



吳萬鐘：修身與老子解釋

在 2009-6-18 17:51:13 发布:

修身与老子解释

吴万钟

韩国全南大学中文系

1, 问题的提出

我平时把《老子》和《论语》放在案头，随时翻看，形影不离。同时想以这两部书籍为代表的道家 and 儒家思想的根本差异在哪儿。一般学术界对道儒两家的不同已有很多说法，如以阴柔与阳刚（或单说阴与阳），出世与入世，复元古与复古[1]等的不同术语来形容；或从两家对人的功能的关系来说，有以道补儒，或外儒内道等的说法；或从两家所关心的对象的角度说，就以个体与社会，自然与文化的对立来描述[2]；或从其追求人生境界的角度说，各以人格修养与天人和谐的不同来强调其侧重点[3]。已往的这些种种说法对儒道两家所呈现出来的思想体系之不同已概括得十分充足，解说得十分明白。但我们再往上问到底道儒这两家不同思想体系的生成原因在哪儿，或者是什么？对这一问题已往那些分两家的概念术语无法解说。凭我读《老子》和《论语》的直觉，有这样的想法，即《老子》的思想体系是作者从兼顾身与心的修养境界的叙述；《论语》是只顾心的修养境界的叙述，就没有了身的修养境界的那一部分，而一个兼顾到身心的修养境界，一个不顾身的修养境界，就成为了这两家不同思想体系形成的重要原因之一。如果更确切地说的话，老子和孔子的终极关怀是一样，即修心的境界，但老子是由修身入手，达到修心的最终境界；孔子却不说修身如何[4]，只顾修心的部分。

我的这种假设如能成立，首先要承认《老子》和《论语》的哲学思想体系来自于作者“主观内省、内觉、内照基础上的修养功夫”[5]。如已承认中国古代两位哲人的修养功夫，我们可以假设老子和孔子两位哲人的修养功夫之间有“兼顾身与心”和“只顾心”的两种不同倾向，而产生道儒不同思想体系。这两家后来的发展也显现出其特色，即道家发展出道教养生的一派，而儒家没有这种倾向的发展。我们稍微注意后来修养功夫的发展路程，就不难看出这两种倾向是修养功夫过程中很自然形成的两条路子，如禅学所说的顿悟和渐修之分。但修养功夫里面的顿悟与渐修并不等于顿悟只顾心，渐修兼顾身与心那样划分。而且身与心的关系本身不能说得一清二楚，所以研究佛教的学者把这两者的关系与佛教的“缘起说”联系，主张“佛陀对心与身的二观点明确地见于他核心教说的缘起说里面”。根据缘起说，身与心是互相依赖的，并同时并起，而不能把它们分开地认识或主张。[6]既说身与心不能分开，如何能分别说“兼顾身与心”和“只顾心”呢。古人修养功夫重视身心兼修，但其侧重点不一样。我认为老子的思想体系是身心兼修功夫，或由身入心修养功夫的境界，但孔子因“不语怪、力、乱、神”[7]而轻视修身（只指肉体部分）的功夫，只重视修心的功夫。因此，他的思想体系是偏重于修心的境界。

如果我们接受老子和孔子的思想体系来自于修养功夫的过程当中自然产生的两种不同倾向的话，我们还可以说这两种不同倾向是人们思维活动里面普遍存在的两种现象。虽然人们修养功夫的过程中，如佛教缘起说的解释那样，体会到身体的变化与心灵的变化之间的互动依赖的关系，但因或人性的相异，或知识背景的

不同，而有些人不免偏重于修心，有些人不免偏重于修身。不过修养功夫的过程中重视修身，不意味不重视修心，因为修养功夫的终极关怀是由修身达到修心的境界；但重视修心，常忽视修身的一面，而只看重修心的境界。那么为什么追求修养功夫的人常常只重视修心，不重视修身的一面呢？这可能从几个方面说明。首先，修身的功夫要忍受肉体磨炼的艰苦，修心的功夫似乎没有修身功夫的艰难，但不知没有修身功夫的基础很难做到真正的修心功夫。其次，修身功夫是渐修的过程，没有月积年累的功夫不见成效，但修心的功夫似乎主张顿悟则成道，容易吸引人们的兴趣，但这是幻想，如没有身体的解脱不会光有精神的解脱。再次，人类文明主要侧重于精神文明的发展，而后人为学习前人积累的精神文明的遗产而消耗大部分的心血，对自己本身具有的身体不大关心等。这种种原因容易让志于修道的人忽视修身功夫的重要，偏偏只顾在修心的功夫上面化时间。

人们修养功夫的过程中只重视修心而忽视修身的一面的话，注重观察心的感受、变化，而进行思维的时候，侧重心性为如何，这种思维方式姑且称作“心性思维”。如果重视身心兼修的话，先做到身体的逐渐变化而慢慢感到精神境界的提升，并体会到身与心之间的有机关系。Joanna Macy在《佛教与凡体系理论的相互因果律》里面叙述佛教修养功夫的效果时，对身与心之间的关系有如下的一段论及：

真的像在众多经典阐明一样，更高层次的智慧会让心内省的直接的观察到意识与身体之间的联系。那些智慧没有被认为超感觉的或感觉之外的，而被认为通过精神修养表现的更集中的感觉使用和感觉正常范围的扩大。[8]

Macy将精神修养（mental discipline）时所活动的单位分成智慧（knowledge）、心（mind）、意识（consciousness）、身体（body）、感觉（sense）等。智慧是最高层次的主宰，心是分辨的功能，意识是认识的功能，感觉是接触外物的实体，身体是智慧、心、意识、感觉所依附的实体。以她的分析来看，精神修养活动似乎是感觉-意识-心-智慧的认知层次，其过程中由心来观察身体与意识之间的互动关系。她虽然把修养功夫的终极关怀称作精神修养，但仍然注意到精神与身体之间的联系。如果修养功夫时兼顾身心的话，同时察觉身体与心灵的变化，而进行思维的时候，自然利用修养功夫时体验的内在变化为根据去思考，则重视体性为如何，这种思维方式姑且称作“体性思维”。

因此，我把道儒两家的思想体系生成的基因来自于哲人修养功夫的“兼顾身与心”和“只顾心”两种不同倾向。这是因为这两种不同倾向不仅出现于修养功夫里面，并且普遍出现于人们进行一般思维活动里面，而把这两种不同倾向分称为心性思维和体性思维。我在这里所使用的心性思维和体性思维的概念是指人们跟着修养功夫时所起的心和身的变化而进行的思维活动：因此，心性思维是随着不重视修身而侧重修心功夫时所起的变化而进行的思维活动，如佛教“顿悟，见性成佛，不立文字，传道传钵”的修道方法；而体性思维是随着兼修身心时所起的变化而进行的思维活动，这种方法因修身时其变化呈现得渐进，而心的境界也跟着身的变化而渐进。但修身与修心不是孤立的两体，而是一体的两面，所以这两个术语有一定共同相属的部分，或可以说是互相依赖、不二不一关系的概念，而不是像哲学术语里面的理性思维与感性思维那样两个不相属的对立概念。

我大胆的把道儒两家不同思想体系生成的基因来自于修养功夫的“只修心”和“兼修身心”的两种不同倾向。下面通过儒道两家代表典籍《老子道德经》和《论语》一些章节的分析入手，显现出道儒两家思想体系的不同与哲人修养功夫的不同倾向，有如何密切的关系。

2. 修身与修心

我们首先分析道儒两家代表典籍《老子道德经》的第一章和《论语》开头的几句，看看它们所写的应该如何体认道的问题。道家所说的道指什么，《老子道德经》第一章里面有千古名言的描述：

道可道，非常道；名可名，非常名。

無名天地之始；有名萬物之母。

故常無欲以觀其妙；常有欲以觀其微。

此兩者同出而異名，同謂之玄。

玄之又玄，衆妙之門。[9]

开头的名句“道可道，非常道”的“常道”指老子所标的终极之道。河上公注说可道之道“谓经术政教之道也”，常道即是“自然长生之道也”，其所以能称道是有“以无为养神，无事安民，含光藏晖，灭迹匿端”[10]的属性。老子所说的道是自然之道，明明是存在[11]，但无形而不可名[12]，如要称，别名为“道”[13]。道体是混成之物，但视之不见；惚兮恍兮，但独立不改，周行不殆。这种以道之名来称谓的道体如何能观察到呢？老子就说“常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微”。河上公注谓“人常能无欲则可以观道之要”，“常有欲之人，可以观世俗之所归趋也”。河上公直说“无欲则可以观道之要”，但没有说到如何观道。对此，成玄英[14]在《老子义疏》里进一步提出观道的具体步骤说：“观，照察己身也。言人常能无欲无为至虚至静者，即能近鉴己身之妙道，远鉴至理之精微也。”[15]成玄英认为要观道，以无欲无为至虚至静的心境照察自己的身体，近则察觉到自己身体变化的妙道，由此觉悟到精微而至高无上之道，即认为老子体道是由观察身体开始的修身功夫。

从河上公和成玄英两人的注解来看，老子体道是由观察身体的修身功夫而致的。我认为河上公和成玄英两人对老子的这种理解就看破了老子思想体系生成的要害。因为他们俩本身是修道的人，而读到《老子道德经》时发现句句是修身功夫过程中的体验世界，所以他们把自己修道的体验通过老子的注解映射出来了。

但儒家典籍《论语》开头几句的内容不像《老子道德经》讲的由修身功夫而体道的过程，而讲学习的过程中达到的不同层次的理想人格。其开头几句是：

学而时习之，不亦说乎？

有朋自远方来，不亦乐乎？

人不知而不愠，不亦君子乎？

《论语》开头的几句是在讲“劝人学为君子”[16]，就是在学习的过程中完成儒家理想的人格。第一句是说“既学而又时时习之，则所学者熟而中心喜悦，其进自不能已矣，”就是个人学习时所感到的内在喜悦的阶段；第二句是说学习有所成，而有自远方慕名而来者，则乐，就是成德而其影响及于人的境界；第三句是说更难做到的人格境界，“虽乐于及人，不见是而无闷，乃所谓君子。及人而乐者，顺而易，不知而不愠者，逆而难，故惟成德者能之。然德之所以成，亦曰学之正，习之熟，说之深，而不已焉耳。”[17]这就是由学而悦，德及人而乐，不被认同而不愠的三层人格修养的境界。

《论语》开头几句在说明要成为儒家所理想的君子的三个不同层次，虽然在讲学习的过程中达到的境界，但重要的是学习的过程中达到的心的不同境界，也就是说学习的目标是在于修心。孔子的思想体系里面很少提到超现实的内容。孔子自己说过“不语怪、力、乱、神”，他的学生子贡也从他那儿没有听到有关“性与天道”的内容[18]。他思想的核心可由两个字来代表，就是忠恕。尽己之谓忠，推己之谓恕，[19]行为的准则都在于心，由心着手。他的思想主要围绕心来讲的。难怪在《论语》的开头几句就是讲修心的不同境界。

由此，我们可以说老子的思想体系是由修身功夫而达到的修心境界的叙述，孔子的思想体系是由学习的功夫而达到的修心境界的叙述。两人的这种不同思想体系是修养功夫时自然出现的两种不同思维方式，即体性思维和心性思维而来的倾向。下面我们再分析《老子》的两种代表注释方式，并分析这两种不同思维方式在其解释学史里面是如何出现的。

3, 河上公与王弼

我平时读《老子》的时候，发现有些句子似乎难读通，或者更确切地说似懂非懂。其文字浅易而文义难解为何。这一问题一直困扰着我，而翻开注本，即河上公和王弼的《老子》注释，就发现这两人对同一书籍的理解截然两样。首先举一则第三章的例子看这两人对它有何不同理解：

不尚贤，使民不争。
不贵难得之货，使民不为盗。
不见可欲，使民心不乱。
是以，圣人之治，虚其心，实其腹，
弱其志，强其骨。
常使民无知无欲，
使夫智者，不敢为也。
为无为，则无不治。

这一章自“圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨”之句异军突起，文义似乎有上下不衔接之感。其所以文义有不顺之感来自于“实其腹”和“强其骨”之句。如何实其腹，强其骨？人们虚其心，人的肚子能变成饱满吗？人们弱其志，人的骨头能变成强硬吗？按常理想，要饱满肚子，得吃东西，但前面的一句偏偏说虚其心。还有，人的骨头如何能强化？光读原文，这些问题总是解不开。加上，圣人之治所关注的四个项目即心、腹、志、骨，包括人的精神（或意识、观念、抽象）与身体（或物质、实体、具体）的两种领域。这四项的排列顺序是精神-身体-精神-身体。如把这四项之间作前因后果的关系来解读的话，这意味着人的精神与身体之间互有影响的关系。但我们仍然有着如何回答前面所提的“人们弱其志，人的骨头能变成强硬吗？”的问题。为了解答这些问题，首先看一下前人的注释。

王弼把这四句注解为“心怀智而腹怀食，虚有智而实无知也。骨无知以干，志生事以乱，心虚则志弱也。”[20]他对文本字句的意义直接进行思考说，心欲存有智慧而腹欲存有食物，但是要从心里空出智慧而在腹里填满无知。骨以无知的缘故成为干，志以生事的缘故成为乱，乃知心虚则志弱。这是说从老百姓的心里空出智慧，则他们的欲志就弱化，在老百姓的腹里填满无知，则他们的骨头就强化。王弼将这四句逻辑的因果关系理解为ABAB的形式。这种逻辑的推理看不出什么问题，固成为一种理解方式。因而，后来对这一章的注解大部分跟着王弼的解释思路，对文本的字句进行思考，得出大同小异的解释。如再举一则今人的理解，陈鼓应把这几句解释为“有道的人治理政事，要净化人民的心思，满足人民的安饱，减损人民的心志，增强人民的体魄。”[21]虽然对文本个别字句的解释与王弼不尽相同，并且把“虚其心，实其腹，弱其志，强其骨”四句的逻辑因果关系理解为ABCD的形式，也与王弼不同，但对原文字句的理解进行思考的推理方式则是相同的。

我们再举一下对同样的句子与王弼解释方式不同的例子，即河上公的注释：

圣人之治：说圣人治国与治身同也。
虚其心：除嗜欲，去乱繁。
实其腹：怀道抱一，守五神也。
弱其志：和柔谦让，不处权也。
强其骨：爱精重施，髓满骨坚。[22]

河上公对有关圣人之治的几句总评为“圣人治国与治身同也”，就是说圣人以治身之道说明治国之道。河上公将“虚其心，实其腹，弱其志，强其骨”之句看成表现修身的一些境界，对此四句逐句注解，说“除嗜欲，去乱繁”；“怀道抱一，守五神也”；“和柔谦让，不处权也”；“爱精重施，髓满骨坚”。其中第二句和第四句的注释就说修身过程中达到的某种境界。对第二句“实其腹”的注解是“怀道抱一，守五神也”，就是说“怀道抱一，守五神”就会实其腹。这是什么意思？所谓怀道与抱一的“一”是指什么？河上公在第十章的注解里说“一者，道始所生，太和之精气也。”[23]五神是由五行观念而来的理解身体内脏的一种观念。根据《黄帝内经》就有五脏藏神的概念。其中“心藏神，肺藏魄，肝藏魂，脾藏意，肾藏志”，即以五行划分神志活动并归属五脏。[24]根据中医学的理解，神是精神心理活动之统称或总括。[25]如接受这种理解的话，这里所谓的五神是指总括心、肺、肝、脾、肾的各种神志活动的一种概念。但怀道抱太和之精气，守住五脏之灵神，如何能得到实其腹的效果？我们利用中医学的知识理解河上公的注释，也仍然不甚明白其确切的在说什么。

如我们再举道家（教）典籍之一的《黄庭经医疏》里面相关的内容，来进一步推敲一下河上公注解的意思。在《心神章》有一段话：“六腑五藏神体精，皆在心内运天经，昼夜存之自长生。”[26]根据这句话来看，六腑五脏灵神的身体精气，如果日夜将意念存之而不离，则自己长大生育。那肚子自然充实了精气，逐渐达到服气炼形的境界。这是道家修身过程中的某种阶段。如此，就可以明白河上公为什么对实其腹之句有

怀道抱一，守五神的注解，则知河上公是根据自己亲身体验过的修身经验来作注解的。

河上公对第四句“强其骨”注解“爱精重施，髓满骨坚”，就是修炼的时候爱惜精气，不易施放，则精髓填满而骨头变成坚硬。释迦牟尼涅槃之后出现的所谓“金刚真骨”的舍利就是最显著的修炼境界的例子。[27]道家典籍里面也有描写这种境界的记录，如《慧命经》说：“销磨六欲七情，骨气俱是金精。”[28]老子说的“弱其志，强其骨”就是修养功夫的这种境界，河上公也根据自己修炼功夫的体验对《老子》的文本作注释。他读《道德经》的时候，凭自己修养功夫的体验对文本字句的意义进行推理，所以他的注解与王弼对文本字句的意义进行理性推理的解释不同。

从以上的分析，我想说明王弼和河上公两人对《老子》第三章的理解产生不同解释的原因，在于两人的不同人生境界。王弼生年只有二十四，给《老子》注释的时候，直接思考文本字句的意义，进行理性推理，但没有体认出字里行间蕴涵的修养境界的意义，因为他自己可能没有修身功夫的体认。但河上公[29]则不一样，对《老子》多从修身功夫境界的角度理解，并作注释，可见他是个修身的人。从这里我们可以看出，《老子》的内容本身是从作者修养功夫的体会而来的思想体系，后人注解的时候，因其人有没有修身功夫的体认，而做出截然不同的注释。

4. 结语

我主张《老子》的思想体系显现出由兼修身心功夫的体认而来的境界，而《论语》思想体系显现出只顾修心功夫的体知而来的境界。而且由于修养功夫的不同侧重点而形成的道儒两家的思想体系，这里面自然有着两家不一样的思维方式，一是根据身心内在变化的体认而思考的“体性思维”；一是根据注重心的感受而思考的“心性思维”。这两种不同思维方式似乎是人的思维里面普遍存在的两种方式，即一是注重用头脑去思考，一是注重用经验去思考。但这两种思维方式虽然偏重某一方式，但并不能只用一种方式，两者总是互相映射着的。

更有趣的事是，历代《老子》的注本里面也出现类似的两种不同注释现象，就一是像王弼的注释那样，没有修养功夫经验的注释家所做的解释，一是像河上公那样，有修养功夫经验的注释家所做的解释。他们两种相异的解释也同样来自于两种不同思维方式，即体性思维和心性思维。我们读《老子》，首先依靠前人的注解入手，读熟一个注本，再参照其他注本读，往往就发现注本之间的解释有很大的差异。为什么会产生这种现象？其原因就在于注释家本身有没有体会到老子所讲的修养功夫的境界。

[1] 参见刘绍瑾《复古与复元古-中国古代复古文学理论的美学探源》，北京，中国社会科学出版社，2001年1月。

[2] 参见安乐哲（Roger T. Ames，刘燕、陈霞译，彭国翔校）《古典儒家与道家修身之共同基础》，《中国文化研究》，2006年秋之卷，3页。

[3] 参见王建疆《修养·境界·审美- 儒道释修养美学解读》，北京，中国社会科学出版社，2003年2月，3-11页。原文对儒道释三家的不同说：“儒、道、释的修养美学正是从人格修养、天人和谐、心灵创造的不同角度，从存在与超越的辩证统一中全方位地建构着人格美和审美的人生境界。”

[4] 此文中所用的修身与修心的概念，与一般道家儒家典籍里面，或宋明理学里面使用的概念稍微不一样，因为没有恰当的词汇而姑且借用这两个来形容，修养的过程中观察体认身体变化的功夫叫做“修身”，观察体认出了身体变化之外的理性感性之变化的功夫叫做“修心”。

[5] 王建疆在《修养·境界·审美- 儒道释修养美学解读》里说“中国古代哲学思想的识别标志和主要精华就在于其人生论和修养学。建立在儒道释修养学基础上的三家美学思想，以其各自独特鲜明的个性和非凡的魅力对中国古代美学和艺术产生了巨大和深远的影响。尤其是建立在个人主观内省、内觉、内照基础上的修养功夫，蕴涵和造就了‘内审美’这一独特的审美现象，从而使得道德修养、人生境界直接与审美的内在精神世界相沟通，孕育了中国古人特殊的审美人生和艺术人生。”参见，3页。

[6] “The Buddha’s nondichotomous view of mind and body is evident in his central teaching, *paticca samuppāda*... The view of dependent co-origination is clear: they (mind and matter) arise in conjunction and cannot be known or poised apart from each other.” See Joanna Macy, *Mutual Causality in Buddhism and General System Theory*, State University of New York Press, Albany, 1991, p. 144-145.

[7] 《论语·述而》。

[8] “Indeed, the higher knowledge, as the texts declare, let the mind observe introspectively and directly the association of consciousness with body. They are not considered beyond the senses, or extrasensory, so much as they represent a more concentrated use of the senses and an

- [9] 在这里不想解释字句的意思，也不想说明历来注释家的不同解释如何，因为对此已经有不少学者阐释过。参看陈鼓应《老子注译及评介》，北京，中华书局，1984，53-63页；D.C. Lau, *Lao-Tzu TaoTeChing*, (Introduction by Sarah Allan) New York, Alfred A. Knopf, Inc. 1994.
- [10] 参见河上公《老子道德经》，《文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆，1055- 51页。以下引河上公注，用此本，不再注明。
- [11] 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。（《老子道德经》二十一章）
- [12] 视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；搏之不得，名曰微；此三者，不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归於无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。（《老子道德经》十四章）
- [13] 有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。（《老子道德经》二十五章）
- [14] 成玄英是唐太宗时的道士，字子实，陕州人，以重玄学解释《庄子》，为《庄子疏》。
- [15] 接着对“常有欲以观其微”之句注解：“微，归也。欲，情染也，所境也。言人不能无为恬澹，观妙守真，而妄起贪求肆情染滞者，适见世境之有，未体即有之空，所以不察妙理之精微，唯覩死生之归趋也。”参看成玄英著，崔珍哲、郑知旭译《老子义疏》，首尔，소나무，2007年2月，69页。以下引成玄英注疏，用此本，不再注明。
- [16] 《论语注疏》，《十三经注疏》第8册，台中，蓝灯文化事业公司，5页。
- [17] 参看朱熹《论语集注》，《四书五经》上，北京，中国书店，1985， 1页。
- [18] 《论语·公冶长》：“子贡曰，夫子之文章，可得而闻也。夫子之言性与天道，不可得而闻也。”
- [19] 《论语·里仁》：“子曰，参乎，吾道一以贯之。曾子曰，唯。子出。门人问曰，何谓也？曾子曰，夫子之道，忠恕而已矣。”
- [20] 参见王弼《老子道德经》，《文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆，1055- 140页。
- [21] 参见陈鼓应《老子注译及评介》，北京，中华书局，1984，74页。
- [22] 参见河上公《老子道德经》，《文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆，1055- 51页。
- [23] 参见河上公《老子道德经》，“抱一能无离”之句的注解，1055-53页。
- [24] 参见南京中医学院中医系编著《黄帝内经灵枢译释》，上海科学技术出版社，《本神》，75-80页；《九针论》，48 8-503页；翟双庆、王长宇、孔军辉《论五神、七情的五行五脏归属》，《北京中医药大学学报》，2002年9月，第25卷第5期，1页。
- [25] 翟双庆、王长宇、孔军辉的《论五神、七情的五行五脏归属》说：“《内经》中神的含义十分广泛，然就五脏并列主神而言，其中心藏神，大多医家认为此神当指精神心理活动之统称或总括，正如张介宾《类经·藏象类》所云：‘神之为义有二：分言之，则阳神曰魂，阴神曰魄，以及意志思虑之类皆神也；合言之，则神藏于心，而凡情志之属，惟心所统，是为吾身之全神也。’这是基于‘心者，君主之官，神明出焉’即中国古代哲学心的观念而得出的认识。”参见1页。
- [26] 参见崔昌禄《黄庭经研究》，首尔，太学社，1998，137页。
- [27] 对释迦牟尼涅槃时候的场景，有如下的描写：“迦叶眷属至，悲叹俱瞻颜，敬礼於双足，然后火乃燃。内绝烦恼火，外火不能烧，虽烧外皮肉，金刚真骨存。香油悉烧尽，盛骨以金瓶，如法界不尽，骨不尽亦然。”参见马鸣菩萨造，昙无讖译《佛所行讚叹涅槃品第二十七》，《佛所行讚》，《大正新修大藏经》卷四，50-51页。
- [28] “赶退三尸五贼，销磨六欲七情，骨气俱是金精，肌肤皆成玉质。盖又是炼己功纯，方有此效，未可越等而至也。”参见柳华阳著，李允熙译《慧命经》，首尔，驢江出版社，1991，333页。
- [29] “葛洪谓河上公者，莫知其姓名。汉孝文时，居河之滨。”参见河上公《老子注·提要》，《文渊阁四库全书》，105 5-45页。

上一篇文章: 朱淵清: 漢代經學三題 下一篇文章: 蔡偉: 《馬王堆漢墓帛書》札記(三則)

我要评论啦>>> 回去再看看>>>



分享这篇文章...

复制这个链接发送给朋友>

505个读过此条>>

将该文章加入收藏夹

你可能对相关文章也感兴趣...

·劉文強: 晏子與孔子

·葉玉英: 古本《尚書》研究的重大進展

·張海晏: 譚樸森先生印象記

·劉樂賢: 釋魏晉南北朝時期解注文中的“兩”字

·吳萬鐘: 修身與老子解釋

[进版画面](#) | [RSS订阅](#) | [隐私条款](#) | [通用条款](#) | [投诉及建议](#) | [联系我们](#) | [加入收藏](#) | [设为首页](#)

复旦大学出土文献与古文字研究中心

地址: 复旦大学光华楼西主楼27楼 邮编: 200433

主站域名: www.gwz.fudan.edu.cn 公网镜像: www.guwenzi.com

网站邮箱 fudanguwenzi@sina.com

特别感谢木泉商务提供技术支持!