

玄武信仰與古代科技思想

詹石窗

(廈門大學人文學院 副院長)

道教與古代傳統科技存在密切關係，這已逐步為學術界所關注。英國科技史專家李約瑟博士在其巨著《中國科學技術史》中對此曾有很好的論述並提出許多獨到見解。他在考察中國古代科學成就時指出，包括道教在內的道家學派「對自然界的推究和洞察完全可與亞里斯多德以前的希臘思想相媲美，而且成為整個中國科學的基礎。」¹這位科學巨人在論述過程中儘管比較喜愛使用「道家」這個辭彙，但其具體內容則更多地涉及「道教」。從下列行文中，我們就可以領悟到這一點。他說：「道家哲學雖然含有政治集體主義，宗教神秘主義以及個人修煉成仙的各種因素，但它卻發展了科學態度的許多最重要的特點，因而對中國科技史是有著頭等重要性的。此外，道家又根據他們的原理而行動，由此之故，東亞的化學、礦物學、植物學、動物學和藥物學都起源於道家。」²從這種論述的語氣看，李約瑟博士所謂「道家」雖然依舊是從廣義上使用的，不過其著重點顯然是「道教」，因為不論是「宗教神秘主義」還是「修煉成仙」問題都是道教的基本行為特徵。事實上，如果把道教放在整個中國文化背景中加以考察，那就不難看出李約瑟論述的精闢所在。可見，這是一個很值得進一步深入探索的問題。近年來，一些學者開始注意到道教在醫學養生方面的研究，並且也發表了許多論著。然而，有一個問題至今似乎還被人們所忽略。這就是：道教神明信仰也往往與古代科技相糾葛。譬如說「玄武信仰體系」就是這樣。故本文擬就這個方面略做考索。

一、一種行之有效的方法：「玄武」的符號學解讀

有關「玄武」的研究，正如其他道教神明之考察一樣，學者們使用種種不同的方法，有民俗學的方法，有宗教學的方法，有考據學的方法，有歷史學的方法，有哲學的方法，等等。觀察角度的差異，各種方法的使用，

1 李約瑟：《中國科學技術史》第二卷，科學出版社，上海古籍出版社1990年版，第1頁。

2 李約瑟：《中國科學技術史》第二卷，第175頁。

必然使「玄武」的研究得出不同的結果。為了使其研究獲得新的開拓，筆者擬從方法的改變入手，來重新思索有關「玄武」的一些問題。什麼方法呢？這主要是通過符號解讀，以發掘其深層意義。

德國著名符號學家凱西爾說：「我們借助理性、反思、統覺這些詞描述的全部過程，都包含著符號的不斷使用——即神話和宗教的符號、言語的符號、藝術的符號、科學的符號的不斷使用。沒有符號，人就只得像動物那樣生活在現實中。」³按照凱西爾的觀點，人類與動物的根本區別乃在於是否能夠使用「符號」的問題上；動物只能根據刺激反應性來對付各種客觀外界的事變，而人卻可以通過「符號」來交流思想。不論是宗教神話，還是科學、藝術、言語，都可能看作是符號的殿堂。凱西爾的後續者蘇珊·朗格進一步發揮說：「使人遠遠地超越動物，把其看作低等世界成員的不是更高的感受性，更長久的記憶力，甚至不是更敏捷的聯想力，恰恰是使用符號的能力——言語的能力使他成為地球的主人。」⁴蘇珊·朗格所謂「言語」是從廣義上說的，它不僅指通過辭彙的組合與變化來交流思想的日常生活用語，而且還包括各種可以表意的動作與音象系統。

的確如兩位元符號學家所說的，人類存在的一個顯著特徵就在於創造並且使用了符號。所謂「符號」，不同文化背景的理論形態將會有不同的定義；但就其一般性來說，符號就是一種代碼。但是，從另一方面看，由於有了作為代碼系統的符號的使用，人類對觀念意義的把握必須經過一定程式的轉換，這就使意義的準確理解又遇到障礙。德國哲學家黑格爾在論述「象徵型藝術」時說：「象徵雖然不象單純的符號那樣不能恰當地表達出意義，但是既然是象徵，它也就不能完全和意義相吻合。因為從一方面看，內容意義和表示它們（的）形象在某一個特點上固然彼此協調；而從另一方面看，象徵的形象卻還有完全與所象徵的普遍意義毫不相干的一些其他性質……」⁵按照黑格爾的看法，符號可分為單純性的和象徵性的兩大類。黑格爾是從符號與內容意義的密切程度方面進行劃分的。顯然，在黑格爾眼中，單純性的符號與內容意義之間的距離要比象徵性符號與內容意義之間的距離遠。即使是象徵性符號，在黑格爾看來，其形象與意義之間也還是不能等同的。黑格爾這一論述是辯證的，符合客觀情況的。在中國，

3 凱西爾著，李小兵譯：《符號·神話·文化》，東方出版社1988年版，第118頁。

4 蘇珊·朗格：《哲學新解》(Philosophy in a New Key)，1953倫敦第三版，第26頁。

5 黑格爾：《美學》第二卷，商務印書館1979年版，第11頁。

有一句老話，叫做「書不盡言，言不盡意」，正表明了這種道理。

不過，儘管符號與內容意義之間的距離給人類思想交流帶來困難，但我們卻無法越過符號對思想觀念進行直接的把握。因為迄今為止，任何一個思想體系或理論體系都是通過符號的組合系統來運載和傳遞的。對於思想交流和知識積累來說，如果離開符號，我們便像擱淺的船無法「航行」。在道教文化的認識與把握問題上自然不能例外。

「玄武」，作為道教神仙信仰的一個代表，它是道教符號系統的組成部分。首先，「玄武」是一個辭彙，這本身便具備了符號的特質，因為辭彙是構成語言的基本單位，而語言是符號系統的「高級形式」，所以「玄武」也就具有了符號的代碼意義；其次，當「玄武」成為神被人們所信仰，便激發出一套祭禮儀式。像《真武靈應大醮儀》、《玄帝燈儀》等都是關於「玄武」信仰儀式的記載。朗格指出，祭禮「是嚴肅思想的最早反映，是人們對於生命的想像性洞察力的緩慢的沉積。正因為如此，它才如此內在和神聖。」⁶這就是說，祭禮乃是表現人類情感與思想的一種符號。複次，隨著祭禮的不斷重複，集體活動之擴展，有關「玄武」的神話也誕生並逐步地豐富。如《玄天上帝啟聖錄》、《玄天上帝啟聖靈異錄》之類即包含許多神奇的「玄武」神話故事。如果說祭禮乃始於原動態度即人的生命欲望，它在形態上表現為一種公共行為，那麼神話則開始於個人的幻想。隨著人類的發展，述夢式的幻想故事便逐步地被賦予現實的、眾人的意義，於是就成為神話。它是人類對於現實存在的一種瞭解、一種象徵。因此，神話從本質上看，也具有符號學的意義，或者說神話本身乃構成了自足的符號系統。由於這三方面的原因，「玄武」的符號功能也就顯而易見。

從辭彙到神話，「玄武」的符號系統逐步地完善起來，並且與其他符號層次相互交結。考察一下現今所存《道藏》中有關「玄武」的文獻，我們便可以發現，除了「玄武」辭彙與祭禮、神話具備符號代碼功能之外，還有其他符號也不斷地引入，成為「玄武」符號的轉換形式。例如「龜蛇」合型塑造品，《易經》卦象中的「坎卦」或十二消息卦中的「復卦」，在許多場合往往成為「玄武」的借代表達形式。這就說明，「玄武」符號的使用是多重性的，這是我們研究「玄武信仰」時必須充分注意的一個文化現象。

6 蘇珊·朗格：《哲學新解》(Philosophy in a New Key)，1953 倫敦第三版，第 158 頁。

當然，僅僅看到「玄武」的符號意義，這並不是本文的目的。符號分析不過是筆者解讀「玄武」問題的一種手段。筆者希望，通過符號的考察與剖析，發掘出蘊涵於「玄武信仰」背後的古代科技哲學思想。這種思路是否有其可行性呢？我們不妨來一番「精神旅行」，先從科技意蘊的追索開始，繼而發掘其哲學理念。

二、代碼鏈條的展開：從古代天文學到生命科學

一提起「玄武」的歷史淵源，許多人往往會直觀地將之看作是一種星宿崇拜。毋庸置疑，「玄武」的意象確實浸透著先民們星宿崇拜的思想情感；不過假如我們超越古代自然宗教闕限，就會看出其背後蘊藏的中國傳統天文學的諸多內容。證據何在呢？讓我們讀《太上說玄天大聖真武本傳神咒妙經》（以下簡稱《神咒妙經》）的一段經文，再作分析：

「爾時，紫微大帝于龍漢元年中元之日，在太清境上北極宮中，向紫微之殿前，列諸天之上聖，南北二斗，東西兩曹，洎五方之五星，及六宮之六曜，二十八宿，十二官神，飛天神王，無極仙眾，鹹親帝座，肅拱宸威。」⁷

這一段描述出現了許多神明的名稱，看起來好像與「玄武」無關，但實際上是圍繞「玄武」這個中心展開的。它體現了「玄武」由單純符號向複雜符號系統的轉化。根據符號聯結原理，我們可以把整部《神咒妙經》看作是「玄武信仰」功能運載與傳遞的符號體系。這樣，引文中所出現的種種名稱也就擔當著「玄武」神話符號系統的諸多功能。由此，我們所發掘出來的古代天文學蘊涵也就與「玄武」之信仰存在密切聯繫了。

首先，引文中的「紫微大帝」在道門中人的心目中是住在「北極宮」的。可以說，「紫微大帝」就是北極星（屬小熊星座）的化身。關於這一點，在《道法會元》中有明確的證據。該書卷三排列清微派供奉的神明，第六位即紫微大帝。注謂：紫微大帝「居高上紫微垣，一名北極星，宮又名紫微天宮。」這就說明，「紫微大帝」是以北極星為其本體的，用符號學的語彙來說，「紫微大帝」是「能指」，而北極星則是「所指」。

7 《道藏》第17冊，文物出版社、天津古籍出版社、上海書店1988年版，第92—96頁。

「北極」概念在中國古代天文學中具有重要意義。相傳發端於庖犧氏（即伏羲氏）的「蓋天說」便已相當重視「北極」的地位。《晉書》稱，蓋天之說，本於庖犧氏立「周天曆度」。其言天似蓋笠，地法覆盤，天和地的中心都隆起，而外部低下。「北極之下，為天地之中，其地最高，而滂沱四類，三光隱映，以為晝夜。天中高於外衡冬至日之所在六萬里。北極下地高於外衡下地亦六萬里。外衡高於北極下地二萬里。天地隆高相從。日去地恒八萬里。」⁸儘管這種描繪包含許多想像，但卻顯示了先民們對於「極中」的關注。在中國上古另一種天文學說—渾天說中，同樣突出「北極」的關鍵地位。張衡曾根據該等學說製造了有名的「渾天儀」，並且寫了《渾儀注》。在這篇說明性的文字中，張衡於敘述「渾天」的形狀之後，指出：

「周天三百六十五度又四分度之一；又中分之，則一百八十二度八分度之五複地上，一百八十二度八分度之五統地下。故二十八宿半見半隱。其兩端謂之南北極。北極乃天之中也，在正北出地上三十六度。然則北極上規經七十二度，常見不隱。南極天之中也，在正南入地三十六度。南極下規七十二度，常伏不見。兩極相去一百八十二度半強。天轉如車轂之運也。」

從張衡等人的有關說明文字可以看出，「渾天」的宇宙模式早在張衡之前已經存在，張衡在前人的基礎上加以數量化的描述，尤其值得注意的是《渾儀注》中所言北極是「常見不隱」，而南極則是「常伏不見」，形成了極為鮮明的對比。渾天儀這種結構模式乃是根據先民的天體觀察經驗製作的，其客觀基礎即是「北極星」的特殊天體原型。我們再進一步稽考「宣夜說」依舊能夠發現古人對於「北極」的看重。由於種種原因，歷史上有關「宣夜說」的材料留下來的很少，據說後漢時代的郤萌是「宣夜說」的一個重要傳人，晉代著名道士葛洪對此作了追溯。《太平御覽》卷二引述抱朴子（葛洪）說：「日月星象浮空中，行止皆積氣焉。故七曜或住或遊，逆順伏見無常，進退不同，由無所根系，故各異也。故辰極常居其所，北斗不與眾星西沒焉。」這段話不見於今本《抱樸子》，或許該書在流傳過

8 《晉書》卷一一。

程中已有所散失。所云「辰極」當是指「北極星」；它「常居其所」，這與上引「渾天說」的有關行文「常見不隱」有意思上的交叉，因為「常居其所」，人們也就可以看到了，所以它是「不隱」的——由上面之引述可知，從蓋天說、渾天說到宣夜說都突出了「北極」的作用。在道教的星宿崇拜中為什麼尤其景仰「北帝」，這從中國古代的天體模式學說中可以找到根據，其根本原因就在於「北極」的常現特性，它成為人們辨別方向的指標，故而在諸星宿被賦予人格意義並且有了「帝」的稱呼時，北方之帝——「玄武」便具備特殊地位了。

其次，我們指出北極星具有突出地位，這並非意味著它是一種孤立存在；相反，「突出地位」乃是在比較與聯結中得到顯示的。故而，《神咒妙經》通過紫微大帝之口敍說經文便羅列了許許多多的星宿之神。在這種對眾多神明崇拜的宗教情感輻射下，我們在看到北極星的耀眼光芒時，也不時地感受到來自四面八方的星光。在《神咒妙經》作者的想像世界中，天上諸星宿既然都化而為神明，他們在「紫微大帝」向「玄武真人」講述經文時一起前來「旁聽」，那是完全符合其宗教思維法度的。所以，呈現在我們眼前的星斗就頗為壯觀了。《神咒妙經》在引出「紫微大帝」之後，即開列一批星宿群體。其中，尤其值得注意的是，星宿的「對稱」與有序化描述，顯示了道門中人掌握了比較豐富的天文知識，而從《神咒妙經》的注釋文字中更可以看出「玄武信仰體系」與古代天文學之休戚相關。例如，作者在闡釋「二十八星宿」時說：「居四方，列周天，為二百六十五度餘，隸七政日月水火木金土所躔之舍曰二十八宿，以正歲月昏旦，立四方……又常循治年月日時而成歲功也。」⁹這段話體現了道教的「玄武信仰體系」乃包含著星宿客觀作用的認識。「二十八星宿」的體系到底在什麼時候形成的？中外學者存在著許多爭論。本文不擬在這個問題上多費筆墨。筆者所興趣的是二十八星宿的體系是遵循什麼原則構造起來的？道教「玄武信仰」為什麼特別關注「二十八星宿」？眾所周知，中國先民是注重實際的，天象觀察的直接目的當然是為了人的生存。這個「生存」主要包括生活與生產兩個方面。不論是生活還是生產，都必須是在空間和時間中進行。因此，測定空間結構與計算時間流程，便成為古人生存必不可少的工作。正是出於生活與生產的需要，先民們仔細地觀察天體運行。經過長時

9 《道藏》第17冊第94頁。

間觀察後，先民們發現月亮在二十八星宿之間的運行與一年春夏秋冬四季之輪轉是相對應的。按照李約瑟博士的看法，二十八星宿「是量度月球運動的刻度尺規，而它的數目二十八則是古時求得的月球基本週期的平均長度。」¹⁰但是，由於「二十八」只是月亮運行週期的平均數，月亮的運行經歷一定時間之後，必然形成「歲差」，並且對二十八星宿體系產生影響。原來圍繞「北極」的星在視覺上發生「偏移」，不再圍繞北極。於是，我們發現先民使用北斗斗柄的朝向作為季節時間變化的指標。這種情況，在道教文獻中依然可以找到證據。如《雲笈七籤》卷二十五《日月星辰部》所錄《北極七元紫庭秘訣》謂：凡醮北帝七元真人，當「用晦朔之日」。又引《七元經》云：「此日北帝七元真人下降人間，檢句（拘）罪福。」¹¹所謂「七元真人」正是「北斗七星」的神性稱號，而「晦朔」乃農曆每月的末一天和頭一天。文中所敘七元真人檢查人間罪福的事當然是一種宗教觀念的表現，但從中卻可以看出道教北斗信仰與時空的密切關係。實際上，道門中的「北斗」早已有了「帝格」的神稱。《太上玄靈北斗本命延生真經》稱：「老君曰：北辰垂象，而眾星共（拱）之。」¹²注謂：「北辰者，北帝也。」¹³所謂「北辰」在歷史上有不同的理解，一指北極，另一則指北斗。故注者言，「北斗為萬象之尊，魁罡運轉，晝夜常輪，則眾星皆隨斗柄而行。曰北辰者，即北斗也。北斗七星在太微之北微垣，北極之前，魁四星為璿璣，杓三星為玉衡。所謂璿璣玉衡以齊七政也。吾夫子言政喻如北辰，為政以德者，即北斗斡運陰陽，出內（入）生死，建四時，統萬靈，豈非政耶，此夫子至聖之論也。」¹⁴這段話將「北斗」的運行與「為政」關聯起來，說明中國古代政治體制與政治活動曾經從天象中獲得某種啟發，而從「玄武」信仰符號的解讀方面看，則可以發現「北斗」在天體視覺上所具有的指向作用。儘管「北極星」與「北斗星」在天象意義上是兩種客體存在，但在道門中人的信仰世界中，它們都獲得「北帝」的稱呼。這就是說，「北帝」這個神性符號在不同場合代表著不同的天體；但隨著時間的流逝，符號的代碼功能獲得延展與交錯，其意義由之而含混。故而，

10 李約瑟：《中國科學技術史》第四卷第一分冊，科學出版社1975年版，第156頁。

11 《雲笈七籤》卷二五，《道藏》第22冊第183頁。

12 《太上玄靈北斗本命延生真經注》卷二，《道藏》第17冊，第16頁。

13 同上。

14 同上。

作為北帝化身的「玄武」之內涵也就複雜化了。不過，儘管如此，「玄武」居於北面的立位性質並沒有因此而改變；相反，卻在反復的闡述中獲得強調。

複次，道教所建立的以「玄武」為大宗的神性符號雖然其本根在天體，但大用卻在人身。所以，當我們重新檢索眾多道教文獻時即會看到，原來被包容在「玄武信仰」體系中的星宿名稱在人體生命結構的描述裏被賦予新的代碼意義。《雲笈七籤》卷一八引《老子中經》曰：「璿璣者，北斗君也，天之侯王也，主制萬二千神，持人命籍。人亦有之，在臍中。」¹⁵如上述，「璿璣」是北斗七星的前四星，根據語言修辭格，個別可以借代一般，「璿璣」在特定情形中代表了「北斗」，所以經典造作者直呼之為「北斗君」。所謂「君」在這裏是對「神」的一種尊稱。因此，「北斗君」即是北斗之神，也可以說是北方之神，其背後乃蘊涵著「玄武」的內在意義。《老子中經》先述天象存在，繼而筆鋒一轉，言及人身，北斗便從天上「轉」到人的臍中，從而成為「臍中」的代碼。這種指代的手法在談到人體胃腸諸臟腑時表現得更加明顯。經曰：「胃為太倉……又為大海，中有神龜。神龜上有七星北斗，正在中央。其龜黃色，狀如黃金盤，左右日月照之。故臍下為地中。」¹⁶按照這個說法，「北斗」在身體中所指代之位置似乎與上一段有所不同，但在精神實質上卻有一致之處。

作為一個符號系統，玄武信仰在人體生命結構中的表徵是多彩多姿的。正如夜間仰觀天象時可以看到眾星拱辰一樣，當我們進入道門中人所描繪的人體內在世界，那迷人的星光即在眼前閃爍。這種感受，我們在閱覽道教早期經典時即可獲得。例如《周易參同契》所云：「八卦布列曜，運移不失中。」宋代道教學者俞琰解釋說：「八方布以八卦，周回列以二十八宿，乃日月往來之行路也。」¹⁷在此，所謂「二十八宿」已經不是指太空中的天體存在，而是人體中的元氣所行之「驛站」了。此等符號法象手法在《周易參同契》下篇中有進一步的發揮：「循斗而招搖兮，執衡定元紀。朱雀翱翔戲兮，飛揚色五彩。遭遇羅網施兮，壓止不得舉。嗷嗷聲甚悲兮，嬰兒之慕母」。¹⁸這裏的「斗」即北斗，所謂「循斗」就是遵循北斗的指向。

15 《雲笈七籤》卷一八，《道藏》第22冊第135頁。

16 《雲笈七籤》卷一八，《道藏》第22冊第137頁。

17 俞琰：《周易參同契發揮》卷二，《道藏》第20冊第202頁。

18 俞琰：《周易參同契發揮》卷八，《道藏》第20冊第253頁。

不過，《周易參同契》作者魏伯陽並沒有停留於「北斗」功用的強調上，他在提出「循斗」總綱後，又具體描述了「二十八星宿」在體內的運轉。這從「朱雀」一語的使用即可得到證實。在古代方位劃分中，「朱雀」是以「玄武」對舉而言的。如果說「循斗」暗示著二十八星宿的北方七宿，那麼「朱雀」則明顯意味著南方七宿。南北既在，則東西也就不言自明。可見，早期道門中人的確已將天上二十八星宿引入人體，作為生命自我操作的符號代碼。

三、玄武符號體系的內在能量：生命律動的搏擊

從「玄武」到玄武信仰體系，其間既然是由豐富多彩的符號架構而成，那麼在這個體系中符號對意義的承擔也就不是單純，而是複雜多樣的，在其表層意義的背後往往隱含著深層的內容。如果說從天體獲得某種物象的啟發而建立起來的符號帶有自然的性質，那麼符號的組合和應用則顯示了人類的需求目的性。人類之需求是多方面和多層次的，但最根本的則是生存問題。生存需要種種物質，人類為了獲取必備物質而不懈奮鬥，從而建立起可歌可泣的物質文明。然而，物質文明是不能離開精神文明而孤立發展的。在一定歷史條件下，甚至可以說精神文明成為物質文明發展的強大推動力。不過，如果追根究底，則整個社會文明的發展都應該從人類自身生存需要找到根據。從這個立場出發，我們考察道教玄武信仰的符號體系就會有新的發現。

作為中國傳統宗教，道教對生命的關注是相當突出的。如果從「延年益壽、羽化登仙」的思想宗旨深入探究，我們把道教看作是富有強烈生命意識的宗教，這是不會過分的。出於生命的熾烈情感，道門中人通過種種形式來證明生命的偉大價值，尋找延長生命的辦法，乃至積極開闢如何達到「生命永恆」的路徑，儘管這種「開闢」在今人看來並未真正獲得理想的預期結果，但畢竟是付出了極大的努力。從這個角度來看，道教可以看作是一種「生命的宗教」。因此，作為道教中的一個符號體系——玄武信仰更蘊涵著「生命的律動」，而這種「律動」又是通過生命的邏輯形式或者說生命的存在形式得到表現的。

生命的邏輯形式具有兩重意義，一是指生命存在與發展的客觀性；另一則是指生命存在與發展的主觀反映。作為宇宙中的一種高級物質形式，

生命存在是客觀的；但人類對生命存在的表現卻是主觀的。於是就出現了生命存在的符號。道教玄武信仰正是客觀生命體在人的精神世界即主觀心理世界「躍動」的產物。信仰者的心理躍動造就了眾多的玄武符號體系文本。從種種符號文本的把握中，我們不難體會到生命存在的關聯性、節奏性、生長轉換性。

「關聯性」是指宇宙中每一種生命都是與它種生命相聯繫而存在的，人類的生命也是如此。關於這一點，玄武神話故事以及祭禮儀式符號中有許多深刻而有趣的隱喻。例如《太上說玄天大聖真武本傳神咒妙經》敘述「玄武」出身神話時一直將之「置身」於眾星中，通過敘說而建立起生命關聯性的符號鏈條。倘若我們不是把「南北二斗，東西兩曹」這樣的字眼輕易放過，而是結合經典的傳統注文一起研讀，那就可以進一步領略道門中人對「生命關聯性」的強烈意識。注者曰：「南斗秉爵秩祿俸之籍，北斗宰死生是非之簿也。」¹⁹又曰：「東斗注算，司會玉靈瑤篇，考績世人德業治性善狀；西斗記名，校勘群生受度滅絕，關曆大計之令。」²⁰從字面表層看，其行文無疑籠罩著宗教神明威懾力的雲煙；但是，當我們撥開雲煙之後，就能夠感知到宇宙生命體之間的相互牽制，因為「玄武」在道教諸多神話文本中已經人格化，它凝聚著信仰者追求永恆生命的強烈願望，所以圍繞「玄武」而組合起來的符號系統便成為生命存在形式的代碼程式。儘管其故事是神話形式，而其物件卻是活生生的人。故事中東西南北諸斗神明對人的行為德業之「考察」、「評估」既體現了道門中人力圖通過某種精神力量來控制自身行為，又映射著一種宇宙秩序，生命就在這種秩序中相互依賴、相互制約而關聯著。

「節奏性」是指宇宙中每一種生命都是在運動中存在和發展，而任何運動形式都是有節奏的，生命物質在空間和時間中的發展便體現了「節奏」。因「玄武信仰」而形成的眾多文本既然是生命形式的符號組合，它們的「音符」隨著生命節奏的起伏而產生抑揚頓挫的變化，這是具有自然邏輯必然性的。首先，在《玄武信仰》文本中記載著許多重要的節日，如「三元」、「八節」、「甲子」、「庚申」等等。在信仰者心目中，這些節日乃是玄武與諸神明下降人間，「開閉陰陽，生殺萬物」²¹的時刻，這當然帶有濃厚神秘

19 《太上說玄天大聖真武本傳神咒妙經》卷一，《道藏》第17冊第93頁。

20 《太上說玄天大聖真武本傳神咒妙經》卷一，《道藏》第17冊第93頁。

21 《太上說玄天大聖真武本傳神咒妙經》卷一，《道藏》第17冊第98頁。

色彩，但在心理層面中卻積沉著生命過程的逐步展開。因為這些節日本身已表示了宇宙物質運動在一定時刻的重複和節律變化的對稱性。像「三元」的劃分就顯示了這樣的特性。在道教中，關於「三元」的概念有不同解釋。按照《神咒妙經》注文所說，「三元」包括上元正月十五日，中元七月十五日，下元十月十五日；另有一種說法，認為「三元」是指天元、地元、人元，每元六十年，共一百八十年。²²本來，時間乃是在體運動流程的一種刻度，但在道教「玄武信仰」中，這一切又成為生命活動的節律標誌。因為在這些既定時間中不論是「玄武」與諸神「降臨」考察還是星宿照耀，都將造成信仰者陰陽氣血的收縮與舒張變化，所以也就出現了特殊的「律動」。

玄武信仰符號體系的生命律動節奏性不僅具有時間刻度，而且還以星斗的布列作為空間的寄託。考《神咒妙經》述「玄武」神話故事時有「交乾布斗，激坤指罡，上佐天關」²³諸語，這即顯示了生命節奏的空間化。首先，應該再次強調的是，作為人格化的主神——「玄武」或「真武大帝」、「玄帝」本來就是生命的化身，在其信仰符號體系中已灌注著人類生命的靈氣。因此，作為「玄武」的各種轉換神的活動即透射出生命的張力。其次，我們在這樣的前提下考察上引諸語即可感受其內在的生命律動。在這三句話中包含著「乾坤」與「罡斗」的概念。「乾坤」在易學中象徵天地宇宙，而「罡斗」就是魁罡北斗。經文作者使用這些名稱，旨在敘述一種古老的道教法術，這就是「禹步」，又稱「步罡踏斗」。注者謂：「交乾布斗者，玄帝本事也，乃紫微館修經真官，當顯揚正教。布斗者，行中極之道也。故德之與道，則無思不伏。按杜天師《總龜集》，太上第二次遣玄夷蒼水使者下授禹王，姁氏既受之，克勤於邦而盡力乎天下溝洫之事。揚雄《法言》曰：昔姁氏以治水土，而巫者效禹。今之道術始名曰禹步也。」²⁴足見「禹步」之法由來已久，道門中人將之作為法術根本。按照葛洪《抱樸子·仙藥》的記載，禹步的走法為「前舉左，右過左，左就右。次舉右，左過右，右就左。次舉右，右過左，左就右。如此三步，當滿二丈一尺，後有九跡。」《洞神八帝元變經·禹步致靈》進一步談到禹步之跡成離坎卦。這就是說，起步在坎卦，而最後一步止於離卦。《秘藏通玄變化六陰洞微

22 關於天地人“三元”說，詳見《三元延壽參贊書》，收入《道藏》第18冊中。

23 《太上說玄天大聖真武本傳神咒妙經》卷一，《道藏》第17冊第133頁。

24 同上。

遁甲真經》卷上描述了具體的線路順序為：坎、坤、震、巽、乾、兌、艮、離。其行走軌跡即形成一個九宮八卦圓式，與《易》學中的後天八卦方位如出一轍。道門中人為什麼把「禹步」又稱作「步罡踏斗」呢？這是因為禹步是以天上罡斗為佈陣的基本格局的，依星斗指向，行進於九宮，合於八卦方位及洛書象數。操作者如臨天際，腳踏罡斗，根據步法的進退屈伸、變態離合、對比反義而有了人體內部「氣」的流變和呼吸的節奏感。另外，在禹步操作過程中，往往又配以「步虛」音頌，如《北極真武普茲度世法懺》即可見「步虛」音頌之應用，這實際上是強化了人體本身的節奏感。至此，我們再返頭看看注者把「交乾布斗」當作玄帝本事，就能夠進一步領悟玄武信仰符號系統所「灌注」的生命節律共振之妙。

「生長轉換性」是指宇宙間生命個體的替代，通過這種「替代」而使生命種屬獲得沿襲。大千世界，生命個體的存在可謂千姿百態，它們各自以其獨特方式展示宇宙生命的風姿。人為萬物之靈，因具奇妙的思維，人類的存在和發展使宇宙生命更加煥發光彩。然而，春去秋來，四時更替，個體生命必然走向終點。對於生命個體來說，這或許是一種悲哀。宗教家向來對個體生命的終結具有非常敏感性。不論是基督教、佛教、伊斯蘭教都力圖解決人類生死問題。道門中人從論證「混沌大道」的永恆性出發，設想人類個體通過修道可以使生命得到延續甚至永生，表現在神話上就是「轉生」故事的大量形成。早期道教中已有許多關於老子變化身形的作品行世，如《老君十六變詞》依方位之輪轉而敘述老子變易形體、化胡成佛。《太上老君開天經》以老君之口吻稱「秘化之初，吾體虛無，經歷無窮，千變萬化，先下為師。」這表明「變化易身」的思想在道教中佔有重要地位。在玄武的文獻中，變易形象，個體轉生的觀念得到了強化。《神咒妙經》謂：「蓋乃玄元聖祖，護度天人，應化之身，神明之妙。蓋無形之為道，非有象之可言，變化億千，虛無難測。且玄元聖祖八十一次顯為老君，八十二次變為玄武。故知玄武者，老君變化之身，武曲顯靈之驗。」²⁵這裏，作者從「無形之道」說起，意即「玄元聖祖」起於無形之道，後來才化為「老君」，再經過一系列變化而有了「玄武」的帝格神——「玄帝」。按照這種邏輯，玄武帝神是「混沌大道」經過許多階段的演化才出現的，而其靈脈又是綿延不斷的。如果說演化的階段性反映了個體生命「漸進過

25 《太上說玄天大聖真武本傳神咒妙經》卷二，《道藏》第17冊第104—105頁。

程的中斷」，那麼靈脈之綿延則體現了「生命永恆」的願望。

四、玄武符號體系的深層隱意：生命律動與科技思想的交錯

道教玄武符號體系不僅湧動著生命的節律，而且作為追求生命永恆的心理能量激發著信仰者去探索、去體驗。儘管個體生命永恆的物質性迄今為止並未被可驗證事實所證明，但在這種目標下由於信仰者正心誠意的踐履，個體生命的延續卻成為可能與現實，從而生命律動的搏擊更促使了玄武信仰者長期的精神遨遊。毋庸置疑，由於信仰而導致的神話文本乃帶有夢幻的特色，但作為符號體系卻又有其自然的內在邏輯。因此，玄武信仰的符號系統從形式上看不僅與古代傳統科技文化存在一定關係，而且由於這種關係還閃爍著智慧之光。正是在這樣的角度，筆者提出「生命律動」與「科技思想」的交錯問題。

如果說「生命律動」是生命存在形式的內在能量源泉，那麼蘊涵於玄武符號體系中的生命律動當然是促使該等符號體系組合與生成的內在能量源泉。有了這樣的源泉，外在的玄武符號便具備了持續不斷的推動力。於是，就在其推動下獲得鞏固和生髮。正如任何一種社會意識形態的形成和發展都需要吸收原來的文化乳汁一樣，玄武信仰符號體系也與中國傳統文化的諸多領域具有廣泛之聯繫。這當中尤其應該注意的是古代的天文、曆譜、五行、著龜、雜占等術數內容。這些方面不可避免存在糟粕因素，但也有其科技思想成分。當然，「玄武信仰」符號體系與中國古代科技思想的交錯這並不是一種合理的邏輯推理，而是可以從許多古代理論塊面找到根據的。

其一，從「對應遙感」的思想來看。「對應」與「遙感」本來是兩種不同的觀念。所謂「對應」在古人的心目中是指宇宙存在物的互相配對。例如雄雌、大小、內外、長短、上下、強弱、鬆緊等等。如果說先民認識到事物的對應關係，這反映了一種樸素的自然觀，那麼當他們經過較為周密的帶有科學意義的觀察之後而進行理性抽象時，「對應」就不是一種原始觀念，而是具備科技思想性質了。例如，前所述二十八星宿分列四方，標以青龍、白虎、朱雀、玄武，再以木金火水及東西南北相配，左右上下各含陰陽，這不僅是以天象觀測為基礎，而且也是一種理性的歸納、概括。所以，我們把這種天文學的星宿對應理論當作中國早期的科技思想應當是

可以成立的。至於「遙感」，通常是指非接觸性的遠距離探測技術。現代科技通過地面或飛機、衛星一類運載工具上的儀器在不直接接觸的情況下收集被測物件的有關資訊，這代表了現代科技活動的一個重要側面。「遙感」既是一種活動，又是一種認識方法。然而，從觀念上來說，「遙感」並不是現代的產物，在中國古代早有「遙感」的理念存在。《周易·系辭傳》曰：「《易》無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。」其大意是說，《周易》本身是無所謂思考的，它處於一種自然狀態之中，寂靜而沒有躁動；但是，它所揭示的宇宙陰陽兩種力量卻是可以互相感應的。占卜者根據《周易》卦象的陰陽對待感應道理推測來事，就能會通天下萬事。《系辭傳》的作者還進一步從日月往來的現象說明「相感」的道理：「日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉；寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。往者屈也，來者信也，屈信相感而利生焉。」這告訴我們，太陽西往就有月亮東來，月亮西往就有太陽東來。太陽與月亮推移交替，而光明常生。寒冷季節歸去，就有暑天季節前來。暑天季節歸去，就有寒冷季節到來，寒暑與暑季交互推移而年歲形成。所謂「往」就是回縮，「來」就是伸展。回縮與伸展互相感應而利益常生。讀者可以明白，這裏的「感應」是遠距離的，先民之所以能夠預知晝夜交替和寒暑變化並且制定出符合天體運行時間節律的曆法，是因為他們長時間地進行天體自然現象的觀測，總結出其中的規律。根據《書經·堯典》的記載，堯「乃命羲、和，欽若上天，曆象日、月、星辰，敬授人時」。從這種天文活動的背景來看，《周易·系辭傳》的「遙感」思想絕不是空穴來風，而是有科技實踐基礎的。在中國古代，「對應」與「遙感」的思想早已相互融通，匯合而成「感應」的理念，並且成為傳統思想的一個重要命題。

有趣的是，在玄武信仰符號體系中，我們也能發掘出與中國古代傳統科技有關的「對應遙感」思想。如《神咒妙經》在追溯了「真武大帝」——玄武的出身之後轉而敘說偉大功能和所鎮守之方位，作者謂真武大帝「開天門而閉地戶」²⁶，又稱之「居其壬癸之方」。這簡短的兩句話中已包含了「對應遙感」的符號智慧。因為不論是「天門」、「地戶」還是「壬癸」都是宇宙間客觀對應的表現。

在道教中，所謂天門、地戶乃是天體結構模式的名稱。考《太清金闕

26 《太上說玄天大聖真武本傳神咒妙經》卷二，《道藏》第17冊第109頁。

玉華仙書八極神章三皇內秘文》中有「天皇鎮壇」，此壇西北為「天門」，東南為「地戶」，西南為「人門」，東北為「鬼門」，正南為「日直」（即日直），正北為「時直」。可見，天門與鬼門本具有方位的代碼意義。當然，其符號代碼意義還不僅僅是方位，因為諸門之設立乃是以天上星宿為其結構原型的。這樣一來，天門與地戶的對應就不僅是方位的對應，同時也寄託著星宿的對應。從現有諸多道教經典所述情形來看，天門地戶常常在有關「步罡踏斗」的儀式中出現。如《黃帝太一八門入式秘訣》即錄有「入天門」與「出地戶」之儀式進行中的咒語。在解說《大暑六戊隱形符》時，作者說：「佈局行事，算視天門、地戶、蓬星、太陽、太陰，步罡躡斗，依十幹之日時，先祝心下所謀之事。」²⁷值得注意的是，這裏的「天門」與「地戶」等項所形成的壇場結構模式是符合「步罡躡斗」之軌跡的，其信仰的核心依舊是「玄武」，因為「步罡躡斗」就是「步罡踏斗」，其用意就在於「感召」玄武帝的降臨，外在層面雖然票飄蕩著神秘的信仰煙霧，但內在層面卻蘊涵星宿的協調對應關係以及「步罡踏斗」者力圖以其精神力量感應星斗的觀念。這種情況在《黃帝太一八門入式秘訣》具體解釋「罡步」所臨位置時有進一步的表現。該書將十天干按照陰陽順序分開，以步罡斗。甲丙戊庚壬陽日，罡步行進程式依次是：天英、天任、天柱、天心、天離、天輔、天衛、天內、天蓬。乙丁巳辛癸陰日，罡步行進程式恰好與陽日相反。這種相反相成，本身就體現了天體星宿的陰陽對應，而壇場佈局既然是由人來操作的，則「罡步」可以看作是先民力圖以其獨特的符號結構軌跡來傳遞人與天地自然相互溝通的資訊。

至於《神咒妙經》所稱「玄武」本位之「壬癸」，這不僅是以陰陽協和作為前提，而且還聚蓄著「罡步」運作的內在能量。考諸《秘藏通玄變化六陰洞微遁甲真經》卷上有「罡步」作法，其行持起於坎卦，坎卦之數為一，居於北方，則其本根與「玄武」之位合，故該書卷中進一步敘述《請真武狀式》，以為入之坎卦水位、壬癸之數，行持進退，即可感應「玄武」性靈。《神咒妙經》注者在言及「壬癸之方」時說：「太極始判分二儀，開天一生水，闔地二孕火，立為壬癸之方，列紫微北面。《易》納甲義：壬癸者，乃乾坤之至精也。乾陽動生甲，壬成坤陰，靜生乙癸，就乃化天地陰陽之和氣也。乾中靜變壬為離日，坤中動化癸為坎月，迭往迭來，盈鼎

27 《黃帝太一八門入式秘訣》，《道藏》第10冊第779頁。

戊己而負陰抱陽，司化萬物，實繫水火。」²⁸注者引入易學之「納甲法」以解讀「玄武」之本位。納甲之法，始出於漢代易學家京房之手。京氏將八卦與十天干相配，依二十八星宿之輪轉，計算每卦各爻所納時辰，這是一種古代的解《易》模式，同時又與天文曆法緊密結合，對當時的農業以及社會生活有較重要的指導作用。其後，道教丹鼎派奠基人魏伯陽在《周易參同契》中引入「納甲法」以敍說金丹燒煉原理，他所謂的「金丹」包括外丹與內丹。唐末以來，內丹學大興，鐘呂道派大力應用納甲之法，古代的天文學與內丹養生學遂合而為用。這就把《易經》本有的人與天地對應的自然哲學大大拓展了。通過這種文化發展的歷史脈絡的追溯，我們不難看出《神咒妙經》以「壬癸」為「玄武」本位所具備的古代科技思想基礎，而其注者通過融合貫通，向世人暗示了「玄武」法象所具有的內丹學意義。其字裏行間不僅包含著「天地大宇宙、人體小宇宙」的觀念，而且架起了大小宇宙對應感生的橋樑，而這座橋樑的結構核心就是玄武。

其二，從「尚中複歸」的思想來看。「尚中」在中國古代哲學裏也是一種突出的觀念。早在《易經》內便以黃色表徵「中土」，得中則稱為「吉利」。如《坤卦》六五爻辭：「黃裳，元吉。」按六五之爻，居上卦之中，而「黃」則居五色之中，象徵中道。《文言》有云：「君子黃中通理，正位居體，美在其中，而暢于四支（四肢），發於事業，美之至也。」《文言》作者以通達文理、中和之黃色來比喻君子美質，認為其所以美就在於身居中正之位，故而美蘊便存在於內心，暢流於四肢，發揮於事業。實際上，在《周易》裏，有關「中道」的思想已成為其卦象闡釋的一條基本原則。爻有陽有陰，陽為剛，陰為柔，剛柔之爻不論居於上卦之中或者是居於下卦之中都稱作「得中」，意即「剛柔得中」。或為一剛得中，或為一柔得中，或為雙剛得中，或為雙柔得中，或為剛柔分中。此等情形皆視為吉。這種思想在道家先驅老子之《道德經》中也有所反映。如第四十二章：「沖氣以為和。」沖通為中，沖氣即是中氣，中和之氣。再如第五章：「天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。多言數窮，不如守中。」老子所謂「橐」是指排橐，「籥」是指樂籥。橐籥之中，空洞無為。但正因為其空虛，所以有大用。老子認為，人效法天地，也應該持守中道。由此可見，不論《周易》還是《道德經》，「尚中」的思想是相當明顯的。

28 《太上說玄天大聖真武本傳神咒妙經》卷二，《道藏》第17冊第109頁。

然而，僅僅指出這是一種傳統思想，並非是本文的目的。更重要的是應該看到，這種思想是萌發於古代天文學。從前面關於上古時期宇宙學說的考察裏，我們已經可以看到，不論是「蓋天說」、「渾天說」，還是「宣夜說」都很注重「極中」的地位，這個「極中」就是北極。沈括在《夢溪筆談》卷七中曾經言及他對古文獻的研究和觀察結果：「漢以前皆以北辰居天中，故謂之極星。自祖互以璣衡考驗，天極不動處，乃在極星之末，猶一度有餘。熙寧中，予受詔典領曆官，雜考星曆，以璣衡求極星。初夜在窺管中，少時複出，以此知窺管小，不能容極星遊轉，乃稍稍展窺管候之，凡曆三月，極星方游于窺管之內，常見不隱。然後知天極不動處，遠極星猶三度有餘。每極星入窺管，別畫一圖。圖為一圓規，乃畫極星於規中。具初夜、中夜、後夜聽見各圖之，凡為二百餘圖，極星方常循圓規之內，夜夜不差。」從這個記載來看，沈括的觀察是很細緻的。他以親身的觀察，力圖證實漢代以前關於「北極」居天中的看法。其實，在上古的許多文獻裏，有關「極中」的思想還是有蛛絲馬跡可尋的。《詩經》裏有「定之方中」。這個「方中」可能與「極中」有一定的關係。《周禮·考工記》謂：「畫參諸日中之景，夜考之極星，以正朝夕。」此處之「極星」當然含有「居中」的理念。根據殷墟甲骨蔔辭的記載，早在商代便有二十八星宿的初步體系，這是以北極星的確定為前提的。因此可以斷定「極中」的思想由來甚早。中國先民的哲學一開始就是在「仰觀俯察」的過程中形成的。所以，我們有理由認為，從《周易》到老子《道德經》的「尚中」思想是以天文現象的認識為基礎的。換一句話說，「尚中」的理念是對天文學知識的一種「昇華」，它帶有「科技哲學」的性質。

正如「對應遙感」的思想在道教玄武信仰體系中獲得寄託一樣，「尚中」的理念也滲透進這個體系裏，並且獲得發展。關於此，我們從《雲笈七籤》的一些引述裏可以找到證據。該書《日月星辰部》稱：「北辰星者，眾神之本也。凡星各有主掌，皆系於北辰。北辰者，北極不動之星也，其神正坐玄丹宮，名太一君也。極之為言者，界也。是五方界聚集於中央，是最尊居中也。」²⁹又曰：「北斗星者，太極之紫蓋，……七曜紫暉開其光，號為帝車，運於中央，臨制四方，分調陰陽，四時五行，皆稟之焉。」³⁰此

29 《雲笈七籤》卷二四，《道藏》第22冊第178頁。

30 《雲笈七籤》卷二四，《道藏》第22冊第179頁。

處將「北極星」與「北斗星」明確分開，但它們實際上都是「玄武」信仰符號體系的天象原型。不論其「神」的名稱發生什麼變化，其「尚中」的思想是顯而易見的。我們已經知道，在道教中，同一信仰體系的「神格代碼」有時會發生轉換。道門中人不僅把老君當作「玄武」的前身，而且認為「玄武」也會有不同的變格。在這裏，「太一君」實際上可以看作「玄武」的變型，因為「玄武」既然是北帝，其天象原型或為北極星，或為北斗星，所以稱「北辰」之神為「太一君」就等於把「玄武帝」與「太一君」當作同一原型的神格符號變體了。從「太一」這個「玄武」變體，我們更加可以看出其「尚中」的意識。道門裏有所謂「太一」下行九宮的「法術」。這個「九宮」實際上就是以易學「洛書」象數為本，在數理上合于「禹步」九跡。洛書之數以「一」至「九」分列八卦八方與中央。「五」居於中央，「虛」而有大用。俞琰說：「以九數言之，五居一二三四六七八九之中，實為中數也。數本無十，所謂土之成數十者，乃北方之一、南方之二、東方之三、西方之四聚於中央，轉而成十也。故以中央之五散于四方而成六七八九，則水火木金皆賴土而成。若以四方之一二三四歸於中央而成十，則水火木金皆返本還元而會於土中也。……《混元寶章》云：四位分明顛倒用，五行同起複同歸。」³¹這說明，中土之「五」是極為重要的，一與四合而為五，二與三合亦為五。「五」者伍也，相合為伍，聚之大用成。但是，這個「中五」與「玄武」有什麼關係呢？「中五」是「太一君」常居之地，「太一」是「玄武」的符號變格，故「太一」下行九宮也可視為「玄武」降臨九州。考《秘藏通玄變化六陰洞微遁甲真經》卷下載有招請「玄武」壇式之圖，中間即畫「玄武印」，而施行「指心掐訣」，其氣亦由中指中節「發出」。可見道教玄武信仰符號體系確實蘊涵著深刻的「尚中」理念。

不過，必須指出，從修行的角度看，「尚中」並非是道教玄武信仰體系的最終指歸。「尚中」的目的在於引導精神「虛化」而入於「無極」之境。這從「九宮」數理的運用可以得到佐證。道門以「玄武」為大宗的「禹步」依九宮格局，其行持進退起於「一」而複歸於「一」。洛書之數，「一」在北方，屬「壬癸」水，乃「玄武」之本位。正如卦象一樣，「一」在洛書禹步當中具有特殊的代碼意義。邵雍說：「天以一而變四，地以一而變

31 俞琰：《周易參同契發揮》卷四，《道藏》第20冊第217頁。

四，四者有體也，而其一者無體也。是謂有無之極也。天之體數四而用者三，不用者一也。地之體數四，而用者三，不用者一也。是故無體之一以況自然也。不用之一以況道也。用之者三以況天地人也。」³²邵雍所謂「以一變四」就是「太極」分兩儀，兩儀分四象。就天而言，四象之本體就是日月星辰；就地而言，四象之本體就是水火土石。所謂「有無之極」是就「四」與「一」來說的。如果「四」是有極，那麼「一」就是「無極」，所以它能夠「況道」，也就是作為「道」的代碼。「一」不用則為「虛」，這就是「混沌」。老子《道德經》有一句至理名言，叫做「常德不忒，復歸於無極」³³。過去，人們時常把老子的「無極」當作一種「玄想」的產物。現在看來，它與古代天文曆法也是有密切關係的。鄧錡《道德真經三解》說：「冬至一陽復生……十月坤藏，復歸於無極。」³⁴古時根據極星而定出曆法，且以易學十二消息卦相配，十月坤卦用事；十一月「復卦」用事，冬至陰極生陽，周而復始，這就是「無極」。內含壬癸之水，其數為一，乃萬物發生之本。所以老子極為推崇，謂「天得一以清；地得一以寧；神得一以靈；穀得一以盈；萬物得一以生；侯王得一以為天下貞。」³⁵老子之「一」亦合于易學洛書北方之位，即「玄武」坐鎮之方。由於北方水數之「一」是個整體，它孕育著無限，但尚未成形，所以是「混沌」，而「無極」就是在混沌的意義上說的。老子之「一」，明《易》道「復卦」一陽之能，理通於「無極」。這種自然哲學思想後來成為道教丹功養生的基本指導原則。魏伯陽說：「三五為一，天地至精。」³⁶俞琰釋曰：「三者，水一火二合而成三也。五者土也。三五為一者，水火土相與混融，化為一氣也。斯時也，玄黃相雜，清濁未分，猶如天地混沌之初。」³⁷由此看來，「三五為一」也具有復歸「無極」的意蘊。老子稱「反者道之動」，復歸就是向本初的回返，那是「無極」之境，陳搏作「無極圖」，肇始玄牝之門，經煉精化氣，煉氣化神，五氣朝元，抽坎填離，煉神還虛，至最完美之處

32 張行成：《皇極經世觀物外篇衍義》卷一，臺灣武陵出版有限公司影印《四庫全書珍本初集》，第11—12頁。

33 老子：《道德經》第二十八章。

34 鄧錡：《道德真經三解》卷二，《道藏》第12冊第201頁。

35 老子：《道德經》第三十九章。

36 俞琰：《周易參同契發揮》卷中，《周易參同契古注集成》，上海古籍出版社1990年版，第192頁。

37 同上。

即為無極，乃壬癸之鄉，寂靜混沌，天人合一。在這裏，生命的境界與自然哲學的理則達到了最高的融通，而「玄武」的意象則顯示了它神妙的符號魅力。

凱西爾指出，人類文化不斷地創造著各種嶄新的符號。科學與哲學必須把這些符號的組成要素分解開來，以便可以為人所理解。他認為，自然科學的任務主要是對客體現象的認識，而人文科學則指導我們「去解釋符號，從而使我們能夠把隱在符號後面的內容揭示出來。也就是說，把產生這些符號的生命再一次展現在我們面前。」³⁸儘管凱西爾對於自然科學與人文科學的任務規定主要是從認識過程而言的，不可避免存在著歷史侷限性，但他力圖引導人們去尋找蘊藏於符號背後的「生命」，則是富有啟迪意義的。從道教玄武信仰符號體系探索中我們不難體會到生命的靈氣和交錯其間的古老科技思想智慧。倘若我們能夠沿著這樣的思路繼續考究，那麼，將會對整個道教文化殿堂結構有更為深入與清晰的認識。

38 凱西爾：《人文科學的邏輯》，臺灣聯經出版社事業公司中譯本，第137頁。

