

葛洪的神仙美学思想

温司

WEN Si

吴插入自我介绍



JEARC 2026,3(1): 15–36

Original Articles

Correspondence to

WEN Si

Sichuan Normal University

13541249115@163.com

ORCID

<https://orcid.org/0009-0000->



Journal of East Asian Religions and Cultures Vol. 3. Issue 2 (June 2026): 15–36

© 2026 by the Daesoon Academy of Sciences, Daejin University, South Korea

<https://doi.org/10.23239/JEARC.2026.2.2.15>

Day of submission: 2026.05.10.

Completion of review: 2026.05.30.

Final decision for acceptance: 2026.06.20.

P-ISSN: 3022-0335

E-ISSN: 3058-2105

Abstract

Ge Hong's Aesthetic Thoughts on Immortality

The pursuit of "life" is an inherent instinct of humans as living beings, hence the immortal gods who enjoy eternal life have become the ultimate aesthetic ideal for people. Theoretically, Ge Hong achieves the organic integration of Taoist metaphysics, aesthetic ideals, and the desire for longevity by mutually interpreting the concepts of the mysterious Tao, the immortal Tao, and longevity. This constructs the theoretical foundation for people's pursuit of life and immortality. In practice, Ge Hong illustrates the cultivation process from secular sagely beauty to immortal beauty through two aspects: meritorious deeds and enlightened teachers. By accumulating merits and undergoing immortality trials, he transforms the abstract aesthetic concepts of "simplicity" and "authenticity" into operable and verifiable religious cultivation practices. Cultivation practices often take place in famous mountains, which serve as the link between heaven and humanity, symbolizing the harmonious coexistence of humans and nature. These mountains hold significant symbolic meaning and cultural functions.

Keywords: Ge Hong; *Bao Pu Zi*; *Shen Xian Zhuan*; Immortal aesthetics

“生”是人类作为生命体的本能追求，故长生的神仙成为世人的最高审美理想。在理论上，葛洪通过玄道、仙道与长生的互释，实现道教玄理、审美理想和长生愿望的有机整合，构建起世人求生修仙的理论基础。在实践上，葛洪从功德与明师两方面说明世俗圣贤美到仙格美的修炼历程，通过功德积累与成仙试炼，将抽象的“朴”“真”美学理念转化为可操作、可验证的宗教修炼实践。修道实践往往于名山进行，名山是天与人联结的纽带，是人与自然和美共处的表征，具有重要的象征意义和文化功能。

關鍵詞: 葛洪；《抱朴子内篇》；《神仙传》；神仙美学

一、生美：从人道到仙道的审美理想

葛洪（283 - 363 年），字稚川，自号抱朴子，是东晋著名的道教思想家。葛洪在道教神仙理论建设方面颇有贡献，形成独具特色的神仙美学思想。成仙是道教的核心，也是世人的审美理想。卿希泰先生指出：“道教其他的教理教义和各种修炼方术都是围绕这个核心展开的”（Qing 1988, 19）。本文试从葛洪《神仙传》《抱朴子内篇》¹出发，以修道成仙为核心，讨论葛洪神仙思想的美学意蕴。

“生”是人类作为生命体的本能追求。道教经典《太平经》认为“天地之性，万二千物，人命最重”（Wang 1960, 34）。《勤求》载：“天之大德曰生。生者，好物也”（Wang 1985, 252）。天地最大的恩德就是使万物存活，“生”是至善的事。“生”表现为寿，人们追求生命长久的存在，就是追求久寿。《道意》曰：“夫神仙之法，所以与俗人不同者，正以不老不死为贵耳”（Wang 1985, 174）。世俗意义的寿是几十年乃至百年不死，而道教的寿则是不死成仙。葛洪说：“若夫仙人，以药物养生，以数术延命，使内疾不生，外患不入，虽久视不死，而旧身不改”（Wang 1985, 14）。人可通过药物数术养性延命，祛病除灾，达到久视不死的长生之境。实际上，不死成仙是道教对世人长生愿望的回应，是“道教美学理想人生的宗教化表现”（Pan 2000, 79 - 85）。神仙能长生久寿，因此，世人生与死的矛盾就转化为普通人能否成仙的问题。葛洪以富有美学意涵的“玄”注入“神仙”的理念，通过对神仙形象、能力和生活状态的描述，将神仙具化为可视可知可学的宗教形象，强调神仙可学、神仙可致的观点。

（一）玄道、仙道与长生的互释

葛洪以具有美学意蕴的“玄”建设神仙理论，神仙成为长生与美的代表。《道德经》载：“道生一，一生二，二生三，三生万物”（Chen 1984, 5），早期的“道”主要是哲学的本体论意义。《道德经》进一步阐述“道”曰：

“玄之又玄，众妙之门”（Chen 1984，53），“妙”有美意，“玄”字用于表述抽象与形象结合、感性与理性结合的道，同样具有美意（Pan 2003，28 - 34）。可见，“玄”在道家是具有美学意蕴的修饰词。而《畅玄》曰：“玄者，自然之始祖也，而万殊之大宗也”（Wang 1985，1）。葛洪认为“玄”是世界万物的本源。但葛洪没有以“玄”代“道”，而是合而论之，表述为“玄道”，并将“玄道”视作本质的存在。《畅玄》载：“其唯玄道，可与为永”（Wang 1985，1），玄妙大道具有超越时空的永恒性，是美的本真显现。从道家到道教，“玄”从富含美意的修饰词转化为具有本体论意义的名词。

玄道与道都具有本体论意义，但“玄”的加入使“道”完成从哲学到宗教的转化（Jiang 2018，60 - 64），这种转化既是宗教的、也是美学的。那么，如何理解玄道呢？《畅玄》认为玄道与生命形体息息相关，“故玄之所在，其乐不穷；玄之所去，器弊神逝”（Wang 1985，1），玄妙大道其乐无穷，但玄道会随形体的消散而消逝。因此，理解玄道不是参悟高妙的宗教玄理，而是从现实出发，关注形体生命如何久存的问题。葛洪认为生命延长的办法就是修道成仙，《对俗》曰：“况得仙道，长生久视，天地相毕，过于受全归完，不亦远乎？”（Wang 1985，52）显然，“仙道”乃长生久视的途径。综之，生命形体是抽象哲理“玄道”的可视化表现，因此，“玄道”可释为对长生成仙的追求。“仙道”就是理解“玄道”的途径，因而仙在某种程度上也具有本体论的美学意义。从道本体到仙本体，“这种改造是美学化了的”（Chen 2012，60 - 66）。

葛洪通过玄道、仙道与长生三者的互释，实现道教玄理、审美理想和世俗愿望的有机整合，建构神仙美学的理论基础。道教的“仙”如同儒家之圣、佛教之佛，是道教美学体系中的核心部分。葛洪继而具体阐释神仙的形貌、能力等特点。

（二）神仙形象建构

早期的神仙是一种审美想象，具有朦胧迷蒙的特点。《逍遥游》载：“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，淖约若处子。不食五谷，吸风

饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”（Guo 2013, 29）。《齐物论》载：“乘云气，骑日月，而游乎四海之外”（Guo 2013, 91）。屈原认为神仙“驾青虬兮骖白螭，吾与重华游兮瑶之圃。登昆仑兮食玉英，与天地兮同寿，与日月兮同光”（Hong 2015, 192）。仙是由神秘奇异的意象组合而成的审美想象，其外貌形体是一种比拟式的模糊表达。司马迁《史记·封禅书》认为“燕齐海上之方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也”（Sima 2011, 1270），其从鬼神之力出发理解神仙；刘向《列仙传》所述神仙乃是“一群形象各异、能力参差的能人异士”（Long 2024, 109 - 119）。对于仙的不同描述说明：仙被认为是长生自由、能力超俗的所在，但没有关于仙的系统论述。总的来说，早期神仙是世人以想象满足情感需求的诗性审美体验的产物。葛洪则进一步具象呈现神仙形象、能力与生活状态。

首先，葛洪塑造的神仙形象实现从模糊到具象的跨越，具有可视可知的特点。《神仙传》载：“面生异骨，体有奇毛，恋好深僻，不交流俗”（Li 1961, 9）。《祛惑》引《仙经》云：“仙人目瞳皆方”（Wang 1985, 351）。《微旨》载：“参午达理，奇毛通骨”（Wang 1985, 123）。《仙药》载天神：“体生毛羽”（Wang 1985, 196）。李聃真形“身長九尺，黃色，鳥喙，降鼻，秀眉長五寸，耳長七寸，額有三理上下徹，足有八卦”（Wang 1985, 273）。显然，仙有不同于世人的眉眼体貌。又《论仙》载：“假令游戏，或经人间，匿真隐异，外同凡庸，比肩接武，孰有能觉乎？”（Wang 1985, 15）说明仙人既有超世的样貌姿态，也可自由变化与常人一致。“仙”与人无异的外貌形体，暗示人与仙的一致性，即人通过勤奋努力可修炼成仙。

其次，神仙具有超自然的能力，能享受自由的生命。葛洪说：“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；出携松羨于倒景之表，入宴常阳于瑶房之中；曷为当侣狐貉而偶猿乎？所谓不知而作也。夫道也者，逍遥虹霓，翱翔丹霄，鸿崖六虚，唯意所造”（Wang 1985, 189）。成仙可以远离尘世疾病苦痛，居华美宫室，尽享佳肴，具有超越性的特点。这种超越性表现在两方面，一是超

越人生几十年光阴，摆脱可怖的肉身死亡；二是超越能力界限，处于一种自由逍遥、不受限制的状态。这种对生命与生理的超越实际上是一种极致的自我享受，而“对于生命的自我享受正是审美的本质”（Chen 2012, 60-66）。

葛洪塑造的“神仙”，一方面是充满幻想、奇异神秘的审美存在；另一方面因仙的长相、生活与人相似，具有世俗性与现实亲和力。因此，葛洪将“仙”理论化的同时，也将“仙”世俗化，促进修仙群体的多元性与主体性。

（三）修仙群体的主体性与多元性

据《太平经》载，早期成仙十分困难。成仙之人往往有神仙恩赐，“能得之者，天大神所保信也。余者不得比”（Wang 1960, 596）。这种恩惠一般只有与神仙地位相当的圣人和帝王才能得到，“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”（Wang 1960, 342）。成仙还需要一定财力，而普通世人多乏钱财。因此，早期成仙之人多限定在王公贵族。葛洪促进修道群体的多元化，其认为成仙“诀在于志，不在于富贵也”（Wang 1985, 46），强调普通人也能修道成仙，修道成仙的普世性促进修仙群体的多元化。

葛洪说：“夫陶冶造化，莫灵于人”（Wang 1985, 46），人是最富有创造力的生物，可以通过充分发挥主体性实现对自己生命的主宰。《黄白》有言：“我命在我不在天”（Wang 1985, 287）。葛洪对自我的肯定“鼓舞了道教学者战胜自然和社会灾害的勇气，也加强了道士开发人体潜能和追求超自然力的宗教信仰”（Hu 1995, 452）。这种自我主体性表现在两方面：一是对神仙之道的坚定信任。《微旨》载：“凡学道当阶浅以涉深，由易以及难。志诚坚果，无所不济。疑则无功，非一事也”（Wang 1985, 123）。二是主体持续性的修道实践。修仙之人“唯须笃志至信，勤而不怠，能恬能静，便可得之，不待多才也……得合一大药，知守一养

神之要，则长生久视”（Wang 1985，224）。葛洪神仙之道的建构高度契合世人对长生的渴望，神仙的美好形象与超俗的生活状态激发世人的修道热情，使其不懈追求不死成仙。这正是积极向上、热爱生活的生命美学表现，正如陈望衡所言：“道教神仙学全方位地开拓了生命的意义，它是中国古代生命美学的集中代表”（Chen 2012，60 - 66）。

葛洪从理论层面建构“仙道”，指出神仙是具有本质意义的美的存在。仙道是参悟玄道的方式，指引着世人的长生之路。神仙任意逍遥的特质与审美自由的本质契合，故神仙成为人类审美生活中的最高追求。葛洪肯定修道成仙群体的多元性与主体性，其神仙可学、可致的主张引导普世的修道行为，修道者充分发挥主体性可以达到长生久视、生命自由的目标。

二、质美：从圣贤到“朴”“真”之境

在葛洪神仙可学、可致的思想指引下，长生信仰表现为修道者积极开展的宗教修行活动。葛洪指出具体的修仙路径：功德成仙与明师指导成仙。人既在现世修行，就离不开普世的评判标准，即“欲修仙道，先修人道”（Xu 2018，3）。葛洪曰：“道者，儒之本也；儒者，道之末也”（Wang 1985，184）。葛洪外儒内道的思想也说明，修炼是先逐步符合现世所强调的圣贤美标准，由修德到修身，实现由人而仙的升华，最终达到仙格美的境界。明师作为仙的代表，提供仙格美的典范的同时，对求道者进行试炼，指引其逐步到达“朴”“真”之境。

（一）功德成仙：世俗圣贤美

葛洪从善行实践与功德积累两个维度提供了个人修仙的伦理路径。首先，功德是修仙的德性前提。《微旨》有言：“必欲积善立功，慈心于物，恕己及人，仁逮昆虫，乐人之吉，悯人之苦，赈人之急，救人之穷，手不伤生，口不劝祸，见人得之如己之得，见人之失如己之失，不自贵，

不自誉，不嫉妒胜己，不佞产阴贼，如此乃为有德，受福于天，所作必成，求仙可冀也”（Wang 1985, 126）。道德实践乃成仙的途径，若要成仙，必须行善积德、宽厚待人。修道需要有普世化的慈悲意识，将道德关怀从人扩展至万物生灵。“手不伤身，口不劝祸”则为世人提供可操作的日常戒律，以求实现道德内化。其次，葛洪将功德体系量化为层级分明的修仙进阶标准。“欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也……人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善。若有千一百九十九善，而忽复中行一恶，则尽失前善，乃当复更起善数耳。故善不在大，恶不在小也。虽不作恶事，而口及所行之事，及责求布施之报，便复失此一事之善，但不尽失耳。积善事未满，虽服仙药，亦无益也”（Wang 1985, 53）。功德体系强调德行修为的持续性和纯粹性，暗示修道成仙的过程之长、耗时之久。再者，德性积累被视为感通仙界的路径。“非积善阴德，不足以感神明”（Wang 1985, 124），善人得善报的修道方式可以感遇神灵。“羊公积德布施，诣乎皓首，乃受天坠之金。蔡顺至孝，感神应之。郭巨煞子为亲，而获铁券之重赐”（Wang 1985, 127）。行善之人能得到神仙护佑。葛洪反复强调普世道德修行的重要性，将儒家伦理与修仙方术融合，设定“以德证道”的宗教实践标准。

功德成仙理论将“仁”“善”等儒家价值纳入修仙体系，赋予其“通神致仙”的宗教功能。这种对普世伦理的仙化改造使得修仙实践从个体上升到社会层面，修仙的个体长生价值升华为社会伦理价值。但这种对于现世圣贤美的追求，容易使修道者迷失于世俗欲望。因此，葛洪认为，修道者在修德养性的基础上，加之名师指导，则必成仙。《辨问》载：“故胞胎之中，已含信道之性，及其有识，则心好其事，必遭明师而得其法”（Wang 1985, 226）。意为人若信道并进行修行实践，有明师指点就能成仙。如《神仙传》载唐公昉多行善事，李八百主动来渡其成仙（Li 1961, 49）。基于明师在修道成仙中的重要作用，此处有必要对明师进行说明。

(二) 明师：仙格美模范

葛洪认为明师具有至高至善的美——“朴”与“真”。“朴”指事物的极简极真状态，要求修道者远离世俗物欲，达到返璞归真之境。葛洪自号“抱朴子”，“抱朴”出自《道德经》：“见素抱朴，少私寡欲”（Chen 1984，136）。又《抱朴子外篇·自叙》称：“洪期于守常，不随世变，言则率实，杜绝嘲戏，不得其人，终日默然，故邦人咸称之为抱朴之士”（Zhang 2013，1112）。可见葛洪对率真自然之“朴”的审美追求。“真”乃超然、本质的意义。《道意》载：“患乎凡夫不能守真，无杜遏之检括，爱嗜好之摇夺，驰骋流遁，有迷无反，情感物而外起，智接事而旁溢，诱于可欲，而天理灭矣惑乎见闻，而纯一迁矣”（Wang 1985，170）。葛洪指出，要排除危害真性的累赘，“务在全大宗之朴、守真正之源者也”（Wang 1985，184）。综之，神仙之美就具现为“朴”“真”。

明师为何会具有神仙的“朴”“真”之美呢？吉川忠夫指出：“明师”不仅是“明智之师”的简称，“明”是与“俗”相对立的“圣”之意（Yoshikawa 2010，330 - 331）。明师就是神仙在世俗的代表。²《抱朴子内篇》多次强调“明师”，此处将强调明师能力及作用的内容摘录如下：

表一《抱朴子内篇》关于“明师”的部分记载

篇目	内容
卷二《论仙》	“不得有道士，为合成仙药以与之，不得长生，无所怪也。”（Wang 1985，18）
卷三《对俗》	“若谓彼皆特秉异气，然其相传皆有师奉服食。”（Wang 1985，46）
卷五《至理》	“昔有明师，知不死之道者。”（Wang 1985，115）
卷八《释滞》	“宝精行炁，服一大药便足……然此三事，不值明师，不经勤苦，亦不可仓卒而尽知也。”（Wang 1985，149）
卷十《明本》	“夫指深归远，虽得其书而不师受，犹仰不见首，俯不知跟，岂吾子所详悉哉？” （Wang 1985，189）

卷十四《勤求》 “深念学道艺养生者，随师不得其人，竟无所成。” (Wang 1985, 240)

卷十六《黄白》 “不得明师口诀，诚不可轻作也。” (Wang 1985, 287)

卷二十《祛惑》 “诚须所师，必深必博。” (Wang 1985, 345)

据表可知，葛洪所构建的明师形象，实为道教“朴”“真”美学理想的模范。所谓“朴”“真”表现在两方面：一是明师道术的纯粹性、真实性；二是明师形神修炼所达自然整全之境。首先，明师是“有道之士”，是掌握“真知”的得道者，其精通长生服丹、宝精行炁、道艺养生和方书口诀等至真至纯的道教秘术。《勤求》载：“夫晓至要得真道者，诚自甚稀” (Wang 1985, 252)。又“世间自有奸伪图钱之子，而窃道士之号者，不可胜数也” (Wang 1985, 252)。据此可知，世间存在不少才学浅薄、招摇撞骗的虚伪道徒。葛洪通过“伪技乱道”现象表明“真—伪”的二元对立，强调明师之“真”与“贵”。其次，明师形体轻健、容貌纯净，代表道教的身体美学理想。葛洪自言其师：“郑君时年出八十，先发鬓班白，数年间又黑，颜色丰悦，能引强弩射百步，步行日数百里，饮酒二斗不醉。每上山，体力轻便，登危越险，年少追之，多所不及” (Wang 1985, 331)。《神仙传》中对明师形体多有描绘，如彭祖“常有少容” (Li 1961, 8)，蓟子训“颜色不老”等 (Li 1961, 82)。明师生理形体的反自然现象既是“真知”道术有效性的确证，亦是“复归于朴”的形貌显现。明师作为“朴”“真”之美的典范，价值不仅在于道教真技的传承，更在于以身体演绎道教的生命理想——在祛伪存真的道术实践中，实现形神俱妙的自然整全。

(三) 成仙试炼：臻至“朴”“真”

明师能传授道术、讲解养生服药之要，避免弟子修行不当，但明师传道亦有限制。一是修道者需具备修行资质，方能受道。“道家之所至秘而重者，莫过于长生之方也。故歃血乃传，传非其人，戒在天时。先师不敢以轻行授人，须人求之至勤者，犹当拣选至精者乃教之” (Wang 1985,

252)。显然，传道须修道者至精至勤，方可通过“歃血为盟”等庄严的道教仪式传道。二是传道有时间限制。明师只能“四十年一传，传之歃血而盟，委质为约”（Wang 1985, 336）。严格的传道时间和庄严的确认仪式，无一不暗示求道修仙之困难。明师授道是一种责任，其不授道或乱授道，都会遭到惩罚。若“传丹经不得其人，身必不吉”（Wang 1985, 76），传非其人，明师反遭祸患。因此“若值明智之师，且欲详观来者变态，试以淹入，故不告之，以测其志”（Wang 1985, 255）。故有成仙试炼。换言之，成仙试炼其实是明师检验修道者资质、锤炼其心神形体的过程。试炼内容从世俗欲望到生死抉择，逐步实现祛俗求真，最终实现“朴”“真”之美。潘显一先生指出，修仙者通过修炼人性，可以达到与道合一的真——美境界，人格也就升华为包含真善美的仙格（Pan 2000, 79–85）。据《神仙传》可知，成仙试炼主要包含三方面的内容。

首先，试炼修道者的至诚之“志”。葛洪认为修道之人须“志诚坚果，无所不济，疑则无功”（Wang 1985, 123）修道者的心志与成仙密切相关，葛洪有言：“要道不烦，所为鲜耳。但患志之不立，信之不笃，何忧于人理之废乎？”（Wang 1985, 148）宗教信仰必然要全方位收割人的身心，才会产生虔诚的拥护者和追求者。因此，求道者需在精神上坚定信仰仙道，并积极进行宗教实践。一，“志”表现为不畏肉体磨炼之苦。阴长生以奴仆之役侍奉马鸣生十余年，最终通过考验并受道（Li 1961, 54）。费长房亦是日日为壶公打扫地面、供奉食物，久不懈怠才引得壶公另眼相待（Li 1961, 80）。可见，勤奋刻苦是得到明师认可的必须品质。修道者“莫不负笈随师，积其功勤，蒙霜冒险，栉风沐雨，而躬亲洒扫，契阔劳艺，始见之以信行，终被试以危困，性笃行贞，心无怨二，乃得升堂以入于室”（Wang 1985, 239）。负笈随师、栉风沐雨和躬亲洒扫既是对求道意志的艰苦考验，也是对凡俗肉体的反复锤炼。二，面对死亡坦然无惧。《神仙传·魏伯阳》载魏伯阳与弟子服丹皆“死”，有弟子畏死不服，结果舍命服丹者长生成仙，不服者滞留俗世（Li 1961, 12）。赵升通过悬崖摘桃、投身深涧考验（Li 1961, 56–58），最终实现“与道合真”的终极超越。费长房头悬巨石而面色自若，寿至百岁（Li 1961, 81）。人贵

生，易拘于形体。柴洪源指出，“形体过分的‘有’对于体道是阻碍”，因此要破除“形身”，达到“真身”的境界（Chai 2024，96–102）。世人对“生”的追求容易导致对“此身”的过分爱惜，畏惧肉身死亡而有心杂念。死亡试炼就是破“形”求“真”的过程。

其次，试炼修道者的人品德行，以伦理实践淬炼修道者纯真的心性。《神仙传·李八百》载唐公昉耗巨资为佣工治病、亲为侍奉，其以不吝钱财、仁德良善的高尚德行通过考验（Li 1961，49–50）。唐公昉散尽千金而不求回报的纯朴德行，一方面代表其对世俗财富执念的消解，另一方面意味着其超越俗世身份差异，达到修仙所强调的“仙法欲博爱八荒，视人如己”之境界（Wang 1985，18）。《神仙传·张道陵》载赵升见金不取、被诬不辩、善心济人，不在乎世俗得失，通过人品淬炼与物欲涤除试炼，最终达到“朴”“真”之境。

最后，炼化世俗观念，包括不食五谷、无视污秽等。世俗所求的物质享乐会阻碍修行。张良“将弃人间之事，以从赤松游耳，遂修道引，绝谷一年，规轻举之道”（Wang 1985，113），不沾俗世荤腥。修炼仙法需要“止绝臭腥，休粮清肠”（Wang 1985，18），学习龟、鹤，“其道引以延年，法其食气以绝谷”（Wang 1985，49）。《仙药》载秦王子婴宫人本绝谷延年，后食五谷之粮则老化而死（Wang 1985，207）。实现从人到仙的跨越，还需超越世俗的认知局限。《知北游》载东郭子问庄子道在何处，庄子答曰无所不在，认为道存在于蝼蚁、稀稗、瓦甓，甚至是屎溺之中（Guo 2013，660）。《神仙传·壶公》载壶公以“啖屎”试炼费长房，费长房将屎视作污秽，犹豫不能食。这说明费长房思想境界仍囿于俗世，离道教超越性的心态还有距离，故不能成仙。相较之下，《神仙传·李八百》提到唐公昉舔舐恶疮面不改色，唐公昉不以俗世污秽观物，凭借精诚纯洁打破净秽对立的认知困境，这种精诚纯洁与道教对俗世的超越性一致，故唐公昉最终飞升成仙。综之，修道之人需要达到“自行治作，事不接于世，言不累于俗”的境界，方能脱离俗世、超越自我（Wang 1985，241）。

功德成仙与明师指导成仙其实是一个问题的两个方面，都是以长生久视为目的，从世俗圣贤美达到神仙“朴”“真”之美的方式。通过层层试炼，“朴”“真”从抽象美学理念演变为可操作的宗教实践。修道者唯有在品德上持守本真、在物欲上复归素朴，方能突破“伪道”“俗情”的双重桎梏，达到“含醇守朴，无欲无忧，全真虚器，居平味澹”之境（Wang 1985, 3）。葛洪所倡导的修道实践体系，既是对老子“见素抱朴”思想的宗教化演绎，也塑造了中国传统文化的美学理想范式。这种对“朴”“真”的追求意味着纯净出世。“山”作为清静修道之所与人神感遇的地点，是葛洪神仙美学思想的重要部分。

三、和美：人与名山的互洽共生

许慎《说文解字》认为“仙”意为“人在山上”（Tang 2018, 1164）。《释名·释长幼》注：“老而不死曰仙。仙，迁也。迁入山也。故其制字仁旁作山也”（Liu 2008, 96）。“仙”字的释义说明修仙者必入山。葛洪《抱朴子内篇》多次提到“名山”，《金丹》载：“是以古之道士，……必入名山，不止凡山之中，正为此也”（Wang 1985, 85）。葛洪将山分为名山与凡山。名山不仅是物理意义的自然山脉，因名山有神仙、芝草、道经等多种宗教元素，故形成不同于“凡山”的独特宇宙。名山能联结自然景观与人的精神世界，有重要的象征意义和文化功能，具有丰富的美学意蕴。

（一）生机与自由的表征

名山是充满生命力与自由美的所在。葛洪在《微旨》篇详细介绍了两座名山：太元山与长谷山。“夫太元之山……，和气氛温，神意并游。玉井泓邃，灌溉匪休。百二十官，曹府相由。离、坎列位，玄芝万株，绛树特生，其宝皆殊，金玉嵯峨，醴泉出隅。还年之士，挹其清流。……长谷之山，杳杳巍巍，玄气飘飘，玉液霏霏，金池紫房。在乎其隈。愚人妄往，至皆死归。有道之士，登之不衰，采服黄精，以致天飞”（Wang

1985, 128)。离、坎列位，阴阳调和，万物有序生长。据此可知，名山是生机盎然、独立完整的宇宙系统。

首先，名山物产丰富，环境宜居。山中水源深邃清澈、源源不断，玄芝、绛树等珍贵植物数不胜数，金玉矿产资源多如牛毛。名山中的药材宝物极多，如石芝“生于海隅名山”（Wang 1985, 197），朱草“喜生名山岩石之下”（Wang 1985, 79），樊桃芝“生于名山之阴”（Wang 1985, 200）。清泉、芝草和宝矿等自然景观共同构成富含生机的道教文化符号。其次，名山为神仙之居。“百二十官，曹府相由”表明名山中神仙众多，各司其职，有独立的管理系统。因此，许多修道者冀求名山遇仙。《神仙传》载介象“不得其师，乃入山精思，冀遇神仙”（Li 1961, 60），果然于山中遇女仙。《仙药》篇载秦王子婴宫人于山中遇老翁服药得生之事（Wang 1985, 207）；南阳文氏先祖于山中遇人教食术（Wang 1985, 207），从此不饥。优美的神仙之居及道术高妙的神仙，实际是世人审美理想的投射。因此，名山不只是自然景观，也是人法自然的文化产物。

名山是连接自然与人的纽带，其独特的自然景观象征某种神圣空间。名山中万物繁茂，神仙管治，山与人形成有机的生命系统。人在名山中吐纳修炼、得道成仙，就是人与自然和谐共处的表征。

（二）“道美”的象征

名山是位于世俗的神圣之地，这不仅是自然与人文的交汇，也是世人寄托美好想象与信仰的实体。名山象征着神秘的“道美”，对修道者有重要作用。

首先，道教经书多藏于名山。《微旨》载：“帝子玄圣，深识独见，开秘文于名山，受仙经于神人”（Wang 1985, 122）。《辨问》有言：“《灵宝》之方……，禹将仙化，封之名山石函之中”（Wang 1985, 229）。《遐览》载：“诸名山五岳，皆有此书，但藏之于石室幽隐之地。应得道者，入山精诚思之，则山神自开山，令人见之”（Wang 1985,

336)。张盖踰就在岷山石室中得《岷山丹法》(Wang 1985, 78)。名山实际是道教神秘天文以可视形式显现的物理空间。

其次，名山是设坛受道、炼药合丹之地。《金丹》载葛洪“于马迹山中立坛盟受之”(Wang 1985, 71)；《神仙传》载马鸣生在青城山立坛授阴长生《太清神丹经》(Li 1961, 54)。名山中进行的宗教仪式内化为修道者的心灵体验，是一种得道的方式。在名山传道，能保证道教内部的秘授传统，深化仙道的神秘性与神圣性。名山作为授道的神圣场域，可以激发修道者精神体验与感悟，在体验和内省中达到远胜凡世的修炼效果。《金丹》指出服食地不同，效果也不同，“服此二物，可居名山石室中，一年即轻举矣。人间服之，名地仙”(Wang 1985, 86-87)。同样的药物在名山服用可升天仙，而在人间服食则只为地仙。实际上，名山远离俗世，能最大限度的保证炼丹成功率。“合之皆斋戒百日，不得与俗人相往来。于名山侧东流水上，别立精室，百日成”(Wang 1985, 74)。斋戒仪式及不与俗交的条律都说明炼丹修道的神圣性与纯洁性。《金丹》载：“合丹当于名山之中、无人之地”(Wang 1985, 74)，又“合此金液、九丹，又宜入名山、绝人事”(Wang 1985, 84)，葛洪再三强调“必入名山之中，斋戒百日，不食五辛生鱼，不与俗人相见尔，乃可作大药”(Wang 1985, 85)。名山所居神仙与独特的地理环境会赐福于炼丹者。葛洪介绍了数十座可供炼丹的名山(Wang 1985, 85)，认为此“皆是正神在其山中，其中或有地仙之人。上皆生芝草，可以避大兵大难，不但于中以合药也。则此山神必助之为福，药必成”(Wang 1985, 85)。人在名山中的修道炼丹的行为，实际上是“道法自然”观念与“长生久视”理想结合的结果。

但名山作为超世所在，并不容易靠近。一有山神守护、试探，二有险恶环境阻挡。《登涉》有言：“山无大小，皆有神灵，山大则神大，山小即神小也。入山而无术，必有患害。或被疾病及伤刺，及惊怖不安；或见光影，或闻异声；或令大木不风而自摧折，岩石无故而自堕落，打击煞人；或令人迷惑狂走，堕落坑谷；或令人遭虎狼毒虫犯人，不可轻入山也”(Wang 1985, 299)。山中的神秘力量会伤害人的生理、心理，毒

虫猛兽与山虎精怪皆会对修道者生命构成威胁。故葛洪在《登涉》详细介绍了进入名山所面临的险恶环境及应对方法（Wang 1985，299-314）。尽管危险重重，由于“凡为道合药，及避乱隐居者，莫不入山”（Wang 1985，299），修道者被授与经卷法术、炼丹方技之后，都会想尽办法进入名山修炼。

名山是充满自由与生机的独立宇宙，也是修仙者展开宗教活动的圣地。山在道教信仰中从自然景观逐步转变为神圣空间，真实存在的自然名山成为道教理想的乌托邦世界，是道教文化的重要符号。修道者对名山的尊崇是对道教生命哲学“顺应自然”的回应。名山自然美与修仙的生命美、神秘美有机统一，最终表现为人与自然的和谐相洽之美。

四、结论

葛洪的神仙美学思想以修道成仙为核心，可分为理论和实践两方面。世人有追求生命的本能，而仙道是长生久视的途径，生命形体又是理解玄道的媒介。由此，葛洪在理论上将抽象的玄道、虚幻的仙道与现实的人道有机结合，实现神仙美学的理论建构。在实践上，葛洪指出功德成仙和明师指导成仙两条路径，以实现从世俗圣贤美到“朴”“真”的道教美学理想。这种审美理想在充满生美与道美的名山中更易实现，故修道者多入山进行修仙活动。葛洪的神仙美学思想，代表其对生命意义的追问与思考，而这对当代人的生命审美理想、品格追求与人和自然关系同样具有启迪意义。

Notes

¹ 《抱朴子内篇》共有二十卷，依次分别为《畅玄》《论仙》《对俗》《金丹》《至理》《微旨》《寒难》《释滞》《道意》《明本》《仙药》《辨问》《极言》《勤求》《杂应》《黄白》《登涉》《地真》《遐览》《祛惑》。

² 《神仙传》明确表达“明师为得道之士”的观点。某种程度上，在世俗的神仙可称为明师。详见《神仙传》中《李八百》《太阴女》《刘根》《介象》等篇目。

References

- Chai, Hongyuan.2024 “The *Daode jing* and the Individuality of Daoist Life Philosophy.” *Religious Studies* 2024(1). [Chinese Language Text] 柴洪源, 《〈道德經〉與道教生命哲學的個體性問題》, 《宗教學研究》2024年第1期。
- Chen, Guying.1984 *Annotations and Critical Reviews of the Laozi*. Beijing: Zhonghua Book Company. [Chinese Language Text] 陳鼓應, 《老子註釋及評介》, 北京: 中華書局, 1984年。
- Chen, Wangheng.2012 “Immortal Realms and Chinese Aesthetic Ideals: The Aesthetic Significance of Daoism.” *Social Science Front* 2012(2). [Chinese Language Text] 陳望衡, 《神仙境界與中國人的審美理想——神仙道教的美學意義》, 《社會科學戰線》2012年第2期。
- Guo, Qingfan.2013 *Collected Explanations of the Zhuangzi*. Punctuated and collated by Wang Xiaoyu. Beijing: Zhonghua Book Company. [Chinese Language Text] [清] 郭慶藩撰, 王孝魚點校, 《莊子集釋》, 北京: 中華書局, 2013年。
- Hong, Xingzu.2015 *Supplementary Annotations to the Chu ci*. Punctuated and collated by Huang Linggeng. Shanghai: Shanghai Chinese Classics Publishing House. [Chinese Language Text] 洪興祖撰, 黃靈庚點校, 《楚辭補注》, 上海: 上海古籍出版社, 2015年。
- Hu, Fuchen.1995 *Encyclopedia of Chinese Daoism*. Beijing: China Social Sciences Press. [Chinese Language Text] 胡孚琛, 《中華道教大辭典》, 北京: 中國社會科學出版社, 1995年。
- Jiang, Yue.2018 “A Study on the Aesthetic Ideology of *Baopuzi neipian*.” *Religious Studies* 2018(1). [Chinese Language Text] 姜約, 《〈抱朴子內篇〉美學思想闡幽》, 《宗教學研究》2018年第1期。
- Li, Fang.1961 *Taiping guangji (Extensive Records of the Taiping*

- Era). Compiled by Li Fang et al. Beijing: Zhonghua Book Company. [Chinese Language Text] [宋] 李昉等編, 《太平廣記》, 北京: 中華書局, 1961年。
- Liu, Xi.2008 *Annotations and Supplements to the Shiming (Shiming shuzheng bu)*. Commentary by Bi Yuan; supplemented by Wang Xianqian; punctuated and collated by Zhu Minche and Sun Yuwen. Beijing: Zhonghua Book Company. [Chinese Language Text] [漢] 劉熙撰; [清] 畢沅疏證; 王先謙補; 祝敏徹、孫玉文點校, 《釋名疏證補》, 北京: 中華書局, 2008年。
- Long, Ze'an.2024 "A Study on the Evolution of the Concept of 'Immortal' in the Han and Jin Dynasties." *Journal of Tongji University (Social Sciences Edition)* 2024(1). [Chinese Language Text] 龍澤黯, 《漢晉「仙」觀念之流變考》, 《同濟大學學報》(社會科學版) 2024年第1期。
- Pan, Xianyi.2000 "Ge Hong's Aesthetic Thought on Immortality." *Studies of World Religions* 2000(1). [Chinese Language Text] 潘顯一, 《葛洪的神仙美學思想》, 《世界宗教研究》2000年第1期。
- Pan, Xianyi.2003 "Three Perspectives on Ge Hong's Aesthetic Thought." *Religious Studies* 2003(4). [Chinese Language Text] 潘顯一, 《葛洪美學思想三論》, 《宗教學研究》2003年第4期。
- Qing, Xitai.1988 *New Explorations in Daoist Culture*. Chengdu: Sichuan People's Publishing House. [Chinese Language Text] 卿希泰, 《道教文化新探》, 成都: 四川人民出版社, 1988年。
- Sima, Qian.2011 *Records of the Grand Historian (Shiji)*. Beijing: Zhonghua Book Company. [Chinese Language Text] [漢] 司馬遷撰, 《史記》, 北京: 中華書局, 2011年。
- Tang, Kejing.2018 *Contemporary Interpretations of the Shuowen jiezi*

- (*Explanations of Simple and Compound Characters*). Shanghai: Shanghai Chinese Classics Publishing House. [Chinese Language Text] 湯可敬撰, 《說文解字今釋》, 上海: 上海古籍出版社, 2018 年。
- Wang, Ming.1960 *Collated Edition of the Taiping jing*. Beijing: Zhonghua Book Company. [Chinese Language Text] 王明, 《太平經合校》, 北京: 中華書局, 1960 年。
- Wang, Ming.1985 *Baopuzi neipian jiaoshi (Annotated Commentary on the Inner Chapters of the Baopuzi)*. Beijing: Zhonghua Book Company. [Chinese Language Text] 王明, 《抱朴子內篇校釋》, 北京: 中華書局, 1985 年。
- Xu, Wei.2018 *Complete Works of Jingming's Loyalty and Filial Piety*. Collated and annotated by Xu Wei. Beijing: Zhonghua Book Company. [Chinese Language Text] 許蔚校注, 《淨明忠孝全書》, 北京: 中華書局, 2018 年。
- Yoshikawa, Tadashi.2010 *Studies in the Intellectual History of the Six Dynasties*. Translated by Wang Qifa. Nanjing: Jiangsu People's Publishing House. [Chinese Language Text] [日] 吉川忠夫著, 王啟發譯, 《六朝精神史研究》, 南京: 江蘇人民出版社, 2010 年。
- Zhang, Songhui.2013 *Baopuzi waipian (Outer Chapters of the Baopuzi)*. Translated and annotated by Zhang Songhui and Zhang Jing. Beijing: Zhonghua Book Company. [Chinese Language Text] 張松輝、張景譯註, 《抱朴子外篇》, 北京: 中華書局, 2013 年。