

《坐忘論》的“安心”思想研究

[日本] 中嶋隆藏

內容提要 《坐忘論》的安心坐忘之法，其實是簡明扼要地說明了道教中的修禪心得。該論問世以來受到了廣泛的歡迎，但其中出現的“安心”一詞，實際上在唐代的道書中很少見得到。要研究《坐忘論》，就不能不檢討這個術語。本論在思考《坐忘論》的“安心”思想的基礎上，從中國關於“心”的思索歷史，以及與隋唐時期佛教的“安心”思想比較中，探索“安心”思想的位置。

一、前 言

先秦以來，中國的思想家們就很重視“心”。可以說，這是治國平天下、治身養生以及得道成仙的關鍵。

提倡王道的孟子，曾經對君主、士大夫、庶民之心進行了考察。他認為，人心有兩種不同的作用。其一是欲獲得外物，喜生憂死的作用，這是動物也有的本能的感性作用；其二是實現社會的、道德的目的的端緒。這是只有人類才具備的反省的、理性的作用。就像人天生有四肢一樣，人也都具備這兩方面的內容。只是，由于感性的作用，理性作用會很易于動搖，散失在外，失去這天生的東西。所以，爲了在承認感性作用的同時，發揮維持和誇大理性作用的主體性，道問學以及養浩然之氣是絕對不可欠缺的。能否在這一自覺的道路上不斷地前進，參與建立王道的事業，從而使不能主體地參與

王道事業的庶民，也能承受信賴心的理性作用，積極地實現王道事業的人的政治的恩惠，享受太平之逸樂，是士庶分別的關鍵。孟子認為，把散失在外的心收拾到內來（“求放心”），才叫做學問。對於實踐的主體而言，關鍵是不動心，志壹動氣，而不能氣壹動志。“求”、“壹”、“不動”是自覺到心的理性作用的存在與意義，恢復、維持與擴充這一理性作用的具體修養^①。

荀子認為，理想的政治存在于學習和教育，但是，要想知道為政的根本之“道”，則除了“心”之外，并無其他可能的途徑，從而轉入了對心的存在方式的考察。他提出，當心處于虛一而靜的大清明狀態時，人就能正確地認識“道”。人心天生有“知”的作用，這一作用使心向外物，積累關於外物的知識；還能知道外物間的差異，獲得多樣性的知識；而且，思慮能夠不停地運用于各種不同的對象。從這些方面上看，毋寧說心常常是充滿的、多樣的、活動着的；初看起來，決不能說是處于“虛”、“壹”、“靜”的狀態之中。但從積澱的知識并不妨礙對未知的吸收，多樣性知識的并存，以及心的不停運動，并不攪亂知的作用等方面看，說心是“虛”、“壹”、“靜”的“大清明”，還是比較妥當的。荀子并非單純地否定知識的積累、混在以及思慮的流動性，他在肯定這些東西對知的作用來說是必然的同時，又承認心中有“虛”、“壹”、“靜”的作用，主張正是由于這些作用的存在，才使得對於“道”的追求和體得成為可能。在荀子看來，以“知”為其本質作用的心，一方面可以根據自身“禁”、“使”、“奪”、“取”、“行”、“終”，具有不受他人命令支配的絕對權能；另一方面，又像水易于受微風影響，鏡子的機能易于受到傷害一樣，心又有其知的作用易于受到傷害的纖細微弱的一面，所以，為了回避這些損害，必須經常受“理”的指導，根據“清”來養心，不受外物的影響。

孟子主張，在充實浩然之氣，涵養不動心，擴充心之四端時，心的作用不僅及于一身，而且還遠及四海；荀子也說，心在“虛”、

^① 《孟子》：《梁惠王》上，《離婁》下，《告子》上。

“壹”、“靜”時，它的作用能夠達到天地、萬物、宇宙，超越時空，包括一切^①。

眾所周知，在如何把握心的作用，如何考慮心的涵養方面，孟子和荀子之間有顯著的差異；但在對心的脆弱性的深刻反省，以及對心所具有的無限大的能力的期待方面，兩者又是極其相似的。這種相似，不僅可以在同屬儒家的孟荀之間看得到，而且還可以在道家思想中看得到。可以認為，這是中國思想的共通內容。大致道家對心的思索的積累^②，極大地刺激了荀子思想的形成。因為荀子思想是在諸子百家相互交流而產生的齊都臨淄稷下學中切磋形成的。

以上的梗概本來是眾所周知的。此處想再進一步添足的是，在中國思想史上，對於心的思想的形成有極其深刻的影響的，是兩漢之際始傳來的佛教。看一下三國時吳的譯經僧康僧會在《安般守意經》序中，關於四禪的相當詳細的說明就會發現，他曾指出心是多麼的流動變化不已，難以控制。他說心在一瞬間就有九百六十回，一日間有十三億回的變轉，形成無量的業。而心自身對於這些卻毫無覺察，所以，人只能淪沒于生死輪迴的苦海之中。因此，只能通過從一禪到四禪的漸次修行，將心引導到寂靜狀態中來。如此，一旦達到四禪，就會獲得超越時空，萬事隨意的神秘力量^③。

在細微地觀察心的作用，詳細地說明心的修行階段上，康僧會遠遠地超出了固有的思想，可以想見當時思想界受到的沖擊程度。但是，在對心究竟是什麼樣的東西這一問題的把握上；在如何陶冶心、以及陶冶以後心能夠獲得什麼樣的能力這麼一個思考框架上，佛教的啓示和原來諸思想家的認識之間，又有出人意料的相似之

① 《荀子》：《解蔽》。

② 《管子》：《心術》上，《內業》。

③ 此外，請參考超《奉法要》、宗炳《明佛論》、蕭子良《淨住子淨行法門》、《淨度三昧經》等著作。

處。道教是廣泛地吸收固有思想以及佛教的內容，形成自己的教理的，它關於心的認識與前者相似，當然是很順理成章的。

前言雖稍嫌長，但爲了探索《坐忘論》的“安心”，提出以上兩點是很有必要的。

二、《坐忘論》的“安心”思想

《坐忘論》在《正統道藏》、《道藏輯要》、《全唐文》、《雲笈七籤》中都有收錄。前三叢書中所收本均以司馬承禎爲作者，《雲笈七籤》缺作者，《四庫全書》甚至連篇名也沒有。卿希泰主編的《中國道教史》第二卷，把此篇作爲足以窺見司馬承禎思想的代表作之一。盧國龍所著《中國重玄學》雖然對此還有疑問，但仍然認爲把此篇作爲司馬承禎的作品未嘗不可。《雲笈七籤》中還有天台白雲撰的《眼氣精義論》，與《坐忘論》在內容上的差別不大。此處，暫且不論作者問題，專就《坐忘論》的內容進行考慮^①。另外，道藏本、輯要本與七籤本在文字上也有相當的差別，可以認爲，道藏本與輯要本是根據七籤本對自己所依據的文本進行刪改所形成的。不過，七籤本缺序中明記的《樞翼》篇，而道藏本和輯要本都有這一篇。所以，本文序與內容依據七籤；樞翼則依據道藏本與輯要本，這樣就比較接近于《坐忘論》的原貌了。

根據《坐忘論》的序，這篇文章的目的是這樣的：“生”貫穿天地人物，具有價值，但只有在“道”中才能得“生”。遺憾的是，人們對此都認識不足，遠離“道”而求“生”，結果反而傷害了“生”，淪沒在“生死苦海”中，永遠循環，不能脫離。所以，對於求“生”而不得其實現

^① 製作年代的下限，文中所引的《道德經》稱爲經，而《莊子》卻並不稱經，值得注意。《莊子》是在玄宗天寶元年(742年)開始稱爲經的。四年，從天寶四藏中子部目錄移到經部目錄。因此，司馬承禎的沒年當爲玄宗開元二十三年(735)。

正途的人，本文提出了比較容易達成目的的《安心坐忘之法》。共有七條，分別說明了“修道的階次”。

那麼，“安心坐忘法”的“安心”究竟是怎麼一回事呢？從“安心”一詞出現在《莊子》、《淮南子》中以來，思想家時常接觸到、用到這個詞。尤其是《莊子》注者郭象，疏者成玄英更是頻繁地使用這個詞。“安心”一詞在《管子》、《墨子》，甚至《後漢書》中也有使用^①。但郭象、成玄英並不是把它作為熟語來使用的。在“安其所安”^②中“安”是單獨使用的。現在把話題回到《坐忘論》的“安心”上。對“安”的對象“心”，應該如何理解呢？先考慮一下這個問題。

在七的階段的第三階段“收心”中，與“心”相關的話語很集中。第六階段“泰定”中，也有一些不能忽略的說明。下面列舉一些。

夫心者，一身之主，百神之帥。靜則生慧，動則成昏。欣迷幻景之中，唯言實是。甘宴有為之中，誰語虛非。心識別顛痴，良由所托之地。

源其心體，為道為本，但為心神被染，蒙蔽漸深，流浪日久，遂與道隔。心法如眼也，纖毫入眼，眼則不安。小事開心，心必動亂。

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

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。縱惡則九幽非遙，積善則三清何遠。忽來忽往，動寂不能名；時可時否，善龜莫能測。其為調御，豈馬鹿比其難乎？（《泰定》）

綜合考慮上述引文可以看到，《坐忘論》的作者是這樣把握心的：心難說其有，也難稱其無，原以道為本體。關於“道”，第七“得

① 《管子·心術》下，《墨子·親士》，《後漢書·梁節王暢傳》。

② 《莊子·齊物篇》郭象注“夫聖人無我者也，……使群異各安其所安”；《養生主》篇成玄英疏“安于生時，則不厭于生，處于死順，則不惡于死”。

道”是這麼說的：“夫道者，神異之物；靈而有性，虛而無象；隨迎莫測，影響莫求；不知其所以不然而然之，通生無匱，謂之道。”心以“道”為本體，當然會把“道”的特點作為自己的特點；把“道”作用當作自己的作用；但是，遺憾的是，心僅僅是以道為本體，并非道本身。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”，隨着與“道”的距離的擴大，會漸漸失去其神異之物的作用，有生之物就會在輪迴的苦海中淪沒，甚至不能成為泥土。

那麼，“心”與“道”之間的隔閡是什麼？從第二“斷緣”、第四“簡事”可以看到如下的說明。

斷緣者，謂斷有為俗事之緣也。棄事則形不勞，無為則心自安。恬簡日就，塵累日薄，迹彌遠俗，心彌近道。（《斷緣》）

人食有酒肉，衣有羅綺，身有名位，財有金玉，此并情欲之餘好，非益生之良藥，眾皆循之，自致亡敗。

于生無要用者，并須去之；于生雖用有餘者，亦須捨之。財有毒氣，積則傷人。雖少猶累，而況多乎？……夫以名位比于道德，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。（《簡事》）

誠如此處所說，使心與道產生間隙的，一是世俗交往中不可避免地產生的一般俗事中的煩惱，還有一個是不厭地追求衣食住行以及名位的欲望。這些在第三“收心”中統稱為“心識顛痴，良由所托之地”。總之，一切“緣”、“事”都是產生和擴大“心”與“道”的間隙的東西。

那麼，所謂“緣”、“事”，究竟是什麼呢？由于“緣”、“事”而與“道”產生間隔的“心識”又是什麼呢？如果這些東西是實體性的，那

麼就不可能對它們有有效的處理。因為對於具有不變的實體的東西，任何外在的力量都是無力的。萬幸的是，“緣”、“事”以及“心識”似乎都不是具有不變實體的東西。修道的第五階“真觀”，對於這些東西的存在方式進行了觀察，作了如下的記述：

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？

若病重，當觀此病由有我身，我若無身，患無所托。……次觀于心，亦無真宰，內外求覓，無能受者。所有計念，從妄心生。若枯體滅心，則萬病俱泯。

照上述所論，“緣”、“事”、“心識”、“我身”等等，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，則執着于這些東西，不厭地追求它們，誠然是無意義的事情。除了“道”之外，一切東西，包括自己的身、心，都是可以拋棄的。一旦理解了一切皆空之後，則一切問題俱可解決，就會達到“法道安心”（《收心》）的狀態。一切妄動俱可停止，“心”與“道”冥合，“心”的作用與“道”的作用也完全重合。知道一切皆空，就已經足夠了。對於這個問題，《坐忘論》的作者實際上很慎重，決不是樂觀的。第三“收心”中有以下的說明：

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。但心不著物，又不得動。

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，則與凡人原來不別。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，于言甚美，于行甚非。真學之流，特宜戒此。今則息亂而不寂照，守靜而不著空，行之有常，自得之見。

執着于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，其實卻與之有巨大的隔閡。停止“心”的一切功能，甚至連知覺與判斷也消除，就與“道”產生一切的存在方式毫無相似之處。恰恰相反，這與完全依賴于“心”本來的功能，不加任何制御，貪婪地上生活在妄想世界的快樂之中，從而一天天地與“道”拉開距離的凡人并無什麼兩樣。不知“心”的歸趨，對於善惡缺

乏判定，隨着“心”自然發揮的樣子等待心定，本來就是錯誤的；一切皆行而不受污染的豪言壯語，也不過是有言無實，言行不一的胡言亂語。此處的批判是非常激烈的，大致是把當時與如何陶冶“心”相關的代表見解幾乎都拿來進行批判了。這些見解與所期待的目標是有害無益的。“收心”中還有如下的批判：

或有言火不熱，燈不照暗，成爲妙議。夫火以熱爲用，燈以照爲功，今則盛言火不熱，未嘗一時發火。空言燈不照暗，必須終夜然燈。言行相違，理實無取。

或曰夫爲大道者，在物而心不然，慮動而神不亂，無事不爲，無事而不寂。今猶避事而取靜，離動而之定。勞于控制，乃有動靜二心，滯于住守，是咸取舍兩病，不覺其所執，仍自謂道之階要，何其謬耶！述曰，總物而稱大，道物之謂道。在物而不染，處事而不亂，真爲大矣，實爲妙矣。然謂吾子之鑒，有所未明。何則，徒見貝錦之輝煥，未曉始抽于素絲。才聞鳴鶴之冲天，詎識先資于穀食。譬之曰干，起于毫末；神凝之聖，積習而成。今徒學語其聖德，而不知聖之所以德，可謂見卵而求時夜，見彈而求鴟炙，何其造次也。

對《坐忘論》的作者而言，除了“道”，一切事物都是空無，這點前面已經談到。但這并不意味着可以安坐在這一認識上無所事事了。儘管除了“道”一切都是空無，但如果由于“道”外之物相互影響而編織成的妄想世界的萬般事物，擴大了“心”與“道”的間隔，那麼，就要凝聚工夫，返回到布被編織以前的絲、甚至連絲也沒有形成的階段上去。回到長期織成的布尚處在什麼也不是的階段，需要長期和周到的工夫。必須把編織妄想世界的“心”，按照其本體道來“安”，通過行立坐卧無所間斷的調熟進行陶冶，才能消滅妄想世界。作者稱此爲“安心”。以下摘錄一些《坐忘論》中關於“安心”的說法。

其事易行，與心病相應者，約著安心坐忘之法，略成七條修道階次。

（《序》）

棄事則心不勞，無爲則心自安。（《斷緣》）

今若能靜除心垢，開釋神本，名曰修道。無復流浪，與道冥合，安在

道中，名曰復根。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，常則用無變滅。出于生死，實由于此。是故，法道安心，貴無所住。（《收心》）

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。（《收心》）

此心由來依境，未慣獨立，乍無所托，難以自安，縱得暫安，還復散亂。隨起緣制，務令不動，久久調熟，自得安閑。無問晝夜、行立坐臥及應事之時，常須作意安之。若心得定，但須安養，莫有惱觸。（《收心》）

若見事爲事而煩躁者，心病已動，何名安心？（《真觀》）

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。（《真觀》）

夫定者，盡俗之極地也；致道之初基，習靜之成功，持安之畢事。（《泰定》）

上述諸例中，儘管“安心”均未作熟語出現，但把上述諸例作與“安心”同樣的處理，亦未嘗不可。上述諸例的內容，支持了迄今爲止對“安心”的認識。

三、《坐忘論》“安心”思想的外圍

《坐忘論》後半的“安心”、“泰定”、“得道”等，提出了以下的見解：

慧既生已，寶而懷之，勿爲多知以傷定。非生慧之難，慧而不用爲難，自古忘形者衆，忘名者寡。慧而不用，是忘名者也，天下希及之，是故爲難。貴能不驕，富能不奢，爲無俗過，故得長受富貴，定而不動，慧而不用，德而不悖，爲無道過，故得深證常道。（《泰定》）

然虛心之道，力有深淺。深則兼被于形，淺則唯及其心。被形者則神人也，及心者但得慧覺而已。身而不免謝，何則？慧是心用，用多則體勞。初得小慧，悅而多辯，神氣散泄，無靈潤身，生致早終，道故難被。（《得道》）

在這幾條之前所引的《收心》、《真觀》中，“安心”究竟是什麼，這個問題探討起來，未免讓人覺得是一些很奇妙的主張。如果一切

事物都是“心”妄動的結果，本來只是空無，那麼，通過不斷地調熟“心”，則只不過是“心”的產物的身，自然就可以得到治理了。如果調熟“心”所產生的結果只是“慧”，那麼，這樣的“慧”究竟怎樣散泄神氣，損傷身體，消滅生命的呢？“慧”在《真觀》中原來被認為是“究償來之禍福，詳動靜之吉凶。得見機前，因之造適；深祈衛定，公務全生。自始至末，行無遺累，理不違此，故謂之真觀”；《泰定》也說“心為道之器宇，虛靜至極，則道具而慧生，慧出本性，非始今有”。被認為是“道”居“心”中才能產生的慧，指的究竟是不是同一之物？從“得道”之後則“非孔佛之所能鄰”，得“上清隱秘”這些誇示的語言來考慮，有人認為《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，但從前後邏輯脈絡上看，卻很難這麼主張。這種主張讓人覺得是隨心所欲的。的確，《坐忘論》不僅對當時道教內部，而且對儒教、佛教的，尤其是後者關於“心”的種種觀點，擺出了批判的姿態。前面第二部分所介紹的例子，以及“序”中的“竭難得之貨，市來生之福”，都是對於道佛兩教的批判。庶民的生活，本來就是不停地追逐愛利兩欲的；儒家之徒則狂奔于名位；小乘執著于獨居修禪；禪門認為一切皆空，冷笑修行；淨土門則投擲資財以求來生之福；道教也有與此相平行的各種立場，對此，《坐忘論》都提出了批評。批判的姿態是可以在《坐忘論》中看得到的。

可是，《坐忘論》“安心”思想的依據，究竟來自何處？抑或是作者獨自提出的？第二節已經指出，《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》、《洞玄雲寶定觀經》、《老君清靜心經》等^①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

^① 這三經的成書年代不詳，可以認為，大致成于唐代以前。《雲笈七籤》卷十七是由這三經單獨編成的，似乎表明，道教的“心學”即以此三經為代表。

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^①也沒有使用“安心”一詞。由此可見，“安心”似乎是《坐忘論》作者獨自提出的；但是，在性急的結論提出之前，還須確認《坐忘論》的重要批判對象佛教是否使用過“安心”一詞，這恐怕不是多餘的。

在唐代，佛教各派都把智顛的《童蒙止觀》作為修禪的具體階段的記錄，給予重視^②。此書卷頭部分，有“若能善取其意而修習之，可以安心免難，發定生解，證于無漏之智果也”的話。此處智顛是把“安心”當作修行的關鍵而給予重視的。以下舉出的用例，都出自《童蒙止觀》，是修禪十階段中的第四“調和”、第六“正修行”、第七“善根”、第八“覺知魔事”、第九“治病”中的例子。

心亦難定，若欲調之，當依三法：一者下著安心，二者寬放身體，三者想氣遍毛孔出入，通同無障。

若坐時心好飄動，身亦不安，念外異緣，此是浮相。爾時宜安心向下，繫緣臍中，制諸亂念，心即定住，則心易于安靜。（《調和》）

若于止時即覺身心安靜，當知宜止，即應用止安心。

若于觀中，即覺心神明淨，寂然安穩。當止宜觀，即當用觀安心。（《正修行》）

行者善修止觀故，身心調適，妄念止息……身心泯然空寂，定心安穩。于此定中，都不見有身心相貌。于後……即于定中忽覺身心運動八觸而發者，當觸發時身心安定……。（《善根》）

若能安心正道，是故道高方知魔盛。（《覺知魔事》）

行者安心修道，或四大有病。人以四大不調故，多諸疾患。此由心識

① 《玄珠錄》的作者王玄覽是唐人，比司馬承禎稍早。《三論元旨》作者不明，但從其文中所引《莊子》稱經，又引用《本際經》、《海空經》、《真藏經》等情況來看，可以認為是盛唐天寶以後成書。成玄英、司馬承禎都沒有使用《南華真經》一語，值得注意。

② 請參考關口真大的《天台小止觀》解說。

上緣，故令四大不調。若安心在下，四大自然調適，衆病除矣。（《治病》）

由“止”、“觀”達到“安心”，由“安心”達到身心調適，這可以認為是智顛的考慮。因此《摩訶止觀》卷五上說“善巧安心”一條中，首先以“善以止觀安于法性也”來定義“安心”。在對“止”與“觀”進行了具體的說明之後，又進一步說明了與自行、教他、信行以及法行相應的“安心”。最後談到，三種止觀中的“安心”達五百二十二種之多，並以“若離三諦，無安心處；若離止觀，無安心法；若心安于諦，一句即是；如其不安，巧用方便，令心得安”作為總結性說明。由此可知，智顛是多麼地重視坐禪修道中的“安心”。智顛在修禪十階的第四、第六、第七、第八、第九中都談及“安心”表明，在最終階段，即“證果”的達成上，“安心”仍然是不可或缺的條件；這使我們想起《坐忘論》七階段的第二、第三、第五、第六中也都談到了“安心”或“安”；也使我們想起第一“具緣”之所以強調衣食具足，是因為衣食的具足對於達到《坐忘論》的目的成就來說，也是不可缺少的。在第十“證果”中，定力過度偏向無力或過度偏向有為的智慧，都不能見到佛性。只有中道正觀才能使人們見到佛性，體現真應＝身，這一主張也使我們想起，《坐忘論》中有不偏于有無兩觀的“息亂而不息照，寧靜而不守空”，以及“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”的說法。《童蒙止觀》與《坐忘論》在論述的細微之處，以及詞匯的使用上本來是有差異的；但在思惟方式的骨架部分，卻出人意料地有相似之處。此處作者再次向指出二者相似之處的識者的見解表示敬意。只是，智顛的“安心”是以“止”與“觀”作為前提才能實現的，且“下著安心”、“安心向下”以及“安心在下”、身體等表明，“安心”似乎是與場合相應的具體的技術；與此相反，《坐忘論》中的“安心”則使人覺得是精神狀態的抽象的東西。儘管兩家使用的是同一個術語“安心”，但這個術語的內容在兩家中卻有相當的距離。

但是，在考察《坐忘論》中的“安心”思想時，無論如何都必須參

考禪門的“安心”思想^①。“安心”何時開始受到禪門的注意，現在還難以斷定。在唐初道宣編纂的《續高僧傳》卷十六“菩提達摩傳”中，達摩向道育和慧可所示真法有云“如是安心，謂壁觀也；如是發行，謂四法也；如是順物，教護譏嫌；如是方便，教令不著”，其具體修道方法是理行二人。行人又有報怨行、隨緣行、無所求行、稱無行等四個階段，其第三“無所求行”即“世人長迷，處處貪著，名之爲求。道士悟真，理與俗反，安心無形，形隨運轉，三界皆苦，誰而得安。經曰‘有求皆苦，無求乃樂也’”之所謂。這裏似乎是指實踐修道過程之一階段的觀法而言“安心”的。傳記在多大程度上記錄了事實，很難說得清；不過，這種傳聞性質的記錄在道宣的時代就已經存在，則是可以肯定的。此後，這就作爲達摩禪的骨架，得到了廣泛的信仰。靜覺的《楞伽師資記》、黃檗希運的《宛陵記》都有達摩把“安心”法門傳示給慧可的記錄。或許，《楞伽師資記》是爲了主張楞伽宗的基本思想是“安心”吧。宋初求那跋陀羅三藏傳中已有“擬作佛者，先學安心，心未安時，善尚非善，何況其惡？心得安靜時，善惡俱無依”的文字，云“今言安心者，略有四種，一者背理心，……二者向理心，……三者入理心，……四者理心。……有求大乘者，若不先學安心，定知誤矣”。“安心”有深淺四種的說法，很能使我們想起智顛的“安心”有五百二十二種之多的想法。總之，求那跋陀羅三藏——菩提達摩——慧可——道信與“安心”法門是作爲傳聞被記錄的，他們各自都有關於“安心”的見解，值得瞭解。《楞伽師資記》表明，楞伽宗的思想核心是“安心”。此處第五代道信的傳中有道信製定“入道安心要方便法門”的記載，道信對於“安心”的認識，值得注意。

離心無別有佛，離佛無別有心；念佛即是念心，求心即是求佛。所以者何？識無形佛無形，佛無相貌，若也知此道理，即是安心。

^① 本來被認爲屬於禪門的人，是否都注意“安心”，不太清楚。弘忍的《最上乘論》，歸到慧能名下的《法寶壇經》，神會的著作，玄覺的《禪宗永嘉集》等大量能見到的著作的範圍內，都看不到“安心”一語。

亦不念佛，亦不捉心，亦不看心，亦不計念，亦不思惟，亦不觀行，亦不散亂，直任運。亦不令去，亦不令住，獨一清靜，究竟處心子明靜。或可諦看，心即得明靜。心如明鏡，或可一年，心更明淨；或可三、五年，心更明淨。或可因人爲說，即得悟解，或可用不須說得解。

《楞伽師資記》的道信傳中說，“初學坐禪看心，獨坐一處，先端身正坐，寬衣解帶，放身縱體，自按摩七、八翻，令心腹中嗑氣出盡，即寂然的性清虛恬靜，身心調適然，安心神則窈窈冥冥，氣息清冷，徐徐斂心，神道清利，心地明淨，照察分明，內外空靜，即心性寂滅。如其寂滅，則聖心頭矣”，提出了徐徐陶冶心靈的漸進方法，這也可從前文“或可一年”、“或可三、五年”等說法中覺察出來。不過，前引文所強調的是，一切都是無形的平等的，沒有特別值得追求的對象，所以應該“安心”；但是，“直任運”也是值得注意的。黃檗希運的《宛陵錄》中有“問：祖傳法，付與何人？師云，無法付人。云，云何二祖請師安心？師云，你若道有，二祖即合覓心，覓心不可知故，所以道，與你安心竟。若有所得，全歸生滅”，這段話也是不能忘記的。

本來，並非所有的禪門人都認爲，“安心”是該門的核心；也沒有從認識的立場上，頓悟的方向上來把握和思考它。不過，禪門中的確有一些人這樣思考，這樣行動，也是事實，這已經由上述記錄文字化了。可以毫不過分地認爲，這些人的思維方式以及行動，酷似《坐忘論》拿來進行批判的對象的存在方式。

四、結 論

《坐忘論》究竟是否真是司馬承禎所著，遺憾的是，我們缺乏可以確認的客觀證據。中國關於“心”的思考，自先秦以來即形成歷史，表現出相當的進展。佛教在大量地接受帶來的關於心的深入廣泛的思考的六朝到隋唐初期，已經形成了周密的理論形式。所以，天台止觀能夠從修禪的立場上，輕易地導入這種對“心”的理解，形成自己關於“心”的思想。縱然唐代佛教各宗派都認可和采用的智

顓《童蒙止觀》中的“安心”思想，但對於禪門的人們來說，如果執著于“心”或執著于“安”，都將會離“安心”更加遙遠。《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狀態，才是“安心”。所以，如果說《坐忘論》意在批判前一種“安心”論，那只是由于禪門中這種傾向很強，道教中這種主張也是十分盛行的緣故。成玄英甚至沒有使用“安心”一詞，是值得參考的。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。為其如此，方有《中國重玄學》這種饒有興味的著作問世。《坐忘論》的“安心”思想，是以先秦以來關於“心”的思索的積累、以及天台智顓的“安心”思想為基礎，以應對當時盛行于禪門、呼應于道教中的禪門某派所標榜的“安心”思想進行批判的啓示而形成的。

（喬清舉譯）