

李道純內丹集團的儀式、口傳活動與文本編纂 ——以《清庵瑩蟾子語錄》為核心

李忠達

摘要

元初著名內丹家李道純的修煉團體，平日除傳授內丹、《易經》與《老子》思想外，也常指導學人參究禪宗公案。《清庵瑩蟾子語錄》記載著李道純平時與弟子討論、參究的過程，這些內容也曾被重新編入其他著作內刊行流通。《語錄》的材料呈現出，李道純上堂說法的模式與團體組織都向禪宗叢林制度有所借鑑。師徒之間參證心得、聯句賦詩等活動，也與禪宗參公案的思潮有所關聯。此外，李道純傳授《老子》的內容載於《道德心要》，日後寫定為《道德會元》；李道純與趙道可的對話，也載於〈黃中解惑〉，日後被編輯到《中和集》中。這些文獻不但透露出李道純內丹集團的組織型態、口傳傳統、內部文本寫作與流傳的過程，同時反映出他們關懷的問題。迄今為止，《清庵瑩蟾子語錄》的豐富材料尚未被學界完全揭露，故本文以此部《清庵瑩蟾子語錄》為核心，透過與同時代內丹、禪宗文本之比較，討論其師徒授受與經典傳習之模式。

關鍵詞：李道純、內丹、《清庵瑩蟾子語錄》、《道德會元》、《中和集》

2018/11/21 收稿，2019/3/1 審查通過，2019/6/28 修訂稿收件。

* 李忠達現職為東海大學中國文學系助理教授。

DOI: 10.30407/BDCL.202006_(33).0005

The Rituals, Oral Instructions and Text Compilation of Li Daochun's Inner Alchemy Community: A Preliminary Study of the *Recorded Sayings of Qing'an, Master of the Shining Toad*

Lee Chung-ta

Abstract

Li Daochun (literary name Qing'an), the famous inner alchemy master in the Yuan dynasty practiced and taught Daoist inner alchemy and thoughts of *Yijing* and *Laozi*. He also instructed his community of followers ("the Community") on the meditation methods to investigate the gong'an of Chan Buddhism. The *Recorded Sayings of Qing'an, Master of the Shining Toad* (*Qing'an Yingchanzi Yulu*, 《清庵瑩蟾子語錄》) (the *Yulu*) includes Li's speeches and dialogues with his disciples, which are also included in other works in circulation. The *Yulu* shows that Li's teaching methods such as Ascending the Hall (shangtang, 上堂) to preach and the rituals and regulations of the Community followed the examples by the Chan Buddhism monastic community. Li and his disciples wrote poems about their revelation achieved through meditation and collaborative poetry, these activities were also related with gong'an of Chan Buddhism. In addition, Li's teaching about the thought of *Laozi* is included in the *Essentials of Dao*, (*Daode Xinyao*, 《道德心要》) and edited to become the *Returning to the origin of the Dao and Its virtue* (*Daode Huiyuan*, 《道德會元》) The dialogues between Li Daochun and Zhao Daoke are included in "Dispelling Doubts in Mind" ("Huangzhong Jiehuo," 黃中解惑) in the *Yulu*, and edited

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, Tunghai University.

to become a part of the *Collection of the center and the harmony*. (*Zhonghe Ji*, 《中和集》) These texts illustrate the organization, oral tradition, writing and publication of texts and the main concerns of the Community. By comparing the *Yulu* and other texts about inner alchemy from the same era and Chan texts, this study reveals the methods by which of Li and the Community accepted and passed on teachings, as influenced by Chan Buddhism, and tries to offer an explanation to this phenomenon.

Keywords: Li Daochun, inner alchemy, *Recorded Sayings of Qing'an, Master of the Shining Toad* (*Qing'an Yingchanzi Yulu*), *Returning to the origin of the Dao and Its virtue* (*Daode Huiyuan*), *Collection of the center and the harmony* (*Zhonghe Ji*)

一、前言

宋元時期以內丹為核心而建立起來的修煉集團，李道純集團屬於其中比較大的一支。由於李道純的內丹學說的內容相當豐富，其融會儒、釋、道三教的思想特質，也頗受學界關注，因此從上個世紀的 80 年代開始，許多研究者針對李道純做出許多開創性的研究。¹目前學界研究多半將李道純定位在全真道南宗的法脈中，並從三教合一的角度討論其思想特質，如蓋建民、²王婉甄、³徐敏媛等；⁴也有部分學者針對李道純的專著進行研究，如丁孝明、⁵王詩評，⁶曾針對《中和集》和《周易尚占》等書做過專論；李

¹ 這些具開創性質的論著，包括卿希泰、詹石窗：〈李道純「老學」淺析〉，《船山學刊》1986 年第 1 期，頁 111-117；王沐：〈李道純之道統及其他（札記）〉，《船山學刊》1986 年第 2 期，頁 104-105、89；王家祐：〈論李道純的內丹學說〉，收於王家祐：《道教論稿》（成都：巴蜀書社，1987 年），頁 280-299 等；至 90 年代，則有潘雨廷：〈論李道純及其著作〉、〈論《玄教大公案》〉，收於潘雨廷：《道教史發微》（上海：復旦大學出版社，2012 年），頁 181-190、198-200；張廣保：《金元全真道內丹心性論研究》（臺北：文津出版社，1993 年）等，這些著作處在開創初期，內容較為簡略。2000 年後，許多博碩士論文如雨後春筍產出，內容比過去詳細，岑孝清：《李道純中和思想及其丹道闡真》（北京：宗教文化出版社，2010 年），頁 11-19，對這些論著做過一份回顧，可供參考。此外，李大華：《李道純學案》（山東：齊魯書社，2010 年），則是一部學案體著作，蒐集了一些李道純的論著與相關文獻，可供研究者使用。

² 見蓋建民：《道教金丹派南宗考論：道派、歷史、文獻與思想綜合研究》上、下冊（北京：社會科學文獻出版社，2013 年）。該書第 4 章〈南宗道士及傳法譜系考訂〉將李道純視為金丹派南宗後繼者，並將白玉蟾（1194-1229）、王金蟾、李道純、王道淵的法脈稱為「李道純支譜」（見蓋建民：《道教金丹派南宗考論：道派、歷史、文獻與思想綜合研究》上冊，頁 566-570）。

³ 見王婉甄：《李道純道教思想研究》，收於林慶彰主編：《中國學術思想研究輯刊·二編》第 28 冊（新北：花木蘭文化，2008 年）。該書指出李道純「是為南宗嫡系」，但是其思想有「兼容南北宗」之特色（見王婉甄：《李道純道教思想研究》，頁 11）；第 3、4 章則指出李道純承繼三教合一的思潮，融合理學主靜去欲、人心道心說，以及禪宗的參公案、照本心說，建立有獨特個性的思想系統。又，王婉甄：〈李道純三教合一思想之研究〉，《宗教哲學》第 20 期（1999 年 12 月），頁 103-119，亦持相同觀點。

⁴ 見徐敏媛：〈李道純「守中致和」研究〉，《宗教哲學》第 57 期（2011 年 9 月），頁 123-140，主張李道純以「中」融會儒家「中和」、道家「守中」和佛教「中觀」思想，捨棄分判高下的判教系統，成就一圓滿儒、釋、道的「圓教型態」（見徐敏媛：〈李道純「守中致和」研究〉，頁 138）。

⁵ 見丁孝明：〈《中和集》的思想理論與特色〉，《正修通識教育學報》第 7 期（2010 年 6 月），頁 1-20。

⁶ 見王詩評：〈易道與筮道——李道純《周易尚占》的占筮研究〉，《高雄師大學報》第 44

道純的丹道思想也是研究焦點，如玄英（Fabrizio Pregadio）、⁷孫功進，⁸都對李道純丹道思想的不同面向做過分析。這些研究成果不論在數量或質量上都已經十分可觀，因此是後續研究者必須參考的重要基礎。

值得再思考的是，目前學界雖然已經注意到李道純的思想有三教合一的傾向，論者紛紛從中、心性論或丹禪合一等觀念著手分析，但是內丹道派未必只有在思想觀念上作融合儒、釋、道的融通，在建立傳法系譜、儀式活動、經典學習、注疏體例和其他各種層面上，理應有更多需要留意的融通現象。儘管我們目前對這些面向的分析還不足夠，但如果我們對這些現象的了解更進一步，很有可能改變學界對三教合一這個概念的了解和應用，並且重新形塑我們對宋、元內丹道派的認識。有鑑於此，本文擬從李道純內丹集團的組織結構、上堂說法的人員編制和流程，以及平時師徒研讀經典文獻、相互參證心得等面向切入，一方面希望能補充學界對內丹道派組織、儀式理解的不足之處，另一方面則希望能藉此反省目前學界對金丹派南宗的認識，重新恢復其本來面貌。

為了達成上述研究目標，本文首要之務在於尋找李道純內丹集團的可靠史料，並且對既有的文獻提出新的詮釋。李道純的著作眾多，有《太上天通經註》、《三天易髓》、《太上升玄消災護命妙經註》、《太上老君說常清靜經註》、《中和集》、《全真集玄秘要》、《無上赤文洞古真經註》、《周易尚占》、《道德會元》和《清庵瑩蟾子語錄》（以下簡稱《語錄》），總共 10 種。對本文來說，10 種著作中價值最高者，無疑地是《語錄》。儘管學界早已熟知《語錄》的存在，並且利用該書文獻分析李道純參究禪宗公案的方式，⁹但本文發現這部著作還有極為豐富的內容尚未被完全揭露。這部《語錄》

期（2018年6月），頁43-58。

⁷ 見 Fabrizio Pregadio, "Destiny, Vital Force, or Existence? On the Meanings of Ming in Daoist Internal Alchemy and Its Relation to Xing or Human Nature", 《道教研究學報：宗教、歷史與社會》第6期（2014年1月），頁157-218。該文以李道純的思想為例，說明內丹「性命雙修」論兼容修性與修命的兩種工夫。

⁸ 見孫功進：〈李道純內丹思想的特色〉，《聊城大學學報（社會科學版）》2009年第1期，頁67-72；孫功進：〈李道純內丹「中」論思想探析〉，《東嶽論叢》第31卷第7期（2010年7月）頁128-132；孫功進：〈李道純丹道易學思想淺探〉，《周易研究》2009年第2期，頁70-79。

⁹ 如王婉甄：《李道純道教思想研究》，第3章，頁45-47，在「公案之參究」一段，曾多次引述《清庵瑩蟾子語錄》的材料來作分析，即是一例。

的書名，除了清楚標誌著它對禪宗語錄體著作的借鏡——或者有部分是借鏡於理學家的語錄——書中大量借用禪宗公案的語言，李道純安排上堂、小參、放參的儀式與禪宗雷同，甚至道團內的人員編制都和禪宗叢林清規有密切的關係。這提供本文一個很好的切入點，藉著同時代的禪宗作為對照，觀察李道純吸收多少禪宗元素，來建構出自己的內丹集團。與李道純的其他著作相比，《語錄》的文字比較少經過修改和潤色，詳實地記錄師徒間對話和互動的過程，更能反映出此一內丹團體平日的組織架構和互動模式。這不但有利於我們了解李道純的思想和道團組織，更有助於反思宋元之際內丹道派的具體面貌。

潘雨廷在〈論李道純及其著作〉一文中，曾對《語錄》一書的編排做過基本的說明，介紹各卷編纂弟子及其內容。大體上本書共有 6 卷，卷 1 為茅山道士廣蟾子柴元舉所編，又為此書作〈序〉；卷 2 為趙道可（定庵）編，詳述李道純傳授《道德會元》（以下簡稱《會元》）給他，並與眾弟子討論《道德經》各章之義；卷 3 為苗善時（實庵）編，記載李道純上堂說法以及師徒間的機鋒問答；卷 4 為鄧德成（寧庵）編，載錄李道純師徒以聯句賦詩的形式，來交換彼此參證的心得；卷 5 由張應坦（蒙庵）編，內容是歌詠圖畫、器物的各種詩歌偈頌；卷 6 為蔡志頤（損庵）編，內容是李道純與趙道可問答的記錄、贈予詹頤庵的〈登真捷徑〉、贈退庵的〈金丹秘要〉、贈程潔庵之詩歌雜詠。最後則附有混然子王玠（道淵）所作的〈後序〉。

在《語錄》的 6 卷文獻當中，卷 3 的〈冬至升堂講經〉、〈太上老君聖誕上堂〉兩篇語錄，以及卷 2 的《道德心要》（以下簡稱《心要》），記載了最多道團活動的訊息。卷 3 的編纂者是苗善時，他在整個修煉團體中擔任「知堂」的職務，¹⁰對於李道純上堂前所需的籌備的工作和講法的流程非常了解。同時，苗善時也是《玄教大公案》的作者，對於禪宗文獻的熟悉度非常高，因此在記錄李道純與門人問答時，不僅能詳盡地記錄對話內容，還為後人保留許多對話場景的外部資訊，讓我們能重建李道純說法時的時

¹⁰ 《清庵瑩蟾子語錄》每一卷的開頭都寫有編纂弟子的姓名和字號。卷 3 的編纂者標注為「知堂實庵苗善時編」，故知其職銜為「知堂」，是負責法堂布置和禮儀進行的職位。見〔元〕李道純著，〔元〕柴元舉等編：《清庵瑩蟾子語錄》，收於〔明〕張宇初等奉纂，中文出版社編：《重編影印正統道藏》第 20 冊（京都：中文出版社，1986 年），卷 3，頁 17099。

空環境。其次，《心要》是李道純將《會元》傳授給趙道可時，與弟子們討論經旨的記錄。由於《會元》是李道純比對諸多《道德經》版本和注解後，挑選河上公注和白玉蟾《道德寶章》為底本，再添加己意寫成的論著。從《心要》和《會元》的比對，恰好可供我們一探李道純集團中對經典文獻的學習過程，以及師徒間彼此討論對於經書解釋帶來的影響。

綜上所述，以下第二節便以《語錄》第 3 卷的兩篇說法記錄為基礎，比對宋元時期禪宗叢林清規所記載的說法程序和人物職掌，分析李道純集團的日常活動。第三節擬以《語錄》中李道純與弟子們的對話為基礎，討論此一內丹集團中的口傳授受與參證實踐。第四節將比較《心要》和《會元》的異同，以及《語錄》各卷在編纂上的異同點，藉以討論李道純集團內部文本寫定和流傳的過程，以及他們對於文字書寫的態度。

二、上堂說法之編制與流程

本文主張，李道純上堂說法的流程，以及《語錄》第 3 卷〈冬至升堂講經〉和〈太上老君聖誕上堂〉的內容和書寫形式，都深刻地受到禪宗的影響。¹¹學界已經留意到，禪宗上堂說法在唐、宋時代形成一套定型化的儀式。¹²與過去禪宗排斥儀式的印象不同的是，固定的「上堂」儀式是禪宗叢林生活普遍存在、亦賴以存續的「既有模板」(pre-existing template)。¹³上

¹¹ 在李道純之前，白玉蟾在南宋建立過一套道士戒律。依據蓋建民對白玉蟾〈道堂戒論文〉、〈堂規榜〉和〈道法九要〉三篇文字的分析，金丹南宗的戒律系統是由白玉蟾所建立的，其內容以道士內煉為出發點，直到明代張宇初（1359-1410）撰寫《道門十規》，仍要求道士遵守白玉蟾所寫的〈堂規〉。參蓋建民：《道教金丹派南宗考論：道派、歷史、文獻與思想綜合研究》，頁 672-687。不過，這套戒律偏向個人立身處世的規範，而非團體組織的章程；守戒的主體是出家道士，而非在家修煉的居士，這兩點特性已經與李道純集團的狀況不同。此外，檢索李道純的著作和相關文獻，並未發現其道團遵循白玉蟾〈堂規榜〉的跡象。因此，李道純集團所守的戒律，並非直接延續白玉蟾規範的系統，而是另有所承。

¹² 如侯沖：〈禪門的「開堂」——以其儀式程序為中心〉，收於侯沖：《漢傳佛教、宗教儀式與經典文獻之研究：侯沖自選集》（臺北：博揚文化，2016 年），頁 129-151，利用電子佛典的資料庫檢索「開堂」一詞，共出現超過 2600 次，並且「主要出現在宋代以降的佛教文獻中」，作為禪門專用的術語（侯沖：〈禪門的「開堂」——以其儀式程序為中心〉，頁 129-130）。根據侯沖的歸納，「開堂」的儀式程序可以分為 13 個項目（侯沖：〈禪門的「開堂」——以其儀式程序為中心〉，頁 143），並且在宋代以降相沿不替。

¹³ 見 Mario Poceski, "Chan Rituals of the Abbots' Ascending the Dharma Hall to Preach," in *Zen Ritual: Studies of Zen Theory in Practice*, ed. Steven Heine and Dale S. Wright (New York:

堂的儀式和流程被記錄在清規類書籍，也普遍存在於各種語錄和僧傳中。同時，語錄體不但廣泛在禪宗各派間流傳，更影響到其他書籍的寫作模式。如北宋的理學家程顥（1032-1085）、程頤（1033-1107）、張載（1020-1077），到南宋的陸九淵（1139-1192）、朱熹（1130-1200）等人，無不採用語錄體記載自己的言行和授課內容。李道純留下《語錄》除了是順應行之有年的趨勢外，更因為它大量使用禪宗的儀式、編制和術語，表明它受到禪宗語錄的影響極深，並且有程序化、制度化、儀式化的現象。對照禪宗叢林上堂的既有模板，我們能大體上重建出李道純傳法的時空情境，並繼續反省他多大程度挪用禪宗的叢林清規，用以建立自己團體的上堂儀式。

首先，從〈冬至升堂講經〉和〈太上老君聖誕上堂〉的題目來看，兩次上堂說法的時間都被標示出來。這兩個時間的選擇並非偶然，它和禪宗安排定期上堂的用意相同，都是在年曆中劃分出幾個神聖的節日，在循環往復的節日時序內，寄託教義裡的神聖意義。農曆 11 月的冬至日和農曆 2 月 15 日的太上老君聖誕都是特殊節日，在每年的循環往復中象徵著需要紀念的神聖時間。特殊節日的講經和平常日的上堂說法不同，它是更為重要的展演活動，具有帶領信眾離開凡俗生活而回歸到神聖時空中的儀式性意義。說法的師長也會針對節日本身的意義進行講解，讓聽講者更能理解，並參與到整個神聖的儀式之中。因此，特殊節日和平常日隨機上堂，遂成為兩類不同性質的傳法活動。

〈冬至升堂講經〉和〈太上老君聖誕上堂〉這兩篇文章，就是一年中兩次重要節日的上堂活動。在一年的時序中，元旦、冬至、臘八不但對常民的生活有重要意義，在宗教修行上也有豐富的內涵。事實上，禪宗在宋代早已建立「結、解、年、冬四小參」之說。¹⁴「結」和「解」指的是結夏和解夏，是印度僧侶在雨季居於寺內修行，俟雨季結束後再出外的佛教傳統。「冬」即是冬至日，「年」指過年前的除夕。和例行性的「五日升堂」

Oxford University Press, 2008), pp. 84-112。該文特別用「既有模板」一詞，指禪宗叢林建立的一套既定儀式模範，通用於不同的禪寺，並且不斷被後代的禪師複製、延續下去。禪師們根據既有的儀式傳統安排上堂說法的流程、分派寺中職事，藉以有秩序地規範禪寺中的生活和修行。禪師並不如一般人所想像的那樣，會排斥、破壞儀式，反而是小心翼翼地保存既有的模板，使其代代相傳。

¹⁴ [宋]佚名編：《入眾須知》，收於淨慧法師主編：《歷代禪林清規集成》第 1 冊（北京：中國書店，2009 年），頁 84。

相較之下，¹⁵「結夏、解夏、冬至、除夜四小參，兩班有褒詞敘謝，餘時不必講」，¹⁶比平常例行性的說法更加隆重。「五日升堂」只需要簡單提點參學者生死事大，交代寺中事務，典禮較為簡便；但是「結、解、年、冬」就需要隆重的對待。李道純在冬至日升堂講經，可以反映出他模擬了禪門在「結、解、年、冬」上堂的做法。我們可以進一步推測，李道純在元旦時也應有上堂說法，只是並未被記錄在《語錄》之中。不過，李道純集團從事內丹煉養，又非佛教信徒，因此沒有必要遵守禪門結夏與解夏之制。

此外，李道純在太上老君誕日上堂，也反映出他模擬禪門在皇帝誕日（聖節）和佛誕日舉行儀式活動的慣例。從清規的記載可知，禪宗叢林在皇帝誕日、佛誕日、浴佛節（4月8日）、佛陀成道日（12月8日）、佛陀涅槃日（2月15日）和達摩等祖師忌日，都會舉行特殊的儀式和說法活動。自宋代的《禪苑清規》、《入眾須知》，到元代編纂的《禪林備用清規》、《律苑事規》、《敕修百丈清規》、《增修教苑清規》等書，都可以發現在皇帝、佛陀誕日和祖師忌日舉行上堂說法和念誦儀式，早已成為禪宗寺院共同遵循的傳統。¹⁷李道純並非禪宗之人，自然無須在佛誕日、祖師忌日上堂，但

¹⁵ 「五日升堂」是禪門術語，又可稱為「公界上堂」或「五參上堂」，指的是每個月1、5、10、15、20、25日的例行性升堂說法，每個月固定6次，每逢5的倍數日即須舉行。其流程大致如下：僧人於早課做完後，擊第一通鼓，年高德劭的首座率領大眾上法堂，按照職位高低次第站立；接著，擊第二通鼓，監院、維那、直歲、典座「四知事」進入法堂，童行沙彌則隨後進入站立；第三通鼓，住持進堂，大眾對住持問訊，俟住持於禪椅前站定，首座、知事、童行等人依序問訊後歸位，住持人開始說法。說法完，住持下座，大眾問訊後，如有準備茶湯，則知事開始點茶，俟茶罷後，住持起身離開，打下堂鐘。

¹⁶ [宋]佚名編：《入眾須知》，頁84。

¹⁷ 這四部清規書均編纂於元代，與李道純活動時間重疊或稍晚。《禪林備用清規》是澤山式咸於武宗至大4年（1300）所編，該書規範有「聖節陞座諷經」、「旦望祝聖陞座」、「藏殿祝讚諷經」、「朝廷祈禱」、「如來降誕」、「成道涅槃」、「達磨忌」、「百丈忌」、「開山忌」、「諸祖忌」等節日之例行儀式（見[元]澤山式咸編：《禪林備用清規》，收於藍吉富主編：《禪宗全書·清規部》第82冊（臺北：彌勒出版社，1990年），卷1，頁61）。《律苑事規》由省悟於泰定2年（1325）序刊，該書有「聖節啟建滿散」、「聖節宦請開講」、「千秋節開講」、「聖節祝香」、「聖節放生」、「日月蝕祝香伏願」、「請雨祈晴祝香伏願」、「大殿藏殿旦望祝聖」、「朝廷祈禱」、「如來降誕」、「如來涅槃成道」等儀式（見[元]釋省悟編：《律苑事規》，收於淨慧法師主編：《歷代禪林清規集成》第2冊，頁3）。《敕修百丈清規》由釋德輝於元惠宗元統3年（1335）編，該書規範與前述兩書大體相同，唯將聖節整併於「祝釐章」內，國忌祈禳整併於「報恩章」內，佛祖誕日整併於「報本章」內（見[元]釋德輝編：《敕修百丈清規》，收於藍吉富主編：《禪宗全書·清規部》第81冊，卷首，頁7）。《增修教苑清規》則是由釋自慶於元惠宗至正7年（1347）所編，

是他擷取這項傳統中紀念先師、傳法於後的意義，將佛誕日改為太上老君誕日，把神聖節日的意義從佛教轉換為道教，突顯出他對道教聖人的尊崇之意。

李道純不僅選擇在道教的節日舉行上堂儀式，他在對眾說法的內容中，也特意強調出兩個節日在內丹煉養上的特殊意義。首先，李道純把「冬至」的節日連結到內丹修煉中體內陽氣萌動，走上煉丹修仙之道的內涵。當苗善時問他：「冬至下雪，此意何如？」他用一首詩回答：「地雷震動一陽至，素女青郎會絳宮。歌罷酒闌雲雨散，亂將碎玉灑虛空。」¹⁸在這首詩裡，「地雷震動」是《周易·復》卦一陽來復之意，在內丹修煉中象徵體內陽氣萌動；「素女」和「青郎」分別象徵鉛和汞，男女相會象徵著體內的真鉛、真汞在絳宮交融時，可以煉就金丹。李道純繼續解釋說：「世人於一陽來復之時，守其安靜，使內境不出，外境不入，以待一陽來復。一陽既復，四大咸安，百骸俱理，此長生久視之道也。」¹⁹則是指修煉內丹時，需要靜心安坐，使內在的心神專一不至分散外馳，使外在環境中的變化擾動不攪亂內心，此時體內真陽出現，一旦採取煉養，則四肢百骸皆能得到調理，進而達到長生久視的效果。由此可知，這段話是以內丹的身體修煉來解釋冬至日的象徵意義。

冬至日有內丹上的象徵意義，太上老君聖誕則是取老子《道德經》之道的意義。李道純升堂時反問：「大眾！且道太上在甚麼處？……聖人為見眾生迷真之故，於是設立種種方便，誘諭世人離諸染著，出諸迷徑，是經所以作也。經也者，反道之徑歟！」²⁰道不可道、不可名，因此李道純提醒參學眾人不能執迷於文理、文辭，任意揣度經文之義。當徒眾問說：「道既不可道，名既不可名，今日大作法事，莫非多事乎？」李道純便挑明他選擇此日上堂的理由云：「不然。太上二月十五降誕，非真也，顯生生之義也。予今與太上慶誕，正欲發明起初一句也。」²¹也就是說，李道純希望大眾不

該書承襲《敕修百丈清規》的編排，整併為「祝讚門」、「祈禳門」、「報本門」三部分（見〔元〕釋自慶編：《增修教苑清規》，收於淨慧法師主編：《歷代禪林清規集成》第1冊，頁271-272）。

¹⁸ 〔元〕李道純著，〔元〕柴元皋等編：《清庵瑩蟾子語錄》，卷3，頁17099。

¹⁹ 同上註。

²⁰ 同上註，卷3，頁17100-17101。

²¹ 同上註，卷3，頁17101。

要把太上老君誕日理解為具體的 2 月 15 日，而是要轉化成一個神聖的時間，在此時間內體驗「生生之義」，而他為眾人宣講《道德經》第 1 章的經旨，正好能幫助大眾參與到這個時刻中來。

在這兩次的說法中，李道純在正式開口講話前，有一段儀式性的舉動。至日升堂前，他先「升座，上香，祝語」，²²然後才開始說法。就像是冬至、誕日上堂都可以找到禪宗儀式的對照組，李道純的上香儀同樣可以對應到禪宗既定的上香儀式。比如《禪苑清規》中記載，禪宗上堂時，住持身旁有「燒香侍者」負責焚香；3、8 日念誦活動開始前，「住持人從土地堂、大殿、僧堂次第燒香」。²³此外，《入眾須知》更載有禪宗叢林「出班拈香」的固定儀式，首先由維那站立爐前東向作揖，由住持拈香，侍者捧匣，其次由東、西兩列的兩班上前；若是「佛生日、成道、涅槃、祝聖」等大節日，住持「不回身問訊，拈香了，行者喝展拜」，禮儀更加隆重。至於僧人希望求見住持，請益佛法，更有程序化的「告香」之儀，用以表現對住持開示的誠摯敬意和感謝之情。²⁴又如元代官方編定的《敕修百丈清規》中，明文載有住持在佛誕日、佛涅槃日、達摩祖師忌等節日，須在燒香侍者的協助下，上堂燒香、念誦定型化祝語的規範。²⁵

李道純上香祝語的儀式，可以視為他借鑑整套禪宗儀軌的其中一環。儘管李道純並非禪僧，無須嚴格遵循禪宗叢林的定型化儀式，也勢必根據自身需要進行改動，我們還是可以確定他參考禪宗的祝香儀式來安排說法的流程。在禪宗的上香儀式中，住持拈香完畢後，會念誦一段祝語，²⁶李道

²² [元]李道純著，[元]柴元皋等編：《清庵瑩蟾子語錄》，卷 3，頁 17099。

²³ [宋]釋宗蹟編：《重雕補註禪苑清規》，收於淨慧法師主編：《歷代禪林清規集成》第 1 冊，卷 2，頁 12。

²⁴ [宋]佚名編：《入眾須知》，頁 82-83。

²⁵ 據《敕修百丈清規·報本章》載，佛誕日住持上香、祝語後，開始說法。說法完畢後的流程是：「下座，領眾同到殿上，向佛排立定。住持上香三拜，不收坐具，進前上湯進食，請客侍者遞上，燒香侍者捧置于几畢，復位三拜，再上香，下贖點茶。又三拜，收坐具。」（見[元]釋德輝編：《敕修百丈清規》，卷 2，頁 17）

²⁶ 據《敕修百丈清規·報本章》載，佛誕日時，住持上香畢，須念誦：「佛誕令辰，某寺住持遺教遠孫比丘某甲，虔蒸寶香，供養本師釋迦如來大和尚，上酬慈蔭，所冀法界眾生念念諸佛出現于世。」並於趺坐後念誦：「四月八日，恭遇本師釋迦如來大和尚降誕令辰，率比丘眾嚴備香花、燈燭、茶果、珍羞，以伸供養。住持遺教遠孫比丘某甲，墜于此座，舉唱宗乘，所集殊勳，上酬慈蔭，下與法界眾生，同伸希有之慶。」（見同上註，卷 2，頁 16-17）此外，方丈在佛涅槃日祝香的頌詞為：「臘月八日，恭遇本師釋迦如來大和尚

純顯然也複製了這項「祝語」的儀式。可惜的是，《語錄》並未記錄祝語的內容，我們無從考證李道純上香祝語的詳細內容。不過，若參考禪宗祝語的形式，這段祝語的內容理應包含節日當天的日期、節日意義的解說、對神明自報姓名、對神明發出祈願，以及對神明表達感謝之情。此外，由於李道純上堂說法和《語錄》記錄的形式無不借鑑於禪宗清規，可以推測他參考過禪宗的祝語格式，但又改寫祝語的內容，賦予它們丹道的意義。

此外，李道純布置法堂儀式空間時，也應對禪林的空間規畫有所借鑑。李道純上堂的空間以可以容納大眾的法堂為核心，堂上有主座、香爐，很可能還布置著太上老君的聖像。禪宗的寺院空間也以法堂為主要核心，從百丈懷海（749-814）開始，禪宗就以「不立佛殿，唯樹法堂」為原則，²⁷標誌著修行者以法為重心，眾人不分高下，行止簡約樸素的理想。住持說法所在的主座，以及供奉達摩祖師的聖像龕，則是法堂中的儀式中心。在上堂和點茶的儀式中，僧人會對著寺院中放置聖僧像的聖像龕上香禮敬。劉淑芬的研究已經指出，宋代禪宗寺院在法堂內舉行茶禮和湯禮時，會以聖僧龕（通常擺設達摩祖師像）為中心布置儀式空間。²⁸同理，李道純上堂前的上香祝語，很有可能在中和精舍布置類似的儀式空間，擺設太上老君聖像或歷代仙真肖像，作為神聖空間的核心。只是李道純在中和精舍上堂時，禮敬的對象應已除去禪宗祖師，而單純以道教仙真肖像或內丹傳授為主題。

成道之辰，率比丘眾嚴備香花、燈燭、茶果、珍羞，以伸供養。住持遺教遠孫比丘某甲，陞于此座，舉唱宗乘，所集殊勳，上酬慈蔭，普願法界眾生，發明自己智慧，入微塵刹，轉大法輪。」（見〔元〕釋德輝編：《敕修百丈清規》，卷2，頁17）達摩忌時，則是在住持上香畢後，由維那出班念誦禱詞：「淨法界身，本無出沒。大悲願力，示有去來。仰冀慈悲，俯垂昭鑒。今月初五日，伏值初祖菩提達磨圓覺大師大和尚示寂之辰，率比丘眾營備香饌，以伸供養。諷誦大佛頂萬行首楞嚴神呪，所集殊勳，上酬慈蔭。伏願群機有賴，播揚少室之家風；妙智無窮，成就大乘之根器。十方三世一切云云。」（見〔元〕釋德輝編：《敕修百丈清規》，卷2，頁21）

²⁷ 〔宋〕釋贊寧：《宋高僧傳·唐新吳百丈山懷海傳》（北京：中華書局，1987年），卷10，頁236。

²⁸ 劉淑芬：〈《禪苑清規》中所見的茶禮與湯禮〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第78本第4分（2007年12月），頁629-670。又，飲茶之於禪宗修行的意義，以及禪宗清規與世俗禮儀結合的關係，可參張家成：〈略論中國禪院茶禮與佛教制度中國化之關係〉，收於謝大寧編：《「漢傳佛教研究的過去現在未來」會議論文集》（宜蘭：佛光大學佛教研究中心，2015年），頁375-388。

事實上，在《語錄》中還收有許多詩歌，是李道純為多種畫像寫下題跋的作品，其題目可供考察李道純集團中常見的仙真肖像有哪些人物。如〈韓宰求贊呂祖師〉、〈王居士求贊寶公頂像〉、〈張居士求贊布袋和尚〉、〈李居士求贊呂公〉、〈善友求贊王祖師〉、〈趙居士求贊三仙圖〉，²⁹這些題贊固然是出於來訪者所求而作，但是可以說明與李道純集團有關的仙真，除呂洞賓、王金蟾和不知其名的「三仙」之外，也包括寶公（418-514）、布袋和尚（?-917）等佛教色彩比較濃厚的人物。

在《語錄》所收的〈雜頌〉中，還有〈題三境圖〉、〈題打坐猿〉、〈題閉目猿〉等詩作。其中，「三境圖」的題跋僅寫道：「看這一箇拙漢，全無些子果斷。分明半死半活，猶自廝纏廝絆。咦！連忙急走回來，也只救得一半。」³⁰從文字上推敲，「三境」指的是一個人所經歷的三種境界，較有可能是將內丹修行中會遇到的情境圖像化，而不可能是三清所居住的玉清、上清、太清三境。「打坐猿」、「閉目猿」都是以猿猴為主題的畫作，由題跋所云「直須爛了皮毛，物外縱橫無礙」、「瞑心瞑目坐山巔，全炁全神遊物外」可知，³¹兩幅畫作應是以內煉時收服心猿意馬為寓意，提醒觀者擺脫肉體（皮毛）的束縛，以高坐山巔象徵超越凡塵，而以「物外縱橫」、「神遊物外」為最終的目標。

由於題跋沒有說明這些肖像和畫作的擺放地點，我們無法確定是懸掛在法堂中、門廊兩側，或者平常收納在箱篋中，僅僅在接待參訪者時拿出一同觀賞。可以確定的是，李道純集團平常備有許多圖畫，具體的形容各位仙真、祖師，以及內丹修煉的情境，甚至從〈自贊真相〉一詩可知有李道純的肖像在內。觀者在觀賞畫作時，將被引導到內丹修煉的場域中，所見所聞化為丹道的隱喻。

回到上堂說法的程序上。儘管《語錄》沒有提供布置法堂的圖像或者文字說明，李道純說法的流程仍有記載可供考察。在李道純上香、祝語完畢後，開始講經，俟說法完畢後放參。兩篇語錄中，都有李道純「下座放參」的字樣。「放參」是禪宗術語，指大眾放鬆起身，離開法堂，或者準備點茶用餐的階段。³²

²⁹ 〔元〕李道純著，〔元〕柴元泉等編：《清庵瑩蟾子語錄》，卷5，頁17104。

³⁰ 同上註，卷5，頁17105。

³¹ 同上註。

³² 禪門中不定期舉行的說法活動，或者住持在方丈內的隨機開示，稱之為「小參」。儘管小參有不依時說法的意思，但是在南宋以後逐漸制度化，成為禪門內的定規。若依據時間來做區分，

〈冬至升堂講經〉中，李道純云：「清庵舉似，瑞雪應至日之休祥；會首復此，令辰納自天之福祐。珍重珍重。」³³為說法做一小結，而後下座放參；在〈太上老君聖誕上堂〉中，李道純的結語是：「大眾，起初一句已自說了，末後一句又作麼生？咦！『父母所生口，³⁴終不為吾通』。」³⁵然後下座放參。不過，兩篇語錄都沒有結束在「下座放參」一句，而是在「放參」之後還記錄了兩段篇幅比較短的對話。為什麼放參之後李道純還在說法？這有兩種可能性，其一是「放參」在《語錄》中不意味著說法結束，它改變了禪宗叢林中「放參」一詞的用意，而指的是李道純結束在座上說法的階段，下座進入眾人之間繼續談論；其二是「下座放參」仍意味著說法結束，之後文字記錄的是同一天其他時段或不同一天的說法活動。

從兩篇文字的記載來看，第二種狀況的可能性較高。「下座放參」之後的文獻中，李道純與來訪的求法者對話較多，而由自己講經、發揮特殊節日的意義較少，這種文本呈現的方式是有意義的。〈冬至升堂講經〉在「放參」後的文獻寫到，李道純拿起拂子，搖動拂子，云：「大眾莫有不在拂子頭上底麼？便請出來相見。」此時一名黃居士上前問話，與李道純討論「一陽生」的問題。其後，又有一位戴甲庵上前詢問：「為甚麼喚作冬至？又道一陽生，卻如何下雪，畢竟作麼生？」³⁶最後，李道純針對兩人提問的問題作一段講解後，結束本篇記錄。遺憾的是，苗善時沒有記下眾人下堂的禮儀流程，結尾戛然而止。〈太上老君聖誕上堂〉的程序與此類似，當第一次「下座放參」的記錄之後，我們看到李道純舉起拂子，敲一敲，云：「聞麼？若作見聞會，未具參學眼；不作見聞會，亦未具參學眼。諸人作麼會？」此時柴元皋上前，與李道純有一段討論；接著，「黃居士出」，方欲開口便被侍者阻止，他便以「踏一踏」、「咳嗽」等非言語的方式傳達自己參證的

早晨上堂稱為「早參」，傍晚上堂稱為「晚參」，修法結束則稱為「放參」。由於說法結束後，禪林經常在法堂奉茶，為參與者呈上粥飯餐食，因此放參後來也逐漸演變出開飯的意思。

³³ [元]李道純著，[元]柴元皋等編：《清庵瑩蟾子語錄》，卷3，頁17100。

³⁴ 「父母所生口」一語，出自唐代滄山靈祐禪師（771-853）的公案，見《五燈會元》：「師（按：洞山良价）曰：『某甲未明，乞師指示。』」滄山起拂子曰：『會麼？』師曰：『不會，請和尚說。』滄曰：『父母所生口，終不為子說。』（見[宋]釋普濟編：《五燈會元》[北京：中華書局，1984年]，卷13，頁778）這也是李道純將禪宗公案內化到自身思想中，隨機於對眾說法時講出的一個案例。

³⁵ [元]李道純著，[元]柴元皋等編：《清庵瑩蟾子語錄》，卷3，頁17101。

³⁶ 同上註，卷3，頁17100。

心得；接著，趙道可也上前，用「豎拳」、「喝」等動作與李道純論道。幸運的是，本篇結尾還寫道「師下座，定庵（按：趙道可）隨行」一句，³⁷提示讀者這是太上老君誕日說法中，李道純第二次下座。由於一次上堂說法不會出現兩次下座放參，所以兩次下座描述的應該是兩次上堂，而不是放參之後還有活動尚未完成。如此一來，第一種可能性就被否決了。如果李道純不是在一天之內舉行至少兩次上堂，那麼就是苗善時把兩次不同年分太上老君誕日的上堂記錄合併在一起，並且對其內容進行編輯和改寫。至於第一次下座放參之後的文字記錄，多半集中在李道純與來訪者的對話，便應理解為苗善時在記錄時，刻意將主題重複的部分省略，而只保留沒有重複或應機說法的部分，避免記錄過於冗贅。

接著，從卷 3 的兩篇文獻來看，可以確定李道純集團的成員有不同職事的分配；這些職務的名稱和執掌，和禪宗清規也有密切的關聯。上文提過苗善時擔任「知堂」一職，從名義上來看，是管理法堂空間和此空間舉行的禮儀活動。另外，在冬至講經放參前，李道純曾說過「清庵舉似，瑞雪應至日之休祥；會首復此，令辰納自天之福祐」一句話；由於這句話之前，正好是李道純告訴苗善時「更有向上事在」，而苗善時反問：「更有甚麼？」³⁸可知話中的「清庵」與「會首」分別代表李道純和苗善時。以上、下文脈推斷，「會首」是對擔任知堂的苗善時之稱呼。禪林清規中沒有與「知堂」完全對應的名稱，但這類職務相當於「頭首」中的一員。在禪宗的語脈中，「頭首」原指地位僅次於方丈的兩名長老，擔任東、西兩班僧人的首領，後來又稱為「首座」，職責是表率僧眾，輔佐方丈。³⁹依據《禪苑清規》的記載，禪林重要的職位分為「四知事」和「六頭首」，「知事」又可以再細分成「監院」、「維那」、「典座」和「直歲」，「頭首」則分為「首座」、「書狀」、「藏主」、「知客」、「庫頭」、「浴主」6 種。⁴⁰苗善時擔任的「知堂」，

³⁷ 〔元〕李道純著，〔元〕柴元皋等編：《清庵瑩蟾子語錄》，頁 17102。

³⁸ 同上註，卷 3，頁 17100。

³⁹ 《百丈清規證義記》：「清規名目有古今不同者，如古稱頭首，今名首座，或號座元。」（見〔唐〕百丈懷海編，〔清〕釋儀潤證義：《百丈清規證義記》，收於藍吉富主編：《禪宗全書·清規部》第 81 冊，卷首，頁 227）又，載「首座」之職責為：「表率叢林，輔翊住持。分座說法，開示後昆。坐禪領眾，謹守條章。齋粥精粗，勉論執事。僧行失儀，依規示罰。老病亡歿，垂恤送終。凡一眾事，皆得舉行。如衣有領，如網有綱也。」（見〔唐〕百丈懷海編，〔清〕釋儀潤證義：《百丈清規證義記》，卷 6，頁 356）

⁴⁰ 「四知事」、「六頭首」的職責如下：「四知事」（或稱「執事」）為總管寺院各種事物的「監

最接近於管理全院的「監院」、糾察清規的「維那」和眾人表率「首座」三職。之所以不沿用禪林的稱呼，而另造「知堂」一職，應是李道純集團不願意直接使用佛教意味濃厚的「維那」等名稱，而採用名義較為中性的「知堂」為職。但是，李道純稱呼苗善時為「會首」，已說明「會首」和「知堂」之名都是參考過禪林中的「頭首」職位而設計的。據此觀之，擔任知堂的苗善時，職責不只是打理法堂事務的技術人員而已，他的地位在道團中僅次於李道純，是兩班徒眾共同推舉的長老，同時也是專門輔佐李道純的門人之首。

除了「知堂」以外，太上老君聖誕時，有一位「侍者」喝住上前的黃居士，命他不可用口頭講說，必須以肢體動作表達悟境。這位侍者跟隨在李道純的身邊，其功能可能相當於禪宗叢林住持身邊的「堂頭侍者」。⁴¹侍者的人選往往以年輕、靈敏，能夠及時照料住持身邊大小事務的人為主。侍者留在住持身邊，能夠時刻親炙住持的言行舉止，也受到很大的信任，經常是寺院中寄予厚望的新秀。此處李道純的侍者並沒有被寫出名號，在集團中的地位應該還比不上有「知堂」職位的苗善時，或者其他有字號、庵號的門弟子。然而，侍者既然能喝斥前來求法的黃居士，對於李道純門下參證的規矩和說法活動的掌握，理應受到了肯定。

《語錄》中〈冬至升堂講經〉和〈太上老君聖誕上堂〉兩篇文章，留下李道純集團說法活動流程的重要線索。從這些記錄中可以發現，李道純借鑑許多禪宗清規來建立自己的團體規範。雙方制度中有部分不完全相同，是一個自然的現象。大體上，我們還是能描繪出李道純在神聖節日說法的流程，以及其中所被賦予的象徵意義。

院」、監察僧規和主持典禮的「維那」、在菜園和廚房執掌齋飯供應的「典座」，以及掌管寺院中建築修造和巡護山林的「直歲」。6位「頭首」的「首座」須儀表眾僧，通常會請年高德劭的耆宿出任；「書狀」掌管各類書記；「藏主」管理藏經和來訪者借閱經書；「知客」負責接待官吏、僧官、施主、尊宿等外賓；「庫頭」打理錢穀出入等會計工作；「浴主」鋪設洗浴用品和管理澡堂。其他職位還有「殿主」、「鐘頭」、「淨頭」、「延壽堂主」、「寮主」、「爐頭」、「磨頭」、「水頭」、「炭頭」、「園頭」、「莊主」、「廡院主」、「化主」等等諸多名稱，所需的執事人員數量眾多，分工到相當細緻的程度。參〔宋〕釋宗曠編：《重雕補註禪苑清規》，卷3、4，頁17-27。

⁴¹ 若依據《禪苑清規》，「禪林侍者」可分兩種，常在住持身旁的有「堂頭侍者」（又分「內侍者」、「外侍者」兩種）；以及打理禪堂，尤其是聖僧龕的「聖僧侍者」。參〈聖僧侍者爐頭直堂〉、〈堂頭侍者〉，同上註，卷4，頁25-27。

三、平日的傳授與參證

根據《語錄》卷 3 的記載，本文已初步考察過李道純集團如何安排節日，賦予年曆上的重要日期以內丹之意義。不過，在特殊節日上堂說法，絕非李道純與門徒平日講習經典、修煉參悟的全貌。李道純師徒平日的問答相當多，內容廣泛涉及內丹、《老子》、《易經》和禪宗公案，這些問答不一定能以結構嚴密的形式記錄在《語錄》中，而是被逐條打散，無規律的被弟子們蒐集起來。《語錄》卷 1、4、6 的〈黃中解惑〉盛載著這些平日對話的訊息。其中，卷 4 是李道純與弟子們的聯句活動，〈黃中解惑〉是李道純對趙道可說明修煉內丹的重要觀念，主題比較明確，內容一貫性高；卷 1 的語錄，每一條討論的課題都不相同，收錄的順序也沒有明確邏輯可循，但更能反映出李道純集團中口傳授受的真實情形。值得注意的是，這些問答中不包含內丹功法的具體動作（或者內煉的導引路徑），無法了解李道純如何指導弟子突破修煉關卡，這意味著此集團的內丹傳授仍有部分保有祕傳的性質，並不輕易公諸於世。因此，《語錄》的問答不能完全呈現出李道純傳授弟子的全貌，若忽視此一被隱蔽的部分，容易使人誤解其傳授偏離內丹的範圍。不過，在擁有更多證據之前，我們不應輕易地做出結論。

《語錄》卷 1 的問答，多數是以弟子向老師詢問開頭。鑑於卷 1 編纂者署名為「門弟子默庵柴元舉」，⁴²詢問者和記錄者的身分都以柴元舉本人的可能性最高。除柴元舉以外，《語錄》卷 1 可見到的名字僅有「印愚樂」和「詹宰」兩人。有少部分問答是以李道純問話起始，用以考核弟子水平，給予指導。也有少數條目是李道純和眾多弟子一起討論，比如第 11 條載「一日，師與四人同坐次」，又倒數第 9 條載「一日，師對眾云」，⁴³明顯是師徒群體的對話，而非一對一的單獨傳授。因此，我們必須考慮柴元舉——以及負責編輯其他卷數的弟子——有可能會從一段群體的對話中，抽繹出較為單純的問答加以記載。那麼，即使卷 1 的許多條目是李道純和柴元舉的單獨對話，也有可能發生在集體討論的脈絡之中。

⁴² [元]李道純著，[元]柴元舉等編：《清庵瑩蟾子語錄》，卷 1，頁 17091。

⁴³ 同上註，卷 1，頁 17092、17094。

根據《語錄》卷 1，弟子所詢問的問題，通常以引述經典文獻開始，請老師說明經典的意義。依前後順序，弟子請問的經典包括：大顛禪師（732-824）《心經注》引「二鼠侵藤」公案；⁴⁴罔明菩薩「出女子定」公案；⁴⁵薛道光（1078-1191）〈丹髓歌〉；⁴⁶法眼文益（885-958）「二僧捲簾」公案、⁴⁷「夾山善會參船子」公案、⁴⁸洞山良价（807-869）〈寶鏡三昧歌〉；冶父道川「是心非心不是心」之句；⁴⁹《老子》「三十輻共一轂」、⁵⁰「生之徒十有

⁴⁴ 《五燈會元》：「問：『二鼠侵藤時如何？』師曰：『須有隱身處始得。』曰：『如何是隱身處？』師曰：『還見儂家麼？』」（見〔宋〕釋普濟編：《五燈會元》，卷 13，頁 806）

⁴⁵ 《五燈會元》：「世尊昔因文殊至諸佛集處，值諸佛各還本處，唯有一女人近彼佛坐，入於三昧。文殊乃白佛云：『何此人得近佛坐，而我不得？』佛告文殊：『汝但覺此女，令從三昧起，汝自問之。』文殊遶女人三匝，鳴指一下，乃托至梵天，盡其神力而不能出。世尊曰：『假使百千萬文殊，出此女人定不得。下方經過四十二恒河沙國土，有罔明菩薩出此女人定。』須臾，罔明大士從地涌出，作禮世尊。世尊勅罔明出，罔明卻至女子前鳴指一下，女子於是從定而出。」（同上註，卷 1，頁 5）

⁴⁶ 〈丹髓歌〉：「井底泥蛇舞柘枝，窗間明月照梅梨。夜來混沌癡落地，萬象森羅總不知。」（見〔宋〕薛道光：《還丹復命篇》，收於〔明〕張宇初等奉纂，中文出版社編：《重編影印正統道藏》第 20 冊，頁 17433）第一句詩出自《補續高僧傳》：「（按：清公）掩關於弘濟寺，提無字話，心念相依、脇不沾席者三年。忽一念不生，三世際斷。經三日，夜見大千世界，光若琉璃，聞遠雞唱，乃起說偈曰：『喔喔金雞報曉時，不因他響詎能知。三千世界渾如雪，井底泥蛇舞柘枝。』」（見〔明〕釋明河：《補續高僧傳》，收於〔清〕宗仰上人編：《頻伽大藏經》第 180 冊（北京：九洲圖書，2000 年），卷 16，頁 653。）

⁴⁷ 《禪宗頌古聯珠通集》：「法眼因僧來參次，師以手指簾。尋有二僧齊去捲簾，師曰：『一得一失。』」（見〔宋〕釋法應集，〔元〕釋普會續集：《禪宗頌古聯珠通集》，收於〔清〕宗仰上人編：《頻伽大藏經》第 83 冊，卷 36，頁 337）

⁴⁸ 《古尊宿語錄·佛照禪師奏對錄》：「（按：法雲佛照）師舉：『夾山初住潤州鶴林時，道吾（按：宗智）到。遇上堂，有僧問：『如何是法身？』云：『無相。』『如何是法眼？』云：『法眼無瑕。』吾不覺失笑。夾山便下座，請道吾，問：『某甲適來祇對僧話必有不是處，致令上座失笑。望上座不吝慈悲。』吾云：『和尚一等是出世，未有師在。』夾山云：『某甲甚處不是，望為說破。』吾云：『某甲終不說，請和尚卻往秀州華亭船子處去。』夾山云：『此人如何？』吾云：『此人上無片瓦，下無寸土。和尚若去，須易服裝束。』夾山乃散眾易服，直造華亭。船子纔見，便問：『大德住什麼寺？』夾山云：『寺即不住，住即不似。』船子云：『不似，又不似個什麼？』夾山云：『不是目前法。』船子云：『甚處學得來。』夾山云：『非耳目之所到。』船子云：『一句合頭語，萬劫繫驢橛。』船子又問：『垂絲千尺，意在深潭。離釣三寸，子何不道？』夾山擬開口，船子以篙打落水中。纔上船，船子又云：『道！道！』擬開口，又打。夾山於此有省，乃點頭三下。」（見〔宋〕續藏主編集：《古尊宿語錄》〔北京：中華書局，1994 年〕，卷 48，頁 984）

⁴⁹ 《金剛經註》：「是法非法不是法，死水藏龍活鱗鱗。是心非心不是心，逼塞虛空古到今。祇是絕追尋無限，雲風捲盡，一輪孤月照天心。」（見〔宋〕冶父道川頌：《金剛經註》，收於〔清〕宗仰上人編：《頻伽大藏經》第 119 冊，卷 2，頁 468-469）

三，死之徒十有三」，⁵¹「天地之間，其猶橐籥乎」三章；⁵²《周易》的〈屯〉、〈蒙〉二卦之義；白玉蟾「寶瓶裏面養金鵝」；⁵³張伯端（987-1082）《悟真篇》的「休妻謾遣陰陽隔」；⁵⁴《老子》「視之不見名曰希」；⁵⁵《度人經》元始天尊之「黍珠」；《老子》「天地不仁，以萬物為芻狗」、⁵⁶「如嬰兒之未孩」、⁵⁷「道之為物，惟恍惟惚」；⁵⁸《中庸》「戒慎乎其所不覩」；⁵⁹《周易》「憂悔吝者存乎介」、⁶⁰「先甲三日，後甲三日」、⁶¹「先王以至日閉關」、⁶²「乾坤之德」、「屯有幾德」、⁶³「西南得朋，東北喪朋」、⁶⁴「〈謙〉六爻皆吉」、⁶⁵「先天而弗違，後天而奉天時」；⁶⁶《中庸》「喜怒哀樂未發謂之中，發而皆中節謂之和」。⁶⁷

簡單統計，卷1所收總共39條語錄，自引證經典開始者，有3條出自內丹著作，7條出自《老子》，6條出自禪宗公案，《易經》10條，《中庸》2條，剩餘13條則不由引述經典起始。此外，由李道純主動開始問答的條

⁵⁰ 陳鼓應：《老子今註今譯及評介》（臺北：臺灣商務印書館，2000年），頁89。

⁵¹ 同上註，頁231。

⁵² 同上註，頁66。

⁵³ [宋]白玉蟾：〈贈趙縣尉〉，收於[元]佚名編：《修真十書·上清集》，收於[明]張宇初等奉纂，中文出版社編：《重編影印正統道藏》第5冊，卷40，頁3070。

⁵⁴ 張伯端：「不識真鉛正祖宗，萬般作用枉施功。休妻謾遣陰陽隔，絕粒從教腸胃空。草木金銀皆滓質，雲霞日且屬朦朧。更饒吐納并存想，總與金丹事不同。」（見[宋]張伯端著，[宋]薛道光、陸墅、[元]陳致虛注：《紫陽真人悟真篇三註》，收於[明]張宇初等奉纂，中文出版社編：《重編影印正統道藏》第3冊，卷2，頁1537）

⁵⁵ 陳鼓應：《老子今註今譯及評介》，頁101。

⁵⁶ 同上註，頁66。

⁵⁷ 同上註，頁124。

⁵⁸ 同上註，頁131。

⁵⁹ [唐]孔穎達：《禮記注疏》，卷52，收於[清]阮元校勘：《十三經注疏》第5冊（臺北：藝文印書館，2001年），頁879。

⁶⁰ [唐]孔穎達：《周易注疏·繫辭上傳》，收於[清]阮元校勘：《十三經注疏》第1冊，頁146。

⁶¹ [唐]孔穎達：《周易注疏·蠱》，頁57。

⁶² [唐]孔穎達：《周易注疏·復》，頁65。

⁶³ [唐]孔穎達：《周易注疏·屯》，頁21。

⁶⁴ [唐]孔穎達：《周易注疏·坤》，頁18。

⁶⁵ [唐]孔穎達：《周易注疏·謙》，頁47-48。

⁶⁶ [唐]孔穎達：《周易注疏·乾》，頁17。

⁶⁷ [唐]孔穎達：《禮記注疏》，卷52，頁879。

目共有 16 條，占 4 成。不過，這份統計不能直接反映出李道純集團關心問題的比重，其中所蘊含的意義還有待解釋。由於李道純在指導弟子、解釋經典時，經常賦予自己的詮釋，並且不在原文的脈絡中討論。因此，統計只能告訴我們，李道純師徒平時關懷的知識領域包括《易經》、《老子》、《中庸》、禪宗公案和內丹家的著作，但不能呈現他們如何討論和理解這些學說的方式。

首先，李道純經常以內丹煉養的概念來詮釋經典。如《老子》「生之徒十有三，死之徒十有三」，李道純的詮釋是：

生之徒，水火既濟也；死之徒，水火相違也。……豈不聞下經有云「堅強死之徒，柔弱生之徒」乎？堅強為忿欲使也，柔弱謂懲忿窒欲也。忿欲起則上炎下濕，水火違也。忿欲絕則陽降陰升，水火濟也。復何疑哉！⁶⁸

儘管這段《老子》經文和《易經》沒有直接關聯，李道純仍用〈既濟〉卦上〈坎〉下〈離〉的卦象來解釋「生之徒」，以〈未濟〉上〈離〉下〈坎〉來解釋「死之徒」。
〈坎〉、〈離〉在內丹學中不只象徵著水火，同時象徵心腎、鉛汞、陰陽、龍虎……。因此，「柔弱」代表丹家能懲忿窒欲，使腎水與心火在體內交融，煉成長生不死的金丹，稱之為水火相濟。反之，順從忿欲而行，不能煉養體內的精氣神，則是水火相違，無法逆轉死亡的命運。

另一條語錄中，李道純同樣用丹道來詮釋《易經》的〈屯〉、〈蒙〉兩卦：

〈乾〉、〈坤〉、〈坎〉、〈離〉為匡廓，六十卦運化於其中，始於〈屯〉、〈蒙〉，終於〈既〉、〈未〉，以為火符之則。丹書以〈乾〉、〈坤〉為鼎器，〈坎〉、〈離〉為藥物，諸卦為化機者是也。六十卦共三百六十爻，象一年三百六十日之數，自冬至後起〈屯〉、〈蒙〉，大雪盡日是〈既〉、〈未〉也。以一月言之，初一起〈屯〉、〈蒙〉，月晦日是〈既〉、〈未〉；以一日言之，子時起〈屯〉、〈蒙〉，亥時是〈既〉、〈未〉；若以工夫言之，頃刻之工夫，奪一年之節候，自起手便是〈屯〉、〈蒙〉，收拾便是

⁶⁸ [元]李道純著，[元]柴元皋等編：《清庵瑩蟾子語錄》，卷1，頁17092。

〈既〉、〈未〉。所謂朝〈屯〉暮〈蒙〉，只此總名也。達是理者，一剎那間周天數足，諸卦悉在其中矣。⁶⁹

在這段話中，李道純把《周易》六十四卦解釋成內丹火候的表徵。除卻〈乾〉、〈坤〉、〈坎〉、〈離〉四正卦構成的骨幹，其餘六十卦三百六十爻可以很靈活的象徵一年、一月、一日、一剎那間功法的起始與結束。

此外，禪宗公案也往往脫離原始脈絡，被李道純用來詮釋丹道的原理。比如在解釋白玉蟾「寶瓶裏面養金鵝」一句時，他引用趙州禪師（778-897）著名的「狗子有無佛性」公案：⁷⁰

以無為言之，是兩則公案；以有為言之，是一段工夫。且先以無為向公道。僧問趙州：「狗子有佛性也無？」州云：「有。」僧曰：「為甚有？」州云：「無。」僧云：「為甚無？」州云：「為伊了無。」又古德云：「瓶中鵝子成鵝了，如何出得瓶去？」此兩則公案，今人多有過不得底。如有人下得一轉語，參學事畢。又以有為言之，狗者，無中有也、陰中陽也。又狗乃司寇帳中狗者，防內盜也。寶瓶裏面養金鵝，水中金也、爐中丹也。養金鵝，則是養聖胎也。聖胎成，如瓶中鵝子也。瓶破鵝出，世俗之常理也。鵝出而瓶不破，此脫胎之妙也。故祖師云：「錦帳之中藏玉狗，寶瓶裏面養金鵝。」其金丹之妙歟！⁷¹

李道純認為這則公案的第一種意義是「無為」，第二種是「有為」。「無為」在此相當於悟道，因此被定義為公案性質的文本。「無為」之義無法以尋常語言說明，因此李道純只表示參透公案者便能悟道，不再作其他講解。至於「有為」，則是以修煉內丹的具體工夫來理解。因此，「狗」是防盜之狗，即防止內心念頭散亂、受慾望控制之意。瓶中之鵝被理解為爐中之丹，即以身體為煉丹之鼎爐，而以金丹為煉養的目標。「養金鵝」即是養金丹，李

⁶⁹ 〔元〕李道純著，〔元〕柴元皋等編：《清庵瑩蟾子語錄》，卷1，頁17092。

⁷⁰ 李道純引用「狗子佛性」公案時，文字略有改動，詮釋方式更與禪宗不同。該則公案原文可見於《古尊宿語錄》：「（按：僧）問：『狗子還有佛性也無？』師云：『無。』學云：『上至諸佛，下至蟻子，皆有佛性，狗子為什麼無？』師云：『為伊有業識性在。』」（見〔宋〕蹟藏主編集：《古尊宿語錄》，卷13，頁222）

⁷¹ 〔元〕李道純著，〔元〕柴元皋等編：《清庵瑩蟾子語錄》，卷1，頁17093。

道純稱為「聖胎」。一旦金丹煉成，聖胎成就，能脫離肉身，遨遊天地之間，即是「鵝出而瓶不破」，亦即「金丹之妙」。

事實上，「狗子有無佛性」公案的原始脈絡和瓶中鵝沒有關聯，和內丹修煉也沒有關聯。李道純發揮創意，把兩則不相干的文本串聯起來。對丹家來說，這樣做並不奇特，無論是《老子》、《易經》或禪宗公案文本，都能用內丹的隱喻加以詮釋。內丹原本就吸收了大量《易經》和外丹經典中的術語，把它們理解為一種象徵性的語言，藉以形塑內丹煉養的理論基礎和指導原則。當丹家習慣以內丹的象徵意義對不同經典進行重新詮釋，這種詮釋的方法自然被應用到禪宗公案或者《中庸》等經典上。此時，以經典原始脈絡下的意義與邏輯的一貫性，來評價新詮釋的正確與否，並不是恰當的做法，因為這會忽視新詮釋在丹家身上如何發生意義。李道純師徒在問答中不斷重新詮釋《老子》、《易經》和禪宗公案，非但不會減損他們在內丹修煉上的實踐性，反而能分享眾多經典提供的權威性，支持並加強他們修煉內丹的信心。反過來說，李道純向弟子們展示出丹道對眾多經典的詮釋力，提高了內丹的地位，同時消除弟子們對道、釋異同的疑慮。至於經典原始脈絡之間的矛盾，若非擁有較高理解程度者仔細研究，一般徒眾也不容易察覺。

當李道純大量引用禪宗公案來指導弟子時，無可避免地會讓一些禪宗元素進入丹道的世界。比如《語錄》卷3中，李道純對禪宗叢林清規的借用，他上堂說法時融入擊拳、豎拂、棒喝、腳踢、打圓相和其他動作，又熟悉公案話語，都能證明禪宗元素深入影響此一內丹集團的各個層面。表現在卷1記載的許多機鋒問答上亦然，比如：

師曰：「『喜怒哀樂未發謂之中，發而皆中節謂之和』，我試問公輩：『欲發未發，作麼生會？』」良久應之，師曰：「是已發也。」予默然，師曰：「是未發也。」再一答，師許之曰：「留取自受用，恐瞎卻後人眼，自悟者始得用也。」⁷²

對於「未發」、「已發」的分別，理學家有非常多的意見；但李道純以此段文字為參證的話頭，幾乎完全脫離理學家的詮釋語境，而是借用禪宗的語言，將「已發」、「未發」設計成一組二元對立的概念，要求弟子超越二元

⁷² [元]李道純著，[元]柴元皋等編：《清庵瑩蟾子語錄》，卷1，頁17095。

對立來達到妙悟。因此，當柴元皋思考許久才回答，被評為「已發」；當他沉默不語，以避免妙悟被語言扭曲時，被評為「未發」。這兩種回答都不恰當，因為兩者各自淪於一種偏執，無法超越「已發」與「未發」的兩難情境。柴元皋的最後一次回答被李道純認可，可惜內容沒有被記錄下來。觀李道純之言，此種悟境只能「自悟」和「自受用」，一旦寫成文字給人觀看，恐怕會使後人誤入歧途。

使用否定式的語言，去除所有不是「道」的答案，拒絕正面肯定不可思議的覺悟，這不僅同於佛教「遮詮」，同於中觀派經常使用的「八不中道」，也同於禪宗以「對法」破除相對性的手段。⁷³在公案禪的時代，這種離諸兩邊即得中間的思維方式，演變為觸背、持犯、語默、動止等話頭。李道純很熟悉這種話頭的操作方式，也常要求弟子立足於對「道」的體悟上，做出超越相對性的應答。他所使用的語言，與弟子之間的問答方式，對於「悟」的理解，和對於語言文字的懷疑態度，都有承襲自禪宗的痕跡。如果不置於禪宗思想的脈絡下，許多問答將變得難以理解。

李道純集團同時熟習丹道和禪宗文獻，弟子們也能自由運用雙方的語言來表達悟境，這點在《語錄》卷4的聯句活動同樣能反映出來。聯句作詩本是文人彼此酬唱的一種遊戲活動，參與者須具有一定的文學素養，依照詩題即興寫出符合格律的詩句。據《語錄》所云「師在維揚作絕句，令門人續一句」，⁷⁴可知李道純師徒聯句的方式，主要是由老師寫出三句詩為題目，弟子接出最後一句詩應答。又據「今以挽邪歸正為題，押爺遮韻，作一絕句證，不許犯題」，⁷⁵可知有時老師只出題目和韻腳，弟子寫出整首詩應答。詩的主題、韻腳須合乎規定，不許「犯題」，亦即詩中文字不可與題目文字有所重疊。舉行聯句活動，目標是「以詩會道」，而非單純的遊戲文字，故李道純云：「予與諸法眷續詩遊戲，予之本意不在詩而在道，苟有

⁷³ 「對法」指以慧能(638-713)的「三十六對法」為基礎，發展出來的對話技巧。《六祖壇經·付囑品》記載，慧能列舉三十六種相對性的概念，囑咐弟子：「若有人問汝義，問有將無對，問無將有對，問凡以聖對，問聖以凡對；二道相因，生中道義。」(見〔唐〕釋慧能說，〔唐〕釋法海錄，〔元〕釋宗寶編：《六祖大師法寶壇經》，收於《大藏經》刊行會編輯：《大正新修大藏經》第48冊〔新北：新文豐出版社，1988年〕，頁360)如此則能離諸兩邊，超越相對性，悟得中道。

⁷⁴ 〔元〕李道純著，〔元〕柴元皋等編：《清庵瑩蟾子語錄》，卷4，頁17102。

⁷⁵ 同上註，卷4，頁17103。

以詩會道者，無上至正之妙得矣。」⁷⁶換言之，詩歌也是李道純平時傳授弟子、參證悟境的其中一環。

李道純出的詩題多半與平日修煉有關，有從內丹出題者，也有從禪宗公案出題者，以下各引一例為證。首先，是以內丹為主題的聯句：

師曰：「乾鼎金爐烹日月，天罡斗柄斡璇璣。劈開混沌金丹就」，定庵曰：「迸出圓光遍界輝」，無庵曰：「抱箇嬰兒謁紫微」，昔庵曰：「直謁丹霄不用梯」，復庵曰：「服了乘鸞造太微」，默庵曰：「認得中間一點輝」，素庵曰：「放出光明太始歸」，師曰：「諦觀諸子之作，皆且且，獨默庵曰較些子。」⁷⁷

前三句詩題運用內丹的象徵，把煉養的過程描述出來。「乾坤」比喻鼎爐，鼎爐指人藉身體為煉丹之場所；「日月」比喻藥物，藥物則是體內的陽精。⁷⁸「天罡」是北斗七星之柄，「璇璣」是北斗星名，「斡」亦即斗柄旋轉，意味著季節遞嬗，在此則象徵煉丹時的火候同於天體運行的規律，形成人身小宇宙與天體大宇宙的符應。「劈開渾沌」即宇宙創生之始，在此象徵煉成金丹。幾名弟子紛紛依據自己的體會作詩應答，李道純認為弟子們各有所見，唯獨柴元皋的作品「較些子」，在弟子中最佳，但也沒有受到完全肯定。

其次，是一則公案聯句：

師曰：「無門關鎖不難參，說著無門便沒關。既是無關開箇甚」，默庵曰：「知他窠臼有何難」，息庵曰：「一拳打破透疑團」，虛庵曰：「不移一步到長安」，師曰：「虛庵可取。」⁷⁹

「無門關」之典最初源自馬祖道一（709-788）引述《楞伽經》之語「佛語心為宗，無門為法門」，⁸⁰意味著禪宗的宗旨無跡可尋，不可從語言文字上

⁷⁶ 〔元〕李道純著，〔元〕柴元皋等編：《清庵瑩蟾子語錄》卷4，頁17103。

⁷⁷ 同上註，卷4，頁17102。

⁷⁸ 如張伯端《悟真篇》云：「先把乾坤為鼎器，次搏烏兔藥來烹。既軀二物歸黃道，爭得靈丹不解生。」翁葆光注：「聖人以乾坤喻鼎器，日月喻藥物。乾坤即真龍、真虎，日月乃龍虎之弦氣也。聖人假名托象立喻，其要妙在真一之精歸於黃道也。」（見〔宋〕張伯端著，〔宋〕薛道光、陸壘、〔元〕陳致虛注：《紫陽真人悟真篇三註》，卷3，頁1538）

⁷⁹ 〔元〕李道純著，〔元〕柴元皋等編：《清庵瑩蟾子語錄》，卷4，頁17103。

⁸⁰ 〔宋〕釋道原纂：《景德傳燈錄》，收於《大藏經》刊行會編輯：《大正新修大藏經》第51冊（新北：新文豐出版社，1983年），卷6，頁246。

求理解，亦不可倚賴誦經、靜坐等一切工夫累積；南宋時無門慧開（1083-1260）著《無門關》，其〈序〉亦云「佛語心為宗，無門為法門」，又云「從門入者，不是家珍。從緣得者，始終成壞」，唯有參禪者「不顧危亡，單刀直入」，⁸¹才能頓悟。三名弟子的聯句當中，默庵、息庵之句不受肯定，因為「窠臼」、「疑團」把參悟的關卡對象化、具體化，而「知」、「打破」的動作有明顯的刻意性，甚至暗示著動作主體的存在，其主客對立之意涵與涉及工夫程途的修煉方式，違背禪宗不落兩端、當下契悟的原則，不符合「無門」的精神。弟子當中，唯獨虛庵的「不移一步到長安」得到老師稱讚，此句最早可追溯到白雲守端（1025-1072）的偈語「處處綠楊堪繫馬，家家門首透長安」，⁸²指覺悟不須遠求，眼前一切景色都是實相，人人都可當下悟道；其後張伯端〈性地頌〉改寫為「不移一步到西天，端坐諸方在目前。項後有光猶是幻，雲生足下未為仙」，⁸³同樣指向一種當下即是悟道經驗，不以獲得各種神通為究竟。

這種借用古代尊宿話頭，重新寫成表述悟道體驗詩句的風氣，在宋代以後的宗教環境中相當盛行。即以「家家門首透長安」為例，便有慈受懷深（1077-1132）的〈頌古〉，⁸⁴和劉子羽（1096-1146）的悟道偈等續作。⁸⁵事實上，在禪宗語錄廣泛流傳，無論出家、在家人都必須閱讀公案的時代，以文字載道，甚至將文字本身視為覺悟本身的體現，早已改變早期禪宗對語言文字的排斥態度，進入「文字禪」的時代。熟練的操作文字，寫下不

⁸¹ [宋]無門慧開著，[宋]釋宗紹編：《無門關》，收於《大藏經》刊行會編輯：《大正新修大藏經》第48冊，頁292。

⁸² 《白雲守端禪師廣錄》：「上堂云：『馬大師道即心即佛，又道非心非佛。諸人即今要見馬大師麼？處處綠楊堪繫馬，家家門首透長安。』」（見[宋]白雲守端說，[宋]釋處凝等編，[宋]釋海譚錄：《白雲守端禪師廣錄》，收於[清]宗仰上人編：《類伽大藏經》第170冊，卷2，頁586）

⁸³ [宋]張伯端著，[宋]翁葆光述：《紫陽真人悟真篇拾遺》，收於[明]張宇初等奉纂，中文出版社編：《重編影印正統道藏》第3冊，頁1570。

⁸⁴ 《慈受懷深禪師廣錄》：「處處綠楊堪繫馬，家家門道透長安。一條大路平如掌，自是時人措足難。」（見[宋]慈受懷深說，[宋]釋善清等編：《慈受懷深禪師廣錄》，收於[清]宗仰上人編：《類伽大藏經》第175冊，卷4，頁649）

⁸⁵ 《五燈會元》：「寶學劉彥修居士，字子羽，出知永嘉。問道於大慧禪師。慧曰：『僧問趙州：「狗子還有佛性也無？」趙州道：「無。」但恁麼看。』公後乃於栢樹子上發明，有頌曰：『趙州栢樹太無端，境上追尋也太難。處處綠楊堪繫馬，家家門底透長安。』」（見[宋]釋普濟編：《五燈會元》，卷20，頁1353）

落言詮的轉語、活句和偈頌，逐漸成為表現悟道境界的必要能力。⁸⁶李道純師徒能活用丹家和禪宗的名句，固然反映他們平時高度熟悉各種丹、禪經典，但仍必須置於宋代以降逐漸形成的宗教文化脈絡中去理解。被推崇為南宗之祖的張伯端，其〈性地頌〉與其他《悟真篇》中的文字，已經透露出對禪宗文字的熟悉度。李道純多次引述張伯端、白玉蟾之著作，在師承上也認同此一南宗的傳授系譜，可謂立足於一套融合丹、禪的文化系統上。不但李道純本人熟悉這種文化氛圍，弟子們也能充分理解其中的意涵。反之，抽離這種文化氛圍之後，此一團體原本吸收的豐富禪文化就很容易被忽略。

整體來說，李道純在節日說法以外，平日與弟子們有許多非正式的對話，或者一對一傳授，或者與諸弟子、來訪者一同對話，或者舉行聯句的詩歌唱和，每種活動都蘊含考核弟子水平、指導修行的意義。這些對話和聯句被弟子們記錄下來，儘管多少被抽離原本發生的時空脈絡，但共同被蒐集到《語錄》中，讓我們得以一窺李道純集團中的授受情景。

四、《語錄》之編纂與修改

從現場傳授到文字記錄，再經過編輯而成為文本流通的過程中，每一個階段都由於記錄媒介的轉換，而呈現出不同的意義。經過多次的編輯，文本的主題往往更明確、表意更連貫，儘管將失去唯獨在現場才能體驗到的許多情境訊息，編輯者的編纂原則才能越清楚的突顯出來。以《語錄》卷2的《心要》與卷6的〈黃中解惑〉為例，前者和《會元》的編寫有關，後者和《中和集》的編纂有關，分析這兩個文本編纂和流通的過程，將透

⁸⁶ 禪宗對語言態度的轉變，可參考 Dale S. Wright, "Rethinking Transcendence: The Role of Language in Zen Experience," *Philosophy East and West* 42.1 (1992): 113-138; Dale S. Wright, "The Discourse of Awakening: Rhetorical Practice in Classical Ch'an Buddhism," *Journal of the American Academy of Religion* 61.1 (1993): 23-40; Benard Faure, "Chan and Language: Fair and Unfair Games," in *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition* (New Jersey: Princeton University Press, 1993), pp. 195-216; Youru Wang, "Liberating Oneself from the Absolutized Boundary of Language: A Liminological Approach to the Interplay of Speech and Silence in Chan Buddhism," *Philosophy East and West* 51.1 (2001): 83-99. 反省過早期禪宗學者如鈴木大拙 (1870-1966)、佛洛姆 (Erich Fromm, 1900-1980) 等人的論述後，學界開始將禪宗語言重新置於唐宋歷史、文化和叢林生活的脈絡中，不再把語言和「悟」視為對立、不相容的概念。

露出李道純集團平時討論的課題如何影響寫作的意向，初次記錄的文本又為何在二次記錄時發生變化。

首先，《語錄》卷2的《心要》署名由「門弟子定庵趙道可編」，⁸⁷載明本卷主要的編纂者；標題下的小字則說明《心要》內容的由來：

清庵授《道德會元》於道可，時諸門人同霑法乳，得參言外經旨。今將諸子參傳語集成一篇，與同志之士相與開發，以其心領意會，故曰「心要」。⁸⁸

根據這段文字，《心要》是李道純傳授趙道可《道德經》的時候，其他門人同樣得到傳授，並把弟子參證內容記錄下來的文獻。「言外經旨」和「心領意會」等文字表明，《心要》是以禪宗參公案的問答方式，來討論彼此對《道德經》的領悟。不過，這段話中有一個問題亟待解決，亦即李道純傳授《會元》時，究竟《會元》已經完成，或者還不存在？依照柴元舉為《語錄》寫的〈序〉，《語錄》編成的時間是「至元戊子」，⁸⁹亦即元世祖至元25年（1288）；可是，李道純親自為《會元》撰寫的〈序〉，完成於「至元庚寅」，⁹⁰亦即《語錄》完成之後兩年的至元27年（1290）。如果李道純已經寫完《會元》，並且傳授給諸弟子，那麼兩年後才為《會元》寫〈序〉，在時間上並不合理；如果在《語錄》編纂時，《會元》還不存在，趙道可就明確寫出該書的名稱，以及「清庵授《道德會元》於道可」的字句，同樣不合邏輯。為解決此一難題，李道純為《會元》寫的〈序〉，將提供關鍵的訊息：

一日有傳濟庵者，携紫清真人《道德寶章》示予。觀其注腳，頗合符節，其中略有未盡處，予欲饒舌，熟思之未敢。後有二三子，各出數家解注請益於予，先以正經參對，多有異同，或多一字，或少一字，或全句差殊，或字訛舛，互有得失，往往不同。予嘆曰：「正經尚爾，況注解乎？」或問其故，曰：「始者，抄寫人差誤爾。或開板有失點對，或前人解不通處妄有增加，以訛傳訛，支離錯雜故也。」曰：「孰為是？」曰：「《河上公章句》、紫

⁸⁷ [元]李道純著，[元]柴元舉等編：《清庵瑩蟾子語錄》，卷2，頁17095。

⁸⁸ 同上註。

⁸⁹ [元]柴元舉：〈序〉，收於同上註，卷首，頁17091。

⁹⁰ [元]李道純：《道德會元·序》，收於[明]張宇初等奉纂，中文出版社編：《重編影印正統道藏》第12冊，卷首，頁8974。

清《道德寶章》頗通。」曰：「何故？」曰：「與上下文理血脈貫通者為正。」曰：「諸家解義如何？」曰：「所見不同，各執一端耳。」曰：「請問其詳。」曰：「蓋由私意揣度，非自己胸中流出，故不能廣而推之也。得之於治道者執於治道，得之於丹道者執於丹道，得之於兵機者執於兵機，得之於禪機者執於禪機。或言理而不言事者，或言事而不言理者，至於權變智謀，旁蹊曲徑，遂墮於偏枯，皆失聖人之本意也。殊不知聖人作經之意，立極於天地之先，運化於陰陽之表，至於覆載之間，一事一理，無有不備，安可執一端而言之哉？」予遂饒舌，將彼解不通處，及與聖人經義相反處，逐一拈出，舉似諸子，眾皆曰然。自後請益者屢至，不容緘默，遂將正經逐句下添箇注腳，釋經之義，以證頤神養氣之要。又於各章下總言其理，以明究本窮源之序。又於各章後作頌，以盡明心見性之機。至於修齊治平、紀綱法度、百姓日用之間、平常履踐之道，洪纖巨細，廣大精微，靡所不備於中。又作〈正辭〉、〈究理〉二說，冠之經首，明正言辭，究竟義理，以破經中異同之感，目之曰《道德會元》。⁹¹

這篇序言說明，李道純撰寫《會元》，起因於閱讀白玉蟾的《道德寶章》。其後，弟子前來請教老師對其他注解本的看法，於是李道純開始比對不同版本的《道德經》，發現許多差異。在注解本中，他最重視《河上公章句》和白玉蟾《道德寶章》，並以這兩種版本為底本，開始逐章、逐句地撰寫自己的注解。在撰寫注解的過程中，李道純會把自己的想法拿出來和弟子們討論，由於他的看法受到弟子們的認同，於是開始對外來的請益者講說，並且得到請益者的認同。逐章、逐句的注解完成後，李道純開始撰寫每一章的章旨、詩頌和卷首的〈正辭〉、〈究理〉二說。

《會元》的一部分內容已經出現在《心要》中，表示師徒討論和李道純寫定的文本之間絕對有關。問題在於此種關聯有不只一種可能性，可能性之一是在趙道可編纂《心要》時，李道純不但已經有撰寫《會元》的構想，甚至已經完成逐章、逐句的解釋和各章章旨；其二是李道純把師徒討論的內容轉寫到《會元》中，才形成日後讀者讀到的版本。從《心要》的

⁹¹ [元]李道純：《道德會元·序》，卷首，頁8973-8974。

記錄來看，李道純和弟子的討論固然有詳、有略，但《道德經》每一章內容都有被討論到。他們討論的文本，很多字句與《會元》相同，這很可能意味著《會元》的逐章注解已經寫完，而成為李道純師徒討論時共用的文本。由於李道純是受到弟子各出注解請益的影響，才開始比對各種版本的《道德經》，這段時期的討論也有可能被融入《心要》。讓狀況更為複雜的是，即使李道純在傳授《會元》之前已經寫出部分原稿，甚至全部完成，他還是可以依據討論的內容修改書稿。種種狀況，讓我們不能夠單憑兩部書之間的部分內容重疊，以及《會元》的成書時間在後，就貿然斷定《心要》與《會元》兩書文字寫定的先後次序。

《心要》和《會元》的對比，代表兩種不同的寫作模式，而它們所傳達的訊息也有差異。《心要》會把師徒問答的話語和動作記錄下來；而《會元》則是撰寫成文字，精巧地論述，並在章末附上完整的頌詩。舉例來說：

師曰：「第一章末後句云：『玄之又玄，眾妙之門。』切謂三十六部尊經皆從此經出，且道此經從甚處出？離卻父母所生口，道一句來。」默庵作開經勢，定庵喝。（《心要》）⁹²

虛心無為則能見無名之妙，有心運用則能見有名之微。妙即神也，微即形也。知微而不知妙，則不精；知妙而不知微，則不備。微妙兩全，形神俱妙，是謂玄之又玄。三十六部尊經皆從此出，是謂眾妙之門。且道此經從甚麼處出？咄！頌曰：「崑崙山頂上，元始黍珠中。父母所生口，終不為君通。」（《會元》）⁹³

兩段文字重疊處甚多，包括「三十六部尊經皆從此（經）出」、⁹⁴「且道此經從甚（麼）處出」、「父母所生口」等；差異在於《會元》詳細闡發「無名之妙」和「有名之微」的關係，來詮釋「玄之又玄」的意義。這種精工對仗的敘述形式和五言絕句的頌詩，是問答對話中沒有出現的；反之，問

⁹² [元]李道純著，[元]柴元皋等編：《清庵瑩蟾子語錄》，卷2，頁17095。

⁹³ [元]李道純：《道德會元》，卷上，頁8975。

⁹⁴ 「三十六部尊經皆從此經出」，脫胎自六祖慧能之語：「善知識！一切修多羅及諸文字，大小二乘，十二部經，皆因人置。因智慧性，方能建立。若無世人，一切萬法本自不有，故知萬法本自人興。一切經書，因人說有。」（見[唐]釋慧能說，[唐]釋法海錄，[宋]釋宗寶編：《六祖大師法寶壇經》，頁351）李道純在此將佛教的「大小二乘，十二部經」，改為道教意義下的「三十六部尊經」，將三洞各十二部經相加，泛指一切道經。

答中李道純的問話、柴元舉用手在空中比劃打開經書的姿勢、趙道可大喝一聲，這些動作和聲音則在《會元》中付之闕如。《心要》的優點在於唯有問答過程，才真正反映出李道純師徒如何以禪宗機鋒，來參證《老子》的「言外經旨」；而李道純的認可或評價，才能說明哪些弟子真正「心領意會」，得到師門真傳。

事實上，李道純對各章的解說，有一些僅僅被記錄在《心要》中，而不包括在《會元》裡，這對我們理解李道純的想法而言，有相當珍貴的價值。比如在解讀《老子》第6章時，兩部書的記載，對比如下：

師曰：「第六章『玄牝之門』。」師曰：「『出息不涉萬緣，入息不居陰界』，不出不入，作麼會？」默庵曰：「寂然不動。」師自曰：「萬籟俱澄。」（《心要》）⁹⁵

谷神不死，虛靈不昧也。接上章守中之義也。虛靈不昧，神變無方，陰陽不測，一闔一闢，往來不息，莫知其極。動靜不忒，不勞功力，生生化化而無窮。頌曰：「闔闢應乾坤，斯為玄牝門。自從無出入，三界獨稱尊。」（《會元》）⁹⁶

在這一則文字中，李道純引用禪宗「東印請祖」公案，⁹⁷來解釋「玄牝之門」。依照禪宗原義，「出息」、「入息」指呼出和吸入氣息；「不涉萬緣」指身處現象世界當中，不執迷於外在境界的變化；「陰界」之「陰」指色、受、想、行、識為五陰，「界」指六根、六塵、六識相加為十八界，而眾生於陰界中輪迴，如同身陷牢獄不得解脫。接著，李道純以「不出不入」詢問弟子，如何才能脫離因緣起滅和陰界的煩惱？若依照內丹原理解釋，李道純的問題還有一層意思是，在內煉時如何掌握玄牝的位置，做到內息不出、外息不入，以煉成體內的金丹。在《會元》中，讀者看不見禪宗公案的引述，也不會發現李道純否定柴元舉「寂然不動」的解釋，而以「萬籟俱澄」來下最後的注腳。

⁹⁵ [元]李道純著，[元]柴元舉等編：《清庵瑩蟾子語錄》，卷2，頁17096。

⁹⁶ [元]李道純：《道德會元》，卷上，頁8976。

⁹⁷ 〈東印請祖〉：「東印土國王請二十七祖般若多羅齊，王問曰：『何不看經？』祖云：『貧道入息不居陰界，出息不涉眾緣，常轉如是經，百千萬億卷。』」（見[宋]天童正覺頌古，[元]萬松行秀評唱：《從容庵錄》，收於《大藏經》刊行會編輯：《大正新修大藏經》第48冊，卷1，頁229）

無論《心要》和《會元》寫作時間的先後能否得到最終的論斷，兩部作品之間的差異就能反應出很多的訊息。最重要的是，《心要》呈現出李道純師徒參證經典的模式，他們汲取了豐富的禪宗資源，同時運用丹道的觀念，對《老子》做出獨樹一幟的詮釋，這種詮釋和《語錄》其他卷的記載是一致的；《會元》可以視為一部經典的注疏、一本李道純的個人著作，它的論述詳盡、主題明確，但是把當時認為無須解釋的授受情境刪除了。

卷6〈黃中解惑〉和《心要》的狀況不同，當這篇文章被改換標題、編入《中和集》時，除了刪除掉文末李道純的一首頌外，大部分被完整保留下來，只對細部的文字做出修改。〈黃中解惑〉的編者署名為「門弟子損庵蔡志頤」，⁹⁸內容是李道純對趙道可講授內丹原理的長篇對話。當趙道可提問之後，由李道純回答，絕大多數是老師講解的內容，學生聆聽受教而已。依照《語錄》編纂時間，〈黃中解惑〉成於1288年。有趣的是，當蔡志頤於元成宗大德10年（1306）請杜道堅（1237-1318）為《中和集》寫〈敘〉時，⁹⁹整部《語錄》僅〈黃中解惑〉被選入文集，改名為〈趙定菴問答〉。¹⁰⁰這引出幾個問題來，首先是整部《語錄》為何僅有一篇文章被選入《中和集》中？其次是為什麼要改換標題？此外，這突顯出《語錄》的主題與性質和《中和集》有什麼樣的差異？這些問題未必能有肯定的答案，但有幾點值得討論之處，可供繼續反思。

首先，《語錄》每一卷的編者都是不同的弟子，包括柴元皋、趙道可、鄧德成、張應坦、苗善時和蔡志頤。由於為《語錄》寫〈序〉的人是柴元皋，可以推論他在諸弟子中負責較多的編纂工作。《中和集》不但卷1到卷6開頭都載明編者為「門弟子損菴寶蟾子蔡志頤」，¹⁰¹並且向杜道堅請〈敘〉的人也是蔡志頤，〈敘〉亦云：「（按：蔡志頤）勘破凡塵，篤修仙道，得清菴之殘膏賸馥，編次成書，題曰《中和集》，蓋取師之靜室名也。」¹⁰²據此，

⁹⁸ [元]李道純著，[元]柴元皋等編：《清庵瑩蟾子語錄》，卷6，頁17108。

⁹⁹ 〈中和集敘〉：「維揚損菴蔡君志頤，瑩蟾子李清菴之門人也。勘破凡塵，篤修仙道，得清菴之殘膏賸馥，編次成書，題曰《中和集》，蓋取師之靜室名也。大德丙午秋，謁余印可，欲壽諸梓，開悟後人。」（見[元]杜道堅：〈中和集敘〉，收於[元]李道純：《中和集》，收於[明]張宇初等奉纂，中文出版社編：《重編影印正統道藏》第4冊，卷首，頁2822）

¹⁰⁰ 同上註，卷3，頁2834。

¹⁰¹ 同上註，卷1-6，頁2822、2826、2831、2839、2846、2849。

¹⁰² 同上註，卷首，頁2822。

我們大膽推測《中和集》除了編者蔡志頤外，沒有其他弟子參與編輯工作。〈黃中解惑〉原本就是蔡志頤記錄的文字，內容當然為他所看重，選入《中和集》中也合乎情理。

此外，蔡志頤編書時會保留其他弟子的姓名，如《中和集》的〈問答語錄〉，載明是「潔庵瓊蟾子程安道問三教一貫之道」；多首〈沁園春〉詞，亦載明為「贈靜菴口訣」、「贈春谷清禪師」、「贈括蒼張希微，號幾菴」、「贈吳居士丹旨」、「贈安閑子周高士」、「贈鄭松溪」、「贈損菴入靜」、「贈王提點」、「勉中菴執中妙用」、「贈圓菴蔣大師」、「勉諸門人」；其餘的〈滿江紅〉、〈滿庭芳〉、〈水調歌頭〉、〈百字令〉、〈西江月〉、〈煉丹砂〉等詞作，同樣一一標明受贈者的姓名、字號。¹⁰³固然宋代詞人習慣在詞牌之外另取詞作標題，然而李道純詞作幾乎全以受贈者的姓名為題，這不僅說明作者本人有此習慣，也是編纂者忠實保留題名的結果。換言之，蔡志頤很尊重其他弟子，這或許解釋他為何將〈黃中解惑〉改名為〈趙定庵問答〉，藉以保留趙道可的姓名。

不過，《語錄》其他卷的篇章，以及卷6所收之〈煉性指南〉、〈登真捷徑〉、〈金丹秘要〉、〈詠儒釋道三教總贈程潔庵〉與其他多首贈程潔庵之詩，都沒有隨同〈黃中解惑〉被收入《中和集》，這個現象仍須解釋。假如蔡志頤會把《語錄》的內容編入《中和集》，〈黃中解惑〉以外的篇章何以沒有比照處理？或者，〈黃中解惑〉才是《語錄》中的一項特例？對此，本文試著提出兩種回答。第一，《語錄》和《中和集》的編纂目標有所不同。為《語錄》寫〈後序〉的混然子王玠曾說：「其發揮金丹之妙，與弟子問答難疑之辭、機鋒捷對之句，凡若干言，錄而成書，名曰《清庵語錄》。……其文與《中和集》相表裡。」¹⁰⁴從較晚期的讀者反應來看，《語錄》與《中和集》的性質差異是清楚的。《語錄》記載的主要是李道純「與弟子問答難疑之辭、機鋒捷對之句」，其中發揮丹道的部分，主要也是在問答中呈現出來；《中和集》不同，這部作品幾乎完全是李道純親自撰寫的文字，而不是編纂弟子們筆錄的文字成書。換言之，《中和集》的執筆者是李道純，《語錄》的執筆者則是眾弟子。這一點可以解釋，何以大部分《語錄》中的篇章沒有被收進《中和集》。

¹⁰³ [元]李道純：《中和集》，卷6，頁2849-2854。

¹⁰⁴ [元]王玠：〈後序〉，收於[元]李道純著，[元]柴元皋等編：《清庵瑠蟾子語錄》，卷尾，頁17115。

第二，《中和集》的內容以內丹為主，和《語錄》大量引證禪宗公案的特徵並不相同。前文已提過，《語錄》卷1到卷4的內容都是李道純師徒在不同場合、以不同形式參證問答的記錄，卷5、6則是許多雜述；《中和集》相反，該書始於〈玄門宗旨〉、〈太極圖頌〉、〈畫前密意〉、〈金丹妙訣〉、〈金丹內外二藥圖說〉、〈三五指南圖局說〉、〈試金石〉、〈傍門九品〉等文章，主旨非常集中在內丹煉養的原理上，同時講解內丹與《周易》、《老子》、《太極圖》等著作之關聯。《中和集》引證的禪宗元素大幅度減少，與弟子的機鋒問答基本上刪除、不錄。單看《中和集》的文字，李道純的形象會偏向一名純粹的內丹家；但是看《語錄》的文字，李道純就會成為一名熟悉禪宗文獻、善於機鋒問難的修行者。這兩種形象都是李道純的其中一面，王玠已經指出，讀者必須把兩部著作合看，才能真正全面的了解李道純。綜合以上兩點，〈黃中解惑〉因為主要由李道純講授，弟子回應較少，較符合《中和集》只收李道純文字的標準；又因為主講內丹修煉，較少禪門機鋒，符合《中和集》的主題，使得這篇文章有條件收錄在《中和集》裡。

我們所不知道的是，當蔡志頤為主的弟子協助編纂《中和集》時，李道純有沒有加入自己的意見，主導編輯工作。《語錄》完成時，李道純傳授的活動頻繁，可以推測他有看到文本，並且同意《語錄》的刊刻。之後幾年間，李道純寫出了《會元》，相信《中和集》許多文章也是這幾年間陸續完成的，因此刺激出編集一本新文集的需要。問題是《語錄》中的舊作，有沒有必要編入新文集中，由於缺乏李道純親自說明的記錄，目前無從判斷。但無論李道純有沒有主導《中和集》的編輯工作，編者理應認為〈黃中解惑〉是一篇重要的文獻，所以才重複收入《中和集》，成為一篇特例的文字。

五、結論

在過去對李道純的研究中，經常把他歸類在金丹派南宗的傳法系譜中，並格外留意他在內丹煉養、《老子》與《易經》思想上的成就。李道純在這些方面的成就固然無庸置疑，不過他在禪宗上的造詣，以及他對禪宗制度的借鑑，恐怕仍然被學界所低估。基於本文的考察，李道純不但上堂、拈香、祝語的儀式大幅度借鑑禪宗清規，人員的編制頗多承襲自禪宗叢林，《清庵瑩蟾子語錄》的編纂格式與禪宗燈錄多有重疊，李道純與弟子的問答也與禪宗的機鋒問難高度雷同，甚至聯句賦詩的活動都帶有禪宗文字禪時期撰寫頌古、偈語的特色。誠然早在白玉蟾的時代，內丹道派就已經建

立起一套戒律，作為出家道士修身內煉的準則，但是李道純集團似乎沒有沿襲這套戒律的跡象，而更像是依據自身需要而制定出新的制度。這不禁令人深思，其原因究竟何在？

儘管本文的考察，能夠在一定程度上揭露李道純集團借鑑禪宗的情形，但是這或許將引發更多問題，亟待更進一步的探討。首先，李道純並不是以出家道士的身分傳授道法，而比較像是一名在家修煉有成的居士，而其團體中的成員也有許多人是官員、居士。他們喜愛聯句賦詩，使得整個團體染上一層文人墨客的風味。他們固然有入靜室內煉的一面，也有參求頓悟的一面，甚至和文人社集一樣喜愛詩歌唱酬，與同時代的文人和學者有許多往來。與此同時，團體內的成員又須遵行出家修行的儀式、道團組織和戒律。這種混融性的特色，究竟屬於一種特例，還是表現出當時內丹道派的共同特色？這點疑問，恐怕必須掌握更多同時代道團的材料之後，才能做出更準確的判斷。

另外，李道純教法中大量雜揉的禪宗元素，也應該得到進一步的分析。在南宋至元代的內丹傳承當中，金丹派南宗譜系中的幾名重要人物，張伯端、白玉蟾等人對禪宗都有程度不同的理解，作品中也部分化用禪宗元素。因此，這種丹、禪結合的現象並非偶然，只是每個人和道團涉入禪宗的程度有異。不過，我們不必急著將李道純放置在全真道、金丹南宗等脈絡中理解，而應更廣泛地考察宋、元時期內丹與禪宗思想傳播的文化氛圍，反省李道純道團是在什麼樣的文化環境中形成的。以李道純團體對禪宗文本的熟悉程度來看，他們勢必與宋、元禪宗有深入的接觸。未來若能探明這些接觸如何發生、如何彼此影響，不只對金丹道派的研究有所助益，對整個宋朝以降道、佛交涉的宗教現象也應帶來不少啟示。

【責任編校：蔡嘉華、廖方瑜】

徵引文獻

專著

- 〔唐〕百丈懷海 Baizhang Huaihai 編，〔清〕釋儀潤 Shi Yirun 證義：《百丈清規證義記》*Baizhang qinggui zhengyi ji*，收入藍吉富 Lan Jifu 主編：《禪宗全書·清規部》*Chanzong quanshu, qinggui bu* 第 81 冊，臺北 Taipei：彌勒出版社 Mile chubanshe，1990 年。

- [唐]孔穎達 Kong Yingda：《禮記注疏》*Liji zhushu*，收入〔清〕阮元 Ruan Yuan 校勘《十三經注疏》*Shisan jing zhushu* 第5冊，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，2001年。
- ：《周易注疏》*Zhouyi zhushu*，收入〔清〕阮元 Ruan Yuan 校勘：《十三經注疏》*Shisan jing zhushu* 第1冊，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，2001年
- [唐]釋慧能 Shi Huineng 說，〔唐〕釋法海 Shi Fahai 錄，〔元〕釋宗寶 Shi Zongbao 編：《六祖大師法寶壇經》*Liuzu dashi fabao tanjing*，收入《大藏經》刊行會 *Dazangjing kanxinghui* 編輯：《大正新修大藏經》*Dazheng xinxiu dazangjing* 第48冊，新北 New Taipei：新文豐出版社 Xinwenfeng chubanshe，1988年。
- [宋]佚名 Yiming 編：《入眾須知》*Ruzhong xuzhi*，收入淨慧法師 Jinghui fashi 主編：《歷代禪林清規集成》*Lidai chanlin qinggui jicheng* 第1冊，北京 Beijing：中國書店 Zhongguo shudian，2009年。
- [宋]天童正覺 Tiantong Zhengjue 頌古，〔元〕萬松行秀 Wansong Xingxiu 評唱：《從容庵錄》*Congrongan lu*，收入《大藏經》刊行會 *Dazangjing kanxinghui* 編輯：《大正新修大藏經》*Dazheng xinxiu dazangjing* 第48冊，新北 New Taipei：新文豐出版社 Xinwenfeng chubanshe，1988年。
- [宋]白雲守端 Baiyun Shouduan 說，〔宋〕釋處凝 Shi Chuning 等編，〔宋〕釋海譚 Shi Haitan 錄：《白雲守端禪師廣錄》*Baiyun Shouduan chanshi guanglu*，收入〔清〕宗仰上人 Zongyang shangren 編：《頻伽大藏經》*Pinqie dazangjing* 第170冊，北京 Beijing：九洲圖書 Jiuzhou tushu，2000年。
- [宋]冶父道川 Yefu Daochuan 頌：《金剛經註》*Jingangjing zhu*，收入〔清〕宗仰上人 Zongyang shangren 編：《頻伽大藏經》*Pinqie dazangjing* 第119冊，北京 Beijing：九洲圖書 Jiuzhou tushu，2000年。
- [宋]張伯端 Zhang Boduan 著，〔宋〕翁葆光 Weng Baoguang 述：《紫陽真人悟真篇拾遺》*Ziyang zhenren wuzhenpian shiyi*，收入〔明〕張宇初 Zhang Yuchu 等奉纂，中文出版社 Chūbun shuppansha 編：《重編影印正統道藏》*Chongbian yingyin zhengtong daoang* 第3冊，京都 Kyoto：中文出版社 Chūbun shuppansha，1986年。

- [宋]張伯端 Zhang Boduan 著, [宋]薛道光 Xue Daoguang、陸墅 Lu Shu、
〔元〕陳致虛 Chen Zhixu 注:《紫陽真人悟真篇三註》*Ziyang zhenren wuzhenpian sanzhu*, 收入〔明〕張宇初 Zhang Yuchu 等奉纂, 中文出版社 Chūbun shuppansha 編:《重編影印正統道藏》*Chongbian yingyin zhengtong daozaang* 第3冊, 京都 Kyoto: 中文出版社 Chūbun shuppansha, 1986年。
- [宋]無門慧開 Wumen Huikai 著, [宋]釋宗紹 Shi Zongshao 編:《無門關》*Wumenguan*, 收入《大藏經》刊行會 *Dazangjing kanxinghui* 編輯:《大正新修大藏經》*Dazheng xinxiu dazangjing* 第48冊, 新北 New Taipei: 新文豐出版社 Xinwenfeng chubanshe, 1988年。
- [宋]慈受懷深 Cishou Huaishen 說, [宋]釋善清 Shi Shanqing 等編:《慈受懷深禪師廣錄》*Cishou Huaishen chanshi guanglu*, 收入〔清〕宗仰上人 Zongyang shangren 編:《頻伽大藏經》*Pinqie dazangjing* 第175冊, 北京 Beijing: 九洲圖書 Jiuzhou tushu, 2000年。
- [宋]薛道光 Xue Daoguang:《還丹復命篇》*Huandan fuming pian*, 收入〔明〕張宇初 Zhang Yuchu 等奉纂, 中文出版社 Chūbun shuppansha 編:《重編影印正統道藏》*Chongbian yingyin zhengtong daozaang* 第20冊, 京都 Kyoto: 中文出版社 Chūbun shuppansha, 1986年。
- [宋]蹟藏主 Zezang zhu 編集:《古尊宿語錄》*Guzunsu yulu*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 1994年。
- [宋]釋宗蹟 Shi Zongze 編:《重雕補註禪苑清規》*Chongdiao buzhu chanyuan qinggui*, 收入淨慧法師 Jinghui fashi 主編:《歷代禪林清規集成》*Lidai chanlin qinggui jicheng* 第1冊, 北京 Beijing: 中國書店 Zhongguo shudian, 2009年。
- [宋]釋法應 Shi Faying 集, [元]釋普會 Shi Puhui 續集:《禪宗頌古聯珠通集》*Chanrong songgu lianzhu tongji*, 收入〔清〕宗仰上人 Zongyang shangren 編:《頻伽大藏經》*Pinqie dazangjing* 第83冊, 北京 Beijing: 九洲圖書 Jiuzhou tushu, 2000年。
- [宋]釋普濟 Shi Puji 編:《五燈會元》*Wudeng huiyuan*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 1984年。
- [宋]釋道原 Shi Daoyuan 纂:《景德傳燈錄》*Jingde chuandenglu*, 收入《大藏經》刊行會 *Dazangjing kanxinghui* 編輯:《大正新修大藏經》*Dazheng*

xinxiu dazangjing 第 51 冊，新北 New Taipei：新文豐出版社 Xinwenfeng chubanshe，1983 年。

〔宋〕釋贊寧 Shi Zanning：《宋高僧傳》*Song gaoseng zhuan*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1987 年。

〔元〕佚名 Yiming 編：《修真十書》*Xiuzhen shishu*，收入〔明〕張宇初 Zhang Yuchu 等奉纂，中文出版社 Chūbun shuppansha 編：《重編影印正統道藏》*Chongbian yingyin zhengtong daoang* 第 5 冊，京都 Kyoto：中文出版社 Chūbun shuppansha，1986 年。

〔元〕李道純 Li Daochun：《中和集》*Zhonghe ji*，收入〔明〕張宇初 Zhang Yuchu 等奉纂，中文出版社 Chūbun shuppansha 編：《重編影印正統道藏》*Chongbian yingyin zhengtong daoang* 第 4 冊，京都 Kyoto：中文出版社 Chūbun shuppansha，1986 年。

——：《道德會元》*Daode huiyuan*，收入〔明〕張宇初 Zhang Yuchu 等奉纂，中文出版社 Chūbun shuppansha 編：《重編影印正統道藏》*Chongbian yingyin zhengtong daoang* 第 12 冊，京都 Kyoto：中文出版社 Chūbun shuppansha，1986 年。

〔元〕李道純 Li Daochun 著，〔元〕柴元皋 Chai Yuangao 等編：《清庵瑩蟾子語錄》*Qingan yingchanzi yulu*，收入〔明〕張宇初 Zhang Yuchu 等奉纂，中文出版社 Chūbun shuppansha 編：《重編影印正統道藏》*Chongbian yingyin zhengtong daoang* 第 20 冊，京都 Kyoto：中文出版社 Chūbun shuppansha，1986 年。

〔元〕澤山弋咸 Zeshan Yixian 編：《禪林備用清規》*Chanlin beiyong qinggui*，收入藍吉富 Lan Jifu 主編：《禪宗全書·清規部》*Chanzong quanshu, qinggui bu* 第 82 冊，臺北 Taipei：彌勒出版社 Mile chubanshe，1990 年。

〔元〕釋自慶 Shi Ziqing 編：《增修教苑清規》*Zengxiu jiaoyuan qinggui*，收入淨慧法師 Jinghui fashi 主編：《歷代禪林清規集成》*Lidai chanlin qinggui jicheng* 第 1 冊，北京 Beijing：中國書店 Zhongguo shudian，2009 年。

〔元〕釋省悟 Shi Xingwu 編：《律苑事規》*Lüyuan shigui*，收入淨慧法師 Jinghui fashi 主編：《歷代禪林清規集成》*Lidai chanlin qinggui jicheng* 第 2 冊，北京 Beijing：中國書店 Zhongguo shudian，2009 年。

- 〔元〕釋德輝 Shi Dehui 編：《敕修百丈清規》 *Chixiu baizhang qinggui*，收入藍吉富 Lan Jifu 主編：《禪宗全書·清規部》 *Chanzong quanshu, qinggui bu* 第 81 冊，臺北 Taipei：彌勒出版社 Mile chubanshe，1990 年。
- 〔明〕釋明河 Shi Minghe：《補續高僧傳》 *Buxu gaoseng zhuan*，收入〔清〕宗仰上人 Zongyang shangren 編：《頻伽大藏經》 *Pinqie dazangjing* 第 180 冊，北京 Beijing：九州圖書 Jiuzhou tushu，2000 年。
- 王家祐 Wang Jiayou：《道教論稿》 *Daojiao lungao*，成都 Chengdu：巴蜀書社 Bashu shushe，1987 年。
- 王婉甄 Wang Wanzhen：《李道純道教思想研究》 *Li Daochun daojiao sixiang yanjiu*，收入林慶彰 Lin Qingzhang 主編：《中國學術思想研究輯刊·二編》 *Zhongguo xueshu sixiang yanjiu jikan, erbian* 第 28 冊，新北 New Taipei：花木蘭文化 Huamulan wenhua，2008 年。
- 岑孝清 Cen Xiaoqing：《李道純中和思想及其丹道闡真》 *Li Daochun zhonghe sixiang ji qi dandao chanzhen*，北京 Beijing：宗教文化出版社 Zongjiao wenhua chubanshe，2010 年。
- 李大華 Li Dahua：《李道純學案》 *Li Daochun xuean*，山東 Shandong：齊魯書社 Qilu shushe，2010 年。
- 侯冲 Hou Chong：《漢傳佛教、宗教儀式與經典文獻之研究：侯冲自選集》 *Hanchuan fojiao, zongjiao yishi yu jingdian wenxian zhi yanjiu: Hou Chong zixuan ji*，臺北 Taipei：博揚文化 Boyang wenhua，2016 年。
- 張廣保 Zhang Guangbao：《金元全真道內丹心性論研究》 *Jinyuan quanzhendao neidan xinxinglun yanjiu*，臺北 Taipei：文津出版社 Wenjin chubanshe，1993 年。
- 陳鼓應 Chen Guying：《老子今註今譯及評介》 *Laozi jinzhu jinyi ji pingjie*，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，2000 年。
- 蓋建民 Ge Jianmin：《道教金丹派南宗考論：道派、歷史、文獻與思想綜合研究》 *Daojiao jindanpai nanzong kaolun: daopai, lishi, wenxian yu sixiang zonghe yanjiu* 上、下冊，北京 Beijing：社會科學文獻出版社 Shehui kexue wenxian chubanshe，2013 年。
- 潘雨廷 Pan Yuting：《道教史發微》 *Daojiaoshi fawei*，上海 Shanghai：復旦大學出版社 Fudan daxue chubanshe，2012 年。

Benard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, New Jersey: Princeton University Press, 1993.

期刊與專書論文

丁孝明 Ding Xiaoming :〈《中和集》的思想理論與特色〉“*Zhonghe ji de sixiang lilun yu tese*”,《正修通識教育學報》*Zhengxiu tongshi jiaoyu xuebao* 第7期, 2010年6月。

王沐 Wang Mu :〈李道純之道統及其他(札記)〉“*Li Daochun zhi daotong ji qita (zhaji)*”,《船山學刊》*Chuanshan xuekan* 1986年第2期。

王婉甄 Wang Wanzhen :〈李道純三教合一思想之研究〉“*Li Daochun sanjiao heyi sixiang zhi yanjiu*”,《宗教哲學》*Zongjiao zhexue* 第20期, 1999年12月。

王詩評 Wang Shiping :〈易道與筮道——李道純《周易尚占》的占筮研究〉“*Yidao yu shidao: Li Daochun Zhouyi shangzhan de zhanshi yanjiu*”,《高雄師大學報》*Gaoxiong shida xuebao* 第44期, 2018年6月。

卿希泰 Qing Xitai、詹石窗 Zhan Shichuang :〈李道純「老學」淺析〉“*Li Daochun 'laoxue' qianxi*”,《船山學刊》*Chuanshan xuekan* 1986年第1期。

孫功進 Sun Gongjin :〈李道純內丹思想的特色〉“*Li Daochun neidan sixiang de tese*”,《聊城大學學報(社會科學版)》*Liaocheng daxue xuebao (shehui kexue ban)* 2009年第1期。

—— :〈李道純丹道易學思想淺探〉“*Li Daochun dandao yixue sixiang qiantan*”,《周易研究》*Zhouyi yanjiu* 2009年第2期。

—— :〈李道純內丹「中」論思想探析〉“*Li Daochun neidan 'zhong' lun sixiang tanxi*”,《東嶽論叢》*Dongyue luncong* 第31卷第7期, 2010年7月。

徐敏媛 Xu Minyuan :〈李道純「守中致和」研究〉“*Li Daochun 'shouzhong zhihe' yanjiu*”,《宗教哲學》*Zongjiao zhexue* 第57期, 2011年9月。

劉淑芬 Liu Shufen :〈《禪苑清規》中所見的茶禮與湯禮〉“*Chanyuan qinggui zhong suo jian de chali yu tangli*”,《中央研究院歷史語言研究所集刊》*Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo jikan* 第78本第4分, 2007年12月。

Dale S. Wright, "Rethinking Transcendence: The Role of Language in Zen Experience," *Philosophy East and West* 42.1, 1992.

——, "The Discourse of Awakening: Rhetorical Practice in Classical Ch'an Buddhism," *Journal of the American Academy of Religion* 61.1, 1993.

Fabrizio Pregadio, "Destiny, Vital Force, or Existence? On the Meanings of Ming in Daoist Internal Alchemy and Its Relation to Xing or Human Nature", 《道教研究學報：宗教、歷史與社會》 *Daojiao yanjiu xuebao: zongjiao, lishi yu shehui* 第6期，2014年1月。

Mario Poceski, "Chan Rituals of the Abbots' Ascending the Dharma Hall to Preach," in *Zen Ritual: Studies of Zen Theory in Practice*, ed. Steven Heine and Dale S. Wright, New York: Oxford University Press, 2008.

Youru Wang, "Liberating Oneself from the Absolutized Boundary of Language: A Liminological Approach to the Interplay of Speech and Silence in Chan Buddhism," *Philosophy East and West* 51.1, 2001.

會議論文集

張家成 Zhang Jiacheng :〈略論中國禪院茶禮與佛教制度中國化之關係〉
"Lüelun zhongguo chanyuan chali yu fojiao zhidu zhongguohua zhi guanxi",
收入謝大寧 Xie Daning 編：《「漢傳佛教研究的過去現在未來」會議論文集》
《*Hanchuan fojiao yanjiu de guoqu xianzai weilai*》 *huiyi lunwen ji*，宜蘭 Yilan：
佛光大學佛教研究中心 Foguang daxue fojiao yanjiu zhongxin，2015年。