

# 偶景术的三个来源

贾 辰 阳

提 要：偶景术是上清派的重要存思技法之一，然而，偶景术的性质至今依然幽晦不明。笔者从分析“偶景”一词在六朝文赋和道教文献中的涵义入手，指出偶景术有三个来源，即作为历史来源的萨满教的守护神，作为实践来源的天师道的黄赤合气之术，以及作为理论来源的易道阴阳观念。通过这些分析，笔者确定偶景术的本质为存思之术，它对内丹学的产生具有积极的影响。

贾辰阳，北京大学哲学系 2008 级博士研究生。

主题词：偶景 黄赤 萨满 阴阳 存思

## 一、“景”与“偶景”

对于“景”字，清代段玉裁的《说文解字注》说：“日月皆外光，而光所在处物皆有阴光如镜，故谓之景……后人名阳曰光，名光中之阴曰影，别制一字，异义异音，斯为过矣。”<sup>①</sup>在段玉裁看来，起初唯有一“景”字，但“后人名阳曰光，名光中之阴曰影”。颜之推在《颜氏家训·书证》中指出，给“景”字加上“彡”从而变为“影”，是葛洪所为<sup>②</sup>。今之学者多认为，并非葛洪从“景”字造出“影”字，他只是采掇当时出现的文字加以整理而已。但无论“影”字是否始于葛洪，六朝时期“景”与“影”的通假借用现象是十分普遍的，这也反过来证明，“景”与“影”原本为一。郭沫若怀疑石鼓文中“立十月”为“景”字，他说：“‘立十月’字从立从月，字书所无。余疑古景字，景从日、京声，乃形声字，此则会意字。言人对月而立则生景也。今作影。”<sup>③</sup>若郭氏之说成立，则“景”字古亦作“立十月”，不但与日相关，也与月相关，本身已经蕴含着光与阴、景与影的并立。《淮南子·天文训》中说：“天道曰圆，地道曰方。方者主幽，圆者主明。明者，吐气者也，是故火曰外景；幽者，含气者也，是故水曰内景。”<sup>④</sup>这就把天道、圆、明、火列为外景一类；把地道、方、幽、水列为内景一类。天地、水火、幽明、方圆、内外的对立代表了阴阳的对立。所以，景本身暗含有

阴阳对立的两面。

道教典籍中的“偶景”是指阴阳的匹配，但在六朝文人的话语中，“偶景”一词并不陌生。譬如：

春服既成，景物斯和；偶影独游，欣慨交心。<sup>⑤</sup>

怀真抱素，志陵云霄；偶景独步，直顺常道。<sup>⑥</sup>

遁世之士非受匏瓜之性；幽居之女非无怀春之情，是以名胜欲，故偶影之操矜，穷愈达，故凌霄之节厉。<sup>⑦</sup>

“偶影之操”乃是有志之士遁世无闷、超然物表的高尚节操。所谓“偶景”，颇有形影相吊的意味，所以，陆士衡的《演连珠五十首》中有“览影偶质，不能解独；指迹慕远，无救于迟”之语<sup>⑧</sup>。“览影偶质”中的“质”就是对象，意思是说，将自己的影子作为匹偶的对象，并不能解除孤独之感。这与萧登福先生在《〈真诰〉人神恋中所见房中偶景之说》一文中对“偶景”本义的解释相抵牾，他认为“‘偶景’是成双入对，二人形影相合不离，和形单影只的‘单景’相对。”<sup>⑨</sup>萧登福先生既反对朱越利先生直接呼“偶景”为“房中术”，但又认为“偶景”应该被称为“房中偶景”，这并没有实质的改进。“偶景”不是房中术，而是存思术，因为所“偶”之“景”是存思的对象，是修道者咸感而来的“景人”。

由于“景”与“影”同，所以“景人”即“影人”。《云笈七签》卷35中提到了“化身坐忘法”、“胎息法”和“影人”之术，其中都涉及“影人”概念。“老君影人法”与《大洞真经》中的存思方法大同小异，均要以口鼻吸气作影人三四寸长，导引影人在体内穿行。《清灵真人裴君传》中记载，太素真人授予裴玄仁存思日月之法。裴清灵入山修习，三年乃可与日中五帝欢笑言语。这种存思过程中所见之神明也是“景人”，同神真交谈所得的信息就是“景梦”，但“道不得取景梦候效也。或时神相见，尚不得与神共语言，所以者何？或有邪神来试人，此处无象，自然求道不求神也”<sup>⑩</sup>。能够见到“景人”，但不可听“信内人影梦”<sup>⑪</sup>，因为修道者中途所见极有可能只是“邪神来试人”，大道虚无、无声无象，修道者应该略小取大、“求道不求神”。《真诰》中所讲到的以人神恋为表现形式的偶景之术，与存思中的“景梦”有类似之处，即在存思冥想中得以与神明沟通交接。

奉行偶景之术的修习者必须要有一个配偶，这个配偶当然不是现实中的异性，而是一个异性的神明。这些神明倏忽而来，倏忽而往，非常人所能亲眼目睹，只有修习者能够见到，笔者称之为“景偶”。羊权的景偶是九疑山得道女嫫绿华；杨羲的景偶是九华安妃；许谧的景偶是右英夫人王媚兰。可见，在上清派的修道方法中，偶景之术是较为普遍的存思技法。就如同裴清灵在存思过程中可以与日中五帝终日欢笑言语，修道者也可以与自己的景偶诗词唱和、互相激励，乃至携手诞登道岸。

## 二、萨满教中的人神之恋——偶景术来源之一

上清经借以出世的重要灵媒华侨和杨羲，都能够交通鬼神，陶弘景的弟子周子良也能够在梦寐中与鬼神沟通，在此意义上，他们都可被视为巫觋。巫觋通常会在灵界有一个辅助神（helping spirit）或守护神（tutelary spirit）来协助自己完成包括治病和神游等在内的各项任务。巫觋也会同自己的引导神结成一种稳定的关系，甚至以跟异性神结婚的形式出现，而偶景之术中的人神恋与这样的巫觋传统一脉相承。

亚瑟·韦利（Arthur Waley）在《九歌：古代中国的萨满教研究》一书中指出，《楚辞·九歌》中萨满与神的关系也以一种恋爱的形式表现出来<sup>⑫</sup>。“《九歌》里的《云中君》是月神，《东

君》是日神，日月配对，配成夫妇神。《大司命》和《少司命》配成夫妇神，《湘君》和《湘夫人》配成夫妇神，《山鬼》和《河伯》配成夫妇神，……《九歌》主要是九篇，除四对外，只有《国殇》是孤单的，因为‘殇’了，所以没有配偶。”<sup>⑬</sup>

已经有不少学者注意到《九歌》中的人神恋问题，但闻一多先生特别指出，《九歌》中的人神恋爱只不过是“假扮”一下，而并非真正的宗教行为。模拟人神之恋造就了一种神秘的、沉醉的气氛，但“态度是审美的，诗意的，是一种 make believe，那与实际的宗教体验不同”<sup>⑭</sup>。闻一多先生的这点补充非常重要，因为表现在《楚辞·九歌》中的人神之恋虽然还有萨满教的成分，但因为是祭祀时的唱词，并以文学作品的形式保留下来，所以，就不可能与萨满在原始状态下的昏迷出神中的体验等同起来，它更多的是一种文学的想象，或者是一种白日梦式的冥想。

这种有着萨满教起源的人神之恋，一旦以巫觋唱词的形式表现出来，并作为一种文学题材保留下来，就极大地激发了人们的文学想象力。后世有大量的以女神或人神恋为主题的文学作品出现，皆为《九歌》人神恋之滥觞<sup>⑮</sup>。在这些志怪小说中，通常女神是主动的，并且是逼迫凡男接受她们，比如，《搜神记》中的仙女智琼就赠诗给凡男弦超说：“神仙岂虚感，应运来相之。纳我荣五族，逆我致祸灾。”<sup>⑯</sup>小南一郎在分析了六朝时期的此类小说之后说：“这种强嫁为妻的神女，应是起源于对萨满教巫神取得施行巫术的神力起媒介作用的守护灵。”<sup>⑰</sup>

上清道士有意地利用了当时的文学题材，并且加以改造。但《真诰》中的人神之恋与六朝文赋和志怪小说中的故事有三点不同：第一，《真诰》中的仙真诰受时常以严肃和训诫的口吻出现，与志怪小说中浪漫的气氛不同；第二，仙真降诰的内容被上清化或道教化，也就是说，掺杂了上清派的服食、炼养和戒律之类内容；第三，与志怪小说的完整性相比，显得更为零散<sup>⑱</sup>。因为上清道士使用人神恋的主题并不是要进行文学创作，而是要把与宗教实践相疏离的人神恋的要素重新吸纳到宗教之中。当然，这种接纳是在新的社会背景下进行的一次宗教创新。

李丰楙先生指出，人神恋乃是起源于传统的萨满教，他说：“神女传说之所以形成一种奇幻感，不管是笔记小说中所使用的奇幻叙述体，或

是道教真诰式的降真实录……均基于中国传统的巫——一种萨满教（shamanism），作为人神之间的媒介，在出神的恍惚状态下，与神交接，为原始宗教祭仪中阴神下阳巫、阳巫接阴神的习俗。”<sup>⑩</sup>

### 三、天师道的黄赤之道——偶景术来源之二

天师道的黄赤合气之道是对古已有之的房中术的改造，而上清派的偶景术又是对黄赤之道的进一步改造。天师道的合气之术有其历史方面的源头。据李零先生考证，《汉书·方技略》中已经著录有《荣成阴道》、《务成子阴道》等在内的八部与房中有关之著作，《抱朴子·遐览》中也有包括《玄女经》、《素女经》和《彭祖经》等在内的八部经书。这些著录表明，合气之术至少在西汉已经有进行专门论述的著作，马王堆帛书中的《十问》、《合阴阳》以及《天下之道谈》等文献的出土，就确凿无疑地证实了这一点<sup>⑪</sup>。“汉代方士以房中合气之术求长生不老，而巫觋则在民间行房中之术疗病去疾。早期道教出现后，方士和巫觋化为道士，房中术遂流入道教。张道陵祖孙在四川广以行气导引和房中术治病，深得民心。”<sup>⑫</sup>今《道藏》正一部有《上清黄书过度仪》1卷，《洞真黄书》1卷。《黄书》称此经于东汉汉安元年由老子传授张道陵。据朱越利先生《黄书考》一文的考证，《洞真黄书》与《上清黄书过度仪》均为天师道经典<sup>⑬</sup>。

天师道的经典《老子想尔注》中对“谷神不死，是谓玄牝”的解释，就是对房中术的公开教导<sup>⑭</sup>。早期道经大多对男女合气直言不讳，上清派的《洞真太上太霄琅书》卷9中说：“七经者，一曰仁经：男女婚嫁恩爱，交接生子种人，永永无绝。”<sup>⑮</sup>可见男女交接被道教视为很严肃的事情。然而，黄赤合气之术在道教外部和内部都受到了批判。葛洪认为，绝无单行房中即可致神仙之理，“此皆巫书妖妄过差之言，由于好事增加润色，至令失实”<sup>⑯</sup>。

上清派道士有意识地要超越天师道，对天师道的经典和教法都做了不少的改进。陶弘景的《真诰·运象篇第二》中就有对于黄赤合气之道的严厉批评，清虚真人说：“黄赤之道，混气之法，是张陵受教施化，为种子之一术耳，非真人之事也。吾数见行此而绝种，未见种此而得生矣！百万之中，莫不尽被考罚者矣！千万之中，误有一人得之，得之遂至于不死耳。张陵承此以

教世人耳。陵之变举亦不行此矣！尔慎言浊生之下道，坏真霄之正气也。思怀淫欲，存心色观，而以兼行上道者，适足明三官考罚耳。所谓抱玉赴火，以金棺葬狗也。”<sup>⑰</sup>紫微夫人则说：“夫真人之偶景者，所贵存乎匹偶，相爱在于二景。虽名之为夫妇，不行夫妇之迹也。是用虚名以示视听耳。苟有黄赤存于胸中，真人亦不可得见，灵人亦不可得接，徒劬劳于执事，亦有劳于三官矣！”<sup>⑱</sup>

也就是说，上清派道士不仅仅对合气之术进行了批评，还提出了改进的修行方法——偶景。如果说上清派的偶景之术同天师道的黄赤合气之术之间有什么区别，那就是偶景术中保留了存思的内容，而剔除了实际的交接行为，因为紫微夫人明示“不行夫妇之迹”。诚如葛兆光先生所言：“有时候，道士们在中国伦理与政治语境中，只能把这种本来合理的宗教仪式与技术转移到内在的个人身体之中，使这种‘性’的仪式转化为个人修炼中的‘阴’与‘阳’或‘铅’与‘汞’，有时候，道教则把实际的男女关系变成一种文学中的玄妙想像，在存思冥想中引出种种男性与女性的神灵，充当做自慰自娱的对象。”<sup>⑲</sup>

### 四、《易》之阴阳观念——偶景术来源之三

天师道的黄赤合气之术已经蕴含了易道阴阳观念，因为《上清黄书过度仪》中有九宫图的应用。汉代流行的八卦九宫图已经是后天八卦方位图，也就是离南坎北震东兑西，与先天八卦乾南坤北的方位排列有所不同。在天师道的过度仪中所采用的正是后天八卦方位图，男女双方按照离火在南、坎水在北的方位躺卧在地，头朝南而脚向北，彼此按照八卦九宫的方位和数目互相交叠身体，完成合气和过度仪式。对于《上清黄书过度仪》，马克（Mark Kalinowski）在《六朝时期九宫图的流传》一文中这样说道：“书中描写的仪式是六朝时期天师道仪式的一个重要部分。考虑到它与黄书传统的紧密联系，完全有理由假设后者在江南的教徒，比如其中最杰出的许谧（303—373）和陆修静（406—477），对这样的修道仪式是完全精通的。”<sup>⑳</sup>马克的推断是可信的，《弘明集》卷8释玄光的《辩惑论》中有“合气释罪是其三逆”一节，其中说道：“吴陆修静复勤行此。”<sup>㉑</sup>

黄赤之道中“黄赤”指代日月，偶景之术“景”即日月或阴阳。《真诰·运象篇第二》则

说：“色观谓之黄赤，上道谓之隐书，人之难晓乃至于此。”<sup>③</sup>又说：“夫真人之偶景者，所贵存乎匹偶，相爱在于二景。”<sup>④</sup>“二景”即日月，“偶景”即阴阳交接，但上道称之为“隐书”，而不行“色观”。阴阳合、万物生的思想是《周易》的基本观点，《系辞》中说：“乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。”<sup>⑤</sup>又说：“天地氤氲，万物化醇。男女构精，万物化生。”<sup>⑥</sup>

《真诰·运象篇第一》中，南岳夫人劝杨羲接受九华真妃为景偶时曾说：“偶灵妃以接景，聘贵真之少女，于尔亲交，亦大有进业之益得，而无伤绝之虑耳。”<sup>⑦</sup>劝杨羲与灵妃“亲交”，是为了通过“接景”的手段实现“进业之益得”。《真诰·运象篇第二》中杨羲手书的九华安妃的降诰中说：“至于内冥偶景，并首玄好，轻轮尘蔼，参形世室，妾岂以愆累浮卑、少时之滞而亏辱于当真之定质耶？夫阴阳有对，否泰反用。二象既罗，得失错综。此皆往来之径陌耳。”<sup>⑧</sup>这里的“否泰”二卦分别是乾上坤下和乾下坤上，否为天地之气不交，而泰则是天地相交。“二象”即“阴阳”，且“往来”是易学基本术语，指阴阳爻的上下推移。九华安妃说“阴阳有对”、“二象既罗”是得失之枢机、“往来之径陌”，这就表明，偶景就是男女阴阳二气的交合。九华安妃更有“顾为山泽结，刚柔顺以和”<sup>⑨</sup>的诰语，山为少男、泽为少女，泽山咸卦讲男女交合。咸卦从初六到上六，六爻爻辞分别为“咸其拇（脚趾）”、“咸其腓（小腿）”、“咸其股（大腿）”、“咸其脢（脊背）”、“咸其辅颊舌（口腔）”，唯有九四爻为“憧憧往来，朋从尔思”，乃是描述交合的状态。总体看来，咸卦爻辞就是一首《交欢之歌》<sup>⑩</sup>。在许长史的景偶右英云林夫人给许谧的诗中，有“咸恒当象顺，携手同衾带”<sup>⑪</sup>的句子。《周易》上经以乾坤开始，下经以咸恒开始，这种排列应当是出于有意的安排，其重视阴阳交会的用意可见一斑。咸是少男少女的交合，而恒则是长男长女的组合。《真诰·运象篇第一》中记载有九华真妃赠给杨羲的诗文：“醯衾结裳，顾俦中馈。”<sup>⑫</sup>“醯衾结裳”即“醯结衾裳”，“醯”是古代婚礼中的一个仪式，尊者对卑者酌酒，卑者接受敬酒后饮尽，而不需回敬。这很明显是说要与杨羲结为夫妇。而“顾俦中馈”则是指婚姻生活中女性所应该负担的责任，即心无旁骛地为全家人准备膳食——“无攸遂、在中馈”<sup>⑬</sup>——这是《周易》“家人卦”六二爻的爻

辞。

通过以上分析，我们看到偶景术中的二景交合之道在《周易》中有其源头，如果说萨满教中的人神恋是其古老的历史来源，则《周易》中的阴阳和合观念则是其理论来源，而天师道的黄赤合气之术则是其现实中的实践来源。诰语中所记载的酬唱诗赋中使用了易学中的术语，这些术语既表达了合气的思想，又体现了人神之恋的巫觋传统。

## 五、偶景术的性质

偶景术不是房中术，因为房中术需要一个现实中的异性作为合气的对象，而“偶景”本身就是形单影只的意思，上清的偶景术更是“内冥偶景”。也就是说，天师道的黄赤合气是现实中的仪式，而上清道士的偶景之术则是通过个人的存思进行的。《真诰·协昌期第二》中说“心存行道，亦与身行之无异也”<sup>⑭</sup>，这就明确表示，一切仪式，都可以在存思中完成，与实际的宗教实践在效果上没有区别。《洞真太一帝君太丹隐书洞真玄经》中表达了对于世人谢过时叩头搏颊的不满，直接斥其为“外法也”，认为“心存叩头搏颊，亦内解于心中矣。仙人存心拜而已，不形屈也，吾谓为冥矣”<sup>⑮</sup>。心存“叩头搏颊”，这叫作“冥”，也就是存思，与“内冥偶景”中的存思方法是一致的。

没有文献表明偶景术的存思过程就是对《上清黄书过度仪》中的过度仪式进行重现，即便我们假定如此，也不能将偶景术定义为房中术，因为《真诰·运象篇第二》中明确指出，真人偶景，远离色观，有黄赤之想存于胸中，就不能感应神明降临。所以，偶景术不可能是房中术。

进行偶景术修炼的道士，之所以能够在静室中通过冥想存思与灵妃诗词唱和，很有可能是因为修道者能够在出神状态中自由地转换自己的性别，从而实现了阴阳两性之间的对话和交流。不做这样的假定，就完全无法理解一个人如何实现“二景之交”。作为一名经过训练的萨满，芭芭拉·泰德洛克（Barbara Tedlock）在《萨满体内的女人》一书中指出：“通常我们每一个人都有很多的社会身份，这些身份被持续地创造、抹煞和再创造。将性别与性特征区分开来、并将之与社会角色和职业联系起来，就能够产生出多于两性的可能。结果，在一些社会中就有四种性别：男人、女人、男性女人和女性男人。”<sup>⑯</sup>但泰德洛

克认为,这依然是一种静态的观点,事实上,萨满能够在两性之间自由地进行性别转换,以此来实现与神灵界的沟通。

施舟人先生的研究证实了这种推测,他认为道士需要在生理层面上实现自身本有的女人。为了达到这个目标,要在日常行为中模仿女性,比如不能打猎、不能站着小便等。当道士能够使得体内的女人成为现实之后,就无需外在的异性作为修炼的手段了,修习内丹之道的吕洞宾即是如此<sup>⑭</sup>。

综上所述,偶景术从本质上说是存思术,它借助存思中的异性神来调控自身的阴阳之气,所以尚且具有人神恋的痕迹;但偶景术已经走向了个人清修,脱离了黄赤合气之道,不能再归入房中术;最后,偶景术开启了内丹学的源头,因为修道者在自身内实现阴阳二景的交合,这是内丹的基本思想。

(责任编辑:心愚)

①[清]段玉裁:《说文解字注》,南京:凤凰出版社,2007年,第534页。

②参见王利器:《颜氏家训集解》,北京:中华书局,1993年,第430页。

③李圃主编:《古文字诂林》第6册,上海:上海世纪出版集团,2003年,第398页。

④何宁:《淮南子集释》,北京:中华书局,1998年,第169页。

⑤出自陶渊明《时运并序》一诗,参见袁行霈:《陶渊明集校笺》,北京:中华书局,2003年,第8页。

⑥出自王沈《释时论》,参见[唐]房玄龄等:《晋书》第8册,北京:中华书局,1974年,第2383页。

⑦⑧出自陆士衡《演连珠五十首》,参见[梁]萧统编、[唐]李善注:《文选》第6册,上海:上海古籍出版社,1986年,第2393、2390页。

⑨萧登福:《六朝道教上清派研究》,台北:文津出版社,2005年,第643页。

⑩引文出自《老君太上虚无自然本起经》,参见[宋]张君房:《云笈七签》第1册,北京:中华书局,2003年,第188页。

⑪《大道家令戒》中说:“自从太和五年以来,诸职各各自置,置不复由吾气、真气领神选举。或听决气,信内人影梦,或以所奏,或迫不得已,不按旧仪,承信特说。”《大道家令戒》中批评的因“信内人影梦”而导致教内神职“各各自置”的情况,说明当时有奉道者偏执道之一隅、自满于小成而画然不进,甚或以存思修道时“景梦”中之所见为得道之凭证,自行僭居教内职位,而未经天师授权首肯。

⑫Arthur Waley, *The Nine Songs: A Study of Sha-*

*manism in Ancient China*, San Francisco: City Lights Books, 1973, p. 13.

⑬姜亮夫:《楚辞今绎讲录》,北京:北京出版社,1981年,第103—104页。

⑭闻一多:《闻一多全集》第5卷,武汉:湖北人民出版社,1993年,第351页。

⑮对于六朝志怪小说中的人神恋故事与《真诰》中的关于偶景术的论说,李丰楙从叙事结构方面进行了比照,使我们能够较为直观地看到与宗教疏离并进入文学领域的人神恋,是如何再次被吸纳到宗教之中的。(参见李丰楙:《误入与谪降:六朝隋唐道教文学论集》,台北:台湾学生书局,1996年,第150—152页。)

⑯黄涤明:《搜神记全译》,贵阳:贵州人民出版社,1991年,第42页。

⑰[日]小南一郎:《中国的神话传说与古小说》,孙昌武译,北京:中华书局,1993年,第269页。

⑱程乐松:《即神即心:真人之语与陶弘景的信仰世界》,北京:中国人民大学出版社,2010年,第59页。

⑲李丰楙:《误入与谪降:六朝隋唐道教文学论集》,台北:台湾学生书局,1996年,第184页。

⑳参见李零先生《中国方术考》中《马王堆房中书研究》一章,北京:东方出版社,2000年。

㉑胡孚琛:《魏晋神仙道教》,北京:人民出版社,1989年,第299页。

㉒参见朱越利:《黄书考》,载于《中国哲学》第19辑,长沙:岳麓书社,1998年。

㉓饶宗颐:《老子想尔注校证》,上海:上海古籍出版社,1991年,第9页。

㉔参见1988年由天津古籍等三家出版社联合出版之《道藏》第33册,第695页。

㉕王明:《抱朴子内篇校释》,北京:中华书局,1985年,第128—129页。

㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱[日]吉川忠夫、麦谷邦夫:《真诰校注》,朱越利译,北京:中国社会科学出版社,2006年,第43、43、43、43、37、55、31、73、36、326页。

㉟葛兆光:《屈服史及其他:六朝隋唐道教的思想史研究》,北京:三联书店,2003年,第71页。

㊱参见《法国汉学》第2辑,北京:清华大学出版社,1997年,第320页。

㊲[梁]僧佑:《弘明集》,上海:商务印书馆,1936年,第98页。

㊳㊴㊵黄寿祺、张善文:《周易译注》,上海:上海古籍出版社,2004年,第493、542、283页。

㊶黄玉顺:《易经古歌考释》,成都:巴蜀书社,1995年,第152页。

㊷参见1988年由天津古籍等三家出版社联合出版之《道藏》第33册,第540页。

㊸Barbara Tedlock, *The Woman in the Shaman's Body*, New York etc.: Bantam Books, 2005, pp. 249—250.

㊹Kristofer Schipper, *The Taoist Body*, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1993, p. 128.