

華大  
博雅  
学术文库



熊铁基 黄健荣 主编

第三届全真道与老庄学  
国际学术研讨会论文集（上册）

華中師範大學出版社

责任编辑/廖国春

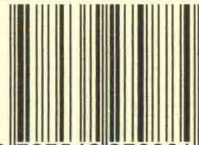
责任校对/罗 艺

封面设计/罗明波



总定价：150.00元（上下册）

ISBN 978-7-5622-7988-4



9 787562 279884 >

# 第三届全真道与老庄学 国际学术研讨会论文集（上册）

熊铁基 黄健荣 主编



本书由道教香港青松观资助出版



華中師範大學出版社

# 新出图证(鄂)字 10 号

## 图书在版编目(CIP)数据

第三届全真道与老庄学国际学术研讨会论文集/熊铁基,黄健荣主编. —武汉:华中师范大学出版社,2017.10

ISBN 978-7-5622-7988-4

I. 第… II. ①熊… ②黄… III. ①道教—宗教文化—国际学术会议—文集 IV. ①B958-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 249606 号

## 第三届全真道与老庄学国际学术研讨会论文集(上册)

主编:熊铁基 黄健荣 ①

责任编辑:廖国春

责任校对:罗 艺

封面设计:罗明波

编辑室:学术出版中心

电话:027-67863220

出版发行:华中师范大学出版社

社址:湖北省武汉市珞喻路 152 号

电话:027-67863426(发行部) 027-67861321(邮购)

传真:027-67863291

网址:<http://press.ccnu.edu.cn>

电子信箱:[press@mail.ccnu.edu.cn](mailto:press@mail.ccnu.edu.cn)

印刷:湖北新华印务有限公司

督印:王兴平

字数:1420 千字

开本:880mm×1230mm 1/32

印张:49

版次:2017 年 11 月第 1 版

印次:2017 年 11 月第 1 次印刷

定价:150.00 元

欢迎上网查询、购书

敬告读者:欢迎举报盗版,请拨打举报电话 027-67861321

# 《道枢》卷二所收《坐忘篇》下和王屋山唐碑文《坐忘论》

——《道枢》卷二所收《坐忘篇》上、中、下小考订补

中嶋隆藏著 刘韶军译

## 序

为研究隋唐时期的思想史,对现行本《坐忘论》以及司马承祯的著述情况进行考察是极为重要的工作,这是无庸赘言的。因为,对于现行本《坐忘论》或看成司马承祯的著作或看成其他人的著作,基于对这问题的不同看法,就会对隋唐思想史形成极为不同的认识。

关于现行本《坐忘论》,笔者以前发表过两篇文章,认为以司马承祯为现行本《坐忘论》的作者是值得怀疑的。最近,台湾的朋友提及唐代的有关碑文,其中有与现行本《坐忘论》相关的资料,这使笔者的看法再次得到了确认。另外,还了解到中国大陆的朋友已经发表过类似的研究论文,断定现行本《坐忘论》的作者是早于司马承祯的道士赵坚<sup>①</sup>。

---

① 2008年12月15日,以台湾师范大学国际汉学研究所藤井伦明先生的介绍,接到该所所长赖贵三先生的邀请,在该所进行讲演,讲演的内容是发表在《集刊东洋学》第一百号(2008年11月)上的文章《〈道枢〉卷二所收〈坐忘论〉上、中、下小考》的概要。在讲演后的晚餐会上,郑灿山先生告诉我,唐代碑文中有一篇题为《坐忘论》的文章,其内容与《道枢》所载的《坐忘论》下基本相同,此文收在陈垣先生编纂的《道家金石略》中。数日后,赖贵三先生送给我一篇文章,即台湾师范大学研究生林庭宇的硕士学位论文《司马承祯〈坐忘论〉思想研究》(2008年8月)。在这篇论文中,林庭宇述及笔者旧知朱越利先生已有《〈坐忘论〉作者考》发表在《炎黄文化研究》2000年第7期上,文章认为世间所谓七篇《坐忘论》是赵坚作,而所谓石刻《坐忘论》是司马承祯作。林庭宇认为这一见解不能同意,此外还论及据《王屋山志》(李归一撰?)中的《天坛王屋山圣迹记》(杜光庭撰)等文献中的记载,也可说明司马承祯确实是七篇《坐忘论》的作者。刊载朱越利论文的《炎黄文化研究》(2000年第7期),未能看到刊物原文,只好让藤井伦明先生从互联网上找到已经公开发布的文章,转送与我。郑灿山先生、林庭宇、朱越利的信息与见解,都与笔者的旧稿《坐忘论的安心思想及相关问题》(1995年5月)和新稿《〈道枢〉卷二所收〈坐忘论〉上、中、下小考》所提出的见解是否得当有着密切关系。

于是笔者对唐代的这一碑文加以考察分析,本文所论按如下步骤进行。首先是唐、北宋前半期有关司马承祯记载中的《坐忘论》情况,其次是关于《道家金石略》所收碑文《唐一四六白云先生坐忘论》及其内容,第三是该碑文《白云先生坐忘论》与《道枢》所收《坐忘篇》下的关系。以此补足笔者前二稿的不足,订正因资料探索不足而产生的错误。

## 一、唐、北宋前半期有关司马承祯记载中的《坐忘论》

首先,必须考察有关司马承祯与现行本《坐忘论》相互关系的记载<sup>①</sup>。在这个考察中,要参照以往的各家研究,此外,林庭宇的硕士论文中认为现行本《坐忘论》就是司马承祯的著作,而不存在疑问,但他列举了有关司马承祯的历代传记资料之后又列出了唐代后半期到北宋前半期的有关著录,对此类著录的内容,要一一加以确认,由此确认这些著录的内容是不是能够证明现行《坐忘论》是司马承祯的著作。

(1)《唐王屋山中岩台正一先生庙碣》,唐卫邢撰(“邢”疑为“阱”或“阱”)。

查阅明正统《道藏》所收该文,就其著书的情况,则有如下说法:“初隐居抄撰道书,为《登真隐诀》,其存修之道,率多阙文,尊师乃著《修真秘旨》十二篇,见行于世。”完全没有言及《坐忘论》。另外,该文收录于《道家金石略》,《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》23中也以《贞一庙碑》之名收录此碑文拓本的缩影。《道家金石略》的注记称:尊师的蜕形是在次年的开元二十四年(736年)。就此而言,《唐王屋山中岩台正一先生庙碣》是现存有关司马承祯事迹最早的记录。

---

① 中国道教协会、苏州道教协会合编《道教大辞典》“坐忘论”条以现行本《坐忘论》属唐司马承祯,称司马承祯的《坐忘论》之外还有赵坚的《坐忘论》七篇,而《通志》中记载了唐吴筠《坐忘论》一卷。胡孚琛主编的《中华道教大辞典》的“坐忘论”条只是说现行本《坐忘论》为唐司马承祯撰,没有言及其他人有《坐忘论》。《四库全书总目提要》及李学勤、吕文郁主编的《四库大辞典》中没有相关的说明条项。而蒙文通《坐忘论考》(《图书集刊》1948年第8期),后《蒙文通文集》第一卷(《古学甄微》)则早已说明“是《坐忘论》有三,天隐、赵坚、正一三家也。《通志》复有吴筠《坐忘论》一卷,而文无所征见,岂郑氏之误欤”。

(2)《天台山桐柏观碑》(佚名《天台山志》所收),唐崔尚撰。

查阅明正统《道藏》所收该文,有如下记载:“洎乎我唐有司马炼师居焉,景云中,天子布命于下,新作桐柏观,……炼师名承祜,一名子微,号曰白云,……天宝元年太岁壬午三月二日丁未,弟子毘陵道士范惠趋等立。”知此碑建立于天宝元年(742年),但是完全没有言及关于此碑文撰写的情况。

(3)《天台山记》,唐徐灵俯撰。

此文收于《大正藏经》第五十一卷,文末称“灵府以元和十年(815年)自衡(当为‘衡’)岳移居台岭,定室方瀛,至宝历(825—827)初岁,已逾尔闰,修真之暇,聊采经诰,以述斯记,用彰灵焉”。可知这是宝历年间的著作。文中言及白云先生司马子微,称“事载在碑中”,但所谓的“碑”究竟何指,并未言明,可能就是此文中言及的崔尚撰的《天台山桐柏观碑》。不过,如果徐灵俯知道前述(1)所说的《唐王屋山中岩台正一先生庙碣》,那么这里所说的“碑”就不敢肯定是指《天台山桐柏观碑》。不管怎样,徐灵俯撰的《天台山记》中,完全看不到前述(1)(2)所列二碑所说的与《坐忘论》有关记载。

(4)《王屋山志》,唐李归一撰。

《中国道观志丛刊》第一册所收此志卷上《仙道》第二条载有司马承祜,关于他的著作则说:“著《修真秘旨》十二篇、《坐忘论》一卷、《天隐子》八篇、《修真养气诀》一卷、《灵宝五岳名山朝仪经》一卷。”这是初次记载司马承祜有《坐忘论》一卷之著。不过仅据此处所说,则没有一丝线索可以说明其书的具体内容与撰述的体例。另外,此书卷前有一条识语,标明为“上海孙鉴紫珊氏识”,识语的内容如下:“此《王屋山志》,首‘目录’,次‘诸图’,又次本书上卷,自‘创置’至‘隐逸’,凡十九类,下卷诗文之属,分四类,不标撰著人名,亦无刻梓年代。相其版式,当明正、嘉间所刊,考宋陈振孙《直斋书录解題》,有《王屋山记》一卷,唐乾符三年道士李归一撰,《宋史·艺文志》亦著於录,尔后则惟明陈第《世善堂书目》载之,余不概见。是其书自唐迄明,虽历传七百年之久,然初未大显於世,亦祇不绝如缕。今细审此书,盖即归一旧本也。”且举出三个证据,指出其中有一些后人添加的内容,不过“综观全书,虽间有阑入,

似亦尚无几,大体未失归一旧本”。文中说到“宋陈振孙《直斋书录解题》有《王屋山记》一卷,唐乾符三年道士李归一撰”,所说的乾符是唐末僖宗的年号,乾符三年即公历 876 年,司马承祯去世之年若是开元二十三年(735 年)的话,这就已是承祯去世之后 141 年的记载了。这里的说法基于什么资料,也是一个问题。《王屋山记》和《王屋山志》有一字之差,书名的不同也成了问题。如果不管书名不同的事,此书的记载就成了可据的资料。如果道士李归一这个人与王屋山有着很深关系,李归一就成了王屋山当时存在的碑文或文书所记载的内容的依据。关于这个碑文,后面还要提到。

(5)《大唐新语》卷 10,唐刘肃撰。

《稗海》所收的该书卷 10“隐逸第二十二”中的司马承祯条中没有记载有关著作的情况。

(6)《真系》,唐李渤撰。

《云笈七签》(正统《道藏》本)卷五“经教相承部”收录的陇西李渤《真系》中有“王屋山贞一司马先生”条,其中关于承祯的著作只提到“又撰《修真秘旨》”。

(7)《历代名画记》卷 9,唐张彦远撰。

《学津讨原》收录此书卷九“唐朝上”,其中有司马承祯条,没有记载承祯的著述情况。

(8)《天坛王屋圣迹记》,五代杜光庭撰。

正统《道藏》收录该书,其中记载了司马承祯及其著作的情况:“先生未神化时,注《太上升玄经》及《坐忘论》,亦行于世。”此处要注意“注《太上升玄经》及《坐忘论》”的说法<sup>①</sup>,不是“著”或“造”、“述”《太上升玄经》及《坐忘论》,或“注”《太上升玄经》,“造”或“述”《坐忘论》。这表明杜光庭认为司马承祯只是注释了《太上升玄经》和《坐忘论》,并不是

<sup>①</sup> 这一点,朱越利《〈坐忘论〉作者考》(《炎黄文化研究》2000 年第 7 期)已经注意到了,认为:“由于记述的是王屋山的事,杜光庭说的《坐忘论注》很容易令人联想到形神《坐忘论》。形神《坐忘论》是批评性文章,或可以视为一种特殊的注。但这只是猜测,而且还有反对的猜测。即七阶《坐忘论》的附录《枢翼》,也可以视为一种特殊的注。杜光庭说的注《坐忘论》,没有回答我们的问题。”



“注”《太上升玄经》而“著”《坐忘论》。

(9)《续仙传》，五代沈汾编。

正统《道藏》收录的此书卷下“隐化”中有司马承祯条，其末尾说：“尝撰《修真秘旨》、《天地宫府图》、《坐忘论》、《登真系》等，行于世。”此处明言“撰《坐忘论》”。只是没有说明《坐忘论》的具体情况。

(10)《旧唐书》卷 192《隐逸》，五代刘昫等撰。

此书的《隐逸传》里也没有司马承祯著书的情况，在此书的《经籍志》里，司马承祯的著作一部也没有著录。

(11)《新唐书》卷 196《隐逸》，北宋欧阳修、宋祁撰。

此书的《隐逸传》中的记载比《旧唐书》更为简略，也没有关于司马承祯著作的情况。不过，在此书卷五十九的《艺文志》中的“神仙”类里，著录了“道士司马承祯《坐忘论》一卷，又《修生养气诀》一卷，《洞元灵宝五岳名山朝仪经》一卷”。虽然著录了司马承祯有《坐忘论》一卷的著作，但未说明此书的具体内容。

以上，是司马承祯去世后各书关于他的事迹的有关记载，其中的《新唐书》成书于北宋中期的嘉祐五年（1060 年），就此年之前的记载来看，共有 11 种，其中提到司马承祯和《坐忘论》的记载为第（4）种提到的《王屋山志》（唐李归一撰？）、第（8）种提到的《天坛王屋圣迹记》（五代杜光庭撰）、第（9）种提到的《续仙传》（五代沈汾编）、第（11）种提到的《新唐书》卷 196《隐逸传》（北宋欧阳修、宋祁撰），一共不过 4 种。其中除掉成书于北宋中期的《新唐书》，则仅有 3 种，且此 3 种都成书于唐末五代的混乱时期，而且只有其中的第（8）种《天坛王屋圣迹记》（五代杜光庭撰）记载了司马承祯不是“著《坐忘论》”，而是明言“注《坐忘论》”。此外，第（4）种《王屋山志》（唐李归一撰？），据清末民初孙鉴紫珊识语，此书整体上可以认为保留了其书原貌，但其中也有后人添加的内容，从而存在着一些问题，所以这一文献不一定能作为证明现行本中相关记录的可靠证据而被采用。这些记载中只有第（9）种《续仙传》（五代沈汾编）明确说到《坐忘论》是司马承祯的著作。此书明言司马承祯“尝撰《修真秘旨》、《天地宫府图》、《坐忘论》、《登真系》等，行于世”。这里说到的《坐忘论》是怎样的体例，有怎样的内容，是不是与现行本《坐忘论》

有直接关系，则没有任何说明，这一点也必须注意。

如上所述，司马承祯去世以后的唐代后期撰成的各条记载中，可以说完全没有能让人看出司马承祯与《坐忘论》相互关系的内容，而且成书于唐末五代时期的3篇文献，在它们问世后，却突然都说司马承祯“注《坐忘论》”，或说“撰《坐忘论》”。在这类记载中，都是没有任何线索能让人确认这类说法。

在此还要注意到，唐碑中已经有了以《坐忘论》为标题的文章。笔者以前就通过卢国龙《中国重玄学》而知道了这个情况，笔者在撰写《〈道枢〉卷二所收〈坐忘篇〉上、中、下小考》时，因卢国龙明言此文在《宝刻类编》卷八所收的石刻本中，但笔者查阅《百部丛书》和《石刻资料丛刊》都没有找到此文，故注记在《小考》中，以待诸家的示教。后来也因疏忽而未查阅陈垣先生的《道家金石略》。偶因2008年12月中旬在台湾师范大学受到郑灿山先生的告知，最终确认台湾清华大学图书馆人文学院分馆藏有该书，不意大陆出版的原版简体字版已经借出，只能通过台湾新文丰出版公司印行的《陈援庵先生全集》第四册所收的《道家金石略》阅读了其中《唐一四六白云先生坐忘论》，同时又担心新文丰本是据大陆出版的简体字版而用繁体字重排出版的，或在排印之际出现误记、误排，为此又查阅了《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第30册，其中所收《坐忘论并薛元君升仙铭》是原石拓本的缩影，将二书加以对校。这一石刻本的记载，对于考察司马承祯与《坐忘论》之间的关系，乃是极为重要的。

即：这一碑文的左边第一行刻有“坐忘论敕赠贞一王屋山玉溪道士张弘明书”，这表明碑文是由王屋山玉溪道士张弘明书写的，而题名“坐忘论”，碑文的作者则是被称为“敕赠贞一”的人。而在碑文末尾则刻有“上清三景弟子女道士柳凝然、赵景玄，唐长庆元年遇真士徐君云游于桐柏山，见传此文，以今大和三年己酉建申月纪于贞石”。可知此篇《坐忘论》是女道士柳凝然和赵景玄在唐长庆元年（821年）云游桐柏山时遇到真士徐君而被传授的，而将此文刻石立碑则是在大和三年（829年）己酉建申月。另外，这篇碑文刻在碑的阴面，其阳面的碑文头部题作“有唐贞一先生庙碣”，在其原文开始处则题作“大唐王屋山中岩贞一

先生庙碣”，据此看来，碑的阴面所刻的“敕赠贞一”之人，就是“大唐王屋山中岩贞一先生”，亦即司马承祯。

另外，此碑文说“上清三景弟子女道士柳凝然、赵景玄，唐长庆元年（821年）遇真士徐君云游于桐柏山，见传此文，以今大和三年己酉建申月纪于贞石”，据此事实亦可知：此《坐忘论》在此之前决不会传播于世、或流传于某道观，直到柳凝然和赵景玄在长庆元年（821年）于桐柏山即天台山初次遇到真士徐君才被传授，至大和三年（829年）才刻于碑石。因此，此时所谓司马承祯著述的《坐忘论》正是指刻在此碑上的这篇文章。另外，刻于此碑的司马承祯的《坐忘论》又有如下的记述：“近有道士赵坚，造《坐忘论》一卷七篇，事广而文繁，意简而词弁，苟成一家之著述，未可以契真玄，故使人读之，但思其篇章句段，记其门户次叙而已，可谓坐驰，非坐忘也。”据这段文字，可知司马承祯因道士赵坚撰作而行于世的《坐忘论》一卷七篇在内容上还有不足而加以批评<sup>①</sup>。据此

① 卢国龙《中国重玄学》第352页录有陆游对石刻本《坐忘论》的跋：“此一篇刘虚谷刻石在庐山，以予观之，司马子微所著八篇，今昔贤达之所共传，后学岂容置疑于其间？此一篇虽曰简略，详其义味，要（？安）得与八篇为比？兼既谓出于子微，乃复指八篇为道士赵坚所著，则坚乃子微以前人，所著书渊奥如此，道书仙传，岂无姓名？此尤可验其妄。予故书其后，以祛观者之惑。”据此跋，可知南宋的陆游（1125—1210）认为这个碑文由活动于南宋前期的道士刘虚谷刻在庐山，但那不是司马子微的作品，而是伪作。陆游的文章以《跋坐忘论》之名收在他的文集《渭南文集》卷二十八中，跋后题款为“己未十一月二十一日，放翁书”，可知这是他晚年即南宋承安四年（1199年）时的作品。但是，卢国龙认为：“笔者倾向于将七篇本视为司马承祯之作，但陆游所提出的论据却有些靠不住，因为著书渊奥而仙传无名的情况，是道教史上常有的事，而且赵坚并非道书仙传无姓名。按：唐末杜光庭《道德真经广圣义序》叙录六十家《老子》注，其中有法师赵坚，云：作《讲疏》六卷，正统《道藏》洞神部玉诀类收有《道德真经疏义》残卷四之六，题赵志坚著。蒙文通先生在《道家三考》一文中已指此赵志坚即赵坚，说为宋人者实误。今按：此《道德真经疏义》……‘善建章’注中又有三观……之说，归趣与七篇本《坐忘论》一般无二。所以不能完全排除赵坚作七篇本《坐忘论》的可能性。笔者之所以倾向于将七篇本《坐忘论》视为司马承祯之作，首先是因为思想上两相吻合。司马承祯作《天地官府图》以为收心离境之渐阶。在《升玄消灾护命妙经颂》中，又甚谈心静、性能无著、一心观一切、法皆空、空空亦空之义，同样与七篇本《坐忘论》一般无二。是则司马承祯与赵坚一样，作此《论》的可能性都很大”云云。其意表示对于陆游的看法不能马上表示同意，但中晚唐时期的道家书籍的特色是有从繁杂向简易变化的倾向，对此应该注意，而司马承祯的《修真秘旨》则把当时种种道家书籍综合起来，全面而系统地阐述养生方法，此书与石刻本《坐忘论》不能视为同一种学风，因此认为石刻本是伪托之作，或是经真士徐君之手而完成的。

看来,在这篇碑文书写刻石的九世纪二十年代,《坐忘论》至少是有两种的。即赵坚著的《坐忘论》一卷七篇,以及对此加以批评的司马承祯的《坐忘论》<sup>①</sup>,而且可以说当时的真士徐君、王屋山的道士柳凝然、赵景玄以及书写碑文的王屋山玉溪道士张弘明对《坐忘论》是共有这种理解的。

而向女道士柳凝然等人传授司马承祯之文的真士徐君究竟是谁,这一问题也可探讨出一些线索。第一,知道他姓徐;第二,他生存于这个时期,活动地点在桐柏山等地,将这些情况综合起来,就可以推测他可能是前述第(3)种文献《天台山记》的撰者徐灵俯。不过,要作出这一判断,还有一个问题需要思考,即:上述的《天台山记》中没有一处可以看出是与司马承祯和《坐忘论》有关系的,对此又该如何解释?即使可以认为徐君把此文看作司马承祯就坐忘问题阐述自己观点的文章,仍然不能理解为司马承祯著述了《坐忘论》。

就女道士柳凝然、赵景玄而言,在《道家金石略》中收有“唐一五〇

① 《坐忘论》不只一种,有天隐、赵坚、正一三家,此外有的书目还记载吴筠也有《坐忘论》,这一看法,见于蒙文通的《坐忘论考》。另外,朱越利的《〈坐忘论〉作者考》的“一、两种《坐忘论》”部分,把赵坚的《坐忘论》称为“七阶《坐忘论》”,而把司马承祯的《坐忘论》称为“形神《坐忘论》”,又说:“柳凝然镌刻的《坐忘论》碑文,曾为北宋欧阳修搜集。……其子欧阳棐于嘉祐六年(1061年)之前,采摭其略,别为目录,曰《集古录目》。欧阳修之搜集已佚,唯有汇编跋尾而成的《集古录》十卷传世。其中无济源《坐忘论》跋尾。……《集古录目》亦佚,今有清代辑佚本。”缪荃孙辑《集古录目》之“原目”著录:“司马子微《坐忘论》,大和三年。”卷九唐代部分著录曰:“司马子微《坐忘论》,白云先生撰,道士张弘明书,大和三年女道士柳凝然、赵景玄刻石,并凝然所铭同刻后,又有篆书曰‘卢同高常岩固元和五年’凡十字。碑在王屋县。”小字注曰:“《宝刻丛编》。”朱越利此文之“三、似成定论”部分,认为“北宋以来,七阶《坐忘论》广为流传,为人熟知,而知道形神《坐忘论》的人寥若晨星。……陆游……于西元一一九九年为庐山碑刻本形神《坐忘论》写的《跋坐忘论》曰:‘此一篇,刘虚谷刻石在庐山。以予观之,司马子微所著八篇,今昔贤达之所共传,后学岂容置疑於其间。此一篇虽曰简略,详其义味,安得与八篇为比?兼既谓出於子微,乃复指八篇为道士赵坚所著,则坚乃子微以前人。所著书渊奥如此,道书仙传,岂无姓名?此尤可验其妄。……’”也提到了陆游的见解,朱氏又在其文的“四、定论过早”部分说:“陆游的《跋坐忘论》,直接否定赵坚著七阶《坐忘论》,间接否定形神《坐忘论》为司马承祯著,但不足以令人信服。……陆游反而记载了另一个事实,即《坐忘论》在江西也有流传,而且著名道士刘虚谷承认它。刘虚谷……庐山太平兴国宫道士,绍兴六年(1136年)建真一庵,乾道九年(1173年)坐化。刘虚谷很有学问,士大夫都愿意同他交往……”

大唐王屋山上清大洞三景女道士柳尊师真宫志铭》，这让人觉得柳凝然与柳尊师是同一个人。而且这篇墓志铭中说：“师姓柳氏，讳默然，字希音”，“凝然”与“默然”，意思相近，而文字不同，所以也怀疑另有其人。但对同样过着修道生活的两位女性之中的妹妹称为“景玄”，而把柳氏列举在前，这与前述的“上清三景弟子女道士柳凝然、赵景玄”的称名方式是一样的，由此看来，“柳凝然”与“柳默然”应是同一人。而在《柳尊师真宫志铭》中，言及柳默然走上信佛之路的机缘：“年十四，归于赵氏，……历廿年，遭未亡之酷……乃栖心佛乘”，又述及她转向道教的情况：“初授正一明威灵宝法于天台，又进上清大洞三景毕箓于衡岳，遂居王屋中岩曰阳台，贞一先生司马子微之故居。”并称她逝世于“开成五年（840年）六月廿九日”，其享年为“六十八”。她究竟何时从佛教转向道教，则没有明确记载，但志中评述了其晚年居住在王屋山的司马子微故居时的修道情况：“其精勤斋戒，□严操履，虽有自弱龄至暮齿探玄存心于五岳洞府者，俯仰瞻敬，莫敢望比。”

在此背景下的王屋山女道士柳凝然，于长庆元年（821年）遇到了在桐柏山云游的真士徐君，此时才被传授了《坐忘论》而刻于王屋山，这是“坐忘论敕赠贞一王屋山玉溪道士张弘明书”的碑文中所记载的。若是如此，则以后在王屋山传播的司马承祯的《坐忘论》就是在王屋山上修道的人们所尊敬的女道士柳凝然从徐君手上传授来的《坐忘论》，并以此为题刻于石碑上，除了这一篇《坐忘论》之外，不能认为还有另外的《坐忘论》。

这样看来，自大和三年（829年）以这篇《坐忘论》为题的碑文刻成之后，看到和听说此碑文的人们之间，只会想起司马承祯是《坐忘论》的作者。若是这样的话，杜光庭在《天坛王屋圣迹记》中记载此事时只写为“著《坐忘论》”，而不写为“注《坐忘论》”，又是什么原因呢？这一点要作为另一个问题来考察。这里首先需要对刻于此碑的《坐忘论》的内容加以考察。这在下一节中论述。

## 二、《道家金石略》所收《唐一四六白云先生坐忘论》及其内容

《道家金石略》所收的碑文，在该书（在新文丰出版公司印行的《陈

援庵先生全集》第四册内,自第339至341页)中,以《唐一四六白云先生坐忘论》为题加以收录。同样,在此书《唐〇八五贞一先生庙碣》(该书第三册内,自第236至240页),此碑文刻于碑的背面。另外,其原石拓本的缩影则收于《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第30册的第89页,题为“坐忘论并薛元君升仙铭”。这篇碑文有一个独特之处,一般的碑文多是从右向左成行书写而刻于石碑上,而这篇碑文却是从左向右而刻的,所以有时甚至专家也会弄错,以右侧为首,左侧为尾。这篇碑文除了记有标题的第1行,从第2行开始为正文,是用稳健端正的楷体书写的,纵向相连,各行约44字,从左向右共有21行。只就《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第30册所收的这篇碑文而言,碑面上有些地方的文字已经剥落,由于是缩影印刷的,整体上也不够清晰,多处都极难判读。其原拓本与此缩影本相比,应该是字体大得多,其刻字部分虽有凸凹,也应比缩影印刷清楚得多,因此应该比较容易读解。不管怎样说,当时陈垣手下的人员进行实际笔录操作工作,应该付出了非常耐心的劳动,这一点值得敬服。

以下列出《道家金石略》中的释文(但在实际笔录中会有误读误写,或是在大陆刊行时会有误排,而台湾新文丰出版社用繁体字出版《陈援庵先生全集》第四册时也会出现误排,手头只有《陈援庵先生全集》第四册的话,就无法对这类误排一一辨认<sup>①</sup>,幸好可将《陈援庵先生全集》第四册所收的碑文与《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》所收的原拓缩影本加以对照,由此发现其中一些文字可能有误,因于其字之后附上“( )”以便辨识,( )内加了“?”号的字,则是原拓缩影中出现的文字。另外,文中用“「」”号标出的字,是下一节所列《道枢》所收《坐忘篇》下中未出现的文字,故附加“「」”号以便辨识。而据《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》所载的碑文“坐忘论并薛元君升仙铭”拓本缩影,在其各行末尾之字处加上“」”符号,以表示各行的起止。(译者说明:由于本文作者使用了「」和」,所以下面列出的碑文中不再使用引号、冒号等,只用逗号与句号。)

坐忘论敕赠贞一王屋山玉溪道士张弘明书」

<sup>①</sup> 2009年2月初,笔者返回日本后,参照了自己收藏的大陆简体字本。

余闻之先师曰，坐忘者长生之基地（？也。<sup>①</sup>），故招真以炼形，形清则合于气，含道以炼气，气（？炁<sup>②</sup>）清则合于神。体与道冥，谓之得道，「道固无极，仙岂有终。」夫真者，道之元也，故澄神以契真。庄子云，「隳支体，黜聪明，离形去智，同于（？於）大通，即其义也。又』曰，智与恬交相养，知理出其恬性是也。」又曰，寓太定者发乎天光，寓则心也，天光则惠照也。「故能」先定其心而惠境（？照<sup>③</sup>）』内发，故照见尤境虚忘，而融心于（？於）寂寥「之境」，又近有道』士赵坚，造《坐忘论》一卷七篇，事广而文繁，意简而词弁，「苟成一家之著述，未可以契真玄。故使人读之，「但」思其「篇」章』句「段」，记其「门户」次叙「而已」，可谓坐驰，非坐忘也。「夫坐忘者，何所不忘哉。或曰，坐忘者，长生之门也，」老子「何得」云，及吾』无身，吾有何患。「若如无身，还同泯灭，不谓失长生之宗乎。余应之曰，所谓」无身者，非无此身也，谓体合大道，不徇荣』贵，不求苟进，恬然无欲，忘此有待之身。「故圣人劝炼神合道，升（？昇）入无形，与道冥一也。亦是离形去智，隳支体之义也。』所贵」长生者，神与形俱全也，故曰，乾坤为易之蕴，乾坤毁则无以见易，形器为性之府，形器败则性无所存。「性无所」存，则于（？於）我何有，故所以贵乎形神俱全也。若独」养神而不养形，犹毁宅而露居也，「则神安附哉。则识随境变，托（？託）乎异」族矣。故曰，游魂为变，是也。」或曰，人寿终「之时，但」心识正观，即神超真境，「不堕恶道者，此乃自宽之词耳，」非至正之言』也。夫「今」高德大贤，「或谢风尘之表，或隐朝市之间，」皆言彼我两忘，是非双泯，见不善则「未常不」嘖眉「改容，」见「行」善则』「未尝不解颜而」笑。「夫神清气爽之时，」犹为善恶所惑，况临终错耄「之日」，焉得不为众邪所感（？惑<sup>④</sup>）哉。「心识不可依怙，略举』二义焉。」有有识化为无识者，「有人识化为蟲（？虫。<sup>⑤</sup>）识者。何以明之。」「至如」秦女化

① 大陆出版的简体字本也作“基地”，但在拓本中作“基也”，从文章的意思和表述上看，不是“基地”，以作“基也”为善。

② 大陆出版的简体字本也作“气”，从与前字重复的角度看，作“气”为善，但拓本作“炁”。

③ 大陆出版的简体字本也作“惠照”，从意思上看，“惠境内发”不通。

④ 大陆出版的简体字本也作“惑”，作“惑”则意思不通。

⑤ 大陆出版的简体字本也作“虫”。

石，即是有识化为无识，黄氏为①。）金丹以羽化，「然后」升（？昇）入无形，出化机之表，「入无穷之门，与道合」同，谓之得道，「然后阴阳为我所制也。」不复云云，上清三景女道士柳凝然、赵景玄，唐长庆元年遇真士徐君云遊（？游。②）于（？於）桐柏山，见传此文，以今大和三年己酉建申月纪于贞石。」③

① 大陆出版的简体字本也作“借”，拓本作“藉”。

② 大陆出版的简体字本作“游”。

③ 碑文粗译如下：《坐忘论》敕赠贞一 王屋山玉溪道士 张弘明 书（以下另行）。余从先师口中听到如下说法：“坐忘正是长生的基础。因此，要招来真气而炼形，形若炼得清，就与气相合。含道而炼气，气若炼得清，就与神相合。身体与道冥合，这就叫做得道。道本来是没有极限的，所以，仙又怎么会有终结呢？因此，所谓的真，就是道的本元。因此，使神澄清而与真契合。《庄子》中说：‘隳坏支体，废黜聪明，离开形体，弃掉智识，而于大通相同’，就是这个意思。另外，《庄子》又说，‘智识与恬淡相互滋养，知理是由恬性产生的’，也是这个意思。又说，‘寓于太定的人，就会发出天光’，所谓的‘寓’就是心，所谓的‘天光’就是惠照。因此，首先能定心就会由内发出惠照。因此，把所有的境地都虚忘掉而加以照见，使心融解于寂寥之境，这就称为坐忘。当世之人，只知致力于俗学，竞相追求多闻，就不能理解掌握坐忘的枢要。”（以上是“余”转述的“先师”所说，以下是“余”自己的阐释）最近有一个名叫赵坚的道士撰写了一卷七篇的《坐忘论》，但他所说的事情太广，而文章繁杂，文章的意旨简单，言词则多而辩，如果作为一家之著述，就还没有达到与真玄相契的地步。因此，让人读了其文，就只会让人们想着它的篇、章、句、段，记着它的门户、次叙，这只能称为“坐驰”，而不是“坐忘”。若是“坐忘”，就是要忘了一切。有的人会产生疑问：“坐忘是长生之门，但（这样一来）就成了《老子》所说的‘若吾无身，吾有何患’。如果无身，这就与什么都没有了，这不是丧失了长生的根本吗？”余对此的回答是：“这里所说的‘无身’，不是说使身体都没有了，而是说让身体与大道合一，对于荣贵不动心，不追求苟且的进取，而使自己恬淡无欲，忘记依赖于外界的身体。因此，圣人通过炼神以合道，达到升入无形境界而与道冥一的地步。这又称为‘离开形体，弃去智识’，‘隳坏支体’。所谓的以长生为贵，是说神与形都达到完全而无缺失的地步。因此，这就是所谓的‘乾坤为易之蕴’，毁坏了乾坤就不能见到易。形器是性的府库之地，形器一旦败坏，性也就没有了可以存在的地方。如果让性存在的地方都没有了，我还有什么呢？因此，形神全都要完全无失，这才是要重视的事情。如果只是养神而不养形，就正像破坏了房屋而在露天生活一样。若是如此，神又怎能依存呢？若是如此，识就会随着境的变化而变化（而不再是人），而要依托于非人的异类了。因此，所谓的‘游魂为变’，就是说这种情况。”又会有人问：人在寿命结束之时，如果心识能够正观，他的神就能超出身体而到达真境，不再堕落到恶道里。这个说法，不过是自己安慰自己的话，不是至正之言。当今的高德大贤之人，让自身躲避于俗世之外，让自身潜藏于都市之中，虽然他们都说要彼我两忘，是非双泯，但是看到不善，必会蹙眉而改变脸色，见到行善，必会欢颜而笑。这说明人在神清气爽之时都还要受善恶的感染，因此可知人在临终之时心神已经昏蒙，怎会不被众邪迷惑呢？心识不可依赖，可举二例加以证明，一是有识变化而为无识，一是人识变化而为虫识。怎样说明这两种情况呢？例如秦女变成石头，这就是有识变为无识，又如黄氏变为徐君。他把此文传授给她们。现在是大和三年己酉年的建申之月，纪载在贞石上。）



作为碑文，此后改题“薛元君升仙铭”而刻石，题作“坐忘论”而刻石的文章，可以认为于此而告终。只是，其中放在开头处的“坐忘论敕赠贞一王屋山玉溪道士张弘明书”一行文字，和放在本文末尾处的“上清三景女道士柳凝然、赵景玄，唐长庆元年遇真士徐君云游于桐柏山，见传此文，以今大和三年己酉建申月纪于贞石”的一段文字，乃是撰写此文章的人简单地记述刻于此处的文章标题以及这篇文章刻于石碑的由来，而其中的“不复云云”，意思是此外不再有说，表示她们听说的内容限于以上所述，只是被称为“坐忘论”的文章本身。因而，作为上清三景弟子的女道士柳凝然和赵景玄认为真士徐君传授来的司马承祯关于坐忘的见解只是从“余闻之先师曰”到“然后阴阳为我所制也”这一部分。

然而此文开头处说“余闻之先师曰”，究竟在文章中从何处到何处是先师的话，则有不能判明之处。不过，从文脉上看，“先师曰”应该到“道固无极，仙岂有终”处为止，“夫真者，道之元也，故澄神以契真”以下，则是根据先师所言加在阐发的内容，即文中“余”的见解。

这样看来，这一段是自称为“余”的人听了先师所说的内容，在开头处先说“坐忘者长生之基也”，以下接着说“故招真以炼形，形清则合于气，含道以炼气，气清则合于神。体与道冥，谓之得道”。显然，这一段的内容是说“得道”的过程，但这个过程中的“坐忘”不是听了先师的话之后编进去的，而是先师说了这样的话，但“坐忘”与得道的过程是怎样的关系，则不一定是明确的。不过，下面接着说：“夫真者，道之元也，故澄神以契真。”由此到末尾所说的“故照见万境虚忘，而融心于寂寥之境，谓之坐忘也”，应是“余”根据先师之言而加以阐发和补充的见解。在这里，引用了《庄子》而对“坐忘”是指什么、坐忘如何实现、做到了坐忘时是怎样的境界等问题做了简洁的记述。对这一段文章整体加以思考的话，就可看出，“余”遵循以“坐忘”为“长生”之“基”的先师之言，而把“坐忘”理解为与“心”深切相关的问题，且这一问题是贯穿实现这一目标的全过程。这一层意思，可用《庄子·大宗师》篇中“堕肢体，黜聪明，离形去智，同于大通，此谓坐忘”来说明，所以说《庄子》所说的“此谓坐忘”，“即其义也”。又将《庄子·庚桑楚》篇“宇泰定者，发乎天光”中的“宇”改为“寓”（寓泰定者，发乎天光）而加引用，就“寓”与“天光”而

言，“寓”即是心，“天光”就是惠照（寓则心也，天光则惠照也）。将此综合起来，“故能先定其心，而惠照内发，故照见万境虚忘，而融心于寂寥之境，谓之坐忘也”。由此看来，文章对“坐忘”做了明确阐述。

这说明，自称为“余”的人有如下的看法：“今世之人”只是热心于俗学以求多闻，却不能掌握“坐忘”的根本意旨，而在最近又有道士赵坚撰作《坐忘论》一卷七篇，其内容终究不能与“真玄”相契合，此篇所说只能使读之者“坐驰”，而不能实现本来的目标“坐忘”。

这里表示了有关《坐忘论》作者是谁这一问题的难以动摇的见解，这是谁都不能否定的。在这一部分，自称为“余”的人明确说到最近的道士赵坚是由七篇组成的《坐忘论》一卷的作者，且对道士赵坚所撰的一卷七篇的《坐忘论》发表了酷评，认为赵坚所撰《坐忘论》并不能阐明“坐忘”的真义，按他的说法，读者只会是“坐驰”而不是“坐忘”<sup>①</sup>。

“余”在斥责了近时道士赵坚撰作的一卷七篇的《坐忘论》之后，又阐述了《老子》所说的“及吾无身，吾有何患”的思想与“长生”思想是不是并不矛盾的问题，还谈到了人在临终之时的心识若为正观则神是否会超出真境而堕入恶道的问题，针对人们在这个问题上的疑问而加以解释。且更进一步阐述单纯的知解与切实的体认之间的差别，由此说明了他本人的坐忘观、长生观的宗旨是“神与形俱全”、“形神俱存”。

接着又阐述了坐忘与求道、得道的不同阶段及相关问题，其说法如下：“是以求道之阶，先资坐忘。坐忘者，为亡万境也。故先了诸妄，次定其心，定心之上，豁然无覆，定心之下，空然无基，触然不动，如此则与道冥，谓之太定矣。既太定矣，而惠自生，惠虽生，不伤于定，但能观乎诸妄，了达真妙，而此身亦未免为阴阳所陶铸而轮混也。要藉金丹以羽化，然后升入无形，出化机之表，入无穷之门，与道合同，谓之得道，然后阴阳为我所制也。”

这一段论述是对之前的说法加以归纳，但在这里表示出来的见解，

<sup>①</sup> 如蒙文通已经指出的那样，《道藏》所收《道德真经疏义》的残本中有“赵志坚著”的记载，记载了作者的姓名，在卷五、卷六中出现了“无为坐忘”、“坐忘”的词语，但受到对《道德经》作注的限制，仍然看不到可以推测《坐忘论》七篇一卷内容的明显记载。

可以看出与文章开头部分所见到的“余”的见解并不是完全吻合的。据开头部分的说法,坐忘要贯穿从修道之初到最终得道的全过程,而文章的尾部所说的实现得道的必要条件如借助金丹而羽化等事则完全没有言及,因此这让人觉得到了文章尾部突然改变了说法,把坐忘当做求道的阶梯中首先应该借助的初步性的步骤,而为了摆脱阴阳陶铸以实现得道时所要借助金丹以羽化则成了不可欠缺的条件。这表明文章的前后是不够完整与协调的。

### 三、《道家金石略》所收《一四六白云先生坐忘论》 和《道枢》所收《坐忘篇》下

上面说明了《道家金石略》所收《一四六白云先生坐忘论》和《道枢》所收《坐忘篇》下之间存在着亲子关系<sup>①</sup>,下面再来分析《道枢》所收“坐忘篇下”,笔者为便于论述而在原文中加上了标点和“( )”及数字、“「」”等符号,这是原文本来没有的。

(1)「至游子曰,吾得坐忘之论三焉。莫善乎17。正一先生(司马子微)曰,」(2)「吾近见道士赵坚造坐忘论七篇,其事广,其文繁,其间简,其词弁。读之者思其章句,记其次序,可谓坐驰,非吾所谓坐忘也。」(3)「吾闻之先师,曰,坐忘者,长生之基也,故招真以炼形,形清则合于气,含道以炼气,气清则合于神,体与道冥,斯谓之得道者能。」(4)、(5)「夫真者道之元也,故澄神以契真,庄子曰,」(6)、(7)「宇泰定发乎天光,宇者心也,天光者慧照也。先定其心,则慧照内发,照见万境,虚忘而融心于寂寥,是之谓坐忘焉。」(8)「老子曰,及吾无身,吾有何患。」(9)「无身者,非无此身也。体合大道,不徇乎荣贵,不求乎苟进,恬然无欲,忘此有待之身者也。」(10)「夫长生者,神与形俱全者也。是以乾坤者,易之蕴也。乾坤毁,则无以见易矣。形器者,性之府也。形器败,则性无所

<sup>①</sup> 在朱越利《〈坐忘论〉作者考》的“四、定论过早”部分,涉及《道枢》所收“坐忘篇”,认为:“上篇节选七阶《坐忘论》正文并选录《枢翼》,中篇节选《天隐子》,下篇节选形神《坐忘论》。”

存矣。」(11)「养神不养形，犹毁宅而露居者歟。」(12)「或曰，人之寿终，心识苟正，则神超于真境。」(13)「正一先生曰，」(14)「非至正之言也。夫高德之贤，」(15)「自谓彼我忘矣，是非泯矣，然见不善则颦，见善则笑，」(16)「犹为善恶所惑，况其终也昏耄及焉，吾未见不为众邪所诱者也。」(17)「故有有识化无识者，」(18)「秦女之化石是也。有人识化虫识者，黄氏之化」(19)「由是观之，心识者，为阴阳所陶铸，安能自定哉。」(20)「所以贵乎形神俱全者，盖以此也。」(21)「今有知荣贵为虚妄，了生死为一贯，至其临终，则求医祈鬼，」(22)「何也。未知乎坐忘者也。」(23)「忘者忘万境也。先之以了诸妄，次之以定其心，定心之上，豁然无覆，定心之下，空然无基，触之不动，」(24)「慧虽生矣，」(25)「犹未免於阴阳之陶铸也，必藉夫金丹以羽化，入于无形，出乎化机之表，」(26)「然后阴阳为我所制矣。」(27)

两处文章之间的详细的差异太多，不能一一指出，以下只就较大的不同处加以说明：

(1)从「至游子曰」到「正一先生(司马子微)曰」，碑文中没有。(2)从「吾近见道士赵坚造坐忘论七篇」到「非吾所谓坐忘也」，碑文不在此处，而在此文的(7)(8)之间。(3)从「吾闻之先师曰」到「斯谓之得道者矣」，碑文放在整篇文章的开头处。(4)碑文此处还有「道固无极，仙岂有终」八字。(6)碑文此处还有「隳支体，黜聪明，离形去智，同于大通，即其义。又曰，智与恬交相养，知理出其恬性是也」34字。(8)碑文此处又有「今世之人，务于俗学，竞于多闻，不能得其枢要」18字、「苟成一家之著述，未可以契真玄，故使」15字、「夫坐忘者何所不忘哉。或曰，坐忘者，长生之门也」19字，此外还夹有「又近有道」士赵坚造坐忘论一卷七篇，事广而文繁，意简而词弁……人读之，但思其篇章句段……记其门户次叙而已，可谓坐驰，非坐忘也」一段。(9)碑文此处又有「若如无身，还同泯灭，不谓失长生之宗乎。余应之曰，所谓」22字。(10)碑文此处又有「故圣人劝炼神合道，升入无形，与道冥一也。亦是离形去智，隳支体之义也，所贵」31字。(11)碑文此处又有「性无所存，则于我何有，故所以贵乎形神俱全也，若独」21字。(12)碑文此处有「则神安所附哉。则识随境变，托乎异族矣。故曰，游魂为变，是也」24字。(13)碑文此

处又有「不墮惡道者，此乃自寬之詞耳」12字。(14)碑文此处没有「正一先生曰」。(15)碑文此处又有「或謝風塵之表，或隱朝市之間」12字。(16)碑文此处又有「夫神清氣爽之時」7字。(17)碑文此处又有「心識不可依怙，略舉二義焉」11字。(18)碑文此处有「有人識化為蟲識者，何以明之，至如」14字。(19)碑文此处有「即是人識化為蟲識」8字。(21)碑文此处有「夫與揚言正觀而遺形者，豈非虛誕哉」15字。(22)碑文此处有「甚於凡人，聖人云，死而不亡者壽，豈虛言哉。是以求道之階，先資坐忘，坐」28字。(24)碑文此处有「如此則與道冥，謂之太定矣。既太定矣，而惠自生」19字。(25)碑文此处有「不傷於定，但能觀乎諸妄，了達真妙，而此身」17字。(26)碑文此处有「入無窮之門，與道合同，謂之得道」14字。(27)碑文此处有「不復云云。上清三景弟子女道士柳凝然、趙景玄，唐長慶元年遇真士徐君云游於桐柏山，見傳此文，以今大和三年己酉建申月紀於貞石」54字。可知相互之間有着極大的差異<sup>①</sup>。

如上所述，《道樞》所收《坐忘篇》下與唐碑文《坐忘論》之間，在文章的结构上進行了大幅度的改變，碑文中用「」括起來的文字，在《坐忘篇》下里完全看不到，在其行文中能看出修改之迹及由此而造成的不同，但是，整體上看，這篇文章的文字表述與論述的前後次第沒有根本性的變化。因此，可以認為由810字組成的《坐忘篇》下，是對唐碑文《坐忘論》的本文刪除了380字後而形成的文章，在表述上也多少有所修改。既是如此，筆者在《集刊東洋學》第100號上發表的《〈道樞〉卷二所收〈坐忘篇〉上、中、下小考》中所說的“此文是據什麼書籍而撰成，就管見所及，在目前情況下，還不得其詳”，就可以加以訂正了。如朱越利已經指出的那樣，就不能不說“《坐忘篇》下的出處是唐代王屋山中岩貞一先生廟碣背面所刻的《坐忘論》”。

① 通常此處的斷句為“莫善乎正一，先生曰……”，筆者對此重新斷句，其理由在筆者此前發表的《〈道樞〉卷二所收〈坐忘篇〉上、中、下小考》的注9已經提到。此外，如果以“莫善乎正一”斷句，三個坐忘之論具體何指就成了問題，三個若為兩個，即為《坐忘篇》的上、中，上與七篇一卷本、中與天隱子的關係就成了問題。

根据比较对照上述两种文献而得知的事实能说明什么问题呢？如果说《坐忘篇》下是对碑文《坐忘论》的本文削减了近三分之一的文字后又对所余部分做了一定的修改而形成的，那么碑文虽然批评了赵坚的《坐忘论》一卷七篇“事广而文繁，意简而词弁，苟成一家之著述，未可以契真玄。故使人读之，但思其篇章句段，记其门户次叙而已，可谓坐驰，非坐忘也”，而《坐忘篇》下仍然觉得碑文所述是过于烦琐的，于是又对碑文加以简化，而不只是减少字数。不过，经过这一简化之后，对于碑文的原意是不是带来了某些变化呢？

与碑文的原意出现大幅变化的不同之处，在(22)之后的地方。在碑文里，这一部分是说求道的过程是有不同阶段的，首先是应该借助于坐忘，又说了坐忘之后依次还有哪些阶段以及坐忘的境界等问题。而在《坐忘篇》下里，碑文明言的“是以求道之阶，先资坐忘”被全部删除，还把“触然不动如此”之下的“则与道冥，谓之太定矣。既太定矣，而惠自生”17字、“惠虽生”以下的“不伤于定，但能观乎诸妄，了达真妙，而此身”17字、“出化机之表”以下的“入无穷之门，与道合同，谓之得道”13字也都删除了。这样一来，碑文末尾部分的意旨虽然还能维持，可是碑文开头处所阐述的坐忘观就与末尾所说的坐忘观之间产生了明显的不协调，这就使《坐忘篇》下的坐忘观变得不太鲜明了。

第二个值得注意的不同之处，是在碑文开头处有一行“坐忘论敕赠贞一王屋山玉溪道士张弘明书”，而在尾部则有“上清三景弟子女道士柳凝然、赵景玄，唐长庆元年遇真士徐君云游桐柏山，见传此文，以今大和三年己酉建申月纪于贞石”一段文字，而在《坐忘篇》下中将此全部删除，就使《坐忘篇》的来历变得模糊起来，而且把在碑文中出现的“余”特定为“正一先生”，欲向人明示此文章是正一先生本人直接把从别人口中听到的说法记录下来的。

第三个应该注意之处，是碑文对赵坚的《坐忘论》七篇一卷的批评，认为其说“言及之事广而文章繁杂，意旨简单，而言词多辨，若作为一家之著述，还未达到契于真玄的程度，因此使人读起来只会让人注意到文章的篇章句段，让人只记得其门户和次序，这是所谓的‘坐驰’，而不是‘坐忘’（事广而文繁，意简而词弁，苟成一家之著述，未可以契真玄。故

使人读之，但思其篇章句段，记其门户次叙而已，可谓坐驰，非坐忘也）”。可是在《坐忘篇》下中，从中删除了“苟成一家之著述，未可以契真玄”，这样一来，就像是说赵坚《坐忘论》的缺点只在于其言语烦琐，使得读者不去掌握《坐忘论》七篇一卷的核心思想，而只让读者拘泥于文章的章句次序，这样的话就只是坐驰而已。既有这样的表述，又在包含于《坐忘枢翼》中的《坐忘论》有着几乎同样的表述，即照录了碑文中看到的“定心之上，豁然无覆，定心之下，空然无基，触之不动”，这与《坐忘篇》上、中、下三篇的撰作与编成之间有着关联，对此要加以注意。与《坐忘篇》上、中、下三篇的撰作与编成有关的人物，决不是对赵坚的《坐忘论》七篇一卷要加以全面否定的，实际上，只是对它的叙述加以大幅度的修改，掌握住其所论说的核心，以使人体体会到它们所应共有的观点。

## 结 语

司马承祯著了《坐忘论》，在距他去世后不久的开元二十四年（736年）左右建立的“大唐王屋山中岩台贞一先生庙碣”中完全看不到这样的记载，而且此后与他的事迹有关的几篇文章中也看不到这样的记载。“大唐王屋山中岩台贞一先生庙碣”中说司马承祯以此山坐忘（坐忘于兹山），这是说司马承祯天天修行的最终结果是“坐忘于兹山”，这说明他日常确实是与“坐忘”有关密切关系的，但这并不意味着司马承祯就撰著了《坐忘论》。如果他的身边那些关系密切的人所看到的《坐忘论》是他的代表著作的话，在他去世后的碑文中记述他在生前的功绩时，当然就会对此事重点记述。然而完全没有言及此事，这是因为司马承祯身边的人们之间完全不存在把他与《坐忘论》关联起来的想法。让人想到司马承祯著了《坐忘论》的记载，最初进入人们的视野，乃是在他去世后将近一百年的大和三年（829年），这是因为此时在“大唐王屋山中岩台贞一先生庙碣”的背面新刻上了王屋山玉溪道士张弘明书写的以《坐忘论》为题目的碑文。而在碑文尾部写有“上清三景弟子女道士柳凝然、赵景玄，唐长庆元年遇真士徐君云游于桐柏山，见传此文，以今大和

三年己酉建申月纪于贞石”，那么有着这些内容的《坐忘论》，完全不是现行《坐忘论》的节录缩减的所谓简约版，而正是另一篇文章。不仅如此，此文中还提到近人赵坚撰作了一卷七篇的《坐忘论》，但对赵坚所撰，批评其文表述烦琐，且其内容违离了《坐忘论》的核心，而只能使读者坐驰，却不能实现坐忘。限于这篇碑文中所能看到的内容，就此而言，作为由来已久的定论，说现行《坐忘论》的作者就是司马承祯，则是完全不能成立的。以往举出的从唐末五代到北宋时期的诸书中所呈现的记载中，也看不到有关《坐忘论》的具体体裁与内容的说法。以这些事实为基础，就完全不能认定现行《坐忘论》是司马承祯的作品。因此，在这一时期中的种种记录中可看到的司马承祯的《坐忘论》，应该不是指所谓七篇一卷的《坐忘论》，而是指这个石刻的《坐忘论》。

由于这个石刻《坐忘论》是立于王屋山的石碑，故多数人是不会知道这篇文章的实际来历的，又由于标题都是《坐忘论》，因而就会让人们与此前已行于世的七篇一卷的《坐忘论》混为一谈。就像《云笈七签》所收的一卷本那样，对撰者的姓名或出于偶然或出于故意而不加载明，这种情况一旦出现，在人们著录《坐忘论》的时候，就会产生一种误解，把七篇一卷的《坐忘论》与题目相同的石刻《坐忘论》视为同一种《坐忘论》，这样一来，就会形成一种观念，即把七篇一卷的《坐忘论》视为司马承祯的著作，久之，这种观念就会作为人们的共同观念而固定下来。这样的过程，是可以想定的。当然，这一时期是在《云笈七签》编成之后。

而大致成书于北宋末和南宋初期的《道枢》，其编者曾慥看到的《坐忘篇》上、中、下三篇，究竟是什么时候由什么人作成而编集的呢？要想确切地断定还是困难的，但是如下几事是可以肯定的，第一，《坐忘篇》上可能是对碑文中所见的赵坚一卷七篇《坐忘论》即现行《坐忘论》进行批判并且做了大幅度的删减和节录的所谓简约版。第二，对于《坐忘篇》中所见的正一先生“天隐子”的批判，和碑文中所见到的对于赵坚《坐忘论》的批判则是一致的。第三，《坐忘篇》下是把石刻《坐忘论》的内容做了大幅度删减和节录之后的部分，第四，在《新唐书·艺文志》里也看不到关于《坐忘篇》上、中、下的记载。由这些情况综合来看，这个《坐忘篇》上、中、下三篇，可以推断为是在《新唐书·艺文志》成书之后



的北宋后半期由某个对赵坚《坐忘论》和石刻《坐忘论》怀有浓厚兴趣的人根据石刻《坐忘论》的见解而加以改编的产物，且使石刻《坐忘论》的见解变得更加彻底。这样说来，这个时期大概是北宋的二程认为司马承祯《坐忘论》只能使人坐驰而加以批判之后的事。到北宋末南宋初的曾慥看到这个《坐忘论》之后，在他编纂《道枢》时，就在《坐忘篇》下的开头部分加上了“至游子曰，吾得坐忘之论三焉，莫善乎”的话语，而将此篇收录在《道枢》之内。这一点，笔者的前一篇文章已经指出过了。

（作者为日本东北大学文学部教授）