

《釋禪波羅密·通明觀》的身體圖象

The Discourse of the Body about 'Supernatural Power and Insight' in Zhiyi's "Shi Chan Boluomi Tsidi Famen"

方素真*

Janus Fang

摘要

智顛 (A. D. 538-597) 四十歲以前所寫定的《釋禪波羅密次第門》，正當中國煉丹術的全盛期 (270-580)，身為中國人於知識養成期中，面對這樣大思潮的衝擊，真能置身事外嗎？他在《釋禪波羅密·通明觀》大量採用的身體論述部分，是完全承襲於印度禪法嗎？或者以佛學系統暗藏煉丹術的資料？他於吸納轉化而創設出的天台止觀，純粹是他一己靈犀觸發的嗎？

基於這樣的焦點，本文擬於身體論述部分找尋資料的源頭，藉此分殊智顛多元文化刺激與轉化的現象。

關鍵詞：智顛、釋禪波羅密次第法門、通明觀、中國煉丹術、
吸納與轉化

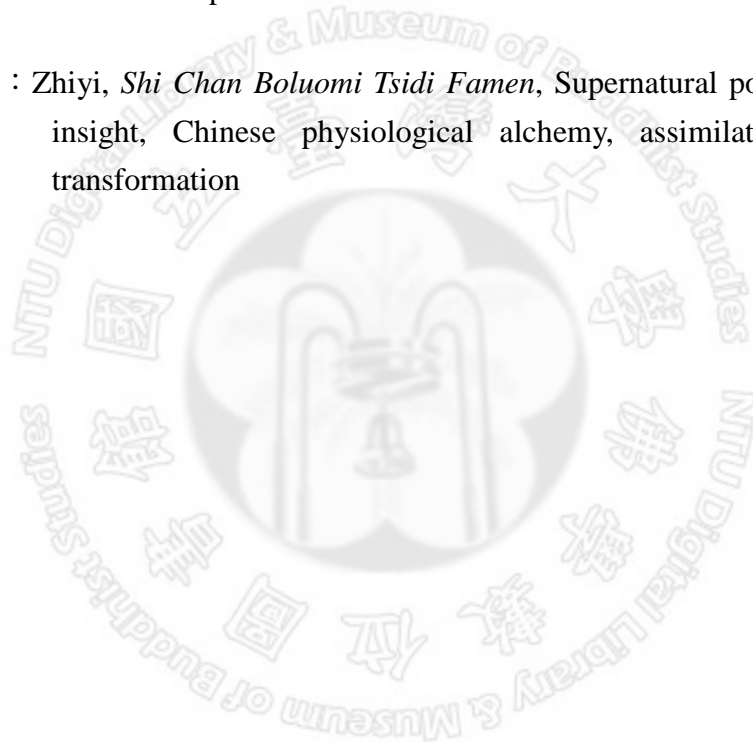
* 遠東技術學院通識中心副教授。

Abstract

Zhiyi (A.D.538-597) wrote "*Shi Chan Boluomi Tsidi Famen*" before he was forty years old, when the Chinese physiological alchemy was in its prime. It seems unlikely that Zhiyi could separate himself from that atmosphere. In his "Supernatural power and insight," there is a lot of body discourse. Is it just an adoption from the Indian concept of Zen? Or is it the Chinese physiological alchemy in reality? Is his Tian-tai chih-kuan merely a creation of his own?

This article focuses on body discourse to trace the origins of Zhiyi's thought and to discuss the problems of assimilation and transformation.

Keywords : Zhiyi, *Shi Chan Boluomi Tsidi Famen*, Supernatural power and insight, Chinese physiological alchemy, assimilation and transformation



前 言

本論文的寫作是歧出的成果，筆者非佛學研究者，起因于成大宗教研究室趙飛鵬教授研究繁忙，無法挪出時間主講讀書會的單元，找筆者代為充數，順此因緣，條分縷析智顛《釋禪波羅密·通明觀》的資料，佛學研究者多指出「通明觀」的禪修分判資料，在一般佛典中少有與之呼應的素材，到底是承襲印度經典或別有所宗呢？如是印度原典的資料，多不贅述的原因，是否乃當時一般學者所知所能的知見？研究者無法提出明確的說詞，難道智顛空穴來風自說自話嗎？這是漢人詮釋印度佛典的資料，所以內蘊漢人的思維邏輯，是漢人無法捨離的人文觀照；其歧出於印度原典的論述，筆者以為是殊異性的文化思維所產生的特殊性詮釋。執意在佛典裏尋根探原，恐是緣木求魚難有所獲罷！

智者大師於書中指出：「《大集經》說『言初禪者，亦名具，亦名離。離者，謂離五蓋；具者謂具五支。…覺：如心覺大覺，思維大思維。…觀：觀心、行大行、徧行、隨意，…喜：如真實知、大知、心動至心，…安：心安、身安、受安、受于樂觸，…定：心住大住不亂、於緣不謬，無有顛倒，』推此經文，所明五支，與餘經論所明大異，故須別釋」。¹此處明白道出書中解說的覺支五支義是有殊異性。其殊異性于佛學門外漢的眼中，竟然眼熟得很，董仲舒《春秋繁露》、中醫學的身體觀、五行學理論有雷同的身體宇宙觀，他參雜中國人的認知思維為中國人解經，這是合理而必然的現象，也是佛學東傳初期生根的措施。

又在「初禪發相·次發中證相」指出：覺息後，五臟內生息之相，都不相同，有青黃赤白黑五色相，內臟有別，色相也隨之而變。²引述的五色相，迥異

* 標號說明，【成大宗教與文化究室】採用《釋禪波羅密次第法門》的版本有三種，《大正藏》、中華佛教文獻編撰社，1972/07，佛陀教育基金會，2004/02，為了考辨方便，筆者同時標出三版本的頁次，依次是大正、中華、佛陀為簡稱，下文涉及三版本資料，依此簡稱標示。《大正藏》每頁分上中下三欄，於頁次之後，再標示欄位，依 a、b、c 標示之。例如「通明觀」全文，參見(大正，頁 529a-535b；中華，頁 221-241；佛陀，頁 197-217。)

¹ 語見《釋禪波羅密修證第七之四·通明觀》，(大正，頁 529b；中華，頁 222-223；佛陀，頁 198-199。)

智顛引述《大集經》的資料，原文可參見曇無讖撰《大方等大集經·卷第二十三·虛空目分聲聞品第一》，臺灣台南和裕，民 86，頁 980-981。

² 原文「覺息後五臟內生息相各異，所謂青黃赤白黑等，隨臟色別，出至毛孔，若從根入，色相亦不同，如是分別氣相非一。」詳見，《釋禪波羅密修證第七之四·通明觀》，

於佛教地水火風四大，而與中國五行論相合。至於「根本世間因緣」述及五識存於五臟、藏神六府，³以及「根本與外世間相關」論述自然與身體的關係，例如「頭圓象天，足方法地」，五臟相應于五衆生、五姓、五經，特別指出勾陳、朱雀、白虎、青龍、玄武五物，五姓則爲宮商角徵羽。⁴採用的資料是取自中國本土素材？解釋五音爲五姓，這中間的轉折爲何？須待進一步考辨其中脈絡，本文根據這些疑點提出己見，以就教於方家。

一、身體觀承襲《春秋繁露》與《黃帝內經》的狀況

董仲舒《春秋繁露》提出的天象與身體論述，或指爲虛妄無稽之談，揚雄順此撻伐聲浪，以疾虛妄的立場維護學者客觀問學的精神，他在自認的客觀中也茫然於命定的概念，他的「疾虛妄」之說，缺乏究極真理的意向，既要反對不可究極的事物，就得徹底採取客觀主義的立場，否則前後矛盾豈非不攻自破。

徐復觀《兩漢思想史·揚雄研究》讚美揚雄的一段話：

有智的自覺，所以他和董仲舒這一系列的人物相較，他的智性活動，較爲純淨而少夾雜。他在方法上，把握到非常符合理智活動的要求。他說「幽必有驗乎明，遠必有驗乎近。大必有驗乎小，微必有驗乎著，無驗而言之謂之妄。君子妄乎？不妄。」〈問神篇〉……他的《太玄》以符號、數式表達天道的運行⁵，並落實在人事的善惡吉凶之上，正是他上面所說的一段話的實現。假定《太玄》的目的，不在善惡吉凶上落腳，則他在形而上系統中，也含有科學的意味。⁶這一點，似乎未嘗不可以用到董仲舒、京房、劉歆……他們把追求存在的真實，與追求價值的真實

(大正，頁 530b；中華，頁 226；佛陀，頁 202。)

³ 原文「爾時即有身根、命根，識心具足。識在其間，具有五識之性，……內先爲者五臟，安置五識，則志依之。……五臟宮室既成，則神識有所棲，既有棲托，便須資養。五戒業力，復變身內以爲六府。神氣府養五臟，遍及一身。」(筆者案：原作及與一身，語意乖異，「遍及」較爲妥切，故修訂之。)詳見《釋禪波羅密修證第七之四·通明觀》，頁 231(大正，頁 532a；中華，頁 231；佛陀，頁 207。)

⁴ 詳見《釋禪波羅密修證第七之四·通明觀》，(大正，頁 532c；中華，頁 233；佛陀，頁 209。)

⁵ 這句話的原型「……以符號、數式，把天道的運行表達出來」，筆者以爲用字繁瑣，擅改句型應不悖原意，讀者明察。

⁶ 語見徐復觀《兩漢思想史·卷二》，臺灣學生，82/09，頁 521。

混淆在一起。……揚雄以他的理智精神、合理精神，批評了自戰國末期以來，至董仲舒以後，而大盛的一批誇大乃至迷信的說法。

徐先生這一段資料，採取揚雄科學驗證的優點，也提出「落腳於善惡吉凶」是違背科學的意味。更進一步判讀董仲舒混淆真實與抽象世界，並以揚雄的真知灼見揭發董仲舒以後誇大不實的迷信。筆者以為董氏讖緯災異說，是要透過理想的天道限制帝王的威權，是有其道德主義的構思，可惜無法經得起事實的考驗與科學的判讀，這是遭受詭病的主要來源，至於天人感應與五行五事的分殊，可能是個人靈識的洞見，適巧是純粹理性主義者（或智性活動者⁷）的灰色霧區。

揚雄以能驗能知的理性判斷，掀起疾虛妄的浪潮，這個思潮的角度與近代西學東漸產生的科學認知遙相呼應，徐先生受此浪潮的激勵下，對於傳統而偏離驗證的議論都以非科學判讀，如此判讀的結果，正如法律以事實證據作為判案佐證，凡證據指向的嫌疑犯可謂證據確鑿，流於物質角度的直線思維法，容易迷失於精神理性，也可能造成錯判與誤讀的現象。

中國傳統獨特的天人之學因純粹理性崛起，以其為自由心證的感應說辭，解讀為非科學理性，或判讀為迷信，這是否決感知天人互動的可能性，也否決人類靈識的可信度。董仲舒的讖緯災異固有失真的事實，用此部分否定其一生所學，似乎有草率的嫌疑；何況徐先生也說董氏治學為人嚴肅方正，不可輕易加上「騙子」的徽號⁸；嚴肅方正者所創發的哲學體系，應有其客觀理性與文化背景的邏輯思維，絕非不加考辨率爾之作。筆者考辨其身體宇宙觀與五行論的概念，是有其歷史脈絡的承襲現象，這一支的學派與稷下學及中醫養生學有其合流與互補的義理脈絡，這支系統迥異於西方的風土結構，與中國風土人文有著密不可分的臍帶關係，若僅溯源于《呂氏春秋》，或沿襲鄒衍之說，都僅指出一端，未見全豹的說詞罷了。

華夏先民慣常以全方位的思考，考量天地人的互動關係，人類既然不能自外於天地自然的運行，處於同一的運行範疇，宇宙運行的理則直接反饋於人體的周行。此雷同於兩漢的天人之論，董仲舒《春秋繁露》似此。天文物理與人體的類比關係，就是李約瑟所指的關聯性思考，這類檔案列為人體醫學與煉丹術等理論的基底，就是他所指的存案系統阻礙科學研究發展；這些阻礙科學發

⁷ 此處專有術語，採用徐復觀的說辭，見引文第一行。

⁸ 徐復觀《兩漢思想史·卷二》，臺灣學生，民 82/09，頁 300。

展的思維本身，難道就是迷信與無知的孿生兄弟嗎？還是我們不求甚解所造成的誤讀現象呢？李約瑟也提出五行論，非僅類似希臘四元說，有可能是磁場能量的發現，莊子可能是第一個發現者。⁹

《黃帝內經太素》卷五，在黃帝與伯禽問答的設問中，直接細說天地與人相應的現象：

天圓地方，人頭圓足方以應之；天有日月，人有兩目；地有九洲，人有九竅；天有風雨，人有喜怒；天有雷電，人有音聲；天有四時，人有四肢；天有五音，人有五藏；天有六律。人有六府；天有冬夏，人有寒熱；天有十日，人有手十指；辰有十二，人有十足指莖垂以應之，女子不足二節，以抱人形。天有陰陽，人有夫妻；歲有三百六十五日，人有三百六十五節；地有高山，人有肩膝；地有深谷，人有腋脰；地有十經水，人有十二經脈；地有泉氣，人有衛氣；地有草蘆，人有毫毛；天有晝晦，人有臥起；天有列星，人有齒牙；地有小山，人有小節；地有山石，人有高骨；地有林木，人有幕筋；地有聚色，人有□¹⁰肉；歲有十二月，人有十二節；地有時不生草，人有時無子；此所以與天地相應者。¹¹

《春秋繁露·人副天數 56》記載：

天地之精，所以生物者，莫貴於人。人受命乎天也，故超然有以倚，物疢疾莫能為仁義，唯人獨能為仁義；物疢疾莫能偶天地，唯人獨能偶天地。人有三百六十節，偶天之數也。形體骨肉，偶地之厚也。上有耳目聰明，日月之象也。體有空竅理脈，川谷之象也。心有哀樂喜怒，神氣之類也。……人之首姁¹²員，象天容也。髮象星辰也。耳目戾戾，象日月也。鼻口呼吸，象風氣也。胸中達知，象神明也。腹飽實虛，象百物也。…足步而方，地形之象也。…天以終歲之數成人之身，故小節三百六十六，副日數也；大節十二分，副月數也；內有五臟，副五行數也；外有四肢，副四時數也；乍視乍瞑，副晝夜也；乍剛乍柔，副冬夏也；乍哀乍樂，副陰陽也；心有計慮，副度數也；行有倫理，副天地也。¹³

⁹ 參考李約瑟《中國之科學與文明》第一冊頁 22，第二冊頁 462-506，臺灣商務，民 70/09 四版。

¹⁰ □字，从肉从困。

¹¹ 見《增補珍本醫書集成》二，臺北世界，民 25 年編，50 年增補，民 71/09，頁 41-42。

¹² 原字上分下女，音分。

¹³ 見《春秋繁露注》下，清凌曙注，臺北世界，民 59/01，頁 290-293。

《釋禪波羅密》則說：

頭圓象天，足方法地，內有空種，即是虛空。腹溫暖法春夏，背剛強法秋冬，四季體法四時。大節十二，法十二月。小節三百六十，法三百六十日。鼻口出氣息，法山澤溪谷之風氣；眼目法日月，眼開閉法晝夜；髮法星辰，眉為北斗，脈為江河，骨為玉石，皮肉為地土，毛法叢林。五臟在內，在天法五星，在地法五嶽，在陰陽法五行，在世間法五諦。內為五神，修為五德，使者為八卦，治罪為五刑，主領五官，昇為五雲，化為五龍。心為朱雀，腎為玄武，肝為青龍，肺為白虎，脾為勾陳，此五種衆生，則攝一切世間，禽獸悉在其內。亦為五姓，謂宮商角徵羽，一切萬姓并在其內。對書典則為五經，一切書史并從此出。若對工巧即是五明、六藝，一切技術悉出其間。當知此身雖小，義與天地相關。如是說身，非但直是五世陰間，亦是國土世間。¹⁴

從三筆資料勾勒天體與人體對應的關係，《黃帝內經太素》的資料最詳細，獨缺血脈、頭髮、呼吸的譬喻，餘者三家說法一致，《釋禪波羅密》同質於《春秋繁露》的措辭與類比的說法，又取用《黃帝內經太素》的寒熱說詞，這樣一致性的邏輯思維，絕非分屬於中、印兩國文化的脈絡，它是同一天人合一的系統概念，且將三組資料表格化於後，更能顯現彼此間的同質性。

《黃帝內經太素》、《春秋繁露》與《釋禪波羅密》人體類比宇宙之同異

	《黃帝內經太素》	《春秋繁露》	《釋禪波羅密》
人身	天圓地方，人頭圓足方以應之	首員象天容，足方象地形	頭圓象天，足方法地
四肢	天有四時，人有四肢	外有四肢，副四時數	體法四時
寒熱	天有冬夏，人有寒熱	乍剛乍柔副冬夏	腹溫暖法春夏，背剛強法秋冬
小節	歲有三百六十五日，人有365節	三百六十節，偶天之數。 三百六十六，副日之數。	三百六十
大節	歲有十二月，人有十二節	十二分	十二

¹⁴ 見《釋禪波羅密修證第七之四·通明觀》，（大正，頁 532b-c，中；中華，頁 232-233；佛陀，頁 208-209。）

體內		體有空竅	內有空種
目	天有日月，人有兩目	耳目，日月之象	眼法日月
眼睛	(天有晝夜，人有臥起)	乍視乍瞑，副晝夜	開合法晝夜
血脈	(地有深谷，人有腋膕)	理脈，川穀之象	脈為江河
髮	(地有草蘆，人有毫毛) (天有列星，人有齒牙)	髮象星辰	髮法星辰
呼吸	地有泉氣，人有衛氣	鼻口呼吸，象風氣	鼻息法山澤溪谷風氣
五臟	天有五音，人有五臟 (天有六律，人有六腑)	內有五臟，副五行數	在陰陽法五行
神氣	天有風雨，人有喜怒；(五神藏五臟)	心有哀喜樂怒，神氣之類	五神：魂、神、魄、志、意

二、通明觀五臟論述的模糊現象

《釋禪波羅密·通明觀》論及藏神六府時，使用了中醫生理學的概念，智顛指出幾個論點：(1)魂志魄意神是五神，五神是五識的異名。(2)有五臟，則需資養，資養來自於六府，「神氣府養五臟，及於一身」。(3)六府，即膽小腸大腸脾膀胱，膀胱與三焦合為一府，對應於五臟的肝心肺脾腎。(4)三焦各有所主，上焦通津液清溫之氣，中焦主通血脈精神之氣，下焦主通大便之物。(5)五臟之神，分治六府，以成五官之神。(6)府藏相資，出生七體。各生出筋腸、血脈、皮、肌膚、骨髓；衍生出爪、髮、耳、舌、齒。(7)五臟與五戒、四大、五陰、十二入、十八界、四諦、十二因緣相對應。

以上七項論述，前六項取用於《黃帝內經》的醫學概念，是毋庸置疑的，卻有說詞含混，語義不清之處，需要進一步說明以利益學者閱讀。至於第七項應是智顛福至心靈的解讀法，他將佛學觀念化約歸類，分別與五臟勾出相應的類比關係，這樣的取法，其實暗合鴻範五行以來的五行分類法，將一切事物化約為金木水火土五類，順此天地萬物逃不出五行的關聯性思維。但是勉強劃分的結局，中印觀念的不相應性也就產生扞格的現象。且看《釋禪波羅密·通明觀》解析內義世間與佛法對應的關係¹⁵，筆者圖表化如下：

¹⁵ 資料取自(大正，頁 533a-b，中；中華，頁 234-235；佛陀，頁 210-211。)

五臟	脾	肺	肝	心	腎
五戒	妄語	淫	殺	飲酒	盜
四大	地		風	火	水
四生	胎生		卵生	化生	濕生
五陰	識	行	色	想	受
五根	舍	喜	憂	苦	樂
三界	四禪	二禪	欲界	初禪	三禪
四諦		道	集	苦	滅

其中三界、四諦的劃分，最令人匪夷所思，也正是勉強類比所呈現的扞格之處，這部分的分判則由佛學研究者處理，非本人專長不多細論。至於其他六項，則就其模糊之處，提出六點論述考辨之。

(一) 六腑是五臟的精氣府，非神氣府。

從《黃帝內經太素》卷三的〈陰陽雜說〉、卷五〈十二水〉、卷六〈藏府之一〉、〈五藏命分〉、〈五藏氣夜〉¹⁶，明白顯示六腑為陽，五臟為陰；五臟合神氣魂魄而藏之；五臟主藏精；五臟藏精神血氣魂魄，六腑化穀而行津液；五臟，心藏神，肺藏魄，肝藏魂，脾藏意，腎藏志。

所謂六腑，就是膽、小腸、大腸、胃、膀胱、三焦，各自對應於肝、心、肺、脾、腎，膀胱與三焦共同資養腎臟。從六腑所顯示的器官，都屬於消化系統，就此可得出一個明確的概念，六腑負責化穀存精，滋養五臟，是抽取糧食精華的轉運中心。

《釋禪波羅密》的五神與《黃帝內經》所指的內容完全一致，在《黃帝內經》則指稱五臟藏精神血氣魂魄，各臟分藏神魄魂意志。《釋禪波羅密》說五臟

¹⁶《黃帝內經太素·藏府之一·五藏氣液》：岐伯說：「六腑氣，膽為怒，胃為氣逆為噦，小腸大腸為泄，膀胱不約為遺溺，下焦溢為水。五并，精氣并於肝則憂，并於心則喜，并於肺則悲，并於腎則恐，并於脾則畏，是謂精氣并于藏也。……五藏，心藏神，肺藏魄，肝藏魂，脾藏意，腎藏志。五主，心主脈，肺主皮，肝主筋，脾主肌，腎主骨。」《增補珍本醫書集成》二，頁 65。

的神氣府在六腑，此處的用詞容易與心臟的心神相混淆，如果分判六腑與五臟分屬物質與動力兩層次，六腑直接消化食物，提煉能量以供給五臟，「精」與「神」洽是分屬物質與動力，爲了區隔字義，彰顯六腑的功能性，就是攝取五穀之精以資養五臟；只有更動神氣府爲精氣府，字義與功能才有明確性地呼應。

（二）三焦的作用

《釋禪波羅密》的說明也極省略：「膀胱爲腎府，腎府黑，膀胱亦黑；通濕氣潤腎，利小行腸；故三焦合爲一府，分各有主，上焦通津液清溫之氣，中焦主通血脈精神之氣，下焦主通大便之物。」此段的說明只有下焦明顯易懂，上中焦則含混其詞，羅東逸《內經博議》則清晰地說解：

三焦無狀，空有其名，是以其說紛紛，皆拘文牽義之徒也。…三焦之所主，即陽明之所施。其氣爲腐熟水穀之用，與胃居太陰脾之前，實相火所居所遊之地也。故焦者以熟物爲義，上焦如霧者，狀陽明化物之升氣也；中焦如漚者，狀化時沃溢之象也；下焦如瀆者，狀濟泌分別流水之象也。¹⁷

從上文資料顯示，三焦的功能就是消化分泌系統，分出三焦則點明三階段的消化功能及吞食物料的工作目的，以焦爲稱號，代表火相的含意，透過氣火的作用分解食物；第一個階段在上焦，上焦之氣如霧氣，如同蒸煮食物所產生的水蒸氣；中焦處理已分解的食物，加強腐爛的功能，催化爲糜爛潮濕的樣子，才可以滲透到經脈滋養五臟；至於下焦則如同川流一般，將多餘的分泌物排除體外。換言之，三焦利用氣火方式，萃取穀之精以滋養五臟六腑。

（三）五陰世間中五眾生、五姓與五行的關係

所謂五陰世間，指處於十法界地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛等，各層次的凡聖衆生所構成的世界。這個世間衆生，有色受

¹⁷ 羅東逸《內經博議·卷一·人道論·太沖三焦論》，見《增補珍本醫書集成》一，臺北世界，民 71/09，頁 33。

想行識構成的有情識世間，如果從受業的正報主體而言，也通稱衆生世間。¹⁸

智顛透過俗世的概念，力圖解說五臟對應五陰世間的種種事物，而作出各種類比的說辭，其中五衆生、五姓的類比，雖有取意於經典的證據，卻含糊其辭。

五臟…內為五神修為五德，使者為八卦，治罪為五刑，主領為五官，昇為五雲，化為五龍，心為朱雀，腎為玄武，肝為青龍，肺為白虎，脾為勾陳，此五衆生，則攝一切世間，禽獸亦在其內。亦為五姓，謂宮商角徵羽，一切萬姓，並在其內。¹⁹

文中有兩處語意不清，(1)直接以朱雀等連接五臟的說明，語義草率，無法彰顯兩者的正確關係，也容易誤導五種禽獸為五臟的表徵，其間的深層涵義被單一地意象化，又無進一層的說明，如何導正觀念？(2)一般認知「宮商角徵羽」是五音，如何轉為五姓，未說明細部脈絡，難免有突兀不解的現象。

五種動物分置五個宮位，各代表五方位，而智顛簡說為含攝一切禽獸，不如增補為木火土金水是宇宙的五大元素，一切萬物也因其性質而歸納為五組系統，如果禽獸依照這五組系統分類，依《呂氏春秋》則分為鱗、羽、倮、毛、介五類，分別以龍、鳳凰、麒麟、老虎、玄龜為代表性。²⁰

至於「五姓謂宮商角徵羽」，這句話含混了五音與五姓的關係，漢朝王充《論衡·詰術》於辯析「圖宅術」的荒謬性，引述其中資料「『宅有五音，姓有五聲。宅不宜其性，姓與宅相賊，疾病死亡，犯罪遇禍。』……『商家門不宜

¹⁸ 參考王雷泉《摩訶止觀》，頁 222-223。

¹⁹ 語見《釋禪波羅密》，(大正，頁 532c；中華，頁 233；佛陀，頁 209。)

²⁰ 《呂氏春秋》的〈孟春紀〉、〈孟夏紀〉、〈季夏紀〉、〈孟秋紀〉、〈孟冬紀〉有五帝、五神、五音、五味、五蟲的分判。茲整理於後。凡【】內說明，皆取自高誘注。參考頁 1、34、55、65、94。收入《新編諸子集成》七，臺北世界，民 80/05。至於五味欄內（）的資料，取自《管子·水地篇》，收入《新編諸子集成》五，頁 236。

季節	春	夏	中央	秋	冬
五帝	太皞	炎帝	黃帝【少典之子】	少皞【帝嚳之子】	顓頊
五神	句芒	祝融	后土	蓐收	玄冥
五蟲	鱗【龍為之長】	羽【鳳為之長】	倮【麒麟為之長】	毛【虎為之長】	介【甲蟲】
五音	角	征	宮	商	羽
五味	酸(苦主肝)	苦(甘主心)	甘(酸主脾)	辛(鹹主肺)	鹹(辛主腎)
五臭	膾	焦	香	腥	朽
五數	八	七	五	九	六

南向，徵家門不宜北向。』則商，金；南方，火也。徵，火；北方，水也。水勝火，火賊金，五行氣不相得，故五姓之宅門有宜向，向得其宜，富貴吉昌；向失其宜，貧賤衰耗。」²¹順此可以進一層說明，就是天下萬姓可以分類為五聲，五聲又應和五行的分類，按其相生相剋的邏輯推衍，姓氏屬於宮聲者，不適合居住在屬於木的方位，餘者皆可類推而得知吉凶。²²

(四) 王道治正與身體的關係

中國經典莫不闡述天人合一之學，治國平天下多以修身為基底，如《大學》八目，格致誠正修齊治平的連鎖關係，指出心靈的自我鍛鍊與正向運作，是領導者的修持功夫；孟子也提出諛辭、淫辭、邪辭、遁辭，萌發於內心，就有可能危害到政事的決策，所以要養護浩然之氣，運用絕對正向的能量挾制任何邪忒的心念；荀子論君子修身，闡述治氣養心之術，在於「莫神一好」，君子「志意修、道義重」則能役萬物；〈天論〉則指出「心居中虛，以治五官」又「聖人清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全天功。如是則知其所為，知其所不為矣，則天地官萬物役矣。」這是王道治正與身體關係的原型。

董仲舒則進一步融合儒學與陰陽五行以論述人體五臟四肢與治國的類比關係，這樣的說辭也許是智顛「王道治正」的原始材料。《春秋繁露·天地之行78》說：

天地之行美也，是以天高其位而下其施，藏其形而見其光，序列星而近至精，考陰陽而降霜露；高其位所以為尊也，下其施所以為仁也，藏其形所以為神也，見其光所以為明也，……一國之君，其猶一體之心也。……任群臣無所親，若四肢之各有職也，內有四輔，若心之有肺肝脾腎也；外有百官若心有形體孔竅也，親聖近賢若神明皆聚於心也。上下相承順若肢體相為使也，布恩施惠若元氣之流皮毛腠理也。百姓皆得

²¹ 見王充《論衡》，收入《新編諸子集成》七，臺北世界，民 80/05，頁 243-244。

²² 陳怡魁《生存風水學》表示：「春秋時代，陳衛秦三姓為羽音，五行為水，如以『五音相宅術』鑒定，其屋向宜向西北、西或向北，因金生水，而水又與水相扶助。……《唐書》中，呂才表示，鄭宋齊三姓為徵音，屋向為北，則水剋火，屋向剋其姓氏，就叫『向失其宜』，是會『貧賤衰耗』。」臺北易學研究發展基金會，2000/04，頁 464-465。

其所，若流血氣和平，形體無所苦也；無為致太平，若神氣自通於淵也。致黃龍鳳皇，若神明之致玉女芝英也。君明臣蒙其功，若心之神，體得以全；臣賢君蒙其恩，若形體之靜，而心得以安；上亂下被其患，若耳目不聰明而手足為傷也；臣不忠而君滅亡，若形體妄動而心為之喪。是故君臣之禮，若心之與體；心不可不堅，君不可不賢；體不可不順，臣不可不忠；心之所以全者，體之力也；君之所以安者，臣之功也。²³

這段資料指出幾個要點：(1)君臣之禮，若心之與體；一國之君，猶一體之心。(2)心為君，有四輔，即肺肝脾腎；有百官，就是四肢孔竅。(3)心堅體順，就是君賢臣忠，結果耳目聰明、手腳靈敏。(4)心神體全，體靜心安。

《釋禪波羅密》則指出：(1)心為大王，上義下仁，故居在百重之內，出則有前後左右，官屬侍衛。(2)肺為司馬，肝為司徒，脾為司空，腎為大海，中有神龜，呼吸元氣，行風致雨，通氣四支。四支為民子，左為司命，右為司錄，主錄人命。(3)齊中太一君，亦人之主。柱天大將軍，特進君王，主身內萬二千大神。太一有八使者，八卦是也。合為九卿，三焦關元，為左社右稷，主姦賊。上焦通氣，入頭為宗廟，王者於間治化。若心行正法，群下皆隨，則治正清夷。(4)五臟調和，六府通適，四大安樂，無諸疾惱，終保年壽。²⁴

順著兩筆資料的鋪排，且勾出兩組四個相應和的焦點，兩組的(1)都標明君臣與心體的對應；智顛的說辭在(2)(3)呈現誇張而有傳奇手法的敘事變化，如(2)「腎有大海，中有神龜，呼吸元氣，行風致雨，通氣四支」，這樣的說法，在同一思潮的氛圍裏，人人可感可知其中精義；時隨境遷之後，缺乏相同的認知，則呈現出神話般的荒唐。

筆者以為這段話必要勾勒出五行說的背景，才能給予讀者有正確的認知，此處的腎當指八卦的坎位，是五行中的水，在人體則是脊椎尾內側與臍下丹田的空間，是氣海的位置；脊椎的內外側有任脈督脈，兩脈各掌後天與先天元氣，煉氣就是吸納後天元氣，導引已弱化的先天元氣，再衝開出生後就隱閉的奇經八脈；換言之，利用外氣製造鼓風效果，吹逼內分泌如雨般地周行體內，導引氣血抵達四肢末梢。至於神龜當指北方位的玄武，參考《呂氏春秋》與《禮記·曲禮·上》孔穎達疏的資料²⁵，推敲其代表性生物是玄龜，就是超大型烏龜；就

²³ 見清凌曙《春秋繁露注》，台北世界，民 59/01，頁 383，387-387。

²⁴ 見《釋禪波羅密》，(大正，頁 532c；中華，頁 233；佛陀，頁 209。)

²⁵ 參見本文註 19 的整理；《十三經注疏·禮記·曲禮》，2702-2703；陳飛龍〈抱朴子

人體的部位而言，是尾椎內側的空間。

董仲舒「上下相承順若肢體相為使也，布恩施惠若元氣之流皮毛腠理也。」敘述身體和諧則元氣充盈於皮毛肌理，較之智顛的說辭，用詞樸實而理性，毫無荒唐之語；然而兩者在各自的文化系統裏，一為至尊一為邪說惑眾，際遇乖人命運，就在有無知音罷了！

太一與八卦在《周易參同契》則詮釋為修煉的定位點及鼎爐進退火與卦氣的互動關係，詳細論述可參閱筆者〈太一生水與《周易參同契》的關係〉及〈周易參同契幾個功法的詮釋問題〉²⁶，此處不多贅述。至於「身內萬二千大神」，在西晉魏夫人所傳的《黃庭內景經》²⁷只述及五臟神，智顛指出身內有如此多神，應是上清派造神之後的說辭。至於(4)提及的四大安樂，則回歸佛學地水火風的四大論述。

(五) 臟腑相應與七體的關係

《釋禪波羅密》有「府臟相資，出生七體」之說，歸納出「肝為膽府，…小腸為心府，…大腸為肺府，…胃為脾府，…膀胱為腎府，…府臟相資，生出七體；腎生二體，一骨二髓，腎屬於水，以水內有砂石故，即骨之義也。肝生二體，一筋二腸，肝為木，木為地筋，故生筋腸也。心生血脈，心色赤，屬血，以通神氣，其道自然。脾生肌膚，脾為土，肌膚亦土。肺生於脾，肺在眾臟之上，故皮亦是一身之上。」²⁸這段敘述除了腎有骨髓與肝有筋腸，在《黃帝內經太素》論述「藏府應候」的資料「腎未言及髓，肝也未涉及腸」之外，餘者完全一致；《管子·水地》敘述胚胎的形成，未言及六腑，所言「肺生骨」與「肝生革」，與前兩說有扞格的現象，可能是資料傳抄中的筆誤現象；²⁹指出「腎生

「女」道探微〉，頁 18-19，第五屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會，民 93/3/26-27。

²⁶ 詳見《成大宗教與文化學報》第二期，頁 117-142，2002/12。第一期，頁 119-146，2001/12。

²⁷ 可參閱本論文第三單元的論述。

²⁸ 見《釋禪波羅密》，(大正，頁 532b；中華，頁 231-232；佛陀，頁 208。)

²⁹ 清戴望校正指出：「《五行大義》三引作『脾生骨，腎生筋，肺生革，心生肉，肝生爪髮。』《御覽·人事部》引作『脾生髓，肝生骨，腎生筋，肺生革，心生肉。』」，見唐尹知章注《管子校正二十四卷》，收入《新編諸子集成》五，台北世界，民 80/05，頁 245。戴望所參閱的資料，也非醫典，只能參考其中舛亂的事實，無法作為補正之用。

腦」則有補足前說，或許可推出腦髓之義，而吻合二體之說；至於肝有二體之說依然模糊。³⁰且看岐伯回答黃帝的問話：

肺合大腸，大腸者皮其應也。心合小腸，小腸者脈其應也。肝合膽，膽者筋其應也。脾合胃，胃者肉其應也。腎合三焦膀胱，三焦膀胱者，腠理豪毛其應也。……肝應爪，……腎應骨。³¹

《管子·水地 39》則言：

人，水也。男女精氣合，而水流行。三月如咀，咀者何？曰：五味。五味者何？曰：五藏。酸主脾，鹼主肺，辛主腎，苦主肝，甘主心。五藏已具，而後生肉，脾生隔，肺生骨，腎生腦，肝生革，心生肉；五肉已具，而後發為九竅，脾發為鼻，肝發為目，腎發為耳，肺發為竅，五月而成，十月而生。生而目視耳聽心慮，目之所以視，非特山陵之見也，察於荒忽；耳之所聽，非特雷鼓之聞也，察於淑湫；心之所慮，非特知於麤麤也，察於微眇。故修要之精，是以水集於玉，而九德出焉；凝蹇而為人，而九竅五慮出焉，此其精也。³²

李約瑟考辨這段資料時，註明中國秦漢已有胚胎學的觀念，三個月胎兒可能有咀嚼吸吮的作用，這當中隱約含有臍帶的觀念，於「脾生肉…心生肉」加註說明「是現代所謂胚胎發展中的感應現象」，身為生化學家又在「化學胚胎學」有深刻鑽研者的眼中，處理中國生化醫學的感受，俾能有相對地理解與客觀性的認知。³³較之單從文字表義梳理義理脈絡者，其解讀能力勢必更勝一籌。

今梳理三筆資料，《管子·水地》雖有原始材料，對於合編的典籍，若缺乏醫家考辨胚胎學細胞衍化的資料，只能解讀出當時醫學發展已有胚胎學的論

³⁰ 筆者以為二體之說應是並列的指涉，非指衍生物而言。肝生筋腸的腸字若指為小腸，則與小腸為心府產生錯雜現象；若純粹取用「腸」字的直條狀，以形容筋的形狀，或能和爪的形狀相互呼應；按照文本語序推敲，爪為筋的衍生物，非並列物，如此勾連依然不恰當。

³¹ 唐楊上善注《黃帝內經太素·藏府之一·藏府應候》，收入《增補珍本醫書集成》二，頁 62。

³² 見唐尹知章注《管子校正二十四卷》，頁 236-237。

³³ 參考李約瑟《中國之科學與文明》第二冊頁 64，第一冊，頁 4-5，臺灣商務，民 74/02。李約瑟指出《管子》一書，名為管仲（?-645B.C.）之作，實者由齊國稷下學者編纂，約成書於西元三百年，東漢時期又有竄改的現象。見第二冊，頁 52。

述，所言細胞與五臟六腑的轉化脈絡，是觀察的結果？抑憑空想像？仍待生物學家釐清細胞分裂與演變的脈絡，才能進一步確認其可信度。

（六）五神亡失的病兆

智顛引述「經言『失魂則亂，失魄則狂，失意則惑，失志則忘，失神則死。』³⁴外立王道治化皆身內法，如是等義具如《提謂經》說。」這段資料的源頭，當是《提謂經》雜抄醫典的資料，歸本溯源，《黃帝內經太素》有雷同的資料：

黃帝問於岐伯曰：… 何謂德氣生精神魂魄，心意志思智慮，請問其故？岐伯答曰：天之在我者德也，地之在我者氣也。德流氣薄而生者也，故生之來曰之精，兩精相搏謂之神，隨神往來者謂之魂，並精而出入者謂之魄，所以任物者謂之心，心有所憶謂之意，意知所存謂之志，……怵惕思慮則傷神，神傷則恐懼流淫而不止，因悲哀動中者，竭絕而失生。……心怵惕思慮則傷神，神傷則恐懼自失，破□脫肉，³⁵毛悴色天，死於冬。肝悲哀動中則傷魂，魂傷則狂妄不精，不敢正當人，陰縮而攣筋，兩脇骨舉，毛悴色天，死於秋。肺喜樂無極則傷魄，魄傷則狂，狂者意不存人，皮革焦，毛悴色天，死於夏。脾愁憂而不解則傷意，意傷則惋亂，四支不舉，毛悴色天，死於春。腎盛怒而不止則傷志，志傷則善忘前言，腰脊不可俛仰屈伸，毛悴色天，死於季夏。

從這段資料顯示出中醫學的身體觀，不但涉及精神魂魄與心意知慮的互動的現象，更推衍出人身聚納「德」與「氣」的形上根源，與精神魂魄心意志的連鎖性關係。至於五臟之神魂魄意志的總宰在心，心之神失即死，至於肝肺脾腎缺乏精氣府的資養，就會導致身心類的官能性疾病，肝魂失調則筋骨萎縮不靈活、肺魄失衡行爲乖戾張狂、脾意失序則心緒慌亂不安，腎志消散則健忘失憶，這些症候的解析與論斷，都屬於身心醫學的範疇，直接與體氣產生互相交感的關係。

³⁴ 見《釋禪波羅密》，(大正，頁 533a；中華，頁 233；佛陀，頁 209。)

³⁵ □字，从肉从困。案楊上善注：「亦反傷脾，故破□脫肉也。」見《黃帝內經太素·卷六·藏府之一》，頁 54。

三、魏晉南北朝道教煉丹術的發展概況

至於道教徒創作的典籍融滲宇宙五行論與對身體的存想部分，在魏晉則有兩大著作《靈寶經》與《黃庭經》，前者出自東晉末葛洪族孫葛巢甫的附會手法，擴編以「靈寶」為標名的道經，並編造了從葛玄以來《靈寶經》的傳承，或稱漢末己卯年（199A.D.）太極真人徐來勒等於會稽虞山以《靈寶經》降受葛玄；再傳葛洪，後傳葛巢甫。陶宏景《真誥·卷二十》說：「葛巢甫造構《靈寶》，風教大行。」東晉末年的《靈寶經》道法的流傳，前期以《靈寶五符經》、《靈寶赤書真文》，後期以《靈寶度人經》；《五符經》三卷，上卷是存神服氣術，中卷為服食草木藥方，下卷述佩帶或吞服符籙以避邪禳災及屍解成仙之法；方術部分多抄襲《抱樸子內篇》，又結合漢代緯書宇宙五行模式，以五帝、五神、五色、五星等依四時五行運轉次序配置五方，構成五方帝君的神靈信仰體系；于《赤書真文》又分枝出「五老符命」、「五帝真符」等符咒文字，而走向符籙度災等招神役鬼之術。³⁶

後者又分《黃庭外景經》，屬於五斗米教的傳本；《黃庭內景經》則為西晉魏夫人的傳本，本書將人體分為三部，上部腦室有泥丸九宮；中部胸腹內五臟一腑（心肝肺腎脾膽）各有神居之，心神居絳宮為中丹田；下部腸胃等消化、排泄、生殖等器官也各有神，臍下三寸的氣海（或稱精門、關元、命門）為下丹田，是男子藏精，女子藏胎的部位，也是修煉時積累精氣之處。除了三部各有神之外，人首五官與四肢關節也藏神。凡修煉《黃庭內景經》者多默念神名，守一存真，以生華五臟，長生延年。

按照《黃庭內景經》的存思術，所思之神還只是人體內五臟諸神，只能煉制魂魄，度世長生，不能七祖升化，飛昇上清；上清派者為了飛騰上清，構造了無數天上地上的尊神仙官，作為存思上界諸神之用，遂修撰《上清大洞真經三十九章》，載錄三十九位上帝皇神名諱和符咒，這種造神存思的煉丹術，偏向自我催眠以追求幻境的作用。南朝陸修靜、陶宏景加以分類東晉問世的經典，彙編為洞神、洞玄、洞真三部經典；這套《三洞真經》是南北朝及隋唐時期，最富權威的修煉方術，也是最高水準的教義理論。³⁷

³⁶ 參考牟鍾鑒等編《道教通論——兼論道家學說》，齊魯書社，1993/12，頁440-443。

³⁷ 參考《道教通論——兼論道家學說》，頁446-447。另外，李約瑟指出：魏夫人（華存）活動密集於A.D.350-370，傳說她口授《上清經》予楊羲，可追溯到A.D.316左右。

隋朝之前已有五門禪的概念，加上印度傳來的五方、五佛，再融滲中國的五行學，至此禪修者開始思索自身與宇宙的關係。³⁸通明觀裏採納五臟的存思法及五根的眼耳鼻舌身，五識色受香味觸，對應於五官與五行的邏輯思維，正是依循五行論框架推衍的結果，與《黃庭內景經》的存思法，有異曲同工之處，這樣地殊異性於其他佛典的解法，筆者以為正是當時五門禪與修煉法的大結合，直接朗現於社會思潮的軌跡。

四、結論

李約瑟說：「從三國末期（270）至隋初（580）這段期間，煉丹術及有關技術，都已臻至難以想象的地步。這就是葛洪（325）的時期。葛氏是中國歷史上最傑出的煉丹師，……抱樸子一書的前數章中，蘊有水準極高的科學思想。人憑著心智摸索，以征服複雜的大自然，而讓萬象自呈駁雜紛殺，較諸用概念歸納為一，更能打動心竅；換言之，實驗的氣氛較濃。……抱樸子一書顯然有許多荒誕、空幻與迷妄的論斷，但此處所談的，卻與亞理士多德的科學觀測，同樣精確，甚至凌駕當前西方所能產出的一切。……葛洪是個道地的巴拉塞耳士（Paracelsus），雖然他較狂熱的實驗家 Einsiedeln 早一千年。他因耽於真事而深信萬物無奇不有。」另一條資料則於《中國之科學與文明》十五冊目錄指出：煉丹術的黃金時代，由晉末(西元四百年)到唐後期(西元八百年)。³⁹

參見《中國之科技與文明》第十四冊，臺灣商務，民 78/06，頁 278。

³⁸ 參考〈禪的特質〉指出：「五門禪在隋朝之前就已存在，它已經是略具大乘精神的禪法。五門即眼、耳、鼻、舌、身五根。當時後期禪學也已傳入中國，後期禪學與印度的密教乘有些近似，有五方、五佛，再加上中國的五行學說，禪修者不僅思索自身的煩惱，也開始體驗自身與宇宙的關係，靜修時關起五根，完全用意念佛。」詳見 <http://www.kasdc.net/lecture/lecture01.htm>. Online。

³⁹ 見李約瑟《中國之科學與文明》第三冊，臺灣商務，民 74/02，頁 150-155。另外，陳邦賢《中國醫學史》指出兩個要點：(1)晉代王叔和《脈經》十卷、葛洪《金匱藥方》一百卷、《肘後要急方》四卷、梁代陶宏景增補漢魏以來名醫所用《神農本草》三百六十五種為《名醫別錄》，這是當時最有貢獻的醫學輯錄。(2)後漢三國魏晉南北朝時代，戰亂頻仍，醫術也比昇平時更加發達。晉代清談名家嵇康，追求閒適的養生論，東渡後則轉為實踐與療治功能，不論南北，醫家著錄大幅增多，著名醫家遍及士大夫與僧侶，道洪、智斌、行矩、曇鸞等人能「辨析醫方、調製丸散」，是漢代所未見。北京商務，1998/04，頁 69-74。

李約瑟於〈煉丹術與化學〉的單元，指出：「中國煉丹術從某方面來看，似乎在西元四世紀早期之葛洪與西元九世紀初期梅彪時代之間已發展到最高峰。」見《中國之科學與文明》第十五冊，臺灣商務，民 74/09，頁 194。如果按照這條資料，那麼智顛

從上段的引述，可以窺知智顛所處的時代，正是煉丹術極盛時期，他不能自外於社會思潮，反而不自覺受到影響，間接地表露於詮釋經典的意識裏。在處理通明觀道出覺支的說法別異於其他經論；另外《摩訶止觀》也指出：「止觀明靜，前代未聞。智者，大隋開皇十四年（594）四月二十六日，於荊州玉泉寺，一夏敷揚，二時慈霑。」⁴⁰於此明示所言「止觀明靜，前代未聞」，更確實地說明他發微佛學先修所未聞的想法，實者採用煉丹術的養生理論於止觀調攝。

潘桂明《智顛評傳》也指出：慧思為了維護佛法，借仙術的蹊徑通向佛教涅槃；「智顛的止觀修習中，也確實吸收了道教的某些修行方法」。《摩訶止觀》「系緣止」相當於道教「意守丹田」；……提倡五門禪，系心頂上、髮際、鼻柱、肚臍、足心。…《修心止觀坐禪法要》、《摩訶止觀》都提到「六字氣治病」⁴¹……可見，智顛…對道教的修養方法進行了吸收融合。道教養生健身祛病之道…恰是佛教的弱項。⁴²楊曾文也就慧思（515-577）〈誓願文〉記載「……願諸賢聖佐助我，得好芝草及神丹，療治眾病除飢渴，…願得深山寂靜處，足神丹藥修此願，藉外丹力修內丹，欲安眾生先自安。……」論述慧思為了迎接彌勒佛出世，權宜地採用道教煉丹術延年益壽的事實。⁴³

可見智顛在慧思的教誨下，延年益壽成為宏揚禪法的必要手段。身處煉丹

一生完全浸淫於煉丹的全盛期。

⁴⁰ 語見《摩訶止觀》卷一上，中華電子佛典線上藏經閣，2001/11/05。經文資訊取自大正藏第四十六冊 No.1911。 <http://ccbs.ntu.tw/cbeta/result/T46/T46n1191.htm>

⁴¹ 根據饒宗頤考辨結果，「先秦有吹、呬、呼三者，配合四時與朝暮，後來呼氣增益為六，最先出現於陶宏景《養性延命錄》，成為吹、呼、唏、呵、噓、呬，成為吹呼唏呵噓呬之六字訣，以合五臟。」詳見《饒宗頤二十世紀學術文集·卷五·宗教學》，台北新文豐，民 92/10，頁 151-169。

筆者整理出《釋禪波羅密》、《摩訶止觀》、《養性延命錄》對治五臟病症的差異如下：

六息	釋禪波羅密		養性延命錄		摩訶止觀	
吹	去寒	心	去風	心	冷用吹	心
呼	去熱	心	去熱	心	熱用呼	心
嘻（唏）	去痛、去風	脾	去煩	脾	百節疼痛用嘻、治風	腎
呵	去煩、下氣	肺	下氣（降氣）	肝	煩脹上氣用呵	肝
噓	散痰、消滿	肝	散滯（消除滯氣）	肺	痰癭用噓	肺
呬音細，喘	補勞	腎	解極（消除疲勞）		勞倦用呬	脾

⁴² 見潘桂明《智顛評傳》，江蘇南京大學，1996/02，頁 455-457。

⁴³ 參考楊曾文《中國佛教史論》，北京中國社科出版社，2002/12，頁 46-47。

術高峰期，既要借用仙術，浸染其學則成不可逃避的事實，無形間接受仙術的身體觀於禪法的論述？應是社群意識的不自覺套用，這是文化人無法自外於社群文化的深層意識，再強悍的客觀理性主義者也無法掃清文化基因的作祟。

按照上述的辨正，與中外學者的看法，智顛採用中國土產的醫學養生理論是確實無誤的。筆者以為智顛（538-597）⁴⁴四十歲以前完稿的《釋禪波羅密》，正介於煉丹術極盛期（270-580）或黃金期（400-700）的交集區，身為中國人誰能自外於這樣狂熱的思潮，除了師門教訓外，應和於時代思潮，很自然地融會五行說於解說佛典的禪修法門，這是時空因緣輻輳而不可抗拒的因子。至於智顛在解說時，不加考辨原典出處，有三個可能性：

(1)既然籠罩在煉丹術的鼎盛期，養生觀念是一般性知見，也是深植於自發性思維，面對相同時代者，根本無須費言其中出處。

(2)《釋禪波羅密》是講經時的紀錄，非學術性著作，講授對象也非學者，因此不作進一步考辨。

(3)紀錄者灌頂，他表述的語句是屬於直接口述紀錄，不作進一層次的系統分析與義理考辨，因此在文本的脈絡裡也呈現出錯雜紛亂的現象，閱讀者需要自我分殊文本脈絡，才能有明晰的系統架構。

基於三點可能性，導致出處的不明確性，也造成不熟悉煉丹環境與養生醫學之學習者的理解困境，中外學者若能捐棄獨尊意識或本位主義，採取多元視域以辨析魏晉南北朝的思潮脈絡，不廢棄民間伏流的強大力量，勢必有突破性地詮釋空間，以啟發後進學子。

⁴⁴ 智顛卒於開皇十七年十一月二十四日，是確定的紀錄，至於壽數的算法則有三種：(1)《續高僧傳·卷十七》紀錄智顛六十七歲。(2)陳垣《釋氏疑年錄》，考辨為(538-597)。(3)楊曾文按陽曆計算，卒年十一月二十四日，十一月十八日是西元 598 年元旦；應更正(538-598)。參考楊曾文《中國佛教史論》，北京社科出版社，2002/12，頁 56。

參考書目

一、專書

- 北涼·曇無讖《大方等大集經》，台南和裕出版社，民 86。
- 隋智顛《釋禪波羅密次第法門》，臺北佛陀教育基金會，2004/02。
- 隋智顛《釋禪波羅密次第法門》，中華佛教文獻，1992/07。
- 唐尹知章注《管子校正二十四卷》，清戴望校正，收入《新編諸子集成》五，民 80/05。
- 唐楊上善注《黃帝內經太素》，收入《增補珍本醫書集成》二，臺北世界，民 25 年編，50 年增補，民 71/09。
- 清凌曙注《春秋繁露》，臺北世界，民 59/01。
- 清羅東逸《內經博議》，《增補珍本醫書集成》一，臺北世界，民 71/09。
- 王雲泉《摩訶止觀》，佛光山宗務委員會，1997/09。
- 李約瑟《中國之科學與文明》一~三冊，陳立夫主譯，臺灣商務，民 74/02。
- 高楠順次郎等編《大正藏》46 卷，日本，1934。
- 徐復觀《兩漢思想史》卷二，臺灣學生，民 82/09。
- 陳邦賢《中國醫學史》，北京商務，1998/04。
- 曾召南《新譯養性延命錄》，臺北三民，民 89/08。
- 楊曾文《中國佛教史論》，北京社科，2002/12。
- 潘桂明《智顛評傳》，江蘇南京大學，1996/02。
- 饒宗頤《二十世紀學術文集》卷五，宗教學，台北新文豐，民 92/10。

二、期刊論文

- 方素真〈太一生水與《周易參同契》的關係〉，收入《成大宗教與文化學報》第二期，頁 117-142，2002/12。
- 方素真〈《周易參同契》幾個功法的詮釋問題〉，收入《成大宗教與文化學報》第一期，頁 119-146，2001/12。
- 戈國龍〈《摩訶止觀》之「圓頓」義〉，1996 年北大哲學系碩士論文，收入《中國佛教學術論典·4》，頁 1-43，佛光山宗務委員會，2001/01。

冉雲華〈從智顛的《摩訶止觀》看中華佛教對印度禪學的吸收與改造模式〉，
中華佛學學報第三期，頁 165-183，1990/04，2004/3/24 下載於 http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BJ001/03_08htm

涂豔秋〈從禪數到性空——論道安對安世高禪數思想的傳承與超越〉，漢學研究 21 卷 2 期，92/12。

陳飛龍〈抱朴子「玄」道探微〉，成大第五屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文，民 93/3/26-27。

三、網路資料

《摩訶止觀》，收入 CBETA 電子佛典 V1.16 (Big5) App 普及版，2001/11/05。
<http://ccbs.ntu.tw/cbeta/result/T46/T46n1191.htm>

