

分类与感通：道教“物”之观念研究

——以《太平经》《抱朴子内篇》为中心

王 昊

提 要：“物”之原义为分割，要想获得关于物的准确知识就必须先划分物与物之间的界限；而由分割必然导致分类，道教对“物”同样有所分类，可大致分为哲学、世俗与宗教三个大的层面，其分类方式乃是阴阳五行、气、神等道教观念，并且经过分类的“物”通过“物类相感”原则最终统一在道教方术之中，此过程使世俗之物具备了宗教层面上的意义，进一步使人获得关于“物”的哲学层面的认知，乃至实现“体物知道”“得道”成仙之目的。

王昊，四川大学道教与宗教文化研究所 2015 级博士研究生。

关键词：物观 太平经 抱朴子内篇

李若辉先生在《早期中国的“物”观念》一文中引用裘锡圭先生的说法，认为“物”之初文为“勿”，表切割之义，由切割引发“不纯”“不全”，而“纯”“全”表毛色纯一之义，于是继而才有“勿”“物”两字在卜辞中用来指用作牺牲的牛的毛色。^①因分割划清了物与物之间的界限，从而更能看清作为有限性的物之不同种类及各自特征。道教对于物的理解也始于对物的划分，但作为一种宗教，其对“物”的划分标准及结果是什么样的情况，学界对此却缺乏系统研究。比较而言，学界多将目光集中在对道教具体之“物”的研究上，如李远国先生《试论灵幡与宝幢的文化内涵》一文着重论述道教斋醮、法会上所使用的“幡”“幢”二物^②；程群先生在《道教器物的宗教文化精神考察》一文中对道教剑、镜、印等 17 种法器做过简介^③；王育成先生的专著《道教法印令牌探奥》一书，从样式、形质等方面对道教所用的印与令牌做了专门论述^④；另有多种从考古角度论述道教器物的文章^⑤；还有从哲学角度出发对道教之“物”进行论述的文章，如陈霞：《“道物无际”——道教生态哲学纲要》一文在论述道教之“道物关系”时对此有所涉及^⑥。但从“物”之本义出发，以宏观视角来研究道教“物”之观念的文章，笔者尚未见到，本文试图立足于《太平经》与《抱朴子内篇》两部

道教经典来研究道教对“物”的理解以及分类标准，并在此过程中看待不同类别的“物”是如何通过方术与道教长生成仙观念联系在一起的。

一、道教对“物”的三个层面划分

“物”在《汉语大字典》中的解释有 18 条之多，其中对“物”的本义之解释，引《说文》所说：“‘物，万物也。牛为大物，天地之数，起于牵牛，故从牛，勿声。’按：‘物’之本义为杂毛牛”^⑦；王国维在《观堂集林·释物》中对许慎“天地之数，起于牵牛”之说予以批判：“许君说甚迂曲。古者谓杂帛为物，盖由物本杂色牛之名，后推之以名杂帛。……谓杂色牛三十也，由杂色牛之名因之以名杂帛，更因以名万有不齐之庶物”^⑧，可知“物”的原义是指“杂色牛”，后广及杂帛等生活用品，再更进一步指代万物；而这里又涉及一个“杂色牛”究竟是指“颜色”还是“牛”的问题，如汪涛先生指出的那样：“甲骨文中所见的颜色词，比较复杂的是‘物’字。关于甲骨文中的‘物’字的含义，学者们已经有不少讨论。它在一些例子中明确表明祭牲的颜色。可是究竟是指杂色牛，还是黑色牛，学者中存在很大的分歧”^⑨，前面说过，“物”由原初之切割义，可引申为辨别义，辨别正是对混杂的切割，进一步延伸为祭祀之时用作牺牲之颜色^⑩，

其结果是将混杂之物分门别类；无论如何，“物”之一词是用来表达祭祀用的深颜色或杂色牛这一点是可以确定的，可见“物”之原义是与古代宗教祭祀联系在一起的。

道教对“物”的理解，基于以上所述“物”之本义并有所深化，如陈霞所说：“道教则将‘物’进一步发展和分化，分出有生命之物、无生命之物和物质财富以及具体的草木、五谷、金石、芝兰、药物、神物等”^⑩，这一概括还是比较准确的，笔者在此处将进一步细化道教对“物”的划分，可分为三个层面内容。

（一）哲学层面上的“物”

第一个层面是哲学意义上的“物”，即“万物”、具体的实物，《太平经》卷56中表述为“万二千物”：“天之法，阳和精为两阳之施，乃下入地中相从，共生万二千物。其二千者，嘉瑞善物也”^⑪；《抱朴子内篇》卷7“塞难”中的“万物”范围进一步扩展为包含“天地”在内：“万物感气，并亦自然，与彼天地，各为一物，但成有先后，体有巨细耳。有天地之大，故觉万物之小；有万物之小，故觉天地之大……天地虽含囊万物，而万物非天地之所为也”^⑫，此处之“万物”即为“物体的总和”“最一般的概念”，即张岱年先生所说之“具体的实物”：“物是具体的实物，亦即个体的实物，故称为万物。”^⑬

相较而言，《河上公章句》中对“物”的理解更加深刻，譬如，对“复归于无物”之注释为：“物，质也。复当归之于无质”^⑭，“物”的主要特点是有“质”，所谓“质”，即“恍兮忽兮，其中有物”下注释：“道唯恍惚，其中有一，经营生化，因气立质”^⑮，又，“无物之象”下注：“[言]一无物质，而[能]为万物设形象也”^⑯，即“道”本身无形象、是非“物质”的存在，而能够以“气”为根本来生化万物、生成“物质”，而“物”则是客观存在的“物质”，其意义如张立文先生所说：“它是各种不同体积、性质、形状的物体的多样性统一，能够被人的感觉所描绘。”^⑰

可见，道教也很关注“物”之背后的“道”，如《太平经》卷56中所说：“夫万二千物，各自存精神，自有君长，当共一大道而行，乃得通流……万二千物精神，共天地生，共一大道而出，有大有中有小。何谓也？乃谓万二千物有大小，其道亦有大小也，各自生自容而行”^⑱，所谓“大道”即万物之本源及本体，正因为有此“大

道”存在，万物方能得以通流、运动；与之相对的则是存在于万物之内的各自之“道”，此“道”有阴阳、大小之分，并非“道”的全体，略同于如张岱年先生所说之“德”^⑲。由此，可藉“物类”之中的各自存在的“道”来体悟“大道”，故而“物”又是道门中人藉以悟道的中介，白玉蟾在阐述关于信道与拜神的辩证关系时说：“道本无形，岂因绘形饰像？人须见物，方才随物兴心”^⑳，“道”本来是无形无相的，只有通过可见之“物”这一中介来认识“道”；明弘治十七年刘达刻本《化书·序》中说：“道在天地间不可见，可见者化而已。化在天地间不可见，可见者形而已。盖道者，日用事物当行之理，无物不有，无时不然，所以不可须臾离也”^㉑，故而道可以从物中去体悟，“道”遍在于所有事物当中，但又不能直接用感觉器官去认识道，而是要通过“物”为中介来认识“道”，并由此提出体道悟道的途径：“是以大人体物知身，体身知神，体神知真，是谓吉人之津”^㉒，即提出物→身→神→真道之认知途径。

（二）世俗之物

第二个层面，世俗之物，包含有以下两个方面。

一是“财物”。《太平经》卷73中说：“元气恍惚自然，共凝成一，名为天也；分而生阴而成地，名为二也；因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。三统共生，长养凡物名为财”^㉓；“财物”又可包括“三急之物”，即“饮食”“阴阳”“衣物”，“过此三者，其余奇伪之物不必须之而活，传类相生也”^㉔，“三急”即是人们生存所必需之物，其余都归入“奇伪之物”的范畴，是人不必要的生活物资。道教经典在涉及“财物”时，一般会有相应的对财物的态度，即有“以财养道”、蠲除物欲等要求。

二是包括人、动物、植物等在内的生物，如谭峭《化书》卷1中所言：“物有善于蛰藏者，或可以御大寒，或可以去大饥，或可以万岁不死。”^㉕此处之“物”即是生物之义。进一步可划分为两部分，一部分是指人，另一部分是指“人”所效仿的对象——“长寿”之物。首先是“人”：“人者，乃中和凡物之长也，而尊且贵，与天地相似”^㉖；“人之为物，贵性最灵”^㉗，又，“物”特指“圣人”：“世人谓圣人从天而坠，神灵之物，无所不知，无所不能”^㉘，即认为“人”在所有事物之中无论地位还是灵性都是最尊贵

的；其次指“长寿之物”，经中经常将其与“凡物”对举，《抱朴子内篇》卷3中所谓“长寿之物”即“龟、鹤”等寿命长久的动物：“天下之虫鸟多矣……而独举龟、鹤有长生之寿者，其所以不死者，不由蛰与飞也。是以真人但令学其道引以延年，法其食气以绝谷，不学其土蛰与天飞也”^⑧，“为道者”需要效仿的便是两者“食气”“绝谷”的方法，以期益寿延年。而与“长寿之物”相对的便是“凡物”：“如此之久而不死，其与凡物不同亦远矣”^⑨，“其”指“长寿之物”，则“凡物”则是与其相对的有生老病死现象的凡俗之物。

（三）宗教层面上的“物”

第三个层面是宗教意义上的“物”，包含以下几方面。

一是指“神”“鬼”“精”“怪”等宗教意义上的存在：“夫神，乃无形象、变化无穷极之物也”^⑩，“神道用，则以降消鬼物之道也”^⑪，“故神应天气而作，精物应地气而起，鬼应人治而斗。此三者，天地中和之疾使，随神气而动作，时而往来，绝洞而无问，往来难知处”^⑫。这里突出了“神”之“无形象”与“变化”的两个主要特征，而“气”的特征是“无形”“变化”，“神”“精”“鬼”分别与天地人之“气”相应而生，故区别于一般的“物”，且具备了宗教性质。

二是指“三尸”“魂魄”等道教修炼方术中所涉及到的、人之身体内的“物”：“三尸之为物，虽无形而实魂灵鬼神之属也”^⑬，又指人之“魂魄”：“此之为物至近者也，然与人俱生，至乎终身，莫或有自闻见之者也”^⑭，无论“三尸”“魂魄”都是与道教修炼相关、有强烈道教特色的“物”。

三是指代存思修炼过程中存思的对象：“然或乃思作数千物以自卫，率多烦难，足以大劳人意。若知守一之道，则一切除弃此辈，故曰能知一则万事毕者也”^⑮，此处“思作数千物”即道教存想方术中，观想自己身内的“身中之神”有数千种之多，但葛洪在这里并不提倡这一做法，而是提倡用“守一”的方法，以守“真一”或“玄一”来替代“数千物”。

四是指金丹：“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。此盖假求于外物以自坚固，有如脂之养火而不可灭。”^⑯

五指药物。姜守诚先生将《太平经》中的药物归为“草木类”“生物类”“金属矿物质和人工合成类”三种^⑰，且与世俗的医药区别开来；《抱朴子内篇》中，“药物”可分为炼制金丹的金属、矿物类药物和一般的草木类药物。其一，“九丹诚为仙药之上法，然合作之，所用杂药甚多。若四方清通者，市之可具；若九域分隔，则物不可得也”^⑱，此处“九丹”即葛洪引《黄帝九鼎神丹经》中所载之九种丹，服之俱可成仙，其所用合丹药物盖为金属、矿物之类，且将此归入到“药物”类；其二，“然后先将服草木以救亏缺，后服金丹以定无穷，长生之理，尽于此矣”^⑲，可看出炼制金丹类的药物与草木药有严格的区分，两者用途亦各不相同，即草木药的作用在于“救亏缺”，而金丹药物之用于“长生”。

如上，其实可以将宗教层面上的“物”概括为两种。

一种是原始宗教“万物有灵论”观念影响下的“精”“怪”等物，道教将其进一步扩展为包括信仰对象之“神”、存思修养中的“身神”，以及方术修炼中的“魂魄”等等。需要注意的是“精怪”之物在中国古代不仅是道教关注的对象，也是社会文化的组成部分，譬如张华《博物志》中将“精”“怪”类也归在“物”中，如其卷9中所言：“木石之怪为龙罔象，木之怪为夔魍魉，土之怪为豨羊，火之怪为宋无忌”^⑳等等。如江晓原先生评价中国博物学传统时所说：“能够容忍怪力乱神，不仅不是这一传统应被批评否定的理由，恰恰相反，这一点可以视为中国古代博物学传统的中国特色”^㉑，如此，则道教对“精怪”等“物”的论述，也是古代博物学关注的对象、也是中国古代社会文化的有机组成部分。

另外一种是在长生成仙观念影响下的人工炼制产物，如“金丹”“仙药”等物，其特点是服之可使人长生不死、成仙得道，而这一点正是道教的基本信仰。当然，严格意义上来说，成仙信仰可追溯到先秦时期，而服食药物以成仙也只是一种方术，但是随着《太平经》中“天医神药”、《抱朴子内篇》中服食“金丹”以得道成仙等等观点的提出以及道教化论证，将其完全纳入道教义理范畴之内、并予以发扬，这些“物”已经完全打上道教的烙印，可以认为是道教特有之“物”。

当然，后者除了金丹、药物外还有许多种

类，如道教科仪之中使用的“法物”，所谓“法物”，灵宝派经典《洞玄灵宝千真科》中予以界定：“真人曰：钟磬幡花、炉合帐盖、宝幢经缙之属，此是法物则重；冠履机笏、褐被裙襦衫褶等为什物则轻”^④，即将“物”分为“什物”与“法物”，“法物”包括“钟磬幡花、炉合帐盖、宝幢经缙之属”，即在科仪之中用于法事之“物”，亦可看做特属于道教之“物”。

如上，可以看作是比较完备的对道教“物”之内涵的确定。

二、道教对物进行分类的标准及意义

对“物”进行“分割”“辨别”，其所导致的必然结果是“分类”，清代孔广居在《说文疑疑》中很好地说明了“物”与“分类”的关系：“物者，牲畜之吕类也……推而广之，凡天地间形色血气之相类者，俱谓之物。又推而广之，凡天地间一切大小精粗刚柔动静之相类者，亦谓之物”^⑤，其中说“物”说的即是“物类”，并且说明了世间万物的分类标准，即“形色血气”“大小精粗刚柔动静”，只要符合这些划分标准的，均属于同类之“物”。

不同于世俗文化对“物”的分类，作为一种宗教而言，道教有自身独特的分类标准。并且需要注意的是，道教对“物”进行分类并非为了明晰“物”之边界、获取关于独立存在之物的准确认知，而是认为“物”并非孤立的存在、“物”与“物”之间是相互联系的，这一点可以从道教的“类”标准，以及“物类相感”思想中看出。

以《太平经》为例，经中按照一定的分类标准对人类社会中的事物与自然存在的事物进行分类，并且正是因为有此分类才能够实现各类物的兴盛：“夫物类相聚兴也，其法皆以比类象相召也。”^⑥

首先，按照“阴阳”“性情”“王相休囚废”五气等分类方式对人类社会中的事物，主要包括人之性别、性格乃至命运等进行分类：“凡天下之名命所属，皆以类相从，故知其命所属。故含五性多者，象阳而仁；含六情多者，象阴而贪。受阳施多者为男，受阴施多者为女。受王相气多者为尊贵则寿，受休囚废气多者数病而早死，又贫极也。故凡人生者，在其所象何行之气，其命者系于六甲何历，以类占之，万不失一也。”应当看到的是，分类之目的在于说明个人命运和社会现象，而这就必然牵涉到“物类相感”这一现

象：“夫王气与帝王气相通，相气与宰辅相应，微气与小吏相应，休气与后宫相同，废气与民相应，邢死囚气与狱罪人相应，以类遥相感动”^⑦，“物类”之间是相互感应的，并非孤立存在之个体，“物类”之所以有不同的现象和分类，是因为其所感应到的“气”的类型不同。并且“分类”又可用于解释社会不太平的现象：“物以类相感动，王治不平，本非独王者之过也，乃凡人失道轻事，共为非，其得过非一也，乃万端，故使治难平乖错也。”^⑧如此，社会不太平的原因并非单独是“王治”的过患，而是整个“人类”的行为共同召感的后果，故而要想实现“太平”则必然要求“人类”整体依“道”行事，如此才不至于“失道轻事”，从而凸显出了经中所述“道”之重要地位。

其次是对自然存在的事物进行分类：“万物无动类而生，遂及其后世相传，言有类也。比若地上生草木，岂有类也？是元气守道而生如此矣。”^⑨万物是按照“类而生”的客观规律而世代相传而“生”的，更明确地说，正是因为万物表现出世代相传而生的现象，所以将可以世代而生的“物”归为同一类别，“类”是抽象思考的结果，其更深一步的原因则是“元气守道而行”，这种分类方式旨在通过对“物类”考察来得出其后所隐藏的“道”，隐含着向道教宇宙生成论中具有本源意义的“道”或“气”^⑩复归的意向。

后世道教也对“物类”背后之分类标准进行过探讨，譬如《修真十书·悟真篇》卷26所言：“有性无形，及乎太极既分，则甲己之气化真土，乙庚之气化真金，丙辛之气化真水，丁壬之气化真木，戊癸之气化真火。此五者，散而为物类也”^⑪；又如《紫阳真人悟真篇注疏》卷3中说：“真一之精乃天地之母，阴阳之根，水火之本，日月之宗，三才之源，五行之祖。万物类之以生成，千灵承之以舒惨。”^⑫即不再局限于早期之“王相休囚废”五气的分类方式，而是“五行之气”“真一之精”等更加多样化的方式。

物类相感应的思维方式同样也影响深远，如《古文龙虎经注疏》卷下所言：“磁石吸铁，隔碍潜通者，磁石之力全者可引数片之铁于器物之外，此物类相感者也。”^⑬即将磁石之磁场可以隔着障碍物吸起铁片这一物理现象也纳入了“物类相感”的范围之内；又，《张真人金石灵砂论》中说：“音声相和，物类相感，有无综贯，阴阳负抱，而道在其中矣。”^⑭认为“物类相感”的现

象有“道”贯穿其中，“道”不再局限于单一的“物”中，从而扩展为“道”在“物类”相感应的、整体统一的关系之中。

可见，无论“物类”的划分标准是什么，共同点都是说明“物类”并非独立的存在，相反，正是因为通过“类”的划分，从而可以找到了“物”与其背后成因之间的对应关系，并且通过“感应”的方式体现出来。

三、道教“同类相感”思想之应用及目的

如上所述，道教“物”的观念可分为三个层面，然而每个层面上的“物”并非仅具此一个层面的意义，譬如世俗层面上的“财物”，当其作为“信物”来使用的时候便具有了宗教层面的意义；而宗教层面上的“金丹”等物，其炼制所需原料也是属于世俗层面的“物”。并且“物类相感”这一思想更是将“物”之世俗层面与宗教层面上的意义联系起来，下面试以“信物”与“金丹”为例来说明这一观点。

首先，所谓“信物”，即道教在授受经典符箓及在黄箓斋、投龙简、上章等仪式中用到的物品，主要起着沟通神灵，并与神灵订立盟约的作用。如上清派之授受经典仪式中所用信物：“凡受上清宝经，皆当备信，信以誓心，以宝于道，准予割发歃血之誓。无信而受经，谓之越天道，无盟而传经，谓之泄天宝，传受之人，各慎其负。”^⑤“盟”即与神灵订立盟誓的仪式，“信物”是此仪式中必不可少之物。《洞真太上太霄琅书》卷5中将“信物”归结为“上金”“紫锦”“白素”“书刀”“明镜”等24种，并对此24物之尺寸、重量、用量都作了详细说明^⑥，此处不再详述。

质而言之，道教“信物”之本质仍然是世俗所用之“财物”，而道教对于“财物”并非持一味否定的态度，《太平经》卷90“冤流灾求奇方诀”中认为对待财物应当“故无可爱惜，极以财物自辅，求索真道异闻也”^⑦，财物并不值得爱惜，应当用之来“求索真道”，这便与“信以誓心”联系起来，所誓之“心”即指精诚求道之心，如唐代张万福《传授三洞经戒法箓略说》中所言：“夫神道无形，天理辽旷，幽昧不测，言议莫知，若能精至，便即通感，所以令其赐信用质于心也。心信则轻财，财轻乃贵道，贱财则神明降接，赐命可延，命久年长，神仙可得。”^⑧“神道”“天理”本身是形而上的存在，要想与之

“感通”则必然要借助“信物”，“信物”一方面体现着“轻财重道”之心，究其实质乃是建立“人”与其所信仰的“道”之间的联系，从而可与神明交接；另一方面，“信物”本身也起着“感通”作用，其主要感通对象为“气”或“神”，如用“素丝”“五十尺”或“百尺”：“五应五气、五德、五方，百应百神、百关、百结。”^⑨

其次，炼制金丹所需之物是属于世俗层面上的“物”，《抱朴子内篇》卷4中说：“九丹诚为仙药之上法，然合作之，所用杂药甚多。若四方清通者，市之可具；若九域分隔，则物不可得也……古秤金一斤于今为二斤，率不过直三十许万，其所用杂药差易具。”^⑩炼丹所需之“金”及“杂药”可以在社会稳定时买到，一旦社会不太平、各地交通不便时便很难买到炼丹材料，然而用此世俗之物炼制而成的“金丹”却可以具备“令人不老不死”的宗教性质。实现这一转变则必然依靠炼丹术，其基本指导思想，如盖建民先生所说，是“把五行、五方、五色、五藏等以类比方式相互对立和统一起来，并以阴阳统摄五行，再以这些对应模型外推各种物质的属性，以此来说明它们的性质和彼此之间的制约关系”^⑪。即将炼丹所需材料按照阴阳五行分类，这些材料在丹鼎之中按照五行生克关系发生一系列反应，最终生成“金丹”。其基本原理是将“金”这一类“物”的性质按照“物质性质转移”^⑫论转移到“人”这一类“物”上，从而实现长生不死。

从上可知，道教所使用的“物”通常具备双重含义，就物质层面讲，其制作材料本身就是世俗之物，但因为物类之间的相互感通，而其所感通的对象通常具备宗教性质，于是其在应用过程之中便具备了宗教层面的含义。而这个过程通常是有人参与，并且成为感通的中心，如使用“信物”过程便是借助“信物”与气及神灵的感通来体现人之“舍财向道”之心以及对“道”之信仰，并且进一步体现出对哲学层面上“物”的理解，最终实现“体物知道”的目的。

结 论

道教对“物”进行分类并非是为了获得关于“物”的具体知识及了解其本质特征，而是借助分类将“物”与道教之阴阳五行、气、神等观念联系起来，其联系方式便是“物类相感”原则，并且通过“物类相感”使世俗之物具备了宗教层

面上的意义。而其最终实现的乃是让人得道这一目的，通过“物”在仪式、法术、炼丹等道教活动中的应用来获得关于“物”的哲学层面的认知，进一步“体物知道”乃至“得道”成仙、长生不死。

(责任编辑：又小易)

- ①⑩ 详见李若辉：《中国早期的“物”观念》，《陕西师范大学学报》2017年第1期，第6、6页。
- ② 李远国：《试论灵幡与宝幢的文化内涵》，《宗教学研究》2002年第1期，第12页。
- ③ 程群：《道教器物的宗教文化精神考察》，《文化遗产》2014年第1期，第119—128页。
- ④ 王育成著：《道教法印令牌探奥》，北京：宗教文化出版社，2000年。另有孙以刚《江南道教胜地三清山出土道家古印》（《东南文化》1992年第1期，第238页），刘晓明《三清山古印考》（《江西社会科学》2001年第7期，第77—79页），冯广宏、王家佑《什邡巴蜀印文考义》（《四川文物》1996年第3期，第3—8页）等文章对道教的法印予以关注和解读。
- ⑤ 如张勋燎、白彬著《中国道教考古》（北京：线装书局，2006年），较多关注道教造像、石刻等材料；程义《宋真宗天禧二年林屋洞道教投龙遗物简介》（《中国道教》2010年第1期，第37—39页）、王育成《明武当山金龙玉简与道教投龙》（《社会科学战线》1994年第3期，第148—154页）着重从考古学角度介绍道教投龙简；王育成《考古所见道教简牍考述》（《考古学报》2003年第4期，第483—510页）着重论述考古发现的道教简牍，等等文章都从考古发现的角度来论述道教法器、法物，此处不一一列举。
- ⑥⑪ 详见陈霞：《“道物无际”——道教生态哲学纲要》，《宗教学研究》2006年第1期，第36—44、38页。
- ⑦ 汉语大字典编辑委员会编纂：《汉语大字典》（9卷本），四川辞书出版社、崇文书局，2010年，第2117页。
- ⑧ 王国维著：《观堂集林》，北京：中华书局，1959年，第287页。
- ⑨ 汪涛：《殷人的颜色观念与五行说的形成与发展》，[美]艾兰（Sarah Allan）、汪涛、范毓周著：《中国古代思维模式与阴阳五行说探源》，南京：江苏古籍出版社，1998年，第267页。
- ⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺ 王明著：《太平经合校》，北京：中华书局，2014年，第226、226、314、46—47、352、452、714、691、288、438、17、35、21、355页。
- ⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺ 王明著：《抱朴子内篇校释（增订本）》，北京：中华书局，1985年，第136—137、284、227、49、48、125、21、324、71、84、246、84页。
- ⑬ 张岱年著：《中国古典哲学概念范畴要论》，北京：中国社会科学出版社，1989年，第103—104页。
- ⑮⑯⑰ 王卡著：《老子道德经河上公章句》，北京：中华书局，1993年，第53、86、54页。
- ⑱ 张立文著：《中国哲学范畴发展史（天道篇）》，北京：中国人民大学出版社，1988年，第205—206页。
- ⑳ 张岱年先生在阐述《老子》第51章“道生之，德蓄之”时说：“道是万物由以生成的究竟所以，而德则是一物由以生成之所以……德是分，道是全。一物所得于道以成其体者为德。德实即一物之本性”（张岱年著：《中国哲学大纲》，北京：中国社会科学出版社，1982年，第23—24页），用在这里，所谓的“大道”则是本体之道，是“全”；随具体物之大小而“亦有大小”之“道”，则是“德”、是“道”的分有、是一物得以“自生自荣”的根本原因、是一物之本性。——笔者注。
- ㉑ 《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4册第796页。
- ㉒⑳㉑ [五代]谭峭著，丁祜彦、李似珍点校：《化书》，北京：中华书局，1996年，第76、5、5页。
- ㉓ 详见姜守诚：《〈太平经〉中的“天医神药”观念》，《锦州医学院学报》2005年第3期，第36—40页。
- ㉔ [晋]张华著，范宁校证：《博物志校证》，北京：中华书局，1980年，第105页。
- ㉕ 江晓原著：《中国古代技术文化》，北京：中华书局，2017年，第210页。
- ㉖ 《道藏》第34册第372页。
- ㉗ 转引自张立文著：《中国哲学范畴发展史（天道篇）》，第204—205页。
- ㉘ 学界对《太平经》中的本源论问题存在争议，大致存在三种意见：一是道本原论，如卿希泰先生认为，两者相比较而言，“实际上是把道看成是一个比元气更高更根本的东西”（卿希泰：《〈太平经〉的哲学思想》，《四川师范学院学报》1980年第1期，第10页）；二是气本原论，如李家彦认为《太平经》中的“元气”具有物质实体性质，并以此“代替了‘道’作为万物的本原，并且使本原物化生出万物的过程由抽象变成具体”（李家彦：《〈太平经〉的元气论》，《宗教学研究》1983年第4期，第13页）；三是道气二元论，如杜洪义所言：“《太平经》把‘道’与‘元气’都看成是万物生成不可缺少的内在动因，从而建构了二元的宇宙生成模式”（杜洪义：《〈太平经〉道论解析》，《宗教学研究》2007年第2期，第48页）。——笔者注。
- ㉙ 《道藏》第4册第717页。
- ㉚ 《道藏》第2册第926页。
- ㉛ 《道藏》第20册第54页。
- ㉜ 《道藏》第19册第6—7页。
- ㉝ 《道藏》第3册第439页。
- ㉞ 《道藏》第33册第669页。
- ㉟⑳㉑ 《道藏》第32册第196、194页。
- ㉒⑳㉑ 盖建民著：《道教科学思想发凡》，北京：社会科学文献出版社，2005年，第208、211—215页。