

道教“坐忘”论略

——《天隐子》与《坐忘论》关系考

何建明

内容提要：“坐忘”是唐代道教的一个重要范畴，以《天隐子》、《坐忘论》等为代表的唐代“坐忘”之论思潮，构成了中国道教哲学精彩的一章。本文在前人基础上重新比较与考证了《天隐子》与《坐忘论》的关系，指出天隐子并非司马承祯假托之名，司马承祯的“坐忘”之论对于《天隐子》不仅是吸取，也是创新，这说明了唐代道教“坐忘”之论的丰富性和多样性。

关键词：坐忘 天隐子 司马承祯 唐代道教

一、引言

“坐忘”一词早见于《庄子·内篇·大宗师第六》：

颜回曰：“回益矣。”仲尼曰：“何谓也？”曰：“回忘仁义矣。”曰：“可矣，犹未也。”他日复见，曰：“回益矣。”曰：“何谓也？”曰：“回忘礼乐矣！”曰：“可矣，犹未也。”他日复见，曰：“回益矣！”曰：“何谓也？”曰：“回坐忘矣。”仲尼蹴然曰：“何谓坐忘？”颜回曰：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”仲尼曰：“同则无好也，化则无常也。而果其贤乎！丘也请从而后也。”

颜回是孔门弟子中最受孔子看重的，曾被孔子看作是自己的接班人。可惜颜回虽年少孔子三十岁，却较孔子早死，孔子也因颜回早夭而恸哭不已：“噫！天丧予！天丧予！”这是大家都熟知的故事。可是，为什么颜回既“忘仁义”又“忘礼”，以至于“坐忘”，而孔子仍很欣赏他，甚至赞扬他？这大概因为颜回“其心三月不违仁，其余，则日月至焉而已矣”。更何况：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者”，而颜回正是“一箪食，一瓢饮，在陋巷”而仍“乐之者”。因此，颜回对“仁义礼”的“坐忘”，实际上不是遗“忘”了“仁义礼”，而是将“仁义礼”转化为内在的力量之源。而《庄子》借颜回与孔子之口来讲“坐忘”，不见得就是注重儒学的内容，而是颜回所谓“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通”的“坐忘”方法。这也就是说，“坐忘”原出于儒家，而后为道家所引用，乃至后来的儒家都不提“坐忘”了，反倒在家家道教中发展出一派“坐忘”之论来。

在《庄子》之后，晋代郭象对“坐忘”进行了新的解释，提出：“夫坐忘者，奚所不忘哉？既忘其迹，又忘其所以迹者。内不觉其一身，外不识有天地，然后旷然与变化为体而无不通也。”¹这显然已经完全抛弃儒家的内容，而使“坐忘”成为一种纯粹的认知或体知方法。到了唐代成玄英那里，“坐忘”在郭象《庄子注》的基础上又有了重玄学的新义，正如成玄英所说：

道能通生万物，故谓道为大通也。外则离析于形体，一一虚假，此解隳肢体也。内则除去心识，恍然无知，此解黜聪明也。既而枯木死灰，冥同大道，如此之益，谓之

¹ 郭象：《庄子注·大宗师下》。另见敦煌文献 P2563《南华真经》，李德范辑《敦煌道藏》（三），全国图书馆文献缩微复制中心 1999 年版，1583 页。

坐忘也。²

成玄英关于“坐忘”的这一重玄学解释，直接成为唐代中期司马承祯³、天隐子等“坐忘”之论哲学思潮的源头。

南宋初年曾慥著有《道枢》，在该书卷二《坐忘篇下》中明确地提到：“至游子曰：吾得坐忘之论三焉。”也就是说，唐代流行着三种“坐忘”之论。这在中国历史上是非常独特的。半多个多世纪以前，已故著名历史学者蒙文通先生曾发表《坐忘论考》一文⁴，对唐代“坐忘”之论进行了初步的考证与梳理，为后人研究唐代道教思想与历史提供了极大的方便，因而广为引证。但是，历史已经过去了这么多年，蒙先生在《坐忘论考》中所提出的问题，也有待重新思考与进一步的探讨。

就曾慥所提到的三家“坐忘”之论而言，《天隐子》与《坐忘论》无疑是其中非常重要的两家之作。它们是唐代两部非常重要的道教养生学著作，更是中国道教史上有实际影响的“坐忘”修炼方法的最具代表性的作品。对于《坐忘论》作为司马承祯的著作，历来没有异议，但是对于《天隐子》是否为司马承祯的著作，历来有不同的看法。比较多的中国学者认为《天隐子》是司马承祯的作品。尤其是现代中国道教学者绝大多数都是持此种观点。⁵也有一些人不同意此种观点，或是不能确定《天隐子》就是司马承祯的作品。⁶对于视《天隐子》为司马承祯作品的人来说，他们通常将《天隐子》与《坐忘论》放在一起论述，而视《天隐子》非司马承祯所作的人则明显地将这两部著作区别开来论述。当然，也由于《天隐子》一书的作者和时代不能确定，有的学者干脆对《天隐子》存而不论。⁷

相比较于中国学者而言，日本学者在对待中国古文献方面要谨慎得多。对于《天隐子》是否为司马承祯的作品，日本学者普遍持怀疑态度，许多学者只相信《天隐子序》为司马承祯所作，因而在谈论司马承祯坐忘论思想时，都不把《天隐子》考虑在内⁸。有的学者甚至

² 成玄英《南华真经疏·大宗师下》。

³ 关于司马承祯的生平事迹，由于论者较多，本文不再专门介绍，请参见何建明：《道家思想的历史转折》，华中师范大学出版社，1997，204-267页。湖南省道教文化研究中心编：《道教与南岳》，岳麓书社，2003，58-90页。另可参见陈垣编纂、陈智超、曾庆英校补：《道家金石略》，文物出版社，1988，91-92页（陈子昂撰《体玄先生潘尊师碑颂》）；120-122页（《贞一先生庙谒》）；133-134页（《天台山桐柏观碑》）。

⁴ 蒙文通：《坐忘论考》，载《蒙文通文集》，第1卷《古学甄微》，巴蜀书社，1987，361-368页。该文最早公开刊载于四川省立图书馆主办的《图书集刊》第8期，1948年成都出版。

⁵ 《正统道藏》编者将《天隐子》题为“上清十三代宗师有天师贞一先生司马承祯述”。历代持此种观点者主要有苏东坡（陆游《渭南文集》，卷26《跋〈天隐子〉》）、王古（《郡斋读书志》卷16）、陈振孙（《书录解题》卷九）、宋濂（《诸子辨》）、陈国符（《道藏源流考》，上册，58页，中华书局，1963）、楼宇烈等（《中国哲学史》，上册，344页，中华书局，1980）、李远国（《道教气功养生学》，255页，四川省社会科学院出版社，1988）、李养正（《道教概说》，中华书局，1989，126页）、卿希泰等（《道教与中国传统文化》，184、380页，福建人民出版社，1990）、《中国道教史》，第2卷，227页，四川人民出版社，1992）、徐兆仁（《道教与超越》，48页，中国华侨出版公司，1991）、卢国龙（《中国重玄学》，354页，人民中国出版社，1993）、唐大潮（《中国道教简史》，宗教文化出版社，2001，140页）、孔令宏（《从道、术关系看隋至中唐道教义理的特点——以司马承祯思想为例》，载陈鼓应、冯达文主编：《道家与道教第二届国际学术研讨会论文集》（道教卷），264-274页，广东人民出版社，2001）和潘雨庭（《道教史发微》，上海社会科学院出版社，2002，103-108页）等。

⁶ 洪兴祖、吴曾《能改斋漫录》、纪昀等《四库全书总目提要》、周中孚《郑堂读书志》、任继愈、钟肇鹏等《道藏提要》（中国社会科学出版社，1991，765页）、何建明《道家思想的历史转折》（华中师范大学出版社，1987，207页。）及《略论道代道家（教）复性思潮》（载陈鼓应、冯达文主编《道家与道教第二届国际学术研讨会论文集》（道家卷），422-423页，广东人民出版社，2001）等。

⁷ 这方面最突出的表现就是任继愈主编的《中国道教史》和许抗生《略论司马承祯的道教思想》（载陈鼓应、冯达文主编《道家与道教第二届国际学术研讨会论文集》（道教卷），254-263页，广东人民出版社，2001）等论著。

⁸ 今枝二郎《司马承祯略论》，载秋月观暎编《道教与宗教文化》，平河出版社，1987，170~189页。砂山稔《隋唐道教思想史研究》，平河出版社，1990，337~341页。中嶋隆藏《〈坐忘论〉的安心思想》，中国文史哲学研究会《东洋学集刊》，第73号，43-59页。1995年5月30日出版。

专门考证《天隐子》不是司马承祯的作品。⁹

南宋初年曾慥在其著名的《道枢》一书中，已经明确地将唐代“坐忘”之论区分为三种形态，即司马承祯、天隐子和赵坚三家。这也就是说，谈到唐代的“坐忘”之论，不能只谈论司马承祯的“坐忘”之论，而视天隐子和赵坚两家坐忘论于不顾。更何况，就道家道教所重视的长生久视之术而言，司马承祯在《天隐子序》中就很明确地指出：“自伯阳以来，惟天隐子而已。”这可以看出天隐子或《天隐子》之“坐忘”论在历史上的重要性了。

问题是，要探讨《天隐子》“坐忘”之论的思想与方法，就必须弄清楚《天隐子》或天隐子与司马承祯的关系。而要弄清楚天隐子与司马承祯之间的关系，还必须对《天隐子》与《坐忘论》之间的关系进行一番深入的讨论。

对于《天隐子》或天隐子与司马承祯《坐忘论》之间的关系，国内外学术界由于对《天隐子》的作者持不同的看法，自然也存在很大分歧。将《天隐子》看作就是司马承祯之著作的学者，通常将《天隐子》与《坐忘论》看作是“互相表里”，并不作明显的区分¹⁰。而不赞同将《天隐子》看作是司马承祯所作的学者，试图对《天隐子》与《坐忘论》作严格的区分。日本学者神冢淑子在《司马承祯〈坐忘论〉略论》一文中就明确地指出，《天隐子》看重《易经》，而这种立场在《坐忘论》则看不到。本文想在已有相关研究的基础之上，着重探讨一下《天隐子》与《坐忘论》的关系。这样或许可以将唐代对后世影响最巨的“坐忘”之论作些更深入的探讨。

二、天隐子与司马承祯相异趣的修心观念

确信《天隐子》为司马承祯之作，最有代表性的学者要数已故上海学者潘雨庭先生。他在《论司马承祯〈天隐子〉》一文中说：

司马承祯序曰：“吾不知其何许人。著书八篇，包括秘妙，殆非人间所能力学者也。”此系司马承祯之言，不可不信，信为渐门的第一步。第一步未能踏稳，何能深入理解以下四渐门。然则天隐子果何人？读其书者当深思之，核实作者及其时代，决不可忽略。或未能得，势必有感，惑则生疑，又将信有碍于信。故初学古人之炼气法，对于古人之情况，每有荒诞不稽之感，而此天隐子亦有恍惚之象。然不妨先学司马承祯“吾不知其何许人”，暂可不辨天隐子其人。当一千二百余年前的司马承祯且不知，今日何能知之。故可先读其书，然稍有理解能力者，必笑此为愚。因此属司马承祯之寓言，何必信其为真。八篇《天隐子》，实为司马承祯所自作。或核诸事实，“后序口诀”中已自作“天隐子出焉”的说明。然有意作“前序”之言，更不可不深信之而深思之。天隐子之秘妙，殆非人间所能力学者也。故愿由文字而进一步研习天隐子之理者，首当有悟于司马承祯特为构此寓言之故，得其故者，方能入其渐门。

于“后序口诀”曰：“承祯诵《天隐子》之书三年，恍然有所悟。乃依此五门渐渐进习，又三年，觉身心之闲而名利之淡矣。又三年，天隐子出焉，授之以口诀，其要在《存想篇》归根复命成性众妙者是也。”读此可确证《天隐子》之八篇，为司马承祯所作。而天隐子其人，殆非人间所能力学者也。“前序”之言实有其深义，今略为阐明之。¹¹

⁹ 神冢淑子：《司马承祯〈坐忘论〉略论》，东京大学东洋文化研究所《东洋文化》，第62期。

¹⁰ 卿希泰：《简明中国道教通史》，四川人民出版社，2001，75页。

¹¹ 潘雨庭：《道教史发微》，106页。

将《天隐子》看作是司马承祯假托之言，是确认《天隐子》就是司马承祯所作的学者们的普遍的观点。按照这种观点，天隐子当然就是司马承祯本人，而不是另有他人。当然，这种观点无法解释南宋初期曾慥在《道枢》中将天隐子与司马承祯和赵坚并列为坐忘论三家之说，更重要的是无法解释为什么“正一先生读其书，悟曰吾则异于是”¹²。

潘雨庭先生立论主要还是将《天隐子》看作是司马承祯所撰写的一则寓言，他也一再引证司马承祯为《天隐子》一书所写的“前序”与“后序口诀”来说明自己的观点。其实，也正是司马承祯为《天隐子》所撰写的“前序”和“后序口诀”，显现出司马承祯与天隐子不象是一个人。何以见得？

司马承祯为《天隐子》所作的“前序”与“后序”，主要着眼于《天隐子》所阐述的“修炼形气、养和心灵”的炼气存神思想。《天隐子》首章《神仙章》即云：

人生时禀得灵气，精明通悟，学无滞塞，则谓之神。宅神于内，遗照于外，自然异于俗人，则谓之神仙。故神仙亦人也，在于修我灵气，勿为世俗所沦污；遂我自然，勿为邪见所凝滞，则成功矣。喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲七者，情之邪也；风、寒、暑、湿、饥、饱、劳、佚八者，气之邪也，去此邪，仙道近矣。

因此，司马承祯在《天隐子序》中说：

神仙之道，以长生为本；长生之要，以养气为根。夫气受之于天地，和之于阴阳。阴阳神灵，谓之心主；昼夜寤寐，谓之魂魄。是故人之身，大率不远乎神仙之道矣。天隐子，吾不知其何许人，著书八篇，包括秘妙，殆非人间所能力学者也。观夫修炼形气，养和心灵，归根契于伯阳，遗照齐于庄叟，长生久视，无出是书。

其实，《天隐子》一书主要是谈如何“渐而进之，安而行之”从而达到修真达性。从《天隐子》五渐门来看，其中心思想并不是养气存形，而是要存想、坐忘以达于神解，也就是要通过修炼身心，从而达到神通的境界。《天隐子》明确指出：“休粮服气是道家之权宜”，而并不是真正的目的。这显然与司马承祯早期特别强调服气养形的《服气精义论》的主旨大相异趣。

在《天隐子》一书中，虽然主张“神仙亦人也，在修我灵气，勿为世俗所沦污；遂我自然，勿为邪见所凝滞”，但是，从其五渐门来看，只有第一“斋戒”门和第二“安处”门是与炼气修形相关的，而第三“存想”门、第四“坐忘”门和第五“神解”门，其实是修心法门。正如《天隐子》《渐门三》所云：

渐有五门，一曰斋戒，二曰安处，三曰存想，四曰坐忘，五曰神解。何谓斋戒？曰澡身虚心。何谓安处？曰深居静室。何谓存想？曰收心复性。何谓坐忘？曰遗形忘我。何谓神解？曰万法通神。是故习此五渐之门者，了一则渐次至二，了二则渐次至三，了三则渐次至四，了四则渐次至五，神仙成矣。

这就是说，光修第一“斋戒”门和第二“安处”门，是不可能成神仙的。在天隐子看来，斋戒门就是“调理形骸之法”，能行“斋戒”门，就能达到“形坚则气全”。但是，养气修形并不是《天隐子》所强调的修行之重点。“澡身虚心”的斋戒和“深居静室”的“安处”，不过是“存想”“坐忘”的基本条件和必备前提。在“斋戒”和“安处”的基础之上，只有通过“存想”和“坐忘”，才能真正达到“神解”，即成神仙。而所谓“澡身虚心”的“斋戒”与

¹² 曾慥《道枢》卷二《坐忘篇中》。

“深居静室”的“安处”，也不过是修心的另一种表达，即“斋戒”是为了“虚心”，而“安处”是为了“安心”。“安处”何以是安心？正如《天隐子》、《安处五》所云：

何谓安处？曰非华堂邃宇重裯广榻之谓也。……修养之渐倘不法，此非安处之道术。曰：吾所居室，四边皆窗户，遇风即阖，风息即开。吾所居座，前帘后屏，太明则下帘以和其内暎，太暗则卷帘以通外曜。内以安心，外以安目，心目皆安矣。明暗尚然，况大多事虑，大多情欲，岂能安其内外哉。

“存想”就是“存我之神”、“想我之身”。“闭目即见自己之目，收心即见自己之心，心与目皆不离我，不伤我神，则存想之渐也”。¹³而“坐忘者，因存想而得也，因存想而忘也。行道而不见其行，非坐之义乎？有见而不行其见，非忘之义乎？何谓不行？曰心不动故；何谓不见？曰形都泯故。”¹⁴

很显然，《天隐子》所强调的修行方法，虽然“易简”，并有循序渐进的“五门”，但是，都不过是修心而已：渐修第一门“斋戒”是“虚心”，渐修第二门“安处”是“安心”，渐修第三门“存想”是“收心”，渐修第四门“坐忘”是“彼我两忘，了无所照”的不动心（“心不动”），而渐修第五门“神解”则是“万法通神”，是前四门“修心”的最后结果，也就是通达神仙的境界。

可是，司马承祯在《天隐子》一书的“前序”和“后序口诀”中，一再强调的是《天隐子》的养气思想。他的这一观念在“后序口诀”中表现得最为突出。司马承祯说：

承祯诵天隐子之书三年，恍然有所悟，仍依此五门渐渐进习。又三年，觉身心之闲，而名利之趣淡矣。又三年，天隐子出焉，授之以口诀。其要在存想篇“归根复命、成性众妙”者是也。夫人之根本由丹田而生，能复则长命，故曰归根复命。夫人之灵识，本乎理性，性通则妙万物而不穷，故曰成性众妙。然呼吸由气而活，故我有吐纳之诀；津液由水藏而生，故我有漱咽之诀；思虑由心识而动，故我有存想之诀。

潘雨庭先生据此说：“综观全书的纲领，简洁而明白。初学炼气者可作为入门书，及认识深邃者仍可反复体验之，必能受其种种启示，其中有无穷信息以待有心人取之，确能深入浅出而雅俗共赏。计司马承祯迄今已一千二百余年，或以生物观之，以人体观之，千余年间之变化微而又微，可云未变。故而研习古人之炼气法，反足以增进今日对人体之认识。”¹⁵

其实，“‘存想’本是《天隐子》一书中所着重阐发的‘存我之神’，‘想我之身，闭目即见自己之目，收心即见自己之心，心与目不离我身，不伤我神’的心性修炼之术。然而在司马承祯这里，则被引用和改造成为调理身内精气的修身炼气之法。”¹⁶因此，司马承祯的所谓“吐纳之诀”、“漱咽之诀”和“存想之诀”，完全就是炼气修形之理论。他把神仙修炼看作就是炼气。正如他自己所说：

凡五日为一候，每候当焚香于静室中，存想自身，从首至足，又自足至丹田，涌上脊膂脉，入于泥丸。所想其黄气纷纷然，如云直贯泥丸，想毕复漱咽。乃以两手掩两耳，搭其脑，如鼓鸣，三七下，伸两足端坐俛首，极力直颈，两手握固，又

¹³ 《天隐子》之《存想六》。

¹⁴ 《天隐子》之《坐忘七》。

¹⁵ 潘雨庭：《道教史发微》，104页。

¹⁶ 何建明：《道家思想的历史转折》，248页。

于两胁下，接腰肋骨傍。乃左右耸两肩甲，闭息顷刻，气盈面赤则止，凡行七遍，气从脊脊上徹泥丸，此修道之大纲也。然更有要妙，在乎与天地真气冥契同运，能识气来之时，又辨气往之所，若是则与天地齐其长久，谓之神仙矣。¹⁷

司马承祯“完全从道气神仙论出发来理解和解释”¹⁸《天隐子》的神仙修炼理论，表明他的神仙理论与《天隐子》的神仙理论是有分别的。这也符合历史上所记载的“正一先生（即司马承祯）读其书，悟曰吾则异于是”¹⁹的说法，至少不能被看作是完全一致的。从这一角度来说，将司马承祯与天隐子看作是一个人，显然很难成立。

三、《天隐子》与《坐忘论》相异趣的思想资源

学者们在探讨《天隐子》与《坐忘论》时，通常将两者之间的关系称之为“互为表里”。这种说法表明两者之间虽然存在着差异，但是这种差异并不是根本对立或发生冲突的，而是相互补充的。有的学者甚至认为《坐忘论》与《天隐子》就是“同一个内修体系”²⁰。支撑上述论点的一个非常重要的依据就是，《天隐子》与《坐忘论》都有一个共同的思想资源或理论基础，即老庄思想。如有学者说：“司马承祯援引《庄子》文意甚多，《坐忘论》养生七法，《天隐子》渐门五方，差不多都引《庄子》为典据。这就是其思想旨归说的。”²¹另有学者说：“《天隐子》的立论本于老庄思想。”²²而潘雨庭先生也说：“司马承祯更能驾三茅公与张良而上之，乃‘归根契于伯阳，遗齐于庄叟’。以老庄之理而述此八篇，实指反身所得，引生命之秘妙，宜‘非人间所能力学者也。’”²³问题是：《坐忘论》与《天隐子》在思想资源方面真的是完全一样的吗？

事实上，从目前刊载《坐忘论》与《天隐子》的《正统道藏》版、成都三仙庵《道藏辑要》版和宋代曾慥《道枢》版来看，《坐忘论》与《天隐子》在思想资源方面还是存在着比较大的差异的。

《坐忘论》与《天隐子》在思想资源方面最明显的一个差异就是，《坐忘论》所引据的古代经典，主要是老子的《道德经》、《庄子》和《西升经》《生神经》等道家道教典籍，而《天隐子》主要引据的是《周易》。

从《坐忘论》来看，《坐忘论》的“信敬第一”，主要是引证老子《道德经》第十七章中“信不足，焉有不信”等为依据来展开论述。《坐忘论》中的“断缘第二”的理论依据，即是老子《道德经》第五十二章“塞其兑，闭其门，终身不勤”，和《庄子》书中《大宗师篇》的“不将不迎”一义²⁴。《坐忘论》的“收心第三”部分，其理论依据主要是老子《道德经》第十六章“夫物芸芸，各归其根，归根曰静，静曰复命，复命曰常，知常曰明”。而《坐忘论》中的“简事第四”，其理论依据主要是《庄子》一书中“行名失己，非士也”一句，以及《西升经》中所谓：“抱元守一，至度神仙，子未能守，但坐荣官。若不简择，触事皆为，则身劳智昏，修道事阙”等句。《坐忘论》的“真观第五”，其理论依据主要是老子《道德经》第一章“常无欲，以观其妙”。《坐忘论》中的“泰定第六”，其主要理论依据则是《庄子》中的《庚桑楚篇》的“宇泰定者，发乎天光”。而《坐忘论》中的“得道七”，则

¹⁷ 司马承祯《天隐子》“后序”。

¹⁸ 何建明：《道家思想的历史转折》，246页。

¹⁹ 曾慥：《道枢》，卷2，《坐忘篇中》。

²⁰ 徐兆仁：《道教与超越》，50页。

²¹ 卢国龙：《中国重玄学》，人民中国出版社，1993，368页。

²² 孔令宏：“从道、术关系看隋至中唐道教义理的特点——以司马承祯思想为例”，载陈鼓应、冯达文主编：《道家与道教第二届国际学术研讨会论文集》（道教卷），274页。

²³ 潘雨庭：《道教史发微》，105页。

²⁴ 《庄子·内篇·大宗师第六》原文为：“其为物无不将也，无不迎也，无不毁也，无不成也。”

是引证老子《道德经》第二十三章“同于道者，道亦乐得之”，并引证老子《道德经》第六十二章中“古之所以贵此道者何，不曰以求得，有罪以免耶”。

当然，《坐忘论》最重要的是“坐忘”概念。此概念正是出于《庄子》之《大宗师篇》。这也就是说，《坐忘论》整个就是建立在老子《道德经》和《庄子》的思想观念基础之上的，并辅之以诸如《西升经》、《生神经》等其他道教经典思想。

与此不同的是，在《天隐子》中，我们很难象在《坐忘论》中那样发现很多对老子《道德经》和《庄子》中语句的直接引证。在《天隐子》中，能够找到直接引证老子《道德经》的只有一处，即《存想章》最后谓“是以归根曰静，静曰复命，成性存存，众妙之门”。“归根曰静，静曰复命”，显然是《道德经》第十六章的内容；而“众妙之门”出于《道德经》的首章。但即使是在《天隐子》的《坐忘章》中，也没有出现对《庄子》的引证。

实际上，《天隐子》的主要理论依据，不是老子的《道德经》、《庄子》或诸如《西升经》《妙真经》《灵宝经》等道家道教经典，而是《周易》。所以，正如潘雨庭先生说：

读八篇《天隐子》，首当知其结构，实为首尾相连的一个整体。取《周易·系辞》“参伍以变”之理，先分八篇为三、五两段，首三篇论其理，后五篇明具体之之实践。其理归神仙于易简，为此书之可贵处，亦有取于《周易·系辞》“易简而天下之理得矣”的意义。然理虽易简，何可以不得为得，故又取六十四卦中渐卦之象，以验其是否有得于易简。²⁵

《天隐子》对《周易》的重视，是在《坐忘论》中看不到的。《天隐子》之所以重视《周易》，当然与其修炼养生理论有直接的关系。要知道，在中唐吴筠、司马承祯等人那里，流行“神仙可学”论。吴筠在倡导“神仙可学”论时，就是说明神仙并不远离于人，而是人修炼而成的。他说，虽然“神仙体虚，故能跨鸾驭鹤，乘云气飞腾太虚，寿与天齐”，²⁶但是，“人之禀形，模范天地”，五脏六腑都是由于神明的主宰；“存之者则有，废之者则无。有则生，无则死。故去其死，取其生。若乃讽太帝之金书，研洞真之玉章，集帝一于绛宫，列三光于紫房，喻二曜之华景，登七元之灵纲，道备功全，则不必琅轩大还而高举矣。此皆自凡而为仙，自仙而为真，真与道合，谓之神人。”²⁷《天隐子》也首肯神仙是凡人能修炼而成的。但是，人与神仙毕竟有相当大的差距，人如何能修炼成神仙？如果太难，说“神仙可学”就没有多大实际意义；如果都象禅宗六祖慧能那样顿修而成，历来道家道教祖师也就用不着讲那么多修炼神仙的大道理与方法。《天隐子》由此借用了《周易》的理论。

《天隐子》借用《周易》的理论，主要体现在两个方面，一是借用《周易》的“易简”思想，说明修炼神仙是人人都可以做，并人人可以成的；二是借用《周易》的“渐卦”理论，说明神仙固然是人人可以学、都可以成的，但是，并不是一蹴而就的，而是要经过一个循序渐进的修炼过程，一步一步地去实现。因此，《天隐子》首章《神仙章》说明“神仙亦人”，次章就引《周易》“天地之道易简”来说明“易简者，神仙之谓也”，“凡学神仙，先知易简。苟言涉奇诡，适足使人执迷无所归本，此非吾学也”。²⁸告诉人们神仙之道，即易简之道，实际上是告诫世人不要将神仙修炼看作是神秘莫测、甚至是不不捉摸的东西。那么到底什么是神仙“易简”之道呢？接下来的第三章《渐门章》就是回答这个问题的。

天隐子不仅强调“神仙之道”就是《周易》所谓的“易简”之道，而且还特别强调也只有依照《周易》“渐卦”所揭示的渐修之道才能真正达到“神仙之道”。所以，《天隐子》

²⁵ 潘雨庭：《道教史发微》，105页。

²⁶ 吴筠：《玄纲论后序》，《全唐文》卷925。

²⁷ 吴筠：《神仙可学论》，《宗玄集》卷中。

²⁸ 《天隐子·易简章》。

的《渐门章》首句即说：“《易》有渐卦，道有渐门，人之修真达性，不能顿悟，必须渐而进之，安而行之，故设渐门。”由是，《天隐子》进一步说明“渐门有五，一曰斋戒，二曰安处，三曰存想，四曰坐忘，五曰神解”。这就是《天隐子》修炼成仙思想的全部内容。

在《天隐子》中，斋戒、安处、存想和坐忘，是神仙修炼的四种最基本的步骤和方式，只能循序渐进，不可跨越；而最后一个阶段是“神解”，即经过前四个修炼阶段的结果或效应。正如天隐子所说：“斋戒谓之信解，安处谓之闲解，存想谓之慧解，坐忘谓之定解，信、闲、定、慧四门通神，谓之神解。”²⁹

天隐子对“神解”的解释更是充满了《周易》的思想影响。他说：

夫神之为义，不行而至，不疾而速，阴阳变通，天地长久；兼三才而言谓之易，齐万物而言谓之道德，本一性而言谓之真。故天隐子生乎易中，死乎易中，动因万物，静因万物；邪由一性，贞由一性，是以生动静邪恶贞，吾皆以神而解之。在人谓之人仙，在天曰天仙，在地曰地仙，在水曰水仙，能通变化之曰神仙。³⁰

在上面这段话中，天隐子已经将神仙修炼境界完全归结为“能通变化”的“易”。他所谓“本一性谓之真”和“邪由一性，贞由一性”中的“一性”，不是别的，就是一个“易”字。因此，“天隐子生乎易中，死乎易中，动因万物，静因万物”。也就是说，神仙修炼，最根本的就是要体会到“能通变化”的“易”，就是要能把握《周易》通神变化的易理。《周易》强调“穷则变，变则通，通则久”。由凡人修炼成神仙，不正是通过“变通”而获得长生久视吗？当然，凡人因“易”而成神仙，神仙亦会因“易”而变凡人。这就是为什么天隐子一再强调他的修炼理论是“易简”，而并不是什么深奥莫测的东西的缘故。因为整个神仙修炼理论可以归结为一个“易”字，还有什么比这个更“简易”的呢？

应该说，《天隐子》的思想基础与思想核心，都来源于《周易》，都是《周易》的“易变”、“渐变”和“简易”的观念。天隐子的“易简”观念，正是来源于《周易》之“易”的易简义；他的渐修观念，正是来源于《周易》的“渐卦”思想；他的“通神”的“神解”义，则是来源于《周易》的“穷则变，变则通，通则久”的思想。

天隐子的这种《周易》思想的影响，我们很难从《坐忘论》中找到象在《天隐子》中那样的明确标榜。³¹司马承祯在《坐忘论》中大量引证道教祖师经典，而不是天隐子所强调的《周易》“易简”理论。虽然司马承祯在《坐忘论序》中也说，坐忘修道之法，“事简理直，其事易行”，但是他并没有象《天隐子》那样强调“事简”“易行”之理。因此，《坐忘论》中所表述的神仙修炼理论，或许也属于天隐子所不赞同的深奥莫测的东西。

四、《天隐子》“坐忘”与《坐忘论》之“坐忘”

《天隐子》与《坐忘论》相比，不仅在思想资源方面相异趣，在核心理念方面也是存在着明显差异的。《天隐子》强调其核心理念是“存想”，而《坐忘论》的核心理念是“坐忘”。这或许正是天隐子与司马承祯两家坐忘论差异之所在。

《坐忘论》的核心观念当然是“坐忘”。司马承祯在《坐忘论序》中就很明确地说明《坐忘论》主要是阐明“安心坐忘之法”³²。也正因为“坐忘”是司马承祯《坐忘论》的中心观念，他在阐述“信敬第一”、“断缘第二”、“收心第三”、“简事第四”、“真观第五”、“泰定第

²⁹ 《天隐子·神解章》。

³⁰ 《天隐子·神解章》。

³¹ 关于这一点，日本学者神冢淑子有过专门探讨，详见氏著《司马承祯〈坐忘论〉略论》，东京大学东洋文化研究所《东洋文化》，第62期。

³² 此句为《正统道藏》本所有，1906年成都二仙庵《重刊道藏辑要》本则无。

六”和“得道第七”时，都是围绕着“坐忘”义而展开。

司马承祯在《坐忘论·信敬第一》中明确地指出：

如人有闻坐忘之法，信是修道之要，敬仰尊重，决定无疑者，加之勤行，得道必矣。故庄周云：槩肢体，黜聪明，离形去智，同于大通，是谓坐忘。夫坐忘者，何所不忘哉？内不觉一身，外不知宇宙，与道冥一，万虑皆遗，故庄子云，同于大通。

这是就“信敬第一”而言的。也就是说，神仙修道之人，首先要树立一种信念和信心，即相信只有通过“安心坐忘之法”才能得道而成仙。这当然是说明其“坐忘”之法在其《坐忘论》中的重要地位。

就“断缘第二”而言，所谓断缘，就是“断有为俗事之缘”，就是要“弃事”、无为，以达到“心自安”，就是“不将不迎”，不与世事相接。正如老子《道德经》所云：“塞其兑，闭其门，终身不勤”，如果“开其兑，济其事，终身不救”。这显然是达到“坐忘”所必需的基础。

就“收心第三”而言，“静则生慧，动则成昏”。因此，“学道之初，要须安坐，收心离境，不着一物，自入虚无，心乃合道”。“安坐”就是“断缘”，“离境”就是收心。“断缘”就是“心不受外，名曰虚心”。“收心”就是“心不逐外，名曰安心”。这仍然是“坐忘”的基本要求之一。

司马承祯所谓的“简事”，是指“简断事物，知其闲要，较量轻重，识其去取，非要非重，皆应绝之”。功名禄位“假而贱，道德真而贵”，如果不有所简择，“触事皆为，则身劳智昏，修道事阙。若处事安闲，在物无累，自属证成之人”。“简事”是对“断缘”与“收心”补充而言的。如果真的能直接做到“断缘”“收心”，就可以“自入虚无，心乃合道”，无需再修炼了。但是，处于现世中的人，总不可能完全与世俗生活隔断，关键是要能有所“简择”。因此，“简择”并没有超越“断缘”与“收心”，只是一种补充，同为达到“坐忘”的基本条件之一。

“真观”则是经过“收心简事，日损有为”，自然“体静心闲”，从而“观见真理”。这似乎是“收心简事，日损有为”的结果，而很难说是“收心”、“简事”之后的一种修行。接下来的“泰定”更象是“真观”义，因为，所谓“泰定”，就是“无心于定而无所不定”。定则能生慧，因而“泰定”必然导致“得道”。由此来看，“得道”也只是一种结果，是“泰定”的结果，而不是一种修行方式。

很显然，司马承祯的《坐忘论》所阐发的“坐忘”观念，主要是经过“断缘”、“收心”“简事”而达到“泰定”生慧，从而“得道”。正如论者已经普遍承认的那样，这是受佛教天台宗“止观”学说的影响。³³这种“坐忘”其实就是“止观”的另一种表达。

与此相对照，《天隐子》的“坐忘”论则有另一番不同的意境，即是说，《天隐子》的坐忘论观念之核心是“存想”。

首先要承认《坐忘论》与《天隐子》在某些方面有相同之处。比如说，在修道的初期阶段，《天隐子》讲“斋戒”以达“虚心”，讲“安处”以达“安心”，这就相当于《坐忘论》讲“断缘”以求“心不外受”而“虚心”，讲“收心”以求“心不逐外”而“安心”。另外，当《天隐子》将“存想”看作是“慧解”时，接近于《坐忘论》的“真观”；当《天隐子》将“坐忘”看作是“定解”是，则接近于《坐忘论》的“泰定”。不过，《天隐子》的坐忘论思想与《坐忘论》的坐忘论思想还是有显然差异的。

³³ 最早阐述此种观点的可能是蒙文通先生，见氏著《坐忘论考》，载《蒙文通文集》第一卷《古学甄微》，第365页。

两者之间的差异之一是，《天隐子》的核心观念是“存想”，而《坐忘论》的核心观念是“坐忘”。对于《坐忘论》的核心观念何以是“坐忘”，比较容易理解，即《坐忘论》本身以“坐忘”为标识，同时正如上文已经指出的那样，《坐忘论》所谓的七个“修道阶次”，本身就是说明“坐忘”之法的，因而也称之为“安心坐忘之法”。

《天隐子》虽然也是唐代坐忘论之一种，但毕竟不以“坐忘”为标识，“坐忘”之法也只是其坐忘论修道理论的一个方面。正如《天隐子·坐忘章》所言：“坐忘者，因存想而得，因存想而忘也。”这也就是说，修道之五渐门，关键不是“坐忘门”，而是“存想门”。而《天隐子·存想章》亦云：

存谓存我之神，想谓想我之身。闭目即见自己之目，收心即见自己之心。心与目皆不离成身，不伤我神，则存想之渐也。凡人目终日视他人，故心亦逐外走；心终日接他事，故目亦逐外瞻。营营浮光，未尝复照，奈何不病且夭耶？是以归根曰静，静曰复命，成性存存，众妙之门。此存想之渐，学道之功半矣。

《天隐子》总有五大渐修之门，唯独强调这“存想之渐，学道之功半矣”。这话显然不是随便说出来的，说明天隐子非常重视“存想”之“慧解”。因此，连司马承祯在《天隐子》的“后序”中也说：“其要在存想篇‘归要复命，成性众妙’者是也”。

《天隐子》与《坐忘论》的坐忘论思想另一个重要差异在于，天隐子所强调的重要范畴是“神”，而司马承祯所强调的重要范畴是“道”。这显然涉及到两种“坐忘”之论的不同特色问题。

“神”的原意有多种，据《辞源》有“神灵”、“神妙”、“精神”等义。古人也将“上帝”称为“太一神”，以之居紫微宫，为“天之最尊者”。³⁴《庄子》中有与“形”对称的“神”，如《庄子·外篇·在宥第十一》谓：“抱神以静，形将自正”。“神将守形，形乃长生”。又《庄子·外篇·天地第十二》云：“执道者德全，德全者形全，形全者神全。神全者，圣人之道也。”《庄子·外篇·刻意第十五》更谓：“纯粹而不杂，静一而不变，淡而无为，动而以天行，此养神之道也。纯素之道，唯神是守。守而勿失，与神为一。一之精通，合于天伦。野语有之曰：‘众人重利，廉士重名，贤士尚志，圣人贵精。’故素也者，谓其无所与杂也；纯也者，谓其不亏其神也。能体纯素，谓之真人。”当然，《太平经》及其后的一些修道之书也经常以“精”“气”“神”三者对举，使之成为比较普遍的修道养生学范畴。这其中，“神”无疑是较“精”或“气”更重要的，实际成为精气神三者之主导方面。因而《老子想尔注》中常有“结精为神”之说。

在《天隐子》中，“神”意味着通达无滞碍。正如其所言：“人生时禀得灵气，精明通悟，学无滞塞，则谓之神。”所修之神仙与“神”是什么关系呢？“宅神于内，遗照于外，自然异于俗人，则谓之神仙。”³⁵因此，神仙修炼最重要的，就是达到“万法通神”。其表现形式就是“神解”。“夫神之为义，不行而至，不疾而速，阴阳变通，天地长久”，以至于“兼三才而言谓之易，齐万物而言谓之道，本一性而言谓之真”。³⁶显然，这里的“神”具有变通的意义，更是易学、道学与仙学的三者结合。因此，天隐子的所谓“神”，实是对“道”的表达，更确切地说，是对“得道”的表达。在这里，“神”就是“易”，就是“道德”，就是“真”。“悟道”“得道”都是通过“神解”来表现出来。在《天隐子》一书中，对“神”一词阐释要明显多于对“道”一词义的阐释。而且，其对“道”的阐释，也主要是通过“神”的阐释来体现的。

³⁴ 参见钱钟书：《管锥编》，第一册，中华书局，1986，185页。

³⁵ 《天隐子·神仙章》。

³⁶ 《天隐子·神解章》。

但是，在《坐忘论》中，“神”只是相对于“形”而言的，最重要的范畴是“道”。正如司马承祯所说：“夫道者，神异之物，灵而有性，虚而无象，随迎莫测，影响莫求，不知所以然而然之。通生无匮谓之道。”那么“神”呢？他认为“神”是“道”所居之所，“空心谷神，唯道来居”。而“道”是“神”的主宰。“道有至（深）力，徐易形神，形随道通，与神合（为）一，谓之‘神人’。神性虚融，体无变灭，形与之同，故无生死。隐则形同于神，显则神同于气。”可见，形神合一的神仙修炼，是由“道”决定的。“神”与“形”的合一，无论是隐形态还是显形态，都依赖于“神”中是否居有“道”。因此，“神”不过是主宰和实现形神合一的“道”的载体。“形”不能直接得“道”，与“道”为一，而只能通过“神”得“道”。“神”如何得“道”？“凝神宝气，学道无心，神与道合，谓之得道。”很显然，“神”成为神仙修炼中“形”能够与“神”发生关系的中介。

总之，《天隐子》与《坐忘论》虽然关于“神”与“道”的概念并没有本质的不同，但是由于二者对“道”和“神”的阐释重点有所不同，因而天隐子与司马承祯对于“坐忘”之道的阐述也就表现出差异。

《天隐子》与《坐忘论》的第三个差异是，前者主张“坐忘”就是“彼我两忘，了无所照”；而后者则主张“坐忘”当“惟灭动心，不灭照心”。

《天隐子》对“坐忘”的理解是：

行道而不见其行，非坐之义乎？有见而不行其见，非坐之义乎？何谓不行？曰心不动故。何谓不见？曰形都泯故。或问曰：何由得心不动？天隐子默而不答。又问：何由得形都泯？天隐子瞑而不视。或者悟道，乃退曰：道果在我矣！我果何人哉？天隐子果何人哉？于是彼我两忘，了无所照。³⁷

在这里，天隐子对“坐忘”的理解是“心不动”而“形都泯”，所谓“彼我两忘，了无所照”，显然也是说“不动”之“心”亦无所“照”。既“不动”，何来“照”？这种对“坐忘”的理解也可以在司马承祯《坐忘论·信敬一》看到，如司马承祯所言：“坐忘者，何所不忘哉！内不觉其一身，外不知乎宇宙，与道冥一，万虑皆遗。”《坐忘论》的这种阐释，显然是直接继承郭象《庄子注》和成玄英《南华真经疏》的。“坐忘”实际上就是“无滞于无滞”，既不执著于“形”，也不执著于“心”。可是，司马承祯在《坐忘枢翼》中说：

夫欲修道成真，先去邪僻之行，外事都绝，无以干心，然后端坐，内观正觉。觉一念起，即须除灭，随起随制，务令安静。其次，虽非有贪著，浮游乱想亦尽灭除。昼夜勤行，须叟不替。唯灭动心，不灭照心；但冥虚心，不冥有心。不依一物，而心常住。

《道教大辞典》云：“照心，即道心。一切不动之心皆照心也。”³⁸“照心”显然是执着于“照”之心，这如何是道心呢？“照心”即使是不动之“心”的“内观”或“真观”状态，仍然是有所滞碍（没有达到“得道”），而不是“了无所照”的。

五、小结

本文只是对唐代天隐子与司马承祯两家“坐忘”论所作的初步探讨，说明天隐子与司马承祯虽然都重视“坐忘”之论，但是，他们的观点还是有相当差异的。这种差异不仅仅是一

³⁷ 《天隐子·坐忘章》。

³⁸ 闵智亭、李养正主编：《道教大辞典》，华夏出版社，1994，963页。

种相互补充的关系，更显示出两家“坐忘”之论的不同特色。当然，从司马承祯为《天隐子》所撰之“前序”和“后序”来看，司马承祯明显地接受了天隐子“坐忘”之论的影响，但是，这并不意味着司马承祯是全盘地接受了天隐子的“坐忘”之论，而是有所吸取，也有所发展或区别。这正显现出司马承祯“坐忘”之论的独特性和唐代“坐忘”论思潮的丰富性与多样性。这实际上也说明了唐代“坐忘”论道教哲学和道教养生学的丰富性与多样性，从而也突现出“坐忘”之论在中国道教哲学和道教养生学中的独特地位。

（作者简介：中国人民大学哲学系与宗教学系教授，主要研究领域为道教、佛教与宗教比较）