

唐代初中期道教的“坐忘論”

鄭燦山

內容提要 南北朝後半期,道教的发展愈趨抽象化、理論化,而與子學結合,特别是老莊。對於《莊子》,到了隋唐才逐漸引起興趣,其中“坐忘”論題便受到關注。唐代道教關於“坐忘”主題的討論,寫成的著作有三篇“坐忘論”,皆被收錄於南宋初曾慥《道樞》卷二。其中,《坐忘篇中》、《坐忘篇下》分别是天隱子、唐代司馬承禎所作;而《坐忘篇上》根據學者考證認為是《正統道藏》所收錄標有“真靜居士序、司馬承禎子微撰”的一卷本《坐忘論》之節編,而為初唐道士趙志堅所作,也就是,否定此一卷本《坐忘論》是司馬承禎作品之傳統觀點。所以,本文即以《正統道藏》所收之《坐忘論》及趙志堅所作《道德真經疏義》為文獻基礎,並參酌《道樞》所收三篇“坐忘論”、王屋山唐碑文《坐忘論》(《白雲先生坐忘論》),藉以分析趙志堅闡釋“坐忘”主題中之心性論與“身體”論述,並考察司馬承禎對於趙志堅觀點的批判。我們可以發現,年代較早的趙志堅透過“有觀”、“空觀”、

“真觀”三者的辯證關係，闡釋、引申、發揮了莊子“坐忘”概念。由此看出，趙志堅可能受到當時佛教觀法的影響。另外，趙志堅偏重心性論，所以重“心”輕“身”。趙氏不涉及肉身的鍛鍊問題，他甚至還說“身爲滓質”。這種看法與六朝道教追求長生成仙之宗旨有些偏離。司馬承禎在王屋山唐碑文《坐忘論》（《白雲先生坐忘論》）中針對趙志堅的“坐忘”理論提出批判，認為趙志堅之說過於繁瑣，非但無法“坐忘”，反有“坐馳”之病。再者，司馬承禎不只談心性論，也頗關注身軀形質的問題。他批評養神而不養形是偏失之法。所以，教人“煉形”、“煉氣”外，同時也“煉神合道”，可謂形氣神交相養，無一偏頗獨養。

一 前言

隋唐以降，六朝具象的道教文化，愈趨抽象化、理論化，而與子學特別是老莊結合。對於太上老君（老子）的崇信與《道德經》的注解，綿亘漢六朝數百年而未歇，可惜著作多已散佚。^①而道教界大抵未受到魏晉玄學太多影響，對於《莊子》，似乎到了隋唐才逐漸產生興趣，其中“坐忘”論題便受到關注。

① 蒙文通先生曾做過《道德經》注疏書的輯佚工作，用功甚深，斐然有成，著有《晉唐〈老子〉古注四十家輯存》等作，業已彙編成專書出版（蒙文通《道書輯校十種》，《蒙文通文集》第六卷，成都：巴蜀書社，2001年）。而筆者在隔絕的時代，資料欠缺，早些年也曾獨立進行輯佚工作，草成《漢唐〈道德經〉注疏輯佚》，最初刊載於《“國家圖書館”館刊》1999年第2期，近期略加修訂，已經收作拙著《六朝隋唐道教文獻研究》（臺北：新文豐出版公司，2014年）附錄。

筆者選擇“坐忘”主題做為本文討論的核心，將會涉及文獻學、道教思想史與哲學等面向。首先談到文獻的問題，唐代道教界關於“坐忘”主題的討論，寫成的著作有三，南宋初曾慥《道樞》卷二即選編了這三篇。因此，筆者將把這三篇《坐忘論》與《正統道藏》所收錄之版本進行對照，作為論述的文本基礎。

《坐忘論》三篇，分為《坐忘篇上》、《坐忘篇中》、《坐忘篇下》三個段落，構成《道樞》卷二的全部內容。曾慥雖未明白標示此三篇的作者，不過大致上還是可以看出，他認為《坐忘篇中》、《坐忘篇下》分別是天隱子、唐代司馬承禎所作，而《坐忘篇上》的作者就顯得不確定，然而學界有人認為《坐忘篇上》是《正統道藏》太玄部去字號所收錄標有“真靜居士序、司馬承禎子微撰”的一卷本《坐忘論》（CT1036）之節編，為初唐道士趙志堅所作，也就是，否定此一卷本《坐忘論》是司馬承禎作品之習慣說法。

關於這個文獻問題，中國道教學者朱越利教授以及日本道教學者中嶋隆藏教授都有所考證，而得出可信的結論。朱氏認為一卷本《坐忘論》實乃唐初道士趙志堅所作，而非傳統認定的司馬承禎。

中嶋氏為文數篇，逐段比對《坐忘篇下》與王屋山唐代碑文《坐忘論》（原題作“白雲先生坐忘論”）兩者的原文。他發現，篇幅大約810字的《坐忘篇下》，乃根據唐代碑文《坐忘論》全文而刪節了約380字，修改編訂而成者。最後中嶋氏論證，《坐忘論》三篇，其中《坐忘篇上》即現行《正統道藏》一卷本《坐忘論》之節錄，而其作者則是唐初道士趙志堅，與朱越利得出相同的結

論。《坐忘篇中》是天隱子所作,《坐忘篇下》則依據王屋山唐代碑文《坐忘論》裁節而成,作者爲司馬承禎。^①

關於《坐忘篇上》、《正統道藏》一卷本《坐忘論》,筆者在前人研究成果的基礎之上補充論證,也認爲應當是唐初道士趙志堅所作。而王屋山唐碑文《坐忘論》是司馬承禎的作品,亦無疑義。另外,《正統道藏》一卷本《坐忘論》末尾的“坐忘樞翼”一段,筆者認爲,應當編成於杜光庭、沈汾之後,北宋仁宗天聖五年(公元1027)之前,即五代至北宋初期之間編纂附加上去的,本非趙至堅所撰。^②

據蒙文通先生考證,確知趙氏爲唐初的道教法師(其年代早於唐玄宗、司馬承禎)。^③而今日所見《正統道藏》洞神部玉訣類收錄有趙志堅所作《道德真經疏義》卷四至六之殘本,^④所以這是非常珍貴的一手資料,可以成爲我們剖析“坐忘”課題的重要參考材料。因此,當我們討論唐代的“坐忘”課題而涉及趙志堅時,自當以其所作之《坐忘論》及《正統道藏》洞神部玉訣類之

① 鄭燦山《唐代道教三篇〈坐忘論〉考證》,《六朝隋唐道教文獻研究》。

② 鄭燦山《唐代道教三篇〈坐忘論〉考證》。

③ 蒙文通《古學甄微》,《蒙文通文集》第一卷,成都:巴蜀書社,1987年,第361頁。另外,盧國龍《中國重玄學》(北京:人民中國出版社,1993年)也有所考證而得出相同的結論。

④ 我們根據唐末杜光庭《道德真經廣聖義》序文中,杜氏總結前人關於《道德經》注疏之作時記載著,趙志堅法師作《講疏》六卷(當即指《道德經講疏》),則此道藏本即爲六卷原本之殘本。而南宋陸游曾經堅信,包含“坐忘樞翼”一段的《正統道藏》一卷本《坐忘論》是司馬承禎之作,而非名不見經傳的傳說人物趙志堅所撰。可見,儒生如陸游者,一樣會囿於識見,做出錯誤判斷。杜光庭《道德真經廣聖義》的記載,正好可以解陸氏之疑。陸氏之說,請參見鄭燦山《唐代道教三篇〈坐忘論〉考證》。

《道德真經疏義》殘本爲文本基礎“坐忘樞翼”則須割捨,不能歸屬爲趙氏之作。所以,討論唐代道教“坐忘論”課題時“坐忘樞翼”可無需徵引。因爲篇幅之限,關於《天隱子》的“坐忘”理論,本文不述,日後再爲文討論,然於結論中略做引論。

二 “坐忘”課題的辯析

《道樞》卷二《坐忘篇下》載述“至遊子^①曰‘吾得坐忘之論三焉,莫善乎正一先生!’”(正一先生司馬承禎《坐忘論》)^②曰“吾近見道士趙堅造《坐忘論》七篇……”^③以下之引文節

① 曾慥號至遊子。

② 可見,曾慥認同司馬承禎的觀點。所以,曾慥在《坐忘篇上》、《坐忘篇中》之原文末尾,都會編列正一先生司馬承禎的讀後評論觀點,似乎“坐忘”之論,一以司馬氏之說爲標準、正宗。

③ 張繼禹主編《中華道藏》第二十三冊,北京:華夏出版社,2004年,第362頁。而“正一先生司馬承禎《坐忘論》”,乃筆者所加,以順文意文氣,原文則無之。然而,中嶋隆藏教授斷句爲“至遊子曰‘吾得坐忘之論三焉,莫善乎!’正一先生(司馬子微)曰‘吾近見道士趙堅造《坐忘論》七篇……’”(中嶋隆藏《“道樞”卷二所收〈坐忘篇上·中·下〉小考》,《集刊東洋學》第一百號,2008年11月22日)另外,宮澤正順讀法同中嶋氏(宮澤正順《曾慥の書誌の研究》,東京:汲古書院,2002年,第130-131頁)。而蒙文通則讀作“至遊子曰‘吾得坐忘之論三焉,莫善乎正一!’”(司馬子微)先生曰“吾近見道士趙堅造《坐忘論》七篇……”(蒙文通《坐忘論考》,《古學甄微》,第361頁)至遊子乃曾慥之號,曾慥自稱蒐得三篇坐忘之論,並稱讚正一先生司馬子微所作最佳。而“曰‘吾近見道士趙堅造《坐忘論》七篇……’”以下,即是曾慥對於王屋山唐碑文司馬承禎《坐忘論》的節錄,如中嶋教授所說。筆者認爲,“吾得坐忘之論三焉,莫善乎”或“吾得坐忘之論三焉,莫善乎正一”之讀法,在文句文意上,似乎稍嫌别扭不順。筆者認爲,在“莫善乎正一先生”之後,曾慥便直接引錄王屋山唐碑文的司馬承禎《坐忘論》。所以,曾慥便不再出現“正一先生《坐忘論》曰……”之贅文,而直接以一“曰……”之引文形式代替。

錄自王屋山唐碑文《坐忘論》，司馬氏對趙志堅的論點提出批評。以下筆者將先論列趙志堅的“坐忘”理論，而後徵引司馬承禎的評論資料，以見其間之異同。

（一）趙志堅的“坐忘”——心性論

趙志堅《坐忘論·信敬》對於“坐忘”的解釋如下：

故莊周云：“隳肢體，黜聰明，離形去智，同於大通，是謂坐忘。”夫坐忘者，何所不忘哉？內不覺其一身，外不知乎宇宙，與道冥一，萬慮皆遺，故莊子云：“同於大通。”^①

文中可以看出郭象注莊的影子，郭象曰：“夫坐忘者，奚所不忘哉！既忘其迹，又忘其所以迹。內不覺其一身，外不識有天地，然後曠然與變化為體而無不通也。”^②趙志堅略同郭象的觀點。郭象可謂心迹皆忘，甚至連“道”這個概念或體性也不顯，所以他只說與變化為體而無不通的精神逍遙境界，以解釋莊子的“同於大通”。不過，道士趙志堅却明顯突出“道”之體性義、客觀義。趙志堅說“與道冥一”，就是為了解釋“同於大通”。同時代的另一高道成玄英，也有這種傾向。成氏疏釋道“大通，猶

① 張君房編《雲笈七籤》李永晟點校，北京：中華書局，2003年，第2045頁。以下關於趙志堅《坐忘論》之引文，皆以張君房《雲笈七籤》卷九十四所收錄《坐忘論》版本為主，並參酌《正統道藏》一卷本《坐忘論》以及曾慥《道樞》卷二選錄的《坐忘篇上》。

② 郭慶藩《莊子集釋》，臺北：漢京文化公司，1983年，第285頁。

大道也。道能通生萬物，故謂道為大通也。”^①可見，成玄英的立場與趙志堅較為接近，二人都強化存有論的闡述，展現出道教的特性。

趙志堅的坐忘境界，築基於心性功夫。所以，《坐忘論》七篇便是這種心性功夫的開展。趙氏《坐忘論》共包括《敬信一》、《斷緣二》、《收心三》、《簡事四》、《真觀五》、《泰定六》、《得道七》七篇。其中，《斷緣二》、《簡事四》可以比觀，而《收心三》、《真觀五》所論則較為相近。其修心之法，則從俗務入手，所以說“斷緣者，謂斷有為俗事之緣也。棄事則形不勞，無為則心自安。”^②所謂有為的俗務，應該斷絕，因為俗務“巧蘊機心，以干時利，既非順道，深妨正業”。^③但是，人世間又不可能都無所事事，所以，趙志堅又說“若事有不可廢者，不得已而行之，勿遂生愛，繫心為業。”^④總之，《斷緣二》所要闡述的，就是修道者實踐“舊緣漸斷，新緣莫結”的功夫。而《簡事四》也闡述對於世務的權衡之道，不贅引。

接著則是向內反躬自省的功夫，必須從“收心”做起。《收心三》認為“學道之初，要須安坐，收心離境，住無所有，不著一物，自入虛無，心乃合道。”^⑤“心”與“境”內外對舉之問題，在此被凸顯出來。所謂收心離境，並非一事不作地兀坐枯槁，而是要

① 郭慶藩《莊子集釋》，第285頁。

② 張君房編《雲笈七籤》，第2046頁。

③ 張君房編《雲笈七籤》，第2046頁。

④ 張君房編《雲笈七籤》，第2046頁。

⑤ 張君房編《雲笈七籤》，第2047頁。

不著一物，不爲外境所牽繫，所以《收心三》中特別地解釋說：

若執心住空，還是有所，非謂無所。凡住有所，則自令人心勞氣發……但心不著物，又得不動，此是真定正基。用此爲定，心氣調和，久益輕爽，以此爲驗，則邪正可知。若心起皆滅，不簡是非，永斷知覺，入於盲定。若任心所起，一無收制，則與凡人元來不別。若唯斷善惡，心無指歸，肆意浮遊，待自定者，徒自誤耳。若遍行諸事，言心無染者，於言甚美，於行甚非，真學之流，特宜戒此。今則息亂而不滅照，守靜而不著空，行之有常，自得真見。^①

很明顯地，趙志堅回應了佛教的觀點，並提出道教式的說法。他批評執著於“空”境，不涉世務，不論是非，簡直是抹煞心之功能的一種“盲定”。同時，他也批判放任心念亂起，毫無節制的一般世俗之見。所以，他認爲應當唯滅動心，不滅照心，如此才是“真定”。趙志堅是道士，他說“心氣調和，久益輕爽，以此爲驗”，凸出了道教實修的驗證特性。趙氏下文還會再次強調修道驗證的現象，而這是玄學家所沒有的。

敬信一、斷緣二、收心三、簡事四之後，便需進入重要的“真觀五”階段。“真觀”何義？《真觀五》定義曰“夫觀者……究儻來之禍福，詳動靜之吉凶。得見機前，因之造適。深祈衛定，

① 張君房編《雲笈七籤》，第2047-2048頁。

功務全生。自始之末，行無遺纍。理不違此，故謂之真觀。”^①這個“真觀”義，既需要顧及禍福吉凶，還需兼得全生之效，帶著很明顯的中國文化、中國道教色彩，似乎並非如佛教般要超凡入聖，而是要兼及世務俗功，凡聖兩全，真可謂兼凡入聖。而欲達此境界，則需作“斷緣”、“收心”、“簡事”之工夫，故曰“是故收心簡事，日損有為。體靜心閑，方能觀見真理。”而《真觀五》這一段所闡述之修道工夫，則算得上是“斷緣”、“收心”、“簡事”工夫的商量加邃密。以下趙志堅繼續討論善惡、貧窮問題的觀法，而這些觀法，涉及外在現象界的諸範疇，然後趙氏深入到身心課題，進到了心之自體的內在觀法。他認為“次觀於心，亦無真宰……所有計念，從妄心生，若枯體灰心，則萬病俱”。所以，趙志堅體認到的真心，是了無蹤影，無得而捉摸。而只有妄心，才會計較，執著情念。

（二）趙志堅的“身體”論述

在觀心之下文，接著論述“身體”之觀法。趙志堅言“若惡死者，應念我身，是神之舍。身今老病，氣力衰微，如屋朽壞，不堪居止，自須捨離，別處求安……若戀生惡死，拒違變化，則神識錯亂，自失正業。”趙志堅屬於心性優位論者，所以重“心”輕“身”。這種看法與六朝道教追求長生成仙之宗旨頗有些背離。

關於“真觀”之法，趙志堅《道德真經疏義》另有詮釋，可資補充。他疏解《道德經》第54章“故以身觀身，以家觀家，以鄉

^① 張君房編《雲笈七籤》，第2053頁。

觀鄉，以國觀國，以天下觀天下”言曰：

去欲觀人，先自觀身。然觀有多法，今略言三：一者有觀，二者空觀，三者真觀。一有觀者，河上公云以修道身觀不修道身，孰存孰亡？鄉國天下例然。但以存亡有迹，觀迹以知修與不修，故云有觀。二空觀者，觀身虛幻，無真有處。《定志經》云要訣當知三界之中，三代皆空，雖有我身，皆應歸空，故云空觀。三真觀者，則依此經為觀，當觀此身，因何而有？……尋經觀理，從道流來。初經一氣，次涉陰陽，道布為精神，元和為氣命，陰陽為質緒，大道為都匠。總此數物，陶冶成身。心是陰陽之精而為嗜欲之主，神是至道之精而為氣命之主。一身之用，無不周矣！……草木無情，種性不易，人獸有識，隨業流轉……知道為母，道既是母，己即道子，識母知子，應早歸母……此誠真理，非明慧不知，故云真觀。^①

為了去人欲而須觀察人、人間百態，思考人生的問題，首先得反躬自觀己身。觀己身之法大略有三：有觀、空觀、真觀。有觀重在觀察現象界，空觀訣要則在細觀體會現象界的萬法皆空，從宏觀角度來考察，即使是大宇宙的時空，都是空幻，那麼自己身軀自然也是空幻，都無存有意義上的真實義。真觀則回歸一己身

^① 趙志堅《道德真經疏義》卷五，《正統道藏》第13冊，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第951頁中一下。

軀、生命之由來,更加深入,所述問題更具根源性。趙志堅認為人之生命,從道而來,經過一氣之演化,乃有陰陽,次第生成,遂有人之精神、氣命。趙志堅說道為母而萬物為子,而有情有識的人獸會為惡造業,將隨業力流轉。因此,人類應當知其子復守其母,回歸到道。而這種真理,如果沒有明白朗暢的慧照,是無從得知的,此便稱之為“真觀”。

此外,趙志堅又明白區分心與神兩概念之不同,心與陰陽二氣、嗜欲關聯,神則與至道、氣命歸於同一範疇。前者“心”偏負面意義,後者“神”則是正面意義的,這種觀點頗能凸顯道教特色與立場,值得我們注意。但是,趙志堅詮解老莊,仍然受限於老莊文本,而且趙氏也深染時風,受到佛學影響,因此,多論“心”之義,對於“神”的概念疏釋略少。但是,後文我們會再分析趙氏“神”之概念。

強調以明慧來觀照真理,至此趙志堅止於認知意義的角度來展現其“真觀”義,然而其“真觀”義,又不只是“知”而已,還有“行”的面向。所以,他下文接著說:

今且當觀母之為物,既不是有又不是無。來無所從,去無所適,離諸色象,不可相貌求;出彼空有,不可以方所定……深憶深思,勤行法則。法則之要,事須異俗,不得住有,不得住無,空無所據,孤然不動,久而又久,不覺怡然。如有所得,向心比母。安措之法,虛靜相類,心既類母,與一和同。道至神怡,故如有得,心冥此地,則是弱喪……身既

如是，次觀家國，乃至天下。上從真聖，下及虻蟲，同母共氣，一法性耳！^①

道母既然是非有非無，離諸色象相貌，了無方所，而又超出空有等概念，修道者當然必須效法道母，不住著於空有之境，兀然不動心繫念，以期與道母合一。趙志堅解釋《道德經》第54章“吾何以知天下之然，以此”又申論言：

經理雖明，得之者終須行合絕思，慮杜事萌，無為坐忘，自驗非謬。……其空觀者，見空則諸有不染。真觀者，識真則僞妄自息。然則見空之心，猶對於有；悟真之慧，空有俱真。空唯捨有，真出空有也。^②

“無為坐忘”的觀念被凸顯出來，而達致“坐忘”之境，則需有“真觀”的實踐工夫。“悟真之慧，空有俱真”意旨深美，“真”既超出空、有二觀及空、有二境，同時却又成全了空、有二觀及空、有二境，在“真觀”的慧照之下，一切皆真實無妄。“真觀”既超脫空、有束縛，而又不住空、有，那便是“無為”，便是觸境不動心的“坐忘”了。

經過上面幾個階次的功夫修養後，便可以達至“泰定”的生命境界。“泰定”是藉著莊子的觀念而有所發揮的，趙志堅闡釋

① 趙志堅《道德真經疏義》，《正統道藏》第13冊，第951頁下。

② 趙志堅《道德真經疏義》，《正統道藏》第13冊，第952頁上。

“泰定”真諦說：

形如槁木，心若死灰，無感無求，寂泊之至。無心於定而無所不定，故曰泰定。莊子云：“宇泰定者，發乎天光。”宇則心也，天光則慧也。心爲道之器宇，虛靜至極，則道居而慧生。慧出本性，非適今有，故曰天光。但以貪愛濁亂，遂至昏迷。澡雪柔挺，復歸純靜……慧既生已，寶而懷之，勿爲多知，以傷於定。非生慧之難，慧而不用爲難……定而不動，慧而不用，德而不恃，爲無道過，故得深證常道。^①

除了假借莊子義，也融入了佛教的“定”、“慧”觀念。而且由定而生慧，却又慧而不用，因爲趙志堅認爲“慧能知道，非得道也”，所以有定有慧，尚非得道。而且倚恃明慧，雖然出衆，自滿自足，然則去道愈遠矣，必須反過來慧而不用，才是坐忘之道。

能夠嗒焉坐忘，才可望進入得道之境。趙志堅暢論“得道”的徵驗：

夫道者，神異之物，靈而有性，虛而無象……通生無匱，謂之道……道有至力，染易形神。形隨道通，與神爲一。形神合一，謂之神人。神性虛融，體無變滅。形與之同，故無生死。隱則形同於神，顯則神同於形（氣）。所以蹈水火而無害，對日月而無影。存亡在己，出入無間。身爲滓質，猶

① 張君房編《雲笈七籤》，第2057頁。

至虛妙，況其靈智，益深益遠乎！……然虚心之道，力有深淺，深則兼被於形，淺則唯及其心。被形者，則神人也；及心者，但得慧覺而已，身不免謝。何則？慧是心用，用多則體勞。初得小慧，悅而多辯，神氣散洩，無靈潤身，生致早終，道故難備。經云“屍解”，此之謂也……凝神寶氣，學道無心，神與道合，謂之得道……山有玉，草木因之不彫；人懷道，形體得之永固。資薰日久，變質同神。練神入微，與道冥一。^①

趙志堅終於觸及“形”的範疇。他說人有形之身軀，受到道之薰染轉化，則得改變身軀之本質，而得以與神合一而無生死之變異。隱化、顯現兩自在，實已事涉神異。

前文已經點出趙志堅的《坐忘論》偏重心神之涵養功夫，此義前人也已說出。^②但是，趙氏畢竟是道士的身份，道教相當注重肉身的問題，或者說即是形神問題，不會只關心中心性課題。因此，上引文究竟還是呈顯出趙志堅的道教性格，而在修養功夫的格局與內容上，得以與儒釋兩家有所區隔。趙志堅強調形神俱全，還是忍不住批評了所謂用慧而身謝的“屍解”之人的缺失，其實矛頭隱隱指向佛教徒。

不過，趙志堅的坐忘功夫，終究還是一種心神修養論，而不

① 張君房編《雲笈七籤》，第2059-2060頁。

② 朱越利《〈坐忘論〉作者考》，《炎黃文化研究》第7期，2000年9月（道教學術資訊網站 <http://www.ctcwrj.idv.tw/godking.htm>）。此文之討論，朱氏已大略述及此義，但因為朱氏乃資以佐證《坐忘論》作者，所以尚未深論此義。

涉及肉身的鍛煉問題，他甚至還說“身爲滓質”。所以，人身此有“形”也只是在得道的境態之下被轉化，而得以與“神”合一，達致形神俱妙的境界。這一點還是應該被注意到，而且也因此招致司馬承禎的詰難與質疑。

三 司馬承禎的批判

前文已提及司馬承禎也有《坐忘論》，以下即引用以論述其觀點，並與趙志堅者相對照。

司馬承禎在王屋山唐碑文《坐忘論》（《白雲先生坐忘論》）中針對趙志堅的“坐忘”理論提出批判，他說：

今世之人，務於俗學，競於多聞，不能得其樞要。又近有道士趙堅，造《坐忘論》一卷七篇，事廣而文繁，意簡而詞辯，苟成一家之著述，未可以契真玄。故使人讀之，但思其篇章句段，記其門戶次叙而已，可謂坐馳，非坐忘也。^①

顯然一卷七篇的幅制，司馬承禎認爲過於繁瑣！所以，從司馬氏之七篇說可證前述之“坐忘樞翼”，並非趙志堅所作。而司馬氏既然嫌其繁冗，所以“坐忘樞翼”自然也非司馬氏的手筆。因

① 陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補《道家金石略》，北京：文物出版社，1988年，第176頁。以下徵引王屋山唐碑文司馬承禎《坐忘論》的文字，以《道家金石略》爲本，另外於關鍵字句，也參酌曾慥《道樞》卷二《坐忘篇下》之文本。

此 ,如果希企藉助閱讀趙氏《坐忘論》而於坐忘功夫有所裨益 ,恐怕只會拘泥於細瑣的章句文義 ,非但無法“坐忘” ,而翻成“坐馳”之病 ,最終一場空而已。司馬承禎的批判很嚴厲 ,他自然是胸有成竹了。他對於“坐忘” ,有其定義與見解 ,論曰“夫坐忘者 ,何所不忘哉? ……坐忘者 ,爲亡萬境也。”^①這個“坐忘”定義還是有點模糊。所以 ,他有更進一步的申論:

坐忘者 ,長生之基地。故招真以煉形 ,形清則合於氣;含道以煉氣 ,氣清則合於神。體與道冥 ,謂之得道……夫真者 ,道之元也 ,故澄神以契真。莊子云“墮肢體 ,黜聰明 ,離形去智 ,同於大通” ,即其義也……又曰“寓太定者發乎天光。”寓則心也 ,天光則惠照也。故能先定其心 ,而惠照內發 ,故照見萬境虛忘而融心於寂寥之境 ,謂之坐忘也。^②

司馬承禎引用《莊子》的文字 ,依序分別出自內篇《大宗師第六》、雜篇《庚桑楚第二十三》 ,以闡釋其“坐忘”之義。而其“坐忘”義 ,與趙志堅所論大抵略同。然而 ,對於“坐忘”、“泰定”之說 ,還是與趙志堅有所差異。所以 ,王屋山唐碑文《坐忘論》便說:

① 《道家金石略》,第176頁。曾慥《道樞》卷二《坐忘篇下》作“忘者 ,忘萬境也”。

② 《道家金石略》,第176頁。曾慥《道樞》卷二《坐忘篇下》則作“坐忘者 ,長生之基也”。

坐忘者，爲亡萬境也。故先了諸妄，次定其心。定心之上，豁然無覆；定心之下，空然無基。觸然不動，如此則與道冥，謂之太定矣！既太定矣，而惠自生，惠雖生，不傷於定。^①

“坐忘”與“定慧”的論點，也略同於趙志堅。但是，“定心之上，豁然無覆，定心之下，空然無基”之說，司馬承禎突出地展現了“定心”無所依傍，開闊無涯，巋然不動而與道冥合之深義，却是趙氏所未暢論者。^②

司馬承禎的“坐忘”論，與趙志堅所說也似乎相去不遠，而且也好像只局限於心性論而已。那麼，司馬承禎對趙志堅“坐馳”的批判，是否僅是因為趙氏內容的繁瑣呢？司馬承禎是否有點小題大做？

事實似非如此。上引司馬承禎《坐忘論》兩段文獻，其中“形”、“氣”、“神”幾個概念被標揭出來，具有關鍵意義。至少可以肯定，司馬承禎不只談心性論而已，他頗爲關注身軀形質的問題。這一點就與趙志堅存在著差異。司馬氏對此有所申論：

① 《道家金石略》，第176頁。此段文字也大略見引於曾慥《道樞》卷二《坐忘篇下》。

② “定心之上，豁然無覆，定心之下，空然無基。”此段關鍵而重要的文字在曾慥《道樞》卷二《坐忘篇上》則未見，而且在張君房《雲笈七籤》卷九十四所收錄趙志堅《坐忘論》版本亦未見。可以輔證的是，這段話確是司馬氏之說，《坐忘篇上》及《坐忘論》無此，則非司馬承禎之著作明矣！

或曰“坐忘者，長生之門也。老子何得云‘及吾無身，吾有何患？’若如無身，還同泯滅，不謂失長生之宗乎？”余應之曰“所謂無身者，非無此身也。謂身體合大道，不徇榮貴，不求苟進，恬然無欲，忘此有待之身。故聖人勸煉神合道，升入無形，與道冥一也。亦是離形去智、墮肢體之義也。所貴長生者，神與形俱全也……若獨養神而不養形，猶毀宅而露居也，則神安附哉？……或曰‘人壽終之時，但心識正觀，即神超真境，不墮惡道’者，此乃自寬之詞耳，非至正之言也……夫神清氣爽之時，猶為善惡所惑，況臨終昏耄之日，焉得不為衆邪所惑哉？……夫與揚言正觀而遺形者，豈非虛誕哉？……但能觀乎諸妄，了達真妙，而此身亦未免為陰陽所陶鑄而輪混也。要借金丹以羽化，然後升入無形，出化機之表，入無窮之門，與道合同，謂之得道，然後陰陽為我所制也。”^①

關於“身體”的討論，司馬承禎反駁一般人對於老子“無身”義的誤解，並強調身形乃為神識、心性依附之本，因此，道教所追求的長生之道，是形神俱妙。他批評養神而不養形，是偏失之法。所以，教人“煉形”、“煉氣”外，同時也“煉神合道”，可謂形氣神交相養，無一偏頗獨養。

接著他又批評過度信賴心識能力的觀點，因為司馬氏認為心識自體並無足夠的自主能力，往往為外境、天地陰陽二氣所宰

^① 《道家金石略》，第176頁。

制。是故，司馬承禎再次強調道教注重形神俱全，乃是因為這才是超脫陰陽宰制之道。

司馬承禎進一步駁斥心識正觀而遺形的解脫之說，同時對於定慧雙生的太定之道也頗有微詞。他的論述有其針對性，前者大抵可以指涉佛教徒，甚至是隋至唐初相當強調“正觀”之道的道士們，^①後者顯然是對於趙志堅所論“坐忘”之道的不滿。

所以，司馬承禎並不重視所謂的“觀法”，他不論述“正觀”，當然也不像趙志堅那般大談其有觀、空觀、真觀。這又是二人另一差異處所在。

司馬承禎還是強調六朝的道教老傳統，我們都知道他另有一部談修煉的傑構——《服氣精義論》，那便是“煉形”、“煉氣”與“煉神”的經典之作，而在此司馬承禎則強調“借金丹以羽化”的服食煉養之術。這一點便又與趙志堅不同，從而更加彰顯出道教信仰的特質了，同時也可以修正我們對於唐代道教傾向心性、精神解脫之道的片面印象之看法了。

三 結語

唐代初中期的三篇《坐忘論》，反映了當時道教思想發展的實態。比較三篇《坐忘論》，我們可以發現存在著發展性。年代

① 隋至唐初有許多道士相當強調“正觀”之道，這是一種心性解脫之道，可參考鄭燦山《內丹與胎息——唐初道教“精氣神”概念之轉變及其意義》，《中國學術年刊》第三十一期（春季號），2009年3月。另外盧國龍《中國重玄學》第四章、第五章也多所著墨，可以參看。

較早的趙志堅對於莊子“坐忘”概念的引申發揮，在其《坐忘論》中之第五篇，便專論“真觀”，而趙志堅在《道德真經疏義》又闡發了“有觀”、“空觀”、“真觀”三者的辯證關係。大略可以看出，這是趙志堅有染於時風，受到當時興起的天台宗“空觀”、“假觀”、“中觀”止觀學說的影響，而提出的道教式對應理論。前文已述，隋至唐初道教界比較強調“正觀”，所以趙氏“真觀”之說，年代當略推遲一些。

附論：

《天隱子》八篇，除了關注“坐忘”議題，也因為討論“漸”的概念，觸及易經，並說明了定慧之理。這些問題也同樣在司馬承禎《坐忘論》中反映出來。隱約可以看出，天隱子與司馬氏年代可能相接，而面對同樣的學術氛圍與問題。

所以，即使司馬承禎對於趙志堅、天隱子皆有所批評，但是年代略晚的司馬氏與天隱子似乎身處同樣的學術環境，所以，在他們的論述當中，約略看出了佛教、禪宗的背影。而且，六祖慧能於武則天朝圓寂，禪宗正方興而未艾，不立文字與頓漸之辨的禪宗宗風這個他山之石，讓主要活躍於唐玄宗朝的司馬承禎自然不能無感。

從趙志堅、天隱子以迄司馬承禎，他們聚焦“坐忘”主題，並抒發為文，其中討論的子題與概念，可以顯出遞嬗之跡，反映出時代的脈動，也可顯出唐初中期道教思想的動態。當時“坐忘”主題開展出來的理論，偏向心性論，而足以彰顯道教特色的身體觀。本文雖已大致述及，却也無法深論。此外，另有涉及易經與

老子的問題 ,也都只能留待日後再行處理了。

作者簡介 鄭燦山 韓國外國語大學中國語言與文化系客座教授 ,原任臺灣師範大學國文系教授 ,著有《東晉唐初道教道德經學》、《六朝隋唐道教文獻研究》等。