臺大歷史學報第 63 期
2019 年 6 月，頁 83-135

BIBLID1012-8514(2019)63pp.83-135
2017.10.6 收稿，2018.7.31 通過刊登
DOI: 10.6253/ntuhistory.201906_(63).0002

易圖象數學與宋元之際士人之親道、入道

李 長 遠*

提 要

學界過去多從亡國易代的角度，解釋宋元之際士人為求隱逸避世，而走向親道、入道。本文嘗試另闢蹊徑，從思想史的視角探考其原因。首先介紹朱熹（1130-1200）的易學觀，說明他詮釋易圖象數的方式，已跳脫傳統格局，為突破儒、道的知識界線，創造了思想上的條件。以《周易參同契》的研究為例，可以發現朱熹及其周邊士人，因易學及宇宙論上的興趣，而探討《參同契》的象數理論；但在考究《參同契》的同時，也有涉入煉丹術的情況。南宋中期以降，有越來越多的士人在易學研究上追隨朱熹的腳步，利用易圖及象數推闡宇宙原理，而不只是專注於《周易》文本的注釋。這股研究趨向時常誘發士人們走進道家的知識領域，探索道經、丹學中的象數學說，以強化易學描述及推導自然原理的功能。最終，以易圖象數作為媒介，逐漸在理學和道家之間創造出共通的世界觀和概念語言。這也為宋元之際士人的親道、入道，提供了重要的思想基礎。

關鍵詞：易圖　象數　朱熹　理學　道家

* 中央研究院歷史語言研究所助研究員
11529 臺北市南港區研究院路 2 段 130 號；E-mail: changyuan@asihp.net.

臺灣大學學術期刊資料庫

前 言
一、朱熹的易學觀
二、《周易參同契》的研究
三、南宋象數易學的流行
四、易圖象數與道家的探索
五、儒、道關係的三種類型
結 語

前 言

傳統中國的士人文化經常表現出一種兩面性格：他們接受儒學的經典教育，作為參與政治、實踐經世理想的基礎；而在政治失意或隱退在野時，則容易濡染佛、道，抱持對方外或超俗世界的追求。這種文化型態在不同時代有相異的內涵及成因，但在時局動盪、入仕途徑受阻的情況下，更有可能促使士人歸嚮佛、道，尋求寄託。宋元之際士人親近道家（包含廣義的道家、道教）的程度明顯提高，也有不少選擇入道的例子。陳著（1214-1297）在〈奉化縣洞真觀記〉裡談到：「道家者流，自老莊氏，儒而托以自逸，今之世為多。」[1]這篇記文寫於元初，距離南宋亡國已大約十年，記中的主人翁正是一名想逃離政治紛擾而由儒入道之士。陳著的觀察反映了當時士人的出處抉擇，並暗示此一現象的產生有

1 陳著，《本堂集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1185 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983 據國立故宮博物院藏本影印；以下所引《文淵閣四庫全書》出版資料相同，不另註出），卷 49，〈奉化縣洞真觀記〉，頁 7-9。本文寫作的時間大約在至元二十六年（1289）洞真觀修建完成後，距離南宋滅亡（1279）正好 10 年。觀主盧震龍曾為奉化縣主簿，後棄官棲遁，至元二十三年（1286）授處士號，隔年提舉紹興千秋鴻禧觀，當是他入道的時間。盧震龍的事蹟，可參考馬澤修，袁桷纂，《延祐四明志》，收入《宋元方志叢刊》第 6 冊（北京：中華書局，1990 據元延祐七年〔1320〕修、清咸豐四年〔1854〕《宋元四明六志》本影印），卷 3，頁 4；卷 18，頁 34。

臺灣大學圖書館

政治上的因素。現代學者多從宋遺民的角度探討宋元之際士人群體的變化，認為宋亡後託身道門是避世的一種手段，很直接地將政治變動、朝代更迭視為士人親道、入道的主因。[2]然而，儒、道間的思想交涉及往來流動，是否要到宋亡後才趨於緊密？實有討論的空間。

單從政治的變局來解釋士人走向道家隱逸，還忽略了一項重要的歷史因素，即南宋後期理學在士人群體中的影響力逐漸擴大，而理學的一個核心理念正是攘斥異端、排拒佛道。大約從寧宗（1168-1224, 1194-1224在位）後期開始，理學得到政府的認可和支持，不少理學家官居要職，成為朝政的積極參與者；理學的語言和思想觀念也在士人階層中傳播，對於什麼是正確的學問有更嚴格的標準和界定，乃至影響到科舉考試的內容。[3]在這樣的思想氛圍下，士人們不應僅因亡國易代就違背理學的基本立場，轉而親近道家或選擇入道，我們有必要尋求其他更合理的解釋。究竟是這些親道者本就不屬於理學群體？或者理學看似成為晚宋思想界的主流，但實際上並未排除「異端」的影響？有沒有可能理學運動中早已蘊含通往道家的思想因子？

朱熹在思想史上不僅代表理學典範的確立，他廣博的學問和撰述，也為後世開拓出多元的學術路徑。朱熹一項引起爭議的工作是，在嚴厲攻擊異端的同時，也為道家經典《周易參同契》（以下或簡稱《參同契》）進行校訂注釋。《參同契》不只是一部丹經，還包羅豐富的象數易理論，

2 這方面的觀點，可參考孫克寬，〈元代南儒與南道〉、〈元代的一個文學道士——張雨〉，收入氏著，《寒原道論》（臺北：聯經出版公司，1977），頁 175、289；蕭啟慶，〈宋元之際的遺民與貳臣〉，收入氏著，《元朝史新論》（臺北：允晨文化，1999），頁 109；涂雲清，《蒙元統治下的士人及其經學發展》（臺北：臺大出版中心，2012），頁 196-199。

3 周密對晚宋理學流行的情況有生動描寫，見周密撰，吳企明點校，《癸辛雜識》（北京：中華書局，1988），續集下，〈道學〉，頁 169-170。另參考關長龍，《兩宋道學命運的歷史考察》（上海：學林出版社，2001），頁 421-469；Peter K. Bol, *Neo-Confucianism in History* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2008), pp. 90, 232-236; 何俊，《南宋儒學建構》（上海：上海人民出版社，2013），頁 365-413。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

可藉以解讀宇宙運化的法則，故它受到朱熹的關注絕非偶然。[4]有些研究者認為，理學傳統中的丹道和象數成分，是元初士人親道、入道的思想誘因。[5]實際上，這兩點早已存在於朱熹的易學研究中，他的觀點是否影響到宋元之際士人看待儒、道的立場？注解《參同契》的行為是否具有示範意義？本文嘗試以朱熹為起點，考察南宋後期易學思想的變化，尤其聚焦在易圖象數的闡釋及論辯上，以說明為何在理學流行的時代，士人們仍不避異端之嫌，涉入道家的思想領域，乃至成為丹家或道士。本文並不否認政權更替對個人出處進退所造成的衝擊，而是另闢蹊徑，試圖從思想史的角度，對士人親道、入道的歷史現象提供一個新解釋。

在進入正式的討論之前，想對「親道」、「入道」的概念稍作說明。近世士人的文化生活中早已涵融三教的思想因子，因此「親道」一詞只能表示個人意向或程度的區別，很難給出確切的定義。不過，儒、道的知識領域和範疇還是有一些清楚的界線，道統觀念的形成更加深理學士人的門戶意識，在儒家正統和道家之間往往具有緊張性。[6]朱熹必須化名「鄒訢」刊行《周易參同契考異》，就是一個很好的例證。故在理學潮流中，士人研讀道經或從事煉丹活動，不僅屬於「親道」的行為，也寓含特殊的思想史意義。「入道」的定義則相當明確，即士人改變了社會身分，成為道士。但選擇入道是一個動機問題，不能一概而論。本文旨在發掘連結士人與道家的觀念要素或思想條件，以對入道的原因提出合理推測。

---

4 關於朱熹撰寫《周易參同契考異》的動機及始末，可參閱吾妻重二，〈《周易參同契考異》の考察〉，收入氏著，《朱子学の新研究——近世士大夫の思想史的地平》（東京：創文社，2004），頁 282-315。

5 孫克寬，〈元代南儒與南道〉，頁 221-222；羅立剛，《宋元之際的哲學與文學》（上海：復旦大學出版社，2007），頁 97-137。

6 本文以「理學士人」或「理學家」指稱與朱熹及其周邊的理學群體，具有明確師承或學脈淵源的士人。至於其他受理學思潮感染，有相近的思維方式或學術觀點的士人，在論述時將個別說明他們與理學的關係，而不歸入「理學士人」之列。

臺灣大學圖書館

一、朱熹的易學觀

在易學傳統中，依據詮釋方法的不同，大致上可以區分為義理易和象數易。宋代易學發達，又出現了以圖象解說易理的「圖書之學」，廣義的包括〈河圖〉、〈洛書〉、〈太極圖〉及〈先天圖〉等圖形與圖說。易「圖書」中的若干基本成分來自舊有的象數之學，特別是受到漢易傳統的影響，因此，「圖書之學」也可以視為象數易所衍生出的新型態。[7] 北宋象數易的大家邵雍（1011-1077）和劉牧（1011-1064），都通過易圖推闡自己的象數理論。圖書、象數相互參比，成為宋儒探究宇宙原理及構造的一種新方式。周敦頤（1017-1073）的〈太極圖〉和邵雍的先天諸圖，又被認為與道家煉丹學有思想上的連繫，這說明易圖成立之初，即有作為儒、道接榫的性質。[8]但由於周、邵等人在北宋思想界處於相對邊緣的位置，此類圖式尚未受到士人群體的廣泛重視，影響甚微。宋代士人投入易圖象數的研治，須待朱熹之闡發提倡而後顯，使在少數士人間流傳的文本知識，形成一股思想浪潮，造成實際的歷史效應。[9]

朱熹治《易》，兼重義理和象數，易圖書更是他表述新思想的重要

---

7 在易學史上，狹義的「圖書」專指〈河圖〉、〈洛書〉，本文採取廣義的說法，包括一切用以詮釋易理的圖形及圖說。有關宋代圖書之學的源起，及義理、象數易的概要區分，可參考朱伯崑，《易學哲學史》中冊（北京：北京大學出版社，1988），頁 3-9；林忠軍，《象數易學發展史》第 2 卷（濟南：齊魯書社，1998），頁 126-133；鄭吉雄，〈論象數詮《易》的效用與限制〉，《中國文哲研究集刊》第 29 期（2006 年 9 月，臺北），頁 205-209。

8 有關邵雍易圖的討論，詳見後文。周敦頤〈太極圖〉與道家的關係，參見李申，〈《周氏太極圖》源流考〉，收入氏著，《易圖考》（北京：北京大學出版社，2000），頁 1-64；鄭吉雄，〈周敦頤《太極圖》及其相關詮釋問題〉，收入氏著，《易圖象與易詮釋》（臺北：喜瑪拉雅基金會，2002），頁 229-303；吾妻重二，〈太極圖の形成——儒佛道三教をめぐる再檢討〉，收入氏著，《朱子学の新研究》，頁 22-49。

9 此處必須說明，易圖象數學有複雜的學術脈絡及流行，朱熹在研究取徑上雖引領一時之學風，但在思想觀點上並未完全籠罩後學。宋元間對易圖象數的詮釋眾多而分歧，其間異同已非本文論旨所在。

臺灣大學學術期刊資料庫

工具。程頤（1033-1107）的《伊川易傳》是一部以義理說《易》的作品，朱熹對它的討論相當多，評價也極高。但《伊川易傳》不取象數的立場，卻令朱熹不甚滿意。[10]淳熙十三年（1186），朱熹與門人蔡元定（1135-1198）共同編定《易學啟蒙》，專門討論象數、圖書與占筮，初步展示了他們對於易學的基本看法。後來，朱熹又撰著《周易本義》，他在卷首明列〈河圖〉、〈洛書〉及先、後天等易學圖式，作為探討卦象易數、建立新的解《易》系統的總綱，在易學史上具有劃時代的意義。[11]上述對圖書象數的提揭與發明，對時下的學風產生了引導作用，也牽動著晚宋士人與道家的關係。

朱熹的易學博採眾流、不拘一家，很難作概括性的描述。但他有兩項觀點，對南宋後期士人探索及解讀易理的方式帶來深遠影響，有必要先作說明。首先，朱熹主張理、數合一，認為「數」是自然之理的一種表達形式，人們可以透過對象數的理解，掌握宇宙變化的規律及法則。朱熹在易學史上有一大創見，認為《易》本為卜筮書，故不能僅依憑《周易》文本闡說義理，而應兼重象數。他在〈答趙提舉一〉中明白表示：「大抵《易》之書，本為卜筮而作，故其詞必根於象數，而非聖人己意之所為。」[12]《朱子語類》也記載他說：「《易》何嘗如此，不過只是因畫以明象，因數以推數，因這象數，便推箇吉凶以示人而已。」[13]簡單來說，《周易》是前人用以卜筮的典籍，內容包括易卦的象、數推演，

10 黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，1994；以下簡稱《朱子語類》），卷 67，〈易三〉，頁 1652-1653；皮錫瑞，《經學歷史》（臺北：藝文印書館，1996），頁 247-248。

11 朱熹，《周易本義》，收入《中國易學文獻集成》第 23 冊（北京：國家圖書館出版社，2013 據宋咸淳元年〔1272〕吳革刻本影印；以下簡稱《周易本義》），〈易圖〉，頁 1-11。朱熹於淳熙二年（1175）著手重新注解《周易》，但文稿幾經斟酌、修訂，《周易本義》真正成書的時間已在《易學啟蒙》之後，參考張克賓，《朱熹易學思想研究》（北京：人民出版社，2015），頁 104-107。

12 朱熹著，陳俊民校編，《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000；以下簡稱《朱子文集》），正集卷 38，〈答趙提舉一〉，頁 1565。

13 《朱子語類》，卷 68，〈易四〉，頁 1696。

臺灣大學學術期刊資料庫

及由此所反映的人事吉凶。故《易》中文辭並非空談義理，而是對於象、數或其背後隱喻的判斷與解說。

朱熹在易學上重視象數，與他認識世界的方式頗有關連。如〈易學啟蒙序〉談到：

> 聖人觀象以畫卦，揲蓍以命爻，……是豈聖人心思智慮之所得為也哉？特氣數之自然，形於法象，見於〈圖〉、〈書〉者，有以啟於其心而假手焉耳。[14]

這段話是對易卦起源的描述，在朱熹看來，觀察象數是聖人認知世界最直接的一種方式，卦畫由此而產生，〈河圖〉、〈洛書〉則扮演重要的媒介角色。〈圖〉、〈書〉的問題，待後文再論，在此先說「數」。眾所周知，理、氣是朱熹闡述宇宙原理的核心概念，他認為天地萬物皆由一氣化成，其間陰陽、五行往來變化所呈現的自然路徑、秩序和規律，即是所謂的「理」。[15]但事實上，朱熹也經常使用「數」說明天地運化的道理，這類例子在《朱子語類》中頗多，如云「氣便是數。有是理，便有是氣；有是氣，便有是數，物物皆然」，又說「蓋所謂數者，祇是氣之分限節度處，得陽必奇，得陰必偶，凡物皆然」。[16]由此可知，朱熹將「數」理解為自然氣化的一種分數或軌跡，數、理可以說是呈現宇宙運作方式的一體之兩面。[17]

邵雍擅長通過數學的推演，闡發天地萬物的變化理則，因而很受朱熹的推崇。《朱子語類》就記載這麼一段評語：「蓋理在數內，數又在

14 《朱子文集》，正集卷 76，〈易學啟蒙序〉，頁 3821。

15 吳展良，〈朱子世界觀體系的基本特質〉，《臺大文史哲學報》第 68 期（2008 年 5 月，臺北），頁 157-158。

16 《朱子語類》，卷 65，〈易一〉，頁 1609；卷 67，〈易三〉，頁 1646。另外，朱熹還曾說：「有氣有形便有數。物有衰旺，推其始終，便可知也。」見同書，卷 65，〈易一〉，頁 1610。

17 朱熹對「數」的解說頗多，此處無法縷述，相關討論可參考錢穆，《朱子新學案（二）》，收入氏著，《錢賓四先生全集》第 12 冊（臺北：聯經出版公司，1998），〈朱子論數〉，頁 71-94；張克賓，《朱熹易學思想研究》，頁 146-164、216-234。

臺灣大學學術期刊資料庫

理內。康節是他見得一箇盛衰消長之理，故能知之」，[18]可說恰當地演繹了理、數合一的詮釋方式。但是，邵雍的學問常被認為出自道家，朱熹也明白承認：「康節數學源流於陳希夷。康節天資極高，其學只是術數學。」[19]將邵雍「數學」歸入術數的範疇，並無貶義，因為康節「言數」正是由術數推至一切自然事物的陰陽變化之理，如朱熹在另一個場合所說的，「其學本於明理」，仍歸宿於理、數合一的原則。[20]這裡隱含了朱熹易學觀中的兩個面向：術數中包含許多關於象數的討論，可藉以探索宇宙運化的規律、法則；反之，因為識得其理，推闡象數才具有意義。[21]

其次，朱熹強調「畫前之易」，並對邵雍的「先天」觀念作了別具深意的闡釋，在《周易》文本之外開拓更多探尋易理的空間。「先天」、「後天」二詞最早出於《周易．文言傳》，邵雍常用以表達自己的易學理念，但論述條理不甚分明。[22]朱熹在解說邵雍的象數學時，對這組概念有清楚的界定。他在〈答袁機仲三〉中說：

> 據邵氏說「先天」者，伏羲所畫之易也；「後天」者，文王所演之易也。伏羲之易，初無文字，只有一圖，以寓其象數，而天地萬物

18 《朱子語類》，卷 100，〈邵子之書〉，頁 2546。

19 《朱子語類》，卷 100，〈邵子之書〉，頁 2554。朱熹更直言「《皇極經世》是推步之書」，見同卷，頁 2547。

20 《朱子語類》，卷 100，〈邵子之書〉，頁 2546。邵雍以數言理，似為理學公論，二程已有相近的評語，見程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集．河南程氏遺書》（北京：中華書局，1981），卷 2 上，〈二先生語二上〉，頁 45；卷 18，〈伊川先生語四〉，頁 197。

21 朱熹對術數之學頗具同情的理解，認為其中包含對天地萬物之理的真切認識，故說過：「今以五行枝幹推算人命，與夫地理家推擇山林向背，皆是此理。」見《朱子語類》，卷 4，〈性理一〉，頁 75。

22 原文作：「先天而天弗違，後天而奉天時」，見《周易本義》，〈文言傳第七〉，頁 7-8。邵雍的先、後天概念因朱熹的解說而更見顯豁，參見朱伯崑，《易學哲學史》中冊，頁 119-120；宋錫同，《邵雍易學與新儒學思想研究》（上海：華東師範大學出版社，2011），頁 89-95。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 之理，陰陽始終之變具焉；文王之易，即今之《周易》，而孔子所為作《傳》者是也。[23]

這裡的意思是，後世所見《周易》經傳中推演易卦的文字解釋，都是文王、孔子的創作，屬於「後天易」的範疇；在這之前，還有一個伏羲畫卦的過程，只有圖式，沒有文字，但象數和自然原理已寓含其中，即所謂的「先天易」。朱熹認為，《易》書中固然有許多道理，但是在畫卦之後，就卦爻象數中潛含的意蘊加以推說的結果，若「必欲知聖人作《易》之本，則當考伏羲之畫」。何謂「作《易》之本」？據他的說法，大抵是「天地之間自然道理」，在「未畫之前，先有此象此數，然後聖人畫卦時依樣畫出」。[24]所以「先天易」的核心內涵，就在於追尋自然理數的結構。朱熹的這項觀點，實際上已將探討易學的部分焦點抽離出《周易》文本的討論，而把目光投向如何描述背後整體的宇宙圖像。

「先天易」的說法缺乏充分的經典依據，伏羲畫卦的情形更渺不可知，朱熹為了強化自己的論述基礎，乃推衍邵雍之說，將易圖和象數作了理論性的整合。譬如朱熹在設想「先天易」的起源時，提到伏羲始畫八卦，作成一個最初的圖式，他認為就是邵雍所傳的〈先天圖〉。〈先天圖〉是將八卦依方位次序排列而成的圖形，以乾、坤、坎、離為四正卦，代表伏羲對自然的描摹（圖一）。朱熹在〈答程可久三〉中說：

> 此序既定，又遞升而倍之，適得乾一、兌二、離三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八之序也，與邵氏〈先天圖〉合。此乃伏羲始畫八卦自然次序，非人私智所能安排，學《易》者不可不知也。[25]

朱熹對〈先天圖〉有許多解釋，其中一個意涵是它揭露了原初畫卦的次第，以及陰陽變化的基本理序，可以說是最初階的宇宙模型。由先天八卦次序，又可推出六十四卦的圖式，表示更細密的自然運化過程。利用各種先天圖式進行演繹的象數理論頗為繁複，朱熹之所以不厭其煩地加

23 《朱子文集》，正集卷 38，〈答袁機仲三〉，頁 1545。
24 《朱子文集》，正集卷 38，〈答袁機仲三〉，頁 1545-1546。
25 《朱子文集》，正集卷 37，〈答程可久三〉，頁 1522。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

以解說，正為了揭示當中所包含的宇宙原理。易圖作為一種具象化的工具，輔以象數語言，使朱熹更能準確描述天地間陰陽消息的構造法則。[26]



圖一 〈先天圖〉
（《周易本義》宋咸淳元年刻本）

〈河圖〉、〈洛書〉是另外一個相近的例子。宋代的〈河圖〉、〈洛書〉是一種以黑、白點表示陰陽奇偶之數，按方位次序排列而成的圖式，與早期文獻所記載的「河圖」、「洛書」性質不同，屬於新出的易圖（圖二）。[27]此類圖式最早見於劉牧的《易數鉤隱圖》，後來朱熹等人又作了不同解讀。[28]朱熹重視它們的原因大致可歸納為兩點：第一，將〈河

26 朱熹對先天圖式的基本看法及解說，可參考張克賓，《朱熹易學思想研究》，頁 166-189。

27 李申對歷代的「河圖」、「洛書」有相當細緻的考辨，參見李申，〈《河圖》、《洛書》源流考〉，收入氏著，《易圖考》，頁 119-200。

28 劉牧最初以九宮圖為〈河圖〉，而以五行生成數為〈洛書〉（五行生成數中有天奇之數五個、地偶之數五個，合為十），稱為「圖九書十」；朱熹、蔡元定則反過來，稱九宮圖為〈洛書〉，五行生成數為〈河圖〉，即所謂的「圖十書九」說。必須說明的是，自朱熹以降，有關〈圖〉、〈書〉的爭論和新說紛起，每個人所認知的〈河圖〉、〈洛書〉

臺灣大學圖書館期刊資料庫

圖〉視為伏羲畫卦的依據，以加強「先天易」的論說基礎。朱子〈答袁機仲一〉有云：

> 〈河圖〉與《易》之天一至地十者合，而載天地五十有五之數，則固《易》之所自出也。……〈繫辭〉雖不言伏羲受〈河圖〉以作《易》，然所謂仰觀俯察，近取遠取，安知〈河圖〉非其中之一事耶！[29]

這段話顯然受〈繫辭〉「河出圖，洛出書，聖人則之」一語的啟示，故當朱熹注意到〈河圖〉的數列恰與天地之數相符時，很自然地認定它是伏羲畫卦所取法的對象之一。這個看似有經典理據的觀點，有很強的力道，使朱熹從《周易》經傳的注釋傳統中解脫出來，直探易理之本源，凸出「先天易」的特殊地位；伏羲「則〈河圖〉以畫八卦」的設想，也成為當時易學著述中相當流行的看法。[30]

第二，透過〈河圖〉、〈洛書〉，可以更清楚說明「先天易」的性質。如前所述，〈先天圖〉是由八卦構成的圖形，而〈河圖〉則是以黑、白點表示陰陽奇偶的數列圖式，在伏羲作《易》的理序上，陰陽奇偶之數是先於八卦的。《語類》記載朱熹的一段話：

> 聖人作《易》之初，蓋是仰觀俯察，見得盈乎天地之間，無非一陰一陽之理；有是理，則有是象；有是象，則其數便自在這裏，非特〈河圖〉、〈洛書〉為然。蓋所謂數者，祇是氣之分限節度處，得

形式不盡相同，已脫出前述二說的範限。不過，儘管宋人所言〈河圖〉、〈洛書〉及各種先天圖式，在內容及形式上有一些個別差異，但因為都反映一種自然理數或卦象結構，本質上是相同的思想工具，在溝通道家和理學思想上發揮相近的作用，故是否細辨易圖間的差異，並不影響全文論證。有關〈河圖〉、〈洛書〉兩派說法的內容，可參考朱伯崑，《易學哲學史》中冊，頁 26-36、394-425；張其成，《象數易學》（北京：中國書店，2003），頁 332-342。

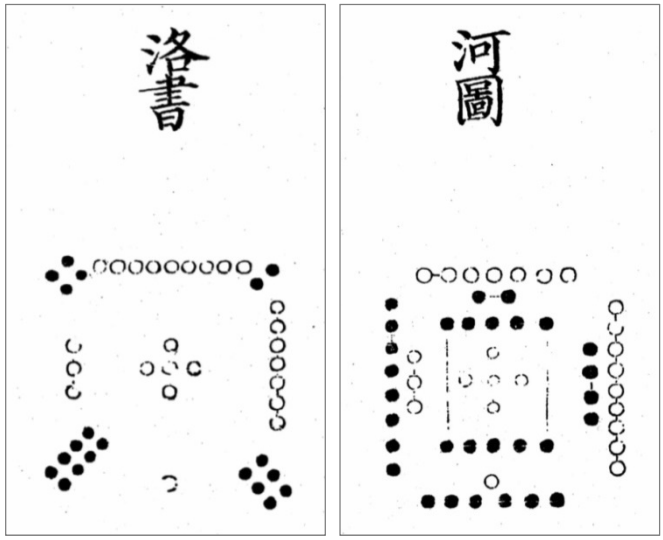
29 《朱子文集》，正集卷 38，〈答袁機仲一〉，頁 1538。

30 如宋末理學家王柏（1197-1274）即云：「伏羲則〈河圖〉以畫八卦，文王推八卦以合〈河圖〉者，先天、後天之宗祖也。」見脫脫等撰，《宋史》（北京：中華書局，1977 點校本；以下簡稱《宋史》），卷 438，〈王柏傳〉，頁 12981。後文將提到的俞琰、雷思齊，也持此見。

臺灣大學學術期刊資料庫

陽必奇，得陰必偶，凡物皆然，而〈圖〉、〈書〉為特巧而著耳。[31]

他認為〈河圖〉、〈洛書〉之數，正巧妙表現一種陰陽變化的秩序，含蘊自然之理，先於所有的易學文本而存在。所以在《周易本義》中，朱熹以〈河圖〉、〈洛書〉冠卷首，並說它們是「天地自然之易」。[32]傳統以《周易》卦象為核心的論述，在朱熹先天易說的架構中，已然退居第二位，而被更具有宇宙論意涵的自然理數所取代了。



圖二　朱熹的〈河圖〉、〈洛書〉
（《周易本義》宋咸淳元年刻本）

〈先天圖〉與〈河圖〉、〈洛書〉都是宋代才出現的易圖，原不在傳統易學的討論範圍內，故自始即受到許多質疑。朱熹在為其辯護時也語多保留，甚至承認「〈先天圖〉傳自希夷」，原為「方士技術用以修煉」。[33]這顯示朱熹的重心不在考辨易圖之為「真」，而是別有關懷。

31 《朱子語類》，卷 67，〈易三〉，頁 1646。
32 《周易本義》，〈易圖〉，頁 1、18。
33 《朱子語類》，卷 100，〈邵子之書〉，頁 2552。

臺灣人文學術期刊資料庫

袁樞（1131-1205）曾致書朱熹，認為〈河圖〉、〈洛書〉是後人偽作，朱熹在答覆時說：「今日之論，且欲因象數之位置往來，以見天地陰陽之造化，吉凶消長之本原。……則雖未必便是真圖，然於象數本原，亦當略見意味。」[34]可見推說象數，探尋自然、人事變化之理，才是他原初的動機。

在圖書之學的解說中，我們可以清楚看見理、數合一觀的影子；甚至可以說，易圖的核心要素就是「象數」。朱熹實際上是利用它們強化易學描述及推導自然原理的功能，已超出經典詮釋本身的目的。這個立場也使他可以不拘門戶，將各種象數元素納入到易學的解釋系統中。《易學啟蒙》裡就有這麼一段發言：「下至運氣、《參同》、太一之屬，雖不足道，然亦無不相通，蓋自然之理也。」[35]這項宣示意味著，朱子探索易理不為傳統的學術畛域所囿限，已向丹經、術數敞開了大門。

二、《周易參同契》的研究

朱熹由鑽研易理而通向道家的一個最好範例，就是撰著《周易參同契考異》。《周易參同契》相傳為東漢末年魏伯陽所作，借用《周易》的理論講述煉丹方法，在唐代極為流行，但主要是外丹之書。經五代後蜀彭曉（?-954）詳加注釋，撰成《周易參同契分章通真義》一書，才逐漸成為內丹修煉的經典。[36]朱熹早年即對這部丹經感興趣，但實際著手

34 《朱子文集》，正集卷 38，〈答袁機仲三〉，頁 1544。

35 朱熹，《易學啟蒙》，收入《中國易學文獻集成》第 23 冊（北京：國家圖書館出版社，2013 據清刻《朱子遺書》本影印），卷 1，〈本圖書第一〉，頁 4。「運氣」指傳統醫家的五運六氣說；「太一」是術數占卜的一種，與六壬、遁甲合稱「三式」。二者皆是以陰陽五行、干支之數為基礎的學說。這段談話雖標明為蔡元定之語，但《易學啟蒙》經朱熹多次刪潤、修改，最終仍被保留下來，當亦可代表朱熹的意見。有關《易學啟蒙》的撰述過程及作者歸屬，可見張克賓，《朱熹易學思想研究》，頁 122-124。

36 王明，〈周易參同契考證〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 19 本（1948 年；1971 年 1 月再版，臺北），頁 325-366；孟乃昌，《周易參同契考辨》（上海：上海古

臺灣人學學術期刊資料庫

進行考訂，要到淳熙之末。在寫作《周易參同契考異》的過程中，朱熹經常和蔡元定往來討論，考校書中文句正誤及象數、丹法的正確涵義。因此，這也可說是一部兩人共同完成的作品。全書的校注工作歷時多年，至慶元三年（1197）底，朱熹才以「空同道士鄒訢」的假名將《周易參同契考異》付梓刊行。[37]

朱熹注解《參同契》一方面有養生的目的，另一方面則是希望通過對書中象數易理論的考究，發掘天地間的理數結構，準確把握陰陽變化的秩序和規律，與前述對圖書之學的闡發，屬於同樣性質的工作。[38]如朱熹在《參同契》中發現與〈先天圖〉類似的自然構造。《朱子語類》記載他說：

> 〈先天圖〉直是精微，不起於康節。希夷以前元有，只是秘而不傳。次第是方士輩所相傳授底。《參同契》中亦有些意思相似，與曆不相應。[39]

另外還有一段話可作為補充：

> 康節易數出於希夷。他在靜中推見得天地萬物之理如此，又與他數合，所以自樂。今《道藏》中有此卦數。[40]

根據此條注語，引文所說的《道藏》中卦數，就是《參同契》對八卦次序的安排。《參同契》原文有「乾坤者，易之門戶，眾卦之父母。坎離匡郭，運轂正軸」之語，朱熹的注解認為，這是以乾、坤二卦位居上下，象徵天地或人身鼎爐；離、坎分別在左右，代表升降其間的陰陽變化或藥物。此一安排恰與先天八卦方位相合。[41]此外，《參同契》解說天地

籍出版社，1993），頁 103-117。《參同契》丹道內涵的剖析，可參考賴錫三，〈《周易參同契》的「先天—後天學」與「內養—外煉」一體觀〉，收入氏著，《丹道與易道——內丹的性命修煉與先天易學》（臺北：新文豐出版公司，2010），頁 139-194。

37 吾妻重二，〈《周易參同契考異》の考察〉，頁 284-291。

38 吾妻重二，〈《周易參同契考異》の考察〉，頁 291-295。

39 《朱子語類》，卷 65，〈易一〉，頁 1617。

40 《朱子語類》，卷 67，〈易三〉，頁 1648。

41 朱熹，《周易參同契考異》，收入《中國易學文獻集成》第 68 冊（北京：國家圖書館

臺灣大學學術期刊資料庫

間陰陽時序的變化法則，多以漢代的象數易學為基礎，京房（77-37 BC）的納甲法即其中一例。朱熹說：「京房便有『納甲』之說。《參同契》取《易》而用之，不知天地造化，如何排得如此巧。」[42]可見他重視的是《參同契》利用象數理論所揭示的自然法則，故在答覆袁樞對《參同契》的質疑時，才表示：《參同契》的寫作目的雖不在闡明《易》說，但對於納甲之法的運用，「亦自有理」。[43]

作為朱熹撰述《易學啟蒙》和《周易參同契考異》的重要夥伴，蔡元定的角色很值得注意。蔡氏精於易學、律曆及術數，有深厚的家學根柢。[44]他的易學觀與朱熹相近，強調理、數合一，在圖書象數學上的造詣極高。[45]蔡元定除了是《易學啟蒙》的實際撰稿人，對圖數之說有詳細闡述，也為朱熹解讀《參同契》，提供了不可或缺的幫助。例如他曾抄寫一冊卦氣消息的文本給朱熹，作為說明煉丹火候進退的參考；在有關〈先天圖〉與納甲法的意見上，也可能影響到朱熹對《參同契》卦象

出版社，2013 據清道光二十四年〔1844〕刻《守山閣叢書》本影印），頁 2-3。另參考《朱子語類》，卷 65，〈易一〉，頁 1618。以「坎離匡郭」來理解先天八卦，具有強烈的丹學意味：先天八卦的左側是「陽陰陽」的離卦，右側是「陰陽陰」的坎卦，而煉丹所欲達成的陰陽變化，就是使離卦中的陰爻與坎卦中的陽爻互換，變為「左乾右坤」的狀態。這個過程稱為「坎離交媾」或「取（抽）坎填離」，是丹術所謂的「小周天功」；繼而再行「乾坤交媾」，便成丹術中的「大周天功」。

42 《朱子語類》，卷 67，〈易三〉，頁 1673。所謂「納甲」，是指將十天干分納於八卦之中，而與五行、方位相配合的占筮之法，最早由漢代京房所提出，以「甲」為天干之首，故舉一以概其餘。《參同契》又將納甲法搭配月相圓缺盈虛的變化，以說明天地陰陽消息及煉丹火候的調節，稱為「月體納甲說」。相關研究可參考朱伯崑，《易學哲學史》上冊（北京：北京大學出版社，1986），頁 126-129、212-235；吾妻重二，〈《周易參同契考異》の考察〉，頁 296-302。

43 《朱子文集》，正集卷 38，〈答袁機仲十一〉，頁 1563。

44 《朱子文集》，正集卷 83，〈跋蔡神與絕筆〉，頁 4095-4096。

45 蔡元定曾說：「數即理，理即數，在天為五行，在地為五形，在人為五常，錯綜參伍，即天地變化之數。」見蔡有鵾編，《蔡氏九儒書》，收入《宋集珍本叢刊》第 106 冊（北京：線裝書局，2004 據清同治七年〔1868〕盱南蔡氏三餘書屋刻本影印），卷 2，蔡元定〈答江德功書〉，頁 139。關於蔡元定圖數之學的主要論點，可參考朱伯崑，《易學哲學史》中冊，頁 394-411。

臺灣大學學術期刊資料庫

方位的理解。[46]由上述的例子可知，在象數易的論定上，蔡元定給予朱熹相當多的支持。除此之外，蔡元定還將「數」的原理運用到另一部道經《陰符經》的注解中，以表示宇宙運行的規律及恆常性。[47]這些工作都透露出他們在研究道家經典的背後，帶有一種宇宙論的關懷。

朱熹注解《參同契》的行為可能承受一些來自儒家內部的壓力，以至於他必須以假名刊刻《周易參同契考異》。不過，為探尋易理而研究《參同契》，朱熹並非孤明先發，在南宋初年思想界已存在此一伏流。閩中學者鄭東卿主張依卦畫推演易理，他既採用〈先天〉、〈卦氣〉等圖，對《參同契》之易解也有相當高的評價。[48]鄭氏撰有《周易疑難圖解》一書，他在紹興七年（1137）所寫的序文中坦言：「醫算卜筮之書，神仙丹竈之說，經傳子史，凡與《易》相涉者，皆博觀之，不泥其文字，而一采其意旨，以求吾之卦畫。」[49]足見通過考究丹經、術數，以發明易理，鄭東卿早開先例。大約同時的「西山先生」李郁（1086-1150），著有一部《易傳參同契》。根據書名判斷，此書應當也是借用《參同契》推闡易說。李郁是楊時（1053-1135）的門生兼女婿，他曾將《易傳參同契》寄給同門的陳淵（?-1145），得到「聞所未聞，仰佩不倦之誨」的回覆，未見對他涉足異端有所批評。[50]

---

46 《朱子文集》，正集卷 44，〈答蔡季通十〉，頁 1930；《朱子語類》，卷 65，〈易一〉，頁 1618。另參考李申，〈《先天圖》源流考〉，收入氏著，《易圖考》，頁 210-212。

47 這裡指的是原被認為朱熹所撰的《陰符經考異》，事實上應是蔡元定的作品。有關《陰符經考異》的作者及思想旨趣，參見末木恭彥，〈陰符經考異の思想〉，《日本中國學會報》第 36 集（1984 年 10 月，東京），頁 162-174；王鐵，〈《陰符經考異》作者考〉，收入朱杰人主編，《邁入 21 世紀的朱子學——紀念朱熹誕辰 870 周年、逝世 800 周年論文集》（上海：華東師範大學出版社，2001），頁 348-352。

48 陳振孫著，徐小蠻、顧美華點校，《直齋書錄解題》（上海：上海古籍出版社，1987），卷 1，頁 18-19。鄭東卿自言讀易百餘家，魏伯陽《參同契》是當中少數「可取者」。不過，他也說《參同契》「意在於鍛鍊，而入於術，於聖人之道又為異端也」。參見魏了翁，《經外雜抄》，收入《文淵閣四庫全書》第 853 冊，卷 1，頁 31。

49 馮椅，《厚齋易學》，收入《文淵閣四庫全書》第 16 冊，〈附錄一〉，頁 30-31。

50 《朱子文集》，正集卷 90，〈西山先生李公墓表〉，頁 4401-4403；陳淵撰，沈度編，《默堂集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1139 冊，卷 17，〈答李光祖〉，頁 27。《朱

臺灣大學學術期刊資料庫

《參同契》研究後來在朱熹的友朋和弟子間形成一種風氣。袁樞是朱熹在易學上的重要論敵，他既懷疑〈河圖〉、〈洛書〉是後人偽作，也不同意「先天」易的說法，乃至有「《參同》、邵氏不知《易》之說」的評論。[51]但袁樞相當重視象數，強調「學《易》者，不可不原象數」。[52]並且還為《參同契》做了校定工作，他的校本成為朱熹《考異》的參照本之一。[53]袁樞不屬於理學群體，但他和朱熹、呂祖謙（1137-1181）等人常有學問上的往來，因此晚年亦受黨禁牽連，被指為偽學之黨而罷官。從他的例子可知，《參同契》和當時的象數易研究有緊密連繫。

另外，更值得注意的是，朱子門人方誼在自己的易學著述中，加入道家丹經的元素。朱熹在給他的信中談到：

> 熹前日看所寄《易說》不子細，書中未敢察察言之，遣書後歸故居，道間看得兩冊，始見其底蘊，如言四象及先天次序，皆非康節本指。其他亦多杜撰，如〈九轉圖〉引魏伯陽《參同契》、張平叔《悟真篇》，尤為無理，亦自不曉《參同契》中所說道理，可惜用許多功夫都不濟事。[54]

方誼顯然有意遵循朱子的治學路徑，利用先天卦次和道家的煉丹作品推衍易理，建立自己的新解。朱熹雖不同意《易說》中的若干詮釋，但並未反對援用道經，乃至認為書中有誤解《參同契》之處。只是，〈九轉圖〉很可能是一種丹圖，它還引述《參同契》及北宋內丹家張伯端

子文集》將《易傳》、《參同契》斷句為二書，但以《參同契》為李郁「所著書」，似不合理。

51 《朱子文集》，正集卷 38，〈答袁機仲三〉，頁 1544-1545；〈答袁機仲十一〉，頁 1563。

52 楊萬里撰，辛更儒箋校，《楊萬里集箋校》（北京：中華書局，2007），卷 67，〈答袁機仲寄示易解書〉，頁 2869。

53 朱熹曾在給蔡淵的信中談到：「《參同契考異》，方寫得了，亦未暇再看過。今附壽朋納去，并此中寫本一冊，袁本一冊，濟本二冊，煩逐一對過。」「袁本」即袁樞的考校本。參見《朱子文集》，續集卷 3，〈答蔡伯靜〉，頁 4965。另外，朱熹還有〈題袁機仲所校參同契後〉一文，見《朱子文集》，正集卷 84，〈題袁機仲所校參同契後〉，頁 4188。

54 《朱子文集》，正集卷 56，〈答方賓王七〉，頁 2692。

臺灣大學學術期刊資料庫

（987-1082）的《悟真篇》，似乎又將易理推至煉丹學的領域。此一現象發生在理學內部，實透露了不尋常的思想信息。

最後，我想舉曾極的例子，以補充說明《參同契》流行的思想史意義。曾極，字景建，臨川人；頗善詩文，與江湖詩人往來密切。寶慶三年（1227），因詩禍受牽連，謫死春陵。[55]曾極早年曾透過書信向朱熹問學，請教關於「主一」、「窮理」的工夫，朱熹稱他「所論讀書求道之意，亦為不失其正」，[56]可知其治學風格與理學群體相近。曾極也用心於《參同契》，朱熹曾答覆他：

> 《參同》舊本，深荷錄示，已令蔡伯靜點對，附刻新本之後矣。但《龍虎經》卻是取法《參同》，亦有不曉其本語，而妄為模放處，如論「乾坤二用，周流六虛」處，可見疏脫，試考之可見也。[57]

「蔡伯靜」是蔡元定的長子蔡淵（1156-1236），也參與《參同契》的校訂工作。曾極除了寄來較早的《參同契》文本，還和朱熹討論到另一部丹經《龍虎經》的問題。[58]有關曾極的資料不多，但從他和朱熹的通信內容可以大致確認，曾極身在理學潮流之中，對道家丹經有濃厚的興趣，與前述諸人皆同，反映新的學術趨向。不過，曾極並未在理學上有所深造，後來卻走上煉丹的路子。好友劉克莊（1187-1269）形容他「浩博可畏，扣之不窮」，逕以「近世丹家」視之；在另一首詩中，又說他「遠使忽來知病起，近書全未說丹成」。[59]可見曾極不僅考究丹經的文本、

55 曾極被捲入詩禍事，參見《宋史》，卷 415，〈羅必元傳〉，頁 12460；劉克莊著，辛更儒箋校，《劉克莊集箋校》（北京：中華書局，2011；以下簡稱《劉克莊集箋校》），卷 101，〈宋自逹梅谷序〉，頁 4244；周密撰，張茂鵬點校，《齊東野語》（北京：中華書局，1983），卷 16，〈詩道否泰〉，頁 293；羅大經撰，王瑞來點校，《鶴林玉露》（北京：中華書局，1983），乙編卷 4，〈詩禍〉，頁 188。

56 《朱子文集》，正集卷 61，〈答曾景建一〉，頁 3051-3052；〈答曾景建二〉，頁 3053。

57 《朱子文集》，正集卷 61，〈答曾景建七〉，頁 3056-3057。

58 《龍虎經》又名《古文龍虎經》或《龍虎上經》，曾極認為它和《參同契》本是一書，見《朱子語類》，卷 125，〈老氏〉，頁 3001。

59 《劉克莊集箋校》，卷 95，〈王隱君六學九書〉，頁 4009；卷 3，〈得曾景建書〉，頁 191。江湖詩人李自中曾在詩末注云「景建嘗為余言，某年某月某日，曾極飛昇，有金

臺灣人學學術期刊資料庫

理論，更已實際從事煉丹活動。

綜合以上的案例可以發現，朱熹及其周邊的士人由探討易學而注意到《參同契》，兼及相關的丹道作品，乃至出現像曾極這樣成為丹家的例子。這說明理學士人確有走向道家的可能，它背後存在一個思想上的理由。但上述的討論只提供了一個粗略的線索，尚難形成定論。本文接下來要探查朱熹以降易學思想的流變，以闡明連繫起儒、道的核心環結。

三、南宋象數易學的流行

朱熹在《周易本義》中有一段話：「邵傳羲畫，程演周經。象陳數列，言盡理得。」[60]這是對宋代兩種易學研究路徑所作的概略劃分，即追尋伏羲畫卦之前的「先天」易理、重視以象數詮解自然的邵雍之易，和探討《周易》經傳文本（即所謂「後天」易的範疇）、側重依人事義理闡述聖人之道的程頤之易。簡單地說，就是「論數」和「言理」的區別，兩者最終被朱熹統合在理、數合一的易學觀念中，並改變了當時易學研究的風氣。[61]

清代全祖望（1705-1755）說：「易至南宋，康節之學盛行，鮮有不眩其說。」[62]這項論斷只適用於南宋後期，它提示新現象的產生，卻掩蓋了一個思想遞變的過程。一般來說，邵、程之易在南宋初年各有傳人，但程頤《易傳》流行的程度，遠非邵雍的象數學所可比擬。這個情況在

篆符讖」，可見曾極有強烈的求仙意念。見陳起編，《江湖後集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1357 冊，卷 13，李自中〈送曾景建道州聽讀〉，頁 21。

60 《周易本義》，〈周易五贊・原象〉，頁 2。

61 正如黃震所言：「（宋朝）二說並興，言理學者宗伊川，言數學者宗康節，同名為易，而莫能相一。至晦庵朱先生作《易本義》，作《易啟蒙》，乃兼二說。」見黃震，《黃氏日鈔》，收入張偉、何忠禮主編，《黃震全集》（杭州：浙江大學出版社，2013），卷 6，〈讀易〉，頁 108。

62 全祖望撰，朱鑄禹彙校集注，《全祖望集彙校集注・鮚埼亭集外編》（上海：上海古籍出版社，2000），卷 27，〈跋楊誠齋易傳〉，頁 1263。

臺灣人學學術期刊資料庫

朱熹之後發生了變化，越來越多士人在易學研究上，不滿足囿於程氏《易傳》的義理範圍內，希望對自然的運作方式和實質內涵有更真切的把握。因此，研治象數易學，同時對闡述宇宙原理的相關圖式進行探索，形成思想界的一股新風潮，至宋末仍方興未艾。

理、數合一觀的流行是促成象數易復興的重要推力。劉克莊在為季父劉彌邵（1165-1246）所寫的《易稿》序中，談到「易學有二，數也、理也」，但時人多誦習程頤的「理學」之易，能通曉邵雍「數學」者極少。他強調天下並無「理外之數」，易學研究本該兼綜二者，折衷於程、邵之間，《易稿》一書正是為此而作。在同篇序文中，劉克莊還記述《易稿》寫作之初，劉彌邵曾「質《易》疑於蔡隱君伯靜」。[63]前已提過，蔡伯靜即協助朱熹校訂《參同契》的蔡淵，他的易學既有家傳，又頗受朱熹的影響，對象數原理發微尤多。[64]此次往來，或可視為朱、蔡易學觀影響南宋後期士人的一個例證。

魏了翁（1178-1237）是朱子後學中主張理、數合一說最力的學者。他曾在〈答荊門張僉判〉中引述蜀地先儒張行成的話表明自己的立場：

> 如邵易，少有能知之者。惟鄉間有張文饒，名行成，自號「觀物先生」，頗得象數之詳。有《通變》、《經世》、《述衍》、《翼元》、《元包》、《潛虛》、《觀物》七書，大意謂：理者，太虛之實義；數者，太虛之定分。未形之物，因理而有數，因數而有象；既形之後，因象以推數，因數以推理。今不可論理而遺數。此等說極精。[65]

這段文字的要點在於，只探求《易》中義理，對於瞭解世界的本質仍有所欠缺，必須透過象、數的推演方能有效說明事物本然之理。張行成的

63 《劉克莊集箋校》，卷 95，〈季父易稿〉，頁 4012。

64 蔡淵的易學觀點，可見俞琰，《讀易舉要》，收入《中國易學文獻集成》第 44 冊（北京：國家圖書館出版社，2013 據《四庫全書珍本初集》本影印），卷 4，頁 39-40；林忠軍，《象數易學發展史》第 2 卷，頁 352-356。

65 魏了翁，《鶴山先生大全文集》，收入《四部叢刊．正編》第 60 冊（臺北：臺灣商務印書館，1979 據上海涵芬樓借烏程劉氏嘉業堂藏宋刊本影印；以下簡稱《鶴山先生大全文集》），卷 34，〈答荊門張僉判（元簡）〉，頁 2。

臺灣大學圖書館

易學有部分得自程頤的弟子譙定（1023-?），自己又潛心探究邵雍的先天易說，故論易有理、數兼重的特徵。[66]魏了翁力贊其說，則有一個明確的目的，即希望抬高邵雍易學的價值，矯正當時士人讀《易》重「理」而輕「數」的偏失。他說：「程易明白完粹，無智愚，皆知好之。如邵易，不藐之為象數，則憚其難知，嘗欲為之發明。」[67]在魏了翁看來，邵雍推說象數，雖若玄妙，乃至近乎繁複，但所要表達的卻是極平實的道理。如他在〈跋邵康節逢春詩〉中所說的：「先生妙極道數，從容於義理之會，雖形諸餘事，無問精粗，莫非實理。」[68]換言之，邵易或許有「難知」之處，卻絕不蹈虛，可與理學相互發明。

支撐魏了翁鼓吹理、數合一說的，是《周易本義》「邵傳羲畫，程演周經」這段綱領。魏了翁曾不只一次在給友人的書信中提及此說，並且宣示自己有志於通貫邵、程之易，建立一套完善的易學系統。[69]他清楚意識到朱熹試圖扭轉宋代士人忽視象數解《易》的趨向，指出《周易本義》將邵、程同舉，其意更在發揮前者的易學旨趣。譬如他說：「大抵文公所為『邵傳羲易，程演周經』者，蓋於邵子多有取焉，而未嘗顯言之。」[70]他甚至認為，如果「不讀邵易，則茫不知《啟蒙》、《本義》之所以作」。[71]因此，綰合邵、程易學固然是最終目標，但當前的第一步工作卻是詮解邵易，闡發其意涵，使象數學回到易學系統中應有的位置。

劉克莊感嘆南宋士人對於邵雍之學「通者極少」，魏了翁也說過「東南學者亦罕得邵學」，但兩人顯然都承認探究易理離不開象數。[72]值得

66 《宋史》，卷 459，〈譙定傳〉，頁 13461。

67 《鶴山先生大全文集》，卷 34，〈答荊門張僉判（元簡）〉，頁 2。

68 《鶴山先生大全文集》，卷 61，〈跋邵康節逢春詩〉，頁 6。

69 《鶴山先生大全文集》，卷 35，〈答池州張通判（洽）〉，頁 11；卷 36，〈答丁大監（黼）〉，頁 13。

70 《鶴山先生大全文集》，卷 35，〈答池州張通判（洽）〉，頁 11。

71 《鶴山先生大全文集》，卷 35，〈答劉司令（宰）〉，頁 15。

72 《劉克莊集箋校》，卷 95，〈季父易稿〉，頁 4012；《鶴山先生大全文集》，卷 35，〈答池州張通判（洽）〉，頁 11。

臺灣大學學術期刊資料庫

注意的是，魏了翁只說「東南學者」，言下之意是其他地區已有研治邵易的風氣，這個未明言的區域，應該就是他的故鄉蜀地。蜀地以象數解易的風氣極盛，具有悠久的傳統。前面提到的譙定，早年曾學易於郭曩，郭氏即蜀地世傳象數易的家族，其始祖可上溯至漢代。[73]北宋末年，邵伯溫（1057-1134）舉家入蜀，則為邵易在蜀地的流行立下基礎。[74]後來張行成對邵雍的先天易說詳加衍釋，使邵易在蜀地廣為學者所知。魏了翁回顧先天學的傳衍云：「邵氏死而失其傳，迨漢上朱氏及朱文公、蔡元定，始申其說。吾鄉觀物張公行成，亦嘗推本邵氏說，為《通變》、《經世》諸書，故今鄉父兄往往有能道之者。余雖生晚，亦幸得與聞乎此。」[75]可見蜀地象數易最初的流傳，有明顯的地域性，是理學主流之外的另一股勢力。

在前述的背景下，蜀地士人很早即呼應朱熹的易學主張。魏了翁在一篇墓誌銘中提到，嘉定六年（1213）秋天，墓主唐述之「以《易》學為四川類試第一」。他在答題中揭示，「天地間固有是自然之易」，伏羲因之以作八卦，和朱熹對「先天心法」的解說相吻合。[76]大約在同一時期，另有不少蜀士將先天易說納入到理學的解易系統中，而不獨以程易為依歸。如虞剛簡（1164-1227）「沈潛六經，於《易》尤為精詣。以周、程諸子遺言，與邵子先天書、漢上朱氏變玄之說，參貫融會，隨文申義」。[77]李坤臣（1168-1221）「晚尤邃於《易》，以周、程子書，參諸邵子之說，每謂太極、大衍相為表裡，羲易、周經相為體用，〈彖〉、

73 《宋史》，卷 459，〈譙定傳〉，頁 13460。有關宋代蜀易的性質及傳衍情況，此處無法細論，可參考胡昭曦，〈析「易學在蜀」〉，收入氏著，《宋代蜀學論集》（成都：四川人民出版社，2004），頁 1-19。

74 牟巘，《陵陽先生集》，收入《宋集珍本叢刊》第 87 冊（北京：線裝書局，2004 據清初鈔本影印），卷 9，〈以齋記〉，頁 8；《宋史》，卷 433，〈邵伯溫傳〉，頁 12853。

75 《鶴山先生大全文集》，卷 62，〈書潼川柳彥養墓碑陰〉，頁 3。

76 《鶴山先生大全文集》，卷 72，〈綿州教授承奉郎致仕唐君（季乙）墓誌銘〉，頁 1。

77 《鶴山先生大全文集》，卷 76，〈朝請大夫利州路提點刑獄主管沖佑觀虞公墓誌銘〉，頁 8。文題「管」原作「受」，據四庫本改。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

〈繫〉多述先天心法」。[78]將「羲易」（先天）和「周經」（後天）結合為體用關係的看法，極可能是受到朱熹的影響，它使得先天易的定位更加明確且具有權威。[79]

到了理宗朝（1224-1264），研討邵易的風潮已明顯擴大，不再限於蜀地。寶慶、紹定年間，魏了翁因上疏言事，被謫降官職、徙居靖州。他在一封給真德秀（1178-1235）的書信中，談到自己治學的近況：

> 是間士人，近忽來商量讀《易》，不下二、三十人。每卦分作兩三日看，先從王注、程傳讀起，且令文義分明。如游、楊、呂、謝諸儒所以輔程者，固不可廢；而橫渠之奧澀，康節之圖數，漢上之伏互，晦翁之兼論象占，皆字字鑽求。一月餘間，讀者聽者，人人自謂有益。[80]

魏了翁與靖州士人讀《易》的範圍相當廣，除了義理易的傳統，也兼及邵雍、朱震（1072-1138）等象數色彩濃厚的易說，和朱熹「象占」的觀點。不過，魏了翁最感興趣的，還是「圖數」之學。如他在信末告訴真德秀，「〈先天〉一圖，亭亭當當，愈玩愈有味」，至於《參同契》中，亦「略有此意」。在同一時期，與魏了翁來往論學的書信中，還可發現許多關於先天「圖數」的討論。如靖州士人蔣山向魏了翁提出〈河圖〉即〈先天圖〉、〈洛書〉為五行生成數等看法，他可能是當時一同讀《易》的成員；曾遊袁甫（1174-1240）、真德秀之門的朱擇善亦來信請教「先天之說」，魏了翁建議他可讀朱震、張行成的著作，「或取朱文公《啟蒙》觀之」；司馬子巳則參酌「羲文周孔之《易》，〈河圖〉、〈洛書〉之

78 《鶴山先生大全文集》，卷 77，〈李中父墓誌銘〉，頁 11。引文中「邃」原作「遽」，「繫」原作「繁」，皆據四庫本改。

79 如朱熹在評價王通的經說時，即談到：「彼之贊《易》，是豈足以知先天、後天之相為體用？」見《朱子文集》，正集卷 67，〈王氏續經說〉，頁 3394。

80 《鶴山先生大全文集》，卷 36，〈答真侍郎〉，頁 11。引文中「鑽」原作「讚」，據四庫本改。魏了翁遭貶靖州的始末及交遊情況，可參考彭東煥編，《魏了翁年譜》（成都：四川人民出版社，2003），頁 270-343。

臺灣大學學術期刊資料庫

數」，及宋代理學諸儒的作品，撰成先、後天各類圖式。[81]以上諸人基本上都屬於理學群體的成員，只有司馬子巳出身四川，這代表圖書象數之學逐漸成為理學研討的主題，並超乎原先地域的侷限，構成晚宋易學的一股新熱潮。[82]

值得一提的是，王義山（1214-1287）在景定三年（1262）的殿試對策中，採用曆數和各家易說，敷陳帝王受命、國家氣運的政治理論。當中引述邵雍《皇極經世》的說法，強調「有理即有數」，在探索天人之際的課題上，「論數不論理不明，論理不論數不備」。[83]這個出現在殿試場合的案例，也再次印證邵雍易學及理、數合一觀在晚宋流行的情況。

南宋象數易的流衍，既代表一種新易學觀念的建立，也涉及理學範圍的界定，乃至道統的安排。魏了翁在大力提倡邵易時，曾把邵雍闡述陰陽消息的〈先天六十四卦方圓圖〉和《皇極經世》等書，稱為「洙泗而後絕學」，顯然是為了強化先天象數學在儒學中的正統性。[84]時代稍後的羅大經，在《鶴林玉露》中特別立了〈邵蔡數學〉一條，指出「天地之間，有理必有數，二者未嘗相離」，故〈河圖〉、〈洛書〉，「與『危微精一』之語並傳」；宋代雖有諸儒輩出，「講道盛矣」，但只有邵雍、蔡元定兩人能「因數明理」，「發諸子之所未言，而使理與數粲然於天地之間」。[85]羅大經與理學的關係親近，這段談話昭示了理、數合一觀已進入理學論述的核心，一併提高邵雍及蔡元定在理學傳統中的地位。到了宋末，衛宗武（?-1289）推崇宋代理學的成就，也說：「寥寥二千載，道統幾欲墜。濂洛暨關中，浚源接洙泗。乾淳諸大儒，流派何以異。無極而太極，性命發其秘。先天而後天，理數稽其至。」[86]在他看來，

81 《鶴山先生大全文集》，卷 33，〈答蔣得之（山）〉，頁 16；卷 35，〈答朱擇善（政之）〉，頁 16；卷 63，〈跋司馬子巳先後天諸圖〉，頁 5-7。

82 司馬子巳是司馬光的七世孫，此時居四川戎州；朱擇善則為浙江烏程人。

83 王義山，《稼村類藁》，收入《文淵閣四庫全書》第 1193 冊，卷 14，〈殿策．對〉，頁 2-4。

84 《鶴山先生大全文集》，卷 62，〈跋秦伯鎮兵部問易康節書〉，頁 5。

85 羅大經，《鶴林玉露》，丙編卷 2，〈邵蔡數學〉，頁 271-272。

86 衛宗武，《秋聲集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1187 冊，卷 1，〈理學〉，頁 1。

臺灣大學學術期刊資料庫

先天易學窮究自然之理數，不僅為理學正統，更和〈太極圖說〉同為闡明天道性命的關鑰。

四、易圖象數與道家的探索

在宋代象數易的傳衍中，經常可見道家的影子。如邵雍的先天圖數之說，被認為傳自方外，可追溯到陳摶（871-989）；朱熹和蔡元定為了一窺象數易的奧妙，也涉入《參同契》的研究。象數易學彷彿扮演著黏著劑的角色，將儒、道兩家的思想緊緊繫在一起。

魏了翁對象數易學用力極深，他的看法能為這個現象提供部分解答。他曾說：「〈先天圖〉卦爻方位，縝密亭當，乃天地自然之數，此必為古書無疑。乃僅見於魏伯陽《參同》，陳圖南爻象卦數猶未甚白，至邵子而後大明。」[87]主張〈先天圖〉的自然結構與《參同契》所論相合，已見於朱熹的發言；但魏了翁的意思不僅止於此，他相信先天圖數這套「絕學」一直存在於道家學脈中，而非儒家所私有。故他另外又申述：「先天之學，秦漢而後，惟魏伯陽闚見此意，至華山陳處士圖南始發其秘。一再傳而為邵子，建圖著書以示人，曰：先天學心法也。」[88]因而作為一種窺測天地自然的學問，圖數之學跨越儒、道的疆界，既在道流中傳遞，也被理學所承繼；推而衍之，亦與一般的術數相通。魏了翁在一次題詠中就寫到：「且如〈河圖〉與〈洛書〉，發揮道數無遺餘。後來支榦及聲律，運氣《參同》至太一。與《易》並行人不譏，千岐萬轍同一歸。」[89]其中「運氣《參同》至太一」一句，明顯直接套用《易學啟蒙》的說法，只是這裡的意旨更加顯豁：象數既是「圖書」的本質，同時又構成易學、道家和術數共享的一個知識範疇。

87 《鶴山先生大全文集》，卷 33，〈答蔣得之（山）〉，頁 16。

88 《鶴山先生大全文集》，卷 62，〈書潼川柳彥養墓碑陰〉，頁 3。

89 《鶴山先生大全文集》，卷 6，〈四川茶馬牛寶章（大季）修楊子墨池以書索題詠〉，頁 2。

臺灣大學學術期刊資料庫

如果說彼此間有一種共享的基本原理，那它自然也容易形成思想互通的平臺。魏了翁身邊有幾個案例，頗能說明這種交涉的情況。寧宗慶元六年（1200），魏了翁以僉判劍南西川初仕成都，結識當時轉運司的官員張大訓。[90]張氏是一名博通經子百家及天文、星曆之學的士人，能夠以太一數推算國家治亂、人事吉凶，兼涉《參同契》和運氣之說。他的易學特色是「論數而不遺理」，故極推崇邵雍的先天易說，認為《皇極經世》「實與太一數相通」。[91]張大訓偏好邵易，正和他長於「數」的推演有關，象數無疑是他涵攝各家學問的重要媒介。魏了翁妻之舅氏李嘉謨，也「博通經子百氏，而深於《易》。晚得專氣致柔之說，以《陰符》、《參同》博考精玩，篤信不懈」；嘉謨弟嘉量（1160-1224）曾「親聞其說而好焉」。根據嘉量的描述，兩兄弟易學的核心思想是「致用之要，無越乎坎離」。[92]即凸出坎、離兩卦，而非陰、陽，作為萬物造化的基本要素，這個觀點帶有強烈的煉丹學色彩。[93]朱熹在解讀《參同契》時，也把乾、坤視為天地之體，而坎、離作用於其間，他認為這個結構與〈先天圖〉不謀而合。由此，我們或許能推測：有一種以卦象為基礎的宇宙圖式，提供了李氏兄弟優遊於儒、道間的渠徑。

魏了翁的易學觀點，可能影響到門人吳泳探索易理的方式。[94]吳泳在給友人洪咨夔（1176-1236）的論學書信中，談及自己「近嘗蠡測管窺造化之運」，而感嘆「今官陰陽、府萬物者，半是占雲候氣之家，而獨無以身贊化之士」。[95]這些話流露出理學家「贊天地之化育」的理想，

90 彭東煥編，《魏了翁年譜》，頁 80-82。

91 《鶴山先生大全文集》，卷 86，〈故知辰州大夫張君墓誌銘〉，頁 13-14。

92 《鶴山先生大全文集》，卷 81，〈承議郎通判敘州李君墓誌銘〉，頁 3。

93 坎離思想與煉丹學的關係，可參考吾妻重二，〈太極圖の形成——儒佛道三教をめぐる再檢討〉，頁 39-43。

94 吳泳為四川潼川人，曾自言「某舊游鶴山」。見吳泳，《鶴林集》，收入《宋集珍本叢刊》第 74 冊（北京：線裝書局，2004 據清乾隆翰林院鈔本影印），卷 32，〈答唐廣夫書〉，頁 15。

95 吳泳，《鶴林集》，卷 28，〈與洪平齋書〉七，頁 17。

臺灣大學學術期刊資料庫

但比較對象是專於「占雲候氣」的術士，其評判標準很值得玩味。在給洪咨夔的另一封信裡，他有較清楚的表述：

> 天道循環，卦脈通流，合之為一紀，分之為一歲，析之為一月一日，無日不可觀來復，無時不可驗生意。故周子以靜處測陰陽之根，程子以動處觀天地之心，邵子卻以動靜來往之間閱三十六宮之春。……彼歷家以尺管候陽氣，醫家以寸口切陽脈，修煉之家以鉛鼎玄珠進火候，般運之家以敲竹喚龜、鼓琴招鳳行子午，法皆取之造物，還體之吾身，豈有秀於百家九流，而不掘易髓、躡天根哉？郎中六七月間退居南窗之下，必能盡閱陰陽進退之理，洞扣往聖《參同》之鑰。[96]

吳泳根據周、邵、程子等人的說法，認為世界存在一個循環往復的變化過程，並時刻表現出生機盎然的氣象。從「卦脈通流」一語看來，他很可能是透過《易》的卦象理解其間的自然流行之理；而「三十六宮之春」與「躡天根」等語句，則表明此卦象應來自邵雍的先天易學。邵雍的〈觀物吟〉說：「耳目聰明男子身，洪鈞賦與不為貧。因探月窟方知物，未躡天根豈識人？乾遇巽時觀月窟，地逢雷處看天根。天根月窟閑來往，三十六宮都是春。」[97]「天根」、「月窟」是先天易學的特殊用詞，分別代表〈先天六十四卦圓圖〉中居於最下方的「復卦」及最上方的「姤卦」。[98]復卦的卦象意謂著陰氣剝盡，陽氣始生；姤卦則代表陽氣盛極，陰氣再起（見圖三）。「天根」、「月窟」間的往來變化就是一個陰陽消長的過程。吳泳在另一首詩裡也表示：「聞道晚年偏好《易》，手探月窟足天根。」[99]可以進一步佐證他所理解的「卦脈通流」，就是先天易圖的變化形式。句中「三十六宮之春」則在說明此一卦象流轉所蘊含的

96 吳泳，《鶴林集》，卷 28，〈與洪平齋書〉六，頁 16。原文作「鼓竹喚龜」，當係「敲竹」之訛。

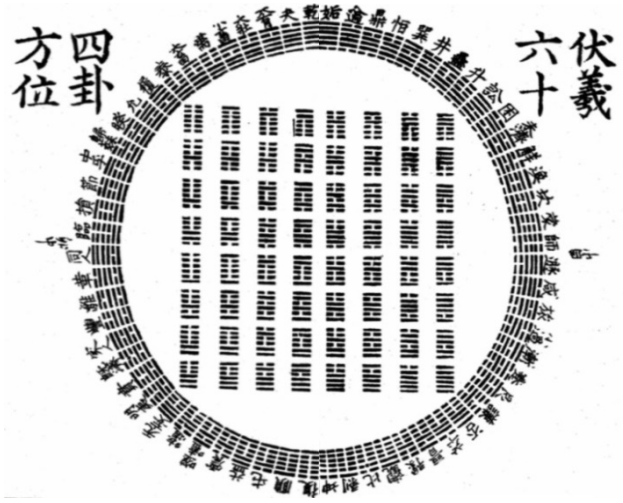
97 邵雍，《伊川擊壤集》，收入邵雍著，郭彧、于天寶點校，《邵雍全集》（上海：上海古籍出版社，2015）第 4 冊，卷 16，〈觀物吟〉，頁 315。

98 《朱子語類》，卷 115，〈朱子十二〉，頁 2773-2774。

99 吳泳，《鶴林集》，卷 4，〈和李鴈湖晚春即事八首〉之六，頁 22。

臺灣人文學術期刊資料庫

生生不息之理（具有生命力的宇宙圖景）。朱熹就曾解釋：「如謂『天根月窟閑來往，三十六宮都是春』，正與程子所謂『靜後見萬物皆有春意』同。且如這箇棹子，安頓得恰好時，便是仁。蓋無乖戾，便是生意。」[100]總的來說，吳泳「蠡測管窺造化之運」，頗受邵雍先天易學的影響，尤其是〈先天六十四卦圓圖〉的卦象次序，提供他探測自然界陰陽變化的重要依據。



圖三　〈先天六十四卦方圓圖〉
（中央為「方圖」，外環為「圓圖」；《周易本義》宋咸淳元年刻本）

在前引文的後半段，吳泳還提出一個關鍵看法：包括曆數、醫學及煉丹家等，都以不同的方式窺探宇宙原理，士人也當研考易理象數，不

100 《朱子語類》，卷 95，〈程子之書一〉，頁 2417。歷來對「三十六宮」有不同的解說，朱熹認為：「《易》中二十八卦翻覆成五十六卦，唯有乾、坤、坎、離、大過、頤、小過、中孚八卦，反覆只是本卦。以二十八卦湊此八卦，故言『三十六』也。」俞琰則解釋「三十六」是乾一、兌二、離三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八的相加之數。分別見《朱子語類》，卷 100，〈邵子之書〉，頁 2552；俞琰，《易外別傳》，收入《正統道藏》第 34 冊（臺北：新文豐出版公司，1985），頁 2。但不管如何，「三十六宮」乃是利用易卦說明天地循環、生生不息的道理。

臺灣大學圖書館

落其後。在某個意義上，這段話暗示探求天道法則不必然只能透過《周易》文本，而具有開放性的管道。這是他為何總把道家、術數之學拿來作對照的原因。若更進一步說，吳泳也在這些學問中找到共通的範疇，如他在信末期勉洪咨夔「必能盡閱陰陽進退之理，洞扣往聖《參同》之鑰」。《參同契》與先天易都利用卦象表現自然界「陰陽進退」的機制，故從象數的層面來看，兩者確可相互發明。吳泳這段話不僅是對友人的期勉，更是夫子自道。他曾向洪咨夔提及自己「近讀《參同》、《內景》等書」。[101]在給其他友人的書信中，則透露平時生活是「滴露點《周易》，焚香讀道經，頗有佳趣」，[102]或「焚香讀《谷神賦》，如龍虎要訣、鉛汞密旨，亦復克扣問其鑰」。[103]這些書信大概都是吳泳晚年罷官，山居於苕溪時所寫，呈現出濃烈的道家氛圍。從他與洪咨夔的論學內容來研判，閱讀道經，考究丹訣，除了修養自身，恐怕也有宇宙論方面的興趣，而象數易大概就是接通它們的思想管道。

邵雍的先天易學之所以在士人群體間逐漸受到重視，有一個很重要的原因，就是象數易所具備的數字化、圖象化的特點，比單純以義理說易更能準確描繪宇宙的變化過程。如牟巘（1227-1311）曾描述在野士人戴君宜，「嘗取邵子書，四四而相因為十六者，上下究極之，……窮理而參乎數，以觀夫寒暑之代謝，草木之零茂，人事之儵來忽往」。[104]戴表元（1244-1310）在為嚴光大的《先天圖義》寫序時，也談到嚴氏作四十九圖，展示了「方員之象，縱橫之數」，故對於「陰陽往來、動靜消息之理，開卷可一目而盡」。[105]當理學思潮促使士人們探索宇宙更細密的變化理路，他們對於象數易的倚賴和重視勢必隨之加深，而不再滿足於只依藉《周易》經傳文辭詮釋義理的解經框架。這就為他們走進道家

101 吳泳，《鶴林集》，卷 28，〈與洪平齋書〉四，頁 14。

102 吳泳，《鶴林集》，卷 31，〈答蔡達父書〉，頁 14。

103 吳泳，《鶴林集》，卷 27，〈答游景仁書〉，頁 1。

104 牟巘，《陵陽先生集》，卷 9，〈蒼山小隱記〉，頁 4-5。

105 戴表元著，陸曉冬、黃天美點校，《戴表元集》（杭州：浙江古籍出版社，2014），卷 7，〈先天圖義序〉，頁 172。

臺灣大學學術期刊資料庫

等其他領域創造了空間。吳泳感嘆「官陰陽、府萬物者」多半是「占雲候氣之家」，轉而向《參同契》尋求「陰陽進退」法則的解釋，便透露了這個傾向。戴表元在〈讀易蠡測序〉中的一段話，也傳達了相近的思想信息，他說：

> 竊嘗間與為雜學者往還，若丹經之鉛汞，曆書之紀朔，醫家之運氣，兵家之機勢，大略反與《易》合。而支離泛濫不切者，莫如書生、舉子之說。此無他，使數氏者猶託於象數為可準，而書生、舉子專以空言談理故也。[106]

戴氏的主要觀點是，透過象數解說易理、闡發自然，有一個客觀的標準可循，而不至於落入泛濫無所歸的「空言談理」。這項觀點的成立也意謂著，宋元之際士人正逐漸突破傳統《周易》文本的藩籬，打開向外尋求思想泉源的窗口。

前面我們介紹過曾極，他從理學潮流中出走，後來成為煉丹之士。晚宋有一個相近的例子，可供我們更清楚指認出易圖象數在這種思想跨域間的作用。根據劉克莊〈王隱君六學九書〉的記述，會稽士人王允恭學問頗似曾極，早年有用世之志，後來隱退習道，成為丹家。王允恭學兼儒、道，劉克莊形容他「於析理，本洙泗，接關洛，於周子〈太極圖〉之外為新圖焉，未知與譙天授、袁道潔何如也」？可見他的思想深受理學諸儒影響，而主要興趣則在易圖上，句中引為比類的譙定、袁溉皆和圖數之學的傳承有關。另外，允恭「於道家本《易》、《老》、《參同契》，其說精詣，殆麻衣、崆峒道士所未發也」。[107]這裡將《易》歸入「道家」，具有特殊意涵，它的性質可能和《參同契》相近，是藉《易》以演述煉丹原理的象數易說。如句中提到的「麻衣」，即《麻衣易說》，或名《正易心法》，為託名於「麻衣道者」的易學著作，該書講求跳脫《周易》文本，直探伏羲畫卦本義，以互體、卦變等說闡釋易理，屬於象數易之

106 戴表元，《戴表元集》，卷 7，〈讀易蠡測序〉，頁 158。

107 《劉克莊集箋校》，卷 95，〈王隱君六學九書〉，頁 4009-4010。

臺灣大學學術期刊資料庫

一脈。[108]朱熹已斷定它是時人之偽作，但在南宋仍相當流行，一直有刻本行世。[109]至於「崆峒道士」，則是朱熹注解《參同契》的化名。由此可推知，易圖象數構成王允恭學術的一大主體，它既有理學的淵源，又與道家思想接壤，無疑是王允恭轉入丹道的一個重要的思想驅動力。

易圖象數之學扮演晚宋士人和道家間的溝通角色，尚有一些應用上的變相，以下再舉幾例說明。洪咨夔的友人趙保之是熟悉內、外丹修煉的官員，洪氏〈和趙青田燕坐〉詩形容：「青田鶴翁杜德機，天根月窟手探之。嬰兒姹女熟搏弄，妙處不許旁人知。……生門死戶一線間，內丹走盡求外丹。明朝赤黃裂大山，護鼎龍虎方閑閑。」[110]青田即趙保之，句中的「嬰兒」、「姹女」皆為丹學術語，分別代指鉛、汞；而「天根月窟手探之」一句，表明他煉丹的根本原理來自先天易學。另外，王義山〈寄題黃靜齋〉詩云：「靜中樂處是琴書，此樂輸君二美俱。明鏡無塵佛關捩，內丹養火夜工夫。梅花窗下《參同契》，翠草庭前〈太極圖〉。探得《黃庭》真訣了，不須更看養生符。」[111]黃靜齋的生平不詳，從這段敘述可大略窺知，周敦頤的〈太極圖〉雖較少象數元素，但因其內容涉及坎離造化之說，故竟被視為與《參同契》、《黃庭經》同類型的養生修煉文本。[112]

---

108 馮椅，《厚齋易學》，〈附錄二〉，頁 10。

109 《朱子文集》，正集卷 37，〈答李壽翁〉，頁 1532-1533；卷 81，〈再跋麻衣易說後〉，頁 4004-4005；《朱子語類》，卷 67，〈易三〉，頁 1680-1681。張栻及南宋的一些象數易學者，對這部書都有極高的評價，參考馬端臨，《文獻通考》（臺北：臺灣商務印書館，1987），卷 176，〈經籍三〉，頁 1524 中-1525 上。

110 洪咨夔，《平齋文集》，收入洪咨夔著，侯體健點校，《洪咨夔集》（杭州：浙江古籍出版社，2015），卷 8，〈和趙青田燕坐〉，頁 213。「杜德機」一詞出自《莊子》，原為閉塞生機之意，在此用以形容趙保之從事內丹修煉時收攝心神的情形。洪咨夔在另一首與趙保之的和詩中，亦有「公餘琴疊舞胎仙」之句，見《平齋文集》，卷 8，〈和趙保之青田即事〉，頁 204。

111 王義山，《稼村類藁》，卷 1，〈寄題黃靜齋〉，頁 2。

112 鄭吉雄，〈論宋代易圖之學及其後的發展〉，《中國文學研究》創刊號（1987 年 5 月，臺北），頁 25-26；吾妻重二，〈太極圖の形成——儒佛道三教をめぐる再檢討〉，頁 39-43。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

象數作為一種跨越儒、道的思想工具，有時甚至在易學領域之外發揮作用。趙以夫（1189-1256），號虛齋，通曉易學，善言象數。在淳祐六年（1246）上呈理宗的〈易通序〉中，他便自述書中對卦爻的解讀，「若象若數，理無不合」。[113]趙以夫還創作一些易圖，根據元初熊朋來（1246-1323）和俞琰的記載，他的易圖主要在解說天地自然之數，與〈河圖〉、〈洛書〉的意蘊相近。[114]凡此都說明他的易學具有濃厚的象數成分。趙以夫也研究曆書、丹經，但他並不同意《參同契》所描述的宇宙結構，曾經批評「以乾坤為門戶，坎離為轂軸」的說法是「不知大道之所存」。[115]他最特出的表現，在於以易數詮解《莊子》。劉克莊在〈趙虛齋注莊子內篇〉序中，形容趙氏「所作《逍遙遊解》，盡黜舊注，自成一家，以數明理，以理斷疑，如巧曆然，起一算子，而千歲之日可知」，[116]堪稱獨具一格。褚伯秀《南華真經義海纂微》保留了幾條虛齋的注解，可見其一斑。如他在解釋「鵬之徙於南冥也，水擊三千里，摶扶搖而上者九萬里，去以六月息者也」時，說：「三為陽之始，一函三也；九為陽之極，三三九也。一陽生於子，六陽極於巳，故以六月息。」[117]視三、九為陽數，九為陽數之極，是易數的基本看法；以地支的子、巳分別代表一陽與六陽之卦，則來自象數易的卦氣說。這個的例子告訴我們，象數易如何影響了晚宋士人認知世界的方式，以及它在儒、道思想間所擔任的接榫角色。

113 朱彝尊撰，翁方綱補正，羅振玉校記，《經義考．補正．校記》（北京：中國書店，2009），卷 33，〈易三十二〉，頁 12。

114 熊朋來，《五經說》，收入《文淵閣四庫全書》第 184 冊，卷 1，〈易〉，頁 3；俞琰，《讀易舉要》，卷 3，頁 6-7。

115 褚伯秀，《南華真經義海纂微》，收入《中華道藏》第 14 冊（北京：華夏出版社，2004），卷 4，〈齊物論第三〉，頁 42。

116 《劉克莊集箋校》，卷 94，〈趙虛齋注莊子內篇〉，頁 4002。

117 褚伯秀，《南華真經義海纂微》，卷 1，〈逍遙遊第一〉，頁 4。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

五、儒、道關係的三種類型

前一節對易圖象數所誘發的思想趨向作了簡單介紹，但尚不足以完整展示晚宋以來的思想圖景。本節將宋末元初的知識社群分為三種類型，通過他們的學術背景及對易圖象數的接受情況，更具體地說明儒、道交流互動的關係。

第一類是企圖藉由易圖象數探索宇宙原理的學者，他們同時接納道家丹學關於易理的解釋，但較少涉入養生或修煉活動。這批人多數為理學家，或有鮮明的理學色彩，將丹經納入到易學討論的範圍內，則明顯帶有朱子思想的印記。如之前的魏了翁就屬於此一類型的學者，在宋元之際則以吳澄（1249-1333）為代表。

吳澄是理學名儒，為朱熹四傳弟子，論學折衷於朱、陸之間。他在易學上重視象數，主張「易之數，乃天地造化之自然，一豪知力無所與於其間」。除了推崇邵易，也承認用於占驗的焦延壽《易林》和丹經《參同契》，「雖流而入於伎術，尚不能外乎易之為數」。[118]就是在詮解「數」的意義上，它們的理論基礎仍根植於易學。談及易圖時，吳澄也承認古有先天卦畫及〈河圖〉、〈洛書〉，但漢唐間的儒者皆失其傳，「不見圖書羲易，圖書不傳於儒流，而方技之家藉此篇窺造化，乃秘而寶之」。直到宋初，學兼儒、道的陳摶才將這些易圖傳回到宋儒手上。只是，他認為方技之士將易圖用於煉丹，拘滯在「術數」的層面，而未深究易圖的「本原」，「特小用之」。[119]故動機雖有不同，吳澄相信易數圖書是儒、道兩家探索宇宙原理共通的思想工具。

吳澄在〈參同契序〉中有一段話，很值得玩味。他說：「《參同契》有可知者，有不可知者。悉可知則泄天，悉不可知則絕道。此書意也，彭真人知其所不可知，而不知其所可知；鄒道士知其所可知，而不知其

118 吳澄，《吳文正集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1197 冊，卷 1，〈太玄敘錄〉，頁 31。

119 吳澄，《易纂言外翼》，收入《文淵閣四庫全書》第 22 冊，卷 7，〈易原第十一〉，頁 18-19。

臺灣大學學術典藏資料庫

所不可知。」[120]推測「彭真人」即五代丹家彭曉，而「鄒道士」則是化名「鄒訢」的朱熹，吳澄的意思大概是：一者探求「不可知」的煉丹長生，一者考究「可知」的自然原理，兩人立場確然有別。這段敘述明白透露了一個看法：在丹家藉以修煉的《參同契》中，蘊含了理學家所追尋的普遍性的天道法則。

宋末元初，有不少理學士人抱持與吳澄相同的觀點，將《參同契》等道經納入易學體系中討論。譬如胡一桂（1247-?）撰《周易啟蒙翼傳》，闡揚朱熹的易學理念，書中除了考辨圖書、占筮之法，也輯錄《參同契》和《龍虎上經》兩部丹經的象數內容。[121]熊朋來在《五經說》裡解釋先、後天圖時，指出兩圖式中乾、坤、坎、離的卦位變化，和丹道的修煉理論若合符契，故有「就《參同契》言之，則先、後天圖已在其中」之說。[122]至於受到理學影響的元初士人彭長庚（1250-1324），在為四書及諸經作辨疑之餘，亦對「《太玄》、《潛虛》、《皇極》、《參同》、《陰符》，皆有商論」。[123]《參同契》、《陰符經》等就如同象數類的易學作品，被嵌入理學群體的宇宙思辨中，在這裡已看不到清楚的門戶之見。但嚴格來說，第一類士人僅因宇宙論上的興趣而涉獵道經，在日用常行間，仍然和道家的養生或修煉生活保持距離。

第二類是具有鮮明的儒、道兼融特質的士人，他們利用易圖象數學說建立新的世界觀，而這套對世界運作方式的基本看法，同時支撐起他們的儒家信念和道家生活。

首先介紹宋末文士儲泳，號華谷，工於詩詞，兼通《易》、《老》，並喜愛各類道法、術數，撰有《祛疑說》及《周易參同契註》。[124]他的

120 吳澄，《吳文正集》，卷 15，〈參同契序〉，頁 5。

121 胡一桂，《周易啟蒙翼傳》，收入《文淵閣四庫全書》第 22 冊，〈外篇〉，頁 55-65。

122 熊朋來，《五經說》，卷 1，〈易〉，頁 11。

123 劉岳申，《申齋集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1204 冊，卷 9，〈彭齊叔墓誌銘〉，頁 22。

124 有關儲泳的生平及著述，可參考朱越利，〈《周易參同契》注者儲華谷考〉，《中國道教》2011 年第 3 期（北京），頁 37-41。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

學問以理學為根柢，好友衛宗武作挽詩形容他「四書窮洛學，五字逼唐吟」，又說「遺書訂無極，妙蘊發先天」，可知他兼綜理學諸家學說。[125]儲泳經常以理學的觀念解釋道家法術及養生之理。例如在《祛疑說》中談論道術的施作，「道家之行持，即吾儒格物之學也。蓋行持以正心誠意為主」，又云「符印咒訣，行持之文具也；精神運用，行持之玄妙也。感應乃其枝葉，煉養乃其根本」，皆強調道法咒術的靈驗，須有個人道德修養的內在基礎。[126]

然而，儲泳用以涵攝儒、道兩家思想的關鍵，實為先天圖數之學。在《祛疑說》中，他曾開宗明義的說：「八卦未畫，數泯於理。自天出〈河圖〉，而後有先天之八卦，先天之數由是出焉。……聖賢立法，未有不參於理、本於數者也。」[127]這段話明顯受到朱熹的影響，認為「聖賢」可通過「理」、「數」認知世界的基本形式，並作為定制立法的依準。而在另一部他以「儲華谷」為名所寫的《周易參同契註》中，我們同樣可以看到他利用〈河圖〉、〈洛書〉之數，搭配先天易說、納甲法等，解說丹道所根據的宇宙法則。如論煉丹火候：「復見天地之心，是為冬至，候莫祕於一陽也。自一陽而後六陰六陽，一消一息，應十二鐘律；詘伸升降，應斗樞轉旋。坤初變震，故曰因母。此說出伏羲先天卦」，即利用先天卦象配合「十二辟卦」的次序安排，說明天地間的時序變化、陰陽消息，以作為進退火候的參照。談及藥物，則說：「九鼎者，金鼎也。九在〈洛書〉成數為金，九為乾金陽數」，利用〈洛書〉的五行生成數解讀《參同契》「服鍊九鼎」的隱語。[128]在這種統合性的論述中，《參同契》所根據的宇宙原理，基本上就是易圖象數之說，兩者並無區別。儲泳以下這段話，就是一個重大的宣示：

125 衛宗武，《秋聲集》，卷 3，〈挽儲華谷四首〉之一、二，頁 14。
126 儲泳，《祛疑說》（北京：中華書局，1985），頁 4-5。
127 儲泳，《祛疑說》，頁 13。
128 儲華谷，《周易參同契註》，收入《正統道藏》第 34 冊，卷上，頁 5；卷下，頁 1。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 魏先生謂天以〈河圖〉授伏羲，伏羲錯之以〈洛書〉之數，是為先天八卦。以先天卦加〈河圖〉，則藥物、火候昭然可見。此聖人之所以見道，而達造化之機也。……天道浩蕩，非易象不足以明之；易道精微，非聖人不足以發之。是道也，三君啟之於前，魏君明之於後，信乎其出於〈河圖〉矣。[129]

引文中的「三君」，就是確立易學體系的「伏羲、文王、仲尼三聖」，他們所發微之「易道」，則「出於易象、〈河圖〉、〈洛書〉」。[130]以上的敘述很清楚地表明，以易圖象數為基礎，對天道造化的考察闡釋，既是儒家聖人之道的範疇，後來也成為東漢魏伯陽以降煉丹學的理論依據，儒、道兩家的世界觀可說已融鑄為一。

俞琰的情況與儲泳相當類似，他生於宋末，入元後成為著名的易學者及丹家。俞琰的易學脫胎於理學傳統，「大抵祖程、邵而宗朱」，秉持理、數合一的看法。[131]如他在《讀易舉要》中有一段直截的表述：「以象數、義理之兼通者為有得於易。大抵象隱於理，理寓乎數，貫理、數為一，則舉此可以知彼；離而二之，則雖欲兼通，不可得也。」[132]他對煉丹學也投注許多心力，曾說自己「自德祐後，文場掃地，無所用心，但閉戶靜坐，以琴自娛，讀《易》，讀內、外二丹書，遂成四癖」。[133]不過，他後來反對外丹之說，僅從事內丹修煉。在俞琰的觀念中，易學和丹道並不是截然二分的學問，他利用易圖象數所建構的世界體系，就是煉丹術所依循的自然基礎。如他的《易外別傳》既探討先天易說，同時也是一部煉丹學的作品。該書〈後序〉明言：「《易外別傳》一卷，為之圖，為之說，披闡〈先天圖〉環中之極玄，證以《參同契》、《陰符》諸書，參以伊川、橫渠諸儒之至論，所以發朱子之所未發，以推廣邵子

129 儲華谷，《周易參同契註》，卷上，頁 13-14。

130 儲華谷，《周易參同契註》，卷上，頁 13。

131 黃湞著，王頲點校，《黃湞集》（杭州：浙江古籍出版社，2013），卷 11，〈周易集說序〉，頁 405。

132 俞琰，《讀易舉要》，卷 3，頁 3-4。

133 俞琰，《席上腐談》，收入《文淵閣四庫全書》第 1061 冊，卷下，頁 12-13。

臺灣大學學術期刊資料庫

言外之意。」[134]可以清楚看出，作為煉丹學的理論之作，《易外別傳》除了依據先天圖說，也參考其他道經和理學諸家的理論。這個現象似乎透露了在他的觀念裡，理學與丹道的世界觀是相通的，而它們共同的基礎無疑是易圖象數之學。[135]

謝枋得也是同一類型的人，但他和理學的關係較遠。謝氏在宋末以率兵抵抗元軍而為人所知，兵敗後遁跡於福建山區，一度過著避世隱居的生活。他自述「日讀道家書」，同時從事辟穀的修煉。[136]謝枋得接觸「辟穀養氣」的時間甚早，不單純是政治失意後的結果。[137]但他也說：「滿目氛埃，儒術不勝其拘賤；遊神清靜，道家尚可以逍遙。」[138]易代之際的世亂，的確加深他走向道家的意念。值得注意的是，謝枋得對《參同契》和易圖皆有研究，二者在思想上有很深的連結。他曾讚揚《參同契》「盡奪陰陽造化功」，門人魏天應在與他賦詩言別時，亦有「《參同》極論到天明」之句，可見此書頗受其重視。[139]謝枋得傳授易圖的紀錄相當多，袁桷（1266-1327）曾提到他「遜於建安，番易吳生蟾往受《易》焉」，當中就包含了易圖；黃溍也記載吳蟾得到謝氏所授的〈河圖〉，並在朝野士人間流傳。[140]虞集（1272-1348）見過謝氏所傳的一些易圖，

134 俞琰，《易外別傳》，〈玄牝之門賦〉附序，頁 3。

135 此處無法詳論俞琰的易學思想及其煉丹理論，這方面的研究，可參考林忠軍，《象數易學發展史》第 2 卷，頁 396-424；賴錫三，〈內丹學的「先天易」、「身中易」之秘密——以俞琰《易外別傳》為討論核心〉，收入氏著，《丹道與易道——內丹的性命修煉與先天易學》，頁 325-360。

136 謝枋得著，熊飛、漆身起、黃順強校注，《謝疊山全集校注》（上海：華東師範大學出版社，1994；以下簡稱《謝疊山全集校注》），卷 1，〈與菊圃陳尚書書〉，頁 20-21。謝氏談論辟穀的詩句頗多，另見《謝疊山全集校注》，卷 5，〈崇真院絕粒偶書，付兒熙之、定之，并呈張蒼峰、劉洞齋、劉華甫〉，頁 127；〈絕粒偶書〉二首，頁 150-151。

137 《謝疊山全集校注》，卷 1，〈上丞相留忠齋書〉，頁 7。

138 《謝疊山全集校注》，卷 3，〈賀蔡芳原判鎮為道士啟〉，頁 71。

139 《謝疊山全集校注》，卷 5，〈贈卜者魏易齋〉，頁 142；卷 6，魏天應，〈和疊山老師韻〉其二，頁 183。

140 袁桷著，楊亮校注，《袁桷集校注》（北京：中華書局，2012），卷 21，〈易三圖序〉，頁 1075；黃溍，《日損齋筆記》，收入《文淵閣四庫全書》第 854 冊，〈辯經六則〉，

臺灣大學圖書館期刊資料庫

如「以〈先天八卦圓圖〉為〈河圖〉，九數而九位為〈洛書〉，而十數而五位者為〈五位相得之圖〉」等，他認為這些圖式可發微易道，反映了「自然之數」。[141]實際上，謝枋得的易圖也帶有丹道色彩，元末明初宋濂（1310-1381）在〈河圖洛書說〉中，就記述謝氏「傳〈河圖〉於異人，頗祖於八卦。而坎離中畫相交，似流於方士抽坎填離之術」。[142]若如虞集所言，謝枋得的〈河圖〉是〈先天八卦圓圖〉，它的卦位安排便和《參同契》論坎離交涉的結構相似，那麼謝氏將易圖、丹學貫通互釋，作為世界觀及個人修煉的基礎，便完全可以理解了。

上述兩種類型在思想性質或世界觀上頗有相似之處，只是面對道家修煉的態度不同。第一類士人為發掘宇宙原理而接納了道經中的易圖象數之說，無形中打破學術間的門戶界限；第二類則更進一步以易圖象數學作為儒、道世界觀的共同基礎，並由此涉入道家的修煉活動。兩者的差異正顯示出，因易圖象數的探索而呈現的親道光譜。除此之外，這兩類士人對於易圖象數學的關注，明顯多受到理學思潮的影響，說明宋元之際這股親道趨向的主要動力，實來自理學內部。

第三類是道士或由儒入道之士，這類方外學者一般兼具儒、道兩家學養，熟諳易圖象數之說。如果不論社會身分的差異，可以發現他們和第二類士人相近，認為透過易圖象數能描述並洞悉世界的根本原理，因其具有普遍性的意義，故可跳脫學術門戶的囿限，作為接通儒、道的思想基礎。

雷思齊是這一類型中最具代表性的人物。思齊，字齊賢，「少業進士，應舉不偶，乃寄跡老氏法」。[143]元初已無科舉，雷氏因科考不第而入道的時間應在宋末。黃震（1213-1280）〈跋雷道士詩〉有「齊賢非道

頁 1-2。

141 趙汸，《東山存稿》，收入《文淵閣四庫全書》第 1221 冊，卷 6，〈邵菴先生虞公行狀〉，頁 23-24。

142 宋濂，《潛溪前集》，收入氏著，《宋濂全集》（杭州：浙江古籍出版社，2014 點校本），卷 4，〈河圖洛書說〉，頁 161。

143 吳澄，《吳文正集》，卷 22，〈空山漫藁序〉，頁 13。

臺灣大學學術期刊資料庫

士也，儒生之窮有所託而逃焉者也。觀己酉科舉後詩，令人三嘆」之語，此處「己酉」為南宋淳祐九年（1249），大概是他棄儒從道的轉折點。[144]雷思齊先是隱於種湖之上，宋亡後，第三十六代天師張宗演（1244-1291）奉旨主領江南道教事，乃禮請他為龍虎山玄學講師，元初許多著名道士皆在其門下受學。

雷思齊擅長詩文，學通「三玄」，與當時大儒吳澄相交甚篤，著有《易圖通變》、《易筮通變》、《老子本義》和《莊子旨義》等書，今僅有前兩部易學作品存世。[145]張宗演在至元二十三年（1286）為《老子本義》所寫的序中說：「《道德》數千言，吾教之所獨尊，古今未有能廢之者。……雷思齊嗜學有要，精研是書，探覈本旨，為之傳釋，合儒、老之所同，歷詆其所異。」[146]已昭示他有會通儒、道的思想意圖。袁桷在〈空山雷道士墓誌銘〉中，對雷氏學術旨趣的敘述，則透露一個更深層的訊息。他說：

> 老子為周藏室史，酌古今治亂，成五千言，致用以準《易》，較其治，良不誣也。噫！為老氏者，其知此與？〈河圖〉、〈洛書〉，聖人則之，《易》、《書》誠經緯也。微言既湮，傳注門戶，各立自勝，《易》與《書》迄不能並。士方齗齗然不可參錯，進老子之說，焉得力而勝諸？……齊賢於書，無所不讀。悉資以為是書者，其道然也。道散於九流百家，同歸而殊塗，唯《老子》最近。然則《易》、《老》誠相表裡耶？嗚呼！齊賢之志，予深知之矣。[147]

144 黃震，《黃氏日鈔》，卷 91，〈跋雷道士詩〉，頁 2416。

145 袁桷，《袁桷集校注》，卷 31，〈空山雷道士墓誌銘〉，頁 1479；雷思齊，《易圖通變》，收入《正統道藏》第 34 冊，卷首，吳全節〈易圖通變序〉，頁 2。

146 雷思齊，《易圖通變》，卷首，張宗演〈易圖通變序〉，頁 1。《正統道藏》所收《易圖通變》書前存有幾篇序文，但這些序文原本不全是為《易圖通變》所寫，有的是以雷思齊所有著述的總集為對象，有的只專為其中一書，可能後來其他書亡佚，我們只能看到《易圖通變》和書前的這些序。這段談話的主題是《道德經》，顯然是針對雷思齊的《老子本義》而發，與《易》學無涉。

147 袁桷，《袁桷集校注》，卷 31，〈空山雷道士墓誌銘〉，頁 1478-1479。

臺灣人文與學術期刊資料庫

這裡點出了雷氏的中心思想是以《易》、《老》相為表裡，實即共成一體，故有老子五千言是「準《易》」之說。袁桷似乎在告訴我們，雷思齊所注解的《老子》有通於易理之處，就像他詮釋易學圖書也有「進老子之說」的想法。但無論如何，這段話都提示了一個關鍵看法：易學和道家之間有緊密的思想連繫，它也是雷思齊會通儒、道的重要接榫。

雷思齊的易學思想主要表現在《易圖通變》一書中，他透過〈河圖〉及象數的推演，描繪出自然運化的秩序和規律。雷氏對〈河圖〉的發揮，有許多獨特見解，與朱熹、蔡元定等人的觀點歧異甚大。不過，他的一些基本立場仍合符晚宋以降的易學潮流，如：深信〈河圖〉為伏羲作《易》的本原，含藏「數」的自然原理；跳脫《周易》的文本闡釋，直接通過易圖和數理的推衍，建立自己的世界秩序觀；雷氏〈河圖〉所欲呈現的是一個陰陽往來、循環不已的宇宙運作法則，此一世界觀的本質亦與理學家大抵相類。[148]最可注意的是，他說：「由漢而唐，《易經》行世，凡經、傳、疏、釋之外，未有及於圖書之文、刊列經首者。迨故宋之初，陳摶圖南始創意推明象數。」[149]這裡推崇的雖是以易圖「推明象數」的陳摶，但首先將「圖書之文、刊列經首」的卻是朱熹。可見他的易學觀中，多有朱子思想的印記。總的來說，雷思齊雖已入道，但他仍以〈河圖〉的陰陽變化及理數法則作為世界觀的基礎，當中所描述的循環運化之理，亦與理學思想相通不悖。

吳全節（1269-1346）早年學道於龍虎山，曾在雷思齊門下學習，後來由元廷授予玄教嗣師、大宗師等稱號，是元代前期江南道教的領導人物。吳澄形容他「寄跡道家，游意儒術」，[150]可知吳全節亦兼涵儒、道兩家思想，但是否存在一個通貫兩者的學說理念呢？虞集在〈河圖仙壇之碑〉轉述吳氏的談話：「吾昔聞諸異人云：『〈河圖〉，八卦也。今

148 雷思齊，《易圖通變》，卷 1，〈河圖傳上〉，頁 1；卷 3，〈河圖傳下〉，頁 9。
149 雷思齊，《易圖通變》，卷 5，〈河圖遺論〉，頁 3。
150 吳澄，《吳文正集》，卷 58，〈題吳真人封贈祖父誥詞後〉，頁 6。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

人所傳〈河圖〉，蓋五位相得而各有合之圖也』。儒家頗駭其說，然即卦以指視先天位數，吾得金丹之旨焉」，[151]可見吳全節視易圖象數為探考金丹之鑰。此外，先天圖數之說可能還提供他道德性命的價值之源，〈河圖仙壇之碑〉記述他：「博覽群書，徧察群藝，而於道德性命之要粹如也。嘗作環樞之堂，畫先天諸圖於壁，以玩心神明。有詩曰：『要知顏子如愚處，正是羲皇未畫前』。」[152]「顏子如愚」是理學修養論的主題，這段詩句隱約透露了他由易圖連結儒家思想的傾向。稍後，繼吳全節為玄教嗣師、掌江南道教事的龍虎山道士夏文泳（1277-1349），也「深明於儒先理學之旨」，精研《皇極經世》與〈河圖〉之學。[153]這些案例皆一再表明，元初道士多通曉易圖象數，以此而與理學思潮接軌。

最後，吳澄記載一名常道士的例子，可為本節下一個注腳。常道士在棄儒從道之前，外祖父曾訓誨「老氏所以同於吾聖人之《易》者，而并及陳、邵、周子之學」，故他成為道士之後，「籍記外祖之訓，罔敢墜遺，述一圖以廣羲、文八卦之說」。[154]這個故事足以說明，當時人認為儒、道皆通於易理而無二致，而串連兩家思想的核心要素，便是陳摶、邵雍及周敦頤等人所闡述的易圖象數之學。

151 虞集，《道園學古錄》，收入《四部叢刊．正編》第 68 冊（臺北：臺灣商務印書館，1979 據上海涵芬樓影印明景泰翻元小字本影印），卷 25，〈河圖仙壇之碑〉，頁 6。原文作「吾得金吾之旨」，「金吾」當係「金丹」之訛。又引文同頁記其言：「故宋江東謝公枋得得其說而隱去，世祖力致之，在道不食數十日而神氣益完，迫授以官迺化去。吾受其書而藏之」。雷思齊闡述〈河圖〉未及金丹，吳全節由易圖而深得金丹旨趣，或是受謝氏遺著啟發。

152 虞集，《道園學古錄》，卷 25，〈河圖仙壇之碑〉，頁 12。

153 黃溍，《黃溍集》，卷 32，〈特進上卿玄教大宗師元成文正中和翊運大真人總攝江淮荊襄等處道教事知集賢院道教事夏公神道碑〉，頁 1172。

154 吳澄，《吳文正集》，卷 56，〈題常道士易學圖〉，頁 13-14。

臺灣大學學術期刊資料庫

結 語

儒、道的交涉融會是中國思想史上的重要課題，各時代的士人皆可透過不同方式接觸道家事物，從而親道、入道，此非宋元之際所獨有之現象。本文的立論主要在揭露兩項歷史特點：第一，宋元之際士人親道、入道有一個思想上的原因，它來自南宋中期以降易圖象數學的研討風氣，這股學風引導士人考究丹經，涉入道家的修煉領域，形成一個時代的思潮，有著全面性的影響，而不僅是士人個別的經驗或興趣所致。第二，促成士人親道的學術趨向，其主要動力來自理學內部，這打破了學界過去認為理學強調貶斥異端、深具門戶意識的歷史印象，在思想史上具有重要意義。

易圖象數的探索雖在士人群體間引起一股親道熱潮，但儒家內部的反對聲浪亦不小。理宗嘉熙年間（1237-1240），蔡權（1195-1257）寫了一篇〈參同契論〉，為朱熹及其祖蔡元定注解《參同契》之事提出辯解。由文中的論辯可以察知，涉獵《參同契》、追求養生延年，仍須面對儒家道德主義的質疑，儒、道間的界線和緊張性一直存在。[155]宋末理學家黃震就明白批判《參同契》藉卦象以言時序、火候，是「附會《周易》以張大粉飾之」，《易》與煉丹術本無關連；他還說：「近世蔡季通學博而不免於雜，嘗留意此書（《參同契》）。而晦翁與之游，因為校正，其書頗行。然求其義，則終無之。」[156]既否定《參同契》的價值，似也有為朱熹開脫之意。黃震學宗朱子，但易學觀點與朱子頗有歧異，他曾直言邵雍的先天之說非《易》書中本有之物，〈先天圖〉更是「康節得陳希夷數學」所創，與伏羲毫不相涉。[157]黃震既然從根本上不相信易圖象數的說法，會反對《參同契》也是很自然的事。宋末元初的著名

155 蔡有鵾編，《蔡氏九儒書》，卷 9，蔡權〈參同契論〉，頁 8-10。文末署「嘉熙己未春」，但嘉熙並沒有「己未」年，或為「己亥」之誤，即嘉熙三年（1239）。

156 黃震，《黃氏日鈔》，卷 57，〈周易參同契〉，頁 1804。

157 黃震，《黃氏日鈔》，卷 6，〈讀易〉，頁 109、153。

臺灣大學哲學系資料庫

文士方回（1227-1307）極推崇朱子學，對先天圖數之說有濃厚的興趣，曾作〈先天易吟三十首〉，衍釋先天卦畫、圖式的宇宙論意涵。[158]不過，他對於將易學和《參同契》混同並論的風氣，卻有措辭嚴厲的批判。方回在〈送汪復之歸小桃源序〉中說：「近世尊魏伯陽《參同契》，如六經之有《周易》。」[159]這段話表面上是描述《參同契》之廣受重視，實則暗指當時士人將《參同契》視如易學，而不辨其非。方回指斥易學不當與丹術混同的理由相當清楚，他認為講求煉氣延年，只屬於形體的保養，「而於仁義道德蔑一毫之修」；煉丹化仙之術，只存一己之私，「而無以賢希聖之心」。所以他一再重申，學習「〈先天圖〉心法，學聖賢也」，「學《易》為聖賢，方是天地之公是」。如果像《參同契》假借〈先天圖〉以論丹火，便是「學偷生逃死，淺之淺者也」。[160]可見方回極力想汰除易學圖數中的丹道因子，割斷儒、道的連結，其姿態之激烈，甚至在詩句中有「借《易》弄丹術，鄒訢曷不誅」之語。[161]

儒家內部有思想立場上的分歧，道家同樣不能被視作統一的整體，它實際包含眾多的思想及信仰傳統。嚴格地說，南宋士人們所熱烈探求的道家內涵，是與理學的核心觀念較密切相關的部分，尤其是對於一個生命化、循環不已的世界觀的闡述。如朱熹對《老子》有許多批評，卻極為欣賞「谷神不死」一段，認為它是對天地生生不息之理的最佳解說。[162]魏了翁也說過：「異端之教，揆諸吾道之中，皆弗合也。然而老氏『綿綿若存』之說者，蓋有近於大易生生之旨。」[163]「綿綿若存」正

158 方回，《桐江續集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1193 冊，卷 7，〈先天易吟三十首〉，頁 1-4。

159 方回，《桐江續集》，卷 31，〈送汪復之歸小桃源序〉，頁 15。

160 方回，《桐江續集》，卷 23，〈次韻全君玉和高士馬虛中道院并序〉，頁 28-29；卷 31，〈送汪復之歸小桃源序〉，頁 18。

161 方回，《桐江續集》，卷 31，〈送汪復之歸小桃源序〉，頁 19。

162 陳榮捷，〈朱子評老子與論其與「生生」觀念之關係〉，收入氏著，《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1988），頁 99-121。

163 《鶴山先生大全文集》，卷 39，〈漢州開元觀記〉，頁 11。

臺灣大學學術期刊資料庫

是《老子》書中對「谷神」性質的描述。宋末理學家林希逸（1193-1271）亦有詩云：「化化生生機在目，紫陽深意注《陰符》」，點出了《陰符經》之所以受到朱熹關注，也是基於相同的理由。[164]在道家傳統中，煉丹學對宇宙運化的基本認識，大抵與此相近，它們又多透過象數易窺測、描述這個生機流行的世界。因此，俞琰解讀《參同契》，有「陰陽交接之道，乃生生化化之源」的說法；雷思齊在《易圖通變》中，也將陰陽之數的進退生成法則，稱為「生生之易」。[165]生命化的世界觀呈現一個運化不息的自然秩序，所以是動態的，它和講求道體虛無、靜寂玄妙的宇宙本質之論，屬於全然不同的道家系統。後者經常是理學家攻擊的對象。俞琰欣賞《參同契》的一個主要原因，即它通過易學闡明宇宙動態的運作機制，以作為個人身心修煉的理論基礎，而非道家另一種靜態的修行觀。他曾在一首唱和詩中，讚揚魏伯陽撰《參同契》，獨能窺探道體，發揮易理；緊接著，對佛、道錯誤的修行方式提出批評：

> 胡然今之人，弗能踐古實。紛紛學仙侶，閉氣以數息。口吸日月光，以為長命術。區區學禪客，窮年坐面壁。其中無運化，頑空亦何益？是皆昧其本，可為長太息。吾讀聖人書，期入聖人域。此心會此道，此道貫乎一。抱而弗敢失，不論如虛無，不論如空寂。凡百主乎敬，罔為眾形役。由今返厥初，混然一太極。[166]

俞琰將《參同契》和靜觀內養式的修仙之道作了區分，認為後者如同枯坐習禪，皆陷入「虛無」、「空寂」的境地，有違易道變動不居之理。簡言之，宋元之際的親道士人並非一視同仁地接納所有的道家傳統，一個動態而生化不息的自然原理，才是觸動理學士人親道的思想誘因，它

164 林希逸，《竹溪鬳齋十一藁續集》，收入《宋集珍本叢刊》第 83 冊（北京：線裝書局，2004 據清鈔本影印），卷 3，〈和吳檢詳飛躍亭韻〉之四，頁 11。「紫陽」指的是朱熹，但如前所述，注解《陰符經》的當是蔡元定。

165 俞琰，《周易參同契發揮》，收入《正統道藏》第 34 冊，卷 1，頁 14；雷思齊，《易圖通變》，卷 1，頁 8。

166 俞琰，《林屋山人漫藁》，收入《宋集珍本叢刊》第 89 冊（北京：線裝書局，2004 據清鈔本影印），〈仰高亭與楊心一盧敬一諸吟友分韻得一字〉，頁 16。

臺灣大學醫學圖書館期刊資料庫

也是易圖象數學之能夠綰合儒、道的重要條件。

最後，要對宋元之際士人親道的現象，提供一些歷史的觀察。首先是有關文化價值及身分認同的問題。理學家吳澄固然有明確的儒者意識，但他在評述道家事物時，也常表達高度的認同，例如為自己取道家式的名號。在前引〈參同契序〉的文末，吳澄就自署「臨川真隱道士讚」；在〈題王景淵道書〉中，他同樣附上一個頗具道家意味的名字「紫玄洞賓」。[167]這個情況也見於俞琰身上，在《易外別傳》的序文最後，他署名「古吳石澗道人俞琰書」。[168]上述名號都出現在兩人談論道書或丹學原理的情境下，顯然受到某些道家因子的吸引，因此就算他們親近道家有一定的選擇性，亦不免跨出傳統儒家的領地，表現出對道家文化的強烈認同感。

其次，宋元之際儒、道間的門戶疆界似乎經常被打破，如邵雍兼綜兩家的文化形象，往往成為時人嚮慕的典型。在〈題陶庵邵庵記後〉文中，吳澄談到自己的一段經驗：

> 往年嘗於吾廬之側治一室，寘文成張司徒、靖節陶徵士、希夷陳先生、康節邵先生畫像其中，晨夕瞻敬。[169]

「文成張司徒」就是張良（c.a. 250-186 BC），他和陶潛（365-427）、陳摶及邵雍，恰好都是歷史上兼具儒、道色彩的代表性人物，吳澄在居室中繪圖禮敬，完全表露了自己特殊的文化意向，理學家辨斥異端的觀念在這裡幾乎已隱晦不顯。有趣的是，宋元之際的道流中，亦有受理學感染而敬拜理學先輩的例子。黃溍〈廣莫子周君碣〉記述元初道士周德方在山中讀書時，「所居室設老子像，而列道學六君子其旁，朝夕敬禮之」。[170]在禮敬的對象上，道門同樣有儒、道兼重的景象。該文並且提到周道士撰述豐富，「有儒先所未發」，或許他原來也具有儒學的背景。

---

167 吳澄，《吳文正集》，卷 15，〈參同契序〉，頁 5；卷 58，〈題王景淵道書〉，頁 2。
168 俞琰，《易外別傳》，〈易外別傳并敘〉，頁 1。
169 吳澄，《吳文正集》，卷 56，〈題陶庵邵庵記後〉，頁 7。
170 黃溍，《黃溍集》，卷 27，〈廣莫子周君碣〉，頁 1007。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

以上的表現可大致補充說明晚宋以來儒、道互通的思想趨向，即便是在理學的浪潮中，嚴辨異端的呼聲似乎也抵不住世界觀的緊密交融，甚至在儒、道之士間出現了對彼此身分或文化上的認同。

（責任編輯：石昇烜　校對：李　頎　吳昌峻）

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、史料文獻

王義山，《稼村類藁》，收入《文淵閣四庫全書》第 1193 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983 據國立故宮博物院藏本影印。

朱　熹著，陳俊民校編，《朱子文集》。臺北：德富文教基金會，2000。

朱　熹，《周易本義》，收入《中國易學文獻集成》第 23 冊。北京：國家圖書館出版社，2013 據宋咸淳元年（1272）吳革刻本影印。

朱　熹，《周易參同契考異》，收入《中國易學文獻集成》第 68 冊。北京：國家圖書館出版社，2013 據清道光二十四年（1844）刻《守山閣叢書》本影印。

朱　熹，《易學啟蒙》，收入《中國易學文獻集成》第 23 冊。北京：國家圖書館出版社，2013 據清刻《朱子遺書》本影印。

牟　巘，《陵陽先生集》，收入《宋集珍本叢刊》第 87 冊。北京：線裝書局，2004 據清初鈔本影印。

吳　泳，《鶴林集》，收入《宋集珍本叢刊》第 74 冊。北京：線裝書局，2004 據清乾隆翰林院鈔本影印。

周　密撰，張茂鵬點校，《齊東野語》。北京：中華書局，1983。

周　密撰，吳企明點校，《癸辛雜識》。北京：中華書局，1988。

林希逸，《竹溪鬳齋十一藁續集》，收入《宋集珍本叢刊》第 83 冊。北京：線裝書局，2004 據清鈔本影印。

邵　雍，《伊川擊壤集》，收入邵雍著，郭彧、于天寶點校，《邵雍全集》。上海：上海古籍出版社，2015。

洪咨夔，《平齋文集》，收入洪咨夔著，侯體健點校，《洪咨夔集》。杭州：浙江古籍出版社，2015。

陳　起編，《江湖後集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1357 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983 據國立故宮博物院藏本影印。

陳　淵撰，沈度編，《默堂集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1139 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983 據國立故宮博物院藏本影印。

陳　著，《本堂集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1185 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983 據國立故宮博物院藏本影印。

陳振孫著，徐小蠻、顧美華點校，《直齋書錄解題》。上海：上海古籍出版社，1987。

程　顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集・河南程氏遺書》。北京：中華書局，1981。

馮　椅，《厚齋易學》，收入《文淵閣四庫全書》第 16 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983 據國立故宮博物院藏本影印。

臺灣大學學術期刊資料庫

黃 震，《黃氏日鈔》，收入張偉、何忠禮主編，《黃震全集》。杭州：浙江大學出版社，2013。
楊萬里撰，辛更儒箋校，《楊萬里集箋校》。北京：中華書局，2007。
褚伯秀，《南華真經義海纂微》，收入《中華道藏》第 14 冊。北京：華夏出版社，2004。
劉克莊著，辛更儒箋校，《劉克莊集箋校》。北京：中華書局，2011。
衛宗武，《秋聲集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1187 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983 據國立故宮博物院藏本影印。
黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》。北京：中華書局，1994。
儲 泳，《祛疑說》。北京：中華書局，1985。
儲華谷，《周易參同契註》，收入《正統道藏》第 34 冊。臺北：新文豐出版公司，1985。
謝枋得著，熊飛、漆身起、黃順強校注，《謝疊山全集校注》。上海：華東師範大學出版社，1994。
魏了翁，《鶴山先生大全文集》，收入《四部叢刊．正編》第 60 冊。臺北：臺灣商務印書館，1979 據上海涵芬樓借烏程劉氏嘉業堂藏宋刊本影印。
魏了翁，《經外雜抄》，收入《文淵閣四庫全書》第 853 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983 據國立故宮博物院藏本影印。
羅大經撰，王瑞來點校，《鶴林玉露》。北京：中華書局，1983。
方 回，《桐江續集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1193 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983 據國立故宮博物院藏本影印。
吳 澄，《吳文正集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1197 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983 據國立故宮博物院藏本影印。
吳 澄，《易纂言外翼》，收入《文淵閣四庫全書》第 22 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983 據國立故宮博物院藏本影印。
俞 琰，《席上腐談》，收入《文淵閣四庫全書》第 1061 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983 據國立故宮博物院藏本影印。
俞 琰，《周易參同契發揮》，收入《正統道藏》第 34 冊。臺北：新文豐出版公司，1985。
俞 琰，《易外別傳》，收入《正統道藏》第 34 冊。臺北：新文豐出版公司，1985。
俞 琰，《林屋山人漫藁》，收入《宋集珍本叢刊》第 89 冊。北京：線裝書局，2004 據清鈔本影印。
俞 琰，《讀易舉要》，收入《中國易學文獻集成》第 44 冊。北京：國家圖書館出版社，2013 據《四庫全書珍本初集》本影印。
胡一桂，《周易啟蒙翼傳》，收入《文淵閣四庫全書》第 22 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983 據國立故宮博物院藏本影印。
袁 桷著，楊亮校注，《袁桷集校注》。北京：中華書局，2012。
馬 澤修，袁桷纂，《延祐四明志》，收入《宋元方志叢刊》第 6 冊。北京：中華書局，

臺灣大學學術期刊資料庫

1990 據元延祐七年（1320）修、清咸豐四年（1854）《宋元四明六志》本影印。
馬端臨，《文獻通考》。臺北：臺灣商務印書館，1987。
脫　脫等撰，《宋史》。北京：中華書局，1977 點校本。
黃　湞，《日損齋筆記》，收入《文淵閣四庫全書》第 854 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983 據國立故宮博物院藏本影印。
黃　湞著，王頲點校，《黃湞集》。杭州：浙江古籍出版社，2013。
虞　集，《道園學古錄》，收入《四部叢刊．正編》第 68 冊。臺北：臺灣商務印書館，1979 據上海涵芬樓影印明景泰翻元小字本影印。
雷思齊，《易圖通變》，收入《正統道藏》第 34 冊。臺北：新文豐出版公司，1985。
熊朋來，《五經說》，收入《文淵閣四庫全書》第 184 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983 據國立故宮博物院藏本影印。
趙　汸，《東山存稿》，收入《文淵閣四庫全書》第 1221 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983 據國立故宮博物院藏本影印。
劉岳申，《申齋集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1204 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983 據國立故宮博物院藏本影印。
戴表元著，陸曉冬、黃天美點校，《戴表元集》。杭州：浙江古籍出版社，2014。
宋　濂，《潛溪前集》，收入氏著，《宋濂全集》。杭州：浙江古籍出版社，2014 點校本。
蔡有鵾編，《蔡氏九儒書》，收入《宋集珍本叢刊》第 106 冊。北京：線裝書局，2004 據清同治七年（1868）盱南蔡氏三餘書屋刻本影印。
全祖望撰，朱鑄禹彙校集注，《全祖望集彙校集注．鮚埼亭集外編》。上海：上海古籍出版社，2000。
朱彝尊撰，翁方綱補正，羅振玉校記，《經義考．補正．校記》。北京：中國書店，2009。

二、近人研究

王　明，〈周易參同契考證〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 19 本，1948 年；1971 年 1 月再版，臺北，頁 325-366。
王　鐵，〈《陰符經考異》作者考〉，收入朱杰人主編，《邁入 21 世紀的朱子學——紀念朱熹誕辰 870 周年、逝世 800 周年論文集》，頁 348-352。上海：華東師範大學出版社，2001。
皮錫瑞，《經學歷史》。臺北：藝文印書館，1996。
朱伯崑，《易學哲學史》上冊。北京：北京大學出版社，1986。
朱伯崑，《易學哲學史》中冊。北京：北京大學出版社，1988。
朱越利，〈《周易參同契》注者儲華谷考〉，《中國道教》2011 年第 3 期，北京，頁 37-41。
何　俊，《南宋儒學建構》。上海：上海人民出版社，2013。
吳展良，〈朱子世界觀體系的基本特質〉，《臺大文史哲學報》第 68 期，2008 年 5 月，臺

臺灣大學學術期刊資料庫

北，頁 135-167。
宋錫同，《邵雍易學與新儒學思想研究》。上海：華東師範大學出版社，2011。
李　申，〈《周氏太極圖》源流考〉、〈《河圖》、《洛書》源流考〉、〈《先天圖》源流考〉，收入氏著，《易圖考》，頁 1-64、119-200、201-258。北京：北京大學出版社，2000。
孟乃昌，《周易參同契考辨》。上海：上海古籍出版社，1993。
林忠軍，《象數易學發展史》第 2 卷。濟南：齊魯書社，1998。
胡昭曦，〈析「易學在蜀」〉，收入氏著，《宋代蜀學論集》，頁 1-19。成都：四川人民出版社，2004。
孫克寬，〈元代南儒與南道〉、〈元代的一個文學道士——張雨〉，收入氏著，《寒原道論》，頁 167-254、285-312。臺北：聯經出版公司，1977。
涂雲清，《蒙元統治下的士人及其經學發展》。臺北：臺大出版中心，2012。
張克賓，《朱熹易學思想研究》。北京：人民出版社，2015。
張其成，《象數易學》。北京：中國書店，2003。
陳榮捷，〈朱子評老子與論其與「生生」觀念之關係〉，收入氏著，《朱學論集》，頁 99-121。臺北：臺灣學生書局，1988。
彭東煥編，《魏了翁年譜》。成都：四川人民出版社，2003。
鄭吉雄，〈論宋代易圖之學及其後的發展〉，《中國文學研究》創刊號，1987 年 5 月，臺北，頁 1-38。
鄭吉雄，〈周敦頤《太極圖》及其相關詮釋問題〉，收入氏著，《易圖象與易詮釋》，頁 229-303。臺北：喜瑪拉雅基金會，2002。
鄭吉雄，〈論象數詮《易》的效用與限制〉，《中國文哲研究集刊》第 29 期，2006 年 9 月，臺北，頁 205-236。
蕭啟慶，〈宋元之際的遺民與貳臣〉，收入氏著，《元朝史新論》，頁 99-118。臺北：允晨文化，1999。
賴錫三，〈《周易參同契》的「先天—後天學」與「內養—外煉」一體觀」〉、〈內丹學的「先天易」、「身中易」之秘密——以俞琰《易外別傳》為討論核心〉，收入氏著，《丹道與易道——內丹的性命修煉與先天易學》，頁 139-194、325-360。臺北：新文豐出版公司，2010。
錢　穆，《朱子新學案（二）》，收入氏著，《錢賓四先生全集》第 12 冊。臺北：聯經出版公司，1998。
羅立剛，《宋元之際的哲學與文學》。上海：復旦大學出版社，2007。
關長龍，《兩宋道學命運的歷史考察》。上海：學林出版社，2001。
末木恭彥，〈陰符經考異の思想〉，《日本中國學會報》第 36 集，1984 年 10 月，東京，頁 162-174。

臺灣大學學術期刊資料庫

吾妻重二，〈太極圖の形成——儒佛道三教をめぐる再檢討〉、〈《周易參同契考異》の考察〉，收入氏著，《朱子学の新研究——近世士大夫の思想史的地平》，頁 22-49、282-315。東京：創文社，2004。

Bol, Peter K. *Neo-Confucianism in History*. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2008.

臺灣大學學術期刊資料庫

Historical Inquiry 63 (June 2019), pp.83-135
Department of History, National Taiwan University
DOI: 10.6253/ntuhistory.201906_(63).0002

The Theories of Yi-Tu and Xiang-Shu as the Intellectual Foundation for the Confucian's Engagements with Daoism during the Song-Yuan Period

Lee, Chang-yuan*

Abstract

In the past, historians tended to interpret the Confucian intellectuals' engagements with Daoism as an attempt to stay isolated from the secular world, and considered it a response to the dynastic change from the Song to the Yuan period. From the perspective of intellectual history, this essay attempts to provide an alternative interpretation. To begin with, Zhu Xi's theory of Yi Xue (study ofthe *Book of Change*) will be elaborated. Specifically, this essay argues that the way he interpreted Yi-Tu and Xiang-Shu broke the boundary between Confucianism and Daoism. Taking the study of the *ZhouyiCantongqi* for example, in their studies of Yi Xue Zhu Xi and his fellows obviously took note of the Xiang-Shu theory from the *Cantongqi*. Moreover, they were also involved in the practice of alchemy when studying the *Cantongqi*. After the mid Southern Song, more and more intellectuals followed in Zhu Xi's footsteps and sought the principles of the universe usingYi-Tu and Xiang-Shu, instead of relying on the Zhou Yi alone. This approach further motivated other

* Assistant Research Fellow, Institute of History and Philology, Academia Sinica. No.130, Sec. 2, Academia Rd., Nangang Dist., Taipei City 11529, Taiwan (R.O.C.); E-mail: changyuan@asihp.net.

臺灣大學學術期刊資料庫

intellectuals to investigate the theory of Xiang-Shu in other Daoist classics and the alchemical traditions. They did so with the purpose of enhancing the explanatory power of Yi Xue in terms of the principles of the universe. Eventually, functioning as a medium, Yi-Tu and Xiang-Shu helped create a common worldviewas well as the concepts and vocabulary shared by Daoists and Neo-Confucians. This provided an intellectual foundationin the Song-Yuan period, for the Confucianintellectuals engaging with Daoism and sometimes even becoming Daoists themselves.

Keywords: Yi-Tu, Xiang-Shu, Zhu Xi, Li Xue, Daoism.

臺灣大學學術期刊資料庫