

重探《太上老君說常清靜妙經》的思想結構及其歷史意義*

李 猷 書**

摘 要

南北朝隋唐時期是道教思想史上的重要形成期，其主要特色是透過融攝佛教義學以建構道教的教理體系。成書於此時期的《太上老君說常清靜妙經》形製短小，不僅完整保存於明《道藏》中，且為後世丹家和全真教徒所重。該經深具時代特色，既提供我們檢視中古道教修行觀革新現象的一個支點，其義蘊尚有待掘發。本文試圖釐清構成《清靜經》的核心概念，如觀法、心說、空義和重玄觀，並追索其思想淵源，繼而將之置於中古道教修行觀的發展脈絡下以檢視其歷史意義。

本文考察後發現，《清靜經》在老氏歸本思想的前提下，導入釋氏般若空義以諭示奉道者諸法本無自性之理，並以禪法與「不滯於不滯」的重玄思維論導奉道者滌去執滯，從而建構起以追求精神解脫為目的之修行理論。這一新型態的修行法雖造成影響，但未能取代道教強固的鍊氣鍊形傳統，最終則被整合進內丹法的修煉階次，因而具有過渡性格。最後，針對《清靜經》的作成年代，本文認為當是

2024年11月18日收稿，2025年3月18日修訂完成，2025年8月8日通過刊登。

* 本文為國科會計畫(112-2410-H-030-006-)部分研究成果。初稿發表於「中國佛教史研究」第十五次研討會(國立臺灣大學，2024.4.27)，二稿發表於天主教輔仁大學「道教的邊界與邊界的道教」國際學術研討會(新北：輔仁大學宗教學系，2024.11.8)，荷承師友諸多寶貴意見，以及匿名審查人重要的提醒與斧正，謹此敬致謝忱。

** 作者係輔仁大學宗教學系助理教授。

在佛教《心經》流行的背景下，先有《太上老君清靜心經》之作，經後人刪改後而另出為《清靜經》，時間應在八世紀中至九世紀初之間。

關鍵詞：清靜經、觀法、心說、重玄、內丹

一、前 言

南北朝隋唐時期（約五世紀 - 十世紀初）為道教思想史上的重要形成階段，其特色之一，是出現許多以融攝佛教義學的方式來建構自身教義的道教經典。¹ 對於這類道經，學界已從文獻學、語料結構與個別思想等多層面展開探究，² 且有可觀的研究積累。相較於向來深受矚目之《太玄真一本際經》、《道教義樞》等鴻篇巨帙，本文的考察對象《太上老君說常清靜妙經》雖形製短小，³ 卻仍完整保存於明《道藏》，並後世丹家和全真教

-
- 1 許多研究已指出此現象，可參（日）鎌田茂雄，《中國佛教思想史研究》（東京：春秋社，1968），頁 1-256；（日）麥谷邦夫，《六朝隋唐道教思想研究》（東京：岩波書店，2018），頁 169-255；陳弱水，《唐代文士與中國思想的轉型（增訂本）》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016），頁 157-181；（日）橫手裕，〈道教思想史研究をめぐる〉，《中國：社会と文化》22(2007.6): 260-269。
 - 2 佛道交涉過程中的概念借用與融攝相關討論見 Erik Zürcher, “Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence,” *T'oung Pao* 66, livr. 1/3 (1980): 84-147; Stephen R. Bokenkamp, “The Silkworm and Bodhi Tree: The Lingbao Attempt to Replace Buddhism in China and Our Attempt to Place Lingbao Daoism,” in *Religion and Chinese Society*, ed. John Lagerwey, vol. 1, *Ancient and Medieval China* (Paris: École française d'Extrême-Orient, 2004), 317-39; 謝世維，《大梵彌羅：中古時期道教經典中的佛教》（臺北：臺灣商務印書館，2013），頁 1-32；（日）神塚淑子，《道教經典の形成と仏教》（名古屋：名古屋大學出版會，2017），頁 1-16；劉屹，《六朝道教古靈寶經的歷史學研究》（上海：上海古籍出版社，2018），頁 491-568。
 - 3 該經不足六百字，收入《道藏》第 11 冊（上海：文物出版社·上海書店·天津古籍出版社，1988），頁 344a-b。在不影響理解的情況下，本文所列經典名稱僅首次標注全名，此後皆作略稱。《清靜經》的基本介紹見（日）前田繁樹，〈『清靜經』〉，收入（日）增尾伸一郎、丸山宏編，《道教的經典を読む》（東京：大修館書店，2001），頁 137-148；Han-Hermann Schmidt 對《清靜經》版本有所考證，見 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, vol. 1, *Antiquity through the Middle Ages* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), 562.

徒所重。⁴該經不僅深具時代特色，也能提供我們檢視中古道教修行觀轉折現象的一個支點，極富歷史意義。當前學界對《清靜經》的研究主要集中在如下三個方面：（一）版本整理考訂、（二）個別思想分析、（三）《清靜經》歷代諸注相關課題，其中又以（二）、（三）為主。⁵僅先略論與本文相關之前二項內容，以明本文之旨。

《清靜經》收於《道藏》洞真部本文類，全經五百餘字，由二段經文和三首讚頌所組成：經文不到四百字，近二百字的讚頌則附於經文之後。⁶《清靜經》目前有宋拓本三種，⁷《道藏》、《道藏輯要》、《藏外道書》亦收錄

-
- 4 全真教掌教尹志平（1169-1251）在《清和真人北游語錄》將《清靜經》與《陰符經》、《道德經》並舉，認為此乃為學之要：「道人雖未能廣學，陰符、道德、清靜三經，又豈可不學」，見金·段志堅編，《清和真人北游語錄》（《道藏》第33冊），卷4，頁175b；又見元·金源璣，〈終南山神仙重陽真人全真教祖碑〉：「真人勸人誦般若心經、道德、清靜經及孝經，云可以修證」，收入元·李道謙編，《甘水仙源錄》（《道藏》第19冊），卷1，頁725a。當代全真教徒仍將《清靜經》列入早課誦讀經典，見閔智亭，〈按時誦經儀〉，《道教儀範》（北京：宗教文化出版社，2004），頁6。
- 5 較新的研究回顧見陳凌雪，「三教合一背景下《清靜經》心性論研究」（昆明：雲南師範大學馬克思主義學院碩士論文，2023），頁2-8。
- 6 中古道經在段落中或文末常見讚揚經德或效果的文字，多作某神靈「曰」或題為「頌」等韻文形式，可參《道教義樞》〈十二部義〉對「讚頌」的專門說明，唐·孟安排，《道教義樞》（《道藏》第24冊），頁817a、819b。周西波對道經「讚頌」文體有詳密研究，見氏著，《杜光庭道教儀範之研究》（臺北：新文豐出版公司，2003），頁339-374。
- 7 一為現藏南京博物館之宋拓《清靜經》，中有「梁楊左光祿」「奉敕書左光祿羊祜」等暗示書者的文字，經李蔚然考證，該本當為唐人偽作，見李蔚然，〈宋拓清靜經真偽淺見〉，《文物》1986.3(1986.3): 63-66，又該本未見今本經末三首讚頌。另一為越州石氏拓本，收入清人李宗瀚舊藏《晉唐小楷冊》，現藏東京國立博物館，角井博認為書者乃褚遂良（596-658），見（日）角井博，〈解說〉，《中國法書選（11）魏晉唐小楷集》（東京：二玄社，1990），頁71。臺北國立故宮博物院所藏《宋拓越州刻晉唐小楷》〈柳公權書《清靜經》〉（作品號：故帖00001000007），當與東京國立博物館所藏者同為越州石氏本，見何炎泉，〈宋拓越州刻晉唐小楷〉，《故宮文物月刊》346(2012.1): 82-91。石氏本未錄書者姓名，致書者有褚、柳二說。惟《宣和書譜》〈柳公權〉條下著錄御府所藏柳書有「清淨經」，同卷〈褚遂良〉則無，見宋·撰人不詳，《宣和書譜》（臺北：新文豐出版公司，1985年影印津逮秘書本），卷3，頁102；《寶刻叢編》〈越州〉條下所錄「石氏所刻名帖」二十餘件細目中，亦著錄「柳公權清淨經」，見宋·陳思纂次，《寶刻叢編》（臺北：新文豐出版公司，1977年影印

歷代注釋共十種；⁸ 諸本經文內容除細部文字略見出入，無顯著差異。其中當以北宋太宗（939-997，976-997 在位）太平興國五年（980）所立「宋刻太上老君常清靜經碑」最具史料價值，⁹ 可資與《道藏》本相校勘。此外，關於《清靜經》之專著目前僅見蕭登福《《清靜經》今註今譯》，該書雖為譯註，然長達百數十頁的〈導讀〉實為長篇論文，¹⁰ 又以註釋詳贍，可視為研究專著。蕭著所揭課題極豐而發人深省，惟有二處似可商榷：一是未注意北宋「清靜經碑」而以書者尚有爭議的「褚遂良寫本」為校注底本；二是力證《清靜經》思想源自於先秦道家，對形成《清靜經》的思想史背景似未予充分考慮。¹¹

就《清靜經》的思想分析而言，坂內榮夫、麥谷邦夫、橫手裕、李大華等學者對《清靜經》所見性說與修心問題投以較多關注，盧國龍則將《清靜經》置於重玄思潮的背景，視其為重玄理論的概括。¹² 這些研究均注意到佛教義學對《清靜經》造成的影響，然而就《清靜經》與相關經

吳興陸氏十萬卷樓開雕本），卷 13，頁 339。可知石氏本《清靜經》書者當為柳公權。最後為臺北國立故宮博物院購藏「宋刻太上老君常清靜經碑」拓本（作品號：購拓 00025100000），該碑立於北宋太平興國五年（980），形制完整，字體秀逸，共分上下四段：上二段為真人夾侍老君像與《清靜經》，中段為《太上昇玄消災護命經》，下段為《太上天尊說生天得道經》，均刻有畫者、書者、立碑者和立碑日期三則，然此碑藏地不明，拓本見 <https://digitalarchive.npm.gov.tw/Painting/Content?pid=34883&Dept=P>（2024.1.12 上網檢索）。

- 8 參閱文後所附「《清靜經》經·註各本簡表」。
- 9 《金石萃編》著錄碑名為「常清靜等經碑」，然未錄經文。見清·王昶著，《金石萃編》（臺北：國風出版社，1964），卷 125，頁 2378。
- 10 蕭登福，《《清靜經》今註今譯》（高雄：九陽道善堂，2004），頁 7-143。
- 11 同上註，頁 150、37。文本校錄可合參蔣門馬，〈《清靜經》文本校訂〉，《中國道教》2016.6(2016.12): 41-45。
- 12 見（日）坂內榮夫，〈「修心」と「内丹」〉、（日）麥谷邦夫，〈『太上老君說常清靜經』考〉，皆收入（日）吉川忠夫編，《唐代の宗教》（京都：朋友書店，2000），頁 297-321、459-485；（日）橫手裕，〈道教における性説の諸相－唐から宋へ－〉，收入（日）堀池信夫、砂山稔編，《道教研究の最先端》（東京：大河書房，2006），頁 64-81；李大華、李剛、何建民，《隋唐道家與道教》（北京：人民出版社，2011），頁 651-661；盧國龍，《中國重玄學》（北京：人民中國出版社，1993），頁 442。

典出現的歷史脈絡，和經中的個別思想如何被統整為有機的修行體系，乃至於《清靜經》在道教思想史上所蘊含的歷史意義等，似乎還略有可耕耘的餘地。如後文所陳，《清靜經》並非是中古道教中的個別存在，而是中古時期一系列論述新型修行法道經當中的代表性作品。本文的目的在於盡可能地追索形成該系列修行法的思想脈絡，並試圖掘發其歷史意義，希望能藉此為相關研究工作提供一可靠的基礎性理解。

二、《清靜經》成書年代與內容略釋

關於《清靜經》的成書年代，一般認為由杜光庭（850-933）所作《太上老君說常清靜經註》為最古註本，是以多將唐末視為《清靜經》成書下限。然而除了學者已指出該《註》頗見宋人事蹟外，¹³ 內容尚有「唐賢樂朋龜」、「心猿」、「形神俱妙」等非唐代道經用語，且註文亦未見如廣成在《廣聖義》中對重玄思想的發揮，¹⁴ 今本杜光庭《清靜經註》或係偽託之作，成書當在五代以降。惟廣成在後蜀時期所輯《壩城集仙錄》卷一已提及《常清靜經》，¹⁵ 唐末的確可視為《清靜經》的成書下限。關於《清靜經》的成書上限，學界多主唐代成書說，亦有持南北朝成書說者。¹⁶ 如後文所論，《清靜經》的心說論述明顯可見隋代唐初《本際經》，特別是〈護國品〉的影響，而法琳（572-640）撰於貞觀年間（626-649）的《辯

13 唐·杜光庭，《太上老君說常清靜經註》（《道藏》第17冊），頁182c-194b。Han-Hermann Schmidt認為《註》已出現北宋人物如丁少微、陳搏等，當託名杜光庭所作，見Han-Hermann Schmidt所撰詞條，Schipper and Verellen, eds., *The Taoist Canon*, 1:332-33.

14 麥谷氏亦注意及此，但仍將該註作者繫於廣成；（日）麥谷邦夫，〈『太上老君說常清靜經』考〉，頁480-481。

15 唐·杜光庭，《壩城集仙錄》（《道藏》第18冊），卷1〈金母元君〉，頁168c。《仙錄》成書時間的考證見賈晉華，《唐代女道士的生命之旅》（北京：社會科學文獻出版社，2022），頁246-252。

16 如勞悅強，《文內文外：中國思想史中的經典詮釋》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010），頁177-212；賴萱萱、鄭長青，〈《太上老君說常清靜妙經》成書略考〉，《宗教學研究》2014.4(2014.12): 69-72。

正論》已引該品內容，¹⁷可知《清靜經》成書當不早於七世紀中葉。

另可供參照者為《太上老君清靜心經》。¹⁸該經形制、內容與《清靜經》高度近似，二者應有承繼關係，其一或為祖本。二者思想結構之異同留待後文分析，此處先略論其形制。首先，《清靜心經》之經名值得留意。檢《無上秘要》所引道經，或敦煌寫卷《三洞奉道科誠營始》〈法次儀〉所錄經名等，¹⁹均無以「心經」為名者，而《道藏》錄有含「心經」之名道經僅四種，即：《太上玄都妙本清靜身心經》、《太上玄靈斗姆大聖元君本命延生心經》、《太上老君說了心經》、《太上老君清靜心經》，²⁰若計入〈道藏闕經目錄〉所錄《洞玄靈寶妙本清淨沐浴身心經》即敦煌本《太上靈寶洗浴身心經》，共得五種。²¹當中除《延生心經》具有明顯唐末以降斗姆信仰的特徵外，²²其餘四部有著高度佛學色彩且以「心經」為名的道經當成立於隋唐，推測《般若波羅蜜多心經》的流行對其問世應有直接

17 唐·法琳，《辯正論》（《大正新脩大藏經》第 52 冊），卷 8，頁 544a。礪波護認為《辯正論》撰成於貞觀九年（635）前後，見（日）礪波護，〈法琳の事蹟にみる唐初の佛教・道教と國家〉，收入吉川忠夫編，《中國古道教史研究》（京都：同朋舍，1992），頁 260-261。

18 佚名，《太上老君清靜心經》（《道藏》第 27 冊），頁 156c-157b。內容與《雲笈七籤》卷 17 所收《老君清淨心經》一致。

19 周作明點校，《無上秘要（下）》（北京：中華書局，2016），頁 1283-1354。本文所引《秘要》均據此點校本，後文只標頁碼，不另出註。〈法次儀〉圖版與錄文見王卡主編，《敦煌道教文獻合集》第 2 冊（北京：社會科學文獻出版社，2020），頁 404-410、421-425，唯《合集》作《三洞奉道科誠經》。

20 分見佚名，《太上玄都妙本清靜身心經》（《道藏》第 1 冊），頁 833b-835a、佚名，《太上玄靈斗姆大聖元君本命延生心經》（《道藏》第 11 冊），頁 345a-c、佚名，《太上老君說了心經》（《道藏》第 11 冊），頁 398b、佚名，《太上老君清靜心經》（《道藏》第 27 冊），頁 156c-157b。

21 神塚淑子與程存潔均認為敦煌寫本即李榮所作《洗浴經》，見（日）神塚淑子，《道教經典の形成と伝教》，頁 313-320；程存潔，〈敦煌本《太上靈寶洗浴身心經》研究〉，收入陳鼓應編，《道家文化研究》第 13 輯（北京：三聯書店，1998），頁 295-309。承審查人惠賜程文資訊，謹此致謝。

22 關於斗姆信仰在唐以降的流行，見謝世維，《道密法圓：道教與密教之文化研究》（臺北：新文豐出版公司，2018），頁 131-163；高振宏，《天母、武神與神禽：密教與道教、中國文學之交涉》（臺北：新文豐出版公司，2022），頁 53-107。

影響。若然，則《清靜心經》作成時間當在所謂玄奘（602-664）本《心經》問世，且相關注疏大出造成影響的七世紀末葉以後。²³

再者，《清靜心經》與《清靜經》體裁相仿，均由數段「老君曰」內容構成經文主體，《清靜心經》前半部相當於《清靜經》全經，二者結構、文字高度相仿；後半部之老君「說偈曰」則為《清靜經》所無，而這段老君偈語不僅較《清靜經》經文多出近三分之一篇幅，且充滿著「本性空」「無自性」、「天堂地獄」、「諦觀」等明顯的佛教色彩。相較之下，形制較短的《清靜經》一則未以「心經」名經，一則另附三首託名道教仙真的傳統讚頌於全經之末，²⁴ 頗見對道教立場的強調。中古道經刪改佛教因子的現象並不罕見，²⁵ 從前述各種跡象來看，當是《清靜心經》先行問世，後人再刪去明顯佛教內容而別出為《清靜經》。

《清靜經》的作成年代，當可以吳筠（?-778，字貞節）於天寶十三年（754）上呈玄宗（685-762，712-756 在位）《玄綱論》這一具有強烈宣示道教本位意味的作品為界，且早於柳公權（778-865）《清靜經》帖。綜

23 659年玄奘本《心經》問世後，主要作為陀羅尼而廣為流行，紀寶對唐代《心經》文本、翻譯、流行，乃至於那體慧（Jan Nattier）和福井文雅對梵漢譯本的爭論等相關問題有詳盡討論，見紀寶，〈《心經》疑偽問題再研究〉，《福嚴佛學研究》7(2012.4): 115-182。福井文雅整理《心經》唐宋注疏與敦煌寫卷 28種，見氏著，《般若心經の総合的研究：歴史・社会・資料》（東京：春秋社，2000），頁 218-220。承蒙審查人指出應可考慮《心經》流行之影響，謹此敬致謝忱。

24 三首讚頌頗見「金液鍊形」、「形神俱妙」等宋元丹家之語，疑為後世補入，李大華雖有懷疑，仍將《清靜經》視為六朝作品，見李大華、李剛、何建民，《隋唐道家與道教》，頁 653-654。

25 柏夷（Stephen R. Bokenkamp）、李福（Gil Raz）、郜同麟均指出敦煌道經寫卷同樣出現刪改佛教影響的現象，面貌已與《道藏》本不同。見 Stephen R. Bokenkamp, "Stages of Transcendence: The Bhūmi Concept in Taoist Scripture," in *Chinese Buddhist Apocrypha*, ed. Robert E. Buswell, Jr. (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1990), 119-47; Gil Raz, "Buddhism Challenged, Adopted, and in Disguise: Daoist and Buddhist Interactions in Medieval China," in *Old Society, New Belief: Religious Transformation of China and Rome, ca. 1st-6th Centuries*, ed. Mu-chou Poo, H. A. Drake, and Lisa Raphals (New York: Oxford University Press, 2017), 109-28; 郜同麟,《拘校道文：敦煌吐魯番道教文獻研究》（北京：中國社會科學出版社，2023），頁 288-295。

前，當是七世紀末八世紀初受佛教《心經》之影響而先有《清靜心經》問世，後於八世紀中葉九世紀初經刪修而成《清靜經》。

以下將針對經文作必要的分梳，為便於討論，茲將「老君曰」內容逐錄於下：²⁶

老君曰：大道無形，生育天地，大道無情，運行日月，大道無名，長養萬物。吾不知其名，強名曰道。夫道者，有清有濁，有動有靜。天清地濁，天動地靜，男清女濁，男動女靜。降本流末，而生萬物。清者濁之源，動者靜之基。²⁷人能常清靜，天地悉皆歸。夫人神好清而心²⁸擾之，人心好靜而欲²⁹牽之。常能遣其欲而心自靜，澄其心而神自清，自然六欲不生，三毒消滅。所以不能者，為心未澄，³⁰欲未遣也。

能遣之者，內觀於心，心無其心，外觀於形，形無其形。遠觀於物，³¹物無其物。三者既悟，唯見於空。觀空以空，³²空無所空。所空既無，無無亦無。無無既無，湛然常寂。寂無所寂，慾豈能生。慾既不生，即是真靜。真靜應物，真常得性。常應常靜，常清靜矣。如此清靜，漸入真道。既入真道，名為得道。雖名得道，實無所得。為³³化眾生，名為得道。能悟之者，可傳聖道。

老君曰：上士無爭，下士好爭，上德不德，下德執德。執著之者，不名道德。眾生所以不得真道者，為有妄心。既有妄心，即驚其神。

26 主要參校本為臺北國立故宮博物院購藏「宋刻太上老君常清靜經碑」拓本（作品號：購拓 00025100000），出校時簡稱「碑」。又，三首讚頌內容因與本文主旨無直接關係，於此略去不錄。

27 「碑」：「動者靜之基」作「靜者動之基」。惟「簡表」19 林兆恩解為「天以動而生，地以靜而養，男以動而生，女以靜而養，此共基字之義也」，可備一說。見明·林兆恩，《常清靜經釋略》（臺北：新文豐出版公司，1987），頁 11。

28 「碑」：「心」作「情」。

29 「碑」：「欲」均作「慾」。

30 「碑」：「為心未澄」作「謂心未澄也」。

31 「碑」：該段「於」心、情、物均作「其」。

32 「碑」：「觀空以空」作「觀空亦空」。

33 「碑」：「為」作「謂」。

既驚其神，³⁴ 即著萬物。既著萬物，即生貪求。既生貪求，即是煩惱。煩惱妄想，憂苦身心，便遭濁辱，流浪生死，常沉苦海，永失真道。真常之道，悟者自得。得悟³⁵ 道者，常清靜矣。

經文內容可略分為三大部分：（一）自「老君曰大道無形」至「欲未遣也」、（二）自「能遣之者」至「可傳聖道」、（三）自「老君曰」至「常清靜矣」。（一）主為論述「大道」與天地萬物的生成關係，藉以說明「道」所具「清濁動靜」之性質；（二）在此基礎上，指出「人心」為「欲」所牽擾而失去神清心靜的原始狀態，並提供一觀法以為對治之方；（三）乃說明眾生不得「真道」的原因，最後認為當消去一切執著，方為悟道之真諦以作結。

就經文書寫結構而言，明顯可見《老子》的強烈影響，特別是經文（一）論及「道」之生成和性質，諸如：「大道無名，長養萬物」當取自《老子》〈三十二章〉「道常無名」和〈三十四章〉「大道……衣養萬物而不為主」；「吾不知其名，強名曰道」幾同於《老子》〈二十五章〉「吾不知其名，強字之曰道」；「動者靜之基」概念或取自《老子》〈二十六章〉「重為輕根，靜為躁君」；「人能常清靜，天地悉皆歸」則源於《老子》〈十六章〉「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命，復命曰常」和〈四十五章〉「清靜為天下正」等。其中《老子》〈十六章〉、〈四十五章〉對於歸根復命、以「清靜」作為最高準則的闡述，亦即歸復至萬物原初之常靜狀態並以此為指導原則的觀念，³⁶ 顯係《常清靜經》經名的主要由來。因而經文（一）可視為（二）的形上根據：道雖包含清濁動靜等相對反之元素，然將「天·清·靜·男」規定為「地·濁·動·女」之「源」、之「基」，在《老子》歸本思想的前提下，如何令受到「欲」之干擾的「心」、「神」復返於原初的清靜

34 「碑」：「為有妄心。既有妄心，即驚其神。既驚其神」作「謂見妄心。既見妄心，即衿其身。既衿其身」。

35 「碑」：「悟」作「吾」。

36 關於《老子》「復」概念的說明，見楊儒賓，〈道與玄牝〉，《臺灣哲學研究》2(1999.3): 163-195；（日）神塚淑子，『老子』：「道」への回帰（東京：岩波書店，2009），頁 131-150。

狀態，便是經文（二）的主要論述內容。

經文（二）承此而提出對治之方為觀法，認為藉此能達到最終理境即「得道」。此觀法由觀「心」、觀「形」、觀「物」、觀「空」等不同階段所組成，認為修道者若藉由觀想自身之心、形和外在諸現象，當可了悟三者均非實存之理，進而達至「空」之理境。而此空境若再以觀法觀之，則當可了悟此「空」亦非實存，最終則是臻至湛然常寂之「無」境。在這一系列的觀法當中，最後的觀空以臻無階段最為關鍵。經文（二）內容雖短，然該修行法運用了有異於魏晉道教的觀念，涉及了觀法、心說、空義和不滯的重玄思想；經文以取得對超越空義的慧解為最終目標，觀心、觀空等觀法以及藉由不斷否定的不滯思想為必要手段，心說、空義與不滯的重玄觀則成為整套觀法的核心。由此所構成的修行理論，顯然與魏晉道教的鍊氣鍊形傳統有巨大差異，其目的不是有形肉體的永存，而是精神世界的超越。經文（二）之論述可謂是《清靜經》最為特出之處，既是中古佛道交涉背景下的產物，也是道教修行法上的重大突破，下節將進一步討論相關概念產生的思想背景。

三、《清靜經》所見中古道教修行觀的轉折

受到漢代氣化生成論與方士修行傳統的影響下，道教在較早階段便發展出以鍊氣、存思為中心的修行法。³⁷ 如一般認為成書於中古前期之《太平經》，³⁸ 其卷七二〈齋戒思神救死訣〉「四時五行之氣，來入人腹中，為人五藏精神，其色與天地四時色相應也」，³⁹ 便為教導修行者辨別五臟神並

37 東漢末年邊韶奉詔所撰〈老子銘〉反映了方士群體對於鍊氣法的操作，相關研究史與討論見劉屹，《敬天與崇道：中古經教道教形成的思想史背景》（北京：中華書局，2005），頁 335-368；另參（日）小野澤精一、福永光司、山井湧編，《氣の思想：中国における自然観と人間観の展開》（東京：東京大學出版會，1978），頁 126-230。

38 關於《太平經》主要內容與文獻考論，分見林富士，〈試論《太平經》的主旨與性質〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》69.2(1998.6): 205-244；姜守誠，《《太平經》研究：以生命為中心的綜合考察》（北京：社會科學文獻出版社，2007），頁 1-76。

39 王明編，《太平經合校》（北京：中華書局，1997），頁 292。

存思其形貌的描述。及至魏晉，相關操作手法日趨細緻，特別是以江蘇句容茅山為中心而傳布的上清經系修行法，更是箇中之佼佼者。⁴⁰如古上清經《上清大洞真經》卷二〈中央司命丈人君章〉描繪主宰心臟的神靈：

謹請中央司命丈人君理明初，字玄度卿，常守兆絳宮心房之中，血孔之戶死炁之門，口吐紫雲之炁，洞溢五藏之內，使兆心中得神真之炁，絳宮生五色之華。真思中央司命丈人君理明初真炁，紫雲之色，罩於頂上。⁴¹

詳述心神「中央司命丈人」之名號、職司和位於修道者體內之處，令修道者存思其形象炁色以為修鍊；另如《洞真太上素靈洞元大有妙經》〈太上大洞守一內經法〉所述內容亦相去無幾：

心為中丹田，號為絳宮，鎮心之中央，正四方面各一寸，朱煙參天，朱煙中有日象，徑七寸，外映照七萬里，我形變化，條歎忘身，恍惚在意存之，絳宮心丹田宮，中一元丹皇君處其中。⁴²

至於《洞真高上玉帝大洞雌一玉檢五老寶經》〈玉晨明鏡金華洞房雌一五老寶經法〉的解說則可見體內五臟神的描述：

五臟各生五色華，如蓮花之狀。忽見三素元君共坐，在心華之中。忽見帝君太一共坐，在肝華之中。忽見白元、无英、黃老君共坐，在肺華之中。忽見司命、桃康二君共坐，在脾華之中。忽見玄父、玄母共坐，在腎華之中。臨目念之，良久乃畢。⁴³

40 代表性研究可參 Michel Strickmann, "The Mao Shan Revelations: Taoism and the Aristocracy," *T'oung Pao* 63, livr. 1 (1977): 1-63; Isabelle Robinet, *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity*, trans. Julian F. Pas and Norman J. Girardot, with a foreword by Norman J. Girardot and a new afterword by Isabelle Robinet (Albany: State University of New York Press, 1993); (日) 麥谷邦夫, 〈『大洞真經三十九章』をめくって〉, 收入 (日) 吉川忠夫編, 《中國古道教史研究》, 頁 55-87; (日) 神塚淑子, 《六朝道教思想の研究》(東京: 創文社, 1999), 頁 272-297。

41 佚名, 《上清大洞真經》(《道藏》第 1 冊), 頁 524a。

42 佚名, 《洞真太上素靈洞元大有妙經》(《道藏》第 33 冊), 頁 411a。

43 佚名, 《洞真高上玉帝大洞雌一玉檢五老寶經》(《道藏》第 33 冊), 頁 392b。

前舉《大洞真經》、《大有妙經》、《五老寶經》被尊為古上清經系之「三奇」，⁴⁴ 諸經所述修行法門雖極繁複，然以存思鍊氣為核心的根本概念和表述皆大類於此，古上清經系對存思法的重視可想而知。同時期江南另一古靈寶經系之修行法則是以誦經、行齋、持戒和積累善功為主，⁴⁵ 《清靜經》所倡觀法顯然另有淵源。

若考察中古道教類書對修行法的相關記述，將能獲得一些線索。茲先就北周武帝（543-578，560-578 在位）晚期成書的《無上秘要》略作討論。⁴⁶ 《秘要》在《道藏》中僅存 68 卷，惟開元六年（718）敦煌寫本 P.2861.1 為《秘要》目錄之寫卷，⁴⁷ 由「沙州墩煌縣神泉觀道士馬處幽并姪道士馬抱一」所合鈔，由此可略窺《無上秘要》全書梗概。據 P.2861.1，《秘要》「合一百卷，二百八十八品，義類品例四九科」，從該件對各義類的說明來看，「拘三魂品」至「守三一品」等四品為同一義類，義旨是「意操浮競，靈爽外馳，心度安恬，精景內守，善事拘留，則神宅充固，如其拙為保養，則身藏衰虛」，可惜今本《秘要》相應的經文已佚，從義類和品例科名來看，這四品當是存思鍊養的操作指南。

據 P.2861.1 諸義類的解釋，「守三一品」至「真人丹品」共三十八品的內容均是摘錄修行法的門類，可略分為：存思守一、療病健身、發心立德、斷穀服氣、識服丹藥等五大類。三十八品中僅十品尚存相應經文，即屬於發心立德之「啓志願品」、斷穀服氣之「服五氣品」「咽雲牙品」「鉗玄根品」、識服丹藥之「地仙藥品」「天仙藥品」「太清藥品」「太極藥品」

44 佚名，《洞真太上素靈洞元大有妙經》（《道藏》第 33 冊），頁 414c。古上清經之「三奇」相關討論，見張超然，「系譜、教法及其整合：東晉南朝道教上清經派的基礎研究」（臺北：國立政治大學中國文學系博士論文，2008），頁 253-274。

45 張超然，〈開度法輪：仙公系靈寶神學與晉宋道教的轉型〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》14(2022.1): 185-220。

46 周作明認為成書於 576-578 年，見周作明點校，《無上秘要（上）》，頁 11。關於《無上秘要》的性質，見（日）大淵忍爾，《道教とその經典：道教史の研究・其の二》（東京：創文社，1997），頁 297-407；李麗涼，「《無上秘要》之編纂及道經分類考」（臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，1998）。

47 《道藏》本《無上秘要》目錄為殘本。P.2861.1 見李德范輯，《敦煌道藏（四）》（北京：中華全國圖書館文獻縮微複製中心，1999），頁 1842-1854。

「上清藥品」「玉清藥品」，其內容均不出《抱朴子》〈釋滯〉〈仙藥〉諸篇所見魏晉道教的服食飛昇傳統，⁴⁸而與《清靜經》之觀法無涉。

《無上秘要》提供奉道者的修行指南，在數十年後便出現了劇烈變化。初唐道士孟安排所輯《道教義樞》為教義類書，⁴⁹全經共十卷三十七條，其中〈二觀義〉後半已佚，前半為論述「氣觀」、「神觀」二種觀法，內容深受釋氏禪法影響，與前舉《秘要》鍊養法迥異：

釋曰：二觀者，一者氣觀，二者神觀。既舉神氣二名，具貫身心兩義。身有色象，宜受氣名，以明定。⁵⁰心無難測，宜受神名，以明空慧。（頁 826b）

觀有為炁觀，觀無為神觀。又云：神觀是界外所修，氣觀是界內所習。今明神氣兩觀，是定慧分門，即寄身心，以明空有。氣觀是定，亦通空有，以妙有為宗。神觀是慧，亦通有無，以真空為主。若作空有兩慧，分門定法，祉是慧家之一事。資空義強，故別為一觀。何者。一切萬行，併入有慧，但是觀空，即入空慧也。有五種三觀。第一三觀者，一假法觀，二實法觀，三偏空觀。此明小乘之人，未能玄悟，若不遺析，不了空。⁵¹今舉實遺空，舉空遺實，舉空遺空，使其於此二境，發生空解，故須此三也。（頁 826c）

第二三觀者，一者有觀，二者無觀，三者中道觀……中道觀者，正以體此有無，即以非有非無為中道觀。觀境既爾，觀體亦然。遠取意者，

48 晉·葛洪著，王明校釋，《抱朴子內篇校釋（增訂本）》（北京：中華書局，2002），頁 148-169、196-223。

49 據〈序〉文末：「惟玄門大義，盛論斯致。但以其文浩博，學者罕能精研……今依准此論，芟夷繁冗，廣引眾經，以事類之，名曰道教義樞」，可知《義樞》當為隋代《玄門大義》的節略本；見唐·孟安排，《道教義樞》（《道藏》第 24 冊），頁 804a。《玄門大義》已佚，《道藏》本《洞玄靈寶玄門大義》僅賸相當於《義樞》〈十二部義〉的部分，見佚名，《洞玄靈寶玄門大義》（《道藏》第 24 冊），頁 734b-740c。《義樞》卷五〈二觀義〉後半至卷六〈四等義〉已佚，餘均保留於《道藏》太平部，校文可參王宗昱，《道教義樞研究》（上海：上海文化出版社，2001），頁 285-355。吉岡義豐認為《玄門大義》當成書於隋大業年間，見氏著，《道教と仏教 第一》（東京：日本學術振興會，1959），頁 315。孟安排生平的考論見（日）麥谷邦夫，《六朝隋唐道教思想研究》，頁 229-232。

50 此處疑缺一「慧」字。

51 此處疑缺一「義」字。

非本非於有無，有無既非，非亦非非。三觀後意，例得如此。若作中偏為語，則有無為偏，非有非無為中，一往將無治有有。(後缺)(頁 827a-b)

《義樞》將氣觀與神觀並舉為兩組概念，即：氣觀／神觀、身／心、觀有／觀無、界內／界外、妙有／真空、定／慧。不論是強調氣／身／觀有／界內／妙有／定觀的氣觀系統，抑或揭舉神／心／觀無／界外／真空／慧觀的神觀系統，觀法的核心與最終目標即卷首引「義曰」所云：「用以調心，直趣重玄之致，因之蕩慮，終歸雙遣之津，既從此以得真，固由斯而解法」。為了探重玄之理趣而得真解法，那麼透徹理解觀法自成必要。細繹上節引文可知，《義樞》試圖以道教傳統概念之「氣」、「神」來詮解佛教之「定」、「慧」，認為氣、神均具空有、有無的特性，並更進一步，單舉慧義而將其劃為「空有兩慧」，將「有慧」歸攝於「空慧」之下，從而主張為達至「空慧」遂需「觀空」。簡言之，《義樞》在「觀有」、「觀無」之氣神二觀外，更別立「觀空」之「三觀」法，「空」義之重要性在此一覽無遺。

作為「觀空」之法的「三觀」顯然是〈二觀義〉的論述核心，〈二觀義〉將之析為「五種三觀」，可惜今僅存前二種，即第一之「假法觀、實法觀、偏空觀」和第二之「有觀、無觀、中道觀」。前者係對小乘執著於「有」以說「空」而發，因見拘「空」之病，仍需「觀此空者，以空亦空」；後者雙遣有無二端，而舉「非有非無」以為中道，可知二者均是運用三論學之二諦中道義以組織的觀法。⁵²此外，〈位業義〉亦引述一段南朝玄靖法師對於觀法的論述：⁵³「玄靖法師云，至死欲觀心，乃除通欲耳。且無欲空觀，有欲有觀。有觀資空，空觀導有，導有無有，有觀無觀，故曰真觀。真觀亦同無，方名道耳」(頁 811c)，當中空、有二觀並舉，而

52 此處超越對反二邊之「中道」與《老子》強調執對反二邊之「守中」概念異趣，可參林建德，《道與空性：老子與龍樹的哲學對話》(臺北：法鼓文化，2013)，頁 247-252。

53 玄靖法師(即臧矜，或作臧兢、臧靖、臧玄靖等)為活躍於南朝晚期的道士，師承不明，曾為隋唐初高道王遠知(510?-635)之師。關於臧矜生平，見陳國符，《道藏源流考》(臺北：祥生出版社，1975)，頁 47；盧國龍，《中國重玄學》，頁 51-53。

以消融二者之真觀為至道，此亦暗合於天台教學。綜言之，這種以中道作為探求空義的修行顯然已去《秘要》所錄練氣服食等修行法甚遠，卻當是《清靜經》觀法的重要思想來源。

值得注意的是，《義樞》在〈二觀義〉前，尚有〈三一義〉一節。「三一」思想為存思技法的理論核心，在魏晉道教乃至古上清經系的修行法中占有重要地位，⁵⁴然而〈三一義〉篇幅甚至不到「二觀義」殘卷之半，其援引經據也多為南朝以降受佛教義學影響之「三一」說，⁵⁵如徵引玄靖法師釋「一」內容：「玄靖法師解云：夫妙一之本，絕乎言相，非質非空，且應且寂。今觀此釋，則以圓智為體，以圓智非本非迹，能本能迹，不質不空，而質而空也」（頁 825c、826a）。以不落本跡質空的圓智為體來詮解「一」，已非魏晉道教存想體內神原義。即便如此，如「鳴鼓」、「咽津」、「拘魂制魄」等傳統三一存思法，依然作為進行「正觀」的必要手段而保留下來，可說為中古道教修行法的變革留下了鮮明的印記。

類似的情況尚可見於《太上老君內觀經》。⁵⁶該經以大量篇幅闡述內觀修心之法，然經文前半全以魏晉存思傳統解說五臟神：

所以五藏藏五神，魂在肝，魄在肺，精在腎，志在脾，神在心。所以字殊，隨處名也……人以難伏，唯在於心。心若清淨，則萬禍不生。所以流浪生死，沉淪惡道，皆由心也。（頁 396b-c）

老君曰：內觀之道，靜神定心，亂想不起，邪妄不侵……千經萬術，惟在心也。（頁 397c-398a）

引文分述五臟神所屬，然主旨顯然在於突顯「心」神的主導作用：禍福吉凶在於心，若能使心處在清淨狀態則「萬禍不生」；至於具體辦法，在於

54 關於中古道教「三一」修行法的詳細討論見 Poul Andersen, *The Method of Holding the Three Ones: A Taoist Manual of Meditation of the Fourth Century A.D.* (London: Cruzon Press, 1980); 萬毅,〈隋代道教三一觀新解：敦煌本《升玄內教經》與《玄門大論三一訣》〉,《敦煌研究》104(2007.4): 104-109; 張超然,「系譜、教法及其整合：東晉南朝道教上清經派的基礎研究」,頁 47-87; 林永勝,〈六朝道教三一論的興起與轉折：以存思技法為線索〉,《漢學研究》26.1(2008.3): 67-102。

55 王宗昱便將其稱為「三一新說」,見氏著,《《道教義樞》研究》,頁 217-224。

56 佚名,《太上老君內觀經》(《道藏》第 11 冊),頁 396a-398a。

「靜神定心」以維持在「亂想不到」的狀態。《內觀經》這種結合魏晉修行傳統的論述方式有其歷史意義，將於後文討論。

相較南朝顏延之（384-456）和袁粲（420-477）對於道教「練形」、「變形」與佛教「治心」、「陶神」的認識，⁵⁷《義樞》所見新型法門可謂對此傳統的一大突破與挑戰：⁵⁸在氣化生成論之基礎上建構出的修行觀，是中古道教教義中最難撼動的核心成分，如何棄此傳統而逕以鍊心求慧求登仙階，自是必須面對的課題，在這過程中，釋氏義學的引入顯然是箇中關鍵。本節以兩部成書時期相隔近百年的道教類書《無上秘要》和《道教義樞》所述修行法門為考察對象，指出中古道教的修行觀念在此間出現由鍊氣存思轉而為強調修心求慧的重大變革，⁵⁹《清靜經》當即此一變革下的代表性產物。

四、《清靜經》所見心說

《清靜經》所倡觀法的目的，在於使奉道者悟得空義，令其心神返歸於原初的清靜狀態，視此為「得道」。過程中「心」的角色至為關鍵：心既是「神」受擾動而起貪欲染執的原因，也為觀法得以成立的核心因素。該理論構造中「動」、「染」都非心原初「靜」、「淨」的狀態，對治方法也有所不同。隋代唐初《太玄真一本際妙經》對此有清楚的說明，當是《清靜經》心說的直接來源。

《本際經》十卷形成時間據武周朝（684-705）僧人玄嶷《甄正論》的說法：「至如本際五卷，乃是隋道士劉進喜造，道士李仲卿續成十卷。並模寫佛經，潛偷罪福，構架因果，參亂佛法」，⁶⁰當漸次作成於隋代唐初，不僅在《義樞》中被引次數最眾，也是敦煌道經寫本中數量最夥者。⁶¹卷

57 分見南朝宋·顏延之，〈庭誥二章〉，收入南朝梁·僧祐，《弘明集》（《大正新脩大藏經》第 52 冊），卷 13，頁 89b；南朝梁·蕭子顯撰，《南齊書》（北京：中華書局，1972），卷 54〈顧歡傳〉，頁 933。

58 感謝審查人提醒臧靖、諸糴等南朝道士可能在過程中扮演重要角色，此須另文考察。

59 考慮到《道教義樞》為《玄門大義》的刪節本，這一變化的出現其實不到半個世紀。

60 唐·玄嶷，《甄正論》（《大正新脩大藏經》第 52 冊），卷 3，頁 569c。

61 見王卡，《敦煌道教文獻研究：綜述·目錄·索引》（北京：中國社會科學出版社，2004），頁 193。

一〈護國品〉有左玄真人尋問天尊何謂諸法空寂的問難對答，其中一處天尊的說解值得留意：

天尊答曰：所謂得道，得無所得。所謂斷滅，斷無所斷。何以故？煩惱性空，執計為有。⁶²以執心故，名為煩惱。若知煩惱本性是空，心無所著，諸計皆盡，名斷煩惱。煩惱病除，故名得道。雖名得道，實無所得。無得無斷，假名方便，為化眾生，名為得道。⁶³

天尊所作的分解是點出真人過於執著本無、得道等名相，因其執心所生起煩惱，若明瞭諸法乃至煩惱皆為性空之真義，那麼所謂「得道」亦不過是為教化眾生而設的方便法門，其實當無所得，斷滅煩惱亦無所斷。

這段經文有兩處與《清靜經》內容直接相關，一是將煩惱歸為「執心」，另一是「無所得」得道說的提出。先談前者。天尊將斷絕煩惱視為「得道」的標誌，並以「執心」為煩惱之根源，消除執心之法，則有賴於對空義的正確理解。比對《清靜經》第二段「老君曰」內容可知，該處可說是〈護國品〉得道論的發揮，惟〈護國品〉之「執心」在《清靜經》作「妄心」；惟以「妄」來形容「心」、「情」受擾亂失真狀態的「妄心」、「妄情」多見於宋代丹家著作，唐代道書雖已見其端緒，卻與先秦道家傳統無涉。成玄英《老子》注、趙堅〈坐忘論〉等均有對「妄心」的描述，可能直接受佛教「妄心」義的影響。⁶⁴與此相似的陳述，為前文提及之《太上老君清靜心經》。

《清靜心經》該處與《清靜經》略異：「道不能得者，為見有心。既見有心，則見有身。既見其身，則見萬物。既見萬物，則生貪著。既生貪

62 此處「執計」當指唯識學「三性」中「遍計所執性」之謂。見釋印順，《攝大乘論講記》（北京：中華書局，2011），頁117-198。

63 山田俊對《本際經》的諸版本有精細的考釋並有錄文，見氏著，〈資料篇〉，《唐初道教思想史研究：『太玄真一本際經』の成立と思想》（京都：平樂寺書店，1999），頁3-168。

64 江淑君指出《道德經開題序訣義疏》對「妄心」有所強調，見江淑君，〈成玄英《道德經開題序訣義疏》中的心性論述〉，《中國學術年刊》36(2014.9): 19-42。「妄心」義普遍見於中古漢地佛教論疏，如《大般涅槃經義記》、《中觀論疏》、《大乘起信論義疏》等。

者，則生煩惱。既生煩惱，則生妄想。妄想既生，觸情迷惑，便歸濁海，流浪生死，受地獄苦，永與道隔，將奉道者無法得道之因釋為「有心」，由此「有心」生起一切有為法，繼而引起貪著煩惱，視「妄想」為「有心」所生起的最後階段。此處立說淺近，佛教色彩鮮明，不若《清靜經》精練。有心、妄心的主要分別在於，有心是因見於有相而生執取，妄心則是因生分別而起染著，雖都是對諸法的執滯，但有心並不涉心識的染淨問題，就此而言，《清靜心經》以執釋「心」顯然受〈護國品〉「執心說」影響更為直接，這也暗示在作成順序上，《清靜心經》當早於《清靜經》。

其次，是關於〈護國品〉所倡之「無所得」得道觀。「無所得」觀念屢見於《涅槃經》、《大智度論》、《般若波羅蜜多心經》等釋典，⁶⁵顯然也被中古道教吸收：除《本際經》，隋唐初有不少道經宣揚「無所得」觀，如《無上內祕真藏經》卷三〈解脫品〉天尊形容其得道：「為無所得，覺法空寂，覺無所覺」、《太上一乘海空智藏經》卷二〈哀嘆品〉據以釋「海空」之義：「海空之心亦無得相。何以故？無所得故，故名海空」、《大乘妙林經》卷下〈淨慧品〉真人針對奉道者修行是否有所得的疑問時曰：「若起諸見，有所得心，是名邪見，不可親近。無行無得，是名正行，真人所行，無所得故」等，均是顯例。⁶⁶《清靜心經》、《清靜經》之「無所得」觀當屬同一思想下的產物。

如前所論，魏晉道教修行法多在煉氣存思的框架中來理解心，心不具主體義涵。在釋氏義學的衝擊下，隋代唐初的道教新興觀法開始將心視為認識主體，心既是易受客塵所染的毒藥，亦為可藉由觀法復歸於清靜本然狀態的關鍵解方。另一部受玄嶷《甄正論》所批判的援佛入道代表性經典《海空經》便強調須透過「靜心」求得慧解，⁶⁷〈序品〉反覆申說「靜心」

65 北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》（《大正新脩大藏經》第 12 冊），卷 17，頁 464a；姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》（《大正新脩大藏經》第 25 冊），卷 18，頁 197b；唐·玄奘譯，《般若波羅蜜多心經》（《大正新脩大藏經》第 8 冊），頁 848c。

66 分見佚名，《無上內祕真藏經》（《道藏》第 1 冊），頁 464a；佚名，《太上一乘海空智藏經》（《道藏》第 1 冊），頁 623c；佚名，《大乘妙林經》（《道藏》第 34 冊），頁 272c。

67 佚名，《太上一乘海空智藏經》（《道藏》第 1 冊），頁 608a-695b。另有敦煌寫本十餘

對修行的重要性：「五道果用心雖別，同趣一源。若修此果，當用靜心，靜心專一，所習必成」（頁 609c）、「以何心力而得飛仙。亦須靜心，堅固不動」「以何心力得自在果。當修智業，亦須靜心」（頁 610a）。前引《太上老君內觀經》亦云：「內觀之道，靜神定心」，成玄英《老子》注也強調：「雖起心緣取，而於境未有形狀，即宜攝心歸靜」等，⁶⁸ 均為重視修心的文字。

《清靜經》所採立場近於釋氏「定」學而建構出「靜心」說，然當時亦有倡釋教真常系自性清淨心義的「淨心」說者。⁶⁹ 玄嶷《甄正論》所舉「道士李榮，又造洗浴經以對溫室」之《洗浴經》可為代表。敦煌寫本 S.3380 為《太上靈寶洗浴身心經》，⁷⁰ 該經不僅具體說解沐浴儀節，另以相當篇幅闡釋心本清淨之義，主張人心原如明珠，在「隨業受行，積邪偽塵，聚貪癡垢」後，需「洗愚痴垢，滌身心穢」方能「得真實淨，畢竟無染，平等解脫」（頁 2304）。繼而指示奉道者在洗浴之前，需「入清淨室，正念安坐。先觀身心垢穢……六塵覆心，彌天雲翳日月光。作是觀已，了了分明」（頁 2306）。藉由觀想身心以洗去染蔽的「洗浴」過程是不可或缺的前置作業，前舉《清靜心經》後半的天尊偈語亦見「清心清鏡皎無礙，無礙無心心自在」，此中當有自性清淨心思潮與盛極一時的北宗禪法思想背景。⁷¹ 此外，蜀地道士王玄覽（626-697）《玄珠錄》特重心為認識

件，王卡，《敦煌道教文獻研究：綜述·目錄·索引》，頁 211-213。成書年代學界多繫於七世紀中葉，（日）鎌田茂雄，《中國佛教思想史研究》，頁 82-89；（日）神塚淑子，《道教經典の形成と仏教》，頁 228-238。

68 唐·成玄英，《老子道德經開題序訣義疏》，收入李德范輯，《敦煌道藏（四）》，頁 1398。

69 關於佛性問題的討論，見釋恆清，《佛性思想（三版）》（臺北：東大圖書公司，2021），頁 251-261。

70 《道藏》所收《太上玄都妙本清靜身心經》部分內容亦與之相近，佚名，《太上玄都妙本清靜身心經》（《道藏》第 1 冊），頁 833b-835a。敦煌寫本《洗浴經》共 3 件，見李德范輯，《敦煌道藏（四）》，頁 2304-2314。

71 關於北宗禪在唐代的影響，（日）伊吹敦，《中國禪思想史》（京都：禪文化研究所，2021），頁 82-113；葛兆光，《再增訂本中國禪思想史：從 6 世紀到 10 世紀》（北京：北京大學出版社，2022），頁 217-283。

主體的作用，⁷²強調空見、有見均由心所作：「空見與有見，並在一心中。此心若也無，空有之見當何在。一切諸心數，真義亦如是。是故心生諸法生，心滅諸法滅，若證無心定，無生亦無滅」（頁 623a），文字頗具唯識、華嚴學一心生萬法的色彩。卷下更以大量篇幅論述心本清淨，高度發揮「淨心」與空義思想，可能給予《清靜心經》相當影響。《清靜經》所採乃「靜心」的修持立場，雖經文亦強調「清」的概念，仍以「靜」義為宗。

重視心在修行中的作用與對心性相關界說的討論，在南北朝末期至唐初的道教似乎成為一股潮流，⁷³道經中部帙較大者如《無上內秘真藏經》、《大乘妙林經》等均對心的作用有所論述，甚至出現專以演示觀法或討論心性的經典，除前舉《太上老君內觀經》，另有敦煌寫本《太上升玄護命經》殘卷（P.2471、S3747）、《太上洞玄靈寶智慧觀身經》、《太上老君說了心經》、《洞玄靈寶定觀經》、《太上洞玄靈寶觀妙經》等。相較於魏晉道教存思鍊氣的修行觀，此中變化之劇可以想見。

五、《清靜經》所見空義

《清靜經》所闡觀法異於魏晉道教存思傳統，在具體的修持上，主張空慧是該觀法的核心，也是《清靜經》中佛教色彩最鮮明之處。南北朝道經固然深受釋典影響，然少見對空義的探索與追求，即便如南北朝晚期《昇玄內教經》、《元陽經》等所論修行法已有所革新，但仍以持戒行齋為主，⁷⁴空慧的證得尚未受重視，而這情況在隋代唐初出現顯著轉變。前

72 唐·王玄覽，《玄珠錄》（《道藏》第 23 冊），頁 619b-633a。有朱森溥校錄本，見唐·王玄覽著，朱森溥校釋，《玄珠錄校釋》（成都：巴蜀書社，1989），頁 1-59。學界對王玄覽生平及《玄珠錄》思想相關考論頗眾，較新研究見呂慧鈴，〈新道論：論「道體」與「體道」——王玄覽《玄珠錄》義理研析〉，《漢學研究》39.4(2021.12): 51-91。

73 相關討論見（日）麥谷邦夫，〈六朝隋唐期道教における「心」略論〉，收入（日）中村璋八編，《中國人と道教：林原フォーラム'97》（東京：汲古書院，1998），頁 209-220；盧國龍，《中國重玄學》，頁 83-96；李長遠，《北宋理學「性與天道」思想的淵源初探》（臺北：文史哲出版社，2012），頁 136-164。關於中古佛道二教心說的檢討，見林永勝，〈道心說前史：兼論中國思想中心體義的展開〉，《臺大佛學研究》32(2016.12): 59-98。

74 劉屹，《經典與歷史：敦煌道經研究論集》（北京：人民出版社，2011），頁 117-213。

述《道教義樞》〈二觀義〉已見對「空觀」、「空慧」的強調，然《義樞》三十七條類項中未有空義專項，全經亦無詮解空義的完整記述，經中稍涉空義的內容多引自南朝玄靖法師的撰著。就條目的編排順序而言，《義樞》舉〈道德義〉為總綱，冠於全經之首，顯見欲融攝釋氏義學以歸結於《老子》的意圖。如〈道德義〉以三論學的論證方法釋「道德」：⁷⁵「道德一體而其二義，一而不一，二而不二。不可說其有體有用，無體無用，蓋是無體為體，體而無體，無用為用，用而無用。然則無一法非其體，無一義非其功也」（頁 805a）。這段引自玄靖法師的文字，明顯以三論學「非有非無」的雙重否定論證來詮解道與德乃體用不二，相即不離的關係。

相較於《義樞》重視空慧空觀卻未正面論述空義的態度，般若空義與三論學的論證方式在《本際經》表現得極為明顯。如首卷〈護國品〉左玄真人法解與天尊的問答：

善哉，善哉。善男子，乃能為諸大眾諮請法相不二義門，開示未聞，令得法寶。汝可諦聽，當為解說。非止寶座，一切諸法亦復如是，不有不無，必竟空寂，雖有假名，而無實體。何以故？偽性假合，名之為有，體無真實，是故名空。⁷⁶

天尊解釋包含寶座在內的諸法僅具假名而無實體，諸法無實體的原因在於其乃「偽性」而無自性，如此無實體的偽性集合則稱之為有，又因其體並非實存，是以將其名為空；而就諸法之本質，則是非有非無之空寂。左玄真人繼而探問：「假有之義，離法名假，即法名假乎」，天尊答道：

不即諸法而說法假，不離諸法而說法空。所以爾者，法本清淨，無有實相。眾生虛妄，執見有無空有之相，從顛倒起，諸見病除，平等無相。（頁 175）

天尊清楚表達出法本乃清淨且無實相的特性，然而因為眾生偏執於有無空有之相，因此才採取遠諸法卻說法假，住諸法卻說法空的正言若反手段，

75 鎌田茂雄另以〈有無義〉分析三論學的影響，見氏著，《中國佛教思想史研究》，頁 182-185。

76 李德范輯，《敦煌道藏（一）》，頁 174。本節對〈護國品〉空義的討論另參拙著，《晉唐道教的展開と三教交渉》（東京：汲古書院，2022），頁 160-167。

冀以破除眾生顛倒迷妄之病；眾生若能藉此超越對於有無空有之執見，將能直探諸法其實乃平等無相的本質。這段文字清楚可見三論學二諦義的影響，而強調奉道者須具備探求空義的慧解，當是《道教義樞》、《清靜經》論述觀法的重要思想資源。《本際經》對空義的討論不少，如〈道性品〉：「一切法性，即是無性，法性道性，俱畢竟空」、「言道性者，即真實空，非空不空，亦不不空」、卷九稱中道乃是「正觀」、「第一乘」：⁷⁷「若深智者，聞說一邊，即應了悟因緣假名，即正中道。所言中者，離一切著，亦無所離，不滯二邊，故名為中。若有了知是中道者，名為正觀，是第一乘」等，均是發揚般若空義與觀空法門的著例。

除了《本際經》，前引《海空經》在《涅槃經》等釋典基礎上闡述奉道者如何離苦安樂的方法，⁷⁸其中亦見對空義的陳述，如卷二〈哀嘆品〉元始天尊回應妙思童子何為「海空智藏」：

海空之空，非空不空，亦空不空，亦不空空，亦非非空，非空不空，空空不空，空無分別，分別空故，故名海空。亦不自空，亦不他空，不自他空。亦不大空，亦不小空，亦空不空，亦大小空。亦不多空，亦不一空。不微塵空，不變化空。以是義故，故名海空。海空無我，我名海空。（頁 623b）

天尊並不正面取義，而是透過對於「空」的各種否定以證成海空的超越性，同時也點出諸法名相的不可執取，此後更直言「海空之心亦無得相。何以故？無所得故」（頁 623c）。這種以「百非」遮詮的否定論證方式，常見於釋典用以破除一切執見的論述，如《大般涅槃經》卷三〈金剛身品〉、卷二十一〈高貴德王菩薩品〉或《大般若波羅蜜多經》卷一二九〈校量功德品〉等，均有典型的呈現。⁷⁹

77 《本際經》卷九未見品名，王卡隸定為〈開演秘密藏品〉，見王卡，《敦煌道教文獻研究：綜述·目錄·索引》，頁 207-209。

78 《海空經》對《涅槃經》、《攝大乘論》等佛典的改換，見（日）神塚淑子，《道教經典の形成と仏教》，頁 228-290。

79 分見北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》（《大正新脩大藏經》第 12 冊），卷 3，頁 383ab、卷 21，頁 487a；唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》（《大正新脩大藏經》第 5 冊），卷 129，頁 705c-706a。

又如前引王玄覽《玄珠錄》，對空義與心說的關係亦有精彩的說解：

空中無有物，無物無有見。空中既無物，無物無無見，云何苦破見。欲言於不見有，即一時有有，見有無見無，則一時無無。有有見有無見，見能覺知，為之有滅。然無既為之空，無境則無知，為非有，有境則起念，為非無。欲脩之者，莫令心住有，莫令心住空。莫令心離有，莫令心離空。莫令心住四，莫令心住一。莫令心不住，莫令住無心。於中無抑制，任之取自在，是則為正行。⁸⁰

引文以空義立義，詮解空義本不存在有見、無見，主張所有試圖對有無的解釋均是不明空義的執取，最終的歸趨當是非有非無之境。《玄珠錄》明確指出對空義的正確掌握有賴於精神主體即心的修行，認為奉道者不能將自身之心置於住空有或離空有之境，而是應讓心處於不住不離的自在狀態。

回到《清靜經》所論觀法，其最終階段為「觀空亦空，空無所空」，其目標乃是求得空義的慧解，而其後所言「所空既無，無無亦無。無無既無，湛然常寂」，揭櫫「無」、「常寂」為最終理境，可見其對道教本位立場的堅持。一如本節所論，這種大量援引大乘佛義，而仍歸趨於道教思想傳統的撰作模式，可謂隋代唐初道經的特色，⁸¹並於《清靜經》留下了明顯的時代印記。

六、《清靜經》與重玄

以構成《清靜經》的各種思想來源而言，三論學無疑是其骨架，不滯兩邊的大乘中觀思想更是道教重玄哲學的核心，《清靜經》「觀空亦空，空無所空。所空既無，無無亦無」的論式，乃不滯思想的具體展現。在中古

80 唐·王玄覽，《玄珠錄》（《道藏》第23冊），頁627c。

81 如《道教義樞》卷八〈道性義〉在吉藏（549-623）《大乘玄論》卷三〈佛性義〉五種佛性（十二因緣／因、觀智／因因、三菩提／果、大涅槃／果果、正因／非因非果）的基礎上，開陳五種道性（正中、因緣、觀照、智慧、無為），以「無為」為統攝；《海空經》卷一〈序品〉逕以非有非無釋「道性」，稱為「妙無」等。分見唐·孟安排，《道教義樞》（《道藏》第24冊），頁832a；隋·吉藏，《大乘玄論》（《大正新脩大藏經》第45冊），卷3，頁38c、頁39a；佚名，《太上一乘海空智藏經》（《道藏》第1冊），頁611a。

道經當中，《本際經》〈最勝品〉向來被視為闡揚不滯思想的經典性論述，⁸²本節將就相關問題進行討論。

首先須確認「重玄」的語意。在中古文獻裡，「重玄」首先是指道家道教思想，或是《老子》的代詞。「重玄」是《老子》首章「玄之又玄」的直接發揮，也作「雙玄」、「兩玄」等。⁸³如援佛解《莊子》聞名的支遁（314-366），便屢以「重玄」借指《老子》，《大小品對比要抄序》讚嘆《般若經》：

其為經也，至無空豁，廓然無物者也。無物於物，故能齊於物，無智於智，故能運於智。是故夷三脫於重玄，齊萬物於空同。⁸⁴

以《莊子》齊物和《老子》棄智思想來形容《般若經》之地位，此處被用以擬為三解脫門的「重玄」，所指即《老子》首章的「玄之又玄」。「重玄」、「雙玄」亦頗見於支公〈詠懷〉、〈述懷〉詩作，如「中路高韻溢，窈窕欽重玄。重玄在何許，採真遊理間」、「涉老哈雙玄，披莊玩太初」、「總角敦大道，弱冠弄雙玄」，⁸⁵皆為其例。

又如僧叡（371-438）在《十二門論》〈序〉言及「兩玄」：「筌我兼忘，始可以幾乎實矣。幾乎實矣，則虛實兩冥，得失無際。冥而無際，則能忘造次於兩玄，泯顛沛於一致」，⁸⁶針對「兩玄」的指涉對象，吉藏

82 劉屹認為〈最勝品〉當是唐代所增補，見劉屹，《神格與地域：漢唐間道教信仰世界研究》（上海：上海人民出版社，2011），頁 347-359。此外，自 1946 年蒙文通〈校理《老子成玄英疏》敘錄〉問世首倡重玄深意，後經藤原高男、砂山稔、盧國龍、中嶋隆藏、林永勝、鄭燦山等學者的拓荒掘發，重玄研究已成近年中古道教思想的熱點課題，見拙著，《晉唐道教の展開と三教交渉》，頁 12-16。

83 關於「重玄」一詞在中古時期的主要理解，見強昱，《從魏晉玄學到初唐重玄學》（上海：上海文化出版社，2002），頁 21-33；鄭燦山，《東晉唐初道教道德經學：關於道德經與重玄思想暨太玄部之討論》（臺北：臺灣學生書局，2009），頁 451-462。

84 晉·支遁，《大小品對比要抄序》，收入南朝梁·僧祐，《出三藏記集》（《大正新脩大藏經》第 55 冊），卷 8，頁 55a。

85 分見晉·支遁，〈詠懷〉、〈述懷〉，收入唐·道宣，《廣弘明集》（《大正新脩大藏經》第 52 冊），卷 30，350b、351a。

86 晉·僧叡，《十二門論》〈序〉（《大正新脩大藏經》第 30 冊），頁 159b。

《十二門論疏》明確指出：「皆用玄儒兩書語以顯佛法義。造次即儒書語，兩玄謂老子語……兩玄者，即老子云，玄之又玄，眾妙之門。借此語以目前五轉，始自內外兩除，終竟得失無際，謂重玄也」，⁸⁷ 便以「兩玄」、「重玄」指《老子》。此般用例亦見於道教中人，如吳筠在〈進玄綱論表〉自述其著述旨意時稱：「伏以重玄深而難躋其奧，三洞祕而罕窺其門」，⁸⁸ 便以「重玄」喻《老子》意旨，與道教經書總稱之「三洞」對舉。又如《晉書》卷九四〈索襲傳〉描述敦煌太守出席索襲葬禮時，讚其：「棄眾人之所收，收眾人之所棄，味無味於恍惚之際，兼重玄於眾妙之內」，⁸⁹ 此處「重玄」所指仍是《老子》首章「玄之又玄」之義。前舉諸例之「重玄」均與重玄思想無涉。

其次，「重玄」指的是透過「兼忘」、「不滯」的功夫以達至的境界，兼有功夫與境界二義。此語從南北朝末年逐漸流行，隋唐時甚至部分詩作亦見此語蹤跡。⁹⁰ 如李白（701-762）〈峨眉山月歌送蜀僧晏入中京〉便以「黃金獅子乘高座，白玉鹿尾談重玄」喻僧晏，⁹¹ 素有「詩佛」之譽的王維（699-759）亦以「重玄」入詩〈送韋大夫東京留守〉：「壯心與身退，老病隨年侵。君子從相訪，重玄其可尋」，⁹² 詩中表達對日後可與韋陟（697-761）共尋「重玄」的想望。須注意的是，隋唐道經釋「兼忘」時，似乎存在二種不同的「重玄」理解，本節將廓清《清靜經》所運用之重玄為何義。

87 隋·吉藏，《十二門論疏》（《大正新脩大藏經》第42冊），頁173b。

88 唐·吳筠，《宗玄先生玄綱論》（《道藏》第23冊），頁673c。

89 唐·房玄齡撰，《晉書》（北京：中華書局，1974），卷94〈隱逸傳·索襲〉，頁2448。

90 惟詩家所言「重玄」因缺乏明確證據，難以判定是否指道經之重玄義，然亦反映此語流行之一端。

91 唐·李白著，郁賢皓校注，《李太白全集校注（三）》（南京：鳳凰出版社，2015），頁979-983。關於李白入道，可參李長之，《道教徒的詩人李白及其痛苦》（長沙：商務印書館，1940）。

92 唐·王維著，陳鐵民校注，《王維集校注（二）》（北京：中華書局，1997），頁506-510。

討論中古道教重玄義的主要史料有以下三種：《太玄真一本際經》第八〈最勝品〉(P.3674、DX.294)、成玄英《老子道德經開題序訣義疏》(P.2353、P.2517)和杜光庭(850-933)《道德真經廣聖義》卷五，本節將依序討論這三份材料對重玄之定義。⁹³

《本際經》〈最勝品〉實為一篇開示修道者修行法門的經文，其中對重玄的描述如下：

(太極真人)告帝君曰……夫十方天尊發心之始，皆了兼忘重玄之道。得此解已，名發道意。漸漸明瞭，成一切智，其餘諸行，皆是枝條。帝君又問，何謂兼忘。太極真人答曰，一切凡夫，從煙燼際而起愚癡，染著諸有，雖積功勤，不能無滯。故使修空，除其有滯。有滯雖淨，猶滯于空，常名有欲，故示正觀。空於此空，空有雙淨，故曰兼忘，是名初入正觀之相。

帝君又問，何謂重玄。太極真人曰，正觀之人，前空諸有，於有無著。次遣於空，空心亦淨，乃曰兼忘。而有既遣，遣空有故，心未純淨，有對治故。所言玄者，四方無著，乃盡玄義。如是行者，于空於有，無所滯著，名之為玄。又遣此玄，都無所得，故名重玄，眾妙之門。⁹⁴

〈最勝品〉對「兼忘」與「重玄」作了明確的說明，「重玄」顯然兼具功夫與境界二義：透過修「空」的功夫遣去一般人對現象的「有滯」，再遣去執著此空的「有欲」；此有・空雙遣的功夫，便是「兼忘」。而藉由「兼忘」所獲得的正確思維，乃「初入正觀」，「兼忘」指的便是遣去有・空的修行。〈最勝品〉的「重玄」說，是在此「初入正觀」的「兼忘」基礎上，闡明「玄」乃是於空・有均「無所滯著」的境界，惟需進一步遣去這一空有「兼忘」之「玄」而達至「都無所得」，方是「重玄」。〈最勝品〉的「重玄」說是藉由不斷遣除執著而達至的理境，是運用三論學詮解《老子》首章「玄之又玄」義的重要發揮。簡言之，〈最勝品〉之「重玄」乃不滯空有，再遣此不滯，功夫與境界二義兼具。茲將〈最勝品〉所言兼忘重玄之

93 此處討論部分根據拙著，《晉唐道教の展開と三教交渉》，頁 115-131。

94 李德范輯，《敦煌道藏（二）》，頁 647-652。

道扼要圖示如下：

兼忘：遣滯於有 → 遣滯於空 → 初入正觀

重玄：玄（無滯空有 = 兼忘） → 遣玄 → 無所得

接下來需對成玄英《序訣》的重玄義略作考察。⁹⁵西華是初唐義學道士的代表，⁹⁶其《序訣》在《新唐書》〈藝文志〉著錄為七卷，⁹⁷然原書已佚，據學者考訂，敦煌寫本 P.2353、P.2517 即《序訣》殘卷，⁹⁸主要內容為闡說老子生平、《老子》文本和經義等相關問題，《序訣》對重玄的理解與〈最勝品〉並無二致：

晉世孫登，云托重玄以寄宗。雖複眾家不同，今以孫氏為正，以重玄為宗，無為為體。所言玄者，深遠之名，亦是不滯之意。言至深至遠，不滯不著，既不滯有，亦不滯無，豈唯不滯於滯，亦乃不滯於不滯，百非四句，都無所滯，乃曰重玄。故經云，玄之又玄，眾妙之門。⁹⁹

《序訣》以「晉世孫登」所倡「重玄」為義歸，認為「今以孫氏為正，以重玄為宗，無為為體」，這也是許多學者將重玄溯自晉代的主要根據。¹⁰⁰《序訣》接著說明，所謂的玄是「深遠之名，亦是不滯之意」，與〈最勝品〉同樣認為「玄」具有境界與功夫二義，且點出重玄的理論基礎為中

95 《序訣義疏》的代表性研究見蒙文通，〈輯校成玄英《道德經義疏》〉，收入蒙默編，《蒙文通全集（五）》（成都：巴蜀書社，2015），頁 98-232。

96 成西華生平相關史料極少，可參周雅清，《成玄英思想研究》（臺北：新文豐出版公司，2003），頁 17-20；強昱，《成玄英評傳》（南京：南京大學出版社，2006），頁 17-23。

97 作「道士成玄英，注老子道德經二卷，又開題序訣義疏七卷」，宋·歐陽修撰，《新唐書》（北京：中華書局，1975），卷 59〈藝文志〉，頁 1517；後晉·劉昫撰，《舊唐書》（北京：中華書局，1975），卷 47〈經籍志〉，頁 2027，僅錄西華注「老子二卷」。

98 另有殘片數件，王卡已作綴合，見王卡，《敦煌道教文獻研究：綜述·目錄·索引》，頁 174。

99 李德范輯，《敦煌道藏（三）》，頁 1390-1391。

100 盧國龍，《中國重玄學》，頁 1-18；李剛，〈道教重玄學之界定及其所討論的主要理論課題〉，收入陳鼓應編，《道家文化研究》第 19 輯（北京：三聯書店，2002），頁 91-114。

觀「百非四句」，¹⁰¹藉此釋《老子》「玄之又玄」。《序訣》言「玄」為「不滯」，即〈最勝品〉所言「兼忘／玄」和「百非四句」的階段；而「重玄」為「不滯於不滯」，乃「百非四句，都無所滯」的境界，其界說與〈最勝品〉相同，而語義更顯清朗。¹⁰²

自上文對〈最勝品〉與《序訣》的討論可見，「不滯於滯（玄），亦乃不滯於不滯（重玄）」當是初唐道教對「重玄」的主流看法。然據杜光庭於天復元年（901）所作《廣聖義》〈序〉所云：

哲后明君，鴻儒碩學，詮疏箋注六十餘家……所釋之理，諸家不同。或深了重玄，不滯空有。或溺推因果，偏執三生。或引合儒宗，或趣歸空寂……雖諸家染翰，未窮眾妙之門，多士研精，莫造重玄之境。¹⁰³

引文提及諸家箋注《道德經》有「深了重玄」者，文末卻云「莫造重玄之境」，語意似見矛盾，¹⁰⁴然對「重玄」的說明仍相當清楚：所言「重玄」為「不滯空有」，亦即相當於《本際經》〈最勝品〉和《序訣》所述「兼忘／玄」的階段。

這一異於前述初唐重玄古義的理解，亦見於《廣聖義》卷三〈釋御疏序〉「玄玄道宗」和卷五〈道德義〉：

義曰，玄，深妙也，亦不滯也。宗，主也。尊也。言太上老君為深妙道之主也。老君既不滯有，亦不滯無，因果兩遺，羸妙雙遺。（頁 55）

101 隋·吉藏《三論玄義》，卷 1：「問牟尼之道，道為真諦，而體絕百非。伯陽之道，道曰杳冥，理超四句」，《大正新脩大藏經》第 45 冊，頁 2a。

102 又見西華「玄之又玄」疏文：「有欲之人，唯滯於有，無欲之士，又滯於無，故說一玄，以遣雙執。又恐行者滯於此玄，今說又玄，更祛後病。既而非但不滯於滯，亦乃不滯於不滯。此則遣之又遣，故曰玄之又玄」。蒙默編，《蒙文通全集（五）》，頁 123。

103 唐·杜光庭撰，周作明校理，〈前言〉，《道德真經廣聖義校理》（北京：中華書局，2020），頁 1-23。廣成著述極豐，其生平與思想的介紹見孫亦平，《杜光庭評傳》（南京：南京大學出版社，2005）。

104 中嶋隆藏已指出該問題，見氏著，〈重玄派小考：『道德真經廣聖義』所說の検討〉，《日本中国学会報》44(1992): 62-74。然「重玄之境」與前句「眾妙之門」對舉，此處「重玄」當為修辭，未必與重玄義學直接相關。

義曰……德是不有之有，既能理無，亦能理有。道是不無之無，既能理有，亦能理無……明道之為無，亦無此無，德之為有，亦無此有。斯則無有無無，執病都盡，乃契重玄，方為雙絕。(頁 89-90)

首段「玄玄道宗」雖未明言「重玄」，然從內容來看，老君為「深妙道之主」的原因，在於其「不滯有無，因果兩遣，羸妙雙遣」，按前舉初唐重玄古義，這顯然只是「不滯」有無，尙未達「不滯於不滯」之理境。¹⁰⁵而卷五以「不有之有」、「不無之無」分釋道德，顯見三論學二諦義之影響，其中說明「重玄」是「無有無無，執病都盡，乃契重玄」則與卷三相同，皆止於不滯於有無。

然而《廣聖義》也有合於重玄古義的論述。如卷六解「玄之又玄」為：

義曰：夫攝迹忘名，已得其妙，於妙恐滯，故複忘之，是本迹俱忘。又忘此忘，脗合乎道。有欲既遣，無欲亦忘，不滯有無，不執中道，是契都忘之者爾。(頁 108)

該段貼合玄宗注：「猶恐執玄為滯，不至兼忘，故寄又玄以遣玄，示明無欲於無欲」，¹⁰⁶其中「攝迹忘名」可視為遣有，此雖已可謂「得其妙」，但仍需忘卻對於此妙之「滯」，此即遣空，亦是「本迹俱忘」，為〈最勝品〉的「兼忘」階段；其後所陳忘卻「本迹俱忘」之忘，便是「不執中道」的「都忘」，為〈最勝品〉和《序訣》所言「無所得」、「都無所滯」的境界。

須注意的是，儘管《廣聖義》此處在義理上合於重玄古義，但並未使用「重玄」一詞作描述。或許可以認為，《廣聖義》固然明瞭「不滯於不滯」的「重玄」古義，卻習以「重玄」一詞來理解有無雙遣的「兼忘」階段。卷六所列十四等觀行之門或許可為旁證。其中大乘觀行法有四種：「一曰妙有觀，二曰妙無觀，三曰重玄觀，四曰非重玄觀」，¹⁰⁷若按「有一

105 按文首有「玄，深妙也，亦不滯也」，若與文末「故云玄玄道宗」合觀，或仍可將「玄玄」釋為不滯於不滯。然引文中並無直接說法，作此理解當有強作解人之虞。

106 唐·杜光庭撰，周作明校理，《道德真經廣聖義校理》，頁 107。

107 同上註，頁 109。

無 → 有無雙遣（不滯）→ 遣之又遣（不滯於不滯）」的論式，那麼「重玄觀」當對應於「不滯」，而「非重玄觀」則對應於「不滯於不滯」。

這也能較好的解釋〈序〉中所說「深了重玄，不滯空有」的語意。換句話說，《廣聖義》雖存在兩種重玄義蘊——不滯於不滯的「重玄」古義，和兼忘有無（不滯）階段的「重玄」——卻習以「重玄」一詞來指稱後者，對於重玄義涵的認識，當與初唐道經相一致。就以《廣聖義》而言，作為概念的「重玄」，以及作為書寫語彙的「重玄」，應是被明確區別開來的。¹⁰⁸

自以上梳理「重玄」諸義可知，《清靜經》所見「觀空以空，空無所空。所空既無，無無亦無。無無既無，湛然常寂」，正如《廣聖義》一般，同為不使用「重玄」語彙，而忠實承繼初唐以降重玄義蘊的例子。《清靜經》視回歸心神原初的清靜狀態為得道，繼而提出一套藉由各種觀法以取得空義慧解的修行，為奉道者揭櫫一可達至的湛然常寂之絕對理境，「不滯於不滯」的重玄古義則是通往此一境界的津樑。《清靜經》這套由「觀心」、「空義」、「不滯」所組成的新型修行法，可說具體而微的展示了中古道教修行觀從「鍊形」向「修心」的重大轉變。

七、未竟的革新：《清靜經》與中古道教修行觀

《清靜經》所代表的修行觀在型態上近於釋氏定慧二學，與中古道教存思鍊氣的傳統大異其趣，雖在隋唐一時造成影響，但並未從根本上改變中古道教的修行樣態。存思鍊氣等傳統修行法不僅仍是主流，面對如《清淨心經》、《清靜經》一類融攝佛教義學、強調鍊心慧解的新型修行法門崛起，唐代道教似乎出現一股復歸鍊形鍊氣傳統的傾向，在玄宗朝前後尤為明顯。這從道教中人的著作與類書可略窺端倪。如前引被玄疑斥責為剽竊佛經，與隋代道士劉進喜先後造作《本際經》的初唐道士李仲卿，¹⁰⁹已在

108 中嶋氏則從宗派定義與史料形成史的角度，試圖為這一看似矛盾的現象作說明，本文或許可為此提供另一可能的觀照。

109 李仲卿於正史無傳，相關討論見（日）山田俊，《唐初道教思想史研究：『太玄真一本際經』の成立と思想》，頁 185-192。

《十異九迷論》強調：

夫等無生滅，其理則均，導世引凡，不無差異。但生者物之所欣，滅者物之所惡，然則生道難得，必俟修功，滅法易求，詎勞稟學。是知騰神駕景，自可積劫身存，氣盡形殂，固當一時神逝，此教門之殊二也。¹¹⁰

仲卿對舉道教之「生道」與佛教之「滅法」，認為道教需不斷積累修行，是可「積劫身存」的生道，是「物之所欣」；佛教則是「氣盡形殂」便「一時神逝」的滅法，為「物之所惡」。文中雖未見道教「修功」的具體內容，但比起精神解脫的追求，仲卿顯然更加重視肉體永存。而五朝高道司馬承禎（647-735）亦於《修身養氣訣》、《服氣精義論》、《采服松葉等法》等表達了以鍊形鍊氣與道合真的立場。¹¹¹

此外，《道藏》本〈坐忘論〉經學者考證為盛唐道士趙堅所作，¹¹² 與太和三年（829）石刻〈坐忘論〉的修行觀便有顯著的差異。¹¹³ 趙堅〈坐忘論〉將坐忘修行區分為「敬信、斷緣、收心、簡事、真觀、泰定、得道」七個階次，而專講調心之法的「收心」和顯見佛教觀法影響之「真觀」所占篇幅最多，最終階段的「得道」論述尤可注意。「得道」一反前六階次對修心、定慧的重視，而突出鍊形的重要：「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，而身不免謝。何耶？慧是心用，用多則心勞。初得少慧，悅而多辯，神氣漏洩，無靈潤身，遂致早終，道故難備」（頁 896c），進而有所指地批評：

110 唐·法琳，《辯正論》（《大正新脩大藏經》第 52 冊），卷 6，頁 527a。

111 子微二十一歲入道，八十九歲羽化，共歷高宗、中宗、武周、睿宗、玄宗五朝。後晉·劉昫撰，《舊唐書》，卷 192〈司馬承禎傳〉，頁 5127-5129。

112 唐·佚名，〈坐忘論〉（《道藏》第 22 冊），頁 892 中欄-898 上欄。學界對〈坐忘論〉較新的考察與總結見鄭燦山，《六朝隋唐道教文獻研究》（臺北：新文豐出版公司，2014），頁 157-177；賈晉華，《唐代女道士的生命之旅》，頁 114-122。

113 陳垣編，陳智超、曾慶瑛校補，《道家金石略》（北京：文物出版社，1988），頁 176-177。〈坐忘論〉刻於〈貞一先生廟碣〉碑陰，此碑重立於元祐九年（1094），拓片見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（第 30 冊）》（鄭州：中州古籍出版社，1989），頁 89。

「近代常流，識不及遠，唯聞捨形之道，未達即身之妙，無慙己短，有效人非」（頁 897a）。「近代常流」當指釋氏及其追隨者，卻也透顯出對前述道教新興修行法的保留態度。但綜觀全篇意旨，仍以修心之法為主，¹¹⁴ 最後的鍊形說近為一種呼籲。

現存河南濟源縣瀆廟碑廊的石刻〈坐忘論〉，其中雖有「了諸妄」、「定其心」、「太定」、「慧照」、「得道」等環節，然所述修行法門遠較趙堅本簡要，不僅批評「近有道士趙堅，造坐忘論一卷七篇，事廣而文繁，意簡而詞辯……可謂坐馳，非坐忘也」，全篇更在貴形立場反覆申述「所謂無身者，非無此身也」、「所貴長生者，神與形相全也」、「形器為性之府，形器則則性無所存」、「道門所貴，形神俱存」，對於「或曰，人壽終之時，但心識正觀，即神超真境，不墮惡道」的意見則譏為「乃自寬之詞耳」。石刻本主張，藉由太定而得到的慧照雖能「觀乎諸妙，了達真妙」，然「而此身亦未免為陰陽所陶鑄而輪泯也」，所以尚需「藉金丹以羽化，然後昇入無形，出化機之表，入無窮之門，與道合同」，以達「陰陽為我所制」的境地，並呼應篇首對「得道」的解釋：「坐忘者，長生之基也。故招真以鍊形，形清則合於氣，含道以鍊氣，炁清則合於神。體與道冥，謂之得道」。如此對金丹和鍊氣階次的描述，乃至於形神相全的重視，顯示石刻〈坐忘論〉已是唐代內丹理論初期發展的成果。

力主鍊形傳統者為吳筠。他是盛唐道教以反佛著稱的指標性人物，《宋高僧傳》指其「造邪論數篇，斥毀釋教，昏蒙者惑之」，¹¹⁵ 石刻〈坐忘論〉對其文字頗有徵引，二者的修行觀相近。¹¹⁶ 天寶十三載（754）進呈

114 趙宋去唐未遠，士大夫仍視〈坐忘論〉為談論修心之作，見鄭燦山，〈唐代道教《坐忘論》的思想史意義：宋朝士大夫的觀點〉，《師大學報》68.1(2023.3): 1-22。

115 宋·贊寧撰，范祥雍點校，〈唐越州焦山大曆寺神邕傳〉，《宋高僧傳（上）》（北京：中華書局，1987），頁 422。權德輿（759-818）〈唐故中嶽宗玄先生吳尊師集序〉提及「其有逍遙卓詭之論，猶不列於此編」，疑即《通志》所列〈明真辨偽論〉、〈道釋優劣論〉等五篇排佛作品。見唐·權德輿撰，郭廣偉校點，《權德輿詩文集》（上海：上海古籍出版社，2008），卷 33，頁 515；宋·鄭樵，《通志》（北京：中華書局，1987 年影萬有文庫十通本），卷 67〈藝文五〉，頁 789b。關於吳筠的生平事蹟與仙學思想，見（日）麥谷邦夫，〈吳筠事跡考〉，《東方學報》85(2010.3): 243-270；莊宏誼，〈唐代道士吳筠的仙道思想〉，《輔仁宗教研究》19(2009.9): 107-126。

116 見賈晉華，《唐代女道士的生命之旅》，頁 118-120。

玄宗的《玄綱論》〈以有契無章〉強烈主張鍊形傳統：「或問曰，道本無象，仙貴有形，以有契無，理難長久。曷若得性遺形者之妙乎？愚應之曰，夫道，至虛極也，而含神運氣……是以鍊凡至於仙，鍊仙至於真，鍊真合乎妙，合妙同乎神，神與道合，即道為我身……若獨以得性為妙，不知鍊形為要者，所謂清靈善爽之鬼，何可與高仙為比哉」，¹¹⁷ 將重視「得性」而不知鍊形者諷之為「清靈善爽之鬼」，其對「得性」以追求精神超越為修行宗旨的態度可想而知。惟貞節亦提倡靜心之說，如〈超動靜章〉便言：「靜者天地之心也，動者天地之氣也。心靜氣動，所以覆載而不極。是故通乎道者，雖翱翔宇宙之外，而心常寧。雖休息毫釐之內，而氣自運。故心不寧則無以同乎道，氣不運則無以存乎形……故不為物之所誘者，謂之至靜，至靜然後能契於至虛」，¹¹⁸ 文中心、氣並舉，認為心在至靜狀態下能契於至虛、同乎道，重視精神主體的態度還是很清楚的。儘管如此，貞節並未採用如《清靜經》般的觀法，〈學則有序章〉所述修行法仍以鍊氣為要，認為在精思齋戒後，仍需藉由練氣的修行方可達至「形神合同」的境界。觀乎貞節所著〈神仙可學論〉、〈形神可固論〉等篇章，也就不難想見其固守鍊形傳統的基本立場。

對傳統鍊形說的強調傾向，亦見於當時的道教類書。《道門經法相承次序》為潘師正（584-683）與高宗（628-683，649-683 在位）的教義問答紀錄，頗見道教鍊氣傳統的強固影響。《道門經法》雖導入大量佛教名相如「六根」、「五蔭」、「三業」等，但當高宗問起修行法門，師正引《皇人守一經》的內容卻全無《道教義樞》〈三一義〉所見強調圓智慧解的取徑，而全是存思體內神的傳統修行。¹¹⁹ 又如同時期的王懸河，纂輯歷代道經要義為《三洞珠囊》十卷，卷五〈坐忘精思品〉、〈長齋品〉所錄修行之法仍是存思鍊養傳統。¹²⁰ 時至北宋真宗朝（997-1022）張君房所輯

117 唐·吳筠，《宗玄先生玄綱論》（《道藏》第 23 冊），頁 681c-682a。

118 同上註，頁 675b-c。

119 唐·潘師正，《道門經法相承次序》（《道藏》第 24 冊），頁 785b-c。惟《道門經法》論述得道階位與境界，則多強調慧解，見頁 785c-787a、頁 801c-802c。

120 唐·王懸河，《三洞珠囊》（《道藏》第 25 冊），卷 5，頁 321c-325a。

《雲笈七籤》依然如此：《雲笈七籤》共一百二十卷，其中自卷三十二「雜修攝」至卷八十六「尸解」集結了各種修練法門，如「胎息法」、「存思」、「諸家氣法」、「金丹」、「方藥」等洋洋大觀，卻未見觀法相關條目。惟卷九十三以降「仙籍理論要記」摘鈔內容頗見佛教義解，如「道性論」、「三相論」、「法性虛妄」等，連同卷十七保存《老君清淨心經》等三種觀法系經典，可以說為《清靜經》所代表新興修行法的身影留下寶貴的紀錄。

那麼《清靜經》所代表的觀心修行法是否就此消失了呢？本文的觀察是，該系修行法當被整合進更為新穎的修行功法，即新興的內丹法修行次第當中。¹²¹ 前舉《太上老君內觀經》已見此開端：該經既論述存想傳統，亦暢述「定心」、「靜心」等修心之法，但仍以「道貴長存，保神固根，精炁不散」等傳統論述為基調，這種修心與鍊氣並舉的論述，可說已為《清靜清》與丹家修鍊說接起思想的橋樑。¹²² 而傳為作於後梁的丹法經典《真氣還元銘》，¹²³ 主要論述「屈伸吐納鍊形之術」之胎息功法，其中「若能無為，是名無思。若能無思，萬物自歸」條的注解教導奉道者如何空心息慮，有類於《清靜經》觀空之法。

更能顯示觀心法在丹學之意義者，為南宋曾慥（?-1155）《道樞》所摘錄〈華陽篇〉，其中多有「內觀者何也？觀己不觀物，觀內不觀外者也」、「故內觀之法，以淨心為本，以絕想為用，下心之火於丹田，不計功程，蓋如達磨所謂一念不漏，自然內定而結元神焉」等在煉丹前行觀法的說明。¹²⁴ 華陽為宋初傳奇道士施肩吾之號，¹²⁵ 該篇鍊氣說頗見《清靜經》以清靜為本，觀心為用的影響，收束心神的觀心法顯然是「結元神」的必要條件。然既言「下心之火於丹田」，可知〈華陽篇〉的觀心法已和《清

121 盧國龍亦稍觸及此，氏著，《道教哲學》（北京：華夏出版社，2007），頁 424-466。

122 佚名，《太上老君內觀經》（《道藏》第 11 冊），頁 397a-c。《內觀經》多為唐宋道書引用，其修行法需進一步考察。

123 佚名，《真氣還元銘》（《道藏》第 4 冊），頁 879a-885a。

124 南宋·曾慥，《道樞》（《道藏》第 20 冊），卷 10，頁 660a-b。《道樞》成書時間當在十二世紀中葉，見張陽，《《道樞》研究》（成都：巴蜀書社，2018），頁 61-62。

125 關於施肩吾被建構為鐘呂內丹法核心人物的過程，見高麗楊點校，〈前言〉，《鐘呂傳道集·西山群仙會真記》（北京：中華書局，2015），頁 6-23。

靜經》精神主體的超越意旨相違。到了《靈寶畢法》等北宋以降南宗內丹道書所言之「內觀」內容，¹²⁶ 便多為鍊化體內精氣神之法，而無止觀之義了。就此而言，《重陽立教十五論》〈第七論打坐〉、〈第八論降心〉則庶幾近乎《清靜經》觀心思想，¹²⁷ 不難想見全真教以此為日課誦讀經本的理由。

八、結 論

在佛教多方面的衝擊下，道教於隋代唐初陸續作出提倡新型修行法的經典。這些經典拋卻存想鍊氣的修行傳統，代之以充滿佛教色彩的觀法，追求的是精神境界的解脫。代表性經典《清靜經》在歸根復命的道教歸本思想傳統前提下，導入佛教般若空義，宣揚法無自性之理，並以禪修止觀與「不滯於不滯」的重玄思維諭示奉道者滌去任何執滯，從而建構起以講求精神解脫的修行理論。以《清靜經》為代表的新型態修行法基本上排除了傳統鍊形鍊氣的要素，而是在釋氏義學與禪法的基礎上，以心說、空義和重玄觀組成修行觀法的核心。

如《清靜經》般的觀法系經典的出現，和南北朝末期以降道教積極學習佛教的潮流直接相關。¹²⁸ 若說隋代唐初《本際經》、《道教義樞》等大部經典是此一風潮的先行者，那麼短小精緻，帶有總結性質的《清靜經》可說是這一潮流的尾聲。必須說明的是，這股道教師法佛教的風潮幾乎是全面性的，修行法只是其中一端，且涉及道教教義與鍊形傳統的核心問題，其改造的難度可想而知。從盛唐吳筠和中唐石刻〈坐忘論〉對鍊形或形神俱全的呼籲來看，已預示道教修行法正朝向內丹發展：北宋《雲笈七籤》尚收錄觀法系經典三種，到了南宋《道樞》所錄百餘篇丹法和鍊養類經典

126 佚名，《秘傳正陽真人靈寶畢法》（《道藏》第28冊），卷上〈內觀第九〉，頁362b-363a。學界多將《靈寶畢法》視為唐末五代鐘呂系丹經，李長遠認為成書當在北宋，本文贊同李氏看法，見氏著，《北宋理學「性與天道」思想的淵源初探》，頁216-222。

127 金·王嘉，《重陽立教十五論》（《道藏》第32冊），頁153c-154a。

128 陳弱水，《唐代文士與中國思想的轉型（增訂本）》，頁175。

裡，卻已看不到其蹤跡。¹²⁹ 以氣論為理論基礎的鍊形傳統顯然是道教難以動搖的核心要素。

部分中古道經在隋代唐初曾嘗試打破魏晉以降的鍊形存想傳統，轉而對鍊心持慧的強調，顯然激起道教中人的不滿與喪失道教主體性的警覺，最終則迎來宋元以降丹家自詡「形神俱妙」的歷史階段。在此過程當中，《清靜經》具有承先啟後的過渡作用，這既是《清靜經》所肩負的歷史任務，也正是其歷史意義之所在。《清靜經》代表的新型修行法，最終雖未能取代魏晉以降的鍊形鍊氣傳統，卻並未完全消失。前述北宋太平興國五年《清靜經》碑和文人摹帖，以及本文附錄「《清靜經》經·註各本簡表」所列歷代各種丹家註本，乃至於《清靜經》仍為當代全真教徒日課經典的事實，可謂《清靜經》歷史地位的最好註腳。

此外，經由本文的綜合考察，關於《清靜經》的成書年代應能得到相對可靠的釐定結果。本文透過（1）碑刻資料和傳世經典的文獻學考察，（2）對形成《清靜經》各種思想來源的追索，（3）比對內容、形制均與《清靜經》高度雷同之《清靜心經》，（4）參合道教思想在盛唐出現排擊佛教修心持慧而復歸鍊形傳統的現象等，可知這部巧妙結合佛教義學、反映隋唐初道教新興觀法，卻又不失道教主體性的《清靜經》，出現在南北朝的可能性恐怕不高。應是在佛教《心經》流行的大背景下，先有《清靜心經》約在七世紀末八世紀初問世，經後人在八世紀中至九世紀初之間刪修後而別出為《清靜經》；而安史亂後造成的文化衝擊，很可能是刪修成書的原因之一。

本文是隋唐觀法系經典的前置研究，尚有許多課題有待開展：諸如《清靜心經》、《清靜經》等觀法系經典與隋唐佛教之禪修，特別是南北禪宗修行觀的相互影響；最初作為密咒而大為流行的所謂玄奘本《(多)心經》，乃至於《(多)心經》相關之義學註疏是在何種背景下對《清靜心經》產生作用；隋唐觀法系道經的修行理論如何被整合進宋元內丹修鍊法，過程中除「心」義與觀法，「靜」、「淨」等觀念在丹道理論架構中處

129 南宋·曾慥，《道樞》（《道藏》第 20 冊），頁 610c-848a。《道樞》所收道經目錄，見（日）宮澤正順，《曾慥の書誌的研究》（東京：汲古書院，2002），頁 82-87。

於何種地位等，仍有進一步追索的必要。

附錄 《清靜經》經・註各本簡表¹³⁰

編號	系統	作者	經名	所在
1.	《道藏》	不詳	《太上老君說常清靜妙經》	第 11 冊
2.	同上	不詳	《太上老君清靜心經》	第 27 冊
3.	同上	不詳	《太上老君清靜心經》 收入《雲笈七籤》卷十七	第 22 冊
4.	同上	唐・杜光庭	《太上老君說常清靜經註》	第 17 冊
5.	同上	金・侯善淵	《太上老君說常清靜經註》	同上
6.	同上	金・劉通微	《太上老君說常清靜經頌註》	第 19 冊
7.	同上	南宋・白玉蟾 分章正誤、 元・王元暉註	《太上老君說常清靜經註》	第 17 冊
8.	同上	元・李道純	《太上老君說常清靜經註》	同上
9.	同上	元・王玠	《太上老君說常清靜妙經纂圖解註》	同上
10.	同上	無名氏	《太上老君說常清靜經註》	同上
11.	《道藏輯要》	不詳	《太上老君說常清靜經》收入《太上玄門早壇功課經》	張集二
12.	同上	八洞仙子	《太上老君說常清靜真經》	尾集一
13.	同上	元・李道純	《太上老君說常清靜經註》。同 8.	同上

130 本表根據下列研究成果製成：(日) 麥谷邦夫，〈『太上老君說常清靜經』考〉，頁 297-321；(日) 橫手裕，〈道教における性説の諸相 - 唐から宋へ -〉，頁 64-81；(日) 三田村圭子，〈『太上老君說常清靜經註』について：杜光庭本の資料的検討〉，收入(日) 道教文化研究會編，《道教文化への展望》(東京：平河出版社，1994)，頁 80-98；蕭登福，《《清靜經》今註今譯》，頁 44-58。

編號	系統	作者	經名	所在
14.	《藏外道書》		《清靜經》。同 1。收入《道言內外秘訣全書》	第 6 冊
15.	同上	八洞仙子	《太上老君說常清靜真經》。同 13.	第 3 冊
16.	同上	元·李道純	《太上老君說常清靜經註》。同 8.	同上
17.	同上	清·水精子	《太上老君清靜經圖注》	同上
18.	同上	民國·汶水居士	《太上老君說常清靜真經原旨》	同上
19.	萬曆四十六年孫幼安刊本	明·林兆恩	《常清靜經釋略》	
20.	同治十二年醉仙亭刊本 ¹³¹	清·上陽處士	《清靜經注》	今藏美國普林斯頓大學葛思德東亞圖書館 (East Asian Library)。
21.	宋拓本	(傳) 梁·羊祜書		唐人偽託。今藏南京博物館。
22.	同上	(傳) 唐·褚遂良書		越州石氏本，今藏東京國立博物館。
23.	同上	唐·柳公權書		越州石氏本，今藏臺北故宮博物院。
24.	同上	使平龐仁顯書		北宋太平興國五年拓本，今藏臺北故宮博物院。

引用書目

一、傳統文獻

晉·葛洪著，王明校釋，《抱朴子內篇校釋（增訂本）》，北京：中華書局，2002。

晉·僧叡，《十二門論》〈序〉，收入（日）高楠順次郎，渡邊海旭都監，《大正新脩大藏經》第 30 冊，東京：大正一切經刊行會，1960。

131 此據「國家圖書館中文古籍聯合目錄」，<https://rbook.ncl.edu.tw/NCLSearch/Search/Index/2>（2024.5.11 上網檢索）。

- 姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，收入（日）高楠順次郎，渡邊海旭都監，《大正新脩大藏經》第 25 冊，東京：大正一切經刊行會，1961。
- 北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》，收入（日）高楠順次郎，渡邊海旭都監，《大正新脩大藏經》第 12 冊，東京：大正一切經刊行會，1967。
- 南朝梁·僧祐，《弘明集》，收入（日）高楠順次郎，渡邊海旭都監，《大正新脩大藏經》第 52 冊，東京：大正一切經刊行會，1961。
- 南朝梁·僧祐，《出三藏記集》，收入（日）高楠順次郎，渡邊海旭都監，《大正新脩大藏經》第 55 冊，東京：大正一切經刊行會，1977。
- 南朝梁·蕭子顯撰，《南齊書》，北京：中華書局，1972。
- 隋·吉藏，《十二門論疏》，收入（日）高楠順次郎，渡邊海旭都監，《大正新脩大藏經》第 42 冊，東京：大正一切經刊行會，1965。
- 隋·吉藏，《三論玄義》，收入（日）高楠順次郎，渡邊海旭都監，《大正新脩大藏經》第 45 冊，東京：大正一切經刊行會，1968。
- 隋·吉藏，《大乘玄論》，收入（日）高楠順次郎，渡邊海旭都監，《大正新脩大藏經》第 45 冊，東京：大正一切經刊行會，1968。
- 唐·王玄覽，《玄珠錄》，收入《道藏》第 23 冊，上海：文物出版社·上海書店·天津古籍出版社，1988。
- 唐·王玄覽著，朱森溥校釋，《玄珠錄校釋》，成都：巴蜀書社，1989。
- 唐·王懸河，《三洞珠囊》，收入《道藏》第 25 冊，上海：文物出版社·上海書店·天津古籍出版社，1988。
- 唐·王維著，陳鐵民校注，《王維集校注》，北京：中華書局，1997。
- 唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》，收入（日）高楠順次郎，渡邊海旭都監，《大正新脩大藏經》第 5 冊，東京：大正一切經刊行會，1965。
- 唐·玄奘譯，《般若波羅蜜多心經》，收入（日）高楠順次郎，渡邊海旭都監，《大正新脩大藏經》第 8 冊，東京：大正一切經刊行會，1963。
- 唐·玄奘，《甄正論》，收入（日）高楠順次郎，渡邊海旭都監，《大正新脩大藏經》第 52 冊，東京：大正一切經刊行會，1961。
- 唐·成玄英，《老子道德經開題序訣義疏》，收入李德范輯，《敦煌道藏（四）》，北京：中華全國圖書館文獻縮微複製中心，1999。
- 唐·杜光庭，《太上老君說常清靜經註》，收入《道藏》第 17 冊，上海：文物出版社·上海書店·天津古籍出版社，1988。
- 唐·杜光庭，《墉城集仙錄》，收入《道藏》第 18 冊，上海：文物出版社·上海書店·天津古籍出版社，1988。

- 唐·杜光庭撰，周作明校理，《道德真經廣聖義校理》，北京：中華書局，2020。
- 唐·李白著，郁賢皓校注，《李太白全集校注》，南京：鳳凰出版社，2015。
- 唐·吳筠，《宗玄先生玄綱論》，收入《道藏》第 23 冊，上海：文物出版社·上海書店·天津古籍出版社，1988。
- 唐·法琳，《辯正論》，收入（日）高楠順次郎，渡邊海旭都監，《大正新脩大藏經》第 52 冊，東京：大正一切經刊行會，1961。
- 唐·房玄齡撰，《晉書》，北京：中華書局，1974。
- 唐·孟安排，《道教義樞》，收入《道藏》第 24 冊，上海：文物出版社·上海書店·天津古籍出版社，1988。
- 唐·道宣，《廣弘明集》，收入（日）高楠順次郎，渡邊海旭都監，《大正新脩大藏經》第 52 冊，東京：大正一切經刊行會，1961。
- 唐·潘師正，《道門經法相承次序》，收入《道藏》第 24 冊，上海：文物出版社·上海書店·天津古籍出版社，1988。
- 唐·權德輿撰，郭廣偉校點，《權德輿詩文集》，上海：上海古籍出版社，2008。
- 唐·佚名，《坐忘論》，收入《道藏》第 22 冊，上海：文物出版社·上海書店·天津古籍出版社，1988。
- 後晉·劉昫撰，《舊唐書》，北京：中華書局，1975。
- 宋·陳思纂次，《寶刻叢編》，臺北：新文豐出版公司，1977 年影印吳興陸氏十萬卷樓開雕本。
- 宋·曾慥，《道樞》，收入《道藏》第 20 冊，上海：文物出版社·上海書店·天津古籍出版社，1988。
- 宋·鄭樵，《通志》，北京：中華書局，1987 年影印萬有文庫十通本。
- 宋·歐陽修撰，《新唐書》，北京：中華書局，1975。
- 宋·贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》，北京：中華書局，1987。
- 宋·撰人不詳，《宣和書譜》，臺北：新文豐出版公司，1985 年影印津逮秘書本。
- 金·王嘉，《重陽立教十五論》，收入《道藏》第 32 冊，上海：文物出版社·上海書店·天津古籍出版社，1988。
- 金·段志堅編，《清和真人北游語錄》，收入《道藏》第 33 冊，上海：文物出版社·上海書店·天津古籍出版社，1988。
- 元·李道謙編，《甘水仙源錄》，收入《道藏》第 19 冊，上海：文物出版社·上海書店·天津古籍出版社，1988。
- 明·林兆恩，《常清靜經釋略》，臺北：新文豐出版公司，1987。

- 清·王昶著，《金石萃編》，臺北：國風出版社，1964。
- 佚名，《上清大洞真經》，收入《道藏》第1冊，上海：文物出版社·上海書店·天津古籍出版社，1988。
- 佚名，《太上一乘海空智藏經》，收入《道藏》第1冊，上海：文物出版社·上海書店·天津古籍出版社，1988。
- 佚名，《太上玄都妙本清靜身心經》，收入《道藏》第1冊，上海：文物出版社·上海書店·天津古籍出版社，1988。
- 佚名，《無上內祕真藏經》，收入《道藏》第1冊，上海：文物出版社·上海書店·天津古籍出版社，1988。
- 佚名，《真氣還元銘》，收入《道藏》第4冊，上海：文物出版社·上海書店·天津古籍出版社，1988。
- 佚名，《太上玄靈斗姆大聖元君本命延生心經》，收入《道藏》第11冊，上海：文物出版社·上海書店·天津古籍出版社，1988。
- 佚名，《太上老君內觀經》，收入《道藏》第11冊，上海：文物出版社·上海書店·天津古籍出版社，1988。
- 佚名，《太上老君說了心經》，收入《道藏》第11冊，上海：文物出版社·上海書店·天津古籍出版社，1988。
- 佚名，《太上老君說常清靜妙經》，收入《道藏》第11冊，上海：文物出版社·上海書店·天津古籍出版社，1988。
- 佚名，《洞玄靈寶玄門大義》，收入《道藏》第24冊，上海：文物出版社·上海書店·天津古籍出版社，1988。
- 佚名，《太上老君清靜心經》，收入《道藏》第27冊，上海：文物出版社·上海書店·天津古籍出版社，1988。
- 佚名，《秘傳正陽真人靈寶畢法》，收入《道藏》第28冊，上海：文物出版社·上海書店·天津古籍出版社，1988。
- 佚名，《洞真太上素靈洞元大有妙經》，收入《道藏》第33冊，上海：文物出版社·上海書店·天津古籍出版社，1988。
- 佚名，《洞真高上玉帝大洞雌一玉檢五老寶經》，收入《道藏》第33冊，上海：文物出版社·上海書店·天津古籍出版社，1988。
- 佚名，《大乘妙林經》，收入《道藏》第34冊，上海：文物出版社·上海書店·天津古籍出版社，1988。
- 王卡主編，《敦煌道教文獻合集》，北京：社會科學文獻出版社，2020。

- 王明編，《太平經合校》，北京：中華書局，1997。
- 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》第 30 冊，鄭州：中州古籍出版社，1989。
- 李德范輯，《敦煌道藏》，北京：中華全國圖書館文獻縮微複製中心，1999。
- 周作明點校，《無上秘要》，北京：中華書局，2016。
- 高麗楊點校，《鐘呂傳道集·西山群仙會真記》，北京：中華書局，2015。
- 陳垣編，陳智超、曾慶瑛校補，《道家金石略》，北京：文物出版社，1988。

二、近人論著

- (日) 小野澤精一、福永光司、山井湧編 1978 《氣の思想：中国における自然觀と人間觀の展開》，東京：東京大學出版會。
- (日) 大淵忍爾 1997 《道教とその經典：道教史の研究・其の二》，東京：創文社。
- (日) 山田俊 1999 《唐初道教思想史研究：『太玄真一本際經』の成立と思想》，京都：平樂寺書店。
- (日) 中嶋隆藏 1992 〈重玄派小考：『道德真經廣聖義』所說の検討〉，《日本中国学会報》44(1992): 62-74。
- (日) 中村璋八編 1998 《中国人と道教：林原フォーラム'97》，東京：汲古書院。
- 王 卡 2004 《敦煌道教文獻研究：綜述·目錄·索引》，北京：中國社會科學出版社。
- 王宗昱 2001 《《道教義樞》研究》，上海：上海文化出版社。
- 江淑君 2014 〈成玄英《道德經開題序訣義疏》中的心性論述〉，《中國學術年刊》36(2014.9): 19-42。
- (日) 吉岡義豐 1959 《道教と仏教 第一》，東京：日本學術振興會。
- (日) 吉川忠夫編 1992 《中國古道教史研究》，京都：同朋舍。
- (日) 吉川忠夫編 2000 《唐代の宗教》，京都：朋友書店。
- (日) 伊吹敦 2021 《中国禪思想史》，京都：禪文化研究所。
- 呂慧鈴 2021 〈新道論：論「道體」與「體道」——王玄覽《玄珠錄》義理研析〉，《漢學研究》39.4(2021.12): 51-91。
- 李大華、李剛、何建民 2011 《隋唐道家與道教》，北京：人民出版社。
- 李長之 1940 《道教徒的詩人李白及其痛苦》，長沙：商務印書館。
- 李長遠 2012 《北宋理學「性與天道」思想的淵源初探》，臺北：文史哲出版社。
- 李 剛 2002 〈道教重玄學之界定及其所討論的主要理論課題〉，收入陳鼓應編，《道家文化研究》第 19 輯，北京：三聯書店，頁 91-114。

- 李蔚然 1986 〈宋拓清靜經真偽淺見〉，《文物》1986.3(1986.3): 63-66。
- 李麗涼 1998 「《無上祕要》之編纂及道經分類考」，臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文。
- 李蘇書 2022 《晉唐道教の展開と三教交渉》，東京：汲古書院。
- 何炎泉 2012 〈宋拓越州刻晉唐小楷〉，《故宮文物月刊》346(2012.1): 82-91。
- (日)角井博 1990 〈解說〉，《中国法書選(11) 魏晉唐小楷集》，東京：二玄社。
- 周西波 2003 《杜光庭道教儀範之研究》，臺北：新文豐出版公司。
- 周雅清 2003 《成玄英思想研究》，臺北：新文豐出版公司。
- 林永勝 2008 〈六朝道教三一論的興起與轉折：以存思技法為線索〉，《漢學研究》26.1(2008.3): 67-102。
- 林永勝 2016 〈道心說前史：兼論中國思想中心體義的展開〉，《臺大佛學研究》32(2016.12): 59-98。
- 林建德 2013 《道與空性：老子與龍樹的哲學對話》，臺北：法鼓文化。
- 林富士 1998 〈試論《太平經》的主旨與性質〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》69.2(1998.6): 205-244。
- 姜守誠 2007 《《太平經》研究：以生命為中心的綜合考察》，北京：社會科學文獻出版社。
- 紀 贇 2012 〈《心經》疑偽問題再研究〉，《福嚴佛學研究》7(2012.4):115-182。
- 孫亦平 2005 《杜光庭評傳》，南京：南京大學出版社。
- 高振宏 2022 《天母、武神與神禽：密教與道教、中國文學之交涉》，臺北：新文豐出版公司。
- 郜同麟 2023 《拘校道文：敦煌吐魯番道教文獻研究》，北京：中國社會科學出版社。
- (日)宮澤正順 2002 《曾慥の書誌的研究》，東京：汲古書院。
- (日)神塚淑子 1999 《六朝道教思想の研究》，東京：創文社。
- (日)神塚淑子 2009 《『老子』：「道」への回帰》，東京：岩波書店。
- (日)神塚淑子 2017 《道教經典の形成と仏教》，名古屋：名古屋大學出版會。
- 強 昱 2002 《從魏晉玄學到初唐重玄學》，上海：上海文化出版社。
- 強 昱 2006 《成玄英評傳》，南京：南京大學出版社。
- 陳弱水 2016 《唐代文士與中國思想的轉型（增訂本）》，臺北：國立臺灣大學出版中心。
- 陳凌雪 2023 「三教合一背景下《清靜經》心性論研究」，昆明：雲南師範大學馬克思主義學院碩士論文。
- 陳國符 1975 《道藏源流考》，臺北：祥生出版社。

- 張 陽 2018 《《道樞》研究》，成都：巴蜀書社。
- 張超然 2008 「系譜、教法及其整合：東晉南朝道教上清經派的基礎研究」，臺北：國立政治大學中國文學研究所博士論文。
- 張超然 2022 〈開度法輪：仙公系靈寶神學與晉宋道教的轉型〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》14(2022.1): 185-220。
- 莊宏誼 2009 〈唐代道士吳筠的仙道思想〉，《輔仁宗教研究》19(2009.9): 107-126。
- (日)堀池信夫、砂山稔編 2006 《道教研究の最先端》，東京：大河書房。
- (日)麥谷邦夫 2010 〈吳筠事跡考〉，《東方學報》85(2010.3): 243-270。
- (日)麥谷邦夫 2018 《六朝隋唐道教思想研究》，東京：岩波書店。
- 程存潔 1998 〈敦煌本《太上靈寶洗浴身心經》〉，收入陳鼓應編，《道家文化研究》第 13 輯，北京：三聯書店，頁 295-309。
- 閔智亭 2004 《道教儀範》，北京：宗教文化出版社。
- 勞悅強 2010 《文內文外：中國思想史中的經典詮釋》，臺北：國立臺灣大學出版中心。
- 楊儒賓 1999 〈道與玄牝〉，《臺灣哲學研究》2(1999.3): 163-195。
- 萬 毅 2007 〈隋代道教三一觀新解：敦煌本《升玄內教經》與《玄門大論三一訣》〉，《敦煌研究》104(2007.4): 104-109。
- 葛兆光 2022 《再增訂本中國禪思想史：從 6 世紀到 10 世紀》，北京：北京大學出版社。
- 賈晉華 2022 《唐代女道士的生命之旅》，北京：社會科學文獻出版社。
- (日)道教文化研究會編 1994 《道教文化への展望》，東京：平河出版社。
- 蒙默編 2015 《蒙文通全集》，成都：巴蜀書社。
- (日)福井文雅 2000 《般若心經の総合的研究：歴史・社会・資料》，東京：春秋社。
- (日)増尾伸一郎、丸山宏編 2001 《道教の經典を読む》，東京：大修館書店。
- 劉 屹 2005 《敬天與崇道：中古經教道教形成的思想史背景》，北京：中華書局。
- 劉 屹 2011a 《經典與歷史：敦煌道經研究論集》，北京：人民出版社。
- 劉 屹 2011b 《神格與地域：漢唐間道教信仰世界研究》，上海：上海人民出版社。
- 劉 屹 2018 《六朝道教古靈寶經的歷史學研究》，上海：上海古籍出版社。
- 鄭燦山 2009 《東晉唐初道教道德經學：關於道德經與重玄思想暨太玄部之討論》，臺北：臺灣學生書局。
- 鄭燦山 2014 《六朝隋唐道教文獻研究》，臺北：新文豐出版公司。
- 鄭燦山 2023 〈唐代道教《坐忘論》的思想史意義：宋朝士大夫的觀點〉，《師大學報》68.1(2023.3): 1-22。

- 蔣門馬 2016 〈《清靜經》文本校訂〉，《中國道教》2016.6(2016.12): 41-45。
- (日) 橫手裕 2007 〈道教思想史研究をめぐる〉，《中国：社会と文化》22 (2007.6): 260-269。
- 盧國龍 1993 《中國重玄學》，北京：人民中國出版社。
- 盧國龍 2007 《道教哲學》，北京：華夏出版社。
- 蕭登福 2004 《《清靜經》今註今譯》，高雄：九陽道善堂。
- 賴萱萱、鄭長青 2014 〈《太上老君說常清靜妙經》成書略考〉，《宗教學研究》2014.4(2014.12): 69-72。
- 釋印順 2011 《攝大乘論講記》，北京：中華書局。
- 釋恆清 2021 《佛性思想（三版）》，臺北：東大圖書公司。
- 謝世維 2013 《大梵彌羅：中古時期道教經典中的佛教》，臺北：臺灣商務印書館。
- 謝世維 2018 《道密法圓：道教與密教之文化研究》，臺北：新文豐出版公司。
- (日) 鎌田茂雄 1968 《中国仏教思想史研究》，東京：春秋社。
- 「國家圖書館中文古籍聯合目錄」，<https://rbook.ncl.edu.tw/NCLSearch/Search/Index/2> (2024.5.11 上網檢索)。
- 故宮典藏資料檢索，<https://digitalarchive.npm.gov.tw/Painting/Content?pid=34883&Dept=P> (2024.1.12 上網檢索)。
- Andersen, Poul. *The Method of Holding the Three Ones: A Taoist Manual of Meditation of the Fourth Century A.D.* London: Cruzon Press, 1980.
- Bokenkamp, Stephen R. "Stages of Transcendence: The Bhūmi Concept in Taoist Scripture." In *Chinese Buddhist Apocrypha*, edited by Robert E. Buswell, 119-47. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1990.
- Bokenkamp, Stephen R. "The Silkworm and Bodhi Tree: The Lingbao Attempt to Replace Buddhism in China and Our Attempt to Place Lingbao Daoism." In *Religion and Chinese Society*, edited by John Lagerway, vol. 1, *Ancient and Medieval China*, 317-39. Paris: École française d'Extrême-Orient, 2004.
- Raz, Gil. "Buddhism Challenged, Adopted, and in Disguise: Daoist and Buddhist Interactions in Medieval China." In *Old Society, New Belief: Religious Transformation of China and Rome, ca. 1st-6th Centuries*, edited by Mu-chou Poo, H. A. Drake, and Lisa Raphals, 109-28. New York: Oxford University Press, 2017.
- Robinet, Isabelle. *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity*. Translated by Julian F. Pas and Norman J. Girardot, with a foreword by Norman, J. Girardot and a new afterword by Isabelle Robinet. Albany: State University of New York Press, 1993.

- Schipper, Kristofer, and Franciscus Verellen, eds. *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, vol. 1, *Antiquity through the Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- Strickmann, Michel. "The Mao Shan Revelations: Taoism and the Aristocracy." *T'oung Pao* 63, livr. 1 (1977): 1-63.
- Zürcher, Erik. "Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence." *T'oung Pao* 66, livr. 1/3 (1980): 84-147.

Re-Examining the Conceptual Structure of *Taishang Laojun Shuo Chang Qingjing Miao Jing* and Its Historical Significance

Li He-shu*

Abstract

The period from the Northern and Southern Dynasties to the Tang, namely the fifth to tenth centuries, represents a crucial formative period in the intellectual history of Daoism, characterized primarily by the incorporation of Buddhist doctrinal frameworks into the construction of a Daoist doctrinal system. *Taishang laojun shuo chang qingjing miao jing* 太上老君說常清靜妙經 (*Wondrous Scripture of Perpetual Purity and Tranquility, Spoken by Taishang Laojun*; hereafter *Qingjing jing*), a concise scripture compiled during this time, was not only fully preserved in the Ming dynasty *Daozang* 道藏 (*Daoist Canon*) but also held in high regard by later alchemists 丹家 and priests of the Quanzhen 全真 school. Deeply reflective of its time, this scripture is a pivotal source for examining innovations in Daoist views on practice in medieval China. However, its doctrinal implications remain to be fully elucidated.

The present study aims to clarify the key concepts that structure *Qingjing jing*, such as meditative contemplation 觀法, the theory of the heart-mind 心說, the Buddhist notion of emptiness 空義, and perspectives of the Chongxuan 重玄 (twofold mystery) school. It further traces the intellectual origins of these ideas and situates them within the broader context of the development of theories on Daoist practice to reassess their historical meaning in the medieval period. The analysis reveals that, under the premise of the Daoist tradition of “returning to the root” 歸本, *Qingjing jing* integrates the Buddhist prajñā doctrine of emptiness to express the non-self nature of all phenomena, as well as employs Chan practices

* Li He-shu, Assistant Professor, Department of Religious Studies, Fu Jen Catholic University.

and the Chongxuan idea of “non-obstruction of non-obstruction” 不滯於不滯 to guide Daoist practitioners in eliminating attachment and cognitive fixations. The scripture constructs a practice theory centered on spiritual liberation through this synthesis. Although this new practice model exerted notable influence, it did not supplant the entrenched Daoist traditions of *qi* 氣 refinement and physical transformation; instead, it appears to have been incorporated into the progressive stages of internal alchemy 內丹, occupying a transitional position in the history of Daoist practice theory.

Finally, regarding the dating of *Qingjing jing*, this study proposes that the text likely emerged against the backdrop of the widespread circulation of *Xin jing* 心經 (*Heart Sutra*), as well as posits the prior existence of *Taishang laojun qingjing xin jing* 太上老君清靜心經 (*Scripture of Purity and Quietude of the Heart by Taishang Laojun*), which was later edited and restructured into the *Qingjing jing* as we know it. This process most likely occurred between the mid-eighth and early ninth centuries.

Keywords: *Scripture of Perpetual Purity and Tranquility*, *Qingjing jing*, meditative contemplation, *guanfa*, theory of the heart-mind, *xinshuo*, double mystery, Chongxuan school, internal alchemy, *neidan*