



生命符号与仪式象征：论道教传统中的“水”元素*

李 裴

提 要：道教贵身重生，作为生命象征符号的“水”自始至终得到道教的尊崇。从饮水成仙到符水治病，再到各种仪式中水的运用，道教以水洁净身心、超度亡魂、表征神圣空间，水的多种功能充分体现了生命道教热爱生命、济世度人的特点。本文从水作为生命符号的意义和水在道教仪式中的象征性两方面展开，揭示道教传统中“水”的独特价值。

李裴，哲学博士，四川大学道教与宗教文化研究所研究员。

主题词：生命符号 仪式象征 道教传统 水元素

水为生命之源，是中国古代哲学家用以说明世界万物形成及相互关系的五种元素之一。在可见文献的五行最早排序之中，“水”居于首位。^①《说文解字注》曰：“准也。北方之行。象众水并流，中有微阳之气也。凡水之属皆从水。式轨切。”^②《周易》中“坎”卦为水。中国古代第一部以山、水为核心的百科全书，被“诸家并以为地理书之冠”的《山海经》，以“山”、“海”为名，以此展现古人眼中的世界。对于华夏农耕文明而言，水与生产、生活密切相关。古人对于水的依赖和崇拜一方面表现为祈祷、祭祀的仪式行为，如商汤“祷于桑林”^③，另一方面，也表现为对水资源的理性保护和利用。夏朝时人们已懂得“凿井而饮”^④，周文王时明令：“毋填井，毋伐树木，毋动六畜，不如令者，死无赦。”^⑤汉代为解决水资源的分配，还专门制定了《汉水令》，“开六辅渠，定水令，以广溉田”^⑥。在漫长的封建社会里，治水、祈雨等结合了科学与巫术的行为实践一直持续发生。

先秦时期，水已被儒、道两家赋予了伦理意义。儒家代表孔子说：“智者乐水，仁者乐山。”其疏曰：“水者，流动不息之物也，智者，乐运其智，化物如流水之不息，故乐水也。”^⑦荀子称：“君子见大水必观焉。”^⑧道家哲学的创始人和后来被尊为道教教主的老子，在《道德经》中尽数水之“七善”，并称“上善若水，水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道”^⑨。

东汉末道教产生以后，继承远古自然崇拜及先秦诸家思想，对水的崇拜和重视成为其一以贯之的传统，同时，因其宗教化的特点，从象征意义、实用功能等方面赋予“水”以新的内涵。

一、生命符号：长生与治疗

道教是以长生久视为追求的宗教。水是地球上一切生命生存的重要、必要资源，也是生物体最重要的组成部分，其循环往复、流动不止、生生不息的特性决定了它被赋予的生命象征意义。“上帝在创造天、地、光明、黑暗之后，便将旱地由水中分开；在其他的宇宙进化论中，水是所有造型的原始本质。……以媒介物而言，水甚至变成生命的象征。”^⑩

《山海经》载：“有员丘山，上有不死树，食之乃寿；亦有赤泉，饮之不老。”^⑪不老泉与不死树一样，承载着古代先民对生命永存的渴望。这种渴望，进入道教的仙话作品之中，则进一步被神秘化和神异化。比如，道教相信饮用神水可致长生。据后来被归入道书的汉代神仙传记类作品《列仙传》载，鹿皮公“食芝草，饮神泉，且七十年”^⑫，《太平寰宇记》称其“饮此水而成仙”^⑬。越大夫范蠡成仙的重要原因也是“好服桂，饮水”^⑭。“夫水者，元气之津，潜阳之润也。有形之类，莫不资焉。故水为气母，水洁则气清；气为形本，气和则形泰。”^⑮这是道教认为饮水可致长生的理论基础。



除了饮用神水，服食似水的矿物质也是长生成仙的重要手段。《列仙传》中记载的第一位仙人赤松子，系“神农时雨师也”，不仅身份奇特，是传说中负责降水的雨师，同时，其“服水玉，以教神农”^⑧。水玉，是《山海经》中频繁出现的一种矿物，又称“水碧”^⑨，即现在所谓“水晶”。《说略》又称“冰玉”，“玻璃，一作颇黎，一作玻瓈，西国宝”等，认为其为“千年冰化”，具有不朽不腐的属性。^⑩作为一个有着巫术传统的宗教，道教相信服食金丹、水玉等自身有着不朽坏特性的物质，可以导致自身形体的永存。葛洪在《抱朴子内篇·金丹》中说：“夫金丹之为物，烧之愈久，变化愈妙。黄金入火，百炼不消，埋之，毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令人不老不死。”^⑪唐代高道司马承祯则以玉相比附，称：“山有玉，草木以之不凋，人怀道，形骸以之永固。”^⑫这种同类相生的“相似律”的使用，正是传说中的道教神仙服食水玉以致不老不死的立足点。在某种意义上，水就是一种带着生命能量的符号，饮下神异之水，如同饮下生命之泉，可延长寿命，更可治愈疾病。

水的治疗功能，在仙传中也有大量范本。《列仙传》中，负局先生仙去之际曾留言：“吾还蓬莱山，为汝曹下神水。崖头一旦有水，白色，流从石间来，下服之。”^⑬果然，服用者大多治愈了疾病。《神仙传》《历世真仙体道通鉴》等均载玉子“以器盛水著两甕^⑭之间，吹而嘘之，水上立有赤光，绕之晔晔而起。又以此水治百病，在内者饮之，在外者浴之，皆使立愈”^⑮。道教初创之时，以符水为人治病，在一定程度上正是对这类水疗神话的现实摹写。

历史上，早期五斗米道以符水治病，“若疾病之人，不胜汤药、针灸，惟服符饮水……积疾困病，莫不生全”^⑯。太平道初起，亦以符水治病吸引信众。“巨鹿张角，自称‘太贤良师’，奉事黄老道……浮水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。”^⑰所谓符水，即道士书符投水，通过这种宗教行为，使水取得某种特殊的效力。水的特性，“既可以通复胃，益津气，亦可以导符灵，助祝术”^⑱。因此符水治病得以流行。

“符”原系古代朝廷传达命令或调遣兵将的凭证。《说文解字》曰：“符，信也。汉制以竹，长六寸，分而相合。”^⑲道教用以沟通人神，也是道士法力的凭证。“假尺寸之纸，号召鬼神，鬼

神不得不对。”^⑳符水治病术，某种意义上，属于古代祝由术的范畴。即通过咒语、符法等，直接作用于疾病背后的原因。当然，相比古代巫术中的祝由之方，道教具有更为完备的法术和治疗系统。刘仲宇先生曾指出“宋元以降的祝由科皆受道教影响，采纳道教的符咒及施行方式”^㉑，即有此原因。

人秉天地之气而生，古人认为“喜怒忧思悲恐惊”七种情绪与“风寒暑湿燥火”六种外来邪气的侵袭均是致病因素。^㉒此外，尚未被认识的致病因素，“其所从来者，微视之不见，听而不闻，故似鬼神”^㉓，将病因归咎于“鬼神”，这是符水治病等祝由术能够存在的主要因素。事实上，现代医学已经证明，许多疾病，都是直接或间接由心理因素引起。所谓鬼神致病，往往只是因为病因不易被人察觉。这种情况，就可以通过思想意识调控，来改变病者的精神状态，治愈疾病，即《素问》中所谓“移精变气，可祝由而已”^㉔。以五斗米道的静室思过、符水治病为例，从客观上讲，制作道符所用的原材料多可入药。如桃木、朱砂等，有辟邪安神、清热解毒之效。用以书写道符的黄纸，在制作时也往往加入虎骨、珍珠、麝香等，对于治疗某些疾病本就有一定功效。从主观上讲，通过施法者的咒语、画符等行为实践，给病患以一定心理暗示，通过“自首其过”^㉕，祈祷神灵，最终驱除心魔，达到心理治疗和身体康复的效果。

这一心理治疗的过程，事实上也是一种神秘主义的宗教体验。诚然，这种体验在历史上各种形态的宗教中都有所表现，只是道教因其对现实人生的关注和对身体、生命的热爱，在以自己的精神与神灵沟通之时，更加强调施法者之修为、心意之精诚和济世度人的宗旨。

自五斗米道始，其后历代道教天师多有以符水治病、济世救人的事迹。唐代第11代天师张通玄“岁大疫，以标植水中，汲饮者皆愈”^㉖。宋徽宗时，疫病流行，第30代天师张继先“以大瓮数十贮水，京畿取符投水中，以饮有疾者，凡饮者皆愈”^㉗。南宋高宗时，“皇子魏王镇明州，有疾”，第33代天师张景渊“为坛以请，至乃咒水，饮之而愈”^㉘。明代，第42代天师张正常入觐京城，“士庶求符者，日以千百计，侍史不能给，闭关拒之，不止。上谕俾施符水，乃篆巨符，投朝天宫井中，人争汲之，须臾水竭见

土，弗已。疫者饮之皆瘳，上闻而嘉之，令作亭井上，号曰太乙泉”^⑧。明中叶，第45代天师张懋丞入京，途经杭州，“民多疫，求符者不能悉给，乃书巨符投井中，人竞汲之，水为竭，饮者瘳焉”^⑨。这些符水治病的故事，既是对水疗神话的继承，也体现了道教重生、度人的宗旨。“人性至善，非善则不能明道也。水性亦然，故善则能利于物。”^⑩道教的符水治病故事完美地诠释了人性之善与水性之善。

二、仪式象征：洁净与危险

世界各大宗教的仪式中，水都是一个不可或缺的重要部分。基督教的点水礼与浸礼，象征着与基督的联合与重生，对于信徒而言，是一种记号和印证。^⑪伊斯兰教教徒每天的拜功之前，须进行净身活动，即使在沙漠地区，找不到洁净的流动的水，也要用干净的沙子来暂时替代水的作用。通过对身体污垢的清除来洁净自己的灵魂。^⑫佛教除了在一般宗教意义（如沐浴、净身）上使用“水”这一象征符号之外，还因其利乐有情的信仰而产生了一些以“水”为载体的宗教实践。如以甘露免除鬼道众生之苦，或以护生咒超度一切水中的生物，均是以大慈悲心利益一切众生的行为。

对于道教而言，水的意义就更为具体，它贯穿于修炼实践、仪式行为之中，直接与其飞升成仙的理想结合起来。正确地运用水，可以带来事半功倍的修炼效果，反之，则预示着触犯神灵、行为不当带来的危险。大致来看，道教仪式中水的运用主要在以下几个方面。

（一）洁净身心

中国古代，人们在祭祀之前，须沐浴更衣，不喝酒，茹素，不行房事，以表肃穆、崇敬之意。“斋，从示必声，戒洁也。”^⑬就是指祀神时必须遵守一定的行为禁忌，而洁净身心是其中最为重要的部分。道教产生以后，承袭了这样的传统，在重要仪式前一定要斋戒沐浴，齐整身心。《三天内解经》云：“夫为学道，莫先乎斋，外则不染尘垢，内则五藏清虚，降真致神，与道合居，能修长斋者，则合道真，不犯禁戒也。”^⑭《灵宝无量度人上品妙经》云：“行道之日，皆当香汤沐浴，斋戒入室。”^⑮而在特定的日子斋戒沐浴，忏悔其过，洁净身心，对于学道之人，甚至能达到飞身成仙的效果。“立春之日，……为学

之士，常以其日沐浴清斋，日中入室，夜半露身，北向再拜，叩头搏颊九过，自陈己身学真以来，所犯沈匿恶过、难赦之愆、不原之罪，随事首谢。当令心虚意玄，内外空尽，无所隐藏，乞丐解释，拔出七玄，幽魂上升，我身飞仙。”^⑯西方人类学家玛丽·道格拉斯在研究了很多民族的原始信仰后，得出污秽总是带来危险的结论。^⑰而在道教看来，一切与长生的信仰和追求相悖离的事情都是污秽不洁的，如遭遇官非、见到死亡、血污等，均要以水来禳解，称之为解秽。“或被县官系闭出后，香汤沐浴解淹秽，三日已后，始得入靖。夫淹忌临尸、入产妇室及丧家，斋食产家三日并满月，及见丧车灵堂六畜生产，抱婴儿胎秽哭泣，……存一真人头戴篆中九凤真冠，口中含水喷洒，秽亦消解。”^⑱无论沐浴也好，喷水也好，都是以水的洁净功能来象征洗去污秽，免除潜在的危险。因此，道教极其重视水的洁净功能，认为不能持戒沐浴，检束身心，将会受到神灵的惩罚。如道经所言，“不斋戒沐浴、行香诵者，获被殃之罪”^⑲。

有意思的是，道徒沐浴之水，往往不是普通的江水、河水、井水等，而是很多道经里提到的“香汤”。所谓“香汤”，是指以白芷、青木香、沉香、白檀香、甘松香等香料加以泉水熬制的五香之汤，“各以二十四铢，治下筛用，东流长泉一石，煎数沸，先当解衣，烧香，于左就座，存日光华五色交错，入于五香汤中。存五方五色仙童五人，玉女五人，烧香散华，执巾执水左右”^⑳。通过存想、念咒等，最终使整个沐浴过程具有了仪式的神圣意味。通过这样完备的沐浴，使身心得到涤荡，保持对道的虔诚信仰。当然，就沐浴本身而言，净身的作用只是外在的，更大的象征意义还在于对心灵的检束功能。所谓“心神不动为之真沐浴”^㉑。

（二）济度亡灵

度亡仪式是道法科仪中十分重要的一项，是体现宗教临终关怀的独特实践。道教度亡，包含了“祭”与“炼”两个部分。所谓“祭”，指给亡灵施食，与佛教焰口仪相似。“炼”，则打上了道教思想的深刻烙印，体现了道教形神并炼、性命双修的观念，通过召魂、沐浴、天医调治等步骤，再以水火炼度，使鬼魂被重新改造后，结成圣胎，皈依道门，往升仙界。而在这两个部分中，“水”或其象征物等，都是重要的参与元素。

在度亡法事中，法师先以仪式象征慈悲接引天尊，引亡者至浴所，法事中道众持续洒水，象征甘露，召请清凉甘露天尊，并焚烧甘露符、开咽喉符等，以解亡魂饥渴之苦。“热恼三途中。猛火入咽喉，常生饥渴念。一二三洒甘露浆，如热得清凉。神魂生大罗，润及于一切。”^⑤与沐浴步骤相配合的，则有沐浴咒、沐浴变衣咒^⑥、沐浴亡魂咒^⑦等，法师“以清净慈悲法水，一滴一洒，一霑一洗之。项心清而魄全，罪消而垢灭^⑧，然后召请主水、主火神君，焚水、焚火炼符。

正如伊利亚德所说：“在水中，一切事物都被溶解，一切形状都被打破，曾经发生的事物不复存在；没有什么先前存在的东西能在浸入水之后残存下来，没有什么轮廓，什么标志，没有事件。浸入在人类层面上等于死亡，在宇宙层面上等于突变（洪水），它周期性地将世界深入原始的海洋。打破一切形状，废除过去，水具有这种净化、更新、重生的力量……水之所以能够净化和更新是因为它使过去无效并且重建——哪怕只有一小会——万物之初的完整性。”^⑨通过太玄神水，洗新除故，亡魂终得新生。而逝者得以安宁，某种程度上也意味着免除了鬼魂对生者的纠缠、注祟，去除了生者的致病因素，人世的危险得以解除。

（三）表征时空

水对空间的表征，首先表现在道教举行仪式的法坛之中。根据不同的功能，道教法坛形式不同。但无论何种坛式，建坛必不可少的步骤就是净坛，或称洁坛、禁坛、敕坛、锁坛等。“夫所以洁坛者，荡涤故炁，芳泽真灵，使内外清通，人神俱感。凡启醮悉皆如之。”^⑩按玛丽·道格拉斯的说法，洁净也意味着安全。洁净的坛场意味着与凡界不相交涉的空间，整个仪式不会遭到来自凡俗的冲撞或破坏。对于法师而言，则整束身心，使邪念不生。洁坛的办法，先书解秽符于纸上，“其水桃皮、竹叶、沉香、鸡舌、香柏叶等，剉绢袋沉汤中煮之，以洒坛及器物中，并沐浴。或以清泉新水，亦得用也”^⑪。用香汤或清泉洒坛之后，才是伏剑、步罡、喂水等步骤。据刘仲宇先生研究指出，这些步骤在实际使用中不见得全部施行，但法师咒法水，以杨枝洒坛却是不可少的。^⑫正式仪式开始之前，均需洒水解秽。“师堂序立，焚破秽符入水盂中，咒水净秽。焚通师信香等符，……一官引领升坛，一官持盂洒水坛

外。”^⑬然后才是行香、飞符步罡等步骤，通过法师的符、咒、步、诀等，使凡俗空间变为圣洁的神圣境域。在仪式中被洒出的水，已不再是我们日常生活中所经验的物理意义上的水，而具有了净化、神化的意味，这时候的水，被赋予了神性的力量，沟通人神，架起从世俗空间过渡到神圣空间的桥梁。道教认为，净坛之后，天兵天将才会下降，为道法所用。

其二，水也是道教以空间变化来解释人之存在状态改变的重要媒介。在道教传统的五种尸解方式中，水解是除火解、金解、木解、土解之外，排行首位的解化方式，“可脱大难，避阴迫，遁他所，投胎夺舍”^⑭。道教文献对以水遁形的事例颇多记载。务光，因不接受汤克桀后所让天下，“负石，自沈于蓼水，已而自匿”^⑮。琴高，“果乘赤鲤来，出坐祠中。旦有万人观之。留一月余，复入水去……是任水解，其乐无穷”^⑯。李白，“自金陵济采石访族人李阳冰，因捉月赴水而终，人谓之水解，享年六十四”^⑰。边洞元，“乘醉入水，不复出。……时好事者皆曰水解”^⑱。南宋高道陈楠，据其学生白玉蟾说也是以水解方式成仙而去。^⑲

入水隐沦，代表着空间的变化，而空间的变化隐含着人的存在状态的变化，即由凡人入仙。在这里，水之本身就意味着一种与凡俗不同的异质空间。生命通过这种方式得以延长，而经由世界上最基本的物质元素——水，道教编织了一个超越时空有限性的梦想，这时，时间不再是单向的不可逆转的，人最深层存在意义上的向度被打断和中止，在由人到仙的跨越中，其自身的位置与存在的意义最终得以确立。

其三，在道教传统中，水不仅表征着不同空间，也用以象征修炼中的不同时间阶段。对修道者而言，“沐浴”除了以水洁净身心的意指之外，还是内丹修炼中的一个重要术语。“至正月，阴阳之气相半，自然相交而为泰卦。人之元气亦然，是以息火谓之沐浴。夏至之日，天中有一阴之气下降而为否卦，故进阴符。至七月阴阳之气相半，自然相交而为否卦。人之元气亦然，是以停待，亦谓之沐浴。”^⑳这里的沐浴便特指内丹修炼过程中，息火停待的时期。在特殊的日期、时辰，必须遵守时日禁忌，不可盲目用功。“卯酉甲庚须沐浴，朔弦晦望每防危。……但禁戒至重，古今所同，魔试相干，紧定方可。”^㉑

作为一个具有悠久历史的连续并自成体系的信仰传统,道教同时兼具道与术、精英与平民、超越与入世、神圣与日常等不同面向,在这些纷繁多元中,其对于生命的重视却是一条从未中断的主线。而作为生命象征符号的“水”自始至终得到道教的尊崇,从饮水成仙到符水治病,再到各种科仪法术中水的运用,道教以水洁净身心、超度亡魂、表征神圣空间,充分体现了生命道教贵身重生、济世爱人的特点。正因为此,道教奉水若神明,在其宗教传统中,其神灵信仰(如“三官”信仰之“水官”信仰及以龟蛇合体形象出现的玄武等)和对环境的认识和利用(如风水与建筑思想)中,均突出地体现了道教对于水的崇拜。尤其环境思想,作为生命道教至为重要的一条思想主线,体现了道教对人与自然、人与环境之间的生态审美关系的理性思考,将法自然的观念与求长生的宗教理想结合起来,营造人天、物我之间和谐共生的美好状态,体现了道教之为道教的独特性。篇幅所限,这些与水元素相关的重要内容,只有留待下文再作探讨了。

(责任编辑:魏昌)

* 本文系2014年度教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“道教环境美学思想史研究”阶段性成果,并受到四川大学中央高校基本科研业务费研究专项(哲学社会科学)项目——杰出青年基金项目(SKJC201003)资助。

- ① [汉] 孔安国传, [唐] 孔颖达疏, 陆德明音义:《尚书注疏》卷3,《景印文渊阁四库全书》,台北:台湾商务印书馆,1986年,第54册第81页。
- ②⑦④② [清] 段玉裁撰:《说文解字注》,北京:中华书局,2013年,第521、193、3页。
- ③ [汉] 高诱注, [清] 毕沅校, 徐小蛮标点:《吕氏春秋》卷9,上海:上海古籍出版社,2014年,第174页。
- ④ [元] 陈应润撰:《周易爻变易经》卷6,《景印文渊阁四库全书》第27册第149页。
- ⑤ [汉] 刘向撰:《说苑》卷15,《景印文渊阁四库全书》第696册第135页。
- ⑥ [宋] 王应麟撰:《玉海·汉水令》卷65,《景印文渊阁四库全书》第944册第691页。
- ⑦ [魏] 何晏集解, [梁] 皇侃义疏:《论语集解义疏》卷3,《景印文渊阁四库全书》第195册第392页。
- ⑧ [战国] 荀况撰, [唐] 杨倞注, 耿芸标校:《荀子·宥坐》卷20,上海:上海古籍出版社,2014年,第356页。
- ⑨ 陈鼓应著:《老子今注今译》,北京:商务印书馆,2003年,第102页。
- ⑩ [挪威] 诺伯舒兹著, 施植明译:《场所精神——迈向建筑现象学》,台北:田园城市文化事业有限公司,2002年,第27页。
- ⑪ 《山海经·海外南经》注第38“不死民”条,袁珂译注:《山海经全译》,贵阳:贵州人民出版社,1991年,第196页。
- ⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿《道藏》,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版,1988年,第5册第72、68、64、74、66、315、346、385页。
- ⑬ [宋] 乐史撰:《太平寰宇记》卷18,《景印文渊阁四库全书》第469册第152页。
- ⑮⑯ [宋] 张君房编, 李永晟点校:《云笈七籤》,北京:中华书局,2003年,第3册第1259、1260页。
- ⑰《山海经·东山经》云:“又南三百里,日耿山,无草木,多水碧。”注曰:“亦水玉类。”
- ⑲ [明] 顾起元撰:《说略》卷26,《景印文渊阁四库全书》第964册第812页。
- ⑲ 王明著:《抱朴子内篇校释》,北京:中华书局,1985年,第74页。
- ⑳《道藏》第22册第897页。
- ㉑《云笈七籤》作“肘”。
- ㉒ [晋] 葛洪撰:《神仙传》,北京:中华书局,2010年,第140页。
- ㉔《道藏》第24册第779—780页。
- ㉕《后汉书·皇甫嵩传》,《景印文渊阁四库全书》第253册第408页。
- ㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿《道藏》第28册第674、416、493、493、746页。
- ㉖㉗ 刘仲宇著:《道教法术》,上海:上海文化出版社,2002年,第434、272页。
- ㉗ [明] 缪希雍撰:《神农本草经疏》卷1,《景印文渊阁四库全书》第775册第315—316页。
- ㉘ [明] 张介宾撰:《类经》卷15,《景印文渊阁四库全书》第776册第274页。
- ㉙《黄帝内经·素问》,北京:中华书局,2010年,第121页。
- ㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿《道藏》第34册第822、824、827、828、834、837页。
- ㉞《道藏》第10册第224页。
- ㉟ 谢炳国:《基督徒的洗礼》,《中国宗教》2004年第9期。
- ㊱ 王晓朝著:《宗教学基础十五讲》,北京:北京大学出版社,2003年,第176页。
- ㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿《道藏》第1册第3、846、807页。
- ㊿ [英] 玛丽·道格拉斯著, 黄剑波、柳博赞、卢忱译:《洁净与危险》,北京:商务印书馆,2018年。
- ④⑦ 同注⑮,第2册第900页。
- ④⑧④⑨④⑩④⑪④⑫④⑬④⑭④⑮④⑯④⑰④⑱④⑲④⑳④㉑④㉒④㉓④㉔④㉕④㉖④㉗④㉘④㉙④㉚④㉛④㉜④㉝④㉞④㉟④㊱④㊲④㊳④㊴④㊵④㊶④㊷④㊸④㊹④㊺④㊻④㊼④㊽④㊾④㊿《道藏》第2册第474、95、140、638、962、278页。
- ④⑩《道藏》第3册第621页。
- ④⑪《道藏》第7册第464页。
- ④⑫《道藏》第4册第51页。
- ④⑬ 同注④⑩,第168页。
- ④⑭ 事见《列仙传》卷上,《道藏》第5册第68页。另,《历世真仙体道通鉴》卷3、《云笈七籤》卷108均载其事。