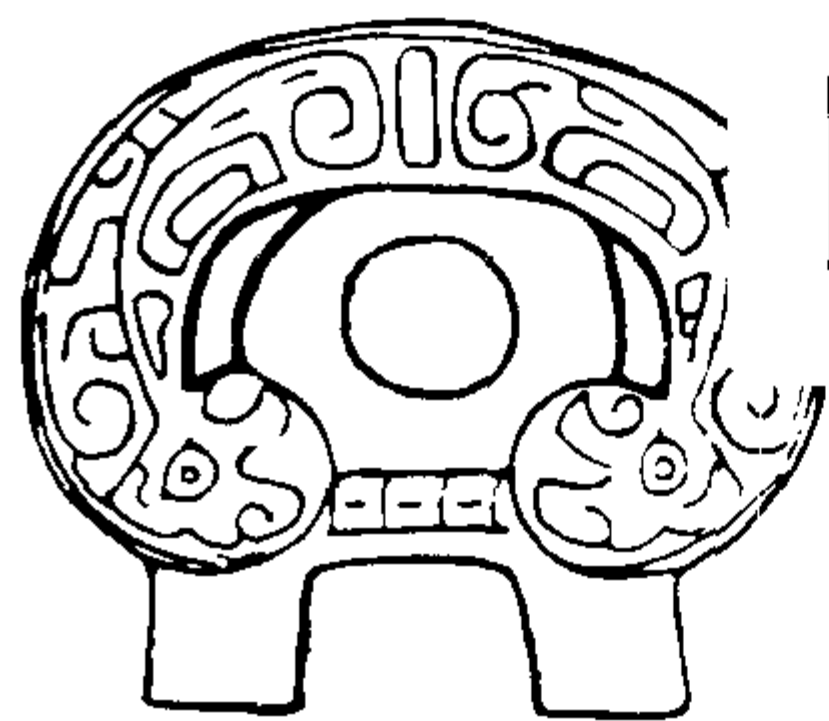


E. 11
7.6

玄 通 之 妙

易学与道教符号揭秘

◆ 詹石窗 著



A0949445

中 国 书 店

· 北 京 ·

责任编辑：钱律进
封面设计：Monk

玄通之妙
易学与道教符号揭秘
詹石窗 著

出版：中国书店
地址：北京市宣武区琉璃厂东街115号
邮编：100050
电话：010—63017857
发行：全国新华书店经销
印刷：北京市李史山胶印厂
开本：850×1168 1/32
版次：2001年2月第1版 2001年2月第1次印刷
字数：310千字
印张：13.25
印数：0 001—5 000
书号：ISBN 7-80663-048-1/G · 143

定价：18.00元

本版书凡印装质量不合格者由本社调换，
当地新华书店缺货者可由本社邮购。

第一章 道易融通：架构 基本信仰的桥梁

在前言中，笔者已概要地指出了道教与易学之间所存在的密切关系。从本章开始，我们将要一步步具体地探讨这个问题。

一方面，道教作为一个思想符号体系，它包含着复杂内容；另一方面，作为一种宗教，道教又有其信仰上的基本理念，或者说有其最为根本的信仰。抓住其根本信仰来剖析它与易学的关系，这可以说是抓住了其基础与核心。这就是我们为什么要从道教根本信仰入手开展这项探究工作的缘由。

一、“道”在道教信仰中的核心地位

所谓“信仰”指的是对某种宗教或某种主义的信服、崇拜而奉为言行的准则。信仰有广义与狭义之分。广义上的信仰是就宗教或主义的总体而言；狭义的信仰则指某一方面的信条。在各种信条或准则的体系中，有一些处于基础性的重要地位，这可以称为“根本信仰”。

（一）“道”是道教信仰的根基

道教的根本信仰到底是什么呢？在以往许多著述中，学者们作出了种种描述；千言万语，可以归结为一个字，这就是“道”。从其本义来说，“道”首先指的是“道路”，后来引申而具备“道理”之义。古代的众多学者都在“道理”的意义上使用“道”这个概念，如儒家、墨家的经书中均可找到例证。以老聃（老子）为代表的道家学派第一次在哲学本体论的意义上使用了“道”。在老子看来，“道”是宇宙万物化生的本源或原动力。“道”自身是一种混混沌沌的存在，它是难于用语言真切表达的，所谓“视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；搏之不得，名曰微”^①。就是说，一般的人们，是看不见“道”的任何形状，这叫做“夷”；听不到“道”的任何声音，这叫做“希”；摸不着“道”

^① 老子《道德经》第14章。

的边际，这叫做“微”。尽管如此，在道家学派的心目中，“道”则是客观的，而且是宇宙万物赖以存在和变化的总根源。老子之后，“道”不仅继续作为道家学派的哲学基石，而且被道教所继承。自汉代开始，道教中的领袖人物以老子、庄子的理论为基础，来建立自己的宗教思想体系。这样一来，“道”自然也就进入了道教文化殿堂中。

道教的目标是要通过种种修炼，达到长生不老甚至成为神仙。但是，什么是“修炼”呢？简单讲，修炼是完善人的精神与形体的一套方法，也是人类的一种特殊心理和行为。道教的修炼是以自我认识为前提的。换一句话来讲，一个人要完善精神和形体，达到超越尘世的境地，就必须认识“人”自己。由于修炼的需要，必然提出“人是从哪里来的”这样的问题。由此逆推反溯，也就会越过“人”自身，想到人以外的东西，寻找那个作为万物发生的根源。这样，也就找到了“道”。在道门中人看来，“道”是无始无终、永恒存在的。人和宇宙间其他事物一样，是因“道”而生，由“道”而化。然而，人自降生之后，却离开了“道”，这就好像一个婴儿离开母亲一样。随着时间的流逝，人如果一直顺着往前走，就会离“道”越来越远，直至走到死亡为止。这就是一般人的归宿。就修道的立场来看，为了使自己返老还童，就应调转前进的方向，“逆”着向原初的“道”的方向复归，这样就可以重新回到“永恒”的状态。由此可见，“道”在道教信仰体系中是多么重要。

（二）从黄帝君臣故事看“道”的地位

关于“道”在道教信仰中的重要地位，上面的阐述也许还未能给大家充分而具体的证实。为了说明这个问题，我们不妨来看看道教是如何描述神仙人物“修道”的故事。

道教为了给人们提供成仙的“典范”，也为了增进自身的信仰，搜罗整理了各种各样的神仙故事。从现存的大量的神仙故事中，我们就可以看到“道”在道教信仰者心目中居于何等地位了。

翻开具有“神仙大全”性质的《历世真仙体道通鉴》（以下简称《仙鉴》）一书，首先映入眼帘的是关于“黄帝”的故事。人们知道，黄帝在中华民族中几乎是一位家喻户晓的人物。古代典籍中有关黄帝的记载相当之多，但宗旨不同，则所讲述的黄帝故事也很不一样。《仙鉴》除了叙说黄帝出生的灵异、显赫的身份以及诸多发明创造之外，重点采撷了有关他的“问道”故事。书中说，有一个叫赤将子的异人，不食五谷，尝百草而高寿；还有一位叫容成公的神仙，善于补导之“道”，守生养气，能使白发变黑，齿落再长。黄帝很羡慕他们的“道”，便建造了所谓“五城十二楼”，以等候神仙异人的到来。据说，神仙异人真的来了，黄帝就向他们请教了“大道”。此后，黄帝游览了华山、首山，向东面走到了泰山，遇到了怪物，且与神仙“通接”；接着又到了蓬莱岛，访问神人，“引接”万灵于明庭等地。然后，他“祭天圜丘，将求至道”^①，又拜九元子为师，以地皇元年正月上寅日斋戒于首山，继续周游以“访真道”^②。再后来，黄帝登崆峒山，见广成子，“问至道”。这个上古的神仙人物广成子据说并没有立即传给黄帝“至道”，他采取了十分“慎重”的态度，不答黄帝之问。黄帝退而建造一间用“白茅”搭盖的“特室”，住在里面三个月之久，先自我反省，然后再去见广成子，问“修身之道”。这回广成子授予黄帝一本《自然经》。这些故事，有的出自《庄子》《列子》等先秦道家文献中的寓言，有的出自民间传说，如果认

^① 《道藏》第5册第110页。

^② 同上。

真稽考起来，当然是难于落实的，不过却表现了道门中人对“道”的推崇，因为黄帝向来被当作中华民族的祖先，他尚且这样重视“访道”，其他人就可想而知了。

在道教中，黄帝乃是帝王求道的典型。有趣的是，黄帝的许多大臣在道门中人的笔下也有求道的生涯，洪崖先生就是突出的一位。洪崖或作洪涯，道门称之为“青城真人”，相传是轩辕黄帝的臣子伶伦，曾经当过乐官。《吕氏春秋·古乐》篇载，黄帝命洪崖作音律，他从大夏之西走到昆仑山脚下，根据凤凰的鸣叫声区别十二律，又铸造十二钟，以和五音，以施英韶。《吕氏春秋》的这番记载相对说来还比较朴素。到了汉代，一班文人开始对洪崖的故事进行加工，如班固所写的《西京赋》把洪崖先生描写成为一个身披鲜丽羽毛的仙人。既然是有羽毛，那就是已经羽化成仙，其得道也就是“必然”的了，因此，后来的道书干脆说他“修道成仙”，如南朝的陶弘景在《真诰》一书中便有这样的描述，书中还讲洪崖先生居四川青城山，所以人们称他为“青城丈人”。不过，对洪崖先生修道事迹用墨最多的还应属《仙鉴》，该书卷四在叙述了洪崖先生的姓氏身份之后立刻就说他“得道仙去”。什么叫“仙去”？就是成仙离开人世而去。《仙鉴》还说洪崖先生到了帝尧时已经三千岁了。汉武帝的时候，有个叫做卫度世的人进入华山寻找他的父亲卫叔卿。据说当时卫叔卿正在悬崖绝壁与几位仙人“博戏”。卫度世问他父亲在场的几位是什么人？卫叔卿介绍的第一个就是洪崖先生。按照这个说法，则洪崖先生到了汉朝的时候还健在。这些记载当然也是好道者的理想性传说；不过，我们从中却可以看出洪崖先生在道教中乃具有颇高的“道行”品位。

像黄帝与洪崖先生的求道故事在道教中仅仅是代表而已。其他还有为数众多的如天真皇人、白石生、西王母、上元夫人等等男仙女仙。从某种意义上说，见载于典籍中的千百位神仙人物，

实际上都可以看作是修行得道的形象符号，他们的脸谱、动作以及一系列的神异故事传说是修道思想的多层符号象征。

（三）钟吕关于大道对话的启迪

在道教典籍中，既有众多的修道故事，又有信仰者关于修道的言论记录。从他们的言论里，我们可以进一步看出“道”在其信仰者心目中的地位与作用。这里，拟以《钟吕传道集》为例加以说明。该书《论大道》一节记录了“八仙”人物中的两位——钟离权与吕洞宾探讨大道要妙的对话。为了便于理解，让我们以现代语文体形式意译其中的几段——

吕洞宾问：“到底什么叫做大道呢？”

钟离权答：“大道没有形象、没有名称；它不发问，也不回应；它大而无边无际；小则无法细分其内部结构。不能强行得到它而知晓，也不可刻意求之而施行。”

吕洞宾问：“古今贤达的人开始的时候学道；其次则有道；再次是道成。他们道成之后就离开人世，进入蓬莱仙岛，再一步步高升，由洞天之境升到阳天，然后达到三清胜境，他们都是道成的贤达之士啊。今天，尊师却唯独说道不能强行得到它而知晓，也不可刻意追求来施行。这样，道岂不是很隐微吗？”

钟离权答：“我对于道的看法是没有什么隐晦的。之所以向你讲上面的话，是因为世上许多所谓奉道之士只有好道之名而已。如果真的听说了大道，却无信心；或者虽然有信心，却无苦志，只是早上想按照道的原则办事，而到了晚上却又改了；坐着的时候想行道，而站着的时候却忘了；开始的时候勤勉，但在后来却懈怠，那是根本无法悟道的。我所说的难于知晓和难于施行，就是从这个意义上讲的

啊！”

吕洞宾问：“所谓天地之机的道理可以闻知吗？”

钟离权答：“天地之机，就是天地运用大道的表现。因为天地依大道而行动，所以能够上下往来，行持而不疲倦，长久坚固，从未轻易泄漏奥秘啊。”^①

以上两位对话者虽然有种种附会性传说，但在道教历史上却也是实有其人的。据有关历史文献以及道门专书记载，钟离权是唐末五代京兆咸阳（今属陕西）人，字云房，受学于王玄甫，得长生之道，青龙剑法等，避乱于终南山隐居修道。而吕洞宾也是唐末五代时人，家居河中府永乐县（今山西永济）^②，名岩，字洞宾，号纯阳子，自称回道人。世称吕祖，纯阳祖师。据载，他三举进士不第，遂浪迹江湖，师事钟离权。《钟吕传道集》记载的正是他们师徒探讨大道奥秘的谈话记录。此处所述录他们两位的谈话主要包括了三层的意思：一是说明大道无形无名的特点；二是说明求道不但要有信心，而且必须有苦志；三是重申大道在本质上又是客观存在的，因为天地运行之机就是大道的显示。对话虽然不免笼罩着某种神秘气氛，但对于求道信心与苦志的强调却又表明了“道”的崇高地位。尽管其谈话出于钟离权与吕洞宾之口，但在实际上却又具有比较重要的代表性，它反映了道门中人对于求“正道”的基本态度。这是以语言符号来表达先民们的“大道”信念。

^① 《道藏》第4册第658~659页。

^② 关于吕洞宾的籍贯，学术界有不同看法，一说为京川人。

二、以易解道：古老文化殿堂的 巧妙建构

道门中人的一切活动既然是以“道”的信仰为基础的，认识“道”的性状、奥妙、功用也就成为其理论研讨与思想感悟的不可缺少的工作。怎样“悟道”呢？按照道教思想家们所提供的资料可知，这主要有两种法式，一是进行所谓精神体验；另一则是开展理论探究。就后一种法式来说，就是要对“道”作出解释、阐述。当我们稽考现存道门中人有关“道”的著述时，便发现一种引人注目的理论符号现象，这就是“以易解道”。从字面而言，所谓“以易解道”就是用“易学”的象数与义理以及思维方法来表征或阐释“道”的意义、功用。它包含着三个方面的主要内容：甲、对“道”的本始意义直接作出发明；乙、对阐述“道”的最重要经典——《道德经》进行解读与发挥；丙、依据“道”的基本理念面造作新的经典。在这三个方面的文献中，都可以看出“易学”的深刻影响。

大家知道，思想意识具有历史继承性。道门中人要探究“大道”的奥秘，寻找修炼成仙的理论与方法，这也不能离开原有民族文化传统。所以，从汉代道教刚刚诞生的时候，其创始者以及主要骨干人物便注意对老子《道德经》进行解说，力图探讨蕴含其中的语言符号秘义，从而为信仰者认真学习这部古老的经典著作提供方便。在将近两千年中，研读《道德经》成为一门学科，因其书又叫《老子》，故该学科称为“老学”。长期以来，注释、解读和发挥老子《道德经》的著作数以千计，今尚存于道教经书

总集《道藏》中的《道德经》注本就有五十多种，其中有相当一部分出自道教信仰者之手。道门中人之所以高度重视《道德经》一书的学习探究，是因为这部先秦道家的代表作不仅第一次全面阐述了“道”的特质、功用，而且以“道”为基石构造了一个具有广大包容性的体系。从《道德经》中既可以得到“修道”的启示，又可以进行思想发挥，来建造道教自身的理论体系。所以，道门中人一方面大力注解《道德经》，另一方面则以《道德经》为思想起点，大量创作新的道经。与此同时，许多具有道教信仰倾向的帝王将相文人学士也跨入到这个探究的行列中来。翻检一下现存的《道德经》注疏之作以及发挥《道德经》而造作的其它道教典籍，可以发现易学思想深深地渗透其间。现在，我们选择一些比较有代表性的人物和著作稍作分析，以发掘其中的易学蕴含。

（一）冉冉升空河上公与《道德真经注》

我们先来看看题为河上公章句的《道德真经注》一书所蕴含的易学内容。为了弄清其来龙去脉与有关援引易学资料的背景，我们对该书作者也应有所认识。河上公是个什么人呢？晋代葛洪所撰的《神仙传》称河上公居河之滨，授素书道经给汉文帝。《仙鉴》对河上公的生平事迹有比较详细的描述。书中卷十三说：“河上公，莫知其姓名也，亦号河上丈人。”据说，这个河上公早在汉文帝的时候便在河滨结草为庐，隐居在里面读老子《道德经》。汉文帝雅好老子之言，号召王公大臣都要读《道德经》。但是，他们碰到难题，其中有些句子读不懂，汉文帝就派遣使者到河滨草庐去请教，谁知这个河上公却不紧不慢地说了句“道尊德贵，非可遥问”，把使者打发回去。汉文帝不甘心，亲自登门“求教”，但这位皇帝却不虚心，引用《诗经》的词句说：“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。域中四大，王居其一

也。”言外之意是讲，我帝王乃是宇宙中“四大”（指道、天、地、王）之一，你虽然有道，但也只是我的臣民，不要太自高了。河上公一听，立刻拍掌，一跃而起，冉冉升上空中，离地一百多丈，然后说：“我现在上不着于天，中不累于人，下不居于地，还算你的臣民吗？”这下子，汉文帝才知道河上公是个“神人”，连忙下辇稽首拜谢，敬请河上公指点大道奥妙。

河上公是不是《道德真经注》的作者？有人提出怀疑，如唐代的司马贞在《老子注议》中就谈到河上公是“凭虚立号，汉史实无其人”。从其注释的基本倾向看，该书是以“爱气养神，益寿延年”为宗旨的。任继愈主编的《道藏提要》考证该书是“后汉道流所托”。从后人的征引来看，该书在汉末三国时期已流行，因此把它定为道门中人的著述，大抵是符合实际情形的。不论情况如何，题为河上公“章句”的《道德真经注》已运用易学的思维方法来解说《道德经》却是有案可稽的。

例证一：

在《体道第一》章中，作者在解释“有名，万物之母”的时候说：

有名，谓天地。天地有形位，阴阳有刚柔，是其名也。万物母者，天地含气，生万物，长大成就，如母之养子也。^①

在作者看来，有名是对天地的指称，而天地有形态和位置，阴阳有刚强与柔和之分，这就是“名”所包含的内容。至于“万物母”简单讲就是指天地为万物的“母亲”，因为天与地含藏元气，所以能够化生万物，并使万物成长壮大，结出“果实”，这就好像人类的母亲生养孩儿一样。

“章句”是在阐述“道意”的情况下说了上述的话的。与易学的关系主要表现在“形位”“阴阳”“刚柔”等概念的引入。

^① 《道藏》第12册第1页。

《周易·系辞上》说：

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。

《系辞上》这段话的大体含义是：天高在上而处于尊位，地低在下而处于卑位。卑下与尊上一经陈列，事物的显贵与微贱的位置也就分明了。天地的动静有一定常规，了解这个常规，阳刚与阴柔的性质就断然明白了。

按照《易经》的卦象符号排列，乾卦第一，而坤卦为第二。乾坤即象征天地，化成图像，则乾卦在上，坤卦在下，它们的位置是确定的。这就是“章句”《道德真经注》所谓的“形位”意蕴。比较一下《系辞上》与《道德真经注》的言辞，就可以明白两者之间概念符号与思想的一致之处。《道德真经注》引入《周易》的话，目的是为了了解说“大道”。在老子《道德经》中，“道”的无形混沌状态称作“无名”，从“无名”到“有名”，天地也就成形了。经过《道德真经注》作者这样的“嫁接”，“道”便是居于乾坤符号之先的本体了。

例证二：

在《成象第六》章中，作者在解释“谷神不死，是谓玄牝”时说：

言不死之道在于玄牝。玄，天也，于人为鼻；牝，地也，于人为口。天食人以五气，从鼻入藏于心，五气清微，为精神聪明音声五性，其鬼曰魂。魂者，雄也，主出入。人鼻与天道通，故鼻为玄也。地食人以五味，从口入藏于胃，五味浊辱为形骸骨肉血脉六情，其鬼曰魄。魄（者），雌也，出入于口，与地（道）通，故口为牝。^①

这段解释认为，老子的“谷神”论乃是说不死的大道理，这大道

^① 《道藏》第12册第2页。

理就在于“玄牝”二字。“玄”指的是“天”，具体落实到人体结构位置就是鼻子；“牝”指的是“地”，延用到人身位置上来就是口。天以五气食养人，五气由鼻子进入人的心脏，五气高而清微，化成人的精神聪明音声以及仁、义、礼、智、信这五性，其总归宿叫做“魂”，其特质是雄刚，主导出入。人的鼻子与天道相通，所以鼻子就是“玄”。地以酸苦甘辛咸五味食养人，从嘴巴进入，纳藏于胃肠中。五味食物消化形成了身躯骨肉血脉以及喜、怒、哀、乐、爱、恶这六情，其总归宿叫做“魄”，其特质是雌柔的，从嘴巴出入，与地道相通，所以口就是“牝”。

《成象第六》中这段话的易学蕴含主要表现在两个方面：一是在思路上运用了卦象比拟的方法。熟悉易学的人们知道，作为易学之本的《易经》创造了以八卦为母体的六十四卦符号体系。这些符号实际上就是客观事物的代码，它们可以指代各种对象；另外，与卦象配套而成的卦爻辞本身也有如《诗经》那样的“比兴”功用。占卜之人，占到某个卦，就是选择一种象征符号和相应的文字解说内容，占卜者可根据一定的原则进行阐释，这个阐释过程就是“卦象比拟”的完成，也就是以易经的卦爻来比拟遇上的客观对象，然后依照卦爻辞的意蕴作出吉凶判断，提供行动的参照。这样的思维方式在河上公章句《成象第六》中得到了很好的运用。作者把“玄”解释为“天”，再把“天”转换成“鼻”；把“牝”解释为“地”，再把“地”转换为“口”。虽然，我们从字面上并没有看到什么明确的卦象，但所遵循的转换法度与《易经》的卦象比拟却是一致的，因为“天”可以看作是乾卦，“地”可以看作坤卦，故而其背后包含着乾坤的符号底蕴。二是作者的阐释也有《周易》的文字依据。他把“玄”当作“天”，其要理即出于《易·坤卦》上六爻辞：“龙战于野，其血玄黄。”《文言》称：“天玄而地黄”。《周易》将“天”与“玄”联称，难怪河上公章句直接把“玄”当作天了。至于把“牝”看作

“地”仍然有《周易》本身的解读依据。《说卦》以“坤”为地，“故称乎母”。在易学阐释中，凡是带有母性的事物都可纳入坤卦的比拟之中。古代的“牝”是与“牡”相对而言的，牡是公马，牝是母马。另外，“牝”的本字是“匕”，原指雌性生殖器官，在性质上属于“阴”。所以，河上公章句将“牝”看成“地”是符合卦象比拟原则的。

由此我们回头再琢磨一下老子所说的“谷神不死，是谓玄牝”的含义。老子的“谷神”是“道”的符号象征表达。在老子看来，它是宇宙间最宏大最具效力的“生殖器”。河上公章句经过了一番加工，将“道”的广生之功落实到“口鼻”上来，这在字面上虽然与老子的原意有了较大的距离，但却在思想理念上把握住了象征的思维法度。

（二）引发佛道论争的顾欢与《道德经义疏》

河上公章句在汉末以来的道教中具有比较大的影响。三国两晋南北朝时期，又涌现出许多《道德经》的注本，据杜光庭的统计，至少有数十家。其中值得注意的是顾欢的《道德经注疏》，此书与河上公章句一样蕴含许多易学的信息。

顾欢是南朝宋齐时代吴郡盐官（今浙江海宁）人，字景怡，又字玄平。据说他少年时代家中穷得叮当响，可是他却有志气，苦心钻研儒家经学，并且雅好黄帝、老子（二人历史上习惯简称“黄老”）之言。20岁时，顾欢拜雷次宗为师，研习老庄玄学义理，精通道法术数，多有效验。母亲去逝，他隐居不做官，于天台山修明治身之道，并且开馆收徒授业，跟随他的人很多。齐高帝萧道成听说他风教甚好，就起用他当了扬州主簿。后来，又下诏书，把他请到京城。顾欢趁机献上了他的“杰作”《政纲》等书。但有趣的是，顾欢并不想高攀，而是辞去官职，回归故里。

齐武帝永明元年（公元483年），皇帝要让他当“太常博士”的官，他婉言谢绝。晚年时，顾欢崇尚道教服食，几乎不与外界的人交往，后来在剡山仙逝。他一生著述不少，曾撰《道迹经》，收录道教上清派高人杨羲、许谧兄弟手写真迹。又著《夷夏论》，畅言佛道是非异同与高下优劣，由之而引起历史上多次的佛道论争。他的许多文章，由其儿子编为《文议》三十卷。其“老学”方面的著作，最具影响力的是《老子道德经义疏》。

目前所存《道藏》中有《道德真经注疏》八卷，题吴郡徵士顾欢述。但此书的作者，早有人提出质疑。如阮元《四库未收书目提要》根据唐志的著录，以“顾欢述”之原题为非。晁公武《郡斋读书志》以及王应麟《玉海》认为该书是张君相所作。读该书，可以看出其中引用了不少成玄英、唐玄宗言辞。这两位都是唐代人，所以怀疑该书不是顾欢原作是有道理的。不过，书中还保留了顾欢四十多条的资料。现在，我们就根据其中所引的资料来探讨一下顾欢是如何援“易”以说“道”的。

例证一：

《道德真经注疏》卷三在阐释“飘风不终朝，骤雨不终日”时引顾欢说：

天健地顺，神气独绝。为此，暴疾犹不能竟日终朝，何况凡夫朝生夕死，多言害物，其可久乎？

顾欢以为，天的运动刚健，地的禀性顺和，它们的神妙之气堪称超绝。在这样的环境中，狂风骤雨的危害尚且未能作孽不停，世间一般的凡夫俗子们生死轮回十分迅速，更是不在话下。发布过多的繁琐行政命令，只能损害事物，怎么可以长久呢？

顾欢的言辞是化用《周易》乾坤二卦而来的。所谓“天健”出于《乾卦·象》：“天行健，君子以自强不息。”《象》告诉人们：天的运行刚强而劲健。君子效法天的品德，发奋图强而不停止。再看“地顺”，则出于《坤卦·象》，其中说：“至哉坤元，万物资

生，乃顺承天。”《象》作者十分感叹地讲：坤元的品德真是美善至极啊，万物凭借着它而生长，而它则顺从上天的自然运行指向。

由上述考述不难看出，顾欢之言乃是取自于《周易》乾坤二卦之《象》与《彖》。当然，顾欢并非机械地搬用《周易》的言辞，而是作了一番发挥的。其侧重点在于阐述“顺”的意义。在《周易》中，乾坤二卦被称作“父母”，乾在前在上，象征天；坤在后在下，象征地。乾坤既相对立又相依存。就坤卦来说，它是众阴的总归宿。乾阳主动而坤阴主静。相对于乾阳来说，坤阴处于附从的地位，它顺和乾阳而存在和发展，其要义是主顺。顾欢的阐释正是抓住这一点来作文章的。他举狂风骤雨为例，是为了让人们从自然现象中得到启迪，明白顺乎天道自然的重要性。

例证二：

《道德真经注疏》卷三在解释“高必以下为基”^①时引顾欢说：

夫言高以下为基者，贵非自贵，由乎贱者所崇；高非自高，缘于下者所载。然则贵因贱立，得不以贱为本乎？是以智者务本，故居谦而不危；愚者殉末，故穷高而自坠。^②

所谓“高以下为基”，这应该结合贵贱问题来加以说明。你看，具有“贵格”的人并不是他自己就能显示出“贵格”，而是因为有卑贱者的崇拜，这样对比衬托，才表现出贵贱的区分；高上的东西，也不是自己就能使自己高上，它必须得凭借低下东西的负载。既然，高贵是因有卑贱的衬托才得以彰显，这岂不是应该以卑贱为根本吗？所以，明智的人务必寻求根本，因此居处于谦卑的地位而没有危险；但愚蠢的人却不同，他所追求的是事物的末

^① 按，老子《道德经》通行本39章此句无“必”字。《道藏》中各种版本因其原文的差异，往往会造成解说的不同，两者难于分离，故本书引用时一般不作更改。

^② 《道藏》第13册第314页。

尾，因此不断地往高处爬，好像爬树到了终端，站在树叶上。这样，穷尽了最高点，到头来必定坠落而自我毁灭。

顾欢这段话是承接“高以下为基”的上文“贵以贱为本”一句进行解说的，所以行文中反复谈到了“贵贱”的问题。其中所包含的易学内容就在一个“谦”字。《周易》中有“谦卦”，其卦辞说：“谦，亨，君子有终。”此卦之象^①，下三爻为艮，上三爻为坤，象征谦虚。卦辞告诉我们：谦虚就能亨通，君子具备了谦德就能善始善终。对于谦卦卦辞，《彖》作出解释：

谦，亨。天道下济而光明；地道卑而上行；天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦；鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦尊而光，卑而不可逾，君子之终也。

《彖》讲：谦虚，就能亨通。比如说天的运行规律吧，它的清气下降，周济万物却愈加显得光明；再看看地的运行规律吧，它处于卑下低微的位置，而地气却能冉冉自然上升；天的规律总是损减盈满而补益谦虚；地的规律总是化散盈满而广布虚处；鬼神“显化”的特点是惩罚骄傲自满，护佑谦恭的人；人世间的道德是厌恶盈满而爱好谦虚。谦虚者不仅可以高居于受人尊敬的位置，而且他的道德也更加光明盛大，倘若处于卑下的地位，但有谦虚的美德，人们也很难超越他。保持谦德实在是一件不容易的事，惟有君子才能够真正做到自始至终胸怀谦谦善德且有谦虚善举啊。

为人处世要谦虚，这是《周易》从天地运行的自然现象中所得到的启示，也是总结人类社会经验的结果。早在《尚书·大禹谟》中就有“满招损，谦受益”的训诫。《周易·谦卦》以饱满的

^① 按，《周易》之卦分“经卦”与“别卦”。最基本的经卦八卦，是三画卦；把八经卦相重，得六十四卦，则是六画卦，下三爻称作下卦、内卦，上三爻称作上卦、外卦。

热情赞扬了谦虚的美德。顾欢的解释，以《周易·谦卦》为宗，这也是符合老子本意的。在道教中，所谓“修道”乃是一个过程，它不仅表现为导引行气一类的技术性操作，而且也表现为精神的升华。从某种意义上看，后者更为重要。道教认为，“欲修仙道，先修人道”。所谓“人道”就是做人的基本道德规范。“谦虚”可以说是中华民族所共同尊奉的美德。顾欢这种解释使我们看到，道门中所谓的“道”既有哲学本体的意义，又有伦理品德的内涵。

（三）默而长啸的孙登与重玄派理论的易学底蕴

随着道教组织的发展，其理论研讨更加兴盛起来。这种兴盛的重要成果就是老子《道德经》得到了进一步的解读和传播。在这项活动中，“老学重玄派”尤其令人瞩目。这是道教中解说老子《道德经》的一个思想流派，“重玄”一词是对老子《道德经》第一章“玄之又玄”进行概括而来的，因“玄之又玄”这个词组中有两个“玄”字，所以称作“重玄”。

老学重玄派初起于魏代的孙登。他是汲郡（今属河南省）人。据说孙登不娶妻室，没有家属，在郡北山中挖了一个土窟居住。他擅长一种炼气秘法——啸。喜欢读《易经》，乐于弹琴。后来，孙登到了宜阳山，有个烧炭的人看见孙登，认为孙登不是平常之辈，就想和他搭腔，但孙登却什么也不说。晋文帝听到孙登的趣事，派当时的一位名士——阮籍去查看。阮籍见了孙登，与他说话，孙登还是不开腔。阮籍气憋，发出长长的啸叫声，退到了半山岭，听见一种十分悦耳的声响，像是鸾凤在鸣唱。原来，那正是孙登的“空谷长啸”。不久，另一位名士嵇康跟随孙登游历达三年之久。嵇康问孙登“图”的是什么？孙登一直没有回答。嵇康忍耐不住，准备告别，说：“先生，你真的没有什么

可以对我讲的吗？”孙登这时终于开口：“你认识火吧？火燃烧起来的时候会发光，但却没有使用它的光，难道它会有心于自己的光吗？人生而有才干却不用它，难道你真的要刻意去用才干吗？只要有薪草就会有光；只要能认识真谛，就能使才干保全自己的天年。”嵇康听后，若有感触，又请求孙登教给弹琴的技艺。孙登不教，却说：“你啊，才干多而真识少，在今天的世道中恐怕是难于免遭灾难啊！”^①

以上有关孙登的神异故事中有个细节尤其有趣，那就是平常他总是不说话，等到关键时刻要么以啸声诱导人，要么以简练警句启迪人。他的行迹本身已经令人感到“玄乎”；不过，若冷静思考一下，却又会发现他以沉默见称的怪异行踪也是一种形象符号表达方式，其背后乃蕴藏着易学的理趣。《周易·系辞上》说：“《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。”《系辞上》认为：《周易》所讲的道理并不是靠刻意的思索得来的，而是顺应自然法则的结果；它虽然寂静沉默没有什么惊天动地的行为，却因符合阴阳相应的原理而能够会通天下万事。显然，孙登不轻易讲话，正是遵循《周易·系辞上》这种“自然无为”思想。另外，《周易·系辞上》还谈到圣人“洗心”于《易》，“退藏于密”，提倡用大《易》的道理来洗涤自己的心灵，退而隐秘深藏其功用。联系孙登的生平事迹，我们也可以看出他隐居山中又是符合易学“退藏”之道的。他隐居山中，一方面研讨《易经》，另一方面则读老子《道德经》，创立了会通易理的“老学重玄派”。

孙登所创老学重玄派对后世影响很大。梁朝之际，道士臧玄静、孟安排、孟智周，隋朝道士刘进喜相继弘扬孙登的学问，以“重玄”为宗来注疏老子《道德经》。到了唐朝，老学重玄派获得

^① 关于孙登的生平事迹，详见《历世真仙体道通鉴》卷34。

了大发展，蔡子晃、李荣、车玄弼、张惠超等人皆祖述重玄之道，但最有影响的则是成玄英。据《新唐书·艺文志》等所载，成玄英，字子实，陕州（今河南省陕县）人，曾经隐居东海，唐贞观五年（公元631年），皇帝把他请到京城，加号“西华法师”，注老子《道德经》二卷，作《开题序诀义疏》七卷，强思齐《道德真经玄德纂疏》等书有其节录，今人蒙文通先生曾经加以整理，成《道德经成玄英义疏》。

重玄派解说《道德经》是围绕“玄”这个独特的文字符号来作文章的。可以说，“玄”在该学派的注疏工作中起着符号基石的作用。这一批道教学者是怎样围绕“玄”字来建构他们的理论的呢？主要表现在两个方面，一是用以说明人的来历，二是发明修仙的方法。这两个方面，概括起来就是一句话：“正为人，逆为仙。”其中，也深藏着易学的义理。

首先，我们来看前半句“正为人”的意思以及所契合的易学理趣。“正为人”，这是从时间角度来看人的产生的。按照一般的观念，时间乃是依“顺”的次序流逝，从而形成过去与现在的差别。在这一点上，道教与世俗的看法没有根本的差异，所不同的是他们把人的来历与“道”的演化联系起来考察。而重玄派学者则进一步地思索其深层次的问题，他们以“重玄”之道作为万物的本源，当然也看成是人的最后归宿。“重玄”之道，又叫做“至道”，简称为“玄”，或“玄道”。道士成玄英在《道德经义疏》四十二章中指出了“玄道”（至道）的演化模式，他认为有玄道，而后有元气，于是阴阳变分，而有天地人“三才”。这个说法与《易经》的太极变生阴阳，阴阳面化“三才”的结构模式几乎如出一辙。在重玄学的理论中，因“玄道”的演化而有了人，这是一个“顺向”的时间发展过程，所以叫做“正为人”。另外，“正为人”实际上也包含着宇宙发生本源的问题。在“人”的背后是作为原始动力的“大道”，而“大道”的奥妙就在于

“玄”。换一句话说，“玄”在某种意义上看已被赋予“本体”的意蕴。它的来源也可以追溯到《易经》。《易·文言》认为在天地未分之际是一种混混沌沌的状态，这叫做“玄黄”。尽管《周易》并没有把“玄黄”当作宇宙产生的本体，但却为后来的哲学本体论的建构奠定了思想基础，所以道门中人抓住“玄”字进行多层次的发挥。

其次，我们再来看“逆为仙”这半句的思想底蕴以及易学要义。道教要寻找人的最终归宿，在时间上作了认真而深刻的思考，认为神仙与凡人的最大区别就在于如何把握时间问题。如果说“正为人”是对客观世界万事万物发生历程的一种承认；那么“逆为仙”则是一种否定。这看起来不是很“矛盾”吗？之所以让人觉得有某种“形式逻辑矛盾”，是因为这句话的两半部分是从不同角度观察的。道教认为，为了避免“死亡”，就应有复归的精神，或者说以复归作为指向来指导自己的修行活动。在这个方面，老学重玄派下了许多功夫，该派在注疏老子《道德经》时对于这种时间“可逆”的观念以及方法作了充分的阐述。最有代表性的是成玄英所说的“遣之又遣”一语。他认为老子“玄之又玄”可以引申出“遣之又遣”的意蕴，指出“玄”是很深远的，也是修养思维上“不停滞”的一种名称。世间的人，在进行修养方面的思考时，要么停留在“有”的层面，要么停留在“无”的层面。这样，就很难真正地向“玄道”复归。重玄派学者认为，不但应该抛开“有”的层面，而且应该舍去“无”的层面，也就是说连“无”（虚空）的观念也必须忘却。为了达到这样的内心纯净空灵，就必须使用“遣”的方法，既遣去情欲智慧之类“有”的东西，又继续回归，也遣去修养功夫这种属于“无”的东西，最后连“遣”的方法也一并忘却，什么都不存在。这种精神修养思维的核心就在一个“逆”字，体现了时间的可逆性观念。它的直接理论来源是老子《道德经》中的“反者道之动”。

老子看到了事物向相反方向转化的现象，有很深刻的时间可逆性思考，但追根溯源，其根底也在《易经》中。《易》之经义之一就是“反易”。这个“反易”除了两两相对，相反相成的意思之外，还有物极必反、反复其道的意蕴。《复》卦辞说：“反复其道，七日来复。”复卦六爻，以每一爻代表一天，从初爻数到上爻，共六天，上爻是阴爻，阴极生阳，从第七天开始又回复到作为本初的阳爻。这种回归的精神虽然相当朴素，却为老学重玄派提供了思维的基本指向。

（四）崇道皇帝注解《道德经》的易学蕴含

在历史上，将易学的思想引入《道德经》注疏中的人不仅有道士，还有一些帝王将相。《道藏》之中所收的各种《道德经》注本，皇帝的“御制”之作是摆在最前面的，这里我们拟对唐玄宗的注本稍加探究^①。

提起唐玄宗来，许多读者也许首先想到的是他与杨贵妃的爱情故事，想到他在迷人的霓裳羽衣面前沉醉于“情爱”的传说，想起诗人白居易“从此君王不早朝”的名句。因为有关他的“爱情故事传说”与诗人们的颂扬之作早已被编成电影电视，进入千家万户。由于宣传上的原因，唐玄宗在人们的心目中似乎是一位谈情说爱的帝王典型。作为一个皇帝，他有三十六宫、七十二院的嫔妃享用，谈情说爱可以说是家常便饭。但是，如果我们仅仅从这个方面去看待唐玄宗那是不客观的。实际上，作为一个皇帝，他的活动是多方面的。其中，很值得注意的就是他对道教的崇尚。他曾经在不同场合多次地颂扬道教教主老子。和他的先

^① 收入《道藏》中的皇帝《道德经》注疏之作有明太祖、唐玄宗、宋徽宗三人作品多种。

辈一样，认老子为其远祖，称之为“元元皇帝”（即玄元皇帝，因避讳将“玄”改称“元”），发布诏书，在全国各地普遍建立祭祀老子的“玄元皇帝庙”，而对于老子《道德经》，唐玄宗更是赞不绝口，他说：“我烈祖元元皇帝，禀大圣之德，蕴至道之精，著五千文，用矫时弊，可以理国家，超乎象系之表，出彼明言之外。”^①在唐玄宗看来，老子具有大圣人的品德，他的思想包含“至道”的精微要义，老子作五千文《道德经》是为了矫正社会时局的弊病，故而可将老子的思想用来治理国家；但是，老子的思想又不是很明白表达的。正是这样，唐玄宗立意注疏这部千古奇书。

唐玄宗对《道德经》的解读与注疏，花了比较大的功夫。现存《道藏》中关于唐玄宗的《道德经》注疏之作共有三种，一称《唐玄宗御注道德真经》，共四卷；二是《唐玄宗御制道德真经疏》，共十卷，末附有《外传》；三是与第二种同名的注疏之作，但卷数与内容却很不一样，可以看出是在不同时期撰写的。

考察唐玄宗三种注疏之作，不难发现他不仅对《道德经》具有浓厚兴趣，而且对《周易》也颇谙熟。其中引用《周易》的词句者简直是随手拈来，明显的至少有二十多处。现略举一二，稍作解析。

例证一：

《唐玄宗御制道德真经疏》卷一解“象帝之先”时说：

“帝出乎震”，《易》系辞之词也。震东方卦也，少阳之气，生化之源。今以太子居东宫，少阳之位。御极为出震之期。盖取象天地，生育万物之始也。^②

^① 《全唐文》卷31《今写元元皇帝真容分送诸道并推恩诏》，第1册第350页，中华书局1987年影印本。

^② 《道藏》第11册第815页。

“帝出乎震”这句话是《周易》中解释卦象的言辞。震是居于东方的卦，代表“少阳”之正气，它是万物生长化育的本源。如今，太子住在东宫，正是处于少阳的地位。等少阳之气发展到极点，这也就是他走出震卦之位登基当皇帝的日期。这样做，是取法天地征象，表示生育万物的起始。

“帝出乎震”具体出于《易·说卦》。按照“后天卦位”，震卦排列在正东之方位，一阳初起，万物生机由此开始，它象征东方和“二十四节气”中的春分。根据易学的“化生”原理，乾坤是天地大父母，生有六个儿子，即震、坎、艮（为男），巽、离、兑（为女）。震卦是“长男”，所以属“太子”之位，长男继父，故太子日后出震宫而登基为皇帝。

“象帝之先”本是老子《道德经》第四章的最后一句。老子所谓“先”是指有一种先于“帝”而存在的东西，这就是“道”。在老子看来，混沌之大道，早在上帝出现以前就已有了。唐玄宗把这拿来与《说卦传》的“帝出乎震”相诠释，虽然不尽符合老子原意，但却使人们对“道”的先天混沌性的把握有一个思维的具体方向。

例证二：

《唐玄宗御制道德真经疏》卷五解“昔之得一者”时说：

昔，往古也；一者，冲和之气也。称为一者，以其与物合同，古今不二，是谓之一。故《易·系辞》曰“一阴一阳之谓道”。盖明道气在阴与阴合一，在阳与阳合一尔。言昔得者，将明原始要终，抑末归本，故引昔得以证今得。^①

“昔”指的是往古的时候；“一”指的是谦虚中和之气。之所以叫做“一”，是因为它与万物齐同相合，自古及今保持一致。所以《周易·系辞上》说一阴一阳称作“道”。这是说明“道”所化之

^① 《道藏》第11册第779页。

气有阴阳两个方面，但物以类相聚，阴性之气必定与阴性之物同归，阳性之气也自然与阳性之物汇合为一。为什么称作“昔得”？这是用以表明事物发生的初始情状和归纳事物发展的最终结局，抑制枝末而回归本根，因此援引“昔得”以佐证“今得”。

唐玄宗这段解说有两处应用了《易》理；一是文中明确地引述了《系辞上》关于“一阴一阳之谓道”的至理明言，它告诉人们大自然万物都有一阴一阳的相反相成，两者对立统一的矛盾运动、变化就叫做“道”。因为《系辞上》所讲的“一阴一阳”都有“一”，所以唐玄宗用来解释老子《道德经》的“得一”，即表示一气含阴阳，交通而成一。二是暗用《周易·系辞下》“原始要终”的警句。《系辞下》说：“《易》之为书也，原始要终以为质也。”所谓“原”即推究事物发生的本始；“要”是指“要会”，即今日人们常说的“归纳”；“质”是指“体”，具体说就是六十四卦之体。《周易》六十四卦无论哪一卦都表征着事物的开始与终了，所以称“原始要终”。唐玄宗应用《系辞》的话来阐发“得一”的意蕴，推究本始还是为了“明道”，因为“一”是由“道”而生的，追溯本初，自然就归向“道”了。

（五）以易解道的集大成者：邓锜

唐宋以来，随着道教组织的演化和新道派的产生发展，《道德经》的解读工作更加受到道教界的重视，各种注疏之作如雨后春笋破土面出。由于时代的变迁，注疏者不可否认要增益新内容，以适应时代的需要。这不仅表现在诠释角度的不同，也表现在“以易解道”力度的增加。这时候，易学的许多流派的观点纷纷被引入道教文化殿堂之中，而引人注目的当然要算易学思想与《道德经》注疏之学的进一步会通。这当中，最有代表性的是邓锜的《道德真经三解》。

邓锜生平正史不载，道教传记类书也不见记述。不过，从《道德真经三解》的序言中可略知一二。该书题署中有“玉宾子”三字，这应当是他的道号。书前序言若干篇，其中有一篇出自元代金丹派南宗^① 门人萧廷芝之手。萧氏在追溯《道德经》传授系统的时候既罗列金丹派南宗传人白玉蟾、彭耜，又历数王重阳北派全真道脉传人，但更推崇南宗一系，可知他主要是南宗门人。在序言的末了，萧氏自称“弟子”，这就说明邓锜也是萧廷芝的老师。又，邓锜自序写于元大德二年（公元1298年），可知他是元代成宗时期人。

邓氏阐释《道德经》之所以称作“三解”，按他自己的说明：一解“经”，主要是文字考订与句读工作；二解“道”，直述天地大道始终，让人明白其精义；三解“德”，这是对大道之功用的进一步引申。他认为：《道德经》，“其经与大《易》准，中间有不得容心者矣”^②。意思是说，《道德经》与《周易》这部古老的经书具有共同的准则，容不得主观的个人心思夹于其间。邓氏力图排除主观臆断，这个出发点当然是好的，他是否能够做到这一点？另当别论。不过，他别出心裁地结合易学原理来阐发《道德经》思想并进行多方发挥，这倒是有点案可稽的。

《道德真经三解》卷一开篇《道可道章第一》，即应用了《周易》的“咸卦”“恒卦”“泰卦”“否卦”“巽卦”的相互关系来解释《道德经》关于“可道”与“常道”的区分；《天下皆知章第二》中应用《周易》的“乾卦”“坤卦”“坎卦”“离卦”以解释《道德经》的美丑善恶意义；《不尚贤章第三》应用《周易》的天

^① 金丹派南宗，发端于北宋天台山道士张伯端，因其号紫阳，故该派又称紫阳派。不过，从种种迹象看，张伯端时期，尚未形成实际的教派组织。学术界一般认为金丹派南宗是从南宋白玉蟾广播道法时才具备组织特征的。

^② 《道藏》第12册第184页。

地定位之说阐释《道德经》的“不争之道”；《道冲章第四》以《周易》的太极原理及震卦说明《道德经》关于“大道中虚”的思想……《信言不美章第八十一》再度以“太极”理论总括圣人之道之意蕴。纵观全书，我们可以毫不夸张地说，邓氏《道德真经三解》一书几乎每一章都贯穿着易学的原理。

尤其值得注意的是，邓氏不是单纯地应用易学卦象或言辞，而是注重各卦之间的关系以发挥《道德经》的思想观点。例如在《和大怨章第七十九》中，他说：

天地合而甘露降，阴阳和而风雨时。损益，盛衰之始也。三阳出地，地天泰也；地天方泰，三上相交，损其盛也。三阴出地，天地否也；天地方否，初四相交，益其衰也。故曰：损益盛衰之始也。^①

邓氏指出，天与地感应相合，甘甜露水就降下来；阴与阳和谐相助，刮风下雨就顺应时宜。损与益，这是事物兴盛衰落的起始。三画阳爻出现在地上，就成了“泰卦”之象；地与天刚刚开泰，三爻之阳与上爻之阴相交感，这是大自然减损过盛的表示。三画阴爻出现在地上，就成了“否卦”之象，天与地刚刚闭塞，初爻之阴与四爻之阳相交感，这是大自然增益衰落的迹象。所以说：损与益是兴盛与衰落的开始。

初一看邓氏上述解说，有些读者也许难于弄清其基本意义。要明了其思想脉络，关键是抓住他所依据的四个基本卦象，即“损卦”与“益卦”“泰卦”与“否卦”。《周易》中的损卦居于第四十一，象征减损，其义主损下益上；而益卦居于第四十二，象

^① 《道藏》第12册第235页。

征增益，其义主损上益下。根据易学“变卦”原理^①，损卦由泰卦变化而来。泰卦下三爻为阳爻，上三爻为阴爻，第三爻升到了终端的上爻，而原有之上爻下降到了第三爻的位置，换一句话说，三爻与上爻阴阳交感互换其位，泰卦就变成了损卦。再看益卦，乃由否卦变化而来，否卦与泰卦之象相反，否卦下三爻为阴爻，上三爻为阳爻，初爻之阴与四爻之阳相交感，阳下奔而阴上升，初爻与四爻互易其位，否卦就变成了益卦。由否卦与泰卦所变的损益两卦，反映了宇宙阴阳的盛衰，所以说损益是“盛衰之始”。有否有泰，天地运行，否极泰来，这是事物发展的一条客观规律。

泰卦☱☷ 损卦☶☱ 否卦☷☱ 益卦☱☵

(泰卦九三、上六爻互感易位变损卦^②，否卦初六、九四爻互感易位变益卦。)

否泰损益的卦变与老子《道德经》“和大怨章”有什么关系呢？老子这一章是说，调解深重的怨恨，必然还有遗留的怨恨，不是什么妥善的解决办法。老子主张“天道无亲”，自然规律是没有偏爱的。不论是损是益都是自然而然的。如果人为地去“调和”大怨，那就违反了天道。邓氏引入了《周易》中的否泰损益的卦变，正是为了说明老子这种天道的自然损益之理。从这一章的解说当中，我们可以看出，邓氏是一个对易学相当精通的道教学者。他的《道德真经三解》是宋元以来以易解道的集大成。

^① 古代占卜之人，以“—”为阳爻，以“--”为阴爻，以“九”为老阳，以“七”为少阳，以“六”为老阴，以“八”为少阴。凡遇“九”则阳变阴，遇六则阴变阳，所以有变卦之法。

^② 读卦提示：《周易》的卦分三画卦和六画卦，三画卦叫经卦，六画卦叫重卦。卦爻分阴分阳，阳爻用“九”表示，阴爻用“六”表示。由下而上，为初、一、二、三、四、五、上。凡初爻为阳爻则称“初九”，阴爻则称“初六”，余者类推。

三、道易融通原因追踪

从上面的例证可知，自道教问世以来，为了感悟大道的性状、功用，建立基本的信仰体系，道门中人以及崇道皇帝积极地以易学思想注疏《道德经》。这种注疏不仅表现在对《道德经》最为基本的概念“道”的解释上，而且贯穿到整部《道德经》的许多方面，经过众多道教学者和崇道帝王的阐发，易学思想与“大道”理论得到了很好的沟通——正如现代一些计算机爱好者玩“软件”一样，两个思想符号系统被巧妙地“兼容”了。这的确是一种非常有趣的文化现象。面对这样一种历史事实，不同立场的人们也许会作出差别甚大的评价；但不论情况如何，探寻一下这种文化现象发生的原因，这或许可以发现新的奥秘。

为什么会有“以易解道”的文化现象产生呢？笔者以为主要有三大原因。

（一）道家的学派渊源潜藏着以易解道的种子

俗话说：“树有根，水有源。”以易解道的文化现象既然首先表现为道门中人以及崇道皇帝对老子《道德经》的注疏之中，我们追溯原因，也就不能不考虑以老子为代表的道家学派本身的思想文化渊源与特征。

汉代史学家班固在对道家经典进行概括时曾经谈到他们的出身以及思想主张的特点。他指出：“道家者流，盖出于史官。”^①

^① 《汉书·艺文志》。

意思是说，道家这个流派是由“史官”出身的人建立起来的。什么是“史官”呢？史官就是古代主管文书、典籍的官员。《周礼》春官之属有所谓大史、小史、内史、外史、御史等等。他们的职事有所不同，但对于古代文化典籍却都相当熟悉。按照班固的看法，道家正是从这样的文化官员当中产生的。依据班固的观点，早先的道家人物由于当史官，对古今历史中的成败、存亡、祸福的经验教训有很深的感受，所以他们能够“秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持”^①。即掌握纲领要义，抓住根本，以清静空灵为守身的原则，以谦卑柔弱为律己的规范。班固的看法是符合历史事实的。道家学派的奠基人老子就是史官出身。司马迁《史记·老子韩非列传》说，老子是楚国苦县厉乡曲仁里人，姓李氏，名耳，字聃，“周守藏室之史也”。文中所谓“守藏室之史”相当于今日国家图书馆馆长，在古代也属于史官一类。据说，儒家创始人孔夫子到周朝的时候曾经向老子请教过“古礼”。后来，孔夫子十分感叹地对他的弟子们说：“我今天见到老子，他就像龙一样啊！”这充分表现了孔夫子对老子的敬慕，也反映了老子具有丰富的文化知识。史官出身的道家人物与《易经》是否有关系呢？当然是有的。班固曾言及，道家的思想特点是以《易》的“谦卦”为行事的基本宗旨，说他们可以“一谦而四益”^②。这话是班固对道家作了比较全面考察之后得出的。实际上，如果我们进一步稽考其它古史记载，就会看到，原来的“史官”不仅对历史了如指掌，而且对《易经》也是很精通的。《春秋左氏传》昭公三十二年载，昭公死的时候，晋国的军事统帅赵简子向当时的著名史官——史墨咨询。史墨告诉赵简子：“国家社稷没有永恒的供奉，君王臣子也没有固定的位置，自古以来就是这样啊？”

① 《汉书·艺文志》

② 同上。

在发出这样的议论的时候，史墨还运用《易经》原理进行分析，他说：“在《易》卦，雷承乾曰大壮☰，天之道也。”^① 这是根据《易》“大壮卦”的卦象而说的。“大壮”之象☰，下为乾，上为震。乾为天，震为雷。雷在天上震响，所以说“雷承乾”。史墨运用《易》大壮卦象是为了告诉赵简子：事物在大为强盛的时候，必然走向反面。就处世而言，如果不能守谦退之道，就会招致失败。像这种例子，在《左传》《国语》中有不少描述。由此我们可以看出，古代的史官的确有很好的易学素养。道家既然出身于史官，继承这种文化素养也就不足为奇了。就老子来说，他当了国家图书馆馆长，在那个时代应该算很有学问的，《易经》这样的奇书，国家图书馆一定会有，而老子也必定认真研究过。宋代的易学大师邵雍说，老子“知《易》之体”^②。邵雍的话绝不是信口开河，而是有充分根据的。我们读《道德经》，可以发现其中不仅沿用了许多《易经》的卦名，如损、益、泰等等，更重要的是那用洗炼的格言所写成的篇章处处闪烁着辩证法的辉光，这与《易经》无疑是有密切关系的。

老子的后继者尹喜、列子、庄子可以说也都是易学专家，在他们的著作中或论易之道，或运用易学象数来象征事物。甚至他们的许多传说往往也蕴含着易学的哲理。例如尹喜的传说便具备了这样的奥妙。

尹喜，字公文，据说母亲生他的时候，梦见天降虹光环绕在她的身上，当他初生的时候又有一个光球飞飘在他的周围，后来他的眼睛中隐隐约约有个小太阳。道典记载，尹喜天生异质，从小就喜爱易学卜筮之书。他仰观天象，俯察地理，知晓风云变

^① 《十三经注疏》下册第 2128 页。

^② 张行成《皇极经世观物外篇衍义》卷 9，台湾武陵出版有限公司影印《四库全书珍本初集》。

幻，人间祸福。长大后满腹经纶，学识渊博。由于心性清明，他喜爱隐修。在遍游名山佳水之后，他选中了终南山北麓，周至县神就乡的闻仙里，即今楼观台，结草为楼。当时的周康王听说了尹喜的才学，把他请到皇宫，封他为上大夫。周昭王二十五年癸丑日，尹喜观星望气，看见一股紫气由东向西徐徐而来，并且发现“天理星”从启明星座一线沿着二十八星宿的“昴星”而过。他缓缓沐浴，凝神存想，然后依据《易经》卜筮推理，断定那“紫气”是吉祥之气，认为“天理星”是先圣之星，应该有个大圣人从东向西而行。于是，他辞去朝官，请求到函谷关当了关令，在这里等候圣人的到来。就在这里，尹喜见到老子，并且诚恳地把老子请到楼观台。老子向尹喜传授了五千言《道德经》。

以上“事迹”散见于《犹龙传》《混元圣纪》《云笈七签》等书中，在当今的道门中人也广为传颂。其中既有某些事实的因子，又有许多后人的修饰附会。我们当然不会把这些传说当作“信史”，但是这些传说对于探讨道教信仰者如何“以易解道”的原因问题却有特殊的意义。其中有两点值得注意：一是传说明言尹喜通易学卜筮之道，二是尹喜到函谷关是在观星望气之后而作出决定的。“观星望气”是古人判断事物吉凶征兆的一种方法，它可能先于《易经》卜筮，但后来易家又把这种方法纳入易学占卜体系之中。“观星望气”在原则上与伏羲画卦时的“观物取象”法度是一致的。由此可见，在尹喜的传说中确实潜藏着易学的内容。按照司马迁《史记》的记载，尹喜是直接受学于老子的门生，后来道门中人也尊尹喜为神仙。尹喜的活动在道门中人的心目中显然具有“示范”意义，他精研易道，后继的道教门人受到启发，把易学的象数义理贯注于老子《道德经》的注疏之中，这是合于情理的。

（二）道门中坚本有易学涵养，是以 易解道发生的直接原因

“以易解道”的文化现象除了从先秦道家学术渊源方面可以找到发生根据之外，我们还可以就道教中坚人物的文化素养方面加以考察。

正如历史上其他学派的大多骨干分子不可避免要受到民族文化传统的熏陶一样，道教的中坚人物也大多获得固有文化乳汁的滋养，这种滋养自然包括易学的内涵在其中。实际上，只要稍微留心一下有关道派创始者或其他道教骨干人物的“生平神迹”，就不难看出其间所携带的“易学信息”。下面，我们就从太平道的先驱者——干吉的有关神话故事入手来具体说明。

太平道是出现于东汉末的一个道教派别，有名的“黄巾起义”就是以太平道作为组织形式的。由于该道派信奉《太平经》，所以称作“太平道”。太平道的实际组织者是张角、张宝、张梁三兄弟，但就经书的传授来说则必须追溯到更早时期的干吉。

干吉，或称于吉，琅琊人，本来叫做“室”，后改名“吉”。据说，他祖上几代人都有“道术”，不杀生命。干吉获得家传，勤苦修炼，经常游历曲阳流水上，得到一部百余卷的所谓“神书”，也就是道教极为推崇的《太平经》。据《历世真仙体道通鉴》卷二十记载，干吉得到“神书”之后生了一种“痼疾”——很难治疗的病，十多年医治不愈。他只好每天早晚烧香哀告上天，祈求救度。据说他的虔诚精神感动太上老君。于是老君派帛和以卖药翁的身份前来。在一个街市中，干吉遇到了帛和，传授了读经之法。帛和说：“这部神书不但可以治病，而且还能够使

人长生。”干吉拜受神书，疾病很快就好了。此后，干吉依老君旨意，把这部书扩充为一百七十卷。由于干吉勤于修行，又感动上苍授给“神方”，这是一首七言诗：

吾字十一名为士，丙午丁巳为祖始。四口治事万物理。

子巾用角治其右，潜龙勿用坎为已。……

干吉所得的“神方诗”共91个字。他尊奉而行，且收徒授业。

以上描述固然充满神秘意味，但也并非全属于虚乌有。像“神方诗”91字便见于今本《太平经》中，只是文字有些差别，如“士”字在《太平经》中作“止”，而“已”字《太平经》则作“纪”。可见是有来历的。

神话故事引述至此，我们可以来讨论一下其中所包含的易学内容了。假如我们弄清符号密码式的“神方诗”的字义就会发现其中的易学象数秘密。根据《太平经钞》丙部的资料可知，“神方诗”第一句中的“吾”是“神人”自称，“十”暗示受神方的人办事应十十不误，无一欺诈。“一”是守一行之不止，所以“士”又暗藏“止”义。“止”于什么地方呢？就是“足”。这表示意念贯注于足部，是古代气功修炼的一种方法。第二句中的“丙午丁巳”指出了施行这种神方修炼法的要领——阴阳合和，因为“丙午丁巳”便含有阴阳。丙午为纯阳，丁巳为纯阴，“祖始”表示回返本初。纯阳为乾卦，纯阴为坤卦，两者合和，则天地交感。第三句中的“四口”暗合“言”字，因“言”字上面有四画，所以称“四”，整句“四口治事万物理”是说每日习念神方诗就能使身体的器官谐调，进而天下万物和谐有章法。第四句“子巾用角治其右”暗指“诵”字，言称诵读此神方诗不止，可以“上得天意”。第五句中的“潜龙勿用”出于《周易·乾卦》初九爻辞，表示巨龙潜伏水中，暂不施展才用；而“坎”字也是《周易》中的一个卦。“神方诗”化用乾卦与坎卦以示甲子岁冬至日应该闭关守时待机。至此，我们可以明白，“神方诗”乃是把

文字离合之法与易学的卦象旨趣串通起来。干吉要学好这样深藏象数底蕴的“神方诗”，不读《易经》及其有关阐释性著作，那几乎是难于想像的。

从干吉这种“传经”奇事中我们已经可以看出，早期的道教人物确实是受到了易学方面的训练。尽管这种“易学”带有相当浓厚的神秘色彩，但它作为一种桥梁，在道教中人“以易解道”时发生影响是可以想见的。

其实，像这种得到易学浸染的道教领袖人物又何止于吉一人呢？只要稍微浏览一下道教传记类书，我们几乎随手就可以找出一大群。许多道书记载道门领袖人物时，往往会言及他们原先所受的教育，如葛洪《神仙传》在叙及五斗米道创始人张道陵时，说他本是“太学书生，博通五经”^①。研究古史的人都知道，所谓“五经”是指《易》《书》《诗》《礼》《春秋》。既然是“博通五经”，想必对《易经》也是相当熟悉的。张道陵创教初期即以老子五千言《道德经》教授门徒。当然，他不是简单地教人囫圇吞枣式地一读了事，而是经过一番重新解释的。他所述《老子想尔注》^②字里行间也暗藏着易学秘理。如他把“道”当作“天”，属阳；把“德”当作“地”属阴。这种运用阴阳思想来解说“道德”的做法本身就是因袭易学而来的。张道陵之后，上洛人台产，年轻时精研京氏《易》，并将其学广泛运用于风角、星算之类预测之中。晋代道士鲍靓“学兼内外，明天文、河洛书”^③。同时代的葛洪在16岁时即开始读《易》以及其它经书。南朝著名道教学者陶弘景，幼年即好学，据说他“读书万余卷，一事不

① 葛洪《神仙传》卷四，湖南艺文书局清光绪二十年刊本。

② 按：《老子想尔注》的作者问题，学术界有不同看法，但在张道陵时，当已有口义。

③ 《晋书·鲍靓传》。

知，以为深耻”^①。他所读的书当然包括《易经》。《茅山志》著录有陶弘景所作的“易类”专书《卜筮要略》一卷，《周易林》一卷，《易林体》三卷，《易髓》三卷。能够撰写这么多的易学专著，足见其功力已非同一般。像陶弘景这样的人物，如果要再作一番稽考的话，我们还可以找出相当多。这些著名人物，由于在道教中有很大的影响，他们钻研易学的风气必定会在其组织内传播开来，从而将其易学的象数与义理融进《道德经》注疏之中。

（三）玄学的勃兴与演进为以易解道 提供了文化土壤

在道教基本信仰的建构过程中，“以易解道”现象的发生，这不仅与道门中人的文化素养有关，而且有特殊的社会文化背景，尤其应该看到的是“玄学”的影响。玄学是魏晋时期的一种主要的哲学思潮。玄学家奉《周易》《老子》（即《道德经》）《庄子》为“三玄”，用道家思想解释儒家经典。这使儒道文化发生了大融合。《晋书·王衍传》说，魏齐王正始（公元240~248年）间，何晏、王弼“祖述老庄”。刘勰《文心雕龙·论说》讲“何晏之徒，始立玄论”。以何晏和王弼为首的一批玄学家都是既精通老子、庄子的道家要典又谙熟易学的学者。日常生活起居往往都贯注“三玄”理趣。这从何晏的一些遗闻趣事中就可略见一斑。

何晏是汉代大将军何进的孙子，曹操的养子，娶曹女金乡公主为妻，当过吏部尚书的大官。作为曹魏政治集团中的一个重要人物，何晏被一些历史学家描绘成“而傅白粉”、行步倾影自怜的人物，但实际上他很有文学与哲学的才智，并且与当时的许多

^① 《南史·陶弘景传》第6册第1897页，中华书局1975年点校本。

易学家有交往。《三国志·管辂传》载，有一天，何晏梦见十多只苍蝇在他的鼻尖上落脚，他用力驱赶，苍蝇却不肯离去。何晏拜访易学大师管辂，问管辂：这是什么征兆？管辂立即用易学的象数思想对这个梦作出“分析”。管辂说：鼻子属于《易经》中的“艮卦”。按天地人的三层划分法，头部属于“天”，而“艮卦”的本象是山，所以“鼻子”可看作“天中之山”，如果居高而不危，就能长久富贵。现在，恶臭苍蝇聚集于鼻尖，这意味着身处巅峰之位，如果不小心，就会摔落下来，应该想一想“害盈之数”，你看“谦卦”䷎，上三爻都是阴爻，属坤为地，下三爻两阴居下，一阳在上，为艮，属山。谦卦上坤下艮，表示“山在地下”，懂得谦卑损己，才能位至“三公”，然后苍蝇就可以驱赶走了。

从这个事例可知，作为“玄学”的奠基人，何晏的日常生活也都染上了易学符号色彩。不仅如此，何晏还注意理论的建树，他以《道德经》《列子》等道家要籍为基础，掺合《易经》的阴阳理论，建立“贵无”的玄学初旨。此后，王弼更将其玄学发扬光大，他注老子《道德经》，作《周易注》《周易略例》。当他注《道德经》的时候，就把《周易》的义理融合其间；同样地，当他解说《周易》时，又援用老庄道家思想。还有“竹林七贤”的主要代表人物嵇康、阮籍等人基本上都是这样将《易》《老》《庄》会通起来。这种理论思维也深深地影响于当时的许多道门中人，如葛洪就是重要的一位。魏晋玄学在南北朝以来经过了演变，渗透于传统的儒家经学之中，而道门中人在他们加入道教组织之前大部分都研读过儒家经典，这就造成了文化素养的多重性。因此，当道门中人致力于“道”的探索时，引入易学思想，这便是自然而然的事了。经过这样的会通掺合，以“道”为大宗的道教信仰便深深扎根于易学的土壤之中。

第二章 道教神仙的易学光环

世界上大部分成熟的信仰体系，除了建立一套表达基本观念的“学说”之外，往往还通过种种方式在信徒中塑造代表信仰力量的神明形象。道教在这方面也不例外。所以，道门中人不仅注重对其信仰的理论核心——“道”进行多角度的阐述，而且把古文献所记载的或民间传说中的许多神仙人物“请”进自己的信仰体系内。道门中人以诸多“应验”方式告诉世人：永恒之“道”是可以通过一定的方法得到感悟。修道不仅可获得“长生”，而且有众多的神仙可以奉为“楷模”。为了向信仰者证实修道的可能，道教的中坚人物在阐述“道法”的同时组织起一支数以千计的神仙队伍。庞大神仙体系按一定的等级进行排列，他们代表了

不同层次的生命力量。从这个意义上讲，道教神仙也可以看作生命信念的符号，由道门中人所构筑的庞大神仙体系尽管是“长生不死”观念的理想寄托，带有虚幻色彩，但在客观上又体现了先民们关注生命的社会心理。

正如在信仰的理论核心——“道”的阐释过程中借助易学资料和思维方式一样，道门中人对于神仙人物故事的“讲述”也融进了易学的思想旨趣。

一、由老子到太上老君：易学符号光环在教主身上的闪现

既然道门中人从老子《道德经》中找到了信仰的核心概念——道，并以之作为信仰理论的基石，那么老子其人被奉为教主，这就具备了逻辑的必然性。所以，我们看到，自道教在东汉产生之后，有关老子的故事便逐步流行起来。当然，道门中人对老子故事的讲述并非严格地按照最初的“版本”，而是不断进行加工，即引进或创造新的“语言形象符号”，从而丰富新内容。这样，老子形象也就不断高大起来。随着其形象的逐步丰满和嬗变，老子不仅以教主的身份出现在信仰者面前，而且放射出环环的易学符号辉光。

（一）外貌奇特的太上老君天生有卦象

道教教主太上老君以老子为原型。有关老子生平事迹，先秦典籍只有零星记载。西汉史学家司马迁所作《史记》列有老子

传，尽管其中也记述了当时的一些逸闻趣事，但总的来看，文字还比较质朴，并没有什么神化的明显迹象。到了东汉明帝（公元58~75年在位）、章帝（公元76~88年在位）之际，益州太守王阜作《老子圣母碑》，老子与“道”便被划上等号，他在《碑》中说：“老子者，道也。”老子就是道，道就是老子。东汉末期，五斗米道首领张道陵所述《老子想尔注》，第一次以“太上老君”为老子之号，认为太上老君是道之一气“聚形”的结果。“一散形为气，聚形为太上老君”。这样，太上老君便具备了能够显形与散形的功能。《老子想尔注》这种描述已具有比较明显的神异成份，不过，我们尚看不出太上老君的形象与易学有直接的关系。

到了晋代的葛洪所作《抱朴子内篇》，太上老君身上的易学符号光环开始显现出来。葛洪说：

老君真形者，思之，姓李，名聃，字伯阳，身長九尺，黄色，鸟喙，隆鼻，秀眉长五寸，耳长七寸，额有三理上下彻，足有八卦，以神龟为床，金楼玉堂，白银为阶，五色云为衣，重叠之冠。^①

葛洪这段话讲得比较明白，先说太上老君的姓氏名字，再说他的身高、肤色、长相特征。在葛洪的笔下，太上老君的易学符号光环是从脚下开始的，你看教主的脚天然地具备了“八卦”之象。这一“神笔”相当重要，因为有“八卦”在，就会千变万化，它为日后道门中人描述太上老君的各种神变奏响了“序曲”。另外，葛洪用以描述太上老君相貌的那些数字也有一番奥妙。易学讲“象数”，有“象”必有“数”，数存而象也在其中，两者是不可分离的。具体地讲，一、三、五、七、九的数乃是易学“天数”

^① 葛洪《抱朴子内篇》卷15《杂应》；王明《抱朴子内篇校释》第273页，中华书局1985年3月第2版。

的化用。易学以一、三、五、七、九这五个奇数为天数，以二、四、六、八、十这五个偶数为地数。天地相合，乾坤会通，而成九宫之状。八卦之本是太极，太极函阴阳，阴阳相感而八卦生。八卦代表八个方位，会于中而成九宫。九宫之数实以一、三、五、七、九为框架，所谓老君真形在整体上是太极，在数为一。一生二，二生三，这个“三”即是易学的天、地、人“三才之道”。老君总括“三才”，所以其额有“三理”。三生万物，各具木火土金水五行，所以老君“秀眉长五寸”；五行各有阴阳，阴阳运化，天生地成，所以《易》数变，一变而为七，老君“耳长七寸”；七变而为九，所以老君身高九尺^①。由此不难看出，葛洪所描绘的老君真形的那些数字是有一番深刻的符号寄托的。

葛洪将易学象数引入老君形象塑造的方式给后来的道门中人以很大的启迪。两晋南北朝以来，有关太上老君的神化故事更加丰富起来，而他身上闪烁的易学符号光环也更为亮丽。其鲜明特色就在于这些神化故事的作者紧紧抓住易学的变化观，来描绘太上老君的种种神变。汇聚太上老君“神变圣迹”的《混元圣纪》卷一引乐朋《龟记》说，商朝高宗帝统领国家到了极盛的时期，周文王演《易》之初，“神光流人于琼胎，瑞彩结成于金骨。不拆不副，诞弥于八十余龄。”^②按照这个说法，太上老君托胎为人是周文王推演《易》道之时那神奇的卦爻符号辉光照射的结果。其骨骼是由卦象瑞彩凝结而成。这种特殊的禀赋，使得他怀胎的时间比一般凡人都长，他整整81年才降生。这当然只是神话而已，但却从根本上使太上老君具备了易学的符号“胎记”。

^① 关于“一变而为七”的数变序列见于道家典籍《列子·天瑞篇》：“易变而为一，一变而为七，七变而为九。九变者，究也，乃复变而为一。一者，形变之始也。清轻者上为天，浊重者下为地，冲和气者为人；故天地含精，万物化生。”其根本即易学之“洛书九宫”数理，详见本书第六章分析。

^② 《道藏》第17册第785页。

用一个今日人们流行的语汇来说，太上老君托胎孕育的时候已经“天然”地获得了易学符号的“遗传基因”。这是多么巧妙的一笔！历史学家读了这样的文字，恐怕要视为天方夜谭，然而，如果明了这是一种“彩虹”式的信仰语言，那么冷静下来之后细心思索一番反而会有另一种感受。无论情况如何，呈现在我们眼前的太上老君降生神话确已输入了易学符号的“灵光”。道门中人以神话的口吻来讲述太上老君的“故事”，我们完全可以把这当作一种思想符号的链条，这个链条既有某些历史的印记，又有道门中人的新构想，而在其构想过程中，易学的象数充当了“思想符号”的要素。

（二）太上老君胸怀易学法宝， 开天辟地，降世传经

道门中人不仅在追溯太上老君托胎降生的神迹时赋予其易学符号的“胎记”，而且根据《易经》的变卦原理，构想了许许多多老君变化故事。早在西晋时期所流行的《老子化胡经》便已充满了这种神变意味。该书相传为西晋道士王浮所作，原仅有一卷，后世道徒加以增益，遂衍化成十一卷。今《道藏》中未见有该书，惟敦煌遗书中有其残本。所谓“胡”原指中国北部与西部少数民族，《老子化胡经》中的“胡”则指中国境外的西北部国家。该书讲述老子（即太上老君）西游化为胡人成佛的故事，以为“佛”乃道教之弟子。《经》中收有《老君十六变词》十八首，以歌谣的形式叙说太上老君的神变。作品暗合易学八卦方位，太上老君每次神变出现在不同的方位。如一变时，太上老君生在南方，他出胎堕地就能“独坐”；二变时，生在西岳汉川，寄身于王家修炼精神；三变时，变形易体出现在北方，他合口诵经声琅

琅，“配名天地厚阴阳”；四变时，身在东方，身形满是青葱之色，白日母抱夜乘龙，上天入地登虚空；五变时，生在中都居于洛川，在中央修福十万年……开头这五变，太上老君分别降生五方之位，合于易学中的“五行”之理，因为木火土金水五行作为具有悠久历史的极稳定的符号，它们在易学中实际上可以转换成五方，八卦排列正是以五方为本，加上东南、东北、西南、西北。可见，《老子化胡经》中的太上老君降生故事乃是以阴阳五行八卦方位为其基本框架的。

当然，《老子化胡经》不仅仅讲述太上老君的降生神话，更重要的是运用易学的变化观来表达老君千变万化的功能。《周易·系辞下》说：“《易》之为书也不可远，为道也屡迁。变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”意思是讲：《周易》这部书，是不可以稍微离开的。它所体现的道理在于事物的推移变迁，因为卦象符号本身就是变动不定的，阴阳周转流动于各卦的六爻之间，上下往来没有定准，阳刚与阴柔互相改换位置，不可把静止当作典式法则，只有变化才是它适宜的方向。《系辞下》所谓“六虚”指的就是卦象符号中的六爻之位，六爻包括三个层次，代表天地人。所以，六爻的符号变化实际上就是天地人三界客观事物变化的缩影。《老子化胡经》以《易经》为准则，塑造了一个善于变化的老君形象，他忽东忽西，忽南忽北，或在天上，或在人间。这种居无定所的“神通”实在是易学阴阳爻位变动不居之理的故事转化形态。

《老子化胡经》所见太上老君的变化功能与“神通”在《太上老君开天经》得到了充实与发展，而其易学符号光环也更为鲜明。

《太上老君开天经》收入《道藏》之中，不题撰人姓名。《广弘明集》卷十二《决对傅奕废佛僧事》提及该书为张泮所作。疑该书初起于唐前佛道斗争之中，至唐初而广为流行。顾名思义，《太上老君开天经》就是叙述道教教主开天辟地的故事。该书称，

未有天地之先，无阴无阳，无日无月，无晶无光，无东无西，无青无黄，无南无北，无柔无刚，无覆无载，无坏无藏，无贤无圣，无忠无良，无去无来，无生无亡，无前无后，无圆无方，百亿变化，浩浩荡荡，无形无象，自然空玄，穷之难极，无量无边，无高无下，无奇无偏，无左无右。老君好像处于空玄寂寥之外，玄虚之中，看也看不见，听也听不着他的声音。万物跟随在他的后面面生长，经历了“洪元”“混元”“太初”^①的旅程，老君从虚空降下来，教化初民。自此以后，直到周朝之初，老君数次下降为师，每次都口吐经文一部，教化君主百姓治理世事。在描述中，《太上老君开天经》不仅把《易》的八卦化生理论和老子的“道生”思想结合起来，用以说明天地的开辟和人类进化过程，而且多次强调太上老君是根据易理来启示天下的。它说：混沌的宇宙发展阶段消失以后，就到了“九宫”时代，“九宫之时，老君下为师，口吐《乾坤经》一部，结其九宫，识名天地。清气为天，浊气为地。从九宫已来，天是阳，地是阴。阳者刚强，远视难睹。在天成象，日月星辰是也；在地成形，五岳四渎是也；在人成生，心肝五脏是也。”^②这里的“九宫”是指宇宙进化的一个阶段。在《太上老君开天经》的设想中，老君口吐《乾坤经》就是为了显示九宫方位（天下九州的一种符号表示），让天下人都知道天地阴阳之分。很明显，这部《乾坤经》乃是作者虚构的，但这种虚构却又是在知晓易学的前提下进行的，因为乾坤本来就是《周易》中的两个最基本的卦。《太上老君开天经》从《易》的“三才”观念出发来说明天象、地形、人生，在许多地方留下了象数的痕迹，但其要旨仍在说理，尤其是关于天阳、地

^① 这里的“洪元”“混元”“太初”是道门中人构想出来的宇宙时间进程的“年号”。

^② 《道藏》第34册第618页。

阴、成象、成形之说乃是由易学义理派^①演化而来。义理派主要传人韩康伯注释《周易·系辞》的时候说：“象，况日月星辰；形，况山川草木也。悬象运转以成昏明，山泽通气而云行雨施，故‘变化见矣’。”^②意思是讲，易学中的卦象本是用以表征日月星辰的；而卦爻之形则是“摹写”自然界山川草木而得；天空中“悬挂”着的日月星辰因其运转而有了白天与黑夜的变迁；山川水泽互相通气，聚集成云，散则成雨，云行而雨降，所以变化就显示出来了。对照一下可知，《太上老君开天经》关于天地人的形状描述与韩康伯的义理精神是基本一致的。

作为一部歌颂道教教主的经书，《太上老君开天经》对易学的“化用”，还表现在它充分发挥信仰精神的想像力，以太上老君为大《易》之宗主，在描述了太上老君依“道力”使“无”化为“有”，即开辟了天地之后，作者进一步把太上老君描绘成历代圣人之“原身”，甚至连创立八卦的伏羲氏也是由太上老君分形变化而成，太上老君化出伏羲之后又自下降示教。它说：

伏羲之时，老君下为师，号曰“无化子”，一名郁华子，教示伏羲推旧法，演阴阳，正八方，定八卦，作《元阳经》以教伏羲。以前未有姓字，直（只）有其名……人民朴直，未有五谷，伏羲乃教以张罗网，捕禽兽而食之，皆衣毛茹血，腥臊臭秽，男女无别，不相嫉妒，冬则穴处，夏则巢居。^③

《太上老君开天经》认为，伏羲的时代，太上老君降下来作为老师，他的道号称作“无化子”，又名“郁华子”，太上老君教导启

^① 义理派是形成于魏晋时期的一个易学流派，该派以王弼为代表，因其释《易》以“义理”为本，所以称作义理派。

^② 楼宇烈《王弼集校释》下册第535页，中华书局1980年版。

^③ 《道藏》第34册第619页。

示伏羲推究旧时的历法，演播阴阳之理，规正八个基本方位，确定了八卦的形态，还写了一部杰作叫做《元阳经》来教化伏羲。在这以前，人们不知道什么叫“姓”与“字”^①，只有名称，人民都很朴实率直，也没有五谷，伏羲教人民使用罗网来捕捉飞禽走兽以做食用。那时，人们身上披着禽兽的毛皮，喝它们的血解渴，臭腥味很浓，男女不知道分别，也不会互相猜疑嫉妒，冬天住在洞穴里面，夏天则以树巢为居处。

按照这种说法，则伏羲画八卦乃是太上老君教的，这当然是道门中人的想象；不过，从其神话性描述中却也可以看出易学卦象符号与义理到了道门中人手中是如何地灵活应用。固然，这种应用在今日看来显得荒诞不经，但其背后却潜藏着中国先民们力图解释宇宙发生的愿望。如果说它对易学的应用已远远超出儒家所允许的范围，那么太上老君开天辟地的离奇情节则又富有艺术的精神，这不仅可以使人联想起“盘古开天”的古老神话，而且为后人展示了一条探索天地起源的心灵轨迹，留下了艺术创作的原始素材。

（三）太上老君教化世人：善恶感应的易学底蕴

在道门中人的心目中，太上老君既然是千变万化的教主，他也就能够审时度势，在各个关键时刻传经教化世人。所以，在道教经书中，冠以太上老君所说的经文数以千计。如《太上老君内观经》《太上老君戒经》《太上老君说了心经》《太上老君说常清静妙经》等等。正如那些描述太上老君神化故事的作品一样，冠以太上老君之名的经书也大量采撷易学的内容。本节将侧重介绍

^① “字”的象形义是女人产子，后用以表示别名。古代男子二十而冠。另外，根据名的意义再取别名就称“字”。

一下易学的感应观念在太上老君所“说”经书中的深刻影响。

“感应”一词见于《周易·咸卦》。其《彖》说：

咸，感也；柔上而刚下，二气感应以相与。止而说，男下女，是以亨，利贞，取女吉也。天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣。

《彖》指出：咸，意味着互相交感；这是因为咸卦六爻的符号，上三爻构成阴性的“兑”，属柔；下三爻构成阳性的“艮”，属刚。阴柔往上而阳刚往下，阴阳二气互相交感有应，彼此谐调。阴阳交感有节制，所以双方都感到喜悦，这正如男子依礼向女子求婚，故而获得亨通，有利于持守正道，娶而为妻是吉利的。推而广之，天地阴阳也像男女一样，互相交感而使万物孕育生长，圣人效法天地，以诚信感化人心，带来天下的昌顺和平。观察“交感”的显象，就可以明白天地万物的情状了。

《易》之“咸卦”从卦象构成入手来讲感应，接着又以男女相悦为例，证明天地之间感应的客观存在。《周易》的感应思想不仅表现在咸卦中，其实在其它许多场合也多有论及。如《系辞上》所谓“感而遂通天下之故”以及“出其言善，则千里之外应之”等，都是对感应思想的不同表达。

《周易》的感应思想在中国历史上具有不可磨灭的影响。汉代经学家董仲舒把这种思想进一步发展为“天人感应”论，并且深深地渗透于道教思想体系中。有人曾经把道教思想总括为“感应”二字，这虽然过于绝对化，但也从一个侧面反映了“感应”观念在道教中的重要地位。托以太上老君之名的经书在很多方面讲到感应的问题，而最为突出的要算《太上感应篇》。该书简称《感应篇》，作者目前尚无定论。《宋史·艺文志》曾著录有李昌龄《感应篇》一卷。《郡斋读书附志》存夹江隐者李昌龄所编《太上感应篇》八卷。《正统道藏》太清部收《太上感应篇》三十卷，题“李昌龄传，郑清之赞”。可见此书宋代已出。开初可能篇幅

不大，后人加以衍扩注疏，遂致内容庞杂起来。

清乾隆二十年（公元1755年），杨志道说：“《太上感应篇》与《易》《尚书》相表里，不可不心解而力行之者。”^①他认为《感应篇》与《易经》《尚书》在内容上具有非常密切的渊源关系，指出“《感应篇》可作《易》《尚书》读”^②，把该书当作《易》和《尚书》的注解。按照这个说法，则《太上感应篇》在字里行间乃包含着易学与《尚书》的微言大义；换一句话说来，讲，《太上感应篇》实际上是《易经》与《尚书》思想符号的推演、印证与引申。这里，我们姑且暂不讨论《感应篇》与《尚书》的关系问题，单从它与《易》的内在关联看，则杨志道所说并非虚言。

《太上感应篇》本文并不长，大约只有一千二百余字。该书一开始，就提出了人们所最为关心的“祸福”来由问题，指出“祸福无门，惟人自召；善恶之报，如影随形”。在《感应篇》作者看来，祸与福的门槛并没有自动敞开，只是由于人的行为不同才招来不同的结果；是福是祸，全在于自己的思想举动；而人所从事的活动或善或恶，都一定会有报应，这就好像影子随着物形移动一样。这四句话共十六字，所以后人称之为“十六字纲领”。

善恶报应的思想，在中国古代可谓由来已久。《周易·坤卦》之《文言》称：“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。”意思是说，修积善行的家族，一定会留下足够的庆样；累计恶行的家族，必然留下许多祸殃。人的善恶观念与举动为什么会引起庆祥或祸殃？依先民的想法，就在于大千世界存在着感应的法则。《太上感应篇》将这种思想与人的生存与寿命联结起来，认为一个人如果想长生多福，就应该行善积德。为了具体地向世人证明祸福因果之报应，作者列举了二十多条善行，一百多条恶

① 《太上感应篇·旧序》，第7页，北京燕山出版社1996年1月版。

② 同上。

行，以供人们参照。它要求人们“不履邪径，不欺暗室，积德累功，慈心于物，忠孝友悌，正己化人”。也就是不要走歪门邪道，不要干一些见不得人的坏勾当，而应该不断地累积善德功行，具备广大的爱心，尽忠报国，孝敬父母，兄弟亲和，朋友义气，端正自己的行为并且教化他人。文中还说，要能够成为天仙，就必须做一千三百件善事；要当地仙，至少也得做三百件善事。《太上感应篇》认为人体中有一种监督人的行为的神明，叫做“三尸神”，时刻都在记录人的恶行，每每于庚申日上升向天曹（天上的一种神明职司）反映情况，或者下地府，告人罪状，叙说人差错，由此定夺人的寿命长短和祸福的多寡。强调人修善行应从一念起处下功夫，劝戒世人诸恶莫作，众善奉行，积善天必然降福，行恶天必定降祸。

《太上感应篇》问世以来，在社会上广为流行，不少帝王给予很大的扶植，出资刻印推广。一些文人也卷入其中，大加注疏发挥。清光绪六年（公元1880年），出版了《太上感应篇图说》，此书由黄正元作注，毛金兰增补。以文配图，且附有大量的善恶感应故事，很有可读性。这部书在序言之后，首列《感应篇》本文，再依照类型分为《孝篇》《悌篇》《忠篇》《信篇》《礼篇》《义篇》《廉篇》《耻篇》。每篇有若干节，每节内有原文、注、案、附诸部分。

黄正元注本《太上感应篇图说》所搜集善恶感应故事，有正有反。其中有许多方面在今天看来依然有一定的教育意义。如揭露封建社会某些贪官污吏亵渎法令受贿的情形，便具备了超越时代的价值，如：

爱富嫌贫欲悔姻，有财只说可通神。

贪官曲直凭颠倒，己女谁知两嫁人。

在这首诗之后，附有这么一个故事：荆州府推官魏钊，因有公事到夷陵道去。他路过一个镇子，镇中有一位绅士名叫徐少

卿，梦见神仙对他说：“明天晚上，推官魏钊将经过该镇，此人前程远大，以后会到吏部做官，应当预先认识他为好。”第二天，魏钊果然到镇上来了，徐少卿对魏钊十分热情，虔诚招待。可是，几天以后，徐少卿又梦见神仙说：“只可惜魏钊到夷陵道，接受了四百金的贿赂，故意开脱了一个囚犯的罪恶，使死去的人蒙受冤屈，上帝已经减免了他的官禄爵位，寿命也不会太久了。”徐少卿后来访问了有关人士，其真实情况果然与梦见的相同。没过多久，魏钊回家办理父母的丧事，一年之后，他自己也死了。家中的产业也慢慢衰落下去。这个事例尽管渗透着因果报应的神秘意味，但却成了“感应”思想的“形象符号表征”。就揭露受贿枉法的角度而言，这无疑是令人深思的。在今日的社会中，那种贪财枉法的事仍时有发生，我们似乎可以从中得到某种教训。

总的来说，从《太上感应篇》到后来的种种注释传本，从皇帝和皇后大臣们的助印经书行为到毛金兰增补的《图说》，我们可以看到易学的感应思想经过了几千年，由于道门中人的发挥和文人们的宣传，大大发展起来。《太上感应篇》是托名太上老君而行世的。因此，该书所包容的“感应”观念实际上又使太上老君身上的易学符号光环更加醒目了。

二、老子一气化三清：易学符号光环的频频递增

老子作为教主在道门中人的心目中具有崇高地位。另一方面，我们还必须明白，道教又是一种多神教，除了极力神化教主之外，道门中人还构想了许许多多功能强大的神仙人物。其中，

最为显赫的是所谓三清尊神。说起“三清”尊神，这依然得涉及老子的变化问题。

（一）紫气红云成变化

说起老子的变化，有一部在中国文学史上影响深远的作品，可以为我们的探索提供有益的线索，这就是《封神演义》。该书第七十七回《老子一气化三清》有这样的情节：截教门人为阻止姜尚东行，摆起诛仙阵来。为破此阵，太上老君亲自前来。他将坐骑青牛一拍，便到了西方兑地。至陷仙门下，将青牛催动，只见四足祥光白雾，紫气红云，腾腾而起。老子又将太极图抖开，化一座金桥，昂然入陷仙门来。经过一阵交锋，老子把青牛一拎，跳出诛仙阵的圈子，把鱼尾冠一推，只见顶上三道气出，化为三清。老子又与通天教主继续厮杀，只听得正东上一声钟响，来了一位道人，戴九云冠，穿大红白鹤绛绡衣，骑着一头怪兽，手拿一口宝剑，说是来为李道兄（即太上老君）助一臂之力，且唱诗一首：

混元初判道为先，常有常无得自然。

紫气东来三万里，函关初度五千年。

原来，这助战者乃是“上清道人”。他唱诗完毕，施展手中宝剑，向通天教主杀去。通天教主连忙招架。忽然，正南方向又有钟声响，再来一位道人。他戴如意冠，穿淡黄八卦衣，骑天马而来，一手执灵芝如意，大呼要与李道兄共同诛灭通天教主。这通天教主认不得来者，以轻蔑口吻问话。道人反唇相讥，作诗一首：

函关初出至昆仑，一统华夷属道门。

我体本同天地老，须弥山倒性还存。

来者自称“玉清道人”。通天教主不知上清、玉清从何处来，手中虽然与两位道人招架，但心里却很疑惑。正在寻思的时候，正

北又一声玉磬响起，来了一位道人，他戴九霄冠，穿八宝万寿紫霞衣，一手拿着龙须扇，一手拿着三宝玉如意，骑“地吼”（一种怪兽）而来，大呼愿与李道兄共破陷仙阵。他也作诗一首：

混沌从来不计年，鸿蒙剖处我居先。

参同天地玄黄理，任你傍门望眼穿。

来者自称是“太清道人”，他们围住通天教主，或上或下，或左或右，通天教主只有招架之功，而无还手之力。紧接着的一回，作者点出了前来助战的三位道人是老子一气所化，这就是《封神演义》小说中所谓的“一气化三清”。

《封神演义》所描写的“一气化三清”情节，当然是小说家的巧妙构想，是艺术的虚构产物，但也并非全无来历。作品在描述老子神变的时候，往往夹杂着一些易学的因素在其中，如老子到了陷仙门即抖开“太极图”便是暗合易学象数的一种表现。太极图是易图之一，同时又是道教的一个基本符号标志（关于它，我们在下面的有关章节还会进一步论述）。《封神演义》作者言及老子时让他“抖开”太极图，这种颇为形象的语言既增加了趣味性可读性，又给读者暗示了老子之学术本与易学有千丝万缕联系的奥妙所在。

（二）三清胜境与易学天地人三重结构

《封神演义》所讲“一气化三清”的神变结构，在小说家的神笔下尽管是为构造瑰丽离奇情节服务的，但却也蕴含着易学的妙理。为了说明这个问题，我们有必要稽考一下道教典籍中有关“三清”的记载及其与老子神变的关联。

“三清”之称在道教中经常出现，它包含着两个方面的含义：一是指道教最高天神所居住的境界；二是指道教中的三位天神。就境界的角度而言，“三清”又叫做“三天”，即玉清、上清、太

清。这三清是道教所构想的“三十六天”中仅次于大罗天的最高天界。“玉清境”全称“清微天玉清境”，据说是由始气化成，元始天尊就住在里边；“上清境”全称“禹余天上清境”，据说“其气玄黄”，灵宝天尊就住在里边；“太清境”全称“大赤天上清境”，据说是由“玄气”化成，道德天尊就住在里边。

就神称与形象来看，道教对“三清”有许多扑朔迷离的描绘。其名称往往随造经者的癖好而有很多变格。住于玉清胜境的元始天尊，又称玉清大帝，或“玉清胜境虚无自然元始天尊”。在宫观“三清殿”中，元始天尊的塑像居于正中，他手执混元宝珠；住于上清境中的灵宝天尊，又称上清大帝、太上玉晨大道君等等，其塑像居于三清殿的左位，大多手捧如意；住于太清境中的道德天尊，又称混元老君、降生天尊、太清大帝等等，在三清殿中他居于右位，手执扇子。对照一下《封神演义》，可知作者对道教神谱是相当熟悉的。虽然在《封神演义》中的“三清”皆为道人，但他们所执宝贝和装



图 2-1 清微玉清天帝天宝君

束打扮却是道教三清胜境尊神的模样。

道教三清尊神虽然被当作永恒的一种象征，但他们在信仰者心目中也是老子之气所化。《云笈七签》卷一〇一所录《混元皇帝圣纪》说，太上老君（老子）就是混元皇帝，他生于“无始”，起于“无因”，也就是说他诞生于当今人类所无法追溯的时间肇端，形成于人类所无法认识的混沌状态。这个“无始”“无因”据说是万道的开先，元气的祖宗，那时无光无象，无音无声，无宗无绪。归结到一点，太上老君就是“道”的符号化身，而“道”是自然之极尊，于幽无之中而生“空洞”，这个“空洞”就是“真一”。所谓“真一”就是不有不无状态，由一气化生，经过九十九万亿九十九万岁而化生出“上三气”，这个“上三气”彼此又相差九十九万亿九十九万岁。三气相合成德，共生“无上”。自“无上”化生之后，再经九十九万亿九十九万岁而化生“中三气”。这“中三气”又各相隔九十九万亿九十九万岁，三气相合成德，共生“玄老”。自玄老化生之后九十九万亿九十九万岁，而生“下三气”，彼此又相差九十九万亿九十九万岁……以下还有一大串的时间演化序列。《混元皇帝圣纪》有关上中下“三气”的演化时间，当然是一种观念推演的结果，但我们从中却可以发现老子《道德经》的“道生一，一生二，二生三”的宇宙化生符号序列以及《易经》的“太极”生两仪（阴阳）、两仪含“三才”（天地人）的结构模式被巧妙地结合起来。

关于“一气化三清”所包含的易学符号理念，我们从道门中人论“三洞宗元”中还可以得到进一步的佐证。《云笈七签》卷三称：“原乎道家（这里实际上是指道教）由肇起自无先，垂迹应感，生乎妙一。”^①这是说，道家（道教）的发源应该追溯到“无先”，也就是混沌不分的原始状态。由于内在的感应，而形成

^① 《道藏》第22册第13页。

了具有无限奥妙的“一”，所以这个“一”又叫做“妙一”。从妙一分化而成“三元”，又从三元变成“三气”，又从三气变生“三才”。三才既然滋生，万物渐渐就完备起来。《云笈七签》所引录的《道教三洞宗元》明确地使用了《周易》的“三才”概念，作为宇宙化生过程中的一个环节，尽管其具体表述与前面所引述的《混元皇帝圣纪》略有差异，但在把《周易》“三才之道”与《道德经》“函三为一，一化为三”观念相贯通这一点上，却又是一致的。

道门中人以卦象符号三重结构为纲领，大谈其三洞宗元，其要旨在于通过这种“链条”的展开而表明“三洞经书”与“三清尊神”的对应关系。所以，《道教三洞宗元》篇在解释“三元”时说，所谓“三元”即包括：第一为“混洞太无元”，第二为“赤混太无元”，第三为“冥寂玄通元”。三元各有所化生：从混洞太无元化生“天宝君”，从赤混太无元化生“灵宝君”，从冥寂玄通元化生“神宝君”。这里所讲的三位“宝君”实际上就是元始天尊、灵宝天尊、道德天尊的别称——名字符号变体。因为《道教三洞宗元》紧接着又说，“三洞之迹，别出为化”，即每一洞又各有演化序列。它指出“三清胜境”各有所主，天宝君治在玉清境，灵宝君治在上清境，神宝君治在太清境。三个神号虽然有异，但“本同一也”。^①既然是“同一”，可见他们还是由一气所化，其背后隐隐有“老子一气化三清”的意味。

（三）三清尊神贯穿易道，广宣教法

一气化成的三清尊神既然作为道教所构想的最高胜境的统领者，他们向其信仰者开导教化便是一种神圣的职责。所以《道

^① 《道藏》第22册第13页。

藏》中有关三清尊神所“说”之经几乎是汗牛充栋，如《元始天尊说生天得道经》《元始天尊说得道了身经》《太上灵宝天尊说禳灾度厄经》《太上洞玄灵宝天尊说济苦经》。这些经典一般是采取弟子发问而天尊说法的形式撰写的。三清尊神或者在天上为众仙演说大道，或者降下人间为普通的道门信仰者讲述皈依大道的神妙功用。不言而喻，作品是以善恶教化为基调的，但有时也铺叙信道故事。从这类作品中，我们依然可以感受到易学的象数与义理的浓厚气息。只要读一读《度人经》就能明白这一点。

《度人经》全称《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经》，又称《元始无量度人上品妙经》，这是晋代道教理论家葛洪的从孙葛巢甫撰写的。原书仅有一卷，后人加以注释增益，遂衍扩而为六十一卷。该经典为《道藏》首部，北宋道教补充道职时都以此经为课考的要典，足见其受重视。

宋真宗在《度人经》序言一开始就把该经与《周易》挂上钩。第四十三代天师张宇初则具体地分析了其中的易学蕴含。他在对该书中的《元始灵书中篇》作疏的时候说：

观复云：先真谓此《灵书》合于大《易》六十四卦。此经在天地之先，有卦象之前。西王母云“九日导乾，坤母东覆”。两卦可见。乾坤二卦始于此，继以“屯”“蒙”，终于“既济”、“未济”，为造化之纲维也。

观复大师曾经讲，早先的真人说《元始灵书中篇》与《周易》六十四卦符号所显示的道理相吻合。这部经典诞生于天地开始之先，在卦象显示以前它就存在了。女仙西王母说，“阳九之日导因于乾卦之元气；太阴九灵仙母在东海制约河源，成为水神”。这句话当中即包含着乾坤两卦。《易》之“乾坤”二卦正是从这里开始的，后继的是“屯卦”“蒙卦”，而以“既济卦”和“未济卦”为终结。这为世人展开了宇宙天地造化的“符号链条”系列。

张宇初把《元始灵书中篇》的产生远推到天地形成以前，他认为在《周易》卦象出现之先已经有了该篇《灵书》，这当然只是从信仰出发所表达的意见。他之所以这样认为，是因为《元始灵书》乃托以元始天尊口述，而元始天尊按照道教的说法是在天地形成以前的一气所化，因而《灵书》便被置于《周易》之先了。这种把经典诞生时间远推的做法在道门之中经常可以见到，我们不必为此太费脑筋。倒是他所说的经书合于《易》六十四卦符号的问题很值得认真推究一番。事实上，不仅《度人经》中的《元始灵书中篇》合于《易》六十四卦，而且整部经典的字里行间都蕴藏着易学符号信息，尤其是易学象数之应用更有蛛丝马迹可寻。

《度人经》托名元始天尊宣讲，太上玉晨道君^①（灵宝天尊）记录，以为日用修真的指导。该经开篇即称：

昔于始青天中碧落碧落空歌大浮黎土受《元始度人无量上品》。元始天尊当说是经，周回十过，以召十方，始当诣座。^②

《度人经》认为：往昔的时候，灵宝天尊在东方九气青天东极大浮黎之国接受了由元始天尊所传的《元始度人无量上品》这部经典。那时，满天青气，碧霞万丈，灵风琼树，伴随着幽雅的歌声，真令人心旷神怡。元始天尊讲授这部经典时，周转十遍，天地之间的真人、圣人以及高尊仙人都应邀前来听讲。

以上这段话是用以表明经书缘起。其中有两点与《易》相关：

(1) 作为宣讲经书的主神“元始天尊”，其名称乃是融缩

^① 按，三清尊神各有许多称号，元始天尊又称“太上玉晨大道君”，这与灵宝天尊称为“太上玉晨道君”仅一字之差。

^② 《道藏》第2册第293页。

《周易·乾卦》之《彖传》以及《系辞上》的有关用语而成。《易·彖》云：“大哉乾元，万物资始，乃统天。”意思是：伟大啊，乾卦之本源，这是万物产生的凭借，因为它开创了天地的阳刚之气，并且统领着大自然。由此，我们看到“元始天尊”中的“元始”二字即是上引《彖》一二句末字的合成。至于“天尊”一语则出于《系辞上》：“天尊地卑，乾坤定矣。”天尊贵而地卑下，乾坤由之而确定了位置。道门中人从《系辞上》中采撷了基本用语，从而构成了“元始天尊”的合成词。

(2) 经文中的所谓“周回十过”初看起来并无什么奥秘，但如果稍加琢磨，自可发现其易学的蕴含。张宇初认为这与“易数”（即易学中的可以同“卦象”相互转换的数）有关。他指出：

天命流行而不息，周流六虚，动静无端，往来不已。是乃“周回十过”。十过者，生数五，成数五。十乃天地之成数也。修丹以十月而后成功。十方者，乃一、三、五、七、九，阳也；二、四、六、八、十，阴也。此为还丹之妙用。^①

张宇初认为：天地自然的运行流程没有停息，它周转流动于上下四方，运动以及其特殊转换形式——静止的结合，我们看不见其端底，来来往往从未有极限，这就叫做“周回十过”。所谓“十过”，这是由天地中的五个“生数”和五个“成数”构成的。“十”是天地中表示圆满的“成数”。修炼金丹要经历十个月才能成功。至于“十方”，也具备了十个自然数，其中分奇偶阴阳。阴阳彼此合和，这就是“还丹”的妙用所在。

张宇初从金丹修炼^②的角度来理解“十”这个数，自然是一种引申；不过，他首先就《易》的天地数方面发掘《度人经》

^① 《道藏》第2册第293~294页。

^② 关于金丹修炼的问题，我们将在第五章中再作详细的阐述，这里从略。

关于“周回十过”的内涵，则有一定的合理性。因为《周易·系辞上》早已把“天数五”与“地数五”看作可以“成变化而行鬼神”的数。元始天尊掌握了“十”数，在《度人经》作者心目中，这也就有了召唤十方众神明的法力。如此，则元始天尊一出场就传递出了“易数符号”的遗传密码。

在《度人经》的想象世界里，元始天尊宣讲道法，这是一件惊天动地的大事情。为了显示元始天尊的气派，作者进行一番气氛的渲染：

七日七夜，诸天日月星宿、璇玑玉衡，一时停轮。神风静默，山海藏云。天无浮翳，四炁朗清。一国地土、山川、林木，緬平一等，无复高下。土皆作碧玉，无有异色。^①

这段话的意思是：经过了七个白天和七个晚上，宇宙三十二方天中的日月星辰、尤其是北斗七星，一时间好像都停止转动，专注元始天尊说经。风伯之神不敢鸣叫，所有飞云都悄悄消失，天地开朗，一片寂静，日月清明，整个大浮黎国的土地山川森林树木显得一样平坦，没有高低之分，上下之别。所有的土地都像晶莹清澈的碧玉一样，没有其它杂色。

《度人经》作者以神奇的想像力所描绘的这番景色的确是十分迷人的。他的本意乃是为了表现元始天尊的威慑力，而进行“烘托”，但由于他是生活在易学文化土壤非常深厚的社会中，所以下笔便又将“易数”融会其中。这里有两点值得稍作分析。第一，关于“七日七夜”这个时间概念是以《周易·复卦》卦辞“七日来复”为准绳的。易卦六爻符号，阴阳升降，到了第六爻的时候就要回复，所以“七”意味着重新开始，这就叫做“七日来复”。把它贯彻到“十二地支”上，仍然有阴阳交替变化，阳生于“子”（地支起点），而阴起于“午”。由“午”到“子”（即

^① 《道藏》第2册第339页。

从“午”往后数：午、未、申、酉、戌、亥、子），其数有“七”，阴极复生阳，所以从“子”又回复到“阳”的状态，体现了宇宙乾坤阴阳消长变化规律。就一天来说，从午时到半夜回复子时；就一个月来说，自午日起，每达七日就回复到子日；就一年来说，从五月一阴生到十一月又回复子月。这是天道运行的定数。《易》以六爻作为一个“重卦”（六画卦），正暗合达“七”而变的天道定数。从这个意义上看，《度人经》“七日七夜”既是一个时间关节点，又是一个体现了《易》之“反复”数理的符号标志。第二，文中“诸天”乃是与八卦方位有关的空间概念。《度人经》里经常出现“诸天”，具体讲主要是“三十二天”。这种空间概念是怎样来的呢？很显然是由八方会于八卦符号之数而得出的。《度人经》内的《元始灵书中篇》共256字，以东西南北四方为序，每方统八天，每天配八句，每句八字。后世注释者有的干脆把六十四卦符号分纳于其中。如观复子萧应叟就是这样，他以东方八天的首句配“豫卦”，顺序递进，最后一句配“谦卦”。这种配合并非凭空设想，如果仔细推敲一下《度人经》四方三十二天的字数，就不难看出作者对此是有意安排的。在三十二天中，八八六十四卦符号组成一个“数链”，环环相扣，循环往复。由此，我们再回到上引一段气氛渲染的文字中，也就能够领悟“诸天”背后所潜藏的《易》数符号秘义了。

经过一番气氛渲染之后，《度人经》描绘了元始天尊说经的宏大场而。在作者的构想中，元始天尊说经不仅声势浩大，而且产生了种种“灵验功效”：

众真侍座。元始天尊玄座空浮五色狮子之上。说经一遍，诸天大圣同时称善。是时，一国男女聋病耳皆开聪。说经二遍，盲者目明。说经三遍，喑者能言。说经四遍，跛疴积逮皆能起行。说经五遍，久病痼疾一时复行。说经六遍，发白反黑，齿落更生。说经七遍，老者返壮，少者皆强。说

经八遍，妇女怀妊，鸟兽含胎，已生未生皆得生成。说经九遍，地藏发泄，金玉露形。说经十遍，枯骨更生，皆起成人。^①

《度人经》告诉读者：四面八方的神仙会集在一起，奉侍就座。元始天尊乘坐五色狮子，那狮子悬空五丈，不着物相。说经一遍的时候，三十二天神圣真人都赞叹不已。那时候，大浮黎国中男女众人凡是得了耳聋病症的通通开聪能够听讲了。说经二遍的时候，瞎子的眼睛忽然明亮起来。说经三遍的时候，哑巴能够说话了。说经四遍的时候，跛脚瘫痪的都能站起来行走。说经五遍的时候，得顽固病症长久不愈的人都恢复健康能够行动了。说经六遍的时候，白发变成黑发，已掉下的牙齿又重新长出来。说经七遍的时候，老年人变成壮年人，年少幼弱者都成长壮大。说经八遍的时候，妇女开始怀孕，飞禽走兽结胎含子，不论原来有生育能力或没有生育能力的现在都可以生成了。说经九遍的时候，大地中的宝藏自发显露，金玉现出行迹。说经十遍的时候，野外干枯余骨生肉，恢复人形。

在上述说经功效的描述中，再次出现了“十”的数字。这自然也是对《易》“天地之数”的一种应用。不过，“一”到“十”的普通自然数为什么被认为可以引起神奇功效呢？原来，在《周易》象数学中，“天地之数”与“五行”又是可以互相转换的。木火土金水——“五行”既是万物关系的一种代号，又是人体五脏的标志（肝脏属木，心脏属火，肾脏属水，肺脏属金，脾脏属土）。所以，数的轮转，引起五行的更替，五行的更替推动了五气的运行。于是，人体不通之关节重新开通，疾病也就消除。关于这个问题，让我们先列一个表，再加以说明。

^① 《道藏》第2册第339～341页。按，原书“狮子”作“师子”，依张宇初《通义》本校改。

离卦



南

(火)

心脏东 震卦 (木) 肝脏 中 肺脏 (金) 兑卦 西

土

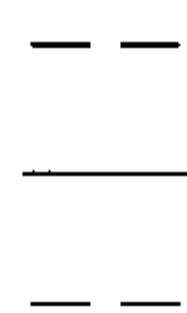
脾脏

肾脏

(水)

北

坎卦



五方	东	南	中	西	北
天地之数	天三、地八	地二、天七	天五、地十	地四、天九	天一、地六
五行	木	火	土	金	水
卦象	震卦	离卦	坤卦	兑卦	坎卦
天干	甲乙	丙丁	戊己	庚辛	壬癸
五脏	肝脏	心脏	脾脏	肺脏	肾脏

按照传统的五行与《易》数的对应原则，天一生水于北方，在卦象符号上，北方为坎卦，而人体脏象中的“耳”属坎。所以，说

经一遍，其音像信息便被认为可以输入北方，与耳朵相感通，聋病的人能够获得“开聪”的功能。引而申之，人体血脉好像大地中的河流，元始天尊说经，好像激励了众水手戏水飞舟，一气周流，百神俱畅，所以说“诸天大圣同时称善”。在《易》数中，天数与地数是成双成对的，有一就有二，地二生火于南方，南方为离卦，目属离卦。因此，《度人经》作者在叙及“说经二遍”时自然就想到了此时之信息对“目”的作用，而有“盲者目明”的构想。由二而三，天三生木于东方，东方为震卦，本象为雷，一雷轰鸣，则哑巴说话，所以称“喑者能言”。由三而四，地四生金于西方，西方兑卦，兑金孕育于坤土。土生金，金生水，水生木。从五行之气在十二地支的运行上看，金绝于寅，而“怀胎”于卯，故金中含木象。足属木，所以说“跛疴”起行。由四而五，天五生土于中央。土于天干合于戊己。在五行中，戊己属土，戊己一阴一阳，所以戊为阳土，己为阴土。两土相叠成“圭”，道教内丹又叫“刀圭”，简称“圭”，是养生延年益寿的一种“圣果”。在道门中人看来，一个人如果懂得养生，不仅可以长生久视，而且还能够与乾坤同体，所以久病痼疾，通通消除，就不在话下了，这就是《度人经》关于元始天尊“说经五遍”的功效构想。由五而六，地六^①成于北方之坎水，人体肾脏属水，其光华在头发，坎水之气鼓动而成，所以说“发白反黑”；又因在中医学里肾脏主骨，齿为骨之余，肾脏健康则骨壮，所以“易数”运转，说经六遍被认为有“骨落更生”的功效。由六而七，天七成于南方离卦之火。离为女，为阴，阴中含真阳，有养生内丹“七返”之功，因易数七在南方，九在西方，由九退至七，是一种逆反运动，道教修炼讲复归，由九退七，所以称“七返”。七在南方属火之位，九在西方，西为金位。九退到七，即是金行

^① 按，古人又以“一”到“五”为生数，“六”到“十”为成数。

于火处，金火相锻，有“真金”百炼之妙用，所以说“老者返壮，少者皆强”。由七而八，地八成于东方之震卦位，与东北之艮相合而水出。东方为木，艮卦本象为山，山上有木则生水，长养圣胎，妙在阴阳感通。这就是《度人经》为什么把妇女怀胎生子等事归属地八的缘故。由八而九，天九成之于西方之兑卦。兑属金，金生于坤土，所以说“地藏发泄（生），金玉露形（成）”。由九而十，地十成于中之土位，此为万物生成之本。土分阴阳，天五为阳土，地十为阴土。两土相重，又成“圭”，这是天地生成的再度周转，有“大还”之妙用。至此，则五行颠倒逆转，超凡入圣，起死回生。所以《度人经》以为元始天尊说经十遍可使“枯骨更生，皆起成人”。

说经十遍的此等效果只是宗教性描述，对于信仰者来说，这的确很迷人。从理性科学的角度看，这当然是很难验证的。假如我们把它当作是信仰的艺术符号化，问题也就十分清晰了。不过，我们这样说并非是彻底否认其价值。毫无疑问，把某种想像与古代的方术学说掺合起来，这本身就是一种文化思维历史轨迹的续存。就本书所探讨的课题而言，更重要的在于“说经”的故事和情节渲染使得道教所崇奉的尊神充分显示出易学的功力，因为这部《度人经》既然是由元始天尊宣讲，灵宝天尊记录，那么《经》中所有的易学符号信息便与两位天尊均有密切关联了。当“三清尊神”再把这种学问广为传授，其易学符号种子撒遍道教洞天福地也就可想而知了。

三、天尊属下众仙与易学思想之弘扬

道教的神仙组合正如宝塔一样，分成许多级别。如果说天上

“三清尊神”处于宝塔之顶的话，那么，其他众仙则有条不紊地构成了宝塔的“身段”。他们处在不同的级别，代表着修道的不同阶段和需要。不论宝塔式的神仙组织是人为构造的还是有一定历史文化积淀的背景下自然形成的，有一点是不可否认的，那就是被纳进该体系组织中的成员的种种举动，往往也打上了易学的符号烙印。

（一）八卦神的故事及其易学理趣

有趣的是，在道教神仙谱系中，“八卦”符号也被赋予人格神的意义。《太上老君中经》卷上说：

八卦天神下游人间，宿卫太一，为八方使者，主八节日。上计较，定吉凶。乾神，字仲尼，号曰伏羲；坎神，字大曾子；艮神，字照光玉；震神，字小曾子；巽神，字大夏侯；离神，字文昌；坤神，字杨翟，王号曰女娲；兑神，字一世（原注：一云字八世）。常以八节之日存念之，其神皆在脐中，令人延年。^①

《经》告诉人们：天上的八卦神降下人间遨游，在九宫中为太一神君值宿，担任警卫，作为东、西、南、北、东南、东北、西南、西北这八个方位的使者。有了情况，就如实禀报太一神君^②，以确定吉凶。乾神的名字叫“仲尼”，雅号伏羲；坎神的名字叫大曾子；艮神的名字叫“照光玉”；震神的名字叫“小曾子”；巽神的名字叫“大夏侯”；离神的名字叫“文昌”；坎神的名字叫“杨翟”，雅号“女娲”；兑神的名字叫“一世”，或又称“八世”。如果能够经常在八个重要节气的日子——即立春、春

^① 《道藏》第27册第146页。

^② 关于“太一”将在本书的末章再来讨论。

分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬、冬至的时刻，凝神存想八卦神，它们就会护守于人的肚脐之中，使人延年益寿。

八卦本来只是代表事物的符号。在《易经》中，八卦并没有什么神秘意义，更谈不上人格化。但在《太上老君中经》里，八卦不仅变成“神”，而且与一些历史人物或传说人物的名字等同起来。为了弄清八卦神的来龙去脉，我们有必要对其中所涉及的名字稍加追溯与分析。第一，关于“乾神”，《太上老君中经》称其字为“仲尼”，这实际上是以孔夫子为乾神的人格形象，因为儒家圣人孔夫子之“字”即是“仲尼”；至于其“号”伏羲，则又表明乾神的形象是多重化的；换一句话说，乾神的形象符号表现不是单一的。它既可以转换成为孔夫子，又可以等同于伏羲。在易学传统中，伏羲是八卦的创立者，素有“卦父”之称。《太上老君中经》将伏羲与孔夫子一起尊为乾神，一个代表“字”，一个代表“号”，本来不同的形象在乾卦符号的统摄下被合二而一了。第二，关于“坎神”与“震神”，《太上老君中经》说前者字“大曾子”，后者字“小曾子”。这可能是指曾点与曾参父子。曾点是春秋时代鲁国南武城人，孔夫子之弟子，侍奉于孔夫子左右，谈论志向，很受孔子赞赏。那时有个叫季武子的人死了，曾点去吊唁，他靠在门边放声高歌，所以被后人称为“士之狂者”。曾点之子曾参，是孔夫子晚年的弟子。据说他奉养双亲很孝顺。有一次耕作时，误断了瓜根，他的父亲非常生气，拿起木杖狠打，以致昏迷，差点儿就去见“阎王”。过了一些时候，他苏醒过来时不仅没有半分的埋怨，而且还弹琴放声高唱。孔夫子听到这个消息，就对门人讲：“曾参如果来了不准他人内。本来嘛，父亲用小木棍打，可以不要躲闪，就承受下来；但遇到大木棍，就应该放聪明点，走开躲一躲嘛！现在，你曾参不躲开，使得当父亲的背上了‘不义’的恶名，这还算什么孝呢？”孔夫子的话传到曾参耳朵里，他不敢怠慢，赶紧登门拜访，以忏悔

“罪过”。史书称曾参禀性率直且鲁莽，但他却立志“日三省其身”，每天都反省自己的所作所为三次，悟“一贯之旨”。由于他用心勤苦，后来真的成了“大器”，他的言论汇编成《曾子》一书，原有十八篇，今存十篇，收入《大戴礼记》中。又，《史记》说他作《孝经》，现代许多学者以为《孝经》是曾子的弟子或再传弟子所作。由于曾点与曾参都是孔夫子的学生，且有建树，被后人所尊崇。为了区别，遂把曾点叫做“大曾子”，曾参叫“小曾子”。第三，关于“巽神”与“离神”，《太上老君中经》称前者字“大夏侯”，后者字“文昌”，这两位尽管来历很不相同，但都与经学科举有密切关联。“大夏侯”即“夏侯胜”，是西汉时期著名的“今文《尚书》”学者。据《汉书·儒林传》记载，夏侯胜的祖先夏侯都尉，曾经跟随山东济南张生学习《尚书》，后来他把这套学问传授给了族人，其子夏侯建也获得真传。经学史上，人们把夏侯胜称为“大夏侯”，其子夏侯建称为“小夏侯”。至于“文昌”本是星名，共有六星，在斗魁之前，其中的第四星俗称“文曲星”，简称“文星”。古代术数家认为此星主文运，文人如果得到文星扶助，则不仅科考可以取得好成绩，而且还能官运亨通。道教因袭了这种星宿信仰，尊称“文昌帝君”，认为这是主宰功名、禄位的神，也是学问、科举的守护神。随着时代的更迁，作为星宿信仰的文昌神与民间传说中的梓潼信仰相汇流，于是“文昌”便由星宿神进一步获得人格特征。《华阳国志》卷十记载，梓潼县有神，姓张，本名恶子，一说名亚子，晋朝的时候，他因战斗而死。人们为了纪念他，建庙祭祀。唐宋以来，梓潼神的地位逐步提高，据说他能预知科举命运，所以深受士人崇信。唐玄宗（公元712~756年在位）、唐僖宗（公元873~888年在位）逃难于四川的时候，据说受到梓潼神的护佑。为了感谢梓潼神，便封了“济顺王”的神号。宋朝很重视科举考试，各地建立许多保佑功名利禄的神庙，四川的梓潼神庙相传非常“灵

验”，所以也最风光。当时的士大夫经过梓潼神庙，如果刮风下雨，叫做“得风送雨”，来日就能够当上“宰相”这样的大官；如果是进士经过得了“风雨”，在殿试时就可以“夺魁”中状元。据传王安石幼年曾过梓潼神庙，风雨大作，后来他果然官至丞相。道门中人曾经托名梓潼帝君降笔^①，成《清河内传》一书，叙述梓潼帝君的“身世”。这部书也采取“转世”的手法，来讲述梓潼帝君的“神迹”。书中称，梓潼帝君本是吴会间人，在周朝的初年就已经降生了，经过了七十三次的变化，但一直都具备士大夫的身份。到了西晋的时候，再度降生。自少年时，他的禀赋与德行便与众不同，有隐遁的念头。晚上，他单独居住在一间屋子，常常发出笑声。人们探视，发现他的身体会发光，邻居感到惊异，纷纷祈祷，灵验的神迹很多。后来，他成仙升天去了，于是，被尊奉为“文昌”。第四，关于“兑神”，《太上老君中经》称之“字一世”或“八世”，其神明的原型，现已难知其详，可能与汉代京房易学的“八宫卦法”有一定关系。京房就《易经》六十四卦分为八宫，每宫统八卦，依据卦爻变化而确定一世、二世、三世等等，所以“兑神”字“一世”或许是由京房八宫卦变通而来。关于“坤神”之字“杨翟”，现在也难于从文献中稽考其来龙去脉；至于其号“女娲”，倒是大家比较熟悉的。古传说中，女娲是个补天的女英雄。《淮南子·览冥训》记载，往古的时候，四方毁坏，九州大地裂开，天破损了，无法覆盖大地，大地也不能运载万物，烫人的火焰长久不灭，大水泛滥成灾没有停息，猛兽嚼食人民，怪鸟抓捕老弱病残的人。女娲烧炼了五色石以补缺损的苍天，砍断鳌足来支撑四方极限，杀黑龙来救济冀州，积累芦灰来止水。作为神话传说中的女中豪杰，女娲被当作

^① 所谓“降笔”，就是神明附于人体、并控制人写下诗词格言警句之类的一种形式。这虽然具有浓厚的神秘色彩，但往往刺激了种种奇思怪想的产生。

“坤神”，从阴阳性质的归属方面看似乎也还不太离谱。

从以上的考察可以看出，《太上老君中经》所涉八卦神的形象原型比较复杂。其中既有儒家的代表人物，又有星宿信仰与神话传说人物。本来，这是不同系统的，但经过道门中人的整饰，他们都被道教化了，成为八卦神的转换形式，或者说成为八卦神的符号形象变体。

（二）东王公、西王母的阴阳合和及人体神明

在道教中除了将八卦神化和人格化之外，还运用易学的卦象阴阳理论来整理、改造古老的神话传说，以作为修炼的指导。如杜光庭《墉城集仙录》卷一在《金母元君》一节中说：

将欲启迪玄功，生化万物，（大道）先以东华至真之气化而生木公焉。木公生于碧海之上、苍灵之墟，以生阳和之气，理于东方，亦号曰王公焉。又以西华至妙之气，化而生金母焉。金母生于神洲（州）伊川，厥姓缙氏，生而飞翔，以主阴灵之气，理于西方，亦号王母。皆挺质大无，毓神玄奥。于西方渺莽之中，分大道纯精之气，结气成形，与东王木公共理二气，而养育天地，陶钧万物矣。^①

《墉城集仙录》作者在这里向人们展示：在往昔混沌之初，大道准备开启发挥它的玄妙功能以生养化育万物的时候，首先以东方精华本真妙气凝结化育而生出“木公”。木公就生长在碧波荡漾的深蓝大海上、东部青气所起的土丘之中，因为能够启运太阳中和之精气，治理于东方，所以又号称王公。大道又用西部最为质朴神妙的灵气化生了金母。金母降生在神州大地的伊河流域。她姓缙氏，一出世就能够飞行翱翔，因为她主宰幽渺灵秀之气，治

^① 《道藏》第18册第168页。

理于西方，所以又号称王母。二王都是卓绝至清，心胸宏阔，凝神合道，遁形莫测。西王母在西方悠渺氤氲之中，分得大道淳朴精纯之灵气，凝结而成形，和东王公一起共同调理阴阳感通之气，养育天地，遥控、调节万事万物。

把东王公与西王母说成出于天地之先，这显然是从信仰立场角度考虑的，但其神话原型却也是有迹可寻的。有关东王公的传说，在《神异经·东荒经》中言及：东荒山中有个大石室，东王公就住在里面，他比一般人长得高大，足有一丈长，头发皓白，人形鸟面，还拖着一条老虎的尾巴，载着一只黑熊，左瞧右看，他长时间一直与一个非常漂亮的女子玩“投壶”的把戏。有关西王母的传说，以《山海经》的记载较为典型。该书的《西次三经》及《大荒西经》说，有座玉山，是西王母居处的地方。西王母的样子像人，长着豹子的尾巴老虎的牙齿，善于啸叫，她的头发乱如蓬草，顶上戴着玉胜。据说她的身边南面有只三足青鸟陪伴，为她寻觅食物等等。

从古文献看，古人对东王公与西王母大多是分别叙述；当然，也有一些资料显示，西王母与东王公在先民的心目中具有特殊的关系。如《神异经·中荒经》说，在昆仑山上，有根铜柱，其高直人云天，这就是所谓的“天柱”，它的周围有三千里，非常圆，好像是用刀削过一样。下边有间“回屋”，方广百丈，仙人九府君在这里治理。回屋上面有只大鸟，名字叫“希有”，头朝南方，左边翅膀覆盖着东王公，右边的翅膀覆盖着西王母。它的背上有一小块地方没有长毛，约有一万九千里。西王母每年登上翅膀，与东王公会面。《神异经》在希有鸟翅膀覆盖下所处位置的一左一右，这表达了古代先民们对某种对应关系的形象认识。不过，无论是《山海经》还是《神异经》，我们都看不出他们与《易经》阴阳理论的什么“瓜葛”。只是到了道教典籍，西王母与东王公才成为“阴阳”对应的形象符号。这尤其典型地表

现在杜光庭的《墉城集仙录》之中。

《墉城集仙录》在采撷了古老传说中的东王公与西王母故事基础上进一步按照易学的阴阳理论来加以改造和重新架构。稍微品味一下杜光庭的描述，我们不难体会到其字里行间所灌注的易学阴阳理趣。东王公与西王母的名称以及所居处的方位、功能都暗藏着阴阳的区别与协和。在这里，“公”与“母”被明确地对应起来，公是阳，母就是阴了；而他们所处位置，一在东，一在西，这也是阴阳，东属阳，西属阴。他们是分工而又合作的关系，分工表现在东王公是“生阳和之气”，而西王母则是“主阴灵之气”，这明确地使用了阴阳概念。在《墉城集仙录》作者杜光庭神来之笔下，东王公与西王母故事实际上代表着先民对宇宙化生过程的一种思索，其中所贯穿的是易学“太极”生“两仪”的义理。“大道”可以说就是太极，而东王公与西王母代表了“两仪”，一个是“东华至真之气”所生，一个是“西华至妙之气”所生。这两种“气”可以看作是阴阳始气，即易学中的“太阴”（--）与“太阳”（—）这两者的符号。他们化生之后，虽然各有分工，但并非彼此隔绝，杜光庭说他们“共理二气”，此处一个“共”字既表明了东王公与西王母的共事合作关系，又蕴含着宇宙间阴阳感通的秘义，因为他们两位的名称以及所处方位就是阴阳的符号转换。

易学的阴阳卦象作为一种独特的符号语言，由于其高度的抽象性，它们可以被使用者用来指称或描述宇宙间的各种各样事物，无论是天体星宿，还是昆虫走兽，无一不可纳于其间。道门中人在运用易学阴阳象数思想来重新组织、改造古代神话传说的时候，也紧紧地把握住这种“代码”的功能。他们把易学阴阳象数的思想灌注于神话传说的叙述过程中。通过这种叙述，神话传说的人物名称、肖像以及故事情节不知不觉地被演变为易学卦象符号的转换形式。从这个角度看，易学象数符号可以当作神话传

说的凝练概括的表征，而神话传说则是易学象数符号的具体形象演绎形式。

如果我们进一步考察，还会发现，在道教中那些凝结着易学精神的神仙人物之名称、肖像等又成为人体器官脏腑的符号。例如，《太上老君中经》卷上在描述了东王公、西王母的穿着、打扮以及形象特征之后紧接着说“人亦有之”。意思是讲，在人身上也存在着东王公与西王母。作者首先把人体的器官与某些天体星宿相类比，说人的两目就像日月，左目为日，右目为月。“王父（即东王公）在左目，王母（即西王母）在右目，童子在中，两目等也。”^① 这有两个方面的含义。其直接的含义是说东王公与西王母就在人的眼睛内；而其潜在的含义就是东王公与西王母乃人的两目之符号代表。

关于神仙人物的符号代表意义，《太上老君中经》在谈到八卦神时也有所体现。该书卷上说：

脐者，人之命也。一名中极，一名太渊，一名昆仑，一名特枢，一名五城。五城中有五真人。五城者，五帝也。五城之外有八使者，八卦神也，并太一为九卿。八卦之外有十二楼者，十二太子十二大夫也，并三焦神合为二十七大夫。四支（四肢）神为八十一元士。故五城真人主四时上计，八（卦）神主八节日上计，十二大夫主十二月，以晦日上计，月月不得懈怠，即免计上事，常当存念留之。^②

在《太上老君中经》看来，肚脐是人的命根子，它有好多种名称，或叫中极、太渊，或叫昆仑、特枢，或叫五城。五城当中也就是脐中有五位真人把守。这五城真人就是东西南北中的五帝。五城以外，有八位使者，它们就是八卦神，与太一神君算在一

① 《道藏》第27册第142页。

② 《道藏》第27册第145页。

起，合称“九卿”。八卦以外，有十二座楼房，里面住着十二太子和十二位大夫，它们和“三焦神”^①合起来共为二十七位大夫。四肢神共有八十一位元士。居住于肚脐中和周围的“神明”各有分工。五城真人负责每一个季度（四时即四季）向上禀报情况；而八卦神则负责在八个主要节气向上禀报情况；十二大夫负责每个月向上禀报情况，通常是在“晦日”即每一个月的最后一天禀报，月月如此，不敢怠慢。如果希望神明不向上反应坏消息，就应勤苦修善，存想真神，挽留它们好好地住在里边。

《太上老君中经》所描述的“脐中景观”有三点值得注意：第一，以肚脐为中心，展示出一个场面浩大的“人体宫殿建筑群”与配套的名山胜境；第二，每一个建筑体都有相应的神明居住：五帝、九卿、太子、大夫、元士，彼此之间具有上下级的关系；第三，人体宫殿中的神明主要是负责对人的言行举止进行监督并根据所察看到的信息向上汇报。人如果希望健康长寿有福气和禄位，就应该检点自己的行动，多做好事不做坏事。这种人体宫殿以及神明监督的观念在现代人看来，似乎显得很离奇甚至荒唐可笑；但是，从符号学的立场看，却又是具有独特意义的。在这里，诸如八卦神之类神明都可以看作是人体器官的符号，这种神仙符号是易学卦象符号的具体延伸。在道教经书中，有关体内神明的描述并非一闪而过，而是反复大量出现，从魏晋时期流传的《黄庭经》以及陶弘景的《登真隐诀》到唐宋以来的许许多多法事仪式著述都可以发现这种现象。由此可见，神仙人物形象不仅成为易学象数符号的转换形式，而且在道门中人的生活中具有

^① 按，“三焦”本是传统中医学的术语。它指的是食道、胃、肠子等部分及其生理功能。《难经·荣卫三焦三十一难》称：“三焦者，水谷之道路，气之所终始也。上焦者，在心下下膈，在胃口上，主内而不出……中焦者，在胃中脘，不上不下，主腐热水谷……下焦者，当膀胱上口，主分别清浊，主出而不内以传导也。”

特殊的作用。

（三）神仙体系的梳理与易学符号的对应结构

道教神仙既然已经分布到人体的器官之中，这就进一步显示了其成员数量的众多。随着时代的推移，道教神仙人物的确是呈增加趋势的。一方面是各种民间信仰的地方性神明由于受到朝廷敕封而升格为道教神仙，进入其仙谱；另一方面是道门中人的修炼活动与仪式的展开都需要种种相应的神明。于是，神仙的户口簿就不断地有了新的注册登记者。神仙人物不断增加，造成洋洋大观的局面，这对于道门中人而言，当然是显得很有气派的事。正如一个小分队发展成一个集团军，置身其中的人都会感到一种“团队”声威，道门中人从神仙队伍的壮大中得到了修道热情的激发。但是，随之而来的问题是，如何将集团军式的道教神仙进行“编队”以免造成混乱？为此，道门中的许多杰出人物付出了种种努力，“设计”了诸多方案。由于具体师承不同，各个教派所认可的神仙等级坐次略有区别。经过了较长时间的发展，道教走向全国。因此，各个组织派别的神仙也开始“合拢”，形成了比较公认的神仙体系。在神明坐次的具体排列上，不同的经书自然具有不同的特色，但在观念上却与道门中人关于宇宙生成演化过程的认识有密切的关系。

道教关于宇宙生成演化过程的认识也是不尽一致的。故而，所提出的“模式”也各有千秋。如《净明忠孝全书》卷二《净明道法说》言及：“道生一，一生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”这基本上是沿袭《周易·系辞》的说法；另外，有些道教学者提出，其演化模式应当是遵循“太易——太初——太始——太素——太极”的“气化”过程。与这些认识相联系，道教神仙谱系便有相应的整饰。不过，最有影响的则是“天、地、人”的三

统结构。如《老君太上虚无自然本起经》说：“天为一，地为二，人为三。”^① 在早期道书《太平经》中也提出了天地人三统的序列，认为“元气恍惚自然，共凝成一，名为天也，分而生阴而成地，名为二也；因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。三统共生，长养凡物……”^② 意思说：在元气混沌模糊的自然状态，共同凝聚成一，这就叫做“天”；由天再分出阴气凝结成“地”，这就叫做“二”；由于阳气上升为天，阴气下降为地，阴阳互相感应，而施养生成人，这就叫做“三”。天地人构成三统序列，共同生化，长久地养育宇宙万物。《老君太上虚无自然本起经》与《太平经》的说法尽管有所不同，但其精神实质却是一致的。这种“三统”的结构模式是道门中人对宇宙认识的一种结果，在道教思想史上具有十分重大的影响。所以，有关神仙体系问题，自然也就渗透了这种观念。我们看到，道门中人根据三统模式来安排神仙坐次，在进入鼎盛期中是具有相当的典型意义的。因此，神仙系统也就形成了天地人的三统结构。

(1) 在天上有所谓的天神，如我们在前面所叙及的三清尊神以及九天上帝、九天真王等等。《云笈七签》卷三说：三清境“别有左右中三宫，宫别有仙王、仙公、仙卿、仙伯、仙大夫”^③；三清境下的“九天”“三十二天”或“三十六天”也有各种“天中之尊、天中之神、天中之魔、天中之灵”。这些神明分布于各天的十面八方，有“无极无量品”。在道教的精神世界中，天空中所存在的日月星辰等物体也一样配置各种神灵，如《道门定制》卷三中详细罗列了北斗、南斗、东斗、西斗、中斗及紫微垣、太微垣、天市垣、四方二十八宿等星座中的四百多位星神的

① 《云笈七签》卷10，《道藏》第22册第59页。

② 王明《太平经合校》第305页，中华书局1960年2月版。

③ 《道藏》第22册第13页。

名单。天中各种主神，还有自己的配偶和属僚。这样就使得天神的队伍更加庞大了。

(2) 与天界相对应，道教认为“地”也有不同的层次。如《三洞道士居山修炼科》说，上有九天，下有九地。这“九地”按照层次划分，名为色润地、刚色地、石脂色泽地、润泽地、金粟泽地、金刚铁泽地、水制泽地、大风泽地、洞渊无色纲维地。九地又各分四层，每一层都有一位“土皇”统治，总共有三十六位土皇。《云笈七签》列举了三十六位土皇的姓氏名讳，看起来古里古怪。与此同时，道教还认为地下有地狱鬼府，是不能成仙的人死后的去处。其中也有管理地狱事务的大大小的鬼神。“地狱”到底在哪里？道门中人的说法也不一致，有说在泰山，有说在河海。陶弘景所编的《真诰》一书则以“罗丰山”为地狱所在。该书指出，罗丰山有六个地狱之宫，也就是：纣绝阴天宫、秦煞谅事宗天宫、明晨耐犯武城天宫、恬昭罪气天宫、宗灵七非天宫、敢司连宛屡天宫。每一宫都有一位“大魔王”主事，它们的职司也各不相同。

(3) 再看人的生存领域——大气层所包裹的地球。这既是一般凡人所居的地方，又是地仙活动的场所。只是地上神仙居于清幽之处，各种通过修炼而达到延年益寿的神仙，在他们还没有上升天界的时候，往往在名山海岛中自由自在地活动着。像《史记》所记载的三神山上居住着许多道行很高的地仙。后来的《十洲三岛记》更为世人描绘了种种地仙的生活情趣。在该书作者的笔下，海上仙岛，仙人数以万计，有的甚至是十万、数十万。

道教关于天地人三界神仙鬼魔的种种描绘当然带有虚幻的性质，但其划分与坐次安排却又体现了信仰者关于宇宙事物的相互对应认识。虽然，神仙系列背后所蕴藏的内容是相当复杂的，但其思想基础则是易学的卦爻对应观念。《易经》六十四卦，以八卦为“经卦”，每卦三爻（三画），即代表天地人；其扩展形态的

“重卦”（六画卦）依然具备了天地人的符号代码意义，只是这种“代码”被获得了“升级”。在《易经》中，卦爻不仅处于变动之中，而且还互相对应。六爻的对应关系，具体地说，就是初爻与四爻对应，二爻与五爻对应，三爻与上爻对应。这种对应实际上就是客观世界天地人三方面互相对应的符号象征。追溯一下易学的卦爻符号对应内容，再看看道教的三重架构神仙体系安排，就能够比较清楚地明白彼此之间的内在联系。

法国美学家雅克·马利坦（Jacques Maritain）在论及宗教与艺术的关系时说：“东方艺术主要同祭仪的客体领域有关，它离开人转而去寻找由事物所暗示出的圣物和反映在世间的圣貌——一个与人、超人，有时甚至是残忍的非人无关的神秘世界。在这样一种艺术中，怎能不潜藏着偶像崇拜呢？只要上帝尚未以凡身出现，只要无形之物尚未显形，人就会倾向于与种种无形的力——一道去崇拜那些征象与事物，他是通过他的艺术把这些征象和事物带到自己的眼中来的；为使自己的艺术成为更深奥的艺术，或为赋予自己的艺术以更强的象征性的‘善’，人更倾向于这样干。”^① 马利坦这段话指出了两个重要事实：一是东方艺术的起源与宗教神秘世界有密切关联；二是这种艺术体现了人对代表神秘力量的征象与事物的崇拜。这些所谓“征象”或“事物”作为有形的东西是无形的上帝的显示。他所指的“征象”或受崇拜的“事物”实际上也具有符号的意蕴，它们是无形的“神”在艺术中的符号表现。这种情况，我们从道教的神仙崇拜中也可以得到印证。道教中的众多神仙一方面体现了其信仰者对神秘力量的崇拜，另一方面则架起了通往艺术之宫的长廊。在这个长廊中，崇拜者以斑斓多姿的符号来表达他们的内心愿望，神仙不仅

^① 雅克·马利坦《艺术与诗中的创造性自觉》第22页，刘有元、罗选民等译，生活·读书·新知三联书店1991年10月第1版。

是富有特色的思想符号，而且与古老的易学卦象符号存在着互相转换的理趣。从某种角度看，道教的神仙体系显得庞杂甚至还有一些让人感到混乱，但这种五光十色的神仙体系架构或许也具备了神秘艺术符号的魅力。

第三章 仰观俯察：征兆与 天地说的易学根底

当我们追踪了“以易解道”的思想轨迹、窥探了神仙典型的符号意义及其易学底蕴之后，就可以进一步来探究道教的“天地说”了。

“天地说”是人们观察、思考天地自然现象所形成的看法或观念的学说。从感觉的角度而言，天地说的考察对象主要包括两个方面：一是“天”，即人们仰头所能看见的天体自然界。对“天”的考察、思索，形成了天文、气象一类学问。二是“地”，即人们居住的地球，包括大地、山川、海洋等。对“地”的考察、思索，形成了地质、地理一类学问。出于生存需要，我国先民很早便开始对天地进行种种探测。在古代，因生产力水平相对低下，人们对

天地自然现象不可能有准确的科学认识，那时有关天地的学问不可避免包容着神秘内容。所以，古代的天文、历法常常与“占星术”混融在一起，而关于地质形态的考察也同样掺杂了某些迷信的因素。这明显地表现于“风水术”的门类之中。

从修炼升仙的基本思想宗旨出发，道教也积极地考察天地问题，并且形成了自己的一套看法，总结成为一定的理论形态。道教之所以研究天地问题，其总目标当然是为了延年益寿、羽化登仙。从现实一点的立场看，“神仙”既然“由人做”，就得先把“人”做好。人在世间，天地是其生存的前提与基础。在具体的生活中，人受到天地自然的种种限制。为了避免伤害，发掘有利条件来为人的生存服务，道门中人便非常注意观察天地自然现象，他们尤其注意事物发生的征兆，以掌握时机，采取必要的行动。道门中人对天地自然的勘察以及所形成的思想理论，正如他们对“道”的探索以及神仙体系的结构安排一样，贯穿着易学的思想方法。

一、从“太原有天子气”说起

道教的天地说是以事物现象发生“征兆”的认识为人门途径的。一种事物的发生有前期的现象显示，这就是征兆。中国人认为，人的行动、命运是与天地自然互相影响的，尤其是日月星宿的运行对人的生存具有制约作用；另外，人的行为举止将导致什么结果，可以在天地自然的变化现象中得到反映。所以《周易·系辞》称：“天垂象，见吉凶，圣人象之”。意思是说：上天以日月星辰作为吉凶的表象，圣人模拟了它的运行轨迹，作卦象加以预测。道教也继承了这种看法，认为人应该从天地自然征兆中

获得启示。这种观念在中国古代社会中具有极为广泛而深刻的影响。在长期的历史进程中，各阶层人物的观点又互相交融，呈现出相当复杂的情形。比如古代的帝王将相本身有相当一部分是相信天地征兆所预示的“吉凶”的，而这种情形与道门中人的“术数”活动往往交杂在一起。为了探讨该类现象背后所蕴含的易学秘义，让我们先从“太原有天子气”的故事说起。

（一）术家预告：天子气连太原

《感定录》记载这么一件事：

隋末望气者云：“乾门有天子气连太原，甚盛。”故炀帝置离宫，数游汾阳以压之。后唐高祖起义兵汾阳，遂有天下。^①

隋朝末年，观察天象气色的术家说：乾门有天子的气色，一直绵延到山西的太原，非常旺盛。所以，隋炀帝下令建造了一座离宫，并且好几次亲自游历汾阳以压制这股即将导致新天子产生的旺气。后来，唐高祖李渊在汾阳集结兵众，揭竿而起，于是夺得了天下。

《感定录》所载这个资料有两点很值得注意：一是根据天象气色来判断“征应”。所谓“征”指的就是上面所提及的“征兆”，而“应”则是与征兆对应的现象。在古人的心目中，天上的“气色”有各种不同的情况，对应于各种各样现象的产生。“天子气”即象征着“天子”将要产生的气色。在这里，“气”可以说就是“符号”，而“天子”就是符号所代表的未来结果。既然有新的天子将要出现，那就意味着有人要来争夺天下。隋朝皇

^① 见《太平广记》卷135，上海古籍出版社影印本第1册第748页，1990年12月第1版。

帝对此当然不会安心了。二是“天子气”的产生以及隋朝皇帝力图驱散这股天子气所建造的宫殿地点，都是以易学之卦来命名的。按照易学的“后天八卦方位”，乾卦在西北方向，所以乾门也应该在西北。“乾卦”的本象是“天”，居于自然界的最高层次；在人间，天子统领众人。因此，天子与乾卦相应。“乾门”发现了天子气，按术家的意思，这表明有新天子要入主乾门，这股气“连太原”，那是意味着新天子将会从太原起事。乾卦在西北，于五行属于“金”，如何克制“金气”呢？只有“火”才能取得这样的功效了。“火”在五方排列上居于南方，其象为“离卦”，也就是说，离卦属火。所以，隋炀帝下令建造离宫，试图借助离宫的火气以压制金气。“离宫”的建造，反映了隋朝统治者企图通过易学卦象符号来克制不利因素从而改变运程的目的。

为隋炀帝望气的术士是个什么人物呢？《感定录》没有直说，但从诸多迹象看，这种望气之法可能即出于道门中人。因为在道教经书总集中有为数不少的典籍包含望气内容，而历代的高道中也不乏以望气闻名者。如《旧唐书·方伎》载，滑州人薛颐，在隋朝的大业（公元605~617）年间当道士，他“解天文、律历，尤晓杂占，炀帝杨广引人内道场，令其章醮”^①。所谓“天文”在隋唐时代还不是一种纯科学的概念，而是包含了占星望气内容在内的。至于“杂占”当然也不排除望气的法式。杂占起源相当早，《汉书·艺文志》已列杂占之门，说“杂占者，纪百事之象，候善恶之征”。可见，杂占是根据物象的情形而进行预测的一种方法。物象的范围包罗至广，气色从某种意义上看也是物象。由此，我们可以推断薛颐是懂得望气的道士。另外，还有一个叫马颐的道士也很有术数名声。《册府元龟》卷八二二称，河东汾阴人马颐，自少年起就喜欢玄秘的道门言论，后来脱下俗人

^① 《汉书》第16册第5089页，中华书局1962年点校本。

服装，换上了道士服装，成为一个名符其实的道教信仰者。据说他也“解天文律历”，隋炀帝把他召进“玉清观”，对他非常客气，请他在观中主办道教仪式活动。实际上，从许多文献中也可以看出，隋朝时期，不仅相当多的道士通晓观星望气之法，而且朝廷与道门中人的来往相当密切。如刘义庆《大业杂记》谈到，当时的北府设立“道术坊”，许多懂得阴阳禁咒奇方秘术的道士被召到这里，其中所涉及道术门类之多达“百余家”。根据《资治通鉴》卷一八一等资料可知，隋炀帝杨广每出游，身边基本上都有道士、女冠随行，他们的待遇与朝廷中的四品官相当。《历代崇道记》说，隋炀帝迁都洛阳的时候，在城内及“畿甸”建造道观24所，度道士1100人。《隋书》言及，杨广还下令改佛寺为道场，召集一批学者撰写新道书。从这些情况来看，隋炀帝杨广与道教的关系是非同一般的。他身边既然聚集了那么多的懂阴阳术数、观星望气的道士，所以“有天子气连太原”的预告就很有可能出自道士之口。

从大业年间的背景看，不论那个“望气者”的身份是否为道士，都可以认定这样的事实：作为执掌最高权力的隋朝皇帝是很关心“征应”的，这种术数法式的思想核心乃是易学的象数理论。天象自然的“征兆”可以看作易学卦象符号的一种延展，或者说自然征兆是一种广义卦象符号。

（二）由“天子气”所引发的征兆联想

术家为隋朝统治者“望气”，这只是古代征兆故事中的一个小例子。有资料显示，道门中人所倾力的征兆术数法式不仅具有广阔的文化背景，而且其发端也相当悠久。

早在“尧帝”的时候，已经留下了征兆的传说，后人人为之津津乐道。如王嘉《拾遗记》记载，古时候有个国家叫宛渠国。有

一次，宛渠国的国民乘坐着“螺舟”到了秦国，说：我们的国家离黄帝轩辕氏居住的山丘十万里。我们的先圣曾经看到冀州兴起一股“黑风”，断定此处会出一个大圣人。果然，在庆州那地方生出“尧”来。在这个故事中，“黑风”就是一种征兆，它象征着“水德”，或者说是“水德”的自然符号。因为在古代，五行与五色相配，水之色为“黑”，所以“黑风”实有水的意蕴在其中。尧帝是父系氏族社会后期的部落联盟首领。时人以“黑风”为尧降生之兆，这说明人们关注天地自然兆应之事由来已久。

“兆应”在古代社会无疑具有非常重要的宣传效果。故而，我们看到，帝王们在起事或夺得天下之后往往对此类现象抱以极大的兴趣。那些所谓“祥瑞”之兆成了帝王受命于天的“自然宣言书”，于是，各式各样的征兆故事遂应运而生，如王嘉《拾遗记》载：春秋战国时期，越王进入吴国的时候，天上有“丹鸟”夹着鸟王飞行。后来，勾践的霸业便起于“望鸟台”。显然，故事中的“丹鸟”被人们当作勾践成就霸业的祥瑞征兆。

据说在魏明帝的时候，泰山之下凸起“连理文石”，高十二丈，样子像柏树，颜色清新亮丽，上面与下面都是相合在一起，唯独中间隔开五尺。当地的父老都说：秦朝末年，两块大石头距离约有一百余步，杂草覆盖，彼此没有道路可通行。到了明帝初年，两块大石头开始靠近，好像“双阙”，直到最终合拢了。石头为地土之坚，两块石头合拢，被人们当作“土德”的祥瑞征兆。另外，在沛国（今属江苏省）一带，人们发现有块宝地，居于戊己的方位。在古代的干支与五行的配合中，“戊己”即代表“土”位，于是被当作“土德”之嘉祥。消息传到朝廷，即刻下令建造“戊己”神坛。修好的时候，又看见黄星灿烂，光辉耀眼，便又建“毕昴台”举行祭礼活动。这件事也记载在《拾遗记》中，所言“大石合拢”以及“戊己”之地成为魏明帝兴国立邦的瑞应之兆。

有关帝王的兆应故事大多为祥瑞之类。在人们心目中，这意味着“福”或“善”的降临；但在实际生活中，征兆并非都预示着福善。据说在商朝末年，纣王昏乱，想杀诸侯。他派遣“飞廉”去诛戮贤良，夺取宝器，埋在琼台之下，然后又吩咐飞廉潜伏在附近的诸侯国内燃烧“烽燧”作暗号。纣王登上高台，观察烽燧的位置。看清楚了以后，就兴师讨伐，杀死诸侯国君，囚禁人民，收取女乐，大肆淫乱，导致神人愤怒。当时有一只朱鸟，嘴巴衔火，好像星星照耀，以乱烽燧之光芒。纣王受到迷惑，只好返回，下令使者熄灭烽燧之光。到了周武王伐纣王的时候，有樵夫牧童爬到树上去探察鸟巢，发现了巢中藏着个“玉器”，上面写着：“木德将灭，水祚方盛。”文字是用大篆写的，记述殷商朝世运已经尽了，而姬氏之盛德刚刚隆起，所以三分天下，有二分归周。《太平广记》卷一三五引述了这个故事。其中的“朱鸟衔火”即是征兆。与越王勾践的兆应相比，此处的“朱鸟”似乎与“丹鸟”同属一种颜色——红色，但代表的兆应意义却不相同。如果说越王时期的“丹鸟”象征着勾践霸业之兴，属于福善之兆，那么此处的“朱鸟”则被当作纣王衰败的天象符号显示。作为“天火”“丹鸟”的出现克制住纣王所制造的“人为”烽燧之火。

又据《广古今五行记》所言，北齐后主武平初年，平邑王氏与同邑人李家结为“百年之好”。办理婚事过后，他载着羊酒，准备到亲家那里宴会。出门还没有三里，太阳西沉，天色逐渐昏暗。突然，他看见东南方向五十步之外，有个赤色的东西，其大小和“升”差不多，像流星曳影，直直地闯进车轮中，拉车的牛见状就不肯走。一行人都感到惊恐。王氏妻连忙下车，面向那赤色东西俯首而拜，接着张开裙子招引，那赤色东西便“滚”到王氏妻的裙子下。于是，策动缰绳，牛把车子拉回家。王氏拿灯一照看，原来那赤色东西乃是真金。王氏把这真金放在库柜中。每

到良辰，便烧香祈祷谢恩。后来，四方的奇货异物都集聚到他家中，种田养蚕的收入比过去多了百倍以上。到了春天时，庭院里长出一颗桑树，叶子与其它任何树木都不相同。数年之间，枝叶覆盖了整个庭院，奇禽异兽都栖集在他家中。从此大富贵，历经三十年。王氏妻以老病而告终。那时，有只白鸟像鹭一般样子，飞到桑树一侧，吐血不止，然后堕地而死。中午时分，西北面一阵大旋风铺天盖地而来，旋绕此桑树，由下逆转而上，把桑树转成一个扫帚形状。这样，不到十天，奴婢都逃走，前前后后所得的家资又耗尽。王氏打开库柜，准备取金使用，仅见萤火虫、蚰蜒和腐朽的杂草而已。故事中最重要征兆是那个赤色怪物，它的形态前后发生了变化，先是像个“火球”，到家化为“真金”，数十年后却是“萤火虫”。故事向人们暗示：那所谓的“真金”其实不过是萤火虫而已。虽然，王氏把这个“怪物”携带回家，得了富贵，但最终还是衰败了，家破人亡，一派凄惨。故事以“悲剧”结束，可见那“赤色火球”的东西从其最终结果看，乃是祸恶之兆。还有，王氏妻死的时候，白鸟吐血堕地，旋风绕树，也都是不祥之征象。这个故事贯穿着一种“命定”的思想，带有比较浓厚的神秘色彩，但却为我们提供了古人关于“福祸灾祥”因时而变的兆应观念。

古代先民把天地征兆同人的吉凶命运联系起来，这并非是一种偶然的思想闪光，而是具有广泛的社会思想基础的。关于这一点，我们从陆贾的谈话即可略见一斑。《太平广记》卷一三五引《小说》谓，樊将军哙问陆贾：“自古以来，掌握权利的君主都说他们受命于天是有瑞应出现，你觉得有这样的事吗？”陆贾回答：“有啊！眼皮跳动，就会得到酒食；灯火闪花，会得到钱财；中午时喜鹊叫唤，那是客人要来；蜘蛛会聚，百事欢喜。小的事情有征应，而大的事情当然更是这样。”

《小说》的主要人物陆贾是一位历史人物，汉朝人，他跟随

汉高祖刘邦打天下。后来曾经作为使者说服南越尉佗，赐印，封为王。陆贾劝尉佗向汉朝称臣。还朝，拜大中大夫。他不时地向高祖讲述《诗》《书》。高祖吩咐陆贾对秦汉兴亡的原因进行探讨和总结。于是陆贾著书十二篇，号为《新语》，今存于《诸子集成》等丛书中。《小说》所记陆贾的话虽然不见于《新语》，但该书却有不少征应的思想。如其开篇《道基》即说：“天生万物……改之以灾变，告之以祯祥，动之以生杀，悟之以文章。故在天者可见，在地者可量，在物者可纪，在人者可相。”^①他认为，灾变、祯祥、生杀、文章（事物发生的纹理）都是上天对人类的一种预告，天地人物的各种现象可以通过观察而得知。这其中贯穿着天人感应的思想，而其征兆观念也是明显的。陆贾是一个很有影响的知识分子，也是一个高官。他的思想具有典型的代表性，说明了“征兆”观念在中国的确是根深蒂固的。

作为一种具有广泛社会基础的思想现象，“征兆”的观念乃先于《易经》而存在，它曾经是易学创始者画卦的一种依据。故《易·系辞下》说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”意思讲：古时候，包牺氏（即伏羲氏）作为首领治理天下，他抬头观察天上的各种自然现象，俯身观察大地的形状，还有飞禽走兽身上的种种纹理，以及适宜于存在地上的诸多事物，在近处乃以人的身体为法象，在远处则以各类物形为表征，以使神明的德行获得贯通，以使万物的情状得到概括归类。从某种程度上看，《系辞下》所言及的“象”“法”“文”“身”“物”等都包含着征兆的意蕴，因为征兆本身也是一种物象。

由于征兆是卦象符号创制的一种原始根据，当《易经》在社

^① 《新语·道基》第1页，《诸子集成》第7册。

会上广泛流行时，人们关注天地自然征兆的所谓“启示”意义，这便不足为奇了。人们从自身的生活经历中搜罗各种征兆故事，配合易学卦象的比拟推演，以作为往后行动的参照；同时，在发现新的自然特异现象时又继续加以引申，这又反过来促进了易学中的“术数”流派的发展。在这种活动过程中，道门起了推波助澜的重要作用。考查一下道教文献可以发现这样一种有趣的现象：许多被道教奉为神仙的异人往往未卜先知，当周围的人向这类人物咨询有关生活、生产、战事诸方面问题时，这些道教异人往往不直说真相，而以征兆手法向人们暗示。例如，李意期就是这样的异人。据说，李意期是汉文帝时人，到了三国时期尚健在。平常，他喜欢搞些泥塑之类活动，可以把人们所说的四方郡国宫观乡里情形很快转换成泥塑之像，虽然做得很细小，但却非常相似。令人感到奇怪的是，他把形象捏好之后，过不了多久，又会自动消失。当然，更为奇特的是他的“撮土成兆”手法。《仙鉴》卷十五载：

先主（指刘备）欲东伐吴，报关羽之怨，使人迎意期。意期至，先主问以吉凶。意期不答。索纸笔画作兵马器仗十数，便以手裂坏之。又画一大人，掘土埋之，便径还去。先主不悦，果出军为陆伯言所败。师屠十余万众，仅得数百人还。^①

《仙鉴》所记载的这个故事发生在三国时期。书中这样描述：刘备计划攻打吴国，为关羽报仇，他派人迎请异人李意期。意期一到，刘备便问出兵打仗的吉凶问题。李意期没有回答，只是索取纸张和笔，随手画了数十个携带武器的骑马将士，然后又用手把它们扯破。又画个大人物，挖了个土坑埋了，二话不说就径直回去了。刘备很不高兴。后来一出兵，果然被陆伯言打败了，损失

^① 《道藏》第5册第185页。

了十多万人，只有数百人生还。

《仙鉴》这条资料不见于《后汉书》，亦不见于《三国志》，有关他的寿命如此之长也令人生疑，大概其故事多出自传闻，史家不取。不过，从征兆学的角度看，却有其独特之价值。本来，蜀主刘备向李意期询问军机大事，李意期完全可以把自已预测的关于失败的结果告诉刘备，但李意期却采用了“具象暗示”法式。他的暗示乃是把自己认为即将发生的事以征兆形式体现出来。他的具象暗示主要体现在两点：第一，用手撕裂所画的兵马器仗，这象征蜀国出师不利，终要损兵折将、一败涂地的结局。第二，掘土埋大人像。这个“大人”代表了蜀主刘备，以土埋之，象征刘备寿终正寝。按照《仙鉴》的记载，这场蜀吴之战的结局是与李意期作画的涵义相符合的。在描述了损兵折将十余万人之后，《仙鉴》进一步指出，刘备因不堪如此严重打击，遂“发病而卒于永安”。关于蜀军出师败北之事，《三国志·先主传》有一段话可资佐证：章武二年（公元222年），“夏六月，黄气见自秭归十余里中，广数十丈。后十余日，陆议（伯言）大破先主军……将军冯习、张南皆没。”在这段记载中，《三国志》作者虽然没有言及异人李意期，但却有意识地渲染了兵败之前的“征兆”——出现了范围广大的“黄气”。这说明李意期运用征兆法暗示蜀军败局在当时是有思想大气候的，同时也说明了道教异人是善于抓住契机以广征兆之学的，其背后所蕴含的易学符号信息在引人注目的“画像”中得到了彰显。

（三）从“梅花易数”看天地征兆与卦象的关系

征兆作为天地自然之“象”既然在远古的时候便已经成为《易经》卦画创始者模拟摄取的对象，当《易经》成为一种显学之后，有关征兆的术数法式在长期的发展过程中受到《易经》占

筮的推动，两者交杂便势在必然。关于这个问题，我们从民间秘行的《梅花易数》可得到进一步的启迪。该书又称《心易梅花数》。据说这是由宋代的《周易》象数学大师邵雍“发明”的。其真实情况如何，我们姑且暂不评论，先看一看其中的序言再说。

《梅花易数》的序言是以极富叙事色彩的笔调写的。序称，宋庆历（公元1041~1048）年间，邵雍（康节）先生隐居于山林之中，冬天不起炉火，夏天不用扇子。因为他一心都挂在“易学”上，以致忘记了严寒酷暑。不仅如此，他甚至写了一个大大的“易”字，糊在墙壁上，心里想着“易”，眼睛看着“易”。一天午睡的时候，有一只老鼠从床前经过，咕噜嘎啦把康节先生惊醒，他拿起陶瓦制作的枕头砸了过去，老鼠溜掉，而陶瓦枕头破裂。邵康节爬起来一瞧，发现枕头上有字，写着：“此枕卖与贤人康节，某年月日某时击鼠枕破。”康节先生感到很奇怪，就访问了制作陶枕的工匠。陶工说：“从前，有一个人，手里拿着《周易》，静心坐下，拿起枕头写字。那字恐怕是那老者写的吧。他已经好久没有到我这里来了，我知道他住在哪里。”陶工说完，带领康节先生到老者家拜访。到了老者家，老者已经告辞人世，只留下遗书一册，对其家人说：“某年月日某时有一位聪颖雅秀之士会到咱家来，可以将此书授予秀士，这就能够终了我一身的后事了。”老者家人把书授给康节先生。康节先生打开书一读，原来是《易》之文，并且有推算的“口诀”、例子。康节先生按照其中的口诀推演之后，对老者的儿子说：“你的父亲在世时把白金藏在睡床西北向的窑内，可以拿出来办理丧事。”老者家人按照康节先生的话办事，果然得到了白金。康节先生拿了书以后就回家，后来看见梅树上有几只麻雀争高低，他捏指头一算，知道第二天晚上邻居有女子摘花会从梅树上掉下并且摔伤大腿。

“梅花易数”，据说就是从邵康节推断摘花女子摔伤腿的事开

始。这篇序言所讲的“故事”或许是术家“自神其说”的产物，但我们从中却可以理会贯穿始终的“征兆”思路。甚至可以说，故事的情节本身已构成了“征兆链”，即一个征兆引起另一个征兆。故事引人入胜之处首先是“老鼠过床”，这可以看作第一个征兆；由于老鼠发出响声导致邵康节先生砸“陶枕”，这可看作第一个征兆引出的“结果”，与此同时，它又是下一个现象——访问陶工、得奇书的征兆。序言作者就是这样，通过征兆的环环相扣来推进情节，最终以“梅树雀争，女子断腿”作为点睛之笔，交代了“梅花易数”的来历。

实际上，“梅花易数”是《周易》象数学的一种扩展形式。它的特点在于对自然征兆进行“卦象符号翻译”。即把天地自然中的各种现象看作互相联系、并且与人的行为可以相互感应的“数据库”。不论是鸡鸣狗叫，还是山呼海啸；不论是风吹落叶，还是虎斗熊争；不论是蜂蝶乱舞，还是龟蛇交欢……自然界中的各式各样的现象都可以成为人的未来命运的先兆。作者告诉人们，只要能够细心领会，都能从中悟出妙谛。如何掌握和运用“梅花易数”呢？一是要注意对天地自然进行认真细致的观察，再一是学习有关自然征兆与易学卦象数理符号的转换技巧，这个转换还包括把自然征兆转换成“五行”或“天干地支”，然后分析出其中的阴阳对应。在《梅花易数》的作者看来，作为命运“数据库”的征兆不仅表现在天地这个“大文本”之中，而且也表现于人自身，例如人的书写笔画即可看作一种最具表现力的“自然征兆”。中国的汉字有横、竖、点、折、钩、撇、捺等各种笔画，而每一个人由于性格与体态的差异，其书写的形状又是千姿百态的。为了便于分析，《梅花易数》的作者把各种笔画转换成天干地支，在该书的卷四有一首《干支辨》概括了对这种出自人手的天然征兆的判断法式：

直长为甲亦为寅，细短均为乙卯身。

孤直心钩兼湿木，干支无位不须论。
撇长丙巳短为丁，午火同居短撇中。
八字滕蛇兼四点，天干不合地支冲。
横中有直戊居中，画短横轻作己身。
禾点勾陈皆丑未，长而粗者戊辰同。
金字为庚亦作甲，挑从酉用捺从辛。
空头顽钝囊金妙，不在干支数内寻。
点在当头作癸称，腹中为子要分明。
点足为人腰在亥，余皆野水不同群。

这首“顺口溜”按照笔画之形状特征，分别转换成甲乙丙丁戊己庚辛壬癸十天干和子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥十二地支。作者这样做的目的是为了进一步把它们转换为“五行”，然后根据相生相克的规则，判断现实生活中的力量对比、人与社会中诸因素之关系。这种转换的背后实际上蕴藏着一种深刻的象征意味，无论是天干或者地支，它们都具有代码的功能；因为它们的命名本是从天地自然的某些特出形态出发的，或者说代表了天地的“自然征兆”。根据《史记·律书》以及《汉书·历律志》的记载，天干本是概括树木生长盛衰之兆而成。“甲”象征着草木破土萌芽，阳气在内被阴气包裹；“乙”象征草木初生，枝叶柔软屈曲；“丙”象征太阳光辉炎炎，万物因而炳然著明；“丁”象征草木成长壮实，“戊”象征草木旺盛繁茂；“己”象征万物抑曲而起，可以为纪；“庚”象征秋收季节的到来；“辛”象征草木结果而有滋味；“壬”象征万物怀妊，阳气潜藏在地中；“癸”象征万物闭藏。就地支而言，“子”象征种子蘖萌；“丑”象征草木之芽伏潜地下，即将破土而出；“寅”象征草木在寒冷中迎着春阳之气从地面伸展；“卯”象征万物在东阳的照耀之下滋茂生长；“辰”象征万物阳气渐旺，震起而长；“巳”象征万物阳盛而阴尽；“午”象征万物阳极而阴始发，体态丰满；“未”象征万物果实成熟而

有滋味；“申”象征万物体健而硕大；“酉”象征万物果熟而收敛；“戌”象征草木凋谢，生气近于灭绝；“亥”象征万物为阴气所克杀，终而反始。

就上面的象征意味而言，天干地支可视为天地万物生长变化征象的“缩影”。《梅花易数》将人的书写笔画转换成天干地支，这不仅是把其书写形态当作人的“命运征兆”，而且把人同客观的天地自然界联结起来。当然，作为易学的一个支流，《梅花易数》没有忘记将各种客观兆象转换为卦象符号，这也同样贯穿在书写笔画的判断中。该书卷五录有《八卦辨》的口诀一首：

口形为兑捺为乾，三画无伤乾亦然。

三点同来方是坎，撇如双贝作离占。

土由居上名为艮，居下为坤不必言。

蛇形孤撇皆从巽，云首龙头震占先。

详明八卦知凶事，学者参求理自全。

这首口诀将字形笔画结构套入八卦的模式。如果联系上面所引用的《干支辨》，那么我们会发现，八卦与天干地支也是关系密切的，因为笔画既然可以转换为天干地支，又可以转换为八卦，则八卦与天干地支也就被会通起来了。在《梅花易数》中，八卦与天干地支或者单独成为天地自然征兆的符号代码，或者协同成为术家解读天地征兆的有利工具。至此，我们已经可以清楚地看出，作为自然兆象的一种解读“法度”，《梅花易数》在思想上把易学的象数法门加以充分的发挥，它采撷了古代许多符号代码汇成一个多重结构，以便对天地征兆进行“编辑”处理，使之“有序化”，从而推断个人或社会的运程。

由于《梅花易数》序言中所叙述的神奇故事，后来一些人干脆说该书是宋代象数学大师邵康节写的。这当然不足为信，因为《宋史》中并没有记载邵康节作有《梅花易数》，而书中的许多内容言及宋代之后事，故足以说明该书并非出自邵康节之手。不

过，也不能说该书与邵康节一点关系都没有。作为一位精通古代学术传统的著名学者，邵康节曾隐居苏门山百源之上，后人称为“百源先生”。他少年时代即有雄心壮志，慷慨欲树功名，据说于书无所不读。又曾周游天下名胜古迹，归而慨然叹曰：“道在是矣！”遂不复出，潜心研讨象数之学。作有《皇极经世》，他将《易经》的象数之法与老子《道德经》的天地演化的“三重”模式会通起来，以六十四卦分配“元会运世”及“年月日辰”，证之于史事，推导古今之治乱，而成“内篇”；又比物引类，发挥蕴奥，而成“外篇”。《四库全书总目》将邵康节的《皇极经世》当作“物理之学”，也就是探究天地万物生长变化道理的学问。对于这部象数学名作，宋代理学大师朱熹给予很高的评价。在《朱子语录》中有所谓“康节《易》看了，都看别人的不得”^①，足见其推崇备至。

邵康节的《易》象数学本具有深刻的征兆意味。这从他的《观易吟》一诗即可得到说明：

一物其来有一身，一身还有一乾坤。
能知万物备于我，肯把三才别立根。
天向一中分体用，人于心上起经纶。
天人焉有两般义？道不虚行只在人。^②

康节先生这里所指的“物”是个全称概念，它是包罗万象的，即整个宇宙的所有事物都在范围之内。而“其来”二字是说的“产生”，至于“身”是指它的存在或表现形态。在康节先生看来，每一种事物的产生都有自己的存在状态或表现形态。如果再进一步发掘，那就可以看出其中的“征兆”观念，因为“事物”的产生并非突如其来，而有一个过程，这就包含了前期迹象的显示。

^① 《四库全书总目》上册第915页，中华书局1965年版。

^② 《道藏》第23册第552页。

所以，完全可以把每一种事物看作一个“乾坤”，这既意味着事物的现象及其征兆可以概括成为卦象，又意味着它们的相对独立与互相联结。一方面，这个“乾坤”表明了每一种事物构成了自身的内在“天地”；另一方面，它们又都是宇宙大乾坤的缩影。正因为事物的这种相互区别与联系，人才能够通过征兆与结果的把握来加以认知。按照邵康节的意思，人与天并没有“两般义”，这就是说在本质上人与天是一体的，要明了大道之义关键在人自己。从整体上看，邵康节是比较强调“人”的作用，但他这首诗既然是因“观易”而发，则其中也就蕴含着对易学卦象与天地征兆符号的关系之认知。

邵康节自宋代以来在易学界具有很大的影响，这就难怪《梅花易数》的序言会把其运用自然征兆起卦的术数法式归功于他。尽管把《梅花易数》当作邵康节的著作不能找到确凿的证据，但我们经过分析康节先生的《皇极经世》一书以及有关诗文的意义却可以看出，将“自然征兆”转换为卦象的法式，的确与邵康节具有密切关联。然而，这并非是笔者的最终结论。笔者所感兴趣的是继续追溯邵康节先生的学术渊源，看看这种从天地间寻找自然卦象的“原始符号学”到底与道教有没有关系？

按《宋史》邵康节（雍）本传以及其它有关资料看来，康节曾经受学于北海李之才。李氏，字挺之。宋天圣八年（公元1030年）同进士出身，为人朴率面自信。李之才的老师叫穆修，穆修向种放学《易》，而种放之学出于北宋初著名道士陈抟。朱震《进周易集传表》在叙述“先天象数学”的来历时说：“濮上陈抟以《先天图》传种放，放传穆修，修传李之才，之才传邵雍。”这个传授系统在朱熹的《周易本义》卷首中也叙及，虽然其说法略有差异，但其源头都追溯到了华山道士陈抟那里。可见邵康节的象数学乃出自道教，他的那一套物象征兆与卦象的转换法式尽管经过了自己的变通，但在思想旨趣上依然是沿着道教观

念轨迹前进的。稽考一下《道藏》可知，邵康节的《皇极经世》以及《伊川击壤集》都被收入，这说明道教是把邵康节当作本门派系中人看待的。由于邵康节的书被收入《道藏》，成为道门之重要经典，这必然对后来的道士们产生影响。

通过上面的追溯，我们可以得出这样一个看法：对天地征兆的观察与转换，这是古代一种特殊的“符号学”，它与《周易》象数学具有非常密切的关系；道教在发展过程中把“征兆”的观察与预测纳入了“天地理论”之中，通过一些著名学者的演绎发挥与张扬，这种术数之法在社会上获得广泛传播。

二、风云变幻悟真机：天地认识的 升华与易学比应

征兆考察与预测，作为一种自然的“原始符号”解读方式，它是天地问题探讨的门径，也可以说是古人对天地现象认识的内容之一。就上面所涉及的例证看，道门中人有关征兆的认识还显得比较零散；不过，那并不代表道教天地现象认识的全体。如果我们较多地接触一下道教经书总集，那就会看到道门中人对天地现象的认识并非停留在观察阶段，而是有一定的理论升华。尽管这种“升华”与现代的天文、地理科学尚有很远的距离，但却体现了他们在这个问题上的用心思索精神，而令人感兴趣的当然是那些贯注了易学的义理与象数符号的论述。

（一）观天文察地理与经教畅咏

天地征兆现象的观察是靠视觉来进行的。俗语中有所谓“眼

见为实”的说法。因此，凡是眼睛所能观察得到的天地事物迹象都可以叫做“实兆”。面对一种物象，只要观察者赋予它某种象征意义，并同观察中所假定的未来即将产生的事物联系起来，当作未来事物的“信使”，那么这就是“实兆”了。就传统的形态分类来看，“实兆”无非分布于天地人三界。在中国传统思维模式中，人被当作一切问题研究的中心。人处天地之中，所以观察兆象主要就是观天文、察地理。这种思想深刻地表现在《太上洞玄宝元上经》之中。

《太上洞玄宝元上经》从征兆学的角度对天文、地理的内涵作了说明。关于天文，该书说：

天文者，三光也。名为‘观’者，占三光也。三光者，日月星也。周睇三道，推步玑衡。日往月来，回旋无极。岁及荧惑，太白辰镇。行常为戒，示祸显福。北斗九星，二隐七章，皎昧相表。斟酌玄津，润洽含炁，生成无央（殃）。观春之咏，十有六篇也。阳律阴吕，唱和调通，继朔十二，炁苏为端。立春春分，立夏夏至，立秋秋分，立冬冬至，八节克会，属于八音，相资继用。观夏之咏，畅篇二十，而火以抹（沫）木为礼，木以生火为仁，春以萌育为德，夏以滋长为功。律吕既协，八音亦谐。三光无忒，岁序宣明，摄此朔节，谓之为年，是为属天。^①

这段话比较难懂，我们还是先把它的意思搞清楚以后再来看其易学意蕴。作者告诉我们：“天文”主要是指日月星“三光”。所谓“观天文”的“观”字，就是细心察看的意思，这又叫做“占”。倾斜视线，反复观察日月星的运行轨道，推测步量北斗中的璇玑玉衡之星。日月运行，一往一来，昼夜交替，没有穷尽。每年忽隐忽显的火星一出现，总有一种“炫惑”的感觉；金星太白，早

^① 《道藏》第6册第254页。

晨出于东方，所以又称启明星，金主肃杀，它的出现意味着兵戎之事。从星宿的运行中得到告诫，明白祸殃与福禄的根本。北斗九星，两颗隐潜，七颗显明，皎白暗昧，互为表里。仔细琢磨玄妙的津途，滋润谐调而一气含融，生长化成则没有穷尽。检查一下《道德经》八十一章在春夏秋冬四季中的分配，春季中诵读十六章（篇），依照阴阳十二律吟咏唱和，直到胸中之气舒畅为端倪。由立春到春分，由立夏到夏至，由立秋到秋分，由立冬到冬至，按八个节气循序而进，和于八音，阴阳往复，相互对比而发生效用。夏季中诵读二十章（篇）。夏火以反沫于春木为有礼，春木则以生养夏火为有仁，春天以萌生化育为大德，夏天以滋润生长为天功。阴阳律吕既然已经协和，八个音阶也就运用顺畅。日月星三光没有反常现象，岁时明朗有序，依照这样的规律定下节气晦朔，这就叫做“年”，它从根本上看是属于“天”。

《太上洞玄宝元上经》所谓“天文”是与自然征兆判断相联系的，因为作者把“观”与“占”同等看待，这即是借助日月星之象的观察以推断吉凶，呈现于眼前的日月星三光之象，只要同某种即将产生的喜事或凶事联结起来便具有征兆的意蕴。这就说明该书作者的“天文”之论是因征兆而发的。在表达了什么叫“天文”的意义基础上，《太上洞玄宝元上经》进一步指出诸天体的运行是有规律的。日月往来，周而复始，回旋不尽。掌握了其运行规律，人们就有了相对的自由。当然，天体运行也有失常的时候。在该书作者看来，那是天对人的一种警戒。作为修道者，应该从天体运行的“有常”与“失序”中悟出吉凶之理，以便作出预先的行动抉择。作者在这里取一年四季中的春夏两季归属于“天”，配上咏诵经文三十六篇，暗合昆仑之数一，共为三十七，与《道德经》上篇之数亦相应。其易学意蕴在于“数”的匹配。天上的日月星之“数”是“三”，显然其中尚含有易学的三重结构；至于阴阳律吕、八音、八节的配合，当然也是易学经常使用

的多层符号显示，而“火”与“木”的母子关系以及仁义礼智信“五常”的引入，则使易学本有的符号转换更为多样化了。

关于“地理”，《太上洞玄宝元上经》说：

地理者，三色也。名为“察”者，候三色也。三色者，土山水也。历览五方、干支位次：甲乙丙丁戊己庚辛壬癸、子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥。此二十有二，以为秋咏，严明分段，不相参杂也。次豫、兖、青、徐、扬、荆、梁、雍、冀九州也。太山、衡山、华山、恒山、嵩高山五岳也。江、河、淮、济四渎也。四海环回，州土，山水，分支干二十二。又二十二章，以为冬咏。昆仑极中，镇四序之际，四十五章是为属地。推功归天，揖敛让上，则下有四十四章矣。^①

这段话的字义与上面关于“天文”的阐述一段相比，明白得多，大抵是讲：地理的名义可以简单归结为三种具有代表性的颜色。之所以叫做“察”，是因为地理之学的主要任务就是守望与察勘这三种颜色。哪三种颜色呢？就是地上的土、山、水这三种东西的色泽。中华国土，其面积分布一般划为东西南北中五个方位。用天干、地支来标示，它们的次序是甲乙丙丁戊己庚辛壬癸为十干，子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥为十二支，合起来是二十二，作为秋天咏诵的数字依据，时序推移，地域变迁，五方依次轮转，界限分明，没有杂乱无章的感觉。再下来是行政区域分野，豫州、兖州、青州、徐州、扬州、荆州、梁州、雍州、冀州合为九州。还有太山、衡山、华山、恒山、嵩高山合为“五岳”。长江、黄河、淮河、济河叫做“四渎”。东西南北有四海环绕在州土之外。它们合起来的数目也是二十二，因此分二十二章作为冬天咏诵之用。昆仑山是天下九州的中极，作为东西南北的规准，干

^① 《道藏》第6册第254页。

支、州土、山水与昆仑之数共四十五，这属于“地理”。因地顺成辅助于“天”，归功合本，作揖礼让，将其中的“一”数属之于“天”，所以冬天与秋天所咏诵者为四十四章。

《太上洞玄宝元上经》关于地理论述的易学蕴含主要有两个方面：第一，因袭易学固有的“占候”思想，以作为考察地理的依据。所谓“候”其本义是观察，守望。《说文解字》称：“候，伺望也。”《国语·晋语八》：“攀攀即利而舍，候遮扞卫不行。”韦昭注：“候，候望。”又《后汉书·钟离意传》说：“故分布祷请，窥候风云。”此处数例所讲的“候”是就观察、等候的意义上来使用的。观察物象，主要是为了弄清事物的真实面貌，但在古代往往又力图在此基础上探讨未来之事变，于是“候”便被赋予了“占验”的意义。如《史记·封禅书》所称：“上乃遣望气佐候其气。”其中的“望气佐”是一种官名。皇帝派遣这位官吏占察云气，说明当时朝廷对这种占验活动是相当重视的。通过追溯与比较，不难看出，《太上洞玄宝元上经》所谓“察地理”实际上包含了对土山水的占验思想。这种占验的思想原则实与《易经》相吻合。《系辞上》说《易》有“圣人之道四焉”。这四种所谓“圣人之道”就包括了“占”在内，所以《系辞上》作者紧接着说“以卜筮者尚其占”。卜问决疑的人所推崇的是其中的“占筮”方式与道理。《系辞上》又说：“是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。”君子平时安居就观察《周易》的卦象和推究玩味它的文辞，有所行动的时候就观察它的变化迹象且把玩其占筮的理趣。朱熹曾经直截了当指出《周易》是一本“卜筮”的书：“圣人作《易》本是使人卜筮，以决所行之可否，而因之以教人为善，如严君平所谓‘与人子言依于孝，与人臣言依于忠’者，故卦爻之辞只是因依象类，虚设于此，以待扣而决者，使以

所值之辞，决所疑之事。”^① 按照朱熹的看法，古代的圣人创作《易经》本来就是为了教导人们卜筮的，以便决定所要采取的行动是否可以，从而设立文辞，在具体占卜过程中引导人们弃恶从善。这就如汉代的易学大师严君平所讲的那样：对作为儿子的人就通过占筮而劝告他们应依孝道行事，对作为臣子的人就劝告他们尽忠守职。可见卦爻的文辞只是根据卦象设立象征类比，虚拟假设而已，以便在有人祈求叩问的时候，就根据所遇上的卦，决断祈求者的疑问。朱熹的话可以说是点到了《易经》产生的性质问题。在“占察”的意义上看，道教《太上洞玄宝元上经》与《易经》之理是一致的。第二，延扩了易学数字符号的象征功能。易学的卦象符号本来就具备了“数”的内涵，每卦六爻符号，这就是最基本的“数”，还有所谓推演卦象的“大衍数”“天地数”等等；至于天干、地支的配合，在《易经》卦爻辞中已经有所涉及，如《蛊》卦辞所言“先甲三日，后甲三日”以及《巽》卦九五爻辞所言“先庚三日，后庚三日”，就可以证明干支的应用。《太上洞玄宝元上经》将这种数字符号加以引申发展，把老子《道德经》经文分纳于其间。本来《道德经》是没有分章的，后世作了许多不同的分章，最流行的要算八十一章次序。八十一章又分为上下篇，上篇三十七章，下篇四十四章。关于“地理”问题，《太上洞玄宝元上经》特别提出了“昆仑”的“极中”地位。这个“极中”就是“居中”之“极”，它有地上“太极”的符号意义。因为它既然是“四序”的中准，这也就具有主宰的内蕴。在考虑秋冬咏诵篇章时，《太上洞玄宝元上经》又以昆仑归属于“天”。于是，原来的干支二十二、九州、五岳、四渎、四海、昆仑总数之和四十五因去昆仑之数一，也就只剩下四十四。这实际上蕴含着《易经》中的“大衍”卦筮数理，《易经》演卦以五十

^① 朱熹《晦庵先生朱文公文集》卷三十一《答张敬夫》。

根蓍草为基本的筹算单位，挂一不用，象征“太极”。《太上洞玄宝元上经》“虚”昆仑以属于“天”，这在思想旨趣上乃暗藏着“太极”符号的理念。

（二）观天文察地理的原因

道门中人不仅对什么是天文、地理作了解说，而且还具体阐述了观天文察地理的重要意义。在阐述这个问题时，《太上洞玄宝元上经》依然贯穿着《易经》的学理。

为什么要观天文、察地理呢？《太上洞玄宝元上经》从道教哲学的高度进行分述。概括起来主要包括三方面内容。

首先，该书认为这是由《易》“三才之道”所决定的：

法地则天，守道自然。自然妙炁，应以三位。三位之源，源本同质。实以镇虚，以文成质，内外相须，混而为一。一接三才，才人出类，合德二仪，拔夫其萃。^①

又说：

人道、地道、天道，谓之三才。才者，裁也、能也。裁制偏邪，同归中正，能反流末还至本源。源即道也。道，元尊也。尊为人首，积善所宗，暗塞得通。总名三道。本一，应化分形，上者清畅为高，下者安顺为贵，中者合二为尊。尊贵至高，名殊实一。^②

这里所引用的第一段话是讲：以地为效法的楷模，以天为衡量的准绳，恪守大道的自然本性。自然神妙，一气流行，与天地人三重位序相感应。推究三重位序的根源，它们之间的实质本来是一样的。实在的东西可以镇守虚无，自然的文章辅成质朴，内与外

① 《道藏》第6册第252页。

② 《道藏》第6册第253页。

相互依赖而发生作用，混融无间则合为“大一”。一与天地人三才相交接。天地交感，有才学的人应运而生。他们与天地之大德相符合，所以显得出类拔萃。

第二段话是讲：天地人的运作法则，合起来就叫做“三才”。所谓“才”有两方面的基本含义：一是“裁断”，二是才能。有才干的能人裁断和制约偏移和歪斜，辅导万物一起归于居中的正道，这就能使支流末叶回归本根和源头。所谓“源”就是“道”。道是无限环宇的元首，最为尊贵。人如果能以“道”为尊贵，崇尚大道而行事，积善行德，有所归宗，那就可以使暗中堵塞的渠道获得畅通。天地人的运行法则总称之为“三道”。论其本源，不过是“一”而已，一有感应而分化形状，在上的通畅而升到高处，在下的安祥顺从就获得富贵，居中的与上下之气感通就成为尊者。尊贵以及高尚，其名称虽然不同，但其实质却是一样的。

正如在前面二章所探讨的“道论”以及神仙系统结构一样，《太上洞玄宝元上经》的作者紧紧地扣住了易学的“三才”理论模式，并把老子《道德经》的“三分思想”会通起来。该书告诉人们：观天察地，就是为了以天地为法则，返本归道，合于自然。它指出，有才能的人之所以出类拔萃，是因为他们的举动与天地二仪合其德。所言“二仪”即《周易》的“太极”所化生的“两仪”，也就是号称天地“大父母卦”的乾坤。由此，该书进一步指出，“合德”必须守“中道”。这个“中”的直接思想来源是老子《道德经》，但其根本所在又与《易经》相合。因为《易经》是非常推崇“中位”的。《易经》的卦象符号，以两个三画卦相重，每一个三画卦都有中爻，凡占筮遇上中爻，其爻辞往往断之以“吉”，如《离》卦六二爻辞说：“黄离，元吉。”《象》解释说：“黄离元吉，得中道也。”这体现了以“中”为“正”的观念，《太上洞玄宝元上经》汲取了《易经》这种观念，告诫人们居中得正，以裁断那些歪斜的东西。这种“裁断”是从人的角度

看的，但如何裁断却又是以天地为衡量的准绳的，这就把《易经》的“观物取象”思想与人的“德操”修养融合起来了。

其次，人之所以要观天察地，是因为宇宙是普遍联系的。只有如此，才能明了各种关节，为人的生存服务。故《太上洞玄宝元上经》指出：

自然源一，应夫万物为三。万物作，复由乎四炁五行，周流六虚，同归宗一。一为道子生二，二生三。三一之中有数无量。一、二、三、四，爰及五、六。学者所修，以寡其欲。欲寡私少，道乃可弘。是以圣真尊一为主，事二为师，宗三为友，亲四为朋，寻五为侣，游六为常。常六者，合通不可离也。^①

照《太上洞玄宝元上经》看来，天地（即“二”）自然的本源只是“一”而已，一气感应而化生万物才有了“三”。万物兴作，又因为一年春夏秋冬四季之气与金木水火土的交互作用，周而复始，来回流行于四方上下；但无论如何，这一切都以“一”为宗主。这个“一”是大道的儿子，它内在具备了阴阳两而，所以能化生出“二”，“二”的感通而生“三”。由“三”回溯而得“三一”，其中包含着无穷无尽的事物。由一、二、三、四而进展到五、六。修行道法的人，应当减损自己的欲望，能够自觉地减损欲望，不断地去除私心杂念，大道才可以获得弘扬。因此，上圣真人，尊崇“大一”为祖宗，侍奉“二”为老师，宗法“三”为友义，亲近“四”为朋辈，寻找“五”为伴侣，神游于“六”为不变的法则。恒常的六爻卦画，应是上下感通而不可分离。

《太上洞玄宝元上经》是从时空统一、事物普遍联系的角度来讨论天文地理问题的。为什么这样说呢？因为文中所讲的“四炁”既然是春夏秋冬之气，那么这本身即已包含着时间的变化观

^① 《道藏》第6册第252~253页。

念；而木火土金水“五行”作为符号又代表东南西北中“五方”的空间格局。春夏秋冬与东南西北相应，“长夏”与“中”相应，这就是时空统一。再说，春夏秋冬“四炁”流行是由于日月星辰的轮转造成的，这就佐证了观天文的重要意义，而“五行”与“五方”的配合，自然也支持了“察地理”的主张。可见，此处所谓“四炁”与“五行”的引入，实际上是通过传统的时空“代码符号”来说明道教关于“观天文”与“察地理”的必要性。

从根本上看，《太上洞玄宝元上经》的论述又是合于易学“卦时”的思想的。《易经》的卦本身具有空间结构，每个“经卦”三画（爻），这是一种空间的存在状态；将两个“经卦”相叠而成六画重卦，这依然是一种空间存在状态。卦爻的变化既是阴阳的转换，又体现着时间的推移。比如《易》之《乾》卦以龙为配合的物象；初九之时，龙潜于地下；九二之时见龙在田，九三之时龙进一步上升，九四之时龙跃在渊，九五之时龙飞上天，上九之时龙高亢而有悔。龙的逐步上升，出现在不同的场合，由地而天，这个变化本身又是一个过程，而过程就意味着时间。这里隐隐暗示着时空统一与天地的相应。《太上洞玄宝元上经》对此是心领神会的。书中通过数字意义的发明，巧妙地将《易经》的时空统一与事物变化联系的思想蕴含于其中。上引该书的一段话中最重要的数字是“一”“三”“六”。第一个数字“一”，书中明确说它是“道”之子，按照道家的宇宙本体演化序列，“道”是“无极”，而“一”就是“太极”。太极化生阴阳两仪，两仪相感而生“三”，这个“三”在《易经》上的表现就是三画经卦的形成。三画经卦形成之后并非就是抛弃了“太极”，而是将其包容在当中。因此，三画经卦依然存在着“太极”，既然“太极”等于“一”，所以就有了“三一”的概念由来。《钟吕传道集·论大道》说：“上、中、下列为三才，天、地、人共得一道。”从卦象来看，所谓“上、中、下”就是叠合而成的三画卦，它们本肇

生于“太极”，故天地人各有太极，这就是“一道”。再看“六”这个数码符号。《太上洞玄宝元上经》所谓“周流六虚”其中即包含了“六”。此处之“六虚”是什么呢？只要追溯一下它的出处就明白了。“六虚”之言，本于《易·系辞下》：“变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”所谓“六虚”指的是重卦六爻，又称“六位”。《系辞下》的意思是说：阴阳运动变化没有停止，周而复始流动于各卦六爻之间，上下往来没有定准，刚柔的位置相互替代，不可固执地持守典常纲要，只有明了变化才是最为适合的。推究一下《易·系辞下》，我们就可以看出《太上洞玄宝元上经》的“六虚”之说并非无源之水。该书从《易》之经卦扩展到重卦，并与“圣”“师”“友”“朋”“侣”“常”相比应，从卦象所标示的天地六阶层中寻找对应的人际关系与道义。由于作为“太极”的“一”在卦象推演中是个源头，崇尚返本归根，这必然提出“尊一”的主张。所以，游于“六”就不能停止，而最终返归到“一”的本源。与二、三、四、五、六相比，“一”当然是“少”。崇尚“一”，引申到修行问题上来，也就有了“寡欲私少”的主张。

复次，观天文、察地理，归根结底，这是修道养生的需要。《太上洞玄宝元上经》说：

天文明清，地理宁平，是其常也。不明生妖，不明发怪，非其常也。非常之兆，非天地所为，为之欲以戒物，赏善罚恶，显彰非常。由人失法，法不法地，妄动违天，天地妖怪，戒语之也。仰观俯察，占怪候妖。妖怪各有所主。修德立功则消。能知改恶，唯善是从尔，乃法地守静笃也。运至应动，动则则天，则天之动，动以入道。入道之由，由于抱一。抱一无忒，三一可明。三一者，与道合真。真人学

之，坚存三一。^①

《太上洞玄宝元上经》这段话从“常”与“非常”的立场来阐述天文、地理的状态。它指出，天上的自然纹理明朗清晰，地上的组织条纹一如既往，这就是正常的表现。如果不明朗清晰，就要产生妖怪现象，这就叫做不正常。不正常的征兆，并非是天地自然法则的体现，天地显示这种不正常的征兆，那只是为了劝戒天地之间的生灵，这带有奖赏善良惩罚邪恶的意味，所以才使异常的东西显示出来。为什么会有异常现象？那是因为人的活动失去了基本的法度，他们所效法的不是大地的仁厚载物的品性，狂妄地只依自己主观的意志行事，在根本上违背了天道，因此天地生出种种妖怪来，这是天地劝诫人们的“物象语言”。抬头观看天象，俯身勘察地理，预料推断妖怪的来由以及象征意味。怪异性的现象各有象征意味。如果注意修养道德，多行善事，为天地社会建立功劳，那么妖怪之事就会消失。有了错误，知道改正，唯有良善的做法才跟从，这才是正道，其根本的特点就是效法大地的柔静与笃实。天地自然有运行的周期，人类生命也有时空的运数，这就是所谓“命运”。生命活动存在不同的阶段性，那是与天地自然相感应的启示。运期到了就应该采取相应的行动，其基本的原则就是以“天”为法则。效法天的运动规律，人就能够“人道”，也就是与“道”的本性相符合。人道的门径是从“抱一”开始的。能够抱一而没有差错，“三一”就能够逐步明白。所谓“三一”说到底就是与大道的真实本性相合拍。

《太上洞玄宝元上经》在这里主要阐述了两个方面的内容：一是指出天地运行可以给人们能够观察得到的种种现象，其中有正常的，也有异常的。人们要善于观察天地呈现的兆象，判断吉凶的意味；二是指出人应该从天地自然“征兆语言”中得到启

^① 《道藏》第6册第255页。

迪，明白自己的过失。这就是法地则天的修道养生思想，其背后所贯穿的是《易经》的“知崇礼卑”（即智慧崇高而礼节谦卑）的理念。但是，效法天地而养生的具体门径如何进入呢？《太上洞玄宝元上经》提出了“抱一”的方法。“抱一”的提法首出于老子《道德经》第十章：“载营魄抱一，能无离乎？”老子向世人发问：“精神与肉体能够相抱合一而不分离吗？”道教从这里得到了重要启发，把它发展成为一种修道养生的法门。从“天人一体”的立场出发，“抱一”也就意味着与天地运行法则相合而无差错。对于“抱一”所蕴含的易学理趣，元代的著名道教学者邓锜在《道德真经三解》卷一中说：

日月合度，会于天地乾坤。虽曰“抱一”，能无离乎？日月合度，离坎之离，抱元守一，附丽之离；五十九日而再会，别离之离。离，至文也。坎中一阳，乾之专气也，故日有食。既乾坤天地而生坎离。坎离者，日月之道也。^①

邓氏以为，日月的运行，遵循一定的法度，交会于天地乾坤。虽然说“抱一”，能够永久不相离吗？所谓“日月合度”，从卦象上看，就是“离”“坎”两卦阴阳相交，由坎卦之中一阳爻交于离卦中一阴爻，抱住元气而守中虚之一阴，这就是“离卦”象征太阳附丽于天的本义。阴阳往来，经过五十九天而再相会，则“离卦”又象征着“别离”。从根本上说，“离”是无上光明的文采之象。坎卦之中一阳爻，那是归属乾卦专利的阳气，它的外表围绕着两个阴爻，被阴气所布，所以我们看到有“日食”的现象产生。乾坤天地相交而衍生出坎离，所谓“坎离”就是“日月”的大道理。

邓氏的阐述是从天地自然现象的归类入手的，因为他一开始就言及“日月”，这可以说是人们肉眼所及的天地“大兆象”。然

^① 《道藏》第12册第191页。

而，邓氏笔锋一转，即刻从易学的象数角度对“载营魄抱一”进行解释。他的话概括起来，其核心所在就是讲乾、坤、坎、离这四卦的关系。乾卦纯阳，即三画都是阳爻；坤卦纯阴，即三画都是阴爻。乾卦中爻交于坤卦则成坎卦，坤卦中爻交于乾卦则成离卦；而离卦交于坎卦则复归乾卦，坎卦交于离卦则复归坤卦。这就叫做“载营魄”。不论是乾坤相交还是坎离相交，都是以一阳爻会于一阴爻，阴阳互相抱守，这就叫做“抱一”。思索一下邓氏《道德真经三解》对“抱一”的解说，我们再回头看看《太上洞玄宝元上经》上面的阐述就不难看出其中所蕴含的“天人相应”的养生观念。它告诫人们，应从天地日月法象中得到启示，从而修魂魄相守的长久之道。

（三）道门中人对观天察地的经验总结

道门中人不仅以易学的理论来说明观天文、察地理的重要意义，而且开展了具体的观察活动，并进行总结，撰写了许多此类著作，最具代表性的有《盘天经》等。

如何观天文、察地理并从天地兆象中获得修道养生的启示呢？道门中人以为必须遵循易学的“阴阳应象”法度。如《盘天经》一开始作者即明确指出：

夫高明者，天也，性虽至刚而有柔克，谓能行健不息，运三光而照临下土也。君尊象天，当以柔克而纳贤直之言……沉潜者，地也，性虽至柔而有刚克，谓能兴云雨，调四时，成百实，产金石也。臣象地，当以刚克，揆文武、均赏罚、劝诸侯、法五常、正三纲也。是为三才之象。天垂七曜，历数之本，无违地出，五云升降之元长定。君王修德，则五岳不差；将相谦和，则四时成序。上下一而时雨降，天

地交而万物亨也。^①

《盘天经》告诉人们：高高在上而大光明，这就是“天”的表现，它的品性虽然至为坚刚却也有温和的功能；称它刚健运行没有停息，装载着日月星“三光”而照耀下方地土。君王尊贵，其品位与天相像，应当以柔和之道治事并且广纳贤良忠臣的直言进谏……低沉居下，这就是地区别于天的表现，它的品性虽然至为柔和，但也有刚强的攻克能力，称它可以兴云降雨，调节春夏秋冬四时之气，成就天下百物的果实，生产金属矿石。臣下，与大地的柔和温顺品性相类似，应当以刚健的作风来为天下服务，管理文武诸事，赏罚分明而均等，规劝诸侯，遵循仁义礼智信“五常”的基本原则，扶正君臣、夫妻、父子这维持人伦大序的“三纲”。君臣治事的人道，法于天地自然，三者对应，这就叫做“三才”之象。苍天显示日月五星“七曜”，这是历法数理的根本，不要违反大地生产万物的规律，五方云气上升下降的本元就可以长久安定而不乱。君王修养上善德操，则东西南北中五岳不会发生意外变故；文武百官将相谦虚而随和，那么春夏秋冬四季的转换就有了秩序。君臣民上下并力同心行动的理念不相背离，那就可以使雨水有规律地下降，天地互相交感，则万物兴旺亨通。

这段话的核心所在是人事与天地自然的关系，其中有两个方面应稍加琢磨。第一，作者讲人间的“三纲”“五常”以及君臣民的行事要求，从广义上看也包含着“养生”的意义，因为人类社会如何组织，其根本的目的就是为了人的生存，但是仅仅注意到处理人际关系，这是不够的。人的生存离不开自然大环境，这就必须进一步处理人与自然的关系。第二，如何处理人与自然的关系或者说处理“天人关系”呢？《盘天经》引入了《易经》的

^① 《道藏》第32册第602页。

类比手法，把天地自然的诸种品性与功能同人的行为对应起来，指出人的行为举止将会对天地自然发生影响，人应该从天地自然灾变中获得“遣告”的信息，从而对自己的行为进行反省。尽管作者的论述表现出比较明显的“天人感应目的论”的思想色彩，但他对于易学思维方法的贯彻却是富有特色的。

征兆的发现与辨别是有指向性的。出于空间视觉考虑，道门中人也注意对征兆进行划分。根据固有传统，道门中人对天地自然征兆的观察主要分为两大系统。就“天”的系统而言，凡是天空中出现的各种物象都是辨兆者观察的范围。这包括天体诸恒星、行星以及风云雷电雨等各种发生于天空中的自然现象。当然，通过长期的观察，道门中人确定了七种物象为主要对象：太阳、太阴、天罡、北斗、龙气、白虎、河气、雷牌。前两种，人们比较熟悉，至于“天罡”乃是北斗七星的“斗柄”。《周易参同契》有“三月榆落，魁临于卯。八月麦生，天罡据酉”之句。其中的“天罡”就是斗柄的意思。把“天罡”与“北斗”并列，在逻辑划分上看是不科学的，但在辨兆过程中却可以起到强调的作用。应特别注意的是，道门中人在运用易学象数思想指导辨兆的过程中是相当重视北斗的。《盘天经》赋体本文说：“占斗光之明暗，分月色之初新。魁畔黑云，见沾滋于当夜；罡前黄炁，知润泽于来辰。遍掩映于三日，独溟濛而半旬。”^①其中所谓“斗”也就是“北斗”；而“魁”乃是北斗七星中的第一颗星。《玉篇·鬼部》明确表示“魁”是北斗之名。其它如《史记》等书也可以找到例证。由于“魁”乃是北斗第一星，后来中了状元或在比赛中获得第一名就称作“夺魁”，如《红楼梦》第三十八回回目：“林潇湘魁夺菊花诗，薛蘅芜讽和螃蟹咏。”根据这些例证，我们可以明白《盘天经》所谓“魁”应当具有“第一”的意义。而下

^① 《道藏》第32册第602页。

文所称之“罡”与“魁”相对应，也是北斗星中的成员（前已叙及）。在根据易学思想对天体星宿进行观察时，道门中人对北斗星的每一颗星的情况还作了仔细分辨，但从总体上看，“魁”与“罡”往往又具有修辞学上的借代功能。就是说，在一定条件下，它们又可以代表北斗七星。所以《盘天经》在释文中说：“魁，乃斗也。”这里的“斗”即泛指北斗。

在《盘天经》中，有关北斗的文字占有相当分量。该书的释文说：“旦日夜斗。斗居中天，以主四极。”不难看出，这是以北斗星作为盘天的中心，可见其地位的重要。这种“主北斗”的象数占候观念在《雨暘气候亲机》一书中有更明显的表现。该书以图配文，短短十五页中出现十二个不同的北斗运转图像。作者对其不同情况分别作了介绍。他将环绕或飘散在北斗星不同位置的云气取了不同的名称，或叫“使者”，或叫“都水使者”，或叫“紫微察访人”等等。此处略举数例，以见一斑。

其一，“使者领大雷，五雷使者出游”。这是指云气流散于魁星等四星中间的情况而言的。所谓“五雷使者”，又称五气“雷公”。这种征兆的出现意味着第二天未申时刻有雷雨产生。

其二，“使者会北斗都水使者”。这是指云气浓厚地聚集在魁星四周。它意味着第二天未申戌亥时刻有大雷伐树，人畜也将遭到袭击。

其三，“使者令天罡赶煞”。这是指云气聚集于北斗的斗柄与斗勺的连接点。它表示一两天内有雷雨大作。

其四，“白炁风伯朝斗”。这是指流云环绕勺底二星（即魁星及与之相临之星）。它表示第二天将刮起狂风，飞沙走石，最终出现雷雨。

其五，“使者会雷师出游”。这是指云气如雁鸟列队由东南向西北，穿过斗柄。它意味着第二天将狂风大雨，霹雳诛妖。

其六，“使者会都水水晶”。这是指云气成花瓣状，斜穿斗

柄，它意味着第二天有雷雨。

其七，“都水使者出游”。这是指云气如雁群，成南北向，过北斗七星。它意味着第二天未申时刻有大雨。

其八，“紫微察访人”。这是指云气如鸟状，蹲于魁星，两眼远眺。它表示三日内将有雨。

其九，“天罡会太乙”。这是指云气成线状，与斗柄重交。它表示七天内将有大雨，陆地变成河流，霹雳击伐庙宇，诛杀妖精，伤及人畜。

其十，“太乙交宫”。这是指黑气如云，劈天盖地而来，布满北斗七星。它意味着当天夜里就会下雨。如果云气比较疏散，那么在第二天未申时刻降雨。如果有大风雷冲着北斗勺口，未来情况也与前同。

其十一，“青色光芒九九旱”。这是指云气笼罩于北斗勺口及斗柄连接处。它意味着将有蝗虫大发，祈祷都来不及。

其十二，“使者如黑猪过河或成阵”。这是指云气如黑猪之状，由东向西，三三两两匆匆而过，或列阵穿北斗。它意味着第二天未申时刻有大雨。如果天河中有声似很响，这叫做“使者卷水”，第二天必然大雨。

以上十二例都是围绕着北斗七星来作文章的，说明北斗在道教运用易学象数方式进行征兆预测过程中也成为相当重要的观察对象。道门中人对于北斗的关注不是偶然的，而是有其信仰的历史基础的。汉末的五斗米道，信奉五斗经，崇尚五方星斗，尤其重视北斗。徐道龄在《太上玄灵北斗本命延生真经注·后序》中说：“洪惟北斗……乃天地之枢机，人物之陶冶，司性命，判生死，运阴阳，建岁时，分昼夜，立寒暑，明贵贱，化贤愚，主祸福，振纪纲，开解谢之门，指延修之径。上至帝王，下及士庶，皆由七星之主宰，三台之生养也。”意思是讲，人们是多么推崇北斗啊，因为它是天地开合的机关枢纽，像制作陶器冶炼钢铁一

样主管人物出生成长，它管理人的性命问题，判断生与死的气数，运化天地阴阳往来，制定年岁时间的历法，区分白天与黑夜，确定寒冷与酷暑的节气转换，明了高贵与卑贱的区别，化导愚昧归于贤良，主持人们的祸福，整顿人们遵守纪纲的风气，开启化解灾难与感谢恩典的大门，指明延年益寿修身养性的道路。无论是帝王还是一般的士庶，其命运都是由北斗七星主宰着，其生活则归于三台星光的照耀与吉祥之气的供应。徐道龄这篇后序把北斗的功用推到了极点。尽管这是他主观想象的产物，但在一定程度上也反映了道教对北斗的崇尚。

道教崇尚北斗，从思想渊源方面看应追溯到古老的易学“归藏”系统。按照《周礼》等书的记载，上古的易学著作文本不只是《周易》一种，还有《连山》和《归藏》，这两种原始的易学著作与《周易》一起并称“三易”。据说，它们都有经卦和重卦。其经卦都是八个，其重卦符号都是六十四。其不同所在是卦序排列。《连山》以“艮卦”为首，艮符号象征着“山”，重卦两山相叠，所以有“连山”之称。至于《归藏》乃以“坤卦”为首，坤卦符号主阴象地，谓万物生于地，且最终归向于地而藏之，所以称作“归藏”。由于《归藏》中的坤卦是众阴的元首，而“北斗”在方位上属于北方，这是阴气的归宿所在，与“归藏”的思想旨趣相合，加上北斗七星本身的某种神秘性，道门中人在征兆观察过程中便特别重视北斗了。

三、游山玩水的易学妙趣与洞天环境选择

有关天地问题，本章还准备对道门中人关于居住环境的选择以及完善的举措作专门的探讨。不言而喻，道门中人观天察地乃

是为了更好地生存。人的生存离不开环境，从不同的立场出发，人们对环境的认识与选择也是有区别的。出于修炼升仙的目标，道门中人也就不注意选择有利延年益寿的居处场所。他们把自己所选择与经营的居处空间统称作“洞天福地”。依其所处地位，或为“洞天”，或为“福地”。如果说道门中人对天地自然征兆的观察与认识主要是从预测周围事物在未来对人的影响角度所采取的举动，那么居处环境的选择与完善加工则是为其具体的修养实践奠定物质基础。

大量的文献资料显示，我国先民们在很早的时候即已注重居处环境的选择，道门中人在这个问题上可以说倾注了更多的心力。不过，这并非意味着他们是在刻意追求。有事实表明，道门中人尽管耗费时间寻找居处环境并且在选中之后进行精心“营构”，但其选择有许多时候又是在漫不经心的状态下进行的。

（一）游山玩水：灵机一动有卦意

道门中人是怎样在游山玩水过程中来选择居处环境并从天地自然中悟出“卦意”灵感呢？为了说明这个问题，让我们先对南宋时期的著名道士——白玉蟾的游览经历稍作介绍再加探讨吧。

白玉蟾，原姓葛，名长庚，其籍贯史籍记载不一，或谓琼州人，或称世本闽清。《祁阳县志》谓其父亡，母氏他适，因改姓白，名玉蟾。但据《仙鉴》卷四十九的记载，白玉蟾名字的由来是因为应梦。据说，其母怀孕之时梦一物如蟾蜍，即以玉蟾呼之。该书本传称玉蟾“字以阅众甫，一字如晦”，又称之世为闽人，以其祖任琼州之日，故生于海南，乃自号海琼子，或号海南翁，或号琼山道人、武夷散人等等。

作为一位出身高门的道人，白玉蟾自幼禀性聪慧，少年时即熟谙九经，能诗赋且擅长书画，尚举童子科。后因“任侠杀人，

亡命之武夷”。及长，游方外。《仙鉴》卷四十九陈楠本传谓陈氏曾以丹法授琼山白玉蟾，“其出入，玉蟾常侍左右”，可知白玉蟾是直接师承陈楠的。陈楠仙逝之后，白玉蟾又游历罗浮、龙虎、天台诸名山。据说他时而蓬头赤足，时而青巾野服，或狂走，或静坐，或终日酣睡，或长夜独立，或哭或笑，状若疯癫。这种情形说明他经过了一段颇为神秘的修行时光。

在游山玩水的过程中，白玉蟾写了许多歌谣。其中一些叙述个人经历的作品写得朴实逼真：

云游难，云游难，万里水烟四海宽。说著这般滋味苦，教人怎不鼻头酸。初别家山辞骨肉，腰下有钱三百足。思量寻思访道难，今夜不知何处宿。不觉行行三两程，人言此地是漳城。身上衣裳典卖尽，路上何曾见一人？初到江村宿孤馆，鸟啼花落千林晚。明朝早膳又起行，只有随身一柄伞。渐渐来来兴化军，风雨潇潇欲送春。^①

这里引用的是《云游歌》里的一小段。诗分两部分，共有1192字。如此大的篇幅在宋代以前中国诗坛上是少见的。这首诗的作者将自己如何云游以及云游过程中所遇到的种种困难如实地记载下来。诗中言及他云游时曾经“艰辛脚无力”，甚至满身瘙痒，生了虱子。他隐姓埋名，忍饥挨饿，年复一年地云游，在开头虽曾有过短暂的犹疑，但还是坚定道心，继续游历下去。“江之东西湖南北，浙之左右接西蜀。广闽淮海数万里，千山万水空碌碌。云游不觉已多年，道友笑我何风（疯）颠癫。”他云游的地域是很广的，经历的时间也比较长。他吃过许多苦头和辛酸；但他没有后退。正如许多宗教创始人一样，他的行动显得怪异。在别人眼中，他简直就是一个疯子，但他却以之为乐。

通过云游，白玉蟾结识了修道前辈，拜师入门；与此同时，

^① 《道藏》第4册第780页。

云游也使他的心性获得陶冶。所以，此后他又写了表达自己喜悦心情的《快活歌》。当然，他的游历也不是漫无边际的。在广涉名山大川之后，他终于看中了天地间一块修炼的“宝地”，这就是武夷山，而最为欣赏的则是山中的“止止庵”。在这里，他悟出了道教洞天福地的易学象数妙趣。白氏于《武夷重建止止庵记》中首先描述了止止庵地理位置的神妙所在，接着笔锋一转，揭示止止庵的《易》理蕴含。他说：

《周易·艮卦》兼山之意，盖发明止止之说。而《法华经》有“止止妙难思”之句。而《庄子》亦曰：“虚室生白，吉祥止止”。是知三教之中，止止为妙。义有如鉴止水，观止月，吟六止之诗，作八止之赋。整整有人焉。止止之名，古者不徒名止止之庵，今人不徒复兴。必有得止止之深者宅其庵焉。然则青山白云无非止止也；落花流水，亦止止也；啼鸟哀猿荒苔断藓，尽是止止意。思若未能止止者，参之已有止止。所得者政，知行住坐卧，自有不止之止。非徒滞枯木死灰也。予特止止之辈也。今记此庵之人同予入止止三昧，供养三清高上天一切众生证止止。止止，非止之止。止实谓止其止之止而已矣。

这段话的字而意思是：《周易·艮卦》具备了两山相重的意蕴，这是为了揭示“止止”的基本思想，而佛教的《法华经》中有“止止神妙难于用世俗观念来臆测”的句子。《庄子》一书中言及，中虚的神室闪烁着白光，吉祥的气运出于“止止”的法则。由此可以知道儒释道三教的理论中实在是以“止止”为精神妙境。其微言大义正像反照波平如镜的水、观察不动的月亮、吟咏风雅颂赋比兴“六诗”极思冥想以创作歌赋。这一切并非向壁虚造，早已有人尝试过了。“止止”这个语词，古代的人们并非仅仅作为居住的庙庵名称，今人也不只是为了把一座道庵修复而已。一定是有获得“止止”真意的高人住在庵中。然而，放眼望去，苍翠

欲滴的青山以及上下缭绕的白云无非是“止止”的外象，而落花流水也同样是“止止”的大写照；还有啼叫着的鸟儿、发出哀怨声音的猿猴以及荒坡野岭的苔藓，都蕴含着“止止”的秘意。如果还未能从观念上明白“止止”的深意，那么从山水的参观考察中应是可以悟出“止止”的玄妙意蕴的。所得到的意义正确，自然可以在日常间的知行住坐卧活动获得“不止中的停止”的旨趣。这并不是追求一种枯木死灰式的静止，而是在精神上真正做到“以动达静，以静观动”的“冲虚”境界。我白玉蟾就是一个对“止止”胜境有特别追求的人。现在记述这座道庵的来历，但愿自己能与先人一起进入“止止”的诀窍，用虔诚的一颗心供养三清胜境中的神仙，愿神仙与宇宙众生都能以自己的举止证明“止止”的圣意。“止止”，这并不是说以强制的办法来达到停止的目的，不过是意味着“当止则止”罢了。

白玉蟾走过千山万水，来到了止止庵，被这个神秘的“洞天”境界所吸引。他不仅身体力行倡导修庵，而且在修复时写了这么一篇富有哲理的记叙文章。围绕“止止”的主题，他大发议论，这不是没有来由的。“止止”之说本于《周易·艮卦》。按“艮卦”上下两个三画卦都是“艮”，换一句话说，这是由两个相同的三画卦——“艮”重叠而成的。“艮”是山的象征，两个三画卦的“艮”表示山山相重。在易学中，“山”代表的是“止”的意义。从卦象上看，作为经卦的“艮”（☶）下面两画都是阴爻，而居于上面的一爻是阳爻，两阴顺行，遇到一阳则“止”，止上加“止”，这就叫做“止止”。关于这种意义，白玉蟾在《艮庵说赠卢寺丞子文》有进一步的阐述。他引《周易·艮卦》辞说：“艮其背，不获其身；行其庭，不见其人，无咎。”又引《彖》云：“艮，止也。时止则止，时行则行，动静不失其时。其道光明。艮其止，止（其）所也。上下敌应，不相与也。是以不获其身，行其庭，不见其人，无咎也。”又引《象》云：“兼山艮，君

子以思不出其位。”接着，他发挥说：“艮有兼山之意。山者，出字也。虽止于晦而出于明。所谓行到水穷处，坐看云起时也。”^①按《周易·艮卦》辞，“艮卦”乃象征着抑止。恰如一个人抑止于背后，不让身体直接面对可以起心动念的前方；又像两人在庭院中背向而走，谁也看不见谁，这就没有咎害。对于《艮卦》辞的这种意义，《彖》与《象》作了引申，以为“艮卦”的抑止之意在于教人做到行止依时。抑止的时机出现了就应坚决地采取措施加以抑止，但到了“行”的时机来的时候又必须果断地立即行动，做到动静不失时机。这样所显示的大道就是无上光明的。艮卦六爻符号，阴阳上下之位处于相互敌对状态：初爻与四爻，二爻与五爻，都是阴性之爻相对，互相排斥；而三爻与上爻则是阳爻相对，也是互相排斥，这就叫做“上下敌应”，所以不能相亲而交往。两经卦相叠的艮卦符号正如两座大山，象征双重的抑止，君子从艮卦象中获得抑止的启发，就应该谨守正道，不可逾越常规。白玉蟾在这个基础上进一步对其符号象征的意蕴作了发掘。他认为，艮卦既然代表着两座山，把它转换成字形符号，则“山”上叠“山”，就成为一个“出”字。这个“出”意味着行动。在“晦”的时候，就静止；但正如太阳与月亮一样，晦与明是交替出现的，所以静止之后必然有行动。白玉蟾从卦象符号与文字符号的转换伸展开去，想到了天地中“水云”之类自然符号，力图从自然符号中找到艮卦之象的对应，以进一步佐证“止止”的妙用所在。

白玉蟾宣称自己乃是“止止”之辈，这一方面表明了他对洞天福地居处环境的选择是以“止止”为要义的；另一方面也意味着这种选择乃是把客观自然的符号作为修道养生、内心精神升华的法象。“止止”首先是抑制非分念头，使纷繁复杂的心思归返，

^① 《道藏》第4册第794页。

由杂而还纯，达于“至一”。在白玉蟾的心目中，“止止庵”既是修道养生的居处条件，又是精神锤炼与升华修命法的物化浓缩。自然中所暗示的“止止”意义时隐时现。一个修道者应该懂得在日常生活起居中运用外界事物作媒介，来抑止不正之念，使自己的心灵定位在求道的轨道上。从这个立场出发，那就可以把周围的一切事物都看成行止止之道的手段或锻炼自己心性的“熔炉”。所以，他把青山白云、落花流水以及啼鸟哀猿都当作“止止”的符号表征。事实上，这就是借助外物以炼意的思想。这种思想导致了他“遇境而止，止而反观”的举动。

白玉蟾的漫游与重建止止庵的经历，这只是道教环境选择的一个小例子。在道教中，居处之胜境有所谓“三十六洞天，七十二福地”之说，每个“洞天”或“福地”的选址以及营构都包含着精心的考虑，且经历了不断完善的过程。自汉末时，五斗米道就有所谓“二十四治”的地理区域划分，这已将天上星宿地形位置对应起来。后来，道门中人更加重视这种对应关系。可见，道教的“天地说”最终又走向依据易学原理进行居处

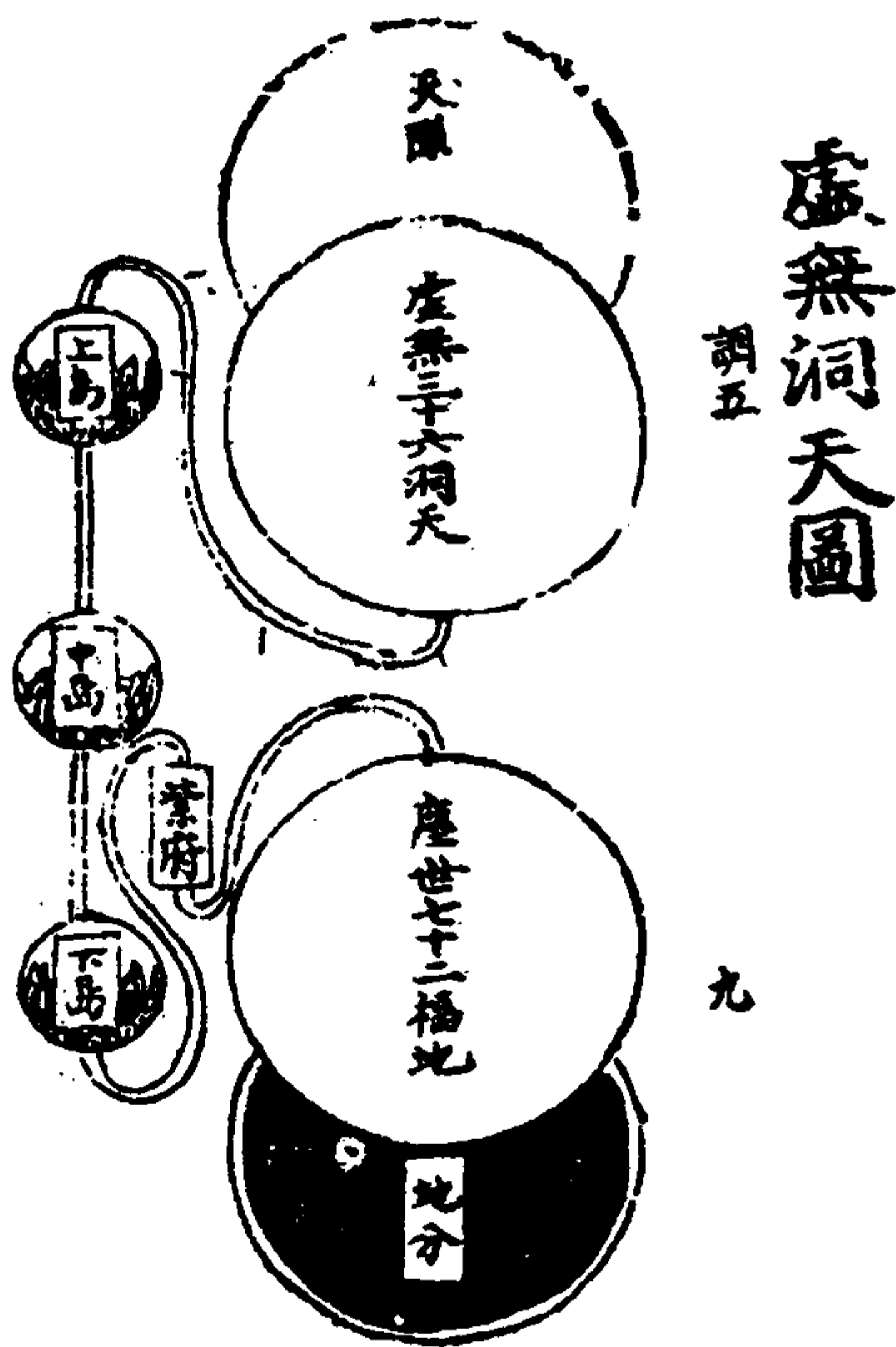


图 3-1 虚无洞天图

每个“洞天”或“福地”的选址以及营构都包含着精心的考虑，且经历了不断完善的过程。自汉末时，五斗米道就有所谓“二十四治”的地理区域划分，这已将天上星宿地形位置对应起来。后来，道门中人更加重视这种对应关系。可见，道教的“天地说”最终又走向依据易学原理进行居处

环境选择与经营的实处。其具体过程交织着道教风水实践与理论的形成和逐步发展。因此，对于道教天地说与易学关系的探究还必须结合“风水”问题来加以考察。

（二）风水幽趣：八卦五行示气机

道教洞天福地选择及经营，是怎样与风水实践活动相伴随并导致风水理论的形成与发展的呢？其间又有什么易学的符号理趣呢？为了说明问题，我们有必要对“风水学”的概念以及有关内容略作阐述。

提起“风水”来，当今的许多学者往往嗤之以鼻，以为那是一套“封建迷信”的鬼把戏，不值得一谈。其实，历史上任何一种文化现象都不可全盘否定或者全盘肯定。从文化学的角度看风水，自然也不能以“一言以蔽之”的话作笼统绝对的断定。固然，中国的“风水”学说包含着许多封建糟粕在其中，但它得以续存数千年，这本身就值得深思；甚至到了今天科学技术以突飞猛进的速度发展的时代，现实社会中相信风水者还大有人在；在国外，洋人们也注意到中国的“风水”，且有加以“开发应用”的事实。

那么，“风水”到底是一种什么东西呢？简单讲，它首先是一种自然现象，即“气”运动的一种形式；其次，这又是一种“相地”的术数活动形式。前者是客观的；后者则是主观的。“风水”一词最早见于《淮南子·时则训》中：“天子衣青衣……服八风水。”这是从自然现象的意义上使用“风水”概念的。不过，在中国古代，更多的场合是把“风水”作为术数学中的一个门类看待的。旧题郭璞撰的《葬书》说：“葬者，承生气也……气乘风则散，界水则止。古人聚之使不散，行之使有止，故谓之风水。”《葬书》是从丧葬的角度提出“风水”这个术语的。它认为

埋葬死者应该选择有生气的地穴，这样才能使之再生。气是万物之源，有聚有散，有行有止，聚则成形，散则化体。大自然中运行之气因风与水的激荡与调和关系而凝于地穴。通过地形查看，认识“风”与“水”的特有关系，选择地形，这就是具有术数意义的“风水”。由于诸多原因，“风水”还具有许多不同的名称。或称之为“刑法”，或谓之为“堪舆”，或目之为“青囊”“相宅”“相地”等等。

作为一种源远流长的术数学，风水学与中国传统文化的诸多门类具有互相交错的关系。在长期的历史发展过程中，“风水”的理论实际上起着引导中国先民选择居住环境和房室建筑的作用。它的直接对象是“地”。因此，有人把风水学说又称为“地理学”。如顾陵冈汇集、徐试可重编的“风水”文献丛书就叫做《地理天机会元》。从这个意义上看，风水问题也属于“天地说”的一个方面。

“风水”理论与地形勘察是互相关联的。一方面，地形勘察与房室建造是风水理论形成的实践基础；另一方面，在一定文化背景下形成的风水理论又反过来影响着具体的地形勘察与房室建造。

道教作为中国的传统宗教，它本身是以中国古老的传统文化为根基的。所以，道门中人或崇道方士关心风水问题，从事地形勘察一类的风水实践活动并且对其具体的活动进行理论总结，这也就势在必然了。笔者这样说，并非只是逻辑的合理推想，而是有事实为根据的。

为了说明问题，不妨先读一读《茅山志》卷二十一《陶先生朱阳馆碑》（梁武帝造）中的一段文字：

昔太和中，有许远游者，乃云霄之胜友，太虚之选客。先生规同矩合，实踵高步。曩基先构，即架胥宇。千寻危耸，凭牖以望奔星；百拱高悬，倚阑而观朝日。飞流界道，

似天汉之横波；触石起云，若奇峰之出岫。

这段碑文说的是这样的情形：往昔“太和”年间，有一个叫做“许远游”的人，他是飞升云霄一类异人的好朋友，太虚仙客的候选人。远游先生严格按照神仙修炼的原则办事，跟随早先的神仙步履前进。在一个美妙的地方，他先构筑宫室的基础与框架，然后建造了居处的殿堂。它坐落于千百米高的悬崖峭壁之间，凭借着窗台可以看到回旋的星座；那支撑着屋梁的斗拱一根又一根，高高耸起，他倚靠在栏杆上观看早上的太阳。溪涧飞流直下的瀑布紧紧与行进的小道临界，好像天上的银河横向涌起波涛。瀑布泻下冲击石块，泛起层层水云，正如奇峰上屹立的柚子树高高挂着一颗颗诱人的果实。

《茅山志》所录这一则碑文中的“许远游”即许迈，小名映，丹阳句曲人。他是道教上清派道士，出身豪门世族，自青年起便雅好道术。他与当时的易学大师郭璞过从甚密。《仙鉴》卷二一载：许迈“曾从郭璞筮卦，遇‘大壮’之‘大有’，上六爻发。璞谓映（许迈小名）曰：‘君元吉自天，宜学轻举之道……一旦辞家，往而不返，东入临安悬霭山中，散发去累，改名远游’”。按，文中所谓“大壮”是《周易》第三十四卦；“大有”是《周易》第十四卦。“之”是变的意思。从卦象上看，“大壮”与“大有”仅一爻之差，“大有”上爻为阴，“大壮”上爻为阳，“大壮”之“大有”，即上爻由阴变阳，这就是所谓的“上六爻发”，这里的“发”即“变”的意思。《大有》上九爻辞：“自天佑之，吉无不利”，此即郭璞所说的“君元吉自天”的由来。郭璞筮卦之后劝许迈“学轻举之道”，就是劝他归入道门。许迈听从郭璞的建议，终于皈依道教上清派。由于许迈与郭璞有如此密切关系，两人在思想与学业上互相影响也就完全可能。作为道教“天地学说”之考察，这里所关注的当然是他的风水活动问题。

从上引碑文中，可以看出许迈“风水实践活动”的什么信息呢？

关于这个问题,我们追踪一下其中所涉及的“胥宇”可以获得重要线索与佐证。“胥宇”是古代的一种择居行为。《诗·大雅·绵》云:

古公亶父,来朝走马。率西水浒,至于岐下。爰及姜女,聿来胥宇。

诗里所谓“古公亶父”是西周王朝古史传说中的祖先之一,系王季的父亲,文王的祖父。周人始祖“后稷”的后裔公刘曾迁都于豳(即今陕西省旬邑西南)。到了古公亶父时,因为昆夷的侵略,被迫迁都于岐(即今陕西省岐山县)。《绵》所叙述的就是古公亶父迁都岐山的事。既然要迁都,就必须慎重从事。因此,古公亶父在一天早上,骑上快马,循着豳城西边的河岸,到了岐山之下。同行的还有古公亶父之妻姜女。他们到了岐山,目的是为了“胥宇”,即选择建造宫室的地址。按《说文解字》,“胥”字本义作“蟹醢”解,以为祭祀之用,引而申之,则有“相”义。有清段玉裁《说文解字注》引《春秋公羊传》曰:“胥命者,相命也。”又引《穀梁传》曰:“胥之为言,犹相也。”由此可知,“胥”字的确可作“相”解,含有“相与”“相视”之义。至于“宇”,则指宫室。故而“胥宇”就是勘察宫室建造的地址。作为先秦风水实践活动的一种法式,“胥宇”被道教中人当作宫观建设之中的考察方法。和民宅的建造大体相似,道教宫观建设伊始,也得先对地形进行一番考察。首先是寻找龙脉,接着还要全面地考察一下主山四周的小山,还有水流的形势等等,通过考察,选择最佳之地。许迈选择了什么样的胜地来修造“朱阳馆”呢?从其描述当中不难发现,这是一个风景颇佳的地方。靠着栏杆可以看见早上初升的太阳,一条河流在前方闪现,好像天上银河挂在门前,奇峰秀丽,祥云缭绕,真有沁人心脾之功。这种景观的描述虽然出于《茅山志》作者之手笔,但却也透露出许迈堪舆实践活动的某些信息。

像《茅山志》所记载的许迈一类爱好风水活动的人物在道教

中是很多的。如早期道派五斗米道创始者张道陵以及金丹派中的异人左慈、张祖常、刘平阿、吕子华、蔡天生、龙伯高等等都在这方面具有建树。其实例不胜枚举。

当然，道门中人并非只是进行风水活动而已。通过具体的活动，他们还作了许多总结和理论探讨，写下了为数不少的风水著作。如唐代的道士李淳风、卜应天、宋代的吴景鸾等人的著述都为好风水者所推崇。另外，在《道藏》收有几种风水学著作，诸如《黄帝宅经》《儒门崇理折中堪輿完孝录》等等，此类著作虽然不能确定出于道门中人之手，但既然收入道教经书总集内，便表明了道教人士对风水理论的重视。不过，我们在这里并不想对道门中人的风水实践与理论作全面而详细的阐述。我们的目的是要追踪其背后所蕴含的易学内容。所以，当我们对其风水问题有了少许了解之后就可以进一步来做发掘的工作。

关于风水与易学的关系，道门中人有许多阐述。如唐代道士卜应天在他的一部以赋体所写的风水专著《雪心赋》中说：

脉认来龙，穴总三停，山分八卦。存乎人者，莫良于眸子；昧于理者，孰造于玄微？惟阴阳顺逆之难明，抑鬼神情状之难察。布八方之八卦，审四势之四维。有去、有来，有动、有静。

作者告诉人们：察看地理，应认清发端的龙脉，地上气穴是由上中下三个部分构成的，而山的走势则可以按照八卦来作划分。对于察看地形的人来说，最好使的“工具”也就是自己的一双犀利的眼睛；但假如没有明白事理怎么能够入于玄妙精微之所在呢？在具体的察看过程中，惟有自然地形的阴阳顺逆最难于判断清楚，这就好比鬼神的外貌形状非常不容易了解一样。把八卦布局于八个方位，审度东、西、南、北与东南、东北、西南、西北的具体位置。地理形状变化万端，有来龙，有去脉，有涌动之势，有静止之形。

此段是《雪心赋》第一章，原书标明是“地理之宗”，可以看作《雪心赋》全书的总纲。作者用简洁的语言指出了随龙认脉的要领。按照八卦方位，判断各种山势的归属，认识其阴阳变化的性质，这是首要的任务。要能如此，不但得充分发挥“人身之精华”——眼睛的特有功能，而且要有敏锐的洞察力。如果眼力过人，却无心慧之功，那也是茫然的。虽然作者旨在“相地”，但却强调了观察与理性思维两者不可偏废的道理。就这一点来说，在其它场合也是有意义的。与此同时，我们看到作者把《周易》的八卦原理贯穿于其中，说明堪舆之术数背后乃潜藏着中国传统的象征哲学思想。关于这一点，我们从其基本术语的解读中即可获得精神旨趣。第一，“龙脉”的辨认遵循易学的象征法度。所谓“脉”本指血脉，如动脉、静脉。《周礼·天官·疡医》说：“凡药以酸养骨，以辛养筋，以咸养脉。”《黄帝内经·素问·脉要精微论》：“夫脉者，血之府也。”王冰注：“府，聚也，言血之多少皆聚见于络脉之中也。”引申之，像血脉那样连贯自成系统的事物也称脉，如山脉、矿脉等等。《雪心赋》使用了古代地理学中的一个重要术语——“来龙”，这是指山脉之所由。清人叶九升《山法全书》称：“龙者何？山脉也……土乃龙之肉，石乃龙之骨，草乃龙之毛。”这些解释表明《雪心赋》关于龙脉的说法不仅是有来由的，而且是暗合易学取法物象的理趣的。第二，选择地穴依据易学天人对应之理。所谓“穴”在古代即指土室、洞窟、墓坑之类，又指人体可进行针灸的部位。看风水，“点穴”是一个大关键。《玄女青囊海角经》卷三说：点穴之法“如人之有窍，当细审阴阳，熟辨形势，若差毫厘，谬诸千里，非惟无福荫佑，抑且酿祸立至，可不慎欤？”由此可见，风水点穴是从人体的针灸得到启发而形成的一种法度，但其理趣根本所在仍然是易学的“三才之道”。风水术以易学的天地人三才之分来定基本的穴道。地穴的判断与选择正如人体穴位的确定。人有“三停”，

即三大孔窍，人心为天穴，人阴为地穴，人脐为人穴。有生机的地理穴道正像一个活人，可依《易》之“三才”而理三停。第三，阴阳顺逆之断合于易学刚柔感通之功。按照古文字学的阐释，阴阳本义乃指日照向背。后来用以指两种相互对立的气或气的两种状态。易学以一阴一阳为卦象构成的基本元素，所以《系辞传》有“一阴一阳之谓道”的说法。地理之学以易学的阴阳为其纲领，来判断山体的气势形状。地理名家廖金精说：山体以高垄为阳，平支为阴；结穴乳凸之处为阳，凹陷之处为阴；高而俯下者为阳，低而仰视者为阴；就山水的配对来说，山静为阴，水动为阳；山随着水而下叫做“顺”，山挽水而上者叫做“逆”。中国古代风水学中有所谓“峦头派”与“理气派”之分。“峦头派”所讲阴阳顺逆是就山形变化而论的。徐试可说：阳龙阴穴，阴龙阳穴，顺来逆受，逆来顺受。而理气派照样讲阴阳，他们把易学的八卦与十天干、十二地支配合起来印在一个圆形的仪器上，称作“罗盘”，以定方位和判断穴道的性质。乾甲坤乙离壬寅戌坎癸申辰为阳，艮丙巽辛震庚亥未兑丁己丑为阴。古易家指出，孤阴不生，独阳不育。所以，一阴一阳，应该像夫妇那样配对，以求和谐。按行龙的性质来说，从子到丑，自寅而卯，依顺时针方向由左下角起运行而往右下角者为阳；由子转亥，由亥转戌，依逆时针方向由右下角起而旋转者为阴。这就是所谓的“阴阳顺逆”。第四，“四势”与“四维”的确立遵照易学八卦的模式。《雪心赋》所讲的“四势”“四维”也就是八方。“四势”即东西南北“四正”方位；“四维”即东南、东北、西南、西北。风水术中有所谓“八卦管二十四山”，以易学的“后天卦位”作向导，以坎离震兑镇北南东西，这就是“四势”；而以乾坤艮巽分指西北、西南、东北、东南，这就是“四维”。其“四维”居于“四正”之偏，“四正”与“四维”可谓经纬八方而相联。大凡山之起祖入局，虽然千变万化，但却不离八卦之宗。

当然，卜应天的《雪心赋》并非只是汲取易学的某些词句而已，更重要的是作者把易学的象数理趣融贯于风水理论之中。他在该书第六章《论龙脉行度》里说：“八卦五行，必须参究。浮花浪蕊，枉费观瞻。死绝处有生成气局，旺相中审休废综由。”卜应天认为，考察环境的“风水”问题，应当参考和推究八卦与五行的理论。看清假象，认准真穴。所谓“浮花浪蕊”是一种比喻。他指出，正如那些虚而不实的花蕊不会结果一样，轻浮的山脉也是没有真气机的，停留在这种虚浮的地方无论怎样认真总是枉费心机。另一方面，外表不美的东西有的又有真内涵，而看起来好像很旺盛的地方从发展历史的角度来考虑往往已经进入了“休废”的阶段。因此，应从辩证的立场来处理。卜应天的这种看法包含着“透过现象看本质”的思想，在道教中具有相当代表性。像他这样认真研究风水问题并将易学的象数符号思想与义理融贯其中的道教人士为数不少。这从一个侧面反映了道教中人对居处环境的高度重视。

（三）协和有情：道教建筑布局的易学符号模式

应当看到，道门中人对环境风水的重视与易学象数符号与义理的提倡，这并非只是看看和说说而已。有资料显示，在具体的宫观建筑中，道门中人也是注重以易学符号象征的观念作指导的。尤其是在布局手法上更是这样。关于这一点，我们可以江西省上饶三清山的建筑群体为例来进行分析。三清山，原名少华山。宋乾道六年（公元1170年），王鉴公之十世孙王霖于该山首建三清宫，供奉三清尊神，故改称三清山；但道教在该山的传播则早在三国时期便有之。宋代以来，该山的道观建筑日趋兴盛，并表现了正一派与丹鼎派相互融合的趋势。从地理形势看，三清山位于一个山谷小盆地内，构成一个“壶中之山”的自然格局，

它符合金丹修炼^①的炉鼎架构。海拔一千五百米的三清山，四周岗峦起伏环抱，风卷林梢，而中间谷地则伸展如凹，绿草如茵。就在盆地的周沿，按八卦方位，排列着八大建筑。北面有天一水池，南面有雷神庙，东有龙虎殿，西有涵星池，西北有飞仙台，东北有王佑墓，西南有演教殿，东南有詹碧云墓，这是三清山道教宫观建筑群的主体。在理论上，这组建筑群不仅合于阴阳五行学说，而且体现了丹鼎派依卦炼功的观念，是宇宙真气运行的一种象征。按洛书之法，一居北方为坎，配水，故于此建“天一水池”，以象坎水之徐出；二居西南为坤，坤象地，地色黄，中土寄西南于坤位，坤以正位居体，厚德载物，故于此设演教殿；三居东方为震，配木，与北方之坎及南方之离构成一个三角形；离之数九，配火，南北相对，坎离交媾，则春风得意，龙腾虎跃，故于东方立龙虎殿；四数居东南，为巽卦，巽为风，风能长养，故立詹碧云墓，以示风行而肉身不腐。八数在东北，在卦为艮，其象山，有止之义。王佑之墓“止”于此，以为万年定基。七数在正西，在卦为兑，兑象口，又象沼泽，故有涵星池之设。六数在西北，在卦为乾，六爻纯阳，有脱胎换骨之义，故于此位立飞仙台。整个建筑群虽是按后天八卦方位布局的，但又体现了由后天而返先天的炼丹旨趣。由于该山建筑布局合于仙道秘义，知其底蕴者备加赞赏。明代诗人余朝楷在《游少华山》一诗中颂曰：“何必访崆峒，何必登泰岱，平接蓬莱烟，远夺峨眉黛。”其赞叹之情溢于言表。

在道教建筑中，更有取法自然，按先天八卦方位来布局的。福建省宁德市辖区内的霍童山道观建筑即是一例。霍童山，古名霍桐山，在今福建省宁德市区约50公里的霍童镇境内，唐宋时期属福州府长溪县。《云笈七签》卷二七《洞天神地·天地宫府

^① 关于金丹修炼的问题，我们将在下一章中仔细来讨论，这里从略。

图》载：“太上曰：其次三十六小洞天在诸名山之中，亦上仙所统治之处也，第一霍桐山洞，周回三千里，名霍林洞天，在福州长溪县，属仙人王纬玄治之。”这说明霍童山很早的时候已是道教传播的圣地之一。相传自汉代以来便有道人居此修炼，宫观建筑累代更变。今之霍童山道教遗存仅剩仙岩寺。寺中主持则佛道合修。仙岩寺之建造，以自然山形为先天八卦，会八方之气而成寺体。该寺坐南于丙午丁之位，后有五叶莲花峰、五马下洋峰、大小童峰，霍林洞诸名胜，构成“乾山”之总体态势；向北于壬子癸，前有案桌峰、狮头官印峰、狮子峰、香炉峰、仙桥峰、木鱼朝西峰，又构成坤母山的总态势。南为火，北为水，乾坤定位，水火既济。东方，甲卯乙属木位，双剑峰、狮子戏球峰、观狮台、千年水松、金钟、金峰诸胜构成离女峰，以示坤阴求合乾阳，索之而得女；西方，庚酉辛属金位，其笔架峰、石鼓峰、铜锣峰、展旗峰诸胜构成坎男峰。乾坤生六子，坎离居中位，举中以概其余，以示日月运行之义。仙岩寺居于八卦方位之中土，得真元之气。据称，寺院四周能测天气晴雨风之际临，夜中常可见浑圆火球绕峰回转。由于霍童山这种特殊的地理位置和建筑的合于“仙韵”，许多统治者为之倾慕。据载，宋真宗曾因无嗣而忧心忡忡，忽梦道人告曰：“洞天仙岩有众仙，救得上帝敕赐嗣。”至宋景德四年（公元1007年）十一月二十七日，真宗夜半而寝，忽见神人星冠绛衣，迎赤脚大仙降胎李氏，生赵祯，后为仁宗。此等传闻虽多有附会，但亦可见霍童山道教建筑的卦理命数蕴含。福建霍童山与江西的三清山道教建筑，这种卦位安排只是洞天福地中各类道教建筑的两个小例子，但从其现象上已可看出道教建筑艺术与“易学”的奥妙关系。

道教的建筑主要是作为道人进行宗教活动场所和生活场所，但由于其设置多在名山胜境，故该等建筑又是园林化的。中国历史上的园林建筑一般分为四种类型，即皇家园林、寺观园林、第

宅园林、名胜园林。道教建筑以道观为主体。从某种意义上说，这可称为道观园林，它属于中国园林四大类型中的寺观园林中的一种。不言而喻，道观园林在主旨上是合于道教修行情趣的；随着魏晋以来大批文人对道教的信奉，道观园林建设又成为士大夫们隐逸修真的场所。古老仙话传说那种清幽飘逸在道士和奉道文人们看来具有奇妙的陶冶性情的功用。因而，道观园林往往又根据仙境传说来架构，自然的山山水水和人工建筑物合成一体，表现了“巧夺天工”之魅力。道观园林与道教的绘画、雕塑艺术一起将“道的旋律”蓄存在这玄妙的空间里，以特殊的“静止”衬出了永恒的流动。

第四章 易学在金丹养生 中的贯通

人的生存离不开环境。道门中人重视居处环境的选择，关注环境对人的影响。这就形成了具有道教思想观念的“天地之学”，因为天地可以说是最大的生存环境。但是，仅仅注意天地环境对人的影响，考虑如何选择一个好的居处场所，从道教根本目标看来，这是远远不够的。为了能够更好地实现其升仙理想，道门中人在长期的历史中还相当注意具体的延年益寿方法的探讨，追求所谓“不死之道”。这虽然仅仅是一种行动方向，但他们由于有了这样的方向而不懈努力，从而创造了一套养生的理论，并且具有相当丰富的内容，如果要仔细加以阐述的话，恐怕得花相当多的篇幅。在本章中，我们将选择与易学关系密切的金丹养

生来作为讨论的中心。

“金丹”本是一种由矿物石烧炼而成的“药物”，后来进一步加以引申，把人体精气神的锻炼也叫做“金丹”之学。这样一来，金丹便有了“内丹”与“外丹”之分。这里把“金丹”与“养生”联称是指以“金丹”为主要内容的一套养生法式。当然，其具体内容不止金丹一项，还包括日常生活起居方面的许多养生方法。他们在思想上和理论上的描述方面贯穿着易学的蕴含。这就是我们为什么要加以考察的基本缘由。道教的金丹养生理论与实践是受到其“不死”观念的推动；在这种观念推动下，道门中人之所以采撷了易学的思维模式及其符号表征法式，又是具有时代大背景的。为了能够使其讨论能够更加深入且便于人们全面把握，我们拟先对有关“不死”观念的情形，以及道教金丹实践与理论的思想渊源作一必要的介绍。

一、不死之道的符号隐喻与金丹思想渊源

著名道教理论家葛洪在《抱朴子内篇》卷二《论仙》一开始就提出了关于“不死之道”的命题：

或问曰：“神仙不死，信可得乎？”抱朴子答曰：“虽有至明，而有形者不可毕见焉。虽稟极聪，而有声者不可尽闻焉。虽有大章、竖亥之足，而所常履者，未若所不履之多。虽有禹益齐谐之智，而所尝识者，未若所不识之众也。万物云云，何所不有，况列仙之人，盈乎竹素矣。不死之道，曷为无之？”^①

^① 王明《抱朴子内篇校释》第12页，中华书局1985年第2版。

有人问起说：“神仙不会死亡，这是可以相信的吗？”抱朴子回答：“虽然有视力极好的奇才，但是天下有形的事物实在太多了，这是不可以全都看见的。虽然有听力极好的高人，但是宇宙间的声音同样也是非常之多的，那是不可能全部都听尽的。古时候有叫做‘大章’与‘竖亥’的人，他们是善于走路的能手，但所走过的还是比不上没有走过的多。虽然有大禹与舜之臣子——“益”以及“齐谐”这样富有智慧的人，但所试验与认识的还是比不上那些没有试验与认识的来得多。天下万物，芸芸众生，什么东西都有，何况已经成为神仙的人，以竹筒白绢写成的书史有很多的记载。长生不死的道理怎么会没有呢？”

葛洪坚信经过修炼而长生不死的神仙是存在的。他的这种观念代表了早期道门中人的主流思想。不过，若追溯历史，我们却可以发现，在道教产生之前，有关“不死”的观念早已存在。从形式上看，这种观念往往通过故事传说或其它符号来表现，所以也就具备隐喻的特征。

（一）黄帝骑龙升天——“不死” 观念的一种隐喻原型

唐代大诗人李白在《飞龙引》一诗中写道：

黄帝铸鼎于荆山，炼丹砂，丹砂成黄金，骑龙飞上太清家，云愁海思令人嗟。宫中彩女颜如花，飘飘挥手凌紫霞，从风纵体登鸾车。登鸾车，侍轩辕，遨游青天中，其乐不可言。^①

对于诗中言及的“黄帝”，我们在第一章中已经从修道的角度介

^① 《李太白全集》第182~183页，中华书局1977年版。

绍了有关黄帝的一些神话故事。现在，从“不死”观念的寄托形式方面再作进一步的稽考。

据说，黄帝是有熊国君少典的次子。他的出生就很不平常。根据先秦的许多古文献的记载以及汉代史学家的描述，黄帝的母亲叫做附宝，有一天，梦见电光绕着北斗枢星，她受了感应而怀孕，二十四个月才生下黄帝。自小，黄帝就十分聪明，十五岁的时候，接收了国土的袭封。他还设计制造了车，所以又称作“轩辕”氏。“轩辕”就是“车”的意思。李白诗中所言“轩辕”正是黄帝的另一个名称。

在中国古代，诸子百家几乎都推崇黄帝，叙说许许多多有关黄帝的神迹；但由于立场不同，各家各派的故事又是各有特色的。道教产生之前的“神仙家”出于“不死”的信仰，他们不仅把黄帝当作一位神仙人物典型，而且将许多修炼的门道也融入黄帝的生平故事之中。这种情况从汉武帝时期“古鼎”的发现尚可得到印证。据司马迁《史记》所载，汉武帝在位年间（公元前140～前87年），汾阴挖出了一个古鼎，送到朝廷，汉武帝请方士公孙卿说明古鼎的来历。公孙卿说，宝鼎由来已久。黄帝采首山之铜，铸造宝鼎于荆山之下。宝鼎成，有一条巨龙垂下胡须来迎接黄帝。于是，黄帝攀上龙背，群臣后宫嫔妃有七十多人跟着攀了上去。龙摇头摆尾，飞升而去。剩下来的官职卑微的小臣在龙起飞的时候纷纷上前抓龙头两边的胡须。由于抓的人太多，龙须被拔了下来，小臣坠落于地，还有黄帝使用的一把弓箭也一起掉到地上。百姓们看着黄帝冉冉上升，激动地抱起黄帝遗留的弓箭和龙须哭号，所以后来黄帝升仙之处就命名为“鼎湖”。这就是公孙卿所说的“铸鼎”故事，其详情见于《史记·封禅书》，稍后于《史记》的《尚书中候·握河纪》也叙及此事。李白《飞龙引》一诗的典故即出于此。从许多古文献的叙述情况看，有关黄帝铸鼎乘龙升天的故事绝非是从汉代才开始的。它表明，在道教

产生之前，黄帝已经成为“不死”升仙观念的一种象征。

黄帝乘龙升天故事作为不死观念的隐喻，它是由许多“符号”单元组合而成的，其中最为重要的是“铸鼎”与骑龙“飞升”。从表面看来，“铸鼎”似乎只是一种工艺活动，但若进一步发掘自可看出其深层次的符号表征意义。它所暗示的是先民对“生命短促”的抗争，力图通过自我的努力而延长生命，因为铸鼎的目的是为了炼丹砂，而炼丹砂则是为了提供“黄金”的原料，然后再制造黄金，使用黄金锻铸而成的器皿，以便延年益寿。一方面，这个“铸鼎”意味着金丹生产工具的发明具有着十分古远的文化根基。在理论上，“铸鼎”乃是生命自我更新的一种象征符号，它与《周易》中的《鼎卦》理通而意合。《鼎卦》辞曰：“元吉，亨。”意思是说，鼎卦是鼎器的符号代表，象征着吉祥而大亨通。“鼎”首先是一种器物，是供烹饪之用的；但在古代它又具有“法象”的意蕴。从卦象上看，“鼎卦”的下卦是“巽”，上卦是“离”。“巽”所代表的原始意义是“风”，“离”所代表的原始意义是“火”，以风来吹火，就能把火越烧越旺。起火使物质燃烧，这在客观上是一种变革。按孔颖达《周易正义》的解释，以风吹火的“鼎卦”指明了圣人革命的意义。“圣人革命，示物法象，惟新其制，有鼎之义；以木巽火，有鼎之象，故名为鼎焉。”这是讲，圣人发动思想革命，用器物来作为方法条规的象征，目的只是为了更新制度，这就有了“鼎”的意义；而以木头来烧火，这也就有了“鼎”的形象，所以这个卦的名称就叫做“鼎卦”。黄帝“铸鼎”的故事也具有这种“示法于象”的意义，因为“鼎”本身就是一个可以通过视觉而感知的器物，将水以及其它物品置于鼎中烧，引起性质变化，这就是一种“革命”，所谓“革故鼎新”，其意就在于此。另一方面，从个人的养生来看，黄帝铸鼎故事也具有独特的隐喻意蕴。古代道教炼丹家把人体比作“鼎器”，以炼自身体内的精气神，目的也是为了促

成其自我的日新，以便“返老还童”。另外一个符号单元——骑龙“飞升”，这同样包容着易学的信息。我们知道，“龙”本身是先民所崇拜的一种灵物，具有很高的品格。黄帝骑在龙背升天，那是多么诱人的举动，难怪后宫嫔妃要跟着他继续去享受天上的美好时光了。在《周易》中，龙是一个重要的象征物，“乾卦”中贯穿着的正是“龙”的意象。再说，飞龙升天之“升”还蕴含着《周易》“升卦”的理趣。《升卦》辞云：“升，元亨，用见大人，勿恤，南征吉。”这是说：升卦象征着上升，遇上此卦可以达到极好的运气，这就是所谓的“元亨”，所以有利于出现“大人”，不必忧虑，向南方的光明境地进发必然获得吉祥。升卦之象，下卦为巽，上卦为坤。按古易家之言，巽具“木”之意，而坤为土，“木”出于地上是为升。所以《象》曰：“地中生木，升；君子以顺德，积小以高大。”地中生出树木，这象征着“升”；君子顺行美德，累积小善以成就宏伟大业。足见“升”是一个很好的符号意象。黄帝铸鼎的结局是骑龙升天，这正意味着易学中“升”的吉祥美意。由于黄帝铸鼎故事具有如此深刻之秘义，后来的道门中人对此也就津津乐道了。

（二）扁鹊禁方与不死隐喻的变形

作为“不死观念”的一种结晶，道教金丹理论还与古代神方秘术的流传有密切关系。关于这一点，我们可以“扁鹊”的故事为例来加以探究。

“扁鹊”这个神异人物，读者大概是不会陌生的。按司马迁《史记》卷一〇五所载，扁鹊是渤海郡河间人，姓秦，名越人，年轻时曾经当过“舍长”，也就是管理客馆的“老大”。当时，有个隐者叫做“长桑君”来到旅馆住宿。扁鹊知道这是个“奇人”，就非常恭谨地对待他，而长桑君也认为扁鹊不是个等闲之辈。就

这样，长桑君来来往往，与扁鹊私交达八十多年。有一天，长桑君对扁鹊说：“我有禁方，因为年老，想找个传人，就传给你吧。希望你能够保守秘密。”扁鹊回答：“我一定照办。”于是，长桑君从怀中取出“禁方”——神药交给扁鹊，吩咐扁鹊以上池之水送服。长桑君告诉扁鹊，只要你能够这样坚持三十天，就会看见神奇的东西。一番交代之后，长桑君把禁方神药与书交给扁鹊，就不见踪影，人们这才相信长桑君不是一个凡人。扁鹊依照长桑君的吩咐，坚持服药三十天，忽然看见墙壁对面的人。他按照这种“透视”方式来为人看病，据说可以很清楚地看到病人的五脏六腑症结所在，但他依然以诊脉为名，往来于齐国与赵国之间。

司马迁《史记》还记载，扁鹊到了虢国，听说虢国太子死，他赶到宫门下问中庶子喜方：“太子得了什么病？”中庶子回答：“太子的病乃是血气不能依时而行，交错而不得泄，暴发于外就成了脏腑之内的危害，他的精神不能抑制邪气，所以邪气积蓄不能排除，造成阳缓面阴急，突然得病而死。”扁鹊又问：“太子死于什么时候？”中庶子答：“鸡叫的时候。”听说还没有将太子埋葬，扁鹊非常肯定地说：“我可以让太子起死回生。”中庶子不相信，以为这是很荒唐的事，他疑虑重重地说：“我听说上古的时候，医家有俞跗，治病不用汤液醴醢，也不用石针来钻扎体肤，不用按摩或膏药黏贴，只是使用割皮解肌、诀脉结筋一类的方法，先生的治疗如果是像俞跗一样，那么太子就有救了。”扁鹊仰天长叹，说：“夫子所讲的这种医方，正像以管窥天，以郚视文。越人治病的方法，不用切脉望色听声察形，也不用指出病在哪里。听说病在阳，就可以推知其阴；听说病在阴，也可以论治其阳……如果先生觉得我的话不可信，那就进去诊断一下太子好了。你可以听到耳鸣的声响，看到他鼻翼起伏的样子，循着大腿两侧以达到阴部，你可以感觉到还有体温。”中庶子听了扁鹊的

话，十分惊讶，赶紧报告虢君。虢君也非常惊讶，连忙在中阙会见了扁鹊。见面之后，扁鹊说了一通阴阳脉象的问题，断定太子是因为阳脉下遂，阴脉上争，造成气闭不通，因脉乱致使形静如死。扁鹊让徒弟子阳用石针扎外三阳经。不久，太子就苏醒了。再经过一段时间的调理，太子恢复健康。

在世人的心目中，扁鹊不愧是一个神医，“死人”也被他医活了。他对脉象的阴阳分析，处处贯穿着易学的象数与义理精神。在中国古代，有所谓“易医相通”的说法，扁鹊的故事充分地证实了这一点。就本章的研究来说，扁鹊故事最为诱人的地方是长桑君送给他的“禁方神药”。所谓“禁方神药”就是秘传的特别灵验的方药，即后来极受道门中人所推崇的“神丹秘药”。从《史记》的描述可知，这种“神丹秘药”不是产生于人体自身，而是从外界取得原料，通过一定的制作程序形成的。其实际功效如何，我们现在已经无法作出检验，其中不免有些神秘因素；但是，扁鹊的故事绝非是靠想像而出的，其字里行间蕴含着先民寻找秘方以达到“不死”境地的愿望。如果说，黄帝炼“丹砂”是先民们追求“不死”愿望的一种初步的神话表现，那么扁鹊得“禁方神药”则显示了这种愿望的深厚“张力”，它所体现的不是一种个人行为，而是中国先民与“死亡”抗争的集体“潜意识”的凝聚形式。从这个角度看，扁鹊故事也具有符号学的意义，它是“不死”隐喻的符号变形与扩张。

就时间的方面而言，故事中的扁鹊是“春秋”时期的“神医”，所以有关“禁方神药”的事乃是由来已久的。实际上，如果我们更多地考察一下古史资料，就会看出有关“不死”神药思想的发端是相当早的。这从“嫦娥奔月”的故事可以得到进一步的说明。“嫦娥”又称“常娥”等，据《淮南子·览冥训》的记载，“羿请不死之药于西王母”，嫦娥“窃以奔月，怅然有丧，无以续之”。按照汉人高诱的解释，嫦娥是羿的妻子，羿向西王母

讨得“不死之药”，还来不及吃，就被嫦娥偷去吃了。她一吃，就飘飘然飞向月宫，成为“月精”，据说月亮中的“蟾蜍”乃是嫦娥的化身。“嫦娥奔月”的故事最早出于古代的一本易学专书——《归藏》。《文选注》两次引用了《归藏》，都言及嫦娥服不死药而奔月的事，可见这个故事在“春秋”以前早有流传，因为《归藏》据说是商代的易学书。这样看来，被道教所大大发展了的“不死”观念不仅发端早，而且与古代易学存在着千丝万缕的关系。

《归藏》这部书，古代有些学者把它归属于黄帝名下，称黄帝为“归藏氏”。这尽管多属传说，但却也反映了“不死”观念原本与易学纠葛在一起。据说黄帝也是一个演卦的高手，他曾经把八卦推演为六十四卦^①，并作了新的排列。贾公彦在对《周礼·太卜》进行解释时说：“《归藏易》，以纯坤为首，坤为地，故万物莫不归而藏于中，故名为《归藏》也。”意思是讲，《归藏》这部易学专书，以纯阴的坤卦为首卦，坤卦是“地”的符号表示，所以万物都归往而藏在其中，这就是《归藏》得名的由来。在易学的符号表示中，色彩往往可以同卦象互相转换或借代，坤卦属于地，而“地”的颜色在古人心目中是黄的，这与“黄帝”之名暗合。从这种符号转换和借代的角度看，黄帝铸鼎炼“丹砂”的传说以及“嫦娥奔月”的故事实际上是同一观念的不同符号表现形式。

春秋战国是所谓百家争鸣的时代，各种学说纷纷问世。在这样的背景下，“不死”观念不仅得到了传播，而且被许多人付诸行动。于是，社会上出现了种种求不死神药的举动。据《史记·封禅书》等所载，战国时，燕齐一带的方士声称海中有蓬莱、方

^① 关于八卦推演为六十四卦，一般以为是周文王所为；但有资料显示，重卦者非文王一人，只是文王重卦在历史上影响相对要大而已。

丈、瀛洲三神山。山中有长生不老的仙人和不死神药，还有浑身都是白色的禽兽以及用黄金、白银建造的宫阙。据说，三神山就在渤海中，离中国并不太远，这当然很有吸引力，对那些抱有“长生”愿望的帝王而言，更是如此。于是，入海求不死神药的浪潮一浪高过一浪。齐威王和齐宣王（公元前378～前324年）先后组织起船队，由那些声称到达过三神山的方士率领，向海中进发求仙人和不死神药去了。后来的秦始皇更是一个对“长生”极为渴望的人，他委派徐市以大船载着数千名童男童女也入海去了。尽管童男童女再没有回返，方士徐市也逃之夭夭，但却从一个侧面反映了求不死神药的愿望具有深厚的社会思想基础。

秦汉之际，有关神药偏方“起死回生”功效之传说更加盛行。马鸣生的故事就是一个见证。据称，他是齐国临淄人，青年时当了“县吏”，奉命追捕盗贼，被盗贼杀伤，几乎丧命，昏昏沉沉。忽然，有一位十六七岁的漂亮女子走到他的身边，问起马鸣生为什么受伤？马鸣生有气无力、断断续续地说了原由。年轻女子看了看伤势说：“你这伤是被大刀猛砍造成的，现已伤及肺脏，血液凝固于其中，大肠小肠之外围又被浑气所激，这是将要死亡的迹象。”马鸣生知道来者是个神人，哀求她救一救性命。年轻女子从肘后竹筒中倒出一粒药丸，这药丸和豆子差不多一样大，叫马鸣生吃下去。马鸣生一吃，还在流血的伤口即刻愈合，血也不再流，恢复了健康。马鸣生万分感激地说：“家财全部献给恩人，也表达不尽我的谢意。从今以后，我就当你的奴仆。”马鸣生到了东岳泰山，原来那女子就是西王母的女儿，号太真夫人。尽管这个传说融合了古老的西王母神话，为马鸣生治疗刀伤的女子之医术是否如此高超也值得考虑，但传说本身却表明“神药偏方”在秦汉间颇为世人所向往。

汉武帝时，社会上的求仙空气很浓厚，制炼丹药的方士不计其数。当时的淮南王刘安召集宾客方士数千人，讨论道家之学和

炼丹之事，创作《内书》二十一篇，《外书》甚众。据说方士们还在刘安的组织下，写了《中篇》八卷，大约二十余万字，内容是关于成仙方法以及炼制黄金、白银、神丹延命之事。据《汉书·楚元王传》的记载，这部书又叫《枕中鸿宝苑秘书》。书名里“枕中”二字是表示它被置于枕头边常常翻阅，而“鸿宝”则是表明此书的非同寻常。淮南王把这部书献给了汉武帝，这个癖好神仙偏方之道的帝王爱得不得了，就秘密地收藏起来。可见，西汉时神药仙丹在社会上很受推重。无疑，这成为东汉以来道门中人“金丹”烧炼方术的直接源头。

（三）彭祖故事与“内丹”之前身

不过，必须指出，道门中人“金丹”烧炼与理论的源头并非只是“禁方神药”一条，因为“金丹”在东汉以后已经包括了比较复杂的内容，其最重要的一点就是通过外丹程序的描述来达到“内丹”隐喻的效果。“内丹”的一系列术语尽管不容易理解，但其基本要点还是明确的，那就是通过自身精气神的“烧炼”，即内在调理而延年益寿。这一层的意义与古代的“导引行气”之类养生术又是密不可分的。

《庄子·刻意》说：“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣。此导引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也。”意思讲，吐出废旧之气，吸收新鲜之气，像老熊一样挪动肢体，如飞鸟一般翩翩展翅，这不过是为了使自己长寿罢了。此等活动是导引行气者和善于保养形体的人，如彭祖这样的老寿星所喜爱的养生方式。

《庄子》书中这段话提到一个赫赫有名的人物，这就是“彭祖”。道教中的丹家养生高人大多推崇彭祖。为了使金丹养生与易学之关系的探究能够更加全面，我们有必要对彭祖的事迹稍作

介绍。

在中国民间，彭祖的名字几乎家喻户晓。笔者在孩提时代就已经听到彭祖的故事。老辈人说：很久很久以前，有个人叫做彭祖，他活了八百岁，皮肤却和儿童差不多。据说，彭祖有蛇的特性，每过十年八年，就会蜕皮一次。他要蜕皮的时候，就住进一间秘密的屋子里，躺在里边睡上三个月，像蛇冬眠一样。醒来以后，皮就自动蜕下来，恰似换一件衣裳那样简便。这样，过了八百年，那间秘密的屋子里装的皮干差不多已经叠到大梁。

彭祖蜕皮之事，是真是假，不得而知。不过，彭祖其人在历史上倒是真实存在的。司马迁《史记·楚世家》谈及陆终生了六个儿子，其中第三个儿子就是彭祖。《列仙传》卷上说，“彭祖者，殷大夫也……帝颡顛之孙，陆中（终）氏之中子。历夏至殷末，八百余岁。”《列仙传》所记载的彭祖不仅有名有姓，有官职，而且生活的时代也较明确。晋代葛洪广泛搜罗了当时流行的传说，写了一部《神仙传》。在这部书里，葛洪很细致地叙述了彭祖的一生事迹，其中谈到彭祖“遗腹而生”（妇人有孕未产而夫死，腹中婴称“遗腹”，由此产下之子称“遗腹子”），三岁时，母亲就离开人世。彭祖成人的时候，中国西部“犬戎”族发起动乱，楚地受到侵扰，彭祖离乡背井，流寓于西域一百多年，有四十多个妻子和五十四个儿子在彭祖尚健在时便死亡了。到了商朝末年，纣王知道彭祖高寿，想向彭祖学习养生方法。当彭祖通过“采女”授给“房中术”（一种性生活的技术）后，纣王企图将这种养生方法作为秘密，于是发布诏书：凡是懂得彭祖房中术的人通通杀头，又暗中派人跟踪彭祖，企图把彭祖害死，彭祖逃走。传说有人在流沙之国看见过彭祖。以上这些情节因采自民间，没有别的旁证，所以不能尽信；不过，彭祖其人的寿命比一般人长应该是没有疑问的。

大概彭祖当过商朝大夫，有封地。《地理志》载，彭城县系

古之彭祖国，位于今江苏省铜山一带，有人考订彭祖国就在今日的徐州。彭城县，古称大彭氏国，春秋时代为宋楚之地域；楚怀王曾经以彭城为国都，项羽自立“西楚霸王”时也在彭城建都。据称，彭城里还有一座彭祖楼。郦道元《水经注·获水》谓：“获水于彭城西南回而北流，经彭城……城之东北角，起层楼于其上，号曰彭祖楼。”又据《世本》所载，彭城内还有一个彭祖的坟墓。彭祖楼与彭祖墓或许是后人为纪念彭祖而修建的，但却也表现了民间对彭祖的尊崇。

彭祖的后裔纪念彭祖，这是没有什么奇怪的，关键在于长期以来人们为什么对彭祖崇尚有加呢？在道教中，许多神仙故事书都有彭祖的传记，金丹派自然也是把彭祖当作一个长寿的榜样，如武夷山这个金丹派的大本营之一就与彭祖很有关系。“武夷”之名据说是因为彭祖的两个儿子，一个叫“武”，一个叫“夷”。魏晋以来，许多修道者聚集于此，金丹派南宗更以武夷为据点，收徒传道。金丹派崇尚彭祖，这除了他特别长寿之外，恐怕还与彭祖的养生方法有关。据许多道书记载，彭祖的养生有许多法式，而其中与金丹修炼关系密切的是“导引行气”之类。葛洪《神仙传》说：彭祖“常闭气内息，从旦至中，乃危坐拭目，摩搦身体，舐唇咽唾，服气数十，乃起行言笑。其体中或疲倦不安，便导引闭气，以攻所患。心存其体而、九窍、五脏、四肢、至于毛发，皆令俱至，觉其气云行体中，故于鼻口中达十指末，寻即体和”。由此可知，彭祖经常进行胞胎式内呼吸功法，每次行功从早上一直到中午才停止。然后他开始按摩自己身体的各部位，从眼睛到躯干，有秩序有步骤地进行按摩，并以舌头舔嘴唇，等到口中唾液多起来时就咽到肚子里去。接下来，他吮吸精气几十口。这样，他才站起来走动言笑。假如感到疲倦或身体不适，他就引导内气，进攻病灶，并且将意念贯注于身体、面部、九窍、五脏、四肢，以及毛发，让身体各部分都得到心神的

察照。于是，隐隐觉得气息像流云一样在体内飘动，从鼻孔接纳来的外气化成内气，一直运行到十个指头的末端，用不了多久，身体就舒适了。

彭祖的养生方法与丹道有什么关系呢？最重要的有两个方面。首先，关于“闭气内息”，这实际上就是一种“胎息功”。所谓“胎息”乃是模拟婴儿在母腹中内呼吸的方法。婴儿在母体中不能直接用自己的呼吸器官来与外界交换气体，而是通过与母亲相连的脐带交换气体。与常人相比，这具有封闭特点，因此有“闭气”之称。道教内丹功到了比较高的阶段也表现为气的内循环。从这个角度看，彭祖“闭气内息”可视为道教内丹术的前身。其次，关于“服气”，实际上是效法灵龟采气。我们知道，龟的寿命在动物界中算是比较长的，它们的呼吸方式也很特异。古人向来也有崇拜“龟”的传统，把龟当作“四灵”之一。司马迁《史记》中有许多关于龟的灵异故事。民间也有种种效法灵龟采气的传说。汉人陈实《异闻记》记载，古时候，有个姓张名广定的人，为了逃避战乱，打算离乡背井到异域谋生。无奈，他有个刚刚满四岁的千金，自个儿没办法走远路，这可苦死了广定夫妇：将女儿丢掉肯定会活活饿死；不丢掉呢，千山万水的跋涉实在又不是办法；如果让孩子的尸骨暴露在荒山野地里，当父母的又于心不忍。无良策可行时，夫妻俩想起村头有一座大古坟，恰好坟墓顶端有个现成的窟窿，便横下一条心把女儿放在筐里，以绳子绑上后，吊放进古坟里边，留给可充饥的几个月的干粮和水，与孩子泣别。等到平定战乱，张广定回归故里，已经过去三年时间。怀着忏悔之心，张广定准备捡拾孩子的骨骸，换块地皮安葬。奇怪的是，当他跑到古坟边，却发现女儿仍然活着，好端端坐在墓穴里，而且还认识父母。开头，张广定夫妇都怀疑墓中人是女儿阴魂不散、幻化出现惊吓父母的。当证实孩子确实还活着的时候，广定喜出望外询问女儿：“你这几年从哪里弄到吃的

东西？”女儿应答：“吃完干粮后，我饿得眼冒金星，仿佛就要死了，忽然发现角落那边有一个黑不溜湫的怪物，整日伸长脖子吞气，我也学着它的模样，伸长脖子吞气，哪知道渐渐地肚子就不觉得饿了。”听女儿一说，张广定就去找女儿所讲的那个怪物，走前一看，这才发现那所谓的怪物原来是一头大乌龟。故事中的广定女效法乌龟“吞气”虽然出于偶然，但却说明民间对乌龟的“采气呼吸”法已相当关注，从中得到了启发。彭祖故事中的“服气”与广定女学习乌龟“吞气”具有同样的功用。通过

第三段
 左右舌攪上嚅
 三十六漱三十
 六分作三口如
 硬物嚥之然後
 方得行火

第四段
 兩手磨腎
 堂三十六
 以數多更
 妙



图 4-1 咽津行气图

这种追踪，我们可以进一步认识彭祖导引“服气”的自然基础。

不论彭祖的呼吸方法是否得自乌龟的启迪，我们都可以发现他在道家以及后来的道教“丹功”方面的深刻影响。《庄子》

在讨论“大道”的时候说“彭祖得之，上及有虞，下及五伯”。《吕氏春秋·离俗览·为欲》谓“天下至富也，彭祖至寿也”。《抱朴子·对俗》说：“人有明哲，能修彭老之道，则可与之同功矣！”这些论述表明彭祖不仅被道家与道教当作长寿的典型，而且成为修道的一种象征。尤其值得注意的是葛洪作为金丹派的主要传人之一，在言及彭祖的时候将其修道方法与“龟鹤”联系起来，谓“龟鹤之遐寿，故效其道引以增年”。可见，彭祖的养生法式的确为金丹派所效法。因此，把彭祖的“闭气内息”与“服气”看成内丹学的一个源头应是在理的。当然，彭祖只是道教金丹派所推崇的养生模范之一。在道教文献中涉及的古代养生手段相当之多，我们在这里之所以特别地介绍了彭祖，是因为他具有典型意义。通过认识彭祖故事中的养生方法，可以进一步看清道教金丹养生理论是有深厚的文化基础的。东汉以来，道教金丹派的许多重要传人的著作，为什么将外丹烧炼与道引行气的养生法式结合起来并统一在易学卦象符号的表征上？如果我们能够从这种古老的文化背景来加以认识，也就可以发现其根深蒂固的思想内核。

二、《参同契》与金丹养生理论的易学符号表征

从上面的阐述中我们已经知道，道教金丹学是以先秦禁方神药之追求及外丹烧炼的经验为“先导”的，同时又受到彭祖一类高寿者导引行气方法的启迪。换一句话说，古代的禁方神药之制造、外丹烧炼以及导引行气之类养生形式实际上成为道教金丹法

门的渊源。但是，仅仅这些方面还不足于导致道教金丹养生学的最终形成。因为东汉以来的道教金丹养生已经不是作为一种经验形态存在，而是具备了理论特征，其最重要的表现就在于它贯彻了易学的象数思维模式，大量借助卦爻符号。在本节中，我们将通过一些有影响的人物与著作的考察来说明这个问题。

（一）魏伯阳与《周易参同契》的名义

金丹养生理论是道教金丹派形成的一个重要标志。其早期代表作就是魏伯阳的《周易参同契》。这部被后人奉为“万古丹经王”的奇书多方采撷秦汉以来的易学成果，第一次系统地把易学卦象符号引入金丹学体系之中，并赋予新意，以暗示金丹修炼的操作程序。从思想层次看，魏伯阳的金丹学说既不是单一的外丹烧炼方法的演示，也不是纯粹的导引气功的翻版，而是将原有的外丹烧炼与导引气功法式结合起来，巧妙地统一在易学的符号框架之中。为了更好地认识其基本内容与来龙去脉，让我们从作者的有关情况谈起吧。

关于魏伯阳的生平事迹，官修正史无载，倒是葛洪的《神仙传》有生动的描述。其大体情况是这样的：

吴地人魏伯阳，出身高贵，雅好道术，他不肯当官，祈求清居闲处，涵养性情，曾入山烧炼金丹。魏伯阳进山炼丹的时候，带了三个弟子和一条狗。他知道有两个徒弟心不够虔诚，就告诫他们：“丹炼成，要先试验，让白狗吃一吃，如果白狗一吃就能起飞，人就能吃；如果白狗一吃就死，人就不要吃了。”据说，烧丹要掌握“火候”。火候的情况用“转数”来表示，一般分作“九转”，即经过九次的变化才算达到所需火候的标准。如果转数不足，“和合”不充分，丹就含有毒素，吃下去就会暂时处于“昏死”状态。魏伯阳故意把这种“转数”未足的含有毒素之丹

给白狗吃，白狗马上就死了。魏伯阳对三个弟子说：“炼丹惟恐不成，今日炼成了，让狗吃，狗死了，恐怕是没有得到神明的旨意，再吃下去其命运恐怕还是与狗一样，你们以为如何？”弟子们问：“师父您打算服下金丹吧？”魏伯阳答：“我已经违背世情，离家入山，现在没有求得成仙的大道，再回家去实在羞耻得很哪！不论是生是死，休管成仙成鬼，我只有把金丹吃下去！”魏伯阳说罢，拿起金丹就吞服。丹刚刚入口，魏伯阳就“死”了。弟子们你看我，我看你，不知如何是好。有两个犹豫地说：“咱们跟随师父进山来炼丹，目的就是为了一长生不死，现在师父一吃就死了，该怎么办呢？”另一个弟子说：“咱们的师父非凡庸之辈，吃了丹就死，恐怕另有天意吧？”他又拿起丹来吃，其结局与师父一样。剩下两个弟子说：“炼丹就是为了永生，现在吃丹反而丢了性命，干吗还要炼丹呢？如果不服用金丹，还可以在人间快活几十年。”于是，两人决定不再服丹。一起出了深山回家，准备为师父和死去的师兄弟买棺材，收埋尸体。两位弟子一走后，魏伯阳立即就从地上跃起，抱起那位吃了丹的弟子和白狗，求仙去了。在路上，遇到入山砍柴的樵夫，魏伯阳亲笔写了书信，托付给这个从家乡来的樵夫，对两位筹备棺材的弟子表示感谢。两位已回家的弟子看了书信，又后悔又气恼。

按照葛洪的描述，魏伯阳不仅具有外丹烧炼实践经验，而且对所谓“不死”之道坚信不移。这在他的著作中是有所体现的。他说：“委时去世，依托丘山，循游寥廓，与鬼为邻。化形而亡，沦寂无声。百代一下，遨游人间。”^①这段话中的“委”字和“鬼”字乃是由其姓“魏”字分离而成。依照阴长生的解释，魏伯阳并不是真的与“鬼”作邻居，而是通过隐语来表示其隐形升仙的理想。他所讲的“亡”据说是暗示自己初服丹时的“化形”

^① 《周易参同契·下篇》，阴长生注本。

情况，尔后与白狗一起升仙。

除了葛洪《神仙传》的记载之外，南朝的著名道士陶弘景以及后蜀彭晓等人对魏伯阳的事迹也有叙及。

魏伯阳所作《周易参同契》，一般略称为《参同契》。顾名思义，该书乃是借用《周易》卦爻象数的思想来阐释炼丹术，正如葛洪在《神仙传》中所说的：“伯阳作《参同契》《五相类》凡三卷，其说似《周易》，其实假借爻象，以论作丹之意。”根据葛洪的这个解释，魏伯阳所作书在基本宗旨上原本与《周易》不同，它只是借用了《周易》的卦象符号来为构筑金丹理论服务罢了。至于书名意义，朱熹有一段说明。为什么叫《参同契》呢？朱熹指出：“参，杂也；同，通也。契，合也；谓与《周易》理通而义合也。”朱熹的话与葛洪的解释似乎有矛盾，其实他们是从不同角度讲的。葛洪所言在性质，《周易》本是一部占卜之书，而金丹学则不是用以占卜，可见思想宗旨的确不同；但在理趣上却又有一致之处，因为《周易》的占卜法式遵循的是推天象以明人事的“天人相应”思想，其卦象本身也可以指代天体运行规律，具有一般的符号意义，这一点恰好可以被金丹学所借用，所以朱熹才指出彼此之间“理通而义合”。《参同契》以《周易》的卦象符号作为基本构筑材料，又融合黄老之学与外丹烧炼的炉火程序，形成一个包容“三道”的金丹学体系。《参同契》对此明确地表示：“大易性情，各如其度。黄老用究，较而可御。炉火之事，真有所据。三道由一，俱出径路。”文中所谓“大易”指的就是《周易》，“黄老”就是以黄帝、老子为代表的道家之学，“炉火”则是外丹烧炼之法门。由于“黄老”养生法度本有“内功”意义，《参同契》提“黄老”这实际上已经把“导引内功”的精神贯注在其中。

(二)《参同契》的几个基本术语与易学的关系

任何一种成体系的著作都必须建立一套概念，使用一些术语，魏伯阳《参同契》也不例外。这部书的宗旨是暗示金丹修炼法门。其基本精神是把“外丹”与“内丹”的操作原理统一起来。根据易学的象征旨趣，魏伯阳所讲的“外丹”烧炼方法同时对内丹的操持也具有“法象”的指示作用。古代的金丹烧炼有三大要素，这就是“鼎器”“药物”“火候”。从辞源学方面看，这三个术语显然肇始于外丹术，但经魏伯阳灌入象征意蕴，它们同时也就成为内丹操持的基本术语了。

1. 鼎器

鼎器包括鼎与炉两件东西，这是炼丹的基本工具。《参同契》以乾坤两卦表示鼎器，这是因为易学的“先天卦位”排列，乾坤定南北，乾为天，坤为地，乾在上，坤在下。这种定位法恰好与金丹烧炼的鼎器安置法相合。外丹烧炼所用鼎器也由两部分组成。根据魏伯阳《鼎器歌》的描述，鼎之下部为盆状，方圆共一尺五寸，内含三个“五”，所以有“圆三五”的口诀。鼎的厚度一寸一分。鼎口偃开如锅釜，周围约三尺二寸，因“四八”为三十二，所以称“口四八”。鼎之口唇增加厚度一寸，达到两寸。整个鼎的长度有一尺二寸，这就叫做“长尺二”。通身厚度一寸一分，不能有差别，这就叫做“厚薄匀”。鼎分身腹底三部分，这就是所谓“腹脐三”。鼎悬于灶中，不着地，这就叫做“坐垂温”。以十二地支来划分鼎器的阴阳进退，前六个地支子丑寅卯辰巳为阳，后六个地支午未申酉戌亥为阴。“巳午”为阴阳



图 4-2 即济鼎图

交界。鼎之上器为罩形，底部有三只支脚，中间置加热源。整个升华器之外形如“鼎”，故有“鼎器”之称。上有水鼎以润下，下则运火以炎上，这就叫做“阴在上，阳下奔”，体现了施行过程中的冷热变化，高下相召。外丹鼎器符合乾坤定位之法，内丹“鼎器”也是这样。无名氏《周易参同契注》说：“乾坤，谓鼎器也。乾为上釜，坤为下釜。”清刘一明《参同契直指》称：“金丹之道，《易》道也。《易》道以乾坤为父母，丹道以乾坤为鼎炉。”就人体来说，首为天，属乾，腹为地，属坤，一上一下，即为鼎炉。这就是说，人体本身也可以看作一个鼎炉，通过精气神的“烧炼”，最终可以结成内丹。

2. 药物

这是制炼金丹的主要物品。外丹烧炼以铅汞为药物。“铅”是一种重金属，化学式为Pb，固态，呈银白色；“汞”是一种特殊的二价金属，其化学式为Hg，常温下呈液态，银白色，常称水银。我国先民大约在春秋战国时期即已发现铅汞，古代炼丹家以铅汞为原料来制炼金丹。后来，外丹成为内丹的比喻，药物的术语也为内丹学所沿用。内丹家所谓铅汞、药物指人体先天的生命元素，他们认为此等药物可以扶正祛邪、维持人的生机。《玉皇心印妙经》说：“上药三品，神与气精。”三者之中，精是基础，气为动力，神为主宰。《参同契》以易学中的“坎离”二卦代表药物，将内、外丹统一起来。它说：“坎戊月精，离己日光。日月为易，刚柔相当。”坎、离原为易学经卦之二。汉代象数派易学家以坎离加上震兑构成“四正卦”分别属东南西北与春夏秋冬。坎离对应于北南，又为月日。古《易》以天干同八卦、五行相配，戊己配坎离，表示日月之运行，所以《参同契》有“坎戊”与“离己”之称。戊己居中属土位，土旺四季，罗络始终，周流不断。就外丹而言，坎离就是铅汞；就内丹而言，坎离就是一元之气内在阴阳两个方面，引而申之，就是精气神。坎离是由

先天的乾卦与坤卦中爻互换位置而成的。《参同契》认为，将欲养性延命，应该考虑人之本初。人之成形，乃是阴阳相感所致，气布精流而成。元始之际，是为先；成形之时，是为后。为了归根还元，返老还童，就得调理药物，使坎卦中的“阳爻”回复到离卦中的“阴爻”位置，让离卦变成纯阳的乾卦，这就叫做“后天返先天”，或曰“会乾坤”。

3. 火候

这是指炼丹过程中阴阳变化的数量界限。掌握“火候”是至关重要的一环。《参同契》所谓“谨候日辰，审察消息”，即表明了掌握火候的谨慎态度。宋张伯端《悟真篇》说：“纵识朱砂与黑铅，不知火候也如闲，大多全借修持力，毫发差殊不作丹。”意思讲，纵然你懂得朱砂、黑铅之类药物，但如果不明白如何掌握火候也是枉费心机。火候的掌握全靠自己的体验与悟性，只要有丝毫的相差，丹也就炼不成了。故古人有所谓“药物易知，火候难准”的说法。陈致虚《金丹大药》卷七《运火行符须知》说：“火者，药火也；候者，符候也；将者，符合也。圣人下工炼丹之初，须知铅汞。两相逢迎，真一之铅将至，运己汞以迎之。铅汞一合，而即得黍粒之丹饵，归黄金室内，以为丹头也。”前人这些解释，无非是说明，火候的掌握就是懂得阴阳和合之度。关于这一点，《参同契》以《易》之坎离作为符号表征，又以月亮的晦朔弦望的运行规律来比喻，具体地说，它以月亮在三十天内运转的一定轨迹中的“点”配以卦爻方位，如用震、兑、乾表示月亮由“上弦”而至“望”，体现了阳的增长；用巽、艮、坤表示月亮由“下弦”而至“晦”，体现了阴的增长。阴阳转化是一个量变到质变的过程，内外丹的修炼也符合这一阴阳消长的规律。所以，炼丹就必须掌握好这个变化的“度”，这就叫做“火候操持”。

(三)《参同契》与“纳甲法”

具体怎样修炼金丹呢？魏伯阳《参同契》创造了一种以易学卦爻象数符号为贯穿链条以天体运行为表象、以阴阳五行为准则的具有多层次描述方式的理论体系。在这个体系中处处贯彻着易学精神，而最为重要的就是“纳甲法”的应用与变通。

什么是“纳甲法”呢？简单说，这是易学中一个具有鲜明符号特色的流派。朱熹说：

《参同契》本不为明《易》，姑借此纳甲之法，以寓其行持进退之候……然其所言纳甲之法，则今所传京房占法见于《火珠林》者，是其遗法。所云甲乙丙丁庚辛者，乃以月之昏旦出没言之，非以分六卦之方也。此虽非为明《易》而设，然《易》中无所不有，苟其言自成一家，可推而通，则亦无害于《易》。^①

按照朱熹的看法，《参同契》这部书本来并不是为了阐明《周易》的道理，它只是借助易学的纳甲法，以暗示金丹修炼中的阴阳进退、火候操持……其中所涉及到的纳甲法，在今日还可以见到的《火珠林》所传的“京房占法”就是纳甲法的遗存。《参同契》书中所说的甲乙丙丁庚辛这些天干数字，是为了表示月亮的升降出没，并不是用以划分震、兑、乾、巽、艮、坤六卦的方位所在。这虽然不是为了明示大《易》原理而创作；但《易》书之道广大，无所不包，假如它的学说可以成一家之言，可以推导而获得沟通，这样看来，对于《易》学也不会有什么害处。

朱熹告诉我们，易学纳甲法在《火珠林》可以得到检索，但其创始者是“京房”。考汉代之易学传授，可知当时有两个“京

^① 朱熹《周易参同契考异》，《四库全书》本。

房”，一个是著名易师杨何的弟子京房，此人当过齐郡太守；另一个是焦延寿的弟子京房，此人是东郡顿丘人，本来姓李，他推演历律，自定为“京氏”，系汉代今文《易》“京氏学”的开创者。汉元帝时期，他当了《易经》的博士，一生著述很多，见载于“史志”的有二十余种一百多卷。据说他每每以《易》卦解说自然灾变与社会政治问题，许多事情往往被言中，因得罪石显等人，被下狱处死，年四十一岁。

京房的“纳甲法”前人多有阐述。朱震《汉上易传·周易卦图说》谓：“纳甲何也？曰：举甲以该十日也，乾纳甲壬，坤纳乙癸，震巽纳庚辛，坎离纳戊己，艮兑纳丙丁，皆自下生，圣人仰观日月之运，配之以坎离之象，而八卦十日之义著矣。”从古人的诸多论述看来，所谓“纳甲”大体上包括以下几方面内容：

(1) 五行与方位的组合。东方：甲乙木；南方：丙丁火；中：戊己土；西方：庚辛金；北方：壬癸水。

(2) 《周易》原理的应用。读过《周易》的人都知道，其中的“卦”以乾坤最为基本。先民以为万物之气变，无不由乾（阳）坤（阴）之消长盈缩错综化生。而乾坤生“六子”——震、坎、艮、巽、离、兑，其中之坎离二卦特为重要。《参同契》说：“天地设位而易行乎其中矣。天地者，乾坤之象也；设位者，列阴阳配合之位也；易谓坎离，坎离者，乾坤二用。”^① 这是讲，天地自然设立了方位，“易”^② 就在天地间运行。天地是乾坤二卦本体之象；而所谓“设位”就是众多阴阳的刻度方位。“易”就是日月坎离，而坎离是天地乾坤的两大功用。因为坎卦乃是由坤卦之中爻阴变为阳而得，离卦是由乾卦之中爻阳变阴而得，坎

^① 彭晓《周易参同契分章通真义》卷上，《道藏》第20册第134页。

^② 依三国虞翻的注释，“易”有日月之义，故称“日月为易”。《参同契》谓“易行乎其中”。

离之“重卦”（即六画卦）包含着震、兑、巽、艮之象，即一个六画卦中包含着两个三画卦。具体说就是六画卦的坎卦包含三画卦的艮与震，而六画卦的离卦则包含着三画卦的巽、兑。可见，坎离之地位尤为突出。因坎离即是日月的符号，所以说乾坤为天地之定体，而坎离为其流行。

(3) 日与月的关系。月之盈亏，因受太阳之光而起，这同样表现了阴阳消长。

为了进一步说明，兹列表如下：

木	火	土	金	水
东	南	中	西	北
乾 [甲] 十五日	艮 [丙] 二十三日	坎 [戊]	震 [庚] 三日	乾 [壬]
坤 [乙] 二十九日	兑 [丁] 八日	离 [己]	巽 [辛] 十六日	坤 [癸]

如表所示，“纳甲”之意是“乾”纳甲壬，“坤”纳乙癸，“震”纳庚，“巽”纳辛，“艮”纳丙，“兑”纳丁，“坎”纳戊，“离”纳己，表示十天干分纳于八卦。举一干以概括其余，所以有“纳甲”的名称。八卦符号的意思是，震表示初三之月象，兑表示初八之上弦，乾表示十五之满月，以上为望前三候，象征阳息阴消；巽表示十六日之月由圆而渐缺，艮表示二十三日之下弦，坤表示三十日之晦，以上为望后三候，象征阳消阴息。坎离表示日月。卦象与十天干之所以如此配合，是因为：震，一阳始生，于月为生明，三日夕出于西方之庚，故曰“震纳庚”；兑，二阳为上弦，八日夕见于南方之丁，故曰“兑纳丁”；乾，纯阳，望，

十五日夕盈于东方之甲，故曰“乾纳甲”；巽，一阴始生，于月由圆而渐缺，十六日晨落于西方之辛，故曰“巽纳辛”；艮，二阴为下弦，二十三日退于南方之丙，故曰“艮纳丙”；坤纯阴，晦，三十日晨消于东方之乙，故曰“坤纳乙”。乾坤两卦已经纳了甲乙，为什么又要纳壬癸呢？这是表示阴阳始终之意。此外，纳甲法中的八卦，其卦爻阴阳之别，又以十二地支示之，偶表示阴，奇表示阳，根据重卦之理，乃可推演变化。这就是纳甲法的基本内容。

京房所作纳甲法无疑地是对天体运行的某些现象的一种概括，同时也是历史上许多宝贵的哲学思想以及天文、地理知识的总结。所以，它为后代所广为应用。魏伯阳可以说是应用纳甲法的一个重要人物。不过，应该看到的是，魏伯阳《参同契》应用纳甲法与京房之造作纳甲法的目的不同的。京房造作纳甲法的目的乃是为了占卜，他撰写了许多易学的专书，基本上是为其占卜活动服务的；而魏伯阳《参同契》应用纳甲法则是为了养生，即为延年益寿的方法提供理论根据，具体地讲就是为金丹烧炼寻找最佳的符号描述体系。

为了分析魏伯阳对“纳甲法”应用的特点，我们这里不妨先读一读原文。《参同契》说：

故《易》统天心，复卦建始萌。长子继父体，因母立兆基。消息应钟律，升降据斗枢。三日出为爽，震庚受西方。八日兑受丁，上弦平如绳。十五乾体就，盛满甲东方。蟾蜍与兔魄，日月气双明。蟾蜍视卦节，兔者吐生光。七八道已讫，屈折低下降。^①

又说：

十六转受统，巽辛见平明。艮直于丙南，下弦二十三。

^① 《道藏》第20册第135页。按，原文有卦象符号，本节引用时省略。下同。

坤乙三十日，东北丧其朋。节尽相禅与，继体复生龙。壬癸配甲乙，乾坤括始终。^①

在第一段中，作者指出：《周易》的卦象符号与义理代表着天地自然的精髓。其中的“复卦”是十二消息卦的开始，正如植物发芽一样，蕴含着无穷的生机。长子继承父亲的事业，他也因为母亲的孕育栽培而奠定了基础。阴阳的消长变化与黄钟律吕是相对应的，往来升降可以根据北斗中枢而得知。初三日，月亮微露一点清明，表现在“纳甲”图像上，这就在西方的震卦庚的位置；初八日，月亮出现于南方，这对应于丁与兑卦的位置，它处于上弦的态势，其平整如绳墨。十五日，圆满的月象出现在东方，表现在卦象上，就如纯阳的乾卦，于天干则在甲位。蟾蜍和玉兔，它们成双成对，正如日月交相辉映一般。从月中蟾蜍的形象变迁可以推知卦位与节气，玉兔那咧开的嘴形好像就如吐出无穷的光芒。“七”与“八”共为十五，那是月圆的日期，月满必然走向亏损，这就叫做“道已讫”，即道穷则“反”，到了最高点也就走向下降之路。

在第二段中，作者指出，十六日意味着由“阳统”而转为“阴统”，此时乃巽卦用事，月亮见于西方之辛位。月亮由西而南，到了“丙”的方位，艮卦用事，那是二十三日下弦月的象征。坤卦配合着天干之“乙”，那是三十日的月象表征，坤卦于“后天卦位”来说在西南方向，《易经》谓“西南得朋”，而于东北则“丧朋”。阴阳变化，节气流迁，正如古代的明君禅让帝位一样，继承者开始了新一轮运程，龙气再生，周而复始。因此，“壬癸”就与“甲乙”衔接起来，而乾坤便统摄了开始与终端。

魏伯阳此处描述出现了“三”日、“八”日、“十五”日、

^① 《道藏》第20册第136页。

“十六”日、“二十三”日、“三十”日一类时间以及“震”、“兑”、“乾”、“巽”、“艮”、“坤”的卦象名称，这些与京房“纳甲法”的内容相吻合，足见其言说的基本思路和框架乃出自纳甲法。他结合易学中十二消息卦之第一卦——“复”的爻象来表示纳甲的意蕴。“复卦”六爻，五阴爻在上，而一阳爻在下。复卦是由三画卦的“坤卦”（经卦）和三画卦的“震卦”组合而成的，其上为坤，其下为震，纯阴之坤卦最下一爻交于“乾卦”之阳爻，则“内卦”成为震卦，可见震卦乃是由坤卦孕育而来，魏伯阳文中所言“立兆基”者即是此意。震卦之下一阳得自于乾，在乾坤“大父母”所生“六子”——震、坎、艮、巽、离、兑中，震卦居长子地位，从此随时渐变，到了十五日，阳气大盛，这就是所谓的“长子继父体”。在这里，魏伯阳将卦象与月象结合起来，体现了他对纳甲法的谙熟；当然，他并非是在故弄玄虚或者显扬自己易学知识的“渊博”，而是有所寄托的。其用意所在是为了暗示金丹修炼的“火候”，月从三日生形到了八日上弦，阳数得半，比喻炼丹鼎器中金水各半，而蟾蜍与兔魄则象征鼎器中金水圆满，为得“火候”之兆。十五日月亮的变化有“三候”，比喻炼丹半日六个时辰“抽添”于鼎器中。自十六日开始，月象由阳而转阴，表示炼丹退“阳火”而用“阴符”。阳消阴长，周而复始，一月之后再“复卦”，这就是所谓“继体复生龙”。文中的“复”字有“再”的意思，但更重要的是“复卦”之“复”，阳气回复，阴阳始终，乾坤统括，鼎器之中“阳龙”与“阴虎”相资配合。魏伯阳在此所用纳甲法，无非是暗示炼丹，一月运火当遵循八卦与列星之行，抽添升降，则阴阳舒卷，金水调和，外丹烧炼如此，内丹也不例外。

从《参同契》中，我们可以看出，纳甲之法不仅纳八卦，而且也纳六十四卦。但用其事者则为六十卦。魏伯阳《参同契》说：

月节有五六，经纬奉日使。兼并为六十，刚柔有表里。^①

对于这四句话，朱熹有一段解释：“月以五日为一节，六节为一周，兼昼夜为六十，以配六十卦。昼刚夜柔。盖六十四卦，除乾坤坎离为炉灶丹药，所用以为火候者，止六十卦也。”^② 本来，依照易学八卦的推演原理，六十四卦皆可与天干、地支相配合，但运用到炼丹火候方面，则“虚”乾坤坎离四卦而不用，这是因为乾坤已经代表了鼎器，而坎离代表了药物。一月之中有六十个昼夜，配以六十卦，借以说明每日早晚用火之规则，这就是《参同契》中的“六十卦纳甲说”。

关于“重卦”与天干、地支的配合问题，《参同契》曾举例加以阐述：

屯以子申，蒙用寅戌。余六十卦，各自有日。聊陈两象，未能究悉。立义设刑，当仁施德。逆之者凶，顺之者吉。按历法令，至诚专密。谨候日辰，审查消息。^③

此处之“屯”与“蒙”都是《易经》中的卦，而“子申”“寅戌”则是地支。其行文大抵是讲，屯卦配子与申，蒙卦配寅与戌。除了乾坤坎离四卦之外，其余的六十卦，各自都有配合的日辰。粗粗地陈述两个卦象，不能把全部的卦象与干支的配合问题都说清楚。效法天地而立下“道义”与“刑法”，天地好生恶杀，广施仁德。逆天而行则凶，顺天而作则吉。按照历法与时令办事，成行正意，合于细微之精神。恭谨地依照日辰来修炼，审查阴阳的进退消长。

为什么将屯卦纳子申、蒙卦纳寅戌呢？这对于修炼金丹有什

① 《道藏》第20册第133页。

② 朱熹《周易参同契考异》。

③ 《道藏》第20册第144页。

么指导意义呢？要明白其中大义，必须由其“纳甲重卦”入手。朱熹说过：依据《易经》八卦相重原则，天干、地支在纳甲法体系中的配合是有规则可寻的。“乾下三爻纳甲子寅辰，上三爻纳壬午申戌；坤下三爻纳乙未巳卯，上三爻纳癸丑亥酉；震下三爻纳庚子寅辰，上三爻纳庚午申戌；巽下三爻纳辛丑亥酉，上三爻纳辛未巳卯；坎下三爻纳戊寅辰午，上三爻纳戊申戌子；离下三爻纳己卯丑亥，上三爻纳己酉未巳；艮下三爻纳丙辰午申，上三爻纳丙戌子寅；兑下三爻纳丁巳卯丑，上三爻纳丁亥酉未。”^①《易经》重卦均由两个经卦构成，经卦三爻，重之而成六爻，由下而上，所以有“下三爻”与“上三爻”之称。《参同契》所举“屯卦”乃由震卦与坎卦重叠而成，震卦在下，坎卦在上，六爻所纳是：初九庚子，六二庚寅，六三庚辰，六四戊申，九五戊戌，上六戊子。“蒙卦”由坎卦与艮卦重叠而成，坎卦在下，艮卦在上，六爻所纳是：初六戊寅，九二戊辰，六三戊午，六四丙戌，六五丙子，上九丙寅。“屯以子申，蒙用寅戌”即指屯卦初九庚子之爻、六四戊申之爻、蒙卦初六戊寅之爻、六四丙戌之爻。略去天干，则庚子为子，戊申为申，戊寅为寅，丙戌为戌。“子、申、寅、戌”四爻的强调，是为了说明炼丹的时刻。《参同契》说：“春夏据内体，从子到辰己。秋冬当外用，自午讫戌亥。”此处的“春夏”借代早晨，而“秋冬”则借代暮晚。子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥为一日十二时辰，十二时辰与屯蒙两卦十二爻相对应。所以，朝屯，初九庚子之爻当子时，六四戊申之爻当卯时；暮蒙，初六戊寅之爻当午时，六四丙戌之爻当酉时。这暗示了炼丹时刻乃取用子午卯酉四时。为什么要以此四时为炼丹时刻呢？因为这是一日中元气运行阴阳变换的关节点。祖国医学认为，人体有十二经络，元气运行要在十二时辰中经过十二经

^① 朱熹《周易参同契考异》。

络，从起始的手太阴肺经到足厥阴肝经，循环往复，上下周流。从子时到巳时，元气为阳占主导地位；午时之后转阴。这就是所谓的“子午流注”。《参同契》以屯蒙两卦纳十二时辰，以子午卯酉为炼丹的时刻，恰好与祖国医学“子午流注”学说相吻合。由此，我们可以看出，《参同契》不仅将易学卦象同天干地支相结合，而且蕴含着医学养生之妙理。

魏伯阳的《周易参同契》由于巧妙地运用了易经的卦象符号，将外丹与内丹的修炼程序统一在易学“纳甲法”体系中，所以此书成为日后丹家遵循的“宝典”。

三、易学象数符号在金丹养生中的 的延展辐射

随着炼丹活动的展开，易学卦象符号思想对道门的丹经著述发生了进一步的影响，并且渗透于日常生活起居中，从而产生了新的一批内丹养生学著作，其中较受关注的有《黄庭经》《无极图》和《悟真篇》及其注疏系列。

（一）《黄庭经》的由来与易学符号秘义

在道门中，《黄庭经》是一部几乎可与《周易参同契》比肩的重要经书，道教中人认为诵读此书，可以“调和三魂，制炼七魄，除去三尸，安和六府（腑），五藏生华，还返婴孩”^①。这种

^① 《道藏》第4册第844页。

效果的描述充满了宗教家的强烈情感色彩，足见其受推崇。它与易学的关系如何呢？让我们从某些现象入手来加以说明。

1. 从小说铺叙《黄庭经》说起

翻开长篇章回体小说《封神演义》，我们可以发现书中多次涉及《黄庭经》，例如第二十三回《文王夜梦飞熊兆》写姜子牙垂钓渭水，守时待命，不管闲非，日诵“黄庭”，悟道修真。又该书第二十四回《渭水文王聘子牙》开篇即出诗一首：

别却朝歌隐此间，喜观绿水绕青山。
黄庭两卷消长昼，金鲤三条了笑颜。
柳内莺声来呀呀，岸傍溜响听潺潺。
满天华露开祥瑞，赢得文王仙驾扳。^①

文中所言之“黄庭”乃是《黄庭经》的简称。可见，《黄庭经》这部书不仅是道门之宝典，而且成为小说家进行艺术创作的资料凭借。《封神演义》中的姜子牙本是先秦时期的一位神仙人物，说他那时就在诵读《黄庭经》不过是小说家的艺术构想，因为有关姜子牙的历史文献并没有言及《黄庭经》的事。不过，小说家的创作却也不是全属空穴来风。可以说，这是《黄庭经》长期流传在文学作品中的反映。

《黄庭经》是怎样进入小说领域的？这不是本书所要着重研讨的问题，但从其有关人物诵读“黄庭”的情节描述中，我们却能够获得进一步稽考丹道秘学与《易经》卦象符号象征关系的线索，因为“黄庭”在小说家的笔下即是一种符号意象，它所象征的是道门的修炼精神。

考诸道教经书总集，可知《黄庭经》分为三部，即《上清黄庭内景经》《上清黄庭外景经》《上清黄庭中景经》。习惯上，往往把书名中的某些字眼诸如“上清”等省略，所以其名称便有许

^① 许仲琳《封神演义》上册第224页，齐鲁书社1980年3月第1版。

多变革，有的时候甚至只称《黄庭》。至于对其三部加以区分时照样也有略称的，如称《上清黄庭内景经》为《内景》，称《上清黄庭外景经》为《外景》，称《上清黄庭中景经》为《中景》。当然，也有在经名中加字甚至换字的，如梁丘子的注本便加了个“玉”字，使书名变成《黄庭内景玉经》等等。就其作者角度而言，《上清黄庭中景经》，学术界多疑为后人伪作。因此，一般言《黄庭》者往往不包括《中景经》在内。就《内景》与《外景》而言，其问世亦非出于一时一人之手笔。

欧阳修说：“《黄庭经》者，魏晋时道士养生之书也。”^①宋末道教学者俞琰也说：“《黄庭经》恐是魏晋间文章。”^②欧阳修与俞琰以为《黄庭经》出于魏晋时期应当有一定的根据，因为晋代著名道士葛洪《抱朴子内篇·遐览》已著录了《黄庭经》。据说，此经的流布与魏晋间女道士魏夫人有很大的关系。

《太平广记》卷五八《魏夫人传》说：魏夫人是任城人，晋司徒剧阳文康公魏舒之女，名字叫做“华存”，字贤安，幼年起就雅好道法，她“志慕神仙”，渴求能够“冲举”飞升，经常服用胡麻散、茯苓丸，吐纳气液，摄生夷静，不论亲戚往来，她还是专心修道。到了二十四岁的时候，在父母的强迫下嫁给了南阳人刘文，生了两个儿子。在儿子稍长大时，她就“离隔宇室”，在另外的屋子中就寝，一心期盼幽灵，精诚弥笃。据说她修斋达三月之久，感动了太极真人安度明、东华大神等许多神明下降。有景林真人者授予《黄庭内景经》，吩咐她昼夜存念，读之万遍，乃能“洞观鬼神，安适六腑，调和三魂五脏”。

《太平广记》的记载颇带神秘气息；不过，也有迹可寻。关于魏夫人之父魏舒的生平见于《晋书》卷四一。其所载魏舒的籍

① 欧阳修《删正黄庭经序》，《欧阳文忠全集》卷143，《四部备要》本。

② 俞琰《席上腐谈》卷下，《丛书集成初编》本。

贯、官衔与《太平广记·魏夫人传》大抵相合，估计魏夫人华存乃实有其人。又据《仙苑编珠》卷中及《仙鉴》等道书所载，魏夫人住世凡83年，以晋成帝咸和九年岁在甲午（公元334年），乃“托剑化形而去”，也就是化去形体离开人世。由此推断，魏华存当生于嘉平三年（公元251年），时其父魏舒43岁。又魏舒曾三娶妻室，但三个妻子却都比魏舒早死，到了太康初年，魏舒最后一个妻子也死了。据此，则魏华存早年已经对生死问题有了亲身的感受，生活道路比较坎坷，所以萌发出世修道之愿，自在情理之中。而其父与此时的清修人物山涛、张华等多有往来，曾劝武帝“以六合混一，宜用古典封禅东岳”^①，这说明魏舒本是个好道人物，其思想不能不对子女发生影响。这样，魏华存期幽灵而得《黄庭经》一事便有其家庭的宗教背景了。按照《茅山志》卷十的记载，魏夫人是在晋太康九年（公元288年）得到景林真人王君降授“宝经”的，这部“宝经”指的就是《黄庭内景经》。所谓“降授”很可能是一种扶乩降笔的行为，即通过存想神明或咒语的引导而致神明“附体”说经。就其亲笔操作的角度而言，其撰写者很可能就是魏华存。许多古文献记载都言及魏华存不仅读老庄，而且通“五经百氏”。我们知道，“五经”中就包括《易经》在内。既然，神明“降授”是通过魏夫人的手笔实现的，则《黄庭内景经》带有《易经》的信息也就有其思想根据了。当然，这也仅仅是个“假设”而已，它与事实是否相吻合，还必须研读一下《黄庭经》文本才能得到最后的证实。不论《黄庭内景经》的真正撰写者是不是魏华存，我们了解一下这种背景也有利于发掘其中的易学底蕴。另外，还需要稍加说明的是《黄庭外景经》的出世年代。正如《黄庭内景经》一样，《黄庭外景经》的问世年代是难于找到确切根据的；不过，从《内景经》名

^① 《晋书·魏舒传》。

称的使用情况也可以追溯到某些踪迹。因为“内”是与“外”相对而言的，无“外”就不必言“内”。除了上述诸多文献言及《内景》外，陶弘景《真诰》卷九《协昌期》记六月一日夜清灵真人“降言”时也述及“内景”，谓“山世远受孟先生法，暮卧，先读《黄庭内景经》一过乃眠，使人魂魄自制炼”。所谓“孟先生”当是戴孟，《仙鉴》卷七曾述其受业于山世远之事，或以为汉代人；但该书《戴孟传》称谢允于晋成帝咸康（公元335～342年）中到了武当山见戴孟，且“执弟子礼，求授道要”。这个资料表明，此时道门中仍以《内景》为重，但同时也透露出一个重要信息：道人们在谈及《黄庭经》时主观上已有“内外景”之分，为了不同《外景》相混淆，故而于授受源流的描述中便不再泛称《黄庭》。至于《外景》名称的最早面世，一般以大书法家王羲之书以换鹅为其标志。王羲之是在三十七岁的时候书写《外景》的^①。从其生年公元303年推算，则书写《黄庭外景经》是在公元340年，因此《黄庭外景经》问世之下限当不迟于这一年，而其上限则不早于《内景》问世之年，故《外景》亦当为魏晋间作品。

2. 《黄庭经》的易学意蕴发秘

从思想上看，“黄庭内外景经”乃是《周易参同契》的进一步发展。作为《周易参同契》炼丹的基本原则——“法天则地”“三道由一”（周易原理、黄老之学、炉火之法同源），在魏晋炼丹诗代表作“黄庭内外景经”中得到贯彻和发挥。虽然，在“黄庭内外景经”中并无直接出现“三道由一”一类提法，但从其字里行间仍可品味出思想内涵。当然，由于炼丹实践的发展，作为炼丹诗代表作的“黄庭内外景经”的思想也必然引起变化，表现

^① 王羲之书写《黄庭外景经》一事详见张溟《云谷杂记》第一，《四库全书》子部杂家类。

出与先前有所不同的一些特点。《周易参同契》产生于道教练丹活动的早期，是对以往方士炼丹术的总结和继承，它将内外丹原理囊括于一炉，是一种朦胧的表述；与此稍有差异，“黄庭内外景经”则是专讲内丹修炼的。《黄庭内景经》二十四章云：“隐景藏形与世殊，含气养精口如朱。”^① 离弃尘景，举止与世俗相异，抚养内气元精，则精神焕发，口如丹砂，这应是“内丹功效”之隐说。而《黄庭外景经》虽有一个“外”字，但与《内景》之思想还是相贯如一的，对此前人早有论述。会稽四峰山人董德宁谓《外景》乃“隐括内篇（指《内景》）之旨，重为解说人身之诸神，以畅达修炼之微义”。此说实属中肯。《外景》卷中谓：“作道优游深独居，抚养性命守虚无。恬淡无为向（何）思虑，羽翼已成正扶疏。长生久视乃飞去，五行参差同根节。”^② 诗中描述炼形之士深居馆中，正念守虚，溯性命之源，以行气为业，此实与《内景》一脉相承。总的来看，“黄庭内外景经”属于内丹学的著作，它是《周易参同契》金丹思想的进一步发展。

既然，“黄庭内外景经”与《周易参同契》在思想宗旨上具有密切关系，那么在内容结构上取法易学也就具备了理论气候。首先，书名本身即已打上易学的烙印。《黄庭经》书名之“黄”所代表的内丹理念是以“尚黄”为根基的，而“尚黄”思想在《易经》中即有突出的表现。《周易·坤卦》六五爻辞说：“黄裳元吉。”《象》曰：“黄裳元吉，文在中也。”这个“中”字很重要，可谓画龙点睛之笔，古代易学家解释卦象常将“阴爻”居中称作“黄”。例如《离》卦二爻与五爻都是阴爻，故六二爻辞说：“黄离，元吉。”《象》云：“黄离元吉，得中道也。”再如《噬嗑》六五爻为阴爻，居上卦之中，故其爻辞说：“六五噬乾肉得黄金，

① 《道藏》第6册第532页。

② 《道藏》第5册第913页。

贞厉，无咎。”《象》云：“贞厉无咎，得当也。”《鼎卦》六五之爻为阴爻，亦居上卦之中，故《象》曰：“鼎黄耳，中以为实也。”这些解释都是把“黄”作为阴爻居中的象征。对比一下《黄庭经》之“黄”，实与《易经》的“中黄”观念颇为吻合。梁丘子在注解《黄庭内景玉经》时说：“黄者，中央之色。庭者，四方之中。外指事，即天中、人中、地中；内指事，即脑中、心中、脾中。故曰黄庭也。内者，心也。景者，色象也。外喻即日月星辰云霞之色（象），内喻即筋骨藏府之象。心居身内，存观一体之象色，故曰内景也。”^①又务成子注《黄庭外景经》序云：“黄者，二仪之正色。庭者，四方之中庭。近取诸身，则脾为主。远取诸象，天理自会。然谷神不死，是谓玄牝，是以宝其生也。”此与《周易参同契》所谓“黄中渐通理，润泽达肌肤”之意相合，而其根本所在则是《易经》的“尚黄”思想。关于《黄庭经》的书名，还应再作探讨的是其中之“庭”字与《周易·艮卦》的关系。就其本意而言，“庭”字当有“庭院”的意义，但后来却进一步引申而成为修炼的意象。这从《周易·艮卦》即可找到原初信息。回顾一下本书第三章第三部分关于“游山玩水的易学妙趣”阐述，或许对《黄庭经》的“庭”字会有进一步的领悟。《易经》的“艮卦”是山的符号表征，其要义所在是“止”，而“庭”字在《黄庭经》内则是“中”的基本譬喻，将《周易·艮卦》与“黄庭”联系起来，不难发现其“止中”的秘义。当然，这个“止”并不是绝对的“静止”或停止，因为正如前章所论述的，重卦之“艮”代表两座山相叠，山上有山则为“出”，可见其中有“动”意。因此，“止中”也就是静中有动，其思想核心在于引气“归中”，聚而不散，这与老子《道德经》“守中”的理念相会通，而其本原却是《易经》的“中正”观念。《易经》有

^① 《道藏》第4册第844页。

“居中”而“正”的思想，经卦三画，上下为天地，人居其中，这个思想是贯穿始终的，《黄庭经》之取意也在于此。

其次，在表达手法与具体内容上，《黄庭经》与易学的密切关系主要体现在通过“存想”将符号象征加以活用，创造出一个多彩多姿的“黄庭”大世界。为了说明这个问题，让我们先对“存想”稍作介绍。“存想”是道教一种修炼方式，它指的是想象身体内外诸神与诸景，或又称“存思”，简称为“存”。从字面上说，“存”指意念的存放，“想”指闭目而洞见其形。存想之法，由来已久，在早期道教经典《太平经》中已有存想“二十四神”归位人身以去除灾害的描述。此法在“上清派”中得到了大发展。该派主要经典《上清大洞真经》就是一部以“存想”为主要内容的著作。上清派特别崇尚魏夫人，而她又是《黄庭内景经》的传授者，所以书中充满“存想”的气息也就不足为奇。在存想的实施过程中，存想者竭力张开想象的翅膀。在炽烈的宗教感情的驱使下，存想者可以“上天”，可以“入地”，可以同鬼神“交感”，又可以把体外之“神”请来，让它们进入体内。我们看看有关存想的一些直接性的描述就可以明白这一点。上清派要籍之一的《三十九章经》在谈到存想“太微小童”时说：“读高上虚皇君道经，当思太微小童千景精，真气赤色，焕焕从兆泥丸（指大脑）中入，下布兆身，舌本之下，血液之府。”^①这说明，道门中人在读经之前以及读经的过程中是进行了一番存想的，而所思所想无非是经文中所提到的那些“神”的模样、神的“运动”。存想既是道教修炼的一种奇特方式，又是道徒们制作新道经的一种途径。在《黄庭经》的系列中，我们也可以感受到浓厚的存想气息。作为一部内丹学的重要著作，《黄庭经》的存想是以身体

^① 《云笈七签》卷42，《道藏要籍选刊》第1册第291页，上海古籍出版社1989年版。

为原点的，通过扩充延展的法式，身体成为一个广袤的“宇宙”。主宰这个“宇宙”的力量是什么呢？《黄庭经》告诉人们，那就是“神”。这在今人看来，似乎有点不可思议，然而，正是这种“不可思议”的描绘中蕴含着深刻的易学符号象征秘义。根据何在呢？让我们先读一下其中的某些篇章再作讨论：

心神丹元字守灵，肺神皓华字虚成，肝神龙烟字含明，
翳郁道烟主浊清。肾神玄冥字育英，脾神常在字魂停，胆神
龙曜字威明，六府五藏神体精。皆在心内运天经。^①

肺部之宫似华盖，下有童子坐玉阙。七元之子主调气，
外应中岳鼻齐位。素锦衣裳黄云带，喘息呼吸体不快，急存
白元和六气，神仙久视无灾害，用之不已形不滞。^②

此处所引是《黄庭内景经》中的《心神章》与《肺部章》。诗文中出现了许多“身体器官神”的名称，如“心神”“肺神”“肝神”“肾神”“脾神”“胆神”等等。每一种器官神都有“名”与“字”，如心神之名是“丹元”，肺神的名是“皓华”，肝神的名是“龙烟”，肾神的名是“玄冥”。紧跟在器官神名之后的是“字”。表面看来，罗列这样一大堆“器官神”的名字似乎意义不大，读起来也显得枯燥无味；但是，只要我们稍微再深入一层思考，就会感到其中的奥妙。作者所构想的这些器官神的名字是以五行、五色为基准来作为五脏象征的。如心神为什么叫做“丹元”，是因为“丹”为赤色，在五行属火；肺神为什么叫做“皓华”，是因为“皓”是“白”之极，代表着白色，于五行属金；胆神为什么叫做“龙烟”，是因为青龙为东方之圣物，东方青色，于五行属木；肾神为什么叫做“玄冥”，是因为“冥”为黑，“玄冥”乃北方之色，于五行属水，脾神为什么叫做“常在”，是因为“在”

① 《道藏》第4册第849页。

② 《道藏》第4册第849~850页。

之下为“土”，其色黄，于五方居中，古有所谓“土旺四季，罗络始终”之说，既然能够“始终”，也就是“常”了。由此可见，器官神的名称实际上是五行、五色、五方、五脏的符号表征，其所采用的还是易学的卦象符号的象征思维方式，因为从《易经》开始，不论是卦还是卦爻辞中的种种意象都具有“代码”意义，《黄庭经》正是沿着这样的思路来造作的。作者在文中指出通过诵读，可以令人“长生”，这包含着符号表征来激发内在原动力的初始观念。

（二）从“图书之学”到《悟真篇》

大量事实已经表明，道教金丹养生理理论的发展并非一种孤立的现象，而是同中国传统文化诸多方面休戚相关的，尤其是与易学发展历史存在着极为密切关系的。如果说早期道教学者借用卦爻象数来建构金丹法门使得金丹理论一开始即染上了鲜明的易学符号色彩，那么随着炼丹实践与理论活动的深入进行，易学在应用过程中也获得了变迁与发展。稽考有关历史，可以看出，许多炼丹养生家本身又是易学大师。这样一来，金丹养生理理论与易学的结合就更加紧密了。

1. 陈抟与“图书之学”

在易学流派中有个分支叫做“图书之学”。所谓“图”是指“河图”，而“书”则指“洛书”，二者都是以点的轨迹来表示易学阴阳关系的奇特图式。由于具有典型性，后来把演绎《周易》卦爻象数旨趣的图像也归入“图书之学”的范围。“图书之学”是怎样兴起的？向来众说纷纭，它们与道教内丹学存在什么关联，在学术界也有种种不同的解释。在图书之学流传与发展过程中有一位道教中人起了相当重要的作用，这就是陈抟。

陈抟，字图南，亳州真源（今安徽省亳州市）人。或谓“普

州崇龕（今潼南县境）人。五代宋初著名道教学者。王称《东都事略·隐逸传》谓陈抟“始四五岁，戏涡水”。正如历史上许多特出人物一样，他的经历很不寻常。按《仙鉴》等书的描述，陈抟本是“怪胎”所生。他的亲生父母是谁，至今无从考证。据说有个陈姓渔人到河中打鱼，一网下去，非常沉重，提上来时发现网中之物原来是一团紫色“肉球”。渔人因腹中饥肠咕噜乱叫，连忙烧水，准备把他的“胜利果实”化为美餐，但锅中的水刚刚烧热的时候，就听得一声巨雷震响，声波冲击房屋，渔人慌了手脚，紫色肉球从手中滚落地下，霎时裂开，从中露出一个婴孩。于是，这婴孩就跟渔人姓陈，取名“抟”。这个“抟”字是团圆的意，表明他是从肉团出世。陈抟自出生以来，相当一段时间都不会说话，直到四五岁时的有一天，他到涡水岸边玩耍，遇上的一位穿青衣的女子给他喂了奶，他才开口说话。此后，他聪慧过人，学习经史百家圣典，过目成诵。十五岁的时候，对于诗、礼、书、数的文籍已经读了很多，并且相当精通。后来，曾经参加进士科考，却榜上无名，他就不再追求功名，把家产分送亲朋好友，带上一个石铛寻找名山洞府去了，因得高人指点，成为一代名道。以上描述带有明显的仙话色彩，这是一般道门高人常有的现象。

《宋史·隐逸传》以及《太华希夷志》等记载，陈抟先在武当山九室岩隐居，据说他服气辟谷达二十余年，每天只是饮酒数杯而已，后来又隐居华山修炼。陈抟一生著述宏富，撰有《指玄篇》八十一章，言导引及还丹之事；又作《三峰寓言》及《高阳集》《钓潭集》及诗歌六百余首。

作为一位易学家兼养生家，陈抟不仅得到前代道教学者的正宗传授，并且将之发扬光大。陈抟隐居华山的时候与吕洞宾多有往来，且诗词唱和，共研易学精要。另有麻衣道者曾经传给陈抟《正易心法》，陈抟复加训解，称之为“消息”。该书开篇即说：

“正易者，正谓卦画，若经书正文也。据周、孔辞传亦是注脚。每章四句者，心法也。训于其下，消息也。”据此，则“心法”乃是以心悟卦象，其目的即是为了内丹修炼。所以，该书第二章说：“六画之设，非是曲意，阴阳运动，血气流行。”意思讲，《易经》的卦各有六画，这样的设定，并没有曲折的意义，其大旨所在是表征阴阳的运动与血气的往来流行。所谓“阴阳运动”，按照《正易心法》“消息”的解释，就像一阳为“复”（其卦爻一阳居下，五阴在上），至六阳为“乾”（乾卦六爻都是阳爻）等等。至于“血气流行”是就卦爻的位置说的，如一六爻为肾，二爻为肺，三爻为脾，四爻为肝，五爻为心。依卦爻的升降来判断血气在五脏中的运行。由此可以看出，麻衣道者所传给陈抟的《正易心法》本身即已将卦象学说与五脏血气运行的理论紧密相结合，以为调心养气之用，其丹道思想跃然纸上。

由于内丹修炼法式本来就是以《周易》象数学为理论基础的，为了探讨内丹奥秘，许多道人便采取了图像的办法，在易学象数的基础上绘出了种种方圆图，以表示天人关系，为修炼提供形象感知的导向。这种情况在《正易心法》中也显露出迹象来。该书第五章说：“六十四卦，无穷妙义，尽在画中，合为自然。”按照这种看法，则易学大义都隐藏在卦画中，只要细细琢磨卦画，于辞外见意，就能悟出《易》道。显而易见，这正是对“象”的推崇。不仅如此，《正易心法》还以奥晦的语言暗示着图像的妙用：“经卦重卦，或离或合，纵横施設，理无不在。”^①本章所谓“纵横”，按照陈抟的解释，即是就诸图而发的。他说：“若为诸图，或有二气；老少之渐，或有三代；祖孙之别，或有对待之理，或有真假之义，或有胎甲之象，或有错综之占。唯其施設，皆具妙理，无所往而不可，此所谓包括万象，而《易》道

^① 《正易心法》第八章，《艺海珠尘》本。

所以大也。”^① 尽管这种解释已作了种种引申，但却也说明了麻衣道者对图像的高度重视。

据许多道教文献以及文人杂记的描述，吕洞宾曾由钟离权那里得到“太极图”，后来吕洞宾与陈抟同隐华山，又把太极图传授给陈抟；陈抟将太极图刻于华山石壁；另外，陈抟又从麻衣道者手中获得“先天图”。由此可见，早在陈抟之前，图书之学已略见端倪。不过，应该说，宋《易》图书之学的勃兴是从陈抟开始的。因为在陈抟之前尽管有少量的《易》图传授，但仅限于道人隐者的范围，而陈抟则将所得之《易》图加以衍扩并向许多隐居的儒者传授。

《宋史·陈抟传》说，“抟好读《易》，手不释卷”。邵伯温在《易学辨惑》中说：“希夷（陈抟号）易学，不烦文字解说，止（只）有一图以寓阴阳之数，与卦之生变。”陈抟对《易》象数学的雅好乃至成为宋《易》图书学的奠基人，这是由其养性修命生涯所决定的。据说他深通“龙睡”之法，也就是所谓的“睡功”。他“止少华石室，每寝处，多百余日不起”^②。他曾写过一首有名的《睡歌》：

臣爱睡，臣爱睡，不卧毡，不盖被。片石枕头，蓑衣覆地。南北任眠，东西随睡。轰雷掣电泰山摧，万丈海水空里坠。骊龙叫喊鬼神惊，臣当凭时正鼾睡。^③

无论是雷鸣电闪，还是大浪滔天，他都能够睡得安稳深沉，这对于一般人来说是难于办到的。作为一位修身隐士，陈抟用诗歌艺术手段表达自己“爱睡”的情怀，但他的“睡”决非常人之昏睡，而是一种炼功的手段。据载，当宋太宗得知陈抟之神迹之后

① 《正易心法》第八章之“消息”。

② 《宋史·隐逸传上》。

③ 《太华希夷志》卷上。

曾派遣使者到华山请陈抟进宫，陈抟除了请求宋太宗允许在华山睡上“千年”之外，还道出了自己“睡”的妙用：

调和四气凭烧药，修炼千方只要安。^①

通过“睡”来调和四气，修炼内药，这说明他的百日“龙睡”实际上是内丹修炼的一种特殊表现形式。这种修炼的生活必然促使他在清醒的状态下积极地探讨内丹要理，思考天人关系。他在《易》图书学方面的建树，其主要的推动力可以说就是修炼实践活动。故而，由他所创制或传授的《易》图也就充满了炼功的秘义。据《宋史·艺文志》等书的著录，陈抟作有《龙图易》一卷；此外，他还传有《无极图》。

关于《无极图》，今见于黄宗炎《易学辨惑》中，其图分为五个层次。最下一个圆圈称作“元牝之门”，次下一个圆圈旁边标明“炼精化气，炼气化神”。中间一个层次为金木水火土五行，居于五行之上的是水火匡廓图，旁标“取坎填离”；最上一圆圈标明“炼神还虚，复归无极”。因其最终目标或最高境界是“无极”，所以其图名为《无极图》。它依据易学的阴阳化生原理与“逆数”复归精神而构造，其中蕴含着内丹养生的要。具体说来，有如下几个方面：

(1) 复归的起点是元牝之门。所谓“元牝”就是“玄牝”。语出老子《道德经》第六章：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。”老子的意思是说，虚空之精生化万物没有止息，这就叫做“玄牝”。玄牝的大门是天地赖以产生的根源。

我们知道，“牝”与“牡”是相对的。牡本指公马，牝本指母马。“玄”是深黑的意思。所以，就表层的意义说，玄牝乃是指深黑的母马。另外，“牝”还指门闾的孔或溪谷。牝的这几种用法虽然有区别，但如果上升到性质上来认识，却都有“阴”的

^① 《太华希夷志》卷上。

意义，因为不管是母马还是孔抑或是溪谷在古人的眼中都是“柔下”的。所以，久而久之，玄牝就成为一种象征，老子正是在象征意义上使用“玄牝”一词的。后来，道门中人更加以引申，作为修炼内丹气功的入门法象。南宋时期的著名道教学者俞琰还为此专门写了《玄牝之门赋》。在这篇赋体文章中，俞琰竭尽形容之能事，体现玄牝的无穷奥妙。作为一种文学表达方式，俞琰的赋也充满象征意味，故而显得相当含蓄，乍一读来，不免有一种“丈二金刚——摸不着头脑”的感觉，但若层层剥笋，深入解剖，则可以看出在这位道教学者的笔下，“玄牝”已经成为修炼内丹的一个窍门，因为他一开始就把“玄牝”同“窍”联系起来，这实际上就是暗示“玄牝”即“一窍”，它是修炼大丹的要妙所在。这“一窍”到底在什么地方呢？按照俞琰的看法，这既是确定的，又是不确定的。所谓“确定”是说它在体内是可以找到一个位置的，俞琰指出这个“位置”介于“扶桑”与“华岳”之间。扶桑在东，于五行为木；华岳在西，于五行为金。所以，一窍“玄牝”就隐藏在木金之间；再从南北方位来考虑，如果把五行方位构成的球体分为南北两弦，则一窍“玄牝”恰好平分了南北两弦。由此可知，“玄牝”即在于东西南北的十字中点，也就是“土”位，用干支表示就是“戊己”。关于此，历代气功家曾进行反复探讨，以为更确切的位置就在两肾空隙之处，它是生命之门，所以称为“命门”。另一方面，内丹气功的修炼又不是一种完全孤立静止的行为。向来，内丹气功家乃是从天人合一的角度考虑问题的。人即是天，天即是人。天（宇宙）是无限大的，而从微观的角度看，构成天的要素又是无限可分的。既然如此，合于天之人进入内丹气功态的时候也就不必那么拘泥地寻找“玄牝”的具体位置了，而是要从中感悟“生”的原动力。

(2) 炼精化气，炼气化神。如果说感悟“玄牝之门”是修炼内丹气功的起始，那么炼精化气与炼气化神则是内丹功操持的一

个具体步骤。

精气神本是先秦的重要哲学范畴。其发端可以追溯到上古洪荒时代。到了先秦时期，许多流派的思想家均应用精气神的范畴来解释天人现象。如老子在论“道”的特性的时候即称“其中有精，其精甚真”^①。又说，“冲气以为和”^②，“以道莅天下，其鬼不神”^③。此外，像《周易》以及儒家大师孔子、孟子、荀子等人的论述中也都涉及精气神的问题。由于各个学派的宗旨不同，先秦哲人对精气神的理解及应用也表现出不同的特点来。作为与道家关系密切的祖国传统医学一方面以精气神来说明人体机理，另一方面又以精气神作为基本概念来阐述养生的道理。在《黄帝内经·素问》当中有一篇《移精变气论》，提出了通过“祝由”（一种巫医法式）方法使精变为气的设想。这对道教的内丹气功学说之建立有直接的启迪作用。道教认为精气神是人体赖以存在的三大因素。《云笈七签》卷五五称：“夫修身之道，乃国之宝也。然一身之根有三：一为神，二为精，三为气。此三者本天地人之气也。”这段话的大体意思是讲：修养身心的道理，是国中的宝贵财富。人一身的根本有三个方面，一就是“神”，二就是“精”，三就是“气”。这三个方面说到底乃是存在于天地人之中的元气。《云笈七签》所引述的这段文字虽然并没有对三者关系进行严密科学论证，限于当时的认识水平实际上也不可能进行这种论证，但却集中反映了宋代以前道教对精气神的看法。很显然，陈抟正是在这样的根基上提出“炼精化气、炼气化神”的步骤的。对于这样的步骤，明代伍守阳作了深入的发掘。他指出，

① 王弼传《老子道德经》第二十一章，《诸子集成》本。

② 同上书第四十二章。

③ 同上书第六十章。

修炼内丹大药，关键所在是必须懂得“逆而返还”^①的道理，在意念操作上就是从“有”归于“无”的过程，而“炼精化气、炼气化神”则是复归过程中的一大程序。

(3) 五气朝元。这是炼气化神的进一步发展。所谓“五气”系指五行之气、五脏之气。在图像上，五气表现为水火木金土的生克关系。题为尹真人弟子撰的《性命圭旨·五气朝元》中有一段详细的说明。按照作者的看法，混沌之初，原只一气，后来才分化为阴阳两仪。两仪既立，随之而有五常五方，五方之气不相同，故有五行之运。如此轮转不息，则五行之气就不能收合，其结果必然是人体耗散。修炼之人必须反散为聚。这是逆反复归思想的一种转换形式。怎样反散为聚呢？首先必须明了五行之气散居五方的数理。原来，古人以水居于北方壬癸之位，配天之生数一；以火居于南方丙丁之位，配地之生数二；以木居于东方甲乙之位，配天之生数三；以金居于西方庚辛之位，配地之生数四；以土居于中央戊己之位，配天之生数五。六以上之数皆由中央之五与四方之数相合而成。所以，俞琰说：“《易》曰，天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十，乃五行生成数也。子华子云：天地之大数莫过乎五，莫中乎五。”^②这说明中土之“五”是相当重要的。“一”与“四”合为五，“二”与“三”合亦为五。“五”者，伍也。相合为伍，聚之大用成。另外，一二三四相合为十，与五相应，聚于中，成为一个整体，故称“归一”。由此可以看出，陈抟的《无极图》以土统摄四方，其用意当在于示人导五气，聚而归中元。

(4) 取坎填离。这是“五气朝元”的深化，是内丹能否炼成

^① 伍守阳《天仙正理直论》，《古本伍柳仙宗全集》上册第44~46页，上海古籍出版社1990年3月第1版。

^② 俞琰《周易参同契发挥》卷4，《道藏》第20册217页中。

的一个关节点。如前所述，坎离作为《周易》中的两个经卦，本有原初的象征蕴含。《说卦传》谓坎为水、为月，离为火为日。在卦象上，坎☵外阴而内阳，离☲外阳而内阴，两者相反相成。这种特点为汉代易学家京房所注重。京房将八经卦同十天干相配，创立“纳甲法”（详见本章关于《周易参同契》的分析部分）。我们已经知道，在该法中，坎离与戊己相配，以为日月进退之象。由于戊己在五行学中居于土位，这就为内丹修炼提供了可借鉴的法象。内丹家通过导引，使五脏分散之气聚于土位，这是内丹成象的必需。但是，至此为止，并没有完成全过程的一切步骤。因为“土”既然分戊己，这在本质上尚未达到纯化，而是阴阳相分，所以需要继续调理。在内丹学中，分纳戊己的坎离又叫做“药物”，这是锻炼金丹的要素。如何调理锻炼呢？内丹家从易学卦象中得到启迪。作为药物的坎离是由乾坤大父母生成的，坎得乾之气为男，离得坤之气为女。如果以乾坤为先天，那么坎离就是后天。后天需返复先天，才能由末而至本。对此，《性命圭旨》曾作出阐述，以为坎在北，而离在南，这就像男女夫妻不同室，阴阳不交，闭塞不通。修炼的指向就是要抽取“坎”中之阳来填补“离”中之阴。这样，后天之体就向先天之体回归，成为纯阳之体。

（5）炼神还虚，复归无极。这是内丹修炼的最高境界，逆向思维的极致。按照陈抟无极图的示意，当取坎填离，感悟到纯阳果满之“胎神”出现的时候就可以进一步导神至虚空。这就是将注意力从中下丹田迁到上丹田泥丸宫（百会）——阳神归伏之本宫。由于此时的阳神尚未健壮，正像婴孩那样幼小，还需要小心喂养。所以，这一步骤又叫做“乳哺”。必须注意的是，将阳神迁到泥丸宫，这并不是要把阳神拘束在这一小境界内。如果这样，那就大失陈抟无极图所指示的还丹意旨。据前人之经验，此时应该既不着意于上丹田，又不纵意于上丹田，只是似有一阳神

寂照于上丹田，混混沌沌，若有若无，化成一虚空之大境界。久而久之，就会产生阳神出窍的感觉，霎时，四方上下纷纷绕绕，这就是阳神将出的征兆。阳神将出即该出，否则就难于进入太虚无极的圣阶。当此之际，即应调神出壳，但不可放纵，一出天门（百会穴），就应该随之而收神，做到“出则以太虚为超脱之境，收则以上丹田为存养之所”^①。出神的时间和距离应循序渐进，初不可过久过远。其后随功力长进而加码。由一步而多步，由多步而一里，由一里而百里、千里，以致达地通天，入金穿石。当然，这种效果说的是一种境界，它是自然而然的，不是刻意追求的。最重要的一条就是要在意念上使“我身”与天地合一，无身无物，复归无极。

总之，陈抟无极图是应道教修炼需要而产生的并用以指导修炼的。由于道教金丹修炼的基本原理本出自易学。所以，陈抟无极图之绘制在深层上也表现出易学的理趣。这大概是陈抟之后的许多易学家为什么对无极图推崇备至的缘故。

2. 张伯端与《悟真篇》的易学象数秘义

如果说华山道士陈抟对“图书学”的研究和贡献标志着道教气功养生学对易学灵活应用的新拓展，那么作为金丹派南宗祖师的张伯端所进行的理论创造，则意味着这种灵活应用与拓展的进一步深入。

金丹派南宗又称紫阳派，这是因为该派祖师张伯端号“紫阳”的缘故。在中国道教史上，紫阳派的丹道理论不仅别具特色，而且很有影响。自宋代以来，紫阳派传人既注重内功实践，又撰写了许多重要的著作，而最受推崇的就是张伯端的《悟真篇》。道门中人将《悟真篇》与《周易参同契》相提并论，足见

^① 伍守阳《仙佛合宗·出神景·出神收神法》，《古本伍柳仙宗全集》上册第304页，上海古籍出版社1990年3月版。

其地位之高。

张伯端的《悟真篇》与易学有何关系呢？为了说明这个问题，我们有必要结合其生平事迹对其思想主张略作阐述。

(1) 张伯端生平与性命双修思想

张伯端，字平叔，一名用成（诚），天台（今属浙江省）人，自幼好学，长而涉猎三教经书，以至刑法、书算、医卜、战阵、天文、地理、吉凶死生之术，都留心详究。先是传“混元之道”，因未精而游历四方，孜孜访问。宋神宗熙宁二年（公元1069年）随陆诜往成都，据说遇到刘海蟾。海蟾授予金液还丹火候之诀。张伯端自此改名用成，苦修内丹。那时，有一个僧人修戒、定、慧，自以为得最上乘禅旨，能人定出神，数百里间片刻功夫即可到达。一天，僧人与张伯端相遇，雅志契合。伯端请僧人一起神游远方。他们约定往扬州观赏琼花。于是，两人同处静室，相对瞑目，出神而游。僧人神游的速度快。伯端刚刚到了扬州，僧人已经绕着琼花转了三圈。张伯端说，今天咱们俩人一同到此，何不各折花一朵以作凭证？僧人应允。当他们收功时，张伯端问僧人琼花何在？僧人袖手两空，而张伯端却从手中拈出琼花来与僧人玩赏。这是在道门盛传的遗闻趣事，在具体情节上可能经过了一些艺术加工，但也说明张伯端的内功气法是有很深造诣的。其中之奥妙，张伯端曾经透露一二。他说：

今世人学禅学仙，如吾二人者亦间见矣……我金丹大道，性命兼修。是故聚则成形，散则成气，所至之地，真神见形，谓之阳神。彼（指禅师）之所修，欲速见功，不复修命，直修性宗，故所至之地，人见无复形影，谓之阴神。^①

张伯端告诉人们：今天世间的人在学习禅定之法和修炼成仙的方

^① 《道藏要籍选刊》第6册第287页，上海古籍出版社1989年版，以下引此书均同此版，故略。

根的言辞；而《鲁语》^①中则告诫世人，应以“道”为友不可任意，受重用就行道，不受重用隐身而藏，不固执于某种格式，对于古代的文化述而不作、不自我标榜。这就是孔夫子探究性命奥妙到了臻善臻美境地的表现。汉代的名士魏伯阳引用《易》学中阴阳交媾的基本道理创作了《周易参同契》，以说明金丹大药的妙用所在；唐忠国师在《语录》中首先引述了老子、庄子的言论，以显示至高无上的大道的本根与枝末，这难道还有什么不得体的吗？教门虽然分为三派，但道理归根结底却合于一体。在这里，作者不仅注意到《周易》中的性命思想，而且追溯了自汉代至唐朝有关性命问题的一些论述，明确表示了“三教合一”的观点。这样，作为儒道共同遵奉的古老经典著作，《周易》的形式与内容被广泛应用于《悟真篇》的创作中便体现出一种主动性来。

《悟真篇》是以诗词之体写成的。从形式上看，其顺序是依照《周易》数理安排的。作者在序中还说：“仆既遇真荃，安敢隐默？罄所得成律诗九九八十一首，号曰《悟真篇》。内七言四韵一十六首，以表二八之数；绝句六十四首，按《周易》诸卦；五言一首，以象太乙；续添《西江月》一十二首，以周岁律。其如鼎器、尊卑、药物、斤两、火候、进退、主客、后先、存亡、有无、吉凶、悔吝，悉备其中矣。”^②六十四首绝句合于六十四卦，这显然是根据《易》数原则来考虑的，而十六首七言诗为两个八的倍数，这其中包含着八卦的概念，至于一首五言诗所取法的“太乙”也属于易学的一个支派^③，还有岁律问题，自汉代以

① 此处之《鲁语》即指《论语》，因孔子乃出“鲁国”，故称其书为《鲁语》，原文见于《十三经注疏》下册2490页，张伯端在引用时省略了几个“毋”字。

② 《道藏要籍选刊》第3册第391页。

③ 关于“太乙”问题，我们将在本书第八章再来作详细的探究。

来一直是以易学为纲要的。因此，《悟真篇》的这种结构安排很明显表现了作者取法《周易》的指导思想。

从内容上看，《悟真篇》应用《周易》的例子更是随手可得。

众所周知，内丹气功学的概念与思维方式系出于外丹学，而外丹学的建立又是以易学为本的。所以，大凡讲内丹的书几乎都离不开易学的理论和概念。作为一部在道教气功学说史上占有极重要地位的著作，《悟真篇》更是这方面的典型。该书首列《丹房宝鉴之图》就是明证。作者以“精神”列于“玄门”两侧，以玄门配乾阳之象；以“气血”列于“牝户”两侧，配坤阴之象；又以土罗络木火金水；以三层之“悬胎鼎”应于《易》之三才；以玄武、玉兔、月魄、黑锡等配坎卦；以朱雀、金乌、火龙、朱砂、日魂等配离卦。这一切都体现了《悟真篇》取法《易》象的思想。该书在开头绘制了《丹房宝鉴之图》虽是为了增强读者的内丹修炼感受性，但在客观上却为后人研究道教气功养生学与《周易》的关系问题提供了图文并茂的资料。

循着《丹房宝鉴之图》的路径，《悟真篇》在运用诗词以暗示内丹修法的时候也常常涉及《周易》象数学。这主要见于如下数端：

其一，论“翻卦象”。《悟真篇》七言诗第五首云：

虎跃龙腾风浪粗，中央正位产玄珠。果生枝上终期熟，子在胞中岂有殊？南北宗源翻卦象，晨昏火候合天枢。须知大隐居廛市，何必深山守静孤。^①

虎跳跃，龙飞腾，大风卷浪狂涛出，百川归海汇中央，中央结成一玄珠。果实生在枝条上，栽树之人盼果熟；父精母血合生子，中元结丹有何殊？南与北，辨宗脉，渊源深远翻卦象；子午卯酉知时辰，火候进退合天枢。需知晓，大隐士，合光同尘不异俗；

^① 《道藏要籍选刊》第3册第294~395页。

何必执意进深山，独守静室成偏孤？

这首诗谈到了内丹修炼之初有关丹田的位置以及体内坎离二气的关系等等问题，接着在第五句中就正式地出现了“翻卦象”的提法。

所谓“翻卦象”，这是就效法天地运行而炼内丹的意义说的。古代的天文历法学家为了表示日月运行的周期，曾经把《周易》六十四卦排在一个圆圈上并配上十二地支、二十四节气、二十八星宿等等、这种法式被道教气功养生家所借鉴。早在《周易参同契》中便已将这种法式用以指导修炼过程。《悟真篇》正是在此等基点上提出“翻卦象”之说的。按照天地运行的规则，《悟真篇》以乾坤两卦象征内丹鼎器（人体），以坎离为阴阳二气（炼内丹之药物），其余六十卦合于一月三十日，循卦炼功。早晨，“屯卦”用事，表示“进火”；晚上，“蒙卦”用事，表示“进水”。如此循序渐进，到了三十日，终于“既济”与“未济”两卦。卦终则复始，由既济、未济回到了屯、蒙。如果把这六十卦排在一个环形图上，“屯”“蒙”与“既济”“未济”就构成首尾衔接关系。由首到尾，再由尾到首，这就是“翻卦象”的第一层意义。

“翻卦象”还有另一层意义，这就是“颠倒坎离”。《悟真篇》七言绝句第十五首云：

日居离位翻为女，坎配蟾宫却是男。

不会个中颠倒意，休将管见事高谈。^①

以日为本象的离卦处南方阳性的位置，但它却成为女性与阴性事物的象征；以月亮为本象的坎卦处于北方的位置，但它却成为男子、阳性的象征。如果不知道其中颠倒翻转的意蕴，请不要班门弄斧、高谈阔论。

^① 《道藏要籍选刊》第3册第405页。

在后天八卦方位中，离卦在南方配火，为阳；坎卦在北方配水，为阴。可是，在《周易》有关“乾坤生六子”的构想中，离卦为中女、为阴，坎卦为中男、为阳。这就是“颠倒”的寓意所在。再从卦象上看，离卦两阳爻在外，一阴爻在内；坎卦两阴爻在外，一阳爻在内。阴中有阳，阳中有阴。这又是一种颠倒。既然有颠倒就有反复，于是，“取将坎位中心实，点化离宫腹里阴，从此变成乾健体，潜藏飞跃尽由心。”^①此谓：把坎卦中的阳爻抽取出来填补离卦中的阴爻，离卦就恢复成乾卦之状“☰”。这种构想与陈抟“无极图”中关于“复归无极”的观念是一致的，其用意乃在于还老返童，但其根基却是《周易》的逆数之道。

其二，论“三五”。《悟真篇》七言律诗第十四首云：

三五一都三个字，古今明者实然稀。东三南二同成五，
北一西方四共之。戊己自居生数五，三家相见结婴儿。婴儿
是一含真气，十月胎圆入圣基。^②

这首诗的意思是：三、五与一共有三个字，这看起来非常浅显，可是从古到今真正明白其中奥妙的实在太稀少了。东方之数三与南方之数二共成五，北方之数一与西方之数四相合也是五，戊己土位居中其数仍是五。东南、西北与中的数相合共事，这就像母亲结婴一样。“婴孩”是个整体，蕴含着“真气”，内丹修炼如十月怀胎，数足自然“胎圆”而超凡入圣奠定仙道根基。

这首诗出现的数字是有排列规则的。“三”在东面，“二”在南面，两者相加是五；“四”在西面，“一”在北面，两者相加也是五，中间土位自含五。东南西北中共有三个“五”。《悟真篇》这种象数符号思想来源于《周易参同契》。魏伯阳在该书的中篇

① 《道藏要籍选刊》第3册第405页。

② 《道藏要籍选刊》第3册第400页。

说：“三五为一，天地至精，可以口诀，难于书传。”^① 这是运用《周易》的生数符号原理来暗示元气流向。俞琰解释：“三者，水一火二合而成三也。五者，土也。三五为一者，水火土相与混融，化为一气也。斯时也，玄黄相杂，清浊未分，犹如天地混沌之初。少焉，时至气化，无中生有，则窈窈冥冥生恍惚。恍恍惚惚结成团，而天地之至精孕于其中矣。”这其中的“三”是什么？俞琰讲得很明白，那就是居于北方的水“一”数与居于南方的火“二”数相合而成，而“五”乃是居中的“土位”本有的数。什么叫“三五为一”？那就是北水、南火与中土相交融成为一个整体。在这样化成“一气”的时候，玄、黄之色浑然一体，没有清浊之分别，就好像天地尚未分化的样子。等到一定的时日，气化流行，“无”中而生出“有”来，只感到茫茫然恍惚变化，天地“至精”就在这种状态中产生。俞琰这段话是从水火土三者关系着眼进行解释的。从其解释可知，魏伯阳《周易参同契》的数本具有符号的意义，它们可以转换成东西南北中，又可以转换成木火土金水。《悟真篇》对这种“气功符号学”作了发挥，其本旨就在一个“合”字，“三”与“二”合就是木与火合；“一”与“四”合就是金与水合；“三家相见”就是东西南北中五气朝元而结内丹。所以无名子有云：“龙属木，木数三，居东；木能生火，故龙之弦气属火，火数二，居南；二物（木火）同元，故三与二合而成一五。虎属金，金数四，居西；金能生水，故虎之弦气属水，水数一，居北；二物（金水）同宫，故四与一而成二五。二五交于戊己中宫，属土，土数五，是成三五也。三五合而成丹。丹者，一也。此三者结成婴儿，实稀有也。”^② 从这种解释中，

^① 俞琰《周易参同契发挥》卷中，《周易参同契古注集成》第92页，上海古籍出版社1990年6月版。

^② 《道藏》第4册第720~721页。

我们可以清楚地看到，《悟真篇》的“婴儿”乃是一种比喻，其精髓所在就是运用早已为《周易参同契》所重视的《易》数符号原理来指导内丹修炼活动，以达到聚气的初步目的。

其三，论“火候盈虚”。如何修炼内丹，掌握“火候”是关键的一环。《悟真篇·西江月》第十二首云：

不辨五行四象，哪分朱汞铅银？修丹火候未曾闻，早便称呼居隐。不肯自思己错，更将错路教人。误他永劫在迷津，似凭欺心安忍？^①

作者从术数发展历史出发，结合自己的思考，对以往的许多问题加以揭露和批评。他深刻指出，不能辨别木火土金水“五行”和太阴、太阳、少阴、少阳“四象”，怎么能够分清楚什么朱砂水银之黑白？修炼金丹，还没有听说“火候”的事就宣称什么隐居，这实在是无根基。不肯思考一下自己的过错，反而把错误的东西又传给他人，将别人引入迷途遭受劫难，这样自欺欺人于心何忍？

《悟真篇》这首词反映了作者对“火候”问题的高度重视。其中所言“五行”与“四象”本身即贯穿着易学的基本法则。

如何掌握火候呢？《悟真篇》认为，其大要所在就是明了天地阴阳消息的规律。它说：

天地盈虚自有时，审观消息始知机。由来庚甲申明令，杀尽三尸道可期。^②

天地的盈满与虚空本来就有它运转的时令，审度观照其中的阴阳消息，这才能明白机要所在。庚申甲子的交替从来是时令变化的关节点，知晓其中的奥妙所在，从而斩尽杀绝身体中的“三尸虫”，那么得道升仙的目标就是可以预期的了。

① 《道藏要籍选刊》第3册第422~423页。

② 《道藏要籍选刊》第3册第412页。

按照《悟真篇》的看法，天地运行是有规律的。如果上升到《周易》的阴阳范畴来认识，那么“盈”与“息”乃是阴化为阳，而“虚”与“消”则是阳化为阴。阴阳的消息是有迹象显示的，抓住了其迹象就可以深入，知其本质。譬如月亮的出没，汉代的易学家经过观察之后制定了八卦“纳甲法”。魏伯阳的《周易参同契》借之以描述内功之运作法门。《悟真篇》将《周易参同契》的纳甲法蕴含于其诗歌中。它强调了顺应天地运行节律来掌握炼功“火候”的思想，表明了作者对于抓住阴阳进退时机的自觉认识。

不过，《悟真篇》通过易学卦象来说明“火候”操持，这并不是要人们拘泥于卦象。它说：

卦中设象本仪形，得象忘言意自明。后世迷徒惟泥象，
却行卦炁望飞升。^①

这是说，易学中的卦象本是物象的模拟，看卦象是为了更好地掌握其内在的旨意。得其意则可以忘其象，得其象亦可以忘其言。但后来一些学徒却执着于卦象，跳不出其藩篱，他们津津乐道于所谓“飞升”，只不过徒劳而已。

《悟真篇》告诉人们要“得意忘言”，不拘泥于卦象，这种思想出自魏晋易学义理派代表人物王弼。这就说明《悟真篇》作者在阐述内丹学原理时也注意到义理思想的融摄。他所告诫的“忘”字在丹法操作过程中实在非常重要。实际上，这是走向内丹高境界的一个“诀窍”。

3. 紫阳派门人龙眉子对易学的进一步应用与发挥

《悟真篇》之后，紫阳派门人也注意到易学象数与义理的应用，这尤其表现在《金液还丹印证图》一书之中。

《金液还丹印证图》，题龙眉子撰。末有林静熏所写《后叙》称：“今考诸序事本末，则知为紫阳宗脉。”据此，则该书作者龙

^① 《道藏要籍选刊》第3册第412页。

眉子乃是紫阳派门人。书中首图又有王启道的题词，略云：“此图系先师玉蟾亲受，得祖师龙眉子亲笔图述，非人勿示，宝之惜之。”这里所提到的“玉蟾”即紫阳派五祖之一——白玉蟾，而题词者王启道即白玉蟾的弟子王金蟾。从这个题词来看，《金液还丹印证图》当是在紫阳派当中传授的一部秘籍，经过了白玉蟾、王金蟾的整理而行世。

《金液还丹印证图》是根据《周易》的逻辑法则来安排层次的。龙眉子在序言中说：“夫炼金丹者必有所自，故有原本焉。有本然后生，故有乾坤焉。用乾坤烹炼，故有鼎器焉。鼎器有药物，故有铅汞焉。铅汞明分两，故有和合焉。和合成黄芽，故有真土焉。丹成贵能取，故有采取焉。作用有规模，故有制度焉。制度有同志，故有辅佐焉。”^①龙眉子在序中使用的术语虽然是出自外丹说，但其本旨却在于修炼内丹。因而，他的这部著作也属于气功养生之类，系《悟真篇》之余绪。从其序言可以看出，该书每章有着内在的逻辑关系。其理系出自《周易·序卦》，该传称：“有天地，然后万物生焉。盈天地之间者唯万物，故受之以屯。屯者，盈也。屯者，物之始生也。物生必蒙，故受之以蒙。蒙者，蒙也，物之稚也。物稚不可不养也，故受之以需。需者，饮食之道也。饮食必有讼，故受之以讼。讼必有众起，故受之以师……”这是《序卦》描述分析六十四卦次序的一段文字，目的在于揭示各卦前后相承的意旨。今日我们所见《周易》六十四卦的顺序刚好与《序卦》所述相合。可见，其卦序由来已久。这种安排体现了先圣的精密思考。对照一下《序卦》，再推敲一下龙眉子的序言，即可明了《金液还丹印证图》对《周易》自然逻辑发展观的取法了。

《金液还丹印证图》对《周易》自然逻辑发展观的取法，这

^① 《道藏》第3册第103页。

不仅体现在序言里，而且贯彻于全书的始末。该书按照《周易·系辞》的“太极”学说来演述炼丹的过程。是书第一章《原本》诗云：

溟滓无光太极先，风轮激动产真铅。都因静极还生动，
便自无涯作有边。一气本从虚里兆，两仪须信定中旋。生生
化化无穷尽，幻出壶中一洞天。^①

《金液还丹印证图》比照宇宙发生的模式来叙说“炼丹”程序。它指出：混沌溟寂的状态，宇宙还没有光明，而太极已经居先存在了；太极内在的阴阳感应，正如风轮一样，它的激发运作产下了宇宙中的“真铅”。都是因为寂静到了极点才又重新开始运动，所以混沌无极的原始存在状态渐渐地形成了环宇的边界。先天一气本来是从虚空中发端的，而阴阳两仪只有在静定之后才感应旋转。宇宙之间万事万物生生不息没有穷尽，从而幻化出“壶中”一大洞天胜境。

很显然，这首诗是在讲述内丹原理的，例如最后一句的“壶中洞天”就是内丹家向来追求的境界；但作者并不是平铺直叙地教人修炼方法，而是运用《周易》的“太极”理论来说明内丹修炼的根本。在作者看来，太极乃是万物之先，也是真铅之源。太极涵阴阳，一动一静，互为其根。阴阳两仪，对立统一，构成了周转运动，这是宇宙生化之本，也是生命存在的内在动力。作者在这首诗中贯彻了《周易》太极哲学的协调、运动、变化、生长的观念，同时也融合了老子关于“道生一，一生二，二生三”的思想。

在第三章《乾坤》中，《金液还丹印证图》作者以《周易》的乾坤两卦为总法象，以示阴阳相合、归根返元的修丹大要：

混元未判是先天，清浊分来二象全。坤女乾男偏一气，
木龙金虎间千年。都将孤寡为修道，岂信刚柔可造玄？日用

^① 《道藏》第3册第103页

不知颠倒理，若能达此是真仙。^①

在《金液还丹印证图》看来，混沌原本尚未剖判的状态，那就是先天；清明与浑浊相分，那就意味着阴阳两仪之体的化生已经俱全了。坤柔之女与乾刚之男各自禀赋一偏之气，而东边的木龙与西边的金虎相隔更是以千年计。从来有许多人都以孤阴寡阳的形式力图修成金丹大道，哪里肯相信刚与柔的配合才能达到玄妙的真正境界呢？阴阳颠倒的道理，百姓日用而不知其所以然；倘若明白了这样的义理且修持不懈，那就可以成为真正的神仙了。

所谓“先天”即是两仪未分的混沌本原，在作者看来，这就是“太极”；而太极发动，两仪之象便化生了。由此可知，《金液还丹印证图》作者在《乾坤》章还是以“太极”为本体。当然，这一章与《原本》章所要阐述的侧重点毕竟不同。如果说《原本》章是依顺时方向来思考太极生化运动问题，那么《乾坤》章则“反其道而行之”，重在说明“颠倒”之理。这里的“颠倒”与《悟真篇》的“翻卦象”在基本精神上是一致的，用意都是为了揭示“复归”的内丹气功旨趣。从乾坤的总法象上看，“颠倒”表现为翻地覆天。本来，天在上而地在下，天为阳地为阴；阳气上升而阴气下降，两相分离而不交；今使乾居下而坤居上，则阴阳二气相交而既济，则“男女同室”（这是一种比喻），二仪复合，归于太极而无极。再从木金龙虎的关系上看，这也体现了作者的阴阳和合归根的思想。因为无论是木金还是龙虎，在方位符号学中它们都是相对的。木龙在东，金虎在西。炼内丹就是要使对立性的两方配合行动，而不使其孤行，才能达到刚柔互济的目的。这在根本上也是符合《周易》“刚柔相摩，八卦相荡”思想的。

在外丹合成过程中，道教中人是注意“制度”问题的。这种形式也为内丹修炼所借鉴。所以《金液还丹印证图》专立《制

^① 《道藏》第3册第104页。

度》一章，谓：

坛筑三层天地人，九宫八卦布令匀。镜悬上下祛精怪，
剑列方隅镇鬼神。禹步登时三界肃，罡星指处百魔宾。叮咛
刻漏无差误，片晌工夫万劫春。^①

这首诗对炼丹的坛场制度作了精炼而又形象的阐述。它指出，炼丹坛场是按照天地人的层次格局来建造，九宫八卦分布于其中显得相当均匀。坛场上下挂起明镜，为的是驱逐精怪作乱，利剑列于四面八方作为镇守鬼神之用。行起“禹步”秘术的时候，立刻使天地人三界都感到庄严肃穆，魁罡之星所指之处，千魔百怪都低头宾服了。千叮咛，万嘱咐，修丹火候必须严格遵循刻漏时辰。假如能够这样行持有序的话，实际上只需要片晌的时间就可以感受到无尽的春光美景。

这里所讲的“筑坛”本是炼外丹中的定位问题。同样道理，内丹修炼也需定位。怎样定位呢？就外丹而言，定位就是选择一个合适的地点建造三层的炼丹坛；就内丹而言，定位就是分清楚人体上中下三焦、明确三丹田的位置，以便导引行气。内外丹的定位形式尽管有不同，但其理则一，这就是《周易》的“三才之道”。当弄清楚上中下三层结构之后，就可以进一步地列出九宫八卦的位置。一般地说，这是按照后天八卦方位即周文王八卦方位来安排的。可见，八卦已经成为“还丹”定位的标志。

（三）丹法思想的扩展与易学理念在日常生活起居中的贯彻

“还丹”是一个过程。在道门中人心目中，“还丹”境界之实

^① 《道藏》第3册第105页。

现，还必须在日常生活中获得“温养”。这就是说，这项工作实际上与修持者的平常生活难于分离。就外丹修炼来说，它所采取的原料需要人去寻求提取；而内丹修炼既然以人体为其鼎炉，以其精气为其修炼的基本“原料”，这就必然使之与修行者的日常生活密切联系在一起。这样，当金丹学逐步发展的时候，修行者同时注意把易学思想引入日常生活起居中以作为行动指导，这就是自然而然的事了。关于这一方面，在道教文献中可以找到大量资料。今举两种，略加评述。

1. 摄生月令

《云笈七签》卷三六录有《摄生月令》一篇，按照《周易》十二辟卦分述每月的摄生法门。为什么必须依据《周易》卦爻象数与义理来指导日常的养生问题呢？作者从先贤养生要则的介绍人手，来论述这个问题。作者开篇即云：

夫摄生大体略有三条：所为吐纳、炼藏胎津，驻容；其次饵芝木，飞伏丹英；其三，五谷资众味。终古不易者，生生性命，必系于兹也。^①

此处所谓“摄生”就是保养生命。按照作者的看法，保养形体性命主要有三大要素。第一是关于炼养气血方面的，因为“吐纳”就是吐故纳新，系指气的交换，而“炼藏胎津”就是通过精神的调节，而使人体内在的津液能“藏”能通，从而达到“驻容”不衰的目的；第二是关于“饵服”药物方面的，因为“芝木”“丹英”都是药物名称。第三是关于饮食起居方面的，“五谷”是主食，这必须与其它食物之味相配合，以获得滋养。作者认为，这三大要素，是养生所不可缺少的。但如何调理，才算得当，这是大有学问的。为了进一步说明“摄生”的重要性和准确方法，作者又引述扁鹊养生论、彭祖摄生论《黄帝内传》《小有经》等诸

^① 《道藏》第22册第254页。

多经典，以作论据。总括起来，作者认为摄生关键在于明了“用食延生、顺时”之道。落实到具体生活中，这就是要依卦象、义理而行事。他将一年四季十二个月与《周易》“十二辟卦”结合起来考虑。孟春泰卦，仲春大壮卦，季春夬卦；孟夏乾卦，仲夏姤卦，季夏遁卦；孟秋否卦，仲秋观卦，季秋剥卦；孟冬坤卦，仲冬复卦，季冬临卦。

一年四季十二个月与卦象之配并非是一种机械之凑合，而是体现顺时颐养的理则。例如，关于孟春，作者说：

是月也，天地俱生，谓之发阳。天地资始，万物化生。夜卧早起，以缓其形，使志生生而勿杀，予而勿夺。君子固密，无泄真气。其藏肝，木位在东方，其星岁正月、二月、三月，其卦震，其地青州，其书《诗》，其乐瑟，其帝灵威仰，其神勾芒，青龙为九天，白虎为九地，其虫鱼，其畜犬，其谷麦，其果梅，其菜韭，其味酸，其臭腥，其色青，其声怒，其液泣。立春木相，春分木王，立夏木休，夏至木废，立秋木囚，秋分木死，立冬木没，冬至木胎。^①

孟春也就是正月，天与地在此时的基本功能都是主生，这就叫做萌生阳气。天地凭借着这种稟性而开始，万物因此而孕育生长。对于人来说，在这个时候，不能太早睡觉，而应该到了子夜才进入睡眠，并且应该早一点起床，以便恢复形体的活力，使自己保持生生不已而没有杀害、给予而不夺取的心志。君子固守微密，不要泄漏真阳之气。对应于孟春的脏腑是肝脏，五行之木位在东方，木位所临星岁有三个月，那就是正月、二月、三月。所临后天卦位是震卦，所应之地域是青州，要研读吟诵的文书是《诗经》，适合演奏的乐器是“瑟”，对应的帝灵威仰，而神则是勾芒。青龙代表九天，白虎代表九地。对应的虫类是鱼，对应的畜

^① 《道藏》第22册第254页。

类是狗，对应的五谷是麦子，对应的水果是梅子，对应的蔬菜是韭菜，对应的味道是酸味，对应的气味是腥，对应的色彩是青色，对应的声音是怒声，对应的液体是泣。立春之时，木处于相位；春分之时，木处于王位；立夏之时，木处于休位；夏至之时，木处于废位；立秋之时，木处于囚位；秋分之时，木处于死位；立冬之时，木处于没位；冬至之时，木处于胎位。

《摄生月令》论孟春，从天地的“发阳”特性入手，着重说明“生生勿杀”的理念。这种思想乃出于《周易·系辞下》，该篇的一句名言叫做：“天地之大德曰生。”在《系辞下》看来，天地的最根本德行之一就是“生化”万物。因为《易经》阴阳爻之交合变化而形成六十四卦，这本身就是宇宙万物化生的符号写照。在这种思想指导下，《摄生月令》依照卦象比拟以论时令之养生。就孟春时节而言，人们应该吃什么蔬菜水果、使用什么乐器，这都可以从“春木”的物象得到启迪，而关于“木位”“星岁”“勾芒”等一系列物名、神名实际上都可以看作“泰卦”的符号转换形式。除此之外，还有三点值得注意：其一，为什么正月配泰卦呢？这是根据夏历“月建”而来的。古以十月为岁终，而以十一月为岁首，所以配上十二地支，则十一月即建“子”，也就是配上“子丑寅卯”中的“子”，于十二辟卦则合于复卦。依此类推，十二月即建“丑”，于十二辟卦则合于临卦。到了正月就是泰卦了。其二，在论述过程中，又出现了一个“震卦”，这是为什么？乍一看来，似乎作者逻辑混乱；其实，这个震卦是从定位角度说的。前者之卦象——“泰卦”在于明“时”，而后者之卦象——“震卦”在于明“位”。关于此，只要我们推究以下作者论“孟秋”“孟冬”的文字就可以看出来。尽管《摄生月令》作者在“孟夏”之论中没有言及其卦位，但“孟秋”“孟冬”则都有相应的明确表示，“孟秋”属之兑卦，孟冬属之坎卦，再反顾孟春之震卦，可以推断孟夏所属为“离卦”。这样，震、兑、

坎、离即居于四正方。关于这种排列，还需要说明的是，作者这里的卦位并非仅仅只是属于“四孟”，他在言及孟春、孟夏、孟秋、孟冬这“四孟”时又述及同一季度的其它相邻月令，如孟春在正月之后，复叙二月、三月，孟夏之后叙及五月、六月，孟秋之后叙及八月、九月；孟冬之后叙及十一月、十二月。由此可见，震兑坎离“四正卦”每一卦各管三个月。其三，作者在论孟春之“木性”时是从发展的立场来看问题的。他应用“旺相休囚”的循环变化观描述五行之木的地位变迁，通过立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬、冬至这八节气的轮转，以揭示“木”从相到王，再到休、废、囚、死、没、衰的历程。这种解释尽管相当朴素，但却表现了作者顺时养生的“法变”思想。

从孟春之论中，我们已经可以发现，《摄生月令》作者对于“时”与卦象关系之分析并非是孤立静止的，而是从联系的立场看问题的。他从“旺象”中看到日后的“衰象”，而从“衰象”中同样也看到了新的生机。这就说明，作者论四时养生乃紧紧扣住了《易经》的变化哲学。这就使日常生活起居的“卦象论”与金丹大道论一致起来了。

2. 心易法门

在道教中，炼丹养生，这并非只是一个生活技术问题，而且也是一个重要的哲学问题。为了从理论上加以概括，从而使之更能在现实生活中发挥效用，道门中人不断地从易学中汲取资源，并将这种资源加以灵活应用。其结果，不仅刺激了金丹养生论的充实，而且促进了道教易学理论的发展。其重要表现之一就是“心易派”的形成。自北宋陈抟、张伯端以来，道教比较注重研讨心性之学，贯彻到《周易》研究中，便出现了所谓的“心易”。宋末元初道教学者李道纯是其代表人物之一。他对心易尤其重视，在《道德会元·序》中，李道纯明确将自己所探究的易学称之为“心易”：

窃谓伏羲画易，剖露先天；老子著书，全彰道德。此二者，其诸经之祖乎？今之学者，未造其理，何哉？盖由不得其传耳。予素不通书，因广参遍访，获遇至人，点开心易，得造义经（似当作“易经”）之妙。^①

李道纯很坦率地说：我私自以为伏羲圣人画下了最初的八个卦象，那是剖露先天之学玄机；老子撰写五千言，全在于彰显“道德”的大义。《易经》与《道德经》，该可以称得上众多经典的学理祖脉了吧？可是，今天的许多学者，不知道其中的真谛，这是为什么？总的来说，是因为得不到真传。我向来对经书并不精通，所以广泛参阅，访问大德，终于遇到了学问高深的“至人”，经过至人点拨开导“心易”的玄旨，我才领悟了《易经》的奥妙所在。

李道纯把《易经》与老子《道德经》相提并论，而且贯通起来。他在解释《道德经》时常常结合《易经》原理，而在发掘《易经》秘义时又会通《道德经》的思想旨趣。在他看来，这两部经典是修道养生的最为基础性的典籍，汇合起来，便于领悟道门之妙谛。他的所谓“心易”实际上就是会通《易经》与《道德经》的一种指导养生修道的理论。从更为广泛的视点观照之，我们可以看出，其心易理论实际上是以“道”为体，而以“儒”为用，表现了一种儒道相兼的特色。

从内容来看，这种“心易”乃是以“中和”思想作为中心原则的。李道纯为了发挥其心易，曾作《中和集》。在这部书中，李氏于“玄门宗旨”下首列“太极图”，以明“四正中直，发无不中”的精义。世人知之，太极图本出于大《易》，李道纯据之以为宗旨，说明他著述之根本就是“易道”，所谓心俱太极，“万

^① 《道藏》第12册第642页。

物之理悉备于我矣”^①。在他心目中，“太极”就是心易的基本表象，而这种表象之中即包含着“中和”精义，学习心易的关键就在于悟“中和”妙谛，足见“中和”二字乃是他论心易的原旨。

“中和”之说本儒道两家所共有。历史上，以孔夫子为代表的儒家学派和以老子为代表的道家学派尽管在思想体系上颇有不同，甚至在一些具体问题上的主张还有相左之处，但它们发端于共同的理论根基，所以在一些问题上又有共同基点。譬如“中和”论便是。孔夫子提倡“中庸之道”，这是大家所熟悉的。“中庸”虽然不能等同于“中和”，但其理论立足点却是一致的，其要义所在就在一个“中”字。“中”者，不偏不倚得正之谓也。

在儒家学派将“中”的思想用于政治伦理之时，道家学派则将之用于解释宇宙之演化与待人处事。《道德经》第四十二章谓“冲气以为和”。此处之“冲”即与“中”相通，冲气即是中气，中和之气。再如《道德经》第五章所云：“多言数穷，不如守中。”这是“尚中”思想的明确表达。从道家的宇宙论、处事论里，我们也可以找到李道纯“中和说”的渊源。

当然，也应看到，李道纯会通儒道，并不是停留于原初的起点上。他从前贤论述中抽取“中和”概念，将之升华，成为阐述心易的总纲。围绕易学的太极图，他着重说明“冲和化醇”的意义：

是知万物本一形气也。形气本一神也。神本至虚，道本至无，《易》在其中矣。

天位乎上，地位乎下，人物居中。自融自化，气在其中矣。

天地，物之最巨；人于物之最灵。天人一也。宇宙在乎手，万化生乎身，变在其中矣。

^① 《道藏》第4册第483页。

人之极也，中天地而立命，禀虚灵以成性。立性立命，神在其中矣。

命系乎气，性系乎神。潜神于心，聚气于身，道在其中矣。^①

这里所引是李道纯《太极图颂》二十五章中的部分内容。大家知道，太极图是以《易》“太极”说为依据的。宋元以来，太极图流行颇广。从某种程度上看，太极图甚至已经成为读《易》的入门法象。李道纯颂扬太极图虽有借题发挥之处，但总的来讲，仍是据易理而发。他在此涉及到天地人“三才”之关系以及“神”“变”“道”诸范畴，这些都是大易之学本具有的。李道纯所说的“易在其中矣”，就是说《易》在太极图中。他颂扬太极图可以说就是颂扬大《易》之道。换言之，此乃以太极图为表征，推演引伸心易要理。就在这种颂词里，李道纯五言“其中”，足见“中”这个概念在李氏的探索里是多么重要。他不但数言“其中”，而且强调“和”。在他看来，心易所言“气”“变”“神”“道”都是太极“冲和化醇”的表现。李道纯这些论述尽管是一种哲理性的发挥，但于炼丹和生活起居的养生方面却有指导意义，因为道门中人向来把人置于宏观宇宙中来考察，故其炼丹养生归根结底必须从宇宙论、心性论的哲学高度来加以认识，这才能有获得悟性的提升。李道纯是宋元一位很有影响的道教学者，所以他的“心易”可以说代表了道教养生哲学的一种新的发展趋势。

^① 《道藏》第4册第484页。

第五章 召神驱邪： 符咒纷纷汇易道

谈起“符咒”，人们也许会联想起当今乡间尚可见到的驱邪赶鬼神秘活动。其实，符咒本是道门中一种具有主干地位的法术，符咒在道教中不仅颇受推崇，而且应用很广。尽管现在许多人往往对符咒嗤之以鼻，不放在眼里，但它曾经是广为流行的，道教中的许多派别因以符咒为其基本的法术而闻名，甚至有的名称也打上了符咒的烙印。可见，符咒在道教体系中不仅是不可忽略的，而且是必须认真加以探究的。以往由于种种原因，学术界不大敢涉足“符咒”这一领域，似乎一涉足，自己就成为一个画符捉鬼的民间巫师了。然而，俗话说：“不入虎穴，焉得虎子？”既然，符咒在道教中占有如此重要的地位，笔者不得不斗胆地闯一闯这个禁区

了。如果日后有人因为笔者在本书设立研究易学与“符咒”关系的专章而送给一顶“民间巫师”的帽子，笔者就顺便把它放在书架上，作为一种历史的陈列。当然，也许这种担心完全是多余的，那么笔者就可以在书架上留下诸多空位，以便让自己的浅见引来串串玉石。

一、符咒法术的缘起与流行

符咒到底与易学存在什么关系？为了说明这个问题，我们有必要先就其概念以及缘起发展等问题作一扼要的阐述。

（一）符咒的名义与来源

所谓“符咒”是符篆与咒语的合称。一般地说，“符”指的是用朱笔或墨笔所画的一种点线合用、字图相兼、且以屈曲笔划为主的神秘形象，道门中人声称它具备了驱使鬼神、治病禳灾等众多功能；“咒”指的是具有特殊音频效应的口诀，道门广泛地用以养生辅助、祈福消灾或者召驱鬼神以达到施行者的特殊目的。

符作为道教行法的重要手段之一，道门中人一向相当重视，认为它既可与混沌道体相沟通，又与阴阳太和之气、五行精华之药并列。《云笈七签》卷四五云：

道者，虚无之至真也；术者，变化之玄使也。道无形，因术以济人；人有灵，因修而会道。人能学道，则变化自然。道之要者，深简而易知也。术之秘者唯符与气、药也。符者，三光之灵文、天真之信也。气者，阴阳之太和、万物

之灵爽也。药者，五行之英华、天地之精液也。妙于一事则无不应矣。^①

这是说，“道”乃宇宙虚空混沌中真切之本，而“术”则是事物变化的玄妙特使。道本是没有形状的，有赖“术”的存在与功用才能救济世人。世间的人们有灵性，因修炼而与大道相沟通。人如果学道，则能够使其变化达到自然的状态。道的切要所在，本来是很简单容易明白的。道术中最令人感到神奇的就是符、气与药这三样东西。“符”是日月星“三光”之灵气所结的文理、也是神仙真人的信物。“气”寄托着阴阳最大的和合，万物灵妙都离不开气的作用。“药”是金木水火土五行所结的果实，也是天地凝结的精华。假如能够精通作为道术秘要的符、气、药中的一种，那就可以做到感应万千，无不灵妙。

作者在此将符看作“三光”之“灵文”，这就把符的产生同自然天体联系起来。按照这种看法，则符乃寄托着画符者对天体灵气的感受与把握；画符者是谁？行文中紧接着谈到“天真”。所谓“天真”作为名词使用一般是指神仙性的人物。在道教中，这往往是对上乘仙人的指称。虽然这个记载表现了作者对“符”的来源的神化，但字里行间又透露出这种神奇符号在道门中与其它诸等道法之关涉。

道教之“符”，或以为它起源于古老的云书。相传黄帝作“云书”，故以“云”纪官。对天象气候有所了解的人都知道，流云有飞龙变化之状，狂风有猛虎下山之势。古人谓：“云从龙，风从虎。”大概云书就是模拟云彩飘动而成的。流云变化万千，宛如上苍神灵与人间交流种种信息，令人遐想。“云书”作为一种神秘文字，早期为巫师所垄断，随着道教对巫术的吸收运用，云书也成为道教主要法术之一，并逐渐变迁着。黄帝在道教中的

^① 《道藏》第22册第317页。

地位虽然不能与元始天尊相比，但他以天神的面目出现，使云书一开始便具有神谕的性质。于是，相传出自黄帝的云书也就有符合神谕的意蕴，故有“符”之称。李荃《阴符经注》谓：“阴，暗也；符，合也。天机暗合于行事之机，故曰阴符。”关于符的起源，又有人认为它是由古代君主传达命令或调兵遣将用的凭证发展起来的。开始时以竹为之，后来用金、铜或玉制成，双方各执一半，合之以验真伪。《史记·信陵君列传》称：“公子遂行，至邺，矫魏王令代晋鄙。晋鄙合符，疑之。”道教依据此等特质，摹写所谓天符、地符，用以沟通人与神鬼的世界。另外，还有人认为，符与桃梗传说也有一定的关系。在传说中，桃木与缣绢等皆可以驱鬼避邪。《荆楚岁时记》说：“桃者五行之精，压服邪气，制百鬼。”随着时间的流逝，桃木与缣绢等附着在上面的文字图形（如桃印、桃符、缣绢书写）逐渐与其载体分离而成为驱邪避鬼的象征。《后汉书·礼仪志》刘昭注曰：桃印，本汉朝以止恶气，古时端午以彩缣篆符。《续汉书·礼仪志》说：以桃印长六寸，方三寸，五色书文如法，“以施门户”。关于什么叫“五色书文”，许慎在《淮南子·论言》中注说：“鬼畏桃”，今人以桃梗径寸许，长七八寸，中分之，书祈福禳灾之辞。也有人认为符是由周代“门关用符节”的传统逐渐演化而来。

从以上关于符的起源与运用的诸种说法中，我们可以发现符的两个基本特征：一是形式特征，即字画点线相结合的图案样式；二是功能特征，即被当作人与神交感的一种工具。所谓“符者，合也，信也。以我之神合彼之神”；“此作而彼应，此感而彼灵”^①。

至于“篆”，作为道教的秘文，它原指簿书。《三国志·吴书·孙策传》裴松之注引《江表传》：“此子已在鬼篆，勿复费纸笔

^① 《道藏》第28册第692页。

也，即催斩之。”符命之书也称为箓。《文选·永明十一年策秀才文》曰：“朕秉箓御天。”李周翰注：“箓，符也。天子受命，执之以御制天下也。”本来就具有浓厚神秘色彩的“箓”，在道教中其神秘性更为加强。《太上赤文洞神三箓》引隐居先生陶弘景曰：“箓者，本曰赤文洞神式。”所谓“赤文”指的是箓的书写方式，而“洞”与“通”相合，故“洞神”即为通神。在道门中人看来，箓正是以赤文跟神相通的方式。箓具有两种不同的功能，一是表明道士名登道箓，才有学道和施行法术的资格，二是用以奏请和召唤神灵，以对付妖魔邪鬼的威胁。箓的两种功能决定了它的两类内容，前者为道士名册，称为“登真箓”，记载道士的姓名、道号、师承和道阶；后者是天神名册，载有天神的名讳、职能等。如《上清河图内玄经》载：天枢星元斗宫中魁精玄上真皇夫人，姓明通，讳婴育……飞灵华颊之髻，紫黄青三色裙带，九铃绶，口恒吐青炁，光注阳明星^①。再如《太上三五正一盟威箓》卷三所载的“太上正一上仙百鬼召箓”曰：某法箓弟子（某乙）命属北斗某星君……谨赍香信诣（某）法师门下求受太上正一上仙官百鬼召箓。受佩之后，应有召问立至，不得妄有干犯，急急如律令^②。《隋书·经籍志》云：“其受道之法，初受《五千文箓》，次授《三洞箓》，次受《洞云箓》，次受《上清箓》。箓皆素书，纪诸天曹官属佐吏之名有多少。”

由于符和箓的书写方式和基本性质大体相似，后来之道门中人遂将之合为一类而用之，称为“符箓”。《北史·魏献文帝纪》载：“帝幸道坛，亲受符箓，曲赦京师。”《隋书·经籍志》载：魏太武帝亲受符箓。从此以后，魏朝的每一个皇帝登基，都要接受道箓。这成为一种制度和故事。

① 《道藏》第33册第821页。

② 《道藏》第28册第438页。

“咒”，又称“祝”，指一些被认为对鬼神、自然事物、社会现象有神秘感应或禁令性质的语句。咒语与符篆一样，都是远古时代巫术的直接产物。《礼记·郊特牲》所录《蜡辞》说：“土反其宅，水归其壑，昆虫勿作，草木归其泽。”《辞》唱道：泥土回到原有的地方，大水归向山壑里，昆虫不可乱动作，草木归向低洼之处。这便是原始的咒辞。再如，汉代大雩中有一首唱词也具有咒语的特质：“甲作食殍，腓胃食虎，雄伯食魅，腾简食不祥，揽诸食咎，伯奇食梦，强梁、祖明共食磔死亡寄生，尾随食观，错断食巨，穷奇、腾根共食蛊。凡使十二神追恶凶，赫女躯，拉女干，节解女肉，抽女肺肠。女不急去，后者为粮。”^①这首唱词罗列了十二种奇神吞食各种凶恶之怪物，具有强烈的祈使情感。“咒诅”的意义跃然纸上。

道教的咒语吸收了原始咒语的某些特点。其施行体现了道士力图通过声音的振动传播信息，从而与天神感应而使之显灵。他们希望在这种活动中能够导致心目中有一种美善境界产生，或者促使某种已发生或将发生的恶果消失。《太平经》说：“天上有常神圣要语，时下授人以言，用使神吏应气而往来也。人民得之，谓为神祝也。”^②《太平经》所指的“祝”也就是咒语。按照该书看法，这种咒语乃是神灵秘密授予人的，所以人就可以凭借它与神灵“感应”，从而调遣神灵“往来”。从某种意义上说，《太平经》这段话代表了道门中人对于咒语的基本理念。在其背后隐藏着远古先民力图透过某种超自然力量，以补充人类能力不足的心愿。

在道教中，咒语与符篆常常是结合使用的。道门中人行其术，或以咒语为主，兼之符篆，或以符篆为主，兼之咒语。这就

^① 《后汉书·礼仪中》。

^② 王明《太平经合校》第181页。

是为什么常常把咒语与符篆合称为“符咒”的缘故。

（二）从神仙故事看 符咒法术的形迹

如果对传记类文献稍加考察，我们就可以看到许多精于符咒秘术的神仙故事。在道门传记作者笔下，这些神仙故事的传主往往又受过易学的训练，或者本身就对易学有很深的造诣。

例如正一道（东汉俗称“五斗米道”）的创始人张道陵就是很突出的一位。他本名张陵，字辅汉，沛国丰（今江苏省丰县）人。道门为表尊敬，遂于其名中加“道”字，奉为“天师”。关于张道陵的生平事迹，《后汉书》以及《三国志》已有所记载，但较为简略，而晋代葛洪所作《神仙传》则有稍具体的描述。该书称之本大儒，“博通五经”。大家知道，“五经”本是儒家所传授的基本经典，其中当然包括了《易经》在内。不论这个记载是否属实，它给后人留下的一个印象就是张道陵是精研《易经》的。关于此，后来的《仙鉴》作了详细的发挥。该书卷十八《张天师本传》说他“于天文、地理、河洛图纬之书皆极其妙，通习坟典，所览无遗”。应该注意的是，中国古代所谓“天文、地理”本来就被看作易学的支流，如《四库全书总目提要·经部·易类》称“易道广大，无所不包，旁及天文、地理”，这说明“天文、地理”乃属易学之旁支。这样一来，《仙鉴》谓张道陵“极”天文、地理之“妙”，当然就等于称赞他的易学深厚功力了。至于“河洛图纬”就是河图、洛书、讖纬之类。从广义看，这也入于易学范围。而所谓“坟典”之说即“三坟五典”，古以为“三坟”为伏羲、黄帝、神农之书，“五典”为少昊、颛顼、高辛、尧舜之书。伏羲为众所周知的画卦父。这样，张道陵所“通习”的古代典籍便又携带了诸多易学信息了。尽管“三坟五典”本带有传

说性质，但这种记载显然表现了正一道创始者一开始就与易学结下了不解之缘。

作为道教奠基人之一，张道陵谙熟符咒法术。据《仙鉴》所载，张道陵早有修仙炼形之志，他曾经隐居于洛阳北邙山达三年之久，据说有“白虎衔符文置座旁”。又载，张道陵经过一段时间隐修之后，灵性大进，开始收徒授业，创立道教。在四川巴郡的鹤鸣山，寻求发展。汉顺帝汉安二年（公元143年）正月十五日，张道陵梦中感老君降下。老君对众人说：“道陵修行困苦，吾感其志，将授以治身秘篆。”^① 这里所言都带有道门传说的神秘性，但却也反映了天师道草创时即重视符咒法术的情形。张道陵是怎样以符咒法术吸引信众的？我们从陆修静所作《道门科略》一书中也能够探寻到一些踪迹。该书说：张道陵传教与为人治病的事几乎是结合在一起的。“若疾病之人，不胜汤药针灸，惟服药饮水，及首生年以来所犯罪过，罪应死者皆为原赦，积疾困病，莫不生全。”^② 此处所谓“饮水”并非是一般性的喝水，而是饮用“符水”，也就是把画好的符篆烧了置于水中让病人喝下。文中所称的“首”是指“自首”，即承认出生以来所犯的种种错误或者罪过。张道陵这种以符水加“首过”的治病方法是否与易学有关系？从表面上，我们是看不到其中有什么相联的痕迹。但是，若从思想理念方面加以较深入一点探究，则又可以看出其间的某种纠葛。因为在易学里本来也有医道的内容，如关于疾病方面有《遁卦》所载的“疾厉”，《丰卦》所载的“疑疾”，《无妄卦》所载的“无妄之疾”等。古代的占卜范围甚广，其中也包括了对病况的预测。当然，更重要的是运用其阴阳五行理论指导疾病之诊断、治疗、预防，等等。中医的基本理论源自易

① 《道藏要籍选刊》第6册第105页。

② 《道藏》第24册第779~780页。

学，这是学界所公认的。但考察其构成，我们就知道，传统的中国医学，尚有所谓“祝由科”，符水治病以及“静室首过”即属于祝由科。这个传统医学中的特殊科目一开始就与《易》的卜筮之术相联结，古代医巫道本不相分。可见，张道陵以符水咒说疗病也蕴藏着与易学相沟通的信息。

略迟于张道陵的另一个有影响的道士葛玄同样也是兼通易学与符箓法术的。葛玄生于汉桓帝延熹七年（公元164年）八月十五日，“羽化”于吴赤乌七年（公元244年）八月十五日。陶弘景《吴太极左仙公葛公之碑》称：“仙公姓葛，讳玄，字孝先，丹阳句容都乡吉阳里人也。”陶弘景在描述了葛玄高贵的家世谱系之后，紧接着就谈到他的禀赋与学历，谓之“幼负奇操，绝伦党，神挺标峻，清辉卓逸，坟典不学而知，道术才闻已了。”据此，则葛玄自小就有比一般人不同的理想情操，他的天赋也特别好。尤其应注意的是陶弘景也言及“坟典”。在这里，“坟典”不是指具体的“三坟五典”，而带有泛指的意蕴，这等于说葛玄对于古代的经典是“不学而知”的。所谓“不学”当然并非是说他一点也不学习，连阅读都没有，而是讲他尚未到了进入学校学习的年龄就已经懂得了许多经典。不言而喻，在古代，《易》号称“群经之首”，故葛玄对于“坟典”的掌握也就包括了易学在内了。

作为早期道教的一个传奇般人物，葛玄不仅经过了符箓法术的系统训练，而且颇多试验。《太极葛仙公传》以及《仙鉴》等书记载了不少葛玄施行符箓法术灵验的故事。如谓：曾经有客人与葛仙公一起乘船，看见葛玄随身所带的一个箱子，其中存放了十数道符。客人问葛玄：“这些符的灵验能够显示一下给人看吗？”葛玄顺手拿起一符，投入水中，符逐流而下。葛玄问客人：“觉得怎么样？”客人说：“常人投放也是如此。”葛玄再取一符投放水中，符逆水而上。葛玄又问客人：“怎么样？”客人答：“这

真是灵异呀!”葛玄复取一符投放,符即不上不下。过了一会儿,上符下,下符上,会于中流,等到三符会聚而停止,葛玄才收取。书中尚记载另一个故事:有神庙,凡经过者都得在距离百步之外就下车,否则就会遇上惊险的事。庙的旁边有大树数十株,上面有几个禽鸟,人们都畏惧不敢犯禁。葛玄不信这个邪,就乘车直趋。不久之后,大风狂起,尘土飞扬。跟从葛玄的人都感到惊恐。葛玄面对这种情形,相当愤怒,就说:“小邪胆敢如此!”他举手一指,狂风就停下来。随即又取了一道符,吩咐人投到庙中,里面的禽鸟都坠落而死,庙也自动地燃烧起来^①。这里所引述的两个故事都体现了“符法”的神奇。从今天的现实主义立场看,其符法的功效显得有点不可思议,但它们却说明了具有易学素养的葛玄同时也精于符篆法术。

像葛玄与张道陵这样的人物,在道门中是相当多的。诸如陶弘景、陆修静、马自然、谭紫霄等人的生平事迹都可以找到不少类似的材料。他们由于都经过了传统经典的学习与训练,其知识结构在进行符篆摹写与新创时,也就有可能产生潜移默化的影响,从而使符篆法术典籍染上浓厚的易学色彩。

二、符咒法术中的易学象数踪影

符咒法术经籍在《道藏》中占有很大的份量,这些著述内容博杂,体例也不尽一致;但从总体上看,它们携带了诸多的易学信息则是可以肯定的。关于这方面,我们大体可从两个角度来分别进行探讨。

^① 按,此处的人物语言不是文献中的原文,而是根据其情节用现代语言叙述。

（一）符法中的易学象数踪影追寻

所谓“符法”首先是指以符和篆为本的道术秘法。由于符篆在体式上已有象征的特点，这就很自然会引入易学的思想理念。故而，符篆无论是外在的还是内在的都蕴含着易学的旨趣。

就其形态而言，符篆尽管被推之极为古远，但我们却也可以从自然物象找到其原始信息。追究其本根，符也可视为一种古老象形文字，故有“符字”之称。《云笈七签》卷七《三洞经教部》引前人论“符字”的行文谓：

万物莫不以精气为用，故二仪三景皆以精气行乎其中。万物既有，亦以精气行乎其中也。是则五行六物，莫不有精气者也。以道之精气布之简墨，会物之精气以却邪伪，辅助正真，召会群灵，制御生死，保持劫运，安镇五方。然此符本于结空，太真仰写天文，分置方位，区别图象，符书之异。符者，通取云物星辰之势；书者，别析音句铨量之旨；图者，画取灵变之状。然符中有书，参似图象；书中有图，形声并用。故有八体六文，更相发显。^①

按照“符字”论者的立场，天下万物没有不是以精气作为功用的。所以天地“二仪”和日月星“三景”都有了精气在其中运行。万物既然产生出来，也同样有精气运行于当中。因此，五行六物也都是具备了精气的。画符的时候，用大道所蕴含的精气发布在竹简（纸张）和墨汁之中，会通客体事物的精气，用来驱逐邪恶和伪诈，辅佐帮助正真事物的发扬，招请汇合众多的神灵，控制生死的寿限，确保人们能够安然地渡过劫难而继续往昔的气运，且以安置和镇守东西南北中五个方位。不过，此等符字本原

^① 《道藏》第22册第41页。

于太虚空境，太古真人仰望天文，摹写其形迹，划分五方的位置，区别了图像、符、书之间的差异。“符”乃获取天上云彩以及星象的态势而成；“书”是用以分别解析声音句子所包含的奥旨；而“图”则勾画万物灵动变化的形状。但是，应该看到，符当中包含着书，并且参照了图象；书当中也有图，形象与声音都得到了表现，所以有八种字体和六大文书^①，它们构成了丰富多彩的表达手段，竞相勃发。

作者这里首先从精气论的角度阐述了“符”的制作程序；接着说明了“符”与“书”“图”之间的关系。其中有两点值得注意：一是关于“二仪”，这明显是从《周易》而来的。“二仪”或称“两仪”。《周易·系辞上》谓：“是故《易》有太极，是生两仪，两仪生四象”。所谓“太极”即“太一”，在易学中它指的是天地阴阳未分的混沌状态，而“两仪”则是指阴阳二气。《三洞经教部》所录前人论符字的这段话说到“精气行乎其中”，这可以看作阴阳之中含有精气。这种理念与《周易》是一脉相承的。至于“三景”的日月星含义，在许多地方都可以找到证据。我们知道，“三”在易学中是一个很重要的数字，《易》之经卦为三画，重之则有六爻，其间有天地人之法象。《三洞经教部》之“三景”虽然并非是特指天地人，但其日月星也具备了符号的象征意义，如果说“日月”具有阴阳的符号内涵，那么“星”则往往又被当作“人”的一种天象代表，以往民间常常从天上星宿寻找每一个人的对应，这足以说明“星”具有“人”的符号代码功能。如此一来，日月星也就可以转换为天地人。这一切都可以从易学中找到思想源头。二是关于“通取云物星辰之势”。所谓

^① 关于“八体六文”，《云笈七签》卷七有一段记载。所谓“八体”包括：大篆、小篆、刻符、虫书、摹印、署书、殳书、隶书；“六文”包括：象形、指事、形声、会意、转注、假借。

“通取”乃是“流通”与“采取”二词的合成。“通”有到达畅通无阻之义。《周易·系辞上》谓“一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通”，又谓“曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知”。此处所引《系辞上》的“通”都是在畅达的意义上讲的。《三洞经教部》论符字之“通取”也包含了这一层意蕴在其中。当然，更为重要的是“取”字，这就是“拿来”。要把“云物星辰”直接拿来作为“符字”，当然是不可能；实际上，拿来的只是“势”而已。因此，这种“拿”可视为模拟。这一点与易卦的产生又是共同的。《周易·系辞下》谓：“古者包牺氏之王天下，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”《系辞下》作者告诉人们：伏羲氏被天下人拥戴为王的时候，他抬头观察天上的表象，俯身观察大地的形状，以至于飞禽走兽的各种纹理，还有地上适于存在的诸多事物，就近援取人体态势，及于远处各种存在物都被作为象征，由此而创立了八卦，用以通达神明的德性，类归天下万物的情状。从《系辞下》的论述中，我们可以看出，八卦的产生乃是以观察为基础的，圣人伏羲氏在观察的基础上经过了一番抽象概括，最终才画出八卦来。不论伏羲氏是否经历了所谓“神启”，其卦象之背后乃蕴含着一种“求实”的精神。八卦是画出来的，而符字在开初也是“画”出来的，两者的创制乃遵循共同原则。尽管符字与八卦各自所具有的符号功能不一样，但它们却都蕴含着创制者对客观事物的感知、认识和抽象过程。

随着道教活动的深入展开，道门中人对于客观事物的“通取”更加广泛，符字的表现形态也灵活多样，按照《三洞经教部》所录就有龙章凤文、玉牒金书、丹书墨篆、琅虬琼文、赤书紫字、琅简蕊书等等。道经对于这些符篆法式的来源与功用往往加以神秘性的渲染。但就是在种种渲染中，我们依旧可以窥视其与易学的密切关联。《太上赤文洞神三策》引《三策篇上·周易内

文三甲处》谓：

周易内文具八极圣祖名上字妙行符。昔伏羲传与神农；神农传，由知五谷之播种，辨别百药之良得，济生民；后策图得之，为颛师；周公得之，以明易道；太公得之，以阴谋佐武成王灭纣；孔子得之，遂洞幽微，以赞易道。^①

《三策篇》以为，《周易》内文具备了四面八方神圣祖先的名称与符字。古时候，伏羲氏传给了神农氏；神农氏获得了这种传授才明白了五谷播种的方法，懂得了辨别各类药物的性味功用，用来救济天下的人们；后来策图氏得到了这种东西，就成为颛项的老师；周公得到了这种东西，就明白了大《易》的玄妙道理；姜太公得到了这种东西，写下了《阴谋》^②一书辅佐周武王消灭了商代的纣王；孔子得到了这种东西，即通晓其中的微言大义，于是大加赞赏，写下了“易赞”的言辞。

这里的“周易内文”当是指《周易》古经的卦爻辞；而“圣祖”是谁？该文没有明指；但有一点是确切的，那就是作者认定了《周易》内文就有“字妙行符”。换一句话说，说《周易》内文乃是用神妙的符字写成的。这看起来似乎难于接受，但如果结合文字的形成与演变历史加以考察，也就可以揭开其中的谜团。今天的文字与上古的文字有很大的区别，光是甲骨文就已经令一般人如坠五里云雾之中。再说，商代以前是否就没有文字，也还难于下断语。在道教文献中有许多地方言及上古文字的类型，例如《云笈七签》卷七《三洞经教部》叙及“八显”之文，谓：“八显者，一曰天书八会是也，二曰神书云篆是也，三曰地书龙凤之象

① 《道藏》第10册第793页。

② “姜太公”本姓吕，名尚，冀州人。《列仙传》及《仙鉴》均载其异事。按，古所谓“阴谋”并非贬义，是指秘密的策略。据载，《阴谋》一书有百余篇，今已不存。

也，四曰内书龟龙鱼鸟所吐者也，五曰外书鳞甲毛羽所载也，六曰鬼书杂体微昧非人所解者也，七曰中夏书草蓺云篆是也，八曰戎夷书类于昆虫者也。此六文八体，或今字同古，或古字同今，符彩交加，共成一法，合为一用，故同异无定也。”道门中人有关“八显”文字的叙述尽管也包含了神化内容，但却透露出一种信息：极有可能在夏朝以前就有文字，那时的象形文字就像道教的“符字”。即便《三篆篇上·周易内文三甲处》所言只是道门中人的附会性说法，但也同样显示了道教符篆确与易学结下不解之缘。稽考《太上赤文洞神三篆》，我们可以看到许多以卦命名的符，例如东方震符、东方艮符、东方巽符、南方离符、西北乾符、西南坤符、西北兑符、北方坎符。作者除了画出了符的图形之外，还对每一道符所对应的“神”的形状。这些说明了符图也运载了易卦的象数理念。

从符号运载的信息内涵看，我们还可以发现，道教符篆之所以注重引入易学象数模式与理念，这往往又是为其解释人体结构与修炼法门服务的。考《无上玄元三天玉堂大法》卷十八列有“九天仙炼之法”。这种方法的实施必须由符来接济。其符分为九等，分别为一阳符至九阳符，这是按照易学“炁化”思想设立的。所谓“九阳”即九炁之阳。《九天仙炼之法》称：“九炁为天地之尊，万物之根。盖自一炁分三炁，三炁复生九炁。故人身受造化具形体，莫非九炁所导也。凡禀九炁之阳，则为人；失九炁之阳，则为鬼。修九炁之阳，则为仙。故炼度中以阳炁度阴魄，所以假符而济之，假咒以祝之。”^①这段话大体是说：天地之中乃以九炁为最尊贵，而万物则以九炁为其根本。天地之先本为混沌一炁，后来分化而有三炁。人与天地相应，其造化受形，也是由于九炁的主导作用。炁有阴阳之别，如果是得了九炁之阳，就

^① 《道藏》第4册第60页。

成为人；一旦失掉了九炁之阳，就由“阴”起主导，那就成为“鬼”了。如果能够修养九炁之阳，就能保住形体不灭，这就是仙人了。因此，在祭炼度化中就是以阳神之炁济阴魄之体，这就是为什么要通过“符”来接济和通过咒来祝祷的缘由。

《九天仙炼之法》以符济度，崇尚九炁之阳，以修九炁之阳为成仙的根本途径，这虽然只是一种神秘主义构想，但从思想上看却有易学的理论根据。《易》以“九”为老阳之数，而“九”乃是“三天数”（一、三、五）之和，也是“三”的积数，三三得九，九为数尊。故《易》“用九”，凡遇阳爻皆称“九”。朱熹《周易本义》谓：“用九，言凡筮得阳爻者，皆用九，而不用七，盖诸卦百九十二阳爻之通例也。”易学“用九”而不用七，体现了阳极生变的理则。易学这种尊“九”的思想在道教中得到坚持，并且加以发挥。这从《道藏》之中所见的《三才定位图》就可以看出来。该书说：“《易》之八卦，盖祖乎天真九皇之气也。纯阳为乾而居西北；纯阴为坤而居西南。乾阳下降而夺坤中之阴，故坎中实而为月也；坤阴上升而夺乾中之阳，故离中虚而为日也。”^①《三才定位图》认为《周易》中的八卦是以“天真九皇之气”为本根的，这当然只是一种信仰性的说法，但它却反映了“九”这个数字符号在道教中所具有的崇高地位。文中，根据“后天八卦方位”原理首先阐述了乾坤所在位置，继而说明了乾坤与坎离的关系。在易学“纳甲法”^②中，乾坤为天地，坎离为日月。乾为天，纯阳；坤为地，纯阴；乾卦之阳下降与坤阴交会，占据坤阴的中间位置，于是形成了坎卦，所以坎卦之象，两阴爻在外；而坤卦之阴上升与乾阳交会，亦占据乾卦的中间位置，于是形成了离卦，所以离卦之象，两阳爻在外。离卦代表太

① 《道藏》第3册第122页中。

② 关于“纳甲法”，请参阅本书第四章有关《周易参同契》讨论部分。

阳，坎卦代表月亮。日月相推而生明。《三才定位图》尽管不是为阐述符法而设，但从中却可以窥见“九阳符”那种尊“九”的理念的象数学根据。

在道教中，符法也用以接济内丹修炼与治病，而内丹理论本来就是以易学为基本框架的。因此，符法通过内丹而搭上易学的宫殿就是很自然的事了。兹举二例，稍加分析：（1）“水火既济合炼成真玉符”。此符出于《无上玄元三天玉堂大法》卷十八，其理数乃以《周易·既济卦》为本。既济之卦象，下离上坎，离为火，坎为水。《象》曰：“水在火上，既济；君主以思患而豫防之。”因下为火，上为水，可以烧蒸，象征“事成”，性命以之而济，故谓之“既济”。就《周易》本身而言，既济一卦六爻主要在于说明“守成艰难”，但由于卦象恰好具备了“水火”互济的隐意，所以道教丹家对此情有独钟。魏伯阳《周易参同契》以“既济”为炼丹用鼎之象，称：“阴在上，阳下奔。”所谓“阴在上”就是坎象在上，而“阳下奔”则是离象在下。俞琰《周易参同契发挥》解释说：“阴上阳下，水火既济也。《还源篇》云：婆竭海中火，昆仑山上波。”^①俞琰所引用的《还源篇》乃是金丹派南宗祖师之一的石泰所作。正如其先师张伯端喜欢运用譬喻类暗示丹道义理一样，石泰的《还源篇》也造作了许多譬喻性的意象。“海中火”与“山上波”就属于这种譬喻。海象征着“低”处，山象征着“高”处。低为下，高为上。实际上，其意象的符号意义乃是由《周易·既济卦》转换而来。在内丹修炼中，水火代表着阴阳二气，两者能否相济，这是关键的一环。丹家从日月运行的自然现象发现了日月交食必然发生在晦朔之间的规律，故以之同“既济”卦象配合起来，表示炼丹所应遵循的“盗天地，夺造化”的理趣。而符法也暗合此等道理。“水火既济合炼成真

^① 《道藏》第20册第257页。

玉符”依易学经卦三爻之法，置爻象于符中，又画水火相衔之形，以成既济。其辞称：“一画成天，天阳至刚；二画成地，地厚无疆；三画成人，造化皆彰。水火既济，天地有常。神全体备，备列明堂。”^①这段解释文字从易卦天地人的象征旨趣入手，继而说明了“既济”符与炼丹养生法门的相互沟通。(2)“玉蟾真水十芒秘符”。此符出于《无上玄元三天玉堂大法》卷二十八。从功能方面看，此符主要是用以治疗“热病”，这看起来似乎与内丹之学无关，但在思想理念上却又有一定的关联。只要我们考察一下书中有关符法的说明文字即可明白这一点。《玉堂大法》写道：“右符，存天上浩月十芒在空中，与我面相对。有玉蟾跃入吾口中，直入肾中，如银色。口吐真水。良久，天上月中水炁十芒于中；有白炁照兆肾中，其蟾出，乘光一吸，开目吹笔上。然后，点朱书之；符成，治一切热病，有回生之功焉。”这里的“存”是指“存思”，即把意念注于某处，并且形成一定的意象。从其描述可知，作符者所存思的是月中景色，尤其是月中的蟾蜍。存思者力图取其“极阴”之性获得“凉”的功效。就“存思”的法式而言，这当然不能简单地等同于内丹，但从其具体的操作程序来看，却又有与内丹相会通的地方。因为从月中“引得蟾蜍出来，跃入存思者口内及肾脏之中，随后就导引内气凝聚于丹田，发放于体外成符，这与内丹气法的操作在某种程度上看有相一致之处；而内丹理论的精髓是易学，故在这种作符存思法门背后当也蕴含着大《易》之理趣。实际上，这并非是笔者的“合理”推测。假如我们继续考察一下《玉堂大法》对该符的其它解释性文字就可以明白这一点。关于这道符为什么如此命名，《玉堂大法》说：“玉蟾真水十芒符者，月光符也。玉蟾为月魄之神也。蟾极阴类，其色白，象金；金生水，故芒以十数者，成数

^① 《道藏》第4册第59页。

耦，是为阴也。”^① 此段解说有两点与易学象数符号有关。一是“十芒”之说，乃根据《周易·系辞上》的天地之数。按照《周易·系辞上》的说法，天地各有五个自然数，奇数为阳，偶数为阴，而阴极之数即是“十”，因为此符象征玉蟾极阴之品，所以，以“十”数这个极阴符号配之。二是“真水”之说，其中乃蕴含着易学的坎卦符号。因为“真水”乃是由玉蟾白光所化的“水”，也就是肾脏真元之水。这种“水”向来是与易学的坎卦相配合。在中医学里，肾脏属水，而易学之坎卦也代表着水。这种力图通过激发肾脏真元之水成符治病的理念，在该符的分解符号说明中有进一步的显示。文中说：“天源太初，真一神水。玄阴坎象，水感凝阴。玉蟾素皓，玉兔光盈。”^②这里言及“坎象”，证明该符确是以易学之坎卦为法象和治疗学的深层理论根据的。

有关符法与易学的关系问题，还必须涉及镜、剑、印。这是因为镜剑印乃是符篆的载体或变体，它们之中往往也蕴含着易学的理趣。在道教中，符咒与镜剑印等法器往往兼用并行，相辅相成。其事例可谓不胜枚举，例如《上清六甲祈祷秘法》中的“癸天女十二溪女法”，借助了“径二尺三寸”的镜子两面与“六甲神印”一枚，等等。更为重要的是：就符号学立场而论，无论是镜剑还是印，乃遵循同一的象征理数。从某种意义上说，镜剑印是另一种法度的“符篆”。至少，我们可以看到，许多道门中的镜剑往往绘制了符图，而印则依据符字变体来造型。镜剑印与易学的符号联结，我们可从下面诸例得到佐证。(1)《道藏》中有《上清含象剑鉴图》一书，此书题为“天台白云司马承祯进”。内容主要包括两个部分，一是剑，二是镜。书名中的“鉴”就是镜。在书名中，剑居先而镜随后，但其内容则是镜先剑后。书中

^① 《道藏》第4册第110页。

^② 《道藏》第4册第110页。

列有镜图三面，第一面是“天地含象图”，第二、三面是“金龟绿地图”。这三面镜图都使用了符字的笔法，可知其与符篆关系密切。关于镜的易学符号思想蕴含，司马承祯在其序说中有一段说明：“夫四规之法，独资于神术；千年之奇，唯求于乌影……此鉴所以外圆内方，取象天地也。中列爻卦，备著阴阳也。太阳之精，离为日也。太阴之精，坎为月也。星纬五行，通七曜也；雷电在卯，震为雷也；天渊在酉，兑为泽也；云分八卦，节运四时也；此表天之文矣。其方周流为水，以泻四溟；内置连山，以旌五岳；山泽通气，品物存焉；此立地之文也。辞铭四句，理应三才，类而长之，可以意得，此寄言以明人之文也。”^①这段话实际上是对“天地含象图”的结构说明。开头先说总体框架——外圆内方，它是天地的符号形象；次说结构图式中的卦爻配合以及与天地人三才之道的对应关系。无论是卦爻也好，太阴、太阳也好，坎离震兑也好，这些都体现了镜与易学的八卦符号原理难于分离。若仔细查看一下“天地含象图”的样式，则可看出，“天地含象图”中的方图实即八卦符号的变形，其排列构成了后天八卦方位。再看其剑图，共有两面，其中嵌有北斗七星与篆书符字。该等剑，司马承祯谓之“景震剑”。其序称：“夫阳之精者，著名于景；阴之气者，发挥于震。故以景震为名……此所以剑面含阴阳，刻象法天地。乾以魁罡为杪，坤以雷电为锋。”按照这个解释，所谓“景”乃是“阳”精的一种符号代码。从文字形象看，“景”是“日”与“京”的组合，上面一个“日”就是“阳精”，也就是乾卦的先锋所在，它又与魁罡相通，表示可以降伏诸妖邪。面“震”当然是出于易学的震卦了。这两面剑，一阴一阳，魁罡雷电相互为用，恰好体现了易学的“一阴一阳之谓道”原理。(2) 考察了剑鉴之后，我们可以再来看看“印”的

^① 《道藏》第6册第683页。

易学符号底蕴。印玺在中国古代中主要有两重文化意蕴：一是标志身份的凭信，一是作为权利的象征。在整个庞大的官僚阶层中，印玺几乎是与权利相等同的。而道教中的“神印”实际上也象征着一种权利，只是这种权利非为社会中的官僚所具有，而是归神明所专属。道教中人召请神明以驱邪剋鬼，往往也要使用神印。例如，在《太上北极伏魔神咒杀鬼箓》便载录多个印谱，这些神印隶属不同的神明，但在治印用印的法理上却又大都与易卦符号相涉。《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法·受持印章法》载有“谨以信香告于天印神灵、侍卫官将曰：元始开图，必自乎震。九炁帝君，获此神印。赤书玉字，天地安镇。隐音内名，鬼神符信，我佩印章，摄行天命”^①。这段文辞实际上是道门中人受持印章时所立下的誓言，表示得了这样的印章，一定遵照神明旨意以行持之。其中源自易学法脉的是“元始开图，必自乎震”，这是《周易·说卦》“万物出乎震”的因袭和流变。在《说卦》作者看来，万物之所以“出乎震”，是因为震卦象征东方，而东方代表着春天青色，或者说是万物萌生起始的符号。《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法》从《易·说卦》获取资料，进行神学化和符号化的处理，这代表了道门中人印章制作及其使用的一般理路。

（二）咒语中的易学象数踪影稽考

作为与符箓相辅助的一种重要法术，咒语融摄易学象数理念，也是有案可稽的。在道教中，咒语与符箓有时是可以互相转换的，一种理念通过符字书写与勾画就成为符箓，而当这种符箓以特殊音频念颂的时候，也就成为咒语。因此，那些本来具备了

^① 《道藏》第10册第548页。

易学象数符号表达的符篆，当它们被转换为咒语时，自然就携带了易学的信息。不过，我们说咒语与易学象数相关，这绝不是仅仅从两者相互转换的角度来考虑的。因为就起源而论，咒语并非都是后于符篆，两者孰先孰后，这本来就是一个难于说清的问题。所以，我们的目标主要是考察那些具有原创意义的咒语，看看它们到底蕴含着多少易学象数符号内容，或者说在什么程度上受到易学思想的影响。

正如在其它方面的探索一样，我们对于咒语的易学象数符号理念的考察，并非只是检查一下道教咒语之中沿用了易学经典多少词句，或者使用了多少卦爻名称。笔者感到，这个问题既需要从整体上加以把握，也应该就具体咒语文本展开分析。根据这样的方向，笔者认为，至少下列几个方面可以看出咒语与易学象数符号存在着密切之关联。

(1) 从咒语的预言讖告作用来看，在易学古经中，占卜本是一项很基本的功能。《周易·系辞上》指出《易》“有圣人之道四焉”。其中一项就是“占”。它说：“以卜筮者尚其占。”所谓“占”具有追问和预言的意义^①。这种功能在道教咒语中不仅得到沿袭，而且大大发展了。关于这种功能，我们只要浏览一下《太上洞渊神咒经》就可以明白。《太上洞渊神咒经》在两晋时已流行开了。杜光庭在该经的序言中说：“昔在杜阳宫中出《神咒经》，授真人唐平等，使其流布，以救于人。”这里所说的《神咒经》即是《太上洞渊神咒经》的略称。至于谁“出《神咒经》”，杜光庭没有明说。按照道人叙述传经源流的习惯，凡是泛说出经的大多是指神降经于人。故此处所谓“出《神咒经》”的主格按例当是经中常常出现的“太上道君”。但事实上，该经的初创者

^① 关于易学的占卜法式及其在道教中的发展变化问题，本书在后面的有关章节还会作专门论述，这里从略。

很可能就是唐平。从杜光庭的叙述语气看，唐平当是西晋末以前人。因为在此之前，杜光庭称“西晋之末……金坛马迹山道士王纂……于静室飞章告天”，太上道君乃“以神咒化经”，复授于纂。由此可见，上述一段话中的“昔”显然是对王纂生活时代的上溯。这就说明，在王纂之前，《太上洞渊神咒经》已有草本，但流行不广。到了王纂之时，原有的神咒始被全面地演化而成为较为完整的经，行于江表，以后便一直为道徒所信奉，从而形成了以王纂为代表的“洞渊派”。

必须指出的是，笔者之所以将整部《太上洞渊神咒经》作为例子来探究咒语同易学占卜的预讖关系，是因为该经从整体上都带有咒语的性质。一方面，就经书的形成看，既然是“以神咒化经”，那就说明该经乃是由神咒演化而成；另一方面，就经书的名称而论，既然称为“神咒经”，则其书可看作是以神咒为经。尽管经中也有诸多背景描述或者说明性文字，但从总的看来，其咒语的特点是明显的。咒语有比较整齐的句式，即采用诗化语言写成的；也有比较错落的句式，即采用散文化的语言写成的。《太上洞渊神咒经》的咒语主要采用散文的语言，当然也有少数用诗化的语言。明确它的咒语性质，我们探究它与易学占卜预讖的关系才能落到实处。

有关《太上洞渊神咒经》与易学占卜预讖的关系，表现在根据历法的干支推算叙说未来劫难以及否泰变易。在《易》古经中，有许多预测爻辞已经涉及干支的时间概念问题，如《革卦》卦辞：“己日乃孚，元亨，利贞，悔亡。”革卦象征着事物的更迁或变革。卦辞说：在己日推行变革并且取信于人，就能达到亨通的境界。这有利于守持正道，且使悔恨消亡。该卦辞所出现的“己日”是事物变更关节点之所在。古代以十干纪日，“己”恰好是出于前五数与后五数之间，故有“转变”的寓意。卦辞作者以“己日”为革故之日，这既体现了变化的思想，又反映了依据历

法来推算未来的术数理念。这种体例在其它卦爻辞中尚可得到进一步的佐证。如《蛊卦》卦辞所谓“先甲三日，后甲三日”，《巽卦》九五爻辞所谓“先庚三日，后庚三日”，也属于这一类。《周易》这种结合天干历法来作预测推断的法度对后来的术数学具有极为深刻的影响。《太上洞渊神咒经》在这一点上所受到的影响也是很突出的。翻开其经文，几乎到处都可以看到这样的言辞。例如该书卷三称，“道言：自今戊寅岁、癸未之年，大劫之运，恶人不信道法，天遣疫鬼行七十二种病，病杀恶人。世间浩浩，鬼兵流毒，奈何奈何？若有奉持三洞之人，吾当遣力士四十九万人为此法师缚枉横之鬼。”^①这段言辞不仅说出了“大劫”的具体年份，而且描述大劫到来时的灾难，说明奉持三洞经教者将可获救。尽管其言辞以描述为主，但字里行间带有诅咒的意味，因为所谓“病杀恶人”实际上可以看作是对恶人的一种诅咒，这是其咒语功能的主要表现，而所谓“大劫”云云自是一种悲剧性的预告，这与易学的占卜预谶功能又是相一致的。

当然，《太上洞渊神咒经》的预谶性咒辞并非都是悲剧性的，也有颇富美好前景的描绘。例如该书卷一称，“道言：真君者，木子弓口，王治天下，天下大乐。一种九收，人更益寿，（寿）三千岁。乃复更易天地，平整日月，光明明于常时，纯有先世今世受经之人来辅真君耳。是以智人道士诱化愚人，令受此经，消一切疫病，鬼贼伏散，万愿自果，所向合矣。”^②这段言辞主要是从祝颂的角度说的。我们知道，“咒”本身就具备了“祝祷”的一层意蕴，所以祝祷之类言辞在一定条件下也生化出咒语的功能。本段言辞就是如此。言辞中所谓“木子弓口”是运用文字离合方法以暗示某种意义。木子相合为“李”，而“弓口”相合即

① 《道藏》第6册第9页。

② 《道藏》第6册第5页。

为“弘”，两字合称就是“李弘”。他是魏晋时期一个在道教中颇有号召力的神仙式人物。《晋书·周札传》说：时有李脱真人，号称“李八百”，其弟子李弘，“云应讖当王”。《晋书·石季龙传》又说：“贝丘人李弘，因众心之怨，自言姓名应讖，遂连结奸党，署置百僚。”由此可见，这个李弘在当时已经引起官方的注意。这种通过文字拆合的预讖法式从形态上看乃是易学卦爻符号象征的一种变体。另外，祝祷言辞中的那些美丽前景的描述虽然带有“乌托邦”式的幻想，但却符合易学关于“否极泰来”的精神。《周易·否卦》上九爻辞谓：“倾否，先否后喜。”所谓“倾否”是说上九“道穷”，而穷则生变；“先否后喜”则是说起先犹存否闭，最后获得通达，转否为泰。天下事物，有泰必有否，有否必有泰。《周易·杂卦》称：“否泰，反其类也。”这意味着两卦的意义相互反对。事物的发展如果矛盾双方不能相合，那就是否闭的状态，所谓“上下不交而天下无邦”就是这个意思。但是，从事物的发展趋势看，否闭不通并非是永久的，当否到了极点，泰象就来临了。从易学的否泰转换理念的考察，我们再回头思考一下《太上洞渊神咒经》关于李弘治世的描述，就可发现道教咒语经书也有强烈的转否为泰的理想愿望。

(2) 从咒语功能发生的途径也能够窥见易学踪影。在道门中人看来，咒语具有种种神奇的功能，甚至可以倒海翻江、造成天地反复的局面。但是，所有奇功异能又是通过什么途径发生的呢？种种迹象表明，无论道门中人要使咒语导致哪种奇功异能，都必须通过人与神明的感应而“实现”。为了使感应的途径畅通无阻，道教咒语以其丰富的想象和熟练的绘声绘色技巧，对所召请的神明形象及其活动环境进行种种写照。试看《大金光神咒》：“混沌浩荡，一炁初分。金光正炁，号为玉清。元始定象，自然至尊。青白交射，始立上清。七宝宫内，玉宸道君。三炁化结，动耀太清。祥云瑞殿，五灵老君。中央黄炁，玉帝化生。六波天

主，梵炁天君。丹霞碧落，雷祖有神。三境内外，万圣千真。三十二帝，四府万灵。五方五老，日月泰生。辉光交耀，分立乾坤。清炁上腾，浊炁下凝。妙用八海，水帝溪真。三才四象，阴阳合形。北酆九垒，雷霆隐名。诸天隐韵，五帝监生。十福太乙，罡运乾坤。中山青帝，万象森罗；灵君赫赫，四目之精。”^①

这段咒语从宇宙的化生说起，大体意思是讲：在天地未分之前，是混沌茫茫的一片。由混沌生出一炁，从而使阴阳有了分别，这时只见金光四射，显露出一股正炁，化成玉清胜境。道教最高神明元始天尊就在里面，他设立了法象，所以被奉为至尊。接下来又有白与青二炁交相辉映，这就确立了上清胜境。在七宝宫内，住着玉宸大道君，他又称灵宝天尊。再接下来是青白与中和之炁化结而成太清胜境。只见祥云缭绕，瑞气纷纷，天上胜境的宫殿里，再显出五灵老君。五方之中，黄炁腾腾，玉帝就在这里化生万物。天上六海，波涛滚滚，海主神君主导运会，而梵炁天君也施展他的法力，帮助运导传炁。碧落妙天，红色霞光四处辉映，更显示了雷祖的神性与灵应。三清胜境内内外外，千千万万的上仙真人，列侍如林。三十二天帝以及四大仙府的万种神明，还有东西南北中的诸位真君，一起助运通气，使日月运转，四季交替，周而复始。众神明的辉光上下照耀，从而确立了天地乾坤。轻清之炁上升，浊重之炁下降。天地分别，八海肇形，遂有海水中的帝君和溪流的仙真。天地人三才与太阴、太阳、少阴、少阳四象和合谐调。北边有九垒，雷神暂隐他的英名，而诸天胜境也暂时隐没了梵音流韵，因为五方帝君正在监察生化的情形，再有造就“十福”的太乙天尊，脚踏罡斗，运转乾坤。中山的青灵帝君，伴随着众多侍卫，像宗星拱卫北极星，他威灵赫赫，四目传

^① 《道藏》第2册第48~49页。

神。

《大金光神咒》凸现形象的笔法描绘了庞大的神灵世界。从其氛围看，显然充满了相当神秘的色彩；但是，假如以符号学之立场来加以观照，则种种神灵均可视为施咒者感应理念的代码。每位神灵代表着天地之中的某一个方位区域。当施咒者念动神灵名号，这实际上体现了力图“启动”宇宙信息库开关的某种意愿。通过这一道启动的手续，施咒者将其心愿的某种“意能”赋予了神灵代码，而这些神灵代码又具有广大的联络系统，因为在道门中人看来，每位神灵又都有自己统辖的“兵马”，他们可以听候调遣。所以，“真言神咒”一旦念动，感应的意愿也就即可发出。这种建立在神灵信仰基础上的“主体能动”思想虽然与《周易》已有很大区别，但就“有感斯应”的层面而言却又颇相吻合。只要我们读一读《咸卦》卦辞就可明白。其辞云，“咸：亨，利贞；取女吉。”咸卦之象，即意味着“交感”。卦辞认为，卜到此卦，可达亨通，有利于守持正道；如果取妻则是吉祥的。《彖》曰：“咸，感也；柔上而刚下，二气感应以相与。止而说，男下女，是以亨，利贞，取女吉也。天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平；观其所感，而天地万物之情可见矣。”《彖》在这里肯定了咸卦的交感象征意义，并且从卦爻阴阳性质方面说明了该卦为什么蕴含交感理念的依据。它指出，该卦阴柔往上而阳刚来下，二气呼应而交感，有亲和之象。交感的时候稳重自制又能达到欣喜欢乐的目的，这就如彬彬有礼的男子下求女子，因此获得亨通，有利于守持正道，取妻可以获得吉祥。《彖》由此进一步发挥，联想到天地圣人。它说，天地阴阳交感，从而万物化育生长，圣人以正道感化人心，因此天下和平昌隆。观察“交感”的卦象，就能推知天地万物的性情。《彖》虽然从哲理上进行了许多延伸性解读，但其要则却符合咸卦卦辞的本义。假如我们再仔细阅览咸卦各爻辞，那就可以发现，交感的理念是贯彻于

六爻终始的。该卦通过人体部位的触摸感受以显示交感的实在性。初六之爻，交感相应在大脚趾；六二之爻交感相应在小腿肚；九三交感相应在大腿；九四则交感相应于心神；九五交感相应在背脊肉上；上六交感相应在口舌。咸卦六爻所出现的种种文字意象也具备了符号的功能。在信息的运载方面，这些意象与卦爻之象又是可以互相转换的。这就表明其感应理念是能够通过不同形式来传递的。因此，这种通过符号转换的形式来运载某种观念在道教中获得应用，也就具备了坚实的思想基础。《大金光神咒》所念动的诸种神灵名称，以及对神灵统辖之地域环境可以看作《周易·咸卦》符号转换的一种延展形式，说明道教对感应思想的继承不仅表现在那些直接阐述教义的经文之中，而且也反映在诸法术中。

(3) 从咒语的内容来看，其易学的蕴含也是相当丰富的。例如《太上三洞神咒》卷三录有《八卦罡咒》：

吾为天神下坤宫，巡震兴雷离火红。
巽户下令召万神，禹步交乾登阳明。
坎乡掷雨荡妖凶，腾天到地斩妖精。
兑金锋芒八卦神，直向艮宫封鬼门。
天昏帝黑日月不明，邪神鬼道无路逃形。
急急如律令。^①

这首咒语以诗歌形式写就，其主体乃是七言，再加上煞尾的“急急如律令”，属于比较典型而规范的一类。咒语的主格是“吾”，而这个“吾”乃是天神，可见这是以天神的口吻来施行咒语的，它同那些以人的口吻写成的咒语相比显然更具有“威力”，因为在道教中天神具有特别的权威，所以它下行于罡步九宫便具备了“驱动性”和“不可阻挡性”。以天神口吻所念动的《八卦罡咒》

^① 《道藏》第2册第67页下。

通过动词的挑选使用，不仅使天神的降临颇具“动感”，而且显示出一种九宫八卦阵的“罡步”格局。所谓“罡步”即禹步，其由来已久。扬雄《法言》卷七《重黎篇》说：“昔者姒氏治水土，而巫步多禹。”这里的“姒氏”即指夏朝治水英雄帝王——大禹。相传他在治水的过程中，曾经看到一只鸟走着奇怪的步法，这种步法可以引动石头。大禹模拟了这种步法，也能引动石头，于是他用这种方法来搬运土石，以加速治水工程。后来，这种步法又成为健身的舞蹈气功。这尽管只是传说，但在道教中却影响深远。道门中人把禹步当作法术的根本。《洞神八帝元变经·禹步致灵》说：“禹步者，盖是夏禹所为术，召役神灵之行步，以为万术之根源。”禹步之法，按照葛洪《抱朴子·仙药篇》的记载，为“前举左，右过左，左就右。次举右，左过右，右就左。次举右，右过左。如此三步，当满二丈一尺，后有九迹。”《洞神八帝元变经·禹步致灵》进一步说到禹步之迹成离坎卦。这就是说，起步在坎卦，而最后一步止于离卦。禹步之所以又叫做“罡步”，是因为这据说是脚踏天上北斗魁罡之星而来。《秘藏通玄变化六阴洞微遁甲真经》卷上所描述的具体线路顺序为：坎、坤、震、巽、乾、兑、艮、离。行走轨迹即形成一个九宫八卦图阵，与后天八卦方位如出一辙。可见，禹步即是根据后天八卦方位而定的。《八卦罡咒》所说的“下坤宫”“交乾”等等，正表示了这种行持乃是依据九宫八卦之原理。

无独有偶，在《太上三洞神咒》卷一—中又有另外的一首《八卦罡咒》：

吾领三元入坎宫，历艮登乾升天穹。
复归震阙跨青龙，兑位命我历千重。
坤与离马奔巽风，稽首三台华盖中。

急急如律令。^①

对比一下前引一首咒语可知，尽管这两首名称相同，所涉及的卦名也完全一样，但其内容却有较大的差别。首先，咒语主格“吾”的身份不同，前者之“吾”明确表明是“天神”，而这一首却未定，也有可能是施咒者。这样，他就是一个人而非神了。以人步罡踏斗，这是力图通过某种行为符号来感通超人的神秘力量，以便达到引动客观外在变化的目的。其次，对罡步位置转换的描述也不一致。前一首基本上是按照九宫八卦的象数顺序来陈述的，而后一首则是根据块面的或者说是卦象分布区域来陈述的。按照后天八卦方位，坎正北，乾西北，艮东北，震正东，兑正西，坤西南，巽东南，离正南。如果把九宫八卦分为三个区域，那么坎、艮、乾就在下位；震兑连结东西横线居于中位；坤、离、巽居于上位。本首咒语就是根据下中上的顺序来陈述的，这就是它的空间结构。由于罡步本身即存在着一种空间结构，施咒者念动的咒语也就受到内在的空间结构的规范；但是，必须指出，所谓下中上只是从视图角度看的，如果从宇宙空间的圆周立场看，则又是天地反复，倒海为山了。于是，上成为下，下成为上。复次，这首咒语出现了“三元”的说法，这就使其空间结构的陈述具备了立体感。在道教法术中，所谓“三元”具有不同的含义或者说不同的结构模式。一种是从时间方面考虑的，另一种则是从空间方面考虑的。按照“三元罡”的法度，则所谓“三元”乃是就空间意义讲的。三元分上中下，上元罡属天，中元罡属人，下元罡属地。《无上玄元三天玉堂大法》卷十九说：“凡有制伏魔恶，克伐灾危，当先步上元罡，顺返毕，再入中元罡，次变为下元罡。”上引之《八卦罡咒》即是从这种空间意义来说三元的。这与《周易》本有的天地人三重对应精神是一致

^① 《道藏》第2册第129页下。

的。在这首罡咒中，作者注意到意象的复合与卦爻符号的意义连结。咒辞第二句中的“升天穹”是由艮卦与乾卦的象征旨趣而来的。因为艮卦乃象征“山”，而乾卦即象征天。登天的基础是登山，故而该咒辞先说“历艮”，再说“登乾”，登上乾卦就意味着到了天上，所以说“升天穹”。第三句之“震阙”就是震卦之宫，宫即为阙，阙亦是宫，所以有时干脆宫阙连称。因为后天八卦方位的震卦在东方，而东方为青龙，所以咒辞称“跨青龙”。一个“跨”字很形象地表述了步罡踏斗的动作体态。第四句之“兑位”即指兑宫。在这里表示步踏中元罡炼度魂魄的不易，所以有“历千重”的感叹。第五句“坤”与“离”乃是西南、正南之位；而“马”字之所以与“离”连称为“离马”，是因为《周易·说卦》称离为“乾卦”，而乾则有“马”的象征蕴含，所以称之“离马”。与此同时，离又有“大腹”的象征意义。西南之坤与西北之乾“交媾”而成离卦大腹之象。乾坤既然交媾，即得生子。巽为乾坤六子之一，巽为风，所以说“奔”巽风。这个“奔”字意味着行动的迅速。咒语感应，要求以迅雷不及掩耳的态势发生作用，这就是该咒辞选用“风”字的微义所在。至于第六句中所谓“三台”则表明步罡踏斗之行持最终又回到天庭。按，“三台”本是天文学的术语，指的是紫微宫帝座前的星名，共有六颗星，两两而居。古代的占星术以天上星宿附会人事，认为三台星乃是人事社会中的三公之象征。《晋书·天文志》谓：“三台六星，两两而居，起文昌，列抵太微。一曰天柱，三公之位也。在人曰三公，在天曰三台，主开德宣符也。”《八卦罡咒》引入天文学的术语，将之与卦位组合起来，就是为了表述其罡步行持的升天境界。正如前所引一首一样，本首咒语力图通过这种传统符号的结构组合与变通，以发生特殊的音象感应。像这种咒语，在《太上三洞神咒》中尚有不少，如《破巽咒》《开乾咒》等等，在具体的行持中往往具备了相辅相济的效用。它们的名称基本上都包含

了八卦当中的某一个卦，可见道门中人在创制咒语时，对于易学之卦爻象数符号的使用已经相当谙熟了。

(4) 从咒语的解读来看，道门中人更是喜欢运用易学的象数符号资料以显示其奥旨。道教咒语形式多样，并且来源广泛。符字与咒语既然可以相互转换，而咒语随着时间的推移不断增加便是很自然的事了。为了能够使其秘义让有缘之人明了，道门中的一些文笔人物也加以注疏。在这种注疏之作里，我们也可以发现易学象数符号理趣。例如《太上洞玄灵宝无量度人上品经法》对于所谓《灵书中篇》的解读就是这样。

《灵书中篇》首见于《灵宝无量度人上品妙经》之中。后来，道门中人对此尤其重视，注家蜂起。宋元以来，大多喜欢将之与易学象数连结起来。从其产生看，原初可能还没有具备咒语功能；可是，后世之道门中人逐渐地将之咒语化或者将之置于咒语使用的氛围之中，这就使它至少染上了鲜明的咒语色彩。根据何在呢？按照薛季昭的说法，《灵书中篇》乃是“太上玉晨大道君”所撰。他说：“太上玉晨大道君，灵宝教主，撰此《灵书中篇》，三十二天，玉字成经，为云篆光明章。”这当然是信仰心理的表现；不过，却为我们提供了解《灵书中篇》起始的一条重要线索。既然“太上玉晨大道君”是灵宝教主，则此《灵书中篇》出自灵宝派的传授则是可以肯定的。至于它具体在什么时候传世，这于本章所要探究的问题关系并不是太大。我们所关心的是《灵书中篇》在使用过程中是否具备了咒语的特质。关于这个问题，可以从《太上洞玄灵宝无量度人上品经法》的解读文字中追寻到许多踪迹。该书依据《灵书中篇》的文句顺序，依东西南北的方位作出解释，每“八天”之后都来一下“玉晨君祝曰”的言辞。这个“玉晨君”就是“太上玉晨大道君”，而“祝”本通于“咒”，由此可见《灵书中篇》已经被置于咒语的使用氛围之中。其实，这篇《灵书》既然又称作“大梵隐语灵音”，它被说成是

出于大道君之口授，而这位大道君往往口出祝词或者咒说，则《灵书中篇》具备了咒语的特质，或者说染上咒语色彩也就有了注疏根据了。

萧应叟在《元始无量度人上品妙经内义》卷五中说：《灵书中篇》“所标白字乃卦炁法象、节候时晷。先真谓此《灵书》合于大《易》六十四卦。此经在天地之先，在有卦之前。西王母以‘九日导乾，坤母东覆’两卦显之。故乾坤二卦始于此。继以屯、蒙，终于既、未，为造化之纲维也。次列六十甲子于下者，明炁数始终循环也。次系月建节候十二卦者，以表一年阴阳伐谢（“伐谢”似当作“代谢”），寒暑推迁也。复别朔望盈亏者，以明一月也。又标十二时辰者，以准一日火候、水符进退也。”^①

按照萧应叟的解释，《灵书中篇》每一句之下以白色标识的字，乃是代表卦象节气时晷度仪。先前的高道认为这《灵书》与《周易》六十四卦的义理是相符合的。在萧应叟看来，这篇经文早在天地形成以前就已经存在了，比卦象的历史还要长。西王母所唱的“九日导乾，坤母东覆”是易学中乾坤两卦的显示。所以，乾坤两卦实际上是从西王母的时候就开始了。正是基于这样的义理展开注疏的，在《易经》的体现中，跟随在乾坤两卦之后的是屯卦与蒙卦，而最终则是既济与未济卦，这是天地造化的纲领与经纬，故而在注疏里也采纳了六十四卦符号的标识形式。在每个卦象之下，还罗列了六十甲子，这是为了显示宇宙气数周而复始的循环规律。至于摆上月建与节候以及十二消息卦，这是为了表明一年阴阳的轮转、寒暑往来的变更推移。再来是晦朔弦望的日期标识，这是为了显示一个月的日期更替。再就是标上子丑寅卯等十二时辰，是为了显示一天早晚修炼的“火候”与阴阳进退的征应。

^① 《道藏》第2册第378页。

萧应叟把《灵书中篇》看成先于天地、先于卦象，这是出于对道教经书神化的心理；不过，却也反映了道门中人的经典创作对于易学象数法度的重视。从现有各种《度人经》的注疏材料看，把《灵书中篇》与易学象数体系结合起来或者干脆认为这《灵书》本身就具备了六十四卦的大义，这种观点并非是萧应叟一个人的思想，而是代表了宋元以来道门中人的一种比较一致的看法。所以，许多注疏版本都谈到了这个问题。像薛季昭也是持相同的观点，只是表述略有差异而已。薛季昭把《灵书中篇》称作《大法中篇》。他说，这是“三十二天大梵玉字内音”，具备了“无量隐语”的奥旨。这是玉晨道君所撰著，天真皇人所书写。共有二百五十六个字，分别置于三十二天之中。“内按乾坤坎艮震巽离兑八卦支变六十四卦，一句按一卦也。通贯六十甲子。乾坤坎离四卦出于六甲之表，不在甲子之限。”^①薛季昭这段文字说明了他注疏的体例。他特别申明，把《易经》六十四卦置于《灵书》的每一句之下，这并不是他的发明，而是本来就包含有这样的意旨。这倒是值得认真思考的一个问题。因为《度人经》的出世，按照陈国符老先生的考证，乃在晋朝兴宁年间，那时正是玄学勃兴的时期。魏晋玄学所由之以发挥建构思想体系的重要典籍之一就是《易经》。在这样的背景下，《度人经》的作者依据八卦原理，以东西南北的次序，每八天暗合八卦，推之而蕴含六十四卦，这恐怕是符合时代思潮的。无论如何，我们从其注疏中确实是可以看到这种文字与卦象符号相配合的情况。而且真的就是一句配上一个卦象。例如把“浮罗合神”配上中孚卦，把“玉诞长桑”配上小过卦，“形摄上玄”配上屯卦，“陀罗育邈”配上蒙卦，“幽寂度人”配上谦卦等等。这种配合是否合理，姑且不论，从解释学的角度来看，将易学卦象与道教经文咒说会通起来

^① 《道藏》第2册第507页。

无疑显示了古老文化传统的根深蒂固。

三、符咒法术的易学象数踪影 之哲理蕴含再探

科学考察可以有不同方法、不同角度，对道教符咒的研究也是如此。当笔者追索了该等法术的发生缘由以及在内容形态方面所蕴含的易学象数符号理趣，似乎可以结束本章的探讨了。然而，仔细想来，却又感到话犹未尽。到底什么问题还没有说清呢？笔者沿着《灵书中篇》注疏者那些神奇的配合，往前再探究一层，愈发感到其背后尚有更为深层次的内涵未曾发掘出来。笔者以为，这种深层次的东西就是符咒法术赖以建构和发挥的哲学基础，它包括了思维的基本方式、宇宙时空演化理论。稽考起来，这两个方面也都可以从易学之中发现其底蕴。所以，本节将结合道教象数易学的一些著述情况来进行考察。

（一）符咒法术的类比思维 与易学象数代码

纵观世界思想旅程可以看出，大凡历史悠久的民族都有自己的思维方法或者说形成自己思维的一些基本特色。中国在这方面当然有其自身特出的建树。其中相当重要的一条就是取象比类的思维。姜广辉先生曾经就此问题作了概括，他说：“古人常常把形象相似、情境相关的事物，通过比喻、象征、联想、推类等办

法，使之成为可以理喻的东西。”^①又说，“这种方法常常是形象思维与抽象思维交替并用，甚至浑然难分。中华民族比较擅于运用形象的方法来表达抽象的事物，而纯粹意义的抽象思维则不很发达。”^②姜先生这段概括基本符合历史事实。他所说的“古人”是个全称判断，这就是说包括了所有的古人。在“古人”之后，他加上了一个副词“常常”，这就意味着在历史上也有例外的时候。但从总体上看，大体如此。就拿道教的符咒法术体系的思维来讲，也基本符合这种情况。

符咒法术，本质上是古老巫文化的变形。因此，符咒法术必然续存着巫文化的“遗传基因”，或者说发展了巫文化的信息符号。大家知道，巫术本是一种准宗教现象，它起源于原始社会早期，其基本特点是幻想依靠超自然力量对客体强加影响或控制，早期的巫术与宗教之不同在于它尚未涉及神灵观念，对客体也尚未进行神化；但力图通过某种手段来达到控制客体对象，这却是其最根本的理念。宗教产生之后，巫术受到改造，遂与万物有灵、鬼神崇拜等观念结合在一起。巫术是一种世界性的文化现象。在中国，巫术文化可谓源远流长。进入阶级社会之后，中国巫术并没有消失，在许多领域甚至得到官方的提倡与利用。尤其是占卜、解梦、禳灾等在官方庇护下影响深广。直到秦汉时期，降神、禁咒之类亦被归入巫术范围中。巫术文化的观念核心是“相似性原理”，这种“原理”认为通过模拟某物之表现形式可以引起该物的显现或者消失。究其思维法度，即蕴含着一种类比的观念。

就渊源来看，《易》卜本初也属于巫术文化范围。古代《易》

^① 见张岱年、成中英等著《中国思维偏向》第83页，中国社会科学出版社1991年版。

^② 同上。

卜用筮法，而“筮”字从“巫”，可见它本来就操纵在巫史手中。古有“九巫”之名，其中之一就是“巫易”，这个“巫易”就是掌握《易》筮的巫史官员。这就进一步说明，易学卜筮本具备巫术文化性质。由此一来，易学遵循其“相似性”原则也就是在理的了。实际上，所谓“相似性”并非是完全地重复某种现象本身，不过取其“近似”而已，相近似的事物被归为一类，这就造成了类比思维。关于这一点，我们考察一下《说卦》就很清楚了。在这篇解《易》名著中，作者告诉我们，乾卦所代表的不仅是“天”，它还象征着：圆形物、君主、父亲、马、金等等；而坤卦也不仅是代表了“地”，它还象征着：母性、布匹、大车、黑色等等。其它诸卦也都有这样的象征理趣。在易学中，卦画所囊括的都是从客观世界里所“取”来的象，这些“象”是五光十色、纷繁复杂的。把诸多现象聚合在某个卦内，这就是一种“比类”或叫做“类比”。在某一类之中，卦画是这一类的总代表、总法象，具有符号代码的作用。

易学中的“观物取象”的符号化思路比起原始阶段巫术那种寻求“相似性”的观念显然更高一畴，所以影响也就更大。汉代以来，道教用以传道修持的主要手段之一的“符咒”也贯穿着这种“观物取象”的类比思维。就“符篆”之形态而言，尽管形式多样、千姿百态，但却都具有“象”的品质。符篆有聚形与散形的分别。所谓“散形”实际上就是一种分解形态，这些分解形态可以看作组合单元，类似于易学中的阴阳爻；而聚形则是由诸符号单元汇拢起来的。符篆的散形尽管有不同的状态，但基本的却也可以用“阴阳”二字概括之。这就是说，其散形千变万化，但万变不离其宗，基本单元就是一阴一阳。这种可散可聚的功能恰好与卦爻的组合原理相一致，它们都是以“物象”为其本原的。

再说咒语，虽然充满神奇的描述和神灵的名号，但神灵在道教中本来就具有符号代码的特点，比如说《大木郎神咒》所要召

请的主要是“雷神”，因此其咒辞不仅对起雷闪电的境况进行绘声绘色的摹写，而且直接地使用了卦象名称：“乾精流辉玉池东，盟威圣者名青童。掷火万里坎震宫，勇骑迅发来太濛。混沌凿开透崆峒，绿波擎天转勾戎。”^①《神咒》这样描述：乾卦的精华发出光辉闪烁在玉池的东边，通过割发刺血立下誓言而获得神咒传授的这位圣人名字叫做“青童”。真言神咒一经念动就激发出闪电的火花，催送到了万里之远的坎卦之宫与震卦之宫。像勇敢的骑兵传递快讯，很快就洒落蒙蒙细雨。当混沌云雾显出亮光，它必然穿透崆峒妙境，降下的倾盆大雨，使江海飞扬起绿色的波浪，这波浪几乎与天上北辰之星接壤。从《神咒》的氛围看，雷部之神对应于易学中的震卦，但震卦居下之一阳乃出于乾元，所以咒辞说“乾精流辉”。召雷部之神的目的是为了降雨；而降雨需要“水”，故咒辞即涉及易学中的坎卦，这是由于坎卦象征着“水”。显然，《大木郎神咒》所遵循的还是“观物取象”的思维法度，它以语词为咒说，形成一种语言代码，试图通过这种代码而感动雷部之神。其咒辞的实施是否有效，另当别论，但就语言符号的建构而言，却也可以从客观世界之中寻找到物象的根据。《大木郎神咒》只是道教咒语中的一个小例子而已，笔者在此略作引述，是为了补充说明符咒法术在思维形式上与易学之间的关联性。

（二）符咒法术与易学的宇宙演化模式

从哲学基础方面推究符咒法术与易学之关系，这除了考察其思维特色之外，还可以从其宇宙模式方面着手。就表面而论，符咒法术似乎没有什么直接性的宇宙演化模式资料；然而，如果我

^① 《道藏》第2册第49页。

们透过符号代码的背后，就可以发现道门中人符咒法术赖以建立的宇宙演化根据。

这里，我们不妨就符篆作一番稽考。从形态来看，符篆显示在我们面前的是一种颇为神秘的图形。其基本的建构规则乃是所谓“三元八会”之法。《三洞神符记》在叙述其来历时说：

三元者，一曰混洞太无元，高上玉皇之气；二曰赤混太无元，无上玉清之气；三曰冥寂玄通元，无上玉虚之气。五德者，即三元所有。三五会，即阴阳和。阴有少阴、太阴；阳有少阳、太阳。就和中之和为五德也。篆者，撰也，撰集云书，谓之云篆。此即三元八会之文。八龙云篆之章，皆是天书，三元八会之例是也。云篆明光，则五符五胜之例是也。八会本文凡一千一百九字。其篇真文，合六百六十八字，是三才之元根，生立天地、开化人神万物之由。故云：有天道、地道、神道、人道，此之谓也。^①

作者在这里力图对什么是“三元八会”作出解释。他首先罗列了“三元”的名称，指出每一“元”都发端于一种“气”。接下来谈“三元”与“五德”的关系。所谓“五德”本是指五行之德；但《三洞神符记》却以为“五德”乃是少阴、少阳、太阴、太阳再加上“中和”。在作者看来，五德乃包含在“三元”之内，三元即立则五德也就存在了。再接下来，解释什么是“篆”，作者将“篆”通于撰写之“撰”。他举例说，“八龙云篆”就是属于“三元八会”一类东西，并且具体说明了其本文之字数。这些东西在今天当然是很难查考了，我们也不必为此而费心机。值得注意的是，《三洞神符记》作者把“三元八会”的符字看作是一种原生性的东西，它们是“三才”的根本，天地人神万物都是以“三元八会”为根由的。这虽然只是神学说法，但却反映了道门中的一

^① 《道藏》第2册第142~143页。

种宇宙演化模式。这就是以“三元”为由来，而三元乃是“三清”之气所化，这“三清”之气从有关道门典籍看又是出于“混沌之元”，这也就是老子所言之“道”。混沌大道化而有“三元”之符，从而演化出“三才”，天地宇宙由此而具形。大家已经知道，“三才”本是《周易》的一个基本的术语，《三洞神符记》把它置于“三元”符字之下，这当然只是一种理想性的构想，但却表明了这种以符字为本体的宇宙演化论被烙上了易学的印记。

与易学相关的宇宙演化观念不仅渗透在符箓之中，而且也融贯在咒语里。例如这首《天蓬神尺咒》：

天清清，地宁宁。十方世界，杳杳冥冥。虚无之中，上有元晶。包罗万象，总辖万灵。密行造化，不测而成。开天辟地，分其昏明。大朴既散，万类乃亨。三才定位，仁义斯兴……^①

这是以“天蓬”为主神的神咒。其篇幅较长，笔者所引只是其中一小段。“天蓬”或称天蓬元帅，是唐代以来所尊奉的“四圣真君”之一。道经以为天蓬本是北斗第九星，即金眉老君，化身伏魔，救护众生。据说他四面八手，身长五十丈，著金甲，手持剑戟。在道经中，有关天蓬元帅的描绘不少；不过，我们这里所关注的是咒语中的宇宙化生思想。作者一开始即以“清宁”二字对天地做了一番形容；接着，笔锋一转，导出了大神开天辟地的情况。在神咒的创制者笔下，天地开辟以前是一个“大朴”状态。所谓“大朴”，其说来自老子的《道德经》，但与易学的“太极”本初也是可以互相转换的。值得注意的是，神咒创制者关于天地开辟、宇宙化生的模式已显示了时空的明确理念。就空间来看，有所谓“十方世界”，这是一个立体的空间架构。因为“十方”除了传统所云“八方”外，还加上“上下”，这就使空间感更加

^① 《道藏》第2册第68页。

明显了。神咒创制者以“倒叙”的手法道来。一开始就说天道地，推出“十方”的空间概念，而后再说明这是天神“密行造化”，不知不觉而形成的。而当我们回头再看神咒之题目“神尺”二字，就会产生一种联想，似乎天神开天辟地、创制宇宙还运用手中的“尺子”来丈量，好像工作很细致严格似的。这当然只是神咒所造成的艺术氛围提供给人的想象空间。在这种空间里，尽管我们所看到的易学词汇以及卦象名称并不多，甚至应该说很少，只有像在其它道经也经常使用的“三才”这样的言辞；但关键在于其创制者是运化了易学关于宇宙化生理论的精髓。假如我们稍微思索一下，不难发现神咒的背后乃蕴藏着易学的“太极”生两仪，两仪交通而出三才的模式。因为神咒两次提到了天地，而这用易学的术语来说就是“两仪”。由此，我们把它们连结起来，那就可以理出其中的脉络，即以“大朴”蕴含“太极”，以“天地”为两仪，天地两仪既“密行造化”，则“三才”自立。可见，就像符箓一样，神咒之类的宇宙化生模式也都可以发掘出易学的理趣。

（三）符咒法术与易学融通的文化哲学考源

从哲学基础方面看，道教符咒法术之所以蕴含着深厚的易学内容，是因为道门中人长期以来就对易学特别关心，尤其是以“图书”为基本解读方式的易学象数符号学说更为道门中人所重。这方面，我们从道教文献中也能够找到确实的根据。《道藏》中收有《上方大洞真元妙经品》与《上方大洞真元妙经图》两书。在前一书的最后，作者勾勒出一幅符图，说是“消灾解厄玉符”，表明了其崇尚符咒法术的道教特质，但就全书而论，却主要是以易学象数符号方法来解释宇宙演化以及社会人生问题。这两书是相辅相成的。相比之下，《上方大洞真元妙经图》更具有易学符

号哲学的底蕴。该书首列《虚无自然之图》，继之以《道妙恍惚之图》《太极先天之图》《三仪实有之图》《气运之图》等。这些图实际上是从各个侧面来展示宇宙演化与社会人生流程。如《太极先天之图》的说明：

奥有太易之神，太始之气，太初之精，太素之形，太极之道，无古无今，无始无终也。故《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。言万物皆有太极、两仪、四象之象。四象八卦具而未动谓之太极。太极也者，天地之大本耶。天地分太极，万物分天地。人资天地，真元一气之中，以生成长养，观乎人则天地之体见矣。是故师言，气极则变，既变则通，通犹道耶。况反者道之动。盖有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆。可以为天下母，母者道耶。至矣哉，道之大也。^①

《妙经图》作者以《易传》的宇宙化生模式为基础，同时采撷了老子、列子、庄子等人的言论来阐发自己的宇宙观与生命哲学。他所用的“太易”“太始”“太初”“太素”“太极”，表明了在天地分化之前的状态。尽管有不同的状态，但却没有时间的显示，因此称之“无古无今”或者“无始无终”。自太极之后，才开始分化，这个分化的程序便是易学所说的“太极”化生流程。太极就是天地的本体，天地分得了太极的信息，所以天地也包含了太极的本根。再看天地与万物及人的关系，那就是万物都禀赋天地灵性，而人则资用了天地的真元之气，所以人与天地同体。从人的身上就可以明了天地的形体。《妙经图》的作者接着转述他的老师的话说，由天地的运化可知气的流行，而气的流行具备了阴阳变化，阳极生阴，阴极生阳，所以气到了极尽的时候必定发生

^① 《道藏》第6册第707页。

变化，既然变化就会畅通，而畅通也就类似于“道”了。况且老子说“反者道之动”——即对立面的转化就是“道”的运动。这个“道”本来是混沌一体的，它先于天地而生，寂静安祥，它独立长存永不衰竭，循环运行而生生不息。这就是天下的母亲。这个“母亲”在《妙经图》作者看来是多么伟大啊！作者对“道”的赞美溢于言表，而他那种援用易学哲理以叙说宇宙缘起及运动演化的思想也得到了充分的显现。从这部《妙经图》中，我们既看到了道门中人建构思想学说的一条重要思路，也发现了符咒法术为什么频频融摄易学象数符号的哲理根基。

第六章 道教斋醮科仪与易学数理象法

尽管符咒法术有独立应用的时候，但相当多的情况下是与道教斋醮科仪相结合的，或者说在斋醮科仪的进行过程中符咒法术乃是不可缺少的一种因素。因此，符咒法术与易学的密切关系必然影响到整个斋醮科仪。当然，这并不是说，道教斋醮科仪与易学的关系是由于符咒法术作为其中一项内容才存在的。事实证明，斋醮科仪作为道教仪式系统，它由诸多成份组成；而符咒法术成份以外的那些东西，从符号学的立场看，也同样具备了易学数理象法的内蕴。这就是本章所要阐明的基本观点。

一、斋醮由来与科仪类别

正如前面诸章一样，我们的目的是要揭示研究对象所蕴含的易学符号理趣，但为了能够顺理成章地进行阐述，有必要就斋醮的名义及其具体内容作一番大体介绍。由于斋醮之类仪式是表达传统宗教思想情感的重要手段，有关典籍在阐述此类仪式之操作时必然会涉及神明信仰问题，甚至充满宗教的神秘情感气氛。对于此类言辞的引用，本书只是出于发掘其中所包含的易学内含，并非是为了张扬它们的思想。

（一）斋醮之名义与缘起

在道教产生之前已经有斋醮的宗教仪式。本来，“斋”与“醮”是相互独立的仪式。在中国古代，要展开宗教仪式活动的时候，必须清洁身体，以示戒慎行为，从而取悦于神明，达到祭祀的目的。《史记·五帝本纪》谓：“帝颡顼絜诚以祭祀。”从这个记载中可以看出，颡顼在祭祀之前做了两项基本的准备，一项是清洁身体与环境，再一项是心灵上的诱导，即把清洁外部环境与自身形体的工作延伸到内心之中，做到内心的洁净，而这是通过心理活动来达到的，这种活动简单概括起来只有一个字，那就是“诚”。这种外在的与内心的洁净工作在古代就叫做“斋”。汉代文字学家许慎所著《说文解字》称：“斋，戒洁也，从示。”这可以说是对“斋”的意义的最为简要而又明确的说明。从许多古典文献的记述可知，“斋”有具体的操作法度，如沐浴就是一项可操作性的活动。《孟子·离娄下》说：“虽有恶人，斋戒沐浴，则

可以祀上帝。”《墨子·尚同》也说：“是以率天下之万民，斋戒沐浴，以祭祀天鬼。”看来，沐浴被当作一项很有作用的活动，所以即使有恶人存在，只要斋戒沐浴同样有祭祀上帝的资格。

“斋”本身在上古时代的中国先民中已是一种很重要的宗教仪式，从祭祀鬼神到免除病殃，都注意斋法的使用。据说，周代初年，周武王生病，周公就进行斋戒活动，力图以去除周武王的病根。这件事记载在《史记·周本纪》之中。春秋战国时期，斋已是一种很平常的宗教仪式。孔夫子《论语》以及孟轲《孟子》书中有不少关于“斋戒”的记载或描述，如《论语·乡党》说：“斋，必有明衣、布。斋必变食，居必迁坐。”斋的时候有具体配备的物质资料，并且要变换平常的饮食内容。这些显示了“斋戒”的外在行为表现，而与此相关的是则是内心的意念的纯化。《礼·祭统》谓：“斋之为言齐也，齐不齐以致齐者也。”这是讲，斋的意思可以看作是“齐”，使心念不齐整的东西通过这种活动而达到最终的齐整。《祭统》又说：“及其将斋也，防其邪物，讫其嗜欲，耳不听乐……心不苟虑……手足不苟动。”斋不仅要净化环境和敬奉神明的供品，而且更为重要的是净化心灵，必须停止那些平常的物欲活动，严格地说连听音乐这样的事也必须暂时禁止，心不胡思乱想，手脚也不能乱动，即要端正其行为。

斋的内外净化意义，两者是相互联系的。从某种角度看，其内心净化更为重要。《周易·系辞上》称：“圣人以此斋戒。”韩康伯注：“洗心曰斋，防患曰戒。”所谓“洗心”就是精神沐浴，所谓“戒”乃是防止不良行为发生的措施。《系辞上》把“斋”与“戒”相提并论，说明两者对于精神控制而言都具有不可忽略的意义。《庄子·人间世》指出，“斋戒”有“心斋”与“祭祀之斋”的区分，他强调心斋的重要性，认为真正的斋必须通过内心修炼，才能臻善臻美。

“醮”，按照《说文解字》的解释就是“冠娶礼祭也”。由此

看来，所谓“醮”包含着两个方面的内容：一是指古代的冠娶之礼；另一是指祭祀。清代学者段玉裁说：“士冠礼，若不醮则醮。用酒所加，凡三醮。郑曰：酌面无酬酢曰醮。士昏礼，父醮子，命之迎妇。嫡妇则酌之以醴，庶妇使人醮之，酌之以酒。……盖古本作冠娶妻礼也。一曰祭也……宋玉《高唐赋》……醮诸神，礼太一。此后世醮祀之始见也。”段玉裁这个解释很具体，我们从中可以看出，醮的基本物质资料是“酒”，这从字形上也可以看出，因为“醮”字从“酉”。这个“酉”在古代就是“酒”。通过酌酒象征一种关系的确定。段玉裁的解释所涉及的宋玉《高唐赋》是战国时期“赋”的代表作之一。所谓“赋”在《诗经》只是一种表现手法，后来则成为一种文学体裁，战国时期的“赋”具有诗歌的性质，而汉代之后的“赋”则大多为散文。宋玉《高唐赋》云：“有方之士，羨门高，溪上成郁林，公乐巨谷，进纯牲，禱旋宫，醮诸神，礼太一。”赋中所指“有方之士”后来简称为“方士”，也就是手中操持着偏方秘术的士人。在人们的心目中，这些方士即是神仙人物，像羨门高之类在《史记》中已有记载，谓秦始皇游海上，求仙人羨门子。《抱朴子·神仙金勺经》载有羨门子丹法。那时的方士也进行祠灶一类宗教祭祀活动。《高唐赋》所反映的就是这种情况。对“诸神”的祭祀用“醮法”，这当是一种具有感通意味的宗教仪式。如《汉书·郊祀志》说：“（宣帝时）或言益州有金马碧鸡之神，可醮祭而致，于是遣谏议大夫王褒，使持节而求之。”文中所讲“醮祭而致”就是以醮祭的仪式把神召来，其中必有一种精神的感通方式。另外，从有关文献中尚可知晓，醮祭当有配置供品之类。《正一威仪经》说：“醮者，祈天地神灵之享也，亦有多种，所有饼果，并须清洁，不得肉脯荤秽。”《上清灵宝大法》卷五九《斋法宗旨门·谢恩醮》引杜光庭的话说：“广成曰：醮者，祭之别名也，牲牲血食谓之祭，蔬果精修谓之醮，皆可延真降灵。”按照杜光庭的这

种解释，醮与祭基本上没有什么大的不同，只是陈列果品有异而已。

（二）道教对斋醮仪式的继承发展

仪式对宗教来说是很重要的构成因素。甚至可以说，没有仪式就不成宗教。因此，道教一开始就注重仪式是很自然的现象。种种迹象表明，道教仪式是由古代传统的斋醮法门演变发展而来的。《魏书·释老志》说：“及张陵受道于鹤鸣，因传天官章本千有二百，弟子相授，其事大行，斋祀跪拜，各成道法。”《历代三宝记》说：“（张陵）作道书……论章醮之法，道士章醮之法起此。”这说明，在五斗米道创立之初已实施了斋醮一类宗教仪式了。关于斋醮的目的、时间、地点、对象以及具体操作程序，早期道经中也有所描述。《太上玄灵北斗本命延生真经》说：“可以本命之日修斋设醮，启祝北斗、三官、五帝、九府四司，荐福消灾，奏章恳愿，虔诚献礼，种种香花，时新五果，随世威仪，清静坛宇，法天象地，或于观宇，或在家庭，随力建功，请行法事。”所谓“本命之日”就是一个人出生的年月日。在这一天中摆上各种新鲜果品香花等供物，祈请天地五方诸路神灵来享受，这很类似于今日许多人为了办成某一件事情，往往邀集一批有关人士尤其是一些有一定职位的官员共进宴席，这样就达到了沟通的目的，事情就好办得多了。在道门中人看来，邀集神灵光临醮祭宴席，延寿的事似乎也可以办妥。不论这是出于什么动机，我们都可以发现，早期道教对于斋醮法门已颇重视。汉末以来，随着道教组织的壮大，斋醮仪式也跟着发展起来，逐步走向完善。道门出现了不少有造诣的斋醮仪式的专家。如寇谦之、陆修静、张万福等人都有许多专门论述或专门著作。魏晋以来的道教仪式已经不止斋醮一类，还包括了其它种种法门。道门中人将这些仪

式称作“威仪”或者“科仪”。所谓“威仪”据南朝梁陈道士宋文明的解释，那就是“玄圣所述法宪仪序、荐谢品格”，根据《正一威仪经》所述，其内容涵盖了受道、法服、入靖、启奏、讲经、事师、奉灾、受戒、忏悔、礼拜、烧香、燃灯、鸣钟等三十多种，几乎涉及道教生活中的各个方面。

至于“科仪”也有其来历。早期道书中有《九真明科》《四极明科》《太真科》等等。这个“科”字含有道教教义戒规科目的意思；而“仪”具有法式规范的意思。“科”与“仪”连称，最早见于《洞玄灵宝道学科仪》之中。此书大抵是东晋南朝时期灵宝派作品。其中涉及言语、讲习、禁酒、忌荤腥、制法服、斋醮、燃灯、奏章等多项。后有朱法满作《要修科仪戒律钞》，内容包括了传度仪范、各种斋法、殿堂造设等等，所涉及范围颇为博杂。笔者以为，就道教本身而言，科仪这个概念比“斋醮”所包括的范围要广得多。因此，我们下面将以“科仪”来统称道教仪式。

（三）道教科仪分类略说

道教科仪有一个逐步完善的过程。随着科仪活动的展开，道教学者们便注意到对其过程的记录；同时，又自觉或不自觉地进行分类。这种分类主要表现在斋醮方面。据《仙鉴》卷二三《葛仙公传》的记载，三国时人葛玄已力图对科仪部类进行划分，他将上清斋法分为二等，且加三篆七品斋法。葛玄时代是否已经形成三篆七品斋法，值得怀疑，但却反映了灵宝、上清诸道派试图将斋法进行分类的思想踪迹。对斋法进行分类而较确切可考者是南朝时期的陆修静。他所撰写的《洞玄灵宝五感文》提出了“九灾十二法”。另有《洞玄灵宝太上六斋十直圣经法》也提出了自己的分类方式。从几种有代表性的道教科仪类经书来看，道门中

人的分类已力图从功能上显示高低之不同等级；同时，这也一定程度上反映了道教科仪的多样性；但由于不同时代不同道派所采用的分类标准存在种种差异；后人对于道教科仪的总体把握遇上了不少困难。笔者经过一番考虑，拟对道教科仪进行重新分类。

位 堂

壇圖柱纂詳見黃錄立成儀

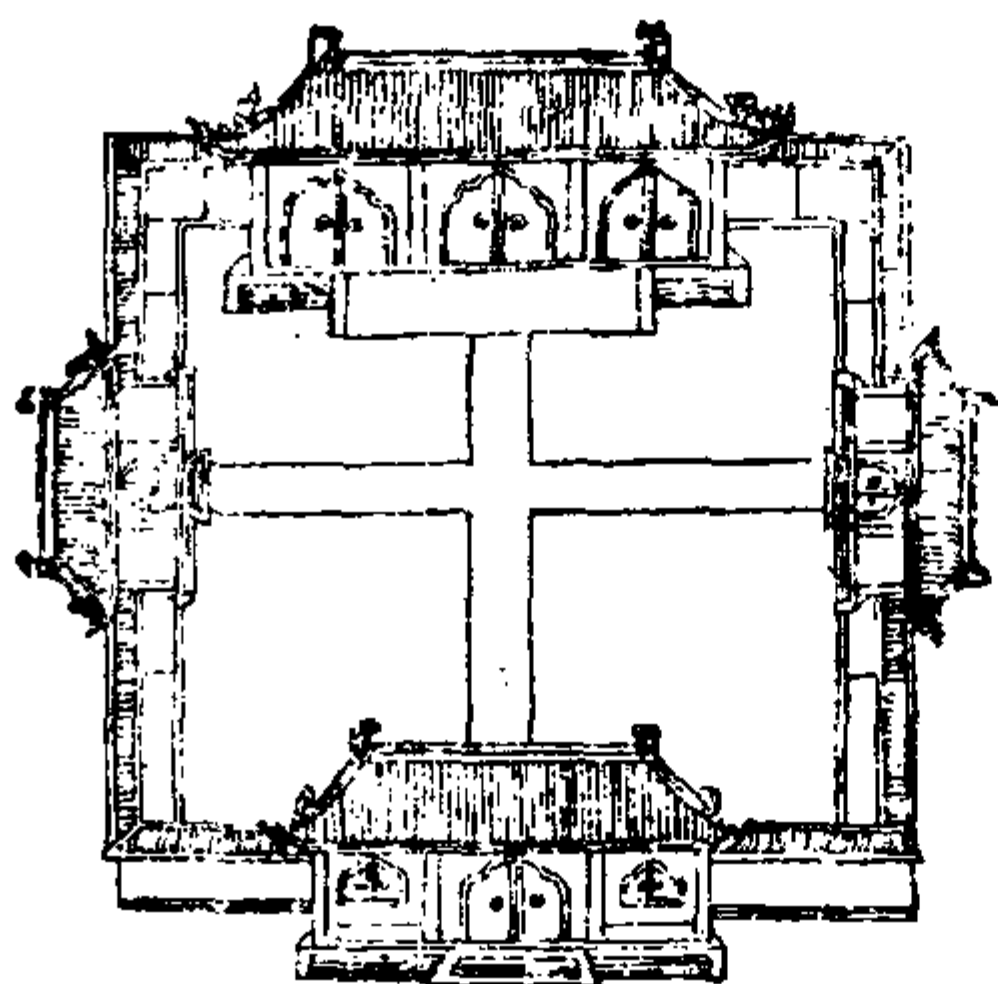


图 6-1 科仪坛图

大家知道，任何一种研究都可以从不同角度将对象类别进行划分。标准不同，其类别的组合排列也就不同。笔者对科仪的划分标准是以主事者为中心来建立的。这个主事者即科仪的实施者。主事者实施科仪是“为我”还是“为他”，体现出功能上的区别。基于这种考虑，笔者认为道教科仪可以分为三大类型：一是以个人修身极道为主的科仪；二是为他人他事而进行的醮神度鬼科仪。三是人我共用合益的科仪。这种划分是从侧重点考虑的，因为道教科仪在长期的使用过程中，其功能并不是静止不变的。某种仪式表面上看是从主事者的立场出发的，即“为我”，但生发开去又有“为他”的意义；同样道理，主事者为他人他事举行的科仪活动也包含着自身的修行因素，即包含着“为我”的意义。尤其是那些较复杂的大型道教科仪往往具有综合性，我们更不应该把它们的功能绝对化。

身极道为主的科仪；二是为他人他事而进行的醮神度鬼科仪。三是人我共用合益的科仪。这种划分是从侧重点考虑的，因为道教科仪在长期的使用过程中，其功能并不是静止不变的。某种仪式表面上看是从主事者的立场出发的，即“为我”，但生发开去又有“为他”的意义；同样道理，主事者为他人他事举行的科仪活动也包含着自身的修行因素，即包含着“为我”的意义。尤其是那些较复杂的大型道教科仪往往具有综合性，我们更不应该把它们的功能绝对化。

二、从类型方面看道教科仪对易学之融摄

考察道教科仪与易学之关系可以有不同的角度。本节拟从具体的操作仪式类型角度进行审视。同时，希望将这种考察尽可能同历史的进程结合起来。

道教科仪的种类依历史之进展而日趋完善。由于道教科仪是在中华传统文化背景下产生的，科仪程序的整理者大部分都在传统文化的熏陶下开展活动，这就存在着将易学之内容与形式引入科仪之中的可能性。从现存道教各类科仪文献来看，这种可能性不是笔者的想象或者假设。因为此类文献资料的确可以提供证据，所以我们甚至可以说，可能性已经显现出现实性^①。让我们还是从古代文献中来追寻吧。

（一）“玉皇十七慈光灯仪”与易学九八之数

顾名思义，“灯仪”就是以“灯”为基本象征物的一种仪式。出于情境条件的考虑，灯仪一般在日落之后举行。这可能与上古时期的“火祭”有一定关系。从《周礼》等书来看，“火祭”在先秦即已有之。“火”的发现给人的生活质量以极大的提升，这

^① 关于道教科仪与易学的关系问题，上海陈耀庭先生有专门的研究，他在《道教文化研究》第11辑上所发表的《道教科仪和易理》颇有精见，本文许多地方乃得益于陈先生的启迪。

不仅表现于食物的熟化处理问题上，而且表现于照明方面。随着历史之推移，燃物生火的照明由“点灯”所代替。大约在秦汉时期，朝廷宫室已有灯的使用。两晋南北朝，灯开始进入士大夫和庶民的生活之中。梁朝的江淹作《灯赋》描写了“大王之灯”的气派：“铜华金擎，错质镂形，碧为云气，玉为仙灵，双流为枝，艳帐充庭。”虽是寥寥数笔，却将灯的质地、形貌写得惟妙惟肖。而行文中的“云气”“仙灵”则已谱下了灯的神化基调。在灯的逐步普及背景下，道教把灯具引入了斋醮坛场之中。后来，这又逐步演变成为一种相对独立的科仪形式。南朝刘宋陆修静撰有《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》一书，记述该等仪式的实施步骤及有关职事。就书名而论，作者以“光烛戒罚灯”作为限定语，可知灯在该等仪式中乃具有中心的作用。隋唐以来，灯仪日趋成熟，此类著述也日渐增多。

《道藏》内有《玉皇十七慈光灯仪》一卷。从表面上，我们看不出该书引用什么易学的词句或者应用易学的卦象，但其中有许多数字却值得注意。如书名所出现的“十七”即很引人思考；而在行文中，“十七”也是个关键词。该书在入坛式念诵《净天地咒》之后即写道：

伏以燃灯十七，依稀开报喜之花。光透九重，仿佛覩通明之殿。首凭一炷，上格丛霄，具位臣姓某谨与奉道某暨合坛众等，诚惶诚恐，稽首顿首，遥望天阶，百拜上启。^①

信礼无上大罗天十七慈光玉皇天尊。臣众等志心皈命大神通光玉皇大天尊、玄穹高上帝、圣父天尊、圣母元君、玉光会中一切诸灵官。^②

这里所引两段话都是以向神灵禀告的口吻说的。前一段大概是

① 《道藏》第3册第555页。

② 《道藏》第3册第556页。

讲：我等信众身体前倾，点燃了十七盏灯，隐隐约约可以看到灯芯爆开了“报喜”的花，而光辉透过了九重天，我等仿佛看见了天上的通明殿。将一炷香举过头顶，让这徐徐而上的香烟升到茫茫重霄，我等众人以对神灵无限景仰而又敬畏的心情，低下头颅，行跪拜之礼。遥望着天庭的阶梯，以百拜的礼仪向上天启奏。至于第二段则依照一般的禀告格式念诵诸位神灵的名称尊号。我们可以不必对那些神号作太多的纠缠。应该注重考索的就是“十七”的问题。初看起来，“十七”似乎没有什么值得考究的深意；但若考虑到卦象所具有的数码意义，那就不能将这个数字轻松放过。

关于数字“十七”的符号意义与易学的关系问题，日本学者已经注意到了。其研究的起因是“圣德太子十七条宪法”。这是在推古天皇十二年（公元604年）甲子之年，由圣德太子所制定的法律条文。这部宪法在日本社会历史上产生了比较重要的影响，故而许多学者都力图探究其背后的思想根基。冈田正之博士从中国自古所谓“辛酉为革命，甲子为革令”的文化背景渊源方面进行追溯，认为太子宪法“十七”这个数字是“阳”和“阴”的极数、“九”和“八”之和。冈田正之的考察还以《管子·五行》篇关于“天道以九制，地理以八制”，《楚辞·天问》唱天的“圆则九重，孰管度之”和唱地的“八柱何当，东南何亏”的资料，加以佐证。对此，吉野裕子提出《管子》及其它文献的“天九地八”的思想根底乃是“天圆地方”之思想理念，《淮南子·天文训》以“天”的分野为九，以地之东西南北为“四极”，再加上“四隅”即东南、东北、西南、西北就成了“八极”。在这个基础上，吉野裕子又联系《五行大义》中所见到的“九”与“八”的数来发掘圣德太子“十七条宪法”的传统思想根基，从易学的“四象”关系进行考究。

日本学者关于圣德太子“十七条宪法”的易理象数底蕴之分

析，对于我们考察《玉皇十七慈光灯仪》有关“十七”的问题是有裨益的。可以说，两者的“十七”乃是遵循着一种共同的理念，只是《玉皇十七慈光灯仪》是将“十七”隶属于神灵中的“皇”。我们知道，日本的宗教文化在很大程度上受到中国的影响，这一点日本学者也是承认的。故而循着这样的思路，我们来追溯“十七”中的易学象数理趣也就有了一致的方向。

按《五行大义》的作者是萧吉，他与梁武帝萧衍同族。所著《五行大义》今存于《知不足斋丛书》内。他在这本书卷一里说：“凡万物之始，莫不始于无，而后有。是故《易》有太极，是生两仪，两仪生四序（即四象），四序，生之所生也。有万物滋繁，然后万物生成也。”^① 在说了一通“阴阳相感”的道理之后，萧吉就进入了“四序（四象）”之数“七八九六”关系的阐述：“变化之源者，详于蓍策之数也。七八为静，九六为动。阳动而进，变七之九，象气息也，明阳道之舒，以象君德，唱始不休，无所届后，去极一等，而犹进之，故九动也。阴动而退，变八之六，象气消也，以明臣法有所届后，唱和而已。”^② 萧吉所说的两段话，前一段只是根据老子《道德经》“有生于无”和《易传》的“太极”论阐述万物生成之理数。至于后一段则进一步阐释了七八九六的变化关系。在他看来，变化的根源可以在《易经》占卜的筮法上得到显示，“七”与“八”都是主静，而“九”与“六”则主动。阳爻动就进展，从七进到了九，这是气的生长的数码写照，表明阳性的品德的舒张，象征君主之大德，像主歌手在前边领唱，连绵不断，这种情形到了极端的时候就发生变动了，所以“九”是代表变动的“爻”；至于“阴”动就要退，变八为六，这是气的衰退的写照，以表明臣子应该居后，好比在演唱中只是配

① 萧吉《五行大义》台湾 42~43 页，武陵出版社 1983 年影印本。

② 同上。

合而已。这段论述的最为重要的言论，概括其思想，那就是“九”代表着“进”，而“八”乃代表着“退”，一进一退，就可以达到“和合”的妙境。

萧吉“四序”之论是符合易学“河图”数理的。河图以《易》天地之数一至十排列于东西南北中，七居于南方，九居于西方，八居于东方，六居于北方。阳数顺行，所以由七进而为九；阴数逆行，所以由八退而为六。由此可见，所谓“九”与“八”实际上是“进”与“退”相统一的数码代号。另外，从“后天八卦”的数来看，老阳之数“九”代表乾卦，而少阴“八”则代表兑卦。乾卦为天，兑卦为泽，天在上，泽在下，构成一个“履卦”。该卦之《象》说：“上天下泽，履；君子以辩上下，定民志。”意思是说：上面是天，下面为泽，象征循礼节而行，尊卑有序。小心行走，君子因此辨别上下的名分，端正百姓的心志。既然履卦象征着行走，那么光的照射从根本上说也是“行走”，所以《玉皇十七慈光灯仪》中的“十七”蕴含着一个“履卦”，而“灯仪”是一种轨范，具备端正行为的数理。从这种数码的转换看，我们把《玉皇十七慈光灯仪》的“十七”看作是“老阳”与“少阴”的和合，进而看作是履卦精神的宗教仪式化，应该是有其逻辑根据的。

（二）“上清十一大曜灯仪”与 易学五六之数

在灯仪著述中，《上清十一大曜灯仪》也涉及许多数码，这当中最重要的当然要算是书名的“十一”了。这个数码符号与易学象数有什么关系呢？让我们先就这部书的一些情况作点介绍，然后再来加以追溯。

这部灯仪基本上是以骈文体裁写的。书一开始，作者即表示

诚惶诚恐，“焚香”上奏“三清上圣，十极高真”以及其它众多星宿，诸如南斗六司星君、北斗九皇星君等。他对天上星宿之排列等状况进行了一番颇富想像力的描绘之后，称：“横目宜观于经纬，反身自省于行藏，循还十有二宫，列布十有一曜。”意思是说：抬头放眼遥望，应该审度天地经线与纬线，回过头来再观察自己的身体，省悟内脏五行所属，明白元气在黄道十二宫中的运行轨迹，以及所排列的十一颗耀眼的星宿。作者以“天人合一”的思维方式提出了太空与人体之中的“十一大曜”。

这十一大曜指的是什么呢？从仪式所祭祷之神明大体可知：在仪式进行过程中，醮祭之人所“志心皈命”的首先是：日宫太阳帝君、日宫神仙诸灵官；接下来是月宫太阴皇君、月宫神仙诸灵官；东方木德岁星重华星君、诸灵官；南方火德荧惑执法星君、诸灵官；西方金德太白天皓星君、诸灵官；北方水德辰星伺晨星君、诸灵官；中央土德地候镇星真君、诸灵官；交初建星罗皓隐曜星君、诸灵官；交终神尾坠星计都星君、诸灵官；天一紫炁道曜星君、诸灵官；太一月孛彗星星君、诸灵官。由此可知，十一大曜实际上就是日月与五行之星加上四颗相对较小一点或说名气尚没有那么大的星体，合为十一。

“十一”这个数字看起来好像很偶然似的，其实也有易学的内在根据。其最根本的就是《周易·系辞上》的“天五、地六”之说。《系辞上》在阐述天地数码的时候又说：“天数五，地数五。五位相得而各有合。”所谓“天数五”指的是自然数中的奇数，即一、三、五、七、九，分别称作天一、天三、天五、天七、天九；而“地数五”指的是自然数中的偶数，即二、四、六、八、十，分别称作地二、地四、地六、地八、地十。“五位相得而各有合”，指的是自然数中的五个奇数与五个偶数的相配相得。孔颖达《周易正义》指出：“若天一与地六相得，合为水；地二与天七相得，合为火；天三与地八相得，合为木；地四与天

九相得，合为金；天五与地十相得，合为土也。”根据孔颖达的这个解释，天地之数的“相合”又可以转换成——水火木金土等五行的符号代码。这就是说，天地之数又可以同五行配合起来。另外，又有“天生、地成”的中合之说。在五个奇数里，“五”居于一三与七九之中；在五个偶数里，“六”居于二、四与八、十之中。居中在易学以及中国医学等传统文化的诸多分支里都是很重要的概念。如《周易参同契》说：“处中以制外，数在律历纪。”意即居处在中间以便控制外边的情况，这个数就体现在律历的纪元里面。古人认为，天作地合，以中为美。《汉书·律历志》说：

《传》（即《易传》）曰：天五、地六，数之常也。天有六气，降生五味。夫五六者，天地之中合。而民所受以生也。故日有六甲，辰有五子，十一而天地之道毕。

《汉书·律历志》一开始就引述《周易·系辞上》“天五、地六”的说法，并应用于天文学。它认为，《系辞上》所举这两个数，乃属于天地的“常数”。在天有“六气”，就是风、热、暑、火、燥、寒之行气，因为有了这六种“气”，所以才降生了“五味”。五与六，是天地中合之数。天下百姓凭借天地运气的中合而降生。所以，日的计算有甲子、甲戌、甲申、甲午、甲辰、甲寅，合称“六甲”；时辰有甲子、丙子、戊子、庚子、壬子，合称“五子”。五六的配合所得“十一”之数，就是天地的中合，天地运气周转，天干地支流行，因五、六汇合而成“十一”，天地运行就完成了它的周期，这就叫做“毕”。中国古代将易学天五、地六之中合而成“十一”的运气理论在传统医学中也有所体现。如《黄帝素问·六微旨大论》的一段对话就是证据：

帝曰：六气应五行之变何如？

岐伯曰：位有终始，气有初中，上下不同，求之亦异也。

帝曰：求之奈何？

岐伯曰：天气始于甲，地气始于子，子甲相合，名曰岁立，谨候其时，气可与期。^①

《六微旨大论》所谈论的是祖国医学中的“五运六气”学说。所谓“五运六气”概括而言，就是将十个“天干”（阴阳五对）与十二地支（阴阳六对）错综起来，以阴阳五行的对立统一和相生相克的“制化”次序所建立的一套时空描述模式，就时间而言，其根本的程序就是“六十”大数的周转，俗称“六十花甲”。引文中的黄帝所问的“六气”乃是“时气”。按照高士宗的解释，“六气”主时，乃以正月朔旦平旦为起始，一气主六十日，初之气为厥阴，属风木；二之气为少阴，属君火；三之气为太阴，属湿土；四之气为少阳，属相火；五之气为阳明，属燥金，终之气为太阳，属寒水。可见，“六气”与木火土金水是配合在一起的。这就是“黄帝”为什么提出“六气应五行之变”的由来。在“五运六气”的运转过程中，天气是从“甲”开始，地气是从“子”开始。“子”与“甲”相合也就是阴阳相合，而其根本所在即《周易》“天五、地六”之相合。这里，所蕴含的依然是“十一”这个十分奥妙的“数”。

通过易学“天五、地六”与中国传统文化的错综关系的考察，我们再回头看看《上清十一大曜灯仪》，就可以比较明朗地发现“十一大曜”所代表的“运气”思想底蕴。该《灯仪》作者在对“十一大曜”叙说祷祝之辞时往往涉及与“五运六气”有关的干支名称，如“皈命北方水德辰星伺晨星君”一节的赞咏辞曰：“嗟峨当丑位，壬癸洞灵君。”为什么说“当丑位”呢？这是因为古代用十二地支来表示一年的十二个月或者木星围绕太阳运转的周期。天文学的观察结果显示，木星的运行是与太阳及月亮

^① 清高士宗著《黄帝素问直解》第468页，科学技术文献出版社，1980年版。

相反的，即自西向东运动。为了测试时间的刻度，假定一个相反运动的行星，由东向西运行，这就形成了十二地支的刻度。那个假定行星的神化名称叫“太岁”，依照不同的时间刻度而有“十二太岁”。古代以十二地支中的“寅”表示木星与太岁相分离的关节点。这样，也就有正月“建寅”的计算方式。而正月是春天的开始，换一句话来说，就是春天开始于寅；由此反溯，则前一年的十二月就是“丑”，那是最冷的时期。所以，《上清十一大曜灯仪》说“嵯峨当丑位”。为什么又说“壬癸洞灵君”呢？这是以十天干在一方中的表示。十天干分纳于四面八方，壬癸就在北方，所以北方的伺晨星君才有“壬癸洞灵君”的别称。在易学上，北方是坎卦之位，于五行为水，而壬癸乃是水德的另一种符号代码。在这里，易学中的阴阳五行理论、术数学中的“运气”模式与天文星象符号已会通起来了。

假如从数码符号与卦象的互相转换角度再作进一步探究，还可以发掘出《上清十一大曜灯仪》有关“十一”的神奇数字尚有更深的意义。易学的“四营”之数七八九六，以“六”为老阴，所应者坤，坤土本是居中，而易学河图之中数为五，故坤土在中乃五六相合，虽然处“虚”而有罗络始终、旺于四季之妙用。关于这一点，我们从“中央土德地候镇星真君诸灵官”的祭祷与赞咏辞里就可以窥见其一二。其辞曰：

高穹符戊己，藏陆起重霄。五行尊暗曜，九土见光朝。

甘石^①推留伏^②，陶巫算沈寥。上仙垂雨露，伏地礼空遥。^③
“高穹”又称“穹苍”，就是苍天的意思。因为此《灯仪》是专为

① 按，甘石，指战国时代齐国人甘德与魏国人石申，此二人都精通天文学。

② 留伏：“留”当是指昴星，《史记·律书》有“北至于留”之语可证。“伏”，藏匿的意思，“推留伏”意即推算昴星之出入。

③ 《道藏》第3册第564页。

祭祷“十一大曜”而设，“大曜”本在天上，所以有“高穹”之称。文中“戊己”是居中的天干，象征土位。这个“中土”在中国古代的易学理论里本是很受看重又很神秘的场所。宋代俞琰说：

《易》曰：天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十。乃五行生成数也。子华子云：天地之大数莫过于五，莫中乎五。盖五为土数，位居中央，合北方水一则成六，合南方火二则成七，合东方木三则成八，合西方金四则成九。九者，数之极也。天下之数，至九而止。以九数言之，五居一二三四六七八九之中，实为中数也。数本无十，所谓土之成数十者，乃北方之一、南方之二、东方之三、西方之四聚于中央，辘而成十也。故以中央之五散于四方而成六七八九，则水火木金皆赖土而成。若以四方之一二三四归于中央而成十，则水火木金皆返本還元而会于土中也^①。

俞琰这段话实际上是根据易学“河图”数码排列而论的，把它化成表格就比较容易明白了：

五行	木	火	土	金	水
五方	东	南	中	西	北
天地之数	天三、地八	地二、天七	虚五与十	地四、天九	天一、地六
天干	甲乙	丙丁	戊己	庚辛	壬癸

俞琰指出，《易》中的天一至地十乃是“五行”生成的数码表示。他引用了子华子的话来进一步说明“中五”的重要地位。大体的意思包括几个方面：1. 在一至九的数里，“五”是居中

^① 《道藏》第20册第217页。

的。2.“十”是一、二、三、四汇拢于中央（相加）而成的。3.以中央的“五”同四方的一、二、三、四相加就产生出六、七、八、九。4.因为六、七、八、九是水火木金的成数，而中土“五”数既然又在生成六、七、八、九的过程中起了核心作用，那么四方的水火木金也就是依赖土而成了。5.至于一、二、三、四汇拢于中央，则又可以看作是水火木金归返于中土。这样一来，中土也就非同小可了。

由于中土五数的重要性，古人即“虚”之而不轻用，以显示其更大的“妙用”。宋代道士雷思齐《易图通变》卷一说：“四象无五，八卦无十”。雷思齐所讲的“四象”当然是太阴、太阳、少阴、少阳，其数为七八九六，所以说“无五”；而八卦之数一、二、三、四、六、七、八、九，所以说“无十”。朱熹在谈论河图与洛书之数时也说：“河图自天一至地十，积数凡五十有五，而其五十者，皆因五而后得，故五虚中，若无所为，而实乃五十之所以为五十也。洛书自一五行至九，五福积数凡四十有五，而其四十者，亦皆因五而后得，故五亦虚中，若无所为，而实乃四十之所以为四十也。”^①在朱熹看来，不论是河图还是洛书，“五”都是处中虚而“无为”的。所谓“虚”并非绝对的不存在，而“无为”也不是绝对的无所作为，而只是不乱为而已。

以“虚中”的立场审视一下上引《上清十一大曜灯仪》的祭祷颂词就会发现某些奥秘。为什么说“藏陆起重霄”呢？“陆”与“六”可以对转。“藏陆”就是“藏六”。地六与天五相合于“中”，因中虚而藏；但这种“藏”并不是绝对化为“乌有”，表面看来是虚而不存，但实际上它又在显示其无穷妙用，“起重霄”一个“起”字就有露峥嵘的意蕴。再说“五行尊暗曜”一句的“暗曜”为什么以“暗”字来形容呢？这是因为居“中虚”，而虚

^① 朱熹《晦庵先生朱文公文集》卷五十一《答董叔重》。

就是“暗”；尽管如此，这个“暗曜”却比那些明曜更为重要，所以在五行之中它是备受尊崇的，“尊”字的用意即在于此。从卦象来看，《上清十一大曜灯仪》所“尊”的暗曜就是“坤”。因为坤卦代表老阴之数六，居中则与五合。“坤厚载物，德合无疆”^①，因此受到景仰。这从其叙说功德之辞里可以得到进一步之佐证：“臣闻位正中央，时当长夏。仁义礼智主乎信，斯有望于成功；视听言貌正于心，乃不入于他道。茂著黄帝之德，是为天子之星。”^②意思是：臣下听说，地候镇星的位置恰在正中央，相匹配的时间是一年中的“长夏”^③。仁义礼智这四种品行必须依靠“信”德来保证，只有这样，才能够在谋事过程中获得成功；视听言貌必须建立在正心的基础上，才能合乎自然的礼节，不至于误入歧途。伟大的地候镇星，光显黄帝的德行，这是象征天子的星宿啊！可以看出，这段叙说功德之辞所贯穿的一个基本精神就是“中正”，它符合易学“崇土尚黄”理趣。所谓“位正中央”即是以坤土居中为基础而言的，与之匹配的“五常”（仁义礼智信）是“信”，而所谓“黄帝之德”则更直接地显示了对居中黄土的崇尚。这一切都是因“天五、地六”而来的。《上清十一大曜灯仪》虽然篇幅不长，但稽考起来却也可以发掘出许多有趣的易学象数符号密码。

（三）“五斗星君灯仪”的易学象数义旨

道教继承了上古星宿崇拜的宗教传统，尤其是东西南北中五

① 《周易·坤卦·象》。

② 《道藏》第3册第563页。

③ 古人以五行匹配四季，缺一，所以想出“长夏”来弥补，于是春夏秋冬加上长夏就合于五数。

方星斗更受到神化，并且配上了相应的崇拜仪式。五斗星君灯仪正是此等崇拜仪式的具体表现。考诸《道藏》，有关五方星斗的典籍为数不少，其中有一部分属于灯仪实施操作的文献。稍加考察也可以体会到这些文献所具有的易学卦象符号理趣。尤其是南斗、北斗灯仪更是如此。例如《南斗延寿灯仪》所述：

臣闻：天赋群灵均有自然之命，人怀大本，咸归皇极之中。养之者，福谢尤生；败之者，祸因自起。永惟宰制，实在司存。倘有祈禳，宜修诚恳。今辰，某洗心涤虑，养气存神，夙怀慕道之心，仰畏在天之像，谨依科式，建立星坛，备香花灯烛之仪，归命明德宫大圣南斗天府司命上相镇国真君。伏愿天诱其衷，咸迪绵长之道，物蒙其泽，悉无短折之凶。^①

灯仪作者这样向南斗星君叙说心仪：在下我听说，上天赋予芸芸众生形体，都具备了自然的命数；人缅怀天地的根本，最终都归到了“皇极”的中央。能够以“皇极”为根基来保养性命，那就可以使福祥增进；倘若使皇极衰败，祸乱就从自己的身上发生了。所以，应该使自己的行为永远符合于皇极所昭示的轨迹，这一切就在天地司化之中续存。假如举行祈禳祭祷仪式，应该先修养诚恳的心灵。今日，我洗涤心思，荡除纷扰的念头，畜养精气，存思元神，一向怀着仰慕大道的诚心，敬畏上苍所垂显的兆像，谨慎地依照传统的科仪法式，设立祭拜星君的神坛，准备了香花灯烛，一一陈列在科仪坛场里，谨把自己的性命归依明德宫大圣南斗天府司命上相镇国真君。但愿上苍能够为我的一片衷心所感动，使延生的运程得以增进，百物蒙受恩泽，都没有短命夭折的凶事发生。

《南斗延寿灯仪》这一段祷祝辞所出现的“皇极之中”很值

^① 《道藏》第3册第565页。

得考究。虽然仅四个字，但其内容却相当丰富。为了显露其易学象数理趣，有必要阐述一下“皇极”的问题。

“皇极”之称首见于《尚书·洪范》：“五、皇极，皇建有其极。”《晋书·武帝纪》：“地平天成，万邦以乂，应受上帝之命，协皇极之中。”这个“皇极”指的是帝王统治的准则；另外，又指帝王之位或皇室。不论情况如何，“皇极”一词的使用是相当早的。很可能魏晋以前所指的“皇极”与易学关于卦爻象数的“九五”之中有一定的关系，但那时尚未形成一套系统的理论；只是到了宋代，在道家学说与儒家思想融合的大趋势下才出现了以“中”为核心概念的易学象数流派。这个“皇极”易学象数流派是由邵雍建立的。邵雍，字尧夫，范阳人。《宋史·道学传》载，雍年三十，游河南，葬其亲伊水上，遂为河南人。邵雍少时，“自雄其才，慷慨欲树功名，于书无所不读。始为学，即坚苦刻厉，寒不炉暑不扇，夜不就席者数年。”邵雍受业于北海李之才。《宋史》卷四二七记载了其学习经历，颇与易学有关，如：“北海李之才摄共城令，闻雍好学，尝造其庐，谓曰：子亦闻物理性命之学乎？雍对曰：幸受教。乃事之才，受河图、洛书、伏羲八卦、六十四卦图像。之才之传，远有端绪，而雍探赜索隐，妙悟神契，洞彻蕴奥，汪洋浩博，多其所自得者。及其学益老德益邵，玩心高明，以观乎天地之运化，阴阳之消长，远而古今世变，微而走飞草木之性情，深造曲畅，庶几所谓不惑。”综合诸家记载，可知邵雍是一个勤奋好学的人，他拜李之才为老师，对易学中的“河图”“洛书”以及其它许多易图都有所传授，他探索易学隐微的道理，好像与神明沟通一样，通晓易学的奥妙神韵，学识广博，很有心得，他的学问越老越有名声，把玩易学象数图式的心灵高超而明亮，观察天地运转变化、阴阳的生长，以致社会古往今来的变迁、飞虫走兽草木的种种情状，都能够探研其妙理，达到真知不受迷惑的境地。这就是古文献之中所显示的

邵雍其人的学问人品行状。不论文献所描述的邵雍是一个什么人，他精通易学并且创立了“皇极”的易学象数模式则是可以肯定的。宋代以来的许多目录学著作都记载邵雍作有《皇极经世》。

邵雍笔下的“皇极”是什么呢？他的儿子邵伯温作了解释：“至大之谓皇，至中之谓极，至正之谓经，至变之谓世。”照此看来，所谓“皇极经世”就是讲“大”“中”“正”“变”道理的。换一句话说，这是作者根据伏羲氏所立的至高法则来观察和推测宇宙万物，尤其是人类社会变化规律以“御世”（驾驭管理社会）的一部专书。《皇极经世》内容广泛，其中相当重要的组成部分就是探究“先天学”。所谓“先天”具有本始的意义。作为一个易学概念，这并非始于邵雍，早在《十翼》当中便已见诸文字。《易·乾卦》之《文言》说：“夫‘大人’者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。”意思是说，具有广博学问并且品德高尚的大人，其行动遵循天地运转的规律。他的德操如天地一样覆载万物，他的圣明像日月一样普照大地，他治理社会依照春夏秋冬四时变化的法度，他显示吉凶就像鬼神那样奥妙；他先于天象而行动，天不会违背他；即便是后于天象而处事也能够遵奉天时的流迁变化规律。《文言》所称“先天”是指先天之象，它告诉人们，在自然界尚未出现变化迹象时就得预先采取措施。邵雍正是在这个基础上探究先天学后天学的。并把这些东西纳入他的“皇极”理论之中。在邵雍看来，先天之学是以“数”为其根本的，所以他的学说又直称为“数学”。与邵雍同时的道学家程颢曾经风趣地说：“尧夫（邵雍）欲传数学与某兄弟，某兄弟那得功夫，要学须是二十年功夫。”^①可见，邵雍以数为推导方式的“皇极经世先天学”是相当复杂的。不过，其符号模式则基本上

^① 《宋元学案·百源学案》。

来自易学。邵雍的《皇极经世》分内外篇，《内篇》是他自著，《外篇》是他的弟子记录其言论而成。该书通过《周易》六十四卦的推演，说明天地万物产生之前便已存在的先天图式，以为天地万物的化生都遵循这个先天图式。邵雍这一套理论虽然包容许多神秘性的东西，但却又提供了一个解释天地自然、社会人事的包罗万象的符号模式，开辟了思维的新空间。因此，在后来的象数易学中具有很大的影响。《南斗延寿灯仪》所言“咸归皇极之中”正留下了邵雍这种象数易学影响的踪迹。所云“仰畏在天之像，谨依科式，建立星坛”，即遵循着《皇极经世》当中那种推天道以明人事的理则。

（四）“三官灯仪”的象数易学理趣

所谓“三官”灯仪乃是祭祷天地水三官的一种仪式。今《道藏》中有《三官灯仪》一篇，虽然篇幅很短，但却演述完整。开篇即有多处涉及易学象数原理。兹引述一段，再来作稽考：

伏闻玄元妙道，运一炁而肇乾坤；清浊殊分，备三才而明日月。显晦分于昼夜，寒暑布于四时。人本冲和，为万类之最灵；性本清虚，因五行而受赋。列尊卑于贵贱，应罪福于因缘。是以三官考校，赏功过于无私；五帝纪明，著衍非而有在。切以人生下境，命系上天。星辰运转，值流逆而照临；运限推迁，遇刑克而冲并。^①

作者这段话告诉人们：我恭敬地听说，原初的玄妙大道，运转一点灵气而开发了天地乾坤；轻清之气上升成为天，重浊之气下降成为地，天地清浊分别，人居其中，这就是“三才”的位置。有了“三才”方显示出日月明亮的辉光。有明有暗，这才区别了昼

^① 《道藏》第3册第570页下。

夜；有寒有暑，这才流转出四时；人类本来是居于中和状态的，是宇宙万物之中最有灵性的。人性本来是清虚的，因为有了金木水火土才显示彼此禀赋的不同。设立尊卑以表示富贵与下贱的等级，对应功过祸福而知晓因果缘分之来历。所以，天地水三官考核校对，赏功罚过做到没有私心；东西南北中五方之帝记录表明，使种种是非都历历在目。切切记住，人虽然生在下土，但其命根却由上天所控制。斗转星移，各星宿之神明轮流值班，而照耀下界，运程命限在推移变化，会遇到刑冲化合。

此处所引《三官灯仪》的一段话与易学有关者主要在三个方面。首先是它与道教中的许多著述一样，采撷了《周易》中的种种术语，如“三才”“乾坤”等等。

其次，《三官灯仪》字里行间蕴含着汉代以来象数易学经常使用的符号结构体式。从某种意义上说，汉代的象数学实际上是《周易》与律历说相结合的产物。所谓“律”本是用竹管或金属管作成的定音及候气的一种仪器。古有“律吕”之称，分阴分阳，合为十二律。而“历”就是推算日月星辰运行以定岁时的一种方法。《易·革卦》：“君子以治历明时。”汉代的孟喜以律吕会通易道。从《新唐书》所载僧一行《卦议》所引孟喜之言可知当时卦象节气与律历相结合的大体情形。孟喜把坎震离兑称作“四正卦”，并且将之与二十四节气配给起来。在四正卦中，每一个卦分别主管一年二十四节气中的某一段。如坎卦主冬天，其节气从冬至到惊蛰；震卦主春天，其节气从春分到芒种；离卦主夏天，节气从夏至到白露，兑卦主秋天，节气从秋分到大雪；再以四正卦的每一爻主一节，二十四个爻分主二十四节气。焦延寿、京房对孟喜的一套象数易学加以发展，使得卦爻与时节之配合更加细分化了。《汉书·京房传》等记载，京房的老师焦延寿，著《易林》，擅长阴阳灾变之说，分六十四卦，“值日用事，以风雨寒温为候，各有占验”。据说京房对这一套也颇为精通，把分

卦值日之法弄得更为细密。按照这种法度，则“一爻主一日，六十四卦为三百六十日，余四卦震、离、兑、坎，为方伯监司之官。所以用震、离、兑、坎者，是二至、二分用事之日，又是四时各专王之气。各卦主时，其占法各以其日观其善恶也。”^① 这种配合方法是把《周易》六十四卦扣除震、离、兑、坎，剩下六十卦，每卦六爻，每爻代表一日，计有三百六十日。再将所扣除的四卦作为“方伯”^② 监司的所谓“官员”，代表春分、秋分、夏至、冬至，这四正卦虽然没有与其它六十卦放在一起，但实际上担当了更为重要的符号功能。焦延寿与京房对象数易学的这种发展，不仅使得占卜本身更具有“数学”的描述特色，而且使得整个易学与天象、时间运程结合得更为紧密了。由此所逐步完善的易学符号学在后来的宗教活动、政治活动、农事活动等方面都产生了不可低估的影响。《三官灯仪》所说的“显晦分于昼夜，寒暑布于四时”，实际上就是孟喜、焦延寿、京房以来所广泛使用的卦气流行法门。

复次，《三官灯仪》也涉及到易学的生命旅程预测术数。中国古人从“天人合一”的立场出发，认为人的一生有各自展开的运程，这种运程与天象是有关系的，甚至可以说是相对应的。这就是所谓“人生下境，命系上天”。既然是这样，那就可以通过星辰运转的时间测量以推算人的一生的兴衰吉凶。这种形式自汉代以来也是纳人象数易学的符号描摹大体系之中的。《三官灯仪》所谓“星辰运转，值流逆而照临”，是以北极星为恒定中心来推究天上二十八星宿运转情形。汉代以来的易学著重星宿与卦象的对应，而生命旅程预测之学也采纳了这种配合法度。《三官灯仪》

① 《汉书·京房传》。

② “方伯”原是一方诸侯的首领，商朝起就设立“方伯”之职。《礼记·王制》称“千里之外设方伯”。后来，以“方伯”泛称地方长官。

虽然并非是在为人推定生命流程，但却涵摄了此等内容。

另外，还值得再分析一下的是《三官灯仪》所说“运限推迁，遇刑克而冲并”一句。这反映的乃是生命旅程预测学说上的刑冲害化合术。生命旅程预测学说根据《易经》的阴阳原理推究天干、地支之间的刑冲害化合。所谓“刑”简单讲就是彼此妨碍、互不相和。根据宋代以前的命数推测，十二地支共有“三刑”，即子午卯刑、寅巳申刑、丑未戌刑。这就是说，一个人的“八字”如果碰到上面三种情况，那就代表着某种凶的信息。所谓“冲”就是天干与地支在阴阳性质上的相冲。就天干相冲而言，有甲庚、乙辛、壬丙、癸丁四种情况。按照方位之排列，东方为甲乙、西方为庚辛，东西对冲，因此作为东西方位符号代码的两组天干有相冲的关系；再从南北关系看，北方为壬癸、南方为丙丁，南北对冲，因此作为南北方位符号代码的两组天干照样也相冲。当然，四组天干相冲的原因还在于它们在阴阳性质上的区别。甲庚属于阳，乙辛属于阴；壬丙属于阳，癸丁属于阴。同性相排斥，所以也就“冲”起来了。再看十二地支也有相冲的情形，这就是子午相冲、丑未相冲、寅申相冲、卯酉相冲、辰戌相冲、巳亥相冲。地支的相冲，有其方位学的依据，它们在方位排列上乃是两两相对，迎面而来，这当然是“冲”了。从性质上看，“冲”表现为相克，即阳克阳，阴克阴。这样，讲“冲”的问题必然就涉及“克”了。与“克”有一定关系的是“害”，那也有六种情况。即子未相害、丑午相害、寅巳相害、卯辰相害、申亥相害、酉戌相害。这个“害”又名“穿”，也就是彼此互相损害的意思。地支上的“相害”象征客观事物相遇而损的情形。但是，事物往往是相反相成的，有“损”就有“益”，有“克”就有“化合”。所谓“合”就是和谐。表现在天干上，有五合，即甲己化土而合，乙庚化金而合，丙辛化水而合，丁壬化木而合，戊癸化火而合。合是以冲突的化解为条件的。我们知道，天

干与方位、五行本来也是可以互相转换的，也就是说，它们彼此可以成为转换的符号代码。例如，甲乙是东方的符号代码，也是“木”的符号代码；庚辛是西方的符号代码，也是“金”的符号代码。就五行来说，“金”是克“木”的。但“金”的符号代码“庚辛”一阴一阳，“木”的符号代码甲乙也一阴一阳，这就存在着“化解”的可能性。就甲乙来说，“甲”是阳，乙是阴；就庚辛来说，庚是阳，辛是阴。就像人类一样，同血缘者不可婚配，必须寻求外来者。这样，甲的家族就可以把他的妹妹“乙”嫁给本来相克的庚家族，作“庚”的妻子，于是相克就变成相合了。这种相合可以有不同的解释，或者说可以使用不同的符号代码。《三官灯仪》把“相合”称作“并”，即比肩并存，这是力图有所助益，使不利因素化解成有利因素。这种情况在十二地支中也是存在的。其基本情况有两类，一是“六合”，另一“三合”。六合指的是：子丑合土，寅亥合木，卯戌合火，辰酉合金，巳申合水，午未为太阳、太阴。“三合”指的是：申子辰合水，亥卯未合木，寅午戌合火，巳酉丑合金。不论是相冲、相克、相合，其体系赖以建构的基石就是阴阳五行，而阴阳五行恰是易学之根本。阴阳五行的配比往往与日月星辰之运程相联系，所以，《周易·系辞上》说：“法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，悬象著明莫大乎日月。”在古代的易学术数法门当中，每一个卦都可以配上五行，具体地说，就是将每一卦的六爻由下而上地匹配五行，并且同天干地支相对转，而这种对转又可以从天体的变化之中找到直观的象征符号。因此，古人有时又依照日月星辰的运转来推断社会人事的情形，虽然这种推断常常是牵强附会的，但却体现了一种依象连类的符号表达观念，并且深深地影响于古人生活的诸多方面。可以说，道门中人在这个领域有其独特的建树，在早期的经典《太平经》以及《周易参同契》当中，已经有根据日月星辰的运行轨迹来判断社会变迁的许多事例。《三官灯仪》所谓

“运限推迁”就是根据星象与易学数理来推测事物走向。所谓“限”是一种“时空刻度”，一方面日月星辰运转必然显示出春夏秋冬的四季变化和昼夜的交替，“限”是时间变化的关节点；另一方面，日月星辰的“推迁”本身又是一种空间运动，“限”同时是这种空间运动的刻度。不过，应该看到的是，《三官灯仪》并不是简单地谈论日月星辰的推迁，也不是单纯地了解“推迁”的情况，而是力图通过天象变化来为人事活动提供某种参照。从“感应”的易学原理出发，《三官灯仪》设立天地水三官的仪式，目的是想以这种仪式程序来联结物我天人。从这个意义上说，“三官”神称是“元符号”，而“灯仪”则是力图引动元符号信息的传递符号。尽管从现代人的目光看来，这种仪式的进行颇显神秘，命相冲克的说法也多有牵强附会之处，其糟粕性内容显然是应该加以批判的；但背后所贯注的易学象征思想，却也反映了古人对于人与天地万物关系的注意。

（五）“土司灯仪”的九宫八卦模式 与干支象数内容

在道教科仪当中，“土司灯仪”也很有特色。整个土司灯仪的操作所贯注的易学思想是很丰富的。如果我们将土司灯仪与上述三官灯仪相比较的话，那将会发现，土司灯仪对易学象数的融摄更为明显。

在道教中，“土司”并不是元明清时期统治者分封境内各少数民族首领的世袭官职，而是司掌土地的“神称”。道教认为天地之间四面八方各有神明掌管。就连每个人所居住的室宅也有管理的神明。“土司”简单讲就是司土之神。因为“神”在道门中人看来是无形的，它处在什么位置，人们是不可能用肉眼看出来的，所以在动土施工的时候难免要“侵犯”到神明的安身之处，

或者扰乱了它的安宁。在这种情况下，据说神明是不高兴的，甚至要发怒，从而对施工者进行某种惩罚。这种观念在《土司灯仪》中就有所表现。该书在开头一段就说：

凡居造作，致犯方隅。赖其教有金科，经存玉轴。昧之者，灾兴吉散；修之者，祸灭福生。以今某人爰于住舍，造作不时，动土役工，实有误干于禁忌，培基辟址，宁无冒犯于天星。谨择良辰，恭修净供。经开云篆，祈积蚌以潜消；科演琅函，迎众真之来格。^①

作者指出，凡居住室宅是由造作而来，建造房屋，多多少少会触犯四方以至边陲的神威。可以仰赖的是，处理好这种人神关系有宝贵的金科仪式，关于这种仪式的经典就保存在玉器装载的经轴里边。愚昧不知道使用的人，灾害就要兴起，而吉利的事情就要散失；懂得修持这种仪式的人，就可以去掉祸难迎来福祉。今日某人（按，仪式举行时，“某”字就由具体的名称所代替）兴建房屋室宅，恐怕造作不合于时宜，破土动工，违背干扰了神明的禁忌，培植土基，开辟舍址，希望不会冒犯天上星宿之神。所以认真地选择了吉日良辰，恭敬地摆上洁净的供品。开启云笈经卷，祈祷神明让我以往所积压的业障悄悄消失；因此，我按照仙家上品经教来演绎科仪，盛情迎接各路神仙降临斋坛。

有趣的是，土司灯仪所要“迎接”的神明不仅有居处于室宅方隅的，还有居处于“天星”的，而主管者似乎还是天星之神，所以灯仪供奉的主要是星君。具体说，就是“九方星君”。要迎接九方星君，乃需遵照九宫八卦原理举行仪式。这样，才能发生感应。在《土司灯仪》中，每一方的星君都配上了卦象，因此在仪式上每一宫卦成为灯仪的一个方阵。从符号学的立场看，每一个方阵就是一个符号单元。九方星君与九宫八卦相配，组成完整

^① 《道藏》第3册第578页。

的神明称号，它们分别是：东方震宫大圣三绿星君、东南方巽宫四碧星君、南方离宫九紫星君、西南方坤宫二黑星君、西方兑宫大圣七赤星君、西北方乾宫大圣六白星君、北方坎宫大圣一白星君、东北方艮宫大圣八白星君、中宫大圣五黄星君。在仪式操作过程中，九方星君之所以与九宫八卦相配合，在仪式造作者看来，还有一番不浅的道理。试看“三绿星君”灯仪的说辞：

伏闻震乃三阳之首，位居四序之端。在八卦以为先，处六甲以为长。能甲能拆，令庶物之蕃鲜；以惧以兢，使兆民而修省。资兴造化，垂象发生。凡有修营，虑多触犯。以今某人备严醮典，首谢真灵。^①

这段话大体是讲：我恭谨地听说，震卦乃是三个基本阳卦的首卦，它的位置处于春夏秋冬四序的开端。在八卦当中它居先，配上六十甲子它居长。能萌发破符，激发万物滋生繁衍；因震响恐惧，促使百姓警惕省悟。它资助事物的兴旺化育，显示兆象指示事物发生的轨迹。大凡修建营作之人，都必须考虑是否触犯震卦大圣三绿星君的事。所以，今天我等恭谨依照经典规范举办醮仪，首先答谢星君赞助、保佑的大德。

在营建造作实施中，本来应该考虑地上具有直接关系的神明才对，可是《土司灯仪》却是祭祷于九方星君，并且从震宫开始。这遵循的实际上还是那种天地对应的原则。为什么从震宫开始？《土司灯仪》在行文中作了说明，原因所在是震卦乃是“三阳之首”。其理出于《周易·说卦》：“乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母；震一索而得男，故谓之长男；巽一索而得女，故谓之长女；坎再索而得男，故谓之中男；离再索而得女，故谓之中女；艮三索而得男，故谓之少男；兑三索而得女，故谓之少女。”《说卦》阐述了八卦建立的一般原理。在易学中，乾卦与坤

^① 《道藏》第3册地578页。

卦是父母卦，其余六卦是子女卦。除了乾坤两卦之外，还有六卦，这六卦可以看作是六个子女，其中有三个男孩，三个女孩。这三男、三女是由于乾坤父母阴阳互相求合而得。文中的所谓“索”就是“求”的意思。《说卦》讲：乾卦是天的象征，所以称作父；坤卦是地的象征，所以称作母。父母阴阳互求，阳求合于阴得男，阴求合于阳得女。震卦是初次求合所得的男性，所以叫做长男；巽卦是初次求合所得的女性，所以叫做长女；坎卦是再次求合所得的男性，所以叫做中男；离卦是再次求合所得的女性，所以叫做中女；艮卦是三次求合所得的男性，所以叫做少男；兑卦是三次求合所得的女性，所以叫做少女。从卦爻位置来看，三男、三女的称呼也有它的内在原则，依据由下而上的易学卦位规则，震卦一阳爻居初，故为长；坎卦一阳爻居二，故为中；艮卦一阳爻居上，故为少。巽卦一阴爻居初，故为长；离卦一阴爻居二，故为中；兑卦一阴爻居上，故为少。震卦与巽卦都是长，以阳为先，所以主震宫而为祭祀。应该说明的是，《土司灯仪》所讲的“三阳之首”只是就乾坤所生“六子”而言，不包括乾坤大父母在内。

在乾坤六子之中，其排列顺序是按照爻位阴阳先后而定的，但在具体的仪式操作过程中又是按照方位轮转而展开的。由正东开始，依顺时针转动的方向，而东南、南、西南、西、西北、北、东北，最后是中央。这就是说，其顺序是先四方、四隅，后是中。如果以四方、四隅为外，那么“中”就是“内”。因此，其卦位的轮转是由外而内，由阳而阴。这种仪式的安排体现了自然方位周转的次序。当然，这种次序的确立，只是便于系列的展开。在确定次序之后，《土司灯仪》作者又根据每方卦位所禀赋的德行来拟定颂辞。例如对于“东北方艮宫大圣八白星君”：

伏以成终成始，潜施造化之功；时止时行，密显归藏之用。司权否泰，主掌兴衰；位次三阳，宫居八白。工既兴于

土木，咎恐犯于方隅。实虑过衍，用祈禳谢。^①

颂辞以饱含赞美的情感说，万物有开始有终了，这种周而复始的运作，是由于大圣八白星君，在暗中施行了造化的功德；停止或行动，一切运作为什么那样的有序，就在于星君秘密地释放了归总收藏的妙用。控制通闭之门，主管兴衰变化；位序是乾坤六子中的第三男，也就是少男，宫殿乃是八数之白。今日开工动土，我恐怕会触犯四方四隅的神明，实在担忧有造成过错的地方，所以根据法典举行祈禳仪式，答谢神明的保佑。

《土司灯仪》对“八白星君”的颂辞以“成终成始”作为起头，这是以九宫八卦方位的作用为根由的。后天八卦方位，即九宫八卦方位，除了中宫总主八方之外，其它八宫乃以艮宫为终结。根据周而复始的事物运行法则，终了同时也意味着事物新的开始，这就是“成终成始”的意蕴所在。既然有终有始，就有造作，而这种自然的造作，平常人是难于体会出来的，因此以“潜施”二字来形容。至于“时止时行”则是《艮卦》卦爻辞本有的意义。艮卦本初的象征底蕴乃在一个“止”字。其本体物象是山，而“山”即意味着“停止”。因为一座大山矗立跟前，一时进发不得，当然就应该停止前进的脚步了。但这也不是表示永远“停止”。因为由三画的经卦相重而成六画的别卦，艮卦也就意味着两座山相重。“山”上叠“山”，这就是“出”，而“出”就有行动。可见，“止”不是孤立存在的，它是与“行”相对待的，有止就有行，有行亦有止。^②

① 《道藏》第3册第580页。

② 关于“艮”的行止意义，请参看第三章第三部分。

（六）“三策斋仪”对易学卦象方位学的应用

在道教科仪传统上有“三策七品”之说，它们与易学象数也是有关系的。所谓“三策”是指金策、玉策、黄策。“七品”指的是三皇斋、自然斋、上清斋、指教斋、涂炭斋、明真斋和三元斋。这里侧重推究“三策斋仪”的易学象数蕴含。

“金策斋”属道教大型的斋醮科仪之一。它的服务对象是帝王一级的人物。因其规格最高，故以“金”标榜之，示其贵重。金策斋的宗旨是为帝王祈祷风调雨顺、国泰民安。有关它的功能，历代道教学者多有论述。《洞玄灵宝五感文》以为金策斋在于“调和阴阳，救度国王”。在古人的心目中，天体星象之失序、社会制度的紊乱，归根结底是因为阴阳失调，人类阴阳不调，感应于天体，从而天体也发生了阴阳乱位的征象。这种征象或表现为流星飞逝、山川崩裂，或表现为地震蝗灾、山洪暴发等等。当此类现象不断发生时就应及时举行金策斋科仪，以禳解之。“玉策斋”也是大型道教斋醮科仪之一。其服务对象是帝王眷属、大臣将相。按照古代的阴阳观，天与地相对应，皇帝与皇后相应。有天必有地，有君必有臣，有皇帝必有皇后。同时，天地阴阳与人类社会的阴阳又是相感通的。因此，当地地阴阳失序发生灾难时，就可以通过相应的方式来禳解。如果乱在阳，应由天子出面，举行金策斋；如果乱在阴，则应以皇后的名义举行玉策斋。由于大臣将相也属于阴的系列，玉策斋的服务对象自然也就延伸到臣相的等级。所以，大臣将相嘱托道门举行玉策斋就有了合理根据。至于“黄策斋”乃是一种度亡禳解科仪。所谓“度亡”就是济度孤魂亡魂，而禳解则是调理自然阴阳之失序。从功用上看，黄策斋的侧重点是用以超度亡灵，俗称之为“度亡道场”。

这种科仪之所以有“黄箓”之称，是因为“黄”乃是地之本色，地为众阴之首，孤魂亡魂入于阴世，故以“黄”为象征。而“箓”在这里可当作“簿记”解，只是这种簿记是专门用于鬼魂，为之上名录。黄箓斋虽然主要是因度亡而设，但其使用却不限于此。“三箓斋”作为一种以神学信仰为基础的仪式，自然包含了很浓厚的鬼魂迷信色彩。从科学角度看，这当然没有什么值得张扬的东西。但是，假如从符号心理的发掘以及民俗文化的立场加以观察，那就会看出其中也反映了民族文化在发展及流行过程中的纵横交错关系，而这种关系又是以易学的象数为其构造模式的。所以，就观察历史与文化脉络的意义上看，我们也有必要加以推究，以便对整个民族的语言符号思维有一个比较确切的把握。

“三箓斋”的典籍相当不少，这里谨择其要者略加分析。首先，我们来看看“金箓斋”。《道藏》中有《金箓斋启坛仪》一卷，题广成先圣杜光庭集。这部书篇幅不长，主要是陈述坛场设立的法度。依据杜光庭的介绍，金箓斋分外、中、内三坛场。外坛广四丈五尺，高二尺；中坛广三丈三尺，高二尺；内坛广二丈四尺，高二尺。都坛开十门，用长箓十二枚，短箓八枚。这些数字很值得注意，一个比较明显的迹象是三坛之设与易学的天地人三对应有关。至于都坛所用箓子，根据明确标明的名称，也可看出易学象数思想的渗透。如短箓八枚号之“八卦箓”。这八枚八卦箓别于坛外四角、四正之位。这合起来即是八卦方位。因此，可以认定，金箓斋坛场之设立乃是以九宫八卦为其定位标准的。另有所谓“八卦榜”依照八宫之次序，别以不同颜色，分置八宫方位。

“金箓斋”的举行除了和其它仪式一样需要设立坛场之外，还需要确定职司、启蒙、立戒，且依早朝、午朝格式展开。在操作过程中，行忏是其重要内容。从动作形态上看，行忏就是表示

对已经发生的阴阳失序承担起责任，且祈祷神明对其乱象加以调整。反映这种仪式操作的文献主要有《金篆斋忏方仪》。从这部科仪文献可以看出，其仪式乃是依照方位次序来进行的。换一句话说，这就是根据坛场之设立依方而礼赞神明。考其礼赞言辞，可知该等仪式不仅对八方神明虔诚祭祷，而且也遵照九宫八卦的结构来安排次序。例如对于北方：

臣等伏闻：镇岳标奇，据阴方而作固；玄丘耸翠，当北陆以居尊。生一气以含元，分三才而会道。仰扶天度，上保宸居。爰司罪福之门，以显幽明之位。今谨有皇帝，斋持法信，虔设道场，披露真文，奉修斋直，归命北方无极太上灵宝天尊、五气天君、北乡神仙诸灵官。^①

《金篆斋忏方仪》以主持者的口吻陈述：我等臣下恭谨听闻，天尊镇守灵岳，标识奇迹，谨据阴偶之方位而巩固真气；玄妙丘麓一派翠绿，因在北面陆地所以享有尊位。滋生一气而蕴含本元，分化天地人三才而通汇大道。仰望上端扶持天上星辰的度数，保护紫微大帝居处宫阙。把守罪福的门槛，故而显示了晦暗与明亮的位序。今日有皇帝前来修斋，持守道法灵信，虔诚地设立科仪道场，披露五方正信灵文，奉法修持斋门以达纯粹神妙的境地，谨归依北方无极太上灵宝天尊、五方灵气各位天君以及北都诸位禀赋真灵的仙官。

《金篆斋忏方仪》这段斋辞虽然并没有直接言及卦象，但实际上是以其它符号代码蕴含了卦位数理。其要点有：（1）关于“生一气以含元”，这蕴藏着易学洛书九宫信息，其根本所在就是一个坎卦。因为易学的洛书数阵以“一”至“九”的自然数分列于九宫八方，“一”这个数就在正北之方，因此我们可以把“一”看作是坎卦的符号代码转换。萧吉《五行大义》卷一说：“九宫

^① 《道藏》第9册第84页。

数，一起自北方。始者坎一、正北，应天之始。始无二故一；北方，五行之始，所以五行在北方，故云阳气之始。”^①又说：“天以一生水于北方，君子之位，阳气微动于黄泉之下，始动无二，天数与阳合而为一，水虽阴物，阳在于内，从阳之始，故水数一也……老子云：天得一以清，地得一以宁。是知皆有一义，唱和同始。”^②萧吉这些阐述可以成为《金策斋忏方仪》的注脚。他讲的是关于《易》图书之学中的“洛书数”与五行方位的配置原理。大体意思是说，北方本是阴方，九宫的数就从北方开始，故而以“一”为起点，而坎卦也配于正北之方。因此，坎卦就是“一”，反过来说，“一”就是坎卦。基于这样的道理，图书之学干脆把“一”与坎卦连称，谓之“坎一”。从五行学角度看，水在北方，它也表示了五行的开始。考察一下《尚书·洪范》，我们可以看出，五行的排列是以“水”为开头的，这绝不是偶然的，它表明很早的时候五行划分即是以方位为前提的。《金策斋忏方仪》在这一点上与古义是相符合的。因为“生一气以含元”是在礼赞北方神明时说的，可见“一”即表明它是属于北方的。在这一句话中“含元”二字尤其具有深意，“元”一方而是表示开始，另一方而则是表示阴中含阳。因为“元”也可以说是“一”的符号转换，从数码关系看，作为起始的“元”或者“一”都是奇，而“奇”即属阳，由于这个“阳”出于北面之阴，所以说“阴中含阳”。萧吉《五行大义》说此方此时“阳气微动”是很确切中肯的。（2）关于“分三才而会道”，亦基于易学河洛九宫数理，是“一义”唱和展开的结果。天地之数，天生地成。天“左旋”，而地“右转”，于是水木火金土俱备。萧吉《五行大义》说：“阳

① 萧吉《五行大义》第76页，台湾武陵出版社1983年影印本。

② 萧吉《五行大义》第49~50页，台湾武陵出版社1983年影印本。

动而左长于东方，长则滋繁，滋繁则数增，故木数三也。”^①又说：“三，木之生数；八，木之成数。五行始于东方，故云三出；八而成长，故曰八舒。”^②按照萧吉的解说，数分阴阳。阳数起于一，一在北方，阳动而左旋，至东方春木而三数具，五行生化万物，从木开始，因为“木”是春天象征，位居东方，春生不息，为起始表征。“三才之道”即蕴含着这种生长的数理。天一、地二、天地合而生三，三则化万物。所以老子《道德经》有“道生一，一生二，二生三，三生万物”的说法。这个道理在汉代纬书中多有发挥。如《春秋元命苞》称，“胎错舞连，以钧一。动合于二，故阴阳受；成于三，故日月星序。”^③可见“三”这个数字非常重要，“天地人谓之三才，是为三者，物生之常数，因而各生三，本三而末九，所以十二，《元命苞》言数成于三，合于三，三月阳极于九，故一时九十日也。”^④这里所谓“一时”就是一个季度三个月。按照这个描述，天地人三才即表示事物发生的三大基本要素。三才相参，从而展开了事物发生、成长的时空。联系汉代以来有关卦象五行的意义阐释可知：《金策斋忏方仪》所谓“分三才而会道”，一方面表示天地人是因阴阳相分而来，另一方面又展示，三才化生而出现的数码符号链条是“大道”运行轨迹的一种描摹。

与“金策斋”贯注易学数码意蕴一样，“黄策斋”也多兼及卦象数理。这在《太上黄策斋仪》一书中就有许多例证。该书凡五十八卷，题唐广成先生杜光庭集。其内容乃是各类黄策斋仪的汇编，每卷各一题，共五十八种斋仪，广涉人臣消灾、安宅、忏

① 萧吉《五行大义》第50页，台湾武陵出版社1983年影印本。

② 萧吉《五行大义》第56页，台湾武陵出版社1983年影印本。

③ 转引自萧吉《五行大义》第56页，台湾武陵出版社1983年影印本。

④ 萧吉《五行大义》第57~58页，台湾武陵出版社1983年影印本。

禳疾病、普度幽魂诸事。在依方礼忏恳祷方面，该书所涉卦爻数理与《金篆斋忏方仪》很相类似，但更有卦理的连环意义：

臣等伏闻：艮山耸翠，流坎水之余波；天宇浮青，肇震木之嘉气。扬至化于苍元之境，扇灵风于紫极之庭。仰睿德以发生，伫神功而开度。今谨有黄篆大斋主某乙，上惟家国，爰洎君亲，谢过祈恩，建斋行道。谨斋黄纹之缙一匹、金龙一枚，归命东北方无极太上灵宝天尊、梵炁天君、东北乡神仙诸灵官。^①

这段斋辞意思是，我等臣下恭谨地听说：艮卦高山苍翠欲滴，徐徐流出坎水余波；广袤天空云透青天，震卦肇开春嘉旺气。在苍元胜境飞扬着本初造化的精微，于紫极广庭煽起了神妙清凉的和风。仰赖仙睿圣德，万物因之而发生；谨依神明上功，起造化而度人。今日有举办黄篆大斋的主人某乙，为了家庭国家，至于君子亲属，感谢神明消解罪过，祈祷天降浩恩，所以设立斋坛广行道法。谨慎地奉上黄纹之缙一匹、金龙一枚，归依身家性命与东北方无极太上灵宝天尊、梵炁天君、东北乡神仙诸灵官。

从后天八卦方位来看，艮卦位居东北，其本象是山，所以有“艮山”之说。作为一种骈体文，斋辞作者尽可能采用华美的修饰，“耸翠”二字即是出于这种考虑才使用的，这样做当然可以增加“艮山”的形象性；但是，对于易学象数之理来说，却未有什么值得考究的地方；倒是后面所谈到的“坎水”与“震木”更需要思索一番。本来，与东北方位相配合的只是艮卦，为什么又言及“坎卦”与“震卦”呢？这是不是作者画蛇添足呢？当然不是。假如我们联系易学史中的“互体”符号模式来解读这个现象，就可以比较清楚地明白其意蕴。所谓“互体”乃是古代易学家解释《周易》卦象的一种方法。这是把一个六画卦中的第二爻

^① 《道藏》第9册第300页。

到第四爻、第三爻至第五爻看作内含的两个经卦。因六画卦本来就有上下两个三画卦，从中再分出“内互”与“外互”，就有四个三画卦。比如《屯卦》，本有下震、上坎两经卦，中间又有两个互卦，上互卦是艮卦，下互卦是坤卦。作为一种卦例，互体之法，在先秦已经有使用的例证。如《左传·庄公二十二年》载：“陈侯使筮之，遇《观》之《否》。”释者谓：“坤，土也；巽，风也；乾，天也。风为天于土上，山也。”对于这段释辞，有两个关键词应予首先弄通。一个是“遇”，这表示在占筮时碰上了某个卦；第二个是“之”，这是“变”的意思。“遇《观》之《否》”是说占筮本卦是《观》卦，因为爻变，所以《观》卦变成《否》卦。按照变卦原则，凡阴爻遇六者、阳爻遇九者，都必须变爻，阳变阴，而阴变阳。《观》卦下为乾而上为巽，初爻至四爻皆变，所以就成了《否》卦。其卦象下坤上乾。释者所谓“坤，土也”是就《否》卦说的，而“风，巽也”则是就《观》之上卦说的。至于“乾，天也”则是就《否》卦上卦说的。而“风为天于土上”就是据“互体”之义例而发的。因为《否》卦之六二爻至九四爻下两爻为阴，上一爻为阳，刚好构成一个“艮卦”，艮的本象是“山”；《否》卦的六三爻至九五爻，下一爻为阴，上两爻为阳，刚好又构成一个“巽卦”，巽为风，居上属天，故称“风为天”；而“于土上”一语是说这是以《否》下卦坤为根基的，互体卦中的艮也以“坤土”为基，山是座落在土上的。由此可见，《左传》这个卦例对于互体原则的应用是明显的。互体之法，在汉代颇为盛行，尤其是孟喜、京房一派象数学更是如此。三国时期的虞翻也重视互体。魏晋以来，释《易》者也多有应用“互体”义例者。唐朝李鼎祚《周易集解》多引汉魏间易家“互体”说，这显示了“互体”作为一种释《易》义例影响是巨大的。《金策斋忏方仪》所涉“坎水”与“震木”正合于“互体”说。再从后天八卦方位看，东北方之艮卦恰好被正北的坎卦与正东的

震卦所夹，所以“互体”法又基于八卦方位之理则。

（七）“祭炼科仪”与易学象数理趣

“祭炼”是道门对死者亡魂的一种度化方式。作为一个仪式类别，“祭炼”乃是“祭”与“炼”二者的合成。元代张逊《太极祭炼内法·序》说：“所谓祭者，设饮食以破其饥渴也；所谓炼者，以精神而开其幽暗也。至使沦滞之徒，释然如冰消冻解以复其本真。”^①就仪式的成熟形态而言，祭炼出现较晚。陈耀庭先生认为，它产生于北宋末年而流行于南宋^②；但它的渊源却颇早。大约出于东晋时期的《灵宝无量度人上品妙经》说：“制魔保举，度品南宫。死魂受炼，仙化成人。”^③从这段文辞可以看出，至少在灵宝派之中，已经注意到“炼度”问题，酝酿着炼度仪式的建立。按照灵宝派关于师承的说法，该道派发端于徐来勒、葛玄和郑隐。所以，张宇初在追溯其来源时言及徐、葛、郑“三师”，指出“灵宝之要而炼度之简捷，犹以祭炼事略而功博”^④。据此可知，道门把祭炼当作“炼度”中的一种，并且以为在汉末三国时期即已流行于世。当然，祭炼的成熟完善，应当是在南宋的事。宋末元初由郑所南编辑的《太极祭炼内法》是目前所见关于“祭炼”科仪中比较有理论内涵的代表作。在这部书里，就有许多内容涉及易学象数问题。因此，本章将以之为主要文献来加以考察。

关于《太极祭炼内法》的易学蕴含问题，在其序言中已略有

① 《道藏》第10册第440页。

② 见陈耀庭先生《道教科仪和易理》，《道家文化研究》第11辑第352页生活·读书·新知三联书店1997年版。

③ 《道藏要籍选刊》第4册第478页。

④ 《道藏》第10册第439页。

勾勒。张宇初指出：

《易》曰：一阴一阳之谓道。天地之大，万汇之众，凡囿于形炁，窒于道器者，莫非阴阳二炁流行而有焉，故原始返终，死生之说，幽明之故，亦莫非流行诘信之著见者也。是故鬼神者，二炁之良能，造化之迹。举不违乎诘信，动静而已耳。吾道之谓死魂受炼，生身受度者，岂诬世者哉？盖以阳炼阴，即以流行之炁炼不昧之神也，则已散之炁必聚，已昧之神必觉。诘者必信；沉者必升矣。是皆理炁之宜然也。^①

张宇初一开始就引用了《周易·系辞》来说明祭炼科仪的基本思想理趣。他指出，《易》所谓“一阴一阳”称之为“道”。这可以从天地宇宙万物当中得到证实。天地如此的大，事物这样的多；凡是有形体、有道理器具规范的，都是因为阴阳两种炁的流行而发生。所以追究本原，探讨生死大事、考察晦暗与明亮的道理，也应该从阴阳流行、屈伸的迹象上来获得见证。因此鬼神这两样东西，就是阴阳二炁良好功能的体现，也是造化所显示的迹象。举止不违背屈伸规律，其实这个规律只不过动静而已，因为动静乃是阴阳的见证。我等道教所说的死者灵魂受到祭炼，有生的身体受到济度，难道是不实在的欺骗世人的言辞吗？以阳炁来炼阴魂，其实就是以活生生的流行着的炁来炼那还没有消失在晦暗之中的魂神而已。这样一来，已经丧失的灵气必然再度聚集，已经昏昧的精神必然会有感觉。因为屈曲之后必然会伸展；沉沦之后也必然要上升。因为世间理与炁的作用会使之发生这样的效应。

必须指出，张宇初是从有神论角度来考虑问题的；但我们从中却可以发现由易学因袭而来的思考方法，这个思考方法就是因物比类，阴阳应象。张宇初抓住“阴阳”二字实际上就是抓住了

^① 《道藏》第10册第439页。

易学的精髓，因为易学的所有卦象都出于阴阳。张宇初的概括基本上符合郑所南《太极祭炼内法》的精神。的确，此书的内核就是围绕阴阳应象而展开的。

首先，《太极祭炼内法》的名称即与易道有关。大家知道，《易·系辞上》有“太极”之说，以为太极是发生的本初，因太极而生发两仪。本来，太极表示的是阴阳未分的状态，虽然未分却包含了阴阳的一切即将展开的信息。到了《太极祭炼内法》，这个太极就化为“太一”了。翻检其行文，我们可以发现“太一天尊”实为该“祭炼内法”的主体神明。作者力图通过自我内在的存想，与太一天尊进行沟通。根据作者的描述，太一天尊有其文化上的来源。《太极祭炼内法》卷下说：

或问太一天尊之义。余曰：《礼记·礼运》曰，礼本于太一，变而为阴阳，转而为四时。《家语》曰，太一者，元气也。是推造化之源也。《史记·天官书》曰，中宫天极星，其一明者，太一常居也，以其北极中一星不动，故乃为众星之主也。《庄子》曰，主之以太一，亦至理也。^①

作者以设问的形式来阐述“太一天尊”之义理。有人问“太一天尊”到底意味着什么？作者引用《礼记·礼运》篇说，“礼”是以“太一”为本的，太一变化而有阴阳，阴阳运动而有春夏秋冬四时。《家语》说，太一，就是元气。他认为这是推究造化的本原。《史记·天官书》说，天上中宫里有天极星，其中最为明亮的就是太一，它永恒地矗立在那里。就星宿的关系来看，北极居中，一星不动，所以成为众星拱卫的主体。《庄子》说，以太一为宗主，这也包含着至理要妙。

这段问答言辞显示作者力图从自然界的客观存在去寻找“太一”的根据，指出了“太一”的元气本质，又从天文学的角度探

^① 《道藏》第10册第459页。

究“太一”的物象本原，这就使“太一”之说落实到了物质的层面上。不仅如此，作者更把“礼”一类的东西也归属于“太一”，这就建构了统一的或者说是“一元化”的思想模式。在这段论述中，作者虽然没有明指“太一”就是“太极”，但实际上已经把两者相通起来，因为他引用《礼运》篇来说明“太一”，将“太一”作为“阴阳”发生之本，这意味着对“太极”生两仪的认可。这里的“阴阳”就是《易经》所讲的“两仪”，至于“转而为四时”可以看作是两仪生“四象”，因为春夏秋冬四时本可以同“四象”相配；反过来，四时就可以成为四象的代码。从这种意义上看，《太极祭炼内法》所谓“太一”，即是“太极”的另一种说法。只是出于宗教的炼度需要，作者从古已有之神称中选择了“太一”来作为他论述展开的核心语词。因此，可以说，内文中的“太一”与书名中的“太极”是相对应的，其本象是一致的。关于这一点，我们从《太极祭炼内法》中的另一段问答言辞可以得到进一步的佐证：

或问：如何曰“太极炼度”？

曰：太极炼度，其始本出于灵宝法。以此法简易，原于太极葛仙公之派，因曰“太极祭炼”，犹曰“灵宝炼度”“南昌炼度”。各因所出而名之……或又谓太极炼度者，人人物物皆具一太极，一一幽魂，一一亦具一太极。降本流末，遂堕为幽阴之鬼；原始要终，当还其本然之天。其受度生天之理如此，故曰太极炼度。^①

有人问什么叫做“太极炼度”？《太极祭炼内法》作者回答说：所谓“太极炼度”这种道教科仪，最先是出自灵宝派的法脉。因为这种科仪法门简单易行，它来自太极葛仙公（葛玄）所传授的道派，所以称作“太极祭炼”，又有别称“灵宝炼度”或者“南昌

^① 《道藏》第10册第460页。

炼度”，都是因其师承关系而命名的；另一种说法，以为“太极炼度”基于这样的道理：世间所有的人和物都有太极，而所有的“幽魂”本来也有太极。太极是根本，有本就有末。为什么人会堕落为阴魂幽鬼，就是因为他没有守本；明白了这样的道理，就应该归根复元，回到本然之天的状态去。人的降生禀赋天然之气就是这样的，因此称作“太极炼度”。这段话虽然是解释书名的，但却明确地阐述了作者关于“太极”意义的看法。他所谓“还其本然之天”就是回归《易》所讲的“太极”混沌状态，这就是原始的气化状态。对照一下上面所引用的关于“太一”属性的一段话，可以发现“太一”与“太极”在本体意义上的一致性。

其次，既然，“太一”乃是易学中的“太极”的另一种表示，那么当作者把太一的内涵加以具体化的时候，便意味着易学以太极为本根的卦象符号链条的信息的展开。照《太极祭炼内法》作者的描述，由于“太一天尊”乃本于混沌元气，一元化生，阴阳两具。这个“阴阳”既包容天地自然，又涵盖人类社会。生人为阳，死人为阴。阴是末，而阳是本。以太一天尊为法象就是要以阳气来炼度阴质，即升阳而降阴，使那些幽昧之魂再度凝聚阳气而复原。这在今天看来当然是无稽之谈，他的元气论在此处与迷信观念交杂在一起了，在外形上给人以神秘的感觉，其糟粕性的东西当然是必须予以剔除的。但也应该看到，在深层次哲理层面中又贯注了易学的阴阳消长理论。在《太极祭炼内法》卷上，作者从太一天尊形象的存想出发，引出了具备易学阴阳意义的“水火”概念，陈述了“水炼作用”与“火炼作用”两大程序。

关于“水炼作用”，作者指出：

先想两肾中间有一点极明。须臾，如大月轮。注视良久，水火交媾，玉池水生，其月轮竟升顶上，如十五夜半月色光明，其月正在东井八星之间。始作，用黄华水。当存月正在东井八星间，自然夹脊，水如天河，升贯顶中东井之

间。其月光照耀于顶中天河之源，激成黄色水华之水，渐渐浸润上腭。须臾，觉其水自顶中流于舌上而下满口，甘润香美。^①

关于“火炼作用”，作者指出：

存想两肾中间一点真炁。须臾，如大红日轮。注视良久，水火交媾，玉池水升。其日轮竟升于绛宫，发灿烂流金之火，即见飞焰化成大火，遍空炎炎，一切幽魂皆喜悦入火冶炼，一一火光绕身。至受炼毕，回目向下，内观其火，自然不见。^②

这里所引用的两段文辞实际上是在叙说如何激发人体本身的能量来祭炼幽魂的问题。其要略乃是“存想”二字。其下手处是两肾之间。前一段关于“水炼作用”，其存想之心象突出一个“水”字，其对应体是“月轮”。祭炼者存想自己两肾中有一点了了分明，接着就看见一轮皎洁的月亮。内心凝视这轮月亮，久久而不离开，于是两肾之间发生了“水”与“火”的阴阳交会。这时，口中的津液缓缓而流，两肾中的月轮慢慢地向上升，好像是十五望月那样圆满，那样光明。其位置恰好在“东井八星”之间。所谓“东井”就是二十八星宿中的“井宿”，它属于南方七宿之首。《礼记·月令》说：“仲夏之月（指月份），日在东井。”《诗·小雅·蓼莪》：“维南有箕”。唐代孔颖达疏：“郑（玄）称参旁有玉井，则井星在参东，故称东井。”由此可知，“东井”原为天上的星宿，但在这里是作为方位的一种描述符号。古人以二十八星宿来划分天上的区位，同时也以二十八星宿来指示地上区域和人体结构方位，这是天地人相对应的一种思想体现。从天地人对应的立场出发，《太极祭炼内法》作者把二十八星宿引入人体方位的描

① 《道藏》第10册第444~445页。

② 《道藏》第10册第445页。

述之中，其目的就是为了指称存想的程序。至于后一段关于“火炼作用”的叙述刚好与前一段相反，所突出的是一个“火”字。这个步骤也是从两肾入手，但其存想的物象则不是“月轮”，而是“日轮”。因为“日”是火的象征，也是火的本原所在。作者极力描写存想日轮时的奇妙景观，可以看出火势的步步升级，先是激发出“流金”之火焰，接着是火焰化成了大火，再来是遍空皆火，于是幽魂就来受炼。这当然只是祭炼操作者的主观想象，是基于信仰主义立场而发的。值得注意的是，作者这种存想祭炼程序乃是以易学阴阳法则为指南的，其间尚蕴含着卦象符号。因为所谓“水火”在符号上可以转换成坎离两卦。在易学中，坎为水，而离为火。《太极祭炼内法》在两段文辞中都出现了“水火交媾”，这就突出了坎离的相济原理。丹家内功修炼，讲究水火既济，即坎离二卦的交感作用。《太极祭炼内法》作者把这种出于易学象数理论的内丹学引入了祭炼法门之中，从而显示了阴阳应象的普遍性原则。另外，关于这两段言辞中，“东井”也蕴藏着某种易学信息。作者在陈述月轮位置时特别指明“东井”，这并非偶然。在《周易》里，“井”也是一个卦象，居全体卦象的第四十八。所以，“东井”之星宿，当暗合“井卦”之义理。《易·井卦》之《彖》说：“巽乎水而上水，井；井养而不穷也。”井卦之象，下巽而上坎。《彖》的意思是讲：顺着水的渗透脉络，而往地下开孔引水向上，这便是水井。水井养人的功德无穷无尽。井的功用所在就是因为有泉水。这恰好与《太极祭炼内法》关于“水炼作用”的理路相合。

复次，《太极祭炼内法》以水火既济为祭炼，合易学阴阳大义；但又以“收拢凝聚合一”为归根还原。作者指出：祭炼之法，千头万绪，枝分蔓延，“今法只主太一天尊也”^①。按照这个

^① 《道藏》第10册第457页。

意见，则郑所南的《太极祭炼内法》就是以太一天尊为其祭炼的总法象。这个总法象其实又是与易学河洛数理的“天一”相合。

惟太一天尊，太一两字尤为微妙。天者，至也。一者，不二也。苟悟至不二之理，能守其至不二之天，则精神魂魄悉聚而不散，离种种边，非空非色，寂然不动，浑然至真，还我本然天真之一。此一者，非一之一也，乃我本然之天也，以一其众魂不一之妄心。随心现化，而曰太一天尊。^①

这是见于《太极祭炼内法》卷下的一段话。作者指出，祭炼科仪，万法归宗，唯有“太一天尊”为切要所在。“太一”这两个字尤其包含了精微妙义。“太一”可以看作“天一”。什么是天一呢？“天”就是“至”的意思，即至高无上；而“一”就是专一而没有纷纷之枝叶，这叫做“不二”。如果能够悟出至为崇高的“不二”道理，能够意守至上不二的本真之天，那么精神意念三魂七魄就可以做到凝聚而不散失，离开了种种旁支歧义，在这种状态里，既不是绝对的“空无”，也不是绝对的染色；本心十分的寂静，没有被外界信号所扰动，浑然一体而真朴，那就是回归到了我自己本来的天然纯真的“一”的状态。这个“一”也不是一般数字所讲的“一”，而是我本来未曾受雕琢时那种极为淳朴的天然情状。在达到这个状态时，就以之统一规范众生魂魄纷纷攘攘歧出多端的虚妄心态。这个随着内心纯一无二而化现的形象就叫做“太一天尊”。

按照《太极祭炼内法》作者的描述，“太一天尊”其实并非是宇宙中的“大神”，而是由内心伸展而出的一种形象。作者在这里显然破除了外在神秘性，而进入了因类设象的符号表达思维世界。当然，这个说法决不是仅靠个别言辞推论的结果。实际上，在《太极祭炼内法》的字里行间，不时地涉及这个问题。这

^① 《道藏》第10册第459页。

从下列一段问答也可以得到进一步的说明：

或问：道生一。太一天尊毋乃几于数乎？

曰：总万于一，不一于一，而还我之天于太极未兆朕之前。无形无名，非同非异。故曰太一。至于是，道亦泯也。况于数乎？应化之真，不得已而有天尊之名。^①

按照这个发问，可知有人曾经把“太一天尊”看作是由老子《道德经》“道生一”推导而出的。既然如此，提出“太一天尊”是差不多出于“数”的问题也就可以理解了。针对这个问题，《太极祭炼内法》作者做出回答。他指出，归总万物于“一”，让纷繁复杂的多样性统一到本真之“一”上面来，使我心中的自然世界回复到“太极”没有形气发散、没有征兆迹象的元初，那是没有形状、没有名称、没有“同”的意味、没有“异”的感受。所以叫做“太一”。在这个时候，连“道”都泯灭了，何况“数”呢？应象感化，原其本真，这是出于不得已才设立“天尊”的名称。在这段论述中，作者并非是简单地回复到易学的“太极”阶段，而是进一步朝本根的方向追溯。尽管这已经越过了“太极”的界限，但在理则上却又合于易学的“逆数”思想。《易·说卦》称：“数往者顺，知来者逆。”按照易学的先天八卦方位模式，八卦在八方的排列有一定的数字关系，左旋右转，一顺一逆。在易学中，“逆数”有两种意义，一是指由今日逆计来日，另一则是指复归。关于“复归”也可以看作是“反易”的一种表现形式。《易》认为宇宙间一切事物的运动、变化和发展，都是由于互相对立、相反两种现象或力量的互相推动面向前演进的结果。《易·乾卦》之《象》说：“终日乾乾，反复道也。”按照《说文解字》的解释，“反”就是“覆”，即回复反转。《易》的回复反转思想给老子以极大的启迪，所以他将之发展为“反者道之动”。

^① 《道藏》第10册第459页。

而汉代以来的道教学者，则将这种反复的理念用以指导修仙，以“逆”为修仙之指向。所谓“逆”其实就是复归。《太极祭炼内法》以“太一”为宗，试图追溯“太极”未兆之先，这正是逆数复归思想在科仪上的应用。

三、从科仪语言看易学 象数的隐性影响

研究科仪中的易学象数理趣，这不仅可以从其类型方面考虑，也可以从其语言形式方面考虑。所谓“语言”有狭义与广义之分。狭义的语言是指通过声音的传播来表达思想的一种交流工具；而广义的语言则泛指一切可以表达思想感情信息的符号传达系统。本章所谓“科仪语言”主要是从广义的角度说的。

（一）从系统的语言符号性看道教科仪 与易学象数之关系

道教科仪是一个系统，这是没有疑义的，因为它本身不仅是由许多信息表达的形式单元组合起来，而且构成一个相对独立的整体。我们可以把这个整体看作一种语言的表达形式，它有自己的动作形式、声音形式、物象形式。这一切可以统称之为“符号语言”。对这个符号语言系统进行分析，可以发现背后所蕴含的易学符号理则。因为科仪系统既然是符号化的，而易学在本质上也是符号化的，这就存在着互相沟通的桥梁。再说，由于符号化的易学表达系统先于道教而存在，因此道教科仪以易学象数符号为其根基，这是符合思想发生与发展逻辑的。当然，我们不能仅

仅依靠逻辑推理就断定两者之间的关系，而应该通过具体的阐述与证明才能将两者的关系比较有说服力地显示出来。

为了从符号语言的角度揭示道教科仪与易学象数之间的关系，我们必须首先对道教科仪的符号性问题有一个说明。道教科仪符号性从总体上讲指的是它由一系列具有代表意义的科仪群组合而成。这些科仪群可以分解为不同的科仪体，即具有相对独立性的科仪个体；而科仪个体亦可分解为科仪元，科仪元可分解为“物”的或人的组合因素。作为科仪组合的最小单位——“科仪素”游离于科仪元时就没有科仪的代表意义；但是，当它们被组合起来，构成科仪元时便具备了符号性。例如说手印，当它发生于普通人的手上，只能是一种自然状态的手势动作，这时它并没有宗教的指称意义；但是，当手印发生于举行斋醮科仪的道士手中的时候便生成了特殊的宗教代码蕴含。这一点与易学的卦象符号之生成原理是一样的。本来一个线段或者两个线段，孤立存在时并没有“阴”或者“阳”的指称意义，但是，当它们被置于卜筮的特殊环境中就产生了符号代码意义。从这个角度看，像手印之类的道教科仪素可以类比于易学卦象的阴阳爻。当然，这只是从符号意义生成的方面说的；如果从实施程序以及功能方面看，则手印的符号性要复杂得多。在道教中，手印又称印诀、掐诀、捻目等，系道人行法诵咒持醮时以手结成的形态符号。道门向来很看中这种符号。《道法会元》卷一六〇称：“祖师心传诀目，通幽洞微，召神御鬼，要在于握诀。”这个“诀目”系指“掐诀”的手势。每一个诀目都有一定的代表意义。行科仪之人无论是掌或指纹都有相应的象征蕴含。所谓北斗七星、十二时辰、九宫八卦、二十八星宿罗络于一掌之中便体现了这种旨趣。就拿指纹来说，道门以二、三、四指的九个关节纹为九宫八卦阵，中指中纹代表中宫，配上洛书之中数五，其余八纹代表乾、震、坎、艮、坤、巽、离、兑八卦。另一种法式是以手掌的劳宫穴为中宫，八

卦分布于掌上八个方位。这样，手上每一个部位便有相应的代码意义。在古人的心目中，八卦往往代表了整个宇宙，当它们在手掌上有了相对应的位置时，行持科仪人之手实际上便成了浓缩的宇宙图式。由此不难发现，当手印成为科仪元的组成因素时，其相应的代码意义便是可以随机生成的，因为《易经》八卦本来就是“空套子”，可以代表宇宙间各种各样的事物。当然，并非只有掐诀一种科仪元具有符号性，而是整个道教科仪都是符号性的，因此也就都与易学卦象符号有这样或那样的关联。关于它们之间的符号性关联，我们可以从以下两个方面作进一步的阐述。

1. 从存在状态的符号性看道教科仪与易学象数之关联

道教科仪的实施本身并不是目的，而只是手段；科仪的观念即思想的本体并没有直接露面。因为思想是无形的，“无”不可自显，必须通过“有”来展示。而有形的仪式在实施者操作过程中，也一定是在无形的观念催动下才发生有序的组合。这是一种“有无相资”。由于有形之仪表现的不是它自身，而是无形观念的化身，这就产生了符号属性。不过，在这里对于“无”与“有”不能机械地加以理解。“无”不是绝对的空无，而是一种潜在的状态；而“有”也不是单一的。肉眼能看得见的当然是“有”；但还有肉眼所看不见的“仪”，即心斋之“仪”，它也是“有”的一种形式。心斋之仪或称“内斋”之仪，其符号特性较难于理解和把握。但只要把人的内心空间加以放大，使它成为一个可以“广纳”物质的宇宙空间，那么内斋的符号性也就显示出来了。内斋是一个心理过程，在实施过程中，它仍然也存在着目的与手段的对立统一。目的是斋主的祈求、希望；手段是心理意象，它或者表现为自我身形的“变化”，或者表现为内心上瑰丽奇特境界的印象等等。与祈求的观念相比，这些心理意象可称之为“有”，它们的内心存在服从于祈求的愿望，故而是一种代表。既然是代表也就具有内心符号的意义。

道教科仪存在状态“有”与“无”的对立统一在符号上，也可以看作是易学中的“意”与“象”的特殊表现形式。在魏晋时期，易学的发展以义理派的勃兴为其特色之一。义理派有所谓“得意忘象”之说。王弼《周易略例·明象》说：“夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者，所以存意，得意而忘象。”按照王弼的看法，《易经》的“象”是为了表达“意”而设的。言辞，即《易经》的卦爻辞是为了说明“象”而立的。在符号工具中，没有什么东西可以比“象”更能够表达“意”了，也没有什么东西可以比卦爻辞更能够说明“象”的代码意蕴了。《易经》卦爻辞是因“象”而生的，所以可通过卦爻辞的解剖而省察“象”的理趣；卦象是因自然之义理而生的，所以可通过“象”的考察以明白蕴含其中的内在意义。“意”因为“象”的设立而得到了尽情的表达；“象”因为卦爻辞的说明而使其内在蕴含获得彰显。所以，语言是用来揭示“卦象”隐意的，明白了卦象隐意就可以忘掉卦爻辞了；卦象是用来保存自然义理的，明白了义理就可以忘掉卦象了。在这里，王弼把易学结构分为言、象、意三重，表层是言辞，言辞的背后是卦象，卦象的背后是意。虽然，从这个哲学体系看，王弼最后把“意”抬高到宇宙本体的第一性地位；但就此处关于言、象、意的关系来说却有其合理因素。言、象、意三者的关系从符号学的立场看也存在着代码的关系。如果说“象”是“意”的符号代码，那么“言”也可以看作“象”的符号代码；在王弼的易学体系中，符号代码具有多重性，不同层次的代码之间也可以相互转换，如“言”转换为“象”，而“象”也可以转换为“言”。这实际上揭示了易学结构的内在规则。对比一下，我们不难看出，道教科仪也存在“意”与“象”的关系。作为无形的观念——祈求、愿望等等就是

“意”，而各种动作、图形就是“象”，无形通过有形来昭示，也就是“意”通过“象”来彰显。

2. 从实施程序的符号性看道教科仪与易学象数之相涉

道教科仪存在于程序实施中。存在是空间与时间的统一，实施的程序既离不开空间，又离不开时间。程序的空间特性表现为某种物质形态或心理意象。离开了空间也就没有程序的状态；另一方面，程序也具有时间性。科仪中的物质形态或心理意象按照一定方向的运行体现了时间性。但是，具有时空统一性的道教科仪并不是像大千世界的物理运动一样，此物由甲地到乙地只具有自然流程的意义；相反，道教科仪程序是被一定目的规范，且在特定观念指导下组合起来。因此，程序也不代表它自己，而是祈福消灾观念象征的“集合链”。这种集合链在特定空间与时间状态下把人类的某些内心愿望或追求映射出来。我们不妨考察一下“正一醮宅仪”的程序就可以看出其中的奥妙。该等仪式的举行，首先是准备好各种法器供品，例如净席六领、箭十二只、麻纒二十四丈、灯九盏、大案一面、小案五枚等等。其次是于宅中庭设立坛场，方二丈四尺，依四季开天门、地户、人门、鬼门，这四门都用箭摆成。当方色纒三重，栏门设两盏灯，师案前安一盏灯，坛中五方设立五方神位，根据不同方位，变换青、赤、黄、白、黑五色。复次是正式仪式的举行，大体是进食、烧香、叩拜、祝咒，再上香、上茶、上酒，如此按部就班；最后，散食于坛外四方。这个程序好像是举办一次宴席，但实际上是借助人生活模式来恳祷神明以驱赶宅中的所谓恶鬼诸等不祥之物。举行的原因是“居宅虚耗，牛马死失，田蚕不熟，人口婴害，或每年有五瘟时气及狗鼠虫蚁作怪，或犯五方十二时土，财利散亡”^①。这些灾难的发生，在《正一醮宅仪》看来，归根结底是

^① 《道藏》第18册第297页。

因为有恶鬼作祟或主人触犯神明所致。基于这种认识，《正一醮宅仪》力图“对症下药”。这从今天的科学立场看来，当然具有明显的虚幻性质；但其程序实施的象征性则为我们探究道教科仪的易学象数理趣提供了原始的资料。

《正一醮宅仪》的实施程序既有自身的特点，又具备了一般道教斋醮科仪的基本特性，各种科仪元在一定的时空中被连接起来。根据对应的原理，诸科仪元由于在科仪实施程序总“链条”中处于不同的空间与时间的关节点上，它们实际上就代表了不同的空间与时间的关节点，是这种时空关节点的代码符号。而时空关节点的差异在中国古代往往又具备不同的象征意义，因此，就形成了多重的象征符号代码的连接与符号转换的可能性。例如上述关于箭、净席、灯、案是被安放在所谓天门、地户一类方位上的；这就表明了仪式的法器与方位的对应关系，也就是两者之间的代码关系。再如依据不同方位变换不同色彩，这实际上也就是以不同色彩来作为不同方位的符号代码。可见，从《正一醮宅仪》的实施程序中，可以窥见其诸种组合因素的符号代码性和转换功能。然而，这种特点，我们依旧能够从易学的象数符号库中找到渊源。在易学中，方位是一个十分重要的概念。不论是阴阳爻还是八卦、六十四卦的组合排列都离不开方位；而方位就是一种空间形式，它与时间也具有对应关节点。首先，我们从爻象中就可以找到方位的蕴含。不论是阴爻还是阳爻，画的时候都有起点与终点。如果以起点为左，则终点即为右；如果以起点为前，则终点即为后。这就是说，一画之中已经蕴含着前后左右的方位信息。其次，易学的卦爻在汉代以来，已经同天干地支相配合，如京房的“卦气”法即以乾坤坎离巽艮六卦分主二十四节气，以表示一年之流程。坎卦初六爻主正月节立春，配寅；巽卦初六爻主正月中雨水，配丑；震卦初九爻主二月节惊蛰，配子；兑卦九四爻主二月中春分，配亥；艮卦六四爻主三月节清明，配戌；离

卦九四爻主三月中谷雨，配酉；坎卦六四爻主四月节立夏，配申；巽卦六四爻主四月中小满，配未；震卦六四爻主五月节芒种，配午；兑卦初九爻主五月中夏至，配巳；艮卦初六爻主六月节小暑，配辰；离卦初九爻主六月中大暑，配卯。至此十二个节气，由正月立春到六月大暑，反映了阳气逐渐兴盛、阴气逐渐衰亡的过程；下半年，则以坎卦初六爻主七月节立秋，配寅；巽卦初六爻主七月中处暑，配丑；震卦初九爻主八月节白露，配子；兑卦九四爻主八月中秋分，配亥；艮卦六四爻主九月节寒露，配戌；离卦九四爻主九月中霜降，配酉；坎卦九四爻主十月节立冬，配申；巽卦六四爻主十月中小雪，配未；震卦六四爻主十一月节大雪，配午；兑卦初九爻主十一月中冬至，配巳；艮卦初六爻主十二月节小寒，配辰；离卦初九爻主十二月中大寒，配卯。至此，十二个节气，从立秋到大寒，反映了阳气逐渐衰亡而阴气逐渐兴盛的过程。易学中的这种配合即体现了卦爻对于时间与空间的代码意义；而《正一醮宅仪》所讲的“五方十二时土”也具备了这种时空的对应与转换。所谓“天门”“地户”“人门”“鬼门”之类也可以转换成干支代码，干支代码又可以转换成卦爻代码。这就说明，道教科仪实施程序也存在着沟通易学象数的符号桥梁。

（二）从通讯功能看道教科仪与易学象数之关系

道门创造了丰富多彩的科仪符号，其目的是什么呢？从最终的意义上说，这当然是为了消灾解难以致羽化登仙。尽管其间充塞许许多多不合时宜的因素，但从符号功能学的角度看，却又具备了史料价值。具体而言，道门中人创造科仪符号，乃是为了与天地各界所谓“鬼神仙真”交通。如果我们把那些富有神秘意义

的“鬼神仙真”也当作某种观念的符号，那么这种“交通”也就具备了“通讯”的特性，虽然古代的道门中人尚无当今的科学意义的“通讯”概念，但力图将某种信息散发出去或者接受过来这种情形却是确定的。从这个角度看，我们可以把道教科仪当作一种独特的通讯语言看待。各种科仪元就是这种通讯语言的词汇，科仪体是词组，科仪群是句子或段落。构成科仪程序的原则便是它的语法。从这些层面，我们照样能够揭示出道教科仪与易学象数的内在关系。

要证明道教科仪的语言通讯特征，并且阐释它与易学象数的关联，有一个前提首先必须予以确认，这就是它的表意功能问题。任何一种语言都必须能够表意，即具备传达思想情感的功能。道教科仪是否具备表意特征呢？回答是肯定的。因为道教科仪是自然语言、心念意象、动作造型的混合编码，这三者都是一定社会历史条件下的产物，是一种精神积淀品，故具备表意功能是毋庸置疑的事。

所谓“自然语言”是指在一定历史时期自然形成的社会成员间作为思想交流的可发声符号组合系统。道教科仪中常有“宿启”“诵经”等节目，其言辞都是以古代汉语写成的。因此，这具备自然语言特性是不言自明的。再说，科仪中的心念意象乃是行持科仪之人因祈祷等心理活动所造成的内在形象，它们是意念的产物，但归根结底却可以从外在世界中找到本原，故而在本质上也是赋予物象以某种代码意义。至于动作造型，那是服务于整个科仪目的的。诸如三跪九叩、化坛、烧香、捻香之类，作为个体都有一定的意指，合而成为程序，更是寄托了科仪行持之人的特定思想观念、情感愿望等等。

有了交通对象又具备了表意功能，道教科仪的语言特征也就显示出来了。但是，这种语言又是如何成为“通讯手段”的呢？这牵涉到对通讯概念的理解。所谓“通讯”，不同的学派可以有

不同的理解或解释。一般地说，通讯是一种行为。在这种行为中，信息的发出者按一定的代码，通过一定信息媒体，将该信息传达给信息的接受者。这个通讯定义包含着六大要素：(1) 信息发出者；(2) 语境；(3) 信息；(4) 信道；(5) 代码；(6) 信息接受者。

从上面的分析中，我们知道，道教科仪不仅有实施的主体，而且有“交通对象”。如果把实施主体——科仪行持之人（操作者）当作信息发出者，那么其交通对象则可以相应地看作信息接受者；反过来，如果把交通对象看作是信息发出者，则科仪行持之人（操作者）又可以看作是信息接受者。而中间的四个要素，最重要的是信息。因此，我们有必要对道教科仪的信息性作一番侧重的考察。

由于道教科仪是以符号的形式出现的，这必然会具备信息性。因为符号是意义的代表，它与意义不可分割地处于统一体中。符号所代表的意义也就是信息。根据文字学的会意法，我们知道所谓“信”乃是由“人”与“言”的组合，故“信”可以理解为人之言。而“息”字则可以理解为发言者心灵的表达。科仪行持之人选择一定的符号传达心声，这就形成了独特的道教科仪信息。

事实上，道门中人对于科仪的传讯功能是有自觉认识的。如科仪中的种种法器供品往往被看成传递信息的工具。譬如说“符节”便被当作“信”的象征。符节古已有之。《说文解字》称：“节，信也。”《周礼·地官·掌节》云：“掌节，掌守邦节而辨其用，以辅王命。”被当作信物的“节”在中国古代不仅有专人掌管，而且有品位之分。据说，守邦国者用玉节，守都鄙者用角节。这种以“节”为信物的传统在道教中得到了继承。《太平御览》卷六七五引《列仙传》云：“先道有三十七种之节，以给仙人。”在科仪举行过程中，“节”被悬挂于杆上，作为交通的符

信。这有点像今日电视机的接收天线装置。再如玉璧，在道教科仪中也是一种镇坛传信的法器。《上清灵宝济度大成金书》卷二五称：玉璧“各径二寸四分，厚二分，圆形，虚中。法曰：玉者，纯阳之精，正洁之物，可以盟感上真，故以为信。”道经中所讲的“信”虽然是作为信物来使用的，但它是象征，而象征即有代码功能，可传达信息。像“节”“玉璧”之类在道教科仪中使用不少，它们在斋坛上的悬挂或安置，组合成一定的信息传递程序。

当然，在道教科仪中更具有信息特征的是那些文书之类东西。如“关牒”，这是付给神司的一种文书。道教认为神界也如人间一样，设立种种办事机构，如都城隍、州城隍、县城隍等等。要举行科仪，必须向城隍神奉上文书，以示开通。另外，像章奏之类在科仪中也经常使用。若举行大型斋醮法事，章奏甚至是必用的。章奏本是世俗文书，道教仿效之，以为向神谢恩，陈述情状的文书。《老君音诵诫经》云：“一心章表，可得感切。”“若过一事不尽，意不实，心不信，章奏何解！”这种运用世俗的通讯形式向神申明科仪内容的法度，表明道教把神仙圣界看如世俗官府一般，可通过投递文书或“直接”上堂陈述。可见，关牒、章奏之类是被赋予信息性的。尽管发送关牒、章奏之类是一种带有模拟特色的科仪元，但却反映了道教科仪的通讯观念。

那么，道教科仪中的种种“信息”又是怎样传递的呢？这有许多情况必须分别说明。由于古代的条件限制，那时还不可能想到用无线电来进行联络；不过，道门自有道门的信息传递办法。很早的时候，古人曾经通过邮驿来传送信件或公文军令，这种形式也被道教科仪所借用。道教举办外斋类科仪，要设立“四驿”，这是仿照世间邮驿而建造的四座驿站，即蛟龙驿、金龙驿、风火驿、金马驿。每座驿站内都设有状如力士的神吏，手持黄色令旗。道门中人行仪作法时，据说可以书符相召，让这些神吏来传

送符檄、表申之类。另一种传送信息的使者是所谓“直符”神。道教认为，一日十二时辰，每一个时辰都有直符神吏“值班”；举行科仪时亦可依时辰不同而向相关的直符神发出邀召之符令。这样，直符神便可将有关表申送往仙真圣界，以便及时沟通处理。这种通过驿站神吏或十二时辰直符神来传送信息的方式主要运用于外斋类科仪中，尤其是大型斋醮法事中。至于内斋，由于是一种心理活动过程，其邮驿或直符是通过存想实现的。虽然并不像外斋法式要设立有形邮驿，但传递信息的通道或媒介还是有的，只不过这是一种心理意象而已。斋人在内心上存想，信息便随着其心理设定的“邮驿”而传送出去，或传递回来。总之，道教科仪的信息交流尽管只是一种宗教的心灵境界，但却构想了一个“通讯模式”。抛开那些神秘性的外壳和糟粕性内容，可以发现那种沟通人与外界事物的企图。道教科仪所具有的“通讯模式”虽然尚无现代物理学的意义，但对于心理学的语言通讯研究却具有独特的价值。

不过，假如进一步稽考，那就能够显示，道教科仪的通讯观念其实也以易学的符号理念为基础。虽然，在总体上，道教科仪包容了许多易学所没有的内涵，但其符号代码及其人与它者的沟通思想却是出自易学的。首先，易学卦象所具备的符号代码性质早已为许多学者所认可。每一个卦甚至每一个爻都携带着相对独立的信息，但它们组合起来的时候，便意味着孤立的信息因素的有效意义。从最初的使用形态讲，易学的卜筮已经蕴含着信息由此及彼的传递，因为卜筮是力图从一种已知的存在获得未知存在状态的门径。在这个过程中，有一个将信息传达到人之外的沟通对象的环节。在古人的心目中，卦象是用来回答占问情形的一种昭示。既然有占问就有一个对象，这个对象是什么呢？从前人的种种描述可知，就是以“天”为总代表的一种“存在”。这个天，在易学中是复杂的概念，有时“天”具有自然属性，有时却又具

备超人的神秘性。不论“天”具备哪一种属性，既然卜筮者把“天”作为一个对象，这在观念上便意味着沟通的企图。不管这种沟通在操作者心目中是“实在”的还是“假设”的，其观念总是存在的。这一点与道教科仪在精神上是一致的，由此看来，易学中的卜筮与道教科仪一样，本有一种沟通对象。这就存在着企图通讯的前提。其次，卜筮的过程既是发出信息与获取信息的过程。因为前来占问者，必须提供一些基本情况，诸如出生年月、地点以及希望了解的问题等等，将这些内容通过筮法的操作而代入卦象符号，从而提取了某卦的卦辞与爻辞。这些卦爻辞便是一般性信息，卜筮者根据所得卦爻辞进行一番读解，这实际上就是力图使一般性信息化为具体信息。如果说，道教科仪在信息处理上是以“发出”为主，那么，易学的卜筮则以获取信息为主。甚至可以说，获取某种信息乃是易学卜筮的实际目的。尽管信息处理上存在着差别，但在信息交通的特质上两者却又是一致的。复次，易学的信息处理模式。汉代以来，人们更加注意时空的对应性，这就使其符号描述更具有确定性。例如十二消息卦与十二个月的配合、月体变化与干支卦象的配合都显示了时空的确定意义。这在古代的社会生活和生产活动中无疑具有了重要影响。道教科仪承此符号描述形式，其建构者力图通过科仪步骤的实施而在一定的时空中获取某种有益生存的信息，这正是易学时空与卦象符号对应与感通思想的发展与流变。

第七章 测算玄机： 道教占卜对易学的 继承与变通

在前一章里，我们在分析道教科仪的符号特性时已涉及“占卜”问题，指出它在科仪信息交通构想中的基础作用。本章，我们将对这种历史现象作进一步的考究。

正如“符咒”一样，占卜在当今社会中也是一个敏感问题。因为我们的许多辞书或者权威说法都把“占卜”列入“迷信”范围。奇怪的是，这种几千年前就产生的“迷信”却传授不绝，并且在近十多年来在社会上具有很大的市场。这就很需要我们对此进行探讨和分析。

笔者以为，对于任何一种历史现象都必须以实事求是的精神来加以审视。仅靠几句武断的空话是解决不了问题的。在社会生活中，还

有一种很可笑的现象，那就是常常把占卜研究与占卜等迷信活动混为一谈，以为写文章或者写书言及占卜者，就是相信占卜，这是一种非常可笑的思维方式。笔者不否认这些年来在出版方面所存在的许许多多宣扬“占卜万能”的书籍，这些东西的泛滥对于人们的生活不仅没有什么好处，反而污染了精神环境。但是，笔者也以为，必须把作为历史现象的“占卜”与抱有某种欺诈动机的“占卜活动”区别开来。另外，作为一种理论考察，往往必须注意到建构的系统性。因此，我们必须面对历史与现实。从广义的角度看，占卜的技巧本身也是一定的历史阶段的产物，是具体的社会和具体的人们精神果子，它是伴随着人们的生产与生活而出现的，与人们的社会历史活动休戚相关。所以，当我们描述人类文化史的时候，为了能够使人们明了其整体面貌，就应该从各个侧面各个角度进行追溯与分析。我们只有了解其来龙去脉之后才能对其本质特征以及流传的原因有一个比较准确的认识。

在长期的流传与发展、演变过程中，占卜与传统文化的许多领域也存在着纠葛或者相互影响、相互渗透的现象。道教是一个具有广大包容性的传统宗教。占卜法式进入道教领域，这是不可回避的事实。所以，本章使用“道教占卜”这样一个概念来指称这一类历史现象。所谓“道教占卜”包括两个层面的意义：一是指道门中人对中国古代传统占卜术的应用和发展；二是指带有道教思想意识的占卜活动、占卜法式。本章的任务是通过源流追溯与符号意义的解剖，以显示其本质特征及其赖以存在的内在机制。

一、道教占卜活动的历史文化追溯

从文献方面，我们是可以查考出许多道门中人所作的“占

卜”类著作。例如，葛洪作《周易杂占》《玉铃经》，陶弘景作《卜筮要略》《周易林》《易林体》，麻衣道者作《火珠林》等。这些著作在历史上都有比较大的影响。不言而喻，道门中人的占卜著作是应占卜需要而作的，或者说是总结了他们的占卜活动经验而成的。从这个角度看，占卜著作是与占卜活动紧密相关的。因此，从其占卜著作是可以推断占卜活动的存在的。当然，这种假定还必须由历史文献的事实来证明。

稽考一下魏晋以来流行的神仙传记，可以发现一个有趣的现象，这就是道教神仙人物明《易》，并且善于运用《周易》象数学以解决各种“疑难”问题。

（一）张巨君为许季山占病

《洞仙传》载有仙人张巨君以易学筮法为许季山占病的故事：

许季山得病不愈，清斋祭太山（泰山）请命，昼夜祈诉。忽有神人来问曰：“汝是何人何事，苦告幽冥？天使我问汝，可以实对。”季山曰：“仆是汝南平舆许季山，抱疾三年，不知罪之所在，故到灵山，请决死生。”神人曰：“我是仙人张巨君，吾有《易》道，可以射（卜）知汝祸祟所从。”季山因再拜，请曰：“幸蒙神仙回降，愿垂告示。”巨君为筮卦，遇《震》䷲之《恒》䷟，初九、六二、六三有变。巨君曰：“汝是无状之人，病安得愈乎？”季山曰：“愿为发之。”巨君曰：“汝曾将客东行，为父报仇，于道杀客，内空井中，大石盖其上，此人上诉天府，以此病谪汝也。”季山曰：“实有此罪。”^①

这个故事说，有个叫张巨君的人，清心洁净作斋，祭祀泰山，请

^① 《道藏要籍选刊》第1册第754页。

求神灵明示命运，白天黑夜一直在祈祷叙说。忽然有神人前来，开口问话：“你是什么人为了什么事，这样苦苦禀告无形界？上天派我来问你，你可以把话实说。”季山回答：“我是汝南平舆许季山，得病已经三年了，一直不会好转，不知道所犯罪过在哪里？所以到灵山来，请神灵决断我的死生问题。”神人说：“我是仙人张巨君，懂得易学法理，能够通过卜筮，知道你灾祸鬼祟的根源。”季山因此再三拜谢，请求说：“有幸遇到神仙回降灵山，但愿神仙不惜教诲，指点迷津。”张巨君为许季山占筮卦象，遇上《震》卦，变成《恒》卦，初九爻、六二爻、六三爻都是变爻。根据这样的卦象，张巨君说：“你是没有形状的人，病怎么能好呢？”季山说：“但愿仙人能为我解疑发秘。”巨君说：“你曾经带着客人向东而行，为了报父亲的仇，在路上杀了客人，把客人的尸体丢进空井里，用大石头盖在上而。这个人向天府上诉，天府就用这种病表示对你的处罚。”许季山承认：“确实犯了这个罪过。”

张巨君仅仅依靠筮卦就断定许季山杀人，这在现代人的心目中无疑是很离奇的，但其故事本身却也表现了他的《易》筮水平非同一般。他为许季山筮卦，遇上“《震》之《恒》”，说的是变卦问题，具体讲就是本卦《震》的下三爻都发生变化，即阳爻变为阴爻，阴爻变为阳爻，于是引出了“之卦”《恒》。根据丰南禺占法，凡三爻变者，内卦（下三爻）以第三变爻之爻辞作判断根据。查得《震》卦六三有云：“震苏苏，震行无眚。”意思是说，雷动之时，惶惶不安。如果雷动能够引起警惧，则前行将不遭祸患。又查《恒》卦九三爻辞云：“不恒其德，或承之羞；贞吝。”意思是说，不能恒久保持美德，将会有人施与羞辱；必须守持正固，以防止憾惜之事的发生。张巨君或许是根据这两条爻辞以及许季山虔诚祷告的态度做出吉凶判断的，或许是通过谈话对许季山的心理状态进行探测的，但无论如何，张巨君通晓《易》筮一

事则是有案可稽的。记载张巨君故事的《洞仙传》成书于南北朝。因此，在两晋南北朝甚至更早一些时候当已被道门中人奉为典范，加以效法。

（二）扈谦的占筮生涯

无独有偶，在《洞仙传》卷一一一中，我们又读到另一个精于《易》筮的仙人故事传说。主角扈谦，系魏郡人，他生性放纵怪诞，不因衣裳破碎而感到羞耻，嗜好饮酒，不择精粗，经常唱着这样一首歌谣：

风从牖中入，酒在杯中摇。手握四十九，灵光在上照。

巍巍聚著下，独向冥中笑。^①

这首歌谣可以说正是扈谦《易》筮生涯的写照。因为其中所出现的数字“四十九”正是《易》筮实际使用的数。《周易·系辞上》云，“大衍之数五十，其用四十有九”。五十根蓍草，挂一不用，以象太极，只以四十九根来占筮^②。好像天地神明之灵光就在头顶上照耀着，似乎可以百筮百中，所以在冥冥之中发笑。这真是活龙活现地把自己的占卜生活显露了出来。

据载，扈谦经常在建康后巷许新妇店前为人筮卦，每次一卦，收费一百钱；每日限筮五次，得五百钱。过此，即使有人给千钱让他筮一卦，他也不干。他的养母就住在尚方门外路西，有养女三四人，自行料理。扈谦每日送三百钱供养母，剩下的两百钱作为饮酒和接济贫寒人之用。扈谦筮卦在晋代颇有名气。《洞仙传》称：

晋海西旦出，见赤蛇盘于御床。俄尔失蛇。诏谦筮卦。

^① 《道藏要籍选刊》第1册第759页。

^② 关于筮数演算问题，请参看本章第三部分。

《易林》曰：晋室有盘石之固，陛下有出宫之象。海西曰：“可消伏不？”谦曰：“后年应有大将北征失利。以三万人逆之于寿春北，此灾可消。”明年秋，桓温北讨败绩，咎豫州刺史袁真不为后援，诛真，还镇石头，废海西，立简文。温妾产，息玄至艰难。谦筮曰：“公第西北六间马敞坏，竟便产，是男儿，声气雄烈，当震动四海。”温赐谦钱三十万。谦云：“谦用筮，钱常患不尽。且交，无容钱处，请还公庠。”温不听。许氏以空槛借谦贮钱。俄而，夫人复送钱三十万。谦从得温钱，后日筮三卦以供养母，以温钱饮酒，求能酣客，不问识与不识，群聚极饮。于是，远近嗜饮客随谦者众……后母夜亡，谦旦还，云“因缘尽矣”而去，不知所之。数日，许氏家人于落星路边见谦卧地。始谓其醉，捉手牵引，唯空衣无尸也。^①

《洞仙传》描述，晋朝海西在早晨的时候外出，他看见一条赤色的蛇盘伏在皇帝的御床中。过了一会儿，赤蛇就离开了。海西下诏书，请扈谦前来筮卦。扈谦筮卦之后，引用《易林》的话并且作了发挥，说：晋朝的宫室有如盘石那样的坚固，而陛下您却有被赶出皇宫的迹象。海西说：“能不能消除这个灾祸？”扈谦说：“后年应该有位大将军北征失败。只要用三万人逆行于寿春北部，这个灾祸就可以消除。”明年秋天，大将桓温向北讨伐失败。他归咎这次失败是因为豫州刺史袁真没能及时给予后援，于是诛杀袁真，回归镇守于石头那个地方，他废掉海西的帝位，立了简文为帝。这时候，桓温的妾即将生产，呼吸玄急，相当困难。桓温又请扈谦筮卦。扈谦筮后断定说：“桓公屋宅西北部有六间马房坏了，不用着急，事情完毕就会生产。这是个男儿，他的声音气息雄大激烈，应该要震动四海。”果然如扈谦所说。桓温要赐给

^① 《道藏要籍选刊》第1册第759~760页。

扈谦三十万钱。扈谦说：“我扈谦为人筮卦，所得来的钱很多，常常感到使用不完。暂且交回，因为没有储存钱的地方，请归还公家的钱库。”桓温没有按照扈谦的话办，依然要给扈谦钱。桓温之妾许氏以空槛借给扈谦储钱。一会儿，桓温夫人又送给扈谦三十万钱。扈谦无奈，只好收下这笔钱。后日，又为人卜筮三卦以供养母，而把扈谦给的钱用来饮酒，他邀请好酒量的“酣客”，不问认识与不认识，聚集在一起痛快淋漓地畅饮一番。于是，远近嗜好饮酒的客人有很多跟从扈谦。后来，扈谦的养母在一个晚上去逝，扈谦早上就连忙归返。处理完丧事之后，扈谦说：“因缘已经尽了。”他说罢就离开，不知去向。几天以后，许氏家人在落星路边看见扈谦躺在地上，开始以为他喝醉了，就用手牵引他，可是一提才发现只有空衣服，并没有尸体。

《洞仙传》这个记载显得颇为“神秘”，其间当有故弄玄虚之处；不过，却也反映当时上层人物对扈谦是很笃信的。他先后为两个要人筮卦，一个是晋废帝海西，另一个是被历史学家作为叛逆典型的武将桓温，并且皆“奇中”。扈谦的死给人们留下了一连串的疑点。文中所谓“空衣无尸”，用道教的专有术语来说，即“尸解”成仙。这不过是对死亡的一种理想性解释，但他既然被当作尸解仙，则其《易》筮异闻就会在道门中流布。

像张巨君、扈谦这种既精通《易》筮又被奉为仙人的神异故事，在唐代以前的道教典籍以及正史、野史中为数不少。他们的活动或神异故事势必在道教界发生影响。此外，还有一些被奉为“神仙”的《易》筮专家，他们本身既信仰道教，又有《易》象数学的著作传世，这对道教的影响就更大了。种种迹象表明，《易》占在道教中是很受重视的，过去有些学者在描述道教发展历史的时候干脆立了“占卜派”。尽管这种道派划分尚有待推敲，但对于我们评估《易》筮在道教中的作用来说是有参考价值的。面对这样的情况，我们首先应该承认道教在历史上存在种种占卜

活动是客观事实，不需回避的。至于这种占卜活动的性质以及在现实中的影响，则属于另一个层面的问题。

道教历史上的占卜活动不是偶然发生的，而是具有深厚的社会背景的。在道教发展时期，这个社会都弥漫着一股浓重的《易》筮风气。那时，有许多所谓《易》筮高人受到了社会的推崇，道教对这些人也相当赞赏。如管辂、虞翻、干宝，道教典籍或者为他们立传，或者赞赏其所谓高超的技法。由此可见，道教占卜绝不是一种孤立存在的现象，我们只有从历史文化的深层次上来把握这个问题，才能真正揭开其流行与发展的原因。

二、道教占卜主干的符号解读

从广义上看，“占卜”有很多种形式，但在众多形式中必有一种是居于主导地位的，这就是“主干”。用这个尺度来考量道教占卜，当然也可以看出其中的主干成分和支流或者“变体”形式。

不言而喻，在道教占卜中居于主导地位的是运用易学的象数法式所展开的占法。关于这个问题，我们不仅可以从诸多神仙传记中找到不少资料，而且从道门中人所遗留下来的著作也能够得到证明。如五斗米道信奉者郭璞、晋朝蜀地隐居高道范长生、唐末五代的麻衣道者、宋末元初的雷思齐、李道纯等人都在这方面有自己的建树和占卜践履活动。就其总体内容来说，这些道门中的占卜里手所留下的著述正如历史上其它有关易学著作一样，被笼罩着一股神秘的云烟；但假如我们从符号学的视点加以解读，却又可以发现一些有趣的思维方法。

易学的象数理论作为占卜的基本思想指导，它贯穿到具体的

操作过程中。我们要以符号解读方法来考察道教占卜，当然必须紧紧抓住“象数”的问题。不过，为了展露其内在结构，我们还应该进行几个层次的划分。这样才能使这种符号解读更为深入地展开。大体说来，可以从以下两个方面予以讨论。

（一）从象数的角度看道教占卜的符号意义

在易学中，“象”与“数”本来是不可分的，但在应用过程中却可以有所侧重。因此，“象”和“数”在一定条件下一定场合中就具有相对独立的意义。大家知道，“象”在易学中本是一种非文字符号，它与易经卦爻辞这种文字符号既相区别但又相对应。在操作过程中，“象”是占卜者进行解释的重要符号依据。这个问题，可以从许多道门中人或者道教信仰者的活动事迹中得到印证，例如郭璞的情况就能有所说明。

郭璞在《仙鉴》中有传，在一些道派的教理教义之类文献中也有涉及。他吸取了五斗米道的崇水思想，借神仙漫游天下的艺术境界来表达其忧患意识，同时又精通卜筮之术，被净明忠孝道奉为“监督师”。有关史籍称他一生占卜多有“奇验”，曾经将六十余个筮验之例编纂成《易洞林》，又据京房、费直诸家要旨，撰《新林》十篇、《卜韵》一篇。可见，他不仅有占卜实践，而且勤于著述。

《晋书·郭璞传》和干宝《搜神记》记载，郭璞为宣城太守殷佑的参军的时候，城下出现一个“怪物”，大如水牛，灰色而矮脚，脚的形状如大象，胸前和尾巴都是白色，很有气力但动作迟钝，众人不知道那是什么东西。太守派人埋伏，伺机抓获它，并请郭璞占筮。占的结果是：《遁》之《蛊》卦，其占辞有云：“《艮》体连《乾》，其物壮巨。山潜之畜，匪（非）兕匪（非）虎。身与鬼并，精见二午。法当为禽（擒），两灵不许。遂被一

创，还其本墅。按卦名之，是为驴鼠。”这里的“占辞”并不见于《周易》，可能是郭璞根据京房等人的一些解释性文字再加上自己的理解综合而成。不难看出，郭璞对事物的占断是依据卦象符号的相互关系得出的。因为《遁》卦的下卦是“艮”，上卦是“乾”，由下往上读，所以说“艮体连乾”。乾卦的符号蕴含着“大”的意义，所以说“其物壮巨”。由《遁》卦变爻而出的《蛊》卦，其下卦是“巽”，上卦是“艮”。艮的符号本义是山，所以称作“山潜之畜”。《蛊》有“惑乱”之义，故谓其物非同寻常，“匪兕匪虎”。郭璞根据《遁》卦与《蛊》卦的卦象符号，并联系有关的占辞，得出了怪物的名称为“驴鼠”。据说，卦刚刚占毕，埋伏的士兵突然用戟猛刺这个怪物，刺进去一尺多深。郡府官员到祠庙祈求神灵允许杀死它，神巫说：“庙神大为震怒，说这是宫亭湖驴山（即庐山）君的使者，奉命前往荆山（后改名君山，在今江苏宜兴县内），暂时路过我境，不得触犯它。”于是让这个叫做“驴鼠”的怪物离开，从此没有再见到它。

又据《搜神记》所载，扬州别驾顾球的姐姐十岁时就生病，直到五十多岁仍然不愈，于是请郭璞筮病，得《大过》之《升》卦。其卦辞曰：“《大过》卦者义不嘉，冢墓枯杨无英华。振动游魂见龙车，身被重累婴妖邪。法由斩祀杀灵蛇，非己之咎先人瑕。案卦论之可奈何？”意思是说，《大过》卦义不好，祖先坟墓旁边的杨树干枯不开花，震动了游魂，使龙车显现，子孙因此被妖邪所侵害，染上重疾。其根源是祖先斩杀灵蛇，断了祭祀，而不是病家自身的过失。据说顾球在得到占辞之后即查访先辈之行为，果然有砍伐大树并杀死一蛇之事。自那以后，顾球的姐姐就一病不起。这种联系祖脉血缘的思考方法，在中国历史上并不罕见。古人认为一个人的行为不仅会影响自己的福报，而且会波及后代。在今天看来，这当然只是一种“神道设教”的思想体现，但在具体的历史情境中却有伦理教化的意义。关于这个问题，是

另一个层面需要探讨的。我们这里所要考虑的是其占断过程的符号理趣。《大过》的卦象符号，下巽上兑。在《易经》中，阳刚之爻称为“大”，阴柔之爻称为“小”。《大过》六爻，四阳爻居中，两阴爻在外，表明中阳之气过剩。过犹不及则为“差”。《易经·大过》之《象》称：“泽灭木，大过。”大泽淹没了树木，这就“大为过甚”。为什么占辞称“义不嘉”？应当是根据《大过》本身卦爻辞而发的。占筮时发生变卦，第四爻和第五爻都变，这就使《大过》卦变成了《升》卦。根据占法原则，两爻变，就以本卦（这里就是《大过》卦）变爻为占，但以居上的一爻为主。这样，占断之辞就落实到了《大过》卦“九五”之爻。查其爻辞有云：“枯杨生华，老妇得其士夫。”枯槁的杨树开出新花，龙钟老太配了个强壮丈夫。对于这种特殊的现象，《象》作了评论：“枯杨生华，何可久也？老妇士夫，亦可丑也。”在《象》作者看来，枯槁杨树尽管开出了新花，却是不能长久维持生机的；而龙钟老太配上强壮丈夫，这样的情状也太可羞丑了。郭璞占辞第二句之“枯杨”大抵是来自《大过》卦九五爻辞。本来，《大过》卦九五爻辞是“枯杨生华”，但到了郭璞的解释中为什么“无英华”呢？这是因为《大过》卦九五爻与九二爻都是阳爻，不能相应，其所开之花很快凋谢，所以说“无英华”。由此，我们可以看出，郭璞在占断时不仅根据卦象符号提取有关信息，而且进行意象的生发。所谓“灵蛇”等说法当然多有附会之辞，但却也为后人留下了卦爻辞意象符号在解说过程中发生变形的例证。

在郭璞生涯中，占筮之例颇多，就连他的家族搬迁之事也染上了浓厚的易占色彩。从其家族颠沛流离的路途所进行的几次占卜，我们不仅可以了解当时的战乱情形，而且也能够知晓郭璞对卦象符号与文字的对应技巧是很熟悉的。《易洞林》一书上详细记载郭璞应用占术使得自己及其族人在战乱中“逢凶化吉”的经过：战乱刚刚开始的时候，郭璞遍卜郡内县道可以逃难之处，都

遇上《明夷》卦。按照《明夷》的卦象符号，下卦为“离”，上卦为“坤”。在这个卦象关系中，离卦的基本意义是“明”；坤卦的基本意义是“地”。离在下而坤在上，表示“明”入于地中，象征光明受到损伤，这是个凶卦。郭璞于是暗中会合姻亲及密友几十家逃离家乡。当他们打算取道吴坂时，碰到了盗贼，只好折回。又想从蒲坂到河北去，但见刘石在那里招兵买马，专事掳掠，势不可过。于是，同行中有人提出抄近道到河北，并让郭璞占筮，以决其去留。占的结果，卦遇《同人》之《革》。其卦辞说：“朱雀西北，白虎东走；奸滑衔璧，敌人束手。占行得此，是谓无咎。”按《同人》的卦象符号，下卦是“离”，上卦是“乾”；《革》卦的卦象符号，下卦也是“离”，而上卦则为“兑”。从象征的意义来看，“离”代表朱雀，于五行为火；“兑”代表白虎，于五行为金。火可以克金，当“朱雀”朝着西北方向运行时，白虎自然就让位，向东的方向退离，这就是“朱雀西北，白虎东走”的意蕴所在。在易学的卦象中，“兑”又象征口，“乾”象征玉。乾在上而兑在下，即表示玉在口中，所以说“衔璧”，璧即是一种高级的玉。按照占辞所言，遇上此卦是没有咎害的，意味着“抄近道到河北”的方案有可行性；但众人不从，却退到猗氏县。这时候恰好敌寇到来，众人惶恐不安。这里有一条叫焦邱的小道，不通车辆，只能步行，况且非常危险，难于通过。这时，大家又让郭璞占筮，得《随》之《升》。其卦辞云：“虎在山石，马过其左，驳为功曹猾为主，垂耳而潜不敢来下，爰升虚邑，遂释魏野。”《随》的卦象符号，下为“震”，上为“兑”。《升》的卦象符号，下为“艮”，上为“坤”。从象征旨趣来看，震为马，兑为虎，艮为山、为石，所以说“虎在山石，马过其左”。马狡猾能伏虎，所以说虎“垂耳而潜不敢来下”。又，变卦《升》九三爻辞有云“升虚邑”，上升顺畅，这就好像直入空虚的城郭。郭璞根据《随》《升》两卦象及《升》九三爻辞，认为焦

邱之道尽管险峻但可以顺利通过；但许多人面对困难，犹豫不决，甚至失色丧气，最后还是没有按照郭璞的意见办，有的人甚至说卦辞贻误人事，不可轻信。郭璞知道大部分人之意已定，只好宣布不愿走的暂时留在原地，仅带了十多家愿意走的人取道焦邱到河北。不久，贼寇果然攻打猗氏县，全城遇难，没有一人幸免。而郭璞等人到了河北之后，又打算南度颍水，在距离脉头口渡三十里处传来贼寇屯驻渡口要挟行人的消息，时有数百家几千车马^①都不敢前进。于是，众人又让郭璞占筮，得《泰》卦。郭璞高兴地说：诸位避难而得“拔茅汇征”之卦，且泰者通也，这是大吉大利的卦象呀！郭璞所说“拔茅汇征”之卦，指的就是《泰》卦。《泰》卦初九爻辞说：“拔茅茹，以其汇，征吉。”大意是讲，拔起茅草，根系相牵，这是同类事物会聚并出；往前进发，可以获得吉祥。根据《泰》卦的卦象符号，下卦为“乾”，上卦为“坤”，天地阴阳之气交合，象征通泰。郭璞因此断定，继续往脉头口渡前进，平安无事；但众人半信半疑。郭璞见状，自为前驱，跟从的只有数十家。到了脉头口渡，贼寇果然离去了，而其他不愿跟从的人则回避在另一个渡口，结果被贼寇劫掠，财物皆空，仅保住性命而已，所以都后悔没有按照郭璞占筮的指点行事^②。

从上面的几个例子可以知道，郭璞自己是相信占筮的。《易洞林》的记载自然有神化占筮功能的意味，我们引述其事迹并非是要对其占筮活动表示“赞美”，而在于探究事态与卦象发生联结的符号意蕴。

① 按，这里的“数百家”不止是郭璞从老家带来的人，应该还有其他行人。

② 详见郭璞《易洞林》，清马国翰《玉函山房辑佚书》本。

（二）亦象亦数：道教占卜的符号延伸

在易学中，“象”和“数”尽管可以有所侧重，但在具体运用过程中，两者又是协调操作的。在“象”的背后隐藏着“数”，而在“数”的定夺中也寄托了“象”的旨趣。由于“象”具有无穷无尽的囊括性，种种事物在进入易学大厦之后也在特定的时空中具备了“象”的替代意义，这就使得符号形态与意义发生了延伸。当“数”获得了表征的功能时，它本身也可以认作一种符号。这样看来，所谓“符号延伸”包含了两个层面的内容：一是形态的有效扩展，另一是信息运载功能的增进。这两个层面在占筮活动中有机地结合在一起。关于这个问题，我们可以《火珠林》和李道纯的《周易尚占》为例略加考索。

《火珠林》，旧题麻衣道者撰。考诸正史，不见麻衣道者的事迹记述，但《仙鉴》卷四却有其传，其略云：“赵麻衣，不知何许人也。唐僖宗（公元874~888年在位）时，黄巢盗起，麻衣避于终南山，见道人数十居山间。麻衣无所得食，愿为庸役，由是有所遇而得者。”这个记载很简单，作者也不知麻衣道者是什么地方人，但却明确指出了他是姓“赵”。这个赵麻衣在黄巢起义时回避于终南山，他看见几十位道士住在山中，就自愿留在那里做杂活，以便得其衣食。由于这种特殊经历，赵麻衣有机会遇上高人指点而得其秘传。据说赵麻衣后来游历青城山，经常穿着麻缕百结的破烂衣裳，所以人们管他叫“麻衣道者”。

《火珠林》一书是否麻衣道者所作，学术界有不同意见。但据《百二汉镜斋秘书》和《文选楼丛书》所收录之传本，均题为麻衣道者所撰，当有一定根据。《火珠林》的名称乃出于道教金丹学。火的颜色为“赤”，与金丹之色同，而“珠”也合于金丹之状。因此，“火珠”实际上就是“金丹”的别称。作者把《易》

筮之道同道教金丹修炼之理会通起来，以金丹修炼比喻应用《周易》象数学进行预测的过程，认为要提高预测准确性，满足社会生活需要，也必须像炼丹一样，夜以继日，孜孜不倦地锤炼心性，才能在操作中得心应手。《火珠林·易中明义》之注云：“易者，在天为日月，在地为阴阳，在人为心目。炼其心而心自灵，修其目而目自见。先逢人事，后敷卦爻。人事变通，卦爻自晓。吉凶应验，历历不爽矣。”^①意思是讲，《易》学的道理广博，在天上可以成为日月的符应，在地上可以成为阴阳的象征，在人体可以从心目得到理会。训练心功，本心自然就灵活，修养自己的眼力，眼力就提高。要明白其奥妙所在并且掌握操作解读技巧，应该从人事问题入手，然后再来推究卦爻之象。能够掌握人事变通的规律，卦爻的意义就明白了。吉凶应验的事情，历历在目，而没有差错。在《火珠林》看来，“神无方而《易》无体”，天地人都具备了易象，只是各自的表现形式不同罢了。因此，炼心修目，做到心灵目明，便可以达到与天地相感通的境界，从卦象中看出人事之通转变化。如此注重心目的修炼，其理正与道教的内丹修炼相同。

《火珠林》是怎样把易学占筮的象数符号加以延伸的呢？首先表现在对汉代以来易学体系的借鉴与变通。作为一部占筮之书，《火珠林》的主要渊源出自西汉京房的《易》象数学。杭辛斋曾经指出：“今日京氏之《易》，虽无完本，然所传者犹见大概，《火珠林》虽不尽用京法，而与京合者固十之七八也。”^②杭辛斋所说的京氏就是指汉代的京房。他的话大体意思是说，今天人们所见的京房《易》，虽然没有完备的本子，但是从其流传下来的内容还是可以了解到其大概情况的。《火珠林》这部书虽然

^① 吴芝云校正本《火珠林》，清刊本《文选楼丛书》。

^② 见杭辛斋《学易笔谈》。

不是全部采用了京房的《易》占法式，但与京房《易》的内容相吻合的大约占了七八成。从这个角度看，《火珠林》与京房《易》的关系是相当密切的。我们已经知道，京房《易》在体系上与先秦的易学已经有了很大的发展。具体地说，京房《易》不仅使用了传统的卦爻象数符号，而且建立了八宫卦模式，以纳甲、飞伏、世应、阴阳五行诸学说作为自己的理论基础。这些内容在《火珠林》里都得到了续存。由于八宫卦和纳甲一类东西本来就是象数符号的一种延伸法度，当《火珠林》引入了京房《易》的内容时，这在客观上也使传统的易学象数符号获得了延伸。

其次，《火珠林》的卦象符号延伸具体落实在“成卦”过程中。所谓“成卦”就是通过一定的手段演出卦象来。在《易》筮中，首要的步骤就是“成卦”，而卦画乃是由筮具决定的。先秦传统的筮法一般以蓍草为工具，《火珠林》则以铜钱为工具。胡一桂《筮法卦变说》云：“平庵项氏曰，以京房《易》考之，世所传《火珠林》者，即其法也。以三钱掷之：两背一面为坼，即两少一多，少阴爻也；两面一背为单，即两多一少，少阳爻也；俱而为交，交者坼之聚，即三多，老阴爻也；俱背为重，重者单之积，即三少，老阳爻也。盖以钱代蓍，一钱当一揲，此后人务径截以趋卜筮之便，面本意尚可考。”《筮法卦变说》以平庵项氏的话为依据来考察《火珠林》卜筮方式之来源。意思是说：用京房的《易》学来加以考证，追溯其源流，则可以看出市井民间所流传的《火珠林》就是因袭京房《易》而成。其卜筮方法乃是以三个钱币来投掷。钱币的正而表示“多”，反面表示“少”。投掷时如果出现两个反面一个正面就叫做“坼”，也就是两少一多，其形态成为“少阴”之爻，即《易经》中以“七”为数的卦画；两个正而一个反面叫做“单”，也就是两多一少，其形态成为“少阳”之爻，即《易经》中以“八”为数的卦画。三个钱币投掷时都出现正面，那叫做“交”，这是“坼”的聚合，也可以称

作“三多”，在筮法上合于《易经》筮法“六”这个数，是“老阴”之爻；如果三个钱币投掷下去都出现背面，这叫做“重”，所谓“重”乃是“单”的累积，也就是“三少”，合于《易经》筮法“九”这个数，是老阳之爻。由此可见，《火珠林》乃是以钱代蓍。今日江湖术士以三枚硬币放在竹筒内或龟壳内摇，然后倒出，视硬币的背和面的组合情况画卦，这种法式即是《火珠林》遗存的筮法。其中所谓“坼、单、交、重”系铜钱组合的四种不同形态，对应于《周易》筮法中的“八、七、九、六”四营之数。以铜钱掷六次，得六爻，即组成一卦。又根据“七八”少阳、少阴不动，“六九”老阴、老阳变动的原则而得出“之卦”（即变卦）。

必须指出的是，以钱代蓍的占筮方法并非《火珠林》所发明，大约在汉代就已经有了，所以朱熹认为“火珠林法”是汉朝人的遗法。不过，在汉代后相当长的时间中，这种钱筮法并没有得到推广，而《火珠林》的出现恰好起了承上启下的作用。杭辛斋对此予以充分肯定。他说：

然书（指《火珠林》）虽伪而法甚古，盖卜筮之道，非精神专一，无以取验。揲蓍之四营成《易》，十有八变成卦，事既繁重，而需时甚久，欲意志不纷，终此六爻，殊非易易。乃易之以钱，则一钱代四营之用，三钱得一爻之象，减十有八而为六，缩短时间三分之二，庶心志不纷，精神易贯，而阴阳变化仍有合于大衍之数，而得乾元统天之义。是以后世习用不废。^①

在杭辛斋看来，尽管《火珠林》是一部伪托^②之作，但它

^① 《学易笔谈》。

^② 按，杭辛斋所谓“伪作”是说作者不是麻衣道者。从其学理来讲，这不在于“伪”或者“不伪”的问题。

所传的占法却相当的古老。他指出，卜筮的道理，如果没有达到精神的专心致志，是无法取得效验的。揲演蓍草，因有“四营”的数而成“易”的形象，通过十八次的演算而形成一卦，这种事情既显得繁琐，又耗费时间，要在六爻演算中始终保持意念志气的集中而不泛散，这实在是不容易的事情。所以，就改变了具体的成卦方法，以一钱代替了“四营”^①的功用，三钱就可以演出一个爻象，这样就使原来的十八次揲演缩短为六次的钱币投掷，时间缩短了三分之二，从而使心志不会昏乱，精神能够集中一贯，在阴阳学理上却仍然符合于“大衍”数，贯注着乾元统摄天象的理趣。所以，后世就喜欢使用这种卜法，沿袭而没有废弃。

杭辛斋在上面论述中说明了“以钱代蓍”的原因和根据。从其操作的简便性来讲，这种变化是很自然的。就符号延伸角度而论，“以钱代蓍”也有其特殊的意义。如果说蓍草是“成卦”的一种雏形符号状态，那么“钱”在演卦占筮过程中则表现出“符号”的转换功能。因为“钱币”有正面与背面，两者分别代表了阴爻与阳爻。假如以正面代表阳爻，那么背面就成为阴爻的符号。在这种具体操作中，尽管蓍草没有显示，但在理念上，它并没有消失，而是作为一种隐性的存在。就此而言，“钱币”这种符号乃是蓍草符号形态的演化形式。

复次，《火珠林》卦象符号的延伸最终落实到每一个具体的爻所运载的信息上。在《易经》中，每一个卦和每一个爻都运载着一定的信息，占筮之人在演卦以及解释中又随着情境的不同而

^① “四营”即占筮的四个程序。第一营：取五十根蓍草虚一不用，将四十九策随手分为两半；第二营：将右半之策取出一根挂于左手小指间；第三营：分别四策一组地揲算左右两部分的蓍策；第四营：分别将左右两部分揲算剩余的蓍策挟于左手无名指、中指间。

进行灵活多样的发挥，这就使信息的运载处在一个开放的状态。《火珠林》在这一点上与传统的易学并无多大的区别；但为了更好地符合社会情境的需要，《火珠林》作者将爻象的位置与干支、五行、六亲、六兽对应起来，这种对应在客观上使得卦象与爻象的符号代码意义获得了进一步的扩展。一方面，卦象、爻象是干支、五行之类的符号代码；另一方面，干支、五行、六亲、六兽又是卦象爻象符号代码的变化形态。

“干支”的配合构成“六十甲子”。这六十甲子既可以表示时间流程，又可以表示空间的状态与变迁。当卦象、爻象与六十甲子得到了对应性的配合之后，其符号代码功能实际上已通过时空模式的架构而获得了增进。为了使得人们对于卦象、爻象所象征的事物性质及其关系有一个比较概括的了解，《火珠林》引入了金木水火土“五行”。由于五行本身可以表征东西南北中五方和一年四季及长夏（配土），这就使卦象、爻象的时空代码意义获得了进一步的延伸；在五行中，彼此具有相生相克的关系，所以当五行成为“火珠林占法”的一大符号层的时候，卜筮之人可以通过这种关系的掌握而获得对所指代的事物之性质以及发展趋势有一个比较明快的认知。

由于被预测对象是生存于现实生活之中，卜筮者必须回答人们所普遍关心的实际问题，其中最为重要的就是有形、无形诸因素的存在对被预测者本身及其社会关系的影响。为了便于操作，《火珠林》将人际生活抽象概括为“六亲”，这就是：父母、子孙、兄弟、妻财、官鬼、卦身。确定每一爻的六亲所属，这被认为是基础的一环。所以《火珠林》说：“卦定根源，六亲为主。爻究旁通，五行而取。”^①

什么叫“卦定根源”呢？这就是要明白卦象中的“世应”关

^① 吴芝云校正本《火珠林》，清代刊本《文选楼丛书》。

系。所谓“世应”是关于自体与他体的卦爻符号象征关系。一般地说，“世”是自体的符号代表，“应”是他体的符号代表，两者之间存在着对应关系。因六画卦是由三画卦重叠而成的，故世应便只能在上下两个三画卦中发生。凡“世”在下卦，则“应”必在上卦；反之，凡是“世”在上卦，则“应”必在下卦。具体来讲，即：世在初爻，应则在四爻；世在二爻，应则在五爻；世在三爻，应则在上爻；若世在上爻，则应在三爻；世在五爻，则应在二爻；世在四爻，则应在初爻。

什么叫“六亲为主”呢？这就是根据钱币显示的阴阳爻象以及五行运行规则而确定六亲的位置。在“六亲”中，“卦身”是很特殊的一项。《火珠林·六亲根源》之注云“或问：六亲为主，父母、兄弟、妻财、子孙、官鬼，只有五件，而曰六亲，何也？答曰：卦身当一亲。问曰：如何为卦身？曰：阳世则从子月起，阴世还当五月生。此即卦身也。”《火珠林》把“卦身”当作六亲之一，并且指出推演“卦身”的办法。其中所谓“阳世”“阴世”是指“八宫卦”的世爻。八宫卦是汉代京房对于《易经》六十四卦的一种新的排列方式。京房以乾震坎艮坤巽离兑这八个纯卦各统八个重卦而成八宫。在这个体系里，每一宫内部八卦的次序反映了阴阳消长的过程。以乾宫为例，首卦为六爻皆阳的纯卦乾卦，也称作“本宫卦”或“上世卦”（上世即上爻，本宫卦中的上爻都不变）；第二卦是乾卦初九爻变阴而成的姤卦，表示一阴始生，为一世卦；第三卦是乾卦初九、九二爻变阴而成的遁卦，表示二阴生，为二世卦；第四卦是乾卦初九、九二、九三变阴而成的否卦，表示三阴生，为三世卦；第五卦是乾卦初九、九二、九三、九四变阴而成的观卦，表示四阴生，为四世卦。第六卦是乾卦初九、九二、九三、九四、九五变阴而成的剥卦，表示五阴生，为五世卦。第七卦为晋卦，它既可以看成是乾卦初九至九五爻变阴而成，又可以看成是第六卦剥卦的六四爻变阳而成，表示

阴阳二气反复不定，为游魂卦；第八卦为大有卦，它既可看成是乾卦九五爻变阴而成，也可以看成是第七卦晋卦的初六、六二、六三、六四变阳而成，表示阳气复归本位，为归魂卦。其它宫所属各卦的情形依此类推。在八宫卦中，每一卦的初爻到六爻，按照贵贱等级，从低到高，分别“封号定位”，即：初爻为元士，二爻为大夫，三爻为三公，四爻为诸侯，五爻为天子，上爻为宗庙；还规定每一卦之内只有一爻为主，称作“居世”“治世”“为世”“临世”等。根据变化的原理，每一卦的变爻是最关键的一爻，是一卦之主，称为“世爻”，它决定了该卦的变化。由于卦爻有阴阳之分，世爻也就有了阳世、阴世之别。凡所持之世爻为阴，则称阴世；凡所持之世爻为阳，则称阳世。例如占得夬卦，知其属坤宫五世卦，则其世爻在五爻，五爻为阳，数起于子，由下而上，至五爻得“辰”；依“纳甲法”之理，夬卦内乾外兑，六爻所纳地支为子寅辰亥酉未，由此获得对应的“卦身”爻是第三爻，即以辰为卦身。根据这种法式得出的卦身称“月卦身”。这种卦身并非每卦都具备。另一种卦身称作“世身”，则每一卦均具备。世身的确立，有一首歌诀云：

子午持世身居初，丑未持世身居二。

寅申持世身居三，卯酉持世身居四。

辰戌持世身居五，巳亥持世身居六。

例如，占得归妹卦，知其属于“兑宫”归魂卦，持世同三世卦，世爻在三爻，三爻为阴爻；归妹卦内兑外震，六爻所纳地支为巳卯丑午申戌，由此获得对应的“世身”是第二爻。世身与月卦身作为卦身的两种方式，它们的确定实际上就是以干支卦爻等符号形态来表征自体与他体的相互关系，在占筮过程中对于分析自我与客观环境来说是举足轻重的。在确定了卦身之后，占筮之人就可以进一步考虑其它五爻所对应的父母、子孙、兄弟、妻财、官鬼，这实际上是对亲属关系与其它社会关系的一种卦爻符号的定

位考察。

除了确定“六亲”之外，《火珠林》还将占的卦爻配上青龙、白虎、朱雀、玄武、勾陈、螣蛇这六种神兽。如该书《占医药》部分即提及“青龙临用爻或福德爻，其病虽重终可疗。青龙空亡卦无吉解，病凶”。又谓“白虎临父母当损，若值财上妻遭伤”。对于“六神兽”的引入，后人曾将其规则概括成一首歌诀，曰：

甲乙起青龙，丙丁起朱雀；
戊日起勾陈，己日起螣蛇；
庚辛起白虎，壬癸起玄武。

六神兽与卦爻的配合是根据占日的天干来确定。同时，六神兽本身还有个排列的顺序，这就是：一青龙、二朱雀、三勾陈、四螣蛇、五白虎、六玄武。如果从方位上考察，我们就会发现六神兽是按照东西南北的顺序排列的。落实到卦爻上，这种顺序便转换成由下而上的排列。假定庚日占筮，则初爻为白虎，二爻为玄武，三爻为青龙，四爻为朱雀，五爻为勾陈，上爻为螣蛇。余者类推。六神兽的引入，是符号形态的进一步丰富，这使被预测对象与周边环境的关系的分析增添了参照系。

《火珠林》对于情况的推断是建立在象与数多层次转换前提下的。作者在获得卦爻之后即根据一定原则转换成干支，这是由象向数的转换；接着又通过干支的生克关系定出六亲，按照占筮的日期配上六神兽，这又是由数向象方面的转换。《火珠林》的这种象数转换是相当繁琐和神秘的，其中自然存在着封建性糟粕，这不言而喻；但我们从中却可以看出作者力图建立一个信息提取与转换的符号模型。

在《火珠林》影响下，道门中人更加努力探究易学象数理趣，并且产生了一些重要著述，例如李道纯所作《周易尚占》即是沿着《火珠林》所开辟的道路进展的一部值得注意的著作。

李道纯，字元素，号清庵，又自号莹蟾子，都梁（今湖南武

冈县)人，宋末元初道教学者，著述颇丰，有《道德会元》《三天易髓》《全真集玄秘要》《中和集》等十余种行世，《周易尚占》是他在占筮方面的代表作。

李道纯探究占筮之学，并非偶然。他曾经于《道德会元·序》中说：“窃谓伏羲画易，剖露先天；老子著书，全彰道德。此二者，其诸经之祖乎？今之学者，未造其理，何哉？盖由不得其传耳。予素不通书，因广参遍访，获遇至人，点开心易，得造义经之妙。于是罄其所得，撰成《三天易髓》，授诸门人。”在李道纯看来，数千年前的伏羲氏画易卦，在于显露先天的学问；而老子著书的关键所在是要彰显道德大要。《易》与《道德经》应该说是众经的根本吧？现今学人，不懂得这个道理。原因何在呢？就是得不到正宗的传授。他自谦地说，自己向来并不精通经籍，因为广泛参考各种文献并且四处访问，终于获得了高人的指教，点开心中之《易》，得以进入经学大义的神圣殿堂。于是把自己所体会和了解的东西毫无保留地写成了《三天易髓》一书，传授给了自己的门人。李道纯在序言中所讲的“心易”就是根据心法所传授的易学。传授李道纯心易的“至人”是谁？李道纯于序言中并未明说，无从稽考。不过，从其简要的叙述中却也透露出一个信息：李道纯的易学不仅有师承，而且学有心得。他的易学心得于《全真集玄秘要》中便时有所见。李道纯于该书中说：“守中则黄裳元吉。”自注云：“守中则无过不及也。退符之时，至《坤》六五，守中行下，则无过不及之患。故曰：黄裳元吉。”李道纯此番论述是以《易》之《坤》卦六五爻辞为根基的。重卦之坤，纯阴，六爻皆为阴爻，象征地土。上卦五爻居中，象征中道，爻辞以“黄裳”为元吉。孔颖达《周易正义》称“黄是中之色，裳是下之饰，坤是臣道，五居君位，是臣之极贵者也”。按照古经学家之释《易》条例，居中为正，正则吉，以示事物发展之良好结果，对于《周易》这种“中正”思想，李道纯予以具体

化了。他不是泛泛而论，而是结合大丹（金丹）之修炼，以明进退之“候”。文中所云“退符”即是指金丹修炼过程中的“退阴符候”。这种结合丹道来讲述易学的方式与《火珠林》将占筮比作“炼丹”的情形是很相类似的。由此可以看出，李道纯具有很好的易学与道教丹功之学的素养。这对于他推演占筮法门，撰著《周易尚占》奠定了坚固的基础。

李道纯《周易尚占》分上中下三卷，上卷载占筮条例，中卷阐释各卦与人事之关系，下卷载“八宫卦”卦象辞及断辞。从总体上看，李道纯《周易尚占》深受汉易学尤其是京房《易》说的深刻影响，而《火珠林》的结构体系更为其所取资。具体而言，《周易尚占》对于《火珠林》的“以钱代蓍”之法以及定六亲、定六神（六神兽）、安卦身等程序无不是从《火珠林》脱颖而出。这样一来，《周易尚占》遵循《火珠林》那种象数符号转换的理路便是很自然的事。因为《周易尚占》既然是采用了“以钱代蓍”的方式，这就使得传统筮法中的“数”的因素与“象”的因素在“钱币”的符号表征中统一起来。换一句话说，当作者以其心灵的贯注而“投掷”钱币的时候，这本身不仅意味着“数”的推演获得了一种新的寄托，而且意味着“象”获得进一步的展开。因此，“钱币”的投掷既是数码符号的陈列，又是易象符号的造型。凭借着这样的“钱币”，李道纯逐步地建立起一座以数为基础的象征符号大厦。

第一，李道纯赋予一卦六爻各种各样的象征意义。李道纯深知，欲预测人事之吉凶，行动之得失，必明占筮卦象，而欲明卦象则必须先明爻象。所以，《周易尚占》依据《周易·说卦》的“三才之道”，将《易》卦六爻视作天地人三才和阴阳、刚柔、仁义六位的表征，在他的卦爻匹配中，卦爻之位有了格式化的对应物，兹列表如下：

爻位	定位	三才
上爻	阴	空
五爻	阳	天
四爻	义	官
三爻	仁	人
二爻	柔	山
初爻	刚	地

在这个对应体系中，所谓“柔刚”“仁义”“阴阳”是天地人三个层面的表现形式。在六爻位置上，它们与地、山、人、官、天、空是一一对应的。所谓“空”即天空，与“天”同义；而“官”亦是人，是一种具有特殊身份的人，在范畴上同属于“人”，至于“山”乃是地面高耸的部分，与“地”同根，故“空”“官”“山”之义与天地人和谐。在这里，作者围绕着“三才之道”对卦爻之位的象征意义作了规定。这种层次规定从逻辑上看并非十分合理，但却体现了作者对于象数符号的多层把握。从这种立场出发，《周易尚占》根据卜筮之人的不同需要，赋予六爻以各种具体物象，使得《易》之象征旨趣更为丰富多彩了。

就占筮内容看，爻象符号与事物之间的关系也获得了一种规范。例如：占雨——初爻为雷，二爻为电，三爻为风，四爻为云，五爻为雨，上爻为空；占晴——初爻为雾露，二爻为烟霭，三爻为风气，四爻为霞虹，五爻为日月，上爻为天空；占地理——初爻为水，二爻为地，三爻为草，四爻为木，五爻为林，上爻为山；占野兽——初爻为狐兔，二爻为豺狼，三爻为虎豹，四爻为鸡雉，五爻为鸿鹄，上爻为鹰。这几个例证乃与自然物象有关。每一爻有具体的自然物象的符号意义。

李道纯的《周易尚占》不仅以卦爻作为自然物象的符号表征，而且也将之作为社会生活法象依据。例如“占贾”——初爻为财本，二爻为己身，三爻为停塌，四爻为发卖，五爻为买主，上爻为宜利；“占士宦”——初爻为庶民，二爻为士人，三爻为大夫，四爻为诸侯，五爻为王公，上爻为隐逸；“占捕贼”——初爻为家人，二爻为捕盗，三爻为近处，四爻为本处，五爻为本路，上爻为远方；“占事”——初爻为人事，二爻为身事，三爻为家事，四爻为官事，五爻为心事，上爻为国事。

第二，《周易尚占》赋予八经卦更为广阔的符号象征意义。既然“爻”的符号意义作了拓展和重新的规定，由爻构成的基本卦即经卦的符号代码意义必然也会随之衍扩。从上面的考察中，我们已经知道，《周易》中的八经卦最初象征八种事物——即天地雷风水火山泽，并由此引申出一些抽象的属性——即健、顺、动、静、陷、丽、止、说（悦），由之以涵盖宇宙物象。《周易尚占》并不满足于《周易》本来拥有的众多象征意义。沿着《周易》观物取象的思路，《周易尚占》在对原有象征物进行某些调整之后，进行广参博取，为八经卦采撷了更多的象征物，从而形成了一个更具操作性的“八卦取象系列”，兹列表如下：

八卦	在天成象	在地成形	近取诸身	远取诸物	卦体	卦材	人体	人材	德行	情伪	性本
乾	天	金	首	马	圆	健	端正	精勤	诚恪	武勇	心神
坤	云	土	腹	牛	方	顺	雄壮	拙讷	敦笃	吝啬	身形

(续)

震	雷	木	足	龙	大	动	俊锐	伎巧	决烈	躁暴	肝	魂
巽	风	竹	手	鸡	长	人	洁净	活落	谦逊	进退	胃	志
坎	月	水	耳	豕	实	陷	清奇	通疏	淳朴	隐伏	肾	精
离	日	火	目	雉	虚	丽	秀丽	知慧	灵变	虚诈	胆	气
艮	气	山	鼻	狗	小	止	短小	慵懒	镇重	偏执	脾	意
兑	雨	河	口	羊	短	说	柔美	捷辨	温润	诬妄	肺	魄

这个表大体上反映了《周易尚占》的取象通例。实际上，《周易尚占》是对《易传》所提及的物象以及汉代以来许多易学著作的卦象表征物进行概括和归类。由于这种概括归类经过了一番符号的对应性思考，既由具体到抽象，又由抽象到具体的来回反复，其中凝聚了作者的尊本与发挥精神。所谓“尊本”就是说他的概括是遵循了传统易学的取象原则，而“发挥”就是根据卦体的性质把经传所未涉及的物象进行适当的补充。《周易尚占》这种取象法式尽管也有牵强附会之处，但在客观上却表现了作者力图以卦象符号对应具体事物及其性质特征的理念。

第三，在推明干支五行生克关系的前提下，《周易尚占》运用八宫卦所属诸卦时，注意把原始卦象的解读推演到切近的社会人事，使得卦爻符号从抽象一般的意义伸展出具体的功能。在八宫卦里，各爻各卦，都配上了干支五行，从而形成了一个时空与物我统一的符号模型。从存在的立场来看，占筮主体——人与物境都是以时空为依凭的。离开时空，不但失去了物境，连占筮主

体也不能成立。虽然，古人并没有意识建立什么模式，但在客观上却以其独特的方式“描摹”了时空的存在并展示了功能。在传统观念世界里，时间与空间的统一乃是以干支五行为符号标志。《周易尚占》在这方面依然贯彻“尊本”精神。所以他的八宫卦体系牢牢锻铸在干支五行的推演过程中。他以符号运动来表征客体运动，并力图从符号运动中体悟客体的运动与流迁，寻找人在这种客体运动与符号运动中的最佳位置。于是，干支与五行的推演便落实到卦象与占筮事物的关系之阐发上。例如，他在“乾宫”本宫卦的解释中说：

六阳纯一天行健，风虎云龙聚会时。

刚健身持恒不息，功名荣显决无疑。

这是对“乾象”的概述，具有总结性断语的意义。所谓“六阳纯一”基于乾卦六爻纯阳的符号事实。乾为刚健，象征天行，这就是“说辞”言“天”言“健”的由来。在这段诗歌体的断辞中，尤其值得注意的是“时”字的出现。“时”意味着什么？这里的“时”不仅具有一般的时间意义，而且更重要的是指“卦时”，即成卦的时刻。成卦是通过钱币投掷和干支五行的推演而确定的。因此，一个“时”字包含了相当丰富的信息，它既标志着“成卦”的时间刻度，又蕴含着特定的空间情境。因为任何一个卦的推演，都是在特定时间中完成的，并且代表了特定空间的存在。这里所列举的乾宫“本宫卦”——《乾》，它既然是天的象征，这就表示“天”的空间模式已经得到了卦象符号的承担。天在“行”，这个“行”意味着什么？就是运动。为什么能运动？因为天中有“物”，例如日月星辰。它们的存在都离不开空间，但在成卦之际，空间被融缩在时间里，所以“说辞”仅用一个“时”字来概括。在这里，“时”虽然意味着“乾卦”，但它又不是孤立存在的，“聚会”两个字已充分表明这一点。谁在聚会？“云龙”与“风虎”。根据《周易尚占》的卦象归类以及取象条例，“云”

入坤象，“龙”入震象，“风”入巽象，“虎”乃“风”之源，猛虎狂奔必来风。这样，一个乾宫实际上与坤卦、震卦、巽卦都有联系。这就是说，一个主体的卦象符号背后乃牵动了许多相关的其它卦象符号。但它们都是由纯阳行健的特质派生出来的，在这里从属于乾卦所具有的基本特质。从这种特征归属出发，《周易尚占》作者断之以“功名荣显”。不过，这样的判断对于求占者来说未免太笼统。为了更为明确，《周易尚占》又结合生活的情状，提出了较为具体的“断辞”，谓：“乾者健也，事宜专一。人口安康，田蚕进益。问病获安，占官转职。所谋必成，所求皆得。”这几句断辞把卦象符号的意义落实到具体的生活中去了。人口、生产、健康、安全、职务升迁等等，都因乾卦的“健”与“行”而有了保障。

在八宫卦，乾宫的二世卦是《遁》卦。《周易尚占》对此卦的总结性说辞是：

天下有山为遁象，埋光铲形以修身。

顺时达变贤君子，不恶而严远小人。

依据卦变原理，《遁》卦是由《乾》卦的初爻、二爻变阴而成。《遁》卦之象，下为艮，上为乾。乾为天，艮为山。按照《说文解字》的字义说明，艮“从匕目，匕目犹目相匕不相下也”。可知“艮”本是表征人与人之间怒目相视，转义则为山。这就是《周易尚占》所谓“天下有山”的语义渊源。因为山有静止严峻的象征性意蕴，所以《周易·说卦》释“艮”为止。《彖》说：“艮，止也。时止则止，时行则行；动静不失其时，其道光明。”在《彖》作者看来，艮之应象有其时。应抑止就抑止，应前行就前行，或动或静，不违天时。这样，抑止的道理就光辉明灿。可见，动与静，行与止，都是相互联结。然而，什么时候应该行动，什么时候应该静止，却大有学问。这一切依然表现在时机的掌握。从卦爻符号的显象看，此时的“艮”居于《遁》的下卦，

故道之“光”被遮蔽了，因此《周易尚占》称之为“埋光”。所谓“埋”就是隐藏而不显露，根据符号象征意义，《遁》卦在总体上即意味“退避”，也就是匿迹避时，奉身退隐。这就是《周易尚占》所谓“铲形”的意蕴。“铲”者，除也。除去形迹，就意味着“藏而不露”。《周易》之《遁》卦《象》云：“天下有山，遁；君子以远小人，不恶而严。”意思是说，高天之下，立着大山，象征退避。君子应该远远地避开小人。尽管不显露出对小人的憎恶情状，但却保持凛然而刚正的态势，不与小人混同。从《象》原文，我们能够清楚地看到《周易尚占》关于“贤君子”与“不恶而严”诸语的出处。由上述分析可知，《周易尚占》关于《遁》卦的总体判辞是以《周易》之《遁》卦象征意义为基本根据，又结合艮象与乾象的相互关系而得出。其立意主要是从“山”在下的“卦时”考虑的。这个“卦时”即是所遇卦爻在干支五行运行的具体刻度。其内在支撑依然含摄空间结构。《周易尚占》把《遁》卦的符号象征理趣推广于日常生活中，就得出比较具体的断辞：“遁者，退也，凡事宜退。公讼而和，行人阻滞。问婚不成，求财无利。病者迁延，田蚕微细。”这又使一般的符号意义得到了生发。

《周易尚占》沿着《火珠林》象数符号的思维轨迹来阐释卦爻意义，并且在具体占筮中加以应用。从这个脉络中，我们不难发现，“钱币”与“干支”本身已经包含了“数”与“象”共存的潜在符号功能，当它们在占筮者的演算下得出了卦爻时，这种潜在符号功能得到了外化。当所遇之卦与具体的占筮物事对应时，卦爻的时空意义便获得拓展，根据卦爻辞的意象情境，求占者得到了某种告诫。这样一番精神旅程尽管被灌进了占筮者的许多主观推测因素，产生了牵强附会的扩展枝节，但从符号的建构与使用的角度看却提供了可以再现的操作范例。我们从诸多范例中不但可以窥视传统的民族心理，而且可以对“人”所具有的文

化符号内涵有进一步的认识。

三、筮数与易图的沟通及其 生命哲学意义

就占卜而言，其直接问题乃是“筮法”；因此，阐述筮法的来龙去脉，说明其具体操作规范，便为研究者和施行者所关注。但是，筮法也不是孤立存在。易学其它内容的研究不仅可以烘托筮法文化背景氛围，而且可以加深筮法本身的认识。

（一）筮数与易图关系引说

作为象数学的重要组成部分，筮法的性质虽然由“数”来决定，但数的演算既然是成卦关键的一环，则最终便延伸出“象”的符号意义。从易学史来看，“象”本身也是发展的，由卦爻之象到“河图、洛书”之象，这就是一种发展^①。河图、洛书一般略称为“图书”。后来，易学家根据义理卦象进行推演，画出了诸多图式，这一切在易学史上也归入图书之学的扩展范围，总称之为“易图”。这种以“图”解《易》的方式虽然由于学派目的之差异而有不同的分支，但其基础却又是由“数”来锻铸的。因为不论是“河图”还是洛书都与天地之数有关。确切一点说，这实际上就是天地之数的图式化，而图式化也可以说是符号化。由于天地之数与筮法推演存在密切关系，符号化的“河图、洛书”

^① 关于“河图洛书”问题，本书第四章在谈到陈抟丹法时已有所论及，现在拟从占卜的角度再作进一步探讨。

以及其它扩展形式的“易图”也就与筮法存在不解之缘。

(二) 从雷思齐著述看易图、 易筮之要义与关联

在筮数与易图关系问题上，道门中人不仅充分注意到其意义，而且有许多深刻论述。宋末元初的雷思齐可以说是这方面的突出代表^①。他不仅比较系统论述了“易图”与“易筮”的内容，而且注意到互相之间的内在贯通。为了理清“易图”与“易筮”之间的关系，我们不妨对雷思齐的著述作一点考察。

1. 易图论

雷思齐对易图的论述主要见于《易图通变》一书中。该书凡五卷，收入《正统道藏》之中。其书首列“河图四十徵误之图”“参天两地倚数之图”“参伍以变错综数图”“参两错综会变总图”作为总纲；然后辅以文字说明，分上中下三篇以论河图，继之以辨微、遗论。

有关河图洛书的思想在中国历史上可谓源远流长。《尚书·顾命》早已涉及之，谓：“赤刀、大训、弘璧、琬琰在西序；大玉、夷玉、天球、河图在东序。”据此，则河图在传统上是被奉为宝物收藏的。至孔夫子《论语》有“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫”的感叹，《易·系辞》则称：“河出图，洛出书，圣人则之。”其它先秦古籍也有许多此类记载。汉代开始，有关河图、洛书的描述逐渐细致。《汉书·五行志》引刘歆的话说：“伏羲氏继天面王，受河图，则而画之，八卦是也。禹治洪水，锡（赐）洛书，法而陈之，《洪范》是也。圣人行其道而宝其真，河图、洛书相

^① 雷思齐，字齐贤，宋末元初人，籍贯临川，本为儒生，后来入道，宋朝亡后，他隐居于空山著书，故时人称之为“空山先生”。

为经纬，八卦、九章相为表里。”意思是讲：伏羲氏继承天命而为天下王，他受了河图的传承，遵照河图的理数画出来，这就是八卦；大禹治理洪水，上天赐予洛书，他经过铺陈，这就是《洪范》。圣人效法河图、洛书所蕴含的道理而行事，珍宝其中的真谛。河图、洛书相互之间成为经纬，而八卦、九章则互为表里关系。另外，郑玄的《周易注》引《春秋纬》说：“河以通乾出天苞，洛以流坤吐地符。河龙图发，洛龟书感；《河图》有九篇，《洛书》有六篇。”意思是讲：黄河通天，出现了表征大道的天苞，洛水灌地，吐出了表征地象的神符。河图发自龙马，洛书成于龟形。《河图》共有九大篇章，《洛书》共有六大篇章。从这些记载看，汉代人以河图为八卦的原型，以洛书为《洪范》九畴。汉人的这种思想被后代继承下来，一直到唐代因袭而不废。但是，河图、洛书的具体形象到底如何？在宋代以前仅有文字描述，却未能见其真迹。故而，北宋以来，尽管河图、洛书的体式大为流行，但其争论也随之而起。争论的焦点是河图、洛书所蕴含的“数”到底是多少？或以为河图之数为“一”至“九”的分布、洛书之数为“一”至“十”的分布；或以为相反。雷思齐正是在这种背景下探究河图洛书之学的。

与历史上许多论者不同，雷思齐没有卷入“河九书十”或者“河十书九”的巢臼之中，而是独辟蹊径。他认为就传统传授而言，洛书不得有图，只有河图才称得上有具体形式的“图”。基于这样的认识，他对河图进行专门的考察。其中心思想在《易图通变》的开篇就做了陈述：

河图本数兼四方、四维，共四十，员（圆）布为体，以天五、地十虚用，以行其四十，故合天地之数五十有五。^①按照雷思齐所画出的图，其四十五数分列于外，成一圆形之状；

^① 《道藏》第20册第336页。

而天五、地十虚用之数隐居中央。这个图大抵由北宋陈抟所传的“四十五数图”脱胎而出，但也有重要的区别。一是陈抟所传四十五数图称之为洛书；而雷思齐则谓之“河图”，因为雷思齐既然不同意有什么洛书之图的存在，那么他的图就不可能称作洛书了。二是陈抟所传“四十五数图”（洛书）的外形为方形；而雷思齐所作图的外形则为圆形。三是陈抟所传四十五数图（洛书）的中五是处于显形的，而雷思齐却只是虚化的。此外，雷思齐把传统上的“四十五数”洛书之方图包容于内，构成总体上的外圆内方格局。

雷思齐所画“河图”，其理乃基于大《易》之筮法。为了说明这个问题，有必要对其内容结构作点分析。现分而述之：

（1）本数。“河图本数兼四方、四维，共四十”。四方，指的是东西南北；四维，指的是东南、东北、西南、西北；合而为八方。为什么说本数共四十呢？《河图传上》说：

四方者，各以其阳奇居于正；四维者，各以其阴偶者附于偏。

这里所说的“本数”就是四方、四维分布的数。为了说明这个本数的意义，雷思齐从方位与卦象符号之数码蕴含角度加以解释。按照其图式标示，北方为坎卦，其数一；东方为震卦，其数三；南方为离卦，其数九；西方为兑卦，其数七；东南方为巽卦，其数四；西南方为坤卦，其数二；东北方为艮卦，其数八；西北方为乾卦，其数六。四个奇数一、三、七、九之积为二十；四个偶数二、四、六、八之积也是二十。所以说“四方、四维，共四十”。雷思齐所讲“阳奇居于正”是指一、三、七、九这四个奇数处在东西南北的正面位置；而“阴偶者附于偏”是指二、四、六、八这四个数处在西南、东南、西北、东北的偏隅位置。关于本数的说法是雷思齐的独创。稽考此前刘牧等人的著作，尚未见有“本数”的明确陈述，而雷思齐则在这一点有很自觉的意识。

(2) 虚数。所谓虚数指的是天五与地十。“十”与“五”这两个数也是一奇一偶。就此而言，这两个数与一、三、七、九、二、四、六、八并没有什么本质的区别，为什么称之为“虚数”呢？总的来讲，“虚数”就是说它既存在又不存在。首先，从雷思齐所画的河图外围方位看，它们是不存在的。也就是说，五与十不见于东西南北以及东南、东北、西南、西北的方位。再看八卦之数，坎为一，离为九，震为三，兑为七，艮为八，乾为六，巽为四，坤为二，也不见五与十。雷思齐把这个现象称作“四象无五，八卦无十”^①。从这个角度看，“五”与“十”是不存在的。但是，从八卦阴阳奇偶的内在关系看，它们又是存在的。坎卦之数一，始于正北；以一加五为乾六，位于西北；坤卦之数二，分于西南；而以二加五为兑七，位于正西；震卦之数三，出于正东；而以三加五为艮八，位于东北；巽卦之数四，附于东南；而以四加五为离九，位于正南。可知，阳数（奇数）得五而变阴数（偶数）；阴数得五而变阳数，五存在于八卦数的联系之中。再看“十”这个数也是这样，坎一离九而十，坤二艮八而十，震三兑七而十，巽四乾六而十，皆一生一成。雷思齐说：“一必九，三必七者，四方四奇之十，阳十也；二必八，四必六者，四偶四维之十，阴十也。”^② 按照雷思齐的解释，“一”为什么必定与“九”相对，“三”为什么必定与“七”相对，这是因为居于四方的数在图上的分布本来就是奇数，所以它们两两相合而成的“十”可以称作“阳十”；“二”为什么必定与“八”相对，“四”为什么必定与“六”相对，这是因为居于四方之偏的数都是偶数，所以它们两两相合而成的“十”可以称作“阴十”。这样，“十”与“五”虽然不居于卦位，而其存在却通过卦数的

① 《道藏》第20册第337页。

② 《道藏》第20册第338页。

内在联结而表现出来。关于“五”与“十”的关系问题，在刘牧等北宋学人的著作中虽然偶有提及，但基本上还是放在与其它数并列的地位，更无明确的“虚数”之说。朱熹算是比较明察的，已注意到“虚中”的问题。他说：“河图主全，故极于十，而奇偶之位均，论其积实，然后见其偶赢而奇乏也。洛书主变，故极于九，而其位与实皆奇赢而偶乏也。必皆虚其中也。”^①朱熹认为，河图主数之全，所以它以自然数的“十”为终极，而图中的奇偶数是相等的，但从其积数看，却可以发现偶数之和多（共三十）而奇数之和少（共二十五）。洛书以变化为主，所以其自然数仅到“九”就是限度了，而不论从其方位和其和数看，都是奇数多（共二十五）而偶数少（共二十四）。但不论是河图还是洛书必然存在着“虚中”的理趣。应当注意的是，朱熹所谓“河图”是：“一”与“六”位于北方，“三”与“八”居于东方，“二”与“七”居于南方，“四”与“九”位于西方，“五”与“十”居于中央虚用。从其论述中可知，朱熹已经把“虚中”作为一个重要学理提出，雷思齐尽管在图式排列上与朱熹不同，但虚中问题却是共同的主张。不仅如此，雷思齐比朱熹更进一步。朱熹在答董铢信中所言及之“虚中”，实际上只是虚“五”，而雷思齐不仅虚“五”而且虚“十”。

（3）体用。在中国传统哲学中，“体用”是一个重要的范畴，用以说明本根与事物的关系。中国古代哲人认为，万事万物生生不息，必然有一个本根，这在老子《道德经》中叫做“道”，在《易大传》里叫做“太极”。中国古代大多数哲学家认为本根与事物的关系是统一的关系，这可以概括为“体用一源”。例如宋代理学家程伊川就说：“至微者，理也；至著者，象也。体用一原，

^① 胡平方《易学启蒙通释》卷上，《通志堂经解》本。

显微无间。”^① 程伊川所谓“一原”也就是统一的意思。在他看来，本根隐微，事象显著，然而隐微者与显著者之间并无间隔。体与用是统一的。体用一原，即谓有体就有用，“体”就是“用”之体，“用”即“体”之“用”。体即用之藏，用即体之显。用即由体而出；而不是在体之外又另起一用来与体对峙。雷思齐沿袭前人“体用”这一重要范畴，并加以灵活运用。他所说的河图本数“四十员（圆）布为体，以天五、地十为用”就是其灵活运用的表现。其中有三点值得注意：甲、四十为体，五与十为用。之所以将“五”与“十”为用，是因为它们处于虚空中的地位。乙、雷思齐关于“体用”这一范畴的使用也体现了两者的统一性。《河图传中》说：“天地之理未始不有数行乎其中。然或有余于数，不足于数。唯其余、不足而为之中制，故虽阴阳奇偶之数有分有合、有虚有实、有进有退、有自然互相生成之中道焉。一阴一阳之谓道者，阴阳分一以为天地；上下合一以为乾坤；天地上下分为四方而中无以合；乾坤阴阳合为四时而中有可分。是同一道也。”^② 按照雷思齐的看法，天地的道理从来不会没有数运行于当中。但是，数的分配并不是那样均衡的，或者多余一点，或者欠缺一点。正因为分布与四方的数不论多余或者欠缺都被中央的数所制约，所以阴阳奇偶的数尽管有分合、虚实、进退的区别，但是彼此之间的互相生成都蕴含着“中道”的妙用。《易》把“一阴一阳”称作“道”，这其中有着深刻的哲理蕴含，阴与阳各分得一而表征了天地，上与下合为一个整体，这就是乾坤，天地与上下划分出四方来，中间不能归入四方的范围，这叫“无以合”；乾坤阴阳进退显示出四时，而中间却罗络了四时之分气。它们的道理其实是一样的。雷思齐这一段话再度言及“四方”与

^① 程氏《易传·序》。

^② 《道藏》第20册第340页。

“中”的关系。四方之数即河图本数，也就是“体”；中之数乃是河图居中的虚数，是“用”。为什么说“无以合”呢？这是不是说中间的数与四方毫不相干呢？不是的。“无以合”也就是上文所说的“四象无五，八卦无十”，而“中有可分”就是“中”通过四方之数而分见。虚数是隐微的，但不是与四方之数绝对对立的。丙、体用之中复有体用。《河图传上》说：“十各成中而居四方之正，然则正则中，中则正也。五始既所以正位于虚用之中十中，又所以中立于实用之外，皆所以为一阴一阳之中道也。由阴阳中既复有阴阳，此体用中所以复有体用虚实，实虚始终，终始变化，生成相与，为无所终穷者也。”^① 雷思齐认为，与四方四维总和之数四十相比，则十与五之数为虚用；而如果将五与十相比，五便是体，十则为用，阴阳当中包含有阴阳，体用当中又包含有体用，相辅相成，不可穷尽。因此，我们看到了雷思齐既接过传统的“体用”范畴以说明河图之数，又将这一范畴发展了，尤其是体用之中复有体用的命题更有独到之处。

2. 易筮论

雷思齐对易筮问题的论述主要见于《易筮通变》一书之中。该书凡五篇，包括《卜筮》《之卦》《九六》《衍数》《命著》。纵观全书，可以看出作者解读卜筮乃是以易学之“数”为纲，从数的变化中探究《易》之筮法。例如在《九六》篇中，雷思齐从易学史上人们所熟悉的现象入手，发掘隐藏其中的“微言大义”。就拿《乾》卦来说，它的爻象都是阳爻为奇，在爻辞上一定是系以“九”并且有“用九”的卦例，《坤》卦的爻象都是阴爻而为偶，在爻辞上必定系以“六”并且有“用六”的卦例。《易经》六十四卦凡是遇上阳爻都系以“九”，凡是遇上阴爻都系以“六”。这是为什么呢？雷思齐指出，诸多学者囿于所见所闻之成

^① 《道藏》第20册第340页。

习，只知其然，不知其所以然。他在前人对“九六”问题研究成果的基础上发挥衍扩，自出新意，形成了自己独特的“九六”解说理论。

(1) 雷思齐认为，“九六”乃是因“占变”之事而设立的。他说：

夫九六，数也。《大传》曰：极数知来之谓占，通变之谓事。盖九六也者，占变之事也。^①

这段言辞大意是：“九”与“六”初看起来并没有什么神奇，那都是“数”。《易》之《大传》（具体就是《系辞传》）说：穷极蓍草演算之数以预知将来所要发生的事就叫做“占”；通转变化就叫做事情的形态。可见《易》之“九六”乃是为了推演明了天下诸事的变化流迁。

雷思齐的讨论自有其道理。在筮法上，阳数以“九”为大，阴数以“六”为大，老子在《道德经》说：“大曰逝，逝曰远，远曰反。”事物大到极限就要发生转化，这就是“穷”而生变。“九六”在易学中就是变通的数理符号表征。雷思齐从变易的立场出发，认为占筮之人演卦预测未来，必须着眼于通转变化的事物。从占筮过程来讲，就是以变爻作为客观事物变化的符号。在“四营”之数中，有变数。也有不变之数。七八是表示不变的数，九六则表示变化的数。全书的卦爻之所以系之以“九六”就是为了显示变化的特出意义。雷思齐这种解释当然也不是“无本之木”，而是有思想史根据的。在雷思齐之前的欧阳修与朱熹都有类似的说法，但雷思齐可以说在这个问题上有相当自觉的理性认识。

(2) 易学占筮的“九六”从哪里来的？雷思齐指出，这是出于“参天两地”。他说：

^① 《道藏》第20册第326页。

参天两地而倚数。参参而九，参两而六。于是九六特启
其用也。^①

这里所谓“参”就是“三”。筮法以一、三、五为阳数三奇，以二四为阴数二偶。“参天两地而倚数”，是说采取“参天”之数与“两地”之数而创立阴阳奇偶象征，以作为著草演卦之理则。具体而言，就是以一、三、五这三个奇数为“参天”，以二、四这两个偶数为“两地”。在占筮中，“九六”与参天两地是什么关系呢？原来，“参天”之数一、三、五，其和是九；两地之数二、四，其和是六。从符号与数的关系角度看：天的卦象为乾，《乾》卦三阳，阳数为三。参之，则三三为九，所以“九”为《乾》之数；地的卦象为坤，《坤》卦三阴，阴之数二，三乘于二为六，所以“六”为《坤》之数，这就是九六产生的缘由。至于为什么在《易》六十四卦中不用七八，而只是以《乾》之九、《坤》之六作为阴阳数的符号象征，雷思齐从另外一个角度作了解释。他指出，乾为老阳，坤为老阴。乾坤表示父母。而少阴、少阳则是乾坤父母所“生”六子女卦的表示。少阴、少阳之数是七八。乾元用九，坤元用六。合《易》六十四卦，不用七八，惟用九六，这是因为少阴、少阳六子女卦^②由乾坤父母所变生，其情状即随父母之变化而变化。这种解释实际上依然强调了用九、用六“法变”的特殊效用。

(3) 雷思齐尽管强调了“九六”在法变中的特殊效用，但并非是在九六与七八之间划上一条不可逾越的鸿沟。他说：

凡九六七八之数，均得以地数之成而成其天数之生也者，是所谓成象也。是一五而六为老阴，二五而七为少阳，

^① 《道藏》第20册第327页。

^② 在《周易》中，乾坤生“六子”。古代所谓“子”泛称男女。所以“六子”之卦实包含了三阴、三阳，即三男三女。

三五而八为少阴，四五而九为老阳。是九六七八实相变为用也。^①

雷思齐以其数理符号语言告诉读者：九六七八是属于“成数”，那是以匹配天数之生为效用的，这就是卦象得以形成的天地之合。在生成过程中，“五”是相当重要的。一与五相合成六，这就是老阴；二与五相合成七，这就是少阳；三与五相合成八，这就是少阴；四与五相合成九，这就是老阳。可见，九六七八实在是因为中五而交互作用。为了证明九六与七八之间的交互关联，雷思齐不仅寻根溯源，而且引经据史。他从先秦经籍古史之数寻找资料，参之以汉唐宋诸家《易》解。例如，《左传·襄公九年》记载，鲁成公之母穆姜由于跟叔孙侨如私通，并且阴谋废掉鲁成公，失败后被关进东宫。刚被关进东宫时，穆姜曾为自己的命运占了一卦，遇“《艮》之八”，即遇到了《艮》卦第二爻不变，因此称之为“八”。于是，又占了一卦，史官解释说：这叫做“《艮》之《随》”，也就是从《艮》卦变为《随》卦。随，是出去的意思。史官根据这个卦象，告诉穆姜：你一定很快就会出去的。穆姜却不同意史官的这种解释，她认为自己作恶多端，不具备《随》卦所说的“元、亨、利、贞”四种德行，咎由自取，必死在东宫无疑。后来，其结局正如穆姜所预言的那样。雷思齐举了这个例子，一方面是为了说明《易》之爻本有七八不动之义，另一方面则为了强调古《易》虽然有三——《连山》《归藏》《周易》，但筮则同法，皆以七八为卦画之体，而以九六为卦爻之用。如此一来，九六就不是与七八毫无瓜葛的了。像这样的例子在《易筮通变》书中还有不少，反映了雷思齐对于筮法的历史掌故是相当熟悉的。

^① 《道藏》第20册第327页。

3. 易筮与易图的相互沟通

雷思齐在著述中尽管把易筮与易图分别进行论述，但其具体内容却又注意到彼此的相互联结。这种联结，表现为易图的论述贯穿着筮数的意蕴，而易筮的讨论也融合了易图法象的理则。

(1) 我们先来考察一下他的《易图通变》是如何将筮数的原理引入河图结构的解释之中。在阐述河图由来以及图式理趣时，他说：

则河图以作《易》，其数之所由起乎？数之起不过一阴一阳之道而已。《易》道之所以一阴一阳者，不过以奇耦（偶）之数互为分且合、以生且成而已。阳奇阴耦（偶），变而通之。绳绳兮杂而不乱者，不过《大传》所谓天一、地二以至天五且地十而已。^①

雷思齐以发问的口吻开始他的河图论：效法河图来创作大《易》，这是筮数起源吧？数的发端只是一阴一阳的筹算罢了。大《易》以一阴一阳为其思想枢纽，而具体演算不过是通过奇偶数的分合，以描述事物的发生与辅成罢了。阳数为奇，阴数为偶，变化万端而使物物之理得到通畅的表述。筮数如百索交会，错综而不昏乱，这一切都可以从《易大传》所说的天地数理得到注脚。

不难看出，雷思齐相当推崇河图。尽管他的讨论颇带商量语气，但其字里行间却又透露出自己对河图为《易》之根本的性质认定。“图”与“数”的关系如何？雷思齐流露出“图”乃“数”之源的观念。从人类思维发展历程看，这不无道理。因为数已经体现了思维的某种抽象，这种抽象当然是来自具体事物，它是具体形象为基础的。“图”是对事物形象的描述，具有相对直观的特质。但是，就河图来说，它已经对具体形象有了超越。在结构上，河图是一种“数”的排列阵势。换一句话说，河图本身就

^① 《道藏》第20册第337页。

具备了“数”的内容，是数的一种符号性“描摹”。数有本根，其最初的形式乃是“一阴一阳”，而后发展出“天一”至“地十”的运算符号体式。“天一”至“地十”的自然数，《易传》称之为“天地之数”，这与作为筮法运算的“大衍之数”是有密切关系的。关于这个问题，在《易·系辞上》有一段解释，兹引述之，以作对照：

天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五。此所以成变化而行鬼神也。大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰；五岁再闰，故再扚而后挂。《乾》之策二百一十有六，《坤》之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。

《系辞上》这段话就是筮数的集中表现。其文意是：广泛演绎的占筮之数是用五十根蓍草做成的“筮策”来进行的，其中一根虚空不用，实际使用四十九根。将四十九根任意分为左右两组，以象征天地两仪，从中取一根悬挂于左手小指之间，以象征天地人“三才”。然后，把剩下的筮策进行任意划分，每束四策以象春夏秋冬四时；把右份揲算剩下的蓍策归附于夹扚，即夹在左手无名指间，以象征闰月。五年之后再出现闰月。于是，再把左份揲算剩余的蓍策夹扚于左手中指间，而后别起一挂。这样，反复揲算。天的象征数字一共有五个，就是一、三、五、七、九，为奇；地的象征数字也有五个，就是二、四、六、八、十，为偶。五位奇偶数互相搭配而各能谐和。五个天数相加是二十五，五个地数相加是三十。天数与地数的总和是五十五。这就是《周易》数字所象征的变化哲理与通达阴阳鬼神的奥秘。《乾》卦在蓍草之数中体现为二百十六策，《坤》卦在蓍草之数中体现为一百四十四策。《乾》《坤》共计三百六十策，相当于一年三百六十天。

在《系辞上》中出现了两个重要术语，一个是“大衍之数”，

另一个是“天地之数”。两者既有区别又有联系。从数目来看，一目了然，两者是不一样的。大衍总数是五十，天地总数是五十五。但是，大衍数绝不是完全独立于天地数之外。实际上，大衍数之所以为五十，是因为虚五不用以显其“大用”。古人计数，最初仅用五个手指，这个“五”具有变化万千的妙用，因其尊贵，虚之而不用，所以大衍数就从天地数的五十五减为五十。可见，天地数乃是大衍数的基础。没有天地数，就不可能有大衍数。天地数乃是大衍数赖以发生的根基，而大衍数则是天地数象征意义显象的“妙用”。这就说明大衍数与天地数是密切不可分离的。它们在易学体系中本来都属于“筮数”的范围。从这个线索追溯下来，我们再回头看看雷思齐所说的河图之数也就可以清楚发现其间与筮法的相互沟通。

关于虚“五”及其与图数筮法的关系，我们从雷思齐具体解释河图方位结构时能够得到进一步的证实。他在《河图传上》说：

坎以一始于正北，而一五为乾六于西北；坤以二分于西南，而二五为兑七于西；震以三出于东，而三五为艮八于东北；巽以四附于东南，而四五为离九于正南。故阳得五而阴，耦（偶）得五而奇，阴得五而阳，奇得五而耦（偶）。是生数之所以成，成数之所以生者也。^①

雷思齐根据河图形状，解释了卦象与数的方位排列。他指出，《坎》卦所配的数是“一”，它开始于正北的方位；“一”与“五”相合成六，这就是《乾》卦的数，所居处方位是西北；《坤》卦所配的数是“二”，它处在西南的方位；“二”与“五”相合是“七”，这就是《兑》卦的数，所居处方位是正西；《震》卦的数是“三”，它出现在正东的方位；“三”与“五”相合是“八”，这就是《艮》卦的数，它处在东北的方位；《巽》卦的数

^① 《道藏》第20册第337页。

是“四”，它处于东南的方位；“四”与“五”相合为“九”，这就是《离》卦的数，它处于正南的方位。由这种配合的情形可知，阳数得五就变为阴数，偶数得五就变为奇数，阴数得五变为阳数，奇数得五变为偶数。这就是“生数”为什么可以有成、而“成数”又可以孳生的奥妙所在。

雷思齐对于河图形状的阐释，其要点有二：首先是说明了八卦所处的方位，可以看出，这是符合《易·说卦》八卦方位原理，也就是所谓“文王八卦方位”。其次，从生成角度解释了方位之数的内在关系，核心所在是“中五”的效用。宇宙万物，有生必有成，有成则有生。生成之数也就是天地之数。在天地之数的生成滋养过程中，既然“中五”是如此的妙用无穷，它便不可轻易显露。当这个“中五”隐而不露的时候，天地之数就转换为大衍之数。可见，在具体解释河图的时候，雷思齐也贯穿筮数理念。

(2) 关于易筮之论，雷思齐乃将河图法象蕴含于其中。例如，他在《易筮通变》阐述“衍数”的时候说：

北南东西之判，冬夏春秋之序，水火木金之位，莫不由是以著。则所以揲之以四以象四时者也，而河图之数所以四十者也。^①

雷思齐在这里指出了—个有趣的现象，这就是筮法的推演可以转换成图像。在这个图像中，东西南北上下左右判然有别，春夏秋冬四时有序，水火木金各个在位，这些是由于什么原因而显露出来的？无一不是因为筮法推演的结果。在蓍草演算过程中，每束四策以象征春夏秋冬四时，“河图”本数为什么是四十点？其理也与此不谋而合。

联想—下河图论可知，雷思齐在探究筮法时所遵循的思维理路恰好是相反的。如果说，雷思齐对河图结构的描述是由“图

^① 《道藏》第20册第330页。

形”到筮法之理；那么，他对筮法的考察则是由筮数的陈述到图形的佐证。这就是说，他论筮法，乃先讲法，再引出“图”所蕴含的筮法道理。这样，筮法便最终与河图沟通起来了。

值得稍加考析的是，尽管雷思齐所谓“揲之以四以象四时”是引用《易·系辞上》，但却揭示了一个重要现象，就是蓍草划分四策一组，最终所得出的七、八、九、六，这“四营”之数相加恰好是四十，与雷思齐所言河图本数完全一致。这就是雷思齐在阐述了天地之数与大衍之数之后引出河图的缘由所在。从易学宇宙论的角度看，河图与筮法实际上有统一的出发点。古称：有太易、有太初、有太始、有太素。所谓“太易”是指还没有见气的状态；“太初”是指气的肇始状态；“太始”是指形体的肇始状态；“太素”是指质的肇始状态。气、质、形具备了，但还没有分离，那就叫做“浑沦”。这种未曾相离的状态也称作“易”。浑沦剖判，易道变生，于是有了“一”，这个“一”就是“太极”，它是河图之本，也是筮法之源。至于河图居中的“五”本来也即表示太极分化前的“五”大状态^①。太极分化时，五也就虚含其中。这是河图之中，也是筮法大用的根基。雷思齐通过这种独特的证明方式，揭示了易学宇宙模式的本体统一性，同时也就搭上了筮法与河图的沟通桥梁。

（三）从筮数与易图的符号转换看 生命意识的多重表达

在雷思齐易学著述中，筮数是占卜成卦的数理依据，它力图通过数的推演而得出卦形。就占筮的程序而言，乃是先有数再有形。因此，我们可以说“数”乃是“形”的前兆。一定的数代表

^① 五大状态，简称“五太”，即上文所说，太易、太初、太始、太素和浑沦。

了一定的卦形，在这个层面里，数又是卦象的代码。这就是说，数在此等情境中不是它自己，而是卦象的另一种存在，即符号性存在。

数在易学体系中，即可以转化为卦象，也可以转化为其他图形。易图就是由数转化而来的一种奇特的图形。在这样的图形里，数不仅通过白点与黑点来描述，而且通过方位、五行、干支、卦位等转换性符号得到了多重性的显示。因为方位也好，五行也好，干支也好，它们既可以在一定的层面上互相替代，又有各自相对独立的功能。在表述意象理趣问题上，它们既协调运作又有所侧重。这就使得由“数”所引发出来的符号形成了系统性的延展效用。

实际上，雷思齐所讨论的筮数与易图问题，仅仅是在这个领域中的一个小例证。翻开《正统道藏》和《藏外道书》，我们可以找到这样的许多著述。像张理的《易象图说》以及无名氏的《大易象数钩深图》等，都有所侧重地考察了筮数与易图及其相互关系。此类著作从表面看，似乎只是为了预知某种情境的可能出现；但若联系人类发展历史，则又可以发现先民们的生命意识，尤其是生存智慧。

就人类来讲，生存不仅需要自然空间，而且需要社会空间。这两者组合为生存环境。于此环境中，人类生存活动投射到文化层面就构成了“文化时空”。这种时空乃是生活历时性与客体容纳性有机统一的反映。自然空间与社会空间构成了人类运作舞台，人类就在这个舞台上将自身的器官功能发挥到可能的限度，并通过自身的精神舒展，摄取生存的必要信息，拓展意念的运作范围，以补充体能之不足。人类在生存活动中，把自身的精神思考赋予客观事物。这样，客观事物就成为人类精神轨迹的储存器。随着时间的推移，人类不仅因为客观事物对精神信息的“记载”而使生活获得借鉴，而且由于本能模拟与思维抽象，使客观

事物及其精神寄托有了认知的符号。这种符号在最初主要是具备了自然特质，而后则延伸出人工特质。自然符号与人工符号不仅使人类生存活动在精神表象上体现出历史沿袭性和空间结构的文化延展性，而且使人类自身生存特质得到最鲜明显示。符号主义哲学家卡西尔在《人论》一书中说：当此之际，“人不再生活在一个单纯的物理宇宙之中，而是生活在一个符号宇宙之中。语言、神话、艺术和宗教则是这个符号宇宙的各部分，它们是组成符号之网的不同丝线，是人类经验的交织之网”。人在编织符号之网的同时也使自身的生存烙上了符号印记。从这个视点观之，人乃是符号的动物，通过符号的构筑与运用，人类不断地拓展生存的文化时空。道教易学符号可以说是先民们拓展生存文化时空的一种重要形式。一方面，道教易学家通过卜筮程序的解读与运作，将先民们感受到并且染上人类文化观念烙印的时空“组合”在卦象符号结构中，另一方而则通过河图一类数码图形来象征生命在宇宙中的续存与衍化。从文化心理角度看，不论是卜筮过程还是易图的制作，都是人类自我生命意象的显示；换一句话说，人类生命的律动与生存的智慧透过卜筮与图像的制作面流泻出来。所以，我们凭借这些古远的带有“神秘意味”的手笔，既可以聆听先民的生存脚步声，又能够获取某种生活的经验借鉴。

第八章 易学变体 与道教奇术

作为传统预测手段，易学卜筮既有主干，也有支脉或变体。灵棋、遁甲、太乙、六壬这几种体式即属于易学卜筮变体。在传统上，不论是灵棋、遁甲还是太乙、六壬都曾经被作为预测的法门，这是客观事实。但是，必须指出，既然是变体，就可能产生与主干不相同的功能。所以，在历史上，灵棋之类秘术又都衍生出新效用。正如卜筮主干被道门中人广为应用一样，灵棋之类也在道教“法术”体系中具有重要地位。为了对道门中的术数学及其延伸性体式有一个比较全面的把握，以便透析其心灵的生命理念，本书最后的这一章将对具有一定代表性的几种卜筮变体的符号结构及其功能问题展开论述。

一、灵棋课法的由来及其符号解读

“灵棋”是古占法之一。该法乃是以十二颗棋子为工具来进行预测性占卜。在古人心目中，这种卜法相当应验，所以尊称为“灵”。以棋子来占卜，其过程有如课算之法，因此称之“课法”。

（一）灵棋课法的传世与归属

阐述灵棋课法的主要著作是《灵棋经》。在《正统道藏》中，《灵棋经》称《灵棋本章正经》。《四库全书》收有《灵棋经》一部，人子部术数类。相比之下，《正统道藏》中的《灵棋本章正经》当更为古远。既然道教经书总集已将阐述“灵棋”的经书收入其中，则灵棋课法为道门中人所应用则可以肯定。

关于“灵棋课法”的缘起问题，《灵棋本章正经》的序言说：

夫《灵棋经》者，不知其所起。或云汉武帝命东方朔使之占兆，无不中者。朔之术，用此书也。或云黄石公以此书授张子房。又有客述淮南王神秘之事，亦此书也。盖好事者倚声借价，以重其术，岂尽数公之为乎？虽然，余闻之久矣。以其非经史之书，不以留意。^①

序言告诉人们：《灵棋经》这部书，不知道它具体产生于什么时候。有人说汉武帝吩咐滑稽名流东方朔占断兆象，每一次占

^① 《道藏》第23册第455页。按，《道藏》本《灵棋本章正经》与《四库全书》本《灵棋经》在文字上有许多差异。然《道藏》本早于《四库全书》本。本章之引文以《道藏》本为主，并适当参校《四库全书》本。

断都很准确。东方朔所用的占断术就是出自《灵棋经》这部书。又有人说：黄石公把这部书传授给张子房；另外，还有客人叙说淮南王的许多神秘情状，也出自这部书。其实，这不过是那些好事者假借有声望的人以抬高这种占断术的地位而已，难道真的是这几位名人所造作的吗？尽管如此，关于这部书的情况，我听说已经相当久了，只是因为它不属于经史的系列，所以不大注意罢了。

从其序言可知，《正统道藏》中的《灵棋本章正经》在唐代以前本叫做《灵棋经》。道教经书往往一书多名。为了表示尊重，道门中人常将一些主要经典标上“正经”或“真经”的字眼。虽然这并非是其原有的名称，但却表明了道门中人不仅使用它，而且尊崇它。

序言作者系唐代李远所撰。李远乃当时的一个中级官吏。在序言中，李远结合自己的亲身经历来陈述《灵棋经》的由来及其基本内容。这里所引用的是序言开头的一段。李远对于此书的来历问题，并没有一开始就摆出自己的看法，而是先罗列前人的一些传说，然后再作评论。他不同意东方朔、张子房、淮南王作此书的说法，但又认为这部书行世甚早。

《四库全书总目提要·灵棋经》作者在李远看法基础上作了进一步考证。其略云：

考《隋书·经籍志》即有《十二灵棋卜经》一卷，而《南史》所载“客从南来，遗我良材，宝货珠玑，金碗玉杯”之繇，实为今经中第三十七卦象词，则是书本出自六朝以前，其由来亦已古矣。^①

《四库全书总目提要·灵棋经》依例指出原本撰人题署为东方朔。

^① 《灵棋经·提要》，《四库术数类丛书》第6册第197页，上海古籍出版社1991年版。

虽然，《提要》作者也不相信该书为东方朔撰的说法，而且对其它关于《灵棋经》撰人的先前传闻也加以否认，但又从史书经籍目录进行稽考。他查阅了《隋书·经籍志》，发现了该志书著录了《十二灵棋卜经》一卷，又将《南史》的一节繇辞与《灵棋经》文本进行对照。通过这样一番工作，《提要》作者谨慎地得出《灵棋经》在六朝以前就存在的结论。这个结论是比较可靠的，因为其证据来自两个方面，一是文本的内容，另一是传统目录学著作的记载。

作为六朝以前的古籍，《灵棋经》所记述的灵棋课法无疑也算古法了。这种古法出自何人之手，至今未能得出一个确切结论。但是，从其传本原来之撰人题署或传闻可知，此书之出大抵与信道之士有关，因为不论是张子房、东方朔还是淮南王都是道门中人所尊奉的神仙人物。

张子房，名良。《仙鉴》卷十一有传，谓之“其先韩人也。秦灭韩，良以家财求客刺秦王，为韩报仇”^①。书中叙述，张良雇人刺杀秦始皇，误中副车。秦始皇愤怒，派人追捕。张良逃亡，于下邳圯桥遇黄石公，得其兵法秘传，故能于后来辅佐刘邦运筹帷幄之中，决胜千里之外。张良受封“留侯”，并不迷恋世俗的权贵生活。他表示：家世相韩，韩灭，不爱万金之资，为韩报仇。“今以三寸舌为帝者师，封万户，此布衣之极，于良足矣。愿弃人间事，从赤松子游耳！”^②后来，他就学道，希望能够“轻举”，即轻松地随风飘飘上升天上。《仙鉴》还记载了张良为汉王“筹”的事。所谓“筹”其实就是卜筮。他到底用什么方法来卜筮，《仙鉴》没有详说，但至少表明在道门中人心目中的张良乃是一个精通卜筮之道的神仙人物。

① 《道藏要籍选刊》第6册第70页。

② 《道藏要籍选刊》第6册第72页。

如张良颇受道门中人所推崇一样，淮南王在道教仙谱中也占有重要地位。《仙鉴》卷五记载：淮南王刘安，汉高皇帝之孙，好儒学方技，作《内书》二十一篇，又著《鸿宝万年》三卷，论变化之道。当时，有八位皓首老者，号称“八公”，前来拜访。门吏看到这几位人都老态龙钟，就有意刁难，不愿让他们进门。老者说，如果大王希望看到的是少年，这恐怕不符合他一向表示的“发石取玉，探渊索珠”的用意了。说完，几个老者一下子都变成十五岁的童子，满头青发，颜如桃花。门吏看见了大为惊讶，赶紧进门禀报。淮南王听说这件事之后，来不及穿鞋，就徒步出门迎接。他登上思仙之台，列下锦绮之帷，设立象牙之床，点燃百和之香，进献金玉之几。然后重新穿上弟子鞋，恭恭敬敬地面北朝拜，拱手而言：“安以凡才，少好道德，羁锁世业，沉沦流俗，不能遗累，放逸山林。然夙夜饥渴，思愿神明，沐浴垢秽。诚革浮薄，抱情不畅，邈若云泥，不图厚。聿道君降屈，是安禄命当蒙拔擢，喜惧屏营，不知所措，惟乞道君哀而教之。”^①他自称：刘安凡俗没有什么才干，但从小就雅好道德之学。由于被世俗业障所羁绊，沉沦于凡间，不能摆脱俗累而放浪隐居山林之中。虽然这样，我还是日日夜夜、如饥似渴地思念神仙，洗刷污秽尘垢。非常诚心地准备革除轻浮浅薄的东西。深藏着情感而没有放荡，幽邈得像流云泥土一般，不敢有过高的自我期望。今逢道君委屈降临蔽处，这应是我刘安命中当受提拔，我又喜又惊，不知如何是好，惟祈求道君能够哀怜赐教。这段话讲得十分谦卑，反映刘安好道之恳切。尽管《仙鉴》成书较晚，但其中许多内容却出自六朝以前古籍之记载。无论情况如何，刘安作为一个对道教相当诚心的王公，被后来道门中人奉为典范，这是在情理之中的事。

^① 《道藏要籍选刊》第6册第40页。

至于东方朔虽然不及张良、刘安那样在道教仙谱中声名显赫，但也是名载道籍。被上清派广为宣传的《汉武帝内传》就言及东方朔，可见他已被道门中人所景仰。

从道书记载情形看，《灵棋经》的作者尽管不能确指，但其传闻却具有明显的道门倾向。再说，《正统道藏》所收经书乃是在道门中流传、代表了道门思想旨趣这一点为基本准则的。所以，灵棋课法早先应该属于道教使用的一种卜筮技艺。

（二）灵棋课法与易学的关系

灵棋课法虽然并不等于《周易》卜筮之法，但属于易学卜筮系统的一个支脉却是可以肯定的。《四库全书总目提要·灵棋经》称：

明初，刘基复仿《周易》传体而作注，以申明其义，见于《明史·艺文志》。其序称：“灵棋象《易》而作，以三为经四为纬。三以上为君，中为臣，下为民。四以一为少阳，二为少阴，三为太阳，四为老阴。少与少（即少阴、少阳）为耦，老阴与太阳为敌，得耦而悦，得敌而争。或失其道，而耦反为仇；或得其行，而敌反为用。阳多者，道同而助；阴盛者，志异而乖。”数语足尽兹经之要。大抵与《易》筮相为表里。^①

《提要》这一段话是说：明代初年，有个叫做刘基的学者在旧传基础上模仿《周易》的传体文字进行注释，目的是要申明《灵棋经》的微言大义。这件事，见载于《明史·艺文志》。刘基注本的序言称：灵棋是模拟《易经》卦象而作的，以“三”这个数字为经，以“四”这个数字为纬。“经”是主导，可以看作根本；

^① 《四库术数类丛书》第6册第198页，上海古籍出版社1991年版。

“维”是辅佐，可以看作由根本伸展出来的枝叶。灵棋课法制作棋子十二枚，先按照“三”的法度拟定上中下等级，每个等级各刻四枚，三乘于四为十二。上中下各有象征理趣，上代表君，中代表臣，下代表民。就“四”个数码层次之显示而言，一代表少阳，二代表少阴，三代表太阳，四代表老阴。少阴与少阳具有耦合关系，老阴与太阳则具敌对关系。得其耦合就欢悦，得其敌对就抗争变革。但事物发展是曲折而复杂的，如果没有依照天道行事，耦合也会转变为敌对抗争；相反，如果依照天道而行事，即使是敌对之卦也会获得吉祥的效用。阳数多的卦象，意味着同道者多而有助益；阴数多的卦象，则表示志趣分歧不一而人事多乖戾。这虽然只是简短的几句话，却已点出了经书的要旨。大体而言，灵棋课法乃与易学卜筮构成相为表里的关系。

《提要》所言及的“刘基”是明代著名思想家。《明史》卷一二八称：刘基，字伯温，青田人，元朝至顺间举进士及第。据说，他博通经史，于书无所不读。本传称之“尤精象纬之学”。西蜀赵天泽论江左人物，首推刘基，将之与三国时期的诸葛孔明相媲美。刘基一生著述甚丰，除了注解《灵棋经》之外，他还有《重纂诸葛忠武侯兵法心要》内集、外集、《披肝露胆经》等多种。《明史》刘基本传所称道的“象纬之学”也就是易学卦象图纬一类的学问。从这种情形而言，《灵棋经》被刘基所看重，这也从一个侧面反映了该书的“象纬”属性。

《四库全书总目提要·灵棋经》所引刘基序言出自何处？其行文表述并不太明确。考《正统道藏》本《灵棋本章正经》，有《经解序》一篇，不题撰人姓名，笔者臆测很可能出自刘基之手。兹节录于下，以进一步考察《灵棋经》与易学之关系：

昔者，圣人作《易》，以前（按“前”似当作“切”或“全”）民用。《灵棋》象《易》而作者也。《易》道奥而难知，故作《灵棋》象之。虽不足以尽《易》之蕴，然非精于

《易》又焉能为《灵棋》之辞也哉？……阳多则道同而相照，阴多则志异而相乖。君子小人之分也。阴阳迭用，体有不同，而名随之异，变易之道也。《易》之取象，曰车、曰桷、曰矢、曰兔、曰狐之类，推而达之，天下之物，莫不包也。曰马矣，而以为龙；曰水矣，而以为“变易”之义也。非通天下之赜者，不识也。故曰：《灵棋》象《易》而作也。非精于《易》者不能也。予每喜其占之验，而病解之者不能尽作者之旨，故为申其说意而为之言。^①

这是说：往古的时候，圣人创作《易》的经书，乃是为了切合民众的实用。《灵棋经》是模拟《易经》的规则和特点进行创作的。《易经》的道理相当深奥难于明白，所以就创作《灵棋经》以显示其旨趣大要。虽然这还不能尽情揭示《易经》的微言大义；但是，如果不是精通《易经》的人怎么可能创作出《灵棋经》的解说之辞呢？……就灵棋课法的创作来讲，阳数多则意味着同道多而能够相互关照，阴数多则意味着志趣与意见分歧而相互背离。阳数、阴数的设象，这表示君子与小人的分别。阴与阳交替着发生作用，其本根有不同，所以名分就随之有了区别。这就是变化改易的道理。《易经》摄取物象，有所谓“车”“桷”“矢”“兔”“狐”的类型，推而广之，天下万事万物，没有不包容于易象之中的。说是“马”，推广开来，也可以把“龙”囊括于其中，而由龙又可以联想到“水”。这样推衍延伸，以显示变化改易的妙义。假如不是精研天下的运行轨迹，是无法认识其真谛的。所以说《灵棋经》是模拟《易经》而创作出来的。如果不是精通《易经》的人是难于从事这项工作的。我每每喜欢“灵棋课法”占断的灵验，但又感到那些错误解释的著述不能揭示《灵棋经》原作者的本旨，因此为了申明其学说而立言解释。

^① 《道藏》第23册第456页。

序言的最后一句交代了作者为什么要注疏《灵棋经》的理由。笔者为什么臆测序言作者是刘基？这乃是从序言的语气来判断的。也许这个判断不准确，但也不影响我们从易学底蕴的角度来认识灵棋课法，因为在序言里已经很明显地阐述了两者之间的密切关系。

观今所存《灵棋本章正经》共有一百二十五卦。内容包括“经”与“解”两大部分。具体而言，每卦由卦名、象辞、棋型、注解等构成。其卦名为六字体，如《早腾课大通卦》《渐泰课受福卦》《富昌课吉庆卦》等等。其中许多卦名是从《周易》演变而来的，像《富盛课通泰卦》之中的“泰”、《小过课小成卦》之中的“小过”、《神助课否极卦》中的“否”等等都属此类；有的卦名则是择取《易经》卦爻辞的语汇再加上搭配辞而成的，如《苦节课乾阳卦》《习坎课虚劳卦》等属此类。至于在卦名之下所标的“☰”之类就是棋型，它类似于《周易》的爻象。系于棋型之下的解说文字就是棋辞，类似于《周易》的卦辞。其下有“颜曰”云云，是引述颜幼明的话；而“何曰”以下是引述宋代御史中丞何乘天续注；“解曰”以下是刘基的注释文字。他们三人各自从不同角度对《灵棋经》作了棋型与象辞的阐述或解释，其内容大抵以易学的象数理趣为其法要。

从《灵棋本章正经》来看，棋象卦辞多为四言体，这与汉代流行的《易林》很相类似。《易林》之辞如《履之渐》云：“黄帝紫云，圣哲且神，光明见祥，告我无殃。”而《灵棋本章正经》所见也是这样，如《富盛课通泰卦》：“富盛贵极，天道反侧。随运上下，与时消息，子子孙孙，以万以亿。”尽管说辞长短不一，但坚持四言体却始终如一。这反映了卜筮辞从散体为主向诗体的演变。

（三）从占卜过程的神明崇拜看灵棋课法的道教色彩

灵棋课法是由《周易》占筮法门演变而成的，但从具体占卜过程又可以看出该法具有相当浓厚的道教色彩，甚至可以说带有明显的道门占卜性质特征。

《灵棋本章正经》卷首在造棋子法式与制商陆之后，紧接着是几段咒语和请神的祝祷辞。其一曰：

天清地宁，河图秉灵。宝香一炷，十方肃清。法鼓三通，万神咸听。

其二曰：

天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶。皇天无私，惟德是辅。兹日太岁某月某日，乡贯姓名，谨焚香奉请四孟诸神、四仲诸神、四季诸神，十二辰官，上启天地父母、太上元君、左日右月、五星北斗、二十八宿、四时五行、六甲阴阳、明堂岁德、天十二神、地十二祇、岁月日时值事功曹使者。伏念某时生兹者所伸情旨盖为某事云云，心有所愿，意有所疑，沉吟犹豫，请为决之，吉当言吉，凶当言凶，得失是非，惟卦是推，恭望圣慈，明彰报应。^①

这两段咒祝之辞是专为占卜仪式的进行而设立的，其目的是为了请神。根据有关描述，灵棋课法的实施，必先举行“占仪”，这有如《易》卜要举行“筮仪”一样。按照朱熹《周易本义·筮仪》的叙述，古人进行占筮的时候要选择清洁的地方作为蓍室，放置一张床于室中央，然后把蓍草五十根置于床北，焚香致敬，洒扫

^① 《道藏》第23册第457页。

拂拭等一系列准备工作；在实施灵棋课法时照样也要作一番准备，也就是“冠带焚香”，通过静坐，以“宁心定志”。这个套式大抵与《易》筮没有什么本质的区别。所不同的是，灵棋课法在进行衣冠整顿和焚香之后便要请神。所请的神明为数不少，这些神明都可以在道教神仙谱系中找到应有的位置。兹择其要者略加考索。

1. “太岁”

这本是阴阳术数家用语，但在道教中它除了具有历法上的意义外，也是一位神明。例如《黄帝龙首经》卷上《占岁利道吉凶法第一》一开始就说：“阳岁以大吉临太岁，阴岁以小吉临太岁。视天上甲庚所临为天道；天上丙壬所临为一道。”又说：“假令今年太岁在寅，大吉临寅。视天上甲庚临地，乙辛为天道；天上丙壬临地，丁癸为人道；魁罡临巳亥为拘检，魁为拘，罡为检，他岁效此。”^①《灵宝玉鉴》卷十七《天师仪注》称：“科曰，书章太岁后空三行者，谓章至天曹署，值日上章，词表三叠。”^②在古代，术数家以岁星（即木星）十二年为一周天，所以将“黄道”分为十二等分，以岁星所在部分为岁名，称之“岁阴”，又将岁阴配上十岁阳，合为六十甲子干支。传统习惯上，以太岁作为推断气运的支点。由于太岁的这种地位和所对应的星宿的神秘性质，人们便将太岁神化，甚至具有人格化特征。《三命通会》卷二《论太岁》说：“夫太岁者，乃一岁之主宰，诸神之领袖。其说有二：如四柱中生年曰当生太岁，如逐年轮转曰游行太岁。”按照这个说明，太岁在术数家心目中不仅是一年中主宰命运的神，而且是众神的首领。太岁有两种含义，一是按照年月日时“四柱”推算一个人的运程时遇上生年就称作太岁，这是因人而

① 《道藏》第4册第985页。

② 《道藏》第10册第269页。

异的；另一种含义是岁星逐年轮转时的当值干支。不论是哪一种意义，在道教中不仅得到继承，而且广为应用。上述所引两部道经所涉之太岁主要是就天道太岁来讲的。道教科仪举行不但要明了太岁问题，而且在“书章”时也有讲究。为什么书上“太岁”之后要空三行呢？那是按照天曹署“公文”格式来的。这个“天曹署”实际上是人间官府衙门的一种神学表现形式，尽管这是虚幻的，但却反映了道门中人对“太岁”的神仙化。

2. 太上元君

“太上”是道门中人对最高等级之神明的尊称。如称老子为“太上老君”等；而“元君”则主要是对女神或具有阴性特质之神的尊称，如称“太素元君”之三女为白素元君、黄素元君、紫素元君。但将“太上”与“元君”连称始于何时，这是需要进一步考察的事。所谓“太”就是“大一”，表明其至高无上的品格。这样一来，“太上元君”就是具有至高无上品格的阴性神，就天上来说，具有这种规格的恐怕只有月亮才能担当了。就人间来说，既然道门中人把老子称作“太上老君”，那么如果配上一个夫人的话，称之为“太上元君”也未尝不可。不论其确指是什么样的神明，“元君”作为神的特有称呼，它属于道教却是没有疑问的。

3. 五星北斗

这里包含着两个层次：一是“五星”，二是北斗。所谓“五星”指的是木火土金水这五星。在道教中，五星也各有神主。它们分别为东方木德岁星重华星君、南方火德荧惑执法星君、西方金德太白天皓星君、北方水德岁辰星伺辰星君、中央土德地侯镇星星君。这些星君各有所司，在天上诸神中占有重要地位。故《云笈七签》卷二十四说：“五星者是日月之灵根，天胎之五脏，天地赖以综气，日月系之而明。”这里所谓“五星”已经不仅仅具有物理天体的意义，而且具有神化的内涵。在道门中人看来，

五星之神乃是日月灵性的根本，天上圣胎所结的五脏，天地有赖五星来综合调理气化功能，日月因为有了五星之神才得以显示光明。至于“北斗”指的是北斗星君。根据道书的说法，北斗星君有两种范式，一是北斗七元星君，另一是北斗九辰星君。前者包括：北斗阳明贪狼星君、北斗阴精巨门星君、北斗真人禄存星君、北斗玄冥文曲星君、北斗丹元廉贞星君、北斗北极武曲星君、北斗天关破军星君。而后者“九辰”星君则是在“七元”的基础上再加上北斗洞明左辅星君与北斗隐元右弼星君。道门中人对北斗星君也是相当推崇的。《太上玄灵北斗本命延生经注》说：“北斗是九天之精魂，九地之灵魄，九星之妙象，九州之威神。”足见其景仰之深。

4. 二十八星宿

作为太空之实体性存在，“二十八星宿”在先秦时期早已为先民们所认识。《黄帝内经素问·五运行大论》指出，据《太始天元册》所载，东南西北之方位可以二十八星宿测定之。东方苍龙七宿：角、亢、氐、房、心、尾、箕，凡七十五度；北方玄武七宿：斗、牛、女、虚、危、室、壁，凡八十一度；西方白虎七宿：奎、娄、胃、昂、毕、紫、参，凡七十五度；南方朱雀七宿：井、鬼、柳、星、张、翼、轸，凡一百一十二度。汉易学已将二十八星宿同《易》卦方位相配合。早期符法道派经典《太平经》和金丹派之《周易参同契》都将二十八星宿引入其思想体系以作为其理念的表达符号。《周易参同契·下篇》云：“青龙处房六兮，春华震东卯；白虎在昴七兮，秋芒兑西酉；朱雀在张二兮，正阳离南午。”这是把四神兽青龙、白虎、朱雀、玄武配上东西南北、春夏秋冬，以示金丹修炼过程中的“四季”变化之周天。宋代道教学者俞琰说：“所谓赤龙、黑虎者，东方苍龙七宿运而之南，则为赤龙；西方白虎七宿运而之北，则为黑虎。无非

譬喻身中之呼吸。”^① 在俞琰的解释中，所谓“之”是“到达”的意思。“运而之南”就是运行到达南方。与此同样的结构，以下的“运而之北”就是运行到达北方。俞琰这几句话总的是讲：所谓“赤龙”、“黑虎”都有代称的意义。本位于东方的苍龙七宿运行到了南方就变成了赤龙；西方白虎七宿运行到了北方就变成黑虎。为什么“苍龙”变成“赤龙”，而“白虎”变成“黑虎”呢？这是从五行的轮转而引起五色之更替角度说的。本来，东方属木，木色为青，苍即是青，故与之相配的神兽是苍龙；而南方属火，火之色为赤红，苍龙从东方运行到了南方，表征的颜色符号随之更改为“赤色”；同样道理，西方属金，金色为白，与之相配的神兽称白虎；北方属水，水之色为黑。所以，本为白色之“虎”运行到了北方就变成黑虎。这种变化当然是出于五行轮转的观念。以《参同契》为大宗的丹道法脉所注入的二十八星宿主要是为描述丹功理趣服务的，但却反映了道教对此自然符号法象的尊崇。不仅如此，二十八星宿在道教体系中实际上也有神化的一面。在道门中人看来，二十八星宿各有神明管辖。道经认为：“凡二十八星宿各有司。”这个“司”字就是管理调控。谁来管理调控呢？显然，这不是地上的人们，而是星宿中的神明。例如，角宿星君掌管人间雨泽，亢宿星君掌管人间大风，氐宿星君掌管人间狂风，房宿星君掌管惊风骇雨，尾宿星君掌管祥云瑞气，箕宿星君掌管邪风细雨。这些可以左右人间生存环境的星君还各有自己的名号，如角宿星君，姓宾名运生；亢宿星君，姓扶名司马；房宿星君，姓洪名寄生，尾宿星君，姓涂名徐泽；诸如此类，不胜枚举。此等名称当然无从获得现实的佐证，也不必要进行什么具体的稽考，因为道教给自己信奉的神明取个名字再封上什么号，这于神学法理而言乃是天经地义的事。虽然我们难于确

^① 《道藏》第20册第316页。

知道门中人为什么要给二十八星宿取这样的名称，但从描述的郑重其事语气看则可以明了二十八星宿在道门中人中乃具有非常神圣的意义。

5. 六甲阴阳

所谓“六甲”指的是天干、地支相配合而成的六个带有“甲”的时序空间代号。它们分别是甲子、甲戌、甲申、甲午、甲辰、甲寅。天干地支配合而成的六十甲子可谓由来已久，道教也将之神化。在六十甲子神中以“六甲”为突出，它们也都有名字神称，甲子神字青公名元德，甲戌神字林齐名虚逸，甲申神字权衡名节略，甲午神字子卿名潺仁，甲辰神字究昌名通元，甲寅神字子靡名化石。这“六甲”在干支上都属于“阳性”。有阳不能无阴，有阴才成搭配而能生。因此，由六甲自然引出“六丁”。所谓“六丁”指的是：丁卯、丁丑、丁亥、丁酉、丁未、丁巳。它们也有相应的神称。据《灵宝六丁秘法》等书所述：丁卯神名文伯字仁高，丁丑神名文公字仁贤，丁亥神名文通字仁和，丁酉神名文卿字仁修，丁未神名升通字仁恭，丁巳神名庭卿字仁敬^①。正如对“六甲”加以神化一样，道书对六丁阴神也赋予诸等灵异功能，如称六丁玉女之神，能长能短，能有能无，“处心占而问之，万事从心”^②。这种描述当然是宗教情感的流露，但却体现了道门中人对六丁之神的尊崇。汉代以后，随着儒家思想影响的逐步加大，道教也在主要场合表现出“尚阳”的倾向，于是六丁六甲便合称而为“六甲阴阳”。其中“阳”就是六甲，而“阴”就是六丁。

由上面这几个方面的考察可知，《灵棋本章正经》在棋卜过

^① 关于六丁之名字，道书所称不一。这里所录仅仅是其中一种说法，况且这种说法在几种文献中也有一些小的出入。

^② 《灵宝六丁秘法》。

程中所出现的神明基本上都可以在道教经书中找到归宿。至于第一段祝祷辞所谓“河图”本来就是道教易学的重要内容。关于这个问题，本书第七章已经有比较详尽的考述，足以说明其固有的道门学术渊源与性质。故而，《灵棋本章正经》的道教思想特征也就有了可以落实的根据了。当然，不论是祝祷辞中的河图说，还是用以沟通神灵的咒语，都显示了道门中人运用符号的多重表现。因为河图本身就是以抽象的点线符号来表征大《易》的思想理趣；而咒语中的神灵实际上也代表了人的某种愿望和延展人体能力的动机。尽管在道门中人的直观感受里神灵是一种超越人间的“伟大力量”，但在深层体验中，它们却充当着符号的“能指”，在其神秘表象之背后存在着咒语施行者的强烈的生存发展愿望，这就是凝聚于符号中的“所指”。

（四）灵棋经辞的思想底蕴与象征表达

正如《周易》的卦象被系上许多歌谣口诀之类解说辞一样，《灵棋经》^①也配有“象辞”。为了能够揭示棋子的象征理趣以及象辞的微言大义，后世注家在此基础上又附以阐释文辞。不论是象辞还是后人的注疏之辞都在某种程度上逼近了棋子符号的本初意义，但又不可避免地存在距离。由于语言表达在信息转换上的偏离性，在缩短某一层次之距离时，又在另一个层次造成新的距离。这样，说辞与棋子符号之间便永远存在一种相隔性的朦胧。之所以这样，是因为说辞乃继承了传统的象征表达法。把握住这一点对于理解《灵棋经》的思想意蕴是重要的。

^① 按，比较一下《道藏》本与《四库全书》本之《灵棋经》，尽管前者较古，但文字错误较多；后者则已经整理，文字错误较少。所以，本节探究其思想与符号象征问题时拟以《四库全书》本为主，并适当参校《道藏》本。

作为传统占卜术的一种经典依据，《灵棋经》的思想相当复杂。无庸讳言，它被笼罩在神秘氛围之中；不过，也必须看到，由于这种卜法的目的乃是为了人的生存，其经典依据自然就可以落实到人的生活需求方面来。在传统天人对应思想影响下，《灵棋经》力图通过一套人工符号来表象人类生活的复杂多样以及变化情形。其范围涉及个人的身心健康、仕途官运、婚姻家庭、社会交往等等。从形式上看，它遵循的是灵棋卦象与物事的对应。一方面，它通过类比，以提取元信息；另一方面，它又通过当前事物之联想与解说，从而达到指示生活路径的目的。概而言之，有如下两点尤其值得注意：

(1) 通过卦形的推衍，以类比事物的多样表现。所谓“卦形”本指《易经》中的卦象符号；在《灵棋经》中，“卦形”就是灵棋卜法演示的特定符号，它在《易经》卦象的基础上推衍出来。这种推衍与《易经》有一定差异。《易经》将八个经卦重而成六十四卦；《灵棋经》由于依据的占卜工具不同，遂形成了卦形数量与《易经》的差异。然而，从实质上看，《灵棋经》依然以八经卦为本。可以说，由灵棋卜法所形成的 125 个卦乃是八经卦的扩展，因为它们尽管千姿百态，却都可以落实到八经卦的象征原点上。在《易经》中，三画的八经卦重叠则有六画的六十四卦。灵棋卜法虽然不是运用重叠来形成“别卦”，但在经卦基础上来扩展却是无疑的。考《灵棋经》的象辞以及有关的解释资料可知，乾、坤、坎、离、艮、兑、震、巽，这八卦各有所统辖。乾卦统大通卦、吉庆卦、得志卦、才达卦、明阳卦、尊贵卦、贞寿卦等凡二十六卦；巽卦统渐泰卦、富盛卦、事遂卦、佳丽卦等凡八卦；离卦统乐道卦、年丰卦、忧患卦、行令卦、送货卦等凡八卦；艮卦统惊怖卦、小戒卦、慎往卦、将损卦、无难卦等凡二十卦；兑卦统神护卦、理乱卦、忧喜卦、孤贫卦、益友卦等凡八卦；坎卦统将败卦、未还卦、平安卦、得失卦等凡八卦；震卦统

戒贪卦、昌吉卦、大成卦、福会卦、避世卦等凡二十卦；坤卦统安泰卦、亨通卦、避灾卦、病患卦、阴长卦等凡二十六卦；末为纯阴履卦以为归结。整个系统 125 个卦分属八类，以乾坤两个经卦所统最多，各二十六卦；以震艮两卦所统次之，各二十卦；其余四经卦均统八卦。八经卦所统之所以有这样的差别，是因为它们本来在易学体系中的地位不同。乾坤是大父母，所以统领较多；而震卦为“长男”，有继承父业之责任，故所统较多；艮卦为少男，少壮年轻富有活力，故而所统亦较多。从灵棋卦形之设来看，以警戒者居多，例如乾卦所统之敬慎卦、离卦所统之忧患卦、艮卦所统之否倾卦、震卦所统之戒贪卦、坤卦所统之失律卦等等都是。这说明灵棋卜法之创立者具有很深的忧患意识。

(2) 通过卦性解释，以展示事物的发展趋向。所谓“卦性”是指每个卦所具有的基本属性。在 125 个灵棋卦中，经解者都力图对其性质做出说明。实际上，这种说明乃是利用灵棋卜法为人指示事态发展的象数义理依据。如何揭示其卦性呢？经解者的第一步功夫是把灵棋卦回归到《周易》之经卦^①。例如第十四《慎德卦》，撰者于其下小字注曰：“极阴反位，艮山东北。”^② 这条注疏文字虽然很短，却很重要，它揭示所卜灵棋卦归属是“艮卦”。这就把思考的范围限定在类别上，有助于定位考察。按照《易经》八卦的固有属性，乾坤所生“六子”：震、坎、艮、巽、离、兑也具有阴阳对应，阳卦多阴，阴卦多阳。“六子”之中震、坎、艮为阳卦，均两阴爻一阳爻；而巽、离、兑为阴卦，均两阳爻一阴爻。既然艮卦属于“六子”之中的阳卦，则其卦形便多阴爻。灵棋卜法，慎德之卦乃一上四中二下，“四”为老阴，“老”即为“极”，所以经解者称之“极阴”。物极必反，故有“反位”

^① 这里的“经卦”指《周易》中乾坤坎离震巽艮兑八个基本卦。

^② 《四库术数类丛书》第 6 册第 210 页。

之说。像这种归属“经卦”的说明除了最后一卦即纯阴慢卦之外，可以说是贯穿到底的。每一卦的归属说明都很简练，但又落到实处。经解者的第二步功夫是指出主体象征，也就是最重要的象征，如渐泰卦为待时之象，吉庆卦为富昌之象，富盛卦为通泰之象，乐道卦为惊喜之象，惊怖卦为小危之象，年丰卦为宜田之象，小戒卦为慎防之象，得志卦为自足之象，事遂卦为将泰之象，材达卦为安吉之象，恣游卦为行乐之象等等。此等主体象征是灵棋卦关于事物发展走向的符号表现，即每一卦所具备的事物走向之喻示，这种喻示乃是经卦归属的符号象征之衍扩。经解者的第三步功夫是针对现实生活将主体象征加以发挥，并作出行动的断语。例如将《损卦》，其《象》曰：“豺虎咆哮，淋淫雨水；战斗不胜，弱兵钝士；为寇所凌，多有亡死。”这里的“象”相当于《周易》中的卦辞，是以诗歌体裁写成的说明性文字，其特点是“以象释象”，也就是以文字符号之意象来解读灵棋卦象符号的意义。根据其象辞，后人又加以具体化，把其符号象征扩展到现实生活中。例如何承天在解释将《损卦》时说：“方伯防边，必被贼盗；纵有高陆，横遭洪水。病者困重，囚者坚固。争讼、用师、市贾、求官、田蚕、百事不利。此损兵之卦也。”^① 在最后，又加以总结，提出断语，如称：“此课一阳栖于积阴之上……占事无所不凶，用兵最忌。惟大旱求雨，得所用也。”^② 从诸多象辞与解释性文字来看，《灵棋经》使用的是以象喻象的叙说技巧。如果说前一个“象”是本初之符号，那么后一个“象”则是延展性符号。这种法式虽然看不出严格的逻辑思维，但却给人留下思考的空间。在“象”与“象”的符号转换过程中，人的认识在某种程度上看也得到加深。虽然，其解释有不少穿凿附会

① 《四库术数类丛书》第6册第211页，上海古籍出版社1991年版。

② 《四库术数类丛书》第6册第212页，上海古籍出版社1991年版。

的东西，但对于拓展人的意象思维而言却也有一定价值。

二、奇门遁甲缘起与符号解构

在易学各种各样的占卜变体中，“遁甲”也是影响比较大的一种。向来，遁甲被道教当作重要的秘术加以应用和发挥。考道教经书不仅多涉及遁甲，而且还有专门叙说遁甲的经典，例如《秘藏通玄变化六阴洞微遁甲真经》（以下简称《遁甲真经》）就是其一。本节将主要以这部“真经”为研究的基本史料。

（一）奇门遁甲与《遁甲真经》由来考

什么是“遁甲”呢？简单讲就是根据十天干与卦象的配合而建立起来的一种术数学形式。取其隐遁之义，以通神明之德而发兵机。所谓“遁甲”就是使十天干之首的“甲”隐遁起来的意思。这个“甲”为什么要隐遁呢？在古人看来，“甲”作为诸天干之首，它是至为尊贵的，但因其在五行上属于“木”又害怕庚辛之“金”的冲克，因此需要特别保护而隐遁。这样，“甲”正如大将军一样就可以在隐蔽之处发号施令，达到克敌制胜的目的。至于“奇门”之“奇”指的是十天干中的乙、丙、丁。古人认为，日生于乙，而月明于丙，丁为南极、为星精，所以称乙、丙、丁为“三奇”，奇门即指乙、丙、丁而言。乙、丙、丁之后的几个天干戊、己、庚、辛、壬、癸称作“六仪”，推衍时常使三奇隐于六仪之下而成特殊的时空格局，这就是“遁甲学”的基本轮廓。

遁甲起源于何时，它是如何运用易学原理来构造其体系的？

历史上有许多不同的说法，但不论表述如何差异，有一点是共同的，这就是将之推源于黄帝。在言及易学内涵时又往往远称伏羲等等，令人难于把握。故而，在探究其具体内容以及道门中人的应用问题时不能不对之有所考察。

关于“遁甲”的出处，《宋仁宗御制景佑遁甲符应经序》称：

黄帝之世，命风后创名，始立阴阳二遁，共一千八十局。

明代程道生在《遁甲演义》卷一中也说：

昔黄帝始创奇门四千三百二十局……风后制奇门为一千八十局者。^①

这两部书都言及“风后”。在古史传说中，风后乃是一位良臣典型。太公《六韬》多有称道之语，《仙鉴》根据前人资料所编黄帝传记也叙及风后，谓黄帝战蚩尤不克，梦大风吹天下尘垢。黄帝醒来自己解释，以为“风，号令执政者也；垢去土解，化清者也”^②。据说，黄帝做了梦之后，写了一本解梦的专书，并下令朝官依据他的梦去寻找风后，就在海边找到风后，黄帝以之为大臣，治民理政，战蚩尤而胜。这个资料比较晚出，但其史源却相当早。文中并未叙及风后为遁甲布局之事，可见这是后世好事者托名以自神其说。

《道藏》中的《遁甲真经》也有一段话言及来历，其略云：

昔蚩尤作乱，黄帝频战不克。帝曰：“闻伏羲治天下无兵。今蚩尤一庶人，生妖气，伐而无功，战而不克，吾之过矣。”忽目前五色云从空而下，云中有六玉女持书出。二童曰：奉九天玄女圣命，送遁甲符经三卷，告与伐之，愿传此文。乃天地（之）祸福，是八卦之吉凶。辨（辨）风云之变

① 《四库术数类丛书》第8册第923页，上海古籍出版社1991年版。

② 《道藏要籍选刊》第6册第11页。

动，识气候之成败，观日月之盛亏，论阴阳之顺逆，晓星辰之休咎，知人情之胜负。此术乃万变万化之法也。

又云：

遁甲者，乃玄女之法，帝得之而设坛造印剑令，依此战蚩尤于涿鹿之野。尔后厥胜，藏之金殿。后大乱……传于凡世。^①

这两段话见于《遁甲真经》卷上《遁甲神经出处序》。序言作者告诉人们：往古的时候，有个部落首领叫蚩尤，他不服从黄帝的统辖，兴兵作乱，黄帝多次派兵与蚩尤战斗，却不能攻克。黄帝说：“我曾经听说伏羲治理天下没有什么军队。今天蚩尤仅仅是个平凡庶人而已，竟然生出妖氛之气来，我出兵讨伐不能见效，战斗却无法克敌制胜，这就是我的过错啊！”正思虑之间，忽然看见五色云彩从空中降下来。云中有六个玉女奉持神书闪现，两位金童说：奉九天玄女的神圣使命，送遁甲符经三卷，告诉尔等攻伐的办法，愿意将此经文的秘诀传授尔等。神经包含着天地祸福本原，也就是八卦吉凶的奥秘。掌握其秘诀，就能够辨别风云的变动，认识气候的成败，观察日月的盈亏，讨论阴阳的顺逆，明了星辰运转所暗示的休咎道理，知道人事情状的胜负法则。遁甲神术乃是宇宙之间万变万化的法宝。遁甲是九天玄女传授的秘法，黄帝得到这种秘法，就设立坛场，建造符印神剑密令。按照神经所讲授办法与蚩尤迎战于涿鹿的原野，而后取得胜利，就把这部神经秘藏在金殿之中。后来，天下大乱，神经就传到凡世间了。

《遁甲真经》不仅把其出处推到了黄帝时代，而且还附会上九天玄女的神话。对于这种传说，清代学者已有辨析。纪昀所主持的《遁甲演义提要》中说：“故神其说者，以为出自黄帝、风

^① 《道藏》第18册第588~589页。

后及九天元女（即九天玄女），其依托固不待辨……考汉志（指《汉书·艺文志》）所列，惟风鼓六甲风后孤虚而已，于遁（甲）尚无明文。至梁简文帝‘乐府’，始有‘三门应遁甲’语。”《遁甲演义提要》从《汉书·艺文志》的有关记载追索下来，并稽考魏晋以来诸多典籍，认为只是到了简文帝的时候才有遁甲的名称。《遁甲演义提要》的论证也有失误之处，比如关于“遁甲”名称的第一次使用，其实不在简文帝时，早在晋朝的葛洪《抱朴子》中已有涉及；但从总的来看，《遁甲演义提要》是具有独立判断精神的。由此联系到《道藏》中的《遁甲真经》也不能不进行一番辨析了。笔者经过稽考，以为这部书不会早于北宋之前。其理由主要有三个方面：

第一，宋代之前，遁甲之属可谓不少，但并未见有“真经”与“遁甲”相联之字样。考《南史·陈武帝纪》云：帝“涉猎史籍，好读兵书，明纬候孤虚遁甲之术”。又《吴明彻传》称：“涉书史经传，就汝南周弘正学天文孤虚遁甲，略通其术，颇以英雄自许。”这个称作吴明彻的人与陈武帝一样，喜欢读历史文献，广泛涉及术数学的领域，他把自己看作英雄人物。由此可知，当时遁甲一类术数学著作很受看重。今查《隋书·经籍志》载有遁甲之属 54 种，《旧唐书》载有 9 种，《新唐书》载有 19 种。这些经典之名，于“遁甲”之后或言“赋”，或言“直指”，或言“图”，或言“诀”，或言“要钞”等等，未见其“真”字，更无什么“通玄”“洞微”之说。考《抱朴子·内篇》卷十七有云：“按《九天秘记》及《太乙》《遁甲》云，人山大月忌：三日、十一日、十五日、十八日、二十四日、二十六日、三十日。”又引《玉铃经》云：“欲入名山，不可不知遁甲之秘术，而不为人委屈说其事也……余少有人山之志，由此乃行学遁甲书，乃有六十余卷。”葛洪《抱朴子》书中还列有《遁甲中经》。又唐代道士王玄览作有《遁甲四合图》，这也仅是言“图”而不称“真经”。

第二，就内容而言，《遁甲真经》多次提及宋初的著名人物及事件。《宋尚书右仆射赵普进经表》说：

臣闻天之可度，则复物必广；人之有奇，则建功不难……一日，有罗浮山隐士刘罕谒臣曰：“古有玄秘之文，必得之矣。”臣曰：“诺。”刘罕以为未也。因出紫囊于案，乃焚香设拜，启囊取书，授臣曰：“黄帝得伐杀蚩尤于阪泉之野，藏之天府。厥后授之尧、舜、禹、汤、文、武。战国失之。秦皇独得焉，驱神阴助，既统海内。复以无道失之。迨秦历汉，或诸侯得之，散落四海者多矣。呜呼！有得而不能奉持者，有行而不能恭敬者，皆不能成功……臣某慵懒，隐于罗浮山，积有岁矣。先师珍藏是文，积有年代，曾戒臣曰：若逢圣明真主启运，丹有真人助之，汝当持此以献。^①

这篇《进经表》中以臣子向皇帝禀告的口吻称：臣下听说上天如果有宏大度量，则覆盖事物必然广泛；人如果有奇异方术，则建立功勋就不会困难……一天，罗浮山有个隐士叫做刘罕来访问臣下，他说：“往古的时候有深奥秘密的文章，想必是得到了吧？”臣下随声应和：“是的。”刘罕却不以为然。于是，他拿出一个紫囊放在桌子上。在举行了焚香设拜的仪式之后，他打开紫囊，取出里边的书来，授予臣下，并说：“黄帝得了这部神圣秘书，在阪泉那地方的原野攻伐剿灭了蚩尤。战斗胜利之后，就把神书归回天府收藏。以后，九天玄女又把神书授予尧、舜、禹、汤、文、武。到了战国的时候，这部书不知道怎么的失传了。唯独秦始皇又得了这部书，他驱使神明暗中帮助，因而使海内统一起来。但因他又行无道之事，于是又失掉了这部书。从秦朝到汉朝，或有诸侯庆幸得到了这部书，如此流布且散落在四海广大地域已经是很多的了。哦，有得到了却不能谨慎持守的，有行其术

^① 《道藏》第18册第588页。

却不能恭敬的，这些都不可能真正成功……臣某慵懒，隐居在罗浮山已经有好多年了。我先前的老师一直珍藏着这部奇妙著作好久了。他曾经告诫我说：“假如遇上了圣明的国家真主来开启运程，那么就会有真人相助，你应该拿上这部神书奉上。”

《进经表》再次叙及黄帝，姑且勿论。值得注意的是刘罕氏，《进经表》明确说《遁甲真经》出自刘罕氏之手。刘罕何许人也？这段文字说他隐于罗浮山，但《罗浮山志》并未言及此人。查《仙鉴》，亦未见此人之传，看来刘罕氏并非是十分著名的隐者或道士。不过，方志及较系统的神仙传记里没有立传的道士比比皆是。此处恐非假托，因为假托一般是寻找一个名望高、时代早的人，而《进经表》却直接将刘罕氏与宋朝相连。《表》云：“刘罕岂凡人哉？其人厥后隐遁，寂不知其所以，莫非天授我宋耶？”^①且进经者自称为赵普，说明刘罕乃赵普同时代人。赵普为宋初名臣，《宋史》及《东都事略》等都有其传。《进经表》不仅表明了赵普的身份，而且提到几位与赵普共事的大臣、名将，这就进一步说明刘罕氏是宋代人。刘罕申明他这部书是得其先师之传，可见并非空穴来风的杜撰物。照此看来，《遁甲真经》当是刘罕根据原先的遁甲数理造构而成。

第三，《遁甲真经》出于宋初，这是有特殊历史背景的。遁甲作为方术之一，其应用是多方面的，但同军事关系尤其密切。《进经表》云：“惟前汉陈平、后汉邓禹、蜀诸葛亮、唐郭子仪、李靖五子得之，恭谨而行，每运用奇计，人不可测，凡行师出军，偷营劫寨，雷风电雨，随时而至。”^②这说明作者造作《遁甲真经》主要是应军事之需。从公元755年唐朝“安史之乱”起到公元907年唐王朝灭亡止，共150多年，是地方藩镇势力分裂

① 《道藏》第18册第588页。

② 《道藏》第18册第588页。

割据时期。当时，军阀林立，把一个统一的唐王朝弄得四分五裂，不可收拾。五代时期，更是干戈并起，动乱不已。五代十国的封建统治者依靠武力，分别割据一方，大者称帝，小者称王，互相攻伐，倒戈兵变，这不仅给人民带来灾难，也给地主阶级的统治造成危机。顺应统一的历史要求，周世宗亲自征伐南唐等地。长期跟随的赵匡胤得宠，继而穿上龙袍，当上皇帝。但要实行统一，仍需进行战争。北宋王朝的建立，引起后周地方藩镇势力的不满，如昭义节度使李筠、淮南节度使李重进，都准备力量进行反抗。赵匡胤先后征讨李筠、李重进，接着是出兵湖南，攻取后蜀，统一南汉，讨伐南唐，消灭北汉，统一燕云等一系列的统一活动，并且取得了节节胜利。关于这一点隐士或者道士是十分清楚的。出于一种对大局的预测，道士隐士出山为新的统治者出谋划策、帮助宋朝在战争中取得胜利，这是很自然的。《进经表》清楚地表明是为“真主”献策的，而献策不仅有客观的需要，而且有可能性。赵匡胤作为皇帝，虽然一度对道教不感兴趣，但却也不排斥，其手下许多人则虔诚信奉，赵普便是其中之一。这种氛围为隐士道士铺叙“遁甲”之学及其军事斗争服务提供了社会需要之依据。可见，《遁甲真经》在此时传世并非偶然。

（二）奇门遁甲的易学象数框架及其符图化倾向

奇门遁甲之所以被归入易学术数范围，是因为其基本原理乃出自易学象数的符号模式。大体而言，主要有三个方面尤其值得注意：

第一，太极与三才之道。诚如前述，易学以“阴阳”未分之际为“太极”，以天地人为“三才”，探索天地人的道理就是所谓“三才之道”。后人将“三才”的关系图式化，造作了对应的符号

结构模式。遁甲之学以“太极”为其本根，以三才为用，效法其符号结构模式，以成天地人的相互呼应。从其外观看，作为占测之用的同轴圆盘有四个，即上中下三层，再加上“山顶”盘。这个山顶盘正像易学中的“太极”居于最高处，故称之为“顶”。山顶盘以下的三层再分上中下。上层象天，列九星，即天蓬、天任、天冲、天辅、天英、天禽、天芮、天柱、天心。中层象人，开八门，即伤门、生门、杜门、景门、死门、休门、惊门、开门；下层象地，列八卦，即坎、离、震、兑、乾、坤、艮、巽。八卦九宫有一定的排列规则。九宫天蓬与休门、坎卦相对，这叫做“三才定位”。

第二，虚数之法。易学卜筮之道，本有虚数之法。《系辞上》谓“大衍之数五十，其用四十有九”。这就是所谓“虚一之法”。后来，扬雄撰《太玄经》，继承并且发展了虚一之法，从而立“虚三之法”。按《太玄经》占筮之策依天地之理，设十八策，合则为三十六策，以地虚三，故只用三十三策。遁甲之学将“虚一”与“虚三”统一起来，谓甲为诸阳首，虚而不用。甲之下有三天干乙丙丁合日月星为三奇。既然属于“奇物”，当然就应该“虚”之而不可乱用。三奇之后为六仪，戊己庚辛壬癸，分阴分阳，顺逆相推，六甲周流而隐。所谓“六甲”^①指的是甲子、甲戌、甲申、甲午、甲辰、甲寅。《遁甲演义》^②《奇遁布局法》称：甲子常同六戊；甲戌常同六己；甲申常同六庚；甲午常同六辛；甲辰常同六壬；甲寅常同六癸。甲虽不用，而六甲为天乙之贵神，常隐于六仪之下为直符，其发用实在此，故谓之遁。“此大衍虚一，《太玄》虚三之义也”^①。《奇遁布局法》所谓“同”当训为“通”，即卦位契合而通。如甲子在四宫巽卦，那么，六戊周流所在也是四宫，如此往复，顺逆相推，然甲常隐于六仪之

① 《四库术数类丛书》第8册第973页，上海古籍出版社1991年版。

下，这就是“遁”的根本用意所在。

第三，洛书之数。《易大传·系辞上》称：“天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。”这里的“神物”是指蓍草与灵龟。整句的意思是说：天生出神奇的蓍草与灵龟，圣人取法它而设立卜筮之道；天地具备春夏秋冬四时变化，圣人模仿它而制定刑赏之条令；天上垂悬日月星辰之类表象，显示吉凶的征兆，圣人模拟它而发明了测天之仪器；黄河出现龙图，洛水出现龟书，圣人取法它而创制八卦九畴。在《系辞上》中，“河洛”并提，一为图，一为书。虽然，洛书之事在汉朝时并没有看见“图”的形状，但其理却是存在的。《大戴礼》叙“明堂”古制就有“二九四七五三六一八”之文，这就是“九宫”格局的依据。关于洛书九宫格局的问题，《易纬·乾凿度》以及《黄帝内经》《周易参同契》都曾叙及，亦可略见一斑。《太上老君中经》载其口诀为：戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，凡五在中宫。中宫者土，火之子，金之母，寄理于西南坤之位。遁甲之学盖以此为据，配之以卦。坎为一，离为九，震为三，兑为七，乾为六，坤为二，巽为四，艮为八，中为五，由此推成阴阳十八局，以定吉凶。

上述三条乃是遁甲学共同之规则。《道藏》中的《遁甲真经》也不例外。由此可见，遁甲学的整个理论基础和思想框架、结构模式是离不开易学象数符号体系的。甚至应该说，这是在易学的根基上发展起来的，经过了一系列的推衍而有阴阳顺逆的符号变化。

遁甲，作为一种重要的术数形式，它不仅被道门广为应用，而且渗透于其体系的许多方面。在《遁甲真经》中即有专门的遁甲符，其寄托遁甲之原理显而易见。其特出之点有如下数端：

第一，符图之形式一一应以遁甲之意。《遁甲真经》中的符图共有 45 种，大体可分为两类。(1) 隐“甲”符。取隐遁之义，

此类符图都隐藏着一个“甲”字，如祈雨符、祈晴符、呼风符、通仙符、如意符、枕中符、延寿符、入水符、入海符、行兵甲符、隐遁潜行人军围中符等等，无不如此。符图，作为道教方术的重要形式，其起源甚早，经过长期发展，道门中人又加以衍扩与增益，遂使符法大为丰富。汉代末道教符图大抵与云彩之飘动及日月星辰之运行有关，但那时并未有什么遁甲之符。南北朝时期，著名道士陶弘景收录不少先师典籍，仍没有明确讲到遁甲符。至《三录篇·周易内文·三甲处》开始以三甲之理造符图，这为《遁甲真经》以遁甲之法造作符图奠定了基础。在《遁甲真经》中，“隐甲”符义盖取自遁甲学的“直符”说，所谓直符就是符合九星运转之位。列星运行，这本是自然现象，但因其变幻莫测又给人造成某种神秘感，故与九星相应便有九帝。九帝各有所主，于是符合九星之运行便转而为符合九帝之命。在天有九帝，在地有八卦，符合九帝之命又转而为符合八卦之位。在地有八卦，在时有甲子，符合八卦之位又可以六十甲子来表示。这就是“直符”之秘。(2) 干支合同符。在遁甲学中，干支是很重要的构筑因素，没有干支，就没有遁甲。从这个意义上说，干支乃是支撑遁甲学的基本符号之一类。古代的干支，是时空摹写的重要手段，在人们的生活中具有特殊的效用。遁甲学以干支来布局，建构了奇特的时空符号模式。由于干支在道教中本来就具有人格化的神明，《遁甲真经》遂推而广之，以符图“嵌印”神意，作为沟通人与神关系的凭借。例如六丁符、丁卯合同符、丁丑合同符、丁亥合同符、丁酉合同符等等。尽管这种符图具有颇为神秘的氛围，但却从一个层面反映了道门中人的时空转换理念。

第二，符图之运用，处处贯彻遁甲精神。《遁甲真经》卷下《三真祈求召符》曰：“急速烧纸，并符于乾亥之地。所谓“乾亥之地”，出于遁甲学的“真人闭六戊布局法”。此法布局成一方阵，乾坤巽艮各立一角，乾在右下方，坤在右上方，艮在左下

方，巽在左上方，天干地支分属四面，卯酉界东西，子午定南北，戊己在中央，亥恰好在乾之左，为西北方向，故乾亥并提。“符于乾亥”之说又与作为遁甲学重要内容的“罡步”之理相通。所谓“罡步”即步罡踏斗。《遁甲真经》卷上云：

藏形隐迹，步我罡魁。
我见其人，人无我知。
动植如意，叱声鬼随。
疾如水火，鼓舞风雷。
变泽成山，翻地覆天。
我身坚固，安然默然。
万载长生，与道合仙。^①

这段口诀隐含着易学的卦象符号和诸多自然符号。开头六句欲明隐遁之意。作者声称，只要步罡踏斗，便可以超凡入圣，我可以见到别人，别人却看不到我的踪影。一切行动，随心所欲，连“鬼神”也随声应和。中间四句暗示罡步的行进程序，中含卦理。（1）“疾如水火”乃坎离定位之谓。水者，坎卦^②。《易·坎卦·彖》称：“习坎，重险也。水流而不盈，行险而不失其信。”《说卦》谓：“坎者，水也，正北方之卦也，劳卦也，万物之所归也。故曰劳乎坎。”火者，离卦。《象》称：“明两作，离。大人以继明照于四方。”《说卦》谓：“离为火，为日，为电。”（2）“鼓舞风雷”乃震三巽四之谓。雷者，震卦。《象》以雷为震，称君子借助雷之巨音“以恐惧修省”。风者，巽卦。《象》谓：“随风，巽。君子以申命行事。”《说卦》称：“巽为木，为风。”（3）“变泽成山”乃兑七艮八之谓。泽者，兑卦。《象》：“丽泽，兑。君子以朋友讲习。”《说卦》称：“兑为泽。”山者，艮卦。《象》：

① 《道藏》第18册第587页。

② 按，坎卦不仅象水，而且还象征其他事物，但此处之水则特指坎卦。

“兼山，艮。君子以思不出其位。”兼山，即两山并立。(4)“翻地覆天”乃坤二乾六之谓。地者，坤卦。《象》：“地势坤，君子以厚德载物。”《说卦》：“坤也者，地也，万物皆致养焉。”天者，乾卦。《彖》：“大哉乾元，万物资始，乃统天。”最后四句说明行持罡步所能达到的目的。从罡步的阵法来看，走完九步，刚好形成一个九宫八卦阵，乾与丁亥之位合，稍加变通，即成“真人闭六戊法”。这就是《三真祈求召符》所谓“急速烧纸，并符于乾亥之地”的理论基础。当然，《遁甲真经》中45种符图，用法不一，所谓“万种所为，各有符法”，但万变不离其宗，遁甲之学是其根本。

第三，符图之功效，条条体现遁甲之理。符图作为“召神”的手段，它的功效是同神之“本领”相联系的。因此，当道教说某一神灵有何神通时，也就意味着“直符”于“神命”的符图有何“功效”。这里就以“六丁符”来加以说明。

(1) 丁卯。《遁甲真经》说它“掌草木，能呼啸风雨岚雾，隐蔽道途。又能驱早疠，救庄稼。在天主木，青气春生，镇人肝脾，应苍石”^①。这是基于遁甲学的罡步结构而提出的功能描述。从罡步的行进趋势看，丁卯之位震，正东方向，于四时为春，于五行为木，所以说“在天主木，青气春生”。人体与之对应，肝为木，木色青，而“苍”亦为青之意，所以说“镇人肝脾，应苍石”。

(2) 丁丑。《遁甲真经》说它“掌虫兽，能推运宝货，发泄伏藏，又能增长百药，疗人疾苦，在天主五谷，四时之中，气镇人泥丸，应碧石”。丁丑之位艮，东北方向，于四时为东尽而春来，交接之时，由伏藏而发泄，虫兽惊起，所以说“掌虫兽”。人体与之对应，泥丸宫属之，泥丸为百会之穴，阴阳转换之根，

^① 《道藏》第18册第591页。按，关于六丁的功能描述均见于同一页。以下不再注出处。

所以说“气镇人泥丸”。

(3) 丁亥。《遁甲真经》说它“掌山河，能运泰岳，掇为小山，填塞道路，疏决河渠；又能使金石，裂地道。在天主水，黑气，冬藏，镇肾精，应玄石”。丁亥之位 在乾，西北方向，于时为冬，所以说“冬藏”；于五行为水，水色黑，所以说“黑气”。在人体，肾属之，所以说“镇肾精，应玄石”。玄之意为黑，玄石即黑石，以象征肾水之本。

(4) 丁酉。《遁甲真经》说它“掌江海，能鼓风涛，淘沙拆岸，回潮卷日；又能吹一叶成舟楫，浮度载人。在天主金，白气秋收，镇肺主魄，应白石”。丁酉之位 在兑，正西方向，于四时为秋，秋风呼啸，故能“掌江海”、“鼓风涛”。于五行为金，金色白，在人体肺属之，所以说“镇肺主魄，应白石”。

(5) 丁未。《遁甲真经》说它“掌岳渎，能化阴兵，助征战；又能救生产水火刀兵诸厄；在天主土德，四时余气，黄色，镇脾胃命，应黄石”。丁未之位 在坤，西南方向，而中五亦往往寄居于西南坤之位，所以说“主土德”；土旺四季，罗络始终，所以可救“水火刀兵诸厄”。在人体，脾属之，而胃与脾相表里，因此称“镇脾胃命，应黄石”。

(6) 丁巳。《遁甲真经》说它“掌城社，能决阵解围，取城破寨；又能呵气决诸寒热不时之病；在天主火，赤气”。丁巳之位 在巽，东南方向，于五行为火，以火攻城，其速非常，所以说“能决阵解围，取城破寨”，此火在道门中人心目中乃为“真火”，以养火之法攻疾，寒热不时之病自消。

由上可见，《遁甲真经》关于六丁的功能乃是依罡步之行程法序来叙述。作者将六丁之功能说得神乎其神，这不过是其宗教思想立场的表现，我们不必细加深究；但从符法所运载的心理内容看却又值得注意。可以说，遁甲学中的六丁以及其它诸神明乃是先民塑造的一种典型，它们寄托着先民力图达到自身五官体能

所不能达到的目的。尽管带有明显的幻想色彩，却从一个侧面反映了古代人们延展体能不足的心理愿望。从这个意义上说，六丁也是一种符号，其特点是以地支为神明的符号，通过这个中间环节，六丁之神又成为先民延伸自我功能的符号。

（三）奇门遁甲的符号发展及所运载的主要思想概略

遁甲作为易学的一个支派，它的结构体系无疑是符号化的。一方面，它因袭了易学本有的卦象数码描述方式；另一方面，它又在此基础上加以变通。所谓“发展”乃是就其变通的意义来讲的。如果说易学古经《周易》的八卦推衍而成六十四卦，这反映了易学符号变格已由来已久，那么遁甲则在传统易学的变格观念指导下进行新的符号重组。在这种重组过程中，遁甲的推衍者以阴阳为总纲，以五行为枢纽，注重天干、地支、星斗、节气等符号的有序配合。这就使其符号传达思想的功能大为增进，从而显示遁甲学符号的多重化特质。

必须指出的是，遁甲学的多重化符号，并非是一种杂凑，而是根据一定的规则来安排的。这种安排，就是在阴阳五行基本原则指导下，注重不同描述层次之符号的相互对应。关于这一点，在流传甚广的《烟波钓叟赋》里有正面的说明。该赋在追溯了遁甲的来历之后阐述了遁甲布局的要点。它说：

先须掌上排九宫，纵横十五在其中。

次将八卦论八节，一气统三为正宗。

阴阳二遁分顺逆，一气三元人莫测。^①

《烟波钓叟赋》相传出自商周时期的姜子牙，这自然是崇古习俗

^① 《遁甲演义》卷1，《四库术数类丛书》第8册925页。

的一种表现，不过其布局的口诀却也反映了先民对于干支之类符号的娴熟运用。所谓“排九宫”说的是遁甲布局必须先搞清楚九宫八卦的基本格局，一宫坎，二宫坤，三宫震，四宫巽，五宫中，六宫乾，七宫兑，八宫艮，九宫离。这九宫可以看作九大符号板块，它们不是孤立存在的，而是与九星及九州相对应的；在数理上，九宫纵横斜正之数相加皆为十五，这就是“纵横十五在其中”的义理所在。不仅如此，布局之时，尚需考虑气候的对应。所谓“气候”即节气与时候，古将一年分为八个“节”，每节有三气，每气再分三候，共二十四气、七十二候。这种“一分为三”的方式体现了古人对星体运行的认真观察和对时间的符号划分。由于古人将历法与卦象符号对应起来，“一气统三”实际上是以独特的符号形式来表达人的生活与天体时空的不可分割性。遁甲布局者根据时序之转换，以冬至为关节点，分阴阳顺逆，而成时局。这就是在冬至之后采用阳遁顺行之法，由甲子戊开始为一宫，依次而行，甲戌己在二宫，甲申庚在三宫，甲午辛在四宫，甲辰壬在五宫，甲寅癸在六宫；继之为三奇，丁奇在七宫，丙奇在八宫，乙奇在九宫。前六宫为顺行，后三宫为逆行，此称为“顺布六仪，逆布三奇”。夏至之后则反之，采用隐遁逆行法，从离卦九宫开始，即甲子戊起于九宫，降而八、而七、而六，而五、而四、而三、而二，及终于一。此称为“逆布六仪，顺布三奇”。在节气上，每一气均分三元。所谓三元，即上中下，上元所指子午卯酉，中元所指寅申巳亥，下元所指辰戌丑未。在布局者心目中，真正掌握遁甲之节气分布法，那就能够使人莫测高深。从这些情形看来，遁甲学不仅存在着多重的符号描述结构，而且注重各层次之符号安排中的有序化。或顺或逆，或阴或阳，把干支卦象等诸多符号层次高度地整合在一起了。

具有多重符号转换的道教遁甲学所包容的思想是丰富的。其中有两个方面尤其值得注意：

首先是“主阴”的思想。《遁甲真经》卷中说：

六阴者，六甲之阴也。甲子之阴乃是丁卯；甲戌之阴丁丑；甲申之阴丁亥；甲午之阴丁酉；甲辰之阴丁未；甲寅之阴丁巳。六丁乃六阴也。则六甲之为阳将，六丁为阴神。用六丁（阴）而不用六阳者，阴为无也，无则能变化。能有能无，出生入死，包容隐显也，如临军之用兵法也。六阴无形，用之则应。凡有道之士用阴，无道之士用阳。阳则可测，阴则不可穷也。上卷独言祭六丁法。或曰：六（丁）本无形，何必祭之？曰：以有形无，祭祷之无形之神，有无相合也。^①

作者指出，由天干地支所构成的六个阴类不是孤立存在的。甲子属阳，对应的阴是丁卯；甲戌属阳，对应的阴是丁丑；甲申属阳，对应的阴是丁亥；甲午属阳，对应的阴是丁酉；甲辰属阳，对应的阴是丁未；甲寅属阳，对应的阴是丁巳。所谓“六丁”实际上就是六阴。如果说六甲是属阳性的将领，那么六丁就是属阴的神明。遁甲学中为什么运用六丁阴神而不用六甲之阳将，是因为“阴”为无，入于无境则能变化万端。能够凸现“有”，也能够进入“无”，在生死的紧要关头，可以由遁甲学来包括和容纳，或隐藏，或者显露，灵活机动，这正如身临军阵调兵遣将之法。六阴是没有形状的，使用起来就有感应。凡是有道的人士就使用阴符之法，无道的人士就使用暴露的阳法。暴露的阳法是可以测定的，隐蔽的阴法却是不可穷尽的。本书在上卷唯独阐述祭祷六丁的方法。有人问道：六丁之神明本来没有形状，何必祭祷它们呢？答曰：以有形的物品来表征无形，祭祀恳祷无形的神明，这是达到有无相合的途径。

作为遁甲学祭神仪式的陈述，《遁甲真经》在这里显然也是

^① 《道藏》第18册第590页。

贯穿着宗教信仰的基本立场的，但作者特别申明“阴”的意义却是有趣的。为什么说“六丁”乃是“六甲”之阴呢？这是由于干支和生肖的配合决定的。若以地支计，则子、寅、辰、午、申、戌为阳；丑、卯、巳、未、酉、亥为阴；若以生肖计，则鼠、虎、龙、马、猴、狗为阳；牛、兔、蛇、羊、鸡、猪为阴。六丁所属分别为：丁卯属兔，丁丑属牛，丁亥属猪，丁酉属鸡，丁未属羊，丁酉属蛇，皆为阴。六甲为旬头，皆为阳，六阴分别系之于六甲之下，所以说“六阴者，六甲之阴也”。

《遁甲真经》的主阴思想应远溯至《归藏》。传说孔子求《易》只得坤乾两卦。《礼记》称，孔子欲观殷道，“得坤乾焉”。《归藏》先坤后乾，以阴为主。这是古老的传统思想。到了《周易》，以乾为首，突出阳的地位。《易经》以龙喻乾卦之六爻，《易大传》更阐述此理，大加发挥。《系辞》谓：“天尊地卑，乾坤定矣。”这种以乾为高上，以坤为卑下的思想虽然是从天地自然的存在状态出发的，但在客观上却为后来的社会秩序提供了理论根据。不过，应该看到，《周易》这部书是有辩证思维的。由于历史继承性之作用，古老的“主阴”思想在其卦爻辞的字里行间还不时地涉及。在《周易》中凡讲到“坤”象的时候往往同“土德”“中黄”联系在一起。《易》曰：“天玄而地黄。”《说文解字》称：“黄，地之色也。”这是因为神州之间，土为黄色。《易·说卦》说：“坤为地。”而《坤》卦六五爻辞则说：“黄裳元吉。”盖坤为阴物。古汉儒之释《易》者，谓阴爻居中皆称为“黄”。例如《离》卦二爻与五爻皆为阴爻，故六二爻辞说：“黄离，元吉。”《象》云：“黄离元吉，得中道也。”《鼎》卦六五之爻为阴爻，亦居上卦之中，故《象》曰：“鼎黄耳，中以为实也。”由此看来，坤为阴、为地、为土，土色黄、居中，得中正之道，这个思想在《周易》经传里是有迹可寻的。不过，概观全书，《周易》这个思想还是被“天尊地卑”的洪流所淹没。作为同《周易》有

密切关系的《道德经》倡导“归根”、“返元”，又把阴阳的次序颠倒过来，不尚阳而尊阴。阴者，微而不显，但却是“著”之根。《道德经》说：“万物负阴而抱阳。”老子以阴为先而阳居后，这正是《归藏》思想传统的沿袭。早期道教五斗米道以符水为人治病，信奉五方星斗，尤其崇拜北斗，北方为水、为阴。可见，这依然是沿着老子《道德经》之思想路线发展着。《遁甲真经》用阴而不用阳，走的也是这条路线。正如《道德经》以象征的手法来阐述其主阴思想一样，《遁甲真经》则以干支和卦象符号来表征用“阴”的理趣。

其次是运化的思想。《遁甲真经》卷下《召六丁掷座符》曰：

凡书符下笔，存思玉女，毕如断铜截铁，先点二十八点，象二十八宿念星，点之四点，象四时，八遍念咒，象一年八节。凡点下不得再点。^①

《遁甲真经》作者告诉人们，大凡书写符图，在下笔的时候就存想玉女的形象。画符正像斩断铜铁硬物一般，必须十分果断，先用笔尖点上二十八点，这象征着天上的二十八星宿；再点上四点，象征着一年春夏秋冬四时，把咒语念上八遍，这象征着一年八大节气。凡是已经点下的就不能再随便乱点。

不言而喻，用来招请六丁所画的所谓“神符”依然带有浓重的神秘色彩，但其程序却贯穿着一种传统的象征思维理路。在画符过程中，不论是“点”还是“线”都有明显的象征意义。《遁甲真经》将其所画之“点”与天上二十八星宿以及一年四季联系起来，这就赋予“点”以特殊的符号意蕴。至于把咒语念上八遍，这依然是以数字来作为一年八节的符号。假如我们再深入一层继续探究，那就可以看出，在这种符号象征的背后所运载的是“运化”的思想。因为它所说的“八节”已经蕴含着时空的转换

^① 《道藏》第18册第604页。

理念。所谓“八节”即卦气分宫中的八个节气。《说卦》云：“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。”《说卦》的意思是说：上天之王气使万物出生于震卦之位，生长整齐于巽卦之位，纷纷色相显象于离卦之位，致力用事于坤卦之位，成熟欣悦于兑卦之位，交配结合于乾卦之位，勤勉劳动于坎卦之位，最后成功并且重新开始于艮卦之位。《说卦》以八卦配四时，一年春夏秋冬四时共三百六十日，每卦占四十五日。遁甲之法模仿之，如《遁甲符应经》卷上《八门法》云：“古法曰，天有八风，以直八卦。地有八方，以应八节。节有三气，气有三候。如是八节以三因之，成二十四节气，更三乘之，七十二候备焉。”又《推八节以主卦为初直》云：“冬至一宫坎，立春八宫艮，春分三宫震，立夏四宫巽，夏至九宫离，立秋二宫坤，秋分七宫兑，立冬六宫乾。”《遁甲真经》的卦气分宫之法与此是一致的。节气的变化，是自然界日月星辰运行规律的一种反映，而以卦纳之，是其运行规律的符号象征。

值得注意的是，遁甲学对自然界运行规律的描述比起《周易》来已有很大的不同。《周易》的结构乃太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦重叠而成六十四卦。遁甲学在此基础上建立起“三元制”。《遁甲真经》说“六阴洞微乃六丁秘法，六甲飞宫而变通也”。所谓六甲“飞宫”说的是布局，遁甲布局分上中下“三元”，上元一宫起甲子，中元四宫起甲子，下元七宫起甲子，或逆飞六仪，顺布三奇，或顺布六仪，逆飞三奇。这种“三元制”具体应用于年月日的推算之中，无论是年家奇门还是月家奇门、日家奇门，都分三元。在日家奇门中，每三日就越过一卦，蕴含着质量复变规律的认识，这与老子《道德经》关于“道生一，一生二，二生三”的思想是一致的，是对客观自然界运行之复杂性的一种特殊反映。

三、太乙、六壬术的符号结构

在道教占卜变体中，除了遁甲之外，太一、六壬术也占有较特殊之地位。因此，当我们阐述了有关遁甲的内容之后，还应当对太一与六壬的结构体系有所说明。现拟分两个方面进行考察。

（一）太乙术的符号结构及其内容特色

“太乙”又作“太一”^①，其名最早见于殷商卜辞。但那时的“太乙”乃是作为人名来使用的。后来道家学派兴起，“太乙”被作为一个比较重要的哲理性术语。在道家学派中，“太乙”相当于易学中的“太极”或“道”，含有天地混沌、万物本始之意。“太乙”还具有神学的意义。《史记·封禅书》称：“亳人谬忌奏祠太一方，曰：‘天神贵者太一，太一佐曰五帝。古者天子以春秋祭太一东南郊……’于是天子令太祝立其祠长安东南郊，常奉祠如忌方。”按照这个记载，则“太乙”的神格相当之高，连代表东西南北中五方的“五帝”也只是“太乙”的辅佐神，可见太乙已具有至高无上的神性意义。据《汉书·郊祀志》所载，汉武帝从元封元年开始就多次派人到泰山举行隆重的封禅仪式，汉武帝在一篇赞飨辞中说皇帝敬拜“太乙”。这说明，太乙在皇帝心目中具有相当重要的地位。实际上，这个“太乙”乃是当时封建中央集权在神学领域中的一种反映。当然，我们也注意到，古代太

^① 按“太乙”之名或为“太一”，为了表述的一贯性，以下如果非引书之需，将统一使用“太乙”。

乙神也具有抽象符号的意蕴。《史记·日者列传》所列术数七家，“太乙”占居其一。《史记·天官书》称，中宫天极星，其一明者为太乙。屈原《九歌》有“东皇太乙”，可知早在战国之际，“太乙”已经很受关注，这才能够为人们所歌咏之。《汉书·艺文志》所载“五行家”类录有太乙阴阳 23 卷。这是比较早的以“太乙”为名的术数类之书。可惜，此书已经佚失不传。幸有《易纬·乾凿度》言及“太乙行九宫”之事使我们可以窥见早期的太乙术数之结构遗貌。

在道教中，“太乙”不仅具有“神”的意义，而且成为术数体系的重要形式。考诸《道藏》，有关“太乙”或者“太一”的经典为数不少，如《黄帝太一八门入式秘诀》《黄帝太一八门逆顺生死诀》《黄帝太乙八门入式诀》《上清太一金阙玉玺金真记》《太乙火府奏告祈禳仪》等 14 种。这些经典当然不全都是讲述太乙术数的，但大抵都与术数有直接或间接关联。像《黄帝太乙八门入式诀》一开始就讲述卦爻与干支的匹配，而类似的《黄帝太一八门入式秘诀》则从咒说入手，力图打开天门地户，这些都反映了道门中人对太乙之学的熟练应用和变通。

正如遁甲一样，太乙术数也形成自己的一套符号结构模式。这种模式的外在表现是构造了操作作用的转盘，号称“太乙式盘”。该等占盘起源于何时，今不可详考；不过，有资料显示，最迟在秦汉之际就已经付诸实施。1977 年安徽阜阳双古堆西汉汝阴侯墓出土了一件汉文帝十五年（公元前 165 年）时的太乙式盘就是一个证据。

根据“天圆地方”的传统天体构想，太乙式盘以两大部分组合而成，上为圆盘，象征天；下为方盘，象征地。中间设计了一个轴心，使两盘可以任意转动。为了进行时空的对应，太乙式盘引入了二十四节气的符号体系，并且配上了八卦。从这个角度看，我们可以将这种式盘当作“太乙八卦占盘”。在道教中，此

等器具原理被广为应用，如《黄帝太一八门式诀》所载“皇太一八门道顺生死图”便蕴含着式盘的基本理趣。

道教太乙占术的符号结构体系也是以《易经》的卦爻象数为根本的。换一句话说，这可以看作是易学符号体式的延伸和发展。其主要表现有如下两个方面：

首先，依据《周易·系辞》的“天极化生”原理来作盘布局。在《周易·系辞》中，“太极”是个很重要的概念，它代表着宇宙的本体，卦爻发生的本根，有了太极才有两仪，两仪进一步的感动才有四象、八卦。在古代，“太极”实际上也具有“太一”的意义，有的干脆将“太极”与“太一”划上等号。根据唐代李鼎祚《周易集解》的引述可知，三国时期的虞翻即把“太极”与“太一”通合起来。他以为“太极”就是“太一”，由“一”而生二，于是有了天地两仪。太乙式盘分天分地，就是这种天地两仪的精神体现。天地感而四象成，体现在时间上，这四象就是春夏秋冬四时；四象生八卦，八节气与之相应。故而，太乙式盘也立下八节、八卦之刻度。道门中人力图以这种卦气相应之法来推导宇宙万物的变迁和生死的发展程序。《黄帝太一八门式诀》卷上所列《皇太一八门道顺生死图》即按九宫八卦方位来配合八卦、八节。这体现了道门中人注意运用卦气符号来表征事物之存在与流迁之情形。

对于太乙占盘的这种符号结构，古人已有所了解。如清代所修《四库全书·太乙金镜式经》之《提要》即称：“核其大旨，乃仿《易》《历》而作。其以一为太极，因之生二目，二目生四辅。犹《易》之两仪、四象也，又有计神与太乙，合之为八将，犹《易》之八卦也。”在这篇《提要》中，作者使用了太乙术数中的几个重要术语。所谓“二目”即“天目”与“地目”。天目，指的是文昌星，在北斗魁星之前；地目，或称客目，指的是填星之精。“四辅”即环抱北极星的四颗辅星。《晋书·天文志》说，环

抱北极星的辅星正如人间朝政大臣辅佐君主。在《太乙金镜式经·提要》看来，作为术数法度，“太乙”是模拟《易经》与历法而造作的，其体系中的所谓“一”就是“太极”；由“一”而生文昌星与填星精，这就像《易》中的“太极”生两仪；由两仪再生四辅，这就像《易》的两仪生四象。再分化而有“计神”之类星神天将，共有八位，这就像《易》之八卦。

其次，道门中人的太乙占术还根据《易·说卦》的八卦方位原理，按照《易纬·乾凿度》的九宫格局来计度行事。如《黄帝太乙八门人式诀》中的两首口诀便反映了这一点。

其一《阳卦顺行门则逆干》云：

甲子甲辰常起一，甲寅甲戌三宫出。

甲申六宫甲午八，得之顺行无不吉。

其二《阴卦逆行门则顺干》云：

甲子甲辰离九宫，甲寅甲戌兑七首。

甲申四宫甲午二，寻究得门依次守。^①

在这两首口诀中，所涉及之数字一、三、六、八、九、七、四、二乃是标明“九宫”之顺序。六甲依照顺逆之理而有不同排列。这种顺逆变化，早在《易纬·乾凿度》已有明确阐述：“一阴一阳，合而为十五之谓道。阳变七之九，息也；阴变八之六，消也。合于十五，故太一取其数以行九宫。”《易纬·乾凿度》的“阳变”与“阴变”为太一占盘六甲飞宫之顺逆次序奠定了基础。不过，倘若要进一步稽考，则此等依宫行进的方位原理应该远溯于《易·说卦》。该篇称：“万物出乎震，震东方也。齐乎巽，巽东南也……离也者，明也，万物皆相见也，南方之卦也……坤也者，地也，万物皆致养焉……兑，正秋也，万物之所说也……战乎乾，乾西北之卦也，言阴阳相薄也。坎者，水也，正北方之卦

^① 《道藏》第10册第768页。

也，劳卦也，万物之所归也……艮，东北之卦也，万物在所成终而所成始也。”《说卦》这段话不仅指明了八卦方位所在，而且描述了八卦所代表的事物在不同季节中的生长特性以及功能。这样一来，八卦方位一经确立，八节也就在其中了。因此，道门太乙占盘之分宫用事乃是遵循着《易·说卦》以来中国传统中的卦气符号表征法度。

道教太乙占术与遁甲术也有相通的地方，两者都设立了八门，以趋吉避凶。《黄帝太乙八门入式诀》有《避难躲闪入杜门法》称：

太上曰：子欲过度三灾、九厄，应作是言，我以天为父，地为母，吾居其中，常为赤子。日为功曹，月为主簿，雷公电母，在吾前后，风伯雨师，在吾左右，六甲直符，周匝围绕，青龙扶吾左，白虎扶吾右，朱雀在吾前，玄武在吾后，北斗福覆吾头，天罡指吾足，滕蛇在吾手，与吾灭殃咎，吾居丹房中，太乙为吾偶，左三右七，戴九履一，二四为吾肩，六八为吾足，吾居中间以为腹。^①

这段话以咒语的形式写就。其标题有“杜门”之称，用意乃是力图通过咒语的念诵以进入杜门，达到消灾解难的目的。“杜门”是太乙占术中的八门之一，既然言及杜门，则其它七门也是存在的，因为在传统的术数体系中，门径方位基本上是配套，所以有了杜门就有休门、生门等其它各门。实际上，《黄帝太乙八门入式诀》并非只是在书名上出现“八门”，在其具体的行文中也常涉及之。在上引一段之后，作者紧接着叙述吴子胥将军秘法时说：“八门无状且无光，又无锁钥亦无环，迷者失于天外觉，悟来只向掌中观。”^② 照此看来，八门虽然是宇宙存在的方向表示，

① 《道藏》第10册第770页。

② 《道藏》第10册第770页。

但它们却又可以从自己的手掌中得到映照。这就把无形的抽象物化为有形的符号。广袤的宇宙八门通过一掌就可以得到显示，这是多么简单明了。不仅如此，从其避难躲闪的咒说描述中还可以看出，作者达到多重保护的目，还调动了四神兽等来自己身边护卫。最后，作者以易学中广为流行的洛书口诀压阵，这不仅使其门径的说明有了归宿，而且把符号的匹配大大扩展了。

（二）六壬术之由来与符号结构体系

在道教术数中，“六壬”虽然不像太乙那么广泛推衍，但也有专门性的经典，这就是《太上六壬明鉴符阴经》。此书凡四卷，未题撰人姓名。它的入《藏》，表明道门中人对六壬之术也是重视的。

什么叫做“六壬”呢？简单地说，这是依据阴阳五行理论并通过干支的特殊配合而创造的一种古代占卜术。我国古代纪年主要是通过天干地支的配合来进行的。十天干与十二地支的配合产生六十甲子。在六十甲子中有六个带有“壬”的单位，即壬申、壬午、壬辰、壬寅、壬子、壬戌。本来这六个单位也是天干地支自然排列的产物，但一经产生就可以被人们根据不同需要来加以运用。“六壬”占法即是古人应预测需要而设计的一种术数法度。

关于六壬占术的基本原理，清代《四库全书》所收《六壬大全·提要》有一段很好的说明：

（六壬）大抵数根于五行，而五行始于水，举阴以起阳，故称“壬”焉；举成以该生，故用“六”焉。其有天地盘与神将加临，虽渐近奇遁九宫之式，而由干支而有四课，则亦两仪四象也；由发用而有三传，则亦一生二，二生三，三生万物也，以至六十四课，莫不原本义爻，盖亦《易》象

之支流推而衍之者矣。^①

《提要》告诉人们，六壬课占术基本上是植根于五行的理论，而金木水火土这五行是以“水”为起点的，水属于阴性之物，居于北方，将十天干分纳五方，壬也在北方，以北方之水为起始，表明了“阳”就孕育在其中。转换成天干符号，就可以用“壬”来代表，所以叫做“壬”；事物有生有成，举出“成熟”这个环节来就包括了发生成长的过程，在天地生成之数中，一二三四五为生数，而六七八九十为成数，出于以“成”涵盖“生”的原则，所以就用了“六”这个成数。在占课器具上设立了天盘与地盘，并有十二月将和天乙贵神之类神将的配合，虽然这种方式很接近奇门遁甲的九宫格式，但由于支构成的“四课”推衍又有自己的特色。说到底，这所谓“四课式”是依据易学两仪生四象原理而确立的；其布局有“三传”，这与老子《道德经》关于“道生一，一生二，二生三，三生万物”的理念又是相一致的，由此推衍变化而有六十四种课法，若追究其源头，其实乃发端于《易经》的卦爻义理。因此，完全可以把“六壬课占术”看作是易学象数的支派流绪。

《六壬大全·提要》虽然相当简略，但却指出了六壬课占术作为易学支流的基本性质和主要特点。其中有几个方面值得稍加考析：

其一，关于“举阴以起阳”的基本原则实出于《周易》“大衍”筮法精神。“大衍”之数五十，其用四十有九，此等数字乃出于“一”到“十”的天地自然数的相互关系。古人将十个自然数分列于九宫八方，天一生水于北方，北方为“壬”，故“六壬”实际上是以六十甲子中的六个以“壬”为头的干支来表征“阳”起于“阴”的理念。

^① 《四库术数类丛书》第6册第471页，上海古籍出版社1991年版。

其二，关于“四课”与易学四象之理的关系，也是言之成理的。所谓“四课”就是十天干“寄宫”之法。《大六壬类集·四课式》称：“假如亥将甲午日乙丑时占法，先以占日干支横排，间书于上，次查占日，甲课在寅，故以地盘上阴神子书于甲上，为第一课；即顺填子于横排空内，又查子上阴神戌书于子上，为第二课；又查占支午上阴神辰书于午上，为第三课；即须排辰于末位，又查辰上阴神寅书于辰上，为第四课，余仿此。”将这个课法之推衍化成表格，即为：

寅	辰	戌	子
辰	午	子	甲
卯	辰	巳	午
寅			未
丑			申
子	亥	戌	酉

这个四课法实际上就是依据易学的“太极生两仪，两仪生四象”的思想变通而出的。在器具符号上，有所谓“四仲卦”，即《震》《离》《兑》《坎》，代表四季，并与五行中的木火金水相对应。《震》为木，代表春天；《离》为火，代表夏天；《兑》为金，代表秋天；《坎》为水，代表冬天。再根据四象生八卦的推衍法则而成六十四种课体、七百二十课。这种干支五行的推衍程序，基本上是以易学的卦象生成为摹本的。

其三，关于“三传”的问题，这虽然出自老子《道德经》之“道生”论，但若从其符号象征法度看却又合于易学天地人对应的“三才”理则。所谓“三传”是指初传、中传、末传。六壬占课推算人事，先根据四课中的每一课中的两干支五行生克关系，

确定某干或某支为“初传”，象征人事的开始，然后将所选之干支纳入地盘，寻找天盘所对应的地支，这就是“中传”，象征人事发展的中期情况；而后将中传纳入地盘，再寻找天盘所对应之地支，这就是末传，代表人事发展的最后结局。其中之推衍虽然相当复杂，但其理却不出易学的天地人对应观念。

关于六壬课占的起源问题，《道藏》本《太上六壬明鉴符阴经》有一段描述：

昔孙臆与庞涓结义而求师于鬼谷先生，学业军旅战斗之事。师因园看果成实，令臆看之。夜忽有一人逾垣而入园中，盗果子食之。臆乃潜身持刀欲捕之，乃是白猿也。拿住，忽言曰：“汝勿伤吾身，我与天地同生，日月并长。混沌无道炁，结化成形。吾有玄文，汝来日于此处候吾，我传与汝。”臆乃长跪而退。其猿乃化白光而去。至次日，臆乃依期而伺之。忽见白猿自西北乘空而来，授臆玄文一卷。随时化白光东南而去。臆将其文而归本宿房中点检。^①

这段文字以颇具传奇色彩的笔调说：往昔的时候，有孙臆与庞涓两人结拜兄弟而有义气，他们共同拜鬼谷子为师，学习军事旅行出兵打仗一类的学问。师父鬼谷子因为到园中看见果子已经成熟，就吩咐孙臆看管。夜中，忽然有一个人爬墙越入果园里，盗窃果子吃。孙臆暗中行进，并带着刀准备捕捉。这时才发现，那“人”乃是一只白色猿猴。孙臆抓住白猿，忽然间，白猿开口说话：“请你不要伤害我的身体。我与天地同时间而生，与日月一样的长久，是混沌元始之道炁凝结而成形。我这里有非常玄奥的文章，你来日就在这里等我，我可以把玄奥文章传授给你。”孙臆听说之后，行了长跪的大礼，然后退出。而那只白猿即化成一道白光远去了。到了第二天，孙臆按照预约的时刻在指定的地点

^① 《道藏》第18册第621页。

等候。忽然看见白猿从西北方向自空中飞行而来，传授给孙臤玄奥文章一卷。接着又化着一道白光从东南方向飞去了。孙臤带着那卷玄奥文章回到自己的卧室检查清点起来。

显然，这种文字很像神话。在古代，这种文字无疑具有特殊的吸引力，便于传播。从今天的立场看来，这当然不足为信。不过，其中所涉及的人物却也值得注意。如孙臤、庞涓，在《史记》中均有其记载。至于鬼谷子其人，道教中的神仙传记也多有记述。或称之为黄帝时人，或称之历经数代，至周朝随老子西出函谷关，后又重返中原，居于汉滨鬼谷山传道。《太平广记》卷四引《仙传拾遗》云：“鬼谷先生，晋平公时人，隐居鬼谷，因为其号……苏秦、张仪从之学纵横之术……学成别去，先生与一只履，化为犬，北引二子，即日到秦矣。先生凝神守一，朴而不露，在人间数百岁，后不知所之。”从此类文字看，《太上六壬明鉴符阴经》所描述的传经历程也多有依托性质。尽管如此，“六壬”术由来已久却是事实。《周礼·大司马》有“抱天时，与大师同车”之语。汉代经学家郑玄以为“天时”乃是载有天文星宿的六壬式盘，因而断定在周代时“六壬”术业已产生。有资料显示，春秋之际，六壬术业已流行，因为《吴越春秋》以及《越绝书》载有吴子胥、范蠡、公孙圣施行六壬卜课之事。近代考古发掘出多具汉代时期的六壬式盘。《阜阳双古堆西汉汝阴侯墓发掘简报》谈到这种式盘的结构特点，谓之六壬式盘中的小圆盘，中央刻有北斗七星星座，边缘分三层刻划：外层按逆时针方向刻二十八星宿，中层刻二十八个圆点于各星宿的顶点上，里层刻十二月式。从这些情形看，六壬式盘在汉代已经相当成熟，并且广为应用。道教中的六壬占术即是在这种背景下发展起来的。

《太上六壬明鉴符阴经》在吸取传统六壬占术基础上，将其理论全面道教化。这主要表现于通过符咒形式来铺叙六壬之操作法度。正如遁甲、太乙之类一样，六壬有其布局设坛形式，例如

《玉女反闭局》就是一种重要的设坛布局形式。所谓“玉女反闭”实际上就是通过天干地支的排列造成布局上“锁金关”的结果。这样，就可以使受制约的一方陷入困境而不能出，主动的一方却可以“出天门，入地户”，达到游行自如的目的。不言而喻，这里的所谓金关以及天门、地户之类都只是比喻，带有符号性的表达特质。道门中人运用六壬占术来布局除了与其它六壬占课共同使用一些所谓神将来防守与进攻之外，它还很注重调动符咒的所谓“神力”以助其局。像《玉女反闭局》，在进行步罡踏斗以及算子的调整之后，即出咒语一首：

乾尊耀灵，坤顺内营。二仪交泰，六合利贞。配天享地，永宁肃清。应感玄黄，上衣下裳。震离坤兑，翊赞扶持。乾坎艮巽，虎步龙翔。今日行算，玉女伺旁。……^①

这尽管是语言的一种特殊运用，但字里行间却充满着意象的组合。这些以易学卦象符号为主干的人工符号之背后又潜藏着自然符号的魅力，因为不论是乾坤坎离震巽艮兑之类卦象符号以及龙虎干支等本来都是自然界诸多事物的代表。因此，尽管六壬课占在具体的行文表达过程中也笼罩着一种神秘的气氛，但若拨开其缭绕之云团，我们却可以感受到先民运用符号的某种自觉程度。

^① 《道藏》第18册第640页。

后 记

我对道教文献的接触与研究已近二十年了，但从符号学的角度来考虑问题，时间并不太长。1990年，我在修改拙著《道教文学史》初稿的时候，开始阅读有关西方符号学的一些著作，得到一些启发。所以，在该书修改稿中便运用了这种方法对有关问题进行分析。例如，在探讨汉代道书《周易参同契》时，我就通过文本中的天体星宿、地上诸物以及人体藏象等意象的考察，得出“作者的形象思维也就从表层结构而跃入符号形象结构”的看法。不过，在这部拙著中，我对符号学方法论的应用可以说并不是自觉的。1992年，《道教文学史》出版之后，我的注意力转向“易学”方面。当时，主要是因为福建师范大学易学研究所工作的缘故，需要做点这方面的事，于是埋头读了点易学类的书。尽管这种阅读还没有什么明显的目的，但在客观上却使我注意到我国传统上符号思想的由来已久。这样，就促使我把易学与道教联系起来考虑。1996年初，在申报国家课题的时候，我拟定了《道教符号学与神秘主义研究》的题目。那时，只是抱着试一试的心情填了表格，自己对这个课题能否被立项没有什么把握。半年之后，这个课题正式立项，进入国家社会科学“九五”规划之中，获得国家社会科学基金赞助（项目编号：96BZJ005），本项目同时也是厦门大学台湾研究中心驻所研究成果。按照预定计划，我开始进行有关研究，先后写成《道教艺术的符号象征》《道教符号刍议》等系列文章。现在，这个稿子乃是在阶段性研究的基础上完成的。

这部书稿本来可以比较早地“杀青”，但因工作调动，我离开福建师范大学，回到了久别十余年的第一母校厦门大学，其间有许多工作性的调整，因此，进展稍慢。不过，从总的来看，尚未超出国家规定的期限。在具体写作过程中，得到了业师卿希泰教授等老前辈的多方指点，也得到了学界许多朋友的关心与支持。中国书店出版社赵安民先生以及《易学文化丛书》主编张其成先生经常来电话询问书稿进展情况，并提出了许多宝贵意见。值此拙著面世之际，谨向所有关心支持这项研究工作的学界前辈以及同行朋友表示衷心谢意。

为了方便读者阅览，本书凡是引用比较冷僻的古籍，尽可能进行文字解释，希望能够减少一些语言障碍；但由于易学与道教本身的古奥难通，加上要从符号学的角度进行分析，势必还有许多问题没有解释清楚，错误缺点在所难免。诚恳希望广大读者批评指正。

詹石窗

谨识于厦门大学宗教学研究所

1999年11月26日

总 序

张其成

在人类枢轴时代，只有一本书是由符号系统与文字系统共同构成的，那就是《周易》；在中国文化历史上，只有一本书是为儒家和道家共同尊奉的，那就是《周易》；在中国科学文化发展进程中，只有一本书对人文和科学都产生过重大影响，那就是《周易》。

《周易》是华夏文明的总源头，是中华文化的聚焦点！

《易经》、《易传》、“易学”不仅是“易文化”形成的三阶段，也是中华文化进程的三部曲，它标志着中华文化从巫术文化到人文文化、科学文化的发展过程。从某种意义上说，一部易学史就是一部中华精神文化发生、发展史。

作为“易文化”本质的“易道”，是宇宙生命的本体理念与生成结构，是开物成务、彰往察来、弥纶三才的大规律、大法则，是天人同构、时空合一、中正和合的思维方式与价值取向。“易道”构成了中华文化最稳定、最本质的内核，决定了中华文化的面貌、特征和总体走向，代表了中华民族的深层心理结构，促成了中国人特有的生活方式、行为方式、价值取向、伦理道德、审美意识和风俗习惯。

因此，我们有理由说，“易道”正是通贯儒家、道家的中华大道，是中国文化的主干，是中华民族的精神支柱！

“易道”对中华文化各形态、各学科的影响是深层次的。无论是以易理为指导思想规范各学科的学术走向，还是以易符、易图

为框架建构各学科的理论体系，都说明了这一点。中国古代的社会科学、人文科学、自然科学、生命科学在形成、发展过程中，往往或援易为说，或援以入易，从而都或多或少地与“易”建立了一种亲缘的关系。

因而从“易学”入手，从“易道”入手，探讨中国文化的本质，探讨中国文化各形态、各学科的思想来源、理论特征，就成为必要而且可能。

为此，我们组织了这套丛书。

本丛书旨在全方位展现易学文化的博大精深和人文价值，系统阐述《周易》和易学的基本原理、哲学智慧，深入发掘易学与中华文化各形态、各学科的内在关系，企图从一个特定的层面揭示中华文化的本质特征、功能价值和发展规律。

新世纪的钟声即将敲响。

整个人类都在自觉或不自觉地准备步入下一个百年循环。历史毕竟逃脱不了《周易》所昭示的周期运动的大规律。

下个世纪，人类不同文明之间是大冲突还是大融合？这已成为世人关注的焦点。

“和平”与“发展”，是全人类的期盼。

如何消解东西方文化的冲突？如何消解科学与人文的对立？这是“和平”与“发展”所要首先解决的课题。

“易学”以它保合太和、含弘光大的个性为解决这一课题提供了重要借鉴。

面临西方文化的严峻挑战，重新确认以“易学”为代表的中华传统文化的现代价值，承续以“易道”为代表的中华民族传统理念精神，发挥“易文化”弥纶天人、贯通时空的品性，促进人与自然的和谐、科学与人文的互通、中西文化的融合……

这是历史交付给我们炎黄子孙的光荣使命！更是“当代新易家”所不可推卸的职责！

前 言

一、关于道教的新认识

谈起道教来，今天的人们也许不会陌生，因为它毕竟是中华民族古老的传统宗教。不过，由于认识途径不同，人们对道教的看法应当说还是有差别的，至于从属性特征以及文化蕴含上作整体的把握，这就更是歧义纷出了。

对于许多人来说，认识道教可能是从书本开始的，尤其是从阅读小说开始的。浏览过蒲松龄《聊斋志异》这部短篇小说集的读者们大概不会忘记其中的“崂山道士”故事。作者告诉人们，有一位书生到崂山学习道教“穿墙过壁”的法术，开初很灵验，可是他回家之后，却以法术骗人钱财，结果法术失灵，碰个头破血流。像这种故事在古代的小说中很多，而且

多半具有讽刺意味。本来，像蒲松龄这样的作者在本意上并不是要对道教进行全面系统的介绍，他们只是通过某些从民间采撷来的故事借以揭露人间社会的丑恶黑暗面，这当然有其积极的教育意义。但是，如果把崂山道士的人物形象无限扩展放大，把它误认为是代表了道教的整体，那就错了。以某个人物形象之“偏”来概道教体系之全，这种认识当然只能误入歧途。

另外，还有许多人，认识道教是通过某些民俗活动的机会。当今，在乡下还常常可以看到一些自称为道士的人进行画符捉鬼的活动。有人病了，搞不清病因，也不看医生，就请个道士来作法。道士念念有词，画上几道符，烧一烧，和水喝下。这就是乡间某些道士给人们的直接印象。如果我们只停留于这样的印象，那么必然就会认为：原来道教就这么简单，实在没有进一步认识的必要。这种想法当然也是有偏差的。可以说，这是以表层印象代替深层的认识。

事实上，具有悠久历史的道教，并不像某些小说家所描写的那么“虚伪”，也不像一些人所想象的那么“浅薄”。一位西方汉学家曾经说过：“道”在它的故乡也许进入了休眠状态，但在没有人为作用情况下，它在当今世界依旧进发着强大的力量。这位汉学家还说，要想了解中国传统，就得对道教在中国历史上社会的和宗教的作用作一番全面的评价^①。这位学者虽然是站在西方宗教学的立场上来看待道教的，但至少指出了道教与中国传统文化的根深蒂固的关联。

那么，我们应该怎样对道教作一番判断呢？首先，应对道教这个概念的内涵有个基本认识。以往，许多学术著作言及，道教是中国土生土长的一种宗教。这话一般说来是不错的，不过，如

^① 《任其自然——道家之道》，美国芝加哥英文版《宗教史》第23卷第2期，1983年11月。

果要明确一点，那么我们可以这样来下个定义：道教是在汉代产生的以“道”为基本信仰，以羽化升仙为最高目标，且融合中国文化复杂内容的华夏民族传统宗教。其次，应了解道教的形成不是一朝一夕的事情，而是一个历史过程。我们在给道教下定义的时候之所以说“汉代”是其形成的时间，而不更为确切地指出它产生于哪一年哪一月哪一天，就是因为道教并不像母鸡下蛋那么简单。作为一种具有信仰属性的意识形态，道教不是孤立的。它的形成是以先前的文化为其根基的。道教的领袖人物，把先秦以老子、庄子为代表的道家学派的思想作为其创教的理论指导，并且汲取了其它诸多方面的文化因素，来构造自己的理论体系。经过长期的努力，道教积累了十分丰富的资料，仅保存在《正统道藏》中的经书就有 5000 多卷，这些撰述是我们认识道教并透过道教文化这个窗口认识中国历史与社会的宝贵文献。再次，道教的产生与发展是多元的。实际上，如果我们考察一下早期道教的情况，就会知道，汉末时期，由于社会矛盾的加剧，自然灾害的频繁出现，民不聊生，道教遂应运而生。东方有以张角三兄弟为首的太平道，西南有以张道陵祖孙为主导的五斗米道。他们广收门徒，各立旗帜，但在基本信仰上又有一致性，这就是相信人通过一定的修炼可以变化气质，成为神仙。这种信仰上的共同点造成了后来道教的多元联合，于是道教又成为一个整体。再次，从存在状态来看，道教既是一种意识形态，又具有实体性的组织。这样，道教同社会意识形态以及社会机构的各个层面也就有了诸多联系，这是我们认识道教时尚需看到的。

二、从“玄通”之门看道教符号特征

如果要对道教体系有一个比较理性的估计，我们可以用“玄

通”两个字来形容。“玄通”一词本出自老子《道德经》第十五章，其略云：“古之善为道者，微妙玄通，深不可识。”所谓“为道”就是进行修道行道的实践活动。在老子看来，远古时期的“为道”者是精妙通达的，他们的思想非常深刻，一般人是难于真正弄通的。为什么会发生这种难于认识的微妙玄通情形呢？其基本的原因就在于人们的素养不同；另外，应该特别指出的是，传统思想表达的重要特点是象征性，尤其是道家学派更是这样。从老子的《道德经》开始就很注重运用比喻一类修辞手法，后来的庄子等道家学派代表人物也通过各种寓意深刻的故事来暗示某种人生与社会的哲理。这种表达方式被道教所直接继承。因此，道教文化体系也是充满象征的。这种象征就在于其义理陈述的符号化。从这个角度看，道教乃是一个奇特的符号世界。

所谓“符号”，不同文化背景的理论形态将会有不同的定义；但就其一般性来说，符号就是一种代码。符号系统即是代码的组合系统，人类由于代码系统的创造才使意义的表达有了可能。但是，从另一方面看，由于有了作为代码系统的符号的使用，人类对观念意义的把握必须经过一定程序的转换，这就使意义的准确理解又遇到障碍。德国哲学家黑格尔在论述“象征型艺术”时说：“象征虽然不像单纯的符号那样不能恰当地表达出意义，但是既然是象征，它也就不能完全和意义相吻合。因为从一方面看，内容意义和表示它们（的）形象在某一个特点上固然彼此协调；而从另一方面看，象征的形象却还有完全与所象征的普遍意义毫不相干的一些其它性质……”^①按照黑格尔的看法，符号可分为单纯性的和象征性的两大类。黑格尔是从符号与内容意义的密切程度方面进行划分的。显然，在黑格尔眼中，单纯性的符号与内容意义之间的距离要比象征性符号与内容意义之间的距离

^① 黑格尔《美学》第2卷第11页，商务印书馆1979年版。

远。即使是象征性符号，在黑格尔看来，其形象与意义之间也还是不能等同的。黑格尔这一论述是辩证的，符合客观情况的。在中国，有一句老话，叫作“书不尽言，言不尽意”，正表明了这种道理。

不过，尽管符号与内容意义之间的距离给人类的思想交流带来了困难，但我们却无法越过符号对思想观念进行直接的把握。因为迄今为止，任何一个思想体系或理论体系都是通过符号的组合系统来运载和传递的。对于思想交流和知识积累来说，离开了符号，我们便像搁浅的船无法“航行”。对于道教文化的认识与把握自然不能例外。

对研究对象进行分类，这是科学探讨的一项基础性工作。道教符号研究也离不开分类。如果从“艺能”的立场出发，我们就可以得出道教自然符号与道教人工符号的区分来。

自然符号就是赋予自然物象以特定意义的符号。这种情形在中国远古时期便已发生，其后，此等观念逐步发展起来，形成了比较自觉的自然符号理念，并且对道教产生重要影响。众所周知，道门中人素以酷爱大自然而著称，故山山水水、花草树木都成为其修道炼性的符号表征。像南宋著名道士白玉蟾的《咏雪》即具备了这样的理趣：“青女怀中酿雪方，雪儿为麴露为浆。一朝雪熟飞廉醉，投得东风一夜狂。”在白玉蟾眼里，皑皑白雪覆盖在山凹，看起来好像积在少女的怀中。因少女年轻，气脉方盛，雪在山凹，正像酒麴置于酒坛里。然而，至此为止，并未真正认识“庐山真面目”。作为一位熟谙内丹术的道教宗派创始人，白玉蟾诗中“青女”“雪”“浆”等自然物象是另有一番寄托的。清董德宁《悟真篇正义》：“女子著青衣者，离^①为中女，

^① 这里的“离”是指《易经》中的“离卦”。在《易经》中，“离”是火的象征，又指乾坤父母卦所生六子中的“中女”。

木之色青，著衣者，服衣于身也，此乃砂中汞之象，以砂属离火，而汞属震木也。”由此可知，白玉蟾诗歌的诸多自然物象实际上是内丹修炼的符号借代。像这种例子在道教文献中不胜枚举，说明道门中人是善于以自然物为符号来表达自己的思想理念的。

道教不仅以山水草木为自然符号，赋予象征意义，而且创造了大量的人工符号。顾名思义，道教人工符号就是由道门中人或奉道人士创造的运载着道教思想情趣的一种符号。从广义上看，道教的书法、绘画、雕塑、建筑以及音乐曲线谱（又叫声曲折）、道教的舞蹈动作、道教戏剧的人物科步、道教仪式等都是人工符号，具有深刻的象征意义。例如道教仪式展开过程中所使用的法器便很值得探讨。所谓法器是道教仪式所需作法器具的简称，除了仪式坛场准备中所列之旗、幡、剑、灯一类外，最常用的法器尚有香炉、镜子、令牌、钟鼓、木函、木简等。这些器具在仪式活动中既是活动之主体——道教科仪师的操作工具，又是其宗教哲学的形象传达。就拿香炉来说，道门中人即赋予它很特殊的意义。在仪式进行过程中，香炉是少不了的，但那并非仅是一种简单的供人点香的工具，而是另有象征之意趣。《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》称：“斋人以次左行，旋绕香炉三匝，毕。……所以旋绕香（炉）者，上法玄根。”所谓“玄根”即是“道”的别名。在道门中人的心目中，道是生化万物的根本，它本来是无形无状的，为了使信奉者有所指归，即以香炉作为符号之象征。道教科仪师在行仪时常以香炉为中心，反复旋绕，从而形成屈伸进退的线条变化。这一方面体现了仪式的舞蹈审美需求，另一方面却又是以直观的形式来宣扬其基本的信仰理念。虽然，香炉早已有之，但作为一种行持道法的人工符号无疑是从道门开始的。这种符号与自然符号之不同就在于其人工艺术之特质。它在使用价值的背后所蕴含的是思想符号的深层积淀。

人工符号与自然符号的划分是我们认识道教符号象征的美学意蕴的一个重要步骤。为了进一步了解道教符号的特质与功能，我们还可以从存在形态上进行划分，这就又有了具象符号与抽象符号的区别。

具象符号就是一种具体的形象符号。就其产生而言，具象符号的创造虽然有具体事物作范本或原型，但它并非简单地照搬原物。创制者为了突出具象符号的某一性质特征，往往对事物之范本或原型物作一定的变化处理。例如在音乐上，就是对主旋律的变奏；在绘画、雕塑、舞蹈上，就是在某些方面变动其造型。就“老子骑牛像”而论，元代“老子骑牛铜像”之牛乃牛犊，头低下，显得较温顺；而晁补之所画之牛则两角上翘，两耳伸展，是一头颇有生气的壮牛；至于清代任颐所画老子骑青牛之像，那又变成独角牛了。道教画家笔下的“牛”当然不是人们心目中的俗牛，而是担当某种“宣化义务”的符号化身。这种具象符号的造型变化自然有作者爱好因素的作用，但也潜藏着人类深层的群体意识。道教艺术家因其所处时代的规范及艺术秉赋的作用，在自觉或不自觉状态将道教群体精神融进了艺术作品之中。由于这种精神是通过艺术语言以暗示隐喻的形式出现，而不是以直接的形式表达出来，这就造成了具象符号与本意之间一定的距离感。然而，正是这种距离感呈现出一种美的韵律。从这个意义上说，具象符号不仅是道教传达道体信息的艺能载体，而且蕴含着积极象征的美学功能。

与具象符号相比，抽象符号与本意之间的距离就更远了。从哲理之意义角度看，抽象本是与“生动的直观”相对而言的。所谓“抽象”就是在比较分析基础上，从事物的许多属性中撇开非本质属性，抽出本质属性。应该说，抽象符号的形成在最终意义上也遵循这种“扬弃”原则。但是，必须看到，抽象符号不是事物外观形态因素的简单“抽取”，而是经过一番“理念的玄想过

程”。因此，并不是所有道教艺术品均有抽象符号功能。只有那些经过“幻想运作”的作品才具有抽象符号的功能。抽象符号的创制也可以有一个“表现”对象，但它对原物的“映象”相对于写实性的绘画来说要复杂曲折得多。在其形成过程中，原型物必需经过理念的转换，才能达到抽象之境界。这种转换可以使本是色彩的东西化而为声，本是声音的原物变成色彩。形与声在这种抽象过程中由于转换的可能性而获得了多层的表现。例如道教的《五方符图》之背后乃蕴含着五方咒说。据《灵宝五符序》所载，早在汉代之际即已秘传《灵宝五符》，那是以东西南北中为其方位框架所造作的五种符图；后来更有所谓《五岳真形图》，以抽象的形式来描摹神州大地五座具有代表性的高山。有趣的是，与此相对应，道教中还流行着五方神咒，其结构也是以五方为根本，依五方之轮转而有所谓“真文”记录其咒说，由于真文实为上古之蝌蚪文字，具有极强的象征性，故而这种记录实际上是把咒说变成了图像，于是本是声音的东西即转换成形象，当其转换被扬弃许多中间环节后，其抽象的符号特质便获得强化。

道教符号关于自然与人工，具象与抽象之分，只是初步的，这里并没有穷尽划分的阈限。我们的宗旨在于通过这种划分，逐步地达到对道教符号系统的多层次认识，发掘其深藏的秘义。

三、易学与道教符号相关研究的意义

近十五年来，随着文化交流的逐步展开，道教研究开始引起人们的重视，出现了一批有价值的学术研究成果。其中，既有专史性论著、专题性论文，又有辞典工具书等等。这些研究成果的

问世是值得充分肯定的。不过，这并不意味着道教研究已经穷尽了。实际上，道教文化的探索还有很多领域尚未开垦，即使一些课题已取得可喜成就，从总体上看也还有待进一步开拓。这里应特别指出的就是易学与道教符号关系这个课题。

“易学”是中国古代经学的重要组成部分。从狭义上看，易学即是《周易》的解释学。它探讨《周易》的起源、性质、内容、形式等问题。其主要的方式是通过音韵训诂手段对《周易》的卦爻辞进行注解、阐释。从广义上看，易学还包括《周易》基本原理的应用、发挥，《周易》体系的模拟、变通一类学问。笔者所谓“易学”主要是从广义上说的。

就目前的情况来看，易学与道教符号关系这个课题的研究不能说是一片空白，但成果也不太多。继续进行这一领域的开掘，其意义是深远的。具体说来，有如下几个方面：

（一）从文化发展史的角度看，如果不理清易学与道教符号的错综复杂关系，那就不能全面地认识中国传统文化各个层面的互相沟通问题。考察一下中国文化典籍，可以发现，《易》本来就与道教思想基础的道家哲学有着同源关系。《易》曾经是一种占卜的学问，属于巫教文化的范围，而道家出于史官，原先也是从巫教文化团体中分化出来的。两者的血缘关系决定了它们在长期发展过程中互相渗透的必然性。因此，从汉代道教产生之后，易学便成为道门中人的必修课。现存道教经书总集《正统道藏》《万历续道藏》以及近年来台湾出版的《道藏精华》等大丛书中都收入了为数不少的易学专著，这不是偶然的。像西汉时期问世的焦贛《易林》，杂采神仙典故、灾变之说，在思想宗旨上与道教的根本追求合拍，故能为其所用，成为道教预测的工具。当然，道门中人并非都是实行“拿来主义”，而是在“拿来”的基础上进行新的解释，撰写符合其需要的易学专书。如果说在道教初创时期，道人们由于教务繁忙，来不及创作大量的易学专书，

那么当道教组织相对稳固之后，由道人们创作的易学专书便接二连三地问世了。先有著名道士葛洪的《周易杂占》、范长生的《周易蜀才注》、陶弘景的《卜筮要略》《周易林》《易林体》《易髓》，继有王远知的《易总》、李含光的《周易义略》、李道纯的《周易尚占》等等。尤其值得注意的是，道教中人开创的《易》“图书”学派对于宋代以来我国易学的发展起了直接的推动作用。自北宋道士陈抟将《易龙图》传出之后，图书之学便成为易学领域突出的分支。不仅道人们应用图像显示《周易》秘义，而且其它学派也有数量众多的学者效法陈抟，以图书学为宗。数百年来，此类著述如雨后春笋，层出不穷。仅在《中国图书综录·经部·易类》“图书之属”中所罗列的就有60种。至于其它解释《周易》的著作配上此等图像者那就简直是汗牛充栋了。这方面的内容是极为丰富的。就易学史研究而言，倘若去掉这方面的内容，其研究必然是片面的。因此，只有结合道教符号现象来研究易学史问题才能真正弄清易学发展脉络。

（二）从道教思想体系的研讨角度看，如果不联系易学，那也是无法从广度与深度上揭示道教符号体系的本质的。作为我国的传统宗教，道教有一个庞大的体系。这包括神仙信仰、方术仪式、伦理戒规等等。为了修炼成仙，道门中人不仅需要实践，而且需要理论。一方面，通过逻辑的推演向信徒们说明信仰的力量，树立神仙典型；另一方面设计出达到信仰境界的方法。这就需要从已有的思想材料当中提取营养。《周易》自然也就成为道门中人手中之“至宝”。所以，道门中人不光是要对《周易》作出解释，更重要的是还在于把它作为一种基础性的典籍应用到道教信仰理论体系的各方面去。只要打开道教经典，几乎到处都可以看到易学应用的蛛丝马迹。例如具有“小道藏”之称的《云笈七签》卷七十二有这样一段类比性的阐述：“凡一斤药有十六两，每两有二十四铢，一斤有三百八十四铢。《易》有六十四卦，每

卦六爻，六十四卦有三百八十四爻。一年有三百六十日，有二十四气。每月合一两一铢半。一累阴阳之气候，从冬至建子日辰起火，此年日月大小，数至阳生……”作者将药的重量与《周易》六十四卦三百八十四爻配合起来，以示循卦炼丹、调整火候之意，这表明了《周易》在道门中人炼丹过程中起了一种指导的作用。在这个问题上，更为重要的是易学阴阳五行原则、辩证逻辑的思维原则实际上已成为道门中人进行科技活动的根本理论原则，易学的根本思想与道教科技学说已经融合。因此，如果不从易学入手，就不能理解道教思想符号的来龙去脉，就不能真正窥见其堂奥。

（三）从提高个体思维能力的角度看，大家知道，我们研究任何学问，并不是提倡钻在故纸堆中埋头不出。学习研究是为了更好地创新，而一个人能否在某个领域有所突破、有所创新，很关键的一个因素就是具备分析问题、解决问题的思维能力。这种能力虽然与个人之天赋有一定的关系，但主要还是依靠学习培养出来的。学习的途径有多方面，不可否认，在实践中学习是重要的，而从传统中汲取营养也是不可忽略的。在源远流长的中国传统文化中，易学与道教思想符号的融通发展造就了奇特的象征思维模式。假如我们深入到其广袤的文化殿堂中去，必定会受到深刻的启迪。为了说明这个问题，不妨援引两首诗略加考察：

夜半寒泉动地雷，损奇益偶著灵胎。

一壶凤髓朝朝饮，海底红莲火底栽。（晓）

日中姤象振天风，武减文加一饷工。

熟煮龟肝餐八两，山泉空泥暮为蒙。（暮）^①

这是金丹派南宗学者王庆升歌咏早晚练功的两首诗，其中暗藏着

^① 《三极至命筌蹄》，《道藏》第4册第944页，文物出版社天津古籍出版社、上海书店1996年版，以下列此书均同此版，故略。

易学“屯”“蒙”“复”“姤”四卦的转换关系。在《周易》中，屯卦之象，下震上坎，震为雷，坎为水；晓的时辰始于子，故称“夜半”；坎之水源于泉，故称“寒泉”；震卦居于坎卦之下，故谓“寒泉动地雷”；屯卦四阴而二阳，因一雷感动，坎中之奇化而为偶（即阳爻变为阴爻），于是屯卦变为复卦，复五阴在上，一阳在下，五阴为海水，一阳为红莲；海底火发，阴阳反复，则复卦变为姤卦。姤，下巽上乾，乾为天，巽为风，风在天下吹，故谓“天风”；依卦炼功，一文一武，武为阳，文为阴。武减则阳退，文加则阴进，姤卦变为蒙卦。作者将诸卦象隐于字里行间，又选“凤髓”“龟肝”之类词汇点缀其间，这就使幽晦的诗境透出朦胧而又扑朔迷离的色调。由于卦体在诗中不是直露的，而是通过意象来运载的，其含蓄性令人嚼而有味，细细琢磨也就唤起一种颇为特殊的审美感受，它既陶冶了人的性情，又锻炼了人的思维。从这类作品中我们既可体会到道教文献所映照的卦影符号，也可在鉴赏过程中提高象征思维的能力。有了这种能力，面对浩瀚的文化海洋便能破浪前进。