

存思的內景：切近神聖的身體

程樂松

北京大學哲學系副教授

中國人民大學佛教與宗教學理論研究所研究員

提要

本文以身體觀為立足點，通過內景的觀念與存思的運用兩個面相探討存思的內涵，力圖說明圍繞身體的象徵性改造及運用，存思的內景不僅將超自然的神聖力量與身體的實踐聯結在一起，更讓身體在信仰實踐中實現宇宙與自我的融合，進而實現身體超越與控制超自然力量的雙重目的。

從景、象、像與境的語義分梳入手，說明內景的意涵，「洞徹朗照」的內景是自身呈現出來的，在身體內洞徹朗現的形態；此外，內景是在存思中呈現出來的，而非由存思者構建出來的。從這個意義上，我們嘗試說明內景的雙重客觀性之間的張力——即基於個體體驗的客觀和真實感受描述與超越主體間的客觀性。描繪在文獻中的身體內景是客觀的，也可以成為所有存思實踐者的實踐指南，而依照這一存思指南展開實踐的其他實踐者是否可以感受到同樣的內景仍然是懸而未決的，這就能夠說明內景的描述何以是多元和繁複的。

從內景到身神的轉化視為存思對身體的象徵性改造，從而讓身體成為一種二元性的存在——物理性的身體與超越性身神，從而為身體提供了指向超越實踐並且融入外在超越力量的可能性和合理性。在具體的道教實踐中展開的存思就是運用這一象徵性的身體，從內景到身神的身體改造為信仰實踐的效驗和信仰意涵提供了合理性詮釋的基礎。

簡言之，本文嘗試以身體與存思的關係為視角，為存思的觀念基礎和實踐意義提供一種新的理解進路。存思的內景，是一種特定形式的身體描述。從景到象，直至像的衍生，是存思術融入信仰實踐的前提，只有通過具體的像和場景化的描述，才能通過真實的體驗切近內蘊於身體中的神聖。更為重要的是，切近神聖的過程消解了物質性的身體，使得身體呈現出雙重圖景，進而從身體的視角完成了生命超越的詮釋和確證。

關鍵詞：內景、像、身體、存思、象徵

投稿時間：2016.9.13；**接受刊登：**2017.1.23；**責任編輯：**楊士霽

壹、導言

存思及其實踐在道教的信仰觀念和實踐體系中佔據十分重要的地位，也是道教研究中十分繁難的課題之一。究其原因，不外有三：其一，存思的觀念流變歷史十分複雜，從守一到存神，從存想到內景，觀念內涵和技術流變的梳理就成為巨大的挑戰；其二，存思在道教信仰實踐中廣泛存在，其中涉及的身體內外的結構、身神譜系、存思的運用等基本內涵都會因為道派、經群和時代的差異而出現差異甚至抵牾的現象。在這種情況下，對存思術進行一種劃一和前後連貫的整體梳理顯得十分困難；其三，存思的特殊性在於它一方面倚賴於存思實踐者的個體體驗，另一方面在封閉的師弟口傳心授的傳承模式中實現實際傳遞和實踐延續。因此，個體體驗的主體間性（Inter-subjectivity）和封閉傳授帶來的神秘特性必然成為存思研究的首要障礙。

然而，存思觀念和實踐在道教實踐中的廣泛存在和極端重要性，使得這一繁難問題成為不可能規避的挑戰。因此，雖然面臨著上述的困難和障礙，學界前賢對於存思觀念、技術和實踐的研究仍然著力頗多，從經典文獻中所見的存思術至不同信仰實踐中體現的存思觀念及其效驗，學界的研究為進一步的探究提供了堅實的基礎。本文嘗試在前賢研究的基礎上，以身體觀為立足點，通過內景的觀念與存思的運用兩個面相探討存思的內涵，力圖說明圍繞身體的象徵性改造及運用，存思的內景不僅將超自然的神聖力量與身體的實踐聯結在一起，更實現了宇宙與自我的融合，進而實現身體超越與控制超自然力量的雙重目的。當然，作為沒有個體存思經驗的研究者，我們不可能就經驗的真實性展開討論，只能嘗試說明文獻中所見的存思術及其實踐如何構成了從基礎觀念到實踐效驗的合理性詮釋——這一具有內在一貫性的合理詮釋是圍繞著身體形象的再造及其運用展開的。換言之，通過本文的討論，我們力圖說明存思的技術及其實踐、效驗為什麼是合理（Reasonable）和可理解（Understandable）的？

由此，本文嘗試從觀念史的角度出發，以存思的載體——身體的象徵性改造和運用說明存思如何體現了道教信仰的基本觀念，並且通過身體完成從觀念到效驗的轉化。由此，本文將在簡要學術回顧基礎上說明觀念史研究及內景這一觀念的內涵澄清對於理解存思術及其實踐的重要性，進而從內景到身神說明存思如何發現和構建一個充滿可能性和神秘感的象徵性身體；在這一基礎上，我們嘗試說明在信仰實踐中如何運用象徵性的身體形象展開對實踐效驗及其

原理的詮釋。

檢視前賢的研究，不難看到，學界對於存思法術的研究都是從經典分析入手，分析不同類型的存思法術中所見的體內神譜及存思過程中關於天界和神靈的記錄，從宗教心理學的視角分析信仰者的體驗。¹從心理學的角度出發，存思法術以及在道藏文獻中所見的關於存思中所見的體內外景象都被歸結為一種心理上的幻覺或信仰體驗，甚至是信仰想像力的體現。此外，道教中的存思以及對於存思體驗的記述是道教文學研究的重要主題，遊仙詩及步虛詞作為一種獨特的文學形式，對於古代中國的詩歌和文學體裁與題材產生了重要的影響。（李豐楙，2010a；2010b；2010c）當然，存思法術也是科儀研究中的重要內容，科儀中的存思所涉及的神譜、呪詞是分析科儀源流及其變遷的重要線索。²道教學研究中的內丹學研究也會涉及到存思法術的研究，存思法術是內丹實踐中的核心，因此內丹學的研究也都要關注丹經和內丹歌訣中所見的存思法術與存思內容，從中分析內丹觀念和煉養技術的嬗變。（張廣保，1995）

施舟人（Kristofer M. Schipper）在《道教之體》（*Taoist Body*）中專闢章節討論「內景」（*Inner Landscape*）（施舟人，1993），身體的內景正是存思法術的重要內容，也可以說是存思法術的觀念基礎。內景的討論是施舟人關於道教身體觀³研究的重要主題，以內景切入身體觀念，將道教信仰的神秘色彩以及身體在信仰實踐中的象徵性潛力都凸顯出來，體現了內景在身體觀念中的關鍵地位。此外，施舟人在關於《老子中經》的論文中通過嚴謹的文本考證和文本

¹ 關於道教存思術的研究很多，研究視角也十分多元。其中十分值得關注的是賀碧來、山田利明、戴思博、孔麗維、楊立華、張超然等學者的具體研究：賀碧來的研究很強調從道教經典的文本解讀入手，從體驗和神秘主義的視角理解道教存思術——特別是上清派經典——的具體內涵和功能（Robinet, 1984）；山田利明有一系列關於六朝時期存思法術的研究（山田利明，1989a；1989b；1993）；戴思博（Catherine Despeux）則是從內丹學和道教信仰技術入手理解存思術及其與內丹、女丹之間的關係（Despeux, 1996）；孔麗維的研究更多從神秘主義的視角出發，嘗試理解存思術的具體職能和存在形態（Livia Kohn, 1989a, 1989b）；楊立華的研究從上清經的文本分析出發，梳理存思術與上清派及內丹學之間的關聯（楊立華，2002）；以及張超然從教法和譜系的角度理解存思術（張超然，2007）。

² 山田利明在存思術與早期道教科儀關係方面做了大量的研究（山田利明，1999）；此外，關於唐以前的道教科儀中所見的存思術及其功能，還可以參考呂鵬志的研究（2008）。

³ 施舟人用生命之體、社會之體分梳道教信仰的不同層次。因此，身體的觀念不僅包含了具體的身形，也包括了身體中的超越性，以及實現這種超越性的具體技術。

歷史分析，說明了中古時期的存思法術中形成的體內神譜，特別是與中醫思想的結合以及在中醫思想基礎上的神秘性延展，更有價值的是，施舟人的討論將《老子中經》中所見的體內神譜與先秦至漢代的信仰傳統連接起來，從而在古代中國的信仰語境中確立了體內神信仰的源流。（施舟人，2001）

賀碧來（Isabelle Robinet）在她關於上清經典的研究中從教派歷史和經典文獻的閱讀入手，關注上清經典中所見的存思與通神記載。賀碧來從宗教心理學和神秘主義的視角出發，開創了對存思技術和通神體驗的研究進路。

（Robinet, 1993）這一視角與王明先生在《黃庭經考》中對於存思的看法是一致的。⁴此外，賀碧來還關注道教經典和科儀實踐中所見的步虛觀念，從古代中國的禹步傳統入手，結合古代中國的天文學與占星學傳統，詮釋步虛在科儀和信仰實踐中的運用。⁵與賀碧來的視角相對，戴思博（Catherine Despeux）關於內丹，特別是女丹的研究則是從內丹學的視角分析與存思和內景有關的文獻。在《修真圖》的專題研究中，戴思博關注了內景與內丹修煉之間的緊密關係，並且通過《修真圖》的版本流變及內景描述說明道教身體圖景在內丹學傳統中的流變。（Despeux, 2001）

從以上的簡要評述中，可以看到，學界研究中很少關注存思法術的觀念緣起、具體內容、源流及變化歷史，以及存思法術在道教信仰實踐體系中的地位及其變化過程。更為重要的是，學界對於存思法術的具體內涵都沒有形成一個準確的定義。⁶換言之，存思法術的內涵和外延都是不清晰的，綜觀道教的信仰實踐體系，以存想、存念、存思、存見等不同方式直接感受和體驗超自然存在的內容十分豐富。從這些行為的性質出發，不妨將存思、存想、存念等法術都歸結為在道教信仰實踐中依據存思觀念展開的「意識性」行為。⁷理解存思

⁴ 王明先生強調，「《黃庭經》為道教內丹派養生之書，注重五臟六腑，固精練氣，以斬神仙」。（王明，1994）

⁵ 關於步虛的研究，可參 Robinet（1995）。

⁶ 道教信仰中所見的各种修煉技術中，與存思有關的很多。然而，學界在研究過程中一般不做嚴格的區分，例如存思、內觀、內景、降神、存見、存神、通神、偶景這些說法似乎都和存思方術有緊密聯繫。似乎能夠直接與神靈接觸和溝通的技術和體驗都可以與存思聯繫在一起，與此同時，上清經中所見的煉養技術對於存思的重視以及科儀活動中存思技術的廣泛運用，使得存思的內涵變得越來越複雜。

⁷ 如果從道教信仰和實踐的角度出發，我們很難將存思歸結為一種純粹的意識性活動，其中顯然涉及到與神靈的真實關聯和互動。另一方面，存思活動本身就是一種儀式性的行為，因此也一定有身體行動的參與，也不能直接描述為一個純粹的意識行為。此處將存思視作一種意識性活動而非實際發生的事件，可能更加符合研究者對於存

法術及其在道教信仰實踐中的地位，就需要首先釐清這些意識性行為的特點及其觀念基礎。

貳、身體之為樞紐：理解存思實踐的進路

從信仰觀念和實踐體系的視角看，研究存思需要從身體和內景入手，存思法術是以身體為載體展開的，而其基本內容都是圍繞著內景展開的。存思將身體轉化為內景，內景的具體內容及結構決定於存思實踐的類型和目標，由此，研究存思需要首先明確內景的含義。另一個重要的問題則是，存思法術在道教的信仰體系中源流複雜、內涵豐富，需要從觀念意義上先梳理存思法術的源流及內涵，並且將不同類型的存想與存思法術都納入到身體與內景的視野中，在此基礎上，才能澄清存思法術的信仰內涵以及它在道教信仰觀念和實踐體系中的地位。

在道教信仰體系和文獻記載中，與存思有密切關係的內景觀念的緣起和流變都十分複雜。此外，對內景觀念的追溯還需要考慮更加寬泛的文化和觀念語境，從古代中國的通神傳統和身體觀念的大背景下考辨其源流和內涵。學界一般將內景理解為體內的景象或者體內的神譜，是以信仰實踐者的想像力為基礎，依據經典文獻的描述，將身體想像為超自然的景象。因此，內景也被視作一種神秘信仰體驗的產物，有強烈的個體性。與之相應，體內神譜的建構也被視為在信仰體驗中進行的隨機觀念連接，進而解釋了不同文獻中體內神譜的巨大差異。

另一方面，從觀念緣起的意義上，學界往往認為內景的觀念基礎是古代中國十分普遍的「天人同構」觀念，以及大小宇宙之間的對應和同構模式，深究起來，這種同構模式也可以歸結為兩漢時期相當普遍的氣本論。本體論意義上的氣本論形成的身體觀念是內景觀念的緣起，而內景描述涉及的神靈則是身體觀念的神秘化。存思觀念則被歸結為古代中國的通神傳統及信仰者的想像力，存思技術及其描述的景象被視作幻覺或神秘經驗。

如果檢視存思和內景在道教信仰體系內部的重要作用，以及道教信仰實踐體系，乃至古代中國的生命和精神煉養實踐中所見的與存思類似的實踐活動，就應該從觀念歷史和道教信仰實踐兩個視角分析其源流和具體內涵。從歷史的

視角出發，早在先秦時期的養生技術中就有導引、吐納服氣、守一坐忘的技術，引導天地之氣進入身體並且實現以氣為介質的身體內外的流轉，也是通過實踐者的想像完成的，身體被視為天地之氣流轉的通路。⁸

從信仰的角度入手，神附、降神、通神等巫術傳統中所見的實踐在形式上也與存思十分接近，通過信仰實踐者的想像和體驗，感受神靈與自我的共處，並且通過這種體驗完成人神之間的交流和互動。（澤田瑞穗，1982；李豐楙，2010d；王青，2001）存思與內景的觀念就是從上述的實踐中逐步發展出來的，需要明確的是，存思和內景的觀念及實踐與上述作為其基礎的實踐形態之間的聯合和區別是什麼。從道教信仰實踐的角度出發，存思和內景在不同的道派和信仰實踐體系中有許多不同的形式，以科儀為例，步虛、存神、出官、送章、內煉都需要利用存思的技術，只要涉及到存思法術，就必然引出身體內外「景」的描述。科儀中所見的存思和內景的具體內容有十分繁雜，主要取決於科儀的具體目標。

對於研究者而言，存思和內景的連接點就是信仰實踐者的身體，存思和內景都是以身體為場域展開的意識活動，通過存思法術獲得內景認知以及生命體驗也都是以身體為載體的，更為重要的是，與神靈和超自然力量的貫通也是以身體為媒介的。存思的目標和結果都是內景⁹，通過身體向內景的轉化，存思就成為有限的生命向超越的存在敞開並融合的最佳途徑。個體在存思中獲得的體驗，一方面證明了身體內蘊的超越性，另一方面也確證了內景的真實。質言之，存思和內景是以身體的想像為基本形式，切近神聖的技術及其產生的體驗。因此，身體可以作為理解存思和內景的切入點，從身體觀念入手，在道教信仰實踐體系中理解存思和內景之間的內在關係，及其在信仰實踐中的核心地位及作用機制，進而說明身體在道教信仰體系中的樞紐作用。

⁸ 這可以從體驗和想像兩個層次上理解，以身體為載體和通路，讓身體參與到宇宙之氣的流通之中，這似乎首先是以想像入手的，然而對於很多信仰者而言，身體內的天地之氣流轉得到了體驗的證明。

⁹ 如果我們將存思視為一個循序漸進的修煉過程，那麼其目標實際上就是「按照經典的描述」形成對超自然世界的景的觀照，而存思的最終的結果也就是可能各有差異的景。

參、洞徹朗照：內景的語義學分析

道教文獻中有眾多不同的術語都是指涉存思和內景的，其中指涉存思的包括存、存念、臨目、視、思、洞徹等，指涉內景的則有景、像、象等。這些語彙在語義上既有差異也有重疊，需要回到古代中國的語彙體系中理解其內涵。更為困難的是，在現代漢語中，景、象、像，以及思、念、視等語彙的語義都發生了很大的變化，極易造成慣性的語義判斷。

存思和內景這兩個觀念的分析首先需要從語義學入手，準確理解存、思、景及其他語彙的語義，並結合道教文獻中所見的語義環境，從中尋找理解存思與內景的線索。首先，可以區分一下景、像、象、境等與內景相關的語彙。

《故訓匯纂》引《說文解字·日部》解景字義為「景者，光也。」另據《能改齋漫錄·卷六》記載，「日光曰景」。《釋名·釋天》：「景，竟也。所照處有竟限也。」《漢書·梅福傳》提及「景，象也」。《墨子·經說下》指出，「光之所至謂之景。」¹⁰由此，景的原初含義是光照澄明的樣子，是指光能照亮的區域。簡言之，景有兩層基本的含義：其一是自然光照亮的區域；其二則是指光照。¹¹這兩層的含義都是自然生成的，而非由外力構建出來的。從這個意義上講，內景的意義就不能簡單解釋成為一種構建或想像出來的圖像。

象的意涵與景十分接近，在許多語境中，景與象既可以連用，也可以互換。《黃帝內經·素問·六節藏象論》中認為「象，所謂見於外，可閱者也。」此外，《禮記·樂記》也解象的字義為「象者，日月星。在天成象」。《黃帝內經·素問·經脈別論》提及「效象形容」。¹²《易經·繫辭傳》中解釋了象的意涵，「聖人有以見天下之赜，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。」（周振甫，1991：237）這裡的象有三個層次的含義：其一是可視、可認知的事物的形態和狀況；其二則是事物形成的結構及其視覺印象；其三則是對外部事物或自然秩序的模仿和抽象重現。《周易參同契》中也提及了與《易經》十分接近的對「象」字的解說：

¹⁰ 上述與景字有關的語義分析及其引文，均引自宗邦福、陳世鏞、蕭海波（2007：1929）。

¹¹ 景與明在《說文解字》中都是從日部，在語義上更相近，明：《說文解字·明部》：「明，照也。」《大戴禮記·虞戴德第十七》：「明，照物也。」《廣韻·庚韻》：「明，光也。」（宗邦福、陳世鏞、蕭海波，2007：1980）

¹² 轉引自宗邦福、陳世鏞、蕭海波（2007：4045）。

玄精眇難睹，推度效符證；居則觀其象，准擬其形容；立表以為范，占侯定吉凶；發號順時令，勿失爻動時。上察河圖文，下序地形流，中稽於人情，參同契三才，動則循卦節，靜則因象辭，乾坤用施行，天下然後治，可不慎乎？（章偉文譯注，2015：165）

象很大程度上是一種動態的變化過程，以及在動態變化中呈現出來的機制和結構，因此，象就內蘊了反思和抽象的含義。這一點，可以從《莊子·天地》篇中「象罔得珠」的寓言中看到：

黃帝遊乎赤水之北，登乎昆侖之丘而南望，還歸，遺其玄珠。使知索之而不得，使離朱索之而不得。使喫詬索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。（郭慶藩撰，1961：414）

象罔的意涵就是拒絕對於事物結構和秩序的抽象描述，依其本然認識事物。這可以與玄學中「得意忘象」的論斷對參。簡言之，較之景，象更強調對事物秩序和外部世界的認知以及抽象，是認知主體介入自然秩序並將自然事物提煉和抽象出來的結果。

雖然「境」與「像」的意義與景的差異更大，但也有部分的語義重疊。朱熹注《楚辭·九章·抽思》「望三五以為像兮」一句時把「像」解釋成為「謂尚古人之形而則其象也。」依照古人¹³的形貌並以古人的長相為摹本而造出的圖像稱為像；同樣的蔣驥注《楚辭·招魂》「像設君室」則提及，「言楚俗人死則設其形貌於室而祠之」。¹⁴像是人根據自然或人物摹制出來的視覺形象。《太平經·以樂卻災法》中關於「懸象思之」的描述中也有同樣的意涵：

夫人神乃內生，返游於外。游不以時，還為身害，即能追之以還，自治不敗也、追之如何，使空室內傍無人，畫像隨其藏色，與四時氣相應，懸之窗光之中而思之。上有藏象，下有十鄉，臥即念以近懸象，思之不止，五藏神能報二十四氣，五行神且來救助之，萬疾皆愈。男思男，女思女，皆以一尺為法，隨四時轉移。（王明，1960：453）

上述引文中的「藏象」的內涵更接近上文中所引的《周易》中的意涵，即指秩序和結構，而「畫像隨其藏色」及「懸象思之」的「象」應該與「像設君

¹³ 這裡不僅包含人的形象，還包括物的形象。

¹⁴ 以上諸種引文，均轉引自宗邦福、陳世鏡、蕭海波（2007：289）。

室」中所見的像一致，可見，像與景之間存在的巨大的差異。內景並不是具象化的形象或者可以被畫出來的視覺形態。還應該注意到，「懸象思之」和「像設君室」中所見的「象（像）」與「景」的觀念基礎存在差異，在祭祀的時候擺設祭祀物件的肖像或形象，進而想像祭祀物件親臨祭祀的場合和全過程，並展開人神之間的互動。從觀念上看，這更加接近「祭神如在」的祭祀傳統和通神的巫術觀念，與身體元氣之氣色洞徹形成的「景」不能等而視之。另一方面，存思在實踐的過程中必定會從景的抽象觀念走向更加具體的存思物件和效驗的描述。

「景」的描述逐步具象化，並且轉向了神譜和神名。從景到體內神的描述，存思術的文獻將抽象的景轉化為具象的神靈，並且為存思實踐者提供了完整的存思物件及場景的描述。因此，景這一獨特觀念可以視為存思術的身體觀念基礎，然而，在實踐和後續的發展過程中，存思術不斷地融入了其他觀念，形成了從抽象觀念到實踐指南的轉變。

與此相對，境則首先指涉自然環境和山川造化，其次是指人進入某一自然環境之後形成的認知和體驗，並且將這種認知和體驗融入到對自然環境的理解之中，形成的一種主觀理解。換言之，也即自然之境與人化之境。宗白華先生在《中國藝術意境之誕生》一文中引方士庶《天慵庵隨筆》強調境的兩個層次：

山川草木，造化自然。此實境也。因心造境，以手運心，此虛境也。虛而為實，是筆墨有無間……故古人筆墨具此山蒼樹秀，水活石潤，於天地之外，別構一種靈奇，或率意揮灑，亦皆煉金成液，棄滓存精，曲盡蹈虛揖影之妙。（宗白華，2011：182）

因心造境的說法，說明境的轉化需要人的主觀參與，正如石濤強調的那樣，「山川與予神遇而跡化也。」（宗白華，2011：183）自然之境與因心造境，其強調的重點都是自然環境的機設與造化，物的秩序和錯落，這裡的境不涉及光照和洞朗的特徵。與之相較，景的內涵抽離了物的層面，強調光照和澄明的狀態，而不是具體地指向造化秩序與事物錯落之中。

從以上的簡要分析，可以看到景字在原初意涵上更強調一種自然光照的狀態。這一點在道教文獻中關於內景的討論中也可以看到。《太平經》中論及存想時就強調身體內的洞徹：

一事者各分為九，九九八十一首，殊端異文密用之，則共為一大根，以神為使，以人為戶門 元氣無為 思其身洞白，若委氣於無形 虛無自然者，守形洞虛自然，無有奇也。身中照白，上下若玉，無有瑕也。為之積久久，亦度世之術也，此次元氣無為象也；為數度者，積精選自視，數頭發下至足，五指分別，形容身外內，莫不畢數，知其意，當常以是為念，不是銖分；神遊出去者，思念五臟之神，畫出入，見其行遊，可與語言也；念隨神往來，亦洞見身耳，此者知其吉凶 人神出，乃與五行四時相類，青赤黃白黑，俱同藏神，出入來往，四時五行神更為人使，名為具道，可降諸邪也 刺喜者：以刺擊地，道神各亦自有典，以其家法，祠神來遊，半以類真，半以邪，頗使人好巧 社謀者：天地四時，社稷山川，祭祀神下人也，使人恍惚，欲妄言其神，暴仇狂邪，不可妄為也 洋神者：言其神洋洋，其道無可系屬，天下精氣下人也。使人妄言，半類真半類邪 家先：家先者純見鬼，無有真道也。其有招呼者，純死人之鬼來，此最道之下極也，名為下士也。（王明，1960：282-284；王宗昱，1993；山田利明，1999：49-74；田中文雄，1984）

以上引文中關於存想的描述中有三個值得重視的細節——「其身洞白」、「身中照白」，以及「隨神往來，洞見身耳」。「其身洞白」是指身體與元氣融合之後自照其內產生的效果，全身洞徹而朗照，這個描述並沒有指向任何身體的結構及身體內的神靈。「身中照白」也描述了類似的狀況。「洞見身耳」則更進一步，描述存想者看見洞徹朗照的身體。不妨說，洞徹朗照的身體就是內景的第一層含義。

在此基礎上，五臟之神的出現，使得存思的物件從模糊和抽象的洞徹的身體轉向了依其藏氣之色而形成的神，這些神的行為及出入成了存思的物件，存思的目標也隨之轉化為五臟神各安其位。這一轉換在道教文獻中所見的存思術中十分常見，元氣洞徹的景是對身體性質的一種理解，並不是直接成為視覺的物件。在具體的存思實踐中，景需要轉化為具有神秘色彩的「神」。《黃庭內景經》中強調景即是神：

《黃庭內景》者，脾為黃庭命門。明堂中部，老君居之，所以云「黃庭內人服錦衣」也。自臍後三寸，皆號黃庭命門，故下一云命門中有

黃庭元王玄闕大君。又云：坐當命門。猶如頭中亦呼為泥丸洞房中也。此《經》以虛無為主，故用黃庭標之耳。其景者，神也。其《經》有十三神，皆身中之內景名字。又別有《老君外景經》。總真云：黃庭內外。涓子云：《黃庭內經》、《外經》者，皆是也。此神名與八景不同。（張君房編，李永晟點校，2003：190）

此文羅列一形之神室，處胎神之所在耳。

於形中諸神乃不都盡，而目其室宅，亦備窮委密矣。胎神即明堂三老君，所謂胎靈大神也。此最為黃庭之本。

恒誦詠之者，則神室明正，胎真安寧，靈液流通，百關朗清，血髓充盈，腸胃虛盈。

無復滓穢為虛，津液常滿為盈。所謂「六氣盈滿神明靈」也。

五臟結華，耳目聰明；朽齒白髮，還黑更生。所以卻邪病之紛若者，謂我已得魂精六緯之姓名也。

紛若者，猶亂雜也。今五臟並膽，是為六緯，並神魂之精爽矣。

形充魂精而，曰欲死，不可得也。故曰內景黃庭為不死之道。

人之死也，常在形神相離。今形既恒充，則神棲而逸；神既常寧，則形全無毀。兩者相守，死何由萌？雖曰欲逝，其可得乎？此道乃未能控景登虛，高宴上清，而既無死患，形固神潔，內徹身靈，外降英聖，隱芝大洞，於是而至，端坐招真，不俟遊涉，筌蹄之妙，豈得逾此。

（張君房編，李永晟點校，2003：192）

「其景者，神也」，這一說法頗令人費解。如果說洞白、洞徹的身體是景的第一層含義，那麼需要澄清的一個關鍵問題就是：景如何延伸和轉化成為神？換言之，應該如何理解「神」的意涵？《黃庭內景經》中所描述的神都是十分具體的，這一點與《老子中經》、《老子內觀經》、《老君存思圖十八篇》等文本中的身神描述是一致的。換言之，要明確景與神的關係，就要聚焦身神這一觀念。道藏文獻中所見的身神源流複雜、命名也十分繁雜。（蕭登福，2005a、2005b）需要明確的是，身神既有抽象的含義也有具象的指涉；其抽象的含義是以洞徹

的身體為基礎指涉內蘊于身體的超越力量，正如《太平經》中所說的「元氣」；其具象的指涉則是具體的命名和描述。根據《黃庭內景經》的注釋，神與像是對應的：

宅中有真常衣丹，

真謂心神，即赤城童子也，亦名真人，亦名赤子，亦名子丹。心存見之，常在目前，與心相應。衣丹，象心氣赤色也

泥丸百節皆有神。

神者，妙萬物而為言，因象立名，則如下說

腦神精根字泥丸，

丹田之宮，黃庭之舍；洞房之主，陰陽之根。泥丸，腦之象也

眼神明上字英玄，

目諭日月，在首之上，故曰明上。英玄，童子之精色，內指事也。

鼻神玉壘字靈堅，

陰壘之骨象玉也。神氣通天，出入不竭，故曰靈堅。

方圓一寸處此中，

房有一寸，故腦有九宮。

同服紫衣飛羅裳。

九真之服，皆象氣色。（張君房編，李永晟點校，2003：208-211）

上列引文明確指出了神、氣、象三者之間的關係。神的命名是來自其象，而象又是從氣色之中轉化出來的。每一個體內神都是依據具體身體器官的氣色確定的。因此，身神的觀念也是由不同層次構成的：最基礎的層次是器官和臟器的氣及氣色；在此基礎上，氣與氣色轉化成為不同的象，這一轉化過程需要實踐者的參與¹⁵；根據不同的象進行身神的命名。至於每一個神的服色、方位、宮

¹⁵ 身體的內景轉變，從氣到色彩的變化，正如我們在前文中提及的自然之境與人化之

府乃至法器與儀態的細節描述都是在命名的基礎上進一步衍化出來的。由此，可以建立從景到神的連接。身體與元氣的融合形成了洞徹朗照的景，在此基礎上，洞徹朗照的身體中不同的器官和臟器的元氣呈現出不同的象，依據不同的象獲得命名，最終成為身神並展開更加細緻的描述和衍化。

存思及作為存思出發點和結果的內景，都是在信仰者的信仰實踐中完成的，那麼應該如何理解信仰者與內景之間的關係？內景是信仰者依據經典的描述通過想像構造出來的體驗¹⁶嗎？換言之，存思是創造了內景，還是發現了內景？按照上述的分析，內景是身體內的元氣本然的狀態，洞徹朗照的情況下自然的顯現，因此，對於信仰者而言，存思不是創造和建構內景，而是發現內景，或者更加直接的說，是讓內景自身顯現出來。¹⁷

檢視道藏文獻中關於體內神十分具象且龐雜，卻十分鮮活和生動的描述，讀者很容易得到身體即神殿、身體即神譜的印象，並且由此將內景的意義與身體內的神殿等同起來。信仰者的存思則是根據文獻中關於身體神殿的描述想像一個體內神譜，換言之，內景的描述是信仰者想像性實踐的行動指南。由此，我們就不得不面對一個很要緊的課題，即存思是否就是要依據體內神譜的描述建構一個「內景」，還是用存思將身體的景「呈現」出來？如果是前者，那麼我們應該如何理解內景的構建性？如果是後者，那麼我們如何理解經典中身體內景呈現的劃一性？換言之，道藏經典中所見的存思描述是依據身體觀念和外在神譜進行的想像性的描述，並且為存思的實踐者提供「存思指南」(Guideline of Meditation)？抑或，存思描述實際上是對個體體驗的記錄，而個體體驗的差異就讓我們很難明確內景是否具有跨主體的一致性。

依據上文對於「景」的語義學討論，所謂洞徹朗照的「景」可以突破物質性的身體，將身體內的元氣展現出來，信仰實踐者根據氣色得到身體元氣的象，而後依據象完成神的命名及衍化描述。內景是信仰實踐者在「景」中得到的體驗，以及對體驗的描述。從實踐意義上說，道藏經典文獻中的存思法往往十分

境的轉變，也是從景到境的變化。另見 Robinet (1986)。

¹⁶ 這裡涉及的一個基本問題就是，如果我們將存思看作一個個體性的存想和出神活動，那麼不同個體所看到的神仙世界和仙真的表達何以都是一致的呢？與此同時，這種內景或存神精神的內在一貫性也是十分脆弱的，個體的體驗千差萬別，如果我們不承認內景的客觀性，那麼就必須考慮到不同的信仰者的體驗與內景之間的巨大差異與經典文本描述的一致性之間的張力。

¹⁷ 存思中的內景是固有於身體之中，存思只是讓內景顯現出來的法門。

細緻地描述身體的結構、神靈的形象、功能及名諱，並且要求存思者「思」身體內外的神靈，從而引導存思者的想像和體驗。兩種不同視角中存在著一種關於「客觀性」的緊張，身體內的景是客觀的，還是主觀的？不妨說，對於信仰者而言，身體內的景是來自切身的真實體驗，顯然是客觀的。通過存思的實踐，就是讓這一客觀的景真實地呈現出來，我們在日常生活中感受到的身體似乎才是「虛假」的。從這個意義上說，洞徹朗照的身體就應該呈現出真實客觀的身體內景，客觀在實現自我呈現。然而，這種自我呈現的「客觀性」顯然不能等同於存有論意義上的客觀性，即呈現為「主體間的一貫性」的外在於體驗和個體認知差異的客觀性——對於任何一個存思者而言「真實的客觀」都會以真理的形態記述在經典文獻中，然而經典文獻對於身體觀念的繁複和多元的描述恰體現了個體體驗中的客觀性與主體間性之間的本質緊張關係，我們可以將這樣的內在張力稱為道教身體的「雙重客觀性」。

肆、感降與存思：切近超越的方式

內景是存思的物件，也是目標。從上述的討論中，不難看到，從內景的觀念出發，存思的第一目標實際上是再造一個具有強烈象徵意涵的身體。而這種象徵意涵的具體化就是身體的神譜化。身體的再發現需要透過存思實踐來完成。檢視道教文獻，從科儀到個體煉養的很多主題「想」、「思」等語彙代指存思。如果分析這些語彙的古代文獻和道教經典中的語義，就可以看到，存思術實踐方法的具體內容比較複雜。

首先，「存」、「想」、「思」這三個字是在存思術中最为常見的。《爾雅·訓詁下》解存字的含義為「存，察也。」另外，《周禮·春官·司尊彝》注疏論及，「存，省也」。又見《禮記·禮運》解存為「處其所察，謂觀察也。」（宗邦福、陳世鏡、蕭海波，2007：1021）可見，存的字義更多地強調一種省察和觀察的意識狀態，沒有特別強調具體的物件。從這個意義上講，「存」與「景」的內涵可以對參。與之相對，「想」與「思」就更強調一種有具體指向和物件的意識行為：《說文解字·心部》解「想」字之義為：「冀思也，希冀所思之」，另外孫詒讓《周禮正義》疏《周禮·春官·胥》「十日想」時強調，「想，謂日旁雜氣，形類人物，與上象相類」。（宗邦福、陳世鏡、蕭海波，2007：1505）而《黃帝內經·素問·舉痛論》（張志聰集注）：「心之所之

調之志，因志而在變調之思，思則心有所存」。另外《毛詩指說》：「發慮在心調之思」。(宗邦福、陳世鏡、蕭海波，2007：1452) 結合上文關於景的討論，思和想的具體指向就不是景，而是景中之氣象與神靈。從存到思與從景到象的轉變是一致的。

檢視道藏中的文獻，存的語義和用法與思、想有一些差異。試引其中幾例，《洞真上清青要紫書金根眾經》中用「存見」指涉存思的景象：

閉眼存日中五色流霞，下冠兆身，洞煥一形，存見日中有一仙人，形長八寸……下在兆身頭頂之上，上引日中赤丹金精石景水母之類，灌溉兆形。(宗邦福、陳世鏡、蕭海波，2007：1451)

上述引文中有兩處用到了存字。其中「存日中五色流霞」中的存更加接近察和觀察的意涵，強調意識的行為狀態，而不是物件。與之相對，「存見」中存與見結合在一起，描述了通過存的方式所見的景象。《登真隱訣》卷下中所見的「誦黃庭經法（存神別法）」也有類似的用法：

清虛真人曰：凡修黃庭內經，應依帝君填神，混化玄真之道……存三一審正，羅列一面，各填其宮。(CT421, 3: 8a-b；《道藏》，6: 619)

上文中的存也強調意識行為的狀態，與此同時，存已經十分明確地與象和境連接起來了。相比之下，《三天內解經》中所見的「思」的用法就直接指向了具體的物件：

夫沙門道人小乘學者，則靜坐自數其氣，滿十更始，從年竟歲，不暫時忘之……道士大乘學者，則常思身中真神形象，衣服彩色，導引往來，如對神君，無暫時有輟，則外想不入，神真來降，心無多事。(CT1205, 12a-b；《道藏》，28:417)

上文提及的思，其直接物件就是「真神形象」，並且具體描述了這些物件的形態。在思的狀態中，信仰的實踐者「如對神君」，以非常鮮活的方式說明了思的場景和結果。換言之，從存到思的語義變化，一方面是將存思術的物件具象化了，另一方面則是為實踐的展開提供了指引。

除了存與思這兩個基本語彙之外，道教的信仰體系中另外兩個與存思相關的語彙是「感」與「降」。《說文解字·心部》解感字為「動人心也。從心」。

《周易·繫辭上》中有「感而遂通天下之故」，王弼注《周易·臨卦》「咸臨」提及，「感，應也。」此外，呂延濟注《文選·長笛賦》時解「感為激觸也」。（宗邦福、陳世鏡、蕭海波，2007：1505）降神的觀念在上清派的啟示和具體實踐中十分常見。（李豐楙，2010d；謝聰輝，1999；小南一郎，1991）感而有應，某一行為激發了另一個相應的行為。由此，感可以理解為人神之間的激觸機制。¹⁸依據上清派的觀念，神靈下降的前提是信仰者的「精誠所感」，這與存思的意涵有些差異：存思的物件和結果既可以是體內的景與神，也可以是體外的神與境，而下降的一定是體外的神真。¹⁹此外，存思是信仰者的主動意識行為，而神靈的下降對於信仰者而言則是被動的。上清經典中對神靈下降的論述很多，以《太上玉珮金鑑太極金書上經》為例，「感」與「降」是因果關係，

行之五年，太玄玉女下降於子，與之語話。太玄玉女亦能分形為數十玉女，任子之驅使。此積感結精，化生象見，精之至也，感之妙應也。
（CT56: 22a；《道藏》，1: 899）

「感之妙應」的描述可以聯結到天人交感的觀念。強調感、降與存思之間的差異一方面是為了進一步明確存思的內涵和作為信仰者在存思實踐中的主動性。另一方面，也需要明確感與存之間的內在關聯，感與存都是以虔誠的態度和專注的意識為基礎的。更為重要的是，具體到上清經典，存思作為其中十分重要的信仰實踐主題，其具體內容也要區分存思和感降——在具體的研究中，這兩者往往是不做區分的。

以上就存思和內景的具體語義內涵及其在道經中的使用展開的討論，並不能明確地定義內景與存思的意涵——語彙的意涵必須回歸多元和繁雜的文本環境才能清晰地分梳。從語義分析入手，可以看到存思法包含了多元的內容，有複雜的觀念基礎。從這個意義上講，上文的分析是將存思法的複雜性和多元性突顯出來。然而，圍繞身體及其切身的體驗，可以理解從內景到存思，從服氣到降神等不同層次和視角的信仰實踐。如果從身體的角度出發，可以將存思術所包含的龐雜內容歸納為兩個層次：其一是對身體的觀念性描述，元氣為基礎，內景到身神的衍生，讓身體具備了實踐超越性的基礎；其二則是在身體觀

¹⁸ 這樣的感觸機制可以溯源至兩漢時期的天人交感觀念，這一觀念在道教信仰體系中的轉化形態就是將天具象化為有職司、有形象的神靈。

¹⁹ 當然，這裡需要考慮正一法文和正一科儀中的出官問題，出官儀中存見的物件就是體內神的外在化。可參 Livia Kohn（1998）。

念的基礎上，展開的從抽象到具體的實踐技術。換言之，以身體的觀念轉化為基礎，通過實踐中獲得的切身體驗，讓自我切近神聖，並由此完成對身體觀念的具象化。

當然，從實踐的意義上說，存思術涉及到道教信仰實踐的各個方面，可以說是道教信仰實踐的核心技術和實踐模式。這些內容各異的信仰實踐都是以身體為載體展開的，也都是在身體觀念的基礎上發展出來的。可以圍繞著身體觀念及其運用展開對存思術的梳理。

伍、元氣與身神：身體的再造

從身體的視角出發，存思的基礎是以象徵的方式再造身體，並使之具備超越的能力，從而在具體的實踐中將具象化的身體作為內外兩個超越世界融合的場域：一方面是身神體系，另一方面則是以身神為基礎的感應和溝通外在于身體的超越力量的潛力。存思的實踐則是以身體為載體，以體驗切近超越，並突破身體的有限性而融入超越性的道——在道教實踐體系的描述中，道並不是抽象的，而是具體、鮮活、直接的，自我通過身體投身於其中，讓抽象的道轉化為具體的理，最終成為突破身體和超越自我的路徑。如前文所述，從內景到身神的轉變，雖然並不必然是一種實踐程式或者觀念發展上的先後秩序，但卻體現了存思的觀念對於身體的再造，象徵化的身體的景在身神的具象化描述中得到了具體的像，「客觀化」和神譜化了的身體一方面解說了身體的象徵和超越力量，另一方面為存思實踐的原理和效驗提供了完整且合理的詮釋——身體結構中所見的神靈及其職司不僅解釋了生老病死的緣由，也說明了身體指向不朽的可能性。更為重要的是，透過身神完成的身體再造使得身體可以指向複雜的信仰實踐。

以身神為基本形式展開的對身體的再敘述首先建基於身體與宇宙的觀念聯結上。如我們在《太平經》中所見的「齋戒思神救死訣」描述了身神與天地之間的具象化聯繫：

四時五行之氣來入腹中，為人五藏精神，其色與天地四時色相應也。畫之為人，使其三合，其王氣者蓋其外。相氣色次之，微氣最居其內，使其領袖見之……此四時五行精神，入為五藏神，出為四時五行精神，其近人者，名為五德之神，與人藏神相似。其遠人者，名為陽曆，字

為四時兵馬，可以拱邪，亦隨四時氣衰盛而行。（王明，1960：292）

宇宙的自然流變機制與身體的生命過程連接在一起，身體就有了兩個層次的含義：其一是物質化的身體；其二則是在身體背後與宇宙連接的「真實」——內蘊著超越性。物質性的身體作為表象，其本質中所有的超越性是道教修煉實踐的基礎，而修煉的目的就是突破物質性的表像，而切近「真實」的身體。《雲笈七籤·卷一百一十四》引《墉城集仙錄》文：

若能呼吸御精，保固神氣，精不脫則永久，氣長存則不死，不用藥石之費，又無營索之勞，取之於身耳。百姓日用而不知，此故為上品自然之要也。（張君房編，李永晟點校，2003：2534）

氣長存而不死，身體內蘊的氣就是生命的根由。《道德真經廣聖義·卷四十六》中引述《西升經》描述了身與神之間的關係：

身者，神之車也，神之舍也，神之主也。主人安靜，神則居之，躁動，神則去之。以心能動靜變化，故謂之神。神能飛行，並能移山，此則神為靈妙之稱也。神力之大，不可思而議之。故修大奔行大洞，則雲車龍駕，出有入無，飛升三清……移山陷地，何所不為。（CT263, 26: 10a；《道藏》，4：828）

簡言之，神、身都是在主人的控制和影響之下的，而神與身的結合則需要自我的控制與主動修煉，對於生命的關切就可以轉化為對身體的關切。這種關切如何轉化為具體的實踐？「呼吸御精，保固神氣」是一個相對抽象的原則。其中一個有效的途徑就是守一，守一的實踐就是在身與神的觀念基礎上衍生出來的，聚焦於身體內精神的穩固和內保，就可以達致身體的健康與肉體的不死。除了通過守一完成的身與神的結合，還有身體與元氣的結合，按照《雲笈七籤》所錄的《黃庭內景經注》：

四氣，四時靈氣也。列宿，三景也。謂常存元氣合於身，兼思日月斗星分明煥照，久則通靈。（張君房編，李永晟點校，2003：201）

此外，將這一抽象原則具體化的路徑就是身體神秘超越性的具象化：從身神到內丹，其基本的功能都是將身體中的超越力量具象化。《鐘呂傳道集》將身外之身當做突破身體物質性局限的關鍵，並且描述了突破物質性身體局限的

方式：

神仙者，以地仙厭居塵世，用功不已，關節相連，抽鉛添汞而金精煉頂，玉液還丹，煉形成氣而五氣朝元、三陽聚頂。功滿忘形，胎仙自化，陰盡陽純，身外有身，脫質成仙，超凡入聖，謝絕塵俗，以返三山乃曰神仙。（高麗揚點校，2015：47）

脫質成仙是對突破身體局限的準確描述。切近身體的本質，就改變和突破了身體的表象。可以看到，這種突破是通過以身體為載體展開的系列變化完成的，這些變化在《鐘呂傳道集》中被描述為實際發生的變化。這些變化的真正形式是信仰實踐者的切身體驗——通過存思完成的在體內的「變化敘事」。（Robinet,1990:37-51）同樣的描述在很多內丹文獻中都可以找到，例如《海瓊白真人語錄》中就強調：

丹者，心也；心者，神也。陽神謂之陰丹，陰神謂之陽丹。其實皆內丹也。脫胎換骨，身外有身，聚則成身，散則成氣，此陽神也。一念清靈，魂識未散，如夢如影，其類乎鬼，此陰神也。今之修丹者也，可不止此？（CT1307,4:9b；《道藏》，33:127）

對於內丹實踐而言，身外之身只是回歸身體本質之後的一種自由狀態，突破肉體限制，改變身體的本質。

與內丹相對的另一個身體描述是結構化的體內神譜。身神的結構是以結構性的身體描述為基礎的。身神是物質性的身體與超越性的實在之間的轉換節點，也是展開具體的存思實踐的觀念基礎，身體內結構分明、職司明確的身神決定了信仰實踐者如何理解具體的存思技術及其效驗。

身體結構也是一個十分複雜的觀念史課題，以三一觀念為例。《雲笈七籤·卷四十三》引《太上老君存思圖注訣》（《老君存思圖十八篇並敘》）中解釋三一為：

三一在人，人有三宮。頭腦名為上元宮，其中神曰夷；心內名為中元宮，其神曰希；臍下名為下元宮，其神曰微，皆如嬰兒，俱長一寸。

20

²⁰ 張君房編，李永晟點校，2003，頁955。另見《要修科儀戒律鈔》第二卷「存思圖」

這一結構與《老子想爾注校箋》中《老子》第十四章注釋中所見的描述有所差異。（饒宗頤，1991：17）《大洞真經·卷四》中有更加具象的三一神的結構，分別是紫素左元君、黃素中元君、白素右元君，還有泥丸上一帝卿，絳宮中一輔卿，黃庭下一弼卿的描述。（CT6, 4: 3a-b；《道藏》，1: 522）與之相對，《道教義樞·卷五·三一義第十六》中關於「三一」的解釋則更加抽象，接近氣本論的身體觀：

精神氣，三混而為一。精者，虛妙智照為功；神者，無方絕累為用；
氣者，方所形相之法也，亦曰希夷微。（CT1129, 5: 1a-b；《道藏》，24: 817）

這與《太上升玄三一融神變化妙經》的說法比較一致：

三一者，是子上承玄父之靈氣，下乘玄母之元精，養育成形。故上取
玄父氣二，玄母氣一合成。和合中道，共成一象，故言兩半而成一。
一者子也，故名嬰兒。子者，狀若始生之狀，稟氣第三，故名三一赤
子也。（CT38，卷下 1b；《道藏》，1: 855）

關於身體中所見的三一結構的描述，可以看到，身體結構也存在著抽象與具象兩種不同的描述方式。從文獻內容的分梳上看，很難說明抽象與具象的描述之間存在著前後承繼的關係，其不同在於在存思術的實踐中運用方式的差異。以氣本論為基礎的抽象描述一般與服氣、吐納與守精的存思實踐連接在一起，與之相對，具象化的則是與存神實踐結合。以上清派存思實踐十分重視的腦中九宮為例，《登真隱訣》卷上所見的「玄洲上卿蘇君傳訣」就詳細地說明了腦中的神靈結構與功能，節錄如下：

凡頭有九宮，請先說之。（方施修用，故先列其區域。）兩眉間上卻入三分為守寸雙田，（對鼻直上，下際眉上辟方一寸。卻者，卻向後也，以入骨為際，骨內三分以前皆守寸之域，臺闕並在其中，明堂止餘七分耳。既共立一寸之中，而兩邊並列，故名之為守寸雙田也。左有青房，右有紫戶，凡二神居之。）卻入一寸為明堂宮，（左有明童真君，右有明女真君，中有明鏡神君，凡三神居之。）卻入二寸為洞房宮，（頭中雖通為洞房，而此是洞房之正也，左有無英君，右有白元君，

的解說。（《要修科儀戒律鈔》，CT463，2：7a-8b；《道藏》，6: 931）

中有黃老君，凡三神居之。按自此以後，並云卻入一寸、二寸、三寸者，明知猶繼眉為本，非從三分後更一寸也。人或謂入三分始得守寸，入一寸始得明堂者，豈其然乎。今引例為據。按五辰法云：鎮星在黃室長谷，黃室長谷在人中，中央直入二分，星如綴懸於上，此則室小而星大，故於出綴于皮上，若入二分方得黃室者，星何得出外耶。又云直入一寸仍辟方一寸，亦足以助明矣。且今經亦言明堂上一寸為天庭宮，豈應空一寸之上方為天庭耶。明堂上二寸即是帝鄉玄宮，辰星之所在耳，此皆可以為明證矣。若有能見真宮者，當知斯言之不虛也。）

卻入三寸為丹田宮，（亦名泥丸宮，左有上元赤子帝君，右有帝卿，凡二神居之。卻入四寸為流珠宮，（有流珠真神居之。）卻入五寸為玉帝宮，（有玉清神母居之。）明堂上一寸為天庭宮，（此又於明堂上，於外卻入一寸之中也，非必一寸正當明堂一寸矣。以人額既岸，故差出三分度後洞房上，其宮前出入之門戶，猶下守寸之中間也，其有上清真女居之也。）洞房上一寸為極真宮，（上卻入二寸也，其有太極帝妃居之。）丹田上一寸為玄丹宮，（上卻入三寸也，一名玄丹腦精泥丸玄宮，有中黃太一真君居之。）流珠上一寸為太皇宮，（上卻入四寸也，其有太上君後居之。）凡一頭中九宮也。（此後八宮並各方一寸，唯明堂與守寸共方一寸，守寸非他宮，猶明堂之外臺闕耳。明堂之內上下兩邊猶各一寸，但南北為淺，正七分也。此九宮雖俱處一頭，而高下殊品，按第一為玉帝宮，次太皇宮，次天庭宮，次極真宮，次玄丹宮，次洞房宮，次流珠宮，次丹田宮，次明堂宮，此其優劣之差也。）其明堂、洞房、丹田、流珠四宮之經，皆神仙為真人之道，道傳於世。（按今明堂止有存想，徑略無祝說之法，疑為未備。洞房即是今《洞房先進內經》者，止有所誦一文而已，都無存用之事，其道已行於世，未見真本。丹田經即此守三元真一之道也。根源乃出《素靈》，而其事已備於此，無複所闕。其《流珠經》，云太極公卿司命之所行，中君小君亦得受之，雖云傳世，而世未嘗見。故中君曰：良勤不休，吾當與之流珠真，此亦中真之上道也，此語似因以語演客，不知遂受不耳。）

（CT421,1:12a-14b；《道藏》，6:609）

腦中九宮依照一種嚴格的結構和區域分配模式描述了腦部的神靈譜系。神譜結構是直接對應具體的存思技術和流程的。神譜結構與身神描述形成相互補充，

身體的「實際形態」被轉化為存思的前提。需要明確的是，按照道教文獻的意圖，其中關於身體結構與身神的描述都是身體的「實際樣態」，這種事實描述需要轉化為實踐者的體驗。然而，在觀念意義上，「實際樣態」的具體細節並不是關鍵，其中真正具有基礎價值的是身體圖景的雙重性：雙重身體的觀念和結構讓存思術的展開成為可能。

由此，任何一個具體的存思技術和存思物件的描述都要以身體結構和神靈譜系為前提，具體的存思實踐就是顯現身體內部的神譜結構，並且按照既有的神譜和結構描述展開存想。身體結構和神靈譜系被認作存思實踐的指南和目標，然而，這些結構和譜系首先是對身體的解釋——不僅是內蘊的超越性，還包括了這種超越性的具象化體現。存思實踐就是要將文獻中描述的身體結構轉化為實踐者的切身體驗，由此讓自我融入到這一身體結構的超越性中。

在此基礎上，存思術實踐的另一個前提是雙重身體圖景觀念基礎上，雙重身體——肉體與（抽象或具象的）身神——之間的作用機制及其如何決定了生命的修短與存亡。這就涉及到死亡與超越兩個可能性。一般而言，與存思和生命修煉有關的實踐文獻中都需要解釋寓於身體的生命如何在身體與神靈的雙重作用下造成朽敗和超越兩種結果。身體與神靈之外，還有一個重要的參與者，即自我。自我的行為選擇、倫理規範、信仰與否等等都是塑造身體與神靈關係和互動機制的決定性因素，換言之，在身體與神靈這兩個客觀存在的層面之外，還有一個具有主動性並承擔行為後果的自我，三者一起推動了生命的歷程並造就了生命的歸宿。對於死亡機制的解釋，是雙重身體描述中的起始點，因為對於實踐者而言，生命的超越就是對死亡機制的克服。道教文獻中的身體觀念總是與死亡的詮釋結合在一起，並以這一詮釋為出發點，論述超越的技術及背後的機制。

賀碧來在論及存思術時用了「視覺化」(Visualization)和「冥想」(Meditation)這兩個關鍵字(Robinet, 1989: 157-90; Robinet, 1979)來說明存思術的實踐要點：即通過冥想的方式實現身體內外的超越存在的視覺化，並且在視覺化的環境中，展開人神之間的互動。人神互動與生命不朽之間的關係在於自我脫離了物質性身體局限而進入了與超越融合的狀態，這一狀態的結果是身體性質的轉變。由此，就可以解釋身體不朽的機制。正如上文討論的那樣，結構的明確和機制的解釋是存思術實踐的觀念基礎，與之相對，道教文獻中還有大量關於存思實踐的具體描述，細緻說明了身體內外發生的變化，或者說明清晰描繪人神之間的

互動。

從某種意義上說，這樣的描述可以被視作存思實踐的體驗記錄。從身體結構到生命機制，從生命機制到存思體驗的記錄，這似乎是一個前後連貫的完整鏈條。²¹對於道教信仰者而言，從身體結構的描述到存思體驗的記錄都是來自神靈的啟示和神仙的實踐，都是真實的存在，其客觀性是信仰實踐展開的前提。然而，對於研究者而言，需要判斷的並不是「實在性」和「客觀性」，而是從身體觀念到實踐技術的衍生，以及通過具體實踐和切身體驗完成對身體觀念的確認。從觀念到實踐，以實踐印證觀念，進而將實踐指向超越觀念的實現，這是存思術實踐的「合理性」所在。從這個意義上講，存思術的實踐內容是內景的展開和顯現，其切身的體驗轉化為以內景為物件的敘事。

陸、存思：面向超越的生命實踐

從導引行氣到存神，從療疾到科儀，道教的存思術實踐以是不同的內景模式為基礎展開的，從內景的模式又可以回溯到身體的基礎觀念。可以通過檢視不同類型的存思術中所見到的體驗描述，分梳道教身體觀念在實踐中的功能。

道教信仰涉及到存思術的各種實踐形式中，導引和行氣是最為常見的。《上清握中訣·存玄丹法》描述了如何通過存思的方式實現身體內外的氣的流轉並推動身體的改變：

守玄丹法，其月一日、三日、七日、十一日、十五日夜半所存，即與三一同法。先存北極辰星出一紫氣如弦，來下玄丹宮……又存北半魁中出一赤氣如弦，來下玄丹宮。……守玄白法：常平坦坐臥任意，存泥丸中有黑氣，心中有白氣，臍中有黃氣，三氣俱出，如小豆，漸大，纏繞合共成一，以覆身，因變成火，火又燒身，使內外洞徹如一，旦行至日中乃止。（CT140,2:2a-b；《道藏》，2:902）

上述引文中，身體在存想的過程中實現了與天地之氣的流轉和互通，將天地與

²¹ 對於體驗者而言，存思實踐的技術及其效驗都是師授的。雖然不同的經典中對於存思的景象與體驗、功用的描述有很大差異，然而對於實踐者而言，其存思技術與知識的來源是相對固定和封閉的。這一方面是因為師授體系的封閉性，另一方面也是因為道教經典文本——包括存思在內的文獻——也並非公開傳佈的。因此，從這個意義上說，對於任何一個實踐者而言，體驗本身是真實完整的。

身體同構同質的觀念轉化為具體的景象和敘事，或者說是實踐者的體驗。將體驗視作事實，既是修煉的效驗，也是信仰的確證。不妨說，存思術在道教實踐體系中的重要功能就是將已經明確的觀念和機制轉化為體驗，最終轉化為效驗，即觀念與「事實」之間的橋樑。

元氣與身神是存思的兩個基本物件。正如前文分析的那樣，身神是具象化了的元氣。存思身神讓神譜化的身體從靜態的圖景轉化為活躍的過程，最終轉化為超越的事實。存思身神就是要持續地讓身體的神譜處於活躍的狀態中。較之存思元氣，身神的存思涉及到人神之間的互動，更具有敘事性，從而也顯得更為生動和具體。上清派十分重視身神的存思，因此也有很多文獻描述了身神存思的細節。例如《上清廻神飛霄登空招五星上法經·鎮神養生內思飛仙上法》提及，

每以平旦，東向平坐，臨目內存，形色朗然，呼其正諱，還鎮本宮。叩齒三十六通，乃存髮神，名蒼華字太元，形長二寸一分；腦神，名精根字泥丸，形長一寸一分；眼神，名明上字英玄，形長三寸；鼻神，名玉隴字靈堅，形長二寸五分；耳神，名空閑字幽田，形長三寸一分……面部七神，同衣飛羅裙，並嬰兒之形，存之審正，羅列一面，各鎮其宮。（CT1368，12a-13b；《道藏》，33:833）

在上清派的實踐體系中，存神是為了保證身體不同部分的身神保持活躍的狀態。每一個身體器官都有相應的神靈；通過存想體驗到的神靈狀態和行為將生命運行的過程再現出來，從而將生理性的生命過程轉化為具象化的神靈活動，生命與神靈之間的關係就以身體為仲介確立起來了：

《大洞經》云：心存胃口有一女子，嬰兒形，無衣服，正立胃管，張口承注魂液，仰吸五氣。當即漱漏口中內外津液，滿口咽之，遣直入玄女口中，五過畢，叩齒三通，微咒曰：玉清高上，九天九靈，化液在玄，下入胃清，金和玉映，心開神明，服食日精，金華充盈。

《靈寶》有服御五牙者，五行之生氣，以配五臟。《元精經》云：常以立春之日雞鳴時入室，東向禮九拜，平坐，叩齒九通，思存東方安寶華林青靈始老帝君九千萬人下降室內，鬱鬱如雲，以覆己形，從口中入，直下肝府。祝曰：「九氣青天，元始上精，皇老尊神，衣服羽青，役御天官，煥明歲星，散耀流芳，陶溉我形。上食明霞，服引木精。

固養青牙，保鎮朽零，肝府充盈，玉芝自生，延年駐壽，色反童嬰。五氣混合，天地長并。」畢，引青氣九咽止，便服東方赤書玉文十二字也。（張君房，2003：202-203、245）

神靈及其活動是存思活動的主要對象，而在具體實踐中，程式化的呪語或肢體行為則讓實踐者確認了神靈的活躍。神靈的活躍與元氣的流轉，使得身體轉變為鮮活且有神靈參與的生命過程，需要明確的是，神靈並不是外在於身體的，而是內蘊於身體之中的。從這個角度來說，存思就是讓內蘊於身體的生命的超越性轉化為活躍的現實性。由此，元氣和身神之間並沒有明確的區分，都可以推動生命的超越。《雲笈七籤·卷五十八·胎息口訣》中就将身神與元氣結合在一起：

凡欲胎息，先須於靜室中，勿令人入。正身端坐，以左腳搭右腳上，解緩衣帶，徐徐按捺肢節，兩手握固於兩腿上，即吐納三五過，令無結滯，滌慮清閒，虛心實腹，左右徐徐搖身，令臟葉舒展，訖還徐徐放著實。即鳴天鼓三十六過，漱滿華池，然後存頭戴朱雀，腳履玄武，左肩有青龍，右肩有白虎。然後想眉間一寸為明堂，卻入兩寸為洞房，卻入三寸為丹田宮。宮中有神人，長二寸，戴青冠，披朱褐，執絳簡；次存中丹田，中有神人，亦披朱褐；次存下丹田，中有神人，亦披朱褐；次存五臟，從心起，遍存五臟六腑……及見左腳中指第二節，是血液上源，其中湧出，通流一形，一夜繞身三萬六千匝，至右腳中指第二節，則化盡。所以人若睡，必須側臥拳跖，陰魄全也。亦覺即須展兩腳及兩手，令氣通遍渾身，陽氣布也。若如此修行，則與經所言「動息善時」之義合矣！久久行之，口鼻俱無喘息，如嬰兒在胎，以臍通氣，故謂之胎息矣。（張君房，2003：1292-1294）

身神的活躍改變了身體內的氣息的運行，逐步突破生命寓於身體的固有模式，這種改變確證了生命超越的效驗。

在生命超越的視角之外，通過存思的方式改造身體中存在的生命模式，從而達致某種特殊效驗的信仰實踐廣泛存在於道教信仰的各個層面：從療疾到內丹，直至科儀。《雲笈七籤》所錄《黃庭內景經》注中就有通過存思療疾的描述：

能讀之萬過，自見五臟腸胃，又見天下鬼神，役使在己。（內視既朗，則外鑒亦徹。玉女尚來降授，鬼神何足役使也。）若困病者，心存讀之，垂死亦愈。不能執書，故心存讀之。若不堪首尾周遍，但取神名處誦之。涓子云，靈元是脾神，長四寸，坐脾上，如嬰兒，著黃衣，位為中部明堂老君。若體中有疾，及飢飽不和適之時，但存中部老君之服色，便髣髴在脾。三呼其名畢，咽液七過，萬病如願也。此即經中所云「三呼我名神自通」者也。（張君房，2003：195）

《女青鬼律》中也有類似說法：

子可以存念神明，以真除邪……飛符連天，一元三靈。此天師自呪身中神鬼要法。（CT790,3:4b；《道藏》，18：248）

存神的療疾功效是建立在身體觀念基礎上的。身體中的生命狀態與神靈的活躍程度緊密相關，因此，療疾從某種意義上就是保持身體內神靈的活躍。

《鐘呂傳道集》中描述的存思體驗就將身體內的陰陽結合轉化為生活化的場景：

初以交合配陰陽而定坎離，甚想也。九皇真人引一朱衣小兒上升，九皇真母引一皂衣小女下降，相見于黃屋之前。有一黃衣老嫗接引如人間夫婦之禮，盡時歡悅，女子下降，兒子上升，如人間分離之事。既畢，黃嫗抱一物，形若朱橘，下拋入黃屋，以金器盛留，然此兒者，是乾索於坤，其陽復其本位，以陽負陰，而會本鄉；是此女者，是坤索於乾，其陰復還本位，以陰抱陽，而會本鄉，是曰坎離相交而匹配陰陽者也。（高麗揚，2015：84）

隱喻性的敘述方式以及存思中的具象化和場景化體驗，讓身體內部發生的抽象的陰陽融合轉變為可觀察的事件，從而強化了實踐者的體驗，也幫助實踐者確證了內丹實踐的效驗。與此同理，科儀實踐中的存思也是通過場景化的方式確證科儀施演的真實性和效驗。《玄覽人鳥山經圖》中提及：

捻香即位，閉目叩齒三通，存思依常，鳴鼓發鑪，亦如常法。又三捻香，臨目見太上大道、十方天尊、元始真王、人鳥山元氣生神、太帝君，雲駕羅列，布滿空中，同來向座，良久分明。（CT434:2b；《道藏》，

6:696)

《道法會元·上清靈寶無量度人上道》中也有類似的描述：

入靖燒香，更不雜想，心拜服符，運想丹田之氣。自夾脊直上，透入泥丸頂門，復回重樓。至絳宮丹田，復至丹田，有一老君，乘白氣上中田，見元始天尊，同乘黃雲氣，上入上丹田，見太上老君，如緋畫像。坐定，次想天門上，有太上三尊下降，合頂上三尊為一。定心默，存思升神，三拜奏合拜章之意。然後登壇行事。(CT1120, 245: 22a-b;《道藏》，30:511)

存思在科儀中的作用是將科儀中的人神互動用場景化的方式呈現在科儀施演者的體驗之中，從而讓科儀施演者塑造並融入科儀的神聖空間，並通過不同的場景用體驗使得科儀成為人神互動的完整敘事。從信仰實踐出發的簡要梳理，可以看到，存思是將抽象的觀念轉變為可描述、可感知的體驗，從而將身體、身神與自我融合在鮮活的生命過程中，並將生命的超越具象化為可體驗的場景和過程。從抽象的觀念到切身的體驗，建基於身體觀念和圖景之上的存思術，讓道教的身體敘述更加多元和豐富。與此同時，象徵性的身體形象也讓道教信仰的生命實踐呈現出豐富的信仰內涵，並且在具有敘事性的具象化詮釋中體現了信仰技術及其效驗的內在合理性。

柒、餘論

正如導言中所述，與前賢關於存思觀念及其實踐的研究有別，本文嘗試以身體為立足點，通過內景和身神來說明被再造了的、具有象徵意涵的身體如何成為存思的對象，在此基礎上，說明通過存思切近超越的身體如何實現信仰實踐的內在意涵及效驗的合理性。從語義源起和觀念史的視角入手展開的討論，旨在說明存思觀念的內涵及其指向實踐的關鍵性基礎。在這一基礎上，討論在道教的信仰實踐中，存思如何通過身體的再造與運用由身神構成的象徵性的身體實現從觀念到效驗的合理性跨越。

從景、象、像與境的語義分梳入手，說明內景的意涵，「洞徹朗照」的內景是自身呈現出來的，在身體內洞徹朗現的形態；此外，內景是在存思中呈現出來的，而非由存思者構建出來的。從這個意義上，我們嘗試說明內景的雙重

客觀性之間的張力——即基於個體體驗的客觀和真實感受描述與超越主體間性的客觀性。描繪在文獻中的身體內景是客觀的，也可以成為所有存思實踐者的實踐指南，而依照這一存思指南展開實踐的其他實踐者是否可以感受到同樣的內景仍然是懸而未決的，這就能夠說明內景的描述何以是多元和繁複的。在內景觀念剖析的基礎上，我們將從內景到身神的轉化視為存思對身體的象徵性改造，從而讓身體成為一種二元性的存在——物理性的身體與超越性身神，從而為身體提供了指向超越實踐並且融入外在超越力量的可能性和合理性。在具體的道教實踐中展開的存思就是運用這一象徵性的身體，從內景到身神的身體改造為信仰實踐的效驗和信仰意涵提供了合理性詮釋的基礎。簡言之，本文嘗試以身體與存思的關係為視角，為存思的觀念基礎和實踐意義提供一種新的理解進路。存思的內景，是一種特定形式的身体描述。從景到象，直至像的衍生，是存思術融入信仰實踐的前提，只有通過具體的像和場景化的描述，才能通過真實的體驗切近內蘊於身體中的神聖。更為重要的是，切近神聖的過程消解了物質性的身體，使得身體呈現出雙重圖景，進而從身體的視角完成了生命超越的詮釋和確證。

當然，本文還要面對以下三點質疑：其一，從上文的討論中可以看到，語源學和觀念史的進路使得內景與存思觀念的討論並沒有嚴格限制在道教的經典文獻範圍內，而是在一個更廣泛的中國傳統語文學的視野中展開。與此同時，從道教信仰實踐的視角展開的梳理也不得不面對文獻跨度過大、主題過於分散的質疑。跨度很大的文獻選取對於本文而言有利於實現從觀念到實踐的詮釋性聯結，當然不得不面對文獻跨度與道派差異帶來的風險；其二，從內景到存思，直至道教信仰實踐中存思的內涵及詮釋能力，都是在觀念史基礎上的詮釋性建構，而不是來自信仰內部的自覺。顯然，這一質疑是完全合理的。正如我們在導言中強調的那樣，作為一個沒有存思經驗的研究者而言，我們的任務並不是論證存思的正確性和真理性，而是要從信仰和觀念的語境中嘗試說明其合理性和可理解性；其三，文獻中所見的內景實際上就是身神、神譜以及神靈的職司，而存思就是在實踐中對文獻中描述的途徑的再現。從文獻出發，身神組成的身體才是客觀的，才是信仰實踐的基礎，由此，我們嘗試說明的內景的特性——自我呈現和洞徹朗照——是否有結論先行的嫌疑？本文嘗試進行的是以身體為中介對觀念和實踐進行詮釋性的建構，而非對信仰實踐的復原。

顯然，讀者可以將以上的說明當做全文論證缺乏牢固根基的藉口和託辭，

但於道教信仰體系中的存思觀念及其與身體之間的複雜關聯，任何的敘述和分析都是嘗試性（Tentative）的分析——因為信仰內部（Insider）的個體體驗是永遠封閉的。從這個意義上說，存在一定風險的詮釋似乎是一種合理的選項，至少它可以成為進一步理解道教信仰觀念及其實踐的一種可能進路。



參考文獻

（一）《道藏》內及其他古籍文獻

《洞真上清青要紫書金根眾經》CT1315

《登真隱訣》CT421

《三天內解經》CT1205

《太上玉珮金鑑太極金書上經》CT56

《道德真經廣聖義》CT725

《海瓊白真人語錄》CT1307

《要修科儀戒律鈔》CT463

《太上升玄三一融神變化妙經》CT38

《大洞真經》CT6

《道教義樞》CT1129

《上清握中訣》CT140

《上清廻神飛霄登空招五星上法經》CT1368

《女青鬼律》CT790

《玄覽人鳥山經圖》CT434

《道法會元》CT1120

周振甫譯注（1991）。《周易譯注》。北京：中華書局。

饒宗頤譯注（1991）。《老子想爾注校證》。上海：上海古籍出版社。

章偉文譯注（2015）。《周易參同契》。北京：中華書局。

郭慶藩撰（1961）。《莊子集釋》。北京：中華書局。

王明編（1960）。《太平經合校》。中華書局。

張君房編，李永晟點校（2003）。《雲笈七籤》。北京：中華書局。

高麗楊點校（2015）。《鐘呂傳道集 西山群仙會真記》。北京：中華書局。

（二）中日文研究文獻

山田利明（1989a）。〈洞房神存思考〉，《東方宗教》，第74號。

山田利明（1989b）。〈泥丸九宮考〉，《東洋學論叢》，第14號。

山田利明（1999）。《六朝道教儀禮の研究》。東京：東方書店。

- 山田利明（1993）。〈東晉における存思法の展開〉，《東洋大學大學院紀要》，第25輯。
- 田中文雄（1984）。〈《太平經》の還神法について〉，《牧尾良海博士頌壽紀念論集：中國の宗教・思想と科學》。東京：國書刊行會。
- 小南一郎（1991）。〈尋藥かち存思へ——神仙思想と道教信仰との〉，吉川忠夫編，《中國古道教史研究》。京都：同朋舍。
- 楊立華（2002）。〈《黃庭內景經》重考〉，楊立華著，《匿名的拼接——內丹觀念下道教長生技術的展開》。北京：北京大學出版社。
- 張超然（2007）。《系譜、教法及其整合：東晉南朝道教上清派的基礎研究》。臺北：政治大學博士學位論文。
- 李豐楙（2010a）。〈六朝道教與遊仙詩的發展〉，《憂與遊：六朝隋唐仙道文學》。北京：中華書局。
- 李豐楙（2010b）。〈唐代遊仙詩的傳承與創新〉，《憂與遊：六朝隋唐仙道文學》。北京：中華書局。
- 李豐楙（2010c）。〈仙詩、仙歌與頌贊靈章——《道藏》中六朝詩歌史料及其研究緒論〉，《憂與遊：六朝隋唐仙道文學》。北京：中華書局。
- 李豐楙（2010d）。〈魏晉神女與道教神女降真神話〉，《仙境與遊歷：神仙世界的想像》。北京：中華書局。
- 謝聰輝（1999）。《修真與降真——六朝道教上清派仙傳研究》。臺北：臺灣師範大學國文研究所博士論文。
- 呂鵬志（2008）。《唐前道教儀式史綱》。北京：中華書局。
- 張廣保（1995）。《金元全真道內丹心性學》。北京：三聯書店。
- 施舟人（2001）。〈《老子中經》初探〉，《中國文化基因庫》。北京：北京大學出版社。
- 王明（1994）。〈黃庭經考〉，《道家與道教思想研究》。北京：中國社會科學出版社。
- 澤田瑞穗（1982）。〈神婚傳說〉，《中國の民間信仰》。東京：工作舍。
- 王青（2001）。〈魏晉南北朝的盜墓之風與人鬼戀故事的產生〉，《魏晉南北朝時期的佛教信仰與神話》。北京：中國社會科學出版社。
- 宗邦福、陳世鏡、蕭海波（2007）。《故訓匯纂》。北京：商務印書館。
- 宗白華（2011）。〈中國藝術意境之誕生〉，《藝境》。北京：商務印書館。

- 王宗昱（1993）。〈《太平經》中的人身中之神〉，《中國文化月刊（159）》。
- 蕭登福（2005a）。〈試論道教內神名諱源起——兼論東晉上清派存思修煉法門〉，《六朝道教上清派研究》。臺北：文津出版公司。
- 蕭登福（2005b）。〈道教上清經身內諸神名諱及修行時所常觀想之神祇〉，《六朝道教上清派研究》。臺北：文津出版公司。

（三）西文研究文獻

- Robinet, Isabelle（1984）。*La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme, 2 vols.*, Publications de l'EFEO, Paris 137, Paris: EFEO.
- Robinet, Isabelle（1995）。Les marches cosmiques et les carrés magiques dans le taoïsme, *Journal of Chinese Religions* 23: 81-94.
- Robinet, Isabelle.（1993）。trans. Julian F. Pas& Norman J. Girardot, *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Clarity*, NY: State University of New York Press.
- Robinet, Isabelle.（1986）。The Taoist Immortal: Jester of Light and Shadow, Heaven and Earth, *Journal of Chinese Religions* 13/14: 87-106.
- Robinet, Isabelle.（1990）。Nature et rôle du maître spirituel dans le taoïsme non liturgique, in Michel Meslin ed., *Maître et disciples dans les traditions religieuses* (37-51). Paris: Cerf.
- Robinet, Isabelle.（1989）。Visualization and Ecstatic Hight in Shangqing Taoism, in Livia Kohn eds. *Taoist Meditation and Longevity Techniques* (157-190), University of Michigan, Center for Chinese Studies Publications.
- Robinet, Isabelle.（1979）。A Study of the Relationship Between the Shang-ch'ing Movement and the Tradition of the Fang-shih and the Seekers of Immortality, Paper for the International Conférence on Taoist Studies, Unterageri, Switzerland.
- Despeux, Catherine.（1996）。Le corps en Chine, champ spatio-temporel, souche d'identité, *l'Homme* 137.
- Despeux, Catherine.（2001）。*Taoïsme et corps humain: Le Xiuzhen tu*, Paris: Guy Trédaniel.
- Kohn, Livia.（1989a）。Taoist Insight Meditation: The Tang Practice of Neiguan, in

- Livia Kohn eds. › *Taoist Meditation and Longevity Techniques* (193-224) ,
University of Michigan, Center for Chinese Studies Publications.
- Kohn, Livia. (1989b) . Guarding the One: Concentrative Meditation in Taoism, in
Livia Kohn eds. › *Taoist Meditation and Longevity Techniques* (123-156) ,
University of Michigan, Center for Chinese Studies Publications.
- Kohn, Livia. (1998) . Mind and Eyes: Sensory and Spiritual Experience in Taoist
Mysticism › *Monumenta Serica* 46:129-56, 1998.
- Schipper, Kristofer M. (1993) . Trans. By Karen Duval, *The Taoist Body*, University
of California Press.



Inner-landscape from Meditation: Approached Supernatural world through Symbolization of Body

CHENG Lesong

Associate Professor, Department of Philosophy, Peking University
Research Fellow, the Institute of Buddhist Studies and Theories of Religious Studies as Renmin University of China

Abstract

Via the idea of the inner world and use of meditation, this paper looks at Daoist meditation from the point of view of the body. It attempts to demonstrate that by transforming and using notions of body symbolism, meditation cannot only draw together supernatural strength and corporal practice, it can even, through practice of the faith, help the body to bring harmony to the world and the ego. It can thus bring about the twin goals of supernaturalising the body and controlling supernatural forces.

On the basis of a semantic analysis of *jing* (vista), *xiang* (mode), *xiang* (symbol) and *jing* (realm), the first part of this paper explores the original meaning of the inner world. ‘Brightness within’ is a kind of self-appearance, namely a special state of visible self-awareness. Moreover, the author concludes that the inner world emerges during the practice of meditation and is not the product of the imagination. Here one can see the tension between two kinds of authenticity: a vivid experience that unfolds before the practitioner of meditation, and the ‘objective structure’ of the inner pantheon recorded in the scriptures, which is to be regarded as a guide for the practice of meditation. Nevertheless, what the inner world reveals to the practitioner is not necessarily the same as what is recorded in scripture.

The symbolization of the body within the process from the inner world to the corporal pantheon is the critical step in creating a dualist body: a physical corpus and a supernatural pantheon within the body. The later makes it possible for the physical body to change into a supernatural being with supernatural power. The practice of meditation should be regarded as an application of the symbolized body.

In short, the paper aims to shed new light on the understanding of Daoist meditation through a new interpretation of the meaning of the inner world, on the basis of a symbolization of the body within the practice of mediation. The symbolization of the body provides the interpretative mode to the mechanism of usage of supernatural power within and outside the body during the Daoist practice. As the base of bodily symbolization, the inner world is a descriptive mode of the body and unfolds the sacredness within the structure of the body.

Keywords: Inner world, view, body, symbol



輔仁
宗教研究

The image shows the title '輔仁宗教研究' (Fuxin Religious Studies) written in a traditional Chinese calligraphic style. The characters are arranged in two lines: '輔仁' on the top line and '宗教研究' on the bottom line. The background is a light, textured grey.