

試論《太平經》的疾病觀念

林 富 士

《太平經》一書之內容大致形成於東漢中晚期。全書之主旨在於解釋當時社會種種災禍、動亂、和危機的根本緣由，並提出一套解救之道。而「疾疫」為侵襲當時社會的重大災禍之一，因此該書對疾疫（病）原因的解釋和所主張的醫療手段應值得分析、研究。

該書以為在下列五種狀況之下，人便會罹患疾病：（一）「中邪」；（二）「神遊於外」；（三）因惡行而遭鬼神譴責；（四）帝王政治措施失當招致天地鬼神之降罰；（五）「承負」他人禍報。至於其所主張的對治之策，主要有七：（一）守一思神法；（二）善行法；（三）善政法；（四）祭祀禳解法；（五）丹書祝除法；（六）方藥灸刺法；（七）服食法。

此種疾病觀念，一方面雜揉了當時社會許多流行觀念（如醫學觀念、神仙及養生家之言、災異思想、巫祝之言與世俗信仰），另一方面又往往別樹一格，有意的自異於任何一家之主張。其根本特色則在於聯結「行為善惡」和「鬼神報應」這二個因子於疾病現象之中。此種觀念和漢末興起的「太平道」、「五斗米道」的信仰和主張甚為相似，該書與這兩個道團應有密切的關係。

一、引 言

對於東漢社會而言，安帝時期（西元一〇七～一二五年）可以說是一個相當重要的分水嶺，因為，從此之後，東漢社會便陷入一種日益嚴重的動亂狀態中，這種動亂狀態，最主要的表徵（也可說是「原因」）便是「盜賊並起」¹，據統計，從安帝永初元年（西元一〇七年）到靈帝光和六年（西元一八三年）之間，東漢帝國境內至少曾發生四十件規模大小不一的叛亂事件²，而自從靈帝中平元年

1 詳見范曄，《後漢書》，新校本（台北，鼎文書局，一九七八年，三版），卷四十六，〈郭陳列傳〉，頁一五五八。

2 詳見多田狷介，〈黃巾之亂前史〉，《東洋史研究》，第二六卷第四期（一九六八年），頁一六〇～一八三。林富士，《漢代的巫者》（台北，稻鄉出版社，一九八八年），「附表二·東漢中晚期叛亂活動年表」。

(西元一八四年)發生大規模的「黃巾之亂」和「五斗米道」反叛之後，一直到獻帝延康元年(西元二二〇年)正式結束東漢王朝的統治為止，盜賊紛擾和地方武裝割據、相互交戰的情形更不曾有過止息³。除此之外，在這段時期(西元一〇七～二二〇年)，整個東漢社會還遭受著各種自然災害(水、旱、蝗、疾疫、地震……等)，以及因此而更形嚴重的社會經濟問題(主要是飢饉、土地兼併、貧富懸殊對立、以及流民問題)一波又一波的衝擊，而羌族、鮮卑、匈奴、烏桓、蠻夷也在這個時候紛紛起兵侵擾西方、北方和南方的邊郡地區，這使東漢政府面臨了來自四面八方、裡裡外外、各式各樣交織層疊的挑戰和危機⁴。在這種動亂的情勢下，除了東漢政府必須思考並採取因應之道外，知識份子和一般民衆自然也面臨了如何救世救國或自救自處的問題，例如，順帝永建二年(西元一二七年)，廣漢布衣楊厚便因通曉圖讖而為順帝「特徵」至朝廷，「因陳漢三百五十年之厄，宜蠲法改憲之道，及消伏災異，凡五事」，此後，「每有災異，(楊)厚輒上消救之法」⁵。而北海郎顗，雖不就州郡辟召徵舉，亦於順帝陽嘉二年(西元一三三年)因「災異屢見」而詣闕上章，痛陳「消災之術」⁶。此外，平原襄楷也因「桓帝時，宦官專朝，政刑暴濫，又比失皇子，災異尤數」，而於延熹九年(西元一六六年)「自家詣闕上疏」，力言天下之危亂及其興革救亡之道⁷，此外，值得注意的是，襄楷在這次上疏之前似乎曾呈獻過一部「神書」，因其疏文中曾說：

臣前上琅邪宮崇受干吉神書，不合明聽。⁸

至於這部「神書」的內容，以及呈獻此書的目的，襄楷在此次「詣闕」的第二次上書中曾言：

3 有關黃巾之亂後，各地變亂蜂起、武裝割據的情形，可參見木村正雄，《中國古代農民叛亂の研究》(東京，東京大學出版會，一九八三年，二版)，頁四四六～四五五。谷川道雄、森正夫編，《中國民衆叛亂史·卷一：秦～唐》(東京，平凡社，一九七八年)，「諸叛亂關係年表」，頁四二一～四二六。

4 詳見多田狷介，〈黃巾之亂前史〉。翦伯贊，《秦漢史》(北京，北京大學出版社，一九八三年二版)，頁四二〇～四八四。

5 詳見《後漢書》，卷三十上，〈蘇竟楊厚列傳〉，頁一〇四八～一〇四九。

6 同上，卷三十下，〈郎顗襄楷列傳〉，頁一〇五三～一〇七五。

7 同上，頁一〇七五～一〇八〇。

8 同上，頁一〇八〇。

夫天子事天不孝，則日食星門。比年日食於正朔，三光不明，五緯錯戾。前者宮崇所獻神書，專以奉天地順五行爲本，亦有興國廣嗣之術。其文易曉，參同經典，而順帝不行，故國胤不興，孝沖、孝質頻世短祚⁹。

由此可知，這部「神書」在順帝時，便曾由宮崇呈獻過一次，其目的乃在教帝王「奉天地、順五行」及「興國廣嗣」之術，以救治危亂災異，期能興國廣嗣，卻不爲朝廷所用，所以，襄楷再次呈獻此書，並於疏文中頻頻致意，其目的可說和宮崇無異。這部「神書」雖然不曾爲朝廷所信用，可是，似乎也不曾完全自人間消失，如南朝范曄即云：

初，順帝時，琅邪宮崇詣闕，上其師干吉於曲陽泉水上所得神書百七十卷，皆縹白素朱介青首朱目，號《太平清領書》。其言以陰陽五行爲家，而多巫覡雜語。有司奏崇所上妖妄不經，乃收藏之。後張角頗有其書焉。¹⁰

由此可知，自從宮崇於順帝時（西元一二六～一四四年）獻進此書之後，此一「神書」除了在朝廷中有藏本之外，似乎還流傳於民間，以致襄楷能再次呈獻朝廷，「太平道」的創建者張角也能「頗有其書」，除此之外，興起於巴蜀、漢中一帶的「五斗米道」，據學者考究，其行事和教法亦和此書有非常緊密的關係¹¹。因此，這部「神書」實具有相當高的研究價值，因爲，透過對此書的研究，可以明瞭，在當時的動亂局勢中，這部書的作者及其繼承者和擁護者是如何省思和回應當時種種災禍和危機的挑戰，而有助於比較完整的理解當時社會的個人或群體在亂世中的行爲和思想傾向。

然而，這部「神書」（《太平清領書》）現今究竟還存在不存在呢？答案似乎是肯定的。因爲依據一些學者的意見，現今《正統道藏》中的《太平經》¹²大體上

9 同上，頁一〇八一。

10 同上，頁一〇八四。

11 詳見饒宗頤，《老子想爾注校箋》（香港，香港大學，一九五六年），〈想爾注與太平經〉，頁九八～一〇一。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》，一九六二年第四期，頁八～二五。卿希泰，〈有關五斗米道的幾個問題〉，《中國哲學》，第四輯（一九八〇年），頁三二五～三三六。

12 見《正統道藏》（台北，新文豐出版公司，一九八八年，再版），第四十一冊，外、受、傳、訓、入字號，頁一～四四三。其中外字號十卷係《太平經鈔》被誤編爲本經者。

即是這部「神書」的殘本¹³，而其依據主要有三：第一，由若干六朝和唐初文獻的著錄和引述，可知今本《太平經》曾流傳於六朝至隋唐之時，而今本《太平經》的內容，頗能符應襄楷、葛洪、范曄對此書之描述；第二，今本《太平經》在用語上（如「縣官」、「銖分」、「成事」、「何等」）、在思想上（如元氣說、陰陽五行說、刑德說）、在所反映的政治制度上（如十三州及州、郡、縣、鄉、亭、里的行政區域劃分、貢舉和明經的選舉制度）、社會情境上（如盜賊橫行、夷狄侵寇、厚葬風氣、禁酒、興土功的禁忌），都與其他漢代文獻所載相吻合；第三，今本《太平經》並無六朝道經、道術的一些重要特質（如：依託老君或元始天尊說教的撰述體裁，抄襲佛經的用語和觀念，煉丹、叩齒咽液等流行道法），至於符籙與齋法，《太平經》中亦僅有形體簡單的「複文」和相當粗淺的齋戒觀念，而無六朝時複雜多變的符書和種種儀軌繁複的齋法¹⁴。因此，雖然有些學者根據敦煌本《太平經》總目及其前後附文的內容，推斷今本《太平經》應源於南朝梁陳之時茅山道士所編修的本子，故而，雖不否認其大致內容應為漢時之舊，但卻懷疑其中可能滲入六朝時的材料¹⁵，可是，迄今尚未有人提出確鑿的證據，所以，絕大多

13 《太平清領書》根據襄楷和范曄的說法，乃由干吉所作，然今本《太平經》的內容，無論是從文體、用語或觀念上，都可看出非成於一人之手，所以，即使此書起初果由干吉所作，然在流傳的過程中，可能陸續為後人所增補修訂，如宮崇、襄楷，甚至「太平道」和「五斗道」的道徒都有可能是今本《太平經》的作者之一。故本文雖然認為今本《太平經》即漢時之《太平清領書》，但並不以為這部「神書」乃成於一時一人之手。有關《太平經》文體、用語和觀念上的歧異情形之討論，詳見熊德基，〈《太平經》的作者和思想及其與黃巾和天師道的關係〉。高橋忠彥，〈《太平經》の思想構造〉，《東洋文化研究所紀要》，第九五冊（一九八四年），頁二九五～三三六。

14 詳見小柳司氣太，〈後漢書襄楷傳の太平清領書について〉，收入《桑原博士還曆紀念支那學論叢》（京都，弘文堂，一九三〇年），頁一四一～一七一。大淵忍爾，〈《太平經》の來歷について〉，《東洋學報》，第二七卷第二期（一九四〇年），頁一〇〇～一二四。湯用彤，〈讀《太平經》書所見〉，原載《國學季刊》，五卷一號（一九三五年），收入氏著，《湯用彤學術論文集》（北京，中華書局，一九八三年），頁一八七～二二二。王明，〈論《太平經》的成書時代和作者〉，原載《世界宗教研究》，一九八二年第一期，收入氏著，《道家 and 道教思想研究》（重慶，中國社會科學出版社，一九八四年），頁一八三～二〇〇。上述學者之論據詳略互異，本文係撮集其較為可信者述之。

15 詳見吉岡義豐，〈敦煌本《太平經》について〉，原載《東洋文化研究所紀要》，第二十二本（一九六一年），收入氏著，《道教と佛教・第二》（東京，豐島書房，一九七〇年），頁一一～一六一。B. J. Mansvelt Beck, "The Date of the *Tai ping Jing*", *T'oung Pao*, Vol. LXVI, 4-5 (1980), pp. 149~182。此外，另一種比較極端的說法是：今本《太平經》

數的學者仍將此書直視為東漢中晚期的作品加以考究。而此書經過近六十年來的研究，雖然其研究價值日益受到肯定，面目亦日漸清晰¹⁶，但是，仍有若干課題尚待進一步探索，比如「疾病」即是其一。

「疾病」這個課題在《太平經》研究中，所以值得重視和探究，其理由有三：第一，「疾疫」實為東漢中晚期社會中相當嚴重的一種災禍¹⁷；第二，和此書有緊密關聯的「太平道」和「五斗米道」，在當時都以「療病」為吸引群眾、傳佈信仰的主要手段¹⁸；第三，「治病」之道實為此書申述的主旨之一¹⁹。故而，本文擬以《太平經》的疾病觀念為題，探索下列問題：第一，在當時疾疫之災的衝擊下，《太平經》的作者如何解釋疾病的起因？對於治療的方法又有何主張？第二，其疾病觀念在當時社會中究竟具有何等的特質？而其特質是否曾表現在「太平道」和「五斗米道」的行事上？以下即先述《太平經》的疾病觀念。

二、《太平經》的疾病觀念

由於《太平經》並非一專門性的醫學著作，所以，其書雖然也有若干篇章比較著重於「疾病」這個課題的論述，但是，畢竟欠缺系統性的理論，故而，本文只好搜羅散見於書中各個篇章的相關材料，略加排比，並分別從兩方面加以考察：一方面是從其對疾病原因的解釋入手；另一方面則從其所主張的治病方法著眼。

乃梁，陳時茅山道士所編造，並非漢時舊文。此說僅為福井康順一人所主張，而其說純據文獻著錄推斷而成，並無其他直接而確切的論證，且已為其他學者（如大淵忍爾）所批駁，故本文不予討論。福井康順之說，見氏著，《道教の基礎的研究》（東京，理想社，一九五二年初版。東京，書籍文物流通會，一九五八年再版），〈太平經〉，頁二一四～二五五。

16 與《太平經》直接相關的研究成果，詳見本文「附錄」。

17 詳見林富士，《漢代的巫者》，頁一六五～一六七。「附錄三·東漢時期疾疫流行年表」。

18 同上，頁一六三～一六七。

19 如其書庚部〈要訣十九條〉一篇乃在陳述書中主要的十九項論題，而其中二條，即為「治病」與「醫藥」，詳見王明，《太平經合校》（北京，中華書局，一九六〇年初版，一九七九年改訂再版），卷一〇八，頁五一—～五一二。有關《太平經》一書主要旨趣和內容的分析，當另文論之。

(一)對疾病原因的解釋

《太平經》對於疾病原因的解釋，大致是認為在下列五種情形下，人便會罹患疾病。

第一種情形或可稱之為「中邪」。如戊部卷七十一，〈致善除邪令人受道戒〉即云：

真人曰：「吾身嘗中於大邪，使吾欲走言，吾欲當為人主，後當飛仙上天。吾受其言，信之大喜。後反三月病癲疾。……幾為劇病。……」²⁰

此外，己部卷九十六，〈守一入室知神戒〉亦云：

日思為善，得道意之人也。……不得道意矣，見試而不覺悟，固固自若為惡者，諸神且共欺之，牽人入邪中，則致吉凶無常，或入祆言，或坐病止。²¹

而已部卷九十八，〈神司人守本陰祐訣〉亦云：

夫神，乃無形象變化無窮極之物也。人為之能專心自守，能不聽其言，考心乃行，閉口不傳其言，又不隨為其愁怒喜，固固堅守本不移，務陰利祐人及凡物，不欲為害。……人用心意不專純，又易喜易怒，易驚易惑，又易事輕口清辯慧，常欲語善惡，無可能隱匿。……如是，則群神共來欺之。或之小人，則且上入祆言而死也，或數爭辯口而妄言也，或為鬼神所驚，因而病狂也。……反聽邪神詐偽，祆言妄語，是即道不成，所以得凶之門戶也。²²

這三段文字，主要在敘述「學道者」在修道之時所會遭逢的試驗和危險，大意是以為學道者若是「持心不堅」或有「邪心惡意」，或妄言語喜怒，則諸神會使「大邪」來欺，使其妄言妄行而罹病癲狂，甚且因而死亡。而此種「中邪」致病現象，其實並不僅限於「學道者」，一般人若是「喜怒無常」，或有「邪心惡意」，亦會如此，如前引〈致善除邪令人受道戒〉即云：「非獨學道者也，百姓喜怒無常，同是」。²³

20 同上，頁二八七。

21 同上，頁四一四。

22 同上，頁四三九～四四〇。

23 同上，頁二八七。另見注21、22。

第二種情形或可稱之為「神遊於外」。如甲部卷三，〈盛身卻災法〉²⁴。即云：

少年神加，年衰即神減，謂五藏精神也，……靜身存神，即病不加也，年壽長矣，神明祐之。……故人能清靜，抱精神，思慮不失，即凶邪不得入矣。……中心少有邪意，遠方為之亂……，故人生百二十上壽，八十中壽，六十下壽，過此皆夭折。此蓋神遊於外，病攻其內也。²⁵

而辛部卷一三五，〈思神君響隨人決〉亦云：

夫神明精氣者，隨意念而行，不離身影。神明常在，則不病不老，行不遇邪惡。……人欲不病，宜精自守也。²⁶

此外，唐代王懸河《三洞珠囊》卷一〈教導品〉引《太平經》文亦云：

真人問曰：「凡人何故數有病乎？」神人答曰：「故肝神在，出遊不時還，目無明也；心神去不在，其唇青白也；肺神去不在，其鼻不通也；腎神去不在，其耳聾也；脾神去不在，令人口不知甘也；頭神去不在，令人胸冥也；腹神去不在，令人腹中央甚不調，無所能化也；四肢神去，令人不能自移也。」²⁷

其意蓋以為人身中有「神」（精神；神明），人一旦不能「清靜自守」或「心有邪意」，則此神會去遊於外，而生疾病。

第三種情形是個人行為之惡所引起的鬼神譴崇。如丙部卷四十七，〈上善臣子弟子為君父師得仙方訣〉即云：

今人實惡，不合天心，故天……日使鬼神精物行考，笞擊其無狀之人，故

24 今本《太平經》癸部，已全佚，合校本癸部之文係王明據《太平經鈔》癸部補，然此部文字其實乃據原本《太平經》甲部抄成，故今據敦煌本目錄還其舊。至於敦煌寫本《太平經》總目之內容，詳見大淵忍爾，《敦煌道經·圖錄編》（東京，福武書店，一九七九年），頁七〇三～七一二。而相關之研究，詳見吉岡義豐，《敦煌本《太平經》について》。王明，《太平經目錄考》，原載《文史》第四輯（一九六五年），收入氏著，《道家 and 道教思想研究》，頁二一五～二三七。楠山春樹，〈太平經類〉，收入講座敦煌編輯委員會編，《敦煌と中國道教》（東京，大東出版社，一九八三年），頁一一九～一三五。以下凡今本已佚者，筆者即逕據敦煌本補其部卷篇題，不一一詳註。

25 《太平經合校》，頁七二二～七二三。

26 同上，頁六九八～六九九。

27 同上，頁二七。

病者不絕，死者衆多也。²⁸

而庚部卷一一二，〈七十二色死尸誠〉亦云：

一身之內，神光自生，內外爲一。動作言順，無失誠信。五神在內，知之短長，不可輕犯，輒有文章。小有過失，上白明堂，形神拘繫，考問所爲，重者不失〔生？〕，輕者減年。……惡人爲逆，……惡必得賊。天知其惡，故使凶神精鬼物待之，入人身中，外流四肢頭面腹背胸脇七政，上白明堂，七十二色爲見，是死之尸也。五藏有病，其去有期。²⁹

此段文字頗有錯謬，不易通讀，然其大意或言：人身中有神（應指「五神」，亦即五藏神），此神會監察人的行爲善惡，若人有惡行，則此神會向上（即明堂，亦即天廷）呈報，天（經中他處亦做「天君」或「太上之君」）即根據其呈報，派遣「凶神精鬼物」入此行惡之人身中，若其惡重即奪其命，若惡輕即使其罹疾而減其壽命。至於具體的「惡行」，其書庚部卷一一四，〈不承天書言病當解謫誠〉有言：

惟念俗間之人，甚獨愚處，不念作孝順事，而爲反逆。不承大（案：「大」當爲「天」之誤）書言，而苟自薄。與人既無善，而惡數聞。處者致災，中者衰落，下者見病，無有休息。是爲惡施於人，令咎不容，無有施恩之意。日夜行侵剋善人，……陷人入罪名，使得有刑罰，高至死亡。……無狀之人，結客合伍，劫取人財，……見比鄰老人，犯踞不起。閉人婦女，議相刑，別其醜好。此爲惡人，無所事作。端仰成事，口罵呪詛，以地無神，更相案舉，自可而行。……今世俗人亦自薄恩，復少義理。……縱橫自在，以爲無神。隨疏之者衆多，事事相關，及更明堂，拘校前後，……司官白於太陰。太陰之吏取召家先，去人考掠治之。令歸家言，呪詛逋負，被過行作、無有休止，故遣病人。³⁰

依此篇所舉列，則較爲具體可言之惡行不外是：一、不孝順³¹；二、侵剋善人³²；

28 同上，頁一三八～一三九。

29 同上，頁五六九～五七〇。

30 同上，頁六二一～六二四。

31 同上，丙部卷四十五，〈起土出書訣〉，頁一一三，庚部卷一一四，〈不可不祠訣〉，頁六〇四～六〇五，〈大壽誠〉，頁六一六～六一七，亦有類似之言。

32 同上，庚部卷一一二，〈貪財色災及胞中誠〉，頁五六六，有類似之言。

三、陷人於罪（誣告）；四、劫奪他人財物；五、不敬事老人；六、閉人婦女；七、不敬信鬼神³³。除此之外，「事死過生」（厚葬）亦為其中之一，如丙部卷三十六，〈事死不得過生法〉即云：

生人，陽也。死人，陰也。事陰不得過陽。……事陰反過陽，則致逆氣；……鬼神邪物大興，……今使疾病不得絕，列鬼行不止也，其大咎在此。……故天道治法也，陰職常當弱於陽。……其葬送，其衣物，所齋持治喪，不當過生時。……其興凶事大過，反生凶殃，尸鬼大興，行病害人，為怪變紛紛。³⁴

再者，「興功起土」亦為致病之惡行，如丙部卷四十五，〈起土出書訣〉即云：

今有一家有興功起土，數家被其疾，……是即地忿忿使神靈生此災也。³⁵

第四種情形是帝王政治行為失當所招致的病災。如乙部卷三四，〈解承負訣〉即云：

多頭疾者，天氣不悅也。多足疾者，地氣不悅也。多五內疾者，是五行氣戰也。多病四肢者，四時氣不和也。多病聾盲者，三光失度也。多病寒熱者，陰陽氣忿爭也。多病憤亂者，萬物失所也。多病鬼物者，天地神靈怒也。多病溫而死者，太陽氣殺也。多病寒死者，太陰氣害也。多病卒死者，刑氣太急也。多病氣脹或少氣者，八節乖錯也。今天地陰陽，內獨盡失其所，故病害萬物。帝王其治不和，水旱無常，盜賊數起，反更急其刑罰，或增之重益紛紛，連結不解，民皆上呼天，縣官治乖亂失節無常，萬物失傷，上感動蒼天，三光勃亂多變，列星亂行；故與至道可以救之者也。³⁶

此即視人民之各種疾病為帝王不當之政治措施所引起的災異之一，而在《太平經》的理論中，各種「災異」現象往往被視為天地鬼神對帝王之「諫正」，如丙部卷四十三，〈大小諫正法〉即云：

33 同上，庚部卷一一四，〈不可不祠訣〉，頁六〇五，有類似之言。

34 同上，頁四九～五一。此外，丙部卷四九，〈急學真法〉，頁一六四，亦有類似之言。

35 同上，頁一一六。

36 同上，頁二三。類似之說，另見庚部卷一一六，〈苦樂斷刑罰決〉，頁六二四。辛部卷一二六，〈九事親屬兄弟決〉，頁六八九～六九〇。卷一四六，〈委悉大神聖上明堂文書決〉，頁七一〇～七一一。卷一四八，〈與天有人王相日不忍決〉，頁七一三。

天者小諫變色，大諫天動裂其身，諫而不從，因而消亡矣。三光小諫小事星變色，大諫三光失度無明，……地也小諫動搖，大諫土崩地裂，……鬼神精小諫微數賊病吏民，大諫裂死滅門，諫而不從，因而消亡矣。……天地六方八極大諫俱欲正，河雒文出，……以諫正君王。……故古者聖賢旦夕垂拱，能深思熟慮，未嘗敢失天心也。³⁷

依此，則「吏民」之病，乃天地鬼神用以諫正人君的「災異」之一。因此天地有無災異，人民有無疾病，乃是驗證帝王政治措施良窳的指標，如其書丁部卷六十六，〈三五優劣訣〉即云：

失天要道者，災變不絕。……夫善為君者，迺能使災咎自伏消，其所失至要自養之道者，反使邪氣流行，周徧天下。……其人民萬物，悉無病平安，無為盜賊欺僞佞者也，天地無災變，所謂上優，有其全者也。其四分有其三者，其三分人平善忠信，其一分傷死，或為盜賊，共為邪惡變怪，多少隨此四分之一。其四分有其二者，其半人民萬物有病，為不信，半人有欺僞之心，其天怪變半。其四分有其一者，其三分者悉病，無實欺為佞，皆為盜賊，無有相利之心，一分者為善耳。……是故古者聖人帝王欲自知優劣，以此占之，萬不失一也。³⁸

依此，則人民病者（災者）多寡，端賴帝王政治措施之優劣而定。故知，帝王政治行為之失當乃被視為人民疾病的原因之一。

五種情形是因「承負」他人的禍報而致病。如丙部卷三十七，〈五事解承負法〉即云：

南山有毒氣，其山不善閉藏，春，南風與風氣俱行，迺蔽日月，天下彼（案：「彼」或為「被」之誤）其咎，傷死者積衆多。此本獨南山發洩氣，何故反使天下人承負得病死焉？時人反言猶惡故天則殺汝，以過其人，曾不冤乎哉？此人無過，反承負得此災。³⁹

再者，戊部卷七十二，〈齋戒思神救死訣〉亦云：

37 同上，頁九八～一〇一。

38 同上，頁二三七～二三八。類似之言，另見己部卷八十六，〈來善集三道文書訣〉，頁三一九～三二〇。卷九十二，〈洞極上平氣無蟲重複字訣〉，頁三七八～三七九。

39 同上，頁五九。

今承負之後，天地大多災害，鬼物老精凶殃尸咎非一，尚復有風濕疽疥，今下古得流災衆多，不可勝名也。或一人有百病，或有數十病。⁴⁰

此外，己部卷九十二，〈萬二千國始火氣訣〉亦云：

（真人）：「願請問天地開闢已來，人或烈病而死盡，或水而死盡，或兵而死盡，願聞其意，何所犯坐哉？將悉天地之際會邪？承負之厄邪？」（天師）：「然古今之文，多說爲天地陰陽之會，非也，是皆承負厄也。天地中和氣怒，神靈戰鬥，烈病而死者，天伐除之。……」⁴¹

依此，則人自身即使行爲無任何過失，也會因「承負」而罹病，而所謂「承負」，或指承受他人行爲之過失所引起之禍報，如丙部卷四十五，〈起土出書訣〉即云：

（天師）：「地者，萬物之母也，……守道不妄鑿其母，母無病也，妄穿鑿其母而往求生，其母病之矣。……後世不知其過，多深賊地，故多不壽，何也，此劇病也。」（真人）：「今時時有近流水而居，不鑿井，固多病不壽者何也？」（天師）：「此天地既怒，及其比伍，更相承負，比若一家有過，及其兄弟也。」⁴²

前已言，人會因「起土興功」之惡行而致病，依此，則即使己身不興土功，也會因他人有此惡行而承負其報應而罹疾。此外，「承負」又或指承受先人之過失所招致的譴禍，如丙部卷三十九，〈解師策書訣〉即云：

承者爲前，負者爲後。承者，迺謂先人本承天心而行，小小失之，不自知，用日積多，相聚爲多，今後生人反無辜蒙其過謫，連傳被其災，故前爲承，後爲負也。負者，流災亦不由一人之治，比連不平，前後更相負，故名之爲負。負者，乃先人負於後生者也。病更相承負也，言災害未當能善絕也。⁴³

又如己部卷九十二，〈萬二千國始火氣訣〉亦云：

所以道戰水旱癘病死盡者，人主由先王先人獨積，稍失道心意，積久至是

40 同上，頁二九三。

41 同上，頁三七〇～三七一。

42 同上，頁一二〇～一二一。

43 同上，頁七〇。

際會，……因而滅盡矣。⁴⁴

此外，己部卷九十六，〈忍辱象天地至誠與神相應大戒〉亦云：

今故下古之人，承負先人失計，稍稍共絕道德，日獨積久，與天地斷絕，精氣不通，不相知命，反與四足同命，故天地憎惡之，鬼神精氣因而不祐之，病之無數，殺之無期。⁴⁵

由此可知，人民（或帝王）會純因承負他人或先人（先王）不當之行為所招致之災禍而致病，而有時，則除了承負之外還加上己身之惡報而罹疾。

以上即是《太平經》對於疾病原因的解釋，雖然可以分成五種情形來說，但是，這五種情形並不是可以截然分開的，比如，「中邪」和「神遊於外」若就其不能「專精自守」、「思慮不失」而言，幾乎可說是一體兩面。而「中邪」之情形，若就其有「邪心惡意」、不能「日思為善」而言，則似乎與因惡行遭鬼神譴祟的情形相類。此外，「承負」之情形，其實也可歸結為帝王（儘管是先王）或個人（儘管是先人或他人）政治措施或道德行為之不當所引起的病禍。歸結而言，《太平經》對於疾病原因的解決，根本上乃歸之於人類本身的錯失。無論是因修治身心之不當（如：喜怒無常、修道時心意不堅定、不能聚致精神）、或是因外在行為不良（如：政治措施之不當以及不孝、殺傷他人等惡行），都會使人本身之精神離散或招致鬼神譴祟而罹病。

（二）治療疾病的方法

《太平經》所主張的治療疾病的方法，和其對於疾病原因的看法有很緊密的關係，若細加區分，大致可分成下列七種。

第一種或可稱之為「守一思神法」。如其書甲部卷二，〈卻不祥法〉即云：

順用四時五行，外內思正身散邪、卻不祥，懸象而思守，行順四時氣，和合陰陽，羅網政治鬼神，令使不得妄行害人。……立春盛德在仁，氣治少陽，……其神吏青衣，思之幽閉處四十五日至九十日，令人病消。……立夏日盛德火，王氣轉在南方，太陽之氣以中和治，……神吏赤衣，守之，百鬼去千里。……季夏六月，盛德合治，王氣轉在西南，迴入中宮，其神

44 同上，頁三七三。

45 同上，頁四二五。

吏黃衣，思之，令人口中甘。……立秋日盛德在金，王氣轉在西方，……其神吏白衣，思之四十五日至九十日，可除病，得其意，令骨強老壽。……立冬之日，盛德在水，王氣轉在北方，其神吏黑衣，……守之四十五日至九十日，百病除。此五行四時之氣，內可治身，外可治邪。⁴⁶

乙部卷二十二，〈以樂卻灾（灾）法〉亦云：

夫人神乃生內，返遊於外，遊不以時，還爲身害，即能追之以還，自治不敗也。追之如何？使空室內傍無人，畫象隨其藏色，與四時氣相應，懸之窗光之中而思之。上有藏象，下有十鄉，臥即念以近懸象，思之不止，五藏神能報二十四時氣，五行神且來救助之，萬疾皆愈。男思男，女思女，皆以一尺爲法，隨四時轉移。春，青童子十，夏，赤童子十，秋，白童子十，冬，黑童子十，四季，黃童子十二。⁴⁷

此外，戊部卷七十二，〈齋戒思神救死訣〉亦載：

天地自有神寶，悉自有神精光，隨五行爲色，隨四時之氣興衰，爲天地使，以成人民萬物也。……能大開通用者大吉，可除天地之間人所病苦邪惡之屬，……然欲候得其術，自有大法，四時五行之氣來入人腹中，爲人五藏精神，其色與天地四時相應也。畫之爲人，使其三合，其王氣色者蓋其外，相氣色次之，微氣最居其內，使其領袖見之。先齋戒居閒善靖處，思之念之，作其人畫像，長短自在。五人者，其居五尺素上爲之，使其好善，男思男，女思女，其畫像如此矣。……此四時五行精神，入爲人五藏神，出爲四時五行神精。其近人者，名爲五德之神，與人藏神相似；其遠人者，名爲陽歷，字爲四時兵馬，可以拱邪，亦隨四時氣衰盛而行。其法爲其具畫像，人亦三重衣，王氣居外，相氣次之，微氣最居內，皆戴冠幘乘馬，馬亦隨其五行色具爲。其先畫像於一面者，長二丈，五素上疎畫五五二十五騎，善爲之。東方之騎神持矛，南方之騎神持戟，西方之騎神持弓弩斧，北方之騎神鑲楯刀，中央之騎神持劍鼓。思之當先睹是內神，已，當睹是外神也。或先見陽神而後見內神。⁴⁸

46 同上，頁七二一～七二二。

47 同上，頁一四。

48 同上，頁二九二～二九三。

這三段文字雖然繁簡不一，且頗有錯謬難讀之處，然大意不外畫五行神（外神）及五藏神（內神）之神像，懸於「閑室」（靖室；空室）之內，思之，守之，即可還神於內，除疾愈病。故可稱之為「思神」法，又可稱之為「懸象還神法」⁴⁹。此外，所謂「守一」之法與此亦有相類之處，如壬部卷一五三，〈守一長存決〉即云：

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，去則凶。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。⁵⁰

此外，乙部卷二十七，〈守一明法〉亦云：

守一明之法，長壽之根也。萬神可祖，出光明之門。守一精明之時，若火始生時，急守之勿失。始正赤，終正白，久久正青。洞明絕遠復遠，還以治一，內無不明也，百病除去。守之無懈，可謂萬歲之術也。⁵¹

此法之具體行事容或與「思神」之法有差異，然其聚致精神於身內以治病之意大致無別，故此二者可併稱為「守一思神」法。

第二種可稱之為「善行法」。如丙部卷三十九，〈解師策書訣〉即云：

善治病者勿欺殆：凡人悉愚，不為身計，皆以邪偽之文，無故自欺殆，冤哉！反得天重譴，而生承負之大責，故天使其棄浮華文，各守真實，保其一，旦夕力行之，令人人各有益其身，無肯復自欺殆者。⁵²

又如卷四十七，〈上善臣子弟子為君父師得仙方訣〉亦云：

真道德多則正氣多，故人少病而多壽也。邪偽文多，則邪惡炁多，故人多病而不得壽也，此天自然之法也。⁵³

再者，庚部卷一一二，〈貪財色災及胞中誠〉亦云：

讀書知意，戒慎神書，精物鬼使，皆有所因，……抵欺善人，天滅人命，

49 同上，乙部卷三十三，〈懸象還神法〉，頁二一～二二。

50 同上，頁七一六。

51 同上，頁一六。

52 同上，頁六七～六八。

53 同上，頁一三九～一四〇。

得疾有病，不須求助，煩醫苦巫，錄籍當斷，何所復疑。諦之念之，思之惟之，可無被患，患禍一及，不復救焉。真人持此書以示愚蒙，自改爲善，勿惡書言。⁵⁴

凡此乃謂：力行真實、勿欺殆，道德良善，自可防治疾病。此法大致係針對因惡行所致之疾病而言。

第三種可稱之爲「善政法」。如丙部卷四十，〈樂生得天心法〉即云：

（天師）：「真人前，凡人之行，君王之治，何者最善哉？」（真人）：「廣哀不傷，如天之行最善。」（天師）：「子言可謂得道意矣，然治莫大於象天也，雖然，當有次第也。……最善者，莫若常欲樂生，……其次莫若善於樂成，……其次莫若善於仁施，……其次莫若善爲設法，不欲樂害，……其次人有過莫善於治而不陷於罪，……其次人既陷罪也心不欲深害之，……其次罪過及家比伍也，願指有罪者，慎毋盡滅煞人種類，迺可也。……是以聖人治，常思太平，令刑格而不用也。……」（真人）：「願得天師道傳弟子，付歸有德之君能用者。今（案：「今」或爲「令」之誤）陰陽各得其所，天下諸承負之大病，莫不悉愈者也。」（天師）：「善哉！子之言也，詳案吾文，道將畢矣，……今日思行之，凡病且自都除愈莫不解」。⁵⁵

此謂：帝王若能「象天」而治，便可除去「天下諸承負之大病」，而依前所言，人民之疾病亦爲此「天下承負之大病」之一，故良善之政治措施實可治除疾病。此外，如丙部卷四十七，〈上善臣子弟子爲君父師得仙方訣〉亦言：王者之治若能「上得天心，下得地意」，則可使「天地合和，三氣俱悅」、「無有疫死者」⁵⁶。卷四十八，〈三合相通訣〉亦言：帝王若能「象天法」、「治得天心」，則能除去諸種「災變怪異」、「凡物之大疾病」⁵⁷。庚部卷一一六，〈闕題〉亦謂：帝王之治若能「斷刑罰兵杖爭訟」，則「精物鬼邪伏」而「無夭病死之人」⁵⁸。故此治除疾病

54 同上，頁五六六。

55 同上，頁八〇～八二。

56 同上，頁一三三。

57 同上，頁一五一～一五二。

58 同上，頁六四七～六四八。

的方法或可稱之爲「善政治」，此法大致係針對因「承負」他人之禍報或帝王不當之政治行爲所引起的疾病而言。

第四種可稱之爲「祭祀禱解法」，如庚部卷一一四，〈孝行神所決〉即云：

行有疾苦，心中惻然，叩頭醫前，補寫孝言，承事恭敬，以家所有，貢進之上，敬稱其人。醫工見是，心敬其人，盡意爲求真藥新好，分部谷令可知。迎醫解除，常垂涕而言，謝過於天，自搏求哀，叩頭於地，不避瓦石泥塗之中。輒得令父母平安，教兒婦常在親前，作肥甘脆，恣口所食。……天見其孝心，令得愈，更如平素，心中迺喜欣。復身得能食穀者，齋戒市賣，進所有上於天，還謝先人，諸所得祟，輒卒香潔，不敢負言，是孝子所宜行也。⁵⁹

此即述人子於其父母罹有疾病時，除了迎醫求藥之外，還應該齋戒祭祀，向天地鬼神告罪謝過，以解除譴祟，使父母得以痊癒。此外，卷一一四，〈病歸天有費訣〉亦言：

天常爲其上，司人是非，使神往來，知人所爲，善惡輒白，何有失者？……過無大小，上聞於天。……書有戒而不用其行，得病乃惶，豈可免焉？……何不即自悔責？……所有禱祭神靈，輕者得解，重者不貲。……今世之人，行甚愚淺，得病且死，不自歸於天，首過自搏叩頭，家無大小，相助求哀，積有日數，天復原之，假其日月，使得蘇息。後復犯之，叩頭無益。……有病自歸於天，可省資費，無爲大煩。⁶⁰

此以爲：人會因惡行而遭鬼神譴祟謫罰而得病，然只要其罪行不重，不累犯，透過禱祭悔過的「解除」儀式，自可得以痊癒。故而，其書卷一一四，〈不承天書言病當解謫誠〉即明言：「病人之家，當爲解陰解謫，使得不作」，若「不解其謫」，則「病者不止」⁶¹。故此法可稱之爲「祭祀禱解法」。

第五種可稱之爲「丹書祝除法」。如其書庚部卷一〇八，〈要訣十九條〉之第十八條即云：

59 同上，頁五九一～五九二。

60 同上，頁六一九～六二一。

61 同上，頁六二四。

欲除疾病而大開道者，取訣於丹書吞字也。⁶²

而所謂「丹書吞字」，已部卷九十二，〈洞極上平氣無蟲重複字訣〉有云：

（真人）：「請問重複之字何所主？」（天師）：「主導正，導正開神爲思之也。端及入室，以爲保券。……精者吞之，謂之神也。……以丹爲字，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，……病爲其除去，面目益潤澤。或見其字，隨病所居而思之，名爲還精養形。或無病人爲之，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。……或今日吞吾字，後皆能以他文教，教十十百百而相應，其爲道須臾之間，乃周流八方六合之間，精神隨而行治病。……」⁶³

此外，卷八十七，〈長存符圖〉亦云：

天符還精以丹書，書以入腹，當見腹中之文，大吉，百邪去矣。五官五王爲道初，爲神祖。審能閉之閉門戶，外闔內明，何不洞觀？守之積久，天醫自下，百病悉除，因得老壽。……此可謂長存之道。⁶⁴

此即謂吞食「丹書」（複文；天符）可以治除疾病，而所以會有此種效用，乃是因爲此種丹書具有驅使鬼神的效能，如丙部卷五十，〈丹明耀禦邪訣〉即云：

丹明耀者，天刻之文字也，可以救非禦邪。十十相應者，天上文書，與真神吏相應，故事效也。十九愈者，地文書，與陰神相和，十八相應愈者，中和人文也。以此效之，其餘皆邪文也，不可用也。所以拱邪之文也，乃當與神相應，不愈者皆誤人，不能救死也。⁶⁵

除了丹書、符書之外，所謂「神祝」也具有此種「使神」以治疾的功能，如卷五十，〈神祝文訣〉即云：

天上有常神聖要語，時下授人，以言用使神吏應氣而往來也。人民得之，謂爲神祝也。……其祝有可神佐爲除疾，皆聚十十中者，用之所向無不愈者也。但以言愈病，此天上神讖語也。良師帝王所宜用也，……乃所以召

62 同上，頁五一二。

63 同上，頁三八〇～三八一。

64 同上，頁三三〇。

65 同上，頁一七二。

群神使之，故十愈也。十九中者，眞神不到，中神到，大臣有也。十八中者，人神至治，民有也。此者，天上神語也，本以招呼神也，相名字時時下漏地，道人得知之，傳以相語，故能以治病。⁶⁶

無論是「以文除疾」還是以「以言愈病」，其道理皆同，故此可合稱之爲「丹書祝除法」。

第六種可稱之爲「方藥灸刺法」。如其書丙部卷五十，〈草木方訣〉即云：

草木有德有道而有官位者，乃能驅使也，名之爲草木方，此謂神草木也。治事立愈者，天上神草木也，……立延年者，天上仙草木也。……此草木有精神，能相驅使，有官位之草木也，十十相應者，帝王草也，十九相應者，大臣草也，十八相應者，人民草也，過此而下者，不可用也，誤人之草也。是乃救死生之術，不可不審詳。……一日而治癒者方，使天神治之，二日而治愈者方，使地神治之，三日而治愈者方，使人鬼治之。⁶⁷

而同卷，〈生物方訣〉亦云：

生物行精，謂飛步禽獸跂行之屬，能立治病。禽者，天上神藥在其身中，天使其圓方而行。十十治愈者，天神方在其身中，十九治愈者，地精方在其身中，十八治愈者，人精中和神藥在其身中。此三者，爲天地中和陰陽行方，名爲治疾使者。⁶⁸

此外，〈灸刺訣〉亦云：

灸刺者，所以調安三百六十脈，通陰陽之氣而除害者也。三百六十脈者，應一歲三百六十日，日一脈持事，應四時五行而動，出外周旋身上，總於頭頂，內繫於藏。衰盛應四時而動移，有疾則不應度數，往來失常，或結於傷，或順或逆，故當治之。灸者，太陽之精，公正之明也，所以察姦除惡害也。針者，少陰之精也，太白之光，所以用義斬伐也。治百中百，治十中十，此得天經脈讖書也，實與脈相應，則神爲其驅使，治十中九失一，與陰脈相應，精爲其驅使，治十中八，人道書也，人意爲其使。⁶⁹

66 同上，頁一八一。

67 同上，頁一七二～一七三。

68 同上，頁一七三。

69 同上，頁一七九～一八〇。

依此，則無論是用方藥（草木，生物方）還是用灸刺，其所以能除疾治病，蓋與「丹書」「神祝」同為能驅使鬼神之故。⁷⁰

第七種則為「服食法」。如其書辛部卷一二〇，〈不食長生法〉即云：

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。……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，四食為腸脹，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。古者得道老者皆由不食。⁷¹

此即認為透過飲食上之控制，可達到去除百病的功效。

以上便是《太平經》認為可以治病療疾的七種方法，這七種方法，和其對疾病原因的解釋可說息息相關，例如，「守一思神法」大致即針對因「神遊於外」、「中邪」而致病的情形而言，「善行」、「善政」法則意在防治因惡行、惡政而罹疾的情形而言，而「祭祀禱解」、「丹書祝除」、「方藥灸刺」法，基本上則是針對各種致病情形中鬼神譴祟的因子而言。不過，這之間其實並無絕對而機械式的對應關係，如其書戊部卷七十二，〈齋戒思神救死訣〉即云：

今承負之後，天地大多災害，鬼物老精凶殃尸咎非一，尚復有風濕疽疥，……或一人有百病，或有數十病。假令人人各有可畏，或有可短，或各能去一病，如一卜卦工師中知之，除一禍祟之病，大醫長於藥方者，復除一病，刺工長刺經脈者，復除一病，或有復長於灸（案：「灸」應為「灸」之誤）者，復除一病，或復有長於劾者，復除一病，或有長於祀者，復除一病，或有長於使神自導視鬼，復除一病。此有七人，各除一病，這除去七病。下古人多病，……悉無不具疾苦也，盡諸巧工師，各去一病，這去七病，其餘病自若在，不盡除去，……猶共困人，久久得窮焉，故多得死，

70 同上，己部卷九十三，〈方藥厭固相治訣〉，頁三八三～三八四，尚有類似之言，茲不具引。

71 同上，頁六八四。

不能自度於屢中也。……故當豫備之，救吉凶之源，安不忘亡，理不忘亂，則可長久矣，是故治邪法，道人病不大多。假令一人能除一病，十人而除十病，百人除百病，千人除千病，萬人除萬病，一人之身，安得有萬病乎？故能悉治決愈之也。⁷²

此即言兼用衆多法術以治除繁雜諸病。總之，《太平經》所主張的治病方法，不外從下列三種途徑著手：一是從身體的修煉著手（如「服食法」「守一思神法」）；二是從個人（或帝王）的道德、政治行為上著手（如「善行法」、「善政法」）；三是從鬼神世界上著手。

（三）小 結

歸結以上所述而言，《太平經》對疾病原因的解釋，大致是以爲：無論是因身體的修治和煉養有了差錯，還是因政治道德、行為不善，都會遭致鬼神侵犯、譴崇而致病，而對治的方法，則可分從（或併從）這些因素上著手。

三、《太平經》疾病觀念的特質

《太平經》的疾病觀念已如上所述，然則，這種疾病觀念，在當時的社會中究竟表現出何種特質呢？要回答這個問題，自不能不和當時社會中其他人的疾病觀念相較，以下茲據比較所得，分項述之。

（一）雜揉的特質

《太平經》疾病觀念的第一個特質應該是「雜揉性」，因爲根據書中「真人」和「天師」的問答可知，此書「乃拘校天地開闢以來，前後賢聖之文，河雒圖書神文之屬，下及凡民之辭語，下及奴婢，遠及夷狄，皆受其奇辭殊策，合以爲一語」⁷³，故而，書中應會雜含作者當時所及見聞的觀念，而純就其疾病觀念而言，其所含帶的時代因子，至少便有下列四種。

1. 漢代醫學思想的因子

⁷² 同上，頁二九三～二九四。

⁷³ 同上，已部卷九十一，〈拘校三古文法〉，頁三四八。

《太平經》疾病觀念中漢代醫學思想的因子，主要可從兩方面來說。第一，就其將「中邪」（喜怒無常）和「神遊於外」視為疾病原因的主張而言，實與漢代流行的醫學觀念有相近之處，如《黃帝內經·靈樞》卷七，〈順氣一日分為四時〉論百病之因即云：

夫百病之所始生者，必起于燥濕、寒暑、風雨、陰陽、喜怒、飲食、居處。⁷⁴
而《黃帝內經·素問》即將這些病因稱之為「邪」，如卷十七，〈調經論〉即云：

夫邪之生也，或生於陰、或生於陽。生於陽者，得之風雨、寒暑，其生於陰者，得之飲食、居處、陰陽（案：即房事）、喜怒。⁷⁵

此「邪」雖與《太平經》所言「中邪」之「邪」不同，然其視「喜怒」之「情動」為致病之內因則是一致的⁷⁶，而「中邪」之後「病癲疾」、「病狂」的種種症狀，如妄想、妄言、妄走……等，又都與《靈樞》卷五，〈癲狂〉一篇所載不殊⁷⁷。此外，《太平經》中所謂「神遊於外」則會致病的說法，亦與《內經》有近似之處，如《素問》卷四，〈移精變氣論〉即言：「得神者昌，失神者亡」⁷⁸，《靈樞》卷八，〈天年〉亦言：「失神者死，得神者生」⁷⁹，此處，二書所言之「神」，其確切意義也許並不一致，但由二書常見的「得神」、「失神」、「思神」、「守神」這類共同的辭彙以及「五臟神」的觀念來看，二者應非全然無涉⁸⁰。由此可見，

74 詳見明·王肯堂彙輯，《醫統正脈全書》（台北，新文豐出版公司，一九七五年），第二冊，頁一三五五。

75 同上，第一冊，頁六五〇。

76 有關《黃帝內經》對情緒與疾病二者間的關聯之理論，詳見丸山敏秋，《黃帝內經と中國古代醫學——その形成と思想的背景および特質——》（東京，東京美術，一九八八年），頁二二二～二二九。本文有關《內經》醫學理論之敘述，大致皆據此書。

77 同注74，頁一二八八～一二九二。另外，同上引書，頁二三二～二四〇，亦有相當精詳的討論，可參看。

78 同注75，頁一八二。

79 同注74，頁一三九五。

80 「神」字在《太平經》和《內經》二書都有多重而不易明析的意義，本文在此無法詳論。有關二書「神」及「五臟神」的概念及其關係的討論可參見原田二郎，〈《太平經》の生命觀・長生説について〉，《日本中國學會報》，第三十六集（一九八四年），頁七一～八三。丸山敏秋，注77所引書，頁一六六～一七〇。田中文雄，〈《太平經》の還神法について〉，收入《牧尾良海博士頌壽紀念論集：中國の宗教・思想と科學》（東京，國書刊行會，一九八四年），頁二九一～三〇三。金棹，〈東漢道教的救世學說與醫學〉，《世界宗教研究》，一九八九年第一期，頁一〇六～一一八。

《太平經》對疾病原因的解釋，或有取於漢代流行的醫學之說，因《內經》乃集結戰國、秦漢時各種醫學養生理論而成的一部醫學叢書⁸¹。

第二，就其所主張的「灸刺方藥」的治療方法，純就技術的層面而言，更是漢代醫家習用已久的治療手段。漢代醫家治病普遍用「灸」、用「刺」（針）、用「方藥」（包括湯液、丸藥、膏藥、散藥等），除可見於史書、醫書（包括新出土者）和一些傳統文獻的記載之外⁸²，近數十年來的出土文物，更鮮活的說明了這個事實，例如山東微山縣兩城山出土的後漢時代的畫像石即有一幅「針灸圖」⁸³，而前漢時代的河北滿城劉勝墓中也出土了金銀製的醫針九支，以及刻有「醫工」字樣的若干銅製的製藥用具（如濾器、藥匙、盆、雙耳銅鑊）⁸⁴，此外，如銀製的灌藥器，製藥的夾刀、銅杵臼、鐵杵臼、濾器、量器等器物，也都分別在河北、河南、湖南、江蘇、廣東等地的兩漢墓中出土，而長沙馬王堆一號漢墓的藥袋和絹包中甚至還存留了九種藥材⁸⁵。這些新的證據，可說進一步說明了漢代醫家（或民間）使用針灸藥物以療病的實情。《太平經》顯然也承受了這個醫療的傳統，但是，其對「針」、「灸」和「藥方」所以具有療病功效的解釋，似乎並不盡同於一般醫家，而具有相當濃厚的「巫術」色彩，不過，若細加考究，則這樣一種混雜著醫藥和巫術的醫療觀念至少可追溯到長沙馬王堆漢墓《五十二病方》的初漢（或更早的）時代⁸⁶，而非始創於《太平經》的作者。

81 《內經》的內容和成書時代，一直是學界探索和爭論不休的一個大課題，本文姑從丸山敏秋之說，定其成書年代為西漢末年～東漢時期，而視其為戰國、秦漢時期醫學理論的集成之作。詳見注76所引書，頁三二一～四二六。

82 詳見宮下三郎，〈中國古代的疾病觀と療法〉，《東方學報》（京都），第三十冊（一九五九年），頁二二七～二五二。山田慶兒，〈鍼灸と湯液の起源〉，暨赤堀昭，〈治法をめぐる問題〉，二文收載山田慶兒編，《新發現中國科學史資料の研究・論考篇》（京都，京都大學人文科學研究所，一九八五年），頁三～一二二；一二三～一六五。

83 詳見劉敦愿，〈漢畫象石上的針灸圖〉，《文物》，一九七二年第六期，頁四七～五一。

84 詳見中國社會科學院考古研究所編，《滿城漢墓發掘報告》（北京：文物出版社，一九八〇年），上冊，頁一一六～一一八。另見鐘依研，〈西漢劉勝墓出土的醫療器具〉，《考古》，一九七二年第三期，頁四九～五三。

85 詳見載應新，〈解放後考古發現的醫藥資料考述〉，《考古》，一九八三年第二期，頁一八〇～一八六。櫻井謙介，〈新出土醫藥關係文物について〉，收載山田慶兒編，《新發現中國科學史資料研究・論考篇》，頁三四七～三六八。

86 有關《五十二病方》的醫療觀念，可參見村上嘉實，〈《五十二病方》の人部藥〉暨山田慶兒，〈馬王堆漢墓出土醫書三則〉，二文收入山田慶兒編，上引書，頁一六七～二二三；二二五～二六二。

由以上兩點來看，《太平經》的疾病觀念或應有取於漢代醫學思想之處。

2. 漢代神仙、養生思想的因子

《太平經》疾病觀念中漢代神仙、養生思想的因子主要可從兩方面來說。

第一，就其以「不食」「服氣」之法療病而得長生的觀念而言，實與漢代神仙、養生家「辟穀食氣」的觀念相近，如王充《論衡》卷七，〈道虛〉即載：

世或以辟穀不食，爲道術之人，謂王子喬之輩，以不食穀，與恆人殊食，故與恆人殊壽，踰百度世，遂爲仙人。……道家相誇曰：「真人食氣」，以氣而爲食，故傳曰：「食氣者壽而不死。」雖不穀飽，亦以氣盈。⁸⁷

此中所謂「辟穀」、「食氣」的具體行法，今日尚可由長沙馬王堆三號漢墓出土的醫書《卻穀食氣篇》見其梗概⁸⁸。此外，曹植〈辯道論〉論及當時以「辟穀」聞名的術士郗儉時，曾言：

余嘗試郗儉絕穀百日，躬與之寢處，行步起居自若也，夫人不食七日則死，而儉乃如是。然不必益壽，可以療疾而不憚饑饉焉。⁸⁹

可知當時人或相信「辟穀」真可益壽長生，而曹植雖不敢肯定其益壽之效，卻仍相信有「療疾」之功。由此可知，《太平經》中以「不食」治病的觀念，或即承襲自漢代的神仙養生思想。

第二，就其以「守一思神法」療病的主張來看，亦與漢代的神仙、養生說不無關係。《太平經》中的「守一」和「思神」二法在具體行法上雖可能有所不同，但其以心意專一、精思內視、還聚精神做爲個人修煉的主要法門則並無不同，故可合觀⁹⁰。此法（尤其是「守一」）的根源，湯用彤先生認爲乃竊取於佛教的禪

87 見黃暉，《論衡校釋》（長沙，商務印書館，一九三八年），第二冊，頁三二八～三三〇。

88 《卻穀食氣篇》之釋文暨相關之討論，詳見馬王堆漢墓帛書整理小組，〈馬王堆漢墓出土醫書釋文（一）〉，唐蘭，〈馬王堆帛書《卻穀食氣篇》考〉，《文物》，一九七五年第六期，頁一；十四～十五。

89 詳見丁晏編，《曹集詮評》（台北，台灣商務印書館，一九七八年，台一版），卷九，頁五四。

90 詳見大淵忍爾，〈《太平經》の思想について〉，《東洋學報》，第二八卷第四期（一九四一年），頁一四五～一六八。吉岡義豐，〈《太平經》の守一思想〉，收載《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，一九六七年），頁四九一～五〇〇。

觀⁹¹，而饒宗頤先生則以爲此係道教之原始思想，而被取以譯解佛經中的禪法⁹²，二氏之說究竟孰是孰非並不易判定，唯吉岡義豐先生認爲此法的基本概念，和《老子》的「得一」、「抱一」，《莊子》、《淮南子》的「守一」思想有其共通之處，且和秦漢以來神仙方士的養生思想有所關聯⁹³。

由此可見，《太平經》的疾病觀念應不無漢代神仙、養生思想的因子。

3. 漢代災異思想的因子

《太平經》認爲帝王（或政府）不當的政治措施會使吏民罹病，會引起疾疫之災的觀念，以及良善的政治措施防治人民萬物之疾病的主張，基本上，相當接近漢代的災異思想，如《淮南子》卷五，〈時則訓〉即云：

（孟春）行秋令，則其民大疫。……（季春）行夏令，則民多疾疫。……仲夏行秋令，……（則）民殃於疫。……季夏行春令，（則）多風欸。……孟秋行夏令，……（則）民多瘡疾。……季秋行夏令，……（則）民多眚室。……（仲冬之月）發天地之藏，……民必疾疫。……（仲秋）行春令，……（則）民多疾癘。……（季冬）行春令，則胎夭傷，國多痼疾。⁹⁴

而董仲舒《春秋繁露》〈五行順逆〉亦云：

木者，春，生之性，農之本也。勸農事無奪民時，……如人君出入不時，……好姪樂飲酒，沈湎縱恣，不顧政治，……（則民）病疥搔溫，體足胗痛。⁹⁵

同篇又言：夏、夏中、秋、冬之時，若人君政治措施或行爲失當，則人民分別會罹患「血壅腫，目不明」、「心腹宛黃舌爛痛」、「喉咳嗽、筋攣、鼻仇塞」、「流腫、水腫、痿痺、孔竅不通」諸病⁹⁶。此外，對兩漢實際政治運作和學術思想有著

91 湯用彤，〈讀《太平經》書所見〉。

92 詳見饒宗頤，《老子想爾注校箋》，頁六三～六四。

93 詳見吉岡義豐，《道教と佛教・第三》（東京，國書刊行會，一九七六年初版，一九八三年版），〈道教の守一思想〉，頁二八七～三五一。

94 劉安等，《淮南子》，四部備要本（台北，台灣中華書局，一九八三年，台四版）卷五，頁一上～十六上。

95 詳見凌曙注，《春秋繁露》（台北，台灣商務印書館，一九七九年，台一版），卷十二，頁二一五～二一六。

96 同上，頁二一六～二二〇。

莫大的影響的《禮記·月令》⁹⁷，以及構成漢代五行災異論主要泉源之一的《洪範五行傳》⁹⁸，都有類似之言，而皆以爲人君政治行爲之失當會引發疾疫之災。

至於「善政」可以防治疾病的觀念，也可見於漢代典籍，如《韓詩外傳》即云：

國無道，則飄風厲疾，暴風折木，陰陽錯氣，夏寒冬溫，春熱秋榮，日月無光，星辰錯行，民多疾病，國多不祥，群生不壽而五穀不登。當成周之時，陰陽調，寒暑平，群生遂，萬物寧。⁹⁹

此即認爲政治之良善與否乃災異（疾病爲其中之一）有無之關鍵。此外，《鹽鐵論》載賢良之言亦云：

古者政有德，則陰陽調，星辰理，風雨時，故循行於內，聲聞於外，爲善於下，福應於天。……天下太平，國無夭傷，歲無荒年。¹⁰⁰

此即認爲，良善的政治措施即可令「國無夭傷」。再者，蔡邕於靈帝光和元年（西元一七八年）所上之「對詔問災異八事」中亦言：

詔問曰：踐祚以來，災眚屢見，頻歲日蝕地動，風雨不時，疫癘流行，勁風折樹，河洛盛溢。臣聞：陽微則日蝕，陰勝則地震，思亂則風，貌失則雨，視闇則疫癘流行，簡宗廟則水不潤下，河流滿溢。明君臣，正上下，抑陰尊陽，修五事于聖躬，致精慮于供御，則其救也。¹⁰¹

此即認爲，當時疫癘等各種災禍，乃由政治措施失當所引起，而救治之道則在改革政治。由以上所述可知，漢儒實視人君政治行爲之善惡爲人民壽夭病疫之關

97 詳見徐復觀，〈《呂氏春秋》及其對漢代學術與政治的影響〉，收入氏著，《兩漢思想史·卷二》（台北，台灣學生書局，一九七九年再版），頁一～八三。

98 詳見徐復觀，〈先秦儒家思想發展中的轉折及天的哲學大系統的建立〉，收入氏著上引書，頁二九五～四三八。

99 清·王謨輯，《增訂漢魏叢書》（台北，大化書局，一九八三年），第一冊，《韓詩外傳》，卷二，頁三九四。

100 桓寬，《鹽鐵論》（台北，台灣商務印書館，一九八〇年台二版），〈水旱〉，頁三九。

101 清·嚴可均校輯，《全上古三代秦漢三國文》（京都，中文出版社，一九八一年），第一冊，《全後漢文》，卷七十，頁八五七。

鍵，而此則含攝於其「災異」思想之中¹⁰²，故知，《太平經》疾病觀念應有此一思想的因子。

4. 漢代巫祝、世俗信仰的因子

《太平經》以爲鬼神會謫罰、降祟於人而使人致病的觀念，以及其主張以祭祀禱解、丹書祝除諸法使鬼神不致降病或爲之治除病疾的觀念，和漢代世俗的鬼神觀念可說有密切關聯，因漢人普遍相信：人世之外，別有一鬼神世界存在，而此一世界的鬼神能夠影響人的吉凶禍福，然則，人亦能以各種方法影響鬼神、支配鬼神，使其服膺人的要求¹⁰³。而漢代巫祝或世俗所用之種種治病法，如「禱解」和「禳除」（包括祝除、逐除、辟除）法，其具體行事和觀念亦幾乎和《太平經》之主張無別¹⁰⁴。由此可知，《太平經》的疾病觀念應含有漢代巫祝和世俗信仰的因子。

以上便是《太平經》疾病觀念中所含帶的四種思想因子，因爲雜揉著這些因子，所以，使得《太平經》表現出一定的醫書性格¹⁰⁵，也表現出某種程度的巫覡方術色彩¹⁰⁶，甚至也使得有些學者認爲此書乃術數與儒學的結合¹⁰⁷，但是，這種一種雜揉的特質，也使得《太平經》不易歸屬於任何一家之說，並形成其別異的性格。

102 有關漢代災異思想的代表人物及其大致的思想內容，可參見郭湛波，《中國中古思想史》（香港，龍門書店，一九六七年），〈董仲舒〉、〈災異派的儒學〉、〈兩漢之際的緯學〉，頁九五～一三六；一六七～一八七。

103 詳見林富士，《漢代的巫者》，第五章，〈漢代巫術之觀念基礎〉，頁九九～一四九。

104 詳見林富士，〈試論漢代的巫術醫療法及其觀念基礎〉，《史原》，第十六期（一九八七年），頁二九～五三。

105 如魏啟鵬即從醫學史的角度探討了《太平經》與東漢醫學的關係，認爲它所記載的醫學知識和實踐經驗，在東漢醫學史上應佔有一席重要地位。詳見氏著，〈《太平經》與東漢醫學〉，《世界宗教研究》，一九八一年第一期，頁一〇一～一〇九。

106 如金棹即認爲，《太平經》中關於治療人體疾病的醫學知識份量很小，而多充斥著符水咒說、複文辟邪、丹書吞字、懸像還神等這類巫覡方術。詳見氏著，〈東漢道教的救世學說與醫學〉。

107 如高橋忠彥即認爲，此書乃以術數（易學和六甲）和儒教的倫理、災異之說爲其思想的主要根據。詳見氏著，〈《太平經》の思想の社會的側面〉，《東洋文化研究所紀要》，第一〇〇冊（一九八六年），頁二四九～二八四。

(二)別異的特質

《太平經》雖然具有明顯的雜揉性格，但就疾病觀念而言，則其中除了雜揉了傳統的因子之外，尚有其特異的質素，使其有別於他家之說。而對於這種別異的情形，無論是就其間觀念的歧異處或是就《太平經》作者的自覺而言，都可看出其梗概。以下即分項述之。

1. 與儒家災異說的別異

《太平經》作者雖然對儒家的學說有所承繼，對儒生也有著親善的態度¹⁰⁸，但是，儒家之書和儒生，在其價值系譜上的位置，其實並不是最高的，如其書丁部卷六十五，〈王者賜下法〉中，真人問天師：王者賜其賢臣當以何文，天師即云：

然樂象天法，而疾得太平者，但拘上古中古下古之真道文文書，取其中大善者集之以為天經，以賜與眾賢，使分別各去誦讀之。……因以各養其性，安其身，如此者，大賢儒莫不悅喜也。……故當賜以道書文。¹⁰⁹

而當真人再問：「何不賜之以他文經書」時，天師又言：

他書非正道文，使賢儒迷迷，無益政事，非養其性。經書則浮淺，賢儒日誦之，故不可與之也。¹¹⁰

由此可知，儒生日誦之「經書」在其眼中是比不上其「道書文」的，而儒生若要治身、治國也得求之於此「道書文」。此外，在其「九等人」的系譜中，其次序乃是：(1)無形委氣之神人、(2)大神人、(3)真人、(4)仙人、(5)大道人、(6)聖人、(7)賢人、(8)凡民、(9)奴婢¹¹¹，此中，排列第六和第七的聖人、賢人指的就是儒家者流的人物¹¹²。由此可知，《太平經》的作者實自覺的別異於儒者。

此外，就其所承受的「災異思想」而言，雖然在基本理念上相當一致，亦即認為：災異乃由人君政治行為失當引起天（或鬼神）譴告所致，但是，《太平經》除了強調人君的責任和樞紐地位之外，還認為，百姓（及官吏）也應負擔部份責

108 同上。

109 《太平經合校》，頁二二九～二三〇。

110 同上，頁二三〇。

111 同上，丙部卷四十二，〈九天消先王災法〉，頁八八。

112 詳見高橋忠彥，〈《太平經》の思想構造〉，頁三〇四～三〇九。

任，如其書丙部卷三十六，〈事死不得過生法〉中即云：

真人無匿此書，出之，使凡人自知得失之處。夫治不調，非獨天地人君之過也，咎在百姓人人自有過，更相承負，相益爲多，皆悉坐不守實所致也。¹⁰³

由於此一觀念，再加上《太平經》認爲人會因「承負」他人，先人之過失所引起的災禍而罹害，使得《太平經》視疾病爲「災異」的觀念和一般儒者的災異說有了相當程度的差異，因爲一般儒者的災異說，基本上只將災異的發生歸咎於現世君王不良、不當的政治措施，而不歸於一般百姓或先王、先人。

2. 與醫家的差異

《太平經》雖然雜含著一些醫家的思想，甚至也不否定醫者治療疾病的能力¹¹⁴，但是，《太平經》的作者仍自別於醫家，如其書丙部卷五十，〈神祝文訣〉中即云：

天上有常神聖要語，時下授人以言，用使神吏應氣而往來也。人民得之，謂爲神祝也。……此者，天上神語也，本以招呼神也，相名字時下漏地，道人得知也，傳以相語，故能以治病，如使行人之言，不能治愈病也。夫變事者，不假人須臾，天重人命，恐奇方難卒成，大醫失經脈，不通死生重事，故使要道在人口中，此救急之術也。¹¹⁵

此即認爲，「神祝」療病之術乃「道人」所獨有，且可補「大醫」之缺失。此外，其書庚部卷一一四，〈孝行神所決〉亦云：

行有疾苦，心中惻然，叩頭醫前，……以家所有，貢進上之，……醫工見是，心敬其人，盡意爲求真藥新好，……常垂涕而言，謝過於天，自搏求哀，叩頭於地，不避瓦石泥塗之中，輒得令父母平安，教兒婦常在親前，作肥甘脆，恣口所食，……令盡家所有，殊私心孝於前。……天見其孝心，令得愈，更如平素，心中迺喜欣。……是孝所宜行也。¹¹⁶

113 《太平經合校》，頁五三。類似之言尚可見於丙部卷五十一，〈校文邪正法〉，頁一九一，己部卷九十六，〈守一入室知神戒〉，頁四一八～四一九。

114 同上，戊部，卷七十二，〈齋戒思神救死訣〉，頁二九三。

115 同上，頁一八一～一八三。

116 同上，頁五九一～五九二。

此段文字大意係謂：父母有疾時，人子當一方面迎取醫者為其治療，另一方面則當謝過告禱於天，則能使父母痊癒，由此可見，此書之作者，雖不否定醫者在治病過程中所能發揮的功用，但同時也強調「天」的主宰能力，若天不肯使人癒病，則醫者是無能為力的，如其書庚部卷一一四，〈大壽誠〉即言：「作善有孝慈」之人，則天會「使各竟其年，或得增命」，而「不孝惡逆之人」，則天會使其「不壽」、「疾病連年，不離枕席，醫所不愈」¹¹⁷ 此外，其書庚部卷一一二，〈貪財色災及胞中誠〉亦云：

行不善，自勿怨，……讀書知意，戒慎神書，精物鬼神，皆有所因。……抵欺善人，天減人命，得疾有病，不須求助，煩醫苦巫，錄籍當斷，何所復疑？¹¹⁸

由上述可知，《太平經》的作者，雖然承襲了一些醫家的觀念和方藥灸刺的治療方法，並且肯定醫者治病的能力，但是，其疾病觀念中對「鬼神」和「行為善惡」此二因素的強調，卻使其大異於醫家的思想。

3. 與巫祝和世俗信仰的別異

《太平經》雖然雜取了巫祝和世俗療病的一些手段（如：以神祝、符書做為療病的工具）及觀念（如：認為鬼神會譴崇人而使人致病），同時，也肯定卜卦工師，長於劾者、長於祀者、長於使神自導視鬼者等術士巫祝者流的治病能力¹¹⁹，但是，《太平經》的作者卻不自同於這些人物，甚至對他們的行事和觀念提出批判，如其書庚部卷一一四，〈病歸天有費訣〉即云：

行善日久，神靈所愛，是善行所致，何有不從者乎？故天常為其上，司人是非，使神往來，知人所為，善惡輒白，何有失者。……故使神隨惡行人之後，司其不當所為，輒以事白，過無大小，上聞於天。是自人過，何所怨？天書書有戒而不用其行，得病乃惶，豈可免焉？……使神勞心煩苦，醫巫解除，欲得求生，不忘為過時。當為惡時，乃如是，何不即自悔責？已病乃求生，已後之，多亡，所有禱祭神靈，輕者得解，重者不貰，而反多徵召，呼作詐病之神，為叩頭自搏，欲求其生，文辭數通，定其死名，

117 同上，頁六一六～六一七。

118 同上，頁五六六。

119 同上，頁二九三～二九四。

安得復脫？醫巫神家，但欲得人錢，爲言可愈，多徵肥美及以酒脯，呼召大神，從其寄精神，致當脫汝死，名籍不自致，錢財殫盡，乃亡其命。神家求請，滿三不下，病不得愈，何爲復請？……但費人酒脯棗饊之屬。¹²⁰

此段文字，大意係謂：天（天君）會派譴鬼神在人間（人身中）司人是非善惡，若人有惡行上聞於天，則天會降罰其人，使其罹病，病者若所犯不重，則只要禱祭神靈，便可痊癒，所犯若是必死之罪，則醫巫神家之流的種種告禱、解除之術，都是無效的，而醫巫神家所以替人施行治病的儀式，則是爲了貪取病家的錢財。由此可見，《太平經》的作者雖然和巫祝者流一樣，也主張利用祭祀禱解的手段，以求取鬼神的宥諒，而解除病禍，或利用丹書、符呪以召神，使神爲人除疾，但是，《太平經》的作者卻不以爲這些手段絕對有效，也不以爲巫祝者流真有無限的神能可以替人療病。在此，其所強調的，乃是人的行爲善惡和天的主宰性在人類疾病此一事項中的重要性，也因此，此書對於漢代世俗的「避疾療法」也提出批判，如上引〈病歸天有費訣〉一篇中即云：

今世之人，行甚愚淺，得病且死，不自歸於天，首過自搏叩頭，家無大小，相助求哀，積有日數，天復原之，假其日月，使得蘇息，後復犯之，叩頭無益。……自計勿枉所爲，有病自歸於天，可省資費，無爲大煩，反舉家怔忡，避舍遠處。當死之人遠何益？凶神隨之，當可得脫不乎？愚人爲行乃如是，寧能使命在不死之中？可勿避也。舍不殺人，家自衰耳。天神在上，占之欲何所至乎？中爲不知汝處邪？¹²¹

此種因疾病而舉家「避舍遠處」的習俗和觀念，在東漢中晚期的社會中可能相當流行，因爲，在王符《潛夫論》〈浮侈篇〉和荀悅的《申鑒》〈俗嫌〉中都曾批判過這種世俗的行事和觀念，不過，王符和荀悅的立論並不同於《太平經》的作者¹²²。總之，《太平經》的疾病觀念雖然和漢代巫祝以及世俗的觀念同樣重視鬼神的因

120 同上，頁六一九～六二〇。

121 同上，頁六二一。

122 同注104。王符疾病觀念頗近於醫家，不認爲與鬼神因素有關，故主張用醫藥，而不信巫祝、避疾之法，荀悅的觀念和王符近似，然其對「避疾厄」的批判理論則是以爲：疾病的原因，「非身則神」，而「身不可避，神不可逃」，因此，「可避非身，可逃非神」，以此證明其不合理。二氏之說，及漢代的「避疾」習俗，詳見注104所引文。

素，但是，除此之外，《太平經》還強調道德和行為善惡的重要性，故而「首過」（悔責）和善行便成為其療病法中相當重要的一環，而這也正是使其別異於巫祝和世俗信仰之處。

4. 與神仙、養生思想的別異

《太平經》一書屢言長壽（長生）、神仙之道，且未見其自異於神仙家、養生家者流，所以，和此一流派也許有相當親密的關係，不過，單從疾病觀念中並不易確論。但是，即使此書作者自視為神仙或養生家，其長生、成仙理論中所特別強調的行為善惡的因子¹²³，似乎尚罕見於東漢中晚期以前的神仙和養生說¹²⁴，故而，此點或可說是其別異之處。因本文旨在探討疾病觀念，故於此點暫不深論，當另文處理。

（三）小 結

歸結以上所述而論，《太平經》的疾病觀念實雜揉了當時漢代社會中許多流行觀念和思想，然而，《太平經》的作者卻有著相當程度的自覺，自覺其特異於這些思想流派（神仙、養生家暫不討論），而其觀念也因強化了一些素質而表現出某種程度的別異性格，其中最重要的則是「行為善惡」和「鬼神」（尤其是「天」報應）這兩個聯結、互動的質素。而在「報應」觀念上，《太平經》的作者所提出的「承負」說更是獨特，此說的基本目的在解釋何以不為惡卻受惡報、何以為善反遭禍應的情況¹²⁵。此一觀念，雖然有些學者認為係受到佛教業報輪迴觀念的影響而有¹²⁶，但另一些學者則以為，「承負」此一概念實和佛教業報輪迴的概念完

123 《太平經》中的壽命觀念（長生觀念）和神仙觀念是尚待探索的重要課題。初步研究，可參見原田二郎，〈《太平經》の生命觀・長生說について〉，《日本中國學會報》，第三十六集（一九八四年），頁七一～八三。

124 有關東漢中晚期之前的神仙說和養生說，參見坂出祥伸，〈長生術〉，山田利明，〈神仙道〉，收載福井康順等監修，《道教・第一卷・道教とは何か》（東京，平河出版社，一九八三年初版），頁二二九～二八四；三二九～三七六。

125 詳見《太平經合校》，乙部卷三十四，〈解承負訣〉，頁二二～二三。

126 詳見湯用彤，〈讀《太平經》書所見〉。大淵忍爾，〈《太平經》の思想について〉。Erik Zürcher, "Buddhist Influence on Early Taoism", *T'oung Pao*, Vol. LXVI, 1-3 (1980), pp. 84-147。

全不同¹²⁷，無論是非如何，此一概念至少包含了中國傳統的善惡報應、餘殃餘福的觀念¹²⁸，以及「家族主義」¹²⁹這二大要素，但其融鑄之功則要歸於《太平經》的作者。

四、結 論

由此上所述可知，《太平經》的作者在面臨當時的疾疫之災時，曾雜揉各種思想，提出對疾病原因的解釋及防治的對策，但其疾病觀念並不完全依循於任何一家的理論或行事，而其別異的特質主要表現在其對「行為善惡」（尤其是俗世的倫理道德行為）和「鬼神報應」（包含直接性的因果報應和間接性的「承負」報應）這兩個聯結而互動的質素之強調上，而且，該書作者更自覺其特異於儒生、醫者和巫祝者流之外。

這樣的一種疾病觀念，在當時的社會中，實有其特殊地位，因為其對疾疫之災的回應之道雖不全同於醫者，但也不排斥醫者實用的療病技術，雖不純走巫祝、世俗的途徑，但也不放棄流俗的一些觀念和行事，雖不全如災異派的儒者將希望寄託於帝王身上，但也不否認良善政治措施的重要性，再加上其對行為善惡和鬼神報應的強調，因此，這種觀念，在理論上，應比較能被許多不同階層的人所接受。「太平道」和「五斗米道」若真曾接受過這部經典，其著眼也許就在此，而無如何，這兩個道團的行事和教法¹³⁰，和《太平經》的疾病觀念有相當一致之

127 詳見Max Kaltenmark, "The Ideology of the *T'ai-p'ing ching*", in H. Welch & Anna Seidel, eds., *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion* (New Haven & London: Yale University Press, 1979), pp.19-45。湯一介，《魏晉南北朝時期的道教》（台北，東大圖書公司，一九八八年），第十三章，〈「承負」說與「輪迴」說〉，頁三六一～三七三。

128 詳見湯一介，上引文。至於兩漢時期的報應觀念，可參見內山俊彥，〈漢代の應報思想〉，《東京支那學報》，第六號（一九六〇年），頁一七～三二。

129 詳見大淵忍爾，〈《太平經》の思想について〉。高橋忠彥，〈《太平經》の思想の社會的側面〉。

130 有關「太平道」的研究，可參看福井重雅，《古代中國の反亂》（東京，教育社，一九八二年初版，一九八四年二版），以及其書「參考文獻」所列的相關研究論著。而有關「五斗米道」的研究，除參見注11所引文外，另可參見福井康順，〈五斗米道〉，收載氏著，《道教的基礎的研究》，頁二～六一。大淵忍爾，〈後漢末五斗米道の組織について〉，《東方宗教》，第六五號（一九八五年），頁一～一九。

處，總是個事實，如魏·魚豢《典略》即云：

熹平中，妖賊大起，三輔有駱曜。光和中，東方有張角，漢中有張脩。駱曜教民緇匿法，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。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。使病者家出五斗米以爲常，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。……流移寄在其地者，不敢不奉。¹³¹

由此可知，「思過」實爲「太平道」和「五斗米道」療病法中一致而重要的特色，而此與《太平經》的疾病觀念中對於「首過」（悔責）和善行的強調可說正相符合。此外，其使「師」爲符祝、使「鬼吏」爲病者請禱的行事，亦和《太平經》在〈神祝文訣〉中所強調的唯「道人」能以「神祝」治病的觀念相近。

「太平道」、「五斗米道」和《太平經》疾病觀念的關係，除了上述的療病法之外，「太平道」、「五斗米道」之起兵企圖奪取政權的舉動，若真與《太平經》的影響有關，則亦未嘗不可在其疾病觀念中找到端緒，因爲其書深信，政治措施之良窳實爲天下百姓疾疫與否的重要關鍵之一，所以，依其理論，革除惡政或推翻腐敗的政權便成爲治除疾病的重要手段之一，這樣的一種觀念，在當時那種疾疫流行、政治動亂的社會情境中，若被用來做爲一種革命的理論，並不是不可能的事。當然，要釐清「太平道」、「五斗米道」的叛亂行動和《太平經》的關係，是不能僅從「疾病」這個課題著眼的，不過，亦不能輕忽其重要性。無論如何，透過《太平經》疾病觀念的研究，應多少有助於理解「太平道」和「五斗米道」這兩個被視爲早期道教組織的行事和特質所在，至於更精詳的探究工作，則有待於對《太平經》，甚至對六朝道教、道典，有更完整的研究之後才能進行。

131 見陳壽，《三國志》，新校本（台北，鼎文書局，一九七八年三版），卷八，〈二公孫陶四張傳〉，頁二六四，裴松之注引。

林 富 士

除此之外，透過本文的研究，亦可知，在東漢中、晚期的動亂中，當時人是如何雜揉其社會既有之觀念和行事以解釋時代之變局，然則，此一雜揉、詮釋的結果，卻形成了一種新的、自成體系的觀念，而其後六朝道教的發展即與此一觀念體系有著密不可分的關係。

（本文於七十九年十二月六日通過刊登）

後 記：

本文寫作期間，承中華民國行政院國家科學委員會予以獎助，並蒙杜正勝師、邢義田先生、廖伯源先生、劉增貴先生、蒲慕州先生、及本所同仁惠賜意見，特此致謝。此外，李建民兄於百忙中細校本文二遍，訂正不少錯誤，於此再申謝意。

附錄：《太平經》研究文獻目錄

1. 1930 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）。
2. 1935 湯用彤，〈讀《太平經》書所見〉，《國學季刊》，五卷一號。收入氏著，《湯用彤學術論文集》（北京，中華書局，一九八三年）。
3. 1936 福井康順，〈《太平經》の一考察〉，《東洋史會紀要》，第一冊。
4. 1937 福井康順，〈《太平經》の一考察——特に干吉の師承と其の佛教的緣故について——（再論）〉，《東洋史會紀要》，第二冊。
5. 1940 大淵忍爾，〈支那道教最古の經典《太平經》に就いて〉，《史學雜誌》，五一卷一期。
6. 1940 大淵忍爾，〈《太平經》の來歷について〉，《東洋學報》，第二七卷第二號。
7. 1941 大淵忍爾，〈《太平經》の思想について〉，《東洋學報》，第二八卷第四號。
8. 1948 王明，〈論《太平經鈔》甲部之偽〉，《歷史語言研究所集刊》，第十八本。收入氏著，《道家 and 道教思想研究》（重慶，中國社會科學出版社，一九八四年）。
9. 1952 福井康順，〈太平經〉，《道教の基礎的研究》（東京，理想社。東京，書籍文物流通會，一九五八年二版）。
10. 1957 Werner Eichhorn, "T'ai-p'ing and T'ai-p'ing Religion", *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*, V。
11. 1959 楊寬，〈論《太平經》〉，《學術月刊》，一九五九年第九期。
12. 1959 戎笙，〈試論《太平經》〉，《歷史研究》，一九五九年第十一期。
13. 1960 王明，《太平經合校》（北京，中華書局，一九七九年改訂）。
14. 1961 吉岡義豐，〈敦煌本《太平經》について〉，《東洋文化研究所紀要》，第二二冊。

15. 1961 王明，〈從《墨子》到《太平經》的思想演變〉，《光明日報》，一九六一年十二月一日。收入氏著，《道家和道教思想研究》。
16. 1962 陳櫻寧，〈《太平經》的前因與後果〉，《道協會刊》，第一期。
17. 1962 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》，一九六二年第四期。
18. 1963 喻松青，〈《太平經》和黃巾的關係——和熊德基同志商榷〉，《新建設》，一九六三年第二期。
19. 1964 則誠（王明），〈敦煌古寫本《太平經》文字殘頁〉，《文物》，一九六四年第六期。收入氏著，《道家和道教思想研究》。
20. 1964 饒宗頤，〈想爾九戒與三合義——兼評新刊《太平經合校》〉，《清華學報》，四卷二期。
21. 1964 吉岡義豐，〈《太平經》と佛教〉，漢魏文化研究會編，《內野博士還曆記念・東洋學論文集》（東京，漢魏文化研究會）。
22. 1964 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》。
23. 1965 王明，〈《太平經》目錄考〉，《文史》，第四輯。收入氏著，《道家和道教思想研究》。
24. 1967 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）。
25. 1972 饒宗頤，〈《太平經》與《說文解字》〉，《大陸雜誌》，四五卷六期。
26. 1976 吉岡義豐，〈《太平經》の守一思想と佛教〉，《道教と佛教・第三》（東京，國書刊行會）。
27. 1976 M=カルタンマルワ著，福井文雅譯，〈《太平經》の理論〉，收入酒井忠夫編，《道教の総合的研究》（東京，國書刊行會）。
28. 1979 Max Kaltenmark, "The Ideology of the *T'ai-P'ing ching*", in H. Welch & A. Seidel, eds., *Facets of Taoism* (New Haven and London, Yale University Press).

29. 1979 Barbara Kandel, "Taiping Jing • The Origin and Transmission of the 'Scripture on General Welfare' —The History of an Unofficial Text", *Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur-und Volkerkunde Ostasiens*, 75。
30. 1979 卿希泰，〈《太平經》的知人善任思想淺析〉，《思想戰線》，一九七九年第二期。
31. 1980 卿希泰，〈《太平經》的哲學思想〉，《四川師院學報》，一九八〇年第一期
32. 1980 卿希泰，〈試論《太平經》的烏托邦思想〉，《社會科學研究》，一九八〇年第二期。
33. 1980 卿希泰，〈《太平清領書》的出現及其意義〉，收載氏著，《中國道教思想史綱·第一卷·漢魏兩晉南北朝時期》（四川，人民出版社）。
34. 1980 馮達文，〈《太平經》剖析——兼談《太平經》與東漢末年農民起義的若干思想聯繫〉，《中山大學學報》，一九八〇年第三期。
35. 1980 楊曾文，〈道教的創立和《太平經》〉，《世界宗教研究》，一九八〇年第二期。
36. 1980 朱伯崑，〈張角與《太平經》〉，《中國哲學》（北京，三聯書店），第九輯。
37. 1980 孫達人，〈《太平清領書》和太平道〉，收入《中國農民戰爭史論叢·第二輯》（河南，人民出版社）。
38. 1980 B. J. Mansvelt Beck, "The Date of the Taiping Jing", *T'oung Pao*, Vol. LXVI, 4-5。
39. 1981 魏啟鵬，〈《太平經》與東漢醫學〉，《世界宗教研究》，一九八一年第一期。
40. 1981 鍾肇鵬，〈論《太平經》與太平道〉，《文史哲》，一九八一年第二期。
41. 1981 吳樹明，〈試論《太平經》〉，《河北師大學報》，一九八一年第三期。

林 富 士

42. 1982 王明，〈《太平經》的成書時代和作者〉，《世界宗教研究》，一九八二年第一期。收入氏著，《道家和道教思想研究》。
43. 1982 劉琳，〈再談《太平經》的政治傾向——答卿希泰同志——〉，《社會科學研究》，一九八二年第二期。
44. 1982 金春峰，〈讀《太平經》〉，《齊魯學刊》，一九八二年第三期。
45. 1982 李養正，〈《太平經》與早期道教〉，《道協會刊》，第九期。
46. 1982 淺野裕一，〈《太平經》における究極者〉，《東方宗教》，第六十號。
47. 1983 楠山春樹，〈太平經類〉，收載，《敦煌と中國道教》（東京，大東出版社）。
48. 1983 峰屋邦夫，〈《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》，第九二冊。
49. 1983 李養正，〈試論《太平經》的產生與演變〉，《道協會刊》，第十二期。
50. 1983 劉序琦，〈略論《太平經》思想的幾個問題〉，《江西師院學報》，一九八三年第三期。
51. 1984 李養正，〈從《太平經》看太平道的社會政治思想〉，《道協會刊》，第十三期。
52. 1984 李養正，〈《太平經》與陰陽五行說、道家及讖緯關係〉，《道協會刊》，第十五期。
53. 1984 王明，〈論《太平經》的思想〉，收載氏著，《道家和道教思想研究》。
54. 1984 湯一介，〈關於《太平經》成書問題〉，《中國文化研究集刊》，第一期。
55. 1984 李家彥，〈《太平經》的元氣論〉，《中國哲學史研究》，一九八四年第二期。
56. 1984 田中文雄，〈《太平經》の還神法について〉，收載《牧尾良海博士頌壽記念論集：中國の宗教・思想と科學》（東京，國書刊行會）。

57. 1984 原田二郎，〈《太平經》の生命觀・長生說について〉，《日本中國學會報》，第三六集。
58. 1984 高橋忠彦，〈《太平經》の思想構造〉，《東洋文化研究所紀要》，第九五冊。
59. 1985 高橋忠彦，〈《太平經合校》の標點について〉，《東京學藝大學紀要》（人文科學），第三六冊。
60. 1985 李養正，〈論《太平經》的人民性〉，《中國哲學史研究》，一九八五年第二期。
61. 1985 高橋忠彦，〈《太平經》の思想の社會的側面〉，《東洋文化研究所紀要》，第一〇〇冊。
62. 1986 原田二郎，〈養生家の肉體表象について〉，《東方學》，第七二輯。
63. 1987 金春峰，〈《太平經》の思想特點及其與道教的關係〉，收入氏著，《漢代思想史》（重慶，中國社會科學出版社）。
64. 1988 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），第三二輯。
65. 1988 金棹，〈試論道教的起源〉，《哲學研究》，一九八八年第十一期。
66. 1988 湯一介，〈《太平經》——道教產生的思想準備〉，收入氏著，《魏晉南北朝時期的道教》，（台北，東大圖書公司）。
67. 1989 金棹，〈東漢道教的救世學說與醫學〉，《世界宗教研究》，一九八九年第一期。