

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*

林富士**

本文主旨在於考察東漢魏晉南北朝時期（大約是二至六世紀）「道士」的醫療活動以及他們所使用的「醫術」，並討論道教在形成與發展過程中和中國醫療文化之間的互動關係。

憑藉「傳記」資料和相關記載，我們發現，有許多道士在東漢六朝時期的中國社會中扮演著醫療者的角色。而且，對於某些道派而言，醫療之事不只是道士個人一時的興趣，而是道派長年的經常性活動，部分道教經典甚至針對治病之事詳加規範，並提出病因之說和療病之道。有些道士還以此為業，以獲得生活所需或信徒的供養。

至於他們所使用或主張的醫療方法，大致不出醫者之術、養生之術、巫者之術和道教自創的儀式療法這四大類。這些方法雖然沒有完全融為一體，道教內部對其運用也有不同的意見，但大體而言，已初步建構出道教獨特的醫療體系，並影響中國醫學和醫療文化的發展。

而當時的道士，利用「大疫」流行的機會，從事醫療活動，也相當成功的爭取到不少信徒和弟子，有些人甚至因而創立勢力龐大的道團或道派。總之，醫療確實是當時道士傳佈信仰、度化弟子、吸引信徒、凝聚教團的主要手段之一。

關鍵詞：道士 醫療 神仙 養生 傳記

* 本文為行政院國家科學委員會專題研究計畫「中國中古時期的道教與醫療文化之關係」（NSC87-2411-H-001-036、NSC88-2411-H-001-025、NSC89-2411-H-001-034）研究成果之一。初稿完成於二〇〇〇年八月六日七夕。二稿完成於二〇〇〇年十月廿二日。三稿完成於二〇〇〇年十月卅一日，投稿後蒙二位匿名之審查人惠賜修改意見，特此致謝。四稿完成於二〇〇一年九月廿三秋分之日。

** 中央研究院歷史語言研究所

壹、引言

宋孝武帝（於454-464年在位）的時候，周朗（425-460）曾經針對當時的政治局勢和社會狀況提出批評，在寫給皇帝的奏章裡他說道：

凡鬼道惑眾，妖巫破俗，觸木而言怪者不可數，寓采而稱神者非可算。其原本是亂男女，合飲食，因之而以祈祝，從之而以報請，是亂不誅，爲害未息。凡一苑始立，一神初興，淫風輒以之而甚，今修隄以北，置園百里，峻山以右，居靈十房，糜財敗俗，其可稱限。又針藥之術，世寡復修，診脈之伎，人鮮能達，民因是益徵於鬼，遂棄於醫，重令耗惑不反，死天復半。今太醫宜男女習教，在所應遣吏受業，如此故當愈於媚神之愚，懲艾腴理之敝矣。¹

這一段話一方面指出當時「妖巫」活躍、「鬼道」興盛的情形，以及這種社會風氣所帶來的「禍害」。另一方面則將造成這種「宗教熱」的原因歸咎於醫術不發達和醫療資源貧乏，致使民眾生病時「棄醫」而求助於「巫鬼」。

大約在五十年後，另一位士大夫郭祖琛也向當時的梁武帝（於502-548年在位）上書，提出類似的批評，他說：

臣見疾者詣道士則勸奏章，僧尼則令齋講，俗師則鬼禍須解，醫診則湯熨散丸，皆先自爲也。臣謂爲國之本，與療病相類，療病當去巫鬼，尋華、扁，爲國當黜佞邪，用管、晏。²

這一段話不僅呼應了周朗的看法，還透露出三個重要的訊息。第一，道士、僧尼、俗師（包括巫者和術士）和醫者共同佔有當時的醫療市場。第二，他們的醫術各有特色：道士用「章奏」；僧尼用「齋講」；俗師用「解除」；醫者用針灸和藥物。第三，醫療是各個宗教（道、佛、巫）主要的社會活動。

周朗和郭祖琛的評論應該不是憑空臆斷。事實上，從東漢末年（二世紀下半）開始，由於疾疫流行，以及一連串的政治、社會動亂和自然災害，因而提供了宗教蓬勃發展的大好機會。當時，無論是傳統的巫覡，還是新興的佛、道二教，都充分的掌握住當時社會人心的需求，積極展開其醫療和社會救助活動，並

¹ 沈約（441-513），《宋書》（北京：中華書局，1974），卷八二，〈周朗傳〉，頁2100-2101。

² 李延壽（約659年），《南史》（北京：中華書局，1975），卷七〇，〈循吏列傳〉，頁1720-1721。

藉以宣揚教義，吸引信徒。³ 這樣的情形，似乎一直延續到六朝末年（六世紀末）。而在六朝社會中，道士、僧尼、巫者（以及各種「術士」），往往和醫者一樣扮演著醫療者的角色。⁴

然而，宗教人士和醫者所使用的「醫術」，似乎不如郭祖琛所說的那樣截然不同。就以佛、道二教來說，近代的醫學史家便指出，在六朝社會中，不乏擅長以針灸、藥物治病的僧人（如于法開 [306-362?]、支法存 [?-384]、釋慧義 [372-444]、釋曇鸞 [474-542] 等）和道士（如葛洪 [284-364]、陶弘景 [456-536]），他們的一些著作，曾對中國醫學的發展產生深遠的影響。⁵

不過，郭祖琛的評斷應該也是立足於他對當時社會實況的觀察。因此，我們似乎應該透過更細密的研究，完整而深入的剖析當時各種宗教所採行的醫療方法，才能夠進一步釐清當時「宗教醫療」和「俗世醫學」之間的異同和關聯。⁶ 因此，本文擬先利用早期道教（大約是二至六世紀）的「傳記」資料和相關記載，⁷ 考察當時「道士」的醫療活動，並分析他們所使用的「醫術」，藉以說明

³ 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。

⁴ 詳見林富士，〈中國六朝時期的巫覡與醫療〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》70.1(1999)：1-48。

⁵ 參見渡邊幸三，〈陶弘景の本草に對する文獻學的考察〉，《東方學報》20(1951)：195-222；謝天心、王作孚，〈我國晉代的藥物學家陶弘景〉，《哈爾濱中醫》1960.8：76-78；尚志鈞，〈從《證類本草》所引資料看陶弘景的本草學貢獻〉，《藥學通報》1963.6：272-273；Michel Strickmann, "On the Alchemy of T'ao Hung-ching," in H. Welch and A. Seidel eds., *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion* (New Haven and London: Yale University Press, 1979), pp. 123-192；郭起華，〈從葛洪和陶弘景看道教對古代醫學的影響〉，《世界宗教研究》1982.1：37-42；范行準，〈中國醫學史略〉（北京：中醫古籍出版社，1986），頁64-71；胡孚琛，〈魏晉神仙道教〉（北京：人民出版社，1989），頁266-281；王利器，〈葛洪對中國古代煉金術和傳染病學的貢獻〉，《傳統文化與現代化》1993.2：58-63；傅芳、倪青編，〈中國佛醫人物小傳〉（廈門：鷺江出版社，1996），頁3-14；坂出祥伸，〈陶弘景における服藥・煉丹〉、麥谷邦夫，〈陶弘景の醫藥學と道教〉，收入吉川忠夫編，〈六朝道教の研究〉（東京：春秋社，1998），頁281-311, 313-330。

⁶ 本文所謂的「俗世醫學」，基本上是指戰國和秦漢時期逐漸成為專業醫者所習用的病因論（以風雨、寒暑、飲食、居處、喜怒、陰陽〔房中〕等非鬼神因素解釋病因）、診病技術（以診脈為主）和治病方式（以針灸和藥方為主）。

⁷ 本文所謂的道教的「傳記」資料，基本上是指涉及道教人物之生平和事蹟的各種文獻記載，其中最主要的是各種「仙傳」和「道傳」。根據道教的信仰，神仙大多是由人修煉

醫療活動在早期道教形成與發展過程中所扮演的角色。⁸

而成，而道士修道的主要目標也是為了成仙，因此，無論是「仙傳」還是「道傳」，其主要內容大都在於敘述道士求道、修道或成仙的歷程。因此，這一種材料所記載的內容，不能純以「虛構」視之。當然，做為一種「歷史研究」的材料，「仙傳」和「道傳」在使用上的確有許多內在的限制和困難，其主要關鍵在於：一、有一些「傳記」毫無任何具體的時空背景可言，但另一些則頗近似一般的人物傳記。二、個別的傳記之中，有些情節和其他的歷史記載（如時空背景、歷史事件、文化情境等）可以相符應，但有些情節則顯然不符。三、傳記的材料來源，編撰者有時會做詳實的交待，有時則含混其辭或不予交待。有些是耳聞、目睹之筆錄，有些是自其他材料傳鈔、改寫。因此，目前所見的傳記和其材料所能反映的「時代」便不一定會一致。四、不同的編、撰者，其編寫的態度、動機不盡相同，有些並無本身的中心思想或完整體系，只是隨意抄撮、筆記。有些則有明確的信仰及編寫動機，個人的思想往往影響其對於材料的篩選（或改寫）和編排。因此，「仙傳」和「道傳」究竟要用來研究編（寫）者的思想、信仰或心態，或是用來研究「仙傳」和「道傳」成書時代的歷史現象，或研究其原始材料（或傳記人物）出現時代的思想和社會情境，其實不能輕易判斷，必須逐書、逐條的考量、研判。有關「仙傳」和「道傳」材料之性質，以及用於歷史研究上的價值與限制，初步的討論，參見柳存仁，〈樂巴與張天師〉，收入李豐楙、朱榮貴主編，〈儀式、廟會與社區：道教、民間信仰與民間文化〉（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996），頁19-48（頁28）；蒲慕州，〈神仙與高僧——魏晉南北朝宗教心態試探〉，《漢學研究》8.2(1990)：149-176。

⁸ 關於道教與醫療文化之間的緊密關係，學者已有不少討論，不過，既有的研究成果，基本上都是以少數的道教醫者和醫學作品為論述的材料和對象，或是針對少數道教經典進行其疾病觀和醫療法的分析，對於道教具體的醫療活動和醫療方法（尤其是「宗教醫療」方面），很少深入探討。連帶的，他們很少仔細探究道教從事醫學研究和醫療活動的各種動機和目的，也不曾完整的評估醫藥及醫療活動在道教的宗教體系中所處的位置，以及醫療活動在道教發展過程中所扮演的角色。因此，我們有必要從道士實際的醫療活動入手，分析其醫術，並說明醫療活動和佈教活動之間的關係。當然，要完整的處理這個課題，除了利用「傳記」資料之外，還必須透過戒律、科儀，釐清道教在治療疾病上的主張，及其對醫藥的態度，並解析道教各種經典（尤其是和修練相關的道法和儀式）所記載的醫療方法。不過，限於篇幅，本文只集中於「傳記」材料的分析，其餘則另文處理。關於道教「醫學」的研究，詳見 Liu Ts'un-Yan, "The Taoists' Knowledge of Tuberculosis in the Twelfth Century," in *Selected Papers from the Hall of Harmonious Wind* (Leiden: E. J. Brill, 1976), pp. 59-75; Henri Maspero, *Taoism and Chinese Religion*, trans. by Frank A. Kierman, Jr. (Amherst: The University of Massachusetts Press, 1981), pp. 265-272, 319-346; 窪德忠，〈道教百話——仙人へのあこがれ〉，（東京：世界聖典刊行協會，1983年新版），〈道教的醫術〉，頁148-186；葛兆光，〈道教與中國文化〉（上海：上海人民出版社，1987），頁107-132；鍾肇鵬，〈道教與醫藥及養生的關係〉，《世界宗教研究》1987.1：39-50；坂出祥伸，〈《醫心方》養生篇の道教的性格〉，收入秋月觀暎編，〈道教と宗教文化〉（東京：平河出版社，1987），頁315-331；吉元昭治，〈道

貳、「道士」的醫療活動

本文所說的「道士」，是指專門修習各道派的道法或長生、神仙之道而被稱之為「道士」者（有時也被稱之為「道人」），其中並不包括「奉道」的社會人士（信徒）。不過，在「仙傳」資料中，或由於輾轉相傳，或由於過度「神化」道士，或由於只強調其「成仙」之後的神異能力，因此，有些道士實際生存、活躍的時代和社會背景已無法確切考證。其次，「仙傳」資料所提到的道士，有一部分人的生存年代事實上還早於組織性的「道教」出現（二世紀）之前。此外，一些道教之外的資料，有時因敘述的重點不在道教，因此提到道士時，往往會略其姓名和事蹟。這一些「道士」（或仙人）的醫療故事，雖然也有助於我們瞭解當時「道士」的醫療活動和「醫術」。不過，為了避免混淆，本文將不把這些資料納入考察的範圍。

無論如何，各種「傳記」資料中還是曾提到一些生存時代和社會背景相當明確的「道士」，而這些道士之中曾從事醫療活動者，至少有下列二十九人。

教と不老長壽の醫學》（東京：平河出版社，1989）；吉元昭治，〈道教和中國醫學〉，收入福井康順等監修，朱越利、徐遠和等譯，《道教·第二卷》（上海：上海古籍出版社，1990），頁200-252；坂出祥仲，〈長生術〉，收入福井康順等監修，朱越利譯，《道教·第一卷》（上海：上海古籍出版社，1990），頁195-231；楊宇，〈道教與傳統醫學的關係及其研究——兼論日本學者的新成果〉，《四川大學學報》1992.3：105-111；坂出祥仲，〈道教と養生思想〉（東京：ペリカン社，1992）；坂出祥仲，〈氣と養生：道教の養生術と咒術について〉（京都：人文書院，1993）；胡孚琛，〈道教醫學和內丹學的人體觀探索〉，《世界宗教研究》1993.4：25-30；陳森鎮，〈道家道教對中醫發展前期的影響〉，《廈門大學學報》1993.1：65-70；李豐楙，〈《道藏》所收早期道教的瘟疫觀——以《女青鬼律》及《洞淵神咒經》系為主〉，《中央研究院中國文哲研究集刊》3(1993)：417-454；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；丁貽莊，〈道教醫藥學〉，收入卿希泰編，《中國道教·第四卷》（上海：知識出版社，1994），頁79-86；馬伯英，《醫學文化史》（上海：上海人民出版社，1994），頁292-389；胡孚琛編，《中華道教大辭典》（北京：中國社會科學出版社，1995），〈道教醫藥學〉、〈道教養生功法及武術〉、〈內丹學〉、〈房中養生〉、〈外丹黃白術〉，頁878-1433；丁貽莊，〈道教煉丹術與古化學〉、〈道教與醫學〉、〈道教與養生〉，收入卿希泰編，《道教與中國傳統文化》（臺北：中華道統出版社，1996），頁103-117, 118-129, 130-150；曾錦坤，〈道教醫藥學的特色〉，《宗教哲學》4.1(1998)：117-126；龔鵬程，〈道醫論〉，收入氏著，《道教新論二集》（嘉義：南華管理學院，1998），頁369-410；卿希泰、詹石窗主編，《道教文化新典》（上海：上海文藝出版社，1999），頁299-398。

事例1 張陵 (34-146)

在道教各派之中，論成立之早，組織之嚴密，延續之久遠，勢力之龐大，似乎都以天師道為首位，但其創教者究竟是誰卻曾引發不少爭論，不過，一般都接受天師道內部文獻的說法，以張陵（張道陵）為第一代的「天師」。⁹ 而張陵在仙傳中的主要形象之一便是一個醫者。例如，《神仙傳》便載云：

張道陵者，字輔漢，沛國豐人也。本太學書生，博通五經。晚乃歎曰：「此無益於年命。」遂學長生之道。得黃帝九鼎丹法，……乃與弟子入蜀，住鶴鳴山，著作道書二十四篇。乃精思鍊志，忽有天人下，……或自稱柱下史，或自稱青海小童，乃授陵以新出正一盟威之道。陵受之，能治病。於是百姓翕然，奉事之以為師。……其治病事，皆採取玄素，但改易其大較，轉其首尾，而大途猶同歸也。行氣服食，故用仙法，亦無以易。故陵語諸人曰：「爾輩多俗態未除，不能棄世，正可得吾行氣、導引、房中之事，或可得服食草木數百歲之方耳。其有九鼎大要，唯付王長。」¹⁰

由此可見，張陵精通各種「道法」，包括：行氣、導引、房中、服食和金丹（九

⁹ 關於張陵的生平、事蹟，及其和天師道的關係，詳見福井康順，〈五斗米道〉，收入氏著，《道教的基礎的研究》（1952；東京：書籍文物流通會，1958年再版），頁2-61；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；卿希泰，〈有關五斗米道的幾個問題〉，《中國哲學》4(1980)：325-336；呂思勉，《讀史札記》（臺北：木鐸出版社，1983年翻印），〈太平道、五斗米道〉，頁776-778；唐長孺，〈魏晉期間北方天師道的傳播〉，收入氏著，《魏晉南北朝史論拾遺》（北京：中華書局，1983），頁218-232；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——〉，《歷史學報（成大）》13(1987)：155-208（頁164-175）；湯一介，〈魏晉南北朝時期的道教〉（臺北：東大圖書公司，1988），頁82-86；柳存仁，〈樂巴與張天師〉，頁19-36。

¹⁰ 葛洪（約284-364年），《神仙傳》〔《中國神仙傳記文獻初編》第一冊〕（臺北：捷幼出版社，1992），卷四，〈張道陵〉，頁87-88。有關此書之性質、版本等問題的討論，參見李劍國，《唐前志怪小說史》（天津：南開大學，1984），頁316-321；福井康順，《福井康順著作集·第二卷：道教思想研究》（京都：法藏館，1987-1990），頁181-260；宮澤正順，〈《列仙傳》と《神仙傳》について〉，收入牧尾良海博士喜壽記念論集刊行會編，《牧尾良海博士喜壽記念：儒佛道三教思想論考》（東京：山喜房佛書林，1991），頁213-242；蒲慕州，〈神仙與高僧——魏晉南北朝宗教心態試探〉，頁152-154。

鼎丹法)五種,而且還「能治病」,因而吸引不少信徒。至於文中提及的「玄素」究竟指何而言,以及他用來治病的方法究竟是什麼,詳見下文討論。

事例2 干吉(于吉)(大約死於200年)

大約和天師道同時或其前後興起的各個道派之中,干君道主要是流行於江南地區,其始祖則是干吉(干或作于)。據說,他和東漢末年的「太平道」有所關聯,不過,大體來說,在六朝人眼中,他是江南地區一個獨立道派的創始人,到了六朝末年,《洞仙傳》的作者還說「世中猶有事于君道者」,¹¹可見這個道派在他死後依然延續達數百年之久。¹²

至於干吉吸引信徒的方法,則是以利用符水替人治病為主。例如,西晉(265-316)虞溥的《江表傳》便說:

時有道士琅邪于吉,先寓居東方,往來吳會,立精舍,燒香讀道書,制作符水以治病,吳會人多事之。……策即令收之。諸事之者,悉使婦女入見策母,請救之。母謂策曰:「于先生亦助軍作福,醫護將士,不可殺之。」策曰:「此子妖妄,能幻惑眾心,……不可不除也。」諸將復連名通白事陳乞之,策即催斬之,縣首於市。諸事之者,尚不謂其死而云尸解焉,復祭祀求福。¹³

¹¹ 詳見見素子,《洞仙傳》〔嚴一萍輯,《洞仙傳》,收入氏編,《道教研究資料》第一輯,頁1-52〕(1973;臺北:藝文印書館,1991年再版),卷二,頁36。按:《洞仙傳》原書已佚,作者著錄為見素子,但見素子究竟是六朝人或唐人(女道士胡愔)則不易斷定,無論如何,學者大多同意此書應出自梁、陳間(六世紀)的道士之手。相關的討論,詳見陳國符,《道藏源流考》(北京:中華書局,1963),頁239-240;嚴一萍,〈《洞仙傳》序〉,收入氏編,《道教研究資料》第一輯,頁12;李豐楙,〈洞仙傳研究〉,收入氏著,《六朝隋唐仙道類小說研究》(臺北:臺灣學生書局,1986),頁187-224。

¹² 參見福井康順,〈干吉の行跡とその師承〉,收入氏著,《道教的基礎的研究》,頁62-71;卿希泰,〈于吉和南方道教活動〉,收入氏著,《中國道教思想史綱·第一卷·漢魏兩晉南北朝時期》(成都:四川人民出版社,1980),頁160-165;前田繁樹,〈六朝時代に於ける干吉傳の變遷〉,《東方宗教》65(1985):44-62。

¹³ 陳壽(233-297),《三國志》(北京:中華書局,1959),卷四六,〈孫策傳〉,頁1110,裴松之注引。

干吉雖然被孫策 (175-200) 斥為「妖妄」，並被斬首 (200)，¹⁴ 但從文中可以知道，他在江南一帶似乎擁有不少信徒，而他的佈道方法則是「燒香讀道書、制作符水以治病」，孫策母為他說情時也說于吉能「助軍作福，醫護將士」，可知他所以能吸引眾多信徒，主要是憑藉醫療能力。

事例3 甘始（大約活躍於189-220年前後）

東漢末年的道士，除了開宗立派之外，也有人選擇獨來獨往的生活。在東漢獻帝（於189-220年在位）時被曹操所網羅的甘始便是其中一位，而他也精通治病之術。例如，《神仙傳》便載云：

甘始者，太原人也，善行氣，不飲食。又服天門冬，行房中之事。依容成、玄素之法，更演益之為一卷。用之甚有近效，治病不用針灸湯藥。在世百餘歲，乃入王屋山仙去。¹⁵

由此可見，甘始曾經從事醫療活動。

事例4 封衡（大約活躍於二世紀末至三世紀初）

大約和甘始同時的道士還有「青牛道士」封衡（封君達）。《神仙傳》說：

封衡，字君達，隴西人也。幼學道，通老莊學，勤訪真訣。初服黃連，五十年後，入鳥獸山採藥。又服朮百餘年，還鄉里如二十許人。聞有病死者，識與不識，便以腰間竹管藥與之。或下鍼，應手立愈。愛嗇精氣，不極視大言。……常駕一青牛，人莫知其名，因號青牛道士。魏武帝（曹操）問養性大略，師曰：「體欲常勞，食欲常少，勞勿過極，少勿過虛。去肥濃，節酸鹹。減思慮，損喜怒。除馳逐，慎房室。則幾於道矣。……」有二侍者，一負書笈，一攜藥筭。有《容成養氣術》十二卷，《墨子形法》一篇，《靈寶衛生經》一卷。筭有煉成水銀霜、黃連屑等。在人間僅二百餘年，後入元丘山不見。¹⁶

¹⁴ 干吉被殺之年與孫策之死似乎同在東漢獻帝建安五年（200）；詳見《三國志》卷四六，〈孫策傳〉，頁1109-1112。

¹⁵ 《神仙傳》卷一〇，〈甘始〉，頁140。

¹⁶ 同上，〈封衡〉，頁143-144。

文中對於封衡年歲的記載或許會令人難以置信，不過封衡應該確有其人，主要的活動時間大致是在東漢獻帝之時。事實上，後代道徒、方士和醫者還常稱述其養生術（尤其是房中術）和醫術。¹⁷ 而從文中來看，他還曾經以醫術替人治病。

事例5 董奉（大約活躍於二世紀末至三世紀初）

漢末至三國時期（約當二世紀末至三世紀初），還有一位道士董奉（董君異），也以善於治病聞名於侯官、交州和豫章、廬山一帶。《神仙傳》說：

董奉者，字君異，侯官人也。……杜燮為交州刺史，得毒病死，死已三日。奉時在彼，乃往與藥三丸，內在口中，以水灌之，使人捧舉其頭，搖而消之。須臾，手足似動，顏色漸還。半日，乃能起坐。後四日，乃能語。¹⁸

文中的交州刺史杜燮，應該是交趾太守士燮（137-226）之誤。¹⁹ 無論如何，從此之後，董奉的醫術便遠近聞名，向他求醫的人數日漸增多。²⁰

事例6 張魯（死於216年）

雖然說天師道（五斗米道）的創教者是張陵，但是，首先在漢中建立起宗教王國和嚴密宗教組織的卻是張魯（死於東漢獻帝建安21年；西元216年）。不管他的道法是繼承其祖父張陵（張道陵），還是得自道團中的另一位人物張脩，在天師道法的傳承過程中，他都是最具關鍵性的人物。²¹ 至於他的道法，魏國（220-265）魚豢的《典略》曾說：

¹⁷ 參見朱越利，〈《養性延命錄》考〉，《世界宗教研究》1986.1：101-107；李零，〈東漢魏晉南北朝房中經典流派考〉，頁144-147。

¹⁸ 詳見《神仙傳》卷六，〈董奉〉，頁107。

¹⁹ 關於士燮的生平，詳見《三國志》卷四九，〈士燮傳〉，頁1191-1193。按：裴松之在《三國志》的注文中也引述了葛洪《神仙傳》中有關董奉替士燮治病的故事（頁1192），文字和今本《神仙傳》的內容大同小異。

²⁰ 詳見《神仙傳》卷六，〈董奉〉，頁107-108。

²¹ 參見大淵忍爾，〈後漢五斗米道の組織について〉，《東方宗教》65(1985)：1-19。

〔東漢靈帝〕熹平中 (172-178)，妖賊大起，三輔有駱曜。〔東漢靈帝〕光和中 (178-184)，東方有張角，漢中有張脩。駱曜教民緬匿法，角爲太平道，脩爲五斗米道。太平道者，師持九節杖爲符祝，教病人叩頭思過，因以符水飲之，得病或日淺而愈者，則云此人信道，其或不愈，則爲不信道。脩法略與角同，加施靜室，使病者處其中思過。又使人爲姦令祭酒，祭酒主以老子五千文，使都習，號爲姦令。爲鬼吏，主爲病者請禱。……使病者家出米五斗以爲常，故號曰五斗米師。實無益于治病，但爲淫妄，然小人昏愚，競共事之。後角被誅，脩亦亡。及魯在漢中，因其民信行脩業，遂增飾之。……流移寄其地者，不敢不奉。²²

這段文字對於了解東漢末年的政治、社會和宗教（尤其是道教）極爲重要，但因牽涉太多，學者也有許多不同的解讀，本文在此無法細加說明，²³ 唯其中明確指出，張魯曾繼承張脩的遺法，積極從事醫療佈教的活動。

事例7 葛玄 (164-244)

在六朝的道派之中，「葛氏道」雖然沒有龐大的組織和信徒，但其仙道理論卻在道教史上佔有重要的地位，其關鍵人物則是葛洪。不過，葛洪的道法基本上是承襲其從祖葛玄而來。²⁴ 至於葛玄的道法，《神仙傳》載云：

葛玄，字孝先，從左元放（左慈）受《九丹金液仙經》，未及合作，常服餌朮。尤長於治病，鬼魅皆見形，或遣或殺。²⁵

由此可見，這一位「葛仙公」，除了精通金丹、服餌之術外，也以能替人治病聞名。

事例8 李寬（大約活躍於222-252年）

六朝時期的江南地區似乎存在著各種大大小小的道派，「李家道」便是其中

²² 《三國志》卷八，〈張魯傳〉，頁264，裴松之注引。

²³ 詳見林富士，〈東漢晚期的疾疫與宗教〉，頁725-726。

²⁴ 葛洪的道法基本上是學自葛玄的弟子鄭隱；詳見陳國符，〈道藏源流考〉，頁92-95。

²⁵ 《神仙傳》卷七，〈葛玄〉，頁113。

之一。²⁶ 而其創教者李寬的事蹟，葛洪在《抱朴子》中曾提到：

或問李氏之道起於何時。余答曰：「吳大帝時，蜀中有李阿者，穴居不食，傳世見之，號為八百歲公。人往往問事，阿無所言，但占阿顏色。……後一旦忽去，不知所在。後有一人姓李名寬，到吳而蜀語，能祝水治病頗愈，於是遠近翕然，謂為李阿，因共呼之為李八百，而實非也。自公卿以下，莫不雲集其門，……於是避役之吏民，依寬為弟子者恆近千人，而升堂入室高業先進者，不過得祝水及三部符導引日月行炁而已，……吞氣斷穀，可得百日以還，亦不堪久，此是其術至淺可知也。……吳曾有大疫，死者過半，寬所奉道室，名之為廬，寬亦得溫病，託言入廬齋戒，遂死於廬中，而事寬者猶復謂之化形尸解之仙，非為真死也。……余所以委曲論之者，寬弟子轉相教授，布滿江表，動有千許，不覺寬法之薄，不足遵承而守之，冀得度世，故欲令人覺此而悟其滯迷耳。²⁷

葛洪對「李家道」道法的批評或許是出自伐異之心，但由他的敘述仍可想見，這個道派自吳大帝孫權（於222-252年在位）時起，一直到葛洪之時，始終盛行不衰，應當有其引人之處。其中最值得注意的是，李寬所以能使公卿以下雲集其門、弟子恆近千人，主要關鍵便在於他「能祝水治病頗愈」。換句話說，李寬是以醫療活動做為傳教的手段。

事例9 戴暉（大約活躍於222-280年）

江南一帶的道士能替人治病者，為數似乎不少，戴暉就是其中之一。《抱朴子》載云：

或問：「為道者多在山林，山林多虎狼之害也，何以辟之？」抱朴子曰：「古之人入山者，皆佩黃神越章之印，其廣四寸，其字一百二十，以封泥著所住之四方各百步，則虎狼不敢近其內也。……帶此印以行山林，亦不畏虎狼也。不但只辟虎狼，若有山川社廟血食惡神能作福禍者，以印封

²⁶ 參見山田利明，〈李家道とその周邊〉，《東方宗教》52(1978)：15-27。

²⁷ 葛洪，《抱朴子內篇》〔王明，《抱朴子內篇校注》，增訂本〕（北京：中華書局，1985），卷九，〈道意〉，頁173-174。

泥，斷其道路，則不復能神矣。昔石頭水有大龜，常在一深潭中，人因此名此潭爲龜潭。此物能作鬼魅，行病於人。吳有道士戴暉者，偶視之，以越章封泥作數百封，乘舟以此封泥遍擲潭中，良久，有大龜徑長丈餘，浮出不敢動，乃格煞之，而病者並愈也。又有小龜出，羅列死於渚上甚多。」²⁸

這段文字主要在於闡明「黃神越章之印」的法力。葛洪認爲，這種印不只可以「辟虎狼」，還可以阻卻、封殺「惡神」、精怪。爲了證明他的說法，葛洪便舉吳國 (222-280) 道士戴暉以此印之封泥劾殺龜魅的故事做爲例證。由於敘述的重點在於「黃神越章之印」的神效，因此，文中不曾詳細交待戴暉是否是爲了治療眾人的鬼魅之病才格殺龜魅，不過，戴暉施術之前應該不會不知道潭中的龜魅「行病於人」之事，而眾人之病也是因他而得以痊癒，因此，這則故事應該可以做爲戴暉從事醫療活動的證據。

事例10 石春（大約活躍於222-280年）

大約和戴暉同時的江南道士，還有石春也能替人治病。《抱朴子》載云：

吳有道士石春，每行氣爲人治病，輒不食，以須病者之愈，或百日，或一月乃食。²⁹

可見石春常以「行氣」替人治病。

事例11 呂石（大約活躍於222-280年）

道士治病並不必然成功，例如干寶 (286?-336) 的《搜神記》便載：

吳時，嘉興徐伯始病，使道士呂石安神座，石有弟子戴本、王思二人，居住海鹽，伯始迎之，以助。石晝臥，夢上天北斗門下，見外鞍馬三匹，云：「明日當以一迎石，一迎本，一迎思。」石夢覺，語本、思云：「如此，死期。可急還，與家別。」不卒事而去。伯始怪而留之。曰：「懼不

²⁸ 同上，卷一七，〈登涉〉，頁313。

²⁹ 同上，卷一五，〈雜應〉，頁269。

得見家也。」問一日，三人同時死。³⁰

這是一則不成功的療病事例。文中的道士呂石和他的弟子戴本、王思三人，不僅沒有治好徐伯始的病，還被天廷召去（死去）。不過，從文中也可以知道，他們平時應該曾經替信徒施行過類似的療病儀式。

事例12 王纂（大約活躍於307-316年）

中國社會從西元第二世紀起便不斷遭受「疾疫」的侵害，東漢王朝的滅亡與此也有很大的關聯。然而，「疾疫」之災並不曾隨著東漢王朝的滅亡而消聲匿跡，從前引李寬的事蹟中，我們也可以知道，西元第三世紀，至少在吳國境內都還曾發生「大疫」（事例8）。³¹ 至於滅吳的西晉王朝，從西元三至四世紀，從興起到衰亡的過程中，也一直和「疾疫」之災有不解之緣。³² 這樣的歷史情境，往往又是道士活動的最佳機會，西晉末年（307-316）江南一帶的道士王纂便是其中一個例子。唐末五代的杜光庭（850-933）在其〈《太上洞淵神咒經》序〉中便說：

西晉之末，中原亂罹。饑饉既臻，瘟疫乃作。金壇馬跡山道士王纂，常以陰功濟物，仁逮蠢類。值時有毒瘴，殞斃者多，閭里凋荒，死亡枕籍。纂於靜室，飛章告天，三夕之中，繼之以泣。至第三夜，有光如畫，有一人執簡佩劍而前，告纂曰：「太上道君至矣。」……即見道君乘五色飛龍，蓮花之座，去地丈餘。……道君曰：「……季世之民，僥僞者眾，淳源即散，妖氣萌生。不忠於君，不孝於親，違三綱五常之教，自投死地。繇是六天故氣魔鬼等，與歷代敗軍死將，聚結成黨，戕害生民。駕雨乘風，因衰伺隙，為種種病，中傷甚多。亦有不終天年，罹於天枉。昔在杜陽宮中，出神咒經，授真人唐平等，使其流布，以救於人。世間無知愚俗，見有王翦、白起之名，謂為虛誕，此蓋從來將領者，生為兵統，死作鬼帥。積功者遷為陰官，殘暴者猶抱魔屬，乘五行敗氣，為札為瘥。然陽威憚之，神咒服之，自當殄戢矣。今以神咒化經，復授於子，披而行之，以拯

³⁰ 干寶（286?-336），《搜神記》〔汪紹楹校注，《搜神記》〕（北京：中華書局，1979），卷一〇，頁125。

³¹ 詳見本文「附表一：三國時期（220-265）大疫流行年表」。

³² 詳見本文「附表二：西晉時期（265-316）大疫流行年表」。

萬民也。」即命侍童……以經及三五大齋之訣授之於纂。……纂遂按經品齋科，行於江表，生民康乂，疫毒消弭。自晉及今，蒙其福者，不可勝紀。³³

此外，在《齋戒錄》³⁴和杜光庭編撰的《王氏神仙傳》、《神仙感遇傳》中，³⁵都有王纂的傳記，其內容和這篇序文大致相同。³⁶

總之，根據這段敘述，王纂是利用「疫癘」流行的時機，以替人治病而活躍於江表一帶。

事例13 李脫（死於324年）

在東漢末年多起的「叛亂」事件中，有一些顯然是以宗教團體為主角，而其領導者往往是利用疾疫流行之時，以治病為號召，吸引群眾加入其陣營，「太平道」的張角和「五斗米道」的張脩及張魯便是最有名的例子。³⁷而類似的情形也發生於東晉初年。例如，《晉書》便說：

³³ 《太上洞淵神咒經》〔《正統道藏》第10冊，no. 170-173〕（臺北：新文豐出版公司，1977），〈序〉，頁1上-3下。按：本文所引道經基本上都出自新文豐出版公司據上海涵芬樓印本翻印之《正統道藏》，道經的編號係涵芬樓印本原有之冊號。

³⁴ 詳見《齋戒錄》〔《正統道藏》第11冊，no. 207〕，〈齋科〉，頁12上-14下。按：《齋戒錄》不署撰人，可能是唐人所編，但從其抄錄的內容來看，其材料大多取自六朝的道書，齋法主要本於陸修靜之說；參見任繼愈，《道藏提要》（北京：中國社會科學出版社，1991），頁345-346。

³⁵ 詳見杜光庭（850-933），《王氏神仙傳》〔嚴一萍輯校，《王氏神仙傳》，收入氏編，《道教研究資料》第一輯，頁1-42〕，〈王纂〉，頁31-32；李昉（925-996）等編，《太平廣記》（北京：人民文學出版社，1959），卷一五，〈道士王纂〉，頁103-104引《神仙感遇傳》。

³⁶ 本文所引述的有關王纂的傳記材料，出自杜光庭之手。杜光庭和王纂相去有五、六百年之久，因此，其記載似乎很難斷其真偽。不過，杜光庭是唐末五代時期的宮廷道士，有機會接觸眾多藏於宮中之早期道書，而且，他還致力於歷代道教文獻的搜集、整理和編輯工作。事實上，他所編輯、注疏的一些早期道經，近代的道教研究者大多承認確是本自六朝及唐代早期的抄本。因此，他對於王纂以及《太上洞淵神咒經》成書經過的描述，應該不是出自「杜撰」。而且，幾乎完全相同的內容也可見於抄錄六朝道書而成的《齋戒錄》，所以，本文仍採用此一文獻，視其為六朝之說。關於杜光庭的研究，參見Franciscus Verellen, *Du Guangting (850-933): taoïste de cour à la fin de la Chine médiévale* (Paris: De Boccard, 1989)。關於《太上洞淵神咒經》的研究，詳見下文討論。

³⁷ 詳見林富士，《漢代的巫者》（1988；臺北：稻鄉出版社，1999年新版），頁147-155。

時有道士李脫者，妖術惑眾，自言八百歲，故號李八百。自中州至建鄴，以鬼道療病，又署人官位，時人多信事之。弟子李弘養徒灊山，云應讖當王。故（王）敦使廬江太守李恒告（周）札及其諸兄子與脫謀圖不軌。時（周）筵為敦諮議參軍，即營中殺筵及脫、弘。³⁸

李脫等人被殺是在東晉明帝太寧二年（324），這也是六朝時期，諸多以李弘之名「起義」或「革命」的事例之一。³⁹

無論李脫是否真的涉及叛亂，從文中來看，他在當時應該擁有眾多的信徒，而他主要的本領就是「以鬼道療病」。值得注意的是，在此事件發生前兩年，也就是晉元帝永昌元年（322），曾有一次「大疫」流行，「死者十二三」。⁴⁰可見李脫道團之壯大和疾疫之災應該有些關聯。

事例14 吳猛（死於340年）

道教有許多門派都以較早時期的「得道」仙人或知名的道士為其創教者或道法的主要傳承人，例如，從宋元時期才逐漸壯大的「淨明忠孝道」便是以東晉時期的許遜為其奉祀之主神，而另一位道士吳猛則被列為其「十二真君」之首。⁴¹事實上，在東晉時期，吳猛似乎比許遜更為有名，而且是以善於治病聞名。例如，《道學傳》便載：

³⁸ 房玄齡（578-648）等，《晉書》（北京：中華書局，1974），卷五八，〈周處傳〉，頁1575。

³⁹ 關於「李弘之亂」，參見 Anna Seidel, "The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li Hung," *History of Religion* 9 (1969-70): 216-247；唐長孺，〈史籍與道經中所見的李弘〉，收入氏著，《魏晉南北朝史論拾遺》（北京：中華書局，1983），頁208-217；湯用彤，〈妖賊李弘〉，收入氏著，《湯用彤學術論文集》（北京：中華書局，1983），頁309-311；王明，〈農民起義所稱的李弘和彌勒〉，收入氏著，《道教和道家思想研究》（重慶：中國社會科學出版社，1984），頁372-380。

⁴⁰ 詳見《晉書》卷六，〈元帝紀〉，頁156。

⁴¹ 關於「淨明忠孝道」的研究，參見秋月觀暎，《中國近世道教の形成》（東京：創文社，1978）；柳存仁，〈許遜與蘭公〉，《世界宗教研究》1985.3：40-59；張澤洪，〈許遜與吳猛〉，《世界宗教研究》1990.1：65-73；李豐楙，〈許遜傳說的形成與演變〉，收入氏著，《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》（臺北：臺灣學生書局，1997），頁11-63（頁26-35）。

吳猛，字世雲，有道術。屬大疫癘，競造吳猛乞水。猛患其煩，乃纂江水方百步，隨意取之，病者得水皆愈也。⁴²

由於吳猛善於治病，因此，當時一些名人都曾向他求救，其中甚至包括道門中人，例如，《道學傳》便說：

道士舒道雲病瘡三年，治不差。吳猛授以三皇詩，使誦之，上口，所疾頓愈也。⁴³

除此之外，《晉書》也載云：

吳猛，豫章人也。年四十，邑人丁義始授其神方。……庾亮為江州刺史，嘗遇疾，聞猛神異，乃迎之，問己疾何如。猛辭以算盡，請具棺服。旬日而死，形狀如生。未及大斂，遂失其尸。識者以為亮不祥之徵。亮疾果不起。⁴⁴

雖然吳猛並沒有治好庾亮，反而雙雙死在東晉成帝咸康六年（340），⁴⁵ 但是，由庾亮向他求救之事來看，吳猛當時在公卿、顯貴之間確實頗有名氣。

事例15 葛洪 (284-344)

「葛氏道」（或謂「金丹派」）的代表人物葛洪，⁴⁶ 不僅是道教史上的重要人物，在中國醫學和藥學史上也佔有一席之地，因此，他的醫療活動應該值得詳加探討。可惜的是，相關的傳記資料幾乎不曾記載葛洪實際替人治病的事例。

但是，從他的著作中，我們可以知道，葛洪相當強調以醫藥治病。他不僅再

⁴² 馬樞，《道學傳》〔陳國符輯，《道學傳輯佚》，收入氏著，《道藏源流考》，頁454-504〕，卷四，〈吳猛〉，頁461。按：《道學傳》原書已佚，作者為陳朝（557-589）馬樞。相關的討論，詳見陳國符，《道藏源流考》，頁239, 454-455。

⁴³ 《道學傳》卷四，〈吳猛〉，頁462。

⁴⁴ 《晉書》卷九五，〈藝術列傳〉，頁2482-2483。

⁴⁵ 同上，卷七，〈成帝紀〉，頁182。

⁴⁶ 「葛氏道」的傳承至少可上溯至東漢末年的左慈。其後，左慈傳葛玄（葛洪之從祖），葛玄傳鄭隱，鄭隱傳葛洪。至於葛洪的弟子，知名者至少有葛望、葛世、滕升、黃野人等。關於葛洪和「葛氏道」的研究，參見福井康順，〈葛氏道の研究〉，《東洋思想研究》5(1954)：44-86；林麗雪，〈葛洪事蹟與著述考——葛洪研究之一〉，《國立編譯館館刊》6.2(1977)：161-184；胡孚琛，〈魏晉神仙道教〉，頁100-107；小林正美，〈六朝道教史研究〉（東京：創文社，1990），頁13-44。

三申述修道者必須「兼修醫術」以自救救人，而且還親自修習醫術，整理、編纂醫藥典籍。⁴⁷《晉書》便說他「綜練醫術」，又撰述了「《金匱藥方》一百卷、《肘後要急方》四卷。」⁴⁸ 因此，我們很難相信葛洪沒有任何臨床醫療的經驗（詳見下文討論）。

事例16 杜炁（大約活躍於326-396年）

天師道興起之初便以替人治病為號召，而六朝時期，其門派中之道士和道徒（如羊欣、殷仲堪、東海徐氏等）也多見精於治病之術者。⁴⁹ 其中，東晉成帝（於326-342年在位）至孝武帝（於373-396年在位）之時，錢塘一帶的天師道祭酒杜炁（杜曷、杜子恭）便極有名氣。⁵⁰ 例如，南朝陳（557-589）馬樞的《道學傳》便載云：

杜炁，字子恭。及壯，識信精勤，宗事正一。少參天師治錄，以之化導，接濟周普。……為人善治病。……陸納為尚書令，時年四十，患瘡。告炁云：「奕世短壽，臨終皆患此瘡。」炁為奏章，又與靈飛散。謂曰：「君危命已過，可至七十。」果如其言也。⁵¹

陸納擔任尚書令是在東晉孝武帝太元十四年（389），死於太元二十年（395），⁵² 可見此事應發生於東晉哀帝興寧三年（365）。他所患之病，據《洞仙傳》的記

⁴⁷ 詳見林富士，〈試論中國早期道教對於醫藥的態度〉，《臺灣宗教研究》1.1(2000)：107-142。

⁴⁸ 詳見《晉書》卷七二，〈葛洪傳〉，頁1911-1913。

⁴⁹ 詳見陳寅恪，〈天師道與濱海地域之關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》3(1933)：439-466；范家偉，〈魏晉南北朝醫術世家東海徐氏之研究〉，《大陸雜誌》91.4(1995)：37-48。

⁵⁰ 關於杜炁的生平和事蹟，詳見《道學傳》卷四，〈杜炁〉，頁461；《洞仙傳》卷二，〈杜曷〉，頁46-47；《晉書》卷一〇〇，〈孫恩傳〉，頁2631-2632；《宋書》卷一〇〇，〈自序〉，頁2445；蕭子顯（489-537），《南齊書》（北京：中華書局，1972），卷四八，〈孔稚珪傳〉，頁835；蕭子顯，《南齊書》卷五四，〈高逸列傳·杜京產傳〉，頁942；《南史》卷四九，〈孔珪傳〉，頁1214；《南史》卷五七，〈沈約傳〉，頁1405。

⁵¹ 《道學傳》卷四，〈杜炁〉，頁461。

⁵² 詳見《晉書》卷九，〈孝武帝紀〉，頁237, 241。

載，名為「侵（浸）淫瘡」。⁵³

總之，從上引文中來看，杜炁確以「善治病」聞名，事實上，《洞仙傳》也說：

杜曷（炁）字叔恭，吳國錢塘人也。……師餘杭陳文子，受治為正一弟子。救治有效，百姓咸附焉。……〔典〕陽平治。……章書符水，應手即驗。遠近道俗，歸化如雲。十年之內，操米戶數萬。⁵⁴

由此可見杜炁當時信徒之多，而其吸引力主要便在於能替人治病。

事例17 濮陽（王濮陽）（大約活躍於371-372年）

六朝道教有許多不同的派別，不過，似乎是以較早創立的天師道的信眾最多，其他道派也大多和天師道有某種程度的關聯，「清水道」便是其中之一。例如，南朝宋時（420-478）的「三天弟子」徐氏便說：

又有奉清水道者，亦非正法。云：天師有奴，不知書注，難以文化。天師應當昇天，愍其敬心，勅一井水，給其使用。治病療疾，不應雜用漂洗飲食。承此井水治病，無不愈者，手下立效。奴後歸形太陰，井水枯竭。天師以此水給奴身，後人不解，遂相承奉事者，自謂清水之道。其清明求願之日，無有道屋廚覆、章符醮儀，惟向一瓮清水而燒香禮拜，謂道在水中，此皆不然也。⁵⁵

從這段敘述可以知道，「清水道」應該是天師道的旁支，而其道法就是以「勅水」（咒水）替人治病。

不過，清水道的興盛並不始於南朝，例如，梁（502-557）寶唱的《比丘尼傳》便載云：

⁵³ 詳見《洞仙傳》卷二，〈杜曷〉，頁47。關於「侵淫瘡」（浸淫瘡）的病候，詳見巢元方，《諸病源候論》〔丁光迪主編，《諸病源候論校注》〕（北京：人民衛生出版社，1992），卷三五，〈瘡病諸候·浸淫瘡候〉，頁1008。

⁵⁴ 《洞仙傳》卷二，〈杜曷〉，頁46-47。

⁵⁵ 《三天內解經》〔《正統道藏》第48冊，no. 876〕，卷上，頁7上-7下。

簡文帝先事清水道師，道師京師所謂王濮陽也，第內爲立道舍。⁵⁶

至於王濮陽（濮陽）的事蹟，《道學傳》說：

濮陽，不知何許人也。事道專心，祈請即驗。鄭緝女腳患跛蹇，就陽請水濯足。餘以灌庭中枯棗樹，棗樹即生，腳亦隨差。晉簡文既廢世子，而無後息。陽時在第，密爲祈請。三更中有黃氣起自西南逕墮室，爾夜李太后即懷孝武，冥道之力。⁵⁷

由此可以知道，東晉簡文帝（於337-372年在位）時，在京師（建康）一帶，清水道應該已有自己的組織，而當時的領導人濮陽，主要的專長就是替人治病。

事例18 楊羲 (330-386)

宋代以前，在道教各派之中，最足以和天師道相提並論的應該是上清經派。其創始者是兩晉之際的魏華存 (252-334)，⁵⁸ 但是，真正替上清經派奠定基礎的卻是第二代宗師楊羲 (330-386)。⁵⁹ 以現存上清的主要經典《真誥》來說，雖然是由陶弘景 (456-536) 編訂而成，但其主要內容其實是楊羲「降真」活動的記錄，大多是關於「仙真」透過楊羲之筆，闡述上清的仙界、戒律，以及修仙的方法和故事等內容，也有一些則是答覆信徒詢問疑難雜症的內容，其中更有許多關於治療疾病的指示。⁶⁰ 這些內容，在名義上雖然是由仙真所告，但也可以視爲楊羲醫療活動的記錄，因爲，在現實的世界裡，尤其在治病之事上，楊羲其實扮演著醫者的角色。

⁵⁶ 釋寶唱，《比丘尼傳》〔高楠順次郎、渡邊海旭編，《大正新脩大藏經》卷五〇，no. 2063〕（東京：大正一切經刊行會，1924-1934），卷一，〈新林寺道容民傳〉，頁936中。

⁵⁷ 《道學傳》卷一八，〈濮陽〉，頁483-484。

⁵⁸ 關於魏華存的生平、事蹟之研究，參見陳國符，《道藏源流考》，頁31-32。

⁵⁹ 關於楊羲的生平及其和上清經系的關係，參見陳國符，《道藏源流考》，頁32-34；李養正，〈楊羲與《上清大洞真經》〉，《中國道教》4(1987)：49-52；劉怡君，〈六朝上清經系的濟度思想——以楊許時期爲主的考察〉，碩士論文（臺北：輔仁大學宗教學研究所，1987）；劉琳，〈楊羲與許謐父子造作上清經考〉，《中國文化》8(1993)：104-110。

⁶⁰ 關於《真誥》的研究，參見胡適，〈陶弘景的《真誥》〉，《蔡元培先生六十五歲論文集（下）》（南京：中央研究院歷史語言研究所，1935），頁539-554；石井昌子，〈真誥成立の諸問題〉，收入氏著，《道教學の研究——陶弘景を中心に》（東京：國書刊行會，1980），頁123-372；吉川忠夫編，《六朝道教の研究》。

事實上，當時直接或間接向楊義求治的信徒不少，例如，在某一次的「降真」活動之後，楊義曾記道：

（晉哀帝）興寧三年（365），歲在乙丑，六月二十三日夜，喻書此。其夕先共道諸人，多有耳目不聰明者，欲啓乞此法，即夜有降者，即仍見喻也。⁶¹

由此可見，當時透過楊義向仙真請求治病的，應該有不少人，而他們似乎多已步入中老年，因而多有「耳目不聰明」的毛病。⁶² 無論如何，根據《真誥》的記載，在求治者之中，曾獲得醫療指示的至少有：一、許謐；⁶³ 二、劉遵之母；⁶⁴ 三、孔默；⁶⁵ 四、高耆（高齡）；⁶⁶ 五、許翮。⁶⁷

相關的醫療指示和意見，雖然大多是以仙真的名義發出，但應該和楊義本人的知識背景及態度脫離不了關係。我們知道，楊義的道法主要是得自魏華存，而魏華存曾經是天師道的祭酒，⁶⁸ 因此，楊義對於天師道以符水、上章、首過治病的道法應該不陌生。此外，楊義曾在晉穆帝永和六年（350），從魏華存的兒子劉璞手中接受《靈寶五符》和《黃庭經》，⁶⁹ 而這兩部書的內容和醫療之事都有關聯。例如，《靈寶五符序》便載有一些治病的藥方，⁷⁰ 而且也提到「存思」之法說：

⁶¹ 陶弘景編，《真誥》〔《正統道藏》第35冊，no. 637-640〕，卷九，〈協昌期〉，頁9上。

⁶² 在上引這段文字之下，陶弘景的注云：「此楊君自記也，長史年出六十，耳目欲損故，故語請，楊不欲指斥，託云諸人耳。」由此來看，這一段語語似乎是特別針對許謐而言，但從《真誥》中載有諸多許氏友人求治之事例來看，楊義的說法可能才是真實的情形。

⁶³ 詳見《真誥》卷七，〈甄命授〉，頁8上。

⁶⁴ 同上，卷八，〈甄命授〉，頁4上。

⁶⁵ 同上，頁3上-3下。

⁶⁶ 同上，頁9下。

⁶⁷ 同上，頁1下-2上；卷一〇，〈協昌期〉，頁7上。

⁶⁸ 詳見陳國符，《道藏源流考》，頁31-32。

⁶⁹ 關於魏華存和楊義之間的關係，參見陳國符，《道藏源流考》，頁32-34；王明，《黃庭經考》，收入氏著，《道教和道家思想研究》（重慶：中國社會科學出版社，1984），頁324-371（頁330-331）。按：《真誥》只說楊義受《靈寶五符》，但據《魏夫人傳》，楊義事實上還得到《黃庭經》。

⁷⁰ 詳見《太上靈寶五符序》〔《正統道藏》第10冊，no. 183〕，卷中，頁1上-36下。關於此書的年代及其相關問題，參見福井康順，《福井康順著作集·第二卷：道教思想研究》，頁341-355, 371-379；任繼愈，《道藏提要》，頁287-289。

若體有疾痛處，皆隨痛所，九呼其名，令神治之。正臥，瞑目，存其神所，疾立愈。⁷¹

文中所說的「神」就是人身之中各個部位和器官常駐之神明。這種招呼「身中神」以治病的觀念在《黃庭經》中表現得最為清楚，而此書的作用，據其〈上清章〉的說法是：

詠之萬遍昇三天，千災以消百病痊。⁷²

可見道徒研習此書的目的是為了昇仙、消災和治病。至於具體的方法，除了「存思」之外，還有「行氣」（呼吸吐納）、「辟穀、服氣」和「沐浴」諸法。⁷³ 總之，《黃庭經》雖然是以闡述「身中神」的概念為主，但也是一部關於人體結構、治病、養生的經典，對於後來道教醫學的發展有深遠的影響。⁷⁴

因此，楊羲應已具備一定的道法和醫藥知識之後，才從事「降真」活動，替其信徒解惑治病，並「寫出」上清經典。其實，從楊羲和許謐家族的往來書信中，也可以看出，即使不透過「降真活動」，楊羲仍扮演著許家的醫療顧問，提供有關病情、服藥方面的意見，⁷⁵ 有時候，楊羲還勸許謐和自己一起服用藥物。例如，在一封信中，他便寫道：

義白：……不審竟得服制蟲丸未？若脫未就事者，當以入年為始耶。義前所得分者即服，日日為常，不正聞有他異。惟覺初時作六七日，聞頭腦中熱，腹中校沸耳，其餘無他，想或漸有理。⁷⁶

由此看來，楊羲和許謐（或許還有其他人）似乎一起共同煉製或獲得了一種名為「制蟲丸」的藥物，並各自分了一些。楊羲猜測許謐可能因為擔心藥性不明而不敢服用，因此去信詢問，並將自己服藥之後的感受和情形相告，以增加許謐對「制蟲丸」的信心。

⁷¹ 《太上靈寶五符序》卷上，〈食日月精之道〉，頁21下。

⁷² 《太上黃庭內景玉經》〔《正統道藏》第10冊，no. 167〕，頁1上。

⁷³ 同上，頁1下-7上，10上-10下，12下-13上。

⁷⁴ 參見王明，〈黃庭經考〉，頁338-361；龔鵬程，〈《黃庭經》論〉，收入氏著，《道教新論二集》，頁71-152。

⁷⁵ 詳見《真誥》卷一八，〈握真輔〉，頁2-3，15-17；卷一七，〈闡幽微〉，頁12下-20上。這一些書信由於內容簡短，文義隱晦，無法一一具引於文中，尚待另文細密解析。關於《真誥》中的書信，初步的研究，參見原田直枝，〈《真誥》所收的書簡をめぐって〉，收入吉川忠夫編，《六朝道教の研究》，頁259-280。

⁷⁶ 詳見《真誥》卷一七，〈闡幽微〉，頁14下-15下。

總之，《真誥》所記載的一些治病事例，大致都可以視為楊羲的醫療活動。

事例19 諸葛綝（大約活躍於376-396年）

許多醫者在治病時都偏好用藥，但有人卻完全棄用藥物，例如，《道學傳》載云：

諸葛綝，字茂倫，瑯琊人也。奉道清潔，每絕穀。救他人疾，及與自治，皆不服藥餌，唯飲勑水，莫不蒙差。太元中，綝眼瞼上忽生瘤贅，便就道門，請水澡濯，少日稍差也。⁷⁷

由此可見，這一位東晉孝武帝太元年間（376-396）的道士，雖然不用藥物，一樣可以自醫醫人。

事例20 寇謙之（365-448）

在道教史上，寇謙之是以「清整道教，除去三張偽法」聞名，⁷⁸不過，他的傳教策略似乎還是延續「三張」（張陵、張衡、張魯）的天師道傳統。例如，《洞仙傳》便載云：

謙之符章，救治百姓神驗，于今北方猶行其道者多焉。⁷⁹

由此可見，寇謙之也是因為擅長替人治病而名聲遠播，道門鼎盛。

至於寇謙之道法的來源，據說，早年他曾「修張魯之術」，後學成公興之法，其後，又蒙太上老君及老君的玄孫「牧土上師」李譜文親傳，而在李譜文的諸多傳授中，便有《天中三真太文錄》可以「劾召百神，以授弟子」。⁸⁰可見他

⁷⁷ 《道學傳》卷一八，〈諸葛綝〉，頁483。

⁷⁸ 詳見魏收（505-572），《魏書》（北京：中華書局，1974），卷一一四，〈釋老志〉，頁3051。關於寇謙之的生平、事蹟，詳見楊聯陞，〈老君音誦誡經校釋：略論南北朝時代的道教清整運動〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》28上（1956）：17-54，收入氏著，《楊聯陞論文集》（河北：中國社會科學出版社，1992），頁33-83（頁33-53）；Richard Mather, "K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425-451," in H. Welch and A. Seidel eds., *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, pp. 103-122.

⁷⁹ 《洞仙傳》卷一，〈寇謙之〉，頁31。

⁸⁰ 詳見《魏書》卷一一四，〈釋老志〉，頁3049-3052。

的道法有可能襲自天師道，也可能是另有來源或新創。總之，他的醫療活動並未完全擺脫天師道舊法的影響（詳見下文）。

事例21 劉曄（大約活躍於424-453年）

道教到了南北朝時期，聲勢已日漸隆盛，門派也有不少，不過，仍有許多獨立修道者，他們之中，也有人精通醫術。例如，《洞仙傳》載云：

劉曄者，不知何許人也。長大多鬚，垂手下膝。久住武當山，去襄陽五百里，旦發夕至。不見有所修爲，頗以藥術救治百姓。能勞而不倦。用藥多自採，所識草石，乃窮於藥性。雍州刺史劉道產忌其臂長，於襄陽錄送〔京師〕，文帝每旦檻車載將往山採藥，暮還廷尉。⁸¹

由此可見，劉曄應該是宋文帝之時（424-453）在武當山修道的道士，因其「異相」和精通藥術而爲人所知，並遭官府猜忌而被囚禁。文中的敘述值得注意的是，劉曄在山中修道、採藥，並以藥術救助百姓，似乎也是當時許多山居道士的典型生活。⁸²

事例22 陸修靜（406-477）

和寇謙之一樣，陸修靜也是以改造道教（主要是天師道）聞名，只是一前一後，一北一南，⁸³ 而且，這一位靈寶經派的大師，也頗通治病之道。例如，《道學傳》載云：

陸修靜，字元德，吳興東遷人。……隱雲夢山，修道，暫下尋藥。進過故鄉，停家數日。女忽暴病，命在晷刻，家人固請救治。先生歎曰：「我本

⁸¹ 《洞仙傳》卷一，〈劉曄〉，頁32-33。

⁸² 就當時的仙傳材料來看，六朝道士入山修道非常普遍，而山居生活，非醫藥無以自救，故山居道士多能採藥，有些還下山販藥於市集中以換取生活所需，或以醫藥救人，以度化弟子或傳佈信仰。關於這個課題，由於資料繁多，本人將另文處理。

⁸³ 關於陸修靜的生平、事蹟和著作，詳見楊聯陞，〈老君音誦誡經校釋：略論南北朝時代的道教清整運動〉，頁53-56；陳國符，〈道藏源流考〉，頁38-44；大淵忍爾，〈道教史の研究〉（岡山：岡山大學共濟會，1964），頁259-276；黃坤農，〈《真文赤書》研究——以《赤書玉篇》與《赤書玉訣》爲主的考察〉，碩士論文（臺北：輔仁大學宗教學研究所，2000），頁21-42，143-149。

委絕妻子，託身玄極。今之過家，事同逆旅，豈復有愛著之心。」於是拂衣而出，直逝不顧，去後一日，女病即愈也。又云：修靜素有氣疾，齋藥入山，別處一室。俄而爲火所燬。弟子欲撲滅之。先生曰：「不須救此，是冥道不許我持藥耳，吾病行當自差。」少日而瘳也。⁸⁴

這段故事的用意雖然在於強調陸修靜修道、信道之心的堅絕，但是，由其親自「尋藥」、「齋藥入山」以醫護自己的「氣疾」來看，他應該精通藥理、醫術，因此，當他女兒「暴病」時，他的家人也才會請他「救治」。

除了治療自己和家人的疾病之外，據說，在宋太始七年（471），陸修靜還曾經率眾舉行療病儀式，成功的治癒宋明帝的病。⁸⁵

事例23 顧歡（430-493）

顧歡在六朝的「佛道論衡」史上是相當有名的人物，⁸⁶ 同時，他也以精通「數術」聞名。而在他的數術之中，便包括治病之術。例如，《南史》便提到：

弟子鮑靈綬門前有一株樹，大十餘圍，上有精魅，數見影。歡印樹，樹即枯死。山陰白石村多邪病，村人告狀求哀，歡往村中爲講《老子》，規地作獄。有頃，見狐狸鼯鼯自入獄中者甚多，即命殺之。病者皆愈。又有病邪者問歡，歡曰：「家有何書？」答曰：「唯有《孝經》而已。」歡曰：「可取《仲尼居》置病人枕邊恭敬之，自差也。」而後病者果愈。後人問其故，答曰：「善禳惡，正勝邪，此病者所以差也。」⁸⁷

由此可見，顧歡在當時應該也是許多病人求救的對象。不過，僅從上引文字來看，他似乎是專長於治療所謂的「邪病」。

事例24 鄧郁之（大約活躍於483-493年）

大約和顧歡同時的道士之中，鄧郁之也能用「印」替人治病。《道學傳》載云：

⁸⁴ 《道學傳》卷七，〈陸修靜〉，頁466。

⁸⁵ 同上，頁468。

⁸⁶ 詳見《南齊書》卷五四，〈高逸列傳〉，頁928-936。

⁸⁷ 《南史》卷七五，〈隱逸列傳〉，頁1875。類似的文字也見於《道學傳》卷八，〈顧歡〉，頁469。

鄧郁之，字玄達，南陽新野人也。嘗夢一鳥吐印以與之。自是民間有疾，輒以印治救，不爲章符，病者自愈也。隱南嶽。……齊（武帝）永明時（483-493）人也。⁸⁸

由此可見，當時鄧郁之的醫療活動也相當多，不過，他所能治療的疾病似乎不限於所謂的「邪病」。

事例25 嚴智明（大約活躍於494-498年）

根據前引郭祖琛的說法，利用「齋講」（齋戒、講經）似乎是當時佛教獨特的療病方式，不過，從前引的幾個事例已可發現，有些道士在治病時也使用「誦經」、「誦經」、「禮經」、「寫經」等方式。而齊明帝（於494-498年在位）時的嚴智明似乎便專擅此道。《道學傳》說：

嚴智明，字慧識，晉陵人也。受性有善聲，幼工誦詠聲。明帝有疾，每引法眾於內殿行道，聞智明誦經，甚懷賞悅，云疾爲之愈。及法席既解，智明還外。帝夜中每處不得安寢，勅呼智明對御轉誦，即覺歡怡。⁸⁹

由此可見，嚴智明的「誦經」不僅可以治病，還可以令人安眠。

事例26 陶弘景（456-536）

上清經派在南朝之後能逐漸躍居道教的主流地位，陶弘景應居首功。⁹⁰ 而他在醫藥方面的研究，和葛洪一樣，深受後代醫家推崇。至於他對醫藥的重視，一方面應該是繼承上清經派的傳統，另一方面可能是受其家庭「世業」的影響。例如，陶弘景從子陶翊便說：

隱居先生諱弘景，字通明，丹陽人也。……祖隆，身長七尺五寸，美姿狀，有氣力，便鞍馬，善騎射，好學讀書，善寫，兼解藥性，常行拯救爲務。行參征南中郎軍事，侍從宋孝武（於454-464年在位），伐逆有功，封晉安侯。……後監新會郡，大明五年（461）卒於彼。父諱貞實，字國

⁸⁸ 《道學傳》卷一八，〈鄧郁之〉，頁483。

⁸⁹ 同上，卷一九，〈嚴智明〉，頁484-485。

⁹⁰ 關於陶弘景的生平和事蹟，詳見陳國符，《道藏源流考》，頁46-47；石井昌子，〈真誥成立の諸問題〉，收入氏著，《道教學の研究——陶弘景を中心に》，頁27-119。

重，司徒建安王劉休仁辟爲侍郎，……除江下孝昌相。亦閑騎射，善篆隸書。……深解藥術，博涉子史，好文章，美風儀。……（齊高帝）建元三年（481），於縣亡。⁹¹

由此可見，陶弘景的祖父陶隆和父親陶貞寶，都是文武全才，風姿翩翩，又兼通藥性、藥術之人，而且還能行醫。而陶弘景無論在相貌、興趣和才學方面，似乎都得到了其父祖的真傳，例如，《梁書》便說他：

身長七尺四寸，神儀明秀，朗目疏眉，細形長耳。讀書萬餘卷。善琴棋，工草隸。……性好著述，尚奇異。……尤明陰陽五行，風角星算，山川地理，方圖產物，醫術本草。⁹²

由此可見，「醫術本草」只是他眾多才藝中的一種。不過，他也充分發揮他在醫藥方面的才華，行醫救人。例如，《道學傳》便說他：

好行隱德，拯濟困窮，恒合諸驗藥，給施疾者，遠近賴之。⁹³

陶翊也說他：

身體輕捷，登陟無艱，瞻卹寒棲，拯救危急，救療疾恙，朝夕無倦。其別有陰恩，密惠人，莫得知之。⁹⁴

由此可見，他還是承繼了以醫藥救人濟世的家風。

事例27 孟景翼（大約活躍於479-549年）

南朝之時，官方對於道教的獎掖日漸殷切，但也逐漸企圖掌控道教，設置「道正」便兼有扶持和控制之目的。當時能任此一職位者，都是著名的道士。例如，梁武帝時（479-549）的「大道正」孟景翼，便是齊、梁之時屢屢和佛教高僧辯論「二教邪正」的高道。⁹⁵ 而且，他還能替人治病。例如，《道學傳》載云：

⁹¹ 詳見陶翊，〈華陽隱居先生本起錄〉，收載張君房，《雲笈七籤》〔《正統道藏》第37-38冊，no. 677-702〕，卷一〇七，頁1下-11下（頁2下-3上）。

⁹² 姚思廉（557-637），《梁書》（北京：中華書局，1973），卷五一，〈處士列傳·陶弘景傳〉，頁742-743。類似的記載也見於《南史》卷七六，〈隱逸列傳·陶弘景傳〉，頁1897-1898。

⁹³ 《道學傳》卷八，〈陶弘景〉，頁470。

⁹⁴ 陶翊，〈華陽隱居先生本起錄〉，頁8下。

⁹⁵ 詳見《道學傳》卷七，〈孟景翼〉，頁468-469。

梁竟陵王遇《靈寶經》一部，看便以擲地。少日，便手發疽瘡，痛楚特甚。遂遣馮先生首謝。先生爲作悔辭，備加嫌疑。雖蒙少差，終爲此疾而亡也。⁹⁶

這是將竟陵王手部的疽瘡歸咎於因棄擲、垢辱道教經典所引起，而其療法就是天師道首創的「首謝」、「上章」（悔辭）。不過，這次的治療似乎未竟全功。

事例28 許明業（大約活躍於547-549年）

道士雖然是以「修道」爲要務，以「成仙」爲目標，但「得道」之前，日常生活仍需人資助。至於其來源，有人由家人（家財）支應，有人由政府或弟子「供養」，有人以其他職業維生（如：賣藥、爲宦），另外，也有人以提供「宗教」事務上的服務向信徒換取酬勞。⁹⁷ 例如，許明業便是以「道士」爲其「職業」。《道學傳》載云：

許明業，扶風赤岡人，梁（武帝）太清（547-549）時人。少年出家，長齋蔬食。周行山水，拯濟爲務。……身率門人，作田播種，……每進城中，功德所獲視物，即於主人處散，未曾將出城門。若有病者，諸營功德，方便不赴，命必不全。若至人家，忽匆匆去，此處必有殃禍也。……值亂，因入武昌青溪山立館，遠近崇仰之也。⁹⁸

雖然說他替人「營（建）功德」所得之物，不曾納入私囊以累積個人財富，但以提供「宗教」服務換取報酬卻是事實。總之，當時似乎常有病人請許明業至其家中營建「功德」，以求癒病。

事例29 李令稱（大約活躍於552-555年）

在梁代，以作「功德」治病的例子，還可見於李令稱的傳記中。《道學傳》載云：

⁹⁶ 同上，頁468。

⁹⁷ 關於早期道士的經濟來源，本人將另文處理。

⁹⁸ 《道學傳》卷一四，〈許明業〉，頁479。

李令稱者，廬陵女人也。少出家離俗，入廬山，於千福鄉延靜里造精舍，名曰華林館。梁元帝世子方等疾篤，徐妃攝心潔己，遣人到女官李令稱華林館作功德。妃夜夢見二青衣童子，容服異凡，稱華林侍童，被使相告疾者，為取觀壇石，宜送，乃痊。覺即問世子。世子云：「近造山池取用。」遣送還，並遣侍讀王孝祀入山，更建齋懺謝，世子即愈之也。⁹⁹

這是少見的「女官」（女冠；女道士）替人治病的事例。總之，由這段文字可以知道，梁元帝（於552-555年在位）的世子蕭方等病重之時，其母徐妃曾派人到華林館請李令稱「作功德」，因而在夢中獲得神諭，得知世子的病因在於取用道觀的壇石以致神罰。其後的治療方式則是悔過（送還壇石），並「建齋懺謝」。

上述二十九人，以性別來說，只有李令稱一人是女性，其餘都是男性。以活動地域來說，除了甘始、封衡、張魯、寇謙之四人是以前中國北方為主之外，其餘都在南方，尤其是集中於以建康為中心的江南一帶。¹⁰⁰ 而若以道派來說，則分屬各大宗派，其中，張陵、張魯、王纂、杜炘屬天師道（事例1，6，12，16）；干吉屬干君道（事例2）；葛玄和葛洪屬葛氏道（事例7，15）；李寬屬李家道（事例8）；濮陽屬清水道（事例17）；楊羲和陶弘景屬上清經派（事例18，26）；寇謙之屬北方「新天師道」（事例20）；陸修靜則屬靈寶經派（事例22）。他們大多是這些道派或道團的領袖人物，而這些道派，除了干君道和李家道之外，都和天師道有某種程度的關聯。

值得一提的是，根據文獻的記載，他們大多因善於醫療疾病（及精通道法）而吸引眾多信徒或弟子。例如：

- 一、張陵「能治病，於是百姓翕然，奉事之以為師」。
- 二、干吉「制作符水以治病，吳會人多事之」。

⁹⁹ 同上，卷一八，〈李令稱〉，頁486。

¹⁰⁰ 這種地域分佈上的不平均，似乎是因為本文所用的仙傳和道士傳記，其作者大多是出身江南地區的道士，不過，北方未曾留下太多道士的傳記，也許正反映出當時道教中心在南方的實況。至於為何甚少女性的事例，則較難解釋，因為當時的文獻中其實有不少女性仙真和女道士的傳記資料。關於早期女性仙真和女道士的資料，參見柳存仁，〈三國晉時之女仙真〉，收入鄭志明編，〈宗教與文化〉（臺北：臺灣學生書局，1990），頁17-39；李豐楙，〈魏晉神女傳說與道教神女降真傳說〉，收入氏著，〈誤入與謫降〉（臺北：臺灣學生書局，1996），頁143-187。

三、張魯「使病者家出米五斗以爲常，故號曰五斗米師，小人競共事之」。

四、葛玄「尤長於治病」，常吸引許多弟子隨侍在側。

五、李寬「能祝水治病頗愈，於是遠近翕然」，「自公卿以下，莫不雲集其門」，「避役之吏民，依寬爲弟子者恆近千人」，「寬弟子轉相教授，布滿江表，動有千許」。

六、王纂「遂按經品齋科，行於江表，生民康乂，疫毒消弭。自晉及今，蒙其福者，不可勝紀」。

七、李脱「自中州至建鄴，以鬼道療病」，「時人多信事之」。

八、吳猛「屬大疫癘」，病者「競造吳猛乞水」。

九、杜炁「爲人善治病」，「救治有效，百姓咸附焉」，「章書符水，應手即驗。遠近道俗，歸化如雲。十年之內，操米戶數萬」。

十、濮陽以「井水治病，無不愈者，手下立效」，後人「遂相承奉事者，自謂清水之道」。

十一、楊羲以各種道法治病，吸引許謐父子及其親友多人，並因而開啓上清道法之傳承系統。

十二、寇謙之以「符章救治百姓神驗，于今北方猶行其道者多焉」。

十三、顧歡「善道術」，能治「邪病」，不僅有弟子，還獲得許多村民信賴。

十四、陶弘景「恒合諸驗藥，給施疾者，遠近賴之」。

十五、許明業能替人「營功德」以治病，不僅有門人，而且「遠近崇仰之」。

必須注意的是，他們能以醫療活動吸引眾多信徒，和當時特殊的社會情境不無關係。例如，在李寬、王纂、吳猛的傳記中，都直接提到當時疾疫流行的背景。事實上，從東漢晚年一直到六朝晚期，中國社會曾遭受過一波又一波的「大疫」侵襲。且不說東漢桓帝（於147-167年在位）、靈帝（於168-189年在位）和獻帝（於189-220年在位）時期連年的「疾疫」之災，¹⁰¹ 僅以史書所載的魏晉南北朝時期的「大疫」來說，其流行的頻率便相當驚人。

¹⁰¹ 關於東漢桓帝、靈帝和獻帝時期的「疾疫」之災，詳見林富士，《漢代的巫者》，頁193-194；林富士，《東漢晚期的疾疫與宗教》，頁695-715。

以三國時期 (220-265) 來說，四十六年間，「大疫」流行的次數便有六次，依序爲：西元222年、223年、234年、235年、242年、253年。¹⁰² 這六次大疫，前四次發生在魏國轄下的中國北方，後兩次則是在中國南方的吳國境內。

到了西晉時期 (265-316)，五十二年間，仍有七次「大疫」流行，依序爲：西元272-274年、274年、275年、292年、296年、310年、312年。¹⁰³ 這七次大疫，第一次是發生在吳國境內，而且是連續三年，但到了第三年，從北方的記錄來看，當時已蔓延成全國性的疫災。此後幾次，則局限於中國北方。

至於「東晉·十六國」時期 (317-420)，在一百零四年之間，至少有九次「大疫」見於記載，依序爲：西元322年、350年、353年、369年、379年、380年、397年、405年、411年。¹⁰⁴ 其中，只有第七次發生在北方，其他八次，都是在東晉統治下的中國南方。

到了南北朝時期 (420-589)，情形又有了變化。在長達一百七十年的歲月中，史書所載的「大疫」只發生了五次，依序爲：西元423年、460年、468年、510年、565年。¹⁰⁵ 這段期間，不僅「大疫」的次數減少了，而且，都發生在北方，只有西元468年那一次是南北同時爆發。當然，這並不表示一些小規模的疾疫流行已完全停止。不過，只從規模大小和次數來說，的確顯示出疫情有南北消長的現象。

總之，從東漢中晚期起一直飽受疾疫之害的中國社會，似乎要到南北朝時期的後半葉才逐漸獲得紓解，爆發流行的次數銳減，頻率也陡降。而這些「大疫」，雖然有一些只局限於較小的區域，但也有一些是全國性的。以現代醫學的觀念來看，這些「疾疫」似乎指傳染性和非傳染性的「流行病」(epidemic)，包括流行性感、天花、血吸蟲病、腳氣病、癲瘋病、藥物（如寒食散）中毒等都有可能，¹⁰⁶ 而無論是何種疾病，當時人都感受到其恐怖或受到實質的傷害。文獻所載的「死者大半」、「死者十二三」、「多絕戶者」，恐怕不是虛詞而已。

¹⁰² 詳見本文「附表一：三國時期 (220-265) 大疫流行年表」。

¹⁰³ 詳見本文「附表二：西晉時期 (265-316) 大疫流行年表」。

¹⁰⁴ 詳見本文「附表三：東晉·十六國時期 (317-420) 大疫流行年表」。

¹⁰⁵ 詳見本文「附表四：南北朝時期 (420-589) 大疫流行年表」。

¹⁰⁶ 關於中國社會在這段時間所流行的究竟是什麼疾病，學者的意見相當紛歧，論著也不少，但與本文主旨較無相關，因此，不在此引述。

當然，並不是所有道團的崛起或道士的醫療活動都和當時的「大疫」有直接的關聯，不過，在疾疫流行的衝擊下，身心的痛苦，死亡的陰影，應該也提供了道士最佳的活動時機。無論如何，早期道士的醫療活動往往和佈教活動密不可分，治病之時，通常也是他們向信徒解說「病因」的時機，而道教的「病因」理論，除了將疾病歸因於身體（衰老、情緒）、生活（起居、飲食、房室活動）和自然環境（毒惡、氣候）的影響之外，還特別因強調觸犯禁戒或惡行而引起鬼神作祟或報應，另外，所謂的「承負」（承受先人或他人之過）或「末世」的說法也曾被用來解釋個人或群體的疾病之因。¹⁰⁷ 事實上，有些病者便是在獲得道士（或仙人）的醫療、癒病之後，開始求道、修道，甚至成為道士。¹⁰⁸

參、道士的醫療方法

上述二十九個事例，雖然不足以描繪早期道士醫療活動的全貌，但是，應該足以證明有許多道士在漢末六朝時期的中國社會中扮演醫療者的角色。因為，他們之中，有多位都是當時主要道派的創始人或道法的重要傳承人，醫療之事不只是他們個人的興趣，而是其道派長年的活動，有些經典甚至針對治病之事詳加規範並提出療病之道。而且，有些道士甚至是以此為業，以獲得生活所需或信徒的供養。因此，當時從事醫療活動的道士，其人數絕對遠超過傳記資料所能呈現者。

至於他們用以治病的方法，雖然我們也可以從相關的經典中獲得一些訊息，不過，上述二十九個事例其實也提供了相當豐富的資料，讓我們得以知道早期道士實際用以治病的醫療方法。以下便依上述事例之次序略述其醫療方法，並歸納其特色。

¹⁰⁷ 關於道教的「承負」說，參見陳靜，〈《太平經》中的承負報應思想〉，《世界宗教研究》2(1986)：35-39；神塚淑子，〈《太平經》の承負と太平の理論について〉，《名古屋大學教養部紀要A》（人文科學・社會科學）32(1988)：41-75；邢義田，〈《太平經》對善惡報應的再肯定——承負說〉，《國文天地》8.3(1992)：12-16；劉昭瑞，〈「承負說」緣起論〉，《世界宗教研究》1995.4：100-107。關於道教的「末世」說，參見小林正美，〈六朝道教史研究〉，頁403-510；李豐楙，〈傳承與對應：六朝道經中「末世」說的提出與衍變〉，《中央研究院中國文哲研究集刊》9(1996)：91-130。

¹⁰⁸ 詳見林富士，〈疾病與「修道」：中國早期道士「修道」因緣考釋之一〉，《漢學研究》19.1(2001)：137-165。

事例1 張陵 (34-146)

根據前引《神仙傳》的記載，張陵用來替人治病的方法主要是所謂的「玄素」之法，這也就是相傳為玄女、素女所傳的房中術。¹⁰⁹ 事實上，天師道在六朝時期便因傳授「房中術」（黃赤之道）而備受佛教界和道教其他門派的批判，其房中方面的經典《黃書》（包括《上清黃書過度儀》和《洞真黃書》）也還保留在《正統道藏》中。¹¹⁰ 不過，張陵用以治病的「玄素」之法和後來天師道的「黃赤之道」究竟有何關聯，由於史料不足，目前似乎還無法斷定。

除了以房中術替人治病之外，張陵還創造了一種相當獨特的療法，《神仙傳》載云：

陵又欲以廉恥治人，不喜施刑罰。乃立條制，使有疾病者，皆疏記生身已來所犯之辜，乃手書投水中，與神明共盟約，不得復犯法，當以身死為約。於是百姓計愈邂逅疾病，輒當首過，一則得愈，二使羞慚，不敢重犯。且畏天地而改，從此之後，所違犯者，皆改為善矣。¹¹¹

由此可見，這種療法基本上是一種宗教儀式，透過懺悔罪過（首過）和與神明的盟約，使病者獲得寬恕而得以病癒。文中所提到的「手書」可能就是後來五斗米道「三官手書」及六朝天師道「奏章」的前身或範本。

另外，張陵似乎還能使用符書、符法替人治病。例如，《後漢書》便說他：

順帝時 (126-144) 客於蜀，學道鶴鳴山中，造作符書，以惑百姓。¹¹²

¹⁰⁹ 《玄女經》和《素女經》是漢魏晉南北朝時期頗為流行的房中著作，「玄素」也常成為房中的代名詞。關於早期房中書的考證，參見李零，〈東漢魏晉南北朝房中經典流派考〉，《中國文化》15/16(1997)：141-158；林富士，〈略論早期道教與房中術的關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》72.2(2001)：233-300。

¹¹⁰ 關於六朝天師道和房中術的關係，詳見馬克 (Marc Kalinowski) 著，王東亮譯，〈六朝時期九宮圖的流傳〉，《法國漢學》第二輯（北京：清華大學出版社，1997），頁315-347；李零，〈東漢魏晉南北朝房中經典流派考〉，頁141-158；謝聰輝，〈天師道「黃赤」教化的淵源與發展〉，收入高雄道德院輯，《宗教與心靈改革研討會論文集》（高雄：高雄道德院，1997），頁327-360；王卡，〈《黃書》考源〉，《世界宗教研究》1997.2：65-73；葛兆光，〈黃書、合氣與其他——道教過度儀的思想史研究〉，《古今論衡》2(1999)：62-76；林富士，〈略論早期道教與房中術的關係〉。

¹¹¹ 《神仙傳》卷四，〈張道陵〉，頁88。

¹¹² 范曄 (398-445)，《後漢書》（北京：中華書局，1965），卷七五，〈劉焉傳〉，頁2435。

雖然文中的「符書」在其他文獻中或作「道書」，¹¹³ 但北周 (557-581) 釋道安的〈二教論〉和甄鸞的〈笑道論〉都說張陵是「造作符書」，以誑惑百姓，¹¹⁴ 而且，釋道安還引李膺（活躍於四世紀末至五世紀初年）的《蜀記》說：

張陵避病瘡於丘社中，得咒鬼之術書，爲是遂解使鬼法。¹¹⁵

從後來天師道之慣用符書來看，上述關於張陵利用符書以吸引百姓的說法，應該符合事實，而符的主要功用，從上引《蜀記》的故事可以知道，應該包括「咒鬼」以治病（尤其是瘡病）。事實上，後來道教甚至還發展出一套有關瘡鬼致瘡，以及用符治瘡的理論和方法。¹¹⁶ 此外，六朝天師道的一些經典，如《太上無極大道自然真一五稱符上經》、《女青鬼律》、《太上正一咒鬼經》等，都載有以符和符咒療病的方法。¹¹⁷ 因此，張陵很可能也精通此道。

事例2 干吉（于吉）（大約死於200年）

根據前引《江表傳》的記載，干吉用來替人治病的方法主要是用「符水」。

不過，除了「符水」之外，干吉似乎還有其他的醫術。例如，《神仙傳》載云：

桂君者，徐州刺史也。病癩十年，醫所不能治，聞干君有道，乃往見之。道從數百人，威儀赫奕。至門，干君不迎。入室，干君不起。桂君拜而自陳。干君問：「子來何爲？」桂君曰：「無狀抱此篤疾，從神人乞愈耳。」干君曰：「子侍從乃眾，吾謂子欲求劫道。子若信治病者，皆遣侍

¹¹³ 詳見《神仙傳》卷四，〈張道陵〉，頁16；《三國志》卷八，〈張魯傳〉，頁263。

¹¹⁴ 詳見釋道安，〈二教論〉，收入釋道宣，《廣弘明集》〔《大正新脩大藏經》第52卷，no. 2103〕，卷八，頁140上；甄鸞，〈笑道論〉，收入釋道宣，《廣弘明集》卷九，頁146中。

¹¹⁵ 釋道安，〈二教論〉，頁140上引李膺《蜀記》。

¹¹⁶ 參見范家偉，〈漢唐時期瘡病與瘡鬼〉，發表於中央研究院歷史語言研究所主辦，「疾病的歷史」研討會（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2000年6月16-18日）。

¹¹⁷ 詳見《太上無極大道自然真一五稱符上經》〔《正統道藏》第19冊，no. 352〕；《女青鬼律》〔《正統道藏》第30冊，no. 563〕；《太上正一咒鬼經》〔《正統道藏》第48冊，no. 875〕。關於這幾部經典大致的形成年代，參見小林正美，〈六朝道教史研究〉，頁189-216，361-381；李豐楙，〈《道藏》所收早期道書的瘡疫觀——以《女青鬼律》及《洞淵神咒經》系爲主〉，頁417-454；任繼愈主編，〈道藏提要〉，頁478-480，569，942。

從，身留養馬，可得愈也。」桂君即去從官，方留養馬三年，亦不見治病，不知病愈也。¹¹⁸

由此可知，桂君曾病癰多年，久醫不癒，才請求干君（干吉）醫治。而干君首先便考驗桂君求治（求道）的「真誠」，並要他放棄官職，從事僕役的工作（養馬）。在三年之後，桂君的病也在不知不覺中痊癒。至於他所採取的治病方法，雖然文中說「不見治病」，不過，《神仙傳》另外有一段佚文卻說：

〔桂君〕心不退，〔干〕君與其丹及書一百五十卷。桂〔君〕服之，癰愈。年百九十歲，色若童子。自貨藥於成都。¹¹⁹

根據這段文字，則干君給予桂君的治療方法，其實是傳授道書，令其修習其中的道法，而且還加賜丹藥。

事例3 甘始（大約活躍於189-220年前後）

根據前引《神仙傳》的記載，甘始的「道法」包括：行氣、辟穀（不飲食）、服餌（天門冬）和房中。不過，他治病方法，卻「不用針灸湯藥」，而是根據容成、玄素之法演繹而來的房中術。¹²⁰

事例4 封衡（大約活躍於二世紀末至三世紀初）

根據前引《神仙傳》的記載，封衡不僅精通各種養生術（尤其是服餌和房中術）和醫術，而且還有所撰述（包括《容成養氣術》十二卷、《墨子形法》一篇、《靈寶衛生經》一卷）。至於實際的醫療方法則包括用藥（水銀霜、黃連屑等）和用針。

¹¹⁸ 王懸河，《三洞珠囊》〔《正統道藏》第42冊，no. 780-782〕，卷一，〈教導品〉，頁19上-19下引《神仙傳》（佚文）。

¹¹⁹ 王松年，《仙苑編珠》〔《正統道藏》第18冊，no. 329-330〕，卷中，頁9上。按：書中並未注明材料出處，但其內容和《三洞珠囊》所引《神仙傳》（佚文）中有關「桂君」的故事非常類似，因此，《仙苑編珠》中的這一則故事可能也是引自《神仙傳》（佚文）。

¹²⁰ 曹丕的《辯道論》也提到甘始此人，不過，對於甘始的描述，只說他「善行氣」、「能行氣導引」、「老有少容」，不曾說他擅長房中術；詳見《三國志》卷二九，〈方技傳〉，頁805，裴松之注引。

事例5 董奉（大約活躍於二世紀末至三世紀初）

從前述董奉治癒交趾太守士燮的故事來看，董奉應該精通藥術。除此之外，他似乎還能使用巫者的「召劾」或「符劾」之法。《神仙傳》載云：

有一人中瘧疾垂死，載以詣奉，叩頭求哀。奉使病人坐一房中，以五重布巾蓋之，使勿動。病者云：「初聞一物來舐身，痛不可忍，無處不匝。……不知何物也。良久物去。」奉乃往池中，以水浴之，遣去，告云：「不久當愈，勿當風。」十數日，病者身赤無皮，甚痛，得水浴，痛即止。二十日，皮生即愈，身如凝脂。……

縣令有女，為精邪所魅，醫療不效，乃投奉治之。若得女愈，當以侍巾櫛。奉然之，即召得一白鼈，長數丈，陸行詣病者門，奉使侍者斬之。女病即愈。奉遂納女為妻。¹²¹

這兩則故事都牽涉到物魅精怪致病之事，而董奉所使用的治療方法，和六朝巫者所用的「符劾」或「召劾」之術非常類似，也就是以符或咒召來作祟的精魅物怪，並加以斬殺或禳除。¹²² 文中雖然不曾提到用符或咒，但應不出這兩者。事實上，董奉也能「丹書作符」。¹²³

事例6 張魯（死於216年）

根據前引魚豢《典略》的記載，張魯的治病方法主要是根據張脩的遺法，而張脩之法則是和張角的「太平道法」類似，也就是文中所說的「師持九節杖為符祝，教病人叩頭思過，因以符水飲之」。不過，張脩還另創了一套「請禱之法」，《典略》載其內容云：

請禱之法，書病人姓名，說服罪之意。作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沈之水，謂之三官手書。¹²⁴

由此看來，「請禱之法」，就是以「手書」的方式，將病人的名字和「服罪」之意，向「三官」（天、地、水）稟告，請求免罪、除病，基本上就是一種「首

¹²¹ 《神仙傳》卷六，〈董奉〉，頁107-108。

¹²² 詳見林富士，〈中國六朝時期的巫覡與醫療〉，頁30-31。

¹²³ 詳見《神仙傳》卷六，〈董奉〉，頁107。

¹²⁴ 《三國志》卷八，〈張魯傳〉，頁264，裴松之注引。

過」(懺悔)儀式。事實上,《後漢書》便說張魯對其信徒「皆校以誠信,不聽欺妄,有病但令首過而已」,¹²⁵《三國志》也說他「皆教以誠信不欺詐,有病自首其過」。¹²⁶可見張魯在這方面的確有承襲張脩之處,但和張陵的療法也沒有太大差異。

無論如何,這樣的方法,大概從張魯時起,便成為天師道基本的療病規範。例如,南朝宋(420-478)時的「三天弟子」徐氏(或許是南嶽道士徐靈期),¹²⁷提及天師道的「正一明威之道」、「三天正法」時便說:

疾病者,但令從年七歲有識以來,首謝所犯罪過,立諸跪儀,章符救療。

久病困疾,醫所不能治者,歸首則差。¹²⁸

其次,陸修靜也曾以「盟威清約之正教」指稱尚未腐化之前的天師道,¹²⁹而當時教法特點則是:

盟威法:……治病不針灸湯藥,惟服符飲水,首罪改行,章奏而已。¹³⁰

從這兩條材料來看,天師道對於治病的主張,很明顯的,並不用「針灸湯藥」,而是用「首過」、「符水」和「上章」請禱。這和魚豢的記載並無太大不同。至於其具體的療法,在天師道的經典中也多有記載。

除此之外,張魯應該也繼承了張陵使用房中術治病的傳統,這從天師道在六朝時期因傳授「房中術」(黃赤之道)而備受各界批評,及其存留的房中經典《黃書》來看,便可得知(見事例1)。

事例7 葛玄(164-244)

葛玄雖然精通各種道術,但他的治病方法似乎是以遣、殺鬼魅為主,《神仙傳》便記載了一則他替人治病的事例說:

玄常過主人,主人病,祭祀道精人,而使玄飲酒。精人言語不遜,玄大怒曰:「奸鬼敢爾。」敕五伯曳精人,縛柱鞭脊。即見如有人牽精人出者。

¹²⁵ 詳見《後漢書》卷七五,〈劉焉傳〉,頁2435。

¹²⁶ 詳見《三國志》卷八,〈張魯傳〉,頁263。

¹²⁷ 參見楊聯陞,〈老君音誦誡經校釋:略論南北朝時代的道教清整運動〉,頁61。

¹²⁸ 《三天內解經》卷上,頁6下。

¹²⁹ 詳見楊聯陞,〈老君音誦誡經校釋:略論南北朝時代的道教清整運動〉,頁53-56。

¹³⁰ 陸修靜,《陸先生道門科略》〔《正統道藏》第41冊, no. 761〕,頁8上。

至庭，抱柱，解衣，投地，但聞鞭聲，血出淋漓。精人故作鬼語乞命。玄曰：「赦汝死罪，汝能令主人病愈否？」精人曰：「能。」玄曰：「與汝三日期，病者不愈，當治汝。」精人乃見放。¹³¹

由此可見，葛玄所使用的治病法，應該就是前面所說的「召劾」、「符劾」之法。這裡雖然不曾提及他用符或咒，但他應該可以兼用兩者，事實上《神仙傳》還提及他用符的種種神奇故事，其中便包括用符劾殺廟中妖邪之事，而他的神異能力和法術也常吸引許多弟子隨侍在側。¹³²

事例8 李寬（大約活躍於222-252年）

根據前引葛洪《抱朴子》的記載，李寬雖然懂得符祝、導引、行氣之法，他的療法還是以符祝、祝水為主。

事例9 戴暉（大約活躍於222-280年）

根據前引《抱朴子》的記載，戴暉主要是用「黃神越章之印」的封泥劾殺魘魅，以治癒眾人之病。

事例10 石春（大約活躍於222-280年）

根據前引《抱朴子》的記載，石春主要是以「行氣」替人治病。「行氣」治病的方法，基本上是修練者運行體內之氣以攻治自己身上的疾病，但石春似乎是能將自己的「氣」導入別人身上以治療他人之疾病。

事例11 呂石（大約活躍於222-280年）

根據前引干寶《搜神記》的記載，呂石應該是以「安神座」，並舉行相關的宗教儀式替人療病，可惜的是文中不曾描述儀式的細節。

¹³¹ 《神仙傳》卷七，〈葛玄〉，頁114。

¹³² 同上，頁113-116。

事例12 王纂（大約活躍於307-316年）

根據前引杜光庭〈《太上洞淵神咒經》序〉以及《王氏神仙傳》和《神仙感遇傳》的記載，王纂的治病方法，應該是以「神咒」為主，再加上相關的齋醮科儀。至於具體的觀念和做法，應該和現存的《太上洞淵神咒經》所述相類似。¹³³

事實上，如杜光庭所述，王纂和《太上洞淵神咒經》的出世有緊密的關係，而這部書主要的內容就是為了解釋當時「疫癘」流行的原因，並提供解救之道。其中，最主要的當然是如書名所示的「神咒」，不過，杜光庭在此書的序文中也提到，當時王纂是「按經品齋科，行於江表」，致使「疫毒消弭」，可見除了用咒之外，還有所謂的「齋科」。至於齋科的內容，從《太上洞淵神咒經》的內容來看，主要還是指「轉經」（誦經）和奉持此經的儀式，同時這部經典也強調「功德」（善行）對於治病的重要性。另外，用符（包括懸符、吞符和佩符）也可以用來治病、辟疫。¹³⁴

事例13 李脫（死於324年）

根據前引《晉書》的記載，李脫主要的本領是「以鬼道療病」。至於所謂的「鬼道」，應該和「太平道」、「五斗米道」當年所使用的符水、禁咒、首過之

¹³³ 《太上洞淵神咒經》的成書年代及其過程，曾引發許多討論，不過，學者大多認為是東晉末至南朝初期的天師道經典，至少都同意，前十卷應該編寫於唐前，而後十卷則為唐至五代時期所增補；詳見大淵忍爾，〈《道教史の研究》，頁435-547；宮川尚志，〈晉代道教の一考察——太上洞淵神咒經をめぐる〉，收入氏著，〈中國宗教史研究・第一〉（京都：同朋舍，1983），頁149-174；吉岡義豐，〈六朝の圖讖道經——太上洞淵神咒經について〉，收入氏著，〈吉岡義豐著作集・第三卷〉（東京：五月書房，1988），頁154-211；卿希泰，〈試論《太上洞淵神咒經》的烏托邦思想及其年代問題〉，收入氏著，〈道教文化新探〉（成都：四川人民出版社，1988），頁119-127；Christine Mollier, *Une apocalypse taoïste du V^e siècle: le livre des incantations divines des grottes abyssales* (Paris: Collège de France, 1990)；小林正美，〈六朝道教史研究〉，頁367-375；任繼愈，〈道藏提要〉，頁253；李豐楙，〈《洞淵神咒經》的神魔觀及其剋治說〉，〈東方宗教研究〉新2(1991)：133-155。

¹³⁴ 詳見李豐楙，〈《洞淵神咒經》的神魔觀及其剋治說〉，頁145-150。

法相類似。¹³⁵

事例14 吳猛（死於340年）

根據前引《道學傳》和《晉書》的記載，吳猛的治病方法主要是用「符水」或「咒水」、「祝水」，也就是加了符或咒的水。此外，他也用「諷經」之法，不過，他是讓病人自己諷誦以治癒疾病。

事例15 葛洪（284-344）

雖然相關的傳記資料幾乎不曾記載葛洪實際替人治病的事例。但是，從他的著作中，我們卻可以清楚的知道他所採用或所主張的醫療方法。

首先，葛洪強調要以醫藥治病。例如，他在《抱朴子》中便說：

余所撰百卷，名曰《玉函方》，皆分別病名，以類相續，不相雜錯，其《救卒》參卷，皆單行徑易，約而易驗，籬陌之間，顧眄皆藥，眾急之病，無不畢備。¹³⁶

文中所說的《玉函方》百卷和《救卒》參卷，也就是《晉書》所說的《金匱藥方》和《肘後要急方》（又稱《肘後方》、《肘後備急方》、《肘後救卒方》）。目前《玉函方》已不存，但《肘後方》則有許多不同的刊本傳世。¹³⁷而根據上引文字以及《肘後方》的內容和〈自序〉來看，葛洪在醫學上的成就，主要在於將疾病予以分類，並以病為主，以藥方相從，便於臨床使用。至於其強調的療法則是以用藥為主，兼及針灸。¹³⁸

¹³⁵ 關於「鬼道」一詞的解釋，詳見福永光司，〈鬼道と神道と真道と聖道〉，收入氏著，《道教思想史研究》（東京：岩波書店，1987），頁413-435。

¹³⁶ 《抱朴子內篇》卷一五，〈雜應〉，頁272。

¹³⁷ 詳見岡西爲人，《宋以前醫籍考》（臺北：古亭書屋，1969年翻印），頁524-544。

¹³⁸ 關於葛洪在醫藥方面的成就，參見郭起華，〈從葛洪和陶弘景看道教對古代醫學的影響〉，頁37-42；胡孚琛，〈魏晉神仙道教〉，頁266-281；王利器，〈葛洪對中國古代煉金術和傳染病學的貢獻〉，頁58-63；謝素珠，〈葛洪醫藥學成果之探討〉，《道教學探索》8(1994)：84-145。

除了醫藥之術以外，葛洪似乎也不排斥巫術療法。例如，前面已提過，他主要是繼承其從祖葛玄的道法，而葛玄的治病法正是以符劾或召劾聞名。其次，前面所提到的吳國道士戴暉以「印」療病之事，正是出自《抱朴子》，而這個事例就是葛洪用來說明他對「印」（黃神越章之印）各種神奇力量的信仰。此外，在《抱朴子》中，他也多次提到要用「神符」以治療、辟除因邪神惡鬼、山精水怪所引起的疾病，他說：

要於防身卻害，當修守形之防禁，佩天文之符劍耳。……無方術者，……不可以值暴鬼之橫枉，大疫之流行。¹³⁹

又說：

或為鬼所冒犯，或為大山神之所輕凌，或為精魅所侵犯，唯有守真一，可以一切不畏此輩也。次則有帶神符。¹⁴⁰

又說：

或問曰：「世有服食藥物，行氣導引，不免死者，何也？」抱朴子答曰：「……或不曉帶神符，行禁戒，思身神，守真一，則止可令內疾不起，風濕不犯耳。若卒有惡鬼強邪，山精水毒害之，則便死也。或不得入山之法，令山神為之作禍，則妖鬼試之，猛獸傷之，溪毒擊之，蛇蝮螫之，致多死事，非一條也。」¹⁴¹

由此可見，在葛洪的觀念裡，由於疾病的病因多端，因此，防治、醫療疾病，不能只靠藥物和養生術，還必須加上「思神、守真一」和「神符」這一些宗教性、巫術性的方法。事實上，在《抱朴子》和《肘後方》裡，便載有一些「神符」，雖不全然針對治病，但從較為寬廣的角度來看，一些能召劾、斬殺、辟除鬼神的符圖，自然能醫治由他們所引起的疾病。¹⁴²

葛洪不僅精通醫藥、巫術和道法，也懂各種養生術。同時，他也認為，像行氣、導引、服餌和房中，雖然功效不如「金丹」，卻是求仙者必修之道。其中，被認為和藥物一樣具有治病功效的是「房中之術」。¹⁴³ 他說：

¹³⁹ 《抱朴子內篇》卷九，〈道意〉，頁177。

¹⁴⁰ 同上，卷一八，〈地真〉，頁327。

¹⁴¹ 同上，卷一三，〈極言〉，頁243。

¹⁴² 參見馬伯英，《醫學文化史》，頁322-324。

¹⁴³ 關於葛洪對於房中術的態度及其論述，詳見林富士，〈略論早期道教與房中術的關係〉。

或曰：「聞房中之術，能盡其道者，可單行致神仙，並可以移災解罪，轉禍福，居官高遷，商賈倍利，信乎？」抱朴子曰：「此皆巫書妖妄過差之言，由於好事增加潤色，至令失實。……夫陰陽之術，高可以治小疾，次可以免虛耗而已。其理自有極，安能致神仙而卻禍致福乎？」¹⁴⁴

這段文字主要的用意在於批駁單憑修練房中術便可以成仙、轉禍為福的說法，但是，葛洪也不否認，房中術可以「治小疾」、「免虛耗」，而且，他還認為這是「長生之要」。他說：

然長生之要，在乎還年之道。上士知之，可以延年除病；其次不以自伐者也。¹⁴⁵

由此可見，在他的觀念裡，房中術兼具了保健、長生和治病的功效。

因此，葛洪再三勸告修道者要修練房中術，而他自己似乎也具有相當豐富的知識和親身體驗。在《抱朴子》中，他曾提到：

房中之法十餘家，或以補救傷損，或以攻治眾病，或以採陰益陽，或以增年延壽，其大要在於還精補腦一事耳。此法乃真人口口相傳，本不書也，雖服名藥，而復不知此要，亦不得長生也。……玄、素、子都、容成公、彭祖之屬，蓋載其竊事，終不以至要者著於紙上者也。……余承師鄭君之言，故記以示將來之信道者，非臆斷之談也。余實復未盡其訣矣。¹⁴⁶

由這段文字可以知道，葛洪不僅看過當時傳世的房中書（《玄女經》、《素女經》、《子都經》、《彭祖經》等），而且還獲得其師父鄭隱的口傳密訣。根據他的看法，當時各個房中家所強調的房中功效並不相同，但其中的確有著重於「補救傷損」、「攻治眾病」者。以葛洪一生勤於修道、求仙之情形來看，既然知道這樣的「妙法」，應該不無修練的可能，至於其弟子，應該也有機會學習此道。

總之，葛洪所採用或所主張的醫療方法主要是用藥，兼及針灸。其次，葛洪也不排斥用印、用符、「思神、守真一」這一些宗教性、巫術性的方法。此外，他也懂各種養生術（如：行氣、導引、服餌和房中），並且認為，房中之術和藥物一樣具有治病功效。

¹⁴⁴ 《抱朴子內篇》卷六，〈微旨〉，頁128-129。

¹⁴⁵ 同上，卷一三，〈極言〉，頁245。

¹⁴⁶ 同上，卷八，〈釋滯〉，頁150。

事例16 杜炁（大約活躍於326-396年）

根據前引馬樞《道學傳》的記載，杜炁對於陸納的瘡病所採取的療法，主要是使用「靈飛散」和「奏章」。

事實上，「靈飛散」的藥方應該是由道教中人所創，至少，在傳佈的過程中，和道教徒的著錄、頌揚有密切的關聯。在《正統道藏》中還保存了唐憲宗（於806-820年在位）時期齊推所編著的《靈飛散傳信錄》一書。¹⁴⁷此外，諸多醫書，如《千金要方》、¹⁴⁸《千金翼方》、¹⁴⁹《太平聖惠方》、¹⁵⁰《普濟方》、¹⁵¹《醫方類聚》等，¹⁵²也都收錄了「靈飛散」的藥方組成、煉製、用法和功效，至於其來源，或說是出自「西嶽真人」所授，¹⁵³或說是出自《太清經》（《太清真經》）。¹⁵⁴無論如何，葛洪在《抱朴子》中也二度提及「靈飛散」，¹⁵⁵而相傳漢代的仙人東郭延年也曾服食「靈飛散」。¹⁵⁶由此可見，六朝時期的道士對於此藥應不陌生。

至於他所用的「奏章」之法，應該就是天師道的「上章」、「首過」療法。例如，《道學傳》還記載另一則故事說：

上虞龍稚，錢塘斯神，並為巫覡，嫉炁道王，常相誘毀。人以告炁。炁曰：「非毀正法，尋招冥考。」俄而稚妻暴卒，神抱隱疾，並思過歸誠。

¹⁴⁷ 詳見《正統道藏》第32冊，no. 599。

¹⁴⁸ 詳見孫思邈，《備急千金要方》（臺北：宏業書局，1987年翻印），卷二七，〈養性·服食法〉，頁488。

¹⁴⁹ 詳見孫思邈，《千金翼方》（臺北：宏業書局，1987年翻印），卷一三，〈辟穀·酒膏散〉，頁157。

¹⁵⁰ 詳見王懷隱編，《太平聖惠方》（臺北：新文豐出版公司，1980），卷九四，〈神仙諸名方〉，頁9535-9536。

¹⁵¹ 詳見朱橚等編，《普濟方》（北京：人民衛生出版社，1959），卷二六三，〈服餌內·神仙服餌〉，頁4472。

¹⁵² 詳見金禮蒙等輯，《醫方類聚》（北京：人民衛生出版社，1981），卷二〇二，〈養性門四〉，頁449；卷二〇三，〈養性門五〉，頁475-476。

¹⁵³ 詳見《千金要方》卷二七，〈養性〉，頁488。

¹⁵⁴ 詳見《靈飛散傳信錄》，頁2上-3下。

¹⁵⁵ 《抱朴子內篇》卷一一，〈仙藥〉，頁205；卷一五，〈雜應〉，頁274。

¹⁵⁶ 詳見李昉（925-996）等編，《太平御覽》〔四部叢刊本〕（臺北：臺灣商務印書館，1968），卷六六二，〈道部四·天仙〉，頁3087，引《三洞珠囊》；卷七四七，〈工藝部四·書上〉，頁3448，引《神仙傳》。

炁爲解謝，應時皆愈。神晚更病。炁語曰：「汝藏鬼物，故氣崇耳。」神即首謝曰：「實藏好衣一箱。」登取於治燒之。豁然都差。¹⁵⁷

這是一則道巫鬥爭、巫者「改信」入道的故事。在故事中，杜炁用以治療巫者的方法就是「思過歸誠」、「首謝」、「解謝」，也就是「首過」之法。

除此之外，根據前引《洞仙傳》的記載，杜炁也精通天師道的符水療法。

事例17 濮陽（王濮陽）（大約活躍於371-372年）

根據前引《三天內解經》、《比丘尼傳》、《道學傳》等文獻的記載，濮陽（王濮陽）的治病方法是以「水」（應是祝水、咒水）和「祈請」爲主。

事例18 楊羲 (330-386)

根據《真誥》的記載來看，楊羲最常用的醫療方法，主要是用藥和針灸之法。例如，南嶽夫人和保命君都曾指示許謐（許長史；字思玄，一名穆；305-376）要服用「五飲丸」以治療其「淡飲」之疾。¹⁵⁸ 其次，紫微夫人曾指示劉遵之母要服用以「牛黃、銀屑」製成的「大遠志丸」（也就是「大鎮心丸」）。¹⁵⁹ 第三，孔默似乎不只一次透過楊羲向仙真求乞「藥方」，其中，定錄仙人予以拒絕，¹⁶⁰ 而保命仙君則答應要給他「小兒疾方」。¹⁶¹ 第四，范中侯勸高耆（高齡）要服朮以治鬼崇（冢訟）之疾，¹⁶² 事實上，在《真誥》中還收錄了一篇聲稱出自紫微夫人的〈服朮敘〉，闡明朮的治病功效。¹⁶³ 總之，對於當時的上清門徒來說，服藥以治病是自然之事。¹⁶⁴

¹⁵⁷ 《道學傳》卷四，〈杜炁〉，頁461。

¹⁵⁸ 詳見《真誥》卷七，〈甄命授〉，頁8上。

¹⁵⁹ 同上，卷八，〈甄命授〉，頁4上。

¹⁶⁰ 同上，頁3上-3下。

¹⁶¹ 同上，頁3下。

¹⁶² 同上，頁9下。

¹⁶³ 同上，卷六，〈甄命授〉，頁1上-5下。按：〈服朮敘〉是一篇論「服朮」功效的長文，據陶弘景的注記，許謐（341-370）曾分別以「黃牋」和「碧牋」各抄錄一篇，可見當時的上清門徒應該頗爲看重「服朮」之事。

¹⁶⁴ 在六朝道派之中，對於醫藥抱持正面、肯定態度的，應該首推上清道派，詳見林富士，〈試論中國早期道教對於醫藥的態度〉。

至於針灸療法，在許謐因其手部「風患」（或所謂的「手臂不授」、「兩手不理」）而向仙真求治時，易遷夫人和中侯夫人都曾指示許謐要用針灸治療。¹⁶⁵其中，中侯夫人還特別說明了以針灸治療「手臂不授」的病理、生理機制，她說：

手臂不授者，沈風毒氣在脈中，結附痺骨，使之然耳。宜針灸，針灸則愈。……十三過針，三過灸，無不愈。左手勝右手也。少陽左肘手脈內纏，故宜十三過針，乃得理內脈入少陽也。灸氣得溫浮上，臂血得風痺，故宜三過灸，乃得補定流津，使筋屬不滯也。灸手幽關及風絃并五津，凡三處急要也。¹⁶⁶

文中所提及的手幽關、風絃和五津這三個穴位，根據陶弘景的查考，當時流行的一些針灸經（如《偃側圖》）並未記載。¹⁶⁷由此看來，早期上清經派的道士在針灸、經脈、穴位方面，可能自有一套不同於世俗醫學的體系。¹⁶⁸

上清仙真或楊羲所指示的治療方法，除了藥物和針灸之外，還有一些「養生」法和以「存思」為主的道法，甚至也有「天師道」所創的符水和「首過」、「奏章」療法。而這些道法，有時也可以和針灸、藥物一起使用。例如，在指示許謐治療「手臂不授」時，中侯夫人便說：

手臂不授者，……又宜按北帝曲折之祝，若行之百過，疾亦消除也。先以一手徐徐按摩臂，良久，畢，乃臨目內視，咽液三過，叩齒三通，正心微祝曰：「……太上天丁，龍虎曜威，斬鬼不祥，風邪即摧，考注匿訟，百毒隱非，使我復常……。」畢。若弟子有心者，按摩疾處，皆用此法，但不復令臨目內視，咽液啄齒耳。¹⁶⁹

由此可見，除了用針灸之外，還可以用所謂的「北帝曲折之祝」。這種「曲折之法」，其實包含了按摩、「臨目內視」（存思；存神）、「咽液、叩齒」和「祝」（咒語），不過，其核心應該在於「按摩」。

¹⁶⁵ 詳見《真誥》卷八，〈甄命授〉，頁1上-1下；卷一〇，〈協昌期〉，頁12下-14上。

¹⁶⁶ 同上，卷一〇，〈協昌期〉，頁12下-14上。

¹⁶⁷ 同上，頁14上。

¹⁶⁸ 事實上，陶弘景在《真誥》注文中，不僅一處提及仙真所使用的針灸部位和穴位名稱有別於世俗醫者。例如，除了上引一則之外，保命仙君曾提到要灸「風徊、曲津」兩處，但陶弘景的注文則說「灸經亦無此穴」；詳見《真誥》卷一〇，〈協昌期〉，頁14下-15上。

¹⁶⁹ 《真誥》卷一〇，〈協昌期〉，頁12下-13下。

其次，保命仙君針對許謐的「手臂不授」，也提出了各種綜合性的療法。他說：

夜臥覺，存日象在疾手中，握之，使日光赤芒從臂中逆至肘腋間，良久，日芒忽成火燒臂，使臂內外通匝洞徹，良久，畢，乃陰祝曰：「四明上元，日月氣分，流光煥曜，灌夜凝魂，神光散景，蕩穢鍊煙，洞徹風氣，百邪燔然，使得長生，四肢完全，注害考鬼，收付北辰。」畢，存思良久，放身自忘。¹⁷⁰

基本上，這是以「存思」為主，祝語為輔的療法。另外，保命仙君還說：

夫風考之行也，皆因衰氣之間隙耳，體有虧縮，故病來侵之也。若今差愈，誠能省周旋之役者，必風病除也。今當為攝制冢注之氣，爾既小佳，亦可上冢訟章，我當為關奏之也，於是注氣絕矣。昔鄧雲山停當得道，頓兩手不授，吾使人語之，令灸風徊、曲津兩處耳，六七日間，便得作五禽按摩也。若針力訖，當語所灸處。又心存行道，亦與身行之無異也，……夫存拜及心行道之時，皆燒香左右，如欲行事狀也，此謂內研太玄，心行靈業，栖息三宮，偃逸神府者矣。¹⁷¹

這段文字，除了解釋「風病」的病因之外，還提到了各種除疾之法，其中，除了靜養（省周旋之役）、灸法之外，還有「上冢訟章」和「心存拜太上」（存拜、心行道）之法。

這一類的養生術、道法和宗教儀式，不僅被用以治療手臂的「風病」。例如，紫陽真人便說：

可令許斧數沐浴，濯其水疾之氣也，消其積考之瘕也，亦致真之階。¹⁷²

這應該是許翺（許掾；即許謐之第三子許翺，字道翔，小名玉斧；341-370）生病時，透過楊羲向上清的仙真求救時所獲得的指示，文中明白指出，沐浴不僅可用來治病，也是成仙的途徑。另外，易遷夫人也說：

斧有霍亂疾，勿使冷食。此兒常不大，宜住此。今自無他耳。¹⁷³

¹⁷⁰ 同上，頁15上-15下。

¹⁷¹ 同上，頁14上-15上。

¹⁷² 同上，頁7上。

¹⁷³ 同上，卷八，〈甄命授〉，頁2上。

在這段文字之後有「右易遷一夕再來，四更中」之語，¹⁷⁴ 之前的內容則是指示許謐要以針灸治療手部風患，其下有小注云：「此易遷令告長史也。」¹⁷⁵ 可見這次易遷夫人的來降和誥語，是為了解決許氏父子的健康問題。在此，易遷夫人斷定許翮（許斧；許玉斧）罹患「霍亂疾」，而療治之方則是不要「冷食」。這是建議許翮以「沐浴」和飲食療法治其「霍亂」之疾和其他疾病。

其次，一些老年疾病，也可以使用養生法和相關的道法。針對這一點，紫微夫人曾有所指示，她說：

夜臥覺，常更叩齒九通，咽液九過，畢，以手按鼻之邊左右上下數十過，微咒曰：「……耳目玄微，通真達靈，……眼童英明，華聰晃朗，……五藏植根，耳目自生，天臺鬱素，柱梁不傾，……真皇所祝，群響敬聽。」臥覺輒按祝如此，勿失一臥也。……此《太上寶神經》中祝辭上道也。令人耳目聰明，強識豁朗，鼻中調平，不垂津洩，四響八徹，面有童顏，……色如素華，真人起居之妙道也。所以名起居者，常行之故也。畢又咽液九過，摩拭面目，令少熱以為常，每欲數也。¹⁷⁶

這段文字是針對那些已步入中老年，「耳目不聰明」的信徒而言。¹⁷⁷ 而仙真針對耳目不聰明所提出的療法，相當類似治療手臂風痺的「曲折之法」，即結合了叩齒、咽液、按摩和祝辭，而且也是以按摩為核心。事實上，根據上清派其他經典（如《大洞真經》、《消魔經》、《太素丹景經》等）的記載，修道者也可以單獨使用按摩以治病、養生。¹⁷⁸

此外，符水和「首過」、「奏章」的療病之法也屢屢被提及。例如，有一次，許謐憂心自己的病情，透過楊羲向仙真求問，結果，有四、五位仙真紛紛提出自己的看法，其中定錄君便說「服符飲水」便可以痊癒。¹⁷⁹ 其次，高齡（高耆）生病時，託許謐（其實也是透過楊羲）向仙真求治，保命君也說：

高齡反化晚而祭酒弱，道氣不交，靈助無主，是以群邪纏玄，急行其禍，奚不宗生生乎？於我助之有緣。……今六天之橫縱，而太平之微薄，……

¹⁷⁴ 同上。

¹⁷⁵ 同上，頁1下。

¹⁷⁶ 同上，卷九，〈協昌期〉，頁8上-9上。

¹⁷⁷ 同上，頁9上。

¹⁷⁸ 同上，頁3上-5下。

¹⁷⁹ 同上，卷七，〈甄命授〉，頁14下。

高齡之無德久矣，鬼訟之紛錯積矣。許長史將理之耶？若翻然奉張諱道者，我當與其一符，使服之，如此必愈而豁矣。不然，往詣水官，所謂嗚呼哀哉！……其將迴惑於邪正，必不能奉正一於平氣耶？如此，吾治疾之方，殆不可得。¹⁸⁰

由此看來，高齡應該是剛剛接觸「天師道」（「反化晚」），而且可能是因病而抱著一試的心情，信仰並不堅貞。因此，保命君（或楊羲）便要許謐轉告他，要他奉道專一，便可賜他「一符」以治療他的疾病，否則便不肯替他醫治，任由他喪命。¹⁸¹

至於以「奏章」治病之事，楊羲在寫給許謐的一封信中曾提到：

義近連亦夢小掾，有所道。……尊疾患未和，多當是注炁小動，所以爾耳。上章根具，亦足以斷注鬼之害也。¹⁸²

在另一封信中也提到：

奉告承尊體不和，餘疾連動，懸情灼灼，想當偶爾行損，承欲章書自陳，亦足以斷注鬼之害也。夢悟亦不可專信，惟當以心鎮之耳。尋復平承。¹⁸³ 從這兩封信的內容來看，這應該是許謐之子許翽（許掾）死後之事。由於夢見許翽，身體又病，因此，許謐寫信給楊羲，向他訴說自己的病情，並提及夢見亡子之事恐怕是個凶兆，而許謐打算以「章書自陳」，並問楊羲的意見。¹⁸⁴ 在此情形下，楊羲回信說自己也常夢見許翽，由此，他要許謐不要擔心夢兆，而且，他認為許謐的病是「注氣」引起的，因此，贊同用「上章」的方法斷絕「注鬼」之害。

其次，有一次許謐生病，請楊羲向仙真求救，結果，茅小君說，許謐的病是起因於「使人盜他家狗六頭」，並在其灶下「蒸煮共食之」，以致觸怒鬼神。至於解救之道，易遷夫人指示楊羲，要許謐：

¹⁸⁰ 同上，卷八，〈甄命授〉，頁8上-9上。

¹⁸¹ 由這段記載也可以知道，早期的上清經派至少在名義上還沒有完全和「天師道」畫清界限。

¹⁸² 《真誥》卷一七，〈闡幽微〉，頁18下-19上。

¹⁸³ 同上，頁19上-19下。

¹⁸⁴ 兩人在許翽去世之後多次書信往來的情形，詳見《真誥》卷一七，〈闡幽微〉，頁18下-20上。

宜有辭詣南嶽夫人，乞疾病得愈之意，又宜辭詣保命、定錄二君，辭旨當令如南嶽夫人。疾者自當告乞於玄師，不爾不差。¹⁸⁵

這也就是要許謚向其玄師（楊羲）告乞，請其代為「上章」給南嶽夫人、保命君和定錄君。另外，保命君在答覆許謚的問題時也說：

人家有疾病、死喪、衰厄、光恠夢悟、錢財減耗，可以禳厭，唯應分解冢訟、墓注為急，不能解釋，禍方未已。¹⁸⁶

由此可見，上清經派雖不反對用巫者的禳厭之術，但卻強調，面對疾病（及其他災禍）時，應該要以「分解冢訟、墓注」為最急迫之事。至於如何以「上章」的儀式化解冢訟、墓注所引起的疾病，在《赤松子章曆》中有相當豐富的資料和清楚的記載，在此不便贅述。¹⁸⁷

總之，楊羲常用的醫療方法是用藥和針灸，其次則是教導病人一些「養生」法（如：按摩、咽液、叩齒、沐浴、飲食、辟穀、行氣、服氣）和以「存思」（包括「祝」或咒語）為主的道法，有時也用「天師道」所創的符水和「首過」、「奏章」療法。而這些方法，也可以和針灸、藥物一起使用。

事例19 諸葛綝（大約活躍於376-396年）

根據前引《道學傳》的記載，諸葛綝無論自醫醫人，都完全棄用藥物，只飲「祝水」（咒水）。

事例20 寇謙之（365-448）

根據前引《洞仙傳》的記載，寇謙之的治病法不出「符」和「章」（章奏、章醮）二種。其中，符法有可能襲自天師道，但也可能是另有來源。

¹⁸⁵ 詳見《真誥》卷七，〈甄命授〉，頁11下-12下。

¹⁸⁶ 同上，頁16下-17上。

¹⁸⁷ 參見陳國符，《道藏源流考》，頁360-365；丸山宏，〈上章儀禮より見たる正一道教の特色——治病の章を中心として——〉，《佛教史學研究》30.2(1987)：56-84；Peter Nickerson, "Introduction" to *The Great Petition for Sepulchral Plaints* [translated by Peter Nickerson], in Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures* (Berkeley: University of California Press, 1997), pp. 230-260.

至於「章醮」之法，寇謙之似乎有創新之處，例如，在他編撰的《老君音誦誠經》中便提到：

民有病患，生命有分，唯存香火，一心章表，可得感徹。¹⁸⁸

又說：

道民家有疾病，告，歸到宅。師先令民：香火在靖中，民在靖外，西向，散髮，叩頭，謝，寫懺違罪過，令使皆盡，未有藏匿，求乞原赦。……上章一日三過，上三日後，病人不降損，可作解先亡謫罰章。病家晝則向靖叩頭，夜則北向，向天地叩頭首過，勿使一時有闕。……若能備廚，請客三人、五人、十人以上，隨人多少，按如科法設會。會時，客、主人、病者考，禮拜燒香，求乞救度。病者設會訖，客歸到家，為病者燒香叩頭，一宿之中，滿三過，以病者救度。禮（拜）、叩頭、燒香同法。¹⁸⁹

由此可見，寇謙之的醫療法中，也使用和舊天師道相同的「首過」、「上章」儀式，不過，他還加入了「燒香」（香火）和「廚會」（請客、眾人助禱）的儀式。

事例21 劉曄（大約活躍於424-453年）

根據前引《洞仙傳》的記載，劉曄主要是以藥術救助百姓。

事例22 陸修靜（406-477）

由前引《道學傳》的記載來看，陸修靜早年所採用的醫療方法主要是用藥，不過，他對於天師道的用符之法，似乎也不排斥。例如，宋明帝泰始七年（471），陸修靜因敕上《三洞經書目錄》時便說：

道家經書，并藥方、符圖等，總一千二百二十八卷。¹⁹⁰

由此可見，藥方和符圖在他所整理的道教經典中佔有相當重要的分量，而「符圖」部分，應該包括了治病用的符。事實上，在杜光庭編的《太上洞玄靈寶素靈

¹⁸⁸ 寇謙之，《老君音誦誠經》〔《正統道藏》第30冊，no. 562〕，頁6下。

¹⁸⁹ 同上，頁16上-16下。

¹⁹⁰ 道世（死於683年），《法苑珠林》〔《大正新脩大藏經》卷五五，no. 2212〕，卷六二，頁704中。關於陸修靜的《三洞經書目錄》，參見陳國符，《道藏源流考》，頁106-107。

真符》中，其卷上、卷中都題有「陸先生受」的文字，因此，有人認為這部書卷上、卷中所收的符籙應該是由陸修靜所傳下。¹⁹¹ 而這些符籙全都是治病符，所對治的疾病包括：百病、殭病、傷寒、寒熱、頭痛、腹痛、心腹痛、卒中惡虀尸、腹脹、心腹煩懣、腰痛和背痛。¹⁹²

然而，六朝的靈寶經派對於治病之事，主要還是依賴齋醮、科儀（即所謂的「建齋祈請」），¹⁹³ 做為這個經派的領袖人物，陸修靜雖然也能用藥、用符治病，但他所看重的似乎還是齋醮科儀。例如，在他晚年的一次醫療活動中，便採用了靈寶派的齋法。《道學傳》說：

宋大始七年（471），明帝不豫。先生率眾建三元露齋，為國祈請。……預觀齋者百有餘人，……天子疾瘳，以為嘉祥。¹⁹⁴

文中所提到的「三元露齋」，應該就是靈寶派九種齋法中的「三元齋」或「三元塗炭之齋」。¹⁹⁵

事例23 顧歡（430-493）

根據前引《南史》的記載，顧歡主要是用「印」劾殺精魅，用「講經」（《老子》）和「禮經」（恭禮《孝經·仲尼居》）的方法治療「邪病」。這些方法，在形式上相當接近巫者的符印、厭禳之術，不過，「講經」（誦經）和「禮經」，在精神上也可以說是一種「宗教」療法。

事例24 鄧郁之（大約活躍於483-493年）

根據前引《道學傳》的記載，鄧郁之除了用印替人治病之外，完全不用藥物或道教常用的章符。

¹⁹¹ 詳見任繼愈，《道藏提要》，頁289。

¹⁹² 《太上洞玄靈寶素靈真符》〔《正統道藏》第10冊，no. 184〕，卷上，頁1上-15下；卷中，頁1上-19上。

¹⁹³ 參見劉枝萬，〈修齋考〉，收入氏著，《臺灣民間信仰論集》（臺北：聯經出版事業公司，1983），頁25-55；林富士，〈早期道教對於醫藥的態度〉。

¹⁹⁴ 《道學傳》卷七，〈陸修靜〉，頁468。

¹⁹⁵ 詳見陸修靜，《洞玄靈寶五感文》〔《正統道藏》第55冊，no. 1004〕，〈眾齋法〉，頁5下-6下。

事例25 嚴智明（大約活躍於494-498年）

根據前引《道學傳》的記載，嚴智明主要是用「誦經」之法治病。至於其功效究竟是得力於宗教經典，或是他的誦詠之聲，或兼而有之，則不得而知。

事例26 陶弘景 (456-536)

根據前引《道學傳》所述，陶弘景主要是以藥物替人治病。事實上，陶弘景在醫藥之學上的確下了不少功夫，相關的著作相當多，見於陶翊所記錄的，至少便有下列八種：一、《本草經注》七卷；二、《肘後百一方》三卷（增補葛氏）；三、《效驗施用藥方》五卷；四、《登真隱訣》三帙二十四卷；五、《合丹藥諸法式節度》一卷；六、《集金丹藥白要方》一卷；七、《服雲母諸石藥消化三十六水法》一卷；八、《服草本雜藥法》一卷。¹⁹⁶ 其中，尚存於世，且對後來醫藥之學有重大影響的，主要是《本草經注》和增補葛洪《肘後方》而成的《肘後百一方》。除此之外，據說，《名醫別錄》也是出自他的編輯。由此可見，他的貢獻主要在於對本草和藥方書的整理、增補和編輯，而從他在《真誥》中的注文來看，他應該也通針灸之學。

此外，他似乎也認同「懺悔」這一類的宗教療法。例如，《道學傳》在桓闓的傳記中曾說：

桓闓，字彥舒，東海丹徒人也。梁初崑崙山渚平沙中有三古漆筓，內有黃素寫千君所出《太平經》三部。村人驚異，廣於經所起靜供養。闓因就村人求分一部，還都供養。先呈陶君。陶君云：「此真千君古本。」闓將經至都，便苦勞瘧，諸治不愈。陶貞白聞云：「此病非餘，恐取經爲咎。何不送經還本處？」即依旨送，病乃得差耳。¹⁹⁷

桓闓是陶弘景的弟子，¹⁹⁸ 由文中可以知道，陶弘景認為他的瘧病是因「取經」（《太平經》）所引起，亦即不該取而取，以致受到神罰而病，其治療方法則是將經「送還本處」，從宗教上來說，這也可以算是一種「悔過」的舉動和療法。

¹⁹⁶ 詳見陶翊，〈華陽隱居先生本起錄〉，頁9下-10上。

¹⁹⁷ 《道學傳》卷一五，〈桓闓〉，頁481。類似的內容也可見於隋初的《太平經複文序》，收入王明，《太平經合校》（北京：中華書局，1960），頁744-746。

¹⁹⁸ 詳見《太平廣記》卷一五，〈桓闓〉，頁106，引《神仙感遇傳》。

不過，陶弘景在治病方面，除了用藥之外，主要應該是仰賴養生術和上清的道法。陶弘景對於養生術似乎很早就產生興趣，而且還修練有成，史書說他：

年十歲，得葛洪《神仙傳》，晝夜研尋，便有養生之志。……善辟穀、導引之法，年逾八十而有壯容。¹⁹⁹

可見他在研究之外，還有實踐。而他養生知識的來源，並不限於史書所提到的葛洪《神仙傳》，這從他所編輯的《養性延命錄》和《登真隱訣》便可以知道。

例如，在《養性延命錄》的〈序〉文中，他提到自己編輯此書的材料來源和原則時說：

余因止觀微暇，聊復批覽《養生要集》。其集乃前（錢）彥、張湛、道林之徒，翟平、黃山之輩，咸是好事英奇，志在寶育。或鳩集仙經、壽考之規，或得採彭鏗、老君長齡之術。上自黃農以來，下及魏晉之際，但有益於養生，及招損於後患，諸本先皆記錄。今略取要法，刪棄繁蕪，類聚篇題，分為上下兩卷，卷有三篇，號為《養性延命錄》，擬補助於有緣，冀憑緣以濟物耳。²⁰⁰

由此可見，這本書主要是取材於由張湛、道林、翟平、黃山之輩合輯的《養生要集》，而其引述的文獻，則自先秦以降以迄魏晉，從今本《養性延命錄》的內部來看，至少超過三十種以上。²⁰¹至於陶弘景對於養生術的分類，書中的篇題依次為：一、教誡；二、食誡；三、雜誡忌禳害祈善；四、服氣療病；五、導引按摩；六、御女損益。其中，被認為可以用以治病的方法則有：一、食後散步；²⁰²二、食漱玉泉（咽液）；²⁰³三、服氣；²⁰⁴四、叩（啄）齒；²⁰⁵五、導引；²⁰⁶六、按摩；²⁰⁷七、梳頭。²⁰⁸值得注意的是，書中雖然也有專篇論「房中」，但

¹⁹⁹ 《梁書》卷五一，〈處士列傳〉，頁742-743。類似的記載，還見於《南史》卷七六，〈隱逸列傳〉，頁1897, 1899。

²⁰⁰ 陶弘景，《養性延命錄》〔《正統道藏》第31冊，no. 572〕，〈序〉，頁1上-1下。

²⁰¹ 詳見朱越利，〈《養性延命錄》考〉，頁101-107。

²⁰² 詳見《養性延命錄》卷上，〈食誡篇〉，頁12上。

²⁰³ 同上，〈雜誡忌禳害祈善篇〉，頁18下；卷下，〈導引按摩篇〉，頁5上。

²⁰⁴ 同上，卷下，〈服氣療病篇〉，頁1上-4上。

²⁰⁵ 同上，〈導引按摩篇〉，頁4上-5上。

²⁰⁶ 同上，頁4上-8上。

²⁰⁷ 同上。

只提及其基本原理、操作法則、生子之道和保健（預防疾病）之功，不曾說明可用以療病。²⁰⁹

至於《登真隱訣》的篇題，卷上題為〈玄州上卿蘇君傳訣〉，其下又分：〈真符〉、〈寶章〉、〈九宮〉、〈明堂〉、〈洞房〉五篇。卷中是〈眾真授訣〉（共三條五十二事），內容為：一、朝拜攝養、施用起居之道（三十七事）；二、誅卻精魔、防遏鬼試之道（六事）；三、服御吐納、存注煙霞之道（九事）。卷下有：〈誦黃庭經法〉、〈入靜〉、〈章符〉、〈請官〉四篇。大體來說，這部書是抄錄了上清經典（主要是《真誥》）和天師道法而成，做為道士修練身心、生活起居的參考之用。²¹⁰ 其中，以養生術治病的方法包括：一、存思（配合咽液、按摩）；²¹¹ 二、漱津咽液；²¹² 三、櫛頭理髮；²¹³ 四、服氣。²¹⁴

總之，陶弘景的醫療方法應該是以藥物為主，有時似乎也兼用針灸之術。其次，他也主張以各種養生術和上清的道法治病，包括：食後散步、食漱玉泉（咽液）、服氣、叩（啄）齒、導引、按摩、梳頭（櫛頭理髮）、存思（配合咽液、按摩）等。此外，他似乎也採用過類似「首過」的療法。

事例27 孟景翼（大約活躍於479-549年）

根據前引《道學傳》的記載，孟景翼所用的療法應該是天師道的「首謝」、「上章」（悔辭）之法。

²⁰⁸ 同上，頁6下。關於道教利用沐頭、梳頭以養生、治病之事，詳見林富士，〈頭髮、疾病與醫療——以漢唐之間的醫學文獻為主的初步探討〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》71.1(2000)：67-127。

²⁰⁹ 詳見《養性延命錄》卷下，〈御女損益篇〉，頁10上。

²¹⁰ 參見任繼愈，《道藏提要》，頁311-312。

²¹¹ 詳見陶弘景，《登真隱訣》〔《正統道藏》第11冊，no. 193〕，卷上，〈明堂〉，頁9下-10下。

²¹² 同上，卷中，頁3下。

²¹³ 同上，頁7上。

²¹⁴ 同上，頁17上-18上。

事例28 許明業（大約活躍於547-549年）

根據前引《道學傳》的記載，許明業主要是以「營建功德」替人治病。至於其具體內容，應該是以「誦經」和佈施為主的一些宗教儀式，甚至可能包括「廚會」儀式。

事例29 李令稱（大約活躍於552-555年）

根據前引《道學傳》的記載，李令稱的治病方法主要是採用「作功德」和「建齋懺謝」的宗教儀式。

上述二十九人所使用或主張的醫療方法，雖然名目眾多，不過，歸結而言，大致不出下列四大類。

一、醫者之術：藥物與針灸

從考古出土的文物和傳統文獻的記載來看，中國大概從距今五、六千年前的新石器時代起，便已開始使用各種藥物和針具治病。²¹⁵ 而從春秋、戰國以至兩漢時期，醫者的療病技術似乎也是以此為主。²¹⁶

早期道士之中，顯然有人也精通此道，並用以自醫醫人。上述二十九個事例之中，便有九人能用藥治病（事例2，4，5，15，16，18，21，22，26），其中四人還兼用針（灸）之術（事例4，15，18，26）。除此之外，還有許多神仙故事都提及「仙人」以藥物替人治病，而六朝時期的一些著名醫者也多為道教徒，因此，醫藥應該是早期道士主要的醫療方法之一。無論如何，他們之中，如葛洪和陶弘景，在醫藥學上的著述、貢獻與影響，可以說不比專業醫家遜色。

²¹⁵ 參見高春媛、陶廣正，《文物考古與中醫學》（福州：福建科學技術出版社，1993）；戴應新，〈解放後考古發現的醫藥資料考述〉，《考古》1983.2：180-186；廖育群主編，《中國古代科學技術史綱·醫學卷》（瀋陽：遼寧教育出版社，1996），頁300-315；李建民，《死生之域——周秦漢脈學之源流》（臺北：中央研究院歷史語言研究所專刊之一〇一，2000），頁7-12。

²¹⁶ 參見賈得道，《中國醫學史略》（太原：山西人民出版社，1979），頁72-97；鄭曼青，《中華醫藥學史》（臺北：臺灣商務印書館，1982），頁203-265；傅維康主編，《中國醫學史》（上海：上海中醫學院出版社，1990），頁42-100；馬伯英，《中國醫學文化史》，頁190-203。

二、養生之術：神仙與房中之術

在《漢書·藝文志》裡，「神僊」、「房中」和「醫經」、「經方」並列爲「方技」之學，²¹⁷ 可見在漢人的觀念裡，神仙和房中之術並不是醫藥之術的一部分。所謂的「神仙」之術，從所著錄的書名來看，應該包括了「步引」（導引）、「按摩」、「芝菌」（服餌）和「黃冶」（鍊丹），²¹⁸ 而「房中」則大致包括以滿足「生子」、「快樂」和「養生」三大目標爲主的性愛之道。²¹⁹

「神僊」和「房中」這兩種方術，到了六朝時期，雖然仍各自有所發展，但似乎已逐漸被道教人士視爲一體，並以「養生」或「養性」稱之。²²⁰ 例如，相傳爲陶弘景所編的《養性延命錄》便包含了服氣、導引、按摩之法，以及生活起居和飲食方面的禁忌，另外則是所謂的「御女損益」（房中）。²²¹

總之，這些「養生」法通常都被認爲有保健和預防疾病的功用，較少被用以治療疾病。但是，在六朝道士手中，似乎逐漸兼具治病的效用。上述二十九個事例之中，便有七人使用或主張以養生之術治病（事例1，3，6，10，15，18，26），其中，比較重要的方法是房中（事例1，3，6，15）、行氣（事例10，15，18，26）、導引（事例15，18，26）和存思（事例15，18，26）。他們人數雖然不多，但卻分別是天師道、葛氏道和上清經派的靈魂人物，其影響力不可低估。

三、巫者之術：禁咒、符印與厭勝

從先秦一直到六朝，巫者始終是中國社會主要的醫療者之一，他們所使用的治病方法則大多採用咒術、符印和各種「厭勝」之術。²²² 早期的道士雖然常和

²¹⁷ 詳見班固 (32-92)，《漢書》（北京：中華書局，1962），卷三〇，〈藝文志〉，頁1776-1780。

²¹⁸ 同上，頁1779-1780。關於《漢書·藝文志》所載「神仙」術的具體內容的探討，參見坂出祥仲，〈長生術〉，頁196-197。

²¹⁹ 詳見林富士，〈略論早期道教與房中術的關係〉。

²²⁰ 「養生術」（或「長生術」）一詞的意涵和具體內容，往往隨著時代和使用者的不同而有所差異，本文在此只就道教文獻的觀察所得而言。關於這個課題，參見坂出祥仲，〈長生術〉，頁195-231。

²²¹ 詳見朱越利，〈《養性延命錄》考〉，頁101-107。

²²² 詳見林富士，〈漢代的巫者〉，頁59-64；林富士，〈中國六朝時期的巫覡與醫療〉，頁1-48。

巫者處於敵對與競爭的關係，但對於巫者的一些儀式和法術，卻並不完全排斥，²²³ 其中，最為明顯的便是對於巫者治病之術的容受，這在較早的經典《太平經》中已充分展露。²²⁴ 而在上述二十九個事例之中，接受這種「巫術」療法的也多達二十人（事例1，2，5，6，7，8，9，10，12，13，14，15，16，17，18，19，20，22，23，24）。其中，用印的較少（事例9，23，24），大多是使用符（符水、符咒、符祝）和禁咒（祝、祝水、召劾、厭禳）之術。

道士所用的符、咒，在形制和語言結構上，也許和巫師所用者相去不遠，但兩者所召喚的神靈及所反映的鬼神觀念卻不盡相同。可惜的是，巫者所留下的符、咒太少，很難做細密的分析。不過，道士所用的符、咒和禁術，還大量保留在道教的經典之中，而且，考古發掘中也屢屢發現早期使用過的道符，²²⁵ 值得進一步的探究。

²²³ 關於早期道教和巫覡之間的關係，參見陳國符，〈天師道與巫覡有關〉，收入氏著，《道藏源流考》，「附錄二：道藏筭記」，頁260-261；Rolf A. Stein, "Un exemple de relations entre taoïsme et religion populaire," 收載《福井博士頌壽記念・東洋文化論集》（東京：早稻田大學出版社，1969），頁79-90；Rolf A. Stein, "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries," in H. Welch and A. Seidel eds., *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, pp. 53-81；吳榮曾，〈鎮墓文中所見到的東漢道巫關係〉，《文物》1981.3：56-63；羊華榮，〈道教與巫教之爭〉，《宗教學研究》1(1986)：35-42；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——〉，頁155-208；Fu-shih Lin, "Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3rd-6th Century A.D.)," Ph.D. dissertation, Princeton University (Princeton, 1994)，第六章「巫覡之競爭者與敵對者」(The Shaman's Competitors and Antagonists) 中關於「道教」(Religious Taoism) 的部分；Peter Nickerson, "Introduction" to *The Great Petition for Sepulchral Plaints*, in Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, pp. 230-260；Chi-tim Lai, "The Opposition of Celestial-Master Taoism to Popular Cults during the Six Dynasties," *Asia Major*, third series 11.1 (1998): 1-20.

²²⁴ 詳見林富士，〈試論《太平經》的疾病觀念〉，頁240-242, 250。

²²⁵ 關於道教的符、咒，參見黃烈，〈略論吐魯番出土的「道教符錄」〉，《文物》1981.1：51-55；王育成，〈東漢道符釋例〉，《考古學報》1991.1：45-56；王育成，〈武昌南齊劉覲地券刻符初釋〉，《江漢考古》1991.2：82-88；王育成，〈文物所見中國古代道符述論〉，收入陳鼓應編，《道家文化研究》第九輯（上海：上海古籍出版社，1996），頁267-301；李遠國，〈論道教符錄的分類〉，《宗教學研究》1997.2：39-47；劉仲宇，〈道教的內秘世界〉（臺北：文津出版社，1997），頁1-134；卿希泰、詹石窗主編，〈道教文化新典〉，頁471-566。

四、道教儀式：首過、上章、齋醮、誦經與功德

道教是在東漢末年社會動亂、疾疫流行的情境中崛起，以醫療、救濟為其訴求和主要的佈教手段。在當時，道教算是一個「新興宗教」，因此，如何與其他宗教或社會群體有所區隔，便成為草創時期道教中人的主要關懷。在這方面，道教的方法之一便是透過醫療方式呈現其特有的信仰，其中，最為人所熟知的就是首過和上章儀式，也就是透過懺悔罪行及歸依道教神祇的儀式以治療疾病。²²⁶

上述二十九個事例之中，便有十八人在替人治病時使用這種儀式療法（事例1，6，10，11，12，13，14，16，17，18，20，22，23，25，26，27，28，29），至於具體的儀式內容則會隨時代和道派（或道士）的不同而有差異。不過，其核心部分仍不外乎首過（懺謝、悔過）和章奏（手書、上章、奏章、請禱）。此外，有些道士或道派還會強調齋醮、廚會、善行、功德、信道（行道）、佈施、奉經、誦經之事（事例11，12，14，20，23，25，28，29）。

由以上的分析來看，郭祖琛對於道士、僧尼、俗師和醫者的醫術的看法：「疾者詣道士則勸奏章，僧尼則令齋講，俗師則鬼禍須解，醫診則湯熨散丸」，其實並不完全符合事實，因為，道士不僅使用「章奏」，也用僧尼的「齋講」、俗師的符、咒（解除）和醫者的針灸、藥物。不過，「章奏」的確是道士所專擅，最能代表道教的醫療方法。而且，道教內部也有不少人反對使用針灸、藥物或房中術治病。²²⁷

然而，還是有一些道士兼用多種治病方法（事例1，2，5，6，12，15，16，18，20，22，23，26），而且，若將道教視為一個整體來看，則早期道士所使用的醫療方法，幾乎已涵蓋當時中國社會所有已知的方法。更重要的是，在吸收他人的醫療方法時，道士往往還加以改造或給予新的詮釋和應用。例如，在醫藥方面，道教便曾嘗試發展自己的「身體」觀，強調「身中神」的概念，而且有自己的經絡、穴位體系，同時，他們也針對本草、藥方和疾病的分類提出新的看法，

²²⁶ 關於早期道教興起之社會背景及其醫療法，詳見林富士，〈試論《太平經》的疾病觀念〉，頁225-263；林富士，〈東漢晚期的疾疫與宗教〉，頁695-745。關於「上章」儀式的研究，詳見陳國符，〈南北朝天師道考長編〉，收入氏著，〈道藏源流考〉，「附錄四」，頁308-369（頁360-365）；丸山宏，〈上章儀禮より見たる正一道教の特色——治病の章を中心として——〉，頁56-84。

²²⁷ 詳見林富士，〈試論中國早期道教對於醫藥的態度〉；林富士，〈略論早期道教與房中術的關係〉。

並影響了其他的專業醫者。其次，將各種「養生術」運用於治療疾病，並使醫家將「養生術」納入「醫學」的範疇，似乎也應該歸功於道士的研究和推動。²²⁸此外，在符、咒和「齋講」方面，道教也發展出自己的一套做法，並不全然抄襲巫、佛二教的儀式。²²⁹

肆、結語

從以上的考察和分析可以知道，的確有許多道士在漢末六朝時期從事醫療活動，在中國社會中扮演醫療者的角色。對於許多道派（尤其是天師道和上清經派）而言，醫療之事不只是道士個人短暫的興趣，而是道派長年的經常性活動，他們的經典甚至針對治病之事詳加規範並提出病因之說和療病之道。而且，有些道士甚至以此為業，以獲得生活所需或信徒的供養。

至於他們所使用和主張的醫療方法，大致不出醫者之術（包括：針灸和藥物）、養生之術（包括：房中術、導引、按摩、行氣、存思等）、巫者之術（包括：禁咒、符印與厭勝）和道教自創的儀式療法（包括：首過、上章、齋醮、誦經與功德）這四大類。其中，有些是吸收、改造醫者、巫者和神仙（養生）家的舊技而來（如針灸、藥物、符咒、房中、導引等），有些可能是受到佛教的啟發或影響而有（如懺悔、齋戒、誦經等），但也有其獨創之法（如上章）。這些方法雖然未必完全融為一體，道教內部對其運用也有不同的意見，但大體而言，已初步建構出道教的醫療體系，並影響中國醫學和醫療文化的發展。

運用這些醫療方法，再加上東漢魏晉南北朝時期頻頻爆發「大疫」流行，早期道士的醫療活動相當成功的替他們爭取到不少的信徒和弟子，有些甚至因而發展成人數眾多的道團或道派（如：天師道、干君道、李家道、清水道等）。總之，醫療確實是當時道士傳佈信仰、度化弟子、吸引信徒、凝聚教團的主要手段之一。

當然，早期從事醫療活動或以醫療佈教的道士，具體可考者絕不止上述的二

²²⁸ 例如，代表隋代官方醫學的《諸病源候論》，便大量收錄各種治病的「養生」法，如導引、行氣、按摩、存思、啄齒、咽液、梳頭等，其材料來源則大多引自道經；詳見丁光迪編著，《諸病源候論養生方導引法研究》（北京：人民衛生出版社，1993）。

²²⁹ 關於道、巫、佛、醫四者在醫療方法上的異同，本人將另文處理。

十九人。例如，有一些從事醫療活動的道士（或仙人），或由於佚名，²³⁰ 或由於生存的時代和社會背景不明，²³¹ 或由於其時代在組織性的「道教」出現之前且「神奇」的色彩太重，²³² 因此，不會在文中討論。不過，這些事例所見的醫療活動和醫療方法，基本上都和本文所述並無差異。²³³

（本文於民國九十年十一月八日通過刊登）

²³⁰ 這一類的事例至少有三個；詳見《三國志》卷五四，〈呂蒙傳〉，頁1279-1280；任昉（460-508），《述異記》〔魯迅輯，〈古小說鈎沉〉本〕（臺北：盤庚出版社，1978年翻印），頁177-178；《梁書》卷一三，〈沈約傳〉，頁242-243。

²³¹ 這一類的事例至少有下列十七個：一、崔文子（《列仙傳》〔王叔岷，〈列仙傳校箋〉〕〔臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995〕，卷上，〈崔文子〉，頁95）；二、負局先生（《列仙傳》卷下，〈負局先生〉，頁150）；三、阮邱（《列仙傳》卷下，〈朱璜〉，頁153）；四、王遠（《神仙傳》卷三，〈王遠〉，頁81）；五、李常在（《神仙傳》卷三，〈李常在〉，頁81-82）；六、沈建（《神仙傳》卷六，〈沈建〉，頁106）；七、東陵聖母（《神仙傳》卷七，〈東陵聖母〉，頁113）；八、鳳綱（《神仙傳》卷八，〈鳳綱〉，頁117）；九、孫博（《神仙傳》卷八，〈孫博〉，頁119-120）；十、沈義（《神仙傳》卷八，〈沈義〉，頁121-122）；十一、葛越（《神仙傳》卷一〇，〈葛越〉，頁136）；十二、陳長（《神仙傳》卷一〇，〈陳長〉，頁141-142）；十三、沈敬（《真誥》卷一四，〈稽神樞〉，頁11下-12下）；十四、云名正（《道學傳》卷三，〈云名正〉，頁457-458）；十五、暨慧琰（《道學傳》卷二〇，〈暨慧琰〉，頁486-487）；十六、徐鸞（《洞仙傳》卷一，〈徐鸞〉，頁28-29）；十七、張玄冥（《述異記》，頁184）。

²³² 這一類的事例至少有下列十五個：一、方回（《列仙傳》卷上，〈方回〉，頁16）；二、五嶽使（《列仙傳》卷下，〈山圖〉，頁127）；三、玄俗（《列仙傳》卷下，〈玄俗〉，頁166）；四、帛和（《三洞珠囊》卷一，〈教導品〉，頁7上-7下引《神仙傳》）；五、陳尉（《神仙傳》卷二，〈王遠〉，頁70；卷七，〈麻姑〉，頁110-111）；六、伯山甫（《神仙傳》卷二，〈伯山甫〉，頁71）；七、劉根（《神仙傳》卷三，〈劉根〉，頁75-78）；八、巫炎（《神仙傳》卷五，〈巫炎〉，頁91-92）；九、劉憑（《神仙傳》卷五，〈劉憑〉，頁92-93）；十、樂巴（《神仙傳》卷五，〈樂巴〉，頁93-94）；十一、壺公與費長房（《神仙傳》卷五，〈壺公〉，頁96-97；《後漢書》卷八二，〈方術列傳〉，頁2743-2745）；十二、玉子（《神仙傳》卷八，〈玉子〉，頁121）；十三、尹軌（《神仙傳》卷九，〈尹軌〉，頁126-127）；十四、茅君（《神仙傳》卷九，〈茅君〉，頁125-126）；十五、蘇仙公（《神仙傳》卷九，〈蘇仙公〉，頁128-130）。

²³³ 關於上述事例的分析，詳見林富士，〈中國早期道士的醫者形象：以《神仙傳》為主的初步考察〉，發表於南華大學主辦，「世界宗教：傳統與現代性」學術研討會（嘉義：南華大學，2001年4月13-14日）。

附表一：三國時期 (220-265) 大疫流行年表

時間		疾疫流行之情形	史料出處
皇帝紀年	西元		
魏文帝黃初三年	222	車駕幸宛，使（夏侯）尚率諸軍與曹真共圍江陵。……水陸並攻，破之。城未拔，會大疫。	《三國志》卷九，〈夏侯尚傳〉，頁294。
魏文帝黃初四年	223	三月「大疫」，「宛、許大疫，死者萬數」。	《三國志》卷二，〈文帝紀〉，頁82；《宋書》卷三四，〈五行志〉，頁1009。
魏明帝青龍二年	234	「夏四月，大疫」，「是年夏及冬，大疫」。	《三國志》卷四，〈明帝紀〉，頁101；《晉書》卷一三，〈天文志〉，頁362。
魏明帝青龍三年	235	春正月「京都大疫」。	《三國志》卷三，〈明帝紀〉，頁104。
吳大帝赤烏五年	242	「是歲大疫」。	《三國志》卷四七，〈孫權傳〉，頁1145。
孫亮建興二年	253	「夏四月，（諸葛恪）圍新城，大疫，兵卒死者大半」。	《三國志》卷四八，〈孫亮傳〉，頁1152。

附表二：西晉時期 (265-316) 大疫流行年表

時間		疾疫流行之情形	史料出處
皇帝紀年	西元		
孫皓鳳凰元年 至三年	272- 274	「自改年及是歲，連大疫」。	《三國志》卷四八，〈孫皓傳〉，頁1170。
晉武帝泰始十年	274	「大疫，吳土亦同」。	《宋書》卷三四，〈五行志〉，頁1009。
晉武帝咸寧元年	275	「十一月，大疫，京都死者十萬人」；十二月「大疫，洛陽死者太半」。	《晉書》卷三，〈武帝紀〉，頁65；《宋書》卷三四，〈五行志〉，頁1009。
晉惠帝元康二年	292	「冬十一月，大疫」。	《晉書》卷四，〈惠帝紀〉，頁92。
晉惠帝元康六年	296	十一月「關中饑，大疫」。	《晉書》卷四，〈惠帝紀〉，頁94。
晉懷帝永嘉四年	310	十一月「襄陽大疫，死者三千餘人」。	《晉書》卷五，〈孝懷帝紀〉，頁121。
晉懷帝永嘉六年	312	「是歲大疫」。	《晉書》卷五，〈孝懷帝紀〉，頁124。

附表三：「東晉・十六國」時期 (317-420) 大疫流行年表

時間		疾疫流行之情形	史料出處
皇帝紀年	西元		
晉元帝永昌元年	322	「冬十月，大疫，死者十二三」。	《晉書》卷六，〈元帝紀〉，頁156。
晉穆帝永和六年	350	「是歲大疫」。	《晉書》卷八，〈穆帝紀〉，頁197。
晉穆帝永和九年	353	「五月，大疫」。	《晉書》卷八，〈穆帝紀〉，頁199。
晉廢帝太和四年	369	「冬，大疫」。	《宋書》卷三四，〈五行志〉，頁1010。
晉孝武帝太元四年	379	「三月，大疫」。	《晉書》卷九，〈孝武帝紀〉，頁229。
晉孝武帝太元五年	380	「自冬大疫，至于此夏，多絕戶者」。	《宋書》卷三四，〈五行志〉，頁1010。
北魏道武帝皇始二年	397	八月「帝自魯口進軍常山之九門。時大疫，人馬牛多死。帝問疫於諸將，對曰：『在者纔十四五』」。	《魏書》卷二，〈太祖紀〉，頁30。
晉安帝義熙元年	405	「十月，大疫，至發赤班乃愈」。	《宋書》卷三四，〈五行志〉，頁1010。
晉安帝義熙七年	411	「春，大疫」。	《宋書》卷三四，〈五行志〉，頁1010。

附表四：南北朝時期 (420-589) 大疫流行年表

時間		疾疫流行之情形	史料出處
皇帝紀年	西元		
北魏明元帝泰常八年	423	夏四月「士眾大疫，死者十二三」。	《魏書》卷三，〈太宗紀〉，頁63；卷一〇五，〈天象志〉，頁2399。
北魏文成帝和平元年	460	「六月，諸將討吐谷渾什寅，遂絕河窮蹙之，會軍大疫乃還」。	《魏書》卷一〇五，〈天象志〉，頁2408。
北魏獻文帝皇興元年；宋明帝泰始四年	468	夏「天下大疫」；「其年普天大疫」。	《魏書》卷一〇五，〈天象志〉，頁2411；《宋書》，卷二六，〈天文志〉，頁756。
北魏宣武帝永平三年	510	「夏四月，平陽郡之禽昌、襄陵二縣大疫，自正月至此月，死者二千七百三十人」。	《魏書》卷八，〈世宗紀〉，頁209；卷一〇五，〈天象志〉，頁2433；卷一一二，〈靈徵志〉，頁2916。
北齊後主天統元年	565	是歲「河南大疫」。	《北齊書》卷八，〈後主紀〉，頁98。

引用書目

一、傳統文獻

- 干寶 (286?-336)，《搜神記》〔汪紹楹校注，《搜神記》〕，北京：中華書局，1979。
- 王松年，《仙苑編珠》，收入《正統道藏》，臺北：新文豐出版公司，1977年據涵芬樓本翻印，第18冊，涵芬樓本原編序號329-330。
- 王懷隱編，《太平聖惠方》，臺北：新文豐出版公司，1980。
- 王懸河，《三洞珠囊》，收入《正統道藏》，臺北：新文豐出版公司，1977年據涵芬樓本翻印，第42冊，涵芬樓本原編序號780-782。
- 未名，《女青鬼律》，收入《正統道藏》，臺北：新文豐出版公司，1977年據涵芬樓本翻印，第30冊，涵芬樓本原編序號563。
- 未名，《太上正一咒鬼經》，收入《正統道藏》，臺北：新文豐出版公司，1977年據涵芬樓本翻印，第48冊，涵芬樓本原編序號875。
- 未名，《太上洞玄靈寶素靈真符》，收入《正統道藏》，臺北：新文豐出版公司，1977年據涵芬樓本翻印，第10冊，涵芬樓本原編序號184。
- 未名，《太上洞淵神咒經》，收入《正統道藏》，臺北：新文豐出版公司，1977年據涵芬樓本翻印，第10冊，涵芬樓本原編序號170-173。
- 未名，《太上無極大道自然真一五稱符上經》，收入《正統道藏》，臺北：新文豐出版公司，1977年據涵芬樓本翻印，第19冊，涵芬樓本原編序號352。
- 未名，《太上黃庭內景玉經》，收入《正統道藏》，臺北：新文豐出版公司，1977年據涵芬樓本翻印，第10冊，涵芬樓本原編序號167。
- 未名，《太上靈寶五符序》，收入《正統道藏》，臺北：新文豐出版公司，1977年據涵芬樓本翻印，第10冊，涵芬樓本原編序號183。
- 未名，《太平經》，〔王明，《太平經合校》〕，北京：中華書局，1960。
- 未名，《齋戒錄》，收入《正統道藏》，臺北：新文豐出版公司，1977年據涵芬樓本翻印，第11冊，涵芬樓本原編序號207。
- 任昉 (460-508)，《述異記》，收入魯迅輯，《古小說鉤沉》，臺北：盤庚出版社，1978年翻印。
- 朱橚等編，《普濟方》，北京：人民衛生出版社，1959。
- 李延壽（約659年），《南史》，北京：中華書局，1975。
- 李昉 (925-996) 等編，《太平廣記》，北京：人民文學出版社，1959。

- 李昉等編，《太平御覽》〔四部叢刊本〕，臺北：臺灣商務印書館，1968。
- 杜光庭 (850-933)，《王氏神仙傳》〔嚴一萍輯校，《王氏神仙傳》，收入氏編，《道教研究資料》第一輯〕，臺北：藝文印書館，1991年再版。
- 沈約 (441-513)，《宋書》，北京：中華書局，1974。
- 見素子，《洞仙傳》〔嚴一萍輯，《洞仙傳》，收入氏編，《道教研究資料》第一輯〕，臺北：藝文印書館，1991年再版。
- 房玄齡 (578-648) 等，《晉書》，北京：中華書局，1974。
- 金禮蒙等輯，《醫方類聚》，北京：人民衛生出版社，1981。
- 姚思廉 (557-637)，《梁書》，北京：中華書局，1973。
- 范曄 (398-445)，《後漢書》，北京：中華書局，1965。
- 孫思邈，《千金翼方》，臺北：宏業書局，1987年翻印。
- 孫思邈，《備急千金要方》，臺北：宏業書局，1987年翻印。
- 徐氏，《三天內解經》，收入《正統道藏》，臺北：新文豐出版公司，1977年據涵芬樓本翻印，第48冊，涵芬樓本原編序號876。
- 班固 (32-92)，《漢書》，北京：中華書局，1962。
- 馬樞，《道學傳》〔陳國符輯，《道學傳輯佚》，收入氏著，《道藏源流考》〕，北京：中華書局，1963。
- 寇謙之，《老君音誦誡經》，收入《正統道藏》，臺北：新文豐出版公司，1977年據涵芬樓本翻印，第30冊，涵芬樓本原編序號562。
- 巢元方，《諸病源候論》〔丁光迪主編，《諸病源候論校注》〕，北京：人民衛生出版社，1992。
- 陳壽 (233-297)，《三國志》，北京：中華書局，1959。
- 陸修靜，《洞玄靈寶五感文》，收入《正統道藏》，臺北：新文豐出版公司，1977年據涵芬樓本翻印，第55冊，涵芬樓本原編序號1004。
- 陸修靜，《陸先生道門科略》，收入《正統道藏》，臺北：新文豐出版公司，1977年據涵芬樓本翻印，第41冊，涵芬樓本原編序號761。
- 陶弘景編，《登真隱訣》，收入《正統道藏》，臺北：新文豐出版公司，1977年據涵芬樓本翻印，第11冊，涵芬樓本原編序號193。
- 陶弘景編，《養性延命錄》，收入《正統道藏》，臺北：新文豐出版公司，1977年據涵芬樓本翻印，第31冊，涵芬樓本原編序號572。
- 陶弘景編，《真誥》，收入《正統道藏》，臺北：新文豐出版公司，1977年據涵芬樓本翻印，第35冊，涵芬樓本原編序號637-640。
- 陶翊，《華陽隱居先生本起錄》，收載張君房，《雲笈七籤》，收入《正統道藏》，臺北：新文豐出版公司，1977年據涵芬樓本翻印，第37-38冊，涵芬樓本原編序號677-702。

林富士

葛洪（約284-364年），《神仙傳》〔《中國神仙傳記文獻初編》第一冊〕，臺北：捷幼出版社，1992。

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

道世（死於683年），《法苑珠林》〔高楠順次郎、渡邊海旭編，《大正新修大藏經》第55卷，no. 2212〕，東京：大正一切經刊行會，1924-1934。

劉向，《列仙傳》〔王叔岷，《列仙傳校箋》〕，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995。

蕭子顯（489-537），《南齊書》，北京：中華書局，1972。

魏收（505-572），《魏書》，北京：中華書局，1974。

釋道宣，《廣弘明集》〔高楠順次郎、渡邊海旭編，《大正新修大藏經》第52卷，no. 2103〕，東京：大正一切經刊行會，1924-1934。

釋寶唱，《比丘尼傳》〔高楠順次郎、渡邊海旭編，《大正新修大藏經》第50卷，no. 2063〕，東京：大正一切經刊行會，1924-1934。

二、近人著作

丁光迪編著

1993 《諸病源候論養生方導引法研究》，北京：人民衛生出版社。

丁貽莊

1994 〈道教醫藥學〉，收入卿希泰編，《中國道教·第四卷》，上海：知識出版社，頁79-86。

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爲中心之一般考察——〉，《歷史學報（成大）》13：155-208。

丸山宏

1987 〈上章儀禮より見たる正一道教の特色——治病の章を中心として——〉，《佛教史學研究》30.2：56-84。

大淵忍爾

1964 《道教史の研究》，岡山：岡山大學共濟會。

1985 〈後漢五斗米道の組織について〉，《東方宗教》65：1-19。

小林正美

1990 《六朝道教史研究》，東京：創文社。

山田利明

1978 〈李家道とその周邊〉，《東方宗教》52：15-27。

王卡

- 1997 〈《黃書》考源〉，《世界宗教研究》1997.2：65-73。

王利器

- 1993 〈葛洪對中國古代煉金術和傳染病學的貢獻〉，《傳統文化與現代化》1993.2：58-63。

王育成

- 1991 〈東漢道符釋例〉，《考古學報》1991.1：45-56。
1991 〈武昌南齊劉覬地券刻符初釋〉，《江漢考古》1991.2：82-88。
1996 〈文物所見中國古代道符述論〉，收入陳鼓應編，《道家文化研究》第九輯，上海：上海古籍出版社，頁267-301。

王明

- 1984 〈黃庭經考〉，收入氏著，《道教和道家思想研究》，重慶：中國社會科學出版社，頁324-371。
1984 〈農民起義所稱的李弘和彌勒〉，收入氏著，《道教和道家思想研究》，頁372-380。

石井昌子

- 1980 〈真誥成立的諸問題〉，收入氏著，《道教學の研究——陶弘景を中心に》，東京：國書刊行會，頁123-372。

任繼愈

- 1991 《道藏提要》，北京：中國社會科學出版社。

吉元昭治

- 1989 《道教と不老長壽の醫學》，東京：平河出版社。
1990 〈道教和中國醫學〉，收入福井康順等監修，朱越利、徐遠和等譯，《道教·第二卷》，上海：上海古籍出版社，頁200-252。

吉岡義豐

- 1988 〈六朝の圖讖道經——太上洞淵神咒經について〉，收入氏著，《吉岡義豐著作集·第三卷》，東京：五月書房，頁154-211。

朱越利

- 1986 〈《養性延命錄》考〉，《世界宗教研究》1986.1：101-107。

羊華榮

- 1986 〈道教與巫教之爭〉，《宗教學研究》1：35-42。

吳榮曾

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

呂思勉

- 1983 《讀史札記》，臺北：木鐸出版社，1983年翻印。

林富士

坂出祥伸

- 1987 〈《醫心方》養生篇の道教的性格〉，收入秋月觀暎編，《道教と宗教文化》，東京：平河出版社，頁315-331。
- 1990 〈長生術〉，收入福井康順等監修，朱越利譯，《道教・第一卷》，上海：上海古籍出版社，頁195-231。
- 1992 《道教と養生思想》，東京：ペリかん社。
- 1993 《氣と養生：道教の養生術と咒術について》，京都：人文書院。
- 1998 〈陶弘景における服藥・煉丹〉，收入吉川忠夫編，《六朝道教の研究》，東京：春秋社，頁281-311。

李建民

- 2000 《死生之域——周秦漢脈學之源流》，臺北：中央研究院歷史語言研究所專刊之一〇一。

李零

- 1997 〈東漢魏晉南北朝房中經典流派考〉，《中國文化》15/16：141-158。

李遠國

- 1997 〈論道教符籙的分類〉，《宗教學研究》1997.2：39-47。

李劍國

- 1984 《唐前志怪小說史》，天津：南開大學。

李養正

- 1987 〈楊羲與《上清大洞真經》〉，《中國道教》4：49-52。

李豐楙

- 1986 〈洞仙傳研究〉，收入氏著，《六朝隋唐仙道類小說研究》，臺北：臺灣學生書局，頁187-224。
- 1991 〈《洞淵神咒經》的神魔觀及其剋治說〉，《東方宗教研究》新2：133-155。
- 1993 〈《道藏》所收早期道教的瘟疫觀——以《女青鬼律》及《洞淵神咒經》系爲主〉，《中央研究院中國文哲研究集刊》3：417-454。
- 1996 〈傳承與對應：六朝道經中「末世」說的提出與衍變〉，《中央研究院中國文哲研究集刊》9：91-130。
- 1996 〈魏晉神女傳說與道教神女降真傳說〉，收入氏著，《誤入與謫降》，臺北：臺灣學生書局，頁143-187。
- 1997 〈許遜傳說的形成與演變〉，收入氏著，《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》，臺北：臺灣學生書局，頁11-63。

邢義田

- 1992 〈《太平經》對善惡報應的再肯定——承負說〉，《國文天地》8.3：12-16。

尙志鈞

- 1963 〈從《證類本草》所引資料看陶弘景的本草學貢獻〉，《藥學通報》1963.6：272-273。

岡西爲人

- 1969 《宋以前醫籍考》，臺北：古亭書屋，1969年翻印。

林富士

- 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。
- 1999 〈中國六朝時期的巫覡與醫療〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》70.1：1-48。
- 1999 《漢代的巫者》，臺北：稻鄉出版社，1999年新版。
- 2000 〈試論中國早期道教對於醫藥的態度〉，《臺灣宗教研究》1.1：107-142。
- 2000 〈頭髮、疾病與醫療——以漢唐之間的醫學文獻爲主的初步探討〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》71.1：67-127。
- 2001 〈中國早期道士的醫者形象：以《神仙傳》爲主的初步考察〉，發表於南華大學主辦，「世界宗教：傳統與現代性」學術研討會，嘉義：南華大學，2001年4月13-14日。
- 2001 〈疾病與「修道」：中國早期道士「修道」因緣考釋之一〉，《漢學研究》19.1：137-165。
- 2001 〈略論早期道教與房中術的關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》72.2：233-300。

林麗雪

- 1977 〈葛洪事蹟與著述考——葛洪研究之一〉，《國立編譯館館刊》6.2：161-184。

前田繁樹

- 1985 〈六朝時代に於ける干吉傳の變遷〉，《東方宗教》65：44-62。

柳存仁

- 1985 〈許遜與蘭公〉，《世界宗教研究》1985.3：40-59。
- 1990 〈三國晉時之女仙真〉，收入鄭志明編，《宗教與文化》，臺北：臺灣學生書局，頁17-39。
- 1996 〈樂巴與張天師〉，收入李豐楙、朱榮貴主編，《儀式、廟會與社區：道教、民間信仰與民間文化》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，頁19-48。

林富士

神塚淑子

- 1988 〈《太平經》の承負と太平の理論について〉，《名古屋大學教養部紀要A》（人文科學・社會科學）32：41-75。

秋月觀暎

- 1978 《中國近世道教の形成》，東京：創文社。

胡孚琛

- 1989 《魏晉神仙道教》，北京：人民出版社。
1993 〈道教醫學和內丹學的人體觀探索〉，《世界宗教研究》1993.4：25-30。

胡孚琛編

- 1995 《中華道教大辭典》，北京：中國社會科學出版社。

胡適

- 1935 〈陶弘景的《真誥》〉，《蔡元培先生六十五歲論文集（下）》，南京：中央研究院歷史語言研究所，頁539-554。

范行準

- 1986 《中國醫學史略》，北京：中醫古籍出版社。

范家偉

- 1995 〈魏晉南北朝醫術世家東海徐氏之研究〉，《大陸雜誌》91.4：37-48。
2000 〈漢唐時期瘡病與瘡鬼〉，發表於中央研究院歷史語言研究所主辦，「疾病的歷史」研討會，臺北：中央研究院歷史語言研究所，2000年6月16-18日。

卿希泰

- 1980 〈于吉和南方道教活動〉，收入氏著，《中國道教思想史綱·第一卷·漢魏兩晉南北朝時期》，成都：四川人民出版社，頁160-165。
1980 〈有關五斗米道的幾個問題〉，《中國哲學》4：325-336。
1988 〈試論《太上洞淵神咒經》的烏托邦思想及其年代問題〉，收入氏著，《道教文化新探》，成都：四川人民出版社，頁119-127。

卿希泰編

- 1996 《道教與中國傳統文化》，臺北：中華道統出版社。

卿希泰、詹石窗主編

- 1999 《道教文化新典》，上海：上海文藝出版社。

原田直枝

- 1998 〈《真誥》所收の書簡をめぐって〉，收入吉川忠夫編，《六朝道教の研究》，東京：春秋社，頁259-280。

唐長孺

1983 〈史籍與道經中所見的李弘〉，收入氏著，《魏晉南北朝史論拾遺》，北京：中華書局，頁208-217。

1983 〈魏晉期間北方天師道的傳播〉，收入氏著，《魏晉南北朝史論拾遺》，頁218-232。

宮川尚志

1983 〈晉代道教の一考察——太上洞淵神咒經をめぐりて〉，收入氏著，《中國宗教史研究・第一》，京都：同朋舍，頁149-174。

宮澤正順

1991 〈《列仙傳》と《神仙傳》について〉，收入牧尾良海博士喜壽記念論集刊行會編，《牧尾良海博士喜壽記念：儒佛道三教思想論考》，東京：山喜房佛書林，頁213-242。

馬伯英

1994 《醫學文化史》，上海：上海人民出版社。

馬克 (Marc Kalinowski) 著，王東亮譯

1997 〈六朝時期九宮圖的流傳〉，《法國漢學》第二輯，北京：清華大學出版社，頁315-347。

高春媛、陶廣正

1993 《文物考古與中醫學》，福州：福建科學技術出版社。

張澤洪

1990 〈許遜與吳猛〉，《世界宗教研究》1990.1：65-73。

郭起華

1982 〈從葛洪和陶弘景看道教對古代醫學的影響〉，《世界宗教研究》1982.1：37-42。

陳國符

1963 《道藏源流考》，北京：中華書局。

陳寅恪

1933 〈天師道與濱海地域之關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》3：439-466。

陳森鎮

1993 〈道家道教對中醫發展前期的影響〉，《廈門大學學報》1993.1：65-70。

陳靜

1986 〈《太平經》中的承負報應思想〉，《世界宗教研究》2：35-39。

林富士

麥谷邦夫

- 1998 〈陶弘景の醫藥學と道教〉，收入吉川忠夫編，《六朝道教の研究》，東京：春秋社，頁313-330。

傅芳、倪青編

- 1996 《中國佛醫人物小傳》，廈門：鷺江出版社。

傅維康主編

- 1990 《中國醫學史》，上海：上海中醫學院出版社。

曾錦坤

- 1998 〈道教醫藥學的特色〉，《宗教哲學》4.1：117-126。

渡邊幸三

- 1951 〈陶弘景の本草に對する文獻學的考察〉，《東方學報》20：195-222。

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

- 1983 〈妖賊李弘〉，收入氏著，《湯用彤學術論文集》，北京：中華書局，頁309-311。

黃坤農

- 2000 〈《真文赤書》研究——以《赤書玉篇》與《赤書玉訣》爲主的考察〉，碩士論文，臺北：輔仁大學宗教學研究所。

黃烈

- 1981 〈略論吐魯番出土的「道教符籙」〉，《文物》1981.1：51-55。

楊宇

- 1992 〈道教與傳統醫學的關係及其研究——兼論日本學者的新成果〉，《四川大學學報》1992.3：105-111。

楊聯陞

- 1956 〈老君音誦誡經校釋：略論南北朝時代的道教清整運動〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》28上：17-54，收入氏著，《楊聯陞論文集》，河北：中國社會科學出版社，1992，頁33-83。

葛兆光

- 1987 《道教與中國文化》，上海：上海人民出版社。
1999 〈黃書、合氣與其他——道教過度儀的思想史研究〉，《古今論衡》2：62-76。

賈得道

- 1979 《中國醫學史略》，太原：山西人民出版社。

廖育群主編

1996 《中國古代科學技術史綱：醫學卷》，瀋陽：遼寧教育出版社。

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。

福井康順

1954 〈葛氏道の研究〉，《東洋思想研究》5：44-86。

1958 〈五斗米道〉，收入氏著，《道教の基礎的研究》，東京：書籍文物流通會，頁2-61。

1987-1990 《福井康順著作集・第二卷：道教思想研究》，京都：法藏館。

福永光司

1987 〈鬼道と神道と真道と聖道〉，收入氏著，《道教思想史研究》，東京：岩波書店，頁413-435。

窪德忠

1983 《道教百話——仙人へのあこがれ》，東京：世界聖典刊行協會。

蒲慕州

1990 〈神仙與高僧——魏晉南北朝宗教心態試探〉，《漢學研究》8.2：149-176。

劉仲宇

1997 《道教的內秘世界》，臺北：文津出版社。

劉怡君

1987 〈六朝上清經系的濟度思想——以楊許時期爲主的考察〉，碩士論文，臺北：輔仁大學宗教學研究所。

劉枝萬

1983 〈修齋考〉，收入氏著，《臺灣民間信仰論集》，臺北：聯經出版事業公司，頁25-55。

劉昭瑞

1995 〈「承負說」緣起論〉，《世界宗教研究》1995.4：100-107。

劉琳

1993 〈楊羲與許謐父子造作上清經考〉，《中國文化》8：104-110。

鄭曼青等

1982 《中華醫藥學史》，臺北：臺灣商務印書館。

戴應新

1983 〈解放後考古發現的醫藥資料考述〉，《考古》1983.2：180-186。

謝天心、王作孚

1960 〈我國晉代的藥物學家陶弘景〉，《哈爾濱中醫》1960.8：76-78。

林富士

謝素珠

- 1994 〈葛洪醫藥學成果之探討〉，《道教學探索》8：84-145。

謝聰輝

- 1997 〈天師道「黃赤」教化的淵源與發展〉，收入高雄道德院輯，《宗教與心靈改革研討會論文集》，高雄：高雄道德院，頁327-360。

鍾肇鵬

- 1987 〈道教與醫藥及養生的關係〉，《世界宗教研究》1987.1：39-50。

龔鵬程

- 1998 〈《黃庭經》論〉，收入氏著，《道教新論二集》，嘉義：南華管理學院，頁71-152。
1998 〈道醫論〉，收入氏著，《道教新論二集》，頁369-410。

Lai, Chi-tim

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

Lin, Fu-shih

- 1994 "Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3rd-6th Century A.D.)," Ph.D. dissertation, Princeton University.

Liu, Ts'un-Yan

- 1976 "The Taoists' Knowledge of Tuberculosis in the Twelfth Century," in *Selected Papers from the Hall of Harmonious Wind*, Leiden: E. J. Brill, pp. 59-75.

Maspero, Henri

- 1981 *Taoism and Chinese Religion*, trans. by Frank A. Kierman, Jr., Amherst: The University of Massachusetts Press.

Mather, Richard

- 1979 "K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425-451," in H. Welch and A. Seidel eds., *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, New Haven and London: Yale University Press, pp. 103-122.

Mollier, Christine

- 1990 *Une apocalypse taoïste du V^e siècle: le livre des incantations divines des grottes abyssales*, Paris: Collège de France.

Nickerson, Peter

- 1997 "Introduction to *The Great Petition for Sepulchral Plaints* [translated by Peter Nickerson], " in Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, Berkeley: University of California Press, pp. 230-260.

Seidel, Anna

- 1969-1970 "The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li Hung," *History of Religion* 9: 216-247.

Stein, Rolf A.

- 1969 "Un exemple de relations entre taoïsme et religion populaire," 收載《福井博士頌壽記念・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 H. Welch and A. Seidel eds., *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, New Haven and London: Yale University Press, pp. 53-81.

Strickmann, Michel

- 1979 "On the Alchemy of T'ao Hung-ching," in H. Welch and A. Seidel eds., *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, New Haven and London: Yale University Press, pp. 123-192.

Verellen, Franciscus

- 1989 *Du Guangting (850-933): taoïste de cour à la fin de la Chine médiévale*, Paris: De Boccard.

Medical Activities and Healing Arts of Taoists in Medieval China: A Preliminary Study Based on Hagiographic Material of the Han, Wei-Chin and Northern and Southern Dynasties

Fu-shih Lin

Institute of History and Philology, Academia Sinica

This paper is an examination of the medical activities of Taoists during Eastern Han, Wei-Chin and Northern and Southern Dynasties, and of the healing arts which they employed. It also examines the relationship between Taoism, in its formative and early stages, and Chinese medical culture.

Relying on 'hagiographic' material and related records, we find that many Taoists functioned as medical practitioners during the Eastern Han and Six Dynasties period (ca. 2nd-6th century AD). Moreover, in the case of some Taoist lineages, medical practice was not merely a matter of individual interest but was of long standing and regular concern to the lineage itself. A number of Taoist scriptures are devoted to medical practice, providing detailed discussions of causes for disease as well as methods for healing. A number of Taoists depended on medical practice for their livelihood, either as a source of income or as a means of attracting donations from Taoist adherents.

Healing methods practiced and advocated by Taoists, generally fell into four types: physicians' methods, methods of "nurturing life," shamanistic methods and healing rites developed by Taoists themselves. Although these four types of practice were not completely synthesized into a single system and Taoists held differing views concerning their respective uses, we may generally conclude that Taoism, since first forming a distinct medical system, influenced the development of Chinese medicine and of medical culture more generally.

Taoists were successful in attracting numerous adherents and disciples through their healing arts during periods of "severe plagues" in medieval China. The establishment of some Taoist sects and lineages was based on the success of such practices. In conclusion, medical practice was one of the primary methods of Taoists for spreading their beliefs, converting disciples, attracting adherents and forming religious communities in medieval China.

Keywords: Taoist, healing, immortal, nurturing life, hagiography