

化

書



道教典籍選刊



B223.91

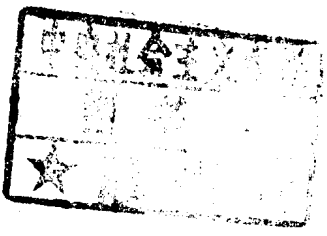
1

95847

道教典籍選刊

化書

〔五代〕譚峭 撰
丁禎彥 李似珍 點校



責任編輯：盧仁龍

道教典籍選刊

化 書

〔五代〕譚峭 撰

丁禎彥 李似珍 點校

*

中華書局出版

（北京王府井大街36號）

新華書店北京發行所發行

北京冠中印刷廠印刷

*

850×1168毫米1/32·4印張·54千字

1996年8月第1版 1996年8月北京第1次印刷

印數 1—5000 冊 定價：7.80 元

ISBN 7-101-01388-0/B·257

譚峭化書的社會思想和哲學思想

(代序)

〔一〕

化書舊名齊邱子，南唐時宋齊邱撰。此說見於宋初張耒書宋齊邱化書後、馬令南唐書和晁公武郡齋讀書志。然與宋齊邱同時代之陳搏則以爲非。據陳景元（號碧虛子）化書後序記載，陳搏曾與其弟子張無夢言：

「我師友譚景昇，始於終南山著化書，因遊三茅，經歷建康，見齊邱有僂風道骨，雖溺於機智，而異乎黃埃稠人，……乃出化書授齊邱曰：是書之化，其化無窮，願子序之，流於後世。於是杖輟而去。齊邱奪爲己有而序之耳。噫！昔向秀述南華解義，未傳而死，郭象偷解成注，誠罪人也。今譚君名刻於自簡，身不老於人間，齊邱敢縱其盜心，蔽其僂跡，其罪尤著也。」

明弘治劉達刻本化書後序、明天啓刻本化書序等均據此認化書爲譚峭著，齊邱竊之。或又有此書雖譚峭所作，其中某些部分可能經齊邱增改之說，如王世貞便謂「是書也，吾以爲齊邱必竄入其自著十之一、二，而後掩爲己有」。衆說紛紜，莫衷一是。然從齊、譚生平來看，宋齊邱爲豫章（今屬江西省）人，歷任五

代十國時吳國左諫議兵部侍郎、右僕射平章事、洪州節度使等職。於七十三歲去世前，一直在政界沉浮，雖酷好術數，却與道教理論無緣，此與化書修煉內丹、憤世嫉時之旨相去甚遠。而譚峭則終生學道，與化書風格較接近，故本點校本且棄齊邱撰作舊說而遵陳景元考定譚峭爲化書作者。至於書中是否有齊邱之論贅入，則有待于進一步的考証。

譚峭生平，新五代史僅及一句，沈汾續僊傳記載最詳。言譚峭字景昇，唐國子司業譚誅之子。「幼而聰明，及長頗涉經史，強記，問無不知，屬文清麗。誅訓以進士爲業，而峭不然，迥好黃、老諸子及鴻禧、漢武、茅君、列僊內傳，靡不精究」。後辭父出遊，歷終南、太白、太行、王屋、華山、泰岳等名山大川。又師於嵩山道士十餘年，得辟穀養氣之術。惟以酒爲樂，常醉騰騰雲游各地。最後終老於青城山。他的出走學道，亦可視爲對現實社會的一種消極反叛。可惜的是續僊傳不記譚峭的生卒年月，也沒有關於化書的記載，十國春秋雖有齊邱奪化書事，但又頗具神僊色彩。此外，道藏有譚峭號紫霄真人的記載，余嘉錫四庫提要辨證亦同此說，然陸游、馬令南唐書、十國春秋等書却又謂譚紫霄隱廬山樓隱洞，敘其行狀與沈汾所記迥異，似乎譚峭與譚紫霄爲二人。這些至今仍無定論。究其原因，可能是道士之流，行蹤本無定，官方史書又少有關於道教歷史的系統記述；而道書中的記載，又徒以靈跡託人，廣採神鬼，收羅燕雜，不象佛教有高僧傳之類傳法世系的記錄。因此，其傳往往難以考定。本書姑且以沈汾所記爲準，而將其它各說作爲附錄，雜陳於正文後，以俟有識者之辨。

化書有許多涉及社會經濟、政治方面的內容，因而有人視化書爲雜家著作。其實譚峭仍是道教中

人，而他的「雜」恰恰是道教學派特點的反映。被道教學者奉爲始祖的老子，本來就不是一個清談玄虛的人物，而是一個以「不入」而人的涉世者。東漢末年，是道教形成時期，黃巾起義曾利用原始道教作爲組織和發動起義的工具，因此曹操曾下令禁止道教。但以後統治階級又轉而利用道教。故屬於早期道教經典的太平經一書中，既有對當時社會進行批判的一面，又有替統治階級着想，維護封建等級制度之處。魏晉南北朝時，官方道教學者葛洪寫的抱朴子，一方面用道家方術附會神仙、金丹的教理，另一方面又堅持綱常名教，要求用道教「佐時治國」，並對魏晉以來的清談風氣表示不滿，對如何實行統治提供了許多具體主張。他們都與現實社會相當地貼近。

道教在唐代仍與政治休戚相關。首先，它受到統治者的提倡，李唐王室自認是老子之後，高宗乾封年間，追號老子爲「太上玄元皇帝」。玄宗開元、天寶時，道教因受官方推崇而達到鼎盛時期。這時的道士很多，大多是所謂的山林清脩，即企圖「走終南捷徑」，以處士虛聲震動朝廷的人物。他們雖然搞符籙方術，但也致力於理論的發揮，在系統上多承陸脩靜、陶弘景一派之法統，兼論內外丹修煉及治世之道。至唐末五代時，閻丘方遠和杜光庭等人更發揚此種法統。由於社會戰亂頻繁，階級矛盾尖銳，促使一些因避世而遁入道門的人發揚道家借道以論世的傳統，對現實世界種種不合理的現象進行了不同程度的揭露和抨擊。譚峭化書中大量對現實生活的涉及，便是當時社會背景下的產物。他對道家理論的精究及獨到之體悟，對現實世界的關注及理解之深刻，使化書在道教發展史上占據一席之地。而他本人也因此成爲這一時期道家思想的代表人物。

〔11〕

譚峭比較深刻地揭露了統治階級對農民的剝削和壓迫。他說：

「王取其絲，吏取其綸，王取其綸，吏取其絳。取之不已，至於欺罔，欺罔不已，至於鞭撻，鞭撻不已，至於盜竊，盜竊不已，至於殺害，殺害不已，至於刑戮。欺罔非民愛，而哀斂者教之，殺害非民願，而鞭撻者訓之。」（化書絲綸。以下引化書只注篇名。）

這是對統治者強取豪奪、殘酷壓迫農民的具體描述。譚峭認為反抗是由于壓迫所起，盜賊是由聚斂所致。統治者壓迫、剝削的結果，只能是農民起來造反。他闡發了「官逼民反」的思想。認為農民之所以侮天子，是由於天子作弓矢武器以鎮壓人民，民之所以「擅甲兵，踞粟帛以奪其國」，也是由於統治者「好聚斂，蓄粟帛，具甲兵以禦盜賊」。（弓矢）所以他說：「非免狡，獵狡也。非民詐，吏詐也。慎勿怨盜賊，盜賊惟我召；慎勿怨叛亂，叛亂稟我教。」（太和）人民對付統治者的手段，都是統治者逼出來的，統治者咎由自取。

先秦老子曾揭露當時的社會矛盾，說：「民之飢，以其上食稅之多，是以飢。民之難治，以其上之有爲，是以難治；民之輕死，以其上求生之厚，是以輕死。」（老子七十五章）還說：「朝甚除，田甚蕪，倉甚虛，服文采，帶利劍，厭飲食，財貨有餘，是謂盜竽。」（同上，五十三章。）譚峭作爲一個道士，奉老子爲祖師，發揮了老子這一思想。他對統治者與被統治者的關係，也有十分激烈的言論。說：「民不怨火而怨使之禁

火，民不怨盜而怨使之防盜。」（養民）是說對統治者怨恨，才是真正的怨恨，而對犯上作亂的所謂「盜」却恨不起來。太平經中有比喻剝削者為獨占老百姓財富的老鼠的言論，說老鼠獨占倉中之粟，而倉中之粟，本非獨鼠有也，少（小）內之錢財，本非獨以給一人也。其有不足者，悉當從其取也。愚人無知，以為終不知及萬戶之委輸，皆當得衣食於是也。」（太平經六罪十治訣）譚峭在化書雀鼠中也指斥統治者為「雀鼠」、「盜賊」，說：「人所以惡雀鼠者，謂其有攘竊之行，雀鼠所以疑人者，謂其懷盜賊之心。」剝削者對老百姓是「剗其肌，啖其肉」，「扼其喉，奪其哺」，在這種情況下，人民怎能不起來鬪爭、反抗呢？

譚峭不僅對殘酷的封建暴政深為痛恨，而且對統治階級虛偽的道德說教表示了輕蔑。譏諷他們「行切切之仁，用感感之禮，其何以謝之哉！」（七奪）他指出，統治階級的封建道德說教，目的在於維繫、延長自身的統治，而這又暴露了封建道德說教的空洞和虛偽。他說：「是以大人以道德游泳之，以仁義漁獵之，以刑禮籠罩之，蓋保其國家而護其富貴也。故道德有所不實，仁義有所不至，刑禮有所不足。」其結果是「教民為奸詐，使民為淫邪，化民為悖逆，驅民為盜賊」。（以上見大化）他還諷刺那些自稱愛民的統治者，說「愛民不如不愛」，「防人盜不如防我盜」。（養民）應該承認，譚峭這些見解在當時是切中時弊的。

譚峭比起同時代的思想家們高明的地方在於他能從經濟因素分析農民起來反抗暴政的原因。早在春秋時期，管仲就說過「倉廩實則知禮節，衣食足則知榮辱」。這裏初步接觸到了經濟生活和道德規範的關係。漢代思想家王符曾經指出：「國之所以為國者，以有民也。民之所以為民者，以有穀也。穀之所由豐殖者，以有民功也。功之所以能建者，以日力也。化國之日舒以長，故其民閑暇而力有餘，亂國之

日促以短，故其民困務而力不足。」（後漢書王符傳）這是從農民用在物質生產上的時間的長短，來說明國家的治亂。他認為農民用於生產穀物的時間愈長，國家則治；相反，國家則亂。所以，他又說：「聖人深知力者民之本，國之基也，故務省徭役，使之愛日。」（同上）這也觸及到社會經濟生活和社會發展的關係。譚峭則是從另一角度來發揮這一思想。他說：「民事之急，無甚於食。」「一日不食則憊，二日不食則病，三日不食則死。」（七奪）吃飯是老百姓賴以維持生活的最低要求。但是，農民辛勤勞動的成果却被統治者掠奪去了。「王者奪其一，卿士奪其一，兵吏奪其一，戰伐奪其一，工藝奪其一，商賈奪其一，道釋之族奪其一。」（七奪）王、吏、士、工、商、釋、道，都從農民手里搶走了糧食，他們是一群不治而食的寄生者。譚峭還認為，無論年成的豐歉，農民都過着非人的生活。豐年穀價賤，需錢交稅，在出售穀物時又遭到商人壓價的掠奪；荒年收成少，更是遭到官府和地主的敲榨勒索。其結果是農民只能「縲葛芋之衣」，「飯橡櫟之實」，過着衣不避寒，食不充飢的牛馬般的生活。他認為這就是人間最大的不平、最大的不義。「王者之刑理不平，斯不平之甚也；大人之道教不義，斯不義之甚也。」（同上）在這種情況下，農民鋌而走險，就如「火將逼而投於水，知必不免，且貴其緩；虎將噬而投於谷，知必不可，或覲其生」。（絲綸）譚峭從分配制度角度揭示社會矛盾產生的原因，較之前人又有認識上的深入。

譚峭進一步從「食」之分配不均探討了社會動亂的根源。他認為一方面是官僚地主們無限制地追求食的奢侈、美味，另一方面是老百姓連肚子都吃不飽，結果是矛盾日益激化。「貧食愈不足，富食愈不美。所以奢侈由茲而起，戰伐由茲而始。能均其食者，天下可以治」。（奢僭）他主張用「均食」的辦法來解決

社會問題，說：「苟主者能均其衣，能讓其食，則黔黎相悅，仁之至也；父子相愛，義之至也；飢飽相讓，禮之至也；進退相得，智之至也；許諾相從，信之至也。」（鵝鷺）這種說法自然是譚峭的幻想。不過，在這種幻想裏多少反映了農民的某種均貧富的要求，却是應肯定的。化書中還有一篇描述螞蟻社會生活的文章，用以表達他對理想社會的憧憬：「螞蟻之有君也，一拳之宮，與衆處之；一塊之臺，與衆臨之；一粒之食，與衆蓄之；一蟲之肉，與衆啣之；一罪之疑，與衆戮之。」（螻蟻）就是說，理想的社會就應像螞蟻一樣，君與民共同勞動、共同生活、共同治理社會，統治者與老百姓之間，真正做到「心相通而後神相通，神相通而後氣相通，氣相通而後形相通」。（同上）這樣老百姓就不會有怨恨（「怨何由起」），也不會起來造反（「叛何由始」），世界也就真正達到了太平境界了。這就是譚峭所企求的理想社會。這一理想社會與當時動亂之社會現狀形成強烈的反差。

那麼，究竟怎樣纔能達到這種理想社會呢？譚峭提出的辦法是「節儉」。老子曾經把「儉」作爲「三寶」之一，譚峭發揮了這個思想。在他看來「儉可以爲萬化之柄」。就個人說，做到了「儉」，可以「養虛」、「養神」、「養氣」、「保壽命」、「出生死」；就社會而言，做到了「儉」，可以「無盜賊」、「無叛亂」、「無姦佞」。他說：「議欲救之，莫過乎儉。儉者，均食之道也。食均則仁義生，仁義生則禮樂序，禮樂序則民不怨，民不怨則神不怒，太平之業也。」（太平）又說：「君儉則臣知足，臣儉則士知足，士儉則民知足，民儉則天下知足。天下知足，所以無貪財，無競名，無奸蠹，無欺罔，無矯佞。是故禮義自生，刑政自寧，溝壘自平，甲兵自停，遊蕩自耕，所以三皇之化行。」（三皇）「食」與「儉」的關係，是「食」也要用「儉」來加以節制。

「飲饌，常食之物，食之不得其道，以至於亡身，蓋失於不節也。」（太平）這裏將社會政治制度的問題，歸之於道德方面的改進及個人習慣的糾正，當然是無補於現實的。譚峭甚至想用道德說教來規勸統治者實行節儉的原則，與人民一心一德，來求得天下的太平。他說：「是以主者以我欲求人之欲，以我飢求人

之飢，我怒民必怒，我怨民必怨。能知其道者，天下胡爲乎叛？」（樞骨）這種階級調和論的觀點明顯地

反映譚峭對社會問題認識上的不足。

〔三〕

化書有相當的篇幅討論了如自然觀、形神關係、人的主觀能动性等問題，其中最突出的是「虛化萬物」、「一切皆化」的觀點。自魏晉以來有無（動靜）之辯一直是哲學爭論的中心問題，到了唐代，這一問題的爭論又和佛教學者對空、有（性、相）的討論相聯繫，而得到了深入的發展。空、有（性、相）問題不過是有無（動靜）之辯的另一種表現形態。唐代佛教各派和道教、儒家學者各自圍繞這個中心，提出自己的看法。而化書對這個論題的深入，是從「虛」與萬物的關係入手的。

譚峭認爲萬物都是從「道」產生的，這是他作爲道教學者的本色。但是他並沒有對道作過多的展開，而把道生萬物的中間環節「虛」作爲研究的重點，強調「虛」在化生萬物中的作用，認爲萬物皆由「虛」演化而來。他說：

「道之委也，虛化神，神化氣，氣化形，形生而萬物所以塞也。道之用也，形化氣，氣化神，神化

虛，虛明而萬物所以通也。是以古聖人窮通塞之端，得造化之源，忘形以養氣，忘氣以養神，忘神以養虛。虛實相通，是謂大同。」（道化）

這裡講的是虛、物變化的兩個過程。從「虛化神，神化氣，氣化形」，是道順而生萬物的變化過程，即「道之委也」；由「形化氣，氣化神，神化虛」，是萬物還原於道的變化過程，即「道之用也」。在譚峭看來，有形的萬物始原於虛，又還原於虛，杳渺的虛既是萬物的本源，又是氣的歸宿。這種觀點擡高「虛」的地位，貶低「形」的作用，把精神性的「虛」看得比物質性的形更為根本，而「氣」只不過是從「虛」到「形」（有形物）發展過程中的一個中間環節。在譚峭看來古代聖人所以高明，就在於能「窮通塞之路，得造化之源」，瞭解「虛」是世界的第一原理，並且從「道之委」和「道之用」兩個方面達到虛實統一的精神境界，即「大同」境界。這裡的「大同」不是指政治上大同社會的大同，而是一種認識、修養所達到的境界。經常保持這種精神境界，就可以做到「藏之為元精，用之為萬靈，合之為太一，放之為太清。」（同上），就可以達到「無死生」的神化境地。

他對「虛」化生萬物的具體狀態作了詳細的考慮，認為不僅無生命的有形物是由「虛」化而來，而且一切有生命、有血氣之物也是由「虛」化而來的：「虛化神，神化氣，氣化血，血化形，形化嬰，嬰化童，童化少，少化壯，壯化老，老化死。死復化為虛，虛復化為神，神復化為氣，氣復化為物。」（死生）這是一個「化化不間，循環之無窮」的過程。在這種化化不間、循環往復之中有「理」（必然性）可循，即有它不以人們意志為轉移的規律性。但是譚峭又將此理的作用加以誇張，認為「萬物非欲生，不得不生；萬物非欲死，不得不

死。達此理者虛而乳之，神可以不化，形可以不生。」（同上）只要能通曉虛、神與氣、形相互轉化之理，知虛爲造化之本，神爲生命之根，專心守神，歸於虛寂，即「虛而乳之」，就能達到「神可以不化，形可以不生」，也就是有神無形的永生境界。這自然是一種虛構的幻想。它與神可以滅、形可以死，一切具體的物質形態都有生滅，只有物質世界不生不滅的客觀事實相去甚遠。

不獨自然界是由「虛」化而來，譚峭認爲社會的變化和自然界的變化有着同一個根源。人類社會，上下尊卑、倫理道德、甲兵爭奪等等，都起源於「虛」。他說：「虛化神，神化氣，氣化形，形化精，精化願盼，而願盼化揖讓，揖讓化陞降，陞降化尊卑，尊卑化分別，分別化冠冕，冠冕化車輅，車輅化宮室，宮室化掖衛，掖衛化燕享，燕享化奢蕩，奢蕩化聚斂，聚斂化欺罔，欺罔化刑戮，刑戮化悖亂，悖亂化甲兵，甲兵化爭奪，爭奪化敗亡。」（大化）這裡列舉的一系列社會現象，如揖讓、陞降、尊卑、奢蕩、聚斂、刑戮、甲兵等等，譚峭認爲都根源於「虛」。這是一種錯誤的歷史觀。

化書中的虛化萬物思想，並非譚峭所獨創，而是在繼承了老子、莊子以及佛教關於空、無、虛的思想基礎上提出來的。老子早就說過：「天下萬物生於有，有生於無。」（老子四十章）譚峭以「虛」爲「無」，並作了發揮，在從無至有過程中插進了許多中間環節。莊子在評論先秦「莫爲」「或使」之爭時，也談到虛和物的關係。他說：「或之使，莫之爲，未免於物，而終以爲過。或使則實，莫爲則虛。有名有實，是物之居；無名無實，在物之虛。……或之使，莫之爲，疑之所假。」（莊子則陽）是說「莫爲」說把這看成是在物之虛而莫爲於物，把這和物、虛和實、無名和有截然對立起來，這與「或使」說同樣是一種使人迷惑的

見解。莊子強調道和物、虛和實之間沒有絕對的界限，「物物者與物無際」（莊子知北遊）。譚峭發揮了莊子這一思想。他一方面講虛化萬物，另一方面又講「虛實相通」。他說：「龍化虎變，可以蹈虛空，虛空非無也。誠心專氣，可以貫金石，金石非有也。有無相通，物我相同。」（龍虎）就是從道家修煉方面強調「有無相通」的合理性。譚峭最後斷定，虛是世界的統一原理，一切事物的內在原因，只要「忘形以養氣，忘氣以養神，忘神以養虛。」（道化）就能達到「虛實相通」的境界。這種說法雖然有泛神論的傾向，但對以後北宋張載把「太虛與氣」統一起來，提出「太虛即氣」，反對離「氣」而言「虛」有明顯的影響。

應該指出，譚峭這種虛化萬物、虛實相通的思想，除了受老、莊和道教傳統思想影響外，還有其現實的社會原因。譚峭生活在動盪的「五代十國」時期，他目睹各種尖銳的社會矛盾，但找不到解決這些矛盾的方法。他本是從封建統治階級中游離出來的人，却又未能徹底與封建統治階級決裂；他激烈抨擊社會黑暗現象，但又竭力維護剝削制度，要求改良。種種矛盾使他在政治思想上找不到歸宿，最後只能在虛無飄渺的神化境界中來自我解脫。他說：「水至清而結冰不清，神至明而結形不明。冰泮返清，形散返明。能知真死者，可以遊太上之京。」（神道）那就是說他只能在「太上之京」中去尋找安慰了。

譚峭在論證虛實相通時暴露了明顯的邏輯錯誤和他的主觀主義思想方法。如他說：「射似虎者，見虎而不見石，斬暴蛟者，見蛟而不見水。是知萬物可以虛，我身可以無。以我之無，合彼之虛，自然可以隱，可以顯，可以死，可以生，而無所拘。夫空中塵若飛雪而目未嘗見，穴中之蟻若牛鬪而耳未嘗聞，況非見聞者乎！」（射虎）史記中確有李廣出獵「見草中石，以為虎而射之」的記載，但並不是說客觀

存在的石與虎是一個東西，以石爲虎只是一種主觀的幻覺；同樣，斬暴蛟者可能一時將注意力專注意於暴蛟而不復注意水，但並不是說水是虛無、不存在的。譚峭把某種事物暫不被人注意稱之爲「虛」，借以此論證萬物可以虛，統一於虛，這是一種偷換概念的邏輯錯誤。他還說：「且夫當空團塊，見塊而不見空；粉塊求空，見空而不見塊。形無妨而人自妨之，物無滯而人自滯之，悲哉！」（蛇雀）這是以爲萬物之間之界限區別，都是主觀造成的，客觀上萬物並無區別。這是一種主觀主義的思想方法。

這種主觀主義的思想方法，使他在認識論上陷入了相對主義，常常看到差別的相對性而否定其在一定條件下差別的絕對性。其中最具有代表性的恐怕是老楓與梟雞中的兩段話。前者謂：「孰爲彼，孰爲我？孰爲有識，孰爲無識？萬物，一物也；萬神，一神也，斯道之至矣。」（老楓）這裡認爲彼我、一萬是沒有區別的。後者則云：

「梟夜明而晝昏，雞晝明而夜昏，其異同也如是。或謂梟爲異，則謂雞爲同；或謂雞爲異，則謂梟爲同。孰梟雞之異乎晝夜乎？晝夜之異梟雞乎？孰晝夜之同梟雞乎？梟雞之同晝夜乎？夫耳中磬，我自聞；目中花，我自見。我之晝夜，彼之晝夜，則是晝不得謂之明，夜不得謂之昏。能齊昏明者，其唯大人乎！」（梟雞）

這段話與莊子齊物論的論辯方式如出一轍。這種早已被人們所批駁過的論式當然沒有什麼說服力。

既然外物並沒有界限與差別，那麼人的認識器官也沒有存在的必要。從「萬物皆虛」、「虛實相通」的觀念出發，必然得出感官形同虛設的結論。化書中耳目篇便表達了這一層意思。文中云：

「目所不見，設明鏡而見之；耳所不聞，設虛器而聞之。精神在我，視聽在彼。跖趾可以割，陷吻可以補，則是耳目可以妄設，形容可以僞置。既假又假，既惑又惑。所以知魂魄魅我，血氣醉我，七竅囚我，五根役我。惟神之有形，由形之有疣。苟無其疣，何所不可？」（耳目）

這是對認識過程中感官作用之否定。人的感官、形體可能有某種缺陷，然而耳目並非虛設，認識對象在感官中的反映亦非僞置，認識總要通過與外接觸纔能獲得印象。譚峭視感官為認識之束縛（「七竅囚我」），並認為形為神之累贅，顯然是錯誤的。他擡高「神」的作用，貶低「形」（形體、感官）的作用。說：「載我者身，用我者神，用神合真，可以長存。」（陽燧）「足行者有所不達，翼飛者有所不至，目視者有所不見，耳聽者有所不聞。夫何故？彼知形而不知神，此知神而不知形。以形用神則亡，以神用形則康。」（用神）譚峭強調「以神用形」，用「神」來支配「形」，以為只有這樣認識纔能擺脫「形」的束縛。

譚峭在認識論上也有合理因素。如他說：「觀其文章，則知其人之貴賤焉；觀其書篆，則知其人性情焉；聞其琴瑟，則知其人之道德焉；聞其教令，則知其人吉凶焉。小人由是知唐堯之容淳淳然，虞舜之容熙熙然，伯禹之容蕩蕩然，殷湯之容堂堂然，文王之容巍巍然，武王之容諤諤然，仲尼之容皇皇然……」（知人）這是講「觀」「聞」等感覺經驗的重要。但他又指出感覺經驗並不完全可靠。他說：「作環舞者宮室皆轉，瞰迴流者頭目自旋。非宮室之幻惑也，而人自惑之；非迴流之改變也，而人自變之。是故粉巾為兔，藥石為馬，而人不疑；甘言巧笑，圖臉畫眉，而人不知。惟清靜者，物不能欺。」（環舞）人的感覺由於條件不同可能出現錯覺、幻覺，但認識上錯覺、幻覺並未改變認識對象的客觀實在性。譚峭認為只要使人

的理性處於清靜狀態，就能區分什麼是正確的感覺，什麼是錯覺和幻覺，而不被錯誤所迷惑。這個看法值得稱許。

〔四〕

道家修丹有內丹外丹之分，這是人所周知的。東漢時期的周易參同契是內外丹兼顧的，以後抱朴子、太平經等道家著作都曾在這方面有過大量的記載和論述。這種科學技術上的實驗和觀察，使道家學者不僅繼承而且大大豐富和發展了從老子以來的「生生不息」思想。這在譚峭著作中也得到了反映。從化書中廣泛涉及修僊之術和「隱形變化」之術，表明譚氏的修煉是以內丹為主。其內丹行徑以由「蟄藏」之法養神氣為主，此法或與一種名蟄龍功的睡功有關。而他的隱形變化之術，又與唐五代強調於修煉自身的同時又施用技術於外的道風相通。這些經歷使他對世間萬物的變化深信不疑，並在實踐過程中總結出自己的體會。化書之題名，亦體現出他對「一切皆化」的肯定。關於道和化的關係，明弘治十七年劉達刻本化書序中有一段較好的論述。化書序曰：

「道在天地間不可見，可見者化而已。化在天地間不可見，可見者形而已。蓋道者，日用事物當行之理，無物不有，無時不然，所以不可須臾離也。若其可離，則為外物而非道矣。」……氣之清者化為天，氣之濁者化為地，氣之中和者化為人，氣之駁雜者化為物。氣化而形生，形化而氣生，生化化，若循環然。始而終，終而復始，無窮無極者，皆道之委用也。然者非道無以生化，非化無以顯