



中国社会科学院老年学者文库

司马承祯集

吴受琚 / 辑释

俞震 曾敏 / 校补



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)



中国社会科学院老年学者文库

司马承祯集

吴受琚 / 辑释

俞震 曾敏 / 校补



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

图书在版编目(CIP)数据

司马承祯集/吴受琚辑释. —北京: 社会科学文献出版社,
2013. 5

(中国社会科学院老年学者文库)

ISBN 978-7-5097-3939-6

I. ①司… II. ①吴… III. ①司马承祯(647~735) -
文集 IV. ①B959.2

中国版本图书馆CIP数据核字(2012)第259932号

· 中国社会科学院老年学者文库 ·

司马承祯集

辑 释 / 吴受琚

校 补 / 俞 震 曾 敏

出 版 人 / 谢寿光

出 版 者 / 社会科学文献出版社

地 址 / 北京市西城区北三环中路甲29号院3号楼华龙大厦

邮政编码 / 100029

责任部门 / 人文分社 (010) 59367215

责任编辑 / 魏小薇 楼 霁

电子信箱 / renwen@ssap.cn

责任校对 / 王 平

项目统筹 / 宋月华 魏小薇

责任印制 / 岳 阳

经 销 / 社会科学文献出版社市场营销中心 (010) 59367081 59367089

读者服务 / 读者服务中心 (010) 59367028

印 装 / 三河市尚艺印装有限公司

开 本 / 787mm × 1092mm 1/16

印 张 / 23.75

版 次 / 2013年5月第1版

字 数 / 382千字

印 次 / 2013年5月第1次印刷

书 号 / ISBN 978-7-5097-3939-6

定 价 / 89.00元

本书如有破损、缺页、装订错误, 请与本社读者服务中心联系更换

▲ 版权所有 翻印必究

论司马承祯（代序）

司马承祯（公元647~735年）字子微，法号道隐，又自号白云子、天台白云子、白云道士、中岩道士、赤城居士。河内温人（今河南温县。一说为洛阳人）。他出生在一个世代官宦之家。祖父司马晟，曾做过隋朝亲侍大都督，父亲司马仁贲，曾任唐襄州、滑州长史。

司马承祯自幼好学，淹通诗书，薄于为吏，喜方外之游。年二十一，赴嵩山，拜潘师正为师。《道藏·修真十书·上清集》中记载他：“初学仙时，以瓦砾百片，置于案头，每读一卷《度人经》，则移瓦一片于案下。每日百刻，课经百卷，如此勤苦”，所以备受潘师正的赏异，并对司马承祯说：“我自陶隐居传正一之方法，至汝四叶矣。”亲口传授司马承祯《金根上经》，三洞秘篆和许真君的行事，陶弘景修道的微旨。司马承祯继承了潘师正的符篆，辟谷、导引、服饵等道术以及道教经典理论研究的宗旨，成为陶弘景正一法统的三传弟子。

司马承祯学成后，访道遍游各大名山，足迹遍于茅山、大霍山、王屋山、衡山，名声大振。后构庐定居于浙江天台山紫霄峰。则天朝，武后曾慕其名，召至京师。并与当时达官贵族，文人名士陈子昂、卢藏用、宋之问、王适、毕构、李白、孟浩然、王维、贺知章交往甚密，被誉为“仙宗十友”。

景云二年，奉旨入宫，睿宗向司马承祯询问阴阳术数和修身治国

的大事，司马承祯对以“顺物自然”，淡漠无为。深受睿宗的赞许。还山时，赐赠宝琴、霞帔，朝中公卿赠诗百余首，徐彦伯集为《白云记》，盛行于世。

玄宗曾多次召见司马承祯，并亲授法箓和上清经法。为以后召见方便，唐玄宗又命司马承祯于王屋山自选形胜，置坛室以居。（见《旧唐书·本传》）玄宗还御书观匾，赐赠物品也极其丰富。司马承祯认为五岳山川祭祀的神祠，都是山林之神，不是正真之神，上书请别立斋祠。玄宗听从其言，令五岳各山重新建立真君祠。祠内诸神形象、冠冕、章服、佐从神仙、祠殿设计，祠宇内的各项制度等事项，皆令司马承祯按道教经典推意创造为之。

从整个道教史来看，由皇帝亲自敕令道士在京都附近自选形胜构庐筑室，并允许在五岳重镇按道教传统建立斋祠，选派德行兼优的道士主持祭祀，焚香洒扫，这样的事例是少有的，对此我们不能简单地看成是由于唐玄宗喜爱信奉道教，而应该看到这是唐朝统治者借此笼络道教徒，提高皇帝地位、利用神权为王权服务，从而进一步巩固封建统治。

从道教方面来看，在五岳重地创立道教斋祠，主管祭祀，是由司马承祯首开先例，从此为道教取得了参加国家重要祭祀的权利，并与儒教祭祀仪式抗衡，这也就抬高了道教的地位，扩大了道教的影响，丰富和发展了道观的建立、道教科范仪式的规模，使道教更加靠拢统治阶级，取得双赢。这一制度的创立，在道教史上是一件大事。

司马承祯卒于唐玄宗开元二十三年（公元735年）六月十八日，享年89岁。葬于王屋山西北之松台。他的弟子有七十余人，其中以李含光、薛季昌最为著称。司马承祯死后，玄宗皇帝亲自封赠银青光禄大夫，谥曰：贞一先生（一作正一先生），并亲自撰写司马承祯碑文。宋朝政和年中，又封为丹元真人。为茅山宗第十二代宗师。

司马承祯著述较多，有文、序、铭、表、碑文、经颂、曲论等类别。其中重要者如《坐忘论》《服气精义论》《修真精义论》《天隐

子序》《天地宫府图序》《上清侍帝晨桐柏真人真图赞》《太上升玄消灾护命妙经颂》等。

一 司马承祯的道教哲学

1. 道本元气论

司马承祯认为“道”是宇宙万物的本源。《贞白先生碑阴记》曰：“大哉道元，万灵资孕。”万物资孕于道中，道孕育万物，为万物之母，万物之先，宇宙的本源。

那么，本源的道，是什么模式呢？司马氏指出：“道本虚无”，（《天地宫府图序》）甚至连这个“虚无”的道也是“假呼”，（《同上》），道是虚无，不可见，不可名状，不能理喻。人们为了述说阐发的方便，假借“道”来称谓。对人类来讲，通过各种思想语言的交流，才能够了解宇宙万物的发生、成长、灭亡，掌握自然界发展的规律。对于自然界来讲，这些语言也只是人用来诠释“道”的工具。言辞的功能是有限的，不足以完全表达道的本身，故至道之理，超越言象。正因为道的自性是虚无，故能使它具有涵盖孕育一切的本性，为宇宙万物的本源。《坐忘论·得道七》曰：“道者，神异之物，灵而有性，虚而无象，随迎不测，影响莫求。不知所以然而然，通生无匮，谓之道。”在这个神异莫测，恍恍惚惚的道中，并非一无所有，而其中有“灵性”，这种称之为“灵而有性”的东西，便是“道”，便是“元”，便是“道机”，便是“道性”，便是道自身中孕育着的生机。凭着这点“灵性”，这种生机，道才所以然而然，通生万物，创造世界。这种说法正如《老子》第二十一章所说：“道之为物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以阅众甫。吾何以知众甫之状哉？以此。”

道在纯粹意义上只是“虚”的存在，但它内涵万物的“元”，即元始本根，它超越空间，超越时间，超越现象界，不可言说，无形无象，是宇宙的元始本体，亦是宇宙的终极本体。“道”能产生万物。“夫道本虚无，因恍惚而有物。”（《天地宫府图序》）“其自然也忽恍不测，其生成也氤氲可知。”（《贞白先生碑阴记》）“道”在恍惚的运动变化中产生事物，物物变化，又生万物。宇宙万物生成过程是道运动的结果，被化生者（万物）恍惚氤氲，育物而动，而化生者（道体）却寂静不变。另一方面，正因为万物禀道而生，所以物动道也动，这是道的氤氲应物。

综而观之，道本虚静，不同于死寂，道体虚无，不同于有无之“无”。道是万物万象的本源，应物而动。就其成象来说，它是有；就其感知而言，它是无。

陆修静云：“虚寂为道之本。虚，无不通；寂，无不应。”虚静而始终不变，这表明万物只是迹象，只是道体的分形显现，道本似是虚无，而实孕育着无限生机。从宇宙生成论的角度，说明虚静自然乃是宇宙根本。

道应物而动，却不为物累，始终保持虚静状态，这是从动与静的关系来说明道普遍地、绝对地寓于宇宙万物之中。就其体和用，则“道”本体用一源，体用兼备。无形而有象，故能化演万物。正如老子所说“道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗。”道中有万物，万物中有道，二者相因相成，互为依存。但万物不等于道，人必修习才能得道；道也不等于万物，然其具有“感应”性，能化而应物。这一思想给道教直指本源的修道理论提供了一条至高无上的神学依据。

司马承祯认为道产生气（即虚无之元气），气的运动变化产生了宇宙，产生了人与万物。他在《天地宫府图序》中说：“气元冲始，乘运化而分形。”《服气精义论》曰：

夫气者，道之幾微也。幾而动之，微而用之，乃生一焉，故

混元全乎太易。

夫一者，道之冲凝也。冲而化之，凝而造之，乃生二焉，故天地分乎太极。

是以形体立焉，万物与之同禀；精神著焉，万物与之齐受。

在他看来“气”是“道”氤氲运动之体用，因其“生一”，故称“元气”。在运化中，一元之气作为阴阳冲和之气，从而化生万物，这样道才能遍及于万理万物，生二生三，生生不息。元气凝结而造形物体，生天生地，通生一切有形之物。形体立，精神著，形体与精神皆是一气之所化。所谓道，所谓物，乃是元气冲和与凝结的两种不同的状态。由此可知，元气是物理世界、生命世界的共同本元。

2. 司马承祯生命科学与养身健体修炼学说

作为唐代上清派一位宗师，司马承祯不仅精通道教宗教的义理、仪轨，同时也旁通祖国医学的辨证施治及药物学的君臣佐使。这使他能更科学地辨析继承前人各派学说，结合修炼实践，系统地创造出修性养命的道教修炼学说。

基于元气本原论，司马承祯首先提出人类生命起源于胎元（即胎之元气），“夫气者胎之元也，形之本也”（《服气精义论》）。元气构成了人胎的基因，发育成人的形体。

气的作用，又关系人的脏腑。《服气精义论》阐述了人体生命的存在依赖于各脏腑器官的功能活动和精神的作用。人的肺部器官主呼吸布降功能，脾、胃主腐熟、消化、运输水谷津液，周流全身，滋养身体各部门，维持生命活动。肾脏精，通调体内代谢功能……没有各脏腑各器官之间的互相配合，互相作用，就不能维持生命的正常现象。所以“气之所和也，本乎脏腑”。生命离不开气，故《服气精义论》曰：“气全则生存。”同时“气”又是构成不同人性的因素，《服气精义论》曰：“夫人之为性也与天地合体，阴阳混气。”又曰：

“禀精结胎之初，各因四时之异。诞形立性之本，罕备五常之节。”又曰：“神之为性也，必禀于五脏，性或有异，而气不可亏。”说明人性与天地阴阳相吻合，与禀结胎元之始，天气时节的变化有关。人性的物质基础是“气”，人们因气质不同，人和人的秉性也就有差异。

人之形、神均是由气产生的。气有清浊，清者上升为天，为精神；浊者下降为地，为有形之形体。形体与精神同出一气，但由于所禀的气的质素不同，而产生了性质的差异。《服气精义论》曰：“夫形之所全者，本于脏腑；神之所安者，质于精气。”是说明五脏作为形体基础，构成人体，五脏化生水谷精微，维持人体生活需要，同时产生精神活动，所以《坐忘论》曰：“形神合同。”“形神合同”者，即《西升经·神生章》所云：“神生形，形成神。形不得神，不能自生；神不得形，不能自成。形神合同，更相生，更相成。”形不自兴，必资于精神的作用；神不独化，必赖于形体的功能。所以形神合同，意识属于精神，即精神生活；形为外形，形属于形体，即物质生活。形体有耳目，精神有意识；形体有形色，意识无形色；形体受时空的限制，而思想意识则无拘无束。人的思想意识产生于形体，又超于形体之外，所以道教认为人心超于形体上，方能得道，“与道冥一”。

司马承祯的形神观也吸取了古代医学理论中有关脏象的学说，使他的道教哲学思想有了一定的医学根据。司马承祯强调精神与形体不可分性，正是他追求形神永恒统一的修炼目的。形神统一，依托于我们的肉身。然而，人生百年，孰能无死，主体改造外在环境以利于生存，故“贵生”者，除了注重自身生命外，还要重视生存空间（自然空间与社会空间）的环境条件。“因天时而调血气，顺阴阳而处寒暑”，司马承祯将生理学意义上的人与生存所处环境结合起来，作为养身健体的理论基础之一，对道教生命科学有极其重要的意义。

其次，“贵气”。

《服气精义论》曰：

夫气者胎之元也，形之本也。胎既诞矣，而元精已散；形既动矣，而本质渐弊。是故须纳气以凝精，保气以炼形。精满而神全，形休而命延。元本充实，可以固存耳。观夫万物，未有有气而无形者，未有有形而无气者。摄生之子，可不专气而致柔乎？

养气者，指养生中的精气，使精力旺盛，体格健壮。

道教中“气”有三种不同的内涵：一指外界呼吸之气。二指父母精血媾精时的元气，又称之为先天气。三指通过饮食物所化生的能维持生命存在的精微物质，又称为“脾胃之气”，“后天气”。《道典论》卷四引《太平经》曰：“天道乃有自然之气，有消息之气。凡在胎中，且而得气者，是天道自然之气也。及其已生，嘘吸阴阳而气者，是消息之气也。”

自然之气即指先天气，消息之气即包括后天气和呼吸之气。从气的运动性来讲，是指人体内的一种能动力，生命的活力，即各脏腑器官的功能作用。“夫可久于其道者养生也，常可与久游者纳气也。气全则生存，然后能养志，养志则合真，然后能久登生气之域。”（《服气精义论》）故服呼吸之气，养后天之气，成了司马氏养身健体修炼学说的中心大法。他提出“吸引晨霞，餐漱风霜，养精光于五脏，导荣卫于百关……闭视听以胎息，返衰朽于童颜。远取于天，近取于己”的服气方法。

“取天”即呼吸自然之气。司马氏将外气分为“天气”“地气”“风气”“雷气”“雨气”“谷气”，等等，通过对这些不同“气”的认识与炼养，将人的心理与人的五脏五气相调理滋润。方法有服五方气法，服四极云牙法，服三五七九法等。“取己”，即修炼后天气，调整呼吸节奏，呼吸部位等。可分为食气、服气、吐纳、胎息等，这带有“仿生”认识的模式，是古代养生术的一个重要方面。

再者，行气。

司马承祯炼养思想中另一特色是注重体内脏腑、经络、血脉与天地阴阳之气的调和感应，由此提出了“因内所致者，百病生于气”“因外所中者，百病起于风”的致病机理。“人之气血精神者，所以养生而周其性命也。经脉者，所以行血气也。”（《服气精义论》）“形神贞固，则生全而享寿；脏腑清休，则气泰而无病”，“体衰气耗，乃致凋败”（《五牙论》），气血不调，产生疾病。于是司马承祯在多年修炼的基础上，融会道教灵宝、三皇、上清诸派的方法，提出“以我之心，使我之气，适我之体，攻我之疾”的运气疗病法。依据自己修炼的功力，调息引气，循行体内，以攻治疾患，达到在自己意念的调运下，疏通气血，改善机体功能的防病治病作用。

除此内功外，司马氏还提倡行外功，即导引术。导引作为一种养生保健体育运动，在我国起源很早，而司马承祯援引这种运动，他说：

肢体关节，本资于动用，经脉荣卫，在于宣通。今既闲居，乃无运役事，须导引以致和畅。户枢不蠹，其义信然。人之气血精神者，所以养生而周其性命也，经脉者所以行血气也。故荣气者所以通津血，益筋骨，利关节也。卫气者所以温肌肉，充皮肤，肥腠理，司开阖也。……是知五劳之损，动静所久；五禽之导，摇动其关。（《服气精义论》）

并在中医脏腑、经络理论及华佗“血脉流通，病不得生。流水不腐，户枢不蠹”的思想影响下，在躯体运动时添加了呼吸调节、叩齿、冥想、吞咽等内容，成为道教所特有的养身健体外功法。

魏晋隋唐以来，士大夫阶层掀起服食金丹丸散的风气，斋戒、符箓也兴盛不衰。司马氏对此现象进行了指责，认为“飞消丹液，药效升腾，实虚费而难求”。而终日斋戒戒符，则“习学之功，弥岁年

而易远”，均不如“与虚无合其道，与神灵合其德”“专气致柔”之为速效。

总观司马承祯关于“道”与“气”的论述，体现了他在道本元气论的理论模式下，把气的物质性与能动性区别开来，提出自己关于生命起源、生命科学发展的学说。在修炼过程中，阐发上清经法，继承脏象经络学说，综合各派理论，注重对“气”的锻炼，注重精神对气的统率作用，形成不同于传统道教的更注重实践效益的养身方法，给后世道教以极大的影响。对道教在唐代由外丹转向内丹，即由身体之外向身体之内直接通过内力修炼成仙的思想，起了重要的理论指导作用，并成为五代以至宋元道教内丹学的实践基础，对宋明理学的产生与发展有一定的影响。

二 司马承祯精神（心性）修炼学说

古代医学家及哲学家限于人体科学的不发达，把人类的精神现象、意识活动，以及思维判断的产生和作用，均归属于人体五脏之一的心脏，认为“神明之官，智慧出焉”，“一身之主，百神之帅”（《坐忘论》）。道教以为人体内各部器官均有一神灵，主宰一身。这种精神力量的源泉便称为“心性”。这种“性”，也就是人心的本性，能主宰百神，能应对世间万物，能产生一切认知，能判断一切是非，能变化不测，产生各种各样的思想，而性之本却无“增减”，无“大小”，无“生灭”变化。这样一种非增非减、非生非灭、应物而不为物累的心性，与道性的“好生”是相同的。质言之，人的心性就是道性。教人修道，即是修心；教人修心，即是修道。正如上清派宗师陶弘景《登真隐诀》云：

所论一理者，即是一切众生中清净道性。道性者，不有不无，真性常在，所以通之为道。道者有而无形，无而有情，变化

不测，通于群生。在人之身为神明，所以为心也。所以教人修道也，教人修道即修心也。道不可见，因生以明之；生不可常，用道以守之。生亡则道废，合道则长生也。

司马承祯是陶弘景三传弟子，继承了南北朝以来道体与心体、道性与心性、修道与修心等如一不二、亦一亦二的宗教理论，从人自身方面解决了得道的基本依据，并在养身健体的基础上，提出了更高层次的、更重要的坐忘养性修炼学说。

司马承祯修道阶要是循序渐进的，得道的途径是“渐悟”，“渐之以日损有为，顿之以证归无学”（《坐忘论·序》），司马承祯告诫修道之士神仙可学，圣德可至，但必须积习而成，不能看见鸡蛋，便想它成为大公鸡，啼鸣司晨，而要从卵孵鸡，从小鸡逐渐长大。不能看见弹丸，便想着吃上肥美的烤鸟肉，而要用弹打鸟，鸟要烹调后才能吃。不循守宗教修养的程序，要想得到现成结果，是不能成功的。他把心法的修炼分成敬信、继缘、收心、简事、真观、泰定、得道七个步骤来完成，今归纳简述如下。

1. 去欲、简事

司马承祯认为人类禀受元气，受生成形之后，因生存之需要，猎取外物，为己所用。但自然界物质形形色色，用之不竭，求之不尽，以有限的生命，求无穷的物质，一味求之，为物欲所障，必致劳神伤身。他指出我们的肉体，不过是“神之舍，身今老病，气力衰微，如屋朽坏，不堪居止，自须舍离”，身死神逝，一切皆无。人们的衣食住所只是维持生命的必要条件，度生的手段，所以“人事衣食者，我之船舫，渡海若讫，理自不留”。船航于水，能舟航万物，渡于生死之海；舍船舫无以维生。海渡罢，船舫亦无用，必将舍弃。因此“衣食虚幻，实不足营，为出离虚幻，故求衣食”。所以我们对待衣食之物，“虽有营求之事，莫生得失之心”。

又犹如“人食有酒肉，衣有罗绮，身有名位，财有金玉”，然而，“蔬食弊衣，足养性命，岂待酒肉罗绮然后生全哉！”“财有害气，积则伤人，虽少犹累，而况多乎！”“以名位比道德，则名位假而贱，道德真而贵。能知贵贱，应须去取，不以名害身，不以位易志。”这一切身外之物是“情欲之余好，非益生之良药”。“众皆徇之，自致亡败”。物欲之起，固然一方面由于外界存在，但身心所以接受外物引诱，由于“我”的存在，由于我的眼、耳、鼻、舌等感官及思想意识的活动。司马承祯称之为六根，六根害人，则荣华势利诱其意，素颜玉肌惑其目，清商丽曲乱其耳，爱恶利害搅其神，功名声誉束其华。六根植于心中，如水波不兴，一念起，心即动，动则乱，乱则昏。所以他说：“心静六根清，六根随性行，性能无着物，邪障那边生。”（《太上升玄消灾护命妙经颂》）

要使心静六根不起，必须铲除欲望，断源截流，填塞诸窍。承祯引用《老子》曰：“塞其兑，闭其门，终身不勤。”塞之则心不出，闭之则物不入。外物不足以动我心，我心宁静，不挠于物，虽万物纷纭于前而不知，斩断欲念，如“勇士逢贼，无所畏惧，挥剑当前，群寇皆溃”。他要教人像老子所说：“堕肢体，黜聪明，离形去智。内忘一身，外忘宇宙，物我两忘，归根返朴”，达到“我身与道同，则无时而不存；心与道同，则无法而不通；耳与道同，无声而不闻；眼与道同，则无色而不见。六根洞达，良由于此。六根除欲，则万法定”（《坐忘论》）。

人类要维持生命，必要饮食；要避寒暑，必要衣物；要繁衍后代，必要匹配，这些养性全命的本能之欲，司马承祯是肯定的。他所要“去”之欲，限定在“情欲之余好”，限定在“分外之物”，这个度犹如《庄子·达生篇》所说“达生之情者，不务生之所无以为；达命之情者，不务知之所无奈何”。对非生活生存之必需品的奢求，是绝对禁止的。

司马承祯认为不仅要断绝物欲，还要进一步断绝“有为俗事之

缘”。《坐忘论·断缘》曰：“或显德露能，求人保己；或遗问庆吊，以事往还；或假隐逸，情希升进；或酒食邀致，以望后恩。”以及“言行相违，理实无取”不堪肤受的“破相之言”，即诡辩。认为这些俗事均为“巧蕴机心，以干时利，既非顺道，深妨正业”。因此要“外求诸物，内明诸己。知生之有分，不务分之所无；识事之有当，不任事之非当。任非当则分于智力，务过分则弊于形神。身且不安，何能及道？是以修道之人，莫若断简事物，知其闲要，较量轻重，识其去取。非要非重，皆应绝之”。进一步做到“与物同求而不同贪，与物同得而不同积”。“我但不唱，彼自不和；彼虽有唱，我不和之。”“不将不迎，无为交俗之情”，于此，“旧缘渐断，新缘莫结，醴交势合，自致日疏”。唯有到了这种地步，迹弥远俗，心弥近道，恬简日就，尘累日薄，才能“无事安闲，方可修道”。

要断尘缘，必以“离境之心”，观物观事。《坐忘论·真观五》曰：“若以合境之心观境，终身不觉有恶；如将离境之心观境，方能了见是非。辟如醒，能观醉者为恶，如其自醉，不觉其非。”这样才能明心见性，“合境之心观境”，即用本无知的心去观察体验事物，根据自身的道德理念、价值标准对物境作出一定的识别，付与原本只是客观存在的物境以某种价值判断。“离境之心观境”，即利用心的判知作用与认知对象保持一定距离，对客观物境作出价值取舍。从认识论角度出发，“心”与“境”是主观与客观的关系，“观”即是认知、识别、判断的过程。“合境之心”，“离境之心”是不同的认知方法，这样产生的“境观”，却是主观、客观相互作用、交织对待、和合而生的。这种明心性的真观，虽然注意到客观环境对人的主观认识有所影响，但在整个的认识过程中片面地夸大了心对境、主观决定客观的唯心作用。

2. 收心主静

司马承祯论述学道阶次曰：“学道之功，要须安坐，收心离境，

住无所有。因住无所有，不著一物，自入虚无，心乃合道。”（《坐忘论·收心》）他认为尘俗之境，缘心而起，若使心一无所染，一无所有，收心、静心，使被纷扰的尘凡心向“静”、向“虚寂”的心性回归，心既不受外物所染，又不追逐外物，静如止水，自然心与道便合而为一了。所以修道之根基在于收心、回归静寂。

收心的第一步：在于调心。他说：“（心）有如良田，荆棘未诛，虽下种子，嘉苗不茂。爰见思虑，是心荆棘，若不除剪，定慧不生。”心又如“牛马家畜，放纵不收，犹自生梗，不受驾馭。鹰鹯野鸟，为人羁绊，终日在手，自然调熟”，心之放逸，“乍无所抚，难以自安。纵得暂安，还复散乱。随起随制，务令不动，久久调熟，自得安闲”。要调心，则“无问昼夜，行住坐卧，及应事之时，常须作意安之”（《坐忘论·收心》）。由动心到静心，是个渐进的过程，需要随时作意安之。久而久之，自然转动为静。

第二步：收心的过程要做到“虚心”“安心”。“心不受外，名曰虚心。心不逐外，名曰安心。”其曰：“至道之中，寂无所有，神用无方，心体亦然。原其心体，以道为本，但为心神被染，蒙蔽渐深，流浪日久，遂与道隔。若净除心垢，开识神本，名曰修道；无复流浪，与道冥合，安在道中，名曰归根；守根不离，名曰静定。静定日久，病消命复；复而又续，自碍知常。”“法道安心，贵无所著。”（《坐忘论·收心》）安心的具体功夫是使心“不受”“不逐”“不动”“不著物”“法道安心”，即心无所著，外行亦无所为，是心对内对外的两种不同的作用。

第三步：收心的目的，是以静制动。心性本无知，但在物欲横流，动荡不已的大千世界中，“心法如眼也，纤毫入眼，眼则不安。小事关心，心必动乱。既有动病，难入定门”（《坐忘论·收心》）。修道的目的就是克服“动病”，安于静定。

司马承祯认为“心”静则生慧，动则成昏。诸欲引起心动，心动则“自起万般心”，是产生昏乱的根源。《西升经》云：“耳目声

色，为子留愆；鼻口所喜，香味是怨”，是故修道之要，急在除动，则应遏欲视之目，遣损明之色，杜思音之耳，远乱听之声，遣欢戚之邪情，外得失之荣辱，割厚生之腊毒，谧多言于枢机。遏、杜、远、遣、外、割、谧等除动止乱的作用由谁来完成呢？司马承祯认为由心能“生慧”、能“忘”、能“灭”的功能来完成。心的“感应”性，即能通过眼耳鼻舌意去“应物”，心与万物互为因，则缘起与相忘亦具同时性。《坐忘论·泰定》曰：“心之为物也，即体非有，随用非无。”对此应非起非忘，亦非“非起忘”；非有非无，亦非“非有无”，这与双非双遣的重玄思想完全相同。

心与物，动与静是同一问题的不同层面，物动是现象，是现实世界的相性；心静是修道者追求的一种理念，是精神世界作用于现实世界的意力。心静时，精神内聚不外发，如澄洁不动的清水，常保持澄然不动，则自然没有外物掺杂进来。这时它所积聚的静力虽然无形、无色、无声，但无处不有，不驰而速，不召而至。故心静则生大智慧，能感通天地，主宰自然，与物消息。

司马承祯所强调的“心静”，并不完全是庄子所说的“至人之心用若镜”的心之虚静状态，而是静中有动，动中有静，即动而静，以一静应万动，入于动静不二法门。这种动静观念偏重于即动求静一面，便夸大了心的能动作用。心的作用能“守静而不著空”，不执著于“动”“静”，如“独避事而取安，离动而求定，劳于控制，乃有动静二心滞于住守，是成取舍两病”。修道之心，亦不能执著于“有”“空”，“若执心住空，还是有所，非谓无所”。若执于有，则“凡住有所，则令心劳，既不合理，又反成病”（《坐忘论·收心》）。这是说如果把“心”落于所谓“空”上，那么还是有所执著，仍有心劳成病之嫌，达不到收心坐忘的目的。只有做到不动心，心不执著任何一物，“住无所有”，才能通于大道。心力的静定功能有分辨性和返照力，这些作用对扫除感性经验的蔽障，执无滞有的偏识，对物欲的摒弃，使理性证悟