

曾传辉 著

元代参同学

——以俞琰、陈致虚为例



宗教文化出版社



世界宗教研究所文库

《周易参同契》自古被誉为“万古丹经王”，历代诠释者形成内丹说和外丹说两大派系，而以内丹说为主流，对后期丹道思想发展产生极大影响。

参同学作为一门相对独立的学问存在和发展着，但因其可观的隐语库和秘传术而成为举世闻名的奥秘学代表之一，作者耗费十余年时间，访寻宗教界、养生界和学术界的人士上百位，从他们所传授的口诀当中提取有价值的史料，破译出诸多内丹学的秘诀，既有重要的学术价值，也可供实修参证。

ISBN 7-80123-625-4



9 787801 236258 >

ISBN 7-80123-625-4/B · 227

定价：20.00 元

·中国社会科学院出版基金资助·

元代参同学

——以俞琰、陈致虚为例

曾传辉 著

宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

元代参同学/曾传辉 著. - 北京:宗教文化出版社,2004

ISBN 7-80123-625-4

I. 元… II. 曾… III. ①道教-中国-元代②周易参同契-研究 IV. B959.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)086462 号

元代参同学

曾传辉 著

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095221(编辑部)

责任编辑: 张秀秀

版式设计: 陶 静

印 刷: 北京秋豪印刷有限责任公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 850×1168 毫米 32 开本 10.6 印张 230 千字

2004 年 9 月第 1 版 2004 年 9 月第 1 次印刷

印 数: 1—3000

书 号: ISBN 7-80123-625-4/B·227

定 价: 20.00 元

序 一

《周易参同契》，自古就有“万古丹经王”的称号，历史上不论是外丹学家，还是内丹学家，都把它视作为“祖经”，在我国道教史上影响很大。《周易参同契》好用隐语，道教丹家又有师徒相承秘不外传的传统，使得这部古代典籍十分难读且有神秘性，可以说成了我国历来的一部“奇书”。为此，这部经书为历代学者所重视，历史上注家很多，各抒己见，莫衷一是。现代学术界则主要从科技史和道教史的角度进行了研究，如李约瑟、席文、陈国符、孟乃昌诸先生都取得了不少的成就。但仍然有许多问题的研究，须待深入。至于历代对《周易参同契》的注家思想，尤其是《周易参同契》思想在历史上的演变与发展，则研究得很少。这方面的工作更有待开发研讨。

曾传辉同志对《周易参同契》及其思想在历史上的发展颇感兴趣，自1997年考上我的博士研究生之后，即开始从事对《周易参同契》思想在历史上的演变与发展的研究，并把它作为博士论文研究的主要内容。当时我感到这一选题新颖，具有填补学术空白的意义，但又非常担心他能否在三、四年内完成这项艰巨的任务，结果经过他的努力，最后还是写出了这本著作，并得到论文答辩委员们的一致好评，初步完成了这一研究任务，亦充分表现了他勇于攻克

难关的学术创新精神。

作者经过自己的认真思考,首先在论文中提出了“参同学”的新概念。他把有关《周易参同契》及其思想在历史上的演变发展的研究,称之为“周易参同契学”,简称为“参同学”,把这一研究当作一个专门的学问来看待。我想这一提法是可以成立的。当前学术界有所谓“孔学”(孔子学)、“老学”(老子学)、庄学(庄子学)、墨学(墨子学)等等,把这些思想当作专门的学问来研究,那么,《周易参同契》在历史上亦具有重大的影响,历代又有不同的注家思想,为此提出“参同学”这一新概念确实也是有根据的。作者在论文中,根据历来“参同学”的思想实际,还概括出来了“参同学”的五大方面的主要内容,即仙性论、金丹论、顺道论、药火论和化升论等五论。这五个方面的思想,其实也就是道教仙学和内丹学的主要内容。所有这些思想,对于我们深入进行“参同学”的研究,皆是有着启发意义和重要的参考价值的。论文还着重探讨了元代的“参同学”,对其主要代表人物俞琰和陈致虚的“参同学”思想,作了较为系统而深入的论说,从横向来看,它是认识元代内丹学的重要切入点,从纵向来看,它是梳理参同学史的重要环节,为今后进一步研究“参同学”打下了一个较好的基础。

论文答辩结束之后,作者又花了数月时间对论文作了认真修改和充实补充,提高了论文的学术质量。此次能够正式出版,在学术界实是一件可喜的事,在此我写一个小序聊表祝贺。

许抗生

2004年6月10日于北京大学

序 二

《周易参同契》是最早的丹道理论著作,被誉为“万古丹经王”,唐以后大兴于世,诠注者与日俱增,形成内丹说和外丹说两大派系,而以内丹说为主流,对后期丹道思想发展产生极大影响。宋代大理学家朱熹晚年酷好《参同契》,著《周易参同契考异》,可知此书极具理论魅力。清代道士董德宁在《黄庭经发微》中说:“道书之古者,《道德》、《参同》、《黄庭》也”,可见此书在道教史上有崇高地位。近现代道教学大师陈撄宁对仙学丹法有精深研究和创新见解,并著《周易参同契讲义》,可知《参同契》作为经典作品,其思想的放射作用是贯通古今的。在浩瀚的道经之中,《道德经》和《南华经》是道家 and 道教共有的经典,历代注家众多,自不待言;若就纯粹宗教性质的道教经典而言,《周易参同契》的历代注解,其数量之多和影响之大,在诸道经中应数第一,遂形成道教经学史上一支重要流派。事实上它是作为一门相对独立的学问存在着和发展着。

但是《周易参同契》文字古奥难懂,多用形象比喻,用语玄妙,意涵深邃,留给后人以巨大的自由解读空间,故后世之丹道家各有领悟,见仁见智,众说纷纭。教外学者未能以身证道,更难消除对此书的隔膜疑惑之感,故朱熹曾慨叹学此书“不得其传,无下手处,不敢轻议”。我在八十年代初认真读过是书,且写过相关文章,当

时即感到参同学艰难,没有时间充分涵泳其中,故浅尝辄止,未能深入下去。可喜的是曾传辉博士能够不畏艰苦,迎难而上,从上世纪末攻读北大博士学位起,即专心于《参同契》和参同学史的研究,在广泛阅读的基础上,集中研讨元代的参同学,尤其对俞琰、陈致虚两位参同学大家的相关著作和思想,进行深入梳理,写出了水平较高和专业性很强的博士论文,得到同行专家的好评。如今,他又在博士论文的基础上,经过多次修改补充,形成一部学术专著——《元代参同学》,这是他多年心血的结晶,是非常值得珍重的。

我曾参加过曾博士的论文答辩,如今再读他修订后的书稿,认为此书有如下几个优点。

第一,重视文献资料的考证和对文本的准确把握,从而为理论分析奠定了坚实基础。作者借鉴前人的研究,对《周易参同契》的成书年代、作者、版本、题解和魏伯阳的生平,做了比较细致的考证、辨析,使许多争论的问题进一步得到澄清。同时作者对于俞琰、陈致虚二人的生平、著述和《参同契》注本特色,都作了认真考察,对于元代《参同契》注的文本和俞、陈二人之间的异同,都有平实、真切的理解和表述,作者在这方面下的功夫是很大的。

第二,参考孟乃昌先生的提法,创建参同学理论体系,使参同学正式走进道教学研究领域,这是本书一个重要的贡献。作者论述了参同学的主要问题和发展简史,同时以俞琰与陈致虚为典型,在理论上用仙性论、金丹论、顺逆论、药物火候论、化升论来概括参同学的丰富的丹道思想,这是一项有价值的尝试。尤其是“仙性论”和“化升论”,是曾博士独自创造的新理念、新词语,我认为提法是得当的,对研究有深化作用。

第三,用理性的精神和现代语言对参同学丹道的神秘思想进行解读和表述,取得了很大的成功。参同学的丹道思想,尤其是内

丹学思想,具有哲学与宗教的双重属性,是理性主义与神秘主义的结合。其中有普通人可以理解并用以养生修性的内容,也有宗教神秘主义的成分,要靠亲身实践、领会体认,所用语言常常在可解与不可解之间,一般人读起来非常困难。曾博士以其长年的学术积累,运用当代哲学话语,对于参同学深奥的丹道思想做了比较明白、浅近的解读,有中心和主脉络,也有层次和变化,对原典内容的分析与概括能做到简要得当。有兴趣的读者可以借助于本书,比较容易地进入参同学这一富有神秘色彩、令人望而生畏的领域,探究其中的秘密。

第四,提出中国思想文化史上若干重大的理论问题,并提供了有创见的答案。例如易道与丹道的关系问题,就是一个很有研究价值的课题。周易之学在历史上是儒家经学的重要部分,其象数派和义理派皆属于儒学,相沿成习,学者遂把道教易学排除在外。跳出儒家的圈子,从中国文化史的高度看,《周易》乃是中国文化之源,它对后来诸子百家皆有影响。《周易参同契》及后来的参同学,皆用易道来阐明丹道,又反过来用丹道来证成易道;丹道不仅与易道相通,而且丹道易正是中国易学的组成部分,可以与象数易、义理易并列为三。本书对这个问题有很好的见解,应为今天易学研究者所重视。

当然,本书所面对的是一门高难度的学问。从参同学研究的长远目标看,它只是一个良好的开端,还有许多路要走,还有不少问题有待商讨。例如本书对参同学历史的论述尚嫌简略,即使元代的参同学,也还需要补充许多内容。本书在写作上重南方而略北方,其实元代北方内丹学相当发达,其中参同学的思想资源是值得发掘的。还有一个仙学与道教的关系问题如何正确阐述,尚需认真研究。作者“主张仙学与道教是相互联系和相互区别的”,虽

然不赞成将仙学从道教中完全剥离出来,却说:“《参同契》本身并不是一部道教经典”,“它与道教是一种若即若离的关系”,“参同学是一门独立于三教又与三教相交涉的学问,是中华仙学的主脉”。这样说恐怕有问题。神仙崇拜早已有之,道教将其纳入自身作为核心信仰,并将它与道家哲学、养生学结合起来,发展出外丹、内丹等炼养术,又有斋醮、符箓等与之相辅,而仙学始终是道教神学的基本内容之一,这是不好否定的。这里要注意两个问题:一个是道教教派杂而多端,按照马端临《文献通考》的说法,可分为“清静”、“炼养”、“服食”、“符箓”、“经典科教”等五类,其“炼养”一派即仙学;另一个是道教组织松散,从无全国统一体制,教团大小不一,教团之外,有大量散居的隐修或独修者存在,师徒相授,并不创立或加入正规教团组织,但其中许多修道者的著作或思想与道教宗旨相通,且对道教发展产生重大影响,便应视作道教的一部分。试想,若把道教的概念狭窄化,将《参同契》、葛洪、陈抟、吕洞宾等和内外丹术都排除在外,那么道教史必将变得支离破碎。所以要有一个“大道教”概念,来涵盖整个道教文化,再分析其多样性、层次性,这样可能好一些。陈撄宁早期强调仙学不是道教而是科学,是为了避免民国时期科学理性大潮对宗教的攻击,更好地保留道教精华;他后来亦明确主张仙学即是道教,提倡仙道合一,并谓:“吾人今日谈及道教,必须远溯黄老,兼综百家,确认道教为中华民族精神之所寄托。”^①,这就是一个大道教的概念。道教组织的松散性和教义教理的开放性是道教的重要特征,我们必须加以注意。

参同学是一种注重内养、兼修形神的东方生命学,它兼信仰、哲学和科学而有之,它对生命内在性状的整体性把握和动态式洞

① 《论〈四库提要〉不识道家学术之全体》。

察,有其独立的见地;它对生命潜能的开发和生命体的自我调养化炼,有其特别的贡献,若能深入加以研究和阐释,必将有益于人类的身心健康。曾博士的著作在这方面给予我们很多的启示,将会推动我国参同学的研究深入发展,我祝贺它的正式出版。

牟钟鉴

2004年7月8日

序 三

北宋真宗朝大中祥符年间高象先《金丹歌》云：“又不闻（淳于）叔通、（徐）从事、魏伯阳，相将笑入无何乡。准《连山》作《参同契》，留为万古丹中王。”张伯端《悟真篇》亦云：“叔通受学魏伯阳，留为万古丹经王。”俞琰《周易参同契发挥》阮登炳序曰：“《参同契》乃万古丹经之祖。”由此可知东汉方仙道之学者魏伯阳所著《周易参同契》一书在丹道学中的地位。然此书传世一千八百余年以来，真正能读懂的人微乎其微，宋儒朱熹称其“词韵皆古，奥雅难通”，虽曾为此书“终夕不寐”，却叹息“眼前见得了如此，但无下手处”。唐代而后注家蜂起，特别是内丹学家和外丹学家多借注《参同契》而论丹道法诀，见仁见智，致使各家注本歧论百出。南宋郑樵《通志·艺文略》，独辟“参同契”一门，载注本十九部三十一卷之多，足见至少在宋代治《参同契》者俨然成为中国传统文化中一门独立之学术矣。今见曾传辉博士将注解《周易参同契》之学称之为“参同学”，故欣然而赞许。余于 20 世纪 70 年代末师从物理学家黄友谋教授在广州中山大学读书时，尚不知世上有《道藏》经典，幸于 1980 年冬巧遇内丹家无忧子师，方知《参同契》中秘传有丹道法诀。当时钱学森教授正在倡导人体科学，闻讯亦鼓励我由自然科学改行研究《道藏》，在全国调研内丹法诀，将内丹学从江湖文化提升到学术

殿堂,为人体科学的研究做出贡献。我在先师陈国符教授指导下撰写了研究《周易参同契》学术论文,发表在山东大学《文史哲》1983年第6期上,王明研究员就是看了这篇论文才录取我到中国社会科学院来攻读博士学位的。而今二十余年匆匆过去,黄友谋、陈国符、王明诸师长相继作古,我亦到了退休的年龄,而年富力强的新一代学者却脱颖而出。曾传辉君自20世纪90年代初在四川大学毕业后即来北京工作,由于对道教内丹学的兴趣,曾师事著名美籍华人学者张绪通教授等,亦与我交往多年。曾传辉君遇事能知大节,识大体,聪慧睿智,在内丹学的研究上可许为载道之器,故他决定师从许抗生教授攻读博士学位时,我应邀写了推荐书。而今曾传辉博士推出《元代参同学》一书,在道教文化特别是内丹学的研究中可谓独标新意。

《周易参同契》作为世界上最古的丹经早已为国际学术界所公认,它比欧洲保存在威尼斯的希腊文抄本《圣·马克书稿》(Manuscript of St. Mark)至少要早五百年。英国传教士数学家伟烈亚力教授(Alexander Wylie)在1867年伦敦教会出版的《论中国文献》中也认为《周易参同契》是世界现存最古的炼丹著作,就连俄国1950年出版的《苏联大百科全书》“炼丹术”(АЛХИМИЯ)条和俄国化学家涅克拉索夫(С. В. Некрасов)著的《普通化学教程》也作了介绍。英国著名学者李约瑟博士在《中国科学技术史》第五卷第三分册对《周易参同契》作了认真的研究。看来“参同学”有望像敦煌学那样成为世界性的显学。据我所知,自中山大学化学系吴鲁强教授首次将《周易参同契》译成英文,发表于1932年出版的科学史杂志*ISIS*上之后,大约每隔十年就出现一批研究《周易参同契》的学术论文,其中袁翰青教授、曹元宇教授等前辈学者大都是从科学史的角度立论的。自周士一、潘启明于1981年在湖南人民出版

社出版《周易参同契新探》以来,我随之在《文史哲》、《中国哲学史》、《齐鲁学刊》、《中国哲学》等刊物发表了一组研究《参同契》的论文,孟乃昌教授和萧汉明教授也相继出版了他们研究《参同契》的力作。十年之后,我又在《世界宗教研究》1994年第2期发表《周易参同契秘传仙术的来龙去脉》一文,学术观点有所改变。近十年间,我对《参同契》之学又有了新的理解。今值曾传辉博士的大著《元代参同学》即将付梓之际,我借此机会对此书中有关问题略抒浅见。

我以为治中国传统文化之学,首先必须着力研究中国文化的原始经典。这种原始经典在文化发生学上具有原创性,湖北的冯天瑜教授称之为“元典精神”。中国传统文化的原始经典有五种,包括《易经》、《书经》、《礼记》、《诗经》、《春秋经》,即所谓“五经”。显然,《易经》为中国巫史文化最早的元典,古有“诸子百家皆源于易”之说,它应包括《易经》、《易传》和近些年出土的易学古籍。《诗经》为中国文学的元典,《春秋》为中国史学的元典,《书经》和《礼记》是中国政治学、伦理学等学科的元典。中国文化古来经、传并传,老庄、孔孟相辅相成,故那些解经的传,辅翼老子、孔子的庄子、孟子,也是具有原创性的典籍。因之道学文化的元典有《老子》、《庄子》、《列子》、《文子》,儒学文化的元典有《论语》、《孟子》。此外推而广之,《黄帝内经》是中国医学的元典,《太平经》、《抱朴子内篇》是中国道教的元典,《周易参同契》、《悟真篇》是丹道学的元典。在中国浩瀚古籍中千人瞩目的奇书有三本,即《道德经》、《黄帝内经》、《周易参同契》,直至今天无论从哲学上还是从科学上,西方的历代哲人都没能达到这三本书的学术水平。《道德经》、《黄帝内经》和《周易参同契》中凝聚的中华民族数千年的智慧还远远没有发掘出来,这也是我赞成研究“参同学”的原因。

由于道学文化是中国传统文化的根基,因之要达到中国传统文化超凡入圣的高境界必须首先参透道学文化。由于道学文化集哲学、科学、宗教为一体,是既可学又可修的寓道于术的文化,因之要精通道学典籍必须先弄通道教。由于丹道是道教文化的核心内容,因之要研究道教必须下大气力弄懂丹道。中国道教自宋元以来道派与丹派合一,内丹家在道教中开宗立派,故丹道中有南宗、北宗、中派、东派、西派之传。惜乎近世以来丹道在道教中已成绝响,流入江湖术士之手,丹道学遂从神圣的宗教殿堂演变为江湖文化。江湖文化的特征是师徒间以口诀秘传的方式延续,由自称得仙人口授丹诀的内丹家开宗立派,后世徒子徒孙编造故事将其神化,名列仙班,而后愈传愈劣,以聚敛钱财为事,再由道术流为骗术,声名狼藉,最后被新起的丹道“大师”所取代。这样内丹学之圣脉虽不绝如缕,近世却面临失传的危险。西方科学则不然,科学家虽然不断被新一代人所否定,但他们对科学的贡献依然彪炳史册,直至使全人类进入科学昌明的时代。丹道学要在21世纪走向世界,“参同学”要成立为一门学术,当务之急是首先将丹道从江湖文化提升到学术的殿堂,以现代科学和哲学破解内丹之秘。盖丹道法诀流入江湖术士之手,以磕头拜师的规矩口传秘授,丹师将传法当成谋利之手段,不仅师徒间厚此薄彼争竞不休,同门间也相互诋毁是非不断。我为完成钱学森教授交待的内丹学调研任务,曾出入禅密,跋涉江湖,深入山林凡二十余年,深知其中利害。由此多年调研得知,中国丹道学有天元神丹、地元灵丹、人元大丹之分,人元大丹按操作程序又分为“三家四派”,即自身阴阳、同类阴阳、虚空阴阳“三家”和清静丹法、彼家丹法、龙虎丹法、虚无丹法“四派”。修炼自身阴阳的“清静丹法”,即俞琰、伍冲虚、柳华阳所传丹法,修炼同类阴阳的丹法含“彼家丹法”和“龙虎丹法”两派,彼家丹法力

主男女双修,以陆西星、仇兆鳌所传丹法为正宗;龙虎丹法讲生龙活虎三家相见,以陈致虚、张三丰、陶素耜、孙教鸾父子、傅金铨所传丹法为代表。修炼虚空阴阳的“虚无丹法”,即刘一明、闵小艮所传之丹法。据我所知,天元神丹、地元灵丹和人元大丹“三家四派”之清净丹法、彼家丹法、龙虎丹法、虚无丹法之关键法诀,全隐舍在《周易参同契》的字句中,故《参同契》有“万古丹经王”之称。《参同契》既为丹道学之元典,因之学术界对《参同契》的研究,是内丹学走向世界的奠基性工作。

《参同契》之学本自于《易经》和《易传》,又汲取了《道德经》和《黄帝内经》的智慧。近世道教学者对自身阴阳的清净丹法、同类阴阳的彼家丹法、虚空阴阳的虚无丹法皆能理解,惟独对同类阴阳的龙虎丹法却茫然不解。龙虎丹法虽曰生龙活虎、乾鼎坤鼎并用,乃是由中国传统医学发展来的以求延命之学,其步骤切实可行,毫无玄虚之处。《黄帝内经·阴阳应象大论》云:“形不足者,温之以气;精不足者,补之以味。”陈致虚注《参同契》引此二语,谓“只此二语,道尽金丹”,揭示了龙虎丹法的本质。龙虎丹法乃《参同契》、《悟真篇》一脉相传的正宗丹法,其功法补血得血,补气得气;筑基未完,不敢得药;炼己不纯,不敢还丹;一步有一步的效验,乃是实实在在续命益寿,返老还童的功夫。龚廷贤《寿世保元·神仙接命秘诀》云:“一阴一阳,道之体也。二弦之气,道之用也。二家之炁,交感于神室之中而成丹也。万卷丹经俱言三家相会尽矣,三五合一之妙。概世学仙者,皆不知下手之处。神室、黄道、中央戊己之门,比喻中五,即我也。真龙、真虎、真铅、真汞、金木水火此四象,皆喻阴阳玄牝二物也。炼己、筑基、得药、温养、沐浴、脱胎、神化,尽在此二物运用,与己一毫不相干,即与天地运行日月无二也。《悟真》云:‘先把乾坤为鼎器,次将乌兔药来烹。临驱二物归黄道,

争得金丹不解生。’此一诗言尽三家矣。千言万语俱讲三姓会合，虽语句不同，其理则一而已矣。”陈致虚注《悟真篇》云：“鼎器者何也？灵父圣母也，乾男神女也。”显然龙虎丹法将乾鼎、坤鼎、丹士为三家相见，殆无疑义，《性命圭旨》之“龙虎交媾图”甚至画出了三家会合的图像。龙眉子云：“辅弼同声不可无，三人一志互相扶。”天来子曰：“要修丹，须结友，同志三人互相守。若无同志一般人，大药难成金汞走。”薛道光也说：“三人同志谨防危。”丹经中每言“须用同心三个人”，近世丹师不晓乾鼎、坤鼎之用，竟将道友、黄婆拉入充“三人”之数，皆未得丹诀又自以为是者也。因而傅金铨著《试金石》，将是否知乾鼎、坤鼎之用作为鉴别丹师懂不懂人元同类阴阳丹法，判定是否为真师的试金石。他在《试金石》中说：“万卷丹经，都说要三人。今之羽流及在俗习玄居士，总不见谈及三人，便是与丹经相左。请问：父得三人何用？若是真师，必当知得。”

龙虎丹法是中国内丹学有别于禅宗、密宗的不二法门，是道学文化独有的夺天地造化之瑰宝，乃吕洞宾、张三丰一脉丹道真传。吕祖云：“吾道虽于房中得之，而非御女闺丹之术。”张三丰亦云：“此药虽从房中得，金丹大液事不同。”“无根树，花正双，龙虎登坛战一场。”“烟花寨，酒肉林，不断腥荤不犯淫。”丹法中凡言于房中得药，又不犯淫的，非乾鼎、坤鼎并用的龙虎丹法莫属。此种丹法难遇易成，非聪明人靠读书访道所能猜测，必须真师真传才能入手，故张三丰真人云必福德胜三辈天子，智慧胜七辈状元方可授之。《华严经》载善才童子五十三参，所参修士皆为单个的男人或女人，包括婆须蜜多女所传之术也仅能算同类阴阳的彼家丹法，惟有在最后参弥勒佛前遇德生童子和有德童女二人，所得幻住法应为龙虎丹法。龙虎丹法以人体化学补足破漏之躯，二八两弦之气并用，以匹配阴阳而成一斤之数。仅将坤为鼎器，仅用虎不用龙，

仅是一弦，仅是二家，皆非三姓会合。丹经屡言若得真诀，“自己一毫也不须作用”，“坐享其成”，“虽愚昧小人得之，立超圣地”，“三传非人，三受天谴”，“虽百二十岁，只要有一口气在，犹可还丹”，显然只有龙虎丹法才能胜任。龙虎丹法之承传，元代陈致虚起了关键作用。从陈致虚到清代傅金铨，在当时人眼中，仅有得龙虎丹法之法诀者才算得《参同契》、《悟真篇》一脉真传。《参同契》、《悟真篇》中所传火候字句密义，不懂龙虎丹法则难以索解，外家注本仅是随文敷衍徒乱人意而已。

《周易参同契》曰：“乾坤者易之门户，众卦之父母。坎离匡廓，运轂正轴。牝牡四卦，以为橐籥。”《参同契》开首六句，揭示了道学文化“两重天地，四个阴阳”的宇宙观和人体观，包举了丹道性命双修之理。《参同契》以乾坤二卦为易之门户，又云“乾刚坤柔，配合相包”，奠定了“三姓既会合，本性共宗祖”的丹道程序。《参同契》云“以无制有，器用者空”，乃是修炼虚空阴阳之虚无丹法秘诀。其中“三光陆沉，温养子珠”，“此两孔穴法，金气亦相须”，“知白守黑，神明自来”等字句，深达造化之妙。究而论之，《参同契》之学乃参天地，同日月，契造化，赞化育，修性命，返本源的大学问，由此可以破解中国丹道的千古绝学之谜，揭示人类生命和心灵的奥秘。祝愿曾传辉博士《元代参同学》的出版将《参同契》的研究推向新高潮，使道学文化特别是内丹学传播到全世界，成为人类的共同财富。

胡孚琛

识于中国社会科学院哲学研究所

2004年6月26日

内容提要

《周易参同契》是后汉方士魏伯阳所著,被世界公认为现存最早的炼丹术经典,自古便有“万古丹经王”的称号,在我国科技史、思想史和宗教史上占有独特的重要的地位。各朝各代的文人学士为之作注的不下百余家,现存的有四十余家,其中有代表性的约有二十多家,有关论文更是难以统计。这些文献有的侧重易学,有的侧重外丹术,有的侧重内丹术,有的侧重学术史,都代表了所在历史时期和学派教派的特色,汇成了一个规模可观的学术系统,我们称这个系统为参同学。近年来,老学和庄学的研究日渐隆盛,硕果频结,这在很多方面都刷新了我们的国学知识。我们预期,对参同学研究的重视和投入必将会取得相同的效果。

参同学因其可观的隐语库和秘传术而成为举世闻名的奥秘学代表。这为我们的学术研究设下了可想而知的障碍,也是大多数学人不敢问津的原因之一。好在与这个书写的文本历史所对应的口传的经验历史至今仍然在我们中间延续着,这又为我们提供了比破解某些“死文明”之谜要多得多的方便。因此,本论文的准备工作应该从寻找这种活的历史算起,那已经是刚刚取得硕士学位的1990年就开始的事情了。正是从这些口头历史和经验历史相结合的调查中,我筛选出绵延近两千年的参同学史的主要问题,并

破译出与其隐语库相应的意义,进而从文献中找出支持这些意义的表达语句,作为论文观点的原材料。在组织和处理材料的过程中,我始终力争排除任何先入为主之见,任何判断、推测和结论都要从上述两种资料出发做出。

本论文分上下两篇,共八章。上篇包括前二章,其任务是从总体上介绍参同学的概念、历史和研究现状,其中又有专节对元代的有关情况重点加以说明。

下篇包括其余的六章,第三章至第七章每章集中讨论元代参同学的一个主要课题:第三章《仙性论》论述了仙性论的定义、历史简况和俞、陈二人的主要观点,其中第一节介绍与本文密切相关的仙学的概念。

第四章《先天一炁论》讨论内丹参同学关于金丹的本质的界定,俞、陈二人均认为金丹(内丹)就是先天一炁,因此先天一炁的内涵、判断标准和获得方法就是本章回答的主要问题。

第五章《顺逆论》,讨论内丹学“顺则生人,逆则成仙”的问题,其实质是成就内丹和仙体的途径。俞、陈二人的参同学顺逆论都是通过对五行学说的改造来阐述的,这无形中反过来发展了五行学说,本章对有关创新观点进行了集中梳理。

第六章《药物火候论》,药物是炼丹的原料,火候是炼丹的技术要领,本章涉及的内容都是可操作性很强的,因而也是最为隐讳的。俞琰关于药物是神气相互作用的观点是重要的理论创新。二人关于火候的论述就要复杂而具体许多了。《参同契》的火候论主要是通过汉易方法来表述的,因此讲火候就得讲纳甲等易学方法。本章从二人对汉易学说的阐释对比中,提示出火候论的丰富多样性和它所表现的派别特征。

第七章《化升论》讲仙学的归宿。修炼金丹术的最高报偿就是

得道成仙,但关于仙体的理解每个时代和派别都有差异。晚唐以前的外丹派理解的仙体是有形的不朽实体,而稍后的内丹派的理解则多以为仙体是无形的神炁凝结体。修成正果的位业问题应是本章的重要内容,但二人写下的有关文字不多。本章除了解释上面这些具体问题以外,还力图揭示二人相关的哲学思考,如天人合一、生死与有无的关系等。

第八章《结语》是对全书观点的总结和概括,综述了元代参同学的基本特点、俞、陈二人参同学的异同,并简单地评估了他们对后世的影响。全书至此由总而分,再由分而总,希望读者藉此可由博返约,见树木从而见森林。

主题词:道教 内丹 参同学 周易参同契 魏伯阳 俞琰
陈致虚

Summary

Topic: The Studies of *Cantongqi* in the Yuan Dynasty——Taking Yu Yan and Chen Zhixu as Examples

By Zeng Chuanhui

The *Zhouyi Cantongqi* (The Concordance of the Three), by the famous alchemist, Wei Boyang, of the Late Han Dynasty, is commonly regarded as the earliest extant alchemical scripture in the world. It is also known as "The King of Alchemical Works Since Ancient Times". It has a unique importance in the history of Chinese science, technology, thought, and religion. More than one hundred literati of various dynasties made exegesis for it, more than forty of whose works are extant, more than twenty of which are considered classics. Articles relevant to this book are difficult to calculate. Among these documents, some focused on the study of *Yijing* (Book of Changes), some on outer alchemy, some on inner alchemy, and some on the history of scholarship. All of them represent the characteristics of their own historical periods or sects and

accumulated as an influx of the academic system. We call the system "Cantong Xue", or the "Cantongqi Studies". The studies of Laozi and Zhuangzi have become more and more prosperous and have made great achievements, which have greatly developed Sinology since they come from a different perspective than traditional studies. We expect that the recognition and devotion to the *Cantongqi Studies* may yield similar results.

The reason why *Cantongqi Studies* have become a world-known occult study is that contained within it are many argots and cultivation secrets. This creates significant obstacles for research, and makes our work difficult. Fortunately, verbal experimental history, paralleling that of the written textual history is still living among us. This facilitates our work much more than decrypting codes of a dead culture. Therefore the preparation for the writing of the dissertation included researching a living tradition, which I did shortly after receiving my master's degree in religion in 1990, while the gathering of basic documents has been done from 1993 – 1998. It is the integration of the written and verbal documents that made it is possible for me to extract themes through the almost 2000 year history of the exegesis of *Zhouyi Cantongqi*, and decipher the relevant meaning of the glossaries of argots. Therefore I attempted to use my own language and reasoning to untangle the original meaning of the text. Any pre-established presuppositions were avoided as much as possible. Any judgment, speculation, and conclusion depend only upon the two kinds of data referred to above.

This dissertation is composed of two parts, and is divided into eight chapters. The first part includes two chapters. Chapter 1 deals with the

concept of the *Cantongqi* Studies, along with background knowledge of the text, author and cultivation practice. Chapter 2 introduces the history of the *Cantongqi* Studies, beginning soon after the scripture appeared in the Late Han Dynasty, along with its development ever since. The themes have changed along with the development of cultivation practices and popular trends of thought in each period, from the interpretation of the *Yijing* before the Tang Dynasty, to the outer alchemy of the Sui and Tang Dynasties, to the co-existence of outer and inner alchemy of the Five Kingdoms and Two Song Dynasties, to finally the dominant inner alchemy and its mind-essence doctrines since the Yuan Dynasty. These studies have become a field of worldwide scientific research in modern times.

Chapter 3 “Doctrines on Immortality”, gives explanations for the concept of Immortality (the essence of Immortals), its brief history and the main contributions to the doctrines by Yu Yan and Chen Zhixu. The concept of Immortal Science is also expounded as an introduction.

Chapter 4 “The Pre-Existence Qi” deals with the definition of the essence of inner-alchemy. Both Yu Yan and Chen Zhixu think inner-alchemy is the Pre-Existence Qi, so the major questions of this chapter are the implications of the Pre-Existence Qi, the standard of identification with the Pre-Existence Qi, and the method of acquiring the Pre-Existence Qi.

Chapter 5 “The Principle of Returning” concerns the idea of ‘devolving to give birth to others, while returning to transform into Immortals’ in inner-alchemy, the substance of which is the way to realize the doctrines of inner-alchemy and Immortals. “The Principle of Returning” of Yu Yan and Chen Zhixu was clarified through the

development of the Five Elements' Theory. The chapter also refines some difficult points from the Five Elements' Theory.

Chapter 6 is "The Principle of Yaowu and Huohou". Yanwu can literally be translated as chemicals, which is the material for alchemy; Huohou means duration and degree of heating (literally translates as "fire phases"), which are the practical essentials. The contents in the chapter are the guides for cultivation, so they are also very recondite, because the adepts did not want to disclose the truth. The view of Yaowu as the interplay between Jing (essence) and Qi by Yu Yan is quite a theoretical innovation. Their discussion on Huohou is very complicated and concrete. The doctrines of Huohou in *Cantongqi* were illustrated through *Yijing* theories of the Han periods, so one must first understand the theories of the *Yijing*, such as Najia before mastering the secrets of Huohou. In their explanations of *Yijing* theories, Yu and Chen revealed the diversity of Huohou and the denominational traits manifested through the diversity.

Chapter 7 "The Realization of Immortality" sets forth the final goal of Immortal Science. The highest reward for cultivating alchemy is to become an immortal and unify with Tao. But there have been differences in the understanding of what immortals in among various times and schools. The immortals were visible entities from visions of the outer-chemist before the late Tang, while they were invisible coagulations of Shen (spirit) and Qi in the inner alchemist images in later times. The hierarchy of the immortals is also an important component of this chapter, but none of the authors has written much on this topic. Besides the practical questions mentioned, some of their philosophical speculations are also proposed, including the identification between heaven and

humans, the connection between life and death, as well as the relationship between being and non being.

Chapter 8 "Conclusion" is the summary of the dissertation. It sums up the basic characteristics of the *Cantongqi* Studies during the Yuan Dynasty, the similarities and differences between Yu Yan and Chen Zhixu's viewpoints, and their influence on subsequent scholars. After the transition from synthesis to analysis, the dissertation finally reaches some final conclusions.

Key words: *Zhouyi Cantongqi*, *The Concordance of the Three*, *The Cantongqi* Studies, Wei Boyang, Yu Yan, Chen Zhixu, Daoism, Inneralchemy.

目 录

序 一	许抗生(1)
序 二	牟钟鉴(3)
序 三	胡孚琛(8)
内容提要(中、英文)	(1)

·上篇 参同学概述·

第一章 绪 论	(3)
第一节 关于《周易参同契》	(3)
一、《周易参同契》的成书年代考述	(3)
二、《周易参同契》的作者考述	(8)
三、魏伯阳生平考述	(12)
四、魏伯阳师承考述	(20)
五、《周易参同契》题解	(26)
六、《周易参同契》的版本和文本问题	(29)
七、《周易参同契》的基本思想因素	(33)

2 元代参同学

第二节 关于参同学	(35)
一、参同学成立的条件	(35)
二、内丹参同学的主要问题及其相互关系	(36)
第三节 俞琰、陈致虚的生平及学术成就	(38)
一、元代内丹派道教大发展的概况	(38)
二、俞琰的生平及著述	(40)
三、陈致虚的生平及著述	(44)
四、俞、陈二注文本源流小考	(52)
 第二章 参同学历史发展简述	(57)
第一节 以易学和外丹术为主的魏晋南北朝 参同学	(57)
一、虞翻的易学与参同学	(57)
二、狐刚子的外丹参同学	(60)
第二节 以外丹术为主的隋唐参同学	(62)
一、青霞子的外丹参同学思想	(62)
二、刘知古的外丹参同学思想	(69)
三、阴长生本和容字号本的外丹参同学	(72)
四、元阳子的内丹参同学思想	(76)
五、草衣子的内丹参同学思想	(84)
第三节 内外丹并行的五代两宋参同学	(89)
一、彭晓内外兼宗的参同学	(89)
二、曾慥的内丹参同学思想	(93)
三、储华谷的内丹参同学	(96)
四、朱熹对参同学的学术贡献	(98)
五、陈显微的内丹参同学	(103)

第四节 元明清的内丹参同学	(107)
一、陆西星的东派内丹参同学	(108)
二、陶素躬以同修丹法为主的南派内丹 参同学	(112)
三、仇兆鳌的南派人元参同学	(116)
四、朱元育的禅意参同学	(120)
五、刘一明的龙门派参同学	(123)
第五节 走向世界和学术的近现代参同学	(126)

·下篇 元代参同学·

第三章 仙性论	(135)
第一节 关于仙学	(135)
一、仙学的定义	(135)
二、仙学发展史综述	(136)
第二节 关于仙性论	(146)
一、仙性论的定义	(146)
二、仙性论历史综述	(147)
三、仙性论与道性论的异同	(159)
第三节 俞琰的仙性论	(160)
一、“愚夫愚妇亦可超凡入圣”	(161)
二、“学道者众而成道者寡”	(162)
第四节 陈致虚的仙性论	(165)
一、“人人可以成仙”	(165)
二、“大道非圣贤之资则不能运行”	(166)

第四章 先天一炁论	(170)
第一节 关于先天一炁	(170)
一、先天一炁的涵义	(170)
二、元以前参同学中的先天一炁概念	(173)
第二节 俞琰的先天一炁论	(175)
一、“神仙修炼只是先天一炁”	(175)
二、“寂然不动是先天，感而遂通是后天”	(178)
三、“无为为要妙，有作是根基”	(179)
第三节 陈致虚的先天一炁论	(184)
一、“金丹乃先天一炁”	(184)
二、“伏气是之谓炼丹”	(187)
第五章 顺逆论	(193)
第一节 内丹学顺逆论概述	(193)
一、内丹学顺逆论的内涵	(193)
二、内丹学顺逆论的源流	(195)
第二节 俞琰的顺逆论	(198)
一、逆用五行	(198)
二、攒簇五行	(201)
第三节 陈致虚的顺逆论	(204)
一、逆用阴阳	(204)
二、颠倒五行	(206)
三、攒簇五行	(207)
第四节 参同学顺逆论对五行学说的发展	(208)
一、逆用五行说对五行无常胜的思想的发展	(209)
二、攒簇五行说对尚土思想的发展	(210)

三、五行说与古天文学的糅合	(211)
四、五行说与易学的糅合	(213)
第六章 药物火候论	(216)
第一节 药物火候论概说	(216)
一、药物火候大意	(216)
二、《参同契》纳甲火候和十二消息火候之 大意	(217)
第二节 俞琰的药物火候论	(220)
一、俞琰的药物论	(220)
二、俞琰的火候论	(225)
三、俞琰论药物火候的关系	(233)
第三节 陈致虚的药物火候论	(236)
一、陈致虚的药物论	(236)
二、陈致虚的火候论	(244)
三、陈致虚论药物火候的关系	(249)
第七章 化升论	(253)
第一节 关于化升论	(253)
一、化升论是一种终极关怀	(253)
二、道教化升论的大意	(255)
三、道教化升论之特质	(260)
第二节 俞琰的化升论	(264)
一、天人合一的化升论前提	(264)
二、纯阳之体	(266)
三、积功致纯阳	(270)

第三节 陈致虚的化升论	(272)
一、阳神乃先天之炁结成	(272)
二、逆用有无以超生死	(273)
第八章 结 语	(276)
一、元代参同学特点综述	(276)
二、俞、陈二人参同学异同综述	(278)
三、元代参同学的影响	(280)
跋	(284)
参考书目	(290)

上 篇

参 同 学 概 述

第一章 绪 论

第一节 关于《周易参同契》

一、《周易参同契》的成书年代考述

《周易参同契》这本书一般认为是东汉中后期的作品,但也有人认为是伪书的。提出质疑者的主要证据是著录的问题。是书《隋书·经籍志》不载,正如梁启超所说:“若突然发现一部书,向来无人经见,其中定有蹊跷。如先秦书不见《汉书·艺文志》,汉人书不见《隋书·经籍志》,唐以前不见《崇文总目》,便十有九靠不住。”^①自宋赵希弁《郡斋读书后志》、元马端临《文献通考》、清胡渭《易图明辨》,间有质疑《参同契》之真实年代的文字,影响均甚微。前人置语,均较温和审慎,如胡渭《易图明辨》卷三曰:“晁氏

^① 梁启超:《中国近三百年学术史》。

《读书志》曰：‘《周易参同契》三卷，汉魏伯阳撰，彭晓为之解，隋唐《经籍志》皆不载。’《黄氏日抄》曰：‘《参同契》者，汉世魏伯阳所撰，其说出于《神仙传》，不足凭。’”

至近人马叙伦断然肯定此书为伪，遂引起学术界对此问题的严肃考订。马氏云：“《周易参同契》，隋唐《经籍志》皆不载（引者按，马氏之言非也，旧新《唐书》有录此书）。据《神仙传》谓出魏伯阳。……又《抱朴子·遐览篇》列叙道家著作，有《魏伯阳内经》而无《周易参同契》之名。《颜氏家训·书证篇》曰：‘《参同契》以人负告为造。’是颜氏犹见其书，稚川自无不见之理，而《遐览篇》无之，则古自有《周易参同契》，非此书也。且《抱朴子》中，皆独尊道家，于《易》无取，而此书附会《易》象，以论神丹，篇题则仿诸纬。观其义，实和会儒佛而成修养之术，其文多字句，亦仿佛经（引者按，马氏此言亦非，愚通读《契》文数十过，并未曾见有仿佛经之处，只是后人注释或有掺进禅佛之意者，然已非原本本意）。杨用修从洪阳杨氏得《古文参同契》，凡五字句，均为徐景休笺注。然据彭晓序，则徐为伯阳弟子。汉人文字具存，无此体，必非汉人所作，亦恐非稚川所谓《内经》者也。至陆元朗云：‘虞翻注《参同契》云：易从日下月。’晁子止以此证为古书，亦不然。《说文》‘易’字下云：‘秘书说：日月为易。’凡许称秘书者，即诸纬也。然则亦可证古自有易纬名《参同契》，仲翔所注，是彼非此，伪作者既冒其名，后人转糅而一之，适为所欺矣。”^①

照马氏之意，今本《周易参同契》为伪书，是后人假冒汉易纬书之名，糅合神丹与易纬的产物。除了著录问题，马氏并谓今本《神仙传》卷一有“葛稚川云”、“洪以为老子云云”与《抱朴子》中之“抱

^① 马叙伦：《读书小记》卷二。

朴子曰”异例,故“《神仙传》盖亦出于道流附会”。按,马氏以“异例”而论《神仙传》为伪,恐嫌证据不足。我在《神仙传今译》^①的序中曾论及此事:清纪晓岚等撰《四库提要》时认为,现存《神仙传》乃为葛洪笔下原帙,但据梁肃《神仙传论》,唐代《神仙传》所载有一百九十人,而今本只有八十四人。故笔者认为,该书原帙恐已散佚,故《道藏》未收。现存《神仙传》一书只有《四库全书》所录十卷本一种。四库本可能是根据宋李昉编撰《太平广记》、明何镗辑《汉魏丛书》和明代陶宗仪编《说郛》等丛书中所引《神仙传》重新辑录而成。与今本对照来看,四库本《神仙传》的辑录过程中,编者并非完全照录原文,文字多重作编纂,刊刻过程中也有个别讹漏之处,出现几处“异例”不足为奇。我编该书时采用四库本为底本,同时参校《云笈七籤》所收部分《神仙传》条目以及《太平广记》和《庄子》、《淮南子》等书的有关内容进行了文字上的校订。

马氏一石激起千层浪,一千多年来百数十位《参同契》注家引为理所当然的事实成了问题,于是又有几位国学家出来重下苦功,考订此书的年代及真伪。首屈一指的当数已故知名学者潘雨廷教授《参同契作者及成书年代考》一文^②,而着力最多、用功最勤且成就最钜者当数已故化学史家孟乃昌教授。他关于《周易参同契》的诸多研究成果已由其本人结集成册出版,名曰《周易参同契考辩》^③。二位教授基本肯定大多数古人的观点,认定此书今本虽然简编或有错乱,但总体上出于东汉,具体成书年代在顺帝至灵帝时期。

孟教授从正统《道藏》所收唐宋二十六种炼丹原著之中,摘出

① 中国社会科学出版社,1996。

② 见中国道教协会印行的道教知识丛书之六《周易参同契考证》。

③ 孟乃昌:《周易参同契考辩》,上海古籍出版社,1993。

《周易参同契》引句一五七条,归纳为六十一例,对勘今本,得出的结论是:“由上看出,唐代《周易参同契》已经大为流行,为内外丹著作广泛征引。而且六十一引句(段)与今本相同或基本相同,且从第一章到八十一章较为均匀地分布,故唐代流行的《周易参同契》,大体上就是今本这种样式,或者说只是包含着和今本大体相同的文字。”^①

这样扎实的考订功夫是前人所未曾下过的,其论据是充分的,其结论也相当稳妥。对于《隋书·经籍志》为什么没有著录的问题,孟乃昌教授是这样辩解的:“辨伪通例,尝以著录与否为一标志,以此断文史哲书籍犹可,而施于炼丹术著作则未尽宜。因炼丹为秘术,作品为秘笈,抑或有终其世至湮没散逸而未及著录者,大非罕事。由秘密而公开,如《抱朴子内篇》所述,师徒相授,信誓郑重,行世者多为流传渐广或邀宠献于封建统治者之书。况正史以外,私家著述,对《周易参同契》之记载,实未尝中断。”^②

萧汉明、郭东升合著《周易参同契研究》(以下简称萧、郭《研究》)对《隋书·经籍志》未曾著录就认定为伪书的可靠性“恐怕只有十之二三”,“因为汉末以后的三国、两晋、南北朝,长达三百六十余年,一直处于战乱动荡之中,图籍散佚十分严重。至隋建国后又仅仅只维持了二十七年,根本没有可能从事搜集图书的繁重任务,故可以说大量散失在民间,因此《隋志》证伪之可靠程序尚不及新旧《唐志》大。”^③

萧、郭《研究》在回答《抱朴子·遐览篇》所列书目中为什么没有《参同契》的问题时,正确解读原典,纠正了历史上一直沿袭的错误

① 《周易参同契考辨》,第26页。

② 同上,第38页。

③ 萧汉明、郭东升《周易参同契研究》,第18页,上海文化出版社,2001。

解读,可谓醒人耳目。过去学人一直以为,《遐览篇》是葛洪所见所得道书的总目录。但是,《遐览篇》明明写道,葛洪著录这三百余卷书的目的是因为这些书大部分葛洪都未尝见到:“他书虽不具得,皆疏其名,今将为子说之,后生好书者,可以广索之。”至于葛洪既得之书,则未必列入此篇目录中。如《论仙篇》提到的《列仙传》,《金丹篇》叙及的《太清丹经》三卷、《九鼎丹经》一卷、《金液丹经》一卷,等等,皆未见于《遐览篇》的著录之中。^①况且《参同契》主张的龙虎丹法与葛洪殊不相侔,葛洪不加引述,亦不足为怪。

此外,以前学人还经常援引几种早期私家著述来说明《参同契》的早期流传情况,包括:

三国虞翻撰《易注》曾引《参同契》:“日月为易,刚柔相当”的句子。

晋葛洪《神仙传》:“魏伯阳……作《参同契》、《五相类》凡二卷。”

北齐颜之推《颜氏家训·书证篇》:“《参同契》以人负告为造。”

南梁陶弘景《真诰》卷十二有注:“《易参同契》云:桓帝时上虞淳于叔通受术于徐从事……”

唐刘知古《日月玄枢篇》(《道枢》卷二十六节录):“刘子曰:‘道之所秘者,莫若还丹;还丹可验者,莫若龙虎;龙虎之所自出者,莫若《参同契》焉。’”

旧新《唐书》的著录。

唐代托名阴长生注本《周易参同契》谓虞翻猜出契文庚词中之“魏”字,间接证明,虞氏不仅注《易》,而且注过

① 萧、郭《研究》,第18页。

《参同契》。

《参同契》出于后汉晚期的结论是有充分证据的。

二、《周易参同契》的作者考述

《参同契》的作者之争，贯穿了整个参同学的历史之中。从最早的《道藏》中托名阴长生的《周易参同契注》(以下简称阴本)和容字号无名氏本《周易参同契》(以下简称容本)开始，对作者是谁的意见都没有统一过。作者是谁的问题实际是关于魏伯阳、徐从事和淳于叔通三人的关系问题。历史上，关于《参同契》的作者有两种代表性的说法：一种以彭晓为代表，认为《参同契》是魏伯阳根据《古文龙虎经》所撰，徐从事注之，并传与淳于叔通：“真人魏伯阳者……不知师授谁氏，得《古文龙虎经》，尽获妙旨，乃约《周易》，撰《参同契》三篇。又云未尽纤微，复作《补塞遗脱》一篇，继演丹经之玄奥，所述多所寓言借事，隐显异文。密示青州徐从事，徐乃隐名而注之。至后汉孝桓帝时，公复传授同郡淳于叔通，遂行于世。”(《周易参同契分章通真义》^①序，以下凡征引此书，均简称《通真义》)。

其后诸注家尽多承袭此说，如朱熹、清四库馆臣等官方学者俱依此说，元俞琰也是全盘接纳此说：“魏公生于东汉，名伯阳，号云牙子，会稽上虞人也。今言郅国者，隐其辞也。本高门之子，世袭簪裾，唯公不仕，修真潜默，养志虚无，博赡文词，通诸纬候，恬然守素，唯道是从，每视轩裳为糠粃焉。不知师授谁氏，而得大丹之诀，乃约《周易》，撰此《参同契》三篇，又恐言之未尽，复作《鼎器歌》以

^① 《道藏》第20册第131页起。

补塞三篇之遗脱，润色三篇之幽深，密示青州徐景休从事，徐乃隐名而注之。至桓帝时，复以授同郡淳于叔通，遂行于世。”（《周易参同契发挥》^① 下篇，以下凡征引此书，均简称《发挥》）。

从现有文献来看，俞琰是历史上第一个猜出契文中度词（又称射覆，是古代的猜谜游戏）所含“魏伯阳”三字的人。这就是作者魏伯阳自署其名。《参同契》此度词的谜面是：“委时去害，依托丘山。循游寥廓，与鬼为邻。化形而仙，沦寂无声。百世而下，遨游人间。敷陈羽翮，东西南倾。汤遭阨际，水旱隔并。柯叶萎黄，失其华荣。各相乘负，安稳长生。”俞琰解出的谜底是：“此乃‘魏伯阳’三字隐语也。委与鬼相乘负，魏字也。百之下为白，白与人相乘负，伯字也。汤遭旱而无水，为易，阨之阨际为卩，卩与易相乘负，陽字也。”

据唐代阴本《周易参同契》，在俞琰之前，三国虞翻已猜出一个“魏”字：“虞翻以为，魏边著鬼是魏字，斯得‘与鬼’。不然，其悟道之后，何得与鬼为邻行耳？”（按，从此引文亦可看出，虞翻除著《易注》外，也可能曾注《参同契》，此注在唐代犹存，故阴本的作者得见其注文。）再之前颜之推猜出的“造”字（如上所引），全部谜底为“魏伯阳造”四字。清人陶素耜《参同契脉望》则猜“柯叶萎黄，失其华荣。各相乘负，安稳长生。”四句谜底为“歌”字：“此‘魏伯阳歌’四字隐语也。上三字，俞琰解之详矣。后四句，柯失荣华，去木成可，乘者加也，两可相乘为哥；负者欠也，歌傍加欠为歌。有韵之文曰歌，所谓‘歌叙大易’也。留传隐语，垂示后昆，古仙往往用之。”

清刘一明在《参同契真指序》中说：“东汉魏伯阳真人，得长生阴真人之传，会悟圆通，了却大事，垂悯后生好道之流，准易道而作《参同契》，分上中下三篇。首篇叙御政之道，中叙养性之理，末叙

^① 《道藏》第20册第192页起。

伏食之方，罗列三条，贯通一理，别开门户，多设寓言，接引方来，以有象比无象，以有形示无形，其中药物火候，无一不备。书成之后，证诸青州从事景休徐公，徐公遂笺注三篇，发明契中奥妙。魏真人又传同郡淳于叔通，淳于氏又作三相类上下二篇，补塞《参同契》之遗脱。于是金丹之理，尽出而无余蕴矣。如三翁者，皆覩面参证，心印成书，非他一切模仿猜疑可比，此又参同中之参同。”刘一明不但执此之言，而且行此之事，他的《参同契直指》就是按照这个原则，分别以四言为经文，著《参同契经文直指》三篇；以五言为徐从事之笺注，著《参同契直指笺注》三篇；以三相类为淳于叔通之补遗，著《参同契直指三相类》二篇。

这不失为宗古派提出的一种可以自圆其说的假设，现代学者潘雨廷教授基本上采纳了刘一明的这种主张。潘先生得出结论也大致如此：“《参同契》一书，实为三人之言。主要作者为魏伯阳，内容为四字句的《参同契》，魏在燕间以《参同契》示徐从事，徐氏为之印证（引注：即刘氏的“参诸”）而更作五字句为主的《参同契》，当魏氏回乡里，更以示淳于翼（引注：淳于名翼），翼为之作《乱辞》与《鼎器歌》，宜魏氏又为之补作《五相类》。”^①所不同的是，潘先生以《五（三）相类》为魏氏补作，而刘一明以为淳于氏所作。

潘先生以为，徐氏的德齿、地位似高于魏，与魏的关系在师友之间，当魏氏“远客燕间”，书成后造徐从事之门而密示之，徐从事印证之文，宜魏氏得之，敬而置于上篇，而将自作之文置之中篇。日后魏氏归于乡里，更受易学知识深宏的淳于氏的影响，撰《五相类》。淳于氏“定录此文”，并作《乱辞》及《鼎器歌》介绍其旨，以使其能通行于世。潘先生的这种假设调和了历史上两种说法的矛

① 《周易参同契考证》第16页。

盾,与陈致虚意图和结论一致,而方法、材料和结论都更显周密细致,然而推测之论太多,尤其是关于徐从事著上篇的结论没有直接的证据,难以令人信服。

近代著名道教学者陈撷宁先生的《周易参同契讲义》对俞、陶之解深以为然,并加引用。而潘雨廷教授又不以为意,他评论道:“最后四句或猜作歌字,尚不切,好猜字谜者可一思之。且最末二句为五字,似未是;以全文观之,亦当四字,或作‘各相乘负,安稳长生。’可备一说。”其实两种谜底的差异全因所据原文文本有异,有的抄本作“各相乘负”,有的作“吉人相乘负”。前者谜底以“歌”字为安,后者谜底虽可作“造”字解,然“柯叶萎黄,失其华荣”二句则失解。因此,原文当以“各相乘负”为是,谜底当以“歌”字为佳。

另一种见解以唐代阴本和容本为代表,认为《参同契》是魏伯阳根据徐从事所撰或所传的《龙虎上经》所改制而成,如阴本《周易参同契·序》曰:“盖闻《参同契》者,昔是古《龙虎上经》,本出徐真人。徐真人,青州从事,北海人也。后因越上虞人魏伯阳,造《五相类》以解前篇,遂改《参同契》。更有淳于叔通,补续其类,取象三才,乃为三卷。叔通亲事徐君,习此经夜寝不寐,仰观乾象而定阴阳,则以乾坤设其爻位,卦配日月,托《易》象焉。”这种说法与陶弘景《真诰》所引《参同契》序文相若,虽然在历史上未占主流地位,因其所出皆早期文献,其真实性恐怕不能忽视。对于两种观点的出入,元陈致虚曾试图折中之,但显得比较粗疏和生硬。他写道:“真人彭晓序谓:‘仙翁不知师授谁氏,得《古文龙虎经》,尽获妙旨,乃约《周易》,撰《参同契》三篇。’又云:‘未尽纤微,复作《补塞遗脱》一篇,继演丹经之玄奥。’盖仙翁初授真人阴长生之旨,后复师徐从事,由是备悉玄微,《仙传》载详。真一又云:‘书成,密授青州徐从

事,徐乃隐名而注之。’是则源流真实。”^①

至清仇兆鳌《古本周易参同契集注·例言》仍对此历史谜团莫指其端:“《契》修金丹,《仙传》谓魏公丹法,传自阴、徐二真人。考阴长生在东汉之季,与魏公先后同时,徐真人则不可考。彭氏谓魏公授予青州徐从事,则徐乃魏徒,非魏师矣。两书必有一误。”

萧、郭《研究》上篇第二章在上述工作的基础上,做了更加周详系统的研究。尤其是,他们将葛洪《神仙传》(《云笈七籤》本和唐刘知古《日月玄枢篇》的引文)置于首要地位,找到了判断《参同契》著作权之基石,进而为人们大致理清了今存《周易参同契》各组成部分作者的关系:晋以前,只有五言句部分称《参同契》,它和四言句的《五相类》,各为一卷,都是魏伯阳所作。新旧《唐书》仍然分开著录为:《周易参同契》和《周易五相类》,但前者已经由一卷增至二卷。增加的一卷的内容已无直接证据可以说明,但根据陶弘景《真诰》所引《易参同契》序文,可间接推知其内容可能与徐从事和淳于叔通的作品有关,《鼎器歌》(可能即是《龙虎上经》)和《大丹赋》被编入了《契》文。至中唐以后,《五相类》亦被编入《周易参同契》,成为上中下三卷合编的情况。要言之,今见《周易参同契》诸版本中,只有五言句和四言句部分为魏伯阳所作。

三、魏伯阳生平考述

魏伯阳的身世,前人治参同学者,无不论及,或因袭前说,或创发己意,各有所长。现就所见材料及个人解读,做简要概述,以享同好。

^① 陈致虚《周易参同契分章注》第十五章。

魏伯阳,姓魏,伯阳当是其表字,其名号,今存唐以前典籍均不载,至宋曾慥《道枢·参同契下篇》始载其名翱,字伯阳,号云牙子。

魏伯阳的籍贯,《神仙传》只说是吴人,魏自述为“郅国鄙夫”,《真诰》始细指为会稽上虞(今属浙江绍兴),历代传习,并无异议。今人孟乃昌谓郅国当按本意解,是在河南郑州以南密县境内;萧、郭二人则折中之,以为是语带双关,暗指祖籍郅国而现籍会稽。可备一说。

魏氏家庭出身,《参同契》自称“鄙夫”,乃谦词。《神仙传》谓“本高门之子”,彭晓约之曰“世袭簪裾”,说明是世袭贵族。盖历代炼丹方家,非出生社会上层不可,否则亦当有巨宦大贾为供资粮,不是如此之辈者哪有知识、财力和闲暇从事超升方外的术数实验?

魏伯阳的生年没有记载,先学一般都从考查他的社会关系的角度,从外围来划定大致范围。最重要和最有利用价值的一条线索就是与淳于叔通的交往。此事早在南梁陶弘景就有记载,《真诰》卷十二自注:“《易参同契》云:桓帝时,上虞人淳于叔通,受术于青州徐从事,仰观乾象,以处灾异,数有效验,以知术故,郡举方士,迁洛阳市长。”近人余嘉锡《四库提要辩证·周易参同契通真义三卷》以为,按汉人作序的惯例,这就是叙述《易参同契》的学术源流及其人之仕履,与刘向《别录》之体同。后世治参同学者,一般都以魏与徐、淳三人之间有所授受,信而不疑;只是于谁先谁后各说不一,前已述及。

因史籍中关于徐从事的资料比魏伯阳更加寥若晨星,所以余嘉锡先生所提出的几条关于淳于叔通的材料线索就显得弥足珍贵。这些线索虽然一直以来都为参同学界普遍采用,但在扩大文献范围的基础上对文本进行深度的相关分析方面还有待改进。笔者在前人的基础上,用更多的证据代替猜想,努力争取使结论更加

精准。

上述《真诰》卷十二所注释的正文为：“定录府有典柄执法郎是淳于斟，字叔显（《御览》卷六六六引作字叔颢）主试有道者。斟，会稽上虞人，汉桓帝时作徐州县令；灵帝时，大将军辟（征召）掾（属官）。少好道，明术数，服食胡麻、黄精饵，后入吴天目山隐居，遇仙人慧车子，授以《虹景丹经》，修行得道，今在洞中为典柄执法郎。”陶弘景以为叔通与叔显的生平“如此亦为小异”。陈国符考订《真诰》卷一至十八确定为杨羲、许谧、许翊等晋人撰述、陶弘景整理注释；卷十九及二十为弘景所述。弘景所引《易参同契》注本可能亦是晋人之作。晋人记载的这两条材料，虽然人物姓同字似，年代籍贯同出，但一个为官时间长，一个为官时间短，官署履历也不同；虽然提到他们均明术数（占验），但这是汉代文人普遍的学养；服食也是汉晋社会上层的风尚，但叔显专修此术，叔通则不载有无此同好。二人不是“小异”，而是同家族同籍贯同时代的两个不同的人。此条材料可排除不用。

《搜神记》卷六曰：“桓帝即位，有大蛇见德阳殿上，洛阳令淳于翼曰：‘蛇有鳞甲，兵之象也。见于省中，将有椒房大臣受甲兵之诛也。’乃弃官遁去。到延熹二年（159），诛大将军梁冀，捕家属，扬兵京师也。”《开元占经》卷百二十引《会稽典录》所述此事较略，但明言洛阳市长淳于翼即淳于叔通：“淳于翼字叔通，除洛阳市长。桓帝即位，有大蛇见德阳殿上，翼占曰：‘以蛇有鳞甲，兵之应也。’”桓帝即位是在公元147年。《御览》卷三百八十五引吴谢承所撰之《会稽先贤传》曰：“淳于长通年十七，说《宓氏易经》，贯通《内事》万言，兼《春秋》，乡党称曰‘圣童’。”周作人辑会稽郡书时，认为草书“叔”字与“长”字笔画颇相近，传写致误。淳于叔通十七岁即名贯乡党，有“圣童”之誉。时会稽闻人众多，会稽乡党之论会引起朝廷重视，

所以“郡举方士，迁洛阳市长”。可惜这里仍然没有说明他十七岁具体是哪一年。

淳于叔通虽然精通易学，擅长占筮，但作市长可能不善周旋。淳于叔通任洛阳市长的时候，正是大将军梁冀专权之时，《后汉书》称他：“在位二十余年，穷极满盛，威行内外，百僚侧目，莫敢违命，天子恭己而不得有所亲豫。”^① 淳于叔通处在京畿首府的权力漩涡中心，意识到权争无情，明智地激流勇退，全身而返，实为无奈之举。

淳于叔通在洛阳市长这个位置上呆得并不长，如《真诰》之言，桓帝时才迁洛阳市长，当年就发生了蛇现朝堂的怪事。淳于叔通弃官避祸乡里，其时间在度尚任上虞令之初。袁宏《后汉纪》^② 卷二十二云：“（度）尚，字博平，初为上虞长。县民故洛阳市长淳于翼，学问渊深，大儒旧名，常隐于田里，希见长吏。尚往候之，晨到其门，翼不即相见。主簿曰还，不听，停车待之，翼晡乃见。尚宗其道德，极谈乃退。”此事发生在度尚刚任上虞令时（初为上虞长），准确年份已无可详考。但史料中仍有两条线索可供推断大概情形。

《后汉书》卷三十八《度尚传》曰：“（度尚）家贫，不修学行，不为乡里所推举。积困穷，乃为宦者同郡侯览视田，得为郡上计吏，拜郎中，除上虞长。为政严峻，明于发擿（音 g）奸非，吏人谓之神明。”侯览是东汉有名大宦官、大贪官，《后汉书》卷七十八《宦者列传》曰：“桓帝初为中常侍，以佞谄进，倚势贪放，受纳货遗以巨万计。延熹中，连岁征伐，府帑空虚，乃假百官俸禄，王侯租税。览亦

① 《后汉书》卷三十四《梁统列传第二十四》。

② 潘雨廷先生《周易参同契考证》引作《后汉书》卷二十二，且未注明作者袁宏，误。

上缣五千匹，赐爵关内侯。又托以与议诛梁冀功，进封高乡侯。”侯览为山阳郡^①防东人，度尚为山阳郡湖陆人，二人既是同乡又是主仆关系。度尚本来没有文化，只是为侯家管理田庄的管家，因为精明能干，得到主人赏识，得以步步高升，这应是在侯览得势，身为皇帝身边近臣（中常侍）以后的事情，时间应在桓帝元年以后。《度尚传》并谓度尚“年五十，延熹九年（166），卒于官。”其生年即为公元116年，即汉安帝元初三年。

又据《后汉书》卷八十四《列女传》载：上虞孝女曹娥死后，“至元嘉元年（151），县长度尚改葬娥于江南道旁，为立碑焉。”这说明度尚作上虞令的时间不晚于元嘉元年，拜见淳于叔通也当在之前。同时也说明，淳于叔通在京做官不会超过四年（147—151）。与此相反，度尚因其精明能干，近二十年间，官运亨通，一路青云直上：于延熹五年（162），受尚书朱穆举荐，自右校令擢为荆州刺史。任右校令前曾任文安令。何年由上虞令迁文安令，已无可查。

一个在朝中有人、刚刚上任的地方长官会从早上等到下午（晡为申时，即下午3—5点），以如此谦卑的礼节去拜见一个时乖运蹇的免职同级官员^②，原因恐怕除了学问和名望的巨大差距而外，淳于的年龄也会远远长于度尚；淳于当时既曰大儒旧名，可见离他刚刚崭露头角的十七岁已经比较遥远；二人见面后，“尚宗其道德，极谈乃退”，完全一副晚辈见长辈的态势。但淳于的年龄也不会太老，淳于作洛阳市长之前是否担任过其他官职不得而知，但既然只是由郡里推荐，即使曾当过官，职位也不高。任命一个未任过重要职位的花甲或古稀老人去做京城的市长，情理不合。由此估计，度

① 山阳郡治所在今山东金乡县东北。

② 《后汉书·百官志四》曰：“县万户以上为令，不满为长。”故知洛阳市长与上虞县令官阶相同。

尚的年龄约五十多岁左右；翼、尚二人的年龄相差约 20 岁左右。两相对比，淳于叔通生年当在公元 96 年左右，即汉和帝（89—105 在位）初年。

历史文献有以叔通为伯阳之师，有以为其徒，今多折中二人关系于师友之间。彭晓之论虽然在历史上影响很大，但《真诰》、阴本、容本属早期文献，可靠性更大，所以应以此为据，叔通当为伯阳之师。考虑到历史上有师生关系的争论，二者年龄可能相差不大，似应在 10 岁左右。由此推测，魏伯阳生年应在公元 106 年左右，即汉安帝（106—125 在位）^① 初年。

萧、郭《研究》用了整个第一章的篇幅来考查魏伯阳的生平。他们得出的结论以为，魏伯阳生于元嘉元年（151），与笔者估计相差近半个世纪。造成这种差异的主要原因是萧、郭在确定魏伯阳生年时采用了魏朗生平为参照坐标。魏朗虽然可能与魏伯阳同是上虞人，且都姓魏，但没有任何史料可以用来直接证明二人究竟属于什么关系。萧、郭以为：“上虞魏氏家族在魏朗之前在当地并无势力，更无人在朝廷或地方为官，乃至魏朗之兄为乡人所杀，竟然无处伸冤，只得靠自己‘白日操刃报仇于县中’，事后又不得不被迫逃到陈国。”^② 血耻复仇的现象在古代是常见的事情。至于为什么不诉诸于官府，原因可能有很多，没有钱财势力担心打不赢官司只是一种可能。也许对手更有势力，也许仅仅因为年轻气盛，一时冲动，都有可能造成手刃仇家、亡命外乡的情况。魏朗家族以前是不是高门，或者上虞魏氏有没有别的高门，都“不见于正史及地方志”，但也无法排除。即使如萧、郭所言，魏朗本身出生并非高门，而魏伯阳却是，只能说明魏朗与魏伯阳门第不同，不是近亲。如果

① 安帝于 106 年 8 月即位，改元永初，但永初元年从次年算起。

② 萧、郭《研究》，第 11 页。

魏朗并非出生贵族,而是贸然崛起(曾官至尚书)、旋即遭遇灭顶之灾的家庭,那也谈不上“世袭簪裾”的——除非在灵帝为“党锢”平反复爵以后,可惜那时伯阳已老,汉祚将罄。因此断定“所谓魏伯阳乃‘高门之子’,实际只能是魏朗之子”,颇觉突兀。

况且我们只知道魏朗于建宁二年(169)因大诛党人,被朝廷通缉(急征),死于自杀。无法确定他此时的年龄,也就无法确定他儿子的大致年龄,怎么就能贸然地说“魏伯阳时年十八岁”呢?文章并说:“以终年七十岁计,魏伯阳去世之年约在魏曹丕黄初二年(公元221年)。”作者没有提供任何论据和说明,根据的可能是“人生七十古来稀”这条谚语吧。但这样的观察对常人可作参考,对一位炼丹家来说,可能参照价值就不大了:如果他成功了,“度百岁犹健”不在话下;如果他不成功,中毒了丹毒,英年早夭也不足为怪。

如果像萧、郭二先生那样认为魏伯阳生于151年,四十岁上下时写成《参同契》,其时淳于叔通已经90多岁,见到魏氏著作都不大可能,更不可能有任何后续创作了。可见求助于魏朗这条线索来推断魏伯阳生年的参照价值不大。

至于作为同族人的魏伯阳受到魏朗一案冲击的可能性是存在的,我们可以根据《参同契》和有关史料作进一步的推测。这有助于我们加深对其思想背景的理解。契文《后序》中那段诗文既是标志其著作权的庾辞,也是其人生遭遇的自述。其诗开头说:“委时去害,依托丘山。循游寥廓,与鬼为邻。”《后汉书·党锢列传》云:“熹平五年(176),永昌太守曹鸾上书大讼党人,言甚方切。帝省奏大怒,即诏司隶、益州槛车收鸾,送槐里狱掠杀之。于是又诏州郡更考党人门生故吏父子兄弟,其在位者,免官禁锢,爰及五属。”其时魏朗死后已七年,打击范围却进一步扩大,“爰及五属”。此前,魏伯阳过的还是“大隐市廛”的生活:“性好道术,不肯仕宦,闲居

养性,时人莫知其所从来,谓之治民养身而已。”^① 魏伯阳虽然已经年在古稀,仍然受到牵连,不得不避走他乡,远游齐燕一带,即“远客燕间”;“后与弟子三人入山作神丹”^②,隐居在山东长白山中,“依托山丘”^③。

“中平元年(184),黄巾贼起。”^④ 方仙道所开辟的丹鼎修炼和太平道所开辟的符箓禁咒,虽然后来都称为道教,而且相互融合,但这个时候则完全属于两个不同的畛域。前者是大规模的群众运动,后者是在上流社会中的隐逸风尚。

黄巾军在今山东一带,更是如火如荼:“董卓入洛阳,(刘)岱从侍中出为兖州刺史。虚己爱物,为士人所附。初平三年,青州黄巾贼入兖州,杀任城相郑遂,转入东平。岱击之,战死。”^⑤ 魏伯阳师徒三人即使隐居山中、逃匿荒野(循游寥廓),也不时会遇到黄巾军的挠扰,从他的阶级立场来看,这就是“与鬼为邻”。这个“鬼”即是指“奉事黄老道,畜养弟子,跪拜首过,符水咒说以疗病”的太平道,其仪式、信仰和组织与同时盛行的五斗米道很难区分,故魏伯阳也称之为“鬼道”。他服丹假死,吓走了两个学仙不诚的弟子,带着白犬和一名虞姓弟子逃到更加人迹罕至的地方(所谓“寥廓”是也),专注于修炼和著述,而时人则多以为魏伯阳及其弟子已经羽化飞升(化形而仙,沦寂无声)。

黄巾暴动的同一年,“中常侍吕强言于帝曰:‘党锢久积,人情多怨。若久不赦宥,轻与张角合谋,为变滋大,悔之无救。’帝惧其

① 葛洪《神仙传·魏伯阳传》。

② 同上。

③ 此事考证详见本书第二章第二节有关“元阳子”有关文字。

④ 《后汉书·党锢列传》。

⑤ 《后汉书·循吏列传》。

言，乃大赦党人，诛徙之家皆归故郡。其后黄巾遂盛，朝野崩离，纲纪文章荡然矣。”^①虽然“党人”获得大赦（敷陈羽翮），但刘氏江山已经崩坏，地方豪猷各据一方，与朝廷抗礼（东西南倾）。

平反之后，魏伯阳并未立即回到故乡上虞，而是继续在北方隐居修行。直到汉献帝中期的公元206年以后，这位得道的百岁仙人才重返故乡：百世而下，遨游人间；“百世”暗喻“百岁”。故乡物是人非，魏家已经衰落，没有了昔日的荣华富贵景象（柯叶萎黄，失其华荣）；又遇到战事连年，灾害不断（汤遭阨际，水旱隔并），满目疮痍，何堪其忧！好在有昔日故旧和好道弟子们的资助，尚可衣食无忧，有条件从事修炼和著述，确保长寿无虞：吉人乘负，安稳长生；这两句话也是他成功后自信的证言。至于魏伯阳最后的住世时间，后人不得其详，但似应在100岁以上。

要之，魏伯阳生年在公元106年左右，卒于206年以后。

四、魏伯阳师承考述

魏伯阳师承阴长生之事，始见于陈致虚所引《仙传》：“盖仙翁初授真人阴长生之旨，后复师徐从事，由是备悉玄微，《仙传》载详。”^②仇兆鳌因其说。此事今本《神仙传》各版本均不载，可能出于别的什么版本的《仙传》。陈氏又在《金丹大要·序》中云：“自河上公五传而至伯阳，祖天师得伯阳之旨，丹成道备，降魔流教。”将魏伯阳的传承体系上溯至河上公，下推至道教祖师张道陵。我们不知道所谓的“五传”中间的那三个环节到底指的是些什么人，但历史资料表明，方仙道自战国以降不断发展，至东汉中期已经分

① 《后汉书·循吏列传》。

② 陈致虚：《周易参同契分章注》第十五章。

化,一部分与官方的黄老之学相结合,形成上层社会中流行的黄老道,另一部分与民间巫术相结合,形成中下层群众中流传的太平道。陈氏叙述的道统,不但要建立东汉黄老道的传承谱系,而且要打通黄老道与太平道的关系,把张道陵说成魏伯阳的继承者,可能缺乏历史根据。其实这只反映了宋元时期丹鼎派与符箓派相互融合,相互认同的现实。

据四库本《神仙传·阴长生传》记载:“阴长生者,新野人也,汉阴皇后之属。”新野阴氏为后汉巨室,《后汉书》称“其先出自管仲,管仲七世孙修,自齐适楚,为阴大夫,因而氏焉。秦、汉之际,始家新野。”新野阴家在东汉 163 年间共有二女称后,四男封侯。两位皇后,一为汉光武帝之皇后阴丽华(5—64 年),另一为汉和帝之皇后。《云笈七籤·阴真君传》谓:“汉和帝永元八年(96)三月己丑立皇后阴氏,即长生之曾孙也。”但《后汉书·皇后纪上》则谓:“和帝阴皇后讳某,光烈皇后(即阴丽华)兄执金吾识之曾孙也。”执金吾为汉代官称,负责首都治安和皇帝保卫之职,因手执两头包金的铜棒而得名(另一种说法,金吾为铜杖上端之金鸟之名,有权威和避邪的象征)。由此看来,阴长生,当名识,曾任光武帝的“执金吾”这样的要职。阴识《后汉书》有传,字次伯,为阴丽华同父异母兄长,卒于永平 2 年(59),与仙传阴长主要活动年份相差甚远。阴丽华还有一弟阴兴,官至卫尉,卒于建武 23 年(47),只活了 39 岁。阴兴有一从兄阴嵩,亦官至执金吾。此三人生平皆与签本《阴真君传》的记载不合。况且库本《神仙传》记阴长生自述:“唯余之先,佐命唐虞,爰逮汉世,紫艾重纆。余独好道,而为匹夫,高尚素志,不事王侯。”所讲的家庭背景身世显赫,与正史记载相同,但自称全家只有他一人不事王侯,追求了道成仙,这进一步排除了上述三兄弟中有人假死引退,转而追求仙道的可能。因此看来,阴长生只是阴丽

华的同族兄弟，因无功名，故正史不载。

据《后汉书·孝和帝纪》，和帝 10 岁即位，八年后(96)立阴氏为皇后，时阴氏年齿比皇帝稍小或大致相当。如果按常规，此时作为曾祖父辈的阴长生应该在 80 岁以上。也就是说，阴长生出生年艮大约在公元 15 年前后(王莽天凤年间)。又据库本《神仙传·阴长生传》，阴长生著书九篇，自序云：“维汉延光元年(122)，新野山北，予受和君(马鸣生姓和)神丹要诀。”也就是说，阴长生在 100 多岁才得到丹诀。阴君晚年得道的事实，可从籤本《阴真君传》所记其在谋誓坛前的自述中看出：“弟子少长豪乐，希执卑逊……不能弘道赞德，宣暢妙味，徒尸素壁立，而老耄及之。是以心存生契，舍世寻真，天赐嘉会，有幸遭遇。自执箕帚二十二年，心力莫植，常惧毁替筋，力弱蒲簿，微效靡骋，恩养不酬，夙夜感慨。告以更生，顿受灵方。”这就是说，他大半生求道，都未得真谛，无所建树，而在他年近八旬之际(老耄及之)，才因天赐良机，有幸遇到马鸣生，又经过 22 年艰苦考验的求学过程，感动了老师，得传灵方。算起来，也是 100 岁出头才得丹诀，其生年在公元 21 年左右(王莽地皇初年)。两项推算，相差五年以内，结果相近，但后者更加准确。

在得诀以后，阴君并未立即服丹升仙。“于是长生入武当山石室中合丹，又服半剂，不即升天，而大作黄金数万斤，以布施天下穷乏，不问识与不识。周行天下，与妻息相随，举门皆寿。后委之入平都山，白日升天。临去，著书九篇。”^①明陈槾编纂的《罗浮山志》^②有《阴长生传》曰：“后得道，入武当山石室中，复居罗浮山铁桥下，后入忠州平都山修炼，服丹，白日升天，著书九篇，多言上古仙者，不可具记。”武当山在今湖北、罗浮山在广东、忠州属重庆

① 此是《云笈七籤》本文字，四库本文字大致相同。

② 见《藏外道书》第 19 册。

市,相距甚远。虽然都没有说明道成之后,又住世多少年,但既要炼金数万斤救济穷人,又要携妻带子周游四方,还要著书立说垂示后昆。以汉代的生产力和交通状况,再需 10 年不可算少,估计大约在公元 132 年以后升天,住世当有 110 岁以上。

由此推算,阴长生成道之时,魏伯阳已经 20 多岁。长寿老仙阴长生大造黄金周济穷乏,自然名贯宇内,魏伯阳性好道术,无论是魏氏专程从会稽到武当山、罗浮山等地求学,抑或阴君携家周游天下,到达吴越之地,二人都具备师生授受的时空条件。可惜阴君著书九篇不传于世,不然与《参同契》两相对照,就可断定前后继承发展的细节了。

魏伯阳师从徐从事,唐以前文字均从此说,至彭晓始有魏伯阳“不知师事谁氏”之说。他并谓《参同契》书成以后,“徐乃隐名而注”,把老师说成学生,如果不是真有所据,则是为了抬高魏伯阳的地位。

徐从事姓徐,原无名字见载,从事乃其官衔,是汉代各州刺史(汉末称州牧)的助手,负责执行和监管条令。至元瑜琰始有“青州徐景休从事”之说^①,景休可能是其表字。阴本《参同契》序谓:“徐真人,青州从事,北海人也。”据《后汉书·地理志》北海为青州所辖六郡之一,治所在今山东安丘,辖济南、益都、寿光、昌乐、潍坊、昌邑、高密一带。

《真诰》言,淳于叔通受术于青州徐从事,又因叔通十七岁有“圣童”之誉,能说《宓氏易经》,贯通《内事万言》,兼《春秋》,则知徐氏之学涵汉易、谶纬和春秋。宓,音 Fú,通伏。伏氏易学始于所谓的“济南伏生”伏子贱。伏氏之学两汉时期影响巨大,《后汉书·伏

^① 《发挥》下篇,引文详见上节《周易参同契的作者》条。

湛传》谓：“初，自伏生已后，世传经学，清静无竞，故东州号为‘伏不斗’云。”光武帝时，作为伏生九世孙伏湛拜大司徒（相当于丞相），封阳都侯。直至东汉后期，伏氏家族仍然受朝廷优遇，伏生十三世孙女拜为顺帝贵人，十六世孙伏完为桓帝驸马，十七世孙女为献帝皇后。伏氏学派在东汉时建树颇多，如伏氏十世孙伏恭（官至司空）的门人王景（官至徐州刺史）“参纪众家数术文书，冢宅禁忌，堪舆日相之属，适于事用者，集为《大衍玄基》云”；十一世孙伏万寿撰《周易集林》；十四世孙伏无忌（官至侍中屯骑校尉），桓帝时主持删定中书《五经》、诸子百家、艺术，主修《汉记》，又自采集古今，删著事要，号曰《伏侯注》。

《隋书·经籍志》卷三谓：“《周易集林》十二卷，京房撰。《七录》云，伏万寿撰。”潘雨廷以为，这表明，当时流传的《周易集林》有题京房撰者，其实是伏万寿撰，因为伏氏之学乃京房所传，“京氏易于东汉初可包括在伏氏学中”。^① 伏万寿之父伏恭在《后汉书·儒林列传》中有传，卒于章帝元和元年（84），享年 90；其时伏万寿当在五十岁以上。如前述推算，淳于叔通约生于公元 96 年，十七年后已经少年闻名，师事徐氏学习《宓氏易经》当在儿童时期。其时伏万寿已经年逾花甲，从时间上来看，叔通的授业之师徐从事算是伏万寿学生辈。

从空间上来看，因叔通授业时尚在年幼，大概有以下几种可能：①叔通父亲官所也在青州，徐从事受托教授；②因淳于氏族望在北海郡（春秋时以国为姓），叔通父亲可能将幼子送回祖籍受业；③徐从事中途辞官，受聘于上虞富户开馆授徒，等等。

因此如果魏伯阳有幸直接从徐氏受学的话，也在徐从事的晚

① 《周易参同契考证》第 9 页。

年。当他因党锢之乱逃到青州长白山时,徐从事早已不在人世。伯阳不是因为徐从事到长白山避难,但与他的学术渊源有关。青州是伏氏易学的发祥地,齐燕之国自战国以降也是炼丹方士云集之地。伯阳完全有可能早在青壮年时代就已游历这一带,求师访学。曾慥《道枢·参同契下篇》所说魏伯阳曾“游于长白之山,而遇真人,告以铅汞之理、龙虎之机焉。”可能言出有因。此番避乱,魏伯阳只是故地重游罢了。“循游寥廓”之“循游”,即有故地重游之意。

两汉易学之主流,以占卜数术为宗趣,至徐从事、淳于叔通犹然。自魏伯阳始,易学才得系统地和炼丹术相融会,易学之新分支“丹道易”自此发端。因丹道易与伏氏易有着直接的渊源关系,所以后世方士造书,多有假托伏生者。如据《济南府志》载,晋时有道士名元阳子,在济南府华阳宫、长白山修道,自称于伏生墓中得《金碧潜通》,详为之注,并将自己的心得写成《还丹诀》。此事详见本书第二章第二节“元阳子”条。

据陈国符考证,历史上《周易参同契》亦可称《金碧经》或《金碧潜通经》。^①在《参同契》还没有取得广泛的知名度的早期传播过程中,方士们为了抬高她的地位,不惜编造传说,谓其出自伏生墓中,用这位统治阶级竭力推崇的汉代大儒来加以神化。其用心之良苦可鉴,而参同学与汉易的密切关系亦不待赘言。

通过徐从事、淳于叔通到魏伯阳的传承关系的分析,我们了解到参同学的易学家法直接肇端于伏氏。

^① 《道藏泥源流考》第289页。

五、《周易参同契》题解

“参同”一词最早见于《韩非子》一书，其《扬权》篇云：“不知其名，复修其形，形名参同。”《主道》篇也说：“形名参同”，“参同阅焉”，“同合刑名”，“符契之所合”。此一词实际上与其更著名的“参验”思想字异而义同，意即通过检验来判定理论是否与事实相符。至于“符契”二字，也是在这一意义上使用的。《参同契》的词意盖源自于斯。

对于《周易参同契》的题解，历代注家根据自己的丹法和理论，说法不一。唐代的容字号无名氏注本，开卷即云：“周者，乃常道也；易者，变改之易，言造大还丹，运火皆用一周天，故曰周易者……参，杂也，杂其水、土、金三物也，同为一家，如符若契，契其一体，故曰《参同契》。”此本是完全的外丹派路数，所以将“周易”解释为“周天火候”，将“参同契”解释为“掺杂水、土、金三物，同为一家，如符合契”，即药物的混融为一。

彭晓在《参同契》中内外丹兼举，清修同修并存。（顺便澄清一下这对概念，过去学界一般把内丹分为清修派 < singular cultivation > 和双修派 < dual cultivation >，或者分为清静派与阴阳派。双修和阴阳这两个概念皆容易引起误解，有人会辩解说，双修可指性命双修，阴阳可指自家阴阳，于是又不得不在前加上一些限定，称为男女双修或彼家阴阳，繁复而其义犹未赅。我今此把内丹分为清修 < singular cultivation > 与同修 < plural cultivation >，同修不一定就是男女同修，也可以是同性同修，也不定是二人同修，还可以多人参与其中互补互给，同修共证。）彭晓《周易参同契通真义序》云：“《参同契》者，参，杂也；同，通也；契，合也。谓与诸丹经理通而义

合也。”“诸丹经”就是各种丹经,《参同契》真成了内外丹通论。

朱熹的解释与彭晓只差“周易”二字,着眼点却从丹法转向义理,更具理论性,转移了对原题理解的理论角度。他的《周易参同契考异·序》说:“参,杂也;同,通也;契,合也。谓与《周易》理通而义合也。”其实是用儒家易解丹道易。

朱子努力的目标,至俞琰才到了充分的实现。元代的两位注家对这三个字的理解有了与其前人迥然不同的观点。从历史与逻辑相统一的方法出发,倒要先列出比俞琰稍晚的陈致虚的解释:“《参同契》三篇,体用不杂,功妙非常。参者,参天地造化之体;同者,资同类生成之用;契者,合造化生成之功。”^① 这种观点与容字号无名氏注的观点虽然不同,但都是从本家本派丹法丹理来理解题名。陈致虚的解释显然带有内丹同修派的特征。

至于俞琰的理解,不仅切合参同契原文的主旨,也切合了汉代的时代条件。俞琰在《周易参同契发挥》后序注中说:“参,三也;同,相也;契,类也。谓此书借大易以言黄老之学,而又与炉火之事相类,三者之阴阳造化殆无异也。”这种解释符合《参同契》本意,因为《参同契》明言:“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。”“罗列三条,枝径相连,同出异名,皆由一门。”俱言《参同契》所谓的大易、黄老、药火三道相通,三者非金、木、火之谓。现代学者如王明、孟乃昌均宗此说。这种观点应该最为符合《参同契》文本之整体意义。

至若“大易、黄老、炉火三者,同出异名,如符合契”为《参同契》之题解,为什么要单独冠以“同易”之名?如前所述,《参同契》原本并无冠以“周易”之名,至陶弘景《真诰》始有《易参同契》之称,自此

^① 《周易参同契分章注》第十五章。

以后世人或称《周易参同契》或径称《参同契》，乃相传成俗，更无可改者。

但是俞琰根据他对《参同契》题意的理解，径直将《五相类》改为《三相类》，参即叁，同即相，契即类，两篇诗歌，字异而义同，“五”当为“三”。他这种改变同样得到后世参同学家们的普遍赞同。然而这并不能证明俞琰的改变是正确的。“五相类”的意义，俞琰之前的参同学者一直都认为是“五行相类”之意。如阴本下卷注谓：“魏公恐学者难悟，故润色于其中，更撰《五相类》以证其易道。五相类者，以五行相类也。”彭晓更是列表说明五行各归其类而相合的细节：^①

甲 浮石	三 木	乙 沉石 ^②
丙 武火	二 火	丁 文火
戊 药物	五 土	己 药物
庚 世金	四 金	辛 世银
壬 真汞	一 水	癸 真铅
五位相得而各有合		

① 《通真义》第八十四章，为了便于阅读，表格框线为引者所加。四库本《通真义》居然把也把“五相类”改为“三相类”，馆臣不察《参同契》就竟若此。

② 各本都以甲为沉石，乙为浮石，独映字号无名氏本谓：“乙当为沉，甲当为浮，恐字误也。”现据此改正。

上表左栏为阳干,右栏为阴干。凡物皆分阴阳,五行亦不例外,纳十干于五行,就是为了分阴分阳;又纳十个自然数于五行,五以下为生数,五以上的为成数,每一行都分得一个奇数一个偶数,亦体现出物分阴阳的原则;各行又按八卦方位分配于各方。融数字、时间、空间于八卦之中,这是汉代易学的重要原理,被广泛应用于自然和社会现象的研究中。魏伯阳成功地推广到炼丹术中来,精致地构造了一个内外丹各要素之间动态配合的模型。

因此,五者,五行;相者,相关;类者,配合。五相类,就是五行之间按照其生克关系而创造成新的整体,就是所谓的内外丹。唐以后的内丹学家们改用“攒簇五行”的术语来命名这种关系,就更加明确,减少了争议性。^①

六、《周易参同契》的版本和文本问题

《周易参同契》的版本和文本问题在清代以前一直有两种主要不同的主张和流派,姑称之为宗晓派和宗古派。四库馆臣纪昀等在《周易参同契通真义》的“提要”中概括了这一历史面貌:“至郑樵《通志·艺文略》始别立《参同契》一门,载注本一十九部,三十一卷,今亦多佚亡,独晓此本尚传。……诸家注《参同契》者,以此本为最古。至明嘉靖中,杨慎称南方有发地中石函者,得古文《参同契》,以为伯阳真本,反谓晓此本淆乱经注,好异者往往信之。然朱子作《参同契考异》,其章次并从此本。《永乐大典》所载《参同契》本,亦全用晓书,而以俞琰诸家之注分隶其下,则又此本为唐末之书,授受远有端绪,慎所传本殆丰坊古《大学》之流,殊荒诞,不足为信。

^① 参见本书第五章《顺逆论》。

故今隶《参同契》之注，仍以此本为冠焉。”

朱熹、《永乐》、《四库》皆宗彭晓本为祖本，以为诸注之冠，就是宗晓派；而自明嘉靖杨慎以来，批评晓本四言五言相杂，经注淆乱，而对契文重加整饬，以四言为经，五言为注，赋、乱辞、《五（三）相类》为补遗，就是宗古派。历史上，宗晓派是强势派，宗古派是弱势派。强势派因受到官方的推崇，其地位和作用自不待言，而弱势派的意义亦须客观地重估。照孟乃昌教授的看法，强势派的形成多少有点封建士大夫的思想的源头：“推其所以，无非还是儒家正统思想的支配，馆臣与朱熹都清楚知道：彭晓毕竟为后蜀‘朝散郎守尚书祠部员外郎，赐紫金鱼袋’，是官方或半官方的。”

参同学之宗古派虽然兴起于明清两代，然推其始作俑者当远绍于俞琰之《发挥》：“愚尝细绎是说，窃叹世代寥远，无从审定。是耶？非耶？皆不可知。忽一夕于静定中，若有附耳者云：魏伯阳作《参同契》，徐从事笺注，简编错乱，故有四言、五言、散文之不同。既而惊悟，寻省其说。盖上篇有乾坤、坎离、屯蒙，中篇复有乾坤，坎离、屯蒙；上篇有七八、九六，中篇复有七八、九六；上篇曰‘日辰为期度’；中篇则曰‘谨候日辰’；上篇曰‘震受庚西方’，中篇则曰‘昴毕之上，震出为征’。其间言戊己与混沌者三，言三五与晦朔者四，文义重复如此。窃意三人各述一篇之说，未必不然。而经注相杂，则又不知孰为经孰为注也。愚欲以四言、五言、散文各从其类，分而为三，庶经注不相混淆，以便后学参究。然书既成，不复改作，姑诵所闻于卷末，以候后之明者。”^①

俞琰得此灵感之后的二百余年，他的同乡、号云岩道人的杜一诚，于明正德间具体实施了其构想，分四言者为魏之经，五言者为

① 《周易参同契发挥·赞序》。

徐之注,赋、乱辞及《三相类》为淳于氏之补遗,乃精思所得,其序谓:“经文三篇为一册,笺注三篇为一册,三相类二篇为一册,经文、笺注、三相类篇末,各自有序。经文多四言,间有散文,注虽五言,或有四字。三相类文体无待更订,而经注节次,或有差错,以待后贤。”作序时为明正德丁丑(1517)年八月,其从父五存于正德己卯(1519)为之跋,十余年后,有王围山人编某捐俸以刻,时当嘉靖二十五年(1533)。杜书行世不久,为蜀中名儒杨慎所得,更加整秩,乃成《古文参同契》,并于嘉靖丙午(1546)序云:“近晤洪雅杨邛崃宪副云:南方有掘地得石函,中有古文《参同契》,魏伯阳所著上、中、下三篇,叙一篇,徐景休《笺注》亦三篇,《后叙》一篇,淳于叔通补遗《三相类》上下二篇,《后序》一篇,合为十一篇。盖未经后人妄紊也,亟借录之。未几有人自吴中来,则有刻本,乃妄云苦思精索,一旦豁然,若有神悟,离章错简,雾释冰融。其说既以自欺,又以欺人矣。乃观其书之别序,又云有人自会稽来,贻以善本。古文一出,诸伪尽正,一叶半简之间,其情已见,亦可谓掩耳盗铃,藏头露足矣,诚为笑也。”

正如四库馆臣所讥石函之谈,或为子虚乌有之说,不可置信。徐从事之名景休本不见于元以前之古书,至俞琰始谓:“……复作《鼎器歌》以补塞三篇之遗脱,润色三篇之幽深,密示青州徐景休从事,徐乃隐名而注之。”^① 杜撰石函之说的明代儒士杨用修,在他为“古文”本所作的序中,直称徐从事名景休,盖暗喻“内景外景自此而休”之意。景休之名虽可能为伪,而其意却甚为可嘉,《参同契》之内丹法与《黄庭经》之存想术实为不同的两套理论和方法,不可像唐代一些参同学者那样将二者混同为一。潘雨廷教授亦曾

① 《发挥》下篇。

谓：“或有得于以休《黄庭》之内外景，庶得《参同契》之象，则其理可取，或确信汉代之徐从事名景休，未免唐突古人。”^①

继此之后，明万历年间复有蒋一彪根据杨序文本之文秩，集彭晓、陈显微、俞琰、陈致虚四家之注为《古文参同契集解》。与蒋并时的王九灵、彭好古亦依杨序之本，各作注三卷。再续此路者为清康熙年间吏部侍郎仇兆鳌，又作《古本周易参同契集注》。仇氏乃有清一代大儒黄宗羲之后学，所著《杜诗详解》冠冕于历代群秀。此《集注》共收十七家之注，详加考订整理，并为补注评断，费时九载，始告杀青，其用心之良苦，实可质诸天日。此本“事理贯通，深达道妙，而且音韵详确，美不胜收。”（陶素相语）堪称千载不朽之定本，可谓宗古派之最高成就。

宗古派因杨慎伪撰石函之典，颇受宗晓派斥难，但他们的努力和成果却应该受到肯定。潘雨廷教授论云：“读杨慎之序，令人啼笑皆非，凡事之以误传误、是非颠倒，一至于此，然所谓《古文参同契》……有功于古文献之整理，更有益于后人学习《参同契》，其何可小视之。”^② 孟乃昌教授也是宗古派的积极支持者。不过他与孟庆轩合辑的《万古丹经王周易参同契三十四家注释集萃》（华夏出版社，1993年，以下简称《集萃》）采用的文本、体例仍是彭本，可能也是为了照顾历史上的“大多数”注家均沿袭彭本的缘故吧。

现代参同学的版本考订方面一个重要的发现是当代道教研究之首席陈国符教授作出的。他在《道藏经中外丹黄白法经诀出世朝代考》（Explorations in the History of Science and Technology in China, Shanghai Classic Publisher, 1982）一文的附录中，根据阴本引唐代《乙巳占》和容本的武都、辰、锦州等几个地名，定此二注本为

① 《参同契作者及成书年代考》。

② 《参同契作者及成书年代考》。

唐代所出,是今存的最早的《参同契》版本。这一石破天惊的发现推翻了以彭晓本为最古的历史定论。孟乃昌教授的工作则广征博引,进一步加强了这一结论的可靠性。

七、《周易参同契》的基本思想因素

《周易参同契》虽然托名《周易》,并应用了汉代易学的理论和方法,但它的主旨仍然是关于炼丹方术的,正如《神仙传》所云:“魏伯阳……作《参同契》,五行相类,凡三卷,其说似解《易》,其实假借爻象,以论作丹之意。”这种观察基本上已成为共识。《周易参同契》的确开了将易理和炼丹方术相结合的先河。这不仅是对流行于汉代的方仙道之丹鼎一脉进行了高度理论化的总结,也架构了后世内外丹理论的基本轮廓。《汉书·艺文志》著录的神仙家共十家二百五十卷,所载方术有气功、导引、黄白等,但均未有一套综合的理论来统合各家方术。《周易参同契》完成了这一工作,所以它享有了“万古丹经王”的崇高历史地位,受到古今中外思想史、科技史家的高度重视。

《周易参同契》出现的历史背景和地位决定了它的包容性。关于它是一本外丹书、内丹书还是内外丹兼具的书的争论,从古至今从未间断过。各家都持之有据,言之成理。这里就不必再一一举例说明了。这种不休的争论本身就说明了事情并不简单,因为《参同契》是由多位作者在不同时间和地点里完成的,它的内容是多元的,甚至也有存在自相矛盾之处。我们如果仅用一种主张代替所有的主张,不是历史主义的态度。历史的事实是,《参同契》作为万古丹经王,它既包容了内丹理论,又包容了外丹理论。

虽然《周易参同契》并不是一本专门的易学著作,但由于“辅嗣

易学无汉学”，汉易著作大都佚亡。而《参同契》保存了汉代易学的基本理论和方法的完整或部分的陈述和应用，就使得它在哲学史上的意义非常突出。王明教授《周易参同契考证》一文，列举了《参同契》与汉代易学有关的学说共四种：一曰纳甲说，二曰十二消息说，三曰六虚说，四曰卦气说。关于纳甲、消息、卦气之法，所论者众。对这类学说，本文正文将在分析俞、陈二人的思想时，详加介绍。

《周易参同契》在哲学思想的某些方面，继承并发展了汉初黄老之学，处于由汉代黄老学到魏晋玄学的过渡阶段。汉初由于统治阶级的提倡，黄老之学得到很大的发展，这从1973年长沙马王堆汉墓出土的大量文献中就可以看出。黄老之学的流行使诸多方技书籍亦依附于黄老之名下，如医学、气功、养生和天文等皆假托黄老之名。此一学风因汉武帝罢黜百家，独尊儒术而大兴变化。对此，潘雨廷教授曾作过这样的总结：“计自西汉武帝（前140—前87在位）至东汉顺帝（126—144在位）约二百七八十年间，学风正经一次反复。由兴儒而又见兴黄老。当其压黄老，主要为武帝之灭淮南王（刘安自杀于元狩元年），明帝之灭楚王英（自杀于永平十四年）。然武帝后，黄老道之理，孟、焦、京房之易学日在民间发展，东南沿海尤盛行，及两汉之际谶纬盛行，总结合成楚王英所奉祀的黄老与浮屠，而徐从事、魏伯阳、淳于翼三人所继承之学术，正属汉初的大易黄老思想，益以方仙道及淮南王安、楚王英等兼及易学思想的黄老道，故自然与律历、医术相合，成为黄老道的理论基础。”^①

东汉中晚期，黄老学术已经与方仙道合流，成为有浓厚宗教特

^① 《参同契作者及成书年代考》。

色的黄老道了。(参见本文第二章第一节)《周易参同契》就是这种合流的杰出之作,它上接黄老,大量引用《老子》和《周易》,而且也应用了《庄子》的一些重要术语。在思想内涵方面,“以无制有,器用者空。”“人所禀躯,体本一无。”“四者混沌,径入虚无。”这样的句子中包含了魏晋玄学本体论的意义,呼唤着玄学的贵无论的诞生。

第二节 关于参同学

一、参同学成立的条件

参同学这个名词是由孟乃昌先生提出的。他在《集萃》的自序中写道:“《周易参同契》在中国乃至世界文化史上都占有一席之地;它以《周易》在两汉时代的表现形式,以气功的开创性理论阐释,以化学的原始原理建树,以三者的巧妙结合,在文化史上发挥着别具一格而又不容忽视的文献源头作用。大思想家周敦颐、朱熹、王夫之都非常关心和重视《周易参同契》,更有许多各层次的名人或非名人认真地注释它。自北宋以来,它被炼丹家高象先或张伯端称为‘万古丹经王’,即受到一致公认。朱熹通过反复研读、讨论和注解,得出了此书‘词韵皆古,奥雅难通’的认识。于是,这部语言优美、内容晦涩的文化典籍吸引了更多的读者和注解者,像滚雪球一般不断扩展、开发、层积了它的丰厚内容和内涵,蔚然而形成了一门‘参同学’,给现代各国学者和无数读者提供了关心、钻研、探讨的一个独特领域。”本文沿着孟先生的思路讨论参同学成立的条件,主要从内涵的独立性和历史的连贯性两方面来展开。

孟先生在这段话中隐含了支持参同学成立的三大要素：一是独特的内容，即两汉易学的表述、气功（内丹）的开创性理论和化学（外丹）的原始理论；二是从古至今未曾间断的深厚的内涵层积；三是重要的文献源头。这三大要素组成了中国文化史上一个独特的研究领域。首先，关于文献源头这一点，问题比较简单明了，本章第一节所论已经很多。《参同契》既是汉易学的重要文献，又兼具内外丹的理论源头的重要地位，在中国文化史上，可能没有第二部经典具有这种历史地位和理论特色。《参同契》各个历史时期的注本有记载的不下上百家，流传至今的约四十余家，其中有重要史料参考价值的有三十余家——如前所知，孟氏集注积三十余年之心血，共收录三十四家注本。其文献源头的价值自不必待言。

接下来的两个问题，涉及参同学的历史和思想体系两个角度，也是参同学的独立内涵和成立条件。其中参同学的历史简述见第二章。

二、内丹参同学的主要问题及其相互关系

要建立一门学问，仅仅是从寻章摘句中找到零星知识，或者是把这些知识串成文章，甚至编成书籍，都是不够的。更重要的是要从全部历史和内容着眼，抽取其主要问题，考虑它们之间的内在联系，从而建立起开放的知识体系。外丹参学和内丹参同学虽然使用了大致相同的词汇，但它们研究的对象和论题基本上不同。例如，归纳起来，外丹术的主要问题是：一是原料论，包括铅的化学、金的化学、铅汞法、硫汞法等；二是鼎器论，包括仪器制备的种种知识；三是反应论，包括氧化反应、还原反应等；四是产品论，讲生成物之性质与作用等。

内丹学借用外丹术语,讲的是人体修炼的问题,对象与内容与外丹不同,主要问题及其关系也不同。下面着重介绍内丹参同学的主要问题及其关系:

(一)仙性论。内容涉及人与仙,人性与仙性的关系,其宗旨在说明人为什么可以成仙。这个问题回答成仙的理论根据。

(二)金丹论。是内丹参同学对金丹内涵的重新定义,元代参同学家俞琰和陈致虚都讲先天一炁是金丹,本文是专讲元代参同学的,因此金丹论就成了先天一炁论。要成仙就要修炼金丹,服食先天一炁。仙体就是先天一炁之体,就是道体。金丹论讲成仙的实质。

(三)顺逆论。所谓“顺则生人,逆则成仙”,讲成仙要摆脱生老病死自然规律的盲目控制,发挥主观能动性,炼精化气,炼气化神,炼神还虚,最终达到超脱生死的目的。这个问题是讲成仙的途径。

(四)药物火候论。内容包括什么是药物,什么是火候,火候的應用与把握,药物与火候的关系等。药物火候论讲获得金丹的方法,是金丹论的具体化和深化。药物火候论讲成仙的方法。

(五)化升论。内容包括对生死有无的哲学思辨,对成仙的形式和内涵的理解等。化升论专讲成仙的实现,是全部仙学的目的和归宿。

本论文的主体结构就是根据这种逻辑来安排的。另外安排了《绪论》和《结论》以冠其首而殿其后。前者是作为全文的铺垫,介绍《参同契》、参同学的基础知识及元代社会文化背景。后者是对全文的总结和概括,目的是为了给读者一个简洁明了的总印象。

第三节 俞琰、陈致虚的生平及学术成就

一、元代内丹派道教大发展的概况

宋辽金元(960—1368)的四个多世纪里,道教进入一个不断繁衍、创新的发展阶段。这个时期道教在两方面产生了重大发展和变化:一是学术上外丹黄白术的衰落和内丹学的兴起,二是以全真道为代表的新兴道教派别的创建和逐步主流化。

神仙家(仙学)经过魏晋南北朝四百多年的发展,到隋唐时期已经在组织上和学术上融于道教之中。仙学的外丹术在唐代盛极而衰,内丹派取而代之,兴起于唐末五代,出现了一批有影响的内丹派大家,如钟离权、吕洞宾、彭晓、陈抟等人,他们内丹修炼有成,又有相当高的学术思想水平,为内丹派的教团化奠定了雄厚理论和人才的基础。

内丹派在南方经张伯端、石泰、薛道光、陈楠的发展,到北宋末年的白玉蟾形成教团,率先形成气候,后世称为内丹派南宗。北宋灭亡以后,偏安的南宋王朝崇尚程朱理学,朱熹有生之年虽曾受到排挤,但死后不久即获得朝廷的推崇,宋理宗(1225—1260在位)以“其学有补治道”,按祭祀孟子的礼仪来祭他。此时,融合三教的心性之学蔚为时尚,同样重心性、性命之学的内丹南宗亦非常活跃。由于政治上的分隔,北方的宗教新贵全真教势力传播不到南方,内丹南宗得到独立的发展。南宗五祖白玉蟾至元初尚隐显于世,云游东南,道法双传,从学者甚众。门下有彭耜、留元长、叶古熙、赵

牧夫、詹继瑞、陈守默等人。白玉蟾、彭耜及彭耜之徒林伯谦，皆于福州一带设有祈禳之靖庐。内丹南宗由一个学派发展成一个新兴的宗教教派，教团规模多较小，势力虽然不及全真教在北方之炽盛，但是所留丹书不少，水平亦高。南五祖文才俱美，尤其是张伯端《悟真篇》，影响所及，深达教团内外，全真诸派及符箓诸派皆莫能外。宋元时期在南方出现的新兴道教派别，如灵宝、清微、天心等均以符箓、雷法与内丹相结合为特色。教团外部一些学人、隐士，因受南宗学术之影响而塑造不朽之作者亦有人在，如俞琰就是其中之佼佼者。

金人入主中原以后，儒教失去了官方意识形态的地位，枉道从权、寄生于宋政权的传统道教也失去了生命力，人们惯有的价值观念完全崩溃，大道教、太一教等融合儒道的新道教在民族矛盾的隐痛中诞生于北方。关中人王喆开创的全真道以三教合一为旗帜，以清志苦节相号召，很快获得世人的尊崇，并得到朝廷的承认，内丹道教在北方发展壮大起来。金元交替之际，全真教掌教丘处机审时度势，不奉南宋和金朝之诏，而应成吉思汗之命，以古稀高龄，远征西域雪山（今阿富汗东北巴达克山西南），觐见了成吉思汗，深获敬重。圣旨明令允许免除全真教徒及其宫观的差发赋税，并着丘处机掌管天下所有宗教。内丹派道教由是从一个新宗教很快成为统领诸教的主流宗教。全真教元初所受优渥，时间并不长，有元一代以藏传佛教为国教，“元兴，崇尚释氏，而帝师之盛，尤不可与古昔同语。”^①未几道教就在宫廷斗争中受挫，忽必烈至元十八年（1281），《大元玄都宝藏》七千八百余卷经板焚毁殆尽，造成空前之浩劫。

① 《元史·释老志》。

元朝南侵,天下混一,全真教从北方传播到南方,势力贵盛。元朝中后期,江南全真道徒在江、浙、鄂、闽、赣一带形成了一些传教中心,如江西南昌和崇仁仙游山、湖北武当山和九宫山、苏杭二州等。南传时期的全真教出现了一些新特色:一是龙门派独盛天下的局面被打破,马丹阳和刘长生两派的势力迅速增长。二是内丹南宗因与其共同祖述钟吕,至元朝中后期逐渐融于北宗全真。其理论上的代表人物有陈致虚、李道纯和牧常晁等。陈由北宗融贯南宗,李、牧则由南宗转北宗。

内丹学在南宋元初时期因为政治隔离而分歧为南北二宗,后又因国家的统一而复归合一。这是一段短暂的历史,它的分化丰富了内丹学的内容,复合也促进了内丹学的发展。南宗与北宗皆倡性命双修、内炼成真,丹法同源异流,然南宗大体主张“先命后性”,即从钟吕派传统内丹法入手,循序炼化精气,末则以归于禅宗所谓真如性海为究竟,与主张“先性后命”之全真北宗不同。张伯端及其徒裔,多倡大隐混俗,不强调出家,与主张“全抛世事,心地下功”的全真教制颇异。尤其刘永年、翁褒光一系,倡男女双修,不独与北宗异趣,与南宗余支亦别。然而这种区别只是就总体而言、相对而言的,具体情况当因人因时而论。举例而言,北宗马珏、刘处玄皆修习过同修丹法;^①孙不二行有同修之疑,言有男女之意;俞琰属祖述南宗丹法,却是一味清修;陈致虚乃全真嫡传,却有同修之论。

二、俞琰的生平及著述

俞琰(1253—1314),亦作俞琬,字玉吾,号全阳子,又号林屋山

^① 说见胡孚琛、吕锡琛《道学通论》,第532页,社会科学文献出版社,1999。

人、洞天紫庭真逸等，自称古吴石涧道人，宋末元初吴郡（今江苏苏州）人。俞琰少时聪慧好学，经史子集无所不窥，曾以词赋闻名乡里。俞琰出生之时，距元灭金（1234）已二十四年。德祐年间（1275），元军挥师南下，旋即倾覆南宋王朝（1279）。此间俞琰正长大成人，宋灭时已经二十六岁。国破家亡，仕晋无门，俞琰只得闭门隐居，以读书扶琴自娱。他后来追忆这段经历时写道：“予自德祐后，文场扫地，无所用心，但闭户静坐，以琴自娱，读易，读内外二丹书，遂成四癖。”^① 在异族统治之下，许多儒士都转向了内圣之道，以寄托佛老、修身养性为依归，潜心著书立说。以学术成就而论，俞琰是其中之翘楚。

俞琰兼通儒道，博瞻文词，是有元一代的易学和仙学大家。“琰幼承父师面命，首读《朱子本义》，次读程传，长与朋友讲明，则又有程朱二公所未言者。”^② 早期曾历考诸家易说，集萃精华，编成《大易会要》一百三十卷，后又以《朱子本义》为主，采诸家之善，删繁就简，并抒己见，撰成《周易集说》四十卷，附《易图纂要》二卷。今《集说》存于《四库全书》，《纂要》原存于《永乐大典》，而《会要》已佚。按清纳兰性德的序中所说，《集说》“其书草创于至元甲申（1284），断手于至大辛亥（1311）。”草创于至元甲申，俞自序已明；然断手于至大辛亥，不知何据。俞自序时在元贞丙申（1296），其时四十卷已成。《四库》馆臣亦谓是书“用功阅二十八年，凡四易稿始成”，与纳兰之说相同，或者序后十五年之中又有增删，也未可知。又据《四库提要》，俞琰的易学著作还有《读易须知》、《易经考证》、《易传考证》、《六十四卦图》、《古占法》、《卦爻象占分类》、《易图合璧连珠》、《易外传》。除今《道藏》尚存《易外别传》（疑即《易外传》）

① 俞琰《席上腐谈》卷下。

② 《周易集说序》。

以外,余皆失传。

俞琰仙学方面的著作有《周易参同契释疑》一卷、《周易参同契发挥》三卷、《易外别传》一卷、《黄帝阴符经注》一卷、《吕纯阳真人沁园春诗注解》一卷、《悟真演义》、《玄牝之门赋》一篇、《水中金诗》一首。前五种现存于《道藏》,后三种已失传。

按《周易参同契发挥》自序末所署时间为至元甲申(1284)四月十四日,当是此书完成之日。《周易参同契释疑》自序所署时间为“五星聚丑之年,金精满鼎之日”。据萧、郭《研究》考证,年份当为至元十八年(辛巳),时五星有近似聚丑之象。至元十八年即为公元1281年。由此观之,《释疑》作于《发挥》之前。俞琰在《释疑》自序中说:“愚区区晚学,幸遇明师,获承斯道之正传,兼得是书之善本,历试以还,讲明粗熟,期年而书成。深恐推之未尽,言之未详,改窜凡更三四稿。又恐后人无以折中,遂合蜀本、越本、吉本及钱塘诸家之本,互相雠校,以为定本。”这段话交代了写作《释疑》的情况。《释疑》的撰写整整花费了一年时间(“期年而书成”),即起手于1280年,断手于1281年。俞琰整理《参同契》,一是根据师传口诀,二是选定诸种版本进行了精细的互相雠校,从而确立了一个定本。这个定本,成为后来写作《周易参同契发挥》所据之本。过去种类书均将《发挥》置于《释疑》之前,给人一种印象好像是《发挥》定稿于前,而《释疑》补充于后,而实际情况刚好相反。

两年之后,俞琰着手《周易参同契发挥》等篇的写作。据他在《席上腐谈》卷下所记:“内丹则集汉唐以来丹诗歌诀一百卷,名曰《通玄广见集》。至元癸未,遇异人,授以先天之极玄,乃撰《参同契发挥》、《悟真衍义》等书,其癖亦已。”至元癸未,为公元1283年,是撰写《发挥》的起手时间,至其完稿之日(公元1284年),前后也在一年左右。《易外别传》序所署完稿日期为“至元甲申八月望日”,

与《释疑》同年。这两年俞琰正当而立,是他思想的定型期和创造力的鼎盛时期,其仙学著作主要完成于这个时期。由是观之,俞琰是一位早熟的学术大家。

俞琰的易学兼宗经学易和丹学易、象数易与义理易,终身致力于沟通四者的关系。关于象数与义理的关系,他说:“夫易始作于伏羲,仅有六十四卦之画而未有辞;文王作上下经,乃始有辞;孔子作《十翼》,其辞乃备。当知辞本于象,象本于画,有画斯有象,有象斯有辞。易之理尽在于画,诂可舍六画之象而专论辞之理哉?舍画而玩辞,舍象而穷理,辞虽明,理虽通,非易也。”^①俞琰的这种努力和主张,发清代易学之先声,具有相当重要的意义。

俞琰自谓:“仆不揣凡骨,孜孜于神仙之学。”^②他指的神仙之学就是仙学,实指其“四癖”中的内外丹术。这种理解与今人陈樱宁先生对仙学的定义相同(见本书第二章《仙性论》)。俞琰自谓其仙学承受,源于穷年苦研《参同》所得,先自悟而后得明师印可。今观其书,立言实续南宗清修一脉。俞琰本人亦曾坦言其说与南宗诸真如符合契:“遂感异人指示先天真一〇之大要,开说后天火候之细微,决破重玄,洞无疑惑,归而再取是书读之,则势如破竹,迎刃而解。又参以刘海蟾之《还金》、张紫阳之《悟真》、薛紫贤之《复命》、陈泥丸之《萃虚》,但见触处皆同,而无有不契者矣。”^③

俞琰学识赅博,俨然大家气度。他的内丹学著作以问题为线索,搜罗古丹经的典型言论,加以罗列论证,显示出深厚的学术功底;立论遣词既圆通旧说,又有发前人之所未发的精辟之言;所引文字,常有出于今天不可重睹的失传丹经,具有较高的史料价值。

① 《周易集说·自序》。

② 《发挥·自序》。

③ 同上。

三、陈致虚的生平及著述

陈致虚(1290—?),字观吾,道号紫霄绛宫上阳子,自谓江右庐陵(今江西吉安)人^①。据《度人经注解·序》自署为“金螺山北紫霄绛宫上阳子陈观吾”可知,紫霄绛宫是他长期驻锡之地。又据《清史稿·地理志》,金螺山在赣州府(今江西赣州市)东北,可能就是今天的万松山。^② 其入室弟子多人来自湖北九宫山、江西庐山,曾自言“吾家三山高处。”^③ 则九宫山、庐山也是他长年往返之地。自书:“簪晋代之冠。”^④ 则证其全真派出家人身份,而非俗家弟子。其生年乃据《金丹大成·与心阳之余观古》的自述推算:“子乃不倦,细而询之,始知年俱上章摄提之季夏。”据《尔雅·释天》,上章为天干之庚,摄提格为地支之寅,庚寅为元世祖至元二十七年,即公元1290年。他亦自忆:天历二年己巳(1329),年且四十岁时,遇见全真道徒缘督子赵友钦,授予金丹大道。其实才三十九周岁。其卒年不详,活跃年代在元朝中晚期。

其《金丹大要》自叙介绍,陈致虚早年一直浪迹人间,隐居林泉之下,以读书吟诗自娱,并认为佛教主张寂灭,道家主张虚无,其学说都是模糊难测,漫无边际。不惑之年的他先在南岳拜赵友钦为师,尽悟丹诀。赵友钦不但是一位丹道大师,也是一位古代科学家,是世界上第一个做成小孔成像实验的人。据陈致虚《道德经序》云:“我师缘督真人授钟、吕、王、马之的旨,南岳一面,悉拜其

① 《金丹大要·与心阳子余观古》。

② 张总先生《十六王子像小记》载,历史上另有一宗教圣地叫金螺山,在山东东平境内,宋代以后因造佛像山岩显白,改称白佛山。

③ 《金丹大要·与心阳子余观古》。

④ 同上。

授。致虚年甫四十，虽居林下，癖嗜诗书，尝谓寂灭虚无，其说杳冥澹沆；即师一指，芒刺脱然，眼下便见，方知脚跟，元踏实地，如空中浮云忽散，宝月圆明。”^①直到获得赵友钦金丹口诀以后，才恍然大悟，茅塞顿开，摒弃过去的误解，从此找到了安身立命的立足点。此时全真道已在江南扎根。由于全真教注重字派辈分，其师传授，多有所考。据陈致虚《上阳子金丹大要列仙志》自叙，陈师赵友钦是江右饶郡人（今江西上饶），“为赵宗子，幼遭劫火，蚤有山林之趣，极聪敏，天文、经纬、地理、术数，莫不精通”。赵友钦师事紫琼真人张模。张模是饶州德兴人，于安仁熙春宫师事太虚真人李珣。李珣字双玉，蜀之崇庆府人，师从全真高道披云子宋德方。宋披云曾出任全真教大宗师之职，受丘处机遗命编纂《大元玄都宝藏》，本为刘长生嫡传大弟子，亦曾师事王玉阳和丘处机，却被陈致虚移到马阳门下。^②由此可知陈致虚以马阳派嫡传自居。由宋德方到陈致虚，凡五传。

陈致虚的另一个授业师傅对他影响也很深，自述：“后复遇青城老人，亲传先天一炁，坎月离日，金丹之旨。抽添运用，火候之秘，悉受无隐。”^③陈致虚虽属全真嫡传，但他著作中内丹理法与其前辈有很大差别。过去有人认为马阳派有同修之迹，但都无明证。致陈氏《金丹大要》南北并举，广引诸家之说；《周易参同契分章注》则更像一部同修丹法的书。他除得缘督子赵友钦亲传外，虽然没有明确指明这位青城老人属于何派，但其著作中的同修丹诀极可能来自这位“青城老仙”高道。

① 见《道藏》本《金丹大要》卷之二。引文中“沆”字疑为沆的异体字，此处“澹沆”当为漫无边际之貌。

② 《上阳子金丹大要列仙志·马阳真君传》。

③ 《金丹大要·序》。

陈致虚是一位勤奋的学问家,传世的文字较多。他著书的目的,明确是为了传教,而非紫阳所谓寻外护、访丹材。自记曰:“仆自获遇至人盟授大道,即欲图就所事,而以功缘未立,用是求诸仙经,搜奇摭粹,作成《金丹大要》。书成之后,不恤起处,每过名山及诸城邑,随方作缘,低首下心,开导世人,诱进此道。”^①《金丹大要》是他的第一部丹学著作。

今存陈氏主要著作有:《上阳子金丹大要》、《上阳子金丹大要图》、《上阳子金丹大要列仙志》、《上阳子金丹大要仙派》、《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经注解》、《紫阳真人悟真篇三注》、《周易参同契分章注》等等。除《周易参同契分章注》载录于《四库全书》之外,其他各书均载于《正统道藏》。据其《度人经注解·序》,他曾注《道德经》、《金刚经》;今本《金丹大要》中有《道德经序》、《道可道章解》,可能是《道德经解》的残篇,《金刚经注》今已全部失传。

研究陈致虚的生平资料,今本《金丹大要》资料最为集中。据欧阳天珙(音 shú)之序,此书最初由陈氏弟子王冰田和潘太初首倡绣梓,诸弟响应,并命天珙作序。其作序时间自署为“至元改元旃蒙大渊驮岁除月”,旃蒙即十干之乙,大渊猷即亥,除月是腊月,是即公元 1335 年农历 12 月。刊印面世当在次年才能完成。珙序云,上阳先生“真心化导,矢口成辞,演为《金丹大要》十卷。”自述亦谓:“若即自善于身,则于功行何在?乃作《金丹大要》十卷。”^②则原本仅十卷,今《道藏》本十六卷。十卷以后,为后人编纂时加入。十一、十二卷是记其与诸高足之授受经过与因材施教的要点,语及《金丹大要》之书,事涉至元乙亥之后,显非原帙所函。十三至十六卷是语录之体,以第三人称行笔,为后学所记,非出亲笔;内容则以

① 《金丹大要·与一阳子潘太初》。

② 《金丹大要·与复阳子欧玉田、金阳子周草窗》。

谈禅论佛为主，用佛理阐释金丹，意在融通佛道：

陈致虚在传教方面的成就也是奠定他在丹道史上的重要地位的基石。他对传教职责有极强的使命感，自谓：仰承师授，寝食若惊，汲汲于寻徒传教。^① 他为了传教写成《金丹大要》，书成之后，“又虑世人非得口传，宁有自悟，遂用携书，蝼蹶屈己求人，稍有可招可挈者，莫不低首俯身，奖辞劝诲，冀进此道。”道教素有“道不求人”的传统，教徒多不热衷于也不擅长于劝教，他们主要是通过修行和点化，让人自然地感悟。陈致虚克服重重障碍，乃至低声下气，诱进此道，但往往并不被人理解。“或遭诟骂，姑自隐忍，偶获一人两人之知，即来千人万人之谤，但欲行道，不顾是非。”他遭到很多的嘲笑、辱骂，不仅是他主动出击的劝教方式，可能也与公开讲授同修理论有关。他力排非议，大开方便之门，广泛传教：“遇诸讪则喜而受之，是法器则勉而进之，其间可及门者则引之而入门，可入门者，则引之而升阶，可升阶者，则引之而升堂，可升堂者，则引之而入室。凡用心至于如此者，欲续大道于一线，提流俗于火坑，使世知有金丹之道不诬也。”^② 但广传并不是滥传，据其《悟真篇三注》序载，青城翁传授真诀后叮嘱他说：“后必有王侯大人求师于子。夫道不可禁秘，又不可妄泄，孰能审之？吾有一验法，颇得其情实。今以授子，可沙里淘金去也。”他虽然没有明言此一检验方法，但今通观其书，此法首重“德”字。

他的努力取得了丰硕的成果。陈氏自叙，辞别青城老仙以后，首授田侯至阳子。^③ 田至斋是他第一位也是社会地位最高的入室弟子。关于如何传授这个封侯的大弟子，在《金丹大要》中有《与至

① 《悟真篇三注·陈序》。

② 《金丹大要·与心阳子余观古》。

③ 《金丹大要·与心阳子余观古》。

阳子田至斋》一文记其事,云:“仆以西行,旅寓思国,宣贰至斋田侯扣首再三,欲闻至道,经年不倦。”思国是元代土司,在元代这里曾是苗人的侯国,至元时改置安抚司,又称“宣慰安抚司”,管辖今贵州省东北一带,治所在龙泉平长官司,今属遵义市凤冈县。元代定制,宣慰使为地方最高军政长官,秩从二品,在西南少数民族地区以上层世袭土官充任。宣贰是副宣慰使,为苗人,田当是其汉姓,至斋则是其字。又《元史·英宗本纪》曰:“丙子(1336),押济思国遣使来贡方物。”押济则是当时思国土司(正宣慰使)之苗语名。按照惯例,副土司一般由土司之子或弟充任。这位押济土司的汉姓也应姓田。据报道,凤冈县1999年末总人口38.35万人,其中苗族等少数民族人口3万人,占总人口的7.8%。可见几百年过去后,这里的居民大都同化为汉族。没有同化的一般都取了汉姓,绥阳镇金鸡村黑水组44户人家,其中42户姓艾,都是苗族。^①

陈致虚考验了田至斋一年多才允其入室,则他在苗人思国传教活动的时间会更长。土司信了道教,上行下效,他下面的头人贵族们必定也会有追随改宗道教的。

之后,陈致虚遍游夜郎(今贵州岑巩县)、邛水(今贵州三穗县)、沅芷(今湖南怀化市)、辰阳(今湖南凤凰县),以上历史上多为苗人聚居地。他还先后到过荆南(鄂西南),是土家人聚居地。他在如此广大的少数民族地区开展传教活动,一方面反映了元代民族文化大融合的情况,另一方面也说明全真教在当时的强大生命力和扩张力。

他的旅行记录还包括二鄂(可能是武汉一带)、长沙、庐阜(江西九江)、江之东西,足迹跨川、黔、鄂、湘、赣、江、浙、沪等地,凡传

^① 遵义新闻网2004年4月9日。

授百余人,皆只“以道全形之旨”相告,“至于以术延命之秘,可语者百无二三,非仆所敢靳(吝惜)也,彼器有利钝尔。”^①作序之时为至元丙子(1336),距其得传之时才七年,已收弟子上百人,其余生收徒更众。

王舜民,字冰田,道号初阳子,也是陈氏弟子中有较高政治身份的人。欧阳天琇《金丹大要序》云:“茗漕冰田王公,吏隐仙材,夙生丹契。”则王冰田为专管茶叶运输和抽税的地方官。元朝在腹里(中书省直辖地区)和各行省设有盐茶引局,以江南诸路为茶叶主产区,各省可能另设茗漕使,专施其责。王舜民充任江西茗漕使,官秩不详,但主管茶叶专卖,明为肥缺,他出入仕途且三十年,“利不能移其志,困不能改其操,断然有守。”每到一处,都在宅内挂上书有“冰田”字样的匾额,以表洁白无纤瑕小疵之志。乙亥冬(1335)与陈氏会于湓江任所(江西九江)。两人“一揖次若久要,握手论心,略无官况。”^②陈氏见其气宇高迈,骨相合仙,因缘遭逢,便当场应其所求,传其丹道,“遂用盟天,以青城老师金鼎火符之秘,次第授之也”。时年冰田五十二岁,则其生年为1283年,比其师长七岁。

潘太初,字一阳子,则是陈氏弟子中教阶官职最高的人。在拜师之前,潘氏已是庐山太平兴国宫主人,颇具修行,德望崇高。据《庐山太平兴国宫采访真君事实》,元代太平宫的首领的正式官称为“江州路道教都提点管辖诸宫观太平兴国宫都监住持宫事”,一般的官庙首领简称住持或知事,太平宫首领多兼任本行省道教都提点,故有“都监住持”之称。欧阳天琇《金丹大要序》云:“山中主席,太初提点,道林隆揀,静宇渊深,耽味重玄。”则潘太初亦至

① 《悟真篇三注·陈序》。

② 《金丹大要·与初阳子王冰田》。久要(音 yā),旧交,旧约;谓相见如故。

江州道教都提点。陈致虚谒访太平宫时,与其“尘襟一见,欢如平生,茶罢复茶,有物外趣。”陈氏见他:“童颜髭墨,神气裕如。肤泽脸桃,丰标洒落。其劓(音 tuán,意割)繁治剧,若不经心,而待物择交,似有定见。显官轩车而至者,皆得欢心;负义蓄材而来者,愿识其面。”^①认为他既享“太平闲暇、安富尊荣”之福,又有“通玄达妙、研精究微”之慧,是难得的二美具全之士。据《庐山太平兴国宫采访真君事实》载,太平宫元初毁于兵燹,后在各方信善支持下,在旧址不断重修。身为一宫之主的潘太初,虽然主领事繁,但念念不忘修仙之志,陈致虚深为感动,于是列盟奉誓,授其丹诀。

陈致虚所列高弟中,另有玄阳子欧阳玉渊、复阳子欧阳玉田、全阳子周草蓊亦是庐山道士。

明素蟾,号宗阳子。原名明天琮,因仰慕白玉蟾,改名明素蟾,明者白也,素者玉也。他在陈氏弟子中以文才见长。明素蟾二十岁时在九宫山出家。此一时期陈致虚的另一入室弟子碧阳子车兰谷,在九宫山任知事,复建道院,带徒修行。九宫山在湖北境内,与江西接壤。明素蟾非常聪颖好学,不到而立之年,已经博采雄览,谦访浩记,谈今考古,作文论事,奔放横流,悦可人意,卓犖(音 luò)不群。既而求神仙家学,凡四方来者,即使旁蹊小径,也莫不开心见诚,必尽其说而后已。前后阅数十人,自以为皆得金丹之道,不免器盈而溢,焰乃上飏。乙亥夏(1335),明素蟾与陈致虚初见于方壶天中(当指九宫山),虽然言辞滔滔,丹经符契,枉曲旁通,却只是纸上谈兵,似是而非,并无下手处。介于他自视甚高,貌敬而礼疏,陈致虚决定采取“将欲取之必固与之”的策略,并不将他的不足全盘点破,反而赞扬他的长处,待他在心理上接受了自己以后,再点

^① 《金丹大要·与一阳子潘太初》。

明其理法之伪。陈与其话罢,便匆匆离去,明素蟾却深感莫究衷蕴,追随到黄鹤(武汉),至交泰别馆,叩首上请,恳款再三,然后才得敌丹盟天,披青誓地,尽授所秘。于是幡然省悟,“始闻而惊,再闻而疑,竟至通宵摸索,浑身是汗,忽然壁立万仞,直下承当”,完全信服。^①方知大道不在丹经,以数十年精进之功,从今而后,知实未始有学也。得诀之后曾依仿白玉蟾“六十四年都是错”之句,叹曰:“五十八年都是错。”可知其生年在1277年。这个弟子更比陈氏年长13岁。

弟子中另有与陈致虚同良的心阳子余观古也在九宫山修道。陈致虚有记载的高徒还有:李天来(来阳子)、张毅夫(四阳子)、夏彦文(得阳子)、赵仁卿(扶阳子)、邓养浩(南阳子)、赵伯庸(致阳子)、陶唐佐(东阳子)等,多为元代擅长金丹之道士。

他的文字显示他是一位造诣精湛的仙学家、热情执著的传教家、因材施教的教育家,也是一位敢于冒险犯难的修行者。对于自己的历史地位,他无意识中有相当的自信,曾谓:“金丹一事,自长春老仙庆会而后,真仙圣师不肯降世者百有余年,凡今之士,直以为无。”^②暗示他是丘长春之后大阐玄风第一人。

他的贡献,突出地表现在三个方面:一是著述。他给我们留下了数十卷内丹学文字,内涵深广。历史上可与比美的不多。这是我们其他部分的主体内容,在此一笔带过。

二是他在少数民族地区的传教工作,也值得引起注意。我们知道,道教在形成过程中吸收了某些少数民族的原始宗教文化,形成以后也在少数民族地区有一定范围的传播,但我们对传播的时间、途径和方式却知之甚少。过去我们有一种印象,少数民族对汉

① 《金丹大要》明序。

② 《金丹大要·与玄阳子欧阳玉渊》。

文化的接受是以主动吸取的方式完成的,儒教和道教对自己的思想的跨民族、跨区域的扩张好像没有主动的兴趣。陈致虚的事迹打破了我们的印象。

三是他的传教方式和成就。他的弟子众多,光是记载过的入室弟子就有二十多位。他们中,有国王(土司),有高官,有宗教领袖,有学问家,有些人不仅官方地位比他高,而且年龄也长至几岁甚至十几岁。这些人都愿列入门墙,反证了他的学养之深、威望之高,也说明了他的传教工作是非常成功的。现在有人说张三丰也曾是他的弟子,这在时间和空间上都有可能,但我还没有找到直接的证据。他实为元代中后期道教丹鼎派门庭最盛之师,明清内丹家们无不追述,但他没有组成什么教派和组织。元代中期以后朝廷转向佞佛,宗教特权为喇嘛教把持,他没有像丘处机、张三丰那样得到诏封,他的历史地位过去一直有被低估的倾向。

总之,在元代内丹学上,陈致虚的地位和影响非同寻常,称其为丹道巨擘当之无愧。

四、俞、陈二注文本源流小考

由于本论文集中讨论元代参同学,所以需要特别考察俞琰和陈致虚注本的版本依据。《参同契》一书,以彭晓本最传,彭本在宋元时期并没有后来那样受推崇,南宋郑樵《通志·艺文志》别立《参同契》一门,载注本十九部三十一卷,必然有比彭本更早的本子。其时彭对《参同契》进行分章的办法并未普遍接受,南宋道士陈显微著《参同契解》亦只分三篇而不分章,《四库提要》曰:“显微自为序,书中次第,悉依彭晓之本,其《鼎器歌》一首,亦从彭本附于卷末,惟分上中下三篇而不分章,则从葛洪《神仙传》之说。‘象彼仲

冬节’以下七十字,彭本、陈致虚本俱在‘枝茎叶’之下,而是本移在‘太阳流珠’一节之下。”彭本分三篇为九十章,以应火候之九转之数,外余《鼎器歌》一篇,以应真铅得一之数。俞琰《周易参同契释疑序》评曰:“彭公为之分章解义,诚可谓佐佑真经矣。然承误注释,或取断章,大义虽明,而古文阙裂。”敢于向权威挑战,从反面继承了彭晓的学术成就。又据上序,俞氏之前尚有郑虚一之校订本流传,影响颇大:“郑虚一所校,自谓详备,而亦有错误处。”俞氏参同学生在文献和易学方面则直承朱熹。朱谓《参同契》“此书词韵皆古,典雅难通,读者浅闻,妄辄更改,故比他书尤多舛误,因合诸本,更相雠正。”乃作《周易参同契考异》。俞氏《周易集说》以朱子《周易正义》为主,他的《周易参同契》注释亦得益于朱子不少。今对比二人之注,惟《赞序》一篇,朱子详其文意,谓为后人所作,削去不录,俞氏则以为“然旧本既载,不容不存”。

俞琰的本子也不分章,只分上中下三篇,而文字次第,比陈显微对彭晓的变动更大,对文句也有很多关键性的改动,其《周易参同契释疑》一文是专门的校雠文章。文中所列诸多注本,今天大都不见,俞琰对所见异文,校订达二百四十多条,对当时众版本的错文乱简,进行了全面的整理,其工作大多是值得肯定的。但是,有些地方则采用了我们今天谓之实用主义的办法,根据自己的功法和理论,对通行的版本进行了篡改,大有“《六经》注我”的意思。清陶素耜《周易参同契脉望》这样评论俞琰的文本:“俞琰《释疑》一书,辨证经文,最有见解,而中尚有偶失处,不得不为辨之:如‘日月炁双明’,俞谓‘炁’字乃‘无’字之讹,日显乎昼,月显乎夜,主无双明之说。不知月望正两相望而明,丹法亦以双明见妙,犹未免世俗文字之见。‘偃月作鼎炉’疑是‘铅月’音声之讹,对下文‘汞日’而言。岂知《悟真篇》‘偃月炉中玉蕊生’一诗寔是此节注脚。‘金气

亦相须’承‘两孔穴法’而言,有无限妙处,俞本作‘有无亦相胥’,则与上文无别,别无意味。‘其三遂不入,火二与之俱’正以指明二分轻清、药物均平之妙。俞本作‘其土遂不入,二者与之俱’,则下文三物相含受,舍土不入,安得三物乎?‘首尾武,中间文’言首尾炼已温养,皆是阴火、武火也,中间一符得药,真铅之气,乃为阳火,文火也。俞以晦朔为首尾,月望为中间,无着落处。盖俞以玉液言,当云首尾文,中间武也。”陶氏列举这些字眼都是关键性的,对其任加改变,使《参同契》思想偏于一隅,倒从一个方面反映了俞氏内丹知识的局限和片面。

陈致虚在前人的基础上,纠正了彭晓分章过细、文意割裂之偏,同时又吸取了朱、俞二人不分章次,而造成的层次不明之弊,重分经文为三十五章,被后世学人所重,其得诸前人之功不可不论。陈致虚颇非前人之注,惟对彭晓之注,略有嘉许,曰:“此书解者百余人,少能深造其奥,惟真一子彭晓虽知火药而欠次第,乃章章指为药物火候,篇篇指为丹鼎工夫,其中或恐后人附会。”^①“奚辨此书之注,何止百余,惟彭晓、王道为优。如晓得师授,观其《明镜图》、《参同契序》亦已详明,而所注此书,尚自碎杂,故有畎浍殊流,妍媸互起之语。王道所释,尤为旷濶。”^②惜王道之注,今已不存。今观彭晓之书,乃内外丹并存,清修同修兼举,未成一家一派之章法,故陈氏谓其碎杂。

分章的作法,陈致虚那里虽然采取了,但否定了彭晓的章法,上中下三篇只分三十五章。陈致虚的章句之法,在保持文字间的内在联系和整体性方面比彭本更合理,次第更分明,层次更清楚,颇受后人肯定和追崇。《四库提要》曰:“此乃所作《参同契注》,凡

① 《周易参同契分章注》第一章。

② 《分章注》第十五章。

分三十五章,与彭晓注本分九十章者不同,又谓晓以《鼎器歌》一篇移置于后为非,仍依原本,置于《法象成功章》之后。其所疏解,亦皆明白显畅。近李光地注《参同契》,谓诸本中惟《汉魏丛书》所载朱长春本为最得古意。以朱本相勘,惟首篇‘乾坤者易之门户’云云不立章名,故自‘乾坤设位’以下,祇分为三十四章,视此较少一章,其余章次,悉与此本相同。盖朱本即钞此本而去其注,光地未考其渊源也。”

明陆西星更力排诸注,惟推陈致虚。陆云:“予幼而尚玄,沉潜是书,二十年许矣。晚承师旨,一旦豁然,雾廓云披,获睹天日。间尝参读诸家,真一、抱一(引按,陈显微字抱一)、玉吾之书分注错经,互有挂漏,而求其心领神会,以得夫立言之旨者,则惟上阳近之。”^① 陆撰《周易参同契测疏》和《周易参同契口义》,将《参同契》分为四十九章,段落层次的划分基本上沿用了陈注的格局。下面是陈注文本与陆注文本的对比,前为陈注本后为陆注本:

第一章为第一章;

第二章析为第二、三章;

第三章析为第四、五章,

第四章析为第六——第十一章;

第五——十章分别对应第十二——十七章;

第十一章析为第十八、第十九章;

第十二章析为第二十、二十一章;

第十三、四章分别对应第二十二、三章;

第十五章析为二十四、五章;

第十六——二十三章分别对应第二十六——三十三

^① 《周易参同契测疏·序》。

章；

第二十四章析为第三十四——八章；

第二十五章为三十九章

第二十六——三十五章分别对应第四十——四十九

章。

可见陆注文句次序悉依陈注，不过多分章节而已。陈注本有七章被陆一析为多，其余各章与陈注无异。陆注另有“可不慎乎”；“火计不虚作，演易以明之”等个别文句有删节和移动，除此而外大部保持了陈注的原貌。

陈撷宁先生《讲义》则完全沿用陆注的分章法，只是把第四十九章《赞序》并入了第四十八章《后序》。其文本源流，近直承于陆注本，远实绍于陈注本。足证陈注文本对后世影响是不可小觑的。

第二章 参同学历史发展简述

第一节 以易学和外丹术为主的 魏晋南北朝参同学

我们还要从历史的角度来看待参同学独特的内容和深厚的层积。《参同契》唐以前的注本皆不存,我们今天只能从古人记载的只言片语中,窥见这一历史时期参同学的蛛丝马迹。这一时期最有名的参同学大家当数三国虞翻和狐刚子,前者是易学大师,后者则是烧炼外丹的行家里手。

一、虞翻的易学与参同学

第一章所引陆德明《经典释文》的材料和阴本《参同契》的材料已表明,《参同契》辅一问世,三国著名学者虞翻即为之作注。葛洪《神仙传》说,魏伯阳与三弟子入山作神丹,丹成,试之白犬,犬食即死,魏服之亦死,一弟子深信其师,随之而服,入口又死。另二弟子

不敢服，乃共出山为二人市棺木殡具。“二人去后，伯阳即起，将所服丹内死弟子及白犬口中，皆起。弟子姓虞，遂皆仙去。”有人推测，此虞生乃魏伯阳之高弟，就是虞翻。萧、郭《研究》又据《三国志·虞翻传》、《后汉书·党锢列传》和《虞翻别传》的资料推论，虞翻比魏伯阳小二十岁左右，二人可能有过交往，并先注《契》而后注《易》，虞氏易学中的月相纳甲法即受惠于《契》；虞氏曾受有道士传授，告以易三爻可尽天道。此道士之言，即据易理来譬喻金丹服食而论。^①

虞翻字仲翔，会稽余姚人。其生年据《虞翻别传》可考。孙权称帝时，已被贬到交州任刺史的虞翻上书称贺曰：“臣年耳顺，思咎忧愤，形容枯悴，发白齿落，虽未能死，自悼终没，不见宫阙百官之富，不睹皇舆金轩之饰，仰观巍巍众民之谣，傍听锺鼓侃然之乐，永陨海隅，弃骸绝域，不胜悲慕，逸豫大庆，悦以忘罪。”^② 这一年是公元222年，他自称“耳顺”，说明刚好六十，则其生年在162年。《虞翻传》并载：“在南十余年，年七十卒。”则其卒年在公元232年。^③ 按萧、郭之推算，魏伯阳生于151年，则魏年长约11岁而不是他们自己说的20岁，按笔者的推算魏年长约56岁。熹平五年（176）党锢斗争扩大化时，虞翻才10岁，不太可能随魏伯阳入山修炼。况且据《虞翻传》，“翻少好学，有高气。年十二，客有候其兄者，不过翻，翻追与书曰：‘仆闻虎魄不取腐芥，磁石不受曲针，过而不存，不亦宜乎！’客得书奇之，由是见称。”说明至十二岁时虞翻仍在会稽余姚家中，与家人同住。建安元年（196）年，孙策征会稽时，虞翻就已是会稽太守王朗的功曹（总务官），时年三十岁，说明虞翻

① 见萧、郭《研究》第九章《虞翻易学与周易参同契》。

② 见《三国志·虞翻传》宋裴松注的引文。

③ 萧、郭《研究》第九章标注虞翻卒年为164—233年，不知所据何出。

青年即已入仕。此后，虞一直在孙策、孙权手下做官，直到死于交州任上，从未中辍。他在《易注》写成以后上书献帝时曾写道：“臣生遇世乱，长于军旅，习经于枹鼓之间，讲论于戎马之上，蒙先师之说，依经立注。”说明了一生戎马宦海的情况。因此《神仙传》中的那个跟着魏伯阳追求出世成仙的虞生不会是虞翻；虞翻作魏伯阳弟子的可能性也很小。

虞翻家族五世传习孟氏家法，虞翻上述奏章中写道：“臣高祖父故零陵太守光，少治孟氏易，曾祖父故平舆令成，纘述其业，至臣祖父凤为之最密。臣亡考故日南太守歆，受本于凤，最有旧书，世传其业，至臣五世。前人通讲，多玩章句，虽有秘说，于经疏阔。”虞翻本人所著的《易注》非常有名，注文久已亡佚，清人孙堂辑有《虞翻周易注》十卷、《附录》一卷。可惜虞氏《周易参同契》注释连辑录本都不可见，只能从他人的评述中窥见一星半点之思想。

《虞翻别传》的那段话，并不是在讲外丹服食之术：“又臣郡吏陈桃梦臣与道士相遇，放发被鹿裘，布易六爻，挠其三以饮臣，臣乞尽吞之。道士言易道在天，三爻足矣。岂臣受命，应当知经！所览诸家解不离流俗，义有不当实，辄悉改定，以就其正。”在叙述了自己的易学家传以后，虞翻引述郡吏的梦，只是为了说明他来大阐易道是受命于天。他对道士的话，并未从炼丹服食之术来加以理解。

虞翻不务炼丹术的一个旁证是他不相信有神仙。《虞翻传》记载，一次孙权与张昭论及神仙之事，虞翻当作主公的面，很不客气地指着张昭说：“彼皆死人，而语神仙，世岂有仙人（也）！”他的这番话的用意可能是害怕孙权迷信神仙，耽误了政事。他不相信世上有仙人存在，自然对《参同契》中修丹致仙的思想也是反对的。这说明他未接受魏伯阳的丹学思想。在给献帝的上书中，他总结同代易学：“前人通讲，多玩章句，虽有秘说，于经疏阔。”这里所说的

秘说,并不是药物火候之秘说,而是指预测之术:“观象云物,察应寒温,原其祸福,与神合契,可谓探赜穷通者也。”

虞注并无炼丹术,只是阐发了《参同契》中的易学思想,这是那个时代参同学的特色。《神仙传》谓,魏伯阳《参同契》,“其说似解《周易》,其实假借爻象,以论作丹之意。而儒者不知神仙之事,反作阴阳注之,殊失其大旨也。”说明葛洪以前即有不少儒士在注《参同契》,但大多不当丹书来解,而是以“阴阳注之”。阴阳就是易,所谓“日月为易”、“易以道阴阳”是也。可惜这些儒者之注,今天不但看不见,连记载也仅此一句带过。

二、狐刚子的外丹参同学

晋葛洪《太清玉碑子·五金歌》^①曰:“胡诰子又问:‘黄芽不离(是)铅,不离铅中作,是何物所制,又云不用五金八石,黄芽从何而生?’魏公答曰:‘种禾当用粟,狐兔不乳马,燕雀不生凤,异类不知种,安能合体居?点金须用金,点银须使银。若也,世人尽用五金八石,并不成矣。’”此胡诰子可能正是与魏伯阳“对谈吐所谋”的同契或弟子。这里用“点金须用金,点银须使银”来解释《参同契》中同类相生的思想,其出发点是外丹术。

唐代张玄德《丹论诀旨心鉴》^②记:“胡刚子问曰:‘用何物作?又云不用五金八石,用何物而生?’魏公答曰:‘种禾当用粟,非类不可成也。若用五金八石为之,即狐兔不乳马,燕雀不生凤,何异将胶补釜,医病用野葛乎!’”

大致亦为隋唐时人托名魏伯阳的《大丹记》则将此人名写作

① 《道藏》第19册第311页起。

② 《道藏》第19册第340页起。

狐刚子：“狐刚子请问魏伯阳曰：‘既切忌铅锡，将何药物为鼎器而制之？’伯阳曰：‘鼎鼎元无鼎，药药元无药，黄芽不是铅，不离铅中作。’……”

下文将详细论及的唐代才公之于世的青霞子《龙虎元旨》^①基本上为魏伯阳答狐刚子问的问答体，其内容亦为外丹服食。如文中说：“狐刚子问曰：‘玄黄化药，尽有其真，八石之功，其效不少，何忽丹砂独得延龄？’魏君曰：‘……保命安神，须饵丹砂。……丹砂入火，化为水银，能重能轻，能神能灵，能黑能白，能暗能明，五行之性也。……’又曰：‘金丹入五内，雾散若风雨，熏蒸达四肢，颜色悦泽好，老翁变丁壮，老姬成姪女。’”

《道藏》中另外还有《黄帝九鼎神丹经诀》等晚出丹书都有类似问答记录。从这里记录中，我们可以看到，狐（胡）刚（罡）子（或称狐丘先生）也是直接传授《参同契》的魏氏弟子，并曾做《参同契注》，其意在炉火服食，是用外丹来解《参同契》的代表人物。

另外，孟乃昌《周易参同契考辩》引南朝江淹（445—505）《赠炼丹法和殷长史》诗云：身识本烂漫，光曜不可攀。方验《参同契》，金皂炼神丹。……一待黄冶就，青芬迟孤鸾。”^② 江淹就是后来所谓“才尽”的“江郎”，《梁书》有传。这位醴陵侯也嗜爱炼丹术，写过几首有关炼丹的诗。这首诗反映出当时炼丹士把《参同契》作外丹书解的情况。

综合这些材料，我们大致看到，汉魏两晋南北朝时期的参同学以易学和外丹术解《参同契》的时代特色。

① 《道藏》第24册第171页起。

② 《汉魏六朝百三名家集·江醴陵集》卷二。

第二节 以外丹术为主的隋唐参同学

我国外丹术最为盛行的时代是晋唐之际。其时汉易学经魏晋玄学的洗礼已经影响甚微了,唐代参同学中易学已经不占主要地位,而是恢复了它作为内外丹术的创作意图。从现存历史文献中,还找不到中唐以前以内丹术解《参同契》的充分证据;唐代参同学以外丹术为主。中唐以后虽然出现了以内丹解《契》的著作,但也保留了大量当时内养方术(如上清派存想法)的痕迹,与后世典型的内丹学仍然存在着较大的距离。

一、青霞子的外丹参同学思想

隋唐时期的参同学材料,较早的一条始于苏元朗的记载。据《古今图书集成》第二四〇卷引《罗浮山志》说:“苏元朗者,不知何许人,尝学道于句曲,得司命真秘,遂成地仙。生于晋太康时(280—290),隋开皇中(581—600),来居罗浮,年已三百余岁矣!居青霞谷修炼大丹,自号青霞子,作《太清石壁记》及所授《茅君歌》,又发明太易丹道为《宝藏论》。弟子从游者闻朱真人服芝得仙,竞论灵芝:‘春青,夏赤,秋白,冬黑,惟黄芝独产于嵩高,远不可得。’元朗笑曰:‘灵芝在汝八景中,盍向黄房求诸?谚云:天地之先,无根灵草,一意制度,产生至宝。此之谓也。’乃著《旨道篇》示之,自此道徒始知内丹矣。”这条材料被广泛用来说明,苏元朗不仅主张内丹,用易理来阐明丹道,而且反对外丹及服饵。按,内丹之词并非始于此记载中的苏元朗,今已有人查到,题为东晋许逊所作

《灵剑子·服气诀》有“服气调咽用内丹”之句,为此词最早出处。

《罗浮山志》又说:苏元朗“又以《古文龙虎经》、《周易参同契》、《金碧潜通秘诀》三书,文繁义隐,乃纂为《龙虎金液还丹通元论》,归神丹于心炼。其言曰:天地久大,圣人象之。精华存乎日月,进退运乎水火,是故性命双修,内外一道。龙虎宝鼎,即身心也,身为炉鼎,心为神室,津为华池。五金之中,惟用天铅,阴中有阳,是为婴儿,即身中坎也;八石之中,惟用砂汞,阳中有阴,是为姤女,即身中离也。铅结金体,乃能生汞之白;汞受金炁,然后审砂之方;中央戊己,是为黄婆,即心中意也。火之居木,水之处金,皆本心神。脾土,犹黄芽也。修治内外,两弦均平,惟存乎真土之动静而已。真土者,药物之主;斗柄者,火候之枢;白虎者,铅中之精华;青龙者,砂中之元气。鹊桥河车,百刻上运,华池神水,四时逆流,有为之时,无为为本。自形中之神入神中之性,此谓归根复命,犹金归性初而称还丹也。”这里明确指出,隋代苏元朗用《参同契》来佐证自己的丹道,以身心为鼎器,以精(华)、(元)气为坎离药物,以倒转河车为有为之火候,以复归本性为还丹,涉及内丹学的主要问题,似可为内丹参同学之肇基。但我们在使用这段材料时,可能要持慎重的态度。

先看《罗浮山志》。今《藏外道书》第十九册收有《罗浮志》和《罗浮山志会编》。前者为明陈槿撰,成书于永乐年间,共存十卷,所据底本,为南宋理宗宝庆丁亥年(1227)惠州郡文学掾王胄所辑而后人所续者,中有郑万《续跋》谓:“罗浮旧有《山记》行于世,疏脱简略,甚于前失……适冲虚观道士邹师正,以图志请,(是庵先生)欣然许之,于是残碑断简之遗缺、村童野叟之讲问、佛言内篇之散漫、悬崖粉板之故新,咸就搜括析分,户门类一,洗旧记疏略芜秽之失。”王胄字希戴,号是庵。此跋表明当时的《罗浮山志》名为《罗浮

山记》甚为简略,而且疏脱不全。王胄以此记为底本,结合邹师正的《罗浮山指掌图》,并搜集了此山的碑匾、传说等实地资料,参阅了一些宗教经籍,加以重修,改名为《罗浮图志》。书成之后,送冲虚观,住持邹师正募缘刊行。但是到明永乐八年(1410)秋,陈槿从应诏到京城侍奉的罗浮山道士徐子明、邓能宗手中得到此书时,只是一个手抄本,而且卷帙弗全,字多舛谬,但《指掌》诸图犹在,有足徵者。陈槿受二道士之托,遂为之考订去取,彙而成编,增至一十五卷。

《罗浮山志会编》为清康熙年间宋广业编定。宋广业,字澄溪,长洲(今江苏吴县)人,历官三十余年,曾于燕、秦、齐、鲁等地任布政使等职,以养母乞归。适其子宋志益出守端州(今广东肇庆市),迎养官署。广业闲居无事,精神矍铄,意兴豪迈,素有游罗浮之志而因循未果,康熙丙申(1716)春在友人的帮助下,搜集到三四本山志,但都不是前人旧志,且简略未备。其子又多方购求,凡有涉于罗浮的材料,悉彙致之,即使千里之外,皆数日毕至。这次搜集到的新材料,内容“比近志所载,增十之五,遂复次第删其重复,条分缕析,列为二十二卷,名曰《会编》,示皆前人之未闻,而非一人之臆说也”。^①书前所列参考材料约五十七种,光是专门的山志,就有十余种,如袁宏《罗山疏》、竺法真《续罗山疏》、郭之美《山记》、谭粹《罗浮集》、白玉蟾《罗浮山志》、黎民表《罗浮山志》、陶敬《罗浮山志》、李嗣砺《罗浮山志》,当然也包括王胄的《图志》和邹师正的《指掌图》。书中收录了北宋仁宗皇祐五年(1053)及北宋神宗元符三年(1100)之序文,其最早的底本应溯至北宋仁宗时期。我们上文所引的《集成》本与《会编》本的《苏元朗传》之文字相同,而近四

① 《罗浮山志会编·叙》。

百年前陈撴修撰的《山志》在篇幅上虽已比近五百年前的王胄《图志》有较大扩增,但其《苏元朗传》异常简略,全文如下:“苏元明,不知何许人,尝于罗浮山青霞谷修炼大丹。后得道,不知所终。”则《集成》本和《会编》本《苏元朗传》非出自宋时王胄。此传最后还有两句:“内视九年,冲举而去。谷中有龙虎石存焉。嘉靖中(1522—1566),土人耕治其地,犹得铜盂一、古剑一,竟毁之。”说明传文形成于明嘉靖之后。《集成》和《会编》辑成时间都在康熙年间,它们同时采录了某个明代中后期成书的《罗浮山志》之文。传文内容虽然远比宋明本丰富,但并不可靠。

从内容来看,该传载述苏元朗的观点,于内丹学见地颇高,著者极可能内修有成。看到古传中有“修炼大丹”的记载,就以己附古,自神其学,其记载真实性如何,值得怀疑。

从今存的苏氏著作看,宋代目录书《崇文总目》、《宋史·艺文志》、《直斋书录解題》都注录有《龙虎金液还丹通元论》一卷,与《集成》、《会编》同,只是《崇文总目》以苏元朗为晋人,相差至少一百多年。

今《道藏》中存有《太清石壁记》三卷,题为楚泽先生编。《新唐书·艺文志》著录《玄晋苏元明太清石壁记》三卷,并注云:“乾元中(758—760)剑州司马纂,失名。”乾元是唐肃宗年号,已为中唐时期。《通志·艺文略》著录《太清石壁记》一卷,晋苏元明撰。《通志·艺文略》又著录《青霞子宝藏论》三卷,并谓苏元明号青霞子。则知苏元明就是苏元朗,明字可能因形近而误,可能为避宋始祖赵玄朗之讳而改。二本《石壁记》实为同一本书。今本道藏中的《太清石壁记》载外丹方五十余种,各具药物分量及作法,并附服丹法,服丹禁忌,服丹觉触等,谓服丹药可治病以致登仙。书中载有鉴定朱砂、雄黄等金石药形质美恶之法,其中存“近代有贞白先生陶隐居

条撰草木方”等语。按陶弘景,自号华阳隐居,谥曰贞白先生,主要活动于南朝刘梁时期,在时间上与隋代之苏元朗接近。所以此文可能是出于隋代之青霞子。但此书是讲外丹的,而且是讲外丹配方的,并不讲内丹。

《道藏》中还有《龙虎元旨》二卷,题董师元传,成君撰,文末有文曰:“太上诫词云:受吾文百年之内可传三人,三十年可传一人。若无同心者,三十年写一本,须尽其理,藏于名山石室中,以俟有分者得之。东岳董师元于贞元五年(789),受之罗浮山隐士青霞子。贞元十九年(803)传受剑州司马张陶,开成三年(838)京师传族弟李汾,长契五年(未查到长契的年号)传成君隐士。口诀不载于文,秘之秘之。”不知此文题目是不是《龙虎金液还丹通元论》之简称。但从写《旨道篇》的隋开皇年间到传《龙虎元旨》的唐贞元间,相距又有近两百年时间。陈国符先生《说周易参同契与内丹外丹》一文^①认为,“则青霞子又似为唐代人,或依托青霞子亦未可知。”今天看来,此文可能为隋代苏元朗所撰,因固秘其术,三十年才师徒一传,所以历时二百余年,到中唐才公之于世。虽曰东岳董师元受之于青霞子,其时青霞子之肉身已经不存于世。或者只是一种托名和降鸾的举措而已,但文章基本反映了源自青霞子的外丹法诀。宋以后道书中众多托名吕洞宾之作,就是这样产生的。

《龙虎元旨》二卷,存《道藏》太玄部,包括散文及七言歌诀七首。该文本《参同契》以论述外丹药物、法度、火候、功效等要旨。“狐刚子问曰:‘玄黄化药,尽有其真,八石之功,其效不少,何忽丹砂,独得延龄?’魏君曰:‘雌石雄黄,辟邪去恶;石英钟乳,补髓添精;阳起磁石,治肾之疾;云母久服,寒暑不侵;玉屑多餐,精神不

^① 《道藏原流考》附录六,中华书局,1992。

乱；孔公紫石，身体充肥；火山硃砂，破冷立效；曾青空青，煮汞令干；古今记传，硫黄散癖。”首先肯定了八石之祛病强身之功用。接着，继续引魏君（指魏伯阳）之言，认为要不死成仙，必须服丹砂：“仙籍具论：赤石丹砂，自然不死。若以气衰血散，体竭丹干，八石之功，稍能添益；若以长生久视，保命安神，须饵丹砂。”为什么只有丹砂才有令人长生不死的奇效呢？因为“八石见火，悉为灰烬。丹砂入火，化为水银，能重能轻，能神能灵，能黑能白，能暗能明，五行之性也。遇火轻速上升，鬼神寻求，视无所有。龙虎交结，化体坚贞，作粉服食，变肠为筋。是以泥烧为瓦，千载不朽；盐入于肉，物莫能烂。金丹服在身中，历千年而不死。”很显然，魏伯阳用的是类推的思维方法：其他的矿物质（八石）受热后就会分解为灰烬，丹砂入火，不会分解，而是化为水银，水银的性质富于变化，神明难测，再与铅合炼成大丹，服食之后，就会变化体质，成为不朽之物。泥经火之后变成的瓦都可不朽，用盐处理过的肉，也不会腐败变质，金丹经过反复的烧炼，比瓦和盐更珍贵，必定能使肉体不朽。

金丹有如此妙用，该怎么炼成呢？“夫修大丹之法，不在药味广多，而在用法度周旋也。古歌曰：‘铅若是真，不失家臣；铅若不真，其汞难亲。青腰使者，赤血将军。白虎作脑，黄芽为筋。’白虎者，银也。黄芽者，土也。青腰者，曾青也。赤血者，雄黄也。”其所谓龙虎，即铅汞二物，为还丹主要药材，另需以曾青为气，雄黄为使，共安置于土釜之中。汞铅二味得天地之元气，水火销铄，石沈金浮，君臣相返，然后阴阳相须，君臣相得。又按《参同契》之卦爻之说，论火候过程：须应六十四卦以分药物铢两，依十二月阴阳而定煅炼火候，还丹炼成。青霞子之说虽本于《参同契》，又有许多创见，如他把金华、秋石、黄芽均释为真铅，与以后的其他各家之注有所不同，既紧扣了《参同契》的整体思想，又不显得过分牵强：“诀

曰：‘白金为君。’是黑铅之精，西方位也，而含少阳之精，更以炼于铅中，神功自真，灰池炎铄，铅沈银浮，谓之黄轻，亦曰金华，亦曰秋石，亦曰黄芽，其性微热，已是长生之宝。然孤阳之牙未可独立，次以阴阳方为君臣。若黄帝得金华之美，故谓‘美金华’；淮南王云秋石者，八月之节，西方之位，以其色白，故号秋石；王阳谓之黄芽，以黄色如万物之初芽，故曰黄芽。体在一源，分为数号，各因其人，名之不同。”后世一般的注家将秋石解为儿童小便烘干以后的凝结物，金华解为真铅，黄芽解为纯汞等等，青霞子全部解为真（纯）铅之异名，照顾了《参同契》的整体一贯性。但青霞子又加入曾青、雄黄，而这本来被《参同契》认为是没有必要的。为此，青霞子对《参同契》经文的意思给予了新的解释：“大功既就，各有分区，八石弃捐，黄出武都，惟金与水，炫耀明珠。”认为炼丹需要曾青、雄黄为辅助，相当于催化剂、置换剂，而丹成之后，再予分离，是为“弃捐”、“黄出”（今本一般作“挺出”）之义。篇中多引魏伯阳、狐刚子、青霞子等人丹诀。这份唐代才公之于世的青霞子文献主张烧外丹，是一篇外丹专文。这一点不可否认。

《道藏》中《诸真还丹诀》还节录有《青霞子赞金碧龙虎经》诗一首：“青霞金碧言龙虎，有名形体终难睹。虎隐在龙宫，龙行虎抱踪。一般求不错，两种难寻度。”其意义太抽象，只论一般的丹理，难分内外。

又《云笈七籤》卷七十二载《真元妙道修丹历验抄·还丹五行功论图》也引了青霞子的一段话曰：“汞是砂之精，牙是铅之脚，但了宗枝，用即不错。”也是外丹之意的总述，用今天的化学名词来解释就是：天然丹砂（主要成分是硫化汞）炼成水银（“汞是砂之精”），再将汞与硫（即黄芽）混合后放在密闭的鼎中升炼成纯的硫化汞，硫化汞又放在密闭的鼎中（加入铅）再升炼成水银（“牙是铅之脚”），

水银再炼成丹砂(硫化汞),丹砂再炼成水银,水银再炼成丹砂,如此反复多次,最后就炼成为“仙药”了。到了隋唐时代,炼丹家的升炼技巧可以做到七转九还而水银毫厘不缺。

因此,如果《龙虎元旨》与《龙虎金液还丹通元论》是同一个作者的同一部书(姑且不论年代问题),王胄以后的《罗浮山志》著者显然是误读了;如果两个青霞子不是同一个人,两本书并不相干,那么《山志》的转述也有以己论古之嫌疑,因为把“归神丹于心炼”、“性命双修,内外一道”这类宋元以后的内丹学时髦的用语放到隋代甚至晋代的青霞子口中讲出来,简直有点“岳飞打张飞”之讥了。历史上的载述既然有那么多疑点,今天又看不到《旨道篇》、《龙虎金液还丹通元论》和《宝藏论》,我们就只能从这些主张外丹的一手材料出发,说青霞子是用外丹术来解释《参同契》的。宋人记述的青霞子之内丹说只好暂且悬置不论。

二、刘知古的外丹参同学思想

关于唐代参同学,还有一条材料,就是第一章第一节中已引述过的刘知古那篇《日月玄枢篇》^①,这里再继续引下去:“刘子曰:道之所秘者,莫若还丹;还丹可验者,莫若龙虎;龙虎之所自出者,莫若《参同契》焉。”认为炼龙虎大还丹,最重要的一部经典是《参同契》,接着概述《参同契》约大易以论乾坤鼎器、药物火候之理。书中批驳了当时世上流行的一些外丹方法:“世之浅见者,或以铅黄花(铅银合金)合于水银,煅之为紫粉;或以朱砂、水银、雄黄、曾青、空青、矾石、云母,合炼而制伏之;或以诸青、诸矾、诸绿、诸灰结水

^① 曾慥《道枢》卷二十六。

银以为红银，复化以为粉屑；或以药煮硫黄而成玉粉；或以硫黄用染铜叶，炼为赤丹；或以砒霜化铜，用铁缩锡。非吾之所为也。或曰：金银铜铁锡者，五金也。雄、雌、砒、矾、胆、曾、空、矾者，八石也。刘子曰：此非吾之所谓者也。”又说“世之浅见者，乃以水银和合山泽（自然银），于器中煨之，谓为树子，始则二物相包，后则铅汞异处，或一年，或三年，银母成乎赤粉，伏火深者十存四五焉，浅者十存二三焉，服之则反害其生矣。”陈国符先生的文章引用了前面这些话，并下结论说，刘知古此文非外丹而主内丹：“是刘知古《日月玄枢论》非外丹，而主内丹说。刘知古以《参同契》为内丹书，并推崇之。其所云还丹，系内丹。”卿希泰先生主编《中国道教史》第二卷（P519）引用了相同的材料，并从陈说，认为刘文把《参同契》当作内丹术最重要的经典。

此说可能有欠周全。刘知古唐高宗龙朔年间（661—663）出家为道士，唐明皇时为绵州昌明令，时皇上累降诏书，欲在道观内选精于造丹并精通药性者一、二人，这篇论文是当时向唐明皇奉献的御前奏章。此种情况下要晋呈一篇反对外丹的摺子，目的自然为了谏止皇上的行为，但文中找不到有此意图的字眼；如果认为《参同契》是内丹书，就应该讲讲其内丹的大要，但也没有这个意思。

其实刘知古反对那些他认为不正确的外丹术，正是为了进表自己认为正确的外丹术，而没有笼统地反对外丹的意思。“彼谓银从铅生，以铅精合于汞，则自然为龙虎焉，而不知黄芽（纯汞）出于铅而非铅也。经曰：‘黄芽不是铅，不离铅中作。’盖谓此也。是以龙虎者，必以黄芽为正焉。故古人言‘终始自相用’，谓其以汞投铅，以类合类，如父制子、子制孙也。‘火性销金，金伐木荣，’此还丹之成也。”刘知古最终要向玄宗晋表的，就是《参同契》的“龙虎大还丹”：先从胡粉（碳酸铅）和丹砂（硫化汞）制备真铅（纯铅）与纯

汞,就是“黄芽出于铅而非铅”;再将铅汞合炼(以类合类),制成铅汞齐,铅汞齐在恢复常温以后,有可能呈液态(汞占 92% 以上),有可能呈糊状(汞占 65% 以上),有可能是固态(汞占 65% 以下),大多数时候是液态和糊状,铅汞齐蒸出汞以后,铅就呈现粉末状或海绵状(明窗尘),没有了金属的外形,是谓火性销金;将铅汞齐再继续温养,烧成氧化铅和氧化汞的混合物,称为大还丹。

刘文还描述了大还丹制备过程中的反应:“刘子曰:闻之《上经》曰:‘真人至妙,若有若无。仿佛大渊,乍沉乍浮。’《中经》曰:‘真人潜深潭,浮游守规中。’何谓也?销铅为汞,煖汞以投之,其始入也,寂无闻焉,火烈花浮,迥然独异,其非以物处于大潜潭者乎!”铅在鼎中先熔化成液态,再将加热升温过的汞注入其中,汞即沉入釜底,寂然无声,待到加猛火于下,汞受热,因膨胀系数不一样,而出现炸裂翻滚的声音。因此,《日月玄枢篇》属外丹参同学的范畴。

我们读丹经,有时感到很难分辨其究竟属于外丹,抑或内丹,这是因为唐宋时期内外丹使用的名词术语基本相同。这就要区别其具体内涵之不同。区别内外丹最重要的尺度,就是看药物的来源是人体内部还是人体之外,内丹术虽也使用铅汞之名,然其来源却是人体内部。刘文明确指出铅汞乃日月之精华,还丹之药物,除铅汞二味以外,都是多余的:“鼎药一而已。或者曰:肝青为父,曾青是也,肺白为母,铅银是也,肾黑为子,玄磁是也,脾黄为祖,雄雌是也。还丹白赤面为紫,赤者曾、雄之气染之也。曾不知还丹者,阴阳之气所为变化,顺天地之生成,合金水之自然,经不云乎:‘挺除五都,五石弃捐。’安在金石之为丹哉!吾之所谓丹者,龙虎也。流珠为青龙,青龙者,日也;黄芽为白虎,白虎者,月也。”为什么仅此二物足以成变化呢?因为二物可以很容易阴转为阳,阳转为阴,服之必然容易成就相应的变化:“故日月之精气者,有变化之理,餌

之者亦可以变化矣。变化者何谓也？丹砂变为水银，自阳而返阴也；水银复为丹砂，自阴而返阳也。故曰流珠者，大青丹也。黑铅变为黄丹，自阴而返阳也；黄丹化为黑铅，自阳而返阴也。二物者，谓之阴则忽然而成阳矣，谓之阳则忽然而成阴也，互为夫妇，更为父母，此盖阴阳感激而成，虽圣贤莫测焉。”同时铅汞二物又缺一不可：“上古有水银而不能独成大丹者，何哉？有龙而无虎也。”服龙虎大还丹之所以可以度世，就在于它是日月之精华，是容易变化的。“还丹者何以度世耶？其食乎日月之精华者也。日月者何也？天生玄女，地产黄男者欤。龙虎者，金（代指铅）汞相包，得乎自然之性，此岂非其神乎？”他进一步澄清，日月之精华并不是餐霞饮露：“《黄庭经》曰：‘日月之精救老残。’盖言二景二月也。刘子曰：揖二景之晖，服五晨之霞，其徒繁矣，罕有度世长生者，何也？长生之要，在乎保养服食，内外兼资，非专任一端而后可冀也。”刘文虽然讲了一句内外兼资，全篇却只讲到外丹服食而不及内养之法要。

因此《日月玄枢篇》是一份典型的外丹文献，其主旨在于申论《参同契》的龙虎大还丹之法要，辟除其他五花八门的外炼法门，以备玄宗鉴别方士之高下。

三、阴长生本和容字号本的外丹参同学

前面已经多次提到过的托名阴长生注本和容字号无名氏注本是现存最早的《参同契》文本，其时已距《参同契》问世五百余年。陈国符先生将唐代二书放在《外丹黄白法经诀》的附录中，意在它们只讲铅汞，而不言黄白术，是典型的外丹派著作。孟乃昌先生《周易参同契考证》、萧、郭《研究》都认为此二注为外丹之作。今观此二书，虽均持外丹立场，但各自特点却非常鲜明。阴注本侧重于

理论,以金水二字注全书,单讲一家一派的方法,比较单纯;容注本则侧重于具体的药物与工艺流程,以唐代各种炼丹成就归附于《参同契》名下,可视作唐代外丹术的总结。阴注药物及配伍常用隐语,容注则多直接用药物本名。容注对药物入炉后的反映现象也描述得更加具体。

阴注专主一家之法,而首论作丹之品级。阴注本序中讲:“其大丹者有八,而三品最尊。”上品叫“神符白云九转金液大还丹”,它是“神水化之,五符蒙覆”,是纯汞加入银(而《参同契》是用铅),经过烧炼,而成银汞齐,白色,故有白云、白雪等称号,再经冷却、再热炼等工艺过程加工而成还丹。其效果非常神奇,不但“人食者当白日冲天”,而且“八石五金被化为宝”,其他矿物质也会被它点化成宝。“次中品有金花(纯铅)黄芽(纯汞)所制”,加热而成铅汞齐,再加热而成氧化铅和氧化汞的混合物,“养汞而成紫金丹砂”;但氧化还不充分,还有毒,还要“或有月月倍添,名曰正养之道”。“下品有雄黄,属土,得位中宫,将军之号,能偃于水(放入汞中);曾青(碱式碳酸铜),属木,明目养神,变化水银成砂,洞耀名紫金丹。”阴注本大体保持了参同契的主旨,但也有背离《参同契》的地方,如上所说,《参同契》以铅汞为龙虎大还丹之原料,而阴注也以银汞为龙虎大还丹之原料。这可从阴序中下面这段总结性的文字中看出来:“所以服此还丹者,皆得寿同天地。故日者,太阳之火精,则朱汞为龙是也;月者,太阴之水精,即铅银为虎是也。此之二宝,天地之至灵,七十二石之尊,莫过于铅汞也。感于二十四气,通于二十四名,变化为丹,服者长生,乘龙紫府。朱砂者,火之子;水银者,金之孙;金者,日之所生;银者,月之所育。日月互用,水火合成,龙虎相须,阴阳制伏,而成大丹。”

容字号注本具有总结、综合和直呼其名的特征,仅在序中就总

结了专阳法、九转添拨法、正阳法等三种炼法。三种方法讲述药物的配伍和工艺过程均直截了当,不用解释今天的人也看得懂:“专阳法,每月开鼎,倍添生汞,令汞拨入鼎,计从一两起,至一周年。若九转添拨法,后一年一火,红赤色,至伏火即熔成铤,黑色,打碎重研入鼎,又火一月,至紫色即休。又有正阳法,以凡铅汞等分,从冬至起首,夏至加火渐武,至来年冬至停。每月一开,看知存亡,至一周年,其汞独出,铅上紫色,名曰阳元正阳之丹。取此正阳,又重入净金花器,又经一月,紫色即了。又法,一月一开,出虎入龙,增龙减虎法。龙是汞,虎是铅花,更著雄黄,而重入鼎为丹。是三法,此《契》论正阳之法。”(卷上)容字号注本介绍各种炼丹方法,带有总结性质,这也是唐代炼丹术发展到高潮以后的事情。

唐代炼丹术非常发达,药物配伍、炼制工艺种类繁多,刘知古批驳了诸多旁门丹法,阴注本分为八品,容注本则罗列炼丹诸法。容字号注本中还提到草堂真人《草堂注》、九元子注、刘演注等参同学著作,可惜全部失传。这些注本为外丹注所引用,亦是以外丹注《参同》无疑。不过,容注中备受推崇的仍然是《参同契》主张的龙虎大丹——阴注本略有不同,以银汞齐炼成的神符白云为上上品。容注本则完全反对金银入炼:“经云:‘乍用道中宝,不用世中金。’大丹若有金银杂,即不可服饵,但汞一味,向成金丹,即是神药,虽云用九转银精,铅乃成灰矣。借银之气,以阴助阳也。”(卷上)注者反对金银掺入还丹,又说可用银之阴气来助丹之成,是一种调和论的立场。这种立场也反映在他对待铅汞论的争论上。上段中有“但汞一味,向成金丹”之句,使人觉得容注是主汞论者,但此本在别的地方引九元君之言曰:“九元君曰:单服其汞朱,名曰孤阳,单服其铅花,名曰孤阴,故铅汞相须而成丹也。”(卷上)又好像是主铅汞论者,而仔细辨别,它其实是折中论者。“道经云:‘借铅气为丹,

复须出铅。’单服汞丹,亦当有理。……出铅法:成砂伏火后,水团药为团,用黄丹水洩其砂,坐甑上,四边着火以鼓之,其铅自化漏,出其汞,独坐零垆而坐。出铅了,又入合中养六十日成丹,经紫色即休。又在合中时以急火逼之,上安水盘,其药独坐中央,或吐出铅,上成铅饼,名曰铅脱胎法。故云用铅精为种,其汞伏化成丹,后自透出其铅,铅久乃为灰,或火太盛,其花牙化为铅里汞于中,而自成丹也。”(卷上)就是说,先铅汞合炼,再用脱铅法将铅分离出来。方法有用甑蒸使铅漏出,在鼎上安水盘让铅结成块等。这在今天的化学家看来有点多此一举,因为氧化汞(还丹)可以直接用纯汞在器皿中烧制而成,无须与铅合烧。可能古人用铅与汞合烧,是为了防止汞受热辉华,因为当时的烧炼器皿难以做到既密闭又不因受热而爆裂。

唐代参同学的主流是外丹术,内丹参同学还处于萌芽状态。关于容字号注本,孟乃昌先生认为“几乎以唐代各种炼丹成就附于《参同契》名下,任何字句均看朱成碧,释为外丹,成为千古《契》注外丹得没法再外丹之作,固可视作中唐以前炼丹总结,由此窥唐代炼丹面貌。”^①容注把《参同契》原文中很多明显的“引内养性”当成外丹来注,某些地方提到了属于内丹的一些方法,也是用来说明外丹术的。如曰:“若黄芽为根之丹,汞入花芽之后,研之成粉,入鼎如丹,其花芽得火,日久自为灰形,露出铅骸。喻如坐忘遗照,玄览澄凝,内照自见五脏,内朗明彻而成道也。”^②又是说铅汞齐受热以后,汞蒸发出来,铅成粉末状留在鼎内,就好像内功中用神(加火)内照五脏,日久历历在目,朗然如明窗之尘。又如:“服丹之后,金骨玉髓乃非凡体,及行阴德,精思坐忘,餐霞行气,太一使玉童玉

① 《考证》,第109页。

② 容本上卷。

女取召入仙宫也。”^① 玄览内照，精思坐忘，均是唐代流行的内炼方法。从此比喻中，我们看到，当时的内养法仍然保留着存想法的基本特征，并不具备后世内丹术凝神入气、颠倒水火的基本特征。但可能出于中晚唐的另外两部参同学著作则具有了内丹学的这种基本思想。

四、元阳子的内丹参同学思想

《道枢》乃北宋末南宋初著名道教学者曾慥所纂，共四十二卷，凡一百零八篇，收罗当时所见到道书甚丰，其中尤以早期内丹说为多，被称为唐宋道教授养术小全书。今存《道枢》共四十二卷，刊于《道藏》第二十册，其中收存题为《参同契》之道经一部，分上、中、下三篇，^② 分属于该书第三十二、三十三、三十四卷。宋陈振孙《直斋书录题解》曾谓曾慥《道枢》“采诸家金丹大药、修炼般（搬）运之术”，“初无所发明，独黜采御之法，以为残生害道”。^③

《参同契下篇》为笺注之体，曾慥题注说：“伯阳既著《参同契》，元阳子注释其义。”又说：“魏翱，字伯阳，汉人，自号云牙子云。”曾慥说魏伯阳之名曰翱，又给出一个叫云牙子的号来，不知从何而得，想必亦有所本。今萧、郭《研究》称魏伯阳名翔（为“翱”之误识），号云牙子，也采用了曾慥的说法。^④ 曾慥接着说：“游于长白之山，而遇真人，告以铅汞之理、龙虎之机焉。遂著书十有八章，言大道也。夫恍惚者，铅汞也；杳冥者，龙虎也。此阴阳造化之根源

① 容本，下卷。

② 文物出版社版《道藏》，第二十册从第 769 页开始。

③ 卷十二《神仙类》。

④ 见《研究》第 13 页。

也。”可见曾慥所见之元阳子《参同契》注本，完全不是历史上通常所说的《周易参同契》，所引“参同契”之语也完全不是魏伯阳之《周易参同契》之文。《参同契》历史上有很多种分章之法，未闻有分为十八章之说的。这不是一个特例，而完全是另外一本书，但其基本的思想在参同学的框架之内。

历史上叫元阳子的非止一人，现在能查到的有：

1. 传说中瑞珙的帝师叫元阳子。据《太上老君开天经》曰：“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》”；“瑞珙之时，老君下为师，号曰元阳子，作《微言经》”。后世就有把太始之初的状态称为“元阳之丹”（如《老君太上虚无自然本起经》等，见于《云笈七籤》卷十）。

2. 《图书集成》引《济南府志》载：“晋元阳子，长白山人，得《金碧潜通》于伏生墓中，细为注解，修真于华阳宫，衍为《还丹诀》，十九年仙去。在山，人不见其饮食，而昼夜燃香，香不用火，味随达于城市。”^①

3. 《道家金石略》所录即有：《御制叶真人碑》记唐开元间授叶法善遁甲步玄之术的青城赵元阳。

4. 陈国符先生《道藏源流考》据《邯郸书目》，疑元阳子就是羊参微，《道藏提要》谓其人可能生活在中晚唐时期。《道藏》所收外丹经典《大还丹照鉴》载有“元阳子口诀”，述外丹合炼之事。该书作于后蜀广政二十五年（962），由此可证元阳子生活年代下限当为唐代。其说仍然太过宽泛。后陈先生《道藏源流续考·古歌考》又引《龙虎还丹诀颂》：“元阳子曰：丹砂不用辰锦州，路远应须近处求。”考订元阳子为唐代人。

^① 《古今图书集成·神异典·神仙部·列传》。

5.今查《云笈七籤》卷一〇四《太和真人传》后附有《元阳子传》，曰：“元阳子者，仙人也。生于北极之端，育于虚无之中……乃遇老君，哀愍元阳，遣经一卷，名曰《黄庭》。……本黄老作此经，令学者皆得神仙。然黄老已来，英儒之士多为注解，不得黄老之本旨，失其要说。于是元阳恍然退思，采黄老之妙讖，粗为其注，不能究尽道意，深远至通，犹可为学之徒使微悟之尔！”

6.元代就有三个元阳子：《道家金石略·泰山元阳子张先生坐化记》记元天眷年间百岁修道者张某，号元阳子；李俊民《庄靖集》卷八所记无名老人之徒，名元阳子。

文献记载中，作者署名元阳子的道书约有十余部，今存《道藏》的有《元阳子五假论》、《元阳子金液集》、《还丹金液歌注》、《还丹歌诀》、《黄帝阴符经颂》，均宗外丹。又《金丹正理大全群仙珠玉集成》卷三载元阳子《古神仙身事歌》系演述内丹术。别的著作暂时悬而不论，先来看哪个元阳子是注《参同契中篇》的作者。

以上文献首先把第六条排除，因为他们在时间上晚于曾慥。再把第一条排除，因为它是神话故事，不足为据。但这条文献对我们分析第二条有用。《续高僧传·昙无最传》和《集古今佛道论衡》载北魏孝明帝时道士姜斌引用该经与唐僧昙无最辩论，《广弘明集·决对傅奕废佛僧事》曰：“《开天经》，张洋所造。”有人据此认为该经出自六朝。^①也就是说，元阳子在六朝时已作为老君的化身之名号，在道流中间流传。第三条之赵元阳是何许人也？与所列各书的作者元阳子有什么关系？还有待考证。不过叶法善为四朝帝师，堪作帝师之师的赵元阳恐也非同寻常。第四条涉及书籍太多，且与《参同契中篇》没有直接的关系，亦暂不深究，但陈先生关于元

① 参见朱越利：《道藏分类题解》第56页。

阳子为唐代人的定论可信，并可据第五条佐证和细化。

第五条虽然表面上看起来完全是一则神仙化的故事，没有生卒、籍贯的记载，但是其中说到元阳子得太上老君的神授，注释过《黄庭经》。这条线索把我们引到现存的《上清黄庭内景经》梁丘子注中来，在这本书中我们果然找到多处引用元阳子注释，如：

《天中章第六》：“元阳子曰：常存心神，则无病也。”

《肺部章第九》：“元阳子曰：七元之君负甲持符，辟除凶邪而布气七窍，主耳目聪明。七元，七窍之元气也。”

《肾部章第十二》：“元阳子曰：寒暑相生，男女相形。肾中二神常衣青，左男戴日，右女戴月，存想见之，则充无灾患者也。”

《脾长章第十五》：“元阳子曰：脾正横在胃上也。”

《三关章第十八》：“又元阳子以明堂、洞房、丹田为三关。并可以义取而存之，则成三宫，是名太清、太素、太和。三三如九，故有三丹田，又有三洞房，合上三元为九宫中精微，故曰九微，言九微幽玄而不可见也。”

《仙人章第二十八》：“又元阳子曰：真人凭午，居子，履卯，戴酉，酉者金也。”

《肺之章第三十四》：“元阳子曰：窥离而下存童子。童子是目童也。谓人欲知死生，当以手指柱目眦，候其目光，有光则生，无光则死也。”

《隐藏章第三十五》：“元阳子曰：命门者，下丹田，精气出入之处也。养童下脬护其主。主，身也。身为玉都，神聚其所，犹都邑也。”^①

① 见《云笈七籤》卷十一、十二。

下文将举证,《参同契中篇》里也可找到上清派存想法深刻的痕迹,由此我们更有把握地说两个注本中的元阳子为同一个人。梁丘子是唐白履忠之号,为陈留浚仪人,《旧唐书·隐逸传》谓其“博涉文史,尝隐居于古大梁城(今开封),时人号为梁丘子。”景云中(710—711),征拜校书郎,在京城只待了数月,就因老病不任事,辞归;赐朝散大夫,寻寿终。梁丘子为学术闻人,元阳子之注为他反复征引,则元阳子生平当在他之前。因此,元阳子当是唐代中期以前的人。

金正耀先生《〈金碧五相类参同契〉宋代别本之发现与研究》一文^①通过对今存《道藏》似字号的《金碧五相类参同契》与《参同契中篇》相对照,认为后者是前者在宋代的别本。我们知道,《道枢》是曾慥根据已有道书编纂而成,但曾氏自己没有说明他编纂所依据的底本,而金先生今天发现了二者的相似之处,无疑有利于我们进一步研究相关问题,具有重要意义。但是,金先生根据《参同契中篇》的题注(金文中称为“序”)中“游于长白之山,而遇真人”的记载,又根据薄字号《元阳子五假论》末云:“长白山真人元阳子隐身法,传与有道心人”等条材料断定,云牙子就是元阳子。金先生并曰:“元阳子造作《金碧》一书,而依托云牙子,却又于序中伏此暗示,殊不可解。”但笔者认为,题注中“游于长白山”的轶事和“长白山人”的称号还是有一定距离的。“游”是短期逗留,“某地人”照惯例一般是指籍贯。有这样一个巨大的跨度却要划等号,当然会“殊不可解”了。笔者认为,两个本子在内容上有其一致性,但因为署名、文体不同,还不能认定《金碧》就是曾慥编纂所依据的底本。但金先生的发现给我们铺垫了思考阴长生、云牙子及所题诸经关系

^① 载《世界宗教研究》杂志 1990 年第 2 期。该文亦收入金先生所著《道教与炼丹术论》,宗教文化出版社,2001。

基础。

《济南府志》所记的长白山不是关外吉林境内的长白山,而在山东境内,在今章丘、淄博一带。山顶白云峰至今还有道士洞,传为元阳子修道遗址。所记华阳宫位于济南市东北方,在黄河以南,小清河以北,因背靠小华山之阳而得名,现是济南市最大的一处古道观,据载始建于东汉,晋时长白山人元阳子曾在此修道。明代浙江嘉善县人姚正坤有《望长白山怀元阳子》^① 诗记其事:

何处炉烟昼夜燃,华山香接白云巅。

元阳解自先天得,蝌蚪文从古墓传。

两字还丹涵秘诀,一编金碧重真詮。

须知辟谷仙风好,吸露餐霞十九年。

诗中所记与《济南府志》的那段文字大意完全相同,可见元阳子的传说在山东远有端绪。《济南府志》始修成于清康熙三十一年(1692),五十四卷;续修于成于道光二十年(1840),七十二卷。康熙本序文自谓:资料来源,“自经史子集、新旧通志、三十州邑诸志以逮稗官所纪,金石所遗,父老所传闻,靡不包括旁罗,穿穴驰骋”;“如志山水,皆身履其地”;“至于城邑悉载沿革,艺文止列书目,犹是史氏家法”;“而人物一志条分缕析,一如功臣循吏、儒林文苑之不素也,乃人物中考订证据、详略去取尤寓褒善贬恶之旨”。笔者以为,府志关于长白山人元阳子的记载虽然有神化色彩,但基本史实是可信的。

魏翱所游的长白山就是这里。按《参同契》容本所说,青州徐从事,乃北海人,青州是山东府名,北海郡在山东沿海一带。如果曾慥所录无误,魏氏所遇异人也就最可能是徐从事。

^① 载于郭济生:《山东长白山》,香港新世纪出版社,1991年。

元阳子《参同契下篇》是笺注体裁，先引经文，后加以阐释，内容属内丹。现举例加以介绍：

（一）元阳子所指铅汞，是指左右二肾之气。该篇云牙子曰：“铅汞之生，本一体者也。”元阳子解之曰：“铅汞者，下元命门之根也，橐龠之中，产乎二肾，左者壬也，右者癸也。肾之二气，合而为一，是为铅汞焉。上下飞腾，分乎南北，离宫坎户，以为之配，上下翻覆而铅汞变矣。”又其释云牙子所论朱砂、黑锡（指铅）、雄黄说：“在乎其身，非求于外也。”元阳子认为肾之二气就是铅汞二药，由此可见，他心目中的丹乃是由人身之元气修炼而成，讨论的显然是内丹，而非外丹。他讲铅汞为二肾之气，乃后世内丹派关于主丹田学说之先声。后世内丹学有一种说法以主丹田不在下文草衣子所说的黄庭，而在两肾之间，此说曾为不传之法诀。此意与上文所引元阳子《黄庭经注·隐藏章第三十五》之意相似。

他关于三田为三宫的说法，相当接近六朝上清派“三一九宫”之说，与上文所引元阳子《黄庭经注·三关章第十八》所说的三宫三田意思一样。云牙子曰：“任三宫往来之变，饥则食于玉液，而勿急忙焉。”元阳子曰：“三宫者，上曰泥丸，中曰绛宫，下曰兰台石室。夫日精月华，四时上下，往来朝于元君。又有赤帝君居于中焉，黄元君居于下焉。气以养精，因精以养神，神能通变，三三则九矣。学者但能养气住息，饥吞冲和之气，渴饮华池之浆，于是亦可使气化血，血化精，精益于脉，脉补于肉，肉增于髓，髓壮于筋，筋润于发，发返于黑，而后金骨既成，变老为童矣！”三宫各有其神，即元君、赤帝君、黄元君，其神各有其色，内容没有完全脱离《黄庭经》之论，又有相当的不同，是对上清派的发展。另外，这里讲炼气化血、血化精、精益脉、脉补肉、肉增髓等等过程与后世内丹顺逆论刚好相反，侧重于养生。所谓的“金骨既成，变老为童”，反映出初期内

丹参同学并未摆脱与外丹术相对应的肉体成仙的仙学化升论特色。

有一点附带一提,阴长生《参同契》注本中有“鸟食成凤,蛇饵成龙”之语,其出可能典出云牙子的《参同契》十八章。云牙子曰:“金液还丹,本乎松(鉛字之误)汞为之,其饵之也,鸟为凤,蛇为龙。”但元阳子却给予了完全不同的解释:“还丹结成,朱雀吾见其为凤矣,吾驾螭蛇而见其为龙焉。”是内丹的圆通而不是阴长生本的外丹之解。

(二)元阳子用小周天来解释参同学的九返七还。云牙子曰:“九还七返者,乾坤之工程也。”元阳子曰:“自寅至申,申复至寅,各半岁之象也,故曰返焉。是为夹背而上,至于脑户复下至于玉泉,亦曰七返焉。自巳至亥,亥复至巳,由尾闾于金锁骨中,道而上入于泥丸,度于重楼,十有二环,中朝于赤帝,流行至于丹田,朝于黄元,而后入于金堂,有七天大夫收之,纳于宝藏,一曰神珠,二曰宝龟,三曰赫赤金丹。其光九色,故号九还焉。”同时讲到火候与小周天的应用。自寅至申,内气从夹脊至玉泉的轮转称为七返,是后世所谓的采(小)药的一种手法;以自巳至亥,内气沿任督二脉反复运行为九还,可能相当于后世所谓的温养,是养丹。所用词句,有内景的描述,也有上清派体内神的残留。这与草衣子以九返为内丹的九个阶段的理解也是完全不同的。这个意思也被用在上文所引元阳子《黄庭经注·仙人章第二十八》中。

(三)对“恍惚杳冥”的解释具有一定的内丹学水准。这对词常被后世内丹家专门用来指示获得真性和先天一点,其具体内涵与真息有关。云牙子曰:“于恍惚求之,则杳冥之中自有形焉。”元阳子云:“恍惚有物,其虚中而实,是谓阳气也;杳杳有精,其无中而有,是谓阴精也。精与气合而为神,神者息也,息者为土,为火。”又

云：“火者，何也？闭息养气存神之数也。自九而增，加至于万，则金丹成矣！婴儿见矣！十月解胎而子母成矣！”他只说到从恍惚杳冥中求有形之象，方法是闭息，久久则金丹成。这与后世丹家（如陈致虚）以恍惚杳冥为先天一点之象，以伏气为获得先天一点之法，比较接近。元阳子的炼丹法是对传统的胎息法的引申和发挥。“云牙子曰：‘缓擣之，其功其数无差而后可也。’元阳子曰：‘是功程之数也。闭则纳气以心默数之，九息一咽，自九而日增之，至于百息而纳气焉。为之日月导引，採阴阳之造化，日月之精华，于是金之津、玉之精，九一而採之，是为缓擣者也。’”“夫惟闭息而心默数之，及于千息则五谷自除，饥渴绝矣。烹之玉液，以润五藏，以利六府，至于万息，则可以仙矣。”闭息数息吞咽这都是胎息法诀，元阳子把它用着内丹火候，其意义和功效自然不再是简单的胎息法可比拟的了。

魏伯阳《参同契》本来认为的上清派“四肢百骸皆有神”的存想法，属于“是非历脏法，内观有所思”，当成“诸术甚众多，千条有万余”的典型之一，加以批判和反对。元阳子结合内丹参同学理法，对上清派的内修理法进行了改造，将胎息法揉进存想术之中，既是对上清派的发展，也是对参同学的应用和推广，丰富了参同学的内涵。由此亦可推知，元阳子具有上清派的背景，这是将来进一步确定其身分的一条线索。

五、草衣子的内丹参同学思想

《参同契中篇》署名草衣子，曾慥题署曰：“世传汉娄敬著《参同契》，自号草衣子。”今本《列仙传》和《神仙传》均不载草衣子或娄敬。唯《汉书·高帝本纪下》载有戍卒娄敬献议定都长安而获封侯

之事：“戍卒娄敬求见，说上曰：‘陛下取天下与周异，而都雒阳，不便，不如入关，据秦之固。’上以问张良，良因劝上。是日，车驾西都长安。拜娄敬为奉春君，赐姓刘氏。”亦未说到此娄（刘）敬就是草衣子。显然此娄敬不可能有什么《参同契》之类的著作。但后世丹家可能是因为他有“奉春君”爵位和被赐皇姓的官方身份，同时身世有史详载，便于附会，为了抬高本门学术的地位，将他神化，便于攀附。

查《云笈七籤》卷七十二《真元妙道修丹历验抄》题为“草衣洞真子凝述”，凝述相当于今天所谓的“概述”，意在以外丹图十二幅解释内丹之旨。《昭德先生郡斋读书后志》卷二著录曰：“《大还丹契秘图》一卷，右草衣洞真子玄撰。”“玄撰”即是扶鸾降笔之作。《通志略》道家外丹著录曰：“草衣子《还丹契秘图》一卷，通玄子撰。”陈国符《道藏源流考》遂推论为：是草衣洞真子即草衣子，又称通玄子；通玄子是唐开元间张果之号——通玄先生。因此，草衣子之书是中唐时期张果托名（降鸾）汉初娄敬之作。^①曾慥《道枢·参同契》三篇，将草衣子放在云牙子之前，就是相信汉初的刘（娄）敬早于后汉的魏伯阳之故。

这部《真元妙道修丹历验抄》第十二章《还丹五行功论图》又载：“按《参同契太易志图》言：一象，此图含象众美，方得通灵。又古经及《元君诀》，并草衣子、碧通子《变化图》，皆炼丹之名，或号如意珠。”可见，中唐之际在草衣子之前，还有一些依仿《周易参同契》的思想、用易图来融合内外丹的著作。草衣子这篇著作，只是流传

① 陈国符：《道藏源流考》，中华书局，第287页。辉按，陈先生接下来引曾慥《道枢·参同契中篇》题记为：“后汉娄敬著《参同契》，自号草衣子云。”如上所引，当为“世传汉娄敬”，有误；朱越利《道藏分类题解》亦不查，沿袭此误，谓“后汉娄敬”，略有瑕疵，当为更正。

到今天的代表作品而已。

此《参同契中篇》盖为后人假托之作，其内容虽然引述魏伯阳《周易参同契》大意，但并不是笺注之体，而是假借龙虎铅汞和药药火候之旨的内丹之作，又多述存想法，有上清派影子，其化升论也保留着肉体成仙的框架。此文讲存想法时说：“跌坐于静室，密固其户，瞑目握固，闭其精，存其神，想夫五藏之真气出于中宫而见于前，如五色之祥云而生于鼎焉。”其存想法去除了五藏神之名，而保留了五藏之气的颜色。讲到功成化升时，草衣子曰：“吾之药至于斯亦已极矣。于是变真气为内火以焚其身。内火者何也？运行五藏之纯阳者也，其阴既绝，则血化为精，精化为髓，髓转为身，以成白乳，功满则其体通明矣。寒则运行于心气，热则运行于肾气，自然不寒不热矣。……与三官之主居，千金锻千日之后，紫云自兴于足矣。”五藏纯阳之气是变化身体气质的动因，变化的结果仍然是有形有质之体，只是此仙体不同凡体，通体透明，不寒不热，而要维持这种不寒不热的平衡，也要经肾气和心气来调节。如此积功日久，就可合体上举成仙。这与金元以后移神出体的化升论是有差别的，也与六朝和初唐将仙体理解为永不败朽的金丹化的物质体不同。此仙体毕竟已是真气所化的有形体。由此推断，这是中晚唐至北宋前期的作品。

草衣子《参同契中篇》是明显的内丹学著作，这在下面的这段话中可以得到集中的反映：“炼药于黄庭之中，得阴阳之造化二十有六度焉。水中之铅者，吾命之元也，补其清（精）髓，斯不死矣。夫欲炼其铅者，必藉汞焉。汞者，身中之宝也，铅汞结而成丹，斯为仙于世矣。一物归于三形，则其身自荣矣。变转合于一体，斯识乎夫妇者也。採阴中之阳，水火既济，甞乎刀圭，则身自昌矣。修身莫大乎存息。存息者，三形作一砾者也。能及乎千息，其登三清

矣。何哉？神也，息也，气也，其归于一焉；精也，液也，九乃合成焉。此丹之至要也。夫吾之丹，岂若世之用金银为郭郭者哉！金银外物也，恶能变化乎？吾之药，其唯汞而已。取银之精，炼金之津，而互换焉，不离于造化者也。”

下面结合这段文字作几点分析说明：

（一）这段话明白地指出“铅者，吾命之元也”；“汞者，身中之宝也”；“金银外物也，恶能变化乎”。也就是说，铅汞就是人身之精气，炼而合一就是丹，而不是金银之外物。草衣子又说：“故修命者，上纳于气，下勿泄于精，运用精气而与津合，所以成大药也。何则？精化为宝久而炼之，斯为金丹焉。”明确指出精气与津合而为一是大药，精化为宝，久炼而成金丹。所谓的气未脱离呼吸之气，所谓的精未脱离生殖之精，津也与唾液有关，但表述形式基本上符合内丹学药物论。

（二）草衣子所谓一物化为三形，三形归于一物，是指神息气之间的合一和分散。合一的原理是“采阴中之阳，水火既济”；“取银之精，炼金之津”。后期内丹顺逆论讲精气神合而为一，分而为三，其方法也是水火既济，取阴中之阳，补阳中之阴。二者在内容上已经相当一致。

（三）炼内丹的方法仍然是胎息法，就是通过意守呼吸，让气神凝结成一团。存息也伴有闭息，但如何闭法，则大有讲究。“日用四时，闭其息而炼之，金精不泄，则大药成矣。息者，火也；气者，水也。斯固济之道也。”用闭息之法止气成水，金精不泄，就是医命的大药。日用四时，就是《参同契》的纳甲法的子、午、卯、酉，这是内丹修炼中的采药之术。因此这里的存息是水火交媾之道：“故金之运，在于明堂，明堂之中，有洞房焉，姤女之所居也。吾能得之，则大药成矣。是为空中之宝，气中之物，得于杳冥恍惚者也，其始何

如哉？自血为精，五行之变也。闭其神息，则药自止焉。”当元气凝结于明堂（主丹田）中时，此气团之中会有一个孔穴（洞房），称为姤女（汞），它很不稳定，稍纵即逝，要凝神闭气入之空穴之中，则可成水火交媾之功而产大药。大药产生，采药当“闭其神息”，与后世内丹道伏气法相似。

（四）草衣子内丹思想已由外丹的主铅论、主汞论过渡到尚土说。“四象五形者，全藉乎戊己之真土。何也？万物生于土，故土者，四象之室、五行之主也。不得其土，则四象无名，五行失主矣。吾尝谓黄婆者，大药之宗也。”因为内丹修炼中，脾土所代表的真意已经取代铅汞成为修炼成败的关键了。尚土论是后世参同学的重要内容。草衣子说：“四象五行，皆以为土，斯丹之祖也。”“土是丹之祖”是张紫阳《悟真篇》“四象五行全藉土”之先声。草衣子尚土说保留了浓重的外丹形式，如论炉鼎就讲到它的型制、尺寸，炉分上下三层，每层高多少，分多少方，开多少门，非常详尽，但紧接着又说：“吾于是日用四时，择乎铅汞，于九一之中，审火之候，于体之中，取阳变而为炉。炉者，阳也，神室也，金丹之枢纽也，内神成形，用以炼丹。”这里的“九一”并不是指《参同契》“阴道厌九一”之“九一”（乃同修之术），而是指呼吸吞咽之法，就是下文元阳之所谓“九息一咽”之简称。不过，草衣子所谓的炉，当指神室或丹田：“黄婆者，中宫也，丹田也，其名则鼎也，炉也，石室也。”炉和鼎都是用神气变成的：“鼎者，用土以成之者也，非世之所为之鼎也。阴阳造化乎真土，冶金而为之欤。口勿巨，腹勿大，耳勿锐小，足勿宽狭，鼻勿薄而高下得其数，口无漏其气，然后可用也。是鼎也，其唯在吾身而已，中宫之真气可成者也。”以前的外丹书讨论炉鼎之型制尺寸反而没有这么细致周密。因为它不讲外丹，而是隐喻内丹所以不怕太过详尽而泄漏天机了。此天机在具象之外。

其他如论九转还丹之象,以十二消息说论作丹火候,皆似这样以外丹之象,论内丹之意。讲外丹时,反而比外丹书讲得更具体而微了。但我们却不能以此论草衣子为外丹书。

第三节 内外丹并行的五代两宋参同学

五代两宋时期,《参同契》因为受到以高象先、张伯端等为代表的著名丹士的极力推崇,受到来自各界的普遍关注,注者云集。这一时期的参同学注本现存的有五家,即后蜀彭晓《周易参同契通真义》、朱熹的《周易参同契考异》、储华谷的《周易参同契注》、陈显微的《周易参同契解》和《道藏》映字号无名氏的《周易参同契注》,论文查到的有一家,即曾慥《道枢·参同契上篇》。这个时期丹鼎派的发展重心已经转移到内丹术,与此相应,参同学中出现了内丹术逐步取代外丹术而成为主流的趋势,但外丹术的影响仍然很大。这既表现在有些注家同时以内外丹术注《契》(如彭晓、朱熹),亦表现在以内丹注《契》的人仍然大量借用外丹术的专门术语,而内丹参同学独有的重要名词和思想,如先天一点、玄关、元炁、元神等,在很长时间里并没有被采用。

一、彭晓内外兼宗的参同学

五代两宋的这四个注本,陈国符先生《说周易参同契与内丹外丹》一文曾只简单地提到彭注,其余均未涉及。陈先生写道:“五代蜀彭晓有《周易参同契分章通真义》,彭晓又撰《还丹内象金钥匙》,《云笈七籤》卷十一《上清黄庭内景经》释题:‘外象喻即日月星辰

霞之象，内象喻即血肉筋骨藏府之象也。’既曰内象，当述内丹。此书今佚。《云笈七籤》卷七十盖节录此书。”断定彭注为内丹书却不根据此注的内容，而是引用同一作者的另外一本著作的篇名为训，方法上存在问题。一个作者可能在一本书中讲外丹，而在另一本书中讲内丹。

与此相反，萧、郭《研究》第十章《唐五代三种注周易参同契之作的外丹术异同合论》认为彭注与阴注、容注一样，属典型的外丹著作。该书讲到判断参同学中外丹书的两个基本标志，其一是“对《契》所倡导的外丹品位或类型的辨别问题”，其二是“服食的功效及其与内丹术的关系”。一般来讲，外丹书才会讲论神丹品级问题，因而前一个标准，施之于唐代两个本子，所引材料明显在讲外丹品位，大致没有问题。但施之于彭注，则显得有点力不从心，引用的彭晓注文(P199)好像并没有讲到外丹的品位问题。至于后一个标准，则较难把握，因为内外丹注本都必定会涉及这个问题，仅从效果而论有时候很难区分是服外丹还是服内丹所致。就二位先生所引材料而论，阴注中有“鸟食成凤，蛇饵成龙，人服长生，天地同寿”之语(P203)，自然是在讲外丹，因为鸟蛇是动物，不会自己修丹，所服之丹，是人喂它的(食之、饵之)，当然要外丹才行。不然，内丹乃无形之物，如何饵之与鸟蛇？所引容本材料说：“……亦有不死者，或是一年之药，及无别毒药，又人常行修德休粮日久，肠净脏净，故不死。”(P204)也是外丹的显证，因为与“毒药”相对而提，又说“休粮”、“肠净”，都是与食物有关的，可曰外丹。

是书在第二条标准下所引彭注的二条材料(P203)，则很难作完全的外丹而论之。第一条材料是：“复有通德三光，游精八极，服金砂而化形质，饵火汞以炼精魂，故得纯阳，神生真宅，落三尸而超三界，朝上清而登上仙。”何以会有如此功效呢？彭注云：“还

丹始生于真金,金体故无败朽。然真金是天地元气之祖,以为万物之母……天地之先,一气为初而生万象。金是水根,取为药基,是故真金母能产金砂而成还丹也。土游四季为丹道始终也。魏公喻后人修炼服之,神妙不同凡药。此砂入口,如云雾风雨,径入五脏四肢,还童却老,变发生牙,长生久视矣。”(卷上)对第一段材料,作者只有半句分析:“而彭氏讲‘此砂入口’,明言外丹服食。”“此砂入口”也可以比喻服食内丹,而且作为能生天地万物的真金,是元气之祖,是不是等于外丹所用的有形之纯铅或纯汞,是值得怀疑的。另一条材料就更难说是专讲外丹了:“彭氏于《契》言内丹之文,亦以外丹注之,如对上引《契》‘耳目口三宝’句,彭注谓‘坎为耳,离为目,兑为口,坎离兑乃水火金也。铃键水火,封固金母,谓婴儿姤女为真人浮游于胎中,使金母缓体安于空器内,无念动之间,以证其自然男女滋生也’(卷中),其专于外丹者如此,与阴注大致相同。”(P204)且不论金水火与“空器”诸词是不是比喻,单说“无念动之间”也似在讲内丹之法,联系前句“使金母(土,可能喻指真意)缓体安于空器内(可能喻指田丹)”,更可作讲真意之专静而解。因此就其文意至少要兼作内丹而论方才安妥。

很显然,彭晓注《参同契》并没有特意偏重于内外丹中的任何一面,他讲的是内外丹共通的原理。他的这种思路是紧扣《参同契》的原意的,《参同契》文本仅言修丹,而不分内外,彭晓注文也是这样。如果用所讲药物是体内的精炁神还是外界的矿物质这一标准来看彭晓的有关注释,他的文字皆可为两可之说。如《通真义》第二十五讲到“大药之基”和“还丹之质”:“‘先天地生,巍巍尊高’者,谓真铅未有天地混沌之前,铅得一而先形,次则渐生天地阴阳五行万物众类,故铅是天地之父母,阴阳之本元。盖圣人采天地父母之根而为大药之基,聚阴阳纯粹之精而为还丹之质。故殆非常

物之造化也。而修丹之始，则以天地根为药根，以阴阳母为丹母，如有不能，于其间生天地阴阳者，即非金液还丹之道。若以有天地阴阳之后所产者五金、八石、草木、灰汁、晨霜、夜露、雪浆、冰水、青盐、白鹵诸物杂类而为之者，不亦难乎。同志思之，久久而自悟。”他讲真铅是先天之物，讲铅则是有形的“一”，相当于炁，但也有可能是实指的金属铅，因为铅历来被认为是五金之始。彭晓的这个铅字，是一辞二两意，一语而双关，既可以释为有质之炁，也可以释为有形之铅。此铅（“一”）可生阴阳（“二”）、五行、万物众类，完全是哲学的抽象，不是在讲外丹术，也不是专讲内丹术，是笼统地讲修丹的原理。不要以为后面有反对五金、八石之类以为药物的话，就反过来认为彭晓是专讲内丹的。因为五金乃金银铜铁锡之谓也，并不含铅汞在内，他可能像刘知古一样是铅汞法的坚决支持者。

彭注本中有的地方也可同时从内丹同修法的角度来理解。例如他在《通真义》十九中说：“律纪者，谓金水于鼎内逐月分受，得半月律气也。日月五星经纬，共生万物。喻鼎内受外来阴阳之气，升降子午之符，排运五星之精，交媾日月之粹。”这段话可以理解为铅汞（金水）在鼎中受到加热冷却的作用（阴阳之气）而相互发生反应，也可以理解为自家阴阳之气受彼家阴阳之气之感激而生变化。普通的同修丹法只讲我之阴精（离中虚）受彼之阳气（坎中满）之作用而生变化，这里却讲自家金水受外来阴阳二气之作用而生变化，而不是单一的阴气或阳气，这一点又为后世内丹龙虎派所重视。同章又说：“其神室、阴精处中宫，居土德而象君。若鼎内应而外不专，良由国君骄溢，则四方贡输不入。臣下邪佞，致使时刻有差，弦望亏盈晦朔吝咎，皆归过于主。主即金精、土德、神室也；臣即五行、六律精气也。得失即运符火之士也。因兹姤女逃亡，赤龙奔

逸,神精既走,金液何求?”内部的神室、阴精、土德,与外来五行、六律之气相交媾,而生金液还丹。国君骄溢放纵,土釜不固(可引申为神意不专),就会导致五行之气纷乱。“鼎内应而外不专”是什么意思?鼎外阴阳之气感应鼎内阴精,阴精感动,而五气不专(抟聚),致使火候失调,铅汞飞走,金液不能生成。这都是泛泛的理论之谈,可以从内丹角度来发挥,也可以从外丹角度来发挥,可以从清修角度来发挥,也可以从同修的角度来发挥。

彭晓通篇在讲修丹的原理,而不专讲具体的内外方术,在这一点上,他发展了阴长生注本的思路。后世治《参同契》者,无论是讲外丹还是讲内丹,无论是清修派还是同修派皆“以晓本为最传”。彭晓注本在参同学史上的特殊重要的地位,不光是因为长期以来被认定为众本之鼻祖,也在于他融通的理论特点可为各家各派所接受和发挥。

二、曾慥的内丹参同学思想

曾慥所录《参同契》三篇,虽以“参同契”为名,而实际上并不是注释魏伯阳《周易参同契》之作,只不过是假借其思想和术语发挥自己的内丹学思想的晚出著作,但还是在一定程度上反映了所在时代的参同学的特点。三篇作品,其实各有侧重,正如曾慥自己所说:“同篇异辞,有浅有深,测乎天地,则知其心。”^①

《道枢·参同契上篇》不署撰人,不是笺注之体。以《道枢》体例,凡引述他人作品,即以“××云”、“××曰”以标明著作者,凡是曾慥自己的纂述文字,则不署其名。此篇不言撰人,可能就是曾慥

^① 《参同契上篇·题注》。

自己依仿《周易参同契》发挥自己的内丹思想。

曾慥乃北宋末南宋初著名仙道学者，字端伯，号至游子，晋江（今属福建）人，生卒失考。官至尚书郎，直宝文阁奉祠，能诗文，后隐居银峰。于南宋初收集摘录各种道教修炼之说，加以自己论述，编成《道枢》。曾慥晚年潜心养生修道，《道枢·火候篇》自称遇刘海蟾传以金丹火候之秘。他于绍兴六年（1136）摘录汉以来二百五十二种笔记小说，编成《类说》六十卷。又于绍兴二十一年采前辈所录及所见闻之神仙事迹，编成《集神仙传》。

曾慥自撰的《参同契上篇》有诸多理论贡献，下面择要介绍：

（一）将道性论引入参同学。该篇写道：“人能通乎道，道亦通乎人矣。人道相通，谓之圣人。”人道为什么可以相通呢？作者从宇宙论的角度，引申了参同学法象鼎器论：“道生一，一生二，二生三，三生万物。至药之理，其毕于斯欤。孰能知道之始哉？其唯伏羲氏而已矣。于是有大易者，元始之气，造化之用也。故混沌之初，玄素胞胎中有真精，能亲所亲，其自然者邪。”天地万物皆本于道，皆为元气所化，圣人明白这番道理，发明了大易之理，教会人们利用生成万物之真精元气，以为至药，就能与道相通。作者在这里所讲的圣人是指伏羲氏，其性质是先天之神祇，并不是后天修而成的仙人。不过，该篇明确地主张神仙可学致，道性论已成为仙性论：“此道也，可以使之返本還元焉。夫人禀元气以成形，然为阴之积滞。夫欲返阴还阳，千日而后陶冶其形，使皮也毛也骨也肉也，其变金玉则升天而位乎真人矣。此志士所以炼药炼身而为之者欤。”这里“真人”已经不是《庄子》中得道之士的意义了，而就是仙人。将“真人”在仙人的意义上使用，早在本论文第三章第二节所引的东汉《仙人唐公房碑》中即存在了。通过炼养将人体之毛皮骨肉变化为金玉之质，永不坏朽，则可成仙。该篇在化升论上仍然属

唐代肉体成仙的范畴。

(二)在药物论上,曾慥以五藏之精气为至药,是典型的内丹论者:“夫人之形,本五行而成,故其补之则必以五行之精气。昔者女娲氏炼五色石以补天之阙者,其善喻乎!骨,金也;血,水也;肉,土也;气,木也;暖,火也。斯岂世之所云五行哉!四者管摄,始者谓之至药焉;吾求汞之同类,各炼其精,为之不可以非其类使杂焉。语曰:‘狐兔不乳骥,燕雀不卵凤。’其谓此欤。”他所说的五行,不是指金银铜铁锡五种金属,也不是人体脏腑的五行,人体构成及其功能,就是骨、肉、血、气、暖。而发挥了《参同契》同类药物的思想。

(三)曾慥还以铅汞为情性之喻:“铅之中有砂汞,犹人之有情性,非外物也。砂汞于铅,非杂类也。三一之道,修情合性,性合然后归根复朴矣。金液之方,以金养汞,然后返魂还元矣。外物为情则性不可合矣,三官其可固乎?水银为汞,则铅不可亲矣。八石其能妙乎?八石者,三五之异名也。性主处内,立置鄞鄂,情主营外,筑植城垣。是知砂汞者,铅之情也;元气者,人之根本也。金主营外,犹吾之情焉,汞主治内,犹吾之性焉。以金制汞,则推情合性之义也。含金养神,则修性合真之道也。”铅汞是人的性情,而不是外物。铅汞是可以融合的,情性也是可以融合的。融合的方式就是北方之水西方之金与东方之木南方之火共同融合于中央戊己之土。所谓的八石,就是三五合一之别名。情与性,性为主,居内,象征汞;性为从,居外,象征铅。修炼就是要以性统情,推情合性。曾慥以铅汞论情性,一方面显示他以内丹解参同的立场,另一方面更进一步的意义在于从参同学出发发明内丹心性论,为后来兴起的内丹参同学的筑基炼己思想作好了理论铺垫。

(四)曾慥内丹参同学出现了药物火候关系的文字。“故曰:莫坏我铅,俾我命全;莫废我汞,俾我返家。故曰铅断河车空,所作必

无功矣；铅破河车绝，所作无所出矣。”这里讲的“铅”与“车”的关系就是药与火的关系。有药而无火，河车不转，则药物必然走失；有火而无药，“拖空河车”，则会返伤年命。这是内丹参同学药物火候论的重要共识之一，曾慥的这番论述可谓是此论的先导者之一。

三、储华谷的内丹参同学

储华谷，生平不详，《道藏提要》谓为宋人，孟乃昌《集粹》将储注列在朱熹之后，暗指储华谷在朱熹之后，为南宋时人。注《周易参同契》三卷，今存《道藏》太玄部若字号。储注卷中引张伯端《悟真篇》曰：“惟张紫阳深明此义，故有‘八月十五玩蟾辉，正是金精壮盛时’之诗。”卷下又曰：“《悟真篇》：‘虎称岩头，龙称海底。’火在下，金在上也。”等等。可知他不会早于张伯端。张伯端自称于宋神宗熙宁二年（1069年）宦游成都，遇异人授以内丹秘诀，撰《悟真篇》等阐扬其所学。以此辄知储华谷生年不得早于宋神宗时期。又观其注，内容虽然在哲学层面上的内容不及曾慥《参同契上篇》缜密，但所讲内丹法却要丰富而完备得多。故由此推测，此书在曾慥以后，是南宋时期的作品。所注《周易参同契》原书不以“注”或“解”为名而仅曰《周易参同契》，署名为储华谷注，《道藏提要》将书名改为《周易参同契注》，比较合当。储注分全书为四十章，各章不编章次序号或别立章目。各章之下，用一二语简括全章旨意，如曰：“此章言循环二卦如此。”等等。

储华谷之注对参同学的发展有以下几个方面的贡献：

（一）首次提出药物乃元始之初炁的命题。“坎离冠首者，元首为道，言药乃玄气也。玄气者，玄元始三炁之初炁也。故曰玄冥，

又曰玄基。”^①元始三炁是指太初之炁、太始之炁、太易之炁这三炁。药物乃太初之炁，相当于李涵虚所概括的先天一炁之“二义三端”的第一义。（参见本书第四章）不过，储华谷还没有象后世注家那样，把人生之初之炁与宇宙未生成之炁统一起来，统称先天一炁。他把生人之炁称为真一：“人之未生，一真而已，自无而有，变炁以成形体，托形以居魂魄。……上言七八九六四象，下止言金水火者，与三物相含受同义。四象合体，是为真一，其象不可名状；散则五行各得一方之炁而已。”人禀真一而生，形体与魂魄均是真一所化，修炼就是要让乾坤坎离四象合体，金水火三物含受，混而为真一。关于真一之炁的提法我们在彭晓那里已经看到了：“太易太虚太初之前，虽含虚至妙，则未见兆萌。太始太素太极之际，因有混成，乃混沌也，中有真一之精。”彭晓也讲到采真铅（真一之精）以为药基。储华谷取消了“真铅”“黑铅”之外丹名词，直谓元始初炁是药物，真一之精是修炼要达到的目的（暗含金丹之义）。二者在本质上是统一的，但他没有统称为先天一炁，也没有命名此元始初炁或真一之精就是金丹。这里原则上已经将内丹学顺逆论的攒簇五行的内容勾勒出来。

（二）论药物火候的密切关系。“房六鼎七张二，总数三五此药物也。言火候亦取三五十五，为阳火之数，故曰数亦取甫。龙虎本二物，得火成三五，并水之一为四象，皆归戊己而混一矣。凡言火候于前者，必继言药物交姤；凡言药物交姤于前者，必继之以火候。宜详审之。”^② 龙虎、水火（实指精气）之四象为药物，其洛书先天之数总计十五；使四象归入戊己土的法度，进阳火之数，以一月而论为前半月，则是火候。因而讲火候就得讲药物，反之亦然。这样

① 储注卷中。

② 储注卷下。

明确定位药火关系,是参同学史上的第一次,也成为后世参同学在此问题上的基本模式。

(三)集中地阐明了一阳之炁的在炼丹中的功用。关于一阳之炁,讲内丹诸家之注,不离二者,只是越近晚期,其理法愈加详备。一阳之炁,后世丹家又称一阳来复。原自契文“朔旦为复,阳气始通”之意。外丹家讲一阳之炁,以为是指丹程之始,铅汞开始发生反应,称为“阳气始生”(阴长生)、“一阳发生之兆”(彭晓);内丹家讲一阳之炁,是指“身中阳火发动之初”(俞琰)、“中黄之气”(陆西星)、“一阳来复”(陈撄宁)或“七日来复”的意思。储华谷之注在历代各家之注中,对一阳之炁的作用论述得相当集中:“由交泰壮而至纯乾,其根株正在复卦冬至,基之还返妙用,无出一阳子时,圣真所秘,学士但知一阳之用,则临泰壮夬自然变化,非假人力。”^①从十二消息卦来看,一阳来复之卦是其余十一卦之基础。修炼者只要懂得如何运用一阳之炁,则整个丹程的变化自在掌握之中。储华谷又云:“天道深远而难窥,因易象以见之。立表占候,正欲勿失动时而已。言一阳之候不可失,动其机,食其食,斯可以交姤坎离而成纯乾之体。”(卷上)要想取坎中之实以填离中之虚而成乾体,关键就要于把握了一阳之炁发动的时机。如何叫做“食其食”?就是要采取一阳之炁,纳入中宫,以为“饮食”。

四、朱熹对参同学的学术贡献

朱熹的参同学著作一卷,今正统《道藏》刊题为《周易参同契》,卷中附录用小字刊排,署为庐陵后学黄瑞节附录,就是说附录是由

^① 储注卷下。

黄瑞节整理撰述的;《四库全书》刊题为《周易参同契考异》,卷中附录与正文字体大小相同,只矮二格以示区别,不题附录撰人。二者不但题名不同,而且署名也不同,但内容则基本相同。盖知朱子书成以后,并未定名,只因其后跋曰:“右《周易参同契》魏伯阳所作,魏君后汉人。篇题盖放纬书之目,词韵皆古,奥雅难通,读者浅闻,妄辄更改,故比他书,尤多舛误。今合诸本,更相讎正,其间尚多疑晦,未能尽祛,姑据所知,写成定本,其诸同异,因悉存之,以备参订云。”后人辄以《考异》名之,盖取意于兹。但朱子此书,其考订文字不过二处:一是“天下然后治”之治字,朱子云当作理,盖避唐讳而改;一是“威光鼎乃熿”之熿字,朱子云:他本作僖或喜,皆无理,《说文》:“熿,炎也。”后汉多用此字。另外还有参诸他本而存疑之处约六七处:如“始文使可修”之修字疑作循,“六五坤承”之“六五”疑作“廿六”,“肉滑若铅”之铅字疑作飴,“午乃东旋”之东字疑作左,“三五并与一”之与字疑作为。《四库》馆臣谓:“其余每节之下,随文诠释,实皆笺注之体,不尽订正文字,乃以‘考异’为名,未喻其旨。”朱子晚年酷好《参同契》,庆元丁巳(1197),其弟子蔡季通编置道州,与老师告别,留宿寒泉精舍,相与订正《参同契》,终夕不寐。是年距其卒年(1200),仅三年之瞬。《考异》当成书于此三年之中。以风烛残年,甚至在迁徙途中,不带他书,只是反复玩味《参同契》,他曾在书信中写道:“道间不挟他书,遂得熟玩《参同》,粗参晓其文义。盖向来虽屡看,率以无味弃去,今盲师却要猜量。”^①迨至衰病,犹在书信中与友人讨论研契心得。以朱子之渊博,晚年研究《参同契》,长年精思熟虑,其所悟得,远远不止几处文字校讎而已。因此,朱熹注本当以《周易参同契笺注》为名,更为恰切。

^① 转引自陈致虚《周易参同契分章注》第十四章。

朱熹在参同学上的贡献,概括起来主要有以下几个方面:

(一)提出《参同契》与易学的关系问题。过去通常所说的易学,是自孔子以降而形成的儒家易,又称经学易,并不包括以《周易参同契》为代表的道家易在内。朱熹首次提出这个问题,认为《参同契》不是易学,但与易理相通。“附,朱子曰:《参同契》本不为明易,姑借此纳甲之法,以寓其行持进退之候。异时每欲学之,而不得其传,无下手处,不敢轻议。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。”朱熹的这种观点影响了近千年,中间虽然有俞琰、陈致虚等人起来反对,但现代学人亦多引此论为据(本论文第六章亦有专门论述)。要两方面来看待朱熹的观点,一方面以儒学道统自居的朱子,不承认《参同契》是易学是情理之中的事情,因为他心目中的易学,就是儒家易学,其他旁门皆不在此列;另一方面,朱熹又承认《参同契》理论的合理性,认为易理无所不包,《参同契》“可推而通”,“其言自成一家”,实际上并不排斥儒学易之外,存在着别家易学之可能性。

(二)探讨了宋儒图书易学与《周易参同契》的关系。他说:“邵子发明《先天图》,图传自希夷,希夷又自有所传,盖方士技术用以修炼《参同契》所言是也。”“伯阳《参同契》恐希夷之学有些自其源流。”这就是说始于邵雍的先天易学其图传自陈抟,陈抟又是根据历代方士修炼《参同契》的经验和学说加以总结而成《先天太极图》的,其理论渊源就是《周易参同契》。朱熹并列举了《先天太极图》与《参同契》纳甲法的共同之处:“先天图与纳音相应,蔡季通言与《参同契》合。以图观之,坤复之间为晦,震为初三一阳生,八日为兑,月上弦,十五日为乾,十八日为巽,一阴生,二十三日为艮者,以

为火候。”《参同契》以十二月消息卦纳音，故蔡季通有此一说，朱熹又加引述。朱熹提出的这个问题，引起的争论持续到现在。俞琰即在《读易举要·卦气附会》中沿用朱说：“《先天图》始复次临次泰而终于坤，《卦气图》以复临十二卦主十二月，盖仿《先天图》。”而今人朱伯崑先生《易学哲学史》则说俞氏“此说，实乃违背历史实际。”（第八章第一节）另有一些今人的文章发表出来，多有持朱先生相同观点的。不过，蔡、朱、俞诸古人之说，讲的是一种学术渊源，并非认定《先天图》就是出自《参同契》，但《先天图》中所蕴涵的思想在《参同契》中就已经存在了。

（三）对《参同契》学术渊源的考证有开创性的贡献。因《参同契》有“古记题龙虎”之句，便引起《参同契》与《龙虎经》关系的争论。宋人王道著《古文龙虎经注疏》三卷，以《古文龙虎经》为《参同契》之祖。朱熹则不以此说为然。“附朱子曰：或问，《参同契》本是《龙虎上经》，果否？曰：不然。盖是后人见《伯阳传》有《龙虎上经》一句（引注：今本《神仙传·魏伯阳传》无此句），遂伪作此经，大概皆是掇括《参同契》之语而为之也。其间有说错了处，如‘二用’云者，用九用六，九六亦坎离也。六虚者，即乾坤之初二三四五上六爻位也。言二用虽无爻位，而常周流乎乾坤六爻之间，犹人之精气上下周流乎一身而无定所也。《龙虎经》却错说作‘虚危去’，盖讨头不见，牵合一字来说。”“附按，彭氏以为魏公得《古文龙虎经》而撰《参同契》，朱子以为，《经》乃后人伪作。今考《参同契》中有‘古文记《龙虎》’之文，往往古有其文，如《火记》之类，特恐非今所传者耳。鲍氏云：此乃《三坟书》、《狐首经》之比，未可知也。”“附又按，《金碧古文龙虎上经》差简于《参同契》，然其语次布置，与《契》不甚相远而加整焉。末云‘火记不虚作’，亦《契》中语也。然则《火记》又《参同契》之所出欤。”指出《龙虎经》为伪经，盖自朱子始。朱熹此说出

世,否定了宋代流行的看法,但并未马上获得普遍认同。朱熹去世之后二十余年,陈显微作《周易参同契解》时犹谓:“魏君之言,犹发明《金碧经》之旨也。”(上篇)再过几年的端平元年(1334)金华道士郑伯谦在为陈书作序时亦谓:“后汉魏伯阳悼大道之几郁,悯志士之无师,始以所得《古文金碧龙虎经》假象托趣,演而伸之,纾发丹秘,晓诸未悟,目之曰《周易参同契》。”至清以后,才成为公识。清惠栋《汉易学》谓:“《龙虎经》似宋初人伪撰。”(卷三)论及《龙虎经》与《参同契》的关系,后人多以朱子为是,但今本《龙虎经》主体部分可能是后人所伪托,其中也有比《参同契》更为古朴的思想。二经的关系可能还要专门细加探讨。

(四)朱熹并不是全然不知金丹术,他的参同学内丹为主。朱熹虽然反复说:“异时每欲学之,而不得其传,无下手处,不敢轻议。”在他注《参同契》的文字中,也多就事论理,不多加发挥,很难看出他是否懂得金丹术。但他在平日的议论言词之间,则多有发挥,显示出他对修炼方术有相当的研究。首先我们可以确定,朱熹是懂得内丹之学理的。他明确地以精气释铅汞:“附朱子曰:坎离、水火、龙虎、铅汞之属,只是互换其名,其实只是精气二者而已。精,水也坎也龙也汞也;气,火也离也虎也铅也。其法以神运精气结而为丹,阳气在下,初成水,以火炼之,则凝成丹。其说甚异。”他还以水火二气解释“八石”:“八石,象也。然其实但水火二物而以土为主耳。土属脾,脾主意,谓以意使火下而水上,相呼吸也。”这只是一般的内丹原理。朱熹认为《参同契》亦有外丹之论,但外丹对他更为陌生,故只草草带过,如他在“世间多学士”一段下批曰:“此言为外丹者,药非同类,不能成宝。”就等于说《参同契》既讲内丹也讲外丹。但是对内丹,朱熹却讲到一些具体方法,如呼吸法:“附朱子曰:一息之间,便有晦朔弦望。上弦者,气之方息,自上而

下也。下弦者,气之方消,自下而上也。望者,气之盈也。日沉于下而月圆于上也。晦朔之间,日月之合乎上,所谓举水以灭火,金来归性初之类是也。”这是用呼吸法(胎息法)来解释《参同契》的纳甲法,把吸气看着上弦,呼气看做下弦,气满腹腔为月满之望,气尽呼出为月沉之晦。这种发挥可能不是《参同契》之本义(《契》之纳甲在于药物之生成及火候之运用),但他把握了《参同契》纳甲法之思想方法,故并不显得牵强。况且,以胎息法释《参同契》并不自朱熹而始,亦不从朱熹而终。朱熹是懂得一些修炼方法的。但朱熹讲胎息未及其关键之处,即住息、停息之要,可能是未得师授所致。

五、陈显微的内丹参同学

陈显微,字宗道,自号抱一子,淮阳(今属河南省)人,南宋嘉定端平间(1208-1237)临安(今杭州)佑圣观道士。据其后学金华道人郑伯谦于端平元年(1234)所作《周易参同契解》原序,陈显微于嘉定癸未(1223)遇至人于淮之都梁(今安徽盱眙县都梁山),尽得金丹真旨。“宝庆初(1225),来辇下(临安),以慈济心接挽后辈,始得《参同契》,读之迎刃无留,疑已而尽。谢朋从,入室修炼者逾年,功益深而道益著,于是以其亲履实诣者,笔诸训解,言入微而义释,辞不费而理彰。”同年,陈显微在自序中亦述此书成书过程曰:“自入室办大事之后(引注:指入室修炼,从郑序可知,其时在1226年前后),游戏人间,以访人接友为乐,勘辨贤愚,审察邪正,……二三道友,闻是而劝愚注之,……愚腾腾兀兀,懒散度时,岂暇事笔砚耶?自是而后,二三道友,每相会谈道之际,辄举一二段求释其旨。在钱唐八九年间,口释是书,不觉将尽。一旦录以示愚,惟欠敷段求足成前文。且请为序,愚因嘉之,信手补注,就序金丹之所以

云。”可见《周易参同契解》是其弟子根据其讲解笔记整理而成，后经本人补正，成书时间主要在他入室修炼一年以后至作序时止，即自1227年至1234这七年间，晚于朱熹《周易参同契考异》三十年左右。郑序曰陈显微还有《立圣篇》、《显微卮言》、《抱一子书》传世，然《道藏》则存有《文始真经言外旨》、《神仙养生秘术》，题陈显微所著。

陈显微《周易参同契解》首次建立了比较系统的内丹参同学体系。这主要表现在以下几个方面：

(一)在金丹论上，陈显微第一个把先天一炁引入参同学。陈显微曰：“金丹者，太乙元君取乾坤未分阴阳未离之炁，化为真汞，炼作真丹，故曰先天一炁、混元至精，又曰：‘有物混成，先天地生。’”^①先天一炁是乾坤未分、阴阳未离之炁炼化而成，先天一炁就是金丹。这样明确的表述，将隐含在储华谷关于“元始初炁”概念中的内丹金丹论思想充分地表达出来。使参同学金丹论从外丹学有形的铅汞论完全发展成内丹学无形之先天一炁论。我们完全可以把这个命题的提出看成内丹参同学形成的标志。陈显微关于先天一炁的论述中，还包括另外两个基本点：第一曰时，第二曰地。他回答了先天一炁从何时何地而生的问题。陈显微曰：“学者当观时节因缘，下手用功，采取至宝，以结丹头。丹头既得，自然默会天机而立超圣地。世人迷昧，不晓天机，妄以私意测度，或错认邪蹊，或误求外物，又岂知神灵至宝，生于虚无者耶？盖乾坤未分，阴阳未判，自有其时也。”学道之人，要超凡入圣，就必须学会采取至宝。此至宝当然是指先天一炁无疑。要采取先天一炁，就须学会观察时机和条件。要知道此至宝不是旁门邪径宣扬的身外之物，也不

① 陈注上篇。

能凭个人主观臆测。此至宝于乾坤未分、阴阳未判之时产生于虚无之中。这虚无之地、未判之时落实到修炼之中,到底是如何光景?陈显微解释说:“既悟其时,方能采至宝于虚无,取灵物于恍惚。或问曰:虚无恍惚之中,岂有物耶?答曰:岂不见阳燧取火,方诸取水,其火其水,凭虚而生,但人未知虚空之中自有天然神通妙用,视之不见,听之不闻,搏之不得者耳。”^①当修炼者心地归于虚无之境,出现眼不能见、耳不能听、手不能动之恍惚景象之时,先天一炁就会出现。

(二)从本体论探讨金丹的本质,提出“一者,金丹也”的命题,为打通本体论、仙性论和金丹论之间的联系作了铺垫。道家本体论讲道生一(炁),一生二(阴阳),二生三(才);仙学的仙性论讲仙性就是道性,仙即人格化的道;金丹论讲金丹是先天一炁。这三者有什么联系?按照逻辑推理,仙是人格化的道,是金丹所化,金丹又是先天一炁,则先天一炁与道也具有同一性,或者说是由道所化。陈显微虽然没有直接讲到先天一炁与道的关系,但他讲:“道生一也,一生而后道可得而神明矣。一者,有物混成,先天地生是也。大哉一乎,天地之母,造化之本,万物之祖也。……一者,金丹也。金丹者,返本還元、归根复命之妙道也。”^②间接地回答了这个问题。道生一,道因一而显示出生化和主宰万物的神明之性。一是有无物混成的元始祖气(先天一炁)。金丹就是一,修炼金丹就是返本還元、归根复命之妙道也。陈显微进一步明确地说:“惟一坚密,身乃金刚不坏,亦斯道也。丹以金为名者,此也。圣人知夫二可以返一,一可以返道,故得九返七返,八归六居,攒五簇四,

① 陈注上篇。

② 陈注《自序》。

会三合二之理。”^① 只有一才是坚固不变之体,用金字来命名丹,就是于指明此一之永不坏朽之性质,只圣人才懂得由二返一,由一返道的道理,并发明了种种由多返一的修炼方法。因为一是金丹,一可以返道,则金丹也可以回归于道。这样,丹与仙都统一于本体之道之中了:“天得纯阳,故曰乾为金;一得纯阳,故曰金丹;神得纯阳,故曰金仙。其揆一也。”^② 金丹、金仙、乾金,它们的准则(揆)都是一样的,意即它们都是道体之用与象。陈显微的这番道理整合了内丹参同学,提高了内丹学理论思辨的水平。

(三)在参同学史上首次出现了比较明确的内丹顺逆论表述。关于内丹顺逆化的定义,请参照本论文第五章。陈显微明确地提出了“炼精化炁,入圣超凡”的命题:“然性本正矣,及乎迷失真性而沦溺于邪蹊,甚至为凶人,为蛇为蝎为异类,变其性而为邪性者有矣;命本情矣,及乎明心见性,了知一切众生,各因淫欲而正斯命,于是炼精化炁,入圣超凡,变其命而为正命者有矣。”这是在讨论性命关系。性是正,变正为邪,就会为凶人,为毒禽恶兽;命是情,明心见性,变转淫欲,炼精化炁,推情及性,就可入圣超凡。

(四)在化升论上,将“身外身”的概念引入了参同学。化升论是内丹学的落脚点,内丹修炼终极归宿就是出阳神、脱出身外之身。陈显微对《参同契》的有关文字,注出了新意:“至于道成之后,身外有身,如吉人相乘负,无往而不自由。虽当尧之洪水,汤之大旱,万物萎黄,海变桑田,而其一灵妙有,乘真金法身,往来自如,出入无碍,可谓安稳获长生矣。”他将长生解释为成仙,又借鉴佛教术语,将身外身之仙体称为真金法身。此身外身具有不怕极度的水旱之灾、行动不受时空限制、经得起沧海桑田的变迁等超然物外的

① 陈注上篇。

② 陈注上篇。

神奇功效。

第四节 元明清的内丹参同学

自宋元之际的俞琰开始,参同学全面转向内丹理论(除彭好古的注文尚留有外丹术的痕迹之外)。由于第三章至第八章专门论述元代俞琰和陈致虚的参同学的各个方面,此节不再赘及。

现存的明清两代的参同学著作不仅在数量上占大多数,而且在内容上也呈现出非常多样化的局面。内丹参同学北派有彭好古、王九灵、朱元育、董德宁和刘一明等诸家为代表。彭系明代道教在家居士,王系明代云游道士,朱系明末清初的十方丛林龙门正宗之高道,刘系清嘉乾盛世的龙门派之代表人物。其中,以阐发全真心性之学为主旨,重性命双修,董氏《周易参同契正义》独占鳌头;会通禅机,以心解契,朱氏《参同契阐幽》举世无双。

内丹参同学南宗一脉,上可追至元代俞琰和陈致虚,下及明陆西星、李文烛,清李光地、陶素耜、仇兆鳌及今人陈樱宁。陆西星《测疏》、《口义》所述性命之旨与南宗巨匠张伯端各有发明,独创内丹东派。清傅金铨《顶批上阳子原注参同契》三卷,将陈致虚注中所蕴藏的部分理论从内丹西派的角度加以发挥,可视为参同学中西派的代表者。

又萧天石《重刊古本周易参同契集注序》谓:“得陈希夷心法之玄同子所著《参同大乘道密集》,尤能大畅道易,弘开性学,接命续命,独擅宗风;就中所传后天中先天,先天中先天,及窍中窍与诀中诀等法要,确为旷古希(稀)有,可以继往圣而开来圣之作。次如得南岳魏夫人丹家真诀之秘法,使此脉不绝传于世者,惟李文烛之

《参同契句解》而已。斯注其两副乾坤之说等，尤为殊胜，惜未至彻底掀翻境界耳。至属孙教鸾真人之嫡派解者，应推陶素耜之《参同脉望》，为能抉微发隐之作，与高阳子之《参同契补天石》，同非可以等闲视之也。”《句解》、《补天石》仇氏《集注》有征引，此二本与《道密集》均不见于孟氏《集粹》，原注本今恐已经不传，或未可知。萧先生以为陶氏之注本于孙教鸾一脉，孙乃西派创始人李涵虚之祖师。如若萧氏之论的确，则内丹参同学西派除傅金铨而外，尚别有端绪。

尤其引人注目的是，有清一代一批两榜进士出身的达官显宦蜂起注《契》，给参同学留下了不少文化品位颇高的著作。他们是文渊阁大学士兼吏部尚书李光地著《参同契注》、吏部右侍郎仇兆鳌著《古本周易参同契集注》、都察院左都御史刘吴龙《古周易参同契集注》、江南河道总督黎世序《周易参同契注释》、光禄寺卿和太常寺卿袁昶《批校朱子周易参同契考异》、广东巡抚后出任英法公使并洋务运动的代表人物郭松焘《批校周易参同契分章注解》。有迹象表明康熙皇帝本人也用满文写下了《参同契》的两个注本。此外，以考证、训诂等经学成就独树一帜的乾嘉学派大师们，象惠栋、张惠言、徐灏、段玉裁、桂馥、王筠等人尽管没有专门注本，但也留下了许多精湛的文字，为参同学增光不少。

一、陆西星的东派内丹参同学

陆西星(1520—1606)，字长庚，号潜虚，扬州兴化(今属江苏省)人。自幼聪颖，异于常人，“束发受书，辄悟性与天道之旨”。及长习举业，九试不售，因而弃儒学道，游访仙乡名山，数次遇异人，得受修道秘诀。后称吕祖(洞宾)降临他所居住的北海草堂，授以

内丹真传,有《宾翁自记》、《道缘汇录》记其事。广收门徒,开内丹东派。主要著有《金丹就正篇》一卷、《玄肤论》一卷、《老子道德经玄览》等,收入《方壶外史》八卷。晚年转而致力于佛学的研究,有解说《楞严经》的著作。

陆西星的内丹参同学,清陶素耜评曰:“淮海陆潜虚生先(先生),讳西星者,遇吕祖于北海草堂,亲传道妙,著述颇富。《测疏》、《口义》二注,最为明晰,但火候次第,展卷尚未了了。”今天,我们从内丹理论的角度来看,陆西星在各方面均有创发:

(一)在仙性论上提出“圣人之所以能与道合真者丹之力也”的命题。他说:“是以圣人之道,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,而其身也,亦能形神俱妙而与道为之合真。夫圣人之所以形神俱妙者,丹之力也。”^①他一方面继承了俞琰、陈致虚“大道非圣贤之资则不能运行”的超拔特性;另一方面又明确指出靠丹之力可以形神俱妙,与道合真,即得道成仙。

(二)在金丹论上,直指先天一炁乃白虎初弦之炁。陆曰:“夫人身中先天真乙之炁是为大药之宗、还丹之本,名为阳火,亦曰真铅,寄于西南之位,产于偃月之炉,名之玉芷,又曰金精,《悟真》之诗有云:‘蟾光终日照西川’。如此名号种种不一,然不过白虎初弦之炁而已。是炁也,生之有时,采之有日,当其水源至清,有气无质,得而采之,然后药嫩而可取。否则,金有望远之嫌而不适于用矣。”^②他所谓的先天真乙之炁是什么?就是先天一炁:“采药者,采取先天真乙之炁,归复而成丹。所谓一者,即真乙也。”先天一炁并不是通常所说的一阳之火,而是白虎初弦之炁,这和下面将要讲到的药物论是一致的。白虎指同修道友,初弦之炁指一月水火轮

① 《周易参同契测疏》第一章,以下简称《测疏》。

② 同上,第八章。

转的某个时辰。要采取先天一炁,了解并把握此时机至关重要。但这历来被视为丹家至秘口诀,不便为外人道也。此外来之药,不是孤阴独修,也不是邪鄙之辈理解的房中术:“世人不知一者掩蔽之妙,执言内炼,可以成道,而独修孤阴之一物。至论药自外来,一切认为房中采战之术,岂不误哉?”^①此药“生于二八之门,产于虚无之窟”。^②用今天的语汇来解释,这二八之门、虚无之窟都是功能性的概念,并不是一个实体。另外,我们还注意到,陆西星并未将先天一炁就称为金丹,只说它是大药之宗、还丹之本。因为后天之炁须与此先天之炁制伏,才能结为圣胎而蜕体化升。陆曰:“盖丹有子炁,有母炁。母炁者,先天始炁也;子炁者,人身中所生后天之炁也。子炁在人,会有奔蹶,必得履端之始、先天母炁以伏之,然后相亲相恋,自然怀胎结婴,体化纯阳而子继父体矣。”^③先天炁与后天炁相交才能怀胎结婴(成丹),进而阳神出体而成仙。

(三)在药物火候论方向对药物、火候与金丹之关的关系进行了独到的说明。陆西星云:“优游处中,以制乎外。何谓处中?中者,吾人之正轴也。仙翁于此急下中外二字,令人着眼。故夫药自外来,丹由中养。……夫丹采时谓之药,养时谓之火。……天地之化,虽无无穷,然不过阴阳消息两端而已。作丹之火候则之,故其升降进退,无不与天合度。”^④这里首先要弄懂他关于“药自外来”的思想,而要理解这个“外”字,就必须先找出关于“中”的定义。“中者,吾人之正轴也。”何谓正轴?“丹法亦以乾坤合体,日月光交而生造化。然其中必有机轴以为主宰。运轂者,先正其轴。邵子

① 《测疏》,第十三章。

② 同上,第二十章。

③ 同上,第六章。

④ 同上,第一章。

云：‘天向一中分造化，人于心上起经纶。’此天地人之大机轴也，可不正乎？”^①可见“中”是指心神而言，药自外来，盖指药于我心意之外。陆西星的东派丹法属内丹的同修法门，认为药物虽然产生于我的心意之外，我心意却可以觉察而采之炼之养之伏之而成大丹。这是东派丹法的标志性特点，陆氏曾明确地强调过：“读者不得师指，直将轻易看过，其于所谓震来之符，不知何指，一切认为自己身中阳生，下手便欲采之，以立丹基，岂不误哉？”震卦或复卦一般被参同学家们指为药生之候，但此药到底生于何处，各家论调并不相同。陆西星否定此药是产生于身中一阳之炁，当然是认为药物产生于身外了。但身外并不是泛漠无际之外，而是阴阳之同类。陆又谓：“以乌兔为药材，阴阳得类，药物匀平，然后采之炼之养之伏之，应以四时，顺之寒暑，以为作丹之火候。”^②此药非我心所有，属阴阳之同类所有。具体所指，向来被视为丹家至秘之口诀。我可在这里透露的是，它是同修者互补互给的神炁。从药物变成大丹的功夫就是所谓的火候。火候的基本特征就在于它是一个起伏消长、升降进退的动态过程。这比陈致虚的药物火候论更加清晰和明白。

（四）在化升论上，讨论了身外身的性质。陈显微首次将身外身的概念引入参同学以后，俞琰和陈致虚的化升论却未使用这个概念。陆西星接续陈显微的传统，使用身外身来形容成道以后的情形并指明了身外身的性质：“鄞鄂即命蒂也，而养之之道何如？不过凝吾之神，以成其躯而已。躯非血肉之躯，乃圣体也。《丹髓歌》云：‘昔日遇师亲口诀，只要凝神入气穴。’盖神凝则炁回，炁回

① 《测疏》第一章。

② 同上，第一章。

则丹结,养之之久,自尔脱胎神化,身外有身而血肉之躯始为委蜕矣。”^①此身外身就是仙体(圣体);此体不是血肉之躯,乃神炁凝结而成;仙体须长时间培养才能脱胎神化;仙体出壳以后,就会摆脱血肉之身而去(委蜕)。陆氏论仙体内容比陈显微、俞琰和陈致虚更丰富、全面和明确了。

二、陶素耜以同修丹法为主的南派内丹参同学

陶素耜,生卒不详,主要活动于清顺治康熙年间,会稽人,原名式玉,自号存存子、通微道人、清净心居士。少时云游越水吴山、燕台金关,其才华益盛,登康熙近士,即退处山林,往来霍僮洞天,参访师侣,遇方外至人授以修炼秘法,乃焚时艺之文,一心皈道,研习丹法要旨,编《道言五种集注》、《丹家杂义》行世,《周易参同契脉望》即存《道言五种集注》之中。(以上据《道言五种集注》附注)据康熙四十年(1701)仇兆鳌《参同悟真注序》谓,他于康熙乙亥(1695)年辞官回里,“晤陶存存先生,证以所得。先生亦云,往时蒲团静摄,不足了生死大事,爰取《道德》、《南华》及《参同》、《悟真》诸书,闭门讨论,复虚心延访,得孙教鸾真人嫡派。遂注《参同》、《悟真》,博采诸家,而折中己意,晦者阐之使明,缺者补之使完,凡药物火候,结丹脱胎,凡所不能尽吐者,皆隐跃(约)逗露于行墨之间,俾潜心好道之士,浏览玩索,知真诠毕萃于斯篇矣。”则知是书始作于1695年。又据陶氏《参同悟真自序》作于康熙庚辰(1700)中秋,则知是书创作于1695至1700这五年间。因陶、仇二人自谓为明代孙教鸾之嫡派,李西月之内丹西派亦祖述孙教鸾,因此二人与内丹

^① 《测疏》第五章。

西派有共同的渊源。内丹西派及陶、仇二家皆祖述孙氏，足证孙教鸾内丹法门在入清以后，颇为兴盛。又据陶素耜《脉望》卷首语：“余注多参用潜虚语，而于吃紧处皆细细指出，畅所未言。”则知陶素耜之内丹参同学与内丹东派在思想上亦有相互借鉴和发明之处。

据《脉望》卷首语解释云，“脉望”之名典出《藏经三洞群仙录》，谓唐末书生何讽尝读古书，在书卷中得到一个头发圈，直径四寸，扯断后，从断发丝的两头滴水一升有余，用火烧发丝，其气味和普通的头发一样。何讽将此事告诉有道之士，有道之士说：“君固俗骨，遇此不能羽化，命也。据《仙经》，白鱼三食神仙字，则化为此物，名曰脉望。夜以规当天中星，星使立将，可求还丹。取此水和服，即换骨上升。”何讽再取出那古书来读，发现被虫蚀的地方，大多是“神仙”二字，不能不感到深为叹服。陶素耜将自己的书称作脉望，就是为了表明读了这部《参同契》注，就可以求得还丹，服食而仙。

陶素耜内丹参同学主同修，属南派丹法。《脉望》一书，创发颇多，尤其是对药物火候的阐述大大超出前人，现举例以说明之：

（一）全面阐明阴阳交泰的药物论。陆西星有“药自外来，丹从中生”之论，然药如何才能从外而来呢？陶素耜在论述《参同契》“阴阳交泰”、“小往大来”的思想时曾给予说明：“然乾坤何以配合？乾乃阳鼎，坤乃阴器。天地间之道，无雨不化。凡内外丹道之真铅真汞皆然，故必乾阳坤阴，两相配合，乃成真铅，犹天上太阴，得太阳一点阴火、精光，而于初三之夜，现一痕阳光于庚方也。坎离何以往来？离乃先天之乾，属阳；坎乃先天之坤，属阴。《契》曰：‘阳往则阴来’，阳必有以先往，阴乃有以大来。惟少阳先射一点阴火、

精光于少阴之内，少阴乃成一爻阳铅之气复还少阳之中也。”^① 外之来药产自于坤家之坎方，产生的时机（火候）在初三之夜，产生的条件是必须得到乾家之阴火、精光（喻阳炁）的作用，采取的方法则要点有二，上面讲到一点，即阳先小往，阴乃大来，另外还有颠倒水火的否泰互用之法：“往来者，刚柔相交，小往大来也。上下者，否泰互用，上升下降也。采药与行火，俱视坎宫之气动而离不能专主，所谓不定而无常也。”^② 乾上坤下为否，坤下乾上为泰，采药之法用泰而舍否，使坤阴居上而阴炁自降，乾阳居下而阳炁自升。下面这段话更是概括了以上两段话的意思：“是神者乃阴阳之主宰，而化者即阴阳之迭运也，则欲穷其神知其化，其惟阳往则阴来乎。太阴纯黑无光，若不受太阳精光，则太阴何由而有阳光之炁？自出庚弦望，自望弦而晦朔耶，而人间之少阴可知矣，亦必先受少阳一点阴火、精光，乃成一爻阳铅之炁，可以复还乾阳之中，故阳小往则阴乃大来也。丹经所谓‘返还归复’者，义尽于此。”^③ 将同修丹法的药物火候讲得这般直露，历史上实为罕见。

（二）对纳甲火候的论述内容更加详切。“先天真铅，生在偃月炉中，炼时谓之药，养时谓之火，不过白虎初弦之炁而已，原非二事，起绪于晦朔之间，而生明于三日之候。且夫三日出庚，月哉生明，一符阳光，昏见西方庚位，象震卦之纳庚。铅生癸内，阳产铅中，药材新嫩，正一阳初动，宜进火炼药之时也。爽者，昧爽之炁，阳之复也。三日，昏见之期，作为朔旦昧爽之炁，过此则皆后天之用，而非先天新嫩之药矣。愚者不达为爽之意，求真水以三日为

① 《脉望》第一段。

② 《脉望》第二段。

③ 同上，第三段。

期，岂知生庚之水，即非晦朔之符，二分真水，别有单符单诀也。”^① 药物与火候本质都是先天真铅（先天一炁），此先天一炁就是坤方（偃月炉、白虎），区别在于养之与炼，养此先生一炁谓之药物，炼此先天一炁谓之火候。区别后天与先天的标准在于是否为朔旦昧爽之时所产，而且每个周期中只一个时辰才会有先天一炁，可以用火：“魏公恐后之学者，不得其旨，妄认朔弦望晦俱为炼丹之火候，以盲引盲，非作者之意矣。故又别序斯四象，单举冬至，示后生以临炉采药之诀也。”^② 这样，内丹的药物火候就由过去丹家普通的精炁神之生化，变成一种特殊的专门的精炁，其余的都不可称之为药物火候。这就大大地缩小了过去丹家的外延，也大大深化了这个概念，使药物火候论成为显示内丹派别特征的重要内容。

（三）对玄关一窍概念进行了创造性的总结：“《契》中言玄关者，亦有数处：曰内照形躯，曰方圆径寸，曰运移不失中，曰浮游守规中，皆是。古仙云：‘学人不晓内玄关，采得药来无处安。’则玄关其最要也。但此玄关，上不在天，下不在地，中不在人，非有非无，非内非外，上通绛宫而透泥丸，下接丹田而达涌泉，虽有此窍，却无形体，下手立基之始，离诸妄想，物我俱忘，专气致柔，回光返照，静定习久，如止水无波，如太虚无云，凡息一停，真息自动，但觉一念从规中起，混混续续，兀兀腾腾，静极欲动，自然见玄关一窍。其大无外，其小无内，《悟真》所谓‘土釜’、‘家园’、‘黄金室’等名，皆是此窍。此之谓真胎息、真炉鼎、真精神，乃种金谷之玉田也。”^③ 清玉溪子在这里顶批曰：“玄关即内黄庭，又即薪传之中也。”今人读起来仍然迷糊。玄关是内黄庭，有黄庭取中之意，却不是黄庭。它

① 《脉望》，第五段。

② 同上，第六段。

③ 《脉望》卷首语。

是一个动态的功能性的概念，而不是指肉体腔子里的某一穴道。与其说它是一个体位名词，不如说它是一种功夫境界。玄关是用来指示虚极静笃的入静状态，这是清修派的理解。但同修派则别有说法，陶素耜的丹法属同修派，但他对玄关的理解却与清修派差别不大。这是这是陶氏丹法的兼收并蓄之点，但从负面而言则也可指为驳杂。同修派的玄关离不开乾坤的相互作用，所谓“此窍非凡窍，乾坤共合成。”就是讲的同修派的玄关。倒是玉溪子的“薪传”之喻，更可以让人有同修派的联想。他把玄关比喻为薪传火的瞬间过程，可以让人解释为乾坤之体的神气交感过程。

三、仇兆鳌的南派人元参同学

仇兆鳌，字沧柱，号知几子，浙江鄞县人。少从黄宗羲讲切性命之学，为诸生有盛名，官吏部右侍郎，正当平步青云之际，即引疾归，与会稽陶存存研究修养秘旨，久之松颜鹤貌，照耀山林，盖浩然有得者也。所著除《周易参同契集注》（以下简称《集注》）以外，还有《四书说约》、《杜诗详解》、《及黄老诸书》行世。《集注》成书时间，其《例言》末曰：“《契集》始于癸未（1703）季冬，成于甲申（1704）仲春，是年入京，遂携作长途涵泳。抵京后，复考定章句，增删注解，及至庚寅（1710）冬月，酌定以图授梓。首尾凡九易星霜始就，叹大药之难逢，惜流光之易度，聊赘笔于此。”所谓的“九易星霜”是虚岁，以周年计，前后则经七年。知几子仇兆鳌与与存存子陶素耜乃同时代人，且为道内同契，互为莫逆。陶素耜所注《周易参同契脉望》（以下简称《脉望》）多引《集注》，而《集注》则辑有《脉望》之文。因此可知二人之书尚未付梓以前，即已相互为参阅，思想之相互渗透自不待言。但《脉望》自序作于康熙四十年（1701），《集注》

自序作于康熙四十三年(1704),则知前书初稿成就比后者约早三年。

仇氏参同学深得陶氏赞誉:“仇氏知儿子《集注》,事理贯通,深达道妙,而且音韵详确,美不胜收。《序文》、《例言》,最得丹道肯綮。”^①的确,仇氏之注因是集注体裁,虽然在各章之下,所集各家注解均从有利于发明本门本派的丹法为取舍之标准,并多有自己的评述与发挥,但最集中体现他的内丹思想的还那书前的《序文》和《例言》。现就这两篇文章,略窥仇氏内丹参同学之概要:

(一)明确指出《周易参同契》是一部人元金丹的书。前面已经看到,《参同契》在历史上有作外丹解者,有作内丹解者,有作清静解者,有作同修解者。大致到明清时期,丹家将丹道分类为三元丹法,即天元大丹,指清修丹法;地元神丹,指金石黄白之术;人元金丹,指同修之法。明陆西星《三藏真传》云:“天元丹是以劫火焚身,一时阴浊尽去,皆化为气,故能轻举。人元则身外有身,躯壳无用,须要脱去。大抵只为元神堕落凡质中,劫劫沉沦,圣人不得已而行此方便。地元丹更为捷径,不论有德无德,服之便仙。”天元丹法的实现形式就是民间所谓“拔宅飞升”、“鸡犬升天”;人元丹法讲究移体出神,身外有身;地元丹法讲药饵服食,中唐以后虽然并未绝迹,但已不占主流,所以陆西星语焉不详。

自元陈致虚以降,将《参同契》作人元丹法解者渐成一股强大的潮流,但并未有人明指其书仅为人元丹法,不是包括其他丹法,而仇兆鳌则如是言之:“今据本序,盖言养性为主而配以伏食,所谓伏食,不出雌雄同类,此系人元金丹,非天元神丹也。”^②仇氏这里的天元神丹即指外丹黄白之术,当为地元神丹之误。仇氏并进一

① 《脉望》卷首语。

② 《集注》例言。

步反驳以《参同契》为外丹书的观点道：“魏公后序，言黄帝伏炼九鼎，诸家以鼎湖炼丹证之，不知炼鼎乃取同类，非用外丹。鼎必须九者，虚无大药，必求先天之鼎，而筑基温养，皆资后天之鼎，故以九为率耳。其云伏食三载者，包首尾工夫在内也。但筑基之初，须神剑一口，仙家用以降魔伏妖，《契》言要道魁柄，又言循斗招摇，非佩身之利器而何？”^①

(二)明确先天之金水与后天之金水之分别。《集注》序云：“《契》中言金水者，有两种：先天之金水，五千八百日，金气足而水潮生，所谓天应星，地应潮是也；后天之金水，一月六候，前三候震、兑、乾，属金，后三候巽、艮、坤，属水，从日光之明晦，分出阴阳也。先天之金水，取为丹母，还用(丹)用之；后天之金水，资为炉药，炼己养丹用之。‘五分水有余’，直指先天大药；‘晦朔合符’，专论六候之象，非两弦震兑相当也。”先天金水，人物鼎器一生只有一回，即所谓的白虎首经是也。先天之金水，不分金水，似为金水合发。后天之金水，是按月生成，每月必至，一月共分六候，五天一候，前三候属金，后三候属水，对金水有所区分。这种区别除有金生水、水含金的逆用五行原理之外，还含有炼丹者的观察在里面，有形象比喻的意义成分。先天金水与后天金水的作用是不相同的，还丹必用先天金水，而后天金水只能作炼己养丹之用。区分先天金水和后天金水，并竭力抬高先天金水的作用，认为还丹非此不能成功。这种观点和作法被后世内丹参同学所普通认同，并视之为炼丹口诀之最高机密。就笔者对此问题的长期调研所知，这种观点在现代科学知识中找不到太多的根据，因此近年来遭到我的同行前识者们诸多批判，盖事出有因。

① 《集注》例言。

(三)对火候概念的总结和披露。过去各家分讲火候,仅从局部论开,片言只语,难有总体之印象。仇氏《集注》,采辑要,条例总结各家之说,通论火候,言简意赅。其《例言》云:“火候者亦有数种:有铅中之火,白虎初弦之气也;有汞中之火,青龙初弦之气也;有二七之火,白虎首经是也;有周天之火,十月抽添是也;有首尾之武火,炼己温养用之,后天阴火是也;有中间之文火,一符得丹用之,先天阳火是也;有外火,三日出庚,震来受符,天地之和气是也;有内火,缓处空房,平调胜负,一身之元气是也;有丁壬妙合之火,以汞投铅,前二候炼药用之;有举水灭火之火,迎铅制汞,余四候得药用之;有未济之火,火上而水下,顺行之常道,求药用之;有既济之火,水上而火下,逆行之丹法合丹用之。”白虎初弦之气相当于上文后天金水,白虎首经相当于上文先天金水,青龙初弦之气是指乾家自身的一阳来复之气,武火是采药之火,文火是养丹之火,外火涉人元,内火主清静,丁壬妙合之火是水火交媾,未济、既济主颠倒顺逆之用。详细讲起来都是些与操作技术有关的问题,笔者也未毕尽知就里,愿识者意会之。

(四)内外橐籥之论,从人元丹法的角度扩展了参同学的内涵。过去参同学家们讲橐籥,仅就自家丹法而各说各话,仇氏总括过去诸家橐籥之论,将其概括为三个层次:“言牝牡四卦,以为橐籥,本于《道德经》:‘天地之间,其犹橐籥乎?’盖天气下降,地气上升,一阖一辟,以为生生化化之机,此造化之大橐籥也。人身中橐籥有内有外:呼吸往来,此在内者;阴阳交感,此在外者。下云:‘谷神不死,是谓玄牝。’此橐籥之本也。又云:‘玄牝之门,为天地之根。’此橐籥之用也。又云:‘绵绵若存,用之不勤。’此言橐籥之功,兼乎内外也。内则调息归根,外则轻运默举。凡平时养气,按候求铅,皆

用绵绵不勤,此二句乃千年丹诀,言简而意尽矣。”^①三个层次中,第一个层次讲宇宙间天地之交流而有万物之生化化;第二个层次讲人身体内的橐籥,乃指呼吸而言;第三个层次讲体外之橐籥,乃指彼我阴阳之气交感而言。橐籥之本就是道(谷神),它是万物之母,橐籥之用就是生化化之门径(玄牝之门),而丹法重在橐籥之功。橐籥之功亦分内外,内则讲呼吸,外则讲运移,而内外之法,要领均在轻柔调匀。

四、朱元育的禅意参同学

朱元育,号云阳道人,生平不详,主要活动在清康熙年间。据其自述,朱元育少年时师事北宗陈碧虚,习清静丹法。及长,足穷五岳,遍参诸方,而未豁积疑,最后入终南山深处,遇灵宝老人,点开心易,表里洞然。由禅悟道之后,复受师嘱托,束装南旋,广度后人。丁酉岁(1717),在华阳(今成都附近)与弟子潘静观披览《道藏》,读到《参同契》,开始研习并注释是书,经过八十晨昏,草本乃成,名为《周易参同契阐幽》(以下称《阐幽》),后又经反复把玩,改正数番。岁在丁未(1727),开始刊刻,两年以后七卷告成,流通坊间。

朱元育乃北宗龙门派弟子,其解契之法,却多借鉴禅理,同时又多注意内丹学的理论提升,在参同学史上可算独树一帜。兹略举以下几例,以见其意参同学之特色:

(一)用佛教大乘空宗的不真空论来解释先天一炁。朱元育又称先天一炁为“先天祖炁”、“一点真种子”,他说,先天一炁是天地

^① 《集注》例言。

开辟之际、人生托胎之初的一点真炁，要炼丹，就得获得此炁，作为基础：“然必穷取未生以前消息，方知天地于此造端，人身于此托始，丹道于此立基。”^① 这比以前各家的解释，并没有什么特别之处。接着他在论述先天一炁的性质的时候，因为引用了佛教中观学派的真空妙有的哲学，而显得别出一格：“原夫鸿蒙之先，一炁未兆，不可道，亦不可名，廓然太虚，无方无体，是谓真空，空中不空，是谓妙有。惟即有而空，故无始之始，强名之曰天地之始；惟即空而有，故有始之始，强名之曰万物之母。即有而空，便是太极本无极；即空而有，便是无极而太极。”^② 先天一炁，它宇宙未形成之前，无名无象无形，因此叫做真空，而此空又不是绝对的空无一物，而是其中有信，其中有精，因此又叫做妙有。因为先天一炁是有与无的统一，所以它既具有本体无（天地之始）的性质又具有本体有（万物之母）的性质。它是联系无极与太极的关键，是由无极演化为太极、太极返归无极的门户。朱元育借鉴中观“四段论”发挥先天一炁这个概念的内涵，是一种巧夺天工的嫁接，从道教思想的脉络的发展来说，它也可以看做是重玄学在内丹学中的推广。这使内丹学中这一核心概念变得更加明晰而丰富，从而提高了内丹学的思辨水平。

（二）系统阐明活子时在内丹学中的地位和作用。活子时的概念明代陆西星就已经引入参同学了（详见第四章），朱元育继承了这个传统，把活子时当做先天一炁自虚空中产生的标志，但朱元育讲得更集中而系统：“夫此一点真种，乃大地众生命根，不特为吾人生身受炁之本，下至蠕动含灵之物，莫不由此一点以生以育，故曰：‘众夫蹈以出，蠕动莫不由。’是道也，造化顺之以生物者，吾人当逆

① 《阐幽》第一章。

② 同上。

之以自生,所谓顺则成人,逆则成丹也。晦朔之交,即是活子时,元(玄)施、黄包即是药产处。”^① 玄施是乾(阳)方对坤(阴)方的作用,黄包是坤(阴)方的作用。先天一炁是人与一切有情之物生成的基础,也是做丹的药物。没有药物,炼丹则无从说起,因此活子时(又称为“一阳来复”)是作丹的基础:“此节正指一阳来复为作丹之基也。”^② 活子时出现以后,修炼者当施展手法,以成采取之工:“及乎枢机一发,天人交应,便当加采取之功,若朝廷之大号以时而发,造化之节令及时而布,不得一刻迟误,故曰:‘发号施节令,勿失爻动时。’时即《阴符经》‘食其时’之时,盖指晦朔中间,活子时也。若冬至一阳初动,则又属正子时矣。”(第四章)至于如何发号施令,如何抓住时机,这类技术性的问题属“口诀”范围,自然不会写出来的。至于这里提到的“正子时”也是内丹学中与生活子时相关的概念。请参见本章第五节关于陈撄宁先生内丹参同学的文字。

(三)得一是顺逆论的关键。“原始可以要终,即本可以该末矣,故曰:‘初正则终修,干立末可持。’然则孰为初、孰为本,要在一者而已。未生以前,惟得一则成人,有生以后,能抱一即成丹。盖一生二,二生三,三生万物,顺去生人生物者,此一也;而三返二,二返一,一返虚无,逆来成圣成仙者,亦此一也。”^③ 它讲的顺逆是从老子本体论来讲的,而不是从精气神三一说来讲。这里所谓的一,其实就是先天一炁。从本体论上来讲,先天一炁而生阴阳二炁,阴阳二炁而生天地人三才,进而生成世间万物。从这个角度来讲顺逆,就把顺逆论与本体论统一起来了,这也是朱氏参同学思维水平高出前人的一个方面。

① 《阐幽》,第三章。

② 同上,第四章。

③ 同上,第六章。

五、刘一明的龙门派参同学

刘一明(1734—1821),号悟元子,别号素朴散人,山西曲沃(今山西闻喜县东北)人,清代道士,属龙门派第十一代。刘一明少即慕道,毅然舍弃了万贯家财,出家为道士,为追求安身立命之真谛和更高深的学术造诣,他云迹四方,寻师访友,自云曾先后拜龛谷老人、仙留丈人两异人为师,得其真诀,再经勤修苦练,理法相互印证,臻于上乘。后长期居住甘肃兰州栖云山,设坛传教,著书立说,行医课徒,成为乾嘉盛世龙门派思想的主要代表人物。他深研三教经典,尤精易理,擅长养生医术。他的著述甚多,民国初年曾有其著作集《道书十二种》刊刻行世,未收入此集的还有《道德经会义》、《周易注略》、《三易读法》、《经验奇方》、《眼科启蒙》等。《道书十二种》之十二乃虚言,其实收入其中的著述达二十余种,《参同契直指》即在第五集,包括《参同契经文直指》、《参同契直指笺注》、《参同契直指三相类》。据《参同契直指序》云“乾隆壬寅岁(1782),偶得无名氏翁真人注、上阳子陈真人注,……因取陈本为据,其正文次序,似有不贯者,略为更移,分节注释。”则知《参同契直指》一书起手于乾隆四十七年(1782)。又此序作于嘉庆四年(1799),则知此书脱稿于是年。刘氏研《契》注《契》,前后长达十七年之久。

刘一明丹法止于龙门派之清修法门之正传,然又服膺张伯端的《悟正篇》,往往以张伯端之思想作为自己著作的理论基础,故知刘氏之理法乃融合各家之全真革新派。刘一明是参同学古文学派的赞同者,他采用四言为魏伯阳经文、五言为徐景休笺注,各分上中下三篇,而以乱辞《三五相类》分上下两篇,为淳于叔通之补注,所以他的《参同契直指》分《参同契经文直指》三篇、《参同契直指笺

注》三篇和《参同契直指三相类》上下篇三部分。这三部分中,以其金丹论和化升论最能显示其理论特色,现举例于下:

(一)金丹即真知。我们知道,全真道以清志苦节、性命双修、三教合一的形象和口号而著称于世,所谓“一味真性是金丹”的名言一直是全真各派共同的丹道宗旨。刘一明发挥了这种观点,称真知就是金丹:“先要知真金一味大药,此金非世间之凡金,乃吾固有真知之真金也。此金经火锻炼,与天地并长久,与日月共光明,故丹成之后,名曰金丹。”^① 此真知经火不坏,历劫长存,与天地日月共长久,故借名金丹。然而,此真知是指什么呢?刘一明说,此真知就是与人心相对的道心:“有者,有道心而无人心;无者,无道心而有人心。无道心即下德,有道心即上德。故下德之无,须奉上德之有,去人心而增道心,从无为而守有也。上德之有者,盖有神德常居,养道心而防人心,借有而化无也。人心去则为真无,道心固则为真有。真无者,真阴也;真有者,真阳也。真无真有,此两孔穴法,金气亦相胥也。两孔,即真无真有二穴;法,即有为无为二法。”^② 他以人心释无,又称下德;以真心释有,又称上德;主张从无为而守有,去人心而增道心。修道者要达到真无真有二种境界,真无就是去除人心,真有就是巩固道心。真无真有其实是从两个方面来讲一件事情,都是要发见道心而已,而历来各派参同学均以具体丹法解释两孔穴法(如释以鼻孔之二穴、乾坤鼎器之气穴等),刘一明以真无真有来解之,更显示出他龙门派内丹学中的革新者的立场。他作人心、道心的二元划分,融合宋明理学于内丹学,正贯彻了三教合一的全真派立场。紧接下来的这段话,在带有佛学色彩的用语中,保持了道教内丹的本质:“金气者,先天真一之气,号

① 《参同契直指笺注》中篇。

② 同上。

为水中金,此气恍恍惚惚,杳杳冥冥,非色非空,非有非无,有无相形,一物生焉。故两孔穴,用法修之,金气相胥于中而凝结焉。”^①用非色非空、非有非无等用语来形容先天真一之炁,与朱元育融禅入丹的观点相似,但也只是一种为了使读者印象更深的笔法。他最终将金丹的锻炼归结为先天一炁的凝聚,显示了从性功入命功、性命双修的内丹参同学本色。这就是说,刘一明的内丹参同学与儒佛心性之学在落脚点上仍大有分别。

(二)真人乃先天虚无真一之炁凝结成象者。刘一明曰:“真人即上所谓神明,又曰圣胎,乃先天虚无真一之炁,凝结而成象者。这个真人至神至妙,非色非空,即色即空。乍沉者,寂然不动也。乍浮者,感而遂通也。色空不拘,动静自然,至无而含至有,至虚而含至实,阴阳五行之气,无不俱备。”^②刘一明所谓的真人、圣胎、神明就是仙体。他认为仙体就是先天虚无之炁凝结而成象的。此仙体是色空、有无、动静的统一体,刘一明的化升论已具有非凡的宗教超验特性,显得相当微妙而圆通。这种圆通无碍的仙体却正是凡人肉身通过修炼而成的:“十月丹熟,群阴剥尽,时至脱化,身外有身,更加三年乳哺之功,伏其气以壮神,食其时以固形,则来去自如,轻举远游,跨火不焦,入水不濡,聚则成形而存,散则化气而亡,无灾无难,长乐无忧,至此地位,道成德就,太乙乃召,移居中洲,洞天福地,与群真共受天禄,更历尘世,积功累行,三千功满,八百行完,玉帝敕诏,紫府受职,大丈夫之能事毕矣。”^③经过积精累气、逆反成仙、十月成胎的漫长过程,阴气消尽而成纯阳之体,此纯阳之仙体可以出脱肉身而成身外之身。仙体刚开始还很弱小,再

① 《参同契经文直指》中篇。

② 同上。

③ 同上。

加三年哺育之功,通过伏气、食时等功夫,将此弱稚之仙体不断壮大,才可以来去自由,轻举远游,到人所不能到之处,成人所不能成之事,超越灾庆忧乐,才能登入仙界。到此地位还只是自了生死的小乘法门,在此基础上还要下降人间,积功累德,救人济世,立三千功行,才可永跻圣域。这一点正是全真派清志苦节的教风在理论上的总结和反映。这些观点也是在佛教对道教“守尸鬼”、“自了汉”等攻讦之下,逐步丰富完善起来的,显示了后期内丹参同学相当成熟的理论特点。

第五节 走向世界和学术的近现代参同学

进入近现代,参同学的发展并没有终结。《参同契》在世界上吸引注意的目光首先来自化学史界。1930年代,美国麻省理工学院戴维斯(T. L. Davis)与吴鲁强合作,将《参同契》译成英文,并发表了相关的研究成果。《参同契》因此被公认为世界炼丹史上第一部理论著作。李约瑟、席文(N. Sivin)等人的研究进一步奠定了参同学在世界科学史上的地位。荣格将内丹学方法融入其精神分析学研究之中,征引、评价了《参同契》,为内丹参同学的发展开辟了可能的新路线。

在国内,陈国符先生、孟乃昌先生和赵匡华先生从化学史的角度对参同学给予了相当充分的研究。王明先生开始从宗教学的角度研究参同学,本文是这种努力的继续。这种研究是有别于化学史外丹术研究的内丹参同学研究。

从参同学的发展线索可以看出,《参同契》本身并不是一部道教经典,也从来没有全部融入道教之中,它与道教是一种若即若离

的关系,清以后至近现代,参同学脱离道教而独立发展的趋向日渐明显。参同学是一门独立于三教又与三教相交涉的学问,是中华仙学的主脉。(参见第二章《仙性论》第一节)

最后,我们要特别介绍的是现代著名仙学大师陈樱宁先生的参同学。他是总结传统参同学,开启新的参同学的重要人物。

陈樱宁(1880—1969)近现代道教学者。道号圆顿子,全真教龙门派第十九代居士。安徽怀宁人。原名志祥、元善,字子修,后因好读《庄子》,取其中“樱宁也者,樱而后成者也”句意,改名为“樱宁”。自幼习儒学,熟读《四书》、《五经》,曾经应科举,中秀才。后就学于安徽高等政法学堂,因攻书过勤,罹患瘵疾,遂中辍学业,修习道教养生丹法,坚持数年,身体渐趋康复,从此坚信仙学养生术为却病延年有奇效的方法。清朝灭亡后,曾在上海白云观研读《道藏》,历时三年。1916年,与夫人吴彝珠在上海民国路自设诊所行医。1933年,主办《扬善半月》刊,倡导仙学。1936年,迁居沪西南石桥,从事著述。1939年,主办《仙学月报》。1953年,浙江省文史馆聘为馆员。1956年后,历任中国道教协会副会长、会长等职。陈氏首倡仙学,在二十世纪新条件下赋予道教神仙理论以新的内容,使道教学术带有鲜明的时代特征,时人誉之为“科学神仙”,对近现代道教学术有较大影响。后学辑其著作,在台湾出版的名为《中华仙学》,大陆已出版的有《道教与养生》和《道家养生秘库》。另有《周易参同契讲义》和《仙学必成》等遗著未经公开出版。《周易参同契讲义》(以下简称《讲义》)系参同学的专门著作,据其入室弟子胡海牙先生(1914—)说,是书作于抗战前夕。其时陈先生年过半百,正值盛年,其态度尚较锐进而开放,不像晚年那样因过度谨慎而显得保守。此书因陈先生认为多暴露口诀,有生之年一直不愿公之于世。陈先生仙逝后转由胡海牙先生费尽心思,善为

保存,历经“文革”浩劫仍完璧如初。笔者幸承错爱,特获胡海牙先生应允,手中保有此手稿之复印件。此稿乃由陈先生高弟汪伯英记录整理并经陈先生亲笔订正之手本。书后另附有《参同契辞解》一文,解释《参同契》之关键辞句,系陈氏亲笔撰写、汪伯英未曾见者,惜为未完成稿。

陈撷宁先生于仙学之内外丹及清修同修功法均有深湛之研究,《周易参同契讲义》虽然涉及清修丹法,但其参同学首推彭晓——陈致虚——陆西星——陶素耜——仇兆鳌之脉系,显然他认为《参同契》以同修丹法(他称为“阴阳功夫”)为主旨。现略举数例以飨识者:

(一)对先天一炁说的概括和深化。陈撷宁先生提出,器用者空乃获取先天一炁、返还自生之关键,他说:“然此先天一炁,若有心求之,则必不能得,必须以无心求之,藉象罔而得玄珠,非离朱、喫诟之所能求也。故云以无制有,器用者空。盖谓器若实者,则不能得其用,惟中空者,乃能受物而得用,此无论清静、阴阳皆如此。清静功夫,若不能虚极静笃,则一阳不生;阴阳功夫,若离器不空,则坎宫之气,安能默运过来?然空之与气本不相离,关尹子云:‘衣摇空得风,气嘘物得水。’摇空得风,则鼓物可以生气;嘘物得水,则积气可以化精,是气水炁精,本是一物之变化,可分可合者也。”^①据《庄子》和《列子》,离朱、喫诟乃黄帝时明目之人,能百步望秋毫之末;象罔则是与二人相反之人,是视之不以目之人。黄帝的玄珠丢了,使离朱、喫诟等人索之,均不得,而使象罔索之却得到了。获取先天一炁,也要如象罔一样,以无视无听之法而得之。象罔之法,其要在于虚心空器以待。空器之法,清静功夫就要做到虚极静

^① 《讲义》第二章。

笃；同修功夫就要做到鼎器中空。二者之施用不同，而本体则一，均要虚空。为什么只有做到虚空才能招摄先天一炁呢？因为用衣服扇空中就可生风（气），用嘴哈气在物体表面就可生出水汽来。同理而论，鼓气使鼎器内空，就可生气，积气于鼎器内就可生精。他的这番言词，用虚空论将各家各派的先天一炁学说统一起来，过去有人单讲虚寂静笃，有人单讲伏气，而虚空之说正抓住了各派学说共同本质，将内丹学之先天一炁论统一在哲学本体论之下。这就是虚空（无、无极）生气（有、太极）、聚气生精（水）的传统哲学道理。对这一问题的回答使他的内丹学在理论深度和思维高度上都提高了一大步。

（二）对易学方法的简约化和具体化。《参同契》中所用纳甲法等汉易方法非常繁琐，往往令读者望而生畏。陈先生总结前人之注，结合具体丹法，剥去繁冗，使略知此道者即能循文进修，增进知识和功夫。如论活子时，曰要区分活子时与正子时，则人事与天时方可一目了然：“盖人身本无所谓八卦、列曜，惟以人合天，人在天中，则自其天象之八卦相应，而仿佛想像其形容。立表为范者，因天时、人事实有相通之处，故天之子时为正子时，人之子时为活子时，则在人身可觉，一日十二时，意所到，皆可为。正子时则有一定之时，如一日之子时为半夜，一月之子时为晦朔，一年之子时为冬至，此则须立表为范。唯古时只有日圭刻漏，至今日则可以钟表代之矣。《参同发挥》云：‘大丹火候不用时辰，何必立表占候！’所以立表占候者，恐失天人合发之机也。天人合发之机，即活子时当正子时也。”^① 天文上的时辰与人体内的气机是有分别又有联系的。《参同契》利用天文和易学，只是为了更好地说明人体气机的生灭

① 《讲义》第十一章。

消息,带有比喻性质,不可拘泥。人体的活子时一年四季的任何一天的任何时刻都可能出现,而天文上的正子时即有一定刻度,一天的正子时在子夜,一月的正子时在农历之月尾和月初,一年的正子时在冬至日。人体的活子时并非与正子时无关,如果二者同时出现,天人合发,则有助于扶正去邪,促进丹功,这就是为什么修炼者也要立表占候,以知时节的原因。这一番总结使现代人能够真正透过古代人的语言了解其内丹学的真实意义。又如讲纳甲法的意义,陈先生简洁明了地总结道:“按,此节合上节之上下弦有两说:据仇等所云,上下弦皆属于彼。上弦在前三候,属金,下弦在后三候,属水,进阳退阴,皆属彼家鼎中之事。而陆西星注,则据《参同契》本文‘上弦兑八,下弦艮八。两弦合精,乾坤体成’之意,谓上下两弦分属彼我。上弦像虎,先天之铅也;下弦像龙,后天之汞也。像虎,故采彼之铅,以进阳火;像龙,故养我之汞,以退阴符。二说孰是孰非,或皆是皆非,姑不具论,惟望研究者自己参证可耳。”^①将同修派对纳甲法的最具代表性的理解罗列出来,使人通过比较,大致了解到它实在内涵——无非是同修者之间炁机发动和应对之法。

(三)对丹诀的总结和破译。玄关一窍,是历代丹家讳莫如深的机密,而陈先生则从理论的高度加以阐明:“八卦虽分布列曜之方位,然其山泽通气、水火相射、地天交泰、雷风相搏之时,彼此运移,实不能失其中心之枢机。天地如此,人身何独不然?欲一身之精神魂魄、水火木金之周流旋运,安能不藉夫中枢?中枢者,虚无之窍也,即玄关也。玄关若开,则元精可睹。惟玄关不易开,故元精妙难睹,必须推之度之。如何推度?即专心致志,纯一不二,无

^① 《讲义》第九章。

欲观妙，谨候其时，久之，则妙难睹者，自然忽而开关，玄窍之内，有效验之符候，先天一炁之苗征应而发生矣。至其景象，则阴阳与清静，皆属相同，惟一则在神气交姤之中，一则在龙虎相合之中。”^① 玄关不是身体的穴道，而是虚无之窍，是功夫的境界和层次，这在前人已经讲过。陈先生进一步说，玄关是一阴阳之气相交的枢纽，要此枢纽运转通畅，关键在于“无欲”和“专一”。最后一句，几乎直露天机。

^① 《讲义》，第十一章。

下 篇

元 代 参 同 学

第三章 仙性论

第一节 关于仙学

仙学,它的终极目标是长生久视而后升遐登仙。在两千多年的历史里,仙学家们针对此目标提出的庞杂的解决方案中,首先必须回答的一个问题就是:人为什么可能成仙?对这个问题的回答就构成仙性论的全部内容,它是成仙的理论根据。仙学这个概念的具体内涵及其历史,大多数学者还不甚了了;“仙性论”这个名词,是本文的新创。因此,在我们进入正题之前要用一些文字来说明此概念的必要性。

一、仙学的定义

讲仙性,应从仙学讲起。仙学这面旗帜是近代学人陈撷宁先生打出来的。他对仙学的定义是:仙学即是内外丹术。他说:“所

谓仙学，即指炼丹术而言，有外丹、内丹两种分别。”^①

仙学在俞琰那里叫神仙之学。俞琰《发挥》自序谓：“仆不揣凡骨，孜孜于神仙之学。”他指的神仙之学就是仙学，实指其“四癖”中的内外丹术。但俞琰并没有提出神仙家与道教的区别。

从现在阅读到的资料来看，清代方维甸第一个提出神仙家与道家 and 道教有别，他在《校刊抱朴子内篇序》中说：“道家宗旨，清静冲虚而已。其弊或流为权谋，或流为放诞，无所谓金丹、仙药、黄白、玄素、吐纳、导引、禁咒、符策之术也。秦汉方士，绝不附会老子，即依托黄帝，亦非道家之说。《汉书·艺文志》以黄帝诸篇分居道家神仙，盖本《七略》。《七略》又本于《别录》。刘子政固诵习《鸿宝》，笃信神仙者，而典校秘书，仍别方技于诸子之外，不相淆也。东汉之季，桓帝好神仙，祠老子。张陵之子衡使人为祭酒，主以《老子五千文》都习。神仙之附会道家，实昉于此。”方维甸指出，道家的宗旨不过是清静无为而已。道家在先秦时期只有“权谋”和“放诞”两个变种。他所谓的权谋可能是指阴谋家（苏秦、张仪）和法家（韩非、李斯），他所谓的放诞可能是指名家。先秦和东汉后期以前，神仙家自为神仙家，并不附会黄老之学。他的这种观察是非常敏锐的。但他接着说，神仙家附会道家，始于张道陵之子张衡，从今天的常识来看，则是混淆了道教和神仙家。关于道家、神仙家和道教三者之间的历史关系，我们有必要专门予以论述。

二、仙学发展史综述

上面关于仙学的定义，语出发明人，没有什么歧义好讨论的，

^① 《众妙居问答续八则》。

但陈先生关于仙学历史的说法却有可以榷商之处：“考吾国的仙学，自尧舜以前即有之，如《神农本草经》中屡见‘轻身延年’之说；又如《黄帝素问》一书，其学说之粗浅者属医学范围，其理论之精深者即仙学初步。史称：‘黄帝且战且学仙。’又言：‘以地黄元年正月甲子游名山以求神仙。’今河南省临汝县之崆峒山，即当日黄帝访道于广成子处。（甘肃省亦有空同山，黄帝亦曾到过，但非广成子所居。）史又言：‘神农氏在位一百四十年。’料其本人寿命不止此数，至少也有一百八十岁左右。因为神农乃开国之君，不是继承帝位，其本人必须先立大功，并且于政治多有经验，然后方能受人民之拥戴，故非到四十岁不能登帝位。在位一百四十年，再加以前四十年，合为一百八十岁。此数不可谓是虚构。若无修养方法，如何能得偌大年龄？足见仙学来源最古，尚在轩辕黄帝以前五百年，至今有五千余年之历史，与中华民族之文化同源。后世道教中人虽亦有从事于仙学者，而仙学则不以道教为根据。”^①

此说可能难以为今天的学人普遍接受。今人神、仙并称，古时则神自为神，仙自为仙。神为先天自然之神，未有天地先有神，它是创生和主宰宇宙的主体。仙是世俗人中修炼得道而成。据考，仙之名词不见于《十三经》，后世仙家普遍尊奉的《老子》五千文中也无此字，足征仙之概念不见于春秋之前。既无此仙，何有此学？

不过，神仙信仰和神仙方术却可上溯到远古氏族社会的巫觋传统。《山海经》就有“不死之山”、“不死之国”、“不死之药”、“不死之树”和“不死之民”的记载，有了“不死”的概念。“不死”是后人讲到“仙”的时候最主要的内涵之一。在青海乐都出土的距今约四千年的彩陶罐，上有行气浮雕塑像，说明华夏文明史的开始之时，即

^① 《众妙居问答续八则》。

有神仙方术的雏形。巫覡作为原始部落的精神领袖,在请神招魂、驱鬼治病的过程中,举行的歌舞、针砭、药物、行气、房中等活动,包含了后世神仙信仰和神仙方术的萌芽。这些信仰和方术的进一步发展到了内外丹的水平,才可称为仙学。

若从内外丹而论,仙学的历史始于战国中晚期。据蒙文通先生《晚周仙道分三派考》^①一文考订,神仙之事,晚周已盛,而且形成了地方特色。南方(楚地)为行气,称王乔、赤松;西部(秦地)为房中,称容成、彭祖;东部(齐燕)为服食,称羡门、安期。其说颇有见地。战国时期神仙方术不但盛行天下,而且各地方的方士的求仙活动因所处地理环境和巫覡传统有别,而带本地的地方特色。齐燕方士把仙境幻想和实现落实到黄海、渤海湾一带的海上,对此《史记·封禅书》有一段脍炙人口的记载:“自(齐)威、宣(前378—前324)、燕昭(前311—前279)使人入海,求蓬莱、方丈、瀛洲。此三神山者,其传在渤海中,去人不远,患且至,则船风引而去。盖尝有至此,诸仙人及不死之药则在焉。”这可能与海上的海市蜃楼有关系。此不死之药是传说中神山天然长成的,不是人工合成物品,与外丹术无关。我国西部的神仙观念则与火葬的形式有关。《列仙传》说,赤松子“能入火自烧,往往至昆仑山上,……随风雨上下。”“宁封子者……积火自烧,而随烟气上下。视其灰烬,犹有其骨。”这里火葬的痕迹很明显,正是西部甘肃新疆一带古羌民的风俗。《墨子·节葬下》记载了这种风俗,并称之为“登遐”,通假于“登霞”。此语后世仙道来指得道飞升,其渊源即在于此。南方的神仙与服饵有关。《韩非子·说林上》:“有献不死之药于荆王者。”其药能够被“中射之士”夺来一口吞下,其量必然很小,情形与后世的说

① 载四川省图书馆编《图书集刊》第八期。

的可吞入腹中的“还丹”相似,可能是人工合作物。同书《存韩》云:“陛下虽以金石相弊(尽),则兼天下之日未也。”招揽天下人才用金石而不言金玉,以后世炼丹术用语习惯而论,金应是指药金、药银,石应为丹砂之类。古代药金、药银往往被视为比真金真银价值更高,常常被帝贵之室用以赏赠把玩。战国时候的墓葬中已有用丹砂、水银保存尸体的,也说明那时存在某些外丹烧炼活动并相信“金石”与不朽(长生)有关。这些资料说明了神仙方术在战国时期不仅相当盛行而且有相当的发展水平。如果仅有这些还不能算仙学,最多只能算仙术。我们说仙学形成于战国时期,更重要的一个原因是其时神仙方术已有了自己的理论根据了。

神仙方术,虽然有一定的神奇和诱人之处,但却没有什么理论,与当时的诸子百家相比,有些黯然失色。战国末期,神仙方术有了自己的理论,就是邹衍的五行论。就因为有此结合,史书就不再简称之为方术,而名之曰“方仙道”了。齐宣王好文学游说之士,在国土临淄之北稷下集养仕人食客数百甚至上千人,其中有七十六人出任上大夫。这些学士中,出现了一些对后世影响极大的思想家,象田骈、慎到等,邹衍的五行说和九州说在当时就红极一时。这些人中的方士们,就利用五行学说来宣传自的神仙思想。“自齐威宣之时,邹子之徒论著终始五德之运,及秦帝而齐人奏之,故始皇采用之。而宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门子高最后皆燕人,为方仙道,形解销化,依于鬼神之事。邹衍以阴阳主运显于诸侯,而燕齐海上之方士传其术不能通,然则怪迂阿庚苟合之此兴,不可胜数也。”^① 方仙的两大本领,一是形销解化,就是后世的尸解法,一是依于鬼神,就是巫祝的请神降神、赶鬼治病之类活动。这些人还宣

① 《史记·封禅书》。

传海上三神仙的传说,与五行说呼应成趣。这些都是后世神仙家和道教理论的渊藪。方仙道依止于流行一时的五行论,具体内容不得而知,尽管粗疏甚至显得怪迂不通,但自此以后毕竟求仙有学了。

入秦以后,始皇帝一方面继续大规模开展寻仙求药活动,“使人乃赍童男女入海求之”;“使燕人卢生求羡门高誓”;又“使韩终、侯公、石生,求仙人不死之药。”有一次派徐福携带童男童女出海求药,未返。^① 另一方面,由于长期的求药活动劳而无功,转而重视炼制长生药物。炼丹术成为一项由国家支持的开发项目。《秦始皇本纪》记载方士侯生、卢生畏罪亡去后,秦始皇大怒并后悔地说:“吾前收天下书不用者尽去之,悉召文学方士甚众,欲以兴太平,方士欲练(炼)以求奇药”。而这帮人却是骗子,把他这个神仙迷皇帝欺骗了。

由于方仙道方术少验,受到社会舆论的攻击,仅靠阴阳五行学说已不能应付,仙学开始寻求新的理论工具——当时颇为流行的黄老之学。神仙方术与黄老之学的结合标志着仙学进入了第二个发展阶段,即黄老道的阶段。西汉初年,为了恢复长期战争给社会带来的创伤,统治阶级采用黄老学说,实行了清静无为的政策,黄老学说蔚然成风。黄老学说本来是一种政治理论,今天看到的《黄帝四经》主要是一本政治哲学书。黄老学说虽然确有可供依附和发挥的神秘主义内容,但最初并未与神仙方术完全混同。这种结合始于西汉中期,完成于东汉。

秦始皇之后,最信方术之验的皇帝是汉武帝刘彻。《史记·孝武本纪》记载,他宠信方士李少君、薄诱忌、少翁、栾大,从事祠灶、

① 《史记·秦始皇本纪》。

化炼丹砂、候神、服食、却老方等方术。“（武帝）亲祠灶，而遣方士入海求蓬莱安期生之属，而事化丹砂诸药齐为黄金矣。”汉武帝即位二十八年，汾阳巫人于土中得宝鼎献于帝，方士等遂以此附会，谓黄帝当年亦得宝鼎，广事封禅，常与神会；武帝信以为然，并依之而行。从此神仙方术皆托名黄帝，而老子仍属道家。《汉书·艺文志》分方技为四类，著录神仙十家，二百五卷，并未列入道家卷帙；所列道家书目有黄帝也有老子，而神仙家书中只有黄帝而无老子。可见西汉时，道家与神仙家仍然各成系统。到东汉时，老子身份才起了变化。《后汉书·楚王英传》记载：“英晚节更喜黄老，学为浮屠，斋戒祭祀”；明帝永平八年（65）给他诏书，有“楚王诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠，洁斋三月，与神为誓”等语。此时黄老学说已经与西汉时大不一样，开始带有宗教性质。再过八十余年，到了东汉桓帝时代（公元 147—167 年），老子已经完全被神圣化了。《后汉书·桓帝纪》记载，延熹八年（公元 165 年），两番派人“之苦县祠老子”；次年又“祠黄老于濯龙宫”；桓帝“设华盖以祠浮图、老子”，用郊天乐（天子祭天所用的音乐）。此时的老子，在人们心理上既与作为神仙的黄帝毫无分别，又与佛陀之教主同其庄严，简直是一位最尊贵的天神了。这标志着，东汉中期，仙学与黄老学说相结合，方仙道才最终深化成为带有浓厚官方色彩的“黄老道”。

因此我们说，仙学的历史虽然晚于道家，但仙学之源头与道家并不相关，直到后汉，仙学才与道家（黄老学）融合。但融合并不等于合一，此时的仙学还借鉴了其他思想方法。诞生于东汉的《周易参同契》是一部后世仙学最重要的经典，它熔大易、黄老和炉火于一体，在思想方法上除了借鉴了黄老学外，更多的是应用了汉代易学。

仙学源流与道家分殊，也与早期道教的历史有别。现代台湾

著名学者萧天石先生《道家养生学概要·仙学指微上》说：“神仙之说，起源甚早……汉秦以前，本与黄老分途；唐宋而后，始溷于道。”我们已经证明，说汉以前神仙家与道家完全分途并不确切，说仙学在唐宋以后，始溷于道教，也嫌不切，下面将予补正。

仙学的活动方式是退守秘密的，带有隐修士的特征；仙学传播方式是师徒相授，带有学派的性质。黄老道成熟时期，正当道教产生之际。魏伯阳早年师从真人阴长生，中年后“远客燕间”写成《参同契》初稿，书成后远造青州徐从事之门当面请宜，徐为之“立法”（作注），回会稽又与淳于叔通切磋，“今更撰录”，最终完成这本划时代的杰作。其活动范围在东部和北部，远离张道陵活动的巴蜀一带；其活动方式是隐修士般的师徒相授，不愿与外人张扬，也与太平道、五斗米道等以鬼道教民、教人符水悔过、形销解化等为号召，聚徒数十万，揭竿谋反，或者割据一方大不相同。

魏晋南北朝时期，仙学进入金丹道时期，其最大的代表人物为东晋葛洪（283—363）。现在不少道教史书都称葛洪为东晋著名道士，是因为他的著作被后世道教奉为经典。但他本人未曾加入过道教组织，其社会身份乃一儒士、武将和地方官，曾以军功封关内侯，后任句漏令。葛洪也未曾建立教团。在仙学方面，他一生殷勤地求学问道，艰辛地采药炼丹，不懈地著书立说，过着一个隐士和学者般的生活。葛洪的仙学代表作品是《抱朴子内篇》，方维甸《校刊抱朴子内篇序》评曰：“《抱朴子内篇》，古之神仙家言也。虽自以《内篇》属之道家。然所举仙经神符，多至二百八十二种，绝无道家诸子。且谓老子泛论较略，庄子、文子、关尹喜之徒，祖述黄老，永无至言，去神仙千里。寻其旨趣，与道家判然不同。”又说：“然则葛氏之书，墨守师传，不矜妙悟。譬儒者说经，其神仙家之汉学乎！”可见此时的仙学仍然与道家（当时的玄学、天师道，二者皆祖

述老子五千文)保持着独立的传统和自觉意识。

葛洪仙学方术内容以外丹黄白术为主,辅以导引、行气、房中等内功或服饵草木法。这些方术原来分属不同派别。如《封禅书》中汉武帝时最受宠的方士李少君最擅长的是“谷道、却老之方”,以及祠灶之法。谷道可能就是辟谷法,却老方内容不详。祠灶民间流行的五祀之一,《礼记·月令》称为“老妇之祭”,在少君的推荐下发展成为天子之祭。少君对祠灶的另一个发展是将它与外丹黄白术乃致成仙统一起来:“祠灶则致物,致物而丹砂可化为黄金,黄金成,为饮食器则益寿,益寿而海中蓬莱仙者可见,见之则封禅则不死,黄帝是也。”房中术也见于《汉书·艺文志》,与神仙家分开著录,表明房中未被纳入神仙家;《后汉书·方术传》记甘始、东郭延年和封君达三人善“御妇人术”,“皆百余岁及二百岁也”。《后汉书·方术传》还记王真、郝孟节等人行胎息服食方得长生。这些内容在葛洪那里都被整合起来,成为其仙学的组成部分。按照葛洪的自叙,其仙学“家法”系统是:左慈→葛玄→郑隐→葛洪,是以左氏所传《九丹金液经》为主的炼丹术传统。《神仙传》记左慈为卢江人,大致在长江沿岸庐山一带。陈国符先生《道藏源流考》搜集了关于帛和的详实资料,帛和为益州巴郡(今重庆一带)人,长于炼金术,所创帛家道于六朝间流行于江浙,葛洪亦受其影响。又据《晋书》葛洪之岳父鲍靓从阴长生受道诀,《神仙传》记阴长生乃河南新野人,其师马鸣(明)生,乃临淄人,授阴《太阳神丹经》。阴长生仙学承传乃属古齐地之齐燕方士系统,葛洪必然通过其岳父学习过阴氏之术。《神仙传》载阴长生谓:“不死之道,要在神丹。行气导引,俯仰屈伸,服食草木,可得少延,不能度世,以至天仙。子欲闻道,此是要言。”其意与《抱朴子内篇》主旨同。可见葛洪仙学实际上兼收并蓄了东西南北的仙学传统,仙学在此时出现了合一的局面。

隋唐以后,仙学与道教有合流的趋势,但仙学的发展与道教仍然保持着若即若离的状态,出现了由道教内外共同推动仙学的局面。此时的重玄学,是道家、道教与仙学相融合的产物。这个时期的仙学代表人物,同时也属道教,或为道士,或为在家居士,如初唐成玄英是隐士,李荣、司马承祯、吴筠等均是受戒箓的道士。此时的外丹黄白术处于鼎盛阶段,内丹术也逐步兴起,总体上仍属金丹道阶段的。这种情况我们将在下面仙性论的历史陈述中看得更清楚。

唐末五代兴起的内丹道是仙学发展的又一个高潮。内丹道早期发展的历史与黄老道和金丹道一样,以隐士加学者为特色。北五祖经王玄甫、钟离权、吕洞宾、刘海蟾,到王重阳时才组织了教团。全真教的实际创立者王重阳以内修心性、合和神气主教,他本人从来没有涉猎过任何形式的醮祠活动。到七真主教以后,全真教的社会影响大了起来,才不得不举行各种形式的祈禳仪式,以满足朝廷和民间的需要。南五祖中张紫阳、石泰、薛式(道光)、陈楠均非职业道士,未组织教团,到白玉蟾才成立了供祈禳的靖庐。南宗涉足祈禳之事比北宗要早,陈楠于南宋初居广东罗浮山,传内丹兼传黎姥山神人所授雷法,以善治病驱邪名世,伯端之学因是一变。其徒白玉蟾出家为道士,云游东南,内丹与雷法双传,在组织上和仪式上都宗教化了。以本论文的两个主角而论,俞琰是典型的教外仙学大师,不入道门,不事醮祭;陈致虚是教内的仙学大师,身为职业道士,道教科仪乃为必修科目。上述方维甸之序文论及内道丹时写道:“迨及宋元,乃缘《参同》炉火而言内丹,炼养阴阳,混合元气,斥服食胎息为小道,金石符咒为旁门,黄白玄素为邪术,惟以性命交修,为谷神不死、羽化登真之诀。其说旁涉禅宗,兼附易理,袭微重妙,且欲并儒释而一之。自是而汉晋相传神仙之说,

尽变无余，名实交湮矣。”说内丹道始于宋元，与今天学人的研究结论较晚。除此而外，所论内丹道的特征非常精要。这就是：①以炼养阴阳为药物，以先天之元气、元神为大丹；②重性命双修；③排斥其他一切养生方术和外丹黄白术；④倡三教合一。

明清以后，出现了教衰而学兴的局面。内丹派仙学在这个时期出现了前所未有的繁荣和发展的局面。这表现在几个方面：

第一，内丹学理论有新的突破，出现了一些有影响的新派别和人物。明中期陆西星创内丹东派，清代后期李涵虚开内丹西派。三丰派、伍柳派是北宗体系中的新分支，在许多方面都有创新，社会影响十分广泛，一直持续到现在。

第二，明清时期内丹学在社会各个阶层和各个方面产生强烈的影响。以参同学而论，本文第一章《绪论》中即已指出，明清时期的大部分著作者出自于道教之外的儒士和官绅阶层。仙学对市民社会的影响力可以从大量民间宗教和流行气功中清楚地看到。内丹学对儒教的影响可以从王阳明本人以及其后学如泰州学派中发现。高深莫测、泛漠无涯的清儒王夫之也是内丹学的高手。内丹学对明清小说的影响的例证随手拣来即是，从《绿野仙踪》、《聊斋志异》，直到《女仙外史》，里面都充满了内丹修炼的各种描述，《聊斋志异》有关狐仙炼内丹的故事反映了仙性论的发展——动物也有仙性。《西游记》早在明代末年汪象旭、黄太鸿的点评刻本就改称《西游证道书》，视为内丹书；清康熙年间陈士斌著专书《西游真詮》、乾隆年间刘一明著专书《西游原旨》、道光十九年张含章著专书《通易西游正旨》、咸丰年间怀明著专书《西游记记》，光绪年间含晶子著《西记评注》，均把《西游记》当作内丹学书籍解释。

第三，恢复仙学独立地位的呼声得到广泛持久的响应。20世纪上半叶，陈撄宁先生在上海主持《扬善半月刊》、《仙道月报》，打

出仙学的旗号,主张将仙学从三教的束缚中单提出来,恢复其在中国文化体系中的独立地位,因为它讲求实修实证,是一门科学,并作了大量的扎实的有关仙学的学术理论建设。由于他的广泛影响,解放后,于1960年担任全国政协委员,1961年当选为中国道教协会第二任会长。改革开放以后,越来越多的各界的人士致力于仙学的研究、继承和发展。仙学再度独立发展已渐成趋势。

总之,仙学的历史经过了方仙道、黄老道、金丹道和内丹道四个发展阶段,或者说经历了四种不同形态的更替。仙学与道家、道教的关系也经历了由分而合、若即若离、再将分化的过程。

第二节 关于仙性论

一、仙性论的定义

提出仙性论并不是为了别出心裁,哗众取宠,而是为了概括仙学与道家和道教学术同中独特的理论特色。以今人的见识而言,道教道性论给悟道证果提供了理论根据,自然也可为成仙提供理论支持,但史实提供给我们的答案并不如此简单。

仙性论讲人能成仙的基础,解决人与仙的共通性的问题。我们用来判定仙性论的标准有两条:第一就是要把仙理解为一种永恒的实体化的存在,这种实体可以是有形的(如主肉体成仙则有形),也可能是无形的(如主炼神气以还虚合道则无形);第二,人可以通过性命修炼的方术而成就此仙体,人性中包含仙性,人性可以转化为仙性,二者之间的桥梁就是性命修炼。这个问题是整个仙

学的基石,神仙家有的可能并不讨认这个问题,但他们的思想和行动一定暗含对此问题的默认。如果根本否定这个问题,仙学的其他问题也就无从谈起,仙学也就没有必要存在了。

二、仙性论历史综述

仙学早期的历史与道家分流,但仙性论却因吸收了道家道性论发展而来。原始道家包含了丰富的道性论元素。《老子》曰:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”^① 道生万物,则万物皆含道性。“天得一以清,地得一以宁,神得一以灵;谷得一以生;侯得一以为天下正。”^② 天地万物都能得一(得道),人自然更可得道了。老子讲的道,是世界的总根源,人对道的体认称之为德。这种认识有深浅、偏全的不同。最深刻和全面的认识是与道完全符合的,称为“玄德”。《老子》曰:“生而不有,为而不恃,长而不宰。是谓玄德。”^③ 对玄德的定义与道的性质相同。又云:“玄德深矣,远矣,与物反矣,然后乃至大顺。”^④ 玄德既深且远,与形下之物相反,超形下而至形上,然后才能达到与道合一的境界(大顺)。玄德在庄子那里称为真性,后世道教心性论称着本心。实现了玄德的人,老子称为圣人。“是以圣人处无为之事,行不言之教;万物作而弗始,生而弗有,为而弗恃,功成而不居。夫唯弗居,是以不去。”^⑤ 老子所讲的圣人的品性与玄德的性质多么一致! 老子肯定人是可能完全认识最高本体道的,打开了人与道体相沟通的渠道。这一点与

① 《道德经》第四十二章。

② 同上,第三十九章。

③ 同上,第五十一章。

④ 同上,第六十五章。

⑤ 同上,第二章。

后世仙学讲人可以通过修炼获得先天真一之炁(或本心或本性),从而与本体之道合一而成仙的仙性论思想有共通之处。但老子讲的圣人并不是仙人,圣人只是完全体认了本体之道的人,或者说圣人只是具备与道完全一致的精神境界的人,而圣人还是人,不是永恒的“实在”。仙人则是与本体之道合一的人,或者说仙人是本体化的“实在”。

《庄子》书中进一步推演,认为“道”无所不在,无所不有,甚至连稊稂之类的无识之物、屎溺之类的污秽之物中,都有“道”的存在。《庄子》书中有神人、至人、真人的理想。这类人是获得或保持“真性”的人,是最大限度地保持了道的性质的人。这类人与老子的“圣人”本质上没有两样,并不是后世仙学所讲的“仙”。通过电脑对《庄子》内、外、杂篇共三十三章进行全文检索,“仙”字只在《外篇·天地》中出现过一次:“夫圣人,鹑居而鷃食,鸟行而无彰。天下有道,则与物皆昌;天下无道,则修德就闲。千岁厌世,去而上僊,乘彼白,至于帝乡。三患莫至,身常无殃,则何辱之有?”此僊字,郭象注:“夫至人极寿命之长,任穷理之变,其生也天行,其死也物化,故云厌世而上僊也。僊,音仙。”看来这个仙字与神仙之“仙”意义不同。二字在简体字中虽然通假,但古文里用法有别。郭象解释成物化,是玄学之义。僊者,僊(迁)也,此字意义就是遐举之意,不是个实体概念,不等于神仙。但庄子书中把“上僊”之遐举作为圣人的终极归宿,其仙性论的意义超过了老子。这至少说明,庄子认为,人是可以体道而成为圣人,甚至可以长生,并进而遐举,与天帝同在(至于帝乡)。与天帝同在了,天帝是先天之神,按照后世仙学的理解,就是由后天反还先天了,是符合仙的标准。但我们不能说,庄子的道性论已经是仙性论了。这是因为:第一,庄子没有说明此“上僊”的结果是不是叫做仙,所以还不能简单地说明庄子

就主张圣人可以成仙。另外，“修德”就是体道，是后世所谓的性功；前面的“鹑居而鷇食，鸟行而无彰”，也只是一种修德的具体表现形式，是一种去除浮华外层的与物一体的精神境界和生存方式，很难解释成导养方术。因此，庄子道性论总体上已非常接近仙性论，但还不是仙性论。（注：以上有关老庄道论的部分分析承我导师许抗生先生讲解后重加整合而成。）

老庄之书中还记载了丰富的修身养性方术和大量的圣人、真人、神人境界的描写，这为后世仙学所沿用和吸取，但老庄却没有把二者联系起来，也就是说他们并不认为通过修炼这些方术可以导致成仙。《老子》书中有“专气致柔”、“抱一”、“啬精”、“玄牝之门”、“谷神不死”等方术和专门用语，但老子只讲“长生久视”，并不讲此类方法可致神仙；老子讲“死而不亡者寿”，认为人是有死的，但他的精神是可以长存的。《庄子》书中养生方术的记载更多，他讲这些方术可以长生，可以怡情，甚至可以超脱生死，但从来不讲可以成仙。《在宥》篇述守一之术云：“无视无听，抱神以静，形将自正。必静必清，无劳汝形，无摇汝精，乃可以长生。”讲到养生可致长生。《人间世》述“心斋”之法云：“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气！耳止于听，心止于符。气也者，虚而待物者也。惟道集虚。虚者，心斋也。”“瞻彼闕者，虚室生白，吉祥止止。”讲心斋可以见到好事不断出现。《大宗师》讲坐忘法云“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”又说：“吾犹告而守之，三日而后能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而后能外物；已外物矣，吾又守之，九日而后能外生；已外生矣，而后能朝彻；朝彻，而后能见独；见独，而后能无古今；无古今，而后能入于不死不生。”在庄子那里，方术有修身养性之用，而不是成仙登真、到达彼岸之舟。

将二者联系起来的事情发生在西汉初年。入汉以后,先是由于汉高祖猜疑心重,后是由于吕后一族专横,许多明智的重臣都奉行“无为”,处于半隐居的状态。《史记·留侯世家》载开国帝师张良,在天下平定后,“即导引,不食谷,杜门未出”,后来又表示“原弃人间事,欲从赤松子游耳。”按刘向《列仙传》,赤松子乃“神农时雨师也,能入火自烧,昆仑山上随风雨上下也。”赤松子是能够飞行上下的神仙,张良愿和他一起游弋四海,学的是能却病轻身的导引、辟谷方术。这种方术在战国末期的《吕氏春秋》中就有记载,但那时只是作为一种养生方术加以描述的,而张良却把它当成成仙之法了。这是一种质性的变化。黄老道在张良身上体现的两大特色,一是逍遥遁世,二是修炼成仙,成为以后仙学的两种基本风范。可惜张良没有留下什么著作,而稍后的(约五六十年后)的楚王刘安,他的风范表面上与张良有点相似并留下了巨著《淮南子》。

据《汉书·淮南衡山济北王传》载,刘安喜好神仙之术,与门人宾客方术之士著《中篇》八卷,“言神仙黄白之术,亦二十余万言。”可惜已经失传。显然他是相信方术可致神仙的。传世的《淮南子内篇》二十一卷,是主要讲政治和哲学的书。笔者用电脑检索过该书全文,通篇找不到一个“仙”字。但却频繁提到“真人”、“至人”。这两个概念有时是指得道的高人,如“夫至人倚不拔之柱,行不关之途,禀不竭之府,学不死之师。”^①至人“学”不死之师,而并没肯定他是不死的,所以还不是仙。不过书中还是反映出一些有非常历史意义的仙性论思想:第一,该书把养性与神仙联系起来:“王乔、赤松去尘埃之间,离群慝之纷,吸阴阳之和,食天地之精,呼而出故,吸而入新,蹀虚轻举,乘云游雾,可谓养性矣。”^②《淮南子》

① 《淮南子·精神训》。

② 《淮南子·泰族训》。

中养性有时候就是指养生,但更多的是指养心,与后世仙家所谓的性功意义相同。“静漠恬澹,所以养性也;和愉虚无,所以养德也。”^①赤松子上面已经介绍。王乔,东汉高诱注曰:“蜀人。”不知何据。按今本《列仙传》有:“王子乔者,周灵王太子晋也。好吹笙,作凤凰鸣。游伊洛之间。……至时,果乘白鹤驻山头。望之不得到,举手谢时人。数日而去。亦立祠于缑氏山下,及嵩高首焉。”此王子乔可能就是王乔,早在周代就被当作神仙奉祠了。王乔、赤松是当时有名的神仙,他们的活动称为养性,自然暗含“养性可致神仙”的命题。这种思想是区别仙性论与道性论的重要标志。《齐俗训》中的另一段话也是颇为引人注目的仙性论话语:“今夫王乔、赤松子,吹呕呼吸,吐故内新,遗形去智,抱素反真,以游玄眇,上通云天。今欲学其道,不得其养气处神,而放其一吐一吸,时诎时伸,其不能乘云升遐,亦明矣。”这里明确指出“养气处神”(和气凝神)是乘云升遐(成仙)的必要手段。这二条材料都只讲行气方术可以成仙,而他组织的大量的外丹黄白术研究是否可以成仙,却在《淮南子》中没有提到,不知是何道理。因此我们可以说《淮南子》是中国仙性论的初创者。

第二,《淮南子》明确提出了“性合于道”的命题,总结深化了老庄道论。《精神训》中还讲“所谓真人者也,性合于道也。”所讲的合道之性,是精神体认的功夫,与《庄子》的真性思想相若。同篇又说:“此精神之所以能登假于道也”;“神贵于形”。这种思想偏重于心性,与性命双证的仙性论有所差别。这些方面是唐宋道性论讨论的重要话题。《淮南子》是老庄道性论向重玄学道性论过渡的一道桥梁。

^① 《淮南子·俶真训》。

西汉严遵(君平)《道德真经指归》“人道相入”的思想可以视为对《淮南子》有关思想的概括和总结。是书云:“故人能入道,道亦入人,我道相入,沦而为一。守静致虚,我为道室。与道俱然,浑沦周密。”^①明确指出人道可以合体为一,其方法就是“守静致虚”这类的性命功夫。但他没有说与道合一就是神仙,在仙性论上没有什么突破,甚至连《淮南子》书中有关此命题的隐喻都没有,属于纯粹的道性论范畴。

《老子想尔注》后人有认为是张道陵所著的,但其总体思想实非黄老道之流莫属。《想尔注》传世的文字虽然很少,但仙性论在这里变得更加丰满和完善起来。《想尔注》大力发扬隐含在老庄哲学中的道性思想,最早提出了“道性”一词。该书在“道常无为,而无不为”句之下的注释为:“道性不为恶事。”是典型的性善论命题。这里的善不仅是指伦常之善,更重要的是指信道行道。所谓的行道,与“宝精”、“食气”之类方术有关,方术的成败又与行善有必然联系:“夫欲宝精,百行当修,万善当著,调和五行,喜怒悉去,天曹左契,算有余数,精乃守之。恶人宝精,空自苦,终不居,必自泄漏也。”可见《想尔注》道性一词,比《淮南子》的内涵要丰富许多,它既包括性理、命理,还包括伦理。《想尔注》中在仙性论方面另一特出贡献是它具有明确的“神仙可学”、“凡人可以成仙”的思想。当时可能有人在社会上散布反仙学的观点,即认为神仙有种、仙人自有仙录,该书痛加驳斥:“先为身,不劝民真道可得仙寿,修善自勤,反言仙自有骨录,非行善所臻,云无生道。道书欺人,此乃罪盈三千,为大恶人。”

然而,这种“大恶人”的“道书”之论却存在于集早期道教经典

^① 《道德真经指归》卷九。

之大成的《太平经》中。《太平经》在诸方术中,首重守一,说守一之法“上贤明力为之,可得度世;中贤力为之,可为帝王良辅善吏;小人力为之,不知喜怒,天下无怨咎也。”^① 度世就是超度世人,使之拔升仙界。这就是说,守一之法是可以导致成仙的。然而,这种思想在《太平经》中很不彻底,有很大的局限性。是书反复讲“仙人有仙录”、“求生有籍”。因此,并非人人都有资格成仙,有仙录的人天生就是神仙,没有被天宫记录在册的人,注定不会有成仙的希望。这是一种命定论思想,至少是有条件的仙性论。《太平经》有时甚至讲人人必有一死,连低级的神仙尸解仙都万万不会存在:“人居天地间,人人得一生,不得重生也。死而复生,尸解者耳,是者,天地所私,万万未有一人也。”^② 这完全站在反仙性论的立场上了。《太平经》还宣扬一种特有的种民思想,将人分为“种民”和“凶民”两种类型。“善人为种民,凶民为混黠。”种民是指经历大劫难以后,幸存下来的信道者,他们被视为重建未来世界的种子,故称种民。在信道者中,种民是最普通的一般人,每逢大阳九、大百六之中大甲申之期,从道者才得以生存,长为种民,不从道者就会沉没为混黠。幸存下来的种民之中,仍不尽纯,还要进一步清理。“种民上善,十分余一。中下善者,天灭半余,余半滋长日兴,须圣君明师,大臣于是降现。”经过多次淘汰的种民中,还有高下之分。“存慈善者已为种民,学始者为仙使,得道者为仙官。”在种民之上,还有仙使、仙官。^③ 这种神仙有種的意思与求生有籍的思想本质上是一致的,是一种强调因果报应的末世论,与强调“我命在我不在天”的仙性论可谓南辕北辙。

① 《太平经·守一入室知神戒》。

② 《太平经·不用大言无效诀》。

③ 《太平经·种民定法本起》。

顺便澄清一下与这段思想有密切关系的另一条重要历史线索。《太平经》中的“种民”论、“承负”论反映了我国神仙信仰的另一个传统,即行善致仙的传统。这个传统虽然也讲成仙,但它不是仙学,而是劝善论。这个传统的源头在西汉即开始形成,到东汉时已有广泛社会影响。《道家金石略·仙人唐公房碑》记载了一则故事:“君字公房,城固人。……耆老相传,以为王莽居摄二年,君为郡吏,□□□□土域啖瓜,旁有真人,左右莫察,而君独进美瓜,又从而敬礼之。真人者遂□期媚谷山上,乃与君神药,曰:‘服药以后,当移意万里,知鸟兽言语。’是时府在西成,去家七百余里,休谒往来,转景即至。阖郡惊焉,白之府君,徙为御史。府君□宾燕,欲从学道,公房顷无所进,府君怒,敕尉部吏收公房妻子。公房乃先归于谷口,呼其师,告以危急。其师与之归,以药饮公房妻子,曰:‘可去矣!’妻子恋家不忍去。又曰:‘岂欲得家俱去乎?’妻子曰:‘固所愿也。’于是乃以药涂屋柱,饮牛马六畜。须臾有大风云来,迎公房妻子、屋宅六畜,翛然与之俱去。”据陈垣先生注,唐公房是西汉王莽时人,主持修葺扩建其庙并立碑为纪的人是后汉汉中太守郭芝,盖知东汉时已立庙祭祀唐神仙了。又据《陕西通志》记载,唐公房为城固(今陕西城固县)人,事迹与上碑大体相同。《神仙传·李八百传》所载唐公房的故事,葛洪除明指唐公房之仙师乃李八百外,更加渲染了唐氏一家的愿坚行专,与此情节大异,有公房夫妻及家中三婢为仙人舔疮之情节,然亦谓其因全家善行敦笃而致神仙。

这段史料的重要价值在于,它表明神仙信仰在东汉时已发生了重要的变化:不必特意登上海中可望不可及的三神山也可因为厚施善行而获得神药;神仙不再是远在虚无缥缈之乡,而是杂处于人群之间,外表与常人无异;积善致仙的信仰已经享有广泛的群众

基础并得到官方的推动。西汉神仙信仰到东汉已相当世俗化和民间化了。不过,这则故事的主人翁最终成仙还得靠仙人的药饵之力,《神仙传》将其改写为唐氏夫妻烧丹而升仙:“乃使公昉(房)夫妻及舐疮三婢,以浴余酒自洗,即皆更少,颜色悦美。以丹经一卷授公昉,入云台山中合作丹,丹成乃服之,仙去也。今拔宅之处,在汉中也。”保留了仙学方术致仙的实质内容。

这种积善致仙的思想为两宋以降在全社会广泛盛行的劝善书、功过格奠定了理论基础。劝善书成为一千多年中道教和民间宗教主要的传教手段。以《太上感应篇》为例,自问世以后(大约在北宋初年),由于得到历代统治者的大力提倡,文人墨客、宗工巨儒为之作序、作注、作赞、绘图者“纷起云集”,“乐善者复刷印以分贻朋好”,各方面都来推波助澜,至明清时期,已“流布独广,至于家有其书”。此书在朝鲜、日本和东南亚也曾在坊间广为流传。国内亦曾有满文译本。真可谓“泾流之大,两涘渚崖之间,不辩牛马。”(《庄子》语)不做一番考释,有谁会想到一种普遍盛行的虚情矫饰的道德说教之风,却是旨在超凡拔俗的两汉仙学之变种呢?笔者在主编《劝善书今译》^①一书时,对《道藏》中所存劝善类书作过梳理,最早的一种当数《赤松子中诫经》,原经一卷,收入洞真部戒律类,撰人不详。葛洪《抱朴子内篇·微旨篇》云:“按《易内戒》及《赤松子经》及《河图记命符》皆云,天地有司过之神,随人所犯轻重,以夺其算,算减则人贫耗疾病,屡逢忧患,算尽则人死。”所引《赤松子经》文意与今本《中诫经》相同,实为同书异名。有人据此认为该经出于魏晋时期,然从其假托黄帝、赤松子及所称太一等神名来看,似出于汉代黄老道流行时期;其平易直白的文风也与魏晋骈丽之

① 中国社会科学出版社,1996年。

风不伦，亦表明此经早出于魏晋。劝善书完全抽空了《老子想尔注》、《仙人唐公房碑》和《太平经》中所含的仙学内容，宣传单靠行善积德即可升仙，如《太上感应篇》就说：“所谓善人，人皆敬之，天道佑之，福禄随之，众邪远之，神灵卫之，所作必成，神仙可冀。欲求天仙者，当立一千三百善；欲求地仙者，当立三百善。”这就完全与仙学分道扬镳了。

魏晋时期的仙学大家葛洪的《抱朴子》内外篇集仙学思想之大成，具有划时代的意义。是书坚信神仙实有、仙人可学、长生能致、方术有效，而以长生成仙为宗旨。下面这段仙学名言集中反映了这类思想：“若夫仙人，以药物养身，以术数延命，使内疾不生，外患不入，虽久视不死，而旧身不改，苟有其道，无以为难也。而浅识之徒，拘俗守常，咸曰世间不见仙人，便云天下必无此事。”^① 魏晋仙学的神仙概念比较质朴，就是长生不死的存在；所谓“旧身不改”，就是肉体成仙。这与隋唐以后对仙的理解有很大的差别。《畅玄》一篇，专论仙性与道性的关系。宇宙的本体称之为玄道，此玄道是可以获得和利用的：“夫玄道者，得之乎内，守之者外，用之者神，忘之者器，此思玄道之要言也。得之者贵，不待黄钺之威；体之者富，不须难得之货。高不可登，深不可测。乘流光，策飞景，凌六虚，贯涵溶。出乎无上，入乎无下。经乎汗漫之门，游乎窈眇之野。逍遥恍惚之中，徜徉仿佛之表。咽九华于云端，咀六气于丹霞。徘徊茫昧，翱翔希微，履略蜿蜒，践跚旋玃，此得之者也。”^② 可惜他没有继续说此得之者即为神仙，显得词藻华丽而思想并不明朗。这是六朝文士的通病，抱朴之士也不能免俗。不过，他认为只有玄道才

① 《抱朴子·论仙》。

② 《抱朴子·畅玄》。

可永恒存在：“其唯玄道，可与为永。”^① 我们可以从逻辑上来推导说，不朽之仙必须是与道合一的存在。他话到嘴边不出口，而我们却无力替古人捉刀。

隋唐仙性论因重玄学而为之一变。重玄学以老庄为宗，以有无法的思维方式强调本体之道的超验属性。成玄英认为，有不能生有，无也不能生有，在有无之上，还存在着一个非有非无的本体。与此相应，此一时期的仙性论，第一特点是突破了肉体成仙的局限。重玄学认为，仙是超越阴阳对待的道体，称之为纯阳之体。“是有有纤毫之阳不尽者，则未至于死；有锱铢之阴不灭者，则未及于仙。仙者超至阳而契真，死者沦太阴而为鬼。”^② “阳与阴并而人乃生，魂为阳神，魄为阴灵。结胎运气，育体构形。然势不俱全，全则各返其本。故阴胜则阳竭而死，阳胜则阴销而仙。”^③ 唐代仙性论的另一个突破是它形神俱妙、性命双证之身道合体论。“夫道至虚极也，而合神运气，自无而生有。故空洞杳冥者，大道无形之形也；天地日月者，大道有形之形也。以无系有，以有会无，故乾坤永存而仙圣不灭。故生者，天地之大德也。所以见六合之广，三光之明者，为吾有形也。若一从沦化而天地万物尽非吾有，即死者人伦之荼毒也。是以炼凡至于仙，炼仙至于真，炼真合乎妙，合妙同乎神。神与道同，即道为我身。所以升五京，游金阙，能有能无，不终不殁。何真理难长久乎？若独以得性为妙，不知炼形为要者，所谓清灵善爽之鬼。何可与高仙为比哉！”^④ 这既超越了老庄、淮南等人玄德、真性和精神登霞等“独以得性为妙”仙性论的思想，也使

① 《抱朴子·畅玄》。

② 吴筠《玄纲论》。

③ 成玄英《道德真经玄德纂疏》。

④ 吴筠《玄纲论》。

它与佛儒之证验思想完全区别开来。这说明,隋唐时期仙性论的发展进入成熟阶段。

宋元明清时期,仙学进入内丹道的发展阶段。这个阶段的仙性论出现了丰富的多样化局面。这主要表现在以下三个方面:第一,不同的内丹学派别有不同的强调重点。南宗重命,主张先命后性;北宗重性,主张先性后命,甚至说修仙要“三分命,七分性”。在北宗内部,丹阳派强调道性清静:“惟常清静难行,但悟万缘虚假,心自澄,欲自遣,性自定,命自位,丹自结,仙自做。”^① 龙门派主张心地真空即是常性,因此特别强调心定:“但心定,行住坐卧皆是行道。”^② 第二,对与仙性有关的问题进行广泛的讨论。尤其是各家各派均着重讨论了心与性的关系问题,心不是肉团之心,不是单单的人体意识,往往被赋予本体论的实体意义。另一个经常讨论的问题是本性为什么不能实现,常见的回答是因为爱欲、习气的污染。性与道、心与境、心与神、气与神、性与情等问题在各家著述中都有过或多或少的讨论。第三,一些新的概念在内丹学中出现或普遍地使用。“元神”这个概念是一个出现频率很高的词汇。元神是与识神相对的一个概念,元神是不生不灭的永恒存在,是万物变化的根基;识神是人体的精神活动,是日常应用之神。修炼的目的就是要去除识神,返回元神。与此类似,“先天一炁”这个概念,也在这个时期的内丹学中广泛使用,它与人体呼吸之气相对。先天一炁有时又称祖炁、元炁。还有元精这个概念也在这个时期进入内丹学的主要语汇中。元神、元炁、元精这三个概念,是在原有的精、气、神的概念序列上发展起来的,其本质都是形而上的虚体。它们的发明和广泛使用,是为了方便从修炼的角度来看待本体之

① 《丹阳语录》。

② 尹志平《北游录》。

道。它们打破了原有“三一”说精炁神三关的固定排列,使每一个修炼要素直接与本体之道搭上关系,从而各家各派虽然强调重点不同,但在道性、仙性理论体系中都可自圆其说,自由发挥。新的概念体系的建立,标志着内丹学保留的外丹学的影子越来越少,内丹学占据了仙学的主导地位。

三、仙性论与道性论的异同

道性论强调共通,仙性论强调超越。《西升经》谓:“道非独在我,万物皆有之”。初唐孟安排编撰的《道教义枢》卷八《道性义第二十九》中说:“道性者,理存真极,义实圆通。虽复冥寂一源,而亦备周万物。”以为道性源出于“道”,而圆通无碍,普遍存在于万物之中。并提出“道性以清虚自然为体。一切含识乃至玄生果木石者,皆有道性也”。一切有形皆含道性,无论是否具有自我意识,皆含有潜在性的道。这与禅宗主张的佛性清静,草木瓦石皆有佛性的佛性论(后期禅宗)基本上是相通的。从仙学立场上来看,仙性即道性,但道性又不等于仙性。有道性的东西并不一定都能成仙,只有含识有情之物才有成仙的可能。因为仙的实现要靠证悟和修炼,无情无识之物,就不能悟道证道而成仙,也就没有仙性。尽管宋明以后,内丹学与禅学日渐互相发明,但就我有限的阅读范围来看,还没有发现仙学家喊出“草木瓦石皆可成仙”的口号。

道性论讲人与万物有共通的清静本体,发现此本体就是大觉悟。《道门经法相承次序》卷上记述上清派道士潘师正回答唐天皇(即高宗)的问话中说:“夫道者,圆通之妙称。圣者,玄觉之至名。一切有形,皆含道性。然得道有多少,通觉有浅深。通俗而不通真,未为得道;觉近而不觉远,非名圣人。”认为大道圆通,圣人通

觉,而凡物未通未觉。要使未通未觉者通觉,继而成就大觉,关键就在于悟道,认识“一切有形皆含道性”的真谛,才是得道证果的圣人。成就仙性,首先要恢复道性,然而悟道证果只是仙性实现的第一步。悟道就是明心见性,就是发现真心,领悟道体,但并没有使主体之心性与本源实体之道合二为一。仙学要在明心见性的性功完成之后,辅之以命功,或者在命功的基础上加持性功,性命双修才能阳神出体,与道合真。用现代西方哲学术语来说,前者为“知道”(Understanding Tao),后者为“是道”(Being Tao)。只见阴神不见阳神,不能成就仙体,不能跻身圣域,也不是道性的最充分实现——仙性。因此萧天石说:“上乘仙学,最要能以圣学与佛学为根柢,再在此基础上向上修为,便为仙学之极功矣!以圣学与佛学,作为仙学之性学边事,再加命学功夫,俾能性命双修,性命双了,即是仙学之微旨矣。”^① 本文提出仙性之名词,正是为了体现仙学不同于圣学、佛学及普通道教之学的超越性。这种特质将在下面对俞、陈二人思想的分析中作具体的说明。

第三节 俞琰的仙性论

俞琰和陈致虚在仙性论上继承了以往仙性论本体清静与仙性超越并举的理论传统,提出了表面上看似悖谬而实质上体现超越特质的双向命题。

① 《道家养生学概要·仙学指微上》,台湾自由出版社。

一、“愚夫愚妇亦可超凡入圣”

俞琰本着仙性论的一贯立场发挥《参同契》的“推情合性”思想,把性解释为仙性,而且人人皆有仙性。他说:“人无愚智,同此性也,亦同此命也。君子知性之不可戕贼也,于是存而养之;知命之不可斫丧也,于是保而延之。虽不假修炼,未有不安恬令终者。况得修炼之法,盗天地,夺造化,炼魂魄而为一,合性命而双修,岂不能长生欤?”^①“惟此一门乃天宝、大罗飞仙金液九转大还丹清静无为之妙术,其法至简至易,虽愚妇得而行之,亦可以超凡入圣。”^②

这类命题是对唐代道教心性论“一切有形皆含道性”思想进一步界定和演绎。明确提出人才可以认识此道性,从而存性养命,夺天地之造化,冥合无形,超凡入圣,实现晶莹皎洁之性天神体。一切有形皆含道性,在哲学上与道家本体论是贯彻一致的,也是仙性论与本体论的呼应。但是这种高玄的理论在修炼和传教实践中却难以贯彻和把握。草木瓦石之类,虽也是道气所化,含育道性,但其中的道性是极其微弱稀松的,要复归道性本体,从今天的进化论而言,即使可能,也在漫无边际的时间相中渺茫得没有任何实际意义。如果谈论道性只停留在这种大而无当的水准上,不但不足以显现道性论之宏博,反而有徒逞乾慧,空谈玄机之嫌疑。石头历经千亿年的日晒雨淋,承天地日月之精华,也可化为猴精;猴子进而亦可承受教化,积功累德,历经九九八十一大劫难,终可成佛作仙,那只是民间传说和神话小说极度夸张的幻想。如果把这种玄

① 《周易参同契发挥》上篇。

② 同上。

想置换为“石头也可成仙”的哲学命题,完全可能被指为“恶的无限抽象”。在理论中会遇到很多麻烦。“一切有形皆含道性”本质上是本体论的命题,“人人皆可成仙”则是仙性论命题,是修炼哲学的大提前。只有此性,不具此心此神此气,则性何从显现?心神毕竟是万物之长的人类才具备的。俞琰此类命题的提出,一方面呼应了禅宗心性论,推进了道性论;另一方面又把仙性论与后期禅宗心性论区别开来。后期禅宗所谓“草木瓦石也能成佛”、“狗子也能成佛”等命题,实际上陷入了没有任何实际意义的空洞玄机之中了。

对自己的理论范围(论域)和目的进行恰当的限制,不是贬低而是提升了其理论高度。俞琰仙性论的限定工作还要继续进行下去。

二、“学道者众而成道者寡”

在理论上虽然“愚夫愚妇皆可超凡入圣”,但这种可能性的实现却被悲观地降到最低的程度。在注“天道无适莫兮,常传于贤者”之句时,俞琰说,只有善人才能行道,但世道不古,善人在他那个时候已经不可得而见了,退而求次,求有恒心的人也可以凑合将就了:“盖天道无亲,常与善人,苟非其人,道不虚行。岂得无祸福于传授贤否之间乎?呜呼,世道不古,愈降愈下,善人吾不得而见之矣,得见有恒者斯可矣。”^①

除了善人少见,使成仙者如凤毛麟角以外,专精笃实的品性也是必需的,而具有这种品性的人,亦不比善人更易见到。“吴宗玄(筠)《玄纲论》云:‘知道者千而志道者一,志道者千而专精者一,专

^① 《发挥》下篇。

精者千而勤久者一，是以学者众而成者寡也。若知者能立志，立志者能绝俗，绝俗者能专精，专精者能勤久，未有学而不得者也。’世降俗末，去圣逾远，学者每以躁竞之心，涉希静之涂，意速而事迟，望近而应远，皆莫能相终。夫既立志不坚，信道不笃，朝为而夕改，始勤而中辍，悦于须臾，厌于持久，乃欲与天地齐年，不亦愚乎？《内观经》云：‘知道易，信道难；信道易，行道难；行道易，得道难；得道易，守道难。若使不难，则满市皆神仙矣。安足为异耶？’吕纯阳诗云：‘三亩丹田无种种，种时须假赤龙耕。曾将此种教人种，不解营治道不生。’兹岂道之远人哉，人自远道尔。”^①

即使一个人有善良的品性，有专精的意志，但他也不一定能够得真师传授真诀。这就要靠仙缘之吉庆了。最要紧的是，此种仙缘是可欲而不可求的事情。如果仙缘不足，不得名师指点，终迄不得真传，也不能成功。“但恐学而不遇，遇而不得，虽得真诀复不能守，朝为而夕欲其成，坐修而立望其效。”^②“世间高才好学之士不为无人，而求其遇真师得正传者或寡矣。”^③

另一方面，从“披褐怀玉”的有道之士（掌握了仙学秘诀的师父们）的立场来看，最忌择徒不慎，“广取而泛与”。如果妄传匪人，就如同授神弓于后羿，假驷马于寇贼，结果会引狼入城，夺我宫廷之地，裂我拱璧之玉，自毁而败道。“鬼谷子从子华子游者，十有二年，业成而辞归。子华子戒之曰：‘今汝之所治，吾无间然矣。然子之志，则广取而泛与也，恐汝之后夫择者也。其将有剥汝之外郭而自筑之宫廷者矣，登妆之车而乘之以驰骋于四郊者矣，取妆之所以为璧者毁裂而五分之者矣。夫道固恶于不传也，不传则妨道；又恶

① 《发挥》下篇。

② 同上。

③ 同上，上篇。

于不得其所传也，不得其所传则病。道今汝则往矣，而思所以慎厥与也，则于吾无间然矣。’今魏公谓‘贤者能持行，不肖毋与俱’，其虑亦深。盖不肖则必佻薄，佻薄则必无义，其不关射羿之弓者鲜矣。《复命篇》云：‘此道至神至圣，无令漏泄轻为，全凭德行两相宜，言语须防避忌。’当知金丹大道，惟可传与贤者，苟非其人，则不惟不可与语，虽远之可也。”^①“当知书为晓者传，事为识者贵，农夫得彤弓以驱鸟，南人得袞衣以负薪。金丹大道，惟贤者而后乐此，匪我知者可多谈哉？《太上玄科》曰：‘遇人不传失天道，妄传非人泄天宝。传得其人身有功，妄传七祖受冥考。’”^②

多方面条件的限制，使仙学成为超凡卓绝之事业。成仙成真，其理简，其法易，而其成就却难上加难。此难非繁难，乃觉悟之难。我们知道，就德行而论，禅宗有“放下屠刀，立地成佛”的顿悟立超之法；就修持而论，禅宗有“挑水担柴无非妙道”的即世修行之法。通往西天的门票好像成了免费的午餐，人人可得而食之。“酒肉穿肠过，佛主心中留。”真可谓体用不杂，染净不二，理事无碍。这的确适应了世俗普遍存在的贪易求便的心理，禅宗因此大兴于世。可是究其常情，种瓜得瓜，种豆得豆，种下杀人如麻之因如何可坐致立地成佛之果？在实际中，这条仿佛畅通无阻的康庄大道之上，却难觅可供安全行进之轨辙。在山寺丛林，许多末学庸流、无赖闲杂混迹其中，甚至在逃人犯亦惯常匿迹于袈裟，致使人满为患，朝廷不得不屡屡以严刑峻法，沙汰僧尼。在俗界，空谈玄机，放达心性，人人效尤，以致于世风日靡，纲纪败坏，恶事做绝犹口不离法号、言必称佛祖者在在不鲜。

后人称禅宗为上天无梯之学，不免为事后诸葛亮之议，而中唐

① 《发挥》上篇。

② 同上。

司马承祯《坐忘论》的一段话却有见形于未兆的先见之明：“总物而称大，通物之谓道。在物而不染，处事而不乱。真为大矣！实为妙矣！然谓吾子之鉴，有所未明。何耶？徒见贝锦之辉焕，未晓始抽之素丝；才闻鸣鸡之冲天，诿识先资于穀（音 kòu）食。蔽田之干，起于毫末；神凝至圣，积习而成。今徒学语其圣德，而不知圣之所以德。可谓见卵而求其时夜，见弹而求其鹞（音 xiāo）炙，何其造次哉！”

俞琰的仙性论在这方面保持了自己的独立特性，避免了人云亦云，出离此偏颇之病而不染。仙性论正得益于此严格限制，成就于此严格限制。限制不是窒息了它的生机，而是塑造其独立而不改的超越性格。

第四节 陈致虚的仙性论

一、“人人可以成仙”

在仙性论上，陈致虚比俞琰更进一步，明确提出了“人人可以成仙”（作此大功德、成此大自在）的命题，显示了仙学是一种普渡论和善性论的哲学。“缘夫至道，上天所宝，善根上智，勤行不怠，性命双修，形神俱妙，与道合真，德重功高，一如懋赞之辞，谒仙君而号真人也。人人可以作此大功德，成此大自在，勿以事难而自弃，勿以缘浅而不为。老子张葛亦人尔，非天上落下；释迦达磨亦

人尔，非地下涌出底。坚心勇猛，事皆易成，志士修行，深思勉力。”^①

第一句话讲上根上智，勤修苦练，积功累德，可以成仙，与后面讲的人人可作此大功德，成此大自在好像有点矛盾，其实不然。陈致虚与俞琰的思路相似，是在限定之中显超拔。在第二章的注释中，陈致虚好像放弃了仙学的精英论，他说：“昔黄帝上升，巢许高蹈，老子化胡成佛，淮南鸡犬皆仙，皆引验见效也。”“鸡犬皆仙”还似乎有点禅宗“狗子也能成佛”的意味。其实所谓的“鸡犬皆仙”和人们贯常号称的“拔宅飞升”没有什么两样。拔宅飞升不是讲房子也成了仙神，而是讲房子等近身之物也为阳气所化，尽归虚无；讲鸡犬皆仙，并不是鸡犬已经成仙，而是讲鸡犬也为阳气所虚化，取之于大化的仍然还之于大化而已。

陈致虚讲人人皆可成仙，非常鲜明，在仙学史上是具有突破性的意义。他强调心力，谓坚心勇猛，则是上根利器，则可以变化因缘与道合真。陈致虚在成仙的条件论上，主要强调愿力的坚韧，于其他方面并未多言，与俞琰略有不同，更为明快和干脆，显示出理论构架的自觉性。

二、“大道非圣贤之资则不能运行”

神仙事业是圣贤事业上边的事情。要做神仙，先要做好人。要学神仙，先要学做圣贤。他说：“夫大道非圣贤之资，则不能运行。……故天地圣明且不可度量，惟圣人为能也。”^②“此道惟圣人

① 《分章注》第三十三章。

② 《分章注》第十八章。

为能勤行。”^①

圣贤的事业与神仙的事业不是相互反对的两种事业。从哲学上来看,人生在世就是从无到有。从无到有的最佳路径就是圣贤的事业,就是立德,立功,立言,功成名就,万事俱备。“有”的过程充分实现了,有过了也就了了。当凯撒大帝站在凯旋门下接受万民欢呼的时候,他内心的感触恰恰是:世间尊荣不过如此而已。圣贤的事业做成了,可能留下一点什么在世上;圣贤的事业没有做成,可能留不下什么在世上。但无论做得成做不成,都必然要退出有的过程,而进入无的过程,这是人人都不能避免的。进入的方式却人各有别,有主动的进入,有被动的进入,有喜乐的进入,有恐惧地进入,有向上的进入,有向下的进入。从无到有的过程,人人都在做,这就是顺行,但从有入无的选择,则不是人人都知道怎样进行的。决定这种差别的因素就是迷与悟。圣贤没做成的,在有的过程中都是迷的,因此不可能在无的过程中变得悟。圣贤做成了的,在有的过程中自然是悟的,在接下来这个无的过程中,有可能继续保持悟,也有可能转而入迷。这就要靠那些始终保持悟的人来开导点化那些可能入迷的人们。陈致虚说:“且天地间最灵者人也,虽至贱至愚者,皆知阴阳化育之理,不待教令而使之然。一切愚迷,但知顺行,以生人物,至于逆用,非师罔通,盖逆用阴阳之道,乃炼精伏气以成丹也。”^②

“非师罔通”也正是仙学存在的必要性的写照。因此,神仙是心性高度发展的结果,要成此正果相当不易。陈致虚对他那个时代的仙学史的评价低调到了极点,他认为举世唯张平叔(伯端)一人真达金丹之旨而成道,甚至可以引领众人入金丹之门而得闻真

① 《分章注》第十五章。

② 《分章注》第二十一章。

道的圣师也是“亿中无一”。“昔王冲熙得刘海蟾金丹之旨而成道，乃叹曰：‘举世道人无能达此，惟张平叔一人而已。’……上阳子自遇圣师而后，遍游江湖间，广参博打，无非谤谈。泥丸《翠虚篇》云：‘后来依旧去参禅，勘破多少野狐精。’尔来岂惟无平叔一人，只要如冲熙者何从而得？然说禅说性，逞乾慧者，比比皆是，求此可入此门而闻圣人之道者，亿中无一，则知冲熙之言为大悟，而《翠虚》之语，尤可怜。古人谓：‘谈道者如牛毛，明道者如兔角。’况求其行道之人乎？”^①

仙学何其难也！现代著名的道教学者陈樱宁先生曾总结学仙的条件共有四端：法、侣、财、地，就是方法（师传）、伴侣（外护）、经济保障、外部环境等，他的学生胡海牙先生又增加一个“福”字，是谓修仙乃有大福报之人才可承担的事情。这个福字补充得好，因为从因果论上来论，福是积功累德所致，积功累德正是先做圣贤一段事业。

陈致虚仙性论比俞琰内容更丰富的一点，是他探讨了仙性不能实现的原因。他写道：“且夫人生于世，性无有不善，及乎年既长，非负上圣之资，介然自守者鲜。淫朋妄友，牵诱于外，声色嗜欲，迷惑于内，六根门头，色色皆爱，日用夜作，件件戕贼。最苦毒者，耳、目、口也。耳听乎声，目视乎色，口嗜乎味，繇此之故，福从色败，害随声至，病因口入，醉生梦死，递递何穷！学者多不能成道者，皆被耳、目、口三者邻朋互诱，汨丧其真。”^②

在哲学人性论中，这就是关于恶的根源的问题。唐宋以来，儒释道三家都在积极讨论这个问题。儒家有所谓“天命之性”与“气质之性”的区别，就是说世间之恶源于气质之性。但这种分别容易

① 《分章注》第一章。

② 《分章注》第二十二章。

陷入善恶二元论之中,如朱熹就曾说:“人性皆善,然而有生下来善底,有生下来便恶底,此是气禀不同。”^① 这种二元论是与他理一元的本体论相矛盾的。这个问题解决得比较好的,要算禅宗《坛经》中所讲的“佛性不二”论。惠能讲佛性既非善亦非不善(不二),而是超越于善与不善之上。性本无善恶,只缘人心胶执于善恶,所以生善恶。这是佛教大乘空中高度思辨的心性论。^② 陈致虚提出这个问题,认为人性本善,诸恶源于后天的熏习和嗜欲,并没有很好地解决问题。人性即道性,道是宇宙的本体也是人性的本体。道教又讲道性清静,从清静的本体中,如何能生出六根六尘的恶来呢?这种思想还停留在惠能以前神秀等人“本心为客尘所染”的思维水平上,比唐代道教重玄学应具的心性论水平好像落后了。

在此,有一个问题还值得我们思考:与陈致虚上述说法类似的观点在惠能之后仍然普遍存在于三教的论著之中,这是为什么呢?当然我们并不能假设历史上所有这类著作家都不知晓或不理解惠能的哲学。合理的解释应是:类似上述的观点之所以被屡屡提起,是因为它在实践中具有优越之处。既然诸恶悉为客尘遮蔽本心所致,就有必要“时时勤拂拭,莫使惹尘埃”。“拂拭”的功夫就是必须严格戒律,加强修持,勤于修炼。客尘论正好为被惠能派贬损的种种渐悟、渐修法门提供了理论根据。详加反思,顿渐法门并无高下之别,只有体用之分。顿法重体,渐法重用,体用兼赅,顿渐双举,才是最适用于仙学性命双修的策略。从这个角度来看,陈致虚客尘论与内丹学性命双修的大前提有着内在的一致性。

① 《朱子语类》卷四。

② 见拙文《坛经心性说对佛教中观思想方法的应用》,《佛学研究》1998。

第四章 先天一炁论

第一节 关于先天一炁

一、先天一炁的涵义

“先天”一词，始见于《周易·乾·文言》：“先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？”意思是“先于天时而行事”，并不是什么哲学和宗教的术语，与后世道教和儒教对这个概念的使用很不相同。

后世的“先天”(pre-existence)概念，是与道学“有生于无”和“元气自然”的宇宙生成论的发展相关的。它本来是指宇宙未生成之前的混沌状态，早期的道书中是借用《庄子·在宥》中的“淳溟”(自然之气)、“鸿蒙”(元气)指称这一概念的。如托名葛洪的《元始上真众仙记》(又名《枕中记》，一般人定为南北朝时所出，见《道藏》第3册)这样描述“先天之炁”的状态：“昔二仪未分，溟溟鸿蒙，未有

成形。天地日月未具，状如鸡子，混沌玄黄，已有盘古真人，天地之精，自号元始天王，游乎其中。溟滓经四劫，天形如巨盖，上无所系，下无所根。天地之外，辽属无端，玄玄太空，无响无声；元气浩浩，如水之形，下无山岳，上无列星；积气坚刚，大柔服结，天地浮其中，辗转无方；若无此气，天地不生。”

读到这段话，我们就好像打开了《圣经旧约》，念到它的起首两句：“起初，上帝创造天地。地是空虚混沌，渊面黑暗；上帝的灵运行在水面上……”天地未生成之前，宇宙是由混沌的元气所构成，其时阴阳未分，明暗未判，无形无象，无响无声，辽属无端，上无所系，下无所根……有神人者（盘古、上帝）出，游于此氤氲之气之中，辟开混沌，发见光明，于是阴阳剖判，乾坤分裂，有形的世界代替无形的世界在时间轨道中前进。

不但古希伯来—西亚文明对存在之初有类似的冥想，古印度婆罗门教典之中也有类似的意境和用语。这是古人类的通感，问题相当复杂，留待别处讨论罢。

此先天元气与后世道教内丹学所谓的先天之炁概念形成有密切的关系。说到先天，自然要相对于后天而言。先天之炁是无形迹无对待，因而也是无始无终、无边无际的，是无限的；后天之炁是有形迹有对待，因而也是有生有死、有方有隅的，是有限的。先天之炁在时空上的无限可延展性，使追求超越有限形体至于无限世界的宗教家们找到了理想的依据。所以唐以后的修道家们把“先天”概念援引进到内丹学之中来，并大力发扬之，遂逐步成为内丹学的核心学说，称之为先天一炁之说或先天一炁论。宋初邵雍在道教先天思想（相传由陈抟所授）的影响下，创造了独特的先天易学。他的三句话从侧面反映了这一理论思路，即先天后天、有形无形等哲学问题的提出和解决与人生死问题的思考是相互联系的。

“先天之学，心也；后天之学，迹也；出入有无死生者，道也。”^①

先天一炁，全称“先天真一之炁”，又称“先天炁”、“祖炁”、“道炁”。唐崔希范的内丹学名篇《入药镜》就已经提出了这个概念。这就是他那句内丹学名箴：“先天炁，后天炁，得之者，常似醉。”《入药镜》在《道藏》中的惟一一个本子元末道士王道渊的《崔公入药镜注解》。王道渊是一位成就不菲的丹鼎派大家，与俞琰、陈致虚二人一样，是可以代表元代内丹学发展水平的人物。他对“先天一炁”的解释与俞、陈二人亦互为伯仲。

先天一炁的概念是无法用现代逻辑的方法加以定义的。它只不过是一种描述和比拟，是一个象征性的概念。内丹学的先天一炁概念，只是对宇宙形成之前的先天元炁状态的一种模拟。它是内丹修炼到达高层次以后的一种身心状态，这种经验在现实世界中找不到相似性，是一种超验的（transcendental）精神状态。因此，修养家们以为达到了与此世界相对的“前世界”状态。不过这仅仅是一种纯推论性的自圆其说而已，我们还没有找到充分的证据证明：到底是宇宙生成论的元气学说导出了先天一炁的概念，还是修炼家们在超验的精神状态中发明了宇宙元气生成论？

后世丹学家对先天一炁的概念有更精微的概括和分析，如清人李涵虚的“二义三端”之说可参照。他在《道窍谈·先天直指》^②中说：“先天者，超乎后天之上，最初最始，为本为元，盖一炁之尊称也。但此先天之炁有三端，先天之名有二义。”所谓“二义”：“先出于天者，一也；先原于天者，二也。”所谓“三端”：“先出于天者，比天更早，为生天生地之先天也。此气包鸿濛之体，初名太无，天地未分，先有此气。此其先出于天也，故曰先天。此一端也。”这第一层含义就是我们上文提到的生

① 《皇极经世书·观物外篇》。

② 见《涵虚秘旨》一书，中国人民大学出版社 1990。

成论的先天之炁。所谓先出于天，是一个时间性概念，指生成宇宙的原始混沌之炁，在时间上比天地更早。

第二层含义是指：“先原于天者，从天而起，为生人生物之先天。此气含氤氲之象，潜形太虚，人物未产，先有此气。此其先原于天地，亦曰先天，此二端也。”这是人与其他有生命（人物）的个体未出生之前在母腹中的呼吸之气。所谓先原于天，原者根源，是一个因果性的概念，指生命因秉受宇宙间无形无迹之元炁而生。因人即是一个小宇宙，其出生重演宇宙生成的过程，故譬称此炁为先天。

至于第三层含义，则是指丹家在修炼中所得之虚无之炁，此炁兼有以上两种先天之炁的性质：“至于生仙生佛之先天，合前二义兼有之。此气从虚无中来，称太乙，金丹假此而后成，曰祖，曰始，曰含真。可与先出于天、先原于天者，为三相类，故亦号为先天，此三端也。”宇宙产生之后，先天元炁仍然萦绕在天地万物之间，人的修炼要抓住这种虚无缥缈的信号，作为培育金丹的始基。

值得强调的是，李涵虚也明确地指出了先天一炁的概念所具有的比喻的性质：“历圣丹经，或谓生天生地之先天，生人生物之先天，无非比喻此生仙生佛之先天而已。”内丹修炼无非是要模拟此“生天生地之先天”和“生人生物之先天”。

二、元以前参同学中的先天一炁概念

先天一炁的概念在仙学中虽然出现较早，但被参同学所吸取和采纳则经历了一个相当长的过程。我们在第二章中提到的可能出于中晚唐时代元阳子《参同契下篇》就已经描绘了产生先天一炁的现象和应对方法。这本书写道：“恍惚有物，其虚中而实，是谓阳气也；杳杳有精，其无中而有，是谓阴精也。精与气合而为神，神者

息也，息者为土，为火。”恍惚杳冥中有形有象，就是世人所谓的先天一炁状态。元阳子把精气相合称为火候，其具体方法就是闭息：“火者，何也？闭息养气存神之数也。自九而增，加至于万，则金丹成矣！婴儿见矣！十月解胎而子母成矣！”闭息久久则金丹成，这与后世丹家（如陈致虚），以伏气为获得先天一炁之法已经比较接近。

接下来就是彭晓的《通真义》提到的“真铅”和“黑铅”的概念。他说，真铅生于“未有天地混沌之前”，“铅得一而先形，次则渐生天地阴阳五行万物众类，故铅是天地之父母，阴阳之本元。”真铅相当于元始之炁，得一而生有形，元炁因为具有了“一”这种本质规定性而具有形式（形状）。真铅具有本体论的意义。内丹学解决的就是人如何回归此本体的问题。“盖圣人采天地父母之根而为大药之基，聚阴阳纯粹之精而为还丹之质。”^① 彭晓“真铅”的概念具有“先天一炁”的部分性质。彭晓还用“一阳之火”来指一阳初动的现象：“同金母于晦朔之间，金水滋畅，至月旦遇子符一阳之火。”每月初一日月光未现之时，一线之光明已经隐藏其中了。这比较接近先天一炁所指的景象，但只是方技术语。彭晓还提到“真一之精”的概念：“太始太素太极之际，因有混成，乃混沌也，中有真一之精。”但他并未说明真一之精与真铅、黑铅的关系，所以让人感到他的理论还比较凌乱。彭晓第一个试图从哲学本体上寻找内丹的根据，这是他对内丹参同学的重大贡献。

南宋的储华谷提出药物乃元始之初炁的命题。“坎离冠首者，元首为道，言药乃玄气也。玄气者，玄、元、始三炁之初炁也，故曰玄冥，又曰玄基。”^② 元始三炁也指太初之炁、太始之炁、太易之炁

① 彭晓：《周易参同契通真义》第二十五章。

② 储华谷本卷中。

这三炁。药物乃太初之炁，相当于李涵虚所概括的先天一炁的第一层意义。不过，储华谷还没有象后世注家那样，把人生之初之炁与宇宙未生成之炁统起来，统称先天一炁，他把生人之炁称为真一：“人之未生，一真而已，自无而有，变炁以成形体，托形以居魂魄。”但储华谷取消了彭晓“真铅”、“黑铅”之外丹名词，直谓元始初炁是药物，真一之精是修炼要达到的目的（暗合金丹之义）。二者在本质上是统一的，但他没有统称为先天一炁，也没有命名此元始初炁或真一之精就是金丹。

南宋的另一位参同学家陈显微第一个把先天一炁引入参同学。陈显微曰：“金丹者，太乙元君取乾坤未分阴阳未离之炁，化为真汞，炼作真丹，故曰先天一炁、混元至精。”^①先天一炁是乾坤未分、阴阳未离之炁炼化而成，先天一炁就是金丹。这样明确的表述，将彭晓的思想整合起来，并将隐含在储华谷关于“元始初炁”概念中的内丹金丹论思想充分地表达了出来，使参同学金丹论从外丹学有形的铅汞论完全发展成内丹学无形之先天一炁论。

第二节 俞琰的先天一炁论

一、“神仙修炼只是先天一炁”

俞琰继陈显微之后把先天一炁这个内丹学概念引入参同学。俞琰对此概念的解释，紧密地结合了内丹修炼的实践，俞琰还特别

^① 陈显微：《周易参同契解》上篇。

强调了先天一炁在内丹修炼中的地位。“盖神仙之修炼，别无他术，只是采取先天一气，以为金丹之母，勤而行之，指日可与钟吕并驾。”^①“别无他术”、“只是”这样的遣辞造句准确地界定了内丹学的实质。这同样也不是首创于俞琰，在他之前，南宋道士陈楠（泥丸）《翠虚篇》^②有云：“大药须凭神气精，采来一处结交成。丹头只是先天气，炼作黄芽发玉英。”指示获取先天一炁是内丹成功的“华山一条路”。不过因为是诗，表述并不明确。俞琰在他对《参同契》的注释中也引用了这句话，并把意思表述得更加清楚明确，从而发扬光大了这一思想，也大大加强了此概念在内丹学尤其是在参同学中受重视的程度。俞琰的思想得到后世参同学家们的肯定和继承，后世《参同契》各派注家均非常注重这个概念的阐释。因他的贡献我们找到了窥探参同学之堂奥的第一把密钥。

内丹学中先天一炁的概念是与上面列举的道教宇宙生成论是密切相关的。俞琰袭《枕中记》之旧，用《庄子》“滓溟”、“鸿蒙”之语，描述先天一炁的混融之美，对这种超验的精神状态的描拟具有更高的哲学思辨性。俞琰开始以先天一炁解《参同契》“晦朔之间，合符行中。混沌鸿蒙，牝牡相从”之句：“混沌鸿蒙者，一气未分之时也。牝牡相从者，阴阳混于其中，而未相离也。当其未相离也，神凝气聚，混融为一，内不觉其一身，外不知其宇宙，与道冥一，万虑俱遗，溟溟滓滓，不可得而名，强名之曰太一含真炁，或名之曰先天一炁。”^③

元代的丹学家们混融而朦胧地在李涵虚所说的三种意义上使用这一概念，上面所引俞琰的注文，先天一炁的概念包含了第一和第三

① 《发挥》中篇。

② 《道藏》第40册。

③ 《发挥》中篇。

层意义。元代丹家好像还没有将第二层意义赋值于这个概念。俞琰的注文中虽然也出现过第二层意义的先天一点,但他并没有这样命名。如在注释“乾坤刚柔,配合相包”之句时,写道:“且人之未生也,居母之腹,随母呼吸,无视无听,惟有一息存焉;及其生也,剪去脐带,则一点真元之气,聚于脐下,日复一日,神出气移,遂不复再守胎中之一息。今夫神仙修炼之法,使人回光内照,呼吸太和,盖将返本还原而复归于生身受气之初也。许旌阳《醉思仙歌》云:‘内交真气存呼吸,自然造化返童颜。’《灵源大道歌》云:‘千经万论讲玄微,命蒂由来在真息。’外此皆邪说妄行,非真要自然之道也。”^① 这是道教微观宇宙观在内丹学中的写照。胎儿在母腹之中,无视无听,只是通过脐带随母体呼吸。胎儿出世之后,脐带被割断,脱离母体而独立生活,其呼吸者即为弥漫世间之日常空气,惟胎体时期的一点真元之气仍有残余在肚脐间,经过若干时间而逐步消失。内丹修炼就是要修补复原此真元之炁,以逆转造化,返还童年。不过,“一点真元之气”是否就是先天一点,俞琰并没有说明。

这种理论上的模棱两可也存在于元代其他丹学家的著述中,如上文提到的王道渊注《入药镜》那段话的文字也非常笼统:“先天炁者,乃元始祖炁也。此祖炁在人身天地之正中,生门密户,悬中高处,天心是也。神仙修炼,止是采取先天一点,以为丹母。”^② 这不仅使元代内丹学在先天一点这个问题上缺乏足够的理论一贯性和明晰性,也使这个概念缺少生动形象的可参照性。此一局限到技术层面的说明时显现得更为突出。不过,这种状况入明以后大有改变,如彭好古对《入药镜》的解释则认胎胞之炁为先天,以割断脐带以后的口鼻之气为后天。

① 《发挥》中篇。

② 《崔公入药镜注解》,《道藏》第60卷。

二、“寂然不动是先天，感而遂通是后天”

具体到修炼实践中，如何判定是否达成先天一点呢？俞琰在注：“含元虚危，播精于子”一句时写的一段话，可以看成是对此问题的回答：“‘含元虚危’者，‘日到虚危夜夜同’，而元气胚胎于此也。‘播精于子’者，‘子时气到尾闾关’，而真精至此而生也。金丹之妙，含元于先天，播精于后天。何谓先天？寂然不动，窈窈冥冥，太极未判之时是也。何谓后天？感而遂通，恍恍惚惚，太极已判之时是也。先天惟一气尔，后天然后化为真精也。《翠虚篇》云：‘半斤真汞半斤铅，产在虚无太极先；须趁子时当采取，炼成金液入丹田。’其说是已。盖所谓虚危者，亥子之间，阴极阳生之时也。子时者，一阳动处是也。过去以往，则‘有一子母分胎路，妙在尾箕牛斗女。’非洞晓吾身之阴阳，深达天地之造化，畴克知此哉？”^① 先天一点与后天之精是相继发生的两个过程，寂静混沌的过程是先天一点，感而遂通的过程是后天之精；前者是“阴极阳生”，后者是“一阳初动”。用易学消息法来讲，前者是坤中孕阳，后者是坤已成复。前者阴阳未离，后者阴阳已判。前者是一阳之炁生成的过程，后者是一阳之炁成形之后的显露。

这种解释半藏半露，语焉而不详，对不十分熟悉内丹学语汇的人来说仍然犹如身在五里雾中。看来，要读懂这种注释，更需要下一番功夫，对注释再加以注释。关键的地方在“一阳初动”这四个字。一阳初动，在内丹学中又称“一阳来复”，或直称为“活子时”，指的是男子阳举（在女子则称为“性至时”）。明代陆西星并把先天

^① 《发挥》中篇。

一炁与活子时联系起来,指明此先天一炁在“活子时”出现:“神明即上篇神明、神德之义。不可度量,言活也。人身中之子时既活,而不可测,不静密以俟之,其不至于谬误而失事者几希。”^①男子阳举、女子性至是一种常见的生理现象,却与玄妙莫测的先天一炁有着内在的联系,但修炼者所说的活子时不是由异性引起所引起,也不是由淫欲妄念所生成,而是从“致虚极,守静笃”中自然显现出来的。所以丹家称此现象为“先天一炁自虚无中来”。

三、“无为为要妙,有作是根基”

接下来的问题就是如何才能达成此种“先天一炁”?这自是历世丹学家们著墨最多,也是读者最关心的问题。首先,先天一炁是有为和无为的统一。先天一炁的达成不是刻意的作为,先天一炁不是有意的思维,而是必须做到寂然不动,无形无象:“黄帝遗其玄珠,使知索,使离朱索,使噢诟索,索之皆不得,乃使象罔,象罔得之。象罔者,忘形之谓也。必忘形罔象,然后先天一炁可得。《击壤集·先天吟》云:‘一片先天号太虚,当其无事见真腴。’又云:‘若问先天一字无,后天方要著功夫。’其说是已。盖太极未判,阴阳未分,此天地之先天也。以丹法言之,则寂然不动,反本复静之时是也。《混元宝章》云:‘寂然不动,感而通,窥见阴阳造化功。’信乎。寂然不动,则心与天通,而造化可夺也。《翠虚篇》云:‘莫向肾中求造化,却须心里觅先天。’可谓深切著明矣。《击壤集·思虑吟》云:‘思虑未起,鬼神莫知。’《还金篇》云:‘鬼神不见处,龙虎定相寻。’先天大道须是‘致虚极,守静笃’,不可以一毫思虑加乎其问。”^②

① 《周易参同契口义》。

② 《发挥》中篇。

但是,无为也不是无所作为,而是从有所作为而至于无为也。神凝炁聚,也并不是“澄心入寂,如槁木死灰”,“盖澄心入寂,如槁木死灰,以之入道则可,以之修真则未也。”混沌窈冥不是心性寂灭,先天一炁不能产生于空无,而产生于有无混成之中。在注“自然之所为兮,非有邪伪道”一句时,俞琰写道:“金丹大道,古仙往往以为自然;夫既曰自然,则有何法度?有何口诀?但付之自然足矣,又安用师授为哉?曰:非然也。夫丹之法,至简至易,其神机妙用不假作为,不因思想,是故谓之自然。然必收视返听,潜神于内,一呼一吸,悠悠绵绵,不疾不缓,勿令间断。然后神归气中,气与神合,交结成胎,盖非一味付之自然也。《金碧龙虎经》云:‘自然之要,先存后亡。’夫先存后亡者,先存神入于气穴,而后与之相忘也。如是为之,则神自凝,气自聚,息自定,即非澄心入寂,如槁木死灰也。盖澄心入寂,如槁木死灰,以之入道则可,以之修真则未也。《指玄篇》云:‘自然功绩自然偏,说自然来不自然。’盖谓此也。乃若时至而气化,机动而籁鸣,则于自然之中,又有烹炼进火之诀存焉。《悟真篇》云:‘始于有作人争觉,及至无为为众所知;但见无为为要妙,岂知有作是根基。’学者苟未知丹法之有作,而便求无为自然,是何异于不耕不耘,而坐待丰稔者哉!”^①

具体到操作手法上,则可分为两节:其一是由有而至于无,就是上段所说的“凝神入于气穴”;其二是要由无入有,就是下段所说的“移神入乾于顶”。前者的目标是无为,后者的目标是有为;前者是药物,后者是火候;前者是后者的基础和前提,后者是前者的提升和总结。在解释“阳秉阴受,雌雄相须”一句时,俞琰写道:“阳禀阴受者,‘琼瑶花发露珠凝,花渐开苞露渐深’也。雄雌相须者,‘甲

^① 《发挥》上篇。

龙庚虎镇相随，铅汞同炉始可为’也。所谓禀受，所谓相须，即交媾之说也。天地以阴阳交媾而生物，丹法以阴阳交媾而生药，盖未有不交媾而可以成造化者也。《玉芝书》云：‘玄黄若也无交媾，争得阳从坎下飞？’是乃作丹之大端，修仙之第一义也。元阳子《大道歌》云：‘玄天汪汪配地黄，两情和合入洞房。’是此义也。……知此乃可以产药，乃可以结胎，更得火候之诀炼之，则‘天鼓咚咚震地来，玉尘纷纷散葭灰’，而升入泥丸矣。若仅知有此而不得火候之诀，则惟可暖其下元耳，非还丹也。古歌云：‘从红入黑是真修，炼黑入红天仙已。’盖丹法有先天后天、无为有为之不同。在先天，则凝神入于坤脐而产药；至后天则移神入于乾顶而成丹。先天则无为，后天则有为，不可以一律齐也。”^①

这里进一步澄清三个关键性的概念才算得理解了这两个过程。这就是气穴、乾顶和火候。其中火候的问题非常重要和复杂，已另辟专章讨论。这里看看什么是气穴和乾顶。先看气穴：“人能虚心凝神，回光返照于真人呼吸处，随其升降，顺其自然而存之，少焉呼吸相含育，兀然自伫，则打成一片，结为夫妇也。何谓也？何谓真人呼吸处？廖蟾辉《三乘内篇》云：‘前对脐轮后对肾，中央有个真金鼎。’即真人呼吸处也。《黄庭经》云：‘后有密户前生门，出日入月呼吸存。’人惟念不到此，故呼吸亦不在此。”^② 可见气穴其实就是所谓的主丹田，俞琰的定位与《黄庭经》没有两样，都是在命门之前、肚脐之后，后世丹学家多指为“脐下三寸”，不知内情者猜为关元穴或气海穴，都是望文生义。古人所谓的“脐下”，可能是让人躺着量的，站着的时候称“脐后三寸”更为恰当。

再看何为乾顶。在解释“真人潜深渊，浮游守规中”一句时，俞

① 《发挥》上篇。

② 同上。

写道：“真人即元神也。深渊即太渊也，异名众多，今试举而言之：曰泥丸宫、流珠宫、玉清宫、紫清宫、翠微宫、太微宫、太一宫、太玄关、玄门、玄宫、玄室、玄谷、玄田、砂田、第一关、都关、天关、天门、天谷、天田、天心、天轮、天轴、天源、天池、天根、天堂、天宫、乾宫、乾家、交感官、离宫、神宫、神室、神关、神京、神都、玄都、故都、故乡、故丘、故林、故宫、紫府、紫庭、紫禁城、紫金鼎、朱砂鼎、汞鼎、玉鼎、五室、玉京、玉宇、瑶峰、第一峰、最高峰、祝融峰、昆仑顶、崆峒山、蓬莱、上岛、上京、上宫、上玄、上元、上谷、上土釜、上丹田，其名虽众，其实则一也。……是故帝一回元之道，溯流百脉，上补泥丸，脑实则神全，神全则形全也。今魏公谓‘真人潜深渊，浮游守规中’者，随真息之往来，任真气之升降，自朝至暮，元神常栖于泥丸也。《黄庭经》云：‘子欲不死修昆仑。’《静中吟》云：‘我修昆仑得真诀。’……此乃至简至易之道，但拨动顶门关捩，而匀匀地默默举，三宫自然升降，百骸万窍自然通达。有如万斛之舟，而惟用一寻之木；发千钧之弩，而惟用一寸之机。且是不费丝毫力，但昧者自不信尔。或存老君在泥丸宫中而默朝之，又画蛇添足矣。”^①可见乾顶就是泥丸宫，就是针灸家所说的百汇穴，移神入泥丸是炼精化炁的基本的步骤和方法之一。

先天一炁的条分缕析只是为了做文章的方便，它与药物火候完全是一个不可分割的整体，其具体操作也是一个天衣无缝的过程。要而言之，先天一炁之形成是“不采之采，不取之取”，是一个无为而为的过程。“《复命篇》云：‘采二仪未判之气，夺龙虎始媾之精，闪入黄房，锻成至宝。’又云：‘采取须教密，诚心辨丑妍。至难寻意脉，容易失寒泉。’特恐学者执于有为而不明大道之先天，泥于

^① 《发挥》中篇。

采取而不能寻其意脉尔。《崇正篇》云：‘寒渊万丈睡骊龙，颌下藏珠炯炯红。谨密不惊方采得，更依时日法神功。’盖采者以不采而采之，取者以不取而取之，在于静定中有非动作可为也。”^① 采取因龙虎交接而生成的阴阳未判的先天一炁，将其送入脑中的泥丸宫，积久而成大丹。采取的时候，既要用心专密，辨别此炁成熟与否，时时用意观照此炁之动静起伏（寻意脉），否则容易火冷。静定之中一旦气机暗动，不紧不慢，按照火候之节次，用意依法采取，则成大丹。

因此，先天一炁是由动入静，静极复动，动静互为其根的成仙成真的大道，而旁门小术都各执一端，一叶障目，不能成就无为之大道。“当其寂然不动，万虑俱泯之时，河海静默，山岳藏烟，日月停景，璇玑不行，八脉归源，呼吸俱无。既深入于窈冥之中，竟不知天之为盖、地之为舆，亦不知世之有人、己之有躯。少焉，三宫气满，机动籁鸣，则‘一剑凿开混沌，两手擘裂鸿蒙’，是谓无中生有。《甯玄子诗》云：‘不在尘劳不在山，直须求到窈冥端。’岂不信然哉。今不知大道之祖，或指真铅为先天，或指天一生水为先天，或指两肾中间一点明为先天，或指脐间为先天，或指鼻祖为先天，或指目光为先天，或指运气为先天。此皆寻枝摘叶之偏见，非大道之先天也。”^②“上修炼之功，至简至易，不过抱元守一，专气致柔，如婴儿耳。是故作丹之际，亦无他术，但虚心静默，凝神入于气穴，顺其往来，绵绵延延，勿令间断，久之则神自凝，息自定而气聚。气聚而丹成，更不用按摩、导引、吐纳、存想之劳也。《内指通玄秘诀》云：‘日往即往，月来即来，随之出入，不离丹台。’今观之大丹之道，惟一味

① 《发挥》中篇。

② 《发挥》中篇。

元和之气以成其变化，余无别径也。”^①

在俞琰笔下，身得先天一炁是健身、益智养神，最终而成仙成真的不二法门，它本身的景象和效应也是一种难以言表的审美体验。他写道：“《还丹篇》云：‘万里阴沉春气合，九霄清澈露华凝。’妙矣哉！其阴阳交感之真景象欤：斯时也，精神四达并流，无所不极。上际于天，下蟠于地，冥冥兮如烟岚之罩山，濛濛兮如雾气之笼水，霏霏兮如冬雪之渐凝渐聚，沉沉兮如浆水之渐旋渐清。此乃身中之天地氤氲，身中之男女媾精也。迨夫时至气化，感而遂通，则倏尔火轮煎地脉，愕然神灊涌山椒，天地之间被润泽而大丰美矣。《击壤集·恍惚吟》云：‘恍惚阴阳初变化，氤氲天地乍回旋；中间些子好光景，安得功夫入语言。’苟非亲造实诣，又岂信有如此之真景象哉？”^② 如此真景象，这般好时光！难怪崔公会有“得之者，常似醉”的千古之叹。

说到底，俞琰的参同学在方法上是对胎息法推广和发展。陈致虚在理法上属南宗同修派。因为方法的不同，在先天一炁学说的阐述上，亦各自有别。

第三节 陈致虚的先天一炁论

一、“金丹乃先天一炁”

和俞琰一样，陈致虚也说从有人无是先天，从无人有是后天。

① 《发挥》中篇。

② 《发挥》中篇。

“以无制有，器用者空。无与有为两者，何也？太极之分，有先天，有后天。何谓先天？形而上者谓之道，以有人无也。何谓后天？形而下者谓之器，从无人有也。老子曰：‘无名，天地之始；有名，万物之母。’海蟾云：‘从无人有皆如是，从有人无能几人？’推度坎离，消息之功，则后天者，皆为器形滓质，而有消息没亡，非甚先天。乃有久长之道，可跻圣域也。孔子曰：‘先天而天弗违，后天而奉天时。’世人惟顺行后天之道，故一生一死，而轮转不息。圣人善逆用先天之道，故致知格物，正心修身，乃长存而不泯。数往者顺，知来者逆。故易之道，逆数也。”^①“方圆径寸，混而相拘者，盖杳冥之中有物，则太极未分之时为先天也，内蕴先天真一之炁，居乎太极之前，乃象帝之先，故云巍巍尊高也。”^②“是以‘大学之道，在明明德，在知人（此二字与今本《大学》‘亲民’和‘新民’二种说法外就增第三种说法，不知所据为何。——引者按），在止于至善。’既明德又知人，止于至善，正合炼己。况知止而后能定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。此正合安静虚无之要。虚无者，非空虚全无之谓。仙师曰：‘先天一炁是虚无中来。’是安静虚无之至也。”^③

两人的意见看起来有诸多的一致之处：一、在无形为先天、有形为后天的区别上；二、先天一炁是混沌杳冥、阴阳未分之炁；三、先天一炁自虚无中，而此虚无并非空虚全无，而是无中有物。

但是两人的差异也是显见的：首先，通读陈致虚的《分章注》，我并没有看到他像俞琰那样在本体论上使用先天后天的概念。其次，在俞琰那里，从有人无和从无人有同是一个丹程的两个阶段，

① 《分章注》第二章。

② 同上，第七章。

③ 同上，第六章。

而在上段中我们看到,只有从有入无才是逆,才是炼仙,从无入有则全是顺,全是生死之途。第三,陈致虚不但没有提出婴儿母腹中的胎息是不是先天一炁,甚至连胎息这个概念都未曾出现在他的书中。那么,陈致虚的先天一炁到底是指什么呢?

自俞琰以后,参同学家们纷纷在“晦朔之间,合符行中”一句的注释阐发自己的先天一炁说。陈致虚虽然沿用“先天之炁”的术语来注释同一段文字,但他所指的内涵却迥然有别。“此章象一月之晦朔弦望,以比炼丹之行爻合符。盖一年十二度晦朔弦望,天上太阴有十二度与太阳合璧,人间少阴有十二度以隐形看经,此阴阳之正也。惟少阴也,溟滓杳冥,不可度量。圣人测之,优游太极,方拟合符,始可行中,故号先天。天上之太阴,每会太阳,日月合符,月在日之下,日在月之上,月受日之精光,其光向天,非人可见。亦繇男女交合,男在上,女在下,女为男覆而不可见。当此晦朔,月在日之下,辉光未分,此人间之少阴也。太极混沌之时,先天鸿蒙之内,经罢符至,初三庚方,微阳将生,阳牡阴牝,相从配合,其中滋液润泽,自然施化流通,天地神明,不可度量也。”^①

先是要注意“溟滓杳冥,不可度量”的先天一炁发生主体是“人间少阴”(实指少女),此人间少阴自然不是去“隐形看经”(据云此“经”与女性生理周期有关)、“合符行中”的圣人(丹家)。可见,陈致虚所说的先天一炁是“彼家”的事情。另外此先天一炁象日月运行一样,每月一度,阴阳相交,辉光未分,混沌为一,是周期性发生的,每每经罢符至,一点微阳就会于初三之日升起在庚方。此时如果“阳牡阴牝,相从配合”,先天一炁自然流通滋润,其效不可思量。综合观之,每月一次“彼家”都产生一次潜在的最好时机,此时如果

^① 《分章注》第十八章。

阴阳交辉,牡牝相从,先天一炁自然出现。具体所指,被历代丹家视为至密口诀,从来丹经,林林总总,都未有明白点破的。今天的研究者纵使千辛万苦,从传承者们的口中访得一鳞半爪,具体到操作细节,或者各有分殊,可资为证者甚稀;况且得诀前均有“不得妄传匪人,否则必遭天谴”的承诺呢?

俞琰所说的先天一炁,在陈致虚看来,恐怕顶多不过算得上是养己炼己的功夫而已。俞琰说过,修仙别无他术,只是采取先天一炁,以为丹母。陈致虚比俞琰更进一步,直捷了当地提出了“金丹乃先天之炁”的命题。由此推论,内丹之学其实也可称着先天一炁之学了。“‘吾不敢虚说,仿效圣人文’者,仙翁得圣人之旨,复获《古文龙虎经》,依法修炼而丹成,乃撰此书,以训于后,因历叙黄帝之丹成,曰金华;淮南丹成,曰秋石;玉阳丹成,曰黄芽。丹成冲举,各立一名,无非是此还丹也,无非是先天一气也,无非同类之物也。后人闻金华即猜为五金,闻黄芽即猜为八石,闻秋石即猜为便溺,岂知古圣先贤,方便立名,所炼之丹,奚出阴阳之外而别有路耶?此道惟圣人为能勤行,自古迄今,一道而已,三教大圣,必须同类方可施功,故云古今道由一,对谈吐所谋,除此一途,更无他术。后之来者,勉力深思,求师指示,则知是书昭昭尽露,不我欺矣。”^①

二、“伏气是之谓炼丹”

在第十八章的注释中,陈致虚说金丹之神妙,虽然天地、鬼神也不能测度,而圣人却可以得而用之,因为它是先天一炁:“《翼》曰:‘与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉

^① 《分章注》第十五章。

凶。’道性金丹之神妙，虽天地不能测度，虽神明不能猜量，何哉？金丹乃先天之炁，圣人善与天地合德，逆施造化，以生此炁也；圣人能与日月合明，颠倒用功，以行此炁也；圣人巧与四时合序，以用此炁而寒暑不相拘；圣人潜与鬼神合吉凶，以成此炁，而鬼神见情状。故天地圣明且不可度量，惟圣人为能也。”

如何才能“生此炁”、“行此炁”、“用此炁”和“成此炁”呢？当然“纤微未备”之处，属于“阙略仿佛”的秘诀，不会著于竹帛，而其大致原理和情形，则可以“敷陈梗概”。每月晦时，即在鼎内铅尽汞干、阳气衰微之际，当效法坤卦用六之道，逆行造化，藏养真气；至初三之时，鼎内一阳初生，此时“长男得时行道”，就于鼎中炼药成丹；初八时，“阴以八通”，坤道已盛，阴主其事，阳当与阴和平休息；自月望以后，“人身象月而生金丹，鼎中有丹，夕惕若厉，满则慎溢，盛则恐衰，惟圣人为能慎终如始，巽继其统，固济操持，徐还阴符，包裹阳炁。艮主进止，符满下弦，渐结渐凝，天位加喜，抽添铅汞，铅尽汞干”；既已“结括终始，铅汞俱化”，至三十日，则重行坤道。如此完成一个丹程。但这只是成功的第一步，“虽以一月，喻其行持功要，十月方拟成形，功满则三年，功高则一纪，在人积行何如耳”。①

清修派的俞琰对此段文字的注释虽然大致与上述意义相近，但却句句强调“此喻吾身火候”，表明他与同修派的分别，不在言“彼家”：“夫修丹火候与月之消长无异，月三日哉生明，盖始于东北箕斗之乡，旋而右转，至晚呕轮吐萌于西南昴毕之上，其象如震，以乾卦言，则应乾之初九，此喻吾身阳火起绪之初也！月初八上弦，其光半明，其象如兑，以乾卦言，则应乾之九二，此喻吾身阳火用功

① 《分章注》第十五章。

之半也。月三五十五，与日相望，魂盛光盈，其象如乾，以乾卦言，则应乾之九三，此喻吾身阳火圆满之时也。月十六望，罢哉生魄，其象如巽，以乾卦言，则应乾之九四，此喻吾身阴符继统之始也。月二十三下弦，其光半亏，其象如艮，以乾卦言，则应乾之九五，此喻吾身阴符用功之半也。月六五三十，光尽泯，其象如坤，以乾卦言则应乾之上九，此喻吾身阴符结括之时也。”^①

通过下面这段文字也可以看出陈致虚是怎样阐述先天一炁的产生和采取过程的：“子居北，北乃坎之正位，其数一；午居南，南乃离之正位，其数二。坎中有土，曰戊，其数五；离中有土曰己，其数五。戊专坎之门，掌先天真一之炁；己直离之户，积后天至真之汞。若求先天之炁，必通戊土而后得之。若用后天之汞，必伏己土而后和之。子午既欢而谐，戊土既和而合，二五之精，妙合而凝，流戊就己，鼎中得类，两土相结，因名曰圭，入石为坤。乾坤为众石之父母，非坤则不能得兑之纲纪消息。子午相呼吸，戊己相含育，铅汞相交结而为夫妇矣。”^② 理解这段文字中有几个关键的字眼需要特别加以疏通：一是戊土、己土，在内丹学中，中央戊己土，率指真意，戊土是坎宫（阴、牝）之真意，己土是离宫（阳、牡）之真意。一是要注意一个“通”和一个“伏”字，通者，感也，感而遂通也；伏者，御也，己土如烈火野马，须当善加控制，才能听其所用。最后就“流戊就己”，有此一通一伏，自然戊土倡而己土和，坎中之实自来填补离中之虚，完全不用人为造作。

说到“伏”之一字，虽然只是一字，却反映了俞、陈二人学说的重大差异。俞琰从清修丹法的角度把《参同契》中所有的“伏炁”均改为“服炁”，“伏食”改为“服食”，“服炼”改为“伏炼”，如：

① 《发挥》中篇。

② 《分章注》第十一章。

服食三载，轻举远游。

金性不败朽，故为万物宝。术士伏食之，寿命得长久。

欲作服食仙，宜以同类者。

配以服食，雄雌设陈。

陈致虚则尽复其旧，并一一加以反驳。如他说：“巨胜者，胡麻也。胡麻若做饭常食之，尚能延年，况还丹是金水戊己炼成为天地间之至宝，修行术士，伏而食之，寿与日月同其长久。伏者，伏先天之气；食者，吞黍米之丹。后人误作‘服’字，是不知伏之为妙也。故仙师云：‘伏气不服气，服气须伏气；服气不长生，长生须伏气。’只一‘伏’字，逆用化机。”^①“欲知伏食法，古仙语不繁：‘伏炁不服气，服气须伏炁，服气不长生，长生须伏炁。’斯言真妙诀，以诏高上人。”^②“是以黄帝鼎湖伏炼九鼎大丹，乘龙上升，却非烧炼金石草木之谓，乃伏先天之炁，以成丹尔，故云‘伏炼’非‘服炼’也。所谓伏炼者，各有其事，如‘怀玄抱真’，‘化迹隐沦’，‘含精养神’，‘通德三光’。”^③

可见“伏食”和“伏炼”都是“伏炁”的另一种说法。伏炁在陈致虚的注文中，是获得先天一炁的基本手段，甚至就是炼丹本身，或者说炼丹只是伏炁的譬喻：“‘津液腠理，筋骨致坚。众邪辟除，正气常存’。如上四者，是云伏气，是之谓炼丹。”^④

① 《分章注》第十一章。

② 同上，第二十三章。

③ 同上，第三十一章。

④ 同上，第三十一章。

这炁如何伏？陈致虚并没有细说，但从其相关的注文中，可以看出伏炁可能与闭息、调息有关：“捣治者，阴阳之交炼也。持入者，保而持之，而收入也。赤色门，乃乾之户，丹从乾之户而归神室。固塞者，闭息也。际会者，九窍也，皆要坚完而无所失。炎火张于下，昼夜声正勤者，盖阳丹之初到，其中有信，乍得离中之火，昼夜周流，一身百节万神，悉皆听命，正宜勤勤内守，使声寂而意和，炁匀而脉住，丹始凝结。”^① 闭息的具体操作步骤，亦付缺如，但“正宜勤勤内守，使声寂而意和，炁匀而脉住”三句，可视为“枝条见扶疏”的解释了。

推究到此，陈注所提供的文字已经推无可推了。但是总让人有“刚刚开始，就要结束”的感慨。为了此余兴，我们就把明伍守阳《天仙正理·伏气直论》中的一段话可聊当进一步的解释吧：“有等妄言伏气者，而不知伏气真机。终日把息调，而口鼻之呼吸尤甚；痴心执闭息，而腹中之逼塞难容，哀哉！……古人托名调息者，随顺往来之理，而不执滞往来之形，欲合乎似无之呼吸也；托名闭息者，而内则空空，如太虚无物，欲合于无极中之静伏也。”要之，伏炁之法，但可一言以蔽之：“闭而不塞，静而不死。”气虽然要闭，腹中却不能“逼塞难容”，而应“内则空空”。机关就在要里，口诀就在这里，出世法和入世法的区别也在这里。

伏炁之法，就是炼丹，因此它不仅是采取先天一炁的基本手段，也是促使普通阳炁、柔暖之气产生、生长的手段。“先伏而后能复也。”他得出的结论是如此干脆、明确而简洁：“朔旦为复，阳气始通者，圣人之心一也。复者，先伏而后能复也。阳之始炁，出入相通，且无灾害。立表微刚者，乾动而直也。黄钟之律，阳月建子。

① 《分章注》第十四章。

兆者，众庶也，始也。庶物生此，阳炁皆始滋彰，播施柔暖。黎蒸得常者，黎蒸之众，得复柔暖一阳之气，皆能复其常道也。”^①

^① 《分章注》第十九章。

第五章 顺逆论

第一节 内丹学顺逆论概述

一、内丹学顺逆论的内涵

“顺逆论”，即所谓“顺则成人，逆则成仙”，是贯穿整个内丹学的基本理论之一，其主要内涵大致可以概括为两面三重：所谓两面，就是生命哲学层面和日用养生层面，其中生命哲学层面又分两重意义，加上日用养生层面的一重意义，故称三重。第一重，从生命历程来看，讲顺就是从生到少到壮到老到死的过程；逆就是要打破顺的过程，保持青春健康，要长生乃至成仙。第二重，从生命元素来看，讲顺就是道自化神，神自化气，气自化精而生人；逆就是炼精化气，炼气化神，炼神还虚而成仙。第三重，从日用养生来看，我们每分钟都在消耗，是消耗大于积蓄，都是顺行的；逆就是减少消耗，使积蓄大于消耗，就可以延缓衰老，健康长寿。

顺逆论是道家本体论反向推演的结果,它从一个侧面,极大地丰富和发展了道家本体论。顺,体现了道炁自然生化的过程;逆,体现了人通过修炼返归自然道炁的过程。前者为自然本体生成演化之无意识过程,后者为返归自然本体的有意识过程。前者虽然也伴有人的意识活动,但它并不体现意识的本质,它体现的只是必然世界(自然)的本质;后者虽然也要因应、利用、重组和改造自然之元素及其互相关系,但它体现的是意识自由的本质。逆的过程并不是海市蜃楼式的凭空虚构,它所面对的实在对象就是顺的过程发生的对象——如精炁神、阴阳、五行等,只不过要将各元素间的关系——如因果、生克等,加以改变、颠倒(就是所谓的逆用),从而达到改变实在对象的发展过程的目的。

《三藏真詮》一书是内丹东派创始者陆西星之修道札记,书中记载其授受丹诀之轶事语录,前后凡二十六年,为仙学中罕见之秘籍,向不刊行于世,仅二三好道之伦抄有副本,各视作枕中鸿宝,不肯轻于示人。陈樱宁先生从光绪九年开始,花数十年功夫访得两个抄本,并于1955年亲笔删订、抄录成册,由胡海牙先生保存至今。是书关于三元丹法多有高屋建瓴的精辟论述。隆庆五年(1572)某日,一禅师问陆:“三教法门,只用一个字,即能概括其义,上至神圣,下及愚昧,皆可通行,此为何字?”陆答以“心”字。禅师曰:“心有真心,有凡心,如此又费解。”陆又思得一个诚字,禅师曰:“诚字义理太深,常人焉能晓悟?”命陆三思皆不得,禅师乃曰:“这个字仅四画,……乃‘反’字。寻常日用之间,一切反而行之,即了矣。如阳施阴受,阳上阴下之类,一切反之,则命可了。如六根六尘之类,一切反之,人为的我无为,人欲的我不欲,则性可了。如是反来,自然合道。此字彻上彻下,可以立教。”

此融禅入道之论,禅师性悟深矣。将“反”(逆)之一字来总括

三教义理之法诀,指为立教之本,可谓发见天机。内丹学的核心就是顺逆的问题,修内丹就要逆行,就是要“倒行逆施”,故内丹俗称“颠倒”之术。

二、内丹学顺逆论的源流

然而今天听起来十分简单的这番道理,历史上却经历了数千年才逐步深化、丰富、抽象和概括出来。中国的养生方术跟她的文明史几乎同艮齐年,但相当长的时间里,并没有什么理论,只是一些经验积累。到春秋时期,老子提出“反者道之动”、“有无相生”和“归根复命”等命题,成为后世丹家发挥顺逆论最常用的哲学素材。老子哲学给世界展示一种“反向对称”的思维模式:世界是存在的,称为有,逆向而寻,就必定有一个与之对应的负存在,称为无,而且有生于无,负存在比存在更根本;人都是要死的存在,就必定有一种与之对应的负存在,称之为仙,是逆施造化返回本根、不生不灭的。这是隐含在整个仙学(包括内丹和外丹)中的基本思想方式。老子说:“天下万物生于有,有生于无。”^① 统天下万物者为有(存在),此存在却生于它的对立面无(负存在)。不仅如此,老子还说:“有无相生。”无既可生有,有亦可生无,存在可以产生非存在。因此,人可能转化为它的负存在——后世丹家称之为仙。从这种思路来看老子的一些论述,可以得出后世丹家的理论思路。老子说:“天下有始,以为天下母(负存在)。既得其母(负存在),以知其子(存在),复守其母,没身不殆(仙之用)。”^② 用后世丹家发挥的话语来解释就是:万物生于太极(先天一炁),既知有此太极,依据有

① 《老子》第四十章。

② 同上,第五十二章。

无相生原理,则太极可能产生它的对立面——无极(母),因此反过来守此太极,则可至于无极。如此等等,都足以说明,内丹学思维模式与老子的思维模式是内在地相通的。历世丹学家都推崇老子,大多自觉以老子之道为宗旨,并非全可微辞为“附会”。不过这种结合最终实现是经历了相当长的历史时间的。

战国时期,这些流传久远的修炼方术开始与同时代的哲学理论嫁接,形成了方仙道。周朝末年方仙道圈子内形成了以彭祖、王乔、容成公、安期生等人为代表的行气、房中、药饵的三大养生派别。过去圈内人士多以为方仙道利用的主要理论是五行家之言,晚后出现的黄老道才注重对道家理论的吸取。不过近年土不爱宝,大量文物资料浮出面世,许多材料都说明方仙道业已有与道家理论结合的迹象。近年出土的那块《行炁玉佩铭》,现已闻名遐迩。据说,此为篆刻在一小玉柱上之铭文,出在战国时期(约公元前380年左右),是我国现存最早的关于方仙道方术的实物文字记录。全文不过四十七字:“行气,深则蓄,蓄则伸,伸则下,下则定,定则固,固则萌,萌则长,长则退,退则天。天之几春在上,地之几春在下。顺则生,逆则死。”此铭前二十九字虽在讲行气之法,每句的关键词都《老子》中出现过,如其中的“深”字和“固”字使人联想到“深根固抵,长生久视之道”之句;“蓄”字则使人联想到“道生之,德蓄之”之句。另外,其中两句表达的哲学意义也与其相合,如“蓄则伸,伸则下”、“长则退,退则天”,与老子“反者道之动”的思维方法相通;“长则退,退则天”更是“功遂身退,天之道也”的浓缩,等等。“天之几春在上,地之几春在下。”句意失解。“顺则生,逆则死”句放在最后,作为全文的总结,首次提出修炼哲学的顺逆问题。不过,从字面意思上讲,它与后来《参同契》“逆之者凶,顺之者吉”句意相同,与后世内丹学顺逆论却刚好相反。如果按照后世顺逆

论的逻辑,可能要说:顺则死,逆者生。另外,它只提出顺逆与生死之联系,并没有涉及人仙之别,与后世内丹学顺逆论更加相距楚越,最多也只能傍上了顺逆论第三重意义的边而已。它是早期养生术的记录而不是仙学的文字。

早期道教经典并没有顺逆论的阐明。作为黄老道方术理论集大成的这本《周易参同契》虽然没有顺逆或颠倒的文本表述,但它活用老子和五行思想,提出“反者道之验”和“五行错王”的思想。直到隋唐内丹学长足发展以后,顺逆论的思想才系统地铺展开来。五代谭峭被众多研究者公认为系统表述顺逆论开创者,其《化书·道化》云:“道之委也,虚化神,神化气,气化形,形生而万物所以塞也;道之用也,形化气,气化神,神化虚,虚明而万物所以通也。是以古圣人穷通塞之端,得造化之源,忘形以养气,忘气以养神,忘神以养虚。虚实相通,是谓大同。”道之委就是顺,是从虚向实的顺向演化;道之用就是逆,是从实向虚的逆向演化。它构筑的“道—虚—神—气—形”宇宙演化模式。后世道教哲学本体论和内丹学的顺逆论基本定格在这个模式上。

宋张紫阳《悟真篇》被认为是演绎《参同契》的通俗读本,将五行错王的方法直接以“颠倒”名之:

日居离宫反为女,坎配蟾宫却是男。

不会个中颠倒意,休将管见事高谈。

自此以后,“顺则成人,逆则仙”的句子就成丹家嘴边的口头禅了。且看俞琰、陈致虚是如何在内丹学的阐释中具体化和细化顺逆论的。

第二节 俞琰的顺逆论

《参同契》原文曾说：“逆之者凶，顺之者吉。”将顺逆概念对等起来讨论。这里提出“顺”、“逆”的概念，与后世内丹家常说的“顺”、“逆”有很大不同。它是顺应时辰与火候，而不是“生人”与“成仙”的顺逆。《参同契》中没有符合后世丹家顺逆论的概念和名词，有很多话语可以作为后世丹家发挥顺逆论的由头，其中重要的就包括攒簇五行和逆用五行的思想。

一、逆用五行

五行论原为汉代经学的重要组成部分，就是根据《尚书·洪范》中的“洪范九畴”进行演绎，主要用于推论灾异。《周易参同契》对这些理论直接利用或稍加改造，作为炼丹的基本理论。

逆用五行是汉代经学五行说的重要内容，如董仲舒《春秋繁露》一书中，就有《五行顺逆》第六十章。此说在《参同契》中称五行错王，是黄老道对五行学说的一种特别的运用和发展。《参同契》云：

五行错王，相据以生。火性销金，金伐木荣。

五行相克，更为父母。

元以前的几个早期的注本并没有用逆用五行的理论来解释这些文字，如唐阴长生本用五行兴替来解释上面第一段话，并没有说到逆用五行：“春木王，夏火王，秋金王，冬水王。还丹之道，春夏金

王,秋冬水王又火王,此即五行错王者也。土虽生金而制于金,金被阳销入于水,为正道,安得不荣?”^① 这是一种外丹的解释,讲铅、汞与土釜的相互作用,相互制约。这里的错为“交替”之意,并非“相反”之意。

彭晓在解释上面第一段话时开始讲“五行颠倒”：“盖取青龙白虎之义也如此；或以阴阳颠倒，五行互用，更为男女，递作夫妻，则其义如彼。太白真人歌曰：‘五行颠倒术，龙从火里出。五行不顺行，虎向水中生。’”^② 木（龙）本生火，丹道反而木生于火；金（虎）本生水，丹道却要金生于水。

宋诸华谷解释上述第二段话时说：“五行相克，谓金见水则金衰，木见火则木克。更为父母者，木本生火，火乃孕木；金本生水，水乃胞金是也。”这就是五行关系的颠倒应用，魏伯阳称为五行错王、更为父母，彭晓称为五行互用，后世丹家常称为逆用五行。

俞琰把逆用五行的道理讲得更为简洁明白，他在“五行相克”解释句时又说：“丹法之要，莫大乎五行，五行之妙，无出于坎离。坎为水，金水合处而水中有金。离为火，木火为侣而火中有木，是为四象。加以坎纳戊土，离纳己土，是为五行。……其说明矣。丹法以火炼金，以金伐木，火盛则水沃之，水盛则土遏之，是谓五行相克。金生水，水乃金之子，而水中生金；木生火，火乃木之子，而火中生木，是谓更为父母。”^③ 这段话不仅说明了五行与药物（坎离、神气）的对应关系，也说明了它们相克而反相生的顺逆关系，使人有一个来龙去脉的全面印象。

阐述“五行错王，相据以生。火性销金，金伐木荣”时，俞琰更

① 阴本《参同契注》卷中。

② 《通真义》第六十八章。

③ 《发挥》中篇。

把坎离相交与逆用五行的道理联系起来,他写道:“金生水,木生火,此常道之顺五行也。今以丹法言之,则木与火为侣,火反生木;金与水合处,水反生金。故曰‘五行错王,相据以生’也。‘火性销金’者,运南方离宫之火,以炼北方水中之金也。‘金伐木荣’者,运北方水中之金,以制南方火中之木也。”^①

金为水子,水中含金,所以说举火以炼北方水中之金,从内丹而言,就是坎宫之中间一阳爻、肾水中之真气,心息相依,默运坎宫(下田),久之自能使肾水升华成气(金);南方火生土,土生木,故亦含木,北方水中之金来克南方火中之木,又可使心火不致过旺。这一炼一制,形成一种平衡,就内丹逆用五行的妙处。从清修丹法上来讲,逆用五行讲的正是在阐述周天火候(小周天功夫)的理论根据。

储华谷在逆用五行论上的贡献,不过是把彭晓的解释讲得更加清晰和细致而已。俞琰则把逆用五行与“生人”、“成丹”的因果关系引进了参同学,指出一顺逆的方向和目的之别,用参同学术语接近完整地表述了顺逆论。他在阐释《鼎器歌》“审五行”句时说:“五行顺则生人,逆为丹用,法度不可不审也。”之所以讲“接近完整”,是指他讲顺则生人,逆则丹用,并没有讲逆则成仙,与后世定型的顺逆论只差临门半步了。进一步要分析,“生人”和“丹用”两概念是何意义,与今义有何分别。且看他阐释“众夫蹈以出,蠕动莫不由”的一段话:“阴阳交接之道,乃生化化之源也。不特人与禽兽由此而出,虽蠓飞蠕动歧行啄息至微之类,莫不皆然。故曰:‘众夫蹈以出,蠕动莫不由。’是道也,施之于人则生人,存之于己则生药,但有圣凡逆顺之分尔。”^② 所谓生人就是“由此而出”,指孕

① 《发挥》中篇。

② 同上,上篇。

育下一代；所谓的丹用就是“存之于己则生药”。这里的阴阳自是指阴阳之气。阴阳之气相交，顺用则可以气化为精而生人，逆用则可以气化为神，神化为虚而成仙。这是完整的顺逆论表述，与俞琰之论略有偏全之异。

不过，俞琰的工作还是大大促进了参同学顺逆论的理论层次的提升。因为他之前的注家，仅仅讲五行互用，没有讲明顺逆的目的和结果，还只停留在顺逆论的第三重意义，即养生方法论上，没有上升到宗教神学层面，即第一和第二重意义上。

二、攒簇五行

攒簇五行的内容在《参同契》中虽然比较完整，但它并没有以此名名此实。这个名称是后世炼丹家对经文中的有关思想进行概括总结而提出来的。唐《崔公入药镜》谓：“盗天地，夺造化。攒五行，会八卦。”较早提出了攒簇五行的术语。

《参同契》下面这段文字集中论述了攒簇五行的思想：“金水合处，木火为侣。四者混沌，列为龙虎。龙阳数奇，虎阴数耦。肝青为父，肺白为母，肾黑为子，离赤为女，脾黄为祖，子午为始。三物一家，都归戊己。”攒簇五行在内丹学中的具体内容，简而言之，就是把金、水、木、火四者聚合于土之中，实指会聚五脏之气液于脾宫之真意。历史上，《参同契》诸注家中，宋陈显微开始在注释上面这段文字时讲出攒簇五行的思想：“金四与水一合化土五，木三与火二合化土五，虽东木之龙，西金之虎，东三西四，奇偶不齐，及乎分作三家，合成一舍，则都归戊己矣。”但这只是字面意义而已，陈显微并没有作进一步的发挥，揭示出其中所隐含的内丹学意义。俞琰在对这段文字的阐述中，从内丹学的角度，全面细致地展开了攒

簇五行的思想。俞琰的阐述,可简括为一句话:四象约为二体,五行还归三家,三家受统一意。

先看四象约为二体:“夫所谓‘金水合处’者,以西四白虎之金降入水中也。‘木火为侣’者,以东三青龙之木升入火中也。此所以金不在西而与水合处于北,木不在东而与火为侣于南,白虎变为黑虎,青龙化为赤龙也。盖金、水、木、火之四者,聚而为一,则混沌沌沌,如太极之未分;列而为二,则震龙汞出自离乡,兑虎铅生在坎方。张紫阳深得其旨,遂一言以蔽之曰:‘四象不离二体。’”^①五行本该配五方,水配北方,其象玄武;火配南方,其象朱雀;木配东方,其象青龙;金配西方,其象白虎;土配中央,无象而空虚。五行各居一方各为一象,本不相涉,但是丹法要打破此固定形态,反其道而用之,将金与水合并,木与火合并,四象并为二体,再将此二体聚而为一,受统于一意,而成混沌窈冥之一炁。这就是所谓“五相类”的原意。

俞琰进一步把攒簇五行的理论具体化和细化到内丹修炼的实践中来,说四象就是人体之气在体内的日常运行,它们依次是肾气、肝气、心气和肺气等,其中肺气(金)、肾气(水)合处,肝气(木)、心气(火)为侣,与中央戊己之土(真意),合成三家,三家都统一于脾土的真意之下。这就是:五行还归三家,三家受统一意。“金丹乃无中生有之妙道,非有形有质之物所可为也。今魏公乃以五脏言,何也?曰:非用五脏也,特借五脏以比喻五行尔。……夫既肾为子矣,而以为五行之始,何也?曰:肾属水,水数一,一日之气起于子,生于肾,然后传及肝、心、脾、肺也。然而肝、心、脾、肺、肾之五者,不名为五脏而名为三物,又何也?曰:金水合处,木火为侣,

① 《发挥》中篇。

与中央戊己之土，合而成三也。盖‘四象五行全藉土，若无戊己不成丹’。此其所以‘三物一家，都归戊己’也。”^①

说到底，攒簇五行所要论证的中心思想就是内丹顺逆论之神气合一这个核心问题。五行之中，土象真意(神)，其他四者像人体之气，四象归于二体(心肾、龙虎)，二体统于戊己土，就是以气归神，就是炼气化神。

如何才能攒簇五行？这就是下手方法，即朱熹所谓“作料孔隙”。俞琰主张从目光入手，即从回光返照作起。《皇极经世书》云：‘天之神栖于目，人之神发于目。’大矣哉，人之神发于目也！生身处，此物先天地生；没身处，此物先天地没。水、火、木、金、土之五行攒簇于此，肝、心、脾、肺、肾之五者钟灵于此，唾、涕、精、津、气、血、液之七物结秀于此。其大也，天地可容；其小也，纤尘不纳。兹非吾一身中之大宝也欤！《内指通玄秘诀》云：‘含光便是长生药，变骨成金上品仙。’又云：‘撮聚双睛在眼前，烧成便可点金仙。’如此直指示人，而学者犹或未悟，何其昧之甚耶！盖三宫升降，上下往来，无穷无已，犹车之有轮也，其运用在心，犹轮之有轴也，其铃键在目，犹轴之有辖也。《金华诗》云：‘仙童惟守洞门立，三岛真人长生还。’其说是已。”^②

明清时期的丹家多有传授意守两眼之间“祖窍”的下手方法的，从俞琰引用“撮聚双睛在眼前”之句来看，此法由来有自。不过自民国以来，其法多受到丹家之诟病。因为守祖窍虽然容易见效，下手不久即有气感，或双目见光，但把握不好，就会出纰漏，造成眼肌痉挛等病症。行此法者当得有经验的良师指点为妙。

俞琰不但在注文中将攒簇五行的思想铺陈得非常周到而全

① 《发挥》中篇。

② 同上。

面,而且首次将“攒簇五行”的名词引入参同学中,做到了名实俱备。上面引文中有“五行攒簇”之语。除此之外,他还要多处使用过这一术语:

五行要攒簇,金火要同炉,亦在人一念间,返本还源尔。^①

修炼之士能以自己之天交自己之地,以自己之五行攒簇于其内,则相吞相啖却相亲,始觉无中有孕而结成圣胎也。^②

攒簇五行讲的是神气合一,在顺逆论中属炼气化神一段,比逆用五行更高一层。此功已成,则圣胎结就,圣胎养大,移体出形,是为大丹成就的高级功夫。

第三节 陈致虚的顺逆论

一、逆用阴阳

易以道阴阳,《参同契》以“日月为易”,陈致虚注释说:“古人以日月为易字者,是易即阴阳也。”^③ 易卦六十四全为阴阳两爻叠加而成。《参同契》采用先天八卦图式,乾坤设位,而易行乎其中,乾初交坤而成离,坤初交乾而成坎。坎离相交,积变而生八卦,八卦

① 《发挥》上篇。

② 同上。

③ 《分章注》二章。

积变而生六十四卦,六十四卦积变而生至四千九十六卦,“复姤互相育孕而各禀阴阳,成天下之亹亹者^①,皆此阴阳之道也。夫此阴阳之道之炁,或幽潜于其身,或沦匿于各体,或变化居中而包裹万物,或懋施生杀而为道纪纲。”^②这是从一到万,从虚到实,从通到塞,是顺行的过程。此过程之中,阴阳之炁,在一切事物内部居中主宰,懋施生杀,为道纪纲,是起决定性作用的因素。反之,逆施造化,结阴丹,出阳神,超脱生死,仍然要赖此阴阳之斡旋运作,陈致虚称之为逆用阴阳。“原理为证者,阴极而阳,阳极而阴,顺行阴阳,生人生物,逆用阴阳,必成阴丹。此原理也。”^③“何谓原始?盖顺行阴阳之道以生人物,故云‘冠婚气相纽’也,是之谓知生也。何谓返终?能逆行先天之道,超凡入圣,故云‘元年乃芽滋’,是之谓知死也。”^④

何谓阴阳? 阴阳乃精炁二物。生人生物,成仙成佛,都要靠此二物的交感而产生变化。“盖雄雌相须,凭精气;精气舒布,要雌雄。《翼》曰:‘精炁为物,游魂为变。’为物者,顺行而生,生人生物也;为变者,逆用而成,成佛成仙也。”^⑤

为什么逆用阴阳可以成仙? 因为人身乃阴阳之炁相互作用而产生的,它的生老病死也受阴阳之炁的作用所支配,所以要想去病延年,进而想成仙成佛,都只能从阴阳之炁下手,所不同的只是改变阴阳之炁相互作用的方式,就是由顺到逆。“当念我身从何而来,若云父母阴阳之炁所生,则阴阳之炁,必可延命,必可成仙佛

① 亹:音 wěi,行进貌。

② 《分章注》,第二章。

③ 同上。

④ 同上,第四章。

⑤ 同上,第十六章。

矣。故修大丹与生身受炁之初，浑无差别，但有逆顺耳。”^①

什么叫做顺行？就是精炁相感而外泄，以生人生物。什么叫做逆返？就是精炁相感而内敛，以成仙成佛。如何内敛，要之就是“炼精伏气以成丹也”。“天地间最灵者人也，虽至贱至愚者，皆知阴阳化育之理，不待教令而使之然。一切愚迷，但知顺行，以生人物，至于逆用，非师罔通，盖逆用阴阳之道，乃炼精伏气以成丹也。”^②至于如何炼精伏气，请参阅第四章有关介绍。

二、颠倒五行

陈致虚的顺逆论在五行问题上，沿用了彭晓“颠倒五行”的名称。在某种意义上，颠倒五行与逆用阴阳的意义是相通的。所谓的颠倒五行，与“阳合乎阴”、“阴少而阳多”同义，均谓之为“德”：“刑者，五行顺行之谓；德者，五行颠倒之意。刑者阴消其阳，德者阳合乎阴。刑者阴多而阳少，德者阴少而阳多。”^③

颠倒五行也指五行的方位互换。五行分布在方位上本来是火南水北，木东金西，丹法颠倒应用，使水置于南而火置于北，木置于西而金置于东。火无炎上之患，水无润下之虞，称之为既济。如果不颠倒方位，火在水上烧，不得水润，则鼎器必坏；水在火下沉积，不得火力温热，则不能化气而升腾。“子南午北者，颠倒五行也。仙圣云：‘五行顺行，法界火坑；五行颠倒，大地七宝。’所以水火互为纲纪，方能既济也。”^④

① 《分章注》第二十章。

② 同上，第二十一章。

③ 同上，第二十九章。

④ 同上。

从内涵上来分析,陈致虚讲逆用阴阳,讲颠倒五行,都是在讲炼精化气、筑基炼己的一段功夫。至于炼气化神一段功夫,陈致虚沿用了攒簇五行的表述方式。

三、攒簇五行

和俞琰一样,陈致虚也用攒簇五行来概括《参同契》“三五一”的思想。陈致虚的文字在大体上与俞琰好像没什么的差异,都在讲三五就是西四北一一个五,东三南二一个五,中央戊己一个五,三个五都归戊己土,是为三五与一,是为攒簇五行。但二人的理论和方法所属不同派别往往表现在细微的措辞上,解释“三五并与一兮,都集归二所”之句时,陈致虚的解说与通行的有很大的不同:“三五者,簇五行也。一者,坎之水;二者,离之炉。”^①

这种解释正是俞琰曾特意批驳过的:“一本‘并危一’作‘并为一’,又一本作‘之与一’,皆非是。一本‘一所’作‘二所’,亦非是。当知魏公之作是书,无一语不合造化,若以为:‘三五之与一兮,都集归二所’,则造化何有哉?又况‘二所’之说,尤其大谬。纵使果谓之‘二所’,则当言‘分’不当言‘集’,既谓之‘集’,则当言‘一所’,不当言‘二所’也。”^②

陈致虚并不理会此论,将一解释为“坎之水”,二解释为“离之炉”,在前人批驳过的地方,却故作如是之论,原因为何?因为两家丹法各自有别。按照俞琰的解释,攒簇五行,实质上就是将水火二气并归中央脾土之位,与神意合而为一。按照陈致虚的解释则是,水火之气合于真意而生“坎之水”,再将此坎之水都聚归“离之炉”。

① 《分章注》第三十二章。

② 《释疑》。

显然“坎之水”与“离之炉”是两方的事情，而不是一家之物。倘若不然，如果视为一家的事体，前面“三五”中已言水（坎）火（离）归于真意，后面又谓与水火会聚，不是叠屋架床吗？

因此，陈致虚再三强调攒簇五行，要凭借戊己“二”土之力。这也是他与俞琰重要的区别之所在：“若此三物，交会而作一家，则必藉戊己二土之力，方能成其功用也。”^①“青、赤、白、黑，虽各居于东、西、南、北，然皆禀于戊己二土，共成其德，以施神化也。”^②“欲下手炼丹，先和戊己二土，然后可采金水而成丹也。”^③坎纳戊，戊为阳土；离纳己，己为阴土。要使水火交会，须先使此阴阳二土和谐。此二土也是两边的事情，两意相通，共鸣感应，发生作用，才能使“坎之水”（彼家）升腾，聚于“离之炉”（我家）。《悟真篇》之诗有曰：“四象五行全籍土”，又曰：“只缘彼此怀真土，遂使金丹有返还。”讲彼此所怀之真土，就是阴土阳土高度和谐共振而成。陈致虚之注可谓得张紫阳之真传。今人有把阳土释为意识，阴土释为无潜意的，以今附古，以洋附土，恐怕有违古丹家之本意。

第四节 参同学顺逆论对五行学说的发展

以司马谈《论六家要旨》的观察而言，黄老学派融合了战国秦汉时期盛行的各家之长。《参同契》作为黄老学的重要分支——黄老道的最重要的经典，它是综合运用和发挥五行家言、阴阳家言、

① 《分章注》第二十八章。

② 同上，第二章。

③ 同上，第十一章。

汉易学和元气说的结晶。蕴含在《参同契》中的这些思想要素,经过千余年的众多理论家的阐扬,到元代的俞琰和陈致虚那里已经形成较完善的系统。在顺逆论中,《参同契》及后来的参同学重点应用和发展了五行家之言。

一、逆用五行说对五行无常胜的思想的发展

《洪范·九畴》所记载的箕子五行学说,反映出殷周之际的原始五行思想并没有讲明五行各要素之间的关系。到春秋战国时期才出现了五行相生相胜等理论,使五行思想从一种归类方法发展成一种因果意义的思维模式。五行无常胜说是对五行因果论的补充说明,始见于兵家。《孙子兵法·虚实篇》云:“故五行无常胜,四时无常位,日有短长,月有死生。”就是说在普遍的相生相胜原理中还有例外和反常的情况存在。这一观点得到墨家学派的赞同,后期墨家在实践中发现,五行的生克关系可能因为条件的改变而改变,如果被克的一方在量上占绝对优势,就会转败为胜,反而胜于克它的一方。《墨子·经上》:“五行毋常胜,说在宜。”《经说》解释为:“五合,水土火,火离然。火炼金,火多也。金靡炭,金多也。”就是说在火多的情况下火克金,在金多的情况下金克火(炭)。

战国秦汉时期,五行学说笼罩了当时社会的各个领域,在每一个领域都有其独特的理论和应用,如在社会政治领域中有“五德终始”说,在伦理道德领域出现了“五常”说(如马王堆帛书《五行篇》)。《黄帝内经》将五行说引进医学,成功地建立了中医理论的基本体系。《内经》对五行说理论本身也有所贡献,提出五行的相互关系包括生、克、乘、侮四种情况。所谓的乘即指相克太过,侮即指反克为害。乘、侮是生克关系的反常。当五行的平衡关系被打

破以后,某一行出现“偏盛”或“偏衰”时,正常的生克关系就被乘侮关系所取代,人体就会发生病状。如肝(木)出现病变,如果影响到脾(土),就是相乘,如果影响到肺(金),就是反侮。

参同学的逆用五行思想是五行学说在内丹学中的具体运用和发展。与《内经》不同,内经处理的是五行的病态关系,因此有乘、侮论的发展。参同学处理的是超正常的身心状态,这种状态不是五行关系的病态(过犹不及),而是五行关系的超常运行,因此逆用五行就成了它的思想方法。逆用五行强调相生相胜关系的良性互动。所谓的“子藏母胞”,金本生水,水为金子,水中含金,故水反生金;所谓的“金伐木荣”,金水合处,金是北方水中所含之金,木火为侣,木是南方火中所含之木。举水(含金)抑火,火制则所克之木必茂盛。这不能不说是五行生克因果律的一次变革性的发展,其意义可与《内经》的乘侮理论相比美。

二、攢簇五行说对尚土思想的发展

尚土说是春秋时代的重要观念,人们以五行之中土为最尊贵。《太平御览》卷十七时序部五行条引《乐记》佚文曰:“春生夏长秋收冬藏,土所不名时者;地,土之别名也,比于五行最尊,故不自居部职也。”以五行配四时,春木夏火秋金冬水,土不居任何一时,因为它在五行中地位最重要,所以不能偏居一时而遍布四时。《国语·郑语》记载史伯曾云:“先王以土与金木水火杂以成百物。”就说明当时的人们把土看成比其他四行为更基本的原素。

至战国时期,尚土说有了新的发展。帛书《五行篇》以仁义礼智圣为五行,并且说:“夫五也为一也,故能乐,乐也者和,和者德也。”首次提出五行归一的思想。又说:“君子慎其独,慎其独也者,

言舍夫五而慎其心之谓也。”^①可见五行归一,实际上就是要将五行由心来调理。虽然这里的五行是伦理的五常之性,但它关于五行统一于心(意)的命题至少在形式上已经相当接近《参同契》攒簇五行的思想了。

《黄帝内经》将五脏和五行相配,即肝属木,心属火,肺属金,肾属水,脾属土。此种思想一经提出,就成了我国传统医学的一贯理论,至今不变。《内经》不仅把五脏与五行相配,而且将人的形体、五官、五声、动作和心理等都与五行相配。《参同契》攒簇五行的思想基本上沿用了《内经》的这种解释模式,不过,前者比后者对五行的定义更加抽象化了。前者是在神气和精气的归类、运动、来源和转化上使用五行学说。

《参同契》攒簇五行的理论讲五行统摄于一意,今天看起来好像有点唯心主义的味道。尚土说将土看成更为基本的元素,攒簇五行就是把意土看得更为根本,主张其他四行要由意土调度,但并不等于说内丹学主张意土可生四气。内丹学讲意土与四气相互作用,混融为一,恍恍惚惚,窈窈冥冥,产生一种类似原始星云一样的信息能量场,“其中有信,其中有精,其精甚真”,称之为先天一炁。一旦进入先天一炁,意识就不再起作用,这种状态有别于日常思维,称之为元神。是与天地合一的大周天的别样世界。

以内丹学的理解来看,逆用五行和攒簇五行是密切相关的。它们是内丹成就的前后两个过程,是高低不同的两种境界。

三、五行说与古天文学的糅合

据刘起钰研究员考证,五行的原始意义指天上五星的运行,古

^① 引文见庞朴《帛书五行篇研究》之校注。

人根据星辰在天球面上的视运动,将二十八宿的恒星作为经星,以依次运行于二十八宿之间的五颗行星为纬星,因而呼之为“五行”。^①此说是很有说服力的。《参同契》中有“五纬错顺”之语,讲的就是五颗纬星的运行呈现出非常的状态,即保留了五行说的原始含义。秦汉以后盛行以地上五材,即金木水火土名五行,逐渐淡忘了五行的原始意义,反而把五大行星更名为金木水火土了,人们也不明白何以金木土能“行”,因为他们忘记了五行的原义。历史上五大行星有过不同的名称,到战国秦汉时期,名称统一了下来,就是帛书《五行占》中所说的:

东方木,其神上为岁星;
西方金,其神上为太白;
南方火,其神上为荧惑;
中央土,其神上为填星;
北方水,其神上为辰星。

《参同契》保留了五行的原始用义,讲了一些古天文学的话语,今天的学者不易释读,如果用五行说来理解其内丹学意义,自然茅塞倾开。其实这些话语在内丹学中讲述的内容只是逆用五行、攒簇五行的不同版本。何谓“荧惑守西,太白经天”?荧惑是南方之火,西方是产金之地,金被火熔,自然气化升入离宫(荧惑之位),所以叫“太白”(谓金气)“经天”(谓飞入离宫)。这里讲的还是水火交媾,五行互用。俞琰与陈致虚二人所述具体方法或许有异,但理论都是这样的。

又如,对《参同契》下面的这一段话,读者亦颇费解:“青龙处房

^① 见《五行原始意义及其分歧蜕变大要》一文,载《中国古代思维模式与阴阳五行说探源》一书,江苏古籍出版社,1998。

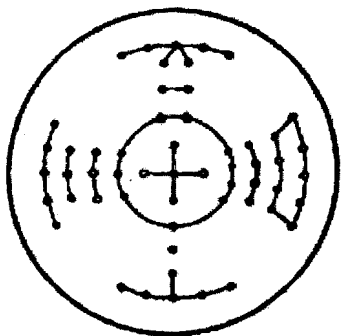
六兮，春花震东卯。白虎在昴七兮，秋芒兑西酉。朱雀在张二兮，正阳杂南午。三者俱来朝兮，家属为亲侣。本之但二物兮，末而为三五。三五并危一兮，都集归二所。”但是如果懂得内丹学之顺逆论，再了解一点古天文学知识，其义自明。首先明白青龙、白虎、朱雀和龟蛇分别代表东西南北四官，房、昴、张、危是二十八宿中分别于春、秋、夏、冬主于东、西、南、北，又配以震、兑、离、坎等卦象，合并为水火二物，故称“本之但二物”。六、七、二等数字是各方星宿的度数，其和为十五故称三五，三方皆集聚于北方危宿(度数一)之位，从而产药。全段文字讲的仍然是五行攒簇的思想。俞琰与陈致虚虽然在最后一句的解释上有分歧，但只是五行聚集的目的地和结果不同而已。此处的攒簇五行与五行归土的攒簇五行用法有所不同。先且不论“二所”当为“一所”与否，“三五并危一”是讲将木火金三者合并到水中，其中没有提到中央土。到此为止，即使从北派理路来看，也只完成了初步过程的一半。丹功都要讲将坎宫之精水化为真气，升入离宫，才算完结一个丹程。因此，陈致虚关于“二所”为离火的解释更合内丹学大旨。实际上，此段所讲“三者俱来朝兮”之论，不提戊己土(所谓的黄婆为意)，正是后世内丹西派“三家相见”的龙虎丹法之纲领。两家之“攒簇五行”内容各有不同。

四、五行说与易学的糅合

易起源于原始占卜，五行起源于天文，二者出身两个系统。五行说不讲卦爻，《易经》未载五行。后人解释发展《易经》的思想称为易学，易学中很早就掺进了五行说了。战国时期，《易传·说卦》讲“乾为金”，“坤为地”，“巽为木”，“坎为水”，“离为火”，“艮为山

(土)”等；在论八卦方位时讲“帝出乎震”，从东方开始，依次转向东南、南、西南、西、西北、北，至东北结束，与五行方位正相配合。汉易重象数，所谓的数，即是五行生成之数，因此，没有五行说，就没有汉易学。《周易参同契》之制作，时当汉易盛行之际，其所言“周易”，实为汉易，即象数之易。此象数易乃经过改造与创新，与经学易有基本的相同语汇，也有自己的独自特点。这些特点就成了丹道易学的基本特点。到俞琰、陈致虚的时代，正值图书易学盛行的时代，二人的参同学在原来象数易的基础上又染上了图书易的特点（俞琰尤甚）。无论象数易或图书易，都因五行说而有着血肉的联系。下面略举例证，简要说明这种观察。

《参同契》曰：“推演五行数，较约而不繁。”这里的五行数就是汉易之五行生成数。参同学在汉代经学易基础上进行了改造和创新，强调数五的中心地位，这与攒簇五行的思想有关。参同学的成数中没有十，以九为止。《参同契》说：“一九之数，终而复始。”已舍去汉易生成数中的十，不以为炼丹之用。正如下面的图文中所见到的那样，十成为丹成的象征，是“太极”之体，而不是用。



俞琰五行生成数

俞琰说：“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，五居一二三四五六七八九之中，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，则水火木金皆返本还原而会于土中也。”^①

俞琰仿宋元图书易学之惯例，特绘图以明其意。中五散于四方则成水火木金之生数，四方之生数聚于中央则成土之成数十，水火木金皆依土而有盈缩消长。内环上的十点土之成数，蕴含五行，就是太极，就是道，所谓的“环中之秘”即在于此。顺逆大旨仅此一图可了。

为什么东方木之成数八内外三连线 and 五连线没有像其他成数那样连成一体？俞琰未说明有何深意。将象数易学与图书易学相结合的尝试，兼有二者的优点，内丹学要旨一目了然。俞琰对此颇为得意：“夫五行生成之数，虽三尺童子亦能诵而知之，求其义，实则几人能知其落处也。既不知其落处，又安能得其实用？于此见道要玄微，天机深远，达者惟简惟易，而迷者愈繁难也。”^②

俞琰对图书与象数的弥合可谓天衣无缝，他在其丹学著作中所作易图甚多，这方面努力的成就超越了前人，后来人也罕有能望其项背。此项工程中起了关键的指导作用的仍然是内丹学的理法精髓。邵子图书易学源于丹道，因史料的不足而颇有争议。俞琰的努力至少证明了丹道易到图书易过度的逻辑一致性。

① 《发挥》中篇。

② 同上，中篇。

第六章 药物火候论

第一节 药物火候论概说

一、药物火候大意

鼎炉、药物、火候为内外丹三大基本要素。外丹的鼎炉自然是土炉铁釜之类，药物则是铅汞等五金八石之类，火候则是火力的强弱和久暂等。讲究也非常多，但俞、陈二人均不讲外丹，本文亦仅就内丹而言。因为讨论鼎炉的文字在俞、陈二人的《参同契》注释中并不多，而药物火候则是其重中之重，故今单列一章以详究之。内丹药物，《心印妙经》曾有一句名言云：“上药三品，神与炁精。”《规中指南》亦云：“身中之药者，神、炁、精也。”丹家先炼后天精、气、神，促生先天而成金丹。精气初生时称“外药”，外药先生而后采。静定之中，无念阳举称为“活子时”。活子时到来，初生元精又称“小药”、“真种子”，采入炉中生为“内药”，故内药采而后生，积以

成真；复经小周天炼化为“大药”，“大药”又称丹母。炼丹时意念为“火”，呼吸为“风”，又称“巽风”，清静丹法中火候指炼丹时意念及呼吸运用的程度。急运称武火，缓运称文火，停住吹嘘称沐浴。火候之妙在于真意的运用，用意紧则火燥，用意缓则水寒。清净派丹法以神为火，以炁为药，神炁相抱，一任天然，则药物、火候俱在其中。《参同契》用十二消息卦表示十二时火候，有进阳火、退阴符之分，以卦爻铢两计算呼吸次数。同修丹法中呼吸意念之运用亦不可少，但有彼我之分别。同修丹法采药时机为火候不传之秘，有“圣人传药不传火”之说，《参同契》则以纳甲法以象之。内丹火候所用时辰是人身这个小天地里的时辰，实是药物在体内运行的部位、景象的代号。

二、《参同契》纳甲火候和十二消息火候之大意

所谓纳甲，就是以十天干分配于八卦，余壬癸二干，再分配于乾坤，即得：乾纳甲壬，坤纳乙癸，震纳庚，巽纳辛，坎纳戊，离纳己，艮纳丙，兑纳丁。因甲为十干之首，举一以该其余，故称纳甲。此《京房易传》之纳甲法也。《参同契》讲纳甲更配以月象盈亏，取象于阴阳卦画之消长，以一月三十日为六节，每节五日，每节一卦。纳甲配月相是《参同契》的发挥。《参同契》集中讲纳甲法的文字见于下：

三日出为爽，震庚受西方。（震纳庚，月亮黄昏时在西方，时当每月初三日，象征阳火初起。）

八日兑受丁，上弦平如绳。（兑纳丁，月亮黄昏时在南方，时当每月初八日，月象为上弦，象征阳火渐进。）

十五乾体就，盛满甲东方。（乾纳甲，月亮黄昏时在

东方，时当每月十五日，月象为满月，象征阳气极盛。）

蟾蜍与兔魄，日月炁双明。（月望日，黄昏时日月相望于天空之东西两方，称气双明，讲阴阳两家神气同时充满之象。）

蟾蜍视卦节，兔者吐生光。（蟾蜍象月，卦象依月相而变；兔魄象日，月受日光，讲阴阳两家的匹配。）

七八道已訖，曲折低下降。（七八十五日，上半月阳火已极，不得不屈折下降，讲阳极而衰。）

十六转受统，巽辛见平明。（巽纳辛，月亮早晨在西方，时当每月十六日，月象乍亏，退阴符之始。）

艮直于丙南，下弦二十三。（艮纳丙，月亮早晨在南，时当每月二十三日，月象下弦，阴符渐进。）

坤乙三十日，东北丧其朋。（坤纳乙，月亮早晨在东方，时当每月三十日，月象尽丧，阴极而始孕阳。）

节尽相禅与，继体复生龙。（五日为一节，每月六节，月月如上，循环无已，阴极而阳生。）

壬癸配甲乙，乾坤括始终。（余壬癸二千，分别配与乾坤二卦，阴阳运行，周而复始，如循连环。）

十二消息说，又称十二消息卦法、十二辟卦法，就是用复、临、泰、大壮、夬、乾、姤、遁、否、观、剥、坤等十二卦之阴阳爻此消彼长、相互推排的办法，来分配于一年十二个月，起于十一月一阳之复，终于次年十月全阴之坤，如循连环，往来无穷。

《参同契》以十二辟卦论火候，又以律名辰名铺叙而言，皆譬喻、假借、拟声、拟形，意在委婉曲折地传达火候口诀，含有深意，显示出非常巧妙和精致的构思。俞琰说：“盖辐辏即太簇，侠列即夹钟，洗濯即姑洗，中即中吕，栖即林钟，任即南吕，伤即夷则，亡即亡

射,应即应钟,振即辰,昧即未,伸即申,蓄即酉,减即戌,闋即亥,大率皆是假借。”《参同契》载十二消息法文字如下:

朔旦为复,阳气始通。出入无疾,立表微刚。黄钟建子,兆乃滋彰。播施柔暖,黎蒸得常。(复为第一卦,地支配子,律应黄钟,时当月之初二半,阳气开始生长。)

临炉施条,开路正光。光耀渐进,日以益长。丑之大吕,结正低昂。(临为第二卦,地支配丑,律应大吕,时当初五日,阳气更长。)

仰以成泰,刚柔并隆。阴阳交接,小往大来。辐辏于寅,运而趋时。(泰为第三卦,地上天下,地支配寅,律应太簇,时当初七半,阴阳交媾的最佳卦时。)

渐历大壮,俛列卯门。榆莢堕落,还归本根。刑德相负,昼夜始分。(大壮为第四卦,地支配卯,律应夹钟,时当十日,乃阴阳的作用相伴的时候。)

夬阴以退,阳升而前。洗濯羽翮,振索宿尘。(夬为第五卦,地支配辰,律应姑洗,时当十二日半,阳将完全代替阴。)

乾健盛明,广被四邻。阳终于巳,中而相干。(乾为第六卦,地支配巳,律应中吕,时当十五日,阳完全代替阴。)

姤始纪序,履霜最先。井底寒泉,午为蕤宾。宾伏于阴,阴为主人。(姤为第七卦,地支配午,律应蕤宾,时当十七日半,阴气始萌。)

遁世去位,收敛其精。怀德俟时,栖迟昧冥。(遁为第八卦,地支配未,律应林钟,时当二十日,阴气渐长。)

否塞不通,萌芽不生。阴申阳屈,没阳姓名。(否为

第九卦,地支配申,律应夷则,时当二十二日半,阴阳间隔。)

观其权量,察众秋情。任畜微稚,老枯复荣。荠麦芽孽,因冒以生。(观为第十卦,地支配酉,律应南吕,时为二十五日,阴中杂阳。)

剥烂肢体,消减其形。化炁既竭,亡失至神。(剥为第十一卦,地支配戌,律应无射,时为二十七日半,阳气即将剥尽。)

道穷则返,归乎坤元。恒顺地理,承天布宣。(坤为第十二卦,地支配亥,律应应钟,时为三十日,阳气丧尽而复起。)

纳甲法和十二消息卦法是《参同契》火候说的代表,各家解释方法不一样。清静派有以纳甲法为小周天火候,以十二消息卦为大周天火候的,也有人认为相反的;有以前者为药物,后者为火候的;有前者重火候,后者重口诀的。同修派有以纳甲为彼家之药物与火候,十二消息卦为我家之药物火候的;也有以前者为药物火候,后者讲临炉口诀应用的。兹从俞琰、陈致虚的注释具体而论。

第二节 俞琰的药物火候论

一、俞琰的药物论

俞琰参同学的药物论大致可分两种含义,第一是以神气相交

为药物,第二是以阴阳二气相交为药物。下面分别加以介绍和分析:

第一、神气相交为药物。药物与火候在内丹学中是两个不可分割的概念。实际上它们所指的是一种现象的两个方面,俞琰把天地比喻为鼎器,把日月比喻为药物,把日月的运行比喻为火候。“古之至人,观天之道,执天之行,遂借天符之进退,阴阳之屈伸,设为火候法象以示人。盖天地俨如一鼎器,日月乃药物也。日月行乎天地间,往来出没,即火候也。人能即此,反求诸身,自可默会火候进退之妙矣。”^①

日月系何所指,按照内丹的常识应是指神炁二物。上面说到的《心印妙经》等经典之名言给人的印象好像是药物就是精炁神的别名了。但在俞琰的语境中,药物概念的内涵有更深层的意思,它不是静态的、实物的概念,而是功能性的、动态的概念。具体地讲,药物是神炁精相交媾而生成的产物,神炁精本身并不能称为药物;阴阳未有交媾而不可成造化,不交媾就不可生药。此理为炼丹的大前提,“修仙之第一义”。“盖金丹大药,由神气交结而成,乃是无质生质,结成圣胎。”^②“所谓稟受,所谓相须,即交媾之说也。天地以阴阳交媾而生物,丹法以阴阳交媾而生药,盖未有不交媾而可以成造化者也。《玉芝书》云:‘玄黄若也无交媾,争得阳从坎下飞?’是乃作丹之大端,修仙之第一义也。”^③

至于神炁精如何交媾,俞琰用的是胎息法来指示其路径,就是虚心静默,凝神入于气穴之中:“鄞鄂即根蒂也。丹法经营于此,而回光内照,则神恋气而凝,气恋神而住,自然交结成胎。如其神光

① 《发挥》上篇。

② 同上,中篇。

③ 同上。

内泄，意马外驰，则日月失道，金汞异炉，欲望成丹，不亦远乎？《白紫清珠玉叶丹髓歌》云：‘昔日遇师亲口诀，只要凝神入气穴。’此所以称之为神丹而号之曰神仙也。”（同上）

此气穴到底在身体的哪一部位？从下面的引文中可以知道，所谓气穴当是指脐内，即通常所说的下丹田。所谓的神气相交，就是回光返照于下丹田，凝神定气，使口鼻之气渐微而真息绵绵不绝，渐渐凝而渐渐微，直至象母腹胎儿一样，口鼻之气全无而以脐达。“今夫神仙之修丹，以阴阳内感，神气交结，于无中生有，与男女胎孕之理实同，其十月温养功夫，真息绵绵，昼夜如一，亦与婴儿未生以前无异。《灵源大道歌》云：‘但看婴儿胎处时，岂解将心潜算计。专气致柔神久留，往来真息自休休。’盖婴儿之在母胎也，母呼亦呼，母吸亦吸，口鼻皆闭而以脐达，故脐者，生之根、气之蒂也。吕纯阳《玄牝歌》云：‘穷取生身受气初，莫怪天机都泄尽。’人能穷取一念生身之处，返本还原，回光内照，采药于西南坤腹根蒂之地而与当来受气之初相似，何用他求？”^①

俞琰详细地解释要回光返照，尚需做到收敛耳目口之作用，使其固塞，无染外缘，好像釜甑蒸米饭一样，四通上下密闭，无纤毫之罅隙，灶下燃薪升火，致热气盘郁于甑内，顷刻之间，生米蒸熟为饭。回光返照，神气交接之法也是如此，丹田之内升火加温于下而耳目口三宝紧闭于上，然后至药滋生。在解释“耳目口三宝，固塞无发扬”时，俞琰写道：“《阴符经》云：‘九窍之邪在乎三要。’何为三要？耳目口是也。今魏公以三要为三宝，而曰固塞勿发扬者，欲修炼之士，敛耳目之聪明，缄喉舌之真气，尽收归里，不放出外，如宝贝之珍藏也。岂不见釜甑炊米，关盖密于上，薪火然于下，无纤毫

① 《发挥》中篇。

之罅隙,内有热气之盘郁,俄顷之间,米皆蒸熟为饭?今夫人室修炼,须是收视返听,闭口含津,勿使纤毫真气漏泄,然后至药滋生,大丹成熟。若使耳为声引,目为色牵,重楼浩浩而出,三者皆发扬而无余,何还丹之可求哉?”^①

收敛感觉器官之功用,渐致鼻息微微,识神邈邈,神气氤氲,打成一片,内不知其有我,外不知其有物。“停脉停息”,这种古老的胎气法景象被历代修炼者们视为至高的天人合一的境界,称之为“大死方活”。在解释“气索命将绝,休死亡魄魂”之句时,俞琰称之为大药结成之象。“夫修炼金丹,将求长生,今魏公乃谓气索命将绝,休死亡魄魂,何也?《翠虚篇》云:‘促将百脉尽归源,脉住气停丹始结。’盖金液凝结之际,璇玑玉衡,一时停轮而日魂月魄,皆沉沦于北方海底,而索然来藏。故曰:‘气索命将绝,休死亡魄魂。’所谓死者,非死也。此时归根复命,神凝精结,八脉俱住,呼吸俱无,其气索然如绝也。绝后重苏,则《上清集》所谓‘这回大死今方活’是也。呜呼,欲知大药结成时,六脉都停气不驰。此等景象,苟不曾亲历,乌能强言哉?”^②

第二、阴阳二气相交为药物。在俞琰对药物论述中,除了把阴阳释为神气外,有时又把阴阳解为阴阳二气,天气雄阳玄施而播于地,地气雌阴黄化而承天,二气交感,则万物生生化化;人体阴阳交接,二气相感化,顺施之于人则生人,逆存于己则生药。俞琰虽然在方法论上是坚定的清静派,但在理论上,他并不否认男女之气交感可生药。在解释“雄阳播玄施,雌阴统黄化”句时,他写道:“‘雄阳播玄施’者,天气降而至于地也。‘雌阴统黄化’者,地承天气而生物也。《悟真篇》云:‘甘露降须天地合,黄芽生要坎离交。’盖丹

① 《发挥》中篇。

② 同上。

法之生药与天地之生物相似，皆不过阴阳二气，一施一化而玄黄相交尔。”^①

禽兽虫鱼生息繁衍，都要靠雌雄交配，人也不例外。但禽兽虫鱼无自觉，故无愚智；人有自觉，故有圣凡之分，有逆顺之别。人能因此阴阳交感之气，逆施造化，从而生药成丹。在解释“众夫蹈以出，蠕动莫不由”句时，他进一步地写道：“阴阳交接之道，乃生生化化之源也。不特人与禽兽由此而出，虽蠅飞蠕动跂行啄息至微之类，莫不皆然。故曰：‘众夫蹈以出，蠕动莫不由。’是道也，施之于人则生人，存之于己则生药，但有圣凡逆顺之分尔。”^②

但是俞琰却力斥采战御女之术为旁门邪技，是“害道之最尤者”。因为此术不但有背离人情伦常，“目之为狗猪行状”，“称之为地狱种子”，而且异常危险，差之毫厘，失之千里，“害人而终亦害己”。“人或昧求同类，不知自己同乾坤，却向身外觅同类，妄指童女为真铅，遂托黄帝玄素之事，饰其邪说，以逢士夫之欲。于是富家贵宦，行其术而往往陷于死亡者有之，盖不特唐相国夏侯孜之一人也。是故葛稚川《抱朴子》以为‘冰杯盛汤，羽苞蓄火’；陶隐居《真诰》以为‘抱玉赴火，金棺葬狗’；洞微子目之为狗猪行状；李玉谿称之为地狱种子。古今丹书，所以皆极口痛骂此术者，以其害人而终亦自害其身也。《南华真经》云：‘无劳尔形，无摇尔精，乃可以长生。’未闻有所谓御女之说，谁生厉阶，至今为梗诬前真，迷误后学。其旁门诸术中，害道之最尤者欤。”^③

不过，俞琰批判御女采战之术，却并不等于反对同修丹法。研修同修丹法要知道并会识别房中术，但同修丹法并不是房中术，与

① 《发挥》上篇。

② 同上。

③ 同上。

房中术有云泥之别。以内丹西派而论,他们的丹法称龙虎丹法,也属同修一脉,但并不牵涉男女交接之事。

二、俞琰的火候论

大药既产,紧接着便当以火候之诀炼之。药物与火候本是炼丹过程中两个相继发生的阶段,但是历代内丹家素有“传药不传火”的说法,因而火候论成了整个内丹学说中最具神秘色彩的部分。虽曰不传,非真不传,乃谓不可轻传;如真正不传,亦会“绝道获罪诛”。这种矛盾的情绪,《参同契》有过生动的描绘,曰:“结舌欲不语,绝道获罪诛。写情著竹帛,又恐泄天符。犹豫增叹息,俯仰辄思虑。”

解决这种两难处境的办法,一是慎重选择传授对象,“窃为贤者谈,曷敢轻为书?”二是在言说方式上有严格的讲究,注重隐喻,注重抽象和简化细节。“陶冶有法度,未忍悉陈敷。略述其纲纪,枝条见扶疏。”如何择贤任能,那是大师和行家们(masters and adepts)在实践中把握的问题,而如何用抽象和隐喻的方法表述火候的学问,在《参同契》中已经上升为一个高度理论化的问题。为了实现这个目的,《参同契》成功地应用了那个时代最流行和最先进的思想方法——汉代易学的方法。对汉易方法的成功应用,使《参同契》不仅成为修炼方士们的圣经,也是历代爱好思维游戏的学问家们乐此不疲的宝贝。大儒朱子就是其例。

俞琰参同学的火候观总体上是借助易学方法来表述的,在易学方法之外,也有独立的关于火候内涵的描述。本节就先从他对火候的定义讲起。

第一、火候是呼吸和意念的动态平衡。什么叫火候?俞琰说:

“所谓火者，非存心想肾之火，乃身中天然之真火也。所谓候者，非轮刻掐时之候，乃身中天然之气候也。火之为性，遇风则炽，遇土则藏，用之不可太过，亦不可不及，全在调其文武，审其寒温。微以巽风吹之，炽以坤土藏之，使之得中而无太过不及之患，则‘大小无伤两国全’，而‘片晌之间见丹头’矣。调停运用，正谓此也。倘毫发差殊，则二至改度于南北，二分纵横于东西。隆冬变为大暑，盛夏翻作霰雪，而铅汞飞走，群异旁出矣。”^①

火候本是工匠冶炼、厨师烹饪和术士烧制外丹使用的术语，指的是火功强弱和持续时间的长短。把这个术语用到内丹学中，自然带有譬喻的性质。因此俞琰说火非存心想肾之火，候非轮刻掐时之候；火乃身中天然之真火，候乃身中天然之气候。从脏腑论来说，心肺位于人体躯干腔壳的上部，居离宫，属火；肝肾位于人体躯干腔壳的下部，居坎宫，属水；脾在中部，居虚位，属土。上文中所谓的巽风，就是呼吸；所谓的坤土，实际上就是指意念。药物产生以后，如果肾水旺而心火弱，则运呼吸而加火功；如果火功炽而肾水欲干，则用意念守中掩护，促肾水生成。通过呼吸和意念的调控，使水火调匀，坎离相当，无太过不及之患。这种平衡的调控的主导因素全在意念：“土能竭水藏火，守于水，则水不流，守于火则火不炎。今以之守于坤而采药，守于乾而运火，故曰守界定规矩。”^②

内丹火候的核心内容实际就是呼吸和意念之间的动态平衡。然而这只是一种定性的表述，要定量和精确地表达两个平衡端点之间不同的量比关系，近现代人或许可采用解析几何这种数学工具。在近二千年前的汉代，魏伯阳他们所能利用的就是当时最

① 《发挥》中篇。

② 同上，上编

前沿的思维手段——汉易学。《参同契》将汉易学用于火候论,共用了纳甲说、十二消息说、卦气说和六虚说等。一部经典用多种学说于描述同一种现象,阐明同一理论,虽然显得繁琐,但也不是简单的重复,而是各有侧重。《参同契》用卦气说来总论鼎器、药物、火候的关系,回答是什么;用纳甲法来重点描拟一个丹程中火候的起、长、熟、消、歇的起伏过程,回答怎么样;十二消息说重点记载各阶段火候的应对手法,回答怎么办。

俞琰在阐述火候论的话语中,有很多创造性的见解,对道家易学的发展具有重要价值。

第二、卦气见丹道易道之相通。卦气说是汉代易学的一种重要的方法。其法将坎震离震兑四卦主二分(春分、秋分)二至(夏至、冬至),余六十卦分配到一年,每卦主六日,每爻分值一日,共三百六十日,余五日四分日之一,每日八十分计之,总得四百二十分,均分于六十卦之中,每卦就得六日七分,故又称六日七分法。汉易发明这种方法,意在章明历法,但更主要是用来解释和占验灾变。“气”是气候,指风雨寒暑的变化。

《参同契》应用卦气说,其本意不在以上二者,而在于说明大丹火候。唯《参同契》在应用此法时稍有改变:一是以六十卦值一月,每日两卦,每个时辰一爻,而不是分配到一年;二是以乾坤坎离为四正卦(其法是先天八卦),而不是以坎离震兑(其法是后天八卦)。“乾坤者,易之门户,众卦之父母。坎离匡廓,运轂正轴。牝牡四卦,以为橐籥”这里的牝牡四卦,就是四正卦。朱熹未注意到《参同契》的这种改变,在《考异》中犹言:“牝牡谓配合之四卦,震兑巽艮是也。”俞琰纠正了朱子的这种疏失,虽然没有讲到汉易原来的卦

法,但是指明了《参同契》使用卦气法的这两个要点。《易外别传》^①曾指出:“《参同契》以乾坤为鼎,坎离为药。因以其余六十卦为火候,一日有十二时,两卦计十二爻,故日用两卦,朝屯则暮蒙,朝需则暮讼,以至既济未济一也。……夫以六十卦分布为三十日,以象一月,然迂小尽,则当如之何,盖比喻耳,非真谓三十日也。”

俞琰在《发挥》上篇中并说:“一本以牝牡四卦为震、兑、巽、艮,非是。”朱子另有一观点,即“《参同契》非明易而设”,在历史上甚至现代的学者中都影响很大,被众多的《参同契》研究者频繁引用,这段话是这样写的:“《参同契》本不为明易,姑借此纳甲之法,以寓其行持进退之候。所言纳甲之法,则今所传京房占法,见于《火珠林》者,是其遗说。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,则亦无害其源流。”^②《周易参同契》不是为了发明易道而创作的,它使用的纳甲法等汉易方法也不是为了阐明易理的。只是因为易理无所不有,《周易参同契》的理论既然可自成一家,触类而旁通,它也对易学本来的学说没有什么损害。这种观点就等于是说,《参同契》的观点和方法虽然是易学的推广和应用,却不是易学的分支。朱子在言论上自相矛盾,虽然承认《参同契》对易学的价值,却不敢公开承认《参同契》是易学的组成部分。《周易参同契》是论述炼丹术的著作,其服从的目的在传统儒士眼里是他们所不齿的“术”,但它用的又是易学的理论和方法,并具有很高的学术水准和创造性,以至于影响了宋代理学。故而虽然可以承认他的理论价值可自成一家,是易理的推广,但因它不是为儒

① 《道藏》第34册。

② 《周易参同契考异》序。

学道统服务的,所以不在易道之列。这种心态反映在朱子在行动上,也有点名不正言不顺的味道:他首开儒者注《参同契》之先河,虽然冲破了传统儒家经学的藩篱,却不能摆脱道学先生们对异端竭力排斥的巨大压力和歧视心理,在《考异》跋文中自署空洞道士邹欣,显示不愿以其名混迹于道书之隐情。

众所周知,易学传统上分为义理派和象数派两家。象数派并不是为了阐明儒学道统,却可以算成易学的一大类别,那么阐明鼎器、药物、火候的丹学易(或称道家易)为什么就不可以视作“为明易所作”,是易学的组成部分呢?因此今天看来易学实际上应包含丹学派(道教易)这一大部类。

义理派自视为正统经学,多看不起象数派和丹学派,而象数派却在民间享有广泛的群众基础,丹学派也自成体系并融入了宋代理学的血肉之躯,以致于明清之际复古主义经学思潮兴起以后,一批儒学家象黄宗羲、黄宗炎、胡渭、毛奇龄等,不得不出来做“正本清源”、“打扫门庭”的工作,将从方外炉火(丹学易)、天文、地理、医药、乐律、兵法、韵学、算术等所作的易学著作,均剔除在易学的范围之外。其结果必然自己堵塞了易学的繁荣发展之路。

对一个有学术自觉的丹道学者来说,一定会对这种偏见提出质疑和异议的。在俞琰之前,南宋陈显微所作《周易参同契解》在解释卦气说时写的一段话,可以看成是对这种成见的初次挑战:“是则大丹之道,可以参诸易,而《参同契》之所以作也。”^① 翻译一下,这句话的意思是:大丹之道可以从易学来得到探究,而(从易学来探究丹道)正是《参同契》创作的目的。这虽然没有明说《参同契》是易学的分支(组成部分),但至少较朱子的观点有很大的不

① 《周易参同契解》上篇。

同,没有否定《参同契》可以算为“为明易所作”。

俞琰比陈显微的观点更加明确,直接提出了“丹道与易道相通”的命题,在道家易学的学术自觉性上有了较大的进步。“一部全易,计三百八十四爻;一斤大药,计三百八十四铢,此丹道易道之相通,而《参同契》所以作也。”^①铢是我国古代衡制中的重量单位。据《汉书·律历志上》:“二十铢为两,十六两为斤。”故一斤等于三百八十四铢,刚好与六十四卦之总爻数相当。但大药无形,哪有重量可言?用铢来称量“大药”,只是一种比喻的说法。

第三、反观吾身,以求纳甲火候之意。《朱子语类》卷六十六云:“纳甲乃汉焦贛、京房之学。”纳甲法是汉代易学的一门显学,《京氏易传》、《周易参同契》有详细记载。前人不事道教丹鼎之学而欲窥汉易之秘者,往往也要研修《参同契》,如清儒胡渭、黄宗羲皆有研究《参同契》的文字(见《易学象数论》、《易图明辨》)。

黄、胡皆从儒学道统的立场上,谓《参同契》因《京氏易传》而以月象附会之。其实这是儒道二家的不同,体现了《参同契》对汉易学的发展和贡献。《参同契》把月象掺入纳甲法,不仅使火候论更直观,也使卦节火候具有了空间的方向性,从而方便与五行说联系起来。因坎离二卦在《参同契》中属药物,居中空之位,故不在一月六候之列,故有人说《参同契》兼采先天八卦和后天八卦。

《参同契》以月象结合纳甲法阐明火候进退,目的是为了学习者更易悟透其理,并不是要后人执文泥象,落于繁琐。张紫阳《悟真篇》云:“此中得意休求象,若究群爻漫役情。”这样的易学象意观实是王弼易学主张在内丹学中的发挥。俞琰则把这种观念贯彻到他对《参同契》火候论的阐释中,如他在讲到卦气说时说:“其间卦

① 《发挥》上篇。

象内外刚柔之体,或反(体)或对(体),皆不必执泥也。”这种观点集中地表现在他对纳甲法的阐释中。“盖纳甲者,火候之取象也。火候之抽添,与月之盈亏无异。今以六卦布于一月,则震象三日月出于庚,兑象上弦月见于丁,乾象望日月满于甲,巽象十六日月亏于辛,艮象下弦月消于丙,坤象晦日月没于乙。不过借此以论身中六卦火候之进退,非真以为一月三十日也。何以明之?盖修以历法,则昼夜有短长。若昼短,日没于申,则月合于申,望于寅;昼长,日没于戌,则月合于戌,望于辰。十二月间,三日之月,未必尽见庚。十五日之月,未必尽见甲。合朔有先后,则上下弦未必尽在八日、二十三日。望晦未必尽在十五日、三十日。今魏公谓‘三日出为爽,震受庚西方。十六转受统,巽辛见平明’,盖指二八月昼夜均平之时,姑以取象而已,非真以月出庚之时进火,月亏辛之时退符也。学者但观月体之盈亏,反而求之吾身,则身中一阳生即三日月生之震象也;二阳长即八日月弦之兑象也;三阳满即十五日月圆之乾象也;一阴生即十六日月亏之巽象也;二阴长即二十三日月弦之艮象也;三阴足即三十日月没之坤象也。岂可拘以月出没之方位,而律以卦体爻画之数与夫历家盈缩短长之法哉?”^①

《参同契》纳甲法应用于丹学火候论,只能取其比喻之义。这首先是因为纳甲法本身就是一种理想的理论模式,一年四季,昼夜之长短不齐,它的卦爻分配法只有二月八月昼夜平均之时适用;其次,丹学火候也不完全以一个月为一周期,有一年之期、一月之期、一日之期、一时之期、一刻之期,所谓“盖年与月同,月与日同,日与时同,于是蹇年成月,蹇月成日,蹇日成时,一时之中,自有一阳来复之机。”^② 如果不同的周期均以一月日期算日掐时行火,其悖谬

① 《发挥》上篇。

② 同上。

之甚,可想而知。修习者应当从纳甲法中理解其精神,在于表明火候之进退起伏,有如月体之盈亏,有一定的周期性和规律性,切不可死抱教条,食而不化。因此俞琰提出将纳甲法应用到火候论的正确方法应是:但观月体之盈亏,反而求之吾身。正是所谓舍筌而取鱼,深得甫嗣之旨、紫阳之法。

第四、火候之口诀尽在十二消息说之中。俞琰在阐释复卦时引用了《金丹大成集》的一首辞来概括《参同契》的十二消息火候,辞云:“复卦起潜龙,戊己微调未可攻。九二见龙,临卦主神通。从此炉中次第红,泰卦恰相逢。猛火烧乾籍巽风,炼就黄芽并白雪。奇功还返归,坤道始穷。”然后概括地说:“火候之口诀,尽于此矣。”

俞琰对十二消息火候说的阐释,最有特点的在于他解释泰卦和剥卦的话语。先看他对泰卦的阐释:“泰,三阳之卦也,律应太簇。以一日言之,为平旦寅;以一月言之,为初六至初八半;以一岁言之,则斗构建寅之月是也。此时阳气出地,喻身中三阳上升,渐渐起,渐渐仰,当急驾河车,搬归鼎内,故言‘运而趋时’也。‘运而趋时’者,火候之运,至此不可留停也。然有一日之寅,有一刻之寅。《朗然子诗》云:‘勤吞津液过千口,长记存神听五更。’此言一日之寅也。《金丹大成集》云:‘交得三阳逢泰卦,便堪进火法神功。’此言一刻之寅也。一日之寅,固依天上之日辰以为期度,世固有知之者矣。若夫一刻之寅,乃身中火候之秘,古今丹书皆不敢明言,真所谓千人万人中一人两人知者也。玄哉,玄哉!”^①

《参同契》的这一卦在火候论中的确非常重要,为历代丹家所重视。经文中共有三句,每一句都有一个侧重点,各家解释的重点也不尽一致。俞琰的解释显然集中在“仰以成泰”、“运而趋时”和

① 《发挥》中篇。

“辐辏于寅”这三点。经过复、临两个阶段的积累,体内阳气已经十分充足,渐仰渐起,对阴气造成临逼之势。此时修丹者当应用周天口诀,及时运转河车,使阳气朝聚顶门,不敢稍有停留。

至于他所说的“一日之寅”与“一刻之寅”的分别,他之前和他之后的注家都未见有如此讲过的。从他所引的《朗然子诗》和《金丹大成集》来看,所谓一日之寅可能是指修炼者的早功而言,五更起坐,神清气爽,最好用功。所谓一刻之寅,俞琰没有明言,猜测可能是指炼功中待得阳气上腾,反而下降甘露,使津液满口,随即吞咽入腹,用意念送入下丹田,停留片时,感应热气周遍全身,运入骨髓。如此之类,都是古人视为秘而不传的至宝口诀。

在对《参同契》有关剥卦经文的解释中,俞琰有“火生于寅,旺于午,基于戌”的理解。“此时阳气衰灭,枝头之果皆溃烂而坠于地,喻身中阴符将尽,而神功无所施,故言‘化气既竭,亡失至神’也。夫火生于寅,旺于午,基于戌。戌者,闭物之时也,一刻之火候至此而毕事。《复命篇》谓‘东西动静合朝昏’是也。一日之火候,亦至此而休功。吕纯阳诗云‘日日随他出又沉’是也。区区旁门小术,但知其一,不知其二,又安能究竟于此?”^① 火候起于泰卦寅时,终于剥卦戌时。余下有复卦子时、临卦丑时及坤卦亥时不用火功,是不是属于养药之时辰,俞琰却没有说。这种推论也不符合药火并行的原理(下面药火关系将谈到),不知是俞琰自家的修炼体会,还是别有所据。

三、俞琰论药物火候的关系

俞琰论药物与火候之关系,可以从三个方面来看:

^① 《发挥》中篇。

第一，俞琰把药物与火候的关系从哲学上称着先天和后天、无为和有为的关系。“知此乃可以产药，乃可以结胎，更得火候之诀炼之，则‘天鼓咚咚震地来，玉尘粼粼散葭灰’，而升入泥丸矣。若仅知有此而不得火候之诀，则惟可暖其下元耳，非还丹也。古歌云：‘从红入黑是真修，炼黑入红天仙已。’盖丹法有先天后天、无为有为之不同。在先天，则凝神入于坤脐而产药；至后天则移神入于乾顶而成丹。先天则无为，后天则有为，不可以一律齐也。”^① 凝神入炁，恍恍惚惚，窈窈冥冥，其中有信，其中有精，药物乃产，圣胎可结，紧接着用火候之诀炼之，将真炁搬入乾顶，结为还丹。前一阶段是药物，属无为之先天，后一阶段是火候，属有为之后天。

第二，俞琰又从技术层面上以“铅汞交结为药”，“抽铅添汞为火”；以天一生水为药，以搬运周天为火。在诠释“采之类白，造之则朱”时，俞琰即持此论：“白者，白金也；朱者，朱汞也。‘采之类白’者，采北方坎宫之白金，以为丹母，而白金与朱汞，乃同类相以者也。‘造之则朱’者，每日运火，抽去铅气，而添汞于其间也。陈默默《崇正篇》云：‘内守河车居北阙，由来天一水为先。合符须得周天火，立义还同渡岸船。般运有功连昼夜，斡旋至妙体玕璇。修丹上士如明此，方识真铅不用铅。’学者徒知以铅汞交结为药，而不知抽铅添汞之火功，则虽结丹头，不能免其不耗散也。”^② 何谓周天火功？在凝神入虚，静极生动，阳气发生之时，修丹者运转周天，后升前降，将此真气纳入乾顶（脑内），如云雾囤结于山巅，蒸汽醺绕于釜内，顷刻间云化为雨，露化为泉，但觉唾液满口，甘冽非常，以意吞送入下丹田，复行烹蒸，直至铅尽汞干，云散雨收。这就是平素丹家所谓的“周天火功”或“周天火候”的大致情形。

① 《发挥》中篇。

② 同上。

周天火候虽言须猛烹极锻,倒行逆施,较产药之功是有为法,但也不必劳神用力,费肢体之运动、搬运之辛勤,要在“观心吸神二用”：“金丹大药,产在坤,种在乾,乾居上为鼎,坤居下为炉。非猛烹极锻,则不能出炉,非倒行逆旋,则不能升鼎。《悟真篇》云:‘两手捉来令死斫,化成一块紫金霜。’又云:‘河车不敢暂留停,运入昆仑峰顶兹。’盖后天下手功夫,与先天产药之时不同,其中复有观心吸神二用,皆助火候之力者。古仙往往秘而不言,人谁知之?或泥于下手之说,从而按摩导引,般运辘轳,徒尔劳神用力,又安识运神火以观真心,鼓巽风以吸真神之妙哉?”^①什么是观心吸神?即“运神火以观真心,鼓巽风以吸真神”。要真正能使周天逆旋,火炎于下,水润于上,还需有教外别传之口诀。其具体节次如何,丹家下手之法诀,往往此言是而彼为非,见仁见智,点破了反而遭惹是非,徒增笔墨官司。

总体而言,鼓巽风与呼吸有关,不过不是普通的呼吸,丹家多谓之为“内呼吸”。今姑引当代养生家胡海牙先生《欲保长寿,先补亏损》一文^②中的一段文字以为破谜之提示:“口鼻之息名为外呼吸,与内呼吸之动作正相反。鼻中之气吸入则内呼吸反迎而上升至脐轮。鼻中之气呼出则内呼吸反背而下降至海底。如此情形,久久自然升降,则无弊病。若稍有意念送他上下,则此内呼吸与我灵明不能融化为—。其要紧处,惟忌念起。念起神散,虽坐无益。”

第三,得药而不行火候则药散,无药而行火候则身伤。药物是火候的基础和前提,火候是药物的保证和提升。此一关系的前半段,前面讲第一点时引用过的那段话已足说明:“若仅知有此而不得火候之诀,则惟可暖其下元耳,非还丹也。”至于此一关系的另一

① 《发挥》中篇。

② 见《仙学指南》一书,中医古籍出版社,1998年。

方面,如下一段文字则论述得非常清楚。在神气未交、药物未形之时而行火候;或者在药物已干,气机已宁之后而不知休息沐浴,仍加火功,丹家称这两种情况为“拖空河车”,其结果是“毁身伤年命”。修炼丹时刻都要注意把握好这个度。在阐述“或以招祸,或以致福。或兴太平,或造兵革。四者之来,由乎胸臆。”一节时,俞琰写道:“《悟真篇》云:‘火生于木本藏锋,不会钻研莫强攻。祸发总因斯害己,要能制伏觅金公。’盖有药而行火候,则金被火逼,奔腾至于离宫,化而为水,反以克火,故火无炎上之患。若无药而行火候,则虚阳上攻,适所以自焚其躯。此招祸致福之所由分也。又云:‘日月三旬一遇逢,以时易日法神功。守城野战知凶吉,增得灵砂满鼎红。’盖真铅生于坎宫,浊而不起,欲其擒离宫之真汞,当用武火猛烹极锻,然后飞腾而上。及其至于离宫,与真汞交结之后,则宜守城沐浴,更不可加以火。此太平兵革之迥不同也。或以招祸,或以致福;或兴太平,或造兵革。其所以然者,岂由他哉!反求诸心而已。”^①

第三节 陈致虚的药物火候论

一、陈致虚的药物论

陈致虚在他的《周易参同契分章注》中,关于药物的论述极少。他的注释简洁而明快。比起俞琰,他不太注重理论细节的分析,而

^① 《发挥》中篇。

是更注重对经文整体结构的把握和方法论的解释。在他全部注文中,提到“药”或“药物”的地方有十来处,只有两处,我们可以窥见他关于药物的主张。第一处是他的第二十八章注,此章经文很短,只有六十四个字,他的注释却很长,有九百字左右。现撷取其主要部分,有助于了解其的药物观:

夫人之身最灵而至宝者精与气也,《心印经》以为上药,张紫阳以为命宝,仙翁所撰之书则有同而有异。何谓同?曰“金来归性初,乃得称还丹”,此最简而同也。何谓异?曰乾坤坎离,曰牝牡橐籥,曰开曰阖,曰无曰有,曰阴阳,曰日月,曰牝牡,曰戊己,曰刚柔,曰雌雄,曰斗枢,曰魁罡,曰乌兔,曰魂魄,曰金炁,曰神明,曰黄芽,曰河车,曰铅银,曰砂汞,曰浮沉,曰白黑,曰鸿濛,曰恍惚,曰规中,曰枢辖,曰虚无,曰杳冥,曰真人,曰大渊,曰垣阙,曰蓬壶,曰朱雀,曰龟蛇,曰白虎,曰青龙,曰熬枢,曰流珠,曰金砂,曰水银,曰八石,曰黄土,曰两孔穴,曰神德居,曰偃月炉,曰悬胎鼎,曰赤色门,曰明窗尘,曰上下弦,曰文武火,曰丹砂木精,曰河上姹女,曰鄞鄂城郭,曰马齿珊瑚,曰禁门,曰刀圭,曰金华,曰秋石,曰情性,曰主客,曰白雪,曰黄舆,曰玄沟,曰河鼓,曰甑山,曰晷影,曰钟乳,曰苍液,曰三五,曰两七,曰铢两,曰爻符,等等名色,如是一皆身中之宝,或喻门户,或言神室,或云鼎器,或譬体用,或杂形象,或比进退。故易道以乾直坤辟为生死之门,丹法以鹊桥黄道为往来之路,不离己身精气耳。此假名而异字,故此言‘丹砂木精,得金乃并’,又合前‘太阳流珠,常欲去人,卒得金华,转而相因’之义同也。

从这段文字中,可以看出两个重点,第一,他是同意精气是药

物的传统观点的。这比俞琰的理解倒要后退一步。精气神为药物,是唐以来内丹学中通行的观点,但这种观点有它的局限性,至少显得粗疏和不准确。人人都有精气神,但未加修炼,它就不会成为可以结丹的药物,只是人类活动和繁衍的物质和精神基础。只有加以修炼,神气交接,精气感应而生变化,才能造就大丹。俞琰提出神气相交为药、阴阳二气相交为药的观点,是对以往内丹家们的观点的修正和提高,显然更加准确和深入了。陈致虚未有继承和发展俞琰的观点,不能不说是一种遗憾。第二,陈致虚将《参同契》中七十多个异名均释为精气,并谓精气乃身中之至宝,丹法不离己身精气,大有删繁就简、一理贯通的气势。抓住精气一药物这根红线,就像找到了破解《参同契》这部天书的金钥匙。丹家通常以精气神三者并提,号称道教的“三一”论,元以前的丹家(如《心印经》)都以精气神三者为药物。元代的俞琰强调神气为药物,陈致虚则强调精气为药物。二人间的差异是不是反映了他们各自内丹学的特点呢?俞琰用的是胎息法而修内丹,胎息法讲的是神气相依而炼药,神凝气住是大药。因此他的药物论讲神气相交为药。陈致虚并不讲胎息,他讲同修丹法。胎息法讲从有入无是真修,讲收视返听,回光返照,静极生阳;同修丹法讲养己炼己(他没有说筑基炼己,与现今通行的说法稍异),入室临炉。其法不同,其理自异。“养己者,终身炼己也。孔子曰:‘君子安其身而后动,易其心而后语,定其交而后求。君子修此三者,故全也。’圣人患虑之深,备练人之情,实一动一语一求三者,乃入圣之至理,真养己之要言。宝精裕炁,养己也;对镜(境)忘心,炼己也;常静常应,炼己也;积德就功,炼己也。苦行其事云炼,熟行其事云炼。”^①

^① 《分章注》第六章。

长年炼己就是养己。养己有其社会性的一面,为了和光同尘,混世就俗,须得深思熟虑,练达人情,动则慎行,语则慎言,交则择友。养己也有个人修炼的一面,就是宝精裕气。其他的包括对境忘心,常静常应,积德就功,等等,都是动中求静,反中求正,有为中求无为的心性功夫,与闭门枯坐不可同日而语。怎么才叫炼?炼就是持之以恒,“苦行其事”,“熟行其事”。他说:“世人既不知炼己事大,又妄行半时得药之功,希冀功成,愚之甚也。故《清静经》自内观其心,外观其形,远观其物,惟见于空,空无所空,所空既无,无无亦无,无无无无既无,湛然常寂,寂无所寂。语到这里,常人看来,岂非大休歇、大解脱时也?缘何下接?欲岂能生?欲既不生,即是真静,真静方能应物。仔细看来,行到真静应物处,方是初底事。若论修丹,未梦见在其常人也。”^①这段话接近白话,不需解释意思也非常明了。很显然,这种观心观物、修心炼性的功夫完全继承了唐宋道教重玄学内核。他不像俞琰那样讲由有入无是先天,由无入有是后天,他讲的是不即不离、不离染净亦不落染净、不偏不倚有无两边的重玄之道。空无所空,无无所无,目的是要达到不生欲,欲既不生,则精气自足,精气足则药苗壮。法既不同,理自异,其中的起承转接,原该如此。

另外,陈致虚非常强调药物的同类性。他说:“仙翁直指金丹必须同类药物,一阴一阳,必资交感,一牝一牡,方得化生。倘独居孤处,安得化化之机。若夫众雌无雄,岂有生生之道。欲炼还丹,必求先天一炁以成也。”^②

必须是同类才能算药物,异类不可用作药物。什么是同类?陈致虚说:“欲炼金丹,先积离己之朱砂,以和玉池之水银;却用坎

① 《分章注》第六章。

② 同上。

中之水,以济离中之火。水火既济,金砂合形,变化由同类之真,始终因雌雄为主,所谓‘欲作服食仙,宜以同类者’,实为谛当。”^① 按照上面陈致虚从内丹家的立场解释来看,朱砂、水银都是精气的异名。不过,作为同类的药物即是指精气了。丹道历来视精可化气,气可化精,精气可以相互转化,自不待言属于同类,从来没有人把它们视为异类,为什么还要反复强调“同类易施功,非种难为巧”呢?《参同契》此章经文集中在排斥烧炼和服食某些外丹(非龙虎大丹),陈致虚的阐述中,反对的却有三项了。第一项是枯坐无益,第二项是房中御女,第三项才是服食外丹。

先看第一项:“如植禾必种谷,覆鸡需用卵;欲作仙佛,不得同类,虽入阇百处,打坐千年,终落空亡。”^② 入阇,又称闭关,是佛教中盛行的修行法,在道教中也时有人为之,就是选择一个封闭的处所,长时间地把自己与世隔绝起来,打坐修行。这往往被世人看成是极勇毅坚韧的大修行法门,却率先遭到陈致虚的批评。因为枯修独坐,阴阳不得交感,牝牡不能化生,就不能生药。他写道:“若也物无阴阳,是违造化之天,背其生物之元。修丹者,不离阴阳以立根基,倘真一之气既还,丹已成熟,则方跳去阴阳之外。世之愚人,不看丹经,谓修行者必居深山,必先孤处,必弃妻子,必当辟谷,必合无为,必要打坐,以此为道,何其愚哉?若也不用阴阳,不究五行,不辨金木,不知龙虎,不识铅汞,不明坎离,只以无言,乌可成道?是以此书力救其弊,历言阴阳匹配方谓之道。只如牝鸡,不雄自卵,覆雏不成,为其孤阴无阳。若欲生雏,当午盛水曝而温之,假借阳炁,当乃可全。若不温之,必不生也。夫何故?亦如造化,配

① 《分章注》第十二章。

② 同上。

合未连,三五不交,刚柔离分,岂成生生之道!”^① 修丹是要讲出离阴阳,但那是在“真一之气既返”之后的事情。如若不然,则不可脱离阴阳。不离阴阳是为了跳出阴阳之外,不离世俗是为了超脱世俗。如果一味地追求外在形式上的出离,阴阳不接,五行不合,就像母鸡独处虽可生蛋,却不能孵出小鸡来。孤阴寡阳枯修,虽可修身养性,却不可长年永命,脱体出神。

一意枯修是陈虚致着力批判的第一个极端,因为这个极端往往被不明真道的世人兀自高看,名利之辈,竞相效法,实际上把它作为沽名钓誉之终南捷径。陈致虚拿这个人习以为常,甚至视为“正统”的流弊开刀,力辟其伪,其警世骇俗之论,实冀以纠其偏枉,救其毒污也。

陈致虚着力批判的第二个极端就是房中采战之术。“若也不参同类,行诸旁门,或房中御女,或三峰采战。此皆邪径,犹认鱼目为珠,蓬蒿为檝,岂知变化由其真乎?”^② 中国古代房中术历史悠久,在长沙马王堆之汉墓帛书中就有《十问》等书,为房中一门之专书。然而观点最方正、理法全备、对后世影响大者,当首推《素女经》为代表。近代房中类书籍在中国几乎失传,幸有日本《医心方》等类书保存下来,“五·四”后复传入中国,使后人约略窥探古代房中秘术之一斑。历来社会上有种流传广远的误解,认为房中术都是采阴补阳的邪术。上文提到的三峰采战,的确是这类邪术的典型,就是吸取女子口中、乳头和阴部之分泌物,以为滋补之物。其法不仅无效,心理也相当卑污,现在看到的一些房中书都是持相反观点和不齿于此术的,如《素女经》即以性生活治疗女子疾病的记载。这类书籍实际上都是中国古代性卫生、性保健的专著,除有

① 《分章注》第二十六章。

② 同上,第十二章。

个别观点不合现代社会之制度和伦理之外，并不是什么海淫诲媚的工具。书中注重对男女性生理现象的记载和探讨，以长寿健康为指归，重技巧而不重理论。其理要之，不过葛洪所谓“还精补脑”一事耳。其理论之粗疏、其技法之花哨，比起内丹学对性命之理、药火之论的精微分析论证来，其差距简直不可以道里计。然而作为典型的方术书籍，即使在今天，也有许多研究、借鉴和应用的價值。作为有科学精神的现代人来讲，我们应当用客观冷静的态度来分析和对待，不应像历史上的卫道士那样一概加以排斥，将之一古脑儿挤到大海里去了事。比如说，即使对《参同契》所批判的“阴道厌九一”，即房中术中九浅一深之法，从今天的性医学来看，因为它可以平衡地刺激男女性器各部，又能使男子转移注意力，对女子性高潮的达成和男子早泄的治疗都是有一定作用的。

陈致虚在这里指房中术为旁门，要害在“不参同类”，即不懂得什么是真正的同类。丹家所谓同类，是精气神三宝，乃无形质的，如三峰采战，以有形滓质之物为药，自然大谬不伦。另外，诸房中书虽然多述技巧，却忽视了根本的心性修炼法门。没有养己炼己的基础，技巧便成了无根之木，最终也恐怕免不了流于淫乐，自毁年命，稀有不“千举必万败”的。

同修丹法“用炁而不用质”，修行伴侣，无论是同性跟同性之间互为鼎器，还是异性之间互为鼎器，修炼者从对方所得到的的是他（她）在炁足神涨之际自然的放射，我所得到的还丹，是彼家自然且必然要舍弃的药物，补人疗己而无一损伤，故《悟真篇》说：“大小无伤两国全。”

最后，陈致虚批驳的是外丹术。《参同契》曰：‘类同者相从，事乖不成宝。’先明之，后行之，圣人也。岂谓后人或负高妙良材，不求真师，依按古文，妄意度量？或以韶之石胆炼金，或用辰之砂

银烧丹，捣治五金，陶炼八石，以三黄为同类，净赤铜为辅枢，其石与金非我同类，安肯合我之气而居我之身乎？”^①

外丹术在魏晋南北朝时期曾盛极一时。至中唐以后虽然受到来自各方面的批评，流行的程度减轻了，但仍然有很多人执迷不悟，耗尽资财，自伤性命。内丹派虽然日益兴起，而内外丹派之间的争论却还在进行。这从陈致虚注文中所引九江张相的传说可以看出。张相烧炼服食外丹多年，吕洞宾怜其好道心切，特化一术士去点化他。他却执滞不悟，略不加礼，不以洞宾之理为是。洞宾顿去，但见座间有诗云：“可惜九江张尚书，服药失明神气枯。不思还丹本无质，翻饵金石何太愚？”后来张相果然双目不见而终。吕诗中“不思还丹本无质”一句点到内外丹争论的焦点上了。隋唐以前，道教持肉体飞升的化升论，与这种理论配套的就是外丹术。修炼者希望用永不破朽的金丹之质，逐步代替容易朽坏的血肉之质，达到长存不朽的目的。但是这种理论和方法很容易被证伪，许多王公贵族信仰外丹术，却死于服食外丹。外丹术受到各方面包括道教内部人士的怀疑和批判。在这种情况下，道教化升论产生了形态的变化，转而认为仙体无形无质，是纯粹的神气凝结体，“纯阳飞升”、“阳神出窍”的理论就是因应这种变化提出来的。（详见本书第七章《化升论》）铅、汞、雄黄、雌黄等矿物质是有形的异质之物，无法与人体同化，更不会化为无形的精气，因而烧炼服食不会达到飞升成仙的目的。

最后，我们用陈致虚本人的一段话作为其药物论的总结：“圣人慈悲，方便接引，皆欲世人俱明此道，实众生之阶筏，为万世之梯航，岂谓后人各执异见，不立苦志，参访真师，不明阴阳同类相胥，

^① 《分章注》第十二章。

各尚所闻，愈差愈远。彼见鼎器之说，则猜为金石炉火之事；彼闻采取之说，则猜为三峰采战之术；彼闻有为，则疑是旁门邪径；彼闻无为，则疑是打坐玩空；彼闻大乘，则执为禅宗空性。惟资谈论，更不察圣人之道，是用阴阳修之以出阴阳，用世间法修之以出世间。凡此等辈，乌足以谈《参同契》之妙语邪？”^①

药物即阴阳同类相胥。此阴阳非有形有质的金汞等矿物质，也不是异性身上的有形滓质，更不是枯坐无为、空谈性命。此药物是无形无质的精气，得此药物的要诀是：“用阴阳修之以出阴阳，用世间法修之以出世间。”

二、陈致虚的火候论

陈致虚的火候论有二点突出的贡献，第一是他明确提出了“《参同契》为明《周易》之道”的命题，比起俞琰“易道与丹道相通”的观点前进了一大步。“我紫琼翁初受太虚真人入室，首问《参同契》为明易耶，为行易耶。太虚曰：‘易只阴阳两件事，能明能行，方为圣人。’故《易》曰：‘西南得朋，乃与类行。’《参同契》曰：‘类同者相从，事乖不成宝。’先明之，后行之，圣人也。”^② 紫琼翁即是陈致虚授业之师赵友钦的师傅张模，太虚真人则是紫琼翁张模之师李珣。太虚真人的回答虽然没有正面讲“《参同契》为明易矣”，但结论是可以推导出来的：只有能明能行易道之阴阳才能成为圣人；能明能行《参同契》可以成为圣人；《参同契》为明易道矣。陈致虚后面两句引文不过是在发挥他的同类阴阳的药物论而已，已经改变了紫琼翁问话的论域，因为阴阳可以包括异类之阴阳，如外丹之

① 《分章注》第一章。

② 同上，第十二章。

阴阳。

陈致虚的观点直接与朱子“《周易参同契》本不为明易”的观点相对抗。从逻辑上来讲,可能再进一步的观点无非是:“丹道即易道。”但陈致虚并未提出这样的陈述。这种观点明代陆西星《周易参同契测疏》明确地提了出来:“丹之为字,取象日月;契亦有言‘推类结字’、‘日月为易’。是知易道丹道通一无二。魏公洞晓阴阳,深达造化,故尝以此参合相同,乃作是书,名曰《周易参同契》者,言易道丹道参之而相同如契也。”^① 这种观点被近人陈樱宁先生作《周易参同契讲义》所继承:“夫丹道合乎易道,易道有六十四卦,丹道亦然。”丹道即易道的论点绍始于陈显微,完成于陈致虚和陆西星,并得到现代治道家易的学者们的肯定。

实际上,陈致虚是有意识地 and 自觉地将其矛头直接针对朱子观点的。他在《分章注》第十章中写道:“先贤朱文公欲闻至道,不得师传,酷好此书,迨衰病中,答侍袁公书曰:‘《参同》之书,本不为明易,乃姑借此纳甲之法,以寓其行持进退之候。’文公该博如此,为无师指,想为纳甲之法,恶知此书直欲明《周易》之道? 故曰:‘《周易参同契》况丹道行持,进退之候,并不用纳甲之法也。’又书云:‘道间不挟他书,遂得熟玩《参同》,粗参晓其文义。盖向来虽屡看,率以无味弃去,今盲师却要猜量。’又云:‘异时每欲学之,不得其传,无下手处。’则圣贤非师,慧同孔孟,奚自会耶? 今人自满自足,妄猜妄为,若视前贤,其罪多矣。使熹得师指授,大明圣人易道,必不固执为卜筮之书也。”

陈致虚显然是以为丹道才是正统的易道,至少是易道的起点,卜筮不是真正的易道,并为朱子因不得名师指点,不明丹道,而用

^① 《分章注》第一章。

卜筮之法讲解易理感到惋惜。一句“恶知此书直欲明《周易》之道？”的反问和一句“使熹得师指授，大明圣人易道，必不固执为卜筮之书也。”的感叹之下，“丹道即易道”的潜台词实际上已经呼之欲出了。

陈致虚火候论的第二个特出之点是他的“三关三候”之说。三关三候是对《参同契》十二消息说中前三卦的阐释，每卦一关一候。历代丹家都非常注意解释这三卦的火候。关于第一卦复卦，自宋陈显微《周易参同契解》开始，注家们比较注意在措辞中暗喻火候口诀。陈显微说：“及乎火候既动，阳气始通，……是时修炼之士，便能默会进火之机，以微刚为表准，出入往来，收放无疾。”讲的是呼吸的应用，注意慢匀细微，不过非常地简约。俞琰则把此时呼吸的运用方法讲得详尽了许多，尤其是对“出入无疾，立表微刚”的解释非常明确：“盖初爻之运，一阴始通，止可轻轻地默默举，未堪用力，故曰‘出入无疾’；然又不可太柔，要当拨动顶门关掇，微微掇之，故曰‘立表微刚’。”不可太急，又不可太柔，以能使百汇（顶门关掇）有气感为度。陈致虚的解释显然不是指呼吸之法则而言。“阳之始炁，出入相通，且无疾害。立表微刚者，乾动而直也。”^① 这里“疾”成了“疾害”，就是指稚阳之气容易控制，不会因为驾驭不当造对身体的损害。立表微刚，成为“乾动而直”了，即是指活子时的阳举之征。

陈致虚在讨论复卦时，可能还牵涉到女子性至时的内容：“七日来复者，月隐其光，七日再吐；亦犹人也，经动七日而阳初生，利有攸往者，善进而无失。”^② 以月喻坤器，以月象盈亏喻女子药物涨落。详细所指，历代丹家秘而不宣。这只是得药之表象，还没讲

① 《分章注》第十九章。

② 同上。

到口诀应用。接下来,对“播施柔暖,黎蒸得常”的解释才牵涉口诀。“播施柔暖,黎蒸得常者,黎蒸之众,得复柔暖一阳之气,皆能复其常道也。上阳子曰:作丹之妙,其要在此,切毋轻忽也。学道已得师诀,须晓三关、三候,何也?预营坛墀,先采药物,既得药物,出入相通,行炼己功,柔暖播施,微温直透,此为初关第一候也。”

初关第一候之诀,阳气滋起之时,乃入室登墀(祭祀处所,帟幔四垂,陈设隐密,比喻炼功之场所),先行采药之功,待药物入鼎,再行调炼鼎器,要点在一个“通”字。“出入相通”者,乃彼此有感应,我往为出,彼来为入也。既得精气相通,自然“柔暖播施,微温直透”。其法与情意调摄有关,具体节序,盖各家自有各家的发明。

临卦的解释,俞琰之词义甚平,无非是讲阳气进一步增长而已。如果说阳气增长一层意思,只要“光耀渐进,日以益长”二句就可以了,何必多费笔墨?陈致虚的阐释丰富了许多,始道出另外一番景象。他解“临炉施条,开路正光”一句,与以前诸家不侔,为同修派的参同学开辟了全新的阐释语义:“临馭丹炉,施条接意,开辟道路,不僭不狂,分彩和光,愈低愈下,大吕应丑,日景渐长,是为中关第二候也。”^①“施条”二字,阴长生本解释为“金水施生,自然相合”,还颇有深意。俞琰解释为“喻身中阳火渐渐条畅”,与他对后文“光耀渐进,日以益长”之句意重复,在理论上显得累赘,在实践中难有次序。此句陈致虚解释为“施条接意”,“开路正光”解释为“开辟道路,不僭不狂,分彩和光”,发挥自家丹法,与后文连贯起来,从行到意,显得层次分明,理法相应。然此八字口诀之进一步破译,亦无法落于笔墨。

不过,陈注将“结正低昂”解释为“愈低愈下”,却颇可商榷。

① 《分章注》第十九章。

“低昂”不是低下，乃愈低愈起之意，陈樱宁先生《讲义》谓有二义：“低昂者，柔上而刚下，子南而午北，即颠倒是也。又低昂者，谓处低下，而昂然直竖也。”至于“结正”，陈致虚之注失解。他把“光耀渐进，日以益长”解释成“日景渐长”，并移到段末，意在作为对效果的描绘。文意次序的颠倒正在他不理解“结正低昂”；“结正低昂”是“日景渐长”之时的口诀，所以应在置于其后，而不是相反。

陈致虚结合本派丹法对“仰以成泰”一段文字的解释也有很大突破。在他之前，彭晓、陈显微皆以金汞相结、水升火降解释这段经文，这样的解释虽然不算错，但太过宽泛，可以放在很多地方也能成立。如彭晓注为：“泰三阴三阳，阴阳气停，夫妇交接，渐兆龙虎之精，敷荣金汞，故云‘小往大来’。《易》曰：‘无平不陂，无往不复。’阴阳相承之道，应正月寅进阳火候也。”没有突出此时阴阳交接，为何称“仰以成泰”，何以“小往大来”。他们也对“运而趋时”未作解释。俞琰以小周天功夫诠释“运而趋时”（引文见上节），补充了这种不足。陈致虚的注解较前人则显得丰富而贴切：“太簇律临，仰以成泰。泰之为卦，地上于天，阴若居上，水能润下，阳居于下，火临照上，故《咸》之《翼》曰：‘柔上而刚下，二气感应以相与，止而说，男下女上，是以亨利贞。’夫五行颠倒，大地成宝，柔施于前，饶他为主；刚施于后，我反为宾；牡初小往，牝乃大来，金炁相胥，阳全乾体。此云‘刚柔并隆，阴阳交结’，是为下关第三候也。”^①

陈致虚以阴上阳下、水火颠倒解释“仰以成泰”，既合符地上天下的泰卦卦意，也联系了用功火候。又以阴施于前、阳施于后、阳全乾体解释“刚柔并隆”、“小往大来”，不但提示了此段经文的特殊意义，也将此节火候下手口诀作了空前的披露。不过他忽略了对

① 《分章注》第十九章。

末句“辐辏于寅，运而趋时”的解释，又比俞琰互有出入。

火候至泰卦阶段，阴阳交接已经达到异常和谐平衡的完美境界：阳三爻，阴三爻，阴阳二气均衡；阴气冷滞而居上位，阳气温轻而居下位，二气交流自然生成；阴柔易全却施于前，阳刚易折却施于后；阳主施化却小往，阴主受纳却大来；结果金炁敷荣，象车辐辏轴一样辏聚于此，倘假以周天火功，金丹自然凝结而落入黄庭矣。

三、陈致虚论药物火候的关系

陈致虚主同修丹法，药物与火候的关系关键在二个“合”字。这第一个“合”字，就是合彼我之药火。陈致虚的药物是同类阴阳相资而生，其生成变化，全视阴阳交会的情况而定。天上的太阴（月亮）一月一次与太阳交会，人间少阴也一月一度以隐形看经。“朔旦日月合璧，月受日符，现一阳之光于庚申之位，此天上之太阴也。而此兑金，每应月之朔，亦初三日生始阳之丹于混沌之位。此人间之少阴也。”^① 火候之诀要在得此药苗生成之机——要成大丹还必须是先天之药苗——及时入室烧炼。入室之际，先要筑固堤防，静加养护，以待兑金生水；次须辨别水之清浊，取先天之清而去后天之浊；再次须判别金水之分量，使二者相约于先天变为后天之际；最后以火合金水，结成还丹。“‘以金为堤防’者，大修行人，参炼九还金丹，须明此金乃西方兑中之金也。先辨真心，求彼兑金，立置坛墀，常加谨护，堤防固济，以待此金之生水也。所生之水，尤当推度而明辨之。要知此水是先天之水耶，是后天之水耶。若是后天，则水溷浊不可以炼还丹，若是先天之水，又待其水之清

^① 《分章注》第十章。

而用之也。《诗》曰：‘泾清渭浊’，盖泾水清而渭水浊也。修丹者待其泾水之清，优游防闲，不可挠动，是云水入乃优游。此水之清，中有真金，周兴嗣曰：‘金生丽水清之至也。’且要知其斤两轻重而后用之。盖此兑金，必约十五两重者，借近一斤之准，则是云金计有十五两，金重到十五两，则能生丽水矣。谓水数亦如之，非言水亦十五两，要水与金相称，如十五两之金，必能生多少之水，故曰如之。所以仙翁叮咛，临炉方定其铢两，若十五两之金已生到五分之水，则水过余而不可用，是云水有余。若兑金初生，水到二分时，乃真可用，是云二者以为真。即此二分之水，必约十五两之金，是云金重如本初。若水已到三分者，亦不堪用，是云其三遂不入。若金水之数，及时相等，急以二分之火而合之，是云火二与之俱。金水既以相合，则火受金炁，复得水制，结成还丹，乃能变化而状若神矣。下手临炉之工，莫此为要。”^①

写到这里，普通人看来，仍是一头雾水。什么兑金？什么丽水？什么十五两？什么三分水？什么火二？今略述其要。如此之类名词术语，都不过是丹书的老套路——隐喻之法，无非是要世人明了，药物的生成与火候的配合是彼我两家的事体。因牵涉到两家，其复杂程度自然比自身心肾要大得多。有二就必有彼我之分，有分就待相合而一，要合就须把握气机。彼家位在西方，类属少阴之兑，十干应庚辛，五行配金。所谓兑金，无非借指少阴之气。所谓十五两，无非暗喻气足之数。少阴之气，由微至著，渐由一两增加到十五两而气足，气足则西方庚辛金而生北方壬癸水。待此先天癸水生至二分，不少不多，丹家急急以二分之火与之相合，与金水相恋相制，片刻大丹成就。人称陈致虚所言并不是二人双修的

① 《分章注》第十四章。

彼家丹法,而是三家相见的龙虎丹法,依此看来,甚有所据。陈致虚并不讲龙虎直接相交,而是朱雀之火、白虎之金、玄武之水三家相合,结成还丹。清傅金铨作《道书试金石》说:“万卷丹经,都说要三人。今之羽流及在俗习玄居士,总不见谈及三人,便是与丹经相左。请问:必得三人何用?若是真师,必当知得。”陈致虚虽然没有谈到三人同修,却讲金水并用,水火俱全,与通常丹经所说水、火、土三家相见不同,的确有龙虎丹法的影子。此法经明张三丰的发挥,到清李涵虚加以总结,创立了内丹派西派,影响不小。

药物火候之论是譬喻不是实指,是活法不是死法,全在丹家自身灵活把握与应用。有慧根的人,若得师诀,闻一而知十,会通个中道理,则药物火候,自在掌握之中。悟透了玄机,还要会变通,才可以因时制宜,随机而炼丹,随时而悟道。

陈致虚讲的另一个重点,可概括为第二个“合”字,就是合文武之应用。“始文使可修者,炼丹之始,用文火而修之,其首尾则皆武火,首用武火以炼己,终用武火以温养,故《鼎器歌》曰:‘首尾武,中间文’是也。”^①《参同契》文本中存在着矛盾的二种说法,一方面正文中说:“始文使可修,终竟武乃呈。”另一方面,《鼎器歌》却说:“首尾武,中间文。”清修派通常讲文火以养药,武火以结丹。俞琰在解释这两处文字时,将后者用纳甲法来解,使二者统一起来,认为“首尾武”是指晦朔用武火,“中间文”是月望用文火。其义可通。陈致虚注文中二者并称,好像没有感觉两处文字的不同,完全采用了《鼎器歌》的说法代替正文的说法。他在《鼎器歌》的注释中讲得更具体:“首行武火,炼己之时也;尾行武火,温养之日也;中间却行一符之文火,以炼丹也。‘始七十’,炼己之功最难为也;‘终三旬’

^① 《分章注》第十四章。

者，言温养之际，尤当缜也。七十又三旬，并二百六，总三百六十，乃四九之圆数，一周之日足也。比三百六十日，以七分之日炼己，以三分之日温养。如以一年温养，则先三年炼己，唯中间炼丹之文火，止要半个时也，故谓‘善调均’。其炼丹用半个时中一符文火，却不在七十与三旬并二百六之列。学者当详首尾终始四字，则‘中间文’在外而不相干也。世人每见七十与三旬之语，皆为三分文七分武，岂悟丹经藏机，不敢直吐者也。若洞晓一符之顷为得丹之候，则中间文自融会矣。”^①

他还说，如果不知中间之文火之一符之短暂功夫，久行文火，必定会毁性而伤丹，折命促寿。所谓差之毫厘，失之千里就是指的这个道理。“夫初炼金水之时，堤防以岁月而计，至于合丹之际，止用一符之工夫，久则毁性而伤丹，一亏而伤寿年矣。是云：岁月将欲訖，毁性伤寿年。修丹一事，本为延寿登真，若差一发，反伤寿矣。故仙翁海后学必要缜密。明窗尘者，比丹之至微也。”^② 这中间的一符之文，与前文所说泰卦之火候的“小往大来”有关。不文则不可小往大来，小往大来之火候也只能极短暂的事情。这是双修法得药结丹的至秘口诀，但陈致虚与俞琰的主张刚好相反：炼药用武火，结丹用文火；武火久而文火暂。二者之异大矣哉！

① 《分章注·鼎器歌》。

② 《分章注》第十四章。

第七章 化升论

第一节 关于化升论

一、化升论是一种终极关怀

终极关怀(ultimate concern)这个概念是由美籍德裔基督教神学家和哲学家保罗·蒂利希(Paul Tillich, 1886—1965)提出来的。他认为,决定我们人格和生活的最重要的因素可能就是我们的最高目标,它是我们最重要的价值观,决定了我们其他的价值、信仰、目标、感情和行为。它就是我们个人的“终极关怀”。有的人选择金钱作为自己的终极关怀,有的人选择事业成功作为自己的终极关系,有的人选择他人的认可作为终极关怀……而宗教徒选择了天国作为自己的终极关怀。宗教的需要源于人们在面对死亡这样的终极威胁(ultimate threats)的时候而产生的挫折感,他称为终极挫折(ultimate frustration)。人类面对的威胁无论有多大,遭受的挫

折无论有多大,只要它可以通过驾驭自然或通过社会约束等因素来克服,就不具有终极的性质。只有那些人类与生俱有且又无法驾驭或不具道德意义的挫折(死亡是最典型的例证),才可以称之为“终极挫折”。宗教的重要社会功能就是为这些终极挫折提供一个恰当的解释,使遭受这些挫折的个人或群体能够接受它们,而毋需使“核心价值”变得毫无意义,并能够面对这些挫折继续在社会中生活下去。宗教就是人对终极关怀的态度和行动。从哲学上来看,天国其实才是真正意义上的终极关怀,因为它使有限的个体生命向无限的存在融合,使短暂的生命产生出无限的意义。^①

我国著名的学界前辈罗竹凤先生曾作过一个非常深刻而平实的论断,他说:宗教徒和非宗教徒的最大一个差别就是:一个是死而未了,一个是死了就了了。^② 宗教给个体生命提供的最大意义就是将他融入无限之中,使有限成为无限的一个组成部分,使有限趋近于无限。宗教的终极关怀产生于人类特有的无限超越的本能,这种本能推动了科技的不断进步,文学艺术的推陈出新和哲学概念无限普遍化,也是各种宗教关于来世、天国的幻想产生的根源和存在的源泉。它是宗教的根本魅力之所在。

各宗教的终极关怀都有自己的系统理论和学说。基督教的终极关怀集中体现在末世论和救赎论中,佛教则是超度论,道教则是化升论。过去道教只用“羽化”、“飞升”、“遐举”等说法。“化升”的说法,无人如此名之,今本人姑妄命之。因为道教在不同历史时期和不同境界中,从有限到无限的转化形式有的强调“升”,有的强调

① 参见 Paul Tillich, *The Courage to Be*, Yale Univ. Press, 1952.。

② 罗先生生前在上海社会科学院从事宗教学研究 and 行政领导工作。他于 1991 年 12 月底在中国社会科学院世界宗教研究所召开的一次当代宗教学术研讨会上发了表简短的演讲,他的这番洞见给笔者留下了极为深刻的印象。

“化”，所以我合而称之为化升。在英语中其实就是 immortalization，但要回译作“不朽化”，就显得太生硬了。化升论是仙学关于生命终极追求的理论和方法。

早期道教趋向终极关怀的途径是对生命潜力的无限放大。《周易参同契》被现代科技史家们视为人类历史上最伟大的炼丹术经典之一，因为它包括了丰富的古代化学史资料。但对于一个道教徒来说，这本书的最大意义应该在于它对生命的终极意义的关注。这种关注的文字存在于《参同契》的经文中，也被各时代的注家们不断发掘出新的意义。

二、道教化升论的大意

且不说天堂与地狱，神仙与鬼魂的对照。历史上广泛传播的道教劝善书中虽然有种种关于地狱惩罚的记载，但那不是主流。道教的终极关怀的主题是从积极方面来扩展生命的意义。《正一法文天师教戒经》说：“上德神仙，中德倍寿，下德延年。”《参同契》也说：“将欲养性，延命却期。”最好是能成为让生命永恒的仙，最不济也要延长人生之大限。如何成仙，并且是如何才能成为最高级的仙，这是各个时期道教所讨论的重要话题。

东晋葛洪曾引用他那个时代的道书说：“上士举形升虚，谓之天仙；中士游于名山，谓之地仙；下士先死后蜕，谓之尸解仙。”^①将仙分成上中下三品。最高级的仙也是有形之体升入太虚世界。两汉魏南北朝时期，社会上层盛行服饵之术。葛洪在《抱朴子》和《神仙传》中反复讲不同的仙阶是服食不同品位的仙药所致：上药

^① 《抱朴子内篇·论仙》。

金液还丹,服之可以白日飞升,是为天仙;中药五金八石,就是《参同契》所谓“八石捐弃”之类,“能使人乘云驾龙,亦可使役鬼神,变化长生者”,可致地仙;下药为草木之属,服之可“治病补虚,驻年返白,断谷益气”,但不能使人不死成仙。^①《参同契》早出抱朴子不远,虽然没有系统的关于仙阶的文字,但仍然表达了对成仙的强烈兴趣。它说的“化形而仙,沦寂无声。百世而下,遨游人间。”“化形”二字太过笼统,讲的是何种神仙,化形之后是有形还是无形,或者只是从一种形态变成另一种形态,不得而详。

天仙和地仙虽然较尸解仙高级,但因为太难达到,所以很少有方士去开发这方面的方术和理论。倒是尸解仙更接近人群,所以从战国齐燕方士开始就有人行此不辍。葛洪在自己的书中也对何为天仙、何为地仙叙述不多,而是具体地讨论了什么是尸解仙,因为这种成道方式在当时更为普遍。具体而言,尸解到底是一种什么样的情况呢?《神仙传·王远、蔡经传》载:汉桓帝时,有东海人王远,字方平,以博学有道术而闻名于朝野,但他隐居不仕,轻易地用尸解法从一个弟子家辞别出来,去点化另弟子蔡经。“故住其家,遂语经曰:‘汝生命应得度世,故欲取汝以补仙官。然汝少不知道,今气少肉多,不得上升,当为尸解耳。尸解一剧须臾,如从狗窦中过耳。’告以要言,乃委经去。后经忽身体发热如火,欲得水灌,举家汲水以灌之,如沃焦石。似此三日中,消耗骨立,乃入室以被自覆,忽然失去所在。视其被中有皮,头足俱存,如蝉蜕也。去十余年,忽然还家。去时已老,还更少壮,头发还黑。”尸解可使仙体超脱躯壳而飞升仙界,之后还可以回到人间来。《神仙传》这里讲蔡经十年以后回来,当然故旧犹存,能知其有还老返壮之效,但《参同

① 引文参见《神仙传·刘根》,《抱朴子内篇》所论更加繁密。

契》说的是“百世而下，遨游人间”，真能回乡省亲，恐怕也无人相识了。尸解的追求大概可能是古代神仙家从蚕类由“虫→蛹→蛾→卵→虫”这样生生不息的生化链中得到启示而产生的理想。

与尸解类似的还有水解一途。《列仙传·琴高》记载：春秋时赵人琴高为宋康王舍人，行涓子、彭祖所传的同修之术，“浮游冀州、涿郡之间二百余年。后告别诸弟子，将入涿水中取龙子，并命弟子设祠河边。入涿水中取龙子。”果乘赤鲤来，出坐祠中。旦有万人观之，留有一月余，复入水去。”水解就是这样能够自由出没隐显于水中的仙术。

另有兵解法，据信可令人自由出没隐显于战阵之中、刀兵之下。兵解之情形，《神仙传·左慈》所记为尤为生动具体：左慈自幼通五经，见天下大乱，无意仕进，博通道术，“能役使鬼神，坐致行厨”，“能变化万端，不可胜纪”。左慈在曹营中，曹操欲向其学道，而慈不肯教，“曹公遂益欲杀慈，乃敕内外收捕慈。慈走群羊中，追者视慈入群羊中，而奄忽失之，疑其化为羊也，然不能分别之。捕吏乃语羊曰：‘人主意欲得见先生，暂还无苦。’于是群羊中有一大者，跪而言。吏乃相谓曰：‘此跪羊是慈也。’复欲擒之。羊无大小悉长跪，追者亦不知慈所在，乃止。后有知慈处者，以告曹公，公遣吏收之，得慈。慈非不得隐，故令人知其神化耳，于是受执入狱。狱吏欲考讯之，户中有一慈，户外也有一慈，不知孰是。曹公闻而愈恶之，使引出市杀之。须臾，有七慈相似，官收得六慈，失一慈。有顷，六慈皆失。寻又见慈走入市，乃闭市四门而索之。或不识者问慈形貌何似？传言慈眇一目，青葛巾单衣，见有似此人者，便收之。及而一市中人，皆眇一目，葛巾单衣，竟不能分。曹公令所在普逐之，如见便杀。后有人见慈，便断其头以献曹公。公大喜，及至视之，乃一束茅耳。有从荆洲(州)来者，见慈在荆洲。”

中唐以后,化升论表现为炁化论形式。仙体不再是金筋玉骨组成的,而不死之纯阳之精气所化。当然,这种纯阳之精气转化而成的仙体仍然有不同的存在形式和实现途径。清乾隆时期的仙学巨擘闵一得(小艮)曾详记其论:“究其得到白日飞升,乃以假幻以炼真:始而化赤成白,既而化白成气,继则化气成炁,加炼归虚合道,以致自然,无非还返先天。然非今日那,明日此,乃是一时辰内功法,日计、月计、岁计乃成。”^①

炁化成功之显证,是日中无影:“方其道成遐举之际,纯是先天炁凝之身,所服衣履,悉属炁化,是故日中行立而无影。”小艮自记其师爷李泥丸(李八百)曾见证其师太虚翁道成之情形:泥丸不仅身处日中无影,而且所著衣冠悉属炁化透明。泥丸一手拿太虚的头巾,一手摘下所戴帽子,徒弟只看得见头巾的影子,却看不到师父和帽子的影子;师父再把帽子戴到徒弟头上,而把徒弟头巾戴到自己头上,仍然只能看见师父头上的头巾却不见徒弟头上的帽子。^②

张一尚先生总结说:超生之法,“以白日飞升为证果最高,至功能拔宅,则更是超绝。”^③太虚翁论曰,拔宅飞升之法,亦分两门,“一法一道,法幻而道真也”。他估计,自古及今,拔宅飞升的事件,发生了七十余次,而其实真正“由道升者,惟黄帝、桓玄与贞白也”。在太虚翁看来,光有道行,“然非三官保举,玉诏诏升,不能幸举者也”。^④也就是要德感天帝,才能蒙神召升阙,不蒙诏,就是升举,

① 转引自张一尚:《心气秘旨诀中诀》(修订本),张利民整理之内部录印本,《附四:弦外余音》。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

也不能得其门而入。按《列仙传》记载,黄铸九鼎于荆山脚下。“鼎成,有龙垂髯下迎帝,乃升天。群臣百僚悉持龙髯,从帝而升”,有的人没有抓住龙须,而抓住了箭弓的,则随弓滑落下来,不得升天,“望帝而悲号”。有龙下降相迎,可以是有天诏敕封之证了。贞白是陶弘景之谥号。贞白先生有高足桓凯,因功行超卓,先其师蒙诏于青天白日之内随白鹤升天而去。其余的甚至如魏伯阳、淮南王、许旌阳等,“皆以假法以显道,实则避地海岛,加修还虚等等,道成与否,未可知也”。

此外,还有一种称为“破瓦法”的化升之路:“玉液还丹,了真如之性,静极神出,是为鬼仙。”^①鬼仙是孤阴寡阳,玉液炼形,虽云去阴存阳,坚固色身,然未脱色身,是所谓“出阴神”者是也。仙学家一般视佛教修法皆是此类。当功到此际,还需修炼彼家或虚空的金液大丹,才可转阴成阳,炁化成仙。

神仙的阶次道教有个专门术语称为位业,陶弘景的《真灵位业图》是这方面的名著。《参同契》虽然没有专门地划分神阶,但它的一些文字反映了关于神仙世界中的科层制(bureaucracy)观念。“伏食三载,轻举远游,跨火不焦,入水不濡,能存能亡,长乐无忧。”丹道成功以后,自然会有种种超能力,但它只是仙的一些初级的本领。要想进一步提高就得做一些救世济人的工作,“道成德就,潜伏俟时”。积功累德到一定程度,“太乙乃召,移居中洲,功满上升,膺箓受图。”神仙世界中有其领袖太乙(北极之帝),也有封赐“官阶”之事,要“膺箓受图”。上文中葛洪引用的文字把神仙分为三品,后世的三乘二十七品均是由此演化而来的。《紫阳真人内传》陈国符先生考证为东晋时道书,书中对仙人的品级划分就保存了

① 《心气秘旨诀中诀·弦外余音》。

这种轮廓：“药有数种，仙有数品。有乘云驾龙，白日升天，与太极真人为友，拜为仙官之主，其位可司真公定元公、太生公，及中黄大夫、九气丈人、仙都公。此位皆上仙也。或为仙卿，或为仙大夫，上仙之次也。游行五岳，或造太清，役使鬼神，中仙也。或受封一山总领鬼神，或游翔小有，群集清虚之宫，中仙之次也。若食谷不死，日中无影，下仙也。或白日尸解，死过太阴，然后乃下仙之次也。”在三品中又作了细分，共有六个级别。

三、道教化升论之特质

末世论(eschatology)这个名词在英语中的字面意思是“关于最后事情的话语”(discourse about the last things)。世界主要的宗教都有自己的末世论。它们不同的特点是围绕着“不朽”(immortality)的观念展开的。不朽观是一切宗教观念的基石。大量考古材料显示，早在旧石器时代，氏族成员在处理同伴遗体的时候，就用某些矿物或植物企图使其不朽，并用食物、器皿为殡葬品，表明人们相信死者仍以某种方式存在并继续享用所供物品。古埃及人用特殊工艺处理遗体，建造工程浩大的陵墓，是灵魂不朽及肉体复活观念的显证。

仙学化升论是汉族宗教(包括道教与民间宗教)末世论的两种主要表现形式之一。另外一种是劫运说，从早期《太平经》的“种民”思想，到晚近民间宗教的末劫说，它们的基本思想模式都差不多，就是认为在特定的历史时期(“大阳九”、“大百六”)，人间会发生大灾难，到时天神会实行大审判，行善者得救，成为种民，行恶者永远消灭。现在世界上的新兴宗教、膜拜教团和邪教团体也鼓吹类似的学说。这类学说因为屡屡引起民变、社会动荡或刑事案件，

而遭到来自政府的禁止和镇压,及主流社会的排斥,处于暗昧不彰的地位。

化升论与劫运说有着相同的理论前提:相信死后不灭;人人皆有善根仙性;终极威胁可以规避;规避的法则是因果报应,等等。然而相对而言,劫运说才更接近于其他各大宗教的末世论理论,它是一种社会性的理论,一种集体救赎的关怀。劫运说意在动员群众,拯救社会。虽然要想实现高阶的神仙理想,积功累德也是历代丹经强调的基本条件,但拯救世界在总体上并不是焦点和中心。化升论则本质上是个人性命之学,是拯救个性主体的不懈追求。积阴功,施阳德,只是最终走上离世超俗自我实现之路手段。

因此劫运说通常与民众的宗教运动相联系,更为那些走乡串户,靠说人生死、言人穷通、赶鬼治病、建斋立醮的符篆派道士所青睐,以此为职事,亦是随缘接众的生计。化升论则历来在隐士、显贵、官绅、仕人和学士们中流传,或者用以闭门自省的、完善自我,或者用以同志交友、高洁相标。有唐一代,皇室贵胄,鲜有不热衷此道者,光服外丹身亡的皇帝就有唐太宗、宪宗、穆宗、敬宗、武宗、宣宗等六个。文人士大夫都纷纷效仿,蔚为时尚。一生热衷于炼丹的白居易晚年所写的《思归》诗中,虽然反映了茫然的情绪,却也表明了社会上层流行修仙化升的历史:

崔君夸药力,经冬不衣棉。

退之服硫黄,一病讫不痊。

微之炼秋石,未老身溘然。

杜子得丹诀,终日断腥膻。

或疾或暴夭,悉不过中年。

崔君是崔元亮,退之是韩愈,微之是元稹,杜子是杜牧。他们都是唐代有代表性的文人士,达官显贵,均热衷于神仙方术,因

不得其法而早夭。无数生命的代价使人们反省,内丹术逐渐取代外丹术成为仙学的时代主题。

修仙条件包括法、财、侣、地、福等五要素。其条件之难,张三丰谓,必福德过三辈天子,智慧胜七辈状元,岂是闾巷草民所能为!“口诀不载于丹经,火候难书于竹帛。得之者,即愚夫蠢子,立见丹成;昧之者,虽上智大贤,难凭臆度。”^①这不仅仅在于方法、步骤的繁难,也在于所需外在条件的苛严。张紫阳得诀后,师傅要他往通都大邑,“依有力者行之”。所谓有力者,就是要有实力,恐怕不单要有钱财,还有有权势和影响才行。孙汝忠《金丹真传·自序》记载其父孙教鸾得诀后二十余年未获同志以同修,六十岁时,以初级功而救自身衰老,遇潞州有财势而好道缙绅留之修行,六十八岁时娶少女,七十岁生孙汝忠,于七十三生汝忠弟,于八十岁生汝忠妹,因未获外护,仅仅服后天炁以延其年,大药未得。再遇京师数位官宦的资助,“粗备鼎炉琴剑。行未几,而体貌顿异,慧灵渐启,飘飘有出尘风味。迨年百有六岁,遂厌焚器,思超凡境……遂仙去。”^②

尽管古代文献记载的神仙人物至少总共多达七八百人,但历代仙学信仰者和研究者认为其中真正算得上成功的,只是凤毛麟角。为什么明言难遇难成,却还有如数众多的群众为此着迷?除了极少数虔信仙学的信徒是为追求不朽的超脱动机所驱使,大部分人还是为种种方术立竿见影的身心疗效吸引。“拜明师,求口诀,不动法财不肯说。安炉立鼎用法财,备办法财买金液。”^③士绅与丹师之间建立这种“供施关系”,目的多是出于世俗的考虑。孙汝忠丁忧三年后,“遂北游京畿,广求同志,得以道全形者五六

① 孙汝忠:《金丹真传·修真大略》,刊于《金丹集成》,北京人民出版社,1989。

② 同上,《自序》。

③ 同上,《葫芦歌》。

人。形全之后,翩然逐名利去,卒未有求延命术者”。^① 在现代充裕的都市社会中,气功在那些有稳定的生活来源和足够闲暇时间的市民阶层中盛行,情形大致不异于此。

基督教导说,人因人子在十字架上流的血而赦免了自己的罪;中国佛教净土宗也主张人可以因信奉阿弥陀佛而得解脱;犹太教要人信靠弥赛亚而成圣;伊斯兰教也强调对玛赫迪(救世主)的信仰。它们都是他力的宗教。中国佛教禅宗、道教丹鼎派是自力的宗教。他们强调人人皆可成仙证圣,皆可作佛作祖。禅宗只要明心见性,便可证果,顿渐两个法门都可超脱。化升要形神俱妙,要“积精累气乃成真”。所谓一刻结丹,十月怀胎,三年乳养,才可能有一朝冲举的希望。化升是一个由渐变到突变的程序化作业。

化升论写照着一套世界罕见的独特形神观。仙体虽然可以超出三界外,不在五行中,但它仍然主客一体,神气兼备。古代希腊宗教相信死后灵魂在阴暗的冥界(Hades)延续存在。印度教主张“梵我合一”,灵魂因消除人格规定性(personality)而获永生。佛教主张灵魂轮回,但要借助别样的生命载体以为宝筏,直到灵魂可以摆脱任何物质体的束缚,升入不生不灭的涅槃世界。犹太教与基督教和伊斯兰教具有相同渊源,都主张灵魂永生,也有肉身复活的教义,但不要求形神一贯合一:犹太教认为只有在弥赛亚时代来临时灵魂才会进入肉体复活,然后灵魂会重新脱离,回到天国;基督教和伊斯兰教认为末日审判的时候,所有的人类灵魂都会重新进入肉身复活,接受奖惩。实现了化升的仙体,不管是尸解还是炁化,有形体都要从时空中移除才算成功。因此严格地讲,用破瓦法出阴神解脱,并不能算作真正的化升。从顶门冲窍而出的阳神最

初与元气相抱,可以选择投胎转炉重新开始,也可直接借体还阳,夺宅换舆。这些都是修道有成,但不算最高成就。

第二节 俞琰的化升论

一、天人合一的化升论前提

俞琰注《参同契》的文字带有他特定的宗教教派特征和时代特征。基督教的救赎论的前提是原罪论,即认为人类因始祖亚当、夏娃违背上帝的禁令偷吃禁果而犯有普遍的原罪,人类自身不能洗除此罪,必借助圣子耶稣基督的拯救而获救赎。大乘佛教因其持有与基督教完全相反的性善论,认为人人皆有佛性,人人皆可成佛作祖,但因为它有轻视人的物质体(气血组成的身体)的倾向,认为它是灵魂净化和解脱的障碍,其超度论往往落于空寂,缺少技术层面的可操作性和丰富性。

仙学承袭的核心部分就是古代方仙道的神仙信仰和方术。《汉书·艺文志》著录神仙家十家二百五卷,主要是内功书。班固的点评简洁而中肯,道出神仙信仰和方术的渊藪正在于古人对生死大问题的关怀:“神仙者,所以保性命之真,而游求于其外者也,聊以荡意平心,同生死之域而无怵惕于胸中。”

道教丹鼎派化升论的大前提是中国哲学特有的天人合一学说(符篆派,如五斗米道、太平道的承负说——原罪说的中国对应物——在丹鼎派中并未流行)。俞琰的终极关怀是建立在对天人关系的反思和对人的主体性的自觉基础之上的。这种反思和自觉与

传统儒家的天人同构论有共通的地方,但具体解释导致的结论却不相同。“夫人之身法天象地,与天地同一阴阳也,人知此身与天地同一阴阳,则可与论还丹之道矣。”^①

人与天地的同构,不是像董仲舒所说的那样,在于人与天地相似的之形象和情感,而在它们有相同的内在矛盾体:阴阳。这种矛盾对立体的此消彼长决定了天地万物的运动规律,也决定了人体的相似的运行规律。“是故天地有昼夜晨昏,人身亦有昼夜晨昏;天地有晦朔弦望,人身亦有晦朔弦望。其间寒暑之推迁,阴阳之代谢,悉与天地胥似。”^②“盖日月往来乎黄道之上,一出一入,迭为上下,互为卷舒,昼夜循环,犹如车轮之运转,无有穷已。人能反身而思之,触类而长之,则吾一身之中,自有日月,与天地亦无异矣。”^③

人不但具有与天地相同的内在构成和运动规律,而且具有把握和利用这种构成的认识能力——“心”。心对天地万物基本结构的把握和利用靠的是“观摩”、“默运”,要点在于消除意识的思维活动,虚心运神,让体内的运行法则模拟天地之运行之理,象天地那样配合调运阴阳五行八卦,则三才皆备于我,鼎器、药物、火候皆存于一身之中。“施栖霞《三住铭序》云:‘与日月而周回,同天河而轮转。轮转无穷,寿命无极。’谓大丹之道,与天道相参合也。施栖霞《静中吟》云:‘妙用如江河,周流无穷已。长养玄谷芝,灌溉瑶池水。’谓大丹之道,与天地相参合也。夫大丹之道,所以与天地相参合者,何哉?皆在乎此心默为之运用也。古之修丹者,仰以观于天文,俯以察于地理,中以稽于人心,于是虚吾心,运吾神,回天关,转地轴,上应河汉之昭回,下应海潮之升降。天地虽大,造化虽妙,而

① 《发挥》上篇。

② 同上,中篇。

其日月星辰之著明，五行八卦之环列，皆为吾掇入于一身之中，或为吾之鼎炉，或为吾之药物，或为吾之火候。反身而观，三才皆备于我，盖未尝外吾身而求之他也。”^①

从三才皆备于我的大意识、大觉悟出发，俞琰主张追求人生价值和尊严。天地常存，日月常明，人与天地相参合，就不能与草木同朽。“然吾身自有一天地，自有一阴阳，而《还源篇》乃云：‘夺它天地髓，交媾片时中。’而必须窃取天地之气，乃日月圣父灵母之气；吾身之气，乃骨血凡父母之气，故以真父母之气，变化凡父母之身为纯阳真仙，则与天地同寿也。”^② 实现与天地合一，就要变化气质。变化气质是以气化质，以天地真父母之气变化凡父母之质，而成纯阳真仙。

二、纯阳之体

“纯阳”这个概念，早初的意义是指乾卦的刚健之性。从已见文献来看，为汉代蔡邕最早使用此辞，他在《月令章句》（《月令》是《礼记》的篇名，是记载夏历的专章）中，转义地引用了《易经》“天行健，君子以自强不息”之说：“天有纯阳积刚，运转无穷。”^③ 又唐孔颖达疏易，注《乾卦》“乾，元亨利贞”时曰：“言此卦之德，有纯阳之性。”^④

唐以前的仙道文献中，这个概念并不多见。只是到唐以后，纯阳的概念在道教信仰里面变得十分突显，以致著名的道士均以此

① 《发挥》上篇。

② 同上。

③ 《北堂书钞》卷 149。

④ 《周易正义·乾》。

为表字、道号,如吕纯阳、王重阳、正阳子(钟离)等。易学中的纯阳是属性概念,而道教把此概念抽取出来,发展成实体概念,成了仙体、仙境的代名词。如记录与俞琰同时代的著名道士、邱长春的高足尹志平之言论的《清和真人北游语录》(卷一)有言曰:“凡居阴阳之中者,莫不有数,所以人不能出阴阳壳中,惟天上无阴无阳,是谓纯阳。”

众所周知,《老子》贵柔重雌,与纯阳的概念刚好相反。《参同契》原文中并不存在纯阳的概念,而总是阴阳并论,所谓“阳乘阴受,雌雄相须。”“阳神日魂,阴神月魄。魂之与魄,互为室宅。”“物无阴阳,违天背元。牝鸡自卵,其雏不全。”纯阳概念何时进入道教典籍?意义为什么会发生这样的转变?又怎样在道教中变得极为重要?这些问题是一篇很好的文章的题目。详细的讨论它已经超出了本论文的材料所能支持的范围。不过,下面的假说是极有可能成立的:纯阳概念的出现可能与摩尼教东传中土有关。摩尼教三世纪创立于波斯,七世纪传入中土,唐代的时候摩尼教已经在汉地得到广泛传播,以至于遭到唐武宗的打击。摩尼教在传播过程中曾依附过佛教和道教,它的核心教义进入或影响道教是顺理成章的事情。摩尼教主张善恶二元论,把天国看成是至善的世界(纯阳),人要升天就要消灭诸恶(诸阴),以成纯善(纯阳)。这样一种思路在逻辑上与纯阳论相通。

《参同契》中倒有正阳的概念,如“排却众阴邪,然后立正阳。”正阳只是排除了邪阴的阳,并不是脱离阴而独存的纯阳。不过俞琰的注释中正阳却成纯阳了:“《悟真篇》云:‘群阴剥尽丹成熟,跳出樊笼寿万年。’夫人之一身,彻上彻下,凡属有形者,无非阴邪滓浊之物。神仙修炼之法,盖是无中生有,夺天地一点真阳,结成丹头,于是昼夜运火,炼去阴气,炼之十月而胎圆,三年而功成,然后

体变纯阳，化形而仙也。”

纯阳的本质到底是气，是神？俞琰在这里并没有说明，但我们从“凡属有形者，无非阴邪滓浊之物”的论断中，可以看出纯阳是无形的存在体。进一步，俞琰不但把正阳释成纯阳，也把正气训为纯阳。他在诠释“众邪辟除，正气长存”句时曰：“人之所以能修炼而长生者，由其能盗天地之正气也。人之所以能盗天地之正气者，由其有呼吸也。呼至于根，吸至于蒂，是以能盗天地之正气，归之于丹田也。人之呼吸，犹天地之呼吸也。……一呼一吸为一息，则一息之间，潜夺天运一万三千五百年之数，一年三百六十日，四百八十六万息，潜夺天运四百八十六万年之数。于是换尽秽浊之躯，变成纯阳之体，始而易气，次而易血，次而易脉，次而易肉，次而易髓，次而易筋，次而易骨，次而易发，次而易形。积九年而阅九变，然后阴尽阳纯，而与天地齐年。兹其为长生超脱之道也。……盖纯阳者为仙，纯阴者为鬼，阴阳相半者为人。人能炼阳以销阴，乃可以为纯阳之仙。若有纤毫阴气锻炼未尽，则不得谓之纯阳也。”

以纯阳训正气，那么纯阳实际上就是纯阳之气的简称了。又从“盖纯阳者为仙，纯阴者为鬼，阴阳相半者为人”论断推论来看，纯阳应该包括纯阳之神。人和鬼都是有灵有性的，是有精神相伴随的，仙岂能没有神呢？仙既是纯阳，其神自然就是阳神了。俞琰的文字中没有这种结论，但这种结论却已经包含在他的命题中了。这种关于仙乃纯阳之神气的结合体的推论，也是后世炼丹家们的言辞相符的，如陈撄宁先生 1937 年遗作《众妙居问答续八则》中写道：“人的身体，是固体、液体、炁体和灵性所构造；仙的身体，是单纯炁体和灵性所结成。人没有肉体，即不能生活；仙离开肉体，更可以长存。肉体构成的成分复杂，故不耐冷热，热极则腐烂而亡，冷极则冻僵而死。仙是单纯的炁体，故冷热皆无妨害，热极不过身

体膨胀放大而已,无所谓腐烂。冷极不过身体收缩紧密而已,无所谓冻僵。仙在此世界上,虽暂时以肉体为房舍,若一旦迁移到其他世界,即抛弃肉体,仅用炁体上升,极热之处如木星、土星,极冷处如天王、海王,皆可以去。但冷处尤为相宜,愈冷则炁愈团结而神愈坚凝,因此寿命遂无限量。”

不知为何,俞琰并未使用他那个时代已经开始使用、并为后世丹学最重要的概念之一的“阳神”这一概念。俞琰那个时代的著作家往往将“阳神”与“元神”混用,二者并无严格的区分。如《云笈七籤·道生旨》云:“阳神者,是纯阳之精英,是元神也,非五藏诸体之神也。”俞琰的注文中反复使用过元神这一概念,但他的元神只是“五藏诸体”之神,或者说只是五藏诸体之神的首领,而不是“纯阳”之精英。如:

“无者以奉上,上有神德居”者,元神栖于本宫,则气皆随之而升上,所以“妙在八门牢锁闭”也。

《悟真篇》云:“长男乍饮西方酒,少女初开北地花;若使青娥相见后,一时关锁住黄家。”黄家即上田元神所居之宫也。

真人,元神也。若有若无者,绵绵若存,用之不勤也。仿佛大渊,乍沉乍浮,言真人往来于大渊,微茫仿佛,浮沉不定也。萧紫虚《金丹大成集》云:“昆仑山上黄华路,时引元神去复还。”盖大渊即昆仑也。

巍巍尊高,谓泥丸宫在昆仑峰顶,乃元神所居之位,上应玄都,是万神会集之乡也。

今魏公谓“真人潜深渊,浮游守规中”者,随真息之往来,任真气之升降,自朝至暮,元神常栖于泥丸也。《黄庭经》云:“子欲不死修昆仑。”

脑为上田,乃元神所居之宫,人能握固元神,栖于本宫,则真气

自升，真息自定，所谓一窍开而百窍齐开，大关通而百关尽通也。

俞琰的元神思辨总体上还停留在《黄庭经》泥丸神的水平上，不过是泥丸神的美称而已，与阳神的内涵相差有如天壤。元神虽然与阳神有质的区别，只是具体的器官之神，但因为它居于众器官之神之首位，“乃元神所居之位，上应玄都，是万神会集之乡也。”因此元神在诸体之神中，离仙体阳神距离是最近的了。人要化形而仙，须由元神之位而出。在注解“伏炼九鼎，化迹隐沦”之句时，俞琰曰：“九鼎，火候之九转也。九转火候数足，则变化踪迹，凭虚御空而逍遥乎天地之间也。吕纯阳《窑头坏歌》云：‘九年火候都经过，忽尔天门顶中破。真人出现大神通，从此天仙来相贺。’此之谓也。”

三、积功致纯阳

达成纯阳而成仙的过程是一个渐进的过程、漫长而艰辛的过程。为什么不可以立地成仙，瞬间顿悟？这个问题因为当时禅宗流行而提出，道教徒不得不作反复的解释和辩论。俞琰要人们区分结丹（结胎）与成仙。结丹可瞬间得到，却非一得永得；而升遐要十年功成，却可长乐无忧。可以说这是一个顿渐折中论的解决方案。“故自片晌结胎之后，百日而功灵，十月而胎圆，一年而小成，三年而大成，以至九年功满，人事皆尽，然后可以遗世独立，羽化而登仙。盖末有不自积累长久而得之者，若曰不必积久功夫而可以平地登仙，则犹一锹而欲掘九仞之井，一步而欲登亿丈之城，岂有是理哉！”^①“修丹只是片晌功夫，今日服食三载，何耶？《翠虚篇》

① 《发挥》下篇。

云：‘片晌功夫修便现，老成须是过三年。’盖片晌功夫，只是结丹之时，而所谓三载者，乃一年入室之后，更须温养，不可遽然远出也。钟离《正阳指玄》三十九章云：‘孩儿幼小未成人，须藉娘娘养育恩。’其说是已。若过此三载以后，则如烟云，行步如飞，可以轻举，可以远游，大浸稽天而我不溺，大旱金石流、土山焦而我不热，存亡在我而长乐无忧矣。”^①

而具体到修炼方法论上，俞琰则更加强调渐修和积累的过程。“黑白者，阴阳二气也。凡人结胎之初，由父精母血阴阳二气假合而成，浑浑沌沌，如鸡子百日而男女分形，然后四肢五脏，骨弱筋柔，肌软肉滑，名曰婴儿。炼金丹者，修吾身之婴儿，亦当弥历十月。《翠虚篇》云：‘我昔功夫行一年，六脉已息气归根。有个婴儿在丹田，与我形貌亦如然。’盖修炼圣胎，未有不用十月功夫而可以速成者也。”^②

对神仙世界的向往和理解，必然包括对诸神本质的定义。俞琰在自己的诸神观上明显受到大乘空宗的影响。这包括两点：一是他直接引用“凡所有相，皆是虚妄”的佛经名句；二是他以真人仙君皆是自己神通变化，提出“神君亦是自己，三清何劳上望”的口号，留有典型佛教超渡论中的“自力”派的影子。“胎圆功成之后，须当调神出壳，或跨白鹤，或乘火龙，超度三界难，径上元始天。自此逍遥快乐，与天齐年，号之曰真人。虽然凡所有相，皆是虚妄，何白鹤龙鳞之有哉？若言他是佛，自己却成魔，又奚仙君之有哉？当知白鹤龙鳞，皆自我神通变化，而仙君亦是自己，三清何劳上望！或者不达此理，乃昼夜妄想，以待天诏，至有为黑虎所衔，巨蟒所吞者，岂不痛哉？宋人凿井而得一人之力，相传以为人自土中出；许

① 《发挥》上篇。

② 同上，中篇。

旌阳举家成道,后人以为拔瓦屋入于云中。甚矣,世之所譎怪也!然此可为智者道,难与俗人言,其维哲人告之;话言顺德之行,其维愚人覆谓我僭,吾安得夫圆机之士,而与之极论哉?吁!”

一般认为,禅宗是“自力的”宗派,净土宗是“他力的”宗派。与此对应,道教在化升论上也有两种分别:丹鼎派主张我命在我不在天,属自力派;符篆派更倾向于他力派,以乞求驱遣诸神为特色。这种分别在基督教正统神学中是不存在的,基督教正统神学基本上是他力论者。

第三节 陈致虚的化升论

一、阳神乃先天之炁结成

陈致虚在对《参同契》的注释中,并没有使用“纯阳”的概念,倒是在注第二十章时,采用了阳神的概念。这是在他的《分章注》中惟一的一次使用这个概念。阳神的这个概念,已经不是一个器官神的名称了,而是“化形而仙”的仙体。这与俞琰对同一段文字的解释有所不同。俞琰把这段文字只解释成“结胎”、“婴儿”。“‘类如鸡子’者,还丹有形也。‘黑白相符’者,阴阳得匹也。‘纵广一寸’者,丹结之初来,如黍米之微,渐觉一寸之广,非但神室充裕,温遍四肢,润泽五脏,筋骨一皆快畅。十月功满,丹已成形,脱去其胞,号曰阳神。阳神之象乃先天之炁结成,骨故可卷而软,肉比铅华而滑,非若后天之精血以成人物者,其骨重肉滓,不能变化。肉滑若铅,铅犹铅粉,亦曰铅华,俗言水粉,洁白软滑,女妇以此饰面,

尚增光彩,况此阳神,乃先天真铅之炁,以凝结而成形乎?”

阳神是先天一炁所化。传统内丹家讲三段论:炼精化炁,炼炁化神,炼神合虚。先天一炁结成阳神,应当就相当于第二阶段之炼炁化神了。到此阶段,仙体已经成就。从“阳神之象”、“骨故可卷而软,肉比铅华而滑”等文字来看,“此仙体尽管已经化去凡人“骨重肉淬”之躯,有炁而无质,有象而形,但仍然给人以一种具象。丹家所谓,仙体虽然可见,但在阳光下却没有影子。这是一种什么样的存在,我们不得而知,但它至少已经超出经验世界了。

二、逆用有无以超生死

俞琰讲“仙无形象”、“仙君皆是自家真气幻而成”,尽管不是从方法上讲,但在意义上已接近“炼神合虚”之境界。遍查陈致虚之《分章注》,并不见类似的语言。他的化升论受佛教的启发似乎要少一些。但是陈致虚却从另外一个新角度切入人生终极关怀的问题——生之与死。他提出,考虑人的终极问题,必须与回答人的起始问题结合起来;回答我到那里去,必须先弄清我从那里来;要知死,须先知生。这样一种思维高度,可能会令今天的比较宗教学者们叹为观止吧?“仲尼翼《易》,先乾坤者,明刚柔必配之理;是《系辞》曰:‘易与天地准’。故能弥纶天地之道,仰以观于天文,俯以察于地理,是知幽明之故,原始返终,故知死生之说。何谓原始?盖顺行阴阳之道以生人物,故云‘冠婚气相纽’也,是之谓知生也。何谓返终?能逆行先天之道,超凡入圣,故云‘元年乃芽滋’,是之谓知死也。昔者子路问死,子曰:‘未知生,焉知死?’圣人好问好察,惜子路当时不就问生死之说,以发露易之道,使后人知有顺死逆生

之理，知有和顺道德之义，知有穷理尽性以至于命之道。”^①

昔仲尼拒绝回答子路问死后到哪里去的问题，因为他提问题的思路不对。他如果问生与死的关系，孔夫子可能就会给他讲一番关于《易经》“原始返终”的道理，后人就会理解“顺则生人，逆则成仙”的道理，就不会在生死问题上迷惑了。这种为圣人抹粉的措辞显然有点以今解古的味道，其用心不过是拉起统治者的圣人来为自己的神仙学说作大旗罢了。

陈致虚对这个问题的答案当然是可以超脱生死，以成仙佛。其思路就是逆用生死，假生身之阴阳之炁延命结丹，成仙成佛。“故修大丹与生身受炁之初，浑无差别，但有逆顺耳。”“‘审思后末’者，人负聪慧，执僻不回，谓有生必有死，奚有长生也哉？圣仙与佛，皆天所生师，岂能授人？岂能为是不审思，甘分守死？当虑其先者，虑即念也。当念我身从何而来，若云父母阴阳之炁所生，则阴阳之炁，必可延命，必可成仙佛矣。故修大丹与生身受炁之初，浑无差别，但有逆顺耳。仲尼曰：‘未知生，焉知死？’圣人明性命之所以死生，示阴阳之道缘何逆顺。故顺而生物者，人也；逆而生丹者，圣也。此之谓‘元精云布，因气托初。’”^②

陈致并未就此止步，他进一步把生之与死这个终极关怀的问题与有之与无这个哲学问题联系起来。并以此解释后天与先天、形而下与形而上的关系问题。在讨论有无关系问题时，主张由有入无，首贵先天，称为“圣人逆用之道”，正可视为内丹学受魏晋玄学贵无论影响之一例耳。“以无制有，器用者空。无与有为两者，何也？太极之分，有先天，有后天。何谓先天？形而上者谓之道，以有入无也。何谓后天？形而下者谓之器，从无入有也。老子曰：

① 《分章注》第四章。

② 《分章注》第二十章。

‘无，名天地之始；有，名万物之母。’海蟾云：‘从无人有皆如是，从有人无能几人？’推度坎离，消息之功，则后天者，皆为器形滓质，而有消息没亡，非甚先天，乃有久长之道，可跻圣域也。孔子曰：‘先天而天弗违，后天而奉天时。’世人惟顺行后天之道，故一生一死，而轮转不息。圣人善逆用先天之道，故致知格物，正心修身，乃长存而不泯。数往者顺，知来者逆。故易之道，逆数也。”^①

^① 《分章注》第二章。

第八章 结 语

一、元代参同学特点综述

有元一代,是参同学发展史上的一个重要转折点。两宋金元之际,因辽宋、金宋和元宋南北朝廷两两对峙,把中华大地分割成相对独立的两个政治文化单元,道教丹鼎派亦出现分化之趋势,仙学南北两宗都相当隆盛,理论和实践上都已经相当成熟,在各自影响的范围内形成了一种社会思潮和风尚,影响到社会生活和思想文化的各个领域。参同学因自北宋起就有万古丹经王之美誉,许多修炼有成的丹士,纷纷从《参同契》中求得丹法印证和寻找理论根据,于是注家蜂起,参同学应时繁荣起来。值得注意的一大特点是,这一时期的参同学主要兴盛于南方。今天留下来的朱熹、储华谷、陈显微等几位宋代注家以及元代的俞、陈二人,均是生活在南方。这并不是一种偶然的巧合,而是长期积累而形成的“人才链”和“思想群落现象”。我们知道,朱熹、陈显微去元未远,其中陈显微是典型的内丹解法。陈于南宋宁宗嘉定癸未年(1223),遇至人于淮之都梁(今安徽盱眙县都梁山),尽得金丹真旨,两年后得《参同契》,读之迎刃而解。又经闭门入室修炼年余,获得印证,“以其

亲履实诣者笔诸训解”《参同契》。其时离俞琰出生只有 27 年,陈显微之静净丹法正是俞琰“专言玉液”的先导。从第一章《俞、陈二注文本源流小考》一节中,我们已经看到,元代参同学在文献学上也直接得益于南宋铺垫的厚实基础。两宋参同学以南宋成就为主,元代参同学两家代表全在南方,并都以南宗丹脉相绪,正是前期积累的结果。内丹南宗与《参同契》的密切关系,由此可见一斑。

参同学此前有外丹也有内丹,而且以外丹为主,元代参同学则完全转向内丹,这是第二大特点。外丹术在唐代达到鼎盛,同时开始走下坡路。清代学者赵翼的《二十二史札记》的《唐诸帝多饵丹药》条中叙述甚详。他们是:第二代天子太宗、第十一代宪宗、第十二代穆宗、第十三代敬宗、第十五代武宗、第十六代宣宗,等等。大文豪韩愈在《故太学博士李君墓志铭》中记述了自己所见所闻八名因服丹而歿的事例。此墓志铭的主人是作者的侄女婿李于,因从术士柳泌处受药法,中丹毒而死。这个柳泌就是武昌观察使李道古推荐给宪宗的那位术士。柳泌对自己的方术心中也不太有把握,入宫后以去台州寻药为名出任台州刺史,不久逃匿而再次被召回。穆宗即位后曾判其死罪。这些情况都说明外丹术在中唐以后受到的置疑来自方士和道教团体之内、外两个方面。五代以后,外丹术逐渐衰微下去。北宋第二代皇帝太宗、第三代皇帝真宗、第四代皇帝仁宗,文献上虽然还可以看到烧炼外丹的痕迹,但真宗时编撰的《云笈七籤》就列有内丹部,如卷七十内丹诀法、卷七十二内丹和卷七十三内丹等,反映出人们对长生不老的追求并未因外丹术的受挫而中辍,只是由更加合理的方术所取代。外丹术逐步向内丹术推移,内丹术因而取代外丹术而成为长生方术的主流。对养生经典的注释方式也发生了根本的变化,过去的外丹内容被解释成为内丹。从参同学的历史来看,元以前,唐代的苏元朗、刘知古、

《参同契》阴注本和容注本均主外丹,草衣子和元阳子虽然记载了比较初步的内丹方法,但却在中晚唐以后。五代彭晓兼宗内外丹,南宋朱熹主讲内丹然亦不排斥外丹,陈显微专讲内丹。元代的俞、陈二人则均主内丹,只是各人的方法不同而已。自此以后,虽然明代的彭好古“杂讲外事”(“外事”指外丹)^①,但已不是主流。东派陆西星本人虽然既炼内丹又炼外丹,但他著的《测疏》、《口义》都不以外丹相掺杂。

同时元代内丹参同学内部还出现了学派分化,这是第三特点。本论文《绪论》中已经讲到,俞琰承南宗清修一脉,是纯粹的自家阴阳之法;陈致虚是北宗嫡传,却兼通南宗同修之法。这种局面的形成,是当时大的社会文化气候的影响造成的。同时从参同学内部发展脉络上来梳理,还有一些新的联系需要阐明。这是将来更加深入研究的任务了。

二、俞、陈二人参同学异同综述

反观俞琰、陈致虚二人的参同学,共同的时代背景使他们具有许多的共同之点,又由于师传和学养不同,显示出不同的特质。这主要从以下四方面来看:

从传承来看,二人参同学均与南宗直接相关,但俞琰从南宗出发而贯通北宗,陈致虚从北宗出发而统合南宗。俞处于宋元之交南北宗分离发展时期,因此其传承较单纯;陈致虚处于元代中后期南北宗合流阶段,因此传承兼绪南北二宗。这在《绪言》中已经论及。

^① 《脉望》卷首语。

从丹法上来看,二人虽同主内丹,但俞琰专重清修,属自家阴阳法门,陈致虚力阐同修,属彼家阴阳法门。二人这方面的异同,存存子陶素相最有见地:“注《参同契》者甚多,辩论精详,校正明确,莫如俞琰《发挥》一书。但俞不知金丹大药,一切讲归清静,外此皆斥为旁门,小知自恃,误人亦正不浅。自上阳洩漏于前,潜虚详阐于后,深造寔诣。二注并传,庶几暗室之巨灯,迷津之宝筏。”^① 陈致虚注中并包涵有“三家相见”的龙虎丹法的萌芽。“此外李晦卿(引注:李文烛,明万历年间作《参同契句解》三卷,仇氏《集注》缉其文)亦大有发明处,只是药物虽陈,火候未讲,大旨已备,关渡未明。后学无从下手。”^② 龙虎丹法与别家有别,最要在所谓“三家相见”。别家所讲三家相见,就是水火凭借中央土相聚相见;龙虎丹法的第三家不是通常所谓的黄婆(真意),而金、水与火,是另一种鼎器。

从易理来看,二人均基于先天易学,合儒道而并言,但又各有特色。俞乃元代易学巨擘,其于大易之义理、象数、图书之学无所不通,标炳于一时。其书中多有发前人之所未发,见前人之所未见,且每卷均为附图以明之,使丹道与易道益加互相发明。陈致虚则侧重义理,象数、图书间有论及,亦不为多,其书中亦不载图例。但陈氏观点以精辟、犀利、锐进而见长于俞。

以文风而论,二注均以文辞之美而传诸琼笈,但俞琰以博见长,陈致以精而优。俞注旁征博引,广譬曲喻,辨字析句,议论详恰;陈注高屋建瓴,总观全局,单刀直入,一气呵成。陈致虚这种文风,甚至讲解男女双修丹法,也不避讳,几至直透玄机,故时遭后世理学先生所诟病。明王世贞《书悟真篇三注后》云:阴阳双修,男女

① 《参同契脉望·杂义》。

② 同上。

交媾之术，“不敢遽谓其无，而其事甚鄙，其机甚危，其品甚卑，其效甚难。薛、陆二子之注释，犹显晦相杂，至于上阳子陈致虚者，而无余蕴矣。且其辞旨之放浪狂诞，滑稽陋褻，灭天道，伤人理，而其罪之尤大者，曰侮圣言”。^①撇开其道学先生的偏激，我们要旁证的是对陈氏参同学的特点。

论其失误，俞琰之注早岁著成，其经验未丰，于道术多所臆度。陈致虚经年累月，出家在外，文意多有重复，故陆潜虚虽极推荐其所注《参同契分章注》，但亦叹其未能细加剪裁。

三、元代参同学的影响

元代参同学是参同学史上一个承先启后的转折时期，对后世参同学的影响也是深刻和广泛的。今存的二个元代《参同契》注本，俞琰是元以前参同学的集大成者，陈致虚因兼综南北丹法，是开启元以后参同学的枢纽环节。这正如陶素耜《参同悟真注自序》所说：“注《参同》者，始于彭晓、朱晦翁，而集成于俞琰，皆互有短长。惟陈致虚、陆西星、李文烛为最。”由于元代参同学前后各环节还是一片广漠的处女地，内丹学的历史研究也才刚起步，我站在这片刚刚发现的绿洲上，对戈壁滩以外的情况还不胜了了。今仅就粗疏知识，略陈己见：

从文献上来看，元代参同学具有划时代的意义。俞琰的校订工作，总结了前人的成果。俞本在文辞正误与句秩排列上及各部分布局方面，多为后世各注家所采取。正如陶素耜所说：“朱子鸣绝学于淳熙、庆元之间，……有《注释》、《考异》二篇行世，儒术谈

^① 《弁州续稿》卷一百五十八。

玄，文义固精，但少教外别传耳。而俞琰《释疑》一书，多折衷于朱子，余所定经文，又多折衷于俞琰。有功于《参同》，正自不少。”^①俞琰关于“经注错乱”的大胆假想，更是引起明清二代宗古派潮流的导火线。他第一个猜出了“魏伯阳”名字庾辞的谜底，为解决《参同契》作者之争端提供了最重要的线索。俞琰关于《参同契》的题解，也为后世多数人所接受。陈致虚在文字考订上，并未盲从俞琰，在几个关键字眼上，更正了俞琰的外误。他的分章布局之法，在明清两代的影响甚巨，《绪论》中《俞、陈二注文本源流小考》已经述及，此处再引清刘一明《参同契直指序》以申言之：“此书流世已久，次序紊乱，注疏家各出己见：或以前者为后，后者为前；或以经文与注语相混；或将序文与正文夹杂，不但文意不贯，次序大错，且并不分何者是经，何者是注，何者属于魏，何者属于徐，何者属于淳于，竟似魏真人一人之书，更有无知之辈，或流而为采战，或误而为烧炼，毁谤圣道，埋没真宗，大失三翁度世之婆心，其罪尚未可言乎？乾隆壬寅岁（1782），偶得无名氏翁真人注、上阳子陈真人注，其经注各分一类，节序前后相贯，经自经，注自注，补塞自补塞，文自文，序自序，米盐分判，皂白显然，千百年真经之冤屈，至此方伸。二注陈较于翁尤为整齐，因取陈本为据，其正文次序，似有不贯者，略为更移，分节注释。”可见清代龙门派的代表人物刘一明《参同契直指》文本首推陈注，并以之为据。可以说，俞、陈二人文体影响之大，在参同学史上堪与比美的，除彭晓以外，则无出其右者。

从思想上来看，俞、陈二人诸多创新性论点对后世的影响都很大。仙性论上，总结并界定“人人皆可成仙”的口号显示出的超拔特质，为后学所效法。在金丹论中，对先天一炁学说全面阐述，成

① 《脉望》卷首语。

为后世参同学的重要话题。在顺逆论中,关于攒簇五行和颠倒五行的思想,发展了内丹学和五行学说,成为后世丹家常用的解释句法。在药物火候论中,俞琰关于药物是神气相交的定义,在理论水平上超越了前人;他澄清了纳甲等诸多汉易方法,被后世参同学家和易家经常引用。俞、陈二人的火候论关于泰卦的解释,使后世参同学基本上定格在他们的框架之上。在化升论上,俞、陈二人采用并讨论了纯阳、阳炁、阳神的概念,丰富了参同学,也促进了这两个概念的发展。

从丹法上来看,明清时期的新派别——内丹西派、东派等均可追溯于陈致虚,这在《绪论》和本章前面均已论及。俞氏参同学由于成型于早年,在修炼证悟方面,还缺乏丰富的感性知识,所以其丹法对后世的影响远不及学术和思想方面。但他的注本中披露清静法门,意守关窍,处处简切了当,初学参同学和内丹学的人可从俞注着手。陈致虚对内丹各派的影响可从东派创始人陆西星的情况以见一斑。陆于内外丹均造诣宏深,而且文句简洁华美,学识渊博,堪称一代宗师,而自视高峻,对前人之注颇多诟病,而惟以陈致虚为其学问所趣,下面的一段话可以进一步证明之:“特其(引注:指《参同契》)学问渊深,议论闳博,初学之士,骤尔读之,未免厌多而废,苦难而止,盖自某昔者病之矣。经者,径也。径有殊条,同归适市。释经之法,则如携儿入市,十步一顾,犹恐失之。若信步纡回,游涉他物,则去之远矣。故某所述作,会文释义,以义从文,剪去枝蔓,道见本根,详略相因,义由一贯,其宗旨则上阳也,其文则己也。”^① 说自己的文章不过阐述了上阳子陈致虚的宗旨,自然有以“述而不作”的儒雅之风相标榜之嫌,未免过于谦逊,但其对陈

^① 《周易参同契测疏》。

氏的推崇之情却溢于言表。

最后,我们想借鉴李约瑟评论葛洪炼丹术的观点来总结参同学的积极意义。他将王充和葛洪做了比较,认为在自然科学的初期阶段,葛洪神秘的宗教,通过经验型的实验,在探明自然真理方面,比王充怀疑式的理性主义,更挚热,更宝贵。^① 这里是讲的外丹术。对内丹术而言,深入的研究可能会证明:历代参同学家们对探索人体生命奥秘的贡献,恐怕也会超越我们过去所承接的知识和价值框架。

初审稿完成于公元 2001 年 5 月 11 日

再审稿完成于同年 7 月 21 日

修订稿完成于 2004 年 6 月 6 日

① 转引自福井康顺等著《道教》第一卷,上海古籍出版社,1990。

跋

这篇论文于2001年8月9日上午在北京大学农园会议室答辩通过以后,我就转入中国社会科学院世界宗教研究所博士后工作站从事当代宗教研究,期间2003年4月之前又在中软电子出版社代总经理之职,未能腾出时间进行修订出版。直到今年春节以后,才抽空对一些重要的问题进行修订和完善,形成今天的面貌。这次修订,主要是对几个基本问题进行进一步的考证,如魏伯阳、陈致虚的生平,青霞子、元阳子与参同学的关系,以及参同学“五论”的综述等等,篇幅也由15万字增加到20余万字左右。

本论文的答辩委员包括牟钟鉴、陈来、魏常海、张学智、卢国龙和胡军六位教授。他们在肯定本文的同时,也提出了很多极有价值的意见。后来阅读过本文的同行们提出了一些问题。有些问题已经在现场答辩中加以解释,有些问题在修订中有所体现,有些问题解决起来比较困难,有些问题还没有答案。在本文公开出版之际,我愿就几个重要问题集中地予以简要的回顾和说明:

一、关于参同学的概念和范围问题

我用参同学作为这篇学位论文的题目,主要受到了近年颇为

兴盛的老子学和庄子学的启发。《周易参同契》是除老、庄以外最重要的一部道教经典,一直以来都有重要的影响,有必要对它的阐释源流进行系统的梳理。至于历代的《参同契》注家们的思想是否可以称为学的问题,我想也同样适用于老学、庄学或重玄学这类已经被广泛接受和使用的概念。这里不能不谈到传统学术规范与现代学术规范的差别。传统的学术偏重结论,现代的学术则兼重证明的过程。因此,用现代学术的规范来讲,《九章算术》不能称为数学,只能是算术,只是一种术而已,因为它没系统地呈现演绎的过程,但数学史的工作还是要做的。现代学术史家们的工作就是力争重现古代学术的推论过程,建立参同学的目的也在于此。仙学的最终结论就是神仙实有、神仙可学。我们从事这门学术的研究就是要分析历代注家们如何得出这个结论的,这是历史学家的任务。

至于参同学的范围,有的委员(如牟钟鉴先生)提到为什么本文没有讲到全真七子的问题。我的回答是,因为历史文献浩如烟海,在建立参同学的历史系统时,我不得不把目光焦点放在历代《参同契》的注本上。我现在还没有看到全真七子有注释《参同契》的文字,所以没专门涉及他们。将来如果发现了新的文献,一定会补上这方面的空缺。如果从相互影响这个角度来谈全真七子与参同学的关系,则是很有必要的。但是全真七子内丹学思想研究得并不多,要回答参同学对他们的影响,还有大量的工作要做,这次简单修订,无法补上。

二、关于文本资料和口头资料的使用问题

陈来先生提出我是如何处理文本资料和口头资料关系的问

题。我做法是：从口传的历史出发来破译文本的历史，再用文本的历史来鉴别口传历史。法国人类学家施丹人研究道教科仪，在台湾作了多年的田野调查，把采集到的第一手资料与文本史料两相对照，得到的结论是：道教科仪是古代文明的活化石。因为这些科仪都是历代道士口口相传，沿袭下来的，千百年里，相当多的内容变化并不太大。内丹学的情况也是如此。历史上丹功的传授非常讲究，有严格的规范，其意义除了保守秘密以外，也在于确保传授的内容不变样。前面评委提出如何解决口传史料的真伪问题，其出路关键在于鉴别。在确定研究《参同契》这个题目 1997 年以前的八年时间里，我访寻过的宗教界、养生界和学术界的人士上百位。他们所愿意和能够传授的知识与技术真正有口传史料价值的不过几位。研究内丹学，口传的历史是出发点和指南针，而文本的历史才是鉴别的真伪和撰写论文的直接依据。

三、关于仙性论

我提出的参同学的五论，也是内丹的五个主要问题。它是就参同学成熟形态的问题，卢国龙先生曾提出我能否将这五个问题贯穿到元以前的参同学中去的问题。事实上，元以前很多著作并不是篇篇都是五者齐备，但都或多或少地会涉及这些问题的主要内容。

仙性论这个名词是我的发明，主要是为了强调它与道性论和佛性论的区别。魏常海先生认为仙性论的内涵不太清楚，并问佛性与仙性有何区别。仙性讲成仙的理论根据，讲人人皆具神仙之性，因此人人皆可以成仙；道性论讲万物都是道炁所化，人人皆具道性，因此人人皆可悟道，是讲人悟道的理论基础；佛性论与道性

论相似,讲本性即佛性,清静之佛性亦是本体之性。但是悟道并不等于成仙,而成仙则须先悟道。成仙是悟道上边的事情。因此,仙性除了强调与道性、佛性相似的清静本性以外,更强调它的永恒性与实体性。仙之所以称之为仙,就在于它具有永恒性,古语称之为“不死”、“不坏”、“不灭”等;仙同样也是一种本体化的存在,因此它既具备存在的事实(the fact of existence),又是某种以独特的和不连续的单元的方式存在的物事(something that exists as a particular and discrete unit)。不论是有形的肉体成仙也好,还是有象无形的神炁凝结体也好,都是与本体相通的独立实体。道性论与佛性论并不强调,甚至可能反对这种实体性。可以说,道性论、佛性论是一种普通的人性论,人性论以善恶为基本话题;仙性论则是一种特殊的人性论,它以有无为基本话题。

从这种对仙性的定义和理解出发,就不难理解我为什么要把《淮南子》那两段材料当成仙性论的首创了。因为是书首次指出,王乔、赤松靠修炼养性行气而成仙。他们的成就不仅是精神的体悟,而同时包括肉体的脱化,是向永恒实体的超越。也就是说,是书指出有限的人性中包含了无限的仙性。陈来先生提出,我把《淮南子》当成仙性论的开创者显得论据不充分。这个问题还是留待学术界进一步讨论吧。

四、关于仙学与道教的关系

将仙学与道教分开的主张是由陈樱宁先生于19世纪30年代提出的,当时因为受西方科学主义的影响,社会上盛行反宗教的思潮。陈先生在这种条件下主张将仙学与宗教分开,单提出来,是为了避免内外丹的精华随道教一起被否定掉。我在论文中没有主张

将仙学从道教中分离出来的意思,我是在陈述一个事实,就是仙学在历史上与道教并不完全是从属关系。从起源上来看,仙学比道教要早;从组织上看,仙学家并不都是道教徒,道教徒也不都修习仙学;从理论上看,仙学与道教理论有不同甚至相反的地方。我主张仙学与道教是相互联系和相互区别的,却并不赞成将仙学从道教中完全驳离出来。要将仙学与道教从组织和理论上完全分开是行不通的。从现实情况来看,推动仙学发展的力量既来自于道教内部,也有学术界和社会其他方面的贡献。

五、关于一些重要的内丹学概念

什么是先天一炁?这个概念无论从理论与实践上来讲都是内丹学金丹论的核心概念,所以我在这篇论文中单辟一章专讲这个概念。从理论上讲,它是联系有限与无限、有形与无形、神与形、心与物、神与气的中心环节。过去中国传统哲学在本体的形上之道如何过渡到现象的形下之气的问题上一直没有很好的说明。内丹学先天一炁的概念刚好填补了这个中间环节。先天一炁是一种气,但又不是普通的有形之炁,它是先天的,因此它具有本体和现象的双重性质,是二者间的桥梁。从修炼的角度来讲,获取先天一炁是超越有限有形的肉体而成就永恒仙体的不二法门。修炼者意在不断培育先天一炁,变化阴滓之有形躯体,最终达到阳神出窍,脱体成仙的目的。具体而言,先天一炁的产生离不开阴阳之气的相互交感。这里的阴阳,在同修法是指彼我两家之神气,在清修法是指神气或精神。所谓“窃取父母生身之处以为先天一炁”,就是指阴阳之气既交未交的那一瞬间的事情。

什么是玄关?玄关与先天一炁是相关的两个概念。它是指修

炼的一种高级境界,而不是肉体腔子里的具体的某个孔穴。所谓此窍非凡窍,乾坤共合成,玄关一窍离不开阴阳的交感,离开阴阳,就没有玄关了。只有阴阳之气相融,达到至美至善的层次以后,玄关才会出现。

最后,我要衷心感谢为本书的撰写和修订提供过无私帮助的众多师长和朋友。我的导师许抗生先生一直对我进行着无微不至的关心和指导;牟钟鉴先生、胡孚琛先生给予了极有启发的指点,提供了某些重要的资料;胡海牙先生的指教使我窥见养生和内丹的堂奥;与张绪通先生的经常通讯使我在道学、养生和医学知识上耳目一新。中国社会科学院学术著作出版基金也提供了资助。其他的单位和个人还有很多,无法一一罗列,在此一并深表谢忱。

要说本书的出版能有什么贡献的话,笔者不敢有任何奢求,只希望能够抛砖引玉,引起更多的同好加入到相关问题的讨论中来。

曾传辉

2004年6月6日

于中国社会科学院世界宗教研究所

参考书目

重点阅读：

1. 《周易参同契发挥》，(元)俞琰著，《道藏》第34册。
2. 《周易参同契释疑》，(元)俞琰著，《道藏》第34册。
3. 《周易参同契分章注》，(元)陈致虚著，《四库全书》子部十四。
4. 《周易参同契分章通真义》，(五代)彭晓，《道藏》第33册。
5. 《万古丹经王周易参同契三十四家注释集萃》，孟乃昌、孟庆轩辑编，华夏出版社，1993年。

重点参考：

1. 《周易参同契(考异)》，(宋)朱熹，《道藏》第33册。《道藏》书名无“考异”二字，《四库》有此二字。
2. 《周易参同契测疏》，(明)陆西星著，《藏外道书》第5册。
3. 《周易参同契口义》，(明)陆西星著，《藏外道书》第5册。
4. 《古本周易参同契集注》，(清)仇兆鳌辑注，台湾自由出版社。
5. 《周易参同契脉望》，(清)陶素相著，台湾自由出版社。
6. 《周易参同契讲义》，陈樱宁著，胡海牙保存、汪伯英整理之手抄本。

7. 《周易参同契考证》，潘雨廷、孟乃昌著，中国道教协会编。
8. 《周易参同契考辩》，孟乃昌著，上海古籍出版社，1993年。
9. 《周易参同契正义》，(清)董德宁著，台湾自由出版社，1992年。
10. 《周易参同契(通)真义》，(后蜀)彭晓著，台湾自由出版社，1994年。
11. 《周易参同契解》，(南宋)陈显微著，台湾自由出版社，1989年。
12. 《周易参同契阐幽》，(清)朱元育著，台湾自由出版社，2000年。
13. 《周易别传秘学三种》，(台湾)萧天石主编，台湾自由出版社。
14. 《钟吕传道全集》，(台湾)萧天石主编，台湾自由出版社，1996年。
15. 《道教外丹黄白法考》，陈国符著，上海古籍出版社，1997年。
16. 《道家养生学概要》，(台湾)萧天石著，台湾自由出版社，1998年。
17. 《道教史探源》，(澳大利亚)柳存仁著，北京大学出版社，2000年。
18. 《道学通论》(增订版)，胡孚琛、吕锡琛著，中国社会科学文献出版社，2004年。
19. 《道家 and 道教思想研究》，王明著，中国社会科学出版社，1990年。
20. 《易学哲学史》(中册)，朱伯崑著，北京大学出版社，1988年。

21. 《中国道教大辞典》，胡孚琛主编，中国社会科学出版社，1995年。

22. 《列仙传今译·神仙传今译》，葛洪著，邱万春注译，中国社会科学出版社，1996年。

23. 《悟真篇》，张紫阳著。

24. 《玉隆集》、《上清集》、《武夷集》，白玉蟾著。