

第一章 緒論



第一節 研究動機與目的

壹、研究動機

道教是中國的本土宗教，對中國的文化具有深遠的影響。¹一般而言，儒釋道三教並稱，構成了中國思想的底蘊。然而，所謂的「道家」或「道教」，在近代思想史或哲學史的研究上，卻是呈現被分割的狀態。對於先秦老、莊思想所開啓的道家哲學研究甚夥，乃至於漢代黃老、魏晉玄學，學者的研究成果整體而言是較為豐富的。然而自魏晉玄學之後，道家思想的研究很明顯地呈現萎縮的狀態，箇中原因似乎與「道家」向「道教」的轉折有重大的相關，²從玄理的「道家」傳統轉向宗教性的「道教」，使得二者的研究範圍和方向呈現出很大的差異。

究其原因，當然與道教的宗教本質有關，從高度哲學理境的道家，一旦轉向道教之後，宗教理論的建構、宗教儀式的創設、宗教神學與信仰的鋪陳，在在與

¹ 魯迅〈致許壽裳〉曾說：「中國根柢全在道教……以此讀史，有多種問題可迎刃而解。」又於〈小雜感〉說：「(中國)人往往憎和尚、憎尼姑、憎回教徒、憎耶教徒，而不憎道士。懂得此理者，懂得中國大半。」另日本學者窪德忠於《道教入門》一書之前言〈致中國讀者〉中提到：「我認為要了解中國和中國人，最有效的手段是研究中國固有的道教。」以上說法或許無法證明道教乃中國最重要的文化內涵，但卻可窺知其對於中國文化的深遠影響。

² 謝路軍認為：「隋唐之後，道家的存在形式發生了變化。它主要是在道教的陣營中蓬勃發展。道教學者通過對於老莊思想的闡釋和發揮來建立其宗教理論。」又認為道家後期的存在主要表現在：滲透到別家學術思想體系中(如理學)、歷代異端學者的思想言行中(如李贄)、影響歷代文論和文學藝術作品、成為歷代隱士或失意文人的精神支柱。見謝路軍：《中國道教源流》(北京：九州出版社，2004年)，頁55。由此可知，純粹的「道家」哲學，在隋唐之後除了文本的注解之外，幾乎沒有再進一步發展，而其和道教的融合也幾乎是無庸置疑的。

先秦乃至漢代、魏晉「道家」大異其趣。尤其道教的淵源本就不是單一的，³道家雖然為其所吸收轉化並繼承，然而道教思想理論的龐雜性，以及重視儀式與修煉的傳統，確實在研究上具有相當的複雜度。這也造成了同為儒釋道三教，但是在臺灣，道教的研究較其他二家而言，未受到應有的重視。

回頭檢視道教史的發展歷程，經歷了漢代到魏晉南北朝的醞釀與發展，道教在唐代獲得了空前的發展契機。李唐王朝由於政治的需要，將李氏比附為老子後裔，更將尊老子為教主的道教奉為國教。道教更是趁此機會大肆擴張自己的宗教勢力，開啓了道教輝煌的全盛時期。⁴道教雖然在唐代取得官方尊崇的地位，但是整體而言，其勢力仍是遜於佛教的。⁵也由於面臨佛教強大的挑戰與壓力，道教更是亟需建構自身的理論基礎與思想力度，使其既能保持官方扶持的優勢，又能回應佛教的挑戰。

再就道教思想的發展歷程來說，歷經早期的醞釀與準備，降至魏晉，道教進入創發與突破期。其藉由自身不斷的理论實踐，逐步深化其教理規模，終至百花齊放，形成許多各有特色的教派。其中傳承至唐代，一躍成為影響最大的主流教派者，當屬茅山上清派。

上清派自創設之後，經過南朝陶弘景的發揚光大，至唐代宗師輩出，成為隋唐時期道教第一大宗派。其中上清派宗師司馬承禎，無論是在唐代，乃至在整個道教史的發展中，皆具有重要的地位。

³ 任繼愈主編：《中國道教史》上冊（北京：中國社會科學出版社，2001年）：「道教的前史特別長，其創教活動分散而緩慢，早期教派並非經由同一途徑、在同一地區和同一時期形成的，並且有很長時間內沒有一個統一的穩定的教團組織。」，頁7。又早期道教的主要來源，有「古代宗教和民間巫術」、「戰國至秦漢的神仙傳說與方士方術」、「先秦老莊哲學和秦漢道家學說」、「儒學與陰陽五行思想」、「古代醫學與體育衛生知識」等，頁9-16。

⁴ 任繼愈主編：《中國道教史》上冊：「唐代在近三百年的統治中，道教始終得到唐皇朝的扶植和崇奉。當時道教宮觀遍布全國，道教信徒眾多，道教理論、道教科儀、道教藝術以及煉養術等各方面均得到全面的發展，道教進入空前繁榮的時期。當時道教的地位在儒教、佛教之上，居三教之首。」，頁279。

⁵ 任繼愈在《中國道教史》序中提道：「(道教)一直沒有能超過佛教。唐朝時道教可謂極盛，它得到皇帝的支持，受到特殊的恩寵，道教的信徒和天下道觀的數量也只有佛教的二十分之一。」

司馬承禎的著作頗豐，《坐忘論》一書則被視為其思想代表作之一。司馬氏藉由理論的建構，將傳統道教注重形軀煉養的修行法門轉至強化精神修養的思想理論。其不但開拓並深化了道教修煉工夫的範圍與深度，並且結合神仙理論，呈現出迥異於其他心性修持理論的特色。從中更可以看出道教哲學無論是在理論基礎的建構上，抑或是工夫修養的鋪陳上，皆有其獨特之處。

然而，學界對於《坐忘論》及司馬承禎的相關研究雖然愈來愈多，但能真正深入討論者實亦有限。而臺灣學者相較於中國與外國學者而言，對於《坐忘論》或司馬承禎的研究關注也較少。⁶就現有的研究成果來看，學者在論述《坐忘論》的思想時，亦多半只是在站在修養工夫的步驟上加以概略式的介紹。不但少有深入發掘其思想底蘊，能站在整個道教史的角度，甚至是哲學史的角度來檢視《坐忘論》者更是少之又少。尤其至今尚未有對《坐忘論》思想進行全面性的詮釋和探討的著作問世，實為可惜。

任何治道教史的學者，皆無法否認司馬承禎在唐代道教史上的重要地位，而《坐忘論》作為其思想重要著作之一的價值亦被普遍認同。可以說，若是不了解《坐忘論》，也就無法對司馬承禎的思想進行確切的掌握；而捨棄司馬承禎，則道教思想史，尤其是在唐代，則必然出現一段空白。因此對於《坐忘論》作深入的研究與探討實屬必要。

更重要的是，藉由《坐忘論》思想的發掘，除了可以檢視司馬承禎身為唐代重要道派——上清派的宗師，其所綜合論述的道教哲學，更可以看出道教所建構的思想理論與修煉工夫。進一步，可在唐代道教的發展上，考察司馬承禎藉由《坐忘論》在道教理論的建構中對於道家理論的繼承與發揚，兼及對其他道派義理的吸收與融通，以及在面臨佛教強大的理論挑戰下，其試圖融攝佛教思想，進而提出理論的回應來證明道教義理的優越性。

⁶ 就筆者所蒐集到關於《坐忘論》及司馬承禎的相關研究來說，屬於臺灣學者研究成果的僅有碩士論文一本(溫珮如：《唐代道士司馬承禎〈服氣精義論〉之研究》)，與單篇論文一篇(劉見成：〈養氣與坐忘：司馬承禎的修道思想〉)；而日本學者有單篇論文二篇，德國學者亦有論文一篇，詳見本章第三節。

貳、研究目的

過去對於司馬承禎的研究大都強調其在道教史上的重要地位，而這樣的地位又是來自於其在道教思想方面的創發與成就，而其思想的核心部分自然就是《坐忘論》。可以說，少了《坐忘論》，則司馬承禎在道教史上的重要性勢必減低不少。過去的研究固然對於《坐忘論》多所關注，但可惜的是，其大多是因為某個主題研究的需要(如道教史、道教哲學、重玄學等等)才對《坐忘論》進行討論，而這樣的研究最重要是要立基於對《坐忘論》思想完整及合理的詮釋與理解。如此一來，《坐忘論》的思想面貌究竟為何？應該如何正確地，或說盡可能正確地詮釋《坐忘論》的思想？就成了必須解決的問題。

當然，不可否認的，亦有一些研究者對於《坐忘論》思想進行了相對深入的討論，其成果亦佳。但是往往限於篇幅的關係，始終未曾出現對於《坐忘論》文本進行深入而細密的探討。也就是說，尚未有真正全面地、完整地詮釋《坐忘論》思想的研究出現。前人的研究往往是擷取《坐忘論》若干文句、概念來進行其理論的探討，這就造成《坐忘論》書中大部分思想是遭到忽略與捨棄的現象，不但無從窺之全豹，甚至有些重要觀念遭到屏棄不論。對於一部在道教史乃至整個中國思想史上如此重要的著作，在研究上卻沒有得到相應的重視，實在是非常可惜。因此，全面地、完整地並且深入地探討《坐忘論》的思想實屬必要。

此外，前人的研究尚忽略了三個重大的關鍵，這也是本論文主要要探索的問題所在。

第一，在《坐忘論》的理論設計中，將安心坐忘之法分為七個階段，層層遞進，然而就其篇章內容的陳述與安排來看，司馬承禎對於七種修道階段的篇幅比重分配並不平均，甚且落差極大。有的階段長篇大論，動輒千餘字；有些篇章則

精簡短小，寥寥三五百字。除了篇幅，其義理深度亦呈現此種不公平的現象，這說明了《坐忘論》七種修道階段並非並列的關係，而是有輕有重，或深或淺。那麼，這樣分配的依據為何？目的為何？這樣的架構有什麼特殊涵義？

第二，司馬承禎將《坐忘論》設計為七階，本身是否代表著一個獨立而特殊的修道理論系統？而七個階段之間能否相互踰越取代？例如〈斷緣〉與〈簡事〉，其篇幅相仿，論述重點亦皆是在於對治外物，那麼二者能否相互更換呢？若不能，則二者分列的理由何在？其中是否有義理境界高低的分判？又司馬承禎這樣的理論設計背後，究竟有著什麼樣的架構與思維邏輯呢？又這樣的架構是否是必須的呢？其在《坐忘論》的理論鋪陳上有何效果呢？

第三，《坐忘論》七個修道階段，是否為一階接一階，單純七個步驟的遞進？若是，則為何會有上述篇幅與理論比重皆失衡的現象呢？若否，則除了篇幅比重、義理涵蘊深淺的不同之外，《坐忘論》的七個修道階段究竟還蘊藏著什麼樣的型態差異？而這樣的型態差異應該如何劃分？其不同型態本身又各具有什麼樣的理論差異與特色呢？

以上便是本論文試圖去處理的問題。而在進行文本詮釋的同時，除了解決上面提出的種種問題，全面而完整、深入而細密地詮釋《坐忘論》思想之外，本論文最後亦將針對《坐忘論》的理論進行綜合探討，從宏觀的角度來歸納《坐忘論》所展現的思想特色。

第二節 研究義界與材料

本論文研究題目為「司馬承禎《坐忘論》思想研究」，主要探討的重點乃在

於《坐忘論》的思想。《坐忘論》作為一本專著，其思想乃發自於撰作者，故欲了解《坐忘論》的思想，則首先必須對其作者——司馬承禎有一清楚的認識。因此本論文首先針對司馬承禎的生平與著述進行全面性的考察，主要運用的研究材料為：(一)金石碑銘；(二)正史記載；(三)歷代仙傳；(四)地方志；(五)道經；(六)其他相關書籍。並參考前人研究成果，建構對於司馬承禎較完整的理解，以期進一步探討其思想對於創作《坐忘論》的影響。

其中關於司馬承禎生平紀錄的資料，可參考本論文第二章第二節，其中所列為記載較完整的材料。其次尚有一些零星材料或其他相關可供考辨的資料，如金石碑銘尚有：陳子昂：〈體玄先生潘尊師碑頌〉、〈昭夷子趙氏碣頌〉；唐睿宗：〈睿宗大聖皇帝開元神武皇帝賜白雲先生書詩并禁山敕碑〉、〈復建桐柏觀敕〉；王適撰，司馬承禎書：〈唐默仙中嶽體元先生太中大夫潘尊師碣〉；司馬承禎：〈茅山貞白先生碑陰記〉；李白：〈唐漢東紫陽先生碑銘〉；柳識：〈唐茅山紫陽觀玄靜先生碑〉；李敬彝：〈大唐王屋山上清大洞三景女道士柳尊師真宮志銘〉；顏真卿：〈茅山玄靜先生廣陵李君碑銘并序〉；崔尚：〈天台山桐柏觀碑〉等。

其他所運用的各種書籍尚有：《通典》、《冊府元龜》、《唐會要》、《資治通鑑》、《南嶽小錄》、《南嶽總勝集》、《衡嶽志》、《混元聖記》、《修真十書》、《唐葉真人傳》、《嘉定赤城志》、《嘉定赤城志仙鑑》、《元和姓纂》、《嘉慶重修一統志》、《雍正陝西通志》、《全唐詩》、《全唐文》、《金石萃編》等。

以上資料主要用於司馬承禎生平相關問題之考辨。藉由這樣的考辨，得以對司馬承禎所處之時代背景、生平遊歷、個性品貌有基本的認識，對於理解其思想之形塑與構成應有所幫助。

其次是本論文的重點——《坐忘論》的思想研究。關於司馬承禎，可研究的主題不少，舉凡其在唐代道教史上的影響，或是其作為上清派宗師，對於上清派義理開展的貢獻，又或是其對於南嶽天台派的開創之功……等等，這些研究所牽涉的範圍甚廣，需要從各個面向來進行深入探討方有意義。然而欲從事這些研

究，則對於司馬承禎思想的理解應當是首要之務。如前所言，司馬承禎思想的代表作為《坐忘論》，因此，由《坐忘論》的研究著手實屬基本進路。又關於《坐忘論》的研究，能夠切入的面向亦多，例如：將其置於整個唐代道教思想乃至道教哲學來檢視其獨特處、從上清經派思想的發展來尋找其創發處、考論其與重玄學思潮發展的關係、探討其在佛道論諍的歷程中扮演的角色、觀察其心性論的建構對於後世道教內丹學發展的影響與聯繫，甚至是研究其與宋代理學的關係及對其造成的影響……。

然而這些研究面向所牽涉的範圍之大，若想精心窮究，則必當具備博大之學養與充分之時間精力。因此筆者循其本，認為欲進行這些複雜的研究工作，則首先無法迴避的，就是對《坐忘論》的思想有相應而正確的理解，亦即對於《坐忘論》文本的詮釋，將是進行上述研究時最重要的基礎工夫。若是不能對《坐忘論》的文本有合理的詮釋與理解，並藉由這樣的詮解確切地掌握《坐忘論》的思想面貌，則上述的研究工作也勢必是無根的求索。因此本論文主要的範圍將放在對於《坐忘論》文本的詮釋與對其所呈現思想的探討與分析。

要進行這個工作，研究材料首重《坐忘論》文本的選擇。《坐忘論》之見錄於歷代典籍，首先，在唐末五代部份：唐末李歸一《王屋山志》明確提到司馬承禎著有「《坐忘論》一卷。」；唐末杜光庭《天壇王屋山聖迹記》：「（司馬承禎）未神化時，注《太上升玄經》及《坐忘論》，亦行於世。」；接著五代沈汾《續仙傳》卷下：「嘗撰《修真祕旨》、《天地宮府圖》、《坐忘論》、《登真系》等行於世。」然而《雲笈七籤》所引《續仙傳》則未有此段敘述。

宋代部分：北宋王堯臣等編《崇文總目》卷九道書類着錄「《坐忘論》二卷」；北宋歐陽脩《新唐書》卷五十九〈藝文志三·神仙〉着錄「道士司馬承禎《坐忘論》一卷」；北宋晁補之《雞肋集》有〈坐忘論序〉一文，其言「司馬子微著書七篇。」；南宋鄭樵《通志》卷六十七〈藝文略第五·道家二·論〉着錄「《坐忘論》三卷。唐司馬承禎撰。」南宋葉廷珪《海錄碎事》卷十八圖籍門着錄「《坐

忘論》。司馬子微隱居天台之赤城，自號赤城居士，著《坐忘論》八篇。」；南宋陳振孫《直齋書錄解題》卷九着錄「《坐忘論》一卷。唐逸人河內司馬承禎子微撰。言坐忘安心之法凡七條，并樞翼一篇以為修道階次，其論與釋氏相出入。」；南宋趙希弁《郡齋讀書後志》卷二〈子類·神仙類〉着錄「《坐忘論》一卷。右唐司馬承禎，字子微撰。凡七篇。其後有文元公跋，謂子微之所謂坐忘即釋氏之言宴坐也。」

元代部分：馬端臨《文獻通考》卷二百二十五〈經籍考五十二·子·神僊家〉着錄「《坐忘論》一卷。」；托克托《宋史》卷二百五〈藝文志·藝文四·子類十七〉着錄「司馬子微《坐忘論》一卷。」又雜家類亦着錄「《坐忘論》一卷。」；俞琰《席上腐談》卷下着錄「司馬子微《坐忘論》」。道書方面，則趙道一《歷世真仙體道通鑑》卷二十五〈司馬承禎〉本傳中言其嘗撰《坐忘論》行於世，應承自《續仙傳》之說；劉大彬編撰《茅山志》卷九〈道山冊·眾真所着經論篇目〉着錄司馬真人所着「《坐忘論》一卷。」

明代白雲霽《道藏目錄詳註》卷四太玄部去字號着錄「《坐忘論》一卷。司馬子微得道之語。」；釋傳燈《天台山方外志》卷十〈神仙考·道士·司馬承禎〉載其着有《坐忘論》，又同書卷八〈台教考·教觀目錄附石室藏書·僊部〉着錄「《坐忘論》，司馬承禎着。」；方志部份，《浙江通志》卷二百四十五〈經籍五·子部上·道藏·修養〉着錄「《坐忘論》一卷。」；《山西通志》卷一百七十五〈經籍·子類〉着錄「司馬子微《坐忘論》一卷。」；另《文淵閣書目》卷四〈張字號一·厨書目·道書〉着錄「《坐忘論》一部一冊。」

現存《坐忘論》較重要的版本有二：《雲笈七籤》卷九十四以及《正統道藏》太玄部所收此書。七籤本凡七篇，文前有序，不題撰作者，這可能和《雲笈七籤》本身的性質有關，其廣蒐道書精華，以類相從，常常將撰作者名略去。至於道藏本則題「司馬承禎子微撰」，且較七籤本多出〈坐忘樞翼〉一篇，書前並有署名「真靜居士」所作序一篇。二種本子除了〈坐忘樞翼〉之有無外，文字出入不大，

唯〈得道〉篇最後一段敘述文字頗有參差，然文意上亦無衝突。除此之外，《四庫全書》、《道藏輯要》、《二十子》、《四部叢刊》及《道藏精華錄》亦皆收有《坐忘論》一書，然其大體上承繼上述兩種本子，重要性不及七籤本及道藏本。本論文使用的《坐忘論》版本主要以七籤本及道藏本為主，並以其他幾種本子加以參校，於文意較有影響的差異處則加以討論考述。

第三節 前人研究成果析論

學界對於司馬承禎以及《坐忘論》的研究關注愈來愈多。除了在各種道教史中於論述唐代道教發展的狀況時，必定提到司馬承禎與《坐忘論》之外，在單就《坐忘論》或者司馬承禎的思想進行探討的論文，經筆者蒐集分類表列如下：

作者	書名或篇名	出版資料
壹、《坐忘論》研究		
蒙文通	《坐忘論》考 ⁷	《圖書集刊》第8期，1948年。
〔日〕神塚淑子	司馬承禎『坐忘論』について——唐代道教における修養論	《東洋文化》第62期，1982年。
〔德〕Livia Köhn	Seven Steps to the Tao : Sima Chengzhen's Zuowanglun	St. Augustin/Netteal : Mounmenta Serica Monographs 20 , 1987 。
〔日〕中嶋隆藏 撰，喬清舉譯	《坐忘論》的安心思想研究	收入陳鼓應主編，《道家文化研究》 第七輯，上海：上海古籍出版社，

⁷ 本文後收錄於氏着：《蒙文通文集(第一卷)古學甄微》(成都：巴蜀書社，1987年初版)，頁361-368。另同書尚收有〈道教史瑣談〉一文(原載於《中國哲學》第4輯，1980年)亦談論到《坐忘論》，其內容與〈《坐忘論》考〉語多重複，疑是擷取該文而成，然其全文乃著重於論述道教史之發展，故亦可參。見《古學甄微》，頁315-333。

		1995 年。
卿希泰主編《中國道教史》第二卷	司馬承禎的《坐忘論》 ⁸	成都：四川人民出版社，1996 年，頁 222-234。
李剛	司馬承禎及其《坐忘論》的生命哲學思想述略 ⁹	《中國道教》，1997 年 03 期。
彭運生	論《天隱子》與司馬承禎《坐忘論》的關係 ¹⁰	《中國哲學史》，1998 年 01 期。
張岫峰	司馬承禎的《坐忘論》	《中國道教》，第 55 期，2000 年。
朱越利	《坐忘論》作者考	《炎黃文化研究》，2000 年 07 期。
何建明	道教「坐忘」論略——《天隱子》與《坐忘論》關係考	《宗教》，2004 年 01 期。
張松輝注譯	新譯坐忘論	臺北：三民書局，2005 年。
付笑萍	司馬承禎《坐忘論》的養生觀	《中國道教》，2006 年 02 期。
貳、司馬承禎思想綜合研究		
盧國龍	論司馬承禎的道教思想——養氣存形與坐忘合道 ¹¹	《中國道教》，1988 年 03 期。
盧國龍	司馬承禎的養氣法和坐忘主靜思想	氏着：《中國重玄學——理想與現實的殊途與同歸》，北京：中國出版社，1993 年初版，頁 347-380。
盧國龍、陳明	司馬承禎的自然人性論 ¹²	《東南文化》，1994 年 02 期，總 102 期。
彭運生	司馬承禎道教思想研究	北京：北京大學哲學系博士論文，1998 年。
許抗生	略論司馬承禎的道教思想	《宗教哲學》，第五卷第四期，1999 年。
任繼愈主編《中國道教史》	司馬承禎的道教思想及貢獻 ¹³	北京：中國社會科學出版社，2001 年，頁 345-362。

⁸ 此文內容與李剛《重玄之道開啓眾妙之門——道教哲學論稿》中〈司馬承禎坐忘服氣的哲學思想探析〉一文中探討《坐忘論》的內容幾乎一模一樣，應為李剛執筆，此不贅述。

⁹ 此文內容亦與上注情況相同，故不贅述。

¹⁰ 本文的論點大都由其博士論文而來，本文已討論其博士論文，故不贅述。

¹¹ 此論文乃擷取其《中國重玄學——理想與現實的殊途與同歸》一書中的內容而成，此不贅述。

¹² 此文情況同上注，此不贅述。

¹³ 作為道教史著作，本文僅概略性討論《坐忘論》思想，此不贅述。

卿希泰	司馬承禎的生平及其修道思想	《宗教學研究》，第 58 期，2003 年。
李剛	司馬承禎坐忘服氣的哲學思想探析	收錄於氏着：《重玄之道開啓眾妙之門——道教哲學論稿》，成都：巴蜀書社，2005 年，頁 451-478。
盧國龍	司馬承禎的修性養命之學 ¹⁴	氏着：《道教哲學》，北京：華夏出版社，2007 年，頁 280-294。
劉見成	養氣與坐忘：司馬承禎的修道思想	《宗教哲學》第 40 期，2007 年。
參、司馬承禎其他相關研究		
陳國符	司馬承禎傳	氏着：《道藏源流考》，臺北：古亭書屋，1975 年台一版，頁 52-59。
陳澍	從司馬承禎、王玄覽看唐代道教對宋明理學的影響	《中國道教》，第 38 期，1996 年。
明聖	司馬承禎 ¹⁵	《氣功》，1996 年 07 期。
李剛	司馬承禎的服氣論 ¹⁶	《宗教學研究》，第 45 期，1999 年。
樊光春	司馬承禎的道與術	《中國道教》，第 57 期，2000 年。
王育成	司馬承禎與唐代道教鏡說證	《中國歷史博物館館刊》，2000 年 01 期。
溫珮如	唐代道士司馬承禎《服氣精義論》之研究	臺北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2002 年。
李裴	司馬承禎的美學思想	《中國道教》，第 76 期，2003 年。
張敬梅	司馬承禎與道教名山	《中國道教》，第 84 期，2004 年。

就筆者目前所蒐集到的資料而言，臺灣學界對於《坐忘論》或司馬承禎的相關主題研究少於中國學界；近幾年來，隨著道教研究的蓬勃發展，注意到司馬承禎思想的研究愈來愈多，而日本學者的研究成果尤具有重要參考價值。以下筆者試就目前學界的研究狀況做一簡單的考察。

¹⁴ 盧國龍《道教哲學》書中在闡述隋唐道教哲學時，基本上乃擷取其《中國重玄學——理想與現實的殊途與同歸》一書中的內容，而在討論司馬承禎時內容更動不多，故不贅述。

¹⁵ 本文只是簡短的司馬承禎介紹，此不贅述。

¹⁶ 此論文為擷取《重玄之道開啓眾妙之門——道教哲學論稿》中〈司馬承禎坐忘服氣的哲學思想探析〉一文「服氣論」部分的內容而成，故不贅述。

壹、《坐忘論》相關研究

首先，第一類關於《坐忘論》的直接研究方面，蒙文通的〈《坐忘論》考〉是筆者目前所蒐集到較早關於《坐忘論》的研究。其研究重心在於以歷史的角度來考證《坐忘論》的版本、作者等問題，並檢視司馬承禎《坐忘論》在道教史上所表現的意義。認為「坐忘」之旨出於天台，受到佛教天台宗的影響，「《坐忘》之與天台同出審矣。」但是卻似乎未對《坐忘論》的義理進行深入解析，據此論斷，實待商榷。

日本學者神塚淑子的〈司馬承禎『坐忘論』について——唐代道教における修養論〉是真正第一篇深入探討《坐忘論》思想的論文，其對於司馬承禎與《坐忘論》的研究實可說是開風氣之先。其文首先對司馬承禎生平和著作展開考證，頗稱精詳。接著在進行文本討論的時候也是按照七階逐步探討，並著重在將《坐忘論》與道家老莊以及道教經典、佛教義理相比對。雖時有精闢之論，可惜篇幅所限，亦無法全面而完整地探討。最後總結《坐忘論》思想特徵時，提出許多重要的觀點：《坐忘論》雖然受到佛教思想的影響，但是其論據卻都來自於道家道教的經典；其突出道教肉體不死的長生、神仙理論以顯示其理論優越性，試圖展現「佛不如道」的立場。這都顯示出此論文獨到而精闢的見解。

日本學者中嶋隆藏〈《坐忘論》の安心思想研究〉特別關注《坐忘論》當中「安心」的思想，對於《坐忘論》修養工夫的主體有深入的探討。從中國思想中對於心的概念入手，並將之與禪宗的工夫作一比較，其對於唐代佛道二教修養工夫的關係之討論，或可窺見《坐忘論》思想淵源與其面對佛教挑戰時所發展出的對應方式。

中國學者李剛的〈司馬承禎及其《坐忘論》的生命哲學思想述略〉、〈司馬

承禎坐忘服氣的哲學思想探析》對於《坐忘論》的思想基本上做了較為完整的考察與探討，其方法乃是順著《坐忘論》的論述逐一開展，亦即從敬信、斷緣到得道，一一說明其司馬承禎所鋪陳的修道進程。然而可惜的是，其對於《坐忘論》單單只重視其修煉方法的提示，對於《坐忘論》思想體系、修煉工夫與境界的展現著墨較少。而筆者認為在這些方面，《坐忘論》可發掘研究者尚多。

朱越利〈《坐忘論》作者考〉由懷疑《坐忘論》作者歸屬切入，由歷代文獻的紀錄進行考證，並以思想的比對來論證七階《坐忘論》非司馬承禎所作，乃趙堅所撰。但是這樣的翻案卻缺乏直接的證據，再加上對於《坐忘論》思想的掌握也不夠確切，因此似乎並不足以證成其論點。

張松輝注譯的《新譯坐忘論》是第一本對於《坐忘論》的白話翻譯本，書中並附有解析，對每篇的理論思想進行討論。其論時有觸類旁通之處，但是在注解的部份對於《坐忘論》引述的經典說明較簡略，典故解釋有時亦未必確切，對於版本的選擇亦未顧及七籤本，但整體來說還是具有相當的參考價值。

何建明〈道教「坐忘」論略——《天隱子》與《坐忘論》關係考〉針對天隱子和司馬承禎兩家「坐忘」思想進行比較(其認為《天隱子》非司馬承禎之作)，認為兩者的觀點有相當的差異，並以為其非僅是相互補充的關係，更顯示出兩家坐忘之論的不同特色。司馬承禎雖然對《天隱子》有所吸收，但也有所發展和區別，而這顯示出司馬承禎「坐忘」之論的獨特性和唐代「坐忘」論思潮的豐富與多樣性。本文理論切入點非常特別，所論亦頗深入，著重兩者思想的比較，呈現不同的研究進路。

張岫峰〈司馬承禎的《坐忘論》〉只能算是概說式地介紹坐忘思想。付笑萍〈司馬承禎《坐忘論》的養生觀〉從養生觀念入手，將坐忘工夫與道教養生觀念作一聯繫，然論述較為簡略。

貳、司馬承禎思想綜合研究

第二類關於司馬承禎思想綜合研究方面，盧國龍的《中國重玄學——現實與理想的殊途與同歸》可以說是重玄學研究具有開創性的著作之一。其將隋唐重玄學劃分為三個時期，其中第三個時期屬於「體道修性向修仙的復歸」，而認為司馬承禎就是這個時期的代表人物，《坐忘論》更是代表著這種趨向的重要思想。其由考證司馬承禎生平與著作著手，從司馬承禎闡發上清經法的養氣說談起，接著分析其坐忘主靜、虛心養和的思想旨趣。由於其認為《坐忘論》之作者也可能是趙堅，因此陳述時尚取《道德真經疏義》合併論之。

北京大學彭運生的博士論文《司馬承禎道教思想研究》對於司馬承禎思想進行分期討論，就其作品的思想將之劃分成三個時期，將《坐忘論》視為第三時期的代表作。這樣的分期法實際上缺乏事實根據作基礎，亦即流於以司馬承禎作品思想來佐證自己虛擬的理論體系。這樣的作法存在一個危險，即一旦這些作品的成書順序經證實並非如此，則其所建構的體系也就自然跟著崩解。然而彭氏在進行《坐忘論》思想探討時，卻有兩個值得注意的觀點：一是將《坐忘論》的修道階次劃分成「漸(1)→頓(1)→漸(2)→頓(2)」的層次。基本上對於司馬承禎建構的修道體系有深刻的發掘，可惜未對其工夫與境界的關係詳加辨析，但相較於許多更表面的研究，已是難能可貴。二是凸顯出《坐忘論》形神並重的理論特色，並特別探討形之如何同神，進而合道的可能性，可謂掌握《坐忘論》修道理論的精蘊所在。

許抗生〈略論司馬承禎的道教思想〉對司馬承禎的思想進行整體性的考察，許氏為彭運生博士論文指導教授，故此論文的論點與彭氏相彷彿，亦是著重在討論司馬承禎由服氣煉形到坐忘養性，由氣論而道性論的理論轉折。卿希泰〈司馬承禎的生平及其修道思想〉同樣先就司馬承禎生平考證入手，並列出其所傳南嶽天台派的傳承譜系，接著通過《坐忘論》和《天隱子》(卿氏認為《天隱子》為司馬承禎之作)思想的剖析，闡示司馬承禎的修道思想，並認為二書互為表裡，

有不少一致之處。

李剛〈司馬承禎坐忘服氣的哲學思想探析〉藉由討論《坐忘論》及《服氣精義論》的思想來探討司馬承禎的哲學思想，大都以文本討論為主。其中對於《坐忘論》的理論來源有所著墨，認為《坐忘論》是道教當時論「坐忘」最完整的系統。

劉見成〈養氣與坐忘：司馬承禎的修道思想〉是筆者搜集到最近期的一篇關於司馬承禎思想的研究論文，其以養氣煉形和安心坐忘概括司馬承禎的修道思想，亦是重於文本的分析，與前述討論司馬承禎之作基本上差異不大。

參、司馬承禎其他相關研究

第三類的研究成果主要是針對司馬承禎其他相關問題進行研究，但與《坐忘論》思想較少關聯性的論述。

其中以陳國符《道藏源流考》當中對於司馬承禎生平的考證最為重要。其以精密的考證工夫，引用相關典籍傳記資料，對司馬承禎的一生行藏進行建構，對於司馬承禎的研究具有非常高參考價值。

陳澍〈從司馬承禎、王玄覽看唐代道教對宋明理學的影響〉試圖探討王玄覽與司馬承禎的思想對於宋明理學的影響，是非常有意義的研究切入點。但是由於敘述過簡，無法全面地開展其論，頗為可惜。樊光春〈司馬承禎的道與術〉亦從司馬承禎生平著手，討論其在道與術上的表現，主要是以人為主的研究。

輔仁大學溫珮如的碩士論文《唐代道士司馬承禎〈服氣精義論〉之研究》比較深入針對司馬承禎《服氣精義論》進行一系列討論，其進路則偏重在工夫修養

上，而其在司馬承禎生平與著述的考辨上，蒐集資料非常豐富，方便了往後研究者的資料蒐羅。

李裴〈司馬承禎的美學思想〉由美學的角度切入司馬承禎的思想，由美學概念解析其思想樣貌的展現，並以司馬承禎生平相印證，亦是進路獨特者，提供了研究司馬承禎不同面向的討論。王育成〈司馬承禎與唐代道教鏡說證〉與張敬梅〈司馬承禎與道教名山〉則分別討論司馬承禎與道教鏡以及道教名山的關係，前者立論來自於司馬承禎曾經親鑄含象鑑，後者則因司馬承禎有《天地宮府圖》之作，又因其遍訪名山，遊歷廣遠，二者皆可作為研究司馬承禎之參考。

第四節 研究方法與章節架構

壹、研究方法

本論文主要在討論司馬承禎《坐忘論》一書的思想。但要討論《坐忘論》思想之前，必須先對其作者問題進行一番考究；接著再針對其作者——司馬承禎的生平與著述，進行較為完整的了解。希望藉由這些考述，得以對《坐忘論》思想產生的背景有一基本的認識，本論文在這方面的研究方法，主要是採用歷史研究法。

至於本論文的核心——對於文本的理解詮釋與內容分析上，則希望藉由正確的理解與深入的分析，將《坐忘論》中所呈現出的許多問題詳加討論，以便對其思想面貌有一更深入而廣泛的理解。在對文本有適當理解之後，接著便是整理其思想脈絡，並藉由其立論的鋪陳，試著將其思想理路作一清晰的呈現。本論文在這方面，則主要採用系統哲學研究法，作如下的研究安排：

首先將《坐忘論》劃分為兩大境界型態：一是屬於初階入道者的修道型態，分成〈敬信〉至〈真觀〉五個階段；二是修道者超凡入聖之後，較高層次的修道型態，分成〈泰定〉、〈得道〉兩個階段。前一種型態還可以再析分為兩種修道階次：以「斷緣」和「收心」為主的初步修道階次和以「簡事」和「真觀」為主的進階修道階次。至於後一種型態的兩個階段，合成第三個修道階次。本論文便以這「兩種境界型態」和「三個修道階次」為基礎架構，對《坐忘論》思想進行詮釋及探討，最後再總結《坐忘論》整體思想特色。

貳、章節架構

根據上述的研究方法，本論文章節安排如下：

第一章「緒論」：主要呈現本論文撰作之動機與目的，進行研究的義界與交代使用材料的範圍。並藉由對於前人相關研究的討論，檢討其未盡之處，以引發問題意識，作為論文研究的切入點，進行《坐忘論》思想的詮釋與理解，展現其理論系統的建構，並觸及相關問題。接著交代本論文章節安排，以及所使用的研究方法。

第二章「《坐忘論》作者與修道型態」：首先進行《坐忘論》作者問題的相關考辨，確認其為司馬承禎之作。接著考述司馬承禎生平與著作，對其時代背景、遊歷事蹟、思想觀點等進行考察，以作為論述《坐忘論》思想時的準備。最後並對《坐忘論》的理論系統進行討論，將《坐忘論》的理論架構劃分為兩種境界型態以及三個修道階次，以作為本論文在進行《坐忘論》思想詮釋與探討時的分章依據。

第三章「修道階次(一)：漸進修持，為道日損」：主要討論《坐忘論》展現的初入道者境界型態中，第一個階次的修道理論。由「敬信」作為坐忘之法修道

基礎的理論意義，接著探討由「斷緣」至「收心」展現的由外而內的修持工夫，並在此完成修道者第一次心性的超拔，由工夫中見境界，完成初步的修道成果，以作為下一個修道階次的基礎。

第四章「修道階次(二)：出離虛妄，觀見真理」：主要在討論完成初步修道階次後，在此基礎上進行進階的修道。同樣由外而內，但因為修為層次的不同，在此階次的「簡事」、「真觀」表現出不同於前一個階次卻又奠基於其上的修道理論，並充分展示出修道者在初獲小成之後，應當繼續精進的方向。

第五章「修道階次(三)：超凡證真，同於大通」：這是《坐忘論》的修道理論中展現的第二個境界型態。在此型態中修道者已然超凡入聖，然而卻未達究竟，因此必須進行第三層次的修行。而此修道階次又和前兩個階次不同，屬於「即工夫即境界，即境界即工夫」的超越特性，最終在保持「泰定」的狀態下，由至道的染易形神，完成得道證真，長生成仙的修道目標。最後並探論〈樞翼〉對於《坐忘論》思想的整理與補充。

第六章「《坐忘論》思想特色之探討」：針對《坐忘論》的思想特色進行綜合探討。主要內容在藉由《坐忘論》所呈現的理論體系來討論其對心性修養的強調，並且就其思想發現其重視實踐與易簡的原則，主張以漸修的方式進行工夫修持。最後探討《坐忘論》在融攝與回應佛教理論時的思想展現。

第七章「結論」：從前幾章關於《坐忘論》思想的相關研究後，歸納《坐忘論》所展現的理論體系與思想意義。最後並附本論文撰寫之主要參考文獻。

第二章 《坐忘論》作者與修道型態

本章重點在為《坐忘論》的思想研究做基礎工作的準備。要理解《坐忘論》的思想，就必須對其作者問題進行確認與考辨，所謂「知人論世」，要全面理解《坐忘論》，自然必須由其撰作者切入。因此本章首先討論《坐忘論》的作者歸屬問題。其次，作者的時代背景、遊歷經驗等環境因素往往決定了其思想的構成，因此對其生平與著述的掌握也是必要的。最後，是關於本論文要進入正式的《坐忘論》思想研究之前，必須先釐清其理論架構，方利於之後的討論，所以亦在本章對《坐忘論》的思想架構的劃分進行討論。

第一節 《坐忘論》作者考究

關於《坐忘論》的作者，朱越利撰有〈《坐忘論》作者考〉一文詳加考辨。其曰《坐忘論》現存者實有二種，一為《雲笈七籤》卷九十四以及《正統道藏》收錄者，正文講述信敬、斷緣、收心、簡事、真觀、泰定、得道等坐忘七階，其附錄《樞翼》，亦即本論文所探討之文本，朱氏稱之為七階《坐忘論》。

另一種《坐忘論》則是刻於河南省濟源市〈有唐貞一先生廟碣〉碑陰。碑額題「盧同高常嚴固元和五年」，正文之後述此文來歷言「上清三景弟子女道士柳凝然、趙景玄，唐長慶元年遇真士徐君雲遊於桐柏山，見傳此文，以今太和三年己酉建申月紀于貞石。」而碑上有署名「王屋山玉溪道士張弘明書」又有「坐忘論」三字以及「敕贈貞一」四字，朱氏稱之為形神《坐忘論》。

壹、就歷史定論而言

關於這兩種《坐忘論》，歷來皆有言乃司馬承禎所作。朱氏的考辨結果認為七階《坐忘論》非司馬承禎之作，乃道士趙堅之作，形神《坐忘論》方為司馬承禎所撰。對於學界普遍將七階《坐忘論》歸為司馬承禎之作，朱氏認為實是定論過早，其發論的依據主要來自形神《坐忘論》中的一段敘述：

又近有道士趙堅，造《坐忘論》一卷七篇。事廣而文繁，意簡而詞辯。苟成一家之著述，未可以契真玄。故使人讀之，但思其篇章句讀，記奇門戶次敘而已，可謂坐馳。

朱氏依此認為：

形神《坐忘論》批評七階《坐忘論》，二者發生了批評與被批評的聯繫。若是正派人，絕不會把自己不滿意的著作安到別人頭上，然後裝扮出堅持真理的姿態，瞄準靶子，向那部不滿意的著作開火。司馬承禎是正派人。故可以斷言，不可能兩種《坐忘論》都是他的著作。……

朱氏認為這裡所說的《坐忘論》一卷七篇就是七階《坐忘論》，但是這樣的說法事實上並無根據，乃是以其所引資料中皆言《坐忘論》有七篇，故將七篇與七階等同。然而依照〈坐忘論序〉的說法，司馬承禎「約着安心坐忘之法，略成七條，修道階次，兼其〈樞翼〉，以編敘之」，若加上〈樞翼〉，則《坐忘論》就不止七篇了。而在歷代典籍紀錄中，《坐忘論》的篇數卷數，也未必都是七篇。如北宋王堯臣等撰《崇文總目》卷九〈道書類〉着錄「《坐忘論》二卷。」；南宋陳思《書小史》卷九〈傳八·唐〉言司馬承禎「著《坐忘論》八篇」；南宋葉廷珪《海錄碎事》卷十八〈圖籍門〉着錄「《坐忘論》。司馬子微隱居天台之赤城，自號赤城居士，著《坐忘論》八篇。」；南宋鄭樵《通志》卷六十七〈藝文略第五·道

家二·論》着錄「《坐忘論》三卷。司馬承禎撰。」

由此可以發現，對於七階《坐忘論》的着錄，尙有二卷、三卷的說法，更有加上〈樞翼〉合稱八篇，為何七篇一定就是指七階《坐忘論》呢？再者，即使趙堅真的造了《坐忘論》七篇，那麼也無確切證據證明其就是七階《坐忘論》。

又就石刻本《坐忘論》中所批評七篇《坐忘論》爲「事廣而文繁，意簡而詞辯」而言，若說石刻本爲司馬承禎所作，用以批判趙堅之七階《坐忘論》，則盧國龍指出：

司馬承禎讀趙堅《坐忘論》七篇，病其事廣文繁，但司馬承禎作《修真祕旨》十二篇、《服氣精義論》等，又何嘗不事廣文繁猶有過之？以坐忘之境不由敬信、斷緣等漸門，而得頓入者，實中晚唐受禪宗影響甚深者之言。

1

因此若據此批評認爲石刻本就是司馬承禎之作，亦是相當危險的認定。

此外，朱氏也同意，北宋以來，七階《坐忘論》就被認定是司馬承禎的作品。若說這是定論，也並非只是現今學術界的定論，而是宋代學術界的定論。宋代距唐未遠，所能見之資料遠較現今爲豐，其所定論亦殆有所本，至多可存疑，卻也難以輕易推翻，何況這種認定在宋代各種典籍中屢見不鮮：

宋呂本中《官箴》、劉清之《戒子通錄》卷六、呂祖謙《少儀外傳》卷下皆引：「司馬子微《坐忘論》云：『與其巧持於末，孰若拙戒於誠？此天下之要言。』」；朱熹編《二程遺書》卷二上、朱熹、呂祖謙同編《近思錄》卷四〈存養〉皆載「司馬子微嘗作《坐忘論》，是所謂坐馳也。」；又朱熹《朱子語類》卷九十六〈程子之書二〉解說「司馬子微《坐忘論》，是所謂坐馳也。他只是要得恁地虛靜都無事，但只管要得忘，便不忘，是馳也。」；晁迥《昭德新編》卷上：「《坐忘論》

¹ 見氏着：《中國重玄學——理想與現實的殊途與同歸》，頁 353。

云：『舊緣漸斷，新緣莫結。』愚謂學道之士，固當然也。猶以為該明未盡耳。夫累身新緣，則宜勿結，結之則塵勞羈縈；入道新緣，豈宜勿結？勿結則勝因斷絕。二者不同在乎區別。」；晁迥《法藏碎金錄》卷六引「《坐忘論·樞翼》云：『不依一物而心常住。』」卷八引「《坐忘論》云：『心安而虛。』」卷九言「《列子注》有云：『檢情攝念。』《禪源序》有云：『息業養神。』此凡八字，合而言之，則與《坐忘論》收心章所說大槩其理一也。」；晁迥《道院集要》言「《坐忘論》：『隨起隨制，務令不動。』此止法之綱要。」；呂陶《淨德集》卷二十二〈朝奉大夫知洋州楊府君墓誌銘〉：「將捐館之數日，呼緄讀司馬承禎《坐忘論》。」；吳曾《能改齋漫錄》卷五〈辨誤·滅動心不滅照心〉言《坐忘論》乃有取於《洞元靈寶定觀經》；真德秀《西山讀書記》卷三更是大量引用《坐忘論》中的文句，並認為其說法有可取處；俞琰《周易參同契發揮》卷中：「司馬子微《坐忘論》云：『無事安閒，方可修道。』蓋學道當得清靜無為，不可以一毫外物累其心。若夫內接家事以自羈，外綜王事以雜役，此亦道之不專也。」；又晁補之《雞肋集》卷三十四收有所撰〈坐忘論序〉，張方平《樂全集》卷二亦收有所撰〈坐忘論序〉；陸游《渭南文集》卷二十八亦有放翁所作〈跋坐忘論〉一文。

由上面所引的資料可以看出，宋代普遍皆認定七階《坐忘論》乃司馬承禎所撰，殆無疑義。

又曾慥《道樞》卷二選錄的《坐忘論》上中下三篇，上篇節選七階《坐忘論》正文並選錄《樞翼》，中篇節選《天隱子》，下篇節選形神《坐忘論》。朱氏據此認為：

曾慥曰：「吾得坐忘之論三焉，莫善乎正一先生。」他說的坐忘三論，即上述三種著作。他認定形神《坐忘論》為司馬承禎的作品，稱讚這是三論中最好的一種。這一認定意味著否認七階《坐忘論》和《天隱子》為司馬承禎的作品，肯定七階《坐忘論》的作者是趙堅。

對於這種意見，盧國龍認為：

曾慥作《道樞》，注重集錄古來各派養生方法，多以為要言不繁，這可能就是曾慥以為石刻本最為上善的原因，否則，從石刻本中很難讀出淵奧於七篇本的意味來。對各種道書都要求刪繁就簡，是中晚唐道教的一大特點，這期間概括重玄學繁富義理的短小經書，日漸制作並流行起來，是這個特點的最好體現。石刻本《坐忘論》，當是中晚唐道教富有時代特點的產物。²

盧氏據此認為石刻本《坐忘論》頗似偽作。又若單據曾慥的意見，認定七階《坐忘論》非司馬承禎所作，卻忽略了上述同時代文人的看法，亦是相當危險的論斷。

貳、就內容義理而論

此外，朱氏更從趙堅(趙志堅)所作半部《道德真經疏義》的內容來與七階《坐忘論》比較，並得出「七階《坐忘論》蓋趙堅所着」的結論；又以司馬承禎《太上升玄消災護命妙經頌》與形神《坐忘論》作對照，得出「形神《坐忘論》蓋司馬承禎所着」的結論。這樣的說法實際上是比較大膽的。

事實上，對於兩種《坐忘論》作者歸屬的問題，除了學界普遍接受的司馬承禎作七階《坐忘論》的說法之外，亦有學者採取較小心的說法，其中以盧國龍和吳受琚為代表。前者於《中國重玄學——現實與理想的殊途與同歸》一書中，雖然將司馬承禎列為重玄家之一，並以七階《坐忘論》為司馬承禎重玄代表作，但是一方面則又分析「一時難以判斷《坐忘論》究竟出於誰手」的原因；³後者則疑七階《坐忘論》為趙堅之作，形神《坐忘論》為司馬承禎原作，但同時也強調目前還不能如此定論。⁴

² 同上注，頁 353-354。

³ 同上注，頁 351-354。

⁴ 詳參吳受琚：《司馬承禎集輯校》（中國社會科學院研究生院畢業研究生論文，1981 年油印本）

而朱氏在針對二者思想的比較上，其判斷標準在於形神《坐忘論》主張性命雙修，較接近司馬承禎思想，而七階《坐忘論》則明顯偏重論性，而忽略命功。但是這樣的判斷也是有問題的，據筆者研究七階《坐忘論》的思想，發現其雖然着重心性理論的建構，甚至大部分的篇幅都是在談心性之學，但這並不代表其思想就如同朱氏引形神《坐忘論》所批評的「獨養神」。事實上，除了〈坐忘論序〉開篇就強調「生」之重要，強調形神二者並重之外；更重要的是，七階《坐忘論》在論述「得道」，亦即修道的終極目標時，強調要「形隨道通，與神合一」，又說「虛無之道，力有淺深，深則兼被於形，淺則唯及於心。被形者，神人也；及心者，但得慧覺，身不免謝。」並認為唯及於心者只能尸解，根本不算真正得道。這就很明確地表態，其理論中即是要性命雙修，而不能只修性而不修命。

可以說，表述七階《坐忘論》修道終極的〈得道〉篇，就是不停地在強調形神並重，並且貶抑唯修性功的篇章。因為這正是道教心性理論不同於佛教的地方，也是其所要強調道教優越性的依據。因此說「人懷道，形骸以之永固。」、「變質同神，鍊形入微，與道冥一。」更批判唯重修性者：「近代常流，識不及遠，唯聞捨形之道，未達即身之妙。」這哪裡像是只重性而不重命呢？朱氏對這些論點未加注意，便以七階《坐忘論》唯重修性而認為非主張性命雙修的司馬承禎之作，推論上實在有點危險。而若要以主張形神俱養、性命雙修來判別七階《坐忘論》是否為司馬承禎之作，則在筆者看來，這正好成為司馬承禎為七階《坐忘論》作者的最好證明。

由以上對於《坐忘論》形神主張的理解，更可以看出，若要以此作為判定作者歸屬的標準的話，切實理解、正確詮釋《坐忘論》思想的重要性。筆者基本上仍是傾向七階《坐忘論》為司馬承禎之作，最根本的原因，就外部因素來說，其實目前尚未有任何確切的證據證明七階《坐忘論》非司馬承禎之作。而主張其為司馬承禎作品的意見卻早在北宋已成定論，當我們在對古人的定論進行懷疑之

第一冊，頁 49 正面。此說乃朱越利〈《坐忘論》作者考〉一文所引，筆者未能獲得吳氏論文，故未列於參考書目中，特此說明。

時，一方面卻提不出任何確切證據來，則至多存疑，卻不能貿然推翻，否則亦是流於武斷。再者，基於科學實事求是的態度，若最終能證明七階《坐忘論》非司馬承禎之作，則整個道教史勢必改寫，但是前提是也必須以符合科學的態度，負責任地提出證據來推翻這長久以來的定論，但這在目前卻還做不到。

而就內容因素來看，則筆者在研究司馬承禎與《坐忘論》的思想時，確實有足夠的理由相信《坐忘論》確實是司馬承禎的作品。這樣的認識乃是奠基在對於文本的深入探討與發掘，並且考慮司馬承禎的歷史背景、環境因素，以及對其撰作目的的推論。所以說，若要以思想的比對作為《坐忘論》作者歸屬的理據，那麼筆者更認為這的確是司馬承禎的作品，這在本論文的論述中，尤其是針對〈得道〉篇的分析更可以看得出來。

第二節 司馬承禎生平與著述

本節將針對《坐忘論》作者司馬承禎的生平和著述進行考辨。在生平部份，藉著引用大量的文獻資料，以及前人的研究成果，試圖呈現司馬承禎的生平概況，以作為理解其思想的基礎。至於著述部份，則將司馬承禎的創作分別進行簡單的介紹，以作為理解司馬承禎思想的輔助材料

壹、司馬承禎生平考

關於司馬承禎的生平，《舊唐書》與《新唐書》皆有傳，⁵其中以《舊唐書》

⁵ 見(後晉)劉昫等撰：《舊唐書》(臺北：鼎文書局，1975年翻印本)，卷192，列傳第142〈隱逸〉，

記載較詳。另又有各類金石、傳記、方志、道書資料，或載其事，或見其跡，更有現代學者研究之豐富成果。⁶歷代關於司馬承禎的傳記資料，茲略加整理為下表：

編號	資料名稱	撰作或編輯者	着錄處、出版項及頁碼
1	〈唐王屋山中巖臺正一先生廟碣〉	(唐)衛昇撰	《正統道藏》(臺北：新文豐出版股份有限公司，1985年翻印)第33冊，NO.610(編號為涵芬樓冊數)，頁94-96。
2	〈天台山桐柏觀碑〉(收錄於佚名：《天台山志》)	(唐)崔尚撰	《正統道藏》第18冊，NO.332，頁524-525。又收錄於周紹良主編：《全唐文新編》卷304，頁3492-3493。惟篇名題為〈唐天台山新桐柏觀頌〉。
3	《天台山記》	(唐)徐靈府撰	《大正新脩大正經》(東京：大正一切經刊行會，1924-1934年)第51冊，NO.2096，頁1053。
4	《王屋山志》	(唐)李歸一撰	收入廣陵書社編：《中國道觀志叢刊》(揚州市：江陵古籍出版社，2000年)第一冊，頁37-40。
5	《大唐新語》卷10	(唐)劉肅撰，許德楠、李鼎霞點校	北京：中華書局，1984年，頁158。
6	《真系》	(唐)李渤	收錄於張君房編：《雲笈七籤》(《正統道藏》，第37冊，NO.677-702)卷5，頁139-140。
7	《歷代名畫記》卷9	(唐)張彥遠撰，秦仲文、黃苗子點校	北京：人民美術出版社，1963年，頁186。
8	《天壇王屋聖迹記》	(五代)杜光	《正統道藏》第33冊，NO.610，

頁5127-5129。(宋)歐陽脩、宋祁：《新唐書》(臺北：鼎文書局，1976年翻印本)，卷196，列傳第121〈隱逸〉，頁5605-5606。

⁶ 關於司馬承禎生平的研究，成果較豐碩者有：陳國符《道藏源流考》(臺北：祥生出版社，1975年)，頁52-59；(日)神塚淑子：〈司馬承禎『坐忘論』について——唐代道教における修養論〉(收錄於《東洋文化》62期，1982年)。另輔仁大學研究生溫佩如在其碩士論文《唐代道士司馬承禎〈服氣精義論〉之研究》(臺北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2002年)中，資料蒐羅最為豐富。本節乃是在上述研究者及其他學者的基礎之上，復加以筆者增添新搜資料與綜合考辨而成。必須說明的是，在資料蒐集過程中，由於上述研究者已有大量的發現，筆者主要是再進一步整理各家已發現的資料，並增補筆者發現的新資料。因為筆者做的是整合的工作，內容龐雜而繁多，因此單就材料而言，很難逐條說明或確認首先發現者。至於考辨的部份，除了筆者自己的意見以外，在論及各家看法時則盡量註明，不敢掠美。

		庭撰	頁 88-91。
9	《續仙傳》卷下	(五代)沈汾編	《正統道藏》第 8 冊，NO.138，頁 293-294。又收錄於張君房編：《雲笈七籤》(《正統道藏》第 38 冊，NO.677-702)卷 113，頁 450-451。
10	《舊唐書》卷 192，列傳第 142〈隱逸〉	(後晉)劉昫等撰	臺北：鼎文書局，1975 年翻印本，頁 5127-5129。
11	《新唐書》卷 196，列傳第 121〈隱逸〉	(宋)歐陽脩、宋祁撰	臺北：鼎文書局，1976 年翻印本，頁 5605-5606。
12	《書小史》	(宋)陳思撰	《文淵閣四庫全書》(臺北：台灣商務印書館，1986 年影印本)第 814 冊，子部，藝術卷，卷 9，頁 271-272。
13	《道德真經集註雜說》	(宋)彭耜撰	《正統道藏》第 22 冊，NO.403，頁 163。
14	《太平廣記》卷 21	(宋)李昉等編，汪紹楹等校	北京：中華書局，1961 年新一版，頁 143-144。
15	《赤城記》	(南宋)陳耆卿撰	《文淵閣四庫全書》第 486 冊，史部，地理類，卷 35，頁 904。
16	《三洞群仙錄》卷 4	(宋)陳葆光撰集	《正統道藏》第 54 冊，NO.992-995，頁 407。
17	《高道傳》	(宋)賈善翔撰	收入於嚴一萍編：《道教研究資料》第一輯(臺北：藝文印書館，1991 年再版)卷 2，頁 48
18	《茅山志》卷 11	(元)劉大彬造	《正統道藏》第 9 冊，NO.332，頁 174-175。
19	《歷世真仙體道通鑑》卷 25	(元)趙道一編修	《正統道藏》第 8 冊，NO.139-148，頁 530-532。
20	《玄品錄》	(元)張天雨集	《正統道藏》第 30 冊，NO.558-559，頁 403-404。
21	《道門通教必用集》卷 1	(元)馬道逸集	《正統道藏》第 54 冊，NO.984-985，頁 9-10。
22	《仙佛奇蹤》	(明)洪應明撰	收錄於王秋桂、李豐楙主編：《中國民間信仰資料彙編》(臺北：學生書局，1989 年)卷 3，頁 110。
23	《雅尚齋遵生八牋》卷 19	(明)高濂撰	北京：書目文獻出版社，1988 年，頁 592。
24	《消搖墟經》卷 2	(明)洪自誠撰	《正統道藏》第 59 冊，NO.1081，頁 103。
25	《列仙全傳》卷 5	(明)王世貞輯次，汪雲鵬輯補	收錄於龔鵬程、陳廖安主編：《中華續道藏·初輯》(臺北：新文豐出版有限公司，1999 年)第 1 冊，

			頁 374-375。
26	《廣列仙傳》卷 5	(明)張文介輯撰	《中華續道藏·初輯》第 1 冊，頁 531-532。
27	《明一統志》卷 47，〈台州府〉	(明)李賢等撰	《文淵閣四庫全書》第 472 冊，史部，地理類，頁 1107。
28	《天台山方外志》卷 9	(明)釋傳燈	臺北：新文豐出版公司，1987 年，頁 102。
29	《歷代神仙史》卷 3	(清)王建章纂輯，真吾清嵐增訂	《中華續道藏·初輯》第 1 冊，頁 603。
30	《繪圖歷代神仙傳》卷 10	(清)三魚書屋主人輯	《中華續道藏·初輯》第 1 冊，頁 709。
31	《古今列仙通紀》卷 23	(清)薛大訓撰	《中華續道藏·初輯》第 2 冊，頁 343-344。
32	《欽定大清一統志》卷 161〈懷慶府〉；卷 281〈衡州府〉；卷 334〈福寧州府〉	(清)和珅等撰	《文淵閣四庫全書》第 477 冊，史部，地理類，頁 259；第 480 冊，515；第 481 冊，頁 751。
33	《敕修浙江通志》卷 200，〈仙釋(三)〉	(清)沈翼機等撰	臺北：京華書局，1967 年影印本，頁 3306。
34	《古今圖書集成》第 24 冊，方輿彙編·山川典(二)卷 46〈王屋山部〉引《濟源縣志》、卷 125〈天台山部〉引《天台縣志》；第 62 冊，博物彙編·神異典(三)卷 242〈神仙部〉	(清)陳夢雷編	臺北：文星書局，1964 年，頁 468、頁 274；頁 357-358

以下則為筆者在廣蒐各類資料之後，以正史(主要是《舊唐書》)為主，其他資料、研究為輔，略加勾勒司馬承禎一生行狀。行文主要以《舊唐書》為本，並參酌與司馬承禎時代較近之各項資料加以補充，為使正文流暢，前人研究之說與筆者考辨則置於注解中說明。⁷

⁷ 本論文在碩士論文口試時，承蒙莊宏誼老師及鄭燦山老師指導，建議將本節註解中的考述文字改寫成正文。然因本節考述字數過多，若置於正文則頗有喧賓奪主之感，畢竟本論文的重點還是放在《坐忘論》思想的討論上。筆者於寫作時即以此主從取捨，為免突兀，故將正文重點放在對司馬承禎生平的概略介紹，雖以《舊唐書》文字為主，但亦非照抄，中間或增補，或減削，或修正，並於註解中詳加考辨。經與指導老師討論後，決定於本論文中保留原貌，日後再遵從二位老師的建議，以此為基礎改寫為單篇論文發表。特此說明，並感謝莊老師和鄭老師的寶貴意見。

司馬承禎，字子微，法號道隱，⁸自號(天台)白雲(子)、⁹赤城居士。¹⁰約生於唐太宗貞觀二十一年(647 年)，卒於玄宗開元二十三年(735 年)，年八十九。¹¹河內溫(今河南溫縣)人。¹²爲晉王朝司馬氏後裔。祖晟，仕隋爲親侍都督；父仁最，

⁸ 此暫從陳國符《道藏源流考》之說。《舊唐書》、《新唐書》曰「司馬承禎，字子微」，李渤《真系》言「名承禎，字子微」，皆未有「道隱」之稱。衛昇《大唐王屋山中巖臺貞一先生廟碣》(以下簡稱爲〈廟碣〉)道藏本作「宗師諱承禎，字子微，法號道隱。」另溫珮如指出此碣今亦存實物，位於河南濟源，宋紹聖元年(1094 年)重立，篆額題「有唐貞弋先生廟碣」，碑名則題「大唐王屋山中巖臺貞壹先生廟碣」，碑右題辭者爲「衛憑」，薛希昌隸書并篆額。碣文同處則作「尊師諱子微，字承禎，法號道隱。」其諱字與道藏本相反。而徐靈府《天台山記》亦作「名子微，字承禎」。又崔尙《天台山桐柏觀碑》(以下簡稱〈桐柏觀碑〉)稱「我唐有司馬煉師居焉，……煉師名承禎，一名子微。」李歸一《王屋山志》則云司馬承禎「一名子微，字道隱」。陳子昂《體玄先生潘尊師碑頌》(以下簡稱〈潘尊師碑頌〉)稱潘師正有高徒「河內司馬子微」。司馬承禎於《唐默仙中嶽體元先生太中大夫潘尊師碣》(以下簡稱〈潘尊師碣〉)中自稱「弟子中巖道士司馬子微」；又於《茅山貞白先生碑陰記》(收入《茅山志》)，以下簡稱〈貞白碑陰記〉)題「天台華峰白雲道士河內司馬道隱子微述并書」，於內文亦自稱子微。李敬彝《大唐王屋山上清大洞三景女道士柳尊師真宮志銘》(以下簡稱〈柳尊師志銘〉)亦稱「司馬子微」。《南嶽小錄》作「司馬天師承禎」。《大唐新語》作「子微」，林寶《元和姓纂》作「子益」，應誤。陳垣於《道家金石略》(北京：文物出版社，1988 年)收錄〈廟碣〉後的註解裡認爲承禎之兄名承禕，因此主張承禎爲本名，入道後則名子微(見頁 122 注 1)，然而在同書收錄〈桐柏觀碑〉後的注解卻又據《唐書·隱逸傳》認爲「子微非煉師之名，碑誤書耳」(見頁 134 注 1)。至於「法號道隱」亦首見於〈廟碣〉；《王屋山志》則記道隱爲其字；司馬承禎〈貞白碑陰記〉則自稱「司馬道隱子微」。以上所引資料除新、舊《唐書》外，皆題爲唐代之作，則有關司馬承禎之名、字、法號的說法於有唐一代即已出現分歧，唐後各種傳記著作亦皆根據上述資料，故說法不一。詳見衛憑：《大唐王屋山中巖臺貞壹先生廟碣》，收入北京圖書館金石組編：《北京圖書館藏中國歷代刻拓本匯編》第 23 冊，頁 145。陳子昂：《體玄先生潘尊師碑頌》、司馬承禎：《唐默仙中嶽體元先生太中大夫潘尊師碣》、李敬彝：《大唐王屋山上清大洞三景女道士柳尊師真宮志銘》分別收入於陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》，頁 91-92、頁 83-85、頁 179-180。(唐)林寶：《元和姓纂》(京都：中文出版社，1976 年影印四庫全書本)卷 2，頁 40。其他資料出版項參見注 2，不另贅述。

⁹ 〈桐柏觀碑〉首先提出司馬承禎「號天台白雲」；司馬承禎於〈貞白碑陰記〉自稱「天台華峰白雲道士」；《大唐新語》、《續仙傳》言其「自號白雲子」；《南嶽小錄》曰「本號白雲先生」；《天台山記》亦稱「白雲先生」；《天壇王屋山聖跡記》載有《唐睿宗賜司馬天師白雲先生書詩並禁山敕碑》，且曰「司馬號白雲先生」。又神塚淑子認爲「白雲子」之號實取自於《莊子·天地》：「千歲厭世，去而上僊；乘彼白雲，至於帝鄉。」見氏著：《司馬承禎『坐忘論』について——唐代道教における修養論》，頁 214。

¹⁰ 南宋葉廷珪《海錄碎事》卷十八〈圖籍門〉：「司馬子微隱居天台之赤城，自號赤城居士，著《坐忘論》八篇。」

¹¹ 〈廟碣〉言司馬承禎上升之日爲「歲乙亥，夏六月十八日」，乙亥年即唐玄宗開元二十三年(735 年)；《真系》亦言其「至二十三年告化」；另〈貞白碑陰記〉附記「開元歲乙亥四月壬子，時白雲先生在王屋山」。又《天壇王屋山聖迹記》云其卒於開元十五年，蓋《舊唐書》於「十五年，又召(承禎)至都。……」其後之敘述未再繫年，而最後接「是歲，卒於王屋山」，故易生誤解。顏真卿《茅山玄靜先生廣陵李君碑銘并序》(以下簡稱〈李君碑銘〉)及《玄品錄》皆記載李含光於開元十七年從司馬承禎於王屋山，故《天壇王屋山聖迹記》之說蓋誤。關於司馬承禎的年歲的說法有三：《舊唐書》、《新唐書》、《真系》、《續仙傳》皆云八十九；《雲笈七籤》引《續仙傳》則云「年一百餘歲，童顏輕健，若三十許人」；《歷代名畫記》作八十一歲。其中《續仙傳》百餘歲之說頗具傳奇色彩，可信度較低。若以司馬承禎卒年爲開元二十三年，年八十九，逆推其生年；與其卒年爲開元十五年，年八十一，逆推其生年。則二者皆得貞觀二十一年(647 年)。疑《歷代名畫記》八十一歲之說乃據其卒年爲開元十五年故云。然各種資料對於司馬承禎生年皆未提及，故此處姑從此說。

¹² 此據《舊唐書》，《新唐書》則作「洛州溫人」。案司馬承禎於〈貞白碑陰記〉中自署爲「天台

爲唐襄、滑二州長史。¹³

少好學，薄於爲吏，遂爲道士。¹⁴高宗乾封二年(667 年，21 歲)入道，於中嶽嵩山師潘師正，¹⁵傳其符籙及辟穀、導引、服餌之術，¹⁶承禎「秉操不可瀆，執勤不知倦」，¹⁷師正異之，盡授其「《金根上經》、三洞祕籙、許真行事、陶公微旨」，¹⁸並謂之曰：「我自陶隱居傳正一之法，至汝四葉矣。」¹⁹

後承禎辭几席，遍遊名山，遂止於天台山，²⁰建修真之所於其地。²¹ 武后聞

華峰白雲道士河內司馬承禎道隱子微」；〈桐柏觀碑〉、《天台山記》亦稱其「河內溫人」；陳子昂於〈潘尊師碑頌〉及〈昭夷子趙氏碣頌〉提及司馬承禎亦稱「河內司馬子微」；《天壇王屋山聖跡記》作「河內溫城人也」；《元和姓纂》作「河內溫縣」，〈廟碣〉僅云其「世居溫」，《王屋山志》亦僅記爲「溫人」。可知司馬承禎當爲河內溫人，《新唐書》之紀錄蓋誤。詳見《舊唐書》，頁 5127；《新唐書》，頁 5605；陳子昂：〈昭夷子趙氏碣頌〉，收入《全唐文新編》卷 215，頁 2459-2460。其他資料出版項參見注 2，不另贅述。

¹³ 此據〈廟碣〉：「尊□族司馬氏，世居溫。晉彭城王權之後，隨(隋)親侍都督晟之孫，皇代(唐)襄、滑二長史仁最之子。」，《王屋山志》同此說。《舊唐書》云「周晉州刺史瑯琊公裔玄孫」，《真系》同此說；〈桐柏觀碑〉云「晉宣帝弟太常馱之後，祖晟仕隋爲親侍大都督，父仁最，唐興爲朝散大夫、襄州長史。」；《天壇王屋聖迹記》云「乃西晉司馬宣王之後」。案《晉書》(臺北：鼎文書局，1992 年)卷 37：「彭城穆王權，字子輿，宣帝弟魏魯相東武城侯馱之子也。」

¹⁴ 此據《舊唐書》。又〈桐柏觀碑〉言承禎「以爲服冕乘軒者，寵惠吾身也；擊鐘陳鼎者，味爽人口也。遂乃捐公侯之業，學神仙之事。」

¹⁵ 此據〈廟碣〉：「年廿一，始服巾褐入道，師體玄先生。」另《王屋山志》則云：「年二十，師體玄於嵩陽。」

¹⁶ 此據《舊唐書》，《新唐書》亦云「傳辟穀、道引術，無不通。」

¹⁷ 此據〈廟碣〉。又(元)佚名：《修真十書》(收入於《正統道藏》第 7 冊，NO.122-131)中〈上清集〉載司馬承禎入道苦修情狀云：「初學仙時，以瓦礫百片，置於案前，每說一卷《度人經》，則移瓦一片於案下。每日百刻，課經百卷，如此勤苦。」，頁 671。

¹⁸ 此據〈廟碣〉。又《王屋山志》云承禎「受《金根上經》、三洞隱書」。

¹⁹ 此據《舊唐書》，《新唐書》則作「我得陶隱居正一法，逮而四世矣。」陳國符《道藏源流考》認爲「正一之法」蓋誤，認爲當作「上清法」；卿希泰主編《中國道教史》則認爲由此可證正一法已融入茅山宗，頁 120。而關於四世傳承之說，陳子昂〈潘尊師碑頌〉：「始尊師受籙於茅山昇玄王君，王君受道於華陽隱居陶公，陶公至子微，二百歲矣，而玄標仙骨，雅似華陽。」；李白〈唐漢東紫陽先生碑銘〉(以下簡稱〈紫陽碑銘〉)：「陶隱居傳昇玄子，昇玄子傳體玄，體玄傳貞一先生，貞一先生傳天師李含光。」；顏真卿〈李君碑銘〉稱「初，隱居先生以三洞真經傳升玄先生，升玄付體玄先生，體玄付正一先生，正一付先生(李含光)。自先生距于隱居，凡五葉矣。皆總習妙門大正真法，所以茅山爲天下道學之所宗矣。」；而李渤《真系》作「我自簡寂傳授正法，至汝六葉矣」可見上清傳承譜系於司馬承禎時已逐漸成型，爲後世排定上清譜系所本。至《真系》已擴充爲十三世，然未加排序。

²⁰ 司馬承禎〈素琴傳〉(收入周紹良主編：《全唐文新編》第 18 冊，卷 924，頁 12707。)：「予以癸卯歲(武后長安三年)居靈墟。」〈廟碣〉亦云「而後遊句曲步華陽之天，棲桐柏入靈墟之洞。」《新唐書》則言其「因辭去，遍遊名山，廬天臺不出。」徐靈府《天台山記》云「北十一里，乃至靈墟，今來是智者禪院，即白雲先生所居之處也。先生早歲從道，始居嵩華，猶雜以風塵，不任幽賞，迺東入台岳。」又司馬承禎於〈貞白碑陰記〉中則自稱「天台華峰白雲道士」；《續仙傳》言其「隱於天台山玉霄峰」；《天壇王屋山聖迹記》則曰住「天台山紫霄峰」。據〈素琴傳〉，則承禎至遲於武后長安三年(703 年)之前即已棲止於天台山。另《唐葉真人傳》則記葉法善於辛丑年(701 年)受武后徵召之前，嘗「入天台山尋司馬練師」，則司馬承禎居天台之時限又可溯至 701

其名，召至都，降手勅以讚美之。²²及將還，勅麟臺監李嶠餞之洛橋之東。²³又與陸餘慶、趙貞國、盧藏用、陳子昂、杜審言、宋之問、畢構、郭襄微、釋懷一爲「方外十友」。²⁴一說與陳子昂、盧藏用、宋之問、王適、畢構、李白、孟浩然、王維、賀知章爲「仙宗十友」。²⁵

景雲二年(711年，65歲)，睿宗令其兄承禎就天臺山追之至京，²⁶引入宮中，

年。又《天台山記》言「先生住經二十八載，頻奉敕詔，先生多不就……開元十一年(723年)，玄宗皇帝追入內……」逆推又可再上溯至696年。此外，關於司馬承禎棲止之處，《嘉慶重修一統志》(臺北：商務印書館，1966年)卷229言「桐柏山在天台縣西北二十五里。有紫霄、翠微、玉泉、臥龍、蓮花、華林、玉女、玉霄、華頂九峰，上有桐柏觀。」其〈天台山〉條亦云：「舊志在天台縣北三里。自縣北二里神蹟石起，歷國清、赤城、桐柏至於華頂，皆名天台。實一邑諸山之總號，一名大小天台山。」故可知「天台山」實爲泛稱，其地甚廣，司馬承禎隱其地時當有往來其間，又《天台山記》引《圖經》云「白雲先生從靈墟至華頂兩處，從來朝謁不絕。」可知非止駐於天台一處。

²¹ 此據《天台山記》：「迺東入台岳，雅愜素尚，遂此建修真之所。……故建思真之堂，兼號黃雲堂，堂有小澗，南有崗，其勢迴合，崗前有平地，立壇一坡，用石(秋瓦)之，名曰玄神。」書中又引司馬承禎〈靈墟頌〉云：「堂號黃雲，以□真氣，壇名玄神，仰窺清景。東爲練形之室，吸引所拘；南爲鳳軫之臺，以吟風養暢；西爲朝神，靖開啓祈依；北曰龍章之閣，以瞻雲副墨。卑而不陋，可待風雨；莊而不豐，可全(止虛)白。」又《歷世真仙體道通鑑》言司馬承禎「廬天台，構層軒於壇上，目爲眾妙臺。」

²² 武后何時召司馬承禎至都，史未明載。(清)王昶《金石萃編》卷62(收錄於新文豐出版公司編輯部編：《石刻史料新編》第2冊，臺北：新文豐出版公司，1977年，頁1065)據〈潘尊師碣〉立於周聖曆二年(699年)，認爲乃武后自天台召承禎入都時所書，陳國符《道藏源流考》亦主此說。陳氏言「武后自天台召承禎入都」明顯認爲承禎於聖曆二年奉召前即已棲於天台山，然而其又引《天壇王屋山聖迹記》言「自壇頂至上院八里，又曰中巖台，乃司馬子微修行遊息之所。」並據〈潘尊師碣〉中承禎自署「弟子中巖道士司馬子微」，認爲「子微自稱中巖道士，則是時亦曾居王屋山也。」則其認爲其時司馬承禎則未必居於天台而奉召則明矣。此處頗爲費解。實則二說未必矛盾，二《唐書》皆言司馬承禎遍遊名山，〈廟碣〉言其「遊句曲，步華陽之天；棲冥柏，入靈墟之洞；尋大鶴，采金瓶之實；登衡山，窺石廩之秘」其中「棲冥柏，入靈墟之洞」或可解釋司馬承禎於遊歷之中，確實曾經棲止於天台山，又據《天台山記》推算而知司馬承禎於聖曆二年以前即已棲止於天台山(見注20)，或許於期間亦多有遊歷，故陳氏言其於奉召時亦曾居王屋山並非全然無據，此又可證司馬承禎於聖曆二年自天台奉武后召之說亦爲可能。

²³ 此據《舊唐書》。又《全唐詩》(臺北：藝文出版社，1960年)卷六十一收有李嶠〈送司馬先生〉：「蓬閣桃源兩處分，人間海上不相聞。一朝琴裡悲黃鶴，何日山頭望白雲。」

²⁴ 此據《新唐書》卷116。

²⁵ 此據《歷世真仙體道通鑑》。據筆者搜索《全唐詩》，得司馬承禎與宋之問有詩酬答。宋之問〈冬宵引贈司馬承禎〉：「河有冰兮山有雪，北戶墜兮行人絕。獨坐山中兮對松月，懷美人兮屢盈缺。明月的的寒潭中，青松幽幽吟勁風。此情不向俗人說，愛而不見恨無窮。」(卷51)司馬承禎〈答宋之問〉：「時既暮兮節欲春，山林寂兮懷幽人。登奇峰兮望白雲，悵緬邈兮象欲紛。白雲悠悠去不返，寒風颼颼吹日晚。不見其人誰與言，歸坐彈琴思逾遠。」(卷852)又《全唐詩》載宋之問另有詩寄司馬承禎，〈寄天台司馬道士〉：「臥來生白髮，覽鏡忽成絲。遠愧餐霞子，童顏且自持。舊遊惜疏曠，微尚日磷緇。不寄西山藥，何由東海期。」(卷52)。又李白〈大鵬賦並序〉：「昔苾於江陵見天台司馬子微，謂予有仙風道骨，可與神遊八極之表，因著大鵬遇希有鳥賦以自廣。」

²⁶ 王屋山有〈睿宗大聖皇帝開元神武皇帝賜白雲先生書詩并禁山敕碑〉(收錄於《道家金石略》，頁182。以下簡稱〈禁山敕碑〉)，其中收有睿宗賜司馬承禎三敕，其一曰：「敬問天台山司馬煉師：惟彼天台，凌於地軸，與四明面蔽日，均八洞而藏雲，珠闕玲瓏，琪樹璀璨，九芝含秀，八

問以陰陽術數之事。承禎對曰：「道經之旨：爲道日損，損之又損，以至於無爲。且心目所知見者，每損之尙未能已，豈復攻乎異端，而增其智慮哉！」帝曰：「理身無爲，則清高矣！理國無爲，如何？」對曰：「國猶身也。《老子》曰：『游心於淡，合氣於漠，順物自然而無私焉，而天下理。』《易》曰：『聖人者，與天地合其德。』是知天不言而信，不爲而成。無爲之旨，理國之道也。」睿宗歎息曰：「廣成之言，即斯是也！」²⁷承禎並上明鏡一，睿宗有敕謝之。²⁸後承禎固辭還山，睿宗仍賜寶琴一張，及霞紋帔而遣之。²⁹朝中詞人贈詩者百餘人。³⁰又敕建桐柏觀於天台山桐柏觀舊址之上以居之，禁斷採捕者。³¹

桂舒芳。赤城之域斯存，清溪之人攸處。司馬煉師德超河上，道邁浮丘，高游碧落之庭，獨步青玄之境。朕初臨寶位，久藉徽猷。雖堯帝披圖，翹心齧缺，軒皇御歷，締想崆峒，緬惟彼懷，寧妨此顧。夏景漸熱，妙履和和，思聽真言，用祛蒙蔽。朝欽夕佇，跡滯心飛。欲遣使者專迎，或慮鍊師驚懼，故令兄往，願與同來，披敘不遙，先此無恙，故敕。」（此敕亦見於《全唐文新編》，頁 245。）《天台山記》：「頻有詔命，先生皆不就。至睿宗景雲二年，令兄承禎就山邀迓。詔書曰……」其亦引睿宗詔書，惟用語稍有參差。

²⁷ 此據《舊唐書》。另《新唐書》、《真系》、《天台山記》、《天壇王屋聖迹記》、《續仙傳》、《歷世真仙體道通鑑》記載大致相同而詳略稍別。又〈桐柏觀碑〉云「煉師蘊廣成之德，睿宗繼黃軒之明，齋心虛求，將倚國政，侃侃然不可得而動也。」又陳國符《道藏源流考》引《雍正陝西通志》卷 28 引《兩京記》：「景龍觀，景雲二年，天台道士司馬承正（禎）被召，止於此觀。」又該觀於天寶十二年改爲玄真觀。

²⁸ 睿宗敕曰：「……所進明鏡，規制幽奇，隱至道之精，含太易之象，藏諸寶匣，銘佩良深。故敕。」詳見《新編全唐文》卷 19，頁 245。

²⁹ 關於司馬承禎辭歸之事，睿宗有敕曰：「先生道風獨峻，真氣孤標，餐霞赤城之表，馭峰紫霄之上。遁俗無悶，逢時有待，暫謁蓬萊之府，將還桐柏之巖，鴻寶少留，鳳裝難駐。閑居三月，方味廣成之言；別途萬里，空懷子陵之意。然行藏異跡，聚散恒理，今之別也，亦何恨哉？白雲悠悠，杳若天際；去德方遠，有勞夙心。敬遣代懷，指不多及，故敕。」可知承禎此次奉召留都時間約三個月。詳見《新編全唐文》卷 19，頁 246。

³⁰ 此據《舊唐書》。《真系》云「中朝詞人贈詩者百餘首」；《大唐新語》云「工部侍郎李適之賦詩以贈焉，當時文士無不屬和，散騎常侍徐彥伯撮其美者三十一首，爲製序，名曰《白雲記》，見傳於代。」《續仙傳》云「常侍徐彥伯撮其美者二十餘篇，爲製序，名曰《白雲記》，見傳於世。」；《玄品錄》云「李適爲倡，屬和三百餘人，題曰《白雲記》。」；《歷世真仙體道通鑑》：「常恒（侍）徐彥坦（伯）總而爲之序，曰《白雲記》。」。然《天壇王屋山聖跡記》卻載「先生撰文一部，曰《白雲記》。」與諸說不同。又查《全唐詩》，可得宋之問〈送司馬道士遊天台〉：「羽客笙歌此地違，離筵數處白雲飛。蓬萊闕下長相憶，桐柏山頭去不歸。」（卷 53）；崔湜〈寄天台司馬先生〉：「聞有三元客，祈仙九轉成。人間白雲返，天上赤龍迎。尙惜金芝晚，仍攀琪樹榮。何年緱嶺上，一謝洛陽城。」（卷 54）；張說〈寄天台司馬道士〉：「世上求真客，天台去不還。傳聞有仙要，夢寐在茲山。朱闕青霞斷，瑤堂紫月閒。何時枉飛鶴，笙吹接人間。」（卷 87）；沈如筠〈寄天台司馬道士〉：「河洲花艷爛，庭樹光綵蒨。白雲天台山，可思不可見。」（卷 114）。可見司馬承禎確實與當時許多文人酬唱往來，值得注意的是，從《全唐詩》中所見與司馬承禎相關的詩歌，常常都會出現「白雲」二字，於此亦可證司馬承禎可能確有「白雲」之號，因此這些詩歌中的「白雲」實乃指涉司馬承禎。另尚有沈佺期〈同工部李侍郎適訪司馬子微〉（卷 95），因篇幅過長，此不贅舉，然亦可知《大唐新語》及《玄品錄》言李適贈詩、爲倡之說蓋有所據。而由文人與司馬承禎之交遊酬答，亦可見其於當代所受之尊崇禮敬。

³¹ 見睿宗〈復建桐柏觀敕〉，載於《新編全唐文》，頁 256。又《天台山記》：「觀即唐睿宗景龍（雲）

盧藏用早年隱於終南山，後登朝居要官，見承禎將還天台，藏用指終南謂之曰：「此中大有佳處，何必天台？」承禎徐對曰：「以僕所觀，乃仕宦之捷徑耳。」藏用有慚色。³²

開元初，結庵於南嶽，張九齡屢謁之。³³開元九年(721年，75歲)，玄宗又遣使迎入京，親受法籙，前後賞賜甚厚。³⁴開元十年(722年，76歲)，駕還西都，承禎又請還天台山，玄宗賦詩以遣之。³⁵開元十二年(724年，78歲)九月，承禎將歸衡嶽，暫憩茅山，因撰〈茅山貞白先生碑陰記〉。³⁶開元十五年(727年，81歲)，玄宗又召至都，³⁷令承禎於王屋山自選形勝，置壇室以居焉。³⁸

二年爲白雲先生所置……先生初入天台，後睿宗詔復桐柏舊額，請先生居之，其降敕書曰：『吳朝葛仙公廢桐柏觀在天台山，如聞始豐縣人斫伐松竹，毀廢壇場，多有穢觸，頻致死亡。仰州縣官與司馬煉師相知，於天台中僻方封取四十里，以爲禽獸草木長生之福地，量一觀仍還舊額。』」又載：「請歸山……帝遂置桐柏觀，詔先生居之。」又陳國符《道藏源流考》引《嘉定赤城志》卷30言承禎桐柏觀「有黃雲堂、元晨壇、鍊形室、鳳軫臺、朝旨龍章閣，又有眾妙臺，臺下有醴泉。後皆蕪廢。大中咸通中道士徐靈府、葉藏質新之。」

³² 此即「終南捷徑」之典故。此據《大唐新語》卷10，又《續仙傳》亦載之。盧藏用與司馬承禎交厚，筆者檢索《全唐詩》，盧藏用有〈宋主簿鳴皋夢趙六予未及報而陳子云亡今追爲此詩答宋兼貽平昔遊舊〉，詩中曰「坐憶平生遊……子微化金鼎，仙筌不可求。」

³³ 《天壇王屋聖跡記》載「天師住天台山紫霄峰，後睿宗詔住上方院。」；(南宋)陳田夫《南嶽總勝集》「九真觀」條稱：「開元初，司馬承禎字子微，自海山乘桴煉真南嶽，結庵於觀北一里，目之白雲。丞相張九齡屢謁之。」《衡嶽志》亦謂承禎於開元初至衡山。又〈廟碣〉曰「登衡山，窺石廩之祕。」又曰「幽居於南嶽，則玄鶴蔽野。」又《全唐詩》卷47載張九齡〈登南嶽事畢謁司馬道士〉：「將命祈靈岳，迴策詣真士。絕跡尋一徑，異香聞數里。分庭八桂樹，肅容兩童子。入室希把袖，登床願啓齒。誘我棄智訣，迨茲長生理。吸精反自然，鍊藥求不死。斯言眇霄漢，顧余嬰紛滓。相去九牛毛，慚嘆知何已。」

³⁴ 此據《舊唐書》。〈廟碣〉則云：「開元十二年，天子修明庭之禩，思接萬靈。動汾水之駕，獎邀四子。乃徵尊師入內殿，受上清經法，仍於王屋山置陽臺觀以居之。」又《雲笈七籤》引《續仙傳》云「明皇在有天下，深好道術。徵詔承貞(禎)到京，留於內殿，頗加禮敬。問以延年度世之事，承貞隱而微言，明皇亦傳而祕之，故人莫得而知也。」

³⁵ 《全唐詩》載有玄宗〈王屋山送道士司馬承禎還天台〉：「紫府求賢士，清谿祖逸人。江湖與城闕，異跡且殊倫。間有幽棲者，居然厭俗塵。林泉先得性，芝桂欲調神。地道逾稽嶺，天台接海濱。音徽從此間，萬古一芳春。」又〈禁山敕碑〉亦載此詩，然題爲睿宗所作，詩名作〈五言送司馬承禎還天台〉。又玄宗另有敕曰：「司馬鍊師以吐納餘暇，琴書自娛，灑灑白雲，超馳元(玄)圃。高德可重，豐達蘿薜之情；雅志難留，敬順松喬之意。音塵一聞，俄歸葛氏之天台；道術斯成，頃縮長房之地脉。善自珍愛，以保童顏；志之所之，略陳鄙什。既敘前離之意，仍懷別後之資，故遣此書，指不多及。」，詳見《全唐文新編》卷36，頁442。

³⁶ 見〈貞白碑陰記〉。

³⁷ 此據《舊唐書》。然司馬承禎究竟奉玄宗召入京幾次實有疑義。以〈廟碣〉言，謹記開元十二年一次；《天台山記》亦謹記開元十一年一次；《真系》則言開元九年入京，十年請歸；《新唐書》更簡，僅於奉睿宗詔後言「開元中，再被召至都」。如此說來，司馬承禎二次奉召入京之說，僅《舊唐書》載之。

³⁸ 此據《舊唐書》。又《天台山記》：「帝以天台山幽遠，難於迎請，遂於王屋山選形勝，特置陽臺觀以居之。」陳國符《道藏源流考》據此認爲置陽臺觀當在開元十五年。然〈廟碣〉曰「開元

玄宗登封泰山回，問承禎五嶽何神主之？³⁹承禎因上言：「今五嶽神祠，皆是山林之神，非正真之神也。五嶽皆有洞府，各有上真人降任其職，山川風雨，陰陽氣序，是所理焉。冠冕章服，佐從神仙，皆有名數。請別立齋祠之所。」玄宗從其言，因敕五嶽各置真君祠一所。其形象制度，皆令承禎推按道經，創意爲之。⁴⁰

承禎頗善篆隸書，迴爲一體，號曰金剪刀書。⁴¹玄宗令以三體寫《老子》，因刊正文句，定着五千三百八十言爲真本，以奏上之。⁴²亦善鑄鑑鏡，嘗鑄含象

十二年，……仍於王屋山置陽臺觀以居之。師以王屋□(小)有之天，總真之府，景氣幽歛，□(神)祇會昌，矧吾道苟行，奚適不可翻飛投足，遂有終焉之志。」(括號處乃據《王屋山志》補〈廟碣〉之缺字)。又《天壇王屋聖迹記》亦載玄宗於開元十二年敕修陽臺觀。實則《舊唐書》、《新唐書》皆僅言「置壇室以居」，未言壇室即爲陽臺觀，而《天台山記》在上述置觀之說前，尙有言曰「開元十一年，玄宗皇帝追入內，先生辭歸」，故仍可視爲較接近十二年置觀之說。又《真系》曰：「十年，駕入都，先生又請歸山。帝賦詩，於王屋山自選形勝，置壇宇以居之。」又於敘述司馬承禎寫三體《道德經》之後方稱「敕於先生所居置陽臺觀」，則十五年之說或可推測，實則缺乏任何一條直接而明確的證據。而據〈潘尊師碣〉，司馬承禎自稱中巖道士，碑立於武后聖曆二年，則承禎於玄宗敕令居王屋山前，實已曾居留王屋山。又〈廟碣〉言其「更於(陽臺)觀之乾維高丘之午，窮極絕界，得中巖臺，上直天壇，下繞長阜。」《王屋山志》亦載之，且曰：「天壇即王屋山絕頂，頂有石壇名清虛小有洞天，即司馬承禎得道之所。」又曰「紫微宮在王屋天壇上，司馬承禎棲真之所。」〈柳尊師志銘〉亦曰「(柳尊師)遂居王屋中巖曰陽臺，貞一先生司馬子微之故居。」

³⁹ 此據《雲笈七籤》引《續仙傳》：「明皇登封泰山回，問承貞(禎)五嶽何神主之？對曰：『嶽者，山之巨鎮，而能出雷雨，潛諸神仙，國之望者爲之。然山林神也，亦有仙官主之。』於是詔五嶽，於山頂別置仙官廟，自承貞始也。」又《舊唐書》卷8〈玄宗本紀〉載開元十三年十月，東封泰山，發自東都。十一月登封泰山。十二月至東都。

⁴⁰ 此據《舊唐書》。《真系》亦載之。案二書之說皆云「承禎因上言」，未載玄宗之問。則此事究竟爲司馬承禎因玄宗之問而答，或主動之上言，亦甚可疑。而此又牽涉到《舊唐書》載玄宗二度召司馬承禎入都。因玄宗封泰山畢，駕回東都已是開元十三年十二月，置五嶽齋祠乃於東封之後，若玄宗主動問司馬承禎，則二人有可能見面，故有十五年再召至都之說；若乃承禎主動上言，則不必有再召之事，又或者玄宗以書信往返形式問之，則亦不必再召。《南嶽小錄》云：「真君廟，在嶽觀之東五十餘步，本與司天王同廟各殿。開元中，司馬天師上言五嶽洞天各有上真所治，不可以血食之神同其零祀。既協聖旨爰？清廟。是嶽啓夏之際，潔齋致醮，兼度道士五人，長備焚修洒掃，即開元十五年五月十五日明制也。」則將置五嶽齋祠繫年於開元十五年。然《冊府元龜》將此事繫年爲開元十九年，《資治通鑑》卷214亦因之；《唐會要》則繫年爲開元九年十二月，杜佑《通典》則之。詳見(宋)王欽若等編，(明)李嗣京等訂正：《冊府元龜》(香港：香港中華書局，1960年)卷53〈帝王部·尙黃老一〉，頁590。(宋)王溥撰：《唐會要》(北京：中華書局，1955年)卷50，頁879。

⁴¹ 此據《續仙傳》，然僅言「攻篆」，《天壇王屋聖迹記》則言「篆書別爲一體，號曰金剪刀，流行於世。」善篆隸書則爲《舊唐書》之說。又《天台山記》尙記載王羲之學書於司馬承禎之事。

⁴² 此據《舊唐書》。《續仙傳》、《天壇王屋山聖迹記》亦載之。另《雲笈七籤》引《續仙傳》則云「五千三百八言」。陳國符《道藏源流考》引《混元聖記》卷八：「(開元三年)三月置石幢於景龍觀，命天台山道士司馬承禎依蔡邕三體書，寫老君《道德經》，鑄之。」注：「今有漆版本，在天台山崇道觀，亦子微親札也。」認爲《混元聖記》列此事於玄宗東封泰山之後，認爲司馬承禎寫《道德經》當在開元十三年之後。又神塚淑子推測開元二十一年玄宗敕令士庶家藏《老子》一本，可能便是司馬承禎刊定之版本，並引武內義雄之說，認爲玄宗御注《道德真經》所據之底本

鑑、景震劍進之。⁴³又善音律，居天台靈墟時，嘗斲木爲琴，自造《幽蘭白雪》、《蓬萊操白雪引》，⁴⁴故其後玄宗詔其制《玄真道曲》。⁴⁵又以承禎王屋所居爲陽臺觀，上自題額，遣使送之，賜絹三百匹，以充藥餌之用。⁴⁶俄又令玉真公主及光祿卿韋縉至其所居處修金籙齋，復加以錫齋。⁴⁷

開元十七年(729 年，83 歲)，李含光從之於王屋山。⁴⁸

開元二十三年(735 年，89 歲)，六月十八日卒於王屋山，⁴⁹葬於山西北之松臺。⁵⁰其弟子表稱：「死之日，有雙鶴饒壇，及白雲從壇中湧出，上連於天，而師容色如生。」⁵¹玄宗深歎之，乃下制曰：「混成不測，入寥自化。雖獨立有象，

亦爲司馬承禎刊定本。見氏着：〈司馬承禎『坐忘論』について——唐代道教における修養論〉，頁 216。

⁴³ 此據《續仙傳》、《歷世真仙體道通鑑》，其作「震景劍」。《天台山記》載司馬承禎居天台時「營大丹爐，修劍鏡，並皆克就」。又司馬承禎著有〈上清含象鑑圖序〉、〈含象鑑銘〉以及〈景震劍序〉。而玄宗亦有〈答司馬承禎進鑄含象鏡劍圖批〉：「得所進明照寶劍等，含兩曜之暉，稟八卦之象，足使光延仁壽，影滅豐城，佩服多情，慚式四韻。」見《全唐文新編》卷 37，頁 475。又《全唐詩》卷 3 亦載有玄宗〈答司馬承禎上劍鏡〉：「寶照含天地，神劍合陰陽。日月麗光景，星斗裁文章。寫鑑表容質，佩服爲身防。從茲一賞玩，永德保齡長。」，頁 33。

⁴⁴ 此據《素琴傳》。琴以玄宗開元二年(714 年)造畢。

⁴⁵ 此據《新唐書》卷 22〈禮樂志〉第 12，頁 476。

⁴⁶ 此據《舊唐書》。又《真系》云「敕於先生所居置陽臺觀，帝自書額，並相續賜齋甚厚。」《天壇王屋聖跡記》載：「唐明皇即位，於開元十二年勅修陽臺觀。明皇御書寥陽殿榜，內塑五老仙像。陽臺有鐘一口，上篆六十四卦，曰萬象鐘。有壇曰法象壇。有鐘樓名曰氣象樓。殿西北有道院，名曰白雲道院，司馬號白雲先生。有亭曰松亭，有先生廟堂。」關於置陽臺觀之說，詳參注 38。

⁴⁷ 此據《舊唐書》。《天壇王屋聖跡記》云：「唐睿宗皇帝女玉真公主好道，師司馬天師。」《續仙傳》云：「命光祿卿韋縉(綰)至所居，按金籙設祠，厚錫。」

⁴⁸ 顏真卿〈李君碑銘〉：「開元十七年，從司馬練師於王屋山，傳授大法靈文金記，一覽無遺，綜核古今，該明奧旨。」又柳識〈唐茅山紫陽觀玄靜先生碑〉稱李含光「師事華蓋峰司馬君，雲篆寶書，傾囊傳授，繼而目之曰：『真玉清之客！』」，《王屋山志》：「華蓋峰在王屋山天壇南」。《王屋山志》：「李含光，廣陵江都人，從司馬先生於王屋山，一見目之曰：『真玉清之客也！』居嵩陽二十餘年，司馬得道去，玄宗召請闕，與語歎曰：『吾見含光，知司馬真人猶然在世。』」《真系》：「(李含光)後事貞一先生，雲篆寶書，傾囊相付。」又《續仙傳》載：「開元中，文靖天師與承禎赴長生殿千秋節齋直，中夜行道畢，隔雲屏各就枕。斯須忽聞小兒誦經聲，玲玲如金玉響。天師乃褰裳躡步而窺之，見承禎額上有小日如錢，光耀一席。逼而聽之，乃承禎腦中之聲也。天師退，謂其徒曰：『《黃庭經》云：『泥丸九真皆有(房)，方圓一寸處此中。』』又云：『左神公子發神語。』先生之謂。」雖事涉玄虛，然亦可想見司馬承禎與李含光之交游。

⁴⁹ 此據《舊唐書》。關於司馬承禎卒於何地，〈廟碣〉、《南嶽總勝集》、《天壇王屋山聖跡記》、《玄品錄》亦皆言卒於王屋山。《茅山志》言司馬承禎卒前「慮帝恩深久，遂徙居天台玉霄峰以期沖舉。」蓋誤，陳國符已詳駁之，見《道藏源流考》，頁 57。

⁵⁰ 此據〈廟碣〉。詳參注 11。若以開元十五年玄宗令承禎於王屋山自選形勝並置壇室以居之，則承禎晚年居王屋山凡八年，直至其卒。

⁵¹ 此據《舊唐書》。又〈廟碣〉云「歲乙亥，夏六月十八，顧謂近侍曰：『吾已受職玄都，不復得往。』遂部署封檢，將若遠逝。迨昏，有赤雲繚繞，摩地而來，簫聲泠然，乘空而去，眾皆驚

而至極則冥。故王屋山道士司馬子微，心依道勝，理會玄遠，遍遊名山，密契仙洞。存觀其妙，逍遙得意之場；亡復其根，宴息無何之境。固以名登真格，位在靈官。林壑未改，遐霄已曠；言念高烈，有愴於懷。宜贈徽章，用光丹籙。可銀青光祿大夫，號貞一先生。」⁵²仍為親制碑文。⁵³

司馬承禎有弟子七十餘人。⁵⁴卒後，玄宗敕以承禎南嶽舊居為降聖觀，令其弟子薛季昌住持之；⁵⁵又敕令李含光居陽臺觀以繼承禎。⁵⁶又有女真焦靜真，亦師事司馬承禎，得其道焉。⁵⁷

後世尊司馬承禎為上清派第十二代宗師，⁵⁸又其傳南嶽一支，開創道教南嶽天台派，司馬承禎為其實質創派祖師。⁵⁹而其所遊歷修真之天台山、王屋山、南嶽衡山，道教教風於其地亦隨之大盛。

駭，謂必上升。□□戶而入，已蛻形關。」《雲笈七籤》引《續仙傳》云：「一旦，告弟子曰：『吾自玉霄峰東望，蓬萊常有真靈降焉，今為東海青童君、東華君所召，必須去人間。』俄頃氣絕，若蟬蛻，已解化矣，弟子葬其衣冠焉。」，《歷世真仙體道通鑑》亦載之。

⁵² 以上據《舊唐書》，然諡號作「真一」，又《續仙傳》、《歷世真仙體道通鑑》、《嘉定赤城志仙鑑》作「正一」，二者蓋避宋仁宗諱。〈廟碣〉、〈紫陽碑銘〉、〈柳尊師志銘〉、《真系》、《新唐書》、《雲笈七籤》引《續仙傳》、《玄品錄》、《茅山志》皆作「貞一」。《天壇王屋山聖跡記》載「諡白雲先生」，蓋誤。

⁵³ 《茅山志》云：「玄宗御製碑在桐柏頂。」又《續仙傳》云「韋渠牟作傳」。

⁵⁴ 此據《續仙傳》。

⁵⁵ 《南嶽總勝集》：「(降聖觀)在九真觀一里。舊號白雲菴。司馬子微修行處。因弟子王仙嶠奏請。以先師菴為觀。蒙降額親篆。敕九真觀薛季真兼住持。」

⁵⁶ 〈李君碑銘〉：「玄宗知先生偏得子微之道，乃詔先生居王屋山陽臺觀以繼之。」

⁵⁷ 《真系》：「先生門徒甚眾，唯李含光、焦靜真得其道焉。靜真雖稟女質，靈識自然，因精思間，有人導至方丈山，遇二仙女，謂曰：『子欲為真官，可謁東華青童道君，受《三皇法》。』請名氏，則貞一也。乃歸而詣先生，亦欣然授之。」《續仙傳》則曰：「時女真焦靜真泛海詣蓬萊求師，至一山，見道者，指言曰：『天台山司馬承禎，名在丹臺，身居赤城，真良師也。』靜真既還，詣承禎求度，未幾昇天。嘗降謂薛季昌曰：『先生得道，高於陶都水之任，當為東華上清真人。』」《雲笈七籤》引《續仙傳》則作「蜀女真謝自然」。雖事涉玄虛，然司馬承禎於其時聲望之隆，亦可見一斑。

⁵⁸ 此據《茅山志》。葛兆光認為此種譜系可能係後人之構擬和想像，並認為「這種重新建構歷史的說法可能從李渤《真系》就開始了。」詳見氏著：《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》（北京：三聯書局，2003年），頁102-103。

⁵⁹ 詳參卿希泰主編：《中國道教史》第二卷，頁401-405。

貳、司馬承禎著述考

司馬承禎一生著述甚豐，且涵蓋範圍廣泛，舉凡哲理、修煉、醫藥、地理、碑銘、樂曲、詩歌等皆有所成。可惜的是許多作品因時代更迭，現已亡佚，然就其流傳至今的作品中，依然可略窺其博大智識之一斑。以下筆者將各種典籍中所著錄或收錄司馬承禎之作品，以及其存佚狀況，試列一簡單表格⁶⁰：

司馬承禎作品着、收錄資料表				
編號	作品名稱	着錄資料	存佚狀況	收錄處
1	《上清含象劍鑑圖》		存，有實物 ⁶¹	《正統道藏》 ⁶²
2	《上清侍帝晨桐柏真人真圖讚》		存	《正統道藏》、《全唐文新編》 ⁶³
3	《太上昇玄消災護命妙經頌》 ⁶⁴		存	《正統道藏》 ⁶⁵
4	《天地宮府圖》 ⁶⁶	《續仙傳》、《歷世真仙體道通鑑》、《高道傳》、《道門通教必用集》 ⁶⁷	存，另有佚文 ⁶⁸	《雲笈七籤》 ⁶⁹
5	〈天隱子序〉	《王屋山志》、《陸放翁全集》、《郡齋讀書志》、《直齋書錄解題》、〈司馬子微《天隱子》注後序〉、《能	存	《正統道藏》、《說郛》、《夷門長生秘書十二種》、《子彙》、《百子全書》 ⁷¹

⁶⁰ 因司馬承禎各種著作之撰作時間可考者甚少，故此表以其作品名稱之筆劃順序排列。

⁶¹ 關於實物研究可參張勛燎：〈道教五嶽真形圖和有關兩種古代銅鏡材料的研究〉，收入《南方民族考古》第三輯，1990年，頁107-111；王育成：〈唐代道教鏡實物研究〉，收入《唐研究》第六卷（北京：北京大學出版社），頁27-56。

⁶² 見《正統道藏》第11冊，NO.196，頁450-454。

⁶³ 見《正統道藏》第18冊，NO.334，頁625-634；《全唐文新編》卷924，頁12704-12706。

⁶⁴ 《天壇王屋山聖跡記》言司馬承禎嘗注《太上昇玄經》，或許即是此經。

⁶⁵ 見《正統道藏》第9冊，NO.161，頁443-446。

⁶⁶ 該書〈七十二福地〉言「第十四靈墟，在台州唐興縣北，是白雲先生隱處。」可見現存之《天地宮府圖》可能經過後人加以修訂過。

⁶⁷ 見《續仙傳》，頁294；《高道傳》卷2，頁48。《歷世真仙體道通鑑》卷25，頁532；《道門通教必用集》卷1，頁10，題作《天也宮府圖》，「也」蓋「地」之訛也。

⁶⁸ 輔仁大學溫珮如碩士論文《唐代道士司馬承禎〈服氣精義論〉之研究》於附錄中錄有《天地宮府真經》佚文，可參。

⁶⁹ 見《雲笈七籤》卷27，頁400-408。

		改齋漫錄》、《文獻通考·經籍考》、《鄭堂讀書記》 ⁷⁰		
6	《玄真道曲》	《新唐書·禮樂志》、《通志》 ⁷²	佚	
7	《白雲仙人靈草歌》 ⁷³	《通志·藝文略》 ⁷⁴	存	《正統道藏》 ⁷⁵
8	《坐忘論》	《王屋山志》、《續仙傳》、《天壇王屋山聖跡記》、《新唐書·藝文志》、《陸放翁全集》、《通志·藝文略》、《郡齋讀書志》、《直齋書錄解題》、《高道傳》、《赤城志》、《書小史》、《宋史·藝文志》、《歷世真仙體道通鑑》、《茅山志》、《道門通教必用集》、《文獻通考·經籍考》、《仙佛奇蹤》、《良常仙系記》	存	《雲笈七籤》卷 94；《正統道藏》第 38 冊，NO.70；《四庫全書》；《二十子》；《道藏輯要》；《四部叢刊》；《道藏精華錄》
9	《含象鑑文》三首		存	《全唐詩》 ⁷⁶
10	《服氣精義論》	《石藥爾雅》、《通志·藝	存	《雲笈七籤》、《正

⁷⁰ 見《王屋山志》卷上，頁 39，題為八篇；(南宋)陸游：《陸放翁全集》(臺北：河洛圖書出版社，1975 年影印本)卷 26〈跋《天隱子》〉，頁 156；(宋)晁公武撰，孫猛校正：《郡齋讀書志》(上海：上海古籍出版社，1990 年)卷 16，頁 751；(宋)陳振孫撰，徐小蠻、顧美華點校：《直齋書錄解題》(上海：上海古籍出版社，1987 年)卷 9，頁 290；吳萊：〈司馬子微《天隱子》注後序〉，收入(明)唐順之：《稗編》(臺北：新興書局，1972 年影印明萬曆九年(1581 年)文霞閣校刻本)卷 69，頁 4579-4583；(宋)吳曾：《能改齋漫錄》；(元)馬端臨：《文獻通考·經籍考》(臺北：新文豐出版社，1986 年)卷 52，頁 1188；(清)周中孚：《鄭堂讀書記》(北京：商務印書館，1959 年)卷 69，頁 1359。

⁷¹ 見《正統道藏》第 36 冊，NO.672，頁 725-738；(明)陶宗儀撰，張宗祥校：《說郛》(臺北：新興書局，1963 年影印本)卷 21，頁 381-382；(明)周履靖校正：《天隱子》，收入《夷門長生秘書十二種》(臺北：自由出版社，1976 年)，頁 291-304；王雲五主編：《子彙》(臺北：商務印書館，1969 年影印上海涵芬樓明萬曆五年(1577 年)刻本)；羅愛萍主編：《百子全書》(臺北：黎明文化，1996 年影印光緒元年(1875 年)湖北崇文書局刊本)，頁 11723-11724。

⁷² 見《新唐書》卷 22〈禮樂志〉第 12，頁 476；(南宋)鄭樵撰，(明)陳宗夔校：《通志》(臺北：世界書局，1984 年)。

⁷³ 陳國符《道藏源流續考》(臺北：明文書局，1976 年再版)，〈中國外丹黃白法經訣出世朝代攷〉：「司馬承禎居天台山，自稱華峰白雲道士。居王屋山，人亦稱之曰白雲先生。是此白雲仙人即司馬承禎。」，頁 331。

⁷⁴ 見(南宋)鄭樵撰，王樹民點校：《通志二十略》(北京：中華書局，1995 年)，〈藝文略〉第 5，頁 1637。

⁷⁵ 見《正統道藏》第 32 冊，NO.597，頁 342-351。

⁷⁶ 見《全唐詩》卷 875。

⁷⁷ 見(唐)梅彪撰集：《石藥爾雅》(收錄於《正統道藏》第 31 冊，NO.588)卷下，頁 785。其〈敘諸經傳歌訣名目〉云：「司馬鍊師《精義論》」陳國符認為此即指司馬承禎著《服氣精義論》；又《通志·藝文略》云：「《服氣精義論》三卷，天台白雲先生撰。」，見《通志二十略》，〈藝文略〉第 5，頁 1626。(元)脫脫等撰，楊家駱主編：《新校本宋史并附編三種》(臺北：鼎文書局，1978

		文略》、《宋史·藝文志》 ⁷⁷		統道藏》 ⁷⁸
11	《洞玄靈寶五嶽名山朝儀經》	《王屋山志》、《新唐書·藝文志》、《通志·藝文略》 ⁷⁹	佚	
12	〈貞白碑陰記〉 ⁸⁰	《良常仙系記》 ⁸¹	存	《梁貞白先生陶隱居集》、《茅山志》、《全唐文新編》 ⁸²
13	《幽蘭白雪》	〈素琴傳〉	佚	
14	《脩生養氣訣》(唐)，又作《修真養氣訣》(王)	《王屋山志》、《新唐書·藝文志》、《通志·藝文略》 ⁸³	佚	
15	《修真祕旨》	(1) 〈廟碣〉、《王屋山志》、《茅山志》、《良常仙系記》題 12 篇 ⁸⁴ (2) 《真系》、《歷世真仙體道通鑑》、《續仙傳》、《高道傳》、《通志·藝文略》、《道門通教必用集》、《消搖墟經》、《仙佛奇蹤》不着篇數。 ⁸⁵	有佚文	佚文散見《上清眾經諸真聖祕》等書 ⁸⁶
16	《修真祕旨事目歷》	《通志·藝文略》 ⁸⁷	佚	

年)卷 250，〈藝文志·神仙類〉，頁 5195。

⁷⁸ 見《雲笈七籤》卷 57〈諸家氣法部〉，頁 699-714；《正統道藏》第 31 冊，NO.571，頁 37-42。

⁷⁹ 見《王屋山志》卷上，頁 39，題作《靈寶五嶽名山朝儀經》一卷；《新唐書·藝文志》，頁 1522，則作《洞元靈寶五嶽名山朝儀經》，蓋避宋始祖玄朗諱。

⁸⁰ 原題〈茅山貞白先生碑陰記〉，作於開元十二年九月。

⁸¹ 見(明)鄒迪光：《良常仙系記》，收入(清)陶埏編纂，李里訂定：《續說郛》(臺北：新興書局，1964 年影印本)，頁 372。

⁸² 見(梁)陶弘景撰、(明)江總編：《梁貞白先生陶隱居集》(臺北：學生書局，1973 年影印初版)，頁 123-125；《茅山志》卷 22，頁 240-241；《全唐文新編》卷 924，頁 12703-12704，題作〈陶弘景碑陰記〉。

⁸³ 見《王屋山志》卷上，頁 39，題為一卷；《通志·藝文略》，頁 641。

⁸⁴ 見〈廟碣〉，頁 95；《王屋山志》卷上，頁 39；《茅山志》卷 11，頁 175；《良常仙系記》，頁 372。

⁸⁵ 見《真系》，頁 139；《歷世真仙體道通鑑》卷 25，頁 532；《續仙傳》卷下，頁 294；《高道傳》，頁 48；《通志·藝文略》，頁 642，題為「司馬道隱」撰；《道門通教必用集》卷 1，頁 10；《消搖墟經》卷 2，頁 103；《仙佛奇蹤》，頁 110。

⁸⁶ 輔仁大學溫珮如碩士論文《唐代道士司馬承禎〈服氣精義論〉之研究》於附錄中錄有《修真祕旨》佚文，可參。據其集佚結果，《修真祕旨》佚文散見於：(1)(唐)佚名：《上清眾經諸真聖祕》(收錄於《正統道藏》第 11 冊，NO.198-199)卷 5，頁 613-614；卷 6，頁 615-623。(2)(宋)唐慎微編着：《重脩政和經史證類備用草本》(臺北：南天書局有限公司，1976 年影印本)卷 6，頁 147；卷 10，頁 242；卷 11，頁 265；卷 12，頁 301；卷 23，頁 473、475；卷 24，頁 482；卷 25，頁 487。(3)(宋)寇宗奭編撰，許洪校正：《圖衍經義本草》(收錄於《正統道藏》第 29 冊，NO.535-550)卷 7，頁 202；卷 16，頁 389；卷 18，頁 452；卷 37，頁 803；卷 38，頁 812。(4)(明)李時珍撰，尚志鈞、任何校注：《本草綱目金陵初刻本校注》卷 17，頁 696、頁 705-706；卷 24，頁 895。

⁸⁷ 見《通志·藝文略》，頁 629，題為「唐司馬道隱撰」。

17	《修真精義雜論》		存	《正統道藏》、觀海堂日本鈔本 ⁸⁸
18	〈素琴傳〉		存	《全唐文新編》 ⁸⁹
19	《採服松葉等法》	《通志·藝文略》 ⁹⁰	佚	
20	《琴三訣》	《直齋書錄解題》 ⁹¹	佚	
21	〈答宋之問〉		存	《全唐詩》 ⁹²
22	《登真系》	《續仙傳》、《歷世真仙體道通鑑》、《高道傳》、《道門通教必用集》 ⁹³	佚	
23	《餌松菊法》	《陸放翁全集》 ⁹⁴	佚	
24	〈潘尊師碣〉 ⁹⁵		存	《金石萃編》 ⁹⁶
25	《蓬萊操白雪引》	〈素琴傳〉	佚	
26	《靈墟頌》	《天台山記》	佚	

由上表關於司馬承禎著作所着錄和收錄的狀況來看，司馬承禎著作散佚頗多，由各種着錄資料可見著作二十六種，至今尚存者十四種，散佚十一種，存佚文者一種。

就其亡佚者篇名及相關紀錄來看，屬於音樂類的有四種，分別是：《玄真道曲》、《幽蘭白雪》、《蓬萊操白雪引》、《琴三訣》；修養類二種：《脩生養氣訣》、《修真祕旨事目歷》；服食類二種：《採服松葉等法》、《餌松菊法》；科儀類一種：《洞玄靈寶五嶽名山朝儀經》；記頌類一種：《靈墟頌》；另有《登真系》一種，不明其內容，故無法分類。

⁸⁸ 見《正統道藏》第8冊，NO.134，頁61-73；觀海堂日本鈔本《修真精義雜論》現藏於國立故宮博物院善本書室。

⁸⁹ 見《全唐文新編》卷924，頁12706-12708。

⁹⁰ 見《通志》。

⁹¹ 見《直齋書錄解題》卷14，頁400。作者題為「天台白雲先生」。

⁹² 見《全唐詩》卷847。

⁹³ 見《續仙傳》，頁294；《歷世真仙體道通鑑》卷25，頁532；《高道傳》，頁48；《道門通教必用集》卷1，頁10。

⁹⁴ 見《陸放翁全集》卷26〈跋司馬子微《餌松菊法》〉，頁157。

⁹⁵ 全稱為〈唐默仙中嶽體元先生太中大夫潘尊師碣〉，題為「雍州司功王適撰序」、「弟子中巖道士司馬子微書」，碑立於武后聖曆二年，或為司馬承禎奉武后召至都而書（詳參注22）。該碑有實物存焉，位於河南登封嵩山老書洞。中央研究院傅斯年圖書館藏有拓本，亦可見於北京圖書館金石組編：《北京圖書館藏中國歷代刻拓本匯編》第18冊。碑文內容則收入於《道家金石略》。

⁹⁶ 見《金石萃編》卷62，頁1061-1066或《道家金石略》，頁83-85。

至於流傳至今可見的著作中(包含存佚文者)，有修養類三種：《服氣精義論》、《修真精義雜論》⁹⁷、《修真祕旨》；傳記類三種：〈貞白碑陰記〉、〈潘尊師碣〉、〈素琴傳〉；讚頌類二種：《上清侍帝晨桐柏真人真圖讚》、《太上昇玄消災護命妙經頌》；哲理類一種：《坐忘論》；序跋類一種：〈天隱子序〉；文物類二種：《上清含象劒鑑圖》、《含象鑑文》三首；地理類一種：《天地宮府圖》；醫藥類一種：《白雲仙人靈草歌》；詩作一首：〈答宋之問〉。其中公認為司馬承禎最重要的著作為《服氣精義論》、《太上昇玄消災護命妙經頌》、《坐忘論》三種，其中又以《坐忘論》為司馬承禎哲理思想代表作。

然而在作品的作者歸屬方面產生最多爭論者當屬《服氣精義論》、《天隱子》、《坐忘論》。以《服氣精義論》而言，首見着錄的典籍為《石藥爾雅》，其〈敘諸經傳歌訣名目〉言：「司馬鍊師《精義論》」，然而此《精義論》是否就是《服氣精義論》，本身即大有疑問。再者，《新唐書》並未着錄此書，直至《通志》、《宋史》才又出現着錄，然而作者卻題名為「天台白雲先生」與「天台白雲」，而非直接歸屬於司馬承禎。即使現存《雲笈七籤》與《正統道藏》收錄之《服氣精義論》，其作者亦分別題名為「天台白雲」及「天台白雲子」，後人實根據司馬承禎之稱號而將《服氣精義論》歸為其作。⁹⁸

至於《天隱子》之作者更是眾說紛紜，其卷首有〈天隱子序〉為司馬承禎所作殆無疑義，然而其言：「天隱子，吾不知其何許人。著書八篇，包括祕妙，殆非人間所能力學。」又曰：「承禎服習道風，惜乎世人天促真壽，思欲傳之同志，使簡易而行。信哉！自伯陽而來，唯天隱子而已矣。」似乎司馬承禎與天隱子為二人。然而《正統道藏》收錄是書，題為「上清十三代宗師有天師貞一先生司馬承禎述」，言「述」不言「撰」，本身已留有作者歸屬之餘地，而他本所收《天隱子》則題「無名氏傳」，則究竟司馬承禎與天隱子是否為同一人，蓋有疑焉。此

⁹⁷ 《雲笈七籤》卷 57 收《服氣精義論》九篇，而《正統道藏》則將之割裂，合前二篇為《服氣精義論》，總後七篇則稱《修真精義雜論》。

⁹⁸ 關於司馬承禎稱號詳參注 9。又溫佩如碩士論文《唐代道士司馬承禎《服氣精義論》之研究》中對於《服氣精義論》為司馬承禎之作頗有考辨，可參。

爭論亦見於歷代學者。

陸游〈跋天隱子〉曰：「東坡先生以為《天隱子》真司馬子微所著也。」又晁公武《郡齋讀書志》卷十六引王古語、陳振孫《直齋書錄解題》卷九、宋濂《文憲集》卷二十七亦皆疑天隱子即司馬承禎之託名；吳增《能改齋漫錄》卷五則引洪興祖云：「司馬子微得天隱子之學。」；《四庫全書總目提要》與周中孚《鄭堂讀書志》則認為司馬承禎自有《坐忘論》，已自著名，無須託名為天隱子。

《天隱子》究竟是否為司馬承禎所作尚待進一步詳細考辨。然而司馬承禎在〈天隱子序〉中提到「簡易而行」，正與《坐忘論》開宗明義所謂「事簡理直，其事易行」的主張不謀而合。陳振孫《直齋書錄解題》除了認定天隱子即司馬承禎之外，更就其內容言「今觀其言，殆與《坐忘論》相表裏。」由此看來，《天隱子》的思想與《坐忘論》實有某一程度上的契合，至於《天隱子》是否為司馬承禎之作，仍待後考。

至於有關《坐忘論》的相關問題考辨，前文已敘，此不贅述。

第三節 《坐忘論》境界型態與修道階次的劃分

關於《坐忘論》的修道次序，表面上司馬承禎將之劃為七個階段，但是這七個階段的理論無論是在篇幅大小或是義理呈現的深淺上皆不平均，這就令人不禁懷疑，《坐忘論》的修道階次是否真是七者並列？亦或是中間尚有其他型態或層次劃分的可能性？這關係到《坐忘論》思想理論的建構問題，本節便針對這個問題進行深入的討論，並由此將《坐忘論》的修道次序分為兩種境界型態與三個修道階次。

壹、兩種境界型態

在《坐忘論》的理論設計中，將安心坐忘之法分爲七階，層層遞進，本身就具有著重「漸修」的傾向於其中。然而就其篇章內容的陳述與安排來看，司馬承禎對於七種階段的比重分配並不平均，亦即七種修道階段並非並列的關係，而是有輕有重，或多或少。有的階段屬於一般性的修道準則，故敘述較爲簡潔脫略，篇幅亦短小，甚而理論鋪陳不多，說理意味亦較爲薄弱，如〈敬信〉、〈斷緣〉、〈簡事〉三篇；而有的階段則反覆論辯，篇幅長大，並且義理精深、妙喻疊出，往往片言之中，蘊含無限深意，反覆探討之下，尙覺饒有餘韻，言所難盡，如〈收心〉、〈真觀〉、〈泰定〉、〈得道〉四篇。

然而《坐忘論》畢竟是司馬承禎經過系統化設計的修道理論，其編排的順序與理論的位階自有其特殊的價值定位，彼此是無法踰越取代的。例如同屬義理層次較淺的〈斷緣〉與〈簡事〉，其論述看似相仿，然而一置〈收心〉之前，一置〈收心〉之後，此一順序即顯示兩者著重點的不同。故雖然二者皆是論述對治外物的態度，但所立的基礎不同，則自有消極與積極的差別。因此雖同屬減損外累的工夫，但階段的差異，卻決定了二者處理外物的不同態度，而這種態度必然取決於收心前後所處修道位階的迥異。由此可知《坐忘論》修道工夫的編排次序實是有其循序漸進的設計考量。

此外，若要將這七個階段打散，進行後設性理論的重整以建立其義理綱架，則必然會面臨到一個重大的難題：亦即打散七階，勢必會破壞司馬承禎原來修道位階以及境界理論的精密設計。即使可強爲之說，難免破碎支離，不但無法凸顯，甚至可能湮滅司馬承禎殫精竭慮所安排出的嚴密修道體系。實則在探索這層層遞進的修道進路中，正是可以看出吾人之心性修養可得如是變化之妙。而司馬承禎之玄思玄智，及其透過實踐所達至之高妙境界，由該篇之現身說法，亦更能爲吾

人所理解了悟。

因此，在研究《坐忘論》思想的時候，對於其理論的重構，實為筆者所反覆深思考者。若是按照《坐忘論》原來的結構，以七個階段的形式分別呈現，則七階理論的深淺迥異以及篇幅的長短不一勢必難以克服。本文充其量保留原貌，而無法進一步給予其義理上的詮釋。若是勉強打散七階，雖然可以顯現出筆者重新建構後，與原來七階迥然不同，而較具新意的義理架構；然而誠如上述，卻必須犧牲掉司馬承禎原來對於《坐忘論》所架構的嚴密體系，並且難以看出在每個階段之間所存在的微妙變化之端。

由此筆者更加深入鑽研《坐忘論》文本，反覆求索，並且參考前人相關研究，試圖解決此一架構的難題。在反覆探索《坐忘論》義理思想的過程中，赫然發現《坐忘論》所設計的七個修道階段，除了篇幅比重、義理涵蘊深淺的不同之外，尚有「境界」型態上的差異，此種差異將《坐忘論》七個階段截然劃分為兩種境界型態：一是自〈敬信〉到〈真觀〉五個階段；一是〈泰定〉後，終至〈得道〉二個階段。而這樣的發現，提供了一種詮解《坐忘論》思想新的可能性。

《坐忘論》本是著重心性修持之作，因此七個階段都可以視為心性工夫修持的法門，然而即使同為修持工夫，當中卻有境界的差異。簡而言之，從敬信到真觀，是針對初入道之凡夫所設，工夫重點在於去除凡累，企慕真道；一旦到達泰定，便即超凡入聖，距得道僅一步之遙，二者所處的境界型態當然不可同日而語。然而問題是：既然已經超凡，為何尚未得道？這裡便顯示出了司馬承禎《坐忘論》中針對境界型態所設計出獨特的理論系統。

對道教來說，求道證真本來就不是一種簡單易得的追求，而是必須接受重重考驗，突破種種難關，惟有誠心慕道，並且能夠堅持到底的人最終才得位列仙班。而歷代仙傳中，關於求道者距離得道僅一步之遙，最終功虧一簣的事例記載，更是不勝枚舉。如果《坐忘論》僅只是提出七種步驟，求道者按部就班就能證成大道，那麼歷代得道者何須接受考驗、突破困難？這樣的得道理論是否太過簡單易

得？何況司馬承禎標舉《坐忘論》為「易簡」之道，則其中道理何在？

實則司馬承禎之所以崇尚「易簡」，除了有對治道教繁瑣龐雜的煉養法門的用意之外，更重要的是提升道教修煉方法的理論性、哲理性。一方面令修道者不至於望而卻步，一方面又厚實道教修煉理論的基礎。二者實不相矛盾，而是一舉二得。更重要的是，易簡之道未必易行，反而常常是易知而難行。這樣就又呈顯出另一層涵義：道不遠人，易簡之至。求道篤者則易知易行，得道必也；求道不堅者則易知難行，不免中道而廢，功虧一簣。

由此可知，《坐忘論》中前面五個階段是要修道者篤志力行，心慕至道，層層上遂；至於泰定階段之後，已然超凡，但尚未得道，然若持續精進不已，則終能合道證真。前面一種狀態，是由工夫而臻境界；後一種狀態，則是境界中有工夫，並且即境界即工夫，即工夫即境界。是以知司馬承禎之理論體系精微如此。

綜上所述，筆者乃在保留並呈現司馬承禎原有理論之體系與架構的原則下，就其整體思想進行考察。從其義理上的兩大境界型態入手，將《坐忘論》劃分為兩個部份：一是由〈敬信〉至〈真觀〉五個階段，主要屬於針對初階入道者所設立的修道理論；二是由〈泰定〉而〈得道〉兩個階段，為修道者超凡入聖之後，追求證真得道的高層次修道理論。

貳、三個修道階次

依《坐忘論》，第一種境界型態的修道者是位於「凡夫」的狀態之下，這也是廣大眾生所處的狀態。而在這種狀態之中，修道的焦點偏重在工夫實踐方面，因此也可視之為《坐忘論》工夫論的主要論述所在。然而值得注意的是，司馬承禎在建構以心性修持為重心的工夫論時，並非單純的視之為平面的、直線的歷程。相反地，他認為心性修持的過程其實是一種立體的、曲折的「質的轉變」。

所謂平面的、直線的心性修持狀態，指的是按照某一種修持方式(工夫)，達到某一種修行目標，獲得某一種修行成果。這樣的論列似乎無庸置疑，然而從實際的修持歷程來看，這樣的修持過程無疑過度理想化，甚至是太過於空泛簡單。實際上，就道教而言，即使不屬於心性修持的其他修煉方式，也必是經過萬般求索，歷練各種磨難，最終須賴篤切之求道決心，方能獲得善果。豈是依循理論照表操課，即能輕易地成就善功？回到心性修持來看，如果能夠輕而易舉就降伏其心，通達至理，則自古以來聖哲又何須諄諄告誡，反覆教誨？何況對於司馬承禎來說，《坐忘論》當中心性修持本身就是追求至道的過程，其中收攝涵養，諸般歷程，當然無法單單由平面、直線的修持而達至。

因此，如同所有追求至道的修持工夫一般，其中的歷程必定是立體的、曲折的。所謂的立體，指的是心的作用並非單一，萬事萬物咸集其中，是以處於滾滾紅塵之中，心性修持自然無法只是以單一面向，死守理論向前。相反地，心性的修持必定處於紛雜萬端的俗世之中，是以需要透過各種工夫，一步步邁進，一步步調整，在這種過程中，修持的目的便在於往一種更高的層次提升。而所謂的曲折，更是由於心性在修持的過程中，必須不斷調適、轉變，而這種調適和轉變又並非是只進不退的。有時走岔了路，白繞一圈；有時以為前進，其實後退；有時阻難當前，寸步難行；有時峰迴路轉，柳暗花明。然而也在這樣的過程中，心性足以超越，逐漸昇華。

就在這種對於修道歷程的深刻體認之下，《坐忘論》在「凡夫」型態中，提出五個法門來作為求道者漸進的階段。然而誠如上述，修道的歷程既然是一步步曲折地調適上遂，那麼在不同階段的工夫法門中，實則已經隱含了人們在調適、轉變的過程中，必定達至不同的境界。惟有站在已經達至的境界之上，方有進行下一個階段工夫修持的可能性。如若不然，則在工夫順序上即不須依《坐忘論》所列之先後，而可依個人喜好，隨意變動順序，如先「簡事」再「斷緣」，或是先「收心」再「敬信」……。正是因為修持時，若到達某個階段，表示個人內在心性已經產生「質變」，此時所具備的身心狀況已與初修此階時不同，而有所提

升，因此以這樣的條件、資質，方有再往前進，實踐下一階段修持工夫的能力。否則，若「收心」尚且不能，又如何能夠「真觀」呢？

由此可知，即便在凡夫型態的工夫修持中，也是有歷階而上的不同境界。在這個型態中，工夫中的境界最主要呈現在〈收心〉及〈真觀〉兩階段，〈敬信〉則是修道之基，〈斷緣〉、〈簡事〉主要乃在對治外物(務)。這就決定了《坐忘論》各個階段的著重點不同。而五者還可以再析分為兩種修道階次，亦即：(一)以「斷緣」和「收心」為主的初步修道階次，其重點在於「漸進修持，為道日損」；(二)以「簡事」和「真觀」為主的進階修道階次，其重點在於「出離虛妄，觀見真理」。

又在歷經「敬信」直到「真觀」的層層漸修工夫之後，修道者藉由剝落塵累，以「損」的工夫讓心體恢復澄明虛靜的狀態，並且由靜生慧，朗現道體，勘破一切執定分別，達到能夠觀見真理的狀態。在這樣的修為基礎之下，修道者的心性也在無形中進行了一次「質」的轉變過程，而從凡夫的狀態通向超凡的境界。

《坐忘論》自第六個階段「泰定」開始，修道者已然超凡而入聖，了悟真理，此即第三個修道階次。此時論述著重的面向，由工夫論轉向了境界論，亦即論述了徹真理之後的修道境界是怎麼樣的一種狀態，以及在這種狀態中，修道者所能夠擁有的修為高度。在這樣的轉變中，值得注意的是，司馬承禎論陳的修道位階，如前所述，並非直線性一路通向得道。相反地，其間必須經過層層考驗，在經過了凡夫狀態下前五個修道工夫的淬煉後，即使已然超凡入聖，但是距離得道尚有一步之差，這也就是「泰定」和「得道」的差別。因此在此型態中，其表現的修道層次重點乃在於「超凡證真，同於大通」。

由上所述，本文將以《坐忘論》表現的兩種境界型態和三個修道階次為基礎，對其思想進行詮釋並探討。第三至五章主要劃分依據便是以上述三個修道階次為基準，並於第三章兼及「敬信」，第五章兼及「樞翼」的討論。最後再針對《坐忘論》整體內容，對其思想特色進行探討。

第三章 修道階次(一)：漸進修持，為道日損

《坐忘論》的主要著重點在於內在心性的修持，也就是精神境界的提升轉化，因此相較於道教其他的煉養方法，其哲理意涵明顯濃厚許多。實際上，從《坐忘論》的內容看來，司馬承禎乃是以較為精深、玄理化的理論建立，一方面繼承道家玄理傳統，一方面使得道教的修煉理論因此而有「質」的提升，讓道教在修煉的理論中能夠結合心性理論的開展，增強其理論的根基與完整性。

在《坐忘論》的第一個部份，亦即凡夫狀態修煉時的五個階段中，除了「敬信」乃是整個修道的基礎之外，真正實踐工夫的四個階段，本身又可以分成兩種修道階次：一是斷緣與收心所側重的「為道日損」階次，二是簡事與真觀所達臻的「出離虛妄」之目標。這樣的分法來自筆者對四篇內容的觀察：首先在篇幅上，〈斷緣〉與〈簡事〉較短，〈收心〉與〈真觀〉較長；其次在義理上，〈斷緣〉與〈簡事〉較淺顯，〈收心〉與〈真觀〉較精深；再就內容上而言，〈斷緣〉與〈簡事〉偏重在對治外物，〈收心〉與〈真觀〉則針對心性修養。因此筆者認為：《坐忘論》中由斷緣而收心，本身即是由外而內的修養模式；既已收心，則心性修養已然提升到不同的層次，方再由簡事而真觀，是再一次由外而內，進行更深入一層的超拔。真觀已是凡夫狀態所能達至最高的修道境界，若能再加以調適上遂，入於泰定，則已然超凡，進入一種全然不同的境界高度。

由此可知，《坐忘論》七個階段的修道位階設計，並非隨興所至，而是經過嚴密的架構。因此本章的敘述中，最主要在針對從斷緣到收心，由外而內達成初步心性超拔的理論，亦即整理在《坐忘論》凡夫狀態的修煉中，第一種修道階次的理論。

第一節 敬信：修道的基礎

〈敬信〉是《坐忘論》中七個修道階段的第一階段，也是最基礎的原則，司馬承禎在這個階段所用的篇幅卻是極度短小，總共不過二百多字。最主要的理由，便在於這個階段所揭示的不過是修道時一般性的原則。這樣的原則，自然也就具有普遍性，亦即各式各樣的修煉法門皆可通用，甚至是其他心性修養工夫也都一體適用的原則。因此盧國龍《道教哲學》根本不把它列入正式的修道階段，而認為僅是「修道的根本」，只分別討論〈斷緣〉至〈得道〉六個階段，對於〈敬信〉很簡單就帶過去。¹其原因一方面當然是〈敬信〉的篇幅確實過短，所表達的義理成分亦相對薄弱；再者，司馬承禎自己也標舉出這只不過是一個修道的根本原則，因此能討論的空間自然不多。

然而，〈敬信〉畢竟是《坐忘論》首先標舉的修道位階，在全書中更是佔據開宗明義的主要地位。其篇幅或許短小，義理鋪陳與後文當然無法相提並論，但是其所表達的內容卻未必沒有值得討論的地方。事實上，〈敬信〉提出了在《坐忘論》整個修養工夫中，非常重要的兩個關鍵：一、「敬信」是整個修道過程中必須堅守的原則，它是自始至終必須持守的一貫態度；二、「敬信」對修道有著十分重要的影響。分述如下：

壹、修道必須堅持的原則

《坐忘論》在七篇的一開頭，大都會先對篇名進行解釋，因此〈敬信〉篇一開始便說：

¹ 盧國龍：《道教哲學》，頁 286。

夫信者道之根，敬²者德之蒂，根深則道可長，蒂固則德可茂。

這是對於「信」與「敬」的釋義。《坐忘論》對於「信」和「敬」的解釋，是連繫著「道」和「德」來說明的，這樣的說明自然就令人聯想到《道德經》。無論對道家或道教來說，《道德經》所陳述的「道」、「德」皆是宇宙的根本真理、至高準則。因此將「信敬」與「道德」相連繫，自然就代表著「信敬」乃是追求至道的根本基礎，故稱「道之根，德之蒂」。《坐忘論》的行文駢多於散，因此常有互文為義之處，故這段文字可以理解為「信敬為道德之根蒂，根深蒂固則道德可長可茂」。值得注意的是，信敬為道德之根蒂的意思，不應理解為信敬即為道德之本。道家道教的「道德」指涉的原是天地宇宙之間永恆不變的真理，這樣廣大無儔的概念，「信敬」自然不可能為其根本。因此這裡「道德根蒂」應當理解為追求道德時，人所應該具備的理念、持守的態度，如此方與道教所有修道法門的共同主張相符合。就《坐忘論》而言，以「信敬」為基礎，來進行真理的追求，方顯合理而順適。

其次，雖然這段文字可以用互文為義的方式來進行理解，「道德」可以理解為至道、真理，但是「敬」和「信」卻很明顯地並不屬於同義的概念。二者的涵義是具有很大區別的，除了涵義的差異外，二者還具有前後順序之分與因果的關係。《坐忘論》云：

如人有聞坐忘之法，信是修道之要，敬仰尊重，決定無疑者，加之勤行，得道必矣。

這段敘述是〈敬信〉篇裡面關於《坐忘論》修道順序的安排。為了符合「敬信」的篇旨，將論述焦點集中在這個主題上，自然不便將所有修道細節一一列出。但是〈敬信〉篇卻仍勾勒出整部《坐忘論》修道步驟的梗概，並且凸顯出敬信在其中的地位。其修道步驟的梗概如下：

² 四庫本作「道」。七籤本、道藏本皆作「敬」，以語意來說，則此句與前一句當為解釋「敬信」之意，故在此從後者之說。

- 一、聽聞坐忘之法；
- 二、信是修道之法；
- 三、敬仰尊重；
- 四、決定無疑；
- 五、加之勤行；
- 六、得道必也。

首先是「聽聞坐忘之法」，此「坐忘之法」亦即《坐忘論》所要標舉的修道法門。聽聞這樣的法門後，必定要「信」這樣的法門。這裡的「信」，其涵義有二：一是相信，二是信仰。「相信」比較容易理解，亦即相信這種法門(坐忘安心之法)必能帶領修道者向得道之路邁進；而信仰則是更加根本的課題，其層次亦更加豐富。

第一是信仰「道」，亦即信仰宇宙中有一至高無上的根本真理，這樣的真理是存在的，並且是值得吾人遵循、追求的。第二是信仰「教」，道教作為宗教，本身即具有神秘、不可思議的一面，道教的修煉本身就牽涉到一種神祕的宗教體驗。這樣的體驗除了透過實踐認知之外，實在無法以語言文字來形容，即便硬是以語言文字來詮解，亦未必能取信於人。因此這時只能訴諸「信仰」的態度，因為若是沒有堅實的信仰作為後盾，怎能保證求道者在實踐坐忘之道的過程中不會有所動搖，不會半途而廢呢？在實踐的過程中只以一種試探的心態在進行，這便是「求道不篤」，既然求道不篤，又如何得道？如何證道呢？由此必定產生一種矛盾，亦即若要想得道，則必定得先起信仰，堅信如此法門真能得道，方能全心全意，義無反顧地去追求至道。反之，若心有疑惑、心有動搖，則距道彌遠，證道無期。《坐忘論》雖然以心性的修養為主，然而卻是以「得道」作為終極目標，而無論是心性修養或是神仙修煉，都必須以「信仰」作為第一要件，試想：若壓根不信此道，則如何會有實踐之功？因此「信仰」在此實具有重要涵義，其代表著認定此道，也認定遵循此種法門可以達道。

由上述可知，在修道進程的安排上，《坐忘論》基本上以「信」為先，接著才是「敬」。相信了坐忘之法，並且虔誠地信仰依此法門可以通達至道，才能生「敬仰尊重」之心。道是至高無上的，而今有一法門可以令修道者通向至道，則修道者對此種法門必當用最誠摯的心敬仰尊重，奉行不悖，持之以恆。需要注意的是，信和敬理論上雖然有這樣的前後因果關係，亦即「先須信方能敬」，然而在實際的修養過程中，二者已融為一體而無法分割。有信必能敬，既敬必有信，這也是為何《坐忘論》將敬信合稱之義。

然而有「信」有「敬」之後，不代表心中便全然無疑，廓然清明了。事實上，修道的考驗才要開始，期間種種磨難考驗紛沓而至，在在考驗著修行者的意志，是否能堅持到底，便是成功與否的關鍵，故這時需要「決定無疑」。決定是篤志，無疑則是更進一步堅持了信仰。

如此說來，《坐忘論》的論述似乎存在著一個理論上的闕失，亦即前面既已說過要信敬，而修道者也已信敬，為何到此又會求道不篤而需要決定無疑呢？事實上，這便是信敬之所以成為《坐忘論》第一個修道階段的根本原因。亦即：信敬並非只是在第一階段即可完成，而是在整個求道過程中必須堅守的原則。前文說過，信敬是求道的一般性原則，除了普便適用於任何修煉法門及修養工夫之外，信敬更是在修煉或修養過程中自始至終無法捨棄的重要基礎。因為一旦在實踐的過程中產生動搖、疑惑時，信敬便是撥亂反正、迷途知返的重要關鍵。求道的過程充滿考驗，唯有信道不疑者最終方能成功，因此敬信正是這過程中求道者必須始終抱持的信念。

《坐忘論》在開宗明義所提示出的第一個重點，便是「敬信」在整個修道的歷程中所具備的決定性影響。接下來，只要持此敬信之心，跟著法門，「加之勤行」，則「得道必也」。至於「如何勤行呢？曰斷緣、收心、簡事、真觀、泰定，漸次遞進，層層深入，最後同於大通，與道冥一，亦即『得道』。」³這便是《坐

³ 盧國龍：《道教哲學》，頁 286。

忘論》在〈敬信〉中初步提示的修道步驟，由此凸顯出「敬信」在其中的地位。此外，《坐忘論》將〈敬信〉放在第一修道位階，除了凸顯出其於整個修道過程中的決定性影響之外，是否還有其他原因呢？這便要提到司馬承禎對於修道者和修道實踐的深明洞悉了。

〈敬信〉篇說：

然則壁耀連城之彩，卞和致刖⁴；言開保國之效，伍子從誅。斯乃形器著而心緒迷，理事萌而情思忽。況至道超於色味，真性隔於可欲，而能聞希微以懸信，聽罔象而不惑者哉？

《坐忘論》在此舉了兩個典故，一是和氏璧，一是伍子胥。這兩個典故的故事內容，一般人均耳熟能詳，司馬承禎所著重表達的部份不在於卞和致刖、伍子胥從誅，而是「壁耀連城之彩」、「言開保國之效」。這麼顯而易見的曠世奇珍，這麼苦口婆心的金玉良言，然而在迷惑懵懂的人眼中，卻能視而不見，以忠為奸。這是為什麼呢？其根本原因便在於「形器著而心緒迷，理事萌而情思忽」。一般人常常困於所囿，而看不見事實，認不清真相，即使是顯而易見的事物，也因為常人內心有所迷惑，情感有所疏忽，而蒙蔽了自己。司馬承禎對於一般人的習性有著深刻的認知，在這樣的認知之下，他認為人們對於尋常器物、言語的認識不明尚且如此，更何況是至道、真性呢？「道」具有超越一般感官感受的抽象性，亦即《老子》所說的「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微」、「無狀之狀，無物之象」⁵，因此無法憑藉著一般的感官體驗來感受「道」；「罔象」亦然，指的同是無形跡可循的大道⁶。

此外，這裡提出的「真性」頗值得注意。《中庸》說「天命之謂性，率性之

⁴ 七籤本原作「則」，蓋誤。叢刊本、四庫本、輯要本則皆作「刖」，此從之。

⁵ 《老子》第十四章。

⁶ 《莊子·天地》：「黃帝遊乎赤水之北，登乎崑崙之丘而南望，還歸，遺其玄珠，使知索之而不得，使離朱索之而不得，使喫詬索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。黃帝曰：『異哉！象罔乃可以得之乎？』」，見《莊子集釋》，頁414。

謂道」，對儒家來說，道和性的關係本就是密切相關。唐代道教受到佛教的強力挑戰，佛教提出「佛性」的觀念，強調人人皆可成佛，確立了成佛的內在根據。道教受到這樣的影響，勢必也得在得道成仙的內在根據問題上給予回應，這不但是唐代道教所面臨的理論性挑戰，更是道教在教理發展過程中所必然走向的義理深化。就在這樣的背景之下，道教正式提出「道性」的問題，並且以《莊子》與道經中「道在萬物」的思想為依據，進一步強調「眾生皆有道性」。

其中對道性理論作出深入論述者正是司馬承禎的恩師潘師正，在《道門經法相承次序》中曾紀錄潘師正回答唐高宗「道家階梯證果竟在何處」時說：「一切有形，皆含道性」。而所謂道性，即眾生所具有的「清淨心」。潘師正說：「清淨之心能為一切出萬法之根本，故名為本始，是真性。」由此可知，這樣的道性概念，一方面既保證了人得道證真的可能性，另一方面也成為坐忘法門的內在根據。因此，《坐忘論》選擇在此將「至道」與「真性」對舉，使之互文為義，實際上已有將至道內在化，而把求道的歷程歸諸心性修養的用意在。這一方面固然是稟承潘師正一脈相承的道性觀念，並將其思想作更進一步的發展；另一方面更是司馬承禎試圖將道教修道法門帶往心性修養、內在深化，並藉此建立道教心性修養論的重要成果。而這樣的用心，就具體呈現在《坐忘論》的思想之中。

值得注意的是，道教雖受佛教影響而提出道性的主張，但是道性並不同於佛性。依佛家「緣起性空」的基本教義，所謂佛性亦只是方便說，佛教並不承認任何實有的本體，一切皆是因緣生，亦皆無自性。相反地，道教肯定道具有本質意義，所謂道性論便植基於此。⁷又盧國龍指出：

「道性」這個概念的一層重要含義，就在於它不是獨立於眾生世界之外的某種實體，而是依據眾生世界之性相而說明的。道性即常道的真實性，所以「道性」一經提出，便與眾生之性發展聯繫。⁸

⁷ 詳參盧國龍著：《中國重玄學——理想與現實的殊途與同歸》，頁 284。

⁸ 同上注，頁 293。

這說明了道性是具有本質意義的，然而這種本質義並不是外於人而存在，而是道性即眾生性，由此而將道體與人性結合起來。人有道性，便具有藉此歸返於道體的可能性。

〈敬信〉篇的論述中，作為人之道性的真性、清淨心，既內在於人，因此人人皆具有得道的可能性。然而大多數的人之所以無法得道，並不在於內在道性的有無，而是在於「心緒迷」、「情思忽」。心緒情思的迷昧盲忽，來自習氣與欲望熾盛，遮掩了道性，使清淨心無法凸顯，此亦《老子》所說的「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂，難得之貨令人行妨」⁹。各種可欲遮蔽了真性，阻礙人認識真道、顯現道性，因此即使道近在眼前，求道之路即在腳下，世人仍難免困惑萬端，不知求索。基於對世人或修道者這樣的認識，《坐忘論》提出警惕之問：有「能聞希微以懸信，聽罔象而不惑者哉？」

《坐忘論》的思想以老莊道家理論為基礎而發揮者甚多，希微、罔象乃是老、莊對於大道的不同稱呼。既然世人常常會被外界事物所矇蔽而產生迷惑，則至道沖虛體無，能聽聞至道而信服，堅定信仰不產生疑惑者就更少了。基於這種對人性的體認，使得司馬承禎在《坐忘論》當中必須一開頭就強調信仰的重要性，強調唯有堅信才能穿越重重阻礙。也因為人太容易被外物所影響，因此道家自古以來修養工夫的傳統便是滌除外物的干擾，損之又損，以回復大道。所謂「歸根復命」，《坐忘論》走的顯然是道家的這條路徑，並且在此原則上作工夫理論的進一步闡發。

貳、敬信對修道的影響

〈敬信〉要求修道者必須堅定信道的決心，並首先點出「坐忘」之法以為其

⁹ 《老子》第十二章。

修道工夫，這樣的修道法門究竟有何根據？其思想淵源從何而來？必須到達什麼樣的境界才算得道呢？若不能說明這一點，則如何令人聞此「坐忘」之法，能夠信、能夠敬、能夠無疑、能夠行呢？因此，〈敬信〉作為《坐忘論》開宗明義的首篇，必須對《坐忘論》的思想淵源、理論基礎及其修道目標有所交代，並且深入地討論「敬信」對於修道的影響。

〈敬信〉說：

故莊周云：「隳肢體，黜聰明，離形去智，同於大通，是謂坐忘。」夫坐忘者，何所不忘哉？內不覺其一身，外不知乎宇宙，與道冥一，萬慮皆遺，故莊子云「同於大通」。

這是《坐忘論》正文當中，唯一明確交代《坐忘論》之名稱由來的敘述，亦即《坐忘論》的確是淵源於《莊子》的「坐忘」思想而來。《莊子》的「坐忘」思想原本是一種追求逍遙無待之精神境界的重要實踐工夫，其中涉及身體與精神兩方面的工夫體驗，具有神秘主義的色彩，歷來道教即將之視為一種修煉法門。司馬承禎在這樣的基礎上，進一步發展、轉化莊子的「坐忘」思想，以《莊子》作為理論的權威保證，並借用莊子「隳肢體，黜聰明，離形去智，同於大通」之語，提示出《坐忘論》所要達至的境界目標。對司馬承禎來說，他是如何理解《莊子》書中這段關於「坐忘」境界的敘述呢？

試觀「夫坐忘者，何所不忘哉？內不覺其一身，外不知乎宇宙，與道冥一，萬慮皆遺」一段文字。首先，他對「坐忘」二字的闡釋是「何所不忘」。這當然就回歸到《莊子·大宗師》中顏回與孔子那段關於「忘」的談論。顏回在一連串的精進過程當中，由「忘禮樂」、「忘仁義」以至於「坐忘」的層層遞進，本身就是一種工夫修養進程與境界的展現。然而莊子對其中的具體修養部份卻是惜墨如金，一方面當然有實踐重於理論的意味在，另一方面亦由於其秉持道只能意會體證，不能言傳的信念，而刻意堅持「卮言、重言、寓言」的文字原則。也正因為如此，方能令人思之索之，顯出意蘊深遠。司馬承禎對這一連串關於「忘」的工

夫，很精準地指出：所謂坐忘，即「何所不忘？」亦即脫去一切外緣、內在種種俗慮、紛擾，說到底還是《老子》「損之又損」的道家工夫路徑。

司馬承禎又用了四句話來闡發到達「坐忘」時的境界。那是一種超越內外之分，消除一切自身與外物、時間與空間對立的狀態。「內不覺其一身」即是「墮肢體」，即是「離形」；「外不知乎宇宙」即是「黜聰明」，即是「去智」。一旦超越了內外之分，超越感官思慮，才能真正到達「與道冥一，萬慮皆遺」的境界，亦即《莊子》所謂的「同於大通」。大通者，道也；同於大通，即合於大道；與道冥而為一，亦《老子》所謂「歸根復命」。這便是《坐忘論》所標示出的修道目標——所謂「得道」，亦即真正與道合而為一。值得注意的是，司馬承禎對「坐忘」的理解，其實來自於郭象《莊子注》，其原文為：「夫坐忘者，悉所不忘哉？既忘其跡，又忘其所以跡者，內不覺其一身，外不識有天地，然後曠然與變化為體而無不通也。」¹⁰神塚淑子即據此指出司馬承禎對郭象注的重視。¹¹

《坐忘論》在思想淵源、理論基礎上以老、莊道家思想為依歸，試圖建構出一套完整的道家心性修養理論，並以之挺立道教修煉法門的理論價值。此在一開頭的〈敬信〉篇中便已明確揭示。有了這樣堅實的理論基礎，那麼接下來只需堅定信仰，貫徹實行，則水到渠成，得道可期。只是如同前文所述，司馬承禎畢竟以數十年修煉之功，發而為論，其對於修道者和修道實踐的歷程所會面臨的問題實是了然於胸。遵循坐忘之法來通往得道之路，其關鍵不在理論問題，而是在「信心問題」，這是整個修道歷程都必須堅定不移的。因此〈敬信〉列為七階之首，在已將「坐忘」之思想淵源、理論根基、修道目標揭示無遺後，到了篇末卻仍不免諄諄告誡：

此則言淺而意深，惑者聞而不信，懷寶求寶，其如之何？故經云：「信不足，有不信。」謂信道之心不足者，乃有不信之禍及之，何道之可望乎？

¹⁰ 郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 285。

¹¹ 見氏着：〈司馬承禎『坐忘論』について〉，頁 222。

坐忘之法被司馬承禎認為是易簡之道，「事簡理直，其事易行」。然而知易行難，言雖淺，意蘊卻極是深切，聽聞者難免有疑，這當然也是司馬承禎所深切了解並力圖扭轉的現象。亦即道教修煉法門繁複萬端，容易令修習者望而卻步，然而一旦提出易簡之門，卻又會被懷疑其道不純而致不信。故司馬承禎發為感嘆：「懷寶求寶，其如之何？」至道即在眼前，卻賤近貴遠，捨易就難，其於得道，不亦難乎？此引《老子》所說：「信不足，有不信。」¹²來說明，本來這句話乃針對上位者須有誠信而言，這裡司馬承禎賦予它的解釋卻非常值得討論：「謂信道之心不足者，乃有不信之禍及之，何道之可望乎？」

很明顯地，這是將原本針對為君之道的言論轉化其意義，用來指對於道的虔誠信仰以及修養法門的堅定信心。然而真正值得注意的，卻是「不信之禍及之」的說法。

前文說過，所謂的「信」，除了要信道以外，也要信坐忘之法，更要信依此坐忘之法可以得道。照理說，信仰本就是個人的自由，信者恆信，不信者恆不信，哪會有什麼災禍的降臨呢？即便是信仰道教，認同道教對於至道的說法，或者相信依循坐忘之法修養者可以得道，那也不能保證信徒就會義無反顧地實踐，或在修養過程中不會有所疑惑、動搖，甚且畏難放棄。若以前一種思維邏輯來看，難不成司馬承禎這段說法成了為求傳道，而對不信仰道教者的恫嚇？亦即藉由宣稱不信仰至道者，將會受到災禍來威嚇世人。以司馬承禎作為上清高道的修養，諒亦不致如此。若以後一種說法來看，則信仰產生動搖，最多也就是得個「信道不篤」的奚落，或者無法得道，終為凡夫而已，又哪裡會面臨什麼災禍呢？如果只因信道不篤就會帶來禍患，那麼豈不是不信道要比信道來得保險，雖然無法得道，只能當凡夫，但至少也不會有什麼「不信之禍」降臨，省去多少麻煩。

又或者這只是司馬承禎隨筆所至，並無深意？那麼為何又要煞有介事，又是引經據典，又是注解說明。須知〈敬信〉篇本已篇幅短小，惜字如金，論者往往

¹² 《老子》第十七章。王弼本作：「信不足焉，有不信焉。」

不加注意，然而由上文所述可以看出，〈敬信〉篇並不如一般所認為那樣義理淺薄，實際上它正是《坐忘論》開宗明義之所在，所作的論述亦是整個修道法門最根本的關鍵重點。這段敘述當然可以看作對於〈敬信〉篇中兩個論述重點之一：「闡發敬信在整個修道過程中重要性」的補充說明或甚且是反覆論述，這樣的認知也確然無誤。然而就其作為〈敬信〉篇的結尾，卻不得不令人加以深思：這樣的敘述是否留有餘韻未發？是否有未曾明言，卻值得吾人深思之處？更重要的是，所謂「不信之禍」云云，究竟為何而發？針對誰而發？是否有根據？司馬承禎到底要說什麼？這樣的警告有什麼目的？又會在整個修道歷程中造成什麼效果？

從上面的論辯中可以知道，司馬承禎所謂「不信之禍」的說法，應當不可能為了恫赫之用。別說這種言語恫赫對於外道未必有用，以司馬承禎的修養與聲望而論，他不必要也不可能做這種無意義的恐嚇。再者，亦非針對信道不篤者而言，實際上真正能夠堅定信道者，大概也都「得道必也」。大多數的世人反而都是信道不篤者，若說這大多數的世人都會有不信之禍，這樣的說法於邏輯上也頗窒礙。那麼，這樣的說法究竟針對誰而發呢？回到此說的所在——司馬承禎的論述當然圍繞《坐忘論》而言，那麼所謂「不信之禍」自然也就是針對修此坐忘之法的修道者了。

何以言之？須知《坐忘論》雖然是心性修養的著作，但是畢竟屬於道教修煉法門，其中修煉主體是抽象的心性，修煉的境界又具有宗教的神秘主義色彩，並且無法輕易達致。在《莊子》的寓言中，「黜肢體，黜聰明，離形去智，同於大通」的坐忘之境，仲尼尚無法達到。即便是忘禮樂、忘仁義，這樣的工夫境界亦是令吾人望塵莫及。由此可知心性的修養是多麼隱微奧妙。

佛教傳說佛陀悟道前在森林中修苦行，種種妄念和恐懼化為惡魔波旬之形來誘惑佛陀。波旬在數年之間糾纏釋迦，卻無法乘虛而入。又佛陀成道，自古以來被說為「降魔成道」，亦即降服惡魔(魔羅)而得悟。然而即使佛陀悟道後，惡魔

依然經常出現，並試著誘惑佛陀，只是惡魔的誘惑常常為佛陀所斥退。¹³所謂的「惡魔」，或許可以把它視為在求道修煉的過程中，由自己的內心所產生的各種妄念，是為「心魔」。

修道的歷程之所以困難，便在於各種紛雜的妄念隨之而起，在在誘惑著修道者，挑戰修道者的決心。即使是已成道的佛陀，尚且不能免於作為人身所必須面臨的食慾、睡眠、疾病等慾望及痛苦。更何況是求道者僅以凡夫之身而追求至道，這也就更凸顯出了「敬信」在修道歷程中的重要性。信仰是支撐修道者抵抗心魔的最有力支柱，司馬承禎作為一代高道，深知信之重要，因此坐忘之法首列敬信。而所謂的「不信之禍」當然是針對修道者在遵循坐忘之法依次修習時，必然會面臨的心魔困擾而言。心魔的擾亂，不但阻礙求道，甚且使人誤入歧途而不自知。如此一來，別說得道，能全身而退尚且不易，更別說走岔了路終至荒謬悖亂的下場。或許是基於這樣的認識，司馬承禎才特別在〈敬信〉的結尾處，嚴正的警告：「信道之心不足者，乃有不信之禍及之」。

因此，「敬信」所希望達至的效果，除了讓修道者能信道、信坐忘之法以外，更重要的是能因信而專一，心無旁騖地追求至道。如此才不至於在修道的過程中因為心魔的干擾而誤入歧途。正如劉見成所說：「信心不惑堅定不移是修道的大前提，否則便無法持行不懈而一門深入，終將因疑情半途而廢以致前功盡棄。」

14

〈敬信〉作為《坐忘論》開首第一篇，篇幅雖短，實已標舉出整部《坐忘論》最核心的兩個重要概念：第一，《坐忘論》要追求的得道之境界；第二，「敬信」是坐忘之法七個修道階段自始至終必須奉行不移的原則。有了這樣的開宗明義，接下來方才敘述分階實踐的坐忘之法，首先是「斷緣」。

¹³ 平川彰著，莊崑木譯：《印度佛教史》（臺北：商周出版，2004年），頁45-46。

¹⁴ 見氏著：〈養氣與坐忘：司馬承禎的修道思想〉，《宗教哲學》第40期，2007年6月，頁6。

第二節 斷緣：外物的對治

〈斷緣〉是《坐忘論》第二個階段，然而卻是在實踐坐忘之法時第一個真正實際操作的工夫。其篇幅不大，所強調的重點乃在於對治外物上。人生於此世間，難免為種種環境因素所羈絆，這對修道來說是不利的因素，因此修道之初，需要先斬斷這些外物的牽絆，方能心存至道，精進不已。在這個階段，司馬承禎首先對斷緣進行理論的說明，接著再舉實際的四個例子來進行論證，最後則暗示斷緣乃是修道歷程的階段性需要而非終極，最後還是要回到應物而不著於物的高層次修為上，藉此進一步地釐清斷緣的意義。

壹、斷緣的理論說明

篇首依然對「斷緣」先進行定義：

斷緣者，謂斷有為俗事之緣也。

所謂「斷緣」，指的是外物的對治，故此「緣」指的是「有為俗事」及其牽絆。外物紛雜，吾人必須親治，自然易為俗事所迷所惑，所羈所縛，不得自由；而追求至道卻是必須專心一意，心無旁騖的。因此坐忘之法，首先教導修道者要斷去外緣。唯有斷除外緣，心志專一，方能追求至道：

棄事則形不勞，無為則心自安。恬簡日就，塵累日薄；跡彌遠俗，心彌近道。至神至聖，孰不由此乎？故經云：「塞其兌，閉其門，終身不勤。」

要斷除有為俗事，是為了達到形不勞、心自安的效果，這可以從兩方面來說，

一是形，一是心。捨棄俗事，不要陷溺於塵俗紛擾之中，則人自然不需汲汲營營、因求索而困惑。形體不勞，方能養生固命。對治外物要「棄事」，外務既棄，則俗緣自然不繫於心，心能無爲，則不至惶惶終日，方能養性全真。棄事只是對於外在干擾的排除，真正的重點還是在內心的修持上，由此可知坐忘之法的修養主體實在於心。

司馬承禎繼承了道家傳統的修養工夫，從《老子》的無爲出發，這其實在司馬承禎回答唐睿宗陰陽數術之問的言論中就可以知道。其曰：「道經之旨：為道日損，損之又損，以至於無為。且心目所知見者，每損之尚未能已，豈復攻乎異端，而增其智慮哉！」司馬承禎以《老子》四十八章「無爲」之旨來回應唐睿宗，由此可看出司馬承禎在工夫修養上走的是道家《老子》的途徑，著重的是「損」的工夫。然而神塚淑子認為，〈斷緣〉篇雖然表面上是道家的標準思想理路，但實際上卻受到佛教的強烈影響。¹⁵這有可能是從「緣」這一個名詞概念令人容易聯想到佛教而言，然而神塚淑子並未實際舉出例證，而在〈斷緣〉篇中亦無明顯的佛教觀念，其「緣」的概念亦和佛教不同。

人生於世間，各種雜務纏身，各種悲喜交集。各種情緒斲傷真性，使得人無法歸本於至道，因此若要追求大道，須從「損之又損」的工夫著手，一層一層地剝離原來加諸吾人身上的負累，人才能真正得到自由，與道冥合。在這樣的理論基礎之下，《坐忘論》所提出的修道法則亦不脫離這樣的工夫，所以說：「恬簡日就，塵累日薄；跡彌遠俗，心彌近道。」唯有去除外在世俗所加諸在吾人身上的種種負累、羈絆，心方能恬靜清明。這樣的工夫是必須日積月累的，所以《老子》所說的「損之又損」，並不是一種可以立竿見影、即時見效的特效藥，人的煩惱積累，其來日久，也並非一時三刻所能盡除。因此「損之又損」本來就是一種歷程，在反覆且不斷的減損工夫下，心才能愈見廓清。這裡用的兩個「日」和兩個「彌」，實際上都在強調這種漸進之功。一旦塵累日漸淡薄，人不再被俗事

¹⁵ 見氏着：〈司馬承禎『坐忘論』について〉，頁 222。

外緣所牽絆，心也才能愈來愈清明簡靜，愈來愈接近大道。在此《坐忘論》再引《老子》五十二章作為佐證：「塞其兌，閉其門，終身不勤。」

所謂「兌」和「門」指的是人和外物所接觸的路徑和門戶，所以王弼注曰：「兌，事欲之所由生；門，事欲之所由從也。」既要求斷緣，那麼與外界交接的情況自然應當盡量避免。而所謂「終生不勤」，王弼注曰：「無事永逸，故終身不勤也。」由此而知，既斷絕了與外在交接的路徑與門路，則自然能夠無事，能夠形不勞、心自安。然而此處尚值得注意的是：這樣的說法是否就是要修道者斷絕與外在一切聯繫？又或者更引申言之，司馬承禎是否因此主張歸隱修煉，不問世務？當然由司馬承禎一生堅持遁隱的行狀來看，似乎也不能算錯，甚至《天台山志》亦載有一橋名曰「司馬悔橋」，其曰：「《會稽志》載司馬悔橋，在新昌縣東南四十里。舊傳司馬承禎隱天台山，被召至此而悔，因以為名。」被召尚且有悔，而幾次奉召的結果，也都是司馬承禎「固請還山」，可見司馬承禎確是堅決歸隱的隱逸高道。然而司馬承禎並非徒唱高調者，由其一生數次奉召的情況來看，他也並非不通權變、決不妥協者。那麼其中該隱該出，何時隱何時出的判斷準則究竟在哪呢？又回到〈斷緣〉篇來說，當斷與不當斷的標準又在哪裡呢？

首先，應當說明的是：司馬承禎並非主張全然斬斷俗緣的。理由何在？《坐忘論》的第四個修道階段曰「簡事」，其曰：「夫人之生也，並營於事物。……是以修道之人，要須斷簡事物，知其閑要，較量輕重，識其去取，非要非重，皆應絕之。」所謂「簡事」即是對事情有所簡擇。司馬承禎並非昧於時務之人，理想固然重要，但是取消了現實，理想亦只能流於空談，唯有在認清現實的情況下，理想方有著落處。因此他認為外務必不可免，應當識其去取，有所選擇，重要者仍須兼顧，至於其他不重要的事物，方才一率斷絕。那麼何謂重要的事物？判斷依據又是什麼？這在〈簡事〉篇會有詳細交代。在此值得探討的重點反而是：既然外務不可免，必須加以抉擇，那麼又為何要立〈斷緣〉篇？斷緣和簡事似是對於外務的不同態度，在理論上是否相互矛盾？在對治外務上，究竟是要斷緣才對，還是簡事才對呢？

其實，當中的關鍵正是本文反覆論述的一個觀點：《坐忘論》的七個修道階段是有不同境界劃分的。以凡夫狀態所修習的五個階段來說，除去「敬信」這個基本原則外，斷緣和收心是一個工夫境界，簡事和真觀又是一個工夫境界，兩者都是由外而內的修持方式。就對治外物而言，前一個工夫是斷緣，後一個工夫是簡事；就心性修持來說，前一個工夫是收心，後一個工夫是真觀。然而凡夫狀態的修道歷程是「工夫中有境界」的，亦即到達「收心」這個階段後，修道者進行了第一次精神境界的提升，也因為這樣的提升，才具備了修習下一個階段的「條件」。簡而言之，「斷緣」是所有修道者都能夠進行的「初步」工夫修持，而「簡事」卻是必須已經具備「收心」工夫，達到「收心」境界的人方能進行的「進階」工夫修持。這正是司馬承禎將兩個同樣對治外物的修持工夫分別放在第二和第四位階的理由，兩者針對的對象一樣，但是因為境界已然不同，所以處理的方法和態度也不同。

對於初入道者來說，修養上沒有根柢，最大的挑戰除了第一階段所提過的「信心危機」之外，便在於外務俗緣過多。這對修道者的妨礙並不亞於信道不篤的禍害，原因即在於修道者必要能夠專心一志，而不能左右搖擺，為外物所惑所累，否則難免心有旁騖，一曝十寒。這是司馬承禎對於修道實踐的深刻體認，然而司馬承禎畢竟不是空談理想之人，對於現實上不可免的困境，他必須提出可行的應對之道。他對於初入道者要求「斷緣」，理由即是：初入道者，心無法安定。心不安定則意欲紛陳，妄念迭出，自己無法自持，更遑論判斷。一旦外物牽引，往往隨之，如此塵緣俗累不斷，別說得道，恐怕未有成果即已半途而廢。因此在還無法「安心」之時，先斷外緣以求心定，乃是必要的工夫。等到「收心」之後，心已安定，具備了「知其閑要」的能力了，這時方能隨意之所至，「較量輕重，識其去取」，簡擇無不合道。

就司馬承禎一生行狀來看也確是如此。其早年師從潘師正於嵩山，道書中曾有「移瓦苦修」¹⁶的記載。其後雖隱於天台，卻知名於世，及屢次奉召，文士酬

¹⁶ (元)佚名：《修真十書》(收入於《正統道藏》第7冊，NO.122-131)中〈上清集〉載司馬承禎入

唱，卻也不免於俗緣事務。然而此時的司馬承禎修爲已臻純青，自然非初入道者所能望其後塵。因此或隱或出，隨興自適，逍遙自在。隱非離群自高，出非冀求名利，無論顯隱，盡皆無爲無待，遊於物外，這是何等高妙的境界和修養！

由此可知，〈斷緣〉和〈簡事〉雖同是對治外物的修養工夫，然而因爲修養者境界的不同，對治的態度與立場也不相同。此非矛盾，反而更凸顯出《坐忘論》思維之細膩透徹，架構之嚴密精微。這也更證實了筆者所謂《坐忘論》的七種修道階段乃是有不同境界劃分於其中的看法。

貳、斷緣的具體例證

針對初入道者來說，既然斷緣是必須的，司馬承禎也特別提出了一些具體的例子來說明所該斷絕的外緣究竟是哪些：

或顯德露能，來人保己；或遺問慶弔，以事往還；或假修隱逸，情希昇進；
或酒食邀致，以望後恩。斯乃巧蘊機心，以干時利，既非順道，深妨正業。
凡此之類，皆應絕之。故經云：「開其兌，濟其事，終身不救。」

這裡舉出四種類型的外緣，在司馬承禎的眼中，全部都屬於負面的行徑：一是不斷顯露自己的才德能力，藉以沽名釣譽，並藉此獲得利益；二是成天忙於送禮慰問、慶賀弔唁，專營人際交往；三是假借修道、遁隱的行徑獲取美名，實際上卻想以此青雲平步、升官發財；四是以宴享賓客爲務，實則希冀他人日後回報。《坐忘論》提出的這四種行徑當中，最引人注意的是第三種，因爲這幾乎就是針對「終南捷徑」這件事所發，據《大唐新語》：

道苦修情狀云：「初學仙時，以瓦礫百片，置於案前，每說一卷《度人經》，則移瓦一片於案下。每日百課，課經百卷，如此勤苦。」，頁 671。

盧藏用始隱於終南山中，中宗朝累居要職。有道士司馬承禎者，睿宗追至京，將還，藏用指終南山謂之曰：「此中大有佳處，何必在遠？」承禎徐答曰：「以僕所觀，乃仕宦捷徑耳。」藏用有慙色。¹⁷

這段敘述後為《舊唐書》所引，《續仙傳》亦載之。盧藏用與司馬承禎交厚，然司馬承禎尚且直言如此，可見其為人之耿介。文中用一「徐」字來描述司馬承禎回答盧藏用時的態度，更顯生動，其形象躍然紙上。然而論者或言司馬承禎實在太過尖酸刻薄，對於知交好友尚且不留情面，實則承禎此言，非但只為諷刺盧藏用，乃是具有勸戒之深意存焉。《大唐新語》於此段敘述後又云：

藏用博學，工文章，善草、隸，投壺、彈琴，莫不盡妙。未仕時，嘗辟穀練氣，頗有高尚之致。及登朝，附權要，縱情奢逸，卒陷憲網，悲夫！

從《大唐新語》的這段敘述可以得知，司馬承禎譏刺盧藏用的真正目的並不在於使其慚愧，或凸顯自己的高雅。相反地，司馬承禎是以自己的先見之明，來奉勸好友當迷途知返。

自古學而優則仕並無不妥，司馬承禎雖為道士，但卻也非不識時務者，因此有對睿宗理國之問，對盧藏用的非議重點自然也不在登朝為官一事。然而「假修隱逸，情希昇進」，故作高雅，包藏機心，這就不是出仕與否的問題，而是人格調的問題。司馬承禎之所以與盧藏用交游，大概也是因其未仕之時，頗有高尚之致的緣故。加以盧藏用博學工文，兼善草隸，琴藝高妙，恰好與司馬承禎所擅不謀而合，二人的相知相惜自不待言。因此當司馬承禎見好友雖已登仕宦之途，然其用心終不可許，因此藉此機會稍加諷諭，希其有悟。然而盧藏用終究攀附權要、縱情奢逸，最終落得身陷法網，亦只能說是迷不知返，而司馬承禎蓋有先見之明也。

從這個例子當中可以發現，司馬承禎對於這四種外緣類型的批判，除了因為

¹⁷ 見《大唐新語》卷10。

行為本身繁雜之外，最主要還是在於其用心，因此嚴厲批判這些行為是「巧蘊機心，以干時利」。以巧詐之心謀求利益，才是這些行為本身令人厭惡之理由所在。否則以純粹遣問慶弔、酒食邀致，實乃人之常情，有時更是道義之所必須，又有何可責？至於顯德露能、假修隱逸雖然不是什麼正派的行為，但是說到底，也畢竟不是什麼滔天大罪。由此可知，司馬承禎在舉這四個類型作例證時，所著重的並非在其行為本身的可厭可惡，而是就其行為的出發點而言。理解這點之後，就可以發現，「斷緣」表面上雖是就對治外物的工夫而言，可是實際上歸結到最後，其所要求達至的目的，並不在外，而是向內。亦即「斷緣」的目的乃在「收心」，對治外物的態度乃在於幫助心性的修養，由損去外緣俗務的紛擾，來滌蕩內在的機巧複雜，使心性淨化，因此修持主體仍然回歸到心性上，這也正是《坐忘論》由外而內修持工夫的微妙所在。

由於這種外緣與內在微妙的相互關係中，初入道者是很容易被外物所牽引，而至心性修持終亦廢棄。劉見成指出：「修道畢竟於根本上是與世俗價值逆反的一種生活方式，一心追逐名聞利養，均有礙道途。」¹⁸因此上述的種種外緣實在是「既非順道，深妨正業」，非順道尚不論，妨正業則茲事體大，因為這會根本動搖求道之路。所以司馬承禎很肯定地說：「凡此之類，皆應絕之」，並再引《老子》五十二章「聞其兌，濟其事，終身不救。」做為警語，以與上文要求「棄事無為」的論述相應。以上即針對「斷緣」之所以為第二修道位階及其中曲折進行論述。然則既要求「斷」的工夫，那麼有沒有具體「斷」的方法呢？亦即如何「斷」的具體作法？

〈斷緣〉又說：

我但不唱，彼自不和；彼雖有唱，我不和之，舊緣漸斷，新緣莫結，醴交勢合，自致日疏。無事安閒，方可修道。故莊子云：「不將不迎。」為無交俗之情故也。又云：「無為名尸，無為謀府，無為事任，無為知主。」

¹⁸ 見氏着：〈養氣與坐忘：司馬承禎的修道思想〉，頁6。

送往迎來，禮尚往來，本就是人際交往的常態，一唱一和，彼此因而連繫。要斷絕這樣的俗緣，最基本的是要從自己做起。自己不要主動挑起人際往返，則他人自然無從唱和。即使別人主動邀致，自己不要有過多的酬答，於是慢慢地，原來有的舊緣自然逐漸斷絕，同時自己也不主動再結新緣，那麼外緣即可斷。

這裡的說法似乎又有可議處，因為司馬承禎本人是善與人酬答的，如《全唐詩》唯一所收司馬承禎的詩作便是與宋之問的酬答。筆者檢閱宋之問詩作，予司馬承禎者多矣，亦正好有一首詩無論在形式或內容上與司馬承禎詩相侔合，蓋二者往返酬答之作。宋之問詩云：

河有冰兮山有雪，北戶瑾兮行人絕。獨坐山中兮對松月，懷美人兮屢盈缺。
明月的的寒潭中，青松幽幽吟勁風。此情不向俗人說，愛而不見恨無窮。
(宋之問〈冬宵引贈司馬承禎〉，載《全唐詩》卷 51)

司馬承禎詩云：

時既暮兮節欲春，山林寂兮懷幽人。登奇峰兮望白雲，悵緬邈兮象欲紛。
白雲悠悠去不返，寒風颼颼吹日晚。不見其人誰與言，歸坐彈琴思逾遠。
(司馬承禎〈答宋之問〉，載《全唐詩》卷 852)

從這兩首詩作中可見二者情誼之厚，思念之切。宋之問現存詩作中寄予司馬承禎者不止此詩，然而司馬承禎詩作卻是碩果僅存，因此得以尋獲二人相互酬答之作實屬萬幸。由此亦大概可以想見司馬承禎雖隱山林，然而並不完全斷離俗緣，偶遇文人雅士贈詩相問，司馬承禎還是不吝酬唱的。既然如此，那麼這裏所謂的斷絕唱和之說豈非自相矛盾？

其實這個問題可以從兩個方面來討論。其一，由於境界修養的不同，司馬承禎已臻無爲之境，既於心無爲，則酬唱也好，斷緣也罷，原也對其已無絲毫影響。即使與俗世酬答往返，也不妨司馬承禎中心之淵淨澄明。這也就是前文一再反覆

論辯的斷緣之目的及其適用對象，於其時司馬承禎早已遠遠超越這個階段。其二，是「斷緣」本就是階段性的工夫，是為了「收心」而做的準備。一旦心定，則自然晉升更高階段，不會停滯於此。司馬承禎唯恐修道者惑於此理，因此在〈斷緣〉篇的敘述當中，總是有意地將「斷緣」的目的——即為求心性修養——表露出來。因此前文談四個外緣類型時，最終仍歸於用心，而此段的敘述亦不免於此。試觀彼我不相唱和之說，至「舊緣漸斷，新緣莫結」，實已將外物俗緣決絕地徹底斬斷了，然而話鋒一轉，卻又歸結說「醴交勢合，自致日疏」。這裡的轉折實是耐人尋味。

按照其意，司馬承禎判斷以上所作的斷絕唱和之所以能夠斷緣，便在於這些往返唱和只不過是「醴交勢合」，是作表面工夫，是因為權勢名器而交結在一起，亦即《莊子》所言「君子之交淡若水，小人之交甘若醴。」¹⁹亦即前面已經提過的「巧蘊機心」，有所為而為。因此一旦毅然斬斷這些交結，那麼在「以干時利」的目的性無法達成之下，這些酒肉朋友自然會日漸疏遠。那麼問題是：如果唱和者不是巧蘊機心，而是情真意摯呢？如果這些朋友不是酒肉之交，而是莫逆於心呢？也要斷絕嗎？由司馬承禎與宋之間的酬答詩作來看，這自然另當別論了。而司馬承禎以典出《莊子》的「醴交勢合」來作判準，本身就具備了簡擇的意味在裡頭，亦即小人之交當須斷，而君子之交則坦坦蕩蕩，何須斷絕？修道並非斷滅，若使心如死灰，鐵石心腸，那麼何來得道之有？因此司馬承禎至此還是歸結到「斷緣」乃是為心性修持所作的準備工作，所應斷者實是醴交勢合之往返，所應絕者實是對名利的欲望。

¹⁹ 語出〈山木〉篇，見郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 685。

參、斷緣意義的進一步釐清

惟有捨棄斷絕上述這些俗累機巧、妨道之行，無事安閑，方可真正心定修道，故引《莊子》「不將不迎」之說，來歸結這樣對治外物的態度。司馬承禎對於「不將不迎」的解說是「無交俗之情故也」。這裡不應純粹將之理解為「不送往迎來，正是因為斷絕俗緣、與俗無交」。因為《莊子》這簡單的四個字，實際上蓋有深意焉，司馬承禎所要表達的意思，自其所引之文，亦可窺見，《莊子》原文如下：

無為名尸，無為謀府；無為事任，無為知主。體盡无窮，而游无朕；盡其所受乎天，而无見得，亦虛而已。至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。²⁰

首先就前四句而言，《坐忘論》引以為據的原因自然在於說明「斷緣」之旨，乃在不任俗務，斷絕塵俗。因此身不為事主，智慮不用，謀計不生，不以塵緣羈縻此心，亦即斷緣以收心，《莊子》則曰「亦虛而已」。然而虛心為用，則其用若鏡，司馬承禎所說的「不將不迎」，在《莊子》原文中乃是因虛心為用，故稱「至人用心若鏡」。其下更進一步說「應而不藏」，則此心畢竟需要「應物」。郭象注曰「來即應，去即止」，虛心如鏡，則物來物去，隨任自由，用心不勞則形神不傷，應物而不陷於物，故能勝物而不傷，而非盡任斷滅。司馬承禎引莊子之說，可知其意應不在盡滅外緣，而是透過損之又損的工夫，使此心回復到廓然清淨，隨物應物，安然處之的境界，方能過渡到下一個修道階段「收心」。於此更可見其由外而內的工夫理論脈絡。

上述義理可由〈斷緣〉之結語得到證實：

若事有不可廢者，不得已而行之，勿遂生愛，繫心為業。

司馬承禎自始至終深怕修道者誤解其所謂「斷緣」之意，故於文中闡述時時扣緊

²⁰ 語出〈應帝王〉篇，見郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 307。

心性，爲的是使修道者不至誤解，執「斷緣」之意，專行斷滅之事。因此即便已到文末，仍再度明言「若事有不可廢者，不得已而行之」。由此可知，確實還存在著不可廢之事。雖曰不得已，畢竟得行，這裡很明顯地和「簡事」篇遙相呼應，更可知「斷緣」僅是初入道時方便之法，真正心性修持已達心定之境，則自然不可同日而語。

然而此段結語，實堪深究：司馬承禎既憂修道者執著於「斷」，因此要說「有不可廢而行者」。然而畢竟本階段乃是針對初入道者而言，正因其心性不堅，方須斷緣，若其又執「事有不可廢者」，再溺俗緣，豈非適得其反？故又曰若有事之不可廢者，亦是「不得已而行之」，並且諄諄告誡：「勿遂生愛，繫心為業」。若是〈簡事〉篇便不如此說，因為既能收心，當能不生愛於物，不繫心於事。但是〈斷緣〉是初入道者第一道工夫，亦是踏上修道之路的根柢所在，因此不免一而再，再而三，苦口婆心，用心良苦，要求修道者不得再生愛於俗事，繫心於塵緣。

〈斷緣〉是《坐忘論》第一個修持工夫，其強調的重點不外乎由外而內，真正做到專一心志，篤志向道。斷絕外緣並非就是斷滅一切交游，與世隔絕，而是在用心上，遠離塵囂繁雜、名利羈鎖，真正鞏固求道的決心。作為一個初入道者的工夫法門，實有其必要性與重要性。而其中司馬承禎所存之用心，亦必須仔細探索，方見其建構此一坐忘之法的良苦用心。而既曰由外而內，則斷緣之後，將是真正心性修持之所在，此即「收心」，這也是《坐忘論》在凡夫狀態的修道者，第一次要進行的心性提升與境界超拔。

第三節 收心：心體的澄明

〈收心〉是整部《坐忘論》當中篇幅最長的一篇，幾乎佔了整本書的三分之一，其重要性由此可知。之所以篇幅如此巨大，當然是因為《坐忘論》在本篇當中極力鋪陳解說、反覆討論整個修道法門最核心的概念。那麼為何不把這最核心的概念放在開頭作為開宗明義，或是放在最後當成壓軸，而偏偏放在第三階段呢？理由有三：其一，《坐忘論》的修道設計是循序漸進的，在前二個基本的準備工作就緒後，方能進入重點²¹；其二，《坐忘論》的工夫是由外而內的，先完成外緣的對治之後，才進入內在的修持；其三，《坐忘論》是有境界差異的，由凡夫向上提升的過程中，到第三階段方是第一次的超拔。

那麼在這個階段表達的所謂「最核心的概念」指的是什麼呢？那便是指出坐忘之法的修持「主體」，而這個所要煉養的主體就是「心」。這就決定了《坐忘論》在道教修煉法門當中，修性重於修命的思想傾向。這並不是說司馬承禎不重視修命，或者放棄了形體煉養的傳統；相反地，司馬承禎有著許多偏向道教修命理論的著作，例如《服氣精義論》、《修真精義雜論》等等。《坐忘論》在進行思想鋪陳時也重視修命，因此基本上走的還是「性命雙修」的道教修養理論。只是在《坐忘論》的思想當中，更加重視對於心性的修持，並且將這方面的理論高度提升到比形體煉養更高的位階和層次。

衡諸道教的發展歷史，對於修煉成仙的理論，從重視外在形體煉養，漸漸地走向重視內在心性的修持，唐代正處於這樣一個關鍵的轉捩點。司馬承禎深知舊有的修命理論在義理闡發上有所缺乏，面對外來佛教理論強力的挑戰，站在一個道教發展轉變關鍵點的司馬承禎，選擇以《坐忘論》的心性修持理論來為道教修煉理論進行一次理論上的提升。除了回應佛教的挑戰之外，一方面這也是道教思想在發展上的必然結果。而《坐忘論》正是在這樣的一種時代趨勢之下的產物，率先反映了道教修煉理論具有歷史關鍵性的轉向。²²

²¹ 劉見成認為：「敬信與斷緣是修道的前提與準備功夫，收心這一階次才是修道真正的起點與功夫重點。」見氏著：〈養氣與坐忘：司馬承禎的修道思想〉，頁 7。

²² 神塚淑子認為：《坐忘論》的修養論乃是根據道家思想，吸收隋唐佛教「安心」法門，表現出道教之獨特性與優越性的思想。見氏著：〈司馬承禎『坐忘論』について〉，頁 221。

〈收心〉是《坐忘論》當中極力闡說心性主體修養的篇章。因此在論述這個核心價值時，所鋪陳的篇幅特別宏大。若就整體的理論脈絡來作歸納，本階段關於心性理論的鋪陳可歸納為三大重點：一、心為修養主體；二、收心的工夫理論；三、收心的工夫實踐。其中第二點又分別從正面理論的展示和反面妄見的批駁以釐清其觀點。除此之外，〈收心〉篇尚觸及對於「實踐」和「易簡」原則的堅持、對主張「漸修」的思想闡述等等，由於篇幅龐大，本章主要針對其關於心性理論的三大重點來討論。至於與「收心」理論較無關聯，屬於《坐忘論》整體思想特色的部份則將在第六章進行綜合探討。

壹、心為修養主體

坐忘之法的修養主體是「心」，那麼心是什麼？心的作用、特性為何？就有必要加以定義和說明。〈收心〉篇的開頭便是交代這些問題：

夫心者，一身之主，百神之帥(師)²³。靜則生慧，動則成昏。欣迷幻境之中，惟言寔是；甘宴有為之內，誰悟虛非？

這段敘述最主要是對於「心」進行定義及交代其特性。其曰：「心」是人身的主宰，也是「百神」的統領。前一句容易理解，心作為人認知事物的主體，自然在人身當中扮演關鍵的主導角色。然而後一句則具有討論的餘地，這裡的「百神」固然可以理解為人類各式各樣的精神活動，然而根據上清派的傳統，原本就有所謂「身中神」的概念。關於身中神的思想，在道教當中起源甚早，《太平經》中有〈懸象還神法〉稱：「夫神生於內：春，青童子十；夏，赤童子十；秋，白童子十；冬，黑童子十；四季，黃童子十。此男子藏神也，女神亦如此數。男思男，女思女，皆以一尺為法。」此即配合漢代陰陽五行學說而成的基本的身中神存思

²³ 七籤本作「師」，道藏本則作「帥」，以義論之，帥與主互文，故此從道藏本。

術。而後存思法發展至魏晉南北朝時基本上已經臻於成熟，而上清派尤然，也因此發展出一套獨特的「存思」法門。這樣的法門更逐漸成為道門修煉的共通基礎，因此有「為學之基，以存思為首」、「修身濟物，要在存思」等說法，²⁴存思法的歷史源遠流長，種類方法亦多，本文不擬贅述，而其中有所謂存思身中神之法，亦即認為身中有神，因此透過存思身中神的方式，得體健安康，甚至長生。

司馬承禎作為上清派高道，在論述修煉法門時，基本上還是以上清派的修煉法門作為理論根基。雖則有意提高心性煉養的層次，然而觀其於此處所使用的辭彙，或許仍與上清派的修煉理路相契合。如此處的「百神」，除了按照字面解釋作精神活動之外，其實背後尚隱含了上清派身中神存思法的思想。任繼愈主編《中國道教史》即指出：「心統帥百神（道教以為人體內各部器官均有一神靈），主宰一身。」²⁵ 神塚淑子認為「心與外在世界可以自由往來的話，此即道教所謂『神』的一種（此神可和人的體內以及外在世界往來）。」²⁶亦即指「身中神」。可惜的是《坐忘論》並未對這個問題進行進一步的討論，例如心若是在身中神中居於領導地位，那麼心是否也還位列身中神之一呢？上清派經典《大洞真經》言「心中一真，從兆泥丸中入，下布兆胸中四極之口。」將心視為身中神的居所之一，²⁷本身並未具備神異性，地位亦不突出；而司馬承禎乃主心為「一身之主，百神之帥」，可以看出《坐忘論》乃是刻意將心的地位抬高。

由上所述可知《坐忘論》對於「心」的定義已然具有人身內宇宙——包含各種身中神的領導地位之意，可謂將「心」的地位提升至極高。那麼「心」為何能夠具有這麼高的地位呢？〈收心〉說：

源其心體，以道為本

²⁴ 《雲笈七籤》卷四十三。

²⁵ 見任繼愈主編：《中國道教史》，頁 354。

²⁶ 見氏着：〈司馬承禎『坐忘論』について〉，頁 224。

²⁷ 《大洞真經》被奉為「仙道之至經」，最能代表上清「身體乃眾神居所」的觀點。該經認為人身中有三十九戶，每戶有主管的神鎮守，若存念每戶中神的名諱、狀貌，就能「開生門」，「塞死戶」，進而修道成仙。詳參張崇富：《上清派修道思想研究》，頁 180。

因為心體乃以道為本，心就是道的呈現，因此代表著宇宙根本真理的道，體現在人身當中，就是以「心」作為反映而呈顯。如此一來，就形成了道體由外向內的轉折，亦即：人要求道，非是向外，而須向內求索，因此此心即是道之呈現，這也就是潘師正所說的「道性」。

依潘師正之意，道性即是真性，乃本具足於我，此即清淨心。清淨心即是以道為本源，作為道體在吾人身上的體現。既是如此，那麼求道的歷程，就不再是往外求索，而是反觀內視，修持這本然清淨之心。神塚淑子認為這裡表明了「求道的過程並非追求外在事物，而是回歸內心，使『心裡本有之道』回復的過程。」²⁸任繼愈主編《中國道教史》也指出「人的心性就是道性。教人修道，即是修心，教人修心即是修道。」²⁹《坐忘論》這樣的說法，就將道教的修煉理論整個往心性修持的路數推進了，形成了唐代道教工夫修持的理論轉折。

那麼，既然心是道的呈現，以道為本，又怎麼會「動則成昏」，又怎麼會「沉迷幻境之中」、「甘宴有為之內」呢？這就需要仔細加以界定「心」的意義了。關於這個問題，中嶋隆藏認為：

心以「道」為本體，當然會把「道」的特點作為自己的特點；把「道」的作用當作自己的作用；但是，遺憾的是，心僅僅是以道為本體，並非道本身。如果「道」與「心」之間沒有一點隔閡，或其隔閡之間沒有一點夾雜物，那麼，「心」與「道」就會完全冥合。「道」的特點與作用直接就是「心」的特點與作用。但即使僅僅有一點間隙或其間隙中存在什麼夾雜物，那麼，縱然是以「道」為本體，「心」與「道」之間還是會有差別的。超越有無、生死的絕對存在的「道」，儘管生出一切有生之物，但從中生出的「心」，隨著與「道」的距離的擴大，會漸漸失去其神異之物的作用。³⁰

²⁸ 同上注，頁 223。

²⁹ 見任繼愈主編：《中國道教史》，頁 355。

³⁰ 見氏着：《〈坐忘論〉的「安心」思想研究》，頁 249。

須知心以道爲本，並不是說心就全等於道。心在人身之中，道則遍及宇宙萬物，因此心與道的層級不同。道是無限的、最高的，道周遍於宇宙，而心則具足於一身。所以說心以道爲本，並不是說心就是道，或者心等於道。此心以道爲本的意義在於：道以心作爲一孔竅而呈現於人身，正因爲道是無限的、最高的，亦是不能分割的，因此不能分割成許許多多的道放在人身上，而是把心作爲一個孔竅來呈現其特性。此即天地間獨人以此孔竅與道聯繫，令吾人不同於萬物，而因此要求道，自然不是向外求，而是恢復此心本然澄明。藉由此心體與道體同質的特性，歸本於道，與道冥合。此即心以道爲本，而不說心即是道；亦是必須恢復此心清淨寂虛，方能窺道、求道，進而得道之理由。理解了這一層之後，則知《坐忘論》確是以道家高深玄思作爲理論根基，而特顯其心性修持之作。

既然心本於道，道會因此孔竅而呈現，那麼此心即具道性，這是吾人上遂於道的唯一路途。然而心既居於人身之中，人身與俗事外緣交接，難免受影響而有起伏波動。心既不定，則昏亂隨之，如明鏡覆塵，清水擾波。此時心作爲道的孔竅，不復能呈現道體，但這並不意味著道體在心體之中消失；相反地，心體只是暫時受到遮蔽而不顯。修道的目的，便是在剝除這層層覆蔽積累，恢復此心清淨，復能彰顯道體，同於大通。因此《老子》說「滌除玄覽(鑒)」，便是藉由損之又損的工夫，來達成此心的本然虛靜。〈收心〉的論述是這樣的：

但為心神被染，蒙蔽漸深，流浪日久，遂與道隔。今若能淨除心垢，開釋神本，名曰修道；無復浪流，與道冥合，安在道中，名曰歸根；守根不離，名曰靜定；靜定日久，病消命復，復而又續，自得知常；知則無所不明，常則永無變滅，出離生死，實由於此。是故法道安心，貴無所著。故經云：「夫物芸芸，各歸其根。歸根曰靜，靜曰復命，復命曰常，知常曰明。」

試觀此段，即是敘述心體被染蒙蔽，與道隔閡，不復能體現道體之論。正因此心體被染，不復能彰顯道體，因此需要滌除心體之垢，以復道體之明。此即心性修持工夫之所在，亦即修道的意義所在。由此可知，《坐忘論》的修道，其實就

是以《老子》的歸根復命之說作為理據，從道教修持的角度作理論的深化，發為具體的心性修持體論。其以「心」作為修養主體是無庸置疑的，這也是〈收心〉篇極力要闡揚的第一個重點。而這一長段的敘述，則是以《老子》的理論，來為《坐忘論》的修道歷程與目的，進行一個總綱式的說明。

誠如上言，道藉由此心而呈現，則心變成了修持的主體。修持的重點則在去除蒙蔽於心上的種種染污。以這樣的思維進行歸納，那麼所謂的「修道」自然就是「淨除心垢，開釋神本」，而其所追求的目的及能達致的效果自然是此心不復流浪。這裡的流浪不應理解為心放失於外，實則心本然於此。因此所謂的流浪應理解為心離於道，因為受到染污的關係，不復能呈現道體，則如同心離於道而流浪。否則，若是理解為心放失於外，則修煉求道仍是向外求索，此則謬矣。所以心不流浪，亦即重與道合，故曰「與道冥合，安在道中」，與《老子》思想理論進行結合，這樣的結果即是「歸根」。根者，本也；心之本者，道也；守根不離者，即守道不離也，此曰靜定。此心既靜且定，則道體自然呈現無礙。

接著話鋒一轉，《坐忘論》將專重玄思的《老子》與道教修養理論進行了一次會通聯結：「靜定日久，病消命復，復而又續，自得知常」。此心靜定日久，亦即與道冥合日久，則妨礙心體澄明之病廓清。此命得復，復而又續，則無死無生，超拔生死，此亦道教「逆煉成仙」之意。至此《老子》道家玄思成了道教長生成仙理論最有力的理論根基。而所得之「知常」亦順理成章成為「知則無所不明，常則永無變滅」，無所不明尚可視為智慧具足，至於永無變滅，則非仙而何？更何況再說「出離生死，實由於此」，生死亦可出可離，此正為道教神仙追求之境地矣。就在這樣的聯結之下，《坐忘論》巧妙地將道家《老子》精神層次的「歸根復命」工夫，與重視形體煉養，追求飛昇成仙的道教進行了結合，使得道教的長生神仙理論以《老子》作為權威支持，在理論的基礎上有了厚實的支撐。

然而更值得注意的是，《坐忘論》作為一部道教哲學的經典之作，筆者認為其理解詮釋的面向並非單一，而是多面性的。若純粹以哲理思想的角度來看，則

以上對於其指涉道教長生神仙思想之論，未必不能全然以玄思的理解詮釋之。亦即「永無變滅」、「出離生死」亦可視為對於生死執著、有限時空的超越，與道冥合而成爲更高的生命境界與層次。就在這樣得以雙重理解、兩面詮釋且圓融無礙的理論結合之下，〈收心〉篇將坐忘之法總結爲「法道安心，貴無所著」。通過安心來法道，亦即以修持心體來歸返道體是坐忘之法的目的，而「無所著」更既可以理解爲工夫，亦可理解爲境界。以無所著作爲修持方法，也以爲所著作爲修道目的，在此更進一步地將工夫與境界巧妙合一。此則筆者之所謂「泰定」以後，已然超凡，實則工夫境界合一不分，此在〈收心〉篇實已提供明證。

又關於「安心」一詞的使用，中嶋隆藏有〈《坐忘論》的「安心」思想研究〉一文加以討論，其藉由「心」在中國傳統思想中意義的探索(主要是孟子和荀子)，進一步比較佛、道對於「安心」思想的異同，考察「安心」一詞在唐代的道書中很少見到，其指出：

《莊子》的注者郭象，疏者成玄英雖然頻繁地使用了「坐忘」一詞，卻從未使用過「安心」一詞。另外《雲笈七籤》卷十七所收的《太上老君內觀經》、《洞玄靈寶定觀經》、《老君清靜心經》³¹等重視「心」的經典中，雖然出現了「澄心」、「修心」、「清靜其心」、「虛心」、「無心」、「定心」、「正心」、「照心」、「空心」、「住心」、「觀心」、「清心」、「靜心」等，卻沒有出現「安心」一詞。此外，《坐忘論》之前的王玄覽的《玄珠錄》以及前後的《三論玄旨》、甚至吳筠的著述也沒有使用「安心」一詞。³²

因此其以智顗《童蒙止觀》的「安心」來與司馬承禎的「安心」作比較，認爲二者在論述的細微處以及語彙的使用上雖有所差異，但在思維方式的骨架部分卻有相似處。只是智者的「安心」是以「止」、「觀」作爲前提才能實現，似乎是「與

³¹ 中嶋隆藏認爲《雲笈七籤》卷十七是以這三經單獨編成的，似乎表明道教的「心學」即以此三經爲代表。見氏著：〈《坐忘論》的「安心」思想研究〉，頁 253 注 1。

³² 同上注，頁 253-254。

場合相應的具體技術」，而《坐忘論》中的「安心」則較像是「精神狀態的抽象的東西」。³³

中嶋隆藏又以禪宗的「安心」思想來與二者相參照，將禪門對於「安心」的看法分為二種：

《續高僧傳》時期，「安心」是被作為具體實踐的一個階段來理解的，而《楞伽師資記》甚至《宛陵錄》則主張，不把「安心」作為一個特定的意識形態，才是「安心」。³⁴

並據此認為《坐忘論》所批評的是前一種「安心」論，因為禪門和道教中，後一種思考傾向都很盛行。事實上，中嶋隆藏雖考察了「安心」一詞在唐代佛道之間不同的意涵與界定，並對其中可能的思想關係作出蠡測，然而仔細分辨則可以發現這當中存在著太多主觀的臆斷，卻缺乏直接的證據。這也是許多學者雖然主張《坐忘論》乃是受到佛教影響而成的思想，但是始終無法作出彼此之間理論關係的明確闡述的原因。³⁵

筆者要特別指出的是，雖然《坐忘論》所使用的辭彙有許多與佛教相同，讓人直接聯想到佛教，但是整部書中卻刻意地以道門的思想來涵攝這些辭彙的意義。這當然是一種有意識的行為，是為了凸顯出道教的獨特性與優越性而作的努力。因此僅僅以《坐忘論》為「簡明扼要地說明了道教中的修禪心得」³⁶來概括其「安心」思想，實際上並不夠全面。而關於《坐忘論》與佛教的關係，本文將於第六章進行綜合討論，此不贅述。

由上述分析可以知道，「心」實為《坐忘論》修持的本體，是人之所以能得

³³ 同上注，頁 255。

³⁴ 同上注，頁 258。

³⁵ 學者言《坐忘論》受到佛教影響，多是以佛教天台宗智顗《童蒙止觀》關於「安心」之論、《摩訶止觀》中「善巧安心止觀」，或是禪宗四祖道信《入道安心方便法門》等為據，實際上卻未能有確切的思想論據，僅言「影響」，蓋籠統矣。

³⁶ 同上注，頁 244。

道而與道冥合的內在保證。然而「心」的地位固然重要，但是人身處在這個世界，來自外在的影響、擾亂太多。人放失自我於虛幻不實的追求之中，昏迷於有為執著之下，因此無法使心虛靜，回歸本然的虛寂清明。是以坐忘之法的修持，必定從對治外緣的損之又損，回歸到對於心的靜定虛寂，亦即《老子》所謂「滌除玄覽(鑒)」，使心清淨無為，方能體現道體。所以《坐忘論》提出具體的心性修持工夫：「收心」。

貳、收心的工夫理論

(一)理論的展示

由於心易受到種種蒙蔽，使得道體無法呈現，吾人也因此昏迷迷轉。所以〈收心〉篇說「心識顛癡，良由所託之地。」正因人們受到外緣塵俗過多的干擾，心執有為之中，故顛癡愚昧。而坐忘之法正是教人脫離此一困境的法門，因此自然能讓人們藉由修道而得道：

且卜鄰而居，猶從改操；擇交而友，尚能致益。況身離生死之境，心居至道之中，安不捨彼乎？能不得此乎？

卜善鄰而居焉，擇善友而交結之，對於吾人道德修養尙且裨益良多，更何況是身離生死，超越塵凡，心居至道，與道冥合。這樣與道浸潤，同於大通，更是吾人應當追求的境界。因此司馬承禎奉勸世人：「安不捨彼乎？能不得此乎？」彼者，溺於外緣，昏迷以歿也；此者，大道也。若能捨離塵俗雜慮，敬謹虔信，行坐忘之法，追求真理至道，則能得道入聖。在這樣的理論保證之下，〈收心〉篇開始進行其工夫理論的建構。

「收心」是《坐忘論》對於修持主體「心」首先提出的具體修持法門，所謂

具體，即指非僅述理論，而是有真實修持要點列舉：

所以學道之初，要須安坐，收心離境，住無所有，不著一物，自入虛無，心乃合道。故經云：「至道³⁷之中，寂無³⁸所有，神用無方。」

坐忘之法是循序漸進的，因此在此「修道之初」，即指凡夫初步修持的時候，首先要「安坐」。這當然與「坐忘」之名相呼應，屬於靜坐之法。只是「坐忘」所追求的是一個更高的層次，即「無所不忘」：「內不覺其一身，外不知乎宇宙，離形去智，同於大通」。這在首篇開宗明義已講過，但要到達這樣的境界並非一蹴可幾。因此在修道之初，先從「安坐」開始進行。安坐乃就形體而言，形體安坐，真正的目的在於心神的調攝，故曰「收心離境」。收攝心神，盡脫外緣，使心完全進入不同的世界。這個不同的世界就是精神世界。在精神世界裡，人回復廓然無爲的道體之中，即「住無所有」。道體既無所有，亦涵蓋一切，無爲而無不爲，即在此虛靜無極的純粹道體中，剝去一切現實塵緣、有爲外物，達到虛寂的境界。透過心體虛寂清淨，自然照見朗朗道體，與道冥合。亦即司馬承禎於《太上升玄消災護命妙經頌》中所說：「心靜六根清，六根隨性行，性能無著物，邪障那邊生。」

這樣的修持歷程是一種內在的精神修養，藉由心體的孔竅直通大道，與大道冥合。這也是一種具有主觀神秘體驗的實踐工夫，需要吾人親身體驗，而無法藉由科學式的操作加以驗證，此即心性修持之奧妙。對於心的修持，〈收心〉篇歸納出「虛心」與「安心」兩個原則：

心不受外，名曰虛心；心不逐外，名曰安心。心安而虛，則道自來止。故經云：「人能虛心無為，非欲於道，道自歸之。」

所謂的「虛心」，是心不受外物的侵擾而煩亂苦惱；所謂的「安心」，則是心不受

³⁷ 七籤本此下原衍「故」字，此據道藏本及四庫本刪。

³⁸ 七籤本無「無」字，此據道藏本及四庫本補。

外物的引誘而迷失顛癡。虛心可以說是把積累在心上的污垢清掃而空，使之清淨如初；安心則是使此心不亂不動，使之靜定寂虛。一旦心體能安能虛，則道體自然得以藉由心體而朗現，是故曰「道自來止」。不徒道自來止，吾人亦得以藉由心體與道體貫通為一，而得親大道。因此欲想得道，則使心體安而虛，實是修心第一要義。

〈收心〉又曰：

內心既無所著，外行亦無所為。非靜非穢，故毀譽無從生；非智非愚，故利害無由至。實則順中為常，權可與時消息，苟免諸累，是其智也。若非時非事，役思強為者，自云不著，終非真覺。何耶？心法如眼也。纖毫入眼，眼則不安；小事關心，心必動亂。既有動病，難入定門。是故修道之要，急在除病，病若不除，終不得定。又如良田，荊棘未誅，雖下種子，嘉苗不成。愛見思慮，是心荊棘，若不除翦，定慧不生。

於內，心不著一物；對外，行不溺一事。則內外俱冥，無所著亦無所為。故非靜(淨)非穢，實已超越淨穢之別，據更高層次，故不淨不穢，亦淨亦穢，淨穢已落於分別，而吾人早超分別，故毀之譽之，亦無分別，不單無從生，即令生之，亦不著我心，不妨我形；非智非愚，亦已超越智愚之執，處更高境界，故非智非愚，亦智亦愚，智愚既落於執定，則吾人早脫執定，故或利或害，亦無由至，不特無由至，即使來至，亦不惑我心，不亂我形。

在這樣的超越一切分別執定之下，心達到了虛寂清靜的層次。然而超越分別執定，並非意味著人就可以隨心所欲，自師自是。須知這僅是初入道者修行之小成，距得道尚有一定距離。因此雖則順心為常，已可脫離分別執著、免除諸累，此固然為智。然而若是以此自矜，不簡事故時機，強運思慮以徇有為者，雖是自云已超分別，能不著於物，實則乃自甘墮落，終非真覺。何則？「心法如眼也」。

眼雖明，纖毫入於眼，眼即不安；心體亦然，心雖已收，然外緣俗事紛紛擾

之，則已收之心定而復動，安而復亂。心既動搖，則難入定門。定門者，非止靜定之謂也。靜定之境，於收心已然小成；此之定門，謂「泰定」也。既已收心，復加勤勉，以臻「真觀」，入於「泰定」，則「得道」必也。此則《坐忘論》之修道階次，層層遞進，此是初入道者不可不察，不可不慎之事也。是故「修道之要」，即在除此病，此病為何？言小成之後，復役思強為，自云不著，實已悖離大道，復墮塵障者。司馬承禎於此，反覆譬喻說法，實是對於修道者之病深有體會者，故前言「學道之初」，此曰「修道之要」，蓋深勉修道者也，而其用心可見矣！因此復加引譬，言此本然虛寂心體有如良田，塵俗垢染有如荊棘，荊棘未除，則雖下種子，嘉苗亦不能長；如同人之修道，不思廓清此心所染之塵垢，雖萬般求索至道，豈可得乎？種種愛見思慮，即是我心之荊棘，若不翦除，則心不清淨，道性即不顯；至道不彰，定慧不來。此復稱「定慧」，亦是就「泰定」而言，境界更高，此階不躋，「泰定」即不可求。

就在這樣的理論架構下，〈收心〉進一步批判自矜自是者：

或身居富貴，或學備經史，言則慈儉，行乃貪殘，辯足以飾非，勢足以威物，得則名己，過必尤人。此病最深，雖學無益。所以然者，為自是故。

前言修道之要，急在除病，外緣塵累是一病也，役思強為是二病也，自云小成，迴不知病是三病也。然猶有可救，只要斷緣去累，順中為常，調適上遂，則尚有可為。然或有身居富貴者，或有學備經史者，徒具慕道求道之名，實無敬謹信仰之誠，斷緣收心之行；而言飾語矯，妄稱慈儉，實則貪吝殘暴，無所不為；徒有其名，不具其實，外託偉狀，內無美質，無心造道，闔然媚世；逞言辯以飾非，仗權勢以威物，得則自視為高，干名求譽，過則責求於人，推諉塞責。——此病之最深者，雖學無益。由此論之，則《坐忘論》以心之修持為主幹可知矣。蓋自是者，自師其心。其心被蒙，不復清淨，猶然自是，以任意妄為。心已為病，行並悖謬，則昏瞶何及？此乃司馬承禎申誠初學者之言，亦開篇諄諄教誨，本章絮絮提挈之深意也。

工夫理論建構既成，接著便是具體的實踐了。在修道的過程中，難免遇到許多困難及阻礙，有些是導因對於法門理論的誤會曲解，有些則是在實踐過程中實際碰到的難關，如何一一克服，〈收心〉篇亦花了大篇幅對修道者解惑，以下述之。

(二)妄見的批駁

〈收心〉篇在指明了修持主體以及建構了修養理論之後，接著更重要的自然是闡述「收心」作為《坐忘論》第三階段的具體修持工夫。在這方面，〈收心〉篇提到了許多修道者在實踐過程中實際上碰到的問題，以答疑的表述方式來開展理論，迴別於正面的理論闡發，而改採破除妄見的方式進行理論的釐清。這主要表現在文中一連串的辯證過程。此中司馬承禎主要駁斥了五種妄見：

若執心住空，還是有所，非謂無所。凡住有所，則自令人心勞氣發，既不合理，又反成疾。

若心起皆滅，不簡是非，永斷知覺，入于盲定。

若任心所起，一無收制，則與凡人元來不別。

若唯斷善惡，心無指歸，肆意浮游，待自定者，徒自誤耳。

若遍行諸事，言心無染者，於言甚美，於行甚非。真學之流，特宜戒此。

首先，是「執心住空」的問題。〈收心〉篇在進行「收心」理論的建構時，曾經談及，學道之初，首先要安坐。接著進行內在心體的修持，要「收心離境，著無所有，不著一物，自入虛無，心乃合道」，又要求要「虛心」、「心無所著」。這樣的說法很容易讓修道者的注意力過度關注在「心」之上，只是不斷要求自己將心掏空，就以爲是不著一物、心無所著。實際上所謂的「收心」，要求的並非是修道者要執著於把工夫焦點定著於「心」上，因爲一旦有所執著，即使是執著於使心無所著，使心廓然虛空，這個動機也還是一種執定。一旦有所執定，那麼心也就不空了，因爲所執定的那個東西或觀念很明顯地還停留在心中，又怎麼說是心不著一物了呢？

中嶋隆藏認為「執著於一切事物都是空無的見解，初看起來似乎與『住無所有，不著一物』很相似，其時卻與之有巨大的隔閡。」³⁹盧國龍則指出「品性上的反璞歸真，不外乎要求從種種『文明物』的束縛中解脫出來，求得精神上的自由。也正因為理趣歸於精神自由，所以所謂收心離境，不著一物，並不是要『執心住空』。……在他看來，拘執心神住於空境，這是病上加病了。為了虛靜而役思強為，雖然自以為心中不著一物，但終非『真覺』，因為執著追求心中無物，又反為此念所累，心中還是有『真性』以外的東西。」⁴⁰

亦即這樣的話，「還是有所，非謂無所」。《老子》「損」的工夫，要求損之又損以至於為為，無為而無不為。所謂的無為即是無所執定了，既是無所執定，那麼有為與無為也將化於其中，渾然不分，又有什麼有不有、無不無的問題呢？這裡《坐忘論》要討論的也是這樣的問題，既然說是著無所有，實際上就是不著了，所以又說是不著一物，既是不著一物了，那麼就是徹底虛無了。但是這個虛無並非是一個具體的概念或是想法，因為連概念和想法本身也還是有，就不能說是無，因此只能以心性修養的方式來實踐而無法用言詮辨析的方式來論辯。正如司馬承禎在《太上升玄消災護命妙經頌》所說：「空色宜雙泯，不須舉一隅，色空無滯碍，本性自如如。」亦言不著於空之義。

然而修道者常常會執著於文字語言的詮釋，而將工夫法門概念化，反而無法渾融於實踐當中，這就使得法門理論反而成為了阻礙悟道的一大障礙。因此司馬承禎在這裡首先駁斥「執心住空」之誤，深誠修道者勿陷入這樣的迷思當中，因為一旦執定了這樣的概念，那麼等於修道又回到了原點。亦即執著了定有，那麼不但修持無法更往前進，反而因為一心執著於此，心勞氣發，卻修持無成。既不合於坐忘之法修持理路，反而會對修道造成不利的影響和後果。這裡「又反成疾」的說法應該是司馬承禎在長久自我修行實踐以及教誨弟子的過程當中，所總結出的經驗。因此可以看出《坐忘論》並不單只是理論的闡發與建構，而是真實蘊含

³⁹ 見氏着：《〈坐忘論〉的「安心」思想研究》，頁 250。

⁴⁰ 見氏着：《中國重玄學——理想與現實的殊途與同歸》，頁 371-372。

著實踐經驗而成，為確切可行的心性修持工夫。

第二，是「心起皆滅」的問題。本文〈斷緣〉當中曾經提過，所謂「斷有為俗世之緣」的說法，只是一種權宜性的教法。原因是初入道者所受誘惑甚多，心不易凝定，因此需要以斷緣的手段，來幫助修道者更加快速地將心定下，以便進行心性的修持。一旦到了能夠「收心」之後，所要作的就不是盡斷外緣了。斷外緣是因為心有著於外物，若心能不著於外物，則有何可斷？因此這裡的層次應該要提高到了「簡事」。具備了「簡」的能力，其實就是具備了心不執定、隨順應物的能力，因此能夠應事無窮。《坐忘論》在闡述這樣的能力時非常慎重，將其置於第四階段。因此對於第二階段仍只說「斷緣」，即使到了第三階段要教人「收心」，即將標舉出「簡事」之意，還是慎重其事地以反面論述先行消解。其曰「不簡是非，永斷知覺，入于盲定」，言「不簡是非」會如何如何，終不言「能簡是非」則如何如何。由此可知《坐忘論》在這上面分寸的拿捏實在是非常小心的。因此本文也就不避瑣屑地一辨再辨，實乃因為其精微細密，不加詳辨，反會以為其自相矛盾。

《坐忘論》並不主張心體斷滅，因為心是修持的主體，一旦如死灰，那又有何可修持的呢？心體是通向道體的孔竅門路，若此孔竅門路枯萎斷滅，那麼道體自然也無法朗現，此乃理之必然。因此說永斷知覺，非但不是收心，反而是入於「盲定」。這裡的「盲定」又是相對於「泰定」而言，泰定是超凡後的工夫，既已超凡，則必然生慧，故〈泰定〉言「無心於定，而無所不定，故曰泰定。」盲定則否，既執於斷滅，則止求知覺永斷，心思路絕，何慧之有？因此進入「收心」的階段之後，即不當再執於「斷」的工夫，而要開始發展「簡」的能力了。「收心」介於這樣的過渡，又基於對這個問題的重視，因此在〈收心〉篇當中亦有具體的解說，此留待後文述之。

第三，是「任心所起」的問題。如上所述，「收心」是凡夫所能得到的第一次修行成果，亦即心性上第一次的提升。在這樣的初步工夫階段中，修行者常因

尙未能恰當把握中道，因此往往在不知不覺間有所偏墮。或執於頑空、盲定(執色滅空)，或流於隨心浮蕩、無所節制(溺色無空)。佛教有所謂「中觀」，雙遣空有謂之中。在〈收心〉當中，既駁斥了「斷滅」，實乃因境界已然提升，不該純任斷滅。然而「收心」所能到達的境界畢竟還是小成，未真能如「泰定」已然「無心於定而無所不定」，因此還有「簡事」、「真觀」兩階段要修。由於修道者在「收心」完成之後常易於自滿，一旦小有所成，則飄飄欲仙，自以為憑虛御風，羽化登仙不遠矣，故自矜自是，謂已得道必矣。既言此心不當斷滅，因此任心所起，一無收制。實則能有「收心」之成，本是奠基於斷緣之功。既有小成，當思精進上遂，若此時復又任心所起，無異再溺塵緣，則已收制之心復動擾不安，此謂前功盡棄，與凡人自然不異。

這便是《坐忘論》對於「斷」與「簡」論述，對二者之間細微的差異與修行者易產生之混淆，一而再，再而三，羅縷詳盡地加以辨析。看似反反覆覆，前後矛盾，實則藉由反覆的辯證，來呈顯其底蘊。依上所論可知，能斷緣方能收心，能收心方能簡事。若既已收心，未修簡事，反任心妄為，則已修之功盡棄矣。

第四，是「心無指歸」的問題。張松輝將「斷善惡」譯為「明白什麼是善惡」，⁴¹即是將「斷」解釋為「判斷」。這樣的說法自然有其道理，亦即到了「收心」的階段，心已初步恢復了清明，故亦具有初步的判斷能力。然而，這樣的說法對於「心無指歸」的解釋就必然有些牽強了，張松輝譯作「思想卻沒有依歸」。在此有兩個問題，其一，既然已經能判斷善惡，那麼什麼叫做思想沒有依歸呢？如果思想沒有依歸，則判斷善惡即無依準，那又怎麼判斷善惡呢？其二，心無依歸的「心」只有「思想」的意涵嗎？若是如此，那麼心就只具備認知義，如何擁有主體義呢？因此，這裡有必要對於這些問題作出釐清，方能探究這幾句話所要表達的意涵，以及其所要批駁的問題。

筆者認為，「斷善惡」之「斷」仍應當成是斷滅義，亦即所謂的「斷善惡」

⁴¹ 見張松輝：《新譯坐忘論》（臺北：三民書局，2005年3月初版），頁32。

就是「對於善惡執定的消除」。收心是住無所有，不著一物，此義包含著不當「執心住空」，亦即徹底虛其心，超越空有相對之執著。這麼一來，則善惡的分別執定也應當加以超越，方是真正虛其心。這當然不是說可以善惡不分，而是站在一個更高的層次來看待善惡的對立，因此說「斷善惡」其實就是在心中將這樣的對立分別給消除了，同時也不執著了，因此方能真正說是住無所有、不著一物。前言「非靜非穢」、「非智非愚」即是此義。由此，則心不只是認知義，而是具有主體意涵，因為認知功能不足以消除這樣分別執定，而須賴修持主體的工夫。

那麼，為何這時的心會產生「無指歸」的情形呢？須知心雖已超越善惡的分別執定，但是雙遣分別之後的心究竟是什麼？此時的心雖曰住無所有、不著一物，看似獨立於分別執定之外，實則由於斷有斷空，雙邊俱遣，將凡夫心任蕩無節或牢執難捨的習氣一併滌除。此時心無憑依，若未堅定修道志向，確立修道目標，很容易在一時之間迷失自我，或不知所措，而貽誤時機。故可知此時的「收心」階段尚無法使此心真正冥於大道。前文雖言「心合於道」、「道自來止」，但這僅是表示心體初步恢復清淨，具備朗現道體的條件，但距離得道，即「同於大通」，還有很長的道路。這也就是「收心」僅是《坐忘論》第三位階的原因，只是小成，未及大道。因此這個階段的修道者既得小成，能斷善惡分別執定，若心中無所指歸，肆意浮游，反使已定之心又東飄西盪，茫無頭緒。或以為心必自定，實則此時「心法如眼」，亦染「動病」，因此冀其自定，徒自誤耳。那麼心究竟要歸於何處呢？自是歸於「大道」。故〈收心〉篇此論，實在諄諄復勉修道者，敬謹信仰，專心一志，以歸返於大道。

其五，是「言心無染」的問題。前面有稍微提到關於「斷」與「簡」的工夫差異，必須取決於吾人本身的修養程度。若已然收心，則可向簡事邁進。但簡事終是高於收心一階，因此已達收心的階段，應當持盈保泰以求上遂。〈收心〉篇既說不能心起皆滅，恐流於盲定；但又說不能任心所起，因為尚未達能簡事的程度。而這裡的「遍行諸事，言心無染」也是就著此中差異而言之。已達收心之境的修道者，如前所言常會囿於小成，因此以為心已合道，實則未同大通。故凡有

事來，則任心所起，任心所起則諸事來擾，皆從而應之。此謂遍行諸事，以爲以此合道之心，必能隨物應化，無所遲滯，而言此心不曾被染。

這樣的說法乍聽之下非常高妙，以「頓悟」作爲號召，將修行的累積盡皆簡化，並稱此乃高妙境界。實則《坐忘論》認爲修行是循序漸進的，它並不否定有這樣頓悟的可能與境界層次，如「泰定」本身就是一種當下即是頓悟。但是若是凡人不問根柢，不循途徑，盡皆以此標榜，則所產生的流弊實是令人難以接受，最明顯的就是修行失去了意義。若是任何人都不問修持根柢如何，盡能轉瞬頓悟，則何用苦苦修行？何用經年累月之功？這自然不是否定有先天利根之人，其或許能當下頓悟；也並不是堅持苦修才能得道。而是指在正常的情況下，最適於大眾修持的不是那些高妙的玄理，而是腳踏實地、循序漸進的工夫。尤其以凡夫頓入大道，這雖非絕不可能，但有亦是少數，若修道者好高騖遠，專求轉瞬頓悟，則不免視循序修持之功如敝屣。本身無根柢，加以自是自矜，如此只能離道愈遠，無從得道。因此〈收心〉篇深誠之，言「真學之流，特宜戒此」。

參、收心的工夫實踐

除了以批駁妄見的形式來開展、釐清理論之外，〈收心〉篇也針對修道者在修持過程中容易碰到的具體問題提供解決的方法：

如有時事，或法有要疑者，且任思量，令事得濟，所疑復悟，此亦生慧正根。事訖則止，實莫多思，多思則以知害恬，為子傷本，雖騁一時之俊，終虧萬代之業。若煩邪亂想，隨覺則除。若聞毀譽之名、善惡等事，皆即撥去，莫將心受。若心受之，即心滿，心滿則道無所居。所有聞見，如不聞見，則是非美惡，不入於心。

在「收心」的過程當中，大致上碰到的困難有二：一是「時事應對」，二是

「法有要疑」。《坐忘論》認為「夫人之生也，必營於事物」（〈簡事〉），因此在初步的修道時，為求心靜，需要斷緣。但隨著修行日成，體驗日深，心漸漸地能夠「靜而生慧」了，雖然仍不應「任心所起」或「遍行諸事」，但是心中之慧日漸生成，面對一些時事也就具有一定的應對能力了。此時需要當心拿捏分寸，既不能「心起皆滅」，也不當「一無收制」、「心無指歸」，而是當以心體漸生之慧，試著從容應對。另外坐忘之法所提供的雖說是心性修持之方，但因為著重在修行的實踐上，雖曰殊途而同歸，同趨大道的方向一致，然因著每個個體的情狀而會有不同的體驗。修道歷程各有風景，這也就導致修行者在修道過程中難免產生各種不同的疑惑。在《坐忘論》第一階段就特別強調「敬信」的重要，為的就是讓修道者在發生這樣的狀況時能不退求道之心。「敬信」可以作為信道的根基，但在實際修持過程中的具體問題又應該如何解決呢？

對於這兩種狀況，〈收心〉篇指出的方法是「且任思量」。這樣的方法頗令人費解，因為前面既然反覆強調不應「任心所起」，那麼這裏又為何說是「且任思量」呢？這其中是否存在著矛盾？其實就如同筆者一再強調的，《坐忘論》在論述的時候是非常小心的，尤其對於引人誤解之處，往往不避篇幅，反覆申論，因此學者在討論這些問題時尤須細辨。所謂「任心所起」是造成〈收心〉篇開章所謂心體「動則成昏」的原因，這是在對於心體一無收制的情況下，造成心體靜而復動，既動則昏，無復朗現道體之清明。相反地，「且任思量」卻是奠基於心體澄明之後，是心體「靜則生慧」的結果，在這樣的基礎下，以所生之慧照應時事、解除疑惑。則心體之慧在道體朗現的情況之下，以慧洞見，如此之任思量，實是以慧思量，而使時事得濟，所疑復悟，反而更增心體澄明之慧。至於為何非要使此心復運作於時事、疑惑之上呢？因為人雖修道，實仍生活於人群中，不能免於應對時事或修道問題。「若心起皆滅，不簡是非，永斷知覺」，實是入於盲定，無法解決問題，於修道反而有害。至於任思量於時事、疑惑，亦有「在事上磨鍊」之意。司馬承禎並不主張斷離人事，由其將「簡事」置於《坐忘論》第四修道位階便可知其對於對應人事的重視。因此說這種在事上磨鍊的工夫也是「生慧正根」，於慧不僅不害，反而有益。

當然，《坐忘論》在〈收心〉篇提到這種較為高層次的思考時，爲了避免讀者誤解，總是謹慎小心，方進之，復退之。故前言「心起皆滅」之非，隨即又陳「任心所起」之過，其對於「收心」位階的修持畢竟不甚放心，因此反覆申誡修道者。此處亦不例外，方言且任思量爲生慧正根，立刻又加以警惕：「事訖則止，實莫多思」。以慧思量，主在應物，而非再結新緣，否則難免以智慮復害恬靜。爭思競率之心又起，則心不復靜，自致成昏，此是爲子傷本，捨本逐末。雖逞一時之俊材，實則悖道彌遠，墜入聰明，於修道之業大虧矣。由此可知，〈收心〉篇提出修道者在修道歷程中對治困難的方法，乃是在隨順自然的原則之下且任思量，而非徒望不思而得。於實踐過程中當思則思，事息則止，不多思，亦不刻意斷思。

其次，是關於「煩邪亂想」的問題。本文在討論〈敬信〉篇時曾經提及由於心性修持乃屬於個人的神祕體驗，因此外緣易斷，而心魔難伏。釋迦摩尼得道之後，尙且有各種人身煩惱交相襲之，更何況世人以凡夫之資，既無佛陀得道後之大智慧，而欲以修持心性，通同於大道，則各種煩惱熾盛自不待言。故〈敬信〉首揭此義，欲修道者以敬謹信仰克服之。然而，擁有實際修道體驗及經歷的司馬承禎自然明白，敬謹信仰並無法阻止在實際修煉過程中，各種煩邪亂想的產生。既是一定會發生的狀況，那麼司馬承禎便提出相對應的方法：「隨覺則除」。

種種煩邪亂想之所以能衍成心魔，常常是因爲吾人聚集心神於其中，導致它纏繞縈結於心，愈纏愈緊，愈結愈亂，終至熾盛襲人，由此佛陀對治惡魔波旬之法即爲「斥退」。坐忘之法要人「收心離境，住無所有，不著一物，自入虛無」，面對心魔熾盛，煩邪亂想襲人，最好的對治方式即是「除」。如何除？隨覺隨除，不待其熾盛。亦即保持住無所有之清明，不染塵埃，一覺邪煩之生，不待其成即除之，毋使漸成。又曰：「若聞毀譽之名、善惡等事，皆即撥去，莫將心受。」前言「非靜非穢」、「非智非愚」已是擁有超越義，故凡相對、分別之執定，皆應撥除。毀譽之名、善惡等事切勿將心受之，邪煩亂想之生尙成心魔，而毀譽要

其心，善惡縈其慮，心受則滿，滿者何？皆心魔也。心滿則道無所居，道無所居則道不來止，既不來止，慧即不生。

因此〈收心〉篇總結對治種種煩惱、分別、妄見、執定之法曰：「所有聞見，如不聞見」。此所謂如不聞見，非曰真不聞見，其言「如」不聞見，則知非盡斷滅之謂。而是見如不見，聞如不聞，蓋超越其上，故不執兩端。見則見矣，聞則聞矣，我心清明，無分無別，無執無著，心不著物，住無所有，此是對治之方。如此則是非、美惡、毀譽、執定，及種種煩邪亂想不入於心，不入於心則心不滿，心不滿則虛，虛而能安。心不受外亦不逐外，「心安而虛，則道自來止」。〈收心〉篇引經云：「人能虛心無為，非欲於道，道自歸之。」則明心體清淨，道體自然朗現無遺。

在此還有一個問題，那就是：煩邪亂想為何會產生呢？又其產生為何是修道必經的過程呢？關於這點，〈收心〉篇也有解說：

然此心由來依境，未慣獨立，乍無所託，難以自安，縱得暫安，還復散亂。隨起隨制，務令不動，久久調熟，自得安閒。無問晝夜，行立坐臥，及應事之時，常須作意安之。

此心存乎人身，人身存於此大千世界，因此由來依境，未慣獨立。雖其本體清淨，然沾染日久，相衍成習，而今住無所著，乍失依託之境，故修道者不免惶惶難以自安。縱使能夠暫時安處，此心不定，終復散亂。因此方才提出「隨覺而除」的方法，一有煩邪亂想之起，隨起隨除，不待其成。務使此心湛然不動，不從外物遷徙，久久調熟，愈見穩定，則安閒自得，不復惶惶迷惑無所託。此收心安心之法，初學乍成，修道者當須無問晝夜、行立坐臥、隨應時事，皆「作意安之」。所謂「作意」，非是造作之謂，而是須念茲在茲，心合大道，不使其須與離也。

至此，則凡是修持之中所遇到的具體問題皆可以此作為處理原則，又可歸納為兩個模式：

但心不著物，又得不動，此是真定正基。用此為定，心氣調和，久益輕爽。

以此為驗，則邪正可知。

今則息亂而不滅照，守靜而不著空，行之有常，自得真見。

「心不著物」是「收心」的要旨。不動則靜，靜則生慧，此是〈收心〉開章即陳說之理，故此為「真定之基」。真定者，泰定也。泰定則超凡，欲得泰定，先立其基，其基云何？心體之謂也。心體先定，道體自必朗現，以此為基，調適上遂，趨近真道，故能得真定。於此之前，以心不著物為定；此定者，安也，安其心也，亦此「收心」之法。〈收心〉篇曰：

若心得定，但須安養，莫有惱觸。少得定分，則堪自樂；漸漸馴狎，唯覺清遠。平生所重，已嫌弊陋，況因定生慧，深達真假乎！

此心得定，是謂小成，仍須安養，毋使惱觸煩雜復來纏繞。則依此收心安心，可稍得定分，定則能靜，心靜生慧，慧則足堪自樂。漸漸馴狎，亦久久調熟之義，用此能覺清遠，故曰：「用此為定，心氣調和，久益輕爽。」蓋心不著物則心不滿，清淨虛寂，故得輕爽。既得輕爽，則心魔不生。雖有煩邪亂想，隨覺即除，則超越分別，不著於物。平生所重，皆分別執定。至此心安而虛，既定而慧則生焉，真假之辨，照見無礙。故以此為驗，則邪正可知，蓋道體朗朗，無不昭顯。

其次則謹守「息亂而不滅照，守靜而不著空」。息亂者，息煩邪亂想也，非謂斷盡時事。蓋心靜生慧，時事來磨，且任思量，事則得濟；反之，若心起皆滅，不簡是非，永斷知覺，則入於盲定。何來真定之基？息亂則隨覺除之，皆即撥去，莫將心受，然心體清淨依然，道體朗照如昔，非是為息亂兼滅心照。又守靜者，但為心神被染，蒙蔽漸深，流浪日久，遂與道隔。故欲淨除心垢，開釋神本，廓復此心清淨。非是執心住空，反執有所。把握此一原則，行之有常，則自得真見。故此兩種模式，一以為驗而知邪正，一以行之而得真見。

「收心」本就是修持此心的工夫，前文嘗言「心神被染，蒙蔽漸深，流浪日久，遂與道隔」，故「收心」須「淨除心垢，開釋神本」，使心無復流浪，歸復於道，漸漸馴狎，久久調熟。故又曰：

牛馬，家畜也，放縱不收，猶自生鯁，不受駕御；鷹鷂，野鳥也，被人繫絆，終日在手，自然調熟。況心之放逸，縱任不收，唯益羸疎，何能觀妙？故經云：「雖有拱壁，以先駟馬，不如坐進此道。」

以牛馬鷹鷂爲喻，言心須馴狎調熟之功。若縱任不收，任其所起，遍行百事，則唯日益羸疎，不復得見大道。故引《老子》之語，⁴²勉修道者「坐進此道」，對於修道時的具體問題，秉持著堅定的求道熱忱予以克服。

⁴² 《老子》第六十二章。

第四章 修道階次(二)：出離虛妄，觀見真理

經過了凡夫型態的初步修道階次，也就是「斷緣」和「收心」的修持之後，基本上完成了修道者在心性上的第一次超拔。凡夫雖則還是凡夫，但是整個生命卻進行了一次質的轉變，這種生命品質的轉變，也可以視為一種人生境界的提升。故前文曾經提過，這是《坐忘論》思想理論中所蘊含的「工夫中有境界」的理論設計。完成「收心」的修道者，具有一定心性修持成果，此時已站在更高的基礎上，面對的問題不同，其所要進行的修道階次，自然是更進一步，而與初入道者不同。

修道者在斷緣收心之後，雖已是經歷過一次境界的提升，但是畢竟離道尚遠，因此接下來的修道階次自然就屬於進階的修道法門。這樣的修道階次依然是由外向內的逐漸增進，而這個層次的完成，實際上就是凡夫型態所能到達的最高修道成果。再往前進，就是超凡入聖的境界了。而在這個修道階次中，目標與重點將放在「出離虛妄，觀見真理」的追求上，至於其修道理論則主要是「簡事」與「真觀」。

第一節 簡事：價值的取捨

〈簡事〉篇的篇幅短小，尤其夾在〈收心〉和〈真觀〉兩大長篇之中，頗顯突兀。因為〈收心〉和〈真觀〉兩大篇加起來所佔的篇幅幾乎是整部《坐忘論》的五分之三，而〈簡事〉篇卻只有寥寥四百多字，在《坐忘論》的七個修道階段

中，篇幅只比〈敬信〉和〈斷緣〉多一些。〈敬信〉和〈斷緣〉篇幅之短，猶可說是初始發論，未臻義理核心。其所談亦是簡單的基礎性原則，雖亦有其重要性，然而終不如真正闡發義理之〈收心〉篇來的內容豐富。然而〈簡事〉篇的不尋常之處乃在於其已經是修道的第四個階段，位階尚在「收心」之上，為何會以這麼小的篇幅表述？甚至感覺像是過渡性的階段，這其中的原因究竟是什麼？

壹、簡事與斷緣的差異

前文已經提過，在《坐忘論》的架構中，可以境界型態劃分為兩大部分：一是從〈敬信〉到〈真觀〉五個階段，屬於凡夫漸修的工夫闡述；一是修行者超凡入聖後，在即境界即工夫的持續精進中，得道證真。而其中前一個部份又可以細分為兩個層次，除掉〈敬信〉屬於修道者自始至終必須堅守的原則之外，〈斷緣〉和〈收心〉是一個層次，〈簡事〉和〈真觀〉又是另一個層次。兩個層次都是由外而內的修持工夫，〈斷緣〉和〈簡事〉屬於對治外物，〈收心〉和〈真觀〉屬於心性修持。又因為《坐忘論》的重心乃在心性修持，其修持主體是「心」，因此對治外物的目的也還是為了修持心性。這就造成了〈斷緣〉和〈簡事〉在理論的位階上，只能擔任輔助，肩負過渡的角色，因此篇幅甚短。相反地，〈收心〉和〈真觀〉才是心性修持的重點，並且是凡夫在工夫中所能達至的兩次境界超拔，內中所須注意的要領多，可能發生的問題亦多，因此篇幅宏大，所進行的義理辨析亦較豐富。

由此可知，《坐忘論》的層次安排並非隨興所至，而是經過嚴密的理論設計。瞭解這一點之後，便可以知道，〈簡事〉篇確實是以一種過渡的角色被放在修道的第四階段。然而這是否意味著〈簡事〉篇在《坐忘論》的修道階次中無關緊要？或者其所代表的修道理論是可以被取消或安排在其他地方的？這又不然。

既然《坐忘論》本身已經有目的地將修道階段作有系統的整理和安排，那就不可能再隨便加進一個無關緊要的階段。否則大可取消〈斷緣〉和〈簡事〉，或者將其置入〈收心〉或〈真觀〉中，豈不更是方便？因此可以肯定，「簡事」作為坐忘之法的第四個修道階段是有其必要性以及重要意義存在。

而仔細探索〈簡事〉篇便可發現，其所代表的義理和〈斷緣〉篇是非常雷同的。兩者同樣是以對治外物為目的，那麼又為何要分屬兩個階次，且位階高度又相差許多？本文在探討〈斷緣〉篇時已針對這個問題作過初步論述，這裡將對此論點再作進一步的整理。

首先，是關於〈斷緣〉和〈簡事〉分別列為第二和第四修道階段的原因。前文說過，在凡夫漸修的部份，其實還可以細分為兩個層次，凡夫由斷緣而收心，由外而內進行了第一次心性的超拔；接著經簡事而真觀，再一次由外而內，調適上遂，進行第二次心性的超越，由此奠定超凡入聖之基。而以《坐忘論》層層遞進的漸修理論來看，則斷緣是為了為收心作準備，故置於第二階；而簡事則是為了真觀作準備，故置於第四階。這是由架構邏輯來進行分析的結果，但是架構的安排必須有其義理上的根據。因此就延伸出第二個問題：同是對治外物，那麼斷緣和簡事的差異是什麼？其差異為何足以使其置於不同的階段，並且處於不同的境界(斷緣是針對收心前的初入道者而設，簡事則是為收心後已達第一次心性超拔境界的小成者所設)？

簡單來說，這是導因於二者所處的境界不同，亦即因為修道者「收心」前後所達到的境界不同，故在對治外物的態度上也有所不同。收心前是初入道的凡夫，心緒迷亂，心識被染，故對治外物，不問差別，要在能「斷」；收心後，本身修為已進，能住無所有，不著一物，心體湛明，能生智慧，故對治外物的重點已不在率皆斷絕，而在能「簡」。如同神塚淑子所說「為了收心，所以要盡可能捨棄與自己有關的俗事，但是捨棄是有條件的，並非全部都捨去。」¹而這種「簡」

¹ 見氏着：〈司馬承禎『坐忘論』について〉，頁 226。

的工夫還不單只是對於外物的簡擇，實則還有人生價值判定的意義，此是後文要敘述者。在此，以最簡單的話來作二者的分別，即「斷緣」是對外物「消極性的排除」，而「簡事」則是「積極性的抉擇」。收心前，心尚蒙昧，故須斷緣；收心後，心靜生慧，故能簡事。二者的差異還是取決於此心的清淨與否，未收心時須斷緣，已收心後能簡事。總而言之，人之修道層次與境界的不同，決定了「斷緣」與「簡事」分屬於不同修道位階。以下針對〈簡事〉篇之義理進行探討。

與《坐忘論》其他階段皆在篇章開頭解釋篇名不同，〈簡事〉篇先討論人生於世，「事」的不可避免：

夫人之生也，必營於事物。事物稱萬，不獨委於一人。巢林一枝，鳥見遺於叢葦；飲河滿腹，獸不吝嗔於洪波。外求諸物，內明諸己，知生之有分，不務分之所無；識事之有當，不任非當之事。事非當則傷於智力，務過分則斃於形神。身且不安，何情及道？

人是群居的動物，既生於這個世界，那麼與人交往必不可免，即使離群索居，自己營生的計較也無法全然置之不理。因此人生在世必定需要處理各式各樣的事物，而這種種龐雜多端的事物，卻又非憑一己之力就可以全部處理完的。所謂「一日之所需，百工斯為備」，個人的力量實不足以處理這世界紛亂龐雜的各種事物，而人也不應該將所有事情攬在身上，或是忘情地追逐這外在紛亂的事物。如同鳥兒築巢，不過一枝足矣，毋須盡用叢葦；獸類飲水，不過滿腹足矣，滔滔洪波亦不須盡納於肚。由此而知，人生世間，面對無窮無盡的外物，須當知所取捨。那麼要如何取捨呢？「外求諸物，內明諸己」，審時度能，知外物之度，明一己之能，凡事須量力而為。明白生命有其定分，不去貪求多於定分之外的事物；了解事物有其允當，不去強為踰越允當範圍的事情。

「生有其分」和「事有其當」可以說是這段文字的重點。「生之分」屬於一己，「事之當」則屬於外物。其實簡事就是要能判斷、衡量自己的定分和外物的允當，亦即「外求諸物，內明諸己」。每個人人生而有利鈍之分，對治外物既然需

要量力而為，那麼明白自己能力所及的範圍，才不會犯了不自量力的毛病，這是內明諸己，亦是知生之分；事有難易輕重之分，所謂量力而為，除了考量自身具備的能力之外，還要考慮事物的難易輕重，才不會錯估形勢，招致失敗，這是外求諸物，亦是識事之當。若是自己能力不足以克服之事，便不當強為。道家講究順守，反對違逆，故分之所無則當順其自然，不當專務非當之事，否則縱使窮智竭力，亦徒使形神困勞，戕害性命，不唯無益，反而有害。而且在這樣的情況下，形神智力必致困窘，有礙於追求大道。

這裡的「身且不安，何情及道？」承繼道教一貫的養性修命論調，欲修其性，先養其命，形體尚且不安，何道之可求？故〈坐忘論序〉云：「夫人之所貴者生也，生之所貴者道也。」又云：「故養生者慎勿失道，為道者慎勿失生，使道與生相守，生與道相保，二者不相離，然後乃長久。」很明顯地可以看出《坐忘論》雖強調心性修持，但並未放棄道教修命的路數。相反地，司馬承禎仍然強調形體修養的重要，只是將重心移向心性修養上，然而修性依然要以修命為基礎。由此可知，《坐忘論》雖然在論述上完全偏重於心性修持，但在基本態度上還是主張性命雙修的。

《坐忘論》認為既然事不可免，當以「生之分」和「事之當」作為決定事物可為與否的判準，這就引出了「簡事」的修道工夫：

是以修道之人，要須斷簡事物，知其閑要，較量輕重，識其去取，非要非重，皆應絕之。猶人食有酒肉，衣有羅綺，身有名位，財有金玉，此並情欲之餘好，非益生之良藥，眾皆徇之，自致亡敗。靜而思之，何迷之甚！故莊子云：「達生之情者，不務生之所無以為。」生之所無（生之所無以為者，分外之物也）。²蔬食弊衣，足延性命，豈待酒食羅綺，然後為生

² 此段敘述頗有錯亂，七籤本作「故莊子云：『達生之情者，不務生之所無以為。』生之所無。」其後復有小字云：「生之所無以為者，分外之物也。」似是用為注解之用。而道藏本則作「莊云：『達生之情者，不務生之所無以為。』生之所無以為者，分外物也。」則視小字為正文，事實上此二句乃是郭象《莊子注》之語，神塚淑子據此認為司馬承禎受到郭象注「安分」思想的影響，見氏著：〈司馬承禎『坐忘論』について〉，頁 226。而道藏本視為正文，在此姑從七籤本。

哉！是故於生無要用者，並須去之；於生雖用，有餘者亦須舍之。財有害氣，積則傷人，雖少猶累，而況多乎！

〈簡事〉篇要修道者「斷簡事物」，這和〈斷緣〉篇要修道者「斷有爲俗世之緣」的說法有異有同。同者是二者皆要求「斷」，強調對治外物上，斷絕塵務是必要的方法。按〈斷緣〉篇的說法叫做「棄事則形不勞，無爲則心自安」，要求棄事，要求無爲，而〈簡事〉的說法則爲「非要非重，皆應絕之」。異者則在於〈斷緣〉較強調「斷」的工夫，而〈簡事〉則在斷之前，復有「簡」之工夫，須「知其閑要，較量輕重，識其去取」，亦即前文所提到的要先「外求諸物，內明諸己」，方才進行判斷。

其實本文在討論〈斷緣〉篇的時候已經先提過，司馬承禎並不主張全然斷絕與外物的聯繫，因此若以「斷」與「簡」的工夫來看，司馬承禎無疑認爲「簡」才是真正對治外物的恰當方式。但是因爲初入道者心神未定，外事紛雜常常引逗此心愈加昏動不安，因此需要先求「斷」。這在〈斷緣〉篇最後一段提到「若事有不可廢者，不得已而行之，勿遂生愛，繫心爲業。」便可以知道。事是有不可廢的，全然斷緣不是真正的好方法。斷緣要求的只是初入道者要能收攝心神，對於外物勿生愛、勿繫心罷了。而由此也就能夠明白，司馬承禎之所以將「斷緣」與「簡事」置於不同位階，便在於修道者所處境界的不同。收心前是初入道者，心未安定，故斷緣爲上；既收心後，修爲日深，心靜生慧，故能簡事。前者是消極地屏棄外物，後者則是積極地權衡輕重，有所簡擇。

但這還只是「簡事」第一層的涵義，其實「簡事」作爲修道的第四階次還有更重要的原因，那就是關乎修道者人生價值的抉擇問題。

貳、人生價值的抉擇

所謂的「簡擇」不單只是選擇何事當爲、何事不當爲的粗淺意義。實際上，〈簡事〉篇真正要表達的是更進一步地，對於生命價值的判斷以及人生目標的確立。世間外物眾多，與人生最相關的不過衣食，人之所欲最常是名利富貴，然而司馬承禎卻說那都是「情欲之餘好，非益生之良藥」。人之所求酒肉珍饈，蓋因口腹之欲；羅綺絲綢，蓋爲耳目之觀；名位聲望，蓋以虛榮用心；金玉珍寶，蓋求逸樂放縱。然此情欲之餘好，終非益生之良藥，爲什麼呢？因爲人在汲汲追求這些事物的過程中，往往迷失了自己的本性本心，此即心體被蒙，情欲熾盛，故欲深谿壑，難以自拔。那麼何爲益生之良藥？人之所貴在生，生之所貴在道，〈坐忘論序〉言「人之有道，如魚之有水」，故道才是真正益生之良藥。

然而人卻往往徇於情欲，而終至敗亡。若靜以思之，迷惑何甚！〈坐忘論序〉復言「縱易染之情，喪今生之道。自云智巧，如夢如迷。生來死去，循環萬劫。審惟倒置，何甚如之！」人若將人生價值定位在逸樂享受之上，縱得一時歡愉，終遺大道。故《莊子·達生》言：「達生之情者，不務生之所無以爲。」生之無以爲者，分外之物也。生有分，事有當，務分外之物，循不當之事，則非惟不達生之情，實戕害形神，自斲其性命者。因此道家道教崇尚樸素，食取其飽，衣取其暖，不待炊金饌玉、羅紈之盛，以免傷生害性。故蔬食敝衣，皆可延其性命，勿作貪婪非分之想。

在這樣的認知下，所謂「簡事」第二層的涵義，實爲人生價值與生命意義之抉擇，故稱「斷簡事物」。斷者，斷世間一切名利富貴，無欲無求；簡者，簡益生復命之至道，同於大通。故於生無重要之用者，皆當去之，即「非要非重，皆應絕之」。要者重者，惟道而已，故情欲餘好，盡可拋也。至於衣食之類，於生之有用者，取足即可，有餘者復當捨之。而財尤當戒，以其聚必害氣。害氣者何？嗜欲之心也。財能引人貪念，貪念一起，則人不復能收制。爲滿足其嗜欲，必致無所不爲，故曰財有害氣。財之爲累，少則欲多，多則欲富，於是欲望愈無止境，

故言財少猶爲負累，何況多乎？

了解了這層涵義後，則知「簡事」不單只是單純對治外物之謂，實爲對治吾人耽溺嗜欲、不知求道之病。之所以置於「收心」之後，則爲修道者收心之後，心復清淨，故能判斷吾人生命之意義與價值所在，捨妄歸真。若言斷緣之時，人猶處凡塵俗事，則簡事之時，實已以道爲居，不復迷亂，惟此方可上遂「真觀」。

〈簡事〉最後說：

今以隨侯之珠，彈千仞之雀，人猶笑之；況棄道德、忽性命，而從非要，以自促伐者乎！夫以名位比於道德，則名位假而賤，道德真而貴。能知貴賤，應須去取，不以名害身，不以位易道。故莊子云：「行名失己，非士也。」《西昇經》云：「抱元守一，至度神仙。子未能守，但坐榮官。」若不簡擇，觸事皆爲，則身勞智昏，修道事闕。若處事安閒，在物無累者，自屬證成之人。若實未成而言無累者，誠自誑耳。

若將珍貴的隨侯之珠，用來作爲彈丸之用，以投高空之雀，此是棄貴從賤，捨本逐末之行，人尙聞而笑之。更何況是捨棄至道，忽略性命，而去追逐耳目之歡、不急之務，並且以此戕害自己生命的行爲呢？司馬承禎使用《莊子·讓王》篇的典故，來說明價值抉擇的重要性。³在此〈簡事〉篇很明顯地將對於外物輕重緩急的簡擇，過渡到吾人生命價值的抉擇。是要選擇徇於逸樂，促伐吾人性命的宴樂，還是要選擇歸返至道，達生全真，端在吾人之「簡」。試將道德與名位度長絜大，則道德乃既貴且真，名位則既賤且假。徇於名位則害身傷真，妨道阻德。因此二者孰重孰輕，已是昭然顯明，既知貴賤之別、輕重之分、真假之判，則不當仍復徇於名位，惑於可欲，去取之機，乃在於此。

故《莊子·大宗師》云「行名失己，非士也。」專求名位而失去自我主體性，

³ 原文爲：「今且有人於此，以隨侯之珠彈千仞之雀，世必笑之。是何也？則其所用者重而所要者輕也。夫生者，豈特隨侯之重哉！」見郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 972。

也失去了冥合於道的機會。故郭象注曰「善為士者，遺名而自得。」成玄英復疏曰「矯行求名，失其己性，此乃流俗之人，非為道之士。」⁴不遣可欲，專務名位者，失其己性，復亦失道也。又《西昇經》云「抱元守一，至度神仙。子未能守，但坐榮官。」修道者不能抱元守一，堅持大道，至度神仙，便是肇因陷溺於名位追求，無法自我抑制，篤志向道，因此無由得仙。

在此有兩個名詞值得討論：一是「道德」；一是「神仙」。道家的「道德」和一般所習慣用的儒家「道德」意義不同。儒家的道德偏重在個人人格與群體和諧的人文化成，而從仁義禮智等德目去講求；道家的道德則是落在順應自然、無為自守方面。所謂「道法自然」，道家的道德非是仁義禮智之謂。相反地，為了復返自然，必須剝除掉人為造作之下已遭異化的仁義道德。也藉由這種消融剝除，方能從根本價值上保存住仁義道德的純粹，故牟宗三稱之為「作用地保存」。⁵姑且不論道家之道作用義與存有義的注釋，《坐忘論》在此處所使用的「道德」其實就是「道」，是宇宙間恆久不變的真理。因此〈坐忘論序〉言「重道德之名，輕道德之行」亦是此義，與儒家所謂仁義道德意義不同，此是需注意者。

再來是「神仙」一詞。這是整部《坐忘論》當中，首次出現「神仙」一詞的地方。一般來說，學者研究《坐忘論》時，皆認為《坐忘論》的七個修道階段就是成仙的七個修道步驟。這樣的說法當然有其道理，因為《坐忘論》是道教著作，作者司馬承禎也是一代高道，道教的修行目的是成仙，故《坐忘論》所謂「得道」，自容易讓人認為即是成仙。但是值得注意的是，《坐忘論》當中似乎非常刻意地避免使用「神仙」或是「成仙」的字眼：對於修行，不說「修仙階次」，僅說「修道階次」（〈坐忘論序〉）；不說「修道成仙」，而說「修道成真」（〈樞翼〉）；最高階段之第七階不名〈成仙〉，而名〈得道〉；甚至在〈得道〉篇當中，對於「得道」的描寫也僅是「凝神寶氣，學道無心，神與道合，謂之得道。」並把道教的「尸解」也解釋成「初得小慧，悅而多辯，神氣散洩，無靈潤身，生致早終。」

⁴ 見郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 232-233。

⁵ 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 134。

而在〈簡事〉篇之前，則完全沒有提過「神仙」的問題。這就不禁令人產生懷疑，司馬承禎對於「神仙」的態度究竟是如何？

事實上，站在道教的立場上，司馬承禎自然是認定有神仙存在的，因此其建議置五嶽真君祠時曰「五嶽皆有洞府，各有上清真人降任其職，山川風雨，陰陽氣序，是所治焉。冠冕章服，佐從神仙，皆有名數。」（《舊唐書》）又其作《上清侍帝晨桐柏真人真圖讚》亦是讚頌諸仙，《坐忘論》中亦有「太上老君」的描述（見〈真觀〉、〈泰定〉），因此可以確定的是司馬承禎的確認爲有神仙的存在。那麼下一個問題是：司馬承禎《坐忘論》中的「得道」指的是成仙嗎？原則上是。但是司馬承禎對這種「神仙」的定義有點特別，其曰「行隨道通，與神合一，謂之神人。」很明顯地，他把這種神仙和《莊子》的精神境界結合起來，故稱「變質同神，鍊形入微，與道冥一，散一身爲萬法，混萬法爲一身。」這就讓神仙的定義有了模糊的解釋空間。所謂的神仙到底是位列仙班的實質身分，還是一種與道冥一的精神境界？在司馬承禎的認知當中，或許神仙其實是兼有上述二種特性，而這也正可看出道教對道家的繼承與轉化。

〈簡事〉篇是整部《坐忘論》當中第一次明確標舉出「神仙」的字眼，且還是以引用《西昇經》的方式提出。至此司馬承禎尚不願意直接提出「神仙」的理論，其背後自然有其複雜的原因，在此僅凸顯此一問題的存在，本文在討論〈得道〉篇時尚有詳述。

回到〈簡事〉篇的最後總結，司馬承禎再次強調若是於事不加簡擇，觸事皆爲，則形神必徇於塵緣俗務，而致身勞智昏，於修道之要，反而付之闕如，無暇顧及。在〈收心〉篇提過，司馬承禎承認有「在物而不染，處事而不動」的境界，在此復又重提爲「處事安閒，在物無累者」。這樣的人已超凡入聖，故應物而不累於物，是「證成之人」。這樣的境界確實存在，實際上就是達到「泰定」的境界。但是收心之後的修道者，僅有小成，尚須調適上遂，循階修行。先確立人生價值和生命意義的真確信念，對治外物則明其輕重，隨物而化，不徇名位，心慕

至道，如此則復由外而內，而可邁入「真觀」之階。若實際上未成超凡境界，不能應物無累，卻自是自滿，言其無累者，此即〈收心〉所謂「非時非事，役思強為，自云不著，終非真覺」者，亦是「遍行諸事，言心無染者，於言甚美，於行甚非」者，故「真學之流，特宜戒此」，此是自欺自誑，於修道最是妨害。

第二節 真觀：真理的探求

〈真觀〉是在凡夫漸修工夫當中最後一個階段。通過「真觀」，就進入「泰定」的境界，那已是超凡而入聖。因此在凡夫的修煉歷程中，「真觀」是最後的工夫著落處，也等於是以前面五個階段的修為，方能跨越那道界線，如同鯉魚躍龍門般，讓自己的生命進行一次徹底的超拔，步向終極得道的境界。

「真觀」實際上是積累了前幾個階段的努力後，修道者所具備的能力。因此，若說「收心」是初入道者第一次的心性超拔，那麼「真觀」就是修道者在凡夫境界型態的心性修養歷程中所能獲致的最終成果。若以這樣的觀點來看，「真觀」如同「收心」一般，也是工夫中的境界，且是凡夫所能達致的最高境界，是繼「收心」之後的又一小成。但是也如同「收心」篇一般，其雖是工夫中的境界，然而工夫論的內容畢竟才是其主要論述重點。而〈真觀〉又是在超凡入聖歷程中的臨界線，因此〈真觀〉和〈收心〉同為《坐忘論》當中篇幅最大的兩個篇章。

壹、真觀義理綜述

首先，司馬承禎先對篇名作出解釋：

夫觀者，智士之先鑒，能人之善察。究儻來之禍福，詳動靜之吉凶。得見機前，因之造適，深祈衛定，功務全生。自始之末，行無遺累，理不違此，故謂之真觀。

神塚淑子指出「完成收心、簡事後能得到很深的洞察力，又捨棄全部事物的執著，回到事物本身來看，此即『返觀』，也就是『用離境之心來看將來的事』。」⁶所謂的「觀」指的是一種先見之明、善察之功，是智者方能具備的能力。其能預知事物發展的趨勢，擁有逆料吉凶禍福的見識，能夠洞燭機先，順應時勢而為。

這樣的能力看起來很神奇，其實自古以來能洞悉事務的智者史不絕書，所謂「運籌帷幄之中，決勝千里之外」。舉凡奇謀妙計無一不是預見其勢之演變而制敵機先，這除了需要智謀之外，更重要的是憑著對於客觀條件的深刻觀察以及對於人性的徹底了解，方能應之無窮，功成事遂。道家玄智的高明之處一直以來便被認為是能透析客觀時勢，故《老子》言「知人者智，自知者明。」⁷、「不出戶，知天下；不闔牖，見天道。」⁸而善於觀察時勢變化，因勢利導，故有言「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。」⁹、「為之於未有，治之於未亂。」¹⁰在在表現出吾人的智慧所能到達的高深境界，確實足以先鑒，足以善察，足以窮究事理，足以詳論時勢，因此所謂的「觀」，在此的意思便是能夠洞察機先的能力。具備這樣的能力，自然能夠深自警惕，務求全生而不受禍；也因為具備這樣的能力，就不至於悖亂妄為以召患，故行無遺累。在此〈真觀〉篇凸顯了「禍福無門，唯人召之」的基本立場。人的吉凶禍福除了事先有脈絡可循之外，吾人本身更應該盡量避免會招禍的種種舉措，方不至於引禍上身。因此能夠具有這種修養的人，就是具備「真觀」條件的人了。

然而〈真觀〉篇所謂要討論的並不單單是先知智士所具備的這種動燭機先的

⁶ 見氏着：〈司馬承禎『坐忘論』について——唐代道教における修養論〉，頁 226。

⁷ 《老子》三十三章。

⁸ 《老子》四十七章。

⁹ 《老子》五十八章。

¹⁰ 《老子》六十四章。

能力，重要的是這樣的能力與修道得道的關係，〈真觀〉說：

然則一餐一寢，居為損益之源；一言一行，堪成禍福之本。雖則巧持其末，不如拙戒其本。觀本知末，又非躁競之情，是故收心簡事，日損有為，體靜心閉，方能觀見真理。故經云：「常無欲，以觀其妙。」

一餐一寢、一言一行，乍看若無關緊要，實則禍患常積於忽微，故言行舉止皆有可能成為吉凶禍福之根源。受損受益之別，可能就只繫於一念之差，故善遠禍者，必察於忽微。然而這樣小心翼翼、萬般謹慎是否真的有用呢？時勢的發展有時雖可逆料，但是成天勞心於這樣的事情上，即使能避禍，但事實上心神早已困頓不堪。因此道家所主張的洞燭機先，與謀略家最大的不同乃在於謀略者勞損心神以徇於時勢，而道家玄智則是在體察事物的根本及其發展趨勢，看清事物的禍福真相後，以一種超越的心胸和格局來應待之。故能無為而無不為，而不需追逐爭奪或勞累憂煩。整天勞煩於事勢者是弄巧於其末者；而無為於心，超越其上者，則是拙戒其本者。以是巧者實拙，拙者實巧，故《老子》稱「大巧若拙」¹¹，爭逐其末，實非智也，唯有拙守其本，以應萬物，故能不勞不累，而切中綱要。

真正的智者應當是觀其本而知其末，而非巧持其末而失其根本。這又需要此心的清明澄澈，方能照見萬事萬物，毫無窒礙。這就總結到為何《坐忘論》要修道者收心簡事，原因就是要讓修道者的心體日漸清明，虛寂安定，故以「損」的工夫來達到心體的清淨。唯有損之又損以至於無為，此心無為，方是拙戒其本，方能觀本知末。此非躁競能得，故須層層遞進，日漸有功，使得形體不勞，心體湛明，體靜心閉，方能觀見真理。因此引《老子》首章，以明此心無為，故能觀見道之玄妙。

這裡要注意的問題有二，其一，所謂「心閉」並非指此心關閉，相反地，此心必須澄澈開明，方能朗現道體。故此所謂「心閉」乃是指對俗緣塵雜的絕緣，

¹¹ 《老子》第四十五章。

心體不再受到塵染的積累，關閉了種種染著的管道和可能性，而非是心體閉鎖。其二，這裡說「觀見真理」實際上已經將「觀」的意義進一步地推升到了更高的層次，亦即〈真觀〉篇所要談的問題，不是去觀見世俗的發展趨勢，而成為一個預言家。其所要探討的問題，還是落在修道者與真理之間的關係：此前的種種修道階次，皆是讓心體清淨所作的日損之功。有這樣的工夫，修道者方具備了直接觀見真理的能力，此是《坐忘論》提出「真觀」真正的用意。

又「真觀」乃須奠基於對人生價值與生命意義的正確抉擇，亦即須具備前一階段「簡事」的修為，如此方能由外而內進行進一步心性修養的深化，因此以下復又提及斷簡之要：

然於修道之身，必資衣食。事有不可廢，物有不可棄者，當須虛襟而受之，明目而當之，勿以為妨，心生煩躁。若見事為事而煩躁者，心病已動，何名安心？夫人事衣食者，我之船舫。我欲渡海，事資船舫；渡海若訖，理自不留。何因未渡先欲廢船(捨)¹²？衣食虛幻，實不足營，為欲出離虛幻，故求衣食。雖有營求之事，莫生得失之心，則有事無事，心常安泰。與物同求而不同貪，與物同得而不同積。不貪故無憂，不積故無失。跡每同人，心常異俗。此實行之宗要，可力為之。

凡是生而為人皆不可免衣食之需，對於修道者亦不例外。事物萬端，即使是修道者亦有不可廢棄者，因此需要簡擇。對於生之分、事之當者，應坦然當之，然而卻不能以此妨礙修道，徇於外物而心生煩躁，故曰：「若事有不可廢者，不得已而行之，勿遂生愛，繫心為業。」(〈斷緣〉)又曰：「若不簡擇，觸事皆為，則身勞智昏，修道事闕。」(〈簡事〉)若徇於事物而心生煩燥，則是心病已動，心當不安。不安則動，動則成昏。心體不復湛明，離道更遠。司馬承禎以渡海為例，人之求道有如渡海，衣食之資有如船舫。渡海需船舫，猶如求道亦不免重視養生，故言「夫人之所貴者生也，生之所貴者道也。」(〈坐忘論序〉)待得與道冥合，

¹² 道藏本作「捨」。

則超越形軀肉體，此時養生之具亦不需留，如渡海若訖，船舫自不需留。

從這裡的論述可以很清楚地看出其背後隱含的理論基礎，實有道教神仙學說與焉。這段關於「渡海若訖，船舫不留」的舉例固然可以解釋成得道之後，由於心靈的超越，故對於衣食之資不再重視，然而這樣的理解難免會令人懷疑：難道得道後就不用吃飯穿衣了嗎？即使是佛陀，在悟道後，雖已是超越的心靈，也仍須衣食之資。因此司馬承禎在這裏舉的例子就足以讓人理解為背後具有一個不同於心靈解脫的理論基礎，此即道教的神仙理論。

前文曾經提過，在《坐忘論》的前面幾個階段，即便提到修道的目標，也不曾提過神仙理論，這是非常值得注意的現象，因為它代表著司馬承禎顯示出欲強化《坐忘論》心性修養思想高度的用心。然而，作為上清代高道的司馬承禎，終究無法忽視道教的基本教義——修煉成仙的目標。事實上他也並未忽視，因為這就是道教本身不同於其他學說(尤其是佛教)的最大特色，因此即使僅是舉例，依然透露出《坐忘論》的理論架構背後，實際上是奠基於道教自身鮮明特色的主張。

未得道之前是凡人，故需衣食之資；得道後是神仙，故不再需要衣食之資。由此已可預見《坐忘論》的得道境界必將與神仙理論合而為一，以此提升道教神仙理論的高度。回到這段論述本身，司馬承禎依舊強調衣食乃虛幻之物，實是為求出離虛幻，得道證真，在此過程中所需之資，故營求之；然而雖有營求衣食之事，在心中卻不應當有營求之執，亦即「蔬食弊衣，足延性命，豈待酒食羅綺，然後為生哉？」（〈簡事〉）過分徇於非當之事則生得失之心，心執於得失，則是本末倒置。故有事無事，心當常保安泰，「與物同求而不同貪，與物同得而不同積」，同是營求衣食，然修道者僅取其足以資於生，不生貪著之想，亦不生積累之欲，也因為不貪不積，故無憂愁之想，亦無得失之情。雖其跡與世俗之人無異，實則其心清明，不生染著。這樣的境界令人聯想到郭象之跡冥論，其論堯曰：「夫堯實冥矣，其跡則堯也。自跡觀冥，內外異域，未足怪也。世徒見堯之為堯，豈

識其冥哉！」¹³此即是「跡每同人，心常異俗」者，神塚淑子認為《坐忘論》受到郭象注非常大的影響，雖未提及此論，但筆者認為此或亦可為一證。¹⁴

從上面的論述可以知道，《坐忘論》在進行實踐時，是相當注意現實面，而非徒唱高調。而「真觀」必須有「簡事」作為基礎，兩者關係之密切於此又可得證。前文曾經提及，〈斷緣〉與〈收心〉、〈簡事〉與〈真觀〉同是由外而內的工夫進路，二者並且有層次高下之別。以凡夫而言，〈斷緣〉和〈簡事〉屬於初步，〈簡事〉和〈真觀〉則是進階。關於〈斷緣〉和〈簡事〉的密切相關性，前文已述；而由此段敘述亦可證明，在司馬承禎的規劃當中，〈簡事〉和〈真觀〉確實是一個由外而內的修持組合。因此〈真觀〉篇接著說：「前雖斷簡，病有難除者，且依法觀之。」由此而引介出本章的重點論述——五種「觀」的方法。

〈真觀〉的重點論述放在五種「觀」的方法，從某個角度來看，可說是對於〈簡事〉工夫之後的進一步伸展。若說「簡事」是對於人生價值和生命意義的確立與抉擇，那麼「真觀」則是進一步由照見真理的洞悉能力來消解種種的妄見，掃除修道者最終僅剩的妄念，完成修道者超凡入聖的最後準備。值得注意的是，許多學者認為《坐忘論》受到佛教，尤其是天台宗的影響頗大，其中〈真觀〉篇便是最常來拿和天台宗「止觀」學說相比較者。¹⁵

就佛教而言，「觀」的原語是 vipaśyanā(巴利語 vipassanā)，有「正確認識」、「見世間真實相」等義。¹⁶以智者大師作為開山祖的天台宗，其「止觀」學說中的「觀」，可以說是「能正確地、整體地、客觀地掌握圍繞著我們的這個世界的原貌的禪定之行(實踐)」。¹⁷天台宗止觀學體系龐雜，並非三言兩語可以釐清，

¹³ 郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 34。郭象注「窅然喪天下焉」。

¹⁴ 見氏着：〈司馬承禎『坐忘論』について——唐代道教における修養論〉，頁 222。

¹⁵ 如神塚淑子認為司馬承禎「真觀」的思想乃是受到天台止觀學中「觀」的理論，以及《老子》第一章「常無欲，以觀其妙。」的影響。見氏着：〈司馬承禎『坐忘論』について——唐代道教における修養論〉，頁 226。而《坐忘論》受天台止觀影響，幾乎成為學界通論，研究《坐忘論》的相關論文多會在文中提及，惟學者多未能深入論證，大都只是承襲前說，頗為可惜。

¹⁶ 新田雅章着，涂玉璽譯：《天台學入門》(臺北：東大圖書股份有限公司，2003 年 5 月初版)，頁 82。

¹⁷ 新田雅章着，涂玉璽譯：《天台學入門》，頁 83。

神塚淑子引《天台小止觀》來印證其與〈真觀〉篇的關係。¹⁸又卿希泰主編《中國道教史》第二卷中在論證二者相關性時，亦舉智顗《修習止觀坐禪法要》：「泥洹之法，入乃多途，論其急要，不出止觀二法。所以然者，止乃伏結之初門，觀是斷惑之正要。止則愛養心識之善資，觀則策發神解之妙術。止是禪定之勝因，觀是智慧之由籍。若人成就定慧二法，斯乃自利利人，法皆具足。」¹⁹、「若行者如是修習止觀時，能了知一切諸法，皆由心生。」²⁰以及《摩訶止觀》：「三止三觀，在一念心。」²¹來論證「這些思想對司馬氏當有一定的啓發」。²²

然而所謂「一定的啓發」，話說得保留，中間亦無確切的論證。亦即司馬承禎若是受到天台的影响，那麼兩者之間影響與被影響的痕跡為何？理論的轉變為何？這都是中國學者沒有清楚交代的。而細論〈真觀〉篇的意旨，則其所本來自道家老莊，其所使用的佛教語彙，意義與佛教出入亦大。如上所引的文字來說，觀是「斷惑之要」、「策發神解之術」、「智慧之由籍」的說法或許尚合於司馬承禎「真觀」之義，但是所謂「一切諸法，皆由心生」或是「三止三觀，在一念心」則與《坐忘論》意旨本不相同，故二者之間的關聯尚待進一步釐清。

回過頭來看〈真觀〉篇，其所著重的工夫「觀」具有觀見真理的意思，「也就是要以一種超俗絕塵之心來觀照世事」。²³既是要觀見真理，那麼就必須勘破阻擋在真理之前，使真理無法透顯的種種虛幻，因此「真觀」所著重的不但是一種洞察的能力，更重要的是這種能力的培養。由此〈真觀〉篇以勘破五種虛妄來作為「真觀」的具體工夫指導，這五種觀是：一、觀色；二、觀他人為惡；三、觀苦貧；四、觀病；五、觀死。以下分述之。

¹⁸ 見氏着：〈司馬承禎『坐忘論』について——唐代道教における修養論〉，頁 241 注解 25。

¹⁹ 語出《修習止觀坐禪法要》，收錄於《大正藏》第 46 卷，頁 462。

²⁰ 同上注，頁 472。

²¹ 語出《摩訶止觀》卷 9 下，收入於《大正藏》第 46 卷，頁 131。

²² 見《中國道教史》第二卷，頁 231。

²³ 劉見成：〈養氣與坐忘：司馬承禎的修道思想〉，頁 8。

貳、真觀的具體工夫

(一)觀色

這個觀見的項目乍看之下絕對會令人聯想到佛教「色」的概念。就佛教而言，所謂的「色」指的是有形的物質事物，佛教「五陰」概念中有「色」，「十二入」中，「六境」之「色」，對應的是「六根」之「眼」，亦即「色」作為有形的物質事物，常會藉由眼睛這個感覺器官使人產生妄念與執著。因此天台宗十乘觀法所對應的十境教說中有「陰入界境」²⁴，其中的觀色，即是對於有形物質事物的正確理解。

然而司馬承禎在此雖像是很明顯地使用了佛教的用語，卻又有意地使其「觀色」的意義和佛教截然不同。同為觀色，二者的內涵卻是完全不同，其關鍵點便在於對「色」的意義解釋。佛教的「色」已如上述，指的是有形的物質事物；但〈真觀〉篇的「色」，指涉的卻是一般世俗所理解的「美色」的概念。相較而言，〈真觀〉篇觀色的範圍要比佛教觀色的範圍小了許多，其作用有三：一、使其理論與世俗理解的「色」之意義結合，令人容易理解；二、區隔了與佛教教義的類比，凸顯出道教理論獨特性；三、與其他四種「觀」形成一種對等、平均的範疇，不至於差異過大。因此，雖然其「色」的涵義與佛教相比，似乎在廣度上遜色許多，但是卻更容易為大眾所理解，使其理論多了親切感，不似要理解佛教「色」的概念還需要先經過一番語言範疇的理解方能契入。

〈真觀〉篇說：

若色病重者，當觀染色，都由想耳。想若不生，終無色事。若知色想外空，色心內妄，妄心空想，誰為色主？經云：「色者，全是想耳！想悉是空，

²⁴ 所謂「陰入界境」，指的是五陰、十二入、十八界，即以佛教所認為的一切現象世界的構成要素作為觀察對象以及觀法的對境。

何有色耶？」又思妖²⁵妍美色，甚於狐魅。狐魅惑(媚)²⁶人，令人厭患，身雖致死，不入惡道，為厭患故，永離邪淫。妖²⁷艷惑人，令人愛著，乃至身死，留戀彌深，為邪念故，死墮地獄，永失人道，福路長乖。²⁸故經云：「今世發心為夫妻，死後不得俱生人道。」所以者何？為邪念故。又觀色若定是美，何故魚見深入，鳥見高飛？仙人以為穢濁，賢士喻之刀斧？一生之命，七日不食，便至於死；百年無色，翻免夭傷。故知色者，非身心之切要，適為性命之讎賊，何乃繫戀，自取銷毀？

在這段敘述中可以發現，司馬承禎對於「色」的定義很明顯地欲將其回歸到中國傳統的解釋，亦即「美色」之意。其是否刻意忽略佛教「色」的定義，是值得注意的。司馬承禎身處唐代，正是三教互相影響的時代，亦是佛教發展達到鼎盛的時代，其對於佛教「色」的概念不可能不知道，然而在此卻並未發現其使用佛教的意義。除此之外，其以「美色」釋「色」之餘，復又刻意以道家及道教經典來強調其「色」的涵義。因此筆者大膽推測其對於「觀色」理論的建構，或有與佛教做區隔，甚至是欲與佛教理論互別苗頭的可能。

司馬承禎認為「色病」重者當須觀見染色，這裡的「色病」自然是因貪戀美色而生的妄念或習性。因此追究此病的源頭，自然是心中所存之「妄想」，若心中不生此妄想，則自然不犯色病。由此可知，所謂的色病，並不來自於外在的引誘，而是發自於自己內心的妄念。因此要解決色病的糾纏，就必須回歸此心的修持，而這種修持就是對於「色」有正確的理解。那麼什麼是對於「色」的正確理解呢？就是要了解「色心內妄，妄心空想」的本質：心中所起的色念原是虛妄的，本無實體，只是因為受到外緣的牽引而產生，故使心不清淨，心陷溺於此妄念，而生色病。然則色本無主，全是妄念而起，了解了其本質之後，便當捨妄歸真，

²⁵ 七籤本作「妖」，道藏本作「妖」，今據道藏本改。

²⁶ 道藏本作「媚」。

²⁷ 七籤本作「妖」，道藏本作「妖」，今據道藏本改。

²⁸ 七籤本作「死墮地獄，永夫人道，福路長乖。」其中「夫」蓋為「失」之訛；道藏本作「死墮諸趣生地獄中。」

使心體復得清明。因此司馬承禎引《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》²⁹來說明「色」的虛妄性。

《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》認為所謂的「色」完全來自於人的妄想，而妄想本是虛無，既是虛無，那麼「色」也就沒有根據，只是虛無妄念。這樣的說法來自於《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》所提出「十戒」中的姪戒，在〈真觀〉篇所引的這段關於「色」的剖析之後，實際上還有一段文字亦頗值得注意，其全文當為：

色者，全是想耳。想悉是空，何有色耶？但先自觀身，知身無奇，便知無色，何可不忍？且淫欲頗恣，如飲鹹水，飲多渴多，唯死而已，何有厭足？

其中有提到「觀」字，可知司馬承禎引證這段文字並非只是單純剖析色之虛妄，而是徵引道經中有關「觀」的說法來為自己的理論作論證，並且刻意選擇道經中本有的「觀」法來加以說明。以這段文字而言，《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》除了對「色」的定義是「美色」之外，對於戒色的方法，亦以「觀」為法。其法為「自觀身」，知身無奇，乃是一臭皮囊，便知色是虛妄；更以飲鹹水為喻，認為沉溺色病，終至於死，無所饜足。從這段敘述中可以知道，司馬承禎在「觀色」的理論建立上乃是有所本，其本回歸道教的立場，形成與佛教截然不同的觀色理論。又值得注意的是，《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》乃是古靈寶經之一，³⁰由此可知司馬承禎雖為上清派宗師，然而其思想方面其實涵融者甚多，也顯現了唐代上清派與靈寶派交流的軌跡。

²⁹ 《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》一卷，收入《正統道藏》洞玄部本文類 167 冊。內容大致敘述靈寶天尊以思維定志要訣、兩半圖局（一名思微定志真券）及修行十戒，授予左玄、右玄兩真人。《太上經戒》、《雲笈七籤》等多種道書往往引用是經，知其頗有影響。見任繼愈主編：《道藏提要》（北京：中國社會科學出版社，2005 年 12 月修訂三版），頁 146-147。

³⁰ 敦煌經卷陸修靜所撰《元始舊經紫微金格目》記有「《智慧定志通微經》一卷，已出。」《無上祕要》第十三卷引《洞玄通微定志經》、第三十四卷及第四十六卷引《洞玄思微定志經》，引文與本經大致相同，又敦煌經卷《三洞奉道科戒儀範》載《靈寶中盟經目》中着錄有《太上洞玄靈寶智慧定志通微妙經》一卷，可知本書乃古靈寶道經之一，劉宋時已出。敦煌有此經殘卷，文字與《道藏》本大致相同。詳見任繼愈主編：《道藏提要》，頁 146。

又關於「觀自身」的理論，雖然〈真觀〉篇不明引其文，然而卻在隨後的敘述當中表現了同樣的文意。要看清「色」的虛妄，必當對「色」的本質有正確的認識，因此當思妖妍美色對於人的迷惑實是甚於狐媚。狐媚誘人以至令人厭患身死，然死後終究不入惡道，原因在於彼為狐媚迷誘人之心神，人乃被動遭患，實非本意。故即使遭害，亦非出自己願墮於淫邪，故猶有可原有之情。然而妖妍惑人，是人生愛著之心，耽於淫逸，以至身死。其留戀忘返之由，良以淫邪之念盈滿心神，故是自招者，至死則墮地獄，不得復生為人，乖離福路。故又引道經印證愛著妖艷者之所以死後不復生於人道，乃是因為心中有邪念之故。

在此有兩個問題值得注意：一是「死墮地獄，永失人道」；二是「發心為夫妻」。關於第一個問題，司馬承禎提到地獄和人道的觀念，實際上已經進入宗教的範疇，其論理不再能夠僅以思辯方式進行討論，因為地獄和輪迴的概念是無法以人之現實生活經驗加以驗證的，因此這裡必須站在宗教的立場上方有其論證的效力，否則地獄與輪迴之事若是不信宗教者觀之，則事屬渺茫，原可不信。《坐忘論》本就是站在道教的立場而發之論述，故其以宗教概念進行論證亦屬正常，故於此不當純然站在科學理性的角度斥之為無稽，如同宗教理論一般，《坐忘論》的心性修持本就具有神秘的實踐體驗，故以此為證，更可看出其宗教性的一面。

第二是發心為夫妻便不得俱生人道的問題。這樣的說法頗令人費解，司馬承禎所引之道經為何，今已無從查考，然而就這樣的內容來看，未免不近人情。難不成世間結為夫妻者都不復俱生人道？此實是難以令人接受的理論。然而細究其論，則其重點應該是在「邪念」與否的問題上，而非夫妻關係上。即問題出在發心為夫婦的出發點，是執於色而願為夫婦。發此願之心實是邪妄，故永失人道。由此可知，這裡之所以引證這樣的論述，實是表達了修道者應離棄世俗情緣羈絆，掙脫邪妄之心，潛心修道的意義，並且回應〈簡事〉篇當中對於人生意義與生命價值的抉擇，在求道與塵緣之間做一簡擇。

如前所述，對於美色的正確知見，《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》認為要

「觀自身」，以思辨的理性來進行對於美色的察考。〈真觀〉篇在此的理論似亦遵循此一方式，故暗引《莊子·齊物論》「毛嬙、麗姬，人之所美也；魚見之深入，鳥見之高飛。」³¹之語，說明美醜乃是相對分別的妄見，故「觀色」之意便在於明瞭色乃虛妄，不當徇之。所謂「美」，不過是存在人之心念中的執見，就人身之現實而言，無所謂美、色，故亦無可執著，此亦《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》所云「知身無奇，便知無色」。故仙人以色為穢濁，而賢士喻色為刀斧，以其徒然斷傷吾人之性。故稱七日不食，便至於死；吾人若是遠離色病，則反免夭傷。可知色者於人之身心非惟無益，反而有害於性命，故求道者不當繫戀，自取銷毀。此是「觀色」之要。

(二)觀他人為惡

「觀他人為惡」的說法在〈真觀〉篇的五種「觀」法當中是非常特別的。原因在於，其他的四種「觀」都是可以直接對應吾人之病，然而「觀他人為惡」中間卻有其理論曲折處，亦即此「觀」乃是藉觀他人之惡而反求諸己的，目的在於使吾人跳脫分別執定：

若見他人為惡，心生嫌惡者，猶如見人自殺己身，引項承取他刀以自害命。他自為惡，不遣伐(我)³²當，何故引取他惡，以為己病？又見為惡者若可嫌，見為善者亦須惡。夫何故？同障道故。

自己不為惡本就是修道最基本的概念，因此不需加以強調。然而己不為惡或可藉由個人修養而控制，對於他人為惡，吾人的態度和反應又該為何呢？因為按其理論，修道者是不當對他人為惡有好惡之心的，這和我們一般所接受的儒家孟子「羞惡之心，人皆有之」³³的教誨似乎大相逕庭，而難免使人有修道者自為自私之感。

吾人不當為惡，固是理所當然，但是見他人為惡，又豈能袖手旁觀？此是志

³¹ 郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 93。

³² 道藏本作「我」。

³³ (宋)朱熹集註：《四書集註》(臺北：學海出版社，1989 年 8 月初版)，〈告子上〉頁 357。

士仁人所不可接受者。那麼關於「觀他人爲惡」的這個論述又要如何理解呢？筆者認爲：首先，要先釐清司馬承禎提出此一理論的目的何在；其次，要釐清其適用的範圍爲何；再來，方是檢視其理論該當如何理解。

關於第一個問題，很明顯地，司馬承禎寫作《坐忘論》是提供修道者安心坐忘之法的修道法門，因此其目的自然是幫助修道者得以依次修行，得道證真。在這樣的目的和前提之下，其所提出的理論最主要在除修道者之病。〈真觀〉篇的目的是爲了讓修道者能觀見事物真相，使心體不被妄見蒙蔽，因此這裡的「觀他人爲惡」所針對的自然就是修道者容易產生的妄見，這個妄見就是「好惡的執定與分別」。爲了對治這個「好惡的執定與分別」之病，因此提出「觀他人爲惡」這個觀法。

那麼就過渡到第二個問題上：這樣的方法適用的範圍是什麼？須知〈真觀〉提出的這個觀法既是針對妄見而言，那麼吾人在理解的時候就不應該將之與一般性的道德原則混淆。也就是說，這裡所強調的超越對他人爲善爲惡的分別，主要的目的在於破除修道者的意念執定，而並非主張吾人不需有善惡之見。亦即：世俗自有善惡定分，然而修道者當須超越任何執於二端的分別執定。因爲道是無所分別而凝定爲一的，善惡落於客觀世間現象有其分別性，然若就道而言，所有的分別執定必將消融爲一。在修持心性的時候尤其需要注意此一關鍵，因爲一旦落於分別執定，則道也就被割裂了。

所以關於此觀法的範圍，應當將之視爲一種爲超越執定分別而設的工夫教法，而非以道德觀念作爲理解的基礎。正如《莊子》所說：「自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯！」³⁴不執於是非仁義之端，方能用全面性的角度看待道體，而非落於分別，只能執其一端。此是道家固有之玄思，因此在理解這段文字時，必須回歸道家玄思的概念，而非以世俗仁義爲判準來進行非難。蓋《老子》亦稱「絕聖棄智」、「絕仁棄義」，³⁵其目的並非否定聖智仁義

³⁴ 語出〈齊物論〉，見郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁93。

³⁵ 《老子》第十九章。

的客觀性，而是以銷解執定的方式，使得聖智仁義反而得以純粹地保存、挺立。這也就可以回答第三個問題，即對此理論正確的理解，應是將其視為一種對治修道者分別執定之妄心的觀法，而非對道德善惡的判準有所顛覆。

由此來看待這樣的觀法，便可知其重點不在「見他人為惡」，而是在「心生嫌惡」。他人為惡則彼自造孽，修道之人若是動心生嫌，則如同見人自殺，反取其刃以自傷命。以自殺喻為惡，可知司馬承禎立場已經表明得很清楚：作惡本身即是無可道怨。而其論述重點乃在修道者，若修道者以此動心，心動成昏，反生執著。因此為了對治執念，不但見惡不當著，見善亦不當執，否則善惡之辨、好惡之執交相攻於心，將致此心昏聩煩亂，盈滿窒塞，無以虛靜達道。由此可知其純是針對修道者之妄念而發。見他人為惡，若修道者生起分別執定之妄心，則如同引他人之惡以成己病，於道有礙，故修道者應超越種種分別和執定，以超越的心胸和格局來看待萬事萬物，心雖應物而不著於物，不當反受其病，障阻了修道之路。故此是破執之觀法，至為要緊。

盧國龍復指出：

這與《道體論》所謂「無執善」、「無為惡」的道德觀近似。《道體論》認為，「我」與道體即一不二，世間一切(包括善惡)莫非道體，道體所有善惡亦即我之善惡，善惡二端既由我所取，我即一切善惡的根源。如能屏棄一切善惡觀點，那就超乎善惡之外而近於道了。所以說：『能知善自由己，則惡不可為；知惡由身，則善不可執。進無執善之勤，退無為惡之患。善惡復然，無有執滯，不亦道乎？何為舍惡修善？』這反應了超越一切道德觀的思想傾向。」³⁶

此亦是言其超越善惡之義，可供參照。

(三)觀苦貧

³⁶ 見氏着：《中國重玄學——理想與現實的殊途與同歸》，頁 375-376。

「觀苦貧」在「真觀」五種觀法當中是篇幅最長的，其中有非常詳細的辨析：

若苦貧者，則審觀之，誰與我貧？天地平等，覆載無私，我今貧苦，非天地也；父母生子，欲令富貴，我今貧賤，非由父母；人及鬼神，自救無暇，何能有力，將貧與我？進退尋察，無所從來，乃知我業也，乃知天命也。

人非生而平等者，以人所擁有的現實客觀條件來說，此是不變的定則。有人生而貧苦，有人生而富樂，這樣的命定是無人可以否認的，即使是儒家，孔子有「命矣夫！斯人也而有斯疾也！」³⁷之嘆，孟子亦言性命對舉之義，³⁸故知此實是無可奈何。然儒家以其奮發激昂之精神，超越先天命定的限制，將其重點放在道德之圓成，則此場域不受命定之限，端視君子立志自強。故夫子罕言命，孟子則更重性善的闡發、道德的挺立，以義立命。道家傳統亦有對命進行討論者，《莊子》「知其不可奈何而安之若命」(〈人間世〉)³⁹、「安時而處順，哀樂不能入」(〈養生主〉)⁴⁰之言，以及《列子》「力命」之論，皆能看出道家對命所採取的態度乃是順適之、超越之，自能無礙而逍遙自適，故其稱：「當死不懼，在窮不戚，知命安時也。」⁴¹知命安時是道家在看透命定限制後所得的以順適超越處之的生命態度，亦是道家超越性格的玄思表現的生命美感，此是道家對待命的傳統。

在這段敘述中，司馬承禎認為貧苦之由，非在天地，非在父母，亦非在他人及鬼神，那麼客觀環境的貧苦來源究竟為何？這裡他提出兩個概念：「業」和「天命」——認為此即為貧苦的來源，那麼什麼是「業」？什麼是「天命」呢？〈真觀〉篇接著說：

業由我造，命由天賦。業命之有，猶影響之逐形聲，既不可逃，又不可怨。

³⁷ 〈雍也〉：「伯牛有疾，子問之，自牖執其手，曰：『亡之！命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！』」，見朱熹集註：《四書集註》(臺北：學海出版社，1989年)，頁90。

³⁸ 〈盡心下〉：「孟子曰：『口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。』」，見朱熹集註：《四書集註》，頁406。

³⁹ 郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁155。

⁴⁰ 郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁128。

⁴¹ 楊伯峻集釋：《列子集釋》(北京：中華書局，1979年10月初版)卷六〈力命篇〉，頁212。

唯有智者，因而善之，樂天知命，不覺貧之可苦。故莊子云：「業入而不可舍。」為自業，故貧病來入，不可舍止。經云：「天地不能改其操，陰陽不能回其業。」由此言之，故知真命非假物也，有何怨焉？

「業」是自己所作所為造成的結果，而「天命」則是先天的命定。客觀環境的條件不外乎先天與後天兩種：先天的條件屬於本然即具者，是純粹客觀的條件呈現在吾人周遭，因此人人生而形軀各異，利鈍不同，此是天賦之，非人力所能左右。而後天所造成的客觀形勢，則是根據吾人作為所造，或轉禍為福，或逆福為禍，或自求多福，或躬自造孽，此則是己造之，率由人力之所為。因此所謂客觀環境的條件，便是由天賦之命與人造之業建構而成。天賦之命不可逃，自造之業不可怨，因此司馬承禎認為，最正確的態度就是「因而善之，樂天知命」，亦是「知命安時」之義。因命與業而安之善之，自是樂天知命，自不覺貧之可苦。道家雖然講求順適之道，卻更注重超越的工夫，一旦超越命業之限，則其與儒家「安貧樂道」之境界亦所差無幾。蓋儒家重視道德實踐甚於貧富憂樂，道家則超越貧富憂樂之執著，追求逍遙自適的性靈解脫，而二者所呈現的境界卻又如殊途同歸般之近似。

在此值得注意的是，「命」的概念早已是中國哲學的老問題了，無論儒道皆有相關闡述。神塚淑子甚至認為《坐忘論》在此「樂天知命」的思想乃是吸收自儒教。⁴²實際上此一思想不當特別歸於儒道任何一家，此實是中國固有之思想底蘊，儒道雖則表述與進路不同，卻皆同歸於此義。然而「業」觀念的提出卻不禁引人注目，因為一般談「業」，都會將之歸於佛教業報的觀念。而實際上在〈坐忘論序〉中，「業」這個名詞就已經被提起過，其曰：「惡生死之苦，愛生死之業。」這裡的「業」若解釋成佛教業報的意義似乎也沒有什麼問題。這也就是學者皆言《坐忘論》受到佛教影響甚大的原因，蓋《坐忘論》書中所出現的佛教詞語確實不少。然而如同筆者在前文討論「觀色」時所提出的論點一般，司馬承禎在使用這些詞語時，並不是因為受到佛教思想影響，所以不自覺地也使用這些名

⁴² 見氏着：〈司馬承禎『坐忘論』について——唐代道教における修養論〉，頁 227。

詞；相反地，司馬承禎幾乎是刻意要使用這些名詞，並且引證道家或道教典籍來說明這些名詞並非佛教所獨有，而其所使用的這些名詞的意義也是歸屬於道家道教而借用佛教。

也就是說：若我們在看到《坐忘論》當中的這些佛教用語便理所當然地認為其受到佛教思想的影響不言可喻的話，那實在是大錯特錯。試想：司馬承禎以一介上清高道，宗師之尊，在著作中大量顯示出其受到佛教思想影響的痕跡，明明是要為道教立論，卻處處受制於佛教思想的籠罩，其不但不掩飾，反而堂而皇之地讓人看穿，實不合理。由此反而可知，司馬承禎大量使用佛教用語的寫作策略實是有意為之。證據何在？便在其使用佛教用語之餘，總是立刻引證其出處乃是道經而非佛經。例如前文言「色」，則引《西昇經》與《莊子》；而此處言「業」，則復引《莊子》與郭象注，還證明這些觀念並非佛教所獨創獨有，道教亦有之。那麼為何要這麼做呢？自是為了回應佛教理論的挑戰。這也是《坐忘論》的創作目的之一：面臨佛教強大的理論挑戰，司馬承禎藉《坐忘論》試圖進行回應，因此在文中刻意使用佛教名詞，卻賦予其道經來源和意義，幾乎有與佛教互別苗頭的意味。

這裡強調「業」的概念由《莊子》而來，所引兩段文字分別來自〈庚桑楚〉⁴³和〈秋水〉郭象注⁴⁴。前者之「業」，以郭象注來看，釋其義為「事」，故稱：「事不居其分內。」成玄英進一步疏曰：「業，事也。世事攪擾，每入心中，不達違從，故不能舍止。」⁴⁵故知其為徇於事之謂。因此司馬承禎進一步解釋「為自業，故貧病來入，不可舍止」，則已就其原來意義做進一步解釋，以此事(業)為自造，故貧病實乃自招。進行這樣的意義延伸，可知司馬承禎為了表示此「業」不同於佛教意義之用心。又引〈秋水〉篇郭象注，本是為釋「濠梁之辯」的注文，但司馬承禎依然巧妙地將之賦予人之後天作為的意義。最後則總結，既然天命非

⁴³ 見郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 794。

⁴⁴ 見郭慶藩集釋：《莊子集釋》，郭象注「濠梁之辯」，頁 608。

⁴⁵ 見郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 795。

假借於物，而業又由自造，則對於貧病又有何怨？觀見貧病的真相，則不當復於此有所憂怨計較，而當在現實中坦然接受，在心態上超越苦樂之分別與執定。

最後舉例：

又如勇士逢賊，無所畏懼，揮劍當前，群寇皆潰，功勳一立，榮祿終身。今有貧病惱害我者，則寇賊也；我有正心，則勇士也；用智觀察，則揮劍也；惱累消除，則戰勝也；湛然常樂，則榮祿也。凡有苦事。來迫我心。不作此觀而生憂惱者，如人逢賊，不立功勳，棄甲背軍，以受逃亡之罪，去樂就苦。何可愍焉！

這裡用了一個譬喻的說法來強調不當因貧病而生憂惱之見，而須觀見其真相乃是由命與業所造成的，由此則不為貧病所惱害，才能湛然常樂。勇士退賊的比喻實際上並無太大的討論空間，煩惱妄見須由慧劍斬斷的說法亦清楚明瞭，其中「用智觀察」回應主題「真觀」，要真觀需用智，這是構築在心體湛明的基礎上。比較引人注目的反而是「正心」一詞的使用。

前文已述，有些學者認為司馬承禎在談論「命」的概念時，實際上吸取了儒家的思想。⁴⁶然而筆者認為「命」的概念不單是儒家的討論命題，道家亦未嘗不對其表示關注。而這裡所使用的「命」的概念亦有其道家的思想淵源，故不需要硬是將其歸類於受儒家影響，與其說是受儒家影響，不如說「命」的概念本就是中國傳統思想的共同命題。然而此處的「正心」一詞，是第一次出現在《坐忘論》本文當中，而這個詞彙不得不令人聯想到《大學》中的「正心」觀念：

所謂修身在正其心者，身(心)有所忿懣則不得其正，有所恐懼則不得其

⁴⁶ 除前述神塚淑子之外，如中國學者李剛亦認為「『業』是佛教概念，『命』是儒家主張，他(司馬承禎)將二者結合，推出新的說法，既承認天命，又不排斥人力。由此也可知其思想中道儒釋三教的因子皆有之。」見氏著：〈司馬承禎坐忘服氣的哲學思想探析〉，收錄於《重玄之道開啓眾妙之門——道教哲學論稿》(成都：巴蜀書社，2005年4月初版)，頁460-461。

⁴⁷ 見朱熹集註：《四書集註》，頁9。又其引程子曰：「身有之身當作心。」

正，有所好樂則不得其正，有所憂患則不得其正。⁴⁷

當然司馬承禎這裡所用的「正心」當是指收心之後，心體「靜而生慧」，故能以智觀察，此是〈收心〉篇所標之義。

但是這裡因為用詞的關係仍不免令人將其與儒家思想相比較。以《大學》「正心」的觀念來看，最主要在於使心不受感官情緒的影響，保持其明智的判斷能力，故是修身之本。《坐忘論》的「收心」思想則是強調去除俗慮，使心恢復清淨澄明以朗現道體。故此「正心」之意，當指去除塵俗之累後，湛明靜定而能生慧之心，故與儒家的意義還是有所差別。然而若非不經意，則司馬承禎這裡的用語或許亦有融攝儒家之意於其中，即使如此，司馬承禎的思想還是有意地以道家道教作為統攝三教的思想根柢，並據此來呈現他的理論。

(四)觀病

第四種「真觀」的工夫是「觀病」：

若病者，當觀此病，由有我身，我若無身，患無所托。故經云：「及吾無身，吾有何患？」次觀於心，亦無真宰，內外求覓，無能受者，所有計念，從忌(妄)⁴⁸心生，若枯體灰心，則萬病俱泯。

對於「病」的正確認識，首先要先對「病」進行定義。按照前面幾種觀見的類型，可以發現司馬承禎所謂「真觀」的對象，其界義通常是偏向一般性的、可理解的意義。例如對於「色」，將其定義為「美色」，而不取佛教的概念或名詞涵義。以此類推，這裡的「病」，應當亦是較為一般可理解的「病痛」的意思。但是因為這段敘述頗短，不如前述鋪陳較多，故其「病」之意義，若以身體之病或是心病釋之，似乎也都能解得通。只是前者與苦貧、美色等概念似乎較易並列，而後者雖與心性呼應，但是放在這裡稍顯突兀，並且容易與前文「收心」等概念有夾纏

⁴⁸ 七籤本作「忌」，道藏本及四庫本作「妄」。下文有言「凡有愛惡，皆從妄生」，則根據語意作「妄」較佳。

不清、重複堆疊之感。故此處應先以前者，即一般概念的身體病痛定義之較為恰當，且如此一來，方與下一種觀見——觀死——較易進行理路承接。至於「心病」的意涵本段亦有提及，只是其當是從形軀病痛再加以引申者。

對於身體病痛的正確觀見，司馬承禎引《老子》十三章作為立論根據，亦即：「吾所以有大患者，為吾有身；及吾無身，吾有何患？」這裡刻意省略掉前面兩句，尤其是「大患」的意義，而直接將「患」等同於「病」。實際上根據王弼的注解，釋「大患」為「榮辱之屬」，亦即呼應《老子》十三章一開始所說的「寵辱若驚，貴大患若身」，若是依此為釋，則大患的意義與此處身體的病痛並不相同。《老子》的原義是要排除對於相對分別的執定，以達到無為而無不為，故能寄託天下。然而這樣的無為修養工夫亦是司馬承禎所看重的修持方法，故在觀見病痛時，亦可用同樣的超越分別執著的思考，將病痛視為依附於肉體形軀的執著。若是排除對肉體形軀的愛執，則此病患便無所依托，由此而知病痛亦是外於心體的虛妄存在。

然而「觀病」法門有個特別的地方，就是除了觀見「病」的虛妄之外，還要進一步探索這樣的虛妄從何而來，因此要進一步「觀心」。前文曾提及「病」的定義，基本上是從外在形軀的病痛出發的，但是當由外轉向內去觀心之後，則會發現原來所謂的形軀之病痛，實是根源於心之妄見，因此也就自然而然將之轉為心病的意義而兼攝二者。觀心要點在於發見病痛之感受並無內在真實的根源，內外求索之下，病痛既是皆無著落處，則由此可以推知，病痛的感受皆是從妄念而生，因此當「枯體灰心」，亦即使心身皆不染著執妄，則各種病痛的妄念自然消除。

這裡值得討論的首先是「枯體灰心」的意義，其當是指無論身心皆能冥靜，不受妄見執著的侵擾，典出《莊子·齊物論》：「形固可使如槁木，而心固可使如死灰」⁴⁹，是為超越物外，「吾喪我」⁵⁰之義。其次是將「病」歸之於妄見是否合

⁴⁹ 見郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 43。

⁵⁰ 見郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 45。

理？這還是牽涉到司馬承禎所立論的重點所在。因為觀見的目的在於認清真相，屏除妄見執著，因此對於觀病的理解重點，應當放在「超越形神身心對於病痛的執定」，莫困於病痛的糾纏而產生求道信心的動搖，或致內在心性陷於自我纏縛，進一步達到身心的真正自由。並不是說只要認清病痛乃妄見，病痛就會消失，此是需要釐清者。

從這個觀見項目依然可以發現，司馬承禎始終牢牢扣緊道家理論發論，所據皆徵引道家經典，其刻意站穩道家立場來發論的現象是值得注意的。

(五)觀死

最後一種「真觀」乃是人生大事——死的問題。宗教最大的特徵是會去關注死亡的議題，而中國道家傳統中亦有超越生死執著的達觀之論，如莊周鼓盆之戚是為典型。那麼對司馬承禎而言，對於死亡的正確觀見又是什麼呢？〈真觀〉說：

若惡死者，應念我身，是神之合。身今老病，氣力衰微，如屋朽壞，不堪居止，自須舍離，別處求安。身死神逝，亦復如是。若戀生惡死，拒違變化，則神識錯亂，自失正業，以此託生，受氣之際，不感清秀，多逢濁辱。蓋下愚貪鄙，寔此之由。是故當生不悅，順死無惡者，一為生死理齊，二為後身成業。若貪愛萬境，一愛一病，一肢有疾，猶今舉體不安，而況⁵¹一心萬疾，身欲長生，豈可得乎？

這段論述是針對「惡死者」而發的，即是對勘不破生死關卡，執著於生之喜樂之人的剖析。其以房屋喻人身，言人之身乃是神之合，老病力衰即如房屋朽壞，不堪居處。既然如此，當須捨屋離家，別尋居處，此即吾人身死神逝的道理。這裡可以發現，司馬承禎認為吾人之生乃是形神和合的狀態，身為神之合，身雖死而神不滅，神只會另覓居止。這樣的說法將身體視為神短暫居止的皮囊，與道教重生的思想相較似乎頗為扞格，反而較趨近於道家的理論。確實，在《坐忘論》的

⁵¹ 七籤本作「向」，蓋誤；道藏本作「況」，今從之。

理論當中雖也注重形體生命，但是相較而言，卻是以關用心性作為主軸。因此這裡出現這樣的說法固然不奇怪，但其對於道教思想理路的轉向也就相當值得重視了。亦即司馬承禎試圖強化心性修持在道教煉養工夫中的比重，也因此開展了唐代道教的心性修持理論，甚至有學者認為其進一步地影響到後來內丹學的興起，⁵²此是值得注意的問題。

而既然身死神逝，則神往何方？在這裡《坐忘論》已經完全顯現出其不同於單純哲思著作的理論歸趨，而是跨進了宗教理論的範疇進行討論。其認為人若是戀生惡死，抗拒自然變化之理，則此亦是造業之端。神識將會錯亂，失去正業，墮於惡業。以此託生，則形體受氣之時，受惡業影響，清秀之氣少，濁辱之氣多，便成下愚貪鄙之人。這裡又明顯以氣化生成論來解釋人之託生，故知前文所謂「神之合」實際上就是「氣之合」。神塚淑子認為這是中國傳統思想對於創生的理論，⁵³並舉王充《論衡》及顏延之《達性論》來作為論證，⁵⁴實際上道教創發之時正值漢代氣化宇宙論發展壯盛的特殊時空背景，使得道教一開始就偏重以「氣」來解釋天地萬物化生。

例如《老子想爾注》說：「一者道也，今在人身何許？守之云何？一不在人身也，諸附身者，悉世間常偽伎，非真道也。一在天地外，人在天地間，但往來人身中耳。都皮裏悉是，非獨一處。一散形為氣，聚形為太上老君，常治崑崙。或言虛無，或言自然，或言無名，皆同一耳。」⁵⁵將「道」的概念以「氣」加以解釋，故能往來人身中，又能聚形為太上老君。又《太平經》也說：「夫物始於元氣。」⁵⁶又說：「元氣恍惚自然，共凝為一，名為天也；分而生陰而成地，名

⁵² 見卿希泰主編：《中國道教史》第二卷，頁 234。

⁵³ 見氏着：〈司馬承禎『坐忘論』について——唐代道教における修養論〉，頁 227。

⁵⁴ 其引王充《論衡·率性》：「人之善惡，共一元氣，氣有少多，故性有賢愚。」以及顏延之《達性論》：「故能稟氣清和，神明特達，情綜古今，智周萬物。」參氏着：〈司馬承禎『坐忘論』について——唐代道教における修養論〉，頁 241 注 27。

⁵⁵ 饒宗頤：《老子想爾注校箋》（香港：著者，1956 年）。又《老子想爾注》引《老子》之文與王弼本有所差異，如此句為《想爾注》對《老子》第十章「載營魄抱一能無離」的注解，而王弼本則作「載營魄抱一，能無離乎？」。

⁵⁶ 王明編：《太平經合校》（北京：中華書局，1960 年初版）卷 67，〈六罪十治訣〉，頁 254。

為二也；因為上天下地，陰陽相合施生人，名為三也。」⁵⁷由此可知，以氣化的觀念來解釋人之生成，蓋因於漢代氣化宇宙論。而道教創發時即已汲取此思想作為萬物創生的理論，故神塚淑子所謂的中國傳統思想，其實便是漢代發展至極盛的氣化宇宙論。道教思想一開始便也受其影響，以這樣的模式進行萬物創生理論的建構。

《太平經》當中亦談論到氣與神的關係：「人有氣則有神，有神則有氣，神去則氣絕，氣亡則神去。故無神亦死，無氣亦死。」⁵⁸由此可知神與氣相即不離的密切性，這也可視為司馬承禎在進行這段論述時所具備的思想理據之一。司馬承禎在《服氣精義論》中曾提及：「夫人之為性也，與天地合體，陰陽和氣。」又說：「稟精結胎之初，各因四時之異；誕形立性之本，罕備五常之節。」又說：「神之為性也，必稟於五臟，性或有異，而氣不可虧。」任繼愈主編《中國道教史》認為司馬承禎的這些論述「說明人性與天地陰陽相吻合，與稟結胎元之始，天氣時節的變化有關。……人們因氣質不同，人和人的秉性也就有差異。」⁵⁹

回到「觀死」的論述，則在超脫生死妄執的原則之下，因當順應生死之變，不該戀生惡死，如此一來方能觀見生死之理，並且不因惡死造惡業。若是一味貪愛生之萬境，則由愛生病，此病乃是由執妄之見所致心體被蒙，亦是心病，如此則不得長生。

神塚淑子認為司馬承禎在這段說法裡面除了中國傳統思想之外，實際上還結合佛教「輪迴」和「業」的思想。⁶⁰然而由上文的討論可以知道，司馬承禎對於「受氣托生」和「業」的概念基本上還是本於道家道教的理論。至於「輪迴」的觀念在本段並沒有明確地出現，所謂的「託生」實際上是循氣化生成的理路，不應將之與佛教「輪迴」觀念混淆。又司馬承禎最後將修道的目標歸結於「長生」，亦是明確回歸道教神仙理論。

⁵⁷ 王明編：《太平經合校》，引《太平經鈔》戊部第十葉，頁 305。

⁵⁸ 王明編：《太平經合校》卷 42，〈四行本末訣〉，頁 96。

⁵⁹ 見任繼愈主編：《中國道教史》，頁 350。

⁶⁰ 見氏着：〈司馬承禎『坐忘論』について——唐代道教における修養論〉，頁 227。

參、真觀的義理總結

由以上五種觀見的法門，可以了解〈真觀〉篇欲以勘破人生種種妄見作為捨妄歸真的思想準備。中嶋隆藏即認為這些種種妄見「都不是不變的實體，不過是在相對的關係中，妄想所產生的假象而已。果如此，則執著於這些東西，不厭地追求它們，誠然是無意義的事情。」⁶¹因此〈真觀〉最後總結說：

凡有愛惡，皆是妄生，積妄不除，何以見道？是故心舍諸欲，住無所有，除情正信，然後返觀舊所癡愛，⁶²自生厭薄。若以合境之心觀境，終身不覺有惡；如將離境之心觀境，方能了見是非。譬如醒人，能知醉者為惡，如其自醉，不覺他非。故經云：「吾本棄俗，厭離人間。」又云：「耳目聲色，為子留愆，鼻口所喜，香味是怨。」老君厭世棄俗，猶見香味為怨；嗜欲之流，焉知鮑肆為臭哉！

凡是對於任何事物有喜愛或厭惡之情，皆是心有妄見。若長久累積不加消除，則心體被蒙日久，自然無法澄明虛靜，朗現道體。因此修道之要在於將心體上所積累的妄見、執定、分別、欲望盡皆捨離。心不染著，住無所有，不著一物，將塵俗之情消除殆盡，正信修道之要，保持靈明清淨之心。劉見成說：「若能收心簡事，日損有為，身靜心閑，則能了知紅塵俗世之虛幻不實、謬誤乖悖，於修道之途，乃不致迷執歧路，而能動激機先，自然行無遺累。」⁶³此時站在超越的層次和高度之上，再回過頭去觀見自己往昔所貪愛執著的種種事物，則會發現皆是虛妄不急之物，自然不會再有所陷溺。這裡所謂的「自生厭薄」並非是再生厭薄之心，因為心體已然住無所有，自不會再染著厭薄之情，因此當理解為對於舊時迷惘的一種捨離與解脫，並從中得到領悟。

⁶¹ 見氏着：〈《坐忘論》的「安心」思想研究〉，頁 250。

⁶² 道藏本作「徐清有本，然後返觀舊所愛處。」

⁶³ 見氏着：〈養氣與坐忘：司馬承禎的修道思想〉，頁 8。

因此「觀」的工夫，其意義便在於完成「損」的工夫之後，心體恢復清淨澄明，靜而生慧，以智慧澄明之心，朗現道體。並在此超越性的基礎之上，以觀見事物的本原真相，完成超凡的準備。所以司馬承禎認為，若用合境之心來觀境，則與境是處於同一個層次和高度，無法避免受到境中萬端事務紛雜與分別的執著影響。在此陷溺的情況下，終身皆無法覺知自己受到塵緣羈縻之害。只有將自己的層次拉高，站在不一樣的修養高度，居高臨下，以超越世俗之境的角度來省視所處之境，方能真正洞見其本質真相，不至於被種種夾纏妄見所迷惑。任繼愈主編《中國道教史》則認為：

「合境之心觀境」即用本無知的心去觀察體驗事物，根據自身的道德理念、價值標準對物境作出一定的識別，賦予原本只是客觀存在的物境以某種價值判斷。「離境之心觀境」即利用心的判知作用與認知對象保持一定距離，對客觀物境做出價值取捨。從認識論角度出發，「心」與「境」是主觀與客觀的關係，「觀」即是認知、識別、判斷的過程。「合境之心」、「離境之心」是不同的認知方法，這樣產生的「境觀」，卻是主觀、客觀相互作用、交織對待、和合而生的。⁶⁴

由此可知，「觀」的工夫同時也呈現出一種境界，這種境界是超越於由「損」所完成的修養境界，並且是站在其基礎上更進一步的提升。因此雖同是「工夫中有境界」，其境界卻是更高層次，以「收心」、「簡事」後的靈明清淨之心所生發的智慧為根柢，超越現實妄見，確實了悟世間萬物的本然性質，這才具備了超凡入聖的修持。因此達到「真觀」之後，便是進入頓悟的「泰定」階段了。司馬承禎以醉與醒的狀態來比喻這種差別，凡夫有如醉中之人，不覺己非，實則迷惑萬端，不可計量，覺悟之後方能了知醉時所見之妄、所為之非，這便是「觀」的工夫，亦是藉此工夫讓醉者復醒而達至之境界。

最後引《西昇經》所云「吾本棄俗，厭離人間」以及「耳目聲色，為子留愆，

⁶⁴ 見任繼愈主編：《中國道教史》，頁 358。

鼻口所喜，香味是怨。」的說法來說明超越性的「真觀」境界，所謂的「棄俗」、「厭離」實際上是超越有為俗世的紛雜妄見，使心性達至更高層次的修養。故陳景元《西昇經集註》引李榮注曰：「有為紛雜，人間穢漏，不足可保，厭而棄之。」又耳目聲色的追求適足以斲傷心體清淨，追逐迷惑，陷溺不拔。故《西昇經集註》亦引劉仁會注曰：「喪命者聲色，為疾者滋味，有待之身，無時而適也。」

而值得注意的是，這裡的「老君」是老子第一次以道教尊神的姿態出現在《坐忘論》書中，並以其作為理論根據和權威。可以發現在這種敘述策略下，《坐忘論》的宗教意味愈來愈濃。亦即開篇的部份較重視心性論的純然開展，刻意淡化宗教色彩而注重思辯的論述方式，至此已轉為明確表態，而將此心性論正式歸於道教旗幟之下，不再只是用「經說」的方式暗引，而是抬出太上老君作為理論權威和保證，成為立場鮮明的道教心性理論。如此一來，司馬承禎創作《坐忘論》的目的亦已昭然而揭，其將道教的理論往心性論的方向發展，並且完全以道教作為理論主體性，試圖與佛教一較高下的態勢已經明朗，此在〈泰定〉篇中會有完整的展現。此處筆者所要強調的是：「老君」詞彙在書中的正式出現，象徵著《坐忘論》在進入最高階的理論鋪陳以及歸納結論時所要表達的立場已經相當明顯，其於書中前五個階段論述時，處處以道家道教作為立論立場的用心亦由此可知。

第五章 修道階次(三)：超凡證真，同於大通

在歷經上述凡夫境界型態的層層漸修工夫之後，修道者藉由「損之又損」的工夫讓心體恢復本有清淨的狀態，並且由靜生慧，朗現道體，勘破一切執定分別，達到能夠觀見真理的狀態。修道者等於在心性的修持上進行了一次「質」的轉變，亦即從凡夫的狀態通向超凡的境界。盧國龍即指出：「《坐忘論》論「泰定」，是對敬信、斷緣、收心、簡事、真觀諸方面的總結，是精神修養的最高級階段。」¹因此，一旦進入第六個階段「泰定」後，修道者已不再只是凡夫，而是真正超凡入聖，了悟真理。因此修道型態也隨之有巨大的轉變，而這種轉變則體現在由工夫論轉向了境界論，亦即將論述重點放在徹悟真理之後的境界是怎麼樣的一種狀態，以及處在這種狀態中，修道者所體驗到的感受。如前所述，司馬承禎所設計的修道位階，並非直線通向得道，而是必須經過種種考驗和試煉。在經過了凡夫狀態下兩個修道階次的淬煉後，即使超凡入聖，但是距離得道尚有一步之差，而這也正是《坐忘論》理論系統進入不同境界型態所展現的特色，其中的關鍵問題在「泰定」和「得道」的不同。

「泰定」所標舉出的是修道超凡之後所體驗的境界，但是這樣的境界中依然有工夫的存在。也就是說超凡之後，修道者依然要進行更高層次的修煉，方能再往真正得道邁進。所謂更高層次的修煉，自然不同於凡夫狀態的修持工夫，照理說，既然了悟真理之後達到「泰定」，那麼是已經「悟」了。悟是漸修的成果，既已悟了，便不再需要漸修的工夫，因此若說悟了之後還要再修，那麼此悟究竟是真悟還是假悟呢？又或者說這樣的悟是不是又有程度的差別呢？實際上，悟了就是悟了，因此了悟之後的工夫，已經不同於漸修時的工夫。漸修時的工夫偏重在一步一步漸進有功，調適上遂；然而了悟之後的工夫，卻是具體呈現在「即境

¹ 見氏着：《中國重玄學——理想與現實的殊途與同歸》，頁 378。

界即工夫，即工夫即境界」的狀態中，亦即在了悟之後的境界和工夫是合一不分的。這樣的說法意味著什麼呢？也就是說，在了悟以後，已經不再需要漸進式的修持工夫來追求「悟」，因為悟則悟矣，如何已悟而復求悟呢？然而了悟以後，也並不是什麼都不用做，自然就能永遠保持悟的狀態，因此了悟狀態的保持仍須工夫的支持。但是這種工夫並非再是「追求悟」的工夫，而是「保持悟」的工夫。因此這個時候悟的境界和工夫合而為一，既是處於悟的境界，同時也就是在進行悟的工夫；既是在作悟的工夫，同時也就處於悟的境界。此即「境界中有工夫，工夫中有境界」。

悟的工夫保證了悟的境界的有效性，而悟的境界則反過來成就悟的工夫之驗證性。因為有工夫，所以悟的境界能常保而不退轉；也因為有境界，所以悟的工夫被驗證是可以保持境界的獲得狀態。就在這樣的理論設計下，「即境界即工夫，即工夫即境界」成為修道者在超越凡夫狀態之後，所達到更高的修為狀態。藉由這種狀態的維持，而最終完成與大道冥合，同於大通的修道目標，這是《坐忘論》最終的修道歸趨。以下分別探究〈泰定〉和〈得道〉所呈現的理論樣貌，又最後復討論〈樞翼〉為《坐忘論》所作的重點總整理以及其附帶提出的補充理論。

第一節 泰定：境界的超拔

「泰定」是修道者超凡入聖之後所達到的境界，同時也是了悟之後的修道者所要進行的更高層次心性修持。如同前文所述，這樣的工夫修持其實和境界是相即不二的，因此在「泰定」的敘述中，凡是論及境界，實際上也就是其工夫所在。相反地，看似在說明工夫的理論，也即是這個境界所呈現出的樣貌。瞭解了這一層之後，那麼首先要確定的就是，「泰定」究竟是一種什麼樣的境界(工夫)呢？

壹、泰定的義理綜述

(一)泰定具有超越性格

關於什麼是「泰定」，篇首就有明確的說明：

夫定者，盡俗之極地，致道之初基，習靜之成功，持安之畢事。形如槁木，心若死灰，無感無求，寂泊之至。無心於定而無所不定，故曰泰定。莊子云：「宇泰定者，發乎天光。」宇則心也，天光則慧也。心為道之器宇，虛靜至極，則道居而慧生。慧出本性，非適今有，故曰天光。

首先，司馬承禎要先重申，「泰定」和「得道」是不同的。這裡所謂的「定」，指的是完成了凡夫狀態的修持工夫，即由「敬信」達於「真觀」。在這樣的修持下所達到的境界，所以說是「盡俗之極地」，由此也可證明《坐忘論》確實有將七階修道理論劃分為凡俗與入定二個狀態。然而即使已經超凡入定，但這樣的了悟不代表就是得道。相反地，超凡入定只能說是取得了證真得道的「資格」，也就是完成了得道的奠基工作，能夠朝著得道邁進，因此說是「致道之初基」。由「初基」這個詞的使用就可以看出，對司馬承禎來說，得道是多麼不易的一種追求。因此沒有所謂一步登天的頓悟，只有腳踏實地慢慢地朝向得道之路。而即使已經了悟，也要繼續努力修持，因為這還不是真正的得道。

又所謂達成「定」的境界，其標準是什麼呢？那就是使心徹底達到虛靜的狀態。心虛靜則能安定，透過這種「習靜」和「持安」的工夫修持，到最後功成事畢，便是達至「定」的境界。由此亦可知，司馬承禎認為所謂「定」的境界，是經過前面五個階段層層漸修，層層累積所達至的成果。因此可以說，「定」的境界之所以達到，就是因為有前面五個階段的漸修作為保證。

以上的說明可以了解「定」的由來，那麼所謂「定」這種境界又是一種什麼樣的境界呢？司馬承禎將之回歸於《莊子》的理論，言其「形如槁木，心若死灰，無感無求，寂泊之至。」以〈齊物論〉的說法，將「定」的境界回歸到道家虛寂無爲的狀態。這樣的狀態實際上是對外在環境的徹底超越，不再執著於分別妄見，呈現出修道者所達至的精神高度。所謂無感無求，並非指形槁心灰以致於無所知覺。實際上形槁心灰所要表達的是精神的狀態而非形體的狀態，精神高度已達超越感官形神的狀態，因此說是寂泊之至，這樣的虛寂是心體澄明透徹，不著一物，住無所有的表示。既是寂泊之至，心不染著，則即使是「定」的狀態和概念，也將被消融於無形。處於定的狀態卻依然不著於定，反而超越在定的狀態之上，故是「無心於定而無所不定」。定則定矣，非是有所求於定，故曰無心於定；雖無心於定，然定自定矣，故無所不定。因此這種純粹超然於所謂成果或目標等分別概念的「定」，稱爲「泰定」。

以上是關於「泰定」的定義，可以知道此乃以一種超越性的概念來形塑的境界，因此和凡夫狀態所謂「工夫中的境界」是有很大的差異的。凡夫狀態無論是「收心」或「真觀」都還帶有一種明確的境界型態，而「泰定」以「定」作爲表面的境界型態，實際上其真正的意義已然超越「定」之上，將「定」的境界型態亦皆剝除，故稱「泰定」。由這種境界的區隔，可以知道自「泰定」以後，隨著修道者的超凡入聖，其境界和工夫都已呈現全然不同於凡夫狀態的形式。

又值得注意的是，「定」這個詞首先令人聯想到的就是佛教的觀念。前文曾經提過，司馬承禎在使用任何跟佛教有關，或是會令人聯想到佛教的辭彙時，總是會刻意以道家道教的經典來論述其用法非獨佛教有之，道門亦有之。而筆者更認爲，司馬承禎乃是有意識、故意地將佛教的詞彙轉歸道門之下，將其賦予道門的意義，收攏於道門之下。這樣的苦心自然有融攝佛教的用意於其中，從《坐忘論》的七篇篇名來看，〈真觀〉和〈泰定〉關於這樣的意圖尤其明顯。而果然，在描述完「泰定」的定義後，司馬承禎亦立刻搬出《莊子》來作爲理論依據和權威，證明其所言之本來自道門而非佛門，並且將其意義轉爲自己即將提出的「定

慧」觀念所用。

爲什麼偏偏要用「定慧」呢？以《莊子》原文來說，雖有提到「定」，但是並無與「慧」並用。而司馬承禎卻是直接將「天光」解釋成「慧」，爲其「定慧」之論提出經典依據。實際上，若不是針對佛教而來，何須如此大費周章呢？若是司馬承禎思想中本有雜揉佛教，那麼行文論述但用無妨，便毋須故意引經據典來強調此「定慧」乃是道教概念。若是爲和佛教作區隔，則故意不用會和佛教混淆的用語不是反而方便嗎？爲何硬是要使用這些用語，再大費周章引證道門經典證明這些用語亦爲道門本有？從這當中，便可發覺不尋常的意味，甚且能夠感受到某種暗示性的針鋒相對。

《莊子·庚桑楚》所說的「宇泰定者，發乎天光。」²司馬承禎將宇釋作心，認爲心爲道之器宇，則很明顯地表現出心不等同於道，心只是朗現道體之器。因此一旦心不被染，恢復虛靜至極的澄明清淨狀態，則能「道居而慧生」。道來居之，即心作爲朗現道體的孔竅，一旦不受遮蒙，自然能夠呈現道體。道居於心，則能生慧。所謂慧，並非由外在賦予我，而是自然存在於心。神塚淑子即指出「得到慧的過程並非產生新的東西，而是把本來就存在的慧發顯出來。」³一旦心體澄淨，道體朗現，則本然之慧便應而生焉。因爲不是由外索得，而是吾人本來即有，故曰天光，明其自然本有。這樣的解釋不能說是曲解《莊子》的本意，因爲《莊子》確實也有「心境安泰的人，便發出自然的光輝」的意思。⁴但是這裡司馬承禎將天光解釋爲慧，而此慧又和定對舉而言，這樣的解釋就不能說和佛教完全沒有關係了。

(二)泰定狀態的保持

〈泰定〉接著說：

² 見郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 791。

³ 見氏着：〈司馬承禎『坐忘論』について——唐代道教における修養論〉，頁 228。

⁴ 陳鼓應注譯：《莊子今注今譯》（北京：中華書局，1983 年 4 月初版），頁 606。

但以貪愛濁亂，遂至昏迷。澡雪柔挺，復歸純靜。本真神識，稍稍自明。非謂今時，別生他慧。慧既生已，寶而懷之，勿為多知，以傷於定。非生慧之難，慧而不用為難。自古忘形者眾，忘名者寡。慧而不用，是忘名者也。天下希及之，是故為難。

此心因為貪於外緣塵俗，因生愛心，故至濁亂昏迷，因此修道的過程也就是讓此心恢復清明澄澈，歸於純淨，一旦虛寂清淨，則「本真神識，稍稍自明」。這裡的「本真神識」指的當然是恢復心體澄明之後的狀態，而「稍稍自明」則可以看出這樣的過程是循序漸進的，這也就是《坐忘論》一貫的漸修主張，透過損之又損來達到廓淨心體的目的。盧國龍認為「由此可見，得道不是一個漸知漸慧的過程，而是一個漸忘漸損的過程。」⁵而此澄明之心如同上述，朗現道體，靜而生慧，然此慧非由他生，乃本然具有。慧既生矣，則成為「泰定」的境界。同時「泰定」的工夫也就清楚了，那就是：對此慧「寶而懷之」，亦即一方面完成這樣的境界，一方面保有這樣的境界，這就是超越凡夫之後的修道階段「泰定」所具有的特殊修道形式。

而如何保持「慧」的狀態呢？司馬承禎認為「勿為多知，以傷於定」，這就將定和慧串聯在一起。定能生慧，而要保持慧又不能傷定，因為定是慧的保證，定損而慧亦不存。更進一步，司馬承禎認為要保持定的狀態以生慧並不難，因為經過了前面五個階段的修持，基本上修為已經到一定的程度，此是成定的保證。然而「泰定」真正的工夫和境界所在乃是生慧之後能夠「慧而不用」，這是比定慧的境界再高一層的修持。心體靜而生慧，既生慧，則能照見萬事萬物本然面貌，不再受到執定的蒙蔽。若說慧的層次是能夠超越外在形體虛妄之見，那麼「慧而不用」則是更進一步取消掉慧與不慧的分別，呈現更高層次的超越性格。

這樣的理論表述方式，很容易令人想到重玄學的論理表現方式，⁶亦即先剝

⁵ 見氏着：《中國重玄學——理想與現實的殊途與同歸》，頁 379。

⁶ 盧國龍認為「根據重玄學的思想方法，又必然要否棄掉帶有目的論的觀念，重玄學對有和無這對矛盾的解決，不是從肯定矛盾本身即合理的思路出發，相反，它通過有與無的相互否棄而建立兩不執的同一，這個『建立』的本質就成了不斷否棄，『玄』本身也被理解為排遣。」，見氏着：

除兩端分別，再進一步連剝除的概念也消解了。司馬承禎的坐忘主靜思想通常也被列入重玄學，⁷只是重玄學的思維方式一般來說較明顯地表現在道體論的闡釋，司馬承禎則是將其思維方式化用於心性修持的方法論以及義理思想的建構模式上。任繼愈主編《中國道教史》即認為司馬承禎是「把重玄哲學從『玄』境落實到日常存修實踐中」。⁸由於判定的準則不同，司馬承禎的思想與重玄學的關係，尚待進一步探討。

司馬承禎認為可以做到「忘形」的修道者較多，但能夠進一步「忘名」的修道者較少。這裡忘形和忘名的分別自然指的是漸修生慧和慧而不用之差別，漸修生慧是初步的剝除俗累，恢復心體湛明。慧而不用則是更進一步將慧的概念或是境界執著也剝除消解了，其難度自然更高。這也就是超凡入聖的修道者在「泰定」中所要進行的高層次修煉，以「慧而不用」工夫保證了這個境界的存在，也以「慧而不用」的境界呈現出這種工夫的成果。

貳、泰定和得道的差別

既已呈現出「泰定」這種工夫境界相即為一的特殊型態，司馬承禎接著要論述的便是在這樣的境界(工夫)當中，其定位究竟是什麼？「泰定」和「得道」有何差別？〈泰定〉篇接著說：

貴能不驕，富能不奢，為無俗過，故得長守富貴。定而不動，慧而不用，德而不恃，為無道過，故得深證常道。故莊子云：「知道易，勿言難。知而不言，所以之天；知而言之，所以之人。古之人天而不人。」慧能知道，非得道也。人知得慧之利，未知得道之益。因慧以明至理，縱辯以感物情，

《中國重玄學——理想與現實的殊途與同歸》，頁 217-218。

⁷ 如盧國龍的《中國重玄學》將司馬承禎視為隋唐重玄學發展的第三個階段「體道修性向修先的歸復」時期的代表性思想。

⁸ 見任繼愈主編：《中國道教史》，頁 362。

與心徇事，觸類而長，自云處動，而心常寂，焉知寂者寂以待物乎？此行此言，俱非泰定，智雖出眾，彌不近道。本期逐鹿，獲兔而歸，所得蓋微，良由⁹局小。

此以世俗的富貴來作例證，富貴而不驕奢者，方能長守富貴，故驕奢乃是俗世之過。至於高層次的心性修持，必須做到「定而不動，慧而不用，德而不恃」，方能說是無「道過」。這樣的說法其實還是歸本於道家的基本思想，《老子》說：「生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」¹⁰這裡雖然是在強調道的特性，但是由此而引伸出的意義，則是人遵循道的法則，功成不居，事遂不有。司馬承禎於此稟承道家一貫的思維邏輯，將之轉為心性修持之用，認為唯有以不動、不用、不恃這種消融、不居的態度，方能深證常道，亦即回歸道家論道「無為」的理路。

此處復引《莊子·列禦寇》之言，原文之義乃是駁斥自是之非，認為對於至道的理解當是冥合自然，而非徒藉言辯形象。若是一味求索於言象，自是其言，則反失自然。司馬承禎這裡則將之印證到前文所述「慧而不用」的理論，進一步再分辨「知道」與「得道」的不同。當心體靜而生慧之後，慧能發揮靈明之智，朗現道體，並能觀見萬事萬物的真相，不為妄見所惑，但這並不同於「得道」。因為真正的「得道」乃是與道冥合，同於大通，這和「知道」還是有差距的。因此在「泰定」的階段，雖是了悟了，進入超凡入聖的境界，但這也僅是得道之基。若是因此慧而明見至理，卻無法保持這樣澄明清淨的狀態，反而縱此慧以徇於事物，自是其慧，言其處動而心常寂，則已然成動病。因為真正的虛寂乃是寂以待物而不陷溺於物，即應物而不徇於物的境界。

這裡的表述似乎和前文「收心」時所謂「若遍行諸事，言心無染者，於言甚美，於行甚非。」的說法有些重複，其實仔細分辨之下，二者看似相仿，實則乃是站在截然不同的立場而發。在「收心」階段，修道焦點放在減損漸修的工夫論

⁹ 七籤本作「曲」，蓋誤；道藏本作「由」，今從之。

¹⁰ 《老子》第五十一章。

上，故以廓清心染，不著一物作為修持要件，所論乃是實際上的修持法門。然而到了「泰定」之後，已經是透過前面五個階段的修為所成的超凡階段，在這個階段當中，境界與工夫是不分的，即工夫即境界，即境界即工夫。因此這裡的「與心徇事，觸類而長，自云處動，而心常寂」的狀況，以理論的建構來說是不當出現的，因為一旦超凡之後，又怎麼會發生這種在漸修時就會產生的弊病呢？若是依然會出現，就不當說是已然超凡；若是不會出現，那麼司馬承禎這裡所論的意義就必然不同於凡夫狀態時所論的情況。

那麼，這段告誡究竟要怎麼理解呢？其實這裡還是得回歸司馬承禎所堅持的兩個觀念：主張「漸修」與反對「自是」來看待。前一個主張的堅持，導致即使進入超凡的狀態之後，並不代表就是得道的保證，而只說是「致道之基」。這很明顯地表現出司馬承禎不欲修道者於此就放棄修道的步伐，如同在凡夫漸修的階段所強調的，修道者必須「信是修道之要，敬仰尊重，決定無疑」，即使進入了悟的階段，這樣的原則還是不能放棄。因為修道不是廉價的追求，到了即境界即工夫的時候，重點不在於到達這個境界，而是保有這個境界，因此可以說這個境界的工夫就是「保有這個境界」。司馬承禎這裡其實暗示了即使到達「泰定」了悟的境界之後，仍有可能會「退轉」，亦即再被打回凡夫，並且藉由「慧能知道，非得道也」的表態，清楚地表示「泰定」境界的完成不代表就能順利得道，以此再次確立《坐忘論》的漸修立場。

其二，得到慧之後，照理說已經超凡的修道者也不應再有「自是」的妄見，但司馬承禎還是不放心。這大概由於長期的修道實踐過程中，無論是看自己或是看別人，司馬承禎總會看到許多人在修為已達高峰之後，名為「大師」，名為「高人」，有身份有地位，備受尊榮崇仰之後，就開始有飄飄然的自是之狀。在嚴格的修持上這可以說是「退轉」。但是這樣的退轉不但外人不覺，甚且連修道者自己本身也不自知。心性的修持實踐是非常個人化，具有神秘特質的體驗，因此就該追根究柢，時時扣問此心，觀見此心，是否會在已達超凡的境界之後，復有妄見遮蒙。

這樣的說法在理論上似乎讓人覺得有漏洞，至少也是不夠圓滿。但是實際上《坐忘論》所注重的不單單只是理論的發抒，坐忘之法本來就是針對實踐而發，因此現實性特別強烈。這種現實性表現在對於實踐的過程中所可能產生的問題的層層開解和防範，尤其是修持心性的歷程中所會碰到的實際問題，司馬承禎選擇了不迴避的態度。由此可以想見，若單就理論而言，司馬承禎原可以不用再重複論述這樣的問題，因為這只要放在凡夫階段說就可以了，進入超凡的狀態，原本就可以將這一切問題以原則性的方式取消掉，亦即以「進入了悟階段這些問題就不會存在」來帶過，這樣也能保持理論的完整性。然而若就實踐的面向來看，則這麼做無異掩耳盜鈴，司馬承禎曾一再強調若明明還是心徇於事，卻自言無染，於言甚美，於行甚非。而所謂「信言不美，美言不信」，將理論構造得很完美，實際上卻是做不到，那麼再完整的理論也只是顯示出其構造之妙，而無實際的效用或是可供施行的可能，這是司馬承禎所反對的。

因此，在「泰定」階段所揭舉的這種提醒，固然可能招致批評者認為其理論不夠完美無缺。然而另一方面，也更可以看出司馬承禎對於「實踐」的堅持和側重，故其論「此行此言，俱非泰定，智雖出眾，彌不近道。」俱非泰定，則打回原形，即使得慧，亦不近道。此即明顯地顯示出，「泰定」的境界是會「退轉」的，亦即「泰定」的工夫就是保持「泰定」的境界，二者相即不離，這就是和凡夫狀態工夫修持最大的不同。一旦了悟之後，必須保持這個悟的狀態存在，才能進一步希求得道。若是只耽於慧生，而不追求進一步的得道，則就像本來要逐鹿，最後卻得兔而歸，所得之微，實因自是，故而自限。這裡又可以發現，所謂保持泰定境界的工夫實際上就是「慧而不用」，而藉由泰定工夫而達到的泰定境界也是慧而不用的境界，故超凡得慧而用慧僅是得兔，要能慧而不用，得道證真，方是得鹿。

參、定慧關係的補充

接著司馬承禎要再進一步討論定和慧的關係，他的理論基礎還是歸本於道家，因此復以《莊子》作為權威加以引證：

故莊子云：「古之修道者，以恬養智。智生而無以知為也，謂之以智養恬。智與恬交相養，而和理出其性。」恬智則定慧也，和理則道德也。有智不用，以安其恬，養而久之，自成道德。

這段論述出自《莊子·繕性》，由此可以看出司馬承禎特意把原屬於佛教色彩濃厚的定慧觀念，完全轉化成道家的概念，以「恬」來釋「定」，以「智」來釋「慧」，恬和智是道地的道家思想，這是無論如何無法否認的。那麼將定慧與恬智劃上等號，則標示出司馬承禎試圖將《坐忘論》當中出現的佛教概念收攝在道門之下的意圖。而這樣的收攝又是有目的的，絕非僅是其思想受到佛教影響這麼簡單而已，從上文一路看下來就可以發現，司馬承禎所用的佛教概念都是有意將之收攏在道門思想體系之下，一方面凸顯道門義理思想的包容力，另一方面則藉由抬高道門的義理高度來強調道教理論的優越性。

「恬」即「靜」的工夫，把「定」當作道家「靜」的工夫，則讓「定」成為道家式而非佛教式的涵義。《莊子》標舉出以靜的工夫來達至智慧靈明的精神狀態，稱「以恬養智」。智既已生，復不用智，這是道家一貫地反對智巧的理路鋪陳。故在這樣不用巧智的狀態下，反而能夠保持純然之智，此又是使精神復歸於靜而不起智巧的工夫，稱為「以智養恬」。就在這種「智與恬交相養」的狀態中，方能契合道德。從這裡可以看出《莊子》書中的「智恬交相養」，成為司馬承禎將之與「定慧不二」畫上等號的最佳例證。這也就是司馬承禎在「泰定」階段後所設定的工夫境界不二的理論所在。恬是工夫，智是境界，恬智交相養，如同定是工夫，慧是境界，定慧不二。這證明了「泰定」這個階段乃是即工夫即境界，即境界即工夫，工夫與境界相即不二的狀態。故以此復可印證，對於「泰定」境

界的保持就是「泰定」的工夫所在，這樣的工夫是「有智不用」，亦即「慧而不用」，「以安其恬」則是「定而不動」，不使「多知以傷於定」。「養而久之」就是保持這種恬智交相養、定慧不二的「泰定」狀態，自然就能邁向「得道」，由此完成了這種特殊的、高層次的，境界工夫不分的修持理論。

由定生慧，定慧不分是「泰定」中對於工夫與境界關係的說明。上述對於慧的境界多有說明，而關於定，除了開篇定義式的說明之外，對於定的獲得，司馬承禎將之歸於漸修的完成：

然論此定，因為而得成。或因觀利而見害，懼禍而息心；或因損合滌除，積習心熟，同歸於定，咸若自然；疾雷破山而不驚，白刃交前而無懼，視名利如過隙，知生死若潰癰，故知用志不分，乃凝神也。

所謂「因為而得成」，自然是透過漸修所致的成果。這樣的漸修主要有二：「觀」與「損」，即是前五個階段中，以「收心」和「真觀」為中心所構成的修為上「質」的提升。而無論是因為「損之又損」的工夫，使心體恢復明澈，亦或是由觀心觀境而照見事物真相所得的洞見，都使修道者得以超凡入聖，進入泰定的境界，回復到自然虛靜的靈明狀態。而這種「定」的狀態，以前文所述亦是「恬」的狀態，使修道者能夠「疾雷破山而不驚，白刃交前而無懼」，不驚亦不懼，此是修為已至虛靜之極，故能不妄動，心亦不生憂懼。既已早超分別執定，則自不受外物煩擾影響。至於世間名利，人之生死，在超凡入聖的境界中，則皆是已被超越的妄見執定，故能不陷溺其中。從這裡的修為狀態來看，可以知道，一旦進入「定」的狀態，則其境界層次和凡夫有非常大的差異。〈泰定〉由此復將「泰定」回歸於《莊子·達生》篇「用志不分，乃凝神也」的思想。¹¹

司馬承禎再次將「定」的工夫賦予道家的意義，據《莊子·達生》篇出處而言，乃是藉由承蜩老人之言，來說明專一心志的重要性。其曰：「吾處生也，若

¹¹ 見郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 641。

厥株拘；吾執臂也，若槁木之肢；雖天地之大，萬物之多，而唯蜩翼之知。吾不反不側，不以萬物易蜩之翼，何為而不得？」司馬承禎將「定」的意義，以道家專一心志，守靜至篤的方式來說明。即使不明言《莊子》，行文中亦暗引道家之義，而刻意不言佛家，可知其用心之甚，故《坐忘論》以道家理論來融攝佛教學說的立場是非常鮮明的。至此〈泰定〉關於工夫與境界相即不二的說明已建構完畢，然而〈泰定〉的最後卻花了一些篇幅在處理另外兩個問題，其一，是「心性論」的總結；其二，是對佛教的明確貶抑。此牽涉到《坐忘論》整體特色，而與「泰定」的整體理論較無關，本文將在第六章進行綜合探討，此不贅述。

第二節 得道：修道的完成

「得道」是《坐忘論》工夫修養的完成，在這個階段的理論闡述主要放在人如何成仙的問題上。對道教來說，修行的最終目的就是能夠證真成仙，因此所謂得道，亦即是透過種種修持，最後得以長生成仙。這是道教心性修養論在目的上與各家相當不同的理論特色，因此〈得道〉篇的焦點就是放在這種特殊理論的建構與說明上。

壹、道之染易形神

要談「得道」，首先就要對「道」進行定義，因此〈得道〉篇也是《坐忘論》當中主要探討「道論」的篇章。司馬承禎對於「道」的描述是這樣的：

夫道者，神異之物，靈而有性，虛而無象，隨迎莫測，影響莫求，不知所

以不然而然之，通生無匱，謂之道。至聖得之於古，妙法傳之於今，循名究理，全然有實。

道是「神異之物，靈而有性」，這句敘述，彭運生認為是「司馬承禎全部道體論的核心」，甚至說「離開這一點，將不會有《坐忘論》之作」。彭氏認為修道者之得道，必須依靠道的神異性，通過「道有至力，染易形神」的方式，使修道者在形神上獲得超拔，因此說「得道，意味著大道在漫長的泰定狀態中『染易形神』的工作徹底完成。」¹²然而彭氏對於以上這段有關《坐忘論》道體的敘述卻沒有什麼發揮，其論乃是將重點擺在道對於修道者的作用上，至於道的性質為何，則沒有進一步的闡述。任繼愈主編《中國道教史》則說：「在這個神異莫測，恍恍惚惚的道中，並非一無所有，而其中有『靈性』，這種稱之為『靈而有性』的東西，便是『道』，便是『元』，便是『道機』，便是『道性』，便是道自身中蘊孕著的生機。憑著這點『靈性』，這種生機，道才所以然而然，通生萬物，創造世界。」

13

事實上，《坐忘論》對於道的性質規定，仍是根據傳統道家對於道的理解來進行發揮。所謂「虛而無象，隨迎莫測，影響莫求，不知所以不然而然之，通生無匱，謂之道」的說法，與《老子》書中對於道之虛無性的說明是一貫的，所謂「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微，此三者不可致詰，故混而為一。」¹⁴又「道出言，淡無味，視不足見，聽不足聞，用不可既。」¹⁵在在顯示出道的虛無性。司馬承禎所謂的道就是承接這樣的理路而來，如其〈天地宮府圖序〉中所說：「夫道本虛無，因恍惚而有物。」又其〈茅山貞白先生碑陰記〉則說：「其自然也忽恍不測，其生成也氤氳可知。」因此道是無象、莫測、莫求，這就表現了道不同於一般形下之物的特性。道乃是恍惚虛無的超越性存在，但卻又是支撐萬事萬物存在的根本依據。

¹² 見氏著：《司馬承禎道教思想研究》，頁 34。

¹³ 見任繼愈主編：《中國道教史》，頁 347-348。

¹⁴ 《老子》第十四章。

¹⁵ 《老子》第三十五章。

除了虛無性之外，這裡又強調了道的創生性。道既是「靈而有性」，則此性便展現於創生萬物的能動性，這樣的理路依舊順著道家而來。《老子》曰：「道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」¹⁶又曰：「天下萬物生於有，有生於無。」¹⁷到了《淮南子》則進一步說：「道始於一，一而不生，故分為陰陽，陰陽和合而生萬物。」這就解決了道由形上轉而化生萬物的中間轉變環節。任繼愈主編《中國道教史》說：「道本虛靜，不同於死寂，道體虛無，不同於有無之『無』。道是萬物萬象的本源，應物而動。就其成象來說，它是有；就其感知而言，它是無。」¹⁸無論如何，道的創生性在道家而言是理所當然，無庸置疑，也因此司馬承禎秉持著這樣的理路而說「通生無匱，謂之道」。所謂「至聖得之於古，妙法傳之於今，循名究理，全然有實。」也就成為說明此道體論乃是自古傳衍至今的一貫思想，是司馬承禎站穩道家傳統的強調。

然而，〈得道〉篇的重頭戲，不只是討論道體論的問題，事實上，道體論的說明屬於釋名的性質較多，真正要討論的重點其實在何謂「得道」？以及得道的歷程和得道的狀態為何？〈得道〉篇的大部分敘述都是在回答這幾個問題。首先，是得道的歷程：

上士純信，克己勤行，空心谷神，唯道來集。道有至力，染¹⁹易形神，形隨道通，與神為一，形神合一²⁰，謂之神人。

這裡所謂的「上士純信，克己勤行，空心谷神，唯道來集。」在《坐忘論》的前文已有敘述，亦即由「敬信」，勤行坐忘之法，虛心安心，道自集虛。經由這樣的精進，實際上也就是《坐忘論》前面六個階段的努力，終於到達「得道」的境地。

¹⁶ 《老子》第四十二章。

¹⁷ 《老子》第四十章。

¹⁸ 見任繼愈主編：《中國道教史》，頁348。

¹⁹ 道藏本作「徐」。

²⁰ 七籤本作「與神為一，形神合一」，道藏本僅作「與神合一」。

而所謂的得道，並非一蹴可幾。經歷種種修煉，修道者在超凡之後，進入泰定的狀態，可謂第一次的證悟。然而泰定的狀態是即工夫即境界，即境界即工夫的，因此在境界與工夫混而為一的情況下，修道者必須維持泰定的狀態。因為要想得道，就必須建立在這種維持泰定境界的工夫之下，為什麼要這麼做？這種維持為何能讓修道者完成最終的得道？這裡給了明確的答案：因為「道有至力」，可以「染易形神」。所以維持泰定的狀態，也就是保持形神為道所染易的狀態，既稱「染易」，則自非一時三刻所能速成，因此需要維持一段時間，待得「形隨道通，與神為一」，此時方能成為「形神合一」的「神人」。

這裡值得注意的重點有兩個：其一，所謂得道，乃是立基於泰定狀態的維持，因此泰定狀態雖是修道者超凡之後的證悟，但還不是得道。所謂得道，仍需維持泰定直至道之染易形神方可證真。其二，《坐忘論》所謂「染易形神」、「形神合一」，顯示出司馬承禎所謂的得道，非僅是精神的超拔，而是含有形體的超越。這就使得《坐忘論》完全不同於佛教的心性理論，而是歸返於道教最突出的形神並重、性命雙修理論。而「形隨道通」事實上也暗示了道教所追求的長生不死的神仙理論，因為凡人形體終會枯朽，道教的神仙理論便在於追求形體的長生不滅。而道是亙久恆常的，形與道通自然意味著形體如道之恆常不朽，這便明確地區隔了佛道之間對於心性修養終極目標的不同。佛教不追求形體的永不變滅，強調解脫證悟，而司馬承禎所標舉的道教心性論卻無論如何不能放棄道教最核心的神仙理論，故進而將心性理論與神仙理論合而為一，使其迥異於佛教。

在這樣的理論基礎下，所謂神人，則必定是兼顧性命形神的：

神性虛融，體無變滅，形與之²¹同，故無生死。隱則形同於神，顯則神同於形²²，所以蹈水火而無害，對日月而無影，存亡在己，出入無間。身為滓質，猶至虛妙，況其靈智益深益遠乎！故《靈寶經》云：「身神共一，則為真身。」²³又《西昇經》云：「形神合同，故能長久。」

²¹ 道藏本作「道」。

²² 道藏本作「氣」。

「神性虛融，體無變滅」是形神皆超越的境界，不但精神已達虛無融通之境，形體也不再如凡夫有所變滅毀朽，這是道教所追求的最高境界。精神與道合一容易理解，重要的是形體也與道冥合。在至道染易形神的過程中，不但精神與之融通，形體亦是與之合同，故能超越生死之限。顯隱之間，形同於神，神同於行，皆是超越形體之後的無窒礙處，如同《莊子》所謂「之人也，物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不熱。」²⁴《莊子》之論，雖可理解為精神的超拔，但是就道教而言，《莊子》書中所標舉的種種神異之語，往往被視為對於神仙的描繪。因此「蹈水火而無害，對日月而無影」自然是形神合同，與道冥一的得道神仙方能具有的廣大神通。而這樣的神仙，無論存亡出入皆操之在己，如同大道之無上，不為外物所影響。

由此可知，《坐忘論》雖是在整個修煉法門的敘述上偏重修性養神，〈坐忘論序〉中所標舉之「道與生相守，生與道相保」在整個修道過程中幾乎不見闡發。偏重心性修煉是《坐忘論》的一大特色，但是到了最後的得道境界，司馬承禎畢竟是站穩了道教的立場，將性命合一，形神兼具，並將得道回歸神仙理論，使其成為道道地地的道教修煉法門，而非只是受佛教影響的純粹心性理論。因此其與佛教心性論的最大不同處便在於「身為滓質，猶至虛妙」。靈智之益深益遠，佛門亦然之，但是「兼被於形」的修行目標，卻是佛教無所置喙處。而形體猶可虛妙，心體之靈妙自亦不待言。司馬承禎復引《靈寶經》與《西昇經》之語強調「身神共一」、「形神合同」的道教立場及其理論特出處。

這裡還有一點值得討論，《坐忘論》引《西昇經》之處不少，故其受《西昇經》的影響是很明顯的，這就突出了其不只歸返於道家傳統老莊理論，而是凸顯道家做為道教之源頭。而以道教直承道家理論的立場。故《西昇經》的引用，說明了司馬承禎《坐忘論》乃是以道教為本，依此其神仙理論的堅持，也就找到了足以說明的源頭論據。然而《靈寶經》的引用就非常引人注目了，關於這個引

²³ 道藏本作「《生神經》云：『身神並一，則為真身。』」，所引經典與七籤本不同。

²⁴ 見郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 30-31。

用，《雲笈七籤》本作《靈寶經》，但是《正統道藏》本卻作《生神經》，二者的說法不同，但引用的文句卻相同(僅差一字)。

筆者查索結果，此處所謂的《靈寶經》實際上指的是《太上靈寶諸天內音自然玉字》四冊，收錄於《正統道藏》洞真部玉訣類，《道藏提要》²⁵考證如下：

此篇亦名《洞玄諸天內音經》、《諸天內音經》或《內音玉字經》。《無上祕要》卷五及《三洞珠囊》等並引其文。敦煌卷子陸修靜《元始舊經紫微金格目》有「《諸天內音玉字》一卷，已出，今分為二卷」。《靈寶中盟經目》着錄「《太上洞玄靈寶諸天內音玉字》上下二卷」。可見出劉宋前，乃古靈寶經之一。古本一卷，陸修靜時分為二卷。今本又析為四卷。敦煌 P2431 存此書殘卷與今本卷二相當。

《坐忘論》所引用的這段文字，出現於《無上祕要》卷五時有明確標出其乃引用《洞玄諸天內音經》。²⁶另外《雲笈七籤》卷三十一〈秉生受命部〉「說真父母」條亦引之，與《無上祕要》所引大抵相同，惟部分語句稍有參差，且未說明引自何書。²⁷又《三洞珠囊》卷七亦引之，但所引文句大異於《無上祕要》和《雲笈七籤》，且標舉其言乃引自《大洞經》。²⁸以筆者的搜索結果而論，未在《生神經》或《大洞經》當中找到這段文字。然而《生神經》於《正統道藏》中全稱為《洞玄靈寶自然九天生神章經》，因此無論是《雲笈七籤》的《靈寶經》說或是

²⁵ 詳見任繼愈主編：《道藏提要》，頁 43-44。

²⁶ 《無上祕要》所引文字為「天尊言曰：『炁炁相續，種種生緣，善惡禍福，各有命根，非天非地，亦又非人，正由心也，心則神也。形非我有，我所以得生者，從虛無自然中來，因緣寄胎，受化而生；我受胎父母，亦非我始生父母也。真父母不在此，父母貴重，尊高無上；今所生父母，是我寄備因緣，稟受育養之恩，故以禮報而稱為父母焉。故我受形，亦非我形也，寄之為屋宅，因之為營室，以舍我也；附之以為形，示之以有無。故得道者，無復有形也。及我無身，我有何患？我所以有患者，為我有身；有身則百惡生，無身則入自然，立行合道，則身神一也。身神並一，則為真身，歸於始生父母而成道也。』」

²⁷ 《雲笈七籤》所引與《無上祕要》大抵相同，惟自「及我無身」開始，其作「及無身神也，一身神並一，則為真身，歸於始生父母而成道也。」

²⁸ 《三洞珠囊》所引文字為「《大洞經》云：『從生得道，從道得仙，從仙得真，從真得為上清黃老君。則上仙但備上仙之道，未及上真也。佛四果之人，已稱賢聖，成佛得道而號大仙。道圓，自始飛天而昇太極，及成無上，方號高仙邪！法身云：轉神入妙，形魂為一，身神並一，則為真身而成道也。』」

《正統道藏》的《生神經》說，指涉的經典確實是屬於靈寶派的經典或是與靈寶派有關的經典。

此處耐人尋味的是，司馬承禎作為上清經派的宗師，卻引用靈寶經的說法，可以推測其時上清派可能有兼修靈寶經的現象。卿希泰主編的《中國道教史》即提到：

隋代傳入北方的上清經法是融合了靈寶與三皇經的法籙，以「三洞」的形式出現。這種情況實際上在南朝的南方早已發生。「三洞」的集大成者和以三洞說用於道經分類的開創者為陸修靜。陸修靜的三洞思想經弟子孫游嶽傳給陶弘景，陶弘景在此基礎上「分析支派」，以上清法最高層次，演化成以上清經法為主，輔以洞玄靈寶、洞神三皇的茅山宗。陶弘景之後，茅山宗傳往北方的上清經法，已經納入了靈寶、三皇及同類召神劾鬼道的內容，而非早期的上清經系。²⁹

又司馬承禎傳下南嶽天台宗一系，亦是秉承此種上清兼修靈寶的傳統。南宋王契真編《上清靈寶大法》，以上清、靈寶並稱，其書首題「洞微高士開光救苦真人甯全真授，上清三洞弟子靈寶領教嗣師王契真纂」。又南宋金允中亦編《上清靈寶大法》，自謙稱為「南曹執法典者」，譏評「天台」自稱「上清領教嗣師」為僭妄，³⁰書中且抨擊浙東流行「天台四十九品」靈寶法，違格失經，不合古人之意。³¹由此而知王契真既以「領教嗣師」自稱，則當屬天台一派。由此亦可證天台一派稟承司馬承禎之教，實亦兼修靈寶法。

關於司馬承禎所開創之南嶽天台宗，過去研究者不多，亦是筆者認為可以好好加以開發、研究的方向。然本論文重點不在於此，只是因此處出現了一條寶貴

²⁹ 見卿希泰主編：《中國道教史》第二卷，頁 21-22。

³⁰ 《上清靈寶大法·總序》：「天台法中乃稱領教嗣師，或自稱宗師，復立玉陛、仙卿、太極、真宰，取以繫行銜，大可驚畏。」又同書卷一曰：「天台只增其言辭，作宗師密告第四十九品，彼既不深詳義理，又不廣覽眾編，遂敢妄稱宗師，密告不知，乃敘事之辭爾。又非行用之訣，其人見書不博，遂自以為奇祕……。」

³¹ 《上清靈寶大法·總序》：「紹興之後，浙江以東多宗天台四十九品，不究前輩編集之本意。」

資料可供參照，故引申論之。至於進一步探討發掘，乃是筆者日後深入研究之自我期許。

貳、得道成仙之義

前文提到，形神合一、形與道通乃是《坐忘論》的得道狀態不同於佛教心性理論之特出處，司馬承禎非常強調這一特點，並將其視為比純粹精神超越更加優越的理論：

然虛心³²之道，力有深淺，深則兼被於形，淺則唯及其心。被形者，則神人也；及心者，但得慧覺而已，身不免謝。何則？慧是心用，用多則體勞³³，初得小慧，悅而多辯，神氣散洩，無靈潤身，生致早終，³⁴道故難備，經云尸解，此之謂也。是故大人含光藏暉，以期全備，凝神寶氣，學道無心，神與道合，謂之得道。

道之力有深淺之分，其分判的標準在於「唯及其心」與「兼被於形」的差別。若是純粹及心者，亦即只求精神的超越，屬偏重養神者，則最多只能得到心體所生之湛然慧覺，其形體仍然不免於枯朽衰敗；唯有形神兼養，不但及心，且被於形者，性命雙修，形神俱成，方可稱為得道，是為神人。這樣的分判，無疑將道教重視煉形的傳統，融合心性論着重養神的歸趨，標舉出道教特殊的心性修養論。而在司馬承禎看來，這樣的心性修養論才是終極的、究竟的。至於不重外在形體，只重視內在超越的法門，在其看來則是次要的，不究竟的。這也就突出了道教理論的高度，而有貶抑不重形體之修養理論的意義在。

這樣的價值分判，司馬承禎所持的理據為何？其於此處完全回歸並結合了傳

³² 道藏本作「虛無」。

³³ 道藏本作「心勞」。

³⁴ 道藏本作「無靈潤身光，遂致早終」。

統道教的神仙理論來進行論證。可以發現，到了〈得道〉篇的時候，司馬承禎的《坐忘論》不再於文字語言上模糊於佛道的界線之間，反而強烈地突出了道教的理趣，神塚淑子亦指出司馬承禎這裡論述「慧覺」和「神人」的差異，實際上就是佛教和道教的差異。³⁵這也更證實了筆者前文所論，司馬承禎之所以運用大量佛教語彙，並非是純粹受其影響，而是有意識地將之轉化並收納在道教理論之下，而這樣的用心，也就只向著一個目的：回應並融攝佛教。進一步，更可以說是司馬承禎試圖以道教的理論壓過佛教理論所作的理論建設。姑且不論其效果是否顯著，但很明顯地，這將是回答《坐忘論》撰作目的的重要關鍵。亦即《坐忘論》之作，不但是道教心性論的建構工作，更是以此作為回應與融攝，甚至壓倒佛教理論的重要論述。

基於以上的理解，司馬承禎把「唯及於心」的心性修煉法門視為僅能達至「尸解仙」的初級理論；真正能達到終極、究竟的得道理論，則必須「兼被於形」，達到形神合一的境界。因此其論「唯及於心」者，認為慧乃是心之用，雖是由心體湛明所發，然而用多畢竟流於徇事，此即是「初得小慧，悅而多辯」。徇事的結果必定是造成神傷體勞，故「神氣散洩，無靈潤身，生致早終」，徒然斲傷其性命。這也就是為何〈泰定〉篇要強調「慧而不用」的原因。

唯有以「慧而不用」來保持泰定的狀態，而保持泰定的狀態也就是使「道自來居」，並且能夠逐漸「染易形神」，才能終至得道。由此可知得道並非一蹴可幾，而是必須經由與道冥合的過程，使形神皆與道通，這也就是所謂「含光藏暉」以及「凝神寶氣」的工夫。而此工夫本身又是一泰定境界，故稱「學道無心」。無心學道而道實來居，形與道通，神與道合，形神合一，方是全備，是謂得道。因此司馬承禎將「唯及於心」的修道理論列為道教傳統神仙理論較為下階的「尸解仙」，而認為能夠「兼被於形」，形神合一者方是真正的得道成仙。

〈得道〉篇接著說：

³⁵ 見氏着：〈司馬承禎『坐忘論』について——唐代道教における修養論〉，頁 230。

故經云：「同於道者，道亦得之。」又云：「古之所以貴此道者何？不曰求以得，有罪以免耶！」山有玉，草木因之不彫；人懷道，形體得之永固。資薰日久，變質同神，練神³⁶入微，與道冥一。

引《老子》二十三章以及六十二章來強調道的可貴，亦是強調道之難得，故《坐忘論》設計了兩個層次的修道證悟。此處進一步以草木因山有玉而不彫，來比喻人既懷道，與道合一，則形體得道之至力，故能永固。這裡同時也暗示了若是無法使形體永固，則可認為此道之至力終非究竟，或是此道之至力根本未曾發揮盡致。而道之至力的發揮，表現在其「染易形神」的作用上，這在養神方面比較容易為人理解和接受，因此司馬承禎特別強調了道這樣的至力對於煉形的作用，那便是「資薰日久，變質同神，練神入微，與道冥一。」這說明並解釋了「形與道通」是如何可能，這也正是司馬承禎在將心性修養論與傳統道教煉養法門進行融合時，必須面對並解決的問題，亦即如何理論性地將「形與道通」變為可能的實現。

這首先還是有賴於「資薰日久」，也就是說這是需要時間的。而這樣的工夫也正是異於精神修養可以瞬間超拔證悟的最大區別。由此亦可見司馬承禎始終堅持漸修理路的重要因素，即是心性精神雖可能頓悟(事實上，「泰定」超凡入聖便是這樣的精神表現)，但是形體不行。心性的證悟因為對於形體採取捨離超越的態度，因此可以將形體的問題置之不論，但是秉承道教煉養傳統的司馬承禎不能將形體問題的討論付之闕如。若要將心性修持的得道同神仙理論相結合，則其無論如何不能逃避形體的問題。事實上，司馬承禎也不打算逃避，其不但坦然面對、處理這樣的理論，並且不將此視為難題或是理論缺陷，反而突出形體問題在整個得道過程的關鍵地位，亦即以此來作為道教心性修持理論與眾不同的特出處，並將其視為優越於眾說的特點，這也才有〈得道〉篇處處閃爍著道教理論光芒的結果。

³⁶ 道藏本作「形」。

對於形體與道的冥合，司馬承禎採用了兩個階段的質變，一是「變質同神」，二是「練神入微」。首先將形質煉養至與神同一的地步，即所謂「形神合一」。待完成了「形神合一」的地步，方才形神同煉，亦即煉此同神之形質，以及被染之心識，此即「煉神入微」。一旦形神皆能與道冥一，則是真正得道證真之時，故可視為第二階段的證悟，也是終極的、究竟的證悟，以道教而言，則是成仙。接著，〈得道〉篇便要對「神仙」作出定義了：

散一身為萬法，混萬法為一身，智照無邊，形超有際，總色空以為用，合造化以為功，真應無方，信惟道德。故《西昇經》云：「與天同心而無知，與道同身而無體，然後大道盛矣。」而言盛者，謂證得其極。³⁷又云：「神不出身，與道同久。」且身與道同，則無時而不存；心與道同，則無法而不通。耳則道耳，無聲而不聞；眼則道眼，無色而不見。³⁸六根洞達，良由於此。

這段文字可以視為司馬承禎對於神仙的神通或是存在方式所進行的描述。若是以象徵的意味來看，自然是表達了精神超越的自由自適境界，這與《莊子》書中所述的神人形象若合符契。只是因為其以先自強調了這不但是精神的狀態，同時也是神仙的狀態，因此「散一身為萬法，混萬法為一身」就不只能理解成精神的無限性，更可以將之視為神仙超越形體束縛，變質同神、練神入微並且與道冥一之後，不再受限於有限形軀的形體超拔，是謂「形超有際」。

形超有際，故六根能洞達。³⁹身與道同，則六根亦與道同，此時眼耳不徒為形軀之感官而皆為道，故能無色而不見、無聲而不聞，此亦是表現神仙超越有際之狀態。至於在精神方面，則心體所生靈明之智能「智照無邊」，其更擴大表現在對於色空分別以及造化之機的超越與融攝，這種超越與融攝能夠「真應無方」，真正突破一切時間空間的限制。

³⁷ 道藏本無「而言盛者」四字，作「謂證得其極者也」。

³⁸ 道藏本於此段作「耳與道同，則無聲而不聞；眼與道同，則無色而不見。」

³⁹ 司馬承禎借用佛教語言故稱「六根」，其於《太上升玄消災護命妙經頌》中亦稱：「心靜六根靜，六根隨性行，性能無著物，邪障那邊生。」

接著再引《西昇經》之語來論證大道之盛，與天同心而無知非謂了無知見，相反地，乃是超越了知見，是為真知；與道同身而無體，則是超越了形體之限制，真正達到與道冥合。形神皆與道為一，則大道盛矣，此即是終極、究竟之大道的朗現，故稱「證得其極」。所謂得道不同於小成，亦即是在能至終極，能達究竟。故《坐忘論》的得道，是要達到「身與道同，則無時而不存；心與道同，則無法而不通。」身心形神皆與道同，無時不存、無法不通的神仙境界。

第三節 樞翼：總結與補充

《坐忘論》七階修道次第的理論建構完畢之後，尚附有〈樞翼〉一篇。關於這篇文章，七籤本未收，然而《雲笈七籤》本就屬於要點節錄之作，加上〈樞翼〉篇實際上在很大篇幅只是對於《坐忘論》七篇的重點歸納，因此《雲笈七籤》很有可能為了避免重複而不收。此外，在〈坐忘論序〉中，明白指出「約著安心坐忘之法，略成七條，修道階次，兼其〈樞翼〉，以編敘之。」其特別提到〈樞翼〉之作。又曾慥《道樞》卷二選錄的三篇《坐忘論》中，上篇即是選錄七階《坐忘論》與〈樞翼〉而成。因此〈樞翼〉應當的確是司馬承禎附於《坐忘論》之後的一篇總結性文章。實際上，觀察〈樞翼〉篇所紀錄的理論，也確實是對於《坐忘論》的總結，因此本文亦對〈樞翼〉進行探討，其版本文字則取於《正統道藏》。

關於〈樞翼〉之名，樞者，有樞紐之意，亦即是為整部《坐忘論》作出總結的樞紐之論，這從內容上看是無庸置疑的；其次，比較有趣的是「翼」，「翼」有輔助之意，故〈樞翼〉篇除了是對《坐忘論》進行總結之外，實際上還有另一個作用，那就是為《坐忘論》進行補充說明，而這項工作，主要表現在其所提出的「五時七候」之說。因此，〈樞翼〉就是對於整部《坐忘論》理論進行總結和補

充之作。

壹、修道理論的總結

〈樞翼〉開篇便是對於《坐忘論》的理論回顧，等於是一種修道方式的總複習：

夫欲修道成真，先去邪僻之行，外事都絕，無以干心，然後端坐，內觀正覺，覺一念起，即須除滅，隨起隨制，務令安靜。其次，雖非的有貪著，浮遊亂想，亦盡滅除。晝夜勤行，須臾不替。唯滅動心不滅照心，但冥虛心不冥有心，不依一物而心常住。此法玄妙，利益甚深，自非夙有道緣，信心無二者，莫能信重。

修道之法，首先須去邪僻之行，盡斷有爲俗世之緣，毋使塵緣擾心，此是「斷緣」；〈收心〉篇言「學道之初，要須安坐，收心離境，住無所有，不著一物，自入虛無，心乃合道。」即是此處所謂端坐內觀，內觀正覺即是收心離境，勿著此境。又曰「若煩邪亂想，隨覺則除。」此即是覺一念起，便須除滅，使心復平靜。「若聞毀譽之名、善惡等事，皆即撥去，莫將心受。」則是種種浮游亂想，亦皆除盡，此是爲道日損，損之又損的工夫，因此需晝夜勤行，須臾不替。

「若心起皆滅，不簡是非，永斷知覺，入于盲定。」此亦非求道之階，故需「息亂而不滅照，守靜而不著空，行之有常，自得真見。」滅動心而不滅照心：動心是虛妄分別，盲動執定；照心則是靈明之智，心靜所生之慧。冥虛心不冥有心，「心不受外，名曰虛心」，心虛則道自來居，故能與道冥一，至若有心，則是執著妄見，蒙蔽染著，要須滌除。「但心不著物，又得不動，此是真定正基。」故能不依一物而心常住，心常住則是心體澄明，道體朗現。此坐忘之法玄矣妙矣，故修道者必須信心無二，信道至篤，此是「敬信」之要。

由此可見，其總結與《坐忘論》的說法是完全一致的，並且是依據前文已述之理論來進行歸納的，又司馬承禎提醒修道者：

雖知誦讀其文，仍須辨識真偽。所以者何？聲色昏心，邪佞惑耳，人我成性，自是病深，心與道隔，理難曉悟。

《坐忘論》的理論雖然明確，但是仍然要避免修習時搞不清楚重點。這是因為人被塵俗外緣浸染日久，心昏耳惑，遂生分別執定之心，此是心體被染，日與道隔，雖有至理現於眼前，未必能夠隨即了悟曉暢，這也是司馬承禎慨歎「此則言淺而意深，惑者聞而不信，懷寶求寶，其如之何？」的原因。因此〈樞翼〉將《坐忘論》的修道之要，歸納為三個步驟，稱為「三戒」：

若有心歸至道，深生信慕，先受三戒，依戒修行，在終如始，乃得真道。其三戒者，一曰簡緣，二曰無欲，三曰靜心。勤行此三戒而無懈怠者，則無心求道而自來。經云：「人能虛心無為，非欲於道，道自歸之。」由此言之，簡要之法，實可信哉！實可貴哉！

欲求至道，先受三戒，並且要能自始至終勤行無已，方能證真成道。這三戒是：簡緣、無欲、靜心。簡緣即是對治外物，滌除塵俗外緣，以七階來說，當屬「斷緣」、「簡事」的工夫；無欲則表現在對內心性的修持上，主要指比較初階的漸修方式，亦即是損之又損，使心能恢復湛明，主要表現在「收心」的工夫上；至於靜心，則是在內外兼修的基礎上，使心恢復澄明，自能觀見真理，靜而生慧，主要表現在「真觀」和「泰定」的工夫。又達至「泰定」，則心體已明，道體朗現，此時道自來居，故曰「勤行此三戒而無懈怠者，則無心求道而自來」、「人能虛心無為，非欲於道，道自歸之。」道有至力，資薰日久，則能染易形神，變質同神，形神合一，形與道通，神與道合，與道冥一，得道證真。此「簡要」非是指修道歷程之容易，事實上，修道可以說是艱難的歷程，但是只要信是修道之要，敬仰尊重，決定無疑，加之勤行，得道必矣，由此而可言其為簡要之法。亦是〈坐忘論序〉中所謂「事簡理直，其事易行」者。

有了這樣的歸納之後，〈樞翼〉篇又針對修道過程中種種可能遇到的狀況及其應對方式附加提點，這些觀點主要也是在〈收心〉篇曾經提過的：

然則凡心躁競，其來固久，依戒息心，其事甚難。或息之而不得，暫得而還失，去留交戰，百體流汗，久久柔挺，方乃調熟。莫以暫收不得，遂廢平生之業。少得靜已，則行立坐臥之時，涉事喧闐之處，皆須作意安之。有事無事，常若無心；處靜處喧，其志唯一。若束心太急，急則成病，氣發狂癡，是其候也。心若不動，又須放任，寬急得中，常自調適。制而無著，放而不逸，處喧無惡，涉事無惱者，此真定也。

心體被染，非止一端，由來甚久，故要安心虛心，實非易事，亦非一蹴可幾。「此心由來依境，未慣獨立，乍無所託，難以自安，縱得暫安，還復散亂。」或息之不得，或得而復失，此是心神交戰，修道之試煉，故解決之道在於「隨起隨制，務令不動，久久調熟，自得安閒。」重要的是千萬不能畏難苟安，半途而廢，徒然捨棄得道的契機。這便有賴於信道至篤，並能持之以恆，「無間晝夜，行立坐臥，及應事之時，常須作意安之。」有事無事，常若無心，即是不著於物，不陷於情；處靜處喧，其志唯一，堅守勤行，莫使荒廢。

然而這樣的作意安之，並非指的是刻意做作，否則仍是有心，無法虛心，仍是有為，非能無為。此即「執心住空，還是有所，非謂無所。」，「凡住有所，則自令人心勞氣發，既不合理，又反成疾。」故不當束心太急，恐反成病，心勞氣發，氣發狂癡。然而亦不能使心盲定不動，「如有時事，或法有要疑者，且任思量，令事得濟，所疑復悟，此亦生慧正根。」放任此心，非謂使其靜而復動，乃是恢復其靈明之智，生發慧根，故能隨物應化，不著於物，而能寬急得中。就在這樣的調適之下，漸漸達到「制而無著，放而不逸，處喧無惡，涉事無惱」的地步，方能超凡入聖，進入真定，此即是「泰定」的階段。

所謂的「泰定」是能夠超越一切分別執定，入定發慧，定慧不分的修為：

不以涉事無惱故求多事，不以處喧無動故來就喧，以無事為真定，以有事為應迹，若水鏡之為鑑，則遇物而見形。善巧方便，唯能入定發慧，遲速則不由人。勿於定中急急求慧，求慧則傷定，傷定則無慧。定不求慧而慧自生，此真慧也。

「泰定」是一個超凡入聖的階段，也是凡夫證悟之後所進入的一個全新的境界。在這個境界當中，已經不再講求修道初階所着重的斷簡外緣，相反地，達到這種境界的修道者，能夠應物而不溺於物，實是超越一切執著分別之相，故能涉事無惱，處喧無動。然而即使已達「泰定」，但終究未達「得道」，因此在此境界之中，是即工夫即境界，即境界即工夫的，故雖能無惱而不求多事，雖能無動而不求就喧，此即〈泰定〉篇所說「慧既生已，實而懷之，勿為多知，以傷於定。」有事無事，順勢而行，隨運而為，故以有事為應跡，以無事為真定，若水鏡之鑑，心體廓明，遇物見形。

又入定發慧，遲速不同，此不由人，若求速成，有求慧之心則傷於定，傷定則不復能發慧，「虛靜至極，則道居而慧生。慧出本性，非適今有。」慧非由他而生，乃是「復歸純靜，本真神識，稍稍自明」，故不求慧而慧亦自生，此方是真慧。在「泰定」的階段中，境界與工夫合一，因此保持「泰定」狀態，使道之至力，能發揮染易形神之功，方能得道。而「泰定」狀態之保持則有賴於「慧而不用」的工夫：

慧而不用，實智若愚，益資定慧，雙美無極。

〈泰定〉篇強調「慧而不用，德而不恃，為無道過，故得深證常道。」以慧而不用作為保持泰定的工夫，方能維持至道染易形神的狀態，漸漸得道。

此處〈樞翼〉篇補充了〈泰定〉篇當中一個重要的觀念「定」：

若定中念想則有多感，眾邪百魅，隨心應現，真人老君，神異詭恠，是其

祥也。唯定心之上，豁然無覆，定心之下，曠然無基，舊業永消，新業不造，無所纏礙，迴脫塵網，行而久之，自然得道。

在〈泰定〉篇較多的篇幅都是在敘述定慧的關係，其中又把焦點放在慧上面，對於定反而著墨不多。除了篇首釋名言「夫定者，盡俗之極地，致道之初基，習靜之成功，持安之畢事。形如槁木，心若死灰，無感無求，寂泊之至。無心於定而無所不定，故曰泰定。」之外，對於定的說明不多，這自然是因為「泰定」本來就設定在「無心於定而無所不定」的超越意義上，故亦無須多言。然而若單純以工夫的角度來看定的話，那麼這樣的論述當然是不夠的，因此〈樞翼〉篇對此有所補充。

這個補充依然構築在「無心於定」之上，若是不能以此超越性的泰定作為工夫的存養，則念頭一起，感想隨之，心魔即出。此心魔幻化為各種神異詭恠之象，甚至現出太上老君之形，巧言迷亂，以誘惑修道者。實是修道者既有想念，復求速成，故心魔隨起，惑亂無已，此是修道者需深戒者，亦表明信道至篤之深切緊要。「定心之上，豁然無覆，定心之下，曠然無基」實際上即是住無所有，不著一物之超越一切分別執定的工夫，故能無心於定而無所不定，滌除舊業，不造新業，至道資薰日久，形神同化，則能得道證真。

最後，是關於「得道」的補充，這也是〈樞翼〉最具重要性的論點。

貳、修道理論的補充

由前面的整理可以發現，〈樞翼〉篇基本上都是跟著《坐忘論》的理路進行歸納總結，不太有自己的獨立論點。但是最後的「五時七候」卻是前文所未有，顯示出了其作為獨立篇章的價值。又「五時七候」的提出，實際上是為了補充〈得道〉篇之不足，而〈得道〉篇的不足處，便在於其對於得道的狀態和徵候缺乏完

整而詳盡的說明，這在〈樞翼〉篇進行了補充：

夫得道之人，心有五時，身有七候。心有五時者，一動多靜少；二動靜相半；三靜多動少；四無事則靜，事觸還動；五心與道合，觸而不動。心至此地，始得安樂，罪垢滅盡，無復煩惱。身有七候者，一舉動順時，容色和悅；二夙疾普消，身心輕爽；三填補天傷，還元復命；四延數千歲，名曰仙人；五鍊形為氣，名曰真人；六鍊氣成神，名曰神人；七鍊神合道，名曰至人。其於鑒力，隨侯益明，得至道成，慧乃圓備。雖久學定心，身無五時七候者，促齡穢質，色謝歸空，自云慧覺，復稱成道，求諸通理，實所未然，可謂謬矣！

司馬承禎提出得道之人，心有五時，身有七候，而這兩種的概念是不同的。心有五時指的是心體在經歷修行之後，漸漸滌除塵垢，恢復清虛寂靜的過程。其描述並區分這樣的過程，是為五時。而這五時分別是：〈一〉動多靜少；〈二〉動靜相半；〈三〉靜多動少；〈四〉無事則靜，事觸還動；〈五〉心與道合，觸而不動。

很明顯地，由前三項可以看出心由浮動惑亂，藉由勤行坐忘之法，以損之又損的工夫，漸漸恢復心體的澄明清淨，亦即所謂心體「靜則生慧，動則成昏」。在這樣的修持之中，成昏之動漸漸減損，生慧之靜慢慢持守，到了第四個階段時，則心體原則是虛靜的，然而偶有事觸，則靜復生動。這樣的層次雖然已是難得，但終非究竟，因此《坐忘論》的理論歸趨最終必導向與道冥合的終極目標。心與道冥合，故能觸事不動，這實際上就是心體達到超越的層次，故能應物而不溺於物。唯有到達這樣的境界，才能得到真正的安樂，「罪垢滅盡，無復煩惱」。

若說五時是對於心性修道歷程的總結，那麼七候則更突出地表現了道教心性修養論結合神仙理論，重視形體煉養的思想特色。身之七候表現在：第一，氣色容貌的和悅與行為舉措的適切；第二，疾病苦痛的消釋，身心皆得清爽；第三，避除夭殤，延年益壽，固本還原，歸根復命。這三種徵候很明顯地表現出坐忘之

法「兼被於形」的理論特色，然而這猶可說是養生一類的作用。可是從第四種徵候開始，則是結合道教神仙理論的具體展現了：由仙人→真人→神人→至人。壽命延至數千歲，是為成仙，然此神仙只得長壽，未得長生，這當中有個神仙理論的困難，即是肉體如何能夠免除衰朽毀滅？

在《坐忘論》當中，為了解決這個困難，便以「道有至力，染易形神」來進行解釋，亦即藉由道之至力，來染易轉化肉體的性質，使得「形同於神」、「形神合一」、「形與道通」。也就是說通過對形體「質」的轉化，來解決肉體毀滅的問題。而在〈樞翼〉篇當中，則針對這樣的理論進行更細部的補充以及理論建構。其補充的重點在於：形如何同神？或者說：形體如何轉化為神？司馬承禎在此加入了「氣」的概念。

在形要同於神的過程中，加入氣的概念，使得「形→神」的轉化模式成為「形→氣→神」的三階段轉化模式，這解決了形同於神的理論困境。形同於神最大的理論缺陷便在於如何使「形」能夠轉化為異質的「神」，因為形可以視為形下的存在義，而神卻較偏重形上的本體或超越義。但是加入氣之後，則能對二者的矛盾產生調和，這其實也是道家對於宇宙創生的一貫理解模式。《老子》言「道生一，一生二，二生三，三生萬。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」⁴⁰《莊子·知北遊》則說「人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死。……故曰『通天下一氣耳』。」⁴¹司馬承禎在〈真觀〉當中亦明言「託生受氣之際」，〈得道〉篇說「散一身為萬法，混萬法為一身」亦可理解為氣散氣聚之謂。由此而知，欲使形同於神，必須先「鍊形為氣」，再「鍊氣成神」，最終「鍊神合道」，以此「形→氣→神→道」的轉化歷程，作為得道證真的理論模式。而其亦由「真人→神人→至人」的轉化，歸本於《莊子·逍遙遊》「至人无己，神人无功」⁴²的理論依據。

⁴⁰ 《老子》第四十二章。

⁴¹ 見郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 733。

⁴² 見郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 17。

可以發現，「心有五時，身有七候」的理論，強調了身心並修，形神兼備的得道要求，是建構道教心性修持理論最特出之處，也是司馬承禎特別要強調與他教修持法門不同且優越之處。故稱隨此七候，鑒力益明，此即「真觀」，得至道成，則慧亦圓備。至於唯務定心者，身無五時七候，是唯及於心者，身不免謝，質穢齡促，終歸變滅。自稱得證慧覺，了悟成道，則此是未究竟者，可謂謬矣！這樣的說法，其針對性自然不言可喻！神塚淑子即指出〈坐忘樞翼〉的這種論述，實是強調了其為道教的特色與優越性。⁴³

⁴³ 見氏着：〈司馬承禎『坐忘論』について——唐代道教における修養論〉，頁 233。

第六章 《坐忘論》思想特色之探討

經過對《坐忘論》思想進行全面性的詮釋與討論之後，可以發現司馬承禎在建構《坐忘論》思想時是以非常嚴謹的態度來進行心性修持理論的闡發，這樣的態度使得《坐忘論》的思想體系呈現出有條不紊的深刻理路。然而《坐忘論》的理論除了由七個修道階段層層闡發之外，尚有一些隱含在字裡行間的思想特色是值得深入發掘的。這些思想特色一般來說散見於全書各個章節，尤其是〈收心〉、〈真觀〉等篇幅較大的篇章，常常會涉及到一些與其主論關聯不大的敘述。這樣的敘述或者一筆帶過，或者平空插入而顯得突兀，但是以宏觀的角度來看，卻是代表整部《坐忘論》的思想特色所在，因此本章即針對《坐忘論》整體思想的特色進行探討。

本章以《坐忘論》全書思想作為觀察對象，歸結其思想特色，大致有四：其一，對心性修持的強調；其二，重視實踐與易簡的原則；其三，主張以「漸修」進行工夫修持；其四，對佛教的融攝與回應。

第一節 對心性修持的強調

《坐忘論》的修養工夫乃是以心性的修持作為主體，這樣的論述一直是本文所強調的。從〈收心〉開始，《坐忘論》就將焦點放在心性的修持上，對比〈坐忘論序〉中所謂「養生者慎勿失道，為道者慎勿失生」這種性命雙修的理論，已

是完全傾斜向養性的路數，¹而到了〈泰定〉篇，更是在得道前，再一次強調並確立了「心」作為修養理論核心，且對其功能大加闡述：

心之虛妙，不可思也。夫心之為物，即體非有，隨用非無；不馳而速，不召而至；怒則玄石飲羽，怨則朱夏隕霜；縱惡則九幽匪遙，積善則三清何遠？忽來忽往，動寂不能名；時可時否，著龜莫能測。其為調御，豈鹿馬比其難乎？

心體的虛妙是不可思議的，〈收心〉篇裡曾經提出「夫心者，一身之主，百神之帥」的說法，心是吾人的主宰，到了〈泰定〉篇則進一步強調了心具有無限的可能性。心是「即體非有，隨用非無」，超越有無之上，有體有用的。心雖在人身，但是由於其並非如同人之其他器官只具備物理性的功能，相反地，其重要性充分展現在其精神性的活動，亦即身為道之孔竅，具有呈顯道體的重要功能，因此說是「非有」。此「有」非是指有無具備之有，否則心就不能說非有，因此心確實存在人體之中，如何說非有？所以這裡對於非有的理解，因當注意其乃是從「體」的角度來看，特意指出心在人體之中，與一般物理性器官的差異。若以孟子的話來說，則是「耳目之官」和「心之官」的差別，亦是「大體」和「小體」的區別。²

又雖然心是不同於一般物理性器官的存在，然而心畢竟在人的生活中發揮了無可取代功能，這個功能主要表現在認知和思考上，即孟子所謂「心之官則思」。這樣的思維能力，也正是心之所以為一身之主的最主要原因，因為人的一切活動

¹ 彭運生認為：「雖則《坐忘論·序》中鄭重地說過：『養生者慎勿失道，為道者慎勿失生。使道與生相守，生與道相保，二者不相離，然後乃長久』。其實，整個修道過程的重心卻不容置疑地放在了開發這顆有著無限可能性的『心』上。這樣，修道基本上被理解為即是修心了。」見氏著：《司馬承禎道教思想研究》，頁 34。神塚淑子亦認為《坐忘論》的特徵之一就是其對於服氣、金丹等道教的傳統道術全都沒有描述，卻有肉體不死之說，即是以心的安定來達成肉體不死的目標。見氏著：〈司馬承禎『坐忘論』について——唐代道教における修養論〉，頁 235-236。

² 〈告子上〉：「公都子問曰：『鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？』孟子曰：『從其大體為大人，從其小體為小人。』曰：『鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？』曰：『耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。』」見朱熹集註：《四書集註》，頁 366-367。

必須由心來作判斷和確認，基本上就像是發號司令的角色，一個口令，一個動作。表現在實際的活動當中，心是充分顯示出其無可取代的重要性，因此就著這種種有爲之「用」來看，則不能說其爲無。由此可知，心的特別在於其兼具有無以及體用的雙效性。

心不只是純然的有和純然的無，由此可知其具有超越有無的特質，而這樣的特質正是與大道相彷彿的。《老子》首章釋道爲：「無名天地之始，有名萬物之母。故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其微。此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。」³心和道都同樣具有融攝有無的特性，且又兼具體用合一，因此心能成爲道體呈顯的孔竅，便由此特性而來。這樣的特性稱爲「玄」，因爲與道同具有「玄」的特性，故說心亦是「不可思」。任繼愈主編《中國道教史》即指出「對此應非起非忘，亦非「非起忘」；非有非無，亦非「非有無」，這與雙非雙遣的重玄思想完全相同。」⁴

由上述對於「心」之特定的描述，雖則短短二句，卻已將心的地位抬高至無限的可能性，並且與道連通起來。然而正如前文一再強調，這並不代表心就等同於道，基本上心是呈現道的管道，亦是人追求至道的通路，故修道的主體才要放在心上。緊接著司馬承禎用了許多虛玄的比喻來說明心的無限可能性，所謂「不馳而速，不召而至」，強調的是心具有超越時間空間的特性；「怒則玄石飲羽，怨則朱夏隕霜」則對由心所發的情緒作象徵性的描寫⁵；「縱惡則九幽匪遙，積善則三清何遠」強調心的一念之間，會有截然不同的後果產生。善惡在心的一念之間，

³ 《老子》第一章。

⁴ 見任繼愈主編：《中國道教史》，頁 359。

⁵ 關於「玄石飲羽」的原意，本指勇猛善射，典故有四：一是指春秋楚國養由基。《呂氏春秋·精通》：「養由基射先，中石，矢乃飲羽，誠乎先也。」其中「先」當爲「兕」之訛，又《論衡·儒增》、《文選·七啓》李善注、《路史·發揮三》皆作「兕」可證。二是指春秋楚國熊渠子。《韓詩外傳》卷六：「昔者楚熊渠子夜行，寢石，以爲伏虎，彎弓而射之，沒金飲羽。下視，知其爲石。」三是指漢代李廣。《史記·李將軍列傳》：「廣出獵，見草中石，以爲虎而射之，中石沒鏃。」裴駰《集解》引徐廣曰：「一作『沒羽』。」四是指北周李遠。《周書·李遠傳》：「(遠)嘗獵於莎柵，見石於叢蒲中，以爲伏兔，射之而中，鏃入寸餘。就而視之，乃石也。」後亦有當作用心精誠之典，如(唐)李白〈豫章行〉言「精感石沒羽，豈云憚險艱」。至於「朱夏隕霜」應與鄒衍含冤，六月飛霜之典故有關。《淮南子》云：「鄒衍事燕惠王盡忠，左右譖之王，王系之獄，仰天哭，夏五日，天爲之下霜。」(《太平御覽》十四引)又《論衡·感虛》：「傳言鄒衍無罪見拘於燕，當夏五月，仰天而歎，天爲隕霜。」又同書〈寒溫〉篇、〈變動〉篇亦載之。

縱惡墮於九幽地獄，積善則飛昇三清仙界。這裡的敘述饒有趣味，因為對於縱惡積善的分別，已有將之視為登仙的因素之一，實可視為後世道教越發重視入世濟人的思想演進之先聲。

又心是「忽來忽往」、「時可時否」，變化萬端的，心的思考與感知能力既超越了一切時間空間的限制，則動靜之端不可計量，亦無法預測，也由此可知要調御心體之難，任繼愈主編《中國道教史》說：

心與物，動與靜是同一問題的不同層面，物動是現象，是現實世界的相性；心境是修道者追求的一種理念，是精神世界作用於現實世界的意力。心靜時精神內聚不外發，如澄潔不動的清水常保持澄然不動，則自然沒有外物摻雜進來。這時它所積聚的靜力雖然無形、無色、無聲，但無處不有，不馳而速，不召而至。故心靜則生大智慧，能感通天地，主宰自然，與物消息。司馬承禎所強調的「心靜」，並不完全是莊子所說的「至人用心若鏡」的心之虛靜狀態，而是靜中有動，動中有靜，即動而靜，以一靜應萬動，入於動靜不二法門。⁶

此義在〈收心〉便曾提及，此處復加以強調，則知整部《坐忘論》的修煉法門就是心性的修持，無論是在凡夫階段或是超凡入聖，若要得道，則捨此心之修持更無他法。

第二節 重視實踐與易簡的原則

在司馬承禎的設定當中，心性修持本就是以實踐為唯一途徑，因此極力闡發

⁶ 見任繼愈主編：《中國道教史》，頁 360。

實踐的重要性。而能否實踐又與理論本身是否可行有絕對的關係，若只是夸夸其談，或是故弄玄虛，則終屬空言，因此《坐忘論》特別強調其理論是易簡可行，並且必須切實行之，方能完成修道目標。

壹、原則的說明

〈收心〉篇說：

夫法之妙者，其在能行，不在能言。行之則此言為當，不行則此言為妄。又時人所學，貴難賤易，若深論法，惟廣⁷說虛無，思慮所不達、行用所無階者，則歎不可思議而下風盡禮。如其信言不美，指事陳情，聞則心解，言則可行者，此實不可思議而人不信。故經云：「吾言甚易知，甚易行；天下莫能知，莫能行。夫唯不知⁸，是以不吾知也。」

這裡首先標舉了對於「法之妙者」的定義，在於「能行」，而非「能言」，亦即以實踐重於理論。法之所以妙，不在於其論理高深，晦澀難明，而在於其能夠踐履，能夠施行。若法僅是以艱難為高，則說盡千言萬語，終是離人甚遠，與人何干？因此法真正奧妙之處，便在於吾人得以切實實踐，且深有所得，方解其奧，方悟其妙，徜徉其間，悠然自得。盧國龍認為：

司馬承禎的坐忘主靜說，是將老莊清靜自守，順任自然的全生思想貫穿到宗教修持中。強調知行合一，是司馬承禎本老莊之學又不同於成玄英等人的特色，這一特色是由融通老莊之學與上清經法而形成的。上清派自陶弘景始，即注重煉養修持上的踐履功夫。因應唐代道教重玄學盛行的時勢，承禎更益之以義理，這種義理與修持實踐的結合，對後代道教影響極大。

⁷ 七籤本作「黃」，蓋誤。此據道藏本及四庫本改。

⁸ 四庫本作「信」。

道教是一門特別注重行為修煉的宗教，並不滿足於理論思辯，但行為修煉又不能停滯於方術，沒有理論的宗教是不具備長久的說服力的，所以又必須對方術作出理論性的總結。⁹

兼重理論性與實踐性是司馬承禎的原則，而當中尤其重視踐履工夫，卿希泰說：「他(司馬承禎)不尚玄談空論，強調實行和言行一致。」¹⁰劉見成說：「司馬承禎對於神仙之道，不作玄談奧論，而是指出具體可行的修道步驟，不是坐而論道，而是強調實際的修程序。」¹¹因此對於修行法門允當與否的判斷標準在於能行與不能行。若是切實可行，可供吾人實踐，則此言論方是妙理；若只是徒逞言辯，論理則天花亂墜，實則寸步難行，無由踐履，此終是惑人耳目之說。實踐的基礎在於易簡可行，而非徒論虛無，司馬承禎藉由抨擊文字語言故示玄深的無用來凸顯《坐忘論》重視實踐的理論性格。

在這樣的認知下，就必然產生出第二層的意義，即是可供實踐之法門在表達上常是簡易通暢的，無法實踐的法門則是在文辭上竭力窒礙晦澀的。這就帶出了司馬承禎崇尚「易簡之道」的觀點，〈坐忘論序〉說：「勉尋經旨，事簡理直，其事易行，與心病相應者，約著安心坐忘之法。」可以了解，《坐忘論》之作，本就是有意以易簡之道取代晦澀艱難、繁複萬端的修煉方法。在此司馬承禎復申此義，並對於世人「貴難賤易」的心態進行強力的抨擊：時人論法，惟廣說虛無，崇尚虛玄，若是思慮所不達、行用所無階者，則歎為不可思議而膜拜崇禮。蓋思慮所不達，則稱其奧妙玄虛，方為大道；實則行用所無階，則徒然空懸於外，與吾人不相干。日日坐談空論，無所用心，既是不可思議，則吾人亦不須用功其中，僅僅頂禮膜拜，深伏讚嘆，便是信道之心。如此一來，則道與人隔，何用道為？

⁹ 見氏着：《中國重玄學——理想與現實的殊途與同歸》，頁 367。

¹⁰ 見氏着：〈司馬承禎的生平及其修道思想〉，《宗教學研究》第 58 期，2003 年第 1 期，頁 5。

¹¹ 見氏着：〈養氣與坐忘：司馬承禎的修道思想〉，頁 10。

《老子》言：「信言不美，美言不信。」¹²質樸之語，¹³至道存焉。指事陳情，申論得道之法，其事簡，其理直，聞則心解，其事易行，故言則可行，此方是所謂不可思議。若艱澀其辭，諱莫如深，不可施行，則其可達道否終不可知，此是虛妄詭辭，徒仗詭飾以眩人耳目。至若真實不妄之道，言語簡直，理事詳備，按而行之，則可得通至道，同於大同者，雖見其簡，以爲了無奧義，實則敬謹行之，可得道焉，真實不虛，此方見其不可思議之至。然吾人常囿於所執，所執者何？貴難賤易也。故論法尙虛無，於至道則棄若罔聞，何況修道？故《老子》言：「吾言甚易知，甚易行；天下莫能知，莫能行。夫唯不知，是以不吾知也。」¹⁴易知易行之言，天下莫能知莫能行，尙曰求道無門，豈不哀哉？是以其所執而揣度至道，安能得道？

貳、實際的例證

對於易簡的原則，司馬承禎也提出實際例證，指出一些所謂「思慮所不達，行用所無階」的命題：

或有言火不熱、燈不照闔，稱為妙義。夫火以熱為用，燈以照為功，今則盛言火不熱，未嘗一時廢火；空言燈不照闔，必須終夜然燈。言行相違，理實無取，此只破相之言，而人反以為深玄之妙。雖則惠子之宏辯，莊生以為不堪。膚受之流，誰能科簡？至學之士，庶不留心。

首先是「火不熱」的命題，這是惠子所提出的命題，出於《莊子·天下》，屬於名家命題的討論範疇。關於此命題解說頗有歧異，然而總歸是以語言的模糊性配合邏輯推理的方式進行言詮的思考，然而光看字面上的意義，當然會令人有驚奇

¹² 《老子》第八十一章。

¹³ 王弼《老子注》：「實在質也，本在樸也。」

¹⁴ 《老子》第七十章。

之感。牟宗三談論名家時提到：「一般學術史大體都以『苛察繳繞』與『琦辭怪說』這兩句話來評價名家。」¹⁵其中「苛察繳繞」語出司馬談〈論六家要旨〉：「名家苛察繳繞，使人不得反其意，專決于名而失人情，故曰：使人儉而善失真。若夫控名責實，參伍不失，此不可不察也。」¹⁶又「琦辭怪說」語出《荀子·非十二子篇》：「不法先王，不是禮義，而好治怪說，玩琦辭，甚察而不惠，辯而無用，多事而寡功，不可以為治綱紀；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾，是惠施、鄧析也。」由此可知，名家務於語言文字之巧辯及擅於邏輯推理，亦是令人不得不承認的事實，然而誠如《莊子·天下》所論：「……辯者以此與惠施相應，終身無窮。桓團、公孫龍辯者之徒，飾人之心，易人之意，能勝人之口，不能服人之心，辯者之囿也。惠施日以其知與人之辯，特與天下之辯者為怪，此其柢也。」¹⁷能勝人之口，但難服人之心，使得名家的理論命題雖則發人省思，然而卻無實用。即使以邏輯而言推論出「火不熱」的結論，但司馬承禎認為，實際上吾人依然用火，之所以用火仍是為取其熱，因此像這樣的命題辨析站在實用的角度上就一點意義也沒有了。

當然這並非意味著名家的理論無可取之處，實則是各自所要表達的重點不同，因此著眼之處也就各異。司馬承禎以實踐簡易作為理論要求，因此這種於實踐實用毫無幫助的理論，對於修道者是全然無用的，而對於追求大道，靜定生慧亦無所助益，然而卻吸引世人目光。站在傳道的角度上，這是為司馬承禎所深惜者，因此其提出這個命題來作為舉證。

其二是「燈不照闇」的命題。若說對於惠施「火不熱」命題的批判是繼承《莊子·天下》的理路而來，則對於「燈不照闇」的批評則更加引人注目，張松輝註解言其亦為惠施命題，蓋誤。根據《莊子·天下》提到的惠施與辯者二十一道命

¹⁵ 見牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：學生書局，1983年10月初版），頁204。

¹⁶ 見司馬遷：《史記》卷130〈太史公自序〉。

¹⁷ 見郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁1106-1111。

題中，根本沒有「燈不照闇」的命題。¹⁸實則「燈不照闇」的說法出自《十二門論》：

……如燈然時，能自照亦照彼，是事不然，何以故？「燈中自無闇，住處亦無闇，破闇乃名照，燈為何所照。」燈體自無闇，明所住處亦無闇；若燈中無闇，住處亦無闇，云何言燈自照，亦能照彼？破闇故名為照，燈不自破闇，亦不破彼闇，是故燈不自照，亦不照彼。是故汝先說燈自照亦照彼，生亦如是，自生亦生彼者，是事不然。問曰：「若燈然時能破闇，是故燈中無闇，住處亦無闇。」答曰：「云何燈然時，而能破於闇，此燈初然時，不能及於闇。」若燈然時不能到闇，若不到闇不應言破闇。復次，「燈若不及闇，而能破闇者，燈在於此闇，則破一切闇。」若謂燈雖不到闇，而力能破闇者，此處然燈，應破一切世間闇，俱不及故，而實此間然燈，不能破一切世間闇。是故汝說燈雖不及闇，而力能破闇者，是事不然。復次，「若燈能自照，亦能照於彼，闇亦應如是，自蔽亦蔽彼。」若謂燈能自照亦照彼，闇與燈相違，亦應自蔽亦蔽彼，若闇與燈相違，不能自蔽亦不蔽彼，而言燈能自照亦照彼者，是事不然，是故汝喻非也。……(觀相門第四)

關於這個命題主要是針對「一切法空」所作出的討論，以「燈不照闇」作為破除一切執定有為法的譬喻，其中的邏輯思考充分展現出佛教理論深刻的思辨高度，與名家控名責實的目的不同。佛教的論辯是為了解除執定而開展的，因此其理論背後有一高深的思想根柢支撐著。關於這段命題，因本文著重在探討《坐忘論》的思想，故筆者僅作簡單的闡述：本段敘述以二人論難開展，難者舉燈能照闇為喻，證明有為法實有，論者則反駁認為燈光和闇，不能並存，有明則無闇，有闇則無明。燈之所以能照，須及闇而照，亦即有明有闇才能照，只有明不能成其為「照」，只有闇亦不能成其為「照」。燈裏頭自己無闇，燈照之處亦無闇，其能破闇方名為「照」，無闇如何稱「照」？然因二者不並存，故無「照」之可

¹⁸ 見郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 1105-1106。

言。難者復言：燈未生之時，不能照闇，因其未明；燈既成之後，有明無闇，亦不能照闇。然則燈生之時，非是未生，亦非已生，此時能自照，復能照人。論者復答：燈無明，不能破闇，因其未及闇；闇亦不能稱為被破，故不能成照法。若燈未及闇即能破闇，則此處有燈，即當盡破世界一切闇。故知燈破闇必須及闇，然二者卻無法相及。又燈若能自照照彼，則闇亦當能自闇闇彼。是事不然，故知其為非。

《十二門論》透過反覆論辯的方式，以高度邏輯推理的思考，將有為法之執妄盡皆破除，然若不論其背後所欲表達之奧義，光是看這段敘述也不禁令人目惑神迷，而其高深哲思更是令人驚嘆，因此司馬承禎目其為「思慮所不達」，世人謂之「不可思議」。司馬承禎所針對的必非其破有為法的論辯邏輯，而是提出一個現實問題：就邏輯思辨而言，即使可以得證燈不照闇，然而在現實生活中，吾人仍需終夜燃燈。之所以如此，蓋取燈能照闇，否則何需燃燈？因此從現實世界的角度來看，這樣的論點也只能歸於空談，而無任何實際上的用處。

如果說火不熱、燈不照闇這樣的命題，得出的結論和現實世界之用是互相違背的，一方面說火不熱，一方面仍用火以取其熱；一方面言燈不照闇，實際上卻仍是以燈照闇，那麼豈非言行相違？因此站在現實的角度來看，其理實無取用的必要，因此司馬承禎認為這樣的命題只不過是「破相之言」。由此判斷可以得知，司馬承禎其實相當了解其命題之目的，知其駭俗之論，實為破世俗之執定於表象之迷惑。然而其所產生的弊病，卻是使世人競務於艱難晦澀之思，貴難而賤易，視其為玄妙之理，反視真理大道如敝屣。而這樣的破相之言，一旦執著之，實際上又落入文字名相的執著，於追求至道，非但無益，反而易使學者更加迷惘，因此司馬承禎並不贊成這種夸夸其談的論理模式。在這樣的認定下，司馬承禎認為惟有淺薄之士方會趨向於此無用之學，至於至學之士是不會對此稍加留心的，這自然帶有深刻的鄙薄意涵了。另外關於司馬承禎批駁「燈不照闇」思想，尚與回應佛教的理論有關，此留待後文討論。

第三節 主張以「漸修」進行工夫修持

《坐忘論》的思想特色尙表現在對於漸頓的立場。唐代因爲禪宗的興盛，漸頓往往被視爲其南北二宗的主要爭論點，也因此一般在一般思想史的概念中，若論漸頓，則立刻會聯想到禪宗。然而後來的宋明理學也發生類似的分歧，由此可知，所謂「漸頓」的問題並非專屬於佛教或禪宗，漸修和頓悟的分歧，是任何一個心性工夫的修持理論都勢必面臨到的一個抉擇和爭論。道教在早期重視方術服食、形體煉養的時候尙能不討論這個問題，然而一旦回歸到心性修持的思想理論上，則必定得作出表態。司馬承禎在《坐忘論》中的態度很明確：主張「漸修」。

壹、漸頓的問難

其實這從《坐忘論》把理論架構設計爲七個修道階段上面，就可以很明白地看出來了。甚至可以說這樣的架構和設計本身就具有表態的意味在裡頭，亦即司馬承禎藉由《坐忘論》的修道階段的設定，表現了惟有藉著循序漸進，層層上遂的漸修之功，方能得道證真的義理價值抉擇。而在〈收心〉篇當中，司馬承禎更以問難的方式，明白表達自己之所以主張漸修的理由：

或曰：「夫為大道者，在物而心不染，處動而神不亂，無事而不為，無時而不寂。今猶避事而取靜，離動而之定，勞於控制，乃有動靜二心，滯於住守，是成取捨兩病。不覺其所執，仍自謂道之階要，何其謬耶！」述曰：

「總物而稱大，道(通)¹⁹物之謂道；在物而不染，處事而不亂，真為大矣！

實為妙矣！」

文中難者提出了「頓悟」的觀點，在於直契大道，應物而心不染著，處動而神明不亂，身雖即跡，心常寂矣。這樣的境界乃是真正同於大通，如果能直接契合真道，那又為何要反覆求索、煉養修持，又是斷緣避事以取靜，又是離動遠俗以之定？這樣一來，不但大費周章，將精力全部用於控制心神，不免傷勞其形，並且在控制心神的過程中，實際上已落於動靜二端的分別，一有分別之心，則必遲滯其中。欲住守虛靜，屏斥動用，如此一取一捨，反而陷於分別執定，無法超然。因此難者認為坐忘之法陷於這樣的虛妄、執著而不自知，反而自認此是修道之階要，於理實則謬矣。

這樣的批評自然是著眼於更高的層次來看待《坐忘論》的修道理論，亦即在頓悟的高度來看待漸修，則漸修不過是限於二端執定，無法直契大道。然而司馬承禎以這樣的問答形式進行理論辨析，自然有釐清《坐忘論》立場的用意。那麼司馬承禎對於上述這種「頓悟」的態度是什麼呢？是贊成呢？或是反對呢？以《坐忘論》的修道理論安排來說自然是反對的，然而司馬承禎的回應卻令人驚訝，他對於上述在物不染，處事不亂，直契大道的境界完全認同，並且稱其是總物通物之絕妙大道。

這不免令人疑惑了，明明說是要漸修，又為何承認了這樣的可能性呢？其實這是兩個不同面向的問題，有沒有「在物而不染，處事而不亂」的境界是一個問題，而要如何達到這樣的境界又是另一個問題。對於前者，司馬承禎是絕對認同有這樣的境界的，因為那就是真正冥合至道、同於大通的境界。這種境界當然有，並且也是修道者應該追求嚮往的境界，這和難者的觀點是一致的。至於兩者的差異則在後一個問題：如何到達這種境界。

¹⁹ 道藏本作「通」。

難者認為「避事而取靜，離動而之定」這樣的修養工夫是多此一舉，因為既然有「在物而不染，處事而不亂」這種更好的方式，為什麼要選擇這種較差的修持方式呢？其實兩者的認知差異便是在於對「在物而不染，處事而不亂」的定位。二者同樣都認為這是一種工夫，也是一種境界，但主張頓悟者認為這種工夫和境界是可以由凡夫而「直契」的，亦即人人都可在一念之間舍妄歸真，同於大通，進入這樣一個高妙的境界。既然直契這樣的境界，那麼所作工夫便是應物而不溺於物，直接是即工夫即境界的。然而主張漸修者則認為，境界是透過修持而達致的，其承認有「在物不染，處事不亂」的境界存在，但要達至那樣的境界是必須透過工夫的積累。凡事沒有一步登天，而是必須層層遞進，調適上遂的。若主張人人皆可在一念之間得道證真，那麼工夫修持的必要性就蕩然無存了，世人只要空想著有朝一日直契大道，則一切修持敬謹率皆可拋，這樣的主張是令人難以接受的。

卿希泰指出：「他(司馬承禎)設為回答地指出，只談『大道』、『妙法』，不注意細小簡易功夫，是不對的。他認為一切『大道』、『妙法』必須從細微簡易的功夫做起。先有細微簡易功夫的量的累積，然後才能達到神聖的境界。」²⁰因此雖然承認有頓悟的境界，但那是必須經過此前的種種修行積累而達致「得道」，而非一蹴可幾的「直契」，如同劉見成所指出的：「積習漸修是整個司馬承禎修道思想之最高要訣」²¹。

貳、漸修的堅持

司馬承禎對於漸頓的分辨，使他堅持主張修行必須按部就班，不能妄想一步登天，〈收心〉說：

²⁰ 卿希泰：〈司馬承禎的生平及其修道思想〉，頁5。

²¹ 見氏着：〈養氣與坐忘：司馬承禎的修道思想〉，頁8。

「然則吾子之鑒，有所未明，何則？徒見貝錦之輝煥，未曉始抽於素絲；纔聞鳴鶴之沖天，詎識先資於穀食。蔽日之榦，起於毫末；神凝之聖，積習而成。今徒學語其聖德，而不知聖之所以德，可謂見卯²²而求時夜，見彈而求鴉炙，何其造次哉！」故經云：「玄德深矣遠矣！與物反矣！然後乃至大順。」

這便是頓悟和漸修二者主張最大的差異處。實際上本文一再強調《坐忘論》是有境界差異的，自〈泰定〉後，修行者已然超凡，其達至之境界其實就是「在物不染，處事不亂」，亦是即工夫即境界，即境界即工夫的。然而《坐忘論》既標舉坐忘之法是真實可行，而非夸夸其談的，是以實踐為原則的法門，那麼就不能無視於現實修養的需要，而專務於虛玄高妙理論的追求。以頓悟的理論來看，高則高矣，妙則妙矣，司馬承禎亦承認那是總物通物之大道。但是落在實際的修持工夫上，那卻幾近於妄想，縱然不能否定世間或者真有利根之人，得以直契至道，大徹大悟。然而就現實來看，這樣的人又有多少呢？別說修道，即使是任何一種學習不也是需要循序漸進，層遞進步的嗎？即便論者稱修道乃不同於一般性的學習，但頓悟之前難道便不須任何的工夫嗎？因此就實際面來看，頓悟之說雖然高妙，但終究不如漸修之踏實穩健。尤其修道本就不該追求速成，道教在煉養成仙的過程中是要經過重重考驗、層層磨難的，若能一步登天，那麼考驗磨難也就一點意義都沒有了。

因此司馬承禎主張在現實中必須透過漸修的積累來達至大道，其以貝錦與鳴鶴來作為比喻，貝錦之輝煥、鳴鶴之沖天難道是一蹴而幾的嗎？當我們悅其美、聞其聲的時候，卻不去想實際上其必先抽於素絲、資於穀食，然則貝錦、鳴鶴豈徒生就而成哉？《老子》言「合抱之木，生於毫末；九層之臺，起於累土；千里之行，始於足下。」²³欲得神凝之聖，則須積習而成，按部就班，盈科後進。司馬承禎對於境界和工夫的界線是很清楚的，在超凡入聖之前，工夫是工夫，工夫

²² 七籤本、道藏本皆作「卯」，張松輝《新譯坐忘論》改為「卯」，不知何據。

²³ 《老子》第六十四章。

中有境界，需要調適上遂；待得超凡入聖後，方是即工夫即境界，即境界即工夫，工夫中有境界，境界中有工夫，渾然圓融於一體而不分。因此其批評難者之說是「徒學語其聖德，而不知聖之所以德」亦即難者所論乃是得道者之境界(聖德)，卻不知得道者之所以能達到這種境界(聖之所以德)並非一蹴而成，中間實是經過百轉千迴之精進。因此徒見其境界而妄想轉瞬與其比肩者，就如同見卯時之朝陽即求夜之來，²⁴見彈丸之具即求鴉炙之食者，此則造次求速之輩也。最後再引《老子》語，²⁵言玄德深矣遠矣，欲得大順，則須反璞歸真，非速求可致。

值得注意的是，司馬承禎將這樣的說法放在〈收心〉篇中，「收心」是凡夫階段第一次的心性超拔，亦是凡夫階段中第一個達致的工夫中之境界。司馬承禎特意重申漸修精進的原則，一方面自然是要修道者繼續努力，有進之之意；但另一方面亦是擔憂修道者耽於小成，故又有退之之意。一進一退之中，實蘊含司馬承禎之無限苦心。

除此之外，司馬承禎雖主張「漸」，但同時亦透露了不排除「頓」的理論可能，實則《坐忘論》乃調合二者之矛盾，故七階之分有漸有頓，先漸後頓，頓而復漸，終至得道，因此彭運生言其為「漸→頓→漸→頓」之四階段模式。²⁶可以說《坐忘論》乃試圖調和頓漸之間的矛盾，將其統而為一，在漸修的理論中，涵蓋頓悟的可能性；並且在頓悟中，亦納入漸修的概念，使二者相容不悖。〈收心〉篇因是凡夫入道之初階，故重申漸修之義，至於超凡入聖後，則二者已然不分，通同為一，此亦為其對於「滯於住守，是成取捨兩病」質疑之終極回應。

又神塚淑子提出與司馬承禎同時代的禪宗亦有頓漸之爭，亦即南宗慧能與北宗神秀，二人與承禎同時，《坐忘論》即成於北宗未衰之時，神秀與承禎皆曾奉武則天之召，據此推論二人有可能直接交流。²⁷神塚淑子固然是為了凸顯司馬承

²⁴ 「見卯而求時夜」一句，張松輝《新譯坐忘論》將「卯」改為「卯」，並把「時夜」解釋為「司夜」，即報曉之公雞，頁 30。任繼愈主編《中國道教史》亦主此說，頁 355。估錄之以供參照。然此僅為一比喻，意在言求速之造次，故二者解釋皆不妨本旨。

²⁵ 《老子》第六十五章。

²⁶ 彭運生：〈論天隱子與司馬承禎坐忘論的關係〉，收錄於《中國哲學》1998 年第 4 期，頁 76。

²⁷ 見氏着：〈司馬承禎『坐忘論』について——唐代道教における修養論〉，頁 225。

禎主張漸修的思想傾向，但是這樣的說法缺乏事實的根據作為佐證，因此僅能視為一種大膽的揣測。

第四節 對佛教的融攝與回應

對佛教的融攝與回應，實是《坐忘論》思想的一大特色。²⁸而在《坐忘論》整本書中，基本上是以較隱晦的方式來進行這個問題的討論，但是由這些蛛絲馬跡的追蹤，最後卻可以赫然發現這個問題正是《坐忘論》在進行理論建構時一個重要的影響關鍵。以下將進行這方面的深入討論。

壹、批判「燈不照闇」的意義

在〈收心〉篇中，司馬承禎駁斥了「火不熱」和「燈不照闇」兩個命題，在此有一值得思考的問題，亦即司馬承禎為何要以這兩個命題為例，斥其為妄？其背後有何隱含的意義於其中？關於「火不熱」的命題大致上可以視為對於《莊子》的繼承和發揚，因此其曰「雖則惠子之宏辯，莊生以為不堪。」很明顯地是以《莊子》思想的角度來批駁惠施名家對於語言文字的繳繞繁瑣。然而對於「燈不照闇」的批判，則很難不令人聯想到其對於佛教理論的態度。

眾所周知，佛教和道教在唐代都取得了空前的大發展，無論是教理的完備與創發，或是宗教勢力的發展與壯大，二者都在唐代獲得了很大的成功。然而也因

²⁸ 神塚淑子於〈司馬承禎『坐忘論』について——唐代道教における修養論〉一文中最後歸結出《坐忘論》思想的三種特徵，其中兩項都跟佛教有關：一是《坐忘論》融合了許多佛教思想；二是《坐忘論》雖受佛教思想刺激，但論據卻都還是來自道教經典。頁 234-235。

爲這樣，二教之間的論戰亦更加激烈。唐代佛道論爭的重點已從魏晉南北朝及初唐的夷夏之爭、社會經濟利益之獲取，轉變爲展現在彼此教義闡發上的針鋒相對。²⁹道教作爲唐代政府大力支持的宗教，面對佛教精深奧義的挑戰，自然不得不強化本身的教理深度與高度，重玄學便在此背景之下，獲得繁榮的發展。由唐代兩次論爭中，道教方面參與其事的，多爲重玄學者即可窺知。³⁰而上清派作爲唐代影響最大的道教教派之一，一旦面臨佛教理論的挑戰，代表道教作出理論回應亦是很正常的事。尤其司馬承禎以上清一代宗師之姿，受到帝王將相尊崇奉侍，由其發聲回應佛教的挑戰乃是理所當然。

學者在研究《坐忘論》時常常以之與佛教思想相比較，而《坐忘論》當中也確實使用了不少佛教的用語，甚至有學者認爲，司馬承禎的思想只不過是道教與儒家、佛教思想相結合的產物。³¹中嶋隆藏亦稱「隋唐時代的道教教理學的理論形式的很大部分都來源于佛教，是不必隱瞞的事實。」認爲《坐忘論》的「安心」思想是以「天台智顗的『安心』思想爲基礎」。³²神塚淑子亦認爲《坐忘論》受唐代佛教天台宗與禪宗「坐禪」的刺激，尤其是受到《天台小止觀》非常強烈的影響，其學《天台小止觀》與《坐忘論》的修道階次作比較，認爲「斷緣」(2)、「簡事」(4)與《天台小止觀》的「具緣」(1)、「訶欲」(2)、「棄蓋」(3)相當；「收心」(3)、「真觀」(5)與《天台小止觀》的「正修行」(6)相當；「泰定」(6)與《天台小止觀》的「善根發」(7)相當；「得道」(7)則與《天台小止觀》的「證果」(10)相當。並據此認定《坐忘論》和《天台小止觀》的思想雖有細微處極少的差異，但實際上是一樣的東西。進而推測《坐忘論》的寫作是一邊受到《天台小止觀》的意識所寫下的。³³這樣的推測或許太過，但是《坐忘論》與佛教思想之關係密切可見一斑。

²⁹ 參盧國龍：《中國重玄學——理想與現實的殊途與同歸》，頁 187-216。

³⁰ 盧國龍：《中國重玄學——理想與現實的殊途與同歸》，頁 188-189。

³¹ 見劉精誠：《中國道教史》（臺北：文津出版社，1993 年 7 月初版），頁 191。

³² 見氏着：《〈坐忘論〉的「安心」思想研究》，頁 258。

³³ 見氏着：〈司馬承禎『坐忘論』について——唐代道教における修養論〉，頁 234-235。

而到底司馬承禎在唐代佛道論諍當中究竟扮演什麼樣的角色？這個問題是一直以來研究司馬承禎的學者所沒有碰觸到的，筆者認為是非常值得研究的。但是佛道論諍牽涉範圍既廣，實非隻言片語所能釐清，而司馬承禎於其中所扮演的角色則有待於從歷史以及思想等多重面向來加以考察探索。筆者一方面限於學力不及，一方面則因該問題與本論文主題研究方向不同，因此僅提出與本論文相關的思考和討論，至於更進一步的研究，或可自勉於將來繼續發掘。

筆者認為，《坐忘論》之作，除了由道教本身理論發展的歷程上看，乃發展道教心性修養理論，將道教煉養工夫的注意力由修命轉向修性之外，還有一層重要的因素，那就是：回應佛教的挑戰。筆者之所以如此認定的理由有四：其一，就動機而言，道教雖受到李唐皇室的支持，然而有唐一代，佛教的勢力始終遠勝道教。茅山宗發展雖好，但佛教各宗派亦是遍地開花，聲勢煊赫，因此作為茅山宗師，幾乎是當時聲勢最高、名望最響的司馬承禎，若對於佛教理論的挑戰無絲毫反應，實在是令人匪夷所思。其二，就地域而言，司馬承禎隱於天台山，恰是佛教天台宗的根據地，二者比鄰而居，雖說未必即有往來，然而以其相距之近，相互之間理論的理解或交流也是在所難免的，至少也不至於全然置若罔聞，因此司馬承禎的思想或許也受到佛教的影響。其三，就作為而言，司馬承禎曾建議唐玄宗立五嶽真君祠，玄宗並令其形象制度，全由司馬承禎按道經創意為之。《南嶽小錄》載其明制，使得原屬道教奉祀之尊神以及道教的齋式科儀，納入官方祭祀儀典，這對於唐代道教的發展來說無疑有大大推進之功，在道教發展史上亦是重大事件。其四，就思想而言，《坐忘論》被視為雜揉佛教思維並非空穴來風，其中用語多夾佛教概念，如「業」、「來生」、「心識」、「定慧」等，其中尤其以〈收心〉、〈真觀〉、〈泰定〉所雜揉的佛教思想最多。³⁴

³⁴ 神塚淑子列舉《坐忘論》當中所用道的佛教用語有：生死之業、來生之福、愛見思慮、住無所有、湛然常樂、六根洞達、道緣、善巧方便等等。又認為〈得道〉篇中對於得道者的描寫：「散一身為萬法，混萬法為一身，智照無邊，形超有際，總色空以為用，合造化以為功。」也有用到佛教的表現方式。見氏著：〈司馬承禎『坐忘論』について——唐代道教における修養論〉，頁234。

尤其最後一點，因本論文著重在探討《坐忘論》思想理論，因此在深入探索時，時見其與佛教相關的和理論，而其中大致可以分成對於「佛教思想的融攝」以及「對佛教思想的回應」兩個重點。而經由發掘這些理論的同時，不得不令人對於《坐忘論》的寫作動機是否與「回應佛教理論」有關的問題產生關注。

然而許多學者提到《坐忘論》乃吸收佛教思想而成的觀點，幾乎成為一般常識的定論，筆者則認為其中有值得商榷釐清之處。因為筆者認為《坐忘論》主要還是以道家和道教的思想為主幹，援引佛教思想只不過納其為己用，或名詞相同，或概念相仿，亦只不過是在語言文字上的借用，至於就思想內涵和立論態度而言，則《坐忘論》的立場始終堅定不移。³⁵可見佛教思想對《坐忘論》而言充其量只不過是借彼為己用，至於關鍵的綱領和思維本身都是歸依道家和道教的。這與認為《坐忘論》乃吸收佛教思想而成的觀點最大不同處，在於後者認為《坐忘論》的思想有援引佛教理論，甚至竄奪改造佛教義理以為己用的嫌疑，雖則託名為道教觀點，實則是道皮佛骨，道教本身的義理終究淺薄，故須以佛教義理來彌補自身理論的鄙陋。

這樣的說法實際上有很大的問題。首先，唐代三教融合的趨向非常明顯，彼此之間名詞或概念的混用實屬平常，佛教亦不乏有儒道用語者，不能說用詞或概念相同就是竄奪改造。實則即使有用語相混的狀況仍須視其理論思想本身的歸趨來判斷，《坐忘論》站穩道家道教的立場是無庸置疑的。且其對於佛教的理論常有不以為然之處，尤其以〈泰定〉篇最為明顯，其論甚至頗有與佛教針鋒相對的意味在，故也最能看出《坐忘論》之作，不無回應佛教挑戰的的意味在。又如〈收心〉篇對於「燈不滅闇」的批駁就不能簡單地視為一個偶然現象，因為前文在論及法之妙時，曾明確指出「時人所學，貴難賤易」，這裡的「時人」自然隱含著對當世的批判。而其所舉的兩個例子，「火不熱」來自惠施，自然不能說是「時

³⁵ 神塚淑子又列舉《坐忘論》當中引用的道教經典有：《老子》、《莊子》、《西昇經》、《妙真經》、《定志經》等等，尤其重視郭象注的思想；至於其內容方面，《坐忘論》中所提到的「神」或長生的概念則全是道教獨特的思想。見氏著：〈司馬承禎『坐忘論』について——唐代道教における修養論〉，頁 235。

人」趨向的對象，那麼時人所學的例子很明顯地落在「燈不照闇」之上。「燈不照闇」出自《十二門論》，正是佛教三論宗的代表經典，其或非專門指涉三論宗，然而其為佛教概念命題則是無庸置疑的，尤其「歎不可思議而下風盡禮」一句就更加明顯了。「不可思議」本就是佛教用語，這裡特地用這句話來形容時人的趨向，就更可以看出司馬承禎自然是以佛教為主要的批駁對象了。

其次，若司馬承禎撰寫《坐忘論》確實有回應佛教的目的於其中，則其更不可能竄改造作佛教的理論了。以其茅山宗師之尊，天下風聞之名，若是竄奪造作佛教理論，則釋子胡不群起而攻之？又當代文人雅士亦非糊塗之輩，又怎會看不出其篡奪之跡呢？又如果其撰作目的本身就有回應佛教理論的用意在，卻又以改換面貌的佛教理論回應之，那又像什麼話呢？然則連帶司馬承禎之為人品格也成了很大的問題了。因此在這個問題上，筆者認為：就《坐忘論》的思想理論來看，其深植於道家道教的理論思想而發是無庸置疑的。其中或有受佛教思想影響的軌跡，但亦是在思想交流的過程中，納佛教概念為己用。其所闡發的理論仍是純粹的道家道教思想，非是篡奪於佛教而改造者，並且其立論的目的本身即帶有回應佛教的意涵於其中。

由〈收心〉篇中對於「燈不照闇」的批評，筆者思索其背後隱含之意，認為其與整部《坐忘論》的撰作目的大有關聯。此說自然不可能憑此隻字片語而論定，實則在〈泰定〉篇中對於這個問題尚有更明確的證據和論述。

貳、對佛教的回應

在〈泰定〉篇的篇末有一段使筆者眼睛一亮的論述，可惜過往學者討論不多：

太上老君運常善以救人，升靈臺而演妙；略二乘之因果，廣萬有之自然；漸之以日損，頓之以不學；喻則張弓鑿戶，法則挫銳解紛。修之有途，習

以成性，黜聰隳體，嗒焉坐忘，不動於寂，幾微入照。履殊方者，了義無日；由斯道者，觀妙可期。力少功多，要矣！妙矣！

這是《坐忘論》當中第二度抬出「太上老君」的名號來作為理論權威，這不單表明了《坐忘論》的道教立場，更重要的是以太上老君作為權威，也象徵著其對於道教以外學說的駁斥。唐代雖然三教並立，但李唐皇室以老子作為其始祖，因此特意抬高老子的地位，在宗教政策上，刻意扶植道教的勢力，因此三教之中，以道為首。道教在唐代便以國教之姿，受到皇室的尊崇。而太上老君作為道教神格化老子後的尊神，《坐忘論》以其作為理論權威，則一方面儒釋二教不能公然反駁指斥老子，否則等於是污衊皇室之祖，對其反而不利；另一方面，則試圖以此凸顯出道教乃在二教之上，這不但是道教徒本身具有的信仰優越感，同時也獲得國家的認可。這樣一來，除去勢力稍弱且非宗教的儒家來說，順理成章地，勢必要將矛頭指向佛教，在〈泰定〉篇的結尾，司馬承禎正式地將這個意圖直接表現出來，明確地貶損佛教的地位。

太上老君運善救人，升靈臺演妙法，那麼其所演之法為何？自然是道門自然清虛之法。值得注意的是「略二乘之因果」一句，很明顯地是針對佛教而發。所謂的二乘可能指的是佛教大乘和小乘佛法，以二乘稱之，實則對於整個佛教所有學說乃是進行徹底的否定。言二乘之法，又只用「因果」二字概論之，則其貶損之義尤為明確，也就是說司馬承禎根本不從義理上一一考辨佛道之殊勝，而只以概括性的語言總結佛教之要，並將其置於道門之下。其實，若說司馬承禎這樣的批評只是門戶之見也不盡然，如前文所述，其時在創作《坐忘論》之時，司馬承禎始終是非常有意識性地在融攝佛教的學說，這種融攝的工作主要是表現在將佛教辭彙概念收納於道門之下的努力。因此《坐忘論》幾乎是刻意地大量運用佛教的義理概念，然而卻又一一指出其道門淵源與意義，使得義理概念及詞彙看似佛門教義，實際上已被收攝在道門之下，成為道教意義式的觀念。融攝佛教概念可以說是《坐忘論》創作非常重要的因素之一，其目的自然是為了回應當時佛教的強力挑戰。

接著對於「廣萬有之自然」的道門理論，〈泰定〉篇提出了漸頓以及喻法的說明，這些說明依然是歸本於《老子》的學說，進一步試圖證明道教理論的優越性。因此融攝頓漸，言漸則是「為道日損」、「損之又損，以至於無為」³⁶；至於言頓則曰「不學」，張松輝認為此「不學」乃是佛教的辭彙，³⁷然而筆者認為這個說法實有值得商榷處原因在於以前後文而言。這裡講述漸頓喻法，指的當然是太上老君的教法，而其他三者很明顯地都是以《老子》書中概念來說明，若在頓上使用佛教之語，則一不能代表老子之教，二則無法與上下文通論。因此這裡的「不學」指的或許是「為學日益」的反面說法，亦是所謂「絕學無憂」³⁸之義。「不學」即是對於「為學」執著的消解，若說漸修是「損」的工夫，那麼頓悟則是直契本源。不學與絕學非謂無所師學，實際上是要修道者放棄巧智之攫取，以及智力之濫用，回歸虛靜無為，此是頓悟之基，亦合於司馬承禎漸而後頓的思想裡路，畢竟要達到這樣的頓悟，還是需要前面漸修工夫當作底子。

其次，以喻而言，舉「天之道，其猶張弓乎！高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者補之。」³⁹以及「鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。」⁴⁰作為例證，強調天地萬物相對的概念以及謹守虛無的重要性。以法而言，則舉「挫其銳，解其紛，合其光，同其塵。」⁴¹來說明損抑消解之工夫原則。由此可見此處復以《老子》理論作為權威，來為道教的理論優越性進行保證，並且一概以《老子》的概念作為追求至理的不二法門。因此說若能勤加修習，以復歸湛然本性，根據坐忘之法的教導，達到「黜聰隳體，嗒焉坐忘」的境界，心不動於虛寂則生慧，自然能照見道體，歸根復命。

最後，再次強調若是「履殊方者」，也就是不循此正道而修習者，想了悟真理，達於至道，只能曠時費日而無所成；唯有行此坐忘之法，敬仰勤行，則得道

³⁶ 《老子》第四十八章。

³⁷ 張松輝注譯：《新譯坐忘論》，頁 69。

³⁸ 《老子》第二十章。

³⁹ 《老子》第七十七章。

⁴⁰ 《老子》第十一章。

⁴¹ 《老子》第五十六章。

觀妙必矣。此坐忘之法，實是用力少而功效多，可為極要極妙之論！從這樣的敘述可以隱約發現，司馬承禎抬高坐忘之法的理論用心是和抬高道教地位相表裏的。亦即強調坐忘之法的義理高度，就是在凸顯道教的理論優越；而請出太上老君來作理論權威，凸顯道教的理論優越，又是為坐忘之法的義理高度進行確認和保證，由此來對佛教進行融攝與回應。

承接上述觀點，凸顯道教理論的優越來對佛教進行回應與融攝，到了〈得道〉篇，司馬承禎創作《坐忘論》的意旨也就完全呈現出來了。他不只是要進行道教內部心性論的理論建設，更重要的是要將佛道的優劣進行一次理論性的分判。所以〈得道〉篇所要處理的問題就不單只是陳述經由坐忘之法所獲致的證真境界與狀態，更要對佛道二者的差異進行徹底的界定，這正是作為理論最終歸結的〈得道〉篇所要討論的理論重點之一。

參、道優於釋的判定

在完成了坐忘之法對於得道證真境界與狀態的理論建構之後，司馬承禎在〈得道〉篇最終以一段饒有趣味的結論作結，而這段敘述，實際上也揭示了《坐忘論》之作的目的：

至論玄教，為利深廣，循文究理，嘗試言之：夫上清隱秘，精修在感，假神丹以鍊質，智識為之洞忘；道德開宗，勤信唯一，蘊虛心以滌累，形骸得之絕影。方便善巧，俱會道源；心體相資，理踰車室，從外因內，異軌同歸，該通奧蹟，議默無逮。二者之妙，故非孔、釋之所能隣，其餘不知，蓋是常耳。⁴²

⁴² 道藏本在「六根洞達，良由於此。」之後的敘述一直到結尾，與七籤本出入極大，完全是不同的兩段文字，道藏本云：「近代常流，識不及遠，唯聞捨形之道，未達即身之妙。無慙已短，有效人非，其猶夏蟲不信冰霜，醯雞斷無天地，其愚不可及，何可誨焉。」

這裡司馬承禎復言其撰作依據，〈坐忘論序〉中所言「勉尋經旨」至此有了明確的淵源：此即上清法門以及道家理論。這就說明了《坐忘論》的兩大支撐，一是立根於司馬承禎長期以來所身體力行的上清法門，此屬於工夫論立論之所在；二是上溯道家博大精深的理論體系，以之作爲工夫理論的依據並結合其境界論。

「上清隱祕」與「道德開宗」共同支持了《坐忘論》作爲道教心性修持理論的建構與開展；以「精修在感」與「勤信唯一」作爲實踐坐忘之法的修行根基，進行漸修求道的歷程。假神丹以鍊質，神丹即大道之至力也，故以道之至力變質同神，練神入微，與道冥一；蘊虛心以滌累，則損之又損以至於無爲，無爲心虛，道自來居。形神與道冥一，則智識洞忘，形骸絕影，得道證真。

且無論是以道教上清道派所著重的工夫實踐，或是道家傳統所標舉的高深玄理，實際上都是巧設方便，引修道者同歸道源。而性命雙修，形神俱養的理論，其理亦是《老子》所示「三十輻共一轂，當其無，有車之用」以及「鑿戶牖以爲室，當其無有室之用」的體用之喻，⁴³即體言其用，即用見其體，二者相即不離，外內兼修，通貫於玄奧之妙道。

最後一段話是整部《坐忘論》的價值評斷，中嶋隆藏認爲：

從「得道」之後則「非孔、釋之所能鄰」，得「上清隱祕」這些誇示的語言來考慮，有人認爲《坐忘論》宣講了以「養生」為主眼的道教，對以「智慧」為主眼的佛教的優越地位，這的確是可以肯定的見解。⁴⁴

雖然中嶋隆藏從「安心」思想的起源問題上考察，認爲《坐忘論》終究以佛門爲基礎，然而實際上〈得道〉的這段話表明了司馬承禎以道家和道教(主要是上清派)的立場，認爲其奧義高於儒、釋二教，其理論非是儒、釋二教所能企及。以這樣的話語作爲結尾，雖是整部《坐忘論》當中鮮少對儒、釋進行正面攻擊，但

⁴³ 《老子》第十一章。

⁴⁴ 見氏着：《〈坐忘論〉的「安心」思想研究》，頁 253。

其卻藉由理論的層層鋪疊，試圖從義理上證明道門高於二教。尤其是佛教，《坐忘論》處處引用其辭彙概念轉為己用，並且從經典上找尋立論淵源，遂成其融攝佛教，將其理論納於道門之下的目的，期間頗有針鋒相對的意味，卻又不明說，直至完成全部坐忘安心之法的理論建構之後，方才明確地將道門地位抬高，凌於二教之上。而這樣的拉抬，又是從理論上的優越性來表示的，這便是〈得道〉篇在最終對於《坐忘論》撰作目的的明白揭示，也是其以道門立場試圖回應、融攝二教，並凸顯道勝於佛的確切表態。

而關於這段敘述，《正統道藏》本的記述與《雲笈七籤》本頗有參差，其關鍵差別便在於道藏本的這段記述未明確提出對於儒、釋二教的貶低，然而其論亦可視為是一種暗示性的表達，所謂「唯聞捨形之道，未達即身之妙」，以此作為理論高下的判斷標準，則仍然是以「兼被於形」作為修道最高層次的判準，亦是修行理論是否終極、究竟的準則。如此一來，則不重形體煉養的儒、佛二教，在司馬承禎的認知當中，亦只能是「識不及遠」之「近代常流」所遵循者。

第七章 結論

《坐忘論》為唐代重要的道教經典，其作者司馬承禎亦是有唐一代上清派宗師。作為司馬承禎最重要的思想代表作，《坐忘論》展現了豐富的思想意蘊以及嚴密的理論體系。本論文在針對其思想進行研究時，有鑑於過往學者較少全面性地檢視並詮釋其義理全貌，因此首重對於文本義理的探究。

在《坐忘論》的理論設計中，將安心坐忘之法分為七階，層層遞進，然而就其篇章內容的陳述與安排來看，司馬承禎對於七種修道階段的篇幅比重分配並不平均，甚且落差極大。除了篇幅，其義理深度亦呈現此種不平均的現象，這說明了《坐忘論》七種修道階段並非並列的關係，而是有輕有重，或深或淺。其分配的依據和架構的原因本身即具有相當特殊的意涵，最主要在表現出其七個修道步驟的設計之中，尚存在著不同境界型態和階次的劃分。

整體來說，七個階段又可以劃分為兩種境界型態：一是從「敬信」到「真觀」，屬於凡夫的修道境界型態，著重在修持工夫上；二是進入「泰定」之後，修道者超凡入聖，並接著向「得道」邁進，其時則工夫與境界合而為一，即工夫即境界，即境界即工夫。而在前者之中，又可以劃分兩種修道階次，除了「敬信」是坐忘之法自始至終需要堅持的原則之外，「斷緣」及「收心」為初入道者初步由外而內的心性修持工夫。待能收心之後，則心性經過第一次的超拔，便是小成者，以此為基礎，經過「簡事」和「真觀」進行更進一步的修持，終能到達凡夫修持最高境界。此是工夫中有境界。

這樣的境界型態與階次劃分，本身代表著司馬承禎乃是有意識地對《坐忘論》進行嚴密的理論系統建構，使其在主張漸修的修行工夫上，不至淪為過度簡易廉價的追求，並且通過曲折的理論鋪陳，完成其獨特的道教心性工夫修持。亦即除

了要求精神的超越解脫之外，尚需「兼被於形」，使得「形神合一」，與道教傳統的神仙理論結合，構成迥異於其他家學說的獨特心性修養理論。

回到《坐忘論》本身所架構的修道理論來看，「敬信」屬於修道的基礎，是在進行整個坐忘修持的過程中必須始終堅守的原則。若是敬信不足，則道必無所成，故置於全書開篇進行提示。進入真正第一個修道階次，由「斷緣」而「收心」代表了修道者由外而內漸次修持心性的工夫過程。入道之初，外緣塵俗紛雜，容易使修道者無法全心向道，因此必須斷滅有為俗事，方能專一求道；一旦外緣皆斷，則能開始心性的修持。「收心」的目的就是針對心體蒙垢的現象，藉由減損的工夫，使心回覆成原本的清淨澄明。心體既已澄澈，則能朗現道體，此是修道之小成。

在心體擺脫成昏之動，復歸靜而生慧之後，則修道者實已進行了一次心性的超拔，修行也進入更高的層次。此時對治外物不再僅是唯求斷滅，相反地，心既生慧，則此心已具有簡別的能力，因此修持重點當是應物而不著物，並且進行人生價值的判定，堅定求道之心，此是「簡事」。而隨著心體明澈，修道者尚需觀見真理，藉由對表象的觀覽，了知其虛妄與不究竟，達到能夠超越分別執著的境界，獲得超凡入聖的根柢，此是「真觀」。

等到進入「泰定」之後，則修道者已然超凡入聖，此時的工夫修養與凡夫境界型態截然不同。「泰定」本身即是一種境界，而保持「泰定」狀態則是其工夫，因此此階段工夫與境界相即不離，藉著慧而不用，使定慧相即不二。在「泰定」的境界中「資薰日久」，則道發揮其至力，能夠「染易形神」。煉形同神，形神合一，同冥於道，非唯及心，兼被於形，則能得道成仙。

就在這樣的建構下，《坐忘論》完成了其心性修養工夫理論。而從宏觀的角度來看，則《坐忘論》所展現的思想特色則主要表現在其對心性修養的強調，此種強調將道教煉養工夫往心性修持以及精神超越上發展。藉著理論的鋪陳，將重心移往修性之上，但是另一方面又不完全廢棄修命的傳統，呈現性命雙修的理論

原則，在傳承與創發上取得平衡，影響後世深遠。¹其次，《坐忘論》非常重視實踐，其特別注重理論的可行性，而非僅是夸夸其詞，流於空談。因此強調以易簡的原則，來進行思想的建構，使得修道者能夠依法修行，終至成功。其三，《坐忘論》主張以漸修的方式進行工夫修持，認為修道並非一蹴可幾，因此透過層層遞進的理論鋪陳，使修道者能夠日漸有功，完成修道目標。其四，《坐忘論》之作，非僅僅是針對教內心性理論的建設，同時尚有對於外部回應的目的，此即面對佛教理論的強力挑戰時，其藉由建構《坐忘論》的思想體系，融攝佛教的概念而將之置於道門之下，並凸顯出道教在兼顧形神上的理論優越性，進而回應佛教理論，展現出道優於釋的立場。

以上是筆者進行《坐忘論》思想研究所獲得的一點意見。事實上，作為唐代道教具有代表性的重要經典，《坐忘論》的研究面向尚有許多可開拓的空間，其值得探討的問題也還有許多。對筆者而言，本論文僅能作為小小的開頭，至於後續進一步的研究，則有賴於方家，而亦是筆者自我期許之目標。

¹ 楊向奎說：「後來的道書在談到修練方法時，大體不出《坐忘論》的範圍。」，見氏著：《中國古代社會與古代思想研究》上冊（上海：上海人民出版社，1962年），頁494。又明末全真道士葆真子陽道生所輯《真詮》（收錄於《藏外道書》第10冊）一書以司馬承禎之《坐忘論》為上品丹法，盛讚之為「忘精神而超生之道。」頁844-847。

參考書目

一、道教文獻

(一)〔明〕正統年間編纂：《正統道藏》(共六十冊)，臺北：新文豐出版社，1977年初版。(按書名筆劃排列)

1. 陳葆光撰集：《三洞群仙錄》，第五十四冊。
2. 王懸河編：《三洞珠囊》，第四十二冊。
3. 司馬承禎進：《上清含象鑑劍圖》，第十一冊。
4. 司馬承禎錄：《上清侍帝晨桐栢真人真圖讚》，第十八冊。
5. 佚名：《上清眾經諸真聖祕》，第十一冊。
6. 王契真編：《上清靈寶大法》，第五十一冊。
7. 金允中編：《上清靈寶大法》，第五十二冊。
8. 佚名：《太上老君內觀經》，第十九冊。
9. 司馬承禎：《太上升玄消災護命妙經頌》，第九冊。
10. 佚名：《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》，第九冊。
11. 佚名：《太上靈寶諸天內音自然玉字》，第三冊。
12. 佚名：《太平經》，第四十、四十一冊。
13. 佚名：《天台山志》，第十八冊。
14. 佚名：《天隱子》，第三十六冊。
15. 杜光庭：《天壇王屋聖迹記》，第三十三冊。
16. 張天雨集：《玄品錄》，第三十冊。
17. 王玄覽(暉)：《玄珠錄》，第二十冊。
18. 佚名：《白雲仙人靈草歌》，第三十二冊。
19. 王弼：《老子微旨例略》，第五十四冊。
20. 劉向：《列仙傳》，第八冊。
21. 趙佶註：《西昇經》，第十九冊。

22. 陳景元集註：《西昇經集註》，第二十四冊。
23. 司馬承禎：《坐忘論》，第三十八冊。又載於《雲笈七籤》卷九十四。
24. 列子：《沖虛至德真經》，第十九冊。
25. 葛洪：《抱朴子內篇》，第四十六、四十七冊。
26. 葛洪：《抱朴子外篇》，第四十七冊。
27. 葛洪：《抱朴子別旨》，第四十七冊。
28. 葛洪：《抱朴子還丹肘後訣》，第三十二冊。
29. 魏伯陽：《周易參同契》，第三十三冊。
30. 朱熹：《周易參同契注》，第三十三冊。
31. 天台白雲子：《服氣精義論》，第三十一冊。
32. 劉大彬造：《茅山志》，第九冊。
33. 杜光庭：《洞天福地嶽瀆名山記》，第十八冊。
34. 杜光庭(原題劉處靜撰)：《洞玄靈寶三師記》，第十一冊。
35. 莊周：《南華真經》，第十九冊。
36. 郭象注、成玄英疏：《南華真經注疏》，第十九冊。
37. 李沖昭：《南嶽小錄》，第十一冊。
38. 陳田夫：《南嶽總勝集》，第十八冊。
39. 佚名：《修真十書》，第七冊。
40. 司馬承禎：《修真祕旨》，佚文載於《上清眾經諸真聖祕》。
41. 天台白雲子：《修真精義雜論》，第八冊。
42. 李渤：《真系》，載於《雲笈七籤》卷五。
43. 陶弘景撰集：《真誥》，第三十五冊。
44. 衛昇：〈唐王屋山中巖臺正一先生廟碣〉，第三十三冊。
45. 馬光祖序：《唐葉真人傳》，第三十冊。
46. 洪自誠：《消搖墟經》，第五十九冊。
47. 劉安：《淮南鴻烈解》，第四十六冊。
48. 佚名：《無上祕要》，第四十一冊。

49. 張君房編輯：《雲笈七籤》，第三十七、三十八冊。
50. 彭耜撰：《道德真經集註雜說》，第二十二冊。
51. 傅霄編：《華陽陶隱居集》，第三十九冊。
52. 呂太古、馬道逸編：《道門通教必用集》，第五十四冊。
53. 老子：《道德真經》，第十九冊。
54. 河上公：《道德真經注》，第二十冊。
55. 王弼：《道德真經注》，第二十冊。
56. 趙志堅：《道德真經疏義》，第二十三冊。
57. 曾慥編集：《道樞》，第二十冊。
58. 陶弘景編撰：《養性延命錄》，第三十一冊。
59. 趙道一編修：《歷世真仙體道通鑑》，第八冊。
60. 沈汾編：《續仙傳》，第八冊。又載於《雲笈七籤》卷一一三。

(二) 陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》，北京：文物出版社，1988年。(按書中編號排列)

1. 〔唐〕王適撰，司馬子微書：〈唐默仙中嶽體元先生太中大夫潘尊師碣〉，第 036 號。
2. 〔唐〕陳子昂：〈體玄先生潘尊師碑頌〉，第 039 號。
3. 〔唐〕司馬承禎：〈茅山貞白先生碑陰記〉，第 066 號。
4. 〔唐〕衛憑撰，薛希昌書：〈貞一先生廟謁〉，第 076 號。
5. 〔唐〕崔尙撰：〈天台山桐柏觀碑〉，第 090 號。
6. 〔唐〕柳識：〈唐茅山紫陽觀玄靜先生碑〉，第 116 號。
7. 〔唐〕顏真卿：〈茅山玄靜先生廣陵李君碑銘并序〉，第 122 號。
8. 〔唐〕李白：〈唐漢東紫陽先生碑銘〉，第 142 號。
9. 〔唐〕柳凝然、趙景玄立：〈白雲先生坐忘論〉，第 146 號。

10. 〔唐〕李敬彝：〈王屋山柳尊師真宮志銘〉，第 150 號。
11. 〔唐〕睿宗：〈賜白雲先生書詩并禁山敕碑〉，第 153 號。

二、傳統文獻(按書名筆劃排列)

1. 〔唐〕劉肅撰，許德楠、李鼎霞點校：《大唐新語》，北京：中華書局，1984 年。
2. 〔明〕釋傳燈：《天台山方外志》，臺北：新文豐出版公司，1987 年台一版。
3. 〔唐〕徐靈府：《天台山記》，收入《大正新脩大藏經》，東京：大正一切經刊行會，1924-1934 年，第 51 冊，NO.2096。
4. 〔北宋〕李昉等編，汪紹楹等校：《太平廣記》，北京：中華書局，1961 年新一版。
5. 〔唐〕林寶：《元和姓纂》，京都：中文出版社，1976 年影印四庫全書本。
6. 〔唐〕李歸一：《王屋山志》，收入《中國道觀志叢刊》第一冊。
7. 張元濟主編：《四部叢刊》，臺北：商務印書館，1975 年。
8. 〔清〕清高宗敕修：《文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986 年影印。
9. 〔元〕馬端臨：新校本《文獻通考·經籍考》，臺北：新文豐出版公司，1986 年。
10. 〔清〕畢沅：《中州金石記》經訓堂叢書本〔叢書集成初編〕，北京：中華書局，1985 年。
11. 王秋桂、李豐楙主編：《中國民間信仰資料彙編》，臺北：學生書局，1989 年。
12. 廣陵書社編：《中國道觀志叢刊》，揚州市：江蘇古籍出版社，2000 年。
13. 龔鵬程、陳廖安主編：《中華續道藏·初輯》第一、二冊，臺北：新文豐出版有限公司，1999 年。

14. 張繼愈主編：《中華道藏》(共四十九冊)，北京：華夏出版社，2004 年。
15. 〔清〕陳夢雷編：《古今圖書集成》，臺北：文星書局，1964 年。
16. 〔清〕薛大訓：《古今列仙通紀》，收入《中華續道藏初輯》第二冊。
17. 北京圖書館金石組編：《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》，河南省鄭州市：中州古籍出版社，1989 年。
18. 〔北宋〕王欽若等編，〔明〕李嗣京等訂正：《冊府元龜》，香港：香港中華書局，1960 年。
19. 〔明〕洪應明：《仙佛奇蹤》，收入《中國民間信仰資料彙編》卷 3。
20. 新文豐出版公司編輯部編：《石刻史料新編》第二冊，臺北：新文豐出版公司，1977 年。
21. 〔魏〕王弼注，樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》，臺北：華正書局，1983 年。
22. 〔漢〕嚴遵：《老子指歸》，北京：中華書局，1994 年。
23. 〔漢〕佚名著，饒宗頤校箋：《老子想爾注校箋》，香港：著者，1956 年。
24. 〔唐〕成玄英疏：《老子義疏》，臺北：廣文書局，1974 年。
25. 〔不詳〕列子撰，楊伯峻集釋：《列子集釋》，北京：中華書局，1979 年。
26. 〔明〕王世貞輯次，汪雲鵬輯補：《列仙全傳》，收入《中華續道藏初輯》第一冊。
27. 周紹良主編：《全唐文新編》，長春市：吉林文史出版社，2000 年。
28. 〔清〕清聖祖敕修：《全唐詩》，臺北：藝文出版社，1960 年。
29. 〔南宋〕陳耆卿：《赤城記》，收入《文淵閣四庫全書》第 486 冊。
30. 〔明〕李賢等撰：《明一統志》，收入《文淵閣四庫全書》第 472 冊。
31. 〔清〕顧炎武：《金石文字記》〔新文豐出版公司編輯部編，《石刻史料新編》，第 12 冊〕，臺北：編者，1977 年。
32. 〔清〕王昶：《金石萃編》，收入《石刻史料新編》第 2 冊。
33. 〔明〕都穆：《金薤琳琅》〔新文豐出版公司編輯部編，《石刻史料新編》，第 10 冊〕，臺北：編者，1977 年。

34. 〔晉〕葛洪撰，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，1985年二版增訂本。
35. 〔宋〕陳振孫撰，徐小蠻、顧美華點校：《直齋書錄解題》，上海市：上海古籍出版社，1987年。
36. 〔清〕蟾光編：《茅山志》，收入《中國道觀志叢刊》第十二冊。
37. 〔北宋〕呂祖謙校：《音注老子河上公道德經》，臺北：廣文書局，1990年。
38. 〔唐〕成玄英疏：《南華真經注疏》，北京：中華書局，1988年。
39. 〔宋〕陳思：《書小史》，收入《文淵閣四庫全書》第814冊。
40. 〔宋〕姚鉉編，〔清〕許增校：《唐文粹》，杭州市：浙江人民出版社，1986年。
41. 〔宋〕王溥撰：《唐會要》，北京：中華書局，1955年。
42. 〔唐〕房玄齡等撰：《晉書》，臺北：鼎文書局，1992年。
43. 日本鈔本《修真精義雜論》，現藏國立故宮博物院善本書。
44. 〔宋〕賈善翔：《高道傳》，收入《道教研究資料》第一輯。
45. 〔宋〕晁公武撰，孫猛校證：《郡齋讀書志》，上海市：上海古籍出版社，1990年。
46. 〔周〕莊周撰，〔清〕郭慶藩集釋，王孝魚整理：《莊子集釋》，臺北：萬卷樓圖書有限公司，1993年。
47. 〔周〕莊周撰，〔清〕王先謙集解：《莊子集解》，臺北：漢京文化，1988年。
48. 〔南宋〕鄭樵撰，〔明〕陳宗夔校：《通志·藝文略》，臺北：世界書局，1984年。
49. 〔南宋〕鄭樵撰，王樹民點校：《通志二十略》，北京：中華書局，1995年。
50. 〔明〕江總編：《梁貞白先生陶隱居集》，臺北：學生書局，1973年。
51. 〔清〕沈翼機等撰：《敕修浙江通志》，臺北：京華書局，1967年影印本。

52. 〔明〕高濂：《雅尚齋遵生八牋》，北京：書目文獻出版社，1988 年。
53. 〔北宋〕張君房輯，〔明〕張萱補訂：《雲笈七籤》，明萬曆己酉 37 年（1609 年）嶺南張氏清真館刊本，現藏於國家圖書館善本室。
54. 〔北宋〕張君房輯、蔣力生等校注：《雲笈七籤》，北京：華夏出版社，1996 年。
55. 〔北宋〕張君房輯：《雲笈七籤》，全五冊，北京：中華書局，2003 年。
56. 〔清〕和珅等撰：《欽定大清一統志》，收入《文淵閣四庫全書》第 477 冊。
57. 黃永武主編：《敦煌寶藏》（共一百四十冊），臺北：新文豐出版社，1986 年。
58. 〔北宋〕歐陽修、宋祁撰：《新唐書》，臺北：鼎文書局，1976 年翻印。
59. 嚴一萍編：《道教研究資料》第一輯，臺北：藝文印書館，1991 年再版。
60. 〔清〕彭文勤等纂輯，賀龍驥校勘：《道藏輯要》（共二十五冊），臺北：新文豐出版社，1998 年二版。
61. 丁福保編：《道藏精華錄》（共五冊），北京：北京圖書館出版社，2005 年。
62. 〔明〕唐順之：《稗編》，臺北：新興書局，影印明萬曆辛巳年（1581 年）文霞閣校刻本，1972 年。
63. 〔清〕穆章阿等撰：《嘉慶重修一統志》，臺北：商務印書館，1966 年。
64. 〔明〕張文介輯撰：《廣列仙傳》，收入《中華續道藏初輯》第一冊。
65. 陳貽燠主編：《增訂注釋全唐詩》，北京：文化藝術出版社，2001 年。
66. 〔唐〕張彥遠撰，秦仲文、黃苗子點校：《歷代名畫記》，北京：人民美術出版社，1963 年。
67. 〔清〕王建章纂輯，真吾清嵐增訂：《歷代神仙史》，收入《中華續道藏初輯》第一冊。
68. 胡道靜、陳耀庭主編：《藏外道書》（共三十六冊），四川：巴蜀書社，1994 年。
69. 〔後晉〕劉昫等撰：《舊唐書》，臺北：鼎文書局，1975 年翻印。
70. 〔清〕三魚書屋主人輯：《繪圖歷代神仙傳》，收入《中華續道藏初輯》第一

冊。

71. 〔明〕釋德清：《觀老莊影響論》，臺北：廣文書局，1974 年。

三、專書(按作者姓名筆劃排列)

1. 大安出版社編輯部編：《老子四種》，臺北：大安出版社，1999 年。
2. 于春松：《神仙傳》，北京：東方出版社，2005 年。
3. 王卡撰，胡孚琛主編：《中華道教大辭典》，北京：中國社會科學院出版社，1995 年。
4. 王明編：《太平經合校》，北京：中華書局，1988 年。
5. 孔令弘：《中國道教史話》，河北，河北大學出版社，1999 年。
6. 孔令宏：《宋明道教思想研究》，北京：宗教文化出版社，2002 年。
7. 孔令弘：《從道家到道教》，北京：中華書局，2004 年。
8. 印順：《中國禪宗史》，新竹：正聞出版社，1971 年。
9. 牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：學生書局七版，1997 年。
10. 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：學生書局，2002 年。
11. 牟宗三：《佛性與般若》，臺北：學生書局，1977 年。
12. 牟宗三：《心體與性體》（全三冊），臺北：正中書局，1996 年。
13. 任繼愈主編：《中國佛教史》(全三冊)，北京：中國社會科學出版社，1993 年二版。
14. 任繼愈主編：《中國道教史》，北京：中國社會科學出版社，2001 年增訂本。
15. 任繼愈等着：《道教與傳統文化》，北京：中華書局，1992 年。
16. 任繼愈主編：《道藏提要》，北京：中國社會科學出版社，1995 年修訂本。
17. 朱越利：《道經總論》，臺北：洪葉文化事業有限公司，1995 年。
18. 朱越利：《道藏分類解題》，北京：華夏出版社，1996 年。
19. 李大華、李綱等：《隋唐道家道教》(上下集)，廣東：廣東人民出版社，2003

年。

20. 李四龍：《天台智者研究——兼論宗派佛教的興起》，北京：北京大學出版社，2003 年。
21. 李申：《隋唐三教哲學》，成都：巴蜀書社，2007 年。
22. 李剛：《重玄之道開啓眾妙之門——道教哲學概論》，四川：巴蜀書社，2005 年。
23. 李養正：《道教概說》，北京：中華書局，1989 年。
24. 李豐楙：《六朝隋唐仙道類小說研究》，臺北：學生書局，1986 年。
25. 李豐楙：《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》，臺北：學生書局，1996 年。
26. 李豐楙：《憂與遊：六朝隋唐遊仙詩論集》，臺北：學生書局，1996 年。
27. 呂錫琛：《道家道教與中國古代政治》，湖南：湖南人民出版社，2002 年。
28. 呂鵬志：《道教哲學》，臺北：文津出版社，2000 年。
29. 余敦康等著：《中國宗教與中國文化》，北京：中國社會科學出版社，2004 年。
30. 杜繼文、魏道儒：《中國禪宗通史》，南京：江蘇人民出版社，2007 年。
31. 吳光主編：《中華道學與道教》，上海：上海古籍出版社，2004 年。
32. 吳光正、鄭紅翠、胡元翎主編：《想像力的世界——二十世紀道教與古代文學論叢》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006 年。
33. 周永盛編：《歷代真仙高道傳》，北京：中國社會科學出版社，2003 年。
34. 周雅清：《成玄英思想研究》，臺北：新文豐出版股份有限公司，2003 年。
35. 邱福海：《道教發展史》(全二冊)，臺北：淑馨出版社，2000 年。
36. 胡孚琛、呂錫琛：《道學通論——道家、道教、仙學》，北京：社會科學文獻出版社，2001 年。
37. 胡孚琛：《魏晉神仙道教》，北京：人民出版社，1989 年。
38. 俞理明：《太平經正讀》，四川：巴蜀書社，2001 年。
39. 洪修平：《中國禪學思想史》，北京：中國人民大學出版社，2007 年。

- 40.唐君毅：《中國哲學原論》原道篇三卷，臺北：學生書局，1976年。
- 41.孫以楷主編：《道家與中國哲學》(全四卷)，北京：人民出版社，2004年。
- 42.孫亦平：《杜光庭思想與唐宋道教的轉型》，南京：南京大學，2004年。
- 43.孫克寬：《元代道教之發展》，臺中：私立東海大學，1968年。
- 44.孫昌武：《道教與唐代文學》，北京：人民文學出版社，2001年。
- 45.高柏園：《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，2000年。
- 46.卿希泰主編：《中國道教史》(全四卷)，臺北：中華道統出版社，1997年修訂本。
- 47.郝勤、楊光文：《道在養生——道教長壽術》，成都：四川人民出版社，1994年。
- 48.郝勤：《導引養生》，成都：巴蜀書社，1995年。
- 49.陳少鋒：《宋明理學與道家哲學》，上海：上海文化，2001年。
- 50.陳垣：《廿二史劄記》，北京：中華書局，1962年。
- 51.陳垣：《史諱舉例》，上海：上海書店出版社，1997年。
- 52.陳國符：《道藏源流考》，臺北：祥生出版社，1975年。
- 53.陳國符：《道藏源流續考》，臺北：明文書局，1976年再版。
- 54.陳堅：《無明即法性——天台宗止觀思想研究》，臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2005年。
- 55.陳鼓應註譯：《老子今註今譯及評介》，臺北：商務印書館，1990年。
- 56.陳鼓應註譯：《莊子今註今譯》，臺北，商務印書館，1992年。
- 57.陳鼓應主編：《道家文化研究》第七輯，上海：上海古籍出版社，1995年。
- 58.陳鼓應主編：《道家文化研究》第十四輯，北京：三聯書局，1998年。
- 59.陳鼓應主編：《道家文化研究》第十六輯，北京：三聯書局，1999年。
- 60.陳鼓應主編：《道家文化研究》第十九輯，北京：三聯書局，2004年。
- 61.陳鼓應、馮達文主編：《道家與道教》（道教卷），廣東：廣東人民出版社，2001年。
- 62.麻天祥：《中國宗教哲學史》，北京：人民出版社，2006年。

- 63.郭紹林：《唐代士大夫與佛教》，臺北：文史哲出版社，1993 年。
- 64.郭重威、孔新芳：《道教文化叢談》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2005 年。
- 65.湯一介：《佛教與中國文化》，北京：宗教文化出版社，1999 年。
- 66.湯一介：《魏晉南北朝時期的道教》，臺北：東大圖書股份有限公司，1991 年再版。
- 67.湯用彤：《魏晉玄學論稿》，收入《魏晉思想·甲編三種》，臺北：里仁出版社，1995 年。
- 68.湯用彤：《隋唐佛教史稿》，臺北：木鐸出版社，1983 年。
- 69.湯用彤：《湯用彤全集》(全七卷)，河北：河北人民出版社，2000 年。
- 70.張松輝注譯：《新譯坐忘論》，臺北：三民書局，2005 年。
- 71.張廣保：《唐宋內丹道教》，上海：上海文化，2001 年。
- 72.強昱：《從魏晉玄學到初唐重玄學》，上海：上海文化，2002 年。
- 73.湖南省道教文化研究中心編：《道教與南嶽》，長沙：嶽麓書社，2003 年。
- 74.勞思光：《中國哲學史》(全四冊)，臺北：三民書局，1990 年。
- 75.楊向奎：《中國古代社會與古代思想研究》上冊，上海：上海人民出版社，1962 年。
- 76.楊寄林：《太平經今注今譯》，石家莊：河北人民出版社，2002 年。
- 77.楊憲邦主編：《中國哲學通史》第二卷，北京：中國人民大學出版社，1988 年。
- 78.詹石窗主編：《新編中國哲學史》，北京：中國書店，2002 年。
- 79.詹石窗：《道教文化十五講》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2005 年。
- 80.董恩林：《唐代老子詮釋文獻研究》，濟南：齊魯書社，2003 年。
- 81.葛兆光：《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，北京：三聯書局 2003 年。
- 82.蒙文通：《古學甄微》，成都：巴蜀書社，1987 年。
- 83.蒙文通：《道書輯校十種》，收入《蒙文通文集》第六卷，四川：巴蜀書社，2001 年。

- 84.趙立綱主編：《歷代名道傳》，濟南：山東人民出版社，1996 年。
- 85.熊鐵基等編：《中國老學史》，福建：湖南人民出版社，1995 年。
- 86.熊鐵基等編：《中國莊學史》，湖南：湖南人民出版社，2003 年。
- 87.熊鐵基、劉固盛主編：《道教文化十二講》，合肥：安徽教育出版社，2005 年。
- 88.魯迅：《魯迅全集》，北京：人民文學出版社，2005 年。
- 89.劉精誠：《中國道教史》，臺北：文津出版社，1993 年。
- 90.蔣義斌：《宋代儒釋調和論及排佛論之演進》，臺北：商務印書館，1997 年。
- 91.潘雨廷：《道藏分類提要》，上海：上海古籍出版社，2003 年。
- 92.潘雨廷：《道教史發微》，上海：上海社會科學出版社，2003 年。
- 93.盧國龍：《中國重玄學——理想與現實的殊途與同歸》，北京：人民中國出版社，1993 年。
- 94.盧國龍：《道教哲學》，北京：華夏出版社，2007 年。
- 95.錢穆：《莊老通辨》，北京：三聯書店，2005 年。
- 96.謝路軍：《中國道教源流》，北京：九州出版社，2004 年。
- 97.蕭天石：《道家養生學概要》，臺北：自由出版社，1963 年。
- 98.蕭登福着，國立編譯館主編：《六朝道教上清派研究》，臺北：文津出版社，2005 年。
- 99.蕭登福：《道家道教與中土佛教初期經義發展》，上海：上海古籍出版社，2003 年。
- 100.蕭登福：《道教與佛教》，臺北：東大圖書公司，1995 年。
- 101.蕭登福：《讖緯與道教》，臺北：文津出版社，2000 年。
- 102.羅熾：《太平經注譯》，重慶：西南師範大學出版社，1996 年。

四、學位論文(按作者姓名筆劃排列)

1. 林威姣：《《雲笈七籤》文獻學研究》，臺北：私立輔仁大學宗教學系碩士論文，2000 年。
2. 唐弓：《唐代的道教》，臺北：國立臺灣大學歷史學研究所碩士論文，1974 年。
3. 彭運生：《司馬承禎道教思想研究》，北京：北京大學哲學系博士論文，1998 年。
4. 張超然：《六朝道教上清經派存思法研究》，臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，1999 年。
5. 張憲生：《唐代道教重玄派研究》，臺北：文化大學史學研究所博士論文，2002 年。
6. 溫珮如：《唐代道士司馬承禎《服氣精義論》之研究》，臺北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2002 年。
7. 鄭師燦山：《邁向聖典之路——東晉唐初道教《道德經》學》，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，2000 年。
8. 羅翌倫：《從郭象成玄英思想探究玄學重玄學思想的轉折與演變》，臺北：文化大學哲學研究所博士論文，2005 年。

五、單篇論文(按作者姓名筆劃排列)

1. 王育成：〈司馬承禎與唐代道教鏡說證〉，《中國歷史博物館館刊》，2000 年 01 期。
2. 王育成：〈唐代道教鏡實物研究〉，收入《唐研究·第六卷》，北京：北京大學出版社，2000 年。
3. 付笑萍：〈司馬承禎《坐忘論》的養生觀〉，《中國道教》，第 92 期，2006 年 02 期。
4. 田光林：〈靜坐修煉的行動步驟與方法〉，《中國道教》，2006 年 02 期。

5. 成守勇：〈易簡而法門存——《天隱子》今讀〉，《中國道教》，第 81 期，2004 年。
6. 朱越利：〈《坐忘論》作者考〉，《炎黃文化研究》，2000 年 07 期。
7. 何建明：〈道教「坐忘」論略——《天隱子》與《坐忘論》關係考〉，《宗教》，2004 年 02 期。
8. 李大華：〈重玄學的論理傾向〉，收入《道家文化研究》第十九輯，2002 年。
9. 李剛：〈唐玄宗崇道編年考論〉，收入丁煌總編：《道教學探索》第陸號，臺南：國立成功大學歷史系道教研究室等編印，1992 年。
10. 李剛：〈司馬承禎及其《坐忘論》的生命哲學思想述略〉，《中國道教》，1997 年 03 期。
11. 李剛：〈司馬承禎的服氣論〉，《宗教學研究》，第 45 期，1999 年。
12. 李剛：〈道教重玄學之界定及其所討論的主要理論課題〉，收入《道家文化研究》第十九輯，2002 年。
13. 李裴：〈司馬承禎的美學思想〉，《中國道教》，第 76 期，2003 年。
14. 李養正：〈評唐高宗時僧道名理論義之辯——《佛道交涉史論要》之一節〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第十六輯。
15. 李豐楙：〈六朝仙境傳說與道教之關係〉，《中外文學》，第 8 卷第 8 期，總 72 期，1980 年。
16. 李豐楙：〈六朝鏡劍傳說與道教法術思想〉，收入靜宜文理學院中國古典小說研究中心主編：《中國古典小說研究專集·2》，臺北：聯經出版社，1980 年。
17. 李豐楙：〈六朝道教洞天說與遊歷仙境小說〉，《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》，臺北：學生書局，1996 年。
18. 李豐楙：〈六朝道教的終末論：末世、陽九百六與劫運說〉，《道家文化研究》第九輯，1996。
19. 李豐楙：〈丹道與濟度：道教修行的實踐之道〉，《宗教哲學》，2000 年。
20. 李豐楙、謝師聰輝：〈道教與臺灣家庭的關係〉，《家庭與宗教》研討會論

文集，2000 年。

21. 李聶海：〈「消極能力」與「心齋」「坐忘」〉，《學術研究》，總 175 期，1999 年 06 期。
22. 宋開之：〈道教重玄思想建構及其文化意義〉，《中國道教》，第 58 期，2000 年。
23. 汪桂平：〈唐玄宗與茅山道〉，《世界宗教研究》，1995 年第 2 期。
24. 林西朗：〈唐代道舉制度述略〉，《宗教學研究》，總 64 期，2004 年 03 期。
25. 林永勝：〈乞啓重玄之關——論重玄派研究之爭議焦議〉，《清華學報》，第 34 卷第 2 期，2004 年。
26. 明聖：〈司馬承禎〉，《氣功》，1996 年 07 期。
27. 周雅清：〈成玄英的思維方式〉，《鵝湖雜誌》，第 326 期，2002 年。
28. 周雅清：〈成玄英的思維方式及其疏解語言詮表上的特色〉，《孔孟學報》，第 81 期，2003 年。
29. 胡家祥：〈坐忘與心遠〉，《文史雜誌》，2000 年 03 期。
30. 胡軍：〈唐道的茅山道教與宮廷音樂〉，《中國道教》，第 61 期，2001 年。
31. 韋慶遠：〈漢唐皇權與道家方士〉，《宗教》，2005 年 02 期。
32. 若水：〈《莊子》與道教重玄學〉，《中國道教》，第 66 期，2001 年。
33. 孫亦平：〈論道教仙學的兩次轉型及其理論基礎〉，收入《道家與道教》第二屆國際學術研討會論文集，2001 年。
34. 卿希泰：〈司馬承禎的生平及其修道思想〉，《宗教學研究》，第 58 期，2003 年 01 期。
35. 郭武：〈隋唐道教「重玄學」之宗教意義略論〉，收入《道家與道教》第二屆國際學術研討會論文集，2001 年。
36. 崔大華：〈莊子思想與道教的理論基礎〉，《哲學研究》，1990 年第 5 期。
37. 陳澍：〈從司馬承禎、王玄覽看唐代道教對宋明理學的影響〉，《中國道教》，第 38 期，1996 年。
38. 陳澍：〈司馬承禎、王玄覽思想對宋明理學的影響〉，《中國道教》，2005 年 01

期。

39. 許抗生：〈略論司馬承禎的道教思想〉，《宗教哲學》，第 5 卷第 4 期，1999 年。
40. 張成權：〈「重玄」學：超越魏晉玄學的道家哲學〉，《安徽大學學報》哲學社會科學版，總 93 期，1995 年第 2 期。
41. 張志方：〈論道教重玄思想的形成及其理論體系〉，《宗教哲學》，第 26 期，2001 年。
42. 張岫峰：〈司馬承禎的《坐忘論》〉，《中國道教》，第 55 期，2000 年。
43. 張敬梅：〈司馬承禎與道教名山〉，《中國道教》，總 84 期，2004 年 06 期。
44. 張澤洪：〈山林道教向都市道教的轉型：以唐代長安道教為例〉，《四川大學學報》哲學社會科學版，總 142 期，2006 年 01 期。
45. 張澤洪：〈唐代道教規模辨析〉，《宗教學研究》，第 34 期，1997 年 01 期。
46. 彭運生：〈論《天隱子》與司馬承禎《坐忘論》的關係〉，《中國哲學史》，1998 年 04 期。
47. 湯一介：〈論魏晉玄學到初唐重玄學〉，收入《道家文化研究》第十九輯，2002 年。
48. 葉海煙：〈論莊子哲學的宗教性〉，載於《東吳哲學學報》，2001 年 06 期。
49. 蒙文通：〈《坐忘論》考〉，《圖書集刊》，1948 年 08 期。
50. 蒙文通：〈道教史瑣談〉，收入《中國哲學》第四輯，1980 年。
51. 樊光春：〈司馬承禎的道與術〉，《中國道教》，第 57 期，2000 年。
52. 劉國盛：〈論陳搏學派與重玄學餘緒〉，《宗教學研究》，2004 年 03 期。
53. 劉見成：〈養氣與坐忘：司馬承禎的修道思想〉，《宗教哲學》第 40 期，2007 年。
54. 盧國龍：〈論司馬承禎的道教思想——養氣存形與坐忘合道〉，《中國道教》，1988 年 03 期，總第 7 期。
55. 盧國龍、陳明：〈司馬承禎的自然人性論〉，《東南文化》，1994 年 02 期。
56. 蕭萐父：〈隋唐時期道教的理論化建設〉，《海南大學學報》社會科學版，1991

年第 1 期。

57. 顧春：〈唐代道教重玄學對道體的解構和心體的建構〉，《宗教學研究》，總 57 期，2002 年 04 期。

58. 龔鵬程：〈道教內丹學的興起〉，載於《揭諦學刊》，1999 年 02 期。

六、外文著作(包含已翻譯為中文者)(按出版時間排列)

(一) 專書

1. 〔日〕宇野精一主編：邱榮錫譯：《中國思想之研究》(全三冊)，臺北：幼獅文化事業公司出版，1977 年。
2. 〔日〕坂出祥伸：〈導引考——古代の養生術と醫學とのかかわり〉，收入池田末利博士古稀記念事業會實行委員編：《池田末利博士古稀記念東洋學論集》，廣島：編者，昭和 55(1980)年。
3. 〔日〕神塚淑子：〈司馬承禎『坐忘論』について——唐代道教における修養論〉，《東洋文化》第 62 期，1982 年。
4. 〔法〕アンリ・マスpero (Henri Maspero) 著，持田季未子譯：《道教の養性術》，東京：せかり書房，1987 年。
5. 〔德〕Livia Köhn：Seven Steps to the Tao：Sima Chengzhen's Zuowanglun，St. Augustin/Netteal：Mounmenta Serica Monographs 20，1987。
6. 〔日〕鎌田茂雄著，鄭彭年譯：《簡明中國佛教史》，臺北：谷風出版社，1987 年。
7. 〔日〕小林正美：《六朝道教史研究》，東京：創文社，1990 年。
8. 〔日〕砂山稔：《隋唐道教思想史研究》，東京：平河出版社，1990 年。
9. 〔日〕坂出祥伸撰，朱越利譯：〈長生術〉，收入福井康順等監修：《道教》

第一卷，上海：上海古籍出版社，1990年。

10. 〔德〕馬克思韋伯：《儒教與道教》，江蘇：江蘇人民出版社，1992年。
11. 〔日〕中嶋隆藏撰，喬清學譯：〈《坐忘論》的「安心」思想研究〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第七輯，上海：上海古籍出版社，1995年。
12. 〔日〕窪德忠：《道教入門》，四川人民出版社，1996年。
13. 〔日〕安藤俊雄撰，蘇榮焜譯：《天台學——根本思想及其開展》，臺北：慧炬出版社，1998年。
14. 〔美〕史丹利·外因斯坦(Stanley Weinstein)撰，釋依法譯：《唐代佛教》，臺北：佛光文化事業有限公司，1999年。
15. 〔瑞典〕王羅傑(Roger Greatrex)：〈茅山道教和唐宋文人〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第十六輯，北京：三聯書局，1999年。
16. 〔日〕小林正美，李慶譯：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001年。
17. 〔韓〕崔珍哲：〈重玄學對宋明理學的影響〉，收入《道家與道教》第二屆國際學術研討會論文集，2001年。
18. 〔法〕索安着，呂鵬志、陳平等譯：《西方道教研究編年史》，北京：中華書局，2002年。
19. 〔日〕新田雅章撰，涂玉璽譯：《天台學入門》，臺北：東大圖書股份有限公司，2003年。
20. 〔韓〕崔珍哲：〈重玄學的心性論〉，收入《道家文化研究》第十九輯，北京：三聯書局，2004年。
21. 〔日〕平川彰着，莊崑木譯：《印度佛教史》，臺北：商周出版，2004年。