

实名举报

四川大学道教与宗教文化研究所教授、博士生导师 美学点“点长”苟波学术不端

李翎（原四川大学道教与宗教文化研究所特聘研究员）

抄送学校相关部处、《四川大学学报》编辑部、《世界宗教研究》编辑部

2026年4月17日

苟波涉嫌抄袭的8篇文章如下：

- 1、2016年《对“游历仙境”神话和早期仙传故事的“神话—原型批评”研究》，
刊于《宗教学研究》2016年第4期（C级，见附件1-1）
 - 2、2017年《“神话-原型批评”视域中的《列仙传》人物类型解读》，
刊于《四川大学学报（哲学社会科学版）》2017年第1期（B级，见附件1-2）
 - 3、2018年《中国古代黄帝神话中的仪式和图腾研究》，刊于《世界宗教研究》2018年第5期（A级，见附件1-3）
 - 4、2017年《中国古代神话中黄帝的形象和图腾演变》刊于《宗教学研究》2017年第2期（C级，见附件1-4）
 - 5、2013年《从神仙传记看早期道教修仙伦理的演变》，
刊于《四川大学学报（哲学社会科学版）》2013年第5期（B级，见附件2-1）
 - 6、2015年《从“伦理缺失”到“伦理固化”——道教神仙传记的文学研究与宗教学研究》，
刊于《宗教学研究》2015年第1期（C级，见附件2-2）
 - 7、2009年《明清小说视野中的社会思潮与道教伦理》，刊于《宗教学研究》2009年第2期（C级，见附件3-1）
 - 8、2010年《明清道教伦理的新特征及传播》，刊于《宗教学研究》2010年第4期（C级，见附件3-2）
- （以上标注的刊物级别，按四川大学考核定级标准）

以上苟波**8篇**文章中，**1、2、3、4互相抄袭；5、6互相抄袭；7、8互相抄袭**。文章之间重复率极高、核心内容相同，为典型的“重复发表”（或叫“冗余发表”），且发表的刊物级别很高（**以上8篇文章为：1篇A、2篇B、5篇C**，都在四川大学教师业务考核重要指标内），属于严重“学术不端”。

尤其引人注目的是文章2、3、4，这三篇文章发表时间非常接近（2017-2018年），可见苟波是将同一篇稿子修改成3篇文章刊发，**其中文章3与4从题目到内容，几乎就是同一篇文章**。更令人感到惊讶的是**文章4**，几乎通篇可在其他刊物文章中找到相同的段落。

另外，**文章3**（《中国古代黄帝神话中的仪式和图腾研究》，《世界宗教研究》2018年第5期）发表的时间，刚好是四川大学出台《四川大学哲学社会科学研究奖励办法》（川大社科[2018]5号）文件后，**按照该文件精神，在A级期刊上发表1篇文章，可奖励3万元**。苟波依托该抄袭成果，应该在2018年四川大学科研奖励中获得了该奖励。

根据国家新闻出版署正式发布的《学术出版规范——期刊学术不端行为界定（CY/T 174—2019）》第6条“重复发表”，其中明确提到：

重复发表的表现形式包括：a. 不加引注或说明，在论文中使用自己（或自己作为作者之一）已发表文献中的内容。b. 在不做任何说明的情况下，摘取多篇自己（或自己作为作者之一）已发表文献中的部分内容，拼接成一篇新论文后再次发表。c. 被允许的二次发表不说明首次发表出处。d. 不加引注或说明地在多篇论文中重复使用一次调查、一个实验的数据等。e. 将实质上基于同一实验或研究的论文，每次补充少量数据或资料后，多次发表方法、结论等相似或雷同的论文。f. 合作者就同一调查、实验、结果等，发表数据、方法、结论等明显相似或雷同的论文。

关于科研失信条例及处理方式，参见教育部关于学术不端的核心文件《高等学校预防与处理学术不端行为办法》（教育部令第40号，2016年），配套最新细则《高等学校学术不端行为调查处理实施细则》（教科信〔2024〕3号，2024年）。

习近平总书记在全国教育大会上强调：“紧紧围绕立德树人根本任务 朝着建成教育强国战略目标扎实迈进。”“要实施教育家精神铸魂强师行动，加强师德师风建设，提高教师培养培训质量，培养造就新时代高水平教师队伍。”

四川大学道教与宗教文化研究所的博士生导师苟波却凭着的“一稿”多刊，重复发表的文章捞利益、挣荣誉，他顶着“川大宗教所美学点点长”（当众自封的）“宗教所美学专业学科带头人”的光环，但实际却做着同一篇稿子经过洗稿，转投多刊的勾当，其持续时间之长、恶习之深、牵涉文章之多（目前知网能查到他以第一作者刊发了49篇文章，可知至少有8篇涉嫌严重“重复发表”，比例极高），令人感到瞠目结舌。

苟波的行径，如何立德树人？可还有师德师风？

他的行为已严重影响了学术评价的公平公正，有损其身为高校研究生导师的形象，在学生中、社会上都会对川大名誉造成严重负面影响。

至此，宗教所美学方向的两位博士生导师，全部为学术不端者（本人实名举报李裴利用抄袭成果获取名誉和利益一事，已过去5个月，学校至今没有处理意见，该人仍然担任哲学系副主任、宗教所副所长、站在教书育人的讲台上）。按国家目前对高校学术不端的零容忍态度，对如此严重的学术不端现象，希望学校执行国家政策，维护学术公平公正、维护川大学术声誉。本人保留继续向上级举报、向公众公开的权利。

- 1、2016年《对“游历仙境”神话和早期仙传故事的“神话—原型批评”研究》，刊于《宗教学研究》（C级，见附件1-1）
- 2、2017年《“神话-原型批评”视域中的《列仙传》人物类型解读》，刊于《四川大学学报（哲学社会科学版）》（B级，见附件1-2）
- 3、2018年《中国古代黄帝神话中的仪式和图腾研究》，刊于《世界宗教研究》（A级，见附件1-3）

以上3篇文章的抄袭特征是：复制洗稿+相同学术观点，以变换字句、措辞的方式在3个刊物相近年代连续发表。

《宗教学研究》2016年第4期《对“游历仙境”神话和早期仙传故事的“神话—原型批评”研究》

“神话—原型批评”理论一个非常重要的观点是，神话是远古时期巫术—仪式的真实记录。在历史演变过程中，巫术和仪式逐渐消亡，但神话却流传下来了。所以，通过研究神话以及神话与文学作品的关系，我们可以推演出已死的巫术和仪式。而这种研究方法，也自然可以为文学和宗教研究提供新的思路。

（一）“神王”和“巫君”死亡的神话

在被“神话—原型批评”视为重要基石的人类学巨著《金枝》中，弗雷泽就明确指出，在古代欧洲、美洲、亚洲、非洲各地的原始部落中，都曾普遍存在过“国王”与“祭司”同一的社会现象：

在早期社会，国王通常既是祭司又是巫师。确实，他经常被人们想象为精通某种法术，并以此获得权力。^①

关于中国古代“君王”与“巫师”合一的现象早就被许多学者所关注。李泽厚在其《说巫史传统》中就明确指出：

这种“巫君合一”与祖先—天神崇拜合一，实际上是同一件事情。它经由漫长过程，尽管王权日益压倒、取代神权，但二者

《四川大学学报》2017年第1期《“神话-原型批评”视域中的《列仙传》人物类型解读》

“神话—原型批评”是指上世纪五六十年代产生于欧美的一种文学研究和批评方法，以研究文学作品和文学现象与古代神话、仪式、巫术、图腾崇拜等宗教现象之间的关系为基本特征。其重要的观点是，神话是远古时期巫术—仪式的真实记录。在历史演变过程中，巫术和仪式逐渐消亡，神话故事却流传下来。所以，通过研究神话以及神话与文学作品的关系，可以推演出已死的巫术和仪式。这种方法，可以为文学和宗教研究提供新的思路。以下，笔者便借用“神话—原型批评”方法，来解读中国古代神话中的巫术—仪式及其对《列仙传》中不同人物类型的影响。

·不刊现象·

在被“神话—原型批评”视为重要基石的人类学巨著《金枝》中，弗雷泽就明确指出，在古代欧美亚非各地的原始部落中，都曾普遍存在过“国王”与“祭司”同一的社会现象：

在早期社会，国王通常既是祭司又是巫师。确实，他经常被人们想象为精通某种法术，并以此获得权力。^①

关于中国古代“君王”与“巫师”合一的现象早就有许多学者关注到了，李泽厚在其《说巫史传统》中就明确指出：

这种“巫君合一”与祖先—天神崇拜合一，实际上是同一件事情。它经由漫长过程，尽管王权日益压倒、取代神权，但二者的一致和结合却始终未曾解体。这也就是说，从远古时代的大巫师到尧、舜、禹、汤、文、武、周公，所有这些著名的远古和上古政治大人物，还包括伊尹、巫咸、伯益等人在内，都是集政治统治权与精神统治权于一身的大巫。^①

《世界宗教研究》2018年第5期《中国古代黄帝神话中的仪式和图腾研究》

“神话—原型批评”是指20世纪50、60年代产生于欧美的一种文学研究和批评方法，以研究文学作品和文学现象与古代神话、仪式、巫术、图腾崇拜等宗教现象之间的关系为基本特征。

“神话—原型批评”的一个非常重要的观点是，神话是远古时期巫术—仪式的真实记录。在历史演变过程中，巫术和仪式逐渐消亡，但神话故事却流传下来。所以，我们通过研究神话以及神话与文学作品的关系，可以推演出已死的巫术和仪式。而这种研究方法，也自然可以为我们的文学和宗教研究提供新的思路。

《宗教学研究》2016年第4期《对“游历仙境”神话和早期仙传故事的“神话—原型批评”研究》

在了解了这个祭司—国王同一、巫—君合一的传统后，我们就可以来具体讨论神话中“神”是如何产生这个问题了。

先来读一个流传广泛的神话故事，该故事讲述了作为国君的商汤主持祈雨仪式的情况：

汤时，大旱七年，卜，用人祀天。汤曰：“我本卜祭为民，岂乎自当之。”乃使人积薪，剪发及爪，自洁，将自焚以祭天。火将燃，即降大雨。^①

从这个神话来分析，在古代，重要的人—神交流仪式不仅由国王或部落领袖来亲自主持，而且他们也是各种巫术的具体实施者。在特殊情况下，这类巫术—仪式的顺利实施可能会以这些人——部落领袖、国王和巫师们的自我牺牲作为代价。

在《金枝》中，弗雷泽将这种“杀死神王”的原始风俗视为一种普遍存在于早期原始文化中的巫术—仪式现象——在原始人看来，半人半神的“神王”的衰老和死亡将导致部落的重大灾难。及时杀死他们，将保证其灵魂的健康和长存。因此，在原始人看来，国王和祭司在仪式中死亡，是一种以巫术为保证的“永久生存”。这种“永久生存”常常以死亡者的定期“复活”为标志——正如同植物的枯荣、昼夜的交接、日月的轮换、四季的更替一样。正是以这种模仿宇宙中万物死亡—复活现象的巫术—仪式为基础，弗雷泽解释了流传于古代巴比伦、叙利亚、欧洲等地的阿多尼斯神话的起源和内涵，分析出这类神话的巫术起源以及与此相关的原始信仰特征。

《四川大学学报》2017年第1期《“神话-原型批评”视域中的《列仙传》人物类型解读》

在了解了祭司—国王同一、巫—君合一的传统后，我们再来具体讨论神话中“神”是如何产生以及这些“神”又如何演变为“仙”等问题。《说苑·君道》载：

汤之时，大旱七年，殷史卜曰：“当以人祷。”汤曰：“吾所请雨者民也，若必以人祷，吾请自当”。^②

这个作为国君的商汤主持祈雨仪式故事，形象演示了中国古代“巫君合一”的传统：在需要和“神”交流时，君王有责任来亲自主持宗教仪式。在此，“人祷”一般被理解为主持仪式，但具体如何主持尚不明确。好在同样的故事也出现在别的神话中，且更详尽：

汤时，大旱七年，卜，用人祀天。汤曰：“我本卜祭为民，岂乎自当之。”乃使人积薪，剪发及爪，自洁，将自焚以祭天。火将燃，即降大雨。^③

可见，在古代，重要的人—神交流仪式不仅由国王或部落领袖来亲自主持和具体实施，而且在特殊情况下，这类巫术—仪式还可能以部落领袖、国王和巫师们的自我牺牲作为代价。

在《金枝》中，弗雷泽将这种“杀死神王”的原始风俗视为一种普遍存在于早期原始文化中的巫术—仪式现象——在原始人看来，半人半神的“神王”的衰老和死亡将导致部落的重大灾难，及时杀死他们，将保证其灵魂的健康和长存。因此，在原始人看来，国王和祭司在仪式中死亡，是一种以巫术为保证的“永久生存”。这种“永久生存”常常以死亡者的定期“复活”为标志——如同植物的枯荣、昼夜的交接、日月的轮换、四季的更替一样。正在以这种模仿宇宙中万物的死亡—复活的巫术—仪式为基础，弗雷泽解释了流传于古代巴比伦、叙利亚、欧洲等地的阿多尼斯神话的起源和内涵，分析出这类神话的巫术起源以及与此相关的原始信仰特征。

《世界宗教研究》2018年第5期《中国古代黄帝神话中的仪式和图腾研究》

在原始人看来，半人半神的“神王”的衰老和死亡将导致部落的重大灾难。及时杀死他们，将保证其灵魂的健康和长存。因此，国王和祭司在仪式中死亡，是一种以巫术为手段保证他们“永久生存”的方式。这种“永久生存”常常以死亡者的定期“复活”为标志——正如同植物的枯荣、昼夜的交接、日月的轮换、四季的更替一样。正是以这种模仿宇宙中万物的死亡—复活的巫术—仪式为基础，弗雷泽解释了流传于古代巴比伦、叙利亚、欧洲等地的阿多尼斯神话的起源和内涵，分析出这类神话的巫术起源以及与此相关的原始信仰。

《宗教学研究》2016年第4期《对“游历仙境”神话和早期仙传故事的“神话—原型批评”研究》

所以说，在古人看来，商汤祷雨神话中作为“巫君”的汤的牺牲，绝不是一种真正的死亡，而是通过“死亡”这种特殊的祭献仪式来重新恢复宇宙的正常运作以及免除灾难。在这种仪式中，“暂时死亡”的汤，会随着宇宙的节律而“复活”，并获得“永生”。也就是说，他通过这种仪式而成为真正的“神”。

以此类推，在中国古代神话中另外许多神的死亡也都可以被如此解读。例如，盘古死后化万物、女娲死后变为十个神人、颛顼死后随大风复活、后羿死后变为宗布神、鲧死后化为黄熊复活、夸父死后化邓林以及黄帝诛杀蚩尤等神话都应该被溯源到死亡—复活原型。根据神话—原型理论，这些神话故事都是原始部落领袖、国君、巫师在巫术—仪式中死亡并最终演变为“神”的实例。

《四川大学学报》2017年第1期《“神话-原型批评”视域中的《列仙传》人物类型解读》

求正常的宇宙秩序或者解除可能破坏这种正常状态的各种威胁。所以，在古人看来，商汤祷雨神话中作为“巫君”的汤的牺牲，绝不是一种真正的死亡，而是通过死亡这种特殊的祭献仪式来重新恢复宇宙的正常运作以及免除灾难。在这种仪式中，“暂时死亡”的汤，会随着宇宙的节律而“复活”，并获得“永生”。也就是说，他通过这种仪式而成为真正的“神”。

同样，中国古代神话中常见的大多数神的死亡也都可以被如此解读。例如，盘古死后化万物、女娲死后变为十个神人、颛顼死后随大风复活、后羿死后变为宗布神、鲧死后化为黄熊复活、夸父死后化邓林以及黄帝诛杀蚩尤等神话都应该被列入此类。根据神话—原型理论，这些神话故事都是原始部落领袖、国君、巫师在巫术—仪式中死亡并最终演变为“神”的实例。

《世界宗教研究》2018年第5期《中国古代黄帝神话中的仪式和图腾研究》

在古人看来，这个祈雨神话中作为“巫君”的汤的自焚祭天，绝不是一种真正的死亡，而是通过死亡这种特殊的仪式来重新恢复宇宙的正常运作以及免除灾难。在这种仪式中，“暂时死亡”的汤，会随着宇宙的节律而“复活”，并获得“永生”。也就是说，他通过这种仪式而演变为真正的“神”。

《宗教学研究》2016年第4期《对“游历仙境”神话和早期仙传故事的“神话—原型批评”研究》

（二）“替代者”死亡的神话

随着文明的发展，特别是神权与世俗政权的逐渐分离，这种在各种原始仪式和巫术中的死亡者逐渐由“神王”、“巫君”演变成其亲属或部属——即专门为世俗统治者主持各种祭祀仪式以及实施巫术的职业巫师群体：

斯堪的纳维亚的传统有一些线索表明，古代的瑞典国王只有为期九年的统治，然后他们或者被杀死或者请人替死。据说瑞典国王奥恩或昂恩，一连几天祭祀奥丁，后来神回答说，只要他每隔九年拿自己的一个儿子献祭一回，他就可以活着。^①

这种以亲属、特别是子女替代作为公众人物的国王和巫师在仪式中牺牲的实例不仅出现在各种人类学著作中，同时也在世界各地的神话传说中表现出来。

在古希腊神话中，国王阿德墨托斯年老体衰，生命即将结束。太阳神阿波罗劝说命运女神使他免受地狱之苦。命运女神答应，如果有人愿意代替他去死和去冥府，就可以让他逃脱死亡。类似的情节也出现在迈锡尼国王阿伽门农为了解除狩猎女神阿耳忒弥斯对他的报复而杀死女儿伊菲革涅亚来祭祀的神话中。同样，在古代希伯来神话中，也有上帝命令亚伯拉罕以其独生子代替他献祭的类似故事。

《四川大学学报》2017年第1期《“神话-原型批评”视域中的《列仙传》人物类型解读》

二 “替代者死亡”神话解读

在《金枝》中，弗雷泽指出，在后来的仪式中，这种以身兼国王和祭司职务的领袖——“神王”

^① 李泽厚《说巫史传统》，上海：上海译文出版社，2012年，第10页。

斯堪的纳维亚的传统有一些线索表明，古代的瑞典国王只有为期九年的统治，然后他们或者被杀死或者请人替死。据说瑞典国王奥恩或昂恩，一连几天祭祀奥丁，后来神回答说，只要他每隔九年拿自己的一个儿子献祭一回，他就可以活着。^①

这种以亲属、特别是子女替代作为公众人物的国王和巫师在仪式中牺牲的实例，不仅出现在各种人类学著作中，也出现在世界各地的神话传说中。

古希腊神话中，国王阿德墨托斯年老体衰，生命即将结束。太阳神阿波罗劝说命运女神使他免受地狱之苦。命运女神答应，如果有人愿意代替他去死和去冥府，就可以让他逃脱死亡。类似的情节也出现在迈锡尼国王阿伽门农为了解除狩猎女神阿耳忒弥斯对他的报复，而杀死女儿伊菲革涅亚来祭祀的神话中。同样，在古代希伯来神话中，也有上帝命令亚伯拉罕以其独生子代替他献祭的故事。

《宗教学研究》2016年第4期《对“游历仙境”神话和早期仙传故事的“神话—原型批评”研究》

在中国古代神话中，这类讲述“巫君”子女死亡的故事也大量存在。同样，我们也将这类故事视为“替代国王死亡”神话原型。

太阳神炎帝四个女儿都以不同方式夭折。其中，被称为“少女”的女儿追随死于火中的巫师赤松子——这显然也是祭祀仪式过程的描写——而成仙；小女儿女娃则被淹死于海上，其灵魂变为鸟，被称为精卫；另外一个女儿瑶姬也是未成年就死亡，死后化为蓓草，并演变为巫山的云雨之神。除了这三个我们比较熟悉的炎帝女儿外，炎帝还有一个女儿，在神话中被炎帝自己放火烧死：

南方赤帝女学道得仙，居南阳谿山桑树上。正月一日衔柴作巢，至十五日成，或作白鹤，或女人。赤帝见之悲恻，诱之不得，以火焚之，女即升天。因名帝女桑。^⑨

面而光辉。但正是这个故事，给我们解释了为什么神话中炎帝的几个女儿都非常蹊跷地“意外死亡”。从帝女桑的死亡故事，我们可以推断，炎帝这些女儿的死亡，其实与炎帝本人有直接关系——她们是作为部落领袖兼巫师的炎帝的“替代者”而死亡的。

所以，她们的死亡不是“意外”，而是仪式中的“正常死亡”。她们也正是通过这种死亡而最终复活，并演变成神女。

同样的理论也可以用来解释神话中另外一个大神颛顼三个儿子的死亡。

《四川大学学报》2017年第1期《“神话-原型批评”视域中的《列仙传》人物类型解读》

中国古代神话中，这类讲述部落首领以及巫师子女死亡的故事也大量存在。如太阳神炎帝四个女儿都以不同方式夭折的故事：被称为“少女”的女儿追随死于火中的巫师赤松子——这显然也是祭祀仪式过程的描写——而成仙；小女儿女娃则被淹死于海上，其灵魂变为鸟，被称为精卫；另一女瑶姬也是未成年就死亡，死后化为蓓草，并演变为巫山的云雨之神；除这三位我们比较熟悉的之外，炎帝还有一个被炎帝自己放火烧死的女儿：

南方赤帝女学道得仙，居南阳谿山桑树上。正月一日衔柴作巢，至十五日成，或作白鹤，或女人。赤帝见之悲恻，诱之不得，以火焚之，女即升天。因名帝女桑。^⑩

正是这个故事解释了为什么神话中炎帝的几个女儿都非常蹊跷地“意外死亡”。可以推断，炎帝女儿的死亡与炎帝本人有直接关系——她们是作为部落领袖兼巫师的炎帝的“替代者”而死亡的。她们的死亡不是“意外”，而是仪式中的“正常死亡”。正是通过这种死亡，她们最终复活并演变成神女。

同样的理论也可以用来解释神话中另外一个大神颛顼三个儿子的死亡。

《宗教学研究》2016年第4期《对“游历仙境”神话和早期仙传故事的“神话—原型批评”研究》

与这种情形相对应的，是在中国古代神话中存在着相当多的“神”或者“君王”身边重要人物死亡的故事——其中许多人又具有明显的巫师身份和特征。

我们再来仔细读一下炎帝女儿“少女”死亡的故事。这次我们把更多的注意力放在故事中的男主人公赤松子身上：

赤松子，神农时为雨师，服水玉教神农，能入火自烧。往往至昆仑上，常止于西王母石室中，随风雨上下。炎帝少女追之，亦得仙俱去。^④

从这个神话故事中，我们可以看出，赤松子正是炎帝身边的巫师，这从他身为雨师，即主管祭雨的职业以及他教导炎帝服食水玉——一种巫术就可以看出。故事中，关于他“入火自烧”的描绘常常被人们视为展示他的神奇能力。但从神话—原型理论的视角看，这实际上是在描述他作为巫师在一场祈雨的仪式中被烧死的过程。故事中“随风雨上下”则代表他死后演变为“神”，在后来的祈雨仪式中被反复崇拜的经历。

《四川大学学报》2017年第1期《“神话-原型批评”视域中的《列仙传》人物类型解读》

及实施巫术的职业巫师群体。与这种情形相对应的，则是在中国古代神话中存在着相当多的“神”或者“君王”身边重要人物死亡的故事——其中许多人又具有明显的巫师身份和特征。我们再来细读一下炎帝女儿“少女”死亡的故事。这次我们把更多的注意力放在故事中的男主人公赤松子身上：

赤松子，神农时为雨师，服水玉教神农，能入火自烧。往往至昆仑上，常止于西王母石室中，随风雨上下。炎帝少女追之，亦得仙俱去。^④

可以看出，赤松子正是炎帝身边的巫师，这从他主管祭雨的职业以及他教导炎帝服食水玉——一种巫术就可以看出。故事中，关于他“入火自烧”的描绘常常被人们视为展示他的神奇能力。但从神话—原型理论的视角看，这种描写实际上是在讲述他作为巫师在一场祈雨的仪式中被烧死的过程。故事中“随风雨上下”则代表他死后演变为“神”，在后来的祈雨仪式中被反复崇拜的经历。

以下为相同观点，经改头换面后，
在3篇文章中的表述

《宗教学研究》2016年第4期《对“游历仙境”神话和早期仙传故事的“神话—原型批评”研究》

汉代的《列仙传》记载了黄帝从凡人演变为神仙的具体过程：

黄帝者，号曰轩辕。能劬百神，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，唯剑舄在焉。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，望帝而悲号。故后世以其处为鼎湖，名其弓为乌号焉。^[4]

这个故事明显由两个相对独立的部分组合而成。

第一部分故事（从“黄帝者”到“唯剑舄在焉”）基本上以古代神话为依据，几乎是弗雷泽《金枝》关于“神王”在仪式中死亡—复活理论的完美阐释——介绍了黄帝作为巫师的个人秉性、身体特征以及他在巫术—仪式中死亡和复活的经历。

第二部分故事（从“仙书云”到“名其弓为乌号焉”）则显然是在原来神话基础上演变而来，即以黄帝成仙的具体过程和细节来解说黄帝“仪式性死亡”的过程和结果。这部分故事中，作者除了以铸鼎、群臣相随、龙降迎帝等细节突出黄

《四川大学学报》2017年第1期《“神话-原型批评”视域中的《列仙传》人物类型解读》

到汉代《列仙传》中，黄帝这样一个巫君合一的“神王”也就自然被演变为“神仙”了——早期的“神仙”其实与神话中的“神”几乎没有本质上的区别：

黄帝者，号曰轩辕。能劬百神，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，唯剑舄在焉。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，望帝而悲号。故后世以其处为鼎湖，名其弓为乌号焉。^[4]

这个故事可分为两个独立的部分：第一部分，从“黄帝者”到“唯剑舄在焉”，其主要内容依据的是古代神话对于黄帝的描写，而且突出的是黄帝作为巫师的角色。这一部分又可分三方面：

第一，关于黄帝作为巫师的特征和秉性：这样的特质通过“弱而能言，圣而预知，知物之纪”得到表现。众所周知，巫师作为人—神沟通的中介，被神赋予了特殊能力，得以预知未发生之事，洞察细微的变化；同时，巫师作为“神”选定的代言者，也常常具有特殊的秉性或者与常人不同的身体特征。古代神话中有“黄帝四面”的描写，其实就是在突出这种特质。

第二，关于黄帝作为巫师在仪式和巫术中的表现：“劬百神，朝而使之”以及“自以为云师，有龙形”就是在描绘黄帝作为巫师在祭祀仪式中实施巫术的过程。这样的描绘也明显与黄帝“合鬼神于西泰山上”以及驱使众神与蚩尤等作战的神话有关。

第三，关于巫师的死亡：故事的最后关于黄帝死亡、被安葬以及尸体失踪的记载，则是弗雷泽《金枝》关于“神王”在仪式中死亡—复活理论的完美阐释。这个故事也让笔者联想到《圣经》中耶稣死后复活的故事。其实，在中国神话中，“神王”或者“巫君”死后复活，并获得永生的故事也非常多，如前文提到的颛顼、后羿、女娲、夸父等，都是经历死亡后获得长生的。

所以，笔者认为，这是一个“巫君”通过死亡—复活演变为“神”的故事，与前文提到的盘古、后羿、颛顼、禹汤等故事同类，可被视为弗雷泽“神王死亡”原型在中国古代神话中的表现。

《世界宗教研究》2018年第5期《中国古代黄帝神话中的仪式和图腾研究》

三、《列仙传·黄帝》与“升仙仪式”

1. 黄帝升仙故事中的仪式和图腾

在春秋、战国时期神仙思潮兴起的背景下，作为“最高神”的黄帝，自然被纳入到最早的神仙群体，其成仙故事出现在第一部神仙传记《列仙传》中：

黄帝者，号曰轩辕。能劬百神，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，唯剑舄在焉。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，望帝而悲号。故后世以其处为鼎湖，名其弓为乌号焉。^[4]

从神话—原型批评的角度看，这个故事的第一部分，即“黄帝者，号曰轩辕”至“仙书云”，表现的是一个部落首领和巫师的死亡—复活仪式。这部分神话故事基本上可以分为以下内容：

“弱而能言，圣而预知，知物之纪”描写的是黄帝作为巫师的特征和秉性，即在人—神交流过程中的特殊能力以及与常人不同的身体特征。

“劬百神，朝而使之”以及“自以为云师，有龙形”描绘的是黄帝作为巫师在祭祀仪式中实施巫术的场面。

这部分故事的最后关于黄帝死亡、被安葬以及尸体失踪的记载，则是弗雷泽《金枝》关于“神王”在仪式中死亡—复活理论的完美阐释，与古代神话中盘古、后羿、颛顼、禹汤等神祇在仪式中死亡的故事是一个性质。

所以，我们认为，《列仙传·黄帝》第一部分讲述的是一个“巫君”通过死亡—复活的仪式演变为“神”的故事。

- 1、2017年《“神话-原型批评”视域中的《列仙传》人物类型解读》，刊于《四川大学学报（哲学社会科学版）》2017年第1期（B级，见附件1-2）
- 2、2018年《中国古代黄帝神话中的仪式和图腾研究》，刊于《世界宗教研究》2018年第5期（A级，见附件1-3）
- 3、2017年《中国古代神话中黄帝的形象和图腾演变》刊于《宗教学研究》2017年第2期（C级，见附件1-4）

以上3篇文章的抄袭特征是全文洗稿，相同的文字以变换文章位置的方式，重新排列组合，3篇文章内容重复率极高。

其中发表在《宗教学研究》2017年第2期与《世界宗教研究》2018年第5期上的2篇文章，从题目、内容、刊发时间，可以判定为同一底稿的增删，属于极其严重和恶劣的学术抄袭和重复发表行为。

《宗教学研究》2017年第2期《中国古代神话中黄帝的形象和图腾演变》

《四川大学学报》2017年第1期《“神话-原型批评”视域中的《列仙传》人物类型解读》

一、黄帝形象的神话和图腾表达

(一) 黄帝形象的神话表达

在被“神话-原型批评”视为重要基石的人类学巨著《金枝》中，弗雷泽就明确指出，在古代欧洲、美洲、亚洲、非洲各地的原始部落中，都曾普遍存在过“国王”与“祭司”同一的社会现象：

在早期社会，国王通常既是祭司又是巫师。确实，他经常被人们想象为精通某种法术，并以此获得权力。^①

而中国古代“君王”与“巫师”合一的现象也早就被许多学者关注到了。李泽厚在其《说巫史传统》中就明确指出：

这种“巫君合一”与祖先-天神崇拜合一，实际上是同一件事情。它经由漫长过程，尽管王权日益压倒、取代神权，但二者的一致和结合却始终未曾解体。这也就是说，从远古时代的大巫师到尧、舜、禹、汤、文、武、周公，所有这些著名的远古和上古政治大人物，还包括伊尹、巫咸、伯益等人在内，都是集政治统治权与精神统治权于一身的大巫。^②

显然，古希腊、罗马文化中盛行的“祭司”与“国王”同一的现象在中国也曾经以“巫君合一”的情形出现。而且，在古代神话中常见的

“神”，如尧、舜、禹、伊尹、巫咸等大都来源于此。

《说苑·君道》中有一段记载为我们描绘了身为国君和巫师的汤主持祭祀仪式的情形：

汤之时，大旱七年，殷史卜曰：“当以人祷。”汤曰：“吾所请雨者民也，若必以人祷，吾请自当”。^③

这个神话为我们形象演示了中国古代“巫君合一”的传统，讲述了在需要和“神”交流时，作为身兼巫师的君王亲自主持宗教仪式的故事。

黄帝者，号曰轩辕。能勳百神，朝而使之。弱而能言，圣而预知，知物之纪。自以为云师，有龙形。^④

在这段神话中，黄帝作为巫师的特征和秉性通过“弱而能言，圣而预知，知物之纪”得到说明。众所周知，巫师作为人-神沟通的中介，被神赋予了特殊能力，从而得以预知未发生之事、同察细微的变化。同时，巫师们作为“神”选定的代言者，也常常具有特殊的秉性或者与常人不同的身体特征。《大戴礼记·五帝德》“黄帝四面”神话也是在突出黄帝作为巫师的特质。

在被“神话-原型批评”视为重要基石的人类学巨著《金枝》中，弗雷泽就明确指出，在古代欧美亚非各地的原始部落中，都曾普遍存在过“国王”与“祭司”同一的社会现象：

在早期社会，国王通常既是祭司又是巫师。确实，他经常被人们想象为精通某种法术，并以此获得权力。^①

关于中国古代“君王”与“巫师”合一的现象早就有许多学者关注到了。李泽厚在其《说巫史传统》中就明确指出：

这种“巫君合一”与祖先-天神崇拜合一，实际上是同一件事情。它经由漫长过程，经君王权日益压倒、取代神权，但二者的一致和结合却始终未曾解体。这也就是说，从远古时代的大巫师到尧、舜、禹、汤、文、武、周公，所有这些著名的远古和上古政治大人物，还包括伊尹、巫咸、伯益等人在内，都是集政治统治权与精神统治权于一身的大巫。^②

在了解了祭司-国王同一、巫-君合一的传统后，我们再来具体讨论神话中“神”是如何产生以及这些“神”又如何演变为“仙”等问题。《说苑·君道》载：

汤之时，大旱七年，殷史卜曰：“当以人祷。”汤曰：“吾所请雨者民也，若必以人祷，吾请自当”。^③

第一，关于黄帝作为巫师的特征和秉性：这样的特质通过“弱而能言，圣而预知，知物之纪”得到表现。众所周知，巫师作为人-神沟通的中介，被神赋予了特殊能力，得以预知未发生之事、洞察细微的变化；同时，巫师作为“神”选定的代言者，也常常具有特殊的秉性或者与常人不同的身体特征。古代神话中有“黄帝四面”的描写，其实就是在突出这种特质。

《宗教学研究》2017年第2期《中国古代神话中黄帝的形象和图腾演变》

（一）“禳解仪式”中的图腾

《宗教生活的基本形式》一书中，法国宗教

学家爱弥儿·涂尔干探讨了几种建立在巫术基础上的仪式类型：模仿仪式、表现仪式和禳解仪式。其中，他将禳解仪式定义为通过集体的祭祀和系统的巫术行为来实现解除不幸事件的严重后果、减缓参与者的悲伤和恐惧感的群体活动。^①

蚩尤被杀是禳解仪式中的血祭和人牲行为。蚩尤的真实身份应该与商汤、黄帝相似，既是部落领袖，也是巫师，同时，也是该部落的图腾。

蚩尤作为图腾的具体形象表现在下面几个神话中：

（蚩尤）人身牛蹄，四目六手。^②

蚩尤八肱八趾。^③

蚩尤兄弟八十一人，并兽身人语，铜头铁额。^④

蚩尤铜头啖石，飞空走险，（黄帝）以赭牛皮为鼓，九击止之。尤不能飞走，遂杀之。^⑤

从以上神话来看，蚩尤形象基本上以半人半兽为主要特征，而在兽的形象中，似乎又较多地吸收了牛的动物特性。鉴于古代神话常常被用来解释部落、部落领袖、巫师及其图腾之间的同源关系，我们可以推断，蚩尤作为部落领袖、巫师及其他所代表的部落都应该是以类似于牛的动物为图腾的。

《世界宗教研究》2018年第5期《中国古代黄帝神话中的仪式和图腾研究》

1. 禳解仪式与死亡－复活信仰

在《宗教生活的基本形式》一书中，法国宗教学家爱弥儿·涂尔干探讨了几种建立在巫术基础上的仪式类型：模仿仪式、表现仪式和禳解仪式。其中，他将禳解仪式定义为通过集体的祭祀和系统的巫术行为来实现解除不幸事件的严重后果、减缓参与者的悲伤和恐惧感的群体活动。^②

在上面这个神话中，蚩尤被杀是禳解仪式中的血祭和人牲行为。蚩尤的真实身份应该与商汤、黄帝相似，既是部落领袖，也是巫师，同时，也是该部落的图腾。

蚩尤作为图腾的具体形象被表现在下面的几个神话中：

（蚩尤）人身牛蹄，四目六手。^⑥

蚩尤八肱八趾。^⑦

蚩尤兄弟八十一人，并兽身人语，铜头铁额。^①

蚩尤铜头啖石，飞空走险，（黄帝）以赭牛皮为鼓，九击止之。尤不能飞走，遂杀之。^②

从以上神话来看，蚩尤形象基本上以半人半兽为主要特征，而在兽的形象中，似乎又较多地吸收了牛的动物特性。根据神话－原型批评理论，古代神话常常被用来解释部落领袖、巫师、部落保护神及其图腾之间的同源关系。我们可以推断，蚩尤作为部落领袖、巫师以及他所代表的部落都应该是以类似于牛的动物为图腾的。

《宗教学研究》2017年第2期《中国古代神话中黄帝的形象和图腾演变》

蚩尤被杀的神话让我们自然地联想到弗雷泽在《金枝》中谈到的作为神象征的动物在仪式中被杀死并“神化”的理论。

在这部人类学巨著的第49章，弗雷泽在讨论古希腊神祇的动物形象的来源和演化时指出，作为这些神祇身份象征的动物，如山羊和公牛之于狄俄尼索斯、猪和马之于得墨狄耳、猪之于阿多尼斯，在古代仪式中通常被作为它们所代表的神祇本身被杀死，并被作为能够产生增殖力的神肉被分割、分食。这种行为，被弗雷泽总结为一种顺势巫术——通过这种方式，这些动物所代表的“神”在死亡中复活，并得以神圣化。

在《宗教生活的基本形式》一书中，涂尔干也从图腾研究的角度谈到了相似的理论。他认为，图腾符号既是图腾动物的躯体，也是祖先（神）的躯体，同时也是氏族个体者的躯体，它们的共同本质就是图腾本原。^⑧当动植物、个人、部落整体以及神都享有共同的来源，即涂尔干所谓的“图腾本原”或者“宗教本原”时，这些不同的东西就具有了密切联系，而其差别就被完全忽视了。^⑨

《世界宗教研究》2018年第5期《中国古代黄帝神话中的仪式和图腾研究》

同时，蚩尤被杀的神话也自然地让我们联想到弗雷泽在《金枝》中谈到的作为神象征的动物在仪式中被杀死并因此“神化”的理论。

在这部人类学巨著的第四十九章中，弗雷泽在讨论古希腊神祇的动物形象的来源和演化时指出，作为这些神祇身份象征的动物，如山羊和公牛之于狄俄尼索斯、猪和马之于得墨狄耳、猪之于阿多尼斯，在古代仪式中通常被作为它们所代表的神祇本身被杀死，并被作为能够产生增殖力的神肉被分割，甚至被分食。弗雷泽将这种行为总结为顺势巫术——通过这种方式，这些动物所代表的“神”在死亡中复活，并得以神圣化。

在《宗教生活的基本形式》一书中，涂尔干也从图腾研究的角度谈到了相似的理论。

他认为，图腾符号既是图腾动物的躯体，也是祖先（神）的躯体，同时也是氏族个体者的躯体，它们的共同本质就是图腾本原。^③当动植物、个人、部落整体以及神都享有共同的来源，即涂尔干所谓的“图腾本原”或者“宗教本原”时，这些不同的东西就具有了密切联系，而其差别就被完全忽视了。^④

《宗教学研究》2017年第2期《中国古代神话中黄帝的形象和图腾演变》

基于这样的认识，在仪式中杀死图腾动物或植物的行为，就是一种促进该图腾所代表的神的“神化”宗教行为；在仪式参与者中间分食图腾动植物的行为，就是分享其神圣力量的行为，也就是吸收其中的图腾本原的行为。所以，这样的仪式也必须要在该动植物图腾生命力最强大的时候举行。

所以，弗雷泽在《金枝》中表达了早期的巫术和仪式中“神王”在体力和精力非常旺盛的阶段被杀死，以保障其庇护的部落始终获得强健生命力的观念。

依据神话—原型批评来分析，那么，蚩尤既是部落领袖和巫师，同时也是部落的图腾，该图腾以类似于牛的形象为标志。

根据古代神话，我们可以推测，在黄帝部落的禘解仪式（可能是一次祈雨仪式）中，一头被视为“神”的牛，作为蚩尤的象征，同时也是黄帝部落的图腾之一，被杀死、分割、甚至被分食，作为仪式参与者的“圣餐”。

这样的仪式也通过蚩尤死后身首异处的神话以及关于蚩尤身体不同部位出现在不同地域的蚩尤墓中的传说被表现出来。^⑬

《世界宗教研究》2018年第5期《中国古代黄帝神话中的仪式和图腾研究》

基于这样的认识，在仪式中杀死图腾动物或者植物的行为，就是一种促进该图腾所代表的神“神化”的宗教行为；在仪式参与者中间分食图腾动植物的行为，就是分享其神圣性的行为，也就是吸收其中的图腾本原的行为。所以，这样的仪式也必须要在该动植物图腾生命力最强大的时候举行。

所以，弗雷泽在《金枝》中表达了古代的巫术和仪式中“神王”在体力和精力非常旺盛的阶段被杀死，以保障其庇护的部落始终获得强健生命力的观念。

依据神话—原型批评来分析，蚩尤既是部落领袖和巫师，同时也是部落的图腾，该图腾以类似于牛的形象为标志。

根据古代神话，我们可以推测，在黄帝部落的一次禘解仪式，极有可能是一次祈雨仪式中，一头被视为“神”的牛，作为蚩尤的象征，同时也是黄帝部落的亚图腾之一，被杀死、分割、甚至被分食，作为仪式参与者的“圣餐”。

这样的仪式也通过蚩尤死后身首异处的神话以及关于蚩尤身体的不同部位出现在不同地域的蚩尤墓中的传说被表现出来。^⑮

《宗教学研究》2017年第2期《中国古代神话中黄帝的形象和图腾演变》

（二）“表现仪式”中的图腾

在前面的神话中，我们注意到一个问题：黄帝—蚩尤的争斗中，蚩尤具有较为明确的图腾特征，但作为争斗另外一方的黄帝却缺乏这种图腾特征。《列子·黄帝》关于黄帝与炎帝争斗的神话中提到“黄帝与炎帝战于阪泉之野，帅熊、罴、豹、虎为前驱，雕、鹰、鸢为旗”。这里，黄帝的部属也有明显的图腾特征，但是，黄帝本

我们可以从另外一个角度来探讨这个问题。

在《宗教生活的基本形式》中，涂尔干提到了一个从不同的氏族神中演化而来的部落大神概念，有时他也以“祖先神”或者“最高神”来称呼：

他们所激起的崇敬之情不仅限于一个氏族，而是普及到整个部落。另外一方面，人们认为是他们创造了所有在部落文明中最受敬重的事物。因为这双重原因，他们成为受到独特重视的对象……他的名字是神圣的，不得当着女人或未成年人说出了。^⑨

在中国神话中，只有黄帝才是符合这个标准的“最高神”。

通过研究神话，我们可以看出，作为神的黄帝，其影响和受到的崇拜显然超越了普通的氏族范围，具有部落祖先神的特征。司马迁的《史记·五帝本纪》是这样记载黄帝的广泛影响的：

黄帝居轩辕之丘，而娶于西陵之女，是为嫫祖。嫫祖为黄帝正妃，生二子，其后皆有天下：其一曰玄囂，是为青阳，青阳降居江水；其二曰昌意，降居若水。昌意娶蜀山氏女，曰昌仆，生高阳，高阳有圣德焉。黄帝崩，葬桥山。其孙昌意之子高阳立，是为帝颛顼也。^⑩

这个关于黄帝神谱的神话，表现的正是黄帝影响迅速扩张的局面。这种情形也被黄炎之战中黄帝统率熊、罴、豹、虎，以雕、鹰、鸢为旗帜的描写表达出来。我们知道，这些以动物所代表的正是一个个以此为图腾的氏族或者部落。

《世界宗教研究》2018年第5期《中国古代黄帝神话中的仪式和图腾研究》

1. “最高神”演变中的仪式和图腾

在前面的神话中，我们注意到一个问题：黄帝—蚩尤争斗的神话中，蚩尤具有较为明确的图腾特征，但作为另外一方的黄帝却缺乏这种图腾特征。《列子·黄帝》在描写黄帝与炎帝的战争时，提到“黄帝与炎帝战于阪泉之野，帅熊、罴、豹、虎为前驱，雕、鹰、鸢为旗”。其中，黄帝的部属也有明显的图腾特征，而黄帝本身的图腾也不甚清楚。

其实，我们可以从另外一个角度来探讨这个问题。

在《宗教生活的基本形式》中，涂尔干提到了一个从不同的氏族神中演化而来的部落大神概念，有时他也以“祖先神”或者“最高神”来称呼他们：

他们所激起的崇敬之情不仅限于一个氏族，而是普及到整个部落。另外一方面，人们认为是他们创造了所有在部落文明中最受敬重的事物。因为这双重原因，他们成为受到独特重视的对象……他的名字是神圣的，不得当着女人或未成年人说出。^①

在中国神话中，似乎只有黄帝才是符合这个标准的“最高神”。

通过研究神话，我们可以看出，作为神的黄帝的影响和受到的崇拜显然超越了普通的氏族或者部落范围，具有了这类“最高神”的特征：

司马迁的《史记·五帝本纪》是这样描写黄帝的广泛影响的：

黄帝居轩辕之丘，而娶于西陵之女，是为嫫祖。嫫祖为黄帝正妃，生二子，其后皆有天下：其一曰玄囂，是为青阳，青阳降居江水；其二曰昌意，降居若水。昌意娶蜀山氏女，曰昌仆，生高阳，高阳有圣德焉。黄帝崩，葬桥山。其孙昌意之子高阳立，是为帝颛顼也。^②

这个关于黄帝神谱的神话，表现的正是黄帝影响力迅速扩张的局面。这种影响力也被黄帝在“五方之帝”中担当“中央之帝”职责的神话表现出来。

在黄、炎之战中，黄帝统率熊、罴、豹、虎，以雕、鹰、鸢为旗帜的描写证明了其超越氏族范围的影响力。我们知道，这些动物所代表的正是一个个以此为图腾的氏族或者部落。

《宗教学研究》2017年第2期《中国古代神话中黄帝的形象和图腾演变》

“最高神”源自于普通氏族或者部落保护神，曾经拥有特定的图腾，具有动物特征，但在由“普通神”向“最高神”演变过程中，逐渐被人格化，脱离了动物特征，并通过神话，形成专门的崇拜仪式：

随着神话传说的发展，起初还与图腾动物互相混同的英雄祖先逐渐分离出来了，逐渐具有人格特点的形象，这样，对动物的模仿就被对祖先的模仿代替了，或者说，又出现了

对祖先的模仿，表现仪式也就代替了或者完善了模仿仪式。^②依据这个理论，我们可以这样推测：在古代神话中，黄帝最初是作为氏族领袖和巫师被表现的。在与别的氏族的交往甚至争斗中，黄帝的氏族逐渐发展起来，扩展为黄河流域较大范围内最为重要的部落单位。在这一过程中，代表黄帝原来氏族和黄帝身份的图腾，也逐渐将别的氏族、部落的图腾进行吸收和整合。

“最高神”在形成过程中往往会不停地兼并和整合不同的氏族或者较小部落的保护神及其图腾。其中，胞族图腾之间的合并又是最为常见的情形：

他们（原始人）将造物力量委诸这个神，而因为这一切，这个神也就被赋予了凌驾于其他神话英雄之上的特权……部落的两个基本的胞族图腾中的一个，就这样把它的特点赋予了大神。但是，必须得解释为什么它们中的一个被奉为至尊而另一个却被排除在外了，于是人们设想后者在与对手的战斗中被击败，它的被淘汰就成了失败的结果。^③

如此看来，黄帝—蚩尤、黄帝—炎帝的战争就是真正意义上的释源性神话——它们并不是真正的战争描写，也不仅是禳解仪式的神话表达，而同时也是以神话的方式来表达的氏族间图腾的整合以及氏族和部落神向更广泛领域内的“最高神”演变的过程。

这样的整合和演变过程，既解释了在这类古代神话中对立的双方，如黄帝、蚩尤、炎帝之间的亲属关系，也解释了黄帝在神话中图腾属性的不确定性——黄帝在不同的神话中被表现为熊、鸟、云、蛇等不同的图腾形象——这样的情形应该与黄帝图腾对于不同地域内代表不同氏族的动物图腾的广泛吸收有关。另外，黄帝图腾的不确定性，也体现于后来被广泛认同为黄帝图腾的龙的形象中兼容了不同动物图腾特征的事实。

《世界宗教研究》2018年第5期《中国古代黄帝神话中的仪式和图腾研究》

“最高神”源自于普通的氏族或者部落保护神，曾经拥有特定的图腾，具有动植物特征。但在由“普通神”向“最高神”演变过程中，他们逐渐脱离了动植物特征，被人格化，并拥有了特定的崇拜仪式。这一过程也会在神话中获得表现：

随着神话传说的发展，起初还与图腾动物互相混同的英雄祖先逐渐分离出来了，逐渐具有了更具有人格特点的形象，这样，对动物的模仿就被对祖先的模仿代替了，或者说，又出现了

对祖先的模仿，随之，表现仪式也就代替了或完善了模仿仪式。^④依据这个理论，我们可以这样推测：在古代神话中，黄帝最初是作为氏族领袖和巫师被表现的。在与别的氏族的交往甚至争斗中，黄帝的氏族逐渐发展起来，扩展为黄河流域较大范围内最为重要的部落单位。在这一过程中，代表黄帝原来氏族和黄帝身份的图腾也经历了极大的变化，逐渐将别的氏族、部落的图腾进行吸收和整合。

“最高神”在形成过程中往往会不停地兼并和整合不同的氏族或者较小部落的保护神及其图腾。其中，胞族图腾之间的合并又是最为常见的情形：

他们（原始人）把造物力量委诸这个神，而因为这一切，这个神也就被赋予了凌驾于其他神话英雄之上的特权……部落的两个基本的胞族图腾中的一个，就这样把它的特点赋予了大神。但是，必须得解释为什么它们中的一个被奉为至尊而另一个却被排除在外了，于是人们设想后者在与对手的战斗中被击败了，它的被淘汰就成了失败的结果。^⑤

如此看来，黄帝—蚩尤、黄帝—炎帝的战争就是真正意义上的释源性神话——它们并不是真正的战争描写，也不仅是禳解仪式的神话表达，而是以神话的方式来表达氏族间图腾的整合以及氏族和部落神向更广泛领域内的“最高神”演变的过程。

这样的整合和演变过程，既解释了在这类古代神话中对立的双方，如黄帝、蚩尤、炎帝之间的亲属关系，同时，也解释了黄帝在古代神话中的图腾不确定性——黄帝在不同的神话中被表现为熊、鸟、云、蛇、花等不同的图腾形象——这样的情形应该与黄帝图腾对于不同地域内代表不同氏族的动植物图腾的广泛吸收有关。另外，黄帝图腾的不确定性，也体现于后来被广泛认同为黄帝图腾的龙的形象中兼容了不同动物图腾特征的事实。

《宗教学研究》2017年第2期《中国古代神话中黄帝的形象和图腾演变》

《四川大学学报》2017年第1期《“神话-原型批评”视域中的《列仙传》人物类型解读》

《世界宗教研究》2018年第5期《中国古代黄帝神话中的仪式和图腾研究》

（一）《列仙传·黄帝》中的图腾

在春秋战国时期神仙思潮兴起的背景下，作为“最高神”的黄帝，自然被纳入到最早的神仙群体，其成仙故事也出现在第一部神仙传记《列仙传》中：

黄帝者，号曰轩辕。能勅百神，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，唯剑舄在焉。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，望帝而悲号。故后世以其处为鼎湖，名其弓为乌号焉。^①

根据神话—原型批评，这个故事的第一部分，即“黄帝者，号曰轩辕”至“仙书云”，表现的是一个部落首领和巫师的死亡—复活仪式。这个神话故事基本上可以分为以下内容：

“弱而能言，圣而预知，知物之纪”描写的是黄帝作为巫师的特征和秉性，即在人—神交流过程中的特殊能力以及与常人不同的身体特征。

“勅百神，朝而使之”以及“自以为云师，有龙形”其实是在描绘黄帝作为巫师在祭祀仪式中实施巫术的过程。

故事的最后关于黄帝死亡、被安葬以及尸体失踪的记载，则是弗雷泽《金枝》关于“神王”在仪式中死亡—复活理论的完美阐释，与古代神话中盘古、后羿、颡顓、商汤等在仪式中死亡的故事是一个性质。

到汉代《列仙传》中，黄帝这样一个巫君合一的“神王”也就自然被演变为“神仙”了——早期的“神仙”其实与神话中的“神”几乎没有本质上的区别：

黄帝者，号曰轩辕。能勅百神，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，唯剑舄在焉。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，望帝而悲号。故后世以其处为鼎湖，名其弓为乌号焉。^①

这个故事可分为两个独立的部分：第一部分，从“黄帝者”到“唯剑舄在焉”，其主要内容依据的是古代神话对于黄帝的描写，而且突出的是黄帝作为巫师的角色。这一部分又可分三方面：

第一，关于黄帝作为巫师的特征和秉性：这样的特质通过“弱而能言，圣而预知，知物之纪”得到表现。众所周知，巫师作为人—神沟通的中介，被神赋予了特殊能力，得以预知未发生之事、洞察细微的变化；同时，巫师作为“神”选定的代言者，也常常具有特殊的秉性或者与常人不同的身体特征。古代神话中有“黄帝四面”的描写，其实就是在突出这种特质。

第二，关于黄帝作为巫师在仪式和巫术中的表现：“勅百神，朝而使之”以及“自以为云师，有龙形”就是在描绘黄帝作为巫师在祭祀仪式中实施巫术的过程。这样的描绘也明显与黄帝“合鬼神于西泰山上”以及驱使众神与蚩尤等作战的神话有关。

第三，关于巫师的死亡：故事的最后关于黄帝死亡、被安葬以及尸体失踪的记载，则是弗雷泽《金枝》关于“神王”在仪式中死亡—复活理论的完美阐释。这个故事也让笔者联想到《圣经》中耶稣死后复活的故事。其实，在中国神话中，“神王”或者“巫君”死后复活，并获得永生的故事也非常多，如前文提到的颡顓、后羿、女媧、夸父等，都是经历死亡后获得长生的。

所以，笔者认为，这是一个“巫君”通过死亡—复活演变为“神”的故事，与前文提到的盘古、后羿、颡顓、商汤等故事同类，可被视为弗雷泽“神王死亡”原型在中国古代神话中的表现。

1. 黄帝升仙故事中的仪式和图腾

在春秋、战国时期神仙思潮兴起的背景下，作为“最高神”的黄帝，自然被纳入到最早的神仙群体，其成仙故事出现在第一部神仙传记《列仙传》中：

黄帝者，号曰轩辕。能勑百神，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，唯剑舄在焉。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，望帝而悲号。故后世以其处为鼎湖，名其弓为乌号焉。^②

从神话—原型批评的角度看，这个故事的第一部分，即“黄帝者，号曰轩辕”至“仙书云”，表现的是一个部落首领和巫师的死亡—复活仪式。这部分神话故事基本上可以分为以下内容：

“弱而能言，圣而预知，知物之纪”描写的是黄帝作为巫师的特征和秉性，即在人—神交流过程中的特殊能力以及与常人不同的身体特征。

“勑百神，朝而使之”以及“自以为云师，有龙形”描绘的是黄帝作为巫师在祭祀仪式中实施巫术的场面。

这部分故事的最后关于黄帝死亡、被安葬以及尸体失踪的记载，则是弗雷泽《金枝》关于“神王”在仪式中死亡—复活理论的完美阐释，与古代神话中盘古、后羿、颡顓、商汤等神祇在仪式中死亡的故事是一个性质。

《宗教学研究》2017年第2期《中国古代神话中黄帝的形象和图腾演变》

所以，我们认为，这部分故事讲述的是一个“巫君”在仪式中通过死亡—复活演变为“神”的故事。

《列仙传·黄帝》故事的第二部分，从“仙书云”到“名其弓为乌号焉”，完全采用了《史记·封禅书》中的传说，讲述的是黄帝造鼎成功而成仙的故事。

在这个故事中，造鼎成功被视为黄帝成仙的前提，所以，“造鼎”成为了非常重要的情节要素。

鼎，古代是日用的饮食容器，也被用来装盛祭祀祖先和神的物品，成为古代宗教仪式中的重要祭器以及人一神沟通的象征。后来，鼎也被使用为古代至高权力的象征，出现在各种重要纪念活动中。《左传》称：“桀有昏德，鼎迁于商；商纣暴虐，鼎迁于周。”^②所以，鼎与古代的宗教和世俗仪式都密不可分。

袁珂的《中国古代神话》还引用了另外一个与黄帝造鼎有关的传说：

金华山，皇（黄）帝作一鼎，高一丈三尺，大如石瓮，像龙腾云，百神螭兽满其中。^③

这个神话讲述的是黄帝造鼎，将龙腾云的图

案以及各种神兽的形象雕刻在其上的故事。这种以龙为先导、百神聚集的场面，不能不让我们联想到黄帝西泰山阅神的神话中六龙引车、众神跟随的情形。鉴于我们对于西泰山神话是一个“纪念仪式”的推测以及鼎在古代仪式中的象征性作用，我们认为，这个金华山造鼎的神话，也是关于黄帝的纪念仪式，或者表现仪式的描写。

造鼎与仪式间的关系在下面这个关于大禹的神话中被表达得更为清晰：

昔夏之方有德，远方图物，贡金九枚，铸鼎象物，百物而为之备，使民知神奸。^④

王朝创始者禹的神迹而被铸造。这种“表现性”和“纪念性”特征被神话中鼎采用由各地供奉的金属来铸造以及遍布九州的鬼神精怪的形象被雕刻在上面的细节所表达。这种表达方式，与黄帝造鼎的神话几乎如出一辙。

我们可以这样推断，古代神话中黄帝和大禹的铸鼎传说，描述的都是以纪念或者表彰这些具有古代巫师和国君双重身份的“神”的丰功伟绩为主旨的仪式活动。造鼎以及在鼎上雕刻各种图腾动物的做法，象征的正是他们在政治上的成就以及他们在“神圣化”过程中“融合”各种图腾的过程——这两种功能在这类神话的形成和流过程中是互相融合并相互促进的。

在黄帝神话中，“龙腾云”的标志凌驾于“百神螭兽”之上的描写也暗示出，黄帝的图腾应该是腾飞云端的龙的形象。

《世界宗教研究》2018年第5期《中国古代黄帝神话中的仪式和图腾研究》

所以，我们认为，《列仙传·黄帝》第一部分讲述的是一个“巫君”通过死亡—复活的仪式演变为“神”的故事。

《列仙传·黄帝》的第二部分，从“仙书云”到“名其弓为乌号焉”，则完全采用了《史记·封禅书》中的传说，讲述的是黄帝造鼎成功而升仙的故事。

在这个故事中，造鼎成功作为黄帝成仙的前提，成为了非常重要的情节要素。

鼎，在古代本来是日用的饮食容器，也被使用来装盛祭祀祖先和神的物品，进而演变为古代宗教仪式中的重要祭器以及人一神交流的象征。后来，鼎也被作为古代至高权力的象征，出现在各种重要纪念活动和仪式中。《左传》就称：“桀有昏德，鼎迁于商，载祀六百。商纣暴虐，鼎迁于周。”^①所以，鼎与古代的宗教和世俗仪式都密不可分。

袁珂的《中国古代神话》还引用了另外一个与黄帝造鼎有关的传说：

金华山，皇（黄）帝作一鼎，高一丈三尺，大如石瓮，像龙腾云，百神螭兽满其中。^②这个神话讲述的是黄帝造鼎后，将龙腾于云上的图案以及各种神兽的形象雕刻其上的故事。这个神话描绘的以龙为先导、百神聚集的场面，不能不让我们联想到黄帝西泰山合神的神话中六龙引车、众神跟随的情形。鉴于我们对于西泰山神话是一个“纪念仪式”的判断以及鼎在古代仪式中的象征性作用，我们推测，这个金华山造鼎的神话，同样也是对于黄帝作为“最高神”的纪念仪式，或者表现仪式的文学描写。

造鼎与仪式间的关系在下面这个关于大禹的神话中被表达得更为清晰：

昔夏之方有德，远方图物，贡金九枚，铸鼎象物，百物而为之备，使民知神奸。^③

在这个神话中，鼎是为了歌颂、纪念作为王朝创始者的禹的神迹而被铸造。这种“表现性”和“纪念性”特征被神话中鼎采用由各地供奉的金属来铸造，以及遍布九州的鬼神精怪的形象被雕刻于鼎的细节所表达。这种表达方式，与黄帝造鼎的神话几乎如出一辙。

我们可以这样推断，古代神话中的黄帝和大禹的铸鼎传说，描述的都是以纪念或者表彰这些具有古代巫师和国君双重身份的“神”的丰功伟绩为主旨的仪式活动。造鼎以及在鼎上雕刻各种动物图腾的做法，象征的正是他们在政治上的非凡成就以及日后的“神圣化”阶段中“融合”各种图腾的过程——这两种功能在“最高神”形成过程中往往是互相融合并相互促进的。

在黄帝神话中，“龙腾云”的标志凌驾于“百神螭兽”之上的描写也暗示出，黄帝的图腾应该是腾飞于云端的龙的形象。

《宗教学研究》2017年第2期《中国古代神话中黄帝的形象和图腾演变》

（二）“升仙仪式”中图腾的演变

古代神话中的神被《列仙传》列入到早期神仙群体的事实表明，春秋战国时期神仙思潮的兴起与古代的神话思维和神话故事有着密不可分的联系。黄帝“升仙”故事表现的就是作为巫师和部落领袖的黄帝在经历了向部落神、跨越部落范围的最高神的“神化”现象后，向宗教化、神仙化方向的进一步演化。

在《列仙传》中，黄帝故事延续了古代部落领袖、巫师（也就是弗雷泽在《金枝》中的“神王”）在仪式中“死亡”、“复活”并演变为“神”的巫术—仪式思维。这种死亡—复活的神话思维在《列仙传》的前半部分内容中表现出来。

但是，《列仙传·黄帝》在这个神话之后又增加了《史记·封禅书》中黄帝“铸鼎升天”的故事，从而导致了《列仙传·黄帝》作为整体对

于神话的思维方式和叙述结构的改变。

在死亡—复活故事中，“神王”或者“巫君”的死亡是一种几乎不可避免的情形，其理由被弗雷泽在《金枝》中非常详细地阐释过。虽然在后来巫术走向衰落的背景下，也出现了由“神王”、“巫君”的亲属、专属巫师或者普通人替代他们死亡，以及在仪式中普遍采用“象征性死亡”的方式，^⑨但是，“死亡”仍然是神话英雄“神化”过程中不可缺乏的要素。

在《列仙传》中，当讲述黄帝死亡—复活的神话与铸鼎升天的神话合并之后，黄帝在仪式中“死亡”的神话就被“柩空无尸，唯剑舄在焉”这种在后来的道教信仰中广泛流传的“尸解”神话取代了。

《世界宗教研究》2018年第5期《中国古代黄帝神话中的仪式和图腾研究》

2. 《列仙传·黄帝》中原型的宗教性演变

古代神话中的神进入《列仙传》早期神仙群体的事实表明，春秋、战国时期神仙思潮的兴起与原始信仰和古代神话之间存在密切联系。对于黄帝的这一实例来说，《列仙传·黄帝》表现的就是作为巫师和部落领袖的黄帝在经历了从氏族神到跨部落的最高神的“神化”过程后，在新的社会和宗教因素的催生下，向宗教化、神仙化的方向进一步演变。

在《列仙传》中，黄帝故事延续了古代部落领袖、巫师的“死亡”、“复活”并演变为“神”的巫术—仪式思维。这成为《列仙传·黄帝》前半部分故事的主要思想。

但是，《列仙传·黄帝》在第一部分内容之后，增加了《史记·封禅书》中黄帝“铸鼎升天”的故事，从而导致了《列仙传·黄帝》从整体上在叙述结构和宗教思维方面的改变。

在死亡—复活的仪式结构中，“神王”或者“巫君”的死亡是一种几乎不可避免的情形，其理由在弗雷泽的《金枝》中被非常详细地阐释过。也就是说，“死亡”是神话英雄“神化”过程中不可缺乏的要素。

但是，在《列仙传·黄帝》将表现主人公死亡—复活仪式的神话与铸鼎升天的神话合并之

后，黄帝在仪式中“死亡”的原始信仰就被“柩空无尸，唯剑舄在焉”这种在后来的道教信仰中广泛流传的“尸解”观念取代了。

《宗教学研究》2017年第2期《中国古代神话中黄帝的形象和图腾演变》

于是，在《列仙传·黄帝》中，我们看到的是主人公以“尸解”成功地脱离世俗社会，转而修仙，并通过“铸鼎”这种象征性活动，获得升入仙界资格的新的神话。

在这个被称为“仙话”的新神话中，“巫君”、“神王”的死亡—复活原型仍然可以被追溯和辨认，但是以表现宇宙万物的死亡—复活的原始信仰为特征的巫术—神话思维却已经让位于一种崭新的宗教思维——个体可以不必经过死亡而获得永恒。

在《列仙传·黄帝》中，黄帝作为修仙的个体，就是通过“铸鼎”而非“死亡”荣升仙界的，从而使“铸鼎”成为黄帝得以升入仙界的标志性事件。

上文我们已经讨论，黄帝铸鼎神话的原型应该是纪念黄帝非凡神迹的仪式和图腾——黄帝作为部落领袖、巫师和部落最高神，其“神迹”不仅在仪式中获得综合表现，而且也通过图腾被刻画在用于人—神交流的鼎上这种特殊方式表现出来。因此，“铸鼎”故事的原型来自于古代仪式和图腾，是对于古代重要人物“神化”过程的一种象征性表达方式。

在《列仙传》中，“铸鼎”显然已经脱离了其原有的图腾和仪式意义，被诠释为黄帝在世俗社会的具体功绩了：

念的示范，传达的是一种崭新的宗教观念——个人的努力和世俗功绩在人—神，或者人—仙转化中具有决定性作用。因此，修仙、成仙也不再是古代的神或者英雄等少部分人群的专利。

通过分析《列仙传·黄帝》中主人公的“尸解”和“铸鼎”故事，我们发现，古代的图腾和仪式不仅构成了中国古代神话的原型，而且在后来以“原型演变”的方式重构了中国早期神仙传记的基本要素。所以，从这个意义上说，《列仙传》等后来的神仙传记都是这类原型的演变形式，是一种以诠释宗教思想为目标的新的释源性神话。

《四川大学学报》2017年第1期《“神话-原型批评”视域中的《列仙传》人物类型解读》

于是，在《列仙传·黄帝》中，我们看到的是主人公以“尸解”的方式成功地脱离世俗社会，转而修仙，并通过“铸鼎”这种象征性活动，获得升入仙界资格的新的神话。

在这个被称为“仙话”的新神话中，“巫君”、“神王”的死亡—复活原型仍然可以被追溯和辨认，但是，以表现宇宙万物的死亡—复活的原始信仰为特征的巫术—神话思维却已经褪色，让位于一种崭新的宗教思维——个体可以不必经过死亡而获得永恒。

在《列仙传·黄帝》中，黄帝作为修仙的个体，就是通过“铸鼎”而非“死亡”荣升仙界的，从而使“铸鼎”成为黄帝得以升入仙界的标志性事件。

在前面的内容中，我们已经讨论过，黄帝铸鼎神话的原型应该是纪念或者表现黄帝非凡神迹的集体仪式——黄帝作为部落领袖、巫师和部落最高神，其“神迹”不仅在仪式中获得综合表现，而且也通过图腾被刻画在用于人—神交流的鼎上这种特殊方式表现出来。因此，“铸鼎”故事的原型来自于古代仪式，是对于原始信仰中人—神转化思维的象征性表达。

但是，在《列仙传》中，“铸鼎”显然已经脱离了这个神话原型的仪式性意义，被诠释为黄帝在世俗社会的具体功绩了：

铸鼎于荆山之下，鼎成，有龙垂胡髯下迎帝，乃升天。^①

到后来的神仙传说中，黄帝“铸鼎”的神话被进一步演变为“以鼎炼丹”的故事，以配合新的道教修仙观念。

我们可以看出，《列仙传》作为早期修仙观念的示范，传达的是一种崭新的宗教观念——个人的努力和世俗功绩在人—神，或者人—仙转化中具有决定性作用。

通过分析《列仙传·黄帝》中主人公的“尸解”和“铸鼎”故事，我们发现，古代的巫术和仪式不仅确立了中国古代神话的原型，而且在后来以“原型演变”的方式重构了中国早期神仙传记的基本要素。所以，从这个意义上说，《列仙传》等后来的神仙传记都是这类原型的演变形式，是一种以诠释宗教思想为目标的新的释源性神话。

- 1、2013年《从神仙传记看早期道教修仙伦理的演变》，刊于《四川大学学报（哲学社会科学版）》（B级，见附件2-1）
- 2、2015年《从“伦理缺失”到“伦理固化”——道教神仙传记的文学研究与宗教学研究》，刊于《宗教学研究》（C级，见附件2-2）

以上2篇文章的抄袭特征是：全文洗稿，相同的文字以变换位置的方式，重新排列组合，2篇文章内容重复率极高。

《四川大学学报》2013年第5期《从神仙传记看早期道教修仙伦理的演变》

道教是以“道”为最高信仰目标的中国本土宗教，是在中国古代宗教观念、哲学思想和民间信仰基础上，在漫长的历史进程中逐渐演变而成。道教将“道”视为信仰核心，将修仙视为实现这一最高目标的途径，并在此基础上形成了体系化的宗教伦理思想。道教的神仙传记不仅是道教伦理的形象载体，同时也是我们从伦理学角度来理解道教这一复杂的宗教和社会现象的独特而重要的视角。

《宗教学研究》2015年第1期《从“伦理缺失”到“伦理固化”——道教神仙传记的文学研究与宗教学研究》

道教是以“道”为最高信仰目标的中国本土宗教，是在中国古代宗教观念、哲学思想和历史悠久的民间信仰基础上，在漫长的历史时期中逐渐演变而成。道教将“道”视为信仰核心，将修仙视为实现这一最高目标的途径，并在此基础上形成了体系化的宗教伦理思想。

道教的各类神仙传记。这些作品不仅是道教伦理的形象载体，同时也是我们从伦理学角度来理解道教这一复杂的宗教现象和社会现象的独特而重要的视角。

《四川大学学报》2013年第5期《从神仙传记看早期道教修仙伦理的演变》

（一）宗教的伦理使命

从神话学和人类学的角度来研究宗教伦理的起源，我们可以发现，宗教伦理实际上承担的是控制自然力量和社会秩序的使命，而这一使命最早是由原始巫术来担负的。早期的原始巫术的主要使命就是要修复受到破坏的人—神关系，以达到控制自然、改善人类生存环境的目的。为此，我们有必要再重新了解一下中国古代的“绝地天通”神话。

该神话在《尚书》《山海经》中都有记载。该神话认为在很早之前曾经有过一个人—神互通、和谐相处的时代，但这一局面因为蚩尤的作乱而受到破坏。同时，神的妄为也带来了人类的道德沦丧，“延及于平民，罔不寇贼，鸱义奸宄，夺攘矫虔”。^①这种人类道德沦丧的局面彻底破坏了人—神之间的约定和信任，以致“民兴胥渐，泯泯棼棼，罔中于信，以覆诅盟”。^②于是，导致了黄帝的继任者颛顼命令“重”和“黎”二神隔绝天地，使人—神无法直接往来。

从这个神话来分析，人的失信，即伦理的丧失是导致人—神互通互信局面失去的直接原因。而要恢复这一局面，重建神话中的“原始乐园”，人类就必须改善自己的行为方式，重塑伦理，以取信于神。因此，早期的巫术在沟通人—神关系，以复杂的仪式取悦于神的时候，是具有强烈的道德象征意义的。这点可以从《国语·楚语下》中昭王与观射父的对答中看出来：

昭王问于观射父，曰：“《周书》所谓重、黎筮使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？”对曰：“非此之谓也。古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下

比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能月彻之，如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。是使制神之处位次主，而为之牲器时服，而后使先圣之后之有光烈，而能知山川之号、高祖之主、宗庙之事、昭穆之世、齐敬之勤、礼节之宜、威仪之则、容貌之崇、忠信之质、禋洁之服，而敬恭明神者，以为之祝。使名姓之后，能知四时之生、牺牲之物、玉帛之类、采服之仪、彝器之量、次主之度、屏摄之位、坛场之所、上下之神、氏姓之出，而心率旧典者为之宗。于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。”

从这段记载中，我们可以看到“绝地天通”的局面是导致巫师阶层出现，以及巫术大量盛行的原因。他们的使命就是要沟通人—神关系，使人—神各司其职，重建互信。而巫术的复杂仪式中，包括着非常明确的伦理内涵，即“民是以能有忠信，神是以能有明德”。而这种伦理的重建显然是人类重新获得“神”的谅解和信任，从而改善自己的生活环境的关键所在。

但原始巫术改善人—神关系，从而控制自然的使命失败之后，巫术所包含的伦理重建的责任就自然转移到宗教之上了。这一历史进程，在中国文化中，被归纳为“神道设教”传统。也就是说，宗教的伦理功能是它与生俱来的特征。

《宗教学研究》2015年第1期《从“伦理缺失”到“伦理固化”——道教神仙传记的文学研究与宗教学研究》

三、神仙传记与道教伦理的发展趋势

（一）宗教的伦理使命

从神话学和人类学的角度来研究宗教伦理的起源，我们可以发现，宗教伦理实际上担负的是原始巫术在控制自然力量和社会秩序的尝试失败后的新使命。

在前面关于神话学研究的内容中，我们已经谈到，原始巫术的主要使命就是要修复受到破坏的人——神关系，以达到控制自然、改善人类生存环境的目的。为此，我们有必要再重新了解一下中国古代的“绝地天通”神话。

该神话在《尚书》、《山海经》中都有记载。主要内容是讲述曾经存在过的人——神互通、和谐相处的时代，以及这一局面因为蚩尤的作乱而受到破坏的故事。

以蚩尤为代表的神的妄为也带来了人类的道德沦丧，“延及于平民，罔不寇贼，鸱义奸宄，夺攘矫虔”^①。这种人类道德沦丧的局面彻底破坏了人——神之间的约定和信任，“民兴胥渐，泯泯棼棼，罔中于信，以覆诅盟”。^②于是，黄帝的继任者颛顼命令“重”和“黎”二神隔绝天地，使人——神无法直接往来。

从这个神话来分析，人的失信，即伦理的丧失是导致人——神互通互信局面失去的直接原因。因此，要恢复这一局面，重建神话中的“原始乐园”，人类就必须改善自己的行为方式，重塑伦理，以取信于神。

因此，早期的巫术在沟通人——神关系，以复杂的仪式取悦于神的时候，是具有强烈的道德象征意义的。这点可以从《国语·楚语下》中昭王与观射父的对答中看出来：

昭王问于观射父，曰：“《周书》所谓重、黎筮使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？”对曰：“非此之谓也。古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能月彻之，如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。是使制神之处位次主，而为之牲器时服，而后使先圣之后之有光烈，而能知山川之号、高祖之主、宗庙之事、昭穆之世、齐敬之勤、礼节之宜、威仪之则、容貌之崇、忠信之质、禋洁之服，而敬恭明神者，以为之祝。使名姓之后，能知四时之生、牺牲之物、玉帛之类、采服之仪、彝器之量、次主之度、屏摄之位、坛场之所、上下之神、氏姓之出，而心率旧典者

为之宗。于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。”^③

从这段记载分析，我们可以看到，“绝地天通”的局面是导致巫师阶层出现，巫术大量盛行的原因。巫师的使命就是要沟通人——神关系，使人——神各司其职，重建互信。

而巫术的复杂仪式，实际上就包括着非常明确的伦理内涵，即“民是以能有忠信，神是以能有明德”。而这种伦理的重建显然是人类重新获得“神”的谅解和信任，从而改善自己生活环境的关键所在。

当原始巫术以改善人——神关系，从而控制自然为目标的现实使命失败之后，巫术所包含的伦理重建责任就自然转移到宗教之上了。这一历史进程，在中国文化中，被归纳为“神道设教”传统。

从这个角度来解读，我们可以说，宗教的伦理功能是它与生俱来的特征。

《四川大学学报》2013年第5期《从神仙传记看早期道教修仙伦理的演变》

（二）“特殊人群成仙”思想的伦理缺失

最早的神仙观念来自于中国古代的神话和巫术，并逐步被古代哲学、文学和宗教所继承和发展。古代神话中的“神”具有完全不同于人的属性和特征，也生活在与普通人完全不同的范围内。当方仙道兴起之时，这些早期的“神”被塑造为帝王学仙的典范，转化为“仙”——黄帝、西王母、东王公、炎帝、神农、周穆王就是其中著名的几位，被早期活跃于宫廷的方士们反复提起。

这种英雄成仙的思想也直接推动了现实中的求仙浪潮。在世俗社会中具有崇高地位和无尽财富的帝王无疑是最具有这种成仙资质的一批人。秦始皇一统天下后，受神话中的“神仙”之感，屡次遣使访求。公元前219年，即统一全国后第二年，“齐人徐市等上书，言海中有三神山，名曰蓬莱、方丈、瀛州，仙人居之。请得斋戒，与童男女求之，于是遣徐市发童男女数千人，入海求仙人”。^①

汉武帝对寻访仙国、仙人的狂热比起前代帝王来有过之而无不及。一位叫李少君的方士自言曾登蓬莱见神仙安期生，鼓励汉武帝遣使访仙，武帝果然听从，遣方士入海寻求。对汉武帝影响最大的方士当属公孙卿，他借神话中黄帝乘龙飞仙的传说，鼓励汉武帝访仙，并借神仙申公之口称，古之圣者皆应以求仙为务：“汉主亦当上封，上封则能仙登天矣。黄帝时万诸侯，而神灵之封居七千。”^②于是，汉武帝劳民伤财，屡封泰山，东巡海上。后来，汉武帝还“东至海上，考入海及方士求神者，莫验，然益遣，冀遇之”。^③

这种观念在早期道教的经典《太平经》中也得到充分体现。在这部经典中，作者提及修仙之道，分为“尸解”和“白日飞升”，并指出，“成仙”艰难，“百万之人，未有一人得者也。”^④所以，要成仙，只有获得天神的保佑：“能得之者，天大神所保信也。余者不得比。”^⑤进一步说，要获得“天神”恩惠而成仙者，当然不会是普通人，只有与“神”地位相当的古代圣人和现实中的帝王：

是以古者圣人帝王时时有大自爱而畏死者，旦夕思行求异闻殊方，敬事道人，力尽财空而已。至诚涕出，感动皇天，天乃为出瑞应，道术之士悉往佑之。故多得老寿，或得度世。^⑥要成仙，需要有“力尽财空”的能力来求道。当然这不是普通人力所能及的事情。所以，这种成仙观念是以高贵身份为标准的，是将普通人排斥在外的。

《宗教学研究》2015年第1期《从“伦理缺失”到“伦理固化”——道教神仙传记的文学研究与宗教学研究》

二、早期神仙传记中的伦理缺失现象

（一）“特殊人群成仙”思想的伦理缺失

最早的神仙观念来自于中国古代的神话和巫术，并逐步被古代哲学、文学和宗教所继承和发展。古代神话中的“神”具有完全不同于人的属性和特征，也生活在与普通人完全不同的范围内。当方仙道兴起之时，古代神话中的众神作为帝王学仙的典范，逐渐由“神”转化为“仙”。黄帝、西王母、东王公、炎帝、神农、周穆王就是其中最为著名的几位。他们的名字和成仙事迹被早期活跃于宫廷的方士们反复提起。

这种由神话中的“神”所代表的英雄成仙思想，也直接成为了现实生活中以帝王为主体的求仙浪潮。

依据这样的神仙思想，在世俗社会中具有崇高地位和无尽财富的帝王无疑是最具有成仙资质的一批人。

秦始皇一统天下后，受神话中的“神仙”之感，屡次遣使访求。公元前219年，即统一全国后第二年，“齐人徐市等上书，言海中有三神山，名曰蓬莱、方丈、瀛州，仙人居之。请得斋戒，与童男女求之，于是遣徐市发童男女数千人，入海求仙人”^⑦。

汉武帝对寻访仙国仙人的狂热比起前代帝王来有过之而无不及。

一位叫李少君的方士自言曾登蓬莱见神仙安期生，鼓励汉武帝遣使访仙，武帝果然听从，遣方士入海寻求。

对汉武帝影响最大的方士当属公孙卿，他借神话中黄帝乘龙飞仙的传说，鼓励汉武帝访仙，并借神仙申公之口称，古之圣者皆应以求仙为务：“汉主亦当上封，上封则能仙登天矣。黄帝时万诸侯，而神灵之封居七千。”^⑧于是，汉武帝劳民伤财，屡封泰山，东巡海上。后来，汉武帝还“东至海上，考入海及方士求神者，莫验，然益遣，冀遇之”^⑨。他又亲临渤海，“将以望祀蓬

这种观念在早期道教的经典《太平经》中也得到充分体现。

在这部经典中，作者将“修仙之道”分为“尸解”和“白日飞升”，并指出，“成仙”艰难，“百万之人，未有一人得者也”^⑩。所以，要成仙，只有获得天神的保佑：“能得之者，天大神

所保信也。余者不得比。”^⑪进一步说，能获得“天神”恩惠而成仙者，当然不会是普通人，只有与“神”地位相当的古代圣人和现实中的帝王：

是以古者圣人帝王时时有大自爱而畏死者，旦夕思行求异闻殊方，敬事道人，力尽财空而已。至诚涕出，感动皇天，天乃为出瑞应，道术之士悉往佑之。故多得老寿，或得度世。^⑫

要成仙，需要“力尽财空”的能力来求道。当然这不是普通人力所能及的事情。所以，早期的这种成仙观念是以高贵身份为标准的，是将普通人完全排斥在外的。

《四川大学学报》2013年第5期《从神仙传记看早期道教修仙伦理的演变》

值得注意的是，这段话对所谓“古者圣人帝王”应全力求仙的言论甚至语气都与《史记》公孙卿说服汉武帝修仙时用词和口气都非常相似。我们可否这样推断，早期道教经典《太平经》构建自己的修仙思想时，是以早期的英雄和帝王成仙故事为基本依据的。而当《太平经》逐渐流传时，这种成仙观念又反过来影响了早期道教的成仙思想和仙传作品。

其实，从早期神仙传记所记载的成仙故事来看，伦理的重要性都没有被特别强调。在最早的神仙传记《列仙传》中，黄帝的成仙就直接与其显赫地位相关。《列仙传》中的赤松子作为“神农时的雨师”，天然具有“入火自烧”、“随风雨上下”的能力，并常常访问常人无法到达的昆仑山，居住在“西王母石室中”，最后成仙而去。

显然，作为早期神仙方士们对帝王所讲述的“神”的成仙故事，早期仙传的主要作用是向寻求不死之道的帝王们证明成仙是可以保证他们拥有不受时间限制的权力和富贵的保证。因此，“神”转化为“仙”的故事，证明了神仙是特殊群体的特殊权力——帝王们也完全可以与神话中的“神”一样转化为“仙”。因此，在这种成仙为英雄和帝王的特权的宗教观念下，伦理并不是早期道教所特别强调的内容。

《宗教学研究》2015年第1期《从“伦理缺失”到“伦理固化”——道教神仙传记的文学研究与宗教学研究》

值得注意的是，《太平经》这段话中所谓“古者圣人帝王”应全力求仙的言论，甚至语气都与《史记》中公孙卿说服汉武帝修仙时所用的词语和口气非常相似。

我们可否这样推断，早期道教经典《太平经》在构建自己的修仙思想时，是以早期的英雄和帝王成仙故事为基本依据的。而在《太平经》逐渐流传过程中，这种成仙观念又反过来影响了早期道教的神仙思想和仙传作品。

例如，在最早的神仙传记《列仙传》中，黄帝的成仙就直接与其显赫地位相关：

《列仙传》中的赤松子作为“神农时的雨师”，也天然具有“入火自烧”、“随风雨上下”的能力，并常常访问常人无法到达的昆仑山，居住在“西王母石室中”，最后也成仙而去。

事来看，伦理的重要性都没有被特别强调。

显然，作为早期方士对帝王所讲述的“神”的成仙故事，《列仙传》中的这类故事的主要作用，是向寻求不死之道的帝王证明，成仙是唯一可以使他们拥有不受时间限制的权力和富贵的保证。

因此，“神”转化为“仙”的故事，证明了神仙是特殊群体所具有的特殊权力——现实中的帝王完全可以与神话中的“神”一样，通过求仙来获得神仙的眷顾，最终自己也转化为“仙”。

在早期神仙思想关于成仙为英雄和帝王的特权的观念中，伦理并不被认为是成仙所不可或缺的内容。

《四川大学学报》2013年第5期《从神仙传记看早期道教修仙伦理的演变》

（三）“技术成仙”思想的伦理缺陷

道教兴起后，逐渐打破了对修仙者身份的严格局限，认为普通人也可以通过各种渠道成仙。显然，道教要发展，要扩大社会影响，不将修仙求道的大门向普通人敞开，是无法充分获得广大民众认同的。

东晋的葛洪在其重要道教经典《抱朴子内篇》中就针对这一问题进行讨论。为了修正早期的特种人群成仙观念，他提出了神仙有不同等级的思想，指出，求仙需服仙药，由于仙药有上、中、下之分，故神仙也应有不同等级：

朱砂为金，服之升仙者，上士也，茹芝导引，咽气长生者，中士也，餐食草木，千年以还则会，下士也。^①

从这里看，葛洪一方面指出神仙有不同等级和成仙形态，将成仙之门加以扩大，为日后道教的“人人成仙”的思想奠定基础。但同时，他却将修仙作为一种特殊技术的作用大大强化了。虽然在《抱朴子内篇》中，他也提及伦理在修仙中的作用，但明显这些伦理是被纳入到他的金丹大药仙道体系的。在他看来，各种修炼方法，如行气、房中、内养、服草木药物、积善等都必须服从于“金丹”之道，即他所谓的“大方”。所以他说：“长生之道，不在祭祀鬼神也，不在导引与屈申也。升仙之要，在神丹也。”^② 所以说，神仙的等级也自然由是否服用金丹来衡量了。

这种倾向在葛洪的《神仙传》中也有表现。虽然该仙传中也有像沈羲那样以善行而受到神仙眷顾的普通人，但多数求仙者依靠的却是通过刻苦努力掌握仙术而成功，并非依靠积善和自律行为。而对葛洪来说，最好的修仙之术非金丹莫属。所以，我们在《神仙传》中看到了大量依赖金丹之道而成仙的实例——该仙传中的大部分神仙和修仙者的故事都与金丹关系密切。

《宗教学研究》2015年第1期《从“伦理缺失”到“伦理固化”——道教神仙传记的文学研究与宗教学研究》

（二）“技术成仙”思想的伦理缺陷

道教兴起后，逐渐打破了对修仙者身份的严格局限，使得普通人也可以通过各种渠道获得成仙了道的机会——道教要发展，要扩大社会影响，不将修仙求道的大门向普通人敞开，是无法充分获得广大民众认同的。

东晋的葛洪在其重要道教经典《抱朴子内篇》中，就针对这一问题进行讨论。

为了修正早期关于特殊人群成仙的神仙观念，他提出了神仙应有不同等级的思想，并且指出，成仙需服仙药，特别是金丹。由于仙药有上、中、下之分，故神仙也应有不同等级：

朱砂为金，服之升仙者，上士也，茹芝导引，咽气长生者，中士也，餐食草木，千年以还则会，下士也。^③

从这里看，葛洪一方面指出神仙应该有不同的等级和成仙形态，从而将成仙之门加以扩大，为日后道教“人人成仙”的思想奠定基础。但是，在另一方面，他却将修仙作为一种特殊技术的作用大大强化了，为成仙设置了另外一种门槛。

虽然在《抱朴子内篇》中，葛洪也提及伦理在修仙中的作用，但明显这些伦理是被纳入到他以金丹大药为中心的仙道体系的。

在葛洪看来，各种修炼方法，如行气、房中、内养、服草木药物、积善等都必须服从于“金丹”之道，即他所谓的“大方”。所以，他

说：“长生之道，不在祭祀鬼神也，不在导引与屈申也。升仙之要，在神丹也。”^④ 因此，神仙的等级也自然由是否服用金丹来衡量了。

《四川大学学报》2013年第5期《从神仙传记看早期道教修仙伦理的演变》

这种倾向在葛洪的《神仙传》中也有表现。虽然该仙传中也有像沈羲那样以善行而受到神仙眷顾的普通人，但多数求仙者依靠的却是通过刻苦努力掌握仙术而成功，并非依靠积善和自律行为。而对葛洪来说，最好的修仙之术非金丹莫属。所以，我们在《神仙传》中看到了大量依赖金丹之道而成仙的实例——该仙传中的大部分神仙和修仙者的故事都与金丹关系密切。

我们可以专门讨论一下我们非常熟悉的魏伯阳的故事。在《神仙传》中，有这么一个故事：魏伯阳与他三个弟子入山作神丹获得成功。魏伯阳为了考验三位弟子，先将神丹给所带的狗尝，结果狗立即死掉了。于是，魏伯阳与弟子们讨论知否继续试丹。魏伯阳与其中的一位弟子坚信金丹，毫不犹豫第服用，但也入口即死。面对这一局面，另外两位弟子失去了对金丹的信赖，不敢服用而选择离开。他们走后，“伯阳即起，将所服丹内入弟子及白犬口中，皆起。弟子姓虞，遂皆仙去”。

这一故事常常被解释为一个宣传道教伦理的故事，认为它是在强调修道者应该摆脱世俗社会的种种欲望，甚至对死亡的恐惧才能成仙。但问题在于，道教的修仙目标就是长生不死，当一个人真正对死亡无所畏惧之后，道教的宗教价值也就失去了依附。所以，我认为这个故事的真正含义在于宣传金

丹的崇高地位和修仙中的价值。也就是说，修道之人只有对金丹大道采取完全信赖的态度并全力获得所有知识和技术才能成功。金丹成，则仙；不成，则死。在这样截然不同的结局面前，获取金丹有关技术的重要性被形象而强烈地凸显出来。这样的思想显然与魏伯阳作为道教史上解说金丹修炼之道的最为重要的著作之一——《参同契》作者的身份是完全吻合的。

所以，我们认为，在道教早期的一段时期内，伦理道德在修仙中的地位与修仙技术相比并不突出。早期道教对服食技术的强调，打破了传统的英雄——帝王成仙观念来，使普通人具有了通过学习仙术而成仙了道的可能性，从而大大降低了学道的门坎，对扩展道教的影响力意义重大。但不可否认的是，在这一时期，虽然葛洪等理论家也曾经反复提及伦理在修仙中的作用，但从整体开看，修仙技术显然比伦理更加被看重和强调——这也是早期神仙传记中神仙除了修仙之术外，还常常拥有各种非常神奇的方术的原因。显然，这正是早期道教从巫术演变而来的一个历史印记。

《宗教学研究》2015年第1期《从“伦理缺失”到“伦理固化”——道教神仙传记的文学研究与宗教学研究》

同样的倾向在葛洪的《神仙传》中也有表现。

虽然在《神仙传》中，也有像沈羲那样以善行而受到神仙眷顾的普通人。但是，多数求仙者依靠的却是通过刻苦努力、掌握仙术而成仙，并非依靠积善和别的自律行为。对葛洪来说，最好的修仙之术非金丹莫属。所以，我们在《神仙传》中，看到了大量依赖金丹之道而成仙的实例——该仙传中大部分神仙和修仙者的故事都与金丹关系密切。

我们可以专门讨论一下我们非常熟悉的魏伯阳的故事。

在《神仙传》中，葛洪为我们讲述了一个非

常熟悉的故事：

魏伯阳与他的三个弟子入山制作神丹，并获得成功。魏伯阳为了考验三位弟子，先将神丹给一条狗尝，结果狗立即死掉了。于是，魏伯阳与弟子们讨论是否该继续试丹。魏伯阳与其中的一位弟子不怀疑金丹的功效，继续服用金丹，但是，也在金丹入口后死去。面对这一局面，另外两位弟子失去了对金丹的信赖，不敢服用而选择离开。在他们走后，“伯阳即起，将所服丹内入弟子及白犬口中，皆起。弟子姓虞，遂皆仙去”^③。

这一故事常常被解释为道教对修仙中伦理的重视，认为它是在强调修道者应该摆脱世俗社会的种种欲望，甚至对死亡的恐惧后才能成仙。我在以前的著作中也曾采用过这样的观点。但问题在于，道教的修仙目标就是长生不死。当一个人真正对死亡无所畏惧之后，道教的宗教价值也就失去了依附。

所以，我认为这个故事的真正含义，是在于宣传金丹的崇高地位和修仙中不可或缺的价值。也就是说，修道之人只有对金丹大道采取完全信赖的态度并全力获得所有的有关知识和技术才能成功。金丹成，则仙，不成，则死。在这样截然不同的结局面前，获取金丹技术的重要性被形象而强烈地凸显出来。

这样的思想显然与魏伯阳作为道教史上解说金丹修炼之道最为重要的著作之一——《参同契》作者的身份是完全吻合的。

所以，我们认为，在道教起源后相当一段时期内，伦理道德在修仙中的地位远不如对修仙技术的强调那么突出。

早期道教对服食技术的强调，打破了传统的英雄——帝王成仙观念，使普通人具有了通过学习仙术而成仙了道的可能性，从而大大降低了学道的门槛，对扩展道教的影响力意义重大。

但不可否认的是，在这一时期，虽然葛洪等理论家也曾经反复提及伦理在修仙中的作用，但从整体上看，修仙技术显然比伦理获得了更多的重视。这也是早期神仙传记中的神仙除了修仙之术外，还常常拥有各种非常神奇的方术的原因。显然，这种现象正是早期道教从巫术演变而来的一个历史印记。

《四川大学学报》2013年第5期《从神仙传记看早期道教修仙伦理的演变》

随着道教的兴起以及早期道教经典，如《太平经》、《老子想尔注》、《抱朴子内篇》等对修仙伦理的关注，道教神仙传记对修道者的伦理要求逐步重视。在东晋葛洪的《神仙传》中，宣传神仙扬善隐恶行为的故事日益增多。而涉及普通人修仙学道的故事中，伦理的作用也日益明显，往往成为决定他们能否成仙的关键因素。

《神仙传·壶公》讲述的是神仙壶公授仙道于费长房的故事。这个仙传的主要情节是：

第一部分：壶公在市场以药救人，并以所得之钱救济贫乏饥冻者；

第二部分：费长房目睹壶公所为并了解了他的道术，知道了他的神仙身份；

第三部分：费长房进入仙境，开始从壶公学道；

第四部分：壶公教费长房道术并以各种方法考验费长房。

第五部分：费长房没有通过考验，回家，并以所学道术扬善惩恶。

这个故事既包括了对道术神奇力量的渲染，也强调了道教伦理的重要作用。

首先，壶公本人的故事中，他在人间的各种善行，就是在塑造神仙作为伦理示范的具体形象。另外，他的“谪仙”身份，也进一步强化了神仙必须在伦理上完美的观念。实际上，道教“谪仙”的故事往往都涉及到修仙须克服欲望，净化自身道德的主题。这类主题在明清时期的小说中得到了充分表现。

《宗教学研究》2015年第1期《从“伦理缺失”到“伦理固化”——道教神仙传记的文学研究与宗教学研究》

（二）道教仙传对伦理的重视

随着道教的兴起以及早期道教经典，如《太平经》、《老子想尔注》、《抱朴子内篇》等对修仙伦理的关注，道教神仙传记对修道者的伦理要求也日益重视。

在东晋葛洪的《神仙传》中，宣传神仙扬善隐恶行为的故事日益增多。在关于普通人修仙学道的故事中，伦理的作用也逐渐明显，甚至成为决定他们能否成仙的关键因素。

《神仙传·壶公》讲述的是神仙壶公授仙道于费长房的故事。这个仙传的主要情节是：

第一部分：壶公在市场以药救人，并以所得之钱救济贫乏饥冻者；

第二部分：费长房目睹壶公所为和道术，知道了他的神仙身份；

第三部分：费长房进入仙境，开始追随壶公学道；

第四部分：壶公教费长房道术并以各种方法考验费长房；

第五部分：费长房没有通过考验，回家。后来，以所学道术行善惩恶。

这个故事除了对道术神奇力量的渲染外，对伦理在修仙中作用的强调也引人关注。

首先，在壶公的故事中，作者就通过他在人间的各种善行，来宣传道教伦理，塑造神仙作为伦理示范的具体形象。

另外，壶公的“谪仙”身份，也进一步强化了神仙必须在伦理上完美的观念。实际上，道教中的“谪仙”故事往往都涉及到修仙须克服欲望、净化道德的主题。这类主题在明清时期的小说中得到了充分表现。

《四川大学学报》2013年第5期《从神仙传记看早期道教修仙伦理的演变》

另外，费长房作为修仙者，他的行为也凸显了伦理在学道修仙中的重要性——他的学仙过程，实际上就是一个对修仙者的道德进行考验的过程：他为接近壶公，日日扫地供物，无所懈怠，这显然就是一种考验修道者决心的行为；壶公在知道费长房的决心后，要费长房跟随他跳入壶中，这种违背常理的尝试实际上是在考验学道之人是否对仙法有足够的信心；当费长房进入仙境后，壶公开始教授道法，又设计了一系列的考验，涉及到宗教伦理的特殊内容。当费长房最后被要求在恶臭无比的厕所中进食，表现出为难情绪时，“公乃叹谢遣之，曰：‘子不得仙也。’”在这里，学道之人能否成仙的关键不再是固有的身份和地位，也不再是偶然降临的机会或掌握修仙的技术，而是克服人性中固有的弱点和与仙道相背离的欲望。显然，这里的伦理要求更多涉及到的是道教作为宗教所特有的宗教伦理内容，而这些宗教伦理的一些内容在世俗之人看来有时是不合情理的。这也就是费长房最终无缘成仙的主要原因。

如果说《神仙传》的大部分故事仍然坚持强调特殊技艺在修仙中的重要性，同时也承认修仙者应符合相应的伦理要求的话，那么我们在其中还可以发现为数不多的宣传伦理可以独立于修仙之术而存在的故事。

《沈羲》的故事就是其中最为典型的一例。这个仙传故事中的主人公的成仙经历有别于《神仙传》中的大部分主人公——他成仙的结果不是来自于努力学习仙术的经历，而是“救济百姓”的行为。在这里，“不知服食药物”不仅没有妨碍他修仙，而且成为了“功德感天”的理由。显然，这种思想不仅与这一时期的大部分仙传中的成仙故事有异，同时也不符合葛洪本人对金丹大道这门成仙技术大肆渲染的思想。从这里我们可以这样推断——《神仙传》中的故事应该具有不同的来源和出处，因此在表现神仙思想方面也具有一定的差异。

《宗教学研究》2015年第1期《从“伦理缺失”到“伦理固化”——道教神仙传记的文学研究与宗教学研究》

在费长房的学仙故事中，主人公作为修仙者，他的经历也凸显了伦理在学道修仙中的重要性——他的学仙过程，实际上就是一个对他作为修仙者的道德进行考验的过程。

主人公为接近壶公，日日扫地供物，无所懈怠，这显然就是一种考验修道者决心的行为；壶公在知道费长房的决心后，要费长房跟随他跳入壶中。这种违背常理的尝试，实际上是在考验学道之人是否对仙法有足够的信心；当费长房进入仙境后，壶公开始教授道法，又设计了一系列的考验，涉及到针对修道者的各种特殊伦理要求；当费长房最后被要求在恶臭无比的厕所中进食时，他表现出畏难情绪，“公乃叹谢遣之，曰：‘子不得仙也。’”^⑧

在这里，学道之人能否成仙的关键不再是固有的身份和地位，也不再是偶然降临的机会或掌握修仙的技术，而是克服人性中固有的弱点和与仙道相背离的人的天然欲望。

显然，这个故事更多地涉及到道教作为宗教所特有的宗教伦理内容。这些宗教伦理内容在世俗之人看来，有时是不合情理的。这也就是费长房最终无缘成仙的主要原因。

如果说《神仙传》中大部分故事仍然坚持认为修仙作为一门特殊技艺具有重要性，同时也强调修仙伦理的话，那么，我们也可以在其中发现为数不多的例外——宣传伦理可以独立于修仙之术而存在的故事。《沈羲》的故事就是其中最为典型的一例：

这个故事中主人公的成仙经历显然有别于《神仙传》中的大部分故事——沈羲成仙的结果并不来自于努力学习仙术的经历，而是单纯的“救济百姓”行为。在这里，“不知服食药物”不仅没有妨碍他修仙，反而成为了“功德感天”的理由。显然，这种思想不仅与这一时期大部分仙传中的成仙故事有异，同时也不符合葛洪本人强调金丹大道这门成仙技术在修仙中不可或缺的基本思想。

我们似乎可以这样解释，《神仙传》中的故事应该具有不同的来源和出处，因此，它们在表现神仙思想方面也具有一定的差异。

- 1、2009年《明清小说视野中的社会思潮与道教伦理》，刊于《宗教学研究》（C级，见附件3-1）
- 2、2010年《明清道教伦理的新特征及传播》，刊于《宗教学研究》（C级，见附件3-2）

以上2篇文章的抄袭特征是：全文洗稿，相同的文字以变换位置的方式，重新排列组合，2篇文章内容重复率极高。

《宗教学研究》2009年第2期《明清小说视野中的社会思潮与道教伦理》

明代以来，中国的封建社会出现了逐渐衰退的趋势，其表现之一就是维持这一体系的封建制度逐渐走向末路。与此形成强烈对比的是城市商业经济的大力发展和繁荣以及随之而来的市民阶级的兴起。随着纺织、制盐、造纸、印刷、冶铁等行业以及商业的极大繁荣，资本主义萌芽也应运而生，从而使明清社会民众的基本构成和社会关系、经济关系等都发生了巨大的变化。

在这一新的社会形势影响下，新的道德伦理观念也在逐渐形成和扩展。在农业社会中形成的传统道德观念有的得以保留，也有相当部分受到冲击和摒弃。毫无疑问，一种新的经济形式和新的社会关系自然要推崇符合自己要求的新的道德规范和伦理思想。

城市中商业的繁荣和商人地位的提升对商业道德的推动是非常明显的。正如明代丘濬所言：“今夫天下之人，不为商者寡矣。”^①在此背景下，以城市商业为载体的商业道德对市民阶层以至整个社会的影响也就不言而喻了。

与传统的农业生产相比，商业具有更大的流动性、不稳定性以及更大的利润空间。因此，要成为一个成功的商人，灵活、机敏、精于算计等品质必不可少。另外，在传统道德中受到轻视的冒险精神和开拓意识成为了商业伦理的一个重要组成部分，被社会各个阶层的民众所遵从。

《宗教学研究》2010年第4期《明清道教伦理的新特征及传播》

1. 道教与明清社会的商业伦理

明代以来，中国的封建社会出现了逐渐衰退的趋势，其表现之一就是维持这一体系的封建制度逐渐走向末路。与此形成强烈对比的是城市商业经济的大力发展和繁荣以及随之而来的市民阶级的兴起。随着纺织、制盐、造纸、印刷、冶铁等行业以及商业的极大繁荣，资本主义萌芽也应运而生，这一时期民众的基本构成和社会关系、经济关系等都发生了巨大的变化。

在这一新的社会形势影响下，新的道德伦理观念也在逐渐形成和扩展。在农业社会中形成的传统道德观念有的得以保留，也有相当部分受到冲击和摒弃。毫无疑问，一种新的经济形式和新的社会关系自然要推崇符合自己要求的新的道德规范和伦理思想。

城市中商业的繁荣和商人地位的提升对商业道德的推动是非常明显的。正如明代丘濬所言：“今夫天下之人，不为商者寡矣。”^②在此背景下，以城市商业为载体的商业道德对市民阶层以至整个社会的影响也就不言而喻了。

与传统的农业生产相比，商业具有更大的流动性、不稳定性以及更大的利润空间。因此，要成为一个成功的商人，灵活、机敏、精于算计等品质必不可少。另外，在传统道德中受到轻视的冒险精神和开拓意识成为了商业伦理的一个重要组成部分，被社会各个阶层的民众所遵从。

《宗教学研究》2009年第2期《明清小说视野中的社会思潮与道教伦理》

从中国传统文化来说，道教对海外仙国的描绘无疑是中国人对远方异地的美好想象的重要来源。与儒家文化视本土文化为至上，而轻视异域文化的基本态度不同，道教始终将海外的神仙世界视为美好生活的典范，将远方异域视为可以弥补现实生活不足的源泉。正是在这种基本思想影响下，道教始终用一种羡慕和好奇的目光来审视和探索我们世界之外的未知世界和远方异国。因此，《山海经》的传统在道教的神仙境界中得到了全面的继承和进一步发挥。从《山海经》对异域的描绘以及道教对神仙境界的神奇幻想中，我们不难看出，中国古人实际上是将他们对外在世界的好奇和向往的心态折射到了这类海外异国和神仙境界之中了。因此，道教对神仙世界的描绘反映的是中国古人对外在未知世界的一种探索精神。从这一角度来说，这类海外世界的设想自然要受到道教观念的影响。

在清代小说《镜花缘》第八回到第五十四回中，主人公唐敖和唐小山分别进行了两次海外远航。而他们之所以得以成行，就是借助海外贸易的机会来实现的。值得注意的是，主人公游历之地中不少就是以道教的神仙境界为基本蓝本来设计和描写的，如其中的昆仑、蓬莱、方丈、瀛洲等就直接借用了道教神仙境界的名称。而别的海外世界，或来自中国古代神话，或依据道教神仙境界仿造而来。在清代小说《聊斋志异》的《罗刹海市》中，商人马骥所见的海外商国也具有道教神仙境界的特征：

村人曰：“明日赴海市，当求珍玩用报大夫。”问：“海市何地？”曰：“海中市，四海蛟人，集货珠宝；四方十二国，均来贸易。”……马曰：“我顾沧海客，何畏风涛？”未几，果有踵门寄资者，遂与装资入船。船容数十人，平底高栏。十人摇橹，激水如箭。凡三日，遥见水云幌漾之中，楼阁层叠，贸迁之舟，纷集如蚁。少时，抵城下。视墙上砖皆长与人等，敌楼高接云汉。维舟而入，见市上所陈，奇珍异宝，光明射眼，多人世所无^①。

在这里，作者在描写这个海外商国时显然将各种商贸旅行故事与神仙境界传说结合在一起。从这里，我们可以发现，明清时期作者在描写海外旅行和海外世界时，的确是受到了道教神仙境界的巨大影响。

《宗教学研究》2010年第4期《明清道教伦理的新特征及传播》

从中国传统文化来说，道教对海外仙国的描绘无疑是中国人对远方异地的美好想象的重要来源。与儒家文化视本土文化为至上，而轻视异域

文化的基本态度不同，道教始终将海外的神仙世界视为美好生活的典范，将远方异域视为可以弥补现实生活不足的源泉。正是在这种基本思想影响下，道教始终用一种羡慕和好奇的目光来审视和探索我们世界之外的未知世界和远方异国。因此，《山海经》的传统在道教的神仙境界中得到了全面的继承和进一步发挥。从《山海经》对异域的描绘以及道教对神仙境界的神奇幻想中，我们不难看出，中国古人实际上是将他们对外在世界的好奇和向往的心态折射到了这类海外异国和神仙境界之中。因此，道教对神仙世界的描绘反映的是中国古人对外在未知世界的一种探索精神。从这一角度来说，这类海外世界的设想自然要受到道教观念的影响。

在清代小说《镜花缘》第8回到第54回中，主人公唐敖和唐小山分别进行了两次海外远航。而他们之所以得以成行，就是借助海外贸易的机会来实现的。值得注意的是，主人公游历之地中不少就是以道教的神仙境界为基本蓝本来设计和描写的，如其中的昆仑、蓬莱、方丈、瀛洲等就直接借用了道教神仙境界的名称。在清代小说《聊斋志异》的《罗刹海市》中，商人马骥所见的海外商国也具有道教神仙境界的特征：

村人曰：“明日赴海市，当求珍玩用报大夫。”问：“海市何地？”曰：“海中市，四海蛟人，集货珠宝；四方十二国，均来贸易。”……马曰：“我顾沧海客，何畏风涛？”未几，果有踵门寄资者，遂与装资入船。船容数十人，平底高栏。十人摇橹，激水如箭。凡三日，遥见水云幌漾之中，楼阁层叠，贸迁之舟，纷集如蚁。少时，抵城下。视墙上砖皆长与人等，敌楼高接云汉。维舟而入，见市上所陈，奇珍异宝，光明射眼，多人世所无^②。

在这里，作者在描写这个海外商国时显然将各种商贸旅行故事与神仙境界传说结合在一起。从这里，我们可以发现，明清时期作者在描写海外旅行和海外世界时，的确是受到了道教神仙境界的巨大影响。

《宗教学研究》2009年第2期《明清小说视野中的社会思潮与道教伦理》

而在小说《二刻拍案惊奇》的第37卷《叠居奇程客得助，三救厄海神显灵》中，道教观念对商人冒险开拓精神的影响则体现在神仙对商人的种种帮助上面。小说中主人公程宰为一徽商，

从此，主人公在女仙的帮助之下，经营一帆风顺，如鱼得水。“四五年间，展转弄了五七万

而使人——仙关系更为平等。在这里，商人的自信，甚至贪婪被大大美化了。在小说的后面部分中，主人公并未满足于已有财富，而是一再冒险，从事各种经营。他在日后曾三次经历危险，而且无一例外地受到女仙的庇护而脱险。在这里，我们看到的是作者对商人求利心态的认可以及对他们身上冒险精神的充分肯定。

道教对商业道德的影响不仅表现在对商人冒险精神和开拓意识的肯定上，而且也体现在对理想的商业行为的推崇之上。在《镜花缘》中，作者在描写海外诸国时，就以理想的笔调来刻画了这些地方商业活动中的高尚道德行为。我们在前

例如，在小说所描写的海外君子之国中，买卖双方都竭力为对方考虑，想方设法使对方在交易中获利。显然，这样的描写与实际生活中的商业原则完全相反。在小说第十一回中，作者描写

道教对商业道德的影响也通过神仙扬善惩恶的方式来表达。在蒲松龄的《聊斋志异》卷三的故事《雷曹》中，就描写了商人乐云鹤因为重义、守信、诚实不欺和慷慨好施而受到神仙保佑的故事：

主人公的美德通过神仙报恩的形式得到了弘扬。他不仅在商场上一帆风顺，出于平安，而且晚年得子，获得天伦之乐。小说中，帮助他的神

《宗教学研究》2010年第4期《明清道教伦理的新特征及传播》

而在小说《二刻拍案惊奇》第37卷《叠居奇程客得助，三救厄海神显灵》中，道教观念对商人冒险开拓精神的影响则体现在神仙对商人的种种帮助上面。小说主人公在女仙的帮助之下，经营一帆风顺，如鱼得水。在这里，商人的自信，甚至贪婪被大大美化了。在小说的后面部分描写中，主人公并未满足于已有财富，而是一再冒险，从事各种经营。他在日后曾三次经历危险，而且无一例外地受到女仙的庇护而脱险。在这里，我们看到的是作者对商人求利心态的认可以及对他们身上冒险精神的充分肯定。

道教对商业道德的影响不仅表现在对商人冒险精神和开拓意识的肯定上，而且也体现在对理想的商业行为的推崇上。在《镜花缘》中，作者在描写海外诸国时，就以理想的笔调来刻画了这些地方商业活动中的高尚道德行为。例如，在小说所描写的海外君子之国中，买卖双方都竭力为对方考虑，想方设法使对方在交易中获利。显然，这样的描写与实际生活中的商业原则完全相反。在作品中，作者通过描写这样一种与现实社会完全不同的商业活动，来展示了一种全新的、理想的商业道德。

道教对商业道德的影响也通过神仙扬善惩恶的方式来表达。蒲松龄《聊斋志异》卷3《雷曹》，就描写了商人乐云鹤因为重义、守信、诚实不欺和慷慨好施而受到神仙保佑，从而在商场上一帆风顺，出入平安，而且晚年得子，获得天伦之乐的经历。

《宗教学研究》2009年第2期《明清小说视野中的社会思潮与道教伦理》

二、道教伦理与明清时期的享乐主义

随着明清时期城市经济的繁荣和市民阶级的兴起，新的道德观念也层出不穷。新的经济方式催生了一大批富裕的市民，他们一夜暴富的经历和奢侈享乐的生活方式在社会中极富影响力，成为这一时期社会潮流的引领者和社会思潮的形象示范。陈宝良的《明代社会生活史》在谈及明人的享乐之风时指出：

成为了当时的时尚。当时有一客人问黄省曾：“今之天下，奚其尚？”黄省曾答：“富贵淫乐焉尔。”黄氏进而认为，从市场就可以看出晚明生活的时尚所在。他又记道：“今之市也，玩宝盈筐，珠翠盈囊，绣绮盈轴，色艳盈室，丝竹盈架，珍错盈列，皆富贵淫乐之具也，所以趋天下之尚者也。”^①

这段文字对明代在城市市民中兴起的享乐主义思潮进行了形象说明。这股享乐之风实为社会逐利远义倾向的表现，是传统道德逐渐走向解体的标志。明代理学家王阳明就将人生之“乐”提高本体论高度，称：“乐是心之本体，虽不同于七情之乐，虽则圣贤别有乐，而亦不外于七情之乐。而亦常人之所同有”^②。此期另外一位著名学者王艮的观念与王阳明大同小异，称：“悦是心之本体”^③。可见，对快乐人生的追求在这一时期正成为社会主流文化的一种时尚。

《宗教学研究》2010年第4期《明清道教伦理的新特征及传播》

2. 道教与明清时期的享乐主义

随着明清时期城市经济的繁荣和市民阶级的兴起，新的道德观念也层出不穷。新的经济方式催生了一大批富裕的市民，他们一夜暴富的经历和奢侈享乐的生活方式在社会中极富影响力，成为这一时期社会潮流的引领者和形象示范。陈宝良的《明代社会生活史》在谈及明人的享乐之风时指出：

当时有一客人问黄省曾：“今之天下，奚其尚？”黄省曾答：“富贵淫乐焉尔。”黄氏进而认为，从市场就可以看出晚明生活的时尚所在。他又记道：“今之市也，玩宝盈筐，珠翠盈囊，绣绮盈轴，色艳盈室，丝竹盈架，珍错盈列，皆富贵淫乐之具也，所以趋天下之尚者也。”^④

这段文字对明代城市市民中兴起的享乐主义思潮进行了形象说明。这股享乐之风实为社会逐利远义倾向的表现，是传统道德逐渐走向解体的标志。明代理学家王阳明就将人生之“乐”提高至本体论高度，称：“乐是心之本体，虽不同于七情之乐，虽则圣贤别有乐，而亦不外于七情之乐。而亦常人之所同有。”^⑤此期另外一位著名学者王艮的观念与王阳明大同小异，称：“悦是心之本体。”^⑥可见，对快乐人生的追求在这一时期正成为社会主流文化的一种时尚。

《宗教学研究》2009年第2期《明清小说视野中的社会思潮与道教伦理》

明清时期这种享乐主义的道德观的形成固然有其社会、经济原因，如商业的繁荣、城市的兴起和市民阶级的形成、壮大以及传统伦理体系的崩溃等，但来自于宗教方面的影响也不容忽视。著名历史学家余英时在《中国近世宗教伦理和商人精神》一文中就谈到了宋元以后新儒家、新禅宗、新道教的“入世转向”以及这种转向对新的道德观形成方面的影响。^①从这里看，他对宋元以来宗教总体状况的变化以及这种变化对近代社会的影响是具有充分认识的。在这里，我们主要讨论道教的宗教观念对明清时期的这种享乐主义道德观念的影响。

相对于其它宗教，道教更加关注现实的生命和生命的质量以及人的各种基本需要。在道教看来，神仙一方面是具有生命的无限性，即可以长生不死。同时，神仙也是具有最高生活质量的特殊人群，可以充分享受生活的各种快乐。道教经

正因如此，道教的众多经典在描写神仙境界和仙人生活时，都大力渲染其富裕、悠闲、舒适等特征。《抱朴子内篇·明本》就说：

夫得仙者，或昇太清，或翔紫霄，或造玄洲，或栖板桐，听钧天之乐，享九芝之饌，出携松美于倒景之表，入宴常阳于瑤房之中^②。

在这一背景之下，道教发展了其肯定世俗享乐的思想。例如道教的“地仙说”就对世俗享乐进行充分肯定，宣传人可以“修仙”和“行乐”两不误的观念。另外，道教“房中术”也直接将人的享乐扩展到男女性爱方面，主张人的正常生理需要与仙道并不冲突。葛洪就宣称：“人复不可都绝阴阳。”^③在《神仙传》中，彭祖被描写为擅长房中术的神仙，因为善于“御女”而获长生。元代道士李鹏飞也指出：“男女居室，人之大伦，独阳不生，独阴不成，人道有不可废者。”^④道教对世俗欲望的包容和对人有权享受世俗快乐的理念使它成为了后来通俗文化中享乐主义的一个源头。

《宗教学研究》2010年第4期《明清道教伦理的新特征及传播》

明清时期这种享乐主义的道德观的形成固然有其社会、经济原因，如商业的繁荣、城市的兴起和市民阶级的形成、壮大以及传统伦理体系的崩溃等，但来自于宗教方面的影响也不容忽视。著名历史学家余英时在《中国近世宗教伦理和商人精神》一文中就谈到了宋元以后新儒家、新禅宗、新道教的“入世转向”以及这种转向对新的道德观形成方面的影响^①。从这里看，他对宋元以来宗教总体状况的变化以及这种变化对近代社会的影响是具有充分认识的。在此，我们主要讨论道教的宗教观念对明清时期的这种享乐主义道德观念的影响。

相对于其它宗教，道教更加关注现实的生命和生命的质量以及人的各种基本需要。在道教看来，神仙一方面具有生命的无限性，即可以长生不死，同时，神仙也是具有最高生活质量的特殊群体，可以充分享受生活的各种快乐。道教的众多经典在描写神仙境界和仙人生活时，都大力渲染其富裕、悠闲、舒适等特征。《抱朴子内篇·明本》就说：

夫得仙者，或升太清，或翔紫霄，或造玄洲，或栖板桐，听钧天之乐，享九芝之饌，出携松美于倒景之表，入宴常阳于瑤房之中^②。

在这一背景之下，道教发展了其肯定世俗享乐的思想。例如道教的“地仙说”就对世俗享乐进行充分肯定，宣传人可以“修仙”和“行乐”两不误的观念。另外，道教“房中术”也直接将人的享乐扩展到男女性爱方面，主张人的正常生理需要与仙道并不冲突。葛洪就宣称：“人复不可都绝阴阳。”^③在《神仙传》中，彭祖被描写为擅长房中术的神仙，因为善于“御女”而获长生。元代道士李鹏飞也指出：“男女居室，人之大伦，独阳不生，独阴不成，人道有不可废者。”^④道教对世俗欲望的包容和对人有权享受世俗快乐的理念使它成为了后来通俗文化中享乐主义的一个源头。

《宗教学研究》2009年第2期《明清小说视野中的社会思潮与道教伦理》

在明清时期的文学作品中，我们可以发现许多以仙境、仙人名义来表现的美食、美女之乐的情节。如《西游记》中的瑶池宴乐情节所渲染的美食、美酒，《铁树记》在开篇描写天界的美景和“仙宴”的场面等。另外，《封神演义》、《飞剑记》、《东游记》、《西洋记》、《南游记》、《北游记》、《绿野仙踪》等都对仙界的富裕生活场面进行渲染，以此来与凡世人间的混乱和贫困形成对比。例如，《历代神仙演义》卷二末尾就对“仙宴”大肆渲染：

惟闻环佩铿锵，但见衣冠济楚，仙乐悠扬，盘盂精洁。王母亲自设厨，手擗龙脯凤腊、豹脰麟胎，调诸羹味，令侍女上之。又

和八珍合味香汤以进。仙吏执冰玉壶，频斟柏叶酒，泻于玻璃盏，色如翡翠，群仙开怀畅饮。金童分张乐器，作扶桑仙乐，声调清婉，听之神爽^②。

另外，明清文学中关于描写仙界男女之乐的作品就更是大量存在。我们在前面关于民众的仙

《宗教学研究》2010年第4期《明清道教伦理的新特征及传播》

在这一时期的文学作品中，我们可以发现许多以仙境、仙人名义来表现美食、美女之乐的情节。如《西游记》中的瑶池宴乐情节所渲染的美食、美酒，《铁树记》在开篇描写天界的美景和“仙宴”的场面等。另外，《封神演义》、《飞剑记》、《东游记》、《西洋记》、《南游记》、《北游记》、《绿野仙踪》等都对仙界的富裕生活场面进行渲染，以此来与凡世人间的混乱和贫困形成对比。例如，《历代神仙演义》卷2末尾就对“仙

宴”大肆渲染：

惟闻环佩铿锵，但见衣冠济楚，仙乐悠扬，盘盂精洁。王母亲自设厨，手擗龙脯凤腊、豹脰麟胎，调诸羹味，令侍女上之。又和八珍合味香汤以进。仙吏执冰玉壶，频斟柏叶酒，泻于玻璃盏，色如翡翠，群仙开怀畅饮。金童分张乐器，作扶桑仙乐，声调清婉，听之神爽^②。

这一时期文学中描写仙界男女之乐的作品更是大量存在。特别是小说中，仙凡恋情中的女仙

《宗教学研究》2009年第2期《明清小说视野中的社会思潮与道教伦理》

三、道教伦理与明清时期个性主义

中国传统上是一个重群体意识而轻视乃至否定个性和自由意志的社会。因此，中国传统的伦理道德强调的是等级、贵贱、尊卑、上下、长幼的不可逾越和对个性的压制。中国封建社会以儒学立国，以儒家伦理体系来规范人伦和社会生活，要求人们恪守本份，不可超越各种道德规范和等级秩序。明代《大明集礼》就是对这种伦理体系的具体阐述并对这种不可逾越的社会生活模式极其具体细节进行了相当明确的说明。而颁发于洪武十三年（1380）的《明律》则进一步用法律的强制性来对这种伦理观念和社会秩序进行规范。这种规范涉及到宗族关系、家庭关系、人的言行以及饮食、服饰、房舍等具体生活内容。对此，《明代社会生活史》

这种伦理秩序要求社会中每一个人都必须循规蹈矩，不可越雷池一步，因而必然会抹杀和否定人的个性和自由意志。其实，这种伦理规范不仅体现在明代，而且是贯穿于中国封建社会的整个发展过程之中的。

但是，这种贯穿于中国封建社会的伦理秩序却在明代以后受到极大冲击。在诸种导致这种变动的因素中，商业化无疑是最根本的因素。对此，《明代社会生活史》一书也进行了说明：

从明代中期以后社会生活的多样性乃至新的社会风尚的形成来看，显然是不同于传统以儒家为根本的礼教乃至由此控制下的社会生活，除了商业化和世俗化的基本倾向之外，社会生活的诸多领域，无不受到了商业的渗透。毫无疑问，这是一种秩序变动，而其根本点理应着力于商业繁荣以后的诸多商业化倾向，但也不能不注意到，自王阳明崛起以后在意识形态领域所发生的巨大震动，以及由此而对人们生活观念变化的影响，乃至对整个社会生活领域所发生的冲击^①。

在这里，《明代社会生活史》的作者讨论了商业化对中国封建社会伦理秩序的冲击，并提到了以王阳明为代表的“新儒家”的贡献。毫无疑问，王阳明的“心学”中有相当内容代表了一种与传统儒家伦理观念不同的新思维，从而对推动人的个性解放起到了极大作用。例如，他宣称以“良知”而不是道德标准来判断是非善恶的观点就极大地冲击了儒家固有的道德伦理体系，并诱发了人们对个性和自由意志的关注和肯定。但在

《宗教学研究》2010年第4期《明清道教伦理的新特征及传播》

3. 道教与个性主义的扩张

中国传统上是一个重群体意识而轻视乃至否定个性和自由意志的社会。因此，中国传统的伦理道德强调的是等级、贵贱、尊卑、上下、长幼的不可逾越和对个性的压制。中国封建社会以儒学立国，以儒家伦理体系来规范人伦和社会生活，要求人们恪守本分，不可超越各种道德规范和等级秩序。明代《大明集礼》就是对这种伦理体系的具体阐述，并对这种不可逾越的社会生活模式及其具体细节进行了相当明确的说明。而颁发于洪武十三年（1380）的《明律》则进一步用法律的强制性来对这种伦理观念和社会秩序进行规范。这种规范涉及宗族关系、家庭关系、人的言行以及饮食、服饰、房舍等具体生活内容。

这种伦理秩序要求社会中每一个人都必须循规蹈矩，不可越雷池一步，因而必然会抹杀和否

定人的个性和自由意志。其实，这种伦理规范不仅体现在明代，而且是贯穿于中国封建社会的整个发展过程之中。

但是，这种贯穿于中国封建社会的伦理秩序却在明代以后受到极大冲击。在诸种导致这种变动的因素中，商业化无疑是最根本的因素。对此，《明代社会生活史》一书也进行了说明：

从明代中期以后社会生活的多样性乃至新的社会风尚的形成来看，显然是不同于传统以儒家为根本的礼教乃至由此控制下的社会生活，除了商业化和世俗化的基本倾向之外，社会生活的诸多领域，无不受到了商业的渗透。毫无疑问，这是一种秩序变动，而其根本点理应着力于商业繁荣以后的诸多商业化倾向，但也不能不注意到，自王阳明崛起以后在意识形态领域所发生的巨大震动，以及由此而对人们生活观念变化的影响，乃至对整个社会生活领域所发生的冲击^②。

在这里，《明代社会生活史》的作者讨论了商业化对中国封建社会伦理秩序的冲击，并提到了以王阳明为代表的“新儒家”的贡献。毫无疑问，王阳明的“心学”中有相当内容代表了一种与传统儒家伦理观念不同的新思维，从而对推动人的个性解放起到了极大作用。例如，他宣称以“良知”而不是道德标准来判断是非善恶的观点就极大地冲击了儒家固有的道德伦理体系，并诱发了人们对个性和自由意志的关注和肯定。

《宗教学研究》2009年第2期《明清小说视野中的社会思潮与道教伦理》

道教思想同样也对这种弘扬人的个性和自由意志的新观念起到了推动作用。

其实，王阳明以“良知”而不是道德标准来判断是非善恶的观点在很大程度上是受到了道家道教观念影响。以“良知”而不是道德标准来判断是非善恶的关键是认为“良知”，即人善良的本心可以自然作用，形成道德原则和道德意识。因此，人只要不受外在因素的干扰，恢复本心，就可以自然获得“至善”。这种观点自然使我们联想到老子所提倡的“朴”和庄子所强调的“真”。在《道德经》中，老子称：“见素抱朴，少私寡欲”^⑧。在这里，“朴”指未经加工过成器的原材料。后来，道教用它来比喻人未经外在环境和外来诱惑玷污的本性，即人的本然状态和本初之性。在庄子那里，“真”更多地被使用来作为人“本性”的代名词。《庄子·渔父》称：“真者，精诚之至也。……真者，所以受于天也，自然不可易也。”^⑨可见，老子、庄子都视人之本性为天然不可易的东西，是人善良淳朴的根基。这种思想也被后来的道教所继承。《老子想尔注》就说：“精者，道之别气也，入人身中为根本”。^⑩这就是说，人的本性就是自然的道性，是先天的东西。道经《洞玄灵宝本相运度劫期经》也说：“大千之载，一切众生，悉有道性。”^⑪因此，成仙的关键就在于排除外在各种后天污染和干扰物，恢复人的先天本性，即道教所谓的“道性”。金代道教学者王丹桂《草堂集》就指出：“本来真性唤神仙”。^⑫元代道士姬志真在《云山集》中也说：

“神仙莫向外边寻，止是元初一片心”。^⑬显然，道教将求仙合道的过程视为恢复人的本性和自然，本来就包含了对人自然属性的一种肯定和对外在道德标准的一种怀疑和否定。这样的思维势必对弘扬个性的社会思潮起到推动作用。

这种弘扬人的个性和自由意志的新观念在明清时期得到了全面发扬，并导致了此期文学作品对个性的大力强调和渲染。

《宗教学研究》2010年第4期《明清道教伦理的新特征及传播》

道教思想同样也对这种弘扬人的个性和自由意志的新观念起到了推动作用。

其实，王阳明以“良知”而不是道德标准来判断是非善恶的观点在很大程度上是受到道家道教观念影响的。以“良知”而不是道德标准来判断是非善恶的关键是认为“良知”，即人善良的本心可以自然作用，形成道德原则和道德意识。因此，人只要不受外在因素的干扰，恢复本心，就可以自然获得“至善”。这种观点自然使我们联想到老子所提倡的“朴”和庄子所强调的“真”。在《道德经》中，老子称：“见素抱朴，少私寡欲。”^⑭在这里，“朴”指未经加工成器的原材料。后来，道教用它来比喻人未经外在环境和外来诱惑玷污的本性，即人的本然状态和本初之性。在庄子那里，“真”更多地被用来作为人“本性”的代名词。《庄子·渔父》称：“真者，精诚之至也。……真者，所以受于天也，自然不可易也。”^⑮可见，老子、庄子都视人之本性为天然不可易的东西，是人善良淳朴的根基。这种思

想也被后来的道教所继承。《老子想尔注》说：“精者，道之别气也，入人身中为根本。”^⑯这就是说，人的本性就是自然的道性，是先天的东西。《洞玄灵宝本相运度劫期经》也说：“大千之载，一切众生，悉有道性。”^⑰因此，成仙的关键就在于排除外在各种后天污染和干扰物，恢复人的先天本性，即道教所谓的“道性”。金代道教学者王丹桂《草堂集》指出：“本来真性唤神仙。”^⑱元代道士姬志真在《云山集》中也说：“神仙莫向外边寻，止是元初一片心。”^⑲显然，道教将求仙合道的过程视为恢复人的本性和自然，本来就包含了对人自然属性的一种肯定和对外在道德标准的一种怀疑和否定。这样的思维势必对弘扬个性的社会思潮起到推动作用。

这种弘扬人的个性和自由意志的新观念在明清时期得到了全面发扬，并导致了此期文学作品对个性的大力强调和渲染。

《宗教学研究》2009年第2期《明清小说视野中的社会思潮与道教伦理》

对明清时期文学创作影响极大的“童心说”正是这种个性解放思想的具体表现。从渊源上看，“童心说”与先秦道家，特别是老子的“尚朴”、庄子的“贵真”思维直接相关。而后来道教所提倡的排除各种后天的污染和干扰物，恢复人的先天本性，即道教所谓的“道性”的思想无疑也对其具有重大影响。这一点，我们从李贽对“童心”的阐释就可以看出：

童心者，真心也。若以童心为不可，是以真心为不可也。夫童心者，绝假纯真，最初一念之本心也。若失却童心，便失却真心；失却真心，便失却真人。人而非真，全不复有初矣^⑨。

这种新的道德观念提倡从人未受玷污的“本心”出发，开发人的天然之性和率真之心，从而实现了对正统道德标准的超越。这里面实际上包含了对个性解放和自由意志的尊重和强烈关注。

在文学创作领域内，这种个性解放潮流也正在风起云涌。袁宏道、袁中道、冯梦龙、凌蒙初、李渔、冯梦龙、汤显祖等人也通过文学理论和文学创作来对此进行大力推动。在这一潮流中，一大批具有反传统色彩和丰富个性的人物形象脱颖而出，成为这一时期的文学创作，特别是长篇小说创作中的重要成就。在这里，我仅以《西游记》中孙悟空的形象为例来加以说明。

《宗教学研究》2010年第4期《明清道教伦理的新特征及传播》

对明清时期文学创作影响极大的“童心说”正是这种个性解放思想的具体表现。从渊源上看，“童心说”与先秦道家，特别是老子的“尚朴”、庄子的“贵真”思想直接相关。而后来道教所提倡的排除各种后天的污染和干扰物，恢复人的先天本性，即道教所谓的“道性”的思想无疑也对其具有重大影响。这一点，我们从李贽对“童心”的阐释就可以看出：

童心者，真心也。若以童心为不可，是以真心为不可也。夫童心者，绝假纯真，最初一念之本心也。若失却童心，便失却真心；失却真心，便失却真人。人而非真，全不复有初矣^⑨。

这种新的道德观念提倡从人未受玷污的“本心”出发，开发人的天然之性和率真之心，从而实现了对正统道德标准的超越。这里面实际上包含了对个性解放和自由意志的尊重和强烈关注。

在文学创作领域内，这种个性解放潮流也正在风起云涌。袁宏道、袁中道、冯梦龙、凌蒙初、李渔、汤显祖等人也通过文学理论和文学创作来对此进行大力推动。在这一潮流中，一大批具有反传统色彩和丰富个性的人物形象脱颖而出，成为这一时期的文学创作，特别是长篇小说创作中的重要成就。

其实，道教对这种弘扬个性和自由意志的道

(责任编辑:李裴)

一种轻视。而神仙们的生活方式本来就具有相当的独立性和自由度。例如,《神仙传》中的神仙左慈就多次以道术来戏弄曹操,代表了神仙所具有的自由意志和反抗世俗权威的力量;神仙河上公面对君王的威胁利诱,去地凌虚,称:“余上不至天,中不累人,下不居地,何民臣之有?”^②神仙卫叔卿“乘浮云驾白鹿”出现于武帝之殿,对武帝“中山非我臣乎”的质问毫不理会,“即失所在”。这些故事都代表了神仙维护自己自由意志和独立人格的精神。在神仙故事中,更多的神仙则将他们的自由意志和独立人格体现于在世俗名利和神仙的悠闲生活上的选择。如《清平山堂话本·张子房慕道记》中的张良就大肆宣传为仙的快乐、自由以及为臣的危险及辛劳;《喻世明言·陈希夷四辞朝命》中的神仙陈抟也视自由的神仙生活为人生最高目标而屡次谢绝君王的人仕邀请。从这些形象中,我们可以发现与《西游记》中孙悟空类似的精神和追求。从这些神仙故事中,我们也可以发现道教神仙形象对这类文学作品人物的具体影响。