

《太平經》的神仙觀念

林富士*

本文主旨在於探討《太平經》對於神仙和仙界的界定，對於成仙條件和成仙方法的論述，並分析這種神仙觀念所呈現的特色。

根據《太平經》的說法，神仙意指長生不死之人，並擁有各種神異的能力，如：變化形容、尸解、役使鬼神、飛行自如、無所不知、助致太平等。同時，神仙可以在仙界居住，並擔任「天庭」的官吏。不過，神仙並非無所不能，他們之間有品階與等級的高下，而且是在一個官僚機構的管轄之下，並臣屬於天（天君）。倘若犯錯或觸犯天庭的律法，會受到責罰，甚至會被貶謫到人間。然而，《太平經》仍然強調，神仙是每個人應該追求的終極目標。

至於成仙的條件與方法，《太平經》認為，神仙在未出生之前，便已經擁有成仙的「天命」，名字早已著錄在「仙籍」之中。這樣的人出生之後，自然稟性善良，天資聰穎。不過，若要成仙，仍必須學習各種「仙法」，包括：一、服用仙方與藥物；二、採行辟穀與服食之道；三、修習守一與思神之法；四、吞服丹書與天符；五、治樂與舉樂；六、施行善政以興太平；七、積極行善，積功累德等。只要功德圓滿，年資具足，再加上天界神靈、仙人的保舉，便能得道成仙。

這樣的神仙觀念，有四個特質特別值得留意。

首先，在成仙的條件與限制方面，《太平經》有非常濃厚的命定論以及精英主義的色彩。基本上，只有極少數帶有「天命」的人才有機會成仙。不過，即使不帶天命，只要努力行善，仍有機會成為仙界的一員。人的自由意志和自我抉擇還是最具關鍵性。

其次，學道求仙主要是個體的活動，所追求的基本上是修道者個人生死與壽夭的徹底解脫，能否成仙也繫於個人的條件及修煉。不過，《太平經》也宣稱，人可以透過「共修」而集體成仙。因此，《太平經》在論述個人救贖的同時，仍帶有傳統中國家族主義的色彩以及對於「生命共同體」的強調。

再者，《太平經》的神仙觀念還同時具有「入世」和「出世」兩種互斥的傾向。《太平經》的仙界和人間緊密相連、重疊；仙界的物質生活和政治體制大致

* 中央研究院歷史語言研究所；國立中興大學歷史學系

是人間的翻版。而且，修道者成仙的主要方法就是要在人間遵循世俗的道德和法律規範，甚至要積極的參與政治，治理國家。不過，《太平經》也強調，至少有部分神仙不再涉及凡塵之事。

此外，《太平經》雖然主張人應以成仙做為生命的終極目標，不過，此書仍然指出，神仙並非完美無缺的至善之物。換句話說，《太平經》仍然強調人的不完美性及其成就的極限性。

總之，《太平經》成功的整合了善惡報應論、儒家習經與師傳的傳統以及各種神仙方術，開創出一套具有系統性的神仙理論。而這一套理論，似乎成為六朝時期葛洪及陶弘景等人在建構道教義理時的重要基礎。

關鍵詞：太平經 神仙 仙界 道教 天

壹・引言

幾乎所有的宗教或信仰都有所謂的「終極關懷」(ultimate concern)，或是提供一個讓信徒追求的「終極目標」。佛教就是以「成佛」做為追求的終極目標，儒家（儒教）是以「成聖」為最高目標，而基督宗教則尋求靈魂的「得救」(salvation)。至於道教，基本上是以「成仙」為其終極關懷。例如，早期道教教義發展史上最具關鍵性的人物葛洪 (ca. 283-343) 便說：「天地之大德曰生，生，好物者也。是以道家之所至祕而重者，莫過乎長生之方也。」¹ 他再三強調，修道者最重要的目標是要「得長生」、「神仙不死」，其《抱朴子》一書的內篇，反覆申論的重點都在於證明神仙存在，神仙可學而成，並提供各種修煉成仙的方法。² 近代研究道教的學者也幾乎一致認為，「神仙」是道教信仰和方術中最重要成分和特色，西方研究道教的奠基者馬伯樂 (Henri Maspero 1883-1945) 便說：「道教是一種救贖性的宗教，其目標在於引導其信徒獲得長生」。³

¹ 葛洪，《抱朴子內篇》（王明，《抱朴子內篇校注》〔北京：中華書局增訂本，1985〕），卷一四，〈勤求〉，頁252。

² 詳見胡孚琛，《魏晉神仙道教》（北京：人民出版社，1989）。

³ 詳見 Henri Maspero, "Taoism in Chinese Religious Beliefs of the Six Dynasties Period," (1950) in *Taoism and Chinese Religion*, trans. Frank A. Kierman, Jr. (Amherst: The University of Massachusetts Press, 1981), p. 266.

或許是基於這樣的認知，在最近半世紀左右的道教研究中，關於神仙的理論和成仙的技術、方術，一直是眾多學者關注的主要焦點之一，研究成果也非常豐富。⁴然而，非常奇怪的是，號稱是道教最早的經典《太平經》的神仙觀念卻很少引起學者的注意和討論。⁵

⁴ 關於道教研究的回顧與介紹，詳見 David C. Yu, "Present-day Taoist Studies," *Religious Studies Review* 3.4 (1977): 220-239; Timothy H. Barrett, introduction to *Taoism and Chinese Religion*, by Henri Maspero, trans. Frank A. Kierman, Jr., pp. 7-23; "Taoism: History of Study," in *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: MacMillan, 1987), vol. XIV, pp. 329-332; Anna Seidel, "Chronicle of Taoist Studies in the West 1950-1990," *Cahiers d'Extrême-Asie* 5 (1989-1990): 223-347; Daniel L. Overmyer et al., "Chinese Religions: The State of the Field (Part II)," *The Journal of Asian Studies* 54.2 (May 1995): 322-346; Kristofer Schipper, "The History of Taoist Studies in Europe," in *Europe Studies China: Papers from an International Conference on The History of European Sinology*, ed. Ming Wilson and John Cayley (London: Han-Shan Tang Books, 1995), pp. 467-491; 楊光文輯，〈全國部分報刊道教論文目錄索引（1905-1983）〉，《宗教學研究論集》（成都：四川大學宗教研究所，1984），頁132-144；福井文雅，〈歐米における道教研究〉，福井康順等監修，《道教》（東京：平河出版社，1983），第3卷，〈道教的傳播〉，頁251-314；松本浩一，〈中國・台灣における道教研究の現状〉，秋月觀暎編，《道教研究のすすめ》（東京：平河出版社，1986），頁235-255；山田利明，〈歐米地域における道教研究の現状〉，秋月觀暎編，《道教研究のすすめ》，頁257-283；余崇生，〈近年來有關道教論著知見錄〉，《中國書目季刊》25.4（1992）：3-16；柳存仁，〈民國以來之道教史研究〉，國立臺灣大學歷史系編，《民國以來之國史研究的回顧與展望研討會論文集》（臺北：國立臺灣大學出版組，1992），頁1519-1546；林富士，〈法國對中國道教的研究〉，戴仁（Jean-Pierre Drège）主編，耿昇譯，《法國當代中國學》（*Cinquante ans d'études chinoises en France*，北京：中國社會科學出版社，1998），頁269-310；〈歐美地區的「道教研究」概述（1950-1994）〉，《台灣宗教學會通訊》6（2000）：29-88；〈臺灣地區的道教研究總論及書目（1945-2000）〉，《古今論衡》16（2007）：4-72；鄭燦山，〈臺灣道教研究回顧紀要（2001-2005）〉，魏澤民主編，《台灣宗教研究年鑑2004》（臺北：宗博出版社，2006），頁73-130。

⁵ 關於《太平經》研究的介紹及相關書目，詳見 B. J. Mansvelt Beck, "The Date of the Taiping Jing," *T'oung Pao* 通報 66.4-5 (1980): 149-182；蜂屋邦夫，〈《太平經》における言辭文書——共、集、通の思想——〉，《東洋文化研究所紀要》92（1983）：61-63；李豐楙，〈當前《道藏》研究的成果及其展望〉，中央研究院中國文哲研究所籌備處編，《中國文哲研究的回顧與展望論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1992），頁541-572；王平，〈《太平經》研究〉（臺北：文津出版社，1995），頁1-8；黎志添，〈試評中國學者關於《太平經》的研究〉，《中國文化研究所學報》n.s. 5（1996）：297-318；林富士，〈試論《太平經》的主旨與性質〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》69.2（1998）：205-244，附錄一：「《太平經》研究文獻目錄（1930-1997）」。

事實上，大致成書於東漢中晚期的《太平經》，全書的主要旨趣之一就在於論述「神仙」之道。⁶ 葛洪《神仙傳》提到這部書時便曾指出：

書多論陰陽否泰災眚之事，有天道，有地道，有人道，云治國者用之，可以長生，此其旨也。⁷

而《太平經》的作者也明白宣示：

今吾所教示真人書，悉皆可得大壽矣。或得度世，但謹自持，無以此為害，審能專心，可得萬萬歲。⁸

由此可見，倘若我們想了解中國神仙觀念從秦漢到魏晉之間的轉折與發展，絕不能忽略《太平經》這部書。

其次，若要了解神仙觀念在道教內部的發展，《太平經》也是必須檢視的文本，因為，若干早期重要的道教人士及道派都和這部書的傳承有密切的關係。例如，葛洪不僅在其編撰的《神仙傳》中談論《太平經》的旨趣，還在其《抱朴子》中將《太平經》列為「後生好書者，可以廣索」的主要道經之一。⁹ 而上清經派（茅山宗）的一些道士，例如，西元五、六世紀的桓法闡（陶弘景的弟子），周智響（fl. 557-589）和閻丘方遠（d. 902）更是在這部書的傳抄、編輯和流傳過程中扮演關鍵性的角色。¹⁰

此外，誠如眾多學者的研究所示，早期道教曾吸收不少流行於漢代社會的通俗信仰（popular belief），¹¹ 而《太平經》的成書年代幾乎和道教組織的萌芽同

⁶ 詳見林富士，〈試論《太平經》的主旨與性質〉，頁216-226。

⁷ 葛洪，《神仙傳》（收入王謨輯，《增訂漢魏叢書》〔臺北：大化書局，1983〕，第2冊），頁1574。

⁸ 《太平經》（王明，《太平經合校》〔北京：中華書局，1960〕），卷七一，〈致善除邪令人受道戒文〉，頁287-888。案：本文所引《太平經》文字之卷次篇名，除特別注明外，大致皆依王明合校本，唯王氏之標點有不少可議之處，故本文並不盡從。

⁹ 《抱朴子內篇》卷一九，〈遐覽〉，頁333。

¹⁰ 詳見大淵忍爾，〈《太平經》の來歴について〉，《東洋學報》27.2 (1940)：100-124；福井康順，《道教的基礎的研究》（1952；東京：書籍文物流通會，1958），頁214-255；王明，〈《太平經》的成書時代和作者〉，氏著，《道家和道教思想研究》（北京：中國社會科學出版社，1984），頁183-200；原刊《世界宗教研究》1982.1；蘇抱陽，〈《太平經》成書的幾個問題〉，《世界宗教研究》1992.4：14-21；李剛，〈也論《太平經鈔》甲部及其與道教上清派之關係〉，陳鼓應編，《道家文化研究·第四輯》（上海：上海古籍出版社，1994），頁284-299。

¹¹ 詳見陳國符，〈天師道與巫覡有關〉，氏著，《道藏源流考》（北京：中華書局，1963），「附錄二：道藏劉記」，頁260-261；Rolf A. Stein, “Un exemple de relations entre

步，因此，這部書的神仙觀念應有助於我們進一步釐清早期道教和通俗信仰之間的關係。

基於上述考量，本文擬探討《太平經》對於神仙和仙界的界定，對於成仙條件和成仙方法的論述，並分析這種神仙觀念所具有的特色。

貳・神仙與仙界

「神仙」（「仙」或作「僊」）或「仙人」一詞，在戰國和秦漢時期的文獻中並不罕見，不過，在不同的文本或文章脈絡中，其意涵並非完全一致。以《太平經》來說，便有三組非常雷同的概念被用來表述秦漢社會所崇信的「神仙」。第一組的語詞包括所謂的仙、¹² 真仙、¹³ 神人、¹⁴ 神仙、¹⁵ 仙人、¹⁶ 真人、¹⁷ 仙士，¹⁸ 意指某種特異的「人」或「存在」（物）；第二組的語詞包括所謂的仙去、¹⁹ 度世、²⁰ 去世上天、²¹ 昇天、²² 仙度、²³ 尸解，²⁴ 意指脫離凡人的世界

taoïsme et religion populaire,”《福井博士頌壽紀念・東洋文化論集》（東京：早稻田大學出版社，1969），頁79-90；“Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries,” in *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, ed. H. Welch and A. Seidel (New Haven and London: Yale University Press, 1979), pp. 53-81; 羊華榮，〈道教與巫教之爭〉，《宗教學研究》1996.1：35-42；吳榮曾，〈鎮墓文中所見到的東漢道巫關係〉，《文物》1981.3：56-63；丁煌，〈漢末三國道教發展與江南地緣關係初探——以張陵天師出生地傳說、江南巫俗及孫吳政權與道教關係為中心之一般考察——〉，《成大歷史學報》13（1987）：155-208；劉鋒，〈道教的起源與形成〉（臺北：文津出版社，1994），頁87-110；柳存仁，〈道教是什麼？〉，氏著，《和風堂新文集》（臺北：新文豐出版公司，1997），頁221-239；Peter Nickerson, introduction to *The Great Petition for Sepulchral Complaints*, in *Early Daoist Scriptures*, by Stephen R. Bokenkamp (Berkeley: University of California Press, 1997), pp. 230-260; Chi-tim Lai (黎志添), “The Opposition of Celestial-Master Taoism to Popular Cults during the Six Dynasties,” *Asia Major*, 3rd ser., 11.1 (1998): 1-20. 按：本文所說的「通俗信仰」也有人稱之為民間信仰或民眾信仰，或是巫教。

¹² 《太平經》卷四九，〈急學真法〉，頁161。

¹³ 同前文，頁163。

¹⁴ 《太平經》卷五六至六四，〈闕題〉，頁221。

¹⁵ 同前書，卷七一，〈真道九首得失文訣〉，頁282。

¹⁶ 同前書，卷一〇二，〈經文部數所應訣〉，頁464。

¹⁷ 同前書，卷一一二，〈不忘誠長得福訣〉，頁583。

¹⁸ 同前書，卷一一四，〈不孝不可久生誠〉，頁598。

¹⁹ 同前書，卷四七，〈上善臣子弟子為君父師得仙方訣〉，頁139。

²⁰ 同前書，卷七一，〈真道九首得失文訣〉，頁282。

或狀態；第三組的語詞包括所謂的不死、²⁵ 長壽無極、²⁶ 久存、²⁷ 老壽、²⁸ 延命無窮、²⁹ 久生、³⁰ 長生，³¹ 意指「存在」的時間非常長久。這些語詞和概念，在《太平經》中經常被交替使用，幾乎可以被視為同義詞，不過，本文的討論將只鎖定在第一種意涵上，並且以「神仙」做為其通稱。

一・人的終極目標

那麼，什麼是神仙呢？

首先，我們發現，《太平經》認為神仙是人（尤其是修道者）應該追求也是所能追求的終極目標，其文云：

故奴婢賢者得為善人，善人好學得成賢人；賢人好學不止，次聖人；聖人學不止，知天道門戶；入道不止，成不死之事，更仙；仙不止入真，成真不止入神，神不止乃與皇天同形。故上神人舍於北極紫宮中也，與天上帝同象也，名天心神。神而不止，乃復踰天而上，但承委氣，有音聲教化而無形，上屬天上，憂天上事。神人已下，共憂天地間六合內，共調和無使痛苦也。³²

由奴婢到神人，雖然有階序等差，但都貪愛生命、長壽，其文便云：

願聞絕洞彌遠六極天地之間，何者最善？三萬六千天地之間，壽最為善。故天第一，地次之，神人次之，真人次之，仙人次之，道人次之，聖人次之，賢人次之。此八者，皆與皇天心相得，與其同意并力，是皆天人也。天之所欲仕也，天內各以職署之，故思慮常相似也，是天所愛

²¹ 《太平經》卷九八，〈包天裹地守氣不絕訣〉，頁450。

²² 同前書，卷一一一，〈大聖上章訣〉，頁546。

²³ 同前書，卷一一二，〈貪財色災及胞中誠〉，頁566。

²⁴ 同前書，卷一一四，〈九君太上親訣〉，頁596。

²⁵ 同前書，卷五六至六四，〈闕題〉，頁222。

²⁶ 同前書，卷七一，〈致善除邪令人受道戒文〉，頁288。

²⁷ 同前書，卷七三至八五，〈闕題〉，頁310。

²⁸ 同前書，卷九四至九五，〈闕題〉，頁403。

²⁹ 同前書，卷一一〇，〈大功益年書出歲月戒〉，頁542。

³⁰ 同前書，卷一一四，〈不孝不可久生誠〉，頁598。

³¹ 同前書，卷一三七至一五三，〈闕題〉，頁712。

³² 同前書，卷五六至六四，〈闕題〉，頁222。

養人也。天者，大貪壽長生也，仙人亦貪壽，亦貪生；貪生者不敢為非，各為身計之。³³

此外，此書還說：「天上度世之士，皆不貪尊貴也。但樂活而已者。」³⁴ 由此可見，「壽」與「生」在《太平經》中被列為高的價值。

二・長生不死之人

神仙之所以會成為修道者追求的終極目標，最重要的是因為「得道」者可以變成神仙，而且可以長生不死，《太平經》云：

人無道之時，但人耳，得道則變易成神仙，而神上天，隨天變化。³⁵

「上天」也意謂著「不死」，其文云：

故得道者，則當飛上天，亦是其去世也。不肯力為道者，死當下入地，會不得久居是中部也，……不死得道，則當上天；死則當下入地，不得久當害中和之路也。³⁶

因此，在《太平經》中以傳道者的角色出現的「神人」，便反覆提醒其信徒云：「天下至士，去官就仙，仙無窮時，命與天連」。³⁷

三・神異能力

成為神仙，除了不死之外，其實還能擁有一些凡人所無的能力和特性。

（一）變化形容

首先，神仙可以不受既有形體與容貌的限制，能隨意變化形容。《太平經》云：

仙人者象四時，四時者，變化凡物，無常形容，或盛或衰。³⁸

³³ 《太平經》卷五六至六四，〈闕題〉，頁222-223。

³⁴ 同前書，卷七一，〈致善除邪令人受道戒文〉，頁288。

³⁵ 同前書，卷七一，〈真道九首得失文訣〉，頁282。

³⁶ 同前書，卷九八，〈包天裏地守氣不絕訣〉，頁450。

³⁷ 同前書，卷九四至九五，〈闕題〉，頁403。

³⁸ 同前書，卷五六至六四，〈闕題〉，頁221。

林富士

又云：

積精篤竭自化，易其形容，即是上天聖人也。³⁹

不僅形容可以變異，神仙有時甚至可以化爲無形（隱形），其書云：

（神）變化出入，無孔之中，小大自在。俗夫之人，不見神形容，神神自相知，形容皆氣所成，何有不就者乎？⁴⁰

據此，則《太平經》的神仙變化主要是立基於「氣化論」的基礎上。

（二）尸解

其次，神仙之人可以「尸解」，《太平經》云：

凡天下人死亡，非小事也，壹死，終不得復見天地日月也，脈骨成塗土。死命，重事也。人居天地之間，人人得壹生，不得重生也。重生者獨得道人，死而復生，尸解者。⁴¹

這是和變化形容有點相關卻不完全一樣的概念，也是道教理論中相當具有特色的說法，⁴²《太平經》對此頗有一番疏解，其文云：

或有尸解分形，骨體以分。尸在一身，精神為人尸，使人見之，皆言已死。後有知者，見其在也，此尸解人也。久久有歲數，次上為白日昇天者。使有歲數功多成，更生光照，助天神周徧，復還止雲中。所部界皆有尸解仙人，主知人鬼者。⁴³

據此，則「尸解」是得道者由凡人蛻變成神仙的初步階段，其品階較「白日昇天」者爲低，主要職掌在於管理「人鬼」，但有機會晉升上天。

³⁹ 《太平經》卷七三至八五，〈闕題〉，頁309。

⁴⁰ 同前書，卷一一四，〈不用書言命不全訣〉，頁613。

⁴¹ 同前書，卷七二，〈不用大言無效訣〉，頁298。

⁴² 關於道教的「尸解」觀念，詳見 Max Kaltenmark, “The Ideology of the T'ai-p'ing ching,” in Welch and Seidel, *Facets of Taoism*, p. 41; Isabelle Robinet, “Metamorphosis and Deliverance from the Corpse in Taoism,” *History of Religions* 19 (1979): 37-70; Anna Seidel, “Post-mortem Immortality, or the Taoist Resurrection of the Body,” in *Gilgul: Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions, dedicated to R. J. Zwi Werblowsky* (Leiden: E. J. Brill, 1987), pp. 223-237; 吉川忠夫，〈日中無影——尸解仙考——〉，氏編，〈中國古道教史研究〉（京都：同朋舍，1991），頁175-216。

⁴³ 《太平經》卷一一一，〈善仁人自貴年在壽曹訣〉，頁553。

（三）飛行自如

既能「白日昇天」或「主知人鬼」，則神仙勢必要有一些「異能」，而其中最重要的本領之一便是能「飛行」。例如，《太平經》便說：

故人生各有命也，命貴不能為賤，命賤不能為貴也。……貴賤實有命，愚者而妄語。……能飛者，獨得道仙人耳。夫百姓相與遊戲言，我能蜚，實不能蜚，此妄言者若此矣。⁴⁴

由此可見，「得道仙人」和「百姓」的「貴賤」之別就在於能飛與不能飛。而飛行的方法主要是「乘雲駕龍」，其書云「得道」者：

成事，乘雲駕龍，周流八極矣。大道坦坦，已得矣。命已長壽無極矣。⁴⁵

又云：

古始學道之時，神遊守柔以自全，積德不止道致仙，乘雲駕龍行天門，隨天轉易若循環，真人專一老壽，命與天連。⁴⁶

又云：

有命當存，神神相使，乘雲駕龍，周徧乃止。⁴⁷

又云：

上古之時，神聖先知來事，與天共治，分布四方上下中央，各有部署，秩除高下，上下相望，不肅而成，皆為善。……天有教使，奔走而行，以雲氣為車，駕乘飛龍，神仙從者，自有列行，皆持簿書，不動自齊。⁴⁸

據此，則「乘雲駕龍」不僅是得道者飛升上天的方式，也是神仙在天廷組織中任職治事時常用的交通方式。

（四）無所不知

在前面的引文中曾提到神仙能「先知來事」，⁴⁹亦即能預知未來之事。事實上，神仙被認為可以無所不知，例如《太平經》便云：

⁴⁴ 《太平經》卷七一，〈致善除邪令人受道戒文〉，頁289。

⁴⁵ 同前文，頁288。

⁴⁶ 《太平經》卷九四至九五，〈闕題〉，頁403。

⁴⁷ 同前書，卷一一二，〈寫書不用徒自苦誠〉，頁571。

⁴⁸ 同前書，卷一一二，〈有過死謫作河梁誠〉，頁574。

⁴⁹ 同前註。

神人者象天，天者動照無不知。⁵⁰

修道者非常渴望獲得這種能力，其書云：

太上善人之為行也，……常生貪活，思奉承天化，復知地理，心乃歡喜，復知吉凶之籍，存亡之事，欲與自然同其路。行少惡貪，……使及長生之錄，見天吾蒙其生活，久在不死之籍。行天上之事，下通地理，所照見所聞，目明耳聰，遠知無極去來之事。文書通辭，復知要妙，是太上善人之願也。⁵¹

由此可見，修道者除了追求神仙不死之外，還希望能獲得「遠知無極去來之事」及各種書辭妙義的能力。

（五）役使鬼神

此外，役使鬼神的能力也頗受重視，《太平經》在解釋「道有九度」時便云：

然一事名為元氣無為，二為凝靖虛無，三為數度分別可見，四為神遊出去而還反，五為大道神與四時五行相類，六為刺喜，七為社謀，八為洋神，九為冢先。一事者各分為九，九九八十一首，殊端異文密用之，則共為一大根，以神為使，以人為戶門。今為子條訣之，亦不可勝豫具記，自思其意，其上三九二十七者，可以度世；其中央三九二十七者，可使真神吏；其下三九二十七者，其道多耶，其神精不可常使也。令人惚惚恍恍，其中時有不精之人，多失妄語，若失氣者也。⁵²

這是在闡述九段道法的功能，而這九段又可以切割為上、中、下三階，上階「可以度世」，中階則可以「使真神吏」，亦即可以使喚神兵神將，下階其實也可以使喚「神精」（精怪、鬼神），但有危險性，因此，「天師」認為「不可常使」，⁵³ 而且「得其上道者，能并使下，得其下道者，不能使其上也」。⁵⁴ 總之，天師在書中不斷宣稱「得道者必多見神能使之」。⁵⁵

⁵⁰ 《太平經》卷五六至六四，〈闕題〉，頁221。

⁵¹ 同前書，卷一一一，〈善仁人自貴年在壽曹訣〉，頁554。

⁵² 同前書，卷七一，〈真道九首得失文訣〉，頁282。

⁵³ 有關這段文字的進一步說明，詳見《太平經》卷七一，〈真道九首得失文訣〉，頁282-284。

⁵⁴ 同前文，頁284。

⁵⁵ 《太平經》卷九六，〈守一入室知神戒〉，頁412。

（六）助致太平

神仙雖然異於常人，存活在鬼神世界中，不過，並非全然和人間之事毫無交涉，事實上，《太平經》還賦予神仙幫助帝王治理天下的使命和功能，例如，書中的「天師」在向「六真人」解釋其道法及「六屬一大集」的道書要旨時，便說：

夫守一者，以類相從，古今守一，其文大同。大賢見吾文，守行之不解（懈），策之得其要意，如學可為孝子，中學可為忠臣，終老學之，不中止不懈，皆可得度世。尚有餘策也，行之不止，尚或乃洞於六方八極也，萬事已畢，何不有也。上乃可助有德帝君，共安天地，其恩乃下，可及草本也。萬物擾擾之屬，莫不盡理也。天地為之歡喜，帝王為之長游，但響琴瑟唱樂，而復無憂。⁵⁶

由此可見，「天師」的「守一」道法，除了可以讓人「度世」之外，還能幫助「有德帝君，共安天地」。

「守一」是「天師」道書的「上首一部大界」，而其「第二部界」「守道」也有類似的功能，《太平經》云：

讀吾道書文，合於古今，以類相從，都得其要意，上賢明翕然喜之，不能自禁止為善也。乃上到於敢入茆室，堅守之不失，必得度世而去也。去當神靈大合洞，不得復譽於俗事也。其善乃洞究洽於天地，其神乃助天地，復還助帝王化惡，恩不及草本小微，莫不被蒙其德化者。是故古時賢明德師，乃能助帝王致太平者，皆得此人也。⁵⁷

由此可見，神仙「度世」之後，還可重返人間，幫助帝王「致太平」。

四．仙界與人間

根據《太平經》描述，多數修道者在得道之初，都會「白日昇天」、「飛昇」而去，因此，似乎有一個異於人間的「仙界」，不過，《太平經》對此著墨並不多，我們只知道，「天」是經常提到的地方。然而，書中也有些段落明顯的提到得道者昇天之後的去處，例如，其書云：

⁵⁶ 《太平經》卷九六，〈六極六竟孝順忠訣〉，頁408-409。

⁵⁷ 同前書，卷九六，〈守一入室知神戒〉，頁411。

惟上古得道之人，亦自法度。未生，有錄籍。錄籍在長壽之文，須年月日當昇之時，傳在中極，中極一名崑崙。⁵⁸

至於崑崙究竟在什麼地方，其景觀如何，書中並未詳述。

無論如何，《太平經》所描述的「仙界」，似乎和人間並沒有太大的差別，例如，書中的「真人」問及是否可以得到「仙不死之法，不老之方」之時，「天師」的答覆是：

天上積仙不死之藥多少，比若太倉之積粟也；仙衣多少，比若太官之積布白也；眾仙人之第舍多少，比若縣官之室宅也。⁵⁹

在此，完全是將「天上」之物和人間官府之物相比擬。而由這段文字也可以知道，「仙界」也有藥物、衣服和宅第。此外，天師還說：

天有倡樂樂諸神，神亦聽之。善者有賞，音曲不通亦見治。各自有師，不可無本末，不成，皆食天倉，衣司農，寒溫易服，亦陽尊陰卑，粗細靡物金銀綵帛珠玉之寶，各令平均，無有橫賜，但為有功者耳。不得無功受天衣食。⁶⁰

可見在天上除了食物、藥物之外，還有音樂（及樂工、樂師），金銀珠寶和綵帛衣物，而且有賞有罰。

不過，並不是所有神仙都住在天上，例如，《太平經》便云：

今天上有官舍郵亭以候舍等，地上有官舍郵亭以候舍等，八表中央皆有之。天上官舍，舍神仙人。地上官舍，舍聖賢人，地下官舍，舍太陰善神善鬼。八表遠近名山大川官舍，以舍天地間精神人仙未能上天者，雲中風中以舍北極崑崙。官舍郵亭以候聖賢善神有功者。⁶¹

由此可見，供神仙居住的官舍，遍及天上（包括雲中、風中）、地上及「八表中央」（包括遠近名山大川）。這也顯示，《太平經》所說的「仙界」與人間有重疊、交會之處。換句話說，人間也有神仙的蹤影。

⁵⁸ 《太平經》卷一一〇，〈大功益年書出歲月戒〉，頁532。

⁵⁹ 同前書，卷四七，〈上善臣子弟子為君父師得仙方訣〉，頁138。

⁶⁰ 同前書，卷一一二，〈有過死謫作河梁誠〉，頁579。

⁶¹ 同前書，卷一二〇至一三六，〈闕題〉，頁698。

五・官僚體制與神仙品類

神仙雖然擁有非凡的能力，但由上述有關「尸解」及仙界的討論也可以隱約知道，神仙之間應該有高下、品級之分，而且，還臣屬於「天」（或稱「天君」、「太上之君」）的統轄之下。事實上，根據《太平經》的說法，在仙界也有官僚組織，其文云：

惟天上有聖明之人，皆有部職，各盡忠行，不負於上，各盡筋力所為作，亦不失意，皆豫知天君所施為，當傾耳聽，欲知其意，常視儲曹文部，別令可知。願君呼召無時，不敢私出，公事乃行，輒關意相白，乃敢出，所周所徧，被敕當所案行，不敢留止須臾之間。奉功私乃敢有所言，誠相歸自不敢施私。所不當全其命，不惜晨夜而自責，常恐有無牢之用。各自該理其身，欲副太上之意，何時敢懈，恐失其宜。效日自進，不須神言。乃而欲自成，欲得久視，與天上諸神從事，無有大小，皆相關知。⁶²

又云：

大化行善，壽亦無極，上則無上，下則無下，出入無間，無表無裏，象如循環，欲止自止，欲行則行，呼吸成神，光景榮華。上下有期，得當行便以時還。亦不可自在，迫有尊卑。各相為使，各有簿領，各有其職，宜有其心，持志不違，明其所為，各見其功，各進所知，無有所私，動輒承教，不失教言。而精進趣志，常有不息，得勅乃止。是生神之願，輒有符傳以為信行。諸所案行，當所稟食，勿過文書，隨其多少。天上傳舍，自有簿領，不當得止者勿止。是天君常教勿妄，恐守傳之吏以威勢也。官有尊卑，不可彊詐稱大位，而稱久止傳舍。吏輒受天君勅，有過傳舍，上其姓名官位所屬，不得有隱欺。天君亦自知之，何得為相私明，各如其平。乃得上不用令勅，簿書數上。是復亡失精光，其壽損減，是為可知，宜當慎時，無敢自從，而不承上之教也。天上之神，更相案舉，亦無息時，後進上下人當知是禁，聖明之人自不犯之。⁶³

由此可見，所有神仙都在「太上」（天君）的統領之下，各有「部職」、「尊卑」、「簿領」，而且必須依照天君的意志和命令行事，同時，天界也有固定的

⁶² 《太平經》卷一一四，〈不用書言命不全訣〉，頁613。

⁶³ 同前文，頁614。

律令、文書和對於神仙的考課系統，若有欺瞞、過錯，也會受到處罰，事實上，《太平經》也再三強調「神仙尚有過失」，⁶⁴ 而犯錯的神仙所受到的責罰之一就是「貶謫」到人間，其文云：

古者神聖之言，不失綱紀，自有法度，無知之人之各戒，此戒尤深微，生過罰輕重，皆從人起，非但空虛，輒有所受，天性自然，不可欺矣。熟念無置，形成天神矣。變化有時，不失綱紀，四時之氣，不可犯矣。輒有精神，無復疎矣。以為不白，天以占之神為之，使不妄白，上乃得活耳，不者罰謫責菜都市，不得受取面目，為醜人所輕賤，眾人所鄙，過重謫深，四十年矣。乃得復上為諸神使，中者三十，下者其十。奪其所主，各有分理，能復易心自責，可復長久。勿易天言，自遺其咎，可不熟念，為後仙士，計慮深淺，咎自在己，無怨神言。出入表裏，慎無誤失，詳諦所受，被天奉使，不可自在，當輒承命，不得留久，輒有責問，不頃時矣。過重使退，地記所受，姓名如牒，不得留止，處有空缺，下人補矣。⁶⁵

這似乎是後來道教「謫仙」說的主要源頭之一。⁶⁶

這種官僚體制似乎是當時漢代政府的翻版，⁶⁷ 而神仙之間也和漢代社會一樣，有品階高下的區分，⁶⁸ 例如，《太平經》便將所有的「人」（包括神仙在內）分成九等，由上至下，依序為：神人、真人、仙人、道人、聖人、賢人、民人、奴、婢，而最高統治者則是「天」（又稱「皇天」、「上帝」），⁶⁹ 其中，神人、真人和仙人都可以算是「神仙」，「道人」則介乎凡人和神仙之間。至於神仙之間的等差秩序，《太平經》有言：

白日（昇天）之人，百萬之人，未有一人得者也。能得之者，天大神所保信也。餘者不得比。尸解之人，百萬之人乃出一人耳。功有大小，更

⁶⁴ 《太平經》卷一一二，〈寫書不用徒自苦誠〉，頁572。

⁶⁵ 同前文，頁570-571。

⁶⁶ 參見李豐楙，〈道教謫仙說與唐人小說〉，氏著，《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》（臺北：臺灣學生書局，1996），頁247-285。

⁶⁷ 參見湯用彤，〈讀《太平經》書所見〉，湯一介編選，《湯用彤選集》（天津：天津人民出版社，1995），頁183-222；原刊《國學季刊》5.1（1935）。

⁶⁸ 參見 Kaltenmark, "The Ideology of the T'ai-p'ing ching," pp. 29-33; Ying-shih Yü (余英時), "Life and immortality in Han China," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 25 (1964-1965): 118.

⁶⁹ 《太平經》卷五六至六四，〈闕題〉，頁221-222；卷九六，〈守一入室知神戒〉，頁417。關於《太平經》中「九等人」的分法及其文化意涵，詳見邢義田，〈《太平經》裡的九等人和凡民奴婢的地位〉，《燕京學報》新21（2006）：23-33。

相薦舉，其人當使天愛重之。內為得太上腹心，薦舉其為有信效，各成其功名。⁷⁰

由此可見，在《太平經》中，「白日昇天」的神仙（白日之人）要比「尸解之人」還要稀有，也顯得更為尊貴。

叁・成仙的條件

儘管神仙不是那麼完美無缺，但仍然是凡俗之人欣羨的對象，修道者追求的目標，而且，《太平經》似乎並不認為人人都可以或有機會成為神仙。例如，書中的「天師」一方面要其弟子「真人」「急學真法」，但另一方面又說：

上士得吾道，學之不止，可為國之良臣，久久得其要意，可以度世，不復爭訟事視權也；中士學吾道，可以為良善小臣，可以竟其天年；小人學吾道，可以長謹，父慈母愛，子孝兄長，弟順，夫婦同計，不相賊傷，至死無怨，魂神居地下，尚復長，不復見作事，不見名為惡子，無天年戮死者也。夫古者本元氣天生之時，人盡樂學欲仙，尚不能壽。⁷¹

由此可見，同樣學道法，同樣「樂學欲仙」，但眾人之中只有「上士」「可以度世」，「中士」只能「竟其天年」，至於「小人」（或作「下士」）只能「無天年戮死」。⁷²

然則，成仙究竟需要具備什麼條件呢？

⁷⁰ 《太平經》卷一一四，〈九君太上親訣〉，頁596。

⁷¹ 同前書，卷四九，〈急學真法〉，頁163。

⁷² 《太平經》有不少篇章都提到「上士、中士、下士（小人）」或「大賢、中賢、下愚（愚人）」，將人的資質分為三等，並強調不同之人「學習」（學道）的成效將會有所差異。這和前面所述的「九等人」的分法，乃至神仙的等級之分，基本上都是根源於漢代流行的「品類」觀念，不過，「三品仙」的分類，在《太平經》中尚未發展成熟（僅有「白日之人」及「尸解之人」的分法），但到了六朝時期，如葛洪提出「天仙、地仙、尸解仙」三分的觀念時便和「上士、中士、下士」的品類觀有了直接的關聯；參見邢義田，〈《太平經》裡的九等人和凡民奴婢的地位〉，頁23-33；吉川忠夫，〈日中無影——尸解仙考——〉，頁175-216；李豐楙，〈神仙三品說的原始及其衍變〉，國立政治大學中文系中研所主編，《漢學論文集·第二集》（臺北：文史哲出版社，1983），頁171-224。

一・命定與錄籍

首先，我們發現，《太平經》有非常濃厚的「命定論」色彩，例如，經中有段「真人」和「神人」的對話便提到：

真人言：「吾生有祿命邪？僥倖也？適得與神人相遭逢。」神人言：「然，六人生各自有命，一為神人，二為真人，三為仙人，四為道人，五為聖人，六為賢人，此皆助天治也。神人主天，真人主地，仙人主風雨，道人主教化吉凶，聖人主治百姓，賢人輔助聖人，理萬民錄也，給助六合之不足也。故人生各自有命也，命貴不能為賤，命賤不能為貴也。」⁷³

因此，學道能否有所成就，能否成為神仙，必須視其「天命」而定，例如，書中之「神人」在回答「真人」關於神仙之道可不可學時便說：

然。有天命者，可學之必得大度，中賢學之，亦可得大壽，下愚為之，可得小壽。子欲知其效，同若凡人學耳。大賢為可得大官，中賢學者可得中官，愚人學者可得小吏。⁷⁴

在此，「天命」之高下和資質之優劣結合為一，共同決定一個人的成就，而只有獲得最高天命的「大賢」（上士）才可能成仙。

而擁有成仙之「天命」者，在「未生」之前便已「命定」，書中之「大神」曾言：

是諸神共知，延者有命，錄籍有真，未生豫著其人歲月日時在長壽之曹，年數且升，乃施名各通，在北極真人主之。變易骨體，身輕潤澤生光。時暮得藥，以成精華。所在化為，無不成，出竊入冥，絲髮之間，何所不通。⁷⁵

又言：

惟上古得道之人，……未生，有錄籍，錄籍在長壽之文，須年月日當昇之時，傳在中極。……輒部主者往錄其人姓名，不得有脫。數使往動搖支節，屈申轉傾，反覆教戒，勅隨神屈折，以藥飲之，骨節開鍊，雖不時相見者，知其可堅與不也，示之志不傾也。貪生惡死，思行天上之神，數使

⁷³ 《太平經》卷七一，〈致善除邪令人受道戒文〉，頁288-289。

⁷⁴ 同前文，頁289。

⁷⁵ 《太平經》卷一一〇，〈大功益年書出歲月戒〉，頁531。

往實核有歲數，乃令拜受不足之文，心言出辭，使知所行防禁，傳示學者，不用神文，言自己齋書且竟，神乃知相對語言，亦連歲月，積千三百二十日，乃將與俱見大神，通元氣，行自然。⁷⁶

由此可見，在天（仙）界的組織之中，有所謂的「長壽之曹」，並由北極真人主管。凡是命中注定可以成仙的，在未生之前就會被著錄在「錄籍」之中，⁷⁷當「昇天」的時日來臨之時，天上主管其事者便會派遣「天神」（神仙）下降人間，教導他「變易骨體」的方法，並「以藥飲之」，傳授有關天界的知識和禁戒，等到「歲月」滿足，才將他帶到天上「俱見大神」。⁷⁸

二・資質與心性

由以上所述也可以知道，擁有成仙之「天命」者，其資質也較優。而且，其心性也較傾向於「明」、「善」，有利成仙，例如，《太平經》便云：

天亦信善人，使神仙度之也。……白日昇天之人，自有其真。性自善，心自有明。動搖戒意不傾邪。財利之屬不視顧，衣服麤粗，衣纔蔽形，是昇天之人行也。天善其善也，乃令善神隨護，使不中邪。天神愛之，遂成其功。是身行所致，其人自不貪世俗大營財物。天知其至意，按次簿名真，自有善星。其生日時，自不為惡。天復善之，貪化以助天君治理。天上文辭使通徹，行無私隱。見行有歲數，上竟榮簿有生名，可太上之意，能說

⁷⁶ 《太平經》卷一一〇，〈大功益年書出歲月戒〉，頁532-533。

⁷⁷ 「錄籍」在《太平經》中是一個非常重要的觀念，有所謂的「生籍」、「死籍」、「仙籍」，而且在天庭的組織中，設有「主籍之人」及掌管相關簿籍的單位（如所謂的「長壽之曹」），每個人會因壽命不同或壽命長短產生變化而被著錄在不同的籍簿之中。類似的觀念和用語在漢代（尤其是東漢）的宗教領域中也不罕見，除了傳統典籍之外，習稱的「地券」、「鎮墓文」中也有所反映。這或許是兩漢時期「通俗信仰」(popular belief) 與東漢晚期的「道教」共享的觀念；參見吳榮曾，〈鎮墓文中所見到的東漢道巫關係〉，頁56-63；Anna Seidel, "Traces of Han Religion In Funeral Texts Found in Tombs," 秋月觀暎編，《道教と宗教文化》（東京：平河出版社，1987），頁21-57。按：這種「錄籍」觀念的流行或許和秦漢時期「編戶齊民」社會的出現有關，因為，當時政府（國家）賴以管控人民（社會）的最重要手段就是「錄籍」制度；參見杜正勝，《編戶齊民：傳統政治社會結構之形成》（臺北：聯經出版事業公司，1990）。

⁷⁸ 類似的說法，另見《太平經》卷一一一，〈善仁人自貴年在壽曹訣〉，頁552；卷一一二，〈有過死謫作河梁誠〉，頁576-577。

其功行，助其不及，是亦神當所擁護也。天信孝有善誠，行無玷缺。故使

白日輒有承迎，前後昭昭，眾民所見，是成其功，使人見善。⁷⁹

由此可見，人之性善、行善，以及性格（不求榮位、不貪尊貴、不喜財物等），⁸⁰也是命定。只要有成仙之命，出生之時（年、月、日、時）便是吉時，便有「善星」、「善神」護佑，協助其行善、積功，年滿功成之時，也會派遣天神迎其上天。

三・學道與師授

如前所述，既使擁有成仙的「天命」，修道者仍必須「學道」，因為「得道」也是成仙的必要條件，書中的「天師」（或「神人」）在訓示其弟子「真人」時，常說「得道而上天」、「得道而昇上天」、「得道上天」；⁸¹或說「得道者，則當飛上天」、「不死得道，則當上天」；⁸²或說「得真道，因能得度世」。⁸³因此，「天師」反覆提醒真人及修道者必須努力「學道」，例如，《太平經》便云：

人愚學而成賢，賢學不止成聖，聖學不止成道，道學不止成仙，仙學不止成真，真學不止成神，皆積學不止所致也。⁸⁴

據此，則「積學」儼然可以突破「命定」的限制。不過，其基調還是將人分成上、中、下三等，其學道的成就還是不同，例如，其書云：

上士學道，輔佐帝王，當好生積功乃久長。中士學道，欲度其家。下士學道，纔脫其軀。⁸⁵

而要學道，基本上必須跟隨明師學習道法或研習「道書」，或是兼而有之。例如，書中的「天師」便常訓勉其弟子要「急學真法」（道、德、壽、善、謹、吉、古、平、長生），並宣稱自己擁有天所授予的「天書」（道書）。⁸⁶

⁷⁹ 《太平經》卷一一四，〈九君太上親訣〉，頁596。

⁸⁰ 同前書，卷七三至八五，〈闕題〉，頁306；卷七一，〈致善除邪令人受道戒文〉，頁288。

⁸¹ 同前書，卷一一七，〈天咎四人辱道誠〉，頁656, 663, 665。

⁸² 同前書，卷九八，〈包天裹地守氣不絕訣〉，頁450。

⁸³ 同前書，卷九二，〈萬二千國始火始氣訣〉，頁372。

⁸⁴ 同前書，卷一五四至一七〇，〈賢不肖自知法〉，頁725。

⁸⁵ 同前書，卷一五四至一七〇，〈通神度世厄法〉，頁724。

⁸⁶ 同前書，卷四九，〈急學真法〉，頁157-161。

至於學習道書及道法的功效，天師說：

吾道書，學，凡人也，乃大學之，使其上列真仙，如不能及真仙，可得平安，不為有德之君憂。……吾乃為天談，當悉解天地開闢以來承負之責。⁸⁷

而「明師」在學道的過程中，更具有無比的重要性，例如，《太平經》便說：

故凡學者，適須得明師，不得明師，失路矣。故師師相傳，適堅於金石，不以師傳之，名為妄作，則致凶邪矣。……故古者上學聖賢，得明師名為更生，不得明師者，名為亂經。故聖賢皆事師適能成，無有師，道不而獨自生也。⁸⁸

四・積善與年滿

有成仙的「天命」，又有良好的資質和心性，又能拜師學道，仍無法成仙，例如，書中的「天師」便說：

惟太上仁人為行也，乃積功累行於天。天乃聽信，使助東皇布置當生之物，……人命有短長，春秋冬夏，更有生死無常。故使相主，移轉相問，壽算增減，轉相付授。故言四時五行日月星宿皆持命，善者增加，惡者自退去，計過大小，自有法常。案法如行，有何脫者？天上地下，相承如表裏，復置諸神并相使。故言天君勅命曹，各各相移，更為直符，不得小失，從上占下，何得有失。有性之人，自無惡意，雖有小惡，還悔其事，過則除解。有文書常入之籍，惡者付下曹，善者白善，惡者白惡，吉凶之神，各各自隨所入，惡能自悔，轉名在善曹中。善為惡，復移在惡曹，何有解息？地上之生人中，有胎未生，名姓在不死之錄。年滿行成，生者攝錄，令有保者乃上之。所以然者，其壽難待重之，故令保者過并責。以是故自不忠孝順無功者，皆無保任者，但為生先祖續，始有祀耳。⁸⁹

這是《太平經》的壽命觀，其基本觀點是認為人的壽命長短皆由天定，⁹⁰ 但是，也會因人的善惡而有所增減。⁹¹ 至於那些未生之前「名姓在不死之錄」的，還必

⁸⁷ 《太平經》卷四九，〈急學真法〉，頁163。

⁸⁸ 同前書，卷七一，〈真道九首得失文訣〉，頁284。

⁸⁹ 同前書，卷一一一，〈善仁人自貴年在壽曹訣〉，頁552。

⁹⁰ 也就是書中常說的「稟命於天數」、「人命有短長」。

⁹¹ 也就是引文中所說的「壽算增減」、「善者增加，惡者自退去」。類似的說法還可見於《太平經》卷一一一，〈有德人祿命訣〉，頁547-549，其文云：「繫命上下，各有短

須是仁者「積功累行」、「年滿行成」，而且要有「保者」（詳下文），才能昇天成仙。因此，即使有成仙之命，如果「不忠孝順」，「無功」，又「無保任者」，便無法成仙。⁹²

因此，能成為神仙之人，在塵世之時，必定是有大德之善人、仁人，其楷模或如《太平經》所說：

時念上古得仙度世之人，何從起念之，見書皆言忠孝，敬事父母，兄弟和睦，無有表裏，上下合同，知天禁。……日惜年命，恐不得壽。見長命之人問之，言有忠孝，不失天地之心意，助四時生，助五行成，不敢毀當生之物。為善不行侵人，無所欺抵，誠信不敢有所負。行成於人眾，不敢失於親而虧閭里。出輒相報，其以時還，未曾大醉臥於市里。……每見人有過，復還責己，不知安錯，思見義文，及其善戒，祿命僥倖，逢天大神戒書文，反覆思計，念之過多，無有解已。叩頭自搏而啼鳴，……晨夜自悔，冀復小久，不敢施惡，更念當行恩德布施，蒙得其理，無有惡言，但見淚耳，感傷於心。⁹³

這樣的人，即使原本沒有成仙的天命和錄籍，仍然有機會變成神仙，《太平經》中的「天君」便說：

聞知此人自責悔過，有歲數也。此本俗人耳，而自責無過解已，更為上善人也。大神數往占視之，知行何如有善意，欲進者且著命年在壽曹，觀其所為，乃得復補不足。⁹⁴

據此，則「俗人」也能因改過遷善而改變其壽命，由「死籍」改為列名在「壽曹」。但列名壽曹並不意味著立刻能成仙，《太平經》續言：

大神言：「此人自責大久，承負除解，請須有闕上補，名為太上善人，可以報下不及者。」天君言：「太上善人之行，必當如其言。大神數勅之，

長。生命之日，司候在房，記著錄籍，不可有忘。命在子午，其命自長。丑未之年，不失土鄉。壽小薄，不宜有惡，使付土鄉。……壽命有期，直聖得聖，直賢得賢，是天常法，祿命自當。或出神仙。……故今大德之人并領其文，籍繫星宿，命在天曹。……行善可盡年命，行惡失常就短。惡惡不止，禍及未生。……反正悔過，可復竟年。……努力為善，子孫延年。」又見《太平經》卷一一〇，〈大功益年書出歲月戒〉，頁525-529。

⁹² 類似的說法尚可見於《太平經》卷一一一，〈有知人思慕與大神相見訣〉，頁559，其文云：「勅生籍之神，案簿籍有此人；雖有姓名，自善多知，須年滿，勿失其年月神。」

⁹³ 《太平經》卷一一一，〈善仁人自責年在壽曹訣〉，頁550-551。

⁹⁴ 同前文，頁551。

護視成神上之，皆須其年數勿侵也。」大神言：「此人本無籍文也，得勅
在壽曹，請須上闕，補以年次，不相踰越。」天君言：「得次補缺之日，
數上其姓名勿失期。」⁹⁵

由此可見，這種因善行而改變錄籍的「太上善人」，若要成仙，必須等天界（仙界）的官僚組織中有空缺、閒職才能「補缺」而成仙。⁹⁶

不過，對於「善行」能不能突破種種先天的限制，讓一個原本列名「死籍」的人先轉到「壽曹」，然後候補仙官，《太平經》的作者在立場上似乎有點游移不定，在另外一篇文書中，同樣是宣稱出自「天君」之口，其主張又有所差異，其文云：

當白日昇天之人，求生有籍，著文北極天君內簿，有數通。無有心志之人，何因緣得著錄有姓名乎？彊學之人學之，得天腹心者，可竟天年。殊能思盡力有功效者，轉死籍之文，復得小生，何得當得駕乘精氣，為天行事乎？⁹⁷

在此，其立場又回到前述的命定和資質差異的說法，亦即在「北極天君內簿」中沒有著錄姓名者，再怎麼努力學道、積功累德，至多只能「轉死籍之文」、延年益壽，無法成仙。即使此人仍不放棄，日夜勤修，自責悔過，其成就仍有限度，《太平經》續言：

天上諸神聞知，言此人自責自悔，不避晝夜，積有歲數，其人可原，白之天君。天君言，人能自責悔過者，令有生錄籍之神移在壽曹，百二十，使有續世者，相貧者令有子孫。……所以然者，富貴之人有子孫，家強自富，不畏天地，輕以傷人以滅世，以財自墮，殺傷無數。故天不與其子孫，為惡不息，安得與善而壽乎？此為知不乎？大神遣小神下令，各受其命，長短之事從出，無所疑也。……念後有失脫之文，當疏記。⁹⁸

依此，則「天君」似乎堅持這種能「自責悔過」者，只能「移在壽曹」，享壽一百二十歲，並讓他們有子孫續世。不過，從這段文字最後所言，這一篇文書或許真有「失脫之文」，因此，未能完整記載「天君」最後的裁斷。也許此處的「天君」會和其他篇章一樣，最後仍給予這種人「補缺」成仙的機會。⁹⁹

⁹⁵ 《太平經》卷一一一，〈善仁人自責年在壽曹訣〉，頁551-552。

⁹⁶ 類似的說法還可見於《太平經》卷一一一，〈有心之人積行補真訣〉，頁559-561。

⁹⁷ 同前書，卷一一一，〈大聖上章訣〉，頁546。

⁹⁸ 同前註。

⁹⁹ 當然，《太平經》並非一人一時之作，或許其「作者」之間也有不同的看法。按：有關

五・保薦與接迎

如前所述，當得道者功德圓滿之時，昇天之際，仍需「保人」舉薦與接迎。對此，《太平經》多所申述，其文云：

有德度者，生時有簿，年滿當上，輒有迎者。……天佑善人，不與惡子。……錄籍所宜，慎勿疆彊，索之無益。……神仙籍與俗異錄，當昇之時，主籍之神及保人者來，乃知所部主奉承教化，各有前後，輒當進有所去，不得自可。¹⁰⁰

文中的「保人」應該也是天界的神仙，其功能除了和「主籍之神」一同迎接得道「度世」者，還要教導新進的神仙有關天界的種種規矩法度。此外，「保人」還有其他責任，例如《太平經》便云：

天信孝有善誠，行無玷缺，故使白日輒有承迎，……能得之者，天大神所保信也。……功有大小，更相薦舉，其人當使天愛重之，內得為太上腹心，薦舉其為有信效，各成其功名，是不善邪？天君出教之日，神不枉其言。是天君得善信效，深知本然，不可有毛髮之欺。皆令壽命盡少。¹⁰¹

《太平經》的著作時代，學者大致有三種看法：一是認為今本即是漢時舊作（其中又可分為兩派，一派認為出自一人之手，另一派認為非一時一人之作）；二是認為其內容大體應為漢時之作，然今本之面貌乃經南朝梁、陳時上清經派的道士編修而成；三是認為係陳時道士之作品，與漢代的《太平經》無多大關聯，而持第三種意見者，似乎只有福井康順一人。詳細討論，參見小柳司氣太，〈後漢書襄楷傳の太平清領書について〉，《桑原博士還曆記念支那學論叢》（京都：弘文堂，1930），頁141-171；湯用彤，〈讀《太平經》書所見〉；福井康順，《道教の基礎的研究》，頁214-255；大淵忍爾，〈《太平經》の來歴について〉，頁100-124；熊德基，〈《太平經》的作者和思想及其與黃巾和天師道的關係〉，《歷史研究》1962.4：8-25；吉岡義豐，〈《太平經》成立の問題について〉，《結城教授頌壽記念佛教思想史論集》（東京：大藏出版，1964），頁341-358；Barbara Hendrischke, *The Scripture on Great Peace: The Taiping jing and the Beginnings of Daoism* (Berkeley: University of California Press, 2006); Beck, "The Date of the Taiping Jing," pp. 149-182; 王明，〈《太平經》的成書時代和作者〉，頁183-200；楠山春樹，〈太平經類〉，講座敦煌編輯委員會編，《敦煌と中國道教》（東京：大東出版社，1983），頁119-135；Jens Østergård Petersen, "The Early Traditions Relating to the Han Dynasty Transmission of the Taiping jing, Part 1," *Acta Orientalia* 50 (1989): 133-171; "The Early Traditions Relating to the Han Dynasty Transmission of the Taiping jing, Part 2," *Acta Orientalia* 51 (1990): 173-216；蘇抱陽，〈《太平經》成書的幾個問題〉，頁14-21；王平，〈《太平經》研究〉，頁9-20。

¹⁰⁰ 《太平經》卷一一二，〈有過死謫作河梁誠〉，頁576-577。

¹⁰¹ 同前書，卷一一四，〈九君太上親訣〉，頁596。

由此可見，這種天界的「保人」制度大致等同於當時漢代政治制度中的「選舉」、「薦舉」制度，若被保薦者犯罪或無實才實德，則保舉之人會連帶受罰。

在上述種種限制之下，能成為神仙者必定極為稀少，事實上，《太平經》也說：

夫度去者，萬未有一人；大壽者，千未有一人也；人壽者，百未有一人也；竟其天年者，比是也。¹⁰²

儘管成仙的機會如此渺茫，但只要肯努力不懈的「學道」和行善，似乎人人都有機會，因為，很少人能知道或會認為自己沒有「天命」，這有點像基督新教中喀爾文 (John Calvin 1509-1564) 的「上帝預選說」(predestination)。¹⁰³

肆・成仙的道法

根據《太平經》的說法，要成仙必須滿足許多條件，而且，有些條件還不是靠人的努力就可以達成，可是，《太平經》的作者似乎又再三強調，人人都應該學習道法和行善積功，才有機會成仙。換句話說，《太平經》所設定的成仙條件雖然有濃厚的命定論色彩，但是，學習與實踐「道」仍然最為關鍵，因此，《太平經》全書的主要內容之一便在於教導、詮釋「道」法的修煉和功效。¹⁰⁴ 至於和成仙的方法相關者，大致可以歸納如下。

一・仙方與藥物

雖然神仙信仰已成為中國宗教文化的主要特色之一，但是，中國人對於「不死」的信仰和追求，大致要從戰國時期 (475-221 BC) 開始才逐漸發展出來。¹⁰⁵ 無論如何，到了戰國晚期，各種神仙方術已逐漸風行，也有人開始找尋所謂的「不死之藥」。秦漢時期，這種找尋或煉製「不死之藥」（仙藥）以便服食成仙的風氣，仍繼續盛行於某些特定的社會階層（如皇室）和人群（如方士）之

¹⁰² 《太平經》卷九八，〈神司人守本陰祐訣〉，頁438。

¹⁰³ 詳見 Max Weber, *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*, trans. Talcott Parsons (London: Unwin University Books, 1970).

¹⁰⁴ 詳見林富士，〈試論《太平經》的主旨與性質〉，頁216-226。

¹⁰⁵ 參見杜正勝，〈從眉壽到長生：醫療文化與中國古代生命觀〉（臺北：三民書局，2005），頁233-243。

中。¹⁰⁶《太平經》基本上也繼承了這樣的傳統，特別強調仙方的重要性，例如，書中的「天師」便告訴其弟子，爲人之「臣子、弟子」必須求取「奇方殊術」（或謂「奇殊之方」、「殊方」、「不死之術」）、「靈藥」獻給其君、父、師服用，使其能「延年」、「增壽益算」。¹⁰⁷事實上，根據《太平經》的說法，即使是有「天命」的修道者，在變成神仙之前，都還必須從「天神」之處得「藥」服之，才能飛昇上天。¹⁰⁸

不過，《太平經》並不認爲人可以煉製仙藥，¹⁰⁹相反的，此書的作者認爲，「靈藥」、「仙方」、「不老之方」這一類的東西都掌握在「天上」（天地）的「神」（仙人、神靈）手中，而且，必須是「合天心」（得天地之心意）的「上德之君」、上善之人、有「大功」之人，才能得到上天的賜藥。¹¹⁰至於具體的「仙方」名目，《太平經》曾有一段文字提到仙人「青童君」服食「華丹、黃水、迴水、鑠剛、鳳腦、松梨、李棗、白銀、紫金、雲腴、竹筍」等物，¹¹¹或許這就是其所謂的「不死之藥」。

二・辟穀與服食

在《太平經》之前的神仙方術之中，除了藥物之外，所謂的「辟穀」、「食氣」也相當重要，例如，在一九七二至七四年發掘出土的長沙馬王堆漢墓（168 BC埋葬）諸多神仙、養生的文獻之中，便有《卻穀食氣篇》。¹¹²而《太平經》也提到：

¹⁰⁶ 詳見 Yü, "Life and immortality in Han China," p. 90.

¹⁰⁷ 《太平經》卷四七，〈上善臣子弟子爲君父師得仙方訣〉，頁131-134。

¹⁰⁸ 同前書，卷一一〇，〈大功益年書出歲月戒〉，頁531, 533。

¹⁰⁹ 關於中國神仙信仰從「尋藥」到「煉藥」的轉變，參見 Akira Akahori, "Drug Taking and Immortality," in *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, ed. Livia Kohn in cooperation with Yoshinobu Sakade (Ann Arbor: Center For Chinese Studies, The University of Michigan, 1989), pp. 73-98.

¹¹⁰ 《太平經》卷四七，〈上善臣子弟子爲君父師得仙方訣〉，頁133-134, 138-139；卷九一，〈拘校三古文法〉，頁358；卷九六，〈守一入室知神戒〉，頁416；卷一一〇，〈大功益年書出歲月戒〉，頁531, 533。

¹¹¹ 同前書，卷一一四，〈爲父母不易訣〉，頁627。

¹¹² 參見唐蘭，〈馬王堆帛書卻穀食氣篇考〉，《文物》1975.6：14-15；杜正勝，〈從眉壽到長生〉，頁264-301。

問曰：「上中下得道度世者，何食之乎？」答曰：「上第一者食風氣，第二者食藥味，第三者少食，裁通其腸胃。」又云：「天之遠而無方，不食風氣，安能疾行，周流天之道哉？又當與神吏通功，共為朋，故食風氣也。其次當與地精并力，和五土，高下山川，緣山入水，與地更相通，共食功，不可食穀，故飲水而行也。次節食為道，未成固象。凡人裁小別耳。故少食以通腸，亦其成道之人。」¹¹³

由此可見，「食風氣」、「食藥味」、「少食」這三種修煉方法也分別代表上、中、下三種不同的成就。

除此之外，《太平經》還宣稱「不食十月神相通」，¹¹⁴「古者得道老者，皆由不食」。¹¹⁵至於「不食」的具體辦法和功效，《太平經》云：

請問不食而飽，年歲久久，至于遂存。此乃富國存民之道。比欲不食，先以導命之方居前，因以留氣。服氣藥之後，三日小飢，七日微飢，十日之外，為小成無惑矣，已死去就生也。服氣藥之後，諸食有形之物堅難消者，以一食為度。食無形之物，節少為善。百日之外可不食，名不窮之道，名為助國家養民，助天地食主。少者為吉，多者為凶，全不食亦凶，腸胃不通。通腸之法：一食為適，再食為增，三食為下，四食為腸張，五食飢大起，六食大凶惡，百疾從此而生，至大飢年當死。節食千日之後，大小腸皆滿，終無料也。令人病悉除去，顏色更好，無所禁防。¹¹⁶

由此可見，所謂「不食」，其實只是「節食」，或食無形之物（食氣），而且要先服用「導命之方」，循序漸進的修煉，若不慎，還有致命的危險。

總之，這一套技術應與「守氣」的觀念息息相關，例如，《太平經》便云：「天地之道所以能長且久者，以其守氣而不絕也」，並告誡修道者：「子欲不終窮，宜與氣為玄牝」，「入室思道，自不食與氣結也」。¹¹⁷

¹¹³ 《太平經》卷一三七至一五三，〈闕題〉，頁716-717。

¹¹⁴ 同前書，卷五二，〈胞胎陰陽規矩正行消惡圖〉，頁193。

¹¹⁵ 同前書，卷一二〇至一三六，〈闕題〉，頁684。

¹¹⁶ 同前註。

¹¹⁷ 《太平經》卷九八，〈包天裹地守氣不絕訣〉，頁450。

三・守一與思神

以「存思」之類的方法保養形神的養生、神仙術，或許可追溯到戰國時期，但是，真正系統性的論述這種修煉技術，應該要到道教出現之後，而《太平經》在這種技術的發展過程中，似乎扮演了重要的先導性角色，其中，以「守一」的觀念最為突出，也受到學者最多的注目和討論。¹¹⁸ 在此，本文不擬過度重複前人已有的意見，只將「守一」的基本概念略作陳述與分疏。

首先，《太平經》的作者指出，「守一」是其「道書」（道法）的核心觀念之一，而且是修道者成仙的必學之法，其文云：

夫守一之道，得古今守一者，復以類聚之。上賢明力為之，可得度世；……此者，是吾書上首一部大界也。¹¹⁹

又云：

夫守一者，以類相從，古今守一，其文大同。大賢見吾文，……終老學之，不中止不懈，皆可得度世。¹²⁰

至於「守一」能令人「度世」（成仙）的緣由與機制，《太平經》云：

古今要道，皆言守一，可長存而不老。人知守一，名為無極之道。人有一身，與精神常合并也。形者乃主死，精神者乃主生。常合即吉，去即凶。無精神則死，有精神則生。常合即為一，可以長存也。常患精神離散，不聚於身中，反令使隨人念而遊行也。故聖人教其守一，言當守一身也。念而不休，精神自來，莫不相應，百病自除，此即長生久視之符也。¹²¹

由此可見，《太平經》的「守一」理論基本上是建立在「形、神（精神）」二分的身體觀和生死觀（疾病觀）上，而「神」（精神）又比形重要。¹²²

¹¹⁸ 有關《太平經》之「守一」思想，參見吉岡義豐，〈《太平經》の守一思想〉，《山崎先生退官記念東洋史學論集》（東京：山崎先生退官記念會，1967），頁491-500；〈《太平經》の守一思想と佛教〉，氏著，〈道教と佛教・第三〉（東京：國書刊行會，1976），頁315-351；劉冬梅，〈太平經中守一淺釋〉，《宗教學研究》2（1986）：67-73；Livia Kohn, "Guarding the One: Concentrative Meditation in Taoism," in *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, pp. 125-158.

¹¹⁹ 《太平經》卷九六，〈守一入室知神戒〉，頁410。

¹²⁰ 同前書，卷九六，〈六極六竟孝順忠訣〉，頁408。

¹²¹ 同前書，卷一三七至一五三，〈闕題〉，頁716。

¹²² 詳見林富士，〈試論《太平經》的疾病觀念〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》62.2（1993）：225-263。

「守一」的修煉要訣主要是在「守」與「念」（思），因此，除「守一」之外，《太平經》在討論成仙、修道之法時，也提到「守一明」、¹²³「守魂神」、¹²⁴「守靜」、¹²⁵「守道」、¹²⁶「守神」、¹²⁷「守身」、¹²⁸「守精神」。¹²⁹而所謂的「念」（存念）、「思」（精思）有時候就成為「守」（守一）的手段和法門。例如，《太平經》中有〈八卦還精念文〉一文，似乎是「天師」傳給「真人」閱讀、修煉的「道書」之一，¹³⁰其中便提到：

玄明內光，大幽多氣。……思外洞內，壽命增倍，不可卒致，宜以長久。……八卦在內，神成列行。白虎在後，誅禍滅殃。正道日到，邪氣消亡。思精而不止，延年之紀。……道以自然為洞虛，無一旦自來，其道仁良，……守而不止，命無窮焉。……書不空出，與道連思，深知其意，神自來焉。¹³¹

根據這段敘述，我們可以知道，《太平經》的身體觀雖然和醫家（如《內經》）使用同樣的名詞，概念也有相似之處，但其「形、神」之「神」有時又可指鬼神之神靈（神明）而言，換句話說，後來在道教修煉和儀式中發展得相當複雜而具系統性的「身中神」的觀念，在《太平經》中已建立了基本的架構。簡單的說，《太平經》的作者基本上認為，存想、思念「身中神」，可以讓人「守」住「神」（精神），也才能達到精神專一、形神合一的境界，長期修煉則可以去除疾病、延年益壽、度世成仙。事實上，此書曾言簡意賅的指出：

一者，心也，意也，志也，念此一身中之神也。凡天下之事，盡是所成也。¹³²

至於存思的對象，除了「身中神」之外，身外的「神」（神氣）也很重要，《太平經》云：

¹²³ 《太平經》卷一八至三四，〈守一明法〉，頁15-16。

¹²⁴ 同前書，卷七三至八五，〈闕題〉，頁305。

¹²⁵ 同前文，頁306。

¹²⁶ 《太平經》卷九六，〈守一入室知神戒〉，頁412。

¹²⁷ 同前註。

¹²⁸ 《太平經》卷一五四至一七〇，〈還神邪自消法〉，頁727。

¹²⁹ 同前書，卷一五四至一七〇，〈是神去留效道法〉，頁731。

¹³⁰ 詳見林富士，〈試論《太平經》的主旨與性質〉，頁205-244。

¹³¹ 《太平經》卷八九，〈八卦還精念文〉，頁338-339。

¹³² 同前書，卷九二，〈萬二千國始火始氣訣〉，頁369。

請問四時之神氣以助理致善除惡，何者致大神？何者致中神？何者致小神？日思月建帝氣者致大神，思相氣者致中神，思殺氣者致小神。……神明精氣，不得去離其身，則不知老不知死矣。夫神明精氣者，隨意念而行，不離身形。神明常在，則不病不老，行不遇邪惡。……人欲不病，宜精自守也。……故天地之道，據精神自然而行，故凡事大小，皆有精神，……各自保養精神，故能長存。……凡事安危，一在精神。故形體為家也，以氣為輿馬，精神為長吏，興衰往來，主理也。……常思善，精神集來隨人也。¹³³

不過，身外之神和身中之神其實是相應相通的，《太平經》在陳述具體的「思神」之法時曾說：

四時五行之氣來入人腹中，為人五藏精神，其色與天地四時色相應也。……四時五行精神，入為人五藏神，出為四時五行精神。其近人者，名為五德之神，與人藏神相似；其遠人者，名為陽歷，字為四時兵馬，可以拱邪，亦隨四時氣衰盛行而行。¹³⁴

總之，在《太平經》中，「守一」或「存思」不只是一種抽象的思想或信仰，而是一種具體的修煉身心、治病與長生的仙法，¹³⁵ 也是所有道法的根本大法，故其書云：「子知守一，萬事畢」。¹³⁶

四·丹書與天符

道教最早的兩個大規模教團組織「太平道」和「五斗米道」（天師道），在興起之初，都曾經以「符咒」治病吸引信徒，¹³⁷ 而這樣的治病法也可見於《太平經》，¹³⁸ 不過，此書還將「符書」的功能提升到更高的層次，除了療病之

¹³³ 《太平經》卷一二〇至一三六，〈闕題〉，頁698-699。

¹³⁴ 同前書，卷七二，〈齋戒思神救死訣〉，頁292。類似的說法，又見同書卷一五四至一七〇，〈以自防卻不祥法〉，頁720-721；卷一八至三四，〈闕題〉，頁14。

¹³⁵ 詳見林富士，〈試論《太平經》的疾病觀念〉，頁225-263。

¹³⁶ 《太平經》卷九二，〈萬二千國始火始氣訣〉，頁369。

¹³⁷ 詳見林富士，〈東漢晚期的疾疫與宗教〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》66.3 (1995)：695-745；〈中國早期道士的醫療活動及其醫術考釋：以漢魏晉南北朝時期的「傳記」資料為主的初步探討〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》73.1 (2002)：43-118。

¹³⁸ 詳見林富士，〈試論《太平經》的疾病觀念〉，頁225-263。

外，還可以令人「老壽」、「長存」，例如，其書曾宣稱：

天符還精以丹書，書以入腹，當見腹中之文大吉，百邪去矣。五官五王為道初，為神祖，審能閉之閉門戶。外閭內明，何不動觀？守之積久，天醫自下，百病悉除，因得老壽。……此可謂長存之道。¹³⁹

在此，吞服「天符」、「丹書」的主要目的在於除去身中的「百邪」，並讓「天醫」入身療病，因而得以長生。

這種符書，在《太平經》中又叫「複文」或「重複之字」，此書中還保留了相當多這一類的「複文」。¹⁴⁰ 至於符書的製作、功能及服用方式，《太平經》云：

「請問重複之字何所主？」「主導正，導正開神為思之也。端及入室，以為保券。」「其為之云何，豈可聞邪？」「然，易知而微密，此辭輕而重，不可妄傳也。精者吞之，謂之神也；以丹為字，以上第一，次下行將告人，必使沐浴端精，北面西面南面東面告之，使其嚴以善酒，如清水，已飲，隨思其字，終古以為事身。且曰向正平善氣至，病為其除去，面目益潤澤，或見其字，隨病所居而思之，名為還精養形。或無病人為之，日益安靜。或身有彊邪鬼物，反且變爭，雖忿爭自若，力思勿惑也，久久且服去矣。自是之後，天樂人為正直，以他文為之，天神亦助下之，隨人意往來。……所觀見神靈，慎勿道之，上士因是乃至度世。」¹⁴¹

由此可見，這種符是用丹（丹砂）書寫而成，其內容則是用來「存思」、召請「精神」，辟除彊邪鬼物，以治病、成仙，這似乎和前面所說的守一、思神之法也有關聯，或是可以配合使用。而這種「重複之字」（複文）或符書，依其功能會有不同的名稱，例如，有所謂的「興上除害複文」、¹⁴²「令尊者無憂複文」、¹⁴³「德行吉昌複文」、¹⁴⁴「神祐複文」，¹⁴⁵ 以及開明靈符、月華符、除二符、星象符、五神符等。¹⁴⁶ 而且，除了吞服之外，也可以佩戴。¹⁴⁷

¹³⁹ 《太平經》卷八七，〈闕題〉，頁330。

¹⁴⁰ 同前書，卷一〇四至一〇七，頁473-509。

¹⁴¹ 同前書，卷九二，〈洞極上平氣無蟲重複字訣〉，頁380-381。

¹⁴² 同前書，卷一〇四，〈興上除害複文〉，頁473。

¹⁴³ 同前書，卷一〇五，〈令尊者無憂複文〉，頁483。

¹⁴⁴ 同前書，卷一〇六，〈德行吉昌複文〉，頁493。

¹⁴⁵ 同前書，卷一〇七，〈神祐複文〉，頁501。

¹⁴⁶ 同前書，卷一一四，〈為父母不易訣〉，頁627。

五・治樂與舉樂

音樂在許多宗教儀典中都扮演非常重要的角色，¹⁴⁸ 不過，很少宗教人士會像《太平經》的作者那樣推崇音樂的功效，¹⁴⁹ 例如，此書中的「天師」在和其弟子討論音聲、音樂之時，曾說：

舉樂，得其上意者，可以度世。¹⁵⁰

又說：

上士治樂，以作無為以度世。¹⁵¹

據此，則音樂被認為可以做為修煉成仙的工具。

《太平經》的作者認為，音樂所以會有這麼神奇的力量，主要是因為「樂者致樂，刑者致刑」，「樂」可以「止怒」，怒止則「不生刑罰」。而且「樂者，陽也；刑罰者，陰也」，「陽者，君也；陰者，臣也」，「君盛則臣服，民易治」，「君氣盛則致延年益壽，則上老壽」。至於「樂」屬「陽」（太陽之精），是因為其「音和」，「其方和善」。¹⁵² 由此可見，此書基本上是以「陰陽」的概念以及調和「氣」的功能來看待音樂。除此之外，《太平經》的作者還宣稱，「有德好生之君」若能作「善」的音樂（吉音善事），可以「動天地四時帝氣」，令「天悅喜」；「動天地四時王氣」，令「地氣大悅」；「動相氣微氣」，令「中和之氣大悅喜」。如此，則「帝王老壽」、天下「太平」。¹⁵³

六・善政與太平

雖然有人認為《太平經》是中國的第一部「農民革命」的經典，在東漢末年被視為「叛亂」團體的「太平道」與「五斗米道」和這部經典也有點關聯，¹⁵⁴

¹⁴⁷ 《太平經》卷一一四，〈為父母不易訣〉，頁627。

¹⁴⁸ 詳見林富士，〈「巫叩元絃」考釋——兼論音樂與中國的巫覡儀式之關係〉，《新史學》7.3 (1996)：195-218。

¹⁴⁹ 參見 Kaltenmark, "The Ideology of the T'ai-p'ing ching," p. 44.

¹⁵⁰ 《太平經》卷一一五至一一六，〈某訣〉，頁634。

¹⁵¹ 同前書，卷一一三，〈樂怒吉凶訣〉，頁588。

¹⁵² 同前書，卷一一三，〈樂怒吉凶訣〉，頁588-589；卷一一五至一一六，〈某訣〉，頁634。

¹⁵³ 同前書，卷一一五至一一六，〈某訣〉，頁638-643。

¹⁵⁴ 詳見林富士，〈試論《太平經》的主旨與性質〉，頁205-244。

而且，經中也確實曾將各種災異和人民的疾病、痛苦歸咎於帝王「失德」、治理失當所致，¹⁵⁵ 但是，此書的作者仍將「致太平」的希望寄託在「有德之君」身上，而且，真能實現「身國並治」（治身長生，治國太平）此一理想的，其實還是帝王，例如，其書便云：

急救帝王，令行太平之道，道行，身得度世，功濟六方含生之類矣。¹⁵⁶

不過，《太平經》認為帝王治國不能單憑一己之力，其文云：

人君職會，當與眾賢柔共平治天下也。……是故上古三皇垂拱，無事無憂也。其臣謹良，憂其君，正常心痛，乃敢助君平天下也，尚復為其索得天上仙方以予其君也，故其君得壽也。或有大功，功大尚得俱仙去，共治天上之事，天復衣食之。¹⁵⁷

據此，則賢柔之士不僅可以幫助帝王「平天下」，還能替他求索「天上仙方」，最後，若有「大功」，則君臣「得俱仙去」。

《太平經》的作者還進一步以「兩手」比喻君臣，認為「凡事相須而成事者，皆兩手也」，「言其齊同并力」，因此，就政治事務而言，「選舉當得其人」，而其關鍵在於舉薦者必須貢舉賢能之士、可堪「成器」者給帝王，而且，帝王對於被舉薦的賢能之士要能「信任用之」，「并心同力」，則「所為者日用成功」，如此一來：

天地悅喜，善應悉出。……守而不失，上可以度世，中可以平理，下可以全完，竟其天年。¹⁵⁸

這也就是所謂的「舉士得人」的效益，也被稱之為「續命之符」。換句話說，若能治理天下太平，則帝王、舉薦者、被舉薦之人都有「大功」，都能「度世」（成仙），而其他相關人等至少也可以延年益壽或「竟其天年」。

事實上，《太平經》的作者反覆強調，天地、國家、社會的和樂、太平並非帝王一個人或是少數人的責任，其書說：

夫正言正文正辭，迺是正天地之根，而安國家之寶器父母也，而天下凡人萬物所受命也，故當力正之也。……而帝王按而行之，下及小民，莫不俱

¹⁵⁵ 詳見林富士，〈試論《太平經》的疾病觀念〉，頁225-263。

¹⁵⁶ 《太平經》卷一五四至一七〇，〈救迷轉帝王法〉，頁732。

¹⁵⁷ 同前書，卷四七，〈上善臣子弟子為君父師得仙方訣〉，頁139。

¹⁵⁸ 同前書，卷一〇九，〈四吉四凶訣〉，頁520-521。

好行正，天地迺為大正，四時五行萬物，一旦皆各得其正，日月三光守度，各得其正。國家大安無憂，迺至于神負不老之方賜之，奇物善應悉出，姦滑妖惡悉滅絕。凡民各得保其家，而竟其天年，萬物悉得長老，終各以時也。¹⁵⁹

由此可見，上從帝王，下到小民，都有責任「行正」，也都可以分享「行正」所帶來的好處。《太平經》的作者所要建構的理想社會，是要能休戚與共、禍福同享的「生命共同體」。¹⁶⁰ 一方面，帝王若能行道，則「天下興昌，垂拱無為，度世命長」，人民自然也能蒙受其利，¹⁶¹ 若能象天而治，則可以除「天下諸承負之大病」，令人民「無夭病死之人」。¹⁶² 因此，《太平經》也說：「上之好生，民命久長」；「民之不死，上之明也」；「人君好仁，下求長生」；「民多好仙，帝王明也」。¹⁶³ 另一方面，臣民的努力和稟性也能利其君王，例如，《太平經》便說：

太上古之臣多仙壽，故能使其君壽；中古臣多知懷道德，故能使其君常無憂。¹⁶⁴

又說：

夫上善之臣子民之屬也，其為行也，常旦夕憂念其君王也。念欲安之心，正為其疾痛，常樂帝王垂拱而自治也，其民臣莫象之而孝慈也。其為政治，但樂使王者安坐而長游，其治乃上得天心，下得地意，中央則使萬民莫不歡喜，無有冤結失職者也。跂行之屬，莫不嚮風而化為之，無有疫死者，萬物莫不盡得其所。天地和合，三氣俱悅，人君為之增壽益算，百姓尚當復為帝王求奇方異術，……上老到於嬰兒，不知復為惡，皆持其奇殊之方，奉為帝王；帝王得之，可以延年。且惜其君且老，治乃得天心，天

¹⁵⁹ 《太平經》卷九一，〈拘校三古文法〉，頁358。類似的說法，又見同書卷九六，〈守一入室知神戒〉，頁416。

¹⁶⁰ 這種觀念透過「承負」的說法，表現得最為清楚，詳見林富士，〈試論《太平經》的疾病觀念〉，頁225-263；《疾病終結者：中國早期的道教醫學》（臺北：三民書局，2001）。

¹⁶¹ 《太平經》卷一二〇至一三六，〈闕題〉，頁688-689, 692。類似的說法又見同書卷一三七至一五三，〈闕題〉，頁713。

¹⁶² 詳見林富士，〈試論《太平經》的疾病觀念〉，頁225-263。

¹⁶³ 《太平經》卷七三至八五，〈闕題〉，頁306-307。

¹⁶⁴ 同前書，卷九七，〈事師如事父言當成法訣〉，頁436。

地或使神持負藥而告，子之得而服之，終世不得窮時也。是所謂上善之臣子民臣之行所致也。¹⁶⁵

就此而言，道教能否說是一種尋求「個體」救贖的「個人性宗教」(personal religion)，¹⁶⁶ 恐怕還要再做斟酌。

七·善行與道德

根據《太平經》的說法，每個人的壽命及命運基本都是由天（天地）所決定，例如，其書便說：「人命屬天地」，¹⁶⁷ 又說：「富貴壽老，天在上為」。¹⁶⁸ 不過，人的行為善惡也會影響壽命的長短，例如，其書便說：「善自命長，惡自命短」，¹⁶⁹ 又云：

天受人命，自有格法。天地所私者三十歲，比若天地日月相推，有餘閏也，故為私命，過此者應為仙人。天命，上壽百二十為度，地壽百歲為度，人壽八十為度，霸壽以六十為度，作壽五十為度。過此已下，死生無復數者，悉被承負之災責也。故誠冤乎？此人生各得天算，有常法，今多不能盡其算者。天算積無訾，故人有善得增算，皆此餘算增之。¹⁷⁰

這是將所有人類的壽命整體合計，並由天（天地）統籌分配控管，惡人或因「承負」以致夭亡之人減損壽命所剩餘的數額，便可由天收回再分配給善人。因此，積極行善不僅有機會延年益壽，在理論上，還可能成為仙人。例如，其書便云：

天上多餘算，……人行失天道，無能取者。今象吾文，為善行者，天上悉且下此算以增之，或得度世，或延年矣。¹⁷¹

事實上，《太平經》也明白指出：

神仙之人，皆不為惡者，各惜其命，是善之證也。¹⁷²

又說：

¹⁶⁵ 《太平經》卷四七，〈上善臣子弟子為君父師得仙方訣〉，頁132-133。

¹⁶⁶ 參見 Maspero, "Taoism in Chinese Religious Beliefs of the Six Dynasties Period," p. 265.

¹⁶⁷ 《太平經》卷八六，〈來善集三道文書訣〉，頁313。

¹⁶⁸ 同前書，卷一一〇，〈大功益年書出歲月戒〉，頁525。

¹⁶⁹ 同前註。

¹⁷⁰ 《太平經》卷一〇二，〈經文部數所應訣〉，頁464。

¹⁷¹ 同前書，卷一二〇至一三六，〈闕題〉，頁695。

¹⁷² 同前書，卷一一四，〈見誠不觸惡訣〉，頁602。

神仙之人，皆以孝善，乃得仙耳，其壽何極。¹⁷³

因此，此書作者屢屢告誡其信徒，必須努力行善，才能成仙。¹⁷⁴ 即使是一名小吏，也有機會，其文云：

人有貴賤，壽命有長短，各稟命六甲。生有早晚，祿相當直，善惡異處，不失銖分。……吏無大小，正卒因緣，宜明其事，勿為民之所患。殊能敬好道德仁恩，當天合德，當地同意，與中和有益，思與善神靈相觀，各有其信，勿欺愚者。長生求活，可無自苦愁毒。思行天上之事，神靈所舉，可得仙度久生，長與日月星辰相觀。¹⁷⁵

又云：

行善之人，無惡文辭。天見善，使神隨之，移其命籍，著長壽之曹，神遂其成功。……行善之人，天自佐之，不令逢惡，是行所致。……殊能行天上之事，與天同心志合，可得仙度錄上，賢聖精神增加，其壽何極？……是大善人之人行，天必令壽，神鬼祐之不敢失。¹⁷⁶

即使是沒有成仙之「天命」者，也仍有因善功而改變命運的絲毫機會（見前文）。而且，即使不能突破天命的限制，也會有其他各種利益，至少其後人可以獲得「餘慶」，例如，《太平經》便說：「孝善之家，其家一人當得長生度世」，¹⁷⁷ 而「積真文真道之家，後必有度世者」。¹⁷⁸

更重要的是，善行似乎被認為是其他成仙方法的基礎，例如，《太平經》在討論「不死之法」、「不死之藥」可不可得之時便說：

「今天地實當有仙不死之法，不老之法，亦豈可得耶？」「善哉！真人問事也。然，可得也。天上積仙不死之藥多少，比若太倉之積粟也。……若人有道德，……天上不惜仙衣不死之方，難予人也。人無大功於天地，不能治理天地之大病，……故天不予其不死之方仙衣也。此者，乃以殊異有功之人也。」¹⁷⁹

¹⁷³ 《太平經》卷一一四，〈不承天書言病當解謫誠〉，頁624。

¹⁷⁴ 同前書，卷一一〇，〈大功益年書出歲月戒〉，頁542；卷一一一，〈善仁人自貴年在壽曹訣〉，頁554；卷一一四，〈天報信成神訣〉，頁607；卷一一四，〈不用書言命不全訣〉，頁614。

¹⁷⁵ 同前書，卷一一二，〈七十二色死尸誠〉，頁567-568。

¹⁷⁶ 同前書，卷一一四，〈為父母不易訣〉，頁625。

¹⁷⁷ 同前書，卷一一四，〈某訣〉，頁592。

¹⁷⁸ 同前書，卷一二〇至一三六，〈闕題〉，頁688。

¹⁷⁹ 同前書，卷四七，〈上善臣子弟子為君父師得仙方訣〉，頁138。

由此可見，有沒有「道德」（大功；功德）是能否獲得「不死之藥」及其他不死之法的關鍵。因此，書中也一再強調，「德君」和「賢君」只要能妥善治理國家，一旦天下太平，仙人、神靈便會主動賜給他們「不老之方」。¹⁸⁰此外，在修煉「存思」、「守一」之法的時候，「志念善」、「守善業」也非常重要，¹⁸¹只有「專心善意」才能「與神交結」，也只有善人學道、為善，才能「度世」。¹⁸²

伍・結論

由以上所述可以知道，《太平經》的作者認為，凡是成為神仙的人，未出生之前，便已經擁有成仙的「天命」，名字早已著錄在「仙籍」之中。這樣的人，出生之後，自然稟性善良，天資聰穎，資質過人，也就是所謂的「上士」。不過，若要成仙，仍然必須學習各種「仙法」，包括尋求並服食仙方；練習辟穀並服食藥物；修習守一與思神之法；吞服或佩戴符書；爛習並創作和樂的音樂；治國平天下；行為善良，積功累德等。而只要功德圓滿，年資具足，再加上天（仙）界神靈、仙人的保舉，便能「度世」成仙。

人成為神仙之後，就能長生不死，並擁有各種非凡的能力，包括可以變化形容、尸解、飛行自如、無所不知、役使鬼神、幫助帝王治國平天下等。同時也可以在仙界居住，並擔任「天廷」的官吏。不過，神仙並非真的無所不能，他們之間仍有品階的高下，而且會在一個官僚機構的管轄之下，並臣屬於天（天君）。倘若犯錯或觸犯天廷的律法，也會受到責罰，甚至會被貶謫到人間，重新修煉。然而，《太平經》的作者仍然強調，神仙是每個修道者應該追求的終極目標。

這樣的神仙觀念，有四個特質特別值得留意。

首先，在成仙的條件與限制方面，《太平經》有非常濃厚的命定論以及精英主義的色彩。基本上，只有極少數帶有「天命」的人才有機會成為神仙。換句話說，並非人人都可以成為神仙。不過，所謂的「天命」是未出生前就已「預定」，而且，凡人無法得知自己或他人是否帶有「天命」，唯一可以推測的是，凡是道德良善，才能傑出，勤於「學道」者，都可能是帶天命的人。即使不帶天命，只要努力行善，積功累德，仍有一絲絲的希望，可以獲得上天的同情與恩

¹⁸⁰ 《太平經》卷九一，〈拘校三古文法〉，頁358；卷九六，〈守一入室知神戒〉，頁416。

¹⁸¹ 同前書，卷九二，〈萬二千國始火始氣訣〉，頁370。

¹⁸² 同前書，卷九八，〈神司人守本陰祐訣〉，頁439-441。

賜，成為「候補仙人」，若天廷（仙界）有職缺，仍可能成為仙界的一員。而從另一方面來說，即使帶有成仙的天命，倘若行為邪惡，不積極行善學道，也無法「得道」成仙。因此，人的自由意志和自我抉擇還是在成仙的過程中扮演了最具關鍵性的角色。其後，六朝道教便更進一步倡言：「我命在我不在天」。¹⁸³

其次，學道求仙主要是個體的活動，所追求的基本上是修道者個人生死、壽夭的徹底解脫，而能否成仙也都繫於個人的條件及修煉。不過，《太平經》也宣稱，人可以透過「共修」而集體成仙。例如，君、臣便可以因為一起治理國家到達太平的境界，立下大功而同時「度世」成仙。此外，《太平經》還認為，修道之人，只要行為善良，樹立功德，即使自己受限於「天命」而無法成仙，其家人或後人也有可能因為獲得他的遺蔭而成仙。因此，《太平經》在論述個人救贖的同時，仍帶有傳統中國家族主義的色彩以及對於「生命共同體」的強調。

再者，《太平經》的神仙觀念還同時具有「入世」和「出世」兩種似乎互斥的傾向。就「入世」而言，《太平經》的仙界不再像先秦時期的海外仙山（仙島）那樣飄渺和遙遠，而是和人間緊密相連，¹⁸⁴ 仙界的物質生活和政治體制基本上就是人間的翻版，而且，修道者成仙的主要方法就是要在人間遵循世俗的道德和法律規範，甚至要積極的參與政治，治理國家。不過，《太平經》的作者有時候也會強調，神仙是「上天聖人」，「不得復理民間時事」，¹⁸⁵ 並說「天下至士，去官就仙」，「長吏治民，仙吏天官，與俗何事，共事異焉」，「天下之事，各自有君」。¹⁸⁶ 因此，至少有部分神仙不再涉及凡塵之事。

此外，《太平經》的作者雖然主張人應以成仙做為生命的終極目標，也認為神仙擁有許多超凡的能力，不過，此書仍然指出，神仙並非完美無缺的至善之物，不僅必須臣服於一個更高的統治者（天；天君；上天；太上），而且，也不能完全避免犯錯或受到責罰。換句話說，《太平經》的作者仍然強調人的不完美性及其成就的極限性。

上述這些觀念，乍看之下，似乎了無新意。以神仙的特質來說，包括肉體不死、居住仙界、擁有各種神異能力等，都可以在戰國及秦漢時期的傳世文獻及出土的考古文物中找到其源頭。¹⁸⁷ 以成仙的條件來說，壽命長短由上天預定，並

¹⁸³ 《抱朴子內篇》卷一六，〈黃白〉，頁262引《龜甲文》之說。

¹⁸⁴ 詳見 Yü, "Life and immortality in Han China," pp. 119-120.

¹⁸⁵ 《太平經》卷七三至八五，〈闕題〉，頁309。

¹⁸⁶ 同前書，卷九四至九五，〈闕題〉，頁403。

¹⁸⁷ 參見 Yü, "Life and immortality in Han China," pp. 80-120; 宮川尚志，《中國宗教史研究》。

且會因人的善惡而增減的觀念，西漢的董仲舒 (ca. 179-104 BC) 早已提出類似的說法；¹⁸⁸ 對於學習（包括習經）及師授的強調基本上可以說是兩漢儒家（經學）的傳統；¹⁸⁹ 仙人保薦的說法則應該是脫胎於漢代政府的選舉制度。¹⁹⁰ 至於成仙的方法，包括仙方、辟穀及服食藥物、存思與守一、吞符、治樂與舉樂等，都可以在先前的術數、巫術及宗教傳統中找到其源頭。¹⁹¹ 而治國平天下和成仙之間的關聯性，秦漢早期的「封禪」思想已有所發揮，¹⁹² 對於善行和道德的強調，更是先秦以來「報應」觀的充分展現。¹⁹³ 因此，我們可以說，就個別的構成元素來看，《太平經》的神仙觀念並無創新之處，可是，就整合性和系統性而言，在六朝道經大量問世之前，《太平經》卻又是獨一無二的先驅。

總之，《太平經》成功的整合了善惡報應論、儒家習經與師傳的傳統以及各種神仙方術，開創出一套具有系統性的神仙理論。而這一套理論，似乎成為六朝時期葛洪及陶弘景等人在建構道教義理（如對於藥物與存思的重視，尸解及神仙品類的理論等）時的重要基礎。¹⁹⁴

第一》（京都：同朋舍，1983），第1, 2, 3, 13, 14章；Mu-chou Poo（蒲慕州），*In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion* (Albany, NY: State University of New York Press, 1998), pp. 157-165.

¹⁸⁸ 參見徐復觀，《兩漢思想史》（臺北：臺灣學生書局，1976），第2卷，頁295-438。

¹⁸⁹ 參見 Robert P. Kramers, “The Development of the Confucian School,” in *The Cambridge History of China*, vol. 1, *The Ch'in and Han Empires, 221 BC -AD 220*, ed. Denis Twitchett and Michael Loewe (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), pp. 747-765.

¹⁹⁰ 參見湯用彤，〈讀《太平經》書所見〉，頁187-222。

¹⁹¹ 參見 Akahori, “Drug Taking and Immortality,” pp. 73-98; 唐蘭，〈馬王堆帛書卻穀食氣篇考〉，頁14-15；吉岡義豐，〈《太平經》の守一思想〉，頁491-500；林富士，〈試論漢代的巫術醫療法及其觀念基礎〉，《史原》16 (1987)：29-53；〈「巫叩元絃」考釋〉，頁195-218。

¹⁹² 參見福永光司，〈封禪說の形成——封禪說と神僊說〉，《東方宗教》1.6 (1975)：28-57；〈封禪說の形成（續）〉，《東方宗教》1.7 (1975)：45-63。

¹⁹³ 參見 Lien-sheng Yang（楊聯陞），“The Concept of ‘Pao’ as a Basis for Social Relations in China,” in *Chinese Thought and Institutions*, ed. John K. Fairbank (Chicago: Chicago University Press, 1957), pp. 291-309; Yü, “Life and immortality in Han China,” pp. 112-113.

¹⁹⁴ 關於魏晉南北朝時期道教主要的神仙觀念和理論，詳見 Maspero, “Taoism in Chinese Religious Beliefs of the Six Dynasties Period,” pp. 263-298; 石井昌子，〈道教學の研究——陶弘景を中心に〉（東京：國書刊行會，1980）；宮川尚志，〈中國宗教史研究・第一〉，第13, 14章；胡孚琛，〈魏晉神仙道教〉；湯一介，〈魏晉南北朝時期的道教〉（臺北：東大圖書公司，1988）；Livia Kohn ed., *Taoist Meditation and Longevity Techniques*; 小南一郎，〈尋藥から存思へ——神仙思想と道教信仰との間——〉，吉川

（本文於民國九十七年八月二十一日通過刊登）

後記

本文初稿題為 “The Idea of Immortality in the *T'ai-p'ing ching*”，曾於美國亞洲研究協會（Association for Asian Studies）第五十屆年會上宣讀（Washington, DC: Washington Hilton and Towers，1998年3月26日至29日），蒙與會學者惠賜寶貴意見，無限感激。二稿完成於2007年6月22日，夏至之日，投稿之後，承蒙兩位匿名之審查人提供修改建議，特此致謝。三稿完成於2008年7月22日，大暑之日。

忠夫編，《中國古道教史研究》，頁3-54；吉川忠夫，〈日中無影——尸解仙考——〉，頁175-216；Mu-chou Poo, “The Images of Immortals and Eminent Monks: Religious Mentality in Early Medieval China,” *Numen* 42 (1995): 172-196；山田利明，《六朝道教儀禮の研究》（東京：東方書店，1999），頁15-165；Robert Ford Campany, *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents* (Berkeley: University of California Press, 2002), pp. 3-97.

引用書目

一・傳統文獻

未名，《太平經》（王明，《太平經合校》，北京：中華書局，1960）。

葛洪，《抱朴子內篇》（王明，《抱朴子內篇校注》，北京：中華書局增訂本，1985）。

葛洪，《神仙傳》，收入王謨輯，《增訂漢魏叢書》，臺北：大化書局，1983，第2冊。

二・近人論著

丁煌

- 1987 〈漢末三國道教發展與江南地緣關係初探——以張陵天師出生地傳說、江南巫俗及孫吳政權與道教關係為中心之一般考察——〉，《成大歷史學報》13：155-208。

王平

- 1995 《《太平經》研究》，臺北：文津出版社。

王明

- 1982 〈《太平經》的成書時代和作者〉，氏著，《道家和道教思想研究》，北京：中國社會科學出版社，1984，頁183-200。原刊《世界宗教研究》1982.1。

羊華榮

- 1996 〈道教與巫教之爭〉，《宗教學研究》1996.1：35-42。

余崇生

- 1992 〈近年來有關道教論著知見錄〉，《中國書目季刊》25.4：3-16。

吳榮曾

- 1981 〈鎮墓文中所見到的東漢道巫關係〉，《文物》1981.3：56-63。

李剛

- 1994 〈也論《太平經鈔》甲部及其與道教上清派之關係〉，陳鼓應編，《道家文化研究·第四輯》，上海：上海古籍出版社，頁284-299。

林富士

李豐楙

- 1983 〈神仙三品說的原始及其衍變〉，國立政治大學中文系中研所主編，《漢學論文集·第二集》，臺北：文史哲出版社，頁171-224。
- 1992 〈當前《道藏》研究的成果及其展望〉，中央研究院中國文哲研究所籌備處編，《中國文哲研究的回顧與展望論文集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，頁541-572。
- 1996 〈道教謫仙說與唐人小說〉，氏著，《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》，臺北：臺灣學生書局，頁247-285。

杜正勝

- 1990 《編戶齊民：傳統政治社會結構之形成》，臺北：聯經出版事業公司。
- 2005 《從眉壽到長生：醫療文化與中國古代生命觀》，臺北：三民書局。

邢義田

- 2006 〈《太平經》裡的九等人和凡民奴婢的地位〉，《燕京學報》新21：23-33。

林富士

- 1987 〈試論漢代的巫術醫療法及其觀念基礎〉，《史原》16：29-53。
- 1993 〈試論《太平經》的疾病觀念〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》62.2：225-263。
- 1995 〈東漢晚期的疾疫與宗教〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》66.3：695-745。
- 1996 〈「巫叩元絃」考釋——兼論音樂與中國的巫覡儀式之關係〉，《新史學》7.3：195-218。
- 1998a 〈法國對中國道教的研究〉，戴仁 (Jean-Pierre Drège) 主編，耿昇譯，《法國當代中國學》(*Cinquante ans d'études chinoises en France*)，北京：中國社會科學出版社，頁269-310。
- 1998b 〈試論《太平經》的主旨與性質〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》69.2：205-244。
- 2000 〈歐美地區的「道教研究」概述 (1950-1994)〉，《台灣宗教學會通訊》6：29-88。
- 2001 《疾病終結者：中國早期的道教醫學》，臺北：三民書局。
- 2002 〈中國早期道士的醫療活動及其醫術考釋：以漢魏晉南北朝時期的「傳記」資料為主的初步探討〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》73.1：43-118。

- 2007 〈臺灣地區的道教研究總論及書目（1945-2000）〉，《古今論衡》16：4-72。
- 柳存仁
- 1992 〈民國以來之道教史研究〉，國立臺灣大學歷史系編，《民國以來之國史研究的回顧與展望研討會論文集》，臺北：國立臺灣大學出版組，頁1519-1546。
- 1997 〈道教是什麼？〉，氏著，《和風堂新文集》，臺北：新文豐出版公司，頁221-239。
- 胡孚琛
- 1989 《魏晉神仙道教》，北京：人民出版社。
- 唐蘭
- 1975 〈馬王堆帛書卻穀食氣篇考〉，《文物》1975.6：14-15。
- 徐復觀
- 1976 《兩漢思想史》，臺北：臺灣學生書局，第2卷。
- 陳國符
- 1963 〈天師道與巫覡有關〉，氏著，《道藏源流考》，北京：中華書局，頁260-261。
- 湯一介
- 1988 《魏晉南北朝時期的道教》，臺北：東大圖書公司。
- 湯用彤
- 1935 〈讀《太平經》書所見〉，湯一介編選，《湯用彤選集》，天津：天津人民出版社，1995，頁183-222。原刊《國學季刊》5.1。
- 楊光文輯
- 1984 〈全國部分報刊道教論文目錄索引（1905-1983）〉，《宗教學研究論集》，成都：四川大學宗教研究所，頁132-144。
- 熊德基
- 1962 〈《太平經》的作者和思想及其與黃巾和天師道的關係〉，《歷史研究》1962.4：8-25。
- 劉冬梅
- 1986 〈太平經中守一淺釋〉，《宗教學研究》2：67-73。
- 劉鋒
- 1994 《道教的起源與形成》，臺北：文津出版社。
- 鄭燦山
- 2006 〈臺灣道教研究回顧紀要（2001-2005）〉，魏澤民主編，《台灣宗教研究年鑑2004》，臺北：宗博出版社，頁73-130。

林富士

黎志添

- 1996 〈試評中國學者關於《太平經》的研究〉，《中國文化研究所學報》n.s. 5：297-318。

蘇抱陽

- 1992 〈《太平經》成書的幾個問題〉，《世界宗教研究》1992.4：14-21。

大淵忍爾

- 1940 〈《太平經》の來歷について〉，《東洋學報》27.2：100-124。

小南一郎

- 1991 〈尋藥から存思へ——神仙思想と道教信仰との間——〉，吉川忠夫編，《中國古道教史研究》，京都：同朋舍，頁3-54。

小柳司氣太

- 1930 〈後漢書襄楷傳の太平清領書について〉，《桑原博士還曆記念支那學論叢》，京都：弘文堂，頁141-171。

山田利明

- 1986 〈歐米地域における道教研究の現状〉，秋月觀暎編，《道教研究のすすめ》，東京：平河出版社，頁257-283。

- 1999 《六朝道教儀禮の研究》，東京：東方書店。

石井昌子

- 1980 《道教學の研究——陶弘景を中心に》，東京：國書刊行會。

吉川忠夫

- 1991 〈日中無影——尸解仙考——〉，氏編，《中國古道教史研究》，頁175-216。

吉岡義豐

- 1964 〈《太平經》成立の問題について〉，《結城教授頌壽記念佛教思想史論集》，東京：大藏出版，頁341-358。

- 1967 〈《太平經》の守一思想〉，《山崎先生退官記念東洋史學論集》，東京：山崎先生退官記念會，頁491-500。

- 1976 〈《太平經》の守一思想と佛教〉，氏著，《道教と佛教・第三》，東京：國書刊行會，頁315-351。

松本浩一

- 1986 〈中國・台灣における道教研究の現状〉，秋月觀暎編，《道教研究のすすめ》，頁235-255。

宮川尚志

- 1983 《中國宗教史研究・第一》，京都：同朋舍。

楠山春樹

- 1983 〈太平經類〉，講座敦煌編輯委員會編，《敦煌と中國道教》，東京：大東出版社，頁119-135。

蜂屋邦夫

- 1983 〈《太平經》における言辭文書——共、集、通の思想——〉，《東洋文化研究所紀要》92：35-81。

福井文雅

- 1983 〈歐米における道教研究〉，福井康順等監修，《道教》，東京：平河出版社，第3卷，《道教の傳播》，頁251-314。

福井康順

- 1952 《道教の基礎的研究》，東京：書籍文物流通會，1958。

福永光司

- 1975a 〈封禪説の形成——封禪説と神僊説〉，《東方宗教》1.6：28-57。

- 1975b 〈封禪説の形成（續）〉，《東方宗教》1.7：45-63。

Akahori, Akira

- 1989 “Drug Taking and Immortality.” In Kohn, *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, pp. 73-98.

Barrett, Timothy H.

- 1981 Introduction to *Taoism and Chinese Religion*, by Henri Maspero, translated by Frank A. Kierman, Jr. Amherst: University of Massachusetts Press, pp. 7-23.

- 1987 “Taoism: History of Study.” In *The Encyclopedia of Religion*, edited by Mircea Eliade. New York: MacMillan. Vol. XIV, pp. 329-332.

Beck, B. J. Mansvelt

- 1980 “The Date of the Taiping Jing.” *T'oung Pao* 通報 66.4-5: 149-182.

Campany, Robert Ford

- 2002 *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*. Berkeley: University of California Press.

Hendrichske, Barbara

- 2006 *The Scripture on Great Peace: The Taiping jing and the Beginnings of Daoism*. Berkeley: University of California Press.

林富士

Kaltenmark, Max

- 1979 "The Ideology of the T'ai-p'ing ching." In *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, edited by H. Welch and A. Seidel. New Haven and London: Yale University Press, pp. 19-52.

Kohn, Livia

- 1989 "Guarding the One: Concentrative Meditation in Taoism." In Kohn, *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, pp. 125-158.

———, ed.

- 1989 *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, in cooperation with Yoshinobu Sakade. Ann Arbor: Center For Chinese Studies, The University of Michigan.

Kramers, Robert P.

- 1986 "The Development of the Confucian School." In *The Cambridge History of China*. Vol. 1, *The Ch'in and Han Empires, 221 BC -AD 220*, edited by Denis Twitchett and Michael Loewe. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 747-765.

Lai, Chi-tim (黎志添)

- 1998 "The Opposition of Celestial-Master Taoism to Popular Cults during the Six Dynasties." *Asia Major*, 3rd ser., 11.1: 1-20.

Maspero, Henri (馬伯樂)

- 1950 "Taoism in Chinese Religious Beliefs of the Six Dynasties Period." In Maspero, *Taoism and Chinese Religion*, pp. 263-298.

Nickerson, Peter

- 1997 Introduction to *The Great Petition for Sepulchral Complaints*. In *Early Daoist Scriptures*, by Stephen R. Bokenkamp. Berkeley: University of California Press, pp. 230-260.

Overmyer, Daniel L., et al.

- 1995 "Chinese Religions: The State of the Field (Part II)." *The Journal of Asian Studies* 54.2 (May): 314-480.

Petersen, Jens Østergård

- 1989 "The Early Traditions Relating to the Han Dynasty Transmission of the *Taiping jing*, Part 1." *Acta Orientalia* 50: 133-171.
- 1990 "The Early Traditions Relating to the Han Dynasty Transmission of the *Taiping jing*, Part 2." *Acta Orientalia* 51: 173-216.

Poo, Mu-chou (蒲慕州)

- 1995 "The Images of Immortals and Eminent Monks: Religious Mentality in Early Medieval China." *Numen* 42: 172-196.
- 1998 *In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion*. Albany, NY: State University of New York Press.

Robinet, Isabelle

- 1979 "Metamorphosis and Deliverance from the Corpse in Taoism." *History of Religions* 19: 37-70.

Schipper, Kristofer

- 1995 "The History of Taoist Studies in Europe." In *Europe Studies China: Papers from an International Conference on The History of European Sinology*, edited by Ming Wilson and John Cayley. London: Han-Shan Tang Books, pp. 467-491.

Seidel, Anna

- 1987a "Post-mortem Immortality, or the Taoist Resurrection of the Body." In *Gilgul: Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions, dedicated to R. J. Zwi Werblowsky*. Leiden: E. J. Brill, pp. 223-237.
- 1987b "Traces of Han Religion In Funeral Texts Found in Tombs." 秋月觀暎編，《道教と宗教文化》，東京：平河出版社，頁21-57。
- 1989-1990 "Chronicle of Taoist Studies in the West 1950-1990." *Cahiers d'Extrême-Asie* 5: 223-347.

Stein, Rolf A.

- 1969 "Un exemple de relations entre taoïsme et religion populaire." 《福井博士頌壽紀念・東洋文化論集》，東京：早稻田大學出版社，頁79-90。
- 1979 "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries." In Welch and Seidel, *Facets of Taoism*, pp. 53-81.

Weber, Max

- 1970 *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*, translated by Talcott Parsons. London: Unwin University Books.

Yang, Lien-sheng (楊聯陞)

- 1957 "The Concept of 'Pao' as a Basis for Social Relations in China." In *Chinese Thought and Institutions*, edited by John K. Fairbank. Chicago: Chicago University Press, pp. 291-309.

林富士

Yu, David C.

1977 "Present-day Taoist Studies." *Religious Studies Review* 3.4: 220-239.

Yü, Ying-shih (余英時)

1964-1965 "Life and immortality in Han China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 25: 80-120.

The Idea of the Transcendents in the *Taiping jing*

Fu-shih Lin

Institute of History and Philology, Academia Sinica / National Chung Hsing University

The most prominent characteristic of religious Taoism may be its belief in the transcendents (*shenxian*) which has been one of the most popular topics in Taoist studies for several decades. Unfortunately the idea of the transcendents in the *Taiping jing* 太平經, one of the most important scriptures in the Taoist canon, has not been studied comprehensively. The date of the *Taiping jing* (ca. the second century AD) is nearly synchronous with the beginning of religious Taoism. In this scripture, we can see that the author(s) synthesized many ideas into one system concerning a theory of transcendents. This scripture indicates that the transcendent is the highest form a human being can achieve. Even though the text usually declares that only those who have the destiny to become a transcendent and are born with superior talent and wisdom have a chance to become transcendents, sometimes, it admits that those who have great merit and have accomplished virtuous deeds, although possessing no destiny to become a transcendent, still have the chance to become transcendents. This means that almost everyone has the potential to reach the goal of becoming a transcendent. Furthermore, this scripture instructs people in a number of methods to become a transcendent, including taking recipes of immortality, swallowing talismans, engaging in dietetic practices and meditation, living virtuously, creating a peaceful society, etc. All of these techniques continued to play prominent roles in Taoist practice in later periods, testifying to the influence of the *Taiping jing*, on subsequent Taoist ideas of the transcendent.

Keywords: *Taiping jing*, transcendents, Taoism, religion