



哲学新视界系列丛书

詹石窗 主编

# 《太平经》研究

——以生命为中心的综合考察

LIFE-CENTERED  
INVESTIGATION OF  
TAIPING JING

姜守诚 / 著



社会科学文献出版社  
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)



## 哲学新视界系列丛书

本书主要围绕生命这一主题，分别从成书过程、命论思想、房中观念、生育礼俗、有关疾病的认识与治疗、死后世界等角度，深入地演绎和分析了《太平经》所蕴涵的丰富见解。这一研究手法既抓住了《太平经》的精要，也同时把握住道教文化的主旨，使我们能更全面地了解道教与中国文化的关系。

在行文中，作者将《太平经》放入一个宏观的历史背景下讨论，结合先秦、两汉及魏晋时社会文化及道家道教的发展脉络，力图对该典籍加以深层解读。作者本着史论结合的学风，既追求形上的思辨分析，也注重史料的钩沉稽考。文中论断多以翔实的第一手资料为立论基础，援引传世文献和地下出土实物材料的同时，亦配合运用语源学、统计学等方法，以期对《太平经》予以系统和全面的诠释和把握。

上架建议：哲学类

ISBN 978-7-80230-851-0



ISBN 978-7-80230-851-0/B · 072

定价：49.00元

哲学新视界系列丛书 詹石窗 主编

# 《太平经》研究

——以生命为中心的综合考察

Life-centered Investigation of  
Taiping Jing

姜守诚 著



社会科学文献出版社  
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

**图书在版编目 (CIP) 数据**

《太平经》研究：以生命为中心的综合考察/姜守诚著.  
- 北京：社会科学文献出版社，2007. 10  
(哲学新视界系列丛书)  
ISBN 978 - 7 - 80230 - 851 - 0

I. 太... II. 姜... III. 太平经 - 研究 IV. B951

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 156594 号





**姜守诚** 男，1975年4月生，山东烟台人。1995～1999年就读于山东聊城师范学院政治系（现为聊城大学政法学院），获法学学士学位；1999～2002年就读于厦门大学哲学系，获哲学硕士学位；2002～2005年就读于中国社会科学院研究生院哲学系，获哲学博士学位；2006～2008年为北京师范大学历史学院博士后。现为中国社会科学院哲学研究所研究人员。专业领域为中国哲学史、道家与道教文化研究。曾在《哲学研究》、《哲学动态》、《中国哲学史》、《宗教学研究》、《台湾成功大学历史学报》等刊物发表学术论文20余篇。

# 《哲学新视界》编委会

顾 问 卿希泰 潘世墨 谢寿光

主 编 詹石窗

编 委 (以姓氏笔画为序)

乐爱国 白锡能 刘泽亮 吴开明 张小金

陈墀成 陈喜乐 周建漳 徐梦秋 郭金彬

盖建民 黄朝阳 曹志平 傅小凡

# 总 序

进入 21 世纪以来，经济全球化的浪潮迅猛异常，文化学术交流也更加频繁。在这种社会转型的历史进程中，哲学既面临着巨大挑战，也获得了新的发展空间。为了发掘传统的哲学遗产，推动理论创新，培育优秀人才，为中华民族的伟大复兴贡献一份力量，我们组织出版这套丛书。

本丛书是从大的范围来使用“哲学”这个概念的。按照中国的传统，“哲”乃意味着“明智”。《书·皋陶谟》有所谓“知人则哲”；《诗·大雅·下武》称：“下武维周，世有哲王。”凡此二例，均从“明智”的意义上使用“哲”这个词语。由此衍生，而有“哲人”、“哲匠”、“哲思”等相关词汇的流行。此等词汇或指有智慧的文化人，或指具有理论建树的巨匠，或指精深的思虑。至于“学”则有学问、学说等意义。如《庄子·天下》篇谓：“百家之学，时或称而道之。”其中的“学”便是指学说。此外，《韩非子·显学》篇以儒墨为显学，也是从学说的意义上讲的。如此看来，“哲”与“学”连称，即意味着明智的学问或学说。什么是“智”呢？在古人看来，这主要是指知识。《荀子·正名》篇谓：“所以知之在人者，谓之知。知有所合谓之智。”根据前人的解释，荀子所讲的“合”指的是“知”合于“物”，用今天的术语来说，就是主观的认识符合客观事物

的存在状况，这实际上是一个知识论问题。当然，古人并非仅仅关注人之“知”如何与“物”合的问题，而是由“物”之“知”进而探索万物背后的“本根”，这在道家学派那里尤其受到重视。在老子确立了以“道”为核心的本根论之后，《庄子·知北游》则通过寓言故事来暗示“知道”（Knowing Dao）与“体道”（Embodying Dao）的重要性。直到今天，人们探讨问题时还常常发问：“知道不知道？”这说明，在中国文化传统中，人们并非仅仅埋头于具体事项的认识，其实也相当重视深层次问题的探究。值得注意的是，中国古代哲人是从人与天地万物的整体联系上来把握“道”的，无论是先秦的老庄学派，还是魏晋的玄学家、宋明理学家都是如此。这样，有关人生修养的生命哲学、道德哲学以及社会政治哲学都在“天人合一”的通贯下而具有整体的“明智”精神。

从西方文化的源流看，哲学概念本出于希腊，意即“爱智”。在英文中，Philosophy 的含义已经扩展了，除了对知识的热爱可以用 Philosophy 来形容之外，学者还用这个词来指陈哲理、人生观等，探讨的范围涵盖诸多领域。尽管西方学者对于哲学各有自己的界定，但从总体上看，凡属探讨宇宙人生之究竟原理以及认识此种原理的方法都谓之哲学。近代以来，西方学者甚至将研究某一门具体学科的基本原理也归入哲学范围之内，于是有了历史哲学（The Philosophy of History）、道德哲学（The Philosophy of Ethics）、宗教哲学（The Philosophy of Religion），等等。

在中国当代学位教育的学科划分中，哲学包括了八个二级学科，即马克思主义哲学、中国哲学、外国哲学、逻辑学、伦理学、美学、宗教学、科学技术哲学；而在国家社会科学基金项目的学科分类中，宗教学则独立于哲学之外，列为一级学科。两个

系统的划分，各有各的道理，其间的差别当然是有原因的。不过，从研究的角度看，哲学与宗教并非存在着不可逾越的鸿沟。所以，本丛书拟从广义的立场来审视学科关系，将宗教学的相关课题也纳入哲学的视界之中，为吸纳高质量书稿拓展空间。

本丛书所谓“新视界”的核心精神就在一个“新”字，即倡导新思维，鼓励新开拓，形成新见解。在组稿过程中，编委会的基本思路是：

首先，侧重边缘学科的开拓或交叉性研究。这是因为学科的划分本来就不是僵化固定的。众所周知，自然科学的传统学科有所谓数学、物理学、化学、天文学、地理学、生物学，等等。后来，学科发生渗透或者相互交错，于是有了物理化学、生物化学、海洋化学，等等。在信息化高度发展的现代社会，学科渗透显示了更为强劲的趋势。有资料表明，最新的高科技成果和基本理论的创新成果几乎都不是在单一学科的范围取得的，而是带有跨学科研究的特质。自然科学与技术领域如此，社会科学与人文科学也不例外。例如，经济哲学、神话哲学、音乐哲学，等等，即表现了社会科学之间的相互交叉。当然，社会科学、人文科学与自然科学之间同样存在着相互交错的发展趋势，例如生物考古学、智能语言学等新兴学科的出现都证明了跨领域交叉研究已从可能性转化为现实性。所以，哲学研究就不能仅仅局限于传统的八个二级学科的范围，而应该有新的开拓。基于这样的考虑，本丛书在选题上有意识地采纳跨领域研究的成果，如《道教科学思想发凡》、《道教生态学》乃是从科学思想史、生态学的角度对道教文化进行新的考察。再如《经济学的理解与解释》则力图从分析哲学的角度对经济学进行理论透析。本丛书将此类著作收入其中，正是由于它们在这方面作了探索，值得肯定。

其次，鼓励采用新方法对研究对象进行深层次的解读。事实证明，人文社会科学研究要取得有分量的高水平成果，除了发掘新资料、从新的角度来审视、考察之外，方法的选择也是相当重要的。固然，从历史上看，哲学研究已经形成了富有自身学科特色的方法论，但这并非意味着理论建构方法的唯一性和永恒性。事实上，学科研究方法从来就不是单一的，更不是一成不变的。就体系建构而论，甚至可以说有多少哲学流派就有多少研究方法。在中国古代有所谓“十日并出”的神话，这种神话在最初可能是先民们对自然现象疑惑的表现，但后来却成为道家进行理论建构的一种象征。在道家看来，思想表达与理论建构应该具有“十日并出”的局面，而不是以“天无二日”的框框来束缚人们的创新。此等思路在今天看来，依然具有深刻的启迪意义。在学科渗透与交错趋势日益明显的当今社会，我们再也不能固守僵化的教条，而应该有所借鉴，有所创新。所谓借鉴，即意味着借鉴西方同行的某些有效可行的研究方法，例如语言哲学研究方法、符号学研究方法，等等，也意味着吸纳哲学以外其他相关学科的研究方法。因为学科发展正日益走向相互渗透与交叉，所以引入相关交叉学科的研究方法也势在必行。当然，引进的目的是为了更好地创新。从根本上看，任何具有创新的理论体系往往也需要方法的创新。所以，本丛书在选稿方面也注意到研究方法的特色。例如《理解与科学解释》冲破了以往科学哲学研究的逻辑主义与科学主义阈限，批判性地引入了哲学解释学的方法，从而使理论架构焕发出新的气息。再如《历史及其理解和解释》运用思辨历史哲学的方法对西方历史哲学的基本理论脉络进行梳理，陈述了历史解释的逻辑，并且对历史认识的客观性、历史与叙述、历史评价等问题做深层次的哲理探索。本丛书编委会希望

在这方面有更多的佳作加盟。

众所周知，理论创新需要实事求是的态度与敢于探索的勇气。如果说实事求是的态度是进行理论创新的思想前提，那么勇于探索的勇气则是理论创新的基础。从某种意义上说，勇于探索首先应该敢于怀疑，所谓“怀疑”就是要对现成的理论体系进行一番审视，从而有所继承有所超越。我们相信，坚持“实事求是”态度与“勇于探索”勇气的结合必将迎来更多的创新性收获！

詹石窗

谨识于厦门大学童蒙斋

2004年6月6日

# Preface<sup>\*</sup>

Zhan Shichuang

With the accelerating pace of economic globalization in the 21<sup>st</sup> century, academic exchanges become more frequent than ever before. Under such circumstances, the study of philosophy faces great challenges and gets a new chance for development as well. Therefore, we edit the series of books, aiming at making better use of the heritage of philosophy findings left behind by our ancient scholars, promoting the renovation of theories, training a new generation of researchers and contributing to the revitalization of the traditional cultures of our motherland.

The concept of “philosophy” (哲学 in Chinese, and “*zhexue*” in pronunciation) is used in a broader sense here. Traditionally, the Chinese character “哲” (*zhe*) means “wise”. According to “*Gaotaomo*”, a chapter of *Shu Ching* (Historical Classic), a person

---

\* The Preface Translation had been revised by Professor Xue Chuqing of Shanghai International Studies University to whom I express my thanks especially.



who knows other people inside and out is a wise man. Another Chinese ancient classic *Shih Ching* (Book of Odes), a collection of ancient folksongs, says, "Wu and Zhou are two wise dynasts". In both cases, "*zhe*" refers to people of wisdom. Consequently, we have derived such as *zheren* (wise people), *zhejiang* (scholars of philosophy), *zhesi* (thoughts of philosophy), and so on. The other character "学" (*xue*) means knowledge or theory. For instance, a chapter called "the World" in *Chuang Tzu* says, "We often discuss theories of many schools of learning." Besides, "Outstanding Learning" in *Han Fei Tzu* regards *Mo Tzu*'s theory as important and excellent, which indicates the author means the same in terms of theories as well (*Mo Tzu* is also an eminent scholar preaching Confucian theories). Therefore, if we put "*zhe*" and "*xue*" together, we mean knowledge of wisdom and profundity. What does it mean by "wisdom" then? From ancient people's perspectives, it mainly refers to knowledge. "*Zhengming*" in *Hsün Tzu* comments, "To know means to master knowledge, and if the knowledge fits the truth, we call this wisdom". *Hsün Tzu* lays emphasis on the correspondence between one's knowledge to reality, while today we may interpret this in this way, that is, if one's subjective understanding corresponds to the actual existence of objects of the physical world, we call this wisdom. In fact, it's a matter of epistemology. Surely, ancient scholars not only paid attention to this

question, but attached importance to knowing the truth of the sources of everything in the world as well. This is particularly true with Taoist scholars. After *Lao Tzu* established Taoism as the core of his theory, "Knowledge rambling in the north" in *Chuang Tzu* tells fables to underline the importance of knowing and embodying the truth of Taoism in one's daily life. Even today, when people are making inquiries, they often say, "Do you know?" This means Chinese people are much influenced by the cultural tradition to go further to search for truth instead of knowing things only at a skin-deep level. It should be noted that ancient Chinese scholars, from *Lao Tzu*, *Chuang Chou* in early Ch'in dynasty, the metaphysicists of Wei and Chin dynasties to the neo-confucians in Sung and Ming dynasties, all tried to seek truth from the perspective of the overall relations between man and nature. Therefore, with the influence of the idea that "man and nature enjoy perfect harmony", the life philosophy related to personal cultivation, moral philosophy and philosophy of social politics all take on a strong flavor of wisdom worship.

According to the history of Western civilization, the concept of philosophy first came from Greece, referring to "the love of wisdom". In English, the word of philosophy covers a wide range of subjects, with extended meanings from the love of knowledge to the truth of philosophy, and the outlook on life. Though different

scholars may lay emphasis on different aspects, on the whole, all researches related to the universe and all research methodologies can be included in the sphere of philosophy. In recent centuries, the fact that western scholars even regard the fundamental methodology adopting in doing research work for a specific subject as a branch of philosophy has led to the emergence of philosophy of history, philosophy of ethics, philosophy of religion, and so on.

In modern China's degree education system, philosophy includes eight subordinate subjects, namely, Marxist philosophy, Chinese philosophy, foreign philosophy, logic, ethics, aesthetics, study of religion, and philosophy of science and technology. However, in terms of the classification by the National Foundation for Social Sciences, religion acquires as equal status as philosophy instead of being its subordinate subject. Each system has good reasons to do so. Even so, there are no insurmountable differences between philosophy and religion. Consequently, we do not draw a clear demarcation between the studies of the two but offer space for academic books of good quality on religious studies to join the series.

The key tone of our series is to advocate new ideas, promote new ways of thinking, and foster new theories. Therefore, the guidelines for us editing committee are as follows.

Firstly, since there is no fixed way to define the classification of subjects, emphasis is laid on the pioneering efforts to research

borderline subjects and their interaction. It is known to all that there are mathematics, physics, chemistry, astronomy, geography, biology, etc. in traditional natural sciences. Later, with the advancement of researches, there appear other subjects like physical chemistry, biochemistry, oceanographic chemistry, and so on. In modern society, the more highly developed information technology is, the more evident interaction and interconnection of different subjects are. Data show that the latest hi-tech achievements and the innovation of theories are hardly confined to a single subject. Instead, they often go beyond the domain of a particular subject. It is a rule, as far as natural sciences are concerned, with no exception of social sciences and humanities. For instance, there is the merging of different social sciences among subjects like philosophy of economics, philosophy of mythology, philosophy of music, and so on. There is also a trend of merging among social, natural sciences and humanities. For example, the appearance of bio-archaeology and intelligence linguistics shows that the research concerning two fields is now a reality rather than a possibility. As a result, philosophy studies should not confine itself to the traditional eight branches but call for new breakthroughs. Accordingly, our series intentionally include findings in other fields, such as *Introduction to Taoist Ideology Related to Science* and *Taoist Ecology* which present the authors' comprehension of Taoism in light of ecology and the history of science and technology.

The third is *Understanding and Interpretation of Economics* which attempts to make a theoretical analysis of economics from the perspective of philosophy. It is a positive affirmation for their efforts to welcome such works to join our series.

Secondly, we encourage researches at in-depth levels by adopting new approaches. Ample facts show that besides looking for new objectives and new materials for studies, achievements meeting high standards cannot be acquired without proper methods. Judging from history, philosophy research has established certain methodology with distinct characteristics, but it does not mean the singularity and eternity of theoretical construction. Actually, there is never just one research method, let alone that it should be unchanging with the passage of time. In terms of system construction, we may even say that every school of philosophy as research method of its own. As an ancient Chinese legend has it, there once appear in the sky ten suns that shine side by side. This legend at first might be an indication of the confusion of our forebears when they were puzzled by some natural phenomena. Later, it became a synonym for the Taoist who used various methods to build their theoretical frameworks. Another Chinese idiom reads, "There should never be two suns shining in the sky at the same time", which displays an arbitrary attitude towards the expression of one's thinking. From their perspectives, the expression of ideas and theoretical construction should voice freely,

just like those “ten suns”. Obviously, we should accept the former but deny the latter. Nowadays, we should learn from others and make our own progress rather than be confined to certain doctrines. “Learning from others” means borrowing some practicable research methodologies from our western counterparts, such as the approach for doing studies in the field of linguistic philosophy and semeiology. Besides, we may even learn from the research methodologies related to other subjects beyond philosophy. It is the interaction of different subjects that contributes to the necessity of introduction of research methods of related subjects. Certainly, to introduce more is to create better. Fundamentally, any creative theoretical systems call for creative methodologies, so great importance is attached to new features highlighting the research methods in the series. For example, *Comprehension and Scientific Interpretation* smashes the boundaries of the logicism and scientificism of traditional philosophy of science and introduces hermeneutics of philosophy in a critical way so as to inject vitality into the construction of new theories. *History and Its Understanding and Interpretation* gives order to basic theories of western history and philosophy by means of dialectical philosophy of history, states the logic of historic hermeneutics, and delves into many issues such as the objectivity of historic understanding, history and its statement, and history assessment. We hope that our series may be reinforced by more excellent works in this regard.

It is known to all that theory renovation calls for the attitude that we seek truth from facts and the courage to venture into unknown worlds. If the former is the prerequisite for innovations, the latter sets the keynote for creation of new theories. In a sense, it is necessary to be skeptical first in order to be adventurous to take up new researches, and to be skeptical means to go over carefully the existing theories in order to learn from and go beyond the tradition. Armed with the two approaches, we are convinced that more innovative achievements will become available in the near future.

June 6th, 2004

# 序 一

道学文化有一个基本原则，称作“执于一而万事毕”。所谓“一”，即是事物发生最早的原初状态，它是整个事物的“模本”，世界上万事万物皆是其原初模本的展开和演变。根据这个原则，有道之士处理世上复杂纷纭的事物，必到其发生的原初状态中去寻找规律，观察事件的始作俑者那种最初的理念，欲建功则筑其基，欲治乱则返其本。道家并非不要事功，而是要取得最优化的事功，然其以“不争”为“争”，以“无为”而“无不为”，要诀端在“不得已”三字上，故太史公谓其“指约而易操，事少而功多”。道学的这一原则应用到做学问上，就是先要穷究这门学问的原始经典（或称“元典”），尽力从原始典籍中去寻找这门学术发生、发展的脉络，如此正本则理末，知源则清流，提纲则挈领，学问之道可事半功倍。

治中华民族传统文化之学，今人谓之“国学”，盖其相对近百余年来涌进中国的西学而言之。国学之元典，见存者有五，曰《易经》，曰《尚书》，曰《诗经》，曰《礼记》，曰《春秋》，此皆中国先民之哲学、政治、文学、伦理、历史之原创性典籍。就国学的各大门类而论，也各有自己的元典，如儒学之元典为《论语》、《孟子》等，道学的元典有《老子》、《庄子》、《列



子》、《文子》等。在道学文化中,《太平经》、《抱朴子内篇》是道教学的元典,《周易参同契》、《悟真篇》为内丹学的元典,《黄帝内经》为中华医学的元典,《山海经》为神话学的元典。姜守诚博士的《〈太平经〉研究——以生命为中心的综合考察》一书,就是对中国道教元典的研究成果。

《太平经》既为道经之元典,无疑是道教文献中出世最早的一部经书,而且其中包含着道教文化的开端——原始巫教的历史线索。《太平经》形成于汉代,自《太平本文》到《包元太平经》、《太平洞极之经》、《太平清领书》等,其间历时约200年之久,其思想资料之久远和丰富可想而知!欲研究《太平经》,首先要搞清《太平经》是一部什么书?这部书本是方仙道造作的经典,由方仙道的方士师徒传承。此书不仅有170卷之多,且内容繁杂,包罗万象,相传汉成帝时齐方士甘忠可传《包元太平经》,就托言赤精子降真传道,讲灾异气数、兴国广嗣、长生延年之术,此后其弟子夏贺良、丁广世、郭昌等继续鼓吹,致使汉哀帝于建平二年改元为“太初元将元年”,声称自己“再受命”。这说明《太平经》牵动汉代政治,汉成帝时五次农民暴动,此后绿林、赤眉起事,王莽篡位,刘秀称帝,无一不利用宗教谶言,背后都隐藏着《太平经》的影子。至东汉顺帝时,干吉又演成《太平青领书》170卷,其弟子宫崇、襄楷先后向顺帝、桓帝献此书,声称此书可将汉末的乱世转变为太平之世,被斥为妖妄不经,未予采用。东汉时方仙道演变为黄老道,《太平经》在民间的黄老道和巫鬼道的道士中传开,张陵、张角等道首皆以《太平经》布道组织教团。张陵以《太平经》中“天师”之号创天师道,张角则传《太平经》直称太平道,从而创立了中国道教并覆灭了罗马帝国那样的汉王朝的统治,《太平经》的历史作用岂可小觑也哉!《太平经》在道教中

一直影响甚大，六朝时太平法师周智响，就是《太平经》的著名传人。由周智响传臧矜，臧矜传王远智，一直到唐末闻丘方远，即为《太平经钞》的作者。古人编辑《道藏》按三洞四辅分类，《太平经》被归入太平部。陈樱宁先生曾三阅《太平经》，终于在1959年发现了《太平经》的重要性，认定此书含有秦汉方仙道的遗法，“他们的老祖师就是战国时代以谈天说地、名重诸侯的齐国稷下人驺衍”。先师王明教授曾著《从墨子到〈太平经〉的思想演变》，这更进一步说《太平经》中不仅包容了失传的驺衍一派阴阳家的遗产，还存续了失传的墨派的传统，故章太炎《检论》云黄巾道士，其术远法巫师，近出墨翟。《太平经》这部书何以内容如此庞杂，要揭开其真相，必须先明白道教文化的特点，进而追溯到中华民族的文化传统究竟是什么？

鲁迅先生曾有“中国根柢全在道教”之论，不管当年鲁迅是否喜欢道教文化，他这句话还是说对了。闻一多先生也曾推测道教有一个远古时代的巫教作前身，这个巫教实际上就是先民母系氏族公社时期的原始宗教。中国新石器时代母系氏族公社的原始宗教无疑是中华文明之始，其原始宗教以图腾崇拜、自然崇拜、生殖崇拜、女性崇拜、祖先崇拜为特征。道学文明海纳百川、有容乃大的特征，显然和将各部落图腾综合为一个龙图腾的图腾崇拜有关。道学文化崇尚自然、保护生态环境，即源自先民的自然崇拜。道学文化守中致和，以弱胜强，以柔克刚，即其女性崇拜之特征；其崇尚易道，生生不已，化化长存，穷通变久，即为生殖崇拜之遗意；其天人合德，攸久无疆，“子孙以祭祀不绝”，则为祖先崇拜之精神。先民母系氏族公社的原始宗教，为道学文明之权舆，这种原初的道学文化具有尊巫史，重祭祀，好礼乐的传统。盖因三皇（伏羲、神农、黄帝）、五帝（少昊、颛

项、高辛、唐尧、虞舜）时代的母系氏族原始社会，巫史犹如辅相；祭祀乃国之大事；而礼乐为先民交流信息之手段（犹如现代之哑语），后世之文字、语言实即礼乐之象形和仿声。随着人类社会的进化，人的理性思维越加发展，原始宗教不断革新，巫史之社会地位有所下降，母系氏族公社遂向父系氏族公社过渡。原始宗教之革新，先是颛顼之时针对“九黎乱德，民神杂糅，不可方物；人人作享，家为巫史”的混乱现象，确定专职的司神人员，不许一般人任意作巫祭祀进行天人交通，史称“绝地天通”，实际上建立了后世礼制之雏形。尧、舜、禹之际中国进入洪水期，在治水过程中男权上升，舜、禹之际已进入父系氏族公社时期。禹之子启建立了“家天下”的父系氏族社会，原始公社解体，阶级社会产生。至周公制礼作乐，进行了一次彻底的原始宗教革命，父权家长制的封建礼教由此确立，即为后世儒学文化之发轫。礼教不同于母系氏族社会的原始道教，代之以生殖崇拜、男性崇拜、祖先崇拜、天神崇拜为特征，以祭祀天帝和父系祖先神为主，原始道教的自然礼乐遂被演化为有亲疏贵贱差等的政治礼乐。周代的礼教到了春秋战国时期，又恰值中华民族文化的“古今一大变革之会”。这就是雅斯贝斯从世界文明的视角称谓“轴心时代”，也即帕森斯、马克斯·韦伯所谓“哲学的突破”。那时周代的礼教开始崩溃，孔子谓之“礼崩乐坏”，道家、儒家、法家、墨家等诸子百家之学脱颖而出。这一时期，中华民族的各种文化要素被理性精神和人文主义的筛子进行了筛选，不仅巫史分家，巫医也分家，巫被文化程度较高的方士取代，被迫流入四夷和民间，方仙道开始形成。迨至汉代，不仅墨家被皇权压抑，连一度被尊为治国之术的黄老之学也被贬为以养生修性为主的黄老道。汉末产生的道教文化，首先将黄老之学方术化和宗教化，将道家、墨家、阴阳家、方技家，连同儒家的伦

理道德一股脑儿装进道教的大葫芦中，重新进行消化和融合，在方仙道、黄老道、巫鬼道的基础上形成早期道教。由此看来，鲁迅将道教视为“中国根柢”，是从其原始巫教的历史渊源而论；胡适称道教文化为“垃圾箱”，是看到了道教文化将封建帝王所遗弃的各种文化要素都装进自己的大葫芦里。人们明白了道教文化是什么，则道教之元典《太平经》内容之丰富和庞杂可想而知矣。

道教元典《太平经》之研究，实为我师门传承之学，这期间有一段不为人知的学界掌故。1933年先师王明先生入北京大学读书，中国文学系主任先是章太炎的门人马裕藻先生，后来是胡适之先生，皆对王明先生十分器重。王明先生在听钱穆先生《先秦诸子系年考辨》、《国史大纲》课程时接触到道教文化，并阅读了《道藏》中的《太平经》，发觉这是个少人研究的学术领域，如果自己做些披荆斩棘的工作，可开拓出一块供学者们耕耘的田地。1937年北京大学毕业后，王明先生考取了中央研究院历史语言研究所的研究生，陈寅恪教授亲任主考。王明先生向陈寅恪教授表达了研究《太平经》的愿望，陈寅恪先生认为此书过于庞杂，需结合先秦及秦汉几乎所有典籍，认真梳理，以便小中见大，从而对先秦以来的哲学和宗教在学术史上可揭示出许多未发现的生面。然而在王明先生回乡探亲时，日本侵华战争爆发，北平沦陷，北大、清华及史语所亦南迁，王明滞留浙江乐清，在居士林自修。直到1939年，才在报纸上得到史语所在昆明的消息，王明又负笈间关至昆明，重新被录取为西南联大北京大学文科研究所的首届研究生，导师是汤用彤、唐兰先生。汤用彤先生同意王明先生选《太平经》作论文，但认为以陈寅恪先生提示的考据方法研究《太平经》为时尚早，应先将《道藏》中的《太平经》文本整理出来。当时王明先生和十多个同学一

起住在昆明青云街靛花巷3号的三层楼上，陈寅恪先生也到了西南联大，没带家属，住在隔壁房间，王明先生朝夕求教，师生关系十分融洽。建国后，王明先生的《太平经合校》由郭沫若院长推荐交中华书局出版，这是在汤用彤先生指导下读研究生时的学术成果。

1984年我考入中国社会科学院研究生院在王明先生的指导下攻读博士学位，王明老师就曾建议我选《太平经》作博士论文。我发觉建国后《太平经》的研究反而十分火热，这是因为毛泽东主席认为农民起义是封建社会历史发展的动力，《太平经》被张角的太平道视为圣典的史实正好迎合了当时阶级斗争的政治需要。先师王明先生一生着力最多的是《太平经合校》和《抱朴子内篇校释》，我犹豫再三，不愿纠缠此类学术争议，终于选了《抱朴子内篇》作博士论文。1989年，我研究《抱朴子内篇》的学术专著《魏晋神仙道教》由人民出版社出版，王明老师竟比他自己出一本书还高兴，当面对我回顾了上述有关《太平经》研究的学术掌故，嘱托我再写一本《太平经研究》。当时王明师已患绝症，我忙着替他整理文稿，他在病床前嘱托张岱年教授关照我的学业。我和张岱年老师俱桑梓沧州，王明师去世后他果不负所托，在我身处逆境之时帮助了我。当时钱学森教授也来信要求我以道学传统思想的精华发展马克思主义，建议我找张岱年教授商量。我那段日子正读陈寅恪先生的《柳如是别传》，想借鉴他的治学方法研究《太平经》，并将自己的想法告诉了张岱年老师。几个月后，张岱年老师通知我到他家去，见面后才知道张老师也读了一遍《柳如是别传》，他很诧异陈寅恪先生花这么大功力去研究柳如是，建议我还是按钱学森老师的想法把治学方向定在道学文化的综合创新上较妥。我也发觉按陈寅恪先生的治学方法研究《太平

经》估计须花费七年时日，我因“文革”耽误至不惑之年才读博士学位，自叹恐无精力耗费诸多光阴去完成王明先生的遗愿了。

2002年姜守诚君由厦门大学考入中国社会科学院研究生院，由我指导他攻读博士学位。我观他为人诚实，学习刻苦，治学踏实，遂确定由其选《太平经》作博士论文。我自忖这可能是学术上难度最大的一篇博士论文，最后圆满须付出他大半生的心血。姜守诚搜集和参阅了前人浩如烟海的学术论文，这项研究进行得十分吃力，虽然仅从生命文化的视角切入进行考察，但总算为全面揭开《太平经》之谜做了充分准备。《太平经》中究竟还隐藏着多少秘密呢？且翻开《太平经》卷一开头部分即云：“是大甲申三灾俱行，又大水荡之也。凡大小甲申之至也，除凶民，度善人。”讲岁运有大甲申、小甲申，乃上天度种民、除凶民之期，地上必有自然灾害如大水伤人。王文禄《百陵学山》亦记我中国凡遇丙午、乙未之岁，必发生动乱，自汉代以来莫不如此。这类天灾人祸的推测，即是方仙道的气数灾异说，皆可以作专题研究。类似的专题比比皆是，可知《太平经》之研究，岂易易哉！

《诗经·小雅·小苑》云：“螟蛉有子，蜾蠃负之。”盖古人误以为细腰土蜂负青桑虫作义子，乃以之类比师生间学术的承传。故扬雄《法言·学行卷》云：“螟蛉之子殪而逢，蜾蠃祝之曰：‘类我，类我。’久之则肖矣。速哉，七十子之肖仲尼也！”陈寅恪、汤用彤之于先师王明先生，大概也像细腰蜂（蜾蠃）将桑虫（螟蛉）幽而养之，口中念着：“像我，像我！”企望学生继承自己的学业。先师之于吾，亦复如是！吾今年过花甲，垂垂老矣，唯愿将师门承传之学托付后人。近世章太炎先生主持国学讲习会，乃以大乘佛理揭示孔门“毋意、

毋必、毋固、毋我”之义。马一浮先生在浙江大学主持国学讲座和在乐山办复性书院，亦援佛理而张儒门六艺之学。今厦门大学恢复国学研究院而弘阐道学文化，吾闻风为之振奋！在姜守诚博士《〈太平经〉研究》付梓之际，我企盼国学研究后继有人，也祝愿新一代学者在《太平经》的研究领域有更多学术成果问世！

胡孚琛

识于中国社会科学院哲学研究所

2007年4月28日

## 序 二

守诚的第一部学术专著《〈太平经〉研究》就要出版了，他请我写篇序言，我不能辞，因为守诚是我在厦门大学中国哲学专业招收的第一届硕士研究生。两年前，他的博士学位论文完成时，我又作为评审人之一首先阅读了他的论著，看着他的成长，我感到特别高兴。

这部学术专著是守诚在博士学位论文基础上修改而成的，倾注了他多年的心血，难能可贵。作为早期道教的重要典籍，《太平经》本有 170 卷，但在流传过程中几多散失，明代出版的《道藏》所收入的《太平经》仅存 57 卷。一部具有重要历史文献价值的道书却如此残缺，无论对于道教界或者学术界来说都是憾事。幸有王明先生做了校勘，为后人的研究工作提供了方便。早在上一世纪初中期，王明先生即着手此书的校勘，他以《道藏》本为底本，根据《太平经钞》等 27 种引书加以校、补、附、存，基本上恢复了 170 卷的面貌。经过长期的努力，由王明先生手订的《太平经合校》一书于 1960 年正式出版。该书出版之后，王明先生写了许多关于《太平经》的研究论文，陆续在《哲学研究》等刊物发表，还有其他许多学者也从不同角度写了不少文章，分别考证《太平经》的产生年代，分析《太平经》的思想及其历史影响等。一时间，《太平经》的研究课题成为道



教史研究者关注的显学。

然而，就《太平经》生命思想内涵的发掘来说，依然有待深入。守诚的《〈太平经〉研究》在充分吸收前人成果基础上，进行了新的开拓，该著由《太平经》成书的中间环节——《太平洞极经》与《太平经》关于“洞极之经”概念的关系考察入手，进而分析《太平经》的“命论”思想、房中观念、生育礼俗以及疾病观与治疗方法，最后剖析《太平经》的“死后世界”。正如该著的副标题所显示的，这是“以生命为中心”的综合考察。此等思路使得该著形成了三大特色：首先，全书紧紧扣住了“生命”意识展开论述，不论是“承负”或“解谪”问题的考察，也不论是“广嗣”之术的追踪还是各种治病养生方法的解析，该著始终围绕“生命”这个主题。通过内在逻辑的自然推进，该著向读者揭开了《太平经》的生命之门，迈进这个充满幽趣的生命之门，原本潜藏着的各种“生命古化石”便显露于眼下。其次，全书虽然是讨论《太平经》的生命思想，但并非局限于某个狭窄的范围，而是从广阔的视野上进行多层次的解读，超越了以往比较单一的哲学、宗教学研究路径，审慎地引入了统计学、医学、民俗学、语言文字学的研究方法，进行细腻而透彻的分析，例如关于“命论”思想的分析，该著没有停留在过去许多人曾经考察过的宿命问题上，而是注意寻找新的线索，像“命树”观念的追踪就体现了勇于开拓的精神。该著将《太平经》的“命树”观念置于文化史的广阔背景下予以审视，作者不仅发现了《太平经》“命树”观与《淮南子》“月树”说的瓜葛关系，而且从诸多历史文献以及最新出土的资料中找到了佐证，通过桑、枣、李、梓、梗、槐、柏的象征隐意的发明，该著指出了《太平经》“命树”的季节特征及其与历法、生肖的密切关系，这就使得来龙去脉清晰可见。复次，全书关于“生命意识”的探索还体现了考据学的底蕴。自清初以来，考据

学作为经典研究的重要学科手段受到了诸多学者的雅好和应用，《〈太平经〉研究》也采纳了考据学中的一些方法，诸如训诂与金石资料的相互印证，作者对《太平经》中那些运载了“生命意识”的概念语词进行了比较深入的稽考，像“黄泉”、“幽都”、“昆仑”、“泰山—蒿里”之类名称，该著注意追索其由来，发掘其内在意义，利用的文献广涉经、史、子、集以及地下发掘的文物考古等诸多方面，这种言之有据的方法使得全书具有一种厚重感，反映了作者比较丰富的知识面。

守诚这部学术著作能够顺利完成并且比较成功，这是有特殊机缘的。记得2002年，守诚的博士论文指导老师胡孚琛教授曾经与我言及，先师王明先生一生致力于道经的校勘与研究，他的学问需要有人继承，请我推荐基础较好的学生到中国社会科学院哲学所攻读道教哲学博士生，我当时就鼓励守诚报考。守诚非常努力，果然不负期望，以优异的成绩被中国社会科学院哲学所录取为中国哲学专业的博士研究生。一年之后，我到北京开会，守诚知道这个消息，即到我住宿的宾馆看望，随后带着我到了胡孚琛教授家。我们一起谈起了学位论文的选题问题。从言谈之中，我了解到胡孚琛教授非常希望守诚能从事《太平经》研究，这是因为王明先生曾经费了大半生精力整理校勘《太平经》，沿着王明先生开辟的路子继续往前走，这一方面可以领悟到如何做学问的真谛，另一方面也算是对王明先生的一种纪念。作为胡孚琛的老朋友，我非常理解胡孚琛的心情，所以当胡孚琛征求我的意见时，我表示赞同。当然，我当时也有点忧虑，因为经过诸多学者数十年的辛勤耕耘，《太平经》研究已经取得了相当可观的成果，在这个领域里几乎没有可供“开垦”的处女地了，要获得新的突破难度很大。不过，守诚并没有被困难所阻挡，这一点我是可以看出来的，因为他的脸上始终带着一种对导师非常信赖的憨厚微笑。这种信赖加上独立思考和勤奋，守诚获得了令人欣喜

的进步。

不久之后，守诚通过电子邮件发送了一个写作提纲给我。接到提纲，我于兴奋之际拨通了守诚的电话。守诚告诉我，最近一个阶段，他先后向中国社会科学院的钟肇鹏老先生、王卡教授、陈静教授以及北京师范大学的周桂钿教授等名家请教，获益良多。是啊，在这样一个具有良好学术空气的环境中接受熏陶，实在是可以启迪智慧火花的。知道了这些情况，我愈发觉得当时推荐他到中国社会科学院攻读博士研究生是一个正确的选择，当他的《〈太平经〉研究》书稿呈现在我的眼前的时候，我有了一种满足感。因为一个从我身边走出去的学生此时此刻已经有了初步的成果，我怎么能不感到快慰呢？尽管守诚这部处女作并非十分完善，有些提法也需要更多的佐证，但相信这是一个好的开端，祝贺守诚在将来取得更大的成就。

是为序。

詹石窗

谨识于厦门大学国学研究院

阴历丁亥年三月二十六日

## 凡 例

一、本书以《太平经合校》（王明编，1960年版）为研究底本，并参校以《道藏》本《太平经》残卷、《太平经钞》等，行文中或采用敦煌卷子《太平经目录》补充《合校》中所缺某些篇章的标题，对个别引文的标点略作修正。

二、据王明先生考证，《太平经钞·甲部》属伪书，实为后世道士所添加。这一论断，已获学术界广泛认同。本文采纳此说，行文论述中将《钞·甲部》与其他部分予以区别开来。

三、《太平经》中部分章节属于问答体裁，多以天师与弟子（真人等）对话形式展开。由于角色地位的差异，各方所言之语句担负的功用乃有所不同。笔者据此予以区分。譬如，天师所言乃是《太平经》中表达的正文部分，故本书援引天师之语时径称“《太平经》云”；而真人辈所言除了小部分仍属承继文意、深入阐发外，其余则或代表世俗见解、或意在引出问题，故引用这类经文时将标注“（真人云）”字样。

四、本书中的注释，仅在第一次出现时详细注明——如标注作者、书名、出版社及出版年代、页码等，再次出现则采用简略形式。

# 目录

## 《太平经》研究

序 一	1
序 二	1
凡 例	1
导 论	1
 第一章 《太平经》成书的中间环节	
——“洞极之经”年代考论	10
一 “洞极之经”等词语在今本《太平经》 中出现频率之统计与分析	13
二 “洞极之经”与《包元太平经》、《太平洞 极经》、《太平清领书》之关系	18
（一）《太平洞极经》的若干线索及其与 “洞极之经”的关系	18
（二）“洞极之经”与《包元太平经》、 《太平清领书》之关系	21
（三）上述几种经书（蓝本）传承关系之 图表显示	24

三 “洞极之经”反映王莽时代背景 .....	25
(一) 王莽时代的文化运动 .....	25
(二) 王莽时代的边境争端 .....	34
(三) “帝王有德, 忧及十二州”——王莽时代的 行政区划 .....	38
(四) “漏刻以百二十为度”——王莽时代的 计时制度 .....	43
附 论 .....	46
四 “洞极之经”对《太平经》性质之定位 .....	54
(一) 《包元太平经》一书的性质问题 .....	54
(二) “洞极之经”的主旨与性质 .....	63
五 结语 .....	75
 第二章 《太平经》的命论思想 .....	77
一 生死之道 .....	77
(一) 积极的生命态度 .....	77
(二) 生命之各种归宿 .....	82
(三) 谁来掌理人之生死? .....	91
(四) “死生异路”——生与死的明确界线 .....	99
二 两种命论观并存 .....	101
(一) “死生之命, 不可自易”——《太平经》的 宿命论 .....	101
(二) “人命近在汝身”——生命的自我控制 .....	128
三 “迁延及后”——“命”之承负与解谪 .....	137
 第三章 《太平经》的房中观念 .....	145
一 汉唐之季房中养生学述略 .....	145

(一) 房中源流及经典介绍 .....	145
(二) 房中术的性质、宗旨及功能 .....	148
(三) 中国古代性观念之基本原理 .....	159
二 《太平经》的房中思想 .....	172
(一) 理论篇 .....	172
(二) 方法篇 .....	184
三 《太平经》房中观念之影响及道教对房中术之 态度 .....	199
(一) “玉女”观念对道教炼丹术之影响 .....	199
(二) 后世道教对房中术之态度 .....	207
<b>第四章 《太平经》的生育礼俗 .....</b>	<b>218</b>
一 汉代的生育观念 .....	218
(一) “生子不举”现象在汉代的延续 .....	218
(二) 蛮夷之地“杀首子”风俗 .....	226
(三) 汉代的政治与生育 .....	228
二 《太平经》对婚育之看法 .....	236
(一) 《太平经》禁杀女婴及其社会意义 .....	237
(二) 《太平经》对婚姻模式的设想及其生育含义 .....	241
三 《太平经》的“广嗣”之术 .....	252
(一) 种子受胎 .....	252
(二) 朴素的优生理念 .....	258
(三) 对不育及“生子少”等现象的宗教性解释 .....	276
<b>第五章 《太平经》的疾病观与治疗法 .....</b>	<b>280</b>
一 命题之诠释 .....	281
(一) 《太平经》中“疾病”的三种含义 .....	281

(二) 《太平经》对疾病之态度 .....	285
二 《太平经》对病因之分析 .....	290
(一) 病因论之一：人体脏腑与疾病之发生 .....	291
(二) 病因论之二：精神状态与疾病之关系 .....	297
(三) 病因论之三：饮食不当而致病 .....	300
(四) 病因论之四：气候对人体健康之影响 .....	307
(五) 病因论之五：虫蚀人体 .....	313
(六) 病因论之六：天神降疾以惩罪罚恶 .....	320
三 《太平经》的疗疾手法 .....	327
(一) “行神药以治病” ——《太平经》的药物观念 .....	328
(二) 针灸疗法——《太平经》反映的脉学知识 .....	340
(三) 音乐疗法——《太平经》关于韵律与生命 健康之论述 .....	348
(四) 驱虫除病——《太平经》的除虫之法 .....	353
(五) 精思存神——《太平经》的存思疗法 .....	360
(六) 祓除疾病——《太平经》祷祭以求祛病 除灾 .....	369
(七) 厌杀鬼物——《太平经》对鬼祟之驱除法 .....	374
第六章 《太平经》的死后世界 .....	382
一 天庭与冥界 .....	382
(一) 魂魄说——鬼神观念的理论基础 .....	382
(二) 天庭观念 .....	386
(三) 冥界观念 .....	397
二 丧葬与阴宅 .....	414



(一) “事死不得过生” ——《太平经》的 节葬主张 .....	414
(二) 阴宅及地脉观念 .....	418
三 祭祀与“解除” .....	427
(一) 古代的祭祀及其仪式、功能等 .....	428
(二) 《太平经》对祭祀所持之立场——祭依法度、 反对“淫祭” .....	435
(三) 《太平经》中的“解除”术 .....	441
<b>第七章 结束语：《太平经》的生命学说 .....</b>	<b>461</b>
一 “恶死乐生”的生命价值观 .....	461
二 种族繁衍的婚育设想 .....	462
三 救死扶伤的巫化医术 .....	463
四 人鬼殊途的死后世界 .....	465
五 祭依法度、反对“淫祭” .....	466
<b>参考文献 .....</b>	<b>467</b>
<b>附录 《太平经》研究文献目录 (1900~2006) .....</b>	<b>479</b>
一 中国学者部分 .....	480
二 外国学者部分 .....	511
三 博硕士学位论文部分 .....	520
<b>专家审阅意见 (摘要) .....</b>	<b>523</b>
<b>后 记 .....</b>	<b>526</b>

# 导 论

## 一 问题的提出及其意义

### （一）选题的来源及背景

《太平经》是早期道教的重要典籍，也是阴阳家、五行家、方技家的文化遗存和秦汉方仙道、黄老道的总汇和渊藪。研究该文献将有助于我们理解和把握中国道教史尤其是道团初创时的理论水平和发展脉络，并可追溯道门方技的源头。有鉴于此，笔者选择这一课题进行研究，试图从生命学角度入手深入地分析《太平经》中隐含的丰富内涵。此外，我们也希望能由此延扩开来、一并对传统道家、汉代的政治背景及民俗等给予梳理和揭示。

古典文献的现代解读与诠释不能脱离当时的历史背景，故而应采取历史的、还原的态度。笔者尝试结合诸多客观因素和外在地条件，重新捡拾、拼凑起那些遗落在历史深处的记忆碎片，将《太平经》予以对象化和客观化处理，进而深入地探讨该文本自身所蕴涵的思想内容。换言之，通过对《太平经》这个单一文本的解读，折射出那个时代跨度下——自汉代至魏晋时的宗教民俗等情况。故而说，研究《太平经》不应把它予以“外科手术式”的“肢解”，而当尽可能地放在当时的社会历史、政治环境、风俗民情、文化氛

围等背景中去，“让文本自己说话”。如此一来，《太平经》就成为散发着生命气息的“活物”，而不是悬置的、孤立的“死”文本。

## （二）选题的学术价值及理论意义

《太平经》研究距今已有 70 余年的学术史，在此期间中外学者公开发表了一定数量的论文。20 世纪 60 ~ 70 年代，中国内地学者大多着眼于分析《太平经》所代表的阶级成分及其与农民战争之关系，尔后 80 年代中晚期开始侧重研究其宗教性、乘负说、政治伦理观等命题。这些成果代表了前辈学者在该研究领域中所付出的艰辛努力和卓越成就。然令人遗憾的是，迄今中国内地尚未有系统研究《太平经》的学术专著出版。<sup>①</sup>

《太平经》一书包含了丰富的生命学内涵，此可称是其基本宗旨之一。虽然已有学者在此领域辛勤地耕耘，并取得了一些开创性成果，但总体说来尚缺乏深入和系统的研究。要想全面地把握《太平经》思想，就必须加强这一课题的研究。笔者将在前贤成果的基础上继续遵循这一思路对此内容予以梳理和考察。

关于本书选题的学术价值，可从两个角度加以解说：第一，哲学史、思想史和文化史等方面的价值。《太平经》作为早期道教的重要典籍，不仅反映道家向道教的转变过程，也折射出原始道教与民间信仰、社会风俗等的胶合状态。而且，《太平经》旁涉了其他领域的很多内容——如哲学、宗教、语源学、民俗学等，这些内容对相关专业研究乃具极大价值。换句话说，挖掘《太平经》中所含有价值成分对于研究中国哲学史（尤其自秦汉至魏晋哲学发展史）、中国道教史（特别早期道教思想史）及其

---

① 虽然，台湾地区曾于 1995 年刊行过大陆青年学者王平的博士论文《〈太平经〉研究》，但我们企盼着更深入的论著面世。王平：《〈太平经〉研究》，台北，文津出版社，1995。

他课题都有十分积极的意义。此外，笔者通过对材料的多视角分析，力图揭示《太平经》生命思想中所浓缩的那个时代的丰富内涵及其特征，并“予以新价值”。<sup>①</sup> 第二，史料方面的价值。笔者在论述过程中，拟采史论结合的方式，借助先前及所处时代的传世文献及考古资料加以论证，资料采辑亦求详备有序。作者本着历史还原之态度，尽可能地借助多角度把该文本中所含丰富信息予以客观地展现。在行文中，作者力求用史料“说话”，做到言有出处、论必有据，而不是自说自话、流于空疏。

## 二 本课题的研究概况

现代学术意义上的《太平经》研究始于20世纪30年代。<sup>②</sup>

① 梁启超对此有过评述：“所谓予以新价值，就是把过去的事实，从新的估价。价值有两种：有一时的价值，过时而价顿减；有永久的价值，时间愈久，价值愈见加增。研究历史的人，两种都得注意，不可有所忽视。什么是一时的价值？有很多事实，在现在毫无价值，在当时价值很大。……什么是永久的价值？有很多事实，在当时价值甚微，在后代价值极为显著。……历史家的责任，贵在把种种事实摆出来，从新估定一番。总括起来说：就是从前有价值，现在无价值的，不要把它轻轻抹杀了；从前无价值，现在有价值的，不要把它轻轻放过了。”（梁启超：《中国历史研究法·附录·中国历史研究法补编》，东方出版社，1996，第160~161页）

② 在此之前，两位中国学者的学术贡献值得介绍：其一，沈曾植（1850~1922），他是中国道教学研究的开创者之一。他的各类读书札记汇编成《海日楼札丛》（札记的写作时间至迟在1919年之前），其中卷6有数条涉及《太平经》的有关内容：如推定《包元太平经》与于吉《太平清领书》之传承关系，并对《道藏》本《太平经》的有关情况做了简要地考察。（详见沈曾植撰、钱仲联辑《海日楼札丛（外一种）》，中华书局，1962，第232~234页）并且，沈氏还认为：南宋佛经《佛祖统纪》所载老子玄孙李善文所授道士寇谦之《太平素经图录》160卷，“盖即于吉之《太平经》百七十卷，六字当是七字之误，或谦之所得不全乎？”（同上书，第237~238页）；其二，刘师培（1884~1919），他是20世纪初期为数不多的全面翻阅《道藏》的学者之一。他于1911年发表《读道藏记》一文，并在（转下页注）

日本学者小柳司气太于1930年发表了关于《太平经》的第一篇学术论文——《后汉书襄楷传之太平清领书与太平经之关系》，<sup>①</sup>从此揭开《太平经》学术研究的序幕。此后，中国学者汤用彤于1935年发表《读〈太平经〉书所见》一文。<sup>②</sup>在这篇文章中，汤氏断定《太平经》当是一部“汉代之旧书”<sup>③</sup>，认为“《太平经》者……则谓其为最早之道教典籍，而非后人所伪造，固有相当理由也。”<sup>④</sup>这一论断确属真知灼见，显示出十分了得的前瞻性和预见性。不久后，汤氏所撰两篇短文——《〈太平经〉与化胡说》、《〈太平经〉与佛教》，作为《两汉魏晋南北朝佛教史（上册）》一书中的两节而刊行面世。<sup>⑤</sup>尔后，王明编辑成《太平经合校》一书，并长期着力从事《太平经》的研究工作，极大地推动了此研究的深入开展。<sup>⑥</sup>直到今天，国内外学界对《太平经》研究一直保持着较大热情，乃至成为道家道教文化研究

（接上页注②）《上清后圣道君列纪》条中简略提及《太平经钞》甲部，谓：“《太平经》甲部今已不存，而经抄尚在，所述与此纪多同。知此纪即从《太平经》甲部节录也。”（刘师培：《读〈道藏〉记》，载《刘师培全集》第4册，中共中央党校出版社，1997，第97页）刘氏此观点虽不确切，但却触及《太平经钞》甲部来源的问题。此后，这一问题受到汤用彤、王明等注意，并加以深入地考论。

- ① [日] 小柳司气太：《后汉书襄楷传之太平清领书与太平经的关系》，载桑原博士还历纪念论文集刊行会《桑原博士还历纪念支那学论丛》，京都，弘文堂书局，1930。
- ② 汤用彤：《读〈太平经〉书所见》，载《国学季刊》第5卷第1号，1935。
- ③ 汤用彤：《读〈太平经〉书所见》，载《汤用彤学术论文集》，中华书局，1983，第65页。
- ④ 汤用彤：《读〈太平经〉书所见》，载《汤用彤学术论文集》，第69页。
- ⑤ 关于汤用彤对《太平经》考证领域中的贡献，详见赵建永：《汤用彤对〈太平经〉的考证研究》，《中国道教》2004年第5期；《汤用彤对〈太平经〉与早期道教关系的研究》，《哲学研究》2004年第8期。
- ⑥ 有关王明对《太平经》研究之学术贡献，详见姜守诚：《王明与〈太平经〉研究》，《中国哲学史》2004年第2期，第92～99页。

的另一个学术热点。对于《太平经》研究 70 余年来的学术状况，已有学者做过相关的梳理和评述。<sup>①</sup> 这里，我们仅从生命学角度对有关成果予以介绍。

学术界对《太平经》生命思想的关注可追溯至 20 世纪 80 年代。此前，学者大抵围绕成书过程、政治观点及其与黄巾起义（太平道）之关系等问题展开讨论。至 80 年代中期，《太平经》中有关生命的内容逐渐引起部分学者的注意。就目前的学术成果而言，前人研究大略分为两种路径：其一，着眼理论层面的形上分析；其二，针对某一具体问题展开讨论。下面，我们就这两种情况予以介绍和检讨。

### 1. 从宏观角度诠释《太平经》的生命学说

这类学术成果有一个共同点，就是试图从整体上把握《太平经》的生命理论。即是说，研究者大多采拟抽象的、演绎的方法对此内容予以理性思考和概要介绍。他们所关注的问题，具体说来可分为两个方面：

（1）《太平经》的生命哲学。一些学者从生命哲学的角度分析了《太平经》中的生命现象及其原理。这些成果大多采用哲学的抽象思辨等方法，从形上层面给予提纲挈领式地剖析和论述。例如，李刚分析《太平经》的生命伦理学说；<sup>②</sup> 潘显一则论

① 李丰楙：《当前〈太平经〉研究的成果及展望》，载龚鹏程著《道教新论·附录》，台湾学生书局，1991，第 325～334 页；王平：《〈太平经〉研究·引言》，第 1～8 页；黎志添：《试评中国学者关于〈太平经〉的研究》，香港，《中国文化研究所学报》1996 年新第 5 期，第 297～317 页；张广保：《大陆新道家崛起之分析——近年来道家、道教思想研究综述·关于〈太平经〉的研究》，台北，《宗教哲学》1997 年第 3 卷第 2 期，第 92～98 页；段致成：《〈太平经〉思想研究·两岸三地中国学者往昔研究成果之检讨（1935～1999 年）》，（台湾）淡江大学中国文学系硕士学位论文，答辩日期：1999 年 5 月，指导教师姓名及职称：高柏园教授，第 1～25 页。

② 李刚：《论〈太平经〉的生命伦理观》，《道教研究》第一辑，四川人民出版社，1994；李刚：《汉代道教哲学的发端——〈太平经〉：神仙长生的生命哲学》，载李刚著《汉代道教哲学》，巴蜀书社，1995。

述其生命美学思想<sup>①</sup>。这些成果，无论从研究方法抑或关注内容上看，更多地强调《太平经》的生命价值和意义。

(2)《太平经》对现世生命及养生学的贡献。有些学者着眼论述《太平经》中人的本质及养生思想等内容。譬如，台湾学者郑志明探讨了《太平经》的养生观和贵生观，指出“重人贵生”是《太平经》对待生命的基本态度，并由此衍生出祛病延年的养理论。<sup>②</sup>杨玉辉则着重分析了《太平经》中有关人的本质观及养生的思想和方法等问题，认为《太平经》是道教养生学正式产生的标志。<sup>③</sup>此外，日韩等国的一些学者也发表过同类学术成果。如日本学者原田二郎、韩国学者尹灿远等对此均有建树。<sup>④</sup>

## 2. 从微观角度分析《太平经》某个具体的生命问题

这类学术成果大多从某个微观的具体问题入手有感而发，具体说来，其中心议题大抵分为如下三点：

(1)通过外围的社会背景分析疾病与救世宗教兴起之关系。东汉晚期，疾疫不断爆发，社会上流行各种疾病，民众多遭折磨、苦不堪言。一些新兴宗教团体对此试图从内心信仰层面入手来冲

① 潘显一：《论〈太平经〉的生命美学思想》，台北，《宗教哲学》4卷第4期（1998）；潘显一：《论〈太平经〉的“寿—美”思想》，《西南民族学院学报（哲学社会科学版）》1999年第1期。

② 郑志明：《太平经的养生观》，台北，《鹅湖》2000年25卷第11期；郑志明：《〈太平经〉的贵生观》，台北，《鹅湖》2000年25卷第12期；郑志明：《从〈太平经〉谈道教的生命观》，台南，《中华道教学院南台分院学报》2000年第1期。

③ 杨玉辉：《〈太平经〉对人的认识》，《社会科学研究》2000年第2期；杨玉辉：《〈太平经〉的养生思想》，载姜生、汤伟侠主编《中国道教科学技术史·VI养生学篇》（汉魏两晋卷），科学出版社，2002。

④ [日]原田二郎：《〈太平经〉の生命观、长生说について》，《日本中国学会报》第36集（1984）；[韩]尹灿远：《〈太平经〉에 나타난生命观》，韩国道教文化学会编《道教의生命思想》（韩国道家思想研究丛书第12辑），国学资料院，1998；[韩]尹灿远：《〈太平经〉与生命》，载陈鼓应、冯达文主编《道家与道教：第二届国际学术研讨会论文集（道教卷）》，广东人民出版社，2001。

淡信众对疾病和死亡的恐惧，借此缓解肉体上的病痛。这一潮流下的太平道乃将治病救人作为布道手段，以此召集信徒、扩大影响。有鉴于此，也就有了如何理解《太平经》及太平道与汉代医学之联系等问题。诸多学者就此展开论述，立意或结论却有所不同。如金正耀分析《太平经》中救世学说与秦汉医学的联系，指出“（《太平经》中）关于人体疾病治疗的医学知识分量很小。它关于治身之术的说教，更多充斥的是符水咒说，复文辟邪，丹书吞字，悬象还神一类巫覡方术内容。而且，即使是很少一部分较有价值的医学知识内容，往往也被宗教神学湮没了。”<sup>①</sup>台湾学者林富士探讨了东汉晚期疾疫流行的情形及其与当时新兴宗教势力之间的关系，意在说明：“这些道团所以能顺利崛起，和当时因疾疫流行及其他因素所造成的社会危机与社会变动可说息息相关，而其共同的特质之一，便是以治疗疾病作为吸引群众、传布信仰的主要手段。”<sup>②</sup>

（2）梳理《太平经》中隐含的医学思想。魏启鹏从古代医学史的角度分析《太平经》与东汉医学的关系，肯定“《太平经》中所记载的医学知识和实践经验，在东汉医学史上应占有一席重要地位的”<sup>③</sup>。此后，其他几位学者（如丁贻庄、林富士等）继续沿着这一思路予以深入地发掘和梳理。<sup>④</sup>值得一提的

① 金棹（金正耀）：《东汉道教的救世学说与医学》，《世界宗教研究》1989年第1期，第118页。

② 林富士：《东汉晚期的疾疫与宗教》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第六十六本、第三分，1995，第725页。

③ 魏启鹏：《〈太平经〉与东汉医学》，《世界宗教研究》1981年第1期，第109页。

④ 辛智科：《〈太平经〉中的医学思想初探》，《陕西中医学院学报》1985年第1期；李养正：《〈太平经〉中的医学理论》，《道协会刊》1985年第16期；丁贻庄：《试论〈太平经〉中的道教医学思想》，《宗教学研究》1987年第3期；林富士：《试论〈太平经〉的疾病观念》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第六十二本、第二分，1993。



是,日本学者吉元昭治对道教医学之研究可谓成果颇丰,其撰《道教と不老长寿の医学》一书就谈到《太平经》的医学思想等内容。<sup>①</sup>该书的两个中译本曾先后在台湾和内地出版面世。<sup>②</sup>此外,某些韩国学者的论著中也探讨过相关内容。<sup>③</sup>总之,中外学界对这一课题至今仍保持着浓厚兴趣。<sup>④</sup>

(3) 关于“守一”问题。这部分中最先引起学人注意的是“守一”与佛教的关系问题。汤用彤认为:“‘守一’一语屡见于汉魏所译佛经中”,“其法疑窃取佛家禅法。”<sup>⑤</sup>尔后,这一思路乃为日本学者吉冈义丰所承袭、并予深入发掘。<sup>⑥</sup>至20世纪80年代开始,中国大陆学者开始深入地研究《太平经》中“守一”思想本身的理论内涵及其对后世道教内丹学之影响<sup>⑦</sup>,且更多的

① [日] 吉元昭治:《道教医学の萌芽:太平经》,载吉元昭治著《道教と不老长寿の医学》,东京,平河出版社,1989;〔日〕吉元昭治:《见于〈太平经〉的医学》,载福井康顺、山崎宏、木村英一、酒井忠夫监修,朱越利、徐远和等译、耿欣校《道教》第二卷,上海古籍出版社,1992,第227~233页。

② [日] 吉元昭治著,陈显安审订《台湾寺庙药鉴研究——道教医方与民间疗法》,台北,武陵出版社,1990;〔日〕吉元昭治著,杨宇译《道教与不老长寿医学》,成都出版社,1992。

③ [韩] 崔竣和:《〈太平经〉에 나타난 道敎의 理想論에 관한 研究——長生不死와 太平의 概念을 中心으로——》,서울대학교 석사학위 논문,1985;〔韩〕朴成范·朴炫局:《〈太平经〉에 나타난 医学思想에 관한 研究》,载《东国韩医学研究所论文集》第2卷第2辑,동국대학교 한의학연구소,1993。

④ 王家葵:《〈太平经〉:道教医学的总纲》,载姜生、汤伟侠主编《中国道教科学技术史·V医学篇》(汉魏两晋卷),第557~568页。

⑤ 汤用彤:《〈太平经〉与佛教》,载汤用彤著《汉魏两晋南北朝佛教史》,北京大学出版社,1997,第75页。

⑥ [日] 吉冈义丰:《太平经の守一思想》,载山崎先生退官纪念会《山崎先生退官纪念——东洋史学论集》,东京,1967;〔日〕吉冈义丰:《太平经の守一思想と佛教》,载吉冈义丰著《道教と佛教》(第三),东京,国书刊行会1976年初版、1983年再版。

⑦ 张广保:《〈太平经〉——内丹道的成立》,载陈鼓应主编《道家文化研究》(第16辑),三联书店,1999。

学者相信“守一”当源于中国本土，而非采自异邦。此外，还有学者集中探讨守一功法对人体炼养或气功学的作用。<sup>①</sup>这一研究延续至今，并有日韩等国学者参与其间。<sup>②</sup>

综上所述，学界对此课题已进行了一些有益尝试，并取得初步成果。这些成果多有启示性，实为今后的研究工作打下坚实基础，但也存在某些不足：

其一，紧扣生命学这一主题进行深度研究的学术成果少，部分论述似显笼统。

其二，能够把理论性和客观公正性有机统一起来的学术成果少，有些论断略显武断。

其三，个别学者的研究方法和研究视角比较单一，甚至存在方法论性质的缺陷。

总的来说，迄今为止，专对《太平经》中生命问题的系统研究尚未全面展开。换言之，这是《太平经》研究的一个薄弱环节，其中亟待解决的议题还很多，也存在前人尚未涉足的空白领域，值得付诸努力的余地非常大。

① 杨以汉：《〈太平经〉的守一养性法》，《气功与科学》1983年第4期；丁贻庄、刘冬梅：《〈太平经〉中“守一”浅释》，《宗教学研究》1986年第2期；李远国：《谈谈〈太平经〉中的守一功法》，《中国气功》1986年第2期；李远国：《〈想尔注〉与〈太平经〉中的内炼要旨·〈太平经〉中的“守一”法诀》，载李远国著《道教气功养生学》，四川省社会科学院出版社，1988。

② [韩]郑舜日：《〈太平经〉의 守一思想研究》，한국도교사상연구회편，한국도교사상연구총서 IX，《노장사상과 동양문화》，아세아문화사，1995；[日]山田利明：《〈太平经〉における守一と存思》，载《六朝道教仪礼の研究》，东方书店，1999；[韩]白龙起：《〈太平经〉에 나타난 思想에 관한研究》，毕业学校：圆光大学校、东洋学大学院，专业：东洋学科、气功学专攻，指导教师：金洛必，이논문은 문학 석사 학위논문으로提出함，2002年10月。

# 第一章 《太平经》成书的 中间环节

## ——“洞极之经”年代考论

《太平经》研究的一项重要内容，就是如何判定其成书过程及造作情形。这一点若没搞清楚，将会妨碍对该文本进行全面理解和准确把握。但是，恰在这个问题上由于缺乏有力证据而无法给以定论。自20世纪30年代始，中外学者围绕这一课题展开讨论、提出各种不同的见解，一时间异说纷纭、辩驳不休，有些争论至今仍在延续。其实，这个问题又可分为若干“子议题”：《太平经》有无初始的本子（底本）与最终的结集本（定本<sup>①</sup>）？

---

① 何谓《太平经》之“定本”？王平认为：当以170之卷数的出现为标志，“盖一百七十之卷数，为今本《太平经》之重要形式特征与识别标志，当不成问题，换句话说，今《道藏》本《太平经》作为定本是与一百七十卷编次的固定化相联系的。只有具备此项特征，才可称之为《太平经》。”（王平：《〈太平经〉研究》，第11页）笔者赞成这一说法，但也认为：《太平经》170卷（共计366篇）定本出现之后，历经师徒间的授受和传承，期间不排除出现再次整理和编辑之可能；另外，也不排除《太平经》在东汉成书后的流传过程中还会存有其他几种不同传本（或写本）。汤用彤曾指出：“正统本《太平经》原出于一残缺不完之卷子本。而此卷子本所根据之写本，或出于陈末唐初之间。”（汤用彤：《读〈太平经〉书所见》，载《汤用彤学术论文集》，第58页）故本书所言“定本”，就是指最早出现的《太平经》结集本（170卷）。据今所知，著录“神书”（《太平经》）卷数为170卷之最早者，当推东汉灵、献帝时牟融所撰《牟子理惑论》，其云：“问（转下页注）

今存《道藏》中57卷《太平经》之来历，以及是否就是当初传世经书（定本）的残卷？《太平经》由最初时的底本到最终的定本经历过怎样的编纂过程？期间，诸多传本之间是否沿袭一贯的编辑方法、原则和体例？<sup>①</sup>另外，还有一些相关问题：譬如，《太平经》的性质定位及编撰者是谁？近70年来，学者多从不同角度对此提出推测和看法，取得丰硕成果。其中，有些问题似已得到了合理解答。例如，对于现存《太平经》（残卷）定本的成书年代，学界就基本达成共识，即认为至迟当不会晚于东汉汉中后期（汉末灵、献帝之际）。<sup>②</sup>但是，对于

（接上页注①）曰：王乔、赤松、八仙之策神书百七十卷。长生之事与佛经岂同乎？”（梁·僧祐撰《弘明集》卷1，上海古籍出版社，1991，第6页）

- ① 据敦煌遗书《太平经目录》记载，《太平经》卷34有一篇经文题曰《造作经书法第三十九》，想必其内容是说明《太平经》或“洞极之经”的编书动机及其体例、原则等情况，可惜业已失传。
- ② 汤用彤、王明等先后撰文从文献角度对《太平经》的成书问题详加考证，认为：今本《太平经》大抵应属汉代作品。（详见汤用彤：《读〈太平经〉书所见》，《国学季刊》第5卷第1号，1935；王明：《论〈太平经钞〉甲部之伪》，《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第十八本，1947）陈国符《道藏源流考》亦持此说。（详见陈国符：《道藏源流考》，中华书局，1963，第81~89页）另外，饶宗颐将《太平经》与《想尔注》、《说文》等相对照，指出《太平经》和《想尔注》所发挥的“太平”与“三合相通”之义均属汉代思想；《太平经》所运用的解字方式与《说文》有相通之处，故其在声形训方面保存了不少汉时的文辞旧训。（详见饶宗颐：《〈想尔注〉与〈太平经〉》，载饶宗颐著《老子想尔注校笺》，香港，Tong Nam Printers & Publishers，1956）日本学者小柳司气太、大渊忍尔等认为《太平经》从思想内容上看大致属于汉代著作，但至六朝时濒临散佚，后经上清派道士（抑或桓法阆、周智响等）加以收集和编辑，重新恢复了东汉时的体例和格式。（详见小柳司气太：《后汉书襄楷传的太平清领书と太平经的关系》，载桑原博士还历纪念论文集刊行会《桑原博士还历纪念——东洋史论丛》，京都，弘文堂书局，1930；大渊忍尔：《太平经の来历について》，东京，《东洋学报》第27卷第2期，1940）这种观点在日本学界占主流地位。此外，也有日本学者如福井康顺则认为：《后汉书·襄楷传》中载于吉《太平清领书》即后世道教所奉《太平经》。但从该书的传承历（转下页注）

《太平经》定本出世前的具体演变过程及底本与定本之间的关系等问题，学界迄今尚未取得实质性突破。这里，笔者对《太平经》成书演变的中间环节提出一种看法：“洞极之经”（或称“洞极经”）是《太平经》成书的中间过渡环节，是书之编撰想法似源于王莽执政时期。“洞极之经”或许并未全部完成，可能仅部分结稿、后因新莽王朝的灭亡而中止编撰计划。<sup>①</sup>然而，无论从编纂体例、规模设想、框架结构，还是对候选经文之筛选标准等来看，这部经书其实已近成熟，故对尔后《太平经》成书产生不容忽视的指导意义。虽然，今本《太平经》已严重残缺（仅存57卷、126篇），但有关“洞极之经”的踪迹线索仍或明或隐地得以保留。据现存信息来看，“洞极之经”若获成书将不愧是一部精思杰构之作。笔者试图找出这些直接的经文证据，并结合有关史料加以论证，强调“洞极之经”对于《太平经》成书的作用：“洞极之经”是促使《太平经》由方术、讖记之学向早期道教百科全书式著作转变的一个重要阶段，至少可以说为这一次重大转变奠定了思想基础。

---

（接上页注②）史上看，似存在过数种《太平经》传本。今本《太平经》乃是梁·陈时茅山道士造作而成。（详见福井康顺：《道教的基础的研究》，东京，理想社1952年第1版，书籍文物流通会1953年第2版、1965年第3版，第214～255页。此书后收入《福井康顺著作集1》，法藏馆，1987）台湾学者李丰楙承袭福井氏的看法，认为今本乃经六朝上清派道士改编过。（详见李丰楙：《许逊与萨守坚：邓志谟道教小说研究》，台湾学生书局，1997，第27页）近年，刘昭瑞《〈太平经〉与考古发现的东汉镇墓文》一文利用考古材料进一步论证《太平经》的撰述年代当为东汉时期。

① 西汉末王莽之乱，秘府藏书散佚严重。据《隋书·牛弘传》载：“及王莽之末，长安兵起，宫室图书，并从焚燹。”（唐·魏征、令狐德棻：《隋书》卷49，中华书局，1973，第1298页）由此可见即使撰就此书，恐怕亦难逃兵火之厄运。

## 一 “洞极之经”等词语在今本《太平经》中出现频率之统计与分析

西汉成帝时（公元前32～前7年）<sup>①</sup>，齐人甘忠可诈造《包元太平经》12卷<sup>②</sup>进献朝廷，被认为是“假鬼道罔上惑众”，遂下狱而死；哀帝建平二年（公元前5年），夏贺良等人再次献书，虽得以采纳但仅历时月余便因夏氏“欲妄变政事”、“其言亡验”而遭取缔。此后近一个半世纪里，《太平经》之传承情况未见有记载。直至东汉顺帝（公元126～144年）时，“琅邪宫崇诣阙，上其师干吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷……号《太平清领书》……有司奏崇所上妖妄不经，乃收藏之。”<sup>③</sup>（《后汉书·襄楷传》）；延熹九年（公元166年），襄楷先后两次上疏劝说桓帝接受“宫崇受干吉神书”，亦失败而告终。<sup>④</sup>可见，

① 《太平经》卷102《神人自序出书图服色诀》记载了师徒间关于“神书”入世时间问题的一段问答：（真人问）“宜何时出此止奸伪兴天地之道之书乎？”（天师答）“乙巳而出，以付邮客，而往通之者也。后世岁岁在玄甲乃出之……乃以书前后付国家，可以解天地初起以来更相承负之厄会也。”（《合校》，第459～460页）据此推断，甘氏献书的确切时间当是汉成帝永始元年（公元前16年），此即恰合“乙巳”年。

② 东晋葛洪《抱朴子内篇·遐览》记载郑隐所藏道书中即有《包元经》，似与《包元太平经》有关，或是同书异名，或为后者之别本。（王明：《抱朴子内篇校释（增订本）》卷19，中华书局，1985，第334页）

③ （南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷30，中华书局，1965，第1084页。

④ 《太平经》卷112《不忘减长得福诀》云：“太平之书三甲子乃复见理”（《合校》，第583页），即是说几次献书时间的间隔是180年。结合前文中“（神书）乙巳而出”之句，可知“乙巳”年当是延熹八年（公元165年）。《后汉书·襄楷传》记载襄氏于延熹九年先后两次诣阙上疏，其中第一道奏疏有云：“臣前上琅邪宫崇受干吉神书，不合明听。”（南朝宋·范晔撰，唐·李贤等注《后汉书》卷30，第1080页）如此可见，襄氏在（转下页注）

在这150年间,《太平经》已从西汉哀帝时的12卷增扩至东汉顺帝的170卷。<sup>①</sup>期间,经历了怎样的演变过程?经由谁手得以润色和增扩?原先的初始本子与传世的定本从结构、内容到思想、性质上是否存有差异?等等。实际上,有关《太平经》成书的一些细节已无从深究。对此,我们只能从残存的只言片语中去找寻由《包元太平经》(12卷)到《太平清领书》(170卷)之成书过程的蛛丝马迹,并试图将一些想法结合有关史料加以陈述,对考证过程中遇到的诸多“盲点”,只能进行逻辑上的推断,以期弥补史料上的缺憾。

我们对现存《太平经》的几种本子(指收藏于《正统道藏》的《太平经》残卷、《太平经钞》、《太平经圣君秘旨》)进行全文检索,找出与“洞极之经”相关的几种称谓<sup>②</sup>,现将它们连同上下经文以表格形式罗列表1-1中。

(接上页注④)延熹九年上疏之前就已有过一次献书行动,可能是因为那次动静不大,故未见载于史书。也就是说,襄氏在汉桓帝时期先后进行了两次献书动作:第一次未能引起朝廷的重视,第二次则被致罪论刑。种种迹象表明,襄氏的第一次献书当是延熹八年,即公元165年。如此,就与《太平经》中关于“神书”出世时间的说法相吻合。

① 陈国符谈到《包元太平经》与《太平清领书》之渊源时,认为:“据传,此经(指《包元太平经》一守诫注)述灾异广嗣益寿。盖与宫崇所上《太平经》说相似。疑与后汉于吉《太平经》,或有关系,亦未所知。”(陈国符著《道藏源流考》,第82页)此后,一些学者如陈樱宁、李养正等各自从不同角度(例如,二书之内容及其传承人的乡里关系等)加以具体论证,陈述《包元太平经》与《太平清领书》之间的内在联系以及二者对后世《太平经》之影响。对于“神书”——《太平清领书》(170卷)与现存《太平经》之关系问题,学者们基本上已达成较一致看法:《太平清领书》和《太平经》乃属书名之变迁,名异实同;道藏本《太平经》大体是这部“神书”的残本。详见汤用彤、傅勤家、王明、陈樱宁、熊德基、喻松青、卿希泰以及日人小柳司气太、大渊忍尔等之论述。

② 《太平经》中共出现四种相关称谓:“洞极之经”8处、“洞极经”3处、“无极之经”2处、“洞极天地阴阳之经”1处。此外,还出现“洞极”字样者23处。

表 1-1 不同版本的《太平经》中与“洞极之经”  
相关的几种称谓

称 谓	经 文 内 容	出 处	页 码 <sup>1</sup>
无极之经 <sup>②</sup>	积习近成,思善近生。夫道者,乃无极之经也	《太平经》缺佚,《合校》采《钞》乙部补充	第 25 页
洞极天地 阴阳之经	如都拘校道文经书,及众贤书文,及众人口中善辞诀事,尽记善者,都合聚之……以类更相微明,去其复重……名为洞极天地阴阳之经	《太平经》卷 41 《件古文名书诀》	第 85 页
洞极之经	其为道乃拘校天地开辟以来,天文地文人文神文皆撰简得其善者,以为洞极之经……	《太平经》卷 41 《件古文名书诀》	第 87 页
洞极之经	今天师言,乃都合古今河洛神书善文之属,及贤明口中诀事,以为洞极之经,乃后天地开辟以来,灾悉可除也,帝王长游乐,垂拱无忧也	《太平经》卷 88 《作来善宅法》	第 331 ~ 332 页
洞极之经	所上略同,使众贤明共集次之,编以为洞极之经。因以大觉贤者,乃以下付归民间,百姓万民,一旦俱化为善,不复知为恶之数也	《太平经》卷 88 《作来善宅法》	第 333 页
洞极之经	卷授一善方,始善养性之术,于书卷下,使众贤诵读,此当为洞极之经竟者	《太平经》卷 88 《作来善宅法》	第 337 页
洞极之经	上第一善者,去其邪辞,以为洞极之经,名为天洞极政事,乃后天地之病,且悉除去也	《太平经》卷 91 《拘校三古文法》	第 348 页
洞 极 经	愿问天地何故一时使天下人共集辞策及古今神圣之文以为洞极经乎	《太平经》卷 91 《拘校三古文法》	第 349 ~ 350 页
洞极之经	从神文圣贤辞,下及庶人奴婢夷狄,以类相从,合其词语,善者以为洞极之经	《太平经》卷 91 《拘校三古文法》	第 354 页



续表 1-1

称谓	经文内容	出处	页码
洞极经	右天怨地咎国之害征立洞极经文	《太平经》卷 91 《拘校三古文法》 之篇末案语	第 364 页
无极之经	今者为大化出,万二千国历运周,故天使真人来问无极之经,洞竟之政,故以文付百有德之国	《太平经》卷 93 《国不可胜数诀》	第 396 ~ 397 页
洞极经	大集具正事,考本天地之根,以除天恐地咎国之害,立洞极经	《太平经钞》己部	第 467 页
洞极之经	故施洞极之经,名曰太平。能行者得其福,不者自令极思,聚身无离,常报应不枉人,所不者施恶于人	《太平经》卷 112《有过死谪作河梁诫》	第 576 页
洞极之经	故教人拘校古今文集善者,以为洞极之经,定善不可复变易也,虽圣贤之人不能复致其文辞	《太平经》缺佚,《合校》采《钞》辛部补	第 686 页

注:①鉴于读者检索之方便,笔者以《太平经合校》为底本标注页码。

②《抱朴子内篇·遐览》所著录的众多道书目录中有“《无极经》”,其是否与“洞极经”有关,亦未可知(详见王明《抱朴子内篇校释(增订本)》卷 19,第 334 页)。

对上述内容分析后发现,“洞极之经”等称谓集中出现在若干章节:《太平经》卷 41《件古文名书诀》、卷 88《作来善宅法》、卷 91《拘校三古文法》、卷 93《国不可胜数诀》、卷 112《有过死谪作河梁诫》以及《钞》乙部和辛部。<sup>①</sup>此外,经文中出现“洞极”字样者,<sup>②</sup>除上述章节外,还有:《太平经》卷 48《三合相通诀》、卷 67《六罪十治诀》、卷 68《戒六子诀》、卷 69《天谶支干相配法》、卷 71《真道九首得失文诀》、卷 92《万

①《太平经》中这几卷原文缺佚,故采拟《钞》之相应经文予以补充。

②“无极”一词,在《太平经》中也多次出现,然多作为形容词使用而非特定的专有名词。故对其不予考虑。

二千国始火始气诀》和《洞极上平气无虫重复字诀》、卷 96《守一入室知神戒》、卷 116《某诀》和《阙题》、卷 118《禁烧山林诀》和《钞》戊部。另外，敦煌本《太平经目录》中也有两篇题名内含“洞极”字样：卷 92《洞极上平炁无虫僮复家》（此篇即道藏本《太平经》中《洞极上平气无虫重复字诀》）；卷 164《洞极纲纪目留天使好》（今本缺佚此篇）。<sup>①</sup>

有学者据语体文风之差异，将道藏本《太平经》57 卷残本分成三类：“散文体”（或称“说教体”）、“问答体”、“对话体”（或称“会话体”）。<sup>②</sup> 我们对前引经文加以分析，可以发现：这些篇章均属同一种体裁——问答体，<sup>③</sup> 也就具有相近的文风和语

① 详见李德范辑《敦煌道藏》（三），中华全国图书馆文献缩微复制中心，1999，第 1659、1666 页。另外，敦煌本《太平经目录·后记》中有“或精读洞经，上七世”（同前，第 1667 页），不知是否与“洞极之经”有关。

② 熊德基：《〈太平经〉的作者和思想及其与黄巾和天师道的关系》，《历史研究》1962 年第 4 期；〔日〕高桥忠彦：《太平经の会话体の性格について》，《东洋文化研究所纪要》第 105 期，1988。关于这三种文体的出世顺序，熊氏认为：“散文体”最早，“对话体”次之，“问答体”最晚；高桥氏认为：“会话体”（即熊氏命名的“对话体”）最早，“说教体”（即熊氏的“散文体”）次之，“问答体”则晚出。笔者则认为，“问答体”其实也不是一时一人之作，其中的一部分属于“洞极之经”，成于（或构思于）王莽时代，之后至东汉时又被陆续增饰，故“问答体”也不能一概而论。详见下文析论。

③ 对于《太平经》卷 112《有过死谪作河梁诫》的体裁形式，熊德基将其列入“散文体”类。研读该篇经文，我们发现：虽然此篇中并未同时出现问答的双方，通篇是对话主角——疑似“天师”，对真人进行解答和宣教；但就文风和用语来看，却应归入问答体裁无疑。经文显然是围绕一个问题而展开解答。尤其，经文出现“真人急以此文付有德之国，各令自责有知，可复竟其天年”之句。其中，“真人急以此文付……”之类套语，在《太平经》问答体经文中随手翻检、不难碰到，称得上是问答体的标志性用语。因此，我们判断：此篇虽然缺乏严格的问答形式，但也应归入问答体类。对造成其问答形式不规范之原因，笔者推测：此篇经文有可能在流传过程中有所散失，或遭删减。总之，可以肯定的是，现今留存的卷 112《有过死谪作河梁诫》篇当非昔日之全貌，原文可能是问答体。

言特征：问答的双方是天师与真人，尊卑关系明确；语言较为通畅；内容比较完整，大多有开场白和结束语等。<sup>①</sup> 概括地说，这部分篇章（指含“洞极”之语的诸篇）明显属于同一时代的作品，也基本可判定是出自一人（或持有相同或相近观点的写作班子）之手。种种迹象表明：这些章节不同于《太平经》的其他部分，当源出同一个体系（姑且称之为“洞极之经”）。“洞极之经”反映的时代背景，不同于定本的成书时代——东汉中后期，当早于此。但是，它显然又晚于《包元太平经》，且与《包元》有较大区别（详见下文）。在考察“洞极之经”的时代归属之前，我们先来厘清《太平经》著作过程中的几个传本情况。

## 二 “洞极之经”与《包元太平经》、《太平洞极经》、《太平清领书》之关系

“洞极之经”不是孤立的存在，有前缘、也有后续。<sup>②</sup> 或者说，“洞极之经”作为《太平经》成书的一个重要环节，明显地具有承上启下的作用（是“接着讲”，不是“照着讲”）。所以说，考察“洞极之经”的著作年代，必须对《太平经》的整个演变过程有一个总体把握。下面，我们对《太平经》诸本及其关系加以介绍。

### （一）《太平洞极经》的若干线索及其与“洞极之经”的关系

#### 1. 有关《太平洞极经》的文献记载

有关《太平洞极经》的文献记录十分少见，鲜见的相关叙

① 问对体以其灵活的写作形式而被众多早期古籍所采用，如《黄帝内经》、《白虎通》等均属此类。

② 《钞》辛部云：“今天之出书，神之出策符神圣之文，圣人造文造经，上贤之辞，此皆言也。”（《合校》，第692页）引文透露出“洞极之经”有所秉承以及《太平经》（定本）是逐步得以完成等信息。

述也多语焉不详、或充斥神秘色彩、难以尽信。《道教义枢》<sup>①</sup>卷2《七部义》谈到《太平洞极经》之来历及其与《太平经》之关系时说：“然其（指《太平经》——守诚注）卷数，或有不同。今甲乙十部合一百七十卷，今世所行。按《正一经》云，有《太平洞极之经》一百四十四卷。此经并盛明治道，证果修因，禁恶众术也。其《洞极经》者，按《正一经》，汉安元年，太上亲授天师，流传兹日。若甲乙十部，按《百八十戒》云，是周赧王时，老君于蜀，授琅琊干吉。至汉顺帝时，宫崇诣阙，上其师干吉所得神书百七十卷，号《太平经》。帝不信之，其经遂隐。”<sup>②</sup>也就是说，在《道教义枢》所处的那个时代，世人对《太平洞极之经》与《太平经》之关系的认识已经开始模糊。因此，只能据推断认为：《太平洞极之经》同“甲乙十部”一样，可能都是《太平经》的别本。<sup>③</sup>现代学者也大都持这种看法。<sup>④</sup>

上述引文对《太平洞极经》成书的过程及编作者等情况，均未详细记载。所谓“汉安元年，太上亲授天师”也显然是出于道门杜撰、不足为据，但透过这些被神化的授书过程，我们也

① 有关《道教义枢》的作者及成书年代，学者尚无定论。陈国符曾认为该书由南朝道士孟景翼所作。日本学者吉冈义丰则认为此书乃出自唐代道士孟安排之手，故当成于唐高宗初年。吉冈氏的观点现为学术界所普遍接受。

② 《道藏》第24册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988，第814～815页。

③ 有关《太平经》异名或别本之情况，早在东晋时就有记载。如东晋葛洪《抱朴子内篇·遐览》中似记载两种《太平经》版本：《太平经》50卷，《甲乙经》170卷。（详见王明《抱朴子内篇校释（增订本）》卷19，第333页）陈国符对此认为：“《甲乙经》即《太平经》。而《太平经》五十卷，则疑为此书之别本。”（陈国符：《道藏源流考》，第88页）

④ 陈国符曾含蓄地说道：“今本《太平经钞》已部庚部，《太平经》卷四十一，卷八十八皆涂《洞极经》。”（陈国符：《道藏源流考》，第89页）陈樱宁更推进了此观点，认为“于吉的《太平青领书》和张道陵的《太平洞极经》这两种书是分不开的，若非一书二名，就是于吉的书已把张道陵的书吞并在内而加以融化了。”（陈樱宁：《道教与养生》，华文出版社，2000，第58页）

可以发掘出隐藏在虚构情节背后的有用信息。例如,“汉安元年”是东汉顺帝年号,即公元142年。从这一点上可以判断,《洞极经》成书至迟在东汉中叶。北宋张君房在《云笈七籤》中引述了上段经文,只是在“有《太平洞极之经》一百四十四卷”之后嵌入一句:“今此经流亡殆将欲尽”。<sup>①</sup>由此可知,《太平洞极经》在北宋真宗天禧年间即濒临亡佚。之后,此书便踪迹全无。

## 2. “洞极之经”与《太平洞极经》之关系

有关《太平洞极经》的造作年代,由于缺乏有力证据,实无法确考。不过,从零星线索上看,似不早于东汉中叶。《太平洞极经》所载之内容与思想,是否残存于今本《太平经》中?学界对此尚有争议。熊德基认为,《太平洞极经》即《太平经》问答体部分(并且认为,问答体全部出自襄楷之手),144卷之数可能就是《太平经》问答体之篇数。<sup>②</sup>我们的看法是:“洞极之经”似在《太平洞极经》之前,“洞极之经”与《太平洞极经》虽然似存在很深的渊源,但二者不能混同。准确地说,“洞极之经”可能还处于设想阶段,或仅是一份提纲或草案而已。当然,也不排除其中的一部分或某些部分已得以付诸文字。《太平洞极经》则是沿着这一设想,将预先的提纲加以扩充使之初步成型的结果。即是说,《太平洞极经》是在“洞极经”之框架下,将《太平经》的早期文本(包括“本文”、《包元》等)结合他类经书、加以改造后的一种凑集或合流。至于《太平洞极经》是否彻底贯彻这一初始设想以及最终推进到何等程度,这就无从得知了。不过,就日前残存的若干篇章和段落来看,这一著述计划显然未能全面展开。

① 详见《云笈七籤》卷6《三洞经教部》。——《道藏》第22册,第36页。

② 详见熊德基:《太平经的作者和思想及其与黄巾和天师道的关系》,《历史研究》1962年第4期,第12~15页。

## (二) “洞极之经”与《包元太平经》、《太平清领书》之关系

### 1. “太平本文”及其与《包元太平经》之关系

有学者已指出,《包元太平经》似有一个前身,即“太平本文”。这个“本文”最初可能只有极少数卷、是个“秘传的简单的草本”,<sup>①</sup>王明称其为“太平本文”。<sup>②</sup>这部分经文的成型年代当较早,陈樱宁曾对《包元》一书的思想渊源分析说:“(该书)是根据秦汉之交燕齐一带海上方士所传授的资料而编写出来的,他们的老祖师就是战国时代以谈天说地、名重诸侯的齐国稷下人驺衍。”<sup>③</sup>总之,“太平本文”是《包元》一书之造作基础。

那么,今本《太平经》中哪些篇章属于“太平本文”范畴?此问题难度极大,非短时研究可以解决。笔者认为,不妨暂将似属“太平本文”的那些章节划分为三个层次:第一层类包括《复文》<sup>④</sup>和《师策文》<sup>⑤</sup>。这部分内容当属先秦、秦汉时期的神仙方术的祝由或谶语。<sup>⑥</sup>相关证据表明,它们早在《包元》之前

① 王明:《论〈太平经〉的成书时代和作者》,载王明著《道家 and 道教思想研究》,中国社会科学出版社,1984,第199页。

② 王明曾说:“我相信《太平经》先有‘本文’若干卷,后来崇道的人继续扩增,逐渐成为一百七十卷。”(《合校·前言》,第2页)

③ 陈樱宁:《道教与养生》,第53页。

④ 《太平经复文序》载:“凡四部,九十五章,二千一百二十八字,皆《太平本文》。”(《道藏》第24册,第598页)

⑤ 《师策文》又名《天策书》,据卷119《三者为一家阳火数五诀》云:“……故《天策书》非云邪:‘丙午丁巳为祖始。’”(《合校》,第679页——标点略作修正)

⑥ 据日本学者小柳司气太推测,这些篆书似别体之文字乃大抵属于呪文之类。(小柳司气太:《后汉书襄楷传的太平清领书与太平经的关系》,载桑原博士还历纪念论文集刊行会《桑原博士还历纪念——东洋史论丛》,弘文堂书局,1930;此文又载《东洋思想の研究》,森北书店,1942)

业已存在；第二层类包括《移行试验类相应占诀》，《丹明耀御邪诀》，《神祝文诀》，《葬宅诀》、《有德人禄命诀》等诸篇，以及若干图形（某些篇章虽存文字说明，图却已亡佚）。这些部分似亦属先秦时期流行的各种迷信、巫术、方技之反映；第三层类，其他散文体裁部分的《太平经》某些章节段落可能也属于“太平本文”，目前尚缺乏确切史料之证实。总的说来，“太平本文”的基本特征可以称是“多巫觐杂语”。这部分内容，多被《包元》一书所承袭。

## 2. 《包元太平经》与《太平清领书》之关系及“洞极之经”所处之环节

《包元太平经》与《太平清领书》之间是否有渊源关系？有关这个问题的讨论，最早可追溯至清末名士沈曾植，其在《海日楼札丛》一书中谈到《包元太平经》时指出：“甘忠可齐人，传《太平经》者亦皆齐人，于吉之《太平经》，殆忠可之传也。”<sup>①</sup>此外，陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》（1933年刊表）一文也认为二者存在一些明显的共同特征，如：共同的地域特征——齐地或临近海滨；相似的内容与旨趣——兴国广嗣之术。<sup>②</sup>随后，汤用彤从元气论、主火德、兴国广嗣之术等角度入手，分析指出：“由此言之，则于吉之书（守诚按：《太平清领书》），疑上接甘忠可（守诚按：《包元太平经》）也。”<sup>③</sup>蒙文通也认为：“《包元太平经》，是为早期道教经典《太平经》之权舆。”<sup>④</sup>概括说来，

① 沈曾植撰、钱仲联辑《海日楼札丛（外一种）》，第233页。

② 陈寅恪在该文中说到：“其言（指《包元太平经》——守诚注）亦与后来《太平清领书》所记兴国广嗣之术约略相似”。（详见陈寅恪：《天师道与滨海地域之关系》，载《陈寅恪先生论集——中央研究院历史语言所特刊之三》，台湾商务印书馆，1971，第283页）

③ 汤用彤：《读〈太平经〉书所见》，载《汤用彤学术论文集》，第66页。

④ 蒙文通：《道教史琐谈》，载蒙文通著《古学甄微》，巴蜀书社，1987，第315页。

《包元太平经》12卷是《太平清领书》之前身之一（或其中的一部分），后者是以前者（以及日后的其他文本）为蓝本加以增补和扩充而成，这一观点现已得到学界广泛认同。然而，从《包元太平经》到《太平清领书》的近150年间，存在大量的认知空白。但可以肯定的是，这一增衍过程（从12卷到170卷），显然有一个类似文本的东西辗转于众人之手，想必也存在一个传承谱系。经过师徒之授受，原始文本才得以不断地充实和发展。期间，文本性质可能出现过几次比较大的变动。种种迹象表明，“洞极之经”介于《包元太平经》和《太平清领书》之间，是二者的中间过渡环节（详见下文）。从《太平经》成书的整个发展脉络来看，“洞极之经”无疑填补了前文所说的那段盲区。

### 3. 《太平清领书》与《太平经》（定本）之关系

《太平清领书》与《太平经》（定本）是否就是一回事？换句话说，《太平清领书》能否称得上是《太平经》（定本）之完成者？历世记载中，最早述及此问题者当推唐代李贤。其注释《后汉书·襄楷传》中所言“神书”——《太平清领书》时说道：“神书，即今道家《太平经》也。”<sup>①</sup>日本学者小柳司气太则于1930年撰文考订《道藏》本《太平经》即是汉代《太平清领书》，今本《太平经》应与李贤所见之本无异。<sup>②</sup>此后，不断有学者讨论这个问题，大部分都赞同小柳氏的观点，认为可将《太平清领书》等同于《太平经》。我们的观点是，《太平清领书》可能是《太平经》最早的定本，但不排除其在成书后又经编辑和修订。至于《道藏》本《太平经》所据乃系何种传本，汤用彤推断说：“正统本《太平经》……所根据之写本，或出于

①（南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷30，第1080页注释。

②〔日〕小柳司气太：《后汉书襄楷传的太平清领书与太平经的关系》，载桑原博士还历纪念论文集刊行会《桑原博士还历纪念——东洋史论丛》，京都，弘文堂书局，1930。（又载《东洋思想的研究》，东京，森北书店，1942）



陈末唐初之间。”<sup>①</sup> 李刚也认为,“《敦煌目》与今残存《太平经》及《钞》的排列顺序不同,反映的可能正是两种不同的本子。”<sup>②</sup> 这两种本子分别是“敦煌本”和“上清本”,并且“敦煌本更多地保存了原初风貌”。<sup>③</sup> 敦煌卷子《太平经目录·序文》曾谈到《太平清领书》,兹录如下:“世多耶巧,诤称道云,千端万伎,朱紫盘磷。故记三合以别真,上下二篇法阴阳。复出青领太平文,杂说众要,解童蒙心。复出五斗米,道备三合,道成契毕,数备三道。虽万恶犹纷,猗公行和,窃号之正目,事乖真实,师之所除。”<sup>④</sup> 这段引文可资证《太平清领书》在后世之传授等情况。

### (三) 上述几种经书(蓝本)传承关系之图表显示

上述看法是对“洞极之经”与《包元太平经》、《太平洞极经》、《太平清领书》以及今本《太平经》之关系的猜测和考察。为了更清晰地标明诸经之传承关系,我们针对不同情况试列两图表。如表1-2,表1-3所示:

表1-2 经书传承(1)

“太平本文”→《包元太平经》12卷→“洞极之经”→《太平洞极经》144卷  
→《太平清领书》170卷(即《太平经》170卷)

表1-3 经书传承(2)

“太平本文”→《包元太平经》12卷→“洞极之经”→  
↗《太平洞极经》144卷↘  
《太平经》170卷  
↘《太平清领书》170卷↗

① 汤用彤:《读〈太平经〉书所见》,载《汤用彤学术论文集》,第58页。

② 李刚:《也论〈太平经钞〉甲部及其与道教上清派之关系》,载陈鼓应主编《道家文化研究》(第4辑),上海古籍出版社,1994,第286页。

③ 李刚:《也论〈太平经钞〉甲部及其与道教上清派之关系》,载陈鼓应主编《道家文化研究》(第4辑),第286页。

④ 李德范辑《敦煌道藏》(三),第1652页。

### 三 “洞极之经” 反映王莽时代背景

仔细研读经文后，我们发现：“洞极之经”的有关内容和特征，鲜明地反映出王莽执政时期的社会背景。<sup>①</sup> 故说，是书之编撰或其想法的提出似属这一时期的产物。具体的论证过程，申论如后。

#### （一）王莽时代的文化运动

汉初大兴献书之风。惠帝四年（公元前191年）“除挟书律”<sup>②</sup>，随后几位皇帝也较为重视搜聚民间遗书。对此，《汉书·艺文志》载：“汉兴，改秦之败，大收篇籍，广开献书之路。迄孝武世，书缺简脱，礼坏乐崩，圣上喟然而称曰：‘朕甚闵焉！’于是建藏书之策，置写书之官，下及诸子传说，皆充秘府。至成帝时，以书颇散亡，使谒者陈农求遗书于天下。”<sup>③</sup> 然，诸汉帝对所献之书大抵“充秘府”保存起来，尚未开展大规模地编辑和清理等工作；<sup>④</sup> 求书途径也多限于颁布诏令或派使者访寻而

① 我们不否认似属“无极之经”的那些章节传本中也会有后世增益的文字。

② 详见《汉书·惠帝纪》。（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷2，中华书局，1962，第90页。

③ （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷30，第1701页。

④ 汉代的典籍、秘书等多藏于石渠阁、天禄阁等处，同时二阁亦是儒学经师校订文字、辩论经义之所。如《文选》卷1《西都赋》云：“又有天禄、石渠，典籍之府。命夫惇诲故老，名儒师傅，讲论乎六艺，稽合乎同异。”（南朝梁·萧统编《昭明文选》，中州古籍出版社，1990，第6页）；卷2《西京赋》又云：“次有天禄、石渠，校文之处。”（南朝梁·萧统编《昭明文选》，第20页）。此外，史书中有关石渠阁的记载，还有：《汉书·刘向传》云：“会初立《谷梁春秋》，征更生受《谷梁》，讲论五经于石渠。”（汉·班固撰，唐·颜师古注《汉书》卷36，第1929页）颜师（转下页注）

已，其规模 and 影响是十分有限的。<sup>①</sup> 东汉时期，统治者大都疲于应对各种政治危机，无暇顾及书籍之收罗和整理，似未颁布过征求天下遗书的诏令，更没有开展过大规模的文化运动。但是，我们注意到《太平经》卷 88《作来善宅法》却记载了当时世人踊跃献书的情形，兹引如下：

今四境之界外内，或去帝王万万里，或有善书，其文少不足，乃远持往到京师；或有奇文殊方妙术，大儒穴处之士，义不远万里，往诣帝王，街卖道德；或有黎庶幼弱老小田家婴儿妇女胸心，各有所怀善字诀事，各有一两十数，少少又不足，使人远贵持往诣京师。<sup>②</sup>

上述引文出自真人之口，是向天师描述当时社会上各阶层（包括边疆少数民族地区）积极响应政府号召、踊跃向帝王进献善

（接上页注④）古注引《三辅旧事》云：“石渠阁在未央大殿北，以藏秘书。”

（汉·班固撰，唐·颜师古注《汉书》卷 36，第 1929 页）《汉书·韦玄成传》又载玄成于汉宣帝时受诏辅助宪王事，其中有云：“是时王未就国，玄成受诏，与太子太傅萧望之及《五经》诸儒杂论同异于石渠阁，条奏其対。”（汉·班固撰，唐·颜师古注《汉书》卷 73，第 3113 页）《三辅黄图》亦云：“石渠阁……所藏入关所得秦之图籍；至于成帝，又于此藏秘书焉。”（何清谷：《三辅黄图校释》，中华书局，2005，第 339 页）有关天禄阁，《汉书·扬雄传》载：王莽时，扬雄因符命之事牵连而获罪，“时雄校书天禄阁上，治狱使者来，欲收雄，雄恐不能自免，乃从阁上自投下，几死。……雄以病免，复召为大夫。”（汉·班固撰，唐·颜师古注《汉书》卷 87，第 3584~3585 页）《三辅黄图》亦云：“天禄阁，藏典籍之所。《汉宫殿疏》云：‘天禄、麒麟阁，萧何造，以藏秘书、处贤才也。’刘向于成帝之末，校书天禄阁，专精覃思。”（何清谷：《三辅黄图校释》，第 340 页）

① 有关汉代校书之情况，详见姚名达：《中国目录学史》，上海古籍出版社，2002，第 143~145 页。

② 王明编《太平经合校》，中华书局，1960，第 331 页。

策殊方的情景。不过，真人也指出献书过程中存在一些现实困难：一些人身怀奇文异术虽想进京献给帝王，但因路途遥远而无法前来。这一难题若得不到解决，将直接影响“洞极之经”候选材料的完备性。“天师”所提出的解决方案将在随后予以讨论。这里要说的是，此番踊跃献书的情景与两汉社会现实不相符合，即是说，两汉时期（除王莽执政时外）并没有开展过如此大规模地征求遗书活动。如何解释这一矛盾？有学者认为：这是《太平经》作者的假设或杜撰。<sup>①</sup>我们认为，这恐怕就将问题简单化了。虽然，这其中会有某些夸大的成分，但也绝非完全出于凭空的想象。而且，即使看似杜撰的神话，其背后也有特定的现实原型来供作创造依据或模本。笔者以为，上述经文折射的就是王莽执政时期的征书运动。王莽自执政以来十分重视对图书的收集和整理等工作，<sup>②</sup>并提高福利待遇、优待学者，广征天下博学异能之士，故能“至者前后千数”。据《汉书·王莽传》载：

是岁（按：元始四年），莽奏起明堂、辟雍、灵台，为学者筑舍万区，作市、常满仓，制度甚盛。立《乐经》，益博士员，经各五人。征天下通一艺教授十一人以上，及有逸《礼》、古《书》、《毛诗》、《周官》、《尔雅》、天文、图讖、钟律、月令、兵法、《史篇》文字，通知其意者，皆诣公车。网罗天下异能之士，至者前后千数，皆令记说廷中，将

① 苏抱阳认为：“文中所写的情况是一种假设，并非当时真的有这么一群乱哄哄的人向帝王献殊方异术”。（苏抱阳：《〈太平经〉成书的几个问题》，《世界宗教研究》1992年第4期，第17页）

② 《汉书·食货志》亦记载：“莽性躁扰，不能无为，每有所兴造，必欲依古得经文。”（汉·班固撰，唐·颜师古注《汉书》卷24，第1179页）此段文字虽旨在贬抑，但也说明王莽对古书秘籍之倚重。从中可见，王莽惯于征引经书来修饰自己的行为。从史料上看，这些经书大多属于儒学、谶纬和神仙等类。

令正乖缪，壹异说云。<sup>①</sup>

可能顾虑到王莽的篡位者形象，班固撰《汉书·王莽传》对有些史实（尤其涉及王氏功绩的部分），或一笔带过、语焉不详，或把一些重大事件予以淡化或丑化处理。<sup>②</sup>不过，这些记述仍可反映出王莽在文化建设方面所作的贡献及其不拘旧俗的创新精神。<sup>③</sup>下面，我们对这段引文所含信息予以解读，并结合“洞极之经”的有关内容加以分析和论述。

首先，引文第一句陈述了王莽为勉励学者、选拔贤士以及改善治学条件而设置（其中包括修缮、增扩、新创等）的专门机构和活动场所：“明堂”、“辟雍”、“灵台”以及“为学者筑舍万区”。其中，仅就“筑舍万区”这一规模而言，完全称得上是一项重大举措。约成书于东汉末、曹魏初的《三辅黄图》对此给予证实：“王莽作宰衡时，建弟子舍万区，起市郭上林苑中。”<sup>④</sup>值得一提的是，这是首次见载史书的独立设置太学校舍之行为。不难想象营造如此多馆舍势必在当时社会上引起不小反响，从而对文化传播产生积极地推动作用。这些馆舍主要功用就是招募和供养一批学者（博士官及其从学弟子）从事文化经典的传承与

①（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷99，第4069页。

② 与班固同时代的王充撰《论衡》一书更将王莽视作与商纣同类：“纣之恶不若王莽。纣杀比干，莽鸩平帝；纣以嗣立，莽盗汉位。杀主隆于诛臣，嗣立顺于盗位，士众所畔，宜甚于纣。”（卷7《语增篇》）——黄晖：《论衡校释（附刘盼遂集解）》卷7，中华书局，1990，第346页。

③ 《汉书·王莽传》：“翟义党王孙庆捕得，莽使太医、尚方与巧屠共刳剥之，量度五脏，以竹筴导其脉，知所终始，云可以治病。”（汉·班固撰，唐·颜师古注《汉书》卷99，第4145~4146页）据悉，这是中国古代关于人体解剖的最早记载。王莽的创新精神由此可见一斑。（详见李建民：《王莽与王孙庆——记公元一世纪的人体刳剥实验》，载李建民主编《生命与医疗》，中国大百科全书出版社，2005，第36~55页）

④ 何清谷：《三辅黄图校释》，第300页。

研究，此外是否也还承担着其他的辅助性任务——譬如代收世人之献书？由于缺乏史料证据，我们无法得到确切答案。但据常理推断，这种可能性是完全存在的。<sup>①</sup> 对比今本《太平经》中载“洞极之经”所主张的收集资料之途径等情况，我们发现，二者是何等相似。这里就涉及前文暂时搁置的那个问题——如何克服路程遥远、不便于献书这一现实困难？“天师”对此提出的解决方案是：通过上书给帝王、谋求朝廷的支持，在各级辖区的繁华、便利处分别设立一座“善好宅”（又名“帝王太平来善之宅”、“来善文奇策密方之室”、“大乐之宅”和“太平之宅”等），以供献书者投递之用，并委派专人看管。卷88《作来善宅法》对这些大宅子的建筑布局、地理位置、日常管理等情况给予详细描述：

敕州郡下及四境远方，县邑乡部，宜各作一善好宅于都市四达大道之上也。高三丈，其中广纵亦三丈，为四方作善疏，使与人面等；其疏间使可容手往来，善庇其户也，勿令人得妄开入也。悬书于其外而大明其文，使其□□书其宅四面亦可也。其文言帝王来索善人奇文殊异之方，及善策辞口中诀事，人胸心常所怀，所能言，各悉书记之，投于此宅

① 在“万区”学舍中居住的太学生及硕儒饱学之士大多是从全国各地、郡国中选拔、推荐上来的。他们往返于家乡与都城，到学舍时也多携带来自本地的一些秘书文本，彼此间借阅和相与买卖。这也是《汉书·王莽传》和《三辅黄图》中记载“筑舍万区”的同时也“起市”以作配套设施的原因。对此，《太平御览》卷534《礼仪部十三》引《三辅黄图》曰：“王莽为宰衡……起国学于郭内之西南，为博士之宫寺……此之外为博士舍三十区，周环之。此之东为常满仓，之北为会市。但列槐树数百行为隧，无墙屋。诸生朔望会此市，各持其郡所出货物及经书、传记、笙磬乐，相与买卖。邕邕辑让，或论议槐下。”（宋·李昉等撰《太平御览》第三册，中华书局，1960，第2424页）其实，这也在无形中加速了民间秘书从地方到中央的传递过程。

中，自记姓字。……四境之外，其有所贡进善奇异策，用之有大效者，且重赏赐之也。如此四境外内，一旦而同计大兴，俱喜思为帝王尽力，从上到下，从内到外，远方无有余遗策善字奇殊方也……吾之书万不失一也。<sup>①</sup>

据此，我们得出这样的看法：“洞极之经”所描述的“来善之宅”是以王莽时代所设“筑舍万区”为现实模本而提出的。

其次，引文之末句透露出几点信息：其一，“网罗天下异能之士”说明所召集的人士不仅有儒学之士，也包括民间异人、方士等；其二，“至者前后千数”说明这次文化运动的社会反响比较大，得到社会各阶层（尤其民间人士）的积极响应；其三，“皆令记说廷中，将令正乖缪，壹异说云”说明这次征召举措是有计划、有目的的，即意图将流传于民间的佚书、异说等集中到朝廷，由中央政府出面组织对各种文化学说和思想流派等予以汇总和择取，进而依据一定标准加以编撰和整理。这就与此前几位汉帝仅将收（献）书“充秘府”的做法有明显不同。<sup>②</sup>

“天师”谈到有关“洞极之经”的素材来源及收集时，曾有清楚地解说：汇总各种“奇策异文殊方”之目的就是想要重新编撰成一部绝世经典。如卷88《作来善宅法》所云：

① 《太平经合校》，第332~333页。

② 王莽实施的这次图书校理工作，并不同于成、哀帝时刘向父子的“领校秘书”。其区别有二：其一，就对象范围而言，刘氏父子是对宫廷“秘府”藏书加以整理，并未涉及民间藏书。而王莽进行的这次图书整理显然包括民间藏书，甚至可以说，来自民间的私人藏书当占较大比重（详下文）。其二，就整理的方法来说，也显然有较大差异。刘氏父子“领校”图书是从训诂考据角度加以整理，并不改变书籍之原貌，“每一书已，向辄条其篇目，撮其指意，录而奏之。”（详见《汉书·艺文志》。汉·班固撰，唐·颜师古注《汉书》卷30，第1701页）王莽则显然对所收图书加以择取和增删，对众多典籍进行了重新编纂。

于其它中文太多者，主者更开其它户，收其中书文，持入与长吏众贤共次。其中善者，以类相从，除其恶者，去其复重，因事前后，贵而上付帝王；帝王复使众贤共次，去其中复重及恶不正者，以类相从，而置一闲处；复令须四方书来，前后次之，复以类相从，复令须后书至也；其四方来善宅，已出中奇文殊方善策者，复善闭之，于其畜积多者复出次之，复贵上之，于四方辞旦日少毕竟也。所上略同，使众贤明共集次之，编以为洞极之经。<sup>①</sup>

举凡大规模的图书编纂计划，都需经过较长时间才能完成。其他事宜姑且不说，仅就编撰前的资料汇总而言，就要耗费大量的时间和精力。“洞极之经”尤其看重资料的详备性，认为“一事不足备，辄有余灾，故当都合之”。<sup>②</sup>如此一来，就会遇到一个问题：编撰工作是否要等到资料全部收集完备后才动笔呢？上述引文对此给予回答：边收集，边清理，边编撰。随后，“天师”对资料的整理工作也给出了明确期限，“所上且岁益善，于其后三岁一小录，五岁一大录，次之，此以下附归于民间也，使其各好为善，不能自禁止也。”<sup>③</sup>这样一来，资料的清理工作实际上就转化成定期性任务，也就得以与“洞极之经”的编撰工作融为一体，使二者近似于同步进行而非割裂开来。<sup>④</sup>

① 《太平经合校》，第333页。

② 《太平经合校》，第332页。

③ 《太平经合校》，第334页。

④ 这里所说“近似于同步进行”，并不意味着资料收集和图书编辑这两项工作完全同时。其实际情况当是，就起始阶段而言，收集工作显然在前，编辑工作则滞后几年。但是，等到编辑工作启动之后，两项工作可以说又是同步进行的。这一情况，从引述经文中可得到证实。



有学者依据上述引文中关于“洞极之经”资料及编辑等情况的说明（特别是“洞极之经”撰著过程中所充斥的官方背景），就认为：可见“‘洞极之经’打算由帝王采取一系列行政手段来编辑，应由帝王官僚来完成”，<sup>①</sup>然而《太平经》显然不会是“如此这般由帝王官僚炮制出来的”，否则“宫崇、襄楷两次向朝廷献经就不可理解，而朝廷两次加以拒绝就更不可理解了”。<sup>②</sup>因此，其得出结论说：“《太平经》一书的内容，也不会就是‘洞极之经’的内容，其编辑方法也根本不会相同。”<sup>③</sup>我们认为，“洞极之经”的成书情形具有如下两个特征：首先，在资料收集的准备工作中带有明显的行政手段。譬如，“洞极之经”的资料来源就是游说帝王采取一系列行政措施、利用各种渠道发动和鼓励世人献书给朝廷；其次，编撰者具有官方背景。但需要说明，“洞极之经”的编撰不是由帝王官僚亲手完成（当然，也不否认会有少数官吏参与其中），这一工作应由当时的帝王委派或组织一个写作班子——“众贤明”，来共同完成。即由中央政府组织征聘的各方异能之士对汇总上来的各种资料加以整理和筛选，最后将其编纂成书。<sup>④</sup>以上几点特征，恰恰说明“洞极之经”所反映的时代背景就是王莽执政时期。随之，仅仅因为“洞极之经”的编著过程中带有官方色彩而推论其与《太平经》毫无关系之论断便不攻自破。

最后，谈一下王莽本人的“好鬼神”倾向。

① 苏抱阳：《〈太平经〉成书的几个问题》，《世界宗教研究》1992年第4期，第18页。

② 苏抱阳：《〈太平经〉成书的几个问题》，《世界宗教研究》1992年第4期，第18页。

③ 苏抱阳：《〈太平经〉成书的几个问题》，《世界宗教研究》1992年第4期，第18页。

④ 譬如，许多先秦、两汉典籍——《管子》、《吕氏春秋》、《淮南子》等，其成书过程皆属此类。

据史料记载，王莽本人提倡符命图讖<sup>①</sup>、“好鬼神”。如《汉书·郊祀志》云：“莽篡位二年，兴神仙事……莽遂密鬼神淫祀，至其末年，自天地六宗以下至诸小鬼神，凡千七百所，用三牲鸟兽三千余种。后不能备，乃以鸡当鸞雁，犬当麋鹿。数下诏自以当仙……”<sup>②</sup>并任命方士为黄门郎<sup>③</sup>。此外，《汉书·王莽传》著录的一件事也旁证其“好鬼神”倾向：“宇与师吴章及妇兄吕宽议其故，章以为莽不可谏，而好鬼神，可为变怪以惊惧之，章因推类说令归政于卫氏。宇即使宽夜持血洒莽第，门吏发觉之，莽执宇送狱，饮药死。”<sup>④</sup>“宇”即王莽长子——王宇，其他几位也都是与王莽有过密切接触的人。作为家族成员或身边亲信，他们对王氏的个人爱好、内心信仰等必然有十分深入之了解。引述此条史料是要试图说明，就其本人之思想倾向而言，王莽发起的这次文化运动（尤其是图书整理）所前后应召的千余人中必然会包括精通和传习《太平经》（初始底本）的人士在内。这个《太平经》的早期文本，就是在成帝、哀帝时甘忠可、夏贺良等人先后两次进献朝廷的《包元太平经》12卷。对于此书，王莽显然接触过、留有深刻印象。并且，书中的某些观念也被其所接受，甚至作为政治改革方案加以推行。据《汉书·王莽传》载：居摄三年（公元8年），王莽上奏太后敦请幼帝禅位、由他承继大统，其中涉及哀帝改元之事：“及前孝哀皇帝建平二年六月甲子下诏书，更为太初元将元年，案其本事，甘忠

① 这从王莽篡位时倚重图讖为代汉造势及其称帝后继续沉迷于谶纬之说等记载即可得到证明。

② （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷25，第1270页。

③ 《汉书·郊祀志》：“莽篡位二年，兴神仙事，以方士苏乐言，起八风台于宫中。……以乐为黄门郎，令主之。”（汉·班固撰，唐·颜师古注《汉书》卷25，第1270页）

④ （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷99，第4065页。

可、夏贺良讖书臧兰台。臣莽以为元将元年者，大将居摄改元之文也，于今信矣。……臣莽敢不承用！”<sup>①</sup>从引文来看，王莽评价这一事件时的态度很耐人寻味：一方面指出“案其本事，甘忠可、夏贺良讖书臧兰台”，点明甘、夏等人的伪造行为；另一方面却又肯定“元将元年”是一句讖语，乃预示“大将”——王莽本人，将于日后得行“居摄改元之文也”。从行文语气上看，王莽对甘忠可、夏贺良其实并无批评之意，甚至有意将其作为顺天命代汉之凭借。翻出原本已盖棺论定的事件，并写入谋求改朝换代的奏书中，这本身就是极不寻常的举动。至少可以肯定地说，王莽本人与《包元太平经》有某种关联。我们的推测是：或许在王莽所召集的千余人谋士中就有《太平经》（初始底本）的传习者，其对王莽本人的意识观念及决策方针产生较大影响，在王莽篡夺汉位的过程中发挥一定作用。

## （二）王莽时代的边境争端

西汉初年，来自边境的最大威胁就是北方匈奴。汉兴初期的几位皇帝（高帝、惠帝、文帝等）在处理与匈奴关系时大都奉行“和亲”政策予以安抚。虽然边境地区也偶有冲突，但基本可算相安无事。汉武帝时，国力强盛，先后派遣卫青、霍去病等将领打击北方强敌匈奴、取得了重大胜利，极大削弱了对方势力，<sup>②</sup>迫使匈奴向西远徙，稳定了边境安全。“竟宁元年（公元前33年），汉元帝以宫人王嫱（昭君）嫁给呼韩邪单于，恢复了和亲，结束了百余年来汉同匈奴之间的战争局面。”<sup>③</sup>之后的

①（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷99，第4094页。

② 匈奴战败后，统治集团内部发生分裂，一度出现五单于并立的局面。至汉宣帝时，匈奴再次分裂。东汉光武帝时，匈奴又分裂为南北二部。分裂期间，有些匈奴部落主动要求内附于汉朝。

③ 翦伯赞主编《中国史纲要（修订本）》上册，人民出版社，1995，第133页。

几位汉帝也大多沿袭对匈奴的“和亲”政策，同时也与周边地区的其他少数民族保持友好往来。大抵说来，中央政府与边境各族之关系基本保持和谐局面。然至新莽政权后期，边境状况遂始恶化。矛盾爆发乃起因于王莽下诏降低少数民族首领的封号，“汉氏诸侯或称王，至于四夷亦如之，违于古典，缪于一统。其定诸侯王之号皆称公，及四夷僭号称王者皆更为侯”<sup>①</sup>。“莽乃遣使易单于印，贬钩町王为侯。二方始怨，侵犯边境”<sup>②</sup>。此后，西北、东北和西南等边塞的少数民族部落先后发生骚乱。面对这种混乱局面，王莽为了挽救颓势、转移矛盾，主动挑起边境战争。连年的战争不仅使士兵伤亡惨重，也使得赋役大增，人民疲于奔命，社会矛盾激化。《汉书》中的《食货志》和《西南夷传》分别记录了当时的惨烈状况：

《汉书·食货志》云：

莽遂兴师，发三十万众，欲同时十道并出，一举灭匈奴；募发天下囚徒丁男甲卒转委输兵器，自负海江淮而至北边，使者驰传督趣，海内扰矣。<sup>③</sup>

《汉书·西南夷传》云：

三边蛮夷愁扰尽反，复杀益州大尹程隆。莽遣平蛮将军

① 详见《汉书·王莽传》。汉·班固撰，唐·颜师古注《汉书》卷99，第4105页。

② 详见《汉书·食货志》。汉·班固撰，唐·颜师古注《汉书》卷24，第1143页。

③ （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷24，第1143页。此外，《汉书·匈奴传》亦载此事，如云：“莽新即位，怙府库之富欲立威，乃拜十二部将率，发郡国勇士，武库精兵，各有所屯守，转委输于边。议满三十万众，赍三百日粮，同时十道并出，穷追匈奴……天下骚动。”（汉·班固撰，唐·颜师古注《汉书》卷94，第3824~3825页）

冯茂发巴、蜀、犍为吏士，赋敛取足于民，以击益州。出入三年，疾疫死者什七，巴、蜀骚动。……始至，颇斩首数千，其后军粮前后不相及，士卒饥疫，三岁余死者数万。<sup>①</sup>

边境上连绵不绝的战事，动摇了新朝根基、并引发社会动荡，“边兵二十余万人仰县官衣食，用度不足，数横赋敛，民俞贫困。常苦枯旱，亡有平岁，谷贾翔贵”<sup>②</sup>。到新莽后期，边境战争的过度消耗使中央财政濒临崩溃边缘。王莽不得已开始动用一切手段（包征召奇能异士），以期挽救统治危机。据《汉书·王莽传》载：

而匈奴寇边甚。莽乃大募天下丁男及死罪囚、吏民奴，名曰猪突豨勇，以为锐卒。……又博募有奇技术可以攻匈奴者，将待以不次之位。言便宜者以万数：或言能度水不用舟楫，连马接骑，济百万师；或言不持斗粮，服食药物，三军不饥；或言能飞，一日千里，可窥匈奴。莽辄试之，取大鸟翮为两翼，头与身皆著毛，通引环纽，飞数百步堕。莽知其不可用，苟欲获其名，皆拜为理军，赐以车马，待发。<sup>③</sup>

这一事件发生在天凤六年。分析这段引文，可以发现：王莽为招募“可以攻匈奴者”而推行的礼遇措施与“洞极之经”所主张对献书者予以聘任或奖励的观念是何等相似。如王莽诏令对有“奇技术”、“可以攻匈奴者”，“将待以不次之位”以及事后

① （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷95，第3846页。

② 详见《汉书·食货志》。汉·班固撰，唐·颜师古注《汉书》卷24，第1144~1145页。

③ （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷99，第4155页。

明知其中一部分人不堪任用，但“苟欲获其名”皆封以官职。其做法与“洞极之经”可说如出一炉。如卷 88《作来善宅法》云：“已且征索之，各以其道德能大小署其职也。所言多少，其能不可征者，且悉敕所属县邑长吏以职仕之也。其老弱妇女有善言者，且敕主者赐之，其有大功而不可仕者，且复之也。”<sup>①</sup>

此外，这次招募得到了社会民众的踊跃响应，数万人参与其事——“言便宜者以万数”。这数字充分说明：边境问题在当时已引起广泛重视，征求对策的运动已在全国范围内展开，且形成了较大声势。联系到“洞极之经”关于四境夷狄等言论，<sup>②</sup>或许可以推论：这些言论可能真实地反映了其所处时代的边境状况。<sup>③</sup>譬如，《太平经》卷 112《有过死谪作河梁诫》就反映了“夷狄内侵，自虏反叛”等情况：“五星失度，兵革横行，夷狄内侵，自虏反叛。国遣军师，有命得还，失命不归，是大人之罪也。”<sup>④</sup>针对这一急迫问题，“洞极之经”提出自己的解决措施：“故施洞极之经，名曰太平”<sup>⑤</sup>。也就是说，“洞极之经”不赞成凭借武力、通过战争来解决边境争端，而主张以和平方式化解民族矛盾——“不须兵革”、“夷狄自降”。具体说来，就是大家（中原汉族与四境夷狄等）共同参与编撰“洞极之经”，从文化

① 《太平经合校》，第 332 页。

② 《太平经》卷 46《道无价却夷狄法》专门讨论了“却夷狄”、消弭边境争端的方法。

③ 《太平经》在谈论边境少数民族时，通常以“四境夷狄”来泛指边境各族。不过，部分经文也反映出当时来自西北边境的连绵战事。如卷 65《断金兵法》云：“王者大兴兵，则使木行大惊悚无气，则土得王起。土得王则金大相，金大相则使兵革数动，乾兑之气作，西北夷狄猾盗贼数起，是者自然法也。”（《合校》，第 227 页）

④ 《太平经合校》，第 576 页。

⑤ 《太平经合校》，第 576 页。

领域进行沟通、达成谅解，“四夷八十一域中，善人贤圣，闻中国有大德之君治如此，莫不乐来降服，皆贡其珍奇物来，前后成行……夷狄闻之，日自却去，中国日以广，不战斗伐而日强也”<sup>①</sup>。如此一来，我们就容易理解“洞极之经”为何屡次强调要采纳夷狄之言，鼓励四境之外也“贡进善奇异策”。<sup>②</sup>如卷91《拘校三古文法》：“天师之书，乃拘校天地开辟以来，前后贤圣之文，河洛图书神文之属，下及凡民之辞语，下及奴婢，远及夷狄，皆受其奇辞殊策，合以为一语，以明天道”<sup>③</sup>。又卷88《作来善宅法》所云：“或有四境夷狄隐人胡貊之属，其善人深知秘道者，虽知中国有大明道德之君，不能远故贡其奇文善策殊方往也。……四境之外，其有所贡进善奇异策，用之有大效者，且重赏赐之也。”<sup>④</sup>最后，“洞极之经”描述了各族人民和谐共处的光明前景：“此所谓毕得天地人及四夷之心，大乐日至，并合为一家，共成一治者也。”<sup>⑤</sup>

### （三）“帝王有德，忧及十二州”——王莽时代的行政区划

汉武帝于元封五年（公元前106年）始设部刺史，将疆域版图划分为十三部，因十三刺史部中的十一部皆采用《禹贡》、《职方》中的州名为部名，故习惯上将一部称为一州、十三部又

① 《太平经合校》，第333页。

② 王莽时代，中原汉族与边境各族往来频繁。元始五年（公元5年），王莽在羌人地区始设西海郡（下辖五县），并陆续迁徙汉人入居其中。王莽末年，羌人大量涌入西海、金城、陇西等边郡，与汉人杂处。（详见《后汉书·西羌传》）另外，有关出土材料亦证实，西汉末至东汉初年，西南地区少数民族与汉族往来不断，并深受汉族文化的熏陶。

③ 《太平经合校》，第348页。

④ 《太平经合校》，第331~332页。

⑤ 《太平经合校》，第333页。

称十三州。<sup>①</sup>其后，武帝又于征（延）和四年（公元前89年）增设司隶校尉一职，实有十四个监察吏治的州部。元始五年（公元5年），王莽上奏劝谏太后改十四部为十二州。<sup>②</sup>《汉书·王莽传》记载了此次奏疏的内容：

臣又闻圣王序天文，定地理，因山川民俗以制州界。汉家地广二帝三王，凡十三州，州名及界多不应经。《尧典》十有二州，后定为九州。汉家廓地辽远，州牧行部，远者三万余里，不可为九。谨以经义正十二州名分界，以应正始。<sup>③</sup>

十二州的行政区划一直延续到汉室光复才被废止。也就是说，两汉之世唯有王莽执政时期<sup>④</sup>推行过这种疆界分划制度。<sup>⑤</sup>

① 《汉书·地理志》记载：“至武帝攘却胡、越，开地斥境，南置交阯，北置朔方之州，兼徐、梁、幽、并、夏、周之制，改雍曰凉，改梁曰益，凡十三（郡）（部），置刺史。”（汉·班固撰，唐·颜师古注《汉书》卷28，第1543页）

② 王莽推行的各项改革措施多依托于古经，十二州制亦如此。传说舜时置十二州牧，即将全国疆域划分为十二分部，如《尚书·舜典》云：“肇十有二州”。此外，秦汉时人也认为，十二州制与天象相映合。据《史记·天官书》载太史公曰：“自初生民以来，世主曷尝不历日月星辰？及至五家、三代，绍而明之，内冠带，外夷狄，分中国为十有二州，仰则观象於天，俯则法类於地。天则有日月，地则有阴阳。天有五星，地有五行。天则有列宿，地则有州域。”（汉·司马迁：《史记》卷27，中华书局，1959，第1342页）又云：“二十八舍主十二州，斗秉兼之，所从来久矣。”（同上，第1346页）

③ （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷99，第4077页。

④ 这是一个具有象征意义的泛化概念，具体地说包括：王莽专权秉政及摄政的9年间（公元1~8年），其后篡位称帝建立新朝共计15年（公元9~23年），甚至也可将新朝灭亡后、东汉建立前那短暂的混乱阶段包括在内。也就是说，更始帝在位的2年（公元24~25年）。——王莽秉政始于平帝即位时，据《汉书·平帝纪》载：“帝年九岁，太皇太后临朝，大司马王莽秉政，百官总已以听于莽。”（汉·班固撰，唐·颜师古注《汉书》卷12，第348页）

⑤ 光武帝于建武初期一度恢复西汉疆域旧制，不久又将个别州部予以合并，实际是将全国行政区域调整为十三州部。



《太平经》卷93《国不可胜数诀》中谈到“诸国部界”问题时对当时世界上存在的国家数目以及一国之地方政区划分的看法值得深究。经文以问答形式展开，首先真人提出问题：“愿闻天下凡有几国”<sup>①</sup>？“天师”回答说，天下可分为三层地域部界，共“合三部为万二千国”<sup>②</sup>。这种世界性的“一大部界”观念，其实就是对现实世界的一种投射和放大。也就是说，乃将十二个州组成的王朝疆域作观念想象上的推演和设计。“天师”认为，这种世界图式是具有形而上的依据：

天数始起于一，终于十，十而相乘，天道到于五而反，故适万国也。其二千国者，应阴阳更数，比若数十而终也。岁月数，独十二也，尚五岁再闰在其中也。此应天地之更起在天，天洞虚之表里，应为天地并数，故十二月反并为一岁，尚从闰其中。此十二月者，乃元气幽冥，阴阳更建始之数也。<sup>③</sup>

就是说，这种延扩的行政区划得以与天文历法相印证。准确地说，是在这一知识背景下脱胎而成。如果说，上述看法尚属猜测，那么，下文则更具说服力：

一县万户亦合成一家，共一大忧。十县合成为一郡，亦合成一家，共一大忧。十郡合成一大州，亦合成一家，共一大忧。十州合共成一大国，亦合成一大家，亦共一大忧，而为一大界。其帝王有德，忧及十二州，大忧及十三州，亦共为一大家，亦共一大忧也。<sup>④</sup>

① 《太平经合校》，第389页。

② 《太平经合校》，第390页。

③ 《太平经合校》，第390页。

④ 《太平经合校》，第396页。

这里同时出现一国有“十二州”和“十三州”两种不同的说法，看似矛盾。其实，这恰好体现出《太平经》的一贯风格，亦即保持与“天文恒象”的一致性。“十二州”和“十三州”这两种行政区域制度，在经文中可说是一“实”、一“虚”：一种是实在的划分——“十二州”；另一种则属逻辑观念上的划分（不是固定常在的、而是周期变化的）——“十三州”。也就是说，十二个州是实的，多出的那个州则是虚的、是为了与天文、历法之数相呼应和配对而设置的。这就像《周易》占筮时虽备五十根蓍草，却始终悬置一根以应天象——“大衍之数五十，其用四十有九”（《系辞上传》）。准确地说，那第五十根（或第一根）蓍草是为了追求观念上的一种和谐、完美状态而加以悬置的，并不具有现实有效性。正如《汉书·律历志》引刘歆《三统历》所说：

以五乘十，大衍之数也，而道据其一，其余四十九，所当用也，故蓍以为数。以象两两之，又以象三三之，又以象四四之，又归奇象闰十九及所据一加之，因以再扚两之，是为月法之实。<sup>①</sup>

同样，《太平经》中的“十二州”与“十三州”之分歧恐怕正是源于《周易》的“大衍之数”观念。<sup>②</sup>对此，经文有明确论

①（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷21，第983页。

②《周易》的占筮原则对《太平经》之影响尚有一例证，如卷40《分解本末法》云：“是故古者圣人问事，初一卜占者，其吉凶是也，守其本也，乃天神下告之也。再卜占者，地神出告之也。三卜占者，人神出告之也。过此而下者，皆欺人不可占。故卦数则不中也，人辞文多则不珍。”（《合校》，第76页）此说与《易》“再三渎，渎则不告”之说实属一脉相承。可见，《周易》对《太平经》影响之深。有关该课题的研究情况，详见詹石窗、连镇标、伍伟民、张涛、高新民、尹志华等人之论述。

述：“子欲知其审，比若数，十而终，一岁反十二月乃终，尚闰并其中，时有十三月”，<sup>①</sup>“若一岁十二月为一部，时十三月闰，亦并其中，此之谓也。”<sup>②</sup>这里将政区划分与历法相结合，一年分为十二个月，一个月代表一州部。一年计十二个实月，故有十二个州。所谓“时十三月闰，亦并其中”，就是说根据历日情况而增设一个闰月，用于调和阴阳历之差距。新莽“三统历”承袭太初历施行“无中置闰法”，即置闰于无中气之月，<sup>③</sup>十九年而七闰<sup>④</sup>。由此可知，闰月所处的月份要视二十四节气而定、不是固定不变的，故与之相配对的“十三州”亦是变化不实的。

王明说过：“汉哀、平之际，《包元太平经》之说，风靡一时。……王莽蛊惑其说，并采取十二州。《太平经》也接着承袭他的地理区分。”<sup>⑤</sup>东汉时期，刘氏王朝得以光复，王莽作为逆臣贼子已被定性。新朝历史作为汉宗室的一块伤疤，为时人刻意避讳。若这部分《太平经》经文撰写于东汉时期，那么毫无疑问

① 《太平经合校》，第393～394页。类似说法亦见载于《论衡·卜筮篇》，其文曰：“天道称自然无为，今人问天地，天地报应，是自然之有为以应人也。案《易》之文，观揲蓍之法，二分以象天地，四揲以象四时，归奇于扚，以象闰月。以象类相法，以立卦数耳。”（黄晖：《论衡校释》卷24，第1001页）

② 《太平经合校》，第397页。

③ 《汉书·律历志》引刘歆《三统历》曰：“时所以记启闭也，月所以纪分至也。启闭者，节也。分至者，中也。节不必在其月，故时中必在正数之月。……朔不得中，是谓闰月，言阴阳虽交，不得中不生。”（汉·班固撰，唐·颜师古注《汉书》卷21，第983～984页）也就是说，将全年24节气均分到12个月中，每月计得两个节气——前者称“节”、后者称“中气”。若某月仅出现一个节气——即有“节”而无“中”，则将当月设为前一个月的闰月，其后月份按次第顺延。如此一来，全年共计有13个月。

④ 19年是一个闰月周期，又被称作一章。每章中有 $19 \times 12 + 7 = 235$ 个月，此即章月。——详见《汉书·律历志》所引刘歆《三统历》。

⑤ 王明：《论〈太平经〉的成书时代和作者》，载王明著《道家 and 道教思想研究》，第192页。

问将承担很大政治风险；更何况，《太平经》编纂者始终没有放弃献书帝王的企图，甚至视之为奋斗目标。在这种观念支配下的《太平经》造作者，是否会将王莽时代的行政制度作为一种理想的政治模式写入到经书中，这是很值得怀疑的。我们对此的解释是：这部分（或此章节）的《太平经》经文当属“洞极之经”内容，即写作于王莽执政后期。或许，《太平经》早期传本中还有其他反映新莽时代的政论言辞，不过多被后汉时的编辑者悉数删除，此处经文可能因其文意隐讳而得以保全。

#### （四）“漏刻以百二十为度”——王莽时代的计时制度

哀帝改元事件与《太平经》的早期写本（或“底本”）有着紧密关联。所以，我们先来对哀帝改元事件作一下回顾。《汉书·李寻传》记载了这一事件的整个过程：

初，成帝时，齐人甘忠可诈造《天官历》、《包元太平经》12卷，以言“汉家逢天地之大终，当更受命于天，天帝使真人赤精子，下教我此道。”……中垒校尉刘向奏忠可假鬼神罔上惑众，下狱治服，未断病死。贺良等坐挟学忠可书以不敬论，后贺良等复私以相教。哀帝初立，司隶校尉解光亦以明经通灾异得幸，白贺良等所挟忠可书。事下奉车都尉刘歆，歆以为不合《五经》，不可施行。而李寻亦好之。……寻遂白贺良等皆待诏黄门，数召见……哀帝久寝疾，几其有益，遂从贺良等议。于是诏制丞相御史：“……惟汉兴至今二百载，历纪开元，皇天降非材之右，汉国再获受命之符，朕之不德，曷敢不通夫受天之元命，必与天下自新。其大赦天下，以建平二年为太初（元将）元年，号曰陈圣刘太平皇帝。漏刻以百二十为度。布告天下，使明知之。”后月余，上疾自若。贺良等复欲妄变政事……上以其

言亡验，遂下贺良等吏……贺良等皆伏诛。寻及解光减死一等，徙敦煌郡。<sup>①</sup>

值得注意的是，王莽改制与哀帝改元均推行过一项相同措施：将漏刻由原先一日百刻变更为120刻。如前述王莽奏疏之末尾，即是奏请太后在改朝换代后将“以居摄三年为初始元年，漏刻以百二十为度，用应天命”（《汉书·王莽传》）。120度的时刻制度一直被新莽政权所沿用，迨东汉之季才遭废除。

中国古代的刻漏制度推行于汉以前，<sup>②</sup>通常将一日均分100度。《说文》训“漏”字曰：“以铜受水。刻节，昼夜百节。”《周礼·挈壶氏》郑玄注云：“漏之箭，昼夜共百刻。”《尧典》疏引“马融云：古制刻漏，昼夜百刻。”《灵枢·五十营》亦云：“漏水下百刻，以分昼夜。”<sup>③</sup>总之，昼夜百刻是古代刻漏之通制。终两汉之世，将一日之漏刻均分为120度，唯哀帝和新莽短暂推行过。<sup>④</sup>《史记·历书》载：“王者易姓受命，必慎始初，改正朔，易服色，推本天元，顺承厥意。”<sup>⑤</sup>新旧王朝的迭替，通常以改制来表示顺应天命和民心。然而，变更时刻计量单位的做法却极为罕见。这次漏制改革却在《太平经》某些章节中得到体现，且据经文内容判断：“洞极之经”所处时代恰以一百二十

①（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷75，第3192~3194页。

②《周礼》即载有司掌时日的官职——挈壶氏和司寤氏。

③郭霭春编著《黄帝内经灵枢校注语译》，天津科学技术出版社，1999，第165页。

④前者实施仅两月余，后者则从始建国元年（公元9年）迄于东汉初。据《隋书·天文志上》载：“至哀帝时，又改用昼夜一百二十刻……至王莽窃位，又遵行之。光武之初，亦以百刻九日加减法，编于《甲令》，为《常符漏品》。”（唐·魏征、令狐德棻：《隋书》卷19，第527页）可见，东汉建立之初，光武帝便恢复西汉所通行一日百刻的漏刻制度。

⑤（汉）司马迁：《史记》卷26，第1256页。

度为漏刻之制。如云：

祠天神地祇，使百官承漏刻期，宜不失，脱之为不应，坐罪非一。故使昼夜有分，随日长短，百刻为期，不得有差。有德之国，日为长，水为迟，一寸十分，应法数。今国多不用，日月小短，一刻八九，故使老人岁月，当弱反壮，其年自薄，何复持长时。<sup>①</sup>

引文讲述的汉代历法知识反映出当时社会上由于先后实施过两种刻漏制度而引发的混乱状况。从引文最后一句“今国多不用，日月小短，一刻八九”可以判定其时代背景似应为王莽篡汉之后。且根据上下文义，作者对此次刻漏改革持批评态度，可以进一步确定其时间段似属新莽后期或更始帝时期。在此期间，王莽推行的多项措施屡屡失当，引发百姓不满、社会动荡，且120度的计时制度施行过一段时间后，由于旧有的一日百刻观念的惯性思维在民间已根深蒂固、短时间难以消除，故导致思想上的混乱。加之，从科学角度言，120度的时刻划分也不便于时间的精确计算、造成诸多不便，故要求恢复百刻制的呼声高涨。另外，根据上述经文也可以得出这样的推论：当时社会上似乎出现了新旧两种漏制同时并存的现象。就官方而言，120刻的新漏制作为新莽之官制得以推行；然民间社会则仍沿袭旧有的百刻制、犹行不废。<sup>②</sup>

① 此段经文在现存《太平经》中已佚。《合校》采《钞》“丁部卷之四”中经文补充之。根据《敦煌目录》判断，这部分经文似属《历术分别吉凶诀》中的内容。经文详见《太平经合校》，第213页；或《道藏》第24册，第331页。

② 王莽代汉建立新朝后，先后实施过一系列改革措施，其中一些新措施或与旧制度同时并行。这就不可避免地造成混乱，如钱币制度即属此类。《汉书·王莽传》云：“乃更作小钱，径六分，重一铢，文曰‘小钱直一’，与前‘大钱五十’者为二品，并行。……是时百姓便安汉五铢钱，以莽（转下页注）

值得一提的是，东汉王符（约公元85~162年）《潜夫论》<sup>①</sup>一书曾言及漏刻之增损，如其《爱日》篇云：

治国之日舒以长，故其民闲暇而有力有余；乱国之日促以短，故其民困务而力不足。所谓治国之日舒以长者，非謁義和而令安行也，又非能增分度而益漏刻也。……所谓乱国之日促以短者，非謁義和而令疾驱也，又非能减分度而损漏刻也。<sup>②</sup>

此番言论显系有感而发，不排除含有讥讽新莽增益刻漏之用意。因不属本文所关注之范围，故此略过。

## 附论

### （一）三统历——王莽时代的历法

《史记·历书》载：“而亦因秦灭六国……而正以十月，色上黑。然历度闰余，未能睹其真也。汉兴……是时天下初定，方纲纪大基，高后女主，皆未遑，故袭秦正朔服色。”<sup>③</sup>汉初承袭秦制之遗，沿用古四分历（殷历或颛顼历）。<sup>④</sup>汉武帝于太初元年（公元前104年）夏五月下诏改历，施行邓平太初历（又称

---

（接上页注②）钱大小两行难知，又数变改不信，皆私以五铢钱市买。谤言大钱当罢，莫肯挟。……莽以钱币诎不行……于是造宝货五品……百姓不从，但行小大钱二品而已。”（汉·班固撰，唐·颜师古注《汉书》卷99，第4109、4112、4122页）这例旁证说明不排除一种可能：变更后的漏刻制度也同样未能在全国范围（尤其在民间）得到整肃和统一，一日百刻制可能还通行于民间社会或某些偏远地区。

① 《四库提要》认为，该书撰作于桓帝时。但也有学者认为，其部分内容当完成于安帝后期。

② （汉）王符著、（清）王继培笺，彭铎校正《潜夫论笺校正》卷4，中华书局，1985，第210~211页。

③ （汉）司马迁：《史记》卷26，第1259~1260页。

④ 高祖元年至武帝元封七年即太初元年（公元前206~前104年），共计103年。

八十一分法),<sup>①</sup> 其后东汉元和乙酉——即章帝元和二年(公元85年)重新改行四分历。期间,新莽王朝推行“三统历”(三统历是以太初历为基础、经由刘歆之手增补而成),从始建国元年己巳至地皇四年癸未(公元9~23年),前后共计15年。<sup>②</sup>

《汉书·王莽传》载:居摄三年(公元8年),王莽颁布代汉诏书时云:

以戊辰直定,御王冠,即真天子位,定有天下之号曰新。其改正朔,易服色,变牺牲,殊徽帜,异器制。以十二月朔癸酉为建国元年正月之朔,以鸡鸣为时。服色配德上黄,牺牲应正用白,使节之旒旆皆纯黄,其署曰“新使五威节”,以承皇天上帝威命也。<sup>③</sup>

王莽自始建国元年篡夺帝位后,便诏令以建丑之月(即十二月)为正月。这一观念乃源自三正论,亦即采殷正之说。其后,王莽于公元20年改元“地皇”,乃昭示受命地统之义。今本《太平经》也隐约可见受其影响之痕迹,如经文亦主张天正、地正、人正,即所谓“三正”。如《钞》己部云:“三正起于东方,天之首端也。”<sup>④</sup> 壬部亦云:“故天出圣人,象天文理,故天文自睹也。故天文正,天亦正;地文正,地亦正;人文正,人亦正;天地人俱正,万物悉正。”<sup>⑤</sup>

① 武帝太初元年至子婴初始元年,淮阳王更始元年至章帝元和二年(公元前104~公元8年,公元23~85年),前后共计175年。

② 章帝元和二年至献帝建安二十五年即延康元年(公元85~220年),共计136年。

③ (汉)班固撰,(唐)颜师古注《汉书》卷99,第4095~4096页。

④ 《太平经合校》,第465~466页。

⑤ 《太平经合校》,第709~710页。



值得注意的是，“三统历”这一说法屡见于《太平经》（含《钞》）。譬如，《钞》癸部《还神邪自消法》载：“天地阴阳之精，共生万物，此三统之历也。”<sup>①</sup>“三统”一词在今本《太平经》残卷中共计出现六次，依次是：卷48《三合相通诀》、卷49《急学真法》、卷92《万二千国始火始气诀》（3次）、卷119《道佑三人诀》；在《钞》（甲部除外）中出现7次，分别是乙部《名为神诀书》、戊部《阙题》、壬部（4次）、癸部《还神邪自消法》。前文已对出现“洞极”字样的诸篇章做过统计，此处卷48《三合相通诀》、卷92《万二千国始火始气诀》、《钞》乙部、戊部均属那个范围。卷49《急学真法》、卷119《道佑三人诀》虽未列此类，但从行文风格上看却符合其特征：亦属问答体裁，也以天师与真人对话形式展开。《钞》壬部、癸部虽不属此类，但鉴于《钞》乃抄录时有明显的改动痕迹，若还原其本来面目也可作为旁证。<sup>②</sup>下文将结合有关史料分析其中隐含之线索。

《汉书·律历志》引刘歆《三统历》曰：

三代各据一统，明三统常合，而迭为首，登降三统之首，周还五行之道也。故三五相包而生。天统之正，始施于子半，日萌色赤。地统受之于丑初，日肇化而黄，至丑半，日牙化而白。人统受之于寅初，日孽成而黑，至寅半，日生

① 《太平经合校》，第727页。

② 《钞》经文虽出自节钞、不免有失原意，却保留了原有的某些信息，故部分经文仍可作为旁证使用。熊德基已经指出：“《太平经钞》（除甲部外），不仅节钞可能失却原意，而且往往改窜名词……经钞又往往将‘天师’删去，甚至将‘天师’改为‘神人’……这样便模糊了几种经文的原貌。故在考察本经时，只能作为旁证（其中有些部分，从内容及点滴特征上，可以大体判定出于那一种经文，因此这些部分也可以供参考）。”（熊德基：《〈太平经〉的作者和思想及其与黄巾和天师道的关系》，《历史研究》1962年第4期，第10页）

成而青。天施复于子，地化自丑毕于辰，人生自寅成于申。故历数三统，天以甲子，地以甲辰，人以甲申。……故三辰之合于三统也，日合于天统，月合于地统，斗合于人统。<sup>①</sup>

这段引文所阐述的观念，可从《太平经》的某些经文中得到解释或印证。姑举几例，以证之。第一，“三统历”的一个基本思想就是三统（天、地、人）轮回的观念。这一观念，随意翻检原属“洞极之经”的那些章节均可见到。此外，卷47《服人以道不以威诀》载：“天正为其初，地正为其中，人正最居下，下极故反上也。”<sup>②</sup>卷48《三合相通诀》亦云：“天正以八月为十月，故物毕成；地正以九月为十月，故物毕老；人正以亥为十月，故物毕死。三正竟也，物当复生。故乾在西北，凡物始核于亥，天法以八月而分别之，九月而究竟之，十月实核之，故天地人三统俱终，实核于亥。……所以然者，此八月九月十月三月也，天地人正俱毕竟，当复反始。”<sup>③</sup>其他例子尚存很多，恕不详述。附带说一下，这一观念其实就是六朝道教中十分流行的终末论的雏形。第二，《三统历》所云“三五相包而生”，其含义可见于《太平经》卷66《三五优劣诀》。这篇经文详细讨论了“三五相包而生”及相关问题，其文有云：“天有三皇，地有三皇，人有三皇；天有五帝，地有五帝，人有三帝；天有三王，地有三王，人有三王；天有五霸，地有五霸，人有三霸。……此乃天道不远，三五各自反也。……夫天地人本同一元气，分为三体，各有自祖始。”<sup>④</sup>第三，《三统历》针对历元所作的规定，也在《太平经》中得到体现。《钞》壬部云：

①（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷21，第984~985页。

②《太平经合校》，第144页。

③《太平经合校》，第153~154页。

④《太平经合校》，第234、236页。

问曰：“……今天有六甲十二子，皇道当于何起？”  
“然，天有三统，各有大无。初一者天皇，二者帝，三者王，四者霸。天皇起于上甲子，地皇起于乙丑，人皇起于丙寅，霸道起于丁卯，是天历气数也。地历者，皇道起于子，帝道起于丑，王道起于寅，霸道起于卯。”<sup>①</sup>

当然，《太平经》对历法的有关论述并不完全照搬《三统历》，而更多是借助这种形式来诠释自己的观点。譬如，书中将历法知识与宗教理论相结合，使其学说披上天象的神圣依据。卷49《急学真法》：

故夫道者，乃与皇天同骨法血脉，故天道疾恶好杀，故与天为重怨；地者与德同骨法血脉，故恶人伤害，与地为大咎；夫仁与圣贤同骨法血脉，故圣贤好施仁而恶夺，故与圣人仁为大仇。是故昔者圣贤，深知此为三统所案行，故其制法，不敢违离真道与德仁也。<sup>②</sup>

《太平经》还赋予天、地、人三统以伦理学意义，卷119《道佑三人诀》云：“是好道德仁，此三人皆有三统之命。乐好道者，命属天；乐好德畜养者，命属地；乐好仁者命属人。”<sup>③</sup>《太平经》着重强调“三统”的生命意义，主张“三统”彼此依存、缺一不可，一荣俱荣、一损俱损——“一统凶灭，三统反俱毁灭”。卷92《万二千国始火始气诀》：“夫天地人三统，相须而立，相形而成。比若人有头足腹身，一统凶灭，三统反俱毁灭。

① 《太平经合校》，第707页。

② 《太平经合校》，第166页。

③ 《太平经合校》，第681页。

若人无头足腹，有一亡者，便三凶矣。故人大道大毁败天地，三统灭亡，更冥冥愤愤，万物因而亡矣。”<sup>①</sup> 故《钞》戊部《阙题》说道：“三统共生，长养凡物……”<sup>②</sup>

## （二）阴阳失序——王莽时代的气候异常

王莽时代气候状况极为恶劣，其严重程度在中国历史上是非常少见的。据文献资料显示，在新莽统治的十余年间，几乎每年都会有气象异常情况，其中爆发最频繁的就是低温和旱涝等灾害现象。<sup>③</sup> 试举《汉书·王莽传》中的两例以资证：

（天凤）三年二月乙酉，地震，大雨雪，关东尤甚，深者一丈，竹柏或枯。<sup>④</sup>

是岁（天凤四年）八月，莽亲之南郊，铸作威斗。……铸斗日，大寒，百官人马有冻死者。<sup>⑤</sup>

第一条引文是说冬季（二月）里气温奇低，以至连竹、柏等耐寒性植物都冻死了；第二条是说气温持续寒冷，在夏季（八月）也能冻死人畜。可见，当时的气候状况真是严峻之极。据此可知，王莽于地皇元年（公元 20 年）诏书中所言当无夸张成分：“惟即位以来，阴阳未和，风雨不时，数遇枯旱蝗螟为灾，谷稼鲜耗，百姓苦饥”<sup>⑥</sup>。汉时人相信，气候反常是由于阴阳失序所导致的。故据史书记载，有关阴阳失序的记录在王莽

① 《太平经合校》，第 373 页。

② 《太平经合校》，第 305 页。

③ 详见张德二主编《中国三千年气象记录总集》（第 1 册），凤凰出版社、江苏教育出版社，2004，第 258 - 259 页。

④ （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷 99，第 4141 页。

⑤ （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷 99，第 4151 页。

⑥ （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷 99，第 4160 页。

时代竟多达五次。这也从侧面证实了当时气候异常的严重程度。

《太平经》中部分经文也反映出这种反常的气候状况。如卷37《试文书大信法》载：“今故天积怨……故生灾异变怪，非一也。”<sup>①</sup>卷53《分别四治法》云：“吾见天气，间者比连不调。……今使时气不调……灾害并行……今天地三光，尚为其病，故无正明”<sup>②</sup>。卷92《火气正神道诀》又云：“今天气不调，帝王为之愁苦，而人又不得知其要意。……今使正人不得其处，天地为其邪气失正。”<sup>③</sup>上述引文中多含有“今”字，即意味着当下的时间概念，说明时人正饱受反常气候的折磨。这与汉末王莽时的气候状况十分相符。

值得注意的是，《太平经》描述异常现象时更侧重于分析和解释其原因。譬如，《钞》乙部《解承负诀》云：“今天地阴阳，内独尽失其所，故病害万物。帝王其治不和，水旱无常，盗贼数起，反更急其刑罚，或增之重益纷纷，连结不解，民皆上呼天，县官治乖乱，失节无常，万物失伤，上感动苍天，三光勃乱多变，列星乱行……天威一发，不可禁也。获罪于天，令人夭死。”<sup>④</sup>这段引文颇类似于汉代帝王在发生灾异时所颁布的“罪己诏”，惯例式地将气候异常归咎于阴阳失序和政治失和两个因素。当然，这两者也有轻重之别：罪己诏中自我批评部分多属套话、实际上要彰显帝王之谦虚与宽宏，其最终目的乃是将责任归推于天象异常。深受那个时代所流行的天人感应观念之影响，《太平经》亦将自然界所呈现的异常现象视为上天所昭示的灾异谴告，如卷43《大小谏正法》云：“四时小谏，寒

① 《太平经合校》，第56页。

② 《太平经合校》，第195页。

③ 《太平经合校》，第377~378页。

④ 《太平经合校》，第23页。

暑小不调；大谏，寒暑易位、时气无复节度；谏而不从，因而消亡矣。”<sup>①</sup> 故此，经文一再强调天道失常对气候之负面影响。如卷91《拘校三古文法》：“三光风雨四时五行，战斗无常，岁为其凶年”<sup>②</sup>；卷116《阙题》：“天地不乐，阴阳分争，不能合气四时五行，调风雨……多伤死，其岁大凶。”<sup>③</sup> 卷49《急学真法》：“为是积久，故天道今独以大乱矣。天地灾怪，万类不空也。”<sup>④</sup> 当然，经文另一个用意也是要烘托经书的应世而出，凭此可消除人们所遭受的灾害和折磨。

无一例外地，这部分经文都着重强调阴阳之重要性，极力渲染二者之和合。《钞》乙部《安乐王者法》：“今日失道，即致大乱。故阳安即万物自生，阴安即万物自成。”<sup>⑤</sup> 卷93《国不可胜数诀》更明晰说道：“真人今既为天地除病，为德君除承负，虽苦持吾文，往授百有德国，而阴阳病悉消亡，帝王之灾皆已除矣。”<sup>⑥</sup> 最后，经文给世人以美好憧憬，描绘了一幅灾害尽除、风调雨顺的景象。譬如，卷113《乐怒吉凶诀》：“太平气俱至……因以和调相化……使天气和调，常喜国家寿”<sup>⑦</sup>，卷116《某诀》云：“今天地人悦，致时泽，灾害之属除去。”<sup>⑧</sup> 卷117《天咎四人辱道诫》云：“今天上皇洞正气大至，日月星罗列皆重光，道与天当调风雨，和阴阳，使万物各得其所。”<sup>⑨</sup>

① 《太平经合校》，第99页。——标点略作修正

② 《太平经合校》，第356页。

③ 《太平经合校》，第648页。

④ 《太平经合校》，第162页。

⑤ 《太平经合校》，第21页。

⑥ 《太平经合校》，第393页。

⑦ 《太平经合校》，第586页。

⑧ 《太平经合校》，第642页。

⑨ 《太平经合校》，第662页。

## 四 “洞极之经”对《太平经》 性质之定位

“洞极之经”对《太平经》成书及性质之落实具有重要意义。可以说，倘若没有“洞极之经”这一设想的提出，《太平经》恐怕难以成为最早的道经，或许道教理论的发展和成熟也会因此而滞后一个时段。从这个角度说，“洞极之经”无疑具有划时代意义，甚至谓之道书开创，未为过也。下面，我们予以详细论述。

### （一）《包元太平经》一书的性质问题

讨论“洞极之经”对《太平经》（定本）性质之定位所作的贡献，首先须搞清楚“洞极经”之前的那个底本——《包元太平经》的性质问题。也就是说，《包元》到底是一部什么样的书？该书主要论述了什么内容？要解答这些问题，只能从有限史料中寻找蛛丝马迹。

《汉书·哀帝纪》载：“待诏夏贺良等言赤精子之讖，汉家历运中衰，当再受命，宜改元易号。”<sup>①</sup> 哀帝改元事件在《汉书·李寻传》中有详细介绍，前文已作征引，兹不赘言。《汉书·王莽传》亦载王莽居摄三年（公元8年）奏言：“案其本事，甘忠可、夏贺良讖书臧兰台。”<sup>②</sup> 此处所谓“甘忠可、夏贺良讖书”，乃指二人所献之《包元太平经》。总之，据有关史料可以判定：《包元》当是一部讖记预言之书（简称“讖书”）。何谓“讖书”？《后汉书·张衡传》给予定义：“立言于前，有征

<sup>①</sup> （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷11，第340页。

<sup>②</sup> （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷99，第4094页。

于后，故智者贵焉，谓之讖书。”<sup>①</sup>随后，张衡说道：关于讖书最早出现的确切年代，业已无从查考——“讖书始出，盖知之者寡”<sup>②</sup>。张氏依据成帝前的秦汉典籍中并未见有讖书之记载，故而推论说：讖书是在“成、哀之后，乃始闻之”，“图讖成于哀平之际也”。张衡生活的时代尚距西汉不远，其言当确。然而，讖书虽在“成、哀之后”始大行于世，其实也并不排除讖书在此前（即汉成帝时期）已具成型。只不过，此时尚未形成较大规模和气候而已。张衡在奏疏中谈到“刘向父子领校秘书，阅定九流，亦无讖录”，以此说明刘氏父子时尚无讖书。我们认为，这颇有证据不足之嫌。试举二例，以证之。其一，讖书在汉代之前已有记载。《史记·秦始皇本纪》云：“燕人卢生使入海还，以鬼神事，因奏录图书，曰‘亡秦者胡也’。”<sup>③</sup>卢氏所奏“图书”，当是两汉时期广为流行的图讖之书。这恐怕也是有关讖书的最早记载，故可称之为汉代讖书之鼻祖。《四库全书总目提要·附录·易纬末识语》对此评论说：“讖者，诡为隐语，预决吉凶，《史记·秦本纪》称卢生奏录图书之语，是其始也。”以此观之，讖书的踪迹早在成、哀之前就已彰著。其二，刘歆所处时代，《紫阁图》已颇为流行，却未见有著录。该书现已失传，难于稽考。王莽曾先后两次在诏书中引述其内容，足见该书在当时的影响。这些引述的部分虽是只言片语，却可从中窥见一些真貌。如《汉书·王莽传》云：

（天凤）六年春，莽见盗贼多，乃令太史推三万六千岁历纪，六岁一改元，布天下。下书曰：“《紫阁图》曰‘太

①（南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷59，第1912页。

②（南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷59，第1912页。

③（汉）司马迁：《史记》卷6，第252页。



一、黄帝皆仙上天，张乐昆仑度山之上。后世圣主得瑞者，当张乐秦终南山之上。’予之不敏，奉行未明，乃今谕矣。复以宁始将军为更始将军，以顺符命。……”<sup>①</sup>

随后，地皇元年七月，王莽复下诏曰：“伏念《紫阁图》文，太一、黄帝皆得瑞以仙，后世褒主当登终南山。”<sup>②</sup>从上述引文可以推断：该书主要宣讲符命等内容，显然应归入谶书之类。但以《别录》、《七略》为底本的《汉书·艺文志》却未见记载。<sup>③</sup>究其原因，当与刘氏父子受命校书之范围局限所致。《汉书·刘歆传》云：“河平中，（刘歆）受诏与父向领校秘书。”<sup>④</sup>所谓“领校秘书”，即指典校宫廷“秘府”所收藏的图书典籍之义。<sup>⑤</sup>换言之，就是对官方藏书的有关情况给予统计和

①（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷99，第4154页。

②（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷99，第4160页。

③《汉书·刘歆传》云：“歆乃集六艺群书，种别为《七略》。”（汉·班固撰，唐·颜师古注《汉书》卷36，第1967页）《七略》早佚，其内容保存于《汉书·艺文志》中。如姚名达考证认为：《汉志》所载乃“班固取《七略》，‘删其要’而成者也。”（姚名达：《中国目录学史》，第41页）又云：“由此推论，则《汉志》所载，除新加向、雄二家，删省重出之书十余种外，全部皆《七略》之旧目，殆无疑矣。”（同上书，第169页）

④《汉书·刘歆传》云：“河平中，（刘歆）受诏与父向领校秘书，讲六艺传记，诸子、诗赋、数术、方技，无所不究。”（汉·班固撰，唐·颜师古注《汉书》卷36，第1967页）

⑤《汉书·艺文志》云：“迄孝武世，书缺简脱……于是建藏书之策，置写书之官，下及诸子传说，皆充秘府。”（汉·班固撰，唐·颜师古注《汉书》卷30，第1701页）此可证之。另外，还有一例亦可佐证。《汉书·刘歆传》云：“及歆校秘书，见古文《春秋左氏传》，歆大好之。”（汉·班固撰，唐·颜师古注《汉书》卷36，第1967页）其后，刘歆欲将《左氏春秋》列于学官，遭到博士反对。刘歆移书责让太常博士，其中有一句说道：“及《春秋》左氏丘明所修，皆古文旧书，多者二十余通，藏于秘府，伏而未发。”（《汉书·刘歆传》，汉·班固撰，唐·颜师古注《汉书》卷36，第1969页）可见，刘歆所校秘书，当是西汉宫廷所藏之书。

摸底，而对民间收藏却少有涉及。事实上，谶书通常先在民间社会中流传，直到产生一定影响后才被统治阶级所接纳。可以说，《七略》（包括后来的《汉志》）仅是汉朝官方书库的目录汇总，并没有将当时流传的图书全部加以记录。<sup>①</sup>且《汉志》所录也并非将西汉著述囊括无遗，清代姚振宗辑《汉书艺文志拾补》便收集遗漏之名目，得书竟达317部。总之，《汉志》中不见载，并不足证民间社会就没有谶书的存在和流传。

《说文》云：“谶，验也，有征验之书。”谶书多配以图形，故王充《论衡·实知篇》载：“案神怪之言，皆在谶记，所表皆效《图》、《书》。”<sup>②</sup>前文说过，秦代之季就已有谶书行世。不过，此时谶记书尚处于质朴阶段，与成、哀之后趋于成熟化的谶纬书<sup>③</sup>虽有共通的本质，却也存在一定差异，“秦、汉两代图谶书，皆假托神祇以预言吉凶；秦与汉两者的差别，只是汉代谶纬把谶记预言，加以学术化，并附会上儒家经义而已。又，汉代谶纬，是混合儒书与方术，诡托鬼神，用以解经及预言吉凶之书。”<sup>④</sup>汉成帝时，方术化的谶书已具雏形，并试图获取主流文化的认可。《包元》可称得上是一部谶书。或者说，它是汉代谶书之先驱，尽管其中的谶记预言学说还未完全成熟，但已具备了成熟谶书之特征和本质。下面，我们就几个细节予以分析和展开，以说明上述观点之合理性。

### 1. 从献书者之口述情况，推论《包元太平经》的谶书性质

日本学者数内清指出：“谶纬说的重要内容之一乃是通过历

① 王莽这次编辑众书，目的就是要弥补这一缺陷，故其内容之一就是対民间藏书而展开专项治理。

② 黄晖：《论衡校释》卷26，第1070页。

③ 两汉之季，谶记预言渐趋与经书相配合，多借助儒家经典或神化孔子等古代圣贤来表达某种主张，是谓谶纬。

④ 萧登福：《谶纬与道教》，台北，文津出版社，2000，第512页。

数、历运来说明‘受命’和‘革命’，因此在纬书中经常看到关于历法的记述。”<sup>①</sup> 这一点，在《包元》一书中得到印证。甘氏献书给成帝时对《包元》一书的内容作过介绍，说其大意乃论述“汉家逢天地之大终，当更受命于天”<sup>②</sup>，并依托神灵的名义进行渲染——“天帝使真人赤精子，下教我此道。”<sup>③</sup> 其后，在夏氏致哀帝的奏疏中更充斥着浓烈的图讖、灾异等色彩：

汉历中衰，当更受命。成帝不应天命，故绝嗣。今陛下久疾，变异屡数，天所以谴告人也。宜急改元易号，乃得延年益寿，皇子生，灾异息矣。得道不得行，咎殃且亡，不有洪水将出，灾火且起，涤荡（人民）〔民人〕。<sup>④</sup>

也就是说，无论甘忠可抑或夏贺良，其献书活动均以“言赤精子之讖”、“当更受命”为理论依据——即通过托名神祇造作符讖的方式，试图游说帝王接受自家学说，进而达到参与政治的目的。<sup>⑤</sup> 值得关注的是，二人献书为什么都以“讖”的形式？换句话说，这是否从侧面反映出《包元》一书的性质？答案应该是肯定的，我们认为：《包元》与“讖”有着密切联系。甚至从某种角度来说，《包元》可被视作“讖书”。<sup>⑥</sup> 对此，汤用彤也认

① [日] 数内清：《汉代改历及其思想背景》，载刘俊文主编，杜石然、魏小明等译《日本学者研究中国史论著选译》（第十卷 科学技术），中华书局，1992，第42页。

② 《汉书·李寻传》。（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷75，第3192页。

③ 《汉书·李寻传》。（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷75，第3192页。

④ 《汉书·李寻传》。（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷75，第3192页。

⑤ 这一点，在夏贺良身上表现地尤为明显。

⑥ 汤用彤分析《春秋元命苞》一书中有关元气的说法，指出“疑《包元太平经》之名引用纬书”。（汤用彤：《读〈太平经〉书所见》，载《汤用彤学术论文集》，第66页）

为：“《太平经》者，上接黄老图讖之道术”<sup>①</sup>，这一论断无疑是准确的。

那么，甘氏、夏氏前后两次进献为何均以失败而告终？<sup>②</sup>其实，这与当时社会的思想背景有很大关系。西汉中后期，讖记之学尚未形成气候。讖记预言活动及讖书尽管在民间社会已有流传，但还没有成为主流文化意识，当然也未被正统思想所接受。虽然，成帝本人“颇好鬼神”<sup>③</sup>，哀帝则博征方术士、大兴淫祀，<sup>④</sup>但讖记预言毕竟不同于古老的神仙方术思想，作为一股后起的新兴思潮，必须假以时日，做好舆论上的宣传、深化理论上的建设，才会在日后被帝王接受。

## 2. 从刘氏父子（刘向、刘歆）的评价，推论《包元太平经》的讖书性质

刘氏父子，皆为汉代大儒。《包元》一书的两次进献均遭到其父子二人的抵制。这些诋毁性议论，从侧面反映出《包元》的性质。下面，我们分别陈述刘氏父子对《包元太平经》的评价和态度。

刘向虽是儒学大师，但也兼有神仙方术、五行灾异等知识背景，现摘录《汉书》记载的两件事略作资证：第一件事发生在刘向的青年时代。宣帝时，“上复兴神仙方术之事，而淮南有枕

① 汤用彤：《〈太平经〉与佛教》，载汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》，第71页。

② 夏氏献书及其改元、“更受命”等建议，初为哀帝所采纳，终因朝臣的反对和“其言亡验”而遭废除。前后仅持续月余，实为昙花一现而已。

③ 《汉书·郊祀志》：“成帝末年颇好鬼神，亦以无继嗣故，多上书言祭祀方术者，皆得待诏。”（汉·班固撰，唐·颜师古注《汉书》卷25，第1260页）

④ 《汉书·郊祀志》：“哀帝即位，寝疾，博征方术士……尽复前世所常兴诸神祠官，凡七百余所，一岁三万七千祠云。”（汉·班固撰，唐·颜师古注《汉书》卷25，第1264页）

中《鸿宝苑秘书》。书言神仙使鬼物为金之术，及邹衍重道延命方，世人莫见，而更生父德武帝时治淮南狱得其书。更生（即刘向之原名——守诚注）幼而读诵，以为奇，献之，言黄金可成。上令典尚方铸作事，费甚多，方不验。上乃下更生吏，吏劾更生铸伪黄金，系当死。……上亦奇其材，得踰冬减死论。”<sup>①</sup>第二件事距甘氏献书不久，时刘向已年迈。成帝即位之初，“时数有大异，向以为外戚贵盛，凤兄弟用事之咎。……向乃集合自古以来历春秋六国至秦汉符瑞灾异之记，推迹行事，连传祸福，著其占验，比类相从，各有条目，凡十一篇，号曰《洪范五行传论》，奏之。”<sup>②</sup>可见，刘向对神仙方术及五行占验等学说有一定了解。然而，对甘氏献书之举动，刘向却给予了严厉地批判——“中垒校尉刘向奏忠可假鬼神罔上惑众，下狱治服”<sup>③</sup>。刘氏所下“假鬼神罔上惑众”之评语，却颇值得琢磨。这一评断，显然不是凭空而来，想必有所依据。是否可以这样推论：甘氏所献之书（即《包元》）及其主张，是不同于传统神仙方术思想及以往借助儒家经典“推迹行事，连传祸福，著其占验”等做法的另一种体裁。这种新的撰述形式，或即为早期讖书。哀帝时，刘歆对甘氏之徒夏贺良等“所挟忠可书”，虽然也表示反对，但言辞较之乃父已颇显委婉——“歆以为不合《五经》，不可施行”。这里，刘歆所提出的否定理由是认为该书“不合《五经》”。这一方面反映出讖记预言这种形式已渐为士人所接受（这一点从夏氏之建议能被哀帝接受及其拥护者大多具有较高官

① 《汉书·刘向传》。（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷36，第1928～1929页。

② 《汉书·刘向传》。（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷36，第1950页。

③ 《汉书·李寻传》。（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷75，第3192页。

阶等情况即可体察)，刘歆不再以“假鬼神罔上惑众”作为攻击借口，更没有视之为洪水猛兽、欲除之而后快，仅从维护官方正统思想的立场（亦不排除含有维护其父之私人感情成分）而提出否定意见。<sup>①</sup>从另一个角度讲，刘歆的这番评论也说明《包元》尚不属成熟的讖纬书，不是采用依托儒家经典、假借圣贤之言的形式来从事预言活动，故与“五经”不合。

### 3. 从传承人及拥护者的文化背景，推论《包元太平经》的讖书性质

诚然，《包元》一书的谱系脉络已无法全部厘清。但据《汉书·李寻传》记载，该书的传承人至少有甘氏及徒弟三人——“（甘）忠可以教重平夏贺良、容丘丁广世、东郡郭昌等”<sup>②</sup>。这四人的身世等情况，由于缺乏相关资料而无法稽考。不过，关于夏贺良的身份背景，《后汉书》则有两处提及，分别是：卷1《光武帝纪》：“论曰……明年（指刘秀出生后的第二年——守诚注），方士有夏贺良者，上言哀帝，云汉家历运中衰，当再受命。”<sup>③</sup>卷23《窦融传》：“（窦）融等于是召豪杰及诸太守计议，其中智者皆曰：‘汉承尧运，历数延长。今皇帝姓号见于图书，自前世博物道术之士谷子云、夏贺良等，建明汉有再受命之符，

① 另外，刘氏父子反对《包元太平经》可能还掺杂学术观点之分歧等因素。据《汉书·五行志》载：“汉兴，承秦灭学之后，景、武之世，董仲舒治《公羊春秋》，始推阴阳，为儒者宗。宣、元之后，刘向治《谷梁春秋》，数其祸福，传以《洪范》，与仲舒错。至向了歆治《左氏传》，其《春秋》意亦已乖矣；言《五行传》，又颇不同。是以揽仲舒，别向、歆，传载眭孟、夏侯胜、京房、谷永、李寻之徒所陈行事”。（汉·班固撰，唐·颜师古注《汉书》卷27，第1317页）从上述引文可见，刘氏父子与李寻之徒虽然都推阴阳、说灾异，但在治学的方法、观点以及师承等方面还是存在分歧。蒙文通则称甘氏师徒为“西汉今文学家”，此可备一说。（详见蒙文通：《道教史琐谈》，载蒙文通著《古学甄微》，第315页）

② （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷75，第3192页。

③ （南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷1，第86页。

言之久矣……’”<sup>①</sup> 这里，或称“方士”、或称“博物道术之士”，概而言之，就是指活跃在民间的那些懂得方术或道法、同时又具备一定文化水准的异人。这部分人当是讖书造作和传播的主导力量。下面，我们介绍哀帝时支持《包元》那些官员的个人背景。

司隶校尉解光是夏氏献书的发起者。解光是第一个向哀帝举荐夏氏及《包元》的人。他力倡此书，在遭到刘歆反对时毫不留情地给予回击：“前歆父向奏忠可下狱，歆安肯通此道？”<sup>②</sup> 解光本人在哀帝初立时，“亦以明经通灾异得幸”<sup>③</sup>。另外，《汉书·沟洫志》亦载李寻、解光等人运用灾异学说阐述治理河道的见解：

先是，谷永以为“河，中国之经渚，圣王兴则出图书，王道废则竭绝。今溃溢横流，漂没陵阜，异之大者也。修政以应之，灾变自除。”是时李寻、解光亦言“阴气盛则水为之长，故一日之间，昼减夜增，江河满溢，所谓水不润下，虽常于卑下之地，犹日月变见于朔望，明天道有因而作也。……今因其自决，可且勿塞，以观水势。河欲居之，当稍自成川，跳出沙土，然后顺天心而图之，必有成功，而用财力寡。”于是遂止不塞。<sup>④</sup>

这些记载证实解光确精通灾异之说。

①（南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷23，第798页。

②《汉书·李寻传》。（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷75，第3192页。

③《汉书·李寻传》。（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷75，第3192页。

④（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷29，第1691页。

黄门侍郎李寻也是一位积极推动者。《汉书·李寻传》载：“李寻字子长，平陵人也。治《尚书》，与张孺、郑宽中同师。……寻独好《洪范》灾异，又学天文月令阴阳。……寻见汉家有中衰厄会之象，其意以为且有洪水为灾。”<sup>①</sup>《汉书·五行志》亦云：

哀帝建平二年四月乙亥朔……有大声如钟鸣……上以问黄门侍郎扬雄、李寻，寻对曰：“《洪范》所谓鼓妖者也。师法以为人君不聪，为众所惑，空名得进，则有声无形，不知所从生。其传曰岁月日之中，则正卿受之。今以四月日加辰已有异，是为中焉。正卿谓执政大臣也。宜退丞相、御史，以应天变。然虽不退，不出期年，其人自蒙其咎。”<sup>②</sup>

以上是对《包元太平经》两位支持者的背景介绍。从中，可以发现他们都有一个共同特征——通灾异、明阴阳。恐正因如此，李寻、解光才会更易于接受《包元》，从而成为谶书的第一批推动者。<sup>③</sup>

## （二）“洞极之经”的主旨与性质

探讨“洞极之经”的主旨和性质，必须先搞清楚现存《太平经》哪些章节属于“洞极之经”范畴。由于缺乏充分的史料依据，我们很难将其从今本《太平经》中全部而又准确地区分开来。鉴于此，我们暂将《太平经》残卷中似属“洞极之经”的那些部分划分成几种类型：第一类，可以基本断定属于“洞

①（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷75，第3179页。

②（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷27，第1429页。

③当然，其中也不排除利用学术分歧，干预政治、打击异己之企图。



极之经”的部分——即前文表格所列的那些篇章；第二类，可能属于“洞极之经”的部分——即出现“洞极”字样的部分篇章；<sup>①</sup> 第三类，除上述两种情况外，现存《太平经》残卷可能会有其他篇章也属于“洞极之经”的内容，这就须进行更深入地研究和落实。另须说明的是，《太平经钞》在撮钞或转述过程中难免发生窜乱、有失原义，故仅将《道藏》57卷本《太平经》作为考察的主要依据，而将《太平经钞》作为旁证略加征引。此外，对于个别章节，从体裁、特征、思想等方面可大致判定确属“洞极之经”，论述时也将其作为辅助和参考。下文将从几个角度对“洞极之经”的有关问题展开考察。

### 1. 从称谓上看

这里所说的“称谓”，主要包括两方面的内容：其一，对文本自身的称谓，即“洞极之经”这一名称的由来及含义；其二，经文中间答双方的称谓——即“天师”与“真人”，及其扮演的角色形象。值得注意的是，这两个专用称谓所具有的特殊语义及其在后世道教中的使用情况。

首先，为什么把这部旷世经书称作“洞极之经”。

“洞”字之本义，《说文》训曰：“疾流也。”清人段玉裁注云：“引申为洞达、为洞壑。”“极”之义，《尔雅·释诂》云：“至也。”合而论之，“洞极”一词，实为洞达至极之义。“洞极”之形上用法，最初源自老庄道家思想。《道德经》云：“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观复。”（16章）《庄子·天道篇》亦云：“极物之真，能守其本。”意思是说：得道之人善于体察万物之极笃，也能准确把握事物之本质规律。《太平经》卷41《件古文名书诀》解释“大洞”之含义时说到：“大者，大

<sup>①</sup> 这些篇章未必都属“洞极之经”，仅据“洞极”二字还不足为证，尚须结合其他因素予以考虑。

也；行此者，其治最优大无上。洞者，其道德善恶，洞洽天地阴阳，表里六方，莫不响应也。”<sup>①</sup> 这里突出强调的是对天地阴阳的“洞洽”，随后又点明对“六方八远”以及天地万物包括“草木小微”的洞察。又如卷68《戒六子诀》所云：“吾书乃知神心，洞六极八方，自降而来伏，皆怀善心，无恶意。”<sup>②</sup> 卷96《守一入室知神戒》亦云：“其善乃洞洽于六方八远，其恩爱与天地同计也。……其善乃洞究洽于天地，其神乃助天地，复还助帝王化恶，恩下及草木小微，莫不被蒙其德化者。”<sup>③</sup> 这一说法，似脱胎于《庄子》。如《齐物论》云：“夫道未始有封，言未始有常，为是而有畛也。请言其畛：有左有右，有伦有义，有分有辩，有竞有争，此之谓八德。六合之外，圣人存而不论；六合之内，圣人论而不议。”《大宗师》又说：“夫道有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。”对照以上说法，可以发现：无论是文风还是思想，二者都十分近似。据余推测，“洞极之经”反复强调必须予以“洞洽”的那个“极”，完全可比类于《庄子》所讲论的“道”。不同的是，《庄子》一书中“道”是无形无状、不可言说的，而“洞极之经”则试图将体“道”的经验以文字形式汇编成书，以便于教化世人。如卷96《守一入室知神戒》所说：“六究洽洞极七竟，以类次书文使相得，灾悉灭亡，致洞极之吉文。”<sup>④</sup> 卷67《六罪十治诀》：“上洽天心，下洞无极，人民莫不乐生为善。……此乃天上太古洞极之道，可以化人，人一知之俱为善，亦不复还反

① 《太平经合校》，第87页。

② 《太平经合校》，第258页。

③ 《太平经合校》，第410~411页。

④ 《太平经合校》，第423页。

其恶也。”<sup>①</sup>

笔者翻阅和检索先秦两汉诸子典籍，尚未发现“洞极”之其他语例，似可说二字之连用当从“洞极之经”始。然这一语辞及其用法在后世道经中却十分常见，甚至以“洞×”或“大洞×”为经书之标题的现象也很普遍。据笔者统计，现存《道藏》中以此形式命名的道经共计259种，约占总数17.5%，<sup>②</sup>其中最常见有“洞玄”、“洞元”以及“上清大洞××策”等，<sup>③</sup>后世人更一度将教内诸经统称为“三洞”经书。总之，“洞极”二字的使用（特别是以之命名经书），说明开始具有道经的味道，故已不同于以往的讖书。

其次，“洞极之经”的最高人物称谓——“天师”及其含义。

现存《太平经》诸章节中位居最高地位的人物称谓并不统一，除“天师”外还有“神人”（或称“大神”）、“天君”、“太上之君”（或称“太上君”）<sup>④</sup>。这一个主神（或主角）称谓上的

① 《太平经合校》，第244、253页。

② 现存《道藏》所收经书之总数，前后出现过四个统计数字，分别是：1476种（翁独健《道藏子目引得》）、1477种（施舟人《道藏通检》）、1473种（任继愈主编《道藏提要》）、1500种（《道藏》三家本目录）。这一分歧，乃因各家对个别经书归属之划分的看法不同而造成的。

③ 这些道经大多属于上清派典籍，说明二者似存某种联系。对此，李刚撰文指出：《太平经》在东汉成书之后的流传过程中似存在几种不同的抄本，书名也略有不同，“这些卷数不同的本子，到隋唐、北宋时以一百七十卷为流行本”。然而，这个170卷定本也至少存在两种不同的抄本：“敦煌本”和“上清本”。随着上清派势力的不断扩大，《太平经》“上清本”渐成“世之通行本”。唐末道士闾丘方远依据“上清本”论次《太平经钞》，“《钞》甲自然是节抄《太平经》甲部而来”，“甲部的作伪者是东晋末到南北朝梁陶弘景之前这段时期内的上清派道士”（详见李刚：《也论〈太平经钞〉甲部及其与道教上清派之关系》，载陈鼓应主编《道家文化研究》第4辑，第284~299页）另外，日本学者吉冈义丰、楠山春树等对这一问题也有过论述。

④ 《太平经》卷111和卷114中，常将“太上之君”和“太上君”简称为“太上”。

混乱状况，恰好反映出《太平经》不会是一时一人之作。“神人”（或称“大神”）之称谓，可能反映《太平经》早期文本（包括“本文”、《包元》等）的残留内容。“太上之君”等称谓在现存《太平经》中的使用频率不高——仅出现过六次，且集中在两卷（第111、114卷）四篇（第182、192、193、198篇）中。<sup>①</sup>这里的“太上之君”即是道教至尊神——“太上老君”、“太上道君”之发轫，其原型就是道家始祖——老子。而对老子的神化（或仙化）始于东汉后期，<sup>②</sup>西汉及东汉前期均没有类似举措。<sup>③</sup>至汉桓帝时首次公开祭祀老子，随后民众掀起对老子的神化运动。《后汉书·孝桓帝纪》云：“（延熹）八年春正月，

① 《太平经》卷111《善仁人自贵年在寿曹诀》：云“日夜思念过负，恐有不称太上君之意。……太上之君善之，言生自命好生，不顾财色，见活之人，常思与同久，何时当妄行不道，无心之意不报重恩乎？”（《合校》，第555页）卷114《某诀》（据敦煌日录似属《孝行神所敬诀》）：“太上之君见其孝行无辇，著其亲近内外，神益敬重之。”（《合校》，第594页）卷114《九君太上亲诀》：“惟太上之君有法度，开明洞照，可知无所不通，豫知未然之事。……饮食天厨，衣服精华，欲复何求，是太上之君所行也。”（《合校》，第594~595页）卷114《有功天君救进诀》：“而小不善闻于太上之君耳。故因诸神求知旷问，唯蒙不逆，使不见疑。”（《合校》，第610页）这四篇中有三篇（除卷114《某诀》外）经文中还同时出现过“天君”之称谓，结合上下文意，可知“天君”即等同于“太上之君”。但在其他部分则不是这样，“天君”则是作为独立的神祇形象而出现的。另外，这两卷四篇中也可见“太上”一词，其意有二：其一，作为形容词使用，如“太上善人”等，其意与其他部分中的同类用法无异；其二，是“天上之君”的一种简称，如“复道太上之言”、“进见太上”等，其意明显与作为形容词使用的“太上”不同。

② 东汉边韶所题《老子铭》即云：“（老子）随日九变，与时消息。”（《隶释》卷3）可见，当时已存在对老子形象的神化。——详见（宋）洪适撰《隶释·隶续》，中华书局，1985，第36页。

③ 《史记》中《老子列传》及《太史公自序》等篇均把老子定位为哲人的形象，并没有神化之迹象。另外，《汉志·方技略》所列举的“神仙十家，二百五卷”书目中，不乏托名于黄帝、泰壹、神农者，却未见以老子命名者。

遣中常侍左悺之苦县，祠老子。……（九年秋七月）庚午，祠黄、老子濯龙宫。”<sup>①</sup>此时，老子显然扮演着神人的角色。关于祭祀老子的礼仪及规格，《后汉书·祭祀志》如此记载：桓帝“（延熹）九年，亲祠老子于濯龙。文闕为坛，饰淳金钁器，设华盖之座，用郊天乐也。”<sup>②</sup>可见，业已十分隆重。据此，笔者颇怀疑：集中出现“太上之君”称谓的这四篇经文，当是东汉桓帝时（或之后）造作而成。而此前民间社会中则广泛流行“天师”观念。

“天师”，就是“以天为师”之义。<sup>③</sup>“天师”之名始见于《庄子·徐无鬼》，乃黄帝对牧马小童的尊称。<sup>④</sup>不过，此称谓的由来似可追溯至原始神祇信仰中的皇天观念。<sup>⑤</sup>古代社会，人们对“天”始终秉持一种敬畏和崇拜的心态，经过不断地神化渐次形成天帝信仰。<sup>⑥</sup>天帝作为鬼神之宗，拥有绝对权威。由于神

①（南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷7，第313、317页。

②（南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》志第8，第3188页。

③《太平经》卷39《解师策书诀》：“故吾者乃以天为师”。（《合校》，第70页）

④《庄子·徐无鬼》载：“黄帝将见大隗乎具茨之山……适遇牧马童子，问涂焉……小童曰：‘夫为天下者，亦奚以异乎牧马者哉！亦去其害马者而已矣！’黄帝再拜稽首，称‘天师’而退。”

⑤由此可推断，“洞极之经”与《包元太平经》在神祇观念上具有一定的相似性。另外，在现存《太平经》中，“皇天”一词共出现99次（除去重复，实计96次）。可见，皇天观念对《太平经》影响之深。

⑥据考古资料证实，“天帝”一词在汉代墓葬文字中大量出现。如延熹四年（公元161年）钟仲游妻镇墓券即刻有“有天帝教如律令”等字样。（详见罗振玉编撰《贞松堂集古遗文》（下册），北京图书馆出版社，2003，第357页）另外，刘伯平镇墓券亦有“天帝下令……天地教如律令”等语。（同上书，第358、360页）罗振玉指出：“东汉末叶，死者每用镇墓文。乃方术家言，皆有天帝及如律令字。……汉季崇尚道教，于此可见一斑。米巫之祸盖已兆于此矣。”（同上书，第360页）此外，有关“天帝”信仰之考源，详见刘屹：《敬天与崇道——中古经教道教形成的思想史背景》，中华书局，2005，第130~266页。

圣与世俗之间必须架设一个沟通的桥梁，便不断涌现出天帝之代言者，<sup>①</sup>“代表天帝和鬼神打交道传达符命的人则称为‘天帝神师’或‘天帝使者’，‘天师’即是‘天帝神师’的简化称呼。”<sup>②</sup>近几十年来陆续发现的一些汉墓出土文物也证实这一点。<sup>③</sup>“洞极之经”将主角人物称作“天师”，这与其他两种体裁部分（散文体、对话体）明显不同。“天师”这一称谓的出现及使用，反映了“洞极之经”试图结束混乱的神祇局面<sup>④</sup>、将众多并存的“使者”称谓予以统一，建立一个明晰的尊卑秩序。与之相对应，王莽在其执政时期也奏请进行过大规模的神祇清理活动，其中包括序列群神、复位祀典等。《汉书·郊祀志》记载了这次上疏的内容：

今称天神曰皇天上帝，泰一兆曰泰畤，而称地祇曰后土，与中央黄灵同，又兆北郊未有尊称。宜令地祇称皇地后祇，兆曰广畤。……分群神以类相从为五部，兆天地之别神：中央帝黄灵后土畤及日庙、北辰、北斗、填星、中宿中

- ① 王育成结合东汉文物资料，指出：这一时期频繁出现的天帝使者在角色功能上颇类似于道人。他们广泛活动于民间社会，并以师徒授受形式建立起一个早期教团，使之成为后世道教之雏形和基础。——详见王育成：《东汉天帝使者类道人与道教起源》，载陈鼓应主编《道家文化研究》（第16辑），三联书店，1999，第181~203页。
- ② 张勋燎：《东汉墓葬出土的解注器材料和天师道的起源》，载陈鼓应主编《道家文化研究》（第9辑），上海古籍出版社，1996，第262页。
- ③ 详情参见唐金裕：《汉初平四年王氏朱书陶瓶》，《文物》1980年1期；洛阳博物馆：《洛阳东汉光和二年王当墓发掘简报》，《文物》1980年6期；蔡运章：《东汉永寿二年镇墓瓶陶文考略》，《考古》1989年第7期；钱宝康：《宝鸡县出土“天帝使者”印章》，《考古与文物》1990年第4期。另外，罗振玉编撰《贞松堂集古遗文》卷15中也收录一些相关资料。
- ④ 神统谱系的混乱现象在现存《太平经》中仍有所反映，如卷50《生物方诀》：“比若人有道而称使者，神人神师也。”（《合校》，第173页）这里就同时出现“使者”、“神人”、“神师”等称谓。类似例子还有很多，恕不详述。

宫于长安城之未地兆；东方帝太昊青灵勾芒时及雷公、风伯庙、岁星、东宿东宫于东郊兆；南方炎帝赤灵祝融时及荧惑星、南宿南宫于南郊兆；西方帝少皞白灵蓐收时及太白星、西宿西宫于西郊兆；北方帝颛顼黑灵玄冥时及月庙、雨师庙、辰星、北宿北宫于北郊兆。<sup>①</sup>

经过这次厘定和清整，原本混乱复杂的神祇谱系颇显有序。

“天师”这一称谓，被后世道教所承袭、并渐成专用名称。如，五斗米道（后为天师道）便尊称历代掌教人为“天师”。这一称呼似始于其创始人——张道陵（一说张陵），是否受“洞极之经”的影响，亦未可知。另据宋人洪适<sup>②</sup>所撰《隶续》（卷3）记载：南宋时，蜀中地区尚保存有一块由五斗米道祭酒张普题刻于熹平二年（公元173年）的石碑。碑文“凡七行、六十七字”<sup>③</sup>，其中有云：“熹平二年三月一日，天表鬼兵胡九□□，仙历道成，玄施延命，道正一元，布于伯气。定召祭酒张普……谕受微经十二卷。祭酒约：施天师道法无极才。”<sup>④</sup>由此可见，东汉灵帝时五斗米道已作为组织化宗教在蜀地民间广泛流传。

## 2. 从对经书的分类上看

“洞极之经”主张将收集来的资料首先予以分类、然后“各从其家”加以利用，这已是较为成熟的经书分类观念。“洞极之经”将历代经书分成几种类型：“天经”、“圣经”、“德经”、

①（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷25，第1268页。

② 洪适（1117~1184），字景伯，号盘洲，字温伯（一字景温），谥号文惠，饶州鄱阳人。曾著有多部研究汉隶的著作，今仅存《隶释》、《隶续》。此二书是现存最早的集录汉魏石刻的作品。

③（宋）洪适：《隶释·隶续》，第309页。

④（宋）洪适：《隶释·隶续》，第309页。

“贤经”等<sup>①</sup>，并对这一分类的标准加以解释。如《太平经》卷41《件古文名书诀》所云：“今小之道书，以为天经也。拘校上古中古下古圣人之辞以为圣经也，拘校上古中古下古大德之辞以为德经也，拘校上古中古下古贤明之辞以为贤经也。”<sup>②</sup>随后，又对四类经书的整理方法分别做了说明：

所言拘校上古中古下古道书者，假令众贤共读视古今诸道文也。如卷得一善字，如得一善诀事，便记书出之。一卷得一善，十卷得十善，百卷得百善，千卷得千善，万卷得万善，亿卷得亿善，善字善诀事，卷得十善也，此十亿善字；如卷得百善也，此百亿善字矣。书而记之，聚于一间处，众贤共视古今文章，竟都录出之，以类聚之，各从其家，去中复重，因次其要文字而编之，即已究竟，深知古今天地人万物之精意矣。因以为文，成天经矣。……拘校上古中古下古

① 现存《道藏》57卷《太平经》残本中关于经书分类之说仅存此一处，《钞》和《太平经》佚文则各有一处。这三处说法有内在联系但又不尽相同，由此可体察《太平经》关于经书分类观念的逐次演变之过程。其余两处分别是：其一，《钞》戊部：“天者好生道，故为天经；积德者地经，地者好养，故为地经；积和而好施者为人经，和气者相通往来，人有财相通，施及往来，故和为人经也。”（《合校》，第307页）这里将经书简单地划分为“天经”、“地经”、“人经”三类，其思维模式还是传统天地人三才观念之具体应用，似属经书分类观念之质朴阶段；其二，《要修科仪戒律钞》卷1引《太平经》佚文则对经书予以更细致的分类与说明：“真人问曰：‘何为天经，何为地经，何为人经，何为道经，何为圣经，何为贤经，何为吉经，何为凶经，何为生经，何为死经？’神人曰：‘然修积真道，道者，天经也。天者好生，道亦好生，故为天经。修积德者，地经也。地者好养，德亦好养，故为地经。修积和而好施与者为人经，和气者相通往来，人有财亦当相通往来，故和为人经也。修积上古中古下古道辞为道经，修积上古中古下古圣文为圣经，修积上古中古下古贤辞为贤经。其师吉者为吉经，其师凶者为凶经，其师生者为生经，其师死者为死经也。’”（《道藏》第6册，第922页）

② 《太平经合校》，第83页。



圣经中善字诀事，卷得一善也……（重复，略——守诚注）  
贤明共记书，聚一间善处，已都合校之，以类相从，使贤明  
共安而次之，去其复重，即成圣经矣。……拘校上古中古下  
古之贤明辞，其中大善者卷记一……（重复，略）已毕竟，  
复以类次之，使相从，贤明共安之，去其复重，编而置之，  
即成贤经矣。……如都拘校道文经书，及众贤书文、及众人  
口中善辞诀事，尽记善者，都合聚之，致一间处，都毕竟，  
乃与众贤明大德共诀之，以类更相微明，去其复重，次其辞  
文而记置之，是名为得天地书文及人情辞，究竟毕定，其善  
诀事，无有遗失，若丝发之间。此道道者，名为洞极天地阴  
阳之经，万万世不可复易也。<sup>①</sup>

《太平经》卷116《某诀》亦云：“宜拘校凡圣贤文，各以家类  
引之，出入上下大小，莫不相应。以一况十，十况百，百况千，  
千况万，万况无极，众贤共计，莫不尽得。”<sup>②</sup>

“洞极之经”对经书的这种划分观念，反映出其试图造作一  
种不同于以往经书分类的全新思想体系。这一体系将是在融合儒  
家、墨家、阴阳术数、神仙等诸派学说精华的基础上的一次重新  
建构。结合当时的时代潮流及《太平经》的宗教背景，可以判  
断：“洞极之经”所提出的经书分类，尤其是关于“天经”的那  
些构想，其实就是道经（准确地说，是《道藏》<sup>③</sup>）之滥觞。由

① 《太平经合校》，第84～85页。

② 《太平经合校》，第632页。

③ 编撰“天书”的设想，在后世《道藏》中得到体现和落实。譬如，素有“小《道藏》”之称的宋《云笈七籤》及明《正统道藏》所收之典籍不仅是道经之汇集，也不乏有儒家、墨家、法家、杂家、阴阳、易学、医学等诸家之作品，可说是内容极为丰富、涉猎极为庞杂，这一点恰合“洞极之经”之主旨。因此，从某种意义上说，“洞极之经”恐怕有意酝酿早期经书之汇集。

此可以推测,《太平经》正在经历由早期的方术之书、谶书向道书之转变,至少可以说,此时《太平经》已初具道经色彩。另外,不可否认的是,“洞极之经”提出的这种划分及整理方法对后世道教的道书分类产生一定影响。

### 3. 从内容上看

如何定义“洞极之经”的主旨和性质?这个问题必须依据现有材料尤其从经文内证入手,寻找解决的途径及答案。根据有关经文线索,可大致判断:“洞极之经”的主要内容,是要论述治身与治国之道,并以此为行动指南付诸实践。换言之,生命与政治是“洞极之经”所关注的两大核心议题。这也与现存《太平经》主旨十分吻合。<sup>①</sup>毫无疑问,此时《太平经》文本较之以往已有本质区别:不再是原先那种充斥着神仙幻想、巫觋杂语的民间方术之书;也不同于满纸全是大预言的谶书之流,已称得上是修身之学、治世之书。“洞极之经”及其构思之提出,标志着《太平经》正经历一次大的思想转变。这一转变的背后,其实是以深刻的时代思潮作为铺垫。具体说来,就是与西汉时期广泛流行的黄老思想有着密切关联。“洞极之经”在这一背景下得以造作或构思,必然会反映黄老之学的某些特征,最明显的就是贯穿始终的“身国共治”基本格调。“将宗教与政治紧密结合,将治国之道和养生之法合而为一,不仅是《太平经》的特色,也是中国道教的传统。”<sup>②</sup>准确地说,这一特色是从“洞极之经”开始的,之后不断加强和充实。下面,我们对此展开析论。

① 敦煌本《老子开题》云:“郝王时,授干室《太平经》并《百八十戒》,治国治身修养要诀。”可见,治身、治国是贯穿《太平经》的两大主题。近时,台湾学者林富士所撰《试论〈太平经〉的主旨与性质》一文对《太平经》“身国并治”思想有过论述。

② 林富士:《试论〈太平经〉的主旨与性质》,《中央研究院历史语言所集刊》第六十九本、第二分,1998,第205页。

首先，“洞极之经”对生命问题极为重视。生命存在及其相关内容在这些篇章中占据较大比重，甚至称得上是该书的主要内容。另外，就重要性而言，“养性（生）之术”也堪称是“‘洞极之经’竟者”。对此，卷88《作来善宅法》有清晰地说明：“为已校书文殊方也。卷投一善方，始善养性之术，于书卷下，使众贤诵读，此当为洞极之经竟者。因各集此方以自养，诵此术以自全，令各乐得久存。”<sup>①</sup> 引文是说：那些经过校定、已被择取的书文、奇方，将被按照一定的原则、有条理地编入“洞极之经”。简言之，具体的操作方法就是：每一卷的首要位置将放置一则有助于炼养心性的道术之方，并要求修习此经者认真研读这一部分，使其明白该内容是“洞经之经”的精华之处和核心部分，让他们知道研读这些道术将有助于自身的生命保养。然而，“洞极之经”中的“养性（生）之术”不是孤立存在的，而是与“致太平”（“治国”）联系在一起。就本质的原理而言，二者可说是相通的。这是说，“治身”与“治国”二者是并重的：“治身”之术是以“治国”为外在目的，“治身”是“治国”之基础。

其次，“洞极之经”处理政治问题时的积极态度。“洞极之经”很注意借助朝廷的力量、通过行政手段来加速理想之实现（包括是书之编撰、政治抱负之付诸实践等）。所以，在其资料的收罗、筛选以及最后的汇集、编撰等一整套操作程序中处处可见行政的因素、帝王的影子。此外，修习此经所希望达到的终极目标也是在于追求具备相应的能力并得到机会参与政治、辅佐帝王。也就是说，最终还是要向政治层面来落实。《太平经》卷88《作来善宅法》在经文末尾将“洞极之经”的研读者划分为三种品级，明确表达以入仕为最高价值取向：“上贤可以为国辅，中

<sup>①</sup> 《太平经合校》，第337页。

贤可为国小吏，下小人不能仕者，可长养其亲，而久守其子孙。”<sup>①</sup>

概言之，“洞极之经”体现了两种性格特征：生命特色和政治性格。当然，不可否认的是，除了上述两种特征外还保留（或者说无法彻底清除）巫术、讖书之若干痕迹，同样不可避免地给人留下庞杂多端的总体印象。

## 五 结 语

据上述的综合考察可以知道，“洞极之经”反映王莽执政时代的背景。该书的编撰及其想法之提出，可能是属于王莽执政时所推行“正乖缪，壹异说”文化运动之一项内容，故充斥着浓郁的官方色彩。伴随着新莽政权的崩溃，参与编撰的大部分人员可能流落或重返民间，长期与下层民众生活在一起。但是，有关成员（或是“天师”），念念不忘这一写作提纲，以传经授徒的方式四处寻找时机，以图恢复编撰工作、完成这一构思设想。今本《太平经》残卷中尚保留点滴线索，如卷43《大小谏正法》云：“今吾之言，但举其纲见始，凡事不可尽书说也”，<sup>②</sup>卷116《阙题》亦云：“今吾之文，才举其大纲，见其始”<sup>③</sup>。这一设想被后人（“天师”之徒——“六真人”、“真人纯”，或是襄楷？）接受并付诸实践，继续加以编纂（但因未获朝廷扶持而使其规模比预计设想小得多，这也成为“洞极之经”反复强调献书给帝王的动机之一<sup>④</sup>），后来续写的那些部分（按：问答体中的其

① 《太平经合校》，第337页。

② 《太平经合校》，第103页。

③ 《太平经合校》，第648页。

④ 《太平经》主张献“神书”给帝王，其动机当不止一二。不过，借助朝廷的力量完成规模庞大的编书计划，无疑也是其原因之一。

他部分)是在原有基础上填入新内容、并遵循“天师”所传授的编写体例和规范而展开,故与“洞极之经”在文体形式、语言风格上保持契合,以至使人误为一体。这就是说,“洞极之经”的若干想法(或内容)借由“天师”之口保存下来,但残存《太平经》中的问答体部分并不全都属于“洞极之经”。从目前可确证的残存部分来看,“洞极之经”的内容大抵围绕“治身”与“治国”两大主题而展开。较之于先前诸本(“太平本文”、《包元》等),乃迥然有别,由此奠定了《太平经》(定本)的基本格调,更确立了该书的道经性质。它开启了道书之先河,使《太平经》得以成为道教最早的一部经书。从后世道教的整个发展脉络上看,“洞极之经”的这次转变,无疑具有深远的历史性意义。

## 第二章 《太平经》的命论思想

有关命论的问题，一直是中国古人不懈地思考和探究的对象，并由此形成了各种不同的理论学说。《太平经》中隐含了这方面的丰富思想，该书所涉及有关命论的见解乃堪称一家之言。探讨这一命题，将有助于我们深化对古代命论观的理解和把握。

### 一 生死之道

#### （一）积极的生命态度

##### 1. “恶死乐生”——重人贵生的生命价值观

生与死，是有形生命历程中的两个必经步骤。《太平经》并不主张轮回转世观念，认为凡人仅此“一生”，肉体一旦消亡就不能重生。譬如，卷90《冤流灾求奇方诀》所言：“夫人死者乃尽灭，尽成灰土，将不复见。今人居天地之间，从天地开辟以来，人人各一生，不得再生也。……今一死，乃终古穷天毕地，不得复见自名为人也，不复起行也。”<sup>①</sup> 卷72《不用大言无效

---

<sup>①</sup> 《太平经合校》，第340页。

诀》也说：“死亡，天下大凶事也。……凡天下人死亡，非小事也，壹死，终古不得复见天地日月也，脉骨成涂土。死命，重事也。人居天地之间，人人得壹生，不得重生也。……故凡人壹死，不复得生也。”<sup>①</sup> 经文反复强调生命的现世意义，并将长寿乐生视为天地之至善。如卷40《乐生得天心法》云：“人最善者，莫若常欲乐生，汲汲若渴，乃后可也。”<sup>②</sup> 《钞》丁部亦云：“愿闻绝洞弥远六极天地之间，何者最善？三万六千天地之间，寿最为善。”<sup>③</sup> 随后，经文依寿命长短将生命境界划分为八个层次，“故天第一，地次之，神人次之，真人次之，仙人次之，道人次之，圣人次之，贤人次之。……天者，大贪寿常生也，仙人亦贪寿，亦贪生；贪生者不敢为非，各为身计之。”<sup>④</sup> 引文归纳出天地神人之共同特征：恋慕长寿与长生；正得益于对生命的这种珍视，众生才不敢妄作非事。此外，《太平经》也予以指出：人欲长寿，除了向善外，还须学仙。如卷49《急学真法》云：

故夫上士忿然恶死乐生，往学仙，勤能得寿耳，此上士是尚第一有志者也。中士有志，疾其先人夭死，忿然往求道学寿，勤而竟其天年耳，是其第一坚志士也。其次疾病多而不得常平平，忿然往学，可以止之者，勤能得复其故，已小困于病，病乃学，想能禁止之，已大病矣。其次大病剧，乃求索道术，可以自救者已死矣。是故吾书教学人，乃以天长寿之法，旦夕自力为之，才得且平平耳；如以平平之法学，凡人已入凶矣。愚者不知天下凡人，其本志所为，常念善高已者，不能应其所志，故为其高举之，上极于仙，即才得保

① 《太平经合校》，第297~298页。

② 《太平经合校》，第80页。

③ 《太平经合校》，第222页。

④ 《太平经合校》，第222~223页。

其天年耳。<sup>①</sup>

另须说明的是,《太平经》认为君王对民众的生命价值理念具有指导性影响。如《钞》戊部《阙题》载:“人君好仁,下求长生。上之不仁,下多邪倾,皆令夭死,不知乐生。”<sup>②</sup>

《太平经》承袭传统道家生命哲学的基本精神,认为“生”是真道的一种存在形态、也是“道”之价值与意义的充分展现。如卷40《努力为善法》所言:“人生乃受天地正气,四时五行,来合为人,此先人之统体也。……先人之身常乐善无忧,反复传生。”<sup>③</sup>对此,《老子想尔注》亦持类似见解:“四大之中,所以令生处一者。生,道之别躰(体)也。”<sup>④</sup>《太平经》指出:“天地之性,万二千物,人命最重。”<sup>⑤</sup>人的生命乃导源于天地,因此具有神圣的形上依据,此即卷45《起土出书诀》所言:“天者养人命,地者养人形。”<sup>⑥</sup>人有责任保养好自己的生命,使能各尽天年;得道之人度己之余,也须度他人、度俗世,更有义务传授民众以真道、消弭人间苦难。倘若不然,必将遭受上天之严厉惩戒,故卷67《六罪十治诀》列举“六大罪”中第一条便是“不肯教人开蒙求生”、“断天生道”,如云:“人积道无极,不肯教人开矐求生,罪不除也。或身即坐,或流后生。所以然者,断天生道,与天为怨。”<sup>⑦</sup>《太平经》倡导的“恶死乐生”观念,对后世道经也产生深远影响。譬如,东晋葛洪撰《抱朴子内篇》谈论长

① 《太平经合校》,第161页。

② 《太平经合校》,第307页。

③ 《太平经合校》,第73页。

④ 饶宗颐:《老子想尔注校证》,上海古籍出版社,1991,第33页。——关于《老子想尔注》一书的造作年代,学术界尚存分歧,本书采东汉成书说。

⑤ 《太平经合校》,第34页。

⑥ 《太平经合校》,第114页。

⑦ 《太平经合校》,第241~242页。



生时言：“天地之大德曰生，生，好物者也。是以道家之所至秘而重者，莫过于长生之方也。”<sup>①</sup>（《勤求》）“长生之道，道之至也，故古人重之也。”<sup>②</sup>（《黄白》）《太上老君内观经》也说：“道不可见，因生而明之；生不可常，用道以守之。若生亡则道废，道废则生亡。生道合一，则长生不死。”<sup>③</sup> 概言之，这种珍爱生命的价值理念，始终贯穿于道教理论发展的各个阶段，乃至内化成为一种本质特征，终使道教成为一种真正意义上的贵生宗教。

## 2. 寿命之等级

寿命是指某人在现世的存活期限，《太平经》将其美誉为“天之重宝”，如《钞》乙部《解承负诀》言：“夫寿命，天之重宝也。”<sup>④</sup>《太平经》又将寿命划分为几个等级，如《钞》己部言：“天命：上寿百二十为度，地寿百岁为度，人寿八十岁为度，霸寿以六十岁为度，侏寿五十岁为度。过此已下，死生无复数者，悉被承负之灾责也。”<sup>⑤</sup> 即是说，人的寿命依次分为上寿（120岁）、地寿（100岁）、人寿（80岁）、霸寿（60岁）、侏寿（50岁）等。此外，《太平经》亦载有“三品说”，就是将寿命划分为三个品级。如卷55《知盛衰还年寿法》云：“人命有三品”<sup>⑥</sup>，《钞》癸部《盛身却灾法》云：“故人生百二十上寿，八十中寿，六十下寿，过此皆夭折。”<sup>⑦</sup> 这一说法，其实由来已久。《庄子·盗跖》：“人上寿百岁，中寿八十，下寿六十。”《吕氏春秋·安死》：“人之寿，久之不过百，中寿不过六十。”<sup>⑧</sup>《淮南

① 王明：《抱朴子内篇校释（增订本）》卷14，第252页。

② 王明：《抱朴子内篇校释（增订本）》卷16，第288页。

③ 《道藏》第11册，第397页。

④ 《太平经合校》，第22页。

⑤ 《太平经合校》，第464页。

⑥ 《太平经合校》，第211页。

⑦ 《太平经合校》，第723页。

⑧ 陈奇猷：《吕氏春秋校释》卷10，学林出版社，1984，第536页。

子·原道训》：“凡人中寿七十岁。”<sup>①</sup>《论衡·正说篇》亦载：“或说《春秋》二百四十二年者，上寿九十，中寿八十，下寿七十，孔子据中寿三世而作，三八二十四，故二百四十年也。”<sup>②</sup>《太平经》虽沿袭了这一观念，但也予以改造。譬如，经文援引三气说（太阳、太阴、中和）对这三类划分给予诠释，如《钞》乙部《解承负诀》言：“凡人有三寿，应三气，太阳太阴中和之命也。上寿一百二十，中寿八十，下寿六十。百二十者应天，大历一岁竟终天地界也。八十者应阴阳，分别八偶等应地，分别应地，分别万物，死者去，生者留。六十者应中和气，得六月遁卦。遁者，逃亡也，故主死生之会也。如行善不止，过此寿谓之度世。行恶不止，不及三寿，皆夭也。”<sup>③</sup>这样，就使其说带有较强的宗教色彩而与世俗“三品说”区别开来。

《太平经》也指出，寿命乃因品级不同而难度各异。如卷98《神司人守本阴佑诀》云：“夫度去者，万未有一人；大寿者，千未有一人也；小寿者，百未有一人也；竟其天年者，比是也。”<sup>④</sup>所谓“度去”，就是上寿（120岁）<sup>⑤</sup> + 私命（30岁）<sup>⑥</sup> = 150岁。《太平经》认为，只有达到这一标准才称得上是体道成仙——“地所私者三十岁……故为私命，过此者应为仙人。”<sup>⑦</sup>同时也指出，实现此目标者所占比例恐怕不到万分之一；所谓“大寿”，亦指天寿，即120岁——卷114《为父母不易诀》云：“先人余算并之，大寿百二十。”<sup>⑧</sup>这个概率也不超过千分之一，

① 何宁：《淮南子集释》卷1，中华书局，1998，第50页。

② 黄晖：《论衡校释》卷28，第1131页。

③ 《太平经合校》，第22~23页。

④ 《太平经合校》，第438页。

⑤ 《钞》已部：“上寿百二十为度”。（《合校》，第464页）

⑥ 《钞》已部：“天地所私者三十岁……故为私命。”（《合校》，第464页）

⑦ 《太平经合校》，第464页。

⑧ 《太平经合校》，第625页。

并且“天寿难得，一失不可复还。”（卷110《大功益年书出岁月戒》）<sup>①</sup>所谓“小寿”，就是指“人寿”，亦即80岁——“人寿八十岁为度”，这一比率也不过百分之一；所谓“竟其天年”，就是指60岁，享此寿命者则比比皆是。所以，《太平经》着重申明：对多数人来说，最现实的寿命标准就是各自“竟其天年”。<sup>②</sup>此即卷92《万二千国始火始气诀》所言：“然人生有终，上下中各竟其天年，或有得真道，因能得度世去者，是人乃无承负之过，自然之术也。”<sup>③</sup>卷110《大功益年书出岁月戒》也说：“完躯之人，爱其命年”<sup>④</sup>。

## （二）生命之各种归宿

生命的归宿是什么？《太平经》给世人指出两种选择：或度世登仙，或命终入土。除此二者，别无他途，此即卷98《包天裹地守气不绝诀》所言：“故得道者，则当飞上天，亦是其去世也。不肯力为道者，死当下入地，会不得久居是中部也。……不死得道，则当上天；死则当下入地”<sup>⑤</sup>。

### 1. 有无来生？

《太平经》认为，凡人都难逃一死。如卷90《冤流灾求奇方诀》云：“夫物生者，皆有终尽，人生亦有死，天地之格法也。”<sup>⑥</sup>秦汉之季，佛教尚未浸染中原（至少未被民众所广泛接受），《太平经》代表了中国本土宗教——道教早期的一些原创

① 《太平经合校》，第529页。

② 得享天年，也是先秦道家倡导的理想寿命状态。如在《庄子》一书中，“终其天年”一词就计出现六次。

③ 《太平经合校》，第372页。

④ 《太平经合校》，第539页。

⑤ 《太平经合校》，第450页。

⑥ 《太平经合校》，第341页。

性学说。例如在对待生死问题上,《太平经》与佛教有明显的不同:《太平经》不主张人有来生,佛教却视轮回说为其理论基础。有学者已指出:“在佛教传入中国之前,中国并无来世观念,人死则‘形尽气散’。……报应只能从有限的现世生命来谈”。<sup>①</sup> 概括地说,《太平经》并未见轮回转世说,其主张以修道积德来获长生。因此,经书鼓励世人潜心学道求仙,寿命可享长久、肉体也获飞升。如卷112《七十二色死尸诫》言:“思行天上之事,神灵所举,可得仙度久生,长与日月星辰相睹。”<sup>②</sup> 这一观念也见诸于《老子想尔注》,谓:“道人行备,道神归之,避世讫死过太阴中,复生去为不亡,故寿也。”<sup>③</sup> 又云:“俗人不能积善行,死便真死,属地官去也。”<sup>④</sup> 显然,这里把人群分为两类:一类是凡人——广大民众,其生命是有一定局限性的,一旦死去便无法再生,形骸腐朽、魂归地府;另一类是得道真人,他们依凭善行和法术超越生死界限、永享快乐。

## 2. 成仙的三种方式——不死、尸解、飞升

《太平经》虽否认了来生观念,却没有回避另一个重要问题:人能否长生不死?显而易见,经书给出的答案是肯定的。如卷108《要诀十九条》所云:“其欲知身成道而不死者,取决于身已成神也,即度世矣”。<sup>⑤</sup> 不过,《太平经》亦指出:实现长生不死绝非易事,有时要借助某些法术来完成,譬如,尸解、飞升等。

① 林惠胜:《承负与轮回——报应理论建立的考察》,载龚鹏程主编《海峡两岸道教文化学术研讨会论文集》(上册),台湾学生书局,1995,第266~267页。

② 《太平经合校》,第568页。

③ 饶宗颐:《老子想尔注校证》,第43页。

④ 饶宗颐:《老子想尔注校证》,第21页。

⑤ 《太平经合校》,第511页。

《太平经》认为，成仙方式也并不是一成不变的，而存在晋阶机制，可借助修炼从初级形式上升到高级形式。如卷40《分解本末法》云：“今善师学人也，乃使下愚贱之人成善人，善善而不止，更贤；贤而不止，乃得次圣；圣而不止，乃得深知真道；守道而不止，乃得仙不死；仙而不止，乃得成真；真而不止，乃得成神；神而不止，乃得与天比其德；天比而不止，乃得与元气比其德。”<sup>①</sup>总的说来，《太平经》的成仙方式划分为三类：不死——地仙；尸解——尸解仙；飞升——天仙（或称飞仙）。据上述内容判断，采用何种成仙方式其实并不能自主选择，更多是依据自身修行之深浅或机缘之巧合。也就是说，修道水平之高低或其他客观因素而决定了登仙者所能达到的境界。

（1）不死的追求。长生不死，始终是先人不懈追求的目标。在这一信念推动下，人世间不断演绎出一幕幕闹剧，如秦始皇巡游东海、汉武帝泰山封禅，都无不透露出对生命的渴望和对现世的眷恋。此外，《山海经》中也保留了很多关于不死的神话故事——诸如不死国、不死民、不死之药、不死树等。这都成为《太平经》和后世道教的思想渊源及其塑造神仙形象的素材来源。所以，有必要对《山海经》中的不死传说预先作一下梳理。

《山海经》中有六次谈到“不死”，现将有价值的五条列举如后：

不死民在其（即交胫国——守诚注）东，其为人黑色，寿，不死。一曰在穿匈国东。（《海外南经》）<sup>②</sup>  
开明北有……不死树。（《海内西经》）<sup>③</sup>

① 《太平经合校》，第78页。

② 袁珂：《山海经校注（增补修订本）》，巴蜀书社，1993，第238页。

③ 袁珂：《山海经校注（增补修订本）》，第350页。

开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窆窆之尸，皆操不死之药以距之。（《海内西经》）<sup>①</sup>

有不死之国，阿姓，甘木是食。（《大荒南经》）<sup>②</sup>

流沙之东，黑水之间，有山名不死之山。（《海内经》）<sup>③</sup>

秦汉之季，不死观念颇为流行。如《吕氏春秋·求人》云：“禹……南至……羽人、裸民之处，不死之乡”。<sup>④</sup>《淮南子·时则训》云：“西方之极：自昆仑绝流沙、沈羽，西至三危之国，石城金室，饮气之民，不死之野。”<sup>⑤</sup>《汉书·郊祀志》亦载：“自威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲。此三神山者，其传在勃海中，去人不远。盖尝有至者，诸仙人及不死之药皆在焉。……后五年，始皇南至湘山，遂登会稽，并海上，几遇海中三神山之奇药。”<sup>⑥</sup>汉武帝也屡遣方士求仙采药。<sup>⑦</sup>由此观之，秦汉时人对不死的信念仍在世人中流传。东汉时，渐次兴起的宗教思潮开始把不死观念视作理论基础之一，并加以提升和完善。至此，不死理念的核心更多地由外在转向内在。即是说，不死之成因开始冲淡那些不易把握的偶然性因素，而突出强调自身素质的必然性成分。即是说，开始更多地关注修道者自身的修养和能力的提高，将成仙之途径由偶然式引导转向积功累德式。《太平经》对不死的渴望和追求，堪称是贯穿全书的一个重要线索。

① 袁珂：《山海经校注（增补修订本）》，第352页。

② 袁珂：《山海经校注（增补修订本）》，第425页。

③ 袁珂：《山海经校注（增补修订本）》，第504页。

④ 陈奇猷：《吕氏春秋校释》卷22，第1514页。

⑤ 何宁：《淮南子集释》卷5，第434～435页。

⑥ （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷25，第1204～1205页。

⑦ 详见《汉书·郊祀志》。（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷25，第1215～1220页。

“不死”这一语辞，共计出现 37 次（含《钞》甲部 3 次）。<sup>①</sup> 兹举几例，以备说明。

卷 40《分解本末法》：

守道而不止，乃得仙不死；仙而不止，乃得成真；真而不止，乃得成神。<sup>②</sup>

卷 47《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》：

独居闲处念思之，常疾下也，于何得不死之术。<sup>③</sup>

《钞》丁部《阙题》：

入道不止，成不死之事，更仙；仙不止入真，成真不止入神，神不止乃与皇天同形。<sup>④</sup>

卷 108《要诀十九条》：

其欲知身成道而不死者，取诀于身已成神也，即度世矣，以为天信。<sup>⑤</sup>

不过应指出，《太平经》虽仍保留一些关于不死药、不死树等说法，但其获得却取决于自身的炼养程度，已非先前偶凭运气！

---

① 本书所涉《太平经》的相关数据，均以《太平经合校》为底本统计所得。

② 《太平经合校》，第 78 页。

③ 《太平经合校》，第 134 页。

④ 《太平经合校》，第 222 页。

⑤ 《太平经合校》，第 511 页。

(2) 悄然的蜕世。“尸解”之说，由来已久。据《史记·封禅书》载：“自齐威、宣之时，邹子之徒论著始终五德之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门高最后皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。”<sup>①</sup> 此处所言“形解销化”，即是指尸解飞升。另，马王堆马墓帛书《十问》载彭祖传授王子巧父接阴之道，其中有言：“坡（彼）生之多，尚（上）察于天，下播于地，能者必神，故能刑（形）解。”<sup>②</sup> 所谓“刑（形）解”，亦属“尸解”之异称。东晋时葛洪（公元283~363年）撰《抱朴子内篇·论仙》中引《仙经》云：“上士举形升虚，谓之天仙。中士游于名山，谓之地仙。下士先死后蜕，谓之尸解仙。”<sup>③</sup> 随后又云：“今少君必尸解者也。近世壶公将费长房去。及道士李意期将两弟子去，皆托卒死，家殡埋之。积数年，而长房来归。又相识人见李意期将两弟子皆在郾县。其家各发棺视之，三棺遂有竹杖一枚，以丹书符于杖，此皆尸解者也。”<sup>④</sup> 此外，《神仙传》也多次谈到尸解成仙之事。譬如，是书卷3《王远·蔡经传》中载两位人物就以尸解脱世而去，且王远点化蔡经时语曰：“汝生命应得度世，故欲取汝以补仙官。然汝少不知道，今气少肉多，不得上升，当为尸解耳。尸解一剧须臾，如从狗窦中过耳。”类似此例，尚有甚多，恕不详述。

“尸解”一词，在《太平经》中前后出现六次。<sup>⑤</sup> 何谓“尸

① （汉）司马迁：《史记》卷28，第1368~1369页。这段文字，亦见于《汉书·郊祀志》。

② 马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书》〔肆〕，文物出版社，1985，第148页。

③ 王明：《抱朴子内篇校释（增订本）》卷2，第20页。

④ 王明：《抱朴子内篇校释（增订本）》卷2，第20页。

⑤ 这六次分别出现在卷72《不用大言无效诀》；卷111《善仁人自贵年在寿曹诀》（3次）；卷114《九君太上亲诀》；卷117《天咎四人辱道诫》。



解”？卷111《善仁人自贵年在寿曹诀》对此诠释：“或有尸解分形，骨体以分。尸在一身，精神为人尸，使人见之，皆言已死。后有知者，见其在也，此尸解人也。”<sup>①</sup>《太平经》对待尸解的态度似乎介于王充、葛洪之间，亦即采取折中立场：既不否认尸解之存在，也不对其推崇和鼓吹，而施以低调化处理。如卷72《不用大言无效诀》云：“重生者独得道人，死而复生，尸解者耳。是者，天地所私，万万未有一人也。”<sup>②</sup>卷114《九君太上亲诀》亦云：“尸解之人，百万之人乃出一人耳。”<sup>③</sup>这里，《太平经》虽然不排斥尸解说，但同时指出以此成仙恐非易事。如此处理既给古老的神仙学说留有余地，又为修道养生者指明正途。

“尸解”之说，乃为后世道教所继承和发挥。六朝道经就极大地丰富了“尸解”说，并将其划分为几种类型：武解、文解、兵解、水火解等。<sup>④</sup>由此，尸解与飞升成为道教神祇最为常见的登仙方式。如《神仙传》卷5《阴长生传》所云：“（阴长生）后于平都山白日升天，临去时，著书九篇，云：‘上古得仙者多矣，不可尽论。但汉兴以来，得仙者四十五人，连余为六矣，二十人尸解，余者白日升天焉。’”

（3）飞升的愉悦。“飞升”一说，在汉代亦广为流传。《论衡·道虚篇》便记载时人对升天的几例说法：其一是关于黄帝——“黄帝采首山铜，铸鼎於荆山下。鼎既成，有龙垂胡髯，下迎黄帝。黄帝上骑龙，群臣、後宫从上七十余，龙乃上去。”<sup>⑤</sup>其二是关于淮南王刘安——“淮南王学道，招会天下有

① 《太平经合校》，第553页。

② 《太平经合校》，第298页。

③ 《太平经合校》，第596页。

④ 譬如，梁·孟安排《道教义枢》（卷1）、唐·李少微《元始无量度人上品妙经四注》（卷1）等道经都谈到“尸解”成仙。

⑤ 黄晖：《论衡校释》卷7，第313页。

道之人，倾一国之尊，下道术之士。是以道术之士，并会淮南，奇方异术，莫不争出。王遂得道，举家升天。畜产皆仙，犬吠於天上，鸡鸣於云中。此言仙药有余，犬鸡食之，并随王而升天也。”<sup>①</sup> 其实，除此二例外，“白日飞升”还有多种方式，兹举《列仙传》<sup>②</sup>、《神仙传》以证之。其一，服食飞升，这包括服食丹、符、丸等。如《列仙传》之主柱<sup>③</sup>；《神仙传》中的沈文泰、陈安世、李八百、玉子、九灵子、北极子、绝洞子、太阳子、太阳女、太阴女、太玄女、南极子、黄卢子、马鸣生、阴长

① 黄晖：《论衡校释》卷7，第317～318页。

② 《列仙传》一书，世传西汉刘向撰。《汉书·艺文志》无载此日，《隋书·经籍志》杂传类、《旧唐志》杂传类、《新唐志》道家类、《通志·艺文略》道家类等则皆有著录，且言刘向撰。关于此书之作者及造作时代，学界素存争议：宋人陈振孙撰《直斋书录解題》卷12《神仙类》认为“似非向本书，西汉人文章不尔也。”（详见陈振孙：《直斋书录解題》，上海古籍出版社，1987，第345页）明代胡应麟（公元1551～1602年）认为“当是六朝间人，因向传列女，又好神仙家言，遂伪撰托之。”（详见胡应麟：《少室山房笔丛》卷32《丁部·四部正讹下》，中华书局，1958，第417页）；清人永瑆、纪昀等认为“或魏晋间方士为之，托名于向耶？”（详见永瑆等：《四库全书总目》卷146《子部·道家类》之“列仙传”条提要，中华书局，1965，第1248页）；清末民初杨守敬（公元1839～1915年）认为乃东汉方士所托。（详见杨守敬：《日本访书志》卷6，载谢承仁主编《杨守敬集》第八册，湖北人民出版社，1988，第168～169页）；近人余嘉锡认为“此书盖明帝之后顺帝以前人之所作也。”（详见余嘉锡：《四库提要辨證》卷19，中华书局，1980，第1207页）纵观道教历史，羽门中人多相信该书出自刘向之手。如据《抱朴子内篇·论仙》载：“刘向博学则究微极妙，经涉深远，思理则清澄真伪，研覈有无，其所撰《列仙传》，仙人七十有余，诚无其事，妄造何者为乎？”又云：“至于撰《列仙传》，自删秦大夫阮仓书中出之，或所亲见，然后记之，非妄言也。”（王明：《抱朴子内篇校释（增订本）》卷2，第16、22页）；陶弘景《真诰》卷17《握真辅》亦言“刘向撰《列仙》”。（《道藏》第20册，第593页）

③ 详见《列仙传》卷上《主柱传》。——以下所举的飞升人物若无特别标注，均详见其本人之传。如谈及《神仙传》中的沈文泰，详情即见该书之《沈文泰传》，以下同。

生、淮南王等均因服食而飞升。其二，乘龙（或其他神兽）飞升。如《列仙传》中的马师皇、黄帝、陶安公、呼子先以及《神仙传》中的茅君之高祖父<sup>①</sup>——以上五人乘龙；《列仙传》中的子英——乘鱼；《神仙传》中的东郭延——乘虎豹，这些人物均骑神兽而飞升。其三，修道有成、乘羽车而去。如《列仙传》中的木羽；《神仙传》中的茅君；安期；<sup>②</sup> 刘纲、樊夫人夫妇及其弟子东陵圣母。可见，飞升成仙作为得道的最高境界，于汉晋时宣告成熟。若对照《列仙传》、《神仙传》中载飞升之说法，可以发现，《列仙传》折射出的汉代社会，其飞升方式多选乘善飞的神兽；而魏晋时《神仙传》则更多地强调服食丹药来达到飞升之目的。当然，这或许与葛洪本人极力推崇神丹大药有关——譬如《抱朴子内篇·勤求》云：“夫长生制在大药耳。”<sup>③</sup> 但不管怎样，这一转变标志道教成仙学说向理论化迈进。具体地说，飞升成仙这一高级方式，其凭借的不再是单纯的外因（即龙或其他神兽），而依靠自身的内在潜能来完成，尽管这一力量的产生最初借助于外部因素（譬如服食丹药之类）而激发的，但却经历一个由外力向内力的转变过程。也就是说，其中明显突出了对个体自我修道能力的强调。

《太平经》认为，“飞升”是成仙的高级途径，其地位远在尸解之上。卷111《善仁人自贵年在寿曹诀》：“久久有岁数，次上为白日升天者。使有岁数功多成，更生光照，助天神周遍。复还止云中，所部界皆有尸解仙人，主知人鬼者。”<sup>④</sup> 这是说，修道之人经过长期不懈的炼养才能达到“白日升天”境界。“飞升”之人居于天廷、辅佐天神，其统辖着尸解仙及人鬼之仙等。

① 详见《神仙传》卷5《茅君传》。

② 详见《神仙传》卷6《李少君传》。

③ 王明：《抱朴子内篇校释（增订本）》卷14，第256页。

④ 《太平经合校》，第553页。

由此可知,《太平经》神祇系统是以成仙方式来排定尊卑次序的。“飞升”之仙远比“尸解”仙位阶高,故理所当然地“飞升”这一成仙方式要比“尸解”更难实现,故卷114《九君太上亲诀》说道:“白日之人,百万之人,未有一人得者也。能得之者,天大神所保信也。余者不得比。”<sup>①</sup>

### (三) 谁来掌理人之生死?

#### 1. 司命信仰

《周礼·春官宗伯》载:“大宗伯之职:掌建邦之天神、人鬼、地祇之礼,以佐王建保邦国。以吉礼事邦国之鬼神祇……以禋燎祀司中、司命、风师、雨师。”另,《礼记·祭法》谈论“王为群姓立七祀”、“诸侯为国立五祀”时,“司命”乃位列诸祀之第一。《庄子·至乐》篇亦载庄子至楚,途中遇一骷髅,“枕而卧”,夜梦与其对话,庄子曰:“吾使司命复生子形,为子骨肉肌肤,反子父母、妻子、闾里、知识,子欲之乎?”这就很好地点明了司命的身份,即他是一位掌控生灵之生死寿命的神祇。值得注意的是,屈原《九歌》中将司命神划分成大小二神,并撰《大司命》、《小司命》两篇分别对其神格形象进行描述和渲染。<sup>②</sup>其中,《大司命》篇云:“纷总总兮九州,何寿夭兮在予!……愁人兮奈何!愿若今兮无亏。固人命兮有当,孰离合兮可为?”<sup>③</sup>引文大略说,人秉承天命而生,寿夭乃由司命神来执掌。总之,上述内容反映出司命观念在先秦时已颇流行。汉代“司命”说承袭先秦传统,并在理论上有所推进和发展。譬如,汉代纬书《春秋元命包》谈论司命时说:“司命举过,灭除不祥。”<sup>④</sup>

① 《太平经合校》,第596页。

② 详见(宋)朱熹:《楚辞集注》,上海古籍出版社,1979,第39~42页。

③ (宋)朱熹:《楚辞集注》,第38~39页。

④ [日]安居香山、中村璋八辑《纬书集成》,河北人民出版社,1994,第651页。

又云：“西近文昌二星，曰上台，为司命，主寿。”<sup>①</sup> 关于司命之形象，《列仙传》卷下《木羽传》中给予拟人化处理：“（木羽）母贫贱，主助产。尝探产妇，儿生便开目，视母大笑，其母大怖。夜梦见大冠赤帻者守儿，言此司命君也：‘当报汝恩，使汝子木羽得仙。’”<sup>②</sup> 东汉应劭《风俗通义》卷8《祀典》载“司命”条中也说：“司命，文昌也。……今民间独祀司命耳，刻木长尺二寸为人像，行者檐簏中，居者别作小屋，齐地大尊重之，汝南余郡亦多有，皆祠以腊，率以春秋之月。”<sup>③</sup> 这一观念尔后被道教所继承、并获丰富和完善。

“司命”一词，在《太平经》诸本（《经》残卷、《钞》、《秘旨》等）中共计出现10次（含《钞》甲部1次<sup>④</sup>），均指对某人之品行施以稽查、并视情况而增减其年命。譬如，卷35《分别贫富法》所言：“活人名为自活，杀人名为自杀。天爱子可为已得增算于天，司命易子籍矣。”<sup>⑤</sup> 这是说，司命神掌控人之生死命籍，可依据后天行为的善恶来增减先天的预设年命。《白虎通·寿命》篇亦云：“若言怠弃三正，天用剿绝其命矣。又

① [日]安居香山、中村璋八辑《纬书集成》，第659页。

② 《道藏》第5册，第75~76页。

③ （汉）应劭撰，王利器校注《风俗通义校注》卷8，中华书局，1981，第384页。

④ 《钞》甲部：“太平少时姓名，不可定也。行之司命注青录，不可司录记黑文。黑文者死，青录者生。生死名簿，在天明堂。”（《合校》，第4页）需要点明的是，据王明考证，今存《钞》甲部经文乃系后人所补。（详见王明：《论〈太平经钞〉甲部之伪》，载王明著《道家 and 道教思想研究》，第201~214页）至于《钞》甲部经文的来源，王明认为是抄袭自《灵书紫文》和《上清后圣道君列纪》。（同上）柳存仁则认为：至少有一段经文可能是《灵书紫文》抄自《太平经》。甲部文字中尚存受东晋以后新译佛教净土经典之影响痕迹。（详见柳存仁：《中国思想里天上和人间理想的构思》，载柳存仁讲演《道教史探源——“汤用彤学术讲座”演讲辞及其他》，北京大学出版社，2000，第186~187页）

⑤ 《太平经合校》，第34页。

欲使民务仁立义，无滔天。滔天则司命举过言，则用以弊之。”<sup>①</sup>

那么，司命神所居何处？《太平经》卷114《见诫不触恶诀》载：“故言司命，近在胸心，不离人远，司人是非，有过辄退，何有失时，辄减人年命。”<sup>②</sup> 这是说，司命栖息于胸心，不会远离人的身体。由此可见，司命之神乃驻留于人体内部，故属“身中神”范畴。<sup>③</sup> 然而，卷114《为父母不易诀》谈论司命时却说：“神灵必喜，上白司命，祠官各部吏安行。”<sup>④</sup> 这里虽未指明其所居位置，然据文意推论，司命神不像是驻居人身中，而更似处于一种飘忽、游离的状态下。《钞》丁部《阙题》（据敦煌《太平经目录》似属《历术分别吉凶诀》）则云：“司命奉籍簿数通，书不相应，召所求神，簿问相实，乃上天君。”<sup>⑤</sup> 由此看来，司命已由普通的体内神转化为天廷中负责“奉籍簿数通”的神祇。《太平经圣君秘旨》中载有关司命等语也为此提供了佐证，其云：“常有六司命神，共议人过失。”<sup>⑥</sup> 显然，这六个司命神并非隶属于某个人体，而是超越了单一肉身、担负起掌控众人命籍之使命。司命神从体内到体外、由督察单一的个体到统揽人群，这一转变就存在于《太平经》中，由此折射出汉代司命观念所经历的整合过程。

至魏晋时期，司命说已趋成熟。如《抱朴子内篇》所描述的

①（清）陈立撰，吴则虞点校《白虎通疏证》卷8，中华书局，1994，第392页。

②《太平经合校》，第600页。

③“身中神”一辞，在《太平经》中计出现2次。所谓“身中神”，《钞》乙部《录身正神法》有云：“为善亦神自知之，恶亦神自知之。非为他神，乃身中神也。夫言语自从心腹中出，傍人反得知之，是身中神告也。故端神靖身，乃治之本也，寿之征也。”（《合校》，第12页）

④《太平经合校》，第626页。——标点略作修正

⑤《太平经合校》，第214页。——标点略作修正

⑥《道藏》第24册，第600页。

司命神俨然就是位居天廷、执掌众人之命籍的形象。<sup>①</sup>又如六朝道经《赤松子章历》<sup>②</sup>卷4“解五墓章”载某人向诸神上章乞求解除“塚讼”、延年保命时说：“……为某上诣南宫中司命、司录，转赎弟子性命。”<sup>③</sup>此时，“司命”已成为天廷中职务不低的神祇，担负着对人实施监察的任务，其职责是辅天行化，诛恶护善，增年延寿，赐夺爵禄。无论就职责还是功能而言，这都与《太平经》相符合。稍有不同的是，这时“司命”不仅从人体中脱离、更将原来的监督任务交由“三尸虫”完成。这就意味着“三尸虫”已被纳入到“司命”系统中，成为其统辖下的次级神。由此可见，《太平经》已开始有意识地划分众神之仙阶品位，并试图界定其职责分工。

## 2. 斗极崇拜

《太平经》卷92《万二千国始火始气诀》载：“天下共日月，共斗极”<sup>④</sup>，又云：“斗极凡星不明，独失其天意者不明。”<sup>⑤</sup>

① 详见王明：《抱朴子内篇校释（增订本）》卷6，第125页。

② 有关今本《赤松子章历》一书的成书问题，学者多有讨论。如陈国符认为，《道藏》所收《赤松子章历》“卷三之六所录章表，尚是三张占科”，其他章节多遭亡佚，今本乃由后人据残本整理所成。（陈国符：《道藏源流考》，第360页）任继愈主编《道藏提要》认为，该书“约出于南北朝”。（任继愈主编《道藏提要（修订本）》，中国社会科学出版社，1991，第443页）法国学者索安（Anna Seidel）认为《赤松子章历》“反映着三世纪道教通行的仪式，甚至是汉代的信仰。”（引文出处见下，第132页）随即，她又以注释形式指出：“最近的研究表明在早期道教中包含着周代和秦代宗教、仪式的因素。马克（Marc Kalinowski）最近研究了道教徒仪式中空间安排的象征意义的起源。……他表明在《赤松子章历》中，对吉日 and 凶日的选择法体系，与汉代的择日方法相比，更符合睡虎地出土的战国时期流行的历书——《日书》。夏德安1985年在关于驱邪仪式的研究中，报告了类似的发现。”（索安（Anna Seidel）：《从墓葬的葬仪文书看汉代宗教的轨迹》，载《法国汉学》第七辑“宗教史专号”，中华书局，2002，第142页注释）

③ 《道藏》第11册，第205页。

④ 《太平经合校》，第368页。

⑤ 《太平经合校》，第368页。

“斗极”一词，乃是对北斗星和北极星之合称。北斗，乃指北斗形之七颗星。《史记·天官书》载：“北斗七星，所谓‘旋、玑、玉衡以齐七政’。”<sup>①</sup>唐代司马贞撰《史记索隐》（以下简称《索隐》）案引《春秋运斗枢》云：“斗，第一天枢，第二旋，第三玑，第四权，第五衡，第六开阳，第七摇光。第一至第四为魁，第五至第七为标，合而为斗。”<sup>②</sup> 北极，又名北辰、天极、天枢，如《尔雅·释天》所言：“北极谓之北辰”；《史记·天官书》也载：“中宫天极星，其一明者，太一常居也。”<sup>③</sup>《索隐》引《春秋合诚图》云：“北辰，其星五，在紫微中。”<sup>④</sup> 汉纬《春秋元命包》对此诠释说：“北者，高也。极者，藏也。言太一之星，高居深藏，故名北极也。”<sup>⑤</sup> “斗极”主气数运势（包括人之生命）的成败衰亡，此观念在两汉时多有流传。《汉书·王莽传》载地皇三年，乱兵攻陷皇宫之时，“莽旋席随斗柄而坐，曰：‘天生德于予，汉兵其如予何！’”<sup>⑥</sup>《太平御览》卷753（工艺部十）引《西京杂记》记载时人的风俗：“在宫内时常以八月四日出雕房北户竹下围棋，胜者终年有福，负者终年疹病，取丝缕就北辰祈求延命，乃免。”<sup>⑦</sup>《后汉书·赵壹传》载赵壹落难时蒙友人救助、贴书谢恩时也曾言及斗极，其谓：“乃收之于斗极，还之于司命。”<sup>⑧</sup>

更多的情况下，《太平经》对“斗极”乃采取分而论之的形式。譬如，经文言及北极时多渲染其统领群星之地位。如《钞》

①（汉）司马迁：《史记》卷27，第1291页。

②（汉）司马迁：《史记》卷27，第1291~1292页注释。

③（汉）司马迁：《史记》卷27，第1289页。

④（汉）司马迁：《史记》卷27，第1289页注释。

⑤〔日〕安居香山、中村璋八辑《纬书集成》，第649页。

⑥（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷99，第4190页。

⑦（宋）李昉等：《太平御览》（第4册），第3342页。

⑧（南朝宋）范曄撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷80，第2628页。



乙部《和三气兴帝王法》云：“天有三名，日、月、星，北极为中。”<sup>①</sup>《钞》壬部云：“故北极一星，而众星属，以寡而御众也”<sup>②</sup>；卷93《方药厌固相治诀》明确谈到：“天者以中极最高者为君长……星以中极一星为君长”。<sup>③</sup>今人杨寄林对此诠释说：“中极最高者，指北极星座所在的天区，即紫微垣，又称中宫或紫宫。”<sup>④</sup>“中极一星，指北极星座五颗星中最亮的那颗星。古人把它视为最高天神，称之为太一。”也就是说，北极更多地带有拟人化的神格意蕴，且与古老的“太一”信仰多有关联。<sup>⑤</sup>对于北斗（《太平经》称“天斗”<sup>⑥</sup>），《太平经》侧重论述其对人事兴衰之影响——如卷102《经文部数所应诀》言：“随天斗所指以明事”<sup>⑦</sup>（此段文字亦载《钞》壬部<sup>⑧</sup>）。对此，《史记·天官书》亦有类似记载：“分阴阳，建四时，均五行，移节度，定诸纪，皆系于斗。”<sup>⑨</sup>

值得注意的是，《太平经》多次申论“天斗”对生灵的生杀地位。如《钞》丁部《阙题》所言：“机衡所指，生死有期”<sup>⑩</sup>。此外，卷69《天谶支干相配法》更分析说：“天谶格法，东南为天斗纲，斗所指向，推四时，皆王受命。西北属地，为斗魁，所系者死绝气。”<sup>⑪</sup>引文将“天斗”分为前后两部分：斗前亦即

① 《太平经合校》，第19页。

② 《太平经合校》，第703页。

③ 《太平经合校》，第384页。

④ 杨寄林：《太平经今注今译》（下卷），河北人民出版社，2004，第896页。

⑤ 屈原《离骚·招魂》对“东皇太一”这个神祇形象有过描写，朱熹也注释说：“太一，神名，天之尊神，祠在楚东，以配东帝，故云东皇。”（宋·朱熹：《楚辞集注》，第31页）

⑥ “天斗”一词，在《太平经合校》中共出现8次。

⑦ 《太平经合校》，第464页。

⑧ 详见《太平经合校》，第709页。

⑨ （汉）司马迁：《史记》卷27，第1291页。

⑩ 《太平经合校》，第213~214页。——标点略作修正

⑪ 《太平经合校》，第272页。

“斗柄”，斗后乃称“斗魁”。所谓“斗魁”正如前文所述，就是指北斗七星中的第一至第四颗星；余下的第五至第七颗星则属斗柄。“天斗”之职司，也就相应的划分为主生和主杀两类。斗魁（又称“斗后”）主破败、死亡，《后汉书·天文志》亦云：“北斗魁主杀”<sup>①</sup>；斗柄（又称“斗前”）主建立、生养。《太平经》卷116《某诀》（据敦煌目似属《音声佛曲吉凶》）对此分析说：“是常先动其帝气，其次动王气，其次动相气，其次动候气，其次动微气。此气皆在天斗前日进，欲见助兴，故动之。其余气者，皆在天斗后。天气所背，去气日衰，故不宜兴动，与天反地逆，不合天地之心，故凶。”<sup>②</sup> 北斗主生死，也得到考古实物的证实。1957年，陕西省长安县三里村出土了七件朱书陶瓶，其中一件瓶腹上写有解除文，并配以北斗星图和道符。今人王育成对此有专文讨论。<sup>③</sup> 据王文介绍：该北斗图之斗魁内写有“北斗君”三字，图下有四行朱书，曰：“主乳死咎鬼，主白死咎鬼，主帀死咎鬼，主星死咎鬼”，<sup>④</sup> 乃分指夭折之鬼、自杀之鬼、战死之鬼、刑死之鬼四种厉鬼。<sup>⑤</sup> 整个符图及文字组合起来即表达了这样一种意思：北斗君主管着上述四种咎鬼，使它们不敢侵扰生人。

值得一提的是，《太平经》论述“天斗”职掌生死时，乃将“建除十二神”<sup>⑥</sup> 与天斗相配，并借助建除学说对其理论深入地

① （南朝宋）范曄撰，（唐）李贤等注《后汉书》志第10，第3220页。

② 《太平经合校》，第630～631页。

③ 王育成：《文物所见中国古代道符述论》，载陈鼓应主编《道家文化研究》（第9辑），第267～301页。

④ 王育成：《文物所见中国古代道符述论》，载陈鼓应主编《道家文化研究》（第9辑），第278页。

⑤ 刘乐贤对此提出不同看法，认为这四种鬼乃分别指：妇人因难产而死所致之鬼，自杀而死之鬼，弃市之鬼，因血腥而死之鬼。（详见刘乐贤：《简帛数术文献探论》，湖北教育出版社，2003，第274～280页）

⑥ 关于“建除十二神”及其相关问题，详见本书第六章。

展开论证。如《钞》戊部《阙题》载：“天斗所破乃死，故魁主死亡，乃至危也。……古者贤人好生也，悉气属斗前，与天行并，故日吉能有气也。诸为奸猾阴贼恶邪，悉象阴气，属斗后，故日衰，所为者凶。”<sup>①</sup>又《钞》辛部说：“天道以神气生，故斗前六神皆生；后六神属地属阴。”<sup>②</sup>这一观念为后世道教所继承。如南北朝上清派道经《上清金阙帝君五斗三一图诀》<sup>③</sup>讲述存神飞斗之法时，就强调在“建日”、“除日”、“开日”夜半时“密起，向北仰视北斗七星之内象，见三一从辅星中下来，入己三宫中。毕还寝静，精思存之，仿佛似见”<sup>④</sup>。

“斗极”生杀观念，后来经过充斥和强化，而演化成后世道教之星斗崇拜信仰。<sup>⑤</sup>如《三国志》卷54《吴书·吕蒙传》载三国时吴国大将吕蒙病重，“（孙）权自临视，命道士于星辰下为之请命。”<sup>⑥</sup>文中虽未言明道士请命所临何种星辰，但据其他史料可知当系北斗星。如《魏书·崔浩传》亦载天师道信徒崔浩“乡祷斗极，以延父命”，云：“崔浩字伯渊。清河人也。白马公玄伯之长子。初浩父疾笃。浩乃剪爪截发。夜在庭中仰祷斗极，以延父命。求以身代，叩头流血，岁余不息。”近人陈寅恪

① 《太平经合校》，第304~305页。

② 《太平经合校》，第698页。

③ 《上清金阙帝君五斗三一图诀》约出于六朝时，乃属早期上清派经典。经文假托后圣金阙帝君传授仙人涓子，主要内容是讲存三元真一之法。其法大略是说，修炼者分别于春分、夏至、秋分、冬至、六月一日或十五日夜半时以及“建除”十二辰中的“建”、“除”、“开”等日，依次面朝东、南、西、北、西南等方向“瞑目存我身中三宫、三一三卿及我合七人，我居中央也，俱乘紫气之烟”，从而共登北斗五星。

④ 《道藏》第17册，第221页。

⑤ 有关这一课题，详见萧登福：《道教星斗符印与佛教密宗》，台北，新文丰出版公司，1993。

⑥ （晋）陈寿撰，（南朝宋）裴松之注，陈乃乾点校《三国志》卷54，中华书局，1959，第1280页。

分析说：“观浩之剪爪截发，夜祷斗极，以延父命。正似后来道家北斗七星延命之术。”<sup>①</sup> 此外，《抱朴子内篇》亦载：“或问辟五兵之道。抱朴子答曰：‘吾闻吴大皇帝曾从介先生受要道云，但知书北斗字及日月字，便不畏白刃。’”<sup>②</sup> 《灵宝无量度人上品妙经》卷1则条陈了五斗的各自职属，其谓：“东斗主算，西斗记名，北斗落死，南斗上生，中斗大魁总监众灵。”<sup>③</sup>

#### （四）“死生异路”——生与死的明确界线

有生，必有死。生与死，堪称是生命现象的一体两面。《释名·释长幼》云：“老而不死曰仙。”在古人看来，神仙就是那些打破（或跨越）生命界限、彻底摆脱死亡制约的绝对存在者。《太平经》对仙人之“不死”亦持相似看法。如该书卷98《包天裹地守气不绝诀》云：“故得道者，则当飞上天，亦是其去世也。不肯力为道者，死当下入地，会不得久居是中部也。……不死得道，则当上天；死则当下入地，不得久当害中和之路也。”<sup>④</sup> 所谓“飞上天”意味着享受永恒的生命，亦即“长存不死，与天相毕”<sup>⑤</sup>；“下入地”则代表生命的终极归宿。《太平经》所言“死亡，天下大凶事也”<sup>⑥</sup>是要告诫人们，唯有通过修道登仙这一途径才能驱除死亡的威胁、获得生命之永恒价值。这也是该书明确界定生与死两种生命现象的用意所在。这种观念——“生属天”、“死属地”，亦见于其他道家经典，如《老子想尔注》

① 陈寅恪：《天师道与滨海地域之关系》，载《陈寅恪先生论集——中央研究院历史语言所特刊之三》，台北，台湾商务印书馆，1971，第280~281页。

② 王明：《抱朴子内篇校释（增订本）》卷15，第269~270页。

③ 《道藏》第1册，第4页。这段文字，亦大略见载于《太上说中斗大魁保命妙经》，详见《道藏》第11册，第355页。

④ 《太平经合校》，第450页。

⑤ 《太平经合校》，第306页。

⑥ 《太平经合校》，第297页。

云：“道生耶死，死属地，生属天，故极远。……生故属天，恶死亦属地也。”<sup>①</sup>又说：“道设生以赏善，设死以威恶。死是人之所以畏也，仙王士与俗人同知畏死乐生，但所行异耳。俗人莽莽，未央脱死也。俗人虽畏死，端不信道，好为恶事，奈何未央脱死乎。仙士畏死，信道守诚，故与生合也。”<sup>②</sup>

秦汉之季，人世冥界观念已初步形成。基于此，人们不断强化“死生异路”这一意识，极力阐明生死之界限、断绝死者对生人的鬼祟妨害。《太平经》卷111《善仁人自贵年在寿曹诀》：“有道之家，其去者得封，为鬼之尊者名为地灵祇，亦得带紫艾青黄。所主有上下，转有所至，为恶闻得片，退与鬼为伍，知之乎？故言死生异路，安得相比。”<sup>③</sup>此外，一些地下出土的汉代文物也对此予以证实。如近代学者罗振玉《贞松堂集古遗文》中就收录几例，颇具代表性，如下：

“刘伯平镇墓券”（存90字）：

生属长安，死属大山。死生异处，不得相防。<sup>④</sup>

“残镇墓券”（存51字），有云：

（缺上）□□西生人□□人出郭。死生异处，莫相干。  
□生人属西长安，死人属太山。<sup>⑤</sup>

此外，近几十年来新出土材料中也不乏见有此类用语，如东

① 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第25页。

② 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第25页。

③ 《太平经合校》，第553～554页。

④ 罗振玉：《贞松堂集古遗文》（下册），北京图书馆出版社，2003，第360页。

⑤ 罗振玉：《贞松堂集古遗文》（下册），第361页。

汉画像石墓之陶罐（河南密县后土郭出土）所刻文字即云：

死人行阴，生人行阳，各自有分<sup>画</sup>，不得复交通。<sup>①</sup>

又，东汉顺帝阳嘉二年（公元 133 年）曹氏朱书陶瓶（陕西省户县汉墓出土），云：

生人得九，死人得五，生死异路，相去万里。<sup>②</sup>

“生死异路”观念在后世道教中不断得以强化，由此成为道教法术的理论支点。如《赤松子章历》卷 4 列“断亡人复连章”云：生死“相去万万九十余里，生人上属皇天，死人下属黄泉，生死异路，不得扰乱。”<sup>③</sup>

## 二 两种命论观并存

《太平经》对命论有两种不同看法：命乃天定和命由自身。这两种看似对立的命论思想，却被《太平经》合理地糅合在一起、使成完璧，从而建构起独特的命论体系。

### （一）“死生之命，不可自易”——《太平经》的宿命论

天命论认为“天”有意志、可以决定人间之吉凶祸福。这时“天”被赋予人格化特征，具有绝对意志和神圣情感。由此

① 河南省文物研究所：《密县后土郭汉画像石墓发掘报告》，《华夏考古》1987 年第 2 期，第 117 页。——引文标点为笔者添加

② 嵇振西：《陕西户县的两座汉墓》，《考古与文物》1980 年第 1 期（创刊号），第 46 页。

③ 《道藏》第 11 册，第 208 页。

而言，所谓“天命”就是对人的观念中不可违抗的自然力量而进行的拟人化和神圣化。先民因无力掌握自己的命运，只得无奈地（或无意识地）把决定自身生死安危的权利拱手让给“天”或“命”。这样就产生了宗教意义上的敬畏天命的宗教精神。《太平经》对禄命之看法就属此种意义下的天命观念。

### 1. “死生即命所属也”——对人命之诠释

何谓“命”？西汉杨雄（公元前53～前18年）《法言》对此诠释说：“命者，天之命也，非人为也，人为不为命。”<sup>①</sup>《白虎通·寿命》亦云：“命者，何谓也？人之寿也。天命已使生者也。”<sup>②</sup>王充《论衡》也说：“人命禀于天”<sup>③</sup>（卷3《骨相篇》）；“命，谓初所禀得而生也。人生受性，则受命矣。”<sup>④</sup>（卷3《初禀篇》）。《太平经》也多次谈到“命”，如卷119《道佑三人诀》云：“死生之命，不可自易”<sup>⑤</sup>；又卷91《拘校三古文法》载真人与天师讨论“闻命”时说：“行善正，则得天心而生；行恶，失天心，则凶死。此死生即命所属也。故言闻命也。”<sup>⑥</sup>《太平经》反复申论，人的寿命福禄事先已由天命安排好了——“禀命于天数”<sup>⑦</sup>。如卷71《致善除邪令人受道戒文》一再强调“贵贱实有命”，如云：“故人生各有命也，命贵不能为贱，命贱不能为贵也。”<sup>⑧</sup>卷112《七十二色死尸诫》也说：“人有贵贱，寿命有长短，各禀命六甲。生有早晚，禄相当直，善恶异处，不失铢分。”<sup>⑨</sup>

① 汪荣宝撰，陈仲夫点校《法言义疏》，中华书局，1987，第189页。

② 陈立撰，吴则虞点校《白虎通疏证》卷8，第391页。

③ 黄晖：《论衡校释》卷3，第108页。

④ 黄晖：《论衡校释》卷3，第125页。

⑤ 《太平经合校》，第680页。

⑥ 《太平经合校》，第355页。

⑦ 《太平经合校》，第552页。

⑧ 《太平经合校》，第289页。

⑨ 《太平经合校》，第567页。

那么，人之命究竟缘何而决定的呢？《太平经》卷45《起土出书诀》对此解答说：“夫人命乃在天地，欲安者，乃当先安其天地，然后可得长安也”<sup>①</sup>。这是说，人命乃由天地分别职掌：一类属修道有德之人，其“命”由天来掌管——“上德之君，命系天地”<sup>②</sup>；另一类属恶人（“无道与无德”者）之类，其命乃由地所掌理——“命不系天”、“与禽兽同命”、“禽兽者命系于四方”。<sup>③</sup>这也是《太平经》所说的“各随其行而彰之”，如卷70《学者得失诀》所言：“天生万物，乃各随其行而彰之，不隐匿也。故善者上行，命属天，犹生人属天也；恶者下行，命属地，犹死者恶，故下归黄泉”<sup>④</sup>。引文大略是说，天生万物、各显其性，良善之辈充满勃勃生机，其命属天所掌管；恶劣之类则日渐萎靡，其命乃由地来统理。又，卷96《忍辱象天地至诚与神相应大戒》亦云：“凡天下之名命所属，皆以类相从，故知其命所属。……故凡人生者，在其所象何行之气，其命者系于六甲何历，以类占之，万不失一也。”<sup>⑤</sup>这是说，天下物类皆遵循各自的本命类属，若能依性占测便可“知其命所属”。

天命对凡人有绝对的支配力量，那么对修道有成者——如真人之辈，是否也同样发挥影响呢？对此问题，卷71《致善除邪令人受道戒文》以对话形式予以解答：

真人言：“吾生有禄命邪？……”神人言：“然，六人生各自有命，一为神人，二为真人，三为仙人，四为道人，五为圣人，六为贤人，此皆助天治也。”……神人言：“然，

① 《太平经合校》，第124页。

② 《太平经合校》，第425页。

③ 《太平经合校》，第424页。

④ 《太平经合校》，第279页。

⑤ 《太平经合校》，第424页。



有天命者可学之，必得大度；中贤学之，亦可得大寿；下愚为之，可得小寿。”<sup>①</sup>

引文明确指出，天赐命禄对每个人（包括得道真人）都能起到重要作用。尽管每个人都可从求仙学道中获取益处，但先天潜质却最终决定了修道者所能达到何种程度。故卷110《大功益年书出岁月戒》谈到度世登天时就充分肯定其包含先天“命”之因素：“是天禀人命禄相当，直非大神意所施为，见善荐之，是神福也。”<sup>②</sup> 求仙修道也存在先天等级制度，这与汉代社会的世袭观念一脉相承。进而，《太平经》更明确地指出：君臣民之封建秩序也是由先天所命定的。《钞》癸部《救四海知优劣法》云：“天生人凡有三等：第一天生，第二地生，第三人种类。受命天者为人君，受命地者为人臣，受命人者为民。”<sup>③</sup> 言外之意，世俗社会中所存在的这种等级制度乃具有先天性、神圣性，从中也反映《太平经》所受儒家伦常影响之深。

## 2. 命籍观念

《太平经》认为，人出生之时就被预设了先天命运。如卷110《大功益年书出岁月戒》所言：“延者有命，录籍有真，未生豫著其人岁月日时在长寿之曹，年数且升，乃施名各通，在北极真人主之。”<sup>④</sup> 又卷111《有德人禄命诀》言：“生命之日，司候在房，记著录籍，不可有忘。”<sup>⑤</sup> 又说：“籍系星宿，命在天曹。”<sup>⑥</sup> 这是说，每个人的寿命都由上天依据生死命簿来给予安

① 《太平经合校》，第288~289页。——标点略作修正

② 《太平经合校》，第532页。

③ 《太平经合校》，第730页。

④ 《太平经合校》，第531页。

⑤ 《太平经合校》，第547页。

⑥ 《太平经合校》，第549页。

排：天上有长生簿，地下有死鬼簿；若列入长生簿便可获长生久视，入死鬼簿则会短命减寿。正如卷114《见诫不触恶诀》云：“天有生籍，亦可贪也。地有死籍，亦甚可恶也。生死之间，不可比也”。<sup>①</sup>这一观念常见于后世道教，如《上清黄书过度仪》所载二十步“过度”仪式中第七步“地网、天罗”曰：“慈父圣母，解脱罗网，除我死籍，上我生录。”<sup>②</sup>此当脱胎于命籍观念。

《太平经》认为，有人未出生就已命属“不死之籍”，待时机成熟便被天庭神祇接引登仙而去。卷111《善仁人自贵年在寿曹诀》对此描述：“地上之生人中，有胎未生，名姓在不死之录。年满行成，生者摄录，令有保者乃上之。”<sup>③</sup>此外，还有一些人经过不懈地修行，也可获机会晋升到“不死之籍”列中。《太平经》将此称作“易（移）命籍”，如卷114《见诫不触恶诀》云：“无一小不善之辞，可得延命。……可易命籍，转在长寿之曹。”<sup>④</sup>同卷《为父母不易诀》也说：“行善之人，无恶文辞。天见善，使神随之，移其命籍，著长寿之曹神，遂成其功。”<sup>⑤</sup>天庭每年对世人之品行进行考核，并酌情增减其先天寿命。这一程序略显复杂，卷110《大功益年书出岁月戒》对此记载：“过无大小，天皆知之。簿疏善恶之籍，日月拘校，前后除算减年”<sup>⑥</sup>，卷112《有过死谪作河梁诫》也描述说：

岁尽拘校簿上，山海陆地，诸祀丛社，各上所得，不用

① 《太平经合校》，第602页。

② 《道藏》第32册，第736页。

③ 《太平经合校》，第552页。

④ 《太平经合校》，第602页。

⑤ 《太平经合校》，第625页。

⑥ 《太平经合校》，第526页。

得失脱。舍宅诸守，察民所犯，岁上月簿，司农祠官，当辄转相付文辞。大阴法曹，计所承负，除算减年。<sup>①</sup>

概括地说，《太平经》虽然一再强调先天命定论，但也未否认后天因素对寿命之影响。对此，卷111《大圣上章诀》所载一段经文精辟地指出：“当白日升天之人，求生有籍，著文北极天君内簿，有数通。无有心志之人，何因缘得著录有姓名乎？强学之人学之，得天腹心者，可竟天年。殊能思尽力有功效者，转死籍之文，复得小生。”<sup>②</sup> 这是说，先天就命属仙籍者，时日一到即可登天；虽未列仙籍但修道有成、勤奋精进者，将得享天年；精思内守、颇见成效者，可暂离死簿，生命可获延长。

《太平经》所体现的这种“命籍”观念，尔后成为早期天师道管理信徒时采用的组织制度——“宅录命籍”。有关宅录制度，刘宋时道士陆修静《陆先生道门科略》有过这样的记载：“天师立治置职，犹阳官郡县城府治理民物。奉道者皆编户著籍，各有所属。令以正月七日、七月七日、十月五日，一年三会。民各投集本治，师当改治录籍，落死上生，隐实口数，正定名籍，三宣五令，令民知法。其日，天官地神，咸会师治，对校文书。”<sup>③</sup> 又云：“道科宅录，此是民之副籍。男女口数，悉应注上。守宅之官，以之为正。人口动止，皆当营卫。三时迁言，事有常典。若口数增减，皆应改籍。……籍主皆赍宅录诣本治，更相承录，以注正命籍。三会之日，三官万神，更相拣当。若增口不上，天曹无名；减口不除，则名簿不实。”<sup>④</sup>

① 《太平经合校》，第579页。

② 《太平经合校》，第546页。

③ 《道藏》第24册，第780页。

④ 《道藏》第24册，第780页。

### 3. “命树”观念

《太平经》认为“人有命树”，据卷112《有过死谪作河梁诫》载：

人有命树，生天土各过。其春生三月命树桑，夏生三月命树枣李，秋生三月命梓梗，冬生三月命槐柏。此俗人所属也。皆有主树之吏，命且欲尽，其树半生；命尽枯落，主吏伐树，其人安从得活？欲长不死，易改心志，传其树近天门，名曰长生。神吏主之，皆洁静光泽，自生天之所，护神尊荣。<sup>①</sup>

引文大略是说：世人各有命树，其生长在天土。春季出生的人，命树是桑树；夏季出生的人，命树是枣树和李树；秋季出生的人，命树是梓树和梗树；冬季出生的人，命树是槐树和柏树。这些命树都由神吏负责看护。人的生命历程开始临近终点时，其所属之命树就渐次凋零；生命若已到尽头，其命树也随之枯萎，神吏把这棵命树砍伐掉，人随之就咽气死亡了。所以，人要想长生不死，就要进行不懈的修道积德。当修炼达到一定程度后，神吏将把他的命树移至天门附近、施予精心呵护，使其枝繁叶茂，使之成为长生树。临近“天门”可得长生，这种说法与南北朝道经《赤松子章历》甚为相似。该经卷4《解五墓章》载某人上章乞求司命神“解除身中灾厄，当为排天门、却死籍，移名青录长生之簿，永为后世种民”<sup>②</sup>。

《太平经》中“命树”观念十分独特，笔者翻检秦汉典籍，未发现其他例子。然值得注意的是，汉籍《淮南子·时则训》

<sup>①</sup> 《太平经合校》，第578页。——标点略作修正

<sup>②</sup> 《道藏》第11册，第205页。

所载“月树”说似与“命树”观念有几分瓜葛。其谓：“正月……其树杨”，<sup>①</sup>“二月……其树杏”，<sup>②</sup>“三月……其树李”，<sup>③</sup>“四月……其树桃”，<sup>④</sup>“五月……其树榆”，<sup>⑤</sup>“六月……其树梓”，<sup>⑥</sup>“七月……其树楸”，<sup>⑦</sup>“八月……其树柘”，<sup>⑧</sup>“九月……其树槐”，<sup>⑨</sup>“十月……其树檀”，<sup>⑩</sup>“十一月……其树枣”，<sup>⑪</sup>“十二月……其树栢”。<sup>⑫</sup>不过，这里所说的十二种树乃分别代表一年中不同月份，这显然不同于前述“命树”观念。当然，也不排除《太平经》或许基于前者而又加以改造和丰富之可能。关于这一问题，尚有待深入讨论。

耐人寻味的是，《太平经》罗列的这七种命树（桑枣李梓梗槐栢），是否隐含特别用意？换句话说，出于何种理由而挑选出这些树种作代表呢？据笔者分析，其原因不外乎三个方面：其一，国计民生；其二，养生登仙；其三，丧葬礼仪。下面，我们分别几种树木略作论述。

（1）桑树。桑树，在古代是一种十分重要的经济型植物。先人常将“农桑”并提，以此指代与民众生活息息相关的饮食和衣着这两大事宜。古时有“蚕桑”的说法，就是因为人们养蚕结茧来抽丝织布，而桑叶则是幼蚕的食物来源，故二者并提。

① 何宁：《淮南子集释》卷5，第385页。

② 何宁：《淮南子集释》卷5，第388页。

③ 何宁：《淮南子集释》卷5，第394页。

④ 何宁：《淮南子集释》卷5，第399页。

⑤ 何宁：《淮南子集释》卷5，第404页。

⑥ 何宁：《淮南子集释》卷5，第410页。

⑦ 何宁：《淮南子集释》卷5，第414页。

⑧ 何宁：《淮南子集释》卷5，第417页。

⑨ 何宁：《淮南子集释》卷5，第421页。

⑩ 何宁：《淮南子集释》卷5，第425页。

⑪ 何宁：《淮南子集释》卷5，第429页。

⑫ 何宁：《淮南子集释》卷5，第432页。

故此，上至朝廷下到百姓均对种桑养蚕之事极为重视。汉代皇帝也多次颁布诏令劝导农桑，如《汉书·景帝纪》载：“三年春正月，诏曰：‘农，天下之本也。黄金珠玉，饥不可食，寒不可衣，以为币用，不识其终始。间岁或不登，意为末者众，农民寡也。其令郡国务劝农桑，益种树，可得衣食物。’”<sup>①</sup> 据文献记载，先秦时已有环庐种桑之说，如《孟子·梁惠王章句上》云：“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。”对于此制之成因，南宋朱熹给予解释：“田中不得有木，恐妨五谷，故于墙下植桑，以供蚕事。”至汉代，民宅周边种植桑树遂成定制，如《汉书·食货志》载：“种谷必杂五种，以备灾害。田中不得有树，用妨五谷。力耕数耘，收获如寇盗之至。还庐树桑，菜茹有畦。”<sup>②</sup>

汉代时，桑树多用于丧葬及其相关事宜。古人常以“桑”通“丧”，据《汉书·五行志》载刘向对《书序》“亳有祥，桑谷共生”之句有过诠释：“怠于政事，国将危亡，故桑谷之异见。桑犹丧也，谷犹生也，杀生之秉失而在下，近草妖也。”<sup>③</sup> 在这里，刘向把桑树看做是亡丧之征兆。此外，汉代丧葬时墓地多种植桑树，如《后汉书·袁绍传》载：“又梁孝王先帝母弟，坟陵尊显，松柏桑梓，犹宜恭肃。”<sup>④</sup> 值得注意的是，引文所涉四类树种中除桑树外，尚有柏树和梓树也属于《太平经》中“命树”之范畴。

必须指出，桑树还与早期的巫术宗教活动有一定联系。睡虎地秦简《日书甲种》载：“人毋（无）故而鬼惑之，是肇鬼，善戏人。以桑心为丈（杖），鬼来𡗗（击）之，畏死矣。”<sup>⑤</sup> 又曰：

① （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷5，第152~153页。

② （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷24，第1120页。

③ （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷27，第1410页。

④ （南朝宋）范曄撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷74，第2396页。

⑤ 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，文物出版社，1990，第212页。

“犬恒夜入人室，执丈夫，戏女子，不可得也，是神狗伪为鬼。以桑皮为□□之，燂（炮）而食之，则止矣。”<sup>①</sup>此外，《汉书·息夫躬传》也载：“（息夫）躬归国，未有第宅，寄居丘亭。奸人以为侯家富，常夜守之。躬邑人河内掾贾惠往过躬，教以祝盗方，以桑东南指枝为匕，画北斗七星其上，躬夜自被发，立中庭，向北斗，持匕招指祝盗。”<sup>②</sup>就是说，朝向东南方的桑树枝具有某种神秘力量，可以用作驱鬼召神的法器。<sup>③</sup>《后汉书·襄楷传》也载“浮屠不三宿桑下”，如云：“或言老子入夷狄为浮屠。浮屠不三宿桑下，不欲久生恩爱，精之至也。”<sup>④</sup>

（2）枣树。古人在粮食缺乏时常把枣拿来充饥，如《后汉书·献帝伏皇后纪》载东汉末年、民生凋零，伏皇后“既至安邑，御服穿敝，唯以枣栗为粮。”<sup>⑤</sup>枣脯，也是古代祭祀的重要供品。《汉书·郊祀志》载：“泰一所用，如雍一特物，而加醴枣脯之属，杀一犛牛以为俎豆牢具。”<sup>⑥</sup>枣被用作祭品，不排除

① 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，第212页。

② （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷45，第2186页。

③ 附带说一句，马王堆汉墓出土《五十二病方》也载以东向之桃枝驱除癩病之疫鬼，其云：“以奎蠡盖其坚（肾），即取桃支（枝）东乡（向）者，以为弧；取□母□□□□□□□□□□上，晦，壹射以三矢，□□饮乐（药）。”（马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书》〔肆〕，第52页）笔者分析认为，驱鬼之树枝多选东向（包括东北、东南等）乃因俗间流传东方有鬼门，其上有阙领万鬼之二神。如《论衡·订鬼篇》引《山海经》云：“沧海之中，有度朔之山，上有大桃木，其屈蟠三千里，其枝间东北曰鬼门，万鬼所出入也。上有二神人，一口神茶，一口郁垒，主阅领万鬼。恶害之鬼，执以苇索，而以食虎。於是黄帝乃作礼以时驱之，立大桃人，门户画神茶、郁垒与虎，悬苇索以御凶魅。有形，故执以食虎。”（黄晖：《论衡校释》卷22，第938～940页。——经查，今本《山海经》无此段文字，或属佚文。另，这段文字亦见东汉应劭《风俗通义》所引《黄帝书》言。详见汉·应劭撰，王利器校注《风俗通义校注》卷8，第367页。）

④ （南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷30，第1082页。

⑤ （南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷10，第453页。

⑥ （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷25，第1230页。

与其象征含义有关。已有学者指出：“‘枣’有‘早’的象征意义。《国语·鲁语上》载：‘夫妇赞不过枣、栗，以告虔也。’韦昭注：‘枣，取蚤起。栗，取敬栗。虔，敬也。《曲礼》曰：‘妇人之赞，脯、脩、枣、栗。’”<sup>①</sup>《黄帝九鼎神丹经诀》（卷1）中载炼丹起火前供奉神灵之祭品中就包括“大枣三升”<sup>②</sup>，《太清金液神丹经》（卷上）亦载“大千枣二斗”<sup>③</sup>。

此外，枣脯也用作召神之物，《汉书·郊祀志》载方士公孙卿奏请汉武帝兴建楼堂、陈设脯枣，以此召候神仙之辈：“仙人可见，上往常遽，以故不见。今陛下可为馆如缑氏城，置脯枣，神人宜可致。”<sup>④</sup>此外，其他史料也表明，枣与先秦以来方术神仙家及早期道人的关系颇密。汉代十分流行食枣成仙等说法，如《史记·封禅书》载李少君游说汉武帝时言：“臣尝游海上，见安期生，安期生食巨枣，大如瓜。”<sup>⑤</sup>《后汉书·郝孟节传》也载：“孟节能含枣核，不食可至五年十年。”<sup>⑥</sup>1991年，河南偃

① 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，湖北教育出版社，2002，第56页。

② 《道藏》第18册，第795页。

③ 《道藏》第18册，第749页。按：《太清金液神丹经》一书共计3卷，相传此经先后为马鸣生、阴长生师徒间授受。如《神仙传》卷5《马鸣生传》载：“马鸣生者，齐国临淄人也，本姓和，字君实。……周游天下，勤苦备尝，乃受《太清神丹经》三卷，归而合药，服之。不乐升天，但服半剂，为地仙亦。……后乃修大丹，白日升天而去也。”又同卷《阴长生传》载：“（马鸣生）乃将长生入青城山中，煮黄土而为金以示之；立坛四面，以《太清神丹经》受之，乃别去。长生归，合丹，但服其半，即不升天。乃大作黄金数十万斤，布施天下贫乏。”陈国符据韵文用韵考定《太清金液神丹经》卷上和卷中之前一部分乃出于西汉末东汉初。（详见陈国符：《〈道藏〉经中外丹黄白法经诀出世朝代考》，载陈国符著《陈国符道藏研究论文集》，上海古籍出版社，2004，第75~78页）

④ （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷25，第1241页。

⑤ （汉）司马迁：《史记》卷28，第1385页。

⑥ （南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷82，第2751页。



师县出土了东汉建宁二年（公元169年）道士肥致的墓葬，碑文记载了有关事迹，其中谈到“君常舍止枣树上，三年不下，与道逍遥。……诏闻梁枣树上有道人，遣使者以礼聘君。”<sup>①</sup>有学者据此推断枣树就是汉画像石中树图像的一个原型，其宗教含义是求仙长生。<sup>②</sup>此外，迄今出土的汉代铜镜中也有不少铭文刻着“上有仙人不知老，渴饮玉泉饥食枣”等字样。<sup>③</sup>道门食枣辟谷之传统，亦多见于后世。如唐玄宗时閤皂山道士孙智谅常年隐居山林，饮水食枣而长寿，享年140多岁。据清雍正七年谢旻等人监修的《江西通志》卷103《仙释》载：“孙智谅，高安人，幼师惠感，炼丹于元秀峰，常有浮云罩其上，因呼浮云观。开元间，迎至京师，年百二十余矣。帝问：‘何术而寿？’对曰：‘居山食果饮水而已。’上叹息，送肃明观，遣内侍送枣二盘。”<sup>④</sup>

枣（或枣树）之所以多被载录于成仙了道事迹中，很大程度上是因枣的独特属性所决定的。古人很早就认识到，枣具有滋补益气、养心安神等功能。《神农本草经》论述了枣的药性，如“酸枣”条下云：“味酸，平，无毒。治心腹寒热，邪结气聚，

① 河南省偃师县文物管理委员会：《偃师县南蔡庄乡汉肥致墓发掘简报》，《文物》1992年第9期，第39页。——标点为笔者添加

② 汪小洋：《枣树：汉画像石中树图像的一个原形——读〈肥致碑〉的一个思考》，《齐鲁艺苑——山东艺术学院学报》2004年第3期，第26~27页。

③ 西安北郊出土的十面博局铜镜，其铭文有云：“尚方作镜真大好，上有仙人不知老，渴饮玉泉饥食枣，浮由（游）天下敖（遨）四海，翽（飞）回名山采芝草。”（详见程林泉、韩国河：《西安北郊出土博局镜探析》，《考古与文物》2001年第5期，第53页）石家庄市博物馆收藏的一件东汉尚方四神博局铜镜（1974年出土于石家庄市郊区瓮村东砖厂），隶书铭文：“尚方佳镜真大好，上有仙人不知老，渴饮玉泉饥食枣，浮游天下敖四海，寿如金石为国保。”（详见张巍：《东汉尚方四神博局纹铜镜》，《文物春秋》2000年第1期，第47页）此外，这类铜镜尚有不少，恕不一一列举。

④ 《影印文渊阁四库全书》第516册，台湾商务印书馆，1983，第426页。

四肢酸疼，湿痹。久服安五脏，轻身，延年。”<sup>①</sup>“大枣”条下云：“味甘，平，无毒。治心腹邪气，安中养脾，助十二经，平胃气，通九窍，补少气，少津液，身中不足，大惊，四肢重，和百药。久服轻身，长年。叶，覆麻黄能令出汗。”<sup>②</sup>现代医学临床实践也证实，长期吃枣对养生益寿确有积极效果。对此，古人似早有认识，故西汉昭宣时人焦延寿《易林》卷1《师之豫》言：“北山有枣，使叔寿考。”<sup>③</sup>相传东方朔（公元前154～前93年）所撰<sup>④</sup>《神异经·北荒经》中载北方荒中有神枣乃具“益气安躯”之功效：“北方荒中有枣林焉……其子长六七寸，围过其长，熟赤如朱，干之不缩，气味润泽，殊于常枣。食之，可以安躯、益于气力。”后世道教也多将枣脯、枣木用于服食和符箓等。如《太上灵宝五符序》<sup>⑤</sup>（卷中）载有“乐子长含枣核方”云：“长生之道，常含一枣核，如儿乳汁。久久及液满口三分，咽二余一口，与气俱入，名曰还精，周而复始，如循环。”<sup>⑥</sup>又如东晋葛洪《抱朴子内篇》卷4《金丹》篇载“张子和丹法”

① 马继兴主编《神农本草经辑注》，人民卫生出版社，1995，第127页。

② 马继兴主编《神农本草经辑注》，第136页。

③ （汉）焦延寿：《焦氏易林》，丛书集成初编本，中华书局，1985，第30页。

④ 宋代陈振孙撰《直斋书录解題》卷11《小说家类》载“《神异经》一卷，称东方朔撰，张茂先传。”（宋·陈振孙《直斋书录解題》，第315页）。现代学者关于《神异经》作者之考证情况，详见王国良：《神异经研究》，台北，文史哲出版社，1985，第1～15页。

⑤ 有关《道藏》本《太上灵宝五符序》的造作时代，刘师培认为：经比对照，甄鸾《笑道论》中所引《五符经》3条经文合于今本《太上灵宝五符序》，故“此书即古《五符经》。惟上卷首段为序，今以三卷均序文，乃标题之讹也。特《御览》六百五十九又引《五符经》二十四真图，今无其文，或亦书有残缺，然究系六朝以前古籍。”并推测此经出自汉季。（刘师培：《读〈道藏〉记》，载《刘师培全集》（第4册），第96页）陈国符承袭此说，但也指出今本“亦有后人增益之处”。（陈国符：《道藏源流考》，第64页）

⑥ 《道藏》第6册，第335页。

曰丹成后“以枣膏和丸之”<sup>①</sup>；卷15《杂应》篇载辟谷还食“或用干枣，日九枚，酒一二升者。”<sup>②</sup>另，该书也载以枣心木制作“飞车”和“入山符”而招神辟鬼，如卷15《杂应》篇言：“或用枣心木为飞车”<sup>③</sup>；卷17《登涉》篇亦言：“以枣心木方二寸刻之，再拜而带之，甚有神效。仙人陈安世符矣。”<sup>④</sup>

(3) 梓—槐—柏。梓树、槐树、柏树这三种树也是汉代墓葬的重要木材。东汉王符（公元约85~162年）撰《潜夫论·浮侈》中谈论棺槨之原料时就说“后世以楸梓槐柏桤榑……其坚足恃，其用足任，如此可矣。”<sup>⑤</sup>随后，王符对贵族富家丧葬奢华、一味选用江南楠梓等珍贵木材作葬具及大肆造茔等陋习给予批评：“其后京师贵戚，必欲江南楠梓豫章榧桤：边远下土，亦竞相仿效。……今京师贵戚，郡县豪家，生不极养，死乃崇丧。或至刻金镂玉，楠梓榧桤，良田造茔……造起大冢，广种松柏，庐舍祠堂，崇侈上僭。”<sup>⑥</sup>不过，上述引文也透露出几点信息：第一，用梓槐柏等木料制作棺槨，已为汉代社会所广泛采用；第二，坟墓之地种松柏、作祠堂，似成汉代葬俗之惯例。下面，我们结合其他史料对此深入论证。

在古人看来，梓木多用以制棺槨等丧具，故有“梓以送死”之说。据《旧五代史·王建立传》载：大臣王建立临终前嘱咐其子（王守恩）要从简治丧，“榆社之地，桑梓存焉，桑以养生，梓以送死。……死当速葬，葬必从俭”<sup>⑦</sup>。其实，梓木用于

① 王明：《抱朴子内篇校释（增订本）》卷4，第81页。

② 王明：《抱朴子内篇校释（增订本）》卷15，第267页。

③ 王明：《抱朴子内篇校释（增订本）》卷15，第275页。

④ 王明：《抱朴子内篇校释（增订本）》卷17，第311页。

⑤ （汉）王符著、（清）汪继培笺，彭铎校正《潜夫论笺校正》卷12，第134页。

⑥ （汉）王符著、（清）汪继培笺，彭铎校正《潜夫论笺校正》卷12，第134、137页。

⑦ （宋）薛居正等撰《旧五代史》卷91，中华书局，1976，第1199页。

丧葬在汉代就已成俗制。

据《汉书·五行志》载：“元帝初元四年，皇后曾祖父济南东平陵王伯墓门梓柱卒生枝叶，上出屋。”<sup>①</sup>可见，汉代墓门多设梓柱。除此，梓木还有一个重要用途就是用作制棺槨之原料。这在贵族统治阶层中尤为盛行，以至于古人又将天子之棺别称为“梓宫”。《汉书·孝成赵皇后》载解光奏言：“成帝崩，未幸梓宫。”<sup>②</sup>此指汉成帝尚未入殓之义。《后汉书·顺帝纪》载：“安帝崩……济阴王以废黜，不得上殿亲临梓宫，悲号不食，内外群僚莫不哀之。”<sup>③</sup>《后汉书·桓思窦皇后纪》亦载：“太后素忌忍，积怒田圣等，桓帝梓宫尚在前殿，遂杀田圣。”<sup>④</sup>由此可知，汉代所言“梓宫”，即特指帝王和帝后的棺槨。在某些特殊情况下，史书也将享有天子礼制的朝廷重臣的棺槨一并称为梓宫，如《汉书·霍光传》载权臣霍光之丧葬用具时言：“梓宫、便房、黄肠题凑各一具”<sup>⑤</sup>，唐代颜师古（公元581~645年）注曰：“以梓木为之，亲身之棺也。为天子制，故亦称梓宫。”<sup>⑥</sup>而大臣及百姓所用以梓木制成的棺材及丧葬用具则称“梓器”，如《后汉书·戴凭传》载：“（戴凭）在职十八年，卒于官，诏赐东园梓器，钱二十万。”<sup>⑦</sup>

墓侧栽种柏树，是汉代流行的丧葬风俗。<sup>⑧</sup>《汉书·龚胜传》

①（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷27，第1412页。

②（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷97，第3995页。

③（南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷6，第249页。

④（南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷10，第446页。

⑤（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷68，第2948页。

⑥（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷68，第2949页注释。

⑦（南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷79，第2554页。

⑧ 墓地栽种柏树，其风俗可追溯至先秦时期。如春秋时晋国公子重耳逃难，临行前与妻子有一番对话，云：“重耳谓其妻曰：‘待我二十五年不来，乃嫁。’其妻笑曰：‘犁二十五年，吾冢上柏大矣。虽然，妾待子。’”（汉·司马迁：《史记》卷39，第1657页）文中所言“吾冢上柏大矣”一句说明当时已有墓地植柏之习俗。

载龚胜敕以棺敛丧事言：“衣周于身，棺周于衣。勿随俗动吾冢，种柏，作祠堂。”<sup>①</sup> 颜师古注曰：“若葬多设设备，则恐被掘，故云动吾冢也。亦不得种柏及作祠堂，皆不随俗。”<sup>②</sup> 龚胜不随众俗，遗嘱不种冢柏、不造祠堂，从中折射出种柏造祠之风在汉代的炽盛，似已成时人丧葬之通制。这一制度不仅为官僚阶级所沿循，且为普通民众所接受，如《汉书·五行志》载：“成帝建始四年九月，长安城南有鼠衔黄蒿、柏叶，上民冢柏及榆树上为巢，桐柏尤多。”<sup>③</sup> 引文中“民冢柏”一语亦足证。值得一提，墓地植松柏不仅中土如此，此葬俗对一些周边属国也产生影响。《后汉书·东夷列传·高句骊》载高丽人于坟墓之地“亦种松柏”，其谓：“其昏姻皆就妇家，生子长大，然后将还，便稍营送终之具。金银财币尽于厚葬，积石为封，亦种松柏。”<sup>④</sup> 墓旁种植松柏，此风一直延续至今。道门中人甚至认为，墓地所植之松柏若被人所伐，即意味着墓地之地脉断绝，由此将引发塚墓中亡人不安而扰动生人。如《赤松子章历》卷4《谢五墓章》载：“或塚墓之中，有诉讼之害，嗔怨天地，致使亡人不安，扰动生人。或冈势断绝，松柏为人所伐，斫掘砖边，行往道路，侵逼墓所，深恐一旦没溺，泉坏除已。”<sup>⑤</sup> 在此情况下，就须上章谢墓才能解祸。

另外，汉人认为柏树也隐含着神秘力量。如《汉书·东方朔传》载东方朔辨析郭舍人隐语“老柏涂”时云：“老者，人所敬也。柏者，鬼之廷也。涂者，渐洳径也。”<sup>⑥</sup> 颜师古对“柏

① （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷72，第3085页。

② （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷72，第3086页。

③ （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷27，第1374页。

④ （南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷85，第2813页。

⑤ 《道藏》第11册，第204页。

⑥ （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷65，第2845页。

者，鬼之廷也”一句注释说：“言鬼神尚幽闇，故以松柏之树为廷府。”<sup>①</sup> 东方朔将柏树诠释为鬼神之居所，且为武帝及群臣所信服，无疑当根基于当时的社会风俗之背景。无独有偶，马王堆汉墓出土古医书《五十二病方》也载以柏木驱逐癩之疫鬼：“以日出时，令赱（癩）者屋雷下东乡（向），令人操策西乡（向），祝曰：‘今日口，某赱（癩）尤，今日已。某赱（癩）已口，而父与母皆尽柏策之颠，父而衡，子胡不已之有？’以策衡赱（癩）二七。已备，即曰：‘某起。’赱（癩）[已]。”<sup>②</sup> 此外，《风俗通义》佚文也对墓地种柏之成因给予解释：“墓上树柏，路头石虎。《周礼》：‘方相氏，葬日入圻，驱魍象。’魍象好食亡者肝脑，人家不能常令方相立于墓侧以禁御之，而魍象畏虎与柏，故墓前立虎与柏。或说：秦穆公时，陈仓人掘地，得物若羊，将献之，道逢二童子，谓曰：‘此名为蜃，常在地中食人脑，若杀之，以柏东南枝插其首。’由是墓侧皆树柏。”<sup>③</sup> 毫无疑问，柏筑能驱鬼是因为柏树具有厌劾鬼邪之功能。南朝梁时人宗懔《荆楚岁时记》亦载魏议郎董勋之言：“今正腊旦，门前作烟火、桃神、绞索、松柏，杀鸡著门户，逐疫礼也。”<sup>④</sup> 此外，《晋书·礼志中》<sup>⑤</sup>、《隋书·礼仪志》<sup>⑥</sup> 等记载了魏晋以降丧葬礼俗中所流行的“凶门柏历”之制。<sup>⑦</sup> 元代道经《灵宝无量度人上经

① （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷65，第2846页注释。

② 马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书》〔肆〕，第50页。

③ （东汉）应劭撰，王利器校注《风俗通义校注》佚文，第574页。

④ （南朝梁）宗懔：《荆楚岁时记》，《四库备要》294史部摭言，台湾中华书局，1981年影印本，第2页。

⑤ （唐）房玄龄等：《晋书》卷20，中华书局，1974，第633页。

⑥ （唐）魏征、令狐德棻：《隋书》卷8，第155页。

⑦ 所谓“凶门柏历”，清代翟灏撰《通俗编·仪节》对此解释说：“凶门既本古悬重，而若栢枝之历历然。”（清·翟灏：《通俗编》，商务印书馆，1958，第194页）这一礼制主要出于表丧之目的，但因所费甚巨而屡（转下页注）

大法》<sup>①</sup>乃总汇灵宝道法，其载：“盖丛栢之尊，天降灵气，秉植万年。人寿之贵，三元所领，九地之最，形比金玉，万灵所卫。……以栢木为相，秉天之秀气，受正万年，灵司称金木之体，地府贵生成之简。故古之为棺槨，栢木为之者，免三涂之役。”<sup>②</sup>“栢”即“柏”，二字通假。这是说，柏木不仅具有良好的防腐效果，且多含天地之灵气、具有辟邪镇鬼等作用，因此成为打造棺槨和法器的理想木料。如此就很好理解，近年公布的东晋初“松人”解除木牋为何选用松柏之木刻成人形来厌胜尸鬼。其实，简文本身对此也有清楚地说明：“死者王犀洛子所犯，柏人当之。西方有呼者，松人应之。地下有呼者，松人应之。生人蟠蟠，当问柏人。洛子死注咎，松人当之，不得拘校复重父母兄弟妻子，欲复重，须松柏人能言语，急急如律令。”<sup>③</sup>木简背面

（接上页注⑦）遭土人抨击。如东晋时孙霄上疏谏曰：“凶门栢历，礼典所无，天晴可不用，遇雨则无益，此至宜节省者也。……凡有丧事，皆当供给材木百数、竹薄千计，凶门两表，衣以细竹及材，价直既贵，又非表凶哀之宜，如此过饰，宜从粗简。”（唐·房玄龄等：《晋书》卷64，第1729~1730页）又南朝刘宋时孔琳之奏言废除“凶门栢装”旧俗：“凶门栢装，不出礼典，起自末代，积习生常，遂成旧俗。爰自天子，达于庶人……凡人士丧仪，多出闾里，每有此须，动十数万，损民财力，而义无所取。至于寒庶，则人思自竭，虽复室如悬磬，莫不倾产殫财，所谓葬之以礼，其若此乎。谓宜遵遵先典，一罢凶门之式，表以素扇，足以示凶。”（梁·沈约：《宋书》卷56，中华书局，1974，第1562页）东晋成帝曾于咸康七年（公元341年）下诏一度将此制罢黜。如《宋书·礼志二》：“凶门栢历，大为烦费，停之。”（梁·沈约：《宋书》卷15，第405页）

- ① 该经撰者不详。据日本学者福井康顺认为原书当撰于元初，也混入元后《灵书》三篇，并于明代重新编辑整理。（详见胡孚琛主编《中华道教大辞典》，第416页；朱越利：《道藏分类解题》，第113页）
- ② 《道藏》第3册，第922~923页。
- ③ 陈松长编著《香港中文大学文物馆藏简牋》，香港中文大学文物馆，2001，第110页。此外，有关该木简之情况，详见饶宗颐《记建兴廿八年“松人”解除简——汉“五龙相拘绞”说》，载《简帛研究》（第二辑），法律出版社，1996，第390~394页。

又云：“天帝使者谨为王氏之家解后死者，洛子日时不食，复重拘校，与生人相妨，故作松柏人以解咎殃”<sup>①</sup>。将柏木雕成“柏人”以作镇墓陪葬之用，在我国唐宋时期的南方地区亦较流行。<sup>②</sup>

最后，还有一点情况必须说明。上述七个树种乃分别代表四个季节，其所对应的序列安排恐怕也别有深意。笔者发现，每个树种在其对应季节里都展现出最旺盛的生机与活力，并与自身之价值部分的成熟规律相符。譬如，桑树被视为命树之春季代表，或因此时桑树生发新叶，是喂养蚕的最好季节；枣树和李树，乃于夏季收获果实；槐柏，能不畏寒冬，于其他树种多已凋零时却焕发出勃勃生机。

此后，“命树”观念一直流传于后世，并不断得到丰富和发展。如《医心方》卷24《治无子部·相子生命属十二星法》引《产经》云：

命在子……树为柏。……命在丑……树为直。……命在寅……树为杨。……命在卯……树为榆。……命在辰……树为桑。……命在巳……树为李。……命在午……树为枣。……命在未……树为桂。……命在申……树为檀。……命在酉……树为梓。……命在戌……树为杜。……命在亥……树为斛栗。<sup>③</sup>

① 陈松长编著《香港中文大学文物馆藏简牍》，第112页。

② 江西省博物馆：《江西南昌唐墓》，《考古》1977年第6期；彭适凡、唐昌朴：《江西发现儿座北宋纪年墓》，《文物》1980年第5期；王吉永：《吉安发现一座北宋纪年墓》，《考古》1989年第10期。关于此课题之研究，详见张勋燎：《试论我国南方地区唐宋墓葬出土的道教“柏人俑”和“石真”》，载陈鼓应主编《道家文化研究》（第7辑），上海古籍出版社，1995，第312～322页。

③ 〔日〕丹波康赖：《医心方》，人民卫生出版社，1955，第540～541页。



值得注意的是，这一观念已因性别不同而使值属之命树也有差异，如《医心方》引《产经》载男女同日生却各自秉属不同命树，卷24《治无子部·相子男生日法》引《产经》云：

子日生男子……属桑木。……丑日生男……属桑木。……寅日生男……属松木。……卯日生男，属杨木。……辰日生男……属杨木。……巳日生男……属荡木。……午日生男……属桂木。……未日生男……属桃木。……申日生男……属棠木。……酉日生男，属杜檀木。……戌日生男……属青榆木。……亥日生男……属黄榆木。<sup>①</sup>

又卷24《治无子部·相子女生日法》引《产经》云：

子日生女……属榆木。……丑日生女……属杏人。……寅日生女……属杨木。……卯日生女……属折木。……辰日生女……属桃木。……巳日生女……属青榆木。……午日生女……属杜榆木。……未日生女……属相信木。……申日生女……属桑木。……酉日生女……属相杨木。……戌日生女……属杜析木。……亥日生女……属落木。<sup>②</sup>

将上述内容与《太平经》所载相互比对，可发现如下几点信息：

第一，《太平经》以每个人的出生季节来分配命树，而《医心方》则计以生日之地支。如此，在最大程度上避免了重复、

① [日] 丹波康赖：《医心方》，第535～536页。

② [日] 丹波康赖：《医心方》，第536页。

彰显了个性，也更符合后世推命术的特点。

第二，就命树种类而言，《太平经》中载7种——桑、枣、李、梓、梗、槐、柏，而《医心方》中达12种——柏、直、杨、榆、桑、李、枣、桂、檀、梓、杜、斛栗。后者所举列的命树大抵涵盖了前者（桑、枣、李、梓、柏），但又增添了新的树种（直、杨、榆、杜、斛栗）。这些树种也大多属于较为常见或名贵的木材。

第三，按性别区分命树。《太平经》中载“命树”观念并未出现性别之意识，而《医心方》则不仅据性别标明命树的轮值顺序，且树种也有差异。书中所载男性轮值命树依次是：桑、松、杨、荡、桂、桃、棠、杜檀、青榆、黄榆；女性轮值命树依次是：榆、杏、杨、折、桃、青榆、杜榆、相信、桑、相杨、杜析、落木。其中，树种相同的有桑、杨、桃、榆等；此外其他几种树种则分属某一性别专有：如男生命树有荡、桂、棠、杜檀等；女性有杏、折、杜析、相信、落木等。

概言之，《医心方》所载与《太平经》中有关内容的诸多差异，恰好反映出唐宋时“命树”观念较汉代已获进一步地丰富和发展。比较二者，可以发现：《医心方》载引的那些内容远比其雏形阶段时更加的翔实和缜密。这充分说明，此时“命树”观念已趋于成熟和完善。

#### 4. 生肖与命术

十二生肖肇端于何时？学界议论纷纭、莫衷一是。<sup>①</sup>清代士

①（清）赵翼：《十二属相起于后汉》，载赵翼著《陔余丛考》，河北人民出版社，1990，第695～696页；（清）梁章钜撰，陈铁民点校《浪迹续谈》，载《浪迹丛谈·续谈·三谈》，中华书局，1981，第375～376页；饶宗颐：《十二生肖》，载饶宗颐、曾宪通著《云梦秦简日书研究》，香港中文大学出版社，1982，第33～38页；李零：《十二生肖的起源》，载李零著《中国方术考（修订本）》，东方出版社，2001，第216～231页；刘乐贤：《十二禽、三十六禽新考》，载刘乐贤著《简帛数术文献探论》，第322～331页。

人梁章钜（1775～1849）认为：“十二辰各有所属，其说始于《论衡》……合之今说，已无参差，而统谓之曰禽。《北史》宇文护母贻护书曰：‘昔在武川镇生汝兄弟，大者属鼠，次者属兔，汝身属蛇。’梁·沈炯有《十二属诗》，属之称当在此时。”<sup>①</sup>清人赵翼（1727～1814）则称其始于东汉、本起于北俗，如其著《陔余丛考》卷34《十二相属起于后汉》云：“是后汉时其说甚行，更推之汉以前，则未有言及者。窃意此本起于北俗，至汉时呼韩邪款塞，入居五原，与齐民相杂，遂流传入中国耳。”<sup>②</sup>这两种观点，已被近几十年来地下出土文献所推翻。<sup>③</sup>譬如，睡虎地秦墓竹简《日书甲种》“盗者”章就开始将十二禽与十二地支相配合：“子，鼠也。……丑，牛也。……寅，虎也。……卯，兔也。……巳，蟲也。……午，鹿也。……未，马也。……申，环也。……酉，水也。……戌，老羊也。……亥，豕也。”<sup>④</sup>（守诚按：引文未载辰之所配生肖，乃系漏抄所致）这十二禽无疑是后世十二生肖之雏形。对此，今人饶宗颐予以肯定：“据日书，十二兽之形成，已在先秦时。”<sup>⑤</sup>值得注意的是，此处所载十二兽与汉代传世文献存有一定差异。

王充《论衡》卷3《物势篇》载：

曰：寅，木也，其禽虎也。戌，土也，其禽犬也。丑、

①（清）梁章钜撰，陈铁民点校《浪迹续谈》卷7《十二属》，载《浪迹丛谈·续谈·三谈》，第375～376页。

②（清）赵翼：《陔余丛考》，第696页。

③近几十年来，地下考古发现的几种秦汉时的《日书》（如睡虎地秦简、放马滩秦简、张家山汉简、孔家坡汉简等），均载有干支与生肖相配之内容。据此可证，十二生肖观念早在秦汉之前业已初步形成。

④睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，第219～220页。

⑤饶宗颐、曾宪通：《云梦秦简日书研究》，香港中文大学出版社，1982，第37页。

未，亦土也，丑禽牛，未禽羊也。……亥，水也，其禽豕也。巳，火也，其禽蛇也。子亦水也，其禽鼠也。午亦火也，其禽马也。<sup>①</sup>

曰……午，马也。子，鼠也。酉，鸡也。卯，兔也。……亥，豕也。未，羊也。丑，牛也。……巳，蛇也。申，猴也。<sup>②</sup>

又卷23《言毒》载：“辰为龙，巳为蛇”<sup>③</sup>；卷24《讥日篇》亦言：“子之禽鼠，卯之兽兔也。”<sup>④</sup>

此外，东汉蔡邕（公元132～192年）《蔡中郎集》卷10《月令问答》也载有部分内容：

凡十二辰之禽五时所食者，必家人所畜：丑牛、未羊、戌犬、酉鸡、亥豕而已，其余虎以下非食也。……四季之禽牛，属季夏；犬属季秋，故未羊可以为春食也；夏火王，火胜金，故酉鸡可以为夏食也；季夏土王，土胜水，当食豕而食牛。土，五行之尊者；牛，五畜之大者。四行之牲，无足以配土德者，故以牛为季夏食也。秋金王，金胜木，寅虎非可食者。犬牙而无角，虎属也，故以犬为秋食也。冬水王，水胜火，当食马，而礼不以马为牲，故以其类而食豕也。<sup>⑤</sup>

睡虎地秦简《日书》所载十二禽名（实计十一个）中仅有六例与汉代文献相符，并且午、申、酉、戌四个地支之配属与后

① 黄晖：《论衡校释》卷3，第148页。

② 黄晖：《论衡校释》卷3，第150页。

③ 黄晖：《论衡校释》卷23，第957页。

④ 黄晖：《论衡校释》卷24，第994页。

⑤ （汉）蔡邕：《蔡中郎集》卷10《月令问答》，《四库备要》428集部，台湾，中华书局，1981年影印本，第16～17页。

世通说存在很大差异。尽管如此，我们却不能断言后世所传的十二属相直到汉代才得以成型。这是因为，其他出土资料证实秦代时就已出现汉人所盛行的那种配法。如天水放马滩秦简甲种《日书》载：子鼠、丑牛、寅虎、卯兔、辰虫、巳鸡、午马、未羊、申猴、酉鸡、戌犬、亥豕。<sup>①</sup> 此处十二兽乃与汉代文献及后世说法大略相符。据此推知，秦时乃流传几种关于地支与生肖之搭配。刘乐贤将各地出土的几种秦汉《日书》（睡虎地秦简、放马滩秦简、孔家坡汉简）予以对比和分析，指出：“早期的十二禽确实存在不同类型：有像放马滩《日书》那样和后世完全一致的类型，也有像睡虎地《日书》、孔家坡《日书》那样与后世说法存在较大差异的类型。也就是说，战国秦汉时期的十二禽搭配尚未完全固定，各地可以有不同的配法。”<sup>②</sup> 这些不同配法，在西汉时仍有流传，殆东汉时则趋统一。<sup>③</sup> 以上讨论，横跨秦汉几个阶段，足可反映出十二属名发展演变之基本情况。为了便于对照，兹绘表 2-1。

表 2-1 不同时期十二生肖的演变

	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥
睡虎地	鼠	牛	虎	兔		蠱	鹿	马	环	水	老羊	豕
放马滩	鼠	牛	虎	兔	虫	鸡	马	羊	猴	鸡	犬	豕
孔家坡			虎			虫	鹿	马	玉石		老火	
论衡	鼠	牛	虎	兔	龙	蚺(蛇)	马	羊	猴	鸡	犬	豕
月令问答		牛	虎					羊		鸡	犬	豕
今说	鼠	牛	虎	兔	龙	蛇	马	羊	猴	鸡	犬	猪

① 秦简整理小组：《天水放马滩秦简甲种〈日书〉释文》，载甘肃省文物考古研究所编《秦汉简牍论文集》，甘肃人民出版社，1989，第3~4页。

② 刘乐贤：《简帛数学文献探论》，第326页。

③ 饶宗颐也认为：“汉代以来，十二属兽名已有固定。”（饶宗颐、曾宪通：《云梦秦简日书研究》，第37页）

令人遗憾的是，已往研究大都忽略了《太平经》中隐含的生肖命属之信息。如卷111《有德人禄命诀》载：

命在子午，其命自长。丑未之年，不失土乡。寿小薄，不宜有恶，使付土乡。寿未尽，籍记在旁，虽见王相，月建气以不长。所以然者，在土之乡，故令坤艮之乡，其寿自减，生日及时，三土相望。其日以生不进，价作已钱。从岁至岁，少有利时。辰戌之岁，天门地户，天土地土，自当所生。天地土生上草木，天地土生下草木，天土出圣智土，地土有贤。虽有衡，衡伍不相干，人不知之，反言年在辰戌，月建相破，以为大恶。天门地户相对，阴阳相望，生日直之。天戌日复直岁生，是为大德之人无所妨，固宜勿惶惧。地土出贤为之，府土乃所居。何有恶者，人自不知，以土为人，皆属土府。寿命有期，直圣得圣，直贤得贤，是天常法，禄命自当。或出神仙。寅申之岁，<sup>①</sup> 其人似虎，日月相直，殊不得相比。所以然者，寅为文章，在木之乡，山林猛兽，自不可当。但宜清洁，天遣令狩，不宜数见，多畏之者，名之为虎。年在寅中，命亦复长，三寅合生，乃可久长。申为其冲，了不相亡，多恶畏夜，但能缘木上下，所畏众多。其命在金，行害伤人。故令小寿，是为可知。事神忽荒，精邪厌畏无常，少有利时。卯酉之命，各直其月，其月复同。卯主于东，系命东星，多所生活，人民饮食。卯故言东方，正卯为东之中。春生荣华，夏长其实，无所不施，莫不被德。故名东星为仁，不忍中伤。天惜人年，复得久长。西正酉复在金乡，喜行战斗，不得久长。行恶自然，何从久生，虽得王相月建，裁自如耳。其六七恶，日亡其过半，是

<sup>①</sup> 笔者怀疑，此处经文似有遗脱。

为可知。巳亥之期年以生，各置其月，复以其名为之，重阴无阳，命自不长。三阴会时会复当，故言巳亥，拘主开藏。亥主西北，巳主东南，所向所为，少得其宜，治生难以进，寿难以长。<sup>①</sup>

《太平经》将生肖观念与选择术、星命术加以沟通，使十二属兽之特质与对冲原理、月建学说、斗极崇拜、阴阳五行、易学原理等糅合在一起，并根据人出生时的干支、时气及星宿方位等推算禄命。其中，有几点内容值得注意：

第一，经文将十二地支中方位对冲者归属一类，也就共计六类：命在子午、丑未之年、辰戌之岁、寅申之岁、卯酉之命、巳亥之期年。《太平经》论命时多采取同类合论之形式，当然有时也合中有分，如寅申、卯酉等就先行综论其类之共同特征，然后再分论彼此的特质。

第二，《太平经》论命时虽以地支为主，但也将天干列为参考因素，如上引经文谈论辰戌之岁时，就言“天戊日复直岁生，是为大德之人”。这是说，虽然辰戌出生之人属天门地户对冲，世人据此传说“月建相破，以为大恶”，然其所生之日恰值天干为戊，乃与辰戌之岁相合，不仅无所妨碍（“无所妨”），其人则必备大德。

第三，《太平经》推算人之禄命时，指明将出生时的年、月、日、时辰等因素结合起来考虑，此乃后世流传“四柱推命法”<sup>②</sup>之原型。不同的是，《太平经》推论命势时仅本于年月日时中的某三个因素，即是说只有“三柱”，且“三柱”还未形成固定的说法：有时是年、日、时辰这三种时间指标，如前述

<sup>①</sup> 《太平经合校》，第547～548页。

<sup>②</sup> “四柱推命法”，是唐宋以来盛行于民间的一种算命术，顾名思义就是以“四柱”推算人的禄命。所谓“四柱”是指某人出生时的年、月、日、时辰四种考量指标。

“丑未之年”本命属土，若出生的日和时辰（“生日及时”）也属土行，则就是“三土相望。其日以生不进，价作已钱。从岁至岁，少有利时。”而有时又将年、月、日这三个指标加以综合，如谈及寅年生人时说：“其人似虎，日月相直，殊不得相比。……年在寅中，命亦复长，三寅合生，乃可久长。”所以，《太平经》仅能算是尚未成熟的“三柱推命法”。

第四，《太平经》对某人命势的推论乃基于其对应生肖的某些特征；且从已知内容来看，其地支与属兽之排列配合大抵与后世通说相符。譬如，经文论述寅申时说：“寅申之岁，其人似虎……寅为文章，在木之乡，山林猛兽，自不可当。但宜清洁，天遣令狩，不宜数见，多畏之者，名之为虎。”“文章”一词，见于《楚辞·九章·橘颂》，其云：“青黄杂糅，文章烂兮。”<sup>①</sup>即意为花纹或色彩上的绚丽多彩。据此，前述引文是说：寅年所生之人，其命如虎，长着色彩斑斓的皮毛、出没于山川丛林之中，其他各类野兽均闻风而退避三舍、不敢与之争锋。然虎作为神兽，乃是奉天命而守护山林，故当勤勉自省、深藏不露，方可常保无虞。值得注意的是，隋代萧吉撰《五行大义》卷5《论三十六禽兽》中乃将每个地支纪年分别配以大略同类的三种禽兽，其中谈到寅年所值生肖之禽时云：“寅为虎、豹、狸者，三兽形类皆相似。寅为木位，木主蓁林，寅又属艮，艮为山，虎之所处。《集灵经》云：‘寅为少阳，五色玄黄。’寅又有生火，火主文章，三兽俱班，并有文也。”<sup>②</sup>此处与上述《太平经》引文表达了基本相同的意思。《太平经》又说：“申为其冲，了不相亡，多恶畏夜，但能缘木上下，所畏众多。”大意是说，申年之人就像猴子，胆小谨慎、尤惧黑夜和人多，然也动作敏捷、行事果

①（宋）朱熹：《楚辞集注》，第98页。

②（隋）萧吉著，钱杭点校《五行大义》，上海书店，2001，第150页。



断——“能缘木上下”。文中谈论寅申之命势时，完全从属兽之特征而延伸开来。此外，经文所言寅之属兽虎、申之属兽猴，乃与汉代及后世之生肖兽名吻合。

## （二）“人命近在汝身”——生命的自我控制

《太平经》虽然充斥着先天命定之观念，但也同时强调善恶报应、注重生命的后天自我控制，亦即主张人也能通过后天的积功或修道而改变先天命运。此即卷110《大功益年书出岁月戒》所云：“人命近在汝身，何为叩心仰呼天乎？有身不自清，当清谁乎？有身不自爱，当爱谁乎？有身不自成，当成谁乎？有身不自念，当念谁乎？有身不自责，当责谁乎？复思此言，无怨鬼神。”<sup>①</sup>引文大略是说，一个人的生命其实掌握在自己的手上，何必去呼天喊地责问苍天呢？！自己不先调理好躯体，怎么能帮助别人呢？连自身都不珍爱，还能指望去爱他人吗？根本不顾念自己的身体，又能顾念谁呢？不反思自身的过错，有什么资格责难别人呢？反复斟酌这些语句，不要把寿命之长短归咎于鬼神。这些说法充分表达了对生命控制的自主意识和强烈愿望。那么，实现生命的自主控制，可以具体运用哪些操作方法呢？下面，就是《太平经》对这个问题的解答。

### 1. 道德修养对寿命之影响

善恶报应之观念，古已有之。如《尚书》云：“天道福善祸淫”（《汤诰》）；又说：“惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃。”（《尹训》）西汉严遵《老子指归》论述“道德”时说：“道德，天地之神明也；天地，道德之形容也。何以明之，道德包万天也。”<sup>②</sup>《太平经》继续沿着这一理路推进，使“道

<sup>①</sup> 《太平经合校》，第527页。

<sup>②</sup> （汉）严遵著，王德有校《老子指归》卷3，中华书局，1994，第47页。

德”概念不仅具有伦理学内涵，更使之成为绝对意义上的裁判标准。如该书卷92《万二千国始火始气诀》指出：“夫道德与人，正天之心也，比若人有心矣，人心善守道，则常与吉；人心恶不守道，则常衰凶矣……是故要道与德绝，人死亡，天地亦乱毁矣。……故道德连之使同命。是故天地睹人有道德为善，则大喜；见人为恶，则大怒忿忿。”<sup>①</sup>《太平经》认为，人的品性良莠与行为善恶都会对其寿命产生影响：道德良善之人可延命增算以示褒奖，顽劣之徒将被除算减寿以示惩罚。如卷49《急学真法》言：“今人不旦夕力学善，失善即入恶。夫恶乃死凶之处，故凡人不力学吉，辄乃入凶，夫凶乃天下恶名称。”<sup>②</sup>又卷110《大功益年书出岁月戒》云：“善自命长，恶自命短，何可所疑所怨乎？”<sup>③</sup>卷111《有德人禄命诀》也说：“行善可尽年命，行恶失长就短。”<sup>④</sup>简言之，人的寿命不仅取决于其禀赋的先天命籍，同时深受后天诸因素之影响。也就是说，某人的实际年命乃依据其行为善恶而予以增减。故而，《太平经》卷35《分别贫富法》总结道：“活人名为自活，杀人名为自杀。天爱子可为已得增算于天，司命易子籍矣。”<sup>⑤</sup>客观地说，这一观念在很大程度上消解了绝对宿命论对善恶报应论的冲击。换言之，《太平经》在命定论与报应论之外开辟了第三条道路。

《太平经》反复强调道德对寿命之影响，卷114《病归天有费诀》云：“努力为善，无入禁中，可得生活竟年之寿。不欲为善，自索不寿，自欲为鬼，不贪其生，无可奈何也。”<sup>⑥</sup>生命，

① 《太平经合校》，第374页。

② 《太平经合校》，第158页。

③ 《太平经合校》，第525页。

④ 《太平经合校》，第549页。

⑤ 《太平经合校》，第34页。

⑥ 《太平经合校》，第621页。

是每个人最珍贵的东西，故将以此承受自身之善恶报应。如卷 53《分别四治法》所言：“夫善恶各为其身，善者自利其身，恶者自害其躯”<sup>①</sup>。《太平经》认为命禄虽为天定却也将依后天品行之善恶而有所改变，卷 110《大功益年书出岁月戒》对此说道：“失善从恶，令命不全”<sup>②</sup>。神祇根据每个人的行为良莠而施予奖惩，对作恶之人依情节轻重而“除算减年”，“算尽”当死，即卷 112《有过死谪作河梁诫》云：“大阴法曹，计所承负，除算减年。算尽之后，召地阴神，并召土府，收取形骸，考其魂神。”<sup>③</sup>此外，《太平经》中多次出现“算尽”当死之类的语句，从而凸显出道德水准对个人的实际寿命之影响。<sup>④</sup>

不过，恶人若洗心革面、改正过错，亦有机会重返寿曹之列。有关这一情况，卷 111《善仁人自贵年在寿曹诀》谈到：“有文书常入之籍，恶者付下曹，善者白善，恶者白恶，吉凶之神，各自随所入，恶能自悔，转名在善曹中。”<sup>⑤</sup>卷 114《见诫不触恶诀》也说：“无一小不善之辞，可得延命。殊能思行天上之事，得天神要言，用其诫，动作使可思，可易命籍，转在长寿之曹。”<sup>⑥</sup>就是说，不断对自身行为严格要求，切实体悟天神的旨意，便可实现“易命籍”——即改变自己的命禄属性、延长

① 《太平经合校》，第 201 页。

② 《太平经合校》，第 524 页。

③ 《太平经合校》，第 579 页。

④ “算尽”当死之类言辞，也见于汉晋考古实物中。如 1944 年敦煌佛爷庙东区 1001 号墓地出土的翟宗盈朱书陶文，开首即云：“翟宗盈，汝自薄命蚤终，寿穷算尽，死见八鬼九坎。”（夏鼐：《敦煌考古漫记（一）》，《考古通讯》1955 年创刊号，第 6 页）不过，此物之年代断定尚存争议，有学者主张为西晋时物（即公元 300 年后），详见王素、李方：《魏晋南北朝敦煌文献编年》，台北，新文丰出版公司，1997，第 69～70 页。

⑤ 《太平经合校》，第 552 页。

⑥ 《太平经合校》，第 602 页。

个体生命的存活期限。对此，卷114《不孝不可久生诫》堪称一语中的的地规诫：“汝善得善，恶得恶，如镜之照人”<sup>①</sup>。

## 2. 人间伦理与寿命之延益

所谓“人间伦理”，多指古代公认的处世规范和优良品质——忠、孝、诚、信等。《太平经》对此十分重视，卷110《大功益年书出岁月戒》认为“天下之事，孝忠诚信为大”<sup>②</sup>。卷111《善仁人自贵年在寿曹诀》亦论述：“时念上古得仙度世之人，何从起念之，见书皆言忠孝，敬事父母，兄弟和睦，无有表里，上下合同，知天禁。……见长命之人问之，言有忠孝，不失天地之心意，助四时生，助五行成，不敢毁当生之物。为善不行侵人，无所欺抵，诚信不敢有所负。行成于人众，不敢失于亲而亏闾里，出辄相报。”<sup>③</sup>

每个人在复杂社会关系网中通常兼有多种身份、扮演着不同角色，也就要遵循与之相对的行为规范。《太平经》强调三种人伦秩序：父（母）—子；君—臣；师—徒。《太平经》强调父君师乃道德之门户、性命之门户，《钞》戊部《阙题》言：

故父母者，生之根也；君者，授荣尊之门也；师者，智之所出，不穷之业也。此三者，道德之门户也。父母，乃传天地阴阳祖统也；师者，乃晓知天地之意，解凡事之结；君者，当承天地，顺阴阳，常务得其意，以理道为事。故此三者，性命之门户也。<sup>④</sup>

经文告诫世人应当做到子孝、臣忠、徒顺，如卷96《六极

① 《太平经合校》，第598页。

② 《太平经合校》，第543页。

③ 《太平经合校》，第550页。

④ 《太平经合校》，第311页。

六竟孝顺忠诀》所云：“故人生之时，为子当孝，为臣当忠，为弟子当顺”<sup>①</sup>。

《太平经》对世俗中存在的“三行”不善现象予以严厉批评，如卷96《六极六竟孝顺忠诀》载真人之语云：“子不孝，则不能尽力养其亲；弟子不顺，则不能尽力修明其师道；臣不忠，则不能尽力共敬事其君。为此三行而不善，罪名不可除也。”<sup>②</sup>这三种人伦关系中，《太平经》似更讲究“孝”的意义。孝道观念，一直为中国传统文化所关注和倚重。《太平经》将此加以改造、赋予新的宗教内涵，使其转化成为道教戒律的一项重要内容，并认为不遵守孝道者将受到严厉惩处——如减损寿命等。反之，尽孝竭力也可获延寿，如卷114《某诀》所言：“天定其录籍，使在不死之中，是孝之家也。亦复得增度，上天行天上之事，复书忠孝诸所敬，为天领职，荣宠日见。”<sup>③</sup>韩国学者尹灿远指出：

《太平经》中人间伦理的最终目的是长寿（不管是父母的长寿还是自身的长寿）。《太平经》中特别通过对父母的重视，显示出强调孝的倾向。人类的不道德达到极端的话，就无法获得人间伦理所实践的最高目标即长寿。这里强调了皇天的意志及人格的性质并因此塑造了人类的实践性。与此同时，《太平经》所崇尚的人间伦理或道德性的目的在于长寿，其强调长寿的倾向，正与重视生命的思想有关联，从这一点上，显示出道教伦理的典型特征。<sup>④</sup>

① 《太平经合校》，第408页。

② 《太平经合校》，第405页。

③ 《太平经合校》，第593~594页。

④ 尹灿远：《试论〈太平经〉的“皇天”观念》，载陈鼓应主编《道家文化研究》（第16辑），第171页。

此外，詹石窗先生也谈到孝道在道教养生学中的作用：“道教与民间信仰中的孝道不仅是一种伦理，而且是一种养生方法。因为孝道宣传者以为修持者如果能够孝敬父母，那就不仅可以使父母颐养天年，而且也能够使修持孝道者得返本还原之气。”<sup>①</sup> 鉴于此，我们就容易理解《太平经》为何多将孝、寿联系在一起。如《钞》戊部《阙题》云：

自开辟已来，行有二急……寿孝为急。寿者，乃与天地同优也。孝者，与天地同力也。故寿者长生，与天同精。孝者，下承顺其上，与地同声。此二事者，得天地之意，凶害自去。深思此意，太平之理也，长寿之要也。……深思此言，万害除矣。寿孝者，神灵所爱好也。不寿孝者，百祸所趋也。<sup>②</sup>

《太平经》重视家族观念、反对离家弃亲，卷117《天咎四人辱道诫》云：“悉作孝养亲，续嗣有妻子……传类相养，无有伤者。”<sup>③</sup> 继而《太平经》将与人间伦理相违背的诸种行为归纳为四类：不孝、无嗣、举止诡异、乞讨等，并指斥这些恶行有辱“天之正道”，应严加禁止。如卷117《天咎四人辱道诫》云：“其第一曰不孝，第二曰不而性真，生无后世类，第三曰食粪饮其小便，第四曰行为乞者。故此四人者，皆共污辱天正道，甚非所以兴化。”<sup>④</sup> 这里将“不孝”、“无嗣”排在前两位，视为最坏之品行，充分地彰显出宗族式伦理特色。

① 詹石窗：《传统宗教与民间信仰在海峡两岸交流中的作用》，《世界宗教研究》2001年第4期，第104页。

② 《太平经合校》，第310～311页。

③ 《太平经合校》，第665页。

④ 《太平经合校》，第655～656页。

此外,《太平经》对修道之人的言行举止也予以规范,并极力痛斥那些不良的行为方式。如卷112《衣履欲好诫》就刻画出那些享乐无度、轻狂不羁的“恶子”形象,并剖析说:“人有难化,知有不足,皆被其殃。枉行所不及,反自誉满口。出人事殊无知虑,而见当前,不顾其后,合祸离爱,谤讪善人。以天亡上,地不在下,不知鬼神。有疏记之者,解人怨仇,多施酒脯,甘美自恣。当时为可,后为人所语,轻口骂詈,呪诅不道,诈伪诽谤,盗人妇女,日夜司候。邀取便者,卖以自食,衣履欲好,竞行斗辩。不从道理,欲得生活,何从得久。”<sup>①</sup>引文将道德伦理修养贯彻到日常的生活细节中,并从反面例子告诫人们在言谈举止时应保持一种平和、友善的心态,不可肆无忌惮地妄语恶言。只有不断地积功累德、才能“得人心意”,不仅“终天年”、更可延长寿命。

### 3. 财货与寿命之关系

《太平经》卷90《冤流灾求奇方诀》载:

是故古者圣人深计远虑,知天下之财物,会非久是其有也。身在,财物固固属人身;身亡,财物他人有也。故无可爱惜,极以财物自辅,求索真道异闻也。故其身反得长存,财则在,常属于人也。是故当极力财空尽而已。财者,但过求,须臾得之耳。失财,乃天下人之有也,会不久吾有也。此名为贤圣明智,养身以道,知用财法,故多得老寿也。<sup>②</sup>

引文诠释了财与寿之辩证关系,其意在告诫人们(特别是富人)

<sup>①</sup> 《太平经合校》,第580页。

<sup>②</sup> 《太平经合校》,第343页。

应合理看待财物，正确处理好与生命之关系。究其实质，经文不过在重复一条世人皆知的简单道理：一个人只有保持健康的身体和旺盛的生命活力，才能更长久地享受富贵荣华；如果过度沉迷于物质财富的聚敛，恐会落得人财两空。然而，值得注意的是，《太平经》并不主张一味地摒弃财物，而希望借助这一辅助手段来达到修道养身之目的。具体地说，就是凭借良好的经济条件、四处访道求法——“求索真道异闻”，进而将这些“真道异闻”具体运用到对生命的养护实践中。最后，引文总结说：“养身以道，知用财法，故多得老寿也。”

不贪恋世俗财货，此乃成仙必备之基本素质。对此，卷114《九君太上亲诀》谈到：

动摇戒意不倾邪，财利之属不视顾，衣服粗粗，衣才蔽形，是升天之人行也。……天神爱之，遂成其功。是身行所致，其人自不贪世俗大营财物。<sup>①</sup>

此外，《钞》癸部《盛身却灾法》也说：“其真神在内，使人常喜，欣欣然不欲贪财宝，辩讼争，竞功名，久久自能见神。”<sup>②</sup>这一观念亦见于《老子想尔注》，其言：“求长生者，不劳精思求财以养身，不以无功刳君取禄以荣身，不食五味以恣，衣弊履穿，不与俗争，即为后其身也；而日此得仙寿，获福在俗人先，即为身先。”<sup>③</sup>《太平经》相信人若执著于身外之财物，不仅无利于修道，更会因终日恍惚不安而招致重病缠身。卷114《大寿诫》云：“日夜愁毒大息，念在钱财散亡，恐不得久保。

<sup>①</sup> 《太平经合校》，第596页。

<sup>②</sup> 《太平经合校》，第722页。

<sup>③</sup> 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第10页。



疾病连年，不离枕席，医所不愈，结气不解。……有钱财家，颇有储，侍无钱，财产殫尽……死命以至。”<sup>①</sup>《老子想尔注》对此也言：“贪荣宠，劳精思以求财，美食以恣身，此为爱身者也，不合於道也。”<sup>②</sup>

《太平经》认为，财货乃天地供养世人的一种方式，本为众人所共有，富人理应将多余财物“施予贫家”、“周穷救急”。如卷 67《六罪十治诀》云：

夫天地生凡财物，已属于人……职当主周穷救急也。夫人畜金银珍物，多财之家，或亿万种以上，畜积腐涂，如贤知以行施予贫家，乐名仁而已。助地养形，助帝王存良谨之民。夫亿万之家，可周万户，予陈收新，毋疾利之心，德洽天地，闻于远方，尚可常得新物，而腐涂者除去也。<sup>③</sup>

但在现实社会中，一些富人敛财成性，或把财宝藏于密室、任其腐锈，或把钱财用以放贷、盘剥抽息。他们不顾穷人死活、“令使其饥寒而死”。这种为富不仁之人，终将遭到天神惩罚，使其全家灭绝。卷 67《六罪十治诀》对此谈论说：

或有遇得善富地，并得天地中和之财，积之乃亿亿万种，珍物金银亿万，反封藏逃匿于幽室，令皆腐涂。见人穷困往求，骂詈不予；既予不即许，必求取增倍也。而或但一增，或四五乃止。赐予富人，绝去贫子。令使其饥寒而死，不以道理，反就笑之。与天为怨，与地为咎，与人为大仇，

① 《太平经合校》，第 617 页。——标点略作修正

② 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第 16 页。

③ 《太平经合校》，第 246 页。

百神憎之。……盗贼闻之，举兵往趋，攻击其门户，家困且死而尽，固固不肯施予，反深埋地中，使人不睹。无故绝天下财物，乏地上之用，反为大壮于地下，天大恶之，地大病之，以为大咎。<sup>①</sup>

### 三 “迁延及后”——“命”之 承负与解谪

《太平经》的承负说，是针对当时社会中普遍存在的行善却遭祸患、作恶反得善终等不公正现象而做出的宗教解释。这一说法在诸多因果报应论学说中显得尤其独特。有关《太平经》承负说之渊源，一度成为学界的争论焦点。<sup>②</sup> 汤用彤认为系受佛教业报轮回说之影响，其云：“佛家之因果，流及后身。《太平经》之报应，流及后世。说虽不同，而其义一也。经中言之不只一处，为中土典籍所不尝有。吾疑其亦比附佛家因报相寻之义，故视之甚重，而言之详且尽也。”<sup>③</sup> 一些学者认为，“承负”不能等同于佛教轮回说，其发生乃立足于本土的报应学说。<sup>④</sup> 值得一提

① 《太平经合校》，第246~247页。

② 关于《太平经》“承负”学说，中外学者讨论颇多。如陈静：《〈太平经〉中的承负报应思想》，《宗教学研究》1986年第2期；邢义田：《〈太平经〉对善恶报应的再肯定——承负说》，台湾，《国文天地》1992年第3期；林惠胜：《承负与轮回——报应理论建立的考索》，载龚鹏程主编《海峡两岸道教文化学术研讨会论文》（上册）；刘昭瑞：《“承负说”缘起论》，《世界宗教研究》1995年第4期；以及日本学者神塚淑子《太平经の承负と与太平の理论について》，载《名古屋大学教养部纪要·A（人文科学·社会科学）》第32辑（1988）。

③ 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第74页。另外，持类似观点的还有喻松青以及国外学者大渊忍尔、Erik Zürcher等。

④ 持此一观点的学者有汤一介、Max Kaltenmark等。

的是,近年来一些新出土材料也为研究承负说提供了相关证据。譬如,今人刘昭瑞就通过梳理东汉镇墓文中有关“重复”的说法,指出其含义与《太平经》大抵类似。据此,他得出结论说:“镇墓文中的‘重复’既为‘承负’,那么也就证明了《太平经》中的‘承负说’,是建立在广泛的民间信仰基础之上的”。<sup>①</sup>并且,进一步指出:“‘承负’说实际上是缘起于秦汉时的一种解蹠方术。”<sup>②</sup>这些见解为探究承负观念提供了新的思路和启示。不过,此说尚存在争议。如饶宗颐即指出:将“重复”等同于《太平经》之“承负”恐未恰当。<sup>③</sup>笔者赞同饶氏之看法。“重复”(或称“复重”)观念是汉晋之季民间社会中比较流行的墓葬禁忌之习俗,与《太平经》“承负”之说有所差异。尽管在某些方面有相似之处,但这两种观念从本质上说确分属不同的观念体系。<sup>④</sup>

“承负”说之渊源,可追溯至古老的家族式善恶报应论。此观念由来已久,《易·坤卦·文言》云:“积善之家必有余庆,积不善之家必有余殃。”这一观念的形成和传播或许与家族世袭制度之影响有关。传统的子承父业模式渗透到社会中各个层面,成为主流意识形态。承负说当基于此而逐步得以形成和完善的。

那么,何谓“承负”?这两个单字的含义,《说文》均有训

① 刘昭瑞:《〈太平经〉与考古发现的东汉镇墓文》,《世界宗教研究》1992年第4期,第114页。

② 刘昭瑞:《“承负说”缘起论》,《世界宗教研究》1995年第4期,第100页。对《太平经》“承负”说之理论渊源,刘氏分析说:“战国时已形成的‘三命说’及‘复’乃至稍后的‘重复’观念,则是《太平经》‘承负说’的直接来源。”(同上文,第107页)

③ 王素、李方:《魏晋南北朝敦煌文献编年》“序言”(饶序),第5页。

④ 有关“重复”与“承负”二种观念之差别,详见张勋燎、白彬:《中国道教考古》(第1册),线装书局,2006,第49~53页。

释：“承，奉也，受也。”“负，恃也。从人守贝有所恃也。一曰受货不偿。”这番诠释大抵代表了汉人的一般看法。此外，王充《论衡》中也记载了时人信奉的几种说法，如卷18《感类篇》云：“阴阳不和，灾变发起，或时先世遗咎”<sup>①</sup>；卷24《辨崇篇》云：“我有所犯，抵触县官，罗丽刑法，不曰过所致，而曰家有负。”<sup>②</sup>这些言论不仅继承了古老的家族式善恶报应论，同时也显露出承负说的思想萌芽。在此基础上，《太平经》加以深入发挥，使此说更形上化和系统化。如卷39《解师策书诀》云：“承者为前，负者为后；承者，乃谓先人本承天心而行，小小失之，不自知，用日积久，相聚为多，今后生人反无辜蒙其过谪，连传被其灾，故前为承，后为负也。负者，流灾亦不由一人之治，比连不平，前后更相负，故名之为负。负者，乃先人负于后生者也。”<sup>③</sup>此外，《钞》戊部也说道：“因穷还反其本，故名为承负。”<sup>④</sup>检阅先秦、两汉典籍，我们尚未发现这一用语的其他案例，据此推断，“承负”二字连用、且作为特定含义之概念似始于《太平经》。对照上引《说文》所言可知，《太平经》诠释二字时显然加入独创见解。换言之，《太平经》的造作者当是有意意识地对其予以解释和发挥，乃将原本单向性的书面文字解说结合到那个时代民间社会中流传的子孙承袭祖辈之业报等说法，这样就赋予新含义。从另一方面讲，将民众的原始宗教类信仰加以深度改造，将其理论水平提升到一个新高度。“此承负观念，决定

① 黄晖：《论衡校释》卷18，第786页。

② 黄晖：《论衡校释》卷24，第1011~1012页。

③ 《太平经合校》，第70页。

④ 《钞》戊部《阙题》（据敦煌目似属《占中不中诀》）：“三统共生，长养凡物名为财，财共生欲，欲共生邪，邪共生奸，奸共生猾，猾共生害而不止则乱败，败而不止不可复理，因穷还反其本，故名为承负。”（《合校》，第305页）

了《太平经》中的伦理规定，可视为《太平经》的宗教哲学的核心。”<sup>①</sup> 总之，承负作为《太平经》独特的因果报应观念，对其理论体系（包括生命观念）的建构发挥了举足轻重的作用。“承负”一词，在《太平经》中共计出现 156 次，<sup>②</sup> 足证其在全书中的重要地位。

承负说的提出，具有十分重要的理论及现实意义。这是因为，单纯的善恶报应论已无法解释现实中所常遇到的诸多不公平现象。各家各派（尤其是宗教派别）为了建构和完善报应论，分别从不同角度提出看法。譬如，佛教的轮回报应说是把报应的受体延伸到现实、来世以及后世中去承受，以此来达到善恶之为者与受者的统一。当然，这也与其灵魂轮回转化说相互配合的。前文已谈到《太平经》主张生命存在是不可逆的，这就否认了生命再生和轮回之可能。那么，如何解释现实中常见的善恶与寿夭不对应的现象？诸家基于不同立场，做出多种回答。王充是将性与命分开，将善恶之行为划归于“性”之范畴；将寿禄划归于“命”之范畴。这就不可避免地陷入绝对命定论的泥潭，也与宗教一贯倡导的善恶报应论不符。《太平经》对此的解决方案则是承负论。必须指出，这里所说的“承负”可以分为两种性质：一种是从人类集体（或社会全体）的角度而言；另一种则是从个体（或单一家族）来说。我们先来看前一种性质的承负之说。《太平经》卷 92《万二千国始火始气诀》云：“（真人）‘请问旱冻尽死，民困饥寒烈而死，何杀也？’（天师）‘此者，皇天太阳之杀也，六阳俱恨，因能为害也。……但逢其承负之极，天怒发，不道人善与恶也，遭逢者，即大凶矣。……故承负

① 尹灿远：《试论〈太平经〉的“皇天”观念》，载陈鼓应主编《道家文化研究》（第 16 辑），第 174 页。

② 这一数字是以《太平经合校》为统计底本，且将标题、起、附等也计算在内。

之责最剧，故使人死，善恶不复分别也。大咎在此。’”<sup>①</sup>也就是说，《太平经》将现实中存在的人民生活困苦以及财富分配不公等不合理现象归咎于整个社会的承负之责。换言之，那些遭受苦难的人们并不是因为他们自身的行为，而归因于累世积淀下来的承负所致。就某一个体而言，他们必须承担整个社会（或国家、或天下）的承负，个人命运也就无法摆脱整体系统所预设的大前提。

下面，我们讨论承负说的后一种性质。《太平经》卷111《有德人禄命诀》云：“行善可尽年命，行恶失长就短。恶恶不止，祸及未生，何可希望，行自得之。其命亦薄，不尽其算，阁在天上，以遗善人，可戒子孙慎之。反正悔过，可复竟年，各自分明。计其所为，勿怨天神。努力为善，子孙延年，不者自在，可无怨天。”<sup>②</sup>《钞》乙部《解承负诀》亦云：“力行善反得恶者，是承负先人之过，流灾前后积来害此人也。其行恶反得善者，是先人深有积蓄大功，来流及此人也。”<sup>③</sup>上述引文表达了一种看法：现实社会中随处可见的所为与所得不相符合等现象，乃是由本家先人之积业不同所招致的。也就是说，善恶报应机制并非以自身作为单一的考量元素，而是沿着家族血缘谱系往前追溯和向后扩展。这一理论虽在某种程度上把善恶的为者与命禄的受者予以区别，却也没有把二者决然割裂，而是于分与合之张力中找到一个契合点。

《太平经》认为，任何人若犯过作恶都将无一例外地遭受报应。这种报应，或落实在其自身、或流绪子孙后代，即卷67《六罪十治诀》云：“或身即坐，或流后生。”<sup>④</sup>同样，若某人能

① 《太平经合校》，第370页。

② 《太平经合校》，第549页。

③ 《太平经合校》，第22页。

④ 《太平经合校》，第241页。

行善积德，后世子孙也可享其阴骘——卷 111《有德人禄命诀》：“努力为善，子孙延年”<sup>①</sup>。这一思想亦载于其他道经，如《老子河上公章句》<sup>②</sup>即云：“修道于家，父慈子孝，兄友弟顺，夫信妻贞。其德如是，乃有余庆及于来世子孙。”<sup>③</sup>概言之，承负论的一项基本内容就是先人之积业（或善或恶）均“流后生”。《太平经》卷 70《学者得失诀》对此谈到：“是故夫天地之性，为善，不即见其身，则流后生，以明其行也；为恶，亦不即止其身，必流后生，亦以谬见明其行也。”<sup>④</sup>卷 112《七十二色死尸诫》亦云：“生人有功于天，子孙为凶，辄除算，当时不死，算尽之后，亦无望其生。……君父得以迁延及后，永生滋震，慎无贪杀。当时自可，后被其患。”<sup>⑤</sup>台湾学者林惠胜对此分析说：

① 《太平经合校》，第 549 页。

② 关于《老子河上公章句》一书的成书年代，学界尚存争议。王利器认为当是汉人所撰。（详见王利器：《道藏本〈道德真经指归〉提要》，载《中国哲学》（第 4 辑），三联书店，1980，第 342～343 页）；金春峰更指出其出自西汉成帝之前，乃是《指归》以前的作品。（详见金春峰：《汉代思想史（修订增补版）》，中国社会科学出版社，1997，第 399～411 页）；王明认为“盖当后汉桓灵之际，有人焉……托名于河上公，为《老子》作章句也。”（王明：《〈老子河上公章句〉考》，载王明著《道家 and 道教思想研究》，第 297 页）王卡秉承其说，认为：“《河上公章句》应成书于西汉之后，魏晋之前，大约在东汉后中期。”（王卡点校《老子道德经河上公章句·前言》，第 3 页）另，韩国学者吴相武认为“《河上公注》较《论衡》尚早，而较《道德指归》稍晚一些，大概成书于两汉之际。”（吴相武：《关于〈河上公注〉成书年代》，载陈鼓应主编《道家文化研究》（第 15 辑），三联书店，1999，第 246 页）日本学者则多持分阶段形成说，认为《河上注》“原本”大约出于汉代，后至六朝时由道徒附加而成。（详见吉冈义丰：《老子河上公本与道教》，载酒井忠夫编《道教的综合的研究》，东京，国会刊行会，1978；楠山春树：《老子传说研究》，东京，创文社，1979；小林正美著，李庆译《六朝道教史研究》，四川人民出版社，2001）本书采东汉成书说。

③ 王卡点校《老子道德经河上公章句》卷 3，第 207 页。

④ 《太平经合校》，第 279 页。

⑤ 《太平经合校》，第 568 页。

《太平经》所反映的这种承负说，“是在中国固有的文化情境中长，它在父子轴为中心的基础上，说明善恶报应说的合理性。又肯定主宰神的存在，以公平的执行福善祸淫的报应。又基于‘长生’‘乐生’的要求，而将报应反映在‘减年’‘益年’上，成为具有道教面目的报应理论。”<sup>①</sup>

《太平经》认为，作恶之人即便死了也会连累亲属，使其先人及后辈因承负而不得安宁。如卷114《见诫不触恶诀》云：“地下复相引浸，益亡尸，是复不得天福之人，可复计邪？行且各为身计，勿益后生之患”<sup>②</sup>。正因为有承负之存在，故而就出现了解除灾厄之类活动。“解除”之术，无一例外都以攘除生人（包括后世子孙）之承负为目的。据目前所掌握的考古资料来看，解除文的一项重要内容就是向死者（或冥界鬼神）表达“生死异路”之观念。其目的不言而喻，就是要隔断死者魂神对生人的作祟，使子孙后代得以安康。（有关承负之解除等内容，详见本书第六章）现试举一例，以明格式。1972年，陕西户县出土的东汉顺帝阳嘉二年（公元133年）的朱书陶瓶，其释文有云：“天帝使者，谨为曹伯鲁之家移央（殃）去咎……从今以长保孙子，寿如金石，终无凶。”<sup>③</sup>类似语例，多有见载于地下出土的东汉解除文。恕不一一列举。

《太平经》的承负说对后世道教产生深刻影响。其后，《老子想尔注》就秉承这一观念，说到：“以兵定事，伤煞不应度，其殃祸反还人身及子孙。”<sup>④</sup>大意是说，殃祸乃是行恶之报应将

① 林惠胜：《承负与轮回——报应理论建立的考索》，载龚鹏程主编《海峡两岸道教文化学术研讨会论文集》（上册），第279页。

② 《太平经合校》，第601页。

③ 嵇振西：《陕西户县的两座汉墓》，《考古与文物》1980年第1期，第46～47页。——标点为笔者添加

④ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第38页。



降临到自身或流及子孙后代。《赤松子章历》亦认为：人的品行不端将直接影响到子孙后嗣，神祇将累积其人生中所犯下的过错情况而施予不同的“承负”处罚：“千八十过为一祸，祸者令人暴夭死亡。千二百过为一残，残者令人出逆子。千二百六十过为一咎，咎者令人绝嗣。千四百过为一基，基者令人殃流五世。千六百二十过为一滴，滴者令人断世无后嗣。”<sup>①</sup>此外，明清时盛行的劝善书、功过格等更反复地宣讲这一内容。譬如，《太上感应篇》在列举诸多不当行为后，说到：“如是等罪，司命随其轻重，夺其纪算，算尽则死。死有余贵，乃殃及子孙。”上述观点，可说与《太平经》中承负观念是一脉相承的。

---

<sup>①</sup> 《道藏》第11册，第191页。

## 第三章 《太平经》的房中观念

所谓“房中术”，就是对性生理（器官）、性心理（意识）、性技巧（潜能）及相关理论的统称。中国房中术作为古代传统文化中的一项内容，具有十分悠久的历史。限于诸多原因，人们对古代房中术缺乏深入了解，或将其视为封建残遗而全盘否定，或贬斥为淫秽下流的歪门邪道。当然也须承认，由于房中术内容庞杂、难免存在鱼龙混杂等现象，尤其在宋明时期房中术曾一度被少数江湖术士利用，充斥进大量糟粕、造成很多不良影响。尽管如此，从总体上看，房中术基本算得上是中国古人性生理、性艺术、性文化所做出的较具科学性的理论概括。房中术涉及传统医学、人体科学等领域中较多的经验知识，这些内容反映出我国古代性生理的认识水平和发展过程。所以，我们应对古代房中术予以客观地评价：一方面应剔除、扬弃那些不健康的糟粕成分；另一方面则汲取符合人体医学原理、有益身心健康的经验内容。

### 一 汉唐之季房中养生学述略

#### （一）房中源流及经典介绍

“房中”之说，由来已久。远古时期，社会民众普遍认为性

交在某种程度上是沟通天（神）、人之间的桥梁和手段。基于这一观念，当时人们在对待性交问题上一直是持开放与禁锢彼此交错的态度。诚如今人李零所说：“中国古代性生活并非……是‘一向开放，忽然禁绝’。与此相反，我们更倾向于认为，中国古代性生活一直是‘驰’、‘禁’并行，只不过二者作用的时间和范围经常会有许多变化（例如原始民族，常被误认为性绝对开放，但实际上他们的性禁忌却最多）。”<sup>①</sup>

现代学者蒙文通认为晚周时已出现房中一派方术，且与行气、服食并称三大派：“古之仙道，大别为三，行气、药餌、宝精，三者而已也。”<sup>②</sup> 汉代时房中术似已成熟，《汉书·艺文志》对其评价说：“房中者，（性情）〔情性〕之极，至道之际，是以圣王制外乐以禁内情，而为之节文。……乐而有节，则和平寿考。及迷者弗顾，以生疾而殒性命。”<sup>③</sup> 除此，《汉志》也将宫廷所藏之房中类图书予以分类，言：“房中八家，百八十六卷”<sup>④</sup>。这八家分别是“《容成阴道》二十六卷<sup>⑤</sup>。《务成子阴道》三十六卷<sup>⑥</sup>。《尧舜阴道》二十三卷。《汤盘庚阴道》二十卷。《天老杂子阴道》二十五卷<sup>⑦</sup>。《天一阴道》二十四卷。《黄帝三

① 李零：《中国方术考（修订本）》，第433页。

② 蒙文通：《晚周仙道分三派考》，载蒙文通著《古学甄微》，第337页。

③ （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷30，第1779页。

④ 实际数字是191篇。

⑤ 《汉书·艺文志》著录阴阳家类作品中亦有“《容成子》十四篇”，是否与房中类“《容成阴道》二十六卷”有关联，亦未可知。另《抱朴子·遐览篇》中载道书也有《容成经》一卷。

⑥ 《汉书·艺文志》著录小说家类作品目录中有“《务成子》十一篇”，五行家类作品中亦有“《务成子灾异应》十四卷”。

⑦ 按：“天老”相传乃为黄帝七辅之一。汉代谶纬《河图挺佐辅》、《河图录运法》等书即记载黄帝与天老的对话；另外，《博物志》卷5亦载录黄帝与天老关于食黄精的一段对话。

王养阳方》二十卷。《三家内房有子方》十七卷。”<sup>①</sup>从上述派别和经典的数量上看，西汉时房中家已初显规模，由此可见，“在西汉时期曾流行过构成医学文献一个特殊分支的房中书”<sup>②</sup>，惜均已亡佚。不过，马王堆汉墓出土文献中有 14 种帛简医书<sup>③</sup>，其中涉及房室养生类的著作有：竹简《十问》、《合阴阳》、《天下至道谈》，帛书《养生方》、《杂疗方》、《胎产书》等。<sup>④</sup>这批出土材料有着重要的文献价值，它们弥补了早期房中资料的缺乏。<sup>⑤</sup>根据这些残存的文字记载，人们可大致了解先秦至汉代时期房中学说的一些基本情况。

另外，公元 10 世纪晚期（公元 982 ~ 984 年），日本医师丹波康赖将几百种涉及医学的中国古籍进行摘要、分类，汇编成《医心方》一书，其中第 28 卷《房内部》收录汉代至唐代期间多种房中类著作（如《玉房秘诀》、《洞玄子》、《素女经》、《玄女经》等）。这些房中文献现大都已失传，幸赖《医心方》尚存若干引文得以窥其鳞爪。《医心方·房内部》遂被公认为研究古代房中术的重要参考文献。

①（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷 30，第 1778 页。

②〔荷兰〕高罗佩著，李零、郭晓惠等译《中国古代房内考》，上海人民出版社，1990，第 98 页。

③一设计有 15 种古医书。

④这些出土医籍原无书题和篇题，现名均为整理者拟定。朱越利认为：“竹简《合阴阳》、《天下至道谈》和《十问》是严格的房中著作，帛书《养生方》、《杂疗方》和《胎产书》等与房中有关。”（朱越利：《马王堆帛书房中术的理论依据（上）》，《宗教学研究》2003 年第 2 期，第 1 页）有关马王堆医书之情况，参见周一谋：《中国古代房事养生学》，中外文化出版公司，1989；马继兴：《马王堆古医书考释》，湖南科学技术出版社，1992；周一谋等著《马王堆医学文化》，文汇出版社，1994。

⑤今人廖育群指出：“由于马王堆出土竹简《合阴阳》、《天下至道谈》的内容与《医心方·房内部》多见相同之处，故可知这些竹简应属房中类著作。这也可以说是目前研究战国秦汉时期房中类著作及其思想的唯一史料。”（廖育群：《歧黄医道》，辽宁教育出版社，1991，第 47 页）

## （二）房中术的性质、宗旨及功能

### 1. 房中流派及其分类

对于房中流派，有关学者已做过研究和介绍。譬如，朱越利将历代房中术从发展脉络上分为涓彭派、容成御女派、玄素之道、五行之道、黄赤之道、隐书之道等。<sup>①</sup>李零则着眼于“房中七经”将东汉房中家分为如下几派：出自《容成经》的流派、出自《彭祖经》的流派、出自《墨子五行记》的流派及其他一些派别。<sup>②</sup>台湾学者李建民将房中术从功能上划分为四类：第一，“宜家”；第二，“广嗣”；第三，“养生”；第四，“成仙”。<sup>③</sup>林富士认为房中术“大致包括以满足‘生子’、‘快乐’和‘养生’三大目标为主的性爱之道。”<sup>④</sup>据此，林氏将汉代房中书划分为四类：“一、讲述交媾的技术，以达到治病养生、延年益寿、长生不死的目标；二、传授孕育子女的交配原则；三、将性活动和宗教仪式结合，阐述其消除灾祸、度世成仙的功能；四、提供医药之方，做为修行房中术

① 详见朱越利：《方仙道和黄老道的房中术》，《宗教学研究》2002年第1期；《论六朝贵族道教新房中术的产生》，《世界宗教研究》2001年第3期；《论六朝方上的房中术》，《江西社会科学》2000年第11期；《马王堆帛书房中术的内容》，载李学勤、谢桂华主编《简帛研究2002》（上册），广西师范大学出版社，2001；《六朝黄赤道经的内容——早期道教房中养生术典籍考析》，载詹石窗主编《道韵》（第10辑），台北，中华大道出版部，2002；《汉代玄素之道的源流和内容》，《世界宗教研究》2004年第3期。

② 详见李零：《东汉魏晋南北朝房中经典流派考》，《中国文化》第15/16期合刊，1998；此文亦载李零著《中国方术续考》，东方出版社，2000。

③ 详见李建民：《“妇人媚道”考——传统家庭的冲突与化解方术》，台湾，《新史学》第7卷4期，1996，第1~30页。

④ 林富士：《中国早期道士的医疗活动及其医术考释：以汉魏晋南北朝时期的“传记”资料为主的初步探讨》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第七十三本、第一分，1992，第97页。

的辅助手段。”<sup>①</sup>并且，他认为汉代房中乃以“生子”为旨趣，另配以“房中之乐”，此与后世道教房中术具有很大不同。<sup>②</sup>

据目前所掌握的诸多史料来看，笔者认为：古代房中术似也可分成两大类：“养阳”派和“养阴”派。顾名思义，“养阳”一派就是针对男性修炼者而言，即以男性为中心、通过采补女性阴气达到养护体内阳气，以保持或增强自身性能力之目的；“养阴”一派则以女性为行为主体，使其在性交过程中汲取男性阳气滋养自身体内之阴气。不过，伴随男权社会对女性禁锢的不断加强，早期房中术之养阴一派亦逐渐隐没不彰乃至消亡殆尽。

“养阳”一派将女性视为采补对象，并规定严格的筛选标准，亦即相女术。他们认为：采补对象当以“善女”、“童女”为宜，<sup>③</sup> 并提出女子年龄的最佳阶段是：14、15 岁以上，18、19 岁以下。如《医心方》卷 28《房内部·养阳》引“彭祖”语所云：“夫男子欲得太益者，得不知道之女为善。又当御童女，颜

① 林富士：《略论早期道教与房中术的关系》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第七十二本、第二分，2001，第233页。

② 林富士指出：“早期道教……至少有部分的道派和信徒，的确将房中术视为重要的道法，并进行修炼和传授。他们所修行的房中术，主要是以‘还精补脑’为核心观念的‘补养’之术，着重于医疗和养生的功能，至于汉代房中术的‘生育’功能，虽仍被肯定、接受，却不是道教房中术的主体。至于汉人重视的‘房中之乐’，基本上是被忽略的。”（林富士：《略论早期道教与房中术的关系》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第七十二本、第二分，2001，第233页）

③ 所谓“善女”，尤指正值妙龄之处女。马王堆汉墓帛书《养生方》尚存两则关于“守宫”的制作与使用的记载：“□□者，取守〔宫〕，□以□□□■，已，狸（埋）灶口下，深□□□□□□水染其汁，以染女子辟（臂）。女子与男子戏，□即■（破）缺；□卧，即去。”又言：“取守宫置新■（瓮）中，而置丹■（瓮）中，令守宫食之。须死，即治，□画女子臂若身。节（即）与〔男子〕戏，即不■。”（马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书》〔肆〕，第104—105页）

色亦当如童女。女但苦不少年耳，若得十四五以上、十八九以下，还甚益佳也。”<sup>①</sup> 这是说，此派房中家乃将采青年女性阴气视为要务，故为保证气源充沛就须不断更换采补对象，亦即“易女”。如卷28《房内部·养阳》言：“御女欲一动辄易女，易女可长生。若故还御一女者，女阴气转微，为益亦少也。”<sup>②</sup> 有鉴于此，“养阳”一派房中家始终提倡多御女，认为“一夕易十人以上尤佳”，卷28《房内部·养阳》引“青牛道士”云：“数数易女则益多，一夕易十人以上尤佳。常御一女，女精气转弱，不能大益人，亦使女瘦瘠也。”<sup>③</sup> 换句话说，养阳家将女性视为敌方而采取攻防策略。对此，《医心方》卷28《房内部·至理》引素女之语明确谈道：“御敌家当视敌如瓦石，自视如金玉。……御女当如朽索御奔马，如临深坑下有刃，恐堕其中。”<sup>④</sup> 又如卷28《房内部·养阳》中载《玉房秘诀》引“冲和子”语云：“养阳之家不可令女人窃窥此术，非但阳无益，乃至损病。所谓利器假人，则攘袂莫擬也。”<sup>⑤</sup> 上述观念乃是在先秦食阴术的基础上加以丰富和演化而成的。那么，这一采补过程对女性的身心健康会造成何种影响？对此，有关人士存在意见分歧：一派观点认为显然会导致女性体内阴气渐趋衰微，继而造成生理机体之损伤。就是说，这种交接过程可以无视女性的健康，仅将其视为可供采补的鼎器而已。譬如，前述引文中“若故还御一女者，女阴气转微”、“常御一女，女精气转弱……亦使女瘦瘠也”等说法便可作资证；另一派则主张有效的交接和采补是以增进性交双方的健康为目标。换言之，不仅使男性获得阳气滋补，“同

① [日] 丹波康赖：《医心方》，第635页。

② [日] 丹波康赖：《医心方》，第635页。

③ [日] 丹波康赖：《医心方》，第635页。

④ [日] 丹波康赖：《医心方》，第634页。

⑤ [日] 丹波康赖：《医心方》，第635页。

时，女子则从其潜在的阴气的激发中达到强身健体”。<sup>①</sup>

所谓“养阴”，系对女性修炼者而言，其主张借助性交来采集男性阳气以滋补女体、驻容养颜。此外，“养阴”家认为：通过“养阴”房中术还可以达到改变性别之功效，准确地说，就是改变女性修炼者的性生理特征，增强女性修炼者体内隐藏的阳性因素（或称雄性激素）。《医心方》卷28《房内部·养阴》就认为，修炼养阴法可化为男子。其文云：“若知养阴之道，使二气和合，则化为男子。”<sup>②</sup>有关“养阴”这一派史料，现存已不多。究其缘故，可能是因封建社会夫权主导意识的强化而渐趋式微。不过，残存至今的部分资料中尚保留了一些痕迹和线索可供今人研究。

《列仙传·女丸》的主人公——“女丸”，便似擅长“养阴之道”。详见如下：

女丸者，陈市上沽酒妇人也。作酒常美，遇仙人过其家饮酒，以素书五卷为质。丸开视其书，乃养性交接之术。丸私写其文要，更设房室，纳诸年少，饮美酒，与止宿，行文书之法。如此三十年，颜色更如二十时。<sup>③</sup>

另外，“西王母”俨然称得上是“养阴”大家。譬如，《洞真西王母宝神起居经》<sup>④</sup>便托名西王母传授女性以吐纳导引、按摩驻颜术等。<sup>⑤</sup>另《医心方》卷28《房内部·养阴》所引《玉

① [荷兰]高罗佩著，杨权译《秘戏图考——附论汉代至清代的中国性生活（公元前206年~公元1644年）》，广东人民出版社，1992，第13页。

② [日]丹波康赖：《医心方》，第636页。

③ 《道藏》第5册，第75页。

④ 此经由四篇短文组成，即：《西王母宝神起居经》、《西王母宝生不死玉经》、《西王母反胎按摩玉经》、《服日月精法》。据王卡认为，应为东晋南朝上清派道士编集。（详见胡孚琛主编《中华道教大辞典》，第249页）

⑤ 《道藏》第33册，第460~466页。



房秘诀》则称西王母为“养阴得道之人”，如云：

《玉房秘诀》云：“冲和子曰：‘非徒阳可养也，阴亦宜然。西王母是养阴得道之人者也，一与男交而男立损病，女颜色光泽，不著脂粉，常食乳酪而弹五弦，所以和心系意，使无他欲。’”又云：“王母无夫，好与童男交，是以不可为世教，何必王母然哉。”<sup>①</sup>

最后，需要说明的是，“养阳”、“养阴”这两派划分乃是针对行为主体而言，从效果上看，不排除修炼双方最终相安无事、和谐共存、互惠互益之可能。《云笈七籤》收录唐代《王屋真人人口授阴丹秘诀灵篇》即讲述房中阴丹之术，该经认为：男女共修此术，可借彼家之“客”（即指男性之阴气或女性之阳气）补养自家之“主”（即指男性之阳气或女性之阴气），从而可获“夫妇俱仙”，如谓：“夫妇俱仙，此得道者。夫以阳为主，阴为客；妇以阴为主，阳为客。以客助主，主当安矣。俱获畅达，非仙而何？然此乃仙之阶矣，至于羽化上升，亦犹此矣。”<sup>②</sup>

## 2. 房中之功能

古代房中术的功能可大抵归纳为两点：其一，子嗣传承——种子之术；其二，保健养生——黄赤之道。唐代《王屋真人人口授阴丹秘诀灵篇》对此有云：“夫长生之术，如接树焉，以命续命者也。然则接树之法，虽以枝接之，至于妙用之要，假元炁阳和之力。续命之法，有同于此。夫阴门初开，必有血候，初正媾理始通，阴阳相感，此时也者，将有孕也。夫将成后人命，而

① [日] 丹波康赖：《医心方》，第636页。

② （宋）张君房纂辑，蒋力生等校注《云笈七籤》卷64，华夏出版社，1996，第393页。

续我前命，事既相类，理亦昭然。唯于此时，要在勿泄。然自古道者相传，皆言施之于人则生子，存之于己则生身，此之谓也。”<sup>①</sup> 这就是说，从功能和目的上讲，房中性交兼有双重任务：首先，交媾能使妇女受孕生子，绵延宗族血脉；其次，和谐的性交又可使男人采阴以壮阳、女人采阳以补阴，进而达到强身健体之功效。换句话说，前一项乃关乎子嗣（尤指男胤）之传承，后一项则涉及人体生理的养生保健。其实，这两种功能又是紧密相连的。儒、道两家在处理房中问题上的分歧，归根结蒂不过是两家各有偏重而已，“儒道两家对待这一问题的不同态度仅仅在于它们的侧重点有所不同，儒家强调优生和得子，而道家强调以性修炼来延年益寿和获取长生不老之药。”<sup>②</sup> 另须指出，道家（含道教）房中术所侧重的内容，也不能一概而论。道教在其创教初期，也同样强调子嗣的重要性，这从《太平经》对子嗣观念的强调与重视上得以证明。（详见本书第四章）到宋元之后，道教房中术才逐渐淡化对子嗣之强调。

除子嗣功能外，房中术的另一项重要内容就是追求生理机能的保养和改善。《汉书·艺文志》对此给予评介：“（房中）乐而有节，则和平寿考。及迷者弗顾，以生疾而殒性命。”<sup>③</sup> 历代房中书所探讨的中心内容大多是如何掌握房中技巧和禁忌，使其成为祛病延年的养生功法。在这一点上，传统道家经典也有过强调。《道德经》就采用类似隐语的文辞谈及性交对养生的重要作用：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”（6章）《老子河上公章句》对此注释曰：“言不死之道，在于玄牝。”<sup>④</sup> 此外，唐代名医孙思邈（公元581～

①（宋）张君房纂辑，蒋力生等校注《云笈七签》卷64，第393页。

②〔荷兰〕高罗佩著，李零、郭晓惠等译《中国古代房内考》，第111页。

③（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷30，第1779页。

④王卡点校《老子道德经河上公章句》卷1，第21页。

682年)《备急千金要方》卷27《房中补益》也载凡人到特定年龄后就有必要掌握一些房中秘术来保养身体:“所以彭祖曰:以人疗人,真得其真。故年至四十,须识房中之术。”<sup>①</sup>房中养生应注意行房有度,亦即在禁欲与纵欲之间找到一个契合点。是书就此论述道:“凡人气力自有强盛过人者,亦不可抑忍。久而不泄,致生病疽。”<sup>②</sup>故而说:“所以善摄生者,凡觉阳事辄盛,必谨而抑之,不可纵心竭意以自贼也。若一度制得,则一度火灭,一度增油。若不能制,纵情施泻,即是膏火将灭,更去其油,可不深自防。”<sup>③</sup>

### 3. 房中术在医疗领域中的应用

房中术在医学领域中的应用,由来已久。马王堆汉墓帛书《养生方》就记载了一些性功能方面的疾病,如男性病——阳痿、精少、阴囊肿胀等;女性病——阴冷、性冷淡等症,并开出治疗方法——如治老不起方、治不起方、益甘方等。<sup>④</sup>这些处方兼含疗病与补益之作用。诚如朱越利指出:“马王堆房中帛书阐述了合阴阳之方、接阴之道、鸢乐之道、阴阳大道、媚药方与合气之道等多种房中术。马王堆帛书房中术中的媚药方,嵌插着理论术语,看得出骨子里有中医药理论作依托。”<sup>⑤</sup>在这里,我们不必讨论这些处方的科学性及其医学价值。值得注意的是,《养生方》显然把一些特殊的性交姿势当作治疗疾病的手段加以描述:

---

① (唐)孙思邈著,李景荣等校释《备急千金要方校释》,人民卫生出版社,1997,第948页。

② (唐)孙思邈著,李景荣等校释《备急千金要方校释》,第949页。

③ (唐)孙思邈著,李景荣等校释《备急千金要方校释》,第950页。

④ 周一谋等:《马王堆医学文化》,第256~266页。

⑤ 朱越利:《马王堆帛书房中术的理论依据(上)》,《宗教学研究》2003年第2期,第1页。

问○○男女之齐至相当、毋伤于身者若可（何）？合（答）曰：益产者食也，损产【者色】也，是以圣人必有法（则）：一曰麋□，二爰（猿）据，三曰蝉传，四曰蟾者（诸），五曰鱼槩（喙），六曰青□。一曰云石，二曰拈瓠，三曰濯昏，四伏□，五曰□□。【·一曰】高之，二曰下之，三曰左之，四曰右之，【五曰】深之，六曰浅之，七曰兔救（鹭）。①

引文虽有残缺，大意却很明显，意在讲述符合养生之道的几种性交姿势，以及操作过程中的一些具体步骤。

《医心方》卷28《房内部·九法》引《玄女经》中载性交媾的九种姿势（或交接之法），并指明各自的疗病功效：

第一曰龙翻。……百病销亡。第二曰虎步。……百病不发，男益盛。第三曰猿搏。……百病自愈。第四曰蝉附。……七伤自除。第五曰龟腾。……行之勿失，精力百倍。第六曰凤翔。……百病销。第七曰兔吮毫。……百病不生。第八曰鱼接鳞。……治诸结聚。第九曰鹤交颈。……七伤自愈。②

引文中谈到的病症及治疗方法，可按性质划分为两类：其一，预防与养护性；其二，治疗性。从现代医学角度来看，其中有不少内容已触及诸如器质性病变、性功能障碍等泌尿生殖性疾病。

孙思邈《备急千金要方》卷27《房中补益》论述房中及方药时说：“然此方之作也，非欲务于淫佚，苟求快意，务存节欲

① 马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书》[肆]，第116～117页。

② 〔日〕丹波康赖：《医心方》，第639～640页。

以广养生也。非苟欲强身力，幸女色以纵情，意在补益以遣疾也。此房中之微旨也。”<sup>①</sup>即是说，孙氏充分肯定房中术对养生及疗疾方面的作用，精辟地指出“房中之微旨”不是为“幸女色、以纵情意”，而在“补益以遣疾也”。事实上，房中术与医疗诊治历来就有密切联系，且渊源久远。这里因篇幅所限，不能详述。下面，我们以“七损八益”为例，具体分析房中术对医疗保健领域的运用。

#### 4. “七损八益”与养生保健

马王堆汉墓竹简《天下至道谈》<sup>②</sup>中有段关于“七损八益”的论述，其文云：“气有八益，有（又）有七孙（损）……故善用八益、去七孙（损），五病者不作。”<sup>③</sup>又云：

八益：一曰治气，二曰致沫，三曰智（知）时，四曰畜气，五曰和沫，六曰窃气，七曰寺（待）赢，八曰定顷（倾）。

七孙（损）：一曰闭，二曰泄，三曰渴（竭），四曰勿，五曰烦，六曰绝，七曰费。<sup>④</sup>

上述引文强调说：善用“八益”、去除“七损”，可诊治痼疾、保持健康状态。这些说法包含了朴素的性医学保健等经验知识，也对古代房中理论做出重要贡献。汉代医家对男女性疾病方面已

①（唐）孙思邈著，李景荣等校释《备急千金要方校释》，第948页。

② 1973年，长沙马王堆三号汉墓出土了14种帛简医书。这些出土医书的编撰年代各不相同，大约处于春秋至秦汉之际的作品。这些古医书，原无书名，现存标题乃是文物整理者所加。《天下至道谈》出土时，原与《杂禁方》合成一卷。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书》[肆]，第164页。

④ 马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书》[肆]，第164页。

有相对深入地认识，如1972年甘肃武威县旱滩坡汉墓出土医药简牍九十二枚，其中载有七种性功能障碍及性器疾患、并说明治疗方法，如云：“白水候所奏治男子有七疾方。何谓七疾？一曰阴寒；二曰阴痿；三曰苦衰；四曰精失；五曰精少；六曰囊下养湿；☐不卒名曰七疾。……有病如此，终古毋子。治之方：活楼根十分、天雄五分、牛膝四分、续断四分、☐☐五分、昌蒲二分，凡六物皆并治。合和以方寸匕<sup>①</sup>，为后饭饔，久病者卅日平复、百日毋疾。”<sup>②</sup>引文陈述男子“七疾”的各自病症，指出若患此类疾病将导致不育，并随后开出治疗此症之药方。

古代医学巨著《黄帝内经》<sup>③</sup>充分肯定了“七损八益”的养生保健作用，如《素问·阴阳应象大论篇》即认为：“能知七损八益，则二者（守戒按：阴阳）可调；不知用此，则早衰之节也。”<sup>④</sup>值得注意的是，后世房中书谈及“七损八益”时，其内容与《天下至道谈》有所不同。譬如，《玉房秘诀》辟头就说：“阴阳有七损八益”<sup>⑤</sup>，并对“七损八益”的含义及其在诊治疾病的作用加以解释：

① 甘肃省博物馆、武威县文化馆编《武威汉代医简》，文物出版社，1975，第15页。——标点为笔者添加

② 《黄帝内经》是我国现存最早的医学理论著作，它全面地总结了秦汉以前的传统医学成就，标志着中国古代医学发展到理论成熟和总结阶段。该书分为《素问》和《灵枢》两部分，各9卷，每卷9篇，共计162篇。关于《黄帝内经》成书的时代，学界多有争论。不过，一般认为：此书非同一个时代的产物，主要写成于战国至西汉，其汇编成书后又经两汉或更晚一些时期的医家、学者的修订和补充，使之日臻完善。有关这一情况，可参见郭蔼春主编《黄帝内经素问校注·后记》，人民卫生出版社，1992，第1224～1280页；河北医学院：《灵枢经校释·前言》，人民出版社，1982，第1～13页；廖育群：《歧黄医道》，第71～76页。

③ 郭霭春编著《黄帝内经素问校注语译》，天津科学技术出版社，1999，第37页。

④ [日]丹波康赖：《医心方》卷28《房内部·八益》，第642页。

一益曰固精。……令男固精，又治女子漏血，日再行，十五日愈；二益曰安气。……令人气和，又治女门寒，日三行，廿日愈；三益曰利藏。……令人气和，又治女门寒，日四行，廿日愈。四益曰强骨。……令人关节调和，又治女闭血，日五行，十日愈；五益曰调脉。……令人脉通利，又治女门辟，日六行，廿日愈；六益曰畜血。……令人力强，又治女子月经不利，日七行，十日愈；七益曰益液。……令人骨填；八益曰道体。……令人骨实，又治女阴臭，日九行，九日愈。<sup>①</sup>

据上述引文可知，所谓“八益”就是指：固精、安气、利藏、强骨、调脉、畜血、益液、道（导）体。“八益”的治疗对象主要以妇科疾病为主，范围包括：“漏血”——崩漏；“女门寒”——胞宫阴冷；“女闭血”——闭经<sup>②</sup>；“女门辟”——子宫肌瘤；“月经不利”——月经不调；“女阴臭”——阴道炎症伴有异味。据此推断，《玉房秘诀》已认识到女性病理特征多以血为主，故治疗妇科疾病时将调血化淤视为入手处。这一治疗原则符合传统中医学理论。譬如，《灵枢·五音五味》涉及这个问题时就说：“今妇人之生，有余于气，不足于血，以其数脱血也”。<sup>③</sup>

此外，《玉房秘诀》也谈到运用性交姿势来治疗“七损”等疾病：

一损谓绝气。……治之法：令女正卧，男担其两股，深

① [日] 丹波康赖：《医心方》卷28《房内部·八益》，第642页。

② 现代医学将女性“闭经”分为原发性闭经和继发性闭经两种。

③ 郭霭春编著《黄帝内经灵枢校注语译》，第431页。

案之，令女自摇，女精出止，男勿得快，日九行，十日愈；二损谓溢精。……治之法：令女人正卧，屈其两膝挟男，男浅刺，内玉茎寸半，令女子自摇，女精出止，男勿得快，日九行，十日愈；三损谓杂脉。……治之法：令女人正卧，以脚钩男子尻，男则据席内之，令女自摇，女精出止，男勿快，日九行，十日愈；四损谓气泄。……治之法：令男子正申卧，女跨其上，向足，女据席浅内茎，令女自摇，精出止，男子勿快，日九行，十日愈；五损谓机关厥伤。……治之法：令男子正卧，女跨其股，踞前向，徐徐案内之，勿令女人自摇，女精出止，男勿快，日九行，十日愈；六损谓百闭。……治之法：令男正卧，女跨其上，前伏据席，令女内玉茎，自摇，精出止，男勿快，日九行，十日愈；七损谓血竭。……治之法：令女正卧，高抗其尻，申张两股，男跪其间深刺，令女自摇，精出止，男勿快，日九行之，十日愈。<sup>①</sup>

这段引文首先交代了导致“七损”的症结所在，随后陈述与之对应的七种治疗方法。值得注意的是，这些方法无一例外都是性交手段，只不过交媾时体位、动作等各有不同。经文认为，采用有效的性交方式（包括正确的姿势和技巧）能够治愈诸如“七损”等男性生理疾病。

### （三）中国古代性观念之基本原理

“阴道”，是中国古人对房事原理之代称。荷兰汉学家高罗佩（R. H. van Gulik，公元1910~1967年）指出：“在古文献中，‘阴’代表男、女生殖器”<sup>②</sup>，这与西方人“所用的形容词 sexual

① [日] 丹波康赖：《医心方》卷28《房内部·七损》，第642~643页。

② [荷兰] 高罗佩著，杨权译《秘戏图考》，第8页。



(性的)是一致的。……‘阴道’是指性生活的原理。”<sup>①</sup> 朱越利认为“阴道这一名称即‘接阴之道’的意思”。<sup>②</sup> “接阴之道”语见马王堆医书《十问》：“接阴之道，以静为强，平心如水，灵路（露）内臧（藏），款以玉策（策），心毋秫（怵）盪（荡），五音进合（答），孰短孰长”，具体说来，又可分为“接阴治神之道”、“接阴治气之道”、“接阴食神气之道”等多种含义。

古代房中家十分重视“阴道”（或“合气之道”、“房中之道”）的理论阐释。马王堆汉墓帛书《养生方》即云：“我欲合气，男女蕃兹，为之若何？少河曰：凡合气之道，必……”<sup>③</sup> 引文虽因残缺无缘得见其貌，但毋庸置疑缺文处必畅言男女交合之道理。另，《神仙传》卷1《彭祖传》假托彭祖之语云：“男女相成，犹天地相生也，所以导养神气，使人不失其和。天地得交接之道，故无终竟之限；人失交接之道，故有残折之期。能避众伤之事，得阴阳之术，则不死之道也。”这段文字言简意赅，精辟地点明房中秘术对生命之重要性。总括而言，古代房中术的基础理论可概括为如下几项内容。

### 1. 阴阳观念

古人认为，“气”是构成生命的基本物质。“气”又分为阴性和阳性两种性质。此如《黄帝内经·素问》中《宝命全形论篇》所云：“人生有形，不离阴阳”<sup>④</sup>；《六节藏象论篇》也说：“生之本，本于阴阳”<sup>⑤</sup>。阴阳观念，堪称是中国人的传统思维模式，其对华夏文明的进化发挥了重要作用。就房中养生而言，阴阳观念犹如一把钥匙，能够使我们从纷杂表象中把握本质特征。譬

① [荷兰] 高罗佩著，李零、郭晓惠等译《中国古代房内考》，第96页。

② 朱越利：《乐而有节的西汉阴道》，《宗教学研究》1999年第4期，第4页。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书》[肆]，第118页。

④ 郭霭春编著《黄帝内经素问校注语译》，第156页。

⑤ 郭霭春编著《黄帝内经素问校注语译》，第58页。

如，汉简医书《十问》中载托名尧舜的一段对话：“尧问于舜曰：‘天下孰最贵？’舜曰：‘生最贵。’尧曰：‘治生奈何？’舜曰：‘审夫阴阳。’”<sup>①</sup>《素问·阴阳应象大论篇》对阴阳也给予很高评价：“阴阳者，天地之道也，万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始，神明之府也，治病必求于本。”<sup>②</sup>

《易·系辞》云：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”类似说法，亦见《医心方》卷28《房内部·至理》中载《玉房秘诀》，其曰：“冲和子曰：夫一阴一阳谓之道，媾精化生之为用。”<sup>③</sup>《钞》乙部《合阴阳顺道法》云：“道无奇辞，一阴一阳，为其用也。得其治者昌，失其治者乱；得其治者神且明，失其治者道不可行。”<sup>④</sup>《钞》丁部《阙题》（据敦煌目似属《解天鼃九人决》）亦云：“天下凡事，皆一阴一阳，乃能相生，乃能相养。”<sup>⑤</sup>所以说，自然界中生命“俱受阴阳之气”。（卷54《使能无争讼法》）<sup>⑥</sup>就人体而言，同样具有阴阳平衡的本性，也就是“一阴一阳”的复合体。正如《钞》丁部《阙题》（据敦煌目似属《阴阳施法》）所言：“人生各具阴阳”。<sup>⑦</sup>

阴阳观念的核心就是使阴阳两股力量保持在相对平衡的状态。这种平衡状态对人体生理之影响，《素问·生气通天论篇》有过论述：“阴平阳秘，精神乃治”<sup>⑧</sup>；又云：“阳气者若天与日，失其所，则折寿而不彰，故天运当以日光明，是故阳因而上卫外

① 马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书》[肆]，第148页。

② 郭霭春编著《黄帝内经素问校注语译》，第29页。

③ [日]丹波康赖：《医心方》，第633页。

④ 《太平经合校》，第11页。

⑤ 《太平经合校》，第221页。

⑥ 《太平经合校》，第203页。另外，《钞》丁部著录此句为：“万物俱爱阴阳之气”。（《道藏》第24册，第330页）

⑦ 《太平经合校》，第217页。

⑧ 郭霭春编著《黄帝内经素问校注语译》，第20页。

者也。”<sup>①</sup> 这就是说，很多疾病是因人体中的阴阳失调而诱发的，懂得这点就把握了生命真谛。生命的机理就在于使阴阳两股力量在矛盾对立运动中得以持守平衡。当然，保持人体中的阴阳平衡有多种方法。房中家认为，性交媾是保持（或促使）阴阳处于平衡状态的一种有效途径。《神仙传·彭祖》记载房中鼻祖——彭祖之语云：“阴阳不交伤人”《医心方》卷28《房内部·至理》引《玉房秘诀》亦托名彭祖说到：“男女相成，犹天地相生也。天地得交会之道，故无终竟之限；人失交接之道，故有夭折之渐。能避渐伤之事而得阴阳之术，则不死之道也。”<sup>②</sup> 《太平经》也表达了类似观点。譬如，《钞》乙部《行道有优劣法》：“和合夫妇之道，阴阳俱得其所，天地为安。”<sup>③</sup> 同卷《安乐王者法》也说：“阴阳雌雄守道而行，故能世相传。……故阳安即万物自生，阴安即万物自成。”<sup>④</sup> 《钞》壬部亦言：“男女各出半力，同志和合，乃成一家。天地之道，乃一阴一阳，各出半力，合为一，乃后共成一。”<sup>⑤</sup> 此外，阴阳和合方能延续后嗣<sup>⑥</sup>、“传天地统”，故而“饮食阴阳不可绝，绝之天下无人”。对此，卷36《守三实法》论述说：

天统阴阳，当见传，不得中断天地之统也，传之当象天地，一阴一阳，故天使其一男一女，色相好，然后能生也。……故能长相生也，世世不绝天地统也。如男女不相得，便绝无后世。……天地之间无牝牡，以何相传，寂然使

① 郭霭春编著《黄帝内经素问校注语译》，第15页。

② [日]丹波康赖：《医心方》，第633页。

③ 《太平经合校》，第17页。

④ 《太平经合校》，第21页。

⑤ 《太平经合校》，第715～716页。

⑥ 这一问题在本书第四章中另有论述。

空……故阴阳者，传天地统，使无穷极也。……饮食阴阳不可绝，绝之天下无人，不可治也。<sup>①</sup>

## 2. 天人一体

“天人合一”是中国传统文化的基本思维模式，对古代房中理论的建构及发展产生深远影响。“天人合一”观念由来已久，甚至可追溯到远古时的万物有灵论。尔后，这一观念被哲人所承继并有所改造。如《庄子·齐物论》中感言：“天地与我并生，而万物与我为一。”这句话显然包含了天人一体观的朦胧意味。至汉代，这一观念已为世人广泛接受，乃至作为指导原则而应用到医学领域。如《灵枢·邪客》云：

天圆地方，人头圆足方以应之。天有日月，人有两目。地有九州，人有九窍。天有风雨，人有喜怒。天有雷电，人有音声。天有四时，人有四肢。天有五音，人有五藏。天有六律，人有六腑。天有冬夏，人有寒热。天有十日，人有手十指。辰有十二，人有足十指、茎、垂以应之；女子不足二节，以抱人形。天有阴阳，人有夫妻。岁有三百六十五日，人有三百六十节。地有高山，人有肩膝。地有深谷，人有腋脇。地有十二经水，人有十二经脉。地有泉脉，人有卫气。地有草蓂，人有毫毛。天有昼夜，人有卧起。天有列星，人有牙齿。地有小山，人有小节。地有山石，人有高骨。地有林木，人有募筋。地有聚邑，人有腠肉。岁有十二月，人有十二节。地有四时不生草，人有无子。此人与天地相应者也。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 《太平经合校》，第43~44页。

<sup>②</sup> 郭霭春编著《黄帝内经灵枢校注讲译》，第454页。

“天人感应”观念在理论建设上的成熟是以《淮南子》和《春秋繁露》为标志的。其中，《淮南子》一书就强烈表达了这种意识，如云：

故头之圆也象天，足之方也象地。天有四时、五行、九解、三百六十六日，人亦有四支、五藏、九窍、三百六十六节。天有风雨寒暑，人亦有取与喜怒。故胆为云，肺为气，肝为风，肾为雨，脾为雷，以与天地相参也，而心为之主。是故耳目者日月也，血气者风雨也。<sup>①</sup>（卷7《精神训》）

由此观之，天地宇宙，一人之身也；六合之内，一人之制也。<sup>②</sup>（卷8《本经训》）

“天人合一”说的抽象化和体系化，最得益于汉代大儒董仲舒。董氏总结前人成果，并深入发展和完善这一理论架构。其中，最鲜明的特征就是将道德意义上的“以天合人”说与生命意义上的“以人合天”说合而为一，从而兼含了上述两种功能。例如，《春秋繁露·人副天数》云：

人受命乎天也……人有三百六十节，偶天之数也；形体骨肉，偶地之厚也。上有耳目聪明，日月之象也；体有空窍理脉，川谷之象也；心有哀乐喜怒，神气之类也。观人之体一，何高物之甚，而类于天也。……天地之符，阴阳之副，常设于身，身犹天也，数与之相参，故命与之相连也。<sup>③</sup>

① 何宁：《淮南子集释》卷7，第507～508页。

② 何宁：《淮南子集释》卷8，第567页。

③ 苏舆撰，钟哲点校《春秋繁露义证》卷13，中华书局，1992，第354～356页。

一言以蔽之，无论《淮南子》抑或《春秋繁露》均试图表达一种观念：人和自然之所以能够感应和互动，乃是因为二者在本质上有同构性。也就是说，人与自然在运行机理或节奏上是相通的，亦即“命与之相连”。此外，王充《论衡》一书对此也多有论述，如卷18《自然篇》云：“天地合气，万物自生，犹夫妇合气，子自生矣”<sup>①</sup>，故“诸物在天地之间也，犹子在母腹中也。”<sup>②</sup> 卷3《物势篇》亦云：“夫天地合气，人偶自生也；犹夫妇合气，子则自生也。夫妇合气，非当时欲得生子，情欲动而合，合而生子矣。”<sup>③</sup>

### 3. 宝精贵施及性交之频率

“精”，乃是气血生化之源泉，也是缔造新生命的重要元素。《老子想尔注》一语中的地指出：“精”堪称“生死之官也”<sup>④</sup>，“古仙士实精以生，今人失精以死”<sup>⑤</sup>，故而“宝精勿费，令行（缺）也。”<sup>⑥</sup> 中国房中秘术之操作理念具体表现为“宝精贵施”。譬如，《医心方》卷28《房内部·至理》引彭祖之语云：“法之要者，在于多御少女而莫数泻精，使人身轻，百病消除也。”<sup>⑦</sup> 孙思邈著《备急千金要方》卷27《房中补益》亦言之真切：“凡精少则病，精尽则死。不可不思，不可不慎。”<sup>⑧</sup> 当然，上述引文专对男性而言，这是因为：

最初，古代中国人对女性生殖器的生理功能并没有明确

① 黄晖：《论衡校释》卷18，第775页。

② 黄晖：《论衡校释》卷18，第780页。

③ 黄晖：《论衡校释》卷3，第144页。

④ 《老子想尔注》解释“其精甚真”之句时云：“生死之官也，精其（甚）真，当宝之也。”（饶宗颐：《老子想尔注校证》，第27页）

⑤ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第27页。

⑥ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第46页。

⑦ 〔日〕丹波康赖：《医心方》，第633页。

⑧ （唐）孙思邈著，李景荣等校释《备急千金要方校释》，第949页。

概念。他们不懂受精是男子的精子和女子的卵子相结合的结果。他们分不清阴道分泌物和卵子，把卵子和所有子宫、阴道的分泌物和液体都当作阴气，即男子精液长成胚胎所必须的子宫内含物。以后“精”一词几乎专门是指男子的精子，而卵子则指“气”、“血”。进而古代中国人甚至还得出错误的结论，认为男子的精液数量有限，而女子是阴气取之不竭的容器。<sup>①</sup>

所以，古代房中家鼓励此术修炼者通过交接来汲取女性阴气以作滋补，且在数量上力争“多多益善”。如《医心方》卷28《房内部·养阳》所云：“欲行阴阳取气养生之道，不可以一女为之，（得）得三若九若十一，多多益善。采取其精液，上鸿泉还精，肌肤悦泽，身轻目明，气力强盛，能服众敌。老人如甘时，若年少，势力百倍。”<sup>②</sup>然而，“多御女”又是以“爱啬精气”、不妄泻为前提的。例如《后汉书·甘始传》载：“甘始、东郭延年、封君达三人者，皆方士也。率能行容成御妇人术……爱啬精气，不极视大言。”<sup>③</sup>另外，我们也可从《列仙传》、《神仙传》所载房中人物的言行中找到资证。

容成公者……能善补导之事，取精于玄牝。其要谷神不死，守生养气者也。发白更黑，齿落更生。（《列仙传·容成公》）<sup>④</sup>

老子姓李名耳，字伯阳，陈人也。……好养精气，贵接而不施。（《列仙传·老子》）<sup>⑤</sup>

① [荷兰]高罗佩著，李零、郭晓惠等译《中国古代房内考》，第63～64页。

② [日]丹波康赖：《医心方》，第635页。

③（南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷82，第2750页。

④《道藏》第5册，第65页。

⑤《道藏》第5册，第65页。

彭祖曰：“欲举形登天，上补仙官者，当用金丹……其次当爱精养神，服饵至药，可以长生……不知交接之道，虽服药无益也。……爱精养体，服气炼形，万神自守。其不然者，则荣卫枯瘁，万神自逝，非思念所留者也。”（《神仙传·彭祖》）

北极子者，姓阴名恒，其经曰：“治身之道，爱神为宝。养性之术，死入生出。常能行之，与天地毕。因生求生真生矣。以铁治铁之谓真，以人治人之谓神。”（《神仙传·北极子》）

甘始者……善行气，不饮食。又服天门冬，行房中之事，依容成、玄素之法，更演益之，为一卷，用之甚有近效，治病不用针灸汤药。（《神仙传·甘始》）

引文中提到的几位人物——容成公<sup>①</sup>、老子、涓子、彭祖等，被后人推崇为房中诸派之鼻祖。虽然，他们在某些具体问题上表达方式有所不同，但大都围绕“宝精贵施”思想而展开。

“宝精贵施”作为房中术的核心理论，素为历代房中家所倚重、并予以深入地诠释。譬如，《老子河上公章句·安民》解释“强其骨”之句时即云：“爱精重施，髓满骨坚。”<sup>②</sup>南北朝陶弘景（公元451~536年）撰《养性延命录》卷下《御女损益篇》云：“道以精为宝，施之则生人，留之则生身。”<sup>③</sup>随后，又引彭祖的话说：“凡精少则病，精尽则死。不可不忍，不可不慎。数交而时一泄，精气随长，不能使人虚损；若数交接则泻精，精不

① 相传，容成公是“黄帝七辅”之一。马王堆房中书《十问》就载有黄帝与容成氏之对话。另外，《庄子·则阳》亦有“容成氏曰：除日，无岁；无内，无外”之语。

② 王卡点校《老子道德经河上公章句》卷1，第11页。

③ 《道藏》第18册，第483页。



得长益，则行精尽矣。”<sup>①</sup> 隋代房中书《洞玄子》亦持类似说法：“女当津液流溢，男即须还，不可死还，必须生返。如死出，大损于男，持宜慎之”<sup>②</sup>《备急千金要方》卷27《房中补益》对此总结说：“夫房中术者，其道甚近而人莫能行。其法一夜御十女，闭固而已。此房中之术毕矣。兼之药饵，四时勿绝，则气力百倍，而智慧日新。……故年未满四十者，不足与论房中之事。贪心未止，兼饵补药，倍力行房，不过半年，精髓枯竭，惟向死近，少年极须慎之。”<sup>③</sup>

那么，“精气”如何能转化为滋养人体的有益成分呢？这就须借助“还精补脑”等操作技巧来实现。《抱朴子内篇·微旨》对此概括说：“善其术者，则能却走马以补脑，还阴丹以朱肠，采玉液于金池，引三五于华梁，令人老有美色，终其所禀之天年。”<sup>④</sup>《医心方》卷28《房内部·还精》引《仙经》对“还精补脑”的具体步骤给予诠释：

还精补脑之道：交接精大动欲出者，急以左手中央两指却抑阴囊后、大孔前，壮事抑之，长吐气，并啄齿数十过，勿闭气也。便施其精，精亦不得出，但从玉茎复还上入脑中  
也。<sup>⑤</sup>

又云：

若欲御女取益而精大动者，疾仰头张目、左右上下视、

① 《道藏》第18册，第484页。

② [日]丹波康赖：《医心方》卷28《房内部·临御》，第638页。

③ （唐）孙思邈著，李景荣等校释《备急千金要方校释》，第948页。

④ 王明：《抱朴子内篇校释（增订本）》卷6，第129页。

⑤ [日]丹波康赖：《医心方》，第643页。

缩下部、闭气，精自止。……能一月再施，一岁廿四施精，皆得寿一、二百岁，有颜色，无病症。<sup>①</sup>

上述两段引文是说，男性修炼者在濒临高潮时通过指法、意念、叩齿、调息等手段转移注意力、缓解兴奋度，从而实现性高潮的持续性和射精的自我控制。

此外，《备急千金要方》中载一段文字也论及“精上补脑”这一手法，其文如下：

凡欲施泻者，当闭口张目闭气，握固两手，左右上下缩鼻取气。又缩下部及吸腹，小偃脊膂，急以左手中两指抑屏翳穴，长吐气并琢齿千遍，则精上补脑，使人长生。若精妄出，则损神也。<sup>②</sup>

这是说，房中修炼者可借助运气调息等一系列技术性手法，将精液由督脉上溯至脑海，借此补益人身和抵充体内流失之髓液。<sup>③</sup>

“宝精贵施”这一核心理念具体落实到性交媾，就表现为对性交频率之规定和说明。《白虎通》在论述“闭房开房之义”时说：“男子六十闭房何？所以辅衰也，故重性命也。……满五十不御，俱为助衰也。至七十大衰，食非肉不饱，寝非人不暖，故七十复开房也。”<sup>④</sup>高罗佩诠释前文中“七十复开房”一句时谈到：“最后一句话的涵义，通过对房中书内容之理解已经一清二

① [日]丹波康赖：《医心方》，第643～644页。

② (唐)孙思邈著，李景荣等校释《备急千金要方校释》，第949页。

③ 有关督脉在“还精返脑”房中操作中所起的作用，详见李建民：《督脉与中国早期养生实践——奇经八脉的新研究之二》，《中央研究院历史语言所集刊》第七十六本、第二分，2005，第262～273页。

④ 陈立撰，吴则虞点校《白虎通疏证》卷10，第492～493页。

楚。上了年纪的男人需要通过性交以获取女人的阴气，补充自己衰退的阳气。”<sup>①</sup>《医心方》卷28《房内部·施泻》引《玉房秘诀》更详细地界定了各个年龄段交媾射精之合理频率：

黄帝问素女曰：“道要不欲失精，宜爱液者也。即欲求子，何可得泻？”素女曰：“人有强弱，年有老壮，各随其气力，不欲强快，强快即有所损。故男年十五，盛者可一日再施，瘦者可一日一施；年廿岁者日再施，羸者可一日一施；年卅，盛者可一日一施，劣者二日一施；卅，盛者三日一施，虚者四日一施；五十，盛者可五日一施，虚者可十日一施；六十，盛者十日一施，虚者廿日一施；七十，盛者可卅日一施，虚者不泻。”<sup>②</sup>

上述说法与《备急千金要方》卷27《房中补益》所载略有差异：

御女之法，能一月再泄，一岁二十四泄，皆得二百岁，有颜色，无疾病。若加以药，则可长生也。人年二十者，四日一泄。三十者，八日一泄。四十者，十六日一泄。五十者，二十日一泄。六十者，闭精勿泄。若体力犹壮者，一月一泄。<sup>③</sup>

对比上述两段引文可发现《医心方》所载内容乃更为详细：其一，在年龄段划分上更为细致和具体，涵盖了更多的不同人群；

① [荷兰] 高罗佩著，李零、郭晓惠等译《中国古代房内考》，第111页。

② [日] 丹波康赖：《医心方》，第644页。

③ (唐) 孙思邈著，李景荣等校释《备急千金要方校释》，第949页。

其二，已意识到人的体质存在差异，由此应该给予区别对待。此外，从交媾频率上看，《医心方》比《备急千金要方》周期缩短。兹绘表 3-1 如下。

表 3-1 交媾频率比较

	十五岁		二十岁		三十岁		四十岁		五十岁		六十岁		七十岁	
	盛	羸	盛	羸	盛	劣	盛	虚	盛	虚	盛	虚	盛	虚
《医心方》 引《玉房 秘诀》	一日 再施	一日 再施	一日 再施	一日 再施	一日 再施	二日 再施	三日 再施	四日 再施	五日 再施	十日 再施	十日 再施	廿日 再施	卅日 再施	不泻
《备急千金 要方》			四日 一泄		八日 一泄		十六日 一泄		二十日 一泄		一月 一泄	闭精 勿泄		

值得一提，封建社会中夫妻交媾行为本身其实也多少带有礼教的强制色彩。这是因为夫权社会中男性成员虽然作为行为主体而享有很大权利，但在性生活上却不能仅限于自我满足，也要体贴女性一方的生理需求。基于这样的理念，有关性交方面的礼仪规范就被制订出来并希望士人予以恪守。如《礼记·内则》载：“夫妇之礼，唯及七十，同藏无间。故妾虽老，年未及五十，必与五日之御。”这就是说，性交媾作为夫、妻、妾等各方的共同权利和义务而必须有所约束：男性只要未到 70 岁，就有行房义务，以此满足妻妾生理之需要；妻、妾地位虽尊卑不同，但作为丈夫则不能过分地厚此薄彼；妾未及 50 岁，有权要求每隔五天与丈夫同房。这些规定虽然带有较强的理想成分，但却反映出礼教在性生活上的影响。

## 二 《太平经》的房中思想

有关房中术的内容，实属《太平经》中较晦涩的部分之一。近代学者中较早触及此课题者，当首推陈国符，其撰《道藏源流考》中列有《房中》篇，谓：“汉代巫覡疑亦行房中术。张陵之房中术，疑亦得自汉代巫覡。又《后汉书·襄楷传》亦云：‘于吉之《太平清领书》多巫覡杂言。’”<sup>①</sup>显然，陈氏已体察到《太平经》中似含有汉代巫覡所奉行的房中术内容，不过惜乎未及详论。客观地讲，《太平经》中有关房中的内容并不占很大比重，但就价值而言却颇值得关注和研究。诚如该书卷70《学者得失诀》所云：“吾之道法，乃出以规阳，入以规阴……出以规朝廷之学，其内以规入室。”<sup>②</sup>其中，“以规入室”之法就包括针对房中等内容的论述。换言之，《太平经》所宣讲的道法，在一定程度上具有规范和指导房中之功效。综观全篇，书中有大量经文涉及房中之学，并探究了该领域的实质性议题。下面，我们分别从理论和方法两个层面予以介绍。

### （一）理论篇

#### 1. 生命之起源及规律

《太平经》在谈到生命起源时说：“元气恍惚自然，共凝成一，名为天也；分而生阴而成地，名为二也；因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。”<sup>③</sup>很明显，这是对《道德经》“道生一，一生二，二生三”的诠释和发挥。《太平经》所言“上天

<sup>①</sup> 陈国符：《道藏源流考》，第366页。

<sup>②</sup> 《太平经合校》，第276页。

<sup>③</sup> 《太平经合校》，第305页。

下地，阴阳相合施生人”一句时乃意在说明人类之生成起源。除此，卷102《位次传文闭绝即病诀》也说：“万二千物，悉得阳施，从阴中出，故子得传于人。”<sup>①</sup>卷119《三者为一家阳火数五诀》更隐讳地描述了生命孕育之初期情形：“夫生者皆反其本，阴阳相与合乃能生。故且生者，悉复其初始也。……若阴阳相持始共生。其施洞洞，亦不分别。已生出，然后头足具。何知阴阳之初生之始如是矣。”<sup>②</sup>上述几段经文大略是说，生命（包括人类及其他生物）乃起源于阴阳（雌雄）两性之交合，亦即说“阳施”尔后“从阴中出”。生命孕育时尚处于朦胧不分状态——“其施洞洞，亦不分别”；当其脱离母体后则独立具备了必需的生理器官，同时就宣告新生命的诞生——“已生出，然后头足具”。所有生物都在这种生命历程中得以生息和繁衍。

《太平经》从“天地”这一宏观角度对生命的形上依据给予诠释，卷114《天报信成神诀》云：“天生人精，地养人形，使得长大，使得成就。”<sup>③</sup>经文有时也将“天地”称为“父母”，以此附喻生命传衍的神圣性，卷117《天咎四人辱道诫》云：“天者名生称父，地者名养称母”。<sup>④</sup>要之，后代之繁衍乃须经过“父母”的性交合才得完成。由此也引申出人在生理成熟后理应获得性方面的满足，如卷111《善仁人自贵年在寿曹诀》云：“形身长大，展转相养，阴阳接会，男女成形，老小相次，禀命于天数。”<sup>⑤</sup>生命之寿夭皆“禀命于天数”，而“天道”则也“不夺人愿”。这可通过自我的内在体察，寻求“生养之道”、离弃“死亡之道”。譬如，卷112《不忘诚长得福诀》言：“天道

① 《太平经合校》，第462页。

② 《太平经合校》，第678~679页。

③ 《太平经合校》，第607页。

④ 《太平经合校》，第658页。

⑤ 《太平经合校》，第552页。

亿万，在人所为，不夺人愿也。生养之道审可观，死亡之道，鬼所患也。”<sup>①</sup> 所谓“生之道”，《太平经》给予解释说：

无忘其本，念本就新，恋慕如初，是生之道也。（卷112《不忘诚长得福诀》）<sup>②</sup>

长生之道，近在三神，三气合成乃为人。不成，离散为土，在瓦石同底，破碎在不见之处，不得与全完为比。（卷112《贪财色灾及胞中诫》）<sup>③</sup>

也就是说，生命的动力源泉在于返本开新，摒弃后天浑浊之气、返还先天真气，惟其如此才能合成人、乃至长生久世，这充分体现道家养生术的传统理念。

## 2. 性生理之发育与成熟

房中理论的发展，通常与性生理的经验认识相联系的。那么，我们就可以借助《太平经》中有关性器官的论述来考察其房中学说。

首先，人体生理的各个发育阶段及性交媾之最佳年龄段《钞》丁部《阙题》（据敦煌目似属《阴阳施法》）云：

人生备具阴阳，动静怒喜皆有时，时未牝牡之合也。是阴阳当主为生之效也。天道三合而成，故子三年而行。三三为九，而和道究竟。未知牝牡之合，其中时念之未能施也。天数五，地数五，人数五，三十五，而内藏气动。四五二十，与四时气合而欲施，四时者主生，故欲施生。五五

① 《太平经合校》，第584页。

② 《太平经合校》，第582页。

③ 《太平经合校》，第565页。

二十五，而五行气足而任施，五六三十而强。故天使常念施，以通天地之统，以传类，会三十年而免。老当衰，小止闭房内。<sup>①</sup>

经文大略是说：人体发育的生理过程（包括情绪波动等）具有一定的规律性。孩提时虽没有性行为却有性本能，这是由生命的本质特征所决定的。小孩子在3岁时，可以自由行走；9岁时，性生理开始发育，内心萌发朦胧的性冲动和性欲望，但仍不懂阴阳交合之事；15岁时，性器官已发育成熟，体内阴阳之气开始躁动；20岁时，体内阴阳之气始与四时之气相应合，渴望与异性交配；25岁时，体内五行之气充盈，此时可行房事；30岁时，身体正值鼎盛时期，性交是当尽之义务，借此繁衍人口；60岁时，年老体弱，房事就当禁绝。引文对性生理发育及性能力之说明，大致符合《黄帝内经》中有关论述。《素问·上古天真论篇》云：

女子七岁，肾气盛，齿更发长。二七而天癸至，任脉通，太冲脉盛，月事以时下，故有子。三七，肾气平均，故真牙生而长极。四七，筋骨坚，发长极，身体盛壮。五七，阳明脉衰，面始焦，发始堕。六七，三阳脉衰于上，面皆焦，发始白。七七，任脉虚，太冲脉衰少，天癸竭，地道不通，故形坏而无子也。

丈夫八岁，肾气实，发长齿更。二八，肾气盛，天癸至，精气溢泻，阴阳和，故能有子。三八，肾气平均，筋骨劲强，故真牙生而长极。四八，筋骨隆盛，肌肉满壮。五八，肾气衰，发堕齿槁。六八，阳气衰竭于上、面焦，发鬓

<sup>①</sup> 《太平经合校》，第217~218页。



颂白。七八，肝气衰，筋不能动，天癸竭，精少，肾藏衰，形体皆极。八八，则齿发去。肾者主水，受五藏六府之精而藏之，故五藏盛，乃能泻。今五藏皆衰，筋骨解堕，天癸尽矣。故发鬓白，身体重，行步不正，而无子耳。<sup>①</sup>

《太平经》强调“天下”观念，着眼点并不局限于汉地而延扩到整个人类社会，“中部有八十一域，次其外复一周，天下有万国，乃远出到洞虚无表，合三部为万二千国。”<sup>②</sup>在这么大疆域中生活的民众必然分属不同的种族、部落，他们有着不尽相同的风俗、语言、服饰等，甚至连体质、外貌等也都有差异。那么，他们的人体生理构造是否相同？其实，这是人体医学领域的话题。《太平经》对此做出解答：不同人种都具有相同或相似的生理结构。卷93《国不可胜数诀》云：“天下人乃俱受天地之性，五行为藏，四时为气，亦合阴阳，以传其类，俱乐生而恶死，悉皆饮食以养其体，好善而恶恶，无有异也。”<sup>③</sup>当然，这些论述还仅停留于粗浅程度、未触及深层领域。不过值得注意，《太平经》所载人性相同的观念堪称宗教普世性的萌芽，亦即说由此可推导出建立一种超越人种和国界，具有普遍意义的宗教化生命伦理观。

#### 其次，对男女性器官的认识

生殖器在性交活动中居于核心地位，它与性机能密切相连，也是其健康与否的重要指标。因此，性器官的保健和补益始终是房中家所关注的重要内容。马王堆汉墓竹简《十问》假托尧舜对话之形式讨论了这个议题：

① 郭霭春编著《黄帝内经素问校注语译》，第3~4页。

② 《太平经合校》，第390页。

③ 《太平经合校》，第393页。

尧曰：“人有九窍（窍）十二节，皆设而居，何故而阴与人具（俱）生而先身去？”舜曰：“饮食弗以，谋虑弗使，讳其名而匿其体（体），开（其）使甚多而无宽礼，故兴〈与〉身俱生而先身死。”尧曰：“治之奈何？”舜曰：“必爱而喜之，教而谋之，饮而食之，使其题颡坚强而缓事之，必盥之而勿予，必乐矣而勿写（泻），材将积，气将褚，行年百岁，贤于往者。”<sup>①</sup>

引文首先提出一个命题：生殖器是人体中最易衰老的器官，如何长久地保持其旺盛的生机？随即，作者开列出了对策：应懂得交接之道，节制房事、调节饮食、宝精贵施，杜绝那种滥交妄施的行为。并且，据此提出炼腋的三条原则：“必爱而喜之”、“教而谋之”、“饮而食之”。<sup>②</sup>

若考究性生理之保健，必须先对生殖器的结构和功能有一个清晰地认识。汉代，人们对生殖器已有一定认识。如汉纬《河图》就说道：“膀胱为津液之府。”<sup>③</sup>《太平经》谈论这个问题时，乃结合男女性器之差异给予解说。譬如，卷93《阳尊阴卑诀》即从两性生殖器官入手分析“男尊女卑”的合理依据，若略过那些牵强附会的成分，纯从生理医学角度看待这段文字，可以说对生殖器的结构和性质已达到较深入地了解。我们先来看其对男根之认识：

人所受命生处，是其本也。故男所以受命者，盈满而有余，其下左右，尚各有一实。上者盈满而有余，尚常施与下

① 马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书》[肆]，第148页。

② “炼腋”，就是使男性阴茎强壮。马王堆汉墓竹简《十问》针对炼腋提出一系列具体的操作方法。

③ [日]安居香山、中村璋八：《纬书集成》，第1246页。

阴，有余积聚而常有实。上施者应太阳天行也，无不能生，无不能成。下有积聚，应太阴，应地，而有文理应阡陌。左实者应人，右实者应万物。实者，核实也，则仁好施，又有核实也，故阳得称尊而贵也。<sup>①</sup>

上述引文可概括为三个含义：其一，男子下身的左右两个睾丸是精子的储存场；其二，精子是造作新生命的重要因素；其三，男性器（包括阴茎、阴囊、睾丸等）的表层分布了众多的毛细血管——“有文理应阡陌”，此外，亦指男根所属之命门堪称经络之海，乃具有统摄气血、通调水路、输布精微的生理功能。值得一提的是，略晚于《太平经》的《老子想尔注》一书对男精的认识更为深刻，其云：“精白与元炁同，同色，黑，太阴中也，于人在肾（肾），精藏之。”<sup>②</sup>也就是说，该书已认识到精子的制造地是人身之肾，而非膀胱。这与现代医学不谋而合，足证东汉中对后期对人体生理的认识已达一定深度。

有关男性器的类似说法，亦见载于房中典籍《玉房秘诀》<sup>③</sup>。如《医心方》卷28《房内部·五常》引《玉房秘诀》云：

素女曰：“玉茎实有五常之道。深居隐处，执节自守，内怀至德，施行无行无已。夫玉茎意欲施与者，仁也；中有空者，义也；端有节者，礼也；意欲即起、不欲即止者，信也；临事低仰者，智也。是故真人因五常而节之。仁虽欲施予，精苦不固，义守其空者，明当禁，使无得多实，既禁之道矣。又当施与，故礼为之节矣。执诚持之，信既著矣。即

① 《太平经合校》，第386页。

② 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第36页。

③ 《隋书·经籍志》著录有“《玉房秘诀》八卷”。该书现已亡佚，部分内容幸录于《医心方·房内部》中得以保存。

当知交接之道，故能从五常，身乃寿也。”<sup>①</sup>

《太平经》关于男性器作用的认识，其理论源头可以追溯到《道德经》。该经云：“含德之厚，比于赤子。……骨弱筋柔而握固，未知牝牡之合而腠<sup>②</sup>作，<sup>③</sup>精之至也。终日号而不嘎，和之至也。”（55章）这段文字隐含了丰富的生命学内涵，涉及房中养生的基本理论，故被历代房中家奉为养生丰旨。老子认为赤子虽年幼而未流露出性欲，但其“腠”——即生殖器（《说文》云：“腠，赤子阴也”），却能保持勃发状态，由此可见生命的活力在于保持体内精气的充沛。《河上公章句》对此予以肯定：“赤子未知男女之合会而阴作怒者，由精气多之所致也。”<sup>④</sup> 马王堆汉墓竹简《十问》一段对话亦详细论述了“腠”对于生命的意义。

王子巧父问彭祖曰：“人气何是为精摩（乎）？”彭祖合（答）曰：“人气莫如竣（腠）精。竣（腠）气宛（菀）闭，百脉生疾；竣（腠）气不成，不能繁生，故寿尽在竣（腠）。竣（腠）之葆爱，兼于成珥（佐），是故道者发明唾手循辟（臂），靡（摩）腹从阴从阳。必先吐陈，乃翕竣（腠）气，与竣（腠）通息，与竣（腠）饮食，饮食完竣（腠），如养赤子。赤子骄悍数起，慎勿出入，以修美涅，赭白内成，何病之有？坡（彼）生有央（殃），必汙（其）阴精漏（漏）泄，百脉宛（菀）废，喜怒不时，不明大道，生气去之。”<sup>⑤</sup>

① [日] 丹波康赖：《医心方》，第638页。

② 一说作“峻”。无论是“峻”还是“腠”，均是指男孩（或泛指雄性动物）的生殖器。

③ 马王堆乙本《德经》云：“未知牝牡之会而腠怒。”

④ 王卡点校《老子道德经河上公章句》卷3，第212页。

⑤ 马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书》[肆]，第148页。

这段文字集中论述了男性生殖器对于人体生命活力的重要性——“寿尽在竣（脬）”。引文表达了几种含义：第一，生命之夭寿在于“脬”，所以要重视对“脬精”的养护；第二，成年人应该适度从事性交合，禁欲不足取——“脬气菀闭，百脉生疾”；第三，性生理尚未发育成熟时不可过早涉足房事，否则会影响日后的生育功能——“脬气不成，不能繁生”；第四，需要对生殖器进行合理的保养和护理——“脬之葆爱，兼予成佐”，这些保健方法包括：导引，吐纳、饮食等；第五，不可纵欲、谨慎房事——“慎勿出入，以修美涅”；第六，不注意养生之道，妄施滥泄、喜怒无常，就会导致疾病丛生。

此外，《太平经》也谈到对“女阴”的看法：

阴为女，所以卑而贱者，其所受命处，户空而虚，无盈余，又无实，故见卑且贱也。本名为阴阳男女者，此二事也。其一身上下，既尽无名者也。本名阴阳，以此二事分别之也。<sup>①</sup>

这段经文大意是说，女子阴户呈现中空虚张之状态，此乃便于承接男性之阳精。新生命就在这虚待的阴户中得以孕育和成长。不仅人类是这样的，其他生物亦如此。《太平经》论述说：

今女之妊子，阴本空虚，但阳往施化实于阴中，而阴卑贱畏阳，顺而养之，不敢去也。……故重尊敬阳之施，因而养之，而不敢去也。……然天地之性，万物尽然。……然阳在外之时，凡物尽上怀妊于上枝叶之间，时天阳气在外，未还反下根也，故皆实于表也。歧行众生人民积聚亦于外，及

<sup>①</sup> 《太平经合校》，第386页。

阳气还反内在地中也。万物之属，上悉空无实，尽下怀妊实于下，地中养根叶，歧行人民亦入实积聚于内，此即皇天证明阳实核之大明效也。<sup>①</sup>

马王堆汉墓竹简《天下至道谈》对女阴也有一段描述：

一曰笄光，二曰封纪，三曰调瓠，四曰鼠妇，五曰谷实，六曰麦齿，七曰婴女，八曰反去，九曰何寓，十曰赤纈，十一曰赤豉九，十二曰礲石，得之而物（勿）择（释），成死有薄，走里（理）毛，置杻（腰）心，唇尽白，汗留（流）至国（膈），已数以百。<sup>②</sup>

这段引文大致勾勒出女性阴道的生理结构及诸多部位的位置分布，而《太平经》则意在对其整体功能加以说明，亦即渲染女阴对新生命的孕育功能。如《太平经》卷89《八卦还精念文》云：“子子孙孙，阳入阴中，其生无已。”<sup>③</sup>

### 3. “爱气”、“尊神”、“重精”——房中养生之圭旨

“精”、“气”、“神”，是保持生命活力的三大要素。道家的养生理论，多以此为立足点而展开。譬如，西汉严遵撰《老子指归·出生入死篇》载：“夫生之于形者，神为之蒂，精为之根”。<sup>④</sup>此外，《老子河上公章句》一书对此也多次强调说：

治身者却阳精以粪其身。（卷3《俭欲》）<sup>⑤</sup>

① 《太平经合校》，第387~388页。

② 马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书》[肆]，第166页。

③ 《太平经合校》，第338页。

④ （汉）严遵著，王德有、点校《老子指归》卷3，第42页。

⑤ 王卡点校《老子道德经河上公章句》卷3，第181页。

修道于身，爱气养神，益寿延年。其德如是，乃为真人。（卷3《修观》）<sup>①</sup>

治身者当爱〔惜〕精气，不〔为〕放逸。……人能以气为根，以精为蒂，如树根不深则拔，〔菓〕蒂不坚则落。言当深藏其气，固守其精，无使漏泄。深根固蒂者，乃长生久视之道。（卷3《守道》）<sup>②</sup>

人不畏小害则大害至。〔大害者〕，谓死亡也。畏之者当爱精〔养〕神，承天顺地也。……自爱其身以保精气。（卷4《爱己》）<sup>③</sup>

治身者嗜欲伤神，贪财杀身。（卷4《制惑》）<sup>④</sup>

“爱气”、“尊神”、“重精”，也同样是《太平经》房中理论的基本原则。《钞》癸部《令人寿治平法》云：“人欲寿者，乃当爱气尊神重精也。”<sup>⑤</sup>此外，北宋贾善翔撰《犹龙传》卷4《授干吉太平经》也载：“混元分身下游琅邪郡曲阳泉，授北海人干吉《太平经》一百七十卷。其要曰：‘且人之生也，天付之以神，地付之精，中付之以气。人能保精、爱神、护气，内则致身长生、外则致国太平。’”<sup>⑥</sup>文中所言“保精、爱神、护气”堪称一语道破房中养生之旨要。换句话说，房中诸派虽在操作方法上存有差异，但落脚点莫不归结于此。不过，须指出的是，《太平经》所说的“重精”意在强调不安施，而并非“不施”。归根结底，《太平经》的房中理论是以种民延续的“广嗣”为前提和目标的，这与当时业已流

① 王卡点校《老子道德经河上公章句》卷3，第207页。

② 王卡点校《老子道德经河上公章句》卷3，第231~232页。

③ 王卡点校《老子道德经河上公章句》卷4，第279页。

④ 王卡点校《老子道德经河上公章句》卷4，第285页。

⑤ 《太平经合校》，第728页。

⑥ 《道藏》第18册，第23页。

行的主张固精不施、追求个人长生的房中派别有着本质不同。

继而,《太平经》对精神气(或称精神形)三者之关系也给以论述,如《钞》癸部《还神邪自消法》云:

神者主生,精者主养,形者主成。此三者乃成一神器……故心神动摇,使形不安,存之不置。利其可安即留矣,不用其可安即去矣。……阴气阳气更相磨砺,乃能相生。人气亦轮身上下,神精乘之出入。神精有气,如鱼有水,气绝神精散,水绝鱼亡。……人不守神,身死亡;万物不守神,即损伤。<sup>①</sup>

《太平经圣君秘旨》引《太平经》佚文也说:

夫人本生混沌之气,气生精,精生神,神生明。本于阴阳之气,气转为精,精转为神,神转为明。欲寿者当守气而合神,精不去其形,念此三合以为一。<sup>②</sup>

这两段引文着重渲染精气神三者合一对生命体的积极意义。经文指出:生命乃由精气神这三者所共同维系,房中之旨在于激发人体潜能,使达“守气而合神,精不去其形”之境界。

此外,《太平经》又论述气与神、精与神之联系。譬如,卷42《四行本末诀》云:“凡事人神者,皆受之于天气,天气者受之于元气。神者乘气而行,故人有气则有神,有神则有气,神去则气绝,气亡则神去。故无神亦死,无气亦死。”<sup>③</sup>《钞》戊部:“积精不止神之门”<sup>④</sup>,又说:“失气则死,有气则生……真人积

① 《太平经合校》,第727页。

② 《太平经合校》,第739页。

③ 《太平经合校》,第96页。

④ 《太平经合校》,第305页。



气，聚神明，故道终常独行，万民失气故死。”<sup>①</sup>《钞》癸部《分别形容邪自消清身行法》云：“道之生人，本皆精气也，皆有神也。假相名为人，愚人不知还全其神气，故失道也。能还反其神气，即终天年。”<sup>②</sup>这一观念亦见载《老子想尔注》中，如其言：“精结为神，欲令神不死，当结精自守。”<sup>③</sup>“精结成神，阳炁有余，务当自爱，闭心绝念，不可骄欺阴也。”<sup>④</sup>

## （二）方法篇

### 1. 性交媾之和谐与愉悦

《太平经》清楚地认识到，保持心情的愉悦对房事具有积极意义。譬如，卷48《三合相通诀》云：“阴阳相得，交而为和。”<sup>⑤</sup>《钞》乙部《以乐却灾法》亦云：“乐乃可和合阴阳，凡事默作也，使人得道本也。”<sup>⑥</sup>卷116《阙题》（据敦煌目似属《苦乐断刑罚诀》）更详细地谈到这个问题：

人莫不悦乐喜，阴阳和合同心为一家，传相生。……凡阴阳乐，则生之始也……男女乐则同心共生，无不成也。不乐，则不肯相与欢合也，怒不乐而强欢合，后皆有凶。……是故阴阳之道，从天上，尽地下，旁行无穷极。牝牡之属，相嬉相乐。然后合心，共生成，共为理，传天地之统，御无极之术。设使不相嬉，不肯合心为一，肯共生共成，共为理，共传天地之统，御无穷之术；力以刑罚，威而合之，久

① 《太平经合校》，第309页。

② 《太平经合校》，第723页。

③ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第9页。

④ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第12页。

⑤ 《太平经合校》，第148页。

⑥ 《太平经合校》，第13页。

久犹败。相背分争，阴阳相剋贼害，不可禁止也。正使父子母夫妇极亲，会相害也，共乱天道，断无世也。其大过所致如此矣。<sup>①</sup>

这是说，男女双方保持欢欣、愉悦的心情不仅可保障交媾之顺利进行，也能提高女性的受孕几率。双方若非出于情投意合而勉强交合，将给此时受孕的后代理下凶殃的种子。所以，《太平经》反复强调“牝牡之属，相嬉相乐。然后合心，共生成……传天地之统”。概言之，《太平经》注重性交前的情感交流，认为“相嬉相乐”会促进“阴阳和合”。否则，那就不利于实现孕育子嗣的任务。对此，卷116《阙题》指明了其危害：“天者好生兴物，物不乐，不肯生。”<sup>②</sup>这一观念对后世房中家也产生较大影响。如《医心方》卷28《房内部·和志》引《玉房指要》云：

道人刘京言：“凡御女之道，务欲先徐徐嬉戏，使神和意感，良久，乃可交接。弱而内之，坚强急退。退进之间，欲令疏迟，亦勿高自投掷，颠倒五藏，伤绝络脉，致生百病也。”<sup>③</sup>

引文所言“道人刘京”是何背景？《神仙传》卷7《刘京》对此有载：“刘京，字太玄，南阳人也。汉孝文皇帝侍郎也。”随后又载有刘氏答复皇甫隆的一段话，其中涉及房中养生问题：“治身之要，当朝朝服玉泉，使人丁壮有颜色，去三虫而坚齿

① 《太平经合校》，第648～649页。

② 《太平经合校》，第650～651页。

③ [日]丹波康赖：《医心方》，第637页。

也。……夫交接之道至难，非上士不能行之，乘奔牛惊马未足喻其险坠矣。”“皇甫隆”其人，《三国志·魏书·仓慈传》注引《魏略》云：“天水王迁，承代慈，虽循其迹，不能及也。金城赵基承迁后，复不如迁。至嘉平中，安定皇甫隆代基为太守。”<sup>①</sup>“嘉平”乃魏文帝年号，亦即公元249~253年间；西汉孝文帝刘恒在位是公元前179~前157年间，刘京与皇甫隆二人相距数百年。可知，《神仙传》所载刘京事迹显系伪托。不过，这段引文却投射出汉末到东晋时房中家乃十分重视交媾前的“嬉戏”环节，他们认为：应该徐徐调节心理节奏，使双方都达到“神和意感”，然后才进行“交接”。反之，就可能导致“伤绝络脉，致生百病也”。这一理论到唐代更得以丰富和发展，如孙思邈《备急千金要方》卷27《房中补益》就十分强调行房前的性嬉戏：“凡御女之道，不欲令气未感动，阳气微弱，即以交合。必须先徐徐娱戏，使神和意感，良久，乃可令得阴气，阴气推之，须臾自强。……情动而止，不可高自投掷，颠倒五藏，伤绝精脉，生致百病。”<sup>②</sup>

## 2. “男女反形”——《太平经》之房中实践

《太平经》卷98《男女反形诀》云：

（真人：）“天师前所赐子愚生书本文，有男女反形，愿闻其意。”……（天师：）“天地之性，阳好阴，阴好阳。故阳当变于阴，阴当变于阳。凡阴阳之道，皆如此矣。更相好，故其开练日疾，但宜□□以品诀之耳，不可遽以示教人也。且入邪中。……阳者以其形反为阴形，阴者以其形反为

①（晋）陈寿撰，（南朝宋）裴松之注，陈乃乾点校《三国志》卷16，第513页注释。

②（唐）孙思邈著，李景荣等校释《备急千金要方校释》，第948页。

阳形，正自以其身，为其人形容也，不可遽及也，且中于耶。……但便以自身为其形。阳者，若阴人身也；阴者，若阳人身也。”<sup>①</sup>

“天师”对“男女反形”之解答，可分为几个层次：其一，“阴阳之道”在于两性之间的相互吸引和彼此转化——“天地之性，阳好阴，阴好阳。故阳当变于阴，阴当变于阳。”其二，房中术的传授和修炼应按一定的品阶次第依次进行，不可鲁莽以免误入歧途——“但宜□□以品诀之耳，不可遽以示教人也。且入邪中。”其三，在意念中进行角色互换，以促使生理性别之改变——“阳者以其形反为阴形，阴者以其形反为阳形……不可遽及也，且中于耶。”其四，追求阴阳同体的一性身体观之境界——“但便以自身为其形。阳者，若阴人身也；阴者，若阳人身也。”

这里的关键是如何理解“男女反形”术语的背后含义。换句话说，引文谈及“阴阳反形”究竟是指在意念中进行的角色互换，还是指改变形体（肉体）之意义？我们认为，较合理的答案是：二者兼有。《太平经》首先肯定阴阳异质之间的相互吸引是生命之天然本性，进而多次强调：性交前最好先在意念中预演角色互换，进而通过交媾采取对方异质之气（男性之阳气或女性之阴气）从而达到改变性别之目的——即阴阳之间的相互转化。准确地说，这个过程就是使修炼者体内的隐性因素（或激素）得以彰显出来。如果说，意念中进行的角色互换似不难理解，<sup>②</sup>那么对于生理意义上的形体改变，则就须借助房中理论才能解读。如《医心方》卷28《房内部·养阴》云：

<sup>①</sup> 《太平经合校》，第448~449页。

<sup>②</sup> 这一点颇与《太平经》中存思类方术相似。

若知养阴之道，使二气和合，则化为男子。若不为子，转成津液，流入百脉。以阳养阴，百病消除，颜色悦泽，肌好，延年不老，常如少童。审得其道，常与男子交，可以绝谷，九日而不知饥也。<sup>①</sup>

引文含义十分明显，即认为：女性房中修炼者可以通过汲取男性之阳气，使自身体内的阴阳“二气和合”，进而改变原有性别。值得注意的是，这里谈到的变性术仅限于女性之性别改变，即使女子“化为男子”。而《太平经》所言“男女反形”则是双向互逆的，即男化女形、女化男形。此外，《钞》乙部《阙题》亦载有一条关于“身变形易”的说法：“真人问：‘何以知道效乎？’神人曰：‘决之于明师，行之于身；身变形易，与神道同门，与真为邻，与神人同户。’”<sup>②</sup> 引文将外在形体之变化看成是判断得道与否的标志之一。其中，“身变形易”之语颇具深意。<sup>③</sup> 根据文义，此句当属描述修道者的形体（容貌）发生变化，显然并不仅针对意念角度而言，而特指生理体态层面的变化（或改变）。《后汉书·徐登传》便载有生理性别之变异等文字，其云：“徐登者……本女子，化为丈夫。善为巫术。”<sup>④</sup> 徐登以女子之身化为男子，其大意实与《太平经》、《医心方》略同。此外，

① [日] 丹波康赖：《医心方》，第 636 页。

② 《太平经合校》，第 26 页。

③ 这里所言“身变形易”，到底真的指生理上的形体改变，还是仅为幻术之运用，因材料有限、恐难判定。有关变异物形幻术之记载，笔者翻检《后汉书》觅得两条：其一，《陈禅传》载：“永宁元年，西南夷掸国王献乐及幻人，能吐火，自支解，易牛马头。明年元会，作之于庭，安帝与群臣共观，大奇之。”（南朝宋·范曄撰，唐·李贤等注《后汉书》卷 51，第 1685 页）；其二，《解奴辜传》载：“奴辜能变易物形，以诳幻人。”（同上书卷 82，第 2749 页）

④ （南朝宋）范曄撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷 82，第 2741 页。

前后两《汉书》中《五行志》部分也载多例男女易性之异事。<sup>①</sup>

《太平经》中其他诸篇章也涉及“男女反形”或阴阳转化等内容。如《钞》乙部《以乐却灾法》云：“阳变于阴，阴变于阳，阴阳相得，道乃可行。天须地乃有所生，地须天乃有所成。”<sup>②</sup> 这一观念非常契合《素问·阴阳应象大论篇》所表达的原理——“审其阴阳，以别柔刚，阳病治阴，阴病治阳。”<sup>③</sup> 究其实质，《太平经》所言“男女反形”（或称“阴阳反形”）乃是以阴阳生化观念为理论基础的。这种观念的产生也可追溯到以《黄帝内经》为代表的早期医学所持阴阳同体的一性身体观，这就使得我国古代生理学明显缺乏性别差异之意识。<sup>④</sup> 荷兰学者高罗佩亦通过分析太极图指出其中隐含的这种阴阳转化观念：“中国人很早就已意识到这个图解（守诚按：太极图）隐含的原理，即每个男人都具有或隐或显的女性成份，而每个女人身上也都具有或隐或显的男性成份。”<sup>⑤</sup> 据此，他认为：《易经》和五行观念，以及由此建构的思维模式，“对中国性观念的发展起着决定性影响”<sup>⑥</sup>。另外，《道德经》也有类似说法：“万物负阴而抱

① 譬如，《汉书·五行志》载：“史记魏襄王十三年，魏有女子化为丈夫。”（汉·班固撰，唐·颜师古注《汉书》卷27，第1472页）；又云：“哀帝建平中，豫章有男子化为女子，嫁为人妇，生一子。”（同上）《后汉书·五行志》：“（献帝建安）七年，越嵩有男化为女子。”（南朝宋·范曄撰，唐·李贤等注《后汉书》志第17，第3349页）

② 《太平经合校》，第14页。另外，东汉边韶所题《老子铭》亦云：“（老子）随日九变，与时消息。”（宋·洪适：《隶释·隶续》，第36页）

③ 郭霭春编著《黄帝内经素问校注语译》，第41页。

④ 美国学者费侠莉（Charlotte Furth）即分析《黄帝内经》认为：中国早期传统医学从解剖学角度来说缺乏明显的性别差异，乃是持阴阳同体的一性身体观。（详见 Charlotte Furth, *A Flourishing Yin: Gender in China's Medical History, 960 - 1665*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999, pp. 19 - 58.）

⑤ 〔荷兰〕高罗佩著，李零、郭晓惠等译《中国古代房内考》，第58页。

⑥ 〔荷兰〕高罗佩著，李零、郭晓惠等译《中国古代房内考》，第59页。

阳。”(42章)可以肯定的是,无论易学(或“太极图”)抑或《道德经》,其所秉持的阴阳转化观念无疑对《太平经》“男女反形”说产生深远影响。此外,东晋葛洪撰《抱朴子内篇》也载有“男女易形”之说,其卷2《论仙》篇云:“若谓人禀正性,不同凡物,皇天赋命,无有彼此,则牛哀成虎,楚姬为鼯,枝离为柳,秦女为石,死而更生,男女易形,老彭之寿,殇子之夭,其何故哉?苟有不同,则其异有何限乎?”<sup>①</sup>卷16《黄白》篇:“人之为物,贵性最灵,而男女易形,为鹤为石,为虎为猿,为沙为鼯,又不少焉。……变化者,乃天地之自然……然其根源之所缘由,皆自然之感致,非穷理尽性者,不能知其指归,非原始见终者,不能得其情状也。”<sup>②</sup>值得一提,当时士人对男女易形之说也提出质疑,如《论衡·无形篇》就分析说:“且物之变,随气……非天所欲寿长之故,变易其形也……遭时变化,非天之正气,人所受之真性也。……人受正气,故体不变。时或男化为女,女化为男……非常性也。……若夫变者之寿,不若不变者。人欲变其形,辄增益其年,可也。如徒变其形,而年不增,则蝉之类也,何谓人愿之?”<sup>③</sup>

《太平经》充分肯定阴阳生化原理乃是万物之本质规律,并称此为“自然之术”。如卷117《天乐得善人文付火君诀》言:“凡阳之生,必于阴中。”<sup>④</sup>卷36《守三实法》又说:“夫阳极者能生阴,阴极者能生阳,此两者相传,比若寒尽反热,热尽反寒,自然之术也。”<sup>⑤</sup>此外,《太平经》也将这一理论扩展到其他领域、并赋予了更丰富之内涵,如卷42《四行本末诀》云:“极

① 王明:《抱朴子内篇校释(增订本)》卷2,第14页。

② 王明:《抱朴子内篇校释(增订本)》卷16,第284页。

③ 黄晖:《论衡校释》卷2,第62~63页。

④ 《太平经合校》,第652页。

⑤ 《太平经合校》,第44页。

上者当反下，极外者当反内；故阳极当反阴，极于下者当反上；故阴极反阳，极于末者当反本。”<sup>①</sup>作者如此不吝笔墨地反复论证，其用意乃试图说明：“男女反形”之核心理论就是阴阳转化原理，这一规律作为《太平经》房中术的基础理念，正符合于“天道”。譬如，卷65《断金兵法》所云：“极阳而生阴……阴极生阳……故天道比若循环，周者反复始，何有解已。”<sup>②</sup>

### 3. 房中与巫术

《太平经》房中术中的巫术成分占据一定比重，其原因或许有二：第一，巫术可能本来就是《太平经》抑或汉代房中术之滥觞，实际上《太平经》所载方术在不同程度上都接续了原始巫术的某些内容；第二，《太平经》将房中术推向民众，这就不不可避免地导致其理论呈现出巫术化倾向。

首先，借助性力以祈求生物繁衍。《太平经》卷40《分解本末法》云：“父母未生子之时，愚者或但投其施于野，便着土而生草木，亦不自知当为人也……遂成草木。及乃得阴阳相合，生得成人，何于成草木乎哉？”<sup>③</sup>这段经文揭示出当时民间流行一种“求子”方术（或习俗）：企盼子嗣的夫妇将精子洒落于荒郊野外的土地草木上，试图借助草木旺盛的生命力而求得早日怀孕。《太平经》对此持批判态度、将信奉此术的那些人归入“愚者”之列，卷117《天咎四人辱道诫》更称行此类法术者为“大毁失道之人”，如言：“今学道者纯当象天为法，反多纯无后，共灭消天统。其贞者，尚天性也，气有不及。其不贞者，彊为之壅塞，阴阳无道，种其施于四野，或反弃杀，穷其妻子而去者，是皆大毁失道之人也。”<sup>④</sup>在《太平经》看来，施精于野乃

① 《太平经合校》，第95～96页。

② 《太平经合校》，第227页。

③ 《太平经合校》，第78页。——标点略作修正

④ 《太平经合校》，第658页。



属恶行之一，故应明令禁止。这一观念亦被早期天师道奉为诫律，据佛僧法琳（公元572~640年）撰《辨正论》载：“道士张陵分别《黄书》，云：男女有和合之法，三五七九交接之道。……唯以禁秘为急，不许泄于道路。”<sup>①</sup> 这里所言“不许洩于道路”与《太平经》中“种其施于四野……大毁失道之人也”当属同一所指。不过，《太平经》并不否认精子“施于野”具有促进草木生长之效——“着土而生草木……遂成草木”。《钞》丁部《阙题》（据敦煌目似属《阴阳施法》）亦云：“天之法，阳合精为两。阳之施，乃下入地中，相从共生万二千物。”<sup>②</sup> 这是说，阳精施化渗入地底下——“阳之施，乃下入地中”，可以促进生命物种的兴旺和繁衍——“相从共生万二千物”。这就是古时“以性交促庄稼生长，以性交求国富民安等性巫术。”<sup>③</sup> 明代陶宗仪（1329~1412）撰《辍耕录》（卷10）载有一种用于制作淫具和春药的植物就是由野马与蛟龙交配时遗精入地而生成的：

鞞鞞田地野马或与蛟龙交，遗精入地。久之，发起如笋，上丰下俭，鳞甲栉比，筋脉连络，其形绝类男阴，名曰锁阳，即肉从容之类。或谓里妇之淫者就合之，一得阴气，勃然怒长。土人掘取，洗涤去皮，薄切晒干，以充药货，功力百倍于从容也。<sup>④</sup>

其次，祈雨、“云雨”及房中术。请雨或祈晴，是古代社

①（唐）道宣：《广弘明集》，第189页。

②《太平经合校》，第218页。——标点略作修正

③朱越利：《方仙道和黄老道的房中术》，《宗教学研究》2002年第1期，第5页。

④（明）陶宗仪：《辍耕录》，丛书集成初编本，中华书局，1985，第159页。

会十分普及的仪式活动。有关这类活动的相关仪轨，似在汉代时即告成熟。譬如，《汉书·艺文志》便记载有“《请雨止雨》二十六卷”；<sup>①</sup>《后汉书·礼仪志》“请雨”条详细描述这一仪式的情况。此外，《后汉书》所载几则史料也与祈雨之事有关：

时县连年火灾，昆辄向火叩头，多能降雨止风。<sup>②</sup>（《儒林列传·刘昆》）

其年大旱，封祷请无获，乃积薪坐其上以自焚。火起而大雨暴至，于是远近叹服。<sup>③</sup>（《独行列传·戴封传》）

时夏大旱，太守自出祈祷山川，连日而无所降。辅乃自暴庭中，慷慨呪曰：“……辅今敢自祈请，若至〔日〕中不雨，乞以身塞无状。”于是积薪柴聚茭茅以自环，构火其旁，将自焚焉。未及日中时，而天云晦合，须臾澍雨，一郡沾润，世以此称其至诚。<sup>④</sup>（《独行列传·谅辅》）

时郡境大旱。获素善天文，晓遁甲，能役使鬼神。昱自往问何以致雨，获曰：“急罢三部督邮，明府当自北出，到三十里亭，雨可致也。”昱从之，果得大雨。<sup>⑤</sup>（《方术列传·高获传》）

《太平经》则把祈雨、止雨当作验证真道的外在表征。如《钞》壬部云：“天乐其道行，而人未明信之，以乞雨止雨而明效之。行太平之道，乞请皆应；不行太平之道，乞请不应；明天

①（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷30，第1772页。

②（南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷79，第2550页。

③（南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷81，第2684页。

④（南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷81，第2694页。

⑤（南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷82，第2711页。

道至在太平也。”<sup>①</sup> 卷96《六极六竟孝顺忠诀》又云：“风雨者，乃是天地之忠臣也。受天命而共行气，与泽不调均，使天下不平。”<sup>②</sup> 风调雨顺，是《太平经》追求的太平盛世之瑞兆，“太平气，风雨时节，万物生多长，又好下粪地，地为之日壮且富多，可能长生。凶年雨泽不时，地上生万物疏少，短而不长，不能自粪，则地之为日贫薄少，无可能成生万物。”<sup>③</sup> 附带提一句，宋元时道教神霄派将祈雨术与雷法相配合，并加以理论化和系统化，使其日臻完善和成熟。<sup>④</sup>

风雨术与房中之结合，其始于何时尚待深究。不过，从一些神话传说中似也寻得些端倪。《山海经·大荒北经》载：“蚩尤作兵伐黄帝……蚩尤请风伯雨师，从大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。”<sup>⑤</sup> 可见，精通止雨术的天女“魃”在这场战争中发挥了决定性作用。这一神格形象经不断增演而显得更为丰满，最后由传授黄帝房中术的女神——玄女取代天女“魃”成为神话主角。<sup>⑥</sup> 这种变化恰好体现出风雨术与房中术在功能上的合一。此外，《列仙传》中载几位人物也折射出二者之间的密切联系。如《赤松子传》云：“赤松子者，神农时雨师也。……

① 《太平经合校》，第704页。

② 《太平经合校》，第406页。

③ 《太平经合校》，第706页。

④ 这方面的情况，详见刘枝万：《雷神信仰と雷法の展开》，《东方宗教》第67期，1986，第1~21页；李丰楙：《宋元道教神霄派的形成与发展》，载李丰楙著《许逊与萨守坚：邓志谟道教小说研究》，台湾学生书局，1997，第171~206页；卿希泰：《道教神霄派初探》，《社会科学研究》1999年第4期，第35~40页；李远国：《道教神霄派渊源略考》，《宗教学研究》2001年第1期，第1~9页。

⑤ 袁珂：《山海经校注（增补修订本）》，第490~491页。

⑥ 《太平御览》卷79《皇王部四》引《龙鱼河图》云：“……黄帝仁义，不能禁止蚩尤，遂不敌。乃仰天而叹，天遣玄女下授黄帝兵信神符，制伏蚩尤，以制八方。”（宋·李昉等：《太平御览》第1册，第368页）

往往至昆仑山上，常止西王母石室中。随风雨上下，炎帝少女追之，亦得仙去，俱去。”<sup>①</sup>雨师，就是负责布云施雨的神吏。这里所言“雨师”不仅执掌自然界中的风雨，同时也负责播撒人间之甘露。文中两处描述——“常止西王母石室中”、“炎帝少女追之”，其实是在暗示房中术之内容。也就是说，赤松子不仅擅长施行风雨，亦精通房中之术。房中术，又称涓彭之道，乃分指精通此道的两位杰出人物——涓子和彭祖。这两位房中鼻祖的言行明显暗示祈雨与房中之密切联系。如《列仙传》中《涓子传》云：“涓子者，齐人也。好饵术，接食其精。……隐于岩山，能致风雨。”<sup>②</sup>《彭祖传》云：“历阳有彭祖仙室，前世祷请风雨莫不辄应。”<sup>③</sup>由此观之，二人不仅精通房中术同时也擅长招风致雨等方术。另据《神仙传》卷7《刘京》记载：刘氏深谙房中之道，又“能役使鬼神，立起风雨”。以上几处引文都提到房中与致风雨之内容，难道纯属巧合？那么，这是否就暗示了房中术与祈雨术之间存在着某种内在关联性？！当然，仅凭这些只言片语尚难定论。不过，关于祈雨的活动，却也从《太平经》房中术中得到反映。譬如，经书认为天降雨雪是阴阳施化的结果，如卷119《三者为一家阳火数五诀》云：“天雨雪造将为之时，呼吸但气耳，阴阳交相得乃施，可睹于此之时，天气下，地气上，合其施。”<sup>④</sup>卷35《一男二女法》更明确谈到：

① 《道藏》第5册，第64页。——这段文字亦见《史记索隐》，据《史记》卷55《留侯世家》载：“留侯（张良）乃称曰：‘……愿弃人间事，欲从赤松子游耳。’”（汉·司马迁：《史记》卷55，第2048页）《索隐》引《列仙传》注释“赤松子”时云：“神农时雨师也，能入火自烧，昆仑山上随风雨上下也。”（汉·司马迁：《史记》卷55，第2048页注释）

② 《道藏》第5册，第65页。

③ 《道藏》第5册，第66页。

④ 《太平经合校》，第679页。

夫贞男乃不施，贞女乃不化也。阴阳不交，乃出绝灭无世类也。二人共断天地之统，贪小虚伪之名，反无后世，失其实核，此天下之大害也。……此乃天地共恶之，名为绝理大逆之人也。其应乃使天地隔绝，天不肯雨，地不肯化生，何也乎？夫天不雨，即其贞不施也；夫地不生万物，即其贞不化也。夫天乃不雨，地乃无所生物，天下之大凶咎也。……阴阳所以多隔绝者，本由男女不和。男女者，乃阴阳之本也。夫治事乃失其本，安得吉哉？<sup>①</sup>

引文将男女交合与天地之风雨联系在一起，认为贞男、贞女无法实现施化之性活动，这将导致天地的隔绝，进而会造成“天不雨”、“地不生万物”之恶果。“解铃还需系铃人”，反过来说，若想天降甘霖、风调雨顺，则“治事”就不能“失其本”。所谓“其本”就是阴阳协调，而“男女者，乃阴阳之本也”。如此，祈雨的关键问题就是要促使男女实现正常交合。故而，本篇经文按语总结说：“右顺天地法，合阴阳，使男女无冤者，致时雨<sup>②</sup>，令地化生，王治和平。”<sup>③</sup> 这种说法，在汉代谶纬典籍中亦不鲜见。如《春秋元命包》载：“阴阳和而为雨。……和而为雨，雨固阴阳之和气也。”<sup>④</sup>《易纬稽览图》（卷上）亦云：“阴阳和合，其电耀耀也，其光长而雷殷殷也。……降阳为风，降阴为雨。”<sup>⑤</sup> 可以说，阴阳和合才能调节风雨，已是汉人的普遍认识。这一观念甚至演化成一种民俗，如东汉应劭撰《风俗通义》卷8《祀典》记载当时“谢祀”习

① 《太平经合校》，第37~38页。

② 《太平经钞》作“时雨降”。

③ 《太平经合校》，第39页。——标点略作修正

④ 〔日〕安居香山、中村璋八：《纬书集成》，第606、655页。

⑤ 〔日〕安居香山、中村璋八：《纬书集成》，第123、127页。

俗：“用其日杀鸡以谢刑德，雄著门，雌著户，以和阴阳，调寒暑，节风雨也。”<sup>①</sup>

云雨作为一种自然现象，是“浊阴”与“清阳”二气交合的产物，《素问·阴阳应象大论篇》说到：“故清阳为天，浊阴为地；地气上为云，天气下为雨；雨出地气，云出天气。”<sup>②</sup>《论衡·自然篇》亦云：“儒家说夫妇之道，取法于天地。知夫妇法天地，不知推夫妇之道，以论天地之性，可谓惑矣。夫天覆于上，地偃于下，下气蒸上，上气降下，万物自生其中间矣。”<sup>③</sup>也就是说，自然界中的云雨现象是由阴阳二气交合造成的。这就解释了为何古人以“云雨”一语来指称男女间的性行为。

“云雨”作为交媾之隐指似始于宋玉《高唐赋·序》，其云：

先王尝游高唐，忽而昼寝。梦见一妇人，曰：“妾巫山之女也，为高唐之客。闻君游高唐，愿荐枕席。”王因幸之。去而辞曰：“妾在巫山之阳，高丘之阻，旦为朝云，暮为行雨。朝朝暮暮，阳台之下。”<sup>④</sup>

汉代纬书《河图帝通纪》载：“云者，天地之本也。雨者，天地之施也。”<sup>⑤</sup>这是说，云雨是天地交合的结果和形式。这一观念可追溯至《道德经》，其谓：“天地相合，以降甘露”（32章）。对此，高罗佩也指出：“‘云雨’的性意义系基于古代中国

①（汉）应劭撰，王利器校注《风俗通义校注》卷8，第374页。

② 郭霭春编著《黄帝内经素问校注语译》，第30页。

③ 黄晖：《论衡校释》卷18，第782页。

④（南朝梁）萧统编《昭明文选》卷19，第249页。

⑤〔日〕安居香山、中村璋八：《纬书集成》，第1167页。

人关于天地在暴雨中交感的概念……‘雨’涉及男子射出的精液，‘云’涉及女人的阴道分泌。”<sup>①</sup>“这种交感在云兴雨作的雷暴场面中进行。”<sup>②</sup>类似用法，亦隐约见于《钞》乙部《和三气兴帝王法》，如云：“故男者象天，故心念在女也，是天使人之明效也。……故万物生出地，即上向而不止，云气靡天而成雨。”<sup>③</sup>另，《太平经》中有关祈雨的那部分经文是否也隐含在举行祈雨仪式时同时配以性交的活动和场景？这仅属猜测，能否成立容待后考。

董仲舒则基于天人感应说指出天之阴晴与人之间存在互动关系。《春秋繁露·同类相动》分析祈雨（或止雨）活动所隐含的天人感应原理时说：

天将阴雨，人之病故为之先动，是阴相应而起也。天将欲阴雨，又使人欲睡卧者，阴气也。……故阳益阳而阴益阴，阴阳之气，因可以类相益损也。天有阴阳，人亦有阴阳。天地之阴气起，而人之阴气应之而起，人之阴气起，而天地之阴气亦宜应之而起，其道一也。明于此者，欲致雨则动阴以起阴，欲止雨则动阳以起阳，故致雨非神也。<sup>④</sup>

王充对此所发评论将有助于我们深化理解，其著《论衡》卷21《死伪篇》云：“董仲舒请雨之法，设土龙以感气。夫土龙非实，不能致雨，仲舒用之致精诚，不顾物之伪真也。”<sup>⑤</sup>又卷

① [荷兰]高罗佩著，杨权译《秘戏图考》，第270页。

② [荷兰]高罗佩著，杨权译《秘戏图考》，第19页。

③ 《太平经合校》，第19页。

④ 苏舆撰，钟哲点校《春秋繁露义证》卷13，第359~360页。

⑤ 黄晖：《论衡校释》卷21，第892页。

16《乱龙篇》云：“董仲舒……设土龙以招雨，其意以云龙相致。……以类求之，故设土龙。阴阳从类，云雨自至。……他类肖似，不能掇取者，何也？气性异殊，不能相感动也。”<sup>①</sup>此外，卷25《祀义篇》更明确将雨比喻为人体精液——“雨犹人之有精液也”。<sup>②</sup>值得一提，后世道教中更常以“云雨”（或“风雨”）来隐指房事。如早期天师道房中书《洞真黄书》便将性交之施气和泻精分别称作“风”、“雨”，谓：“日月当明，不得妄雨，可消灾。雨则伤败，枯根糜子。不明三五之法、七九之施，为欲妄施，恐子如鱼之失水，人之失气，雨有害。慎之，慎之。道以月十六日，施八八至一八，此句中可一雨。下弦属戊巳，七八可风不雨，二十八日当止。”<sup>③</sup>

综上所述，无论以性事促进生物繁衍抑或祈求风调雨顺，其实都反映出古人对性力的物化和崇拜。这一传统在后世道教中更是屡见不鲜。譬如，“青龙”、“白虎”即作为男女性力之象征（或隐语）广泛运用于道教中的多个领域——如房中、外丹、内丹、堪舆等。

### 三 《太平经》房中观念之影响及 道教对房中术之态度

#### （一）“玉女”观念对道教炼丹术之影响

“玉女”之称，由来已久。《礼记·祭统》载：“故国君取夫人之辞曰：‘请君之玉女，与寡人共有敝邑，事宗庙社稷。’”

① 黄晖：《论衡校释》卷16，第694～695页。

② 黄晖：《论衡校释》卷25，第1050页。

③ 《道藏》第33册，第594页。



《吕氏春秋·贵直》亦载行人烛过对答简子曰：“惠公即位二年，淫色暴慢，身好玉女，秦人袭我，逊去绛七十，用此士也。”<sup>①</sup>这两处“玉女”用语均指容貌光泽之美女。

“玉女”作为神祇专名而使用，似始于汉代。据《汉书·郊祀志》载汉宣帝时京师立有仙人玉女祠等，“京师近县鄠，则有劳谷、五床山、日月、五帝、仙人、玉女祠。”<sup>②</sup>该祠后于成帝时被罢黜。<sup>③</sup>此外，《春秋繁露·天地之行》云：“致黄龙凤皇，若神明之致玉女芝英也。”<sup>④</sup>汉代纬书《诗含神雾》亦载：“太华之山，上有明星玉女，主持玉浆，服之神仙。”<sup>⑤</sup>《礼含文嘉》又谓：“禹卑宫室，尽力乎沟洫，百谷用成。神龙至，灵龟服，玉女敬养，天赐妾。”<sup>⑥</sup>魏人宋均注云：“玉女，有人如玉色也，天降精生玉女，使能养人。美女玉色，养以延寿也。”<sup>⑦</sup>东汉桓谭《仙赋》曰：“夫王乔赤松，呼则出故，翕则纳新，夭矫经引，积气关元，精神周洽。……诸物皆见，玉女在旁，仙道既成，神灵攸迎。”<sup>⑧</sup>如前所述，神格化的“玉女”形象在汉代已颇常见。

“玉女”，是道门中人十分熟悉的房中女神。<sup>⑨</sup>这一形象在

① 陈奇猷：《吕氏春秋校释》卷23，第1533页。

② （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷25，第1250页。

③ （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷25，第1258页。

④ 苏舆撰，钟哲点校《春秋繁露义证》卷17，第461页。

⑤ 〔日〕安居香山、中村璋八：《纬书集成》，第461页。

⑥ 〔日〕安居香山、中村璋八：《纬书集成》，第495页。

⑦ 〔日〕安居香山、中村璋八：《纬书集成》，第495页。

⑧ （唐）欧阳询撰，王绍楹校《艺文类聚》（下册），中华书局，1965，第1338页。

⑨ 除“玉女”外，还有其他几位房中女神——如素女、玄女、采女等。有关这几位房中女神的情况，详见邢东田：《玄女的起源、职能及演变》，《世界宗教研究》1997年第3期；朱越利：《房中女神的沉寂》，《中国文化》第19/20期合刊，2000。

《太平经》中就多次出现，且渐显丰满。现将有关经文段落列举如下：

(1) 卷 71 《致善除邪令人受道戒文》：

复数试人以玉女，使人与其共游，已者共笑人贱，还反害人之躯。<sup>①</sup>

(2) 卷 113 《乐怒吉凶诀》：

是故乐而得大角上角之音者，青帝大喜，则仁道德出，凡物乐生，青帝出游，肝气为其无病，肝神精出见东方之类。其恶者悉除去，善者悉前助化，青衣玉女持奇方来赐人，是其明效也。……南方征之音，大小中悉和，则物悉乐长也。南方道德莫不悦喜，恶者除去，善者悉前。赤气悉喜，赤神来游，心为其无病。心神出见，候迎赤衣玉女来，赐人奇方，是其大效也。<sup>②</sup>

(3) 卷 114 《九君太上亲诀》：

或赐与美人玉女之象，为其作色便利之，志意不倾。复令大小之象，见其形变，意相随念其后生，此为不成之道。<sup>③</sup>

(4) 卷 116 《某诀》：

① 《太平经合校》，第 288 页。

② 《太平经合校》，第 587 页。

③ 《太平经合校》，第 595 页。

“请问乐音者，动引之云何哉？”“善乎！子之问事也，得其要意。然比若春者先动，大角弦动甲。甲日上则引动岁星，心星下则引动东岳。气则摇少阳，音则摇木行，神则摇钩芒，禽则动苍龙，位则引青帝，神则致青衣玉女。上洞下达，莫不以类来朝，乐其乐声也。说一以求其类，无穷极也。”<sup>①</sup>

上述经文中的“玉女”可据功能划分为两类：（1）、（3）中“玉女”用于检验修炼程度，旨在考察修道者临对色诱之定力；<sup>②</sup>（2）、（4）中“玉女”乃是修道达到一定境界之表征，届时“玉女”将随乐律而至、传经授道。其后，“玉女”观念一度常见于后世道经中，其职能不外乎《太平经》所载之两类。如《老子想尔注》云：“仙人妻，玉女无夫”<sup>③</sup>，今人饶宗颐对此分析说：“‘玉女无夫’之意，殆谓人皆得道，不复为‘玉女’所诱也。‘玉女’又为神名。”<sup>④</sup>“玉女”作为房中女神在汉代至六朝时十分活跃，直至有唐之后才趋沉寂。<sup>⑤</sup>在此期间，出现不少假托“玉女”而命名的房中书。如《抱朴子内篇·瑕览》即载《玉女隐微》1卷，惜均已亡佚。据笔者初步统计，《抱朴子内篇》中共出现20次“玉女”称谓。尤其值得注意的是，书中

① 《太平经合校》，第633~634页。

② 汤用彤认为，《太平经》中载“天神以玉女试道者”乃是抄袭佛教“《四十二章经》之故事也”。（详见汤用彤：《〈太平经〉与佛教》，载《汉魏两晋南北朝佛教史》，第75页）汤氏之观点，其后受到诸多质疑。

③ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第9页。此句似应为“仙人无妻，玉女无夫”。如法琳《辩正论》引《仙人玉笈》曰：“仙人无妻，玉女无夫。”并对此解释：“虽受女形，毕竟不产。”（详见唐·道宣：《广弘明集》，第183页）

④ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第67页。

⑤ 有关这一情况，详见朱越利《房中女神的沉寂》，《中国文化》第19/20期合刊，2000。

“玉女”观念大多与服食（金丹）有关，并代表功法有验之客观标志。此与《太平经》中“玉女”的第二种用法如出一辙。例如，卷4《金丹》篇就多次言及服丹有验可召玉女来侍，其后：

（九丹）第三之丹名曰神丹。服一刀圭，百日仙也。……服百日，仙人玉女，山川鬼神，皆来侍之，见如人形。

第四之丹名曰还丹。服一刀圭，百日仙也。朱鸟凤凰，翔覆其上，玉女至傍。

第五之丹名饵丹。服之三十日，仙也。鬼神来侍，玉女至前。<sup>①</sup>

……

又美门子丹法……服之三年，仙道乃成，必有玉女二人来侍之，<sup>②</sup>

……

又玉柱丹法……服之百日，玉女六甲六丁神女来侍之，可役使，知天下之事也。<sup>③</sup>

……

小饵黄金法……服之三十日，无寒温，神人玉女侍之，银亦可饵之，与金同法。<sup>④</sup>

但耐人寻味的是，“玉女”本是房中女神，然至《抱朴子内篇》时却笼罩着浓厚的丹道色彩。其实，这也是对汉代以来炼

① 王明：《抱朴子内篇校释（增订本）》卷4，第75页。

② 王明：《抱朴子内篇校释（增订本）》卷4，第79页。

③ 王明：《抱朴子内篇校释（增订本）》卷4，第81~82页。

④ 王明：《抱朴子内篇校释（增订本）》卷4，第86页。

丹术与房中术之交融的一种体现。对此，汉代丹书《黄帝九鼎神丹经》<sup>①</sup>中有所记载：

（九丹）第二神丹名曰神符也，……服之百日，与仙人相见，玉女来至。<sup>②</sup>

第三神丹名曰神丹也……服丹百日，诸神仙来迎之，即玉男、即玉女、即玉童，山卿泽尉皆来侍从。<sup>③</sup>

第四神丹名曰还丹……服之一百日，朱雀、凤凰翔覆其上，神人、玉女至。<sup>④</sup>

第五神丹名曰饵丹……三十日羽飞仙矣，万神来侍卫，玉女皆可役。<sup>⑤</sup>

……

第九丹名曰寒丹……吞一九令人身轻百日，百病除愈，玉女来侍，司命消除死籍，名著仙策。<sup>⑥</sup>

此外，《太清金液神丹经》中也谈到炼丹成功之时会有玉女

① 《黄帝九鼎神丹经》最早见于葛洪《抱朴子内篇·金丹》中所引（详见王明：《抱朴子内篇校释（增订本）》卷4，第74～76页），相传乃为张道陵所研习，如《神仙传》卷5《张道陵》载：“（张道陵）遂学长生之道，得《黄帝九鼎丹经》。”《正统道藏》中收录《黄帝九鼎神丹经诀》20卷，陈国符依据其中的9首《真人歌》韵文考订后认为：该经第1卷即是古本《黄帝九鼎神丹经》，乃出自于西汉末东汉初，其余卷次皆唐人所撰述。（详见陈国符：《道藏源流考》，第90页或第377页；或见陈国符：《〈道藏〉经中外丹黄白法经诀出世朝代考》，载陈国符著《陈国符道藏研究论文集》，第78～83页）

② 《道藏》第18册，第796～797页。

③ 《道藏》第18册，第796～797页。

④ 《道藏》第18册，第797～798页。

⑤ 《道藏》第18册，第798页。

⑥ 《道藏》第18册，第799页。

等神祇前来敬侍<sup>①</sup>，如云：“神仙、玉女、侍官来往必敬之”<sup>②</sup>，“太上老君、太和君、天明神仙、玄女、素女、青腰玉女下共成之。诸太一君、诸太一玉女临监共视黄紫盖之下……太一身为扶将、玉女常为侍傍。”<sup>③</sup>此外，《周易参同契》也多以房中用语来比附炼丹实践，如云：“当斯之际，天地媾其精，日月相担持。雄阳播玄施，雌阴化黄包。”“阴道厌九一，浊乱弄元胞。”概言之，道家炼丹士将房中原理及思维模式运用到炼丹活动中已是不争之事实。对此，高罗佩分析说：“炼丹术士把女人视如炼丹鼎，把她们的赤精（即卵子）视同朱砂，把男子的白精视同铅，把性交视同朱砂、铅、硫磺等不同成份的混合，把性交技术视如火候。”<sup>④</sup>今人朱越利也认为：“外丹术的指导思想之一是阴阳交合。修外丹术而尊崇与乞求房中女神，合乎古人的巫术思维。”<sup>⑤</sup>

值得一提，房中观念对内丹学也产生深远影响。从现有资料来看，至迟在唐代时房中术就开始向内丹术转变。孙思邈《备急千金要方》中载一段资料反映出这一情况。据该书卷27《房中补益》引《仙经》云：

令人长生不老，先与女戏，饮玉云。玉浆，口中津也。使男女感动，以左手握持，思存丹田中有赤气，内黄外白，变为日月，徘徊丹田中，俱入泥垣，两半合成一因。闭气深

① 朱越利认为：《太清金液神丹经》部分经文隐含“要人先行房中术以促金丹的中心内容”。（朱越利：《方仙道和黄老道的房中术》，《宗教学研究》2002年第1期，第5页）

② 《道藏》第18册，第749页。

③ 《道藏》第18册，第749页。

④ [荷兰]高罗佩著，李零、郭晓惠等译《中国古代房内考》，第113页。类似论述也见[荷兰]高罗佩著，杨权译《秘戏图考》，第17~18页。

⑤ 朱越利：《房中女神的沉寂》，《中国文化》第19/20期合刊，2000，第137页。

内勿出入，但上下徐徐咽气，情动欲出，急退之。此非上士有智者，不能行也。其丹田在脐下三寸。泥垣者，在头中对两目直入内。思作日月想，合径三寸许，两半放形而一，谓日月相擒者也。虽出入仍思念所作者勿废，佳也。又曰：男女俱仙之道，深内勿动精，思脐中赤色，大如鸡子形，乃徐徐出入，情动乃退。一日一夕可数十为定，令人益寿。<sup>①</sup>

引文前半部分乃讲述男女交媾等性技巧，譬如“先与女戏，饮玉浆……使男女感动”等均属房中术语；后半部分则俨然是一套内丹修炼指南，如存思丹田、意守脐中等操作程序以及“脐中赤色，大如鸡子形”等意念描述均符合后世内丹学的成熟理论。由此见证了房中向内丹之转化的理论过程。

此外，阴阳双修一派更与房中理论有相近之处。胡孚琛先生对此论述说：“后世道教的上乘炁功中，又将男女双修，阴阳栽接之法引入，著名道教内丹家陆西星、李涵虚亦倡双修双成的阴阳派内丹，以为人年老油干，须用栽接之术方能发出嫩枝，这使房中术改造为内丹功法的一种。”<sup>②</sup>

必须说明，“玉女”这一神祇形象不断处于变动之中，其职能也并非一成不变。到魏晋时，“玉女”开始由司职房事或炼丹的专业神转向兼具多种功能。这一泛化过程约于六朝时大抵完成。如东晋末道经《太上洞渊神咒经》<sup>③</sup>就多次提及“玉女”，但已无房中、丹道之色彩，如卷20载：“吾令天兵九十亿万人，

①（唐）孙思邈著，李景荣等校释《备急千金要方校释》，第949页。

② 胡孚琛：《魏晋神仙道教——〈抱朴子内篇〉研究》，人民出版社，1989，第300页。

③ 关于此书之出世年代及作者，详见胡孚琛主编《中华道教大辞典》，第278页。

与十方力士八万人，仙官主者十二万人，玉女三千六百人，各各手持赤戟，打杀天下恶鬼，杀天下恶口之人。”<sup>①</sup> 约成书南北朝时的《正一法文经章官品》<sup>②</sup> 卷1列“玉女医疾”条中有云：“上清太仙、明堂玉女千二百人，主致神药一合下典治某，身中所苦消灭。”<sup>③</sup> 这里所言的“玉女”乃成了替人施药疗疾的医女。由此可见，此时“玉女”已不再像以往那样具有明确的职务分工。其他道经中类似记载也甚多，兹不列举。

## （二）后世道教对房中术之态度

如何对待房中之术，道教内部似并未达成一致看法、甚至可以说存在着严重分歧。台湾学者林富士对此归纳说：“道教对于房中术至少有三种不同的态度：一是采取肯定、接受的态度，并进行修炼、传授；二是加以拒斥并禁止其门徒修行房中术；三是欲拒还迎，一方面批判当时流行的房中术，另一方面却又不完全禁止其门徒修炼。”<sup>④</sup> 限于篇幅，这里仅择要举例略作分析。

早期天师道（即五斗米道）自创立之始，便对房中术颇为重视。这从祖师张道陵身上就可得到体现。据葛洪《神仙传》载：张道陵在四川地区招收信徒、传授道术，“其治病事，皆采取玄素，但改易其大较，转其首尾，而大途犹同归也。行气服

① 《道藏》第6册，第75页。

② 关于《正一法文经章官品》的出世年代，学界尚存争议。一部分学者认为，该经约出南北朝时。（详见胡孚琛主编《中华道教大辞典》，第281页；任继愈主编《道藏提要（修订本）》，第957~958页）有学者认为，该经虽含“上清派兴起后属入的东西”，“但总的来看，此书保存了东汉原文的面貌，并且可以解决某些历史悬案。”（卿希泰主编《中国道教史（修订本）》第一册，四川人民出版社，1996，第172页）

③ 《道藏》第28册，第539页。

④ 林富士：《略论早期道教与房中术的关系》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第七十二本、第二分，2001，第256页。



食，故用仙法，亦无以易。故陵语诸人曰：尔辈多俗态未除，不能弃世，正可得吾行气导引房中之事。”<sup>①</sup>由此可知，张道陵将当时流行的“玄素”、房中等术加以改造——“改易其大较，转其首尾”，使其归入道术。东晋初天师道更将房中术与宗教仪式紧密结合，试图借助性交活动来达到成仙修炼之目的，从而使房中秘术演化成黄赤合气之术，并作为信徒入道和修炼的重要内容予以推广。<sup>②</sup>据传，此术亦始于张陵，尔后逐步加以规范、使之成为别具特色的道教过度仪。有关这方面的情况，乃记载于道经《黄书》（8卷）<sup>③</sup>中，可惜原书现已散佚。不过，据学者考证，

① 《太平广记》卷8《张道陵传》引《神仙传》。（李昉等编《太平广记》（第一册），第56页）

② 日本学者小林正美指出：“黄赤”、“黄书”、“黄书赤界”之语，并未见载于《抱朴子》一书中。所以，小林氏认为“黄赤房中之术，是东晋初期的天师道教徒受到葛氏道房中术的刺激而新开创的”。（〔日〕小林正美著，李庆译《六朝道教史研究》，第192页）不过，据《隶续》（卷3）记载：南宋时，蜀中地区尚保存有一块由五斗米道祭酒张普题刻于熹平二年（公元173年）的石碑，其中有云：“仙历道成，玄施延命，道正一元，布于伯气。”（宋·洪适：《隶释·隶续》，第309页）其中“玄施”与“黄赤”均与早期道教男女合气术有关，由此可见东汉时天师道已有此术流行。

③ 有关《黄书》的造作年代及内容之介绍，详见朱越利：《道藏分类解题》，华夏出版社，1996，第340~341页；王卡：《〈黄书〉考源》，《世界宗教研究》1997年第2期，第65~73页；朱越利：《黄书考》，载《中国哲学》编委会编《中国哲学》（第十九辑），岳麓书社，1998，第167~188页；葛兆光：《黄书、合气与其他——道教过度仪的思想史研究》、《〈上清黄书过度仪〉的文献学研究》，载葛兆光著《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，三联书店，2003，第57~95页；李零：《东汉魏晋南北朝房中经典流派考》，《中国文化》第15/16期合刊，1998，第148~152页；林富士：《略论早期道教与房中术的关系》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第七十二本、第二分，2001，第250~251页。此外，外籍学者 Michel Strickmann 推断《上清黄书过度仪》是公元四世纪初江南天师道的作品。（详见 Michel Strickmann “Le Taoïsme du Mao Chan: Chronique d’une révélation”, P. 69, # 36, 1981）日本学者小林正美氏则认为是刘宋末、南齐的江南天师道三洞派的作品。（详见小林正美著，李庆译《六朝道教史研究》，第342~351页）

尚有几卷经文存于今《道藏》中，赖此得睹其大貌。<sup>①</sup> 譬如，《洞真黄书》载：

癸酉、癸卯，天地大度，以阴阳相配合。子能明知阴阳六合……左三气、右六气，三五七九与二十四神人相应。三五者，但行左无上、右玄老、中太上。灾疾千二百气，小疾二五七九。欲养性命、无疾病，三五大要，五气最为真，七气九气疾病灾。<sup>②</sup>

又曰：

三五位成，七九灾除，三一先行，二四九一生炁，炁如三合，成德思之，勿妄施。道以月生一日至九日，各共思玄元始炁在头目。头念八卦在人身，二十四神与三五七九知之身可度矣。道以月旬之后，其数三五七九，从十日尽十五日，日行三五七九日，此为天地人之六合。日月当明，不得妄雨，可消灾。雨则伤败，枯根糜子。不明三五之法，七九之施，为欲妄施，恐子如鱼之失水、人之失气。雨有害，慎之，慎之。道以月十六日，施八八至一八，此旬中可一雨。下弦属戊巳，七八可风不雨；二十八日当止，子不能共施，三五但行，三五七九与二十四

① 有关《道藏》中所存道经中哪些应属《黄书》系列？对此，学界尚存争议。王卡认为，现存《道藏》正一部中《洞真黄书》和《上清黄书过度仪》就是原《黄书》8卷中的两卷。（详见王卡：《〈黄书〉考源》，《世界宗教研究》1997年第2期，第71页）朱越利则认为，除此二书外还应包括《洞真太微黄书九天八策真文》、《洞真太微黄书天帝君石景金阳素经》。（详见朱越利：《黄书考》，载《中国哲学》编委会编《中国哲学》（第十九辑），第167~188页）

② 《道藏》第33册，第593页。

神相应。<sup>①</sup>

此外,《上清黄书过度仪》<sup>②</sup>所载“过度”仪程中第十三步曰“八生”,具体步骤依次是:“第一、戏龙虎”,“第二、转关”,“第三、龙虎交”,“第四、龙虎校”,“第五、龙虎推”,“第六、龙虎荡”,“第七、龙虎张”,“第八、揖真人”。<sup>③</sup>所谓“龙虎”,隐指男女。上述八项内容都是关于男女信徒行过度仪式时的爱抚和交媾动作。第十六步“蹶纪”则更直露地讲论性交过程中须配合以按摩导引等。其中,“自导”一节曰:

思气神都毕,甲因以手自导。以左手将左乳边至足,言“左无上”,三过止。又以右手将右乳边至足,言“右玄老”,三过止。次以左手将额上直下,下至丹田,(言)“太上”,右手随之。如此三将、三言之,便乘魁起,不受三五龙行上。复以右手摩下丹田,三,便诣生门。以右手开金门,左手挺玉籥,注生门上。又以左手扶昆仑,右手摩命门,纵横三言“水东流,云西归,阴养阳,气微微,玄精滋液,上诣师门。”甲又呪:“神男持关,玉女开户,配气从阴,以气施我。”乙呪:“阴阳施化,万物滋生,天覆地载,愿以气施臣妾身。”<sup>④</sup>

① 《道藏》第33册,第594页。

② 美国学者柏夷(Stephen R. Bokenkamp)指出,此书名称虽然含有“上清”字样,但其内容却不见上清派之影响,且经文中所言黄赤仪式更颇受早期上清派的诘责。(详见柏夷:《天师道婚姻仪式“合气”在上清、灵宝学派的演变》,载陈鼓应主编《道家文化研究》(第16辑),第241页)

③ 详见《道藏》第32册,第737页。

④ 《道藏》第32册,第739页。

与早期天师道的正面肯定的立场不同，其他道派或道经涉及房中问题时则相对谨慎。如《老子想尔注》<sup>①</sup>对待房中之态度就值得琢磨：一方面经文多以房中术语解老，认为“男女之事，不可不勤也”，如言：“阴阳之道，以若结精为生。年以知命，当名自止。年少之时，虽有，当闲省之。绵绵者微也，从其微少，若少年则长存矣。今此乃为大宫，道造之何？道重继（繼）祠，种类不绝，欲令合精产生，故教之。年少，微省，不绝，不教之勉力也。……能用此道，应得仙寿，男女之事，不可不勤也。”<sup>②</sup>由此可见，《想尔注》对于房中术基本是持利用之心态，特别强调其在养生（“结精为生”）及生育（“种类不绝”）方面的积极意义。不过，经文也将当时流行的黄、容等房中流派贬斥为“世间伪伎”，如云：“今世间伪伎诈称道，诤黄帝、玄女、龚子、容成之文相教，从女不施，思还精补脑（脑），心神不一，失其所守，为揣悦不可长宝。”<sup>③</sup>又云：“行《玄女经》龚子容成之法，悉欲贷；何人主当贷若者乎？故令不得也。唯有自守，绝心闭念者，大无极也。”<sup>④</sup>这里所言“世间伪伎”意指为

① 关于《老子想尔注》一书的作者及成书年代，中外学者多持异见。饶宗颐认为是书乃属“张氏天师道一家之学”（饶宗颐：《老子想尔注校证》，第135页）。中国大陆学者大多承袭饶氏之说。日本学者则多认为该书是南北朝时期之作品。（详见小林正美著，李庆译《六朝道教史研究》，第284～305页；麦谷邦夫：《〈老子想尔注〉について》，《东方学报》第57期，1985，第103页；楠山春树：《老子想尔注考》，载楠山春树著《老子传说の研究》，东京，创文社，1979，第239～269页；大渊忍尔：《老子想尔注の成立》，载大渊忍尔著《初期の道教》，创文社，1991，第260～275页）近年，韩国学者吴相武撰文对日籍学者所持六朝说提出质疑和批驳，认为《想尔注》当系东汉末期张鲁所作。该文剖析精当，亦别具新意。（详见吴相武：《〈老子想尔注〉之年代和作者考》，载陈鼓应主编《道家文化研究》（第15辑），第247～264页）

② 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第9页。

③ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第11页。

④ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第36页。

何？中外学者对此争论颇多。譬如，饶宗颐认为指汉末方士甘始等辈<sup>①</sup>，日人楠山春树认为乃指《黄庭经》、《老子中经》等茅山上清派养生说<sup>②</sup>，小林正美则认为是针对刘宋时天师道三洞派<sup>③</sup>，此外其他学者（如柳存仁、李丰楙、大渊忍尔、麦谷邦夫、福井康顺等）也各自提出看法。<sup>④</sup>据笔者推测，这或与部分经文的后世窜入有关。六朝时上清派声势颇大，其反对黄赤合气之声势渐居主流，以至《想尔注》在流传过程中被有所附加和修改，使得经文原意脱节乃至前后矛盾。这类情况在历代道书中并不鲜见。另一种观点亦似可取：《想尔注》斥责的“世间伪伎”乃指交而不洩、还精补脑之房中一派<sup>⑤</sup>，以及一些其他异教学说<sup>⑥</sup>。

东晋道士葛洪所撰《抱朴子内篇》对待房中术也提出自己的看法，<sup>⑦</sup>那就是：既肯定房中术有疗疾养生之功效，同时又指

① 饶宗颐：《老子想尔注校证·四论想尔注》，第145页。

② 〔日〕楠山春树：《老子想尔注考》，载楠山春树著《老子传说の研究》，东京，创文社，1979，第259页。

③ 〔日〕小林正美著，李庆译《六朝道教史研究》，第295～303页。

④ 有关这一情况，林富士《略论早期道教与房中术的关系》一文有过介绍，详见该文第280～283页注释。

⑤ 林富士即认为，这两段《想尔注》经文其意并非要全部否定房中之术，而仅是针对“还精补脑”一派予以批判。（详见林富士：《略论早期道教与房中术的关系》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第七十二本、第二分，第280～283页）此一观点，亦可见刘昭瑞：《论〈老子想尔注〉中的黄、容“伪伎”与天师道“合气”说》，载陈鼓应主编《道家文化研究》（第7辑），上海古籍出版社，1995，第284～293页。

⑥ 韩国学者吴相武认为《想尔注》所言“世间伪伎”除了指道教中主张存思人体内神的某些派别外，还包括一些与道教完全不同的学派。详见吴相武：《〈老子想尔注〉之年代和作者考》，载陈鼓应主编《道家文化研究》（第15辑），第258～261页。

⑦ 《抱朴子内篇·遐览》所载房中之书目似有如下：《玄女经》、《素女经》、《彭祖经》、《陈敖经》、《子都经》、《张虚经》、《天门子经》、《容成经》、《涓子天地人经》等。

出仅凭房中修炼尚不足以成仙，金丹大药才是修仙之正途；并且说，房中之术多秘而不宣，须真师亲传口诀方可践行之。该书卷6《微旨》篇云：

或曰：“闻房中之事，能尽其道者，可单行致神仙，并可以移灾解罪，转祸为福，居官高迁，商贾倍利，信乎？”抱朴子曰：“……夫阴阳之术，高可以治小疾，次可以免虚耗而已。……人不可以阴阳不交，坐致疾患。若欲纵情恣欲，不能节宣，则伐年命。善其术者，则能却走马以补脑，还阴丹以朱肠，采玉液于金池，引三五于华梁，令人老有美色，终其所禀之天年。而俗人闻黄帝以千二百女升天，便谓黄帝单以此事致长生，而不知黄帝于荆山之下，鼎湖之上，飞九丹成，乃乘龙登天也。黄帝自可有千二百女耳，而非单行之所由也。凡服药千种，三牲之养，而不知房中之术，亦无所益也。……玄素谕之水火，水火煞人，而又生人，在于能用与不能耳。大都知其要法，御女多多益善，如不知其道而用之，一两人足以速死耳。彭祖之法，最其要者。其他经多烦劳难行，而其为益不必如其书。人少有能为之者。口诀亦有数千言耳。不知之者，虽服百药，犹不能得长生也。”<sup>①</sup>

又卷8《释滞》篇曰：

虽曰房中，而房中之术，近有百馀事焉。……房中之法十馀家，或以补救伤损，或以攻治众病，或以采阴益阳，或以增年延寿，其大要在于还精补脑之一事耳。此法乃真人口

<sup>①</sup> 王明：《抱朴子内篇校释（修订本）》卷6，第128～129页。

口相传，本不书也，虽服名药，而复不知此要，亦不得长生也。人复不可都绝阴阳，阴阳不交，则坐致壅阏之病；故幽闭怨旷，多病而不寿也。任情肆意，又损年命。唯有得其节宣之和，可以无损。若不得口诀之术，万无一人为之而不以此自伤煞者也。玄素子都容成公彭祖之属，盖载其宠事，终不以至要者著于纸上者也。志求不死者，宜勤行求之。……一涂之道士，或欲专守交接之术，以规神仙，而不作金丹之大药，此愚之甚矣。<sup>①</sup>

这一说法与《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》<sup>②</sup> 大略相同。该经托名太极仙公葛玄（公元 164 ~ 244 年，三国吴道士，葛洪之从祖父）与太极真人（徐来勒）问答，其载太极真人曰：“玄素之道也，古人修之延年益命，以致长生矣。今人为之消年损命，以招早死矣。可复怨术邪，罪自己也。不亦悲哉！”<sup>③</sup>

自东晋以降，男女合气之术一直为佛教所诟病，<sup>④</sup> 道教内部

① 王明：《抱朴子内篇校释（修订本）》卷 8，第 149 ~ 150 页。

② 据王卡认为：此经属古《灵宝经》之一，约成书于东晋末南朝初。（详见胡孚琛主编《中华道教大辞典》，第 266 ~ 267 页）

③ 《道藏》第 6 册，第 159 页。

④ 梁·僧祐撰《弘明集》卷 7 慧通《驳顾道士夷夏论》：“符章合气者，奸狡之穷也。”（僧祐：《弘明集》，第 48 页）；卷 8 玄光《辩惑论·合气释罪是其三逆》也言：“妄造《黄书》，呪癰无端，以伏轻消。开命门，抱真人，婴儿回，戏龙虎。作如此之势，用消灾散祸，其可然乎……士女溷漫，不异禽兽。……生无忠贞之节，死有青庭之苦。”（同上，第 49 页）；唐·道宣撰《广弘明集》卷 9《笑道论·道士合气法》载北周甄鸾自述早年学习道教合气之术，谓：“臣年二十之时，好道术，就观学。先教臣《黄书》合气，三五七九，男女交接之道。四目两舌正对，行道在于丹田，有行者度厄延年。教夫易妇，唯色为初，父兄立前，不知羞耻，自称中气真术。今道士常行此法以之求道，有所未诤。”（同上，第 157 页）

也出现整肃呼声<sup>①</sup>。如《太上洞渊神咒经》卷10云：“道士悉奉三洞之人，不得与黄赤之道士俱游也。奉经道士、三洞法师，当入山远避浊世也；若在人间，男女黄赤道士自别立治舍。若欲同之，取求良日，庚申甲子，丁卯己卯，八日十二日二十二日，九日一日十八日，合日也。”<sup>②</sup>又卷20云：“人以《黄书》受来经久，不得师过度，日日有考，令人多病，田蚕虚耗，宅中不利，不终年寿，中道而夭。”<sup>③</sup>另据《魏书·释老志》载：北魏神瑞二年（公元415年），寇谦之（公元365~448年）假托老君授《云中音诵新科之诫》20卷，并责令他“清整道教，除去三张伪法、租米钱税，及男女合气之术。”<sup>④</sup>据陈国符考证，今《道藏》所收《老君音诵戒经》<sup>⑤</sup>乃是《云中音诵新科之诫》的一种残本或异本。<sup>⑥</sup>该书批判天师道信徒“妄传陵身所受黄赤房中之术，授人夫妻，姪风大行，损辱道教”<sup>⑦</sup>，“吾观世人，夫妻修行黄赤，无有一条按天官本要所行，专作浊秽……今以黄赤贪浊道

① 美国学者柏夷（Stephen R. Bokenkamp）认为，早在佛教批判之前，天师道黄赤合气之术业已受到道教内部的广泛贬斥，并逐渐被不涉及性交行为的做法所取代，此对尔后上清派和灵宝派产生一定影响。这也是早期道教各派追求连续性的一个表现。（详见柏夷：《天师道婚姻仪式“合气”在上清、灵宝学派的演变》，载陈鼓应主编《道家文化研究》（第16辑），第241~248页）此外，王承文也指出：早期灵宝派对黄赤合气之术基本持一种批判甚至否定的态度，并对道教出家制度的形成产生一定影响。（详见王承文：《古灵宝经对“黄赤道士”的批判与道教出家理论的发端》，载湛如主编《华林》（第1卷），中华书局，2001，第295~308页）

② 《道藏》第6册，第37页。

③ 《道藏》第6册，第78页。

④ （北齐）魏收：《魏书》卷114，中华书局，1974，第3051页。

⑤ 关于寇谦之清整道教及《老君音诵戒经》的校释等情况，详见杨联陞：《〈老君音诵戒经〉校释》，载《杨联陞论文集》，中国社会科学出版社，1992，第33~83页。

⑥ 陈国符：《道藏源流考》，第101页。

⑦ 《道藏》第18册，第211页。



教来久，无有真正。愚闇相传，尽各不得其中正。”<sup>①</sup> 故假托老君言：“吾《诵诫》断改黄赤，更修清异之法，与道同功。其男女官箴生佩契黄赤者，从今诫之。后佩者，不吉。”<sup>②</sup> 不过须指出，寇谦之也并非全然摒弃房中术，其言：“然房中求生之本，经契故有百余法，不在断禁之列。若夫妻乐法，但勲进问清正之师，按而行之，任意所好，传一法亦可足矣。”<sup>③</sup>

此外，南北朝道士陶弘景对待黄赤合气之术亦持批判态度。如其撰《真诰》卷2《运象篇》载：

清虚真人授书曰：黄赤之道、混气之法，是张陵受教施化，为种子之一术耳，非真人之事也。吾数见行此而绝种，未见种此而得生矣。……张陵承此以教世人耳，陵之变举亦不行此矣。尔慎言浊生之下道，坏真霄之正气也。思怀淫欲存心，巴观而以兼行上道者，适足明三官考罚耳，所谓抱玉赴火、以金棺葬狗也。色观谓之黄赤，上道谓之隐书，人之难晓乃至于此。紫微夫人授书曰：夫黄书赤界虽长生之秘要，实得生之下术也。非上官天真流辘晏景之夫所得言也。此道在长养分生而已，非上道也。有怀于淫气兼以行乎隐书者，适足握水官之笔，鸣三官之鼓耳。玄挺亦不可得恃，解谢亦不可得赖也。<sup>④</sup>

引文严厉地批判了黄赤房中术，认为其仅“为种子之一术耳，非真人之事也”。也就是说，黄书赤界之法虽在一定程度上有利于后嗣之传延，但终究不能成为修道之正术。并于卷6《甄命授

① 《道藏》第18册，第216页。

② 《道藏》第18册，第216页。

③ 《道藏》第18册，第216页。

④ 《道藏》第20册，第497页。

## 第二》中指明末学之徒滥施黄赤合气之术而引发的危害：

又顷者末学互相扰竞，多用混成及黄书赤界之法。此诚有生和合、二象配对之真要也。若以道交接、解脱网罗、推会六合、行诸节气，却灾消患，结精宝胎，上使脑神不亏，下令三田充溢，进退得度而祸除，经纬相应而常康，敌人执辔而不失，六军长驱而全反者，乃有其益，亦非仙家之盛事也。呜呼危哉。此虽相生之术、俱度之法，然有似骋冰车而涉乎炎州，泛火舟以浪于溺津矣！自非真正，亦失者万万。或违戾天文，潜害嫉妒，灵根郁塞，否泰用隔，犯誓愆明，得罪三官；或构怨连祸，王师伤败；或坑降杀服，流血膏野；或马力以竭，而求之不已，若遂深入北塞而不御者，亦必绝命于匈奴之刀剑乎！将身死于外而家诛于内也。可不慎哉！可不慎哉！<sup>①</sup>

然而，卷5《甄命授第一》却又对房中术的养生功能予以肯定，其谓：“君曰：道有黄书赤长生之要……黄书世多有者，然亦是秘道之事矣。”<sup>②</sup> 又曰：

食草木之药，不知房中之法及行气导引，服药无益也，终不得道；若至志感灵所存必至者，亦不须草药之益也。若但知行房中导引行气、不知神丹之法，亦不得仙也；若得金沟神丹，不须其他术也，立便仙矣；若得《大洞真经》者，复不须金丹之道也，读之万过毕便仙也。房中之术、导引行气，世自有经不复一二说之。<sup>③</sup>

① 《道藏》第20册，第522~523页。

② 《道藏》第20册，第516页。

③ 《道藏》第20册，第519页。

## 第四章 《太平经》的生育礼俗

古代社会，子嗣问题（尤指男胤）一直为世人所关注。<sup>①</sup>《太平经》更以“广嗣”相标榜，由此折射出其对生育现象之重视。下文，我们将结合汉代的政治、民俗等对此予以讨论。

### 一 汉代的生育观念

#### （一）“生子不举”现象在汉代的延续

“举”字之义，《说文》训曰：“对举也。从手，与声。一曰與也。”段玉裁注曰：“‘对举’，谓以两手举之。”由此可知，“举”这一语辞兼有“生养”、“抚养”等含义。也就是说，“生子不举”乃指产子后因不想或无力抚养而将其遗弃，由此延伸开来也包括不抚养或弃杀新生儿、幼童等做法。生子不举现象，秦汉以前业已存在。《史记》所载有关传说和事迹便可作资证，现摘录如下：

---

① 祈求后代繁衍的“子孙观念”，其渊源至少可追溯至殷商时代。有关甲骨文材料对此也予以证实。详见胡厚宣：《殷代婚姻家族宗法生育制度考》，载胡厚宣著《甲骨学商史论丛·初集（上）》，台北，台湾大通书局，1972；江达智：《春秋、战国时代生育及婚丧禁忌之研究》，台南，国立成功大学历史语言研究所硕士学位论文，指导教师：黄耀能教授，答辩日期：1993年7月。

案例（1）：《史记·周本纪》：

姜原出野，见巨人迹，心忻然说，欲践之，践之而身动如孕者。居期而生子，以为不祥，弃之隘巷，马牛过者皆辟不践；徒置之林中，适会山林多人，迁之；而弃渠中冰上，飞鸟以其翼覆荐之。姜原以为神，遂收养长之。初欲弃之，因名曰弃。<sup>①</sup>

案例（2）：《史记·孟尝君列传》：

初，田婴有子四十余人，其贱妾有子名文，文以五月五日生。婴告其母曰：“勿举也。”其母窃举生之。及长，其母因兄弟而见其子文于田婴。田婴怒其母曰：“吾令若去此子，而敢生之，何也？”文顿首，因曰：“君所以不举五月子者，何故？”婴曰：“五月子者，长与户齐，将不利其父母。”文曰：“人生受命于天乎？将受命于户邪？”婴默然。文曰：“必受命于天，君何忧焉。必受命于户，则可高其户耳，谁能至者！”婴曰：“子休矣。”<sup>②</sup>

至汉代，“生子不举”现象不仅依然存在，甚至大有蔓延之态势。<sup>③</sup> 笔者翻检《汉书》和《后汉书》，择有关史料如下：

①（汉）司马迁：《史记》卷4，第111页。

②（汉）司马迁：《史记》卷75，第2352页。

③ 关于“生子不举”现象在中国历代社会中的盛行与蔓延，已有多位学者讨论过。详见梁其姿：《弃婴、杀婴与育婴堂》，《历史月刊》1988年第3期；陈广胜：《宋人生子不育风俗的盛行及其原因》，《中国史研究》1989年第1期；臧健：《南宋农村“生子不举”现象之分析》，《中国史研究》1995年第4期；李贞德：《汉隋之间的“生子不举”问题》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第六十六本、第三分，1995。

案例(3):《汉书·五行志》:

哀帝建平四年四月,山阳方与女子田无啬生子。先未生二月,儿吮腹中,及生,不举,葬之陌上,三日,人过闻吮声,母掘收养。<sup>①</sup>

案例(4):《汉书·孝成赵皇后传》:

(赵飞燕)初生时,父母不举,三日不死,乃收养之。<sup>②</sup>

案例(5):《后汉书·虞延传》:

(虞)延从女弟年在孩乳,其母不能活之,弃于沟中,延闻其号声,哀而收之,养至成人。<sup>③</sup>

案例(6):《后汉书·陈蕃传》:

民有赵宣葬亲而不闭埏隧,因居其中,行服二十余年,乡邑称孝,州郡数礼请之。郡内以荐蕃,蕃与相见,问及妻子,而宣五子皆服中所生。蕃大怒曰:“圣人制礼,贤者俯就,不肖企及。且祭不欲数,以其易黷故也。况乃寝宿冢藏,而孕育其中,诳时惑众,诬污鬼神乎?”遂致其罪。<sup>④</sup>

---

① (汉)班固撰,(唐)颜师古注《汉书》卷27,第1473页。

② (汉)班固撰,(唐)颜师古注《汉书》卷97,第3988页。

③ (南朝宋)范晔撰,(唐)李贤等注《后汉书》卷33,第1150~1151页。

④ (南朝宋)范晔撰,(唐)李贤等注《后汉书》卷66,第2159~2160页。

案例（7）：《后汉书·贾彪传》：

初仕州郡，举孝廉，补新息长。小民困贫，多不养子，彪严为其制，与杀人同罪。……数年间，人养子者千数，金曰“贾父所长”，生男名为“贾子”，生女名为“贾女”。<sup>①</sup>

案例（8）：《后汉书·五行志》：

（灵帝光和）二年，洛阳上西门外女子生儿，两头，异肩共胸，俱前向，以为不祥，堕地弃之。<sup>②</sup>

上述六条（案例3~8）材料，仅限前后两《汉书》。当然，除这两部史书外，其他典籍中也载有一些事例。限于篇幅，这里不一一陈述。下面，笔者针对这八则史料进行统计和分析。

### 1. “生子不举”之原因分析

客观地说，引发“生子不举”现象的深层原因是很复杂的。就上述八条史料来看，其原因可大略归纳为如下四点：

（1）受孕、妊娠或生产时发生反常、怪异等现象，以及包括新生儿长有异物、先天畸形或肢体残缺等，这些都会导致父母

①（南朝宋）范曄撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷67，第2216页。

②（南朝宋）范曄撰，（唐）李贤等注《后汉书》志第17，第3347页。另除此条外，《后汉书·五行志》尚载与此类似的其他两例：“（灵帝）中平元年六月壬申，洛阳男子刘仓居上西门外，妻生男，两头同身。”（南朝宋·范曄撰，唐·李贤等注《后汉书》志第17，第3348页）“（献帝）建安中，女子生男，两头同身。”（同上，第3350页）但因未注明弃养与否，故不列入分析范围。

因恐惧、厌恶而抛弃不养。

案例（1）、（3）、（8），就属于这类情况。此外《风俗通义》另载有其他两种世俗认定应当不举的新生儿之异常表现，即：能力之异常——堕地便能开目；外貌之异常——生便有须。如书中所言：“不举寤生子。俗说：儿堕地便能开目视者，谓之寤生；举寤生子，妨父母。”<sup>①</sup>“不举生鬢鬚子。俗说：人十四五，乃当生鬢鬚，今生而有之，妨父母也。”<sup>②</sup>通常说来，鉴于此而遗弃亲子不仅为民众所理解，也得到官方律法的许可。譬如，睡虎地秦简《法律答问》对因生有异物或残疾而杀子者给予赦免：“其子新生而有怪物其身及不全而杀之，毋罪。”<sup>③</sup>

（2）生育禁忌风俗之影响。案例（2）反映了古老的生育禁忌。民间社会一直流传着诸多行为禁忌，其中有不少涉及生育问题。这是因为古代不发达的医疗条件和缺乏相应的医学知识，使人们对受孕及妊娠产生强烈的神秘感。妇女在妊娠及产了过程中出现的一些常见情况——譬如阵痛、流血、难产、死亡等，在人的感观和心理上都造成强烈的冲击和震撼。面对这些现象，人们多选择借助禁忌观念来解释。这的确能在某种程度上缓解心理上的恐惧感。汉代社会，有关生育禁忌的风俗已经广泛流传。其中，最为典型的禁忌之一就是关于“五月生子不利父母”的说法。如案例（2）中的人物—田文，即因生逢此日而遭弃养。东汉应劭《风俗通义》亦记载：“俗说：五月五日生子，男害父，女害母。”<sup>④</sup>王充《论衡》对此俗之成因有过解释：“夫正月岁始，五月盛阳，子以〔此月〕生，精炽热烈，厌

①（汉）应劭撰，王利器校注《风俗通义校注》佚文，第561页。

②（汉）应劭撰，王利器校注《风俗通义校注》佚文，第562页。

③睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，第109页。

④（汉）应劭撰，王利器校注《风俗通义校注》佚文，第561页。

胜父母，父母不堪，将受其患。传相放效，莫谓不然。”<sup>①</sup> 总之，当时民众对新生儿的生育时辰确实存在一种禁忌的习俗。在这种流言的震慑下，父母往往会出于顾虑而弃养生于“五月五日”之子。此外，《论衡·四讳篇》载“俗有大讳四”，第四讳就是“讳举正月、五月子。以为正月、五月子杀父与母，不得[举也]。已举之，父母祸（偶）死，则信而谓之真亦。”<sup>②</sup>《风俗通义》也载汉代民俗还认为与其父同月而生的孩子会“妨父”，故当弃养“不举”，其谓：“不举父同月子。俗说：妨父也。”<sup>③</sup>《后汉书·张奂传》对此给予印证：“（武威郡）其俗多妖忌，凡二月、五月产子及与父母同月生者，悉杀之。奂示以义方，严加赏罚，风俗遂改，百姓生为立祠。”<sup>④</sup> 上述两则史料将“五月五日生子”以及“同父月子”包括在内，且将生育月份之禁忌延扩至正月、二月和五月及父母双亲所生之月。这些禁忌说法若执行的话，将造成大批新生儿被弃杀，由此折射出汉代“生子不举”之风的蔓延和恶化。值得一提的是，据《风俗通义》载汉人甚至将一胎多胎也归入不举之列：“不举并生三子。俗说：生子至于三，似六畜，言其妨父母，故不举之也。”<sup>⑤</sup>

（3）不举“服中子”。案例（6）旨在阐明“服中生子”有违礼仪、损孝道，文中赵宣甚至因此而获罪。迫于这种礼俗的压力，人们多选择将“服中子”悄悄地处理掉，即《风俗通义》

① 黄晖：《论衡校释》卷23，第979页。

② 黄晖：《论衡校释》卷23，第977页。对于世俗不举正月、五月子之做法，王充予以分析：“实说世俗讳之，亦有缘也。夫正月岁始，五月盛阳，子以[此月]生，精炽热烈，厌胜父母，父母不堪，将受其患。传相放效，莫谓不然。”（同上，第979页）

③ （汉）应劭撰，王利器校注《风俗通义校注》佚文，第561页。

④ （南朝宋）范曄撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷65，第2139页。

⑤ （汉）应劭撰，王利器校注《风俗通义校注》佚文，第560页。



所云：“服中子犯礼伤孝，莫肯收举。”<sup>①</sup>此外，《风俗通义》所载世人对彭城相“袁元服”名字含义之解释也证实不举“服中子”之风俗，其云：“元服父字伯楚，为光禄卿，于服中生此子，时年长矣，不孝莫大于无后，故收举之，君子不隐其过，因以服为字。”<sup>②</sup>日人丹波康赖撰《医心方》卷28《房内部·求子》引《产经》云“有五观，子生不祥”，其中“丧服未除有子，三观也。”<sup>③</sup>又引《玉房秘诀》云：“人生为虎狼所食者，重服之子。孝子戴麻不食肉，君子羸顿，小人私合阴阳，有子必为虎狼所合。”<sup>④</sup>这些事例说明世人认为服丧期间不应行房，此时产子更有违人伦，故弃养之。

总之，“服中生子”因服丧期间不避房事，不合乎世俗礼仪而招致民众之鄙夷，故有此不举“服中子”之说。汉代之后，有些朝代甚至将此禁忌纳入律法的监督范围，按律追究触犯者之刑事责任。譬如，《唐律》便视其为“不孝”，并列入“十恶”之一。<sup>⑤</sup>其后，《宋刑统》、《大明律》亦如是。

(4) 迫于生计而弃子。案例(5)、(7)是由于生活贫困而无力或不能过多地养育后代。并且，案例(7)反映出此种情况在当时社会下层民众中较为普遍。此外，《汉书·王吉传》也谈到贫人不举子之原因：“聘妻送女亡节，则贫人不及，故不举子。”<sup>⑥</sup>不过必须说明，这条引文与案例(7)有所不同，乃指明贫人考虑到子女成人后的婚嫁费用之过高而不愿抚养后

① (汉)应劭撰，王利器校注《风俗通义校注》卷2，第128页。

② (汉)应劭撰，王利器校注《风俗通义校注》卷2，第127页。

③ [日]丹波康赖：《医心方》，第647页。

④ [日]丹波康赖：《医心方》，第648页。

⑤ (唐)长孙无忌等撰，刘俊文点校《唐律疏议》，中华书局，1983，第12～14页。

⑥ (汉)班固撰，(唐)颜师古注《汉书》卷72，第3064页。

代。但是，无论因出生时的生计还是日后的婚娶费用等，总之迫于经济原因而弃养子女，对父母而言无疑是痛苦而又无奈的选择。

## 2. 弃子命运改变之原因分析

讨论弃子之命运，其实是个很残酷的话题。通常情况下，结局只有一个：任其惨死。上述史料所载幸存者可算十分稀见。下面，我们就对这些事例进行分析，试图从中找寻到挽救了这些弃儿之命运的真相。

(1) 遗弃期间发生奇异现象，促使父母改变初衷、重予抚养。案例(1)、(3)属于这一情况。其中，弃儿——“弃”的形象更具神话色彩。此外，《论衡·吉验篇》也载三则因灵异而见养的故事，其中所涉人物——后稷、昆莫、东明，这些人物事迹虽明显带有传说痕迹，却极好地旁证了奇异现象对于弃子命运之改变的重要性。兹摘录如下：其一，“后稷之时（母），履大人迹，或言衣帝誉之服，坐息帝誉之处，妊身。怪而弃之隘巷，牛马不敢践之；寘之冰上，鸟以翼覆之，庆集其身。母知其神怪，乃收养之。”<sup>①</sup>其二，“乌孙王号昆莫，匈奴攻杀其父，而昆莫生，弃于野，乌衔肉往食之。单于怪之，以为神，而收长〔之〕。”<sup>②</sup>其三，“北夷橐离国王侍婢有娠，王欲杀之。……后产子，捐于猪溷中，猪以口气嘘之，不死；复徙置马栏中，欲使马藉杀之，马复以口气嘘之，不死。王疑以为天子，令其母收取，奴畜之，名东明”<sup>③</sup>。

(2) 弃儿的生命力强，感动父母或他人重获收养。案例(4)的主角——孝成皇后赵飞燕初生被弃竟能“三日不死”，可

① 黄晖：《论衡校释》卷2，第85～87页。

② 黄晖：《论衡校释》卷2，第87页。

③ 黄晖：《论衡校释》卷2，第88页。

见其生命力之顽强。这种超常现象促使父母改变初衷、将其重新收养，得以改变弃杀之命运。

(3) 亲属收养被弃之子。案例(2)、(5)说明某些直系或旁系亲属出于同情、不忍心见弃儿惨死，而施以援手、或暗中代为抚养。

(4) 动用行政手段打击弃养现象，拯救新生儿生命。案例(7)中贾彪上任伊始便对辖区内“生子不举”之风加以杜绝，其实施的主要措施是颁布法令严禁弃子、乃至将此类行为视为与杀人同罪。有关这一问题，下文将有更多论述。

## (二) 蛮夷之地“杀首子”风俗

中国古代边疆民族地区一度流行杀首子之风俗，名曰“荡肠”。此风始于远古时，《墨子》一书便载古时南方蛮夷之地（如越东、楚南等地）盛行分食首子的习俗，如卷6《节葬下》篇曰：“昔者越之东有鞞沐之国者，其长子生，则解而食之，谓之宜弟。”<sup>①</sup>又卷13《鲁问》篇亦云：“鲁阳文君语子墨子曰：‘楚之南，有啖人之国者焉，其国之长子生，则鲜而食之，谓之宜弟。美，则以遗其君，君喜，则赏其父。岂不恶俗哉？’”子墨子曰：‘虽中国之俗，亦犹是也。杀其父而赏其子，何以异食其子而赏其父者哉？苟不用仁义，何以非夷人食其子也？’”<sup>②</sup>尔后，此风传延至汉代之季。据《后汉书·南蛮传》载：“其（守诚按：交趾）西有噉人国，生首子辄解而食之，谓之宜弟。味旨，则以遗其君，君喜而赏其父。……今乌浒人是也。”<sup>③</sup>那么，羌胡之地杀首子风俗是否也影响中原地区？据笔者推断，这

① 吴毓江撰，孙启治点校《墨子校注》卷6，中华书局，1993，第267～268页。此段文字亦见《列子·汤问篇》，然作“鞞沐之国”。

② 吴毓江撰，孙启治点校《墨子校注》卷13，第735页。

③ （南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷86，第2834页。

是完全可能的。汉时的某些地域，特别是边境州郡中少数民族与汉人往来频繁。如前述引文谈到的乌浒人，《后汉书·南蛮传》载：“灵帝建宁三年，郁林太守谷永以恩信招降乌浒人十余万内属，皆受冠带，开置七县。”<sup>①</sup> 试想十余万乌浒人内迁与汉民杂处，民风、习俗相互浸染也是情理之中的事情了。事实上，西汉成帝时权臣与外戚就以“羌胡荡肠”为由头引发了一场政治斗争。据《汉书·元后传》载京兆尹王章弹劾外戚王凤，言：“又凤知其小妇弟张美人已尝适人，于礼不宜配御至尊，讬以为宜子，内之后宫，苟以私其妻弟。闻张美人未尝任身就馆也。且羌胡尚杀首子以荡肠正世，况于天子而近已出之女也！”<sup>②</sup> 也就是说，王章认为张美人并非“宜子”（即处女），力谏成帝仿效羌胡杀首子以荡肠的做法。王章所谏最初得到天子首肯——“及闻章言，天子感寤，纳之”。不过，此举终未得行。这是因为成帝袒护外戚王凤，暗遣尚书弹劾王章，言其罪责之一就是：“又知张美人体御至尊，而妄称引羌胡杀子荡肠，非所宜言。”（同上）这一事件反映出边疆民族地区的“杀首子”之风的确对中原汉人产生些许影响，然终究与儒家传统观念相悖而无法施行。

最后，附带说一下“杀首子”习俗之形成缘由。唐人颜师古注《汉书·元后传》前述引文时云：“荡，洗涤也。言妇初来所生之子或它姓。”<sup>③</sup> 这是说，由于边裔地区多残余群婚和杂交，青年女子在婚前常与其他异性有过性行为，故“杀首子”以确保父系血缘的纯净性。现代学者对此多持此见。<sup>④</sup> 不过，近年裘

① （南朝宋）范曄撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷86，第2839页。

② （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷98，第4020页。

③ （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷98，第4021页注释。

④ 详见杨树达：《易牙非齐人考》，载杨树达著《积微居小学述林》，中华书局，1983，第245~247页；章太炎：《检论》卷1《序种姓上》，载刘凌、孔繁荣编校《章太炎学术论著》，浙江人民出版社，1998，第13~14页。

锡圭则撰文提出不同看法，认为：中国古代杀首子的风俗，“应该解释为把头生子女献给鬼神”，<sup>①</sup>“是属于献新祭和尝新圣餐范畴的一种现象”。<sup>②</sup> 这里仅陈述两种观点于此，供读者借鉴和参考。

### （三）汉代的政治与生育

汉代也采取鼓励生育、打击弃养，这些措施大略可分为积极性措施和被动性措施两类：所谓积极性措施，是指中央政府推行一系列抚助性政策和措施——譬如降低赋税、改革税制、颁布福利政策等，对民众特别是贫人的生育行为予以奖励和资助。所谓被动性措施，是指地方官吏动用行政手段对遗弃、弃杀婴儿的父母予以惩处，以期通过刑律方式打击“生子不举”行为。

#### 1. “胎养之令”——汉代政府的鼓励生育政策

汉朝创立之初，人民饱受战乱之苦、使得人丁数量大减，加之经济凋敝、物资贫乏，百姓生计维艰、民不聊生，乃至出现卖妻鬻子之惨状。《汉书·食货志》对此有言：“汉兴，接秦之敝，诸侯并起，民失作业，而大饥馑。凡米石五千，人相食，死者过半。高祖乃令民得卖子，就食蜀汉。”<sup>③</sup> 鉴于此种情形，汉代政府为振兴经济、扩充劳力，多次颁发诏令、鼓励生育。《汉书·高帝纪》即载汉高祖刘邦于七年春诏令“民产子，复勿事二岁。”<sup>④</sup> 此后几位帝王也多次颁布各种措施减轻民众的丁税负担，以期改变贫人“生子辄杀”之惨况。譬如，汉王朝多通过免收口

① 裘锡圭：《杀首子解》，《中国文化》第9期，1994，第49页。

② 裘锡圭：《杀首子解》，《中国文化》第9期，1994，第50页。

③ （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷24，第1127页。

④ （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷1，第63页。

赋以赈恤灾民。<sup>①</sup>此外，其他相关措施也先后得以颁布和实施。如汉元帝元年（公元前48年），贡禹奏请减赋于民、恢复七岁起征口赋，《汉书·贡禹传》载：“禹以为古民亡赋算口钱，起武帝征伐四夷，重赋于民，民产子三岁则出口钱，故民重困，至于生子辄杀，甚可悲痛。宜令儿七岁去齿乃出口钱，年二十乃算。……天子下其议，令民产子七岁乃出口钱，自此始。”<sup>②</sup>后汉章帝时更推行胎养之令，对怀孕产子的家庭给予物质资助和免除徭役等奖励，如《后汉书·肃宗孝章帝纪》载：

（元和）二年春正月乙酉，诏曰：“《令》云‘人有产子者复，勿算三岁’。今诸怀妊者，赐胎养谷人三斛，复其夫，勿算一岁，著以为令。”<sup>③</sup>

故范晔在篇末论赞中说章帝“深元元之爱，著胎养之令”。<sup>④</sup>

## 2. “与杀人同罪”——地方官吏对“不举”者施以严惩

汉代朝廷颁布的上述抚恤性政策，对治理“生子不举”是否有效？因缺乏确切的史料证据，已无从查考。但据史料显示：某些地方官吏动用行政命令手段对弃养、杀婴的父母施以严厉

① 秦汉时人头税主要分为算赋和口赋两种。所谓“算赋”和“口赋”乃根据纳税对象的年龄予以区分：“汉制，民年十五至五十六，岁纳百二十钱，叫做算赋；七岁至十四岁的儿童，岁纳二十钱（武帝时增至二十三钱），叫做口赋。”（翦伯赞主编《中国史纲要（修订本）》，人民出版社，1995，第113页）关于汉代赋税之情况，详见钱剑夫：《秦汉赋役制度考略》，湖北人民出版社，1984；孙靖刚、董庆铮主编《中国赋税史》，中国财政经济出版社，1987；王成柏、孙文学主编《中国赋税思想史》，中国财政经济出版社，1995。

② （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷72，第3075、3079页。

③ （南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷3，第148页。

④ （南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷3，第159页。

惩罚，此法却多获立竿见影之效果。动用刑法杜绝杀子之风，秦律实开先例。如睡虎地秦简《法律答问》明言对擅杀子者予以追究刑事罪责：“‘擅杀子，黥为城旦舂。……’今生子，子身全毆（也），毋（无）怪物，直以多子故，不欲其生，即弗举而杀之，可（何）论？为杀子。”<sup>①</sup>又曰：“人奴擅杀子，城旦黥之，畀主。人奴妾治（笞）子，子以眊死，黥颜，畀主。”<sup>②</sup>汉代对此明显加大了处罚力度。例如，《后汉书·贾彪传》载：“（新息县）小民贫困，多不养子，彪严为其制，与杀人同罪。”<sup>③</sup>《后汉书·王吉传》亦载：“（王吉）专选剽悍吏，击断非法。若有生子不养，即斩其父母，合土棘埋之。”<sup>④</sup>这两则史料均属地方官吏通过刑治方式对“生子不举”之风予以禁止，故有较强的针对性和有效性。如贾彪任职新息县“数年间，人养子者千数”，此足证刑法效果之显著。“治乱需用重典”，这种做法在很大程度上得到世人的理解和称赞。否则，时人就不会“金曰：‘贾父所长’，生男名为‘贾子’，生女名为‘贾女’。”可以说，感恩之情、溢于言表。这或许也说明弃子之父母内心也很痛苦，本不愿犯杀子的人伦大罪。而从另外一个角度言，如此严厉的刑治手段，似从侧面反映出“生子不举”现象对当时社会道德秩序已造成严重冲击，故官府以严惩来试图缓解。

① 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，第109页。

② 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，第110页。

③ （南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷67，第2216页。《后汉书·贾彪传》另载一例：“城南有盗劫害人者，北有妇人杀子者，彪出案发，而掾吏欲引南。彪怒曰：‘贼寇害人，此则常理，母子相残，逆天违道。’遂驱车北行，案验其罪。”（南朝宋·范晔撰，唐·李贤等注《后汉书》卷67，第2216页）此处所言“妇人杀子”是指因不举而杀幼子抑或母子因纠纷而相残？因史载不详、无从查考，故存而不论。

④ （南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷77，第2501页。

### 3. 绝嗣——东汉宗室之政治难题

西汉一代，成帝“无继嗣故”（《汉书·郊祀志》）<sup>①</sup>；其后承位的哀帝也深受无嗣之困扰，以至因求子心切而被方士所蛊惑，遂有方士夏贺良进献《包元太平经》12卷、力陈顺天命、改元易号以令皇子生。据《汉书·李寻传》载：

（李）寻遂白贺良等皆待诏黄门，数召见，陈说“汉历中衰，当更受命。成帝不应天命，故绝嗣。今陛下久疾，变异屡数，天所以谴告人也。宜急改元易号，乃得延年益寿，皇子生，灾异息矣。得道不得行，咎殃且亡，不有洪水将出，灾火且起，涤荡（人民）〔民人〕。”哀帝久寝疾，几其有益，遂从贺良等议。<sup>②</sup>

引文所言哀帝久寝之疾虽不能断言就是指不育症，但至少也包括此病在内。哀帝之后，平帝亦无子。至此，成、哀、平三世无子，史称“国统三绝”。

东汉中晚期，《太平经》的踪迹再次出现。耐人寻味的是，此时汉皇室同样面临严重的继嗣危机——顺帝、灵帝之间亦出现“国统三绝”之现象<sup>③</sup>。据《后汉书·郎顗传》载郎顗上奏顺帝“条便宜七事”，其中第四条关于皇胤问题：“今陛下多积宫人，以违天意，故皇胤多夭，嗣体莫寄。……方今之福，莫若广嗣，广嗣之术，可不深思？宜简出宫女，恣其姻嫁，则天自降福，子孙千亿。”<sup>④</sup>引文中“皇胤多夭，嗣体莫寄”之语反映出顺帝对

① 史书载成帝皇后赵飞燕专权，擅杀皇子，终致无嗣。

② （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷75，第3192~3193页。

③ 冲帝、质帝年寿不永、享国短暂——冲帝2岁继位，3岁夭折；质帝8岁继位，9岁被鸩弑，皆无了嗣。桓帝15岁承位，至36岁无子而崩。

④ （南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷30，第1062页。



“皇胤”之焦虑。<sup>①</sup> 巧合的是,《太平经》(准确地说,该书不同时期之版本)在一百多年后于此时又重新出世,如《后汉书·襄楷传》载:“初,顺帝时,琅邪宫崇诣阙,上其师干吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷,皆缥白素朱介青首朱目,号《太平清领书》。”<sup>②</sup> 其后,桓帝无子,<sup>③</sup> 襄楷以“兴国广嗣”为名再次将此书推荐给帝王,并上书曰:“前者宫崇所献神书,专以奉天地顺五行为本,亦有兴国广嗣之术。其文易晓,参同经典,而顺帝不行,故国胤不兴,孝冲、孝质频世短祚。”<sup>④</sup> 又曰:“臣闻古者本无宦臣,武帝末,春秋高,数游后宫,始置之耳。后稍见任,至于顺帝,遂益繁炽。今陛下爵之,十倍于前。至今无继嗣者,岂独好之而使之然乎?”<sup>⑤</sup> 襄氏认为《太平清领书》之宗旨乃在于“兴国广嗣”,即是说可解除桓帝的苦恼——“今宫女数千,未闻庆育。”<sup>⑥</sup> 简言之,在东汉中后期皇嗣问题一直是困扰皇室的头等大事,此已威胁到政局稳定。<sup>⑦</sup> 这一情况,从《后汉书》所载诏书、奏疏等中便可略见一斑(详见表4-1)。鉴于此,早期《太平经》传授人和信奉者投帝王之急需,不约而同将“广嗣”作为诱惑条件,游说君主接受“神书”之观念,并予以身体力行,便可摆脱绝嗣之窘况,如《钞》辛部所言:“帝

① 顺帝死后,其子继位,是为冲帝,时年二岁,未尽一年崩。

② (南朝宋)范晔撰,(唐)李贤等注《后汉书》卷30,第1084页。

③ 桓帝无子,并非患生理性不育症,乃因子嗣夭亡。如《后汉书·襄楷传》载:“桓帝时,宦官专朝,政刑暴滥,又比失皇子,灾异尤数。”(南朝宋·范晔撰,唐·李贤等注《后汉书》卷30,第1076页)

④ (南朝宋)范晔撰,(唐)李贤等注《后汉书》卷30,第1081页。

⑤ (南朝宋)范晔撰,(唐)李贤等注《后汉书》卷30,第1083页。

⑥ 详见《后汉书·襄楷传》所载襄楷氏于延熹九年(公元166年)之上疏陈言。

⑦ 这一问题若处理不当,将直接导致社会动荡。东汉中后期,这一问题尤其严重,并由此衍生出一系列政治问题。最为明显的是,幼君继位,大权通常为外戚或宦官独揽,引发权利斗争和政治黑暗,以至于造成政局不稳。

王案用之，乃致遨游而无事，上得仙度增年，得天意，子孙续嗣，无有绝也。”<sup>①</sup>究其实质，《太平经》采取这一迂回策略乃是基于时代背景而考虑的，也就是说具有较强的现实针对性。

表 4-1 东汉宗室绝嗣情况一览表

姓名	封号	谥号	《后汉书》所载的相关史料	备注
刘基	北海王	哀王	《宗室四王三侯列传·齐武王縡传》：“基立十四年薨，无子，肃宗怜之，不除其国。”（第 557 页）	①
刘翼	北海王	恭王	《宗室四王三侯列传·齐武王縡传》：“（翼）立十四年薨，子康王嗣，无后，建安十一年，国除。”（第 558 页）	
刘护	朝阳侯	不详	《宗室四王三侯列传·泗水王欽传》：“浮传国至孙护，无子，封绝。”（第 564 页）	
刘翀	端氏侯	不详	《宗室四王三侯列传·成武孝侯顺传》：“翀卒，无嗣，国除。”（第 566 页）	
刘香	济南王	孝王	《光武十王列传·济南安王康传》：“香立二十年薨，无子，国绝。”（第 1433 页）	
刘广	济南王	悼王	《光武十王列传·济南安王康传》：“广立二十五年，永兴元年薨，无子，国除。”（第 1433 页）	
刘崇	任城王	节王	《光武十王列传·东平宪王苍传》：“（崇）立三十一年薨，无子，国绝。”（第 1443 页）	
刘博	任城王	不详	《光武十王列传·东平宪王苍传》：“延熹四年，桓帝立河间孝王子（恭为）参户亭侯博为任城王，以奉其祀。……立十三年薨，无子，国绝。”（第 1444 页）	
刘冲	阜陵王	殇王	《光武十王列传·阜陵质王延传》：“冲立二年薨，无嗣。”（第 1445 页）	

① 《太平经合校》，第 692 页。

续表 4-1

姓名	封号	谥号	《后汉书》所载的相关史料	备注
刘代	阜陵王	节王	《光武十王列传·阜陵质王延传》：“代立十四年薨，无子，国绝。”（第1446页）	
刘赦	阜陵王	不详	《光武十王列传·阜陵质王延传》：“（统）立八年薨，子王赦立；建安中薨，无子，国除。” <sup>②</sup> （第1446页）	
刘衡	临淮怀公	不详	《光武十王列传·广陵思王荆传》：“临淮怀公衡，建武十五年立，未及进爵为王而薨，无子，国除。”（第1449页）	
刘稚	中山王	节王	《光武十王列传·中山简王焉传》：“畅立三十四年薨，子节王稚嗣，无子，国除。” <sup>③</sup> （第1450页）	
刘容	琅邪王	顺王	《光武十王列传·琅邪孝王京传》：“容立八年薨，国绝。”（第1452页）	据上下文，“国绝”之原因似“无子”
刘建	千乘王	哀王	《孝明八王列传·千乘哀王建传》：“千乘哀王建，永平三年封。明年薨。年少无子，国除。”（第1667页）	* <sup>④</sup> 年少夭亡，未到婚育年龄
刘竦	陈王	怀王	《孝明八王列传·陈敬王羡传》：“（竦）立二年薨，无子，国绝。”（第1669页）	
刘崇	乐成王	哀王	《孝明八王列传·乐成靖王党传》：“（崇）立二月薨，无子，国绝。”（第1673页）	
刘宾	乐成王	隐王	《孝明八王列传·乐成靖王党传》：“（宾）立八年薨，无子，国绝。”（第1673页）	
刘宜	下邳王	哀王	《孝明八王列传·下邳惠王衍传》：“中平元年，意遭黄巾，弃国走。贼平复国，数月薨。立五十七年，年九十。子哀王宜嗣，数月薨，无子，建安十一年国除。” <sup>⑤</sup> （第1675页）	
刘匡	梁王	怀王	《孝明八王列传·梁节王畅传》：“匡立十一年薨，无子，顺帝封匡弟孝阳亭侯成为梁王，是为夷王。”（第1678页）	

续表 4-1

姓名	封号	谥号	《后汉书》所载的相关史料	备注
刘侧	常山王	殇王	《孝明八王列传·淮阳顷王昞传》：“(侧)立十三年薨……侧无子,其月立兄防子候章为常山王。”(第1678页)	
刘长	济阴王	悼王	《孝明八王列传·济阴悼王长传》：“(长)立十三年,薨于京师,无子,国除。”(第1679页)	*
刘鸿	勃海王	孝王	《章帝八王列传·千乘贞王伉传》：“(鸿)立二十六年薨,是为孝王。无子,太后立桓帝弟蠡吾候悝为勃海王,奉鸿(嗣)(祀)”(第1797~1798页)	
刘全	平春王	悼王	《章帝八王列传·平春悼王全传》：“平春悼王全,以建初四年封。其年薨,葬于京师。无子,国除。”(第1799页)	*
刘常保	广川王	不详	《章帝八王列传·清河孝王庆传》：“永初元年,太后……封庆少子常保为广川王……明年,常保薨,无子,国除。”(第1804页)	
刘虎威	清河王	愍王	《章帝八王列传·清河孝王庆传》：“虎威立三年薨,亦无子。”(第1804页)	*
刘忠	甘陵王	献王	《章帝八王列传·清河孝王庆传》：“忠立十三年薨,嗣子为黄巾所害,建安十一年,以无后,国除。”(第1806页)	嗣子被杀,并非“无子”
刘多	济北王	哀王	《章帝八王列传·济北惠王寿传》：“多立三年薨,无子。”(第1807页)	
刘政	济北王	不详	《章帝八王列传·济北惠王寿传》：“政薨,无子,建安十一年,国除。”(第1807页)	
刘淑	城阳王	怀王	《章帝八王列传·城阳怀王淑传》：“(淑)立五年薨,葬于京师。无子,国除,还并济阴。”(第1810页)	*
刘万岁	广宗王	殇王	《章帝八王列传·广宗殇王万岁传》：“(万岁)其年薨,葬于京师。无子,国除,还并巨鹿。”(第1810页)	*

续表 4-1

姓名	封号	谥号	《后汉书》所载的相关史料	备注
刘胜	平原王	怀王	《章帝八王列传·平原怀王胜传》：“(胜)立八年薨，葬于京师。无子，邓太后立乐安夷王宠子得为平原王，奉胜后，是为哀王。”(第1810页)	*
刘得	平原王	哀王	《章帝八王列传·平原怀王胜传》：“得立六年薨，无子，永宁元年，太后又立河间王开子都乡侯翼为平原王嗣。”(第1810页)	

注：①引文后所标注之页码，均引自南朝宋·范晔撰、唐·李贤等注《后汉书》，不再另行说明。

②笔者怀疑引文中“子王赦立”之句似有文字脱漏，即“子”与“王”二字间或许脱漏刘赦之谥号。

③此条史料与《后汉书·孝灵帝纪》所述中山王刘畅事迹不相一致，后者云：“(熹平三年)三月，中山王畅薨，无子，国除。”(南朝宋·范晔撰，唐·李贤等注《后汉书》卷8，第335页)另据《光武十王列传·中山简王焉》所载的中山王之赐封及传承年代推定中山王刘畅死于公元174年(即熹平三年)，与《孝灵帝纪》相符。

④表格备注中标注“\*”者，表示谥号虽然在史料中没有明确说明，但可以推断得出。以下同。

⑤此处引文与《孝灵帝纪》有出入，《纪》云：“是岁(守诚按：灵帝中平元年)，下邳王意薨，无子，国除。”(南朝宋·范晔撰，唐·李贤等注《后汉书》卷8，第350页)

### 附言：

需要说明的是，关于皇室成员中女性后裔之情况，因缺乏史料记载，本表不予反映，故无法对东汉宗室之生育能力及状况作全面地考察。这里仅希望借助上述统计在最大程度上反映出东汉宗室在子嗣继承人问题上遇到很大困扰。

## 二 《太平经》对婚育之看法

《太平经》对子嗣观念极为重视，经文精辟地指出：男施女化方能传类相生、承继天地之统，否则“绝灭无后，为大凶”。

对此,《钞》丁部《阙题》(据《敦煌目录》疑似《解天電九人决》)予以论述:

男子,阳也,主生;女子,阴也,主养万物。……天下凡事,皆一阴一阳,乃能相生,乃能相养。一阳不施生,一阴并虚空,无可养也;一阴不受化,一阳无可施生统也。阳气一统绝灭不通,为天大怨也。一阴不受化,不能生出,为大咎。天怨者,阳不好施,无所生,反好杀伤其生也。地所咎,在阴不好受化,而无所出养长,而咎人,反伤其养长也。……男不以施生为断天统,女不以受化为断地统。阴阳之道,绝灭无后,为大凶。<sup>①</sup>

### (一)《太平经》禁杀女婴及其社会意义

前文已述汉代盛行“生子不举”,《太平经》尤其关注杀害女婴之现象:“今天下失道以来<sup>②</sup>,多贱女子,而反贼杀之,令使女子少于男,故使阴气绝,不与天地法相应。”<sup>③</sup>“女”字,《说文》训曰:“妇人也。”段玉裁注曰:“男,丈夫也;女,妇人也。立文相对。《丧服经》每以丈夫妇人连文。混言之,女亦妇人;析言之,适人乃言妇人也。《左传》曰:‘君子谓宋共姬女而不妇。’女待人,妇义事也。此可以知女道、妇道之有不同者矣。言‘女子’者,对男子而言,子皆美称也;曰‘女子’,‘子’者系父母而言也。”也就是说,“女子”一语包含两种含义:其一,相对男性而言,是对女性的专称;其二,针对父母

① 《太平经合校》,第220~221页。

② “来”字,《道藏》本《太平经》(残卷)原作“采”,疑系抄录或雕版时笔误所致。请见《道藏》第24册,第384页。

③ 《太平经合校》,第34页。

而言，是专指未成年的女孩子。检索《太平经》全书，“女子”一词共出现6次，这两种含义皆得体现。前述引文中出所言“女子”一词即指未成年之女孩。如此，《太平经》所说“贼杀女子”乃特指杀害未成年的女婴或女孩，而非泛指对女性之残害。对残杀女婴之行为，《太平经》给予痛斥：“天地之性，万二千物，人命最重，此贼杀女，深乱王者之治，大咎在此也。”<sup>①</sup>

从上述情况看，当时社会中杀女婴之风已呈蔓延趋势。《太平经》对此深表忧虑，卷35《分别贫富法》云：“今天下一家杀一女，天下几亿<sup>②</sup>家哉？或有一家乃杀十数女者，或有妊之未生出，反就伤之者，其气冤结上动天，奈何无道理乎？”<sup>③</sup>《太平经》斥责这种滥杀女婴的做法将导致“绝地统”、“灭人类”，其云：“天道法，孤阳无双，致枯，令天不时雨。女者应地，独见贱，天下共贱其真母，共贼害杀地气，令使地气绝也不生，地大怒不悦，灾害益多，使王治不得平。”<sup>④</sup>经文指出男女二性分别代表天地精神：“夫男者，乃天之精神也。女者，乃地之精神也。”<sup>⑤</sup>男女各自承继天地之统，生命才得以传承不息，人类社会也就能持续地发展。然而，“大中古以来，人失天道意，多贼杀之，乃反使男多而女少不足也。大反天道，令使更相承负，以为常俗。后世者剧天下恶过，甚痛无道也。”<sup>⑥</sup>这是说，生命繁衍所需男女性别上的“生态平衡”被弃杀女婴之行为无情地打破。女性数量的人为减少，就意味着男性群体处于相对多数。两

① 《太平经合校》，第34页。

② 汉制，1亿=100万。

③ 《太平经合校》，第36页。

④ 《太平经合校》，第34页。

⑤ 《太平经合校》，第34页。

⑥ 《太平经合校》，第36页。

性数量的这种不均衡，将直接造成大批男性成年后无法寻觅到合适配偶。所以说，这种弃杀女婴的行为实际就是“断绝地统”，将直接造成“孤阳无双”的恶劣后果，故而使新生命也将无法正常地孕育，“故天久久绝其世类也”。如经文所云：“夫男者乃承天统，女者承地统；今乃断绝地统，令使不得复相传生，其后多出绝灭无后世，其罪何重也！此皆当相生传类，今乃绝地统，灭人类，故天久久绝其世类也。”<sup>①</sup> 卷40《乐生得天心法》亦云：“夫人者，乃天地之神统也。灭者，名为断绝天地神统，有可伤败于天地之体，其害甚深，后亦天灭煞人世类也。为人先生祖父母不容易也，当为后生者计，可毋使子孙有承负之厄。……所以然者，乃为后生计也。”<sup>②</sup> 卷118《禁烧山林诀》进而论证“孤阳无阴”的严重后果：“三阳者应天阳地阳人阳。三尽阳也，无一阴……三尽男也，无一女；名为灭亡之路，无后之道也。不敢复传类，不而复相生成，故凶也。”<sup>③</sup>

对于弃杀女婴之原因，《太平经》分析说：“然天下所以杀女者，凡人少小之时，父母自愁苦，绝其衣食共养之。……至于老长巨细，各当随其力而求衣食，故万物尚皆去其父母而自衣食也。贤者得乐，不肖得苦。又子者年少，力日强有余。父母者日衰老，力日少不足也。夫子何男何女，智贤力有余者，尚乃当还报复其父母功恩而供养之也。故父母不当随衣食之也。是者名为弱养强，不足筋力养有余也，名为逆政。少者还愁苦老者，无益其父母，父母故多杀之也。今但为乏衣食而杀伤之，孰若养活之者，而使各自衣食乎？真人！是诚冤绝地统，民之愚甚剧也。”<sup>④</sup> 《太平经》指出，人们弃养女婴多基于两点考虑：其一，子女在年少之时，得到父母的

① 《太平经合校》，第36页。

② 《太平经合校》，第80页。

③ 《太平经合校》，第670页。

④ 《太平经合校》，第34～35页。



衣食供养，女子成年之后嫁与他人，对父母无甚贡献，故他们不愿抚养女婴；其二，父母在年老体衰之时，已无力从事体力劳动需要子女的供养，女儿此时虽未出嫁却不能从事生产劳动，仍依赖父母给食。实际上，问题的核心可归结为物质资源的匮乏。《太平经》强调：父（母）子之情是人伦之至，不能因生活贫困、为了减轻负担而弃杀亲子，违者就是“大逆甚无道也”。如卷35《分别贫富法》引“真人”之语：“夫父母与子，极天下之厚也，不得困愁焉，不宜杀之也。毋乃杀其子，是应寇贼之气，大逆甚无道也。”<sup>①</sup> 弃杀女婴是对性别的选择，这是以弃养或扼杀等残忍方式来达到人为控制子嗣性别之目的。无论占时还是现代，这种现象若任其蔓延都将导致严重后果：除前述因男女性别比例失衡而造成男性择偶困难及相关社会问题外；扼杀亲子行为本身有悖伦常，对人类社会道德理念也会造成强烈冲击。

鉴于此，《太平经》提出一种解决方案：嫁女“就夫”。也就是说，主张女子适时嫁人，与夫家一起劳作生产、操持家务，凭借自己的劳动获取衣食等生活必需品。如卷35《分别贫富法》云：“夫女者无宫，女之就夫，比若男子之就官也，当得衣食焉。女之就夫家，乃当相与并力同心治生，乃共传天地统，到死尚复骨肉同处，当相与并力，而因得衣食之。……如是则凡人无复杀其女者也。”<sup>②</sup> “宫”字之义，《说文》训曰：“室也”。此外，有时也特指“宫刑”等用法。<sup>③</sup> 概言之，就女性而言，“宫”均含幽闭之义，亦泛指独身。即是说，上述两种含义来论

① 《太平经合校》，第35页。

② 《太平经合校》，第35页。

③ 司马迁撰《报任少卿书》云：“行莫丑于辱先，诟莫大于宫刑”。这里所言“宫刑”是指损伤男性生殖器的刑法。对于受刑人而言，无论从生理上还是心理上这都造成极大伤害，故司马氏言：“其次毁肌肤、断肢体受辱，最下腐刑，极矣。”（南朝梁·萧统编《昭明文选》卷41，第575、577页）

释经文皆通顺，均指女子成年后仍守身独处不符合人伦之情理，故而女子适时就当嫁人就夫。《太平经》提倡自食其力，使得妇人安心操持家务：“夫人各自衣食其力，则令妇人无两心，则其意专作事，不复狐疑也。……可以除一大冤结灾害也。”<sup>①</sup>《太平经》认为，杀婴之行为若获遏制不仅能有效改良民风，更有助人类种族之延续，故经文言此为“大乐”之境：“夫女，今得生不见贼杀伤，故大乐到矣。”<sup>②</sup>

## （二）《太平经》对婚姻模式的设想及其生育含义

《诗经·桃夭》云：“桃之夭夭，灼灼其华，之子于归，宜其室家。”这首诗歌讲述的是青年女子婚配嫁人之事。婚姻的建立，通常以两性相悦为前提和基础。毋庸讳言，其背后隐含性欲的动因。《礼记·礼运》云：“饮食男女，人之大欲存焉。”对异性的渴求是人类先天禀赋的生理本能，而婚姻则是对这一本能的礼俗规范和公众认可。《淮南子·泰族训》便从这一角度论析说：“民有好色之性，故有大婚之礼……因其好色而制婚姻之礼，故男女有别”<sup>③</sup>。《白虎通义·嫁娶》亦云：“人道所以有嫁娶何？以为情性之大，莫若男女，男女之交，人伦之始，莫若夫妇。”<sup>④</sup>这是说，两性行为在婚姻框架内才合乎道德，这也是人类迈入文明社会的标志之一。另外，世俗婚姻始终担负着一项重要任务，就是繁衍后代。具体说来，生育过程及子嗣抚养必须以家庭为依托才能完成；也唯如此，血缘的纯正性才得以保障。所以，《礼记·哀公问》引述孔子之言云：“天地不合，万物不生。大昏（按：通‘婚’），万世之嗣也。”

① 《太平经合校》，第36页。

② 《太平经合校》，第35~36页。

③ 何宁：《淮南子集释》卷20，第1386页。

④ 陈立撰，吴则虞点校《白虎通疏证》卷10，第451页。

《太平经》对婚姻的理想模式提出自己的设想，认为：“一男得二女”（即一夫二妻制）能促进人类社会尤其家庭伦理关系的和谐与稳定，并可有效地遏制弃杀女婴之恶俗。如卷35《分别贫富法》言：“慎吾书言，以示凡人，无肯复去女者也，是则且应天地之法也，一男者得二女也。”<sup>①</sup>“一夫二妻”制的思想渊源，可以追溯到殷周时代所盛行的媵婚制之风俗。《春秋公羊传·庄公十九年》：“诸侯娶一国，则二国往媵之，以侄娣从。……诸侯一聘九女，诸侯不再娶。”所谓“九女”是指新娘及八位陪嫁人员。这些陪嫁人员具体包括新娘的妹妹（或同父异母妹妹）——“娣”；新娘哥哥的女儿——“侄”；其他两个同姓诸侯国再分别选送“媵”、“娣”、“侄”各一名。<sup>②</sup>《白虎通义·嫁娶》对“侄娣制”诠释说：“备姪娣从者，为其必不相嫉妬也。一人有子，三人共之，若己生之也。不娶两娣何？博异气也。娶三国女何？广异类也。恐一国血脉相似，俱无子也。”<sup>③</sup>对于“一娶九女”之生育意义，《白虎通义·嫁娶》有清楚地解说：“天子诸侯一娶九女者何？重国广继嗣也。适九者何？法地有九州，承天之施，无所不生也。一娶九女，亦足以承君之施也。九而无子，百亦无益也。”<sup>④</sup>“一娶九女”是天子诸侯的婚娶制度，卿大夫和士族阶层允许迎娶的妻妾数量也被予以规范。《白虎通义·嫁娶》论述“卿大夫士妻妾之制”时云：“卿大夫一妻二妾者何？尊贤重继嗣也。……士一妻一妾何？下卿大夫，

① 《太平经合校》，第36页。

② 如果夫与妻离异——即“出妻”，则须将媵嫁之侄娣也一同遣送回去。否则，就将遭到世人之讥讽和抨击。《左传·哀公十一年》即载一件事例：“冬，卫大叔疾出奔宋。初，疾娶于宋子朝，其娣嬖。子朝出。孔文子使疾出其妻而妻之。疾使侍人诱其初妻之娣，寘于犁，而为之宫，如二妻。文子怒，欲攻之。仲尼止之。遂夺其妻。”

③ 陈立撰，吴则虞点校《白虎通疏证》卷10，第470页。

④ 陈立撰，吴则虞点校《白虎通疏证》卷10，第469页。

礼也。”<sup>①</sup>《后汉书·刘瑜传》载桓帝延熹八年（公元165年），刘瑜上书陈事云：“古者天子一娶九女，娣姪有序。《河图》授嗣，正在九房。今女嬖令色，充积闺帏，皆当盛其玩饰，冗食空宫，劳散精神，生长六疾。此国之费也，生之伤也。且天地之性，阴阳正纪，隔绝其道，则水旱为并。”<sup>②</sup>此外，《后汉书·郎顗传》亦载顺帝时郎顗“诣阙拜章”、“条便宜七事”，其中第四条谓：“臣窃见皇子未立，储宫无主，仰观天文，太子不明。……礼，天子一娶九女，嫡媵毕具。今宫人侍御，动以千计，或生而幽隔，人道不通，郁积之气，上感皇天，故遣荧惑入轩辕，理人伦，垂象见异，以悟主上。……今陛下多积宫人，以违天意，故皇胤多夭，嗣体莫寄。……方今之福，莫若广嗣，广嗣之术，可不深思？宜简出宫女，恣其姻嫁，则天自降福，子孙千亿。”<sup>③</sup>这段奏文主要讨论子嗣问题，通篇以“广嗣”为诱导。郎氏先从古代婚嫁礼仪——“天子一娶九女，嫡媵毕具”入手，配以星宿异象说，力谏顺帝效法上古遗风，精简宫人、“恣其姻嫁”。这样才可通“人道”、顺天意，改变“皇胤多夭，嗣体莫寄”之状况。郎顗来自民间，熟知民俗、民情，其疏奏内容及主张当反映出下层民众的呼声。《太平经》同样出自民间士人之手，书中不少观点恐怕也源于民间。一夫二妻制的提出当基于对现实状况的忧虑和不满，借此对当时地主阶级、统治阶层中盛行的大肆娶妾及霸占妇女等现象予以抨击和批判。作者试图倡导回归上古礼俗来对世人的婚娶行为加以约束，以期缓和现实社会中存在的性别分配不均衡现象。

### 1. “贞男”与“贞女”——“贞”或“不贞”的选择

《周礼·地官司徒》云：“凡男女自成名以上，皆书年月日

① 陈立撰，吴则虞点校《白虎通疏证》卷10，第480~481页。

② （南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷57，第1855页。

③ （南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷30，第1061~1062页。

名焉。令男三十而娶，女二十而嫁。凡娶判妻入子者，皆书之。中春之月，令会男女，于是时也。奔者不禁。若无故而不用令者，罚之。”引文内容反映了远古时盛行的社林群交之风。这说明当时人们的性态度相对开放，被没有太多礼教约束；此外，其背后动机当蕴含着鼓励生育的深层考量，抑或赖于此，这一习俗乃得流传后世。<sup>①</sup>此外，引文也证实：首先，就男女之年龄而言（男三十岁、女二十岁），正值人一生中生殖能力最旺盛之阶段。《白虎通义·嫁娶》对此分析说：“男三十而娶，女二十而嫁何？阳数奇，阴数偶也。男长女幼者何？阳道舒，阴道促。男三十筋骨坚强，任为人父，女二十肌肤充盈，任为人母，合为五十，应大衍之数，生万物也。”<sup>②</sup>其次，就“社交”的时间选择来说（即中春之月），恰值一年中人类性本能最活跃的季节，此时是婚嫁（受孕）之最佳时机。《白虎通义·嫁娶》又云：“婚娶必以春何？春者，天地交通，万物始生，阴阳交接之时也。”<sup>③</sup>综合这两种因素，可以肯定地说：无论是受孕之成功率或产子之存活率而言，这个时间段都处于最高峰值。这一点，在医疗设备、卫生条件等相对落后的古代社会显得尤为重要。《太平经》对嫁娶时机也提出自己的见解，如《钞》壬部云：“天有四时三部，朝主生，昼主养，暮主施。故东南生，西南养，西北施。故人象天为行，以东南种而生之，西南养而长之，仲秋已往，夏内居嫁娶而施传类，此皇天自然教令也。故人民嘿自随之，理能常象此者，即得天意矣；不能象此，名为逆天教令，故多伤也。伤少则春物伤，伤丁壮则夏物伤，伤老即秋物伤，伤怀妊即冬物伤，此

① 古代社会由于生存条件的恶劣（包括饮食、劳作、疾病、医疗等）以及战争的频繁发生，导致劳动力（尤其是壮年男性）数量的严重缺乏。这一状况下，统治者往往会把促进生育、增加丁口数量视作头等大事。

② 陈立撰，吴则虞点校《白虎通疏证》卷10，第453页。

③ 陈立撰，吴则虞点校《白虎通疏证》卷10，第466页。

自然之法也。”<sup>①</sup> 有学者指出：引文“夏内居嫁娶”中的“夏”字当为“冬”之误，其后“伤怀妊即冬物伤”之句即可资证。<sup>②</sup> 但无论“夏”抑或“冬”，显然均不同于传统说法“春”。这衬托出《太平经》生育观念上的“叛逆”性格。

汉代鼓励生育，对晚婚者课以重税，凡女子年逾十五而未婚将加征五倍算赋以示惩罚。如据《汉书·惠帝纪》载：惠帝六年（公元前189年）诏令“女子年十五以上至三十不嫁，五算。”<sup>③</sup> 应劭对此注曰：“《国语》越王勾践令国中女子年十七不嫁者父母有罪，欲人民繁息也。汉律人出一算，算百二十钱，唯贾人与奴婢倍算。今使五算，罪谪之也。”<sup>④</sup> 《太平经》也明确反对“贞男”、“贞女”，认为此将隔断“天地交通”（即断绝子嗣）。卷35《一男二女法》云：“（天师：）‘今天太平气方至，王治且太平，人当贞邪不？’（真人：）‘当贞。’（天师：）‘何以当贞？’（真人：）‘夫贞者，少情欲不妄为也。’（天师：）‘噫，真人之说，纯大中古以来俗人之失也。’”<sup>⑤</sup> 引文借“天师”之口提出人是否“当贞”这一伦理学命题。“真人”给予回答：“当贞”，“夫贞者，少情欲不妄为也。”“天师”斥责“真人”实属流于俗人之见、未达到大道之境界。随后，“天师”提出自己的看法：“夫贞男乃不施，贞女乃不化也。阴阳不交，乃出绝灭无世类也。二人共断天地之统，贪小虚伪之名，反无后世，失其实核，此天下之大害也。”<sup>⑥</sup> 性欲是人类的生理本能，也是种族得以存在和延续的保障。所以，历代房中书多不主张禁欲，如

① 《太平经合校》，第713页。

② 杨寄林：《〈太平经〉今注今译》（下），第1679页。

③ （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷2，第91页。

④ （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷2，第91页注释。

⑤ 《太平经合校》，第37页。——标点略作修正

⑥ 《太平经合校》，第37页。

《医心方》卷28《房内部·至理》引《玉房指要》云：“黄帝问素女曰：今欲长不交接，为之奈何？素女曰：不可。天地有开阖，阴阳有施化。人法阴阳、随四时，今欲不交接，神气不宣布、阴阳闭隔，何以自补？”<sup>①</sup> 其实，“长不交接”不仅不利于社会群体之繁衍，也对个体的身心健康产生负面影响。同书卷28《房内部·至理》引《抱朴子》中载一段文字分析“阴阳不交”导致的恶劣后果：“人复不可都阴阳不交，则生痈疽之疾。故幽闭怨旷多病而不寿，任情恣意复伐年命，唯有得节宣之和，可以无损。”<sup>②</sup> 这就是说，人为禁欲将引发“痈疽”等生理疾病，无益于保养生命乃至“多病而不寿”。因此，引文认为“得节宣之”才符合养生原理。

此外，卷117《天咎四人辱道诫》也载有“贞”与“不贞”的讨论内容：“今学道者纯当象天为法，反多纯无后，共灭消天统。其贞者，尚天性也，气有不及。其不贞者，彊为之壅塞，阴阳无道，种其施于四野，或反弃杀，穷其妻子而去者，是皆大毁失道之人也。”<sup>③</sup> 与前文不同，这里所说的“贞”与“不贞”是针对生理机能而言，指患有先天器质性病变或性功能障碍等生殖疾病，无法正常从事性交或实现子嗣繁殖等任务；“不贞”指本有正常的生理机能却刻意压抑性本能。虽然，经文对“贞”这一概念的诠释前后存有差异，但其立场却很一致，即表达了反对独身和禁欲的态度。最后，卷117《天咎四人辱道诫》批评禁欲者乃属“不而性真，生无后世类”，<sup>④</sup> 认为他们“污辱天正道，甚非所以兴化”。<sup>⑤</sup>

① [日]丹波康赖：《医心方》，第634页。

② [日]丹波康赖：《医心方》，第634~635页。

③ 《太平经合校》，第658页。

④ 《太平经合校》，第655页。

⑤ 《太平经合校》，第656页。

《太平经》卷109《两手策字要记》云：“男女夫妇者，主传统天地阴阳之两手也。”<sup>①</sup>《钞》戊部亦云：“父母者，生之根也……父母，乃传天地阴阳祖统也”。<sup>②</sup>这是说，男人和女人组成一个家庭、共同肩负缔造新生命的神圣使命，“男女相通，并力同心共生子。三人相通，并力同心，共治一家。”<sup>③</sup>夫妇和合才能传类相生、无绝后世；若男女弃绝“施化”，阴阳将不能和合，子嗣无法正常传衍，必将“断天地之统”、造成人种断绝——“绝灭无世类也”，此即卷48《三合相通诀》所言：“人无子，绝无后世”<sup>④</sup>。进而，卷48《三合相通诀》又分析说：“故有阳无阴，不能独生，治亦绝灭；有阴无阳，亦不能独生，治亦绝灭；有阴有阳而无和，不能传其类，亦绝灭。……故男不能独生，女不能独养，男女无可生子，以何而成一家，而名为父与母乎？”<sup>⑤</sup>经文从阴阳角度分析了“男不能独生，女不能独养”的道理，指出“有阴有阳而无和，不能传其类，亦绝灭。”这些论述均强调了夫妇双方的感情和谐对生养后代（包括受孕、抚养、教育等）的重要性。<sup>⑥</sup>随后，“天师”斥责“真人”说：“汝向不得父母传生，汝于何得有汝乎？而反断绝之，此乃天地共恶之，名为绝理大逆之人也。”<sup>⑦</sup>由此可见，《太平经》认为：关于“贞”与“不贞”的讨论不当局限于伦理道德范畴，而应放眼人类的持续发展。在这种宏观视野下对贞操问题进行评判，就须打破以往陈旧观念的束缚。究其实质，《太平经》此番议论明显是针对儒家学

① 《太平经合校》，第518页。

② 《太平经合校》，第311页。

③ 《太平经合校》，第149页。

④ 《太平经合校》，第150页。

⑤ 《太平经合校》，第149~150页。

⑥ 有关这一问题，本书第三章另有论述。

⑦ 《太平经合校》，第37页。



说。儒学鼓励妇人守贞节、从一而终，如《礼记·效特牲》云：“壹与之齐，终身不改。故夫死不嫁。”又云：“妇人，从人者也：幼从父兄，嫁从夫，夫死从子。”此风至汉代更炽，当时朝廷就多次褒奖过节妇顺女。<sup>①</sup>《白虎通·嫁娶》也反复强调“妻不得去夫”，如谓：“夫有恶行，妻不得去者，地无去天之义也。夫虽有恶，不得去也。”<sup>②</sup>另外，《后汉书·列女传》亦载诸多持守妇道之人物，其中《曹世叔妻传》收录传主班昭所撰《女诫》七篇，第五条即云：“夫有再娶之义，妇无二适之文，故曰夫者天也。天固不可逃，夫固不可离也。”<sup>③</sup>这都说明儒家贞节观渐居汉代士人价值意识之正统。<sup>④</sup>《太平经》从子嗣传承之角度对其给予抨击具有一定的积极意义。尽管如此，却也不能说《太平经》就此完全地否定了儒家贞操观念，<sup>⑤</sup>客观地说仅为精英士族阶层贞操观向民众奉行“广嗣”理念的妥协和让步。<sup>⑥</sup>换言之，《太平经》将

① 详见《汉书·宣帝纪》、《汉书·安帝纪》、《后汉书·安帝纪》、《后汉书·桓帝纪》等。

② 陈立撰，吴则虞点校《白虎通疏证》卷10，第467页。

③ （南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷84，第2790页。

④ 秦汉以来妇人贞节之风渐盛，但整个社会阶层（包括上层贵族）中却不时有离婚或再嫁现象发生。有关这一情况，详见杨树达：《汉代婚丧礼俗考》，上海古籍出版社，2000，第34~44页。

⑤ 韩国学者尹灿远认为：“《太平经》特有的道德的规定，是否定贞操观念。就是对儒家社会里已默认为的贞操观念的否定。”（尹灿远：《〈太平经〉与生命》，载陈鼓应、冯达文主编《道家与道教：第二届国际学术研讨会论文集（道教卷）》，第91页）笔者认为，《太平经》对贞操观念之否定必须置于生育观念的架构下。也就是说，背离儒家伦理的那些行为只有在繁衍子嗣这一宗旨下才能获得合法凭借，除此之外并不主张反对一切世俗生活中的儒家贞操观念。

⑥ 在“礼不下庶人”的时代，限制寡妇再嫁一直在统治阶层中比较流行，但也仅长期停留在社会群体心理约定上，直到隋代才以诏令的形式予以强化。据《隋书·高祖本纪下》载：开皇十六年（公元596年）六月诏令“九品以上妻，五品以上妾，夫亡不得改嫁。”（唐·魏征、令狐德棻：《隋书》卷2，第41页）这是中国历史上首次以法令禁止部分寡妇改嫁。宋中叶以后，寡妇守节之制日趋严格。

“兴国广嗣”视为贯穿全书的基本宗旨和核心内容。有鉴于此，那些以繁衍后代为目的诸种行为（乃至被儒家伦理视为有伤风化的行为）就有了神圣的合理依据（至少被赋予了合法性），故而就不该受到世俗道德观念的约束和指责。反之，由于执著于贞节观念而导致子嗣生殖率之降低，那就更不值得提倡了。<sup>①</sup>因此，《太平经》反复告诫世人：切不可因为贪慕“虚伪之名”（即指贞节）而抛弃“男施”“女化”、缔造新生命的责任。否则，就是“绝理大逆之人”。这种一味地崇尚贞节的价值取向若在社会上蔓延就会造成“反无后世”的恶果，那将是“天下之大害”。最后，《太平经》总结说：“不可贵贞人也，内独为过甚深……凡人亦不可过节度也，故使一男二女也。”<sup>②</sup>

## 2. “一男二女法”的形上依据

“一男二女法”体现在婚姻模式上就是“一夫二妻”制。值得注意的是，《太平经》倡导“一夫二妻”制中“二妻”，并不是指通常意义上的“一妻一妾”。很明显，《太平经》主张的“二妻”制与世俗之妻妾制有着本质区别。《太平经》“一夫二妻”制是基于传统思维模式——阴阳观念，其理论依据可追溯至《易》，如《系辞下》云：“阳数奇，阴数偶。”《周易》的阴阳观念，是一阳配合二阴，即阳爻（—）；阴爻（--）。据此，《太平经》认为“一男得二女”观念乃源于“天制法”，言下之义就是具有先天的形上依据，如云：“故天制法，阳数者奇，阴数者偶。”又云：“故令一男者当得二女，以象阴阳。阳数

① 秦汉时，人们对待妇人再婚问题上其实也结合寡居女性的个人情况予以区别对待。如，秦代及后汉时人并不禁止无子嗣的青年寡妇再婚或改嫁，而对育有子嗣的寡妇再婚则持消极态度。（详见栗劲：《秦律通论》，山东人民出版社，1985，第505～506页；董家遵：《从汉到宋寡妇再嫁习俗考》，载李又宁、张玉法编《中国妇女史论文集》（第二辑），台北，商务印书馆，1988，第39～63页）

② 《太平经合校》，第38页。

奇，阴数偶也。”<sup>①</sup>

《太平经》精辟地指出：男女乃阴阳之根本，如卷35《一男二女法》云：“男女者，乃阴阳之本也。”<sup>②</sup>从某种角度言，男女和谐的动力乃导源于对阴阳和合之顺应。<sup>③</sup>对此，卷35《分别贫富法》有云：“然天法，阳数一，阴数二。故阳者奇，阴者偶。……阳者尊，阴者卑，故二阴当共事一阳，故天数一而地数二也，故当二女共事一男也。何必二人共养一人乎？尊者之傍不可空，为一人行，一人当立坐其傍，给侍其不足。故一者，乃象天也。二者，乃象地也。人者，乃是天地之子，故当象其父母。”<sup>④</sup>这是说，“天法”是阳数为一、阴数为二，阳者就属奇、尊，阴者则属偶、卑。如此一来，“二阴当共事一阳”就成为顺理成章的事情了。具体说来，其中包含两点内容：其一，“二女共事一男也”，这就是说，成年男性有义务娶两位女性作妻子；女性成年后也必须嫁人，与他人共侍一夫；其二，一男（除帝王外）不能逾越二女之配额，否则就属淫乱。任何背离这一原则的行为都将造成阴阳失调，不利于子嗣后代的生育和传承，亦即《后汉书·襄楷传》李贤注引《太平经》佚文所云：“天失阴阳则乱其道，地失阴阳则乱其财，人失阴阳则绝其后”<sup>⑤</sup>。对此，《太平经》分析说：“如大多女，则阴气兴；如大多男，则阳气无双无法，亦致凶，何也？人之数当与天地相应，不相应力而不

① 《太平经合校》，第38页。

② 《太平经合校》，第38页。

③ 《易传·系辞下》：“天地氤氲，万物化醇。男女构精，万物化生。”其中，“男女”不仅是指人类社会中的男性和女性，同时也泛指生物界中的雄性和雌性，以及存在于宇宙世界中的两种生化力量。《太平经》此处之“男女”则专指人类的两种性别属性。

④ 《太平经合校》，第33~34页。

⑤ （南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷30，第1084页注释；或见《太平经合校·附录》，第733页。

及，故得凶害也。”<sup>①</sup> 最后，《太平经》从天地之境界分析二阴配一阳的神圣性，并且认为“人者，乃是天地之子”，那么人就“当象其父母”。又如卷45《起土出书诀》云：“夫天地，乃人之真本，阴阳之父母也。”<sup>②</sup> 这样，“一夫二妻”制的合理性就升华到天法（或天地）的层次，亦即具备了神圣性特征。

“一夫二妻”是《太平经》对于世人的婚配限额，该书对帝王的婚娶数量也做了说明。卷69《天谶支干相配法》云：“（真人：）‘愿闻此辰戌君，未独男则共聚，女则共嫁，何也？’（天师：）‘……然天者极阳，地者极阴也。地众，凡阴之长也。阴者常偶数，故并也。’”<sup>③</sup> 这是说，帝王作为皇天之代言人、尊居极阳之位，可娶多位女子；不过，其数量也同样有所限制，如卷35《一男二女法》云：

夫女，即土地之精神也。王者，天之精神也。主恐土地不得阳之精神，王气不合也。令使土地有不化生者，故州取其一女，以通其气也。乐其化生者，恐其施恩不及，王施不洽，故应土地而取之也。遍施焉，乃天气通，得时雨也，地得化生万物。<sup>④</sup>

引文大略是说：女子是土地的灵魂化身，帝王则代表了皇天精神。若阴阳不能交通，土地就会因缺乏阳天滋养而不能化生。故此，《太平经》给予建议：帝王“州取其一女，以通其气也”。汉代通常将全国的行政疆域划分为十三个州<sup>⑤</sup>，“州取其一女”

① 《太平经合校》，第38页。

② 《太平经合校》，第123页。

③ 《太平经合校》，第274页。

④ 《太平经合校》，第38页。

⑤ 关于两汉时期的行政区划，前文已有说明，兹不赘述。

就是说共计娶十三位来自不同州郡的女子充斥后宫。这一数字可说是很有节制的，对比“今宫人侍御，动以千计”<sup>①</sup>的现实状况而言堪称是很大胆的建议。

### 三 《太平经》的“广嗣”之术

《太平经》素以“广嗣”之术相标榜，不言而喻其蕴含着与子嗣观念有关的诸多方法和见解。<sup>②</sup>不过，《太平经》毕竟不是纯粹的医书、且撰作者也未必精通医术，其论断难免显得不够专业。然而，透过这些看似粗疏的论述，我们却可体察出当时民众（尤指身处社会底层的逸民知识分子）对生育现象的认识程度和理论水平。

从语源学上分析，“生育”一词可拆分成两层含义：“生”和“育”。此二字，《说文》均有训释，其一云：“生，进也。象草木生出土上。凡生之属皆从生。”其二云：“育，养子使作善也。……《虞书》曰：‘教育子。’”概括说来，汉人所言“生育”大抵包括怀孕、生子以及抚养、教育后代等内容。下面，我们分别从几个方面予以论述。

#### （一）种子受胎

##### 1. 胎儿孕育之过程

男女两性的交合是孕育新生命的开始，胚胎着床后在母体子

① 《后汉书·郎顗传》。南朝宋·范晔撰，唐·李贤等注《后汉书》卷30，第1061页。

② 《后汉书·襄楷传》载襄楷献书桓帝时曾谈到“神书”——《太平清领书》的性质及主要内容，其中已明确指出该书兼含“广嗣之术”，其谓：“前者宫崇所献神书，专以奉天地顺五行为本，亦有兴国广嗣之术。”（南朝宋·范晔撰，唐·李贤等注《后汉书》卷30，第1081页）

宫内不断地发育和成熟，历时十个月始现人世。古人早已认识到胎儿发育的各个阶段，如《淮南子·精神训》载：“一月而膏，二月而肤，三月而胎，四月而肌，五月而筋，六月而骨，七月而成，八月而动，九月而躁，十月而生。形体以成，五藏乃形，是故肺主目，肾主鼻，胆主口，肝主耳，外为表而内为里，开闭张歛，各有经纪。”<sup>①</sup> 马王堆汉墓帛书《胎产书》云：

一月名曰留（流）刑……二月始膏……三月始脂……  
【四月】而水受（授）之，乃始成血……五月而火受（授）  
之，乃始成气……六月而金受（授）之，乃始成筋……七  
【月而】木受（授）【之，乃始成骨】……八月而土受  
（授）【之，乃始成肤革】……【九月而石授之，乃始成】  
豪（毫）毛……十月气陈□□，以为□”<sup>②</sup>。

《太平经》对胎儿的孕育过程也有一定认识，如卷35《分别贫富法》云：“又人生皆含怀天气具乃出，头圆，天也；足方，地也；四支，四时也；五藏，五行也；耳目口鼻，七政三光也；此不可胜纪，独圣人知之耳。人生皆具阴阳，日月满乃开胞而出户，视天地当复长，共传其先人统，助天生物也，助地养形也。”<sup>③</sup> 那么，胎儿为什么要满十个月份后才出世呢？卷93《国不可胜数诀》对此诠释说：“一凝成天。天有上下八方，故为十也。又有五方，各自有阴阳，故数十也。下因地也，一下因地者，数俱于十乃生，故人象天数，至十月乃生也。一者，正是其施和洞洞之时也。已爱施者，反当象天数，十月乃出，故数终于十。”<sup>④</sup>

① 何宁：《淮南子集释》卷7，第505～507页。

② 马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书》[肆]，第136页。

③ 《太平经合校》，第36页。

④ 《太平经合校》，第392页。

汉代纬书《春秋元命包》亦有“人十月而生”<sup>①</sup>之语。此外，《太平经》对胎儿的体位也有洞悉。如卷119《三者为一家阳火数五诀》云：“故凡怀妊者，在头下足上，中腹而居，微在中和之下。”<sup>②</sup>引文中“头下足上，中腹而居”乃包括两种涵义：第一，新生命的孕育是在人体“头下足上”的“中腹”位置——即胎儿在母体的中央部位（即子宫之内）着床、发育乃至成熟；第二，胎儿在子宫中的姿势是“头下足上，中腹而居”——即胎儿在母体中乃以头下脚上的倒悬姿势而存活着。这一说法，无疑符合客观事实。进而，《太平经》又援引历法、易学等形上知识来论证这一体位的合理性，其云：

甲子，天正也，日以冬至初还反本。乙丑，地正也，物以布根。丙寅，人正也，平旦人以初起，开门就职。此三者，俱天地人初生之始，物之根本也。初生属阳，阳者本天地人元气。故乾坎艮震，在东北之面，其中和在坎艮之间，阴阳合生于中央。……阳合者生于最先发去，出其形气，投于他方者，此主天地人三气初生之处，物之更始，以上下不可有刑杀气居其中也。<sup>③</sup>

《太平经》对胎儿的生命机理也做了简略地探讨。譬如，妊娠期的胎儿无法饮食，那么靠何种途径得以存活呢？《钞》辛部对此解说：“胞中之子，不食而取气。在腹中，自然之气。已生，呼吸阴阳之气。”<sup>④</sup>《道典论》卷4《胎息》引《太平经》佚

① [日]安居香山、中村璋八：《纬书集成》，第628页。

② 《太平经合校》，第676页。

③ 《太平经合校》，第676页。

④ 《太平经合校》，第699页。按：《太平经钞》原不分卷，据文意看此处经文似属敦煌《太平经目录》中载《力学反自然之炁诀二百五十七》。

文亦有类似语句：“请问胎中之子，不食而气者何也？天道乃有自然之气，乃有消息之气。凡在胞中，且而得气者，是天道自然之气也；及其已生，嘘吸阴阳而气者，是消息之气也。”<sup>①</sup> 这是说，胎儿是通过一种独特的呼吸方式（亦称胎息）来存活；胎儿在母腹中摄取先天自然之气，而出生后则只能呼吸外界中阴阳之气（亦即“消息之气”）。这两种呼吸方式各自根基于不同的生命机理。所以，《太平经》认为学道之人须仿效胎儿呼吸法，摄取先天自然之气而摒弃后天消息之气。这样才能反转至婴儿状态、达到保养生命之目的，“人而守道力学，反自然之气者生也，守消息之气者死矣。故夫得真道者，乃能内气，外不气也。以是内气养其性，然后能反婴儿，复其命也。故当习内气以内养其形体。”<sup>②</sup> 《钞》丁部《胞胎阴阳规矩正行消恶图》<sup>③</sup> 亦云：“欲知其意胞中童，不食十月神相通。自然之道无有上，不视而气宅十二重。故反婴儿则无凶，老还反少与道通。”<sup>④</sup> 卷102《虚无为自然图道毕成诫》又说：“虚无者，乃内实外虚也，有若无也。反其胞胎，与道居也；独存其心，县龙虑也；遂为神室，聚道虚也。”<sup>⑤</sup> 此外，《太平经》对胎儿呼吸及其他内容等描述也反映出：胎息法作为一种食气养生术，在汉代时就已臻于成熟和完善。后世道教乃承袭了这类食气方术，并赋予其宗教功能。

## 2. 子嗣之性别选择及转胎

《太平经》卷96《忍辱象天地至诚与神相应大戒》云：“受阳施多者为男，受阴施多者为女”。<sup>⑥</sup> 这句话兼有两层含义：第

① 《道藏》第24册，第854页。

② 《道典论》卷4《胎息》引《太平经》佚文。——《道藏》第24册，第854页。

③ 敦煌遗书《太平经目录》则将此篇命名为《胞胎阴阳图决》。

④ 《太平经合校》，第193页。

⑤ 《太平经合校》，第469~470页。

⑥ 《太平经合校》，第424页。



一，胎儿的男女性别在受孕时就被决定了的，即文中所说“施”与“受”的一刹那；第二，受孕的胚胎中阳性成分多者为男孩，阴性成分多者为女孩。<sup>①</sup> 这段引文大体反映出汉人对男女性别之形成机理的认识。此说法对后世产生一定影响。如《医心方》卷24《治无子部·知有子法》引《玉房秘诀》即云：“阳精多则生男，阴精多则生女。”<sup>②</sup> 此处所言与前述《太平经》引文甚合。

古代对子嗣性别之选择理论有其独特见解。马王堆汉墓帛书《胎产书》云：“禹问幼频曰：我欲埴（殖）人产子，何如而有？幼频合（答）曰：月朔已去汁口，三日中从之，有子。其一日南（男），其二日女毆（也）。”<sup>③</sup> 这是说，欲怀孕产子可选择在女方月经净后的三日内交配。第一天交合可生男孩，第二天生女孩。这一观念在后代医书中多有承袭。如《医心方》卷28《房内部·求子》引《洞玄子》云：“凡欲求子，候女之月经断后，则交接之。一日、三日为男，四日、五日为女；五日以后，徒损精力，终无益也。”<sup>④</sup> 又《备急千金要方》卷27《房中补益》也说：“若欲求子者，但待妇人月经绝后一日、三日、五日，择其王相日，及月宿在贵宿日，以生气时夜半后乃施泻，有子皆男，必寿而贤明高爵也。以月经绝后二日、四日、六日施泻，有子必

① 现代医学已经证实：胎儿性别是在双亲精子和卵子结合时就已经决定了的。人体细胞中共有23对染色体，其中22对是属于普通染色体，另有1对叫做性染色体。普通染色体又叫常染色体，负责管理除性别之外的其他人体生命活动；性染色体则决定了人体的性别。这对性染色体又分为两种：x染色体、y染色体。男性的性染色体是由一条x和一条y染色体组合而成，即xy配对，故可以产生两种类型的精子，即x精子和y精子；而女性的性染色体即由两条x染色体组成，即xx配对，所以只能产生一种类型的卵子，即x卵子。若精子x性染色体和卵子结合，即呈现xx染色体组合形式，那就生育出女性后代；若精子y性染色体和卵子结合，即呈现xy组合形式，则生育出男性后代。

② [日]丹波康赖：《医心方》，第531页。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书》[肆]，第136页。

④ [日]丹波康赖：《医心方》，第648页。

女。过六日后勿得施泻，既不得子，亦不成人。”<sup>①</sup> 无论汉帛中一日为男、二日为女，或是隋唐医书中一三五为男、二四六为女，其观念均属一脉相承：以奇数代表阳，偶数代表阴；故奇日种子为男，偶日种子为女。此外，《胎产书》又载埋胞衣法：“字而多男毋（无）女者而欲女，后□□□□包（胞）狸（埋）阴垣下。多女毋（无）男，亦反〈取〉【胞】狸（埋）阳垣下。一曰：以氈衣约包（胞），狸（埋）之。”<sup>②</sup> 这是说，将胞衣埋于不同位置可决定下一胎婴儿之性别。若埋于背阴的墙垣下，生女；埋于向阳的墙垣下，生男。

上述内容，均属施种之际而决定胎儿性别。汉人又认为，种子受胎之后仍能控制胎儿性别。如马王堆汉墓帛书《胎产书》便载一法，名曰“内象成子”，其谓：怀胎三月“未有定义（仪），见物而化……□欲产男，置弧矢，□雄雉，乘牡马，观牡虎；欲产女，佩蚕（簪）耳（珥），呻（绅）朱（珠）子，是谓内象成子。”<sup>③</sup> 又说：“怀子未出三月者，呻（吞）爵鬻二，其子男毆（也）。一曰：取爵鬻中虫青北（背）者三，产呻（吞）之，必产男，万全。”<sup>④</sup> 孙思邈《备急千金要方》卷2《妇人方上》也说妊娠三月内，胎儿形仪未定、可服药方术转女为男，如谓：“阴阳调和，二气相感，阳施阴化，是以有娠。而三阴所会则多生女，但妊娠二月名曰始膏，精气成于胞裹。至于三月名曰始胎，血脉不流，象形而变，未有定仪，见物而化，是时男女未分，故未滿三月者，可服药，方术转之，令生男也。”<sup>⑤</sup> 并附载一则医方——“丹参丸方”，“治妇人始觉有娠，养胎并

① （唐）孙思邈著，李景荣等校释《备急千金要方校释》，第950～951页。

② 马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书》[肆]，第137页。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书》[肆]，第136页。

④ 马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书》[肆]，第138页。

⑤ （唐）孙思邈著，李景荣等校释《备急千金要方校释》，第41页。

转女为男”<sup>①</sup>；其后另载四方似属方术<sup>②</sup>。此外，《医心方》卷24《治无子部·变女为男法》也收录诸多医书所载转胎处方若干，兹不详述。<sup>③</sup>

最后，值得一提的是，古人相信：胎儿在受孕时也注定了其一生的富贵和寿夭。这一观念，贯穿了整个中国古代。如东汉时《论衡·命义篇》云：“凡人受命，在父母施气之时，已得吉凶矣。……则富贵贫贱皆在初禀之时，不在长大之后随操行而至也。”<sup>④</sup>魏晋时《抱朴子内篇·辨问》引《玉铃经》曰：“人之吉凶，制在结胎受气之日，皆上得列宿之精。”<sup>⑤</sup>约与中国北宋同时的日本古籍《医心方》卷28《房内部·求子》引《产经》云：“人之始生，本在于胎合阴阳也。”<sup>⑥</sup>这些说法虽充斥迷信色彩，却体现出古时朴素的优生思想。

## （二）朴素的优生理念

### 1. 择日生子

古代的卫生条件、医疗水平等相对落后，婴儿存活率很低。加之，分娩难产、新生儿夭亡等现象也时常发生。人们对此无法给予科学地解释，只能归因于产子时日的吉凶，并寄托希望在吉日生子，借此祈求小儿得享健康、平安和富贵。这一观念充分反映出古人渴望优化生育的心理需求。秦汉时期，民间社会中流行以生日占测小儿之命相的做法。对此，《史记·日者列传》予以证实，其载卜者司马季主谈到当时民众“产子必先占吉凶，后乃

①（唐）孙思邈著，李景荣等校释《备急千金要方校释》，第41页。

② 详见（唐）孙思邈著，李景荣等校释《备急千金要方校释》，第41~42页。

③ 详见〔日〕丹波康赖：《医心方》，第533~534页。

④ 黄晖：《论衡校释》卷2，第50、52页。

⑤ 王明：《抱朴子内篇校释（增订本）》卷6，第226页。

⑥ 〔日〕丹波康赖：《医心方》，第647页。

有之。”<sup>①</sup>《太平经》卷112《写书不用徒自苦诚》：“先时为恶，殃咎下及。故令生子，必不良之日……生子不遂，必有祸殃。”<sup>②</sup>卷114《不孝不可久生诫》：“性善之人，天所佑也。子孙生辄以善，日下无禁忌，复直月建，日月星光明之时，用是生者，何忧不寿乎？是为善行所致也。”<sup>③</sup>这是说，恶人遭天惩罚乃使生子于不良之日、尔后长成也将身陷灾祸，而善人为天所保佑使其生子择良善之日，不仅无犯禁忌且值十二建除中之建日，因此日主生，生子将获长寿。总之，上述两段引文明确反映出生日占子这一古老的生育礼俗对《太平经》的影响和渗透。

关于择日生子的具体情况，睡虎地秦简《日书甲种》曾有详细记载，其中涉及多种不同占法。譬如，“除”篇谈到几个特殊日子中生子吉凶情况：

结日……生子毋（无）弟，有弟必死。以寄人，寄人必夺主室。

达日……生子，男吉，女必出于邦。

□□□□□可名曰穀（擊）日，以生子，寡孤。

夹光日……以生子，男女必美。

秀日……生子吉，弟凶。<sup>④</sup>

“稷辰”篇亦云：

秀，是胃（谓）重光……以生子，既美且长，有贤等。……正阳，是胃（谓）滋昌……生子，吉。……危阳，

①（汉）司马迁：《史记》卷127，第3218页。

②《太平经合校》，第572~573页。

③《太平经合校》，第599页。

④睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，第181页。

是胃（谓）不成行……生子，子死。……敦，是胃（谓）又（有）小逆……以生子，子不产。……阴，是胃（谓）乍阴乍阳，先辱而后又（有）庆……生子，男女为盗。<sup>①</sup>

“星”篇则据生日所值二十八宿推测小儿未来：

亢……生子，必有爵。氐（氏）……生子，巧。房……生子，富。心……生子，人爱之。尾……生子，贫。箕……生子，贫富半。斗……生子，不盈三岁死。……牵牛……生子，为大夫。……须女……生子，三月死，不死毋晨。虚……以生子，毋（无）它同生。危……生子，老为人治也，有（又）数诣风雨。营室……生子，为大吏。东辟（壁）……以生子，不完。……奎……生子，为吏。娄……生子亡者，人意之。胃……生子，必使。卯（昴）……以生子，喜斲（斗）。毕……生子，症。……此（觜）觜……生子，为正。参……唯生子不吉。东井……生子，旬而死。……與鬼……以生子，瘠。……【柳】……以生子，肥。……七星……生子，乐。……张……以生子，为邑桀（傑）。翼……生子，男为见（覲），【女】为巫。【轸】……以生子，必驾。<sup>②</sup>

另，“生子”篇载六十甲子推占法：

甲戌生子，饮食急。乙亥生子，穀（穀）而富。丙子生子，不吉。丁丑生子，好言语，或生（膏）于目。戊寅生子，去父母南。己卯生子，去其邦。庚辰生子，好女子。

① 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，第184～185页。

② 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，第191～192页。

辛巳生子，吉而富。壬午生子，穀（穀）而武。癸未生子，长大，善得。甲申生子，巧，有身事。乙酉生子，穀（穀），好乐。丙戌生子，有事。丁亥生子，攻（工）巧，孝。戊子生子，去其邦北。己丑生子，贫而疾。庚寅生子，女为贾，男好衣佩而贵。辛卯生子，吉及穀（穀）。壬辰生子，武而好衣剑。癸巳生子，穀（穀）。甲午生子，武有力，少孤。乙未生子，有疾，少孤，后富。丙申生子，好家室。丁酉生子，耆（嗜）酒。戊戌生子，好田野邑屋。己亥生子，穀（穀）。庚子生子，少孤，污。辛丑生子，有心冬（终）。壬寅生子，不女为医，女子为也。癸卯生子，不吉。甲辰生子，穀（穀），且武而利弟。乙巳生子，吉。丙午生子，耆（嗜）酉（酒）而疾，后富。丁未生子，不吉，毋（无）母，必赏（尝）穀（系）囚。戊申生子，宠，事君。己酉生子，穀（穀），有商。庚戌生子，武而贫。辛亥生子，不吉。壬子生子，愚（勇）。癸丑生子，好水，少疾，必为吏。甲寅生子，必为吏。乙卯生子，要（腰）不薰。丙辰生子，有疵于體（体）而愚（勇）。丁巳生子，穀（穀）而美，有岐。戊午生子，耆（嗜）酉（酒）及田獵（猎）。己未生子，吉。庚申生子，良。辛酉生子，不吉。壬戌生子，好家室。癸亥生子，毋（无）冬（终）。甲子生子，少孤，衣污。乙丑生子，武以攻（工）巧。丙寅生子，武以圣。丁卯生子，不正，乃有疵前。戊辰生子，有宠。己巳生子鬼，必为人臣妾。庚午生子，贫，有力，先〈无〉冬（终）。辛未生子，肉食。壬申生子，闻。癸酉生子，先〈无〉冬（终）。<sup>①</sup>

此外，睡虎地秦简《日书甲种》和马王堆汉墓帛书《胎产

① 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，第202~205页。

书》各载两幅人形图（详见附图4-1、4-2），并循躯体部位标示十二地支（睡虎地秦简《日书》另配春夏秋冬四季；马王堆帛书《胎产书》中则无，疑或遗脱亦未可知）。其用途乃据婴儿出生之日推测其命运，如睡虎地秦简《日书》中图旁配文予解说：

人字，其日在首，富难胜殴（也）。夹颈者富。在奎者富。在掖（腋）者爱。在手者巧盗。在足下者贱。在外者奔亡。<sup>①</sup>



图4-1 人形图

资料来源：《睡虎地秦墓竹简·释文〈日书甲种〉》，第206页

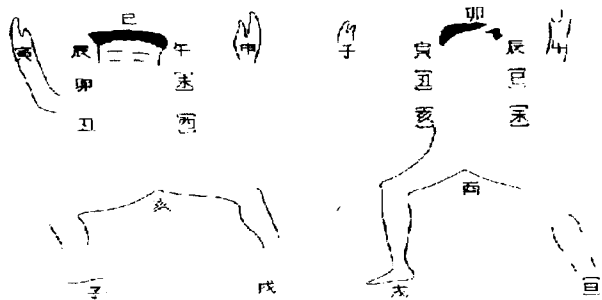


图4-2 人形图

资料来源：《马王堆汉墓帛书·胎产书释文》，第133页

① 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，第206页。

上述内容大抵涵盖了秦汉时期流行的占测生子诸法，《太平经》所言恶人生子“必不良之日”中“良日”和“不良日”，当与前述观念一脉相承。

## 2. 生育的理想年龄

古人很早就注意到，受孕及妊娠、分娩时父母的健康状况将直接影响子嗣的先天体质。因此，最佳的生育时机应是双亲的精力和体力都处于最旺盛的那个年龄段。故《礼记·曲礼上》云：“三十曰壮，有室。”意思是说，就男性而言，30岁是生儿育女的黄金期。过了30岁后，人体素质渐趋衰弱。对此，《素问·阴阳应象大论》言：“年四十，而阴气自半也，起居衰矣；年五十，体重，耳目不聪明矣；年六十，阴痿，气大衰，九窍不利，下虚上实，涕泣俱出矣。故曰：知之则强，不知则老，故同出而名异耳。”<sup>①</sup> 马王堆汉墓竹简《天下至道谈》亦载：“行年卅而阴气自半也，五十而起居衰，六十而耳目不聪（聪）明，七十下枯上浼（脱），阴气不用，裸泣留（流）出。”<sup>②</sup>

《太平经》对此亦有深刻见解。《钞》丁部《阙题》（似属敦煌目录所载《阴阳施法》）云：

天道三合而成，故子三年而行。三三为九，而和道究竟。未知牝牡之合，其中时念之未能施也。天数五，地数五，人数五，三五十五，而内藏气动。四五二十，与四时气合而欲施，四时者主生，故欲施生。五五二十五，而五行气足而任施，五六三十而强。故天使常念施，以通天地之统，以传类，会三十年而免。老当衰，小止闭房内。<sup>③</sup>

① 郭霭春编著《黄帝内经素问校注语译》，第37页。

② 马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书》[肆]，第164页。

③ 《太平经合校》，第217~218页。



这段文字的中心含义是说，男子自20岁开始渴求与异性交接，但最好等到25岁后才方交媾生育，至30岁时体质达到顶峰，此时交配得子概率最高、也最优秀。尔后过30年即60岁时，乃当停止交配，因年老体弱、将不利于子嗣的先天资质。此即如《医心方》卷28《房内部·求子》引《玉房秘诀》所言：“若夫妇俱老，虽生化有子，皆不寿也。”<sup>①</sup>

### 3. 性交禁忌中的优生思想

古代社会中流行很多关于性方面的禁忌习俗。<sup>②</sup>譬如，《产经》云：“夫合阴阳之时，必避九殃。”<sup>③</sup>《玉房秘诀》也说：“合阴阳有七忌。”<sup>④</sup>所谓“九殃”、“七忌”是对各种性禁忌的描述和概括。这些禁忌说法从侧面体现出古人朴素的优生思想，如《医心方》卷28《房内部·求子》引《玉房秘诀》言：“夫人合阴阳，当避禁忌，常乘生气，无不老寿。”<sup>⑤</sup>又《产经》言：“夫欲令儿子吉良者，交会之日，当避景丁日及弦望朔晦、大风大雨大雾、大寒大暑、雷电霹雳、天地昏冥、日月无光、虹霓地动、日月薄蚀。此时受胎，非只百倍损于父母，生子或瘖瘕聋聩，顽愚癫狂，挛肢盲眇，多病短寿，不孝不仁。”<sup>⑥</sup>对此，我们将从几点予以论述。

(1) 禁酒醉行房。酒醉行房对自身及后代的体质都会造成严重后果，历代医家对此多有劝诫。《素问·上古天真论篇》云：“今时之人……以酒为浆，以妄为常，醉以入房，以欲竭其

① [日] 丹波康赖撰《医心方》，第648页。

② 台湾学者郭立诚将这些性禁忌划分为三类：一、自然灾变；二、时日避忌；三、神庙等场所。（详见郭立诚：《中国生育礼俗考》，台北，文史哲出版社，1979，第68页）

③ [日] 丹波康赖：《医心方》卷28《房内部·求子》，第647页。

④ [日] 丹波康赖：《医心方》卷28《房内部·求子》，第647页。

⑤ [日] 丹波康赖：《医心方》，第648页。

⑥ [日] 丹波康赖：《医心方》，第646~647页。

精，以耗散其真，不知持满，不时御神，务快其心，逆于生乐，起居无节，故半百而衰也。”<sup>①</sup>《腹中论篇》亦论曰：“若醉入房中，气竭肝伤，故月事衰少不来也。”<sup>②</sup>另，《灵枢·邪气脏腑病形》也论述说：“若醉入房，汗出当风，则伤脾。……若入房过度，汗出浴水，则伤肾。”<sup>③</sup>《医心方》卷28《房内部·七损》引《玉房秘诀》云：“又醉而交接，喘息气乱则伤肺，令人咳逆上气，消渴喜怒，或悲惨惨，口干身热而难久立。”<sup>④</sup>同卷《房内部·禁忌》又引《养生要集》云：“交接尤禁醉饱，大忌也，损人戕也，损人百倍。醉而交接，或致恶疮，或致上气。”<sup>⑤</sup>概言之，酒醉入房，轻者伤及己身，重者终生不育；更常见的是，酒后行房产子也给予嗣日后的身体素质埋下祸端，如《医心方》卷28《房内部·求子》引《产经》言：“醉饱之子，必为病癫、疽痔有疮”<sup>⑥</sup>；又引《玉房秘诀》言：“大醉之子必痴狂”<sup>⑦</sup>，这是因为“新饮酒饱食，谷气未行以合阴阳，腹中彭亨，小便白浊，以是生子，子必颠狂。”<sup>⑧</sup>对此，《太平经》也给予说明。如《钞》丁部《阙题》（据敦煌目似属《禁酒法》）：“念四海之内，有几何市，一月之间，消五谷数亿万斗斛……或孤独因以绝嗣……或流灾子孙。”<sup>⑨</sup>

《太平经》卷112《写书不用徒自苦减》：“或当怀妊之时，雷电霹雳，弦望朔晦，血忌反支，以合阴阳。生子不遂，必有祸

① 郭霭春编著《黄帝内经素问校注语译》，第1页。

② 郭霭春编著《黄帝内经素问校注语译》，第231页。

③ 郭霭春编著《黄帝内经灵枢校注语译》，第37页。

④ [日]丹波康赖：《医心方》，第642页。

⑤ [日]丹波康赖：《医心方》，第651页。

⑥ [日]丹波康赖：《医心方》，第647页。

⑦ [日]丹波康赖：《医心方》，第648页。

⑧ [日]丹波康赖：《医心方》，第647页。

⑨ 《太平经合校》，第214页。

殃。地气所召，反怨仓狼。为恶报恶，何复所望？不知变易，自职当绝灭无户，死不与众等。”<sup>①</sup> 这段经文谈到两种性交禁忌：气候变异（风雨、雷电、霹雳）和特定时日（弦、望、朔、晦和血忌、反支）。《太平经》反映了世俗流行的一种看法：适逢避忌之时乃当断绝交配，以免受孕生子、触犯禁忌。下面，我们对前引两种禁忌内容予以分析。

（2）天气异常时禁止行房。古礼中言，当发生风雨雷电及日月蚀等异常现象时不宜行房中之事。《礼记·月令》载：“（仲秋之月）是月也：日夜分，雷乃发声，始电。蛰虫咸动，启户始出。先雷三日，奋（木）铎以令兆民曰：‘雷将发声，有不戒其容止者，生子不备，必有凶灾。’”显然，这一礼制乃基于优生之考量。如东汉郑玄（公元127~200年）《正义》对此解释说：“言此时夫妇交接，生子支节性情必不备，其父母必有灾也。”《论衡·命义篇》：“遭命者，初禀气时遭凶恶也，谓妊娠之时遭得恶〔物〕也，或遭雷雨之变，长大夭死。”<sup>②</sup> 《医心方》卷28《房内部·求子》引《产经》言：“日蚀之子，体戚毁伤……雷电之子，天怒兴威，必易服狂”<sup>③</sup>；又引《玉房秘诀》云：“雷风天地感动，以合阴阳血脉踊，以是生子，子必癰肿。”<sup>④</sup> “大风之子多病，雷电之子狂颠”<sup>⑤</sup>，“人生颠狂，是雷电之子，四月、五月大雨霹雳，君子斋戒，小人私合阴阳，有子必颠狂。”<sup>⑥</sup>

（3）某些特殊日子禁止行房。除上述天气或天象发生异常情况的日子外，一些特殊时日也归入行房忌日之列。如《医心

① 《太平经合校》，第572~573页。

② 黄晖：《论衡校释》卷2，第52~53页。

③ 〔日〕丹波康赖：《医心方》，第647页。

④ 〔日〕丹波康赖：《医心方》，第647页。

⑤ 〔日〕丹波康赖：《医心方》，第648页。

⑥ 〔日〕丹波康赖：《医心方》，第648页。

方》卷28《房内部·禁忌》引《养生要集》云：“房中禁忌：日月晦朔，上下弦望，六丁六丙日，破日、月，廿八日……春秋冬夏节变之日，送迎五日之中，不行阴阳。本命行年，禁之重者：夏至后丙子丁巳，冬至后庚申辛酉。”<sup>①</sup> 不过，《太平经》尚未如此复杂，仅涉及“弦望朔晦”和“血忌”、“反支”等几个时日。

其一、弦望朔晦。汉俗讳乳子，故生子前先在道旁搭建产房，分娩逾月后产妇始得归家休养。此风盛行汉代民间，《论衡·四讳篇》对此曾有批评：“月之晦也，日月合宿，纪为一月。犹八日，月中分谓之弦；十五日，日月相望谓之望；三十日，日月合宿谓之晦。晦与弦望一实也，非月晦日月光气与月朔异也，何故踰月谓之吉乎？如实凶，踰月未可谓吉；如实吉，虽未逾月，犹为可也。”<sup>②</sup> 据余猜测，此俗似与性禁忌中避“弦望朔晦”四个特殊时日有关。《医心方》卷28《房内部·求子》引《产经》云：“弦望之子，必为乱兵风盲。”<sup>③</sup> 又引《玉房秘诀》云：“晦朔弦望以合阴阳，损气，以是生子，子必刑残。宜深慎之。”<sup>④</sup> 此外，清代撰修《协纪辨方书》（卷10）亦载：“朔、弦、望，忌求医疗病。”<sup>⑤</sup>

其二、血忌日。汉人遵行避血忌之习俗。《论衡》一书便载这方面的情况，然多属专论祭祀之禁忌。如该书卷23《四讳篇》载俗言：“祭祀言触血忌，丧葬言犯刚柔，皆有鬼神凶恶之禁。人不忌避，有病死之祸。”<sup>⑥</sup> 又卷24《讥日篇》载：“祭祀

① [日]丹波康赖：《医心方》，第650页。

② 黄晖：《论衡校释》卷23，第977页。

③ [日]丹波康赖：《医心方》，第647页。

④ [日]丹波康赖：《医心方》，第647页。

⑤ （清）允禄、梅毂成、何国宗等撰《钦定协纪辨方书》，载《四库术数类丛书》（九），上海古籍出版社，1991，第459页。

⑥ 黄晖：《论衡校释》卷23，第969页。

之历，亦有吉凶。假令血忌、月杀之日固凶，以杀牲设祭，必有患祸。”<sup>①</sup> 卷24《辨崇篇》也说：“血忌不杀牲，屠肆不多祸”<sup>②</sup>。有关“血忌”之情况，《路史·后纪》卷5注引《黄帝元辰经》云：“血忌，阴阳精气之辰，天上中节之位，亦名天之贼曹，尤忌针灸。”<sup>③</sup> 血忌日不施针灸，当与血忌日避免身体损伤和流血的习俗有关。据香港中文大学文物馆藏汉简《日书》第73号简释文云：“萎、虚。是胃（谓）血忌，出血若伤，死。”<sup>④</sup> 简文大意是说：血忌日若意外受创伤而流血，就会导致死亡。然，将血忌日列入性禁忌之范畴，《太平经》似属最早。尔后，《医心方》卷28《房内部·禁忌》引《玉房秘诀》也承此说：“建、破、执、定日及血忌日，不可合阴阳，损人。”<sup>⑤</sup> 值得一提，道门科仪认为，血忌日不适宜举行斋醮上章等祈祷活动。如《赤松子章历》卷2《血忌》就逐一列出一一年十二月份中的血忌日，并言明在那些日子里不可行上章等法事活动，谓：“正丑，二未，三寅，四申，五卯，六酉，七辰，八戌，九巳，十亥，十一午，十二子。右十二月血忌日，不可用。”<sup>⑥</sup>

其三、反支日。同“血忌”一样，“反支”亦属凶煞类<sup>⑦</sup>，二说均可追溯至先秦。据有关学者考证，汉代历谱中已将“血

① 黄晖：《论衡校释》卷24，第992页。

② 黄晖：《论衡校释》卷24，第1013页。

③ （南宋）罗泌纂，罗苹注《路史》，《四库备要》295史部，台湾，中华书局，1981，第10页。

④ 陈松长编著《香港中文大学文物馆藏简牍》，第38页；简文之断句参见刘国胜《港中大馆藏汉简〈日书〉补释》，简帛网（[www.bsm.org.cn](http://www.bsm.org.cn)）2005年11月22日。

⑤ 〔日〕丹波康赖《医心方》，第650页。

⑥ 《道藏》第11册，第184页。

⑦ 诚如《医心方》卷23《产妇反支忌法》引《产经》对“反支”给予解释说：“反支者，周来害人，名曰反支。”（〔日〕丹波康赖：《医心方》，第507页）

忌”、“反支”列入历注项目。<sup>①</sup> 血忌日之推算是依据每月中某一纪日地支来决定，反支日则由每月朔日纪日干支之地支而决定的。如睡虎地秦简《日书甲种》“反枳（支）”篇记载了推求反支之规律：“子丑朔，六日反枳（支）；寅卯朔，五日反枳（支）；辰巳朔，四日反枳（支）；午未朔，三日反【支】；申酉朔，二日反枳（支）；戌亥朔，一日反枳（支），复卒其日，子有（又）复反枳（支）。一月当有三反枳（支）。 ”<sup>②</sup> 汉人避反支似成惯例，据《汉书·游侠传·陈遵传》载：“（张）竦为贼兵所杀。”李奇注曰：“（张）竦知有贼当去，会反支日，不去，因为贼所杀。”<sup>③</sup> 这是说，张竦因顾及反支日不出行的禁忌而不愿弃家避祸，终为贼兵所杀害。值反支日不出行的禁忌到了后来似更趋严格和繁琐，乃至逢此日连官方公务也一并暂停，如《后汉书·王符传》载：“明帝时，公车以反支日不受章奏。”<sup>④</sup> 唐代李贤注引《阴阳书》对反支之推演略作阐释：“凡反支日，用月朔为正。戌、亥朔一日反支，申、酉朔二日反支，午、未朔三日反支，辰、巳朔四日反支，寅、卯朔五日反支，子、丑朔六日反支。”<sup>⑤</sup> 北齐颜之推（公元531～约590年之后）《颜氏家训》卷7《艺杂》云：“世传术书，皆出流俗，言辞鄙浅，验少妄多。至如反支不行，竟以遇害；归忌寄宿，不免凶终；拘而多忌，亦无益也。”<sup>⑥</sup>

① 江晓原：《历书起源考》，《中国文化》1992年第6期，第152～153页。

② 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，第227页。

③ （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷92，第3714页注释。

④ （南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷49，第1640页。此外，《潜夫论·爱日篇》亦详载：“孝明皇帝尝问：‘今旦何得无上书者？’左右对曰：‘反支故。’帝曰：‘民既废农远来诣阙，而复使避反支，是则又夺其日而冤之也。’乃敕公车受章，无避反支。”（汉·王符著、清·汪继培笺，彭铎校正《潜夫论笺校正》，第221页）

⑤ （南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷49，第1640页注释。

⑥ 王利器：《颜氏家训集解（增补本）》，中华书局，1993，第583页。

据上述内容可知，汉代虽流行反支禁忌，但同避血忌日一样，均无证据表明其已运用到房事和生育领域。故而，《太平经》可能首畅其风。此后，孙思邈《备急千金要方》卷2《产难》也沿袭此说：“妇人产乳，忌反支月。若值此月，当在牛皮上，若灰上，勿令水血恶物著地，则杀人，及浣濯衣水皆以器盛，过此忌日乃止”。<sup>①</sup>

## 附 反支情况之备览

(1) 陈梦家据史料将反支情况列出一表（见表4-2）。

表4-2 反支情况表

戊、亥	申、酉	午、未	辰、巳	寅、卯	子、丑
一	二	三	四	五	六
七	八	九	十	十一	十二
十三	十四	十五	十六	十七	十八
十九	廿	廿一	廿二	廿三	廿四
廿五	廿六	廿七	廿八	廿九	三十

资料来源：陈梦家《汉简年历表叙》，载陈梦家著《汉简缀述》，中华书局，1980，第238页。

(2) 刘乐贤指出秦汉两代之反支日推算略有差异，并列表对照（见表4-3）。

最后，附带说一下性禁忌风俗对后世之影响。唐代名医孙思邈《备急千金要方》卷27《房中补益》载：“御女之法，交会者当避丙丁日，及弦望晦朔，大风大雨，大雾大寒大暑，雷电霹雳，天地晦冥，日月薄蚀，虹蜺地动。若御女者，则损人神，不

<sup>①</sup>（唐）孙思邈著，李景荣等校释《备急千金要方校释》，第63页。

表 4-3 秦汉反支日表

秦		汉	
月朔日	反支日	月朔日	反支日
子	巳	子	巳亥
丑	午	丑	午子
寅	午	寅	午子
卯	未	卯	未丑
辰	未	辰	未丑
巳	申	巳	申寅
午	申	午	申寅
未	酉	未	酉卯
申	酉	申	酉卯
酉	戌	酉	戌辰
戌	戌	戌	戌辰
亥	巳	亥	巳亥

资料来源：节选自刘乐贤《睡虎地秦简日书研究》，台北，文津出版社，1994，第96~97页。

吉。损男百倍，令女得病，有子必颠痴顽愚，瘖瘂聋聩，挛跛盲眇，多病短寿，不孝不仁。”<sup>①</sup>又说：“夫交合如法，则有福德，大智善人降託胎中。仍令性行调顺，所作和合，家道日隆，祥瑞竞集。若不如法，则有薄福愚痴恶人来託胎中，仍令父母性行凶险，所作不成，家道日否，殃咎屡至，虽生成长，家国灭亡。”<sup>②</sup>

### 3. 养胎及妊娠护理

胎儿从受孕到分娩，这是生育过程中最为关键的阶段。在此期间，与此相关的诸多事宜均须谨慎小心。《太平经》对此亦有所认识，如卷92《万二千国始火始气诀》云：“阴者主怀妊。凡

①（唐）孙思邈著，李景荣等校释《备急千金要方校释》，第950页。

②（唐）孙思邈著，李景荣等校释《备急千金要方校释》，第950页。



物怀妊而伤者，必为血……怀妊而伤者，必怒不悦，更以其血行污伤人。”<sup>①</sup> 这段经文表达了对妊娠保养工作的关切和强调。《太平经》包含了这方面的丰富信息，有关情况可分为如下几点：

(1) 保胎、安胎。《太平经》强调妊娠期保胎之重要性，如卷 119《三者为一家阳火数五诀》云：“胞中之子，不可有小害，辄伤死，死不复生，辄弃一人，为是连伤而不止，便绝灭无后世矣，一家无统绝去矣。”<sup>②</sup> 这是说，胎儿极易遭受外界伤害，一些轻微的失误也或许会引发流产。胎儿流产就意味着新生命的夭折，这跟常人的死亡一样，永不能复生。一个家庭或家族若接连遭受如此厄运，就会因没有后代而无法延续下去，最终整个族群将彻底消亡。如卷 112《不忘诚长得福诀》所言：“万民愚戇，恣意杀伤，或怀妊胞中，当生反死，此为绝命，以给人人口。”<sup>③</sup>

据有关资料显示，秦汉时期，有关胎儿流产的医学鉴定和病理分析已达一定深度。如睡虎地秦简《封诊式》“出子”篇中载一治狱案例：

爰书：某里士五（伍）妻甲告曰：“甲怀子六月矣，自昼与同里大女子丙斗，甲与丙相摔，丙僨屏甲。里人公士丁救，别丙、甲。甲到室即病复（腹）痛，自宵子变出。今甲裹子把子来诣自告，告丙。”即令令史某往执丙。即诊婴儿男女、生发及保之状。有（又）令隶妾数字者，诊甲前血出及痛状。有（又）讯甲室人甲到室居处及复（腹）痛子出状。·丞乙爰书：令令史某、隶臣某诊甲所诣子，已前

① 《太平经合校》，第 371 页。

② 《太平经合校》，第 676 页。

③ 《太平经合校》，第 581～582 页。

以布巾裹，如𩚑（𩚑）血状，大如手，不可智（知）子。即置盎水中摇（摇）之，音（𩚑）血子毆（也）。其头、身、臂、手指、股以下到足、足指类人，而不可智（知）目、耳、鼻、男女。出水中（又）音（𩚑）血状。·其一式曰：令隶妾数字者某某诊甲，皆言甲前旁有乾血，今尚血出而少，非朔事毆（也）。某赏（尝）怀子而变，其前及血出如甲□。①

此外，东汉末年张仲景（公元150~219年）《伤寒杂病论》一书也专设妇科病中妊娠、产后、杂病三篇。

如果说，保胎事项多属对孕妇的要求和强调，那么《太平经》对胎儿自身的行为也给予规范性说明，如卷45《起土出书诀》即云：“比若人有胞中之子，守道不妄穿凿其母，母无病也；妄穿凿其母而往求生，其母病之矣。”②即是说，《太平经》已认识到：流产及其他损伤胎儿等现象也不能全都归咎于母体或外界因素之影响，胎儿自身在胞宫（《内经》又称“奇恒之府”）中的不当行为，诸如胎动不安——胡乱踢打乃至损伤母体等，也是造成流产的原因之一。针对这一情况，就须施予安胎之药物或措施。如汉墓帛书《胎产书》云：“怀子者，为享（烹）白牡狗首，令独食之，其子美皙，有（又）易出。欲令子劲者，□时食母马肉。”③这些方药也大多含防治难产之意。如据孙思邈《千金翼方》卷29《禁经上·咒禁产晕》载“禁产难方”云：“先禁水一杯与服之，乃禁曰：天有阴阳，地有五行，星辰列布，日月精明，四时变化，不失其常，骨肉已成，四体已强，

① 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，第161~162页。

② 《太平经合校》，第120页。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书》[肆]，第138页。

毛发已就，今是生时，生迟何望，河伯在门，司命在庭，日月已满，何不早生，若男若女，司命须汝促出无迟，并持胞衣，急急如律令。”<sup>①</sup>

(2) 胎教。胎教观念起源甚早，汉代典籍中更多见载录。<sup>②</sup>考其名之由来，贾谊（公元前 200 ~ 前 168 年）《新书》卷 10《胎教》给予解释：“青史氏之记曰：古者胎教之道，王后有身七月而就萋室……此三月者，王后所求声音非礼乐，则太师抚乐而称不习；所求滋味者非正味，则太宰苟斗而不敢煎调，而曰：不敢以侍王太子。……周妃后妊成王于身，立而不跛，坐而不差，笑而不谄，独处而不倨，虽怒不骂，胎教之谓也。”<sup>③</sup>此外，韩婴（约公元前 200 年 ~ 前 120 年间）撰《韩诗外传》（卷 9）所载孟母之言也涉及胎教内容，其谓：“吾怀妊是子，席不正不坐，割不正不食，胎教之也。”<sup>④</sup>对胎儿及婴儿、幼童等的早期教育，《太平经》也有清楚的认识。如卷 93《国不可胜数诀》明言胎儿未出胞中、尚属无知：“比若婴儿蒙蒙，未出胞中，随其母身而行，安知天道广远而无方。”<sup>⑤</sup>《太平经》认为，人类经验知识的获得乃来自后天的认知和学习，对儿童而言启蒙教育则尤显重要。此即卷 68《戒六子诀》所说：“比若婴儿生，投一室中，不导学以事，无可知也。”<sup>⑥</sup>

①（唐）孙思邈著，李景荣等校释《千金翼方校释》，人民卫生出版社，1998，第 453 页。

② 贾谊《新书》、大戴礼、刘向《列女传》、王充《论衡》等对此均有论述。此外，有关古代胎教之情况，详见程培杰：《中国古代胎教思想》，《河北师范大学学报（社会科学版）》1992 年第 4 期，第 77 ~ 81 页。

③（汉）贾谊：《新书》卷 10，《四库备要》345 子部，台湾，中华书局，1981 年影印本，第 4 ~ 5 页。

④（汉）韩婴撰，许维遹校释《韩诗外传集释》，中华书局，1980，第 306 页。

⑤《太平经合校》，第 397 页。

⑥《太平经合校》，第 259 页。

汉人指出，气对胞中胚胎具有重大影响。如东汉王符（约公元85~162年）《潜夫论·本训》载：“以此观之，气运感动，亦诚大矣。变化之为，何物不能？所变也神，气之所动也。当此之时，正气所加……声入于耳，以感于心，男女听，以施精神。资和以兆胚，民之胎，含嘉以成体。及其生也，和以养性，美在其中，而畅于四肌，实于血脉，是以心性志意，耳目精欲，无不贞廉絜怀履行者。”<sup>①</sup> 其实，引文所言之“气”最终要落实到饮食、视听等具体事情上来。这些内容也属于胎教范畴。汉墓帛书《胎产书》对此予以说明：“故人之产毳（也），入于冥冥，出于冥冥，乃始为人。一月……食饮必精，酸羹必【熟】，毋食辛星（腥），是谓财贞。二月……毋食辛臊，居处必静……三月……毋使朱（侏）儒，不观木（沐）侯（猴），不食茵（葱）姜，不食兔羹……【四月】……其食稻麦，𩚑（鰠）鱼□□，[以]清血而明目。五月……晏起□沐，厚衣居堂，朝吸天光，辟（避）寒央（殃），【其食稻】麦，其羹牛羊，和以茱臾（萸），毋食□，【以】养气。六月……劳□□□，【出】游【于野，数】观走犬马，必食□□毳（也），未□□□……七【月】……居燥处，毋使【定止】……【饮食】辟（避）寒……”<sup>②</sup> 此后，《医心方》卷28《房内部·求子》也引《洞玄子》云：“凡女子怀孕之后，须行善事，勿视恶色，勿听恶语，省淫欲，勿咒咀，勿骂詈，勿惊恐，勿劳倦，勿妄语，勿忧愁，勿食生、冷、醋、滑、热食，勿乘车马，勿登高，勿临深，勿下坂，勿急行，勿服饵，勿针灸。皆须端心正念，常听经书，遂令男女如是，聪明智慧，忠真贞良，所谓教胎者也”<sup>③</sup> 《备急千金要方》卷2《妇人

① （汉）王符著、（清）汪继培笺，彭铎校正《潜夫论笺校正》，第369页。

② 马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书》[肆]，第136页。

③ [日]丹波康赖撰《医心方》，第649页。

方上》特别强调妊娠三月当施以胎教：“旧说凡受胎三月，逐物变化，禀质未定，故妊娠三月，欲得观犀象猛兽珠宝宝物，欲得见贤人君子盛德大师，观礼乐钟鼓俎豆军旅陈设，焚烧名香，口诵诗书古今箴诫，居处简静，割不正不食，席不正不坐，弹琴瑟，调心神，和情性，节嗜欲，庶事清静，生子皆良，长寿忠孝，仁义聪惠，无疾，斯盖文王胎教者也。”<sup>①</sup> 并随后载孕妇饮食禁忌和“逐月养胎方”等诸多内容。<sup>②</sup>

### （三）对不育及“生子少”等现象的宗教性解释

马王堆汉墓帛书《养生方》载禹与少河对答：禹问曰：“我欲合气，男女蕃兹，为之若何？”少河答曰：“凡合气之道，必□□□□□□□□□□。”<sup>③</sup> 引文虽已残缺，但大意却已明了。就是说，少河的合气之道具有广嗣之功能，不仅可治疗不育症，并能促进多生育。此外，《胎产书》也载多例治疗不育症的处方。其中既有女性专用者，如：“凡治字者，以清【水】翰（澣）包（胞）□”<sup>④</sup>；又有夫妻合服者，如：“求子之道曰：求九宗之草，而夫妻共以为酒，饮之。”<sup>⑤</sup> 由此可见，汉时人已掌握个体间不孕症的差异性：可能与夫妻中某一方有关，也可能是双方共同的原因造成的。因此，开药时应对症施治方见疗效。此

① （唐）孙思邈著，李景荣等校释《备急千金要方校释》，第44～45页。

② （唐）孙思邈著，李景荣等校释《备急千金要方校释》，第45～53页。此外，有关汉唐时期传统医学关于女性怀孕生产及不孕求子等记载和论述，详见李贞德：《汉唐之间医书中的生产之道》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第六十七本、第三分，1996，第533～654页；李贞德：《汉唐之间求子医方试探——兼论妇科滥觞与性别论述》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第六十八本、第二分，1997，第283～367页。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书》[肆]，第118页。

④ 马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书》[肆]，第137页。

⑤ 马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书》[肆]，第139页。

外，汉代医书也多载疗治不育症的处方及用药。如《神农本草经》便载诸味治疗“无子”的药物，其中包括玉石类：紫石、阳起石、白垩；草木类：芎藭、马先蒿、桑根白皮；虫兽类：白胶、木虻、蜚廉、乌贼鱼骨、水蛭；果菜类：桃核等。《黄帝内经》也载有不孕、不月、子瘕等妇科病名及妊娠诊断，且对不孕之医理分析已达一定水平。如《素问·骨空论篇》：“此生病，从少腹上冲心而痛，不得前后，为冲疝；其女子不孕，癃痔遗溺嗝干。”<sup>①</sup>《太平经》对此提出自己的看法，如《后汉书·襄楷传》李贤注引《太平经》佚文云：

（真人）又问曰：“今何故其生子少也？”天师曰：“善哉子之言也，但施不得其意耳。如令施其人欲生也，开其玉户，施种于中，比若春种于地也，十十相应和而生。其施不以其时，比若十月种物于地也，十十尽死，固无生者。真人欲重知其审，今无子之女，虽日百施其中，犹无所生也。不得其所生之处，比若此矣。是故古者圣贤不妄施于不生之地也，名为亡种，竭气而无所生成。”<sup>②</sup>

此外，《太平经》还对不育及生子少等现象之成因给予宗教性解释，如卷37《五事解承负法》云：“今交阴阳，相得尽乐。有子孙祭神求吉，而自若不能生子，岂有解耶？”<sup>③</sup>随后，经文指出这是因为承负先人过失所致——“此尽承负之大效也”<sup>④</sup>，并对世俗祈神求子之做法给予委婉批评。此外，卷71《真道九

① 郭霭春编著《黄帝内经素问校注语译》，第323页。

② （南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷30，第1081页注释；或见《太平经合校》，第733页。

③ 《太平经合校》，第60页。

④ 《太平经合校》，第60页。

首得失文诀》中列举九种道术<sup>①</sup>，其中“社谋”位居第七，属下等的招神迎鬼术。经文随后指出这类道术“其道多耶”，可“令人惚惚悦悦”。所谓“社谋”，即高谋、郊谋。<sup>②</sup>“谋”，《说文》训曰：“祭也。”这就是说，“谋”即古人祈求生子而举行谋神之祀。<sup>③</sup>有时，“谋”也特指求子所祭之神，如《礼记·月令》载：“是月（仲春之月——守诚注）也，玄鸟至。至之日，以大牢祠于高谋。”又，《续汉书·礼仪志》注引蔡邕《月令章句》云：“高，尊也。谋，媒也。吉事先见之象也。盖为人所以祈子孙之祀。玄鸟感阳而至，其来主为子乳蕃滋，故重其至日，因以用事。”<sup>④</sup>另，睡虎地秦简《日书甲种》载《马谋》篇也旨在祈求马匹多产：“祝曰：‘先牧口丙，马谋合神。’·东乡（向）南乡（向）各一马□□□□□中土，以为马谋……”<sup>⑤</sup>唐代柳宗元（公元773~819年）《天对》云：“啻狄祷谋，契形于胞。”<sup>⑥</sup>总

① 这九种道术分别是：“一事名为元气无为，二为凝靖虚无，三为数度分别可见，四为神游出去而还反，五为大道神与四时五行相类，六为刺喜，七为社谋，八为洋神，九为家先。”《太平经》将这九种道术分为三个等级，前三种属上等，“可以度世”；第四至六种属中等，“可使真神吏”；后三种属下等，“其道多耶，其神精不可常使也。令人惚惚悦悦，其中时有不精之人，多失妄语，若失气者也。”（《合校》，第282页）

② 有关史籍中“高谋”之含义及功能等情况，法国学者康德谟（Mak Kaltenmark）有过详细梳理和考证。详见康德谟：《释高谋》，载《法国汉学》丛书编辑委员会编《法国汉学》第七辑“宗教史专号”，中华书局，2002，第11~38页。

③ 汉代，为祈子举行的祭祀谋神之活动似颇为流行。如东汉“宜子碑”记云：“《图经》云硖中汉刻少，今汉中报恩寺有汉碑，高五尺，乃汉桓帝延熹年间刻石，凡百余字，土人谓之宜子碑。”刘昭瑞注曰：“盖当时人以此为谋而祈子。”（刘昭瑞：《汉魏石刻文字系年》，第63页）

④ 转引自睡虎地秦墓竹简整理小组《睡虎地秦墓竹简·释文〈日书甲种〉》，第228页注释。

⑤ 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，第227~228页。

⑥ （唐）柳宗元：《柳河东集》，上海人民出版社，1974，第251页。

之，“社谋”就是指世俗间供奉的掌管子嗣之神祇及其祭祀活动，《太平经》将此类法术和做法一概视为下等道术而不予提倡。

最后，《太平经》认为胞胎尚未出世就夭亡（即指流产），也乃由“承负”所使然，如《钞》乙部《解承负诀》云：“胞胎及未成人而死者，谓之无辜承负先人之过。”<sup>①</sup>又卷112《贪财色灾及胞中诫》云：“先古之人，万无一人相得，其贪财色，不顾有患，灾及胞中，不见日月星，何惜痛乎！”<sup>②</sup>同卷《衣履欲好诫》也说：“何为弃世，殃流从生，胞中之子反言我同从父母生耳。是皆怨天咎地，言恶当别，不可杂厕，清浊分离，如君与奴使。”<sup>③</sup>这一观念可从秦汉时民俗心理中找到原型。据睡虎地秦简《日书甲种》载：“人生子未能行而死，恒然，是不辜鬼处之。”<sup>④</sup>这是说，胎死腹中乃是由于“不辜鬼”——冤魂游鬼，施以报复所致。显然，《太平经》承继了这一看法、并赋予宗教化色彩，使之成为贯穿全书的基本理念之一。此后，某些道经亦沿袭此说法，如《赤松子章历》（卷2）即认为父母长辈若品行不端将会直接危及腹中胎儿，“五百四十过为一凶，凶者令人损胎伤子。”<sup>⑤</sup>

① 《太平经合校》，第23页。

② 《太平经合校》，第564页。

③ 《太平经合校》，第581页。

④ 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，第214页。

⑤ 《道藏》第11册，第191页。



## 第五章 《太平经》的疾病观与治疗法

道学文化与古代医药学自古以来就有着很深的渊源,<sup>①</sup>近代学者陈寅恪对此有过论断:“医家与道家古代原不可分”。<sup>②</sup>本章

- ① 关于道教与传统医学之关系,一些学者已作论述。详见陈寅恪:《天师道与滨海地域之关系》,载《陈寅恪先生论集——中央研究院历史语言所特刊之三》,台湾商务印书馆,1971;魏启鹏:《〈太平经〉与东汉医学》,《世界宗教研究》1981年1期;钟肇鹏:《道教与医药及养生的关系》,《世界宗教研究》,第1987年第1期;丁贻庄:《试论〈太平经〉中的道教医学思想》,《宗教学研究》1987年3期;金棹:《东汉道教的救世学说与医学》,《世界宗教研究》1989年第1期;〔日〕吉元昭治著,杨宇译《道教与不老长寿医学》,成都出版社,1992;胡孚琛:《道教医学和内丹学的人体观探索》,《世界宗教研究》1993年第4期;李丰楙:《〈道藏〉所收早期道书的瘟疫观——以〈女青鬼律〉及〈洞渊神咒经〉系为主》,《中央研究院中国文哲研究集刊》第3辑,1993;林富士:《试论〈太平经〉的疾病观念》,《中央研究院历史语言研究所集刊》第六十二本、第二分,1993;林富士:《中国六朝时期的巫覡与医疗》,《中央研究院历史语言研究所集刊》第七十本、第一分,1999;林富士:《疾病与“修道”:中国早期道士“修道”因缘考释之一》,《汉学研究》第19卷第1期,2001;林富士:《疾病终结者:中国早期的道教医学》,台北,三民书局,2001;盖建民:《道教医学》,宗教文化出版社,2001;林富士:《中国早期道士的医疗活动及其医术考释:以汉魏晋南北朝时期的“传记”资料为主的初步探讨》,《中央研究院历史语言研究所集刊》第七十三本、第一分,2002。

- ② 陈寅恪:《天师道与滨海地域之关系》,载《陈寅恪先生论集——中央研究院历史语言所特刊之三》,台湾商务印书馆,1971,第297页。

试从宗教医学角度入手，结合传世文献及地下出土医籍等，对《太平经》中所体现的疾病经验及医术理念予以梳理和剖析，期能以此揭示早期道教医学的理论源头。

## 一 命题之诠释

### （一）《太平经》中“疾病”的三种含义

《太平经》中所见“疾病”概念，其涵义可具体析为三类：第一，泛指人体之疾病，这里不仅指现代医学意义上的生理病症，同时包括带有巫术色彩的鬼祟致病等内容；第二，天地万物之疾病，即将人体疾病观念放大，投射到天地宇宙万物之中。也就是说，把天地万物拟人化、赋予其生命特征，使其同人一样，都有疾病之困扰；第三，特指某人品质、言行等存在弊病、缺陷等，或指言辞、行文等不通畅、不合情理。下面，我们分别陈述这三种含义。

#### 1. 人体之疾病

一般说，《太平经》中“疾病”用语，多指人体所患之疾病。就危害程度而言，这类疾病可分为两种：“烈病”（即瘟疫）和“痼病”（即一般性疾病）。

所谓“烈病”，就是通常所说的恶性传染疾病，亦即瘟疫。这类疾病多具较强传播性和杀伤力，可在短时期内对人群造成极大伤害，此如卷92《万二千国始火始气诀》所云：“人或烈病而死”<sup>①</sup>。《太平经》认为此类疾病多由恶（毒）气所致，如卷37《五事解承负法》云：“南山有毒气，其山不善闭藏，春南风与风气俱行，乃蔽日月，天下彼其咎，伤死者积众多。”<sup>②</sup> 卷43

① 《太平经合校》，第370页。

② 《太平经合校》，第59页。

《大小谏正法》也说：“南行毒杀人……与恶毒俱行伤人。”<sup>①</sup>

所谓“痼病”，多指一些常见的慢性、顽固性病症，即卷116《某诀》所说：“民相残伤，致多痼病之人。”<sup>②</sup> 这些疾病包括内伤及外伤性等症状。值得注意的是，《太平经》对一些外感明显的病症多有谈论。如卷72《斋戒思神救死诀》：“天地大多灾害……尚复有风湿疽疥……不可胜名也。”<sup>③</sup> 卷86《来善集三道文书诀》：“问民间有疽疔疥者、无有者多少。有疽疔疥者……自苦有余虫食人，虫乃食人，即虫治人也”。<sup>④</sup> 引文中言“疽疔疥”乃指三种疾病：疽，即指囊肿病；疔，即指麻风病；疥，即指疥癣。“虫食人”，就是指体内寄生虫病及体表皮肤病等。此外，卷92《洞极上平气无虫重复字诀》也谈到“疽疥虫食人”<sup>⑤</sup>、“腹中三虫之属”<sup>⑥</sup>，也指体内各种寄生虫（蛔虫、钩虫、囊虫、血吸虫病等）损害生理健康。

## 2. “天地之病”

《太平经》中“疾病”概念有时指向人体之外的其他万物，此即“天地之病”。<sup>⑦</sup> 譬如，卷53《分别四治法》云：“子既有

① 《太平经合校》，第98~99页。

② 《太平经合校》，第642页。

③ 《太平经合校》，第293页。

④ 《太平经合校》，第319~320页。——标点略作修正

⑤ 《太平经合校》，第378页。

⑥ 《太平经合校》，第378页。

⑦ 《太平经合校》中“天地之病”一辞凡有五见（含《钞》1次），如下：卷91《拘校三古文法》：“乃后天地之病，且悉除去也”（《合校》，第348页），另附《钞》已部：“夫人有病，皆愿速较为善，天地之病，亦愿速较为善矣”（第355页）；卷117《天咎四人辱道诫》：“吾之文疗天地之病，解帝王之愁苦”（第659页）；卷118《烧下田草诀》：“二人共职，共理阴阳，除天地之病，令帝王不愁苦”（第671页）；《钞》辛部：“乃拘校前后圣贤神文，与凡人俗辞，合而大考之，后天地之病，都得消除。已消除，帝王延年，垂拱无忧也。”（第694页）。

畅善意，乃忧天地疾病，王者不安，其功极已大矣。”<sup>①</sup> 卷 91《拘校三古文法》也说：“今天欲都开出之，故拘校文书也，有余一邪言，辄余一病，余一邪说误文，辄有余一病；余十病，余百百病，余千千病，余万万病，随此余邪言邪文误辞为病。天地病之，故使人亦病之，人无病，即天无病也；人半病之，即天半病之，人悉大小有病，即天悉病之矣。故使人病者，乃乐觉之也；而不觉，故死无数也。”<sup>②</sup> 这是将天地拟人化，把人体所患疾病投射到天地这一“放大”了的人体中。这个“大人体”若保持和谐有序，居其间的生物就可“无病”；反之，人世间将因其失序而患病。此即卷 53《分别四治法》所云：

天以安平为欢，无疾病，以上平为喜，故使人民皆静而无恶声，不战斗也。各居其所，则无病而说喜，则天言而不妄语也。若今使阴阳逆斗，错乱相干，更相贼伤，万物不得处其所，日月无善明，列星乱行，则天有疾病，悒悒不解，不传其言，则病不愈。<sup>③</sup>

那么，天地为何会“病”？对此，《太平经》解释说：“‘愿闻以何以天病，邪言邪辞邪文而有病乎？’‘……夫邪言邪文以说经道也，则乱道经书；道经乱，则天文地理乱矣；天文地理乱，则天地病矣。’”<sup>④</sup> 也就是说，天地患病的原因在于邪言邪文大行于世而引发的天文地理之混乱。经文随后开出治病对策，就是践行天师之真文——卷 117《天咎四人辱道诫》云：“吾之文

① 《太平经合校》，第 201 页。

② 《太平经合校》，第 355 页。

③ 《太平经合校》，第 200 页。

④ 《太平经合校》，第 355 ~ 356 页。

疗天地之病，解帝王之愁苦。”<sup>①</sup>《太平经》认为，唯有如此才可使天地和悦、万物无疾病，如卷113《乐怒吉凶诀》：“天地和，则凡物为之无病”<sup>②</sup>，《钞》庚部亦云：“得天地人和悦，万物无疾病”<sup>③</sup>。不难看出，这里存在一个悖论：天地既然是至高无上的权威、具有超乎万物的能量，为何不能“自除疾病”而反赖人之解除？对此，卷53《分别四治法》给予解答：“‘今天地至尊自神，神能明，位无上，何故不自除疾病，反传言于人乎？’‘……天地人民万物，本共治一事，善则俱乐，凶则俱苦，故同忧也；向使不共事，不肯更迭相忧也。是故天地欲善而平者，必使神真圣人为其传言，出其神文，以相告语……子欲乐知天心，以报天功，以救灾气，吾书即是也，得之善思念之，夫天心可知矣。’”<sup>④</sup>

### 3. 品质（言行）之弊病

“疾病”概念的第三种含义是指某人品行操守上存在一定缺陷，也引申为士人在治学上陷入误区。如卷70《学者得失诀》云：“夫诸学者乃常有大病，不能自知也。其好外学，才太过者，多入浮华，令道大邪，而无正文，反名为真道，更以相欺诒也。内学才太过者，多入大邪中，自以得之也；不与傍人语，反失法度而传妄言也。”<sup>⑤</sup>《钞》癸部《神人真人圣人贤人自占可行是与非法》也说：“外学多，内学少，外事日兴，内事日衰，故人多病，故多浮华。”<sup>⑥</sup>此外，这种含义下的“疾病”概念也兼指文体、语辞等不通畅、有毛病，如卷

① 《太平经合校》，第659页。

② 《太平经合校》，第586页。

③ 《太平经合校》，第587页。

④ 《太平经合校》，第200~201页。——标点略作修正

⑤ 《太平经合校》，第276页。

⑥ 《太平经合校》，第720页。

51《校文邪正法》：“章句者，尚小仪其本也，过此下者，大病也。”<sup>①</sup>

有必要预先说明，本章所讨论的内容仅限于第一种范畴，亦即狭义上的人体疾病。至于其他两种含义，本章则不予涉及。<sup>②</sup>

## （二）《太平经》对疾病之态度

《太平经》珍视人的生命，强调“天地之性人为贵”<sup>③</sup>。这从其疾病观念中可得到鲜明体现。《太平经》认为疾病不仅是人民所遭受的肉体折磨，也是引发邪恶之根源。卷119《道佑三人诀》云：“疾病鬼物者，乃邪恶之阶路也，贼杀良民之盗贼也。”<sup>④</sup>故而，《太平经》主张人若患病就当及时给予救治，如《钞》己部云：“夫人有病，皆愿速较为善”<sup>⑤</sup>，卷51《校文邪正法》也说：“若人有剧病，欲乐见治也”<sup>⑥</sup>。《太平经》坚信，若及时清除体内的疾病隐患，生命将得到保障、可颐享天年，《钞》壬部说道：“身能自除其疾病，各竟其天年……而身有疾病，被灾不能拔去，或天年而死”<sup>⑦</sup>。需要指出的是，前述引文中所说乐于“见治”的疾病并不光指自身的病痛，也包含对他人（如父母）所患或潜伏的病症给予及早救治；否则，“知而不

① 《太平经合校》，第190页。

② 关于天地疾病与人之间的关系，香港学者黎志添有专文论述。详见黎志添：《从〈太平经〉的“中和”思想看人与自然的关系：天地疾病与人的责任》，载郑志明主编《道教文化的精华：第二届海峡两岸道教学术研讨会论文集》，台湾嘉义，南华大学宗教文化研究中心，2000。

③ 《太平经合校》，第379页。此外，《后汉书·光武帝纪》亦载：“（建武）十一年春二月己卯，诏曰：‘天地之性人为贵。其杀奴婢，不得减罪。’”（南朝宋·范曄撰，唐·李贤等注《后汉书》卷1，第57页）

④ 《太平经合校》，第680页。

⑤ 《太平经合校》，第355页。

⑥ 《太平经合校》，第188页。

⑦ 《太平经合校》，第702页。

救”就是大谬之人必将遭到上天责罚。即《钞》辛部所云：“父母有疾，占相之知，能尽力竭精，有以救之；知而不救，天将大罚。”<sup>①</sup>

值得注意的是，《太平经》疾病观中始终贯穿着“天医”信仰，即认为人若潜心修道而感动神祇，天医将会降临人间，为善人施予除病却灾。如卷87《长存符图》：“天医自下，百病悉除，因得老寿。”<sup>②</sup>卷114《有功天君敕进诀》更拟造出一个故事情景：天君将犯有渎职罪的神祇贬斥到人间为凡人卖药治病，长达十年之久，“天君欲不惜诸神，且未忍相中伤。教谪于中和地上，在京洛十年，卖药治病，不得多受病者钱。”<sup>③</sup>何以将“卖药治病”作为责罚仙人的方式？这恐怕颇具深意，当包含如下几点信息：首先，谪仙降临尘世卖药治病说明《太平经》对医术（行医问药）比较重视，同时也折射出当时行医风俗。秦汉时民间多流传谪仙卖药救人的说法，如《列仙传》就载有多位以卖药示人的神仙形象。<sup>④</sup>另外，古人深信圣人（或神人）素好隐居医卜，如《史记·日者列传》载述贾谊之言——“吾闻古之圣人，不居朝廷，必在卜医之中。”<sup>⑤</sup>故《列仙传》载：范蠡“佐勾践破吴”、成就大业后，遂变易姓名、“兰陵卖药”<sup>⑥</sup>，东方朔则“卖药五湖”、“以避乱世”<sup>⑦</sup>；其次，“卖药治病”被作为惩罚手段折射出时人可能正饱受疾疫困扰，“历史上的较普遍的大疫，以东汉末年事最令人惊心。当时疾疫的大规模流行，致

① 《太平经合校》，第686页。

② 《太平经合校》，第330页。

③ 《太平经合校》，第611页。

④ 《列仙传》中载安期生、瑕丘仲、崔文子、鹿皮公、黄阮丘、玄俗等皆卖药都市。

⑤ （汉）司马迁：《史记》卷127，第3215页。

⑥ 《道藏》第5册，第68页。

⑦ 《道藏》第5册，第71页。

使人口锐减。”<sup>①</sup> 东汉中后期（特别是桓帝、灵帝和献帝时），当时全国各地频繁爆发瘟疫。<sup>②</sup> 据史料记载的不完全统计，这段时期（计66年间）发生的“大疫”，竟达九次之多；此外，一些地方性流行病也在蔓延。再次，这也暗示《太平经》承担着济民救世的美好愿望。作者反复宣讲，经文乃由天师口述亲传、上达天命。天君体恤人间百姓，济民众之忧苦，派遣天仙治疗人间疾病，拯救百姓脱离苦痛之厄。故而，治病灵验与否就自然地被视为甄别其道真伪的符验之一。<sup>③</sup> 这一点从《太平经》其他诸篇中也能得到体现，如卷39《真券诀》云：“试而即应，事有成功，其有结疾病者解除，悉是也。试其事而不应，行之无成功，其有结疾者不解除，悉非，非一人也。……可勿怀狐疑，此即召信之符也。……名此为真券，慎勿遗，无投于下方，以为决策书章。”<sup>④</sup> 所谓“结疾病”即指痼疾，也就是指那些较难治愈的疾病。引文将治愈痼疾视作真道有验之表征。并且，《太平经》称这类经文是上天的召信之符，故应妥善保管、使之物尽其用。值得一提的是，“天医”观念对后世道教也多有影响。如《赤松子

① 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，第367页。

② 林富士：《东汉晚期的疾疫与宗教》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第六十六本、第三分，1995，第695～745页；赵夏竹：《汉末三国时代的疾疫、社会与文学》，《中国典籍与文化》2001年第3期，第101～105页。

③ 这也解释了为何后世道经谈及《太平经》时多与治愈病痛相联系。如唐代王悬河编撰《三洞珠囊》卷1《救导品》引《神仙传》第九云：“干君者，北海人也，病癰数十年，百药不能愈。见市中一卖药公，姓帛名和，往问之，公言：‘卿病可护……’乃以素书二卷授干君，诫之曰：‘卿得此书，不但愈病而已，当得长生。’……干君思得其意，内以治身养性，外以消灭救病，无不差愈。”（《道藏》第25册，第298页）唐末王松年编撰《仙苑编珠》卷中引《神仙传》所载亦大略相同，云：“于吉，北海人也。患癰疮数年，百药不愈。见市中有卖药公，姓帛名和，因往告之。乃授以素书二卷。谓曰：‘此书不但愈疾，当得长生。’吉受之，乃《太平经》也。行之疾愈。”（《道藏》第11册，第32页）

④ 《太平经合校》，第71页。



章历》(卷2)分列一年十二月份中“天医”降临、有利于治愈疾病的那些特定日子:“天医所在:正丑,二庚,三壬,四庚,五壬,六丙,七壬,八酉,九丙,十申,十一丙,十二辛。右十二月天医所在,若欲收击治病常从天医上来,大吉。”<sup>①</sup>

道门中一直流传“十道九医”的说法。这或与道士常年隐居深山,需具备一定的医疗知识,若染小疾便可自行施治、以救性命有关;<sup>②</sup>但更重要的是,医术与道术在本质上是相通的,姑且不说道教内丹修炼原理乃源于中医之理论精髓,仅从二者共同倡导的救世宗旨来看,医术实与道术殊途同归。“医乃仁术”,行医是为了治病救人,这是从肉体层面来讲的;道术也是度己、度人直至度世,这包含肉体和精神两层面的含义。据笔者统计,《神仙传》所举85位得道成仙者明确讲明擅长医术、给人治病者就计有7位,约占总数8.2%。依次罗列如后:

(1) 卷3《沈羲》:

(老君)遣羲去曰:“汝还人间,救治百姓之疾病者。君欲来上天,书此符,悬于竿杪,吾当迎汝。”

(2) 卷8《葛玄传》:

(葛玄)尤长于治病收効鬼魅之术。

① 《道藏》第11册,第185页。

② 早期道士多居深山,难免会遇到一些危急状况,如《抱朴子内篇·登涉》言:“凡为道合药,及避乱隐居者,莫不入山。然不知入山法者,多遇祸害。……入山而无术,必有患害。或被疾病及伤刺,及惊怖不安;或见光影,或闻异声;或令大木不风而自摧折,岩石无故而自堕落,打击煞人;或令人迷惑狂走,堕落坑谷;或令人遭虎狼毒虫犯人,不可轻入山也。”(王明:《抱朴子内篇校释(增订本)》卷17,第299页)因此,古时入山道士多身怀医术,若处险境时尚可自行救治。

(3) 卷8《王遥传》:

(王遥) 颇能治病, 病无不愈者。亦不祭祀, 不用符水针药, 其行治病, 但以八尺布帊, 敷坐于地, 不饮不食, 须臾病愈, 便起去。其有邪魅作祸者, 遥画地作狱, 因招呼之, 皆见其形物入在狱中, 或狐狸鼯蛇之类, 乃斩而燔烧之, 病者即愈。

(4) 卷8《巫炎传》:

子都对曰: “臣昔年六十五岁时, 苦腰脊疼痛, 脚冷不能自温, 口中干苦, 舌燥涕出, 百节四肢各各疼痛, 又足痹不能久立。得此道已来, 已七十三年, 有子三十六人, 身体强健, 无所病患, 气力乃如壮时, 无所忧患。”

(5) 卷8《刘根传》:

后颖川太守高府君到官, 民人大疫, 郡中死者过半, 太守家大小悉病。府君使珍从根求消灭除疫气之术。珍叩头述府君意, 根教于太岁宫气上穿地作孔, 深三尺, 以沙着中, 以酒沃之。君依言, 病者即愈, 疫气登绝, 后常用之, 有效。

(6) 卷9《壶公传》:

(壶公) 入市卖药, 人莫识之。其卖药口不二价, 治百病皆愈, 语买药者曰: “服此药必吐某物, 某日当愈。” 皆如其言。

(7) 卷9《尹轨传》:

公度腰中帶漆竹管數十枚，中皆有藥，入口即活。天下大疫，有得藥如棗者，涂其門，則一家不病，病者立愈。

上述七条案例中，(2)、(3)以秘术镇劾鬼魅而诊治祟病；(4)是通过修道养生治疗痼疾；(5)、(7)行医救民于瘟疫肆虐之年；(1)、(6)常年卖药治病于尘世之中，乃颇似前文所说的谪仙。上述几类情况在《太平经》中均可找到原型。《太平经》之后，其他道教经典也将治病救人视为积累德的善行之一。翻阅历代道经、史籍，不乏常见修道之人在大疫流行时，施展一己之技、助人脱离苦海的记载。这不仅折射出道教对生命的珍爱，同时也体现了传统医学的人文精神：既为救己，也为济人、度世；既是手段，又是人间关怀。

## 二 《太平经》对病因之分析

人体疾病是如何产生的？这是历代医家必须面对和给予解答的基本命题。现代医学一般将病因划分为三类：内伤性因素、外感性因素和其他致病因素。所谓内伤性病因论是指致病之原因乃由于人体内部的脏腑功能失常，具体包括神志耗散、饮食所伤、情绪波动、房室劳逸等因素；所谓外感性病因论是指外部因素入侵机体导致疾病发生，包括气候异常、瘟疫流行以及寄生虫、金刃兽伤等。除此之外，引发人体疾患的其他因素则归入第三类。《太平经》对人体病理机制的分析，如后所述（一）至（三）可归入第一类；（四）、（五）属第二类；（六）则带有浓厚的宗教性色彩，不妨暂归入第三类。

### （一）病因论之一：人体脏腑与疾病之发生

传统中医学认为，所谓“脏腑”乃泛指人体中“脏”和“腑”两大生理功能系统。脏，即五脏，其义有二：一是指人体内部之心、肾、肺、脾、肝五大生理器官；二是指这五个器官中所储存的精微物质（或称精气）。腑，指六腑，即胆、胃、三焦、膀胱、大肠、小肠。也就是说，脏腑乃五脏六腑之合称。<sup>①</sup>从功能来看，五脏主掌化生与收藏，六腑分管消化和排泄等。此即《灵枢·本脏》所云：“五藏者，所以藏精神血气魂魄者也。六府者，所以化水谷而行津液者也。”<sup>②</sup>古人很早就认识到，支持人体生理器官正常运转的各种生命要素，诸如精、气、血、津液等，均藏于五脏之中。因此，传统医学在解释疾病成因时往往侧重于对脏腑的考察。如《素问·五藏生成篇》：“诊病之始，五决为纪，欲知其始，先建其母。”<sup>③</sup>所谓“五决”，即指五脏之脉象。《太平经》在考察疾病成因时也隐含了这一医学理论。据《三洞珠囊》卷1《教导品》引《太平经》佚文云：“真人问曰：‘凡人何故数有病乎？’神人答曰：‘故肝神去出，游不时还，目无明也；心神去不在，其唇青白也；肺神去不在，其鼻不通也；肾神去不在，其耳聋也；脾神去不在，令人口不知甘也；头神去不在，令人胸冥也；腹神去不在，令人腹中央甚不调、无所能化也；四肢神去，令人不能自移也。’”<sup>④</sup>这段文字分析了世人生病

① 上述五脏、六腑外，还有一类生理器官——奇恒之腑，《素问·五藏别论篇》载：“脑髓骨脉胆女子胞，此六者，地气之所生也，皆藏于阴而象于地，故藏而不泻，名曰奇恒之府。”（郭霭春编著《黄帝内经素问校注语译》，第71页）因非本文之讨论范围，故略过。

② 郭霭春编著《黄帝内经灵枢校注语译》，第330页。

③ 郭霭春编著《黄帝内经素问校注语译》，第67页。

④ 《道藏》第25册，第303页。

之原因，大略是说：人体若出现眼睛方面的疾病，则是由于体内之肝神游离体外、不按时返回所造成的；唇、舌等部位出现发青、发白等症状，是由于心神游离体外而导致的；鼻子发生阻塞、不通气等情况，是因为肺神游离体外所引发的；耳聋，是因为肾神游离体外；味觉麻痹，乃是脾神游离体外；头晕，是因为头神游离体外；腹部滞胀、疼痛，消化不良，是因为腹神游离体外；肢体麻痹、无法动弹，是由于四肢神游离体外造成的。这里，《太平经》分别指出五脏（肝、心、肺、肾、脾）与人体疾病之因果关系。这种说法是基于当时医学经验而提出的。

汉代医家认为，五脏与人体之七窍有着内在关联。五脏机能若出现问题，就将导致与之对应的某器官也无法正常运转。《黄帝内经·灵枢》中《脉度》篇即载：“五脏常内阅于上七窍也……五脏不和则七窍不通”<sup>①</sup>；此外，《五阅五使》篇中也将体表诸器官与五脏功能联系在一起，如言：“鼻者，肺之官也；目者，肝之官也；口唇者，脾之官也；舌者，心之官也；耳者，肾之官也。”<sup>②</sup>也就是说，眼睛失明乃起因于肝，此即《脉度》篇所云：“肝气通于目，肝和则目能辨五色矣。”<sup>③</sup>前文所引《太平经》“故肝神去出，游不时还，目无明也”之说，正根基于此；唇舌之疾患起因于心脏，因为心的经脉连接唇舌、唇舌为心之外候，此即“心开窍于舌”。《灵枢·脉度》对此指出：“心气通于舌，心和则舌能知五味矣”<sup>④</sup>；《经脉》篇亦云：“手少阴之别……循经入于心中，系舌本。”<sup>⑤</sup>此说甚合于前引《太平经》“心神去不在，其唇青白也”之含义；鼻是肺之外在表征，《灵

① 郭霭春编著《黄帝内经灵枢校注语译》，第172页。

② 郭霭春编著《黄帝内经灵枢校注语译》，第287页。

③ 郭霭春编著《黄帝内经灵枢校注语译》，第172页。

④ 郭霭春编著《黄帝内经灵枢校注语译》，第172页。

⑤ 郭霭春编著《黄帝内经灵枢校注语译》，第130页。

枢·脉度》云：“故肺气通于鼻，肺和则鼻能知臭香矣。”<sup>①</sup>《素问·五藏别论篇》也云：“故五气入鼻，藏于心肺，心肺有病，而鼻为之不利也。”<sup>②</sup> 鼻喉部位所发生的一些病变症状——如鼻塞、流涕、喷嚏、失声等，均因肺功能失常所引起的。此当《太平经》所说“肺神去不在，其鼻不通也”之医学基础；人的饮食消化及口腔味道，与脾的运化功能直接有关。正如《灵枢·脉度》所言：“脾气通于口，脾和则口能知五谷矣。”<sup>③</sup> 如果出现食欲不振、口味异常等状况，则说明脾之功能开始失常。故《太平经》云：“脾神去不在，令人口不知甘也”；耳的听力功能乃与肾有着密切关联，如《脉度》云：“肾气通于耳，肾和则耳能闻五音矣。”<sup>④</sup> 故此，听力若出现生理性病变——如耳聋等，多是因肾功能障碍而导致的。《太平经》所说“肾神去不在，其耳聋也”，恰是对此医学理念的反映。以上所述说明，《太平经》很好地体现出汉代医学对五脏失常而引发七窍之疾病等方面的认识。

《太平经》十分强调持守心神之重要性，如卷92《万二千国始火始气诀》言：“心神去，则死亡矣。”<sup>⑤</sup>《太平经》认识到心是五脏之主宰，对生命活动具有较大意义，故云“五藏之一者，心也。”<sup>⑥</sup> 无疑，这一点反映了当时医学的进步。《黄帝内经》对“心”的作用也有类似认识，《素问·六节藏象论篇》云：“心者，生之本，神之变也”<sup>⑦</sup>；《灵枢·邪客》又云：“心者，五脏六腑之大主也，精神之所舍也”<sup>⑧</sup>。《太平经》中随处可见此类说

① 郭霭春编著《黄帝内经灵枢校注语译》，第172页。

② 郭霭春编著《黄帝内经素问校注语译》，第72页。

③ 郭霭春编著《黄帝内经灵枢校注语译》，第172页。

④ 郭霭春编著《黄帝内经灵枢校注语译》，第172页。

⑤ 《太平经合校》，第374页。

⑥ 《太平经合校》，第13页。

⑦ 郭霭春编著《黄帝内经素问校注语译》，第61页。

⑧ 郭霭春编著《黄帝内经灵枢校注语译》，第457页。

法，如卷96《忍辱象天地至诚与神相应大戒》云：“心者，最藏之神尊者也”；<sup>①</sup>《钞》癸部《神人真人圣人贤人自占可行是与非法》云：“心者，五藏之主。”<sup>②</sup>此外，《钞》辛部更有深入论述：“凡人腹中，各有天子，五气各有王者。天有五气，地有五位。其一气主行，为王者主执正。凡事居人腹中，自名为心。心则五脏之王，神之本根，一身之至也。主执为善，心不乐为妄内邪恶也。……心则王也，相见必为延命，举事理矣；不得见王者，皆邪也；不复与王者相通，举事皆失矣。而复早终。”<sup>③</sup>这段引文大意是说，心是五脏之首、神明之主，在人体的整个生理运转中居于关键地位。若能常持守心神，可延命保生；反之，心志涣散便令疾病缠身。心主神志，心的功能处于正常状态可及时清除疾病之诱因。据卷92《火气正神道诀》云：“心主神，心正则神当明。”<sup>④</sup>卷92《万二千国始火始气诀》又云：“心者主神，和者可为化首，万事将兴，从心起。心者主正事，倚仁而明，复有神光。”<sup>⑤</sup>相反，心神若被损伤将会诱发神志病变。卷96《忍辱象天地至诚与神相应大戒》云：

心者，神圣纯阳，火之行也。……故人为至诚，心中正疾病应。心神至圣，乃上白于日，日乃上白于天。故至诚于五内者，动神灵也。……心中为其疾病，故乃发心腹不而食也。念之者，心也，意也。心意不忘肝最仁，故目为其主出涕泣，是其精思之至诚也。精明人者，心也。念而不置者，意也，脾也。心者纯阳，位属天。脾者纯阴，位属地。至诚

① 《太平经合校》，第426页。

② 《太平经合校》，第719页。

③ 《太平经合校》，第687~688页。

④ 《太平经合校》，第377页。

⑤ 《太平经合校》，第376页。

可专念，乃心痛涕出，心使意念主行，告示远方。……脾者，阴家在地，故下入地报地。<sup>①</sup>

这是说，心为纯阳，脾为纯阴。就病症而言，如果出现湿性重浊腻滞等病理反应，均可概括为“湿邪”，据此可判断其受邪部位主要是脾。同样，如果出现发热红肿等火性病理反应，可推断其受邪部位主要是心。

人体之脏腑关系可被作为推论病因和诊断病情之依据，其健康与否之外在表征就是气、声、色等的异常变化，故《周礼·天官冢宰》载疾医“以五气、五声、五色视其死生。……两之以九窍之变，参之以九藏之动。”《史记·仓公列传》也载有以“五色”诊断病症之医案，谓：汉初名医太仓公淳于意“受师同郡元里公乘阳庆。庆年七十余，无子，使意尽去其故方，更悉以禁方予之，传黄帝、扁鹊之脉书，五色诊病，知人死生，决嫌疑，定可治，及药论，甚精。”<sup>②</sup>所谓“五色诊病”，就是指针对人体肤色（尤指面部）的色泽变化来诊断病情。人体生理功能正常与否，大都会通过体表器官和面部的色泽显现出来。这些色泽特征，被中医学称为“五华”（或称“五色”）。根据这些变化来诊断人体疾患特别对脏器损伤等病症具有积极意义。睡虎地秦简《日书甲种》“病篇”就载有据“五色”判断病情的说法：“甲乙有疾……青色死。丙丁有疾……赤色死。戊己有疾……黄色死。庚辛有疾……白色死。壬癸有疾……黑色死。”<sup>③</sup>睡简《日

① 《太平经合校》，第426～427页。

② （汉）司马迁：《史记》卷105，第2794页。

③ 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，第193页。——刘乐贤结合敦煌遗书《发病书》有关“推十干病法”的描述，指出：所谓“某色死”乃是某色人死的简省。（详见刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，第119～121页）



书乙种》“有疾篇”亦有类似记载。<sup>①</sup>此外，香港所藏第67号汉代简牍也涉及此内容，如云：“死中子，女子黑色，下日底有疾，旬二起，莫（暮）食及旦为奈仑之，乙起。”<sup>②</sup>这一诊断手法在《太平经》中也有所体现，如卷112《七十二色死尸诫》就谈到根据体表所呈现的七十二种气色来分析病情，认为若诸色皆显即为必死之征兆——“七十二色为见，是死之尸也。”<sup>③</sup>《钞》癸部《神人真人圣人贤人自占可行是与非法》对面色与疾病之关系也给予论述：“‘人腹中有过，反面赤，何也？’‘心者，五藏之主；主即王也，王主执正，有过乃白于天也。’‘惊即面青，何也？’‘肝者主人，人者忧也，反忤肝胆为发怒，故上出青也。’”<sup>④</sup>心色赤、肝色青，《黄帝内经》对此多有论述。如《素问·五藏生成篇》载：“五藏之气，故色见青如草兹者死，黄如枳实者死，黑如炁者死，赤如衃血者死，白如枯骨者死，此五色之见死也。青如翠羽者生，赤如鸡冠者生，黄如蟹腹者生，白如豕膏者生，黑如乌羽者生，此五色之见生也。”<sup>⑤</sup>通过辨别体表（或面部）之色泽变化来推断病因及病情状况，不仅被后世医家所袭用，在历代道经中也多有所见。如《三洞珠囊》卷1《救导品》引《神祝经》云：“青气者卒死，赤气者肿病，黄气者下痢，白气者霍乱，黑气者官事。赤头鬼持此气布行天下，杀其恶人也。”<sup>⑥</sup>所以，道门上章奏请神祇降身治愈疾病时，也将五气包括在内，如《赤松子章历》（卷3）列“疾病医治章”条云：“次请东方青生气、

① 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，第245～246页。

② 陈松长编著《香港中文大学文物馆藏简牍》，第36页。

③ 《太平经合校》，第570页。

④ 《太平经合校》，第719～720页。

⑤ 郭霭春编著《黄帝内经素问校注语译》，第65页。

⑥ 《道藏》第25册，第299页。

南方赤生气、西方白生气、北方黑生气、中央黄生气，并下某身中。”<sup>①</sup>

## （二）病因论之二：精神状态与疾病之关系

精神状态与疾病发生之关系，是传统医学所关注的重要内容之一。《黄帝内经》明确指出持守心志可预防疾病的发生，如《素问·上古天真论篇》云：“精神内守，病安从来。”<sup>②</sup>《太平经》也认识到精神意念对生命活动具有重大意义，卷71《致善除邪令人受道戒文》精辟地说道：“精神消亡，身即死矣。”<sup>③</sup>精神与形体是生命的两大要素，也为关乎人之生死的大事情，如《钞》壬部云：“人有一身，与精神常合并也。形者乃主死，精神者乃主生。常合即吉，去则凶。无精神则死，有精神则生。常合即为一，可以长存也。”<sup>④</sup>

“精神”一词，在《太平经》中计有三种含义：其一指物之精者，亦即生命活动的精微之气；其二指神志活动，即人的精神、意识和思维等；其三是针对宗教层面而言，意指精灵、神祇、鬼怪等义。<sup>⑤</sup>下面，我们对此分别论述。

“精神”概念的第一种含义，具体包括天之精神、地之精神、草木精神、火之精神、水之精神、五藏精神等。实际上，《太平经》认为：天地万物都各有其“精神”。如《钞》辛部云：“天地之间，凡事各自有精神”，<sup>⑥</sup>《钞》丁部《阙题》也

① 《道藏》第11册，第199页。

② 郭霭春编著《黄帝内经素问校注语译》，第2页。

③ 《太平经合校》，第286页。

④ 《太平经合校》，第716页。

⑤ 王宗昱将《太平经》中“神”概念之诸义析为三种：“神灵之神”、“神妙之神”、“精神之神”。（详见王宗昱：《〈太平经〉中的人身中之神》，台湾，《中国文化月刊》第159期，1993，第71~74页）

⑥ 《太平经合校》，第685页。

说：“夫万二千物，各自存精神。”<sup>①</sup>也正得益于此“精神”，万物才能维持各自的生命存在，即卷116《某诀》所言：“天之授性，各自有精神。……此自然之性也。”<sup>②</sup>就人而言，生命活动也须依精神而存在。此即《钞》辛部所云：

神明精气，不得去离其身，则不知老不知死矣。夫神明精气者，随意念而行，不离身形。神明常在，则不病不老，行不遇邪恶。若神明亡，病者立死，行逢凶恶，是大效也。人欲不病，宜精自守也。……故天地之道，据精神自然而行。故凡事大小，皆有精神……各自保养精神，故能长存。精神减则老，精神亡则死，此自然之分也。……凡事安危，一在精神。……常思善，精神集来随人也；思恶，精神亦来集人也。乃入人腹中，随趋人所思，使悁悁不能忘之矣。<sup>③</sup>

此外，《论衡·论死篇》也持有这种观念：“人之所以生者，精气也。”<sup>④</sup>

“精神”概念的第二层含义是指意念力量。《太平经》反复强调神志对身心健康的影响。《钞》癸部《盛身却灾法》云：“静身存神，即病不加也，年寿长矣……故人能清静，抱精神，思虑不失，即凶邪不得入矣。……神游于外，病攻其内也。”<sup>⑤</sup>这是说，一个人如果保持身心清静、神志安详，就不会产生疾病、甚至可安享天年。反之，神志长期处于焦虑状态就会诱发疾病。随后，《钞》癸部《是神去留效道法》加以论证说：“及其

① 《太平经合校》，第218页。

② 《太平经合校》，第639页。

③ 《太平经合校》，第698~699页。

④ 黄晖：《论衡校释》卷20，第871页。

⑤ 《太平经合校》，第722~723页。

定卧，精神去游，身不能动，口不能言，耳不能闻，与众邪合，独气在，即明证也。故精神不可不常守之，守之即长寿，失之即命穷。人之得道者，志念耳；失道者，亦志念耳。”<sup>①</sup> 简言之，正如卷 92《万二千国始火始气诀》所言：“志念远即身疾，衰枯落务，志念近则身有泽。”<sup>②</sup> 引文是说，意念神志安于职守可保身心健康，若神志恍惚必将招致病症。《论衡·论死篇》谈论精神对疾病之影响时也说：“人之未死（病）也，智慧精神定矣，病则昏乱，精神扰也。……精神扰，自无所知，况其散也！”<sup>③</sup>

“精神”的第三种含义，乃属带有宗教色彩的神祇用语。如卷 71《致善除邪令人受道戒文》：“夫且得道，临且成之时，乃与诸神交结也，与精神为邻里”<sup>④</sup>，《钞》辛部：“八表远近名山大川官舍，以舍天地间精神人仙未能上天者。”<sup>⑤</sup> 引文中“精神”乃指精灵、神灵等义。

限于本书所探论的主题，这里主要关注“精神”概念的前两种含义，亦即物之精气和意念力量。《太平经》指出，精神游离不返通常会引发人体疾病。《三洞珠囊》卷 1《救导品》引《太平经》佚文云：“夫神精，其性常居空闲之处，不居污浊之处也；欲思还神，皆当斋戒，悬象香室中，百病消亡；不斋不戒，精神不肯还反人也。……所以人病积多，死者不绝。”<sup>⑥</sup> 换句话说，人欲不病就“宜静自守也”。此即《钞》辛部所言：“人欲不病，宜精自守也。……故天地之道，据精神自然而行。故凡事大小，皆有精神……各自保养精神，故能长存。精神减则

① 《太平经合校》，第 731 页。

② 《太平经合校》，第 370 页。

③ 黄晖：《论衡校释》卷 20，第 877 页。

④ 《太平经合校》，第 285～286 页。

⑤ 《太平经合校》，第 698 页。

⑥ 《道藏》第 25 册，第 303 页。

老，精神亡则死，此自然之分也。……凡事安危，一在精神。故形体为家也，以气为舆马，精神为长吏，兴衰往来，主理也。若有形体而无精神，若有田宅城郭而无长吏也。……常思善，精神集来随人也；思恶，精神亦来集人也。”<sup>①</sup>

### （三）病因论之三：饮食不当而致病

饮食，乃是人体摄取营养物质的主要途径。古人很早就了解日常饮食对身心健康的重要性。譬如，《周礼·天官冢宰》即载有“食医”之职，并详细陈述其角色的具体职责及分工：

食医：掌和王之六食、六饮、六膳、百羞、百酱、八珍之齐。凡食齐视春时，羹齐视夏时，酱齐视秋时，饮齐视冬时。凡和，春多酸，夏多苦，秋多辛，冬多咸，调以滑甘。凡会膳食之宜，牛宜稌，羊宜黍，豕宜稷，犬宜粱，雁宜麦，鱼宜藟。凡君子之食恒放焉。

《韩非子·五蠹篇》载：“上古之世……民食果蓏蚌蛤，臊腥恶臭而伤害腹胃，民多疾病。”<sup>②</sup>《管子·内业》对饮食之道有精辟论述：“凡食之道，大充，伤而形不臧。大摄，骨枯而血互。”《吕氏春秋·尽数》也认为，长生之道“在乎去害”，若能禁绝那些过分辛辣的食物“则疾无由至也”，反之“则生害矣”。<sup>③</sup>由此可见，汉代以前人们已熟知饮食也是致病因素之一。《太平经》也较重视饮食对生命机体的作用，强调“天下人……悉皆饮食以养其体”<sup>④</sup>，并言饮食乃人类“一大急”——“不饮

① 《太平经合校》，第699页。

② 陈奇猷：《韩非子集释》，上海人民出版社，1974，第1040页。

③ 陈奇猷：《吕氏春秋校释》卷3，第136~137页。

④ 《太平经合校》，第393页。

不食便死，是一大急也”<sup>①</sup>；卷114《天报信成神诀》也说：“人皆得饮食，仰天元气，使得喘息。……天生人精，地养人形，使得长大，使得成就。”<sup>②</sup>故《要修科仪戒律钞》卷14《饮酒缘》引《太平经》佚文对此概括说：“饮食，人命也。”<sup>③</sup>究其实质，饮食所伤而生病，可依其根源分为三种情况：

### 1. 饮食不节

《太平经》认识到，五脏疾病与饮食等因素有关，饮食不节会导致体内脏器发生病症。卷112《七十二色死尸诫》：“五藏有病，其去有期，慎饮食，无为风寒所犯，随德出入，是竟年之寿。”<sup>④</sup>这里所说的“饮食不节”，具体包含消化不良和五味偏嗜这两种含义。下面，我们分别加以解释。

《太平经》提倡合理安排饮食，反对饮食不节、嗜欲无度。《钞》辛部说：“一食为适，再食为增，三食为下，四食为肠胀，五食饥大起，六食大凶恶，百疾从此而生，至大饥年当死。”<sup>⑤</sup>经文认为，过量饮食将难以消化、淤积于肠胃，就会导致五脏功能紊乱、体内机理失调。如卷114《大寿诫》所云：“疾病连年，不离枕席，医所不愈，结气不解。计念之，日夜羸劣，饭食复少，不能消尽谷，五藏不安，脾为不磨。是正在不全之部短气，饭食不下。家室视之，名为难活。”<sup>⑥</sup>值得注意的是，引文不仅概括说消化不良会引起“五脏不安”，还特别强调“脾为不磨”。传统中医学认为，脾主运化水谷，在饮食物的消化、吸收与排泄的整个过程中具有至关重要的作用。《素问·太阴阳明论篇》对

① 《太平经合校》，第43页。

② 《太平经合校》，第607页。

③ 《道藏》第6册，第988页。

④ 《太平经合校》，第570页。

⑤ 《太平经合校》，第684页。

⑥ 《太平经合校》，第617页。

此多有论述：“今脾病不能为胃行其津液，四支不得禀水谷气，气日以衰，脉道不利，筋骨肌肉，皆无气以生，故不用焉。”<sup>①</sup>故《太平经》提倡，饮食当以适量、适时为宜，如《钞》已部所言：“身得长保，饮食以时调之，不多不少，是其自爱自养也。”<sup>②</sup>经文意在告诫：饮食要合理安排，应遵循一定的时间规律；食量也要适度，既不过饿又不过饱。这样才称得上懂得爱惜和保养自己。《论衡·辨崇篇》便批评了世人饮食不节等陋习：“居处不慎，饮食过节，不曰失调和，而曰徙触时。”<sup>③</sup>现代医学证明，饮食的不良习惯（如饥饱失常、饮食失时等）也是导致疾病的内在原因。

五味（酸苦甘辛咸），富含人体所需的微量元素，故成为滋养人体五脏的重要物质成分。然而，过食厚味或五味所偏将导致脏腑功能失调而引发疾病。譬如，《黄帝内经·素问》中《至真要大论篇》说到：“夫五味入胃，各归所喜，攻酸先入肝，苦先入心，甘先入脾，辛先入肺，咸先入肾，久而增气，物化之常也。气增而久，夭之由也。”<sup>④</sup>《五藏生成篇》亦云：“是故多食咸，则脉凝泣而变色；多食苦，则皮槁而毛拔；多食辛，则筋急而爪枯；多食酸，则肉胝膈而唇揭；多食甘，则骨痛而发落，此五味之所伤也。故心欲苦，肺欲辛，肝欲酸，脾欲甘，肾欲咸，此五味之所合也。”<sup>⑤</sup>此外，汉纬《河图》也载：“人食无极咸，使肾气盛，心气衰，令人发狂，喜衄吐血，心神不定。无极辛，使肺气盛，肝气衰，令人懦怯悲愁，目盲发白。无极甘，使脾气盛，肾气衰，使人凝淫泄精，腰背痛，利脓血。无极苦，使心气

① 郭霭春编著《黄帝内经素问校注语译》，第179页。

② 《太平经合校》，第466页。

③ 黄晖：《论衡校释》卷24，第1012页。

④ 郭霭春编著《黄帝内经素问校注语译》，第479页。

⑤ 郭霭春编著《黄帝内经素问校注语译》，第64页。

盛，肺气衰，令人果敢轻死，欬逆胸满。无极酸，使肝气盛，脾气衰，令人谷不消化，暗聋症固。”<sup>①</sup>《太平经》对此也予关注，并提出调剂诸味之说法，如卷114《大寿诫》云：“其花实以给身口，助其谷粮，使有酸咸醋淡自在。化水为盐，使调诸味。以豆为豉，助盐为味。”<sup>②</sup>无独有偶，约与《太平经》同时的《老子想尔注》在诠释“五味令人口爽”时也说：“道不食之，口爽者，糜烂生疮。”<sup>③</sup>

## 2. 饮食不洁

古人生活条件相对恶劣，通常难以将剩余食物进行保鲜处理。这些食物在搁置一段时间后大多会发生腐败和变质，产生大量有害细菌。人们食用这类食物轻者伤及肠胃、重者引发消化道传染病乃至中毒危及生命。睡虎地秦简《日书甲种》所载“病”篇就多次谈到因饮食某些物品而“有疾”——“甲乙有疾……得之于肉……丙丁有疾……得之赤肉、雄鸡、酉（酒）。……戊己有疾……得之于黄色索鱼、菹酉（酒）。……庚辛有疾……得之犬肉、鲜卵白色……壬癸有疾……得之于酉（酒）脯脩节肉。”<sup>④</sup>也就是说，这些人是因为食用变质了的鱼、肉、酒等食物而导致患病。

《太平经》认识到，饮食也是令人致病的途径，故决然反对饮食不洁——“食粪饮小便”<sup>⑤</sup>。卷117《天咎四人辱道诫》列

① [日] 安居香山、中村璋八：《纬书集成》，第1246页。

② 《太平经合校》，第615~616页。

③ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第15页。

④ 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，第193页。

⑤ 关于“食粪饮小便”之句的确切含义，学界颇有争议。汤用彤认为，此指汉代“道士方药，采用粪便。……而《论衡》谓楚王英曾食不清，则信佛者固亦尝服用粪便也”。（汤用彤：《读〈太平经〉书所见》，载《汤用彤学术论文集》，第68~69页）范文澜沿袭这一说法，并稍加改动，云：“当是指僧徒用鉢盛饭，又用同一鉢盛便尿。”（范文澜：《中国通史简》（转下页注）



举四种“污辱天正道，甚非所以兴化”的恶劣行为，其中就有“食粪饮其小便”。此番言论乃是有感而发。据史料记载，汉代之季流行食粪饮小便的方术。据《后汉书·甘始传》载：甘始、东郭延年、封君达三位方士“率能行容成御妇人术，或饮小便，或自倒悬，爱啬精气，不极视大言。”<sup>①</sup>《论衡·雷虚篇》亦载：“道士刘春，荧惑楚王英，使食不清。”<sup>②</sup>对此，《太平经》卷117《天咎四人辱道诫》严厉批判说：“学为道者，反多相示教食粪饮小便……天与道大憎之。……此大邪所著，犬猪之精所下也。……今如此食粪饮小便……甚淹污辱天道。……地上所恶，天上亦恶之；天上所恶，地上亦然。是地上人恶食粪饮小便，天上亦恶之，故乃遣雷电霹雳下杀之也。”<sup>③</sup>又说：“乞丐、食粪饮小便，是困穷之行也，困穷之辞也。……食粪饮小便，是道之衰，霸道起也。”<sup>④</sup>卷111《善仁人自贵年在寿曹诀》也给予诘责：“食粪之人，亦安从得与天大神久共事乎？粪中之有应天书度者？”<sup>⑤</sup>继尔，《太平经》指出故意让他人饮食不洁也是严重的罪过，必将招致天神惩罚。卷47《服人以道不以威诀》云：“人乃至尊重，反使与人六畜同食，故天治之也。而助其服人食，此人恶之也。”<sup>⑥</sup>这种说法体现了当时民众的普遍心理。汉俗认为，

（接上页注⑤）编（修订本）》第二编，人民出版社，1964，第242页）巨赞则反驳这一看法，认为：“佛教徒非但不准服用粪便，而且在生活方面还是非常讲究卫生的”，认为《太平经》所云“食粪饮小便”乃指甘始、东郭延年、封君达之类专搞“房中御女的妖人而言，并非针对佛教”。（巨赞：《汤著〈佛教史〉关于“〈太平经〉与佛教”的商兑》，《现代佛教》1962年第6期，第14页）

①（南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷82，第2750页。

② 黄晖：《论衡校释》卷6，第300页。

③ 《太平经合校》，第660~661页。

④ 《太平经合校》，第665页。

⑤ 《太平经合校》，第553页。——标点略作修正

⑥ 《太平经合校》，第144页。

食人以不洁，必遭雷击。如《论衡·雷虚篇》载：“盛夏之时，雷电迅疾，击折树木，坏败室屋，时犯杀人。世俗以为……其‘犯杀人’也，谓之〔有〕阴过，饮食人以不洁净，天怒，击而杀之。”<sup>①</sup>

### 3. 饮酒无度

《素问·上古天真论篇》云：“今时之人……以酒为浆，以妄为常，醉以入房，以欲竭其精，以耗散其真……故半百而衰也。”<sup>②</sup>可见，古代医家早已指出：酗酒对身体健康会造成极大伤害。《太平经》也力主“断酒”，并从多个角度论证此主张之合理性。这里限于本章主旨，仅陈述与疾病相关的理论部分。

《钞》丁部《阙题》（据敦煌目似属《禁酒法》）谈到酗酒的危害性：“凡人一饮酒令醉，狂脉便作，买卖失职，更相斗死，或伤贼；或早到市，反宜乃归；或为奸人所得，或缘高坠，或为车马所克贼。推酒之害万端，不可胜记。”<sup>③</sup>引文所描述的酒醉狂乱等情景真实再现了当时的社会状况。传统医学认为，酒浆能使人体气脉扩张、血液循环加速，并伴随出现肝气浮动、胆气恣横等生理现象。《灵枢·论勇》言：“酒者，水谷之精，熟谷之液也，其气慄悍，其入于胃中，则胃胀，气上逆，满于胸中，肝浮胆横。”<sup>④</sup>醉酒者在非理性状态下往往会失控，做出狂乱、殴斗等危险举动而伤人或自伤。此外，过量饮酒也会导致酒精中毒或引发其他内伤性病患。古人经过长期的医学临床观察，清楚地认识到：饮酒无度不仅伤及脾胃，且对心、肝及脑髓等也会造成不良影响。如《老子河上公章句》即含蓄地点明：“美酒

① 黄晖：《论衡校释》卷6，第294页。

② 郭霭春编著《黄帝内经素问校注语译》，第1页。

③ 《太平经合校》，第214页。——这段经文也见于《要修科仪戒律钞》卷14《饮酒缘》引《太平经》佚文。（详见《道藏》第6册，第988页）

④ 郭霭春编著《黄帝内经灵枢校注语译》，第364页。

甘肴，腐人肝肺。”<sup>①</sup>《素问·厥论篇》对此分析说：“酒入于胃，则络脉满而经脉虚；脾主为胃行其津液者也，阴气虚则阳气入，阳气入则胃不和，胃不和则精气竭，精气竭则不营其四支也。”<sup>②</sup>正是基于上述医学经验，《太平经》畅言“断酒”、极力论说酗酒的严重后果，并将“妄饮酒”视作有损寿命的恶行之一。如卷114《不孝不可久生诫》云：“街卖所有，更为主宾，酒家箕踞，调戏谈笑，歌舞作声，自以为健，交头耳语，讲说是非”。<sup>③</sup>故同卷《大寿诫》说到：“无妄饮酒，讲议是非，复见失。”<sup>④</sup>

需要说明的是，《太平经》讲“断酒”并不意味着全然弃绝一切酒浆，对于某些特殊场合或特定用途的酒浆还是允许饮食的。如《要修科仪戒律钞》卷14《饮酒缘》引《太平经》云：“真人问曰：‘……如何故作狂药，以相饮食，可断之以否？’……神人曰：‘若千里君子，知国有禁，小小无犯，不得聚集；家有老疾，药酒可通。’”<sup>⑤</sup>这是说，有朋自远方来，席间小酌一杯以示庆贺，是允许的；若身有痼疾，也可饮药酒以疗病。《太平经》卷92《洞极上平气无虫重复字诀》记载以酒吞符驱虫除疾：“以善酒如清水已饮，随思其字……病为其除去。”<sup>⑥</sup>由此可见，《太平经》对于饮酒可说是持辩证态度：一方面指出酗酒的危害性，同时也肯定适量饮酒具有治疗疾病之功能。酒对于疗疾的积极作用，古人多有论述。如《黄帝内经》便载有不少此类用法。<sup>⑦</sup>其他文献对此也有反映，譬如，《礼记·射义》云：“酒

① 王卡点校《老子道德经河上公章句》，第34页。

② 郭霭春编著《黄帝内经素问校注语译》，第261页。

③ 《太平经合校》，第597页。

④ 《太平经合校》，第618页。

⑤ 《道藏》第6册，第988页。

⑥ 《太平经合校》，第380页。——标点略作修正

⑦ 《黄帝内经》载以酒浆作治病之药物（或手段）的篇章有：《素问》中《玉版论要篇》、《缪刺论篇》；《灵枢》中《寿夭刚柔》、《经筋》等篇。

者，所以养老也，所以养病也。”《汉书·食货志》也载有鲁匡之言论：“酒者，天之美禄，帝王所以颐养天下，享祀祈福，扶衰养疾。”<sup>①</sup> 东汉名医张仲景《金匱要略》所载医方就常见将酒配入汤剂中使用的情况。此外，地下出土文献如马王堆汉墓医书《五十二病方》也载有以酒治疗疾病之文字：“以酒一音（杯），渍糯颈及头垢中，令沸而饮之。”<sup>②</sup> 武威东汉医简所载处方中也多见以酒作药饵者，如治伤寒病方云：“合方寸匕酒饮日三饮”<sup>③</sup>；治血瘀病方云：“合以淳酒和饮一方寸匕日三饮”<sup>④</sup>等。《太平经》对饮酒的这种态度，也被后世道教所秉承，如《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》云：“酒不可都断，使之有数，随人多少，不必令尽限也。故世教言，唯酒无量不及乱，斯之谓矣。”<sup>⑤</sup> 类似说法，也见载于其他道经。兹不详论。

#### （四）病因论之四：气候对人体健康之影响

人类生活在自然界中，不可避免地要受到外界气候变化之影响。也就是说，人体疾病之产生与这些客观因素是分不开的。《素问·骨空论篇》开篇即假托黄帝云：“余闻风者百病之始也。”<sup>⑥</sup> 中医学很早就认识到，自然界中风、寒、暑、湿、燥、火等气象变化，也是人体疾病产生的重要根源。据《左传·昭公元年》载，秦医医和分析气候与疾病时说：“天有六气，降生五味，发为五色，徵为五声。淫生六疾。六气曰：阴、阳、风、雨、晦、明也，分为四时，序为五节，过则为菑：阴淫寒疾，阳

① （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷24，第1182页。

② 马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书》[肆]，第46页。

③ 甘肃省博物馆、武威县文化馆编《武威汉代医简》，第2页。

④ 甘肃省博物馆、武威县文化馆编《武威汉代医简》，第3页。

⑤ 《道藏》第9册，第871页。

⑥ 郭霭春编著《黄帝内经素问校注语译》，第321页。

淫热疾，风淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾。”这恐怕是最早见诸史料的六气致病说。此外，《礼记·盛德》亦载：“凡人民疾，六畜疫，五谷灾者，生于天。”所谓“天”是指自然环境等因素，尤指气候的异常变化。《素问·上古天真论篇》：“夫上古圣人之教下也，皆谓之，虚邪贼风，避之有时。”<sup>①</sup>

两汉之季，气候十分异常。有关学者对此已有论述。<sup>②</sup>譬如，我国著名气象学家竺可桢就曾指出：“到东汉时代即公元之初，我国天气有趋于寒冷的趋势。”<sup>③</sup>今人陈良佐分析古文献中有关作物生育期等记载，不仅支持竺氏观点、更从细节上给予完善和补充，他认为：“战国到景帝为暖期……武帝时代是从暖期转入小冰期的过渡期，气候波动的幅度很大。昭宣时代的气候似乎比较稳定。到了元帝时代正式进入了小冰期……王莽时代，低温和旱灾达到高峰。东汉初期的气候是王莽时代的延续，即使有所改善，也极为有限。……桓帝时代气候的恶劣不下于王莽时代。寒冷的气候，到了汉末和魏晋可能达到最高峰……就气候变

① 郭霭春编著《黄帝内经素问校注语译》，第2页。

② 有关这方面的研究情况，如下资料可供参考：竺可桢：《中国近五千年来气候变迁的初步研究》，《考古学报》1972年第1期，第15~38页；竺可桢：《中国历史上气候之变迁》，载《竺可桢文集》，科学出版社，1979；陈良佐：《从春秋到两汉我国古代的气候变迁》，《新史学》第2卷第1期，1991；陈良佐：《再探战国到两汉的气候变迁》，《中央研究院历史语言所集刊》第六十七本、第二分，1996；满志敏：《中国黄河、长江中下游地区夏末至元代末（3.5KaBP-0.6KaBP）气候冷暖变化的初步研究》，复旦大学1993年博士学位论文，指导教师：邹逸麟教授；满志敏：《西周至两汉降温期黄淮平原气候的基本特征》，载邹逸麟主编《黄淮海平原历史地理》，安徽教育出版社，1997；王子今：《秦汉时期气候变迁的历史学考察》，《历史研究》1995年第2期；张文华：《气候变迁与中国古代史中的几个问题》，《丹东师专学报》2002年第3期；陈业新：《灾害与两汉社会研究》，上海人民出版社，2004。

③ 竺可桢：《中国近五千年来气候变迁的初步研究》，《考古学报》1972年第1期，第21页。

化的趋势来看，从战国到两汉是降温的走向。”<sup>①</sup> 总之，两汉时气候变化十分明显，由此导致了我国历史上较罕见的恶劣气候，“从汉高祖到东汉灵帝末，共出现 45 次低温。低温发生的频率，元帝到王莽为最高，其次是桓灵时代。”<sup>②</sup> 《太平经》中所载部分内容也反映出气候异常变化的明显痕迹。卷 53《分别四治法》云：“吾见天气，间者比连不调。……时气不调……灾害并行……今天地三光，尚为其病，故无正明”。<sup>③</sup> 卷 92《火气正神道诀》又云：“今天气不调，帝王为之愁苦，而人又不得知其要意。……今使正人不得其处，天地为其邪气失正。”<sup>④</sup> 卷 118《天神考过拘校三合诀》：“时气不和……故使久乖乱不调”<sup>⑤</sup>。现代医学经验已经证实，气候的变迁（包括季节性气候变化）也是导致疾疫频发的重要原因。这就解释了汉代的灾为何多与疫病相伴而发。

《素问·至真要大论篇》在论及气候这一致病因素时说：“夫百病之生也。皆生于风寒暑湿燥火，以之化之变也。”<sup>⑥</sup> 1984 年出土的张家山汉简《引书》分析人生病的原因时也认为：“人之所以得病者，必于暑湿风寒雨露，奏（腠）理启阖（合）食歠（饮）不和，起居不能与寒暑相应（应），故得病焉。是以春夏秋」·冬之间，乱气相薄遇也，而人不能自免其间（间），故得病。”<sup>⑦</sup> 对

① 陈良佐：《再探战国到两汉的气候变迁》，《中央研究院历史语言所集刊》第六十七本、第二分，1996，第 378～379 页。

② 陈良佐：《再探战国到两汉的气候变迁》，《中央研究院历史语言所集刊》第六十七本、第二分，1996，第 378 页。

③ 《太平经合校》，第 195 页。

④ 《太平经合校》，第 377～378 页。

⑤ 《太平经合校》，第 672 页。

⑥ 郭霭春编著《黄帝内经素问校注语译》，第 475 页。

⑦ 张家山汉简整理组：《张家山汉简〈引书〉释文》，《文物》1990 年第 10 期，第 86 页。

于这一问题,《太平经》也有深刻认识。如卷37《试文书大信法》云:“天大怒不悦喜,故病灾万端。”<sup>①</sup>,《钞》壬部:“邪气大作,病人不绝天年。”<sup>②</sup>卷92《万二千国始火始气诀》又云:“天气中和气怒……烈病而死者,天伐除之”。<sup>③</sup>其意思是说,人生活在自然界中,与环境气候等息息相关,外界的各种变化自然成为引发疾病(尤指季节性流行症或瘟疫)的重要诱因。《史记·律书》载有八风之说。<sup>④</sup>所谓“八风”,是指:不周风、广莫风、条风、明庶风、清明风、景风、凉风、闾阖风。“八风”一词,也见于《太平经》。《钞》戊部《阙题》云:“乐通八方四时之气,欲与八风四时之气合其吉以自安也。”<sup>⑤</sup>卷116《阙题》亦云:“易者理阴阳气,八风为节,与六甲同位,阴阳同体,与天地连身,故为神道也。”<sup>⑥</sup>《素问·风论篇》对风感人体所造成的各种病患这样描述:“风之伤人也,或为寒热,或为热中,或为寒中,或为疟风,或为偏枯,或为风也,其病各异,其名不同,或内至五藏六府……故风者百病之长也,至其变化,乃为他病也,无常方,然致有风气也。”<sup>⑦</sup>《太平经》对这一医学理论有所反映。如《钞》乙部《解承负诀》详细分析了诸种疾病与气候影响之关系:“多头疾者,天气不悦也。多足疾者,地气不悦也。多五内疾者,是五行气战也。多病四肢者,四时气不和也。多病聋盲者,三光失度也。多病寒热者,阴阳气忿争也。多病愤乱者,万物失所也。多病鬼物者,天地神灵怒也。多病温而

① 《太平经合校》,第55页。

② 《太平经合校》,第710页。

③ 《太平经合校》,第371页。

④ (汉)司马迁:《史记》卷25,第1243~1248页。

⑤ 《太平经合校》,第304页。

⑥ 《太平经合校》,第650页。

⑦ 郭霭春编著《黄帝内经素问校注语译》,第243页、第245页。

死者，太阳气杀也。多病寒死者，太阴气害也。多病卒死者，刑气太急也。多病气胀或少气者，八节乖错也。”<sup>①</sup> 经文将身体各个部位所患疾病与不同性质之气联系起来：头部疾病起因于天气不悦；足部疾病起因于地气不悦；五脏疾病起因于五行气乱斗；四肢疾病起因于四时气不和谐；耳目疾病起因于日月星运行错乱；寒热失调等疾病起因于阴阳二气相互争斗；溃烂等病症是起因于万物没有找到相应位置；幻觉等疾病天地神灵发怒所致；发烧而死是起因于太阳气克杀；患寒症而死是遭太阴气所害；猝死等症起因于刑杀气强烈；气胀或呼吸困难等疾病是由于八个节气错乱。

先秦时，人们已初步认识到季节与疾病存在某种联系。《周礼·天官冢宰》载：“四时皆有疠疾，春时有瘠首疾，夏时有痒疥疾，秋时有疟寒疾，冬时有嗽、上气疾。”引文陈述了几种季节性疾病，基本与传统医学经验相符合。以此观之，古人关注季节性的气候变化与疾病之间的内在关联由来已久，且初显科学性。竺可桢分析季节更替对人体健康之影响时就曾指出：“我国中部夏秋之交死人最多，冬春之交次之，而春秋却是死人最少的时候。夏季和冬季之病症亦不同，夏季的流行症是霍乱、伤寒、疟疾和痢疾，冬季是肺炎、白喉和猩红热。夏季患的多是胃肠病，而冬季多是肺管病。”<sup>②</sup>《吕氏春秋》也多次谈到季节与疾病之关系，如卷1《孟春纪》云：“行秋令，则民大疫”<sup>③</sup>；卷3《季春纪》云：“行夏令，则民多疾疫”<sup>④</sup>；卷5《仲夏纪》云：“行秋令……民殃於疫”<sup>⑤</sup>；卷11《仲冬纪》云：“行春令……民

① 《太平经合校》，第23页。

② 竺可桢：《气候与人生及其他生物之关系》，载《竺可桢文集》，第219页。

③ 陈奇猷：《吕氏春秋校释》卷1，第2页。

④ 陈奇猷：《吕氏春秋校释》卷3，第122页。

⑤ 陈奇猷：《吕氏春秋校释》卷5，第242页。



多疾病。”<sup>①</sup>《淮南子·时则训》也有类似记载：“孟春……行秋令则其民大疫”<sup>②</sup>；“季春……行夏令则民多疾病”<sup>③</sup>；“仲夏……行秋令……民殃于疫。”<sup>④</sup>“孟秋……行夏令……民多瘡疾。”<sup>⑤</sup>“仲冬……行春令……民多疾病。”<sup>⑥</sup>汉代医家将风寒湿邪等气候因素所引发的疾病通称为伤寒病，并施以临床医疗实践。如东汉名医张仲景《伤寒杂病论》中《伤寒论》篇便载方113首（因禹余粮丸有方无药，故实计112首），对此类病症论析精详。《武威汉代医简》亦载有治伤寒病方，“治伤寒遂风方付子三分蜀椒三分泽舄五罔乌啄三分细辛五分茱五分凡五物皆治。”<sup>⑦</sup>可见，这类疾病已引起时人的重视。《太平经》中多处经文谈到不同时令之气候对疾病的诱发作用，如卷116《某诀》云：“四曰慎无动乐死破之气……又多卒死者。……致邪气鬼物甚多，为害甚剧……五曰无动乐囚废之气……民相残伤，致多痼病之人。六曰无动乐衰休之气，令致多衰病人。”<sup>⑧</sup>引文列举三种时气——死破之气、囚废之气、衰休之气，并标明各自所引发的疾病性质及其危害性。同时，《太平经》指出顺畅时气也是消除这类疾病发生的途径之一，如卷47《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》云：“跂行之属，莫不向风而化。为之无有疫死者，万物莫不尽得其所。天地和合，三气俱悦，人君为之增寿益算。”<sup>⑨</sup>

① 陈奇猷：《吕氏春秋校释》卷11，第568页。

② 何宁：《淮南子集释》卷5，第383、385页。

③ 何宁：《淮南子集释》卷5，第394页。

④ 何宁：《淮南子集释》卷5，第404页。

⑤ 何宁：《淮南子集释》卷5，第414页。

⑥ 何宁：《淮南子集释》卷5，第428~429页。

⑦ 甘肃省博物馆、武威县文化馆编《武威汉代医简》，第2页。

⑧ 《太平经合校》，第641~642页。

⑨ 《太平经合校》，第133页。——标点略作修正

### （五）病因论之五：虫蚀人体

《太平经》指出，虫蚀人体也属常见病症。至于虫病之成因，卷92《洞极上平气无虫重复字诀》以天师、真人对话形式给予解释：（真人问）“虫者治虫为治，何畏也？愿闻之。”<sup>①</sup>（天师答）“虫者动作，价利人，共价利其上，其用意杂若，故致虫。”<sup>②</sup>事实上，经文所言之“虫”，可析为两类：体内之虫和体外之虫。体内之虫，是指蛔虫、钩虫、绦虫、蛲虫等寄生虫，此可引发内感性疾病如恙虫病、血吸虫病、细菌性痢疾等；体外之虫包括寄居体表的各种细菌、微生物（如跳蚤、虱子等）以及对人体有攻击性的毒蛇、猛兽、狂犬等生物。这是外感性疾病之媒介，如皮肤瘙痒、病菌传播以及其他虫兽伤（包括毒蛇、疯狗等咬伤乃至丧命等）等疾患。下面，我们分别论述之。

#### 1. 体内寄生虫

古代的卫生条件相对落后，寄生虫病长期以来是民众中较普遍的疾病现象。譬如，长沙马王堆女尸经检测发现，“古尸的肝脏、乙状结肠及直肠组织中发现了日本血吸虫卵，在其大肠内容物中发现了鞭虫卵及蛲虫卵，从而证明日本血吸虫及有关的肠道蠕虫病在我国存在的历史至少已有二千一百多年。”<sup>③</sup>寄生虫病的致病机理主要是因进食了被虫卵污染过的食物或接触带菌的物品（如疫水、疫土等）所致。古人很早就对这类疾病予以重视和研究。如马王堆汉墓医书《五十二病方》载“冥（螟）病方”云：“冥（螟）者，虫，所齿穿者口，其所发毋恒

① 《太平经合校》，第379页。

② 《太平经合校》，第380页。

③ 《长沙马王堆一号汉墓古尸研究》编辑委员会编、湖南医学院主编《长沙马王堆一号汉墓古尸研究》，文物出版社，1980，第213页。

处，或在鼻，或在口旁，或齿龈，或在手指□□，使人鼻抉（缺）指断。”<sup>①</sup>由此可见，汉代对人体所患虫类疾病已有所认识，并对其病象特征作了细致描述。尤其难得的是，引文注意到因为感染途径和虫体所寄生部位不一样，此类病患的临床表现有所不同——“其所发毋恒处，或在鼻，或在口旁，或齿龈，或在手指□□”。

《太平经》关于体内寄生虫等论述相对集中。鉴于行文方便，我们先将这些内容罗列如下，再略作分析。

卷86《来善集三道文书诀》：

令德君数遣信吏，问民间有疽痂疥者、无有者多少。有疽痂疥者，行书未究洽于神灵，自苦有余虫食人，虫乃食人，即虫治人也；固固下有余无道德臣民，比若虫矣，反食于人。是使虫治人之效也。无有疽痂疥者，即皆应善人在位，无复虫也。<sup>②</sup>

卷92《洞极上平气无虫重复字诀》：

“故天师乃考疽痂虫食人也。今独以此验之邪？其余虫云何哉？”“……如虫食人也，天毒恶之。……然虫食人，所谓虫而治人也。其为灾最甚剧，逆气乱正者也。……谓疽痂伤疥，尽从腹中三虫之属，皆移主名。其移大多者，固固下多虫治人。此虫无者，下无虫治人。此少者，少虫治人。……故虫逃于内而窃食人”。<sup>③</sup>

① 马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书》[肆]，第43页。

② 《太平经合校》，第319～320页。——标点略作修正

③ 《太平经合校》，第378～379页。

上述经文所言体内寄生虫，主要包括“疽”、“疥”、“疔”三种。另外，还有“蛊虫”一类，然仅出现“蛊虫杀人”一句、并未详细说明，故不作论述。下文对其余三种予以析论。

(1) “疽”释义。“疽”字之义，《说文》训曰：“久痈也”，段氏注云：“痈久而溃沮滓然也”。“痈”字，《说文》训曰：“肿也”，段氏注云：“《肉部》曰：‘肿，痈也。’按：肿之本义谓‘痈’，引申之为凡坟起之名。……瘞，小肿也。则非谓痈也。《释名》曰：‘痈，壅也。气壅否结裹而溃也。’”这是说，汉代所言“疽”，乃指比较严重的、病情已趋恶化的囊肿类病症。然《太平经》卷45《起土出书诀》云：“疽虫长不过一寸……居此人皮中，旦夕凿之，其人病之，乃到死亡。”<sup>①</sup>这里所说的“疽虫”显然是肠道寄生虫类疾病，而非一般性皮肤外脓疮。值得一提，《太平经》作者显系亲身观察过“疽虫”病原体，故对其外形大小——“长不过一寸”，寄生部位——“居此人皮中”，伤害人体的方式——“旦夕凿之”，以及对人体所造成的后果——“其人病之，乃到死亡”等均有较深入地了解。查考汉晋之医籍，《太平经》所描述的“疽虫”颇似“寸白虫”。据《诸病源候论》卷18《九虫病诸候》“寸白虫候”条载：“寸白者……长一寸而色白，形小褊，因腑脏虚弱而能发动。……此虫生长一尺，则令人死。”<sup>②</sup>这类寄生虫病多由饮食不当或不洁而导致的。如前述引文即指出其病因：“或云饮白酒，一云以桑枝贯牛肉炙食，并食生栗所成。又云：食生鱼后，即饮乳酪，亦令生之。”<sup>③</sup>

(2) “疥”释义。所谓“疥”，《说文》训曰：“搔也”。段

① 《太平经合校》，第118页。

② (隋)巢元方著，丁光迪主编《诸病源候论校注》(上册)，人民卫生出版社，1991，第562页。

③ (隋)巢元方著，丁光迪主编《诸病源候论校注》(上册)，第562页。

氏云：“疥急于搔。因谓之搔，俗作瘙，或作癢。……《礼记》释文引《说文》：疥，瘙瘍也。”也就是说，“疥”意指严重的皮肤性疾病，包括疥癣、牛皮癣、狼疮等。《吕氏春秋·知化》云：“吴王夫差将伐齐，子胥曰：‘不可。夫齐之於吴也……疥癣之病也，不苦其已也，且其无伤也。’”<sup>①</sup> 引文以疾病的轻重缓急来附喻齐吴两国关系，从中反映出时人对这类疾病的认知程度。《太平经》对“疥”虫所造成的人体伤害有足够地认识，如卷45《起土出书诀》言：“今大丈夫力士无不能拘制疥虫，小小不足见也。有一斗所共食此人，病之疾痛不得卧，剧者著床。今疥虫蚤虱小小，积众多，共食人，蛊虫者杀人，疥虫蚤同使人烦懣，不得安坐，皆生疮疡。”<sup>②</sup> 一群小小的疥虫竟将大力士折磨地疼痛难忍、卧病在床以至于体生疮疡，可见其危害不容低估。此外，《钞》丙部又将疥虫称作“蚘虫”：“一升蚘虫共蚀此人，乃病痛不得卧，剧者著床。”<sup>③</sup> “蚘”当属“疥”字之通假或异写，二者之含义实同。

(3) “疔”释义。所谓“疔”，《说文》训曰：“恶疾也”。段氏云：“按古义谓恶病，包内外言之。今义别制‘癰’字，训为恶疮；训疔为疔疾。古多借厉为疔。”可见，“疔”兼有两种含义：第一，泛指疾疫、恶疾等。譬如，《左传·昭公四年》载：“疔疾不降”；《墨子·兼爱下》云：“今岁有疔疾”；《礼记·檀弓》：“斩祀杀厉”。此外，地下出土文献睡虎地秦墓竹简《日书甲种》也说到：“害日，利以除凶厉（厉），兑（说）不羊（祥）。”<sup>④</sup> 以上“疔”之含义均属于恶性疾病的范畴；第二，特指“疔”疾，亦即后世所称之麻风病。有关“疔”病，《山海

① 陈奇猷：《吕氏春秋校释》卷23，第1552页。

② 《太平经合校》，第118页。

③ 《太平经合校》，第118页。

④ 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，第181页。

《经·西山经》记载：“（英山）有鸟焉……其名曰肥遗，食之已疠，可以杀虫。”<sup>①</sup>引文中“疠”，乃指麻风病而言。值得注意的是，文中认为肥遗之肉可杀虫，故食之可治愈“疠”病。换言之，时人认为，“疠”病乃是由虫类病原体所引起的，这显然不同于现代医学的经验认识。后世有时也将“疠”称为“癩”，如《论语·雍也》载：“伯牛有疾，子问之，自牖执其手，曰：‘亡之，命矣夫！斯人也而有其斯疾也！斯人也而有斯疾也！’”南宋朱熹注曰：“有疾，先儒以癩也。”这里所言及的“癩”，亦即疠，也是指麻风病。

此外，《睡虎地秦墓竹简》载三处文字谈及“疠”病。其中两处属《法律答问》，是针对触犯刑律的麻风病人的处理说明：其一，“‘疠者有罪，定杀。’‘定杀’可（何）如？生定杀水中之为殛（也）。或曰生理，生理之异事殛（也）。’”<sup>②</sup>大意是说，将犯有重罪的麻风病人施以定杀之刑（即投入水中淹死，而不主张活埋）；其二，“甲有完城旦罪，未断，今甲疠，问甲可（何）以论？当髡（迁）疠所处之；或曰当髡（迁）髡（迁）所定杀。城旦、鬼薪疠，可（何）论？当髡（迁）疠髡（迁）所？”<sup>③</sup>意思是说，犯有轻罪的麻风病人将被强制迁往隔离区；第三处文字大致描述了麻风病人的外貌表象，并对诊断方法予以说明。如《封诊式》云：

房（疠）爰书：某里典甲诣里人士五（伍）丙，告曰：“疑（疠），来诣。”讯丙，辞曰：“以三岁时病疠，麋（眉）突，不可智（知）其可（何）病，毋（无）它作坐。”令

① 袁珂：《山海经校注（增补修订本）》，第28页。

② 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，第122页。

③ 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，第122页。

医丁诊之，丁言曰：“丙毋（无）麋（眉），艮本绝，鼻腔坏。刺其鼻不寔（嚏）。肘韌（膝）□□□到□两足下奇（跂），溃一所。其手毋腓。令澹（号），其音气败。疔（疔）毆（也）。”<sup>①</sup>

这段文字描述的情况十分符合后世麻风病的基本特征：毛发脱落、肢体残缺、鼻梁烂塌、骨质败朽、皮肉溃败。同时，这也与《黄帝内经》中的有关说法其相契合。如《素问·风论篇》云：“疔者，有荣气热肘，其气不清，故使其鼻柱坏而色败，皮肤溃溃，风寒客于脉而不去，名曰疔风，或名曰寒热。”<sup>②</sup>可见，二者当属同一类疾病。概括说来，上述三条引文反映出秦代已对“疔”病的各种表征及其传染性有了一定认识，并使用法律手段有意识地将麻风病人隔离。

“疔”的两种含义均可见于《太平经》。如卷92《万二千国始火始气诀》云：“所以道战水旱疔病死尽者，人主由先王先人独积，稍失道心意，积久至是际会，即自不而自度，因而灭尽矣，既灭尽无余种类。”<sup>③</sup>这里所说的“疔病”当属第一种含义，即泛指恶性疾病。而前述引文（即卷86《来善集三道文书诀》）中出现的“疔”究竟指哪一种呢？笔者认为，引文既然将“疔”与“疽”、“疥”相提并论，显然“疔”之含义不是泛指恶疾，否则就不符合逻辑。因以常理推论，“疽疔疥”三者并列，当分别代表三种不同类型的疾病，如此就排除“疔”的第一种含义。也就是说，《太平经》中此处之“疔”，即意为疔病，就是特指麻风病。需要指出的是，现代医学认为，麻风病是一种传染疾

① 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，第156页。

② 郭霭春编著《黄帝内经素问校注语译》，第244页。

③ 《太平经合校》，第373页。

病，从其致病机理上看当不属寄生虫病类。然而，《太平经》撰作者因限于当时的医学认识，将“疔”视为虫病之一种。其实，这也是先秦、秦汉时期人们对麻风病因的通常认识。<sup>①</sup> 笔者尊重原书本意、遵循古人之思路，将这部分内容置于此节论述。

## 2. 体外之虫

这里所说的体外之虫，如上所述可划分为两类：一是可对人体造成外伤的攻击性动物，如虎、狼、蛇、犬等；二是指附着于人体表层的细小生物，如蛄虫、蚤、虱及蝨虫等。这两种说法，均见诸《太平经》中。

(1) 虫兽所伤。虫蛇猛兽，是常见的外伤致病因素。虫兽所伤，轻者皮肉损伤、重者中毒丧命。马王堆汉墓医书《五十二病方》便载多例治疗蛇伤及狂犬咬伤等处方用药。<sup>②</sup> 《太平经》中也有数处经文谈到虫兽对生人造成伤害。譬如，卷45《起土出书诀》说：“或致蛇蜂虎狼恶禽害人”<sup>③</sup>，卷43《大小谏正法》论述尤详：“大谏生东行虫杀人……西行虎狼杀人，北行水虫杀人……大谏禽兽食人，蝗虫大兴起，谏而不从，因而消亡矣。”<sup>④</sup> 此外，《太平经》还主张用猛兽来验证修道境界。如卷114《九君太上亲诀》云：“或作深山大谷中，多禽兽虎狼之处，深水使化人心。或有虫毒之物，使其人杀之。或恐不敢上高山，入大谷深水之中，亦道不成。”<sup>⑤</sup> 这一观念后被道教所承袭，历代道经中不乏此类用语。

① 台湾学者梁其姿指出：先秦两汉时期，人们对麻风病成因的认识“主要有两点：‘风’和‘虫’”（梁其姿：《中国麻风病概念演变的历史》，《中央研究院历史语言所集刊》第七十本、第二分，1999，第404页）

② 详见马王堆汉墓帛书整理小组《马王堆汉墓帛书》[肆]，第33、37页。

③ 《太平经合校》，第116页。

④ 《太平经合校》，第98~99页。

⑤ 《太平经合校》，第595页。



(2) “龋虫”和“蚤虱”。《太平经》记载了一些常见的人体疾病，如口腔疾病——牙龈疼痛、牙齿脱落等；皮肤性疾病——搔痒、生疮等。据有关经文可以知道，《太平经》已经认识到：此类疾病乃因附着于患病部位的细小微生物所引起的。例如，牙齿疾病就是由于活跃于唇齿间的“龋虫”所导致的，卷45《起土出书诀》云：“今大人躯长一丈，大十围，其齿有龋虫，小小不足道，合人齿。大疾当作之时，其人啼呼交，且齿久久为堕落悉尽。”<sup>①</sup> 张家山汉简《脉书》中也提到虫食于齿引发疼痛，“在齿，痛，为虫禹”。<sup>②</sup> 现代医学研究也表明，龋齿上的细菌微生物也能进入人体肺部，从而引发肺炎等疾病。同时，《太平经》也指出外创性皮肤病症多与跳蚤和虱子等体表微生物分不开，如《钞》丙部：“今蛄虫蚤虱小小，积众多，共食人……蚤虱同使人烦满，不得安坐，皆生疮耳。”<sup>③</sup>

#### (六) 病因论之六：天神降疾以惩罪罚恶

《太平经》卷96《忍辱象天地至诚与神相应大戒》云：“今故下古之人……日独积久，与天地断绝，精气不通，不相知命，反与四足同命，故天地憎恶之，鬼神精气因而不佑之，病之无数，杀之无期，其大咎在此□□。”<sup>④</sup> 引文大意是说，当下的人们因长期与天地隔绝、无法交通，使得精气流通不畅，故招致天地憎恶，令其身患恶症、在病痛的折磨中悲惨地死去。换句话说，人体患病或因自身行为的不当而招致天神施以惩罚，此可说

① 《太平经合校》，第117页。

② 江陵张家山汉简整理小组：《江陵张家山汉简〈脉书〉释文》，《文物》1989年第7期，第72页；高大伦：《张家山汉简〈脉书〉校释》，成都出版社，1992，第6页。

③ 《太平经合校》，第118页。

④ 《太平经合校》，第425页。

是咎由自取。正如卷47《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》所云：“今人实恶，不合天心，故天不具出其良药方也。反日使鬼神精物行考，咎击其无状之人，故病者不绝，死者众多也。”<sup>①</sup>大意是说，世人行恶、不合天心意，故天派遣“鬼神精物”让他们受尽苦头。他们所遭受的疾病痛苦乃是出于对其行为的惩罚，故上天不会可怜他们，也不会施以救治，如卷45《起土出书诀》言：“人虽有疾，临死啼呼，罪名明白，天地父母不复救之也，乃其罪大深过，委顿咎责，反在此也。”<sup>②</sup>自身作恶而招致疾患，这一观念为后世道经所继承。《赤松子章历》（卷2）中载“人身中常有司过之神”，时刻监察着人的行为过失，“百八十过为一耗，耗者令人六畜不繁息。十过为一徧，徧者令人疾病。……七百二十过为一吹，吹者令人死。”<sup>③</sup>因此，这类疾病就须上章谢罪、请求神祇的原谅，才能获宽恕而消除病痛。故《赤松子章历》（卷3）中列“疾病医治章”条云：

上请五方生气以济医治，特愿太上无极大道、太上老君、诸君丈人、天师君、三师君夫人、慈父圣母留思省念，赐以道气覆荫某身。谨谒天曹上手天医太医君吏十二人下为某身，随病所在，即为救疗。上请治病功曹十五人为某上请天曹消除前世今生所犯罪源，五脏之中四肢百脉，皆蒙愈差。<sup>④</sup>

《太平经》将瘟疫流行所造成的大量死亡称为“天杀”，如卷92《万二千国始火始气诀》云：

① 《太平经合校》，第138～139页。

② 《太平经合校》，第115页。

③ 《道藏》第11册，第191页。

④ 《道藏》第11册，第199页。

“愿请问天地开辟以来，人或烈病而死尽……愿闻其意，何所犯坐哉？将悉天地之际会邪？承负之厄耶？”  
“……是皆承负厄也。……烈病而死者，天伐除之……”  
“愿闻烈病而死者，何故为天杀？”“天者，为神主神灵之长也，故使精神鬼杀人。”<sup>①</sup>

这是说，天神出于对世人的惩戒，使其遭受“烈病而死尽”。值得注意的是，上天神祇是下达杀人指令，而具体的操作则由“精神鬼”来完成。那么，“精神鬼”是指什么？这须从经文中找线索。检阅《太平经》（含《钞》）全文，我们找到其他类似用语：“神灵精鬼”、“鬼神精”（或称“鬼神精气”）、“精神鬼物”（或称“凶神精鬼物”）等。这些语词表述虽有差异，但其含义却大略相同，均指活跃天地间（包括人体内部）的一切精灵和鬼怪。也就是说，它们是导致人体疾病的直接因素。此即《钞》辛部所云：“天道以死气为鬼，为物凶咎。”<sup>②</sup> 需要指出，天神对恶行施以惩戒的方式主要是通过鬼物来作祟。因此，下文将谈论这一内容。

#### 附 鬼物作祟致人患病

汉代刘熙《释名》训“疫”字曰：“疫，役也，言有鬼行疾也。”<sup>③</sup> 这是说，疫病是由鬼神来散布的。古人深信：鬼神拥有超乎常人的神秘力量，有时会出于惩戒世人等原因而传播疫病。故而在他们看来，鬼怪也是导致疾病发生的原因之一。诚如日本学者山田庆儿所说：“古代中国人认为，某种疾病是鬼神所造

① 《太平经合校》，第370～371页。

② 《太平经合校》，第698页。

③ （宋）李昉等：《太平御览》卷743《疾病部四》引《释名》，第3294页。

的‘孽’。”<sup>①</sup> 今人张勋燎也指出：“道教注鬼说的起源，最初应与传染病有关。传染病之传染于人，通过肉眼所不能见的细菌发生作用，生人与传染病死者生前死后的身体、衣物用具和住所接触，都可能传染上同样的疾病，以至最后在同样的状态中死去，辗转不绝，为害甚烈。……多数普通人看来，则感到神奇莫测，很容易被某种宗教所利用，按照宗教鬼神的观点去加以解释，说成是由于死者鬼魂在冥世受苦，求生人魂魄以为替代所致。”<sup>②</sup>

《论衡·解除篇》记载时人对致病之鬼的一种流行说法：“昔颧頊氏有子三人，生而皆亡，一居江水为虐鬼，一居若水为魍魎，一居欧隅之间，主疫病人。”<sup>③</sup> 翻检先秦文献，这类说法并不鲜见。仅举一例，略作资证。《左传·昭公元年》载：晋侯有疾，郑伯使公孙侨问疾，答曰：“寡君之疾病，卜人曰：‘实沈、台骀为祟。’”鬼祟致病的说法十分盛行于汉代，民间甚至将吕后之死归因于赵王鬼魂作祟报复：“高皇帝以赵王如意为似我而欲立之，吕后悲恨，后酖杀赵王。其后，吕后出，见苍犬，噬其左腋，怪而卜之，赵王如意为祟，遂病腋伤，不愈而死。盖以如意精神为苍犬，见变以报其仇也。”<sup>④</sup>（《论衡·死伪篇》）睡虎地秦简《日书甲种》：“甲乙有疾，父母为祟……丙丁有疾，王父为祟……戊己有疾，巫堪行，王母为祟……庚辛有疾，外鬼伤（殤）死为祟……壬癸有疾，母（毋）逢人，外鬼为祟”<sup>⑤</sup>。

① [日] 山田庆儿：《夜鸣之鸟》，载刘俊文主编，杜石然、魏小明等译《日本学者研究中国史论著选译》（第十卷 科学技术），第233页。

② 张勋燎：《东汉墓葬出土的解注器材料和天师道的起源》，载陈鼓应主编《道家文化研究》（第9辑），第254~255页。

③ 黄晖：《论衡校释》卷25，第1043页。

④ 黄晖：《论衡校释》卷21，第904~905页。

⑤ 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，第193页。

所谓“王父”、“王母”，即指亡父、亡母，其意同于《太平经》所言之“家先”<sup>①</sup>。也就是说，这一类疾患乃由死去的先辈——父母作祟所致。对此，《太平经》有详细描述，卷114《不承天书言病当解谪诫》云：“太阴之吏取召家先，去人考掠治之。令归家言，呪诅逋负，被过行作，无有休止，故遣病人。”<sup>②</sup>卷114《不可不祠诀》亦云：“祠官责之不祠意，使鬼将护归家，病生人不止。”<sup>③</sup>当然，作祟之鬼并不仅限于家先（亡父母之辈），还包括其他“外鬼”，此即秦简所说“外鬼为祟”。对外鬼所造成的疾病，睡虎地秦简《日书甲种》也有记载：“一宅中毋（无）故而室人皆疫，或死或病，是是棘鬼在焉……一宅之中毋（无）故而室人皆疫，多瞢（梦）米（寐）死，是是刍鬼狸（埋）焉……人毋（无）故一室人皆疫，或死或病，丈夫女子隋（堕）须（鬚）羸发黄目，是窆窆（是是窆）人生为鬼。”<sup>④</sup>这些致人生病的“外鬼”，其实也就是《太平经》笼统所言的“鬼物老精凶殃尸咎”，即如72《斋戒思神救死诀》所云：“天地大多灾害，鬼物老精凶殃尸咎非一……不可胜名也。”<sup>⑤</sup>

《太平经》认为鬼物兴盛会引发疫病流行，卷45《起土出书诀》云：“鬼物大兴，共病人。”<sup>⑥</sup>卷36《事死不得过生法》又云：“鬼神邪物大兴，共乘人道，多昼行不避人也。今使疾病不得绝，列鬼行不止也。”<sup>⑦</sup>《钞》庚部《阙题》这样说到：“正神远去，鬼物

① “家先”一词，在后世道经中屡有见载。如《赤松子章历》卷4《疾病谢先亡章》：“怪异屡表，疾病更互，合家忧惶，寻究算术，云是家先并客死之鬼，嗔责生人。”（《道藏》第11册，第208页）

② 《太平经合校》，第624页。

③ 《太平经合校》，第605页。

④ 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，第212页。

⑤ 《太平经合校》，第293页。

⑥ 《太平经合校》，第113页。

⑦ 《太平经合校》，第49页。

兴也。万物人民夭死，无有年也。”<sup>①</sup>从病因论来看，《太平经》所说的使人生病之“鬼”可划分为两类：一种鬼潜藏于人体脏器，由内而外地发病；一种是外鬼直接侵蚀人体，直接从外部散布疾病。第一种鬼类似于前文言及的身中神，也居于腹中五脏内，如《钞》壬部云：“天地之性，精气鬼神行治人学人教人。神者居人心阴，精者居人肾阴，鬼者居人肝阴。……凡人腹中常阴念恶，故得恶应，不能自禁。咎在常阴念善恶，鬼神因而趋善恶，安鬼于此可验矣。”<sup>②</sup>第二种鬼则泛指体外之游鬼，《太平经》所言“鬼物致病”即多指此类。卷72《不用大言无效诀》说：“夫天地之间，时时有是暴鬼邪物凶殃尸咎杀客，当其来著人时，比如刀兵弓弩之矢毒著人身矣。所著疾痛不可忍，其大暴剧者，嘘不及喻，倚不及立，身为暴狂。”<sup>③</sup>引文将体外鬼致人生病比喻成“刀兵、弓弩之矢毒著人身”，可说是比较恰当的。这段经文详细描述了鬼物对生人的诸多折磨，如引文最后一句“其大暴剧者，嘘不及喻，倚不及立，身为暴狂”，分别从呼吸、肢体行动、性情等多个角度陈述了病情严重时外在表征：“嘘不及喻”是指呼吸困难；“倚不及立”是指肢体无力、站不稳身子；“身为暴狂”意指性情暴躁、易怒狂乱。从这些描述来看，鬼祟之病的症状特征与中毒患者颇为相似。据此推断，《太平经》所说的鬼作祟似包含病毒引起的疾病等。这可从《太平经》对鬼物大兴之原因解释中得到佐证。卷36《事死不得过生法》说到：“敬其兴凶事大过，反生凶殃，尸鬼大兴，行病害人，为怪变纷纷。”<sup>④</sup>卷49《急学真法》又说：“凶事兴，即鬼大盛，共疾杀人，人不得竟其天命。”<sup>⑤</sup>由此

① 《太平经合校》，第648～649页。

② 《太平经合校》，第706页。

③ 《太平经合校》，第297页。

④ 《太平经合校》，第51页。

⑤ 《太平经合校》，第164页。

可见，“鬼大盛”往往是与“凶事大过”联系在一起。所谓“凶事”，就是指殡葬送死等事宜。古时，人死后从咽气到下葬通常会间隔一段时日，期间亲朋族人聚集起来为死者举行守灵、祈祷、送葬等仪式，之后才入土安葬。且因实行土葬，一般民众很难做到深埋处理，因尸体埋于地表浅层，腐烂后极易泄漏恶气，尤其死者若系染瘟疫而死，就更具传染性从而导致生人间的交叉感染。古人不知这一致病源头反而误认为是鬼作祟或因“葬日凶”招致“重复”。此即《论衡·辨祟篇》所说：“死者累属，葬棺至十，不曰气相污，而曰葬日凶。有事归之有犯，无为归之所居。居衰宅耗，蜚凶流尸，集人室居，又祷先祖，寝祸遗（遣）殃。疾病不请医，更患不修行，动归于祸，名曰犯触，用知浅略，原事不实，俗人之材也。”<sup>①</sup>

最后，插一句题外话。将遭受疾病折磨时的痛苦认为遭鬼作祟，这是古人通常的心理做法。从现代心理学角度来看，这可能是由于人在患病时体质虚弱、加之心理脆弱就极易产生幻觉，譬如看到死去的先人或恶鬼在拷打其病痛部位等。《论衡·订鬼篇》也认识到这一点，说道：

凡天地之间有鬼，非人死精神为之也，皆人思念存想之所致也。致之何由？由于疾病。人病则忧惧，忧惧见鬼出。凡人不病则不畏惧。故得病寝衽，畏惧鬼至；畏惧则存想，存想则目虚见。……病者困剧身体痛，则谓鬼持箠杖殴击之，若见鬼把椎锁绳纆立守其旁，病痛恐惧，妄见之也。初疾畏惊，见鬼之来；疾困恐死，见鬼之怒；身自疾痛，见鬼之击，皆存想虚致，未必有其实也。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 黄晖：《论衡校释》卷24，第1012页。

<sup>②</sup> 黄晖：《论衡校释》卷22，第931～932页。

究其实质,《太平经》鬼祟致病说法之形成根源恐怕也当如是。

### 三 《太平经》的疗疾手法

《太平经》卷72《斋戒思神救死诀》云:“或一人有百病,或有数十病。假令人人各有可畏,或有可短。或各能去一病;如一卜卦工师中知之,除一祸祟之病;大医长于药方者,复除一病;刺工长刺经脉者,复除一病;或有复长于炙者,复除一病;或复有长于劾者,复除一病;或有长于祀者,复除一病;或有长于使神自导视鬼,复除一病。此有七人,各除一病,这除去七病。”<sup>①</sup> 鉴于前述疾病产生的复杂性,《太平经》提出据病因、病情之不同,有针对性地施以诊治的治疗原则。此段引文列举了方药、针灸、祭祀、内视等七种治疗疾病的方法。概括地说,这些治疗方法分属两种性质:

可以笼统地分为医术疗法与呪术疗法两类。此处所说之医术疗法,是指用物理性或化学性手段施加于患者之体,通过其物理性或化学性效果来治疗疾病的技术。具体包括药剂之服用、洗涤、入浴、熏蒸、罨法、灸法、简单的外科手术等。呪术疗法虽然也必需使用物理性、化学性之手段,但以下述两点构成其决定性的差异。第一,在呪术疗法中,构成其治疗行为之全部因素均被严格限定。……第二,是物质性手段与非物质性等价,可以互换。<sup>②</sup>

① 《太平经合校》,第293~294页。

② [日]山田庆儿:《夜鸣之鸟》,载刘俊文主编,杜石然、魏小明等译《日本学者研究中国史论著选译》(第十卷 科学技术),第232页。



下面，我们将对这些疗疾手段逐一展开论述。

### （一）“行神药以治病”——《太平经》的药物观念

近代学者陈寅恪曾说：“本草药物之学出于道家。”<sup>①</sup> 这一论断确属真知灼见。先秦神仙家及后世道教都保持有服食药物以轻身成仙的传统。据《淮南子·修务训》载：“古者，民茹草饮水，采树木之实，食羸虻之肉，时多疾病毒伤之害。于是神农乃始教民播种五谷，相土地宜燥湿肥堯高下；尝百草之滋味，水泉之甘苦，令民知所辟就。当此之时，一日而遇七十毒。”<sup>②</sup> 《淮南子》源出道家者流，文中所言神农氏也是历代道经所依托的对象。此外，《汉书·郊祀志》也载汉武帝“复遣方士求神人采药以千数”<sup>③</sup>。更耐人寻味的是，秦汉时神祇形象多以卖药入世示人。《太平经》秉承了这一古老的神药观念，并予以扩展和丰富。

#### 1. 药物分类

古人在与疾病的斗争中逐渐认识到药物的重要性，并积累了丰富经验。如《神农本草经》就收录药物 365 种（其中植物药 252 种、动物药 67 种、矿物药 46 种），说明汉代以前人们对药物学的认知已达到一定水平。汉代之季，人们对药物功用的认识更不断深化，如《汉书·艺文志》载“经方”11 家、274 卷，并概括说：“本草石之寒温，量疾病之浅深，假药味之滋，因气感之宜，辩五苦六辛，致水火之齐，以通闭解结，反之于平。”<sup>④</sup> 《太平经》对药物使用也颇重视，书中专辟几章讨论此内容。同

① 陈寅恪：《天师道与滨海地域之关系》，载《陈寅恪先生论集——中央研究院历史语言所特刊之三》，第 297 页。

② 何宁：《淮南子集释》卷 19，第 1311～1312 页。

③ （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷 25，第 1237 页。

④ （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷 30，第 1778 页。

《本草经》一样，《太平经》也将药物分成三类：草木药、生物药、金石药。下文结合汉代医学之背景及成就予以剖析。

(1) 草木类药。草木类药，素为医家所倚重。更有神仙方术之士认为，服食某些植物性药可令人强身健体、祛病延年，乃至成仙得道。据笔者统计，《列仙传》中载如此用途的草木类药物品名共计如下：松籽（含松叶）、云母；菝葜（又名巨胜，即指胡麻）、泽芝（即指荷花）、花葩（含桃李葩、荔枝葩）、蒲韭根、芝菌（含桂芝、芝草）、卢木籽及芜菁子、桂及葵、黄精、天门冬、茯苓、五色香草、篷窠根（分指飞篷和藤蔓）、瓜子、桂、附子、芷（又名白芷）、地黄、当归、羌活、独活、苦参散、菊花、地肤、桑上寄生、术、菖蒲根、巴豆。《太平经》也有仙人服食之记载，如《三洞珠囊》卷3引《太平经》佚文中有青童君“食松梨”、“食李枣”、“食竹笋”等语<sup>①</sup>。此外，《太平经》对其他草木药及处方也较重视，如卷50《草木方诀》云：

草木有德有道而有官位者，乃能驱使也，名之为草木方，此谓神草木也。治事立愈者，天上神草木也，下居地而生也。立延年者，天上仙草木也，下居地而生也。治事立诀愈者，名为立愈之方；一日而愈，名为一日而愈方；百百十十相应愈者是也。此草木有精神，能相驱使，有官位之草木也；十十相应愈者，帝王草也；十九相应者，大臣草也；十八相应者，人民草也；过此而下者，不可用也，误人之草也。是乃救死生之术，不可不审详。方和合而立愈者，记其草木，名为立愈方；一日而愈者，名为一日愈方；二日而治愈者，名为二日方；三日而治愈者，名为三日方。一日而治

<sup>①</sup> 《道藏》第25册，第309~310页。

愈者方，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。不若此者，非天神方，但自草滋治之，或愈或不愈，名为待死方。……此救死命之术，不可易，事不可不详审也。<sup>①</sup>

引文充分肯定草木药的医疗作用，并依药性划分出几个等级：帝王草、大臣草、人民草、误人之草。此种划分方法颇类《神农本草经》。<sup>②</sup>除单味药物外，《太平经》还十分重视方剂药的使用，并根据疗效划分成立愈方、一日愈方、二日方、三日方等。最后，经文强调行医施药“乃救死生之术，不可不审详”、“此救死命之术，不可易，事不可不详审也”。这些言辞无不体现了谨慎用药、以人为本的医学思想。《太平经》所倡导的这一医德传统对后世中医学，特别是道教医学理论有一定的深远影响，也成为我国古代医学伦理学的宝贵财富。

(2) 生物类药。生物为药，秦汉之季多有常见。马王堆汉墓医书所载处方就已将鸡、犬等动物入药。另，《武威汉代医简》中所列动物药计有 12 种，如“治百病膏药方”就以猪脂入药。<sup>③</sup>《神农本草经·虫兽部》更详细列举 66 味可供入药的生物种类，其中包括上品 15 味、中品 24 味、下品 27 味。除上述医书外，动物入药也见诸史籍。如《吕氏春秋·爱士》载：

赵简子有两白骡而甚爱之。阳城胥渠处广门之官，夜款门而谒曰：“主君之臣胥渠有疾，医教之曰：‘得白骡之肝病则止，不得则死。’”……简子曰：“夫杀人以活畜，不亦

① 《太平经合校》，第 172～173 页。

② 《本草经》将各类药物划分为上中下三等，并依君、臣、佐使等配伍使用。

③ 甘肃省博物馆、武威县文化馆编《武威汉代医简》，第 4 页。

不仁乎？杀畜以活人，不亦仁乎？”于召庖人杀白骡，取肝以与阳城胥渠。<sup>①</sup>

骡肝被视为救命之药，由此反映出生物入药的观念。此外，《史记·龟策列传》所载司马迁写的《序》<sup>②</sup>中也谈到食龟“有益于助衰养老”，其云：“余至江南，观其行事……江傍家人常畜龟饮食之，以为能导引致气，有益於助衰养老。”<sup>③</sup>这表明，汉代江南已流行将龟用作滋补健体之药饵的风俗。《列仙传》中亦有龟脑入药的记载。<sup>④</sup>据此推知，《三洞珠囊》卷3引《太平经》佚文“食凤脑”之语<sup>⑤</sup>，当与“龟脑”一样也是指生物类药。

《太平经》卷50《生物方诀》云：“生物行精，谓飞步禽兽跛行之属，能立治病。禽者，天上神药在其身中，天使其圆方而行。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，人精中和神药在其身中。此三者，为天地中和阴阳行方，名为治疾使者。”<sup>⑥</sup>大意是说，选择飞禽、走兽、爬行虫类等生物的精华成分配制药可以治愈疾病。神药来源于生物之体，此符合天意。人们可针对病情施以救治。同草木药一样，这些生物类药也可依据疗效划分为三个等级：治愈率达100%即为天神方在其体内；90%就是地精方在其体内；80%就是人精中和神药在其体内。这三等药均可称为“治疾使者”。

① 陈奇猷：《吕氏春秋校释》卷8，第459页。

② 据学者考证，《史记·龟策列传》原文已佚，今本仅存司马迁写的《序》，《传》文部分是褚少孙补写的。

③ 〈汉〉司马迁：《史记》卷128，第3225页。

④ 详见《列仙传》卷上《桂父》。——《道藏》第5册，第69页。

⑤ 《道藏》第25册，第309页。

⑥ 《太平经合校》，第173页。

《太平经》对生物遗传属性似有初步认识，经文指出：这些入药的生物“皆为天地人行神药以治病，天使其各受先祖之命，著自然之术，其中不得去也”。<sup>①</sup> 这是说，任何生物都秉承着同类基因，虽历经繁衍却不会丧失其本质属性。从现代医学角度来看，这似乎就触及生物遗传课题。此外，《太平经》主张慎用生物药，因为那些入药的生物也有生命灵性，“夫天道恶杀而好生，蠕动之属皆有知，无轻杀伤用之也；有可贼伤方化，须以成事，不得已乃后用之也”。<sup>②</sup> 引文明确指出：不要为了提取入药部件而轻易地杀戮生物，即便急需制药也最好等到其发育成熟后方可行事。卷93《方药厌固相治诀》也告诫说：“蚊行有知之属，方在其身者，不待而成事者，无妄杀伤。”<sup>③</sup> 即使以现代人的眼光来审视，这些观点也是难能可贵的。

(3) 金石矿物质和人工合成类药。天然矿物质作为重要的药物资源，很早就用到治疗各种顽疾的临床医疗实践中。《武威汉代医简》中提到的人药矿物质就达16种，包括丹砂、滑石、曾青、长石、石钟乳、石膏、消（硝）石、石脂、樊石、禹余粮（粮）等。《列仙传》载金石类药物也有地髓、石钟乳、石脂；禹馀粮等。此外，水晶、雄黄等天然矿物质也被道门医家视为金石药中的上品，被认为有长生久世和镇墓除邪等功效。故而，这些天然矿物通常被用作陪葬物在汉代墓葬中频繁地出现。这得到地下出土文物的证实。如1959年陕西省潼关吊桥汉代杨氏墓地出土九件镇墓瓶，其中5件不仅瓶内装有雄黄，罐面书有“中央雄黄，利子孙，安土”等字样。<sup>④</sup> 此外，洛阳烧沟143号

① 《太平经合校》，第173～174页。

② 《太平经合校》，第174页。

③ 《太平经合校》，第385页。

④ 陕西省文物管理委员会：《潼关吊桥汉代杨氏墓群发掘简记》，《文物》1961年第1期，第59页。

汉墓也发现一个陶瓶内装有 6 块天然水晶块。<sup>①</sup> 据上述材料推测，在当时汉人的观念中，这类稀有的金石矿物质不仅对生人具有疗疾之功效，且对死人也能发挥同样作用。更重要的是，它们担负着镇墓功能以解除死者对生人的作祟。如 1957 年西安市出土的东汉献帝初平四年（公元 193 年）王氏解除陶瓶，上有朱书文字云：“和以五石之精，安冢莫（墓），利子孙，故以神瓶震（镇）郭门。”<sup>②</sup> 又如，1993 年山西省临猗县出土的东汉桓帝延熹九年（公元 166 年）朱书魂瓶云：“生人自有宅舍，死人自有棺槨，生死异处，无与生人相索。填塚雄黄，四时五行，可除若吉央。”<sup>③</sup> 像雄黄、水精之类的矿物质，又被古人称为“神药”。如 1972 年陕西省户县出土的东汉顺帝阳嘉二年（公元 133 年）曹氏镇墓文云：“神药厌填（镇），封黄神越章之印。”<sup>④</sup> 1974 年洛阳市李屯出土的东汉桓帝元嘉二年（公元 152 年）许苏氏镇墓文云：“合会神药，父填冢宅，□□七神，定冢阴阳，死人无□□……”<sup>⑤</sup> 此类例子甚多，不一一列举。总之，从诸多出土资料来看，这些矿石物是被当作“复除之（神）药”来使用的。

在《太平经》中，金石矿物的使用多与丹符有关。卷 50《丹明耀御邪诀》云：“丹明耀者，天刻之文字也，可以救非御邪。”<sup>⑥</sup>

① 洛阳区考古发掘队编《洛阳烧沟汉墓》，科学出版社，1959，第 209 页。

② 唐金裕：《汉初平四年王氏朱书陶瓶》，《文物》1980 年第 1 期，第 95 页。——据摹版重释个别文字

③ 王泽庆：《东汉延熹九年朱书魂瓶》，《中国文物报》1993 年 11 月 7 日，第 3 版。

④ 嵇振西：《陕西户县的两座汉墓》，《考古与文物》1980 年第 1 期（创刊号），第 47 页。——据摹版重释个别文字

⑤ 洛阳市文物工作队：《洛阳李屯东汉元嘉二年墓发掘简报》，《考古与文物》1997 年第 2 期，第 5 页。

⑥ 《太平经合校》，第 172 页。

所谓“天刻之文字”，就是指丹书之符（亦称“天符”）。《太平经》认为天符具有治病之功效，如卷108《要诀十九条》之第十八条指出：“欲除疾病而大开道者，取决于丹书吞字也。”<sup>①</sup> 这是说，吞服丹书之字可助人祛除疾病、体悟真道。所谓“丹书”，即以朱砂书写而成的天符（《太平经》又称“复文”）。朱砂，古人亦称丹砂、辰砂、汞砂等，《神农本草经·玉石部》对其介绍说：“味甘，微寒，无毒。治身体五脏百病，养精神，安魂魄，益气，明目，杀精魅、邪恶鬼。久服通神明，不老，能化为汞。”<sup>②</sup> 朱砂的使用可追溯至上古时期。据考古资料证实，距今6000多年前的河姆渡遗址已将天然朱砂作为器皿涂料使用。<sup>③</sup> 此外，良渚、三星堆等文化遗址中也陆续发现有朱砂的使用。<sup>④</sup> 据此可知，朱砂早在新石器时代就被作为染（涂）料而使用。到了汉代，朱砂在日常生活中就更为常见。譬如马王堆汉墓出土的大批丝织品所用彩色原料就含朱砂<sup>⑤</sup>，海州西汉霍贺墓出土的脂粉也由朱砂配制而成<sup>⑥</sup>。此外，朱砂祛病甚至演化成一种民俗，《天中记》卷5引《风俗通义》佚文曰：“八月一日是六神日，

① 《太平经合校》，第512页。

② 马继兴主编《神农本草经辑注》，第148页。

③ 浙江省文物管理委员会、浙江省博物馆：《河姆渡遗址第一期发掘报告》，《考古学报》1978年第1期，第39～93页。

④ 详见上海市文物保管委员会：《上海福泉山良渚文化墓葬》，《文物》1984年第2期，第1～5页；浙江省文物考古研究所：《余杭瑶山良渚文化祭坛遗址发掘简报》，《文物》1988年第1期，第32～51页；四川省文物管理委员会、四川省文物考古研究所、四川省广汉县文化局：《广汉三星堆遗址一号祭祀坑发掘简报》，《文物》1987年第10期，第1～15页；中国科学院考古研究所二里头工作队：《河南偃师二里头遗址三、八区发掘简报》，《考古》1975年第5期，第302～309页转第294页。

⑤ 王守道：《马王堆一号汉墓印花敷彩纱（N-5）颜色的X射线物相分析》，《化学通报》1975年第4期，第54～57页。

⑥ 南京博物馆等：《海州西汉霍贺墓清理简报》，《考古》1974年第3期，第183页。

以露水调朱砂蘸小指，宜点灸，去百疾。”<sup>①</sup> 值得一提的是，朱砂在丧葬礼俗中也扮演着重要角色。譬如，青海乐都柳湾原始社会墓地男尸身下便撒有朱砂<sup>②</sup>，以及殷周墓葬亦发现类似现象<sup>③</sup>。简言之，古人将朱砂看做一种生命元素，将其视为精力旺盛的标志。故一些重要的文字符号要用朱砂来书写，认为如此才有法力。此从汉代镇墓文及道符等大多由朱砂书写即得明证。另据现代医学证实，朱砂具有健脑安神、清心定惊、解毒强身等药理作用，可用于诊治失眠、慢性精神分裂症、咽喉肿痛、皮肤溃疡等诸多疾病。<sup>④</sup> 古人若服食朱砂写就的符文，从而使这类微量元素被人体吸收、药性得以挥发，客观地讲确会达到健身祛病之功效。

另外，金石类药也包括人工合成物（即指丹药）。古人相信，经炼制而成的丹药更具药性，可使人益寿延年乃至成仙，此即“假求于外物以自坚固”。<sup>⑤</sup> 炼丹之事始于战国，此后一直兴盛至唐宋。《史记·封禅书》载方士李少君游说武帝，其中谈到烧炼之事：“少君言上曰：‘祠灶则致物，致物而丹沙可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见，见之以封禅则不死，黄帝是也。……’於是天子始亲祠灶，遣方士入海求蓬莱安期生之属，而事化丹沙诸药齐为黄金矣。”<sup>⑥</sup> 文

① （汉）应劭撰，王利器校注《风俗通义校注》佚文，第606页。

② 青海省文物管理处考古队、中国社会科学院考古研究所：《乐都柳湾原始社会墓地》，文物出版社，1984；任相宏、方辉、崔大勇：《周代考古获重大成果——山东长清仙人台遗址发现郭国贵族墓地》，《中国文物报》1995年12月17日，第1版。

③ 中国科学院考古研究所二里头工作队：《河南偃师二里头遗址三、八区发掘简报》，《考古》1975年第5期，第302~309页转第294页。

④ 中国医学科学院药物研究所等编著《中药志》（第4册），人民卫生出版社，1961，第240~241页。

⑤ 王明：《抱朴子内篇校释（增订本）》卷4，第71页。

⑥ （汉）司马迁：《史记》，第1385页。



中“事化丹沙诸药齐为黄金”，乃指烧炼丹药。其炼制所获之黄金当属药金，主要用途是作服食之用——“黄金成以为饮食器则益寿”。《列仙传》对炼丹活动也多载录，兹举几例如下：

卷上《崔文子》：

后作黄散、赤丸，成石父祠，卖药都市，自言三百岁。后有疫气，民死者万计，长吏之文所请救。文拥朱幡，系黄散以徇人门。饮散者即愈，所活者万计。后去，在蜀卖黄散。故世宝崔文赤丸黄散，实近于神焉。<sup>①</sup>

卷下《主柱》：

主柱者，不知何所人也。与道士共上宕山，言此有丹砂，可得数万斤。宕山长吏知而上山封之，砂流出、飞如火，乃听柱取。为邑令章君明饵砂，三年得神砂飞雪。服之，五年能飞行，遂与柱俱去云。<sup>②</sup>

卷下《赤斧》：

（赤斧）能作水湏炼丹，与硝石服之。三十年反如童子，毛发生，皆赤。<sup>③</sup>

上述三位人物皆精通丹药之炼制，其名称有“赤丸黄散”、“神砂飞雪”等。除此之外，引文也透露出炼丹原料之构成：丹砂、

① 《道藏》第5册，第70页。

② 《道藏》第5册，第71～72页。

③ 《道藏》第5册，第74页。

水银（汞）是其主要成分。《神农本草经》对此二种矿物质的属性及其在临床医疗中的使用有过简略说明。<sup>①</sup> 值得注意的是，《列仙传》卷下《赤斧》中讲道：炼制成的丹药须与硝石一并服用。从现代医学角度看，这有一定道理的。《神农本草经·玉石部》对“消石”（硝石）之特性给予介绍说：“味苦，寒，无毒。治五脏积热，胃胀闭，涤去蓄结饮食，推陈致新，除邪气。炼之如膏，久服轻身。”<sup>②</sup> 也就是说，硝石的主治功能是清除体内积热。人服丹药通常会产生燥热反应，若与硝石搭配服用，可借助其药性予以化解。这是古人经过长期的临床实践逐渐地摸索积累出的。长沙马王堆一号汉墓女尸，经化验分析发现，体内“某些组织中铅、汞、砷等毒物的含量，发现骨骼及大动脉壁的含铅量和肾、肝的含汞量均超过正常人数十倍到数百倍。”<sup>③</sup> 并且，科学研究也证实，“古尸生前即有铅、汞进入体内”<sup>④</sup>。据此推论，死者生前当有长期服食丹药的习惯，“死者生活在公元前一百多年的西汉时期，当时铅、汞化合物已广泛应用，特别是‘炼丹术’盛行，尸体小肠内又有大量含汞物质残留，因此，生前口服‘仙丹’之类的药物可能是古尸体体内铅、汞的主要来源”<sup>⑤</sup>。另据医学测定，古尸的年龄当在50~55岁。<sup>⑥</sup> 其死因或许与铅、汞中毒有关。《三洞珠囊》卷3引《太平经》佚文云：

① 详见马继兴主编《神农本草经辑注》，第148、408页。

② 马继兴主编《神农本草经辑注》，第156页。

③ 《长沙马王堆一号汉墓古尸研究》编辑委员会编、湖南医学院主编《长沙马王堆一号汉墓古尸研究》，第224页。

④ 《长沙马王堆一号汉墓古尸研究》编辑委员会编、湖南医学院主编《长沙马王堆一号汉墓古尸研究》，第225页。

⑤ 《长沙马王堆一号汉墓古尸研究》编辑委员会编、湖南医学院主编《长沙马王堆一号汉墓古尸研究》，第225页。

⑥ 《长沙马王堆一号汉墓古尸研究》编辑委员会编、湖南医学院主编《长沙马王堆一号汉墓古尸研究》，第75~79页。

“青童君采飞根，吞日景，服开明灵符，服月华符，服除二符，拘三魂，制七魄，佩星象符，服华丹，服黄水，服回水，食银刚。”<sup>①</sup> 经文乃隐指服食丹药之事。《周易参同契》谈丹药服食对生命之作用时说：“金砂入五内，雾散若风雨。熏蒸达四肢，颜色悦泽好。鬓发白变黑，更生易牙齿。老翁复丁壮，耆姬成姹女。改形免世厄，号之曰真人。”<sup>②</sup> 后世道教对此术十分重视、且多有发挥，这里恕不详论。

综上所述，药物之分类有几种标准：按照属性可分为植物药、生物药和矿物药（含化学合成物）；就药性而言，可划分为上中下三品（《神农本草经》）或“十十相应愈者”、“十九治愈者”、“十八治愈者”（《太平经》）。尔后，道教医学不仅继承了这一分类观念，并且将成仙性能作为划分药物等级的依据。对此，葛洪撰《神仙传》卷8《刘根传》所载佚名神人之语颇具代表性：“服药有上下，故仙有数品也。药之上者，唯有九转还丹及太乙金液，服之，皆立便登天，不积日月也。其次云母雄黄之属，能使人乘云驾龙，亦可使役鬼神，变化长生者。草木之药，唯有治病补虚，驻年返白，断谷益气，不能使人不死也，高可数百年，下才全其禀而已，不足久赖矣。”

## 2. 药物的成仙功能

神药可令人不死乃至成仙，此说由来已久。野史姑且不谈，正史《史记·封禅书》就有载：“自威、宣、燕昭使人入海求……诸仙人及不死之药。”<sup>③</sup> 其后秦始皇也“冀遇海中三神山之奇药”。<sup>④</sup> 除此，其他史书亦屡见载录。同样，《太平经》也认为服神药可令人成仙不死，如卷47《上善臣子弟子为君父师得

① 《道藏》第25册，第309页。

② 《道藏》第20册，第76页。

③ （汉）司马迁：《史记》卷28，第1369～1370页。

④ （汉）司马迁：《史记》卷28，第1370页。

仙方诀》云：“天地或使神持负药而告，子之得而服之，终世不知穷时也。”<sup>①</sup>《钞》丙部：“天地必使神人持负灵药告之……寿无穷矣。”<sup>②</sup>此外，经文更多次提到不死药。如卷47《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》云：“天上积仙不死之药多少，比若太仓之积粟也……天上不惜仙衣不死之方，难予人也。人无大功于天地，不能治理天地之大病……故天不予其不死之方仙衣也。”<sup>③</sup>引文以“太仓之积粟”比拟天上不死药之多，但同时指出仙药仅赐予有功、有德之人。也就是说，仙药须结合道德修养、功夫修炼等配合使用，故《太平经圣君秘旨》云：“守一之法，神药自来。”<sup>④</sup>除此，卷110《大功益年书出岁月戒》对服药后体质变化做了说明：“以药饮之，骨节开炼”<sup>⑤</sup>。所谓“骨节开炼”，经文有如下诠释：“变易骨体，身轻润泽生光，时暮得药，以成精华。所在化为，无不成，出窈入冥，丝发之间，何所不通。”<sup>⑥</sup>大意是说，得道之人在饮药后会身轻如燕，飘飞虚无之空。饮药以助成仙之观念，在后世道教中被演绎得更加淋漓尽致。譬如，《神仙传》卷8《刘根传》中神人对刘根说到：“汝今髓不满，血不煖，气少脑减，筋急肉沮，故服药行气不得其力。必欲长生，且先治病十二年，乃可服仙之上药耳。夫仙道有升天蹑云者，有游行五岳者，有食谷不死者，有尸解而仙者，要在于服药。”这段文字包含几点内容：其一，成仙之关键在于服药，点明药物对久世成仙的重要性；其二，仙药并非凡人服用，需达到相应的体质要求，故先治病方可服仙药。这一观念恐怕对后世道

① 《太平经合校》，第133页。

② 《太平经合校》，第133页。

③ 《太平经合校》，第138页。

④ 《道藏》第24册，第600页。

⑤ 《太平经合校》，第533页。

⑥ 《太平经合校》，第531页。

教产生了一定影响，而使其对人体的疾病现象投入较多关注，最终形成道教医学之传统。

## （二）针灸疗法——《太平经》反映的脉学知识

针灸，严格说来分为针砭（或称针法）和火灸（或称灸法）。所谓针法，就是以针（或砭石）刺激人体穴道来治疗疾病；所谓灸法，指在人体表面某些特定部位放置药物或燃烧某种物质，通过药性和温度的刺激来达到治疗之目的。其中，艾叶是灸治的主要燃料，其陈置时间愈久药力就愈大，故《孟子·离娄上》云：“今之欲王者，犹七年之病求三年之艾也。”东汉经学家赵岐（公元108~201年）撰《孟子章句》卷7《离娄上》注云：“艾可以为灸人病，干久益善，故以为喻……”晋人宗懔《荆楚岁时记》也云：“宗测字文度尝以五月五日鸡未鸣时采艾，见似人处揽而取之，用灸有验。师旷占曰：岁多病，则艾先生。”<sup>①</sup>

据睡虎地秦简《封诊式》一则尸检报告记载，一名正值壮年者为人所杀，“其腹有久故癰二所”<sup>②</sup>。所谓“久”字即灸，“癰”字乃指疤痕。这是说，男尸腹部有两处生前灸疗时所遗留下的旧疤痕。显然，死者已往接受过灸法以为疗疾或保健之用。此外，马王堆汉墓古医书所载治病手法中也以灸为主，如《天下至道谈》云：“饮药约（灼）灸以致其气，服司以辅其外。”<sup>③</sup>此类言论甚多，兹不详述。必须说明，由于砭针和艾灸两种治疗手段往往同时兼用，故古人多将二者合而论之<sup>④</sup>。即如《论衡·

①（南朝梁）宗懔：《荆楚岁时记》，第8页。

② 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，第157页。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书》[肆]，第164页。

④ 灸法疗疾以求长寿之观念，广泛流传于后世的民间社会，乃至演变成一种民俗、并带有一些神秘性色彩，如南朝梁时人宗懔《荆楚岁时记》载：“八月十四日，民并以朱水点儿头额，名为天灸，以厌疾。”（南朝梁·宗懔：《荆楚岁时记》，第10页）

顺鼓篇》所言：“投一寸之针，布一丸之艾於血脉之蹊，笃病有瘳。”<sup>①</sup>

针灸术作为一种重要的治疗手段，通常与其他治疗方法配合使用，故杏林中有“良医能行其针药”<sup>②</sup>之说。此外，《汉书·艺文志》在考察“医经”源流时也指出：“原人血脉经（络）〔落〕骨髓阴阳表里，以起百病之本，死生之分，而用度箴石汤火所施，调百药齐和之所宜。”<sup>③</sup>此外，其他史料亦见证了当时针灸术的流行。如《后汉书·华佗传》载华佗及弟子樊阿等名医均善针术，并在临床实践中针对病情结合方药、外科手术等取得了显著效果。另据文献记载，后汉时已有专论针灸的医书传世。如《后汉书·郭玉传》载：“郭玉者，广汉雒人也。初，有老父不知何出，常渔钓于涪水，因号涪翁。乞食人间，见有疾者，时下针石，辄应时而效，乃著《针经》、《诊脉法》传于世。弟子程高寻求积年，翁乃授之。高亦隐迹不仕。玉少师事高，学方诊六微之技，阴阳隐侧之术。和帝时，为太医丞，多有效应。”<sup>④</sup>文中所述涪翁及弟子程高、再传弟子郭玉，均为当时造诣颇深的针灸大家。涪翁所撰《针经》、《诊脉法》二书虽久已亡佚，但毫无疑问当是论述针灸脉象学之理论著作。此外，一些考古材料也证实汉代画像石上就刻有神人针灸行医之图案。<sup>⑤</sup>1972年，甘肃武威地区出土了记录当时医疗资料的简牍92枚（竹简78枚、木牍14枚），其中约有9枚载有针灸穴位和刺疗禁忌等内容，且多与其他治疗方法相配合。概言之，针灸法在秦汉时期已作为诊治疾病的常见手段而广泛应用。

① 黄晖：《论衡校释》卷15，第690页。

② 黄晖：《论衡校释》卷17，第769页。

③ （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷30，第1776页。

④ （南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷82，第2735页。

⑤ 刘敦愿：《汉画像石上的针灸图》，《文物》1972年第6期，第47～51页。

经脉学说对人体疾病之诊治有着深远的意义，它为针灸等疗法提供了理论上的指导，诚如东汉王符（约公元85~162年）《潜夫论·述赦》所云：“凡治病者，必先知脉之虚实，气之所结，然后为之方，故疾可愈而寿可长也。”<sup>①</sup> 这是说，医家须先根据脉象推知病情，然后才能有针对性地施以针灸和药物等治疗。

我国的经脉学说起源很早。司马迁《史记·扁鹊列传》认为始于扁鹊或其所处的战国时代，如云：“至今天下言脉者，由扁鹊也。”<sup>②</sup> 据目前所掌握的相关资料看，成熟化的经脉学说显然经历过漫长的发展和演变过程；但长期以来，历代医家都将《内经》视为经络学说的源头，认为一开始就是以较成熟的形式而出现的。虽然也有人推测此前应存在早期的模本或雏形，但苦于没有找到充分的证据。近几十年来，陆续发现的一批地下出土文献终于填补了这一理论空白。如1993年四川绵阳双包山2号西汉墓出土的针灸经脉木人模型的总脉数只有10条，而且经脉的具体分布与走向也与后世脉学存在一些差异。<sup>③</sup> 而长沙马王堆出土的先秦古医籍中涉及针灸和脉学的著述有《足臂十一脉灸法》、《阴阳十一脉灸经》（甲乙）、《脉法》和《阴阳脉死候》，

① （汉）王符著、（清）汪继培笺，彭铎校正《潜夫论笺校正》，第173页。

② （汉）司马迁：《史记》卷105，第2794页。

③ 这方面的情况，计有以下论文可供参阅：何志国、唐光孝：《我国最早的人体经脉漆雕》，《中国文物报》1994年4月17日，第4版；何志国：《西汉人体经脉漆雕考——兼谈经脉学起源的相关问题》，《大自然探索》1995年第3期，第116~121页；谢克庆等：《“西汉人体经脉漆雕”的价值和意义》，《成都中医药大学学报》1996年第1期，第36~38页；马继兴：《双包山汉墓出土的针灸经脉漆木人形》，《文物》1996年第4期，第55~65页；梁繁荣等：《从西汉人体经脉漆雕看早期经络学说》，《中国针灸》1996年第4期，第49~52页；何志国等：《人体经脉漆雕年代及相关问题考察》，《四川文物》1997年第1期，第20~23页；何志国：《西汉人体经脉漆雕再考》，《四川文物》2000年第6期，第6~11页。

其所载之脉数总计 11 条脉，即由 6 条足脉和 5 条手脉组成。这较《灵枢·经脉》缺少了一条手阙阴心包经，且在脉学理论上也较于后者要粗糙很多。由此可见，《内经》十二脉学说是在此基础上的继承和发展。可以说，双包山针灸经脉木人模型和马王堆古医书是现今发现的最早的经脉学资料，其中部分内容可追溯至春秋时期。此外，张家山汉墓竹简医书《脉书》等，也是古代医家论述经脉流注原理的重要文献。<sup>①</sup> 这些新的考古发现为我们重新考察秦汉医学成就提供了有力的实证材料。

《太平经》中也隐含针灸及经脉学说的丰富思想。如卷 72《斋戒思神救死诀》云：“刺工长刺经脉者，复除一病；或有复长于灸者，复除一病。”<sup>②</sup> 另，卷 50《灸刺诀》则予以更深入地讨论。经文首先诠释了“针”和“灸”这两个概念，如谓：“灸者，太阳之精，公正之明也，所以察姦除恶害也。针者，少阴之精也，太白之光，所以用义斩伐也。”<sup>③</sup> 文中将针灸称作“少阴之精”和“太阳之精”，这一独创提法乃是以医学原理为依据的。针者，汉代已有“九针”之称（详见《内经》），秉承金石之性故以阴质著称<sup>④</sup>；灸者，乃指火灸，其性灼热故以阳质而彰

① 释文见江陵张家山汉简整理小组：《江陵张家山汉简〈脉书〉释文》，《文物》1989 年第 7 期，第 72～74 页；高大伦：《张家山汉简〈脉书〉校释》，成都出版社，1992。

② 《太平经合校》，第 293～294 页。

③ 《太平经合校》，第 179 页。

④ 汉代高诱注《战国策·秦策二》“扁鹊怒而投其石”条时云：“投，弃也。石，砭；所以砭弹人臃肿也。”（诸祖耿：《战国策集注彙考》，江苏古籍出版社，1985，第 229 页）又，高诱注《淮南子·说山训》“医之用针石”条时云：“石针所抵，弹人雍座，出其恶血。”（何宁：《淮南子集解》卷 16，第 1153 页）《汉书·艺文志·方技略》总括“医经”家时谈到“用度箴石汤火所施”（汉·班固撰，唐·颜师古注《汉书》卷 30，第 1776 页），颜师古对此注曰：“箴，所以刺病也。石谓砭石，即石箴也。古者攻病则有砭，今其术绝矣。”（汉·班固撰，唐·颜师古注《汉书》卷 30，第 1776 页）



显。《太平经》采拟“太阳”、“少阴”这两个阴阳之极至者来指代针灸之名，充分肯定了针灸对人体经脉所具有的重要作用，指出：“灸刺者，所以调安三百六十脉，通阴阳之气而除害者也。”<sup>①</sup>这就是说，针灸能调理人体中整个经络的运行，使体内阴阳二气保持平衡从而达到预防和祛除疾病的目的。有关针灸对经脉的作用，汉人桓宽所著《盐铁论·轻重》中也有论述：“用针石，调阴阳，均有无，补不足……灸刺稽滞，开利百脉。”<sup>②</sup>上述《太平经》引文就是对这一观念的展开和补充。

经脉对人体也有重要的作用。《灵枢·经脉》云：“经脉者，所以能决死生，处百病，调虚实，不可不通。”<sup>③</sup>《灵枢·本脏》亦云：“经脉者，所以行血气而营阴阳，濡筋骨，利关节者也。”<sup>④</sup>人体以脏腑为本、以气血为用，经络是气血巡行之通道。通畅的经络运输系统是人体健康的前提和保障。《太平经》对此有充分的认识，提出气乃脉之主导，如《钞》乙部《修一却邪法》所云：“脉之一者，气也。”<sup>⑤</sup>气血沿循经络不断地在体内周流往返，正如《太平经》卷50《灸刺诀》所云：“脉乃与天地万物相应，随气而起，周者反始。”<sup>⑥</sup>《太平经》充分了解经络系统的复杂性，谓：“天道制脉，或外或内，不可尽得而知之也”<sup>⑦</sup>。此段经文意思是说，人体经络堪称错综复杂：就位置而言，有的处于体表，有的则深藏体内；就线路分布来说，更是纵横交错、遍布全身。所以，《太平经》指出：想要精确把握其全

① 《太平经合校》，第179页。

② （汉）桓宽著，王利器校注《盐铁论校注（定本）》，中华书局，1992，第180页。

③ 郭霭春编著《黄帝内经灵枢校注语译》，第102页。

④ 郭霭春编著《黄帝内经灵枢校注语译》，第330页。

⑤ 《太平经合校》，第13页。

⑥ 《太平经合校》，第180页。

⑦ 《太平经合校》，第180页。

部情况确有一定难度。不过，经文随即又点明：“人有小有大，尺寸不同，度数同等，常以窅穴分理乃应也。”<sup>①</sup> 这就是说，经脉虽然会因人体胖瘦高矮的不同而在尺寸等上有所差异，但却都遵循相同的脉学原理，故可借助穴位验证其准确性。所以，《太平经》强调养生须顺应经脉之运行规律，力争做到清静持脉以自守，如卷 50《灸刺诀》云：“故得其数者，因以养性，以知时气至与不也，本有不调者安之。古者圣贤，坐居清静处，自相持脉，视其往来度数，至不便以知四时五行得失，因反知其身衰盛，此所以安国养身全形者也，可不慎乎哉！”<sup>②</sup> 其实，这一观念早在《庄子》中就有所反映，如《养生主》篇云：“缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。”“督”即督脉，这就是说要沿着人体中督脉的经络走向来行气调息，以达到养生健体之功效。<sup>③</sup>

《太平经》认为，针灸医家的治愈率低于 80% 就属不合格，那就没有资格给人施针治病；否则，以其未过关的医术贸然下针，将有可能对人体造成不可逆性的伤害。如卷 50《灸刺诀》云：“不可以治疾也，反或伤神。”<sup>④</sup> 《太平经》指斥这种医术未达精湛便不顾脉理而胡乱诊治的行为是“恍惚”，其恶劣后果就是造成经络的损伤乃至断绝——“甲脉有病反治乙，名为恍惚，不知脉独伤绝”<sup>⑤</sup>，“人惑随其无数灸刺，伤正脉，皆伤正气”。<sup>⑥</sup> 经文随后又说：“阳脉不调，反治阴脉，使人被咎，贼伤良民，

① 《太平经合校》，第 180 页。

② 《太平经合校》，第 180 页。

③ 有关督脉对人体养生之作用，详见李建民：《督脉与中国早期养生实践——奇经八脉的新研究之二》，《中央研究院历史语言所集刊》第七十六本、第二分，2005，第 249～311 页。

④ 《太平经合校》，第 180 页。

⑤ 《太平经合校》，第 180 页。

⑥ 《太平经合校》，第 180 页。

使人不寿。”<sup>①</sup> 总之，这些不当行为有损人体健康，应严加禁止。《盐铁论·轻重》对此也有论述：“夫拙医不知脉理之媵，血气之分，妄刺而有益于疾，伤肌肤而已矣。”<sup>②</sup> 基于这一理念，《太平经》主张各路医家集体会诊以提高诊断的准确性和治疗的有效性。这种想法颇类现代医学中的会诊制，即召集诸多医家讨论病情，采纳最优的治疗方案；在治疗过程中，尽量让医家各显其能，发挥其所学专长、运用最拿手的医术对病人施予疗治；最后，整个的诊断和治疗过程都以文字形式记录备案，以供日后复查和汇总经验之用。此即卷50《灸刺诀》云：“直置一病人前……令众贤围而议其病，或有长于上，或有长于下，三百六十脉，各有可睹，取其行事，常所长而治诀者以记之，十十中者是也，不中者皆非也，集众行事，愈者以为经书，则所治无不解决者矣。”<sup>③</sup> 引文所说“或有长于上，或有长于下，三百六十脉，各有可睹”，表明全身经络划被划分为上下两大部分。值得注意的是，马王堆古医书《足臂十一脉灸法》载“足”和“臂”两个篇目，也是将全身经脉分为上下两大类。由此可见，《太平经》继承了先秦脉学经验。

关于经脉在全身的循行情况，《太平经》介绍说：“三百六十脉者，应一岁三百六十日，日一脉持事，应四时五行而动，出外周旋身上，总于头顶，内系于藏。衰盛应四时而动移，有疾则不应，度数往来失常，或结或伤，或顺或逆，故当治之。”<sup>④</sup> 大意是说，人体有三百六十条经络，以此映合一年之天数。每天有一脉处于主导地位，运行气血周流全身，使之汇聚于头顶、联络于脏器。若人体器官发生疾病，就会使气血循环失常，导致出现

① 《太平经合校》，第180页。

② （汉）桓宽著，王利器校注《盐铁论校注（定本）》卷3，第179页。

③ 《太平经合校》，第180页。

④ 《太平经合校》，第179页。

“或结或伤，或顺或逆”等状况，故应及时诊治。同时，脉象也作为分析和判断疾病的客观依据，如《盐铁论·轻重》说：“扁鹊抚息脉而知疾所由生，阳气盛，则损之而调阴，寒气盛，则损之而调阳，是以气脉调和，而邪气无所留矣。”<sup>①</sup>《太平经》所说人体经络之数目，是以人体结构为依据的。秦汉医家多认为人体骨骼计有360节，如《吕氏春秋·达郁》云：“凡人三百六十节，九窍五藏六府。”<sup>②</sup>《内经》也持此观点，并一直流绪于后世。《敦煌道经》所载《太平经目录》中附抄录者的小字注释，亦云：“人三百六十脉，脉一精，精一神，思神至，成道人。”<sup>③</sup>对于经络与筋骨、皮肉之彼此依存关系，《太平经》卷112《有过死谪作河梁诫》予以形象地解说：“骨节相连为阡陌，筋主欲生坚城郭，脉主往来为骨络，肉在皮内为脉衣。”<sup>④</sup>这显然是对《灵枢·经脉》“骨为干，脉为营，筋为纲，肉为墙……脉道以通，血气乃行”<sup>⑤</sup>观念的丰富和发展。此外，《太平经》还指出：饮酒会引起经脉扩张，使人情绪激动。《钞》丁部《阙题》云：“凡人一饮酒令醉，狂脉便作。”<sup>⑥</sup>上述情况说明《太平经》对人体经脉之运行机理及职能等认识已具专业性。

此外，血脉是传统医学的一个重要概念，它与针灸、脉诊及经络思想有着较深的渊源。有关学者已经指出：“马王堆四种帛医书提供的资料表明……脉诊最早的含义就是指检查血脉，而血脉，最初即经脉。在《足臂十一脉灸经》中，所有的脉字，都写作‘温’，这个字是脉字的异体字。……反映了当

①（汉）桓宽著，王利器校注《盐铁论校注（定本）》卷3，第179页。

② 陈奇猷：《吕氏春秋校释》卷20，第1373页。

③ 李德范辑《敦煌道藏》（三），第1666页。

④ 《太平经合校》，第577页。

⑤ 郭霭春编著《黄帝内经灵枢校注语译》，第102页。

⑥ 《太平经合校》，第214页。

时医家对经脉本质的认识。很明显，脉就是指的血脉，也就是经脉。”<sup>①</sup> 在很长一段时期内，人们将血脉等同于经脉，如《史记·扁鹊列传》载扁鹊诊断赵简子之疾时曰：“血脉治也，而何怪！”<sup>②</sup>《论衡·谴告篇》亦云：“血脉不调，人生疾病。”<sup>③</sup> 这两处引文都包含有经脉的含义。伴随着脉学理论的发展，人们逐渐认识到血脉与经脉之不同，并有意识地将二者区分开来。《太平经》有八次谈及“血脉”，从其涵义上看，并不等同于经脉概念。姑举几例，如卷45《起土出书诀》载：“今穿子身，得其血脉，宁疾不邪？”<sup>④</sup> 又如卷86《来善集三道文书诀》云：“一家尚亲，自共血脉，同种类而生。”<sup>⑤</sup> 显然，这里所说的“血脉”已不同于经脉，乃特指血液运行的脉道，由此也衍生出血缘关系等含义。据此得知，《太平经》克服了汉初时人将血脉、经脉之概念混为一谈的认知缺陷，赋予经脉（经络）概念以更为清晰的内涵。这也是脉学理论不断发展的有力佐证，同时反映出《太平经》对传统针灸脉学的采纳与创新。

### （三）音乐疗法——《太平经》关于韵律与生命健康之论述

古人相信，不良乐律会使人体罹患疾病。《论衡·纪妖篇》中载师旷鼓琴的故事就表达了这一观念，谓：“师旷不得已而鼓之。一奏之，有云从西北起；再奏之，风至，大雨随之，裂帷幕，破俎豆，堕廊瓦，坐者散走。平公恐惧，伏於廊室。……平

① 周一谋等著《马王堆医学文化》，第23～24页。

② （汉）司马迁：《史记》卷105，第2786页。

③ 黄晖：《论衡校释》卷14，第635页。

④ 《太平经合校》，第119页。

⑤ 《太平经合校》，第314页。

公之身遂癯病。”<sup>①</sup>反之，优美而又合乎韵律的音乐则使人心情愉悦、身体健康，甚至得道成仙。如《列仙传》卷上《萧史》载萧史夫妇“善吹箫，能致孔雀、白鹤于庭。……居数年，吹似凤声，凤凰来止其屋。……一旦，皆随凤凰飞去。”<sup>②</sup>音乐助人成仙，《太平经》对此也有所论述。如卷116《某诀》云：“故举乐，得其上意者，可以度世……上得其意者，可以乐神灵也。”<sup>③</sup>引文指出，只有洞悉韵律的精微之旨方能与神祇相沟通，进而使人彻悟真道而得度俗世。或许由于音乐所具有的这种成仙功能，但凡道教举行斋醮仪式时大都会配以音乐伴奏。

《太平经》一书记载了我国古代最早的道教音乐理论，集中地谈论乐律的经文计有四篇，分别是：卷50《诸乐古文是非诀》、卷113《乐怒吉凶诀》、卷116《某诀》（据敦煌目似属《音声舞曲吉凶》）、《钞》壬部。除了悟道成仙这一最高境界外，《太平经》还认为音乐具有养生除病等功能，如谓：“故举乐……得其中意者，可以致平，除凶害也；得其下意者，可以乐人也。……中得其意者，可以乐精；下得其意者，可以乐身”。<sup>④</sup>《钞》壬部也说：“饮食作乐，以止灾去凶邪也。”<sup>⑤</sup>音乐养生思想，可以追溯到先秦时。如孔子就曾强调“乐”的教化功用，并提出了“乐德”、“乐语”、“乐舞”等说法。又如《吕氏春秋》卷5《大乐》、《侈乐》、《适音》、《古乐》；卷6《音律》、《音初》、《制乐》等篇也都谈到了乐律问题，尤其卷5《侈乐》篇中载有关音乐养生的一番论述堪称精辟：“乐之有情，譬之若肌肤形体之有情性也，有情性则必有性养矣。寒温劳逸饥饱，此

① 黄晖：《论衡校释》卷22，第911页。

② 《道藏》第5册，第69页。

③ 《太平经合校》，第634页。

④ 《太平经合校》，第634页。

⑤ 《太平经合校》，第713页。

六者非适也。凡养也者，瞻非适而以之适者也。能以久处其适，则生长矣。生也者，其身固静，或而后知，或使之也。遂而不返，制乎嗜欲，制乎嗜欲无穷则必失其天矣。”<sup>①</sup>

《太平经》卷50《诸乐古文是非诀》云：“故古者圣贤调乐，所以感物类，和阴阳，定四时五行。阴阳调，则其声易听；阴阳不和、乖逆错乱，则音声难听。絃又当调，宜以九九，次其丝絃，大小声相得，思之不伤人藏精神也。不调则舞乱，无正声音，不可听，伤人藏精神也。”<sup>②</sup>也就是说，作者认为：音乐的功能乃在于“感物类，和阴阳，定四时五行”。音乐的宗旨在于一个“调”字，即是说：乐律讲究的是阴阳之间的和谐与配合。所谓“九九”，实指黄钟之数，亦即指十二律之始，《淮南子·天文训》对此有过诠释：“以三参物，三三如九，故黄钟之律九寸而宫音调。因而九之，九九八十一，故黄钟之数立焉。”<sup>③</sup>概言之，上述引文均着意强调韵律和谐的重要性，经文指出：协调有序的音乐可催人奋进，更不会损伤人的脏腑和精神；反之，乐律若不和谐就将使身心受伤害，进而引发疾病。故而，《钞》壬部精辟地概括道：“乐声正天地阴阳五行之语言也。”<sup>④</sup>

从现代科学的角度看，音乐在疾病治疗领域中所起的作用，乃是通过调节人的心理状态来实现的。显然，《太平经》对此有所认识，故所言“乐”字其实包含了两层含义：乐律（music）和快乐（cheerful）。从语义上分析，它们分属两种不同性质的语辞概念：一种是外在的符号形式，一种是内在的心理体验。然而，二者又是彼此沟通的，和谐韵律使人产生美好的心理体验、

① 陈奇猷：《吕氏春秋校释》卷5，第266页。

② 《太平经合校》，第183~184页。——标点略作修正

③ 何宁：《淮南子集释》卷3，第245页。

④ 《太平经合校》，第708页。

也能保持内心的愉悦,<sup>①</sup>此即《礼记·乐记》所言:“凡音之起,由人心生也。人心之动,物使之然也。”人通过感官(眼、鼻、舌、身、耳)来感知外部世界,由此产生喜、怒、忧、思、悲、恐、惊等七种情志。这七种情感波动过于激烈或持续,就将成为诱发疾病的重要原因。对此,秦汉典籍多有论述。如《淮南子》卷7《精神训》云:“人大怒破阴,大喜坠阳,大忧内崩,大怖生狂。”<sup>②</sup>又卷14《诠言训》云:“凡治身养性,节寝处,适饮食,和喜怒,便动静,使在己者得,而邪气因而不生,岂若忧痾疵之与瘕疽之发,而豫备之哉!”<sup>③</sup>张家山汉简《引书》载:“贵人之所以得病者,以其喜怒之不和也。喜则阳气多,怒则阴(阴)气多,是以道者喜则急响(响),怒则剧炊(吹),以和之。”<sup>④</sup>汉纬《河图》更明确地指出不良情绪对人体五脏所造成的负面后果:“仁慈惠施者,肝之精,悲哀过度则伤肝,肝伤则令目视芒芒。礼操列真,心之精,喜怒激烈伤心,心伤则疾衄吐逆。和厚笃信者,脾之精,纵逸贪嗜则伤脾,脾伤则畜积不化,致否结之疾。义惠刚断,肺之精,患忧愤勃则伤肺,肺伤则致欬逆失音。智辨谋略,肾之精,劳欲愤满而伤肾,肾伤则丧精损命。”<sup>⑤</sup>《太平经》对此

① 需要指出的是,这里所说的“乐”,乃指保持愉悦的心情,而非特指喜乐等情绪波动。传统医学认为,喜乐过度亦不利于人体养生。(有关这一情况,详见李贞德:《“笑疾”考——兼论中国古医家对喜乐的态度》,《中央研究院历史语言研究所集刊》第七十五本、第一分,2004,第99~147页)对道门修炼而言,喜乐同愤怒、忧虑、哀愁等情志变化一样,也应予以摒弃。如陶弘景《真诰》卷5《甄命授第一》云:“夫喜怒损志,哀感损性,荣华感德,阴阳竭精,皆学道之大忌、仙法之所疾也。”(《道藏》第20册,第519页)

② 何宁:《淮南子集释》卷7,第544页。

③ 何宁:《淮南子集释》卷14,第1016页。

④ 张家山汉简整理组:《张家山汉简〈引书〉释文》,《文物》1990年第10期,第86页。

⑤ [日]安居香山、中村璋八:《纬书集成》,第1246~1247页。



亦有认识，如《钞》癸部《还神邪自消法》云：“养生之道，安身养气，不欲数喜怒也。”<sup>①</sup>《太平经圣君秘旨》也从“守一”角度给予阐发：“夫欲守一，喜怒为疾，不喜不怒，一乃可睹。”<sup>②</sup>对于触发喜怒之原因，卷71《致善除邪令人受道戒文》分析说：“时时喜怒，不能自禁止，皆为邪所误也”<sup>③</sup>。所谓“邪”，是指心中之情欲。而乐律则能使烦躁的心情归于宁静。《太平经》所说乐律对治病的积极意义也正是借助于这一途径而发挥作用的，卷113《乐怒吉凶诀》对此谈到：“乐而得大角上角之音者……凡物乐生……肝气为其无病……其恶者悉除去……南方征之音，大小中悉和，则物悉乐长也。……赤气悉喜，赤神来游，心为其无病。……故得黄气宫音之和，亦宫音之善者亦悉来也，恶者悉消去。得商音之和，亦商音善者悉来也，恶者悉消去。得羽音之和，羽音善者悉来也，恶者悉去。”<sup>④</sup>上述引文以五音（宫商角征羽）分配五脏，指出：人体节奏若能与音律相符合会使肝心等避免出现疾病，并可将这些部位所患旧疾一并消除。这正契合于《吕氏春秋·音初》所持观点，亦即：“凡音者，产乎人心者也。感于心则荡乎音，音成于外而化乎内。”<sup>⑤</sup>

“怒”与“乐”，堪称是一对孪生兄弟。在通常情况下，人的情绪会因环境等客观因素的影响而波动于喜怒之间。据此，《太平经》提出了这样一种观点：“怒”与“乐”由于功能上的分歧而导致了彼此间的制约与克杀。如卷113《乐怒吉凶诀》云：“凡乐者，所以止怒也；凡怒者，所以止乐者也；此两者相伐，是故乐则怒止，怒则乐止。是故怒者乃生刑罚，斗之根也；

① 《太平经合校》，第727页。

② 《道藏》第24册，第600页。

③ 《太平经合校》，第287页。

④ 《太平经合校》，第587~588页。

⑤ 陈奇猷：《吕氏春秋校释》卷6，第335页。

喜乐者，乃道德之门也。故当从之，使生道德之根，勿止之也；止之，反且生刑祸之门也。”<sup>①</sup> 古人已认识到，内心情境的抑郁或烦闷不利于人体养生，也有碍疾病之治疗。音乐则能缓解心理压力、激发心情的愉悦，借此冲淡焦虑等不安情绪影响。所以，积极向上的快乐体验始终是音乐所追求的目标，诚如外籍学者俭郁桦所说：“因为音乐是快乐的表现，所以只有理解快乐的含义才能清楚的理解音乐。”<sup>②</sup> 现代医学证实，良好的精神状态不仅有利于提高机体的免疫能力，也是战胜疾病的重要因素。乐律，经过由外而内的转化，得以实现生命的积极意义。

#### （四）驱虫除病——《太平经》的除虫之法

前文已交代各种寄生虫及微生物对人体健康所造成的危害，这里将讨论《太平经》谈到的清除虫害等问题。如何驱虫除病？这也是历代医家较关注的话题，唐宋以降的医方中更对此着墨尤多。与这些验方相比，《太平经》的有关论述虽显浅疏，然从中也可体悟到古人对治疗虫患的探索历程。《太平经》谈论祛除虫害时，具体采用如下几种措施：

##### 1. 讲究个人卫生

古代人的生存状况及卫生条件十分恶劣，使得细菌、微生物等大量繁殖和传播，对人体造成一定伤害。《太平经》认识到，清除这些虫害必须从传染源上入手，切断传播途径。如卷 72《不用大言无效诀》言：

夫古者圣贤之设作梳与枇，以备头发乱而有虱也。夫人

① 《太平经合校》，第 588 页。

② 〔加〕俭郁桦著，胡军译《人与宇宙间之桥梁——〈太平经〉中的音乐哲学思想》，《黄钟——武汉音乐学院报》1996 年第 4 期，第 30 页。

生而不栉，头乱不可复理，虬虱不可复得困；乃后求索南山善木及象骨奇物可中栉者，使良工治之，发已乱不可复理，头中之虱，不可胜数，共食人，头皆生疮矣；然后得梳与枇，已穷矣。……夫河海五湖，近水之傍多蚊虻，不豫备作可以隐御之者。夫蚊虻俱生而起，飞共来食人及牛马，牛马摇头蹉躅，不能复食，人者大愁且死，无于止息，然后求可以厌御之者，已大穷矣。……夫良方所以能厌御疥虫，善衣善处，所以厌御蚤虱。不豫备之，病之，乃求索可以去之者，已得大穷愁病之矣。<sup>①</sup>

这段引文谈到防治蚤虱等虫类的几种方法：其一，“设作梳与枇，以备头发乱而有虱也”。即是说，经常梳理头发可以防止（或清除）虱蚤的滋生；其二，“良方所以能厌御疥虫”，是说借助药物杀死寄居于毛发和体表中的虫类微生物；其三，“善衣善处，所以厌御蚤虱”。所谓“善衣善处”乃指洁净的居室和干净的衣服，也包含洗沐之义。上述三种措施中第一、三条是对个人卫生的直接强调。《太平经》明确指出，不沐浴、不梳发会滋生虱蚤等虫类微生物，从而对人体健康产生损害、甚至导致溃疡等皮肤病。不注意个人卫生会滋生虫虱，《淮南子·说林训》对此亦有反映，如言：“汤沐具而虬虱相弔。”<sup>②</sup> 隋代名医巢元方《诸病源候论》卷50《小儿杂病诸候六·头多虱生疮候》中以小儿为例讲论“栉沐不时”滋生虱蚤对人体造成的伤害：“虱者，按《九虫论》云：蛲虫多所变化，亦变为虱。而小儿头栉沐不时，则虱生。滋长偏多，囟头，遂至生疮。疮处虱聚也，谓之虱窠。”<sup>③</sup>

① 《太平经合校》，第296~297页。——标点略作修正

② 何宁：《淮南子集释》卷17，第1203页。

③ （隋）巢元方著，丁光迪主编《诸病源候论校注》（下册），人民卫生出版社，1992，第1404页。

因此,《太平经》指出,洗头、沐浴可有效地预防和治疗此类疾病。除了防治虱蚤外,洗头、栉发及沐浴等对治疗其他疾病、健康保健等方面也有积极作用。<sup>①</sup>

值得一提的是,前述第二条是讲良方御虫,看似与个人卫生无关,其实不然。用于除虫的那些药物,其使用方式不外乎两类:一种是内服,用以清除体内之虫。如《列仙传》卷下《朱璜》云:“朱璜者……少病毒瘕,就睢山上道士阮丘。丘怜之言:‘卿除腹中三尸,有真人之业,可度教也。’……丘与璜七物药,日服九丸,百日病下,如肝脾者数斗。”<sup>②</sup>旧题东方朔撰《神异经·南荒经》载:“南方山有肝魑之林……促节多汁,甜如蜜。咋啗其汁,令人润泽,可以节蛭虫。”《后汉书·华佗传》中载一则医案也属此类:“广陵太守陈登忽患胸中烦懣,面赤,不食。佗脉之,曰:‘府君胃中有虫,欲成内疽,腥物所为也。’即作汤二升,再服,须臾,吐出三升许虫,头赤而动,半身犹是生鱼脍,所苦便愈。”<sup>③</sup>另一种是外用,借此清除体表之寄生虫。然这类外用药通常借助于洗沐形式,即以药物洗发沐浴。也就是说,将某些药物或药剂添加到洗沐水中。据资料显示,古人很早就开始采用这种方法清洁个人卫生,如从《淮南子·汜论训》中便可窥见其痕迹:“洗之以汤沐,被之以燿火”<sup>④</sup>,其所言“汤沐”显然不是纯用清水。历代医典亦载不少供洗沐之用的药物和处方。这些药物大都含有保养发质、滋养皮肤等药性,对致病

① 江绍原:《发须爪——关于它们的风俗》,上海文艺出版社,1987年影印本;萧璿:《长生思想与与头发相关的长生方术》,《中央研究院历史语言所集刊》第六十九本、第四分,1998;林富士:《头发、疾病与医疗——以汉唐之间的医学文献为主的初步探讨》,《中央研究院历史语言研究所集刊》第七十一本、第一分,2000。

② 《道藏》第5册,第75页。

③ (南朝宋)范曄撰,(唐)李贤等注《后汉书》卷82,第2738页。

④ 何宁:《淮南子集释》卷13,第968页。

性皮肤真菌也有很好的抑制作用，长期使用可获消毒杀菌之效果。

## 2. 辟谷杀虫

辟谷食气之渊源甚早，马王堆汉墓医书《却谷食气》就曾讨论过这一问题。<sup>①</sup>《太平经》也畅言辟谷食气，认为其能除疾祛病、延年益寿。卷111《善仁人自贵年在寿曹诀》云：“断有形之物，禀天大仓气食消化，令轻化神灵，出窈入冥”<sup>②</sup>，《钞》辛部：“服气药之后，三日小饥，七日微饥，十日之外，为小成无惑矣，已死去就生也。……节食千日之后，大小肠皆满，终无料也。令人病悉除去，颜色更好，无所禁防。”<sup>③</sup>《三洞珠囊》卷4《绝粒品》引《太平经》佚文云：

是故食者命有期，不食者与神谋，食气者神明达，不饮不食与天地相卒也。……问曰：“上中下得道度世者，何食之乎？”答曰：“上第一者食风气，第二者食药味，第三者少食、载通其肠胃。”又云：“天之远而无方，不食风气，安能疾行，周流天之道哉？又当与神吏通功，共为朋，故食风气也；其次当与地精并力，和五土，高下山川，缘山入水，与地更相通，共食功，不可食谷，故饮水而行也；次节食为道，未成固象，凡人载小别耳。故少食以通肠，亦其成道之人。”<sup>④</sup>

辟谷食气的一个重要作用就是能够杀死体内三尸虫。三尸虫对人

① 详见马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书》[肆]，第85页；唐兰：《马王堆帛书〈却谷食气篇〉考》，《文物》1975年第6期。

② 《太平经合校》，第553页。

③ 《太平经合校》，第684页。

④ 《道藏》第25册，第318页。

体的危害,《抱朴子内篇·微旨》从宗教角度加以解说:“身中有三尸,三尸之为物,虽无形而实魂灵鬼神之属也。欲使人早死,此尸当得作鬼,自放纵游行,享人祭酹。是以每到庚申之日,辄上天白司命,道人所为过失。”<sup>①</sup>从现代观念来看,所谓“三尸虫”其实就是指人体内的寄生虫。这些寄生虫包括多个种类、分布于各个人体器官,正如《三尸中经》所说:“此三尸九虫,种类群多。蛔虫长四寸五寸或八寸,此虫贯心人死。白虫长一寸相生甚多,长者五寸,躁人五藏,多即杀人,兼令人贪食烦满。肺虫令人多咳嗽。胃虫令人吐呕不喜。肺虫令人多涕唾。赤虫令人肠鸣虚胀。蛭虫令人动止劳剧,则生恶疮颠痴,癰疽疽痿,癬疥痼癰,种种动作。”<sup>②</sup>引文所说九虫种类,大致与传统医学知识相符合。这些寄生虫大量繁殖,对人体脏器造成很大危害,故须清除它们,如《后汉书·华佗传》所言“去三虫,利五藏”<sup>③</sup>。至于清除的方式,不外乎两种:一种是辟谷食气;一种是吞食含有杀虫药物的符篆。对于辟谷杀虫,《神仙去三虫杀伏尸方》云:“便斋服五日,食减,二十日谷绝肠肥,容气充茂,诸虫皆去”<sup>④</sup>,《中山玉柜经服气消三虫诀》也说:“若不却粒绝味,禁嗜戒色,则尸虫全而生,身必死。若灭三虫……非气术而不可倚矣。”<sup>⑤</sup>关于吞符杀虫,详见下文论述。

### 3. “丹书吞字”以杀虫

《太平经》卷87《长存符图》云:“天符还精以丹书,书以入腹,当见腹中之文大吉,百邪去矣。……此可谓长存之道。”<sup>⑥</sup>

① 王明:《抱朴子内篇校释(增订本)》卷5,第125页。

② (宋)张君房纂辑,蒋力生等校注《云笈七籤》卷81,第510页。

③ (南朝宋)范晔撰,(唐)李贤等注《后汉书》卷82,第2740页。

④ (宋)张君房纂辑,蒋力生等校注《云笈七籤》卷82,第512页。

⑤ (宋)张君房纂辑,蒋力生等校注《云笈七籤》卷83,第516页。

⑥ 《太平经合校》,第330页。

这是说，人吞食“天符”后待其药性发作似有一股气流从腹部往上涌动，此法可祛除人体诸多恶症，其中也包括虫害之症。“天符”多以丹书所绘，这是因为古人相信丹书文字乃昭示天意、具有神秘的力量，如《史记·陈涉世家》载：“陈胜、吴广喜……乃丹书帛曰‘陈胜王’，置人所罾鱼腹中。卒买鱼烹食，得鱼腹中书，固以怪之矣。”<sup>①</sup>此外，东汉出土文物“王未卿买地铅券”也载：“建宁二年八月庚午朔，廿五日甲午。……即日丹书铁券为约。”<sup>②</sup>近代学者罗振玉解释说：“券上涂朱殆即券文所谓丹书也。”<sup>③</sup>所谓“涂朱”，也就是用朱砂（又名丹砂）写就。据现代药理学经验可知，朱砂微含毒性、小剂量服用可起到以毒攻毒、杀死肠道寄生虫等效果。《太平经》卷104~107《兴上除害复文》、《令尊者无复文》、《德行吉昌复文》、《神佑复文》四篇所载两千多个“复文”便以丹书写成，并认为其有治疗疾病之功效。如卷92《洞极上平气无虫重复字诀》就明确谈到“以丹为字”，驱杀体内虫，文云：“以丹为字，以上第一，次下行将告人……使其严以善酒，如清水已饮……病为其除去，面目益润泽。”<sup>④</sup>道门中人对此做法多有沿袭，并将其用于炼丹服食等养生实践中。《抱朴子内篇·仙药》载“饵丹砂法”，其中就谈到去虫杀三尸，“丹砂一斤，捣筛，下醇苦酒三升，淳漆二升，凡三物合，令相得，微火上煎之，令可丸，服如麻子三丸，日再。四十日，腹中百病愈，三尸去”。<sup>⑤</sup>此外，朱砂化学成分主要是天然硫化汞（HgS），其含有汞的化学成分，在一定条件下，二者可相互转化，如《神农本草经》载“丹砂……能

① （汉）司马迁：《史记》卷48，第1950页。

② 罗振玉：《贞松堂集古遗文》（下册），第346~347页。

③ 罗振玉：《贞松堂集古遗文》（下册），第348页。

④ 《太平经合校》，第380页。

⑤ 王明：《抱朴子内篇校释（增订本）》卷11，第210页。

化为汞”<sup>①</sup>，《抱朴子内篇·金丹》亦云：“丹砂烧之成水银，积变又还成丹砂。”<sup>②</sup>汞（Hg），俗称水银，《本草经》解释其药性时说：“治疥瘙痂疡，白秃，杀皮肤中虫、虱。”<sup>③</sup>据此可知，人吞符后，朱砂进入人体消化系统，经溶化分解，一部分物质成分转化成金属汞，而汞又是一种原生质毒、具有杀虫功能，故客观上起到了杀虫效果。此外，水银也作为外用涂敷于疥癣类皮肤病患处，如马王堆古医书《五十二病方》便载有这样一例处方，“以水银、谷汁和而传之”<sup>④</sup>。不过，现代医学也证实，汞所含的微量毒素若被人体大量吸收也会造成汞中毒、甚至危及生命。

《太平经》提倡的吞符杀虫之做法，对后世道教产生深远影响。道门中人始终将尸虫视为长寿之障碍，认为成仙须先杀虫，并且将能否杀死尸虫视作验证真道的标准之一。如《抱朴子内篇》卷4《金丹》载“九丹”之说，其中第二丹“名曰神丹，亦曰神符。……服之三刀圭，三尸九虫皆即消坏，百病皆愈也。”<sup>⑤</sup>此外，吞食朱符也一直作为清除尸虫的有效手段而在后世中广为流传。只不过，选材用料、服食步骤等方面已更趋复杂化。《云笈七籤》卷81《去三尸符法》载有朱书符三道，并配解说文云：“此符消九虫，当以六庚日，常以白薄纸竹纸书，服之。每庚皆如之，唯庚申书之，不限多少。从庚申日早朝服一枚，次庚午日吞一枚，值六庚勿失，虫皆不贯五脏，人身无病也。”<sup>⑥</sup>其他道经所载吞符杀虫多与此相似，从中可找到《太平经》言“吞字”治病之影响痕迹。

① 马继兴主编《神农本草经辑注》，第148页。

② 王明：《抱朴子内篇校释（增订本）》卷4，第72页。

③ 马继兴主编《神农本草经辑注》，第408页。

④ 马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书》[肆]，第66页。

⑤ 王明：《抱朴子内篇校释（增订本）》卷4，第75页。

⑥ （宋）张君房纂辑，蒋力生等校注《云笈七籤》卷81，第510页。



### （五）精思存神——《太平经》的存思疗法

依据存想对象的不同，《太平经》中存思疗法可大略地划分为三种：存思复字、存思时气及身中神、守一法。为了区别于当时民间盛行的各类巫术方技，《太平经》提出评判存思之法的基本原则，即卷70《学者得失诀》所说：“思养性法，内见形容昭然者，是也；外见万物众精神者，非也。”<sup>①</sup> 这是说，检验存想法之真伪的客观标准是看其内致还是外邪，凡使精神内守、清晰内视到身中神的就属真道，而得见体外的鬼怪精灵者则是邪非。下面，我们将三种存想法对疾病的治疗意义加以探讨。

#### 1. 存思复字

《太平经》卷92《洞极上平气无虫重复字诀》载：

“请问重复之字何所主，主导正，导正开神为思之也。端及入室，以为保券，其为之云何，岂可闻邪？”“……精者吞之，谓之神也；不精者吞之，谓之不神也。不精吞之，谓之妄言也。”“……以丹为字，以上第一，次下行将告人，必使沐浴端精，北面西面南面东面告之……随思其字……病为其除去，面目益润泽，或见其字，随病所居而思之，名为还精养形。或无病人为之，日益安静。或身有强邪鬼物，反且变争，虽忿争自若，力思勿惑也，久久且服去矣。”<sup>②</sup>

这段引文是说吞字杀虫必须配合存思之法，其中隐含了如下几个内容：第一，存思的注意事项：1. 前提准备（地点、仪态、祷告等）——“端及入室”、“沐浴端精”、祷告四方神，就是说存

<sup>①</sup> 《太平经合校》，第277页。——标点略作修正

<sup>②</sup> 《太平经合校》，第380页。

思多选择“静室”<sup>①</sup>，入静前先沐浴斋醮等以示郑重。这一点，乃与早期天师道教法相符，如《三国志·魏志·张鲁传》注引《典略》载：（张修五斗米道）“加施静室，使病者处其中思过”。<sup>②</sup> 2. 妥善地应对和处理存想过程中出现的某些不良心理反应——“力思勿惑也，久久且服去矣”；第二，存思的对象——“随思其字”，就是说精念所吞复文之形状；第三，存思的部位——“随病所居而思之”，就是说意念凝聚之位置针对患病部位而定；第四，存思的效验——“病为其除去”、“面目益润泽”、“还精养形”、“日益安静”，就是说既可除病又能养形；第五，存思配合吞字之解释——“精者吞之，谓之神也；不精者吞之，谓之不神也。”概言之，《太平经》将存思“复字”视为治疗疾病的一种手段，上述步骤大致反映了其主要内容。

附带说一下，前述引文所言“端及入室”中的“室”，乃指“幽室”、“茅室”、“靖舍”、“斋室”等，这四个词在《太平经》（含《钞》）中均有述录。<sup>③</sup> 虽然“室”字已含静室之义，但

① 所谓“静室”，就是指道士及信众用以向神祇奏报、祈祷、忏悔或实施某种道术之修炼的具有宗教性意义的特定场所。“静室”一词，秦汉时已有之。但与本文所言具“静室”概念不同，乃是指天子出行前的一种礼仪。据《三辅黄图》载：“静室，天子出入警蹕，旧典：行幸所至，必遣静室令，先按行清静殿中，以虞非常。”（何清谷：《三辅黄图校释》，第382页）也就是说，在帝王临幸某处之前，相关人员要预先做好对该地的清扫、警戒等工作。秦代就已设置了专门负责此事的官职——静室令，应劭撰《汉官仪》（卷上）云：“静室令、式道候，秦官也。”（清·孙星衍：《汉官六种》，《四库备要》290史部，台湾中华书局，1981，第17页）

② （晋）陈寿撰，（南朝宋）裴松之注，陈乃乾点校《三国志》卷8，第264页注释。

③ “幽室”一词，在《太平经合校》中共计出现13次，考究其义，并非全指“静室”而言，有时也泛称密室及僻静之所；“茅室”一词，则计出现2次，均具“静室”之义，分别是卷42《九天消先王灾法》：“故当养置茅室中，使其斋戒，不睹邪恶，日练其形，毋夺其欲，能出无间去，上助仙真元气天治也。”（《合校》，第90页）又，附《钞》丙部之文云：“故上（转下页注）

“静室”一词却未在书中出现。据此推断,《太平经》所处的汉代虽然已有“静室”观念之雏形,但其成熟似当殆至东晋以后。其间《抱朴子内篇》中也多次出现过“静室”的同义词——如“神室”<sup>①</sup>、“精舍”<sup>②</sup>、“九室”<sup>③</sup>等,但未使用“静室”一词。至晋时,“静室”一词及其异名,才陆续见载于正史(如《晋书》、《魏书》、《南齐书》等)和各种道经之中。<sup>④</sup>关于“静室”构造的具体细节,《真诰》卷18《握真辅第二》给予如下记载:

(接上页注③)十修道,先当食气,是欲与元气和合,当茅室斋戒,不睹邪恶,日炼其形,无夺其欲,能出入无间,上助仙真元气天治也。”(《合校》,第91页);“靖舍”、“斋室”二词各见载1次,亦指“静室”义,分别是卷111《善仁人自贵年在寿曹诀》:“天神闻知,来下言,此人为谁,何一悲楚。窥见大德之人,延命久长在。问之言,此但行应天心,合地意,是故得寿耳。还归靖舍念之,如太上德人之言,以故自省也。”(《合校》,第551页)《钞》癸部《分别形容邪自消清身行法》:“或求度厄,其为之法,当作斋室,坚其门户,无人妄得入。”(《合校》,第723页)

- ①《抱朴子内篇·金丹》云:“其次有《五灵丹经》一卷,有五法也。用丹砂、雄黄、雌黄、石硫黄、曾青、矾石、慈石、戎盐、太乙馀粮,亦用六一泥,及神室祭醮合之,三十六日成。”(王明:《抱朴子内篇校释(增订本)》卷5,第78页)
- ②《抱朴子内篇·金丹》云:“元君曰,此道至重,百世一出,藏之石室,合之,皆斋戒百日,不得与俗人相往来,于名山之侧,东流水上,别立精舍,百日成,服一两便仙。”(王明:《抱朴子内篇校释(增订本)》卷5,第83页)
- ③《抱朴子内篇·明本》云:“夫人九室以精思,存真一招神者,既不喜誼譁而合污秽。”(王明:《抱朴子内篇校释(增订本)》卷10,第187页)所谓“九室存思”,又名“太阳金真九炼之法”,亦见载于《历世真仙体道通鉴》卷8《尹喜》,其云:“(老子)乃授喜太阳金真九炼之法,谓之九室存思:第一、无邪思;第二、正身思;第三、致正思;第四、大正思;第五、极正思;第六、深正思;第七、正真思;第八、洞玄思;第九、大洞思。入此九室,行此九思,即与太阳合形,同臻于道。”(《道藏》第5册,第152页)
- ④有关这一情况,日本学者吉川忠夫对此有过梳理。详见吉川忠夫:《静室考》,载刘俊文主编,许洋主等译《日本学者研究中国史论著选译》(第七卷 思想宗教),中华书局,1992,第446~477页。

所谓静室者，一曰茅屋，二曰方溜室，三曰环堵。制屋之法，用四柱三桁二梁，取同种材。屋东西首长一丈九尺，成中一丈二尺，二头各余三尺。后溜余三尺五寸，前南溜余三尺。栋去地九尺六寸，二边桁去地七尺二寸。东南开户，高六尺五寸，广二尺四寸，用材为户扇，务令茂密，无使有隙。南面开牖，名曰通光，长一尺七寸，高一尺五寸，在室中坐，令平眉。中有板床，高一尺二寸，长九尺六寸，广六尺五寸，荐席随时寒暑、又随月建周旋转首。壁墙泥令一尺厚，好摩治之。<sup>①</sup>

## 2. 存思时气及身中神

《钞》癸部《以自防却不祥法》载：

立冬之后到立春，盛行用太阴气，微行少阳之气也。……其神吏黑衣服，思之……令人耳目聪明。立春……气治少阳，王气转在东方……其神吏青衣，思之……令人病消。……春分已前，盛行少阳之气，微行太阳之气……深思其意，百邪服矣。立夏日盛德火，王气转在南方，太阳之气以中和治。其神吏用之得其意，口中生甘，神吏赤衣守之，百鬼去千里。夏至之日，盛德太阳之气，中和之气也，其神吏思之可愈百病。季夏六月……王气转在西南，回入中宫，其神吏黄衣思之，令人口中甘……。立秋日盛德在金，王气转在西方……其神吏白衣，思之……可除病，得其意，令骨强老寿。秋分日少阴之气，微行太阴之气也，逆疾顺之。立冬之日，盛德在水，王气转在北方，其神吏黑衣。令人志达耳聪，守之……百病除。此五行四时之气，内可治身，外可治邪。<sup>②</sup>

① 《道藏》第20册，第596～597页。

② 《太平经合校》，第721～722页。

引文陈述了各个季节中时气——主要指“王气”的流转推移过程，指出随节气转换而存思那些占主导地位的时气。引文最后一句“内可治身，外可治邪”总括了时气对生命存在的重要意义。六朝隋唐之季流行的《上清黄书过度仪》，也反映了这一观念。经文详载20步“过度”仪式，其中第4步“思王气”曰：“第四各思王气：春思东方青气润泽我身，赤色相之；夏思南方赤色，黄气相气；秋思西方白气，黑气相之；冬思北方黑气，青气相之；四季思中央黄气，白气相之。”<sup>①</sup>

《太平经》相信“五行四时之气”进入人体内就转化成为身中五脏神，卷72《斋戒思神救死诀》说：“四时五行之气来入人腹中，为人五藏精神”<sup>②</sup>。时气的“治身”作用就是借助五脏神来实现，《钞》乙部《以乐却灾法》：“五藏神能报二十四时气，五行神且来救助之，万疾皆愈。”<sup>③</sup> 五脏神安居体内可引导时气疗治疾病，反之，五脏神若游离不返将引发各种生理疾病，诊治此类病患的方法就是进行存思。存思对象就是人体中五脏之神，《太平经》主张将五脏神描摹成画像，并各自赋予人格化特征，如卷72《斋戒思神救死诀》云：“画之为人……先斋戒居闲善靖处，思之念之，作其人画像……使其好善，男思男，女思女，其画像如此矣。”<sup>④</sup> 并且，经文强调画像应力近逼真、使人生爱，如此才能促游神早日返归人体，如《钞》乙部《悬象还神法》云：“画使好，令人爱之。不能乐禁，即魂神速还。”<sup>⑤</sup> 此外，《太平经》对神像服饰也作过专门规定，《钞》乙部《以乐却灾法》言：“画象随其藏色，与四

① 《道藏》第32册，第735页。

② 《太平经合校》，第292页。

③ 《太平经合校》，第14页。

④ 《太平经合校》，第292页。

⑤ 《太平经合校》，第22页。

时气相应。”<sup>①</sup> 卷72《斋戒思神救死诀》也说：“其色与天地四时色相应也。”<sup>②</sup> 应该说，《太平经》对神像有关描述乃基于古代医学的理论认识。汉代医家诊治疾病时多将人体脏器与五行、时气等联系起来，如《灵枢·顺气一日分为四时》对此说到：“肝……其色青，其时春……心……其色赤，其时夏……脾……其色黄，其时长夏……肺……其色白，其时秋……肾……其色黑，其时冬。”<sup>③</sup> 也就是说，传统医学一般将人体的五大主要器官——心、肝、脾、肺、肾，分别与五行、时气相对应建立一套关联系统，然后针对彼此关系寻找病因以及救治措施。《太平经》承续这一观念并加以宗教化改造，突出强调时气的体内化身——五脏神对疾病的治疗意义，如卷89《八卦还精念文》所说：“少阳有气，与肝共位……青色相类。……念之睹此字……百病除愈，增年三倍。太阳盛气，与心相类……睹之，百邪除去，身日以正。……中和之气，与脾相连……举顺之而思其意，还以治其病……而见此字，其病消亡，增年五倍。……肾盛之气，增年百倍。……常而思之，不知死亡。”<sup>④</sup> 这一观念亦见载于《抱朴子内篇》一书中，如卷15《杂应》篇云：“或春向东食岁星青气，使人入肝；夏服荧惑赤气，使人入心；四季之月食镇星黄气，使人入脾；秋食太白白气，使人入肺；冬服辰星黑气，使人入肾。”<sup>⑤</sup> 又载存思五脏之气法以禁防疫病：“又思五脏之气，从两目出，周身如云雾，肝青气，肺白气，脾黄气，肾黑气，心赤气，五色纷错，则可与疫病者同床也。”<sup>⑥</sup> 此外，东晋末期天师道

① 《太平经合校》，第14页。

② 《太平经合校》，第292页。

③ 郭霭春编著《黄帝内经灵枢校注语译》，第318页。

④ 《太平经合校》，第338~339页。

⑤ 王明：《抱朴子内篇校释（增订本）》卷15，第267页。

⑥ 王明：《抱朴子内篇校释（增订本）》卷15，第275页。

经典《女青鬼律》也载：“五体骨节，皆有神”<sup>①</sup>，又云：“子可以存念神明，以真除邪。……飞符连天一元三灵，此天师自呪身中神鬼要法。”<sup>②</sup>六朝道经《三天内解经》则借用佛教用语将修习静坐数息的佛教沙门称为“小乘学者”，而将奉行存思体内神之术的道门羽流尊称为“大乘学者”，其谓：“夫沙门道人小乘学者，则静坐而自数其气，满十更始，从年竞岁，不暂时忘之。佛法不使存思身神，故数气为务，以断外想。道士大乘学者，则常思身中真神形象，衣服彩色，导引往来，如对神君，无暂时有辍。则外想不入，神真来降，心无多事。”<sup>③</sup>概言之，存思身中神观念在《太平经》之后的诸多道经中乃属常见。

### 3. 守一法

道家守一之法起源甚早，且对后世道教产生影响。汤用彤疑其取自佛家禅观，因“守一”一语屡见于汉魏所译之佛经中，“据此则‘守一’盖出于禅支之‘一心’。而《太平经》之守一，盖又源于印度之禅观也”<sup>④</sup>。不过，中外学者对此多有驳论。他们认为汉代佛经中“守一”乃“格义”之使然，并指出：《太平经》守一法承接道家原始思想，可从老庄典籍中找到理论源头。<sup>⑤</sup>譬如，《道德经》中言“抱一”和“得一”：

① 《道藏》第18册，第248页。

② 《道藏》第18册，第247页。

③ 《道藏》第28册，第417页。

④ 汤用彤：《读〈太平经〉书所见》，载《汤用彤学术论文集》，第73页。

⑤ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991；李养正：《道教“守一”法非滥觞佛经议》，载陈鼓应主编《道家文化研究》（第7辑），上海古籍出版社，1995；大渊忍尔：《〈太平经〉の思想について》，载《东洋学报》第28卷、第4期，1941；吉冈义丰：《〈太平经〉の守一思想》，《山崎先生退官纪念东洋史学论集》，东京，山崎先生退官纪念会，1967；吉冈义丰：《〈太平经〉の守一思想と佛教》，《道教と佛教》（第三），（东京）国书刊行会1976年初版、1983年再版。

载营魄抱一，能无离乎？（10章）

是以圣人抱一，为天下式。（22章）

昔之得一者，天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞，其致之。（39章）

此外，《庄子》也载“守其一”：

我守其一，以处其和，敌我修身千二百岁矣，吾形未常衰。（《在宥》）

守一法，是《太平经》的一项重要内容，也是经书反复强调的祛病养生法。《正统道藏》中附在《太平经》残卷之后的《太平经圣君秘旨》（以下简称《圣君秘旨》）更是将分散于《太平经》各篇中涉及守一的经文抽出编辑成一篇关于守一法的专论文章。<sup>①</sup>此外，《太平经》卷102《神人自序出书图服色诀》也借真人之口说：“本求守一养性之法凡三百首。”<sup>②</sup>这些都可证守一法在世传道法中确占一定比重。《太平经》谈论守一时尤重其除病功能，《钞》乙部《守一明法》：“守一明之法，长寿之根也。……百病除去，守之不懈，可谓万岁之术也。守一明之法，明有日出之光，日中之明，此第一善得天之寿也。”<sup>③</sup>

① 详见《道藏》第24册，第599～601页。——王明指出：《太平经圣君秘旨》的主要内容是“缕述守一之法，如在《太平经钞》乙部第五叶《守一明法》及《太平经》卷九十六《守一入室知神戒》里可以见到。其它不能查明落处的，都是《太平经》的佚文”。并认为其选辑者乃是唐代道士闾丘方远。（《合校·前言》，第15～16页）

② 《太平经合校》，第459页。

③ 《太平经合校》，第16页。



卷112《贪财色灾及胞中诫》：“故使守一身躯，竟其天年，守一思过，复得延期。”<sup>①</sup>《圣君秘旨》也说：“夫守一者，可以度世，可以消灾……可以不死……可以理病，可以长生，可以久视。”<sup>②</sup>

那么，《太平经》所说的“一”意指何种涵义？卷92《万二千国始火始气诀》解释说：“一者，心也，意也，志也。念此一身中之神也。”<sup>③</sup>《钞》乙部《修一却邪法》又具体分析道：“夫一者，乃道之根也，气之始也，命之所系属，众心之主也。当欲知其实，在中央为根，命之府也。……故头之一者，顶也。七正之一者，目也。腹之一者，脐也。脉之一者，气也。五藏之一者，心也。四肢之一者，手足心也。骨之一者，脊也。肉之一者，肠胃也。”<sup>④</sup>这是说，“一”可分几个层面来理解：有一个形上含义的“一”居于最高地位，是大道的根柢。这个“一”无处不在，也居于人身成为生命源泉。这个形上的“一”又具体落实到各个人体器官，使每个部位都各有其“一”，亦即“头之一”（顶）、“腹之一”（脐）、“五藏之一”（心）等。

《太平经》认为，存思守一可使人意念凝聚、返本还原，卷37《五事解承负法》说：“以何为初，以思守一，何也？一者，数之始也；一者，生之道也；一者，元气所起也；一者，天之纲纪也。故使守思一，从上更下也。夫万物凡事过于大，末不反本者，殊迷不解，故更反本也。”<sup>⑤</sup>《钞》乙部《守一明法》谈到“守一”过程中的生理反应及心理体验时说：“守一精明之时，若火始生时，急守之勿失。始正赤，终正白，久久正青。洞明绝

① 《太平经合校》，第566页。

② 《道藏》第24册，第601页。

③ 《太平经合校》，第369页。

④ 《太平经合校》，第12~13页。

⑤ 《太平经合校》，第60页。

远复远，还以治一，内无不明也。”<sup>①</sup> 故而，《太平经》将“守一”称作能“自除”百病的“长生久视之符”，如《钞》壬部载：“古今要道，皆言守一，可长存而不老。人知守一，名为无极之道。……故圣人教其守一，言当守一身也。念而不休，精神自来，莫不相应，百病自除，此即长生久视之符也。”<sup>②</sup> 六朝时，道教上清派常将“守一”术略作改造后运用到内视存神等修炼法中。如《上清金阙帝君五斗三一图诀》中载存三元飞斗之法时就谈到配以“守一”法，其谓：“守一之法，以甲午、甲辰、甲寅日夜半扫除静寝之庭……因仰视北斗七星，使紫气从斗中出入兆身中三宫之内，向北接手两股上，存三一三卿与兆俱乘紫气，上登太极。太极，北斗星也。令忘身失体，恍焉如升天之状。如此，则仙道近矣。”<sup>③</sup> 值得一提，《太平经》的守一观念对道教内丹术也产生了深远影响。<sup>④</sup>

#### （六）拔除疾病——《太平经》禱祭以求祛病除灾

古人认为，疾病是天神（或祖先）对生人之品行失当的一种惩戒形式。《左传·昭公二十年》所载一段文字就隐含了这种想法，其文云：“齐侯疥，遂疟，期而不瘳……梁丘据与裔款言于公曰：‘吾事鬼神丰，于先君有加矣。今君疾病，为诸侯忧，是祝史之罪也。’”据此，人们相信借助祭祀向神祇传达悔意可以消除此类病痛。故《论语·述而》载：“子疾病，子路请禱。子曰：‘有诸？’子路对曰：‘有之。《诗》曰：禱尔于上下神

① 《太平经合校》，第16页。

② 《太平经合校》，第716页。

③ 《道藏》第17册，第222页。

④ 张广保：《〈太平经〉——内丹道的成立》，载陈鼓应主编《道家文化研究》（第16辑），第123～150页；胡孚琛、吕锡琛：《道学通论——道家·道教·丹道（增订版）》，社会科学文献出版社，2004。

祇。’”此外，前些年公布的秦惠王时祷病玉牋也反映了皇室成员“𨾏”染病久不愈、希望借助祷祭除病禳灾的愿望。<sup>①</sup>

《太平经》也赞成举行祷祭活动，以此祈求赦免罪过、祛除疾病。卷72《斋戒思神救死诀》所谈七种治疗法中便包括祷祀，“或有长于祀者，复除一病”<sup>②</sup>。综观《太平经》有关此部分的经文可知，祷祭活动的一项重要内容就是“叩头自搏”。自搏谢罪主要通过自虐式的肉体折磨来取悦于神，籍此求得神祇谅解，如卷114《不可不祠诀》所云：“是天喜首过……叩头自搏仰谢天。”<sup>③</sup>《太平经》卷114《病归天有费诀》也说：“今世之人，行甚愚浅，得病且死，不自归于天，首过自搏叩头……积有日数，天复原之，假其日月，使得苏息。”<sup>④</sup>经文讲述“叩头自搏”以表达“谢过”之意、终得神灵谅解、解除疾患折磨，病人得以复苏、延命有望。据史料记载，早期道教——太平道、五斗米道均把叩头谢罪治愈疾病作为传教手段来吸引信徒，如《后汉书·皇甫嵩传》载：“初，钜鹿张角自称‘大贤良师’，奉事黄老道，畜养弟子，跪拜首过，符水呪说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。”<sup>⑤</sup>此外，《三国志·魏书·张鲁传》注引《典略》也言：“太平道者……教病人叩头思过，因以符水饮之……修法略与角同，加施静室，使病者处其中思过。……为鬼吏，主为病者请祷。请祷之法，书病人姓名，说服罪之意。……使病者家出米五斗以为常，故号曰五斗米师。”<sup>⑥</sup>三国时，曹魏政权为打击天

① 李零：《秦𨾏祷病玉牋的研究》，《国学研究》第6卷，北京大学出版社，1999；李学勤：《秦玉牋索隐》，《故宫博物院院刊》2000年第2期。

② 《太平经合校》，第294页。

③ 《太平经合校》，第605页。

④ 《太平经合校》，第621页。

⑤ （南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷71，第2299页。

⑥ （晋）陈寿撰，（南朝宋）裴松之注，陈乃乾点校《三国志》卷8，第264页注释。

师道势力，曾明令禁止举行祷祝祠祀等活动。<sup>①</sup> 不过，这种忏悔方式仍被后世道流所不断沿用并发展为涂炭斋法，一度盛行于六朝、隋唐之世。<sup>②</sup> 关于佛道两教之自搏问题，汤用彤、杨联陞等前辈学者已作论述。<sup>③</sup> 本文所讨论的是“自搏”在疗疾活动中的运用。

值得注意的是，《太平经》申明：叩头自搏只适用于轻病，对重症则无效。如卷114《病归天有费诀》云：“已病乃求生，已后之多亡。所有祷祭神灵，轻者得解，重者不贯。而反多征召，呼作诈病之神，为叩头自搏，欲求其生，文辞数通，定其死名，安得复脱。”<sup>④</sup> 随后，又言：祷告谢罪虽然可以解除疾病，但若再次犯错将无法延命——“后复犯之，叩头无益。”<sup>⑤</sup> 这一观念，在其他汉代典籍中也有所反映，如王符《潜夫论·巫列》云：“巫史祝祈者，盖所以交鬼神而救细微尔，至于大命，末如之何。……可以解微过，不能脱正罪。设有人于此，昼夜慢侮君父之教，干犯先王之禁，不克己心，思改过善，而苟骤发请谒，以求解免，必不几矣。”<sup>⑥</sup> 至六朝时，这一说法已有变化。如《三天内解经》云：“疾病者，但令从年七岁有识以来首谢所犯罪过，立诸跪仪章符，救疗久病困疾。医所不能治者，归首则差。”<sup>⑦</sup> 引

① 详见唐长孺：《魏晋期间北方天师道的传播》，载唐长孺著《魏晋南北朝史论拾遗》，中华书局，1983，第218～220页。

② 有关道教涂炭斋的基本情况，详见汪桂平：《道教涂炭斋法初探》，《世界宗教研究》2002年第4期，第47～55页。

③ 详见汤用彤：《读〈太平经〉书所见》，《国学季刊》（北京大学主办）第5卷第1期，1935；汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，北京大学出版社，1997；杨联陞：《道教之自搏与佛教之自扑》及《补论》，载杨联陞著《杨联陞论文集》，中国社会科学出版社，1992。

④ 《太平经合校》，第620页。

⑤ 《太平经合校》，第621页。

⑥ （汉）王符著、（清）汪继培笺，彭铎校正《潜夫论笺校正》，第301页。

⑦ 《道藏》第28册，第414页。

文末尾一句是说，那些俗世医家已无计可施的恶性病症，可施予祷祝谢过等宗教手段而获得救治。与此同时的陆修静撰《道门科略》也载：“若疾病之人不胜汤药、针灸，惟服符、饮水及首生年以来所犯罪过，罪应死者皆为原赦，积疾困病莫不生全。”<sup>①</sup>上述经文认为“首谢”等治病道术具有优于世俗医术的效果，故与汤药等疗法相辅使用。而《赤松子章历》则将谢罪“上章”作为治疗疾病的重要手段，并暗示此法可治百病。如卷5列“请官”条引《太真科》云：

诸疾病先上首状章；不愈，即上解考章；不愈，上解先亡罪谪章；不愈，上迁达章；若沈沈，上却杀收注鬼章；若顿困，上解祸恶大章；不差，上解五墓谪章；不差，上服衰度厄大章；不愈，上还魂复魄章；不愈，上安墓解五土耗害章；不愈，上安宅镇神驱除收鬼章；不愈，上分解中外大考章；若危急，上子午请命并却三官死解章；若进退，上仰谢三十二天章；大危笃，上续命文魄、又拔命、又独解复连、又五灯、又二十八宿、又分解先亡大注八十一章，若无此灾疾，不得妄求此章。<sup>②</sup>

综括而言，上述所引内容均已与《太平经》所言不相契合，当是历经传衍的过程中不断地加重了对道术之渲染所致。

此外，《太平经》也点明：“谢过”除病也可由亲属代行，如卷114《某诀》（据敦煌目似属《孝行神所敬诀》）便载一位孝子求神解除双亲病患而“谢过于天”：“行有疾苦，心中惻然，叩头医前……医工见是，心敬其人。尽意为求真药新好，

<sup>①</sup> 《道藏》第24册，第779～780页。

<sup>②</sup> 《道藏》第11册，第187页。

分部谷令可知，迎医解除。常垂涕而言，谢过于天，自搏求哀，叩头于地，不避瓦石泥涂之中。”<sup>①</sup> 他人代病人行祝祷、谢过，乃至愿以己命为之请命，当是汉代流行之习俗。如据《后汉书·和熹邓皇后纪》载：“（元兴）三年秋，太后体不安，左右忧惶，祷请祝辞，愿得代命。太后闻之，即谴怒，切勅掖庭令以下，但使谢过祈福，不得妄生不祥之言。”<sup>②</sup> 此外，“自搏”、“搏颊”等也见诸其他道经，如《太清金液神丹经》便多次谈过“九拜、九叩头、九自搏，长跪”<sup>③</sup>。北魏寇谦之（公元365~448年）《老君音诵戒经》也有“九叩头，三搏颊，……过罪得除，长生延年，……九叩头，就搏颊”<sup>④</sup>，“八拜，三十六搏颊”<sup>⑤</sup>等语。

另须指出，祷祭对疾病的治疗效用一直多受世人争议，如《吕氏春秋·尽数》说：“今世上卜筮祷祠，故疾病愈来。”<sup>⑥</sup> 可见，《吕氏春秋》对求卜迎医、祷祠疗疾等行为持否定态度。这一态度也在后世道经中有所反映。譬如，《抱朴子内篇·道意》就批评“碎首以请命”、“祭祷以求痊”等无益于延命，其文曰：“劳逸过度，而碎首以请命，变起膏肓，而祭祷以求痊，当风卧湿，而谢罪于灵祇，饮食失节，而委祸于鬼魅，……天地神明，曷能济焉？……若命可以重祷延，疾可以丰祀除，则富姓可以必长生，而贵人可以无疾病也。”<sup>⑦</sup> 搏颊谢罪作为早期道教的重要仪轨，而遭到佛教徒的猛烈攻击。《弘明集》卷7僧愍撰《戎华

① 《太平经合校》，第591页。

② （南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷10，第424页。

③ 《道藏》第18册，第749页。

④ 《道藏》第18册，第214页。

⑤ 《道藏》第18册，第216页。

⑥ 陈奇猷：《吕氏春秋校释》卷3，第137页。

⑦ 王明：《抱朴子内篇校释（增订本）》卷9，第171页。

论折顾道士夷夏论》就斥曰：“搏颊扣齿者，倒惑之至也；反缚伏地者，地狱之貌也。”<sup>①</sup>其他佛经也多有批驳，恕不详述。

### （七）厌杀鬼物——《太平经》对鬼祟之驱除法

《太平经》卷116《阙题》云：“精邪伏则无夭病死之人”。<sup>②</sup>那么，如何使“精邪伏”呢？这须通过除祟，同时也是治愈鬼祟之病的途径，如卷72《斋戒思神救死诀》所说：“如一卜卦工师中知之，除一祸祟之病。”<sup>③</sup>《太平经》很多经文谈到驱除鬼邪，大抵说来，其“降消鬼物之道”<sup>④</sup>主要借助两种手段：符和祝。

#### 1. 符水治病

“符”的基本功能是召神劾鬼，故常被用来治疗鬼祟等疾病。这一点，得到了地下出土实物的证实。如1954年河南洛阳西郊东汉墓出土的镇墓陶瓶上即书有符篆和文字，随后公开发表的发掘简报这样介绍说：“在腹部周壁有朱书符篆一道。符篆意义不解，符文后有‘解注瓶，百解去（長？）如律令’九字，因即名此瓶为‘解注瓶’。……这是汉人以符驱病习俗的实物遗存。”<sup>⑤</sup>此外，《太平经》对此也给予证实。如卷109《四吉四凶诀》载有“续命符”和“减年短命符”等，并谈论了“符”对生命的意义。<sup>⑥</sup>此外，《神仙传》中几条记载也反映了这一情况。

①（梁）僧祐：《弘明集》，第48页。

②《太平经合校》，第648页。

③《太平经合校》，第293页。

④《太平经合校》，第696页。

⑤郭宝钧等：《一九五四年春洛阳西郊发掘报告》，《考古学报》1956年第2期，第24页。

⑥《太平经合校》，第520~522页。

壶公，以其医术高超而被奉为杏林楷模，并有悬壶济世之美誉。据《神仙传》卷9《壶公》载，“符”是其行医的一个重要手段：“今世所有召军符、召鬼神治病王府凡二十余卷，皆出于壶公，故总名为壶公符。”此外，《神仙传》卷7《王远·蔡经》也载王远授与蔡经邻居陈某一符、用来驱鬼治病，文曰：“临去以一符并一传著小箱中，以与陈尉，告言：‘此不能令君度世，止能令君竟本寿，寿自出百岁也。可以消灾治病，病者命未终，及无罪犯者，以符到其家，便愈矣。若有邪鬼血食作祸祟者，君带此传以敕社吏，当收送其鬼。……’陈尉以此符治病有效，事之者数百家。”这些记载均说明，道人相信：符能劾鬼驱疫从而达到治病之效果，“考之史籍，用符文厌鬼正是东汉巫道们的一种重要活动。……目的都是为驱鬼避邪，属《抱朴子》所言厌劾符一类无疑。”<sup>①</sup>

医用道符一般和水吞服，或将符文焚烧后投入水中，再辅以祷祀、祝咒等仪式。道门中人将如此处理过的水称作“符水”，并认为这种“水”具有驱鬼治病之功能。据史书记载，与《太平经》渊源甚深的于吉（又称于吉）就常施符水为人治病，《三国志·吴书·孙策传》注引《江表传》云：“时有道士琅邪于吉……往来吴会，立精舍……制作符水以治病，吴会人多事之。”<sup>②</sup>此外，《三国志·魏书·张鲁传》注引也说太平道、五斗米道“教病人……以符水饮之”或“加施静室”、“为病者请祷”等。<sup>③</sup>这一做法，亦为后世所沿袭。如《宋书·羊欣传》载：“（羊欣）素好黄老，常手自书章，有病不服药，饮符水而

① 王育成：《东汉道符释例》，《考古学报》1991年第1期，第46页。

② （晋）陈寿撰，（南朝宋）裴松之注，陈乃乾点校《三国志》卷46，第1110页注释。

③ （晋）陈寿撰，（南朝宋）裴松之注，陈乃乾点校《三国志》卷8，第264页注释。



已。兼善医术，撰《药方》十卷。”<sup>①</sup>

符水治病，是道教医学的一个重要手段，道书中多有记载。这里仅以《列仙传》、《神仙传》和《抱朴子内篇》为蓝本，择其几例以备查考：

《列仙传》卷下《负局先生》载：

后主吴山绝崖头，悬药下与人。将欲去时，语下人曰：“吾还蓬莱山，为汝曹下神水。”崖头一旦有水，白色，流从石间来下。服之，多愈疾。<sup>②</sup>

《神仙传》卷4《玉子》载：

以器盛水……吹而嘘之，水上立有赤光，绕之晬晬而起。以此水治百病，在内者饮之，在外者浴之，皆使立愈。

《神仙传》卷6《陈长》载：

每四时设祭……人有病者，与祭水饮之，皆愈也。

《抱朴子内篇》卷9《道意》载东吴时李家道亦行请祷祝水术：

后有一人姓李名宽，到吴而蜀语，能祝水治病颇愈，於是远近翕然。<sup>③</sup>

---

①（梁）沈约：《宋书》卷62，中华书局，1974，第1662页。

②《道藏》第5册，第74页。

③王明：《抱朴子内篇校释（增订本）》卷9，第174页。

此外，魏晋至唐宋时道士常将“符”与法印配合使用，籍此劾鬼治病<sup>①</sup>。如葛洪撰《抱朴子内篇》中所载印章有：“五利之印”（卷2《论仙篇》）；“百邪之章”、“朱官印包元十二印”、“中黄华盖印文”、“黄神越章之印”<sup>②</sup>（卷17《登涉篇》）等。据《隋书·经籍志》卷4载：“（道士）又以木为印，刻星辰日月于其上，吸气执之，以印疾病，多有愈者。”<sup>③</sup>

## 2. 祝禁疗法

“祝”，《说文》训曰：“祭主赞𡵓者。从示，从儿口。一曰从兑省。《易》曰：兑为口，为巫。”段氏注曰：“谓以人口交神也”。也就是说，巫祝以言辞取悦和交通鬼神。古礼设专职人员司掌此事，如《周礼·春官大祝》云：“大祝掌六祝之辞，以事鬼神示，祈福求永贞。”祝由术是对“祝”的丰富和发展。所谓“祝由”，乃指念咒祈祷来驱鬼除疾。《太上祝由科·序》对其解释说：“祝由者，祝病之原，由之礼也，此科全在诚、敬……既祝其病后诚而信，则天医自降，每于夜半之时，或符水，或药治，或吹嘘，或推拿，其病自愈。”<sup>④</sup>祝由术始于何时，确难详考。不过，先秦典籍对此已有记载，如《墨子·非攻》言：“今有医于此，和合其祝药之于天下之有病者而药之。”<sup>⑤</sup>此外，马王堆出土医书也载有一些先秦时期的祝由方，多散见

① 有关道教法印术的情况，详见王育成：《道教法印令牌探奥》，宗教文化出版社，2000。

② 值得注意的是，该书在描述“黄神越章之印”时说：“其广四寸，其字一百二十，以封泥著所住之四方各百步，则虎狼不敢近其内也。”（王明：《抱朴子内篇校释（增订本）》卷17，第313页）这是说，该印章长约四寸（刻印用材当是竹木等质地，以便于携带），上面刻有120个符字。这种大型印章的出现和使用，反映出魏晋时符印之雕刻及制造工艺已达到较高水平。

③ （唐）魏征、令狐德棻：《隋书》卷35，第1093页。

④ 《太上祝由科诸符秘卷》，中州古籍书店，1994，第1页。

⑤ 吴毓江撰，孙启治点校《墨子校注》卷5，第203页。

于《五十二病方》、《养生方》、《杂疗方》、《胎产书》、《杂禁方》等。<sup>①</sup> 其中，尤以《五十二病方》所载居多，有关学者已指出：

《五十二病方》共载 283 方，主治五十二种病症，其中确证为祝由方的有 36 个……占《五十二病方》总方数的 12.7%，主治十四种病症，占总数的 27%。另外尚有 6 方，虽不能肯定是祝由方，但带有浓厚的巫术色彩，亦可归属于祝由方。……如此则共有 42 方，占总数的 14.8%，共治十七种病症，占总数的 33%。可见，时至《五十二病方》时代，祝由疗法在南方仍占有一定的比重。<sup>②</sup>

至汉代，祝禁术似已颇流行。如《素问·移精变气论篇》谈到祝由术时说：“古之治病，惟其移精变气，可祝由而已。”<sup>③</sup> 唐代名医王冰（约公元 710～805 年）对此注曰：“祝诅病由，不劳针石。”这种祝由术也被《太平经》所继承并赋予宗教医学之功能。

《太平经》将祝由称作“神祝”，认为其“以言愈病”、“是“救急之术也”。卷 50《神祝文诀》载：

天上有常神圣要语，时下授人以言，用使神吏应气而往来也。人民得之，谓为神祝也。祝也，祝百中百，祝十中十，祝是天上神本文、传经辞也。其祝有可使神佐为除疾，皆聚十十中者，用之所向无不愈者也。但以言愈病，此天上

① 详见马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书》[肆]，第 25～82 页、第 99～119 页、第 123～129 页、第 136～139 页、第 159～160 页。

② 周一谋等著《马王堆医学文化》，第 271 页。

③ 郭霭春编著《黄帝内经素问校注语译》，第 77 页。

神讖语也。……此者，天上神语也，本以招呼神也，相名字时，时下漏地，道人得知之，传以相语，故能以治病，如使行人之言，不能治愈病也。……故使要道在人口中，此救急之术也。<sup>①</sup>

引文包含如下几点内容：其一，神祝乃属天廷神祇之用语——“此天上神讖语也”；其二，祝文后为道人所获，相互传授、用以治病——“传以相语，故能以治病”；其三，念祝文可以召神劾鬼——“使神佐为除疾”；其四，祝文依其灵验度划分几等，最有效者可达百分百的治愈率——“用之所向无不愈者也”。概括地说，上述所谈几乎涵盖了后世祝由科的基本内容。故此，《太平经》卷50《神祝文诀》堪称是道教祝由科之鼻祖。

随后，经文也指出：“或有用祝独愈，而他傍人用之不决效者，是言不可记也；是者鬼神之长，人自然使也，名为孤言，非召神真道也。”<sup>②</sup>大意是说，有的人念咒有灵验，其他人却无法仿效。这是因为他天生就有念咒劾鬼的本事，其所念祝文虽也能役使鬼神，但只能算“孤言”。笔者认为，此处所谈“孤言”部分似与秦汉时流行的“毒言”（又称“言毒”）有关。睡虎地秦简《封诊式》有对“毒言”的一例裁决：

爰书：某里公士甲等廿人诣里人士五（伍）丙，皆告曰：“丙有宁毒言，甲等难饮食焉，来告之。”即疏书甲等名事关牒（牒）北（背）。·讯丙，辞曰：“外大母同里丁坐有宁毒言，以卅余岁时迁（迁）。丙家节（即）有祠，召甲等，甲等不肯来，亦未尝召丙饮。里节（即）有祠，丙

① 《太平经合校》，第181～182页。——标点略作修正

② 《太平经合校》，第182页。

与里人及甲等会饮食，皆莫肯与丙共杯（杯）器。甲等及里人弟兄及它人智（知）丙者，皆难与丙饮食。丙而不把毒，毋（无）它坐。”<sup>①</sup>

所谓“毒言”（亦即“言毒”）就是说，古人相信某一些人的言语（含唾沫、气息等）可使人生病，甚至能“祝树树枯，唾鸟鸟坠”。然而，这种能力若合理使用却也“能以祝延人之疾、愈人之祸”。如《灵枢·官能》谈到因材施教授予医术时说：“疾毒言语轻人者，可使唾痛呪病。”<sup>②</sup>此外，《论衡·言毒篇》亦载：“故楚、越之人，促敏捷疾，与人谈言，口唾射人，则人腹胀（胀），肿而为创。南郡极热之地，其人祝树树枯，唾鸟鸟坠。巫咸能以祝延口人之疾、愈人之祸者，生於江南，含烈气也。”<sup>③</sup>

祝禁术在历代医学实践中也多被重视，乃至成为中国传统医学的组成部分。据史书记载，隋代太医署中已设有“祝禁博士”一职<sup>④</sup>；唐代将医务从业者划分为医师、针师、按摩师、禁咒师四种司职<sup>⑤</sup>；名医孙思邈也说：“故有汤药焉，有针灸焉，有禁咒焉，有符印焉，有导引焉，斯之五法，皆救急之术也。”<sup>⑥</sup>这些都证实了祝禁术的广泛使用。此后，宋、元、明太医院中也皆设“祝由科”。<sup>⑦</sup>

① 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，第162～163页。

② 郭霭春编著《黄帝内经灵枢校注语译》，第475页。

③ 黄晖：《论衡校释》卷23，第949～950页。

④ 详见《隋书·百官下》。

⑤ 《旧唐书·职官三》载太医署人员组成及职责时说：“太医令掌医疗之法。丞为之贰。其属有四，曰：医师、针师、按摩师、禁咒师。”（后晋·刘昫等：《旧唐书》卷44，中华书局，1975，第1876页）

⑥ （唐）孙思邈著，李景荣等校释《千金翼方校释》，第440页。

⑦ 详见《宋会要辑稿·职官》，中华书局，1957，第2878页；（元）陶宗仪：《南村辍耕录》，中华书局，1959，第188页；（清）张廷玉等：《明史·职官三》卷74，中华书局，1974，第1812页。

同时，祝禁术也被道教所继承并成为一项重要的道门仪轨——祝由科。现今流传于世的祝由文献有《太上祝由科》、《祝由医学十三科》<sup>①</sup>等。其中，《太上祝由科》序言中对祝由术评价甚高：“立祝由之法……治疾并驱妖邪鬼魅之灾，其功倍于金石草木，真仙术也。”<sup>②</sup>

---

① 胡道静等主编《藏外道书》26册，巴蜀书社，1992，第337～384页。

② 《太上祝由科诸符秘卷》，第1页。

## 第六章 《太平经》的死后世界

人死后的终极世界是何种样子？这是古代宗教热衷讨论的话题，同时也是生命学范畴中一项重要内容。《太平经》中包含了这方面的丰富内涵。本章将集中论述三大议题：死后的归宿地——天庭与冥界；丧葬与阴宅；祭祀与“解除”。

### 一 天庭与冥界

《太平经》否认轮回来世，认为人一旦死亡就不能再生。这并不意味就此否认死后世界的存在，实际上仍为鬼神观念留有很大余地。《太平经》秉承了古老的传统观念，相信现实世界之外存在一个灵魂世界。方士之登仙、俗人之死亡，都被看做是从尘世间脱身而去。那么，他们究竟是去了哪里？中国古人的传统思维模式——归宿观念（或称家族观念）决定了无论魂归何处但都应是能够寄托形骸或魂魄的地方。《太平经》的死后（或解脱）世界可以分为两种——天庭和冥界。天庭是后世道教天堂说之早期模本；冥界可称是地狱观之雏形。对这部分内容的梳理，将有助于我们理解后世的天堂地狱说。

#### （一）魂魄说——鬼神观念的理论基础

何谓“鬼”、“神”？《说文》训“鬼”云：“人所归为鬼。……

鬼阴气贼害，故从厶”，训“神”曰：“天神引出万物者也，从示”。又《礼记·祭法》谓：“大凡生于天地之间者，皆曰命。其万物死，皆曰折；人死，曰鬼。”《论衡·论死篇》析“鬼”、“神”之义曰：“人死精神升天，骸骨归土，故谓之鬼〔神〕。鬼者，归也；神者，荒忽无形者也。或说：鬼神，阴阳之名也。阴气逆物而归，故谓之鬼；阳气导物而生，故谓之神。”<sup>①</sup>

魂魄说，是中国古人生命观念的理论基础。对于“魂”、“魄”之含义，《说文·鬼部》训曰：“魂，阳气。”“魄，阴神也。”另，《礼记·效特牲》有载：“魂气归于天，形魄归于地。”《淮南子·主术训》也说：“天气为魂，地气为魄”<sup>②</sup>；《白虎通·性情》论述“魂魄”之义时亦言：

魂魄者，何谓也？魂犹伫伫也，行不休也。少阳之气，故动不息，于人为外，主于情也。魄者，犹迫然著人也。此少阳之气，象金石著人不移，主于性也。魂者，芸也。情以除秽。魄者，白也。性以治内。<sup>③</sup>

据上述引文可知，古人多信魂神可游离形体，倘若身死，魂便弃尸而去，亦即魂不随尸。这些离弃尸骸的魂魄就成为鬼神之来源，诚如钱穆析言：“魂虽不随尸，苟有魂，即有鬼，而鬼并有所知。”<sup>④</sup>《礼记·祭义》载：“宰我曰：‘吾闻鬼神之名，不知其所谓？’子曰：‘气也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也。合鬼与神，教之至也。’众生必死，死必归土，此之谓鬼。骨肉毙于下

① 黄晖：《论衡校释》卷20，第871～872页。

② 何宁：《淮南子集释》卷9，第608页。

③ 陈立撰，吴则虞点校《白虎通疏证》卷8，第389～390页。

④ 钱穆：《论古代对于鬼魂及葬祭之观念》，载钱穆著《灵魂与心》，广西师范大学出版社，2004，第38页。



阴，为野土；其气发扬于上，为昭明。焄蒿悽怆，此百物之精也。神之著也。”又《易·系辞传》说道：“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”郑玄注曰：“魂谓之鬼，物终所归。精气谓之神，物生所信。”此外，《左传·昭公七年》载郑国伯有遭杀后化鬼作祟人间，其中子产的两段对答辨析透彻：“子大叔问其故。子产曰：‘鬼有所归，乃不为厉，吾为之不归也。’……及子产适晋，赵景子问焉，曰：‘伯有犹能为鬼乎？’子产曰：‘能。人生始化曰魄，阴曰魂。用物精多，则魂魄强。是以有精爽，至于神明。匹夫匹妇强死，其魂魄犹能冯依于人，以为淫厉。况良霄，我先君穆公之冑……’”。这段论述可以归纳为三点内容：其一，子产认为“鬼”即是死者魂神之显现（或重返）；其二，“鬼”之形成，乃是生人的魂魄之所化；其三，人皆有魂魄，魂与形体合一即为生；魂不附体则为死。这一观念代表了当时民众的认识水平，乃为社会各阶层所接受。

《太平经》也相信：人死后，魂魄化神变鬼。如卷114《不孝不可久生诫》云：“生人久视有岁数，命尽乃终，后为鬼”<sup>①</sup>，《钞》戊部《阙题》（据敦煌目似属《占中不中诀》）也论述说：“五德和合见魂魄，心神已明大道陈……形若死灰守魂神，魂神不去乃长存，周者反始环无端……愚者逆师与鬼邻，不得正道入凶门，遂不复还去神，骨肉腐涂称祖先，命已灭亡大穷焉。”<sup>②</sup>这是说，生命的活力来自于魂神；魂神属阳气，它不离散，生命之火就延续不止；人死，魂神弃尸而去就成为鬼神。现代学者钱穆分析了中国古代尤其春秋战国时人的魂魄观念，指出：“人之生命，主在魂，不在魄。魂既离魄而去，则所谓魄者，亦惟余皮

① 《太平经合校》，第598页。

② 《太平经合校》，第305～306页。

骨血肉，亦如爪发然，不足重视。”<sup>①</sup>可以说，《太平经》对魂神的强调与前述春秋时人魂魄观可谓一脉相承。

魂神化鬼后会不时地重返人间，或佑护子孙、或作祟害人，如《太平经》卷50《葬宅诀》所言：“魂神复当得还，养其子孙，善地则魂神还养也，恶地则魂神还为害也。”<sup>②</sup>鬼神对生人的态度，除与葬地之善恶有关外，还与后人祭献是否及时等有密切相连。就是说，人死后，魂神的化身——精神鬼物仍会往来俗界、飧食祭品，卷36《事死不得过生法》说：“夫人死，魂神以归天，骨肉以付地腐涂，精神者可不思而致，尚可得而食之。”<sup>③</sup>《太平经》又进一步指出：魂魄对死者能否得到解脱有着重要作用，卷40《努力为善法》论曰：“高才有天命者或得度，其次或得寿，其次可得须臾乐其身，魂魄居地下，为其复见乐。”<sup>④</sup>人死之后，魂魄（尤指魄神）居于地下，并且会因为生前的修道善行而得到快乐。反之，那些不信道、不积德的愚蠢顽劣之徒，届时死后魂魄就会在地下备受责罚，故曰：“令使更自冤死，尚愁其魂魄。……精神但自冤怜，无故得愁患于此下土。”<sup>⑤</sup>在这一观念的支配下，古代丧葬习俗的核心理念就是希望死者魂神得到安宁（或解脱）。这一点也得到地下出土文物的有力证实。例如，1972年11月辽宁盖县出土的东汉永和五年（公元140年）纪年墓砖，其一侧面有22字铭文，云：“叹曰，死者魂归棺椁，无妄飞扬，行无忧，万岁之后，乃复会。”<sup>⑥</sup>对生人来说，死者

① 钱穆：《论古代对于鬼魂及葬祭之观念》，载钱穆著《灵魂与心》，第37页。

② 《太平经合校》，第182页。

③ 《太平经合校》，第53页。

④ 《太平经合校》，第72页。

⑤ 《太平经合校》，第73~74页。

⑥ 辽宁省博物馆文物队：《辽宁盖县九垓地发现东汉纪年砖墓》，《文物》1977年第9期，第93页。

魂神能否得以安稳堪称事关生死存亡的大事情。这是因为不安分的亡魂可能对本家活人造成伤害。消弭这一潜在危险可以通过“解除”之术（详见下文）。

## （二）天庭观念

### 1. 天庭的接引者——北极真人（北极天君）

《太平经》卷110《大功益年书出岁月戒》云：

大神言：“是诸神共知，延者有命，录籍有真，未生豫著其人岁月日时在长寿之曹，年数且升，乃施名各通，在北极真人主之。变易骨体，身轻润泽生光，时暮得药，以成精华。所在化为，无不成，出窈入冥，丝发之间，何所不通。”<sup>①</sup>

又卷111《大圣上章诀》云：

当白日升天之人，求生有籍，著文北极天君内簿，有数通。<sup>②</sup>

这两段引文大意是说，那些成仙飞升进入天庭的人，乃是众神根据命籍在其生前就划归到长寿天曹之列，并且一一注明了各自登仙飞升的年月日时；年数满期、时辰一到，便可应势飞升。其中，具体的飞升事宜归由“北极真人”来执掌。所谓“北极真人”，其初始原型似可追溯到《山海经》。是书《大荒北经》中谈到北方荒漠之地有一座神山，名叫“北极天樞”，其职掌的神祇被称作“九凤”、“强良”——“大荒之中，有山名曰北极天

<sup>①</sup> 《太平经合校》，第531页。

<sup>②</sup> 《太平经合校》，第546页。

樞……有神，九首人面鸟身，名曰九凤。又有神衔蛇操蛇，其状虎首人身，四蹠长肘，名曰强良。”<sup>①</sup> 这些神祇的形象刻画保留了朴素的原始风貌。我们再来看《太平经》描述飞升前后的本质变化——“变易骨体，身轻润泽生光，时暮得药，以成精华。所在化为，无不成，出窈入冥，丝发之间，何所不通。”对照《庄子》所载居“藐姑射之山”的神人形象，我们发现二者有相似之处。先来看《庄子》对“藐姑射”神人的描写，《逍遥游》篇假托肩吾之语云：

藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，淖约若处子；  
不食五谷，吸风饮露；乘云气，御飞龙，而游乎四海之外；  
其神凝，使物不疵疠而年谷熟。

结合《太平经》所描述的神人形象，我们归纳出这些神祇的三个共同特征：第一，仙人食气；第二，乘云驾龙；第三，职掌神山。下面，我们分别展开论述。

仙人饮食，是古人十分感兴趣的话题。道门中人相信，食气乃是神人区别凡俗的外在表现之一。这是因为，欲登仙飞升就必须具备上天的体质条件，亦即身轻如燕。故而，道门中人历来推崇“运气绝粒之术”，认为借此可轻身飞升。《列仙传》、《神仙传》及其他道书都载有通过这一修道途径而得以飞升成仙的案例。大抵说来，其理论源头可以上溯到《庄子》所载“不食五谷，吸风饮露”。王充《论衡·道虚篇》分析了仙人不食观念的形成，谓：“世或以辟谷不食为道术之人……以不食谷，与恒人殊食，故与恒人殊寿，逾百度世，逐为仙人。”<sup>②</sup> 在这种社会风

<sup>①</sup> 袁珂：《山海经校注（增补修订本）》，第486页。

<sup>②</sup> 黄晖：《论衡校释》卷7，第335页。

气的浸染下,《太平经》亦未能免俗。是书十分重视食气、辟谷等方术,有些论述甚至成一家之言。譬如,卷70《学者得失诀》:“入室始少食,久久食气,便解去不见者,是也”。<sup>①</sup>《钞》戊部《阙题》亦云:“不食而自明,百邪皆去远祸殃。”<sup>②</sup>食气令人不死,此说在东汉非常流行。《论衡·道虚篇》曾记载:“道家相夸曰:‘真人食气’。以气而为食,故传曰:‘食气者寿而不死’,虽不谷饱,亦以气盈。”<sup>③</sup>基于仙人食气这一理念,《太平经》认为人死后也须饮食。只不过,生前食有形之物——五谷杂粮等,死后则食无形之气。如卷114《不可不祠诀》云:“生时皆食有形之物,死当食其气。”<sup>④</sup>

乘云驾龙,向来被认为是神祇区别于凡人的独特行为方式。《庄子》中载“乘云气,御飞龙,而游乎四海之外”即脱胎于古人的这一想法。《太平经》沿袭这一思路继续加以发展和完善,使之尤显丰满。有关“乘云驾龙”之含义,卷112《有过死谪作河梁诫》这样解说:“以云气为车,驾乘飞龙。”<sup>⑤</sup>此外,文末所附《乘云驾龙图》已将此意表达得淋漓尽致。该词在全书(含《钞》)共出现4次,依次是:

卷71《致善除邪令人受道戒文》:

成事,乘云驾龙,周流八极矣。<sup>⑥</sup>

《钞》戊部《阙题》:

① 《太平经合校》,第278页。

② 《太平经合校》,第306页。

③ 黄晖:《论衡校释》卷7,第336页。

④ 《太平经合校》,第605页。——标点略作修正

⑤ 《太平经合校》,第574页。

⑥ 《太平经合校》,第288页。

俗念除去，与神交结，乘云驾龙，雷公同室，躯化而为神，状若太一。<sup>①</sup>

《钞》已部《阙题》：

古始学道之时，神游守柔以自全，积德不止道致仙，乘云驾龙行天门，随天转易若循环。<sup>②</sup>

卷112《写书不用徒自苦诚》：

有命当存，神神相使，乘云驾龙，周遍乃止。<sup>③</sup>

从上述引文可知，“乘云驾龙”已被《太平经》演绎成神人之超越性的外在表现形式，以此昭示神祇凌驾一切人间俗物的力量和地位。可以说，乘云驾龙是历代神仙家（包括后世道教）的重要思想。《黄帝九鼎神丹经》（即《黄帝九鼎神丹经诀》卷1）载：“乘云驾龙，上下太清，漏刻之间，周游八极。”<sup>④</sup>《弘明集》卷7宋释僧愍《戒华论折顾道士夷夏论》云：“仙道有千岁之寿，漏尽有无穷之灵。无穷之灵，故妙绝杳然；千岁之寿，故乘龙御云。御云乘龙者，生死之道也；杳然之灵者，常乐永净也。”<sup>⑤</sup>

《太平经》中载“北极真人”居于北极昆仑。北极，又名中极，即指昆仑山，那里是职掌仙人名籍的场所。中极之地则存有

① 《太平经合校》，第306页。

② 《太平经合校》，第403页。

③ 《太平经合校》，第571页。

④ 《道藏》第18册，第795页。

⑤ （梁）僧佑：《弘明集》，第48页。

长生成仙之名册。

卷110《大功益年书出岁月戒》：

惟上古得道之人，亦自法度，未生有录籍。录籍在长寿之文，须年月日当升之时，传在中极。中极一名昆仑，辄部主者往录其人姓名，不得有脱。<sup>①</sup>

卷112《不忘诚长得福诀》：

神仙之录在北极，相连昆仑，昆仑之墟有真人，上下有常。真人主有录籍之人，姓名相次。<sup>②</sup>

卷114《九君太上亲诀》：

当直录籍文辞……皆以金为简，银成其文章。此簿在天君内，中极有副。<sup>③</sup>

## 2. 天庭的运作机制

《太平经》的天庭观念是仿照人间社会而构建的。天庭制订了严格的奏报制度，众神祇必须定期汇报情况并接受天庭的考核，《钞》壬部：“朝天谒见，自有常日。”<sup>④</sup> 卷96《六极六竟孝顺忠诀》明确将谒见划分为三个时段：十五天属一个“小上对”，一月称一个“中上对”，一年算是一个“大对”。其文说：“天以十五日为一小界，故月到十五日而折小还也。以一月为中

① 《太平经合校》，第532页。——标点略作修正

② 《太平经合校》，第583页。

③ 《太平经合校》，第595页。

④ 《太平经合校》，第711页。

部，以一岁为大部。……故随天为法，常以月十五日而小上对，一月而中上对，一岁而大对。”<sup>①</sup> 并且，《太平经》对谒见时的诸多事项也予以规范，如《钞》壬部：“大神小神，自相差次，铨次尊卑。朝大臣不过平旦朝会，群神各明部署……群僚集会，各正其仪，勿使有过，差以法令，各察所部。”<sup>②</sup> 天庭依据各位神祇的表现情况施予奖惩，卷96《六极六竟孝顺忠诀》：“有大功者赐迁举之，其无功者退去之，或击治。”<sup>③</sup>

### 3. “天门”的几种含义

“天门”一词，在《太平经》全书中共计出现十三次，依次如下：

#### (1) 卷65《断金兵法》：

“今愿请问东南，阳也，何故为地户？今西北，阴也，反为天门？”“然，门户者，乃天地气所以初生，凡物所出入也。是故东南，极阳也，极阳而生阴，故东南为地户也。西北者为极阴，阴极生阳，故为天门。”<sup>④</sup>

#### (2) 卷66《三五优劣诀》：

根种实当复更生，故令阴阳俱，并入天门，合气于乾。<sup>⑤</sup>

#### (3) 卷69《天谶支干相配法》：

① 《太平经合校》，第407~408页。

② 《太平经合校》，第711页。

③ 《太平经合校》，第408页。

④ 《太平经合校》，第227页。

⑤ 《太平经合校》，第237页。



天门地户界者，以巽初生东南角，乾初生西北角，以东北为阳，以西南为阴。<sup>①</sup>

(4) 卷 86 《来善集三道文书诀》：

三集露议者，三睹天流星变光。一者，见流星出天门，入地户；再者，见流星出太阳，入太阴；三者，见列宿流入天狱中。……初始一流星出天门，入地户。天门者，阳也，君也；地户者，阴也，民臣也。<sup>②</sup>

(5) 卷 93 《国不可胜数诀》：

比若万物终死于亥，乾因建初立位于天门，始凝核于亥，怀妊于壬成形。<sup>③</sup>

(6) 《钞》己部《阙题》：

神游守柔以自全，积德不止道致仙，乘云驾龙行天门，随天转易若循环。<sup>④</sup>

(7) 卷 103 《虚无无为自然图道毕成诫》：

愚者贱道志，下与地连，仁贤贵道，忽上天门，神道不

① 《太平经合校》，第 272 页。

② 《太平经合校》，第 312 ~ 313 页。

③ 《太平经合校》，第 390 页。

④ 《太平经合校》，第 403 页。

死，鬼道终焉。<sup>①</sup>

(8) 卷 111 《有德人禄命诀》：

辰戌之岁，天门地户，天土地土，自当所生。……天门地户相对，阴阳相望，生日直之。<sup>②</sup>

(9) 卷 112 《有过死谪作河梁诫》：

其人安从得活，欲长不死，易改心志，传其树近天门，名曰长生。<sup>③</sup>

举凡上述所引，“天门”可析为三种含义：其一，星宿名称，如（4）；其二，卦象方位，如（1）、（2）、（3）、（5）、（8）；其三，天庭之门，即通往天堂仙界的大门，如（6）、（7）、（9）。前两种语义用法，春秋时已流行，秦汉之季则多见。如《史记·天官书》载：“角、天门，十月为四月，十一月为五月”<sup>④</sup>；又云：“苍帝行德，天门为之开。”<sup>⑤</sup>至于第三种含义，占书也有述录。如《楚辞·九歌·大司命》云：“广开兮天门，纷吾乘兮玄云。”《道德经》也载：“天门开阖，能为雌乎？”（10章）《庄子》外篇《天运》篇亦云：“其心以为不然者，天门弗开矣。”杂篇《庚桑楚》篇则诠释说：“有乎生，有乎死；有乎出，有乎入。入出而无见其形，是谓天门。天门者，无有

① 《太平经合校》，第 472 页。

② 《太平经合校》，第 547～548 页。

③ 《太平经合校》，第 578 页。

④ （汉）司马迁：《史记》卷 27，第 1331 页。

⑤ （汉）司马迁：《史记》卷 27，第 1351 页。

也。万物出乎无有。”尔后，汉代典籍《淮南子·原道训》也载：“昔者，冯夷、大丙之御也，乘云车，入云蜺，游微雾……经纪山川，蹈腾昆仑，排阊阖，沦天门。”<sup>①</sup> 又言：“是故达于道者，反于清静；究于物者，终于无为。以恬养性，以漠处神，则入于天门。”<sup>②</sup> 汉代高诱注释“排阊阖，沦天门”时说道：“沦，入也。阊阖，始升天之门也。天门，上帝所居紫微宫门也。”<sup>③</sup> 另据纬书《诗汎历枢》言：“神在天门，出入候听。”<sup>④</sup> 显然，《太平经》继承了这一观念、并将其深化和改造，使“天门”概念更富宗教化意境。前引（6）、（7）、（9）三段经文中“天门”均指天庭之门户，乃代表通往天国的入口，亦指临近不死的境界，其义同于“生门”<sup>⑤</sup>。因“上天门”便可获长生，故经文中说要将善人之命树传至“近天门”。关于“天门”所处之方位，《论衡·道虚篇》载：“天之门在西北，升天之人……如鼓翼邪飞，趋西北之隅。”<sup>⑥</sup> “天门”之所以位处西北方，或许由于西北地势较高、从视觉和心理上都感觉离天最近的缘故。当然也不排除与古代神话传统有关。对于中国大陆西北高、东北低这一地理现象，古人多以神话来解释，如《淮南子·天文》载：“昔者，共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折，地维绝。天倾西北，故日月星辰移焉；地不满东南，故水潦尘埃归焉。”<sup>⑦</sup> 此外，

① 何宁：《淮南子集释》卷1，第12、16页。

② 何宁：《淮南子集释》卷1，第41页。

③ 何宁：《淮南子集释》卷1，第16页。

④ [日]安居香山、中村璋八：《纬书集成》，第480页。

⑤ “生门”一词，《太平经》无此用语。东汉应劭《风俗通义》卷8《祀典》中“杀狗磔邑四门”条对此有言：“盖天子之城，十有二门，东方三门，生气之门也，不欲使死物见于生门，故独于九门杀犬磔攘。”（汉·应劭撰，王利器校注《风俗通义校注》卷8，第377页）

⑥ 黄晖：《论衡校释》卷7，第319页。

⑦ 何宁：《淮南子集释》卷3，第167~168页。

《神异经·西北荒经》详载“天门”之内部构造：“西北荒中有二金阙，高百丈，上有银盘围五十丈。二阙相去百丈，上有明月珠，径三丈，光照千里。中有金阶西北入两阙中，名曰天门。”

诸多迹象表明，登天门而成仙之传说在汉代似十分普及。汉代童谣中就有入天门揖金母、拜木公的说法。如《太平广记》卷1《木公传》云：“故男女得道者，名籍所隶焉。昔汉初，小儿于道歌曰：‘着青裙，入天门，揖金母，拜木公。’时人皆不识，唯张子房知之，乃再拜之曰：‘此乃东王公之玉童也。盖言世人登仙，皆揖金母而拜木公焉。’”<sup>①</sup>此外，据近年来一些考古文物的证实，“天门”观念在汉代墓葬中也多有体现。譬如，四川地区出土了一批标题“天门”字样的铜牌和画像石棺，其意均宣讲人死后经“天门”而升天成仙这一主题。<sup>②</sup>又如陕西省宝鸡市出土的东汉和帝永元四年（公元92年）朱书陶瓶镇墓文中就出现两处“天门”用语。<sup>③</sup>汉代天堰镇墓刻石文字中亦有“天门”字样。<sup>④</sup>

这种笼罩着宗教色彩的“天门”概念，在后世道经中几乎成了常见用语。如早期上清派经典《上清天关三图经》载：“九

① 李昉等：《太平广记》（第1册），中华书局，1961，第5页。

② 雷建金：《简阳县鬼头山发现榜题画像石棺》，《四川文物》1988年第6期，第65页；赵殿增、袁曙光：《“天门考”——兼论四川汉画像砖（石）的组合与主题》，《四川文物》1990年第6期，第3~11页；内江市文管所、简阳县文化馆：《四川简阳县鬼头山东汉崖墓》，《文物》1991年第3期，第20~25页。

③ 王光永：《宝鸡市汉墓发现光和与永元年间朱书陶器》，《文物》1981年第3期，第55页。

④ 汉代“天堰镇墓刻石”中有两处关于“天门”的记载。虽石刻文字残缺严重，但据文意可知，所言“天门”一语当与墓葬及死后升仙有关。详见周进辑：《居贞草堂汉晋石影》，1929，石印本；罗振玉：《贞松堂老人遗稿》甲集《石交录》卷1，载罗振玉著《罗雪堂先生全集》续编第3册，台北，文华出版公司，1969，第888~889页。

阴混合回转天门，解我七玄之祖，令得遨游玄云。削我北阴死根，记我东华玉篇。”<sup>①</sup> 此外值得一提，《赤松子章历》（卷1）有载“天门”开闭的时辰列表，如“天门开时”条云：

子日，卯巳未酉亥丑开；丑日，辰午申戌子寅开；寅日，卯巳未酉亥丑开；卯日，辰午申戌子寅开；辰日，卯巳未酉亥丑开；巳日，辰午申戌子寅开；午日，卯巳未酉亥丑开；未日，辰午申戌子寅开；申日，卯巳未酉亥丑开；酉日，辰午申戌子寅开；戌日，卯巳未酉亥丑开；亥日，辰午申戌子寅开。<sup>②</sup>

又，“天门闭时”条云：子日，“辰午申戌子寅闭”；丑日，“卯巳未酉亥丑闭”；寅日，“辰午申戌子寅闭”；卯日，“卯巳未酉亥丑闭”；辰日，“辰午申戌子寅闭”；巳日，“卯巳未酉亥丑闭”；午日，“辰午申戌子寅闭”；未日，“卯巳未酉亥丑闭”；申日，“辰午申戌子寅闭”；酉日，“卯巳未酉亥丑闭”；戌日，“辰午申戌子寅闭”；亥日，“卯巳未酉亥丑闭”。<sup>③</sup> 随后，卷2列“天官朝礼天门”条云：

正月二日，二月九日，三月十日，四月十一日，五月十一日，六月十一日，七月二日，八月十三日，九月十三日，

① 《道藏》第33册，第810页。按：这段文字亦见《洞真上清天关三图七星移度经》（《道藏》第33册，第451页）。《洞真上清天关三图七星移度经》，约成书于东晋。此经《真诰》中有载，如卷5《甄命授第一》云：“仙道有天关三图七星移度”（《道藏》第20册，第516页），即指此经。就经文内容而言，该经与《上清天关三图经》大略相同，区别在于后者附有绘图，然前者则无。

② 《道藏》第11册，第179页。

③ 《道藏》第11册，第179页。

十月八日，十一月十五日，十二月十三日，闰月十一日。<sup>①</sup>

上述内容均说明，后世道教“天门”观念较于《太平经》时已获得了极大地丰富和发展。

### （三）冥界观念

#### 1. 先秦至两汉冥界之称谓

人死后，其灵魂就去往阴间世界。这个世界乃处于地下，故形成幽冥、地府等含义。先秦至两汉以来，人们对地下世界的称谓有如下几种：

（1）“黄泉”。“黄泉”一词，具体说来可析为两种含义：其一，地下深处的水源（泉）；其二，死后葬身的地方。早期阶段，这两种语义同时并存；到后来，第二种含义渐居主流，并成为阴间之代名词。先秦典籍中，“黄泉”这个词似较早见于《春秋左传》。据《左传·隐公元年》载：

（庄公）遂置姜氏于城颍，而誓之曰：“不及黄泉，无相见也。”既而悔之。……（颍考叔）对曰：“……若阙地及泉，隧而相见，其谁曰不然？”公从之。公入而赋：“大隧之中，其乐也融融！”姜出而赋：“大隧之外，其乐也泄泄！”遂为母子如初。

这段文字叙述了郑庄公既不违背誓言又与母亲重归于好的史事。这里所谓“黄泉”，其实并不指地下的死者世界。虽然，言辞中也旁涉死亡等含义，但终究没有死人世界的那种黑暗意象。在另外的几则语例中，“黄泉”则专指流动于地底深层的泉水（或暗河）。

<sup>①</sup> 《道藏》第11册，第184页。

譬如，《庄子》云：

黄泉而登大皇，无南无北，爽然四解，沦于不测。  
(《秋水》)

伯昏无人曰：“夫至人者，上窥青天，下潜黄泉，挥斥八极，神气不变。今汝怵然有恟目之志，尔于中也殆矣夫！”  
(《田子方》)

庄子曰：“知无用而始可与言用矣。夫地非不广且大也，人之所用容足耳，然则厠足而垫之致黄泉，人尚有用乎？”(《外物》)

又，《孟子·滕文公下》云：

夫蚓，上食槁壤，下饮黄泉。

此外，《淮南子》中也多次谈到“黄泉”：

阴气极则北至北极，下至黄泉，故不可以凿地穿井。<sup>①</sup>  
(卷3《天文训》)

黄龙入藏生黄泉，黄泉之埃上为黄云。<sup>②</sup> (卷4《坠形训》)

螭无筋骨之强，爪牙之利，上食晞晞，下饮黄泉，用心一也。<sup>③</sup> (卷16《说山训》)

今不称九天之顶，则言黄泉之底，是两末之端议，何可

① 何宁：《淮南子集释》卷3，第208页。

② 何宁：《淮南子集释》卷4，第375页。

③ 何宁：《淮南子集释》卷16，第1105页。

以公论乎？<sup>①</sup>（卷19《修务训》）

迄至王充《论衡》时，“黄泉”一语则多含死后归宿之意蕴，如谓：

闭户幽坐，向冥冥之内，穿圻穴卧，造黄泉之际，人之所恶也。<sup>②</sup>（卷13《别通篇》）

亲之生也，坐之高堂之上；其死也，葬之黄泉之下。黄泉之下，非人所居，然而葬之不疑者，以死绝异处，不可同也。<sup>③</sup>（卷23《薄葬篇》）

犹入黄泉，消为土灰。<sup>④</sup>（卷30《自纪篇》）

“黄泉”一词，在《太平经》中共计出现8次（含《钞》丙部1次）<sup>⑤</sup>，兹举几例代表性语句如下：

（1）卷45《起土出书诀》：

人乃甚无状，共穿凿地，大兴起土功，不用道理，其深者下著黄泉，浅者数丈。……大井一丈，中井数尺，小井三尺，今穿地下着黄泉。<sup>⑥</sup>

（2）卷112《不忘诚长得福诀》：

① 何宁：《淮南子集释》卷19，第1333页。

② 黄晖：《论衡校释》卷13，第593页。

③ 黄晖：《论衡校释》卷23，第965页。

④ 黄晖：《论衡校释》卷30，第1209页。

⑤ 除《太平经钞》内部外，其他七次分别出现在：卷44《案书明刑德法》；卷45《起土出书诀》2次；卷70《学者得失诀》；卷112中的《贪财色灾及胞中诫》、《有过死谪作河梁诫》、《不忘诚长得福诀》。

⑥ 《太平经合校》，第114、119页。



天明下照黄泉之下，土明照上天间，中和之明上下合同。<sup>①</sup>

(3) 卷112《有过死谪作河梁诫》：

俱入死部，下归黄泉，不得自从。<sup>②</sup>

上述引文可知，《太平经》中的“黄泉”一词兼有地下水泉（第1句）和死后世界（第2、3句）的两种含义。不过，纵览《太平经》全文，“黄泉”一词更多是指冥界之义。

(2) “幽都”。《山海经·海内经》记载有“幽都之山”和“大幽之国”等称呼，如云：“北海之内，有山，名曰幽都之山，黑水出焉。……有大玄之山。有玄丘之民。有大幽之国。有赤胫之民。”<sup>③</sup>《楚辞·招魂》中将“幽都”描述成一个具有宗教意义的地下魂灵世界，如云：

魂兮归来！君无下此幽都些。土伯九约，其角觺觺些。  
敦胙血拇，逐人馭馭些。参目虎首，其身若牛些。此皆甘人。  
归来归来！恐自遗灾些。<sup>④</sup>

显然，幽都就是阴间冥界的代名词，它是一个独立的地下世界，其中有司职的神祇鬼吏等。对此，朱熹予以明确注释：“幽都，地下后土所治也。地下幽冥，故称幽都。土伯，后土之候伯也。”<sup>⑤</sup>

① 《太平经合校》，第584页。

② 《太平经合校》，第576页。

③ 袁珂：《山海经校注（增补修订本）》，第525页。

④ （宋）朱熹：《楚辞集注》，第136～137页。

⑤ （宋）朱熹：《楚辞集注》，第137页。

此外，汉代典籍亦有“幽都”之记载。如《淮南子·坠形训》中载“幽都之门”，云：“西北方曰不周之山，曰幽都之门”<sup>①</sup>；汉代谶纬《河图玉版》中提到“幽都之国”，其文云：“昆仑以北，得幽都之国，人长七寸，耳大四寸。朝昆仑，常就日以吸气。”<sup>②</sup> 无论“幽都之门”抑或“幽都之国”，从本质而言都属于对死后世界的一种描述。需要指出的是，《太平经》（含《钞》）中并未见载“幽都”一词。

（3）昆仑。昆仑一词，频见于先秦典籍。《楚辞·天问》：“昆仑县圃，其尻安在？增城九重，其高几里？四方之门，其谁从焉？西北辟启，何气通焉？”<sup>③</sup>《穆天子传》（卷2）亦云：“吉日辛酉，天子升于昆仑之丘，以观黄帝之宫。”《庄子·大宗师》：“夫道……堪坏得之，以袭昆仑。”此外，《山海经》共计20余处提到这一辞语（包括昆仑、昆仑山[虚]、昆仑之丘[虚]）等。譬如，卷2《西山经·西次三经·昆仑》：“西南四百里，曰昆仑之丘，是实惟帝之下都，神陆吾司之。其神状虎身而九尾，人面而虎爪；是神也，司天之九部及帝之囿时。”<sup>④</sup> 卷6《海内西经·海内昆仑之虚》：“海内昆仑之虚，在西北，帝之下都。昆仑之虚，方八百里，高万仞。……百神之所在。在八隅之岩，赤水之际，非仁羿莫能上冈之岩。”<sup>⑤</sup> 又云：“昆仑南渊深三百仞。开明兽身大类虎而九首，皆人面，东向立昆仑上。”<sup>⑥</sup> 从上述记载来看，“昆仑”早在先秦时期就不再单纯作为地域概念而使用，而被视为具有神秘色彩的灵祇府邸。客观地说，昆仑或

① 何宁：《淮南子集释》卷4，第336页。

② [日]安居香山、中村璋八：《纬书集成》，第1147页。

③（宋）朱熹：《楚辞集注》，第57页。

④ 袁珂：《山海经校注（增补修订本）》，第55~56页。

⑤ 袁珂：《山海经校注（增补修订本）》，第344~345页。

⑥ 袁珂：《山海经校注（增补修订本）》，第349~350页。

昆仑之丘（或虚），更像是一种符号象征，隐喻那些得道成仙者所最终达到的境界。

“昆仑”一词，至汉代仍沿用不止，遂有“昆仑之下的所谓地下世界的记述”<sup>①</sup>。《淮南子·坠形训》载：“掘昆仑虚以下地，中有增城九重，其高万一千里百一十四步二尺六寸。”<sup>②</sup> 昆仑乃是通往天庭的要道、登之可令人不死，“昆仑之丘，或上倍之，是谓凉风之山，登之而不死。”<sup>③</sup> 《列仙传》卷上《赤松子传》也说：“（赤松子）往往至昆仑山上，常止于西王母石室中。随风雨上下。”<sup>④</sup> 登昆仑可成仙，乃因昆仑山位居地域之中心轴线，汉代纬书《河图括地象》对此有深入描述：“昆仑者，地之中也，地下有八柱，柱广十万里，有三千六百轴，互相牵制，名山大川，孔穴相通。”<sup>⑤</sup> 可见，昆仑山在汉代被视为天下之正中，其上正对北极星，是聚集灵气与仙人的地方。此即《太平经》卷93《方药厌固相治诀》所说：“地以昆仑墟为君长”。<sup>⑥</sup> 故《论衡·道虚篇》说：“升天之人，宜从昆仑上。……如审升天……先从（徒）昆仑，乃得其阶”<sup>⑦</sup>。有关“昆仑之墟”的说法也见于其他汉代纬书。如《河图始开图》：“皆始开乎昆仑之墟”，“昆仑之墟，有五城十二楼，河水出，四纬多玉。”<sup>⑧</sup> 《河图》：“昆仑之墟，五城十二楼，河水出焉。”<sup>⑨</sup> 另外，一些汉代

① [日] 山田庆儿著，廖育群译《古代东亚哲学与科技文化——山田庆儿论文集》，辽宁教育出版社，1996，第46页。

② 何宁：《淮南子集释》卷4，第322~323页。

③ 何宁：《淮南子集释》卷4，第328页。

④ 《道藏》第5册，第64页。

⑤ [日] 安居香山、中村璋八：《纬书集成》，第1091页。

⑥ 《太平经合校》，第384页。

⑦ 黄晖：《论衡校释》卷7，第319页。

⑧ [日] 安居香山、中村璋八：《纬书集成》，第1106页。

⑨ [日] 安居香山、中村璋八：《纬书集成》，第1216页。

出土文物中也见有此语，如东汉建宁二年肥致碑文载：“士仙者大伍公见西王母，昆仑之虚受仙道。”<sup>①</sup>

《太平经》出现“昆仑”时常与“北极”并列相提。譬如，“昆仑”一词在《太平经》中计有6次，其中二者连用或同属一句段者就达5处，依次如下：

卷40《乐生得天心法》：

吾统乃系于地，命属昆仑。今天师命乃在天，北极紫宫。<sup>②</sup>

卷110《大功益年书出岁月戒》：

录籍在长寿之文，须年月日当升之时，传在中极。中极一名昆仑，辄部主者往录其人姓名，不得有脱。<sup>③</sup>

卷112《不忘诫长得福诀》：

神仙之录在北极，相连昆仑，昆仑之墟有真人，上下有常。<sup>④</sup>

《钞》辛部：

云中风中以舍北极昆仑。<sup>⑤</sup>

① 河南省偃师县文物管理委员会：《偃师县南蔡庄乡汉肥致墓发掘简报》，《文物》1992年第9期，第39页。——引文标点为笔者添加

② 《太平经合校》，第81页。

③ 《太平经合校》，第532页。

④ 《太平经合校》，第583页。

⑤ 《太平经合校》，第698页。

(4) 泰山一蒿里。古人看来,山(尤指名山)是供亡魂栖居的归宿地。究其根源,似与古时山居传统有关。古人对名山大川的崇拜由来已久,《说文》云:“山,宣也,谓能宣散气,生万物也。有石而高。”汉俗认为,人死后,灵魂将归迁到山上。据汉代刘熙撰《释名》卷3《释长幼》载云:“老朽也,老而不死曰仙。仙,迁也,迁入山也。”《太平经》卷93《方药厌固相治诀》载:“众山以五岳为君长,五岳以中极下泰山为君长”。<sup>①</sup>泰山作为群山之首,自然就成为理想的亡魂栖息地,其最高神祇——泰山神(或称“泰山君”、“泰山府君”),也就具备了执掌死人簿录的职权。汉代纬书《援神契》云:“太山天帝孙,主召人魂。东方万物始,故知人生命之长短。”<sup>②</sup>《后汉书·许曼传》载许曼祖父——许峻“自云少尝笃病,三年不愈,乃谒太山请命”<sup>③</sup>,唐代李贤注云:“太山主人生死,故诣请命也。”<sup>④</sup>所谓“请命”,就是祭祷以求延命之义。这里特指向太山(即泰山)神祈求,希望能治愈疾病、使生命得以延续。由此可见,泰山神也职掌人的生死,这就颇类于前文所述司命所扮演的角色。

继秦皇、汉武之后,历代帝王封禅遂成定制,泰山的独尊地位得以确立。台湾学者刘增贵从封禅之礼入手,分析指出汉代的泰山信仰具有“通神”与“治鬼”两种观念倾向:“封禅之礼既祭天,又禅地,两者合于泰山,充分表现泰山的两种性格:上与天通,下与地接,天堂与地狱二者同由一山,泰山之通神与治鬼的观念已可由此得到线索。”<sup>⑤</sup>萧登福也指出:“在中国,商周之

① 《太平经合校》,第384页。

② [日]安居香山、中村璋八:《纬书集成》,第961页。

③ (南朝宋)范晔撰,(唐)李贤等注《后汉书》卷82,第2731页。

④ (南朝宋)范晔撰,(唐)李贤等注《后汉书》卷82,第2731页。

⑤ 刘增贵:《天堂与地狱——汉代的泰山信仰》,台北,《大陆杂志》第94卷第5期(1997),第2页。

时，天帝治鬼，其后战国至汉魏六朝，演变为泰山治鬼”<sup>①</sup>。“泰山治鬼”之说，也得到《三国志》的证实，如卷29《魏书·方技传·管辂》中载管辂与其弟管辰谈到其身后之事时有言：“但恐至太山治鬼，不得治生人”<sup>②</sup>；又卷30《魏书·乌丸传》注引《魏书》言乌丸人贵“兵死”（即战死），“特属累犬，使护死者神灵归乎赤山。赤山在辽东西北数千里，如中国人以死之魂神归泰山也。”<sup>③</sup>

另外，一批地下出土文物（尤其是东汉镇墓文）对泰山的冥界性质也给予证实。如金石大家罗振玉原收藏一枚断简，其文云：“生属长安，死属大山”；罗氏又曰：“予旧藏延熹陶瓶有‘生人属西长安，死人属东太山’。予别藏一铅券亦有此语，但脱‘死人属东’之‘东’字耳。”<sup>④</sup>此外，《贞松堂集古遗文》尚载其他几例：如“刘伯平镇墓券”（存90字）云：“刘伯平薄命蚤（缺）医药不能治，岁月重复，适与同时。魅鬼尸注，皆归墓丘，大山君召（缺下）……生属长安，死属大山。”<sup>⑤</sup>“残镇墓券”（存51字）也云：“生人属西长安，死人属太山。”<sup>⑥</sup>引文所说“大山”、“太山”，均指泰山。“大”、“太”二字同，乃汉代书写之通例。对此，近人吴荣曾指出：“泰山治鬼之说，从东汉时起，在社会上盛为流传。”<sup>⑦</sup>冥府泰山君（或称泰山司

① 萧登福：《道佛十王地狱说》，台北，新文丰出版股份有限公司，1996，第9页。

② （晋）陈寿撰，（南朝宋）裴松之注，陈乃乾点校《三国志》卷29，第826页。

③ （晋）陈寿撰，（南朝宋）裴松之注，陈乃乾点校《三国志》卷30，第833页注释。

④ 罗振玉：《贞松堂集古遗文》（下册），第360。

⑤ 罗振玉：《贞松堂集古遗文》（下册），第358~360。

⑥ 罗振玉：《贞松堂集古遗文》（下册），第361。

⑦ 吴荣曾：《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》，《文物》1981年第3期，第58页。

命)执掌着凡人之死籍,此说一直传衍至后世。如,汉末魏晋时所撰《洞玄灵宝五岳古本真形图》<sup>①</sup>中序言有云:“东岳泰山君领群神五千九百人,主治死生,百鬼之主帅也。……而死者皆归泰山受罪考焉。”<sup>②</sup>又东晋干宝撰《搜神记》卷15《贾文合》条载:“汉献帝建安中,南阳贾偶,字文合,得病而亡。时有吏将诣太山,司命阅簿,谓吏曰:‘当召某郡文合,何以召此人,可速遣之。’”<sup>③</sup>此外,《赤松子章历》卷4列有“绝泰山死籍言功章”,亦言:“……命属皇天上帝,十二司命君谨按天师旧仪——三会吉日断除泰山死籍,削除右契罪名死目,改定生录,注上生名,左录长生宫中。……上请天官断除泰山死籍、改定生录,乞恩纸笔章一通,上诣。”<sup>④</sup>卷5列有“除泰山死籍章”,其旨亦是为了祈求“落泰山死籍,削去有契。”<sup>⑤</sup>

值得一提的是,汉人也将“蒿里”(高里)称作亡魂之归宿地。《史记·封禅书》:载:“(太初元年)十二月甲午朔,上亲禅高里,祠后土。临勃海,将以望祀蓬莱之属,冀至殊廷焉。”<sup>⑥</sup>《汉书·武帝纪》亦载:“(太初元年)十二月,禅高里,祠后土。”<sup>⑦</sup>这两处引文中所言“高里”即指“蒿里”,也就是附属于泰山的次一级山脉。伏俨注释说:“山名,在泰山下。”颜师古也指出“蒿里”乃是死人之归所:“死人之里谓之蒿里,或呼为下里者也”。这一点也得到了考古文物的证实。1974年洛阳出土的东汉光和二年(公元179年)“王当、当弟伎偷及父元兴”买

① 原题“东方朔”编撰。不过,据有关学者考证,此书当出自汉末魏晋之际。

② 《道藏》第6册,第735页。

③ (晋)干宝撰,汪绍楹校注《搜神记》,中华书局,1979,第180页。

④ 《道藏》第11册,第210页。

⑤ 《道藏》第11册,第212页。

⑥ (汉)司马迁:《史记》卷28,第1402页。

⑦ (汉)班固撰,(唐)颜师古注《汉书》卷6,第199页。

地铅券，券文中有“死人归蒿里”之句。<sup>①</sup>此句之义即是人死之后魂归泰山。1957年西安出土的东汉初平四年（公元192年）的王氏镇墓瓶，其释文有类似汉官之称谓——“地下二千石蒿里君”，其云：“慈告丘丞、莫（墓）伯（柏）、地下二千石蒿里君、莫（墓）黄、莫（墓）主、莫（墓）故夫人决曹”。<sup>②</sup>

## 2. 《太平经》投射出地狱观念之雏形

《太平经》卷110《大功益年书出岁月戒》云：“其恶不止，便见鬼门。地神召问……算尽当入土，愆流后生”<sup>③</sup>。关于“鬼门”这一用语的含义，一直存在多种说法。日本学者吉野裕子将其归纳分为四类：山海经说、空亡说、变化宫说、相克说。<sup>④</sup>后三种均属易学范畴，第一种则含有宗教含义。《论衡·订鬼篇》引《山海经》说到：“沧海之中，有度朔之山，上有大桃木，其屈蟠三千里，其枝间东北曰鬼门，万鬼所出入也。”<sup>⑤</sup>这段引文是说，鬼门是连接阴间地府之通道。人死后变成鬼，经由鬼门，就到了冥界，必须听从“地阴神”的管理。此种观念在东汉尤盛。前述《太平经》引文谈到“鬼门”就属这层含义。

《太平经》认为，人死之后形骸归于地下——“取召形骸入土”，魂神在地下阴间接受拷问及惩戒，如卷40《努力为善法》

① 洛阳博物馆：《洛阳东汉光和二年王当墓发掘简报》，《文物》1980年第6期，第55页。

② 唐金裕：《汉初平四年王氏朱书陶瓶》，《文物》1980年第1期，第95页。

③ 《太平经合校》，第526页。

④ 详见〔日〕吉野裕子著，汪平译，井上聪校《易经与祭祀——对神道的一个视点》，辽宁教育出版社，1990，第145~152页。

⑤ 黄晖：《论衡校释》卷22，第938~939页。——经查，今本《山海经》无此段文字，或属佚文。另，这段文字亦见东汉应劭《风俗通义》所引《黄帝书》言。详见（汉）应劭撰，王利器校注《风俗通义校注》卷8，第367页。



所说：“已到终，其魂神独见责于地下，与恶气合处。……故生亦有谪于天，死亦有谪于地”<sup>①</sup>。卷114《不可不祠诀》也载：

颇有自足之财，当奉不疑也。不奉，复见先人对会，祠官责之不祠意，使鬼将护归家，病生人不止。先人复拘闭祠，卜问不得，得当用日为之。天听假期至，不为不中。谢天下地，取召形骸入土，魂神于天狱考，更相推排，死亡相次。<sup>②</sup>

这段经文旨在劝诫生人及时履行祭祀先人的义务，否则将会招引灾殃的降临。文中极力渲染的场景俨然就是地狱观念的雏形。<sup>③</sup>这里出现“祠官”、“鬼”及死去的先人的魂灵。其中，“祠官”似扮演地狱判官的角色，并承担这一角色的基本职能。

必须指出，“天狱”一词，其含义值得深究。该词在《太平经》中计有三次，前两次均属卷86《来善集三道文书》<sup>④</sup>，是指涉天文星宿而言；唯有此处引文中所言“天狱”，乃隐含了宗教意蕴。《太平经》将“天狱”诠释成“天之狱”，将其作为察咎问责之所，如言：“狱者，天之治罪名处也”<sup>⑤</sup>。结合前后经文可

① 《太平经合校》，第74页。

② 《太平经合校》，第605~606页。

③ “地狱”一词，汉代道经中已有记载。如《太清金液神丹经》（卷上）云：“承先世无数之殃，或谪在地狱。”（《道藏》第18册，第749页）至六朝时，道教吸纳佛教地狱观并逐步建立起一套地狱观念。这一时期的诸多道经如《真诰》卷15《阐幽微》（详见《道藏》第20册，第579页）、《三洞珠囊》卷7《二十四地狱品》（详见《道藏》25册，第335页）等对此均有记载。

④ 这两处经文实重复，均言：“见列宿流入天狱中”。（《合校》，第312、313页）

⑤ 《太平经合校》，第313页。

知，这里所说的治罪之狱，乃是与“土府”相对应的天廷中刑治之所，实际上也与地狱观念有一定联系。“天狱”观念，在后世道教中得到了进一步地丰富和发展。如《赤松子章历》中将“天狱”具体分化为“东方天狱”、“南方天狱”、“西方天狱”、“北方天狱”、“中央天狱”，并认为若列天狱之中就将深陷灾厄，须“上章”谢罪才能得以解除，如云：

或恐厄在东方天狱之中者，请东方青帝、甲乙九夷君、从官九九八十一官君，乘青龙飞行万里，持节执符，主为某解除东方青灾、青厄、青瘟、青凶、青毒。春三月，灾祸之气悉为荡除；若厄在南方天狱之中者，请南方赤帝、丙丁八蛮君、从官八八六十四官君，乘赤龙飞行万里，持节执符，主为某解除南方赤灾、赤厄、赤瘟、赤凶、赤毒。夏三月，灾祸之气悉令荡除；若厄在西方天狱之中者，请西方白帝、庚辛六戎君、从官六六三十六官君，乘白龙飞行万里，持节执符，主为某解除西方白灾、白厄、白瘟、白凶、白毒。秋三月，灾祸之气悉令荡除；若厄在北方大（天）狱之中者，请北方黑帝、壬癸五秋君，从官五五二十五官君，乘黑龙飞行万里，持节执符，主为某解除北方黑灾、黑厄、黑瘟、黑凶、黑毒。冬三月，灾祸之气悉令荡除；若厄在中央天狱之中者，上请中央黄帝、戊己三秦君、从官三三为九、九千二百官君，乘黄龙飞行万里，持节执符，主为某解除中央黄灾、黄厄、黄瘟、黄凶、黄毒，解除某身中从一厄至于九厄八难，并乞消除。<sup>①</sup>

“土府”一词，于《太平经》中计出现三次，分别见载于卷

<sup>①</sup> 《道藏》第11册，第199~200页。

111《有德人禄命诀》<sup>①</sup>、112《有过死谪作河梁诫》、卷114《不用书言命不全诀》。《太平经》还描述了死者魂灵在地下“土府”中接受盘审并被施以处置等情形，卷40《努力为善法》言：“地下得新死之人，悉问其生时所作为，所更，以是生时可定为名籍，因其事而责之。”<sup>②</sup> 卷114《不用书言命不全诀》亦云：

为恶不止，与死籍相连，传付土府，藏其形骸……精魂拘闭，问生时所为，辞语不同，复见掠治，魂神苦极……同从人生，何为作恶行，各宜善自守。天禀人寿，不可再得，作恶年减，何有相益时乎？此时当所主，天君取信，不敢脱人恶行，令得久生也。<sup>③</sup>

这是说，人死后魂神进入地下的第一件事就是接受审查，“土府”神祇对犯有恶行者将施予惩处——卷96《六极六竟孝顺忠诀》：“死尚有余责于地下。”<sup>④</sup> 依据死者情况，“土府”将其分别归类到不同的死鬼簿册——《太平经》将“鬼”分三类：“乐游鬼”、“愁苦鬼”、“恶鬼”，即卷40《努力为善法》所云：“守善学，游乐而尽者，为乐游鬼，法复不见愁苦，其自愁苦而尽者为愁苦鬼，恶而尽者为恶鬼也。”<sup>⑤</sup>

那么，冥界在整个神祇灵境系统中居于何等地位？这可从卷112《有过死谪作河梁诫》有关描述中得到反映：

① 《太平经》卷111《有德人禄命诀》谈到丑末年出生的人了无成仙之先天素质，其命终归“土府”掌管：“丑末之年，不失土乡。寿小薄，不宜有恶，使付土乡。……人自不知，以土为人，皆属土府。”（《合校》，第547～548页）

② 《太平经合校》，第72～73页。

③ 《太平经合校》，第615页。

④ 《太平经合校》，第406页。

⑤ 《太平经合校》，第73页。

岁尽拘校簿上，山海陆地，诸祀丛社，各上所得，不得失脱。舍宅诸守，察民所犯，岁上月簿，司农祠官，当辄转相付文辞。大阴法曹，计所承负，除算减年。算尽之后，召地阴神，并召土府，收取形骸，考其魂神。<sup>①</sup>

此段经文是说神祇每年对世人之善恶情况予以考核。在这个决策程序中，诸神各有职掌：临近年终时，天庭将世人的功过簿册汇集上来，责成太阴法曹统一审核，并依此增减其人之寿命。算尽当死者，就宣召地阴神，交由“土府”处理。由此看来，“土府”在《太平经》神祇谱系中位属末端，这与后世道教的神仙信仰系统是完全一致的。

《太平经》的地下世界俨然就是一个自成体系的小天地。在这个“地府”中，明显存在着一套等级秩序。这种秩序乃根基于人世间的尊卑关系，亦即将现实中等级状况移植而来设置成地狱制度。此外，据各地汉墓考古文物（尤其是镇墓文等）可知，汉代世人观念中的地下冥界显然已建构起一套完整的阴间官僚体系。近人吴荣曾指出，地府官名“多为汉人以汉官制度为范母扣制而成”，“汉人想象的阴间地府，其职官制度要比以往复杂得多”。<sup>②</sup> 这些冥吏种类繁多、分工具体，<sup>③</sup> 且彼此之间存在隶属关系。如东汉延熹四年（公元161年）“钟仲游妻镇墓券”（118字）载：“黄帝告丘丞、墓伯、地下二千石、墓左、墓右、主墓、狱史、墓门亭长，莫不皆在。”<sup>④</sup> 东汉光和二年（公元179

① 《太平经合校》，第579页。

② 吴荣曾：《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》，《文物》1981年第3期，第60页。

③ 吴荣曾列举了东汉镇墓文中所涉“地吏”名称，计达15种之多，并指出这些“地吏”神祇与汉代官职之对应关系。详见吴荣曾：《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》，《文物》1981年第3期，第60页。

④ 罗振玉：《贞松堂集古遗文》（下册），第356页。

年)“王当买地券”(250余字)所载尤为详细:

光和二年十月辛未朔三日癸酉,告墓上、墓下、中央主士,敢告墓伯、魂门亭长、墓主、墓皇、墓白,青骨死人王当、弟伎偷及父元兴[墓],从河南□□□□□子孙等买谷郟亭部三陌,西袁田十亩以为宅贾,直钱万钱,即日毕,田有丈尺,券书明白,故立四角封界。<sup>①</sup>

券文谈到掌管阴间事务的鬼吏有墓上、墓下、墓伯、魂门亭长、墓主、墓皇、墓白等,并标明已买的阴宅地界,以此作为死者的栖息之所。

概括说来,《太平经》所言及的“阴府”职能具体包含如下内容:其一,为死者魂灵提供一处栖息之所;其二,审查死者生前的行为和品质;其三,根据其操守情况而分别施以奖惩。由此可见,上引所谓“地下”显然已具有后世阴曹地府的某些性质和部分功能。不过,值得注意的是,《太平经》所谈到的地下冥界说,并没有涉及佛学中转世、投胎等内容。经文描述死者在地下“阴府”情景时也仅止于将死鬼归入名册,而并没有像佛教那样继续接着谈论轮回投胎的问题。虽然,《太平经》中个别经文也曾流露出有关魂神重生思想之萌芽。如卷114《见诫不触恶诀》云:“是恶之人何独剧,自以为可久与同命。不意天神促之,使下入土;入土之后,何时复生出乎?”<sup>②</sup>卷112《写书不用徒自苦诫》也描写一位不肯弃恶从善的人被派往瘟疫流行的边远地区服兵役、最终死于非命的情景,其中谈到魂神受苦、寻

① 洛阳博物馆:《洛阳东汉光和二年王当墓发掘简报》,《文物》1980年6期,第55页。

② 《太平经合校》,第600页。

求复生的细节：“才得被土，狐犬所食，形骸不收，弃捐道侧，魂神俱苦，适作不息。或著草木，六畜所食，何时复生。”<sup>①</sup>但是，这里的“复生”与佛教轮回观念尚有很大差距。准确地说，其体现的主要是浓厚的还魂等巫术色彩。直至六朝时期，道教的地狱轮回观念才趋成熟。<sup>②</sup>如北魏寇谦之《老君音诵戒经》即载：“此等之人，尽在地狱；若有罪重之者，转生虫畜偿罪难毕。”<sup>③</sup>又云：“死入地狱，若轮转精魂虫畜猪羊而生，偿罪难毕。”<sup>④</sup>

“招魂复魄”之类活动，在先秦两汉时期广为流行。当时通行做法是，某人死之后须先行招魂祈求复生，未果后才予以殓葬。《楚辞·招魂》就以挽歌形式反映招魂的具体情况，其中“魂兮归来”一句颇具代表性。<sup>⑤</sup>《仪礼·士丧礼》对此也描述说：

死于适室。幘用敛衾。复者一人，以爵弁服，簪裳于衣，左何之，扱领于带；升自前东荣、中屋，北面招以衣，曰：“皋，某复！”三。降衣于前。受用篋，升自阼阶，以衣尸。复者降自后西荣。

《礼记·礼运》亦载：“及其死也，升屋而号，告曰：皋，某复。”《正义》注曰：“谓北面告天曰皋。皋，引声之言，某谓死者。”“魂兮归来”观念，显然被《太平经》所继承并赋予了

① 《太平经合校》，第573页。

② 这一时期，灵宝派道经最早吸纳了佛教再生轮回学说。

③ 《道藏》第18册，第216页。

④ 《道藏》第18册，第216页。

⑤ 招魂，在荆楚之地尤为盛行，并一直流传到后世。如南朝梁人宗懔《荆楚岁时记》载：“今三月桃花水下以招魂续魄，祓除岁秽。”（南朝梁·宗懔：《荆楚岁时记》，第7页）

宗教含义。当然，这也恰是灵魂观念的生发点，道教以此为契机援入佛教轮回观念。

## 二 丧葬与阴宅

古人认为，人死后灵魂归入天堂或地府，而躯体形骸也需一处安葬场所，此即“阴宅”观念之缘起。《太平经》承续此观念，专辟出一章经文讨论阴宅之吉凶，亦为道教风水术之雏形。《太平经》倡言保护地脉，反对滥打水井、筑建硕坟，这些都与经文中节葬主张相契合。

### （一）“事死不得过生”——《太平经》的节葬主张

#### 1. 薄葬之先声

《礼记·檀弓下》云：“骨肉归复于土，命也。”死亡，是每个人必须面对、且无法逃避的终极归宿。人死后，其亲属一般会举行某种仪式来凭吊亡人、安葬形骸。经过漫长的演变过程后，这种仪式逐渐模式化、乃至成为约定俗成的殡葬礼俗。古人对丧葬比较重视，由此引发厚葬之风。汉代“厚葬之俗，系沿春秋列国之旧”<sup>①</sup>，并渐呈蔓延之态势、造成很大的物质浪费。一些贤达之士（尤指文化精英阶层）意识到这个问题的严重性，不断呼吁、力倡节葬。其实，早在先秦时，儒家、墨家就已开始反对葬埋逾制。《论语·先进》：“颜渊死，颜路请子之车以为之椁。子曰：‘才不才，亦各言其子也。鲤也死，有棺而无椁。吾不徒行以为之椁，以吾从大夫之后，不可徒行也。’……颜渊死，门人欲厚葬之，子曰：‘不可。’门人厚葬之。子曰：‘回也视予犹父也，予不得视犹子也。非我也，夫二三子也！’”《墨

<sup>①</sup> 张亮采：《中国风俗史》，东方出版社，1996，第56～57页。

子》一书专设卷6《节葬》《三篇》讨论丧葬问题，惜今本上、中两篇皆佚，仅存下篇，其载子墨子所制“葬埋之法”云：“棺三寸，足以朽骨，衣三领，足以朽肉，掘地之深，下无菹漏，气无发泄于上，垄足以期其所，则止矣。哭往哭来，反从事乎衣食之财，俱乎祭祀，以致孝于亲。”<sup>①</sup>除此，该书卷1《七患》、卷6《节用》等篇也对世俗“厚葬久丧”之风予以抨击。此后，诸多秦汉典籍如《吕氏春秋》、《潜夫论》、《论衡》等均大力提倡节葬。《吕氏春秋·节丧》更分析指出世人厚葬乃导源于奢靡攀比之心，其云：“今世俗大乱，之主愈侈，其葬则心非为乎死者虑也，生者以相矜尚也。侈靡者以为荣，俭节者以为陋，不以便死为故，而徒以生者之诽誉为务，此非慈亲孝子之心也。”<sup>②</sup>《论衡·薄葬篇》也批评厚葬风俗“是以世俗轻愚信祸福者，畏死不惧义，重死不顾生，竭财以事神，空家以送终。”<sup>③</sup>

两汉时期，一些贤明君主也先后颁布诏令反对厚葬。<sup>④</sup>其中最卓著者，当推西汉文帝和东汉光武帝。文帝力倡节俭，遗诏曰：“当今之世，咸嘉生而恶死，厚葬以破业，重服以伤生，吾甚不取。”<sup>⑤</sup>（《汉书·文帝纪》）建武七年（公元31年），光武帝也诏告天下、倡导薄葬，诏曰：“世以厚葬为德，薄终为鄙，至于富者奢僭，贫者单财，法令不能禁，礼义不能止，仓卒乃知其咎。其布告天下，令知忠臣、孝子、慈兄、悌弟薄葬送终之义。”<sup>⑥</sup>（《后汉书·光武帝纪》）二十六年（公元50年），光武帝谈到“寿陵”建制时又说：“今所制地不过二三顷，无为山

① 吴毓江撰、孙启治点校《墨子校注》卷6，第268页。

② 陈奇猷：《吕氏春秋校释》卷10，第525页。

③ 黄晖：《论衡校释》卷23，第962页。

④ 汉成帝、明帝、和帝都曾下诏禁止过于奢华的厚葬。

⑤ （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷4，第132页。

⑥ （宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷1，第51页。



陵，陂池裁令流水而已。”（同上）临死时并遗诏曰：“朕无益百姓，皆知孝文皇帝制度，务从约省。”（同上）此外，一些王公大臣、社会名流也自愿薄葬。<sup>①</sup>譬如，《汉书·杨王孙传》载：“（杨王孙）及病且终，先令其子，曰：‘吾欲羸葬，以反吾真，必亡易吾意。死则为布囊盛尸，入地七尺，既下，从足引脱其囊，以身亲土。’”<sup>②</sup>又《后汉书·赵咨传》谓：“（赵咨）将终，告其故吏朱祗、萧建等，使薄敛素棺，籍以黄壤，欲令速朽，早归后土，不听子孙改之。”<sup>③</sup>并遗书敕子表达薄葬之意。这种态度无疑对一般世俗厚葬之事起到一定的抵制作用。

## 2. 《太平经》的看法——“理丧，但心至而已”

《太平经》明确抵制厚葬，认为“治死丧过生……是大害也。”<sup>④</sup>（卷49《急学真法》）鉴于此，卷36《事死不得过生法》提出了治理丧事的指导原则：“治丧，心至而已，不敢大兴之也。”<sup>⑤</sup>《钞》丙部（卷36《事死不得过生法》所载略同）更以上古、中古、下古三个时代为例，分析了各自的丧葬态度，并指出其引发的不同后果：

上古之人理丧，但心至而已，送终不过生时，人心纯朴，少疾病。中古理渐失法度，流就浮华，竭资财为送终之具……不可止。下古更炽祀他鬼而兴阴，事鬼神而害生民……此皆兴阴过阳，天道所恶，致此灾咎。<sup>⑥</sup>

① 刘向、杨王孙、龚胜、张奂、崔瑗、贡禹、王符、赵咨等均主张薄葬。——详见《汉书》、《后汉书》。

② （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷67，第2907页。

③ （宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷39，第1314页。

④ 《太平经合校》，第164页。

⑤ 《太平经合校》，第51页。

⑥ 《太平经合校》，第52~53页。

引文对上古时“送终不过生时”的做法表示十分赞赏，“理丧，但心至而已”其实代表了《太平经》作者心声。随后，经文对中古时“竭资财为送终之具”的做法给予批评，认为此种行为是“渐失法度”，乃属“流就浮华”。最后，经文指出：下古之后，人们热衷厚葬、大兴祭祀，是引发灾咎的根源之一。

《太平经》对待丧葬问题上反对铺张浪费，主张事死不得过生。该书卷36《事死不得过生法》指出：“其葬送，其衣物，所赍持治丧，不当过生时。皆为逆政，尚为死者得谪也。送死不应本，地下簿考问之，失实反为诈伪行，故得谪又深。敬其兴凶事大过，反生凶殃，尸鬼大兴，行病害人，为怪变纷纷。”<sup>①</sup>又云：“人生于天地之间，其本与生时异事，不知其所职者何等也？故孝子事之宜以本，乃后得其实也。生时所不乐，皆不可见于死者，故不得过生，必为怪变甚深。”<sup>②</sup>这些论述对古代“事死如事生，事亡如事存”<sup>③</sup>的传统观念，其实颇有针锋相对的批判意味。此外，《太平经》针对世俗流行的预先备好丧服、棺材及选订墓地等做法也严厉驳斥，认为这是催人速死的“求死”行为，如卷90《冤流灾求奇方诀》云：“争置死地为塚，修之治之以待死，预作死约及凶服，求死得死，有何可冤哉？”<sup>④</sup>又云：“若人预争置死地，作死约，得死是也。”<sup>⑤</sup>需要指出的是，《太平经》虽反对厚葬，却并未全盘否定一切丧葬活动。相反，《太平经》认为人死后须妥善安葬，否则死者之魂会无所依附而“浮游无家”、飘零散荡，卷114《大寿诫》说：“死命以至，不见

① 《太平经合校》，第51页。——标点略作修正

② 《太平经合校》，第53页。

③ 语出《荀子·礼论》。

④ 《太平经合校》，第341页。

⑤ 《太平经合校》，第344页。

棺木，毕埋土中。……遂不见棺木，为无棺椁之鬼，浮游无家，亦无复食之者。死为鬼，饿乞求食，无有止时。……呜呼痛哉！死无所依。”<sup>①</sup>这也符合于世俗的伦理规范。生人为死者送葬乃属“生死之义”，如辽宁盖县九垓地发现东汉纪年墓砖，即云：“永和五年造作，竭力无余，用庸数千，士夫莫不相助，生死之义备矣。”<sup>②</sup>

《太平经》的薄葬主张是立足于宗教角度展开论述的，其理论依据乃根基于阴阳观念（即阳尊阴卑）。换言之，就是将阴阳观念和宗教鬼神观念结合在一起。这一点，在经文中得到很好体现。如卷36《事死不得过生法》云：

人生，象天属天也。人死，象地属地也……生人，阳也。死人，阴也。事阴不得过阳。……事阴反过阳，则致逆气……又生人，乃阳也。鬼神，乃阴也。生人属昼，死人属夜……若昼大兴长则致夜短，夜兴长则致昼短，阳兴则胜其阴，阴伏不敢妄见，则鬼神藏矣。阴兴则胜其阳，阳伏，故鬼神得昼见也。夫生人，与日俱也；奸鬼物，与星俱也。……故阴胜则鬼物共为害甚深，不可名字也。乃名为兴阴，反衰阳也。使治失政，反伤生人。<sup>③</sup>

## （二）阴宅及地脉观念

### 1. 墓地之善恶——《太平经》卷50《葬宅诀》解读

亡灵安土是中国古人的传统心理习俗。《礼记·檀弓上》引

① 《太平经合校》，第617页。

② 辽宁省博物馆文物队：《辽宁盖县九垓地发现东汉纪年墓》，《文物》1977年第9期，第3页。

③ 《太平经合校》，第49～50页。

国子高言：“葬也者，藏也。藏也者，欲人之弗得见也。”又《吕氏春秋·节丧》载：“死而弃之沟壑，人之情不忍为也，故有葬死之义。葬也者，藏也……葬不可不藏也。”<sup>①</sup>这是说，人们通常会选择某场地将亡人的尸骸掩埋掉。久而久之，这就形成坟墓观念，并掺杂进鬼神信仰。也就是说，古人逐渐相信，葬埋之地亦是鬼魂之宅，故称“阴宅”（《太平经》也称为“葬宅”）。这一做法不仅可寄托生人哀思，同时也为亡魂提供了栖息之所。然而，建造坟墓须先行选择陵址，亦即相地看风水，由此衍生了甄别坟址之术，如近代学者张亮采所说：“坟墓必择吉地，谓之相墓术。”<sup>②</sup>至于其俗之始，张氏认为：“此术之流传，世谓始于晋郭璞，故璞有《葬经》一书。”<sup>③</sup>这一观点，或有商榷余地。据考古材料证实，先秦时已出现相宅术。如出土于湖北九店56号楚墓中便有“相宅”性质的文字篇目，说明至迟战国晚期时楚地已有此术流行。《庄子·则阳》篇所载也印证了这一事实，其谓：“夫灵公也死，卜葬于故墓，不吉；卜葬于沙丘而吉。”这说明，当时已出现有关墓址选择的方术。此后，秦汉时择茔相墓之风已渐盛。如出土于云梦睡虎地11号秦墓竹简就可见不少“相宅”内容；且在汉代，相宅术已形成了一套理论体系而见诸于传世文献，如《汉书·艺文志》中载《堪舆金匱》十四卷；王充《论衡》也引到《葬历》、《堪舆历》等风水类典籍；北宋邵思《姓解》卷3引汉人应劭《风俗通义》言有青乌子（此人被后代堪舆术士奉为鼻祖），善葬术，撰《相冢书》。<sup>④</sup>

① 陈奇猷：《吕氏春秋校释》卷10，第524~525页。

② 张亮采：《中国风俗史》，第84页。

③ 张亮采：《中国风俗史》，第84页。

④ 东晋葛洪《抱朴子内篇·极言》载：“黄帝……相地理则书青乌之说”。（王明：《抱朴子内篇校释（增订本）》卷13，第241页）

此外，近人的一些研究成果也对此予以了证实。<sup>①</sup>

堪輿择茔、相地吉凶，是古代丧葬活动的一项重要内容。《汉书·艺文志》著录“《堪輿金匱》十四卷”、“《宫宅地形》二十卷”，并点评“形法家”之旨时云：“形法者，大举九州之势以立城郭室舍形，人及六畜骨法之度数、器物之形容以求其声气贵贱吉凶。”<sup>②</sup> 据此可知，西汉时已有较成熟的堪輿学说行世。此外，东汉王充《论衡·诂术篇》引《图宅术》亦云：“宅有八术，以六甲之名，数而第之，第定名立，宫商殊别。宅有五音，姓有五声。宅不宜其姓，姓与宅相贼，则疾病死亡，犯罪遇祸。”<sup>③</sup> 又云：“商家门不宜南向，征家门不宜北向。”<sup>④</sup> 此外，《后汉书》所载也印证了时人信奉阴宅堪輿之情况：

其一，《袁安传》载：

初，安父没，母使安访求葬地，道逢三书生，问安何之，安为言其故，生乃指一处，云‘葬此地，当世为上公’。须臾不见，安异之。于是遂葬其所占之地，故累世隆盛焉。<sup>⑤</sup>

① 有关这一研究情况，详见萧登福《道教与密宗》，台北，新文丰出版股份有限公司，1993；詹石窗：《道教风水学》，台北，文津出版社，1994；刘沛林：《风水——中国人的环境观》，上海三联书店，1995；田笠：《风水探源》，载中国社会科学院历史研究所编《华夏文明与传世藏书——中国国际汉学研讨会论文集》，中国社会科学出版社，1996，第319～326页；亢亮、亢羽编著《风水与建筑》，百花文艺出版社，1999；杨树达：《汉代婚丧礼俗考》，上海古籍出版社，2000；江达智：《先秦两汉的择居文化与风水术之形成》，国立台湾师范大学历史学系博士论文，答辩日期：2003年6月，指导教师：王仲孚教授。

② （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷30，第1775页。

③ 黄晖：《论衡校释》卷25，第1027～1028页。

④ 黄晖：《论衡校释》卷25，第1038页。

⑤ （南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷45，第1522页。

其二，《王景传》载：

初，景以为《六经》所载，皆有卜筮，作事举止，质于著龟，而众书错糅，吉凶相反，乃参纪众家数术文书，冢宅禁忌，堪舆日相之属，适于事用者，集为《大衍玄基》云。<sup>①</sup>

此外，《太平经》卷50《葬宅诀》也专论墓地之吉凶、阴宅之选择，其文云：

葬者，本先人之丘陵居处也，名为初置根种宅地也。魂神复当得还，养其子孙，善地则魂神还养也，恶地则魂神还受害也。……欲知地效，投小微贱种于地，而后生日兴大善者，大生地也；置大善种于地，而后生日恶者，是逆地也；日衰少者，是消地也。<sup>②</sup>

上述经文开宗明义，直截了当地指出：阴宅墓地，乃是先辈宗祖托付形骸的地方，也是家族繁衍的发源地，故称为“根种宅地”<sup>③</sup>。人死后，“魂神复当得还”；“还”之后是“养其子孙”抑或作祟为害，那就因葬地善恶而异。至此，经文点明了葬埋风水对生人的重要性。《钞》壬部也谈到“地封人”、蒙荫先祖赐

①（南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷76，第2466页。

②《太平经合校》，第182页。——标点略作修正

③“根种”一词，据笔者推测似与汉代熟语有关。如东汉灵帝熹平元年（公元172年）陈叔敬朱书陶瓶镇墓文云“熹平元年十二月四日甲申，为陈叔敬等立冢墓之根，为生人除殃，为死人解适（谪）。”（刘昭瑞：《汉魏石刻文字系年·附录：汉魏镇墓文》，第199页）其中，“立冢墓之根”中“根”字当系“根种”之省称。

给福禄，谓：“地者主养善地。地令人富，故封人以德富。……好德爱地，知相地授而居之，去凶得吉，得封于地。”<sup>①</sup> 今人张勋燎将《太平经》这一观念与东汉出土镇墓文（或称“解注文”）比对，指出：“太平道认为人死还得神魂回家与生人相会，而且如果葬得善地，死者鬼魂返家犹能为子孙福利，只是在葬于恶地的情况下鬼魂还家才对子孙有害。这和‘镇墓文’生死永隔，不得覆会，覆会则必注害生人的思想观念完全不同。”<sup>②</sup> 那么，如何甄别墓地之善恶呢？《太平经》提出一种简捷的甄别方法：播种于地，验其长势与收成。若劣等种子——“小微贱种”播撒于地，长势喜人且收获甚丰，就说明该地是“大生地”，属善地；若优良物种——“大善种”播撒于地，然生长欠佳、所获无多，则说明该地是“逆地”；若物种逐渐枯萎消亡，也就说明该地是“消地”，后二者（“逆地”、“消地”）皆属恶地。此即卷 54《使能无争讼法》所言：“如人不卜相其土地而种之，则万物不得成竟其天年……因而夭终……万物无可收得”<sup>③</sup>。概言之，《太平经》将葬宅按性质分为两类：善地和恶地；又按“地效”具体划分为三个等级：“大生地”、“逆地”、“消地”。

《太平经》还对俗世所传相墓择地之书予以评判，卷 50《葬宅诀》言：

以五五二十五家冢丘陵效之，十十百百相应者，地阴宝书文也；十九相应者，地阴宝记也；十八相应者，地乱书也，不可常用也；过此而下者，邪文也，百姓害书也。欲知

① 《太平经合校》，第 708 页。

② 张勋燎：《东汉墓葬出土的解注器材料和天师道的起源》，载陈鼓应主编《道家文化研究》（第 9 辑），第 262 页。

③ 《太平经合校》，第 203～204 页。

其审，记过定事，以效来事，乃后真伪分别。<sup>①</sup>

经文依据效验将众多葬宅风水堪輿书划分等级：灵验度达 100% 是“地阴宝书文”；达 90% 是“地阴宝记”；达 80% 是“地乱书”；低于 80% 者则属欺骗百姓的邪文。值得注意的是，经文强调须以“五五二十五家”墓地作为核验之基数。其中，“五”即代表五行；“五五二十五”，实具象征含义，意指穷尽一切之数。这一用语，在《太平经》中多次出现。如卷 50《移行试验类相应占诀》云：“欲知其审，以五五二十五事试之，取故事二十五，行事二十五家，详记其岁月时所从来，其五音属谁手，以占吉凶。验百百十十相应者，是也。……常效以五五二十五气，应为二十五家，二十五丘陵，书十百相应，地讖也。”<sup>②</sup> 此处所言“十百相应”的“地讖”之书，是指《葬宅诀》中“地阴宝书文”。这种灵验的择墓之书代表土地神祇之讖语、故有天降神授性质，能对“地效”产生积极影响，故《钞》壬部云：“地文正，地亦正。”<sup>③</sup>

《太平经》告诫世人须谨慎选择阴宅之址，此关乎子孙后代的安危和贵贱，故言“本根重事效，生人处也，不可苟易”<sup>④</sup>。并且说，人们须学会辨别风水术之真伪，以免受邪文伪书之欺骗而招致灾害——“邪文为害也，令使灾变数起，众贤人民苦之甚甚”<sup>⑤</sup>。最后，经文指出：精思《太平经》中有关葬宅那一部分之论述（又称“占阴覆文”），不仅有助破解痴迷——“以解醉迷”，也可上承先祖之阴鹭、下启后代之传延不止，其文言：

① 《太平经合校》，第 182 ~ 183 页。

② 《太平经合校》，第 171 页。——标点略作修正

③ 《太平经合校》，第 710 页。

④ 《太平经合校》，第 183 页。

⑤ 《太平经合校》，第 183 页。



“详惟念书上下，以解醉迷，名为占阴覆文，以知祖先，利后子孙，万世相传，慎无闭焉。”<sup>①</sup>

## 2. “地脉”观念

地脉观念，与堪輿风水之术密切相连。事实上，相地择宅术所依据的一项重要指标就是对地脉情况的考察。据史书记载，秦汉之季就已形成地脉观念，那时人们深信断绝地脉会伤风水地形而招致灾祸。如《史记·蒙恬列传》载：秦二世诏杀蒙恬，“蒙恬……良久，徐曰：‘恬罪固当死矣。起临洮属之辽东，城堑万余里，此其中不能无绝地脉哉？此乃恬之罪也。’乃吞药自杀。”<sup>②</sup>《太平经》对地脉观念也极为重视，其有关论述内容已达到一定的理论水准。

《太平经》卷54《使能无争讼法》云：“地者，以山川阡陌为文理，山者吐气，水通经脉。”<sup>③</sup>此句大意是说：大地以山川为其纹理脉络。这一观念也见载于《论衡·祀义篇》，其谓：“山，犹人之有骨节也；水，犹人之有血脉也。”<sup>④</sup>《太平经》卷45《起土出书诀》对这一拟人化思想予以充实，谓：“泉者，地之血；石者，地之骨也；良土，地之肉也。”<sup>⑤</sup>继而，经文也点明破坏地脉的诸多行为，“洞泉为得血，破石为破骨，良土深凿之，投瓦石坚木于中为地壮，地内独病之”<sup>⑥</sup>。这是说，“洞泉”、“破石”、深凿良土、投物土中等做法都将损伤大地及地脉。<sup>⑦</sup>所

① 《太平经合校》，第183页。

② （汉）司马迁：《史记》卷88，第2570页。

③ 《太平经合校》，第205页。

④ 黄晖：《论衡校释》卷25，第1048页。

⑤ 《太平经合校》，第120页。

⑥ 《太平经合校》，第120页。

⑦ 《钞》丙部也谈到这一情况时说：“穿地见泉，地之血也；见石，地之骨也；土，地之肉也。取血、破骨、穿肉，复投瓦石坚木于地中，为疮。”（《太平经合校》，第120页）

以,《太平经》告诫人们“起土”须谨慎,否则会使“地忿”生灾、累及他人,卷45《起土出书诀》:“今有一家有兴功起土,数家被其疾,或得死亡,或致盗贼县官,或致兵革斗讼,或致蛇蜂虎狼恶禽害人。大起土有大凶恶,小起土有小凶恶,是即地忿忿,使神灵生此灾也。故天地多病人,此明证也”。<sup>①</sup>这一观念在隋代医书《诸病源候论》中也多有体现,如该书卷21《水肿病诸候》中列有“犯土肿候”条,谓:“犯土之病,由居住之处,穿凿地土,犯之土气而致病也。令人身之肌肉、头面、遍体尽肿满、气急,故谓之犯土也。”<sup>②</sup>此外,卷24《注病诸候》也列举34种“注病”名称,其中“土注候”便因人妄犯禁忌、穿凿地土而招致的疾病或灾祸,其云:“人有居住穿凿地土,不择便利,触犯禁害,土气与人血气相感,便致疾病。”<sup>③</sup>

《太平经》对地脉之保护主要体现在三个方面:其一,禁止“烧山破石”;其二,限制滥打水井;其三,反对深凿土地、建大屋和筑硕墓。具体情况,详论如下:

《太平经》明言禁止烧山焚林,如卷112《写书不用徒自苦诫》云:“慎无烧山破石,延及草木,折华伤枝。”<sup>④</sup>卷118《禁烧山林诀》也说“天上令急禁烧山林丛木”<sup>⑤</sup>。秦汉时期,朝廷也多次诏令禁止任意砍伐山林。譬如,睡虎地秦墓竹简《秦律十八种》中就以律法形式明确规定:“春二月,毋敢伐材木山林及雍(壅)隄水。”<sup>⑥</sup>《后汉书·孝顺帝纪》也载:“(永建四年)

① 《太平经合校》,第116页。

② (隋)巢元方著,丁光迪主编《诸病源候论校注》(上册),第644页。

③ (隋)巢元方著,丁光迪主编《诸病源候论校注》(上册),第714页。

④ 《太平经合校》,第572页。

⑤ 《太平经合校》,第669页。

⑥ 睡虎地秦墓竹简整理小组:《睡虎地秦墓竹简》,第20页。

二月戊戌，诏以民入山凿石，发泄藏气，勅有司检察所当禁绝，如建武、永平故事。”<sup>①</sup>《太平经》无疑反映了当时的社会背景。

《太平经》保护地脉的一个表现就是珍爱地下水资源，经文将地底流泉称为大地之血脉——“水者，乃地之血脉也”。<sup>②</sup>其实，这一观念由来已久。如据《管子·水地》所载：“水者，地之血气，如筋脉之通流者。”《灵枢·邪客》也说：“地有十二经水，人有十二经脉。地有泉脉，人有卫气。”<sup>③</sup>《论衡·书虚篇》亦论述：“夫地之有百川也，犹人之有血脉也。”<sup>④</sup>十分难得的是，《太平经》深刻认识到滥打水井对地下水源会造成破坏性后果，卷45《起土出书诀》云：

大井一丈，中井数尺，小井三尺，今穿地下着黄泉。……今但以小井计之，十井长三丈，百井长三十丈，千井三百丈，万井三千丈，十万井三万丈。……穿地皆下得水，水乃地之血脉也。今穿子身，得其血脉，宁疾不邪？今是一亿井者，广从凡几何里？子自详计之。天下有几何亿井乎哉？……为疾甚剧，地气漏泄，其病人大深，……今是水泉，或当流，或当通，又言闭塞穿凿之几何也？今水泉当通，利之乃宣，因天地之利渎，以高就下。今或有不然，妄凿地形，皆为疮痍；或有塞绝，当通不通。<sup>⑤</sup>

经文指出，民众生活区内密布各种水井，虽深浅不一、然多深及“黄泉”——地下水源，从而导致地下水流通受阻、断绝不畅，

①（南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷6，第256页。

② 详见《太平经》卷92《万二千国始火始气诀》（《合校》，第371页）。

③ 郭霭春编著《黄帝内经灵枢校注语译》，第454页。

④ 黄晖：《论衡校释》卷4，第184页。

⑤ 《太平经合校》，第119页。

对地脉造成极大伤害、引发“地气漏泄”，使人患病不止。为此，《太平经》提出了解决措施：“有故井者，宜使因故相与共饮之，慎无数易之；既易，宜填其故，塞地气，无使发泄；饮地形，令地衰，不能养物也。”<sup>①</sup> 这就是说，相邻民众最好合用已有旧井而不应频繁地弃换水井；即使确需重凿水井也应把废弃的旧井加以填埋，以免泄漏地气、伤到地形。

除了打井穿孔将损害地脉外，《太平经》还认为：深凿地、起大屋、造硕坟，也是损伤地脉的几个根源。卷45《起土出书诀》云：“今天下大屋丘陵冢，及穿凿山阜，采取金石，陶瓦竖柱，妄掘凿沟渎，或闭塞壅阂，当通而不得通有几许乎？……今天不恶人有室庐也，乃其穿凿地大深，皆为疮疡，或得地骨，或得地血”<sup>②</sup>。必须说明，《太平经》所言并非要完全地否定打井、建筑，其意在于强调动土须符合一定限度。这个标准，乃以三尺为度，超出尺度就将会“伤地形”。如卷45《起土出书诀》所言：“凡动土入地，不过三尺，提其上，何止以三尺为法？然一尺者，阳所照，气属天；二尺者，物所生，气属中和；三尺者，属及地身，气为阴。过此而下者，伤地形，皆为凶。”<sup>③</sup> 据此，卷45《起土出书诀》总结说：“人不妄深凿地，但居其上，足以自彰隐而已，而地不病之也。”<sup>④</sup>

### 三 祭祀与“解除”

祭祀与“解除”，是古代社会颇为盛行的仪式活动。有关二者之区分，《论衡·解除篇》有云：“世信祭祀，谓祭祀必有福；

① 《太平经合校》，第122页。

② 《太平经合校》，第119～120页。

③ 《太平经合校》，第120页。

④ 《太平经合校》，第120页。

又然解除，谓解除必去凶。解除初礼，先设祭祀。”<sup>①</sup> 这是说，祭祀与“解除”在仪式功能上存有差别：祭祀是以求得福禄为目的；“解除”则以去除灾殃为目标。《论衡》随后又云：“祭祀之礼，解除之法，众多非一。”<sup>②</sup> 可见，汉代的祭祀和“解除”可以分为很多种类，想必仪式过程也颇复杂。这从侧面也反映出当时世人热衷于此。另据所掌握的部分资料显示，祭祀作为一种重要的仪式活动在长达数千年的封建社会中始终兴盛不衰；而“解除”之术虽流行于汉代，然未见官方举行类似活动，仅以民俗形式偶见于后世。值得一提的是，“解除”法及其理念却被道教所继承，并对道教之斋醮科仪等活动产生深刻影响。

### （一）古代的祭祀及其仪式、功能等

对于祭祀之缘起，《后汉书·祭祀上》断言：“祭祀之道，自生民以来则有之矣。”<sup>③</sup> 此说虽有夸大成分，却也并非全然杜撰。据相关研究表明，祭祀行为发源于远古时人对自然力量的自发崇拜。关于祭祀之事，先秦及汉代典籍中多有记载。如《礼记》中《祭法》、《祭义》、《祭统》等篇便对祭祀之法施予规范。《汉书·艺文志》著录目录中也有“《禋祀天文》十八卷”、“《请祷致福》十九卷”等书名。由此可见，汉代祭祀乃经由具体的实践操作升华到抽象的理论层面。

#### 1. 祭祀及其观念本质

古时的祭祀活动名目繁多、仪式各异。《尔雅·释天》“祭名”篇就列举出 14 种祭祀品目，具体包括：春祭（亦名“祠”）、夏祭（亦名“杓”）、秋祭（亦名“尝”）、冬祭（亦名

① 黄晖：《论衡校释》卷 25，第 1041 页。

② 黄晖：《论衡校释》卷 25，第 1044 页。

③ （南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》志第 7，第 3157 页。

“烝”)、祭天(亦名“燔柴”)、祭地(亦名“瘞瘳”)、祭山(亦名“廋县”)、祭川(亦名“浮沉”)、祭星(亦名“布”)、祭风(亦名“磔”)、师祭、马祭、禘(亦名“大祭”)、绎(亦名“又祭”)等。那么,古人为何如此重视祭祀呢?这可能与鬼神观念有关。据《墨子·尚同》诠释祭祀之由来时说:“故古者圣王明天鬼之所欲,而避天鬼之所憎,以求兴天下之利,除天下之害。是以率天下之万民,齐戒沐浴,洁为酒醴粢盛,以祭祀天鬼。”<sup>①</sup>《论衡》也说:“祭祀,厚事鬼神之道也”(即卷25《解除篇》)<sup>②</sup>,又言:“夫祭者,供食鬼也……推生事死,推人事鬼,见生人有饮食,死为鬼当能复饮食,感物思亲,故祭祀也。”<sup>③</sup>(卷24《讯日篇》)

祭祀之礼似乎也与古人“崇德报功”心理有关。据《论衡·祭意篇》载:“凡祭祀之义有二:一曰报功,二月修先。报功以勉力,修先以崇恩,力勉恩崇,功立化通,圣王之务也。……宗庙先祖,己之亲也,生时有养亲之道,死亡义不可背,故修祭祀,示如生存。推人事鬼,缘生事死,人有赏功供养之道,故有报恩祀祖之义。”<sup>④</sup>梁启超也指出,中国人祭祀鬼神的观念与西洋人不同:

我们祭他,乃是崇恩报功。祭父母,因父母生我养我;祭天地,因天地给我们许多便利,父母要祭,天地山川日月也要祭;推之于人,则凡为国家地方捍患难建事业的人也要祭;推之于物,则猫犬牛马的神也要祭;如此,“报”的观念便贯彻了祭的全部分。……老实讲,中国所有的祭祀,都

① 吴毓江撰、孙启治点校《墨子校注》卷3,第118页。

② 黄晖:《论衡校释》卷25,第1043页。

③ 黄晖:《论衡校释》卷24,第992页。

④ 黄晖:《论衡校释》卷25,第1065~1066页。

从这点意思发源，除了道教妖言惑众的拜道以外。<sup>①</sup>

梁氏对中国传统祭祀的内涵及其本质的认识可谓高屋建瓴、入木三分。不过，文中将道教祭祀排除于传统祭祀范畴之外、否认道教祭祀行为本身也同样具有修身养性功能。道教对祭祀行为加以宗教化改造，使其涉及信仰领域、承担起一定的宗教性功能，包括对神秘力量的崇拜。然，传统“崇德报功”思想及修身养性功能却并未丧失，而通过一系列宗教仪式转化为内在的心理体验。

## 2. 儒家宗庙祭祀之风俗

《论语·八佾》载孔子对祭祀之看法，谓：

子曰：“禘，自既灌而往者，吾不欲观之矣。”或问禘之说。子曰：“不知也。知其说者之于天下也，其如示诸斯乎！”指其掌。

祭如在，祭神如神在。子曰：“吾不与祭，如不祭。”

梁任公对此评论：

中国孔子不讲神，说“未能事人，焉能事鬼？”“未知生，焉知死？”然而孔子对于祭祀却很看重。……孔子一面根本不相信有神，一面又借祭祀的机会，彷彿有神，以集中精神。儒家所讲的祭祀及斋戒，都只是修养的手段。<sup>②</sup>

这是说，儒家将祭祀之礼看成是一种修养身心的过程。《论语》

① 梁启超：《中国历史研究法·附录 中国历史研究法补编》，第304～305页。

② 梁启超：《中国历史研究法·附录 中国历史研究法补编》，第304页。

所载此番议论，其意也是强调祭祀之诚意，借以发明仁义孝敬之心和对先祖宗亲之感情。诚如朱熹引范氏之语云：“君子之祭，七日戒，三日齐，必见所祭者，诚之至也。是故郊则天神格，庙则人鬼享，皆由己以致之也。有其诚则有其神，无其诚则无其神，可不谨乎？”<sup>①</sup>此外，钱穆论述“先秦儒家之祭祀义”时也多有多精辟见解。<sup>②</sup>

汉儒尤重宗庙之祭祀。如据《春秋繁露》载：“一年之中，天赐四至，至则上之，此宗庙所以岁四祭也。”<sup>③</sup>（卷16《祭义》）；又云：“四祭者，因四时之所生孰，而祭其先祖父母也。……此言不失其时，以奉祭先祖也。过时不祭，则失为人子之道也。……孝子孝妇，缘天之时，因地之利。……供具祭物，斋戒沐浴，洁清致敬，祀其先祖父母。孝子孝妇不使时过，已处之以爱敬，行之以恭让，亦殆免于罪矣。”<sup>④</sup>（卷15《四祭》）《论衡》也载：“王者祭天地，诸侯祭山川，卿、大夫祭五祀，士、庶人祭其先。宗庙、社稷之祀，自天子达于庶人”<sup>⑤</sup>（卷25《祭意篇》）；又言：“宗庙，己之先也。生存之时，谨敬供养，死不敢不信，故修祭祀，缘生事死，示不忘先。”<sup>⑥</sup>（卷25《祀义篇》）儒家对祭祀宗庙之重视，当与世俗伦理意识之培养相联系，亦即借此对宗法家族观念予以深化和强调。此如《论衡·薄葬篇》所言，儒家“赙祭备物者，示不负死以观生也”<sup>⑦</sup>。

### 3. 汉代祭祀之分野：官方政治化与民间世俗化

汉代的祭祀有两个鲜明特征：一是强烈的官方色彩；二是浓

① 朱熹：《论语集注》，岳麓书社，1997，第90页。

② 钱穆：《中国思想史中之鬼神观》，载钱穆著《灵魂与心》，第50~52页。

③ 苏舆撰，钟哲点校《春秋繁露义证》卷16，第441页。

④ 苏舆撰，钟哲点校《春秋繁露义证》卷15，第406~408页。

⑤ 黄晖：《论衡校释》卷25，第1056页。

⑥ 黄晖：《论衡校释》卷25，第1050页。

⑦ 黄晖：《论衡校释》卷23，第961页。



厚的民间宗教色彩。

古人将祭祀对象分为几类，使之各有归属，并依其等级举行相应规格的祭祀。如《史记·封禅书》云：“天子祭天下名山大川，五岳视三公，四渎视诸侯，诸侯祭其疆内名山大川。”<sup>①</sup> 名山之首当推泰山，故古有“易姓而王，封禅泰山”之说。如《汉书·郊祀志》载：“武帝初即位，尤敬鬼神之祀。汉兴已六十余岁矣，天下艾安，缙绅之属皆望天子封禅改正度也。”<sup>②</sup> 遂于元封元年夏四月“登封泰山，降坐明堂”<sup>③</sup>（《汉书·武帝纪》），以此昭示正统。其后，泰山五年一修封乃成制度。此外，汉王朝为加强统治、稳定政权，更严格了祭祀制度，将某些特定对象的祭祀权重新收归中央，严禁民众越界涉足。究其原因，正如今人葛兆光所言：“沟通天地人神之间的祭祀知识，与确认王朝建立的历史知识一样，属于为政权提供合法性依据的权利，所以，古代中国祭祀神鬼的权力必须集中在中央。”<sup>④</sup> 尔后，西汉成帝<sup>⑤</sup>、哀帝<sup>⑥</sup>、平帝及王莽<sup>⑦</sup>，东汉章帝<sup>⑧</sup>、

①（汉）司马迁：《史记》卷28，第1357页。

②（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷25，第1215页。

③（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷6，第191页。

④ 葛兆光：《屈服史及其它：六朝隋唐道教的思想史研究》，三联书店，2003，第132页。

⑤ 《汉书·郊祀志》：“成帝末年颇好鬼神，亦以无继嗣故，多上书言祭祀方术者，皆得待诏，祠祭上林苑中长安城旁，费用甚多。”（汉·班固撰，唐·颜师古注《汉书》卷25，第1260页）

⑥ 《汉书·郊祀志》：“（哀帝）博征方术士，京师诸县皆有侍祠使者，尽复前世所常兴诸神祠官，凡七百余所，一岁三万七千祠云。”（汉·班固撰，唐·颜师古注《汉书》卷25，第1264页）

⑦ 《汉书·郊祀志》：“莽遂密鬼神淫祀，至其末年，自天地六宗以下至诸小鬼神，凡千七百所，用三牲鸟兽三千余种。后不能备，乃以鸡当鸞鹄，犬当麋鹿。”（汉·班固撰，唐·颜师古注《汉书》卷25，第1270页）

⑧ 《后汉书·祭祀志》：“章帝即位，元和二年正月，诏曰：‘山川百神，应祀者未尽。其议增修群祀宜享祀者。’”（南朝宋·范曄撰，唐·李贤等注《后汉书》志第8，第3183页）

安帝、桓帝<sup>①</sup>等多位帝王也多好鬼神、兴祭祀。

汉代官方对祭祀活动的强调，客观上也推动民间祭祀之风的勃兴。其实，地方性的民间崇祀可追溯至人类社会形成初期，据《后汉书·祭祀志》载：“祭祀之道，自生民以来则有之矣。”<sup>②</sup>此后，祭祀渐次分化，一部分对象被剥离出来乃为国家祀典所垄断，使之成为权利和地位的象征；另一部分则保留于地方民间，为民众所供奉。后者通常属于区域性鬼神，带有浓郁的地方性特征。如屈原《九歌》中就描述了当时楚地的祭祀民俗，汉代王逸对此评论说：“九歌者，屈原之所作也。昔楚国……其俗信鬼而好祠。其祠必作歌乐鼓舞以乐诸神。屈原放逐，窜伏其域。怀忧苦毒，愁思沸郁。出见俗人祭祀之礼，歌舞之乐，其祠鄙陋。因为作九歌之曲。上陈事神之敬，下见己之冤结。”<sup>③</sup>《汉书·地理志》亦载：“（楚地）信巫鬼，重淫祀。”<sup>④</sup>汉兴之初，长安分设梁巫、晋巫、秦巫、荆巫、九天巫等，《史记·封禅书》载：“天下已定……长安置祠祝官、女巫。其梁巫，祠天、地、天社、天水、房中、堂上之属；晋巫，祠五帝、东君、云中〔君〕、司命、巫社、巫祠、族人、先炊之属；秦巫，祠社主、巫保、族纍之属；荆巫，祠堂下、巫先、司命、施糜之属；九天巫，祠九天；皆以岁时祠宫中。其河巫祠河于临晋，而南山巫祠南山秦中。……各有时（月）〔日〕。”<sup>⑤</sup>（《汉书·郊祀志》所载亦同）这样就将地域性鬼神纳入到官方礼典体系中、使其获得正

① 《后汉书·祭祀志》：“桓帝即位十八年，好神仙事。”（南朝宋·范曄撰，唐·李贤等注《后汉书》志第8，第3188页）延熹八年，遣使祠老子；九年，桓帝亲祠老子。

② （南朝宋）范曄撰，（唐）李贤等注《后汉书》志第7，第3157页。

③ （清）严可均校辑《全上古三代秦汉三国六朝文》（第1册），中华书局，1958，第787页。

④ （汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷28，第1666页。

⑤ （汉）司马迁：《史记》卷28，第1378~1379页。

祀资格，也使各地的祭祀礼俗得以保留。

秦汉之季，祭祀世俗化的另一种表现，就是：民众供奉的神祇偶像已渗透到日常生活中。如睡虎地秦简《日书乙种》载“祠室中日……祠户日……祠门日……祠行日……祠五祀日”<sup>①</sup>。这里将门、户、室等日常生活中常见物件一并归入崇祀范围，足证祭祀对象的民间化和泛化。此外，祭祀世俗化还有一个突出表现是讲究择日禁忌。睡虎地秦简《日书甲种》云：“毋以寅祭祀凿井。”<sup>②</sup>《日书乙种》又云：“春三月戌、夏丑、秋三月辰、冬未，皆不可以大祠，可有求也。”<sup>③</sup>《论衡》云：“祠祀嫁娶，皆择吉日”（卷24《辨崇篇》）<sup>④</sup>，又云：“祭祀之历，亦有吉凶。假令血忌、月杀之日固凶，以杀牲设祭，必有患祸。”（卷24《讥日篇》）<sup>⑤</sup>

此外，有一个现象值得注意。有些祭祀虽开始时是由中央政府召集发起或垄断把持，然渐传至地方与民间后则趋于世俗化、乃至向宗教神化方向演变。泰山封禅即属此类。《史记·封禅书》载齐人公孙卿对答武帝时引申公之言曰：“汉主亦当上封，上封则能仙登天矣。”<sup>⑥</sup>其后，又载“上与公卿诸生议封禅。封禅用希旷绝，莫知其仪礼……齐人丁公年九十余，曰：‘封禅者，合不死之名也。秦皇帝不得上封。陛下必欲上，稍上即无风雨，遂上封矣’”。<sup>⑦</sup>由此可见，汉代民间已将泰山封禅之事予以神秘化、将其与成仙不死联系在一起。又如东汉兴起的老子祀亦

① 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，第236页。

② 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，第197页。

③ 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，第237页。

④ 黄晖：《论衡校释》卷24，第1014页。

⑤ 黄晖：《论衡校释》卷24，第992页。

⑥ （汉）司马迁：《史记》卷28，第1393页。

⑦ （汉）司马迁：《史记》卷28，第1397页。

属此类。起初，汉桓帝诏令始对老子崇祀，据《后汉书·孝桓帝纪》载：“（延熹）八年春正月，遣中常侍左悺之苦县，祠老子。……（九年秋七月）庚午，祠黄、老于濯龙宫。”<sup>①</sup>与此相应的是，随即民间掀起对老子的神话运动，如东汉边韶《老子铭》即云：“（老子）随日九变，与时消息。”<sup>②</sup>（载《隶释》卷3）。广大民众对老子形象的神化，客观上为道教创立进行了舆论宣传。

## （二）《太平经》对祭祀所持之立场——祭依法度、反对“淫祭”

### 1. 反对“炽祀他鬼而兴阴”的淫祀之风

所谓“淫祀”，《礼记·曲礼下》给予定义：“非其所祭而祭之，名曰淫祀，淫祀无福。”也就是说，“淫祀”其实包含越份之祭和祭祀未经官方认可的神祇两种含义。<sup>③</sup>淫祀之俗，古已有之。据《汉书·郊祀志》载淫祀始于少昊之时，其谓：“及少昊之衰，九黎乱德，民神杂扰，不可放物。家为巫史，享祀无度，黷齐明而神弗觐。嘉生不降，祸灾荐臻，莫尽其气。”<sup>④</sup>与此同时，反对淫祀的声音也不绝于耳。禁淫祀之先声，《汉书·郊祀志》追溯至周公时，其曰：“周公相成王，王道大洽，制礼作乐……各有典礼，而淫祀有禁。”<sup>⑤</sup>《论语·为政》载孔子之言曰：“非其鬼而祭之，谄也。”《礼记·曲礼下》也说：“淫祀无福。”睡虎地秦墓竹简《法律答问》将淫祀称为“奇祠”，并规定对擅设淫祠者施以惩罚：“‘擅兴奇祠，赀二甲。’可（何）如

①（南朝宋）范晔撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷7，第313、317页。

②（宋）洪适撰《隶释·隶续》，第36页。

③ 后世道教所言“淫祀”与此稍有不同，乃指“血食生民”供奉恶鬼邪魅之类，故道门多主张取缔血祀的淫祠。

④（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷25上，第1190页。

⑤（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷25，第1193~1194页。

为‘奇’？王室所当祠固有矣，擅有鬼立（位）毆（也），为‘奇’，它不为。”<sup>①</sup> 汉代的淫祭之风，也颇盛行。据《汉书·郊祀志》载：王莽末年，犹崇淫祀千七百所，如谓：“莽遂密鬼神淫祀，至其末年，自天地六宗以下至诸小鬼神，凡千七百所。”<sup>②</sup> 然自汉初以迄东汉，中央政府屡次颁布诏令禁止淫祀，取缔和打击地方性祠祀活动。<sup>③</sup> 如《汉书·平帝纪》载：“（元始元年二月）班教化，禁淫祀，放郑声。”<sup>④</sup> 《后汉书·和熹邓皇后纪》亦载：“（太后）常以鬼神难征，淫祀无福，乃诏有司罢诸祠官不合典礼者。”<sup>⑤</sup> 《后汉书·第五伦传》则记载了第五伦任职会稽时禁绝辖区内淫祀之情况：

会稽俗多淫祀，好卜筮。民常以牛祭神，百姓财产以之困匱，其自食牛肉而不以荐祠者，发病且死先为牛鸣，前后郡将莫敢禁。伦到官，移书属县，晓告百姓。其巫祝有依托鬼神诈怖愚民，皆案论之。有妄屠牛者，吏辄行罚。民初颇恐惧，或祝诅妄言，伦案之愈急，后遂断绝，百姓以安。<sup>⑥</sup>

此外，文化精英对淫祀鬼神之事也予以指斥和批驳。<sup>⑦</sup> 如《论

① 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，131页。

② 《汉》班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷25，第1270页。

③ 葛兆光分析唐宋以后中央政府禁止淫祀之动机时说：“‘淫祀’的‘淫’字有‘非法’而‘滋多’的意思，非法多出来的那些鬼神本来不能得到祭祀……可它们却在区域、下层的宗教活动中享受着与国家认可的鬼神一样的‘血食’与‘香烟’，这当然瓦解着国家的权利。”（详见葛兆光：《屈服史及其它：六朝隋唐道教的思想史研究》，第132页）

④ 《汉》班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷12，第351页。

⑤ 《南朝宋》范曄撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷10，第422页。

⑥ 《南朝宋》范曄撰，（唐）李贤等注《后汉书》卷41，第1397页。

⑦ 详见王充《论衡》，应劭《风俗通义》卷8《祀典》、卷9《怪神》，王符《潜夫论》等。

衡·解除篇》言：

今世信祭祀……不修其行而丰其祝，不敬其上而畏其鬼；身死祸至，归之于祟，谓祟未得；得祟修祀，祸繁不止，归之于祭，谓祭未敬。夫论解除，解除无益；论祭祀，祭祀无补；论巫祝，巫祝无力。竟在人不在鬼，在德不在祀，明矣哉！<sup>①</sup>

《太平经》明确提出反对巫祝淫祭，经文对中古以降淫祀之风给予批评：“中古理渐失法度……而盛于祭祀，而鬼神益盛，民多疾疫，鬼物为祟，不可止。下古更炽祀他鬼而兴阴，事鬼神而害生民”<sup>②</sup>；卷36《事死不得过生法》又云：“下古……反多张兴其祭祀，以过法度”<sup>③</sup>。上述引文大略是说，中古时人逐渐背离法度，使祭祀之风日盛；下古时人则更大兴淫祀，愈发张扬地祷祭众鬼精物，从而使鬼祟大盛其道、难以遏制。南朝刘宋时（公元420~479年）成书的《三天内解经》亦持相似观点：“下古僭薄，妖恶转兴，酌祭巫鬼，真伪不分。”<sup>④</sup> 故此，刘宋道士陆修静清整天师道时将下古以来淫祀盛行视为改革的理由之一。据陆氏撰《陆先生道门科略》云：“……下古委懟淳浇朴散，三五失统，人鬼错乱，六天故气……导从鬼兵，军行师止，游放天地，擅行威福，责人庙舍，求人飨祠，扰乱人民，宰杀三牲，费用万计，倾财竭产，不蒙其祐、反受其患，枉死横夭，不可称数。”<sup>⑤</sup> 将此文与前引《太平经》相参照，实有异曲同工之妙。

① 黄晖：《论衡校释》卷25，第1046页。

② 《太平经合校》，第52~53页。

③ 《太平经合校》，第52页。

④ 《道藏》第28册，第414页。

⑤ 《道藏》第24册，第779页。

需要指出的是,《太平经》虽反对淫祀,但也肯定“依法度”祭祀的意义。事实上,《太平经》试图引导世人建立合乎法度的祭祀规范。故卷112《有过死谪作河梁诫》批评了那种以祭祀神灵来求长生的做法:“殊无长生之籍,强入神仙斋家。所有祠祭神灵,求蒙仙度。仙神案簿籍,子无生名,祷祭神不享食也。”<sup>①</sup>这是说,神祇飨祠时乃遵守特定原则,未列入长生簿籍的俗人无论供奉多么丰厚的祭品、神灵也不会光顾。这种观点从其他道经中也得到反映,如《老子想尔注》就谈到“行道者生,失道者死;天之正法,不在祭饌祷祠也。道故禁祭饌祷祠,与之重罚。……有道者不处祭饌祷祠之间也。”<sup>②</sup>葛洪《抱朴子内篇》也反对淫祀以求仙,如卷4《金丹》篇云:“长生之道,不在祭祀事鬼神也……升仙之要,在神丹也。”<sup>③</sup>卷14《勤求》篇也说:“夫长生制在大药耳,非祠醮之所得也。昔秦汉二代,大兴祈祷,所祭太乙五神,陈宝八神之属,动用牛羊谷帛,钱费亿万,了无所益。况于匹夫,德之不备,体之不养,而欲以三牲酒肴,祝愿鬼神,以索延年,惑亦甚矣。”<sup>④</sup>

## 2. 祭祀之必要性及其两个特征

《太平经》认为,神鬼与凡人一样也需要饮食。天庭中各路神祇以饮食“天厨”为务,卷110《大功益年书出岁月戒》云:“诸大神哀省,录示元元,禀气于天厨,驾乘天气。”<sup>⑤</sup>又卷114《九君太上亲诀》云:“饮食天厨,衣服精华,……是太上之君所行也。”<sup>⑥</sup>这些神祇助天养护长万物,故理应获得禄食,如卷

① 《太平经合校》,第576页。

② 饶宗颐:《老子想尔注校证》,第31~32页。

③ 王明:《抱朴子内篇校释(增订本)》卷4,第77页。

④ 王明:《抱朴子内篇校释(增订本)》卷14,第256页。

⑤ 《太平经合校》,第529页。

⑥ 《太平经合校》,第595页。

96《六极六竟孝顺忠诀》所言：“天地之间诸神精，当共助天共生养长是万二千物，故诸神精悉皆得禄食也。”<sup>①</sup> 它们所享之禄食，主要靠生人以祭祀方式来提供。概言之，《太平经》谈到的祭祀，依对象不同可分为两类：其一是祭祀天地诸神；其二对“家先”之祭祀。前一类祭祀，卷40《分解本末法》有载：“精神乃从天地饮食，天下莫不共祭食之。”<sup>②</sup> 天下人均有义务供奉那些有助养之功的天地“精神”，并以享食神祇多为荣，故卷67《六罪十治诀》言：“救穷乏不止，凡天地增其算，百神皆得来食，此家莫不悦喜。”<sup>③</sup> 唯有如此，此能得到更多神祇的感恩和回报，如《论衡·祀义篇》载世人的流行看法：“谓死人有知，鬼神饮食，犹相宾客，宾客悦喜，报主人恩矣。”<sup>④</sup> 反之，若为富不仁、不行祭祀将遭神灵报复，《太平经》卷67《六罪十治诀》云：“人可求以祭祀，尚不给与，百神恶之，欲使无世”<sup>⑤</sup>，卷114《不可不祠诀》也谈到：“颇有自足之财，当奉不疑也。不奉，复见先人对会，祠官责之不祠意，使鬼将护归家，病生人不止。”<sup>⑥</sup>

《太平经》认为，人死后化成鬼同样须饮食，其食物来源则靠宗族后人的祭祀。这一观念带有浓厚的儒家色彩，在很大程度上继承了世俗宗庙祭祀之传统。如卷53《分别四治法》云：“以谢先祖宗庙，以享食之”<sup>⑦</sup>，卷54《使能无争讼法》又云：“令宗庙重味而食，天下安平，无所疾苦……食不重味，宗庙饥渴，得天下愁苦。”<sup>⑧</sup> 上述经文试图通过祭祀这种形式向先祖宗庙表

① 《太平经合校》，第407页。

② 《太平经合校》，第78页。

③ 《太平经合校》，第252页。

④ 黄晖：《论衡校释》卷25，第1047页。

⑤ 《太平经合校》，第247页。

⑥ 《太平经合校》，第605页。

⑦ 《太平经合校》，第199页。——标点略加修正

⑧ 《太平经合校》，第203~204页。



达诚孝之意，借此感动天地、求得天下太平。其中，核心理念就是“推生事死”、“感物思亲”观念，也即《论衡·讥日》所言：“夫祭者……推生事死，推人事鬼，见生人有饮食，死为鬼当能复饮食，感物思亲，故祭祀也。……死如事生，示不背亡。”<sup>①</sup>《太平经》也描述了游魂野鬼因无后人祭祀供养而“饿乞求食”的惨状，卷114《大寿诫》：“死为鬼，饿乞求食，无有止时。”<sup>②</sup>故卷114《不可不祠诀》言：“以棺未藏者，不可不祠也。”<sup>③</sup>故《太平经》卷114《不可不祠诀》告诫说：

生时皆食有形之物，死当食其气而反不食。先人自言，生子但为死亡之后，既得食气与比等，而反不相食，生子如此，安得汝久有子孙相视乎？亦当亡其命，与先去等，饥饿当何得，自在天官重孝顺，当祠明白，何可所疑。死后三年，未葬之日，当奉祷赛，不可言地上有未葬者而不祠也。不食益过咎，子孙无伤时也。<sup>④</sup>

这一观点，乃为后世道教所承袭。如《赤松子章历》卷4《疾病谢先亡章》云：“怪异屡表，疾病更互，合家忧惶，寻究算术，云是家先并客死之鬼，嗔责生人。恐是前后年节祠祀饮食不精、所设微薄，为后世祸祟所伐。”<sup>⑤</sup>

对于祭品之选择，《太平经》也有说明。如卷112《不忘诫长得福诀》即云：“使民得用奉祠及自食。但取作害者以自给，牛马骡驴不任用者，以给天下。至地祇有余，集共享食。勿杀任用者、

① 黄晖：《论衡校释》卷24，第992页。

② 《太平经合校》，第617页。

③ 《太平经合校》，第606页。

④ 《太平经合校》，第605页。

⑤ 《道藏》第11册，第208页。

少齿者，是天所行，神灵所仰也。”<sup>①</sup> 这是说，用作祭品的畜类牺牲应挑选那些老迈无力、不堪劳作的牲畜，而不应宰杀正值壮年、可干农活的家畜及未成熟的幼小牲畜。随后，卷114《不可不祠诀》对世俗祭祀时诸种奢侈做法给予严厉批评，说道：“是为可知当祠，常苦富时奢侈，死牛羊猪豕六畜，祠官浸疏，后当见责，不顾有贫穷也。”<sup>②</sup> 引文认为，祭祀不必一味地讲究奢侈，即使富裕之家也无须宰杀大量家禽以作供品。贫困之家若心怀虔诚，祭品简陋也无妨，故说：“其家贫者，能食谷知味，悉相呼，叩头自搏仰谢天。天原其贫苦，祠官假之，令小有可用祠”<sup>③</sup>。

### （三）《太平经》中的“解除”术

#### 1. “解除”之义

“解除”（又称“解适”、“解祠”）之献祭除灾义，似始见于《庄子》，如其《人间世》篇言：“故解之以牛之白颡者，与豚之亢鼻者，与人有痔病者，不可以适河。此皆巫祝以知之矣，所以为不祥也。”郭象对此注释说：“巫祝解除，弃此三者，必妙选骈具，然后敢用。”“解除”作为一个具有特定含义的概念用语，并不鲜见于秦汉典籍。如《史记·封禅书》载：“古者天子常以春解祠，祠黄帝用一梟破镜。”<sup>④</sup> 司马贞《索隐》案曰：“谓祠祭以解殃咎，求福祥也。”<sup>⑤</sup> 《淮南子·修务训》有“是故禹之为水，以身解于阳盱之河”<sup>⑥</sup> 一句，汉代高诱注曰：“解读

① 《太平经合校》，第581页。

② 《太平经合校》，第605页。

③ 《太平经合校》，第605页。

④ （汉）司马迁：《史记》卷28，第1386页。

⑤ （汉）司马迁：《史记》卷28，第1386页注释。

⑥ 何宁：《淮南子集释》卷19，第1317页。

解除之解”<sup>①</sup>。汉人焦延寿《易林》卷1《小畜之井》也言：“忧患解除，喜至庆来。”<sup>②</sup>王充所撰《论衡》更专辟一章（即卷25《解除篇》）对此予以讨论。“解除”一词，在该书中共计出现15次<sup>③</sup>，仅卷24《辨祟篇》<sup>④</sup>中出现过一次外，其余均见载卷25《解除篇》中。这些语词的用法及含义是统一的，都是指除灾解罪之义。关于解除法之缘起，王充认为乃是从古代逐疫之习俗、礼法演化而来。《论衡·解除篇》谓：“解逐之法，缘古逐疫之礼也。”<sup>⑤</sup>有关“解除”及其用法，《太平经》仍保留世俗影响之痕迹。这一术语，在全书（含《钞》）中共计出现11次，依次罗列如下：

（1）、（2）卷39《真券诀》：

试而即应，事有成功，其有结疾病者解除，悉是也。试其事而不应，行之无成功，其有结疾者不解除，悉非，非一人也。<sup>⑥</sup>

（3）《钞》丁部：

因以为解除天地大咎怨，使帝王不复愁苦，人民相爱，万物各得其所，自有天法常格在不匿。<sup>⑦</sup>

① 何宁：《淮南子集释》卷19，第1317页。

② （汉）焦延寿：《焦氏易林》，丛书集成初编本，中华书局，1985，第42页。

③ 其中将《解除篇》这一标题亦计算在内。

④ 《论衡·辨祟篇》：“人不触祸不被罪，不被罪不入狱。一旦令至，解械径出，未必解除其凶者也。”（黄晖：《论衡校释》卷24，第1012页）

⑤ 黄晖：《论衡校释》卷25，第1043页。

⑥ 《太平经合校》，第71页。

⑦ 《太平经合校》，第216页。

(4) 卷 97《妒道不传处士助化诀》:

人俱习为邪久……相随云乱，不能相救，试诚冤吾辞于天，正为解除此制作道也。<sup>①</sup>

(5) 卷 110《大功益年书出岁月戒》:

天君有教言：“此人先时有承负，敕神为解除、收藏，未藏者为藏之。”<sup>②</sup>

(6) 卷 114《某诀》:

医工见是，心敬其人。尽意为求真药新好，分部谷令可知，迎医解除。<sup>③</sup>

(7) 卷 114《有功天君敕进诀》:

故自克念过负，恐不解除，复为众神所疏记，而有簿文闻太上也，以是故敢有安时也。<sup>④</sup>

(8) 卷 114《病归天有费诀》:

诚民之愚，何益于天。使神劳心烦苦，医巫解除。<sup>⑤</sup>

---

① 《太平经合校》，第 434 页。

② 《太平经合校》，第 534 页。

③ 《太平经合校》，第 591 页。

④ 《太平经合校》，第 610 页。

⑤ 《太平经合校》，第 620 页。

(9) 卷 116 《某诀》:

帝当晏早而动摇其乐器，而始唱其声，以解除愁苦之气。<sup>①</sup>

(10) 卷 119 《三者为一家阳火数五诀》:

天运生圣人使其语，无而尽解除其病者。<sup>②</sup>

(11) 《钞》辛部:

天教吾具出此文，以解除天地阴阳帝王人民万物之病也。<sup>③</sup>

试分析上述句段，可将“解除”所指之内容分为几种类型：其一，解除疾病（含泛化意味之疾病），引文第（1）、（2）、（6）、（8）、（10）、（11）条属于此类；其二，解除一切灾厄（或愁苦），第（3）、（4）、（9）即属此类；其三，解除生人之承负或过错，第（5）、（7）条属于此类；其四，解除“重复”之厄，为新亡者削除生前所犯之罪过、断绝死亡牵连。上述引文中暂无此类语例，我们将随后援引他例予以介绍。值得注意的是，第一类用法（即指将疾病视为解除对象）约占总数 55%。由此可见，《太平经》中“解除”一词大抵保留了此概念的初始本义，即《论衡》所言解除疾疫之含义。（关于解除之法在疗疾

① 《太平经合校》，第 635 页。

② 《太平经合校》，第 675 页。

③ 《太平经合校》，第 694 页。

中的运用，详见本书第五章）当然，“解除”术的施用范围并不仅局限于疾病和医疗，而由人之身体衍射到身外之天地鬼神，使之成为生人自保的手段。即是说，“解除”之功能已被延扩和泛化，乃至将人世及阴间中诸多灾厄一并视为禳除之对象。今人张勋燎对此指出：“道教注鬼说的起源，最初自应与传染病有关。……后来随着这种宗教自身的发展，注鬼说的理论由传染病扩展到一般普通疾病，然后再扩展到疾病之外的其他范围，认为人之一切灾厄祸殃，都有可能系注鬼作祟所致。”<sup>①</sup>

## 2. “解除”之用法

关于先亡之家族长辈注连生人、致人重病乃至死亡的“重复”之厄（即前述“解除”之第四种含义），《太平经》卷114《不承天书言病当解谪诫》如此描述：

太阴之吏取召家先，去人考掠治之。令归家言，呪诅逋负，被过行作，无有休止，故遣病人。病人之家，当为解阴解谪，使得不作；谪解得除之，不解其谪，病者不止，复责作之。既不解已，以为不然。<sup>②</sup>

引文大略是说：凡俗之人若一味地胡作非为，那么掌管冥界命籍的太阴法曹就会命令属吏将其家族中先前死去的亲人押赶来严刑拷打，并责令该鬼魂重返阳世家中作祟，使本族中活人不断地招灾得病，饱尝苦痛折磨。此时，生人若能及时悔悟、改过自新，并适时施予“解除”之法，方可消弭所犯过错和罪愆。唯有如此，才能挽救家中生人的性命，也才能使亡去的先人鬼魂得以解

<sup>①</sup> 张勋燎：《东汉墓葬出土的解注器材料和天师道的起源》，载陈鼓应主编《道家文化研究》（第9辑），第254～255页。

<sup>②</sup> 《太平经合校》，第624页。

脱。否则，一味地执迷不悟、不施行“解除”术，邪病就会持续恶化、连绵不止。《神仙传》卷8《刘根传》所体现的正是这一理念，如云：

（史）祈恍惚若狂，其妻暴卒，良久乃苏，云：“见君家先被捉者，大怒云：‘何以犯触大仙，使我被罪，当来杀汝。’”后月余，祈及妻儿并卒。

引文所描述的家先亡鬼受命于冥吏而作祟使史家灭门之说法，十分契合于前引《太平经》中的有关内容。这一观念，其实在东汉镇墓文中得到强烈地体现。今人刘昭瑞就指出：“《太平经》中的解除‘承负’观念，正是镇墓文中的解除‘重复’观念的放大。”<sup>①</sup>又说：“‘承负’即‘重复’，它的流行，与以禁锢死者魂神为目的的招魂葬法是有直接关系的。”<sup>②</sup>此外，后世道经对此也有详细记载。据北魏寇谦之所撰《老君音诵戒经》云：“道官道民其先亡祖曾父母幽谪不解，复注子孙。”<sup>③</sup>另《赤松子章历》卷5列有“大塚讼章”（两篇）<sup>④</sup>，详细地介绍了道士如何处理“塚讼”，其原理与《太平经》所载的“解除”术一样，也是为了镇墓解谪、谢土安神，避免死者招致地下世界的“塚讼”，从而危及现世的子孙。

《太平经》认为，天地间流行着各种承负之谪，并以不同形式（“鬼物老精凶殃尸咎”、“风湿疽疥”等）对生人施以折磨，

① 刘昭瑞：《“承负说”缘起论》，《世界宗教研究》1995年第4期，第101页。

② 刘昭瑞：《“承负说”缘起论》，《世界宗教研究》1995年第4期，第105页。

③ 《道藏》第18册，第217页。

④ 《道藏》第11册，第217~222页。

如卷 72《斋戒思神救死诀》言：“今承负之后，天地大多灾害，鬼物老精凶殃尸咎非一，尚复有风湿疽疥，今下古得流灾众多，不可胜名也。”<sup>①</sup>“承负之谪”作为一个特定用语，在《太平经》中前后出现五次，分别是：

卷 39《解师策书诀》：

吾乃上辞于天，亲见遣，而下为帝王万民具陈，解亿万世诸承负之谪也。<sup>②</sup>

卷 40《努力为善法》之篇末按语：

右天师诫人生时不努力卒死尚为魂神得承负之谪。<sup>③</sup>

卷 67《六罪十治诀》：

今天当以解病而安帝王……以化民间，各自思过，以解先人承负之谪。<sup>④</sup>

卷 91《拘校三古文法》：

以长解天地开辟已来承负之谪，使害一悉去得休。<sup>⑤</sup>

卷 96《守一入室知神戒》：

① 《太平经合校》，第 293 页。

② 《太平经合校》，第 64 页。

③ 《太平经合校》，第 74 页。

④ 《太平经合校》，第 255 页。

⑤ 《太平经合校》，第 361 页。



是文乃天所以券正凡人之心，以除下古承负先人之余流灾，以解天病，以除上德之君承负之谴也。<sup>①</sup>

正因为诸多承负之劫厄的存在，使得人们不断地遭受各种流灾和苦痛。世人乃至国家若想安享太平和宁静，就必须先行解除这些承负。《太平经》就是为了解除民众承负之谴而出世的，如卷92《万二千国始火始气诀》云：“吾书应天教，今欲一断绝承负责也。”<sup>②</sup>《钞》乙部《解承负诀》、卷37《五事解承负法》等篇对此也予以讨论。经文认为，承负乃具有广泛地普遍性，并引真人之言说：“（天）师既为皇天解承负之仇，为后土解承负之殃，为帝王解承负之厄，为百姓解承负之过，为万二千物解承负之责。”<sup>③</sup>无独有偶，汉代外丹书《太清金液神丹经》（卷上）亦载：“乞愿九天三天高皇太一诸君丈人为某除七世以来所犯殃谴，乞得解除下及某身历劫以来无状之罪。”<sup>④</sup>又曰：“唯乞太上解脱三尸，令百厄解除。”<sup>⑤</sup>

关于“解除”之过程及其仪式等情况，《论衡·解除篇》尝举一例（“解土”）以作剖析：

世间缮治宅舍，凿地掘土，功成作毕，解谢土神，名曰“解土”。为土偶人，以像鬼形，令巫祝延，以解土神。已祭之后，心快意善，谓鬼神解谢，殃祸除去。<sup>⑥</sup>

引文对“解谢土神”时的相关细节给予陈述和解说，此番记载

① 《太平经合校》，第410页。

② 《太平经合校》，第370页。

③ 《太平经合校》，第57页。

④ 《道藏》第18册，第749页。

⑤ 《道藏》第18册，第752页。

⑥ 黄晖：《论衡校释》卷25，第1044页。

对于考察《太平经》“解除”术有一定的参考价值。《太平经》卷45《起土出书诀》也谈到“起土”必招祸，言：“大起土有大凶恶，小起土有小凶恶，是即地忿忿，使神灵生此灾也。”<sup>①</sup>又说：“‘今或有起土反吉无患者，何也？’‘……皆有害，但得良善土者，不即病害人耳；反多四方得其凶，久久会且害人耳；得恶地者不忍人可为，即害之也。复并害远方，何也？是比若良善肠之人也，虽见冤，能强忍须臾，心不忘也，后会害之；恶人不能忍，须臾交行。’”<sup>②</sup>此外，睡虎地秦简《日书甲种》也详载了“土忌”的各种禁忌规定。<sup>③</sup>故据余推测，汉代“解土”仪式，可能是先秦风俗之遗。“解土”之法，仅是“解除”术之一种；此外，其他种类之解除术还有甚多，也多在汉代社会中广泛流传。据相关资料显示，时人在举行丧葬仪式时多施行“解除”术，其目的是为消弭死者生前所犯下的罪过。这一做法，似成汉代民间葬俗之通例。这从“解适”二字频繁出现在这一时期的墓葬出土文物中也得到证实。

刘伯平薄命蚤（缺）医药不能治，岁月重复，适与同时。魅鬼尸注，皆归墓丘。<sup>④</sup>

（缺上）南故为丹书铁券。□及解适，千秋万岁，莫相来索，如律令。<sup>⑤</sup>

谨以铅人金玉，为死者解适，生人除罪适（过）。<sup>⑥</sup>

① 《太平经合校》，第116页。

② 《太平经合校》，第116页。

③ 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，第225～226页。

④ 罗振玉：《贞松堂集古遗文》（下册），第358～359页。

⑤ 罗振玉：《贞松堂集古遗文》（下册），第362页。

⑥ 河南省博物馆：《灵宝张湾汉墓》，《文物》1975年第11期，第79页。——  
标点为笔者添加

秦汉之季，“适”乃通“谪”。“解适”，亦即“解谪”，乃指解除罪过之义。<sup>①</sup>睡虎地秦简《秦律十八种》便载这样一例用法：“百姓有母及同姓（生）为隶妾，非适（谪）罪毆（也）而欲为冗边五岁”<sup>②</sup>。此外，《史记·天官书》载：“日月晕适”<sup>③</sup>，《集解》引徐广曰：“适者，灾变咎征也。”<sup>④</sup>《汉书·文帝纪》亦载：“（二年）十一月癸卯晦，日有食之。诏曰：‘……日有食之，适见于天，灾孰大焉！’”<sup>⑤</sup>颜师古注曰：“适读曰谪，责也”<sup>⑥</sup>。丧葬仪式中举行“解除”之术，其目的不外乎祈求解除死者罪过，也希望借此消除死者作祟生人之可能。兹举一例，聊作资证。如香港所藏东晋建兴廿八年“松人”解除简，其文载：“死者王羣洛子所犯，柏人当之，西方有呼者，松人应之，地下有呼者，松人应之。生人有所口，当问柏人。洛子死注咎，松人当之，不得拘校复重，父母兄弟妻子。”<sup>⑦</sup>又云：“……谨为王氏之家解复。死者洛子，四时不食复重拘校，與生人相妨，故作松、柏人以解咎殃……主人拘校重复，松人应之。死人罚谪作役，松人应之。六畜作役，松人应之。无复兄弟，无复

① 详见洛阳博物馆：《洛阳东汉光和二年王当墓发掘简报》，《文物》1980年6期；吴荣曾：《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》，《文物》1981年第3期；吴天颖：《汉代买地券考》，《考古学报》1982年第1期；王育成：《东汉道符释例》，《考古学报》1991年第1期；刘昭瑞：《谈考古发现的道教解注文》，《敦煌研究》1991年4期；张勋燎：《东汉墓葬出土的解注器材料和天师道的起源》，载陈鼓应主编《道家文化研究》（第9辑），第253～266页；王育成：《文物所见中国古代道符述论》，载陈鼓应主编《道家文化研究》（第9辑），第267～301页。

② 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，第54页。

③ 《汉》司马迁：《史记》卷27，第1351页。

④ 《汉》司马迁：《史记》卷27，第1351页注释。

⑤ 《汉》班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷4，第116页。

⑥ 《汉》班固撰，（唐）颜师古注《汉书》卷4，第116页注释。

⑦ 饶宗颐：《记建兴廿八年“松人”解除简——汉“五龙相拘绞”说》，载《简帛研究》（第2辑），第390页。

妻子”<sup>①</sup>。“解除”过殃之观念亦常见载于后世道经中，如《正一法文经章官品》卷1列有“收先祖病子孙”条云：“无上方苍君，兵士十万人，主收却先祖五墓之鬼未病子孙者，分别生死之气，断绝耗害。”<sup>②</sup>随后，“收死人耗害”条又云：“都星君一人，官将一百二十人，治青盖室，主解星死，断绝复连，制三杀灾，灭咎殃，不得复连生人。素车白马君，兵士十万人，主收十二墓鬼未病生人者，断绝之。”<sup>③</sup>此外，《太上洞渊神咒经》卷17《召诸天神龙安镇墓宅品》<sup>④</sup>，《赤松子章历》卷3列“谢土章”<sup>⑤</sup>、卷4列“谢五墓章”、“解五墓章”<sup>⑥</sup>，均属较早的安镇墓宅科文。

值得注意的是，《太平经》施行“解除”术时通常选择在某些特定日子，如“晦日”或“除日”等。据该书卷110《大功益年书出岁月戒》载“大神”云：“已算计诸神所假禀，常以八月晦日，录诸山海陵池通水河梁淮济江湖所受出入之簿各分明。”<sup>⑦</sup>这里讲到天庭神祇于每年八月晦日<sup>⑧</sup>这天收录和整理世人的功过簿、并以此为依据而增减其寿命。至于“晦日”，南朝梁时人宗懔《荆楚岁时记》引《玉烛宝典》曰：“元日至月晦，今并酺食度水。士女悉湔裳酹酒于水湄以为度厄。今世人唯晦日临河，解除妇人或湔裙。”<sup>⑨</sup>这是说，时人相信妇人每月晦日到河

① 饶宗颐：《记建兴廿八年“松人”解除简——汉“五龙相拘绞”说》，载《简帛研究》（第2辑），第391页。

② 《道藏》第28册，第539页。

③ 《道藏》第28册，第539页。

④ 《道藏》第6册，第61~63页。

⑤ 《道藏》第11册，第200页。

⑥ 《道藏》第11册，第204~206页。

⑦ 《太平经合校》，第533页。

⑧ 所谓“晦日”，是指阴历每月的最后一天，即逢大月的第三十日、逢小月的第二十九日。

⑨ （南朝梁）宗懔：《荆楚岁时记》，第5页。

中沐浴或洗涤衣裙，可以驱除秽气、解灾度厄。无独有偶，《三国志·吴书·宗室传》注引《吴历》也载孙翊为部将妫览等所害，妫览欲强娶孙翊夫人徐氏，“（徐氏）恐逆之见害，乃给之曰：‘乞须晦日设祭除服。’”<sup>①</sup>徐氏之所以提出再嫁前先择晦日举行除丧服仪式，恐怕正基于上述民俗之考量。此外，《太平经》又申明解除须选“除日”举行。如卷97《妒道不传处士助化诀》言：“今欲解此过，常以除日于旷野四达道上四面谢，叩头各五行，先上视天，回下叩头于地。”<sup>②</sup>卷114《不可不祠诀》更明确点明是在春季之“除日”，其言：“久逋不祠祀，神官所负，不肯中谢，所解所负解之。常以春三月，得除日解之。”<sup>③</sup>上引经文大略是说，如果一个人长期未尽祭祀义务，当有所悔悟、希望能弥补以往亏欠，那他该怎么办呢？《太平经》给予的解答是：在每年春季的三个月内，选择在“除日”这天施行“解除”之法。那么，为何强调在春季呢？这或许可追溯到先秦风俗之影响。《史记·封禅书》载：“古者天子常以春解祠”<sup>④</sup>，即是说，上古时帝王大都选择在春季举行祷祀仪式。尔后，此制成惯例。唐王朝举行投龙仪就选择每年春季时举行，《唐会要》卷50载开元二十四年（公元736年）五月十三日玄宗敕云：“每年春季，镇金龙王殿功德事毕，合献投山水龙璧，出日，宜差散官给驿送。合投州县，使取当处送出，准式投告。”<sup>⑤</sup>春季乃一年之始，万物经寒冬得以复苏、充满生机与活力，如《素问·四气调神大论篇》所言：“春三月，此谓发陈，天地仅生，

①（晋）陈寿撰，（南朝宋）裴松之注，陈乃乾点校《三国志》卷51，第1215页注释。

②《太平经合校》，第432页。

③《太平经合校》，第605页。

④（汉）司马迁：《史记》卷28，第1386页。

⑤（宋）王溥：《唐会要》（中册），中华书局，1955，第879页。

万物以荣……生而勿杀，予而勿夺，赏而勿罚，此春气之应，养生之道也。”《太平经》也说：“春行生气”（卷112《有过死谪作河梁诫》）<sup>①</sup>、“春乐生”（卷116《阙题》）<sup>②</sup>、“春即生”（卷119《道佑三人诀》）<sup>③</sup>等，故此时行“解除”顺应天道。至于为何选“除日”，这就涉及“建除”学说，故有必要对“建除”说之内容做一下介绍和梳理。

### 3. 建除思想

“建除”作为一种择日方术，自先秦以来就在民间流传。<sup>④</sup>

① 《太平经合校》，第574页。

② 《太平经合校》，第648页。

③ 《太平经合校》，第682页。

④ 择日术起源何时，无从确考。“吉日”说法最早见于《诗经》，如《小雅·吉日》言：“吉日维戊，既伯既祷。……吉日庚午，既差我马。”《穆天子传》中也多次提到“吉日”。此外，先秦典籍《韩非子》也明确谈到择吉日之术，如卷5《亡征》篇云：“用时日，事鬼神，信卜筮，而好祭祀者，可亡也。”（陈奇猷：《韩非子集释》卷5，第267页）《墨子》也载日者之言论，如卷12《贵义》篇云：“子墨子北之齐，遇日者，日者曰：‘帝以今日杀黑龙于北方，而先生之色黑，不可以北。’子墨子不听，遂北至淄水，不遂而反焉。日者曰：‘我谓先生不可以北。’子墨子曰：‘南之人不得北，北之人不得南，其色有黑者，有白者，何故皆不遂也？且帝以甲乙杀青龙于东方，以丙丁杀赤龙于南方，以庚辛杀白龙于西方，以壬癸杀黑龙于北方，若用子之言，则是禁天下之行者也，是围心而虚天下也，子之言不可用也。’”（吴毓江撰、孙启治点校《墨子校注》卷12，第689页）汉代典籍也对此多有涉及。《史记》一书中《日者列传》记述了司马季主这位以占候时日为业的术士形象；司马迁《史记·太史公自序》中谈到《日者列传》的写作动机时说：“齐、楚、秦、赵为日者，各有俗所用。欲循观其大旨，作《日者列传》第六十七。”（汉·司马迁：《史记》卷130，第3318页）此外，王充《论衡》中《四讳》、《调时》、《讥日》、《辨崇》、《难岁》等篇也多讲论这类方术。还有，秦汉出土文献对此也多有提及，如睡虎地秦简“人良心日”、“马良日”、“牛良日”、“羊良日”等，又如香港中文大学文物馆藏第71号汉代简牍即是关于“良日”之内容。总之，据诸种迹象表明，时日之选择术乃是先秦、两汉时期颇为流行的民间习俗。有关这一课题的研究情况可参见某些学者的论述，如饶宗颐、曾宪通：《云梦秦简日书》（转下页注）

“建除”，又称“建除十二辰”、“建除十二神”、“建除十二客”、“十二直”等。其称谓虽有所不定，却均指建、除、满、平、定、执、破、危、成、收、开、闭这十二个循环的辰日。“建除”之名，乃是截取开首二字得来。此方术乃据所值十二辰推断该日行事之吉凶。“建除”之轮值位置，乃由斗纲建月及日辰地支推算所得。对于其推演规律，清代撰修《协纪辨方书》卷4《建除十二神》开篇径引《历书》言：“历家以建、除、满、平、定、执、破、危、成、收、开、闭，凡十二日，周而复始，观所值以定吉凶。每月交节则叠两值日。其法从月建上起建，与斗杓所指相应。如正月建寅，则寅日起建、顺行十二辰是也。”<sup>①</sup> 这是说，“建除十二辰”之首——“建日”所值干支依次是：正月寅，二月卯，三月辰，四月巳，五月午，六月未，七月申，八月酉，九月戌，十月亥，十一月子，十二月丑；其余十一辰则依次排列轮值干支。不过，必须指出的是，这里所说的轮值月序自西汉以后即以“星命月”为标准。<sup>②</sup> 所谓“星命月”，或称节气月、数术月、占卜月等，就是以十二个节气（非中气）来划分一年月份，即：立春至交惊蛰为正月，惊蛰至交清明为二月，清明至交立夏为三月，立夏至交芒种为四月，芒种至交小暑为五月，小暑至交立秋为六月，立秋至交白露为七月，白露至交寒露为八月，寒露至交立冬为九月，立冬至交大雪为十月，大雪至交小寒为十一月，小寒至交立春为十

（接上页注④）研究》，香港中文大学出版社，1982；李学勤：《睡虎地秦简〈日书〉与楚、秦社会》，《江汉考古》1985年第4期；刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，台北，文津出版社，1994；刘增贵：《秦简〈日书〉中的出行礼俗与信仰》，《中央研究院历史语言所集刊》第七十二本、第三分，2001。

①（清）允禄、梅毂成、何国宗等：《钦定协纪辨方书》，载《四库术数类丛书》（九），第236页。

② 在西汉及西汉以前，建除十二辰的轮值月序则以历法月份为标准。

二月。<sup>①</sup> 东汉以降，数术类文献均以“星命月”铺注神煞，建除方术亦如此。这已得到出土及传世资料的证实。

秦汉时期，“建除”学说颇为流行。《史记·日者列传》载“褚先生”补述汉时占家之分类<sup>②</sup>，其中包括五行家、堪舆家、建除家、丛辰家、历家、天人家、太一家等七家，“建除家”便属其一。由此可知，“建除”当属西汉时期极为流行的择日占卜方术之一种。近几十年来考古发现对此也给予证实，如1953年河南洛阳烧沟汉墓出土的东汉灵帝建宁三年（公元170年）赵氏陶瓶镇墓文中就有“建除”二字<sup>③</sup>；又如九店楚简《日书》、睡虎地秦简《日书》（甲乙两种）<sup>④</sup>和天水放马滩秦简甲种《日书》<sup>⑤</sup>均载“建除”及相关学说。此外，《淮南子·天文训》亦就“建除”诠释说：“帝张四维，运之以斗，月徙一辰，复反其所。正月指寅，十二月指丑，一岁而匝，终而复始。”<sup>⑥</sup> 又言：

① 有关“星命月”之讨论情况，详见邓文宽：《天水放马滩秦简〈月建〉应名〈建除〉》，《文物》1990年第9期，第83~84页转第82页；谢金良：《建除研究——以云梦秦简〈日书〉为中心》，载《中国天文学史文集》（第6集），科学出版社，1994，第261~281页；邓文宽：《敦煌天文历法文献辑校》，江苏古籍出版社，1999；刘乐贤：《选择术与“星命月”》，载刘乐贤著《简帛数术文献探论》，第331~340页。

② 关于“褚先生”其人，三国时张晏认为乃指褚先生。后人对此争论甚多，迄今尚无定论。

③ 洛阳区考古发掘队编：《洛阳烧沟汉墓》，第154页。

④ 睡虎地秦简《日书》（甲乙）分别记载了建除学说。两种说法略有差异，然原理则基本相同。——详见睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简·释文〈日书甲种〉》，第180~183页；《睡虎地秦墓竹简·释文〈日书乙种〉》，第231~234页。此外，也可参见李家浩：《睡虎地秦简〈日书〉“建除”的性质及其它》，《中央研究院历史语言所集刊》第七十本、第四分，1999。

⑤ 详见秦简整理小组：《天水放马滩秦简甲种〈日书〉释文》，载甘肃文物考古研究所编：《秦汉简牍论文集》，第1~6页；何双全：《天水放马滩秦简综述》，《文物》1989年2期。

⑥ 何宁：《淮南子集释》卷3，第238页。



“寅为建，卯为除，辰为满，巳为平，主生。午为定，未为执，主陷。申为破，主衡。酉为危，主杓。戌为成，主少德。亥为收，主大德。子为开，主太岁。丑为闭，主太阴。”<sup>①</sup> 清末沈曾植对此略作论述，指出《淮南子·天文训》所载建除之说与《石氏星经》不同，“分以八类，当是建除家古义”。<sup>②</sup>

何谓“除日”？《协纪辨方书》诠释说：“建者一月之主，故从建起义、而参伍于十二辰，古之所谓建除家言也。建次为除，除旧布新，月之相气也。”<sup>③</sup> 由此观之，建除家将视“除日”为除旧布新之含义。这就很好地解释了“解除”为何多要选“除日”。《太平经》也申论“解除”须借助“除口”所特有的除旧布新之功能，才能清除沉积多年的罪咎。有鉴于此，“除日”通常被视为具有特殊意义的日子。如汉代《太清金液神丹经》（卷上）谈到炼丹合药时日时指出：“合药时当用甲子，得开除日益佳。”<sup>④</sup> 此外，“解除”之法通常选择在“除日”举行，这也得到地下考古资料的进一步证实。如东汉顺帝阳嘉二年（公元133年）曹氏镇墓瓶上即云：“阳嘉二年八月，己巳朔，六日甲戌徐。”<sup>⑤</sup> 其中，“徐”即是“除”字之异形。<sup>⑥</sup> 这句话是说，阳嘉二年八月初六日，这天是“除日”。在这一天里，死者经过“解除”仪式后，得以入土安葬。由此可见，“除日”对“解除”之术具有特殊意义。不过，据相关资料显示，这层特殊含义乃于秦

① 何宁：《淮南子集释》卷3，第262页。

② 沈曾植撰、钱仲联辑《海日楼札丛（外一种）》，第164～165页。

③ （清）允禄、梅毂成、何国宗等：《钦定协纪辨方书》，第237页。

④ 《道藏》第18册，第749页。

⑤ 嵇振西：《陕西户县的两座汉墓》，《考古与文物》1980年第1期（创刊号），第46页。——标点为笔者添加

⑥ 秦汉之际，“除”字往往被写作“徐”。这一写法可见于湖北云梦地区出土的《睡虎地秦简》。其中，《日书》乙种《徐篇》中建除二十辰（神）之“除”字便有九个写作“徐”。此可足证。

代之季才逐渐形成。因为，睡虎地秦简《日书甲种》谈及“建除十二日”中每一日所代表的含义及行事之宜忌时，“除日”并不具“除旧布新”之功能，“秦除篇”仅说：“除日，臣妾亡，不得。有瘡病，不死。利市责（积）、彻□□□除地、饮乐。攻盗，不可以执。”<sup>①</sup>然放马滩秦简《日书》（甲种）则始见“除罪”之义，其言：“除日，逃亡不得，瘡疾死，可以治畜夫，可以癢言，君子除罪。”<sup>②</sup>有学者考订出，放马滩甲种《日书》的内容略晚于睡虎地《日书》。<sup>③</sup>由此看来，“除日”之析解罪过等义，当是建除说在流传过程中所经历的一次理论创新。到汉代，在“除日”时举行下葬及解除仪式似已成通例。笔者以汉晋时（公元前206年～公元420年）部分镇墓文为研究对象，对标有“建除”值日的15例地下出土材料<sup>④</sup>加以分析，发现：时人多选择在“除日”时进行入殡安葬，此类计有5例，约占总数33%强；其他分别是：定日计有3例，执日计有3例，平、破、危、开日各1例。值得注意的是，个别解除文甚至辟头就冠以“大吉日直除”之语。<sup>⑤</sup>由此可见，在汉晋人的观念中，“除

① 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，第183页。

② 秦简整理小组：《天水放马滩秦简甲种〈日书〉释文》，载甘肃文物考古研究所编《秦简牍论文集》，第2页。——标点为笔者添加

③ 详见胡文辉：《放马滩〈日书〉小考》，《文博》1999年第6期（又载胡文辉：《中国早期方术与文献丛考》，中山大学出版社，2000，第135～141页）。不过，刘乐贤对此持谨慎态度。详见刘乐贤著《简帛数术文献探论》，第68～69页。

④ 本文以两部书中所收材料为统计对象：其一，刘昭瑞：《汉魏石刻文字系年·附录：汉魏镇墓文》，其二，王素、李方：《魏晋南北朝敦煌文献编年》（本文统计时以东晋灭亡为界限，截至公元420年）。此二书收录镇墓文计数百件，其中明确标有建除值日的仅十六件，且其中一件所值之日误写为“死日”，无法判定其建除，不列为统计对象，故有效数据仅为15件。

⑤ 如罗振玉《古器物识小录》中著录1件“佚名宋书镇墓文”，便云：“大吉日直除，天帝下□移别（瀚行）一弓主凉自薄命蚤□□□有□自随不得□□……”（罗振玉：《古器物识小录》，载罗振玉著《辽居杂著丙编》，1934年石印本）

日”是入殡解谪的好时机。

《太平经》建除思想与秦简《日书》及《淮南子》有关部门当属一脉相承。《太平经》首先确定部主轮值哪个“建除十二客”，并命名为“太岁”，如卷112《有过死谪作河梁诫》言：“方有孟仲季，更直上下，名为太岁。”<sup>①</sup>太岁，是古人用于纪年而假托的理想天体，即《论衡·调时篇》所说：“太岁，岁、月之神。”<sup>②</sup>太岁所处那个位置（份度），就是天地间一切生灵当年所值的属性。汉代社会，太岁被看做决定人事吉凶的天象依据。《淮南子·天文训》曰：“岁星之所居，五谷丰昌。其对为冲，岁乃有殃。当居而不居，越而之他处，主死国亡。”<sup>③</sup>《论衡》卷23《明雩篇》云：“范蠡、计然曰：‘太岁在子（于）水，毁；金，穰；木，饥；火，旱。’夫如是，水旱饥穰，有岁运也。岁直其运，气当其世。”<sup>④</sup>卷24《难岁篇》亦云：“《移徙法》曰：‘徙抵太岁，凶；负太岁，亦凶。’抵太岁名曰岁下，负太岁名曰岁破，故皆凶也。……不与太岁相触，亦不抵太岁之冲也。”<sup>⑤</sup>由此可知，世人将太岁所在及对冲的方位均属凶位，故《星历考原》（卷2）引《黄帝经》曰：“太岁所在之辰，必不可犯。”<sup>⑥</sup>《太平经》卷116《某诀》（据所谈内容上看，似属敦煌目中的《音声舞曲吉凶》）载：“乃当顺用天地之心意，不可逆太岁诸神。”<sup>⑦</sup>这里，太岁已被人格化、扮演着左右人间气数兴亡的神祇角色。所以，圣贤之人必须顺从天道、遵照太岁所轮值的时气

① 《太平经合校》，第578页。

② 黄晖：《论衡校释》卷23，第983页。

③ 何宁：《淮南子集释》卷3，第274页。

④ 黄晖：《论衡校释》卷15，第664~665页。

⑤ 黄晖：《论衡校释》卷24，第1016~1017页。

⑥ 〔清〕李光地等编《御定星历考原》卷2，载《四库术数类丛书》，上海古籍出版社，1991，第29页。

⑦ 《太平经合校》，第629页。

来举行仪礼。太岁方位，也代表月建之所在。月建，又称斗建，就是北斗星斗柄所指向的方位，也指称“建除十二客”于各月所居之地支。这样也就建立起一个变化着的时空坐标系。其后，《太平经》对“建除”之内容展开论述。《钞》戊部《阙题》载：

当月建名为破大耗，当帝王气冲为名死灭亡……月建后一为闭，闭者，乃天主闭塞其后，阴休气恐来前为奸猾，干帝王建气也，故闭其后也。开者，天之法，不乐害伤也。故开其后者，示教休气，为其有为奸者乐开使退去也。不去当见收，收则考问之则成罪，罪则不可除，令死危。故后五为危，危则近死矣。故后六为破，天斗所破乃死，故魁主死亡，乃至危也。故帝王气起少阳，太阳常守斗建。死亡气乃起于少阴，太阴常守斗魁。是故后六将天常休之空之，与地同气，主闭藏匿，奸宄与邪鬼物同处，不可妄开发。古者贤人好生也，悉气属斗前，与天行并，故日吉能有气也。诸为奸猾阴贼恶邪，悉象阴气，属斗后，故日衰，所为者凶。<sup>①</sup>

又《钞》壬部载：

帝王月建前后也，职当为帝王气，逐邪恶之吏也。夫建气王气，是乃天四时五行之帝气也。相气除气为前，一是正其前，毛头直指之吏也。所向者伏奸，不得复行为害，除前满平定气，皆善良吏也。前五执者居前，预为帝王气，执除大邪。建前五将，悉受天正气，皆天之神吏，当为天使……当王气为死，当月建为破，此尊严第一之气，故不可当也。

<sup>①</sup> 《太平经合校》，第304~305页。

当者死，名为杀气大耗。月建后为闭，闭塞邪奸，恐后休伏之气来干帝王建气也。故天闭其后，后而开，却休邪气教去也。其后为成奸，便当收之也。后五为危，危者其处近天执大杀，一转破即击，故为危也。此后五将，天将欲休之，与地同气，主闭藏奸邪，鬼物同处，不可使也。<sup>①</sup>

经文将“建除十二客”按照吉凶划分为两类：前六客（建、除、满、平、定、执）属吉，以“建”为首，居斗前；后六客（破、威、成、收、开、闭）属凶，以“破”为首，居斗后。对于生命之轮值周期，卷102《经文部数所应诀》给予陈说：“是故斗建于辰，破于戌。建者，立也，故万物欲毕生。破者，败也，万物毕死于戌。数从天地八方，十而备，阴阳建破，以此往来复其故，随天斗所指以明事。”<sup>②</sup>（《钞》壬部亦略同）

<sup>①</sup> 《太平经合校》，第706～707页。

<sup>②</sup> 《太平经合校》，第463～464页。

## 第七章 结束语：《太平经》的生命学说

综上所述，《太平经》包含丰富的生命学内涵，并触及该领域中诸多议题。下面，我们对此略作回顾和总结。

### 一 “恶死乐生”的生命价值观

《太平经》秉承道家“重人贵生”的生命理念，认为“生”是真道的一种存在形态、也是其价值和意义的充分展现。《太平经》指出：在全部有形生命中，人的生命是最珍贵的——“天地之性，万二千物，人命最重”。人的生命乃导源于天地，因此具有神圣的形上依据。每个人都有责任保养好自己的身体，使能尽天年；得道之人度己的同时也须度他人、度尘世，更有义务传授真道、消弭苦难。倘若不然，必将遭受上天之严厉惩戒。

《太平经》并不主张轮回来世观念，认为凡人仅此“一生”，肉体消亡就意味着生命的终结。所以，该书高度重视当下存在的重要性，将长寿久世看作天地之至善而美誉为“天之重宝”——“夫寿命，天之重宝也。”《太平经》认为，凡人活到60以上才算“竟其天年”、才配称“寿”，并据年龄划分出上寿（120岁）、中寿（80岁）、下寿（60岁）三个品级。经文指出对多数人而言，“竟其天年”（即60岁）是可以追求并实现的生

命目标。在此基础上，有志之人可以通过各种途径延长自己的先天寿命，争取活到中寿、上寿，直至仙去。《太平经》认为实现这一寿命理想的途径有二：其一，行善积德；其二，潜心学道求仙。兼有二者，可常保安康、肉体飞升。

《太平经》认为，人的品性及行为善恶对寿命将产生影响：道德良善之人可以延命增算；反之，顽劣之徒就被除算减寿——“行善可尽年命，行恶失长就短。”这就是说，人的寿命不仅取决于先天命籍，同时深受后天诸因素之影响，即每个人的实际年命乃依据后世行为之善恶予以增减。《太平经》认为命禄虽为天定却也将依后天品行之善恶而不断变化——“失善从恶，令命不全”。此外，经文多次出现“算尽”当死等语句也凸显出道德水准对个人实际寿命的影响。《太平经》所倡导的“恶死乐生”观念，对后世道教产生深远影响。这种生命价值理念长期贯穿于道教的不同历史阶段，乃至内化为一种本质特征，终使其成为真正意义上的贵生宗教。

## 二 种族繁衍的婚育设想

《太平经》对子嗣观念极为重视，认为男施女化方能传类相生，否则“绝灭无后，为大凶”。针对汉代社会所流行的“生子不举”、弃杀女婴等丑陋现象，《太平经》深表忧虑、并严厉地予以痛斥：“天地之性，万二千物，人命最重，此贼杀女，深乱王者之治，大咎在此也。”《太平经》认为弃杀女婴的行为将导致“绝地统”、“灭人类”，因为男女二性分别代表天地精神、各自承继天地之统，生命才得以传承不息，人类才会延续。

对于弃杀女婴之原因，《太平经》分析说：其一，女子嫁人后无法尽孝道，不能回报父母的生养之恩，因此人们就不愿抚养

女婴；其二，父母年老体衰、无力从事生产时需要子女供养，而未出嫁的女儿却无力承担田地劳作、仍靠父母给食，无疑就加重了父母的生活负担。其实，这从本质上说可归纳为物质资源的匮乏。尽管如此，《太平经》仍强调说，父（母）子之情是人伦之至，不能因生活贫困、为了减轻负担而杀死子女，否则就是“大逆甚无道也”。弃杀女婴是对性别的天后选择，这是以弃养或扼杀等残忍方式来达到人为控制子嗣性别之目的。无论在古时或现代，这种现象若任其蔓延都将导致严重后果：首先，造成男女性别比例的严重失衡，由此引发成年男性择偶困难及其他社会问题；其次，扼杀亲子有悖伦常，其行为本身对人类道德秩序造成强烈冲击。

鉴于此，《太平经》提出两种方案：其一，嫁女“就夫”；其二，“一男得二女”。所谓“嫁女就夫”就是说，女子当自食其力、适时嫁人，与夫家一起劳作生产、操持家务，凭借自身劳动来获取衣食等生活必需品；所谓“一男得二女”就是一夫二妻制。此观点的提出当基于对现实状况的忧虑和不满，借此对当时地主阶级、统治阶级中所盛行大肆娶妾及霸占妇女等现象给予抨击和批判。作者试图倡导上古礼俗来对世人婚娶行为加以约束，以期缓和当时社会中存在的性别分配不合理等现象。一夫二妻制，是《太平经》对世俗婚姻模式的一种设想，书中认为此法不仅能促进人类社会尤其家庭伦理关系的和谐与稳定，也可遏制弃杀女婴之恶俗。

### 三 救死扶伤的巫化医术

《太平经》珍视人的生命，强调“天地之性人为贵”。《太平经》认为，疾病不仅对民众的肉体产生极大伤害，也是引发邪恶之根源，故而人若患病就当及时加以救治——“夫人有病，



皆愿速较为善”，“若人有剧病，欲乐见治也”；否则，“知而不救”那就是大谬之人将遭受上天责罚。《太平经》坚信若能及时清除体内的疾病隐患，生命将得到保障、即可颐享天年——“身能自除其疾病，各竟其天年……而身有疾病，被灾不能拔去，或夭年而死。”

人体疾病是如何产生的？这是历代医家必须面对并给予解答的问题。《太平经》对人体病理机制的分析，可以分为六类：第一，人体脏腑功能紊乱将导致疾病之发生；第二，不良精神状态诱发疾病；第三，饮食不当而致病；第四，气候异常对人体的不良影响；第五，虫蚀人体（包括体内寄生虫和体表微生物等）引发病症；第六，天神降疾以惩罚罪人。现代医学一般将病因划分为三类：内伤性因素、外感性因素和其他致病因素。所谓内伤性病因论是指致病之原因乃由于人体内部的脏腑功能失常，具体包括神志耗散、饮食所伤、情绪波动、房室劳逸等因素；所谓外感性病因论是指外部因素入侵机体导致疾病发生，包括气候异常、瘟疫流行以及寄生虫、金刃兽伤等；除此之外，引发人体疾患的其他因素则归入第三类。《太平经》对病因机制的分析，第一至第三可归入第一类；第四、五属第二类；第六则带有宗教性心理暗示色彩，可暂归入第三类。

鉴于对疾病复杂性的充分认识，《太平经》提出因病施治的主张。经文共计列举七种治疗疾病的方法：第一，药物疗法；第二，针灸疗法；第三，音乐疗法；第四，驱虫除病；第五，存思疗法；第六，祓除禳祭法；第七，驱除鬼祟法。这些手法大抵是基于秦汉时期社会背景和医学经验而得出的。秦汉时传统医学已渐趋成型，时人对有关疾病方面的诸多问题已形成一套基本看法，这些医学经验转化成常识性知识在《太平经》中得到反映。必须指出的是，与同时代医学典籍相比，《太平经》所载治病之术，无论从理论学说还是技术水平而言，都不能称为专业。但借

助这些言论，我们却得以考察当时民众处理病痛时的一些常识性看法。《太平经》诸多见解也带有浓厚的宗教色彩，书中认为某些疾病的产生或由鬼怪作祟或系承受先人过失所致，故而劝人要多作善事、广积德才能消灾祛疾。这充分体现《太平经》的宗教性质，说明其与医书有本质区别。《太平经》之后，众多道典也都将治病救人视作积累德的善行之一。尤其在大疫流行之时，修道之人施展一己之技、助人脱离苦海。这不仅折射出道教对生命的珍爱，同时也体现了传统医学的人文精神：既为救己，也为济人、度世；既是手段，又是人间关怀。

#### 四 人鬼殊途的死后世界

《太平经》秉承了古老的传统观念，相信在生人世界外还存在一个灵魂世界。该书认为人死后，魂魄便化神变鬼。魂神化鬼后会不时地重返人间，或养护子孙、或作祟害人。这主要取决于葬地之善恶和能否依时祭献等因素。《太平经》明确抵制厚葬，认为：“治死丧过生……是大害也。”鉴于此，经文提出治丧的基本原则：“治丧，心至而已，不敢大兴之也。”《太平经》认为，丧葬礼俗由古到今经历了一个由好到坏的转变过程：上古时“送终不过生时”，此乃符合丧葬之礼制；中古时“竭资财为送终之具”，已“渐失法度”、“流就浮华”；自下古开始，人们热衷于厚葬、大兴祭祀，这就成为引发灾咎的根源之一。此外，《太平经》还严厉批判了俗世间流行的预先备好丧服、棺材及选订墓地等做法，认为这简直是催人速死的“求死”行为。不过应指出的是，《太平经》虽反对厚葬，却并非全盘否定一切丧葬活动。相反，《太平经》认为人死后当得到妥善安葬，否则死者之魂会无所依附而“浮游无家”、飘零散荡。其实，这种看法充分体现出世俗的伦理规范。

## 五 祭依法度、反对“淫祭”

所谓“淫祀”，包含越份之祭和祭祀未经官方认可的神祇两种含义。淫祀之俗，古已有之，秦汉时则日趋流行。《太平经》明确反对巫祝淫祭、严厉批判淫祀之风，认为中古时人逐渐背离法度，使祭祀之风日盛；下古则更大兴淫祀，愈发张扬地祷祭众鬼精物，使鬼祟大盛其道、难以制止。尽管反对淫祀，但《太平经》也肯定了“依法度”祭祀的必要性。究其实质，《太平经》意图引导世人建立一套合乎法度的祭祀规范。《太平经》认为，天地中诸神鬼物与人一样也有饮食之需要。天庭之神祇以饮食“天厨”为务。这些神祇助天养长万物，也理应获得禄食。它们所享之禄食，主要靠生人以祭祀形式来提供。概言之，《太平经》谈到的祭祀对象，可据性质划分为两类：其一是祭祀天地诸神，其二对“家先”之祭祀。

《太平经》认为，人死后化鬼其食物来源须靠宗族后人的祭祀。这一观念带有浓厚的儒家色彩，可以说，在很大程度上是继承了世俗宗庙祭祀之风俗。经文试图通过祭祀这种形式向先祖宗庙表达诚孝之意，以此感动天地、天下太平。其中，最核心的本质就是“推生事死”、“感物思亲”观念。《太平经》也描述了游魂野鬼因无后人祭祀供养而“饿乞求食”的惨状——“死为鬼，饿乞求食，无有止时”。故“以棺未藏者，不可不祠也”。在祭品选择上，《太平经》认为应首选那些老迈无力、不堪劳作的牲畜，而保全正值壮年、可干农活的家畜及未成熟的幼小牲畜。经文反对世俗间流行的诸种奢侈行为，认为祭祀不必一味地追求奢侈，即使富裕之家也无须宰杀大量家禽来作供品。贫困之家若能心怀虔诚，祭品简陋一点也无妨，故说：“其家贫者，能食谷知味，悉相呼，叩头自搏仰谢天。天原其贫苦，祠官假之，令小有可用祠。”这完全符合《太平经》对待祭祀问题上的立场和态度。

## 参考文献

(年代顺序排列)

**说明：**这里列举的论著文献，并不包括涉及《太平经》的参考资料。这方面的情况，将以附录单独列出。

### 一 古典文献

1. (春秋) 左丘明：《左传》。
2. 《周礼·仪礼·礼记》，岳麓书社，1989。
3. 袁珂：《山海经校注（增补修订本）》，巴蜀书社，1993。
4. 《老子》、《庄子》，上海古籍出版社，1995。
5. 吴毓江撰，孙启治点校《墨子校注》，中华书局，1993。
6. 陈奇猷：《韩非子集释》（上、下册），上海人民出版社，1974。
7. 郭霭春编著《黄帝内经素问校注语译》，天津科学技术出版社，1999。
8. 郭霭春编著《黄帝内经灵枢校注语译》，天津科学技术出版社，1999。
9. 曹元宇辑注《本草经》，上海科学技术出版社，1987。

10. 马继兴主编《神农本草经辑注》，人民卫生出版社，1995。
11. 陈奇猷：《吕氏春秋校释》（上、下册），学林出版社，1984。
12. （西汉）刘安著，何宁撰《淮南子集释》（上、中、下册），中华书局，1998。
13. 王卡点校《老子道德经河上公章句》，中华书局，1993。
14. （西汉）董仲舒著，苏舆撰，钟哲点校《春秋繁露义证》，中华书局，1992。
15. （西汉）桓宽著，王利器校注《盐铁论校注（定本）》（全二册），中华书局，1992。
16. （西汉）司马迁：《史记》（全十册），中华书局，1959。
17. （西汉）严遵著，王德有校《老子指归》，中华书局，1994。
18. （西汉）焦延寿撰《焦氏易林》，丛书集成初编本，中华书局，1985。
19. （东汉）班固著，（清）陈立撰，吴则虞点校《白虎通疏证》（上、下册），中华书局，1994。
20. （东汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书》（全十二册），中华书局，1962。
21. （东汉）王充著，黄晖撰《论衡校释（附刘盼遂集解）》（全四册），中华书局，1990。
22. （东汉）许慎撰，（清）段玉裁注《说文解字注》，浙江古籍出版社，1998。
23. （东汉）王符著，（清）汪继培笺，彭铎校正《潜夫论笺校正》，中华书局，1985。
24. （东汉）应劭撰，王利器校注《风俗通义校注》（上、下册），中华书局，1981。
25. （东汉）蔡邕：《蔡中郎集》，《四库备要》428集部，台湾中华书局，1981年影印本。

26. 饶宗颐:《老子想尔注校证》,上海古籍出版社,1991。
27. (南朝宋)范晔撰,(唐)李贤等注《后汉书》(全十二册),中华书局,1965。
28. (晋)葛洪撰,王明校释《抱朴子内篇校释(增订本)》,中华书局,1985。
29. (晋)陈寿撰,(南朝宋)裴松之注,陈乃乾点校《三国志》(全五册),中华书局,1959。
30. (南朝梁)宗懔:《荆楚岁时记》,《四库备要》294 史部摭言,台湾中华书局,1981 年影印本。
31. (梁)僧祐:《弘明集》、(唐)道宣:《广弘明集》,上海古籍出版社,1991。
32. (隋)巢元方著,丁光迪主编《诸病源候论校注》(上册),人民卫生出版社,1991。
33. (隋)巢元方著,丁光迪主编《诸病源候论校注》(下册),人民卫生出版社,1992。
34. (唐)孙思邈著,李景荣等校释《千金翼方校释》,人民卫生出版社,1998。
35. (唐)孙思邈著,李景荣等校释《备急千金要方校释》,人民卫生出版社,1997。
36. (唐)欧阳询撰,王绍楹校《艺文类聚》(上、下册),中华书局,1965。
37. (南朝梁)萧统编《昭明文选》,中州古籍出版社,1990。
38. [日]丹波康赖:《医心方》,人民卫生出版社,1955。
39. (宋)张君房纂辑,蒋力生等校注《云笈七籤》,华夏出版社,1996。
40. (宋)李昉等:《太平御览》(全四册),中华书局,1960。
41. (宋)李昉等编《太平广记》(全十册),中华书局,1961。
42. (宋)洪适:《隶释·隶续》,中华书局,1985。

43. (宋) 陈振孙撰, 徐小蛮、顾美华点校《直斋书录解题》, 上海古籍出版社, 1987。
44. (宋) 朱熹:《楚辞集注》, 上海古籍出版社, 1979。
45. (宋) 罗泌纂, 罗苹注《路史》,《四库备要》295 史部, 台湾中华书局, 1981 年影印本。
46. (明)《道藏》, 文物出版社、上海书店、天津古籍出版社, 1988。
47. (清) 赵翼:《陔余丛考》, 河北人民出版社, 1990。
48. (清) 严可均校辑《全上古三代秦汉三国六朝文》(第一册), 中华书局, 1958。
49. (清) 允禄、梅穀成、何国宗等:《钦定协纪辨方书》, 载《四库术数类丛书》(九), 上海古籍出版社, 1991。

## 二 近人著述

### (一) 道家、道教、《道藏》类

1. 傅勤家:《中国道教史》, 商务印书馆, 1937 年第 1 版、1998 年影印版。
2. 陈国符:《道藏源流考》(上、下册), 中华书局, 1963。
3. 陈寅恪:《天师道与滨海地域之关系》, 载《陈寅恪先生论集——中央研究院历史语言所特刊之三》, 台湾商务印书馆, 1971。
4. 王明:《道家 and 道教思想研究》, 中国社会科学出版社, 1984。
5. 蒙文通:《道教史琐谈》, 载蒙文通著《古学甄微》, 巴蜀书社, 1987。
6. 陈垣编纂《道家金石略》, 文物出版社, 1988。
7. 胡孚琛:《魏晋神仙道教——〈抱朴子内篇〉研究》, 人民出

- 版社，1989。
8. 任继愈主编《道藏提要（修订本）》，中国社会科学出版社，1991。
  9. 王明：《道家与传统文化研究》，中国社会科学出版社，1995。
  10. 李刚：《汉代道教哲学》，巴蜀书社，1995。
  11. 姜生：《汉魏两晋南北朝道教伦理论稿》，四川大学出版社，1995。
  12. 胡孚琛主编《中华道教大辞典》，中国社会科学出版社，1995。
  13. 朱越利：《道藏分类解题》，华夏出版社，1996。
  14. 刘师培：《读〈道藏〉记》，载《刘师培全集》（第四册），中共中央党校出版社，1997年影印本。
  15. 王育成：《东汉天帝使者类道人与道教起源》，载陈鼓应主编《道家文化研究》（第16辑），三联书店，1999。
  16. 李德范辑《敦煌道藏》（三），中华全国图书馆文献缩微复制中心，1999。
  17. [日]小林正美著，李庆译《六朝道教史研究》，四川人民出版社，2001。
  18. 王葆玟：《老庄学新探》，上海文化出版社，2002。
  19. 葛兆光：《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，三联书店，2003。
  20. 胡孚琛、吕锡琛：《道学通论——道家·道教·丹道（增订版）》，社会科学文献出版社，2004。
  21. 王卡：《敦煌道教文献研究——综述·目录·索引》，中国社会科学出版社，2004。

## （二）民俗、方术类

1. 江绍原：《发须爪——关于它们的风俗》，上海文艺出版社，



1987年影印本。

2. 萧登福：《汉魏六朝佛道两教之天堂地狱说》，台湾学生书局，1989。
3. 〔日〕安居香山、中村璋八：《纬书集成》（上、中、下册），河北人民出版社，1994。
4. 张亮采：《中国风俗史》，东方出版社，1996。
5. 萧登福：《道佛十王地狱说》，（台北）新文丰出版股份有限公司，1996版。
6. 刘增贵：《天堂与地狱——汉代的泰山信仰》，（台北）《大陆杂志》第94卷第5期（1997）。
7. 杨树达：《汉代婚丧礼俗考》，上海古籍出版社，2000。
8. 李零：《中国方术续考》，东方出版社，2000。
9. 李零：《中国方术考（修订本）》，东方出版社，2001。
10. 李如森：《汉代丧葬礼俗》，沈阳出版社，2003。
11. 〔韩〕具聖姬：《汉代人的死亡观》，（北京）民族出版社，2003。

### （三）医学、养生类

1. 《长沙马王堆一号汉墓古尸研究》编辑委员会编、湖南医学院主编《长沙马王堆一号汉墓古尸研究》，文物出版社，1980。
2. 萧天石：《道家养生学概要》，台湾自由出版社，1983。
3. 李远国：《道教气功养生学》，四川省社会科学院出版社，1988。
4. 郭世余编著《中国针灸史》，天津科学技术出版社，1989。
5. 廖育群：《歧黄医道》，辽宁教育出版社，1991。
6. 〔日〕吉元昭治著，杨宇译《道教与不老长寿医学》，成都出版社，1992。
7. 胡孚琛：《道教医学和内丹学的人体观探索》，《世界宗教研

- 究》1993年第4期。
8. 李丰楙：《〈道藏〉所收早期道教的瘟疫观——以〈女青鬼律〉及〈洞渊神咒经〉系为主》，（台北）《中央研究院中国文哲研究集刊》第3辑（1993）。
  9. 周一谋等著《马王堆医学文化》，文汇出版社，1994。
  10. 林富士：《东汉晚期的疾疫与宗教》，（台北）《中央研究院历史语言研究所集刊》第六十六本、第三分，1995。
  11. 林玉萍：《两汉时期汉医与方士医的比较研究》，载龚鹏程主编《海峡两岸道教文化学术研讨会论文集》（下册），台湾学生书局，1996。
  12. 李贞德：《汉唐之间求子医方试探——兼论妇科滥觞与性别论述》，（台北）《中央研究院历史语言研究所集刊》第六十八本、第二分，1997。
  13. 陈元朋：《唐宋食疗概念与行为之传衍——以〈千金·食治〉为核心的观察》，（台北）《中央研究院历史语言所集刊》，第六十九本、第四分，1998。
  14. 萧璠：《长生思想和与头发相关的长生方术》，（台北）《中央研究院历史语言所集刊》第六十九本、第四分，1998。
  15. 梁其姿：《中国麻风病概念演变的历史》，（台北）《中央研究院历史语言所集刊》第七十本、第二分，1999。
  16. 〔日〕坂出祥伸：《中国古医书之养生说——自然与身心之节奏相应之研究》，载陈鼓应主编《道家文化研究》（第18辑），三联书店，2000。
  17. 林富士：《头发、疾病与医疗——以汉唐之间的医学文献为主的初步探讨》，（台北）《中央研究院历史语言研究所集刊》第七十一本、第一分，2000。
  18. 盖建民：《道教医学》，宗教文化出版社，2001。
  19. 林富士：《中国早期道士的医疗活动及其医术考释：以汉魏晋

南北朝时期的“传记”资料为主的初步探讨》，（台北）《中央研究院历史语言研究所集刊》第七十三本、第一分，2002。

20. 李贞德：《汉唐之间医方中的忌见妇人与女体为药》，（台北）《新史学》第13卷第4期（2002）。

#### （四）房中、生育类

1. 郭立诚：《中国生育礼俗考》，（台北）文史哲出版社，1979。
2. 〔荷兰〕高罗佩著，李零、郭晓惠等译《中国古代房内考》，上海人民出版社，1990。
3. 〔荷兰〕高罗佩著，杨权译《秘戏图考——附论汉代至清代的中国的性生活（公元前206年～公元1644年）》，广东人民出版社，1992。
4. 李贞德：《汉隋之间的“生子不举”问题》，（台北）《中央研究院历史语言研究所集刊》第六十六本、第三分，1995。
5. 王卡：《〈黄书〉考源》，《世界宗教研究》1997年第2期。
6. 李零：《东汉魏晋南北朝房中经典流派考》，《中国文化》第15/16期合刊（1998）。
7. 宋兆麟：《中国生育信仰》，上海文艺出版社，1999。
8. 朱越利：《论六朝贵族道教新房中术的产生》，《世界宗教研究》2001年第3期。
9. 林富士：《略论早期道教与房中术的关系》，（台北）《中央研究院历史语言研究所集刊》第七十二本、第二分，2001。
10. 朱越利：《马王堆帛书房中术的内容》，载李学勤、谢桂华主编《简帛研究二〇〇二》（上册），广西师范大学出版社，2001。

#### （五）文物、考古类

1. 陈槃：《敦煌木简符篆试释》，（台北）《中央研究院民族学研

- 究所集刊》第32期，1972。
2. 甘肃省博物馆、武威县文化馆编《武威汉代医简》，文物出版社，1975。
  3. 陈梦家：《汉简缀述》，中华书局，1980。
  4. 吴荣曾：《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》，《文物》1981年第3期。
  5. 吴天颖：《汉代买地券考》，《考古学报》1982年第1期。
  6. 饶宗颐、曾宪通：《云梦秦简日书研究》，香港中文大学出版社，1982。
  7. 马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书》[肆]，文物出版社，1985。
  8. 何双全：《天水放马滩秦简综述》，《文物》1989年2期。
  9. 江陵张家山汉简整理小组：《江陵张家山汉简〈脉书〉释文》，《文物》1989年第7期。
  10. 甘肃省文物考古研究所编《秦汉简牍论文集》，甘肃人民出版社，1989。
  11. 张家山汉简整理组：《张家山汉简〈引书〉释文》，《文物》1990年第10期。
  12. 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，文物出版社，1990。
  13. 王育成：《东汉道符释例》，《考古学报》1991年第1期。
  14. 刘昭瑞：《谈考古发现的道教解注文》，《敦煌研究》1991年第4期。
  15. 高大伦：《张家山汉简〈脉书〉校释》，成都出版社，1992。
  16. 张勋燎：《东汉墓葬出土的解注器材料和天师道的起源》，载陈鼓应主编《道家文化研究》（第9辑），上海古籍出版社，1996。
  17. 王育成：《文物所见中国古代道符述论》，载陈鼓应主编《道

家文化研究》(第9辑),上海古籍出版社,1996。

18. 王素、李方:《魏晋南北朝敦煌文献编年》,(台北)新文丰出版公司,1997。
19. 胡文辉:《中国早期方术与文献丛考》,中山大学出版社,2000。
20. 刘昭瑞:《汉魏石刻文字系年》,(台北)新文丰出版公司,2001。
21. 王育成:《道教法印考实》,载陈祖武主编《中国社会科学院历史研究所学刊》第一集,社会科学文献出版社,2001。
22. 刘增贵:《秦简〈日书〉中的出行礼俗与信仰》,(台北)《中央研究院历史语言所集刊》第七十二本、第三分,2001。
23. 蒋英炬、杨爱国:《汉代画像石与画像砖》,文物出版社,2001。
24. 陈松长编著《香港中文大学文物馆藏简牍》,香港中文大学文物馆出版,2001。
25. 刘乐贤:《简帛数术文献探论》,湖北教育出版社,2003。
26. 王子今:《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》,湖北教育出版社,2003。
27. 罗振玉编撰《贞松堂集古遗文》(上、下册),北京图书馆出版社,2003。
28. 张勋燎、白彬:《中国道教考古》(第1~6册),线装书局,2006。

#### (六) 工具书类

1. 中国医学科学院药物研究所等编著《中药志》(第一、二册),人民卫生出版社,1959。
2. 中国医学科学院药物研究所等编著《中药志》(第三、四册),人民卫生出版社,1961。

3. 陈垣:《二十史朔闰表》,中华书局,1962。
4. 方诗铭编《中国历史纪年表》,上海辞书出版社,1980。
5. 谭其骧主编《简明中国历史地图集》,中国地图出版社,1991。
6. 徐连达主编《中国历代官制词典》,安徽教育出版社,1991。
7. 广东、广西、湖南、河南辞源修订组、商务印书馆编辑部编《辞源(修订本)》,商务印书馆,1995。
8. 冯其庸、邓安生纂著《通假字汇释》,北京大学出版社,2006。

### (七) 其他

1. 竺可桢:《中国近五千年来气候变迁的初步研究》,《考古学报》1972年第1期。
2. 李汉三:《先秦两汉之阴阳五行学说》,(台北)维新书局,1981。
3. 汤用彤:《汤用彤学术论文集》,中华书局,1983。
4. [日]小野泽精一、福永光司、山井涌著,李庆译《气的思想》,上海人民出版社,1990。
5. 柳存仁:《和风堂文集》(全三册),上海古籍出版社,1991。
6. 杨联陞:《杨联陞论文集》,中国社会科学出版社,1992。
7. 邝芷人:《阴阳五行及其体系》,(台北)文津出版股份有限公司,1992。
8. 梁启超:《中国历史研究法》,东方出版社,1996。
9. 顾颉刚:《汉代学术史略》,东方出版社,1996。
10. [日]山田庆儿著,廖育群译《古代东亚哲学与科技文化——山田庆儿论文集》,辽宁教育出版社,1996。
11. 陈良佐:《再探战国到两汉的气候变迁》,(台北)《中央研究院历史语言所集刊》第六十七本、第二分,1996。

12. 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，北京大学出版社，1997。
13. 孟昭华编著《中国灾荒史记》，中国社会出版社，1999。
14. 周桂钿：《秦汉思想史》，河北人民出版社，2000。
15. 郭沂：《郭店竹简与先秦学术》，上海教育出版社，2001。
16. 宋正海、高建国、孙关龙、张秉伦：《中国古代自然灾异相关性年表总汇》，安徽教育出版社，2002。
17. 姚名达：《中国目录学史》，上海古籍出版社，2002。

## 附录 《太平经》研究文献目录 (1900 ~ 2006)

**说明：**这里所述《太平经》研究之文献目录，多由笔者经各种途径收集所获。期间，亦幸赖诸多师友无私地提供相关资料和线索，谨此表示衷心的感谢！对于《太平经》之研究成果，有关学者也曾做过初步地梳理。鉴于对前人劳动之尊重计，特予申明如下：

1. 李丰楙：《当前〈太平经〉研究的成果及展望》（载龚鹏程《道教新论·附录》，台湾学生书局1991）中载有关《太平经》之文献目录计五十余条；

2. 胡孚琛主编：《中华道教大辞典·附录（三）：当代道教学研究著作论文索引》（中国社会科学出版社1995）计五十余条；

3. 黎志添：《试评中国学者关于〈太平经〉的研究》（载香港《中国文化研究所学报》1996年新第5期）计七十余条；

4. 林富士：《试论〈太平经〉的主旨与性质·附录》（载《中央研究院历史语言研究所集刊》第六十九本、第二分，1998）计一百二十余条；

5. 陈丽桂主编：《两汉诸子研究论著目录·〈太平经〉》（汉学研究中心编印1998）计两百余条。



## 一 中国学者部分

1. 沈曾植：《天官历包元太平经》、《太平经》、《太平素经》，载沈曾植撰、钱仲联辑《海日楼札丛（外一种）》，中华书局，1962。——此书虽出版较晚，然札记之写作至迟在1919年之前。
2. 汤用彤：《读〈太平经〉书所见》，《国学季刊》（北京大学主办）5卷第1号（1935）。（又载汤用彤著《往日杂稿》，中华书局，1962；《汤用彤学术论文集》，中华书局，1983；《汤用彤选集》，天津人民出版社，1995；《汤用彤全集》（第五卷），河北人民出版社，2000）
3. 傅勤家：《太平清领书与太平经之关系》，载傅勤家著《中国道教史》，商务印书馆，1937年第1版、1998年影印版。（又载傅勤家《中国道教史》，上海书店，1984、1990；傅勤家：《中国道教史》，上海文化出版社，1989年影印本）
4. 汤用彤：《〈太平经〉与化胡说》、《〈太平经〉与佛教》，载汤用彤著《汉魏两晋南北朝佛教史》（上册），商务印书馆，1938。（又载《汤用彤全集》（第一卷），河北人民出版社，2000）
5. 王明：《〈太平经〉校后记》（1）、（2），《大公报·读书副刊》1947年4月11日、18日，第6版。
6. 王明：《论〈太平经钞〉甲部之伪》，《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第十八本（1947）。（又载王明著《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社，1984）
7. 吕振羽：《在〈太平清领书〉中所表现的农民的政治教条》，载吕振羽著《中国政治思想史》（下册），三联书店，1955。
8. 饶宗颐：《〈想尔注〉与〈太平经〉》，载饶宗颐著《老子想尔

- 注校笺》，（香港）Tong Nam Printers&Publishers, 1956。（又载饶宗颐著《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991）
9. 杨宽：《论〈太平经〉——我国第一部农民革命的理论著作》，《学术月刊》1959年9月号。
  10. 戎笙（即王戎笙）：《试论〈太平经〉》，《历史研究》1959年第11期。
  11. 王明选编《太平经》，载中国科学院哲学研究所中国哲学史组编《中国大同思想资料》，中华书局，1959。
  12. 王明：《太平经合校》，中华书局，1960。（该书于1960年第1版，1979年第2次印刷，1985年第3次印刷，1992年3月第4次印刷，1997年第5次印刷）另，台湾鼎文书局于1979年印行《中国学术类编》丛书（主编：杨家骆），《太平经合校》一书亦收录其中，此与中华书局1960年版完全一样（包括前言、正文、附录等内容及其页码等均与前者同）。然不知何故，未见署名。
  13. 王明选编《太平经》，载中国科学院哲学研究所中国哲学史组编《中国哲学史资料选辑（两汉之部下）》，中华书局，1960。
  14. 中华书局哲学组：《史学界讨论〈太平经〉的性质及其与太平道和黄巾起义的关系》，《人民日报》1960年12月15日，第7版。
  15. 喻松青：《〈老子〉·道家思想·〈太平经〉》，《光明日报》1961年6月4日，第2版。
  16. 王明：《从墨子到太平经的思想演变》，1961年12月1日《光明日报》，第4版。（又载王明著《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社，1984）
  17. 陈樱宁：《〈太平经〉的前因与后果》，《道协会刊》1962年第1期（创刊号）。（又载陈樱宁著《道教与养生》，华文出

- 版社，1989年第1版、2000年第2版)
18. 熊德基：《〈太平经〉的作者和思想及其与黄巾和天师道的关系》，《历史研究》1962年第4期。（又载熊德基著《六朝史考实》，中华书局，2000）
  19. 熊德基：《关于〈太平经〉及其同黄巾等关系的研究》，《人民日报》1962年9月4日，第5版。
  20. 作者未明：《农民道教〈太平经〉的均贫富、等贵贱的大同思想》，载杨荣国主编，陈玉森、李锦全、吴熙钊编著《简明中国思想史》，中国青年出版社，1962。
  21. 巨赞：《汤著〈佛教史〉关于“〈太平经〉与佛教”的商兑》，《现代佛教》1962年第6期。
  22. 喻松青：《〈太平经〉和黄巾的关系——与熊德基同志商榷》，《新建设》1963年第2月号。
  23. 陈国符：《〈太平经〉考证》，载陈国符著《道藏源流考》（上册），中华书局，1963年初版、1989年再版。
  24. 则诚（即王明）：《敦煌古写本〈太平经〉文字残页》，《文物》1964年第8期。（又载王明著《道家和道教思想研究》，中国社会科学出版社，1984）
  25. 饶宗颐：《想尔九戒与三合义——兼评新刊〈太平经合校〉》，《清华学报》新4卷第2期（1964）。（又载饶宗颐著《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991）
  26. 冯友兰：《东汉末农民大起义和〈太平经〉》，载冯友兰著《中国哲学史新编》（第二册），人民出版社，1964。
  27. 作者未明：《汉末原始道教和农民革命思想·〈太平经〉》，载中国哲学史教学资料汇编编选组编《中国哲学史教学资料汇编（两汉部分）》，中华书局，1964。
  28. 王明：《〈太平经〉目录考》，载中华书局编辑部（新建设编辑部）编《文史》第4辑，中华书局，1965。（又载王明著

- 《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社，1984）
29. 傅勤家：《〈太平清领书〉与〈太平经〉之关系》，载傅勤家著《中国道教史》，台湾商务印书馆，1966。
  30. 饶宗颐：《〈太平经〉与〈说文解字〉》，（台北）《大陆杂志》45 卷第 6 期（1972）。（又载《饶宗颐史学论著选》，上海古籍出版社，1993）
  31. 卿希泰：《〈太平经〉的知人善任思想浅析》，《思想战线》1979 年第 2 期。（又载卿希泰著《中国道教思想史纲》（第一卷），四川人民出版社，1980；又载卿希泰著《道教文化新探》，四川人民出版社，1988）
  32. 卿希泰：《〈太平经〉的哲学思想》，《四川师范学院学报（社会科学版）》1980 年第 1 期。（又载卿希泰著《中国道教思想史纲》（第一卷），四川人民出版社，1980；又载卿希泰著《道教文化新探》，四川人民出版社，1988）
  33. 卿希泰：《试论〈太平经〉的乌托邦思想》，《社会科学研究》1980 年第 2 期。（又载卿希泰著《中国道教思想史纲》（第一卷），四川人民出版社，1980；又载卿希泰著《道教文化新探》，四川人民出版社，1988）
  34. 杨曾文：《道教的创立和〈太平经〉》，《世界宗教研究》1980 年第 2 期。
  35. 冯达文：《〈太平经〉剖析——兼谈〈太平经〉与东汉末年农民起义的若干思想联系》，《中山大学学报（哲学社会科学版）》1980 年第 3 期。
  36. 卿希泰：《〈太平清领书〉的出现及其意义》，载卿希泰著《中国道教思想史纲》（第一卷、汉魏两晋南北朝时期），四川人民出版社，1980。
  37. 孙达人：《〈太平清领书〉及其思想》、《〈太平清领书〉和太平道》，载孙达人著《中国古代农民战争史》（第一卷），陕

- 西人民出版社，1980。
38. 孙达人：《〈太平清领书〉和太平道》，载《中国农民战争史论丛》编辑委员会编《中国农民战争史论丛》（第二辑），河南人民出版社，1980。
  39. 申年：《〈太平经合校〉重印出版》，《人民日报》1980年6月9日，第5版。
  40. 魏启鹏：《〈太平经〉与东汉医学》，《世界宗教研究》1981年第1期。
  41. 钟肇鹏：《论〈太平经〉和太平道》，《文史哲》1981年第2期。（又载钟肇鹏著《求是斋丛稿》（下册），巴蜀书社，2001）
  42. 吴树明：《试论〈太平经〉》，《河北师范大学学报》1981年第3期。
  43. 刘琳：《论〈太平经〉的政治倾向——兼与卿希泰同志商榷》，《社会科学研究》1981年第4期。
  44. 卿希泰：《〈太平经〉中反映农民愿望的思想不能抹杀——答刘琳同志》，《社会科学研究》1981年第5期。（又载卿希泰著《道教文化新探》，四川人民出版社，1988）
  45. 作者未明：《道教的创立和〈太平经〉》，载任继愈主编《中国佛教史》（第一卷），中国社会科学出版社，1981。
  46. 王明：《论〈太平经〉的成书时代和作者》，《世界宗教研究》1982年第1期。（又载王明著《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社，1984）
  47. 刘琳：《再谈〈太平经〉的政治倾向——答卿希泰同志》，《社会科学研究》1982年第2期。
  48. 金春峰：《读〈太平经〉》，《齐鲁学刊》1982年第3期。
  49. 李养正：《〈太平经〉与早期道教》，《道协会刊》1982年第9期。

50. 李养正:《从〈太平经〉看早期道教的信仰与特点》,《道协会刊》1982年第10期。(又载李养正原著、张继愚编订:《道教经史论稿》,华夏出版社,1995)
51. 朱伯崑:《张角与〈太平经〉》,载《中国哲学》编辑部:《中国哲学》(第九辑),三联书店,1983。
52. 刘序琦:《略论〈太平经〉思想的几个问题》,《江西师院学报(哲学社会科学版)》1983年第3期。
53. 杨以汉:《〈太平经〉的守一养性法》,《气功与科学》1983年第4期。
54. 李家彦:《〈太平经〉的元气论》,《宗教学研究》1983年第4期。(又载《中国哲学史研究》1984年第2期)
55. 李养正:《试论〈太平经〉的产生与演变》,《道协会刊》1983年第12期。
56. 汤一介:《关于〈太平经〉成书问题》,载丁守和、方行主编:《中国文化研究集刊》(第一辑),复旦大学出版社,1984。(又载汤一介著《中国传统文化中的儒释道》,中国和平出版社,1988;《魏晋南北朝时期的道教》,陕西师范大学出版社,1988)
57. 王明:《论〈太平经〉的思想》,载王明著《道家和道教思想研究》,中国社会科学出版社,1984。
58. 李养正:《从〈太平经〉看太平道的社会政治思想》,《道协会刊》1984年第13期。(又载李养正原著、张继愚编订《道教经史论稿》,华夏出版社,1995)
59. 李养正:《〈太平经〉与阴阳五行说、道家及谶纬之关系》,《道协会刊》1984年第15期。(又载陈鼓应主编《道家文化研究》第16辑,三联书店,1999)
60. 辛智科:《〈太平经〉中的医学思想初探》,《陕西中医学院学报》1985年第1期。

61. 李家彦：《〈太平经〉的“三合相通”说》，《宗教学研究》1985年第1期。
62. 李养正：《论〈太平经〉的人民性》，《中国哲学史研究》1985年第2期。（又载李养正原著、张继愚编订《道教经史论稿》，华夏出版社，1995）
63. 赵克尧：《论〈太平经〉的性质》，《温州师专学报（社会科学版）》1985年第3期。（又载赵克尧著《汉唐史论集》，复旦大学出版社，1993）
64. 冯友兰：《〈太平经〉其书》、《〈太平经〉中的“太平”思想》、《〈太平经〉的“天地周期”论》，载冯友兰著《中国哲学史新编（1984年修订本）》（第三册），人民出版社，1985。
65. 王成竹：《太平经》，载商聚德、石倬英统稿《中国哲学名著简介》，河南人民出版社，1985。
66. 作者未明：《早期道教在社会上层的传布与兴国广嗣之术的〈太平经〉》，载任继愈主编《中国哲学发展史（秦汉）》，人民出版社，1985。
67. 作者未明：《〈太平经〉中反映农民劳动者的道德观念》，载沈善洪、王风贤著《中国伦理学说史》（上册），浙江人民出版社，1985。
68. 陈瑛：《〈太平经〉中记载的农民的伦理思想》，载陈瑛著《中国伦理思想史》，贵州人民出版社，1985。
69. 王明：《太平经》，载辛冠洁、丁健生主编《中国古代佚名哲学名著评述》（第三卷），齐鲁书社，1985。
70. 李养正：《〈太平经〉中的医学理论》，《道协会刊》1985年第16期。
71. 李养正：《〈太平经〉中的音乐理论》，《道协会刊》1985年第17期。

72. 陈静:《〈太平经〉中的乘负报应思想》,《宗教学研究》1986年第2期。
73. 丁贻庄、刘冬梅:《〈太平经〉中“守一”浅释》,《宗教学研究》1986年第2期。
74. 李远国:《谈谈〈太平经〉中的守一功法》,《中国气功》1986年第2期。
75. 丁贻庄:《试论〈太平经〉中的道教医学思想》,《宗教学研究》1987年第3期。
76. 李家彦:《〈太平经〉中以十概全的思想》,《宗教学研究》1987年第3期。
77. 王明:《〈太平经〉和〈抱朴子〉在文化史上的价值》,《文史知识》1987年5期。(又载《文史知识》编辑部《道教与传统文化》,中华书局,1992;又载王明《道家与传统文化研究》,中国社会科学出版社,1995)
78. 朱永龄:《略论〈太平经〉哲学、政治思想》<sup>①</sup>,《上饶师专学报(哲学社会科学版)》1987年第1期。
79. 金春峰:《〈太平经〉的思想特点及其与道教的关系》,载金春峰著《汉代思想史》,中国社会科学出版社,1987。
80. 葛兆光:《太平经》,载葛兆光著《道教与中国文化》,上海人民出版社,1987。
81. 伍伟民:《〈太平经〉与〈周易〉》,《华东师范大学学报(哲学社会科学版)》1988年第6期。
82. 石衍丰:《道教主要经书介绍·〈太平经〉》,载曾召南、石衍丰编著《道教基础知识》,四川大学出版社,1988。
83. 作者未明:《太平经》,李守庸主编《中国古代经济思想

---

<sup>①</sup> 此文在杂志首页总目录中以“略论《太平经》的哲学、政治思想”为名,但正文标题却无“的”字,不知以何者为是。



- 史》，武汉大学出版社，1988。
84. 汤一介：《〈太平经〉——道教产生的思想准备》、《敦煌本〈太平经〉残卷》，载汤一介著《魏晋南北朝时期的道教》，陕西师范大学出版社，1988。
85. 汤一介：《〈太平经〉中其“气”的概念分析》，载汤一介著《中国传统文化中的儒释道》，中国和平出版社，1988。（又载汤一介著《魏晋南北朝时期的道教》，陕西师范大学出版社，1988）
86. 作者未明：《〈天官历包元太平经〉的宗教神学特征》。《〈太平清领书〉的来历及其主要思想》，载卿希泰主编《中国道教史》（第一卷），四川人民出版社，1988。（又载卿希泰主编《中国道教史（修订本）》（第一卷），四川人民出版社，1996）
87. 李远国：《〈想尔注〉与〈太平经〉中的内炼要旨·〈太平经〉中的“守一”法诀》，载李远国著《道教气功养生学》，四川省社会科学院出版社，1988。
88. 祝瑞开：《〈太平经〉成书于何时？它是怎样以“三气”为基础建立它的“三统”神学的》，载夏乃儒主编《中国哲学三百题》，上海古籍出版社，1988。
89. 金棹（即金正耀）：《东汉道教的救世学说与医学》，《世界宗教研究》1989年第1期。（又载金正耀著《道教与科学》，中国社会科学出版社，1991）
90. 刘序琦：《再论〈太平经〉思想的几个问题》，《江西师范大学学报（哲学社会科学版）》1989年第1期。
91. 杜洪义：《〈太平经〉社会政治思想浅论》，《辽宁师范大学学报（社会科学版）》1989年第1期。
92. 辛玉璞：《关于〈太平经〉的民主思想》，《西北大学学报（哲学社会科学版）》1989年第2期。

93. 胡立加:《〈太平经〉初探》,《气功》1989年第2期。
94. 伍伟民:《〈太平经〉与七言诗的雏形》,《上海道教》1989年第3/4期合刊。
95. 李家彦:《〈太平经〉与〈圣经〉伦理思想之比较》,《宗教学研究》1989年第3/4期合刊。
96. 谢松龄:《符篆道派和〈太平清领书〉》,载谢松龄著《天人象:阴阳五行学说史导论》,山东文艺出版社,1989。
97. 牟钟鉴:《〈太平经〉与〈周易参同契〉》,载牟钟鉴著《中国宗教与文化》,巴蜀书社出版,1989。
98. 朱越利:《于吉是何许人?〈太平清领书〉的内容是什么?》、《甘忠可是何许人?〈天官历包元太平经〉的内容是什么?》、《〈太平经〉与前两种书是什么关系?主要内容是什么?》,载朱越利著《道教答问》,华文出版社,1989、华夏出版社,1993。
99. 祝瑞开:《〈太平经〉的“三统”神学和“太平”理想》,载祝瑞开著《两汉思想史》,上海古籍出版社,1989。
100. 岑贤安:《〈太平经〉关于真道的思想》,载张立文、岑贤安、徐荪铭、蔡方鹿、张怀承著《道》(张立文主编《中国哲学范畴精粹丛书》之一),中国人民大学出版社,1989。
101. 卢国龙:《〈太平经〉提出了哪些社会政治思想》,载卢国龙著《道教知识百问》,今日中国出版社,1989。
102. 李养正:《甘忠可与〈包元太平经〉》、《于吉与〈太平青领书〉之出现》,载李养正著《道教概论》,中华书局,1989。
103. 冷鹏飞:《论〈太平经〉的元气思想》,载中国秦汉史研究会编《秦汉史论丛》(第四辑),西北大学出版社,1989。
104. 孟祥才:《道教的广泛流传和〈太平清领书〉》,载孙祚民主编《中国农民战争史(秦汉卷)》,湖北人民出版社,

1989。

105. 郭树森：《〈太平经〉与天师道的关系》、《〈想尔注〉对〈太平经〉的继承和发展》，载郭树森主编，郭树森、朱林、贺绍恩编著《天师道》，上海社会科学院出版社，1990。
106. 杨万全：《太平经》，载《中国大百科全书》选编《道教》，中国大百科全书出版社，1990。
107. 岑贤安：《〈太平经〉太平之气的思想》，载蔡方鹿、张怀承、岑贤安、徐荪铭、张立文著《气》（张立文主编《中国哲学范畴精粹丛书》之一），中国人民大学出版社，1990。
108. 冷鹏飞：《论〈太平经〉的经济思想》，《湖南师范大学社会科学学报》1990年第2期。
109. 庄春波、刘春明：《从〈太平经〉看东汉社会危机和早期道教的产生》，《烟台大学学报（哲学社会科学版）》1990年第3期。
110. 石磊：《试论〈太平经〉中的经济思想》，《宗教学研究》1990年第3/4期合刊。
111. 朱永龄：《〈太平经〉伦理思想管窥》，《江西社会科学》1990年第4期。
112. 方立天：《〈太平经〉的“元气”与“三统共生”说》、《〈太平经〉的“形神常合”和“守气”、“守神”说》，载方立天著《中国古代哲学问题发展史》（上册），中华书局，1990。
113. 牟钟鉴：《〈太平经〉与〈周易参同契〉》，载任继愈主编《中国道教史》，上海人民出版社，1990。
114. 龚鹏程：《〈太平经〉政治理论述评》，载郑樑生主编《第二届中国政教关系国际学术研讨会论文集》，（台北）淡江大学历史系主办，1991。

115. 刘序琦：《关于〈太平经〉与黄巾的关系问题》，《江西师范大学学报（哲学社会科学版）》1991年第2期。
116. 郭武：《论〈太平经〉的神学思想》，《中国道教》1991年第2期。
117. 朱永龄：《〈太平经〉和太平道的思想及其对黄巾农民战争的影响》，《九江师专学报》1991年第3期。
118. 柴文华：《〈太平经〉具有神学特色的伦理观》，《南京社会科学》1991年第5期。
119. 陈吉山：《〈太平经〉中的承负报应思想》，（台南）《道教学探索》第5号（1991）。
120. 龚鹏程：《〈太平经〉释义》，（台北）《中国学术年刊》（国立台湾师范大学国文研究所编）第12期（1991）。
121. 刘国梁：《〈太平经〉的成书时代与主要思想》，载刘国梁著《道教精萃》，吉林文史出版社，1991。
122. 于民雄：《〈太平清领书〉的出现》、《太平经》，载于民雄著《道教文化概说》，贵州人民出版社，1991。
123. 作者未明：《〈太平经〉及其把道家思想宗教化》，载黄钊主编《道家思想史纲》，湖南师范大学出版社，1991。
124. 作者未明：《〈太平经钞〉、〈太平经〉、〈太平经复文序〉、〈太平经圣君秘旨〉》，载任继愈主编《道藏提要（修订本）》，中国社会科学出版社，1991。
125. 作者未明：《〈太平经〉有什么思想特色》，载范桥主编、傅允生副主编《世界四大宗教三百题》，中国广播电视出版社，1991。
126. 龚鹏程：《受天神书以兴太平——〈太平经〉释义》，载龚鹏程著《道教新论》，（台北）台湾学生书局，1991。
127. 李丰楙：《当前〈道藏〉研究的成果及其展望·道藏中道书研究举隅——以〈太平经〉为例》，（台湾）《书目季刊》

25 卷第 3 期 (1991)。

128. 李丰楙：《当前〈太平经〉研究的成果及展望》，载龚鹏程：《道教新论·附录》，（台北）台湾学生书局，1991。
129. 作者未明：《〈太平经〉有什么思想特色》，载范桥主编《世界四大宗教三百题》，中国广播电视出版社，1991。
130. 朱越利：《太平道经》，载朱越利著《道经总论》，辽宁教育出版社，1991。
131. 王友三：《〈太平经〉与太平道》，载王友三主编《中国宗教史》（上册），齐鲁书社，1991。
132. 刘仲宇：《〈太平经〉与〈周易参同契〉》，载牟钟鉴、胡孚琛、王葆珏主编《道教通论——兼论道家学说》，齐鲁书社，1991。
133. 作者未明：《〈太平经〉中所反映的均平思想》，载侯外庐主编《中国思想史纲》（上册），中国青年出版社，1991。
134. 杜洪义：《〈太平经〉中的善恶观与太平理想》，载刘泽华主编《中国古代政治思想史》，南开大学出版社，1992。
135. 张涛：《〈太平经〉易学思想初探》，《文献》1992 年第 2 期。
136. 苏抱阳：《〈太平经〉成书的几个问题》，《世界宗教研究》1992 年第 4 期。
137. 刘昭瑞：《〈太平经〉与考古发现的东汉镇墓文》，《世界宗教研究》1992 年第 4 期。
138. 陈吉山：《〈太平经〉初研》，（台南）《道教学探索》第 6 号（1992）。
139. 杨承智、黄学军：《〈太平经〉论灸刺》，《上海针灸杂志》1992 年第 1 期。（又载《中国气功》1992 年第 2 期）
140. 邢义田：《〈太平经〉对善恶报应的再肯定——承负说》，（台北）《国文天地》8 卷第 3 期（1992）。

141. 詹石窗:《〈太平经〉的由来与文体》、《〈太平经〉的文学价值》,载詹石窗著《道教文学史》,上海文艺出版社,1992。
142. 作者未明:《〈太平经〉的伦理思想》,载张锡勤等主编《中国伦理思想通史》(上册),黑龙江教育出版社,1992。
143. 郭武:《〈太平经〉〈老子想尔注〉是怎样确立道教的宗教理论的?》,载郭武、丁培仁、陈兵著《道教百问》,今日中国出版社,1992。(又载郭武《道教历史百问》,今日中国出版社,1995)
144. 丁培仁:《最早的道经是哪一部?》,载郭武、丁培仁、陈兵著《道教百问》,今日中国出版社,1992。
145. 作者未明:《道画溯源——〈太平经〉中图画的意义》、《曲阳神书——〈太平经〉的问世及影响》,载陈耀庭、刘仲宇著《道·仙·人——中国道教纵横》,上海社会科学院出版社,1992。
146. 王宗昱:《〈太平经〉中的人身中之神》,(台湾)《中国文化月刊》第159期(1993)。
147. 杨寄林:《〈太平经释读〉前言》,《河北师范学院学报》1993年第2期。
148. 华颐:《〈太平经〉、〈冲虚真经〉》,《中国道教》1993年第2期。
149. 李刚:《论〈太平经〉为汉代道书之合集——兼与金春峰先生商榷》,《社会科学研究》1993年第3期。
150. 郭武:《从〈太平经〉和〈老子想尔注〉看道教神学的创立》,《上海道教》1993年第4期。
151. 林富士:《试论〈太平经〉的疾病观念》,《中央研究院历史语言研究所集刊》第六十二本、第二分,1993。
152. 汤一介:《80年代以来中国大陆<sup>①</sup>道教研究概况·Ⅲ〈太平

- 经》의 성격문제》，韩国道教思想研究会编《韩国道教文化의位相》（韩国道教思想研究丛书·Ⅺ），아세아문화사，1993。（译自汤一介《80年代以来中国大陆的道教研究概况·三、〈太平经〉的性质问题》，载韩国道教思想研究会编：《韩国道教文化的状况》（韩国道教思想研究丛书第7辑），亚细亚出版社，1993）
153. 王玉德：《太平道的纲领——〈太平经〉》，载王玉德著《中华神秘文化》，湖南出版社，1993。
154. 刘精诚：《〈太平经〉与太平道》，载刘精诚著《中国道教史》，（台北）文津出版社，1993。
155. 作者未明：《太平经》，载李养正等著《道教手册》，中州古籍出版社，1993。
156. ——：《太平经》，载《道家十三经》，国际文化出版公司，1993。
157. ——：《太平经》（诸子百家丛书），上海古籍出版社，1993。
158. 杨寄林：《〈太平经〉释读》，载吴枫主编《中华道学通典》，南海出版公司，1994。
159. 金正耀：《〈太平经〉的成书及其宗教学说》，载金正耀著《中国的道教》，商务印书馆，1996。
160. 岑贤安：《〈太平经〉的天地中和同心》，载张怀承、岑贤安、徐荪铭、蔡方鹿、张立文著《心》（张立文主编《中国哲学范畴精粹丛书》之一），中国人民大学出版社，1993。
161. 李养正：《〈太平经〉与〈墨子〉》，载李养正著《道教与诸子百家》，燕山出版社，1993。
162. 周高德：《读〈太平经〉有感》，《中国道教》1994年第1期。

163. 俞理明：《从〈太平经〉看道教称谓对佛教称谓的影响》，《四川大学学报（哲学社会科学版）》1994年第2期。
164. 连锁标、詹石窗：《〈太平经〉易学思想考》，《福建师范大学学报（哲学社会科学版）》1994年第2期。
165. 陈增岳：《〈太平经合校〉拾遗》，《中国道教》1994年第3期。
166. 陈增岳：《〈太平经合校〉补记》，《文献》1994年第4期。
167. 李刚：《论〈太平经〉的生命伦理观》，《道教研究》第一辑（黄海德主编，四川道家文化研究所、香港圆玄学院编），四川人民出版社，1994。
168. 李刚：《〈太平经〉的生命伦理观》，载李刚著《劝善成仙——道教生命伦理》，四川人民出版社，1994。
169. 李刚：《也论〈太平经〉钞甲部及其与道教上清派之关系》，载陈鼓应主编《道家文化研究》第4辑，上海古籍出版社，1994。
170. 作者未明：《太平经》，载卿希泰主编《中国道教》（第二册），东方出版中心，1994。
171. 作者未明：《太平经》，载卿希泰主编《中国道教》（第四卷），（上海）知识出版社，1994。
172. 作者未明：《〈太平经〉与太平道》，载黎家勇、麦桂演著《中国秦汉宗教史》，人民出版社，1994。
173. 作者未明：《从〈太平经〉的问世到民间道教的初传》，载冯佐哲、李富华著《中国民间宗教史》，（台北）文津出版社，1993。
174. 肖川：《太平经》，载肖川、何雪燕著《中国秦汉教育史》，人民出版社，1994。
175. 汤其领：《〈太平经〉的成书及其思想》、《太平道与〈太平经〉》，载汤其领著《汉魏两晋南北朝道教史研究》，河南



- 大学出版社, 1994。
176. 作者未明:《太平经》,载尹飞舟等著《中国古代鬼神文化大观》,百花州文艺出版社,1994。
177. 李养正:《〈太平经〉是否“抄袭”〈四十二章经〉议——读书随想之一》,《中国道教》1995年第1期。
178. 王云路:《〈太平经〉语词诠释》,《语言研究》1995年第1期。
179. 王云路:《〈太平经〉释词》,《古汉语研究》1995年第1期。
180. 陈丽桂:《从〈太平经〉看道教对黄老理论的附会与转化》,(台北)《中国学术年刊》(国立台湾师范大学国文研究所编)第16期(1995)。
181. 蔡仲德:《〈太平经〉中的道教音乐美学思想》,载蔡仲德著《中国音乐美学史》,人民音乐出版社,1995、2003年修订再版。
182. 许淑惠:《两汉思想研究——〈太平经〉元气试论》,(台北)《辅大中研所学刊》第4期(1995)。
183. 王建:《〈太平经〉中的七言诗》,《贵州社会科学》1995年第3期。
184. 刘昭瑞:《“乘负说”缘起论》,《世界宗教研究》1995年第4期。
185. 王卡:《〈太平经〉、〈太平经目录〉、〈太平经复文序〉、〈太平经钞〉、〈太平经圣君秘旨〉》,载胡孚琛主编:《中华道教大辞典》,中国社会科学出版社,1995。
186. 李刚:《汉代道教哲学的发端——〈太平经〉》,载李刚著《汉代道教哲学》,巴蜀书社,1995。
187. 龙晦:《〈太平经注〉序》,载陈鼓应主编《道家文化研究》第7辑,上海古籍出版社,1995。

188. 陈德安:《〈太平经〉的教育思想》,载李裕民主编《道教文化研究》第1辑,书目文献出版社,1995。
189. 田诚阳:《太平道与〈太平经〉》、《〈太平经〉简介》,载田诚阳著《道经知识宝典》,四川人民出版社,1995。
190. 王铁:《太平经》,载王铁著《汉代学术史》,华东师范大学出版社,1995。
191. 何宗旺:《〈老子想尔注〉与〈太平经〉》,载何宗旺著《中华炼丹术》,(台北)文津出版社,1995。
192. 王平:《〈太平经〉研究》,(台北)文津出版社,1995。
193. 俞理明:《〈太平经〉文字校读》,《古籍研究》1996年1期。
194. 张运华:《〈太平经〉与道家思想》,《中州学刊》1996年第1期。
195. 龙晦:《论〈太平经〉中的儒家思想》,《中华文化论坛》1996年第2期。
196. 唐怡:《浅析〈太平经〉中的政治伦理思想》,《中国道教》1996年第4期。
197. 黎志添:《试评中国学者关于〈太平经〉的研究》,(香港)《中国文化研究所学报》(香港中文大学主办)新第5期(1996)。
198. 胡立加:《〈太平经〉道德观刍议》,《气功》1996年第9期。
199. 张伟国:《〈太平经〉的民众政治思想》,载陈鼓应主编《道家文化研究》(第9辑),上海古籍出版社,1996。
200. 龙晦:《论〈太平经〉中的儒家思想》,载陈鼓应主编《道家文化研究》(第9辑),上海古籍出版社,1996。
201. 牟钟鉴:《早期道教经典——〈太平经〉与〈周易参同契〉》,载牟钟鉴著《中国道教》,广东人民出版社、华夏

- 出版社, 1996。
202. 作者未明:《〈太平经〉中的音乐理论》,载曹本治主编《中国道教音乐史略》,(台北)新文丰出版公司,1996。
203. 张广保:《〈太平经〉与纬书思想》,载《道家文化国际学术研讨会论文集》,北京大学哲学系、香港道教学院主办,1996。
204. 罗炽:《〈太平经〉与易学》,载《道家文化国际学术研讨会论文集》,北京大学哲学系、香港道教学院主办,1996。
205. 作者未明:《〈太平经〉是怎样形成的?其主要内容有哪些?》、《请介绍一下〈太平经〉中的承负说》,载卿希泰主编《道教常识问答》,江苏古籍出版社,1996。
206. 朱越利:《第四类道论:一、综论——〈太平经钞〉》、《第四类道论:一、综论——〈太平经〉》,载朱越利著《道藏分类解题》,华夏出版社,1996。
207. 李刚:《〈太平经〉致太平的政治哲学》,载龚鹏程主编《海峡两岸道教文化学术研讨会论文》(上册),(台北)台湾学生书局,1996。
208. 罗炽主编《〈太平经〉注译》(上、中、下册),西南师范大学出版社,1996。
209. 作者未明:《早期道教和〈太平经〉的政治思想》,载刘泽华主编《中国政治思想史(秦汉魏晋南北朝卷)》,浙江人民出版社,1996。
210. 作者未明:《神书〈太平经〉》,载陆玉林、彭永捷、李振纲《中国道教》,宗教文化出版社,1996。
211. 俞理明:《道教典籍〈太平经〉中的汉代字例和字义》,《宗教学研究》1997年第1期。
212. 李刚:《〈太平经〉论人与自然的关系》,(台湾)《道教文化》6卷第1期(1997)。

213. 萧公彦：《从〈太平经〉思想体系的分析看东汉末年宗教活动的一些特点》，（台北）《史原》第20辑，1997。
214. 尹志华：《道教易学的发端——〈太平经〉述要》，（台北）《宗教哲学》3卷第3期（1997）。
215. 张建群：《〈太平经〉与汉代儒、法思想关系研究》，（台北）《孔孟月刊》35卷第11期（1997）。
216. 段致成：《〈太平经〉中的承负说》，（台北）《宗教哲学》3卷第4期（1997）。（又载（台湾）《中国文化月刊》第212期，1997）。
217. 陈丽桂：《东汉的“黄老”与〈太平经〉》、《〈太平经〉里的元气论与养生说》、《〈太平经〉里的阴阳论》，载陈丽桂著《秦汉时期的黄老思想·第六章、黄老思想的附会——从〈太平经〉看道教对黄老思想的附会与转化》，（台北）文津出版社，1997。
218. 吴根友：《民间道教思想的兴盛——〈太平经〉的社会思想》，载吴根友著《中国社会思想史》，武汉大学出版社，1997。
219. 滕守尧：《〈太平经〉精、气、神“三合一”的养生思想》，载刘长林、滕守尧著《易学与养生》，沈阳出版社，1997年第1版、1999年第2版。
220. 作者未明：《道教的最初经典〈太平经〉》，载韩建斌、韩廷傑著《道教与养生》，（台北）文津出版社，1997。
221. 作者未明：《〈太平经〉中的医药养生学内容》，载胡卫国、宋天彬著《道教与中医》，（台北）文津出版社，1997。
222. 陈德安：《〈太平经〉的教育思想》，载陈德安、齐峰主编《道家道教教育研究》，教育科学出版社，1997。
223. 陈樱宁、李养正编著《〈太平经〉研究》（中国道教学院教学参考资料），中国道教学院编印，1997。

224. 俞理明:《〈太平经〉通用字求正》,《宗教学研究》1998年第1期。
225. 俞理明:《〈太平经〉的语法分析和标点处理》,《古籍研究》1998年第2期。
226. 岳国先:《试论〈太平经〉中的道教思想》,《沈阳师范学院学报(社会科学版)》1998年第2期。
227. 段致成:《论〈太平经〉的长生成仙思想》,(台湾)《中国文化月刊》第216期(1998)。
228. 孙亦平:《论〈太平经〉的妇女观及其对道教发展的影响》,《世界宗教研究》1998年第2期。(又载陈鼓应主编《道家文化研究》第16辑,三联书店,1999)
229. 潘显一:《论〈太平经〉的伦理美学思想》,《宗教学研究》1998年第3期。
230. 潘显一:《论〈太平经〉的生命美学思想》,(台北)《宗教哲学》4卷第4期(1998)。
231. 林富士:《试论〈太平经〉的主旨与性质》,(台北)《中央研究院历史语言研究所集刊》第六十九本、第二分,1998。
232. 连登岗:《释〈太平经〉之“贤儒”、“善儒”、“乙密”》,《中国语文》1998年第3期。
233. 萧登福:《太平经》,载萧登福著《周秦两汉早期道教》,(台北)文津出版社,1998。
234. 王昆吾:《〈太平经〉和三张斋仪》,载王昆吾著《中国早期艺术与宗教》,东方出版社,1998。
235. 张运华:《〈太平经〉对道家思想的宗教化》,载张运华著《先秦两汉道家思想研究》,吉林教育出版社,1998。
236. 潘显一:《〈太平经〉文艺美学思想探要》,《社会科学研究》1999年第1期。
237. 潘显一:《论〈太平经〉的“寿—美”思想》,《西南民族

- 学院学报（哲学社会科学版）》1999年第1期。
238. 杨立华：《论道教早期上清经的“出世”及其与〈太平经〉的关系》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》1999年第1期。
239. 张涛：《〈太平经〉易学思想初探》，《文献》1999年第2期。
240. 俞理明：《〈太平经〉中的形近字正误》，《宗教学研究》1999年第4期。
241. 段致成：《〈太平经〉的写作动机与产生的历史背景》，（台北）《鹅湖》24卷第9期（1999）。
242. 段致成：《〈太平经〉文献考辨——对〈太平经〉成书情形的一些看法（上）》，（台北）《孔孟月刊》37卷第6期（1999）。
243. 段致成：《〈太平经〉文献考辨——对〈太平经〉成书情形的一些看法（下）》，（台北）《孔孟月刊》37卷第7期（1999）。
244. 段致成：《〈太平经〉中的“建除”学说》，（台北）《鹅湖》25卷第5期（1999）。
245. 于涛：《〈太平经〉刑德图式的易学表现及其他》，《周易研究》1999年第4期。
246. 俞理明：《〈太平经〉语言特点和标点问题》，载杭州大学古籍研究所、杭州大学中文系古汉语教研室编《古典文献与文化论丛》（第二辑），杭州大学出版社，1999。
247. 李养正：《〈太平经〉与阴阳五行说、道家及谶纬之关系》，载陈鼓应主编《道家文化研究》（第16辑），三联书店，1999。
248. 张广保：《〈太平经〉——内丹道的成立》，载陈鼓应主编《道家文化研究》（第16辑），三联书店，1999。
249. 于吉：《〈太平经〉（节选）》，载林世田、李德范编《道教经典精华》（下册），宗教文化出版社，1999。
250. 龙晦、徐湘灵、王春淑、廖勇译注：《〈太平经〉全译》，

- 贵州人民出版社，1999。
251. 王卡：《〈太平经〉与太平道的创立》，载王卡主编《中国道教基础知识》，宗教文化出版社，1999。
252. 龚鹏程：《太平道及其〈太平经〉》，载龚鹏程著《汉代思潮》，（嘉义）南华大学，1999。（又见龚鹏程著《汉代思潮》，北京：商务印书馆，2005）
253. 孔令宏：《〈太平经〉与太平道》，载孔令宏著《中国道教史话》，河北大学出版社，1999。
254. 高明：《简论〈太平经〉在中古汉语词汇研究中的价值》，《古汉语研究》2000年第1期。
255. 李养正：《〈太平经〉的天道观及其治平思想——读〈太平经〉随笔》，《中国哲学史》2000年第1期。
256. 连登岗：《〈太平经〉词义辨析（三）》，《甘肃高师学报》2000年第1期。
257. 郑志明：《从〈太平经〉谈道教的生命观》，（台南）《中华道教学院台南分院学报》2000年第1期。
258. 陈林：《正文正辞以兴太平——〈太平经〉文治太平思想浅议》，《宗教学研究》2000年第2期。
259. 杨玉辉：《〈太平经〉对人的认识》，《社会科学研究》2000年第2期。
260. 作者未明：《〈太平经全释〉出版》，《中华文化论坛·综述与信息》2000年第2期。
261. 陈林：《在自然与超越的张力中显意立言——〈太平经〉正文正辞以治太平的理论意蕴》，《山东教育学院学报》2000年第3期。
262. 俞理明：《〈太平经〉中非状语地位的否定词“不”》，《中国语文》2000年第3期。
263. 俞理明：《〈太平经〉文字脱略现象浅析》，《古籍研究》

2000 年第 3 期。

264. 李远国:《亦注亦论的一大硕果——读〈太平经全译〉有感》,《中华文化论坛》2000 年第 3 期。
265. 吕锡琛:《〈太平经〉的心理学思想研究》,《江西社会科学》2000 年第 4 期。
266. ———:《徐湘灵、王春淑等著〈太平经全译〉出版》,《四川师范大学学报(社会科学版)》2000 年第 4 期。
267. 王家佑:《古道经的新硕果——读〈太平经全译〉》,《天府新论》2000 年第 4 期。
268. 黄平之:《〈太平经〉——东汉语言研究的重要典籍》,《文史杂志》2000 年第 4 期。
269. 朱松美:《〈太平经〉安民策略论纲》,《济南大学学报》2000 年第 4 期。
270. 俞理明:《〈太平经〉文字勘定偶拾》,《古籍整理研究学刊》2000 年第 5 期。
271. 郑志明:《〈太平经〉的养生观》,(台北)《鹅湖》25 卷第 11 期(2000)。
272. 郑志明:《〈太平经〉的贵生观》,(台北)《鹅湖》25 卷第 12 期(2000)。
273. 郑志明:《从〈太平经〉谈道教的生命观》,(台南)《中华道教学院南台分院学报》第 1 期(2000)。
274. 黎志添:《从〈太平经〉的“中和”思想看人与自然的关  
系:天地疾病与人的责任》,载郑志明主编《道教文化的精  
华:第二届海峡两岸道教学术研讨会论文集》,(台湾·嘉  
义)南华大学宗教文化研究中心出版,2000。
275. 潘显一:《〈太平经〉的民间宗教美学思想》,载郑志明主  
编《道教文化的精华:第二届海峡两岸道教学术研讨会论  
文集》,(嘉义)南华大学宗教文化研究中心出版,2000。



276. 赵中伟：《尊神重精，守气合神——〈太平经〉“气”范畴的诠释》，载《第三届汉代文学与思想学术研讨会论文集》，（台北）政治大学中国文学系主办，2000年5月。
277. 程维荣：《〈太平经〉等的恤刑思想》，载程维荣著《道家与中国法文化》，上海交通大学出版社，2000。
278. 邱福海：《源出〈淮南子〉的〈太平清领书〉》，载邱福海著《道教发展史》（第一册、道教的形成阶段：上古至东晋），（台北）淑馨出版社，2000。
279. 刘殿爵、陈方正主编《〈太平经〉逐字索引》（上、下册），（香港）商务印书馆，2000。
280. 黄建宁：《〈太平经〉中的同素异序词》，《四川师范大学学报（社会科学版）》2001年第1期。
281. 贺圣迪：《〈太平经〉的天文恒象之论（上）》，《上海道教》2001年第1期。
282. 贺圣迪：《〈太平经〉的天文恒象之论（下）》，《上海道教》2001年第2期。
283. 张桥贵：《〈太平经〉的“夷狄”论》，《云南民族学院学报（哲学社会科学版）》2001年第3期。
284. 岳齐琼：《〈太平经〉之“道”及其女性意蕴》，《社会科学研究》2001年第3期。
285. 王敏红：《〈太平经〉语词补释》，《绍兴文理学院学报》2001年第4期。
286. 梁宗华：《〈太平经〉的道家理论形态及其神学化》，《东岳论丛》2001年第4期。
287. 俞理明：《〈太平经〉中非状语地位的否定词“不”和反复问句》，《中国语文》2001年第5期。
288. 秦彦士：《从〈淮南子〉到〈太平经〉中的墨学——异端沉浮与汉代学术政治变迁》，《南都学坛（哲学社会科学

版)》2001年第5期。

289. 潘显一:《南桔北枳,道能为一——从〈太平经〉〈抱朴子〉看早期道教美学思想的变迁》,《社会科学研究》2001年第5期。
290. 郭树森:《天师道的形成与〈太平经〉》,《龙虎山道教通讯》2001年第12期。
291. 俞理明:《〈太平经〉中的汉代熟语》,《西南民族学院学报(哲学社会科学版)》2001年第7(S2)期(语言学研究专辑)。
292. 袁光仪:《论〈太平经〉之“弃杀女婴”》,载《第二届青年学者论文发表会论文集》,(台北)文化三清宫主办,2001年5月。
293. 俞理明:《〈太平经〉中的“者”和现代汉语“的”的来源》,载四川大学汉语史研究所编《汉语史研究集刊》(第四辑),巴蜀书社2001。
294. 唐大潮:《〈太平经〉与〈周易参同契〉》,载唐大潮编著《中国道教简史》,宗教文化出版社,2001。
295. 张荣明:《儒学扩张的尝试——〈太平经〉》,载张荣明著《中国的国教:从上古到东汉》,中国社会科学出版社,2001。
296. 俞理明:《〈太平经〉正读》,巴蜀书社,2001。
297. 李申:《西汉末年的政治危机与〈包元太平经〉的问世》、《〈太平清领书〉与黄老》、《〈太平经〉的黄老特征》,载李申著《道教本论——黄老、道家即道教论》,上海文化出版社,2001。
298. 王敏红:《〈太平经〉语词拾零》,《语言研究》2002年第1期。
299. 俞理明:《〈太平经合校〉校对补说》,《古籍整理研究学刊》2002年第1期。

300. 陈焜:《试论〈太平经〉中之承负说》,《宗教学研究》2002年第4期。
301. 吕锡琛:《论〈太平经〉的伦理思想》,(台北)《哲学与文化》29卷第6期(2002)。
302. 袁光仪:《论〈太平经〉之“弃杀女婴”》,(台北)《孔孟月刊》41卷第3期(2002)。
303. 袁光仪:《〈太平经〉承负报应思想探析》,(台南)《成大宗教与文化学报》(国立成功大学中国文学系宗教与文化研究室主办)第2期(2002)。
304. 杨琇惠:《〈太平经〉神仙思想探微》,(台南)《成大宗教与文化学报》(国立成功大学中国文学系宗教与文化研究室主办)第2期(2002)。
305. 潘显一:《早期道教美学思想的发展与分化——〈太平经〉与〈抱朴子〉美学思想比较》,《四川大学学报(哲学社会科学版)》2002年第6期。
306. 俞理明:《〈太平经〉中常用的应叹提顿语》,载四川大学汉语史研究所编《汉语史研究集刊》(第五辑),巴蜀书社2002。
307. 杨玉辉:《〈太平经〉的养生思想》,载姜生、汤伟侠主编《中国道教科学技术史·VI养生学篇》(汉魏两晋卷),科学出版社,2002。
308. 王家葵:《〈太平经〉:道教医学的总纲》,载姜生、汤伟侠主编《中国道教科学技术史·V医学篇》(汉魏两晋卷),科学出版社,2002。
309. 李小光:《〈太平经〉的社会理想》,载李小光著《生死超越与人间关怀——神仙信仰在道教与民间的互动》,巴蜀书社,2002。
310. 庄朝兰:《〈太平经〉的哲学思想》,载詹石窗主编《新编

- 中国哲学史》，中国书店，2002。
311. 祁志祥：《道教人论：〈太平经〉》，载祁志祥著《中国人学史》，上海大学出版社，2002。
312. 杨寄林译注《〈太平经〉今注今译》（上、下册），河北人民出版社，2002。
313. 曾春海：《〈太平经〉的哲学思想要旨》，载曾春海著《两汉魏晋哲学史》，（台北）五南图书出版公司，2002。
314. 欧崇敬：《〈太平经〉的宗教哲学》，载欧崇敬著《中国哲学史（两汉魏晋南北朝卷）》，（台北）洪叶文化事业有限公司，2002。
315. 郑素春：《〈太平经〉的内视观点》，载郑素春著《道教信仰、神仙与仪式》，（台北）台湾商务印书馆，2002。
316. 香港“蓬瀛仙馆道学讲座”讲稿之（三）、（四）——黎志添：《从〈太平经〉看贫穷和公平》，讲座日期：2002年5月19日；《〈太平经〉的环境生态意识》，讲座日期：2002年6月2日；二文收录于道教文化资料库网站（[www. gb. taoism. org](http://www.gb.taoism.org)）。
317. 高新民：《〈太平经〉易学思想浅析》，《甘肃高师学报》2003年第1期。（又载《社科纵横》2003年第2期）
318. 黄修明：《试论〈太平经〉所蕴含的妇女思想》，《北京化工大学学报（社会科学版）》2003年第1期。
319. 乐爱国：《〈太平经〉的生态思想初探》，《宗教学研究》2003年第2期。
320. 杨寄林：《〈太平经〉“书有三等”析义》，《中国道教》2003年第2期。
321. 杨寄林：《〈太平经合校〉识误》，《语文研究》2003年第3期。
322. 宋晶：《〈太平经〉中的诚信观》，《中国道教》2003年第3期。

323. 戴传江:《试论〈太平经〉“三一为宗”思想模式及其意义》,《中国道教》2003年第5期。
324. 曾维加:《从〈太平经〉与〈老子想尔注〉看早期道教神仙思想的形成》,《求索》2003年第5期。
325. 夏雨晴:《〈太平经〉中的三音节同义并列复用现象研究》,《乐山师范学院学报》2003年第5期。
326. 杨寄林:《〈太平经〉:旨在“经世”的道教开山巨著》,《中国图书评论》2003年第10期。
327. 詹石窗:《从〈太平经〉到符箓派道教》,载詹石窗著《道教文化十五讲》,北京大学出版社,2003。
328. 邝国强:《从〈太平经〉中的“一”、“守一”、“气”及“元气”说起》,载郭武主编《道教教义与现代社会国际学术研讨会论文集》(香港道教学院主办),上海古籍出版社,2003。
329. 连登岗:《〈太平经〉语词再释》,《南通师范学院学报(哲学社会科学版)》2004年第1期。
330. 王敏红:《从〈太平经〉看三字连文》,《宁夏大学学报(人文社会科学版)》2004年第1期。
331. 姜守诚:《王明与〈太平经〉研究》,《中国哲学史》2004年第2期。
332. 黄永锋:《〈太平经〉守一养生思想解析》,(香港)《弘道》2004年第3期。
333. 黄永锋:《〈太平经〉医理卮言》,(香港)《道学研究》2004年第4期。
334. 赵建永:《汤用彤对〈太平经〉的考证研究》,《中国道教》2004年第5期。
335. 赵建永:《汤用彤对〈太平经〉与早期道教关系的研究》,《哲学研究》2004年第8期。

336. 作者未明:《太平经》,载孙以楷主编,陈广忠、梁宗华著《道家与中国哲学(汉代卷)》,人民出版社,2004。
337. 孔令宏:《〈太平经〉——以度世为本的道术体系》,载孔令宏著《从道家到道教》,中华书局,2004。
338. 葛佳才:《〈太平经〉中表顺承关系的“反”》,《语文研究》2005年第1期。
339. 覃江:《褚伯玉与〈太平经〉》,《宗教学研究》2005年第1期。
340. 连登岗:《释〈太平经〉之“贤柔、贤淖、大淖、大淖师”》,《宗教学研究》2005年第2期。
341. 姜守诚:《“洞极之经”反映王莽时代考》,《宗教学研究》2005年第2期。
342. 王雪:《析〈太平经〉的天道观念》,《西安电子科技大学学报(社会科学版)》2005年第2期。
343. 吕锡琛、刘忠于:《论〈太平经〉的道德教化思想》,(香港)《道学研究》2005年第2期。
344. 王柯:《〈太平经合校〉标点拾误(一)》,《古籍整理研究学刊》2005年第3期。
345. 李昭昊、何应敏:《〈太平经〉简议——东汉的道士对宇宙解释范式的重建》,《中国道教》2005年第3期。
346. 张坤:《〈太平经〉的三种“财富观”管窥》,《学术论坛》2005年第3期。
347. 姜守诚:《〈太平经〉中的“天医神药”观念》,《锦州医学院学报(社会科学版)》2005年第3期。
348. 魏荣:《浅析〈太平经〉中的“治国”思想》,《宗教学研究》2005年第4期。
349. 薛明生:《试论〈太平经〉及〈老子想尔注〉有关持戒在得道过程之作用的思想渊源》,《东方论坛》2005年第5期。

350. 曾维加:《〈太平经〉中的家族伦理观及其在道教组织中的表现》,《西南民族大学学报(人文社科版)》2005年第11期。
351. 作者不详:《〈太平经〉与符篆派道教》,载郭重威、孔新芳《道教文化丛谈》,黑龙江人民出版社,2005。
352. 姜守诚:《韵律与生命——〈太平经〉中的音乐治疗观念》,《锦州医学院学报(社会科学版)》2006年第1期。
353. 刘晓:《〈太平经〉的词汇研究》,《社会科学家》2006年第1期。
354. 李金山:《论墨家思想对〈太平经〉的影响》,《唐都学刊》2006年第1期。
355. 傅小凡:《试论〈太平经〉的政治哲学思想》,(香港)《道学研究》2006年第1期。
356. 李志强:《修炼成仙图——一件〈太平经〉》道教思想题材的汉画像石》,(香港)《道学研究》2006年第1期。(又载《武当》2006年第5期)
357. 葛佳才:《〈太平经〉副词拾诂》,《北方论丛》2006年第2期。
358. 姜守诚:《〈太平经〉的地脉观念》,《上海道教》2006年第2期。
359. 李刚:《〈太平经〉与汉代儒家政治伦理观之比较》,载 <http://www.hunandj.com> (湖南道教网),2006年2月27日。
360. 陈林:《〈太平经〉的绝对超越思想及其内在局限》,《世界宗教研究》2006年第2期。
361. 熊建伟:《〈太平经〉对人类社会和谐的理想追求》,《上海道教》2006年第3期。
362. 毛丽娅:《〈太平经〉的和谐观》,《中国道教》2006年第4期。

363. 杜洪义：《〈太平经〉“种民”解》，《中国道教》2006年第4期。
364. 周建姣、徐莉莉：《试说〈太平经〉中的“何以”与“以何”——兼论先秦至东汉疑问代词宾语的位置问题》，《江西社会科学》2006年第5期。
365. 陈福滨：《〈太平经〉气化论思想之探究》，（台北）《哲学与文化》第33卷8期（2006年8月）。
366. 姜守诚：《〈太平经〉成书的中间环节——“洞极之经”年代考论（上）》，（台北）《宗教哲学》第37期（2006年9月）。
367. 姜守诚：《〈太平经〉成书的中间环节——“洞极之经”年代考论（下）》，（台北）《宗教哲学》第38期（2006年12月）。
368. 朱力：《〈太平经〉与东汉佛经中的无判断词句》，《乐山师范学院学报（人文社科版）》2006年第10期。
369. 杨寄林：《“道”在〈太平经〉中的多重义蕴》，弘扬老子文化国际研讨会筹备委员会编《自然·和谐·发展——弘扬老子文化国际研讨会论文集》，中州古籍出版社，2006。
370. 张勋燎：《成、哀时期〈包元太平经〉的出现和西汉末年与道教有关的宗教活动》，载张勋燎、白彬著《中国道教考古》（第1册），线装书局，2006。

## 二 外国学者部分

1. 〔日〕小柳司氣太：《後漢書襄楷傳の太平清領書と太平經の關係》，載桑原博士還曆紀念論文集刊行會《桑原博士還曆紀念——東洋史論叢》，（京都）弘文堂書局，1930。（又載《東洋思想の研究》，（東京）森北書店，1942）



2. 〔日〕福井康順：《太平經の一考察》，《東洋史會紀要》第1期（1936）。
3. 〔日〕福井康順：《太平經の一考察——特に幹吉の師承と其の佛教的緣故について》，《東洋史會紀要》第2期（1937）。  
（译：福井康順：《〈太平經〉之一考察——特别是干吉的师承及其与佛教的因缘》，《东洋史会纪要》第2期，1937）
4. 〔澳〕Barbara Hendrichske, “The Concept of Inherited Evil in the Taiping 太平經.”, East Asian History, II.
5. 〔日〕大淵忍爾：《支那道教最古の經典太平經について》，《史學雜誌》51編第1期（1940）。
6. 〔日〕大淵忍爾：《太平經の來歷について》，（東京）《東洋學報》27卷2期（1940）。
7. 〔日〕大淵忍爾：《太平經の思想について》，（東京）《東洋學報》28卷4期（1941）。
8. 〔日〕福井康順：《太平經》，載福井康順著《道教の基礎的研究》，（東京）理想社，1952；（東京）書籍文物流通會，1958年再版。
9. 〔德〕Werner Eichhorn, “Tai-ping and Tai-p'ing Religion.”, Mitteilungen des Instituts für Orientforschung, 5（1957）。
10. 〔日〕吉岡義豐：《太平經成立の問題と佛教》，載吉岡義豐著《道教と佛教》（第二），（東京）國會刊行會，1959、1983年再版。
11. 〔日〕吉岡義豐：《敦煌本太平經と佛教》，載吉岡義豐著《道教と佛教》（第二），（東京）國書刊行會，1959年初版、1983年再版。
12. 〔日〕酒井忠夫：《中國民眾道教建立の過程》，《歷史研究》1960年6月。
13. 〔日〕吉岡義豐：《敦煌本太平經について》，《東洋文化研

- 究所紀要》第22冊(1961年1月)。
14. [日] 志田不動麿:《漢代時代の妖巫と妖賊》,《歴史教育》11卷第6期(1963)。
  15. [日] 吉岡義豊:《太平經と佛教》,載漢魏文化研究會編《内野博士還曆紀念——東洋學論文集》,東京,1964。
  16. [日] 吉岡義豊:《太平經成立の問題について》,載結城教授頌壽紀念論文集刊行會:《結城教授頌壽紀念佛教思想史論集》,(東京)大藏出版社,1964。(又載吉岡義豊著《道教と佛教》(第二),(東京)豐島書房,1970)
  17. [日] 吉岡義豊:《太平經の守一思想》,載山崎先生退官紀念會:《山崎先生退官紀念——東洋史學論集》,東京,1967。
  18. R. A., ゼタン著,川勝義雄譯《太平經——紀元三世紀の政治宗教的道教運動について》,載吉岡義豊:《道教研究》(第二),(東京)昭森社,1967。
  19. [日] 吉岡義豊:《太平經成立の問題と佛教》,載吉岡義豊著《道教と佛教》(第二),(東京)豐島書房,1970。
  20. [日] 吉岡義豊:《敦煌本太平經について》,載吉岡義豊著《道教と佛教》(第二),(東京)豐島書房,1970。
  21. [法] Maxime Kaltenmark (康德謨), “*The Ideology of the Tai-p'ing Ching.*”, Edited by Welch Holmes, Anna K. Seidel, in *Facets of Taoism* (Essays in Chinese Religion), New Haven and London: Yale University Press, 1979. (International conference on Taoist Studies: China, Japan, 2nd. 1972) (按:康德謨所撰《〈太平經〉的思想觀念》一文,首次發表於1972年9月於日本長野縣蓼舉行的第二次國際道教研究會議,後与其它八篇與會論文收入美國耶魯大學出版的《道教的多面性——中國宗教論文集》一書)
  22. [德] Barbara Kandel (B. 坎德爾), “*Tai-ping Jing: The Origin*

- and Transmission of the 'Scripture on General Welfare' — The History of an Unofficial Text", Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur-und Völkerkunde Ostasiens, 75 (1979)。(译:《〈太平经〉关于公共福利的篇章源流考》,(汉堡)《德国东方自然民族学协会通讯》第75期)
23. [日] 吉岡義豊:《太平經の守一思想と佛教》;載吉岡義豊著《道教と佛教》(第三),(東京)國書刊行會,1976年初版、1983年再版。
24. [法] Maxime Kaltenmark (M. カルタンマルク) 著,福井文雅譯《〈太平經〉の理論 (The Ideology of the Tai-p'ing Ching.)》,載酒井忠夫編《道教の總合的研究》,(東京)國書刊行會,1977。
25. [德] B. 坎德尔 (Barbara Kandel):《宇宙模式及其社会影响——〈太平经〉中的自然科学》,发表于1979年9月在瑞士的苏黎世召开的“第三次国际道教学术会议”,后收录《第三次国际道教研究会议论文集》。
26. B. J. Mansvelt Beck, "The Date of the Taiping Jing.", T'oung Pao, Vol. LXVI, 4~5 (1980)。
27. [日] 浅野裕一:《太平經にわけ究極者》,《東方宗教》第60期(1982)。(译:《〈太平经〉的究极问题》)
28. [日] 楠山春樹:《太平經類》,載《敦煌と中國道教》(講座敦煌第4輯),(東京)大東出版社,1983。
29. [日] 金岡照光、池田溫、福井文雅編集《太平經》,載塚本善隆等《敦煌と中國佛教》(講座敦煌第4輯),(東京)大東出版社,1983。
30. [日] 蜂屋邦夫:《太平經における言辭文書:共・集・通の思想》,《東洋文化研究所紀要》第92冊(1982年7月)。
31. [日] 高橋忠彦:《〈太平經〉の思想構造》,《東洋文化研

- 究所紀要》第95冊（1984年11月）。
32. 〔日〕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36集（1984）。
33. 〔日〕田中文雄：《太平經の還神法について》，載《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，1984。
34. 〔日〕高橋忠彥：《〈太平經合校〉の標點について》，《東京學藝大學紀要（第2部門・人文科學）》第36期（1985）。（译：《关于〈太平经合校〉的标点》）
35. 〔日〕高橋忠彥：《太平經の思想の社會的側面》，《東洋文化研究所紀要》第100冊（1986年3月）。
36. 〔日〕福井康順：《太平經》，載《福井康順著作集1》，（京都）法藏館，1987。
37. 〔日〕洼德忠：《太平道和五斗米道》，載洼德忠著、蕭坤华译《道教史》，上海译文出版社，1987。
38. 〔日〕高橋忠彥：《〈太平經〉の會話體の性格について》，《東洋文化研究所紀要》第105冊（1988年2月）。（译：《关于〈太平经〉会话体的特征》）
39. 〔日〕神塚淑子：《〈太平經〉の承負と與太平の理論について》，《名古屋大教養部紀要A（人文・科學・社會科學）》第32號（1988）。（译：《关于〈太平经〉的承负及太平理论》）
40. 〔加〕Jan Yun-hua, “The Briage between Man and Cosmos: the Philosophical Foundation of Music in the T'ai-p'ing-ching.”, Tsao Pen-yeh & Daniel P. L. Law eds., Studies of Taoist Rituals and Music of Today (Hong Kong: Chinse University, 1989) .
41. 〔日〕吉元昭治：《道教醫學の萌芽・太平經》，載吉元昭治著《道教と不老長壽の醫學》，（東京）平河出版社，1989。
42. 〔日〕神塚淑子：《〈太平經〉における“心”の概念》，

- 《山下竜二教授退官紀念——中國學論集》，研文社，1990。  
（译：《关于〈太平经〉中“心”的概念》）
43. Jens Ostergard Petersen, “*The Early Traditions Relating to the Han Dynasty Transmission of the Taipingjing.*”, Part 1, *Acta Orientalia*, 50 (1989); Part 2, *Acta Orientalia*, 51 (1990).
44. Jens Ostergard Petersen, “*The Anti-Messianism of Taiping jing.*”, *Studies in Central and East Religion*, 3 (1990).
45. Benjamin Penny, “*A System of Fate Calculation in Taiping Jing.*”, *Papers on Far Eastern History*, 41 (1990).
46. Jens Ostergard Petersen, “*The Anti-Messianism of the Taiping Jing.*”, *Studies in Central & East Asian Religions*, 3 (1990).
47. [日] 尾崎正治：《太平经》，载福井康顺、山崎宏、木村英一、酒井忠夫监修，朱越利译《道教》（第一卷），上海古籍出版社，1990。
48. [日] 吉元昭治：《道教医学的萌芽·〈太平经〉》，载吉元昭治著，陈昱安审订：《台湾寺庙药鉴研究——道教医方与民间疗法》，（台北）武陵出版社，1990。
49. [韓] 鄭在書：《〈太平經〉과文學－漢代文學에의道敎學의接近法으로서－》，《中國文學》19，1991。（译：郑在书：《〈太平经〉与文学——用道教学的方法解读汉代文学》，《中国文学》第19期，1991）
50. [韓] 鄭在書：《〈太平經〉의成立및思想에 관한試論》，《論叢》（이화여대 한국문화연구원，1991），No. 59。（译：郑在书：《试论〈太平经〉的成立和思想的有关问题》，《论丛》（梨花女子大学韩国文化研究院主办）第19期，1991）
51. [韓] 鄭在書：《〈太平經〉의成立및思想에 관한試論》，《韓國道敎와道家思想》（韓國道敎思想研究叢書・V），한국도교사상연구회，아세아문화사，1991。（译：郑在书：

- 《试论〈太平经〉的成立和思想的有关问题》，载韩国道教思想研究会编《韩国道教和道家思想》（韩国道教思想研究丛书第5辑），亚细亚出版社，1991）
52. 〔日〕吉元昭治：《〈太平经〉与道教医学》，载吉元昭治著，杨宇译《道教与不老长寿医学》，成都出版社，1992。
  53. 〔日〕吉元昭治：《见于〈太平经〉的医学》，载福井康顺、山崎宏、木村英一、酒井忠夫监修，朱越利、徐远和等译、耿欣校《道教》（第二卷），上海古籍出版社，1992。
  54. 〔法〕Maxime Kaltenmark 著，田杏香译《〈太平经〉的意识形态》，《道教文化》5卷第5期（1992）。
  55. 〔日〕山田利明：《六朝における〈太平經〉の傳承》，《東洋大學文學部中國哲學文學科紀要》1993年第1期。（译：《关于六朝〈太平经〉的传承》）
  56. 〔韓〕朴成范、樸炫局：《〈太平經〉에 나타난醫學思想에 관한研究》，《東國韓醫學研究所論文集》第2卷第2輯，동국대학교 한의학연구소，1993。（译：朴成范、朴炫局：《关于〈太平经〉中医学思想的研究》，东国大学韩医学研究所：《东国韩医学研究所论文集》2卷第2輯，1993年）
  57. 〔韓〕박문현：《〈太平經〉와墨子の經世思想》，韓國道教學會，1993。（译：朴文铉：《〈太平经〉与〈墨子〉的经世思想》，韩国道教学会，1993）
  58. 〔韓〕鄭在書：《〈太平經〉과道敎的文學觀》，韓國道教學會：《現代文化외道敎：第4次國際學術大會》，1994、8、27。
  59. 〔韓〕鄭在書：《〈太平经〉及其道教的文学观》，《当代韩国》1994年第4期。
  60. 〔日〕前田繁樹：《再出本〈太平經〉について——六朝末道教諸派の中で——》，道教文化研究會編《道教文化への展望》，（東京）平河出版社，1994。

61. 〔韓〕鄭舜日：《〈太平經〉의 守一思想研究》，한국도교사상연구회편，한국도교사상연구총서 IX，《노장사상과 동양문화》，아세아문화사，1995。（译：郑舜日：《〈太平经〉中守一思想研究》，载韩国道教思想研究会编《老庄思想和东洋文化》（韩国道教思想史研究丛书第9辑），亚细亚出版社，1995）
62. 〔日〕武田秀夫：《太平經にけるお“天”について（要旨）》，《東方宗教》第85號（1995）。（译：《关于〈太平经〉中的“天”的大意》）
63. 〔韓〕尹燦遠：《〈太平經〉에 나타난 道教倫理》，韓國道教思想研究會編《道敎의 韓國의 變容》（韓國道教思想研究叢書・X），아세아문화사，1996。（译：尹灿远：《在〈太平经〉中显示的道教伦理》，载韩国道教思想研究会编《道教在韩国的变迁》（韩国道教思想研究丛书第10辑），亚细亚出版社，1996）
64. 〔加〕俭郁桦著，胡军译《人与宇宙间之桥梁——〈太平经〉中的音乐哲学思想》，《黄钟——武汉音乐学院报》1996年第4期。（注：此文原为英文，发表于香港中文大学主办“道教仪轨及音乐研讨会”（1989年），后收录《国际道教科仪及音乐研讨会论文集》，汉译文略作删节）
65. 〔日〕大淵忍爾：《敦煌鈔本 S 四二二六〈太平部卷第二〉について》，《道教とその經典——道教史の研究（其の二）》，創文社，1997。
66. 〔日〕龜田勝見：《〈上清後聖道君列紀〉における種民思想——〈太平經鈔〉甲部との關係を交えて》，《日本中國學會報》第50期（1998）。（译：《关于〈上清后圣道君列纪〉的种民思想——与〈太平经钞〉甲部关系的研究》）
67. 〔韓〕尹燦遠：《〈太平經〉에 나타난 生命觀》，韓國道敎文

- 化學會編：《道教와生命思想》（韓國道家思想研究叢書第12輯），國學資料院，1998。（译：尹灿远：《〈太平经〉的生命观》，韩国道教文化学会编：《道教的生命思想》（韩国道家思想研究丛书第12辑），国学资料院，1998）
68. 〔澳〕芭芭拉（Barbara Hendrichske）：《〈太平经〉中天师与弟子的对话》，载《第二届道家文化国际学术研讨会论文集》，中山大学哲学系、北京大学中国哲学与文化研究所、国际道联会、香港道教学院、中山大学仁文学院宗教研究所主办，广东罗浮山黄龙观，1998年12月。
  69. 〔日〕前田繁樹：《文教の經典を読む（1）〈太平經〉——平和への営為》，《しにか》第10卷第4期（1999）。（译：《读道教经典（1）〈太平经〉——其中的和平思想》）
  70. 〔日〕神塚淑子：《〈太平經〉の世界》，《道教の神々と經典》（講座道教第1輯），雄山閣出版社，1999。
  71. 〔日〕山田利明：《〈太平經〉における守一と存思》，《六朝道教儀禮の研究》，東方書店，1999。
  72. 〔日〕山田利明：《六朝における〈太平經〉の傳承》，《六朝道教儀禮の研究》，東方書店，1999。（译：《关于六朝〈太平经〉的传承》）
  73. 〔澳〕芭芭拉（Barbara Hendrichske）：《〈太平经〉中财富与贫困的概念》，载陈鼓应主编《道家文化研究》第16辑，三联书店，1999。
  74. 〔韩〕尹灿远：《试论〈太平经〉的“皇天”观念》，载陈鼓应主编《道家文化研究》第16辑，三联书店，1999。
  75. 〔韩〕김성환：《초기 도교의 철학사상 - 〈太平經〉과 〈老子想爾注〉를 중심으로 -》，《中国哲学》7，중국철학회，2000。
  76. 〔韩〕尹灿远：《〈太平经〉与生命》，载陈鼓应、冯达文主编《道家与道教：第二届国际学术研讨会论文集（道教



卷)》，广东人民出版社，2001。

77. [韓] 이상선:《心靈境界로 본〈太平經〉氣概念》，韓國東西哲學會:《東西哲學》第23號(2002)。(译:李尚善:《从心灵境界来看〈太平经〉气概念》，载韩国东西哲学会:《东西哲学》第23号，2002年)
78. [韓]尹燦遠:《道教哲學의理解 - 〈太平經〉의哲學體系와 道教의世界觀》，돌베개，2004。(译:尹灿远:《道教哲学的理解——〈太平经〉的哲学体系与道教的世界观》，石头出版社2004)

### 三 博硕士学位论文部分

#### (一) 中国地区:

1. 王明:《太平经合校》，毕业院校:北京大学，系别:文科研究所，硕士学位论文，答辩日期:1941年，指导老师姓名及职称:汤用彤教授。
2. 伍伟民:《〈太平经〉与〈抱朴子〉比较研究》，毕业院校:华东师范大学，系别:古籍整理研究所，专业:哲学古籍整理，答辩日期:1986年，硕士学位论文，指导老师姓名及职称:潘雨廷副教授。
3. 王平:《〈太平经〉思想研究》，毕业院校:北京大学，系别:哲学系，专业:中国哲学史，研究方向:道教哲学，博士学位论文，答辩日期:1992年7月，指导老师姓名及职称:汤一介教授。
4. 段致成:《〈太平经〉思想研究》，毕业院校:(台湾)淡江大学，系别:中国文学系，硕士学位论文，答辩日期:1999年5月，指导老师姓名及职称:高柏园教授。

5. 郑麦冬:《〈太平经〉中的伦理道德思想评析》,毕业院校:吉林大学,系别:哲学系,专业:宗教学,硕士学位论文,答辩日期:2001年4月,指导老师姓名及职称:刘国梁教授。
6. 张鸿:《〈太平经〉王权观念研究》,毕业院校:南开大学,系别:历史学院,专业:专门史,硕士学位论文,答辩日期:2002年5月,指导老师姓名及职称:张荣明副教授。
7. 林金强:《〈太平经〉双音词研究》,毕业院校:华南师范大学,系别:中文系,专业:汉语言文字学,硕士学位论文,答辩日期:2003年,指导教师姓名及职称:魏达纯教授。
8. 罗正孝:《〈太平经〉生命观之研究》,毕业院校:(台湾)南华大学,系别:宗教学研究所,硕士学位论文,答辩日期:2003年,指导教师姓名及职称:箫登福教授。
9. 曾清炎:《〈太平经〉的伦理思想》,毕业院校:(台湾)玄奘人文社会学院,系别:宗教学研究所,硕士学位论文,答辩日期:2003年,指导教师姓名及职称:郑灿山教授。
10. 史强:《对〈太平经〉“承负说”的儒道佛比较考察》,毕业院校:武汉大学,系别:哲学学院,专业:宗教学,硕士学位论文,答辩日期:2004年,指导教师姓名及职称:宫哲兵教授。
11. 姜守诚:《〈太平经〉的生命思想》,毕业院校:中国社会科学院研究生院,系别:哲学系,专业:中国哲学,研究方向:道家与道教文化研究,博士学位论文,答辩日期:2005年5月,指导教师姓名及职称:胡孚琛教授。
12. 朱力:《〈太平经〉与东汉佛经判断句比较研究》,毕业院校:四川大学,系别:中文系,专业:汉语言文字学,硕士学位论文,答辩日期:2005年,指导教师姓名及职称:俞理明教授。
13. 郭敏惠:《〈太平经〉形神思想研究》,毕业院校:(台湾)

中国文化大学，系别：哲学研究所，答辩日期：2005 年，硕士学位论文，指导教师姓名及职称：黎惟东教授。

14. 张建群：《〈太平经〉的成书与“太平”思想研究》，毕业院校：国立台湾师范大学，系别：国文学系，博士学位论文，答辩日期：2005 年，指导教师姓名及职称：陈丽桂教授。

## （二）海外地区：

1. 〔韓〕崔竣和：《〈太平經〉에 나타난 道教의 理想論에 관한 研究——長生不死와 太平의 概念을 中心으로 -》，서울대학교 석사학위 논문，1985。（译：崔竣和：《〈太平经〉中显示的 道教的理想论研究——以长生不死和太平的概念为中心》，汉城大学硕士学位论文，1985 年）
2. 〔韓〕尹燦遠：《〈太平經〉에 나타난 道教思想 研究》，서울대학교 석사학위 논문，1992。（译：尹灿远：《〈太平经〉中的 道教思想研究》，汉城大学博士学位论文，1992 年）
3. 〔韓〕白龍起：《〈太平經〉의 思想에 관한 研究》，畢業學校：園光大學校、東洋學大學院，專業：東洋學科、氣功學專攻，指導教師：金洛必，이 論文을 文學碩士學位論文으로 提出함，2002 年 10 月。

## 专家审阅意见（摘要）

《太平经》是道教的重要典籍，内容丰富，值得研究。本书作者将《太平经》放在汉代思想背景下研究，将汉代医籍和其他论著联系起来，这有助于正确理解典籍资料，论述中结合出土文物，体现出对学术最新成果的利用。该书以专题形式来综合研究，不采取现代流行分学科方法，更符合中国传统学术实际。

——周桂钿（北京师范大学哲学系教授/博士生导师）

本书从生命学切入，可以说既抓住了《太平经》的精要，也同时把握住道教文化的主旨。作者从重生的哲学、生命的过程及养生方法、医药学等视角全面展开论述，将《太平经》所处汉代礼俗及房中术、医疗术、丧葬祭祀等都纳入生命学视野，把它们贯串起来、形成生命文化体系。该书另一特点是考证和运用文献资料非常广博和细腻，也注重考古资料的引证，从而使论述有坚实的基础，又能在广泛借鉴前人成果的基础上综合创新。该书把《太平经》研究和汉代历史紧密结合，将《太平经》生命学说的时代性活生生体现出来，有助于我们更深入地了解汉代社会的全貌。

——牟钟鉴（中央民族大学哲学与宗教学系教授/博士生导师）

像《〈太平经〉的生命思想》这样的题目，还未有人系统、全面地作过。该书文献综述近于“一网打尽”，对“洞极之经”的考辨成一家之言。其对《太平经》生命思想的分析细致入微，新见迭出。写作合于规范，文字流畅。总之，是一部沉甸甸的学术著作。

——朱越利（中共中央统战部、  
四川大学宗教学研究所教授、博士生导师）

作者站在已有成果的基础上，提出自己的独到之见，而在材料运用上，除了丰富的传世文献，也把目光关注于考古发掘材料，从而有新的突破。在材料运用上的突破，使作者的学术观点多有创新，这些新见对以往研究在不同程度上作了进一步推动。作者运用多学科的综合来综合考察，突破以前比较单一的哲学、宗教学的研究方法，使人感受到更广阔的知识空间，使我们能更加全面地了解道教与中国文化的关系。因之，该书选题虽系老题目，但却做出了新意，给未来的研究拓展了新路。

——李刚（四川大学道教与宗教文化研究所所长/  
教授/博士生导师）

《太平经》是早期道教的代表性经典，虽然已有不少人对其思想进行研究，但关于其中的生命思想却研究得不够。该书第一次在这方面作了系统而深入的考察，作者从“洞极之经”的年代分析入手，解决其成书年代问题，进而论述其命论、房中观念、生育礼俗及疾病认识、死后世界等，其主要特点是运用多学科的知识对问题进行细致的剖析，体现了作者扎实的传统哲学基础。论文角度新颖，颇有创新，发前人之所未发。这是一部优秀的博士论文。

——詹石窗（厦门大学哲学系主任/  
教授/博士生导师）

《太平经》是中国道教学领域中被研究最多，但仍存在诸多困难的早期道经。作者在全面搜索和阅读已有研究成果的基础上，选择“生命哲学”的新角度重新诠释这部古典，显示了敢于挑战难题的学术胆识。作者没有局限于经典文本考据的旧模式，而以《太平经》为中心，全面论述了汉魏六朝道教有关生命问题的观念、法术、仪礼等问题。从文本研究转向人类学、民俗学的研究趣向，符合当前宗教学研究的新潮流。

——王卡（中国社会科学院世界宗教研究所研究员/  
博士生导师）

## 后 记

摆在大家面前的这本小书，是在我的博士论文《〈太平经〉的生命思想》的基础上经过修改和增饰后得以出版的。拙文于2005年5月通过博士学位论文答辩，答辩委员会成员（含同行评议专家）计有八位：牟钟鉴（主席）、周桂钿、朱越利、李刚、詹石窗、李存山、王卡、陈静。这几位先生都是目前国内道学研究中的杰出者，他们对后学的奖掖和勉励使我增添了求知的勇气，同时也给予我莫大鞭策。

人世间，难逃避命运！回首这十余年的求学之路，冥冥之中似有定数。

1999年我考入厦门大学，师从詹石窗教授攻读中国哲学专业硕士学位。鹭岛三年，是我学术生涯中的重要阶段。在詹师的言传身教下，我学会了如何看书、如何思考、如何写作。一晃五年过去了，亲炙师前的诸多往事至今我仍记忆犹新：我的第一篇学术论文是经由詹师多次修改后推荐发表的；第一次参加学术会议是随詹师去的……。可以说，是詹师指引我迈入神圣的学术殿堂，在他的教导下我寻求到了愿为之奉献终身的学术阵地。在那些日子里，恩师既为我的点滴进步而高兴，也会因我懈怠偷懒而痛加训斥。北上求学后，詹师仍时常关心我的成长，本书出版就得益于他的资助。

2002年我考入中国社会科学院研究生院，师从胡孚琛教授攻

读中国哲学专业博士学位。入学伊始，业师便建议我以东汉道经《太平经》为博士论文的主攻方向，认为此选题不仅可了却师尊王明先生遗愿，也为今后的科研工作打下坚实基础。经过一番斟酌和准备，我决心以生命观念为切入点对《太平经》予以探研，这一想法得到业师认可。写作中遇到诸多问题，业师始终给予悉心指导。2005年夏，我的学位论文《〈太平经〉的生命思想》顺利通过答辩，并被评为优秀论文。回首三年的读博生活，可谓紧张而充实。在研究生院不大的院子里，我们一批志同道合的学友每天晚饭后边散步、边聊学术，过着一种简单而又规律的生活，许多灵感火花就在这种不同学科、不同背景的观点碰撞中激发出来。

这些年来，我之所以能安心地遨游于知识的海洋，是与父母的支持分不开的。自八岁时接受启蒙教育以来，至今已过二十多个年头。期间，父母不计回报、付出了最无私的爱。假若没有他们的经济支持，我很难想象在窘困下读书的情境。可以说，父母用他们的辛劳换来了我求学时的安逸，使我有个宽松环境、不必为生计而犯愁。先哲有云：“父母在，不远游。”我本应常守他们身边、以尽孝道，怎奈奔波于学业，无法常伴膝下。每念及此，心中愧疚之感顿生。小时候，父母为生计而忙碌，操持七口之家。我兄弟姊妹四人，全赖外婆看护、养育。作为最小的孩子，我得到了更多的关爱和呵护。外婆一生刚毅、坚贞，与外公海峡相隔四十余年，独自抚育幼女、为老人送终。现今，外婆已八十有五，虽久染小恙、终无大碍，愿她老人家长寿百岁！

一路走来，应当感念的人太多。借此机会，我感谢那些曾经帮助过我和所有愿意帮助我的人，谢谢他们！

姜守诚

识于中国社会科学院哲学研究所

2007年6月18日