

陳搏的內丹學與象數學

——「後天象數」與「先天超象數」的統合

賴錫三

暨南大學中文系助理教授

關鍵詞：陳搏 內丹 後天 先天象數 超象數

一、象數與超象數的爭論

從《易》學史的角度來看，宋代《周易》圖書象數之學的盛行，代表一個象數學再興的階段。黃宗羲（1610-1695）曾評價魏晉王弼（226-249）那種掃落漢代象數學的義理《易》學為「潦水盡而寒潭清」，如此看來，宋代這種圖書象數學的復興，豈非又攪亂清潭而使潦水再起呢？從黃宗羲《易學象數論》的個人主觀立場而言，答案是肯定的：

有魏王輔嗣出而注《易》，得意忘象，得象忘言；日時歲月，五氣相推，悉皆擯落，多所不關，庶幾潦水盡而寒潭清矣。……然而魏伯陽之《參同契》、陳希夷之《圖》、《書》，遠有端緒；世之好奇者，卑王《注》之淡薄，未嘗不以別傳私之。逮伊川作《易傳》……理到語精，《易》道於是而大定矣。其時康節上接 放、穆修、李之才之傳，而創為《河圖》先天之說，是亦不過一家之學耳。晦庵作《本義》，加之於開卷，讀《易》者從之，後世頒之學官，初猶兼《易傳》並行，久而止行《本義》；於是

特別感謝三位審查者所提供的許多寶貴意見和指正，其中涉及實質問題的討論，已在註中加以澄清或訂正。

經生學士，信以為義、文、周、孔，其道不同。所謂象數者，又語焉而不詳，將夫子之韋編三絕者，須求之賣醬籬桶之徒，而《易》學之榛蕪，蓋又仍如京、焦之時矣。……《河圖》、《洛書》，歐陽子言其怪妄之尤甚者……先天之方位明與出〈震〉、齊〈巽〉之文相背……世儒過視象數以為絕學，故為所欺。余一一疏通之，知其於《易》，本了無干涉，而後反求之程《傳》，或亦廓清之一端也。¹

問題是，宋代圖書象數《易》學是在一種極特殊的脈絡下所產生，具有一番特殊性的歷史意義和哲學理趣，並不能以簡單的對錯評價來蓋棺論定它。例如，宋代道教內丹的圖書象數《易》學，就是在其先天學的限定下而有的積極運用，它只是承認象數學在後天這個宇宙生成論層次上的理趣，並非將象數學膨脹成彌淪一切的終極真理。而且他們也有其所謂的義理之學，其義理之學正呈現在超象數義的先天學上面。換言之，道教內丹圖書象數學的精義很可能表現在：後天象數學和先天超象數學的包含統合上（此尤以陳搏為代表）。然而，黃宗羲的《易》學立場是以經學、理學的義理學為單一正宗，所以他既不積極肯定象數學層次的可能意義，也不能同情地理解先天學的特殊義理，原是很可理解的事情²。然而，黃宗羲的《易》學立場和判教是一回事，而宋代內丹圖書象數學所理解的象數學和先天學很可能是另一回事，而在評價和採取立場之前，應該儘可能地去理解他們心中所想的到底是怎麼一回事。

宋代和先前漢代所流行的象數之學稍加比較，有一些基本差異是應該被注意到的，就如張善文先生（1949-）所指出的：

興起于宋代的新的「象數學」，則在形式與內容上大異于兩漢的《周易》象數學。漢代經師之言象數，大抵立足于《周易》的卦象及陰陽奇偶之數，結合卜筮占驗之術，通過推衍象數的本旨而將《周易》應用于社會、人生的實際問題中去。宋代出現的象數學，一方面以《周易》的卦爻象數

¹ [清]黃宗羲：《易學象數論·自序》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋易經集成》（臺北：成文出版社，1976年），第115冊，頁5-7。

² 誠如鄭吉雄所指出的，清初學者如黃宗羲、黃宗炎、毛奇齡、胡渭等儒者，其對圖書《易》學的批判澄清之努力，其實隱含了一種危機意識——即道教思想闖入儒學《易》理，所以他們要在《易》學這個論題上，來個徹底的「儒、道之辨」。參見鄭吉雄：〈《易圖明辨》與儒道之辨〉，《中國文哲研究集刊》第17期（2000年9月），頁431-466。不過，筆者認為《易》學上的儒、道之辨，其實不只有象數層次的系列問題，更根本的還是在於無極、太極和陰陽等等，涉及形上學的格局爭論和辨微。就這一點而言，儒者未必能同情而恰當地理解內丹家之冥契存有論。

為基礎，另一方面又超出卦爻象數之外，創制出《河圖》、《洛書》、《先、後天圖》、《太極圖》等獨具特色的各類《易》圖，以探索大自然萬物的化生奧秘，形成一套注重圖說、講求心法的嶄新的「象數」哲學體系。……故後人又稱之為「圖書之學」，或「先後天象數學」。³

從某個角度說，漢代的象數學只不過是在先前《易》學的基礎上，用陰陽五行的象數對應方式，將原本《易傳》所強調的天人合一之義理精神，硬生生地落實在一種形、器圖式上、「人天副數」一類之系統對應。結果形成一套將天地、人身、政治、社會……等等範疇統合成一一對應的宇宙人生之系統圖式，如此一來，數術系統的無所不包之運用，成了人生宇宙實踐的最高指導原則。此現象，可以從《呂氏春秋》、《淮南子》、《禮記》、《管子》、《黃帝內經》、《春秋繁露》、《白虎通議》、《太玄經》、《周易參同契》、卦氣說、納甲說……等內容，看得很明白⁴。

若以安德森（J.B. Henderson）的分類來說，漢代的象數對應宇宙論（correlative cosmology）可區分為四種類型：一是人和宇宙之間的對應，二是政體和宇宙之間的對應，三是建立在五行基礎上的數術對應系統，四是根據《易經》和十翼所發展出來的對應模式⁵。一言以蔽之，漢代的數術對應系統是在先秦天人合一的形上學土壤上，利用陰陽、五行、八卦……等基本結構，來將原本心靈義理式的感通合一，給落實到具體事物上的一一對應之系統結構來。

顯然地，這種象數、數術系統式的天人對應，和原先《易傳》道德感通式的天人合一，以及後來宋明理學家心學義理式的天人合一，確實是有相當不同之處。這也就是為何採取《易傳》、心學義理立場的黃宗羲，他要贊許王弼掃落漢代象數的基本理由。漢代將天人合一完全落實到事物的一一對應上，是否流於過度的機械和膨脹？的確是值得思考的一個課題；然而，王弼、黃宗羲等要掃落象數，是否又會落入過度否定象數？這也仍是有待再斟酌的論題。例如《易》學家

³ 張善文：《象數與義理》（瀋陽：遼寧教育出版社，1995年），頁194-195。

⁴ 有關商、周卜筮傳統下的象、數原初義，到《易傳》對象數的哲理轉化，再到漢代的數術系統之演變，參見拙作：〈從商周的「象卜」「數筮」到秦漢「數術」系統的發展結構：從象數的原初義、《易傳》義到數術的「對應宇宙論」〉，《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》（新竹：清華大學中文研究所博士論文，1991年），頁19-42。

⁵ J.B. Henderson, *The Development and Decline of Chinese Cosmology* (New York: Columbia University Press, 1984), p. 2-19.

杭辛齋(?-1933)就持很不一樣的看法：

嚮之言《易》者，曰：「吾治經，非以談休咎，奚用此術數為？」而不知《易》以道陰陽，原本天地之數，以著天地之象，以通神明之德，以類萬物之情，非數則無以見《易》，非數則無以見象。未有象不明，而能明《易》者也。舍象以言《易》，故宋儒之性理，往往流於禪說而不自知。舍《易》以言象，方士之鼎爐，每每陷於魔道而殺其身。⁶

用《易傳》的原初想法來說，象和數乃是為了彰顯、規範「天地陰陽」，為使陰陽不測之神的變易，呈現出具體可象，甚至進而可測的數序理則來。可見，象、數是為要在時、空的自然天地中，來軌範、推測、建構出秩序，甚至進而運用它到歷史文化、人生社會等具體的人文範疇來。所以做為積極肯定陰陽天地，且試圖從時空天地中去建構歷史文化的儒家而言，全然否定象數乃是一件頗為極端的態度，換言之，未必完全符合《易傳》的原初精神。因為儒家不像禪宗、內丹家那樣傾向於超歷史，所以當儒家要積極建構其人文化成之時，象數也就可以成為一套經世致用之學的基礎。

至於內丹家，由於採取性命雙修的工夫路線，所以便將象數的運用納入到命修的次第中，以期從中調適上遂於性修果境，漸漸回返到超象數的先天層次來。所以，內丹家雖然在終極目標上，總是強調超象數的先天境界，但在具體的工夫修煉上，卻非常著重命修中的象數運用。反過來，儒家的終極目標原是最強調要將永 普遍帶入時空分殊中，照理說他們應該是要更積極地去推擴象數之學，以此來保障其性理之學的具體性和外王處，但他們卻反而常常排斥否定象數之學，而令杭辛齋有「落入禪說而不自知」的質疑。或許後來理學家所排斥的，只是漢代那種休咎意味濃厚的數術系統（此時的象數有重新回歸巫術化的傾向），而不必反對《易傳》中的象數義。至於杭辛齋所提及的外丹爐火，則又常常陷泥在象數火候的機械對應中，而失去其靈活彈性和超越性了⁷。

漢代的數術對應系統儘管可能有其需要被掃落批判處，但也可能有其合理處

⁶ [清] 杭辛齋：《學易筆談·象義一得》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋易經集成》，第137冊，頁149。

⁷ 另外，胡渭批判煉丹火候，將三百八十四爻和三百六十日比較的作法是不類的比附：「《易》本無預於煉丹，而今世言火候者，因以三百八十四爻為一周天，以一爻直一日，而爻多日少，終不相合，其妄可知。」參見：[清] 胡渭：《易圖明辨》（臺北：廣文書局，1971年），卷3，頁130。

有待澄清，況且漢代的數術對應系統並不完全等於《易傳》的象數義，它乃是商周那種象數的原初義（即主要是吉凶禍福的卜筮義）、和《易傳》那種宇宙生成論下的理序義之統合發展。象、數在《易傳》中，乃是對陰陽兩儀所開顯的天地場域中之吉凶禍福、變化交錯，給出一種較恰當的安頓和合理化的理序，但它並非要像漢代那樣用一張天羅地網的圖式系統，硬生生地將「不易與變易」辨證下的「常中之變、變中之常」的複雜現象，給網羅在封閉的對應系統圖式中。這也就是，為何象數所形成的對應系統結構，當它機械式地運用在變化萬端的天地現象時，精微處，就可能顯示出掛一漏萬之病⁸。而且，《易傳》那種以道德來真定，甚至超越吉凶悔吝的性理精神，也漸漸在漢代的數術系統中失去了。

然而，宋代圖書象數《易》學其實是和漢代象數學有很根本的差異在，甚至也和商巫、周巫的象、數卜筮有其根本的不同；這根本的不同就在超出象數之外的「先天」、「環中」、「無極而太極」之學。這也就是影響宋代圖書《易》學興起的根本精神所在，畫前之《易》的探究上，即有關「先天心法」的根源追溯。對於這點，看看影響宋代先天學極深的邵雍（1011-1077），以及擁護先天學的大儒朱熹（1130-1200），就能約略有所明白。

邵雍言簡意賅地指出：「先天圖中，環中也。」⁹「先天學，心法也。故圖皆從中起，萬化萬事生乎心也。」¹⁰

朱熹更申論其說：

據邵氏說，先天者伏羲所畫之《易》也，後天者文王所演之《易》也。伏羲之《易》，初無文字，只有一圖以寓其象數，而天地萬物之理、陰陽始終之變具焉。文王之《易》即今之《周易》，而孔子所為作傳者是也。孔子……推本伏羲作《易》畫卦之所由，則學者必將誤認文王所演之《易》便為伏羲始畫之《易》，只從中半說起，不識向上根原矣。¹¹

可見，宋代所興起的圖書《易》學，背後實帶有一種尋求根源的精神。當它表現在《易》學史上，就成了一股尋求孔子、文王之前，甚至周巫、商巫之前那個

⁸ 關於這一點，可以從沈括對象數落入「膠於定法」之反省，即可見一斑。〔宋〕沈括：〈象數〉，《夢溪筆談》（臺北：世界書局，1978年），頁315。

⁹ 〔宋〕邵雍：《皇極經世》，卷12之下，收入《正統道藏·太玄部》（臺北：新文豐出版公司，1977年），第39冊，「貴字號」，頁458。

¹⁰ 同前註。

¹¹ 〔宋〕朱熹〈答袁機仲書·來教疑先天後天之說〉，《朱子大全》（臺北：臺灣中華書局，1970年），冊4，卷38，頁5。

「超越文字」的神聖時代、神聖代表人物——即神話傳說時代中的伏羲（未畫之前）。為何要溯源於伏羲未畫之前呢？因為伏羲代表的是一種英雄神話的起源，祂代表著進入文明秩序的分水嶺；而在這個屬分別性的歷史文明秩序之前，乃是一種太極未分的混沌神話世界（原始樂園）、神話時間（超越歷史與時間）中的神聖心靈（超越分別的混沌）¹²。「伏羲未畫之前」，正代表中國人心中根源又完滿的原鄉式、原型式心靈之象徵，亦正是那個先天未畫前、中空又混沌的「○」。這個「○」，勉強用語言文字來表示正是所謂的「環中」、「一」、「太極」（無極），也就是那個無分別、超吉凶禍福的心靈狀態——「本心」、「神」。而這個環中、太極、一、本心、神……等，之所以名之為「先天」，正因為它是「太一未分爲兩儀」、「太極未分爲天地」前的和諧境界，所以，也超越了吉凶禍福的分別與執取。

要特別注意，宋代內丹圖書學的第一義，雖是有關太極環中的追溯和掘微，但內丹家並不否定天地層次的陰陽之學，反而積極地將陰陽兩儀、四象、八卦等天地層次中的宇宙變動規律，給予象數性的建構、演繹和運用。事實上，宋代內丹圖書《易》學乃將太極和天地這兩層存有論的境界給統合起來，並不認為兩者是絕對衝突之事。雖然，一開始兩者的存有論區分也是必要的，太極是不生滅不變動的「道」之層次，天地是會生滅變化之「物」的層次。如邵雍言：

以天地生萬物，則以萬物爲萬物。以道生天地，則天地亦萬物也。……
《易》之數，窮天地終始。或曰：「天地亦有終始乎？」曰：「既有消長，豈無終始，天地雖大，是亦形器，乃二物也。」¹³

又如內丹《易》學家俞琰指出的：

邵康節《皇極經世書》云：「《先天圖》者，環中也。」愚謂人之一身，即先天圖也。心居人身之中，猶太極在《先天圖》之中。朱紫陽謂中間空處是也。圖自復而始，至坤而終。終始相連如環，故謂之環。環中者，六十四卦環於其外，而太極居其中也。在《易》爲太極，在人爲心，人之心

¹² 關於伏羲的文化英雄之地位、意義，與所謂伏羲未畫前的神話意義，還有二者在形上學意義上可能具有的存有論區分，以及它們和象數與超象數的關係，請參見拙作：〈易緯《乾鑿度》《乾坤鑿度》的「先天學」與「後天學」：以神話爲角度來詮釋易緯的道論、數術與聖人觀〉，《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43-76。

¹³ 邵雍：《皇極經世》，卷12之下，頁453-460。

爲太極，則可以語道矣。¹⁴

這種統合太極之境與天地之境的觀念和作法，表現在圖書象數的象徵圖式上，就成了將陰陽兩儀、四象、八卦等象與數，鋪陳在中央環中之外。在此，筆者想要說的無非是，內丹圖書《易》學既同時保有其原創性的太極先天環中之學（且認爲此是《易》之根源本義、甚至超越了《易》），又同時在某種意義下肯定這個即陰即陽的眼前實存世界——天地。並且認爲這個天地現象世界的運行結構和變化規律，是可以透過「象」、「數」來展示的。然而，當太極與天地被統合在同一個象數圖式時，原來那個根源義的先天太極之「○」，此時卻似乎消失不見了，只成了若有似無的「中空之環」，真正在圖示上顯題化的，反而是環外的兩儀、四象、八卦、六十四卦之變化。此事頗耐人尋味，表面上看，宋代圖書《易》學真正顯題而惹人眼目的，反倒是象數之學的展示過程；其先天環中之學的第一義，反而有被遺忘和誤解之嫌。此結果或許並不令人太感意外而不可解，因爲太極環中之「○」，本來就超越陰陽變化、不著吉凶、難以言詮，嚴格講，頗有禪家以心印心的風姿和難爲外人說的表達困難，語言如此、圖像亦然。所以這個未畫之前、言語道斷的象徵之「○」，當它被兩儀、四象、八卦……等象數包圍，也就難逃隱沒之命運了。用西方哲人海德格對西方形上學的反省語氣說，當「存有」（約相應中國的道）展現爲「存有物的存有」時，人們總是將視域放在「存有物」（約相應中國的物），「存有」反倒是被遺忘了¹⁵；同樣地，「環中」展現爲「象數裏的環中」時，常造成「環中的遺忘」。

本文之企圖，是再度去發微那個超象數的環中。因爲，一來這本是先天學的第一原初義；二來，宋代的象數學已夠顯題化了，歷來學者的研究和鋪陳也大都集中在此，甚至頗有越俎代庖之勢。其實，早在宋、元之際就有道教內丹中人，在擔心先天環中之學遭受誤解和遺忘，例如俞琰《易外別傳》、李道純（約1290）《中和集》……等。筆者乃要呼應當時之空谷足音，畢竟這個聲音在象數洪流中已隱沒難辨，現代學者已難如是我聞了。

¹⁴ [宋] 俞琰：《易外別傳》，收入《正統道藏·太玄部》，第34冊，「若字號」，頁539。

¹⁵ 參見拙作〈海德格從存有學立場對科技的反省與拯救〉，《文明探索》21卷（2000年4月），頁77-124。

二、陳搏的象數學與超象數學之迷

前文曾經提過，宋代圖書象數學的興起，是在一個極其特殊的脈絡下產生的，而這個所謂極其特殊的脈絡，與道教內丹學密切相關。許多證據顯示，宋代這種特殊的象數哲學體系，其實和道教內丹有著很密切的關係。不管就理論的基礎上、或從歷史發生的源流上來看，後來的《河圖》、《洛書》、《先後天八卦圖》、《太極圖》……等等圖象，和其背後的形上預設，皆和內丹學的宇宙觀、修煉觀密不可分。簡單地說，內丹家的宇宙觀主要可區分為太極和天地兩個存有論層次，而內丹以太極為「先天」、天地為「後天」。並認為前者是永 的、超越生死的一體世界，後者是二元循環、有生有死的分別世界。然而若從「先天」到「後天」這種由上往下的「順生」講下來，它所成就的，大抵上是一套宇宙生成論的哲學系統，用後來盛行的圖式來看，這種宇宙生成論哲學系統大抵上可以用《上方大洞真元妙經圖》、《太極圖》、《河圖》、《洛書》一類來象徵表示；若從「後天」到「先天」這種由下往上的「逆成」講上去，它所成就的大抵上是一套工夫論的修養內煉系統，這可用陳搏的《無極圖》來象徵代表。

內丹家的根本關心是在於如何超克生死、如何有限而無限……這一類的生命實存課題，即有關工夫修煉的實踐課題，目的就是要由後天返回先天。內丹家認為逆返的工夫就在於走一條來時的「回頭路」，即「從先天順生到後天」的「來時路」，其實和「從後天逆返回先天」的「回頭路」，根本就是顛倒而相映的，內丹家顯然認為宇宙生成論和工夫實踐論，是一種詮釋的循環。故內丹家將《老子·四十二章》「道生一，一生二，二生三，三生萬物」¹⁶，和《莊子·天地》「性修反德，德至同於初，同乃虛，虛乃大」¹⁷，這一類的順生逆成之結構，總結為順之則生人生物、逆之則成仙成丹。總之，內丹家的宇宙論絕不是一套純粹理性構思的獨斷形上學系統，它實乃是一種實踐的形上學，其背後有實踐的工夫論作為基礎，甚至它只能透過工夫境界而被證成；另一方面說，內丹家的工夫論亦徹徹底底地預設了形上學，其境界則是證成此形上學之具有經驗的實在性。內丹家這種工夫論與形上學的一而二、二而一的關係，同時表現在它的圖像

¹⁶ 朱謙之：《老子釋譯》（臺北：里仁書局，1985年），頁174。

¹⁷ [清]郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1985年），頁424。

之學上，其中最具代表性的，並影響宋代先天《易》學最重要的案例，恐怕非陳搏莫屬了。為方便討論起見，可以先從陳搏在圖書《易》學的譜系上之關鍵地位，來談起：

朱震《漢上易傳》：

陳搏以《先天圖》傳放，放傳穆修，修傳李之才，之才傳邵雍。放以《河圖》、《洛書》傳李溉，溉傳許堅，堅傳范諤昌，諤昌傳劉牧。修以《太極圖》傳周敦頤，敦頤傳程頤、程顥。¹⁸

朱熹《周易本義》：

右伏羲四圖，其說皆出邵氏。蓋邵氏得之李之才挺之，挺之得之穆脩伯長，伯長得之華山希夷先生、陳搏圖南者，所謂先天之學也。¹⁹

黃宗炎《太極圖說辨》：

考河上公本圖名《無極圖》，魏伯陽得之以著《參同契》，鍾離權得之以授呂洞賓。洞賓後與陳圖南同隱華山，而以授陳，陳刻之華山石壁。陳又得《先天圖》于麻衣道者，皆以授种放。放以授穆修與僧壽涯。修以《先天圖》授李挺之，挺之以授邵天叟，天叟授子堯夫。修以《無極圖》授周子，周子又得「先天地」之偈于僧壽涯。²⁰

基本上，學者不管其立場是贊成先天學者、或極力反對先天學的人，大抵上，他們都要承認一項歷史可能，那就是宋代圖書象數之學確實是和道教內丹密切相關的。不管是將之歸於關鍵者陳搏（906-989）一身，或再上溯道教中之圖式，或上溯更早之《周易參同契》，如朱子所說的「伯陽《參同契》，恐希夷之學有些自其源流。……邵子發明《先天圖》，圖傳自希夷，希夷又自有所傳，蓋方士技術用以修煉，《參同契》所言是也」等等²¹。總之，其與道教內丹學的因緣是最具關鍵性的。雖然對於上述傳承的細節問題，當代學者仍有若干爭議在，但以下這種評斷，在沒有更有力的出土資料和反駁證據之前，基本上是頗為可能的平情之論：

陳搏的象數學開風氣之先，儘管有傳授方面的具體細節問題，但仍然不可

¹⁸ [宋]朱震：《漢上易傳》（上海：上海古籍出版社，1990年），頁5。

¹⁹ 朱熹：《周易本義》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋易經集成》，第28冊，頁27。

²⁰ [清]黃宗炎：《太極圖說辨》，見黃宗義撰，[清]黃百家纂輯，[清]全祖望編修，[清]王梓材校補：《增補宋元學案》（臺北：臺灣中華書局，1970年），第2冊，卷12《濂溪學案下》，頁13。

²¹ 朱熹：《周易參同契考異》（臺北：臺灣中華書局，1978年），頁2。

否認陳搏對北宋理學和象數家的重大影響。正如前述，邵雍確在闡發先天之學，劉牧確在《易數 隱圖》中發揮「《河圖》四十五數」、「《洛書》五十五數」的象數觀點，周敦頤也確曾傳有道教的《無極圖》即《太極圖》，這都是本證的事實。……宋代士大夫和理學家的象數學多受益于道教的象數學，並且有的象數圖式可確定得自陳搏，當無疑義。²²

另外，關於陳搏和宋初象數學的關係，在卿希泰先生（1928-）主編的《中國道教史》〈陳搏及其《易龍圖》等著述的象數體系、北宋道教對儒家士大夫和理學的影響〉、李遠國先生（1950-）〈陳搏易學思想探微〉……等文中，已有頗為中肯而公允的詳實考證。本文基本上贊成他們的考察觀點，也無力於考證的論題上多贊一辭²³，願把重點放在以下論題的探討上：

基本上，內丹家陳搏的重大影響，主要循著以下幾個方向來進行：其一是他的《先天圖》的圖式和觀念，影響後來邵雍的先、後天之學，以及後來的先天、後天八卦等。其二，傳說陳搏的《河圖》、《洛書》影響到後來劉牧（?-1064）的《易數 隱圖》。另一是他的《無極圖》影響到後來周敦頤（1017-1073）的

²² 卿希泰主編：《中國道教史》（第二卷）（臺北：中華道統出版社，1997年），頁766-767。

²³ 就文中所引用到的文獻問題，第一和第二兩份審查意見也都同時提到了，諸如能否證明都是陳搏作品，這一類屬於文獻考訂的問題。老實說，這幾乎是研究陳搏者都難以招架的問題，誠如綜合意見所說的：「陳搏是一困難的題目。」難在何處？筆者認為至少有兩大困苦：其一是斷簡殘篇的難，另一則是內丹修證理路的難。就第一難來說，具有道教史、內丹史、儒道交涉史知識的人都知道，陳搏作品的散佚是個眾所皆知的常識，而偏偏這個幾乎可斷定是內丹祖師關鍵者之一，且又影響宋初理學家頗深，甚至決定宋代先天圖書《易》學走向的陳搏，卻令人有文獻不足徵的難堪。或許這也是為何善於文獻考訂的蒙文通先生，在面對陳搏這麼重要的人物研究時，也只能間接地從「陳搏—張無夢—陳景元」的師承關係，由後二者的學問性格來逆推陳搏學之性格（筆者在文中曾對此有所討論和反省）。筆者雖激賞蒙先生的洞見，卻並不能滿足，因為這對陳搏學的內涵無法給予真正的論證效果。所以筆者主張應該儘可能地從散佚的斷簡中，整合之、詮釋之。我們可以直接地問「你如何確實證明這是陳搏的著作」、「你只是說這似乎是陳搏的作品」，來質疑一篇討論陳搏的論文，當然這樣的質疑既基礎又合理，但對陳搏這個特殊案例來說，恐怕不適宜以一杆考證，來打翻一條危脆的船。這樣說，當然不是不去嚴肅地檢證較為可信的文獻，事實上，本文所引用到的陳搏文獻，已是經過道教學者專家的基本考證（如卿希泰、李遠國等），筆者在這一部分是信任且贊同他們的成果。在沒有新資料可以否認它們，而又有學者已考訂它們極可能是陳搏作品時，筆者願意站在後方這一邊，儘可能地為殘破的陳搏畫譜增補一筆。換言之，面對陳搏這一研究空白，筆者認為目前當務之急是在於「立」，而不在於「破」。

《太極圖說》。但由於陳搏的作品大都已散佚，據李遠國的考證和意見，目前比較能確定是陳搏作品的文獻，主要有：《易龍圖序》、《正易心法注》、《觀空篇》、《廣慈禪院修瑞像記》、《河圖》、《洛書》、《先天圖》、《無極圖》、以及《道藏》、《道藏輯要》中所遺留到的語錄、註解和零星詩文等²⁴。

在正式進入陳搏思想、文獻的討論前，筆者想先從以下這個問題意識來切入：由於陳搏是個「開合天岸馬、奇異人中龍」的人物，其思想性格本來就有超歷史的傾向，因此陳搏這類內丹仙家人物（大約同時代的呂巖洞賓亦然）的生平歷史記載，也通常蒙上迷離的神話色彩。加上陳搏的作品大都散佚，因此，從後來他對邵雍、劉牧、周敦頤……等人的圖書《易》學的影響來看，表面上陳搏與象數的關係似乎是很顯題化的。這種流傳已久的觀點，其實是頗值得再進一步反省的，基本上本論就是要為此重新翻案。蒙文通先生（1894-1968）曾在一篇極重要而有見地的考證文章中，提出以下的重要觀察，事關重要，值得詳引如下，作為以下討論的焦點：

於是始知碧虛之學，源於希夷。昔人僅論濂溪、康節之學源於陳氏，劉牧《河圖》、《洛書》之學，亦出希夷，而皆以象數為學。……伊洛之學，得統於濂溪。而周子之書，僅《通書》、《太極》而已。重以邵氏、劉氏之傳，致後人每歎希夷之學，僅於象數、圖書焉爾。及讀碧虛之註，而後知伊洛所論者，碧虛書殆已有之。其異其同，頗可見學術蛻變演進之迹。其有道家言而宋儒未盡抉去，翻為理學之累者，亦可得而論。皆足見二程之學，於碧虛淵源之相關。依是以上探希夷之說，其端緒固若可尋，而象數、圖書者，將其餘事也。……此余於碧虛之書，益信伊洛淵源之有自，校其同異，而希夷之卓絕淵微，更有足驚者。蓋希夷、鴻濛、碧虛，皆懷博通浩瀚之學，而察理淵微，胥不可以方外少之。碧虛之〈自序〉曰：「若九丹八石，玉體金液，存真守元，思神歷藏，行氣鍊形，消災辟惡，

²⁴ 李遠國：〈陳搏易學思想探微〉，陳鼓應主編：《道家文化研究》第11輯（上海：上海古籍出版社，1998年），頁159-163。另外李遠國在其較早期的著作中，認為清人胡渭《易圖明辨》卷三所載的〈天地自然圖〉，實即陳搏的《太極圖》（參見李遠國：〈試論陳搏的宇宙生成論〉，《世界宗教研究》1985年第2期，頁49-51）。李先生還認為陳搏的宇宙生成論主要由《太極圖》、《先天圖》、《河圖》、《洛書》構成。不過，李先生在近著〈陳搏易學思想探微〉卻未見他提起所謂陳搏的《太極圖》一圖。筆者目前對胡渭所載的〈天地自然圖〉是否為陳搏所傳，暫時保留，如果學界可有更強的證據證明此係陳搏所傳的舊說，亦可樂觀其成。

治鬼養性，絕穀變化，厭固教戒，役使鬼魅，皆老子常所經歷救世之術，非至至者也。」則皆鄙而棄之。此正寇謙之、陸修靜之徒所有事，若為希夷之門所不道者。……觀於希夷、鴻濛受詔酬對之際，正其宗風所在。視林靈素輩之術，非能之而不言，殆有不肖為者。則已厭上來隋、唐之舊轍，而極深研幾於圖書象數，此又新舊道流之一大限也。呂東萊編《宋文鑑》，於希夷取《龍圖序》一篇，此正宋之道家，所以異於隋、唐符籙丹鼎之傳者，故東萊取之耳。就高道傳言之，劉海蟾正出於希夷，殆所謂南宗之祖，後乃易之以鐘、呂傳道無稽之說。……陳搏之事，若存若亡，而鐘、呂傳道之說大盛。……而前茅實為希夷，安有所謂鐘、呂者哉？此因究碧虛之書，有足以見之者。碧虛之書於篇端首附以葛次仲之《老子論》，以明孔、老之為一，此宜亦希夷以來之旨，亦周、邵所由入於儒家者也。……邵伯溫言：希夷始有大志，種放言其有皇帝王霸之學，皆足見其識量之奇偉，非徒枯槁山林者也。觀其流風所被，甄陶群傑，更足驗也。²⁵

從蒙先生上述的考察結論中，至少可得出以下幾個重要問題意識：(一)、陳搏有其更足驚者的卓絕淵微之學有待探溯，而且這個端緒若能被探尋發微，那麼以此觀之，則一般所以為的象數圖書之學，很可能只是餘事而不是陳搏學的第一義。(二)、蒙氏相信北宋理學的淵源實與內丹家陳搏有其關係，而且，蒙氏更進一步地指出，內丹道家的觀點可能並未全被宋儒給消化採納，其間仍有同有異。(三)、蒙氏一方面標正陳搏內丹學的宗風所在，以將其和隋、唐道教諸流派給區分開來；另一方面更以陳搏為內丹家之真正前茅，企圖以之取代鐘（應作鍾，下同）、呂傳道之無稽。(四)、希夷之學乃孔、老合一之說，因此他雖影響周、邵，但卻不礙後來周、邵之入於儒家；換言之，陳搏的三教合一思想，對後來宋、元、明內丹諸家的三教合一論傾向，具有開來之功。(五)、陳搏其人氣質不只偏於枯槁山林，且亦有王霸氣魄的面向，故頗能收拾豪傑，影響多方。

關於上述第二點理學淵源與道教內丹的關係，近年來隨著道教史研究的興起，已漸被證明，其對理學內部思想的影響，甚至頗有超過佛教的傾向；至於，理學的形上學、宇宙論格局確實和內丹家有其精微差異在，則有待進一步比較辨析。關於第三點有關內丹和隋、唐道教諸流的差異，早已成道教研究者的共識：

²⁵ 蒙文通：〈陳碧虛與陳搏學派〉，《古學甄微》（成都：巴蜀書社，1987年），頁373-376。

至於陳搏和鍾、呂到底何者為內丹大興的關鍵前茅？學界對蒙先生要為陳搏爭得應有之關鍵地位的考證之舉，本來應該是可以樂觀其成，但必得貶鍾、呂為無稽之說，則恐怕仍待商榷。第四點關於陳搏的三教合一思想，隨著《道藏》諸文獻、文物的整理解，也已經是可證明的定論了。至於第五點，經過學者對陳搏生平事跡、籍貫、詩文的考索，也頗為學者所津津樂道了。

蒙氏上述的諸多洞見，基本上，除了第一點似乎未被積極地正視和論證外，以及第二點有關理學和內丹（尤其形上學格局）的差異仍待更精細地辨微和比較外，還有第三點有關鍾、呂無稽說有待斟酌外，其餘皆已被研究到一定程度了。因此，本論試嘗將重心放在第一點的討論上，至於第二點問題則打算另闢專文來討論，至於第三點考證問題，則非本論所能置言。

蒙氏獨具慧眼地看出陳搏之學，除了一般所強調的象數學外，實有「更足驚者」。陳搏學的驚人之淵微到底是什麼呢？蒙文通乃是透過間接的方法來遙測其密意的，亦即蒙氏透過陳景元（碧虛子）的老師張無夢（鴻濛子），又張無夢的老師乃陳搏……等修煉師承的考據，推斷可以從張無夢、陳景元的學問精神來把握陳搏；而且蒙氏認為，假使能依是以上探希夷之說，其端緒固若可尋，而象數、圖書者，將其餘事也。何以能如此呢？因為據蒙氏文中的考辨，張無夢和陳景元的學問核心，主要根本不在象數，也不在利用象數系統之對應而來的命修，而是本於先秦老、莊的無為心性之修，因此其學的第一義根本就超出象數，如此上溯陳搏，乃可推測陳搏真正淵微之學很可能並不在象數。

蒙氏這樣的作法和結論，是頗有見地和貢獻的；雖然在方法上不免有些曲折和間接，不過在陳搏作品殘缺的條件限制下，還是可以得到同情的贊許而備為一說的。然而學界中人對陳搏學中的超象數義，並未給予足夠的顯題化討論，以致蒙氏此洞見有落入和光同塵之境。或許，這與蒙氏對陳搏的這個判斷，乃屬間接之推測有關，即蒙氏並未盡可能地在散佚的陳搏著作中，去更積極而直接地論證成其推斷。因此，為了彌補論證上的缺口，本論有必要整合陳搏的斷簡殘篇，在目前學界較能肯定和把握的文獻基礎上，看看是否能探得驪珠之光，以明陳搏思想本來面目之一二。

三、陳搏象數圖書學中的「超象數」之詮釋

一般認為《易龍圖序》是陳搏的象數學代表作，本文就先從它討論起。《易

龍圖序》開始於主要的〈天地未合之數〉一圖（參見附圖一）、〈天地已合之位〉一圖（附圖二）、〈天地生成之數〉的系列三圖（附圖三、四、五）。而這五個圖，不管在圖式上、隱含的觀念上，應該已足以涵蓋後來所謂的《河圖》、《洛書》²⁶。因此，本文將以《易龍圖序》的基本圖式和觀念，以及《無極圖》為主，然後配合陳搏其它作品來討論。由於，本論的重點鎖定在「先天環中」的超象數義之發微上，關於兩儀以下的其它象數圖式之細部展示，由於早期著作如《易數隱圖》等，以及近人論文中，已多所論陳，不待本論贅言。

陳搏的《易龍圖序》一類主要是就宇宙生成論而為言，而其《無極圖》一類主要是就工夫實踐論而為言。然而就如本文一再強調的，內丹家的宇宙論實蘊含工夫論的基礎在其中，而工夫論實也預設了宇宙論在其背後。對此，可以在以下這個頗為有趣的現象中得到一些啟發：亦即邵雍可能一方面承繼陳搏《易龍圖序》、《先天圖》一類宇宙生成的象數演繹思想，另外亦可能從中闡發先天「環中」的超象數之工夫境界義；而周敦頤則將陳搏《無極圖》的逆返工夫修煉圖，顛倒相映地轉化成宇宙生成論的《太極圖》。如此看來，有必要一起討論陳搏的《易龍圖序》和《無極圖》，因為它們彼此間有其層次互補、順序顛倒卻相映的詮釋循環在，以下將依次析論之。

基本上，陳搏的《易龍圖序》中的圖式，主要和後來所謂《河圖》、《洛書》有關，而《易龍圖序》中的短序文則是對圖式「略述其梗概」。儘管其圖式、其序文突出地表現出象數學的色彩，但筆者仍然要強調，其內亦隱含了超越象數的「太極之中」的思想在其中，只是有待詮釋罷了。本論正是想掘隱發微，以限定象數層次在內丹思想中的運用分際。

《易龍圖序》中的宇宙生成論，主要在於透過象數來呈現太極生兩儀之後（亦即先天已落入後天），其中所展現出來的結構和歷程。用序文自身的語言來說，當「本合」的先天太極混沌一元被鑿破，而進入到「未合」的天地之即陰即陽的後天時，其中之結構和歷程，才真正涉入了陰陽、象、形、數……等具體性

²⁶ 卿希泰主編：《中國道教史》（第二卷）：「據說陳搏傳有道教《先天圖》，朱熹認為《龍圖》圖書四即《先天八卦圖》，考《宋元學案》卷一十〈百源學案〉載有《先天八卦方位圖》，與朱說一致……有一點可以肯定，即陳搏的《龍圖》（圖四、圖五）是宋人所謂『先天八卦』、『後天八卦』的根據之一。」（頁745-746）另外，李遠國：〈試論陳搏的宇宙生成論〉亦指出：「據宋人雷思齊《易圖通變·河圖遺論》考證，現存傳世的《河圖》、《洛書》係陳搏《易龍圖》二十一幅圖中的二種。」（頁49）

層次之生成。換言之，象、數的產生必得在陰陽的相即辯證之兩儀產生後，才能隨之展現其物理性的秩序舖陳，這也就是為何《易龍圖序》能以象數來表現宇宙生成論的主要理由。就這一點而言，《易龍圖序》顯然是也遙承了《易傳》本身的說法：

況夫天之垂象，的如貫珠，少有差，則不成次序矣。故自一至于盈萬，皆累然如係之於縷也。且若龍圖便合，則聖人不得見其象。所以天意先未合而其形其象，聖人觀象而明其用。是龍圖者，天散而示之，伏羲合而用之，仲尼默而形之。始龍圖之未合也，惟五十五數……²⁷

顯然，「龍圖本合」（無分）則復歸於「太極」，即「後天」已返「先天」，陰陽兩儀已復歸一元之神，此「神」乃妙圓運用而無方，故曰「不得見其象」。只有當太極圓神破為兩儀之後天時，進到「龍圖之未合」、「天意未合其形其象」（已分）時，從此才能「觀象而明其用」，也才有所謂五十又五的天地之數²⁸。陳搏正是站在這樣的層次上，用陰陽（五行）、象數來展示：兩儀生四象、四象生八卦的宇宙生成結構和秩序。又陳搏是採用三個分解步驟、五個分解圖式來象徵。這三個分解步驟：一是〈天地未合之數〉圖、二是〈天地已合之位〉圖、三是〈天地生成之數〉系列三圖。而觀目前的《易龍圖序》之文獻記載，則似乎只有對第一步驟〈天地未合之數〉圖、第二步驟〈天地已合之位〉圖的文字解釋：

²⁷ 本文所引用的《易龍圖序》，採用明代張理《易象圖說》所收錄的版本，而沒有採用更早呂東萊《宋文鑑》卷第八十五所錄之版本，主要原因是，兩者在序文的內容上幾乎相同，但張版附有圖式，目前手邊所見之呂版則未附圖式，而本文在討論上需要參酌圖式，所以在版本上採用圖文並茂的張理版。參見〔明〕張理：《易象圖說內篇》，卷上，收入《正統道藏·洞真部》，第4冊，「雲字號」，頁803。另參見呂東萊《宋文鑑》，（臺北：臺灣商務印書館，1968年），卷85，頁1144。

²⁸ 特別值得注意的是，上述《易龍圖序》中的第一段序文之「本合」和「未合」，筆者以爲根據其文脈來看，前者應是就未有天地之象前的「太極無分」之合一狀態，至於後者則是太極之一分而爲二，即太極分而未合之後，才有天地五十五之數也。至於太極分爲天地之後，才正式進入《易龍圖》的三個圖序，此即〈天地未合之數〉、〈天地已合之位〉、〈天地生成之數〉。而這個屬於天地層次的「未合」和「已合」，其中的「合」，確實如第三位匿名審查者所說的，這個「合」則是指交合，而龍圖第一步驟是天上地下，第二步驟是天地交合，第三步驟是天地生成萬物。換言之，審查者極細緻地注意到且將重點放在：天地之象已形成之後的「未合」和「已合」，而筆者因是在發微陳搏的太極超象數學，故除了贊同後天層次的「合」是指天地之「交合」外，要特別強調先天層次的「合」，則是指太極未分之合一。可見，「合」在陳搏《易龍圖序》很可能有兩個意涵，一是先天層次的「合一」，二是後天層次的「交合」。

始龍圖之未合也，惟五十五數，上二十五，天數也，中貫三、五、九、外包之十五，盡天三、天五、天九并十五之位。後形一、六無位（《注》：「上位去一，下位去六。」），又顯二十四之爲用也。茲所謂「天垂象」矣。下三十，地數也，亦分五位（《注》：「五位言四方、中央也。」），皆明五之用也（《注》：「上位形五，下位形六。」）。十分而爲六（《注》：「五位六五三十數也。」），形地之象焉（《注》：「坤用六也。」）。六分而成四象（《注》：「成七、九、八、六之象。」），地六不配（《注》：「謂中央六也，一分在南邊六，幾少陽七；二分在東邊六，幾少陰八；三分在西邊六，幾老陽九；惟在北邊六，便成老陽數，更無外數添也。」）。在上則一不配，形二十四；在下則六不用，亦形二十四（《注》：「上位中心去其一，見二十四；下位中去其六，亦見二十四；以歲三百六旬周于二十四氣也，故陰陽進退皆用二十四。」）。²⁹

以上文獻就是對〈天地未合之數〉圖的細部說明。以下文獻則是對〈天地已合之位〉圖的說明：

後既合也，天一居上，爲道之宗；地六居下，爲器之本（《注》：「一六上下覆載之中，運四十九之數，爲造化之用也。」）。（天）三輪地二、地四爲之用（《注》：「此更明九、六之用。謂天三統地二、地四，幾數四十，是謂『大衍之數五十，其用四十九』也。」），三若在陽，則避孤陰；在陰，則避寡陽（《注》：「成八卦者，三位也。謂一、三、五之三位，二與四只兩位，兩位則不成卦體。是無中正，不爲用也。二與四在陽則爲孤陰，四、二是也；在陰則爲寡陽，七、九是也。三皆不處之，若避之也。」）。大矣哉！龍圖之變，歧分萬途，今略述其梗概焉。³⁰

爲何《易龍圖序》只有對〈天地未合之數〉圖、〈天地已合之位〉圖兩步驟，加以文獻解釋，卻未對第三步驟〈天地生成之數〉系列的圖三、四、五加以說明？此事雖已難能確知，但可以做以下的合理推論：即在圖一、圖二中，它已將陰陽兩儀（即黑點和白點）、四象、生數、成數、八卦、甚至「不用之一」和「環中之土」……等等，用較靜態的方式將之或隱或顯地象徵出來。此是天地變化的基

²⁹ 張理：《易象圖說內篇》，頁 803。另參見《宋文鑑》，頁 1144。另外上文引述到《易龍圖序》時，其括弧內所加之注，皆參採自卿希泰《中國道教史》（第二卷），頁 737-739。

³⁰ 張理：《易象圖說內篇》，頁 803-804。另參見《宋文鑑》，頁 1144。

本結構，而《易龍圖序》正是對此要言不煩地「略述其梗概」，而由此「梗概」便能順之則生天生地；換言之，順此〈天地未合之數〉圖一和〈天地已合之位〉圖二來延展下去，〈天地生成之數〉一系列的圖三、圖四、圖五，便自然一一而出，此或許即是《易龍圖序》末尾結語的語意：「大矣哉！龍圖之變，歧分萬途。」事實上，〈天地生成之數〉的圖三、圖四、圖五，確實是從圖一、圖二演繹而來。值得注意的是，圖三和圖五就是後來所謂的《河圖》和《洛書》³¹，而圖四和圖五則與後來的《文王後天八卦圖》、《伏羲先天八卦圖》密切相關。

由上，約略可看出，陳搏此處的圖式，其實包含統合了：諸如《易傳》與漢代《易緯乾鑿度》等等有關象數、甚至超象數的思想，（如「不用之一」）：

「大行之數五十，其用四十有九，……天數五，地數五，五位相得而各有合。天數二十有五，地數三十。凡天地之數五十有五，此所以成變化而行鬼神。……天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十。……易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶。³²

陽動而進，陰動而退。陽以七，陰以八為象。《易》一陰一陽，合而為十五，之謂道。陽變七之九；陰變八之六，亦合於十五，則象變之數若一。陽動而進，變七之九；象其氣之息也。陰動而退，變八之六，象其氣之消也。故太一取其數，以行九宮，四正四維，皆合於十五。³³

另外，清代學者如胡渭（1633-1714）《易圖明辨》等，亦注意到宋代的所謂《河圖》、《洛書》，實與漢代的《五行之數生成圖》、《太乙下行九宮圖》有關³⁴。而且很有可能如當代學者所指出的：

³¹ 對此，古來學者就一直有針峰相對的爭議，即反過來以圖三（十數）為《洛書》、圖五（九數）為《河圖》，而且此說亦可找到有力的證據，對此可參見冷德熙〈河洛之學源流略記〉一文，該文收入《中國文化》（香港：中華書局，1991年），第5期，頁138-148。本文目前對此兩種立場的優劣，尚無力辨別，故採取保留的中立點，因為本文的核心論點在於「環中」，故不論採取以上那一種，皆無礙於本論的討論。然行文中採取朱熹、蔡元定《易學啓蒙》之觀點，是為了行文方便。

³² [魏]王弼、韓康伯注，[唐]孔穎達正義：《周易注疏》（臺北：藝文印書館，1982年影印清嘉慶二十年〔1815〕江西府學刊《十三經注疏附校勘記》本），卷7〈繫辭〉，頁20a-29a，總頁152-157。

³³ 《易緯乾鑿度》，卷下，安居香山、中村璋八輯：《緯書集成·上》（石家莊：河北人民出版社，1994年），頁31-32。

³⁴ 胡渭：《易圖明辨》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋易經集成》，第145冊，頁23-31。

象數家根據陰陽五行生成數圖和太一九宮數圖結合八卦，而有所謂「先天八卦」和「後天八卦」之說；前者為宋人所樂道，後者則以《易乾鑿度》鄭玄《注》為代表，是根據的《易說卦》。³⁵

河洛九十數圖為五代陳搏所作，雖然先秦兩漢已有《河圖》、《洛書》的神話傳說，但並無實圖。蓋陳搏因漢代《太一九宮圖》、參以天文星圖作《河圖九數圖》，又另據揚雄《太玄圖》及鄭玄注《周易·繫辭》「天地之數五十有五」之自然數與方位作十數圖，稱為《洛書》。如果說《河圖》、《洛書》在先秦兩漢是神話因素，……到兩漢則純粹成為一種政治神話、文明神話。自陳搏之後，《河圖》、《洛書》作為河洛之學，成為象數《易》學的重要內容。³⁶

不管陳搏圖書思想的來源如何，它確實是融合了「象數」與「超象數」於一身，並且將其整合而以圖式的象徵形式來表現。其實，將存有論區分為太極先天與天地後天，這其實是道教內丹學的普遍共識，陳搏在此並非前無古人、亦非後無來者；倒是當陳搏將以前歷史存在過的象數蛛絲馬跡、以及隱含的超象數觀念，加以整合並以更圖像性的方式來啟發後人的理趣，以使複雜而抽象的文字說理，轉化為更具啟悟性的圖形象徵時，這就有其創造性之貢獻了。況且，就歷史發生的影響事實來看，陳搏確實是關鍵人物。

如前文提過的，在圖書象數學之圖式中，先天環中之義常隱而不顯，真正惹人眼目的，反而在於兩儀、四象、八卦……等象數之演繹，關此，從《易龍圖序》的圖一到圖五，就可以印證此論斷。結果，真正被學者大加注意的，反而常常是那一套象數演繹所展現出來的辯證性、有序性、對稱性……等天地理序：

《河圖》主左旋相生，《洛書》主右旋相克。……五行的相生相克，寓寄著天地間陰陽的消長變化。將《河圖》、《洛書》結合而看，就是一個由天地生成之數構成的陰陽消長、五行變化、萬物繁衍的宇宙生成模式。陳搏在這裏用數的形式來反映陰陽五行之說，這是一種象徵性的自然觀，其中揭示了天地、萬物中包含的奇偶性、對稱性和有序性……。³⁷

嚴格講，《河圖》、《洛書》很可能並非兩個層次，而是同個層次的一體兩面，

³⁵ 卿希泰主編：《中國道教史》（第二卷），頁745。

³⁶ 冷德熙：〈河洛之學源流略記〉，頁144。要澄清的是，冷德熙這裏以九數為《河圖》，十數為《洛書》，和本論行文所用有所不同，但本論並不反對之。

³⁷ 李遠國：〈陳搏易學思想探微〉，頁170-171。

皆是在「太極之一」已落入陰陽兩儀之後，爲了展示陰陽五行的生克辯證之結構，以及由之而形成的森羅萬象之現象秩序，所給予的靜態分解圖。這裏的意思是說，陳搏的〈天地未合之數〉圖、〈天地已合之位〉圖、〈天地生成之數〉圖，很可能是對同一個層次所做的細部歷程分解圖而已。亦即，它們所討論的皆是在兩儀分化後所形成的「天地」這個宇宙層次，只是它試圖將過程給予慢動作般的細部分解。真正層次的區分乃在於：那個從頭到尾皆沈默在環中的一圓「○」（超象數），和環外之種種演繹圖式（象數）。如果進一步將上述陳搏所傳的《河圖》、《洛書》，與他傳到邵雍手中的所謂《先天（四）圖》做一比較（即文末的附圖六、七、八、九），即同樣可以發現在《伏羲八卦方位圖》（附圖六）、《伏羲六十四卦方位圖》（附圖七）兩先天方位圖中的「太極環中」，幾乎完全被圈限而無形地隱默在八卦、六十四卦之中空；而在《伏羲八卦次序圖》（附圖八）、《伏羲六十四卦次序圖》（附圖九）兩先天次序圖中的「兩儀不分前之太極」，亦是不顯題化地被壓低在兩儀、四象、八卦、六十四卦之下（而只被標爲「太極」兩字）。但不管如何，這四個《先天圖》也同樣預設了「太極」和兩儀之後的「天地」之層次區分。其實，這四個《先天圖》的立言分際，是和《易龍圖序》中所含的《河圖》、《洛書》之立言分際相近而可相輔相成的，只是一個重點在「數」，另一重點在「象」：

在《河圖》、《洛書》中，用「數」顯示了陰陽消長五行生剋的學說。在

《先天圖》中，陳搏則用「象」構成了一個系統的宇宙生成圖式。³⁸

總而言之，陳搏一方面承續了《易傳》那種將早期吉凶卜筮中的象、數，給轉化爲一種「扮演著揭示天地陰陽、萬事萬物之呈現和秩序的宇宙論功能」；另一方面陳搏也本其內丹家的立場，將此象數之運用限定在兩儀已生之後的「天地」層次。然而具有三教合一論傾向，且一向對人間世有其通達圓融態度的陳搏，儘管對「天地」這個現象層次的世界之運行結構和理序，也積極給予了象、數方式的展示，但陳搏在終極立場上畢竟是個內丹修煉家，他真正嚮往的原鄉仍是「太極先天」的本體層次之境；因此，其對天地世界所做的象數展示，仍預設了太極的觀念在背後，而這個可道的「太極」二字，落在圖象裏，便成了不可道的「環中」之「○」。

筆者對陳搏《易龍圖序》的圖式和序文，給予先天環中學之掘微發隱，是否

³⁸ 李遠國：〈試論陳搏的宇宙生成論〉，頁 59。

屬於過度詮釋呢？還是純屬站在內丹家立場的一家之言呢？其實非道教內丹中人，也有人注意到此問題了，例如朱子《易學啓蒙》中，也提到過類似的問題：

然則聖人之則之也。奈何？曰：則《河圖》者虛其中……《河圖》之虛五與十者，太極也；奇數二十、耦數二十者，兩儀也；以一、二、三、四爲六、七、八、九者，四象也；析四方之合以爲乾、坤、離、坎，補四隅之空以爲兌、震、巽、艮者，八卦也。……曰《洛書》而虛其中，則亦太極也。奇耦各居二十，則亦兩儀也。³⁹

「○」太極者，象數未形，而其理已具之稱。形器已具，而其理無朕之目。在《河圖》、《洛書》皆虛中之象也。周子曰：「無極而太極。」邵子曰：「道爲太極。」又曰：「心爲太極。」此之謂也。⁴⁰

值得再略爲一說的是，先前曾提及《河圖》、《洛書》很可能與揚雄（53 B.C.-18 A.D.）《太玄·玄圖篇》「一與六共宗；二與七爲朋；三與八成友；四與九同道；五與五共守」，和《大戴禮記·明堂篇》：「明堂者，古之有也。凡九室：二九四、七五三、六一八。」……等有關，亦即後來的《河圖》、《洛書》可能與先前的幽宮、明堂之神聖建築有關。然而幽宮、明堂一類的神聖建築之所以神聖，乃是因爲它們皆是做爲一種符應宇宙秩序（如地「方」的九州對應著天「圓」的九野），甚至是爲了與神聖世界溝通的儀式之場。根據宗教、神話史學家伊利亞德（Mircea Eliade, 1907-1986）的觀點來看，將空間神聖化的觀念和建築，不僅是遍布世界各地的近現代前之古文明現象，最重要的是神聖建築表現出來的「中」（宇宙中軸）之形上觀念和建築現象⁴¹。而且，據伊利亞德的研究和觀察，「中」在觀念上代表著通向另一個永、神聖、混沌的根源世界之「開口」；而這種形上回歸的觀念之「中」表現在建築上則有「中凸」和「中凹」兩種⁴²。在中國，這種宇宙中心的觀點也同樣淵源流長而一脈相傳，只是在歷史的演變中，其呈現的媒介形式有所變形而已，例如：早期原始部落祭祀以神

³⁹ 朱熹：《易學啓蒙》，收入鄭萬耕主編《易學精華》（北京：北京出版社，1996年），下卷，頁2149。

⁴⁰ 同前註，頁2150。

⁴¹ 伊利亞德著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》（臺北：聯經出版事業公司，2000年），頁4-39。

⁴² 伊利亞德著，黃海鳴譯：〈神聖空間及世界之神聖化〉，《雄獅美術》第256、261期（1992年3、8月），頁111-120、頁88-99。

桿來做為溝通天地的神聖中心軸（中凸）⁴³，也表現在殷商時期的四合院式宮廟、亞形墓穴的建築中（中凹）⁴⁴，也明顯地呈現在漢代鏡像、壺罐、墓穴壁畫……等文物上的宇宙樹（建木）、宇宙山（崑崙山）、西王母等主題上⁴⁵。由此可見，從《河圖》、《洛書》和幽宮、明堂的神聖建築有關這個事實，也可以反映出《河圖》、《洛書》的「環中」重要性。

然而，單憑《易龍圖序》和《先天圖》本身來看，要將陳搏先天環中之學徹底地掘隱發微，還是難免給人一種說得過多的嫌疑。但如果叩緊陳搏內丹家的身分，再配合《無極圖》和《道藏》……等等其它文獻來論證，那麼，以上的詮釋很可能還是忠於內丹家陳搏之本懷的。在此，是進到陳搏的其它文獻中來補證的時候了。

在《無極圖》（附圖十）的立體縱貫圖中，可以清楚地看到，內丹家陳搏透過：得竅（開玄牝之門）築基、煉精化氣、煉氣化神等工夫時，其中過程涉及五氣朝元等具體工法步驟，總之，其根本目的不外是要使陰陽兩儀能夠合和為一，欲使原本「陰中之陽的坎」和「陽中之陰的離」兩後天氣狀態，能交媾合和而復歸先天一氣的太極之神的狀態，甚至由此再進一步地煉神還虛，使太極更歸無極。關於內丹家的具體工夫，各家各派的内容、次第精詳不一，但基本上在性命雙修的原則下，約略就是陳搏《無極圖》所展示的基本結構：築基——煉精化氣——煉氣化神——煉神還虛。而這樣的工夫架構，後來也幾乎成為宋、元、明、清內丹家（南宗、北宗、中宗、東宗、西宗）的共法。而做為唐末、五代、宋初人物的陳搏，其所處的時代正是道教內丹即將興盛的關鍵時刻，而陳搏和呂巖（洞賓）等人無疑是最關鍵的人物。因此，陳搏此一《無極圖》，在道教內丹史上本來就具其相當重要的價值。更何況，它後來影響到周濂溪的《太極圖》（附圖十一），而在儒、道交涉史上聲名大噪。

總之，陳搏本其一向具有將抽象思想給圖式具象化的創造才華，所以亦將內丹的修煉工夫歷程，給予圖式象徵化，而其「由下往上」的逆返工夫歷程，後來

⁴³ 蕭兵：〈神聖的桿柱：「中」字的由來〉，《中庸的文化省察》（武漢：湖北人民出版社，1997年），頁3-100。

⁴⁴ 艾蘭著，汪濤譯：〈商人的宇宙觀〉，《龜之謎-商代神話、祭祀、藝術和宇宙觀研究》（成都：四川人民出版社，1992年），頁81-123。

⁴⁵ 小南一郎著，孫昌武譯：〈西王母與七夕文化傳承〉，《中國的神話傳說與古小說》（北京：中華書局，1993年），頁57-128。

正被周濂溪給倒轉過來，而成爲「從上往下」順講下來的宇宙生成次序歷程。但正如本文前頭強調的，在道教內丹中，這兩個歷程本來就是同個結構的顛倒相映，換言之，兩個圖基本上可以看成是在同一個形式結構上，加上不同的方向強調和旁白註腳而已（以註明何者爲宇宙順生次第、何者爲工夫逆返次第）。所以從某個意義下講，陳搏的《無極圖》一圖，已同時隱含了周子《太極圖》的宇宙生成論在內，對此，內丹家中人是非常明白的。由於本文的目的既不是論述內丹家的形上學，也不是在討論內丹家的工夫論，因此對於這兩個深入的專題，只能輕點輒止⁴⁶。

陳搏《無極圖》中間的那個部分——〈取坎填離〉圖和〈五氣朝元〉圖，如果我們將其工夫逆反次序顛倒爲宇宙生成次序的話，那麼就成了周敦頤《太極圖說》中的「分陰分陽，兩儀立焉，陽變陰合，而生水火木金土，五氣順布，四時行焉」⁴⁷。換言之，如果將《無極圖》中間這兩個部分顛倒成宇宙生成論的語言，並將之以象、數的方式加以更細部的展示，那就成了陳搏在《先天（四）圖》和《易龍圖序》（《河圖》、《洛書》）中所呈現的圖式。然而，陳搏的《無極圖》畢竟是工夫逆反修煉圖，因此，那種象數世界的物理結構和次序，此時在陳搏看來，反而只是一般常人無所逃的「吉凶相生」之世界，甚至若極端地從太極這個本體角度來看，這個由陰陽辯證所形成的天地吉凶現象宇宙，是帶有其虛幻性的。誠如陳搏所言：

生數，謂一二三四五，陰陽之位也，天道也；成數，謂六七八九十，剛柔之德也，地道也。以剛柔成數，而運於陰陽生數之上，然後天地交感，吉凶應，而天下之事，無能逃於其間矣。⁴⁸

若今天地清明，陰陽不雜，則六子何在？六子不交，則品物何在？以是知人間萬事悉是假合陰陽一氣，但有虛幻，無有定實也。⁴⁹

陳搏上述一類的看法，其實是比較契近於佛教。事實上，內丹家是以陰陽來說明

⁴⁶ 關於內丹的存有論、形上學之內涵，筆者曾嘗試加以詮釋，參見拙作〈內丹家的「冥契存有論」之結構總論——「精、氣、神、虛」的道論與氣論〉，《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》，頁223-265。

⁴⁷ 黃宗義撰，黃百家纂輯，全祖望續修，王梓材校補：《增補宋元學案》，卷12〈濂溪學案下〉，頁2。

⁴⁸ [宋]希夷先生受并消息：《麻衣道者正易心法》，收入《藏外道書》（成都：巴蜀書社，1992年），第5冊，頁12。

⁴⁹ 同前註，頁6-7。

輪迴（時間）、以天地來對應三界（空間），所以這個由陰陽天地所成就的時空世界，也就成了夢幻泡影、無有定實，因為它們都只是由無形的一體之氣場，所暫時顯現的波、粒贅瘤現象⁵⁰。「波相」是由陰陽變易所形成的時間序列性，而「粒相」則是對於陰陽變易所形成的空間序列相，若更進一步的分別和執定，結果我們便以為有實體相的真實存在分布於時空中。其實，它們不過是無形、不可分割的先天氣場，暫時的緣起假名之呈現⁵¹。換言之，天地時空的存在，只是暫時幻現而本無實體自性的，所以其中的吉凶禍福，也是可以視之無自性而不加以執實的。

然而陳搏一類的內丹家，畢竟要先逃「天地」之幻以入「太極」之真。就道教內丹家而言，不管從宇宙論的根源，或就工夫所成就的最高境界，這兩者顯然都超越了兩儀、四象、五行、八卦……等等天地層次的象數結構，而且顯然就是那同一個「太極本無極、無極而太極」的先天境界，此境界亦正是宋代圖書之學所企求的「畫前之易」、「易之本義」，故《無極圖》象之以「○」，即《易龍圖序》中隱含著的「環中」。也是隱含在邵雍《伏羲八卦方位》、《伏羲六十四卦方位》圖一類的隱形之圓中——「○」。對於我們以上這種詮釋，前儒劉靜修在其〈記太極圖說後〉一文中，就注意到了：

然而周子、邵子之學，《先天》、《太極》之圖，雖不敢必其所傳之出於一，而其理則未嘗不一。而其理之出于《河圖》者，則又未嘗不一也。夫《河圖》之中宮，則《先天圖》之所謂「無極」，所謂「太極」，所謂「道與心」者也。《先天圖》之所謂「無極」，所謂「太極」，所謂「道與心」者，即《太極圖》之所謂「無極而太極」，所謂「太極本無極」，所謂「人之所以最靈」者也。《河圖》之東北，陽之二生數，統乎陰之二

⁵⁰ 梁乃崇：〈時間起於變易〉曾提及「波」是變動產生先後秩序的時間，而「粒子」則是空間的大小和位置。又指出：「就『時間是變動的先後秩序』的觀點來看，『陰陽即時間』。也可以說《易經》是中國古人處理時間的方法，用於占卜、為人算命，命運就是時間問題。」見梁乃崇：〈時間起於變易〉，《佛學與科學論文集》（臺北：佛光文化公司，1998年），頁313-314。

⁵¹ 這裏採用「無形之場」和「有形之相」來詮釋「太極」和「天地」，乃是啟發自F.卡普拉著，朱潤生譯：〈空與形〉，《物理學之道——近代物理學與東方神秘主義》（北京：北京出版社，1999年），頁191-208。有趣的是，他亦以東方的氣來對應理解量子力學中所提出的『場』。不過，他似乎未像內丹家區分先天氣和後天氣，所以他的氣場能否全然超越物質預設，則有待檢討。

成數，則《先天圖》之左方震一、離兌二、乾三者也。《先天圖》之左方震一、離兌二、乾三者，即《太極圖》之左方陽動者也；其兌、離之為陽中之陰，即陽動中之為陰靜之根者也。《河圖》之西南，陰之二生數，統乎陽之二成數，則《先天圖》之右方巽四、坎艮五、坤六者也，《先天圖》之右方巽四、坎艮五、坤六者，即《太極圖》之右方陰靜者也；其坎、艮之為陰中之動者，即陰靜中之為陽動之根者也。《河圖》之奇偶，即《先天》、《太極圖》之所謂陰陽。而凡陽皆乾，凡陰皆坤也。《河圖》、《先天》、《太極圖》之左方，皆離之象也，右方皆坎之象也。是以《河圖》水火居南北之極，《先天圖》坎離列左右之門，《太極圖》陽變陰合而即生水火也。⁵²

順著上述太極和天地的兩層區分之討論脈絡，在圖書《易》學上，還有一個問題值得我們注意和澄清的：一般約定俗成所通稱的《古太極圖》之圖式，是單指那由一黑一白的螺旋式纏繞之圓形圖式（附圖十二），也就是上述周敦頤《太極圖》圖像系列由上而下的第二個圖（附圖十三），此圖實乃是道家內丹中的〈水火匡廓〉圖的動態變形。然而，從內丹的存有論層次角度來看，一黑一白所顯示的正是太極已判分為二的陰陽辯證之象徵，它實在已不是未分判前的太極本身。可以說，當太極判分成陰陽辯證的宇宙天地之場域時，那個太極本身實已隱沒在一黑一白的圓形圖式之中心，而幾乎為人所遺忘。如此看來，一般古代所俗稱的《太極圖》（即圖十二），從內丹家的存有論區分之角度來說，實在並不適合稱之為太極。對於這一點，杭辛齋曾提出一個非常有洞見的批判性觀點，他強調：

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》，今北方俗呼此圖為《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《兩儀生四像、四像生八卦之圖》，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。⁵³

⁵² 黃宗義撰，黃百家纂輯，全祖望續修，王梓材校補：《增補宋元學案》，卷12〈濂溪學案下〉，頁9-10。

⁵³ 杭辛齋：《易楔》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋易經集成》，第147冊，頁17-18。

杭辛齋以上的辨微很契合於內丹家的觀點，它除了契印於陳搏的後天象數學和先天超象學的觀念區分，也可以在後來的內丹家圖式中，找到有力的印證，這裏可用後來內丹東派祖師陸西星的《金丹大旨圖》來做為例證。在《金丹大旨圖》中，真正屬於先天層次的，乃是《先天無極之圖》和《太極未分之圖》，至於後天層次的圖示，陸氏乃細分為《太極分陰陽之圖》（附圖十四）和《陰陽互藏之圖》（附圖十五）⁵⁴。由此可見，一般俗稱的《太極圖》實在已是陰陽已分之圖示，所以，雖然我們不必如杭辛齋所建議的，將之改名為《兩儀生四像、四像生八卦之圖》，但將之嚴格界定在後天層次、而相應其名於陸西星的《陰陽互藏之圖》，應該還算是一種必要的正名⁵⁵。

四、陳搏學的「超象數」與「象數」之統合

陳搏的《易龍圖序》象數學所隱含的超象數之環中，從《無極圖》一類圖示來象徵，就是太極一圓——「○」，而從哲學的文字觀念來說則是代表整全不分的「一」，而這個整全不分、一氣交融的先天氣狀態，就是內丹家所謂人未生前、超吉凶的「本來面目」。關於此，在《正易心法》陳搏註語，和散佚在《玉詮》的《道藏》遺文中，就將此內丹觀點給傳達的很明白了：

大衍之數五十，其用四十有九，掛一而不用。不用之義，學者徒知一為太極不動之數，而不知義實落處也。何則？一者，數之宗本也。凡物之理，

⁵⁴ [明]陸西星：《金丹大旨圖》，《方壺外史》（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1994年），頁555-566。

⁵⁵ 第一份審查者問筆者是否能同意將「一黑一白的螺旋式纏繞之圓形圖式」，還是隨俗地稱之為「太極圖」？對此，筆者也了解這是承襲千年的流行之見。但筆者之所以不避此忌，而主張它應該被澄清、甚至正名為類似陸西星所謂的「陰陽互藏之圖」，實在不是好標新異，而是在本文先天《易》學的討論脈絡下，自然要反省到的問題，換言之，這絕不只是涉及名稱的方便約定而已，從內丹學的角度來看，它關聯到伏羲未畫前的易之本義（即先天易）一課題。簡言之，內丹家會堅持太極和陰陽兩儀，一開始是該做出先天、後天的存有論區分；所以，以「一陰一陽之謂易」為易之本義，內丹家會認為這是「太極的遺忘」。而且，內丹家顯然也不會贊同直接地用「體用論」來統合太極與陰陽，因為這最多只能是果境之圓融，不該是修證回返的次第。否則內丹家、甚至整個宋、元圖書《易》學，不會也不必興起一股溯源本易的潮動。所以，站在內丹家的立場來看，稱之為「太極圖」是有問題的。不過，筆者要強調的是，若站在儒家的立場來看，稱其為「太極圖」也是有其理路的，因為儒家既然以「陰陽之易」為太極之用，則「即用見體」而名之為「太極圖」，也是合自家思路。可見，這個正名的問題，其實背後還涉及儒、道的形上學、存有論的差異問題，對此，則有待專文來討論。

無宗本則亂，有宗本焉則不當用，用則復亂矣。且如輪之運而中則止，……是知凡得一者，宗也，本也，主也，皆有不動之理。一苟動焉，則其餘錯亂，而不能有所施設者矣。⁵⁶

人無論賢愚，質不分高下，俱可復全元始，洞見本來。所以然者，童相未滴，一真浩然，玄牝一穴，妙氣回旋，三品光中，潛符太極，先天而生，後天而存，存存涵養，貫古徹今。⁵⁷

天地尚不能久，而況於人乎！……總不如守一太極之可久也。……而世人往往不能者，總壞於一點塵機，即是太極中一點動性。動而生陽，靜而生陰，生陰之靜，非真靜也，是動中舒緩處耳，亦動也，是以生生不息，變化萬殊，萬殊既成，吉凶出焉，聖人作《易》，所以指吉凶推變化，要之必以守貞為主，故《易》者戒動之書也。⁵⁸

由上文獻可知，陳搏區分出「一」和「四十九」兩層次，而且「一」乃是不動不用之「宗本」，「四十九」才是有動有用之「物理」。這裏所謂的「一」乃象徵不分之整體，即兩儀未生之前的本來一真，它雖是數之宗本，但本身卻不是數。至於「四十九」才是兩儀生化之後的生成用數，換言之，「四十九」才是象數層次，而「一」只能是超象數層次。故陳搏實又以「四十九」代表「天地」之象數，以「一」代表「太極」之超象數；而這個「四十九」的變化萬殊之天地景像，其產生正由於所謂「陰陽動靜相待相生」的「塵機」，順此而下，象數生矣、吉凶生矣。所以作為內丹家的陳搏，其超克吉凶的方式並不同於《易傳》那種以戒愼恐懼的敬德方式來安頓它，內丹家總認為釜底抽薪的辦法是完全超越吉凶產生的存有論結構，亦即超越陰陽兩儀的「辯證之動」，亦即入於無象數、無吉凶的太極之一。

因此，陳搏對《易》之本懷和「易」一觀念，給出了創造性的詮釋。他認為「《易》者戒動之書也」，其中之「動」乃是指「即陰即陽」的辯證活動，而「戒動」即是超越「陰陽兩儀」以入於「太極之一」，因為這樣才能真正貞定而超越吉凶。其實，陳搏這裏的「《易》者戒動之書」的「易」，正是「先天之易」、正是伏羲未畫前的「易」之本意，而不是「一陰一陽」的「後天易」。陳

⁵⁶ 希夷先生受并消息：《麻衣道者正易心法》，頁10。

⁵⁷ 《玉詮》，卷5〈陳真人〉，收入〔清〕彭文勤等纂輯，賀龍驤校勘：《道藏輯要》（臺北：新文豐出版公司，1977年），第12冊，頁9156。

⁵⁸ 《玉詮》，頁9155-9156。

搏正要我們從這個「何適皆是」、「無往不可」的「一陰一陽」之後天易道，來「辭外見意」、「看出活法」，以入於「太極之一」的伏羲未畫前之心地：

《易》之爲書，本於陰陽，萬物負陰而抱陽，何適而非陰陽也。是以在人惟其所入耳，文王、周公以庶類入，宣父以八物入，斯其上也；其後或以律度入，或以曆數入，或以僊道入。以此知易道無往而不可也。苟惟束於辭訓，則是犯法也，良由未得悟耳。果得悟焉，則辭外見意，而縱橫妙用，唯吾所欲，是爲活法也。故曰學《易》者，當於羲皇心地中馳騁，無於周、孔言語下拘攣。⁵⁹

可見，陳搏深知一般所說的易道，其實只是「陰陽變易」的後天易道（即顯即遮的相對運動），而真正的先天易道乃在於「太極不易」（動無動相的絕對之動）。以下試再看看陳搏是如何進一步談論此先天之「易」的：

(一)易無形埒，易變爲一，一變而爲七，七變而爲九，九者究也，復變而爲一……而返本也。⁶⁰

(二)易者，大易也。大易未見氣也。視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰「易」。易者，希微玄虛凝寂之稱也。及易變而爲一，一變而爲七，七變而爲九，九復變而爲一也。……謂之「易」者，知陰陽之根本，有在於是也，此說本於《沖虛真經》，是爲定論，學者盲然不悟，乃作變易之易，是「即」字言之，非宗旨之學也。⁶¹

(三)兩儀即太極也，太極即無極也。兩儀未判，鴻濛未開，上而日月未光，下而山川未奠，一氣交融，萬氣全具，故名「太極」，即吾身未生之前之面目。兩儀者，人身呼吸之氣也；鴻濛者，人身無想之會也。……運之則分爲四象，靜之則總歸太極。⁶²

首先，根據上述第(二)段文獻，可以明白地看到，陳搏認爲先天之易雖然是「陰陽的根本」，但它本身卻不落於陰陽，假使我們誤將先天易當作是陰陽，這就成了陳搏所指譏的「盲然不悟，乃作變易之易」。亦即，陳搏認爲這個徵結很可能是

⁵⁹ 希夷先生受并消息：《麻衣道者正易心法》，頁12-13。

⁶⁰ 同前註，頁12。

⁶¹ 同前註。要特別注意的是，陳搏此段話顯然與漢代緯書的神話形上學宇宙論觀點有關。而且陳搏此段文獻亦幾乎全同於《易緯乾鑿度》，卷下：「太易者，未見其氣。……視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰「易」也，易無形埒也。易變而爲一，一變而爲七，七變而爲九，九者氣變之究也，乃復變而爲一。」（頁29-30）

⁶² 《玉詮》，頁9155。

出在所謂：「是『即』字言之，非宗旨之學也。」爲什麼問題是出在所謂的「即」呢？這到底是何意？原來這也是在抨擊，若只就易字之表面意義而解其爲變易，將會失去「希微玄虛凝寂」的易之本義。

如果再將上述第(一)、(二)、(三)段文獻整體合看，並將之配合《無極圖》的話，就可以看出陳搏實區分出「易」、「一」和「七九之變」這三層次。其中的「七九之變」，實即兩儀所演生的變化歷程之象徵；而「一」正是所謂「返本」、所謂「兩儀未判、鴻濛未開」之「太極」；而「(大)易」正是「希微玄虛凝寂」的「無極」。以內丹家常用的「氣」一概念來區分此三者：「易」(無極)正是所謂「氣守藏在谷穴玄牝之中」而「未見其氣」。而「一」(太極)正是所謂「一氣交融、萬氣俱全」的「先天祖氣」。而「二」正是所謂「天地陰陽」、「人身呼吸」之「後天氣」。換言之，陳搏此處的「易」、「一」、「兩儀」的區別，也就是「虛」、「神」、「陰陽坎離二氣」的區分。所以陳搏在其工夫修煉的《無極圖》中，除了要「坎離和合」、「五氣朝元」與「煉氣還神」之外，還要進一步地「煉神」以「還虛」。

陳搏上述這種「道之三態」式的存有論結構（無極、太極、天地），乍看之下，似乎頗令人驚異而難解，但如果將之放在全世界的冥契主義脈絡來看，我認爲陳搏此說並不是唯一的，很可能可以找到許多相互印證的例子來⁶³。況且，若將之放在內丹家的論述脈絡來看，則契印陳搏之說者，比比皆是，幾乎可以說是內丹家之共法了，以下略舉數例，以證見一般：《悟真篇》：「道自虛無生一氣，便從一氣產陰陽，陰陽再合生三體，三體重生萬物昌。」⁶⁴《金丹大要總旨》曰：「精氣神……三物相感，順則成人，逆則成丹。何謂順？一生二，二生三，三生萬物；故虛化神、神化炁、炁化精，精化形，形乃成人。何謂逆？萬物含三，三歸二，二歸一；知此道者，怡神守形，養形煉精，煉精化炁，煉炁合神，煉神還虛，金丹乃成。」⁶⁵《性命圭旨》曰：「道生一，一生二，二生三，三生萬物，此所謂順去生人生物。今則形化精，精化氣，氣化神，神化虛，

⁶³ 拙作〈易緯《乾鑿度》《乾坤鑿度》的「先天學」與「後天學」：以神話的角度來詮釋易緯的道論、數術與聖人觀〉、〈內丹家的「冥契存有論」之結構總論——「精、氣、神、虛」系統下的道論與氣論〉，《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》，頁43-76、頁223-271。

⁶⁴ [宋]張伯端：《紫陽真人悟真篇注疏》，收入洪丕謨編：《道藏氣功要集》（上海：上海書店，1995年）上冊，頁138中。

⁶⁵ [宋]陳致虛：《金丹大要總旨·精氣神說》，收入彭文勤等纂輯，賀龍驥校勘：《道藏輯要》，第16冊，頁6988。

此所謂逆來成佛成仙。」⁶⁶《中和集·無一歌》：「道本虛無生太極，太極變而先有一。一分爲二、二生三，四象五行從此出。無一斯爲天地根，玄教一爲衆妙門。易自一中分造化，人心一上運經綸。天得一清地得寧，谷得以盈神得靈。……三五混一一返虛，返虛之後虛亦無。無無既無湛然寂……」⁶⁷

表面看來，強調陳搏學的超象數義似乎就和其象數學矛盾；而主張陳搏學的先天義是在太極之一、不在陰陽之二，是否就意味著要使陳搏完全地揚棄陰陽天地的世間性價值呢？其實不然，因爲上述的論述是一種分解式的說法，即，在工夫的過程中，兩儀天地是要被超越的，然一旦超越了陰陽，先後天的區分則又將被統一起來，即在此果境中，陰陽兩儀的天地之境亦可被本體性地轉化或方便性地肯定。或許這也就是陳搏在他那融合易道、內丹與佛理的有名文章〈觀空篇〉中，在批判了「頑空」、「性空」、消極地肯定「法空」之後，亦要同時積極地肯定「真空」和「不空」的原因：

其四曰「真空」，何也？知色不色，知空不空，於是真空一變而生真道，真道一變而生真神，真神一變而物無不備矣，是爲神仙者也。其五曰「不空」，何也？天者高且清矣，而有日月星辰焉，地者靜且寧也，而有山川草木焉，人者虛且無也，而爲仙焉。三者出虛而後成者也。一神變而千神形矣，一氣化而九氣和矣，故動者靜爲基，有者無爲本，斯亢龍回首之高真者也。⁶⁸

由上可知，不管陳搏在果境中對陰陽兩儀天地所給予的本體性轉化、或方便性的肯定，基本上，此時的陰陽皆已被太極給滲透了，此時的萬象分別乃是一種無分別的分別，是一種太極分殊的豐富。如此看來，儘管陳搏有對兩儀以後的天地給予象數式的展示，但陳搏此象數並不就等於漢人心目中的象數，因爲陳搏有其超象數的實存境界在背後，而漢儒之象數則幾乎全落在陰陽、吉凶的層次裏。因此，我們不得不特別強調陳搏學的超象數義，以及陳搏的象數圖書之展示，其實是本於「環中太極」而發用的。

⁶⁶ [明] 伊真人：《性命圭旨·順逆三關說》，收入蕭天石主編：《道藏精華·第一集之三》（臺北：自由出版社，1986年），頁69。

⁶⁷ [元] 李道純：〈無一歌〉，《中和集》，卷4，收入《正統道藏·洞真部》，第7冊，「光字號」，頁230-231。

⁶⁸ [五代] 陳搏：《道樞》，卷10〈觀空篇〉，收入《正統道藏·太玄部》，第35冊，「篤字號」，頁265。

五、結 論

以上關於陳搏的討論，基本上，是在做一種翻案文章的嘗試，因為，一般對陳搏的研究討論，主要是集中在《易龍圖序》上面的象數學，亦即將研究的重點放在陳搏對宇宙生成論所進行的天地象數圖式之展示。但本文除了正視陳搏在此一後天層次的象數學之貢獻外，更願強調陳搏以一個內丹祖師家的身分，其終極關懷必不脫離對先天學的嚮往與開發，所以筆者乃企圖從陳搏的《無極圖》和《道藏》所遺留的斷簡殘篇中，來整合陳搏有關先天環中、先天之易……等觀念所隱含的先天學。因為陳搏的先天學，乃是上承漢代易緯、《周易參同契》的先天學、下開宋初先天易學風氣之先的關鍵人物，因此，儻若我們無法一定程度地還原陳搏先天學的內涵，那麼，我們一則無法定位做為一個內丹家祖師身分的陳搏，再則我們要如何去說明陳搏對宋初先天易學的歷史影響。

另外，根據筆者的推測，陳搏對象數學的應用，主要是集中在透過象數圖式來演繹宇宙生成論，似乎並未將《周易參同契》那種數術系統的火候表達，運用到內丹的修煉中來。因為陳搏曾明白表示：

我向年入道，並未曾究心於升降水火之法，不過持定《心印經》存無存有四字。有無二字，包括陰陽兩個字。無者，太極未判之時，一點太虛靈氣，所謂視之不見、聽之不聞是也。這點靈氣貫入於心，則曰絳真，流入於牝，則曰牝靈；全在我心承受，不可增損，如何謂之增？增者，妄意坐玄、虛摹存想，使這點靈光漸染成墨，不見本來，總使立功行善也，不能補還先天真氣矣！損者，心本靜也，念以牽之，使心搖撼而不能成其真，腎本滋也，欲以耗之，使腎枯竭而不能廓其靈。所以說個存字以養之。有者，見外之三品也。內之三品，無形無色，唯有太虛一點真英所化。英者，竅之發。身之九竅，發為九英。九英之靈，上合九星，故又曰身中九靈。何不呼之？呼者，非呼其名，須時時呼護之。目欲常垂有元光也，鼻欲常按有陽光也，耳欲常閉有智光也，口欲常緘有慧光也，手欲常摩有真光也，足欲常斂有靜光也。如是九竅生於外三品，固於內，內固則外榮，故曰守有四字中，即有無量真訣，後人誤以有無作龍虎觀，淺鄙可笑，更且悞人。子等從此四字，細細做工夫去，一層進一層，自然絳真與牝靈相合，水火暗交，不要起爐作灶，自然真氣日凝，九光日現，可以長生，可

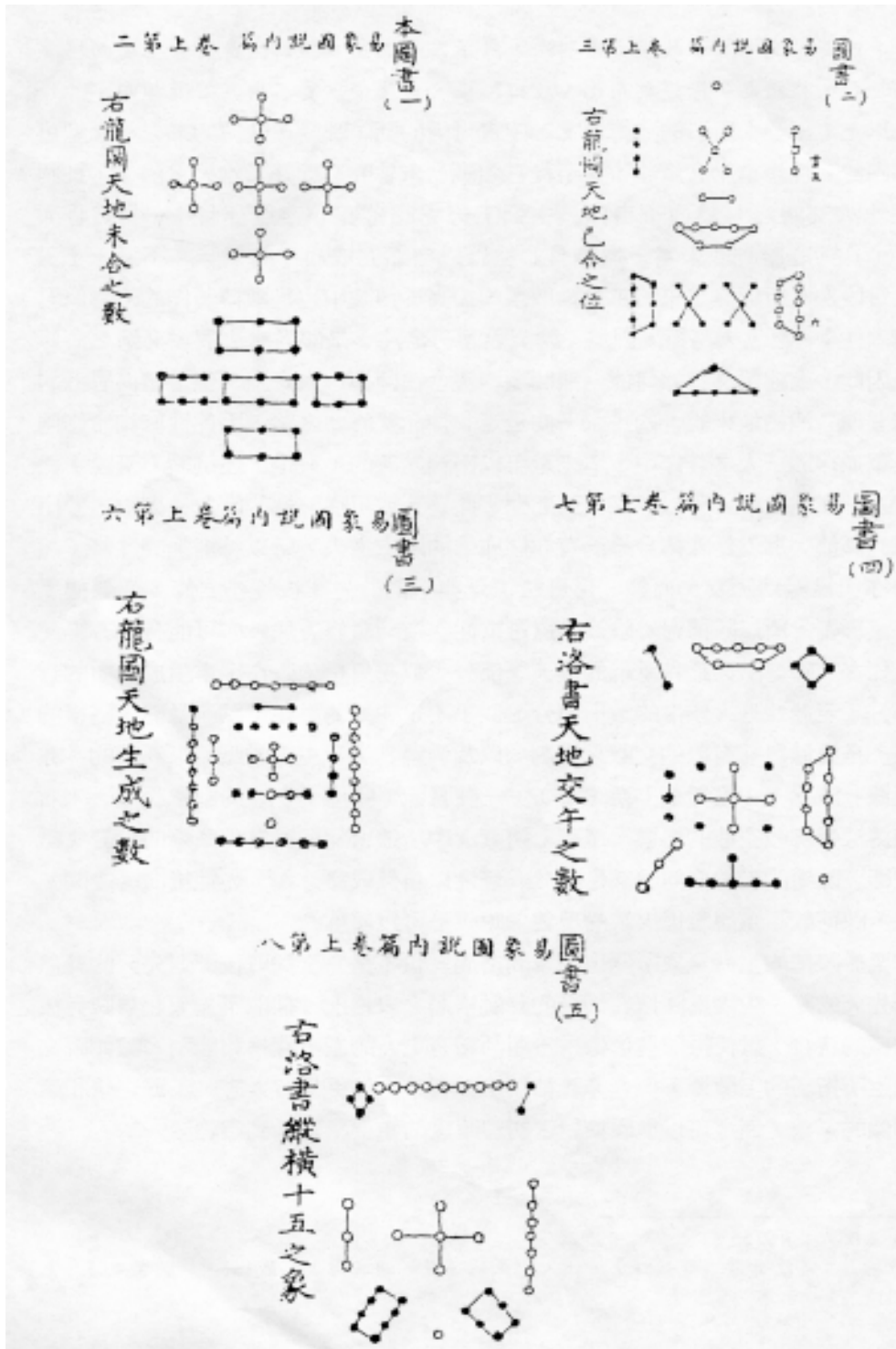
以濟世矣！……故修玄無別法，只須冥心太無，體認生身受命之處而培養之、扶植之、保護之而已，故曰歸根、曰復命，要不出冥心凝神四字。⁶⁹ 如果以上《玉詮》所引的陳搏佚文，確實可信的話，那麼，陳搏的工夫論類型可能偏向於「性修重於命修」，甚至從它強調「未曾究心於升降水火之法」，批判龍虎水火交媾之有為而不自然，主張工夫處應落在「存無存有」、「冥心太無」、「冥心凝神」來看，還帶有「性修以自然完成命」的氣味。不過，《玉詮》這段佚文所顯露出來的工夫論取徑，卻異於傳說中也是陳搏著作的《陰真君還丹歌注》⁷⁰之工夫路徑，因為《陰真君還丹歌注》是傾向水火龍虎交媾之命修法，因此，上述兩文獻如何能全無間隙地統合在陳搏一人身上，也是值得思考的一個問題。消極地來說，內丹家一向是走「性命雙修」之路，因此性修和命修兩種文獻並存於一人之著作中，本來是可以不相妨礙的，只是上述這段《玉詮》佚文有批判龍虎之事，所以才滋生此齟齬。此疑，或可從陳搏的師友往來中，得出暫時的調節，那就是陳搏身邊既有亦儒亦佛的麻衣道人，所以特別強調性修，然陳搏亦與呂巖為師友，而鍾、呂丹法正是典型的「先命後性」之修，或陳搏受鍾、呂影響，所以陳搏對《陰真君還丹歌注》這類命修方法，亦可能有其心得。

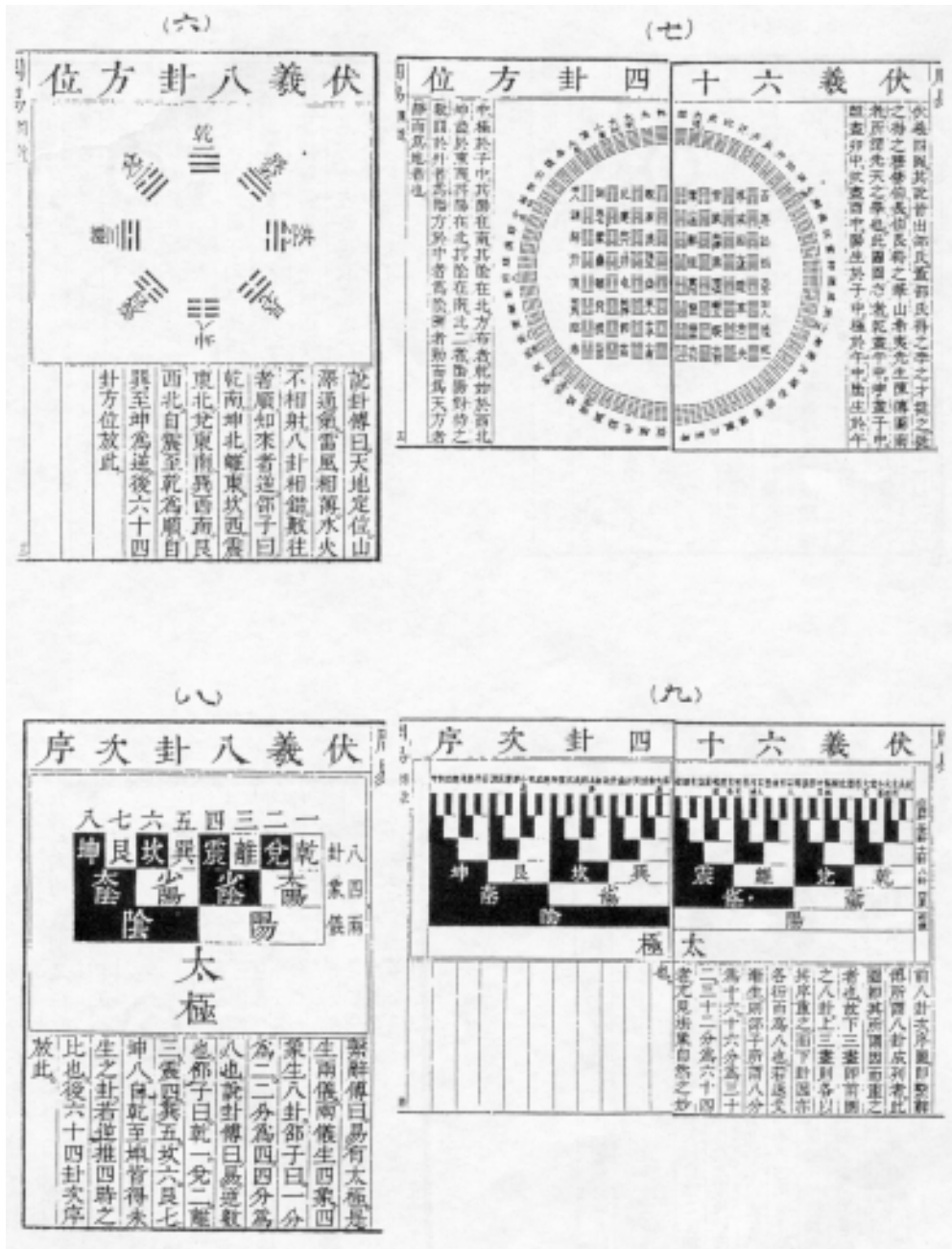
總之，陳搏所興趣和承繼的後天學部分，似乎只是象數在宇宙生成論中的哲學部分，至於煉丹火候中的數術部分，似乎不是陳搏的主要重點。當然，這樣的判斷，是根據目前有限的文獻來推測，以及透過其師承主線的脈絡來判斷的。亦即根據「陳搏——張無夢（鴻濛子）——陳景元（碧虛子）」的師承脈絡，來看與陳搏深受佛教空觀的影響，還有《道藏》中所遺留陳搏對有為命修的批評文獻來推斷，陳搏的工夫取向應該是在於「修性以自然成命」和「先性後命」之間。所以，陳搏較不重視數術火候的現象，應該是可以理解的。

至於陳搏的生命氣象所開出的學問格局，也不是完全採取後天返先天的純然回歸先天的路子，因為陳搏在最後的圓融格局之表達上，採取了先天超象數與後天象數的統合；這使得陳搏這個內丹祖師帶有更多的歷史性格和能耐，誠如蒙文通先生所指出的，陳搏不但「非徒枯槁山林者」，他更具有大志、王霸之學和甄陶群傑的氣象，而這可以從陳搏對宋初理學家的重要影響得到印證於一二。

⁶⁹ 《玉詮》，頁9155。

⁷⁰ 陳搏註：《陰真君還丹歌注》，收入《正統道藏·洞真部》，第4冊，「成字號」，頁221-225。





(十)

陳國南本圖 白下黑上

時代較舊 矣無意焉

鍊神還虛 取坎 玉泉 鍊精化氣 元化

陳國南本圖 白下黑上

時代較舊 矣無意焉

鍊神還虛 取坎 玉泉 鍊精化氣 元化

(十一)

周茂叔圖 白上黑下

元極圖 陰靜

神道成文 化生 大道居身 萬物

周茂叔圖 白上黑下

元極圖 陰靜

神道成文 化生 大道居身 萬物

(十二)

古太極圖

古太極圖

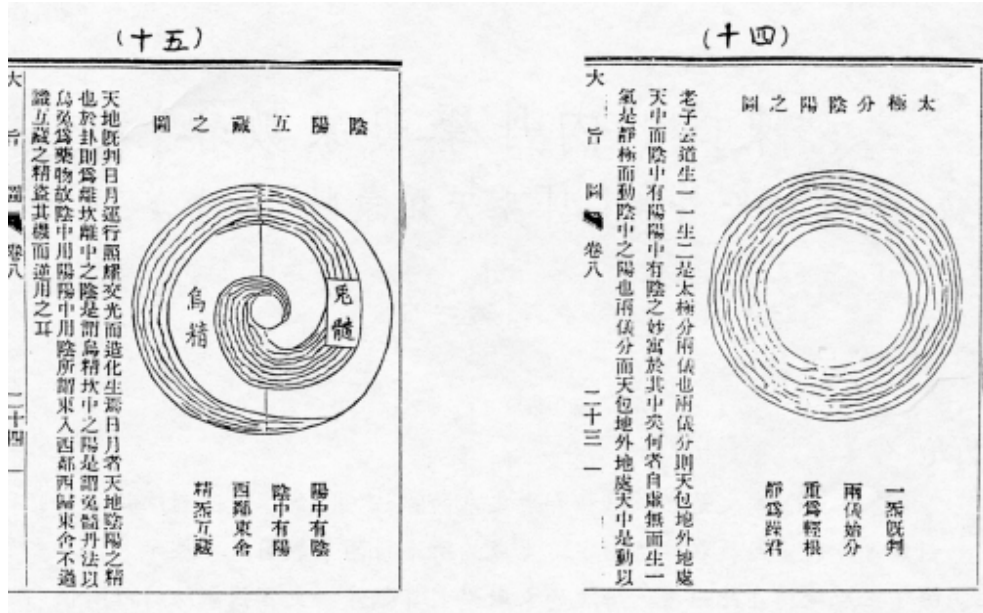
古太極圖

(十三)

三五至精兩圖而合為一圖

三五至精

三五至精



陳搏的內丹學與象數學 ——「後天象數」與「先天超象數」的統合——

賴錫三

基本上，本文是在做一種翻案文章的嘗試，因為，一般對陳搏的研究討論，是將重點放在陳搏對宇宙生成論所進行的象數圖式之展示。但本文除了正視陳搏在此一後天層次的象數學之貢獻外，更願強調陳搏以一個內丹祖師家的身分，其終極關懷必不脫離對先天學的嚮往與開發，所以乃企圖整合陳搏有關先天環中、先天之易……等觀念所隱含的先天學。另外，陳搏的生命氣象所開出的學問格局，也不是完全採取後天返先天的單純回歸超歷史的路子，因為陳搏在最後的圓融格局之表達上，採取了太極超象數與天地象數的統合，這使得陳搏這個內丹祖師帶有更多的歷史性格和能耐，陳搏不但非只是枯槁山林者，他更具有大志、王霸之學和甄陶群傑的氣象，這可以從他對宋初理學家的重要影響得到印證。

Chen Tuan's Inner Alchemy and Symbolic–mathematics

LAI Hsi-san

This paper contends with the commonplace view which asserts that the main point of Chen Tuans thinking is symbolic-mathematics. This view puts the emphasis on his figures featuring graphic display of cosmography. Although we do not deny the achievement of this *a posteriori* aspect, we prefer to emphasize his status as a master of inner alchemy. That is to say, Chen Tuans ultimate concern must be the turning towards and development of the *a priori* world (*xiantian*). This paper wants to compile all of his works and ideas, such as the *a priori* cycle and *a priori* change, and provides evidence of our proposition through interpretation. The intellectual frame that Chen developed to treat vital phenomena was not only a path of simple return to the super-human paradise (*a priori*) from the *a posteriori* world. To express the final state of perfection, his framework also synthesized a transcendental system (Transcendental Great Ultimate Semiotics) with the Formal Semiotics of Heaven and Earth. This feature gave the philosophy of this master of inner alchemy great historical character and resiliency. To sum up, Chen Tuan's style is not only to become a dry ascetic; he also puts forth a great and ambitious program of coming back to the human life-world from that eternity. So he joins in harmony the symbolic mathematics with trans-symbolic-mathematics, a fact which is further proved by the important influence he exerted on early Sung philosophy of principle.

Keywords: Chen Tuan *neidan* *houtian* *xiantian*
symbolic mathematics trans-symbolic-mathematics

