

陸西星的丹道與易道

賴錫三*

中正大學中文系

摘 要

本文旨在探討東派丹道家陸西星的丹道思想，尤其鎖定其丹道與易道之關係。內丹之道重在身心修煉和宗教解脫，這是毫無疑問的，然而這一套性命、死生之實踐超脫，亦有其形上學的結構做為其世界觀的基礎。一言以蔽之，內丹家的形上學結構融合了老莊和易經，是一種心性論、身體觀、工夫論、氣論、存有論的統合式之表達。並且由於內丹家對易經的獨特領會和運用，其結果造成先天易學之新說和易圖之學的興盛。我以為內丹家的易學殊勝和豐富，若未受到足夠的彰顯，一則是易學史上的缺漏，二則對內丹的哲學基礎之建立將是很不利的。然而，丹道和易道的關係探討之所以困難重重，除了內丹家的修煉系統向來屬玄秘傳承之外，恐怕亦和它隱晦的語言風格有關；而這個語言的隱晦，除了涉及超越語言之層次外，它還使用了多重圖像象徵和文字隱喻，而這些象徵和隱喻，其實是內丹家的存在體驗之詩歌性表達，可以說是一種前概念的原初性體驗語言。我們有必要站在：可以講清楚的應盡量講清楚的現代學術立場，給予進一步地揭露。而《金丹大旨論》在陸西星的著作中，是最足以將丹道和易道之關係，與及丹家的象徵和隱喻之語言風格給呈現出來的一部精練之著，本論就順此文獻，在細部詮解的過程中，一一涉及陸西星的丹道和易道之內涵。

關鍵詞：陸西星，內丹，先天易，周易參同契，易經，隱喻

一、丹道與易道的關連性：道教先天易學的遺忘與重探之必要

道教諸多流派和各式宗教現象中，內丹這一特殊的修煉傳統，是道教中的瑰

* 本文作者電子郵件信箱：chllhs@ccu.edu.tw。

寶，它滌除了外在儀式的依賴投射，破除了想像的虛幻，抖落了旁門左道的奇巧，^(註1)而直接以人的身體精氣，做為心性過渡完成的具體場所。而內丹的真正興起，約在唐末五代，其開宗旨、立方向的大宗師者，一般首推呂巖和陳搏，隨後的宋、元、明、清諸代則紹傳不息，是一花開五葉的繁盛時期，影響重大、傳承深遠者，有所謂的北宗、南宗、中宗、東派與西派。其中的東派，正以明代的陸西星為代表，而一般對內丹學的研究，主要集中在北宗（以王重陽等全真七子為代表）和南宗（以張伯端為代表）上面，對於中宗（以李道純為代表）、東派和西派（李涵虛）的研究，基本上仍以道教史的通論介紹為主，缺乏專論的細部研究；例如，有關陸西星的討論零星可數，幾乎只有在通論的道教史上，粗略簡介其樣貌，少有專文討論其丹道向度的各式內涵，故本文的提出，第一個用意，旨在為這個學術缺口，填上一塊小磚石。

本文名為〈陸西星的丹道與易道〉，主要是個基礎性的研究，而在這個基礎上，將進一步以另一專文，討論〈陸西星丹道的男女雙修觀與身體心性觀〉。而本論之取名，旨在表明陸西星「丹道」修煉之內容，實與「易道」密不可分；事實上，整個內丹修煉的共法和基型，在始源上^(註2)和本質上^(註3)都和易道密切不可分。而這裏所謂的易道，主要是就道教內丹的角度，所創造詮釋出來的易學內涵。一

1. 如陸西星在《七破論》中的〈破偽論〉，曾破斥內丹之前的種種道教現象：「世人好小術，不審道淺深，是以狂夫僞人得以行其無所忌憚之術……即以世之偽術，略舉其槩：或炮孕婦之胎以辟穀，或服砒硫之藥以禦寒，或用鉛劍以開關，或養靈龜而展縮，或搖肩脊而淅瀝有聲，或擊頭顱而鏗旬相應，或壘坐如石，或鼓腹如雷，或倒掛如猿，或曲睡如龍，或輕旋如風而屏氣不息，或疾行如猱而健步莫追，如此之類，難以枚舉。求諸至道，了不相關，類皆逞其頑技，以文神奸正。」，收入《方壺外史》，江蘇廣陵古籍刻印社出版，1994年，1版1刷，頁568。
2. 就始源來看，不管是就內丹祖師的鐘呂丹法或陳搏丹法而言，其修煉內容都和易學有關，早已是常識；若進一步將內丹之可能溯源到《周易參同契》，則它所主張的大易（陰陽曆數）、黃老（引內養性）、爐火（外丹服食）三事合一，更為丹道與易道的結合樹立了最早的典範。總之，《周易參同契》第一次為外丹爐火之燒煉，給了易道的宇宙觀之基礎和火符盜機的曆數基礎；而此後的內丹家，或將此套宇宙觀調適上遂，或修正性地承續此按曆法令於命修火候中。關於鐘呂丹法和易學的關係，請參見拙文《道教內丹的先天學與後天學之發展和結構——「精、氣、神、虛」系統下的道論與氣論》（新竹：清華大學中文研究所博士論文，1991年），頁171-215。關於陳搏丹法和易道的關係，請參見拙文〈陳搏的內丹學與象數學——後天象數與先天超象數的統合〉，《中國文哲研究集刊》，第二十一期，2002年，頁217-253。另外，關於《周易參同契》的外丹、內丹屬性之爭論，與及它主張的大易、黃老、爐火三合一的典範，請參見拙文〈《周易參同契》的「先天—後天學」與「內養—外煉一體觀」〉，刊在《漢學研究》第20卷第2期，頁109-140。
3. 丹道和易學，不只在始源上，一開始就發生了關係；就我的理解，這個始源關係的發生絕非偶然，因為它涉及理論層次的本質性，即丹道不管在先天學和後天學的層次，在其本質上都很自然地可以關涉到易學的義理面和象數面的內容來。基本上，我以為內丹易學在先天層次方面，對易學的義理面有所挑戰和創發；而在後天層次方面，則對易學的象數面有所承繼和發揮。此有待專文討論內丹的易學。

般易學史上，有所謂的占卜易、象數易、義理易、玄學易、理學易等，此如《四庫全書總目·經部易類小序》言：「《左傳》所記諸占，蓋猶太卜之遺法。漢儒言象數，去古未遠也；一變而爲京、焦，入於禳祥；再變而爲陳、邵，務窮造化，《易》遂不切於民用。王弼盡黜象數，說以老、莊；一變而爲胡瑗、程子，始闡明儒理；再變而爲李光、楊萬里，又參證史事，《易》遂日啓其論端。此兩派六宗，已互相攻駁。」又言：「又《易》道廣大，無所不包，旁及天文、地理、樂律、兵法、韻學、算術，以逮方外之爐火，皆可援《易》以爲說，而好異者又援以入《易》，故《易》說愈繁。」可見，就一般對易學的歸納，內丹的易學雖然也是《易》道廣大中的一端，但它主要是好異者流的援用，雖勉強也可算是豐富了易學的繁華現象，但不能被放入正統易學歸類中的「兩派六宗」，甚至其合法性也常是被質疑的。內丹易學最多只能被放在「道教易學」這個範疇來看，而道教易學基本上是較受冷落的易學課題，其內容未被闡發者恐怕在所多有，一般或以籠統的「圖書易學」這個大脈絡去蓋括它，卻未必真能全面而深度地詮釋其內涵。就我的理解，內丹易學很可能是道教易學中的精華之一，其中內丹易學所涉及的圖象易學，並不只有將象數易學給予圖式化的運用而已，它還有內丹易學在先天義理上面的創發，而這些豐富有理趣的內容，只有從丹道和易道的結合研究角度著手，才比較可能被揭露出來。否則純以某種易學典範爲價值中心（如儒學的義理易學），往往會排斥或化約內丹易學的豐富可能性。

易學涉及的是「世界觀」的問題，這是個最根源性的終極預設或體驗的問題，在哲學的範疇上，它通常和形上學的結構與類型相關。而一個實踐系統（不管是偏向人文或宗教），通常都有其世界觀做爲存有論的根據；例如儒家的道德人文實踐就是建立在《易傳》所詮釋出來的易學世界觀，同樣的，道教的宗教實踐也具有它獨特詮釋的易學世界觀。我們可以這樣說，若不從歷史還原論的角度來討論所謂《易經》的客觀原貌爲何一問題，（註4）改採詮釋學的角度來看，那麼《易傳》之易學，實乃是在儒家義理的前理解和視域下，對《易經》所做出的道德人文式之形上學詮釋，此詮釋雖不是完全無根據的自由創造，但屬於創造性的詮釋

4. 基本上，高亨的《周易古經今注》就是採取這樣的研究取徑，所以他採用經、傳分開的研究態度，而另撰有《周易大傳今注》。前者收入嚴靈峯編輯《無求備齋·易經集成》（109），成文出版公司；後者參見齊魯書社出版，1998年初版4刷。

發揮，並使原來的占卜宗教系統走向道德哲學化、形上學化，則是非常明顯的。
(註5)可以說，儒家式的《易傳》讓《易經》豐富而調適上遂化了，但，未必可以宣說《易傳》是《易經》的原貌或是唯一的詮釋。在我看來，內丹易學在其先天學方面，就是不滿足於《易傳》易學的詮釋內涵，甚至認為它是不夠根源的，而企圖為易學找出更原初的存有論基礎（所謂「伏羲未畫前」的易學本體），(註6)如此遂有先天易學的無極、太極之重探與發微。可見，對於內丹先天易學的研究，不可純以歷史文獻式的考證來處理，它涉及到的，還與宗教性和形上體驗性的問題相關。

一般而言，宋代以後是所謂「圖書易學」的大興階段，而圖書易學的興起，縱有諸多原因，然不可否認的，其中最核心的因素，應是和道教修煉密切相關。例如周敦頤的《太極圖》會用圖書的方式來表達其理學義理，在學術史的考證上，應該是受到了道教修煉圖式的影響。(註7)然而，個人以為，圖書易學的諸多易學圖式，其圖式的具體內容，不外是「象數」（術數）一類圖式，和「超象數」一類圖式，若以內丹的宗教術語說，前者是關於後天學的圖式，後者則是關於先天學的圖式。又，前者與內丹之命修中的原理和火候有關，後者則和內丹的性修原理和境界有關。但，一般對圖書易學的研究，主要偏向象數圖書易學這個角度，對於超象數的圖書易學這個更核心的範疇，反而揭露的不多。我認為，這樣的研究取向，至少是片面、甚至是淺層的，因為對道教內丹的世界觀之結構而言，後天學是屬於要被超越的對象，而不是要積極被建構的對象，其所以對後天學的象數圖式多所分解和表述，主要原因是在於：只有憑藉後天陰陽五行的調煉和合，才有可能從後天返先天。所以雖然在這個「二儀—四象—八卦」的分化圖式中，身

5. 關於《易傳》的屬性偏向儒家或道家一問題，我個人目前認為，其基本精神屬於儒家應是無疑的，至於《易傳》裏某些用辭有道家化的特性，那恐怕是戰國時期諸派間의思想和概念相互影響下的常有現象，未必可據此純語料的分析來斷定學派之歸屬問題。
6. 俞琰的《易外別傳》就是個典型的例子，而從其書名亦可看出內丹家對易學別有會心的理解，參見《正統道藏》第34冊，頁538-550。基本上《易外別傳》強調的正是「環中」的「太極」，此即內丹易學所強調「伏羲未畫前」的「先天易學」之所在。
7. 說周敦頤的《太極圖·說》可能受到道教修煉圖式的影響，絕不等於說《太極圖·說》的思想內含是屬於道教的，事實上，周敦頤很可能只是利用了道教修煉的圖式結構，而創造性地融入並轉化儒家的義理內容於其中。關於相關討論，可參見鄭吉雄先生〈周敦頤《太極圖》及其相關詮釋問題〉，收入《易圖象與易詮釋》，喜瑪拉雅研究基金會發行，頁229-304。鄭先生的考證和辯析頗為精詳，但我認為若從道教內丹的易學角度出發，則這個問題將可以有另一種談法。

心的命限實存情境，可借由這些圖式的象徵來表述，但它們畢竟是要「被過渡」、「被逆還」的現象世界，而非終極的本體價值之所在。而終極的本體世界，正在於先天，然而這個所謂的宗教體驗之先天存有，嚴格講是個超越語言所能表達的冥契體驗，^(註8)所以在表達上便出現一個困境和弔詭現象，困境即在於沈默的體驗只能方便地透過圖式意象來隱喻，而且這個隱喻必須採極簡主義的作法，故通常只是以一個類似「○」來隱喻，而且圖式的旁邊必同時提醒學者要「得意忘象」；而弔詭的是，本來這個先天本體之「○」，才是終極價值、才是後天象數的存有論基礎，但在圖式和語言的陳述現象看，卻常被象數圖書易學的繁複和多元給邊緣化了，好像整個象數圖式才是圖書易學的大宗和精華所在。如此一來，道教易學的重點之研究，便被化約為象數易學之探討，而道教易學的根本核心——「先天易學」反而被忽略了，甚至不被理解了。^(註9)

例如，理學家立場的易學研究者，常以其理學立場所詮釋的易學世界觀做為判教的準據，然後再補以所謂文獻材料的考據之功，來證成己之易學立場之真確，和道教先天易學之虛妄與無據。殊不知，這不是個純文獻考證可解決的問題，它其實是涉及內丹道教和儒家不同的世界觀、不同的身心實踐、不同的生命抉擇，

-
8. 筆者一直嘗試將內丹的身心體驗，放入普世性的冥契經驗中來考察，如此一來，我們或許可能將內丹那種帶有玄秘性的身心體驗之隱喻，給予較客觀性和哲學性的表述。參見拙文〈內丹家的「冥契存有論」之結構總論〉《道教內丹的先天學與後天學之發展和結構——「精、氣、神、虛」系統下的道論與氣論》，2001年，新竹清華大學，博士論文，頁223-271。
9. 本文審查意見書(A)提到，審查人懷疑「作者提出的『超象數的圖書易學』這樣的觀念能成立嗎？」並引用佛教中道空性的不可言說性，來強調「既不能有超語言的中道描述，可以有『超象數的圖書易學』嗎？」我以為審查意見此提問，並未同情地理解我的意思和意圖。我的意思，不是要去強調有一種所謂「超象數的圖書易學」，它可以完全將超越語言的太極無極先天之境給存在性地表達出來，相反地，我的意思反而是說，因為內丹家和佛教一樣，同樣體會到超語言的宗教境界（這裏並非主張兩者的宗教經驗是同一的，只是強調都有它們的宗教解脫經驗），並深刻理解到語言的限制和弊病，所以才會在語言的窮盡處，利用圖像的象徵來暗示那個超越語言之先天境界，而我之所以會特別強調內丹學這種「超象數的圖書易學」之重要性，原因正是因為一般的道教易學之研究，主要著重在後天象數易學的複雜現象上，有時反而遺忘了那個超象數、超語言的「先天」內涵。事實上，內丹家的本懷並非要積極去建構一套象數學，反而是要藉後天返先天，藉象數返回超象數；至於那個超象數的真正先天境界之存在體驗，則是個冥契體驗（類似審查意見書所說的，透過止觀而達至實相般若的體驗層次），而體驗自體當然不會是語言隱喻和圖像象徵，所能真正窮究和表達的；但這也不表示人類不可以儘量運用詩意文字的隱喻和圖形象徵來啟發心靈。所以，我提出內丹學的「超象數的圖書易學」，一則它本來就是內丹易學的圖示傳統，二則它反應了內丹易學對圖形的創造性運用。這就好像禪不可說，但禪家還是會不斷運用詩歌隱喻、情境動作等公案式的身體存在之象徵，來啟發那個不可說的方向或氣氛。可見，指出內丹家所謂「超象數圖書易學」，不是要去主張這樣的圖示會等同於、或完全表達了冥契的先天體驗，事實上，它反而常常以極簡的圖示，暗示那個境界的「言語道斷」性。或許可以說，它是一種同時帶有「表詮」（如暗示圓滿性）和「遮詮」（如空無一物的極簡性）的圖示象徵。

所造成的不同對易學世界觀的詮釋問題。如上所言，理學家所信奉的《易傳》，實已是一種儒學立場對《易經》那個古老世界觀的詮釋了，雖然可以說是第一次造成典範式的詮釋，但，不必將之看成是唯一的事實，其實，從某個核心來說，道教內丹的先天易學，正可以看成是對《易傳》易學詮釋的反省和批判。即內丹家站在他們的宗教體驗和立場來看，《易經》背後那個神話世界的根源性宗教樂園（即創世紀之前、開天闢地之前的永恆超越之本體）被遺忘了，即先天易學範疇中的太極（內丹家的「陰陽未分前的太極」是不同於《易傳》式的「一陰一陽之太極」）與無極（而內丹家的太極、無極涉及冥契經驗的細微區分，它也不同於理學家那種無極即太極的哲學詮釋）被遺忘了，用他們的話說即是「伏羲未畫」之前的「超歷史」、「超語言」之真正「神話」世界被遺忘了。而《易傳》所企圖建構的易學，對內丹家而言，已是一種歷史時空下、吉凶禍福相倚、生死二元連續的「後天易學」了，其間，不管再如何去人文化成它、如何去莊嚴地吉凶生大業，它終究無所逃於「成住壞空」之崩毀，對內丹家的宗教體驗而言，它終究難以徹底的安身立命、了生脫死。（註 10）換言之，道教內丹的先天易學之提出，必須被放在宗教範疇、身心體驗、生命抉擇的脈絡下來看待，否則這個命題將會被文獻考證給解消掉。

下文在詮釋陸西星《金丹大旨論》時，一則是根據《金丹大旨論》本身的圖

-
10. 審查書(B)提到：本文對《易傳》的論斷帶有顛覆的效果，並問：〔為何作者能否定《易傳》、宋明理學家的先天境界、道德形上學的先天境界呢？似乎作者需要至少加一註解說明。〕基本上，筆者贊同審查者的觀察，將《易傳》評為後天的境界，具有一種顛覆效果；但，這並不是身為作者的我所刻意提出的，而是我在研讀內丹的先天易學和內丹的宗教實踐關懷時，所發現的一個我認為極明顯的命題。換言之，這就是內丹家的觀點，而不是我個人觀點的提出而已。因為，內丹家當時在蘊釀所謂追尋「伏羲未畫前」的「先天易」時，其實就隱含了對《易傳》的易學詮釋之一種批判可能（故有所謂「易外別傳」的想法），而這個關鍵點當然就在「一陰一陽之謂道」與「陰陽未分之前的太極之道」兩者的差別上。本文的角度一則是呈現內丹家的立場和想法，以及它和《易傳》易學立場的一個簡單對比，這倒不是說要去否定《易傳》的立場，事實上，我認為理學家和內丹家，很可能是兩種不同世界觀和實踐方向的抉擇，換言之，它們可能對先天的內容各有不同的界定和堅持，而本文在此只是站在內丹家的角度去說明內丹的立場，同時反應出內丹家可能對《易傳》和理學家的批判挑戰（因為從內丹家來看，《易傳》之架構未及於先天，無逃於後天的吉凶禍福之循環）；但，這不會等於說：理學家的立場一定是無效的，或就完全受到否定。事實上，理學家可能是不會接受的，但也可能接受其挑戰而與之做更複雜的辯證對話。這就好像理學家對佛、老的批判一樣，理學家一方面呈現自身的立場，一方面可能對佛、老構成挑戰；但佛、老也未必會接受理學家的批判，也未必認為其批判是公允客觀的；另外，還有一種可能，即它們是關懷立場的抉擇之差異，未必是對錯是非的問題。總之，我認為理學家那種體用論式的架構，有它相當莊嚴的實踐關懷在，而且理論上也有其嚴謹性，它會不會、能不能對內丹學的挑戰，做出調整性的回應，或批判性的回應，這可能同時涉及實踐和理論的碰撞，而我在這裏願保持開放性和對話性。

示和圖示上下左右所附的文字，來作為理解詮釋的基本脈絡和論證根據，同時也參酌陸西星其它的丹道文獻來加以佐證。換言之，筆者對《金丹大旨論》圖示象徵所做的解釋，是對應著《金丹大旨論》的文字而來的，而且再透過整個陸西星其它的丹道文獻大脈絡，來進一步印證和深化。因為，圖的象徵之所以能得到較深入而周全的理解，必得同時透過《金丹大旨論》的文字和其它陸西星的丹道文獻，才有可能。否則，單憑看圖本身，而不將這些圖放在整個丹道的形上學、工夫論、身體觀的文獻脈絡中，將無法得到具體而深入的理解。總之，對圖示的詮釋，是建立在陸西星修煉文獻的客觀證據上，而絕非單憑玄思所能領悟出來的。當然，我這樣的澄清，也絕不是要去否定本文的詮釋過程可能帶有的創造性成分，事實上，我認為任何的詮釋活動，本質上都自覺或不自覺帶有創造的成分在，因為所謂絕對的客觀，基本上就是一個想像的預設，而且也無法真正得到證明；若就此言，本文的詮釋當然亦帶有創造性的成分在，而這不必一定是負面，有時甚至可能是正面的。但這絕不等於本文只是沒有客觀根據的玄妙詮釋。我當然也不主張：由於理解和詮釋的活動必然帶有前理解的創造成分，就表示可以任意進行大想像的詮釋；事實上，是不是好的創造性詮釋，還是可以得到相當程度的檢證。對此，有必要在一次重申，本文所作出的詮釋成果，自信還是建立在文獻的分析理解上。(註 11)最後，我認為將所謂客觀分析和創造詮釋絕對二分，且認為這二者的活動是對立甚至矛盾的，這種立場本身可能是一種未經嚴格反省的素樸方法論預設，或是不自覺以科學的實證方法論當成人文研究的典範標準，而我認為較理想的人文研究活動，尤其當碰到宗教一類的體驗性命題時，最好是有客觀文獻根據的同時，也帶有創造性詮釋的成分，即兩者是一合二的辯證活動，真正的問題只在於這兩者之間，是否能有真正綿密和令人信服的關係被建立起來。

11. 審查意見書(A)提到：「本文是充分運用了「創造性的詮釋」……有其美妙動人之處，或許甚至可能具有永恆的價值……但實質的證據和客觀的分析還是很需要的。因此個人建議，在方法的自覺上，作者應該可以更多一點界定清楚……」等等。雖然審查者極客氣地說：這樣的方法提醒「僅供作者參考」。但，筆者認為這樣的意見，是應該加以澄清的，因為這樣善意的提醒，它也可能令人產生一種誤解，好像本文完全屬於「創造性的詮釋」，而所謂「創造性的詮釋」，同時就可能等於缺乏實質證據和客觀分析（我想審查者未必是此意）。我要說明的是，本文的研究，當然是一種理解和詮釋的活動，但本文的詮釋屬性是否就可直接歸屬於傅偉勳所提出的「創造性詮釋學」呢？這可能又是另一層次的問題。事實上，讀者如果同時將《金丹大旨論》的圖示和文字一一對應來看，再比較筆者對它們的詮釋，就可以明顯地看出本文的詮釋，並非憑空地看圖說故事。

二、《金丹大旨論》中的「圖」與「述」之分析和詮釋

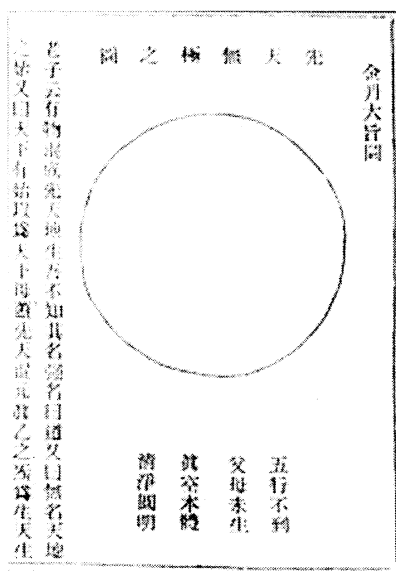
本文的主旨，在於探討陸西星的丹道和易道之關係，還不是在於陸西星的男女雙修觀，和其中所涉及的具體心性轉化和身體技巧等功法。而筆者正好發現，陸西星在表達其內丹修煉的內容時，除了有各種註解和專論的文字外，還有一部很特別的「圖·文」並茂作品，而它正好呈現了內丹家那種「文字隱喻與圖像象徵」雙軌並行的作法（內丹的文字之所以隱晦，正在於它爲了保持某種玄秘性和內部傳承性，故多採取隱喻的手法，當然也因爲它大量地延用了外丹的術語，所以呈現出必須解碼詮釋的現象；至於圖像部分，由於內丹修煉涉及身心的具體結構和情境，用圖式的意象來象徵，一方面可同樣地保持其玄秘和內部傳承性，另一方面亦可借圖式意象來想像和參悟修煉時的情境）。所以本文主要集中在這部《金丹大旨論》作品的「圖」「述」^(註 12)來進行分析。

〈先天無極之圖〉是第一圖，就其內容而言，此圖極簡，只有一「○」，而且和最後一圖（即第八〈還元圖〉）完全一樣，簡直可以說「空無一物」。然而，既放在第一圖，它就代表著一種「起源」、「根據」的象徵，即哲學上的形上本體之義；而「○」在宗教學、心理學上亦是個「完美」「和諧」「整體」「同一」「光明」的「本我」「樂園」象徵，它讓我們聯想到榮格在對宗教經驗作心理分析時，所遭遇到的圓型曼荼羅（Mandala）普遍意象。^(註 13)要提醒的是，這個「○」之象徵，之所以用「極簡」的意象，那就是表示了它自身的「超語言性」，若勉強「強爲之象」即是「○」，若勉強「強爲之名」即是「無極」、「道」，但不管是採意象「○」之象徵，或者是採「無極」、「道」的文字隱喻，它都暗示了其自身的「不可表達

12. 《金丹大旨論》的〈序〉提到：「故某所『圖』『述』，根極化原，直指命術，舉綱說約，大義昭然。」故本文即分別從《金丹大旨論》中的意象之「圖」和文字之「述」，來分析陸西星如何藉由這些圖象和文字的互補，來進行「根極化源，直指命術」的「先天」「後天」學之揭露。底下關於《金丹大旨論》中的圖形，皆引自陸西星的《方壺外史》，頁 555-566，不再另外標明出處。

13. 關於「○」（圓）之宗教學和心理學上的象徵意義，可參見榮格對曼荼羅的分析。C. G. Jung, *Psychology and Alchemy*（《心理學與煉金術》），收入 *The Collected Works of C. G. Jung*, Vol.12, Princeton, 1983, pp95-223。另參見坎伯《神話》〈圓是人類最偉大的基本意象〉，朱侃如譯，立緒出版，1995 年版 1 刷，頁 367-372。

第一圖 〈先天無極之圖〉



性」、「不可窮究性」。(註 14)然其實質之內容絕非虛無，當是一種超越性的身心體驗狀態。然而，沈默之自身雖然超越了表達，但絕對不是一種虛無主義的空乏缺如，反而是一種充盈的存有自身。而這種充盈之究極體驗，到底是怎樣的內涵？除非我們一直滿足在沈默的絕對存在之自身中，所謂冷暖自知、不可爲外人道的冥契狀態 (mystical situation) 中，否則若要有所揭露，則必然要有所暗示或啓示，而這種暗示和啓示的揭露，就會進入到意象和文字的象徵、隱喻層次了。此乃不得不有〈先天無極之圖〉的「○」之意象象徵，和進一步對〈先天無極之圖〉的「○」意象，加以文字的詮釋（此即圖象「○」的上下和左邊附加的文字）。底下，我們乃進一步對〈先天無極之圖・述〉的文字部份，加以分析。

〈先天無極之圖・述〉：「五行不到。父母未生。真空本體。清淨圓明。」、「老子云：有物混成，先天地生，吾不知其名，強名曰道。又曰：無名天地之始。

14. 要特別注意的是，在內丹家的存有論結構之系統中，「無極」和「太極」雖同屬先天層次，但彼此間還是可以進一步區分的，所以陸西星在《金丹大旨圖》中，就以兩個圖式來分別表達，此即第一個〈先天無極之圖〉「○」，和第二個〈太極未分之圖〉「◎」來表示。此亦相應《老子》的「道」和「一」之區分，而內丹家的這個重要區分，顯然不被理學家所理解和接受，故朱、陸在辨論周敦頤《太極圖・說》的無極和太極關係時，即被朱子給取消了。關於朱子的觀點，請參見牟宗三在《心體與性體》中的詮釋，正中書局，1989年初版第8次印行，頁357-415。

又曰：天下有始，以爲天下母。蓋先天混元眞乙之炁，爲生天生地、生人生物之根，方其未有動機，故溟滓無光，聲臭俱泯，謂之無極。在人則至靜無感不動者當之。而佛氏所謂真空。儒者所謂未發。亦不外是老子云：常無欲以觀其妙。易繫辭云：聖人以此洗心，退藏於密。圓覺經云：惟取極靜，由靜力故永斷煩惱，究竟成就，不起於坐，便入涅槃。三教聖人，同一宗旨，但作用不同，故有三者之別耳。」^(註 15)

從〈先天無極之圖·述〉的文字來分析，陸西星在《金丹大旨圖》的表達上，我認爲至少有以下幾個重點和特色，是首先需要注意的：

一、是存有論的表述方式。亦即在世界觀這個屬於形上學範疇的「究極根源」一問題上，它主要以道家《老子》的形上學結構爲主軸，配合《易傳》爲輔佐。其中涉及「先天地生」的究極本體，而此究極本體，乃是天地這個時空現象世界產生之前的本體世界。所謂先天地生、所謂天下萬物之始之母。若勉強用概念上來象徵，即是道、無極、真空。

二、是氣論（通存有論、通身體觀、通工夫論、通心性論）的表述方式。如何說呢？因爲陸西星並不只停留在存有論、形上學的概念範疇來表達而已，他更將做爲終極根源之道的無極真空之本體存有，直接透過「氣」的範疇概念來表述，亦即所謂先天炁（「先天混元眞乙之炁」）的表述方式。換言之，對陸西星這種內丹家而言，形上學、存有論的概念，不但不必與氣論分屬兩個不同領域，事實上，它們是對同一種身心體驗的不同文字隱喻而已。甚至可以說，形上學的概念若不能透過氣論的概念來表達，將可能成爲「只存有而不活動」的抽象概念，而遠離了身心體驗之自身。

第三個需注意的是，〈先天無極之圖·述〉對先天眞乙之炁的表達，並非一種純然客觀的氣論概念，而是一種具有身心體驗性的宗教經驗之表達，如它說：「先天混元眞乙之炁，爲生天生地、生人生物之根，方其未有動機，故溟滓（筆者註：即莊子的溟滓）無光，聲臭俱泯，謂之無極。在人則至靜無感不動者當之。」可見，這種存有論與氣論相融互滲的表達，絕非是一套客觀思辨的形上學和唯物論的氣學，而是一種身心一如、主客泯然的超越體驗，對這種超越性的身心體驗，

15. 《金丹大旨論》，《方壺外史》頁 555-556。

我建議將之放在世界普遍性的宗教冥契經驗來觀察它，因為其表達具有冥契主義的意味。例如，先天混元真乙之炁是生天生地的根源祖炁，所謂「生天生地、生人生物之根」，從存有論的概念說，此即「太極」，而「太極」正是「先天地生」的存有本體，而「天地」正是太極本體（先天混元真乙之氣）分化為「後天」的現象天地；而當純然至動、動無動相的先天太極太乙神炁，守藏於玄牝之中，處於純然至靜、靜無靜相的「未發」、「處中」、「寂然」、「藏密」等狀態時，正是「無極」之狀。然此時，神炁未動、靈光未發，所謂「未有動機」、「溟滓無光」是也。可以說，太極先天太乙神炁，乃是未分化為二氣之前的純然一炁之靈光，然而當此靈光神炁再度守藏於玄牝之中，正所謂「神還虛」的無極狀態時，則靈光收攝、神炁守藏。是故所謂的「溟滓無光」，並非單純的一般黑暗之意，而是絕對的靈光之斂藏在幽玄中，是一種絕對寧靜的幽玄冥契之狀態。（註 16）在筆者看來，這種描述是可以放在冥契經驗的宗教現象學中來考察的，例如冥契主義者狄奧尼修斯（Dionysius）、（註 17）羅斯布魯克（Ruysbroeck）、（註 18）艾克哈特（Eckhart）（註 19）

16. 印度《摩奴法典》以下的神話象徵中可找到對應的支持架構：「請聽！當時這宇宙沉浸於黑暗中，不可見，並無明顯的特徵，不能靠推理去發現，也未曾被啓示，如同完全處在睡眠中。宇宙解體的時間終了時，非顯現的自存神出現，並以閃耀著極其純潔光輝……掃除黑暗，即揭示自然，使宇宙變為可見。超越感官、只有神靈可以認識，無有形器官，永恒、為萬物之靈及不可思議者，展示了其固有的光輝。他在思想中既已決定使萬物從自體流出，于是首先創造出水來，在水內放入一粒種子。此種子變作一個光輝如金的雞卵，象萬道光芒的太陽一樣耀眼，最高無上的神本身托萬有之祖梵天的形相生于其中。……從這一存在物，從這一不可見的、永恒的，實際存在而對感官不存在的原因，原人出生了，他以梵天的名字著稱于世。他在這個雞卵內住滿了一個梵天年之后，經過個人思考，將卵一分為二。他以此二者，造成天地。」《摩奴法典》，頁 8-9。
17. 狄奧尼修斯（Dionysius）：「只有當一個人經歷了各種考驗，越過了每次聖潔上昇的峰頂，越過了所有的神聖光芒、所有天國的聲音和話語，進入到那黑暗……之中時，這時，他放棄了一切心智可理解者，完全被包容在不可觸及和不可見者之中，他完全隸屬於那超出萬物者。在此，人不再是自己，也不再是任何別的東西，被一個全然不知（無知）的所有知識的終止而最高地統一起來，通過甚麼也不知而超出心智地認知。我祈禱我們能來到這遠遠高於光之上的黑暗！」〈第二章——神秘的神學〉，《神祕神學》包利民譯，漢語基督教文化研究所出版，1996 年，頁 93-94。
18. 羅斯布魯克（Ruysbroeck）：「上帝深不見底，無跡可尋，它幽玄黑暗，毫無托體。因此，它吞沒了任何聖靈的路徑與活動，也吞沒了所有包含在本質整體的豐富範圍之中的聖子的屬性……就在此幽玄的沈默之中，所有的愛人失去他們自己，但如果我們能夠為此做好準備……我們應該剝除所有，徹底解體，躍入洶湧的大海之中。此後，再也沒有任何人可以將我們拉回來。」轉引自史泰司《冥契主義與哲學》，頁 113。
19. 艾克哈特（Eckhart）：「靈魂以此方式進入三位一體，但若它能更進一步，深入廣漠（barren）之神性（Godhead、另有人譯成神的源頭），那它就更加有得福了，因為三位一體只是神性之顯現。在這廣漠的神性之中，活動停止，靈魂投入神性之荒漠中，反而到達盡善盡美。它即成就了完美，在神性這裏，活動與形式皆不復存在，靈魂沈沒了，它消失在這片毀滅它的同一性的廣漠之中。」轉引自史泰司《冥契主義與哲學》，頁 114。另外：「在神祕結合之中，他（艾克哈）超越了三位一體的神，而與那無分別的神之源頭合而為一。他所引用的『沙漠』、『荒地』、『黑暗』、『空無』等辭，是用來稱謂神的源頭（God-head），而非指謂神之三位格。」引自關永中〈師長艾克哈所提示的靈修歷程〉，頁 218-219。

都曾提到這樣究極的幽玄冥契經驗。

第四點可以注意的是，工夫心性論的表述方式。上述存有論和氣論的表達，都得回歸到「人」的身心之終極經驗來落實，才不至成為空洞的理論命題，所謂：「在人，則至靜無感，寂然不動者當之。」這即是明顯地在暗示它必是身心工夫修煉後的心性體驗。可見，這種超越的冥契心性之命題的證成，得有賴工夫修煉才得以落實，這一點，在第一個〈先天無極圖·述〉的文字中，已暗示出來了，我們隨後就可以在底下的七個圖述中，看到工夫修煉的步步顯題化。

第五是三教合一論的表述方式。對於這個冥契心性的意象之圖式「○」，陸西星在短短不到二百字裏，就以「三教皆我註腳」的方式，將道家的「道」「常無」「溟滓」、「無極」，儒家《易傳》的「藏密」、《中庸》的「未發」，佛教的真空、涅槃，等等三教的究竟體驗一以貫之，並宣稱：「三教聖人，同一宗旨，但作用不同，故有三者之別耳。」總之，陸西星也傳襲了內丹家那種「三教合一論」的一貫傳統。

最後，順著上述討論，要提醒的是，上述我們順著〈先天無極之圖·述〉的文字表達之現象，來分析出其中具有「存有論的語言」、「氣論語言」、「心性論語言」、「工夫論語言」、「三教合一論語言」之特性，而以上諸種語言至少會涉及形上學、心性論、工夫論、身體觀、宗教冥契經驗和宗教比較等範疇，這些範疇如何可能在內丹家的表述中被融合起來？如果這不只是一種混淆的雜會，而是有它的理序脈絡可言，那麼，如何在這些看來分屬不同範疇的概念語言中，找出其中的連結界面，以形成一種統一性的理論，便是我們當代學者的工作，並且透過這種統一理論的建立或不同語言系統的溝通，或許由此一方面可使內丹家的世界觀和宗教體驗得到較好的理解，二則可以賦予內丹家的隱喻表達方式，得到哲學性的基礎說明，三則可以進一步做為宗教對話和整合的基礎。

第二圖，上承第一〈先天無極之圖〉，下續第三〈太極分陰陽之圖〉，而陸西星乃名之為〈太極未分之圖〉，並以「◎」這個圖式意象來象徵。就筆者的意見，此圖其實可以正名為「先天太極之圖」，何以如此說呢？因為就內丹家的存有論大結構來說，首先要區分的是「先天」與「後天」這兩個「存有論的差異」(ontological difference)，前者屬於仙鄉（超歷史、超時空）之境，後者屬於凡塵（歷史時空）之境；而其中的區分之關鍵，就在於前者是屬於先天炁的層次，而後者是

應該可上溯自《老子》那個「上善若水」的渾沌意象。另外，若以《老子》「道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」這個形上學結構來說，「無極」相應於「道」，「太極未分陰陽」則相應於「一」，而「一生二」則相應於「太極分陰分陽」，順此而下，每一存在物從此便由陰陽互藏之氣所生，且成了一種「負陰抱陽」的「沖氣」存在狀態。而太極純一之炁的狀態，就是屬於先天炁，而陰陽沖氣狀態即屬後天氣，所以，真正進到後天狀態者，應該是到了第三圖〈太極分陰分陽之圖〉才開始，至於第二個〈太極未分之圖〉既然仍屬陰陽未分，那就應屬於先天層次，故我建議可以將之另名為〈先天太極之圖〉。（註 21）要特別注意的是，雖然太極和無極都同屬於先天層次，但內丹家還是將之區分出來，這就好像《老子》的「道」和「一」之關係，是可以未分而分地加以細微地區別出來，此區別是透過「玄牝」這個「生殖之門」的意象來呈現的，亦即在〈太極未分之圖〉那個水流之圓的「中間核心」之「若有若無」的黑點。然而，對此無極和太極之區別，其內容究竟為何？在圖式的意象上，其實很難加以突顯出來，對此，有必要從「圖·述」的文字部分，得到更進一步的說明。

〈太極未分之圖·述〉：「虛無生一。混沌玄黃。體具未分，中有陰陽。」、「悟真篇云：道自虛無生一炁，便從一炁產陰陽。太極者，陰陽體具未分之象也。老子云：道生一，一即太極也。其在吾人是謂玄牝。蓋玄牝者，乃真精妙合自然而成。所謂無中生有，虛裏造實，乃神氣之根，而性命之竅也。老子云：嘗有欲以觀其微。觀微之學，遂為千古聖真立命之基，而聖功於是乎生，神明於是乎出矣。」（註 22）

從〈太極未分之圖·述〉的文字來看，有底下幾個重點值得分析。首先，無極和太極確實是可以區分的，文字中明白地表示無極和太極之間的「生」之關係，

21. 我這個建議，呼應了杭辛齋的主張，杭氏主張一般所慣稱的〈太極圖〉，實不適合稱為〈太極圖〉，他主張將之更名為〈陰陽儀圖〉或〈兩儀生四象、四象生八卦之圖〉，主要原因是，一般所稱的〈太極圖〉實乃是太極分陰分陽之狀態，而非太極未分之前的整體之一，可見杭氏正名的理據和本文這裏為陸西星正名的理據是相同的。杭氏說：「但既有黑白之分，備陰陽之用，已非太極之真相，不當稱之為太極圖，今北方俗乎此圖為陰陽魚兒，魚字實儀字之誤，稱之曰陰陽儀圖，或曰兩儀圖，斯名實相符矣。……惟圖像既顯分黑白，是已生兩儀，分之為四，即成四象，分之為八，即成八卦，可謂之兩儀生四象、四象生八卦之圖，但流傳既久且遠，世俗已無人不認此為太極圖者，所謂習非勝是，辨不勝辨，惟學者宜詳究其義，因名責實，而求得真諦，斯源頭不誤，自能清澈見底，不可以習見而忽之，反為流俗所誤也。」《易楔》〈卷一〉，《無求備齋·易經集成·147》，頁 17-18。

22. 《金丹大旨論》，《方壺外史》頁 557-558。

即是《老子》的道和一、無和有之間的「生」之關係，並且特別將「道」和「無」用「虛」來統攝之，而「一」則是進一步用「一炁」來規定之，如此一來，「道生一」就轉成了其所引用的張伯端《悟真篇》「虛無生一炁」之命題。可見「太極」「一炁」之光音，是從「無極」「幽原」之玄暗中生出。此如《雲笈七籤》〈混元混沌開闢劫運部〉「混沌」一條所言：「昔二儀未分之時，號曰洪源。溟滓濛鴻，如雞子狀，名曰混沌玄黃。無光無象，無音無聲，無宗無祖，幽幽冥冥。其中有精，其精甚真。彌綸無外，湛湛空虛。於幽原之中生一氣焉。」(註 23)

表面看來，內丹家這種表述，不過是先秦道家形上命題的模擬和重述而已，但，深入觀之，其實還是有內丹家的獨特領悟和用心，何以見得呢？因為在《老子》中，「道」和「一」之間的區分關係是隱而不顯的，在許多地方甚至是可以通而為用的，而且《老子》對所謂「一」的說明，雖然也已隱含了通向氣論表達的向度，但，《老子》主要還是通過神話中的原始意象之「水」，來象徵那恍兮惚兮的渾一狀態，(註 24)可以說，到了《莊子》才更進一步將渾沌之水的意象給「氣」化，正所謂「天地與我並生、萬物與我為一」的「通天下一氣耳」。可見，內丹家可以說是承續了先秦道家的形上學結構，並進一步將其整合顯題化，如此一來，「道生一」這一個極精簡的命題，便清晰地便展開出兩個部分，即同屬先天層次，仍然可以再細分為兩個存在狀態；並且對這兩個先天狀態的內涵，進一步用氣論的語言來加以描述，所以當內丹家用氣論語言來區分無極、太極、甚至天地時，其實也正顯示了內丹家那個獨特的身心修煉體驗之語彙。太極和天地的區分，較容易且清晰，亦即是先天一炁（混沌玄黃之炁、神炁）和後天陰陽二氣的區分；至於無極和太極之間的區分，又要如何用氣論語言來加以表述呢？亦即無極的虛無狀態，到底是怎樣的一種炁之狀態呢？

對此，陸西星在〈太極未分之圖·述〉中，是透過《老子》的「玄牝」一觀念來擬狀的，這要如何來理解呢？首先，玄牝是個母性的生殖器之意象，而加一個「玄」字，顯然是要彰顯它的幽深玄秘，因為太極之神炁乃是生之於無極，因

23. 《混元混沌開辟劫運部》〈混沌〉收入《雲笈七籤·卷二》，頁 6。

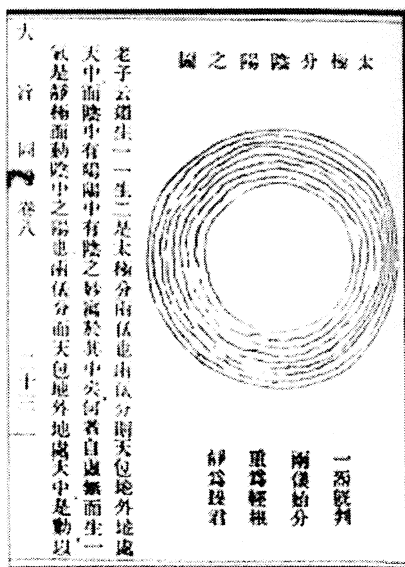
24. 關於《老子》的渾沌之道和水意象的關係之分析，可參見楊儒賓〈道與玄牝〉，刊在《台灣哲學研究》第二期，1999 年 3 月，頁 163-195；〈水與先秦諸子〉，刊在《語文、情性、義理—中國文學的多層面探討國際學術會議論文集》，1996 年 4 月，頁 550-559。

此，無極對太極而言，正如同母性之玄牝般，當玄牝之門開啓時，太極之神炁乃全然生光而流通，而當玄牝之門守藏時，此時的神炁則收攝在無極的幽玄狀態中，而此歸根守藏狀態，正是第一圖〈先天無極之圖·述〉所提到的「溟滓無光」、「聲臭俱泯」、「寂然不動」。所以，無極的「炁」之狀態，並非是空洞的「炁無」狀態，而是充盈的「炁守」狀態，亦即神炁守藏在幽玄的「根」、「谷」、「牝」之中。而這也就是後來內丹家喜言「玄關一竅」的原因，而它正是一種「門」的象徵，當門關閉之時，正是無極之幽玄，而當門開啓之時，則又是無極過渡到太極的靈光之流出。正所謂：玄關開竅，無極生太極、虛化神；玄關守藏，太極還無極、神還虛。要注意的是，這個玄關竅門只是個身心狀態的一種隱喻，不必將之實體化為一扇實質身體位置中的開闔之門。(註 25)總之，無極、太極、天地之氣論區分，就在於藏炁（虛）、一炁（神）、二氣（陰陽精氣）。另外，可以注意的是，內丹家在表達這個太極神炁之境，特別使用了「光」的意象和「水」的意象，而這兩者，究竟是屬於純隱喻的意象運用，還是和特殊的身心氣化體驗有關，則有必要進一步做宗教經驗的現象學之考察和分析。(註 26)

第三個圖叫做〈太極分陰陽之圖〉，它對比的是第二個〈太極未分陰陽之圖〉，可以說第三個圖代表著從先天到後天的關鍵處，亦即從太極「分化」為天地的關鍵，然此關鍵用氣論的概念說，即是「一炁」分判為「兩儀」之陰陽二氣。所以從圖式的意象看，可以明顯地看出〈太極分陰陽之圖〉和〈太極未分陰陽之圖〉的差異，在於前者是一體未分的流通整體狀態，如「水」之柔和與交融；而後者則是整體一分為二的狀態，故在圖式的意象上，呈現出有內外、上下、黑白、明暗、動靜、清濁等對比。而這些對比的結構，不外都是來自陰陽二氣的分裂所產生的原型對比。最後，要特別提醒的是，第三個圖，最好和第四個圖並觀，嚴格

-
25. 對這一點，清·李西月（涵虛）《道竅談》說的極好：「玄關一竅，自虛無中生，不居于五臟六腑肢體間無論也。今以其名而言，此關為玄妙機關，故曰玄關。此竅為萬法歸一之地，有獨無對，故曰一竅：一言以備之曰，中是也。中，在上下之中，亦不在上下之中，有死有活故也。何謂死？以黃庭、炁穴、丹田為此中，就是死；何謂活？以凝神聚炁現出此中，就是活的。以死的論，就叫做黃庭、炁穴、丹田；以活的論，乃算做玄關一竅。故曰：自虛無中生，真機直露，得者秘之。」引自《道教養生術》，頁 396。
26. 基本上，從大量的內丹宗教體驗性的現象描述看來，「光」這個意象，很可能不純是一種隱喻而已，它應和實際的身心炁化體驗有關，對於這一點，最突出的或許是關於《太乙金華宗旨》這一文本所描繪的炁光體驗。對此，本人有專文〈《太乙金華宗旨》的研究——兼反省榮格的評論〉，即將發表。另外，內丹體驗與光的關係，可參見蕭進銘〈光、道與本性——王重陽形上思想初探〉刊在《丹道文化》第 26 期，財團法人丹道文化教育基金會，2002 年。

第三圖〈太極分陰陽之圖〉



第四圖〈陰陽互藏之圖〉



講它們兩個是連續性的歷程，或可以說，第三個〈太極分陰陽之圖〉是第四個〈陰陽互藏之圖〉的靜態性表達或前階段性之表達，而第四個圖則是第三個圖的動態性或完成性之表達。換言之，太極一炁分化為陰陽二精氣之後，並非是一種截然二分的靜態之對比，而是一種互滲互藏的動態之辯證，因為只有如此，在陰陽沖氣的不斷辯證下，才有可能生滅不已地演化下去，也才有可能進行其生化雜多（三生萬物）的宇宙生成論功能。而陸西星在《金丹大旨圖》，只是將先天到後天之分化歷程，分解為兩個慢動作步驟來說明，事實上，這兩個步驟並非兩個不同層次的斷裂演變，而是同一後天層次的連續性發展過程。

〈太極分陰陽之圖·述〉：「一炁既判。兩儀始分。重為輕根。靜為躁君。」、「老子云：道生一，一生二。是太極分兩儀也。兩儀分，則天包地外，地處天中。而陰中有陽、陽中有陰之妙，寓於其中矣。何者自虛無而生一氣，是靜極而動，陰中之陽也。兩儀分而天包地外，地處天中，是動以涵靜，陽中之陰也。邵子云：陰陽之精，互藏其宅。故丹法陰中用陽，陽中用陰，而嘗以靜為主焉。老子云：重為輕根，靜為躁君。蓋能靜，是謂抱元守一，而可以復歸於無極矣。」（註 27）

27. 《金丹大旨論》，《方壺外史》頁 559-560。

關於〈太極分陰陽之圖·述〉的文字，可以分析出以下的重點。首先是兩儀辯證的宇宙從此生成，即兩儀的對立和統一之活動，從此取代了原本太極一氣之整體流通。而兩儀的結構和活動，一方面可由靜態的角度來描述，此即場所義的天和地之對比；另一方面若由動態的角度來描述，則是活動義的陽氣與陰氣之對比。而所謂天地、陰陽之「對比」關係，更精確的說，其實是「辯證」的關係，即兩者不是完全對立的兩端，而是不斷地過渡到對方、既對立又統一的律動，所以陰陽兩儀並非是一種絕對的二元論架構，而是《老子》「重為輕根，靜為躁君」的動靜相即、輕重互含之「軟二元論」。日本學者石田秀實，曾提出這一頗有理趣的「軟二元論」概念，來說明東方這種陰陽辯證關係，一則並非西方的「硬二元論」模式，二則代表這種「軟二元論」並非是定性不可轉的，事實上，它可能透過工夫修煉而超越這種限定，以逆還回「一元論」。(註 28)

如上所說，陸西星將這個太極分陰陽的運動過程，給予兩個圖式來分解，即第三圖的〈太極分陰陽之圖〉和第四的〈陰陽互藏之圖〉。可以說，第三圖是就太極分為陰陽二氣的「始分」狀態，而一旦太極神炁（先天一炁）分裂為陰陽二氣，那麼這個「始分」的狀態必然不容已地會持繼不斷地運動下去，而這個陰陽二氣的運動，又必然是個相互對立、同時相互統合的辯證歷程，如此則自然會進到第四個圖式的「交媾」狀態。換言之，第三圖實已隱含或預告了第四圖，如從文字來看，此即第三圖中所預告的：「陰陽之精，互藏其宅。」而第四圖不過是第三圖連續性發展的「終成」狀態。而所謂的「終成」，卻不是死寂的穩定，而是指從此以後，將生生不息地維持著這種陰陽交媾而創生不已的宇宙生化歷程。故此「終成」，既是「始分」階段的「既濟」，但它本身的特性又是邁向「未濟」的生生，此乃《易傳》所強調的「一陰一陽之謂道」。可見《易傳》所謂的「道」，是就陰陽互藏以生人生物來言道，(註 29)然對內丹家而言，此陰陽之道實乃屬於後天之道，而非真正的先天之道，對內丹家而言，真正的先天之道在於太極和無極，此二者才是陰陽未分之前的本體狀態，故曰：「先天地生」。總之，內丹所謂的後天，

28. 石田秀實，《氣、流動的身體》，楊宇譯，武陵出版，1996年1版2刷，頁296-312。

29. 當然，《易傳》也不是純然一種宇宙生成論的客觀表述，事實上，《易傳》的這個宇宙生成論是一種價值的宇宙觀，它同時強調「乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞。」這裏自有一套天道性命相貫通的儒學格局可說。

其實就是陰陽天地世界的生成，內丹家顯然不把終極價值建立在這個有形有相的時空世界，因為這是個形而下的現象世界，^(註 30)其中所有的存在都無所逃於生死之輪迴，對內丹家的宗教觀而言，它是一個苦難的有限世界。

陸西星做為一個內丹家，其關懷自然在於宗教性的解脫或回歸上，所以在這個陰陽「始分」的階段，就已強調了後天逆返先天的修煉契機與關懷：「抱元守一，而可以復歸於無極矣」。內丹家不會是《易傳》那種「吉凶生大業」的「文化建構」立場。《易傳》是一種企圖在這個自然天地的雜多現象世界中，建構出一幅意義和價值的人文世界，可以說，儒家是要將先天的本體無限導入這個後天的有限世界來；^(註 31)而內丹家則是要從立刻從此苦難的後天有限世界中回歸先天無限的樂園。一則是歷史人文傾向，一則是超歷史越人文傾向。用內丹家的語言說：「順之則生人生物，逆之則成仙成丹」，而這個順、逆之對象即在於陰陽二氣，若順之則陰陽互藏以生三、生萬物；若逆之則坎離交媾以合一、返太極仙鄉。至於陸西星所強調的後天返先天工夫，主要是一種主靜的工夫，所謂「重為輕根，靜為躁君，蓋能靜是謂抱元守一，而可以復歸於無極矣。」這裏顯然受到了《老子》的存有論和工夫論的影響。《老子》的工夫精神即是「致虛極，守靜篤」。所以「主靜」是《老子》工夫論的總精神，而這個主靜工夫，消極而言自然是爲了要「離形去智」，積極而言自然是爲了「凝神」「澄神」，而最後更是爲了能「致虛」。而「神」就是太極的冥契狀態，而「虛」就是無極的冥契狀態。可見「靜」的工夫，本來就相應於「無極之虛」的存有狀態。

最後，〈太極分陰陽圖·述〉中的這一段文獻：「何者自虛無而生一氣，是靜極而動，陰中之陽也。兩儀分而天包地外，地處天中，是動以涵靜，陽中之陰也。」在我看來，略為糾結、需要釐清。因為它將兩個分屬不同層次的義理，統合並說。首先，「自虛無而生一氣，是靜極而動，陰中之陽也」一句，應是就無極到太極的過程之方便說，所以其中的「靜極而動，陰中之陽也」的「靜」，乃是絕對之靜，而非動靜相對下的「靜」，換言之，此「靜」是就神氣守藏在玄牝的絕對幽玄之靜，

30. 《玄膚論》〈陰陽互藏之論〉：「方其不動而動，動而不動之時，是謂先天真乙之炁，所以為造化之根柢，品彙之樞紐者，實在於是。迨夫朕兆已彰，形色已見，斯則落於滓質，而屬之後天。」收入《方壺外史》，頁 518-519。《玄膚論》〈先天後天論〉：「先天之真不可見，凡可見者，皆後天也。」《方壺外史》頁 519。

31. 關於《易傳》的象數義、吉凶觀和聖人論，請參見拙文的詮釋，《道教內丹的先天學與後天學之發展和結構——「精、氣、神、虛」系統下的道論與氣論》，頁 30-39。

是完全的歸寂冥契狀態；而由此「寂然不動」的冥契狀態中，玄牝開啓神氣之朗照，乃是絕對的「動」，亦即澈底無礙的流動感通狀態，所謂「神以通之」的「感而遂通」。至於下一句中的「兩儀分而天包地外，地處天中，是動以涵靜，是靜極而動，陽中之陰也」的「動」與「靜」，皆是陰陽二氣產生並互相辯證後的相對性的動與靜，換言之，這裏的動是靜中之動，而靜是動中之靜，是動有動相、靜有靜相的相對層次。

第四圖 〈陰陽互藏之圖〉



第三圖 〈太極分陰陽之圖〉



如上所言，此第四個〈陰陽互藏之圖〉，實為第三個〈太極分陰陽之圖〉的「終成」狀態。可以說，第三圖只靜態地呈現了陰陽的「對比」關係，到了第四圖才真正動態地呈現出陰陽的「辯證」關係。因為，陰陽二精氣是宇宙性的生成動力，而且它們都是從太極一炁分化而來，雖然已分殊為兩種對比之氣勢，但由於它們在根源上都是來自於太極同一之炁，故在對立的運動中仍有統一性，因此，陰陽二精氣的關係，不可能只停留在分立的對比狀態，它們終將在即分立即統一中來回不已，此即所謂「辯證」，亦即「互藏」二字之妙。所以，在第四個〈陰陽互藏之圖〉的意象上，特別表現出了陰陽二氣的「既對立又統一」、「你中有我、我中有你」的流動狀態，所以在圖式的意象上，將第三圖的對比結構性，變形為辯證

流動性。所以畫面上，呈現負陰抱陽的交媾意象，如此則陽中有陰、陰中有陽。而此交媾圖示，正是爲了彰顯出「生殖」（生人生物）的功能。要特別留意的是，圖示中特別以「烏精」來命名「陽中有陰」（離之卦象☲），以「兔髓」來命名「陰中有陽」（坎之卦象☵），然後兩者並列分屬於東、西方位。顯然這樣的命名，是利用了烏、兔之黑、白二對比顏色，與東、西之二對比方位，巧妙地將陽中之陰（如白中之「黑」：烏精）、陰中之陽（如黑中之「白」：兔髓）的辯證張力給呈現出來。並且由於太極已澈底分化爲陰陽二精氣，所以隱藏爲圖示的中間之一小圓「○」，可以說，太極已隱退爲一可能性，而非一實現性了。

〈陰陽互藏之圖·述〉：「陽中有陰，陰中有陽，西鄰東舍，精炁互藏。」、「天地既判，日月運行，照耀交光，而造化生焉。日月者，天地陰陽之精也，於卦則爲離坎。離中之陰是謂烏精，坎中之陽是謂兔髓。丹法以烏兔爲藥物，故陰中用陽，陽中用陰，所謂東入西鄰，西歸東舍。不過識互藏之精，盜其機而逆用之耳。」（註 32）

第四個〈陰陽互藏之圖·述〉，雖然連接著第三圖，但第四圖的整個重點，卻幾乎轉向了「後天逆返先天」的修煉重點，明顯突出了內丹家的宗教立場，正如陸西星在《金丹大旨圖》〈序〉言所強調的：「古仙丹法，載之丹經，無下千帙。讀之則愈煩愈難，悟之則惟簡惟易。大要觀天之道，執天之行，則二者其盡之矣。一陰一陽配合以兩者，天之道也；日月運行晝夜交光者，天之行也。契曰：天地設位，而易行乎其中矣。易謂離坎是也，聖人知其如此，故嘗准之以作丹法。是故以乾坤爲鼎器，以烏兔爲藥材；而其中消息盈虛之數，則又准之以爲火候。陰符經云：日月有數，大小有定，聖功生焉，神明出焉。又總而言之則曰：盜機逆用盡之矣。」（註 33）在第三圖的陰陽「始分」之基礎上，第四圖首先順此而說明「陰陽交媾」而「終成」一雜多的萬物世界外（所謂「天地既判，日月運行，照耀交光，而造化生焉」）；隨後立即由此強調萬物的存在特性在於「離坎」二卦。可以說，第三圖的「始分」階段，其重點在於「乾坤」兩卦，此時天地始分而將交媾之初；至於第四圖的「終成」階段，其重點在於「坎離」兩卦，此時天地已交媾，

32. 《金丹大旨論》，《方壺外史》頁 561。

33. 《金丹大旨論》，《方壺外史》頁 553。

故呈現為天地相包、日月輪轉的陰中即陽、陽中即陰的「坎離二用」狀態。(註 34)而這正如陸氏在《玄膚論》〈陰陽互藏論〉所言：「何謂陰陽之精互藏其宅？契曰：天地設位而易行乎其中矣。易謂離坎……離為日，日秉陽精，而離之中畫卻是陰，陰藏於陽之宅也；坎為月，月秉陰精，而坎之中畫卻是陽，是陽藏於陰之宅也……是知乾坤者陰陽之純也，坎離者陰陽之交也。」(註 35)總之，從第三到第四個圖示的順生部份，其重點在於從乾坤（靜態）到坎離（動態），從天地（靜態）到日月（動態）的連續性活動。而坎卦上下二陰爻中的陽爻（陽氣）和離卦上下二陽爻中的陰爻（陰精），正是太極一炁分化為陰陽二精氣的最佳卦象之象徵。

其次，坎離二卦既做為後天世界的宇宙生成論之運動概念（即陰陽二精氣的卦象的象徵表達），又根據人身小天地、天地大人身的同構符應觀點，天地之中的陰陽精氣，和人身中的精氣藥物是同構且符應。換言之，宇宙天地是一個大鼎爐，而人身宇宙也是個小鼎爐，所以當人要從後天逆返先天，其關鍵就在於如何將這個人身鼎爐中的二精氣烹煉和合為未分之前的太極真乙神一之炁。(註 36)

烏精和兔髓，不過是坎卦「陰中之陽」、離卦「陽中之陰」的隱喻，重點在於如何讓此「精」「髓」二精氣交媾和合，正所謂「取坎填離」是也。由此而再度回歸天地未分之前的先天、二氣未分之前的神炁（純陽一炁）狀態。換另一種身體觀的概念來說，陸西星又將烏精、兔髓正名為元精和元炁，而元精和元炁和合即為元神，例如他在《玄膚論》說：「元炁為鉛，元精為汞……元神為性，精氣之主也……所謂元精，非交感之精之謂也，精藏於離，心中之真液也；所謂元炁，

34. 筆者認為陸西星的這第三個〈太極分陰陽之圖〉和第四個〈陰陽互藏之圖〉，正可對應於「先天八卦」和「後天八卦」，因為「先天八卦」正是以乾坤兩卦為南北正卦，而「後天八卦」則是以坎離兩卦為南北正卦。然就筆者所理解的內丹觀點而言，由於太極已分陰陽，所以不管是以天地乾坤為正卦，或以坎離水火為正卦，其實都不能成為名實其符的先天，因為內丹的先天學之第一義只在「先天地生」「陰陽未分」前的太極。

35. 《玄膚論》，《方壺外史》頁 517-518。陸西星深受《周易參同契》的影響，陸氏不但自己對《周易參同契》加以分章並逐文註疏，而撰有《參同契測疏》，其後還有《參同契口義》的續證之作。此二著作，皆已收錄在《方壺外史》中。筆者認為陸氏受《周易參同契》的影響非常之大，甚至男女雙修的主張，其背後的宇宙論結構和同類藥物的想法，也都源自於此。筆者將在〈陸西星丹道的男女雙修觀與心性身體觀之探討〉中專文處理。至於《參同契》提出的「坎離二用」，在易學史上的貢獻，可參見拙文〈《周易參同契》的「先天—後天學」與「內養—外煉一體觀」〉，《漢學研究》第 20 卷第 2 期，頁 109-140。

36. 這裏亦延續了《參同契》那種外丹爐火與引內養性同構的觀點，因為它們皆同是涉及元氣論的補充和轉化。只不過，內丹將外丹藥物之精氣，轉向男女身心內在之精氣的烹煉，但原理是相同的，皆是天地陰陽的坎離結構，因此，它可以藉由外丹用語來作為內丹之隱喻。

非口鼻呼吸之謂也，炁藏於坎，虛無中之真炁也。」。(註 37) 因此，所謂「丹法以烏兔爲藥物」、「東入西鄰，西歸東舍」，不過是在描述元精和元氣（時亦借用外丹術語的「汞」和「鉛」來隱喻）的交媾和合爲神炁（借用外丹術語的「丹」來隱喻）；事實上，它們都是就身中的精、氣、神而爲言。故陸西星要在外丹的隱喻之後，強調「上藥三品神與炁精」。(註 38)

總之，修煉的重點有三：一是藥物要對，此即陰陽精氣；二是時機火候要應，即所謂「盜機」；三是終極目標在於「回返先天」，所謂「逆用」也。可見，坎離交媾的方向不是爲了要「二生三，三生萬物」，不是爲了要持續地進行生人生物之後天歷程，而是爲了「二返一」，以結合成太極，所謂「逆之則成仙成丹」。至於陸西星的東派丹道修煉法之具體內容，由於是屬於男女雙修的丹法，所以所謂的藥火（外藥來自女方、內火來自男方(註 39)）、所謂的取坎採藥、所謂的臨爐採藥前的煉己修性、所謂的烹煉火候之機、所謂男女雙修背後的宇宙圖式、男女雙修的身體觀基礎等等細節問題，在《金丹大旨圖·述》的文字中，並未表明，此一則涉及男女雙修丹法的傳承之玄秘，一則較爲複雜無法在此簡圖簡文中完整地表達出來，但，陸西星在他的另一部丹道專書《玄膚論》中，則有較詳細的說明，我將另以專文〈陸西星丹道的男女雙修觀與心性身體觀〉來討論。

第五個圖式和第四個圖式，在外貌上頗爲相似，但在精神內涵上卻正好顛倒。一言以蔽之，第四個〈陰陽互藏之圖〉和第五個〈坎離交媾之圖〉，雖然在形式的結構上，都以陰陽二精氣的辯證爲意象；但，第四圖是從「順生」的角度來描述「一生二」的演化結構和歷程；而第五圖則轉從「逆成」的角度來描述「二合一」的修煉結構和歷程。可見，前者是在描述從先天到後天的分化，而後者則轉而描述從後天到先天的回歸。正如陸西星所言：「夫金丹之道，陰陽相合而成者也。人道順施，仙道逆取。」(註 40) 一順一逆之間，人道仙道立判。所以，在圖的意象上，

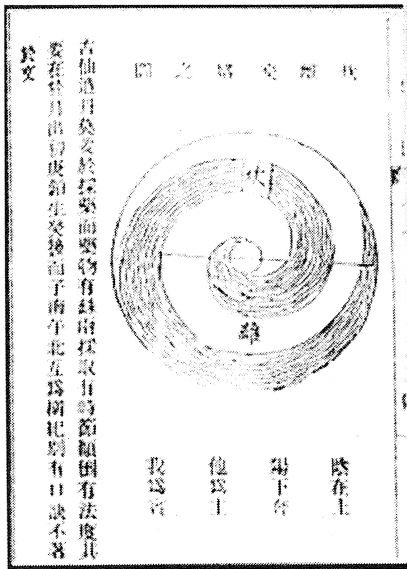
37. 《玄膚論》〈元精元炁元神論〉，《方壺外史》頁 521。

38. 《玄膚論》〈內外藥論〉，《方壺外史》頁 516。

39. 陸西星《金丹就正篇·上篇》：「或有問於潛虛子曰：丹經之言，先天一炁必於同類求之，爲說者何？曰：予聞之師，金丹之道，必資陰陽相合而成。陰陽者，一男一女也，一離一坎也，一鉛一汞也，此大丹之藥物也。夫坎之真炁，謂之鉛；離之真精，謂之汞；先天之精積於我，先天之炁取於彼。何以故？彼坎也，外陰而內陽，於象爲水爲月，其於人也爲女；我離也，外陽而內陰，於象爲火爲日，其於人也爲男。故夫男女，陰陽之道，順之而生人，逆之而成丹，其理一焉者也。」《方壺外史》頁 543。

40. 《金丹就正篇·上篇》，《方壺外史》頁 546。

第五圖 〈坎離交媾之圖〉



第四圖 〈陰陽互藏之圖〉



第五圖有著些微的細膩之改變，若不細看，則容易忽略。首先，它將第四圖的「烏精」和「兔髓」，更名為「坎」和「離」，顯然這是為了配合內丹修煉的所謂「取坎填離」這一命修工夫用語，同樣地，「互藏」更改為「交媾」，應該也是配合內丹所謂「龍虎交媾」一類的工夫用語。如此，在命名上，第五圖就明顯和第四圖不同，一則用「坎、離」來取代「烏精、兔髓」，二用「交媾」來取代「互藏」，可見第五所謂〈坎離交媾之圖〉正充滿了修煉的逆反意味。至於在圖式的意象上，則將第四個圖從東西並列、上下垂直線的方位，「逆時鐘」（請注意：不是順時鐘）地轉了九十度，成為南北並列、左右水平線的方位。為何在圖式上要做如此的改變呢？答案顯然就在於上述所提到的「顛倒」一工夫觀念。因為第五圖的修煉精神，正在於要將第四圖的從先天到後天，顛倒逆轉為從後天到先天，所以才會在圖的意象，做了這樣細微的調整。

〈坎離交媾之圖·述〉：「陰在上。陽下奔。他為主。我為賓。」「古仙造丹，莫要於採藥。而藥物有銖兩，採取有時節，顛倒有法度。其要在於月出初庚，鉛生癸後，而子南午北，互為綱紀。有口訣，不著於文。」^(註 41)

41. 《金丹大旨論》，《方壺外史》頁 562。

第五個圖基本上是第四個圖的顛倒發展，而第五個「圖·述」文字，則是第四「圖·述」文字的進一步發揮。因為就如上文所討論過的，陸西星在上述第四個〈陰陽互藏之圖·述〉的文字中，即已預告了逆煉的契機。而在這第五個〈坎離交媾之圖·述〉的文字中，他則更進一步地暗示了「如何」去「逆用」。尤其在掌握了藥物，^(註 42)並且著手進行藥物的和合，以從後天逆返先天的這個「顛倒」的具體過程，會涉及「採藥」（即陰陽和合以成純陽之丹）時的「時節」、「火候」這一具體身體狀態和經驗問題。但，由於此一身心技術和經驗的「採藥、火候」問題，一則由於它是具體性的體驗之知，無法完全加以形式的客觀化去表述，二則涉及內丹修煉傳統之間的祕密傳承之知，通常以師徒口傳來指點和印證，而不會全部直接記錄在語言文字中，故「圖·述」只好以：「有口訣，不著於文」來帶過。對於上述這一點，可以看成是內丹祕密修煉傳統的特色之一，所以陸西星在各種修煉文脈中，常常強調傳承的恩德與重要，如所謂：「是道也，言之不能盡，悟之不可得。若也逢師得訣，針芥相投，則可言下而領」、「予生幸以空空鄙夫，遭際聖師提挈，年久，賴寸天不障，忽覩堂室，乃知今世之遇，千古希覲也。」、「某所圖述，根極化原，直指命術，舉綱說約，大義昭然，要在不背於師旨」。^(註 43)

然而，要特別澄清的是，陸西星並不因為丹道修煉的某些口訣祕承之特性，就一味強調丹道的不可言說性、或完全反對研讀丹經的必要。事實上，陸西星一方面強調師承和口訣之重要，但另一方面也主張研讀丹經的必要性和重要性，換言之，這兩者在陸西星的身上並非二律背反，而是可以調合無間的。此正如他在《七破論》的〈破疑論〉所再三苦言相勸的：「丹經者，時師之試石也。不能精思熟讀，而徒以一言半句，師人求道，其不入於邪宗，而惑於異說者，幾無矣！昔人有欲之京師者，問道于途，途之人，口口不一也，其人懼不敢往。一日之坊間，見途籍焉，于是執籍以往，所言棲泊之處、鬻販之所、關津棧閘之次第，毫髮不差。然後知書記之與口傳，何啻天壤。丹經者，入道之途籍也，今也廢閣丹經，

42. 有趣的是掌握藥物的所謂採藥，其具體工夫要如何採取，不但在《金丹大旨論》中的任何一篇文字都不曾出現，其實就連陸西星的全體著作，亦不曾清楚明示，此中蹊蹺，就在於《玄膚論》最後的〈遺言論〉所點出的心情：「或問玄膚所著，多言外藥，至於採取、交媾，略而不言，學人何述焉？曰：採取交媾，乃太上闕密之玄機，千聖傳心之要旨，吾非不欲指而言之，但師命甚嚴，是以臨書而惴惴其慄也。然吾於前所論中，似已訣破，但混於微言而不覺耳。」《方壺外史》頁 537。

43. 《金丹大旨圖》〈序〉，頁 553；《金丹大旨圖》〈序〉，頁 554；《金丹大旨圖》，頁 554。

而求語句於時師，是猶廢途籍而問路人，欲之京師，能無謬乎！」^(註 44)由此可見，陸西星同時賦予了丹道經典的「藉教悟宗」之價值，這種態度和佛教在面對不可言說性的「宗」與言說方便性的「教」之間，如何同時肯定兩者、又區分兩者間的份際關係，是有其類似性的。^(註 45)只不過這個宗教體驗與經典語言的辯證問題，在禪佛教中幾乎是個普遍化的共同課題，相對於道教內丹，陸西星這種論調，在內丹著作中似乎顯得特別清亮，也在內丹一片玄秘的謎霧中，特別顯出理性的份位和可貴。

第六圖 〈成丹之圖〉



第二圖 〈太極未分之圖〉



此第六個圖式，一眼就可看出，它又回到了極簡的意象，基本上，它雖然連接著第五個〈坎離交媾之圖〉而來，但就圖的精神來看，卻有一個大的轉變，一言以蔽之，那就是二元辯證意象的解消，並還原回到未分化之前的整體一「○」狀態。所以從圖式的意象來看，這個第六的〈成丹之圖〉，和陰陽未分化之前第一個〈先天無極之圖〉、第二個〈太極未分陰陽之圖〉是契近的，為何如此？其實這正反映了內丹家的「順生逆成」結構，因為第一和第二個先天無極、太極之圖式，

44. 《七破論》，《方壺外史》頁 571-572。

45. 參見聶雋，〈中國禪宗史上的「方便通經」〉收入《禪學發微》，新文豐出版，頁 227-326。

正是先天地生之前的仙鄉境地，而第三圖的〈太極分陰陽之圖〉和第四圖的〈陰陽互藏之圖〉，正是從先天墮入後天的關鍵，而其中的結構正在於陰陽二元辯證，故第三和第四個圖示，都著重在兩種對比的辯證張力上；而第五個〈坎離交媾之圖〉雖然在畫面上，和第三、第四圖有較為相似的意象結構，但，正如前文已討論過的，第五圖的整個精神正好和第四圖是完全「顛倒」，即〈陰陽互藏之圖〉著重在「順生」的生人生物之徵向；而〈坎離交媾之圖〉則已徹底轉向「逆成」的成仙成丹之徵向；也因為有著第五圖的坎離交媾之修煉顛倒，才有可能有第六圖的「成丹」之境界。所以第六〈成丹之圖〉才會又回到陰陽未分之前的圓整狀態。不過，這個第六的〈成丹之圖〉，還是和第二的〈太極未分陰陽之圖〉，意象和精神上都略有不同。如何說呢？〈太極未分陰陽之圖〉著重在一體的流動性，所以運用了「水」的意象，故呈現出動態的、活潑的、舒張性的氣質；而〈成丹之圖〉由於是承續著〈坎離交媾之圖〉而來，故呈現了交媾後的穩定性、凝聚性、收攝性的氣質，而中心的一黑點「●」，約可看成是一種「穴」和「谷」的意象。可見，〈太極未分之圖〉是一種由「中心」往外流通擴張之意象，而〈成丹之圖〉則是一種由四面八方會歸「中心」的內斂還原意象。而中間這個核心一點「·」便是謂「成丹」的隱喻，亦即太極，亦即陰陽二氣和合的整體之「一」。

〈成丹之圖·述〉：「乾坤交媾罷。一點落黃庭。」「悟真篇云：虎躍龍騰風浪窟，中央正位產玄珠。又云：藥逢氣類方呈象，道在希夷合自然。要知此中一點，不謂之鉛，不謂之汞，而謂之丹者，乃日月交光，陰陽和氣，自然而成，故丹之爲字，象日象月。心印經云：丹在身中，非白非青，蓋以爲青龍白虎，則尙屬之兩家，既歸身中，則混合爲一矣，故云非白非青也。或問：何謂金液遷丹？曰：以其既失而得，謂之曰還；以其採取水中之金，合以己汞而成，故曰金液。」

（註 46）

從〈成丹之圖·述〉的文字中，可以注意到的是：一、不管在名相上，使用了諸如坎離交媾、乾坤交媾、烏精兔髓交媾、青龍白虎交媾、日月交媾等等，實不外乎是就陰陽二氣的和合爲一而爲言，亦即後天返先天的顛倒工夫之所在。若用一般內丹的工夫三階段術語說，相應於「煉氣化神」。所以，不管在名相上是使

46. 《金丹大旨論》，《方壺外史》頁 563-564。

用《易經》的卦象隱喻（如乾坤、坎離）、或是外丹的礦物隱喻（如鉛汞）、或自然界的日月之隱喻，皆不外是就人身藥物的陰陽精氣來說。二、中央正位，或許可以就身體煉養時的某一丹田位置而言（如所謂黃庭），但我認為它在最核心的意義上，更是就身心的冥契狀態來說，即從身心精氣的分化到合和的一如狀態，故所謂「中央」即是此種身心一如的存在之狀，而黃庭只是太極合一的神炁狀態之空間具體化的方便隱喻而已。^{（註 47）}至於玄珠，則是陰陽藥物結合而成的丹（而丹即為一、為神、為太乙先天炁、為純陽之神、為純陽之炁）。總之，所謂的「一點」、「結丹」、「玄珠」皆是身心冥契之狀的隱喻說法，不必要將之實體化、物質化，因為內丹之丹並非外丹之礦物，而是指陰陽合氣的元神冥契狀態，故文中強調「此中一點不謂之鉛不謂之汞……陰陽和氣，自然而成」。

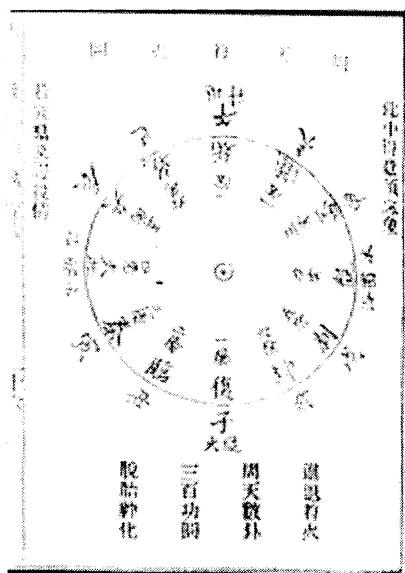
而這裏的陰陽和氣，當然不會是就二生三的「順生」之沖氣為和，而是就二返一的「逆成」之合氣為一。因此這個元神之丹即是非二元性的「先天混一之炁」，故陸西星引用《心印經》曰：「丹在身中，非白非青，蓋以為青龍白虎則尚屬之兩家，既歸身中，則混合為一矣。故云非白非青也。」至於為何此過程，可稱之為「金液還丹」？一方面這顯然是借用了外丹的隱喻，另一方面也涉及內丹家在性命雙修過程中的「命修」特性。簡言之，「金液」就是「取坎填離」中的「坎」、「採鉛伏汞」中的「鉛」，可見，做為「水中之金」的「金液」，不過是指陰中之陽炁（若就陸西星的男女雙修立場看，則涉及女藥和採藥）。另外，「還」即是「逆還」「一生二」為「二合一」的「顛倒還丹」之意。^{（註 48）}三、此中的藥物，並非就外丹的礦物言，而是就體內的精氣言，故曰「藥逢氣類方呈象」，而且其中之氣，必須是陰陽二氣的交感相應才能和合為一，才能有結丹之象，由於其中的氣類，當是指同類之氣才能感應和合，而陸西星心中的所謂同類藥物，就人而言，當然

47. 這一點，參見清·李西月在《道竅談》中，對所謂玄竅和黃庭的說明，請再參見註 20 之引文。

48. 關於金液還丹和命修煉形（採藥交媾）的關係，玉液還丹和性修煉己（養神澄神）的關係，與及這兩者之間的差別，《玄膚論》〈金液玉液論〉：「夫道者，性命兼修，形神俱妙者也。金液煉形者，了命之謂也，玉液煉己者，了性之謂也。何謂玉液？玉者，溫潤貞純之喻；金者，堅剛不壞之稱。夫煉性者，損之又損，克去己私，務使溫潤貞純，與玉比德，則己之內煉熟矣。內煉既熟，然後可以臨爐採藥，而行一時半刻之功，及夫時至機動，則取坎填離，採鉛伏汞；而坎中一畫之陽，乃先天乾金也，謂之金液，以之煉形，則體化純陽，而形骸為之永固，一如金之堅剛而不壞矣。故曰金煉玉煉，性命兼修，而形神俱妙者也。玉煉則無為之道也，金煉則有為之術也。自無為而有為，有為之後，而復返於無為，則性命之理得，而聖修之能事畢矣。」，《方壺外史》頁 523-524。

是與男女合氣有密切關係。最後，雖然這個金液還丹的過程，主要涉及命修過程中的採藥、交媾、煉合等等「有爲之術」，但陸西星卻仍然要強調「希夷自然」、「和氣自然」。我認爲這裏的「自然」，主要有這兩個意義，首先是我們可以再度看到內丹家那種性命雙修互滲的觀點中，陸西星在「性修煉已以築基——命修合氣以結丹——性修無爲以還元」的三步曲中，性修的精神會不斷地在整個修煉的過程裏起作用，所以在命修有爲的過程中，亦時能有自然無爲之道在調御；其次，這裏的「自然」，可能還具體涉及到男女精氣的同類感應之自然，故雖經過有爲的採取和烹煉，但它們卻能很自然無礙地合氣爲一，對陸西星而言，這顯然是因爲藥物（男女精炁）的本質特性之自然，而這或許也是作爲選擇男女雙修爲依歸的原因之一（陸西星對男女雙修的立場，既是建立在宇宙論的陰陽結構上，也建立在身體觀的精氣結構上，而這兩者是同構而符應的，甚至前者是後者的形上基礎）。

第七圖 〈周天符火圖〉



第七個〈周天符火圖〉，是放置在第六個〈成丹之圖〉之後，可見，它是就前一個採藥、交媾、煉合、結丹的工夫之後，進一步穩定之、圓熟之的深化工夫。其中，便涉及命修工夫中的「由生到熟」的「烹煉」、「火候」等問題。所以，此

圖的意象，在第六個〈成丹之圖〉的簡潔圓整「☉」的意象中，加入了「時序曆數」和「陰陽結構」的變化配置，使得第七個〈周天符火圖〉成爲一個「圖文並置」的意象。另外，從陸西星《金丹就正篇》的〈後序〉中，所提到的：「金丹之道，煉己爲先。己煉則神定，神定則氣住，氣住則精凝。民安國富，一戰而天下定矣！昔師示我曰：人能清修百日，皆可以作胎仙。夫百日而清修，片餉而得藥，十月而行火，脫胎神化，改形而仙。」^{〔註 49〕}我們就可以清楚地看到，這第七個〈周天符火圖〉，是放在這樣的工夫論架構中來進行的：先性修煉己（約百日，即一般的百日築基之清修）——再男女命修之採藥（只是片餉，即所謂雙修的採藥）——然後在陰陽交媾的合氣基礎上，再進行「由生到熟」的十月烹煉，以使丹成圓熟，終至所謂「三百功圓，脫胎神化」。可見，這個〈周天符火圖〉就是針對十月行火、三百功圓的脈絡下而說的。

然，觀察其中的文字配置，即立刻可發現這是漢代以來就有的「十二消息卦」（十二辟卦）之變形而已，亦即《周易參同契》將漢代的「十二消息卦」運用在外丹燒煉的之火候運用後，做爲萬古丹經王的這個曆數火候精神，後來也一直被轉用到內丹命修內煉中的火候來（當然，每個內丹宗派在命修中對火候曆數的態度是有其不同的）。就圖的意象來看，圓外的一圈是配置了「十二時辰」的「子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥」，其中剛好以子時爲正北方位，以午時爲正南方位，然後以順時鐘的方向，順著圓周而排列爲一圓環；圓內則有兩圈，第一圈是配置了「十二個卦名」的「復、臨、泰、大壯、夬、乾、姤、遯、否、觀、剝、坤」，其中以復卦爲正北方位，以姤卦爲正南方位，然後，同樣以順時鐘方向，順圓周而成環。比較需要注意的是，這十二個卦之所以從《易經》六十四卦被選擇出來，主要因爲卦象的原因，即這十二個卦象，是根據每一卦的陰陽爻的排列狀態與關係而被選出來的，如從復卦的一陽在最下、五陰在上的卦象爲始，然後是臨卦的二陽在下、四陰在上的卦象爲次……一直排列到乾卦的六爻全陽，這代表著陽氣從始生到壯而亢滿的過程，然後從姤卦開始，則代表陽極盛轉衰的運動方向，故呈現爲一陰在下、五陽爻在上的卦象，然後是遯卦的二陰在下、四陽在上……直到坤卦的六爻皆陰的卦象。如此一來，從復卦到坤卦，正好是十二

49. 《金丹就正篇·後序》，《方壺外史》頁 551。

個運動變化過程，而它正可以用來象徵一年十二個月的時序變化，而所謂一年十二月的時序流轉變化，其實正是陰陽的消息辯證所造成的，故此種擇取十二卦象以象徵天地一年的陰陽運行的理序，正是漢代象數易學以來就傳下的。至於圓內的最內圈，所謂「一陽、二陽……五陰、六陰」等十二個名相之環，其實不過是十二消息卦的卦象之名稱指涉而已。

總之，這三層圓型文字所配置的圖型意象，其重點乃在於：就陰陽消長的辯證理序而言，一年十二個月和一日十二時辰的陰陽變化是同構而符應的，因此它們之間是可以對應而被配置起來；同樣地，人的身體也是一個小宇宙，而男女內在的陰陽精氣同樣來自於天地的陰陽之氣，並且兩者之間的結構和運動也是同構而符應的。因此，內丹家認為身體中的精氣之命修調御，應和宇宙天地之時令同拍節合，一方面才能與天地相感通而事半功倍（即〈陰陽互藏圖〉提到的所謂「盜機」，此亦受《參同契》《陰符經》的影響），另一方面也才能合乎身體的陰陽自然之理，讓陰精陽氣能順利的和合交融。總之，〈周天符火圖〉表現了「神意之火」在命修過程中對氣的進退導引之調御，^{（註50）}所需要掌握到的身體技術，尤其這個身體是與自然天地同構的身體，故身體乃充滿著節氣和時令的循環之理，而命修時機則要適度地參酌這些「周天火候」。但，要特別注意的是，陸西星對周天火候並不執泥，強調只要符合其精神即可，儘可得意忘象，不必分更分漏，徒費講求；不過，這種「得意忘象」的態度，在〈周天符火圖〉的意象上，卻未必看的出來，圖式上反而讓人以為時辰、陰陽、進退之間，火與符是需要一一對應，完全扣合的，所以如何看待這第七圖的圖旁和圖下的文字，就特別顯得重要（由此可見，陸西星對周天火候的態度已對《參同契》有所調整）。

〈周天符火圖·述〉：「此中得意須忘象。若究群爻謾役情。」「進退符火。周天數卦。三百功圓。脫胎神化。」

在第七個「圖·述」的文字上，看到的第一個訊息是，文字和圖式似乎是不太相應，甚至矛盾。因為，圖式上，明明將卦象、時辰、陰陽之間加以對應，並標舉進火、退符、沐浴等時機，換言之，圖式給人的印象是承襲《參同契》式的

50. 這裏的神火之意，若照陸西星的主張，不是一般的念慮之神，而是指先天之神、元神，即他所謂的「神火」，這裏需注意陸西星的心性論觀點，參見《玄膚論》對「神」一系列的探討，頁528-532。

嚴守更漏之火候立場；(註 51)然而在附加的文字上，我們卻看到了另外一種精神的強調，即解構了嚴守更漏火候的執泥，主張：「此中得意須忘象，若究群爻設役情」。換言之，文字中，明白指出象數對應的周天火候，只要得其精神意旨即可，若真去一一講究、完全嚴遵，則反而顯得滯泥疲役。所以，對於所謂「進退符火，周天數卦」一事，只能採取「得意忘象」之態度，不必嚴分密守，否則進退之間，反落得太有為太造作。對以上述這一點，我們可以在陸西星的其它著作中，可以找到更為有力而明確的主張：「予昔未得師指，竊以火候難明。亦嘗按之周天，准之卦氣，分更分漏，徒費講求。而後乃今豁然大悟，乃知丹經萬卷，火記六百，皆可言下而廢。所謂真火無候，大藥無斤，誠哉是言，不我欺也。……符者，謂與天道相符合也，丹法以月之庚甲，象藥材之老嫩，日之子午，為火候之消息；所謂朝屯暮蒙，不過言其進退之則，有如是耳，得其意，忘象可也。」(註 52)這裏的「火」是指神火，即先天元神的引導，而「符」則是符應天道之機，至於「候」則是在符應天道精神下的具體時機，對此，陸西星主張一則得意忘象即可，二則此中有其口訣傳承，只在實修中具體指導。

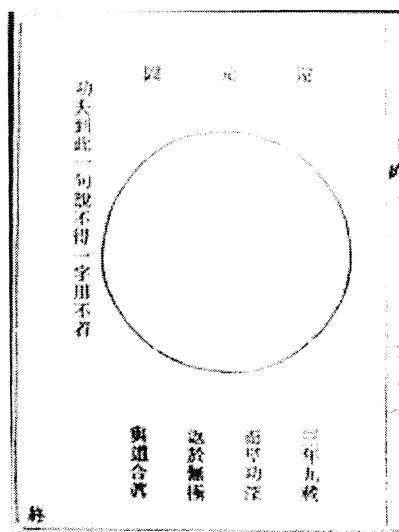
第八圖，也是《金丹大旨論》中的最後一圖，亦即在工夫論階段的最後歸宿。我們可以說，從第一圖到第四圖，是「從先天到後天」的「順生」徵向，而從第五圖到第八圖，則是「從後天返先天」的「逆成」徵向。而這個順、逆之間，正好是顛倒相映的關係。(註 53)所謂「從何處來，回何處去」，故最後的〈還元圖〉和

51. 《參同契》：「若夫至聖，不過伏羲。始畫八卦，效法天地。文王帝之宗，結體演爻辭。夫子庶聖雄，《十翼》以輔之。三君天所挺，迭興更御時。優劣有步驟，功德不相殊。制作有所踵，推度審分銖。有形易付量，無兆難慮謀。作事令可法，為世定《詩》《書》。……火記六百篇，所趣等不殊。……又符泄天符，猶豫增歎息，俛仰綴斯愚，陶冶有法度，未忍悉陳敷。略述其綱紀，枝葉見扶疏。」、「聖人不虛生，上觀顯天符。天符有進退，詘伸以應時……消息應鐘律，升降據斗樞。」，《周易參同契分章通真義》，洪丕謨編《道藏氣功要集·下》（上海：上海書店出版，1995），頁 1459、1452。

52. 《玄膚論》〈火符論〉，頁 534。

53. 審查意見書(A)提到「先天」和「後天」的關係是複雜的。就此，審查者的判斷是豐富的，我也贊同。但，我認為其中複雜的關係（可能具有差異、同一和辯證的關係），是可以得到釐清的，只是本文的重點並不在此。但是，不管先天、後天的關係，有許多層面可說，但就我的理解，在內丹的基本精神架構裏，先天和後天的區分、從後天逆返先天、先天是對後天的超越等等，還是內丹學的核心架構，甚至是第一義。換言之，內丹不同於理學家那種「全體在用」「即用顯體」的結構，內丹家走的是宗教解脫的回歸之路，而非本體與歷史結合的實踐方式。雖然，在實存與工夫的辯證情境中，先、後天並非黑白二分的狀態，而是不斷過渡轉化的過程，但內丹家終是要達至太極、無極的先天境界，而在此境界中，陰陽（後天）之順生，是要被逆返超越的。換言之，就我的判斷，內丹家的終極之境，不在於強調先天與後天的相即，主要在於先天對後天的超越。至於審查意見說：「先天也可以是原本就深藏在形神結構下的生命原始之『息』」，此雖沒錯，但問題的關鍵還是，內丹家的修煉重點，首先就在於喚醒這個隱藏於後天形

第八 〈還元圖〉



最初的〈先天無極之圖〉，在圖的意象上是完全一樣的，都是完美無缺、不可致言的極簡一「○」。而且正如討論〈先天無極之圖〉所說的，這個「○」，仍然只是強爲之象的象徵而已，就好像「無極」也只是強爲之名的隱喻而已，就體驗性而言，它們皆是指超越語言的絕對冥契之狀，若以內丹家的工夫論語言說，它涉及的是「煉神還虛」，而此「○」正是所謂「虛」之究極體驗，是比太極之神的冥契狀態，更爲終極的無極之虛之冥契體驗。若用氣論的角度說，則是將太極的先天神炁之流通無礙之精神狀態，再度守藏歸寂於玄牝之谷穴中，而使得太極之絕對光明，守藏於絕對幽玄之中。對於此中之冥契境界，由於我們在〈先天無極之圖·述〉與〈太極未分陰陽之圖·述〉中，已多有陳述，這裏就不再贅述。

〈還元圖·述〉：「三年九載。面壁功深。返於無極。與道合真。」、「功夫到此，一句說不得，一字用不著。」

最後，從〈還元圖·述〉的文字看，它是承繼前面的後天（天地）返先天（太極）之工夫後，即已經成丹而脫胎神化後，進一步從太極元神的冥契狀態（先天神炁），進一步逆返無極的冥契狀態（守藏於虛），故謂之：「返於無極，與道合

氣下的「先天氣（息）」之可能性，然後純粹之、實現之，以超越那個不純不粹的二氣辯證狀態，而內丹之「丹」，就是先天一氣之純粹。換言之，內丹家的終極關懷，總是在先天對後天的超越。至於，在這個超越的過程中，先、後天的多層複雜辯證關係，暫不是本文重點所要積極展開的。

真」。所以前面第六、第七圖的工夫涉及「煉氣還神」，而第八圖則是究極的「煉神還虛」了。也由於「煉神還虛」的工夫，是完全建立在元神的心性上，至此，已不是命修的工夫層次了，而是徹底的「性修」，其中沒有採藥、火候、盜機一類，純是無爲的靜功，純是「致虛極、守靜篤」的心性涵養，真所謂「三年九載，面壁功深」。其間的三年九載，其實只是指其靜功篤實深厚之必須，未必一定是三年九載；也由於這種虛靜之功，純是心性的單純淨化，不再涉及任何繁複的有爲技術，故曰「功夫到此，一句說不得，一字用不著」；不過，此部還虛工夫，雖可以說是簡易無爲到家了，但卻也是最徹底的考驗，因為若未能在心性上，徹底歷經火煉般的全然淨化，他是絕不可能爐火純青、自然無爲地煉神還虛的，因為任何一點欲望氣習都可能化爲魔考，令行者再度退回試煉之中。

三、結論：「道通爲一」的表達方式

這篇論文的討論焦點，在於明代東派陸西星的丹道思想，尤其鎖定其丹道與易道的關係探討上。爲何特別將丹道與易道加以並列呢？內丹之道重在身心修煉和宗教解脫，此乃眾人皆知的，然而一套性命死生實踐超脫之學，必有其形上學的結構做爲它終極關懷的世界觀基礎。有趣的是，內丹家的形上學結構融合了老莊和易經，採用了心性論、身體觀、工夫論、氣論、存有論的統合方式來表達。而且，內丹家顯然不會認爲這是不同詮釋語言的混雜，雖然內丹家自己也並未站在後設的哲學反省立場，進一步對這些看來似乎不同範疇的詮釋語言，進行對話融通的整合工作。這或許可以看成是內丹家的限制，但內丹家畢竟不是哲學家，也非學術研究者，他們是徹徹底底的宗教實踐者，所以他們的關懷不會是在這裏的。這反而是我們現代學者的工作，所要去進行的反思活動。況且，他們的語言表述方式，對他們而言，是和實踐體驗連續在一起的，換言之，是具有體驗的經驗內容性，亦即在他們身心體驗中是真實而有效的。而站在那個古典經驗傳承之外的學者們，處在這個支離破碎的範疇分類和隔閡的現代學術處境中，反而可能直接用抽象的理性系統性，去否定他們語言表達的隱喻性和象徵性。

這種現代性的學術質疑，或許有它一定的道理在（當然這樣的道理，也可能只是我們現代學者的理性需求），但可不可能也成爲一種學術暴力呢？總之，心性

論、身體觀、工夫論、氣論、存有論等語言表達方式，是我們從內丹家的著作內容中分析出來的，並且用現代的學術概念和範疇去指涉它，但別忘了，它們還未被我們用現代學術概念去指涉以前，原本就「道通爲一」地存在於內丹家的傳統語言中。而當我們用「道術已爲天下裂」的角度和語言去指涉它、研究它時，也別忘了在批判質疑它們的同時，對自身的方法論和處境預設要進行反省批判。換言之，從我的研究立場來說，不可一味用現代學術範疇的分割，輕易地就認爲它們是毫無道理的混淆，相反地，另一種較爲同情而積極的態度是，應該儘可能地用現代學術的嚴謹性，看看是否能爲它們那種「通而爲一」的表述方式，建立出一個現代人較可以理解的哲學基礎來，而這樣的哲學基礎，顯然就要對不同語言表述方式，進行溝通整合的工作。就此而言，筆者在博士論文中，曾對內丹學做了一些這樣整合工作的努力，而本文，只能約略順著陸西星《金丹大旨論》的圖文脈絡來詮釋，無法較系統性地交待此一深具重要性和挑戰性的論題。

另外，由於內丹家對《易經》的獨特領會和運用，其結果造成先天易學之新說和易圖之學的興盛。對此，我認爲內丹家的易學殊勝和豐富，還未受到足夠的開發，而這一則是易學史上的缺漏，二則對內丹家的哲學基礎之建立是很不利的。所以，本文透過陸西星的《金丹大旨論》的隱喻和象徵，來集中討論丹道修煉和易道形上學的密切關係。然而，丹道和易道的關係探討之所以困難重重，除了內丹家的修煉系統向來屬玄秘傳承之外，恐怕亦和它隱晦的語言風格有關；而這個語言的隱晦，除了涉及超越語言之層次外，它還使用了多重圖像象徵和文字隱喻，而這些象徵和隱喻，其實是內丹家的存在體驗之詩歌性表達，可以說是一種前概念的原初性體驗語言。我們有必要站在：可以講清楚的應儘量講清楚的現代學術立場，給予進一步地揭露。

Lu Xixing's Views of Neidan and I-Ching

Hsi-san Lai

Department of Chinese & Literature
National Chung Cheng University

ABSTRACT

This article discusses the ideas of Lu Xixing who was the chief of the Eastren School in the Ming dynasty. It explores the relationship between the inner alchemy (neidan) and I-Ching. The inner alchemy is not only a skill about the body and spiritual practice but also a metaphysical perspective on the world. The expressions of the inner alchemy contain various styles such as spiritual language, body language, practice language, energy (chi) language, and ontology language. In my opinion, the superficial differences between so many kinds of languages can be melted into a harmony system. In order to focus upon this subject, this article selects a special text from Lu Xixing's writings, entitled "The summary points of inner alchemy." The text has two special features. One concerns the material contents contained in the complicated relationship between the inner alchemy and the Book of Changes. The other concerns the language formula expressed with a symbol and metaphor style.

Key words: Lu Xixing, neidan, Xiantian-Yi, Zhou Yi Cantongqi, Book of Changes, metaphor

(收稿日期：2006.2.20；修正稿日期：2006.3.31；通過刊登日期：2006.5.5)