墨子还引杜伯被周宣王误杀，乃于三年之后执弓追杀宣王复仇之事，据说“当是之时，用人从者莫不见，远者莫不闻。著在《周之春秋》”^{[21]204}。墨子以此证明人死后化为鬼魂，且有知有感，能加害于人。此外，墨子还引神赐秦穆公延年事、庄子仪报复燕简公事、宋国祝观辜被神处罚事、齐国神断疑狱事，以这些“从者莫不见，远者莫不闻”且记载在各国史书中的故事作例证，来证明鬼神实有的观点。墨子赖以证明鬼神存在的依据看似合理，实际上都是站不住脚的。墨子所说的耳闻目见实际上都是史书上记载的材料，墨子本人并未亲见；圣王的礼制和经验也不能作为鬼神存在的依据。

2. 鬼神赏罚分明

墨子认为鬼神能够赏善罚恶，《明鬼》说：“是以吏治官府之不契廉，男女之为无别者，有鬼神见之；民之为淫暴寇乱盗贼，以兵刃毒药水火，退无罪人乎道路，夺人车马衣裘以自利者，有鬼神见之。……故鬼神之明，不可为幽间广泽，山林深谷，鬼神之明必知之。”^{[21]220} 墨子以为天下大乱的原因是人们怀疑鬼神存在，不信鬼神能赏贤罚暴的结果。如果让人们相信鬼神，就不会这样胆大妄为，天下就不会混乱。不难发现，墨子的鬼神观，是君惠臣忠，父慈子孝，兄友弟恭，在上者尽思虑之智，在下者竭肱股之力，非盗非斗，和平安宁，墨子心目中的鬼神能尽社会责任，守社会秩序，正义和平，反对暴政污行，正直无私，威力无比。他说：“尝若鬼神之能赏贤如罚暴也，盖本施之国家，施之万民，实所以治国家利万民之道也。”^{[21]219} 正是这一实用的鬼神观的明确道白。

墨子的这一观点常遭到儒者的反对,连墨门弟子也表示怀疑,使得墨子常常陷入一种二难选择的尴尬境地。

由此可见,墨子虽然对鬼神采取肯定的立场,但不同于夏商那种神权至上的观念,墨子的鬼神观建立在兴利除害的实用主义基础之上,墨子“明鬼”之目的,正是出于兴利除害的实用原则。儒墨两家鬼神观虽有不同,但在神道设教的策略上两家又是相通的。

(三) 庄子的鬼神观

《庄子》一书塑造了许多类似神仙的“得道者”的形象,《天地》云:“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。”^[22]其中“姑射山神人”形象最为突出。除“神人”之外,庄子还描绘了众多“得道者”的形象,主要有“登高不栗,入水不濡,入火不热”的真人和“乘云气,骑日月,而游乎四海之外”的至人。

除了这些“得道者”,《庄子》一书还提到了众多人们熟知的传说中的神仙人物,如列子、彭祖、西王母、黄帝等等。这些“得道者”是否就是神仙,对此学界有着不同的看法。日本的山田利明先生在《神仙道》中即持较为审慎的态度,他说:

仙人和《庄子》所说的神人、真人究竟是什么关系?现在仍无法判定二者孰先孰后,谁吸收了谁。只可以简单地说,二者有极密切的关系。《庄子》中出现了寿八百的仙人彭祖、昆仑山女仙西王母和仙人之祖黄帝等。这些仙人故事是否在《庄子》成书前就已经出现,且当别论,不过,这些故事表明仙人和神人的形象在战国后半期已经流传相当广泛,并受到崇信。而且,它们与不死思想结合在一起,成为构成方术的要素。^[23]

山田利明虽承认二者有“极密切”的关系,却并未轻易得出等同的结论。其原因似在于先天或后天成仙的差异上,“《庄子》中的神人和仙人是相等的神。它们不是普通人变成的,出现时已经是神仙了。在这一意义上,它们是真正的神仙,与后来通过修行或不死药而成的仙人不同。”^[24]

中国的学者大多认为“神人”“真人”就是仙人,顾颉刚先生就认为:

《庄子》里说的“真人”也颇有仙人的意味。这书讲普通人的呼吸都在喉咙里,真人的呼吸却在脚跟上。真人的本领,会入了水不湿,入了火不热。有一位列御寇能腾空走路,常常很舒服地御风而行,一去就是半个月。藐姑射山上住一个神人,他的皮肤好像冰雪一样白,他的神情好像处女一样柔和;他吸的是风,饮的是露;他出去时,乘了云气,驾了飞龙,直到四海之外。^[25]

叶舒宪先生基本认同“神人”“真人”即仙人的看法,但他对顾先生所说的神仙思想来源的两方面原因提出质疑。他认为时代压迫一类现象中外皆然,何以唯独在中国生成其它国家所没有的仙人幻想世界?至于“思想解放”的方面,庄子作为漆园吏,谈不上“在政治上取得权利”,庄子所推崇的只是先天而成的神人真人,普通人并无法企及其飞升和不死的超越境界,所以也就谈不上“平等”和“解放”作用了。^[26]

笔者以为,从主观意图来说,庄子塑造“神人”“至人”“真人”等形象是为了描述一种理想的人格和精神状态,追求一种个人无所负累和逍遥自由的感受,与后世方士道徒汲汲于长生不死、飞升成仙的目的有着本质的不同。但不可否认,庄子笔下的“神人”超越时空的限制、长生不死等特质与神仙已没有根本的区别。他们“不食五谷,吸风饮露”(《逍遥游》);“入水不濡,入火不热”(《大宗师》);“寒暑弗能害,禽兽弗能贼”(《秋水》);“乘云气,骑日月”(《齐物论》);“乘夫莽眇之鸟,以出六极之外”(《应帝王》),这实际上就是中国文学史上最早出现的神仙形象,是神仙观念和神仙信仰的源头。

先秦诸子中,孔子对鬼神采取“存而不论”“敬而远之”的态度,虽未否认鬼神的存在,抛弃对鬼神的信仰,却体现出鲜明的“轻鬼神,重人事”的人文主义理性精神。墨子继承了殷商以来的“天命”鬼神观,认为“天”是有情感、有意志的至上神,可以赏贤罚暴,具备着无上权威、崇高品格和世俗的功利观念,墨子鬼神观的实质不是为了宣扬鬼神信仰,而是利用人们对鬼神的笃信以

达到治理社会的目的。庄子并不怀疑鬼神的存在,只是不同于之前盛行的人死为鬼的观念,庄子文中的“鬼”多指自然界的精怪,庄子还描绘了神人、真人、至人的形象,对神仙信仰的形成起到了重要的作用。

综上所述,先秦时期人们的鬼神观念经历了巨大的演变过程。夏商周社会敬天地,事鬼神,体现出神权崇拜的特点。春秋战国社会鬼神观念逐渐淡化,虽没有明确否定和排斥鬼神的存在,却虚设其位,出现了重民轻神的思想。先秦诸子进一步淡化至上神的人格性,赋予传统的鬼神观念以新的内涵与意蕴,他们的鬼神观念普遍表现出清醒的理性意识和浓厚的人文精神,为中国传统文化的发展奠定了人文基础。

参考文献:

- [1]卡西尔.人论[M].甘阳,译.上海:上海译文出版社,1985:133.
- [2]孙希旦撰,沈啸寰、王星贤点校.礼记集解[M].北京:中华书局,1989.
- [3]郭璞注,邢昺疏.尔雅注疏.卷四[M]//阮元校刻.十三经注疏.北京:中华书局,1980:2592.
- [4]许慎.说文解字[M].北京:中华书局,1963.
- [5]罗振玉.增订殷墟书契考释:中册[M].上海:东方学会,1927:53.
- [6]刘翔.中国古代价值观诠释学[M].上海:三联书店,1996:138.
- [7]杜预注,孔颖达疏.春秋左传正义[M]//阮元校刻.十三经注疏.卷44.北京:中华书局,1980.
- [8]周礼[M]//周礼、仪礼、礼记合刊本.长沙:岳麓书社,1989:53.
- [9]鲁迅.中国小说史略[M]//鲁迅全集:第9卷.北京:人民文学出版社,1957:22.
- [10]钱钟书.管锥编卷一[M].北京:中华书局,1979:183.
- [11]袁珂.山海经校注[M].上海:上海古籍出版社,1980:41.
- [12]王先慎.韩非子集解:卷三[M].上海:上海书店出版社影印《诸子集成》本,1986:44.
- [13]司马迁.史记:第一册[M].北京:中华书局,1959:11.
- [14]梁启雄.荀子简释[M].北京:中华书局,1983:233.
- [15]王充撰,黄晖校释.论衡校释[M].北京:中华书局,1990.
- [16]闻一多.道教的精神,神话与诗[M].北京:中华书局,1956:148.
- [17]杨伯峻.春秋左传注[M].北京:中华书局,1981.
- [18]刘宝楠撰,高流水点校.论语正义[M].北京:中华书局,1990.
- [19]章炳文.搜神秘览序[M]//丁锡根.中国历代小说序跋集.北京:人民文学出版社,1996:87.
- [20]陆九渊集:卷三十四[M].北京:中华书局,1980:402.
- [21]孙诒让著,孙以楷点校.墨子闲诂[M].北京:中华书局,1986.
- [22]郭象注,成玄英疏,郭庆藩集释.庄子集释[M].北京:中华书局,1961:421.
- [23]福井康顺.道教:第1卷[M].朱越利,译.上海:上海古籍出版社,1990:276.
- [24]郑土有,陈晓勤.中国仙话[M].上海:上海文艺出版社,1990:1.
- [25]顾颉刚.秦汉的方士与儒生[M].上海:上海古籍出版社,1978:10.
- [26]叶舒宪.庄子的文化解析[M].武汉:湖北人民出版社,1997:563.