

近世學者撰寫道教史，都說道教創立於張道陵，但遍查北周前史料，甚至梁·僧祐《弘明集》所載眾多佛、道二教徒相互論戰之詞等；都無張道陵創教說。以張道陵為道教主，實乃出自北周的釋道安，係佛道相攻時醜詆之詞，至唐世再經法琳、道宣等人的揄揚，於是遂被世人所誤信。本書即由壇場科儀及經典等方面，引證先秦兩漢史籍及地下出土文物，來說明道教不始於三張。



BP59  
10



# 周秦兩漢早期道教

蕭登福 \ 著

文津出版社有限公司

ISBN 957-668-511-7 [238]

00410



9 789576 685118

2575

新臺幣 410元



文史哲大系 129  
蕭登福著

周秦兩漢  
·  
期道教

文津出版社 印行

國家圖書館出版品預行編目資料

周秦兩漢早期道教 / 蕭登福著. -- 初版. --  
臺北市：文津，1998[民87]  
面；公分. -- (文史哲大系；129)

ISBN 957-668-511-7(平裝)

1. 道教 - 歷史

238

87005870

文 史 哲 大 系 ⑫⑨

周秦兩漢早期道教

著 作 者：蕭 登 福

發 行 者：邱 家 敬

出 版 者：文津出版社有限公司

地址：臺北市106建國南路二段294巷1號

電話：(02)23636464 傳真：(02)23635439

郵政劃撥：00160840 (文津出版社帳戶)

登記證：行政院新聞局局版臺業字第5820號

初版：1998年6月一刷

ISBN：957-668-511-7

印數：1000本

新台幣 410 元



## 自序

近世學者撰寫道教史，都說道教創立於張道陵，但遍查北周前史料，如王充《論衡·道虛篇》、《後漢書·楚王英傳》、《後漢書·祭祀志下》、《後漢書·襄楷傳》、《魏書·釋老志》，甚至連唐初所撰成的《隋書·經籍志四》等；這些史料所言的，有的在三張前，有的在三張後，都是論述神仙道教之事，都無張道陵創教說。以漢代而言，在三張前者，固然無道教出自張道陵之語；縱使是三張後的史料，也只見到黃老並稱，而獨稱老子者更多，其中桓帝祭祀老子，奉老子為神仙之主。到了六朝，佛道相攻，梁·僧祐《弘明集》所載衆多佛、道二教徒相互論戰之詞，也只是佛老、釋老或孔老等並稱；以孔為儒，以老為道，以釋為佛。綜觀北周前載籍，只見以老子代表道教，而沒有以張道陵為教主的情形出現。

筆者久疑張道陵創教說的正確性，於是以三張為界限，逐漸著手整理學者所分三張前之神仙方士道和三張後之神仙道教；卻發現兩者並沒有顯著的差異。遠在三張之前，已有道教科儀、壇場、經典、修行法，甚至教團組織存在；三張僅是改革者，而不是創教者。三張前後的道教，其差異，遠比佛教大小乘來得小。且以宗教的演進言，戰國至東漢初的方士道和三張後的道教，其間不論修仙法門、科儀等，皆相互沿革，有脈絡可尋，差異並不大。佛教則因時代先後，而有西元一世紀前的小乘、西元一世紀後的大乘，進而為興起於八世紀的密宗之分。三者有別。小乘、

大乘的經典及其所標榜的歸趣皆不同。以歸趣言，小乘言無常、苦、空、無我；大乘為常、樂、我、淨。以經典內涵言，小乘重四諦十二因緣，而大乘則重如來藏真心。至於密宗的崇咒貴祀，勤於護摩、觀想，則更是大小乘所共棄。佛教大小乘及密宗，教理已出現如此嚴重乖違，而卻同樣可以稱為佛教，學者不加懷疑，視為當然。反觀道教，在三張前後，並無明顯差異，三張前的方士道和三張後的道教，如此相承相近，世人卻硬不承認道教始於戰國，不許將三張以前者稱為道教，進而盲目的說道教創自張道陵。這種以不同的標準，來衡量佛道二教者，實非持平之論。

筆者久思張陵創道教說形成之因而不得，近年來轉而開始懷疑以張為教主，是佛道相攻時，僧人誣罔之詞。其後再次逐一翻閱佛道相攻之史料，始發現此說出自北周至唐初的僧人所為。初期佛教文獻如《弘明集》所見，皆以「老」來代稱道教，《魏書·釋老志》，以釋老稱呼佛道二教，正可看出當時人對道教出自老子的看法。張道陵創道教說，係由北周末隋初人的釋道安《二教論·服法非老第九》所倡始，首發大言：「但今之道士，始自張陵，乃是鬼道，不關老子。何以知之？……」接著道安以道教衣飾非出自老子辯起，大倡道教不始於老子而出自張陵，並對三張極力醜化，用以自貴而賤他。至唐初，法琳《辯正論》、道宣《廣弘明集》等都秉承道安之說，用以攻訐道教，進而與道教爭勝；詳細論述，請見本書第一篇。於是張道陵創教說，隨著道安、法琳、道宣等名僧的誣罔及佛教的盛行，而積非成是。張道陵遂取代了漢魏六朝以來道教出自老子的說法，而成為道教創教教主。

實者，不管由科儀、經典及教團組織等方面來說，道教都不起於張氏。今先以教團組織來

說。道教初期，並非流傳於下層社會，相反的，反而是先流行於上層社會。《史記·封禪書》所載戰國齊威王、宣王、燕昭王派人入海求仙，《列子·說符》中有學不死道的燕君，《韓非子·說林上》所說求不死藥的楚王，及《史記·秦始皇本紀》所載耽迷神仙說的秦始皇等等；這些好道喜仙的人，都是帝王諸侯。入漢後，這種情形並沒有改變，自文帝而下，幾乎所有西漢諸帝，包括西漢末篡位的王莽，均曾任用過方士；帝王如此，大臣如淮南、劉向、王根等，也是深好不疑；有關這方面的舉證，請見筆者所撰《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》一書下篇第三章。東漢後，由於帝王較不信道教，於是道教始由貴族社會而逐漸轉入民間。正因為早期道教流行於帝王將相，帝王將相，這些人本就不易有所謂的教團組織。自東漢後，道教轉入民間，於是教團興起，較早的為光武帝時的維汜、李廣（見《後漢書·馬援傳》），其後如干吉、宮崇、張道陵、張角等皆是；張道陵甚且依託老子傳經以取信於世人，且在張氏《老子想爾注》中，也可看到張道陵攻擊其他教派說法的錯誤處；足見當時教派眾多，三張只是其中一個教派而已。從教團組織在張道陵前已存在看，足證道教不起於三張。

其次以壇場科儀而言，從《史記·封禪書》、《史記·秦始皇本紀》、《史記·孝武本紀》看來，秦漢兩代的國家祀典，大都參酌儒書及方士之說而制訂的，其中又以受方士壇儀的影響較深。早期道教盛行於上階社會，國家祀典與道教壇儀差異不大；東漢以後，道教改行民間，財力規模雖不比先秦及西漢，但其儀制沿革，依然有脈絡可尋。我們如將唐·杜光庭編修《太上洞神太元河圖三元仰謝儀·壇堂第一》（《正統道藏·洞神部·威儀類·忠字號》）、宋人撰《靈寶無量度人上經大法·卷四十七·壇圖幕式品》（《正統道藏·洞真部·方法類·水字號》）、宋

·林靈真編《靈寶領教濟度金書·卷一·虛皇壇總圖》（《正統道藏·洞玄部·威儀類·民字號》）、宋·蔣叔輿編次《無上黃籙大齋立成儀·卷二·壇幕》（《正統道藏·洞玄部·威儀類·鳳字號》）等書中所載列的道教醮壇之圖，拿來和漢武甘泉泰畤、光武雒陽郊天壇祀地壇相較，以及拿來和《三才圖會·宮室三卷·圓丘之圖》、《三才圖會·宮室三卷·方丘壇圖》所載明代帝王郊天祀地壇相較，不難看出道場壇圖及儀制，與秦漢以來國家祀壇相近者多。

再以道教經籍來說，《漢書·藝文志》所收的神仙十家二百五卷、房中八家一百八十六卷，以及散見於《漢志》五行、雜占、醫方等類別中之道書甚多。《漢志》是刪取西漢·劉向《別錄》、劉歆《七略》等書而成，可以確定這些書撰成於先秦至西漢初。此外，《史記·卷六·秦始皇本紀》引避鬼方書、戰國·河上丈人注《老子經》二卷、秦·阮倉撰《仙圖》、劉向《列仙傳》引《仙書》、江陵張家山漢墓出土《引書》、湖南馬王堆西漢墓出土《卻穀食氣》、《導引圖》、《養生方》、《雜療方》、《胎產書》、《十問》、《合陰陽》、《雜禁方》、《天下至道談》等道書，淮南王劉安有《枕中》、《鴻寶》、《苑秘書》、《鄒衍重道延命方》，而王逸《楚辭》注引了《陵陽子明經》。上述這些道書，都可確定撰成於戰國或西漢。再者，興起於西漢末盛行於東漢的讖緯書，與道經關係亦至為密切。而葛洪《抱朴子·遐覽篇》記載其師鄭隱所藏道書，計有二百六十一種，一千二百九十九卷。鄭隱為三國時葛玄弟子，葛玄則為葛洪的從祖。葛洪拜鄭隱為師時，洪尚年少，鄭隱年已八十餘。《抱朴子·遐覽篇》說鄭隱在西晉惠帝太安元年（西元三〇二年）入霍山，「不知所在。」鄭隱既師葛玄，則鄭氏所收藏道書，其撰寫年代，應都是在西晉以前，包括先秦、兩漢及三國之書，其中以撰成於兩漢者居多，且有許多經典



是撰成於三張前。張道陵爲東漢末的人，由張氏以前道書已大量存在看來，道教自是不始於三張。唐·法琳等人詆毀道教經典晚出，其實是極幼稚無知的說法；以西漢前，甚至截至東漢爲止的經典而言，道經的數量，絕不會少於同期的佛經。

由種種方向來探討、思惟，在在都可以看出道教不出自三張。說道教出自三張，實是出於佛道相攻，佛徒貶抑道教之詞，而北周的釋道安則是此說的始作俑者，在此之前，並不見載於史志。而近世學者以張道陵爲創教主，也是沿承了道安、法琳等佛徒醜詆之語，而不自知。

本書除闡明道教不出自三張外，旨在論述張道陵前中國道教發展情形。由於先秦、西漢迄張道陵前之方士道，和張道陵後之道教，並無明顯區分；且道教非創始於張道陵；因而本書仍將張道陵以前者，稱爲道教。又因張道陵前後，道教既無區分，以張道陵來斷代，不如以朝代來斷代妥切，其中尤以道經撰作年代之推斷更難，爲便於敘述，因而本書以東漢爲界，來探討先秦兩漢道教發展的情形。又由於世人已習慣於北周釋道安之誤說，而以三張以前者爲方士道，今則宜正名爲初期道教，或早期道教；因以爲書名。

蕭登福謹序於台中大里

一九九七年十一月廿一日晨

# 周秦兩漢早期道教 目次

自序	01
第一篇 論道教的創立年代	1
壹 序言	1
貳、論道教不始於張道陵	5
一、由神仙信仰上，看道教不始於張道陵	5
二、由修煉法及科儀上，看道教不始於張道陵	7
三、由祭壇儀制上，看道教不始於張道陵	7
四、由組織教衆上，論道教不始於張道陵	8
五、由先秦道家老莊列已攀引神仙方術上，論道教不始於張道陵之推尊老子	9
六、由先秦及西漢已出現大量道教修仙經典上，論道教不始於張道陵	10
七、由「道士」及「天師」二名相上，論道教不始於張道陵	12
八、由唐前史書未以張道陵爲教主上，看道教不始於張道陵；以張氏爲教主，不如以老子爲教主符合史實	16
九、道教創自張道陵之說，出自北周釋道安《二教論》	21

十、由先秦至近世道教理論的沿革上，論道教不始於張道陵	25
十一、由史籍所載看，張道陵五斗米教僅是道教衆多教派中的一種，張氏非創立者	25
十二、道教創自張道陵之說，出自北周釋道安《二教論》	27
參、結語	31
第二篇 道教與道家	37
壹、老子與道教	38
一、老莊列等道家人物與先秦神仙人物之關係	38
二、老子的思想與先秦神仙修煉之方	40
三、兩漢時期，老子與修仙術之關係	44
四、由河上丈人、河上公注《老子》與《老子想爾注》，看老子與修仙	47
五、現存道教典籍中之老子	55
貳、莊子與道教	58
一、道體與神仙	58
二、修道方式	61
三、莊子的氣生萬物說	62
參、列子與道教	65
一、列子宇宙生成說與道教之關係	66
二、《列子湯問篇》與道教三島十洲	68

肆、黃帝關尹子等與道教·····	70
一、黃帝與道教·····	71
二、關尹子與道教·····	72
伍、結語·····	73
第三篇 先秦兩漢早期道教之神仙、方士與教團·····	78
壹、春秋戰國時期之方士與神仙·····	78
一、《山海經》中有關神仙之記載·····	80
二、先秦子書中所見之神仙及方士·····	90
三、《史記》所見先秦之神仙及方士·····	93
貳、秦及西漢時期之方士與神仙·····	96
一、秦時之方士·····	96
二、西漢時期之方士·····	97
參、東漢時期之道士與教團·····	102
一、維汜、李廣教團·····	102
二、干吉、宮崇及張角等教團·····	103
三、三張教團·····	107
四、《後漢書·方術列傳》所載之方道士·····	111
肆、結語·····	111



第四篇 先秦至東漢三張前，初期道教所見壇場及科儀

壹、序言

貳、先秦典籍所見之壇儀祀典

一、立祀原則及祭法

二、典籍所見先秦國家祀典所列之各類祭神壇場

三、《墨子》、《孔叢子》等書所見先秦特殊作用之祀壇

四、祭祀人員及其職司

五、齋戒、祭法、供物及其他

參、《史記》、《漢書》等所載秦漢時代壇場祀儀

一、秦代壇儀

二、漢代壇儀

第五篇 東漢三張及漢後的道教壇儀

壹、序言

貳、三張壇儀

參、六朝道教壇儀

一、北方寇謙之壇制

二、南方陸修靜壇制

肆、唐代杜光庭書中所見壇儀

伍、宋代道壇儀制·····	201
陸、結語·····	202
第六篇 早期道教術法及施法情形·····	213
壹、序言·····	213
貳、漢墓出土文物及先秦載籍中，所見早期道教施法科儀與法器·····	215
參、馬王堆醫書及早期典籍中所見的術法·····	224
肆、結論·····	238
第七篇 載籍中所見先秦兩漢早期道教典籍·····	241
壹、序言·····	241
貳、載籍所見戰國至秦之道教典籍·····	244
一、先秦孕涵道教思想的子書·····	244
二、典籍中所見所引秦及先秦道書·····	246
參、成書年代在戰國至西漢世之道教典籍·····	250
一、西漢墓出土，撰成年代在戰國或秦漢交際之道書·····	251
A、江陵張家山出土道書·····	251
B、馬王堆出土道書·····	253
二、班固《漢志》所收戰國至西漢之道書·····	262
A、房中八家·····	263

B、神仙十家	265
C、方伎書	268
三、漢代典籍所引所見，成書於戰國至西漢之道書	273
A、撰成於戰國至西漢初之道書	273
B、撰成於西漢文帝時之道書	275
C、西漢武帝時淮南王撰作之道書	276
D、西漢宣、元、成年間，文士所引及所撰道書	280
E、撰成於西漢或西漢前，年代較難斷定之道書	294
肆、成書年代在西漢末至東漢時期之道教典籍	297
一、撰成於西漢末至東漢的讖緯書	297
二、成書於東漢時期之道教典籍	307
三、東漢張道陵所得所撰道書	314
伍、結語	327
第八篇 葛洪《抱朴子》書中所見兩漢及漢前道書	331
壹、葛洪《抱朴子·遐覽篇》所載鄭隱所藏道書	332
一、道經部分	337
二、道教靈符	434
三、補附	441

( 7 ) 周秦兩漢早期道教 目次

貳、葛洪《抱朴子》其他篇章所見所引道書	467
一、仙傳及名山洞府	446
二、丹經及丹方	442
三、仙經、醫方、陰陽五行	442



## 第一篇 論道教的創立年代

### ——兼論道教不始於張道陵

#### 壹、序言

道家是先秦的哲學宗派，道教是出自中國的本土宗教。哲學與宗教原有區分。至於道教與道家的相結合，一般學者以爲道教創自張道陵，並把道教的肇附道家，說成始於張道陵依託老子以傳經；且將道教的區分，以張道陵爲界限，將先秦至張道陵前者，稱爲道教前身，或稱之爲方士期；張氏之後者，始稱爲道教。

但證之史籍，道教的肇附道家，並不始自張道陵；道教的創始者，也不是張道陵；同時，道士與方士，也極難以嚴格的區分。古籍中並沒有張道陵創教之說，稱道教爲張道陵所創者，實始於隋唐時期佛道二教的相攻。由北周末隋初的釋道安《二教論》倡始，唐初的法琳《辯正論》、道宣《廣弘明集》煽其風，遂積非成是。其用意在借醜化張道陵，而矮化道教，用以達成佛先道後，佛優於道的目的。

在探討道教不創立於漢末，道教與老子的關係不始於張道陵，這兩個問題之前，必須先對宗教一詞下定界說。關於宗教，中外學者對它所下的定義，不下幾十種之多，衆說紛紜，難有定

論，有的失之狹隘與偏頗（註一）。英國·司馬脫（minasmar, 1927-）曾以六個層面來論述宗教：一、儀式。二、神話。三、教條。四、倫理。五、社會關係。六、經驗（註二）。但大抵說來，上面的六點也可以歸納成三點來敘述，即是成爲一個宗教，必須具備信仰、儀式、及信徒這三者。信仰、儀軌、信徒，爲組成宗教之三大要素。有教義經典，可使信仰者有目標；有儀式科軌，能借此以達其目標；且有足夠之信徒擁護此信仰；如此便可以構成宗教了。在這個要件之下，縱使是人類的原始社會，也有它的宗教存在。如以更進步一點的宗教來說，則常具有以下的條件：一、教義。二、典籍。三、證道方式。四、儀軌。五、組織等。今即以這五者爲要件，來衡量道教。

就以宗教五要件來說：道教以求長生成仙爲宗；以符咒、存思、導引、藥餌、房中、避穀爲修鍊之方；以神祇方位、服色、祭法，爲壇場儀軌。戰國至秦，這些記載，不絕於書。至於道經方面，見諸記載者，在張道陵之前已有淮南王撰著的《枕中》、《鴻寶》、《苑秘書》，以及《陵陽子明經》、《包元太平經》、《太平經》、《紫閣圖文》（註三）等。不管由教義、典籍、證道方式、儀軌來說，這些在張道陵之前均已存在，因而以張氏爲道教之創始人，並不妄切。

至於在組織教衆方面，據《後漢書·馬援傳》，早在東漢光武帝建武十七年，卷人維汜和他的弟子李廣，都會以宗教力量，組織群衆，並聚衆造反。而靈帝熹平年間，有賂曜，光和中張角、張脩，稍後有張魯等，這些人都是以宗教的力量來教化民衆，組織民衆。道教有系統的組織教衆，雖較佛教略晚，但並不說明它早期沒有信徒，或信徒較少。初期道教是昌盛於帝王，而不

是興盛於民間；戰國時的齊威王、宣王、燕昭王、楚王（註四），其後的秦始皇、漢武帝、宣帝、元帝、成帝、哀帝、王莽等等都是帝王而好神仙。而遠在張道陵之前的西漢之世，上至帝王將相、公卿大夫，下至一般庶民百姓，崇信長生修仙，及導引服食者，已相當多。也許由於道教的早期，大都盛行在上層社會（註五），帝王公卿自不願大規模且有組織的教衆出現，所以有系統的組織較晚。並且時至今日，道教的組織與其他宗教相較，也顯得並不是很緊密。今天在台灣民間，雖擁有廣大信衆，但大部分的教徒，卻自己不知道所信的是道教；因此以教衆組織的早晚、鬆緊，來衡量道教的成立，並不是很客觀的作法。

再者，任何一個宗教，其教義與儀軌，常會隨時代而做改變，如佛教由早期的原始佛教，發展到後來的大乘佛教，以及至西元八世紀發展成密宗。變化甚大。大乘與小乘經典所使用的文字，由巴利文轉爲梵文，而教義方面也由無常、苦、空、無我，轉而爲常、樂、我、淨；幾乎完全相反。而密宗的重視咒語、護摩，更爲早期大小乘所共摒斥；但吾人都可以以佛教稱之。再者，一般以釋迦牟尼爲佛教創始人，但佛教的經典、儀軌都是在釋迦死後很久才陸續建立。基於上述的這些理由，因此，我們應該也可以把道教的成立期，往上追溯到先秦的方士時代，將方士與道士合而一之。畢竟先秦方術與後來道教間的差異，遠比佛教大小乘及密宗的差異來得太

多。

又，在漢前，道教可以說是純粹的本土宗教，至於在東漢後的發展過程上，當然道教也會和其他宗教一樣，吸收其他的教義以充實自己。尤其佛道二教，在中國日久，常有相混共祀的現象，如觀音既爲佛教神祇，也爲道廟所供；關公爲道教之神，也是佛教護法神。因而在今日，我

們應如何來界定何者才是道教徒？則筆者以為道教具有底下的特色：道教以修鍊得道者為仙；以生前有功於民，死後入祀者為神；神祇的組織與階位，仿照人間帝王的行政組織；以齋醮祈福、禳災；以酒、脯、紙錢祈祭；以符、籙、咒、印、灑水、禹步，來驅鬼、治病；以劍、鏡、鈴、印為法器；以扶鸞、降真，來溝通人神。而修鍊法，則有內丹、外丹之分。

道教以有功於民者為神，其實是承自周世中國固有的思想。《禮記祭法篇》說：「夫聖王之制祭祀也：法施於民，則祀之；以死勤事，則祀之；以勞定國，則祀之；能禦大畜，則祀之；能捍大患，則祀之。」由此馬頭娘可以為蠶神，媽祖可以為海神，岳飛、文天祥，進而一切的忠臣孝子都可以成神。這種觀念，對社會有正面意義，讓人勇於犧牲，勇於為民勤勞，較符合儒家的入世之思，而不像有些宗教遠離人群，以人世為苦，著重個人出世的靈修。早期的道教允許道士結婚生子，主張肉體可以成仙，也說明了道教是較不放棄今生求來生的宗教。這種對今生的肯定與追求，再加上儒家的思想，使中國人一直不易成為過度沈溺於追求死後世界的民族。而道教養生吐納之說，有助於人體健康；其鍊丹說，則使人重視化學科技，道士重合藥，多精通岐黃，亦常能實際醫治人病。因而以一個本土宗教而言，吾人應給它一個肯定的地位，而不應任其淪沒消失。

由於近世學者對於道教，都以為創自張氏，且在道教與道家的關係上，以為是道教攀附並剽竊道家（註六）。然此二說可議者多；筆者以為道教不始自張陵，且並不是道教攀附道家，而是道家攀附神仙鍊養。茲據文獻所示，將於本篇及下篇中，分別來論述。



## 貳、論道教不始於張道陵

張道陵本名張陵，後始稱為張道陵，道徒習慣以張道陵稱之。由史料來看，道教創始於先秦，不創始於張道陵。以張道陵為教主，實遠不如以老子或黃帝為教主來得妥切，符合史實。今由道教神仙信仰、修煉法、科儀、壇場儀制、先秦道家與神仙的關係、道教經典、道教理論、派別等諸方面，來論述道教不始於張道陵。至於說道教創始於張道陵，則筆者前面已言，乃是隋唐間佛道相攻，北周釋道安及唐初法琳等人醜化道教之言（詳細論述，見下文第十二條）。底下，我們有十餘條論證，可以說明道教不始於張道陵，今分項論述於下：

### 一、由神仙信仰上，看道教不始於張道陵。

學者都知道，道教出自本土，因此殷周時之鬼神信仰、巫醫祈祝，也都被日後的道教所吸收。至於道教所標榜，追求長生不死的神仙世界，雖然在商代及西周之世，尚未有明顯史料，證明其存在；但《山海經》有不死藥及羽民、不死民、西王母、崑崙山等敘述，其說已混合神與仙為一；而《史記·封禪書》所載萇弘及《史記·扁鵲列傳》載長桑君之事，說萇弘以方事靈王（註七），扁鵲之師長桑君能隱形不見，藥能使人徹視，洞見五臟；其說皆與仙人無異；萇弘、扁鵲皆周靈王時人；是春秋晚期，已有方士出現。《漢書·郊祀志》載西漢成帝好道，谷永上書諫諍，在論及神仙方士時，亦以周史萇弘為始；足證求仙思想至遲應在春秋之世已存在。而到了戰國初期，西元前四世紀前後，更有了明顯的求仙記錄。《史記·封禪書》云：

自齊威、宣之時，騶子之徒，論著終始五德之運。及秦帝，而齊人奏之，故始皇采用之，而宋毋忌、正伯僑、充尚、羨門高，最後皆燕人，爲方僊道（仙），形解銷化，依於鬼神之事。騶行以陰陽主運顯於諸侯，而燕、齊海上之方士，傳其術，不能通；然則怪迂阿諛苟合之徒，自此興，不可勝數也。自威、宣、燕昭使人入海求蓬萊、方丈、瀛洲，此三神山者，其傳在勃海中，去人不遠，患且至，則船風引而去。蓋嘗有至者，諸僊人及不死之藥，皆在焉。其物禽獸盡白，而黃金銀爲宮闕。未至，望之如雲，及到，三神山反居水下。臨之，風輒引去，終莫能至云。世主莫不甘心焉。

《史記》的這段記載，是較早期，較完整的神仙信仰敘述。除文中所說齊威王、齊宣王、燕昭王等人派人入海求仙藥外。證之先秦典籍，《列子·湯問篇》說有岱輿、員嶠、方壺、瀛洲、蓬萊等五仙山，上有不死仙人及不死藥，禽獸皆純白；後來沈了二山，剩下方壺、瀛洲、蓬萊三島，方壺也稱爲「方丈」。《史記·封禪書》及《史記·秦始皇本紀》所說的三島，本之於此；其後漢末六朝的典籍，則以蓬萊、方丈、搏桑（扶桑）爲三島，將瀛洲貶入十洲中（註八）。再者，《列子·說符篇》也說燕王遣使者向人學不死之道；《韓非子·說林上》、《戰國策·楚策四》同載有人獻不死藥於楚王，被中射之士所食。而道家《老子》所述道體之說，及《莊子》所述得道之人，多和神仙相近；屈原《楚辭·遠遊》更以老子的清靜無爲，當做神仙修煉之方，說詳本書第二篇。《莊子》、《列子》、《關尹子》等書，且多方面的談到神仙的食氣、導引、避穀（不食五穀）等修煉方式，並對神仙人物的神奇能力多所描述。可見此時的神仙信仰及修煉之說，在春秋戰國時已盛行開來。

由不死的追求——神仙信仰上來說，至遲在東周春秋戰國時即已存在。因而由道教最具代表性的神仙思想上來看，並不是始自張道陵，不能將張氏視為道教的創教者。

## 二、由修煉法及科儀上，看道教不始於張道陵。

在道教修煉法上，較重要者有：藥餌、食氣、導引、存思、面向北斗、禹步、灑水、叩齒、禁咒、桃木、靈符、劍鏡等之運用。

在藥餌上，如上條所引，先秦載籍中，如《列子》、《韓非子》等書，都有不死藥的記載。在食氣、導引上，則近世出土了戰國時期的《行氣玉銘》，而《老子·十章》也有「專氣致柔」說。《莊子·刻意》有「吹呬呼吸，吐故納新」之論述。《楚辭·遠遊》有：「餐食六氣」說；都是論述行氣導引方面的史料。

存思法，起於周世宗廟祭祀的「致齋」，道教沿用之。而道教作法時面北，禹步、灑水、叩齒、禁咒、燒符成灰，及桃木之運用，見於馬王堆出土《養生方》、《雜療方》、《五十二病方》等篇中，關於劍鏡的重視，亦可追溯至戰國及西漢。

以上有關道教修煉法的詳細論述，請見本書第五篇。道教的這些修煉儀軌，都遠在東漢張道陵出生前，即已存在，並被民間普遍使用；不是張道陵所創。張道陵只是繼承者，而非創造者。

## 三、由祭壇儀制上，看道教不始於張道陵。

道教齋壇神祇位次，方向、衣色等皆由中土帝王郊天、祀地壇演化而來。《尚書》《堯典》《舜典》已有祭祀日月山川、天地諸神的記載，而《墨子迎敵祠篇》，依敵人不同方位，設置不同之壇、神、服色、犧牲、祭儀等；道教祭儀中的立壇原則，大都與《墨子》相近。而《史記》

載漢武時，方士奏呈了許多種祭神壇儀；這些壇都是以方壇及圓壇為主，依神祇的階次，分多重排列；方位、服色、牲品、祭法，各有規範。方士即是道士，這些直接為道教齋壇所本，間接也影響了佛教密宗的金胎兩界大曼荼羅。這方面的詳細論述，請見本書第五篇及拙作《道教與密宗》一書。

由壇場祭儀來看，秦漢帝王的祭祀鬼神祇，大都出自方道士之手。道教的祭儀，遠在張道陵前已存在，因而道教並不是創始於張道陵。

#### 四、由組織教眾上，論道教不始於張道陵。

據現存史料看，道教神仙信仰，初期流行於帝王公卿間，如《史記·封禪書》、《列子·說符》、《韓非子·說林上》、《戰國策·楚策四》等所見到先秦時期的神仙者追求，都是諸侯王。至於秦及西漢之世，據《史記》、《漢書》、《後漢書》等記載，此時好道術神仙者，在帝王方面，有：秦始皇、漢武帝、宣帝、成帝、哀帝、王莽等；在公卿方面，如淮南子、劉向、王根等人（註九）；亦是流行於上層社會者多。但道教的禁咒、禹步、撰唾等術儀，據馬王堆出土醫書所載，則可證明先秦至西漢初，普遍流行於民間。

由於道教神仙思想盛行於帝王公卿，方士為他們所用，所以在先秦及西漢之世，在組織教眾方面，乏有力之高道加以組合，因而較為鬆散。這種情形，到了東漢有所改變；東漢的帝王較理智，不相信神仙說；光武帝雖迷信讖緯，卻窮折方士黃白之說（註一〇）。東漢帝王中，較好道的，唯有東漢中晚期的桓帝。在東漢，由於有能力的高道，得不到帝王的寵信，於是轉而向民間發展，因而開始有民間教團組織的產生。今所見最早教團，應是《後漢書·馬援傳》所記，東漢

光武帝建武十七年，西元四一年，卷人維汜和他的弟子李廣，以宗教力量，組織群衆，並聚衆造反。其後至東漢靈帝熹平年間，有駱曜，光和年間有張角、張脩，稍後有張魯等，皆以宗教組織民衆。以道教有系統的教衆組織來看，遠在張道陵前的東漢初已經開始；教衆的組織，並不始於張道陵。

##### 五、由先秦道家老莊列已攀引神仙方術上，論道教不始於張道陵之推尊老子。

一般學者認為道教和老子的關係始自張道陵的攀引老子，換句話說是道教攀引道家，不是道家攀引道教。但證之史籍，則適得其反。早在張道陵之前，老莊列等道家人物及道家典籍，已開始和道教神仙有相互融合的情形出現。道家書籍中對得道者的描述，都跟神仙很接近；甚至對老子其人及其門徒，也把他們神仙化，《列子·周穆王》、《列子·仲尼篇》所提及的老子及其學生，能「存亡自在」、「冬起雷，夏造冰」，能讓「飛者走，走者飛」，「能以耳視而目聽」；是已把老子看作神仙人物。而屈原《楚辭·遠游》說：

漢虛靜以恬愉兮，澹無爲而自得。聞赤松之清塵兮，願承風乎遺則。貴真人之休德兮，美往世之登仙。與化去而不見兮，名聲著而日延。奇傳說之託辰星兮，美韓眾之得一。

更把老子的恬澹無爲，看做神仙之修煉方式。在《莊子·刻意篇》、《莊子·在宥篇》中也已如此，只是《楚辭·遠游》較爲直接明顯。漢時《淮南子·原道》亦稟承其說；而河上公注《老子》，亦是以方士導引吐納等說來解釋《老子》。由上所述，道家與道教的關係，是道家先攀引了神仙道教，而不是道教先攀引道家；道家老子與神仙道教的關係，遠在先秦戰國時已開始，不是始於張道陵的推尊老子，託借老子授經以傳教。且假借老子授經者，在西漢成帝時之干

吉已如此，亦不始於張道陵，宋·賈善翔《猶龍傳·卷一·序》：「在孝成時，授于吉太平經；在東漢時，授輔漢天師經籙。」同書《卷四·授于吉太平經》：「至順帝時，琅邪人宮崇詣闕進《太平經》，表云：『親受於于吉，言吉親受於太上也。』」（《正統道藏·洞神部·譜籙類·敬字號》），據宮崇之表，則知早在張道陵前，亦有人假借老子授經以傳教。有關道家與道教之詳細論述舉證，請見本書第二篇。

#### 六、由先秦及西漢已出現大量道教修仙經典上，論道教不始於張道陵。

經典是傳教的重要依據，通常是先有教主及傳教者，然後才有宗教；至於大批傳教經典的出現，則更應是在教主出現之後。據此，如以張道陵為教主，則大批道典的出現，應是在張道陵以後。但以史籍所載，及近世出土所見者而言，遠在張道陵之前，大批和修仙養生有關的經典，早已存在。

舉例而言，《史記·秦始皇本紀》盧生說秦始皇之語中提到「方中」，近人日本瀧川龜太郎註云：「方，仙方也。」方中即是仙方書中的記載。東晉·葛洪《抱朴子·論仙篇》，說秦大夫阮倉撰有《列仙傳》，後被劉向增刪而成劉向著之《列仙傳》。東漢·王逸注《楚辭·遠游》引用道書《陵陽子明經》。班固《漢書·楚元王傳》說淮南王劉安撰有《枕中》、《苑秘》、《鴻寶》等，又有《鄒衍重道延命方》。《抱朴子·遐覽篇》說有《墨子五行記》五卷，「劉君安未仙去時鈔取其要，以為一卷，其法用藥用符，乃能令人飛行上下，隱淪無方。」班固《漢書·藝文志·方技·房中》所載房中術之著作有「《容成陰道》二十六卷、《務成子陰道》三十六卷、《堯舜陰道》二十三卷、《湯盤庚陰道》二十卷、《天老雜子陰道》二十五卷、《天一陰道》二

十四卷、《黃帝三王養陽方》二十卷、《三家內房有子方》十七卷。右房中八家，百八十六卷。」《漢書·藝文志·方技·神仙》載有神仙家：「《宓戲雜子道》二十篇、《上聖雜子道》二十六卷、《道要雜子》十八卷、《黃帝雜子步引》十二卷、《黃帝岐伯按摩》十卷、《黃帝雜子芝菌》十八卷、《黃帝雜子十九家方》二十一卷、《泰壹雜子十五家方》二十二卷、《神農雜子技道》二十三卷、《泰壹雜子黃冶》三十一卷。右神僊十家，二百五卷。」《漢書·藝文志·道家》所列三十七家，其中也有不少與道教有關者。

又，馬王堆三號漢墓出土的道書有：《卻穀食氣》、《導引圖》、《養生方》、《雜療方》、《胎產書》、《十問》、《合陰陽》、《雜禁方》、《天下至道談》。這些神仙方術的書，有的寫於帛上，有的寫於木簡上。馬王堆三號墓主葬於西漢文帝十二年，上述的書，有的是用秦時的篆體來抄寫的，其抄寫年代，或在秦末，或在漢初；其撰成年代，則應比抄寫更早。至今皆已二千多年。

又，《漢書·卷七十五·李尋列傳》：「成帝時，齊人甘忠可詐造《天歷包元太平經》十二卷。」《後漢書·襄楷傳》載于吉《太平清領書》一百七十卷。《太平清領書》又稱《太平經》。

又，《後漢書·卷四十二·光武十王列傳·東平憲王蒼》：「（漢章帝賜東平憲王劉蒼）祕書、列仙圖、道術祕方。」祕書、列仙圖、道術祕方，顯然都是道教典籍和道教修仙有關。東平憲王劉蒼為光武之子，明帝之弟，章帝叔父，死於建初三年（西元七十八年）；劉蒼應當是神仙道之愛好者，或者章帝欲其學仙長壽，所以漢章帝才會賜以道教典籍。可惜史書未詳載這些道典

的名稱，但由此可知在東漢初，道書之撰著應已不少。

上述諸道經，都出現在張道陵前，其中除《太平經》係撰成於東漢外，其餘大都是西漢及先秦之道典。再者，葛洪《抱朴子·遐覽篇》記載其師鄭隱所藏道書，計有二百六十一種，一千二百九十九卷。鄭隱為三國時葛玄弟子，所藏之書，其撰成年代皆在西晉前，包括了兩漢、先秦及三國之道典；其中有許多是撰成於三張前。以上有關張道陵前道教典籍之詳細論述，請見本書第四篇。由張氏之前，道書已大量出現並流行來看，可證道教並不創始於張道陵。

#### 七、由「道家」、「道教」二詞先後上，看道教不始於張道陵

早期典籍中，用來稱呼神仙方術所代表的宗教，其名相有：方僊（仙）道、神仙家、神仙之道、神仙事、神仙方術、方道、方術、養生卻老之術、道家、黃老、黃老道、道術、鬼道等等，名相繁多，並無統一或專門的稱呼；漢末六朝，則漸漸傾向於以「道家」一語來稱呼當時的道教。至於用「道教」一詞來稱呼宗教，則始見於東漢郭憲《別國洞冥記·序》及北魏寇謙之清整道教，唯其普遍被使用，則已是六朝末以後的事了。今將載籍所見稱呼，略引證於下：

西漢·司馬遷《史記·封禪書》稱神仙修鍊者為「方僊道」，西漢·桓譚《新論》云：「曲陽侯王根迎方士西門君惠，從其學養生卻老之術。」（《意林》及《御覽》七百二十引）、《新論》又云：「近哀平間，睢陵有董仲君好方道。」（《博物志》、《法苑珠林》七十六、《御覽》六百四十二引）。方僊道、方道、養生卻老術等，都是西漢當時對道教的稱呼。

東漢王充《論衡·道虛篇》云：「道家相誇曰：真人食氣，以氣而為食……道家或以導氣養性，度世而不死……道家或以服食藥物，輕身益氣，延年度世。」文中以道家來稱呼道教。《論



衡·謹告篇》云：「何以知其聾也？以其聽之聰也。何以知其盲也？以其視之明也。何以知其狂也？以其言之當也。」夫言當、視聽聰明，而道家謂之狂而盲聾。」文中何以知其聾也等三句，係引自《呂氏春秋·任數篇》，全文係由《老子·十二章》：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂。」所衍化而來。可見在王充書中，道家一方面代表了先秦哲學家，另一方面則為當時對道教之稱呼。與王充同時代的班固，在所著《漢書》中，則或稱神仙家，或稱神仙方術、神仙之道。《漢書·藝文志》稱當時之道教為「神仙家」，而《漢書·楚元王傳附劉向傳》云：「上復興神僊方術之事。」《漢書·郊祀志》載谷永上書成帝：「甘心於神仙之道。」《漢書·郊祀志下》云：「莽篡位二年，興神僊事。」班固大抵以「神仙」二字來代表道教。

又，《後漢書·祭祀志下》：「桓帝即位十八年，好神僊事。」《後漢書·襄楷傳》：「宮中立黃老、浮屠之祠。」《後漢書·卷七十一·皇甫嵩傳》：「初鉅鹿張角自稱大賢良師，奉事黃老道，畜養弟子，跪拜首過，符水咒說以療病。」《後漢書·卷七十五劉焉傳》：「沛人張魯，母有恚色，兼挾鬼道，往來焉家。」《三國志·張魯傳》裴松之注引《典略》：「角為太平道，脩為五斗米道。」《後漢書·卷三十六·張霸傳·附張楷傳》：「性好道術，能作五里霧。」《後漢書·方術·左慈傳》：「左慈字元放，廬江人也，少有神道。」《後漢書·方術·王和平傳》：「北海王和平，性好道術，自以當仙。」黃老、黃老道、道術等均為道教之異稱，而太平道、五斗米道、鬼道等則為不同之教派。

綜合來說，方僊道、神仙家、道家等名稱，是東漢中葉張道陵出現前，所見對道教的稱呼；

至於張道陵之時及其後，又有五斗米道、太平道、鬼道等，則爲道教教派之別稱，不能用來專指後世所言之道教。而在方僊道、神仙家、道家等稱呼中，「道家」一詞所用的次數最多，最爲普遍。自漢至六朝，史籍所見，通常大都以「道家」一詞來稱呼道教。如東漢·牟子《理惑論》：「靈帝崩後，天下擾亂，獨交州差安，北方異人咸來在焉，多爲神仙辟穀長生之術，時人多有學者，牟子常以五經難之，道家術士莫敢對焉。」（《弘明集·卷一》），《大正新修大藏經》第五二冊，一頁中），又云：「道家云：堯、舜、周、孔、七十二弟子，皆不死而仙。」（《弘明集·卷一》，《大正新修大藏經》第五二冊，六頁下、七頁上）；晉·葛洪《抱朴子·外篇·自序》：「其內篇，言神僊方藥，鬼怪變化，養生延年，攘邪卻禍之事，屬道家。」蕭齊·謝鎮之《重書與顧道士》：「道家經籍簡陋，多生穿鑿，至如《靈寶》、《妙真》，採撮《法華》，制用尤拙；及如《上清》、《黃庭》所尚，服食、咀石、餐霞，非徒法不可效，道亦難同。」（《弘明集·卷六》，《大正新修大藏經》第五二冊，四二頁中下），蕭齊·明徵君《正二教》：「今之道家所教，唯以長生爲宗，不死爲主，其練映金丹，飡霞餌玉，靈升羽蛻，尸解形化。」（《弘明集·卷六》，《大正新修大藏經》第五二冊，三八頁上），北齊·魏收《魏書·釋老志》：「道家之原，出於老子。其自言也，先天地生，以資萬類。上處玉京，爲神王之宗；下在紫微，爲飛仙之主，千變萬化，有德不德，隨感應物，跡跡無常。」

上述所引諸例，由漢至六朝，都是以道家來稱呼道教；不僅儒、道書如此，甚至佛教在談及道教時也稱爲「道家」，或直接以老子來稱呼道教，梁·僧祐《弘明集》所見佛道論辯者，大都如此。

至於使用「道教」一詞，來做為神仙方士道的代稱，則出現甚晚。「道教」二字，雖在先秦時已有之，如《墨子·非儒下》：「儒者以為道教。」但其義與宗教之道教有別。不僅先秦如此，兩漢魏晉時也是如此，如牟子《理惑論》云：「孔子以五經為道教。」（《弘明集·卷一》，《大正新修大藏經》第五二冊，二頁上），西晉·陳壽《三國志·吳書·陸遜傳》：「熙隆道教。」上二文中的「道教」，其義皆是指大道教化而言，並不是指神仙方術的宗教。再如前面所引蕭齊·謝鎮之《重書與顧道士》，謝氏在文中使用了「道家」與「道教」二詞，文云：「君臣父子，自相胡越，猶如禽獸，又比童蒙，道教所不入，仁義所未移。」又云：「道家經籍簡陋，多生穿鑿，至如《靈寶》、《妙真》，採撮《法華》……」此二句，謝氏以「道家」來稱呼宗教；卻以「道教」來指仁義等大道教化，道教並不用來指稱宗教。

道教一詞被用來稱呼神仙宗教，據日本野口鐵郎編《道教と日本》第一卷《道教的傳播と古代國家》總論三「道教」と「道家」（註一一）所考證，以為係始自五世紀北魏寇謙之，《魏書·釋老志》載太上老君對寇謙之說：「汝宣吾新科，清整道教，除去三張偽法，粗米錢稅及男女合氣之術。」野口氏以為此是「道教」二字初用於宗教上。其實除野口氏所見北魏寇謙之以「道教」來稱呼宗教外，用「道教」來稱呼宗教，較早的文獻，尚有東漢初·郭憲《別國洞冥記·序》云：「東方朔因滑稽浮誕以匡諫，洞心于道教，使冥跡之奧，昭然貫露……武冠以節，神仙之事，故絕域遐方，貢其珍異奇物，及道述之人，故于漢世盛于群主也。」文中郭氏提到了道教。《別國洞冥記》一書，《四庫提要》疑其為六朝人偽託，然乏實證。今不論其書是否偽託；自漢魏至六朝，「道教」一詞甚為少用，而「道家」之使用較為普遍，則為不爭之事實。如

本文前面所舉證者即是如此。再如五世紀末，齊·顧歡《夷夏論》云：「佛教文而博，道教質而精……佛言華而引，道言實而抑……佛經繁而顯，道經簡而幽。」文中之佛教、道教，其義仍偏向於佛家教化，道家教化而言。但到了齊梁之際，道家、道教二詞，則已有逐漸混用的現象，道教被用來稱呼宗教逐漸多了起來；如梁·劉勰《滅惑論》：「《三破論》云：道家之教，妙在精思得一……《滅惑論》曰：二教真偽煥然易辯，夫佛法練神，道教練形。」（《弘明集·卷八》），《大正新修大藏經》第五二冊，四九頁下）。劉勰文中，道家、道教已出現混合使用情形，二者同義，皆指宗教，名雖異而實同。

由於漢魏六朝，世人大都用「道家」來做為神仙宗教的專稱，「道教」一詞被普遍使用，已在六朝之末，也遠在張道陵教派盛行之後甚久。今由其名相的使用上來看，道教並不創始於東漢的張道陵，道教的五斗米道派方創始於張道陵。

#### 八、由「道士」及「天師」二名相上，論道教不始於張道陵。

##### 1、道士、道人名稱之使用

中國先秦時將鍊丹服藥禱祀求仙者，稱為方士，入漢後則又將方士稱為道士。以道士來稱呼方士，據史料所見，或說出於黃帝，或說始於西周穆王，但大抵西漢世已如此。

##### 《孔叢子·陳士義》：

魏王曰：「吾聞道士登華山則長死（生），意亦願之。」對曰：「古無是道，非所願也。」王曰：「吾聞信之。」對曰：「未審君之所聞，親聞之於不死者耶？聞之於傳聞者耶？君聞之於傳聞者，妄也。若聞之於不死者，今安在？在者，君學之勿疑；不在者，君勿學無

疑。」

董仲舒《春秋繁露·循天之道》：

故養生之大者，乃在愛氣；氣從神而成，神從意而出；心之所之謂意。意勞者，神擾；神擾者，氣少；氣少者，難久矣。故君子閑欲止惡以平意，平意以靜神；靜神以養氣。氣多而治，則養身之大者得矣。故古之道士有言曰：「將欲無陵，固守一德。」此言神無離形，則氣多內充而忍饑寒也。

《漢書·郊祀志下》：

「立神明臺，井幹樓」顏師古注云：「《漢宮閣疏》云：『神明臺高五十丈，上有九室，恆置九天道士百人。』」

桓譚《新論》：

元帝被病，廣求方士。漢中送道士王仲都至。詔問何所能爲。對曰：「但能忍寒暑耳。」乃以隆冬盛寒日，令袒衣，載以駟馬，于上林昆明池上環冰而馳；御者厚衣狐裘，甚寒戰，而仲都無變色。臥於池臺上，曠然自若，因爲待詔。至夏大暑日，使曝坐，又環以十爐火，口不言熱，而身不汗出。（錄自嚴可均《全後文》卷十五）。

桓譚《新論》又說：

曲陽侯王根迎方士西門君惠，從其學養生卻老之術。君惠曰：「龜稱三千歲，鶴稱千歲。以人之材，何乃不及蟲鳥邪？」余應曰：「誰當久與龜鶴同居而知其年歲耳。」（《意林》及《御覽》七百二十引）

《漢書王莽傳》：

衛將軍王涉素養道士西門君惠，君惠好天文讖記。

《後漢書光武紀》：

道士西門君惠。

《事物紀原·道釋科教部·道士》：

《黃帝內傳》有道士行禮之文，此疑謂有道之士也。《樓觀本記》曰：「周穆王因尹真人草樓之觀，召幽逸人居之，謂之道士；平王東遷置七人，漢明帝永平七年，置三七人，晉惠度四十九人。」審此，即是自周而有也。司馬遷、班固敘秦漢甚詳，洎春秋以來，殊無一人以一言彷彿道茲事者，亦為可疑矣。然范曄《後漢書》於《光武紀論》始有言道士西門君惠、李守等云：「劉秀為天子。」蓋前漢末事，則道士之初，當此矣。注《列仙傳》又有道士浮丘公接周靈王太子晉上嵩高山者。

《事物紀原》載《黃帝內傳》說道士起於黃帝時，《樓觀本記》說西周穆王置道士；此二者皆較為邈遠難查，但上述史料中，《孔叢子》及西漢武帝時董仲舒《春秋繁露》均已引用到古代道士之言；桓譚《新論》中，提到元帝時道士王仲都，顯然當時已用道士來稱呼方士。可見「道士」一語，並不始於張道陵父子。又，桓譚《新論》以方士稱西門君惠，而《漢書》、《後漢書》則將西門君惠稱為道士，更可以證明西漢時，方士即是道士，兩者並無差別。道士一詞，在東漢便逐漸被普遍使用，《後漢書·卷二十·祭遵傳》載光武帝建武三年（西元二七年），時「有道士言豐當為天子，以五彩囊裹石繫豐肘」策張豐造反；《後漢書·卷八十二·方術列傳·

許曼》載許曼祖父「行遇道士張巨君授以方術。」《後漢書·卷四十一·第五倫》，載第五倫於光武帝初，載鹽往來太原、上黨「所過輒爲糞除而去，陌上號爲道士。」第五倫行善掃除垃圾，被時人尊稱爲道士，可見道士一詞，在當時也是一種尊稱。又，道士在漢世也稱之爲道人。

《漢書·卷七五·京房》：

法曰：「道人始去，寒，涌水爲災。」

唐·顏師古注云：「道人，有道術之人也。」

《漢書·地理志下》：

代郡，縣十八，道人。

顏師古注云：「本有仙人游其地，因以爲名。」

漢·王充《論衡·道虛篇》：

世或言東方朔亦道人也，姓金氏，字曼倩，變姓易名，游宦漢朝，外有仕宦之名，內乃度世之人。

《後漢書何皇后紀》：

養於史道人家，號曰史侯。

李賢注：「道人，謂道術之人也。」

《漢書·地理志下》「代郡，縣十八，道人。」唐人顏師古的注，以爲是有仙人曾游其地，所以地名道人。又，王充《論衡·道虛篇》，通篇談論神仙道術之事，而當時傳言東方朔爲度世不死之「道人」。由此可見道人一詞，乃指仙人或求仙術之人而言，西漢及東漢之世皆已如此使

用。而道人，亦即道士、方士之意。

方士、道士、道人既是同實異名，且在西漢世已存在；由此也可以看出強將道教區分爲先秦之方士神仙與三張後之道士道教，認爲道士一詞起於三張，並以三張爲道教創始人，是極不合宜的。

上述所說這許多道教的基楚理論，都是在張道陵之前甚久即已建立，其理論其科儀都不待張氏而方存，因此張氏僅能說是道教的一個教派，卻不能說是創教者。

## 2、天師一詞的使用

世稱張道陵爲「天師」，稱三張父子所傳者爲天師道。因而學者易誤以爲天師之說出自張氏。其實天師一詞，早在三張之前已存在，其使用年代至遲可推溯至周代。

### 《古三墳》：

皇曰：「岐伯天師，爾司日月、星辰、陰陽、曆數，爾正爾考，無有差貸，先時者殺，不及時者殺，爾惟戒哉！」

《莊子·徐無鬼》，載黃帝與牧馬小童之問答，並稱小童爲天師：

小童曰：「夫爲天下者，亦奚以異乎牧馬者哉？亦去其害馬者而已矣。」黃帝再拜稽首，稱天師而退。

一九七三年大陸湖南長沙馬王堆三號西漢墓出土，寫於竹簡《十問》：

黃帝問於天師曰：「萬物何得而行？草木何得而長？日月何得而明？」天師曰：……

《黃帝內經素問·上古天真論篇第一》：



昔在黃帝，生而神靈，弱而能言，幼而徇齊，長而敦敏，成而登天。乃問於天師曰：「余聞上古之人，春秋皆度百歲，而動作不衰；今時之人，年半百，而動作皆衰者，時世異耶？人將失之耶？」岐伯對曰：「上古之人，其知道者，法於陰陽，和於術數，食飲有節，起居有常，不妄作勞，故能形與神俱，而盡終其天年，度百歲乃去。」

《太平經》卷三十五〈分別貧富法第四十一〉：

「真人前，子連時來學道，實已畢足未邪？」「今天師不復爲其說也，以爲已足，復見天師言，迺知其有不足也。今意極訖，不知所當復問，唯天師更開示其所不及也。」「行，真人來。天下何者稱富足，何者稱貧也？……」

《路史·神農命僦貸季注》：

天師岐伯對黃帝云：「我於僦貸季理色脈，已二世矣。」

天師一詞，據《莊子·徐無鬼》郭象注：「師夫天然而去其過分。」則天師原是以自然爲師而得道者之稱；更據《太平經》所載真人向天師問道，是則天師的地位，在真人之上。天師之起源，據《黃帝內經素問》、《莊子徐無鬼》所言，黃帝時已有此稱，此或是依託之言，但以《莊子》已載而言，則「天師」一詞，至遲在周世應已存在。

由道士、道人、天師等用語來看，這些和道教相關的名相，都是早在張道陵之前已存在，非因張道陵而起，自不能以張氏爲創教者。

九、由唐前史書未以張道陵爲教主上，看道教不始於張道陵；以張氏爲教主，不如以老子爲教主符合史實。

屈原《楚辭·遠游》中已將老子的恬澹無爲，當做是修仙之術；此說至漢世仍盛行不衰。

桓君山《新論形神》：

余嘗過故陳令，同郡杜房，見其讀《老子》書，言：「老子用恬惔養性，致壽數百歲，今行其道，寧能延年卻老乎？」余應之曰：「雖同形名，而質性才幹乃各異……」（《弘明集·卷五》引，《大正新修大藏經》第五二卷，p.29上）

東漢·王充《論衡·道虛篇》：

世或以老子之道，爲可以度世，恬淡無欲，養精愛氣。夫人以精神爲壽命，精神不傷，則壽命長而不死。成事，老子行之，踰百度世，爲真人矣。

桓君山，即桓譚，西漢哀帝至東漢光武時人，由其所載，知當時以老子恬淡無爲來做修仙術者正盛行。而王充則爲東漢的大思想家，生於光武帝建武三年（西元二十七年），和帝永元十二年（西元一〇〇年）仍在世，他的年代遠在張道陵之前。在王充的敘述中，可以清楚看出當時人推尊老子的情形。而漢人以老子的恬淡無欲，做爲修仙之事，以老子爲不死之仙人；這種觀念，即是沿承先秦屈原《楚辭·遠游》的說法而來。至於老子被當做神仙來供祀，今所見之史料，則有下述：

《後漢書·卷四十二·楚王英傳》：

英少時好游俠，交通賓客，晚節更喜黃老，學爲浮屠齋戒祭祀。

《後漢書·祭祀志下》：

桓帝即位十八年，好神僊（仙）事。延熹八年，初使中常侍之陳國苦縣祠老子。九年，親祠

老子於濯龍。文闕爲壇，飾淳金鈿器，設華蓋之坐，用郊天樂也。

《後漢書·襄楷傳》：

又聞宮中立黃老、浮屠之祠，此道清虛，貴尚無爲，好生惡殺，省慾去奢。今陛下嗜欲不去，殺罰過理，既乖其道，豈獲其祚哉？或言老子入夷狄爲浮屠，浮屠不三宿桑下，不欲久生恩愛，精之至也。天神遺以好女，浮屠曰：「此但革囊盛血。」遂不眴之。其守一如此，乃能成道。今陛下嬖女艷婦，極天下之麗，甘肥飲美，單天下之味，奈何欲如黃老乎？

浮屠即佛陀，同爲梵語音譯。近世學者大都認爲佛教初入中國，其說未行，多依附於老子及道教以流傳；所以後漢時，常有黃老浮屠並稱的情形。今由東漢明、章之際王阜《老子聖母碑》，即直接以老子爲「生於無形之先」的道體，再由上述所引《後漢書》三則，知東漢明帝之後，老子已被當做神仙來供祀；且黃老雖並稱，然由《後漢書·祭祀志下》桓帝以郊天禮來祭祀老子；實則老子之地位高於黃帝，桓帝時已把老子視爲天界神仙之主來祭拜了。

北齊·魏收《魏書·卷一百一十四·釋老志》：

道家之原，出於老子。其自言也，先天地生，以資萬類。上處玉京，爲神王之宗；下在紫微，爲飛仙之主。千變萬化，有德不德，隨感應物，厥跡無常。授軒轅於峨嵋，教帝學於牧德，大禹聞長生之訣，尹喜受道德之旨。至於丹書紫字，昇玄飛步之經；玉石金光，妙有靈洞之說，如此之文，不可勝紀。其爲教也，咸蠲去邪累，澡雪心神，積行樹功，累德增善，乃至白日昇天，長生世上。所以秦皇、漢武，甘心不息。靈帝置華蓋於濯龍，設壇場而爲禮。及張陵受道於鵠鳴，因傳天官章本千有二百，弟子相授，其事大行。齋祠跪拜，各成法

道；有三元九府百二十官，一切諸神，咸所統攝。又稱劫數，頗類佛經。其延康、龍漢、赤明、開皇之屬，皆其名也。及其劫終，稱天地俱壞。其書多有禁祕，非其徒也，不得輒觀。至於化金銷玉，行符敕水，奇方妙術，萬等千條，上云羽化飛天，次稱消災滅禍。故好異者往往而尊事之。

《魏書·釋老志》中之道家，即指道教。文中敘述道教起源，直接以老子為教主，以為道教出自老子。

又，梁·釋僧祐《弘明集》，所載自漢末至梁，許多佛道夷夏相論爭的史料，如漢靈帝時牟子《理惑論》、晉·宗炳《明佛論》、齊·明僧紹《正二教論》等，在論及佛道二教時，都以佛老或釋老並稱相對；而稱呼儒道二教時，則孔老連稱；皆以老子代表道教，而不以張道陵代表道教。再如《謝鎮之書與顧道士》：「論始云：佛是老子，老子是佛，又以仙化比泥洹，長生等無死。」（《弘明集·卷六》），《大正新修大藏經》第五二冊，四一頁下），文中即以老子代表道教，且以老子為道教教主。因而北齊·魏收《魏書·釋老志》之以老子代稱道教，以為道教出自老子，都只是反映了當時代的看法，並不是魏收個人的意見。

由上所引證的史料來看，道家不出自張道陵。張氏僅是眾多道教改良者之一，既非教主，更不是創始人。在教主的論定上，以張道陵為教主，遠不如以老子，甚或黃帝為教主，來得符合史實。

至於後人所以會認為張道陵創立道教，道教出自三張，其說，其實是由佛道相攻，僧人誣陷醜化而來。其說始自北周至隋間的釋道安，經唐初的法琳、道宣等惑煽，終致積非成是，而難以

動搖。但道安《二教論》，雖倡言道教始於張道陵，在文中論及道教時，卻仍以老子為代表，如《二教論·道仙優劣論》及其他篇章，都以老子代替道教。說見下條。

#### 十、由先秦至近世道教理論的沿承上，論道教不始於張道陵。

道教的壇場儀制，在先秦兩漢時已存在；道教的修煉法，如藥餌、食氣、導引、避穀、存思、面向北斗、禹步、灑水、叩齒、禁咒、桃木、靈符、劍鏡等之運用，在先秦及西漢時均已普遍存在。道教的神仙追求，戰國初期已見諸記載。不論儀軌、壇場、教理，甚至教眾的組織，都是在張道陵前已建立。雖然早期的道教從事者，史書稱之為方士；西漢時漸以道士稱之；但其思想、其歷史，都是相沿承不斷的。學者將張道陵以前者稱為方士道，將張道陵以後者稱為道教，實是毫無根據，不僅不見載於史書，且與事實不合。

實者，張道陵前後之道教，並無顯著之差異；其差別，遠比佛教大、小乘及密宗的差異小。小乘佛教標榜無常、苦、空、無我；而大乘佛教則標榜常、樂、我、淨。基本理論，幾乎完全相全，而其儀軌修持，差異亦大；但皆稱之為佛教。而西元八世紀左右才形成的密宗，其與大小乘的差異，亦極為明顯；但學者仍許之為佛教。獨對道教則持嚴苛的態度，強硬的以為道教創始張道陵，以方士非道教；大加以矮化道教。這種媚外自短的論調，究其源，實是沿襲了北周至隋間的釋道安及唐時法琳等人刻意貶低道教的做法而不自知。

#### 十一、由史籍所載看，張道陵五斗米教僅是道教眾多教派中之一種，張氏非創立者。

先秦兩漢，學道修仙之士，史不絕書，即使在三張前後，也有干吉、宮崇、襄楷、駱曜、張角、張脩等，這些人也都是以治鬼修仙來教民。因而由史籍所述者言，三張只是當時眾多教派之

一種，並非創教者。

底下我們更由史籍所載，有關張陵、張魯的事蹟，來論述道教不創自三張父子。《後漢書·劉焉傳》及《三國志·魏書張魯傳》，均有載述張氏事蹟，二者文字相近，今錄《後漢書》卷七十五《劉焉傳》之文於下：

（張）魯字公旗。初祖父陵，順帝時客於蜀，學道鶴鳴山中，造作符書，以惑百姓。受其道者輒出米五斗，故謂之米賊。陵傳子衡，衡傳於魯，魯遂自號師君。其來學者，被名為鬼卒，後號祭酒。祭酒各領部眾，眾多者名曰理頭。皆校以誠信，不聽欺妄。有病，但令首過而已。諸祭酒各起義舍於路，同之亭傳，縣置米肉以給行旅。食者量腹取足，過多則鬼能病之。犯法者先加三原，然後行刑，不置長吏，以祭酒為理，民夷信向。朝廷不能討，遂就拜魯鎮夷中郎將，領漢寧太守，通其貢獻。

又，《三國志張魯傳》劉宋·裴松之注引《典略》：

熹平中（靈帝年號，西元一七二—一七七年），妖賊大起，三輔有駱曜。光和中（西元一七八—一八三年），東方有張角，漢中有張脩。駱曜教民緬匿法，角為太平道，脩為五斗米道。太平道者，師持九節杖，為符祝（咒）。教病人叩頭思過，因以符水飲之，得病或日淺而愈者，則云此人信道；其或不愈，則為不信道。脩法略與角同，加施靜室，使病者處其中思過；又使人為姦令、祭酒。祭酒主以老子五千文，使都習，號為姦令，為鬼吏，主為病者請禱。請禱之法，書病人姓名，說服罪之意，作三通，其一上之天，著山上；其一埋之地；其一沉之水；謂之三官手書。使病者家出米五斗以為常，故號曰五斗米師。實無益於治病，

但爲淫妄，然小人昏愚，競共事之。後角被誅，脩亦亡。及魯在漢中，因其民信行脩業，遂增飾之。教使作義舍，以米肉置其中以止行人。又教使自隱，有小過者，當治道百步，則罪除。又依《月令》，春夏禁殺，又禁酒。流移寄在其地者，不敢不奉。

在上面《典略》這段文獻的記載中，裴松之以爲張脩是張衡之誤。今姑且不論人名是否有誤；但我們可以很清楚看出當時的教派相當多；五斗米道與太平道一樣，都僅能算是道教的一個派別支流；在當時的道教，不僅僅是張陵張魯一家而已。且由敦煌寫卷 S. 833 號《老子想爾注》（此注，或說張陵撰，或說張魯撰），文中常以「僞伎」一語，來攻擊其他教派，可以看出當時不僅道教的派別多，還常互相攻擊。又，張道陵所傳之經，稱爲正一經；而《雲笈七籤·卷六第四》：「《正一》者，真一爲宗，太上所說。《正一經》，天師自云：『我受於太上老君，教以正一新出道法。謂之新者，物厭故舊，盛新，新出，名異實同，學正除邪，仍用舊文，承先經教，無所改造。亦教人學仙，皆用上古之法。』王長慮後改易師法，故撰傳錄文，名曰《正一新出儀》。」由張陵的標榜「新出」，可知當時舊經舊法固多。而通常，宗教都是發展到某個階段後，才會走向分裂，成爲多種不同的教派；此亦可印證道教不創自張道陵。因而以道教歸屬於張道陵所創，實極昧於史實。

## 十二、道教創自張道陵之說，出自北周釋道安《二教論》。

唐前史志並無張道陵創教之說；梁人僧祐《弘明集》所載漢末至梁佛道相爭之史料，亦無此說。此說乃出自北周釋道安，其目的，在用以和道教爭勝，醜化道教。

北周·釋道安《二教論·服法非老第九》：

但今之道士，始自張陵，乃是鬼道，不關老子。何以知之？李膺《蜀記》曰：「張陵避病瘡於丘社之中，得咒鬼之術書，爲是遂解使鬼法。後爲大蛇所喻，弟子妄述昇天。」《後漢書》稱：「沛人張魯，母有姿色，兼挾鬼道，往來劉焉家：：」（張魯後降曹操，曹操拜張魯爲）鎮南將軍，封閬中侯，而張角、張魯等，本因鬼言漢末黃衣當王，於是始服之，曹操受命以黃代赤，黃巾之賊至是始平：：黃巾布衣出自張魯，國典明文，豈虛也哉？夫聖賢作訓，弘裕溫柔；鬼神嚴厲，動爲寒暑。老子誠味，祭酒皆飲；張製鬼服，黃布則齊。真偽皎然，急緩可見，自下略引張氏數條妄說，用懲革未聞（註一一）：或禁經止價，或妄稱真道，或含氣釋罪，或挾道作亂，或章書伐德，或畏鬼帶符，或制民輪課，或解除墓門，或苦妄度厄，或夢中作罪，或輕作凶妄。斯皆三張之鬼法，豈老子之懷乎？自於上代爰至符姚，皆呼眾僧以爲道士，至寇謙之，始竊道士之號，私易祭酒之名，事簡姚書，略可祥究。然《法行經》者，無有人翻，雖入疑科，未傷弘旨。摩訶迦葉，釋迦弟子，稟道闡猷，詎希方駕三張符錄。詭託老言，摭採譎詞，以相扶助，復引實談，證其虛說，嗚呼可歎！（《大正新修大藏經》第五二卷，p.140-141，《廣弘明集》卷八引）

北周的釋道安將道教起源，歸於張道陵，然後再據歷史對五斗米教的敘述，醜化張氏及道教。以爲道教服黃衣，出自黃巾賊，道教的符咒役鬼，多是三張僞法。實者張角等黃巾賊，乃是漢末農民對抗昏庸政權的大規模民間反政府運動，其功過，難以遽斷；張陵、張衡等人辛苦闡揚道教，張魯以五斗米教治蜀，甚有績效，亦得民心，則史有明載。而道教的符籙禁咒，消災解厄，壇場儀軌，及神仙修煉術法等，甚至大批的道教經典，皆在三張之前已存在，此皆已論述於



前。又，黃爲中國古代五正色之一，《禮記·郊特牲》：「蜡之祭，仁之至，義之盡也。黃衣黃冠而祭，息田夫也。野夫黃冠；黃冠，草服也。」黃衣黃冠以祭，古已有之，釋道安將道士黃衣與黃巾相比附，難免牽強；如此則佛教黑衣，又何解說？且釋道安文中說，自上代至姚秦，皆以道士呼衆僧，以爲是寇謙之始將祭酒改稱爲道士；這種說法，實是反盜爲主；道士之稱，已論述於前，與佛教毫無相干；道士在三張前已有之，西漢時甚且道士、方士混稱；三張始有祭酒之名；道士之稱，反而在祭酒之前；足見道教不始於三張，三張只是如寇謙之等改革及闡揚者而已。

再者，釋道安引《法行經》說，以釋迦大弟子摩訶迦葉轉世爲老子，欲以此來爭先後，更是荒謬怪誕。

綜歸來說，早期史書，敘述道教，皆傾向於以老子爲教主，亦無道教出自三張之說；自北周釋道安之後，唐初的法琳、道宣等人大加渲染，遂使得道教始自張道陵之說，積非成是，進而成爲凡民之共識。道安說已述於上，今再舉法琳之言。唐·法琳《辯正論·卷二》：

三皇已來周公孔子等，不云別有天尊住在天上，垂教布化爲道家主；並是三張以下僞經，妄說天尊上爲道主。既其無主，何得稱教？（《大正新修大藏經》第五二卷；258上）。

文中所說三張前無天尊在天上垂教之道經，實者在三張前之《太平經》，即有以天師、真人問答之方式，論述天庭官府治理垂教之事；而《漢書·卷七十五·李尋列傳》：「成帝時，齊人甘忠可詐造《天官曆》、《包元太平經》十二卷。以言『漢家逢天地之大終，當更受命於天，天帝使真人赤精子，下教我此道。』」是天帝派人傳經下教於民，在西漢成帝世已如此，法琳自是

無意詳查。而法琳《辯正論》一書詆誣道教之語，大都也不離於道安之說法。

再者，法琳一方面極力毀短中土道教，另一方面則又大肆媚稱印土佛教，盡力揄揚佛教神跡，在《辯正論·卷七·信毀交報篇》妄述種種信佛感應福報事蹟，此事曾引起唐太宗的震怒，太宗於貞觀十四年下令敕問：

敕云：『汝所著《辯正論·信毀交報篇》曰：「有念觀音，臨刃不傷。」，且敕七日，令爾念之，試及刑期能無傷不？」琳外纏桎梏，內迫刑期，冰炭交懷，惟祈顯應。恰至限滿，忽神思影勇，橫逸胸懷，頓亡死畏，立待追對。須臾敕至云：『今敕期已滿，即事加刑，有何所念，念有靈不？』琳答曰：『自隋季擾攘，四海沸騰，役毒流行，干戈競起，興師相伐，各擅兵威，臣佞君荒，不為正治，過絕王路，固執一隅。自皇王弔伐，載清海陸，斯實觀音之力，咸資勢至之功，比德連衡，道齊上聖，救橫死於帝庭，免淫刑於都市。琳於七日已來，不念觀音，惟念陛下。』又敕治書侍御史問琳：『有詔令念觀音，何因不念，乃云惟念陛下？』琳答：『伏承觀音聖鑒，塵形六道，上天下地皆為師範。然唐光宅四海，九夷奉職，八表刑清，君聖臣賢，不為枉濫。今陛下子育恒品，如經，即是觀音。既其靈鑒相符，所以惟念陛下。』遂不加罪，下敕徙於益部僧寺。（見於《集古今佛道論衡·卷丙·太宗文皇帝問沙門法琳交報顯應事第七》，《大正新修大藏經》第五二卷；p.308）

法琳大談觀音靈應事蹟，太宗叫他七日內虔誠誦念觀音，再以刀刃試他佛經所言是否胡說，是否真能臨刃不傷；屆期，法琳卻說不念觀音，只念陛下，將太宗比做觀音，大加歌誦，阿諛懼死之情，勝於凡人，甚令人不齒；而當時道士秦英的死，則實與法琳、韋悰等人的構陷有關（註

一二)。歷代《高僧傳》中，所見者似此輩者甚多。

今以隋唐間佛道二教相攻來看，道教始於張道陵之說，乃北周·釋道安、唐初法琳等人刻意醜化道教的言詞，與史實不合。

## 參、結論

戰國至西漢之道教，已具有信仰，有修鍊之法，有廣大信徒，且由帝王帶頭參與其事。其宗教的條件，皆已具備。再者，此時所談的理論與後世的道教並無不同，亦無太大的相違之處。就先秦之方士與漢後之道士來說，其差異，遠比佛教小乘與大乘，或大乘與密宗之差異小多了。因而如就信仰、儀軌、信徒等三方面來說，道教成為宗教的三大要件，在戰國之初都已具備了。目前世界較的大宗教有：佛教、基督教、回教等。以佛教、基督教等而言，在釋迦與耶穌在世時，雖有教義，然未必有經典、儀式，而皆不妨害其為宗教；道教既在三張前，經典、教義、科儀都已俱備；因此，道教的創立期，應可往前追溯到戰國之初。

再者，由於老子與道教的關係極為密切，所以我們不妨如《魏書·釋老志》所言，以老子為教主。在教主方面，各大宗教都不一定以該教地位最崇高者為教主，如基督教的耶穌，回教的穆罕默德。並且釋迦在大乘中，僅是諸佛之一；在密教中，其地位亦在大日佛之下；但世人依然以他們為教主；所以道教後來又有元始天尊、道德天尊等二人高於老子。老子的地位後來雖不如元始天尊，亦猶如釋迦退居在阿彌陀佛、大日佛之後一樣，應不妨害其為教主的地位。

老子與神仙說的關係，極早且極深遠，幾乎在神仙說的初期，即可看出它們相結合之跡。戰國之時，老子之書已被拿來修仙，如《楚辭·遠遊》所見者即是如此；而戰國的河上丈人及漢初的河上公，都注過老子，亦以之為修道長生之書。東漢明帝時的王阜《老子聖母碑》：「老子者，道也。乃生於無形之先，起於太初之前，行於太素之元。」（嚴可均《全後漢文》卷三十二），把老子說成是無形的道體，為萬物主。王充書中更談到老子度世不死。其後張道陵、寇謙之等人皆假託老子以傳經。

在漢初，黃帝老子雖並稱，戰國及漢初，黃帝成仙之說亦盛，但後來黃帝與方士的關係，卻遠不如老子的密切，這可能與老子《道德經》一書的盛行，而其書又自戰國至漢，皆被拿來做為神仙修鍊術用，因而《魏書·釋老志》才會捨黃帝而以老子為道教之教主，而六朝時佛道之爭論，也都以釋老或佛老連稱。

既然以老子為尊的修仙思想，自戰國至漢，延續不絕，且好仙喜道之士，相承不斷，則道教之創教，自不應歸之於張道陵。張氏父子之前的好道者，據《史記·封禪書》所載有齊威、宣王、燕昭王及當時的方士宋毋忌、正伯僑、充尚、羨門高。《史記·樂毅列傳》所載，則有河上丈人、安期生。而秦時的茅初成、徐福、韓終、盧敖、候生、石生，西漢之世的河上公、淮南王劉安、八公（蘇飛、李尚、左吳、田由、雷被、毛被、伍被、晉昌）、李少君、謬忌、游水發根、樂大、公孫卿、公玉帶、劉向、甘忠可、王仲都、西門君惠，這些人物與後世的道士、道徒並無不同，其中西門君惠並已有道士之稱。又，東漢時的干吉、宮崇、襄楷、駱曜、張角、張脩等，也都在張陵、張衡、張魯祖孫三代前後，都是以治鬼修仙來教民者。張道陵僅是眾多傳道教

派之一，並非創教者。

在道教何時創立的問題上，今再綜合來說：由道教所常用的科儀上看，禹步、灋水、叩齒、咽津、符、咒，以桃木驅鬼，以服食藥餌求仙，以及房中術之使用，均在戰國至西漢世已存在。甚至道士、天師二詞，也在西漢及周時已開始使用。再以組織教衆來說，據《後漢書·馬援傳》，早在東漢光武帝建武十七時，卷人維汜和他的弟子李廣，都曾以宗教力量，組織群衆，並聚衆造反。再由《三國志·張魯傳》注引《典略》，及《想爾注》所見批評別的教派而言，則漢末有組織的教派很多，三張父子乃衆多教派中的一個；這些教派都攀附上了老子。由上述種種，不難看出道教並非創自張道陵，張氏的正一教只不過是道教衆多派別中的一種。正因為張氏是道教的一支，所以寇謙之會斥之爲僞法，而假借老子傳經加以改革。如說張氏是創教者，則寇謙之遵奉之唯恐不及，怎敢指斥（註一三）。

總之，先秦的方術與東漢的道教，不管從信仰或科儀上，都很難加以明白的區分。其差異，遠比佛教的大小乘的差別來的小。後人隨便輕下界說，妄把道教的創立圍限在東漢，實極不妥切。竊以爲我們不妨據史書所言，以老子或齊威王之時爲道教的創立期，較爲妥切。老子爲春秋末期的人；齊威王曾派人求海外三仙島，威王在位之時期爲西元前三七九年至西元前三三三年。是道教的創立可定位在戰國初或春秋末。

至於道教的醞釀期，則可據《山海經》對羽民、不死民、西王母、崑崙山之敘述，及《史記·封禪書》所載萆弘、《史記·扁鵲列傳》所載長桑君事，而推斷至遲在春秋時期，甚至在西周時，已有神仙煉養存在。

道教的創教之人，雖然難以推斷為誰，但其教主，則可以老子或黃帝為之。其中以老子為教主，遠比黃帝妥切。畢竟老子的書，對戰國兩漢之修仙者影響較大。老子由先秦迄漢魏六朝，皆與神仙說有密切關聯，如此，則《魏書·釋老志》以道教起於老子，亦應不是無據之言。漢之張陵，北魏之寇謙之，劉宋之陸脩靜，同樣都是屬於宗教改革者，而非創立者。

說道教創自張道陵，乃是北周釋道安、唐初法琳等人，在佛道相攻時，刻意醜化道教之言論。並借佛教之力量而流傳，遂使得世人普承其誤說而不自知。

## 注 釋

註一：關於宗教的定義，搜集衆說較多者，請參見曾仰如著《宗教哲學》，台灣商務印書館一九八六年印行。董芳苑著《原始宗教》，久大文化公司出版，一九九一年再版。許大同著《宗教學》，五州出版社一九八三年出版。

註二：引文見董芳苑著《原始宗教》一書頁二四至二七。

註三：淮南王所撰《枕中》、《鴻寶》、《苑秘書》，見《漢書楚元王傳·劉向傳》。《陵陽子明經》，見《楚辭遠游》王逸注引。《包元太平經》，見《漢書卷七十五李尋傳》。《太平經》，見《後漢書襄楷傳》。《紫閣圖文》，見《漢書》卷九十九下《王莽傳》：「《紫閣圖文》曰：『太一、黃帝皆僊上天，張樂崑崙崙度山之上，後世聖主得瑞者，當張樂秦終南山之上。』」

註四：齊威王、宣王、燕昭王好神仙，事見《史記封禪書》。楚王好仙，見《韓非子說林上》（有獻不死藥於荆王者）條及《戰國策楚策四》。

註五：神仙說，據史書所載，初期的倡導者，如齊威王、齊宣王、燕昭王、秦始皇漢武帝、淮南王等，都是帝王公卿。至東漢，始逐漸由貴族而平民化。關於這一部分的論述，請參見拙撰《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》一書下篇第三章。

註六：日人・窪德忠《道家與道教》一文（收入《中國思想研究》），即以為道教肇附道家，並剽竊其說。

註七：《史記·封禪書》云：「是時萇弘以方事周靈王，諸侯莫朝周，周力少，萇弘乃明鬼神事，設經首。經首者，諸侯之不來者，依物怪，欲以致諸侯。諸侯不從，而晉人執殺萇弘。周人之言方怪者，自萇弘。」萇弘設鬼神方術，欲以物怪招致諸侯，其法和道教之降災及招致法不異。

註八：漢末六朝倡三島十洲者，為《漢武帝內傳》。《史記》和《列子》所說的三島名稱相同，和漢末六朝典籍所見者不同。在三島名稱的演變上，及《列子》一書的真偽上。詳細論述，請見拙撰《列子探微》第六章，一九九〇年三月，天津出版社出版。

註九：有關秦漢二代帝王公卿好道喜仙之論述，請參見拙撰《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》下篇第三章壹、貳，一九九〇年八月，天津出版社出版。

註一〇：《後漢書·卷二十八桓譚傳》：「臣譚伏聞陛下窮折方士黃白之術，甚為明矣；而乃欲聽納讖記，又何誤也。」

註一一：《道教と日本》第一卷《道教の傳播と古代國家》，平成八年十二月五日，日本雄山閣出版株式會社出版。

註一二：案：道安《二教論》所列「張氏數條妄說」，實是抄襲釋玄光之《辯惑論》（見梁·僧祐《弘明集·卷八》，《大正藏》2.487-9）；但釋玄光是用以指陳道教之弊端，並不說它出自張氏；道安抄襲其說而妄附於張氏。

註一三：韋悰等人疑秦英向太宗密告法琳造論醜詆道教；在法琳被囚並釋回後，韋悰奏秦英的罪名為「道士秦英，頗學醫方，薄閑咒禁，親戚寄命，羸疾投身，姦姪其妻，禽獸不若，情違正教，心類豺狼……」，後秦英以狂狷被誅。（見於《集古今佛道論衡·卷丙·太宗文皇帝問沙間法琳交報顯應事第七》，《大正新修大藏經》第五二卷：p.385）

韋悰所列秦英的罪名，大都空泛無實據之詞，其中「姦姪其妻」一語，更是羅織罪名；道士不像和尚無妻，三張父子相繼，無妻哪有子？既有妻，而姦姪其妻，竟成了禽獸不如的大罪；佛道二教的相攻，自是到了無所不用其極，須置對方於死，方能稱快的地步了；且不僅道士和尚相攻，連朝臣如韋悰之流也參與其間。

註一四：《魏書釋老志》：「太上老君謂謙之曰……汝宜吾新科，清整道教，除去三張偽法，租米錢稅及男女合氣之術。大道清虛，豈有斯事？專以禮度為首，而加之以服食閉練。」



## 第二篇 道教與道家

道家、道教的結合相當早，周朝時道家人物之老子、關尹子、莊子、列子等人均與神仙思想有密切關係；早期的典籍，已出現以道家的恬淡寡欲為神仙修煉之方。道家的人物，不僅在先秦時即與神仙信仰有關。且以史料言，是先秦道家先攀上了神仙煉養；而不是如學者所言，是始自張陵假借老子授經以傳道，及注解《老子》，而後老子才與道教有密切關係。

道家與神仙的關係始於先秦；漢後，道家、道教兩者更相容受，王充《論衡·道虛》有「世或以老子之道為可以度世」之語，東漢·桓帝好神仙事，以郊天禮親祀老子於濯龍。漢末六朝道經中，老子（太上老君）為開天造物主。六朝及其後，出現太上老君掌管道教最高境界——大羅天三清中太清天之說。除老子受道教尊崇外，唐玄宗天寶元年，封莊子、文子、列子、庚桑子為真人，以四子書為真經。這些道家人物，與道教關係極為密切。而漢魏六朝，學者也常直接以道家來稱呼道教。如王充《論衡·道虛篇》，如《魏書·釋老志》等。這種混道家與道教為一的情形，說明了兩者之間，存在著某種程度的共通性。這種共通性，包括道家人物與神仙人物間，及道家思想與神仙煉養間兩層關係。今以這兩重關係為主，分別由老、莊、列、關尹等人，來論述道教與道家的關係。

## 壹、老子與道教

### 一、老莊列等道家人物與先秦神仙人物之關係

《老子》雖為哲學性的書籍，但書中所言修養之法及處世之方，常會令人與神仙宗教產生聯想。如《老子》第五十章云：「蓋聞善攝生者，陸行不遇兇虎，入軍不被甲兵。兇無所投其角；虎無所措其爪，兵無所容其刃。夫何故，以其無死地。」文中雖在說明善攝生者，不使自己陷於死地，但其所用的文字，則易使人聯想到神仙人物的役使虎兇及刀刃不傷。而《老子》第六章：「谷神不死，是謂元牝；元牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤。」則容易被引用來做為導引吐納時的引氣方式。再者，清靜寡慾，常是一切宗教的修鍊基石。因此老子很容易就被攀上了神仙養生說。

老子與神仙方術攀上關係，及老子其人被神仙化，由現存的典籍來看，至遲在戰國時應已存在。且是由道家的典籍開始。《列子仲尼篇》：

老聃之弟子有亢倉子者，得聃之道，能以耳視而目聽。

《列子周穆王篇》云：

老成子學幻於尹文先生，三年不告。老成子請其過而求退。尹文先生揖而進之於室，屏左右而與之言曰：「昔老聃之徂西也，顧而告予曰：『有生之氣，有形之狀，盡幻也。造化之所始，陰陽之所變者，謂之生，謂之死。窮數達變，因形移易者，謂之化，謂之幻。造物者，其

巧妙，其功深，固難窮窮終。因形者其巧顯，其功淺，故隨起隨滅。知幻化之不異生死也，始可與學幻矣。」吾與汝亦幻也，奚須學哉？」老成子歸，用尹文先生之言，深思三月，遂能存亡自在，櫛梳四時，冬起雷，夏造冰，飛者走，走者飛。

在上兩段文字中，其一敘述老子學生亢倉子可以耳視而目聽。其一言及老成子之術可以隱形現形（存亡自在），可以改變四季，讓冬天打雷，夏天結冰；能使飛禽變走獸，走獸變飛禽。這些描述已與道教仙人無異。而老成子學自尹文，尹文又師自老子。是在列子心目中，已儼然以老子為神仙人物，與得道仙人不異。不僅老子被視為仙人，道家的其他人物，也常被神仙化。

《列子·說符篇》說有人知不死之法，燕王遣人學，未來得及學而其人已死，幸臣以為言不死之方者為詐，而列子則以為有其訣未必能行其術，所以死者未必不能言長生術。列子極為不死之道做辯解，可見列子當亦是深好此道者。列子的被視為神仙人物，亦是在戰國時已開始，《莊子·逍遙遊》：「夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反。」莊子說列子御風而行，則顯然是以他為神仙人物了。

又，《列子·說符篇》載關尹子告誡列子之言，及列子向關尹子問射箭之術。關尹為老子出關時請傳《道德經》五千言之人。而列子復向關尹問學。如此，老子、關尹、列子三人，是師徒關係，老子為關尹師，關尹又為列子師。《列子》書中以老子、關尹為神仙人物，《莊子》復以列子為仙人；如此，老子、關尹、列子皆神仙；再者，《莊子》一書中，常以神仙的境界，來描述悟道者：「道」為莊子之最高境界；據此可以看出，老、關、列、莊等道家人物，在先秦即與神仙人物相融合。

從這些引述看來，老子、關尹、亢倉子、老成子、列子、莊子等道家人物，在當時即常被視為神仙中人，是道家人物與神仙人物原本即有極密切之關係。同時由兩者的關係上看，應是道家先攀上神仙道教，而不是神仙道教攀上道家。

## 二、老子的思想與先秦神仙修煉之方

既然老子在戰國之世，已被視為神仙人物；而老子的恬淡無為思想，被運用到修仙上來，則亦在戰國時也已開始。在《莊子》書及屈原《楚辭》，均已清楚可見。尤其在屈原所寫的《楚辭·遠遊》中，更是明確的標明了老子恬淡無為的思想與神仙修煉間的關係。文中，屈原以虛淡、無為、專氣、自然，為修仙之方，以悟道為成仙之要件。

清靜無為，乃老子之主要思想。《老子》五千言，又名《道德經》，道家以道為名，道即是《老子》書中所一再闡釋者。《老子》書中，清靜無為、專一致氣的觀念，處處可見。幾乎已成了老子思想的代稱詞。今略述老子清靜思想於下，並論述莊子、屈原用其說以修仙的情形。

### 《老子》第十章云：

載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？滌除元覽，能無疵乎？愛民治國，能無知乎？天門開闔，能無雌乎？明白四達，能無為乎？生之畜之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂元德。

### 《老子》三十九章云：

昔之得一者：天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下正。

《老子》四十五章：

躁勝寒，靜勝熱；清靜，爲天下正。

老子的這些觀念，到了莊子的時候，開始拿來與導引吐納，養形修仙之士相提並論，以爲清靜無爲等修身方式，高過熊經鳥申、導引吐納等企求長壽者甚多。導引、吐納爲道教重要的修仙法門之一，可見莊生已漸將老子學說帶入於修仙法門中了。

《莊子·刻意篇》：

吹呴呼吸，吐故納新，熊經鳥申，爲壽而已矣；此道引之士，養形之人，彭祖壽考者之所好也。若夫不刻意而高，無仁義而修，無功名而治，無江海而間，不道引而壽；無不忘也，無不有也；澹然無極，而眾美從之，此天地之道，聖人之德也。故曰：夫恬憺寂寞，虛無無爲，此天地之平而道德之質也。故曰聖人休休焉，則平易矣。平易則恬憺矣。平易恬憺，則憂患不能入，邪氣不能襲，故其德全而神不虧。

《莊子》書中以爲恬憺寂寞，虛靜無爲，可使人憂患不能入，邪氣不能襲，德全而神不傷；並且以爲這種修鍊方式，遠勝過呼吸吐納之術。已逐漸將老子學說加以神仙化了。也可能在當時方士已有人如此實行，莊子才會加以品評其高下。又，《莊子·在宥篇》中，莊子更借由黃帝向廣成子問道，把老子的摒耳目之慾，清靜其心，拿來做爲修道之法，文云：「至道之精，窈窕冥冥；至道之極，昏昏默默。無視無聽，抱神以靜，形將自正。必靜必清，無勞女形，無搖女精，乃可以長生。目無所見，耳無所聞，心無所知。女神將守形，形乃長生。慎女內，閉女外，多知爲敗。」莊子以爲可以由清靜守形，而做到如廣成子所說的：「故我修身千二百歲矣，吾形未嘗

衰。」文中的修身，其實是指修道養生。

不僅《莊子》書將恬惔無爲，拿來和導引吐納等神仙術相論；再者，我們由稍後屈原所寫的文章中，已把清靜無爲拿來當修仙方式看，也可以印證在當時，甚或戰國初，應已有方士以老子之術來修仙求長生。屈原《楚辭·遠遊》：

漠虛靜以恬愉兮，澹無爲而自得。聞赤松之清塵兮，願承風乎遺則。貴真人之休德兮，美往世之登仙。與化去而不見兮，名聲著而日延。奇傳說之託辰星兮，羨韓眾之得一。

吾將從王喬而娛戲，餐六氣而飲沆瀣兮，漱正陽而含朝霞。保神明之清澄兮，精氣入而麤穢除。順凱風以從渠兮，至南巢而壹息。見王子而宿之兮，審壹氣之和德。曰：道可受兮，不可傳。其小無內兮，其大無垠。無滑而魂兮，彼將自然。壹氣孔神兮，於中夜存。虛以待之兮，無爲之先。庶幾以成兮，此德之門。聞至貴而遂徂兮，忽乎吾將行。仍羽人於丹丘兮，留不死之舊鄉。

超無爲以至清兮，與泰初而爲鄰。

屈原在《遠遊》一文中，把老子清虛、寡慾、自然、無爲、恬澹、靜默、壹氣、和德等老子思想；以及道家思想中「道可受不可傳，其小無內，其大無外」等道家對於「道」觀念的闡釋，引用到修仙上來。將道家對道的領悟，拿來做爲成仙的法門，並且與王喬、赤松等仙人並論，以仙人爲得道者。而屈原的這種觀念也是由莊子肇其端，《莊子·大宗師》已將得道者和神仙人物混爲一談（註一）。只是屈原的文章中，則更可充分的看出戰國的道家人物及神仙煉養的關係。再者，一九八四年江陵張家山出土漢簡《引書》云：「欲身與天地相求，猶橐籥也，虛而不屈，

動而愈（愈）出。」此段文字係由《老子·第五章》：「天地之間，其猶橐籥，虛而不屈，動而愈出。」演變而來。《引書》是談論導引養生之術的，整理小組以為書簡抄寫年代不會晚於西漢呂后二年，西元前一八六年（註二）；據此則《引書》的撰作年代當在先秦或秦世；更可證明《老子》一書與修仙的關係，在先秦時已存在。又《引書》云：

人生于清，不智（知）愛其氣，故多病而易死。人之所以善蹶，蚤（早）衰于陰，以其不能節其氣也。能善節其氣而實其陰，則利其身矣。貴人之所以得病者，以其喜怒之不和也。喜則陽氣多，怒則陰氣多。是以道者喜則急响，怒則劇炊，以和之。吸天地之精氣，實其陰，故能毋病。賤人之所以得病者，勞倦飢渴，白汗夫絕，自入水中，及臥寒寒之地，不智（知）收衣，故得病焉；有（又）弗智响摩而除去之，是以多病而易死。

《引書》將老子的清靜寡欲，引伸為去喜怒之情，不欲以多喜多怒擾亂清靜之心。《引書》之說和子書《文子·道原》相近，今引錄於下：

真人者：：懷大道，包天心，噓吸陰陽，吐故納新，與陰俱閉，與陽俱開，與剛柔卷舒，與陰陽俯仰，與天同心，與道為體。無所樂，無所苦，無所喜，無所怒。萬物玄同，無非無是。夫形傷乎寒暑燥濕之虐者，形究而神杜；神傷於喜怒思慮之患者，神盡而形有餘。：：夫喜怒者，道之哀也；憂悲者，德之失也；好憎者，心之過也；嗜欲者，生之累也。人大怒破陰，大喜墜陽。薄氣發暗，驚怖為狂，憂悲焦心，疾乃成積。人能除此五者，即合於神明。

《文子》據傳為老子的學生辛計然所撰，道教稱之為《通玄真經》，收入於《正統道藏·洞

神部·玉訣類》；但該書的撰成年代，爭議者多，與《引書》的年斷先後，亦難以論斷，姑置此。

### 三、兩漢時期，老子與修仙術之關係

兩漢承襲了戰國混道家與道教神仙爲一的觀念，所以《史記》以老子爲修道養壽者，而《淮南子》、劉向皆以恬淡寡慾、清靜無爲，爲修道之法。王充《論衡》更直接把老子當做方士修仙派別之一。

《史記老莊申韓列傳》：

蓋老子百有六十餘歲，或言二百歲。以其脩道而養壽也。

《淮南子原道篇》：

是故清靜者，德之至也。而柔弱者，道之要也。虛無、恬愉者，萬物之用也。肅然應感，殷然反本，則淪於無形矣。所謂無形者，一之謂也。……是故聖人之治也，掩其聰明，滅其文章，依道廢智，與民同出于公，去其誘慕，除其嗜欲，損其思慮。……夫喜怒者，道之邪也。憂悲者，德之失也。好憎者，心之過也。嗜欲者，性之累也。人大怒破陰，大喜墜陽，薄氣發瘡，驚怖爲狂，憂悲多患，病乃成積，好憎繁多，禍乃相隨。故心不憂樂，德之至也。通而不變，靜之至也。嗜欲不載，虛之至也。無所好憎，平之至也。不與物教，粹之至也。

《淮南子精神篇》：

未悲樂者，德之邪也。而喜怒者，道之過也。好憎者，心之暴也。



在《淮南子》的《原道篇》中，淮南子顯然是以老子的思想來做為修道之法門。文中的清靜、柔弱、虛無、恬愉，固然是老子的思想，而「掩其聰明」、「依道廢智」，除嗜欲、損思慮；也是由老子的「不見可欲，使民心不亂」、「常使民無知無欲」、「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈」、「少私寡欲」等觀念演化而來的。淮南子並沿承張家山《引書》及《文子》之說，由清靜無為、少私寡欲的觀念，進而倡導去除喜怒哀樂之情。淮南子以為嗜欲多，則好憎繁多，喜怒無常；必須心不憂樂，嗜欲不載，無所好憎，才能做到虛、靜、平、粹等德行，才能通於神明，文字和《文子》相近者多。

淮南子為虔誠的道教信徒，勤修仙術，以悟道為得仙；而文中以老子思想來做為得道之法門，與屈原《遠游》所表達者，幾無二致。都可看出老子思想在修仙上結合轉化的情形。

老子的清靜無為，演變到《文子》、《引書》及淮南子；除遣去情慾外，進而更推演為摒去喜怒、好憎、哀樂等七情。《文子》、《引書》與淮南子的這種思想，和莊子也有密切關係。《莊子·德充符》：「有人之形，無人之情。有人之形，故群於人；無人之情，故是非不得於身……吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」《莊子·在宥篇》：「人大喜邪，毗於陽；大怒邪，毗於陰。」淮南王更將老子清靜無為與莊子去喜怒之情，兩者融和，而用來修道。這種觀念，似乎是漢代共同的修仙方式，如河上公《老子》第十章「載營魄」注云：「喜怒哀亡魂，卒驚傷魄。魂在肝，魄在肺。美酒、甘肴，腐人肝、肺。故魂靜，志道不亂，魄安，得壽延年也。」而其間接的，則影響了魏晉六朝的清談。何晏主張聖人無喜怒哀樂之情，嵇康《養生論》以為「愛憎不棲於情，憂喜不留于意，泊然無感，而體氣和平。」都是

由老子的清靜寡欲，透過河上公、淮南子等的理解所產生的修道、修身方式。又，漢代以老子的清心寡慾來修道，除見之《淮南子》外，由底下的材料，更可看出老子與神仙方術的關係。

桓譚《新論》云：

劉子駿（劉向子劉歆）信方士虛言，謂神仙可學。嘗問言：「人誠能抑嗜欲，闔耳目，可不衰竭乎？」余見其庭下有大榆樹，久老剝折，指謂曰：「彼樹無情欲可忍，無耳目可闔，然猶枯槁朽蠹，人雖欲愛養，何能使不衰？」（嚴可均《全後漢文》卷十五）

王阜《老子聖母碑》云：

老子者，道也。乃生於無形之先，起於太初之前，行於太素之元。浮游六虛，出入幽明，觀混合之未別，窺清濁之未分。（嚴可均《全後漢文》卷三十二）

王充《論衡道虛篇》：

世或以老子之道為可以度世，恬淡無欲，養精愛氣。夫人以精神為壽命，精神不傷，則壽命長而不死。成事。老子行之踰百度世，為真人矣。夫恬淡少欲，孰與鳥獸？鳥獸亦老而死。鳥獸含情欲，有與人相類者矣，未足以言，草木之生何情欲，而春生秋死乎？夫草木無欲，壽不踰歲，人多情欲，壽至於百。此無情欲者反天，有情欲者壽也。夫如是，老子之術，以恬淡無欲，延壽度世者，復虛也。

劉向、劉歆父子耽於神仙之說，劉向甚且勤鍊黃白之術。而王阜將老子視為生成萬物的道體，處於無形之先，已把老子視為開天創物之祖；再由桓譚及王充所言，可以相當明確的看出西漢的神仙方士家，已明白的拿老子的思想來修仙。更有甚者，在這個時期，甚至戰國時期，證之

史料，亦已存在直接借由注解老子《道德經》五千言的方式，來闡述神仙修煉者。以神仙說注《老子》者，在戰國時有河上丈人，在西漢初有河上公。

西漢初流行黃老之治，黃老無為思想盛極一時，此時之研習者，雖重視將無為思想運用在政治上，但亦不能斷言全無神仙之說在。漢世直接借注《老子》來闡述修仙的，這類的著作，現存者尚有二本，其一為西漢《老子河上公注》，另一本為近世敦煌出土的寫卷東漢張陵所撰的《老子想爾注》殘卷。

#### 四、由河上丈人、河上公注《老子》與《老子想爾注》，看老子與修仙

河上公其人，據三國吳·葛玄《老子道德經序》云：「河上公者，莫知其姓名也，漢孝文皇帝時結草為庵于河之濱，常讀老子道德經。」又，《史記樂毅列傳》贊云：「樂臣公學黃帝、老子，其本師號曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教樂瑕公，樂瑕公教樂臣公，樂臣公教蓋公，蓋公教於齊高密膠西，為曹相國師。」是西漢初有一個河上公，戰國時也有一個河上丈人。《隋書》卷三十四《經籍志道家類》云：

《老子道德經》二卷，周柱下史李耳撰。漢文帝時，河上公注；梁有戰國時河上丈人注《老子經》二卷，漢長陵三老毋丘望之注《老子》二卷，漢徵士嚴遵注《老子》二卷，虞翻注《老子》二卷，亡。

由《隋志》之記載，知戰國及漢文帝時，一個河上丈人，一個河上公，皆注過老子。戰國時之注本今已亡佚。但西晉·皇甫謐《高士傳》云：「河上丈人者，不知何國人也。明老子之術，自匿姓名，居河之湄，著《老子章句》，故世號曰河上丈人。當戰國之末，諸侯交爭，馳說之

士，咸以權勢相傾，唯丈人隱身修道，老而不虧，傳業於安期生，為道家之宗焉。」，由皇甫氏之言，是戰國時河上公之注本，當時還在。且其書由《史記》所言河上丈人傳安期生看來，安期生好神仙養生，則戰國時河上丈人之書，亦應是以神仙說來註《老子》。如此則是戰國及西漢之時皆已有人以神仙說註釋《老子》；近世學者常喜歡以漢末的《老子想爾注》，來做為道教攀附老子的證據，實有失公允。

由上述的這些記載，可以確定老子與道教的關係，其來已久，並非由張道陵才開始攀上關係。道家「道」的觀念，老子無為的思想，都早在戰國之世，已和神仙方術混而一之，早已被用來作為修仙法門了。而由上述的文獻，我們也可以理解到，何以張道陵會找上老子，依託老子以傳經。從戰國經秦至漢，老子原一直與方士修仙存有密不可分的關係。屈原的《遠游》、淮南子的《原道篇》、桓譚《新論》所說，王充的《論衡·道虛篇》，都很清楚的透露出這個訊息；因而河上公《老子注》（註三）及張道陵（或云張魯）撰《老子想爾注》（註四），皆以神仙養生說來解釋老子五千文。而由《想爾注》中一再攻擊他家之誤解老子經文來看，彼時流行於世，以神仙方術來為老子做注者，必也不少。這些都足以說明以老子來修仙，源遠而流長。

又，由《後漢書·祭祀志下》及《後漢書·襄楷傳》，談到桓帝於宮中立祠祠老子，並於延熹八年遣使至陳國苦縣祠老子；九年，親祠老子於濯龍，可見當時君臣上下崇奉老子之情形。更由《後漢書·楚王英傳》：「楚王英……晚節更喜黃老學，為浮屠齋戒祭祀……楚王英通黃老之微言，尚浮屠之仁祠。」《後漢書·襄楷傳》：「或言老子入夷狄為浮屠（佛陀）」，可以看出早期佛教依附老子以流傳。西晉時道士王浮更據此而撰寫了《老子化胡經》。正由於老子與神仙

道教的淵源極深；也因此，北齊·魏收撰《魏書·釋老志》，即以老子爲道教之創始人，爲道教天界之主。現在再將河上公《老子注》及《老子想爾注》各錄數段，以見神仙家對《老子》一書的理解情形。

《老子河上公注·體道第一》注云：（註五）

「道可道」，謂經術政教之道也。「非常道」，非自然長生之道也。常道當以無爲養神，無事安民，含光藏暉，滅跡匿端，不可稱道……

「無名天地之始」，無名者，謂道。道無形，故不可名也。始者，道本也。吐氣布化，出於虛無，爲天地本始也。

《老子河上公注·安民第三》注云：

「虛其心」，除去嗜欲，去亂煩。「實其腹」，懷道抱一，守五神也。「弱其志」，和柔謙讓，不處權也。「強其骨」，愛精重施，髓滿骨堅。

《老子河上公注·成象第六》注云：

「谷神不死」，谷，養也。人能養神，則不死也。神，謂五藏之神也。肝藏魂，肺藏魄，心藏神，腎藏精，脾藏志。五藏盡傷，則五神去矣。

「是謂玄牝」，言不死之有在於玄牝。玄，天也，於人爲鼻。牝，地也，於人爲口。

天食人以五氣，從鼻入藏於心；五氣清微，爲精神、聰明、音聲、五性。其鬼曰魂。魂者，雄也，主出入於鼻，與天通，故鼻爲玄也。

地食人以五味，從口入藏於胃；五性濁辱，爲形骸、骨肉、血脈、六情，其鬼曰魄。魄者，

雖也，主出入於口，與天地通，故口牝也。

「玄牝之門，是謂天地根」根，元也。言鼻口之門，是乃通天地之元氣，所從往來。

「綿綿若存」，鼻口呼吸喘息，當綿綿微妙，若可存，復若無有。

「用之不勤」，用氣常寬舒，不當急疾。

《老子河上公注·能為第十》注云：

「載營魄」營魄，魂魄也。人載魂魄之上，得以生，當愛養之。喜怒亡魂，卒驚傷魄。魂在肝，魄在肺。美酒甘肴，腐人肝肺。故魂靜，志道不亂；魄安，得壽延年也。

「抱一能無離？」，言人能抱一，使不離於身，則長存。一者，道始所生大和之精氣也。故曰：一。布名於天下。天得一以清，地得一以寧，侯王得一以為正平。入為心，出為行，布施為德，總名為一。一之為言，志一無二也。

「專氣致柔」，專守精氣，使不亂，則形體能應之而柔順。『能嬰兒？』，能如嬰兒，內無思慮，外無政事，則精神不去也。

「能無知？」，治身者，呼吸精氣，無令耳聞也。治國者，布施惠德，無令下知也。

「天門開闔」天門，謂北極紫微宮。開闔，謂終始五際也。治身天門，謂鼻孔。開謂喘息，闔謂呼吸也。

在河上公注中，像上述這種以老子的無為、專一、自然、道體等觀念，配合方士五臟、五行、呼吸吐納，以行修練的甚多。就上列所舉第六章之注而言：道教吐納重鼻與口，於是河上公以鼻與天、玄、心、精神、聰明、音聲、五性、魂、雄、清微等觀念相配。而以口與地、牝、

胃、形骸、骨肉、血脈、六情、魄、雌、濁辱等觀念相配。用導引呼吸來解釋老子的「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤。」以為能養五臟之神，則可長生不死。不死之道，在於以鼻（玄）、口（牝）來行導引吐納。鼻代表天，口代表地，所以鼻口是天地元氣往來進出之處，是天地元氣的根源。而以鼻口行吐納之法，須綿細微妙，若有若無，引氣呼氣，須寬舒，不可急促。在《老子》第十章中，河上公也以呼吸吐納，來解釋天門開闔，以天門為道教之北極紫微宮，以人體言之，則為鼻孔；開闔為呼吸吐納。又以心中有慾，則五臟之神無所歸，須除情去慾，使「五臟空虛，神乃歸之」，來解釋《老子》第十章：「三十輻共一轂，當其無，有車之用……」將老子寡慾無為的思想，用在神仙修鍊術上。同樣在《老子》第五十二章：「塞其兌，閉其門，終身不勤。開其兌，濟其事，終身不救。」河上公以兌為目，以門為口（註六），用除情去慾的方式來解它。以為目不妄視，口不妄言，反觀內視，可以存神，不會被外物所苦。如果開啓目口，貪滯情慾，則將釀成禍亂，無法挽救。在河上公注中很自然的把老子的思想運用到神仙修鍊術上。

今再引論《老子想爾注》。現存者為敦煌出土編號為s六八二五號殘卷。節錄於下：  
敦煌寫卷s六八二五號《老子想爾注》，第三章注：

「虛其心，實其腹」，聖人治，靈其心，實其腹。心者，規也；中有吉凶善惡。腹者，道囊；氣常欲實。心為凶惡，道去囊空。空者，邪入鬼然。人虛去心中凶惡，道來歸之，腹則實矣。「弱其志，強其骨」，志隨心有善惡，骨隨腹仰氣強。志為惡，氣去骨枯；弱其惡志，氣歸髓滿。

同上，《老子想爾注》，第五章注：

「天地不仁，以萬物爲芻狗」，天地像道，仁於諸善，不仁於諸惡，故煞萬物惡者，不愛也。視之如芻草，如狗畜耳。「聖人不仁，以百姓爲芻狗」，聖人法天地，仁於善人，不仁惡，當王政煞惡，亦視之如芻狗也。是以人當積功，其精神與天通，設欲傷害者，天即救之。

同上，《老子想爾注》，第六章注：

「谷神不死，是謂玄牝」，谷者，欲也。精結爲神，欲令神不死，當結精自守。牝者，地也。體性安，女像之，故不擊男。欲結精，心當像地似女，勿爲事先。「玄牝門，天地根」，牝地也，女像之。陰孔爲門，死生之官也。最要，故名根。男茶亦名根。「綿綿若存」，陰陽之道，以若結精爲生。年以知命，當名自止。年少之時，雖有，當閉省之。綿綿者，微也。從其微少，若少年則長存矣……

同上，《老子想爾注》，第七章注：

「以其無尸（私），故能成其尸」，不知長生之道，身皆尸行耳。非道所行，悉尸行也。道人所以得仙壽者，不行尸行，與俗別異，故能成其尸，令爲仙士也。

同上，《老子想爾注》，第九章注：

「持而滿之，不若其已；揣而悅之，不可長寶」，道教人結精成神。今世間僞伎，詐稱道，託黃帝、玄女、樊子、容成之文相教，從女不施，思還精補腦。心神不一，失其所守，爲揣悅不可長寶。若，如也。不如，直自然如也。



同上，《老子想爾注》，第十四章注：

「是無狀之狀，無物之像」，道至尊，微而隱，無狀貌形像也，但可從其識，不可見知也。今世間僞伎，指形名道，今有服色、名字、狀貌、長短，非也。悉邪僞耳。「是謂惚恍。迎不見其首，隨不見其後」，道明不可見知，無形像也。「執古之道，以御今之有」，何以知此道，今端有顧古得仙壽者，悉行之以得知……。

同上，《老子想爾注》，第十章注：

「載營魄抱一，能無離？」……一者，道也。……一在天地外，入在天地間。但往來人身中耳。都皮裏悉是。非獨一處。一散形爲氣，聚形爲太上老君，常治崑崙。或言虛無，或言自然，或言無名，皆同一耳。今布道誠，教人守誠不迷，即爲守一矣。不行其誠，即爲失一也。世間常僞伎，指五藏以名一，瞑目思想，欲從求福，非也。去生遂遠矣。「專氣致柔，能嬰兒？」嬰兒無爲，故合道……。

同上，《老子想爾注》，第十六章注（註七）：

「公能生」，能行道公政，故常生也。「生能天」，能致長生，則副天也。「天能道」，天能久生，法道故也。「道能久」，人法道意，便能長久也。「沒身不殆」，太陰道積，練形之宮也。世有不可處，賢者避去，託死過太陰中，而復一遍生，像沒而不殆也。俗人不能積善行，死便真死，屬地官去也。

同上，《老子想爾注》，三十三章注：

「不失其所者久」……喜怒五行戰傷者，人病死，不復待罪滿也。今當和五行，令各安其

位，勿相犯，亦久也。「死而不亡者壽」，道人行備，道神歸之，避世託死，過太陰中，復生去，為不亡，故壽也。俗人無善功，死者屬地官，便為亡矣。

在《想爾注》中，以「一」為「道」，以老子（太上老君）為道之化身；此說乃是沿承王阜《老子聖母碑》之說而來的。而《想爾注》雖然仍以老子的思想來修仙證道，但已漸用來勸善懲惡，頌揚信道者可以死而不亡，想借由太陰練形，而得長生。道教以為修道之人可以借由尸解或肉身飛升的方式而成仙。但在成仙之時，須由太陰南宮水火練形，以除去雜穢凡質，始能成仙。此說在《想爾注》中已肇其端。又，《想爾注》除鼓勵積善修仙外，並將道俗對立化，以為俗民不經修鍊，不能長存，且不仁之惡人，將是天地聖人所必去，視之如芻草狗畜（註八）。以誘勸、懲戒來傳教之用意至為明顯。

又，在《想爾注》中，作者一再引到其他派別之說，常用「偽伎」一詞，來稱呼它。可以看出當時以《老子》來做為傳教經典，及注解《老子》者必多，並非僅僅張氏一家而已。且文中多次談到男女房中之術，而作者似乎並不很贊同。所以他在解釋《老子》「持而滿之，不若其已。揣而悅之，不可長寶」時，批評別派之說云：「今世間偽伎，詐稱道，託黃帝、玄女、龔子、容成之文相教，從女不施，思還精補腦。心神不一，失其所守，為揣悅不可長寶。」文中「從女不施，思還精補腦」，即道教房中術主張男女交接時，不可泄精，並觀想精氣還歸於腦，擬借此修鍊得仙。可見當時各修仙派別均援引老子以為說，不僅僅是吐納導引、無為清靜而已，連房中術也附會上老子。

從上述引論中，可以看出以老子來修仙，自戰國之世已開始，並不始於三張父子。而由列

子、莊子、屈原、淮南子、王譚、王充、河上公注、想爾注等人的論著，頗可看出戰國至漢，老子與神仙思想有極密的關係。老子雖不倡導神仙，而其清心寡慾，自合於當時的修鍊之方；老子對道體的描述也與神仙長生不滅者相符。因而老子、修仙的相互結合，乃極自然之事，自不必等到東漢末，借由張道陵之依託始形成。

### 五、現存道教典籍中之老子

老子與神仙的關係，既從戰國之世即已開始，到了東漢明帝、章帝之際，益州太守王阜的《老子聖母碑》把老子看成道體，以爲老子存在於無形之先太初之前，顯然以老子爲開天創物主的觀念，彼時已存在；其後更由於張道陵的大力推崇，以《道德經》爲聖典，造作符書經錄，假託老子所傳，因而在東漢至六朝間，老子便一度被視爲天界的最高主宰，道書中並且以老子爲開天造物者。

#### 《魏書·釋老志》：

道家之原（註九），出於老子。其自言也，先天地生，以資萬類。上處玉京，爲神王之宗；下在紫微，爲飛仙之主。千變萬化，有德不德；隨感應物，厥跡無常。授軒轅於峨嵋，敎帝譽於牧德。大禹聞長生之訣，尹喜受道德之旨。至於丹書紫字，昇玄飛步之經；玉石金光，妙有靈洞之說。如此之文，不可勝紀。其爲敎也，咸蠲去邪累，澡雪心神，積行樹功，累德增善，乃至白日昇天，長生世上。所以秦皇、漢武，甘心不息。靈帝置華蓋於濯龍，設壇場而爲禮。及張陵受道於鵠鳴，因傳天官章本千有二百，弟子相授，其事大行。齊祠跪拜，各成法道，有三元九府，百二十官，一切諸神，咸所統攝。

在《魏書·釋老志》中，直接以道家來稱呼道教，且以爲道教創自老子，而非張道陵。證之早期經典文獻，大都以老子在萬氣之先，開天闢地，創生萬物。如東漢王阜的《老子聖母碑》、張道陵撰的《老子想爾注》等，又，據傳西晉道士所撰的《老子化胡經》云：「渾元未始，老君爲先。」（見敦煌寫卷s一八五七號），又，北周·甄鸞《笑道論》卷上《造立天地一》引道經《太上老君造立天地初記》亦以老君變形爲日月山河大地。在老子之後，元始天尊開天之說也逐漸盛行起來（註一〇）；但經典如《老子化胡經》卷一、《上清太上開天龍蹻經》卷四等，都認爲元始天尊是老子的別號。以二者爲同一人。然而在六朝的道經中，也有許多經典以老君與元始天尊爲二人，並將老君貶退在元始天尊之下者。大抵說來，南北朝時，似乎流行在南朝的道徒，偏向於元始天尊開天說，如上清經系及陶弘景《洞玄靈寶真靈位業圖》等大都以元始天尊爲天界第一人。而在北朝的道徒則仍以老子爲教主，以老子爲開天創物主，如北魏寇謙之假託老子傳經，北齊·魏收《魏書·釋老志》以老子爲天界之主。以宗教的演進而言，在漢末六朝言及老子開天的經典，爲數應該不少，這些經典雖然大都已亡佚，但今日在《正統道藏》所收的經典中，以老子爲造物主者，尚有：《太上老君開天經》、《太上洞玄靈寶天關經》、《太上老君虛無自然本起經》、《三天內解經》、《太上老君說消災經》、唐·杜光庭《道德真經廣聖義》、北宋·賈善翔《猶龍傳》、南宋·謝守灝《混元聖紀》等。

老子的地位，後來雖然因爲元始天尊地位的提升，而略有貶降，但依舊是道教天界最高的三清天中的三大主宰之一。三清之統治者，據道經《上清太上開天龍蹻經》、《洞玄靈寶自然九天生神章經》、《洞玄靈寶真靈位業圖》、《太上洞神天公消魔護國經》等所載，其次第如下：玉

清（清微天）——元始天尊（天寶君）所治。上清（禹餘天）——玉晨大道君（靈寶君）所治。太清（大赤天）——太上老君（神寶君）所治。老子雖退居在第三位，但道教的主神如位居第二的玉晨大道君及其後竄升極速的太極金闕李帝君（在陶弘景《洞玄靈寶真靈位業圖》中甚且將李君擺在太上老君之前），這兩位道教的尊神，嚴格說來，也都是由老子李聃所聯想出來或衍化出來的神。而陶弘景所說的金闕帝君李，當是指《太平經鈔甲部》中之太平金闕帝晨後聖帝君李君；也簡稱爲後聖李君，兩者皆未書其名，但《上清後聖道君列紀》則說：「上清金闕後聖帝君，李諸弘元，一諱玄水，字子光，一字山淵。」（《正統道藏·洞玄部譜錄類·有字號》）《太上洞淵神咒經》卷一以爲當來下生，治理國土之真君爲：「道言：真君者，木子弓口，王治天下，天下大樂。」（《正統道藏，洞玄部，本文類，始字號》）；二書以李弘爲後聖帝君。而《老君變化無極經》，則以爲李弘是太上老君的化身，當來下生，拯濟萬民。李弘的地位，頗類似佛教中的彌勒佛。

又，在道書中以道德、老君、道君爲稱者甚多，道德丈人、高聖太上大道君、上聖中央黃老君、太上丈人等（註一一）。這些神祇，也都是由老子名稱所聯想出來的。

再者，南朝劉宋·陸修靜分三洞纂輯道經，三洞爲洞真、洞玄、洞神。以，天寶君元始天尊所說之經爲洞真，以靈寶君玉晨大道君所說者爲洞玄，以神寶君太上老君所說經爲洞神（說見《道教義樞》卷二）。其後，道教徒又加入四輔，把三洞四輔合稱爲七部。《道教義樞》卷二《七部義第六》云：「七部者，今依正一經次：一者洞神部，二者洞玄部，三者洞真部，四者太清部，五者太平部，六者太玄部，七者正一部。」在《道藏》中除洞神爲老子所說經外，其餘四輔

假託老子所說者亦多。

又，道教符籙咒印的常用語，「急急如律令」，早期在張氏父子所撰的經書中常寫作「急急如太上老君律令」。可見「急急如律令」，原是「急急如太上老君律令」之省稱。

## 貳、莊子與道教

### 一、道體與神仙

莊子對道教的影響較深者，為對道體、修道之法、得道者境界之描述，及氣生萬物說。莊子對道體的描述，有許多是稟承老子而來。以為道體先天地而生，且是無所不在的。在《莊子·知北遊》中，借東郭子與莊子的問答，說明道物不相離；在《大宗師篇》中，則說明道為一切之基石，先天地生，亙古長存。以為得道者，如狶韋氏，如伏羲氏，如維斗，如日月，如堪坯、馮夷、肩吾、黃帝、顓頊、禹強、西王母、彭祖、傅說等人得之，可以終古長存。這裡面如黃帝，如西王母，都是大家所熟知的道教仙人。而從莊子的文章中，也可以了解黃帝、西王母的神仙化，應在莊子的時代也已開始。世人皆知莊子是一個傑出的哲學家，其實莊子的書中也保存了相當多戰國時神仙方士之說。莊子每假借其說來闡明自己的哲理，因而也常使莊子的哲理中自然的蒙上了些許神仙色彩。

《莊子·知北遊篇》：

東郭子問於莊子曰：「所謂道，烏乎在？」莊子曰：「無所不在。」東郭子曰：「期而後

可。」莊子曰：「在螻蟻。」曰：「何其下邪？」曰：「在稊稗。」曰：「何其愈下邪？」曰：「在瓦甕。」曰：「何其愈甚邪？」曰：「在屎溺。」東郭子不應。莊子曰：「夫子之問也，固不及質。正獲之問於監市履狶也，每下愈沉。汝唯莫必，無乎逃物。」

《莊子·大宗師》：

夫道，有情有信，無爲無形，可傳而不可受，可得而不可見。自本自根。未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地，在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深；先天地而不爲久，長於上古而不爲老。狶韋氏得之，以挈天地；伏戲氏得之，以襲氣母；維斗得之，終古不忒；日月得之，終古不息；堪坏得之，以襲崑崙；馮夷得之，以遊大川；肩吾得之，以處大山；黃帝得之，以登雲天；顓頊得之，以處玄宮；禹強得之，立北極；西王母得之，坐乎少廣，莫知其始，莫知其終；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傳說得之，以相武丁，奄有天下，乘東維，騎箕尾，而比於列星。

在《莊子》文中，已將悟道與神仙之說，並而爲一。屈原以道混神仙方術，亦是由莊子肇其端。而《莊子》的「狶韋氏得之，以挈天地，伏戲氏得之，以襲氣母……傳說得之，以相武丁，奄有天下，乘東維，騎箕尾，而比於列星」，這段對諸得道者所作描述的話，則又應是由《老子三十九章》啓發而來。《老子》云：「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以爲天下貞。其致也，地無以寧，將恐發；神無以靈，將恐歇；谷無以盈，將恐竭；萬物無以生，將恐滅；侯王無以貴高，將恐蹶。」文中的「一」即是指「道」而言，與莊子之說，聲氣相通。

又，莊子書對神仙的描述，如乘雲氣、御飛龍、騎日月、遊乎四海、御風而行、入火不熱、入水不溺；千歲厭世，去而上僊，乘彼白雲，至於帝鄉等等。所言得道者之境界，與道教方士所說之神仙人物，幾無二致。

《莊子·大宗師》：

古之真人，不逆寡，不雄成，不謀士。若然者，過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道也若此。古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，眾人之息以喉。

《莊子·天地篇》：

夫聖人鶡居而穀食，鳥行而無彰。天下有道，則與物皆昌；天下無道，則修德就閒。千歲厭世，去而上僊；乘彼白雲，至於帝鄉。

莊子《莊子·天地篇》的這段文字，將修養德行的聖人和長生不死的神仙聯結在一起，以為在世時為聖人，千歲厭世，去而上仙，可以乘白雲遊於天帝之處。混神仙與聖人而一之。

《莊子·齊物論》：

至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山，風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外，死生無變於己，而況利害之端乎！

《莊子·逍遙遊》：

夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反。

《莊子·逍遙遊》：



藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子。不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。……之人也，物莫之傷；大浸稽天而不溺；大旱金石流，土山焦，而不熱。

《莊子·達生篇》：

至人潛行不窒，蹈火不熱，行乎萬物之上而不慄。

二、修道方式

莊子所言得道者之境界，既與道教神仙相似，而其修道方法，則演繹老子無爲、寡慾、清靜自然等思想。如本文前面所舉《莊子·刻意篇》以爲恬憺寂寞、虛無無爲，勝過彭祖等吐故納新、熊經鳥申等導引之士，養形之人。而《在宥篇》則又以爲以老子寡慾清靜之方式修道，可以像廣成子一樣長生千二百歲而形不傷。這些都可以看出莊子已混神仙方術說來談道，不僅僅從哲理來論述而已。今更舉莊子之文於後。

《莊子·在宥篇》：

黃帝立爲天子十九年，令行天下，聞廣成子在於空同之上，故往見之，曰：「我聞吾子達於至道，敢問至道之精。吾欲取天下之精，以佐五穀，以養民人，吾又欲官陰陽，以遂群生，爲之奈何？」廣成子曰：「而（爾）所欲問者，物之質也；而所欲官者，物之殘也。自而治天下，雲氣不待族而雨，草木不待黃而落，日月之光益以荒矣。而佞人之心翦翦者又奚足以語至道？」黃帝退，捐天下，築特室，席白茅，閒居三月，復往邀之。廣成子南首而臥，黃帝順下風膝行而進，再拜稽首而問曰：「聞吾子達於至道，敢問治身奈何而可以長久？」廣

成子蹶然而起，曰：「善哉問乎！來！吾語女（汝）至道。至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默。無視無聽，抱神以靜，形將自正。必靜必清，無勞女形，無搖女精，乃可以長生。目無所見，耳無所聞，心無所知。女神將守形，形乃長生。慎女內，閉女外，多知爲敗。我爲女遂於大明之上矣，至彼至陽之原也；爲女入於窈冥之門矣，至彼至陰之原也。天地有官，陰陽有藏，慎守女身，物將自壯。我守其一以處其和，故我修身千二百歲矣，吾形未嘗衰。」黃帝再拜稽首，曰：「廣成子之謂天矣！」廣成子曰：「來！余語女。彼其物無窮，而人皆以爲終；彼其物無測，而人皆以爲極。得吾道者，上爲皇而下爲王。失吾道者，上見光而下爲土。今夫百昌皆生於土而反於土，故余將去女，入無窮之門，以遊無極之野。吾與日月參光，吾與天地爲常。當我，緡乎！遠我，昏乎！人其盡死，而我獨存乎！」

莊子此段修仙文字，頗有老子的摒除耳目之慾，清靜其心，爲道日損的意味，以爲以此修身可以契道，可使如廣成子的千二百歲而形未嘗衰。

### 三、莊子的氣生萬物說

在氣生萬物方面，莊子以爲先有氣，而後有形，而後有生命。氣爲天地萬物一切之始。萬物皆是由於氣聚而生，氣散則死；生命一直以不同的形式，互相禪代；死於此而生於彼。而生命形式的轉變，可以由整個人，死後氣形消散，這些氣形再組合時，可能組成蟲臂、鼠肝；並不一定要從一整個生物，變換成另一整個的生物。這種說法與佛教以整個生命體來做爲輪迴的觀念，是有極大差異的。可惜道教後來並沒承繼這種說法，反而取用了佛教之說。

又，氣的觀念，在道教中，一直被廣泛的用來解釋宇宙天地的生成，及生命的現象。再者道

與氣的關係，據道教典籍《老子想爾注》中對《老子》第十章的解釋，則是以爲「一」散而爲氣。「一」是「道」的代稱詞。

《莊子至樂篇》：

莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：「與人居，長子老身，死不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎？」莊子曰：「不然，是其始死也，我獨何能無慨然？察其始而本無生，非徒無生也而本無形；非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死。是相與爲春夏秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以爲不通乎命，故止也。」

《莊子知北遊》：

生也，死之徒；死也，生之始，孰知其紀！人之生，氣之聚也。聚則爲生，散則爲死。若死生爲徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者爲神奇，其所惡者爲臭腐；臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐。故曰通天下一氣耳，聖人故貴一。」

莊子氣的觀念，不僅被道教借來解釋宇宙萬物生成的基本元素，同時也被用來做爲修仙之方——食氣。道教所謂的食氣，是以存思（觀想）的方式來吸取天地日月精華。其中最重要的氣有六種。《莊子逍遙遊》：「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮」《莊子在宥篇》：「雲將曰：天氣不和，地氣鬱結，六氣不調，四時不節；今我願合六氣之精以育群生」。莊子未說明六氣爲何，但屈原《楚辭遠遊篇》：「吾將從王喬而娛戲，餐六氣而飲沆瀣兮，漱正陽而含朝霞。保神明之清澄兮，精氣入而麤穢除。」文中已明顯看出，以餐食六氣來作爲修仙之法門。漢·王

逸注：「餐吞日精，食元符也。《陵陽子明經》言：「春食朝霞；朝霞者，日始欲出赤黃氣也。秋食淪陰；淪陰者，日沒以後赤黃氣也。冬飲沆瀣；沆瀣者，北方夜半氣也。夏食正陽；正陽者，南方日中氣也。並天地玄黃之氣，是為六氣也。」含，一作食。」所謂的六氣，即是指朝霞——東方日始出之氣。淪陰——西方日沒之氣。正陽——南方日中之氣。沆瀣——北方夜半之氣。上方天玄之氣。下方地黃之氣。朝霞、淪陰、正陽，是吸食日氣精華；沆瀣，是吸取月氣精華。此四者與東西南北四方相配，再加上天地上下兩方之氣，即為六氣。因此所謂的六氣，乃指天地日月精華而言。食氣時，各依其時，面向其方，觀想吸氣入體。如食朝霞，則於日始出時，面向東方行之。沆瀣，則於夜半，面向北方。

陵陽子明，為古仙人。《史記·司馬相如傳》：「反太一而從陵陽」。劉向《列仙傳》也說陵陽子明是以服食五石脂而成仙者。《陵陽子明經》在漢初當極流行。

由於屈原《遠游》及《陵陽子明經》對六氣已有明確的解說，馬王堆三號西漢墓出土《卻穀食氣》也談及六氣，所以晉人李頤《莊子·逍遙遊》「六氣之辯」下注云：「平旦為朝霞，日中為正陽，日入為飛泉，夜半為沆瀣，天玄、地黃為六氣。」文中除把淪陰稱為飛泉外，其餘並無不同。

食氣的觀念，對道教影響極深，其中尤以六朝上清經系為然。上清經系重存思（觀想）；常以叩齒、咽津、符、籙、咒語等，配合不同方位、時節，觀想神祇名諱，吸食精氣，以行吐納。收錄於《正統道藏》與吸食天地日月精氣有關之道經，較著者如：《上清黃氣陽精三道順行經》、《上清瓊宮靈飛六甲左右上符》、《太上玉晨鬱儀結璘奔日月圖》、《洞真太上八素真經》

服食日月皇華訣》等。今略錄《太上玉晨鬱儀結璘奔日月圖》吸食日氣之法於下：

《靈書紫文》曰：採服飛根吞日氣之法，昔授之於太微天帝君，一名《赤丹金精石景水母玉胞經》。其法：常以日初出之時，東向叩齒九通，畢，微祝（咒）曰：「日魂名日中五帝，字曰日魂朱景。照韜綠映，迴霞赤童，玄炎颯象。」

右呼（咒）此十六字，握固，存（觀想）日中五流霞來接一身，日光流霞，俱入口中。

以上有關食氣方面的論述，請參見拙著《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》一書下篇第二章，一九九〇年八月，台灣文津出版社出版。又，道教普遍將氣的觀念帶入呼吸吐納中，宋人張君房所輯的《雲笈七籤》卷五十六、五十七、五十八、五十九、六十、六十一、六十二數卷所載諸家氣法；大都將食氣、存思與吐納混合為一。

## 參、列子與道教

列子書多神仙之說，《列子·周穆王篇》所言的化人「入水火貫金石，反山川移城邑，乘虛不墜，觸實不礙，千變萬化不可窮極。既已變物之形，又且易人之慮。」文中對化人之宮所述，頗似神仙境界；且所言清都、紫微二宮，其後皆為道教仙宮之名；文中並言老成子學道，能冬起雷，夏造冰，能令飛者走，走者飛。再者，《列子·湯問篇》所言的海外仙島，為求仙者之聖境。《列子·黃帝篇》言黃帝遊華胥氏之國，其民「入水不溺，入火不熱……乘空如履實，寢虛若處床，雲霧不礙其視，雷霆不亂其聽」；又言列姑射山神人，吸風飲露；又言列子乘風而歸；

又言商丘開可以入水火。在在都看出列子與道教神仙說關係密切。再者，《列子·說符篇》云：昔人有言知不死之道者，燕君使人受之。不捷，而言者死。燕君甚怒其使者，將加誅焉。幸臣諫曰：「人所憂者，莫急乎死；己所重者，莫過乎生；彼自喪其生，安能令君不死也？」乃不誅。有齊子亦欲學其道，聞言者之死，乃撫膺而恨。富子聞而笑之曰：「夫所欲學不死，其人已死而猶恨之，是不知所以爲學。」胡子曰：「富子之言非也。凡人有術不能行者有矣，能行而無其術者亦有矣。衛人有善數者，臨死，以決（訣）喻其子，其子志其言而不能行也。他人問之，以其父所言告之，問者用其言而行其術，與其父無差焉。若然，死者奚爲不能言生術哉？」

文中列子頗迴護不死之法，當亦是深好此道之人。

至於列子影響道教較深者，則有二：一爲宇宙之生成。二爲三仙島的傳說，及不死藥的敘述。

### 一、列子宇宙生成說與道教之關係

列子與莊子相同，都以氣爲組成萬物之要素。莊子以爲萬物先有氣、有形，而後有生命。列子則在形外，又加入了一個「質」的觀念，同時詳細敘述了天地萬物的形成過程。《列子·天瑞篇》中以爲萬物皆由氣、形、質三者組合而成。宇宙的生化過程，是先由尚未有氣存在的「太易」開始，然後再演化爲開始產生氣的「太初」。再演化爲開始具備形體的「太始」，再演化爲有質量存在的「太素」。再經過氣、形、質三者未分離的「渾淪」階段，然後清輕的氣，開始上升成爲天，濁重的形質，開始下沉而成爲地。天代表了氣，地代表了形、質，天地形成後，再由

天地以氣、形、質三者組成人與萬物（註一二）。

就人而言，人的精神（魂魄）爲氣，清輕，屬於天；而肉體骨骼，則爲形、質，濁重，屬於地。因此《列子·天瑞篇》說：「精神者，天之分；骨骼者，地之分。屬天清而散，屬地濁而聚。精神離形，各歸其真，故謂之鬼。」又，人所稟的氣有陰陽，陽氣爲魂，陰氣爲魄；魂主宰人的思維計度，魄主宰人的形體運作；兩者同是人的精神力。人的精神力中魂盛者，則死後升天而爲神；魄盛者，則滯留於地而爲鬼。所以《禮記·郊特牲篇》說：「魂氣歸于天，形魄歸于地。故祭，求諸陰陽之義也。」《禮記·祭義篇》：「宰我曰：吾聞鬼神之名，不知其所謂。子曰：氣也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也。合鬼與神，教之至也。」此部分之論述，請參見拙著《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》一書上篇第一章。今將《列子》與氣生萬物相關的文字，引錄於下：

《列子天瑞篇》：

夫有形者生於無形，則天地安從生；故曰：有太易、有太初、有太始、有太素。太易者，未見氣也；太初者，氣之始也；太始者，形之始也；太素者，質之始也。氣形質具而未相離，故曰渾淪。渾淪者，言萬物相渾淪而未相離也。視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易也。易無形埒，易變而爲一，一變而爲七，七變而爲九。九變者，究也；乃復變而爲一。一者，形變之始也。清輕者，上爲天，濁重者，下爲地。沖和氣者爲人，故天地含精，萬物化生。

列子以太易、太初、太始、太素、渾淪等五個步驟，來說明宇宙的形成，此種說法，影響道

教甚深。《太上老君開天經》說，老君經由虛無、洪元、混元、百成、太初、太始、太素等期而創生天地萬物。《上清太上開天龍蹻經卷一》說至道玉帝以龍漢、赤明、上皇三劫，創立三清；三清在天地之前，再經太易、太始、太初、太極、太素等創生天地萬物。而孟安排《道教義樞》卷七混元義引《洞神經》云：

大道妙有，能有能無，道體本玄，號曰太易。元氣始萌，號曰太初，一曰太虛，其精青，其形未有。炁形之端號曰太始，一曰太無，其炁黃，其形未有。形變有質，號曰太素，一曰太空，其炁白，其形亦未有。形質已具，號曰太極，一曰太有，一曰太神，一曰太炁，又曰太玄，又曰太上，又曰太一，其形赤黃，質定白素。白黃未離，名之爲混也。雜糅未分爲沌。萬法初首爲元，故兩半、三才、五常、萬物等法體未別，是曰混元。

《太上洞玄靈寶天關經》：

大道，妙用也。有太易，未見氣也。太初，氣之始也。太始，形之始也。太素，質之始也。且氣形質三具而未相離教，曰混沌，是萬物未分判也。輕清爲天，重濁爲地。從上所述，頗可看出道教在開天造物上，深受列子五期成物說的影響。

## 二、《列子·湯問篇》與道教三島十洲

三島十洲，與洞天福地相同，皆爲道教地仙所在處。三島之說最早見諸記載者，當爲《列子》書。

《列子·湯問篇》：

渤海之東，不知幾億萬里，有大壑焉，實惟無底之谷。其下無底，名曰歸墟，八紘九野之



水，天漢之流，莫不注之，而無增無減焉。其中有五山焉：一曰岱輿，二曰員嶠，三曰方壺，四曰瀛洲，五曰蓬萊。其山高下周旋三萬里，其頂平處九千里。山之中間相去七萬里，以爲鄰居焉。其上臺觀皆金玉，其上禽獸皆純縞。珠玕之樹皆叢生，華實皆有滋味；食之皆不老不死。所居之人皆仙聖之種；一日一夕，飛相往來者，不可數焉。而五山之根無所連著，常隨潮波上下往還，不得蹙峙焉。仙聖毒之，訴之於帝，帝恐流於西極，失群仙聖之居，乃命禺彊，使巨鼇十五，舉首而戴之，迭爲三番，六萬歲一交焉。五山始峙而不動。而龍伯之國有大人，舉足不盈數步而暨五山之所，一釣而連六鼇，合負而趣歸其國，灼其骨以數焉。於是岱輿、員嶠二山，流於北極，沈於大海，仙聖之播遷者巨億計。帝憑怒，侵滅龍伯之國使阨，侵小龍伯之民使短。至伏羲、神農時，其國人猶數十丈。

文中所言的方壺、瀛洲、蓬萊，爲最早出現的海外三仙島。到了後來，道經更又將三島推演爲三島十洲。三仙島的傳說在戰國初期就已極爲盛行。齊威王、齊宣王、燕昭王都曾派人入海求仙。所求的即是三島上的仙人。《史記·封禪書》：

自齊威、宣之時，騶子之徒論著終始五德之運。及秦帝，而齊人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌、正伯僑、充尚、羨門高最後，皆燕人，爲方僊道，形解銷化，依於鬼神之事……自威、宣、燕昭，使人入海求蓬萊、方丈、瀛洲。此三神山者，其傳在勃海中，去人不遠，患且至，則船風引而去。蓋嘗有至者，諸僊（仙）人及不死之藥皆在焉。其物禽獸盡白，而黃金銀爲宮闕。未至，望之如雲，及到，三神山反居水下。臨之，風輒引去，終莫能至云。世主莫不甘心焉。及至秦始皇并天下，至海上，則方士言之，不可勝數。始皇自以爲至海上而

恐不及矣。使人乃齋童男女入海求之。船交海中，皆以風爲解，曰未能至，望見之焉。

《史記》所言的三仙島在渤海中，黃金爲宮，禽獸皆白，皆與《列子·湯問篇》所說者相同，可能是太史公直取《列子》之文以爲述，只不知齊威王、宣王、燕昭王等之入海求仙島，是否受《列子》所影響。又，戰國至漢初所說的三島，都是指蓬萊、方丈（或作方壺）、瀛洲而言，且僅有三島而無十洲之稱。後來由三島推衍爲三島十洲。但三島十洲說的三島，已與早期的三島說，略有不同；其中瀛洲被劃入十洲中，而另以扶桑取代其位置。如《漢武帝內傳》及托名東方朔撰之《十洲記》，皆以蓬萊、方丈、扶桑爲三島，將瀛洲貶入十洲中。扶桑的歸入三島中，其出現較晚，可能在漢末或六朝。而由三島名稱的演變看來，《列子》與《史記》等所載之三島相同，可以確定《列子》爲先秦之書。

三島十洲，在道經中極爲常見，《正統道藏》所收有關三島十洲之經典，有：《漢武帝內傳》、《東方朔十洲記》。《上清外國放品青童內文》、《元始上真衆仙記》、《真誥》、唐·杜光庭《洞天福地嶽瀆名山記》、宋·李思聰《洞淵集》、《太清金闕玉華仙書八極神章三皇內秘文》、《靈寶無量度人上經大法》等書。

## 肆、黃帝、關尹子等與道教

道教除老、莊、列三子外，黃帝、關尹子對道教影響亦多，此外，托名庚桑子及文子所撰的《庚桑子》、《文子》，亦分別被道教尊崇爲《洞靈真經》與《通玄真經》。《庚桑子》對後世

影響不大。《文子》據傳爲老子學生姓辛，名計然者所作，共十二篇，全書在論述老子之思想要義，文義多可取，《淮南子》常襲取其說；又《文子》云：「太上養神，其次養形，神清意平，百節皆寧，養生之本也。肥肌膚，充腸胃，閉嗜慾，養生之末也。」（《藝文類聚·卷七十五·方術部·養生》引），與《莊子·刻意》之重視大道，而輕吐故納新導引養形之士相近，皆和道教養生導引說相關。再者，文子戒大喜大怒，其與漢後之養生修仙有密切的關係，此已論述於前，不另述。今述黃帝與關尹二人。

### 一、黃帝與道教

《史記》以黃帝做開始，來記載中國的歷史，國人也以黃帝爲共同的祖先。黃帝與道教，關係甚深。早在戰國之世，典籍中即已將黃帝加以神仙化。《莊子·大宗師》云：「黃帝得道，以登雲天。」《莊子·在宥篇》說黃帝問道於廣成子。《韓非子·十過篇》：「昔者黃帝合鬼神於泰山之上，駕象車而六蛟龍，畢方並轄，蚩尤居前，風伯進掃，雨師灑道，虎狼在前，鬼神在後，騰蛇伏地，鳳凰覆上。」，到了漢代，方士以黃帝成仙之事來勸誘帝王，《史記·孝武本紀》：「黃帝采首山銅，鑄鼎於荆山下，鼎成，有龍垂胡鬚下迎黃帝，黃帝上騎，群臣後宮從上龍七千餘人，龍乃上去」《史記·封禪書》：「祠竈則致物，而丹砂可化爲黃金；黃金成，以爲飲食器，則益壽。益壽則海中蓬萊仙者可見；見之以封禪則不死，黃帝是也。」。

又，黃帝是個神仙家，也是一個哲學家。漢初即將黃帝、老子的思想，運用在政治上，今馬王堆出土的《黃帝四經》，劉向《新序》第五《黃帝金人銘》，性質與老子的無爲而治、謙退的思想相同。此外，見載於《漢志》，各家各派，假託黃帝所撰的經文甚多。黃帝與各家，幾乎都

有關係。

至於黃帝與神仙道教的關係，除戰國時已將黃帝神仙化外，漢代楚王英、桓帝都曾祠黃、老、浮屠（見《後漢書·楚王英傳·襄楷傳》）；而現存道教的典籍中，以黃帝爲名者，亦復不少，《正統道藏》所載，即有：《黃帝陰符經》、《黃帝宅經》、《黃帝龍首經》、《黃帝金匱玉衡經》、《黃帝授三子玄女經》、《廣黃帝本行記》、《黃帝太一八門入式訣》、《黃帝太一八門逆順生死訣》、《黃帝內經素問》、《黃帝內經靈樞略》、《黃帝八十一難經》等。

## 二、關尹子與道教

關尹子，道教尊稱爲文始真人，其書爲《文始真經》。現存《關尹子》一書共九章。《道藏》洞神部玉訣類牛道淳《文始真經註》，文末附有東晉葛洪《文始真經後序》。另外，陳顯微《文始真經言外旨》，前有西漢劉向《進關尹子書序》。可知此書年代久遠，至遲在葛洪及劉向前已存在。此書《漢志》有載，但後人多疑現今之書爲僞作。國人好疑成癖，然未必有太多證據證其爲僞；如《孫臏兵法》、《尉繚子》都會被學者多方考據，認定爲僞，而近世出土文獻，則反證明其爲先秦之書。今姑捨其真僞，僅就《關尹子》內容論述。

此經多言鬼神魂魄之事。文中並談到分形、隱形，召風雨，使一里爲百里，百里成一里。變易鳥獸。可以乘鳳鶴，入水火，制鬼神，入金石，變化萬物，冬起雷，夏造冰，使枯木生華，豆中攝鬼，杯中釣魚，畫門可開及諸咒術等，其中尤以《七釜篇》爲然。

《關尹子·七釜》：

知道，非時之所能拘者，能以一日為百年，能以百年為一日；知道，非方之所能礙者，能以一里為百里，能以百里為一里；知道，無氣能運有氣者，可以召風雨；知道，無形能變有形者，可以易禽獸。得道之清者，物莫能累，身輕矣，可以騎鳳鶴。得道之渾者，物莫能溺，身冥矣，可以席蛟鯨。有即無，無即有，知此道者，可以制鬼神；實即虛，虛即實，知此道者，可以入金石；上即下，下即上，知此道者，可以侍星辰：……人之力有可以奪天地造化者，如冬起雷，夏造冰，死屍能行，枯木能花，豆中攝鬼，杯中釣魚，畫門可開，土鬼可語，皆純氣所為，故能化萬物。

由《關尹子》一書所提到的諸名相看，其書已與道教經典不異。文中不僅把得道者描述成神仙人物，而「冬起雷，夏造冰，死屍能行，枯木能花，豆中攝鬼，杯中釣魚，畫門可開，土鬼可語」，更與道教所述神仙之能耐無不同。

## 伍、結語

神仙之說，起自西元前四世紀的戰國初期。在當時不死之藥，及不死之方，導引吐納、御風飛行，變化萬物等均已見諸典籍，而老、莊、列、關尹等道家人物與道教的密切關係，由現存的典籍《莊》、《列》、《關尹》等書上，都可以明顯的看出來。

又，學者都以為道教創自東漢的張陵，道教與道家的關係亦始自張道陵的攀引老子；然而從先秦兩漢的史料看，這些都遠在張氏之前早已存在。

在這家人物與道教的關係上，早在戰國之時，《莊子刻意篇》、《在宥篇》、屈原《楚辭遠遊篇》都已開始用老子的清靜無爲、恬淡寡慾，來做爲修仙養生之法。漢代的《淮南子》、桓譚《新論》、王阜《老子聖母碑》、王充《論衡》，也詳細的說明了老子與神仙的關係，而戰國及西漢兩個河上公以及東漢的《想爾注》，都是以神仙的思想來註解《老子》。不僅道家思想被用來修仙，道家人物，也常被當做神仙。《列子周穆王篇》、《列子仲尼篇》都把老子當做是神仙人物。而關尹子問道於老子，列子又問道於關尹，《莊子》書中復以爲列子御風而行。並且《莊》、《列》書中所說悟道者的境界，都和仙人很接近。這些說明道家人物，與神仙人物，自有某種程度的關係。由道家的典籍，我們可以明顯的看到，乃是道家攀上神仙，並非神仙攀上道家。再者，由先秦典籍所見，則彼時老子已被視爲神仙人物，其書已被用來做爲修仙之方。老子與道教的關係不始自東漢的三張父子。

## 注 釋

註一：「道可受兮，不可傳；其小無內兮，其大無垠」；屈原之語，來自莊子。《莊子大宗師》：

「夫道，有情有信，無爲無形，可傳而不可受，可得而不可見。自本自根。未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地，在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深；先天地而不爲久，長於上古而不爲老。狶韋氏得之，以挈天地；……」

在《莊子》文中，已將悟道與神仙之說，併合為一。屈原以道混神仙方術，實由莊子肇其端。而《莊子》的「騷韋氏得之，以挈天地，伏戲氏得之，……」，這段對諸得道者所作的描述，則又應是源自《老子三十九章》：「天得一以清，地得一以寧，神得一以靈」之文。

註二：江陵張家山出土漢簡《引書》的抄寫年代，請參見彭浩《張家山漢簡引書初探》一文，一九九〇年《文物》第十期。

註三：關於河上公注本，葛玄及《隋志》，都說出自漢文帝時之河上公；但近人好疑成癡，亦有疑其書為後人偽作者，然據湯一介之考證，則可確定此書在東漢前已存在。近人湯一介《道教》一書第四章云：「敦煌卷有天寶十年系師定本《道德經》一卷，在卷末有：『五千文上下二弓，合八十一章四千九百九十九字，太極左仙公序，系師定《河上真人章句》。』」這一段記載，說明《河上公注》在張魯時已有，因此也可證明它在《想爾注》前。」

註四：《老子想爾注》一書的作者，或以為是張道陵著，或以為是張魯著。在唐代已出現了兩種不同說法：唐玄宗《道德真經疏·外傳》中錄有《想爾注》二卷，注謂：「三天法師張道陵所注」；唐末·杜光庭《道德真經廣聖義序》亦有《想爾注》二卷，注謂：「三天法師張道陵所注」。而唐·陸德明《經典釋文·序錄》，作《老子想余注》，且以為是張魯所注。「余」字應為「尔」之誤，尔即爾字。陸氏云其作者：「不詳何人，一云張魯，或云劉表；魯字金旗，沛國豐人，漢鎮南將軍，關內侯。」近人對《想爾注》的作者問題，研

究者甚多，中外學者皆有，論辯未決。但竊以為應以張陵所作之說為確。

註五：文中雙引號為老子原文，餘為河上公注語。

註六：《周易·說卦傳》第九章：「離為目，兌為口。」《說卦傳》第十一章云：「兌為澤，為少女、為巫、為口舌。」兩處皆以兌為口，河上公以兌為目，不知何據。

註七：老子第十六章，《想爾》本，文作「公能生，生能天，天能道，道能久，沒身不殆。」今本作「公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。」文字略有不同。

註八：芻狗一詞，向來注疏家皆以祭祀所用，草紮成的狗，用過即丟棄。用來說明天地與聖人皆順其自然，無為無私，而不照煦為仁。但想爾注則將芻狗，分拆為二物，且以天地聖人仁於善人，不仁於諸惡，來解此章。

註九：文中之道家，係指道教。

註一〇：說見拙著《漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄說》一書下編第二章。

註一一：天界大神名稱，其出處，請參見拙著《漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄說》下編第八章「道教諸經論所言天堂地獄異說簡表」。

註一二：《列子·天瑞篇》所述宇宙生成之說，與漢世織緯書《周易乾鑿度》相同，近人多疑其書為偽；其實《列子》書中與《莊子》、《呂氏春秋》、《韓非子》之文，相近者亦多；古人常有相引述之習慣，亦有諸人同用一事以說明自己哲理的情形出現；子書如此者多，不能全視為抄襲；且如是，抄襲應是年代晚者抄襲年代在早者。列子書多古字，所載諸事，常見引於他書，其與織緯同者，應是漢人據以解經。兩漢織緯抄襲先秦子書



及相互抄襲的情形，甚為常見，筆者將以另文來論述。筆者以為《列子》乃先秦古籍，有關《列子》一書的真偽論辯，詳見筆者所撰《列子探微》第一章，一九九〇年三月，文津出版社出版。

### 第三篇 先秦兩漢早期道教之神仙、 方士與教團

#### 壹、春秋戰國時期之方士與神仙

商與西周之世，重鬼神祭祀，鬼神有三類：天神、地祇、人鬼（註一），三者合稱為鬼或神，如《墨子》有《明鬼篇》，鬼即是神；鬼、神二者同類混稱，地位同尊。漸至春秋戰國之際，仙人不死之說盛行，神與仙遂混而不別，鬼之地位則漸淪於低劣。

有關先秦鬼神及仙人之記載，見諸先秦載籍者，如《山海經》、《左傳》、《國語》、《墨子》、《莊子》、《列子》、《楚辭》、《戰國策》等書，而兩漢之論著如《史記》、《列仙傳》（註二）、《論衡》等，所述亦多。《史記·封禪書》說戰國初的齊國威、宣王、燕國昭王派人入海求仙山，因而世人皆以為神仙說起於戰國；實者，《山海經》有不死藥、羽民、不死民、西王母、崑崙山等敘述，其說已混合神與仙為一。而《史記·封禪書》所載萇弘及《史記·扁鵲列傳》載長桑君之事；說萇弘「以方事周靈王」，「周人之言方怪者，自萇弘。」；而扁鵲為晉昭公時人，亦是在周靈王時，其師長桑君能隱形不見，有奇藥能使人徹視。萇弘、長桑君之說，皆已近於仙道，（說詳文後），則知方士之修仙，固在春秋時代周靈王時已存在。

道教的修煉內外丹，今據史料來看，在先秦時均已見諸記載。以外丹而言，子書中有獻不死藥及學長生術之說（註三）；丹芝、美玉等不死藥亦已見於《山海經》及《列子》等書籍；而齊威王、齊宣王、燕昭王均曾派人入海求仙藥。以上是外丹用藥。內丹方面，先秦老莊者流，重無爲自然，恬澹寡慾；其說與導引吐納，同歸爲內丹之主流。屈原《楚辭·遠遊》中固已將老莊之無爲恬淡，與赤松子、王子喬之修仙相並而論。這些說明了春秋戰國之世，神仙的追求，內外丹的修煉，均已開始。

有不死神仙的敘述，就有追求神仙的方士；至於先秦有哪些方士與神仙？先秦載籍所常見之神仙有：太皞、炎帝、黃帝、少皞、顓頊等五方帝；荀芒、祝融、后土、蓐收、玄冥等五神；有西王母、伏羲、女媧等仙人。所見到的煉藥方士有：《山海經》所說巫咸等十神巫、《史記》所說的萇弘、長桑君、韓衆、赤松子、羨門高等人；而這些方士，也常被後世美化爲仙。通常前代有名之方士，即是後世之仙人。方士與仙人之關係，常是一體的兩面；修丹成功的方士，即是仙人，不成功者，即是方士。然而縱使是不成功的修仙方士，也常在不同時空的渲染下，被後人當做仙人。因此方士與神仙，是二也是一。今舉例而言：先秦的方士，如正伯僞、羨門高等，至秦漢時，被推演爲神仙，《史記·秦始皇本紀》載始皇派燕人盧敖入海求羨門高誓。秦漢的方士，如安期生、淮南王者流，又成爲東漢之神仙，如《史記·封禪書》說漢武帝派「遣方士入海，求蓬萊安期生之屬。」，王充《論衡·道虛篇》說淮南王「得道，舉家升天，畜產皆仙。犬吠於天上，雞鳴於雲中；此言仙藥有餘，并隨王而升天也。」由此可見，神仙與方士，常相混合爲一，很難以嚴格來區分它。今分項論述載籍所見先秦兩漢之方士與神仙於後。

## 一、《山海經》中有關神仙之記載

《山海經》中所述神仙不死之地及神巫鍊製不死之藥，以及天帝昆侖山、西王母之描述，皆可以看出不死神仙之追求，在春秋戰國，甚至其前，應已有之。整部《山海經》，所言都是神祇異類，有別於世人凡民；且《山海經》每一經之後，如南山首經、南山二經、南山三經、西山首經、西次二經、西次三經等等之文末，通常也都附有該經神祇形貌及祭祀神祇之法；如《山海經·南山首經》文末云：「凡雝山之首，自招搖之山，以至箕尾之山，凡十山，二千九百五十里。其神狀皆鳥身而龍首，其祠之禮：毛用一璋玉瘞，糗用稌米，一璧，稻米、白菅爲席。」《山海經·南次二經》文末：「凡《南次二經》之首，自柜山至于漆吳之山，凡十七山，七千二百里，其神狀皆龍身而鳥首；其祠：毛用一璧瘞，糗用稌。」經文敘述神祇，經未有祭神之方，因而與其說《山海經》是地理書，不如把它看成神仙國度的敘述書籍，較爲妥切。

《山海經》的年代，爭論雖多，有人說它是禹、益治水時所撰，此說固嫌太早，但此書爲敘述古神話之書，則爲世人所認同的，其撰成年代在周世，至遲不會晚於戰國，亦無可疑。

又，《山海經》所述的不死民、羽民、不死藥，與周秦兩漢傳說仙人身生羽翼，長生不死相近（註四），東漢王逸亦引《山海經》以注《楚辭·遠遊》之不死羽人；而《山海經》所述之崑崙山——天帝下都，也與道教說相近；崑崙，爲道教重要神山；又，《山海經》中的西王母，爲道教女仙之首。諸如此類，足見此書與道教關係至爲密切，《正統道藏》將《山海經》視爲道書，收入太玄部竟字號，實有其道理。今略述《山海經》所載與神仙相關之文字於下：

## 1、《山海經》所述之不死民及不死藥

《山海經》所述身生羽翼及長生不死者，有：羽民、不死民、不死山、不死國。所述之仙藥，有：丹木玉膏，及巫彭、巫咸等神巫鍊製之不死藥。《山海經·海內西經》及《山海經·大荒西經》都有神巫與不死藥之敘述，《山海經·海內西經》說：「開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相，夾窾窾之尸，皆操不死之藥以距之。窾窾者，蛇身人面，貳負臣所殺也。」可見神巫即是修仙、鍊製仙藥之方士。又《山海經·海外南經》言及羽民與不死民，而屈原《楚辭·遠游》也說：「仍羽人於丹丘兮，留不死之舊鄉。」東漢·王逸注：「因就衆仙於明光也：：《山海經》言有羽人之國，不死之民。」，據此則知羽民、不死民，即是兩漢所謂的仙人。今引錄相關文句於下：

《山海經·海外南經》：

羽民國在其東南，其為人長頭，身生羽。一曰在比翼鳥東南，其為人長頰。有神人二八，連臂，爲帝司夜于此野。在羽民東。其爲人小頰赤肩，盡十六人。

《山海經·海外南經》：

不死民，在其東，其爲人黑色，壽，不死。一曰在穿匈國東。

《山海經·海內經》：

流沙之東，黑水之間，有山名不死之山。

《山海經·大荒南經》：

又有成山：：有羽民之國，其民皆生毛羽。

《山海經·大荒南經》：

有不死之國，阿姓，甘木是食。

《山海經·海內西經》：

開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相，夾窫窬之尸，皆操不死之藥以距之。窫窬者，蛇身人面，貳負臣所殺也。

《山海經·大荒西經》：

大荒之中，有山名曰豐沮玉門，日月所入。有靈山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫禮、巫抵、巫謝、巫羅十巫，從此升降，百藥爰在。

《山海經·西次三經》：

又西北四百二十里，曰崑崙山，其上多丹木，員葉而赤莖，黃華而赤實，其味如飴，食之不可飢。丹水出焉，西流注于稷澤，其中多白玉，是有玉膏，其原沸沸湯湯，黃帝是食是饗，是生玄玉。玉膏所出，以灌丹木，丹木五歲，五色乃清，五味乃馨。黃帝乃取崑崙山之玉榮，而投之鍾山之陽。瑾瑜之玉爲良，堅栗精密，澤濁有而光，五色發作，以和柔剛。天地鬼神，是食是饗；君子服之，以禦不祥。自崑崙山至于鍾山，四百六十里，其間盡澤也。是多奇鳥、怪獸、奇魚，皆異物焉。

2、《山海經》之崑崙山及其附近神祇

崑崙山亦作「崑崙山」，《山海經》言崑崙山爲天帝之下都，有開明獸巡守天門，晉·郭璞以爲《山海經·海內西經》的開明獸即是《山海經·西次三經》中所說的陸吾。崑崙山附近有衆帝臺，有西王母。崑崙山，亦作「崑崙山」，是道教聖山，上有衆仙人。

《山海經·海外南經》：

昆侖虛在其東，虛四方。一曰在岐舌東，爲虛四方。

《山海經·海內西經》：

海內昆侖之虛，在西北，帝之下都。昆侖之虛，方八百里，高萬仞。上有木禾，長五尋，大五圍。面有九井，以玉爲檻，面有九門，門有開明獸守之，百神之所；在八隅之巖，赤水之際，非仁羿莫能上岡之巖。

《山海經·西次三經》：

昆侖之丘，是實惟帝之下都，神陸吾司之。其神狀虎身而九尾，人面而虎爪。是神也，司天之九部，及帝之囿時。有獸焉，其狀如羊而四角，名曰土螻，是食人。有鳥焉，其狀如鸞，大如鴛鴦，名曰欽原，蓋鳥獸則死，蓋木則枯。有鳥焉，其名曰鵯鳥，是司帝之百服。」

「帝之下都」，郭璞注云：「天帝都邑之在下者。」而陸吾即是開明獸。

《山海經·海內東經》：

昆侖山在西胡西。

《山海經·海內北經》：

昆侖虛南所，有汜林方三百里。從極之淵，深三百仞，維冰夷恆都焉。冰夷人面，乘兩龍，一曰忠極之淵。

案：清·畢沅《山海經新校正》云：「《淮南子·墜形訓》有樊桐，云在昆侖閭闔之中，《廣雅》云：『昆侖虛有板桐。』《水經注·河水》云：『昆侖之山，下曰樊桐，一名板桐。』」

案：沚、樊、板聲相近，林、桐字相似，當即一也。」

《山海經·海內西經》：

昆侖南淵深三百仞，開明獸身大類虎而九首，皆人面，東嚮立昆侖上。

《山海經·海內北經》：

帝堯臺、帝嚳臺、帝丹朱臺、帝舜臺，各二臺，臺四方，在昆侖東北。

案：袁珂《山海經校注》云：「此『昆侖東北』帝堯、帝嚳、帝丹朱、帝舜之臺，實《海外北經》（亦見《大荒北經》）所記『昆侖之北』『衆帝之臺』，乃禹殺相柳所築臺以厭妖邪者也。」

《山海經·西次三經》：

玉山，是西王母所居也。西王母其狀如人，豹尾虎齒而善嘯，蓬髮戴勝，是司天之厲及五殘。

《山海經·海內北經》：

西王母梯几而戴勝杖，其南有三青鳥，爲西王母取食，在昆侖虛北。

《山海經·大荒西經》：

西海之南，流沙之濱，赤水之後，黑水之前，有大山，名曰昆侖之丘。有神人面虎身，有文有尾，皆白處之。其下有弱水之淵環之；其外有炎火之山，投物輒然。有人戴勝，虎齒，有豹尾，穴處，名曰西王母。此山萬物盡有。

《山海經》西王母的記載，也見諸《莊子·大宗師》：「西王母得之（道），坐乎少廣。莫



知其始，莫知其終。」可以看出莊子把西王母視為神仙。至漢，西王母成為仙界之代表，近世四川成都出土漢代西王母畫像磚，圖中西王母中坐，身後有老虎，其旁有九尾狐，狐下有玉兔；另一邊有三足鳥；鳥、兔即日月，代表天界。而《淮南子·覽冥篇》：「羿請不死之藥於西王母，姮娥竊以奔月。」司馬相如《大人賦》（《史記·司馬相如傳》）、揚雄《甘泉賦》（《昭明文選·卷七》）、《漢書·卷二十七五行志下之上》等皆言及西王母；又東漢·桓麟《西王母傳》（《五朝小說大觀·卷一》）：「西王母者，九靈太妙龜山金母也，一號太虛九光龜台金母元君，乃西華之至妙，洞陰之極尊……與東王公共理二氣，而育養天地，陶鈞萬物矣。」漢後之道教，即稟承其說，以西王母為金母治西方，東王公為木公治東方；晉·葛洪《元始上真衆仙記》：「扶桑大帝（木公），元始陽之氣，治東方……西漢九光夫人（西王母），始陰之氣，治西方；故曰木公、金母，天地之尊神。」

3、《山海經》所言之各類神祇

《山海經》所言神祇有司掌四季及四方的白帝少昊、西方蓐收、東方句芒；有司晝夜之鍾山神燭陰、有司掌大海的北海神禺京、東海神禺虢、有司水的水伯天吳及上引昆侖虛南所的河伯，有司掌風的因因乎、因乎、乎民等風神，有司掌日月長短的石夷，有司日月星辰行次的噓，有司天旱的女魃等。

《山海經·西次三經》：

長留之山，其神白帝少昊居之，其獸皆文尾，其鳥皆文首。是多文玉石，實惟員神磈氏之宮。是神也，主司反景。

《山海經·西次三經》：

羸母之山，神長乘司之，是天之九德也。其神狀如人而豹尾，其上多玉，其下多青石而無水。

《山海經·西次三經》：

渤海，神蓐收居之。其上多嬰短之玉，其陽多瑾瑜之玉，其陰多青雄黃。是山也，西望日之所入，其氣員神紅光之所司也。

《山海經·中次三經》：

和山，其上無草木而多瑤碧，實惟河之九都。是山也五曲，九水出焉，合而北流注于河，其中多蒼玉，吉神泰逢司之，其狀如人而虎尾，是好居于黃山之陽，出入有光。泰逢神動天地氣也。

《山海經·中次七經》：

苦山之首曰休與之山，其上有石焉，名曰帝臺之棋，五色而文，其狀如鵝卵，帝臺之石，所以禱百神者也，服之不蠱。

《山海經·中次七經》：

鼓鍾之山，帝臺之所以觴百神也。有草焉，方莖而黃華，員葉而三成，其名曰焉酸，可以爲毒，其上多礪，其下多砥。

《山海經·中次八經》：

岐山，其陽多赤金，其陰多白珉，其上多金玉，其下多青腹，其木多櫟。神涉蠡處之，其狀

人身而方面，三足。

《山海經·海外西經》：

西方蓐收，左耳有蛇，乘兩龍。

《山海經·海外北經》：

鍾山之神，名曰燭陰，視爲晝，瞑爲夜，吹爲冬，呼爲夏，不飲、不食、不息；息爲風，身長千里。在無背之東，其爲物，人面，蛇身，赤色，居鍾山下。

《山海經·海外東經》：

朝陽之谷，神曰天吳，是爲水伯。在孟孟北兩水間，其爲獸也，八首人面，八足八尾，皆青黃。

《山海經·海外東經》：

東方句芒，鳥身人面，乘兩龍。

《山海經·大荒東經》：

有神，人面獸身，名曰犁靄之尸。

《山海經·大荒東經》：

有神人，八首人面，虎身十尾，名曰天吳。

《山海經·大荒東經》：

東海之渚中，有神，人面鳥身，珥兩黃蛇，踐兩黃蛇，名曰禺虢。黃帝生禺虢，禺虢生禺京；禺虢京處北海，禺處東海，是爲海神。

《山海經·大荒東經》：

有神，人面，犬耳，獸身，珥兩青蛇，名曰奢比尸。

《山海經·大荒南經》：

南海渚中，有神，人面珥兩青蛇，踐兩赤蛇，曰不廷胡余。有神名曰因因乎，南方曰因乎，夸風曰乎民，處南極以出入風。

《山海經·大荒西經》：

有神十人，名曰女媧之腸，化爲神，處栗廣之野，橫道而處。

《山海經·大荒西經》：

有人名曰石夷，來風曰韋，處西北隅以司日月之長短。

《山海經·大荒西經》：

西海階中，有神人面鳥身，珥兩青蛇，踐兩赤蛇，名曰弇茲。

《山海經·大荒西經》：

大荒之中，有山名曰月山，天樞也。吳姬天門，日月所入。有神，人面無臂，兩足反屬于頭山，名曰噓。顓頊生老童，老童生重及黎；帝令重獻上天，令黎邛下地，下地是生噓，處於西極，以行日月星辰之行次。

《山海經·大荒北經》：

有儋耳之國，任姓，禺號子，食穀。北海之渚中，有神，人面鳥身，珥兩青蛇，踐兩赤蛇，名曰禺彊。

《山海經·大荒北經》：

大荒之中，有山名曰北極天樞，海水北注焉。有神，九首人面鳥身，名曰九鳳。又有神銜蛇操蛇，其狀虎首人身，四蹄長肘，名曰彊良。

《山海經·大荒北經》：

有係昆之山者，有共工之臺，射者不敢北鄉。有人衣青衣，名曰黃帝女魃。蚩尤作兵伐黃帝，黃帝乃令應龍攻之冀州之野。應龍蓄水，蚩尤請風伯雨師，縱大風雨。黃帝乃下天女曰魃，雨止，遂殺蚩尤。魃不得復上，所居不雨，叔均言之帝，後置之赤水之北。叔均乃爲田祖。魃時亡之，所欲逐之者，令曰：『神北行！』先除水道，決通溝瀆。

《山海經·大荒北經》：

西北海之外，赤水之北，有章尾山；有神，人面蛇身而赤，直目正乘，其暝乃晦，其視乃明，不食不寢不息，風雨是謁，是燭九陰，是謂燭龍。

《山海經·海內經》：

有人曰苗民，有神焉，人首蛇身，長如轅，左右有首，衣紫衣，冠旃冠，名曰延維，人主得而饗食之，伯天下。

《山海經·海內經》：

炎帝之妻，赤水之子聽訖生炎居，炎居生節並，節並生戲器，戲器生祝融；祝融降處於江水，生共工，共工生術器；術器首方顙，是復土穰，以處江水。共工生后土，后土生噓鳴，噓鳴生歲十有二。

以上所言之神，有掌管日月星辰、掌管四季、晝夜、風雨、掌管大海、黃河之神；此類神祇，實與仙不異。而《山海經》所言之西王母，又爲道教之重要神祇，崑崙爲道教衆仙所在之處。又，不死藥、不死民及鍊製不死藥的神巫，則與道教方士之修鍊長生藥相同。《山海經》之與道教，其關係不言可喻。

## 二、先秦子書中所見之神仙及方士

除《山海經》載有大量的神人仙人及巫彭、巫咸等方士外；先秦載籍如《莊子》、《列子》、《楚辭》、《關尹子》、《戰國策》、《亢倉子》等書中，亦常見到神仙人物及方士之描述。

《莊子》書中所見的神仙人物有：黃帝、伏羲、女媧、狝韋、北斗、堪坏、馮夷、肩吾、顓頊、禺強、西王母、彭祖、傅說（以上見《莊子·大宗師》）、藐姑射山之神人、列子（以上見《莊子·逍遙遊》）、河伯、海若（以上見《莊子·秋水》）、廣成子（見《莊子·在宥》）、彭祖（見《莊子·刻意》）。

又，《莊子》書中所述的悟道者——至人、神人、真人、聖人的境界，皆與神仙相近，如《莊子·齊物論》：「至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山，飄風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月而遊乎四海之外，死生無變於己，而況利害之端乎！」《莊子·大宗師》：「古之真人：……登高不慄，入水不濡，入火不熱。」《莊子·達生》：「潛行不窒，蹈火不熱」，《莊子·大宗師》：「古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，衆人之息以喉。」等；《莊子》所述的至人、真人之境界，雖是修身悟道之境界，卻

幾與神仙無別。

《列子》書中敘及神仙事蹟者：如《列子·黃帝篇》載述華胥氏之國及列姑射山之神人（與《莊子·逍遙遊》藐姑射山之神人同）；《列子·周穆王》載穆王見西王母；《列子·湯問篇》載錄岱輿、員嶠、方壺、瀛洲、蓬萊五仙山、天帝命夸娥氏背負太形、王屋二山，及夸父逐日等事。

又，《列子·黃帝篇》載述老商氏、伯高子、列子、關尹子、商丘開等人，雖然也是在描述悟道修身之境界，然而卻能御風飛行，「潛行不空，蹈火不熱」，自高樓「投下，形若飛鳥，揚於地，肌骨無礙」，「入火往還，埃不漫，身不焦」。又，《列子·周穆王》之化人能「入水火，貫金石，反山川，移城邑，乘虛不墜，觸實不礙，千變萬化，不可窮盡，既已變物之形，又且易人之慮。」老成子、尹文等「能存亡自在，懽校四時，冬起雷，夏造冰，飛者走，走者飛」；《列子·仲尼》言亢倉子「能視聽不用耳目」上述所言都是修道之境界，而竟與神仙之說相同。

《楚辭》所見到的先秦神祇：見於《楚辭·離騷》的有：羲和（日御，註五）、望舒（月御，註六）、飛廉（風神）、雷師（風神）、豐隆（雲神）、西皇（少皞）、巫咸。見於《楚辭·九歌》的有：東皇太一、雲中君（雲神豐隆）、湘君（湘水神）、湘夫人、大司命、少司命、東君（日神）、河伯（河神）、山鬼（山神）、國殤（戰死者魂靈）。見於《楚辭·遠遊》的有：句芒（東方神）、太皓（亦作太皞，東方帝）、蓐收（西方神）、西皇（少皞，亦作少皞，西方帝）、祝融（南方神）、炎帝（南方帝）、玄冥（北方神）、顓頊（北方帝）、玄武（太陰神）、文昌、雨師（雨神）、風伯飛廉（風神）、雷公（雷神）、海若（海神）、馮夷（河

神)、黔羸(造化神、或說水神)、赤松子、傳說、韓衆、軒轅黃帝、王子喬、湘靈。見於《楚辭·九章·惜誦》的有五帝(註七)、六神(註八)。又，《楚辭·遠遊》所說的神仙坐騎有：鳳凰、鸞鳥、玄螭、龍等。屬於宋玉的作品的《楚辭·九辯》所說的神仙有雷師、飛廉，所說的神獸坐騎有朱雀、蒼龍、白霓等。

《關尹子·七釜》所敘述的得道境界，更能突破時間空間的拘限，使百年爲一日，一日爲百年；能使體輕，騎鳳鶴；可以變易身形；可以冬起雷，夏造冰；死屍能行，枯木開花，所謂：「知道，非時之所能拘者，能以一日爲百年，能以百年爲一日；知道，非方之所能礙者，能以一里爲百里，能以百里爲一里；知道，無氣能運有氣者，可以召風雨；知道，無形能變有形者，可以易禽獸。得道之清者，物莫能累，身輕矣，可以騎鳳鶴。得道之渾者，物莫能溺，身冥矣，可以席蛟鯨。有即無，無即有，知此道者，可以制鬼神；實即虛，虛即實，知此道者，可以入金石；上即下，下即上，知此道者，可以侍星辰……人之力有可以奪天地造化者，如冬起雷，夏造冰，死屍能行，枯木能花，豆中攝鬼，杯中釣魚，畫門可開，土鬼可語，皆純氣所爲，故能化萬物。」

又，《亢倉子·全道篇》載亢倉子能視聽不用耳目，事蹟與《列子·仲尼》載述者同。

以上爲先秦道家書所述神仙情形，《列子》、《關尹子》都談到了他們能改變四季，使冬起雷，夏造冰。而諸所述得道者的能力，亦皆與後世所說的神仙相同。

今綜合來說，上述諸書，《楚辭》所述天界情形較爲完整。據《楚辭·遠遊》所說，天帝帝庭所在處爲太微，天帝所居爲清都，天上地上重要的神祇有：日神、風神、雨神、雷神、雲神、



海神、河神、水神、山神等等，諸神各有所司；而守天門者有螭龍、開明獸等神獸。可見其時天界已有完善的組織，有君臣關係。再者，《楚辭·九歌》裡的東皇太一，宋人洪興祖以為即是天皇大帝（註九），此神在西漢武帝時，曾被尊崇為天界之主。

以上是先秦所見到的神仙世界，至於追求仙道的方士，則《莊子·刻意》有「吹呴呼吸，吐故納新，熊經鳥伸」等導引養形，追求長生不死之人；《韓非子·說林上》、《戰國策·楚策四》同載方士獻不死之藥與楚王，被中射之士吞食之事；而《列子·說符》、《韓非子·外儲說》同載燕君派人學不死之道；《楚辭·遠遊》有「吾將從王喬而娛戲，餐六氣而飲沆瀣兮，漱正陽而含朝霞」等有關餐食六氣，追求神仙之法；這些都足以說明，先秦之世已有追求神仙長生的方士存在，而彼時也已有修鍊內丹（導引、食氣）、外丹（長生不死藥）等不同類別的仙方。今錄《列子·說符》燕君派人學不死仙道之事於下：

昔人言有知不死之道者，燕君使人受之，不捷，而言者死。燕君甚怒其使者，將加誅焉。幸臣諫曰：「人所憂者，莫急乎死；己所重者，莫過乎生。彼自喪其生，安能令君不死也。」乃不誅。有齊子亦欲學其道，聞言者之死，乃撫膺而恨，富子聞而笑之曰：「夫所欲學，不死；其人已死，而猶恨之，是不知所以為學。」胡子曰：「富子之言，非也。凡人有術，不能行者有矣，能行而無其術者亦有矣。衛人有善數者，臨死，以決（訣）喻其子。其子志其言而不能行也。他人問之，以其父所言告之。問者用其言而行其術，與其父無差焉。若然，死者奚為不能言生術哉？」

### 三、《史記》所見先秦之神仙及方士

《史記·封禪書》說：「自威、宣、燕、昭，使人入海求蓬萊、方丈、瀛洲，此三神山者，其傳在勃海中，去人不遠，患且至，則船風引而去，蓋嘗有至者，諸僊人及不死之藥皆在焉。其物禽獸盡白，而黃金銀爲宮闕。未至，望之如雲，及到，三神山反居水下，臨之，風輒引去，終莫能至云。」

《史記·封禪書》說戰國初齊威王、齊宣王、燕昭王時已開始遣人入海求仙；又，《史記·封禪書》：「是時莫弘以方事周靈王，諸侯莫朝周，周力少，莫弘乃明鬼神事，設射狸首。狸首者，諸侯之不來者，依物怪欲以致諸侯，諸侯不從，而晉人執殺莫弘。周人之言方怪者，自莫弘。」周靈王於西元前五七一至五四五在位，莫弘以方事靈王，當指莫弘以方術事靈王，所以設詛射狸首；莫弘可以說是春秋時之方士了。又，《史記·扁鵲倉公列傳》載扁鵲所遇到的能隱形有奇藥的長桑君，亦應是神仙方士之流；扁鵲在春秋晉昭公、定公（西元前五二九年至左右）入晉爲趙簡子診病，則長桑君之年代亦應與莫弘相近。《史記·卷一百五·扁鵲倉公列傳》：

扁鵲者，勃海郡鄭人也。姓秦氏，名越人。少時爲人舍長，舍客長桑君過，扁鵲獨奇之，常謹遇之，長桑君亦知扁鵲非常人也。出入十餘年，乃呼扁鵲私坐，閒與語曰：「我有禁方，年老欲傳與公，公毋泄。」扁鵲曰：「敬諾！」乃出其懷中藥予扁鵲，「飲是以上池之水，三十日，當知物矣。」乃悉取其禁方書盡與扁鵲，忽然不見，殆非人也。扁鵲以其言飲藥三十日，視見垣一方人；以此視病，盡見五藏癥結。

文中所言的長桑君，能隱身不見，且給予扁鵲的藥，吃了能洞見牆另外一邊的人，這樣能懂得方藥、隱形的人物，不僅是方士，也是神仙；所以唐·司馬貞《索隱》在長桑君下注云：「隱

者，蓋神人。」正因冀弘及長桑君已開啓了方士之說，所以《漢書·郊祀志》載西漢·谷永論述歷代方士時，即由周靈王時之冀弘說起。

由上述史料，及《山海經》所載看來，方士和神仙之說，可以往前推到春秋之世已如此。至於戰國之方士，《史記·封禪書》載有：宋毋忌、正伯僞、充尚、羨門高等人。《史記·樂毅列傳·太史公曰》所載，則有河上丈人及其門徒世系，文云：「樂臣公學黃帝、老子，其本師號曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翁公，毛翁公教樂瑕公，樂瑕公教樂臣公，樂臣公教蓋公，蓋公教於齊高密膠西，爲曹相國師。」

《史記》所見的先秦方士，至後世，大都被演變爲神仙。再者，馬王堆醫書竹簡《天下至道談》：「黃帝問於左神。」所問之事，爲房中養生之術；文中之左神，爲後來道教中之神仙，見於《黃庭內景經》及唐代陸龜蒙《入林屋洞》詩。《黃庭內景經·靈臺章第十七》：「左神公子發神語。」《入林屋洞》詩云：「知名十小天，林屋當第九。題之爲左神，理之以天后。」陸詩見《全唐詩·卷六百十八·陸龜蒙二》，其下註云：「林屋洞爲左神幽居之天。」由馬王堆醫書，知左神爲黃帝時方士，其後則演變爲道教之神仙。

又，馬王堆三號西漢墓出土《五十二病方》曾多次提到黃神。《五十二病方·□闕者方》第三〇八行中有誦咒請黃神驅鬼治病之法云：「熱者，古曰：『𦔻𦔻𦔻！從竈出毋延，黃神且與言。』即三唾之。」又，《五十二病方·身疔》第四二七行云：「其祝曰：『浸燐浸燐蟲，黃神在竈中，□□遠，黃神興□。』」《五十二病方》據考正，寫成於秦漢之際（註一〇），可見先秦之世，黃神爲驅鬼治病之大神，黃神信仰在漢魏六朝仍然流行，一九三五年同蒲鐵路開工時所

挖到的東漢殉葬瓦盆，四周內有文字二百一十九字，內有：「黃神生五嶽，主死人錄，召魂召魄，主死人籍。」（註一一）之語；晉·葛洪《抱朴子·登涉篇》以爲入山佩「黃神越章之印」，可以避免虎狼及惡鬼神；道經《三皇內文遺秘》有太清黃神越章祕印，見《正統道藏》洞神部方法類深字號。黃神其人，由東漢殉葬瓦盆文字「黃神生五嶽，主死人錄」看來，疑即是泰山神之別稱（註一二）；此則是吸收民間信仰之神，以爲道教之神仙。

以上爲先秦典籍及《史記》中所見到的先秦方士與神仙。

## 貳、秦及西漢時期之方士與神仙

### 一、秦時之方士

由於當代之成名方士，往往即是後來之神仙，因而在秦以後的神仙與方士之探述，即著重在方士上。

秦時之方士，據《史記·秦始皇本紀》所載，秦始皇所寵信之方士有：茅初成、徐市、韓終（韓衆）、盧敖、侯生、石生、安期生等人。

《史記·秦始皇本紀》云：

（始皇二十八年）齊人徐市等上書，言海中有三神山，名曰蓬萊、方丈、瀛洲，僊人居之，請得齋戒與童男女求之。於是遣徐市發童男女數千人，入海求僊人。

三十一年十二月，更名臘曰嘉平。

三十二年，始皇之碣石，使燕人盧生求羨門高誓，刻碣石石門：：：因使韓終、侯公、石生求仙人不死之藥。

另外，秦漢之際的方士安期生，據《史記·樂毅列傳·太史公曰》所言，知安期生為戰國末河上丈上的弟子，而《史記·田儋列傳》云：「（蒯）通善齊人安期生。」劉向《列仙傳》云：「安期生者，瑯琊阜鄉人也。賣藥於東海邊。時人皆言千歲翁，秦始皇東遊，請見，與語三日三夜，賜金璧，度數千萬，出於阜鄉亭，皆置去，留書以赤玉舄一雙為報，曰：『後數年求我於蓬萊山。』」始皇即遣使者徐市、盧生等數百人入海，未至蓬萊山，輒逢風波而還，立祠阜鄉亭海邊十數處云。」如此，則安期生不僅在漢初，亦是秦始皇時方士。

## 二、西漢時期之方士

入漢後，在西漢期間，此時期習道之人及方士有：陵陽子明、張良、河上公、新垣平、淮南王劉安、八公（蘇飛、李尚、左吳、田由、雷被、毛被、伍被、晉昌）、李少君、繆忌、游水發根、樂大、公孫卿、公玉帶、劉向、甘忠可、王仲都、西門君惠等人。今將諸人與方術神仙之關係略述於後：

### 1、陵陽子明

陵陽子明，仙人，著有《陵陽子明經》，其書今佚，漢人典籍中常提及其人。《史記·司馬相如傳》「反太一而從陵陽」《集解》引《漢書音義》云：「仙人陵陽子明也。」劉向《列仙傳》說他是銓鄉人。東漢·王逸《楚辭·遠遊》「漱正陽而含朝霞」注引《陵陽子明經》，敘述吸食六氣之說。陵陽子明其人，既見述於司馬相如賦中，則其人必當是漢初人，或應是戰國時

人。

## 2、張良

張良學長生導引事蹟，見於《史記·留侯世家》：「留侯（張良）乃稱曰：『家世相韓，及韓滅，不愛萬金之資，爲韓報讎彊秦，天下振動。今以三寸舌爲帝者師，封萬戶，位列侯，此布衣之極，於良足矣。願棄人間事，欲從赤松子游耳。』乃學辟穀道引輕身，會高帝崩，呂后德留侯，乃彊食之，曰：『人生一世間，如白駒過隙，何至自苦如此乎？』留侯不得已，彊聽而食，後八年卒，諡爲文成侯。」

## 3、河上公

河上公，文帝時人，曾以方士導引修鍊之說注解《老子》，《隋書·卷三十四·經籍志》道家類·《老子道德經二卷》：「漢文帝時，河上公注。」宋·麻沙劉通判刻東萊重校本《音注河上公老子道德經》，前有「太極左仙公葛玄造」之《老子道德經序》，序中說河上公於漢文帝時結草庵於河濱，文帝曾向他請問經文奧義，河上公騰躍空中而與文帝問答。今由河上公之《老子注》看來，多方士修鍊之語，與王弼等註有別。又，此河上公與《史記·樂毅列傳》所載之河上丈人爲二人，非一人，一爲戰國時人，一爲漢文帝時人。

## 4、新垣平

新垣平爲漢文帝時之方士，以望氣之術及祠五帝壇儀，見寵於文帝，拜爲上大夫，後來因爲詐欺而被誅。《史記·封禪書》：

於是（文帝十五年）夏四月，文帝始郊，見雍五時祠，衣皆上赤。其明年，趙人新垣平以望

氣見上，言長安東北有神氣成五采，若人冠繞焉。或曰：『東北，神明之舍；西方，神明之墓也。天瑞下，宜立祠上帝以合符應。』於是作渭陽五帝廟，同宇，帝一殿，面各五門，各如其帝色，祠所用及儀，亦如雍五時。夏四月，文帝親拜霸、渭之會，以郊見渭陽五帝。五帝廟南臨渭，北穿蒲池溝水，權火舉而祠，若光輝然屬天焉。於是貴平上大夫，賜累千金，而使博士諸生刺六經中作王制。謀議巡狩封禪事。文帝出長門，若見五人於道北，遂因其直北立五帝壇，祠以五牢具。其明年，新垣平使人持玉杯，上書闕下獻之，平言上曰：『闕下有寶玉氣來者。』，已視之，果有獻玉杯者，刻曰：『人主延壽』。平又言：『臣候日再中。』居頃之，日卻復中，於是始更以十七年為元年，令天下大酺。平言曰：『周鼎亡在泗水中，今河溢通泗，臣望東北，汾陰直有金寶氣，意周鼎其出乎！兆見不迎則不至。』於是上使使治廟汾陰，南臨河，欲祠出周鼎，人有上書告新垣平所言氣神事，皆詐也。下平吏治，誅夷新垣平。

#### 5、淮南王及八公

淮南王劉安及蘇飛、李尚、左吳、田由、雷被、毛被、伍被、晉昌等八公事蹟，見載於《史記·淮南王列傳》、《漢書·淮南王傳》、漢·王充《論衡·道虛篇》、漢·高誘《淮南鴻烈解敘》、漢·應劭《風俗通議·卷二》、《西京雜記·卷三》、《古今樂錄·八公操》、《藝文類聚·七十八》引《列仙傳》、《太平廣記·卷八劉安》引《神仙傳》。上述史料，以《太平廣記》引葛洪《神仙傳》之文，載述最詳。淮南王好神仙方術，鑄鍊仙藥，八公為淮南王所招致之方士，正史載淮南王因謀反不成，自殺；而世傳淮南王丹成，飛昇成仙，丹藥有餘，家中之雞犬

亦食之而成仙，有「雞鳴於天上，犬吠於雲中」之說（見王充《論衡·道虛篇》）；此種傳說，據王充、應劭等人所載看來，至遲在東漢中期已如此。

#### 6、武帝時之方士

武帝時所寵信之方士，有李少君、少翁、繆忌、游水發根、樂大、公孫卿、公玉帶等人，這些人物及事蹟，見載於《史記·封禪書》及《史記·孝武本紀》。這些方士，或獻祀灶、避穀方，或述說求仙之法及禱祀仙人之壇場儀軌等等。《史記·封禪書》所載，在漢武帝部分，幾乎通篇都是這些人的行事傳記，今因其文太長，僅錄述一二人事蹟於下：

是時李少君以亦以祠竈、穀道、卻老方見上，上尊之。少君者，故深澤侯舍人，主方，匿其年及其生長，常自謂七十，能使物、卻老，其游以方遍諸侯，無妻子，人聞其能使物及不死，更饋遺之：「其明年，齊人少翁以鬼神方見上，上有所幸王夫人，夫人卒，少翁以方蓋夜致王夫人及竈鬼之貌云；天子自帷中望見焉。於是乃拜少翁為文成將軍，賞賜甚多，以客禮禮之。文成言曰：「上即欲與神通，宮室被服非象神，神物不至。」乃作畫雲氣車及各以勝日駕車辟惡鬼。又作甘泉宮，中為臺室，畫天地太一諸鬼神，而置祭具以致天神。居歲餘，其方益衰，神不至，乃為帛書以飯牛，詳不知，言曰：「此牛腹中有奇。」殺視得書，書言甚怪，天子識其手書，問其人，果是偽書，於是誅文成將軍。……

#### 7、劉向

劉向，為西漢文學家，亦為好道喜仙之方士，《漢書·楚元王傳附劉向傳》說他曾得淮南王所撰《枕中》、《鴻寶》、《苑中祕》等修鍊丹藥之道書，上書漢宣帝，宣帝命他鑄作黃金，所



費甚多而藥不成，獲罪。劉向又曾撰《列仙傳》，記敘漢及以前之神仙事蹟。

#### 8、西漢末著名方士

西漢末之方士，有甘忠可、史子心、西門君惠等人。

甘忠可，於成帝時造《天官曆》、《包元太平經》，詐稱天帝使真人赤精子授以道術，見載於《漢書·卷七十五·李尋傳》。

史子心，《抱朴子·黃白篇》引桓譚《新論》說他曾為西漢哀帝鑄鍊黃金，以為延年藥。

西門君惠，西漢末期道士，與桓譚同時，桓譚《新論》說曲陽侯王根曾向他學養生卻老之術（見《意林》及《御覽·卷七百二十》引《新論》）。

又，《漢書·卷二十五·郊祀志下》載西漢成帝好道，谷永上書諫諍，文中曾論及自周靈王至漢成帝時方士情形，今錄於下：

昔周史萇弘欲以鬼神之術輔導靈王，會朝諸侯，而周室愈微，諸侯愈叛。楚懷王隆祭祀，事鬼神，欲以獲福助，卻秦師，而兵挫地削，身辱國危。秦始皇初并天下，甘心於神僊之道，遣徐福、韓終之屬，多齋童男女入海求神采藥，因逃不還，天下怨恨。漢興，新垣平、齊人少翁、公孫卿、樂大等，皆以僊人、黃冶、祭祠、事鬼使物、入海求神采藥貴幸，賞賜累千金。大尤尊盛，至妻公主，爵位重累，震動海內。元鼎、元封之際（漢武帝年號，西元前一六年至西元前一〇五年），燕齊之間，方士瞋目捭擊，言有神僊祭祀致福之術者，以萬數。其後平等皆以術窮詐得，誅夷伏辜。至初元中（西漢元帝年號，西元前四八至西元前四年），有天淵玉女、鉅鹿神人、轅陽侯師張宗之姦，紛紛復起。

谷永論方士而以周世史官萇弘爲始，可見方士與神仙在春秋時已然。以上是西漢前方士之情形。又周秦時的「方士」，至西漢時逐漸被「道士」一詞所取代，東漢後，方士便被稱爲道士。

## 參、東漢時期之道士與教團

東漢時較著名之道士有：維汜、李廣、干吉（或作于吉）、宮崇、襄楷、駱曜、張角、張脩、張陵、魏伯陽、張魯等；此外，《後漢書·方術列傳》所載有異能奇技之方士亦多。

西漢時，方士大抵爲帝王將相所參養，爲貴族服務；但到了東漢，則開始起了變化，道教已開始植根於民衆，並進而成爲有組織有信仰的宗教團體，當政府施政不得民心時，方士便假借民衆之力，來和帝王對抗。據《後漢書·馬援傳》，早在東漢光武帝建武十七年及其前，卷人維汜和他的弟子李廣，都曾以宗教力量，組織群衆，並聚衆造反。其後駱曜、張脩、張角亦於靈帝熹平至中平間，聚衆作亂，其中以張角爲最，天下爲之振動，史稱黃巾賊。東漢有組織之教團，淮汜、李廣在前；而干吉、宮崇、襄楷、張角等則爲同一系統，同以《太平經》教民；今分項論述於下：

### 一、維汜、李廣教團

維汜，爲東漢光武帝時河南群卷縣人，李廣爲維汜弟子；二人都曾在光武帝時，聚徒爲亂，其事蹟與東漢末的張角等聚衆造反事相似。

《後漢書·卷二十四·馬援傳》

初，卷人維汜，詆言稱神，有弟子數百人，坐伏誅。後其弟子李廣等宣言汜神化不死，以誑惑百姓。十七年，遂共聚會徒黨，攻沒皖城，殺皖侯劉閎，自稱南岳大師。遣謁者張宗將兵數千人討之，復為廣所敗。於是使援發諸郡兵，合萬餘人，擊破廣等，斬之。

維汜聚眾在前，李廣則勢力更大，並於建武十七年公開造反。兩人雖前後被殺，而教團之組織已可見其一斑。

二、于吉、宮崇及張角等教團

1、于吉

張角曾得《太平清領書》，此書據傳出自于吉，于吉為宮崇之師，遇異人，授予《太平清領書》。于吉傳宮崇，宮崇傳襄楷，楷傳張角等。于吉得經，事見於《後漢書·卷三十下襄楷傳》、《三洞珠囊·卷一救導品》引葛洪《神仙傳》、《仙苑編珠·卷中·于吉太平》引葛洪《神仙傳》、宋·賈善翔《猶龍傳·卷四·授于吉太平經》、《雲笈七籤·卷三十九》引《老君說一百八十戒序》、元·趙道一《歷世真仙體道通鑑·卷二十·于吉》等書。諸說乖錯相違者多，今略錄年代稍早者有關于吉事蹟於下：

《後漢書·卷三十下·襄楷傳》：

延熹九年，楷自家詣闕上書曰：「……臣前上琅邪宮崇受于吉神書，不合明聽，臣聞布穀鳴於孟夏，蟋蟀吟於始秋，物有微而志信，人有賤而言忠。臣雖至賤，誠願賜清閒，極盡所言。」書奏不省。十餘日，復上書曰：「……前者，宮崇所獻神書，專以奉天地，順五行為

本，亦有與國廣嗣之術，其文易曉，參同經典，而順帝不行，故國胤不興，孝沖、孝質頻世短折。」

同上：

初，順帝時，琅邪宮崇詣闕，上其師千吉於曲陽泉水上所得神書百七十卷，皆縹白素朱介青首朱目，號《太平清領書》，其言以陰陽五行爲家，而多巫覡雜語。有司奏崇所上妖妄不經，乃收藏之。後張角頗有其書焉。

唐·王懸河《三洞珠囊·卷一教導品》

千君者，北海人也。病癩數十年，百藥不能愈，見市中一賣藥公姓帛名和，往問之，公言：「卿病可愈：：：乃以素書二卷授千君，誠之曰：『卿得此書，不但愈病而已，當得長生。』」千君再拜受書。公又曰：『卿歸，更寫此書使成百五十卷。』千君思得其意，內以治身養性，外以消災救病，無不差愈。在民間三百餘年，道成，仙去也。（《正統道藏·太平部·懷字號》）

宋·賈善翔《猶龍傳·卷四·授千吉太平經》：

按此經，有云：「千吉」，或云：「得之於水上。」而《內傳》所載，即在孝成帝河平年，混元分身下遊琅邪郡曲陽泉，授北海人千吉《太平經》一百七十卷，其要曰：「且人之生也，天付之以神，地付之以精，中付之以炁，人能保精愛神護炁，內則致身長生，外則致國太平。」孝章帝元和二年，太上復過琅邪，授吉一百八十戒，以助諸祭酒保身修真，謂吉曰：「往古聖賢皆從此戒得道，道本無戒，從師得成；道不可廢，師不可輕。」吉稽首作

禮，謹受命。至順帝時，琅邪人宮崇詣闕進《太平經》，表云：「親受於干吉，言吉親受於太上也。」（《正統道藏·洞神部·譜錄類·敬字號》）

賈善翔《猶龍傳》引《內傳》，說太上老君在成帝河平年間授干吉《太平經》，至章帝元和二年又授干吉一百八十戒；成帝河平共四年，元·趙道一《歷世真仙體道通鑑·卷二十·干吉》以為是河平二年，西元前二七年，如以此年計起，至章帝元和二年，西元八五年，其間共一十二年，如再以河平年干吉二十歲計，則干吉必極長壽，約為二三〇歲以上，如此長壽者似不太可能。但干吉在張道陵前，且已假借老子授經以傳教，則應毫無可疑。上述史料，《後漢書·襄楷傳》所載者，係襄楷上書桓帝之文，較為可信；據襄楷所言，干吉的弟子於順帝時曾獻上《太平清領書》而不被採用，則干吉的年代應在順帝前，或當是東漢和帝、安帝時人。再據賈善翔《猶龍傳》引宮崇進《太平經》表，所言老君親授經與干吉；則可知攀引老子授經，疑在東漢初已如此，不始於張道陵之五斗米道。

又，《漢書·卷七十五·李尋列傳》：「成帝時，齊人甘忠可詐造《天官曆》、《包元太平經》十二卷。以言『漢家逢天地之大終，當更受命於天，天帝使真人赤精子，下教我此道。』」《包元太平經》和干吉所傳之《太平經》名稱相近，疑其應有關係；或者東漢干吉之書，即據西漢甘忠可所撰者增補推衍而成。

## 2、駱曜、張角、張脩等教團

駱曜、張角、張脩事蹟，見於劉宋·裴松之《三國志·張魯傳》注引《典略》云：

熹平中（東漢靈帝年號，西元一七二至一七七年），妖賊大起，三輔有駱曜。光和（西元

一七八至一八三年），東方有張角，漢中有張脩。駱曜教民緇匿法，角爲太平道，脩爲五斗米道。太平道者，師持九節杖爲符祝，教病人叩頭思過，因以符水飲之，得病或日淺而愈者，則云此人信道；其或不愈，則爲不信道。脩法略與角同，加施靜室，使病者處其中思過。又使人爲姦令、祭酒。祭酒主以《老子》五千文，使都習，號爲姦令。爲鬼吏，主爲病者請禱。請禱之法，書病人姓名，說服罪之意，作三通，其一上之天，著山上；其一埋之地；其一沈之水；謂之三官手書。使病者家出米五斗以爲常，故號曰五斗米師，實無益于治病，但爲淫妄，然小人昏愚，競共事之。後角被誅，脩亦亡。及魯在漢中，因其民信行脩業，遂增飾之，教使作義舍，以米肉置其中以止行人。又教使自隱，有小過者，當治道百步，則罪除。

上述文中的張脩，裴松之以爲應是張陵（張道陵）的兒子張衡之誤，張陵以五斗米立教，見載於《後漢書·卷七十五·劉焉傳》及《三國志·魏書·張魯傳》。張陵傳子張衡，衡傳子張魯。魯據漢中，大行教法，以鬼道治民。又，張角事蹟又見於《後漢書·卷七十一·皇甫嵩傳》云：

初鉅鹿張角自稱大賢良師，奉事黃老道，畜養弟子，跪拜首過，符水咒說以療病。病者頗愈，百姓信向之。角因遣弟子八人使於四方，以善道教化天下，轉相誑惑。十餘年間，眾徒數十萬，連結郡國，自青、徐、幽、冀、荆、楊、兗、豫八州之人莫不畢應。遂置三十六方，方猶將軍號也。大方萬餘人，小方六七千，各立渠師。詭言：「蒼天已死，黃天當立，歲在甲子，天下大吉。」……角等知事已露，晨夜馳敕諸方，一時俱起。皆著黃巾爲標幟，

時人謂之「黃巾」，亦名為「蛾賊」。殺人以祠天，角稱天公將軍，角弟寶稱地公將軍，寶弟梁稱人公將軍。所在燔燒官府，劫略聚邑，州郡失據，長吏多逃亡。旬日之間，天下響應，京師震動。

張角可以在短時間內聚眾造反，可知組織嚴密。東漢的道教和周秦西漢的道教，在民衆的組織力上，已大有不同。

### 三、三張教團

三張為張陵、張衡、張魯祖孫三代。因為張陵在傳教時，令受道者出米五斗，所以三張所傳的教派稱為五斗米道，在漢時和張角的太平道並稱。五斗米道，又因張氏所撰經大都冠以「正一」二字，所以後世也稱為正一派或正一道。又，據元·趙道一《歷世真仙體道通鑑》卷十九及明·張宇初《漢天師世家·卷二》所載，張陵稱天師，張衡稱嗣師，張魯為系師；因為張陵自稱天師的關係，所以三張所傳的教派也稱為天師道。五斗米道、正一道、天師道，都是指三張教團所傳之教派。今略述三張事蹟於下：

#### 1、張陵

張陵事蹟，後世仙傳之類的道書，大都有載錄，但語涉玄怪者多；今錄其中年代較早，較可信的史料於下：

《後漢書·卷七十五·劉焉傳》：

（張）魯字公旗。初祖父陵，順帝時客於蜀，學道鶴鳴山中，造作符書，以惑百姓。受其道者輒出米五斗，故謂之米賊。

又，晉·葛洪《神仙傳》：

張道陵者，沛國人也，本太學書生，博通五經，晚乃歎曰：『此無益於年命。』遂學長生之道。得黃帝九鼎丹法，欲合之，用藥皆糜費錢帛。陵家素貧，欲治生；營田牧畜，非己所長，乃不就。聞蜀人多純厚，易可教化，且多名山，乃與弟子入蜀，住鵠鳴山，著作道書二十四篇。乃精思鍊志，忽有天天下，千乘萬騎，金車羽蓋，駢龍駕虎，不可勝數，或自稱柱下史，或稱東海小童，乃授陵以新出正一明威之道。陵受之，能治病，於是百姓翕然奉事之以為師，弟子戶至數萬。即立祭酒，分領其戶，有如官長，并立條制，使諸弟子隨事輸出米絹器物紙筆糴薪什物等。領人修復道路，不修復者，皆使疾病，縣有應治橋道，於是百姓斬草除溷，無所不為，皆出其意，而愚者不知是陵所造，將為此文從天上下也。陵又欲以廉恥治人，不喜施刑罰，乃立條制，使有疾病者，皆疏記生身已來所犯之罪，乃手書投水中，與神明共盟約，不得復犯法，當以身死為約。於是百姓計念，邂逅疾病，輒當首過，一則得愈，二使羞慚，不敢重犯，且畏天地而改。從此之後，所違犯者，皆改為善矣。陵乃多得財物，以市其藥。合丹，丹成，服半劑，不願即昇天也。……乃授（趙昇、王長）二人道畢，三日乃還。歸治舊舍，諸弟子驚悲不息，後陵與昇、長三人，皆白日冲天而去，眾弟子仰視之，久而乃沒於雲霄也。初，陵入蜀山，合丹半劑，雖未沖舉，已成地仙，故欲化作七試，以度趙昇，乃知其志也。（《太平廣記·卷八》引）

張陵事蹟，又見於唐·王松年《仙苑編珠》引《正一經》（註一三）、北宋·張君房撰《雲笈七籤·卷一百九·張道陵》（註一四）、南宋·陳葆光撰《三洞群仙錄·卷二·天師三境》引



《張陵本傳》（註一五）、同前書卷十四引《高道傳》（註一六）、張天雨《玄品錄·卷二·道品》（註一七）、元·趙道一《歷世真仙體道通鑑》卷十八（註一八）、元·陳采《清微仙譜·正一淵源》（註一九）、明·張宇初撰《漢天師世家·卷二》（註二〇）、《消搖墟經·卷一》（註二一）、《搜神記·卷二》（註二二）。上述諸書所言大都與葛洪《神仙傳》相近。

## 2、張衡

張衡事蹟，大都附於張陵傳中，獨立論述的較少。《後漢書·卷七十五·劉焉傳》載張衡事，僅云：「陵傳子衡，衡傳於魯。」短短數語。後世仙傳中，以元·趙道一《歷世真仙體道通鑑》卷十九及明·張宇初撰《漢天師世家·卷二》所載較詳，張宇初所載又多沿襲趙道一，今錄張宇初撰《漢天師世家·卷二》之言於下：

二代嗣師，諱衡，字靈真，精脩至道，不與世接，被徵為黃門侍郎，不就。永壽二年，襲教，居陽平山，歲以經錄，授弟子克彰正一之道，言約理明，聞者有感。漢元和己未年正月，以印、劍付子魯，曰……言畢，與妻盧氏於陽平山白日上昇。

## 3、張魯

在《後漢書》卷七十五《劉焉傳》中，對三張的記載，是以張魯為主，張陵、張衡反而是附屬敘述而已。這是因為五斗米道發展到張魯時，據有漢中，以道教治民，對三張正一道之發展，有極密切關係：《後漢書·劉焉傳》云：

（張）魯字公旗。初祖父陵，順帝時客於蜀，學道鶴鳴山中，造作符書，以惑百姓。受其道者輒出米五斗，故謂之米賊。陵傳子衡，衡傳於魯，魯遂自號師君。其來學者，被名為鬼

卒，後號祭酒。祭酒各領部眾，眾多者名曰理頭。皆校以誠信，不聽欺妄。有病，但令首過而已。諸祭酒各起義舍於路，同之亭傳，縣置米肉以給行旅。食者量腹取足，過多則鬼能病之。犯法者先加三原，然後行刑，不置長吏，以祭酒為理，民夷信向。朝廷不能討，遂就拜魯鎮夷中郎將，領漢寧太守，通其貢獻。：：魯自在漢川垂三十年，聞曹操征之，至陽平，欲舉漢中降，其弟衛不聽，率眾數萬拒關固守，操破衛，斬之：：：魯即與家屬出逆，拜鎮南將軍，封閬中侯，邑萬戶，將還中國，待以客禮。封魯五子及閭閻等皆為列侯。魯卒，謚曰原侯，子富嗣。

《後漢書》而外，張魯之事蹟，早期史籍如《典略》（見《後漢書·劉焉傳》注引）亦有載述。此外，後世載記大都簡略，其稍詳者，則有元·趙道一《歷世真仙體道通鑑》卷十九及明·張宇初撰《漢天師世家·卷二》，然二書亦不如《後漢書》論述之屬實。

以上是載籍所見的三張事蹟。三張教團，在漢世稱「五斗米道」，張魯降曹操後，隨著張魯被遷徙於鄴都，而流傳於北地。至兩晉時，時人多稱之為「天師道」，聲勢漸大。西晉時，犍為人陳瑞在川中傳播五斗米道，自稱天師；其後又有李特、李雄任用五斗米道師范長生為相，建立成漢政權。東晉時，天師道之勢力又隨著中原世族之南遷而逐漸南移，王羲之、謝安等家族都是世代信奉天師道，而《晉書·郗鑑傳》、《晉書·何充傳》所載，如郗鑑、何曇等亦皆為教徒。然而在六朝時，天師道雖盛，卻各自拜署祭酒，法規漸廢，於是北朝北魏寇謙之，南朝劉宋陸修靜，皆對天師道加以整理和改革，因而形成了南北天師道。

又，張陵的第四代孫，張魯之子張盛，在曹魏時還居江西龍虎山，世代居其地，隋唐後，龍

虎山便成爲天師道之中心。

#### 四、《後漢書·方術列傳》所載之方道士

在漢世，除有組織教衆的大教團，如駱曜、張角、張魯等外，《後漢書·方術列傳》所載東漢時期好道喜仙，個人修行，而能獲得異能奇行之士甚多：如郭憲知齊國失火；許楊入獄，械自解；王喬爲化爲飛鳧；樊英含水西渡成都市火；冷壽光、唐虞、魯女生行容成公御婦人法，老有少容；徐登、趙炳爲禁術，禁水不流，禁枯樹使生莖；費長房縮地役鬼；薊子訓使死嬰復生；劉根使亡靈現形；左慈於盤中釣鱸魚；計子勳死生如意；上成公昇天而去；解奴辜、張貂隱淪，出入不由門戶，能變易物形；魏聖卿能以符劾鬼神；壽光侯劾百鬼衆魅，令自縛現形；甘始、東郭延年、封君達行容成御婦人術，皆百餘歲及二百歲；王眞，年將百歲，視之似未五十；郝孟節結氣不息，狀若死人；王和平尸解。另外，《後漢書·卷三十六張霸傳·附張楷傳》載張楷能爲五里霧。總之，《後漢書·方術列傳》載錄方士之多，幾爲正史之冠，全篇宛如道徒在寫高道傳。

### 肆、結語

方士與神仙載述，在中國，據史料所見，至遲可追溯至春秋之世。《山海經》、《史記》、《莊子》、《列子》、《戰國策》、《楚辭》、《韓非子》等書，均出現了神仙人物及方士修鍊情形之記載。

《山海經》所述身生羽翼及長生不死者，有羽民、不死民、不死山、不死國，所述之仙藥有

丹木玉膏，及巫彭、巫咸等神巫鍊製之不死藥；其說與後世羽化成仙及方士之鍊製長生藥相似。

《山海經》所言之神祇，有司掌四季及四方之神，有司掌晝夜、日月星辰之神，有司掌大海、黃河等水神，有司掌風的因因乎、因乎、乎民等風神，有司天旱的女魃等；更有道教女仙之首的西王母，及道教的聖山崑崙山。由於《山海經》與道教相近者多，因而後世道徒將之視為道書，而收入於《道藏》中。

《山海經》而外，在神仙人物的論述上：先秦子書中所見的神仙人物有：黃帝、伏羲、女媧、狝韋、北斗、堪坏、馮夷、肩吾、顓頊、禺強、西王母、彭祖、傅說、藐姑射山之神人、列子、河伯、海若、廣成子、彭祖。義和、望舒、飛廉、雷師、豐隆、巫咸、東皇太一、湘君、湘夫人、大司命、少司命、東君、河伯、山鬼、的有句芒、太皓（亦作太皞）、蓐收、少皞、祝融、炎帝、玄冥、顓頊、玄武、后土、文昌、雨師、黔羸、赤松子、傅說、韓衆、王子喬。

在追求長生方術的方士上，先秦春秋戰國時，見諸載籍的方士有：《山海經》所說巫咸等十神巫及《史記》所見的萆弘、長桑君、河上丈人等。秦時之方士，較著者則有：茅初成、徐市、韓終（韓衆）、盧敖、侯生、石生、安期生。

兩漢之方士，見諸史籍者，西漢時期有：陵陽子明、張良、河上公、淮南王劉安、八公（蘇飛、李尚、左吳、田由、雷被、毛被、伍被、晉昌）、新垣平、李少君、齊少翁、繆忌、游水發根、樂大、公孫卿、公玉帶、劉向、甘忠可、王仲都、西門君惠等人。東漢方士甚多，而較著者，則有淮汜、干吉、宮崇、襄楷、駱曜、張角、張脩、張陵、魏伯陽、張魯等。

又，先秦至兩漢，不僅道徒迷於神仙之說，帝王耽迷於神仙長生術者亦甚多；在先秦之世者

有：齊威王、宣王、燕昭王及《韓非子·說林上》、《戰國策·楚策四》接受方士獻不死藥之楚王，《列子·說符》、《韓非子·外儲說》所載派人學不死方之燕君。

秦漢後之帝王，則秦始皇（見《史記·封禪書》、《史記·秦始皇本紀》）、漢武帝（見《史記·封禪書》、《史記·孝武帝本紀》），二人皆曾多次派人入海求仙山與長生藥；宣帝曾命劉向鑄黃金（《漢書·楚元王傳附劉向傳》）、元帝曾為方士所惑，初元年間有「天淵玉女、鉅鹿神人、轅陽侯師張宗之姦」（《漢書·郊祀志下》谷永上書成帝之語），成帝末年好鬼神「上書言祭祀方術者，皆得待詔」（《漢書·郊祀志下》），哀帝「即位，寢疾，博徵方術士。」（《漢書·郊祀志下》）。西漢滅，王莽篡立，國號為新，王莽亦耽迷於神仙長生之說。《漢書·郊祀志下》云：

莽篡位二年，興神僊事，以方士蘇樂言，起八風臺於宮中，臺成萬金，作樂其上，順風作液湯。又種五梁禾於殿中，各順色置其方面，先鶩（煮）鶴雛（髓）、毒冒、犀玉二十餘物漬種，計粟斛成一金，言此黃帝穀僊之術也。以（蘇）樂為黃門郎，令主之。莽遂索鬼神淫祀，至其末年，自天地六宗以下至諸小鬼神，凡千七百所，用三牲鳥獸三千餘種。後不能備，乃以雞當鶩，犬當麋鹿。數下詔自以當僊。

終西漢之世，帝王幾乎皆沈迷於神仙之說。但至東漢後，帝王信道者漸不若西漢諸帝。光武雖迷信讖諱，卻駁斥方士黃白之論（見《後漢書·卷二十八·桓譚傳》桓譚上書光武帝語），順帝時琅邪宮崇詣闕上《太平清領書》，帝以妖妄不經而未施行（見《後漢書·襄楷傳》）。東漢帝王與道教關係較密切者，則為桓帝；《後漢書·祭祀志下》說桓帝好神仙事，曾祠老子於濯

龍。與西漢諸帝之好道喜仙相比，東漢諸帝顯然已較理智。

可能由於東漢帝王重視方士道教者少，所以東漢之道教與方士，便由先秦兩漢之游說帝王，轉而進入民間，以民間為重心。再者，先秦及西漢之神仙說，重禱祀，海外求仙與黃白冶鍊，這些都曠日耗財，非一般百姓所能耽玩，須財大勢大的帝王公侯始有餘力從事。東漢後，神仙修鍊漸轉向導引、避穀、房中、符籙，雖有禱祀，亦以治病為主，費財較少，因而不再生限於貴族；這也是東漢後道教轉入民間的另一主因。

## 注 釋

註一：周世以天帝、日、月、星、辰、風、雨、雷、電等屬於天空的神為天神，以大地、山川、湖泊、井灶、社稷等神為地示，人死之魂魄為人鬼。《周禮·春官·大司馬》：「大司馬之職，掌建邦之天神、人鬼、地示之禮；以佐王建保邦國。」《尸子》：「天神曰靈，也神曰祇，人神曰鬼。」（《爾雅釋訓》注引）又，有關鬼、神、示之詳細論述，請參見拙作《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》，一九九〇年八月，天津出版社出版。

註二：《列仙傳》，古題為劉向撰，近世學者或疑其偽，但論據薄弱，多臆測；今仍依舊題，以為劉向撰。

註三：《韓非子·說林上》、《戰國策·楚策四》載方士獻不死藥於楚王。《列子·說符》、《韓非子·外儲說》載燕國國君派人學不死之方。

註四：周秦至兩漢，常以為神仙身生羽翼，飛行自在，如屈原《楚辭·遠遊》：「仍羽人於丹丘兮，留不死之舊鄉。」東漢王逸注即以「衆仙」來解釋「羽人」。漢人描述羽仙之文字更多，如：

《史記·孝武本紀》：「於是天子又刻玉印曰『天道將軍』，使使衣羽衣，夜立白茅上。五利將軍亦衣羽衣，立白茅上，受印，以示弗臣也。而佩『天道』者，且為天子道天神也。」

漢·王充《論衡·無形篇》：「圖仙人之形，體生毛，臂變為翼，行於雲，則年增矣，千歲不死。」

漢·仲長統《昌言》：「得道者生六翻千臂，長毛羽于腹，飛無階之蒼天，度無窮之世俗。」（《意林》卷五引）

漢·郭憲《別國洞冥記》：「仙人晃伯子，常遊翠水之涯，采菱而食之，令骨輕，舉身生毛羽也。」

註五：《楚辭·離騷》「吾令羲和弭節兮」東漢·王逸注云：「羲和，日御也。」又，《楚辭·九歌·東君》題下王逸注云：「《博雅》曰：『朱明、耀靈、東君，日也。』」，有闕日神、日御、月御、月神之探討，請見拙作《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》上篇第三章，文獻對日神日御之敘述較明確，對月神月御敘述較少，疑月御為望舒，月神為嫦娥。

註六：《楚辭·離騷》「前望舒使先驅兮」東漢·王逸注：「望舒，月御也。」宋·洪興祖《楚辭補註》引《淮南子》云：「月御曰望舒，亦曰纖阿。」纖阿，即嫦娥之音轉。

註七：五帝，指五方帝，據《呂氏春秋·十二紀》之說，東方為太皞、南方炎帝、西方少昊、北方顓頊、中央黃帝。五神則，東方苟芒、南方祝融、西方蓐收、北方玄冥、中央為后土。

註八：六神即六宗之神，據洪興祖《楚辭·九章·惜誦》補注有多種說法：一以時、寒暑、日、月、星、水旱為六宗；一以星、辰、風伯、雨師、司中、司命；一以天地四時；一以天宗三：日、月、星，地宗三：太山、河、海等等。

註九：太一神，近人論述甚多，詳見拙作《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》下篇第一章頁二二三至二二六，宋人洪興祖《楚辭補註》卷二「東皇太一」標題下注引《淮南子》，以為太一即是天皇大帝曜魄寶。

註一〇：馬王堆西漢三號墓據墓中木牘所載，墓主埋於西漢文帝十二年。而周一良、蕭佐桃等編之《馬王堆醫書考注》一書，據出土的帛書《五十二病方》係以篆字寫成，定其抄寫年代在秦漢交接之際，見該書頁二。抄寫年代通常晚於撰作年代，如此則該書之寫成年代，當在先秦。

註一一：瓦盆文字，見引於郭鼎堂《奴隸制時代》，頁十七。

註一二：黃神與泰山神的關係，詳見筆者所撰《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》上篇第三章；一九九〇年八月，天津出版社印行。

註一三：《仙苑編珠·卷中·天師正一》：「《正一經》云：張天師諱道陵，學道於蜀鶴鳴山。時蜀中人鬼不分，災疾競起，感太上老君降授正一盟威法，以分人鬼，置二十四治，至今民受其福。有戒鬼壇，見在。」（《正統道藏·洞玄部·記傳類·惟字號》）



註一四：《雲笈七籤》所載張道陵事蹟，與葛洪《神仙傳》內容相近，而較簡省。《雲笈七籤·卷一百九》見於《正統道藏·太玄部·甘字號》。

註一五：《三洞群仙錄·卷二·天師三境》云：「《本傳》：張道陵，留侯六代孫也；舉賢良方正，雖仕而志在鍊形，遂退隱北印山，章帝以三品印綬起之，不就，入嵩山，遇神人告之曰：石室中藏《黃帝丹經》，琅函玉笈之書，子行必獲矣。師從之，果得其書，於是築壇朝真，以煉九丹，丹成，謂弟子王長曰：服丹當沖天，然吾未有大功，豈敢遽服？宜為國家除害興利，然後服之，則吾臣事三境亦無愧矣。」（《正統道藏·正乙部·筵字號》）

案：《三洞群仙錄·卷二》所引的《本傳》，近人陳國符《道藏源流考》第一〇〇頁以為是已佚之《張陵傳》，陳氏云：「《隋志·史部·雜傳類》著錄《正一真人三天法師張君內傳》一卷，不著撰人；《通志略·諸子類·道家》云王萇撰。《舊唐志·史錄·雜傳類》、《新唐志·子錄·神仙類》，並著錄《三天法師張君內傳》一卷，王萇撰。」

註一六：所引《高道傳》，係敘述張天師與成都群鬼作戰，奪二四獄為二四治等事。

註一七：《玄品錄》，見於《正統道藏·洞神部·譜錄類·當字號》。

註一八：《歷世真仙體道通鑑》，見於《正統道藏·洞真部·記傳類·河字號》。

註一九：元·陳采所刊之《清微仙譜》，收於《正統道藏·洞真部·譜錄類·致字號》。

註二〇：明·張宇初撰《漢天師世家》見於《續道藏·壁字號》。

註二一：明·洪自誠《消搖墟經》，見於《續道藏·槐字號》。

註二二：案：此《搜神記》並不是晉人干寶所撰之書，而是明人張國祥校梓者，收於《續道藏·高字號》。

## 第四篇 先秦至東漢三張前，初期道教所見壇場及科儀

### 壹、序言

中國的祭祀，最早見諸記載者有《尚書·堯典》：「寅賓出日」、「寅饒納日」，《尚書·舜典》：「肆類于上帝，禋于六宗，望于山川，遍于群神。」類、禋、望是祭祀之法，也是祭名。商代時，甲骨文字中所見祭祀的神祇，有天帝、有祖先神靈；天帝方面，更已有四方帝之稱，如「貞帝于東方」、「貞于方帝」、「貞帝于西方」、「貞帝于南方」、「貞帝于北方」等（註一）。至周世，則載籍所見，所祀神靈有：天帝、日、月、星、辰、雲、雷等天神，有大地、山、川、河、海等地祇，有祖先魂靈之人鬼；祀壇祀法之記載，亦漸臻完備。

以祭壇而言，史料對商代及其以前祭壇的敘述極少；周世則將祭天、地之處稱為泰壇、泰折，祭祖者稱為宗廟，祭土地穀神者稱為社、稷；而祭日、月、星辰、寒暑等，亦各有壇。在周世，祀神場所，名稱雖各不同，但大抵說來，周世除祭祖處所稱為廟外，其他的祭祀場所，都可稱之為壇。至秦漢時，則將祀天帝者稱為「時」、祀一般神祇者稱「祠」、「廟」，而「兆」則為時祠地所在之界域（註二）；又，西漢桓譚《仙賦并序》（註三），提及武帝時所建華陰集靈

宮，因而以「宮」稱呼祠神之所，在漢時亦已存在。再者，西漢以前，民間所祀唯灶與社；至於天、地、日、月、星、辰、山、河、湖、海等神祇，則列入國家祀典，由政府主司其事。

早期道教興起於春秋戰國之際，在先秦至西漢時期，此期道教，大抵盛行於帝王公卿，如：齊威王、燕昭王、秦始皇、漢武帝、淮南王等流皆是，由於道教受帝王崇信，所以秦及西漢，道教祭儀常與政府祀典相混合為一，秦皇、漢武所立祠壇，據《史記》所述，大都為方士所呈進；至於此時民間方面的道教祠廟，則未見記載。然自東漢中葉以後，至六朝，道教逐漸盛行於民間，於是民間信道者所立之祀壇漸多，此類民間祀壇，則稱之為「治」、「靖」、「廬」、「館」、「觀」，以別於政府所立之時祠、宗廟。道教之祀壇，至唐時統稱為「觀」或「宮」，宋時多稱為「宮」。演變至今日，壇、堂、觀、廟、宮等，都被時人用來做為道教祭祀場所之專稱。

由上所述，可以看出先秦至西漢，道教壇場和中國古代國家祀壇，關係至為密切。而自東漢中葉以後，民間道教逐漸興起，所立祠壇如三張之二十八治等，係出自民間，囿於財力，自然不如帝王所立之壇場華麗，也遠不如受帝王尊崇之道士所立者宏偉，所以三張之道壇和先秦至西漢早期道教有別，也和寇謙之、陸修靜等受帝王崇敬者所立之道觀有別。底下即依道壇年代之先後發展為主，而以道場儀制為輔，敘述於下：

## 貳、先秦典籍所見之壇儀祀典

典籍所見先秦道教之活動，約起於春秋戰國之際，又因其受帝王所崇信，所以道教之祀儀，與帝王之祭祀儀軌，尤其與秦始皇世之祭儀，有密不可分之關係。再者，道教係出自中國本土，其祭祀儀軌及神仙理論，都是吸取自中國固有習俗、信仰及文化而來，因而要了解道壇祭儀，必須先了解中國傳統祭儀。所以底下先敘述先秦之祭儀，再拿來與道教科儀相比較。

記載中國早期傳統祭儀之典籍者有：《尚書》、《周禮》、《禮記》、《左傳》、《國語》、《大戴記》、《史記》、班固《白虎通德論（五祀及社稷、禮樂等篇）》、王充《論衡·祭意篇》、蔡邕《獨斷》、應劭《風俗通義·祀典卷第八》、《孔子家語·郊問第二十九》、《孔子家語·廟制解第三十四》等。這些典籍，有的是專章討論，但有的則僅是片言隻字偶及而已。

#### 一、立祀原則及祭法

周世的祭祀，有一定的規則。在立祀祭神的原則上：天帝日月星辰等天神，是人民所瞻仰；而山林、川谷等地祇，是人民所賴以維生之處，都是所應供奉祭祀的；至於人鬼方面，則須有功於民，才能入祀；但也有特例的。原則既定，然後再依所祀神祇之不同，祭祀之壇場及儀法各有別。《禮記·祭法》敘述立祀之原則云：

夫聖王之制祭祀也。法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大菑則祀之，能捍大患則祀之。是故厲山氏之有天下也，其子曰農，能殖百穀；夏之衰也，周弃繼之，故祀以爲稷。共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以爲社。帝嚳能序星辰以著眾，堯能賞均刑法以義終，舜勤眾事而野死，鯀鄣鴻水而殛死，禹能脩鯀之功，黃帝正

名百物以明民共財，顓頊能脩之，契爲司徒而民成，冥勤其官而水死，湯以寬治民而除其虐，文王以文治，武王以武功去民之舊；此皆有功烈於民者也。及夫日月星辰，民所瞻仰也。山林、川谷、丘陵，民所取財用也。非此族也，不在祀典。

《禮記·祭法》對人鬼入祀的條件，著重在有功於人民；但商周之世，敬天畏鬼，成爲普遍之習俗，天神固須祭祀，人鬼不管是否有功，也常加以祭拜，尤其無主的厲鬼，更須如此；如天子有泰厲、諸侯有公厲、卿大夫有族厲，都是祭拜無主野鬼，免得他們爲害世人。於是祀有功者爲祈福，是祭祀之正例；而祀厲則爲避禍，屬於特例。

又，在祭祀方法上，周世祭昊天上帝、日、月、星、辰、司命、司中等天神，因其高高在上，所以用禋祀、實柴、樛燎等方法來祭祀，其法是將牲體、玉、帛等放在木柴上燔燒，使香氣上聞於天。而祭祀社稷、五祀、五嶽、山林、川澤、四方百物等地示，則有血祭（殺牲取血以祭）、狸沈（埋牲脔於山林及沈牲脔於川澤）、飗辜（磔牲以祭）等方式。至於祭先王先公等人鬼則有祫（三年一次合祭於祖廟）、禘（五年一次合祭）、四時祭（依四季而祭：春祠、夏杓、秋嘗、冬烝）等。此外，周世祭天神、地祇、人鬼所用的樂舞及牲幣，亦各有不同。

道教，基本上都是承繼中國的這些固有祭壇祭儀而來；秦漢之世，據《史記·封禪書》、《史記·秦始皇本紀》、《史記·孝武本紀》記載，當時國家的許多重要祀典，不論其壇場佈置、服色、方位及祀儀等，有許多是出自方道士之手。道士與中國國家祀典之關係，極爲密切。

## 二、典籍所見先秦國家祀典所列之各類祭神壇場

先秦國家祀典較重要者爲郊天、祀地等大祭典，二者尤以祭天爲甚；其次爲宗廟、社稷之

祭；再次爲司命、門、厲等七祀或五祀之祭。

《禮記·祭法》：

燔柴於泰壇，祭天也。瘞埋於泰折，祭地也。用騂犢。埋少牢於泰昭，祭時也。相近於坎壇，祭寒暑也。王宮，祭日也。夜明，祭月也。幽宗，祭星也。雩宗，祭水旱也。四坎壇，祭四方也。山林、川谷、丘陵，能出雲、爲風雨、見怪物，皆曰神。有天下者祭百神，諸侯在其地則祭之，亡其地則不祭。天下有王，分地建國，置都立邑，設廟祧，壇墠而祭之。乃爲親疏多少之數。是故王立七廟，一壇一墠；曰考廟、曰王考廟、曰皇考廟、曰顯考廟、曰祖考廟，皆月祭之。遠廟爲祧，有二祧，享嘗乃止。去祧爲壇，去壇爲墠。壇墠；有禱焉，祭之；無禱，乃止。去墠曰鬼。諸侯立五廟，一壇一墠……庶士、庶人無廟，死曰鬼。

王爲群姓立社，曰大社；王自爲立社，曰王社。諸侯爲百姓立社，曰國社。諸侯自爲立社曰侯社。大夫以下成群立社曰置社。王爲群姓立七祀：曰司命、曰中霤、曰國門、曰國行、曰泰厲、曰戶、曰竈；王自爲立七祀。諸侯爲國立五祀：曰司命、曰中霤、曰國門、曰國行、曰公厲；諸侯自爲立五祀。大夫立三祀：曰族厲、曰門、曰行。適士立二祀：曰門、曰行。庶士、庶人立一祀，或立戶，或立竈。

《禮記·祭義》：

建國之神位，右社稷，而左宗廟。

東漢·蔡邕《獨斷·卷之上》：

左宗廟，東曰左。帝牲牢三月，在外牢一月，在中牢一月，在明牢一月，謂近明堂也。三月

一時，已足肥矣。徙之三月，示其潔也。右社稷，西曰右。宗廟、社稷皆在庫門之內，雉門之外。天子三昭三穆，與太祖廟七；七廟一壇一墀，曰考廟、王考廟、皇考廟、顯考廟、祖考廟，皆月祭之。……庶人皆無廟，四時祭於寢也。周桃文武爲桃，四時祭之而已，去桃爲壇，去壇爲墀，有禱焉祭之，無禱乃止；去墀曰鬼。壇謂築土起堂，墀謂築土而無屋者也。

以上論述國家及百姓所祀之神及祀神壇場。據《禮記》所載，古時天子，在建國之後，即須立宗廟及社稷；宗廟是祭祀祖先的鬼魂；而社稷則是祀土地神及穀神。宗廟和社稷的所在，一左一右。此外，有祭天的泰壇（天壇），祭地的泰折（地壇），祭四季的泰昭（祭四時壇），祭寒暑的坎壇，祭日的王宮壇（日壇），祭月的夜明壇（月壇），祭星的幽宗壇（星壇），祭水旱的雩宗壇（水旱壇），祭四方山林、川谷、丘陵等的四坎壇（註四）。

上述而外，又有司命（命運神）、中霤（宅神、堂室神）、門（門神）、行（道路神）、厲（無主游魂）、戶、灶等，依主祀者階級不同，所立的七祀或五祀。

周世所祀之神，包括了天帝、日、月、風、雨、雷、電等天神，山林、川谷、丘陵、湖、海等地祇，以及人鬼等神。稱之爲鬼神祇三者，亦可統稱爲「神」或「鬼」。至於周代的祭祀，在祭祀禮儀輕重的等級區分上，則《禮記·禮器》云：

禮時爲大，順次之，體次之，宜次之，稱次之。堯授舜，舜授禹，湯放桀，武王伐紂，時也。《詩》云：「匪革其猶，聿追來孝。」天地之祭，宗廟之事，父子之道，君臣之義，倫也。社稷山川之事，鬼神之祭，體也。喪祭之用，賓客之交，義也。羔豚而祭，百官皆足，



大牢而祭，不必有餘，此之謂稱也。諸侯以龜爲寶，以圭爲瑞；家不寶龜，不藏圭，不臺門，言有稱也。

禮以救民治國爲首要，其次祭天地宗廟，其次祭社稷山川，其次喪祭，其次小祭。無民即無國，無國即無祭祀，但如專以祭祀而言，則祭天地爲大，宗廟次之，社稷山川又次之，喪祭、小祭又其次。所以《周禮·天官·酒正》又將之區分爲大祭、中祭、小祭三等，鄭玄注云：「大祭天地，中祭宗廟，小祭五祀。」（註五）。

### 三、《墨子》、《孔叢子》等書所見先秦特殊作用之祀壇

除平常固定的祭天地神祇等祀壇祀儀外，周世亦有因事而臨時立壇祭祀的。此類祀壇見載於先秦子書中。如：

《墨子·迎敵祠》云：

敵以東方來，迎之東壇，壇高八尺，堂密八，年八十者八人主祭，青旗青神，長八尺者八，弩八，八發而止，將服必青，青牲以雞。敵以南方來，迎之南壇，壇高七尺，堂密七，年七十者七人主祭，赤旗赤神，長七尺者七，弩七，七發而止，將服必赤，其牲以狗。敵以西方來，迎之西壇，壇高九尺，堂密九，年九十者九人主祭，白旗素神，長九尺者九，弩九，九發而止，將服必白，其牲以羊。敵以北方來，迎之北壇，壇高六尺，堂密六，年六十者六人主祭，黑旗黑神，長六尺者六，弩六，六發而止，將服必黑，其牲以鹿。

《韓非子·內儲說上》：

齊人有謂齊王曰：「河伯，大神也。王何不試與之遇乎？臣請使王遇之。」乃爲壇場大水之

上，而與王立之焉。有間，大魚動，因曰：「此河伯。」

《黃帝出軍決》：

將軍出兵，有所討伐，引兵出城門，望見白雲及白水者，舉白牙旗；五色牙旗，隨天氣四時。（《藝文類聚·卷六十·軍器部·牙》引）

《孔叢子·儒服篇》：

子高適魏，會秦兵將至，信陵君懼，造子高之館而問祈勝之禮焉。子高曰：「命勇謀之將以禦敵。先使之迎於敵所從來之方，為壇祈克于五帝，衣服隨其方色，執事人數從其方之數，牲則用其方之牲；祝史告于社稷、宗廟、邦域之內名山大川，君親素服誓眾于太廟曰：『某人不道，侵犯大國，二三子尚皆同心比力死守。』將帥稽首再拜受命。既誓，將帥勒士卒陳于廟之右，君立太廟之庭，祝史立于社，百官各警其事，御于君以待命，乃大鼓于廟門，詔將帥命卒習射三發，擊刺三行，告廟用兵于敵也。五兵備效，乃鼓而出以即敵，此諸侯應敵之禮也。」

上述祭壇，除《韓非子·內儲說上》所載為祀河神者外，其餘均為兵家祭壇。然《墨子》、《黃帝出軍決》、《孔叢子》等，所載者雖是兵家祭壇，但所言依方立壇，以方位、服色、旗、神、牲器、人數等相配來祭祀，似為當時之風潮。此風究起於何時，難以推知。但《史記·封禪書》載東周平王元年，秦襄公，即因秦位居西方，而主祀五方帝中之白帝；以西方配白色，用來祭祀；顯然在當時已存在。五帝和五色相配，其配法為：東（青）、南（赤）、西（白）、北（黑）、中央（黃）。又天帝有東、西、南、北四方之說，在中國出現極早，商代甲骨文中已見

記載，足見方帝方色之說，可能周前已存在。因而周世《墨子》等所載的這些祀壇，雖為兵家祈勝之用，然而所言依不同方位並配以不同之服色、祭牲等等，似當為周時祭祀之通例，並非僅用以做為兵家之祭而已。《墨子·迎敵祠》中所述壇場和方位、服色皆依五行而相配，其情形依次為：東：青，其數為八，所用牲為雞。南：赤，其數為七，所用牲為狗。西：白，其數為九，所用牲為羊。北：黑，其數為六，所用牲為彘。此說和《呂氏春秋·十二紀》、《禮記·月令》等所載迎氣之祭者，亦是依四季之不同，而配以不同之方位、服色、數目、祭物等說相同者多。可見方位、服色等相配之壇儀，並不僅限兵祭而已。《呂氏春秋》與《禮記》，二書文字相近，而

《淮南子·時則篇》所載迎氣祀儀則較詳。今略錄於下：

《呂氏春秋十二紀·孟春紀》：  
孟春之月，日在營室，昏參中，旦尾中，其日甲乙，其帝太皞，其神句芒，其蟲鱗，其音角，律中太簇，其數八，其味酸，其臭羶，其祀戶，祭先脾。東風解凍，蟄蟲始振，魚上冰，獺祭魚，候鴈北。天子居青陽左个，乘鸞輅，駕蒼龍，載青旂，衣青衣，服青玉，食麥與羊，其器疏以達。……

《淮南子·時則篇》：

孟春之月，招搖指寅，昏參中，旦尾中，其位東方，其日甲乙，盛德在木，其蟲鱗，其音角，律中太簇，其數八，其味酸，其臭羶，其祀戶，祭先脾。東風解凍，蟄蟲始振，魚上負冰，獺祭魚，候鴈北。天子衣青衣，采蒼龍，服蒼玉，建青旗，食麥與羊，服八風水，饗其燧火。東宮御女，青色衣，青采，鼓琴瑟。其兵矛，其畜羊。朝于青陽左个，以出春令，

布德施惠，行慶賞，省徭賦。

由上所述，可見周時帝王依不同季節，採五行生剋而立祀，因而所服之衣、所祀神及用牲等均有差別。五行生剋之說，在先秦史料中，似已成爲普遍的概念，不僅在祭祀中出現，亦用來佈陣作戰，甚且用來論辯爭勝：如銀雀山漢墓出土竹簡《孫臏兵法·地葆》（註六）：「五壤之勝：青勝黃、黃勝黑、黑勝赤、赤勝白、白勝青。」此是以五行生剋來做爲擇地佈陣之用。又，《六韜·龍韜·五音》是以五行生剋來論軍陣成敗，文云：

夫律管十二，其要有五音：宮商角徵羽，此其正聲也，萬代不易。五行之神，道之常也，可以知敵。金、木、水、火、土，各以其勝攻之。古者三皇之世，虛無之情，以制剛強，無有文字，皆由五行。五行之道，天地自然，六甲之分，微妙之神。其法：以天清淨，無陰雲風雨，夜半遣輕騎往至敵人之壘，去九百步外，遍持律管，當耳大呼驚之。有聲應管，其來甚微，角聲應管，當以白虎；徵聲應管，當以玄武；商聲應管，當以朱雀；羽聲應管，當以句陳。五管聲盡不應者，宮也，當以青龍。此五行之符，佐勝之徵，成敗之機。

又，《公孫龍子·通變論》云：「而且青驪乎白，而白不勝也。白足之勝矣，而不勝，是木賊金也。木賊金者碧，碧則非正舉矣。青白不相與而相與，不相勝則兩明也；爭而明，其色碧。與其碧，寧黃。黃其馬也，其與類乎！碧其雞也，其與暴乎！」此是以五行生剋來論辯。

#### 四、祭祀人員及其職司

《左傳·昭公十七年·夏六月》云：「日有食之，天子不舉（不盛饌），伐鼓於社；諸侯用幣於社，伐鼓於朝；禮也。……日過分而未至，三辰有災，於是乎百官降物，君不舉，辟移

時。樂奏鼓，祝用幣，史用辭。」上述是日食及星宿有變、日行和曆日不合等的祭社儀軌，其祀儀中，有史、祝等官員主司其事，有奏樂、奠幣、擊鼓等科儀，有酒、肉等供祭品。又，《淮南子·泰族篇》云：「今夫祭者：屠割烹殺，剝狗燒豕，調平五味者，庖也。陳簋簠，列樽俎，設籩豆者，祝也。齊明盛服，淵默而不言，神之所依者，尸也。宰祝雖不能，尸不越樽俎而代之。」文中所言，係以祭祖之事為說，但也可看出祭祀時各自不同職司之情形。

一般而言，古時之祭祀，除主祭者外，執事者有：祝、巫、史、庖、肆師、樂師等職司，祭祖則又有尸。祝奠幣，陳列禮器、告禱；史用辭，讀禮書。祝有大祝、小祝、喪祝（職掌喪事之祝）、甸祝（掌軍隊田獵之祝）、詛祝（掌邦國盟誓於神祇之詛辭）；史是掌書記事之官，有大史、小史。巫是事鬼神，禱解以治病請福者，溝通人神，分男巫女巫，司掌除疾病，禱雨，祓除不祥等事。肆師選具玉、帛、牲牷等祭品。庖師司烹煮牲牷，以供祭祀。樂師陳設樂器，演奏歌舞。尸，則是祭祀祖先時，扮演祖先神靈的人。又，除上述執事外，至於祭祀的日期，則由卜筮人員據所卜之兆象來訂定。今再述祭祀時，各執事之職司於下：

祝雖有五，而實者常見者唯大小祝，小祝為大祝之佐貳，今述大祝職司：《周禮·春官·大祝》云：「大祝掌六祝之辭，以事鬼神示，祈福祥求永貞：一曰順祝，二曰年祝，三曰吉祝，四曰化祝，五曰瑞祝，六曰筴祝。掌六祈以同鬼神示：一曰類，二曰造，三曰禱，四曰禱，五曰攻，六曰說。作六辭以通上下，親疏遠近：一曰祠，二曰命，三曰誥，四曰會，五曰禱，六曰誅。辨六號：一曰神號，二曰鬼號，三曰示號，四曰牲號，五曰齋號，六曰幣號。……凡大禋祀（祭天神）、肆享（祭祖先等人鬼）、祭示（祭地祇），則執明水火而號祝。隋簫逆牲逆尸，令

鐘鼓右亦如之。來瞽，令皋舞。相尸禮，既祭令徹。……國有大故，天裁、彌祀、社稷、禱祠。大師宜于社、造于祖、設軍社、類上帝、國將有事于四望，及軍歸獻于社，則前祝。」依上所說，大小祝是掌管各種祭祀時向禱告神祇，祈求神祇加被的官員，依其時節不同及神祇對象、所祈求事務的不同，而有不同禱詞。

大、小史，司記事、讀禮書及卜日。《周禮·春官·大史》云：「大祭祀，與執事卜日。戒及宿之日，與群執事讀禮書而協事。祭之日，執書以次位常。」《周禮·春官·小史》：「大祭祀，讀禮法，史以書敘昭穆之俎簋。大喪、大賓客、大會同、大軍旅，佐大史。」

巫，職在溝通人神，大旱大災時，舞以祈神，除疾病；喪弔時，與祝在王前，爲王除不祥。《周禮·春官·司巫》：「司巫掌群巫之政令。若國大旱，則帥巫而舞。國有大災，則帥巫而造巫恒。祭祀，則共匱主及道布，及租館。凡祭事，守瘞。凡喪事，掌巫降之禮。」《周禮·春官·男巫》：「男巫掌望祀、望衍、授號，旁招以茅。冬堂贈無方無筭，春招弭以除疾病。王弔，則與祝前。」《周禮·春官·女巫》：「女巫掌歲時祓除釁浴，旱暵則舞雩。若王后弔，則與祝前。凡邦之大裁，歌哭而請。」

職司烹煮的庖師，分爲：膳夫（掌王之膳食）、庖人（掌牲畜魚蔬等薦羞之擇取）、內饔（司掌宗廟祭祀）、外饔（司掌祭天地山川等外祭祀）、亨人（司烹煮）等五種。庖師職司之記載，見於《周禮·天官·膳夫》、《周禮·天官·庖人》、《周禮·天官·內饔》、《周禮·天官·外饔》、《周禮·天官·亨人》等。

肆師職司祭祀時的祭物祭品。《周禮·春官·肆師》：「肆師之職，掌立國祀之禮，以佐大

宗伯。立大祀用玉、帛、牲牲，立次祀用牲、幣，立小祀用牲……」。

在樂、舞及鼓方面，祭天神、地祇及人鬼時，所使用者均各有不同。而司掌樂舞者，據《周禮·春官》所載有：大司樂、樂師、大師、小師、瞽矇、眡瞭、典同、磬師、鍾師、笙師、鐃師、鞀師、旄人、箛師、箛章、鞀鞀氏、典庸器等員吏來主司樂器的陳設、演奏及典藏等事。

### 五、齋戒、祭法、供物及其他

#### 1、齋戒

周代在祭前十日，主祭者及執事人員，必須齋戒沐浴。「齋」，古書也寫作「齊」。前七天僅須戒葷酒、女色，禁絕外在的婚喪應酬，稱為散齋。後三日須觀想所祭祀神祇的言行相貌，志意喜樂，彷彿似親見其人，親聞其聲；如此，祭祀才能達到人神相感應的地步。散齋在廟壇外，致齋在廟壇內。十日齋戒時，所穿衣為黑衣，代表幽思。

#### 《禮記·祭統》：

及時將祭，君子乃齊。齊之為言齊也，齊不齊以致齊者也。是以君子非有大事也，非有恭敬也，則不齊。不齊，則於物無防也。嗜欲無止也。及其將齊也，防其邪物，訖其邪物，訖其嗜欲。耳不聽樂，故記曰：「齊者不樂。」言不敢散其志也。心不苟慮，必依於道。手足不苟動，必依於禮。是故君子之齊也，專致其精明之德也。故散齋七日以定之，致齋三日以齊之。定之之謂齊。齊者，精明之至也。然後可以交於神明也。是故先期旬有一日，宮宰宿夫人，夫人亦散齋七日，致齋三日。君致齋於外，夫人致齋於內，然後會於大廟。

#### 《禮記·祭義》：

致齋於內，散齋於外。齋之日，思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜。齋三日，乃見其所爲齋者。祭之日，入室，儼然必有見乎其位；周還出戶，肅然必有聞乎其容聲。出戶而聽，愴然必有聞乎其嘆息之聲。

《禮記·郊特牲》：

齊之玄也，以陰幽思也。故君子三日齋，必見其所祭者。

《禮記·郊特牲》：

孔子曰：「三日齋，一日用之，猶恐不敬，二日伐鼓，何居？」

《禮記·郊特牲》說齋服用黑色，因爲黑爲陰，適合於致齋時之幽思，與神明冥合，所以君子致齋三日，必能見其所祭者。又齋期中禁飲酒作樂，所以不可伐鼓。

## 2、祭法

祭法分祭天神、地祇和人鬼等三種。祭天神用實柴燔燎。《周禮·春官·大宗伯》：「以禋祀，祀昊天上帝；以實柴，祀日月星辰；以槱燎，祀司中、司命。」鄭玄注云：「三祀皆積柴實牲體焉，或有玉帛；燔燎而升煙，所以報陽也。」以香氣上達而言，稱爲「禋祀」；以實牛於柴上而言，稱爲「實柴」；以積薪燔燒而言，稱爲「槱燎」。以上是祭天神。

至於祭地示，則因地在下，所以貴沈埋，因而祭祀時以「血祭」、「狸沈」、「鬯辜」三者爲主；三者之意義，已論述於前。《周禮·春官·大宗伯》：「以血祭社稷、五祀、五嶽；以狸沈祭山林川澤；以鬯辜祭四方百物。」

在人鬼方面，人鬼以先王爲大，祭時有「肆」、「獻」、「裸」、「饋食」及四時祭。《周



禮·春官大宗伯》：「以肆、獻、裸享先王，以饋食享先王，以醴夏享先王，以嘗秋享先王，以烝冬享先王。」「肆」是「進所解牲體」；「獻」，是「薦血腥」；「裸」，是「灌以鬱鬯」；以上採鄭玄說。肆、獻、裸爲禘，屬於大祭。「饋食」爲禘，屬於次祭。「祠春」、「禴夏」、「嘗秋」、「烝冬」，是四時祭名，屬於小祭。劉向《說苑·脩文篇》：「春祭曰祠，夏祭曰禴，秋祭曰嘗，冬祭曰烝。春薦韭卵，夏薦麥魚，秋薦黍豚，冬薦稻鴈。三歲一禘，五年一禘。禘者，合也。禘者，諦也。禘者，大合祭於祖廟也。禘者，諦其德而差優劣也。」

至於在樂、舞方面，依所祭祀的天神地祇及人鬼的不同，而所用的樂調、舞曲均各不同，《周禮·春官·大司樂》曾詳細載記祭祀時所用的樂舞及用鼓，云：「乃分樂而序之，以祭以享以祀。乃奏黃鍾，歌大呂，舞《雲門》，以祀天神。乃奏大簇，歌應鍾，舞《咸池》，以祭地示。乃奏姑洗，歌南呂，舞《大磬》，以祀四望。乃奏蕤賓，歌函鍾，舞《大夏》，以祭山川。以奏夷則，歌小呂，舞《大濩》，以享先妣。乃奏無射，歌夾鍾，舞《大武》，以享先祖。」《周禮·地官·鼓人》：「以雷鼓（八面鼓）鼓神祀，以靈鼓（六面鼓）鼓社祭，以路鼓（四面）鼓鬼享。」賈公彥疏云：「天神稱祀，地祇稱祭，宗廟稱享。」祀、祭、享，樂舞均各自有別。

### 3、服制

西漢·董仲舒《春秋繁露·服制像》云：「天地之生萬物也，以養人；故其可失者，以養身體；其可威者，以爲容服。體之所爲興也，劍之在左，青龍之象也；刀之在右，白虎之象；鉤之在前，赤鳥之象也；冠之在首，玄武之象也。四者，人之盛飾也。大能通古今，別然不然，乃能

服此也。蓋玄武者，貌之最嚴有威者也，其像在右，其服反居首，武之至而不用矣。」董氏之文說明當時之服飾，係法象天象而來。不僅一般人服飾有定制，在祭祀時的服飾也有定制。《墨子·迎敵祠》、《黃帝兵法》、《孔叢子·儒服篇》、《呂氏春秋·十二紀》、《禮記·月令》、《淮南子·時則篇》，所言祭祀時之服色、祭時人數、旗幟、牲器等，都係依照五行生剋，五行、五方、四季、五色、五音等相配關係而制定。又，禮書記載祭時依所祭對象尊卑地位的不同，而服制亦須有差別。《周禮·春官·司服》云：

司服掌王之吉凶衣服，辨其名物，與其用事。王之吉服，祀昊天上帝，則服大裘而冕。祀五帝亦如之。享先王則衮冕。享先公饗射則鷩冕。祀四望山川則毳冕。祭社稷、五祀則希冕。祭群小祀則玄冕。

《周禮·春官·司服》將服飾分爲吉事凶事，並依尊卑等級及不同場所而君王之服飾有別，詳加敘述。至於各種服飾之形制，則鄭玄、賈公彥等注疏家均多所解說。如鄭注云：「鄭司農云：大裘，羔裘也。衮，卷龍衣也。鷩，禪衣也。毳，罽衣也。」

#### 4、供物、祭物

祭祀時的供物有玉、帛、幣、牲、肉、蔬與酒。《周禮·春官·肆師》：「肆師之職，掌立國祀之禮，以佐大宗伯。立大祀用玉、帛、牲牲；立次祀用牲、幣；立小祀用牲。」大祀指祭天地，祭品有玉器、幣帛及牲牲。次祀指祭宗廟，祭品有二，即牲及帛。小祀指五祀，僅用牲，無玉、帛。玉、帛、牲、幣和酒，爲中國古代祭祀常見的供物，《左傳》中常見此類敘述。又，所供祀之牲牲米穀魚蔬等物，除牛羊豕爲必備外，其餘則通常取自其地所盛產者。所用之供物，又

依祭祀者地位及所祀神祇之尊卑而有不同，《大戴禮·曾子天圓》即載述牛、羊、豕、犬、雞五牲尊卑及供祀對象。《禮記·郊特牲》則說明了供祭祀用，裝於竹籩、木豆、俎、鼎、樽等禮器的水、酒、菜蔬、醃菜、肉醬的製造方法及陳列數目。

《禮記·禮器》：

禮也者，合於天時，設於地財，順於鬼神，合於人心，理萬物者也。是故天時有生也，地理有宜也，人官有能也，物曲有利也。故天不生，地不養，君子不以爲禮，鬼神弗饗也。居山以魚鱉爲禮，居澤以鹿豕爲禮，君子謂之不知禮。故必舉其定國之數，以爲禮之大經，禮之大倫。以地廣狹，禮之薄厚，與年之上下。是故年雖大殺，眾不匡懼，則上之制禮也節矣。

《禮記·祭統》：

夫祭也者，必夫婦親之，所以備外內之官也。官備則具備。水草之蒞，陸產之醢，小物備矣。三牲之俎，八簋之實，美物備矣。昆蟲之異，草木之實，陰陽之物備矣。凡天之所生，地之所長，苟可薦者，莫不咸在，示盡物也。外則盡物，內則盡志，此祭之心也。是故天子親耕於南郊，以共齊盛；王后蠶於北郊，以共純服。諸侯耕於東郊，亦以共齊盛；夫人蠶於北郊，以共冕服。天子諸侯，非莫耕也；王后、夫人，非莫蠶也。身致其誠信，誠信之謂盡，盡之謂敬，敬盡然後可以事神明，此祭之道也。

《大戴禮·曾子天圓》：

聖人立五禮以爲民望；制五衰以別親疏；和五聲以導民氣；合五味之調，以察民情；正五色之位；成五穀之名；序五牲之先後貴賤。諸侯之祭，牲牛，曰太牢；大夫之祭，牲羊，曰少

牢；士之祭，牲特豕，曰饋食；無祿者稷饋，稷饋者無尸，無尸者厭也。宗廟曰飴餼，山川曰犧醢。割列穰粢，是有五牲。此之謂品物之本，禮樂之祖，善惡治亂之所由興作也。

五牲爲牛、羊、豕、犬、雞，古時以此五者供祭祀用，但重要的祭祀，則以前三牲牛、羊、豕爲主。

### 《禮記·郊特牲》：

恒豆之菹，水草之和氣也；其醢，陸產之物也。加豆，陸產也；其醢，水物也。籩豆之薦，水土之品也。不敢用常褻味，而貴多品，所以交於神明之義也，非食味之道也。先王之薦，可食也，而不可耆也。卷冕路車，可陳也，而不可好也。武壯，而不可樂也。宗廟之威，而不可安也。宗廟之器，可用也，而不可便其利也。所以交於神明者，不可以同於所安樂之義也。酒醴之美，玄酒明水之尚，貴五味之本也。黼黻文繡之美，疏布之尚，反女功之始也。莞簞之安，而蒲越稿糝之尚，明之也。大羹不和，貴其質也。大圭不琢，美其質也。丹漆雕幾之美，素車之乘，尊其樸也。貴其質而已矣。所以交於神明者，不可同於所安，褻之甚也。如是而后宜。鼎俎奇而籩豆偶，陰陽之義也。黃目鬱氣之上尊也。黃者，中也；目者，氣之清明者也。言酌於中，而清明於外也。祭天，掃地而祭焉，於其質而已矣。醢醢之美，而煎鹽之尚，貴天產也。割刀之用，而鸞刀之貴，貴其義也。聲和而后斷也。

《禮記·郊特牲》說明了裝於豆中的食物來源及製造法，「豆」是祭祀時盛裝食物的禮器，通常有木製和竹製兩者。《禮記·禮器》「天子之豆二十有六，諸公十有六，諸侯十有二，上大夫八，下大夫六。」豆中所裝的醃菜、肉醬，都是取自該地水陸所產，祭祀的食物不用醬醃調

味，而僅用鹽煮熟。禮器中鼎和俎用單數，而籩豆則用偶數，裝有鬱鬯的酒樽，分五行排列。周時祭祀的儀式，較崇尚質樸。

總之，在祭物方面，主要有：玉、帛、牲（牛羊豕等）、水（明水，露水）、酒、水陸蔬菜及肉類，分別陳列在木豆、竹籩、鼎、俎、樽彝等禮器上。

#### 七、先秦典籍所見郊天壇儀

周世的祭禮，大者為祭天，次者祭宗廟，小者為祭五祀。今以祭天為例，來看周時的祭祀儀軌。祭天的對象為天帝，以甲骨文的史料來看，東西南北各方皆有天帝，而《周禮·春官·小宗伯》：「兆五帝於四郊。四望四類亦如之。」此五帝，據鄭玄的解釋為：「五帝：蒼曰靈威仰，太昊食焉；赤曰赤熛怒，炎帝食焉；黃曰含樞紐，黃帝食焉；白曰白招拒，少昊食焉；黑曰汁光紀，顓頊食焉。黃帝亦於南郊。」換句話說，在都城城外東西南北四郊，建立五壇，分祀五方帝：東方青帝靈威仰，祀太昊；南方赤帝赤熛怒，祀炎帝；黃帝壇亦在南方；西方白帝白招拒，祀少昊；北方黑帝汁光紀，祀顓頊。又，《周禮·春官·大宗伯》：「以禋祀祀昊天上帝，以實柴祀日月星辰，以槩燎祀司中、司命、飄師、雨師。」鄭玄注云：「玄謂：昊天上帝，冬至於圜丘所祀天皇大帝。」鄭玄以為昊天上帝即是北極紫微宮北極大帝，亦稱天皇大帝，周時冬至祭天，即祭此帝。皇天大帝和五帝的關係，注疏家或云天帝只有一個，因四季四方不同，而有異名；或以為五帝位在天皇大帝之下。

祭天，因為是在都城南邊郊外舉行的，所以也稱為「郊天」。選舉在南邊郊外，是因為南方屬於陽位，和五行的天陽地陰的觀念相合。祭時掃地設壇，器物用陶器及匏，用紅色小牛為犧

牲。郊天的時間，是在每年年初正月的辛日，每年舉行一次（註七）；而祭祖先宗廟則一年四次，按四季祭祀。在祭天前，帝王須親至澤宮聽取卜人以龜卜問吉凶，然後再開始籌備祭天事宜。各處打掃清潔，人行道上亦加以整修，各鄉在田間都點燃著火炬。執事人員須十日齋戒。通常在郊天前，須先在頤宮小祭（註八）。

祭祀當天，天子身穿黑色羔羊大裘，乘坐大輅椎輪（較樸質原始的車），樹著十二旒上畫日月的龍旂，前往祭天的泰壇。至壇後，再換穿繡有象徽日月星辰等天象的袞龍袍（註九），頭戴垂著十二旒玉藻（象徽十二月份）的禮冠來祭天。郊天用的牛，須經卜筮後才能用，卜筮不吉，則改用供祭始祖用的牛。卜筮為吉，被選為祭天的小牛，必須繫在洗滌乾淨的牛牢中飼養三月才能用。祭祖用的牛，則只要注意毛色身體完整就可以了。以上說法，見《禮記·郊特牲》。

祭祀開始時，先奏樂以招神（註一〇），再以圭瓚（玉勺）酌取混有鬱金香草的鬯酒，灌地獻神，使香氣上聞，稱之為灌，也寫作「裸」。然後再往庭院迎牲、殺牲取血以祭（註一一）。祭後將牲體置柴上，加以燔燒。

以上所述的周世郊天儀，是據《禮記·郊特牲》等書及歷代注疏家的論述而來。以現今保留的周世史料看，在祭祀儀軌上，宗廟祭祖的儀軌記載較詳盡，如《禮記·祭統》逐步記載君王夫婦祭祀宗廟之事，其典禮有裸尸（以裸器酌酒注鬱鬯）、迎牲、獻水，以刀切牲之肺，獻上祭物。尸入時有歌，君和群臣樂舞娛尸。及祭畢，尸先食，其次君與四卿食，其次大夫六人，其次士八人等。對宗廟祭祖儀軌的進行，有極詳細的記載。與此相較，郊天的次第儀軌，則被簡略了。

有關郊天儀軌，在《禮記·郊特牲》、《禮記·禮器》、西漢·董仲舒《春秋繁露·郊義第十六》、《春秋繁露·郊祭第六十七》、《孔子家語·卷七·郊問第二十九》等篇章中，及《漢書·郊祀志下》平帝元始五年，王莽奏言中都曾有所論述，但都僅述其梗概，而少細節。今略錄一二於下：

《禮記·郊特牲》云：

郊之祭也，迎長日之至也。大報天而主日也。兆於南郊，就陽位也。擇地而祭，於其質也。器用陶匏，以象天地之性也。於郊，故謂之郊。牲用騂，尚赤也。用犢，貴誠也。郊之用辛也，周之始郊，日以至。卜郊，受命于祖廟，作龜于禰宮，尊祖親考之義也。卜之日，王立于澤，親聽誓命，受教諫之義也。獻命庫門之內，戒百官也。大廟之命，戒百姓也。祭之日，王皮弁以聽祭報，示民嚴上也。喪者不哭，不敢凶服，汜埽反道，鄉爲田燭，弗命而民聽上。祭之日，王被袞以象天，戴冕，琫十有二旒，則天數也。乘素車，貴其質也。旂十有二旒，龍章而設日月，以象天也。天垂象，聖人則之，郊所以明天道也。帝牛不吉，以爲稷牛。帝牛必在滌三月，稷牛唯具，所以別事天神與人鬼也。萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大報本反始也。

《禮記·郊特牲》：

有虞氏之祭也，尚用氣。血腥爛祭，用氣也。殷人尚聲，臭味未成，滌蕩其聲；樂三闋，然後出迎牲，聲音之號，所以詔告於天地之間也。周人尚臭，灌用鬯臭。鬱合鬯。臭，陰達於淵泉；灌以圭璋，用玉氣也。既灌，然後迎牲，致陰氣也。蕭合黍稷；臭，陽達於牆屋，故

既奠，然後燂蕭合羶薌。凡祭慎諸此。

魂氣歸于天，形魄歸于地。故祭，求諸陰陽之義也。般人先求諸陽，周人先求諸陰。詔祝於室，坐尸於堂，用牲於庭，升首於室。直祭，祝于主；索祭，祝于枋。：：毛血，告幽全之物也。告幽全之物者，貴純之道也。血祭，盛氣也。祭肺肝心，貴氣主也。祭黍稷加肺，祭齊加明水，報陰也。取脾膋燔燎，升首，報陽也。明水浼齊，貴新也。凡浼，新之也。其謂之明水也，由主人之絜著此水也。君再拜稽首，肉袒親割，敬之至也。：：舉犖角，詔妥尸。古者，尸無事則立，有事而后坐也。尸，神象也。祝，將命也。縮酌用茅，明酌也。醑酒浼于清，汁獻浼于醑酒；猶明清與醑酒于舊澤之酒也。祭有祈焉，有報焉，有由辟焉。

《禮記·郊特牲》中對周世郊天的記載，是所有現存史料中較詳盡的，但所記載的也僅是郊天的日期、牛牲的選擇以及祭時帝王坐乘車馬及衣服等規定而已，對於祭天時的儀軌細節，如禮器、黍稷、玉、帛的數目，陳列次第，儀式進行次第等，則付諸闕如。《禮記》其他篇章也有郊天方面的部分記載，但大都夾雜在論述其他禮制中，僅是偶被提及，並非專論。

#### 《禮記·禮器》：

君子曰：「禮之近人情者，非其至者也。」郊血，大饗腥，三獻燔，一獻孰。是故君子之於禮也，非作而致其情也，此有由始也。是故七介以相見也，不然則已慙；三辭三讓而至，不然則已蹙。故魯人將有事於上帝，必先有事於禋宮。晉人將有事於河，必先有事於惡池。齊人將有事於泰山，必先有事於配林。三月禋，七日戒，三日宿，慎之至也。故禮有擯詔，樂有相步，溫之至也。



《禮記·祭義》：

是故昔者天子爲藉千畝，冕而朱紘，躬秉耒；諸侯爲藉百畝，冕而青紘，躬秉耒；以事天地、山川、社稷、先古，以爲醴酪齊盛，於是乎取之，敬之至也。古者天子、諸侯必有養獸之官，及歲時，齊戒沐浴而躬朝之；犧牷祭牲，必於是取之，敬之至也。君召牛，納而視之，擇其毛而卜之，吉，然後養之。君皮弁素積，朔月月半，君巡牲，所以致力，孝之至也。

《禮記·祭義》：

孝子將祭祀，必有齊莊之心以慮事，以具報物，以脩宮室，以治百事。及祭之日，顏色必溫，行必恐，如懼不及愛然。其奠之也，容貌必溫，身必誦，如語焉而未之然。宿者皆出，其立卑靜以正，如將弗見然。及祭之後，陶陶遂遂，如將復入然。是故慈善不違身，耳目不違心，思慮不違親。結諸心，形諸色，而術省之，孝子之志也。

《禮記·祭器》說郊天爲血祭，《禮記·祭義》則說明祭天地所用的黍稷等穀物，是取自天子所親耕過的籍田，並敘述祭祀時齋莊肅穆之心。先秦而後，郊天在漢世載籍中，仍陸續有人談及。

西漢·董仲舒《春秋繁露·郊義第六十六》：

郊義，春秋之法，王者歲一祭天於郊，四祭於宗廟。宗廟因於四時之房，郊因於新歲之初，聖人有以起之，其以祭不可不親也。天者，百神之君也，王者之所最尊也。以最尊天之故，故易始歲更紀，即以其初郊，郊必以正月上辛者，言以所最尊，首一歲之事，每更紀者以

郊。郊祭首之，先貴之義，尊天之道也。

《春秋繁露·郊祭第六十七》：

《春秋》之義，國有大喪者，止宗廟之祭，而不止郊祭，不敢以父母之喪，廢事天地之禮也。

《孔子家語·卷七·郊問第二十九》：

公曰：「天子之郊，其禮儀可得聞乎？」孔子對曰：「臣聞天子于郊，則受命于祖廟，而作龜于禰宮，尊祖親考之義也。卜之日，王親立于澤宮，以聽誓命，受教諫之義也。既卜，獻命庫門之內，所以誠百官也。將郊，則天子皮弁以聽報，示民嚴上也。郊之日，喪者不敢哭，凶服者不敢入國門。泛掃清路，行者必止，弗命而民聽，敬之至也。天子大裘以黼之，乘素車，貴其質也。旂十有二旒，龍章而設以日月，所以法天也。既至泰壇，王脫裘矣，服袞以臨燔柴，戴冕琫，則天數也。臣聞之：誦《詩》三百，不足以一獻；一獻之禮，不足以大饗；大饗之禮，不足以大旅；大旅具矣，不足以饗帝。是以君子無敢輕議于禮者也。」

祭天爲所有祭祀中最大的，不僅是天子的事，也是全國臣民的大事，所以必須以莊敬肅穆之心來從事，並且因爲祭天是吉慶之事，民家有喪事者，不敢穿喪服。《春秋繁露·郊祭》說縱使君王本身有大喪，既經卜定郊天，典禮仍須照常舉行，可見其受崇敬及隆重的程度了。又，西漢

末，匡衡和王莽對周世之郊天亦有所論述：《漢書·郊祀志下》成帝建始元年，匡衡奏言：「臣聞郊柴饗帝之義，掃地而祭，上質也。歌大呂，舞《雲門》，以俟天神；歌太蕤，舞《咸池》，以俟地祇，其牲用犢，其席棗糗，其器陶匏，皆因天地之性，貴誠上質，不敢修其文

也。

《漢書·郊祀志下》平帝元始五年，王莽奏言：

《周官》天墜（地）之祀，樂有別有合。其合樂曰：「以六律、六鐘、五聲、八音、六舞大合樂。」祀天神，祭墜祇，祀四望，祭山川，享先妣先祖。凡六樂，奏六歌，而天墜神祇之物皆至。四望，蓋謂日、月、星、海也。三光高而不可得親，海廣大無限界，故其樂同。祀天則天文從，祭墜則墜理從。三光，天文也。山川，地理也。天地合祭，先祖配天，先妣配墜，其誼一也。天墜合精，夫婦判合，祭天南郊，則以墜配，一體之誼也。天墜位皆南鄉，同席，墜在東，共牢而食。高帝、高后配於壇上，西鄉，后在北，亦同席共牢。牲用繭栗，玄酒陶匏。《禮記》曰：「天子籍田千畝以事天墜。」繇是言之，宜有黍稷。天地用牲一，燔黍醢醢用牲一。高帝、高后用牲一。天用牲左，及黍稷燔黍南郊；墜用牲右，及黍稷醢於北郊。

漢時匡衡奏言中，所言古時祭天地所用之樂、舞，乃是取自《周禮·春官·大司樂》之說。而王莽所奏之儀法，則是將古儀配合漢世帝王所舉行者，來論述郊天。

### 參、《史記》、《漢書》等所載秦漢時代壇場祀儀

周世之祭壇，大者為祀天地之壇，中者為祭宗廟社稷之壇，小者為祭司命、中霤、門、行、厲等五祀壇。再以商代甲骨文已有四方帝之祭，進而由周世《墨子》、《黃帝兵法》、《孔叢

子》等書所言之兵家壇儀，知周世壇場，尤其是東周以後之壇場，已依方位服色及五行生剋而佈置。

至於壇場禁忌及儀軌進行情形，則大抵如下：日期已定者，照既定之日期，如祭天用上辛日；日期未定者，則先卜筮以定日期。日期已定後，在祭前十天，主祭者及執事者須齋戒沐浴。祭祀前須盥手，盥器由匱和承盤二者組成；方法是以匱盛水，倒水洗手，其下以承盤接水。盥為平常起居禮，亦為重大祭祀時之禮儀（註一二）。祭祀時打掃道路，田野點燃火炬（《禮記·郊特牲》：「汜埽反道，鄉為田燭。」）等等，周世的這些壇儀，對秦、漢二代的壇祭，也都有所影響。

秦、漢之壇，或稱時，或稱祠。秦及兩漢，壇儀受道教影響逐漸明顯，所供祭之神祇、儀軌，有沿承周世而來者，也有因方士奏呈而新添加者。今分述於下：

### 一、秦代壇儀

《史記·封禪書》載述秦自春秋時秦襄公作西時，至秦始皇統一及秦亡，秦國歷代國君所立的時祠，大抵有下述：

秦襄公在（東周平王元年，西元前七七〇年）作『西時』（註一三），祠白帝，用騂駒、黃牛、羝羊以祭。

秦文公十年（周平王十五年，西元前七五六年）作『鄜時』，祠白帝，用三牲郊祭。秦文公十九年立『陳寶祠』，祠雞神，以一牢祠。

秦德公二年（周惠王元年，西元前六七六年）作『伏祠』，「磔狗邑四門，以禦蠱菑」。

秦宣公四年（周惠王五年）作密時，祭青帝。

秦靈公三年（周威烈王四年，西元前四二二年）作「吳陽上時，祭黃帝；作下時，祭炎帝。」

秦獻公十七年（周顯王元年，西元前三六八年），櫟陽雨金，作畦時櫟陽，祀白帝。

上述作時之繫年，係據《史記·封禪書》並參酌《史記·十二諸侯年表》、《史記·六國年表》而來。

秦始皇統一天下時，除了保留上述諸時祠外，同時又增加了許多新祠。

秦始皇所祀之祠，重要者計有：齊地之八神（一曰天主，二曰地主，三曰兵主，四曰陰主，五曰陽主，六曰月主，七曰日主，八曰四時主）、嶠以東五名山二大川（五山：嵩高、恆山、泰山、會稽、湘山；二水：洌、淮）、華山以西七名山四名川（七山：華山、薄山、岳山、岐山、吳山、鴻冢、瀆山；四水：河、沔、湫淵、江水。）、秦都城附近山川如霸、涇、渭等也都依時祭祀。又，秦祭天者有西時（祀白帝）、畦時（祀白帝）、雍地有四時（祀白、青、黃、赤四天帝）；另雍地有祭祀日、月、參、辰、南北斗、熒惑、太白、歲星、填星、辰星、二十八宿、風伯、雨師、四海、九臣、十四臣、諸布、諸嚴、諸逐之類，百有餘廟。湖縣有周天子祠，下邳有天神祠。豐鎬有昭明、天子辟池。杜、亳有五杜主祠、壽星祠。雍菅廟祠亦有杜主祠。秦始皇上述所祀的神祇，在天神上，包括了四方天帝、日、月、星辰、二十八宿、南北斗、陰陽、風雨等；在地祇上，包括了、大地、五岳、江河、四海等；所祀的人鬼有周天子祠、杜主祠等。

秦始皇時所立諸祠大抵如上，而秦始皇所親祀的，為雍地四時，其餘則有祝官依時祀祭。

《史記·封禪書》、《漢書·郊祀志上》對時祠情形均曾加以論述，二者文字相近，今錄《史記·封禪書》之文如下：

於是始皇遂東遊海上，行禮祠名山大川及八神，求僊人羨門之屬。八神，將自古而有之，或曰：太公以來作之。齊所以爲齊，以天齊也；其祀絕，莫知起時。八神，一曰天主，祠天齊；天齊，淵水，居臨菑南郊山下者。二曰地主，祠泰山、梁父；蓋天好陰，祠之必於高山之下，小山之上，命曰時；地貴陽，祭之必於澤中圜丘云。三曰兵主，祠蚩尤；蚩尤在東平陸監鄉，齊之西境也。四曰陰主，祠三山。五曰陽主，祠之罘。六曰月主，祠之萊山。皆在齊北，並勃海。七曰日主，祠成山；成山斗入海，最居齊東北隅，以迎日出云。八曰四時主，祠琅邪；琅邪在齊東方，蓋歲之所始，皆各用一牢具祠，而巫祝所損益珪幣雜異焉。：

自嶠以東，名山五，大川祠二：曰太室；太室，嵩高也。恆山、泰山、會稽、湘山。水曰沛、曰淮。春以脯酒爲歲禱，因泮凍；秋涸凍；冬塞禱祠。其牲用牛犢各一，牢具圭幣各異。

自華以西，名山七，名川四：曰華山、薄山。薄山者，袁山也。岳山、岐山、吳山、鴻冢、瀆山。瀆山，蜀之汶山也。水曰河，祠臨晉；沔，祠漢中；湫淵，祠朝那；江水，祠蜀。亦春秋泮涸禱塞如東方名山川；而牲牛犢牢具圭幣各異。而四大家：鴻、岐、吳、嶽，皆有嘗禾。

陳寶節來祠，其河加有嘗醪。此皆雍州之域，近天子之都，故加車一乘，駟駒四。灋、產、

長水、澧、澇、涇、渭，皆非大川，以近咸陽，盡得比山川祠，而無諸加。汧、洛二淵，鳴澤、蒲山、嶽嶠山之屬，爲小山川，亦皆禱塞泃祠，禮不必同。

而雍有日、月、參、辰、南北斗、熒惑、太白、歲星、填星、二十八宿、風伯、雨師、四海、九臣、十四臣、諸布、諸嚴、諸述之屬，百有餘廟。西亦有數十祠。於湖有周天子祠。於下邳有天神。澧、澇有昭明、天子辟池。於杜、亳有三社主之祠、壽星祠；而雍、管廟亦有杜主。杜主，故周之右將軍，其在秦中，最小鬼之神者。各以歲時奉祠。

唯雍四時，上帝爲尊；其光景動人民，唯陳寶。故雍四時，春以爲歲禱，因泮凍，秋涸凍，冬塞祠，五月嘗駒，及四中之月祠，若月祠，陳寶節來一祠。春夏用騂，秋冬用騂，時駒四匹，木禺龍，樂車一駟、木禺車馬一駟，各如其帝色。黃犢羔各四，圭幣各有數，皆生瘞埋，無俎豆之具。三年一郊，秦以冬十月爲歲首，故常以十月上宿郊見。通權火，拜於咸陽之旁，而衣上白，其用如經祠云。西時、畦時，祠如其故，上不親往。諸此祠，皆太祝常主，以歲時奉祠之。至如它名山川諸鬼及八神之屬，上過則祠，去則已。郡縣遠方神祠者，民各自奉祠，不領於天子之祝官。祝官有祕祝，即有舊祥，輒祝祠，移過於下。

秦時名山大川一年有春、秋、冬三祀；禱祀時，春用脯（肉乾）、酒，秋冬用牛犢；牢具、玉、帛，隨所祀山川而各別。

至於郊天方面，周世郊天，據《禮記·郊特牲》、董仲舒《春秋繁露·郊義》等所載，爲每年正月（周以夏曆的十一月爲歲首）舉行一次；但秦始皇時，據上文《史記·封禪書》所載，則爲三年一郊，在雍地，且在十月舉行，此乃是秦以十月爲歲首的緣故；又周時祭天帝後之犧牲係

燔柴，秦時則改爲活埋（生瘞埋）。周時天子郊天服大裘而往，服袞袍而祭；秦因在五天帝中，獨尊白帝，所以服白色禮服以祭。周時用一赤紅色小牛及玉帛祭天。秦則爲四匹馬、四隻木頭龍組成的龍車、四匹木頭馬組成的車一輛，顏色都和所祭祀的各方天帝代表的顏色相同（東青、西白、南赤、中黃）、赤黃色小牛小羊各四頭，圭玉、幣帛各有固定的數目；這些祭品隨著犧牲活埋，沒有俎豆等禮器，因而也就沒有水陸肉類、蔬菜等蒞醢物。周世郊天，田野點燃火炬；秦時郊天，則於道路兩旁列烽火以照遠路。

以上是秦世時祠祭祀情形。

## 二、漢代壇儀

漢代祠壇，約可分爲西漢和東漢二期。西漢文帝前之壇儀，大抵沿承秦世而來，但至武帝時，則變遷較大，其中尤以武帝元鼎以後所立壇儀，影響後代較深。

### A、西漢之祠壇

#### a、高祖至景帝時之祠壇

《史記·封禪書》、《漢書·郊祀志上》，二書載述了漢高祖至武帝時祀祠情形。《漢書·郊祀志下》除載述武帝時部分事蹟外，更記載了宣帝以下西漢諸帝祭祀之事。西漢祠壇部分，即以此二書爲主來加以論述，今先臚列相關文句於下。

### 《史記·封禪書》：

（高祖）二年，東擊項籍而還入關，問：「故秦時上帝祠何帝也？」對曰：「四帝，有白、青、黃、赤帝之祠。」高祖曰：「吾聞天有五帝，而有四，何也？」莫知其說，於是高祖



曰：「吾知之矣。乃待我而具五也。」乃立黑帝祠，命曰北時。有司進祠，上不親往。悉召故秦祝官，復置太祝、太宰，如其故儀禮。因令縣爲公社。下詔曰：「吾甚重祠而敬祭，今上帝之祭，及山川諸神當祠者，各以其時禮祠之如故。」後四歲，天下已定，詔御史，令豐謹治粉榆社，常以四時春以羊鹿祠之，令祝官立蚩尤之祠於長安，長安置祠祝官、女巫。其梁巫，祠天、地、天社、天水、房中、堂上之屬；晉巫祠五帝、東君、雲中、司命、巫社、巫族；人、先炊之屬；秦巫祠社主、社主、巫保、族累之屬；荆巫祠堂下、巫先、司命、施糜之屬；九天巫祠九天；皆以歲時祠宮中。其河巫祠河於臨晉，而南山巫祠南山秦中；秦中者，二世皇帝。各有時月。其後二歲，或曰：「周興而邑郃立后稷之祠，至今血食天下。」於是高祖制詔御史，其令郡國縣立靈星祠，常以歲時祠以牛。高祖十年春，有司請令縣常以春三月及時臘祀社稷以羊豕，民里社各自財以祠。

秦時祀天，在雍地立白、青、黃、赤四方帝，至高祖時則增加了北時而成五帝；並且設置太祝、太宰、祠祝官、女巫等與祭祀有關人員，掌管祠事；任派梁巫、晉巫、秦巫、楚巫等各國巫人，在宮中分祀各自神祇；又有祀河神的河巫，祀秦二世的南山巫；及郡縣所立的靈星祠。至於民間，則有里社。高祖的祠壇，大抵沿承秦制。高祖死後，惠帝在位時日短暫，接著爲文帝時期。《史記·封禪書》：

（文帝時），增雍五時路車各一乘，駕被具。西時、畦時、禺車各一乘，禺馬四匹，駕被具。其河、湫、漢水，加玉各二，及諸祠各增廣壇場、珪幣、俎豆，以差加之。（文帝十五年）夏四月，文帝始郊，見雍五時祠，衣皆上赤。其明年，趙人新垣平以望氣見上，言：

『長安東北有神氣成五采，若人冠纓焉。或曰：東北，神明之舍；西方，神明之墓也。天瑞下，宜立祠上帝以合符應。』於是作渭陽五帝廟，同宇，帝一殿，面各五門，各如其帝色，祠所用及儀，亦如雍五畤。夏四月，文帝親拜霸、渭之會，以郊見渭陽五帝。五帝廟，南臨渭，北穿蒲池溝水。權火舉而祠，若光燁然屬天焉。：：文帝出長門，若見五人於道北，遂因其直北立五帝壇，祠以五牢具。

孝景即位，十六年，祠官各以歲時祠如故，無有所興。

文帝時除雍五畤外，又設置了渭陽五帝畤、長門五帝壇，在郊天祭物所用木偶車馬上也有所增。西漢時之郊天，高祖不親郊；文帝親至雍五畤及渭陽五帝畤行郊天禮，衣服用赤色。景帝則依循文帝所訂傳統，無所改變。

#### b、武帝時之祠壇

武帝即位之初，也是在雍地五畤舉行郊天儀，但至元鼎五年以後，則改至甘泉泰畤郊天。至於武帝所立之祠，依次有：神君祠（祀因哺育而死的長安女子）、少君所奏祠竈、謬忌所奏太一祠（祀太一及五帝）、文成將軍所奏建甘泉宮（祀天、地、太一、諸鬼神）、游水發根所奏置壽宮（祀神君）、起柏梁臺、作承露盤、司馬談及寬舒奏建的汾陰后土祠（祀后土）、寬舒仿薄忌太一壇所建的甘泉太一壇、行泰山封禪禮、公玉帶奏建黃帝明堂、興造建章宮神明臺等等。其中泰山封禪禮為當時大事，而影響後代祭壇祭儀較大的則為甘泉泰一壇。今述武帝初期祀壇情形於下：

《史記·封禪書》：

（武帝元光二年）今上初至雍郊見五時，後常三歲一郊。

（元光二年，西元前一三三年）亳人謬忌奏祠太一方，曰：「天神貴者太一，太一佐曰五帝，古者天子以春秋祭太一東南郊，用太牢，七日，爲壇，開八通之鬼道。」於是天子令太祝立其祠長安東南郊，常奉祠如忌方。其後，人有上書言：「古者天子三年壹用太牢祠神三一：天一、地一、太一。」天子許之，令太祝領祠之於忌太一壇上，如其方。後人復有上書言：「古者天子常以春解祠，祠黃帝用一梟破鏡，冥羊用羊，祠馬行用一青牡馬，太一、澤山君地長用牛，武夷君用乾魚，陰陽使者以一牛。」令祠官領之如其方，而祠於忌太一壇旁。

其明年（元狩元年，西元前一二八年），郊雍，獲一角獸，若麒麟。有司曰：「陛下肅祇郊祀，上帝報享，錫一角獸，蓋麟云。」於是以薦五時，時加一牛以燎。錫諸侯白金，風符應合于天也。

武帝自元光二年（西元前一三三年）初郊後，以後常是三年一郊，而元狩元年（西元前一二二年）在雍五時郊天，獲一角獸，似麒麟，武帝用以薦五時，時加一牛以燎。武帝燎牲祭天，與秦時生理有別，又回復到周時郊天的燔柴禮。又，元光二年亳人謬忌奏祠太一方，倡導天神最尊者爲太一，此說被武帝所接受，再由於其他方士的鼓吹，因而白、青、黃、赤、黑五帝便淪爲太一之臣佐。於是演變成了元鼎五年改以甘泉泰一壇爲郊天之處，太一爲所祀之天帝。

《史記·封禪書》：

（元狩二年）文成言曰：「上即欲與神通，宮室被服，非象神，神物不至。」乃作畫雲氣

車，及各以勝日駕車辟惡鬼。又作甘泉宮，中爲臺室，畫天地太一諸鬼神，而置祭具，以致天神。

（元狩五年，西元前一八一年）游水發根言：「上郡有巫，病而鬼神下之。」上召置，祠之甘泉，及病，使人問神君。神君言曰：「天子無憂病，病少愈，彊與我會甘泉。」於是病愈，遂起，幸甘泉，病良已。大赦，置壽宮神君。壽宮神君，最貴者太一，其佐曰太禁，司命之屬皆從之。非可得見。聞其言，言與人音等。時去時來，來則風肅然，居室帷中，時畫言，然常以夜。天子被，然后入，因巫爲主人，關飲食，所以言行下。又置壽宮北宮，張羽旗，設供具，以禮神君。神君所言，上使人受書其言，命之曰「畫法」。其所語，世俗之所知也，無絕殊者，而天子心獨喜。其事祕，世莫知也。

（元鼎四年，西元前一三三年）天子郊雍，議曰：「今上帝，朕親郊，而后土無祀，則禮不答也。」有司與太史公、祠官寬舒議：「天地牲，角繭栗。今陛下親祠后土，后土宜於澤中圜丘爲五壇，壇一黃犢太牢具。已祠盡瘞，而從祠衣上黃。」於是天子遂東，始立后土祠汾陰脽丘，如寬舒等議。上親望拜如上帝禮，禮畢，天子遂至滎陽而還。

（元鼎五年，西元前一二年），上遂郊雍，至隴西，西登崆峒，幸甘泉，令祠官寬舒等具太一祠壇，祠壇放薄忌太一壇，壇三垓，五帝壇環居其下，各如其方，黃帝西南，除八通鬼道。太一其所用，如雍一時物，而加醴棗脯之屬，殺一狸牛以爲俎豆牢具，而五帝獨有俎豆醴進。其下四方地爲醢，食群神從者及北斗云。已祠，胙餘皆燎之。其牛色白，鹿居其中，麋在鹿中，水而洎之。祭日以牛，祭月以羊鹿，特。太一祝、宰，則衣紫及繡，五帝各如其

色，日赤月白。十一月辛巳朔旦冬至昧爽，天子始郊，拜太一；朝朝日，夕夕月，則揖。而見太一如雍郊禮。其贊饗曰：「天始以寶鼎神策授皇帝，朔而又朔，終而復始，皇帝敬拜見焉。」而衣上黃。其祠列火滿壇，壇旁亨炊具。有司云：「祠上有光焉。」公卿言：「皇帝始郊見太一雲陽，有司奉瑄玉、嘉牲薦饗。是夜有美光，及晝，黃氣上屬天。」太史公、祠官寬舒等曰：「神靈之休，祐福兆祥，宜因此地光域，立太畤壇，以明應，令太祝領，秋及臘間祠，三歲，天子一郊見。」其秋爲伐南越，告禱太一，以牡荆畫幡日、月、北斗、登龍，以象天一三星，爲太一鋒，命曰靈旗，爲兵禱，則太史奉以指所伐國。」「（元鼎六年），下公卿議曰：「民間祠，尚有鼓舞樂，今郊祀而無樂，豈稱乎？」公卿曰：「古者祠天地皆有樂，而神祇可得而禮。」或曰：「太帝使素女鼓五十弦瑟，悲，帝禁不止，故破其瑟爲二十五弦。」於是塞南越，禱祠太一、后土，始用樂舞。益召歌兒作二十五弦，及空侯。琴瑟自此起。

武帝元鼎五年（西元前一二二年）以前的郊天，所祀爲白、青、赤、黃、黑五天帝，所祀地在雍五畤。而在元鼎五年時，武帝令祠官於甘泉建立太一祠壇。此壇最上爲太一壇，其下爲五帝壇，太一爲最高之天神，五帝爲太一之臣佐。此太一壇乃是仿自元光二年（西元前一三三年）亳人謬忌所奏立於長安東南郊的太一壇而建造的；「薄」通「亳」，所以亳人謬忌所立之的太一壇，史書也稱之爲「薄忌太一壇」或「薄忌壇」；而甘泉泰畤時，則簡稱「甘泉泰畤」。自元鼎五年而後，郊天，即在甘泉太一時壇舉行，所祀對象爲太一及五帝，以太一爲主神；郊天由雍地而遷至甘泉。

又，史書說元鼎六年，始用樂舞祠泰一、后土。周時祭天地諸神皆有樂舞，據此而言，漢時祭天或不用樂舞，至元鼎六年，武帝又再用樂舞。

至於后土壇，則武帝於元鼎四年，在汾陰立后土壇，壇置於澤中圜丘，立五壇，以一黃犢爲牢，祀後加以瘞埋，侍祠從祀者衣黃。帝王所重者郊天，后土向來較不爲帝王所重，因而西漢至武帝時始置后土壇。

再者，太一也寫作泰一、太乙、泰乙。元鼎五年的甘泉太一祠壇，係武帝令祠官寬舒倣謬忌太一壇所建立的。此壇自武帝而後，歷經昭、宣、元、成、哀、平諸帝，除成帝後約有廿年的變動外，大都在此舉行郊天禮，其壇場儀制影響後世甚深。此壇之儀制爲：上爲太一八角紫壇；其下爲五帝壇，分東（青帝）、西（白帝）、南（赤帝）、北（黑帝）、西南（黃帝），五方置立。太一壇及五帝壇，分設八條階道。五帝壇下四方，各立表位，祀日、月、星辰、北斗等群神。壇中諸大神，各有宰祝主司其事，主祀太一的祝、宰爲紫衣繡服；祀五帝之祝則依各方帝所代表之色；祀日用赤衣，祀月用白衣；皇帝則衣黃色。在十一月辛巳日冬至，天未亮黎明時分祭天；天子以跪拜禮祭太一，以拱揖禮祭日及月。在牲禮上，祭太一時所用爲白牛，有酒醴、棗、脯（乾肉）之類的祭品，並殺一犛牛分放於俎豆等禮器中；祭五帝無牛，僅有俎豆及酒醴。祭日用牛，祭月用羊豬。祭後，將白鹿納入牛腹中，將豬放入鹿腹內，再放入水酒，然後燔燎；所謂「其牛色白，鹿居其中，僊在鹿中，水而泊之」。

除郊天而外，封禪亦爲帝王之大典，秦始皇曾至泰山行封禪禮，漢武帝受方士游說，以爲封禪可以成仙而不死，所以幾經籌劃，而於元封元年大行封禪。

《史記·封禪書》：

（元封元年），天子既聞公孫卿及方士之言：「黃帝以上，封禪皆致怪物，與神通。」欲放黃帝以上，接神僊人蓬萊士、高世、比德於九皇：：天子至梁父，禮祠地主。乙卯，令侍中儒者皮弁薦紳射牛行事。封泰山下東方，如郊祠太一之禮，封廣丈二尺，高九尺，其下則有玉牒書，書祕。禮畢，天子獨與侍中奉車子侯上泰山，亦有封，其事皆禁。明日下陰道，丙辰，禪泰山下趾東北肅然山，如祭后土禮。天子皆親拜見，衣上黃，而盡用樂焉。江淮間一茅三脊爲神藉，五色土益雜封。縱遠方奇獸蜚禽及白雉諸物，頗以加禮。兕牛犀象之屬不用，皆至泰山祭后土。封禪祠，其夜若有光，晝有白雲起封中，天子從禪還坐明堂，群臣更上壽。：：又下詔曰：「古者天子五載一巡狩，用事泰山，諸侯有廟宿地，其令諸侯各治邸泰山下。」

武帝自封禪後，更積極於追求神仙之事，聽從方士公孫卿、公玉帶等人之建議，興建蜚廉、桂觀、益壽觀、延壽觀、通天莖臺、黃帝明堂、建章宮、迎年等候仙、迎仙之樓閣。《史記·封禪書》：

公孫卿曰：「仙人可見，而上往常遽，以故不見。今陛下可爲觀如緹城，置脯棗，神人宜可致也。且僊人好樓居。」於是上令長安則作蜚廉、桂觀，甘泉則作益、延壽觀。使卿持節設具而候神人，乃作通天莖臺，置祠具其下，將招來僊神人之屬。

上欲治明堂奉高旁，未曉其制度，濟南人公玉帶上黃帝時明堂圖。明堂圖中有一殿，四面無壁，以茅蓋，通水園宮垣，爲複道，上有樓，從西南入，命曰「昆侖」，天子從之入，以拜

祠上帝焉。於是上令奉高作明堂汶上，如帶圖。及五年脩封（元封五年），則祠太一五帝於明堂上坐，令高皇帝祠坐對之。祠后土於下房，以二十太牢。天子從昆侖道入，始拜明堂如郊禮，禮畢，燎堂下，而上又上泰山，自有祕祠其巔。而泰山下祠五帝，各如其方，黃帝并赤帝，而有司侍祠焉。山上舉火，下悉應之。

（太初元年十一月乙酉，柏梁臺災，越人）勇之乃曰：「越俗有火裁，復起屋，必以大，用勝服之。」於是作建章宮，度爲千門萬戶，前殿度高未央，其東則鳳闕，高二十餘丈，其西則唐中，數十里虎圈。其北治大池，漸臺高二十餘丈，命曰太液，池中有蓬萊、方丈、瀛洲、壺梁，象海中神山龜魚之屬。其南有玉堂璧門大鳥之屬。乃立神明臺、井幹樓，度五十丈，輦道相屬焉。」（太初三年），方士有言：「黃帝時爲五城十二樓，以候神人於執期，命曰「迎年」。」上許作之如方，命曰「明年」。上親禮祠上帝焉。

今天子所興祠，太一、后土，三年親郊祠；建漢家封禪，五年一脩封。薄忌太一及三一、冥羊、馬行、赤星、五寬舒之祠（祠后土五壇），官以歲時致禮；凡六祠，皆太祝領之。至如八神諸神，明年、凡山他名祠，行過則祠，行去則已。方士所興祠，各自主，其人終則已，祠官不主，他祠皆如其故。

武帝喜仙好祀，終其一生，對大小祠儀興革甚多，上文之記事引錄自《史記》，而各事之繫年則取自《資治通鑑》。

武帝祀壇深受神仙影響，如謬忌太一壇、甘泉宮、柏梁臺、承露仙人掌、蜚廉、桂觀、益、延壽觀、通天莖臺、黃帝明堂、建章宮神明臺、迎年館等等，都與方士有關，也與神仙追求有



關。武帝在位時，自始郊天及始封禪後，通常三年一郊天，五年一封禪。

甘泉太一時壇影響後世及道教甚深，今再詳引錄成帝建始元年，西元前三二年，匡衡有關泰時之奏言於下：《漢書·郊祀志下》：

衡言：「甘泉泰畤，紫壇，八觚宣通象八方。五帝壇周環其下，又有群神之壇，以《尚書》禋六宗，望山川，遍群神之義。紫壇有文章采鏤黼黻之飾及玉、女樂；石壇、僊人祠，瘞鸞路、騂駒、寓龍馬，不能得其象於古。……紫壇僞飾女樂、鸞路、騂駒、龍馬、石壇之屬，宜皆勿修。」

匡衡因甘泉泰一壇之儀制，和周世郊天儀不合，而反對它，但由匡衡所述，可讓吾人對甘泉泰畤多一認識。知武帝所建之太一壇，係八角紫壇，以石建成，共有三層，五帝壇在底下。

又，除《史記》、《漢書》、《資治通鑑》等書記載武帝祀儀及所建臺閣外，有些後人的記載，也可以參考。如：

桓譚《仙賦并序》：

余少時爲郎，從孝成帝出祠甘泉、河東。見部先置華陰集靈宮，宮在華山下，武帝所造，欲以懷仙者王喬、赤松子，故名殿爲「存仙」。端門南向山，署曰「望仙門」。余居此焉，竊有樂高眇之志。即書壁爲小賦，以頌美曰：……（嚴可均《全後漢文》卷十二引）

《三輔黃圖·卷五·臺榭》：

通天臺，武帝元封二年作甘泉通天臺。《漢舊儀》云：「通天者，言此臺高通于天也。」《漢武故事》：「築通天臺於甘泉，去地百餘丈，望雲雨悉在其下，望見長安城。武帝時祭

泰乙（太一），上通天臺，舞八歲童女三百人，祠祀招仙人，祭泰乙云。令人升通天臺以候天神，天神即下祭所，若大流星，乃舉烽火而就竹宮望拜。

《漢武故事》：

上起神屋，鑄銅爲柱，黃金塗之，赤玉爲階，椽亦以金，刻玳瑁爲禽獸，以薄其上，椽首皆作龍首，銜鈴，流蘇懸之。鑄銅如竹，以赤白脂爲泥，椒汁和之，以火齊薄其上，扇屏悉以白琉璃作之。光照洞徹，以白珠爲簾薄，玳瑁壓之。以象牙爲床，以琉璃珠玉明月夜光，雜錯天下珍寶爲甲帳。其次爲乙帳。甲帳居神，乙上自御之。前庭植玉樹，珊瑚爲枝，以碧玉爲葉，或青或赤，悉以珠玉爲之。子皆空其中，如小鈴，鎗鎗有聲。薨標作鳳皇，軒翥若飛狀。（《藝文類聚·卷六十一·居處部·總裁居處》引）

c、宣帝至哀帝之祠壇

武帝後爲昭帝，昭帝以年幼登基，在位十二年而崩，《漢書·郊祀志》說他不曾親祭。昭帝後爲宣帝。從宣帝而後，甘泉泰畤之郊天，及汾祀陰后土，成爲帝王祭祀之要事。《漢書·郊祀志下》：

（神爵元年，西元前六一年），上（漢宣帝）始幸甘泉，郊見泰畤，數有美祥，修武帝故事，盛車服，敬齊祠之禮，頗作詩歌。其三月，幸河東，祠后土，有神爵集，改元爲神爵。制詔太常：「夫江海，百川之大者也，今闕焉無祠，其令祠官以禮爲歲事，以四時祠江、海、雒水，祈爲天下豐年焉。」自是五嶽、四瀆皆有常禮。東嶽泰山於博，中嶽泰室於嵩高，南嶽灊山於灊，西嶽華山於華陰，北嶽常山於上曲陽，河於臨晉，江於江都，淮於平

氏，濟於臨邑界中，皆使者持節侍祠。唯泰山與河歲五祠，江水四，餘皆一禱而三祠云。時南郡獲白虎，獻其皮牙爪，上爲立祠。又以方士言，爲隨侯、劍寶、玉寶璧、周康寶鼎立四祠於未央宮中。又祠太室山於即墨，三尸山於下密，祠天封苑火井於鴻門。又立歲星、辰星、太白、熒惑、南斗祠於長安城旁。又祠參山八神於曲城，蓬山石鼓於臨朐，之罘山於腫，成山於不夜，萊山於黃。成山祠曰，萊山祠月。又祠四時於琅邪，蚩尤於壽良。京師近縣鄆，則有勞谷、五床山、日、月、五帝、僊人、玉女祠。雲陽有徑路神祠，祭休屠王也。又立五龍山僊人祠及黃帝、天神、帝原水，凡四祠於膚施。或言益州有金馬碧雞之神，可醮祭而致，於是遣諫大夫王褒使持節而求之。

（五鳳元年）正月，復幸甘泉，郊泰時，改元曰五鳳。明年，幸雍祠五時。其明年春，幸河東祠后土，赦天下。後間歲，改元爲甘露，正月，上幸甘泉，郊泰時，其夏，黃龍見新豐。建章、未央、長樂宮鍾虡銅人皆生毛，長一寸所，時以爲吉祥。後間歲正月，上郊泰時，因朝單于於甘泉宮。後間歲，改元爲黃龍，正月復幸甘泉，郊泰時，又朝單于於甘泉宮，至冬而崩。

宣帝是間隔一年的正月，在甘泉泰時（太一壇）舉行郊天禮。元帝也沿襲了此一做法，間隔一年的正月親自甘泉郊泰時郊天，並至河東汾陰祠后土，也曾往西至雍地祀五帝時。《漢書·郊祀志下》：

元帝即位，遵舊儀，間歲正月，一幸甘泉郊泰時，又東至河東祠后土，西至雍祠五時。凡五奉泰時、后土之祠。亦施恩澤，時所過毋出田租，賜百戶牛酒，或賜爵，赦罪人。

從武帝以來相沿成習的郊天祀地禮儀，至成帝時發生了變化。成帝初即位，聽信匡衡等人的建議，於建始元年（西元前三二年），廢除甘泉宮泰畤的郊天禮，以及河東后土祠的祀地禮，並且廢除自秦以來的雍鄠畤、密畤、上畤、下畤及漢高祖所立的北畤；將自武帝、宣帝、元帝以來，在甘泉泰畤郊天，在河東后土祀地的禮制，改在都城長安南北郊舉行；廢除武帝所設郊天女樂、鸞路、龍馬、騂駒等供儀，改采周時祀天之古禮。

建始二年（西元前三一年），春正月辛巳，成帝首次改在長安南郊祀上帝；三月辛丑在長安北郊祀后土。此年並採匡衡等人建議，廢除高祖以來所立不合古禮法的祠所數百所。但成帝的變革，僅維持十餘年，其後即又改回武帝時原貌。

#### 《漢書·郊祀志下》：

衡、譚復條奏：「長安廚官縣官給祠郡國候神方士使者所祠，凡六百八十三所，其二百八所應禮，及疑無明文，可奉祠如故，其餘四百七十五所不應禮，或復重，請皆罷。」奏可。本雍舊祠二百三所，唯山川諸星十五所為應禮云。若諸布、諸嚴、諸逐，皆罷。杜主有五祠，置其一。又罷高祖所立梁、晉、秦、荆巫、九天、南山、萊中之屬，及孝文渭陽、孝武薄忌泰一、三一、黃帝、冥羊、馬行、泰一、皋山山君、武夷、夏后啓母石、萬里沙、八神、延年之屬，及孝宣參山、蓬山、之罘、成山、萊山、四時、蚩尤、勞谷、五床、僊人、玉女、徑路、黃帝、天神、原水之屬，皆罷。候神方士、使者、副佐、本草待詔七十餘人皆歸家。成帝在永始三年（西元前一四年）時，因無子嗣，希望神祇庇祐，於是重新恢復甘泉泰畤、汾陰后土、雍五畤、陳寶祠、長安及郡國中有名的祠所；並恢復在甘泉泰畤行郊天禮。但到綏和

二年，西元前七年，成帝崩時，皇太后又下令改回在長安南北郊郊天祀地。

《郊祀志·下》：

後上以無繼嗣故，令皇太后詔有司曰：「……其復甘泉泰畤、汾陰后土如故，及雍五畤、陳寶祠在陳倉者。」天子復親郊禮如前。又復長安、雍及郡國祠著明者且半。

後數年，成帝崩，皇太后詔有司曰：「其復南北郊長安如故。」

成帝死後，哀帝即位。哀帝因為體弱多病，在即位的第三年（建平三年，西元前四年），便完全恢復成帝所廢的祠所，並又恢復在甘泉泰畤、汾陰后土祠行郊天祀地禮，但因身體差，僅派遣有司主祭。

d、平帝時王莽所奏呈之祠儀

哀帝死後，平帝嗣位，大權在王莽手中。平帝元始五年（西元五年），王莽奏言廢除甘泉泰畤、汾陰后土祠，而恢復成帝時所行長安南北郊，並將群神以類相從，分祀於長安南北郊。但王莽雖引古籍將郊祀改於長安南北郊，然其壇制及群神階次，卻仍沿承武帝時祭儀，深受方士影響。《漢書·郊祀志下》平帝元始五年，王莽奏言：

高皇帝受命，因雍四畤，起北畤，而備五帝，未其天地之祀。孝文十六年用新垣平，初起渭陽五帝廟，祭泰一、地祇，以太祖高皇帝配。日冬至祠泰一，夏至祠地祇，皆并祠五帝，而共一牲，上親郊拜。後平伏誅，乃不復自親，而使有司行事。孝武皇帝祠雍，曰：「今上帝朕親郊，而后土無祠，則禮不答也。」於是元鼎四年十一月甲子始立后土祠於汾陰。或曰：「五帝，泰一之佐，宜立泰一。」五年十一月癸未始立泰一祠於甘泉，二歲一郊，與雍更

祠，亦以高祖配，不歲事天，皆未應古制。（成帝）建始元年，徙甘泉泰畤、河東后土於長安南北郊。永始元年三月，以未有皇孫，復甘泉、河東祠。綏和二年，以卒不獲祐，復長安南北郊。（哀帝）建平三年，懼孝哀皇帝之疾未瘳，復甘泉、汾陰祠，竟復無福。臣謹與太師孔光、長樂少府平晏、大司農左咸、中壘校尉劉歆、太中大夫朱陽、博士薛順、議郎國由等六十七人議，皆曰宜如建始丞相衡等議，復長安南北郊如故。

天子父事天，母事墜，今稱天神曰「皇天上帝」，泰一兆曰「泰畤」；而稱地祇曰「后土」，與中央黃靈同，又兆北郊未有尊稱。宜令地祇稱「皇墜后祇」，兆曰「廣畤」。《易》曰：「方以類聚，物以群分。」分群神以類相從爲五部，兆天墜之別神：中央帝黃靈后土畤，及日廟、北辰、北斗、填星、中宿中宮於長安城之未墜兆；東方帝太昊青靈勾芒畤及靈公、風伯廟、歲星、東宿東宮於東郊兆；南方炎帝赤靈祝融畤及熒惑星、南宿南宮於南郊兆；西方帝少皞白靈蓐收畤及太白星、西宿西宮於西郊兆；北方帝顓頊黑靈玄冥畤及月廟、雨師廟、辰星、北宿北宮於北郊兆。奏可，於是長安旁諸廟兆畤甚盛矣。

王莽向平帝的奏言中，將西漢時祠祀祭儀，尤其是郊天祀地等大祭的演變，做了簡短的述說；但王莽說「孝文十六年用新垣平，初起渭陽五帝廟，祭泰一、地祇」，文中的「祭泰一」顯然有誤，《史記·封禪書》中提及文帝者，僅是在渭陽五帝廟郊天，並無祭泰一之事，郊天祀泰一始於武帝。

又，王莽於平帝元始五年所奏呈的郊天儀制，雖然反對武帝的甘泉郊天、汾陰祀地，主張遷至長安南北郊。但以壇場儀制來看，王莽所奏之壇，據《後漢書·祭祀志上》光武元年采用元始

間郊天儀制，注引《黃圖》載述元始儀看來，王莽所建言的郊天壇，亦是八角圓壇，上為天地壇，下為五帝壇，五帝依方色設置，並分八條神道，五帝壇下為日月群神等祠處。與武帝甘泉泰一時壇相似者多。

《黃圖》所述元始儀云：

上帝壇圓八觚，徑五丈，高九尺。茅營去壇十步，竹宮徑三百步，土營徑五百步。神靈壇各於其方面三丈，去茅營二十步，廣三十五步。合祀神靈以璧琮。用辟神道八通，廣各三十步，竹宮內道廣三丈，有闕，各九十一步。壇方三丈，拜位壇亦如之。

為周道郊營之外，廣九步。營北辰于南門之外，日、月、海東門之外，河北門之外，岱宗西門之外。

為周道前望之外，廣九步。列望道乃近前望道外，徑六十二步。壇方二丈五尺，高三尺五寸。

為周道列望之外，徑九步。卿望亞列望列望外，徑四十步。壇廣三丈，高二尺。

為周道卿望之外，徑九步。大夫望亞卿望道外，徑二十步。壇廣一丈五尺，高一尺五寸。

為周道大夫望之外，徑九步。士望亞大夫望道外，徑十五步。壇廣一丈，高一尺。

為周道士望之外，徑九步。庶望亞士望道外，徑九步，壇廣五尺，高五寸。為周道庶望之外，徑九步。

凡天宗上帝宮壇營，徑三里，周九里。營三重，通八方。

后土壇方五丈六尺，茅營去壇十步外，土營方二百步限之。其五零壇去茅營，如上帝五神去

營步數，神道四通，廣各十步。宮內道廣各二丈，有闕。

爲周道后土宮外，徑九步。營岱宗西門之外，河北門之外，海東門之外，徑各六十步。壇方二丈，高二尺。

爲周道前望之外，徑六步，列望亞前望道外，徑三十六步。壇廣一丈五尺，高一尺五寸。

爲周道列望之外，徑六步，卿望亞列望道外，徑三十五步，壇廣一丈，高一尺。

爲周道卿望之外，徑六步。大夫望亞卿望道之外，徑十九步。壇廣八尺，高八寸。

爲周道大夫望之外，徑六步。士望亞大夫望道外，徑十二步。壇廣六尺，高六寸。

爲周道士望之外，徑六步。

凡地宗后土宮壇營，方二里，周八里。營再重，道四通。

常以歲之孟春正月上辛若丁，親郊祭天南郊，以地配，望秩山川，遍于群神。

天地位皆南鄉同席，地差在東，共牢而食。太祖高皇帝、高后配于壇上，西鄉，后在北，亦同席，共牢而食。

日冬至，使有司奉祭天神于南郊，高皇帝配而望群陽。夏至，使有司奉祭地祇于北郊，高皇后配而望群陰。天地用牲二，燔燎瘞埋用牲一，先祖先妣用牲一。天以牲左，地以牲右，皆用黍稷及樂。（《後漢書·祭祀志上》建武元年「采用元始中郊祭故事」下注引）

上面所述王莽上奏之郊天祀地壇，我們將它拿來和武帝甘泉泰畤相比，不難發現兩者相似者多。武帝甘泉泰畤爲八角紫壇，八通神道，五帝壇在其下；王莽郊天壇亦爲八角圓壇，三重，八方通道。王莽祀地壇則改革較多，地壇爲方壇，再重，四方通道，與武帝汾陰之澤中圓丘五壇略



別。然者王莽與武帝之郊天祀地，最大差異者，乃是將此二壇移至長安南北郊；其餘興革，實極有限。

平帝後來遭王莽毒死，王莽不久篡位。王莽亦好神仙長生，聽方士蘇樂之言，於宮中起八風臺，並崇尚淫祀。王莽所祀之神祇，大者天地，以及小鬼神，共一千七百多所祠廟，所用的犧牲鳥獸有三千餘種。

《漢書·郊祀志下》：

莽篡位二年，興神僂事，以方士蘇樂言，起八風臺於宮中，臺成萬金，作樂其上，順風作液湯。又種五梁禾於殿中，各順色置其方面，先駕鶴雛、毒冒、犀玉二十餘物漬種，計粟斛成一金，言此黃帝穀僂之術也。以樂黃門郎，令主之。莽遂崇鬼神淫祀，至其末年，自天地六宗以下至諸小鬼神，凡千七百所，用三牲鳥獸三千餘種。後不能備，乃以雞當鶩鴈，犬當麋鹿。

以上是西漢諸帝祭壇及祭儀情形。今綜合來說，漢高祖沿承秦始皇所立諸祠，並增加了北時以祠黑帝，於是雍地有五帝時，為郊天所在。文帝時又於渭陽立五帝廟。武帝元鼎四年立汾陰后土祠、五年立甘泉泰一時，並將高祖、文帝之郊雍，改變至甘泉。自是以後，歷經昭、宣、元諸帝，甘泉泰一時、汾陰后土祠，便成為帝王郊天祀地之所在。

至成帝時，聽從宰相匡衡等人建議，改在長安南北郊舉行郊天祀地禮；後來經過十餘年，因乏子嗣，又改回在甘泉泰時及汾陰后土祠郊天祀地；成帝後的帝王，也一再更改。從成帝建始元年（西元前三二年），至平帝五年（西元五年），短短三十餘年間，郊天的儀制一共更改了五

次，其情形如下：成帝建始元年罷除甘泉泰畤、汾陰后土祠，改爲長安南北郊；永始三年，復甘泉、汾陰之郊祀；綏和二年成帝崩，皇太后詔復長安南北郊；哀帝建平三年，再復甘泉、汾陰；至平帝元始五年又復長安南北郊；前後共改了五次。但整體來說，從武帝在甘泉泰畤郊天、汾陰后土祠祀地以來，歷經昭帝、宣帝、元帝、成帝、哀帝、平帝等君王，其間除約略有二十年左右在長安南北郊舉行郊天祀地禮外，其餘均在甘泉泰畤行郊天禮，在汾陰后土祠行祀地禮。因這個出自方士規劃，由祠官仿製而來的甘泉泰畤儀制，對西漢、東漢以及道教的影響均甚大。

再者，秦始皇的祠壇、祀儀受方士影響，西漢諸帝所立的祠壇、祀儀更是如此。如武帝時的謬忌太一壇、甘泉宮、柏梁臺、承露仙人掌、蜚廉、桂觀、益壽觀、延壽觀、通天莖臺、黃帝明堂、建章神明臺、迎年館、集靈宮，王莽八風臺等等，都是方士所籌劃，與神仙追求有關。

又，西漢除帝王所立祀之國家祀典外，西漢·董仲舒《春秋繁露·求雨第七十四》，亦可窺見漢世祭儀之一斑，文云：

春旱求雨，令縣邑以水日禱社稷山川，家人祀戶。無伐名木，無斬山林，暴巫，聚尪。八日於邑東門之外，爲四通之壇，方八尺，植蒼繒八，其神共工，祭之以生魚八、玄酒、具清酒、膊脯。擇巫之潔清辯言利辭者以爲祝。祝齋三日，服蒼衣，先再拜，乃跪陳，陳已，復再拜，乃起。祝由：昊天五穀以養人，今五穀病，早恐不成敬，起進清酒、膊脯，再拜請雨：夏求雨，令縣邑以水日，家人祀竈，無舉土功、更火、浚井，暴釜於壇，白杵於術；七日爲四通之壇於邑南門之外，方七尺，植赤繒七，其神蚩尤，祭之以赤雄雞、七玄酒、具清酒、膊脯，祝齋三日，服赤衣拜跪陳祝如春辭：

董仲舒求雨壇，依不同的方位、神祇來立壇，其服色、幡色、祭物、壇儀皆隨方色而各異，與《墨子·迎敵祠》所載同。而立壇，植幡旗，乃為祀神時所須具備之事。道教續命科儀用幡，當是沿襲此而來。

#### B、東漢之祠壇

東漢之祠壇，自光武帝參校西漢元始間王莽所奏儀法而訂定後，以後東漢諸帝大抵相沿，少有更改。又，光武沿襲王莽壇制，而王莽的壇制，則又仿襲武帝元鼎年間甘泉泰畤，甘泉泰畤，又是祠官寬舒等仿亳人謬忌之太一壇而來。因而兩漢之祭壇，仍不脫方士祀神壇儀之外。

##### a、光武帝時之壇儀

##### 1、郊天壇

光武帝為東漢開國之君，在祭典儀軌上，所制定的重要規範有二：一為雒陽南郊的郊天壇及壇儀，一為雒陽北郊的祀地壇及壇儀。

雒陽南郊的郊天壇，建於建武二年，西元二六年。該壇為八角圓壇，再重，壇間有八條階道；外壇為五帝位。五帝各依所屬方位置立。五帝壇外為二重土牆，各四門，門內置列日、月、二十八宿、風、雨、雷、電、四海、名山、大川等等神祇。《後漢書·祭祀志上》：

（建武）二年正月，初制郊兆於雒陽城南七里，依鄠。采元始中故事，為圓壇八陛，中又為重壇，天地位其上，皆南鄉，西上。其外壇上為五帝位。青帝位在甲寅之地，赤帝位在丙巳之地，黃帝位在丁未之地，白帝位在庚申之地，黑帝位在壬亥之地。其外為壇，重營為皆紫，以像紫宮；有四通道以為門。日月中營內南道，日在東，月在西，北斗在北道之西，

皆別位，不在群神列中。入陞，陞五十八醮，合四百六十四醮。五帝陞郭，帝七十二醮，合三百六十醮。中營四門，門五十四神，合二百一十六神。外營四門，門百八神，合四百三十二神。皆背營內鄉。中營四門，門封神四；外營四門，門封神四；合三十二神。凡千五百一十四神。營即壇也。封，封土築也。背中營神，五星也，及中官宿五官神及五嶽之屬也。背外營神，二十八宿外官星，雷公、先農、風伯、雨師、四海、四瀆、名山、大川之屬也。

隴、蜀平後，乃增廣郊祀，高帝配食，位在中壇上，西面北上。天、地、高帝、黃帝各用犢一頭，青帝、赤帝共用犢一頭，白帝、黑帝共用犢一頭，凡用犢六頭。日、月、北斗共用牛一頭，四營群神共用牛四頭，凡用牛五頭。凡樂奏《青陽》、《朱明》、《西皓》、《玄冥》，及《雲翹》、《育命》舞。中營四門，門用席十八枚；外營四門，門用席三十六枚；凡用席二百一十六枚，皆莞簞，率一席三神。日、月、北斗無陞郭醮。既送神，燎俎實於壇南已地。

光武郊天主壇之天帝壇，爲二重八角圓壇，其底座爲五帝壇，共三重。天帝壇最上面圓壇（內壇），用以祭祀天地神位；神位面向南方，由西面上祭；第二重外壇較內壇大，有八條階階可通至地面。在天帝主壇外，其底座爲五帝壇，依五方，設置五帝位；青帝在甲寅之地（東方略偏東北）、赤帝在丙巳（南方略偏東南）、黃帝在丁未（南方略偏西南）、白帝在庚申（西方略偏西南）、黑帝在壬亥之地（北方略偏西北）；此是因爲只有四方位，而要對等安置五帝，所以無法完全照青東、赤南、西白、北黑等正四方位來排列。祭壇外，圍以雙重紫色土牆（壇），以仿像天上的紫微帝座；土牆各開四通道，有四門。日月神位在內牆南道，日在東位，月在西；北

斗在內牆北道，西位。外壇八階道上，每一階道五十八醮（醮，繞壇設諸神祭座，連續而祭），共四百六十四醮；五帝壇上各有階陛，每一階道，各七十二醮，共三百六十醮。內牆四門，每門祀五十四神，共二百一十六神；外牆四門，每門祀一百零八神，共四百三十二神；神的牌位都是背牆面向主壇。內牆有四門，門內築土所成的小神壇有四；外牆四門，門內築土所成小神壇也是四個；共祀三十二神。總共所祭祀的天地神祇有一千五百一十四個（包括天帝、后土、五帝、日、月、北斗在內）。上述壇儀和興起於西元八世紀的佛教密宗曼荼羅壇圖極為相近，詳見拙撰《道教與密宗》一書。

郊天時以漢高祖配食天帝壇，天、地、高祖、黃帝，各自用一牛犢，青、赤二帝共一犢，白、黑二帝共一犢。日、月、北斗，共一犢；四營門及群神共用四頭。祭時演奏《青陽》、《朱明》、《西皓》、《玄冥》等曲，而舞則用《雲翹》與《育命》。祭後祭品燔燎於壇南邊略偏東南的巳地。

光武雒陽南郊的郊天壇和武帝甘泉泰畤相較，兩者皆為三重壇，主壇部分為八觚（角）紫色圓壇，有八條階階神道，五帝壇在天帝壇之下。

## 2、祀地壇

帝王向來重祀郊天而較忽略於祀地，光武帝也是如此，光武帝即位的第一年就舉行郊天禮，第二年營建雒陽南郊天壇；但卻到了晚年，建武三十二年，才在雒陽北郊營建祀地壇，隔年建武三十三年正月祀后土，二月光武帝即崩逝。后土壇不能與郊天壇相比，可見一斑。但光武帝所立的后土壇為東漢諸帝遵行，其影響後世帝王祀土及道教壇儀亦深，《三才圖會·宮室三卷》所

列明代帝王郊天、祀地壇，可以看出是依仿光武壇儀而制訂。

《後漢書·祭祀志下》：

（光武帝三十二年，西元五十六年），是年初營北郊……北郊在雒陽城北四里，為方壇四陛。三十三年正月辛未，郊。別祀地祇，位南面西上，高皇后配，西面北上，皆在壇上，地理群神從食，皆在壇下，如元始中故事。中嶽在未，四嶽各在其方孟辰之地，中營內。海在東；四瀆：河西，濟北，淮東，江南。他山川各如其方，皆在外營內。四陛醞及中外營門封神如南郊。地祇、高后用犢各一頭，五嶽共牛一頭，海、四瀆共牛一頭，群神共二頭。奏樂亦如南郊。既送神，瘞俎實于壇北。

光武所建的地壇，仿依王莽元始五年所奏的祀地壇；採天圓地方的觀念，郊天為圓壇，所以祀地為方壇。地壇有四陛階，和大地有關的群神牌位，都佈置於壇下，五嶽配屬五方，上述神位在內牆內。外牆內則有海（在東方）及江（南）、河（西）、淮（東）、濟（北方）四瀆。其餘四陛階及內外牆四門神位，都比照郊天壇。

天壇和地壇的差別為：天壇為圓壇八陛，地壇為方壇四陛。

b、明帝、安帝所增改的儀制

除郊天祀地外，明帝在位時又增立五郊兆，以祭祀司掌四季的五帝神，用以迎氣祈福。所立壇及祀儀，依四季之方位及服色（春：東，青，句芒；夏：南，赤，祝融；季夏：中央，黃，后土；秋：西，白，蓐收；冬，北，黑，玄武。），採《禮識》及《月令》說而制訂。《後漢書·祭祀志中》云：

自永平中，以《禮讖》及《月令》有五郊迎氣服色，因采元始中故事，兆五郊于雒陽四方。中兆在未（西南方），壇皆三尺，階無等。

立春之日，迎春于東郊，祭青帝、句芒。車旗服飾皆青。歌《青陽》，八佾舞《雲翹》之舞。及因賜文官太傅、司徒以下嫌各有差。

立夏之日，迎夏于南郊，祭赤帝、祝融。車旗服飾皆赤。歌《朱明》，八佾舞《雲翹》之舞。

先立秋十八日，迎黃靈于中兆（在西南方），祭黃帝、后土。車旗服飾皆黃。歌《朱明》，八佾舞《雲翹》、《育命》之舞。

立秋之日，迎秋于西郊，祭白帝、蓐收。車旗服飾皆白。歌《西皓》，八佾舞《育命》之舞。使謁者以一特牲先祭先虞于壇，有事，天子入園射牲，以祭宗廟，名龜劉。語在《禮儀志》。

立冬之日，迎冬于北郊，祭黑帝、玄冥。車旗服飾皆黑。歌《玄冥》，八佾舞《育命》之舞。

《呂氏春秋·十二紀》、《禮記·月令》載述主管四季之帝神爲：春，其帝太皞，其神勾芒。夏，其帝炎帝，其神祝融。季夏，其帝黃帝，其神后土。秋，其帝少皞，其神蓐收；冬，其帝顓頊，其神玄冥。並敘述天子迎接四季各氣時車服之顏色及器物粗細等情形；《禮記·月令》：「孟春之月，日在營室，昏參中，旦尾中。其日甲乙。其帝大皞，其神句芒。其蟲鱗，其音角，律中大族。其數八，其味酸，其臭羶；其祀戶，祭先脾。……天子居青陽左个，乘鸞路，

駕蒼龍，載青旂，衣青衣，服倉玉。食麥與羊，其器疏以達。……」明帝即是據這些說法而訂立迎氣儀軌。至安帝時，又將六宗所祠之對象，加以變更。

《後漢書·祭祀志》：

安帝即位，元初六年，以《尚書》歐陽家說，謂六宗者，在天地四方之中，為上下四方之宗。以元始中故事，謂六宗《易》六子之氣，日、月、雷公、風伯、山、澤者為非是。三月庚辰，初更立六宗，祀於雒陽西北戌亥之地，禮比太社也。

六宗所祠之神，衆說紛紜，漢世，伏生、馬融以天、地、春、夏、秋、冬為六宗；歐陽和伯、夏侯建以日、月、時、寒暑、星、水旱為六宗；劉歆以水、火、雷、風、山、澤為六宗；賈逵以日、月、星、岱、海、河為六宗；鄭玄以星、辰、司中、司命、風伯、雨師。詳細論述，見《後漢書·祭祀中》「安帝即位」條下梁·劉昭注。

c、東漢桓帝祭老子壇儀

光武所制訂的郊天祀地儀軌，為東漢諸帝所同遵。郊天禮，為所有祀典中最尊貴最隆重者。但至桓帝時，由於愛好神仙長生之事，而自明帝後，當時流傳老子為仙界之主，道士推尊老子，因而桓帝以郊天禮樂來祭祀老子。

《後漢書·祭祀志中》：

桓帝即位十八年，好神僊事。延熹八年，初使中常侍之陳國苦縣祠老子。九年，親祠老子於濯龍。文廟為壇，飾淳金鈿器，設華蓋之坐，用郊天樂也。

《後漢書·孝桓帝紀》：



（延熹）八年春正月，遣中常侍左悺之苦縣，祠老子。：：（十一月）使中常侍管霸之苦縣，祠老子。：：（九年七月）庚午，祠黃、老於濯龍宮。

論曰：「前史稱桓帝好音樂，善琴笙。飾芳林而考濯龍之宮，設華蓋以祠浮圖、老子，斯將所謂『聽於神』乎！」

延熹八年（西元一六五年），桓帝兩次遣中常侍至苦縣祠老子。延熹九年（西元一六六年），桓帝親自在濯龍宮以繡毯鋪壇，以純金鍍在禮器上，老子的座位豎立華麗涼傘，用祭天時所用的樂舞禮儀來祭拜老子。

以上是東漢諸帝祀壇儀制情形，祀儀中最大的為郊天祀地，大抵說來，自光武帝採西漢元始五年王莽奏言，制定郊天祀地儀後，以後的帝王都遵照舉行。明帝雖增加迎氣兆儀，但因一年須五次迎氣，過於煩瑣，後來諸帝是否繼續進行，史無明載。

在祭儀中，除郊天祀地儀外，較可注意的，為桓帝的祠祀老子。桓帝二次遣中常侍至老子故里祭祀老子，自己則曾在濯龍宮親祀老子。西漢河上公以神仙養生說注《老子》，《史記·老子韓非列傳》也說老子是：「脩道而長養壽也。」，東漢王阜《老子聖母碑》以老子為開創天地萬物之道禮，王充《論衡·道虛篇》更說明了當時人已相信老子度世不死為真人。而張陵等人又依託老子傳經以設教。老子在東漢世，儼然已成為仙界之代表，所以漢桓帝才會以郊天禮來祀老子。

總之，東漢的壇儀，沿承自西漢，改革者少；而西漢壇儀，原多受方士影響。因而兩漢壇儀，與道教皆有淵源。再者，由桓帝的親祀老子，也可看出道教影響君王之壇儀祭祀。

## 注 釋

註一：上述所引四方帝之名，引文見日本・島邦男《殷墟卜辭綜類・方帝》，該書一五九頁引郭若愚《殷虛文字綴合》二六一。

註二：《周禮・春官・小宗伯》：「兆五帝於四郊。」鄭玄注云：「兆為壇之營域。」亦即祭壇之界域所在為兆。

註三：漢桓譚《仙賦并序》見於嚴可均《全後漢文》卷十二引。

註四：泰壇、泰折、泰昭、坎壇、王宮、夜明、幽宗、零宗、四坎壇；等壇名所代表之意義，請見《禮記・祭法》鄭玄注；因與本文無太大關係，此不贅述。

註五：《周禮・天官・酒正》：「大祭三貳，中祭再貳，小祭壹貳，皆有酌數。」鄭玄注云：「大祭天地，中祭宗廟，小祭五祀。」

註六：銀雀山，在山東省臨沂縣，所出土的竹簡有《孫子兵法》、《孫臏兵法》、《六韜》、《尉繚子》等書。墓主埋葬的年代，大陸學者據墓中出土銅錢，有漢武帝建元年間所鑄三銖錢，而卻無元狩年間所鑄的五銖錢，及出土的漢武帝元光六年曆譜；推定墓主入葬年代約為西元前一百二十九年至一百一十八年之間，即漢武帝元光六年至武帝元狩五年。

註七：《禮記・郊特牲》及西漢・董仲舒《春秋繁露・郊義第六十六》，說周世用冬季正月辛日郊天，周之正月為夏曆十一月；但證之史書，郊天只選用辛日，月份則並不一定；如《春

秋》及《左傳》所載，成公十七年九月辛丑郊，定公十五年五月辛亥郊，哀公元年四月辛巳郊；郊天的月份都不同，然而都選用辛日。

註八：《禮記·禮器》：「故魯人將有事於上帝，必先有事於類宮。晉人將有事於河，必先有事於惡池。齊人將有事於泰山，必先有事於配林。」

註九：《禮記·郊特牲》說天子祭天服袞衣，和《周禮·春官·司服》說服大裘不同，據《孔子家語·卷七·郊問第二十九》所說，天子係於祭天時，服大裘乘車前往祭天的泰壇，然後換袞衣來祭天。

註一〇：《禮記·郊特牲》「君子三日齊必見所祭者」下孔穎達疏云：「熊氏又云：凡大祭並有三始，祭天以樂為致神始，以煙為歆神始，以血為陳饌始。」此採其說。

註一一：此處迎牲殺牲，係兼採《禮記·禮器》記述宗廟祭祀時所用禮而來，該篇文云：「太廟之內敬矣！君親牽牲，大夫贊幣而從。君親制祭，夫人薦盥。君親割牲，夫人薦酒。卿大夫從君，命婦從夫人，洞洞夫其敬也，屬屬乎其忠也，勿勿乎其欲其饗之也。納牲詔於庭，血毛詔於室，羹定詔於堂，三詔皆不同位，蓋道求而未之得也。設祭于堂，為枋乎外，故曰：於彼乎？於此乎？一獻質，三獻文，五獻察，七獻神。大饗其王事與？三牲魚腊，四海九州之美味也，籩豆之薦，四時之和氣也。內金，示和也。束帛加璧，尊德也。龜為前列，先知也。金次之，見情也。丹、漆、絲、纁、竹、箭，與衆共財也。其餘無常貨，各以其國之所有，則致遠物也。其出也，《肆夏》而送之，蓋重禮也。祀帝於郊，敬之至也。宗廟之祭，仁之至也。喪禮，忠之至也。備服器，仁之至也。賓客

之用幣，義之至也。故君子欲觀仁義之道，禮其本也。」

註一二：《禮記·內則》、《禮記·郊特牲》皆載有盥禮，而《左傳·僖公二三年》亦有：「奉匭沃盥。」之文。

註一三：《史記·封禪書》未明言秦襄公立西時之年，《史記·十二諸侯年表第二》則於周平王元年，秦襄公八年條云：「初立西時祠白帝。」此採《年表》之說。

## 第五篇 東漢三張及漢後的道教壇儀

### 壹、序言

秦世及西漢，由於帝王崇尚神仙方士，所以郊天、祀地、祭拜群神等國家重要祀典，常是採自方士之說而建立壇場。

《史記·秦始皇本紀》及《史記·封禪書》載秦始皇，聽信方士徐市、侯生、盧生、石生、韓終等人之說，耽迷於神仙不死藥之追求。秦世之壇儀，如封禪儀，如齊之八神祠等，受方士影響而立者多。史籍雖不明言秦世郊天祀地及祭拜群神等國家祀典與方士之關係，但其受方士影響，自亦不待言。秦始皇所立之國家祀典，入漢後，多為漢初高祖所承襲。然到了武帝及平帝時，則出現了大變化。因而在漢代，有關國家祀壇方面，較可注意者約有二：

其一為漢武帝時聽信方士之言，建立甘泉泰一時，豎立郊天重要儀軌。自武帝而後，直至平帝，泰畤郊天，幾成為西漢帝王所共遵。

其二為西漢末年，王莽於平帝元始五年，參酌古禮書，奏呈改良泰一時壇，制定於都城長安南北郊建立壇場，舉行郊天祀地之法。王莽所奏之壇儀，東漢開國君王光武帝，即依其說，於建

武二年在洛陽南郊建郊天壇；並於建武三十二年，在洛陽北郊建祀地壇。光武所規劃的長安南北郊壇場，爲東漢諸帝所共遵。

東漢郊壇雖是仿依王莽，卻是由西漢秦時改良而來，多受早期道教神仙方士影響，而其規模，又倒過來影響了漢後的道教壇儀。又，東漢桓帝在濯龍宮以郊天禮樂祀老子，使道教神仙人物成爲天界之代表；此亦是道教祭壇之大事。

總之，秦漢兩代，由於帝王崇信方士，所以早期道教和政府祀儀間，有極密切的關係。因而秦及兩漢的國家祀壇，實即是道教的祀壇。

以上是國家所立祀壇，至於在民間祀壇方面，由於周秦至西漢的史料，偏重國家祭典的載述，不及於民間；且早期道教，大都盛行於帝王公卿間，民間信奉及立祀的情形，不見於史籍載錄；因而有關西漢以前的民間道壇及祀儀等情形，幾乎皆渾沌難明。但自東漢後，由於光武以下諸帝，除桓帝外，崇信道教者少，道教因而逐漸由貴族宗教而走向民間宗教，民間的道教勢力漸盛，亦漸趨於組織化，自光武帝以後，其教衆勢力之大，甚且可以撼動社會，引起帝王注目；如淮祀、駱曜、張角、三張（張陵、張衡、張魯）等人，皆先後以宗教之力，在民間組織教衆；所以民間所立之道壇，在東漢之世便陸續出現了，其中較有史料可述者，爲張角及三張所立之壇。三張之中，張陵年代在張角前；三張與張角之壇儀，據《三國志·張魯傳》劉宋·裴松之注引《典略》所述，二者約略相近。由於三張壇儀影響後世道教較大，因而今據道書及史料所記，論述於下：

## 貳、三張壇儀

三張所立的祠壇，有信徒私人建立的和道士所建立的兩種：一般信徒私自於家中置立的稱為「靖」或「靜」，道士所建立的稱為「治」。北宋·朱法滿《要修科儀戒律鈔·卷十》引《玄都律》：「民家曰靖，師家曰治。」（《正統道藏·洞玄部·戒律類·弔字號》）。至於靖、治的構造，則道書中均曾有所載述，今先述建造「治」之法。北宋·朱法滿《要修科儀戒律鈔·卷十·一治屋》引《太真科》，敘述漢順帝時，張道陵置立二十四治之法云：

立天師治：地方八十一步，法九九之數，唯升陽之氣。治正中央名崇虛堂，一區七架六間十二丈，開起堂屋，上當中央二間上作一層崇玄臺。當臺中央安大香鑪，高五尺，恒爇香。開東、西、南三戶，戶邊安窗，兩頭馬道。廡南戶下，飛格上朝禮。天師子孫、上八大治、山居清苦濟世道士，可登臺朝禮，其餘職、大小中外祭酒，並在大堂下遙朝禮。崇玄臺北五丈起崇仙堂，七間十四丈七架，東為陽仙房，西為陰仙房。玄臺之南，去臺十二，又近南門，起五間三架門室。門室東門南部宣威祭酒舍。門屋西間典司察氣祭酒舍。其餘小舍，不能具書，二十四治，各各如此。（《正統道藏·洞玄部·戒律類·弔字號》）

張陵傳道時，先後建了二十四治。治之造法，所佔之地為八十一步見方，屬正方形屋，中央又立壇臺，安置大香爐，有三門，門邊各有窗。三門外各建小舍。治屋的九九八十一步，係法陰陽五行而立，壇臺中央的香鑪，用以供朝禮祈祭。

至於「靖」之造法，則宋·朱法滿《要修科儀戒律鈔·卷十·四治室》引《太真科》及《玄都律》等書云：

靖室者，《科》曰：「道民入化，家家各立靖室，在西向東，安一香火西壁下，天師爲道治之。主入靖，先向西香火存師，再拜三上香，啓願，次北，次東，次南，訖，便出，勿轉顧。」《科》曰：「朝半入小治，先向西拜天師，轉向東拜太上，訖，出宮閱錄，東向奏章。」《科》曰：「朝拜半入治，先向北拜太上，次向東拜九氣丈人，次向南拜道德君，次向西拜天師，小治並同。」

《玄都律科》曰：「民家安靖於天德者，甲乙丙丁地作入靖。小治廣八尺，長一丈；中治廣一丈二尺，長一丈四尺。大治廣一丈六尺，長一丈八尺。面戶向東，鑪案中央，違治罰筭一紀。」（《正統道藏·洞玄部·戒律類·弔字號》）

《真誥·卷十八·握真輔第二》許長史記：

所謂靜室者，一曰茅屋，二曰方溜室，三曰環堵。制屋之法，用四柱三桁二梁，取同種材。屋東西首長一丈九尺，成中一丈二尺，二頭各餘三尺，後溜餘三尺五寸，前南溜餘三尺。棟去地九尺六寸，二邊桁去地七尺二寸。東南開戶高六尺五寸，廣二尺四寸，用材爲戶扇，務令茂密，無使有隙。南面開牖，名曰通光，長一尺七寸，高一尺五寸。在室中坐，令平眉。中有板床，高一尺二寸，長九尺六寸，廣六尺五寸。薦席隨時寒暑，又隨月建，周旋轉首。壁牆泥令一尺厚，好摩治之。此法在名山大澤無人之野，不宜人間。入室春秋四時，皆有法。然此蓋本道相承，道家之一事耳，不足爲異也。（《正統道藏·太玄部·定字號》）



靖室，據朱法滿《要修科儀戒律鈔·卷十·四治室》所載，係坐西向東，和一般民宅的坐北朝南者不同。靖和治，皆將香爐置於主位，道書未提及神像及神牌位之設置，似乎三張所傳之治、靖皆不立像；梁時陶弘景所立道堂，依然如此，《陶隱居內傳》云：「在茅山中，立佛道二堂，隔日朝禮，佛堂有像，道堂無像。」（唐·法琳《辯正論·卷六·十喻九箴》引）；但《隋書·經籍志》載北魏太武帝時寇謙之「刻天尊及諸仙之象而供養焉。」則是在西元五世紀中葉時已有神像供奉；寇謙之年代在陶弘景前，且《太平經·卷七十二·齋戒思神救死訣》、《太平經鈔乙部·卷二·懸像還神法》，兩者均有依方位、四季不同，而所畫神像有別的懸像治病之法；因而疑是道派不同，所以廟宇中有供像和不供像之別。

以上所載三張之靖或治，因其出自民間，尤其靜室（靖），係道教信徒家中祈禱之所，其規制壇儀，和帝王之壇儀相較，不僅不能相比；三張之壇儀，甚至和受帝王擁護的寇謙之壇場相較，亦遜色許多。史載北魏太武帝為寇謙之所置的道觀——靜輪天宮「功役萬計，經年不成。」，而所立的壇場則重壇五層，道士百二十人，月設廚會數千人。

## 參、六朝道教壇儀

三張後，至六朝時，道室除稱「靖」、「靜」、「治」外，亦有稱之為「廬」、「精舍」、「精廬」、「館」、「臺」、「觀」等等異名者。《抱朴子·道意篇》：「（李）寬所奉道室，名之為『廬』，寬亦得溫病，託言入廬齋戒，遂死於廬中。」此是將道室稱為廬；《晉書·許邁

傳》：「於是立精舍於懸壺，而往來茅嶺之洞室，放絕世務，以尋僊館。」此是稱道室爲精舍；《真誥·卷二十》言許翽：「居方隅山洞方原館中，常去來四平方臺。」此稱道室爲館、臺；《仙鑑·卷二十四·陸修靜傳》：「先生時泝江南，尤嗜匡阜之勝概，孝武帝大明五年，爰構精廬於白雲峰下：先生既至闕，帝設崇虛館通天臺以待之。」是精廬、館、臺，皆爲道室之稱。

又，三國曹魏時終南山立有樓觀，北周有通道觀、玄都觀等，是觀亦道室之稱。

又，三張後的壇儀，在六朝時，較可述的，北方有北魏·寇謙之所制定的壇儀，南方有劉宋·陸修靜之壇制。入唐，杜光庭大力編修道教科儀；至宋，林靈素、甯全真、林靈真、留用光、蔣叔輿等人，皆曾從事道教科戒齋儀之編修。基本上，漢後的這些道壇，都仍受周秦及兩漢祀壇的影響，壇形以代表天地的方壇、圓壇爲主，並以陰陽五行和四季、五方、五色、五音等生剋觀念相配。今分述於下：

### 一、北方寇謙之壇制

史載北魏明元帝神瑞二年（西元四一五年）及泰常八年（西元四二三）年，太上老君及其玄孫李譜文均曾下教寇謙之，並授予道書，訂定新法。《魏書·卷一百一十四·釋老志》：

謙之守志嵩岳，精專不懈，以神瑞二年十月乙卯，忽遇大神，乘雲駕龍，導從百靈，仙人玉女，左右侍衛，集止山頂，稱太上老君。謂謙之曰：「往辛亥年，嵩岳鎮靈集仙宮主，表天曹，稱自天師張陵去世已來，地上曠誠，修善之人，無所師授。嵩岳道士上谷寇謙之，立身直理，行合自然，才任軌範，首處師位，吾故來觀汝，授汝天師之位，賜汝《雲中音誦》新科之誠」二十卷，號曰「並進」。」言：「吾此經誠，自天地開闢已來，不傳於世，今運數應

出。汝宣吾新科，清楚道教，除去三張偽法，租米錢稅，及男女合氣之術。大道清虛，豈有斯事。專以禮度爲首，而加之以服食閉練。」

泰常八年十月戊戌，有牧土上師李譜文來臨嵩岳，云：「老君之玄孫，昔居代郡桑乾，以漢武之世得道，爲牧土宮主：：賜汝《天中三真太文錄》，勅召百神，以授弟子。《文錄》有五等，一曰陰陽太官，二曰正府真官，三曰正房真官，四曰宿宮散官，五曰並進錄主。壇位、禮拜、衣冠儀式各有差品，凡六十餘卷，號曰《錄圖真經》。付汝奉持，輔佐北方泰平真君，出天宮靜輪之法，能興造克就，則起真仙矣。又地上生民，末劫垂及，其中行教甚難，但令男女立壇宇，朝夕禮拜，若家有嚴君，功及上世。其中能修身鍊藥，學長生之術，即爲真君種民。」

寇謙之託借老君傳授經法，革新三張舊儀；而北魏太武帝崇信寇謙之，並爲他建廟立壇，使道教成爲北魏國教。

《魏書·卷一百一十四·釋老志》：

遂起天師道場於京師之東南，重壇五層，遵其新經之制，給道士百二十人衣食，齋肅祈請，六時禮拜，月設廚會數千人。

史書雖載述寇謙之道壇有重壇五層，但未細述寇謙之的壇場儀制，無法知其和漢武帝泰畤、光武帝郊天壇間之關係，然由設置道士百二十人及參與廚會人士數千人之多，可見其規模宏大之一斑。

又，寇謙之，受北魏太武帝崇信，除爲立壇場外，並應謙之所請，建造道觀——靜輪天宮，

「必令其高不聞雞鳴狗吠之聲，欲上與天神交接，功役萬計，經年不成。」（《魏書釋老志》）；此是太武帝爲了和天神相接觸，而特地興建的巨大道觀。

寇氏道場的規模儀制，顯然都遠超出三張之上；而由寇謙之和張陵、張魯之壇儀，可以看出官方道教和民間道教的差異。

## 二、南方陸修靜壇制

六朝時，除北方的寇謙之外，南方的陸修靜亦是道教儀軌的重要改革者。陸氏年代約略與寇謙之同時而稍後顯達，此二人，一在南，一在北。有關陸氏所訂的壇儀，道書曾加以載錄。《无上黃籙大齋立成儀·卷十六·科儀門一》所載東晉·陸修靜撰《古法宿啓建齋儀》：

次華夏引高功至外壇都門上香，祝白啓壇，侍經宣啓壇疏，次宣金鐘玉磬儀（古儀無此，不用亦可），次華夏讚引高功陞外壇至地戶外立，次高功於地戶之左，密誦入戶咒畢，從地戶入升中壇。高功先入，眾官次之（出入戶咒出《金錄簡文經》），次高功從天門入，陞內壇，上十方香，眾官就中壇旋繞，訖，依次立。次上御案香，上香咒（出《洞真經》，次都講唱各禮師，存念如法（出《三錄簡文經》），次高功宣五方衛靈咒（出《真文要解》），次都講唱鳴法鼓二十四通，次三揲香咒祝（出杜廣成《儀》）。次發爐……（《正統道藏·洞玄部·威儀類·在字號》）

此科儀雖標明東晉·陸修靖（註一），但現所見者，卻經唐·張萬福、宋·留用光、蔣叔興等人所改訂。文中所述爲壇場儀制，由上文，知此齋壇爲三層：外壇、中壇、內壇；壇分天門、地戶等門。天門、地戶之名，又見於漢代之棊。棊由圓形的天盤和方形的地盤組成，地盤固定，

天盤可轉；今以近年安徽寧陽縣汝陰侯墓出土的西漢栴盤爲例來說，其圓形天盤上有十二神、二十八宿，地盤上有十天干、十二地支、十二獸、八卦；其地盤四隅爲四門，六朝銅式，將此四門稱爲「東北鬼門艮」、「東南地戶巽」、「西南人門坤」、「西北天門乾」，天門表出，地門表入，人門表生，鬼門表死。栴是古代用來擇日子時辰的用具（註二）。漢武帝及光武帝所建天地壇，皆有門陛而不見名稱，陸氏道壇則將栴上所用之名，用來稱呼道壇之門，如西北之門爲天門，東北之門爲鬼門，西南爲人門，東南爲地戶等等。

漢代郊天祭壇爲重壇，有八陛，垣牆四門，壇中置列諸神壇位，與陸氏所言者相較，亦可看出相似處。

又，道壇仿栴立門的情形，也影響了佛教的壇儀，如《龍樹五明論·卷上·龍樹菩薩祕決圖經》中所言之壇圖，即是依十二時方位而立壇，有天門地戶，鬼門人門等設置，見附圖七，並云：

凡欲受持符術法，先須安置十二辰神門，結樹爲記，天門、地戶、鬼門、人門出正端，不得有曲。欲修印法，各從所到之門而出，萬不失一。凡欲使之神願求財寶匹帛，尚出陽門；欲攻擊他人，博戲鬥諍，當出兵門；至他方遠涉長路，當出會門；欲見天王尊貴，出貴門；欲發爇符印，使役萬神，當出解門；見鬼通塞，出天門；求官職如意，出禁門；求冀女婦，出陰門；禁符印，出天門，還入地戶。如法修持，必有效驗。井華泉水，洗浴遜口，出門六尺六步，叩齒稱大吉，慎勿返顧，萬不失一。其不得妄傳。（《大正新修大藏經·第二十一冊，頁九五八》）。

《龍樹五明論》，現收於《大正藏》者，爲日本石山寺所藏，平安時代所寫（西元七九四年至一一九二年）。經文卷下所言咒小兒縛賊法，與敦煌寫卷斯二四九八號《金剛童子心咒》相同，書中所言書刻符印之儀軌及用法，也都與唐寫經典相近；因而疑此經之撰寫當在唐代或唐前（註三）；此經壇場及儀法，如井華水之重視、叩齒、遜（潑）口等皆與道教不異，受道教的影響，足見一斑。又，此書所言的佛教壇儀，可以用來印證唐時的道教壇儀。

## 肆、唐代杜光庭書中所見壇儀

唐代知名道士甚多，如王遠知、成玄英、潘師正、司馬承禎、李含光等人皆是，但在科儀壇制的整理上，貢獻較大的，則爲杜光庭。杜氏著書甚豐，關於壇場儀制，論述亦詳；而其所編錄壇儀，則又大都是從六朝道書中收集整編而來者，今引錄其金籙壇儀於下。

唐·杜光庭《金籙齋啓壇儀·金籙壇》：

外壇：廣四丈五尺，高二尺。中壇：廣三丈三尺，高二尺。內壇：廣二丈四尺，高二尺。方壇，共高六尺，法坤之數也。

都壇開十門，用長纂十二枚，短纂八枚。中壇，長纂十八枚，短纂八枚。八卦纂八枚別於壇外四角四位安之。合用長纂三十八枚，各長一丈，出土九尺；短纂三十枚，各長七尺，出土六尺。三壇用纂六十八枚，纂各圍八寸，長者染漆黑白，各五處。短者黑白各三處。

作纂法，用墨二挺，先墨後漆，用漆十斤；用芒一百五十把，打爲縛纂令細，麤紙百幅纏

竹，下墨及漆，竹用爲纂。無竹之鄉，可用木作之，大七寸圓，長者朱漆五處，墨漆五處；短者，朱漆三處，墨漆三處。纂頭刻爲蓮花、獅子、龍、鶴、神獸之形，五色裝飾也。縛纂用絳繩七十五丈四尺七寸七分，於壇上兩重竹纂勿闌門。用榜二十二枚，各廣三寸二分，長七寸四分。用二寸釘一百四十二枚，釘榜，銅、鐵、竹釘，隨時所作；用三寸釘二十二枚，釘榜著門檐及封纂。

亥爲天門，墨書青榜；巳爲地戶，赤書黃榜；寅爲日門，青書朱榜；申爲月門，白書黑榜。右四門，施於外壇。

東方青華元陽門，朱書青榜；南方洞陽太光門，黃書赤榜；西方通陰金闕門，墨書白榜；北方陰生廣靈門，青書黑榜；東北通靈禁上門，白書黃榜；東南始陽生元門，白書黃榜；西南元黃高晨門，白書黃榜；西北九仙梵行門，白書黃榜；上方大羅飛梵門，青書黑榜，亥地；下方九靈皇真門，黃書赤榜，巳地。

右十門，施於內壇。

震宮洞青之炁，青書黃榜，卯地。离宮洞陽之炁，朱書白榜，午地。兌宮少陰之炁，白書青榜酉地。坎宮洞陰之炁，黑書赤榜，子地。巽宮梵行之炁，黃書黑榜，東南角。坤宮梵陽之炁，黃書黑榜，西南角。乾宮梵通之炁，黃書黑榜，西北角。艮宮梵元之炁，黃書黑榜，東北角。

右八卦榜，施於都壇之分，合二十二榜。

又用朱二兩，赤土三升染芒；綠青一兩半，胡粉十兩，黃丹一兩，墨三九，漆五合，筆五

管。外壇，四尺薦席十六具，淨禱壇自制。中壇，五尺薦席十二具，淨禱壇自制，又須長筵狹席繞都壇外一周。又於壇內中央安一高座，請經。又用一案，次高座南，請香火。又用案五枚，著四面四門及中央。又經堂內須三案，香火三具。又用青紙五幅，朱書五方，真文置五方案上（真文本出《玉訣·上卷》）。又用金龍五枚，鎮五方真文上。又用香爐并五盃置案頭。又壇上合用案七張，爐盃七具。又用漆合五枚，盛五方紋繒，著五方香案下。又用一案置齋主本命紋繒，在三寶座前左邊。（《正統道藏·洞玄部·威儀類·體字號》）

杜氏所載之金錄壇，係採用天圓地方的觀念，並受五行生剋，及《易經》天地之數的影響（天：九、七或奇數；地：六、八或偶數）。所用之顏色，隨所施之方位而別，如東方青華元陽門朱書青榜；南方洞陽太光門，黃書赤榜。又，《金錄齋啓壇儀·然燈法》中，敘述依四季及莊重程度不同，而所燃之燈數有別，其法則是沿承道教五氣生天說而來；依次是春季燃九燈或九十、九百燈，夏季燃三燈或三十燈、三百燈，秋季燃七燈或七十、七百燈，冬季燃五燈或五十、五百燈。又於壇外，每方九燈，共三十六燈。「又須安一長燈，長一丈九尺，出土上，然九燈安內壇裏，近三寶座西北上，以照九幽長夜之府。又於中庭安一百五十六燈。又須蠟燭夜別七條。」科儀中所言春夏秋冬四季的燃燈數，實乃是出自道教五氣生天說，五氣依次爲：東方九炁青天、南方三炁丹天、西方七炁素天、北方五炁玄天、中央一炁黃天（註四）；東方：天氣爲九，五行爲木，四季爲春；南方，天氣爲三，五行爲火，四季爲夏；西方，天氣爲七，五行爲金，四季爲秋；北方，天氣爲五，五行爲水，四季爲冬；於是此經在用燈儀上，便說：春九、夏三、秋七、冬五，顯然是由五氣生天說而來。



又，杜光庭編修的《太上洞神太元河圖三元仰謝儀·壇堂第一》（《正統道藏·洞神部·威儀類·忠字號》），載錄有道壇圖形，見附錄一。而《太上洞神太元河圖三元仰謝儀·神位第二》更詳細的記載了壇位佈置、供儀及諸神置列之法，甚爲詳盡，文云：

神位之設堂，於庭中平地作壇，方三丈九尺，應三界九壘。壇外護淨八尺，以繩約之。四方方然八燈，合三十二燈，燈高九尺，應九玄三十二天。次第二壇，方二丈四尺，應二十四炁；四方方然七燈，合二十八燈，燈高五尺應五星二十八宿；二十八宿中間正四方方然一燈，正中央然一燈，又夾二燈，並高七尺，以應七曜。又隔七尺，即爲天心；天心方一丈，正中央然十燈，又安二燈，各高七尺，應北斗。天心前施一案，不然香以置大羅之策；策左又一案，然一香；策右又一案，然四香；策之四方各一案，然一香。壇外正神九十一燈，各高五尺，太一、十二辰、二十四炁、太歲、本命、行年、元辰、生月、胎月、遊年、三丘、五墓、九幽，合六十一燈。宮、宅、門、戶、窗、床、堂、房、井、竈、園、溝、倉、庫、園，各二燈，合三十燈。凡一百七十燈。

策用槿、柏、香材、竹等，長一尺二寸，廣四寸四分，厚三分；符板亦然，皆長九寸，闊一寸八分，厚二分，竅其上端，絲繩穿之，或懸或閣，隨便而用。符板六十四枚；燈牌二百三枚，各長七寸，闊一寸，厚二分，懸之；策一枚，六十神板亦如之。……

門用長纂八枚，門檐四枚，釘鈕懸榜，門間短纂二十枚，朱繩六十四尺，紆芒寫之；門榜四枚，廣六寸，長五寸，覆翼相稱。西北亥天門，玄書白上；東南巳地戶，黃書朱上；西南申月門，白書朱上；東北寅日門，朱書黑上。

甲子王文卿 乙丑龍季卿 丙寅張仲卿 丁卯司馬卿 戊辰季楚卿  
己巳何文昌 庚午馮仲卿 辛未王文章 壬申侯博卿 癸酉孫仲房  
甲戌展子江 乙亥龐明公

已上十二神，列於北方，始於亥，訖於丑。

丙子刑孫卿 丁丑趙子玉 戊寅虞子卿 己卯石文陽 庚辰尹佳卿  
辛巳陽仲公 壬午馬子明 癸未呂威明 甲申扈文長 乙酉孔利公  
丙戌車元昇 丁亥張文通

已上十二神，列於東方，始於寅，訖於辰。

戊子樂石陽 己丑范和卿 庚寅褚進卿 辛卯郭子良 壬辰武雅卿  
癸巳史公來 甲午衛上卿 乙未杜仲陽 丙申朱伯眾 丁酉臧文公  
戊戌范少卿 己亥鄧都卿

已上十二神，列於南方，始於巳，訖於未。

庚子陽仲叔 辛丑林衛公 壬寅丘孟卿 癸卯蘇他家 甲辰孟非卿  
乙巳庚文卿 丙午魏文公 丁未石叔通 戊申范伯陽 己酉成文長  
庚戌史子仁 辛亥左子行

已上十二神，列於西方，始於申，訖於戌。

壬子宿上卿 癸丑江漢卿 甲寅明文章 乙卯戴公陽 丙辰霍叔英  
丁巳崔巨卿 戊午從元光 己未時通卿 庚申華文陽 辛酉邵元玉

壬戌樂進卿 癸亥左右石松

已上十二神，列於中央，繞方丈之外四邊各三，始於申，訖於未。

右六甲直符姓名，各懸所屬之燈，書版策，依次書符題天，如左：

太皇黃曾天（有符文，今從略），從官九億萬人

太明玉完天（有符文，今從略），從官九億萬人

清明河童天（有符文，今從略），從官九億萬人

玄胎平育天（有符文，今從略），從官九億萬人

元明文舉天（有符文，今從略），從官九億萬人

上明七曜摩夷天（有符文，今從略），從官九億萬人

虛無越衡天（有符文，今從略），從官九億萬人

太極濛翳天（有符文，今從略），從官九億萬人

右八天，位屬東方；八符，朱書，青氣生文，他倣此；八直符，黑書。

赤明和陽天（有符文，今從略），從官九億萬人

玄明恭華天（有符文，今從略），從官五億萬人

耀明宗飄天（有符文，今從略），從官五億萬人

竺落皇笏天（有符文，今從略），從官十五億萬人

虛明堂曜天（有符文，今從略），從官九億萬人

觀明端靜天（有符文，今從略），從官十二億萬人

玄明恭慶天（有符文，今從略），從官十七億萬人  
 太煥極瑤天（有符文，今從略），從官十八億萬人  
 右八天，位屬南方；八符，黃素朱書；八直符，黑書。  
 元載孔昇天（有符文，今從略），從官十八億萬人  
 太安皇崖天（有符文，今從略），從官七億萬人  
 顯定極風天（有符文，今從略），從官十五億萬人  
 始皇孝芒天（有符文，今從略），從官四億萬人  
 太皇翁重浮容天（有符文，今從略），從官七億萬人  
 無思江由天（有符文，今從略），從官七億萬人  
 上揲阮樂天（有符文，今從略），從官七億萬人  
 無極臺誓天（有符文，今從略），從官七億萬人  
 右八天，位屬西方；八符，黑地白書；八直符，黑書。  
 皓庭霄度天（有符文，今從略），從官五億萬人  
 淵通元洞天（有符文，今從略），從官五億萬人  
 太文翰寵妙成天（有符文，今從略），從官五億萬人  
 太素秀樂禁上天（有符文，今從略），從官五億萬人  
 太虛無上常融天（有符文，今從略），從官五億萬人  
 太釋玉隆騰勝天（有符文，今從略），從官五億萬人

龍變梵度天（有符文，今從略），從官五億萬人

太極平育賈奕天（有符文今從略），從官五億萬人

右八天，位屬北方；八符，青地黑書；八直符黑書。

### 大羅策文

太上無極至真，無上無爲，大道應感真精，大羅梵氣虛皇玉靈百八十道君，無極世界天師，至尊道德眾真，已得道無量大聖眾。此四十九字紫書。

右一策，版竹隨時，安南方首北，正中別案繫及香。此名鎮策，細書，取容題簡策；法皆應朱書，急急促無朱，用墨。鎮策紫書，取通皇極無象，見則吉昌，相生制用，內外和同，各有其趣，慎勿誤換之。書天畫符章。

### 次題燈如左

角二 亢四 氐四 房四 心三 尾九 箕四 已上東方七宿，始辰訖寅。

斗六 牛六 女四 虛三 危三 室二 壁二 已上北方七宿，始丑訖亥。

奎六 婁三 胃三 昂七 畢八 觜三 參十 已上西方七宿，始戌訖申。

井八 鬼五 柳八 星七 張六 翼二 十二 軫四 已上南方七宿，始未訖巳。

右二十八宿，各懸所屬之燈。

日（寅卯之間）、月（酉戌之間）、歲星（卯）、熒惑星（午）、太白星（酉）、辰星

（子）、鎮星（中）。

右七曜，各懸所屬之燈。

陽明一 陰精二 真人三 玄冥四 丹元五 北極六 天關七 輔星八 弼星九  
右北斗九星名，名懸所屬之燈。

上台虛精中台六淳下台曲生

北斗九星與此三台，十二燈，列於正中，懸策居纂之半，鑽繩令堅，鎮星附之。

太一（壇北正中）、十二辰（齋所四方）、二十四炁（太一之北）、太歲（隨歲所在）、本命（家主一人）、行年（同上）、元辰、生月、胎月、遊年（皆以家主一人年命）、三丘（丑上）、五墓（姓墓）、九幽（合六十一燈）；宮（屋之正中）、宅（所居正中）、門、戶、窗（有紗鏡者）、床（蕩關正中）、堂（內前外前）、房（側廂內外）、井、竈、園、溝、倉（六燈在東）、庫（北方）、園，（合三十燈，并前九十一燈。園燈隨所在，無或遠者置門外之東，凡十五名，各二燈，無亦勿闕。）

右列燈符，東向存思請願等法。

甲寅 丙寅 戊寅 庚寅 壬寅

已上列東方之北。

乙卯 丁卯 己卯 辛卯 癸卯

已上列東方之中。

丙辰 戊辰 庚辰 壬辰 甲辰

已上列東方之南。

丁巳 己巳 辛巳 癸巳 乙巳

已上列南方之東。

戊午 庚午 壬午 甲午 丙午

已上列南方之中。

己未 辛未 癸未 乙未 丁未

已上列南方之西。

庚申 壬申 甲申 丙申 戊申

已上列西方之南。

辛酉 癸酉 乙酉 丁酉 己酉

已上列西方之中。

壬戌 甲戌 丙戌 戊戌 庚戌

已上列西方之北。

辛酉 癸酉 乙酉 丁酉 己酉

已上列西方之中。

壬戌 甲戌 丙戌 戊戌 庚戌

已上列西方之北。

癸亥 乙亥 丁亥 己亥 辛亥

已上列北方之西。

甲子 丙子 戊子 庚子 壬子

已上列北方之中。

乙丑 丁丑 己丑 辛丑 癸丑

已上列北方之東。

右六甲各五位，同所諦識，卻邪勿妄，求正姓名，如前簡書之，此爲北向存請之法。凡燈版符簡，采色裝畫，每令膠固，雖風雨亦不可收，以至竟事。或有損汙，告真而修之，切在嚴淨，可以致福。風雨暴至，遷燈卮。

南第一太黃皇曾天（符文與前者不同，從略），從官九億萬人

南第二太明玉完天（符文與前者不同，從略），從官竹十六億萬人

南第三清明河童天（符文與前者不同，從略），從官十七億萬人

南第四玄胎平育天（符文與前者不同，從略），從官十億萬人

南第五元明文舉天（符文與前者不同，從略），從官十一億萬人

南第六上明七曜摩夷天（符文與前者不同，從略），從官八億萬人

南第七虛無越衡天（符文與前者不同，從略），從官二十六億萬人

右北方七宿，黑地白書符，取生氣，他倣此。天及讖，丹書。

西第一太極濛翳天（符文與前者不同，從略），從官十一億萬人

西第二赤明和陽天（符文與前者不同，從略），從官十八億萬人

西第三玄明恭華天（符文與前者不同，從略），從官五億萬人

西第四耀明宗飄天（符文與前者不同，從略），從官五億萬人



西第五竺落皇笏天（符文與前者不同，從略），從官十五億萬人  
西第六虛明堂曜天（符文與前者不同，從略），從官九億萬人  
西第七觀明端靜天（符文與前者不同，從略），從官十二億萬人  
右東方七宿，青地黑書符；天及讖，丹書。

北第一玄明恭慶天（符文與前者不同，從略），從官十七億萬人  
北第二太煥極瑤天（符文與前者不同，從略），從官十八億萬人  
北第三元載孔昇天（符文與前者不同，從略），從官十八億萬人  
北第四太安皇崖天（符文與前者不同，從略），從官七億萬人  
北第五顯定極風天（符文與前者不同，從略），從官十五億萬人  
北第六始皇孝芒天（符文與前者不同，從略），從官四億萬人  
北第七太皇翁重浮容天（符文與前者不同，從略），從官四十三億萬人  
右南方七宿，赤地青書符；天及讖，丹書。

東第一無思江由天（符文與前者不同，從略），從官九億萬人  
東第二上揲阮樂天（符文與前者不同，今從略），從官三億萬人  
東第三無極曇誓天（符文與前者不同，從略），從官十六億萬人  
東第四皓庭霄度天（符文與前者不同，從略），從官十六億萬人  
東第五淵通元洞天（符文與前者不同，從略），從官十四億萬人  
東第六太文翰寵妙成天（符文與前者不同，從略），從官十二億萬人

東第七太素秀樂禁上天（符文與前者不同，從略），從官十六億萬人

右西方七宿，白地黃書符。天及識，丹書。

太虛無上常融天（符文與前者不同，從略），從官八十億萬人

右西南方。黃地朱書符。天及識，丹書。

太釋玉隆騰勝天（符文與前者不同，從略），從官八十億萬人

右東北方。朱地青書符。天及識，丹書。

龍變梵度天（有符文今從略），從官八十億萬人

右東南方。黃地白書符。天及識，丹書。

太極平育賈奕天（有符文今從略），從官八十億萬人

右西北方。玄地黃書。天及識，丹書。

……

大羅策及符版燈簡諸天位號，與（舉）東向，法並同，所書簡畫符，悉當春東、夏南、秋西、冬北，向王，潔淨燒香書之，書訖，當懸策之前，師盥漱向王，臨目握固，存神，列符簡於案上，叩齒三十二通，咽液三十二過，敕符咒曰……

方壇或壇，使外方五十五尺，應羅天大衍之數，纂高丈二，門廣五尺，散纂九尺，門榜書處地方三寸三分，四方及中施六十燈，各高六尺，大約燈可用二百三十。若地狹力貧促，令至少亦須三十二枚，不可減矣。

詳擇吉辰，肅備法物，招結道友，延請高流，皆須澡浴，鮮潔衣裳，至齋所前三日，卻葷

污，斷外事，一心清淨，以俟修奉。雜役之者，不得多人，多則諠聒。必擇修謹敬慎者，周事而已；更直更息，不得俱臥。侍香芬馥，使晝夜不絕。侍燈明徹，令達旦揚輝。齋官平旦供糜粥，正中蔬食，必令素淨甘鮮，不得用血腥葷雜之物，可甘自熟之果，勿啗向王之菜。賓主相率，在於翹勤，謙慙爲上，此齋無署職，宿啓只以朝中二時，如靈寶法禮方啓告，至夕，即大謝。……

上文第一段在總述神壇佈置情形。神壇之構造，最外緣爲繩子所圍成的護欄，護欄與第一壇，四面相距各八尺。第一壇爲三丈九尺見方，第一壇四方每方燃八燈，共三十二燈，上書道教三十二天名諱。第二壇在第一壇上，面積爲二丈四尺見方，四面，每面燃七燈，共二十八燈，上書二十八宿。正中央一丈正方，爲天心壇，置十二燈，以象三台及北斗九星（北斗七星加輔、弼二星）。天心前置一桌案，上安置供奉大羅仙聖之神牌。壇外圍，擺置了上書神名的九十一燈。燈高五尺，所供神祇有：太一、十二辰、二十四炁、太歲、本命、行年、元辰、生月、胎月、遊年、三丘、五墓、九幽等。又，宮、宅、門、戶、窗、床、堂、房、井、灶、園、溝、倉、庫、園等處，各置二燈。總共所用燈爲一百七十燈。

壇中所供的三十二天、二十八宿、七曜、三台、北斗、六十甲子神、六甲及太一、十二辰等神，各有神牌，以竹木板爲之，上書神名，稱爲神板。而供奉大羅天無極至道衆仙聖的神牌，則稱爲策，或大羅策。

第二段以下，詳述策版、符版、燈牌等之製造及佈置情形。

此壇開四門，西北之門稱爲天門，東南之門稱爲地戶，西南門稱爲月門，東北門稱爲日門，

和上文六朝陸修靜壇儀以拭上門名來命名相同。

又，文中說主事的人員及雜役，在事前三日，均須齋戒。主司人員有：齋官管膳食，侍香司香燭，侍燈管燈火，而道場的主要人物則為高功法師及都講。法師主科儀，都講唱偈讚；此外又有監齋管理全場秩序，侍經整理經函几案等（註五）。在講經時，道教的法師、都講，係沿承漢世儒家說經的經師與都講而來的：《後漢書·丁鴻傳》、《後漢書·侯霸傳》、《後漢書·楊震傳》都可看出講經時，除有經師外，另有都講誦讀經文；道壇職司上，受中土儒家講經影響者多，有關這方面的探討，請參見筆者所著《道教與佛教》一書第一章，一九九五年十月台灣東大圖書公司出版。從杜氏所言的道壇形制、佈置及所祀神祇等等，可以看出係受秦漢以來國家祀壇及祀典的影響。

又，杜氏壇場中所言的三十二天、大羅等名稱及諸神階位高下，詳見筆者所著《漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄說》下編第三章，一九八九年十一月台灣學生書局出版。

再者，杜文中所言十天干及十二支的方位，如子為北、卯為東、午為南、酉為西，甲乙為東、丙丁為南、庚辛為西，壬癸為北等等，係沿承秦漢以來的說法。古人常將方位、天干、地支、八卦等相配在一起，其情形，約如附圖八。

附圖七所示者，舉例而言，北方屬八卦的坎，天干中的壬癸，地支中的子。東北屬八卦的艮，地支中的丑、寅；又，其中「丑」為東北偏北之位，「寅」為東北偏東之位。今再舉例來說，《太上洞神太元河圖三元仰謝儀·神位第一》所言：「已上十二神，列於北方，始於亥，訖於丑。」即是將十二神牌位，由西北偏北的「亥」位排起，經「壬癸」正北方位，至東北偏北的

「丑」位止。餘依此類推。

道教以方位配合顏色、四季、數目等，出自中土古來祭祀儀法，由先秦《墨子·迎敵祠》、西漢泰一時、東漢建武郊天壇以來的壇制，以及道教祠壇，不難看出相沿承之跡。至於道教祭壇之燈儀，則是由周世郊天田燭，及秦代郊天道路兩旁列烽火以遠照的傳統祭儀演化而來。

## 伍、宋代道壇儀制

宋代有關道壇儀制的論述甚多，如撰於北宋，標名天真皇人撰集之《靈寶無量度人上經大法·卷四十七·壇圖幕式品》（《正統道藏·洞真部·方法類·水字號》）、宋林靈真編《靈寶領教濟度金書·卷一·虛皇壇總圖》（《正統道藏·洞玄部·威儀類·民字號》）、蔣叔輿編次《無上黃籙大齋立成儀·卷二·壇幕》（《正統道藏·洞玄部·威儀類·鳳字號》）三書中，更附有詳圖及說明文字，今將其壇圖及部分說明文字影印於後，以見一斑；見附圖二、三、四。又，《靈寶無量度人上經大法·卷五十然燈破獄品·九獄燈圖》所述之壇儀云：

玄師曰：「法天像地，方圓為式。九幽陰曹主罪憲職，羅酆東南是其所也。按《太一聖真》之科，以土九石作壇九所，方面二尺，九壇自方六尺，以法地之陰極二六之象，每壇作四圍三曲如獄之形。一壇明燈三炬，九壇共然二十七燈。於壇正東立遷神寶幡。又於九壇之中心立牌，並面書玉清破地獄真符，背書獄名。傍立青竹九竿，各長九尺，各掛小幡一首，書十方靈寶天尊聖號。於幡首書酆都符。俟破獄之時，侍燈法師宣破獄儀，逐方用度。法師執靈

實策杖，詠破獄咒，眾和「十方救苦天尊」。即就燈燒化符并幡於獄上。法師以策杖擊破地獄八方都畢，至中央并燒二符二幡，餘同。諸方破獄法，並指玉清訣，存黃色之雲覆於一方，存自己作天尊之形儀，每獄皆叩齒九通。於咒之前後如此，則地獄開，亡爽登真也。」（《正統道藏·洞真部·方法類·水字號》）

上述所言之道壇，形制法像天地，取天圖地方之說，並設燈炬、樹幡旗，和周秦以來之祭壇相近。燈儀始見郊天；因方位不同而所樹旗色神名有別，則見於《墨子·迎敵祠》。

## 陸、結語

綜合上述載籍中所見的道壇儀制。再將唐·杜光庭編修《太上洞神太元河圖三元仰謝儀·壇堂第一》（《正統道藏·洞神部·威儀類·忠字號》）、宋·林靈真編《靈寶領教濟度金書·卷一·虛皇壇總圖》（《正統道藏·洞玄部·威儀類·民字號》）、宋·蔣叔興編次《無上黃籙大齋立成儀·卷二·壇幕》（《正統道藏·洞玄部·威儀類·鳳字號》）等書中所載列的道教醮壇之圖，見附圖一、二、三、四；拿這些壇圖，來和漢武甘泉泰畤、光武雒陽郊天壇祀地壇相較，以及拿來和《三才圖會·宮室三卷·圓丘之圖》、《三才圖會·宮室三卷·方丘壇圖》所載受漢代郊天祀地壇影響的明代郊天壇及祀地壇相較，見附圖五、六，可以看出道場壇圖及儀制，受秦漢以來國家祀壇的影響者多。

總之，道教壇場，係沿承先秦兩漢之壇場而來，雖然有官方所立和民間道徒所立道壇之分，

因而有華麗與簡樸之別，但大抵皆秉承了自古以來天圓地方，五行生剋的觀念，以及燈幡祈祭之法。而燈的被運用到道教祭儀上來，亦應是沿襲中土周世祭神時設明燭、燎火而來。《周禮·秋官·司烜》：「司烜氏掌以夫遂取明火於日，以鑒取明水於月，以共祭祀之明齋明燭，共明水。凡邦之大事，共墳燭、庭燎。」周世祭祀時，陳列大燭、庭燎，到了秦、漢時仍是如此，據《史記·封禪書》載秦始皇之祠云：

各以歲時奉祠，唯雍四時，上帝為尊……時，駒四匹、木禺龍、樂車一駟、木禺車馬一駟，各如其帝色，黃犢羔各四，珪幣各有數，皆生瘞埋，無俎豆之具。三年一郊，秦以冬十月為歲首，故常以十月上宿郊見，通權火，拜於咸陽之旁。

周、秦郊天祭祀時，在兩旁通道上置火燭，以供照明；所供物有牲醴、珪、幣、禺車馬。而道教道壇上所設的燈燭、紙幣、禺車馬等，仍有其遺跡可尋，應是沿襲古代祭儀而來。今日台灣廟會祭祀時，道路兩旁及信眾家中皆懸掛燈籠，也可說是古時祭禮的遺風。

綜上所說，道教經中所見的幡燈壇醮，乃是由中土固有之祭儀演變所成。而道教的幡燈續命，後來也深深的影響了佛教的祭儀（註六）。

又，道教壇儀影響佛教者，除本文所述《龍樹五明論》壇儀外；密宗之胎藏界大曼荼羅係仿自中土帝王郊祀天地之方壇圓壇；而金剛界大曼荼羅則仿自道教九宮壇；見附圖六、七；有關這方面的詳細論述，見筆者所著《道教與密宗》下編第一章，一九九三年四月，新文豐出版公司刊行。

## 注 釋

註一：陸修靖，應是陸修靜之訛，陸氏為東晉末劉宋時人，一般稱為宋明帝時人。

註二：有關栳的探討，請見拙作《道教與佛教》第五章，一九九五年十月，東大圖書公司出版。

註三：有關《龍樹五明論》之探討，請參見拙作《道教術儀與密教典籍》頁三九九至四〇六；一九九四年三月，新文豐出版社印行。

註四：有關五氣五老說，見拙作《漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄說》下編第三章三〇六頁，一九八九年，台灣學生書局出版。

註五：《太上洞神太元河圖三元仰謝儀》所見道壇執事人員有：法師、都講、齋官、侍燈、侍香、雜役等。又，《上元金錄簡文真仙品》（《無上黃籙大齋立成儀·卷三十三·第六釋補職》引，見《正統道藏·洞玄部·威儀類·白字號》）所言道教講堂職司有：法師、都講、監齋、侍經、侍香、侍燈等職。道壇和講經的職司，可能略有出入，此處綜合而說。註六：見拙撰《敦煌寫卷及藏經中所見受道教影響的星壇及幡續命思想》，文刊《慶祝潘右禪先生九秩華誕敦煌學特刊》頁四五三至四八〇，文津出版社一九九六年九月印行。



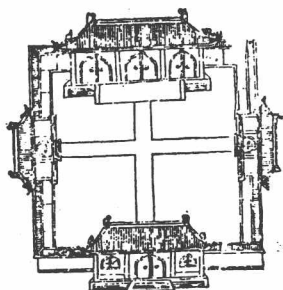
太上洞神太元河圖三元仰謝儀

壇堂第一

壇堂相近以便法事闕狹豐儉隨處取足賓主房室勿逼堂壇食屋浴室與園相連內外區分慎無敞露若住止迫近嚴加障理新淨帷幔華蓋遂除斷隔牢密勿使塵臭相參也齋堂中正面設太上位左右經寶師尊及講誦之所屏幃案几香燈鑪香四週舒陳皆令整潔也

一第 儀謝仰元三圖河元太神洞上太

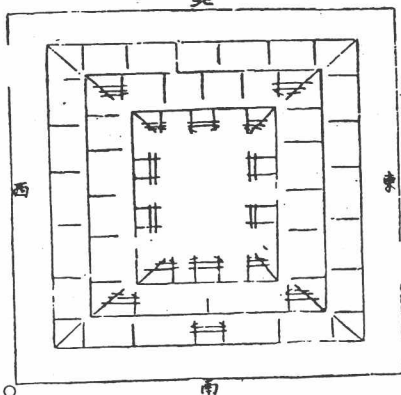
位 堂



壇圖柱纂詳見黃錄立成儀

二第 儀謝仰元三圖河元太神洞上太

位 壇



太歲 本命 行年 元辰 生月 胎月  
遊年 三丘 五墓 九幽  
宮宅 門戶 窻床  
堂房 井窰 圖溝  
倉庫 園

右四十燈隨位安之各列牌榜  
神位第二

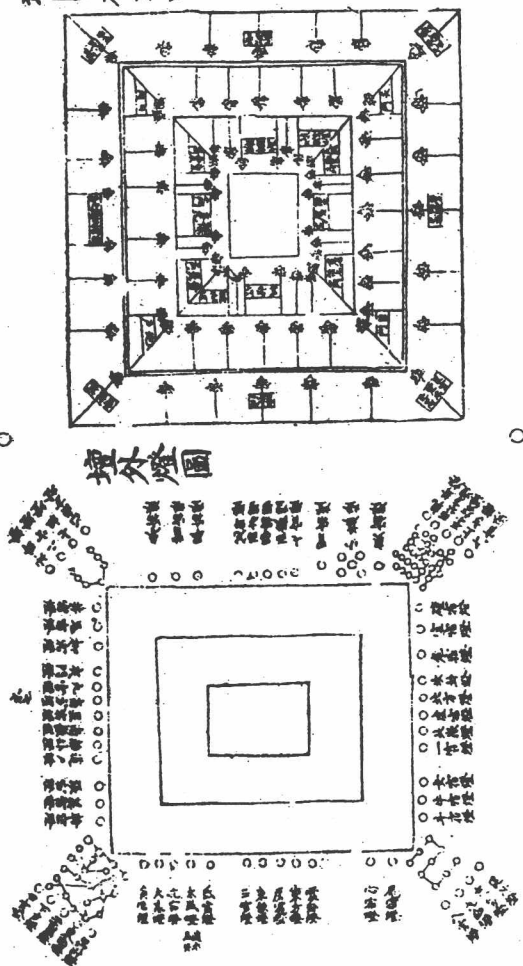
神位之設堂於庭中平地作壇方三丈九尺應三界壇外護淨八尺以繩約之四方方然八燈合三十二燈燈高三尺應九次第二壇

附圖一 唐·杜光庭編修《太上洞神太元河圖三元仰謝儀·壇堂第一》所載道壇圖

附圖二 北宋天真皇人撰集《靈寶無量度人上經大法·卷四十七·壇圖幕式品》所載道壇圖

一 第七十四卷 法大經上人度量九寶靈

靈寶元皇度人上經大法卷之四十七 水宅壇圖衆式品



一第一卷 靈寶領教濟度金書

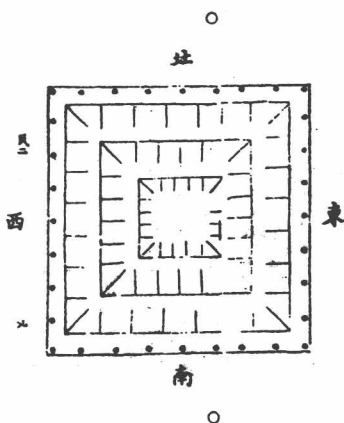
靈寶領教濟度金書卷之一

洞微高士開光教苦真人審金具授

靈寶通玄秘教水南先生林靈真編

壇幕制度品類通月

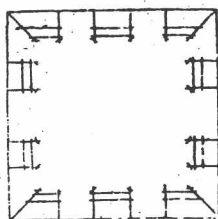
虛皇壇總圖



祈壇之制三層內壇高三尺方廣一丈八尺  
上安簾二十枚中壇高一尺五寸方廣三丈  
上安簾二十四枚外壇以平地為之方廣四

二第一卷 靈寶領教濟度金書

內層壇圖



丈安簾二十八枚三層之外方廣四丈六尺  
安花柱三十二枚三層壇幕並高一丈一尺  
花柱高三尺用竹為之塗以朱漆植于壇邊  
四周方木之上其方木如壇每層之木長一  
丈一尺厚二寸闊三寸鑿深窠以安簾柱也

內壇高於中壇一尺五寸以淨堅土築成壇  
周圍各安方木周植紅簾二十枚兩簾夾開  
一門周開十門每門用牌額兩旁雕飛仙日  
月牌掛于門楣上楣上簾頭用斜板作華表  
形並以竹為之簾頭刻木蓮花或火珠形簾  
用紅繩三度周圍欄之第一度於簾頭蓮花  
下連門欄之第二度於蓮花下低三尺欄之  
第三度於第二度下低三尺欄之第二度第

附圖三 宋·林靈真編《靈寶領教濟度金書·卷一·虛皇壇總圖》所載道壇

一第 二第 儀成立齋大錄贊上元

无上黃籙大齋立成儀卷之二

三洞法師仲靖先生留用先傳授

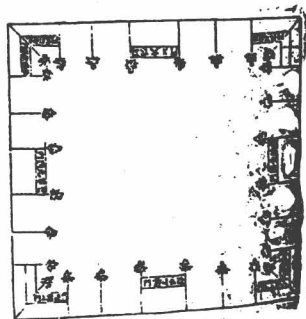
太上執法仙士蔣叔與編次

壇幕第五

科曰禮天地通真靈宮建壇以申至敬三洞齋儀規範不同各見本法靈寶黃籙齋壇具式如左

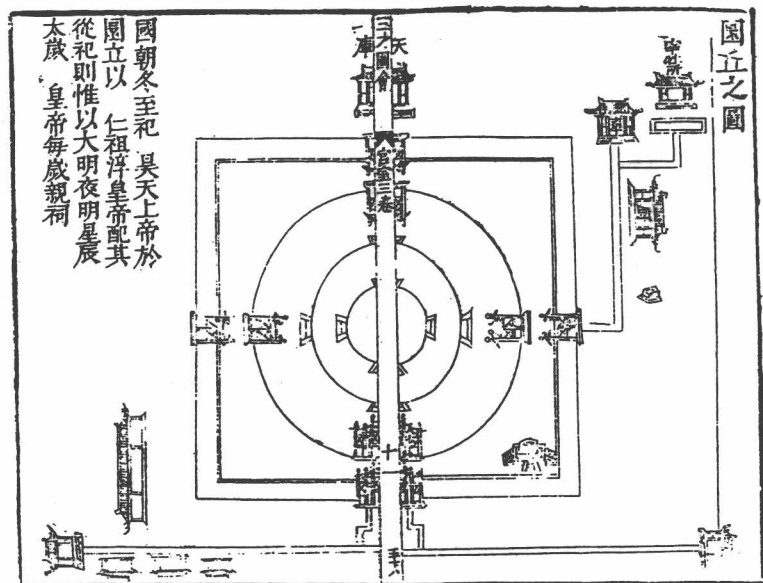
內壇十門用長簋十八枚短簋十枚合二十八枚以絳繩或青繩三度欄之第一度自長簋花頭下連門通欄之第二度目短簋花頭下欄之第三度去第二度二尺來許欄之要與第一度絳繩高低相其第二度第三度絳繩止欄空處勿欄門也又於長簋頭十字交加繩繩懸掛小幡及弔枝花之屬十門之外各依方位掛三十二天幡三十二首每兩簋之間施一燈簋過夜然燈中外級壇亦施燈簋長七尺並自壇面量起為則簋上花頭之屬不在數內壇三級各高一尺五寸或一尺二寸或九寸為則

二第 二第 儀成立齋大錄贊上元



中壇四門用長簋八枚短簋二十枚合二十八枚開四門餘悉用絳繩或青繩欄之檐花相間並如內壇法應登齋行道止自地戶出入餘三門不可往來常叮嚀臨壇執事等簋六職之外或添副職參贊行事當於侍燈下立班今世知聲掌儀即古都講之職奉白即古監齋之職點酌直壇即古侍經之職手爐即古侍香之職直燈燭即古侍燈之職壇官各不舉職而六職之外始多冗名矣

附圖四 宋·蔣叔與編次《无上黃籙大齋立成儀·卷二·壇幕》所載道教醮壇



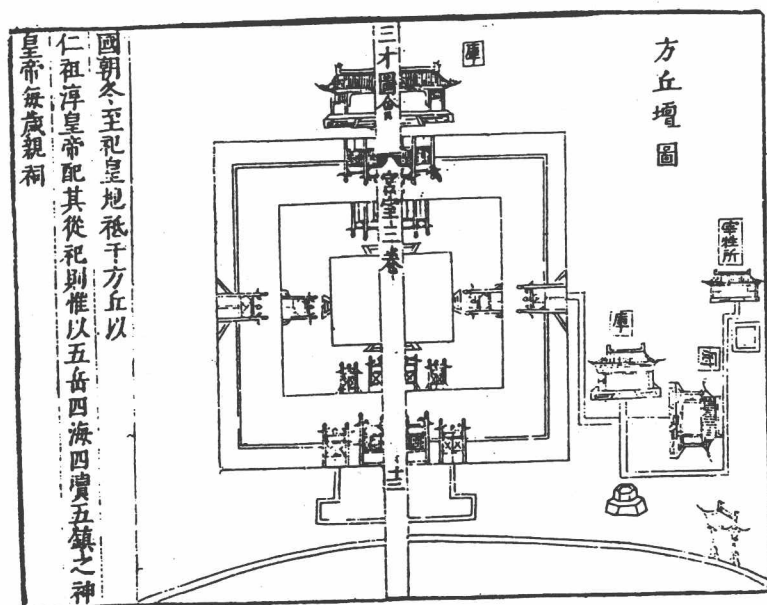
附圖五 《三才圖會·宮室三卷·圓丘之圖》所載明代帝王郊天壇圖

國朝圓丘爲壇二層下成闊七丈高八尺一寸四出陛正  
南陛闊九尺五寸九級東西北陛俱闊八尺一寸九級上  
層闊五丈高八尺一寸正南陛一丈二尺五寸九級東西  
北陛俱闊一丈一尺九寸五分九級壇上下皆以琉璃磚  
四面作琉璃欄干壇去壇一十五丈高八尺一寸皆以磚  
四面有靈星門周圍外壇去壇一十五丈四面亦有靈星  
門天下神祇壇在東門外天庫五間在外壇北南向廚屋  
五間在外壇東北向西庫房五間南向宰牲房三間天池  
一所又在外庫房之東北執事齋舍在壇外垣之東南牌  
三才圖會

宮室三卷  
樓二在外門外橫甬道之東西

附圖六

《三才圖會·宮室三卷·方丘壇圖》所載明代帝王祀地壇圖



國朝方壇制第一層壇面闊六丈高六尺四出陛南面  
陛闊一丈八級東面北面西面階俱闊八尺八級第二層  
壇面四圍皆闊二丈四尺高六尺四出陛南面正陛闊一  
丈二尺八級東比西陛俱一丈八級壇去壇一十五丈高  
六尺正南靈星門三正東西北靈星門各一周圍以壇面  
各六十四丈正南又靈星門三正東北面又靈星門各一  
廡房五間在外壇北靈星門外以藏龍椅等物廚房五間  
宰牲房三間天池一所在外壇西靈星門外西南隅磔次  
一所在外靈星門外之東 間在外靈星門外之西浴  
二才閣會 **宮室三卷**

全在東齋次之中

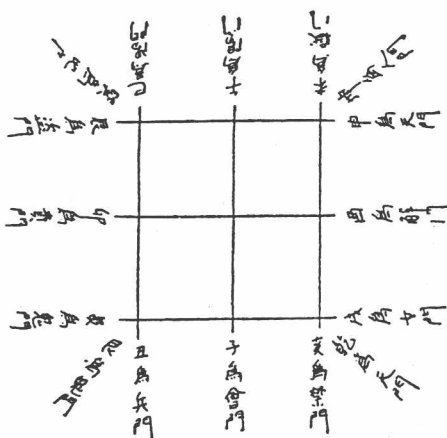
十四

三

十四

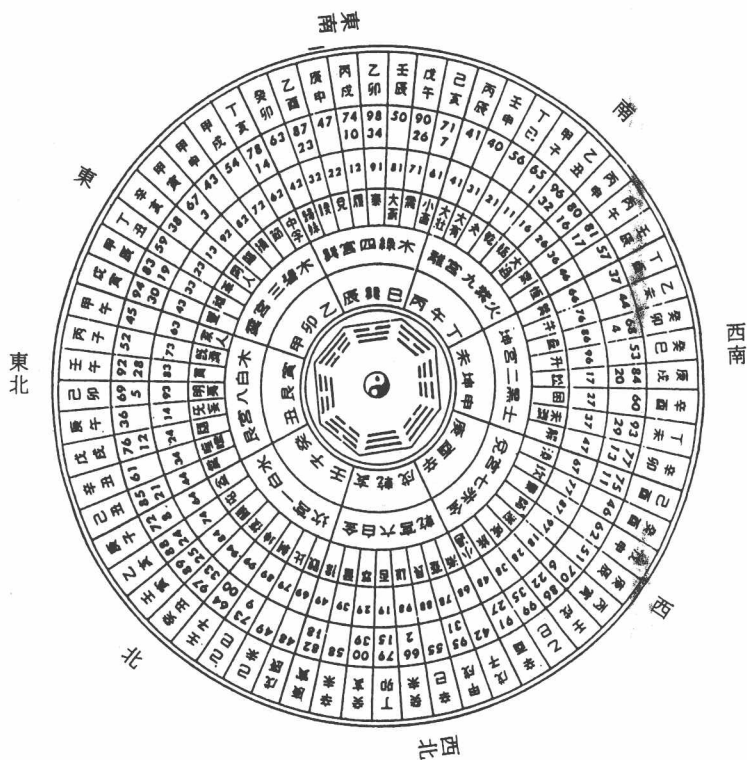
11045

凡欲受持符術法。先須安置十二辰神門。結樹爲記。天門地戶鬼門人門出正端。不得有曲。欲修印法。各從所到之門而出。萬不失一。凡欲使之神願求財寶匹帛。尙出陽門。欲攻擊他人博戲鬪諍。當出兵門。至他方遠涉長路。當出會門。欲見天王尊貴。出貴門。欲發爐



出。先吞子符。丑日出門。先服符法。不得人知。知印一切無驗。呪前十二符。五神用心。徹絕音。三守母心。使我物妄五藏遠尋七邊。咽唾五過。叩齒五遍。勿令人知。見皆應作妄字。若不用閉日。以月一二十七日。一月三服。一年役使驗。夫治病。先服前十二時符。先誦呪。燒香。斷口味。誦呪一千遍。任誦可。當立道場。壇前起受持意。春三口齒閉氣面東方。丙丁之日寅卯。罕九符。夏三月。用黃筆書。秋一筆。冬三月用青筆。其一切符皆依四時。欲服三大符。日。依十二時法出入誦行印。諸神病根元是何神鬼作。悉決生死。取三月丙丁日寅卯時。密取柳根皮。見風。舍東北角玄陰千百日。味未

附圖七 佛經《龍樹五明論·卷上·龍樹菩薩祕決圖經》所載受道教影響之壇圖



附圖八 六十四卦、天干、地支、六十甲子及方位相配圖



## 第六篇 早期道教術法及施法情形

### 壹、序言

道教在術儀上，約可分為科儀與術法。科儀係配合壇場而進行的，科爲動作，儀爲儀法；有動作有儀軌，由法師發爐始，至覆爐止，按照一定的準則形式來做道場，其中包括步罡、叩齒、咽津、啓請、誦咒、念經、用符、噴灑等等，以及鈴、劍、印等法器之施用，稱爲科儀。科儀因時代及倡導者的不同，而有繁簡之別。

科儀的進行，是爲了特定的某些目的，因而就目的方面而言，即爲術法，如驅鬼術、隱形術、疾走術、治夫婦和合法、止獄訟法、治小兒夜啼法等等。不同的術法，即有不同的科儀，甚至同一驅鬼術，也因所傳人的不同，及古今時代的差異，而科儀有別。

本書前篇重在道教壇場形制及壇場科儀之敘述，此處則從術法進行時之科儀中，所常見或共通的部分儀軌、法器及所施用之目的來加以論述。

至於術法方面，道教術法中，最大者爲修仙，其次爲養生、治病、驅鬼等。而在修仙上，筆者在一九九〇年八月文津出版社出版的《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》下篇第二章及第四章

中，曾分別敘述先秦及兩漢早期道教神仙修鍊之方。並將先秦、兩漢的神仙修鍊之方，區分為：借由外力輔助及自力內修者兩種。

先秦時，在借助外力修仙上，主要是追尋長生不死藥，借由藥力以改變身體，使達致長生不死。此類的藥物如天然所產的珠玉、丹木等，《列子·湯問篇》說蓬萊、方壺等仙島上，「珠玕之樹皆叢生，華實皆有滋味，食之皆不老不死；所居之人，皆仙聖之種。」《山海經·西次三經》說崑崙山有丹水，其中多玉膏及丹木，「天地鬼神，是食是饗。」《楚辭·九章·涉江》：「登崑崙兮，食玉英；與天地兮同壽，與日月兮同光。」以上是大自然所生之藥物，此外，《韓非子·說林上》說「有獻不死之藥於荊王。」則類似人力合成。這些都是借助於不死藥以求長生者。先秦修仙術，在自力內修上，則有：一、導引。二、食氣。三、清靜恬淡。導引是導氣以入，並引氣行於身中；也稱為「吐納」，目的在吐故氣納新氣。導引約可分為二種，其一是專心致力於吐納呼吸以求長生的，稱之為吹呬吐納之導引；另外則是強身治病，配合鳥獸姿態，如熊經鳥伸等，仿禽獸姿態之導引（註一）。食氣是食取大自然的精氣，配合著存思來進行，所吸食者為天（上）、地（下）、日（東方始出、南方日正中及西方日落）、月（北方夜半之氣）等六氣精華。清靜自然，是以老子恬淡無為的思想來做為修仙之方，如《楚辭·遠遊》所見者是。

兩漢的修仙之法，在借助外力方面，樣式更多，約略有下列數者：一、禱祀（立壇場祭祀天神地祇、封禪等）。二、黃白丹鼎之鍊製。三、藥餌。四、耕耘五德（黃帝穀僊之術）。五、房中術。六、符籙。在自力內修方面，則有：一、恬淡無欲。二、存思（觀想）。三、避穀。四、導引吐納。五、禁咒。六、食氣。

以上先秦、兩漢修仙方式之詳細舉證及論述，請參見拙著《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》一書。道教的這些修仙之方大都在東漢三張以前已存在，足證近人所言道教始於三張的訛謬。

由於修仙術法，筆者已有專書論述，而壇場儀制亦已論述於前；因而底下所言科儀，為壇場中共通常見之部分儀軌；所言術法為修仙外驅鬼治病之常見術法。今分別論述於下：

#### 貳、漢墓出土文物及先秦載籍中，所見早期道教施法科儀與法器

道教科儀中，常見者如步罡踏斗、存思、誦咒、咽津、叩齒、噴瀝、手印、飲符水治病等，所用的法器如符、劍、鈴、印；這些都是構成道教儀法的主要基本要素。而其中向北禹步、存思、誦咒、飲符水治病、噴瀝、叩齒、咽津等，都可在早期典籍及馬王堆醫書等漢墓出土文物中，找到根源。

馬王堆醫書係一九七三年底，於湖南長沙馬王堆三號墓出土，分別書寫於帛與竹木簡上，計有《足臂十一脈灸經》、《陰陽十一脈灸經》甲本、《脈法》、《陰陽脈死候》、《五十二病方》、《卻穀食氣》、《陰陽十一脈灸經》乙本、《導引圖》、《養生方》、《雜療方》、《胎產書》、《十問》、《合陰陽》、《雜禁方》、《天下至道談》等十餘種，馬王堆三號墓墓主是西漢初的軀侯家族墓，內有「具奏主葬君」的木牘，知其葬於文帝十二年二月，西元前一六八年。馬王堆醫書中的抄寫文字，有的幾近篆體，當是抄寫於秦或秦末漢初之際（註二）；因而馬王堆醫書所見的道教術儀，如瀝水、符、咒等法，都可證明在西漢初，甚至秦及周時已存在。今即據馬王堆醫書、其他漢墓出土文物及先秦兩漢載籍所見，綜合論述於下：

#### 1、符

符、咒爲道教法術科儀中之最基礎者，東漢三張以符籙著稱，而東漢《太平經·卷五十·神祝文訣第七十五》則有神咒治病之法。符與咒二法，在馬王堆醫書中亦有之，可以推溯到先秦或秦末漢初已流行，也可以確知其法不始於張道陵等人。馬王堆出土醫書《五十二病方·□蟲者》（編號四三六行）：

□蟲而病者，燔北鄉并符，而烝（蒸）羊尼（尻），以下湯敦符灰，即□□（以食）病者，沐浴爲蟲者（請參見周一謀蕭佐桃等編《馬王堆醫書考注》一書頁二二〇）

馬王堆醫書《五十二病方·諸傷》（編號第一三行）：

一、傷者血出，祝（咒）曰：男子竭，女子截。五畫地□之。

馬王堆醫書《養生方》編號一七二行至一九三行

【一曰】：東鄉（嚮）諄：「敢告東君明星，□來敢到畫所者，席彼裂瓦，何人？」有（又）即周中。

上述所引是馬王堆三號墓出土《五十二病方》中的治療中蟲之方，已明顯的出現燒符、飲符水、以符水沐浴病人，以及應用咒語之記載。而《五十二病方·諸傷》編號第一三行，文中畫地，其所畫者有符之作用，則畫地當亦指書符而言。又，《養生方》中所言之畫所，疑即畫有符咒之宿處，所以邪魅不敢來。

由上述資料看，秦至西漢時，彼時已用符來驅鬼、治病。再證之史籍，《抱朴子·遐覽篇》云：「其變化之術，大者唯有《墨子五行記》，本有五卷。昔劉君安未仙去時，鈔取其要，以爲一卷。其法用藥用符，乃能令人飛行上下，隱淪無方。」是劉安所著書中已有用符以修仙。又，

劉向《列仙傳》云：「（涓子）釣於荷澤，得鯉魚，腹中有符。隱於宕山，能致風雨。」亦可證西漢時符咒已用來修仙。再者，《關尹子·七釜篇》：「關尹子曰：有誦咒者，有事神者，有墨字者，有變指者，皆可以役神御氣，變化萬物。」文中談到誦咒，而墨字則疑是畫符。且由所舉馬王堆醫書中之例證，已可證明符咒之用，至遲在秦及西漢初或先秦已如此，而更由《關尹子·七釜篇》所載，則疑周世或已存在。

至於今所保存下來，年代較早之符形，則為《太平經·卷一百四·興上除害複文》之符形，以及東漢曹氏墓出土的朱書符，上有「陽嘉二年八月己巳」等文字記載，陽嘉為東漢順帝年號，西元一三三年。

## 2、咒

咒語之使用，在馬王堆醫書中至為常見，有單獨使用者，也有配合禹步、噴灑、符而使用者。

馬王堆醫書《五十二病方·諸傷》（編號第六六行）：

巢者（體臊者），侯天旬（電）而兩手相靡（摩），鄉（嚮）旬祝之（咒），曰：「東方之王，西方□□□□主冥冥人星。」二七而□。

馬王堆醫書《五十二病方·疣》（編號第一〇四行）：

以月晦日，之丘井有水者，以敝帚騷（掃）尤（疣）二七，祝（咒）曰：「今日月晦，騷尤北。」入帚井中。

馬王堆醫書《五十二病方·疣》（編號第一一一行）：

祝尤（咒疣），以月晦日之室北，靡（磨）宥（疣），男子七，女子二七，曰：「今日月晦，靡宥室北。」不出一月宥已。

馬王堆醫書《五十二病方·積》（編號第二〇六、二〇七行）：

以日出時，令積者屋簷下東鄉（嚮），令人操築西鄉，祝曰：「今日□，某顏尤，今日已，某積已。而父與母皆盡柏築之類，父而衡，子胡不已之有？」以築衡積二七。已備，即曰：「某起。」積（已）。

馬王堆醫書《五十二病方·身疔》（編號第四二七行）：

其祝（咒）曰：「浸燭浸燭蟲，黃神在竈中。□□遠，黃神興□。」

咒在早期文獻中，常寫作祝，道教以為咒是神聖要語，出自天上，可以治病，東漢《太平經·卷五十·神祝文訣第七十五》：「天上有常神聖要語，時下授人以言，用使神吏應氣而往來也。人民得之，謂為神祝（咒）也。祝也，祝百中百，祝十中十。祝是天上神本文傳經辭也。其祝有可使神佐為除疾：：此者，天上神語也，本以招呼神也，相名字時時下漏地，道人得知之，傳以相語，故能以治病。」今據馬王堆醫所見，則知咒之使用，在秦及西漢初，甚至先秦時已是如此。

### 3、禹步

馬王堆三號墓出土醫書中，言及禹步、咒語、噴灑及以此來治病者甚多。禹步：乃是仿自天上北斗星佈列之形而行步，其步法，兩足不相遇，步行艱緩，似禹行步，所以稱為禹步。《尸子·廣澤》：「禹於是疏河決江，十年未闕其家，手不爪，脛不毛，生偏枯之疾，步不相過，人曰

禹步。」；道士禹步因仿北斗七星形而來，所以須面向北斗方位。禹步而須面北的特色，在馬王堆醫書中也已出現，證明在先秦及西漢初即如此施法。

馬王堆醫書《五十二病方·疝》（編號第九七、九八行）：

一、湮汲一音（杯）入美蠱中，左承之，北鄉，鄉人禹步三，問其名，即曰：「某某年□今□。」飲半音（杯），曰：「病□□已，徐去徐已。」即復（覆）美蠱，去之。

馬王堆醫書《五十二病方·疣》（編號第一〇五至一〇七行）：

以月晦日下舖時，取山（塊，土塊）大如雞卵者，男子七，女子二七。先（以）山置室後，令南北（列），以晦往之山所，禹步三，道南方始，取山言曰山言曰：「今日月晦，靡（磨）尤（疣）北。」山一靡□。已靡，置山其處，去勿顧。靡大者。

馬王堆醫書《五十二病方·積》（編號第一九九、二〇〇行）：

痔，以月十六日始毀，禹步三，曰：「月與日相當，日與月相當。」各三；「父乖母強，等與人產子，獨產積尤，乖已，操葭石擊而母。」即以鐵椎改段之二七。以日出為之，令積者東鄉。

同上《五十二病方·積》（編號第一九五至一九七）：

積：操柏杵，禹步三，曰：「貧者一裏胡，漬者二裏胡，漬者三裏胡。柏杵白穿，一母一□，□獨有三。貧者澶（腫），若以柏杵七，令某債母一。」必令同族抱□積者，直東鄉窗道外改椎之。

禹步為道教步罡踏斗之重要科儀，由上述所引，可看出至遲在秦末漢初，禹步已與撰誦、咒

語、桃枝等相結合，用來驅鬼狐、治病；《五十二病方·積》（第二二五二、二六行）及《五十二病方·魅》（編號第四四二行）見下引，所述之法，即是以禹步及桃枝來驅鬼；馬王堆醫書《五十二病方·積》（編號第二二五、二二六行）以桃弧射箭治疝病。《五十二病方·頽》，則是以禹步來治狐所魅之病，見下引。又，上引四例中，有二者明顯的記載禹步為北向。北方為北斗七星所在，與後世道士禹步法相合。又，禹步除與治病除災有關係，秦末漢初之際，亦有用來和熊經鳥伸一樣，做為強身導引法者，一九八四年江陵張家山出土漢簡《引書》云：「熊經以利腠背，復（腹）据以利要（腰），禹步以利股間，前厥以利股膝。」

熊經鳥伸，是仿禽姿之導引，在《莊子·刻意篇》中已有言及。馬王堆醫書出土了導引圖，而江陵張家山出土的漢簡《引書》，則詳細的說明了仿禽姿導引的種種時宜和方法，兩者參照看，對了解古代仿禽姿的導引有極大幫助。

#### 4、噴瀝

噴瀝，也寫作瀝、唾，乃是口哈水、酒等液體，噴於地，或噴向特定之方向。常與咒語、禹步等相配合使用。

馬王堆出土醫書《五十二病方·泰》（編號第三八〇行）：

泰（漆）：唾曰：「歎，泰。」三，即曰：「天膏（帝）下若，以泰弓矢，今若為下民疔，涂（塗）若以豕矢。」以履下靡抵之。

馬王堆出土醫書《五十二病方·泰》（編號第三八一、三八二行）：

祝曰：「膏（帝）右（有）五兵，璽（爾）亡，不亡瀉刀為裝。」即唾之，男子七，女子二



七。

「歟，李（漆）王，若不能李甲兵，令某傷，美（難）矢鼠裏（壤）涂（塗）李王。」

馬王堆醫書《五十二病方·癰》（編號第三六九至三七一行）：

身有癰者，自罽（擇）取大山陵：「某幸病癰，我直百疾之□，我以明月炆若，寒□□□□以柞檜，桎若以虎蚤，挾取若刀，而割若葦，而剗若肉，□若不去，苦。」湮（唾）□□□□

□□朝日未，□鄉（嚮）湮之。

同上《五十二病方·蛇》（編號第九六行）：

賁（噴）吹：「伏食，父居北在，母居南止。同產三夫，爲人不德，已；不已青傳之。」

馬王堆出土醫書《五十二病方·瘰》（編號第八二、八三行）：

湮（唾）之，賁（噴）：「兄父產大山，而居□谷下，□□□不而□□□□而鳳鳥□□□□

□□尋尋孝且貫而心。」

馬王堆醫書《五十二病方·闕者方》（編號第三〇八簡）：

熱者，古曰：「胗胗胗，從寬出母延，黃神且與言。」即三湮（唾）之。

馬王堆出土醫書《雜療方》（編號第六八至七〇行）

即不幸爲蟻虫蛇蜂射者，祝，唾之三，以其射者之名名之，曰：「某，女（汝）弟兄五六七人，某索智（知）其名，而處水者爲鼓，而處土者爲鼓，棲木者爲蜂、瘰斯，蜚（飛）而之荆南者爲域。而晉□未□，爾鼓（教）爲宗孫。某賊，爾不使某之病已，且復□□□□□□□□□□

□□□□□□□□□□。

上述是以噴灑來治病驅邪。灑水爲道教科儀中常見儀法，《後漢書·郭憲傳》：「向東北含酒三灑。……齊國失火，故以此厭之。」《後漢書·卷五十七·樂巴傳》：「成都市火甚盛，因含水西向漱之，乃令記其日時。客後有從蜀都來，云：『是日大火，有黑雲卒從東起，須臾大雨，火遂得滅。』」灑水不僅可滅火，亦可除妖、治病，廣泛的被道教各種壇場所使用。

## 5、桃枝

以桃枝來驅鬼避邪，在現存周世典籍中已普遍存在。《山海經》中說大桃人、鬱壘、葦索、虎，都是驅鬼、執鬼、食鬼者（王充《論衡·訂鬼篇》引），而《左傳·襄公廿九年》：「乃使巫以桃茢先祓殯。」《禮記·卷三》：「君臨臣喪，以巫祝桃茢執戈，惡之也。」《禮記·玉藻》：「膳於君，有葷桃茢。」《周禮·卷三十二·戎右》：「贊牛耳桃茢。」這些都是以桃、葷來驅鬼、掃除不祥。桃枝的使用也見諸馬王堆醫書中。

馬王堆醫書《五十二病方·積》（編號第二三五、二三六行）；

續，以奎蟲蓋其堅（腎），即取桃支（枝）東鄉者，以爲弧；取母□□□□□□□□□□  
上，晦，壹射以三矢，□□飲樂（藥）。其藥曰陰乾黃牛膽。乾即稍□□□□□□□□□□  
□，飲之。

馬王堆出土醫書《五十二病方·魃》（編號第四四二行）：

魁：禹步三，取桃東枳（枝），中別爲□□□之，倡而筭門戶上各一。

馬王堆醫書中所見的二例，其一是以向東生長的桃枝，做弧來射病魔，用以治病。另一條則是用東向的桃枝，配合禹步，並置於門戶上。而由上引，可以看出彼時較偏愛向東延伸的桃枝。

《太平御覽·卷九六七·桃》引《典術》云：「桃者，五木之精也。故厭伏邪氣者也。桃之精生在鬼門，制百鬼，故今作桃人梗，著門，以厭邪。此仙木也。」又，馬王堆醫書所見偏愛向東生長的桃枝，後世也沿承此習，以為桃枝向東生長者，較有效驗，《太平御覽·卷九六七·桃》引《甄異傳》云：「譙郡夏侯文規亡後，見形還家，經庭前桃樹邊過曰：『此桃我昔所種，子乃美好。』其婦曰：『人言亡者畏桃，君不畏耶？』」答曰：『桃東南枝，長二尺八寸，向日者，憎之。』」。

#### 6、叩齒

叩齒係以口內上下排牙齒相敲擊：左邊上下齒相敲，稱為打天鐘；右邊上下齒相敲，稱為搥天磬；中央上下齒相敲，稱為鳴天鼓。《雲笈七籤·卷四十五·叩齒訣第十三》引《九真高上寶書神明經》云：「若卒遇凶惡不祥，當打天鐘三十六遍；若經凶惡辟邪、威神大咒，當搥天磬三十六遍；若存思念道，致真招靈，當鳴天鼓。」叩齒為道教驅邪修真時的重要儀法，而在這方面，至遲在西漢初亦已存在。一九八四年江陵張家山出土漢簡《引書》云：

夏日，數沐，希浴，毋莫（暮，晚）【起】，多食采（菜）。蚤（早）起，弃水之后，用水澡漱，疏齒，被髮，步足堂下，有閑而飲水一掬（杯）。入宮從昏到夜半止。覺以涿齒（叩齒），令人不齟；其齟也，益涿之。

《引書》之「引」字，為導引之省稱，文中以叩齒、禹步來做為養生導引之法。《引書》其抄寫年代最遲不會晚於呂后二年（西元前一八六年），說見《文物》，一九九〇年第十期，張家山漢簡整理小組《張家山漢簡引書釋文》及彭浩《張家山漢簡引書初探》二文。

## 7、咽津

咽津道書中也稱為食玉漿、飲玉飴、飲靈液、飲醴泉等等。咽津即是吞口水，道教將口中津液觀想成玉液、醴泉，認為飲之以法，可以延生治病。《千金方·卷八十一》：「言人朝朝服食玉泉、琢齒，使人丁壯有顏色，去三蟲而堅齒。」咽津之法，在馬王堆醫書中也已存在。

馬王堆醫書《十問》編號一至七簡《天師之食神氣之道》：

翕毋過五，致之口，枚之心，四輔所貴，玄尊乃至。飲毋過五，口必甘味，至之五藏（臟），刑（形）乃極退。

文中「玄尊乃至，飲毋過五，口必甘味。」玄尊是指口津，意謂口生津液，吞咽口水不得超過五次，口中必有甘美的感覺。

從上面引述諸文中，已可看出，中國至遲在秦末漢初，已開始使用符、咒、灑水、禹步、桃枝、叩齒、咽津等儀法來治鬼狐、邪魅及用來治病，這些科儀不待三張父子而始備。

參、馬王堆醫書及早期典籍中所見的術法

道教術法包括甚廣，大至騰雲駕霧，小至治病驅鬼。先秦《莊子·逍遙遊、大宗師》等篇所說神仙的法術有：乘雲氣、御飛龍、入水不濡、入火不熱；《列子·周穆王篇》說老成子能冬起雷、夏造冰，能令飛者走，走者飛；《關尹子·七釜》說：「死屍能行，枯木能花，豆中攝鬼，杯中釣魚，畫門可開，土鬼可語。」《史記·封禪書》載齊人少翁能以術召王夫人魂魄及灶鬼，樂大能使棋自相觸；《抱朴子·遐覽篇》說劉君安抄錄《墨子五行記》，其法：「含笑即為婦人，蹙面即為老翁，踞地即為小兒，執杖即成林木，種物即生瓜果可食，畫地為河，撮壤成山，

坐致行廚，興雲起火，無所不作。」上述所言這些道教術法，道行高者固然不須科儀，順意而爲，但粗學者則須階梯以致，須有儀法可學，然而上述典籍中均缺乏施法細則之敘述，無法知其施行科儀；所幸者，馬王堆醫書尚保留不少術法施行細則。

馬王堆醫書中包涵了養生、導引、房中、藥物、祝由等多種治病、驅鬼、延年之方。《五十二病方》中所載即有五十二種民間偏方及禁咒術法，所治之病如：諸傷、傷瘻、嬰兒索瘻、嬰兒病痼、嬰兒癰、狂犬齧人、犬噬人、臊、毒、蠱、蛭、虻、疥、癩、癰、腫、腸癰、痔、胸癰、疽病、爛、痂、癰、久疔、蠱、蛇齧等（註三）。又馬王堆醫書中，較爲後人熟知之法，如《五十二病方》編號第七一行所載以童溺解毒法；《養生方》編號第六〇行以壁虎做婦女守貞砂等。

至於在術法方面，馬王堆醫書所載者，除治病法外，更有驅鬼法、止獄訟、治蛇虺所傷、狐崇、使人疾走、治犬善噪、咒害貴人使微賤、夫妻相惡、婆媳不和、多惡夢、嬰兒愛哭鬧等等。

馬王堆醫書所載的符咒術法及治病偏方，影響深遠；在唐代密教典籍中，亦發現了不少這類受道教影響而保留下來的民間偏方及術法，如《觀自在菩薩恒嚩多唎隨心陀羅尼經》（《大正新脩大藏經》第二十冊）所治的病有：調伏怨家、使賊不上門、爭競得勝、尋回失物、治蠱毒、惡人、官府纏訟、去蚊子、老鼠、狂狗噬人、瘡病、瘡疥、下痢、心痛、眼病、耳聾、月經血不絕、胎死腹中、使男女歡喜等等甚多，如云：「又法，若患蠱毒，咒水七遍，飲之，即得除差。又法，咒水七遍，一切病者服之，食飲亦然，萬病悉得除差。」「惡人妄作口舌，加諸是非者，抄其姓名，以帛紙朱書著腳下，彼人欲道則不得語。」「有惡狗欲來咬人，急誦咒七遍，其犬亦不能行；若欲解，咒七遍，望犬散之，即解。」「若人患痔病連年月不差者，可取一錢胡粉、三

錢水銀、乾棗七顆去核，三物搗碎作丸，以一片薄綿裹之，內下部，不經三日五度，即差。」有關密教典籍中所載這類偏方的詳細論述，請見筆者所著《道教術儀與密教典籍》一書，一九九四年三月，新文豐出版公司出版。

又，上述諸法中，有的現今民間仍有不同偏方，如夫婦及婆媳不和的治法，大都以符咒置於對方枕下，或讓對方喝下符水；治惡夢及嬰兒愛哭，則是將事由書寫於紅紙條，貼於路旁牆樹上，借行人口誦以消災。

馬王堆醫書所載諸術法中，其中治各類病法，偏方甚多，不須細述；今再舉與後世術法關係較密切者數則，載述於下。又，除馬王堆出土者外，《史記》載有降真及關落陰法，亦是與道教術法關係密切者，皆將論述於下。

### 1、治鬼病

商周之時鬼神並稱，皆是有大能力，能禍福於人者。其區別在於：屬天者稱神，如日、月、星、辰、風、雨、雷、電等；屬地者稱示，或寫作祗，如大地、山、川、湖泊、井、灶等；人死之亡靈則稱鬼（註四）。人鬼因有超越世人的能力，所以周世天子所立的七祀及諸侯所立的五祀中，祭厲鬼，即是其中之一祀。無主（無後代祭拜）之鬼稱厲，常易遊蕩害人，古時除祭祀以防被害外，如已被祟害，則或用禹步、桃枝以驅鬼，或用禁咒、噴灑以治鬼病。

馬王堆出土醫書《五十二病方·魅》（編號第四四二行）：

魅：禹步三，取桃東枳（枝），中別爲□□□之，倡而筭門戶上各一。

馬王堆出土醫書《五十二病方·魅》（編號第四四三至四四五行）：

一，祝（咒）曰：「漬者魅父魅母，毋匿□□□北□，巫婦求若固得，□若四體（體），編若十指，投若□水，人毆（也）人毆（也），而比鬼。」每行□，以採蟲爲車，以敝箕爲輿，乘人黑豬，行人室家，□□□□□□□□□□若□□微拒魅□魅□□□□所。

馬王堆醫書所言：「鬼以蠱爲車，以敝箕爲輿，乘人黑豬，行人室家」魅之蠱魅人家，和唐時所見之魅蠱頗相近，敦煌寫卷s.二〇八八號《佛說咒魅經》：「或騎麻蒐馬，或刺人心肝，或刺人手腳，或針人眼孔，或針人腰背，或取人頭毛，或取黃土，或取五綵帛，或取人上下衣帶，或魅蠱人田苗，或捉裙抄舉，向壁獨語，或作人頭形像，或作鬼等符書厭禱咒詛，或作人形，言語不以道理；或作魅蠱人家牛羊犬馬雞狗豬：：」敘述魅害人家之種種情形，與馬王堆醫書所見可相參看。

## 2、治狐崇病

中國對狐狸有特殊的感情，常把狐看成介於仙和鬼間的生物；狐會變化成美女俊男，能作祟於人。《說文解字·狐》：「狐：妖獸也，鬼所乘之。有三德：其色中和、小前大後、死則丘首，謂之三德。」《史記·卷四十八·陳涉世家》：「又間令吳廣次近所旁叢祠中，夜篝火，狐鳴呼曰：『大楚興，陳勝王。』」卒皆夜驚恐，且日卒中往往語，皆指目陳勝。」由《史記》的記載，知秦末漢初之際，已將狐視爲鬼神所憑依者。

又，《玄中紀》云：「五十歲之狐爲淫婦；百歲狐爲美女，又爲巫神。」（《太平御覽·卷九百九·狐》引），晉·干寶《搜神記·卷十八》載述後漢建安中，沛國郡都尉陳羨的部下王靈孝，被狐化爲美女，自稱阿紫者所誘逃，文末云：「《名山記》曰：『狐者，先古之淫婦也。其

名曰阿紫，化而爲狐，故其怪多自稱阿紫。」王隱《晉書》曰：「劉世則女病媚積年，韓友令作布囊，張著窗間，乃閉戶驅逐，須臾，囊大脹，急縛口，懸樹間，視之，唯有二三斤狐毛，遂差。」（《太平御覽·卷九百九·狐》引）；則狐之變化爲俊男美女以蠱惑於人，在後漢至晉時均已存在，所以唐初駱賓王《爲徐敬業討武曌檄》有「掩袖工譏，狐媚偏能惑主。」（《駱賓王文集·卷十》）之語，直以妖狐化爲美女媚惑人主，譏責武則天。而清人蒲松齡《聊齋誌異》，則是中國鬼狐傳說的集大成者，大肆描述人狐結姻，美化了人狐間的關係。

又，狐能媚惑人，能崇人致病，而有關治狐祟病的記載，在漢初亦已見之於馬王堆出土醫書中。

馬王堆醫書《五十二病方·積》（編號第二〇五行）：

以辛巳日古曰：「賁辛巳日。」三。曰：「天神下千疾，神女倚序聽神吾，某狐又非其處所，已；不已，斧斬若。」即操布改之二十七。

馬王堆醫書《五十二病方·積》（編號第二一〇行）：

一、令積者北首臥鄉廡中，禹步三，步噓曰：「吁！狐庶。」三；若智某病狐□。

積，馬王堆帛書整理人員把它解釋爲小腸墜入陰囊所成的疝病（註五），古人疑其爲狐所祟，所以以禹步咒祝等法來治療它。

### 3、治犬善噪、夫妻相惡、婆媳不和、多惡夢、嬰兒愛哭鬧等法

狗大聲吠叫，尤其是夜間拉長聲音，叫聲淒厲者，民間往往認爲是狗見到鬼物，或主人家行將有人死亡，或不吉利的事情發生，狗能預知，因而長噪。民間很忌諱聽到狗噪，馬王堆醫書中



則提供了破解狗噪的法子。又，夫妻反目，婆媳不和，惡夢多，嬰兒愛哭鬧等，這些是自古以來即存在的家庭問題，馬王堆醫書也提供了治療偏方。

馬王堆醫書《雜禁方》編號一至五簡：

又（有）犬善暴（噪）於室（壇）與門，埵（塗）井上方五尺。夫妻相惡，埵戶□方五尺。欲微貴人，埵門左右方五尺。多惡夢（夢），埵床下方七尺。姑婦善訢（鬥），埵戶方五尺。嬰兒善泣，埵塋方五尺。

此章敘述以泥塗抹井上、門旁、床腳等，用來禁止狗亂在門庭（壇，庭）吠叫、治夫妻反目、咒害貴人使微賤、多惡夢、婆媳不和、嬰兒愛哭等等。

又，馬王堆醫書《雜禁方》編號八至十一簡：

夫妻相去，取雄佳左蚤（爪）四，小女子左蚤（爪）四，以熬熬，并治，傳，人得矣。取其左康（眉）直（置）酒中，飲之，必得之。

此章是禁祝法，目的在使夫妻相厭棄後，能再重新復合；其中有取雄鳥左爪、小女孩左指甲，用鍋煮，研粉（冶），敷在身上，即能使人復合；或是取自己左眉毛燒灰置酒中，讓對方喝下，「眉」可能取音於「媚」，欲使對方媚己。

#### 4、獄訟

訴訟纏身，常必弄得毀財敗家，是一般人民所極力避免的。在敦煌出土寫卷中也常發現去除獄訟、使夫婦和合等禁咒法；今錄馬王堆醫書所見者於下：

馬王堆醫書《雜禁方》編號六至八簡：

與人訟，書其名直（置）履中。

取兩雌佳尾，燔治，自飲之，微矣。

取東西鄉（嚮）犬頭，燔治，飲。

此章敘述與人爭訟想要平息的禁祝法：其法有三，一是書寫對方姓名置於鞋中。第二是取雌鳥尾羽，燒成灰後飲下，可以無事；文中「微矣」，微，是「無」之義。第三法是從東西兩邊取回狗頭，焚燒研治成灰後喝下。

## 5、疾走術

古書中的「走」，為奔跑之意。疾走術，是使人能在短時間內，快速奔跑至遠方，且不勞累的一種術法。在古代交通工具不發達，且不普遍的情形下，走路常是一般民衆欲達遠方的唯一方法，而善走不疲，便成為大眾爭相追求的目標。

△、馬王堆醫書《養生方》編號一七二行至一九三行

【走】：非（飛）廉、方葵、石韋、桔梗、茈威各一小束，烏喙三果（顆），□□□□□□

□□□大□□□簍五寸，白騰蛇若蒼梗蛇長三四寸，若□□□□□□□□，各蠱（治），并以□若棗脂完（丸），大如羊矢，五十里一食。陰困出雉□□□□□□□□。七百。

【一曰】：烏喙五、龍慨三、石韋、方（防）風、伏兔（菟）各□，陰乾，□□□□□□□□去其殆□□蠱（治）五物，入酒中一日一夜，浚去其財（滓），以汁漬饔（滑）飯，如食頃，□□乾，乾有（又）復□□乾，索汁而成。

【一曰】：烏喙二，北南陳陽□骨一，蠱（治），并以細新白布裹三。馬骨□□□□□棲肥



里吃一次，可走七百里。第二方所用藥材有烏喙、龍慨、石韋、防風、伏菟等研粉泡酒製成藥。第七方、第八方是在旅行途中夜宿，防止邪怪鬼物侵擾，用請神念咒、禹步，以生荆畫所宿處身旁，如有鬼怪侵入，將會碎如裂瓦，所謂「□來敢到畫所者，席彼裂瓦。」而最後一方所用的善走法，是最奇特的，方法是將末和男子性交過的處女月經布，懸掛乾後，帶在身上，看到旋風吹起時，將月經布投向風中，等到風停時，將布拾回，帶在身上；如此即能使人善走。

在善走術法中，我們看到了食用藥物，及用女人月經布，再經特定儀軌，而使人善走。並且在善走夜宿上，則有請神、念咒、禹步等避邪儀法，和道教科儀已極相近。

又，馬王堆醫書《養生方》編號一九四行至一九六行

疾行：取牛車象茶帶之，欲疾，一約之。

「一曰」：行欲毋足痛者，南鄉（嚮）禹步三，曰：「何水不載？何道不枯？氣我□□。」未即取突墨□□□□內（納）履中。

這兩條有關於行走的方法，一是取車轅上的繩索（象綦）來纏束身；一是想要行走遠途腳不痛，須面向南禹步三次，誦咒，並以煙囪黑灰墊鞋底。

#### 4、治蠍、蛇的禁咒及儀法

馬王堆醫書所見的治病法甚多，此處簡擇較為特殊的蠍及蛇的禁咒儀法。蠍為古代傳說能噴毒射人的水蟲，《說文解字·蠍》：「蠍，短狐也，似鼈，三足，以氣射害人。」《詩經·小雅·小旻·何人斯》有「為鬼為蠍，則不可得。」將鬼蠍並列，足見其為傳說中之物，而非實有。《抱朴子·登涉篇》：「短狐，一名蠍，一名射工，一名射影，其實水蟲也。狀如鳴蜩，大似三

合盃，有翼能飛，無目而利耳，口中有橫物如弓弩，聞人聲，以氣爲矢，則因水而射人。中人身者即發瘡，中影者亦病而不即發瘡，不曉治之者殺人。其病似大傷寒，不十日皆死。」古人甚迷信於蜮的存在，並認爲蜮會使人致病。至於治療蜮病之法，則馬王堆醫書中有數則記載，錄之於下：

馬王堆醫書《雜療方》編號五八行至六〇行：

□□來到蜮，□□□□□□□□□□名曰女羅，委□□□□□□□□□□之柤柜□□□□□□

□□□□□□羿使子毋□□□□□□□□□□徒，令蜮毋射。

此段是以禁咒來阻止蜮射水傷人之法；其法是誦咒。咒中所言者，借善射者后羿之威神，使蜮不敢以毒水射傷人。蜮爲水蟲，能以水射人，中者發瘡，有因此而死者。古人將以誦咒來治病者，稱之爲祝由法。

又，馬王堆醫書《雜療方》編號六一行至六六行：

【令】蜮毋射：即到水，撮米投之。

一曰：每朝噉蒜二三果（顆），乃服食之。

一曰：每朝噉蘭（蘭）實三，及噉陵（菱）鉞（菱）。

一曰：服見，若以緇（緇）衣。

一曰：衣赤繒衣及黑涅衣，屯（純）以馬繫，若以□及□補夜（腋）。

一曰：以田疇豕邈屯（純）衣，令蜮及虫蛇蛇弗敢射。

此段文字，提供了多種防止爲蜮毒所射的儀法，其一是撮米投水之儀法，接著爲每朝食蒜、



秋時已存在，兩漢載籍中也出現這類記載。

《左傳·僖公十年》：

晉侯改葬共太子。秋，狐突適下國，遇太子，太子使登僕，而告之曰：「夷吾無禮，余得請於帝矣，將以晉畀秦，秦將祀余。」對曰：「臣聞之，神不歆非類，民不祀非族，君祀無乃殄乎？且民何罪？失刑乏祀，君其圖之。」君曰：「諾！吾將復請，七日，新城西偏，將有巫者而見我焉。」許之，遂不見。及期而往，告之曰：「帝許我罰有罪矣，敝於韓。」

晉獻公的太子申生，死後因被其弟晉侯夷吾改葬而不滿，出現路中與晉臣狐突相見，要狐突爲他駕車，文中未說明所出現的恭太子申生是鬼形或巫者假託；但第二次約在新城西邊相見，則顯然是借由巫者之口，來和狐突交談；因而此段記載乃是今所見最早之關落陰者。

又，《史記·孝武本紀》：

齊人少翁以鬼神方見上，上有所幸王夫人，夫人卒，少翁以方術蓋夜致王夫人及竈鬼之貌云。天子自帷中望見焉。

《漢書·外戚傳》：

上思念李夫人不已，方士齊人少翁言能致其神，乃夜張燈燭，設帷帳，陳酒肉，而令上居他帳，遙望見好女如李夫人之貌，還幄坐而步。又不得就視，上愈益相思悲感，爲作詩曰：「是邪？非邪？立而望之，偏何姍姍其來遲？」令樂府諸音家絃歌之。上又自爲作賦，以傷悼夫人。

《史記·孝武本紀》說方士少翁以術法招王夫人魂魄，使與漢武帝會面。王夫人，《漢書·

外戚傳》則作李夫人。此處所述，是招致死人魂魄使現形，而未載是否與生人交談。

又，王充《論衡·論死篇》：

世間死者，今生人殄而用其言；及巫叩元絃，下死之魂，因巫口談。

王充所記，是死者借由活人（生人），以及巫師的口，來與家人交談。上述史料所載，皆與今日民間所見之關落陰相似。

## 6、降真

降真，是請神靈降臨附於生人身上，再由旁人來請問吉凶禍福。降真和關亡的差別，在於所招致者，一為神祇，一為親人亡靈。借由降真而寫下的神書，後世稱之為鸞書。道教鸞書的造作，可以追溯到西漢武帝時。

《史記·孝武本紀》：

天子病鼎湖甚，巫醫無所不致，不愈。游水發根乃言：上郡有巫，病而鬼下之。上召置，祠之甘泉，及病，使人問神君：置壽宮神君。神君最貴者大夫，其佐曰太禁，司命之屬皆從之，非可得見，聞其音，與人言等。時去時來，來則風肅然也。居室帷中，時晝言，然常以夜。天子被，然后入，因巫為主人，關飲食，所欲者，言行下。又置壽宮北宮，張羽旗設供具，以禮神君。神君所言，上使人受書其言，命曰畫法。

文中說「天子被，然后入，因巫為主人，關飲食，所欲者，言行下。」「神君所言，上使人受書其言，命曰畫法。」說明了武帝是借由巫者來和神君交談，並派人將神君所講的話記錄下來，稱之為「畫法」。這段記載和晉世降真相似，梁·陶弘景《真誥》載錄了許多降真事情，而



六朝道教上清經派的經典，即是借由降真，記錄而來。〈真誥·卷一·運象篇第一〉：

《愕綠華詩》：「神嶽排霄起，飛峰鬱千尋，寥籠靈谷虛，瓊林蔚蕭森。」……愕綠華者，自云是南山人，不知是何山也。女子年可二十上下，青衣，顏色絕整。以升平三年十一月十日夜降△△（剪缺，此兩字，即應是羊權字），自此往來，一月之中，輒六過來耳。云：本姓△（又剪除，此一字應是楊字），贈此（此一字本是權字，後人謄作此字），詩一篇，并致火幹布，手巾一枚，金玉條脫各一枚，條脫乃太而異，精好。……（《正統道藏·太玄部·安字號》）

升平爲東晉穆帝年號，三年爲西元三五九年，上述的降真事蹟，是楊羲草書於紙上。到了興寧三年，西元三六五年，楊羲等人又陸續假託紫微夫人、南嶽夫人、清靈真人等相繼下降，大量撰寫鸞書、道經。降真在六朝極爲盛行，〈周氏冥通記〉也是以此方式寫成的。

由漢武帝的「畫法」起，至六朝的受誥止，所言的降真鸞書，都是由神靈降附生人身上，再由附靈者自己書寫，或由他人代爲書記神語，整理寫成。

降真到了後世，常和扶鸞連在一起，扶鸞也稱爲「扶箕」、「扶乩」等，係以丁字架插筆（舊時江浙民間用飯箕插箸爲筆），兩人合作共扶，在沙盤上劃字，通常字跡難識，須由另一人讀出或寫出。由於傳說神仙來時皆乘鸞駕鳳，所以稱爲扶鸞。扶鸞在唐後逐漸流行，明清時盛行於士大夫間。近世民間善書，常借此法來撰著。

宋·洪邁《夷堅志·卷四十二》：

世但以箕插筆，使兩人扶之，或書字於沙中，不過如是。

《輟耕錄·卷二十》：

懸箕扶鸞召仙，往往皆古名人高士來格，所作詩文間有絕佳者，意必英爽不昧之鬼，依憑精魄以闡揚其靈性耳。

扶乩自宋而後，在士大夫間極為流行，時見於當時人的筆記及文集中。如宋·蘇軾《東坡集·卷十三·子姑神記》、宋·周密《齊東野語·卷十六》、明·郎瑛《七修類稿·卷三十七》、清·紀曉嵐《閱微草堂筆記》、清·袁枚《子不語·卷十九》、清·褚人穫《堅瓠八集·卷三》等，皆曾載記扶乩請神之事。

## 肆、結論

道教壇場科儀中，常見的步罡踏斗、誦咒、咽津、叩齒、噴瀝、飲符水治病，及以桃木驅鬼等，這些儀法，都可以在馬王堆醫書、先秦及西漢史籍中找到曾被使用的例證，足見這些儀法至遲在西漢初已存在。

至於術法方面，早期典籍對道教術法進行情形的細部描述，極為少見，所幸近世西漢墓馬王堆出土醫書中，保留了不少當時人所使用來治病驅鬼的不少術法。使我們對道教施法術儀的演變及根源，能有更進一層的認識。馬王堆醫書所載，其較為吾人所熟知的術法有：治病法、驅鬼法、止獄訟、治蛇虺所傷、狐祟、使人疾走、治犬善噪、咒害貴人使微賤、夫妻相惡、婆媳不和、多惡夢、嬰兒愛哭鬧等等；此外《左傳》及《史記》所載關落陰法及降真法等，也與後世道

教有關。

先秦至兩漢出土文物及典籍所見的這些科儀術法，對漢後的道教影響甚深遠，成為道教的主要基石。

又，西漢以來的降真鸞書，影響後世甚深，六朝上清經派的經典，大都假託降真而來。降真至唐後，又演變成以扶鸞方式來書寫神語，更能取信於大眾，到後世愈演愈烈，不僅一般民衆耽迷扶鸞，士大夫間亦流行以扶鸞來問事。近世，由扶鸞寫成的鸞書日多，鸞書成為民間宗教的主要根源。

又，扶鸞，雖說係由神靈降真而來，但所寫成的鸞書卻有雅俗之別，此則常由扶鸞者自己文才的高低，而決定了文章的巧拙。如此，則似乎是人假神口來寫經，而不是神假人手來寫經了。清·紀曉嵐《閱微草堂筆記·卷四·樂陽消夏錄四》：

姚安公未第時：：大抵幻術多手法捷巧，惟扶乩一事，則確有所憑附，然皆靈鬼之能文者耳。所稱某神某仙，固屬假托，即自稱某代某人者，叩以本集中詩文，每多云年遠忘記，不能答也。其扶乩之人，遇能書者即書工，遇能詩者即詩工；遇全不能詩能書者，則雖成篇而遲鈍。余稍能詩而不能書，從兄坦居能書而不能詩。余扶乩則詩敏捷，而書潦草。坦居扶乩則書清楚，而詩淺率。余與坦居實皆未容心，蓋亦借人之精神始能運動，所謂鬼不自靈，待人而靈也。著龜本枯草朽甲，而能知吉凶，亦待人而靈耳。

紀曉嵐以為扶乩是鬼神依憑生人來書寫，所假借的人有巧拙不同，所以呈現的詩文有雅俗之別。紀氏相信鬼神存在，扶乩者是被神所假借；實者，由不同文才的人來扶鸞，而所寫的文筆雅

俗不一，正說明了鬼神並不憑附在人身中，反而說明了人假借神靈來展現自己的才能。如神憑依於人，扶鸞者僅是依神示而撰寫，則不論扶乩者才能高低，同一神所反應出來的應是同一水平，不能因扶鸞之人的才質而有差異。

## 注 釋

註一：請見筆者所著《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》下編第二章，頁二七九至二八四，一九九〇年八月，天津出版社出版。

註二：馬王堆漢墓年代的斷定，請參見何介鈞、張維明編寫《馬王堆漢墓》一書，頁七至十；台灣弘文館出版社一九八五年曾予翻印。又，馬王堆醫書年代的探討，則請參見周一謀、蕭佐桃主編《馬王堆醫書考注·前言》，台灣樂群文化事業公司，一九八九年十二月獲授權出版。

註三：見周一謀、蕭佐桃主編《馬王堆醫書考注·五十二病方·提要》頁四九、五〇。

註四：有關鬼神之區分及魂魄的探討，請參見筆者所著《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》上篇第一章，一九八〇年八月天津出版社出版。

註五：見周一謀等人所編《馬王堆醫書考注》頁一三七。

## 第七篇 載籍中所見先秦兩漢早期道教典籍

### 壹、序言

本書中第七篇、第八篇，都是在論述載籍所見先秦兩漢道教典籍，由於書目及考證之文字繁多，所以分成兩篇來論述。

本篇及下篇既在論述早期的道教典籍，因而必須先為道教典籍略做定義。筆者以為凡是與修仙治鬼，養生導引有關的科儀術法，都應可列入道教典籍中。唐·徐堅《初學記·卷二十三·道釋部·僊第二》引崔玄山《瀨鄉記》，談到了修仙三十六法云：

老子為十三聖師，養性得仙，各自有法，凡三十六：或以五行六甲陳，或以服食度骨筋，或以深巷大巖門，或以呼吸見丹田，或以流理還神丹，或以獻飲游天山，或以元陽長九分，或以恬澹存五官，或以清淨飛凌雲，或以三辰建斗迴，或以三五竟復還，或以聲聞處海濱，或以三黃居魄魂，或以太一行成均，或以六甲御六丁，或以祭祀致鬼神，或以吹响沈深泉，或以命門固靈根，或以乘璇璣得玉泉，或以專守升于天，或以混沌留吾年，或以把握知塞門，或以太一柱英氣，或以虛無斷精神，或以黃庭乘僊人，或以柱天德神仙，或以玉衡上柱天，

或以六甲游玄門，或以道引俛仰伸，或以寂寞在人間，或以藥石上騰雲，或以九道致紅泉，或以厭陰三毛間，或以去欲但存神。《抱朴子》曰：「求仙者，要當以忠孝和順仁信爲本，若德不脩而但務方術，終不得長生也。行惡行大者，司命奪紀；小過奪算；隨所犯輕重，故所奪有多少。」

崔氏所言的修仙法中，有五行、六甲、服食、導引、恬澹、清靜、去欲、鍊丹、藥石、守一、禱祀、存思等等多種。幾包括了道教所有修仙法門。此外，治鬼、去病、祈福、消災、禁咒等道法；以及壇場中符、籙、劍、印、鈴等法器，叩齒、咽津、噴瀝、禹步等儀軌；亦皆爲道教壇場所習見。因而典籍中具有這些色彩，或其書對後世道教有深遠影響者，也都應視爲道教典籍來討論它。

又，宗教的經典，除了有教人修道行善的作用外，也可以借由直接誦唸來求取功德。道經之功用也是如此，道經的內容，旨在教人求仙、延年、養生、治病、去鬼等，重在依照經文來力行；但道徒認爲，如果僅借由直接誦唸，雖不能明白其義，不能照方實行，則仍亦有解災除禍、祈福獲恩、驅鬼避邪等作用及功德。近世道教徒這種認爲僅唸誦經文，便有大功德的想法，並不是受佛教影響而來，而是出自中土本有的觀念；追溯其原，至遲應在漢世已存在。東漢·應劭在《風俗通義·怪神卷之九》敘述了兩則借由誦唸經文以除詛咒、去邪魅之事。

東漢·應劭《風俗通義·怪神卷之九》：

武帝時迷於鬼神，尤信越巫，董仲舒數以爲言，武帝欲驗其道，令巫詛仲舒。仲舒朝服南面，誦詠經論，不能傷害，而巫者忽死。

同上：

謹按北部督郵西平到伯夷，年三十所，大有才決，長沙太守到若輩孫也。日晡時到亭，敕前導入，錄事掾白：「今尚早，可至前亭。」曰：「欲作文書，便留。」吏卒惶怖，言：「當解去。」傳云：「督郵欲於樓上觀望，亟掃除，須臾便上。」未冥，樓燈階下復有火。敕：「我思道，不可見火，滅去。」吏知必有變，當用赴照，但藏置壺中耳。既冥，整服坐誦《六甲》、《孝經》、《易》本，訖，臥。有頃，更轉東首，以絮巾結兩足幘冠之，密拔劍解帶。夜時有正黑者四五尺，稍高，走至柱屋，因覆伯夷，持被掩足，跳脫，幾失再三，徐以劍帶擊魅腳，呼下火上照視，老狸正赤，略無衣毛，持下燒殺，明旦發樓屋，得所覓人結百餘，因從此絕。伯夷舉孝廉，益陽長。

由應劭《風俗通義·怪神卷之九》所載，知當時人已相信道經《六甲》及儒家經典《孝經》、《易》等書可以除邪去怪；這種說法已和後世道徒及佛徒，借由誦經以除邪者相同。明·孫穀《古微書·卷二十九》《孝經援神契》「孔子作《春秋》，制《孝經》」條下，孫氏注云：「《齊史》，顧歡好黃老，通解陰陽數術；人有病邪者，問歡，歡曰：『家有何書？』」答曰：「惟有《孝經》而已。」歡曰：「可取《仲尼居》置病人枕旁邊，恭敬之，自差也。」而後病者果愈。人問其故。答曰：「善懷惡，正勝邪。此病者所以差也。」又《三國典略》，徐陵子份，有孝行，陵嘗遇疾甚篤，份燒香泣涕，跪誦《孝經》，晝夜不息，如此者三，陵疾忽然而愈。《南史》，皇侃性至孝，嘗日限誦《孝經》二十遍，以比觀世音，良有以也。」由此觀之，自漢至六朝，皆有人以儒家之經典來攘災治病，不僅是以宗教經書而已。宗教之經書既有驅鬼避邪之

效，咒語書更是如此。東漢《太平經·卷五十·神祝文訣第七十五》載述了借由誦唸集合天人神人咒識語的《祝識書》，便可以有治病，有「召群神使之」的效果。這些都是說明經書咒書除了教導世人書中所言的義理外，同時經書咒書本身也兼有治病除鬼的作用。

史籍所見，道教經典的撰著，很早已存在；近世有些學者常會誤以為《包元太平經》、《太平經》是道書撰作之始，其實早在先秦之世，修仙、養生、神仙傳記等道典均已出現；甚且在先秦子書中，也有許多篇章是和神仙思想有關者。其中較有系統來記載道教早期經典者，如《漢書·藝文志》，如晉·葛洪《抱朴子·遐覽篇》所載其師鄭隱所藏先秦至三國時之道書等。由於筆者所收集到先秦至兩漢早期的道教經典，書目過於繁多，因而擬將葛洪師鄭隱所藏道書另於下篇中論述。此篇中，則以《漢志》、先秦子書及地下出土文物為主，來論述先秦兩漢所出現之道典。今依年代之先後，分述於下：

## 貳、載籍所見戰國至秦之道教典籍

### 一、先秦孕育道教思想之子書

先秦子書，與道教關係較密切的為：《老子》、《墨子》、《莊子》、《關尹子》、《文子》、《列子》、《庚桑子》、《楚辭》等書。其中除《墨子》與《楚辭》外，《老》、《莊》、《關》、《文》、《列》等書，均被歷代道徒視為道教經典，並收錄於《正統道藏》中。《老子》的清靜無為，早在戰國時即被方士用來修仙；《莊子》書中多神仙世界的描述，以



及《關尹子》所言神仙變化術、《列子》海外仙島等說，在本書第二篇《論道教與道家》中，均已論述。今不再贅述。

至於《楚辭》與道教的關係，則見於《楚辭·遠遊》中對餐食六氣、虛靜恬澹，及修仙情形之敘述。又，《楚辭·天問》云：「延年不死，壽何所止？」《楚辭·九章·涉江》云：「駕青虬兮，驂白螭，吾與重華遊兮瑤之圃，登崑崙兮食玉英，與天地兮同壽，與日月兮同光。」這些都是屈原著作中，神仙色彩極濃的篇章。可見屈原其人對神仙道教應有某一程度的認識與認同。除上述者外，《墨子》其人其書，亦應是研究早期道教所應注意者。

《墨子》一書，《漢書·藝文志》載錄七十一篇，至宋時《中興館閣書目》所載已亡去九篇，其後又有亡佚，現存者共五十三篇。

墨子認為有鬼神存在，主張明鬼尊天，《墨子》書有《明鬼》、《天志》等篇，闡明鬼神有賞善罰惡的能力；而《墨子·迎敵祠》所載壇儀，更和後世道壇相近。由於墨子有濃厚的鬼神信仰，因而很容易就被攀引入道教。墨子的被視為道教中人，疑在漢代已如此。晉·葛洪《抱朴子·遐覽篇》載述其師鄭隱所藏書中，有《墨子枕中五行記》五卷，是變化之大者，能使人「飛行上下，隱淪無方。」「劉君安未仙去時，鈔取其要，以為一卷。」《墨子枕中五行記》在漢世已存在，是漢世至六朝時的重要道書；既是道書，而託名墨子，以傳授變化飛行之術；是墨子其人，在漢世也已被攀引入道教神仙中。又，墨子在梁·陶弘景撰《洞玄靈寶真靈位業圖》（《正統道藏·洞真部·譜錄類·騰字號》），被置於第四中位左位，與商西四皓、淮南八公、方明、力牧等同列。而葛洪《神仙傳》云：「墨子年八十有二，入周狄山，精思道法，想像神仙……」

神人授以《素書》、《朱英丸方》、《道靈教戒》、《五行變化》凡二十五篇，墨子撰集其要，以爲《五行記》。」這些史料，可以看出墨子在漢魏六朝，與道教關係極爲密切，道徒已將之視爲道教中人。

再者，子書而外，《山海經》中多不死民、不死藥、西王母、崑崙山等與道教神仙相關之論述，《正統道藏·太玄部·竟字號》亦收錄該書，如此則《山海經》一書，實亦可直接視爲道書。

## 二、典籍中所見所引秦及先秦道書

上述《山海經》及《老》、《莊》等子書，與道教關係雖深，但如果直接將之視爲道書，學者或許仍會有所爭議。然而除子書而外，在先秦之世，確實也已有修仙養生等道書存在，並見諸記載；雖然這些書，現在大都已亡佚，但可以證明道書的撰作不始於東漢，道教不出於三張。今摭錄並分條論列於下：

### △、道教避鬼方書

《史記·卷六·秦始皇本紀》：「盧生說始皇曰：『臣等求芝、奇藥、仙者，常弗遇，類物有害之者。《方》中，人主時爲微行以辟惡鬼。惡鬼辟，真人至。』」文中的「方中」，近人曰本瀧川龜太郎《史記會注考證》云：「方，仙方也。」由其字義看，當是與神仙有關之方書。此可證，此類道書在秦前已存在。

### △、《仙書》

西漢·劉向《列仙傳·黃帝》：「《仙書》云：『黃帝採首山之銅，鑄鼎於荆山之下，鼎

成，有龍垂胡髯下迎，帝乃昇天；群臣百僚悉持龍髯從帝而升，攀帝弓；及龍髯拔而弓墜，群臣不得從，望帝而悲號，故後世以其處爲鼎湖，名其弓爲烏號焉。」文中引到了《仙書》，而《史記·孝武本紀》、《史記·封禪書》均載公孫卿對漢武帝敘述黃帝升天事，與劉向《列仙傳》所引《仙書》相同，如此，則此《仙書》在西漢武帝前應已存在，且被方士所重視。至於劉向《列仙傳》真偽的問題，將於文後來討論它。

△、戰國·河上丈人注《老子經》二卷

此書今已亡佚。但西晉·皇甫謐《高士傳》載戰國時河上丈人著有《老子章句》，而《隋書》卷三十四《經籍志道家類》云：

梁有戰國時河上丈人注《老子經》二卷。

由《隋書·經籍志》之敘述，知梁時尚保存有戰國時河上丈人所注的《老子經》一書。河上丈人，《史記·樂毅列傳·贊》說他是安期生的老師；安期生，據《史記·田儋列傳》及劉向《列仙傳》所說，是秦始皇時方士，曾游說過項羽，後來相傳仙去，居於蓬萊仙；漢武在位時，曾派人入海求安期生。河上丈人既是安期生的老師，如此，則河上丈人當爲戰國末之方士無疑，而其注解《老子》書，以安期生爲方仙道看來，亦應是以方士之說來解《老》。今臚列河上丈人及安期生之史料於下：

《史記·樂毅列傳·贊》云：

樂臣公學黃帝、老子，其本師號曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翁公，毛翁公教樂瑕公，樂瑕公教樂臣公，樂臣公教蓋公，蓋公教於齊高密膠西，爲曹相國

師。

《史記·田儋列傳》云：

（崩）通善齊人安期生。安期生嘗干項羽，項羽不能用其策，已而項羽欲封此兩人，兩人終不肯受，亡去。

《史記·封禪書》：

是時李少君亦以祠竈穀道卻老方見上，上尊之……少君言上曰：「祠竈則致物，致物而丹沙可化為黃金；黃金成，以為飲食器則益壽；益壽而海中蓬萊僊（仙）者乃可見；見之以封禪則不死，黃帝是也。臣嘗游海上，見安期生，安期生食巨棗，大如瓜。安期生僊者，通蓬萊中，合則見人，不合則隱。」於是天子始親祠\*，遣方士入海求蓬萊安期生之屬，而事化丹沙諸藥齊（劑）為黃金矣。

劉向《列仙傳》：

安期生者，瑯琊阜鄉人也。賣藥於東海邊，時人皆言千歲翁。秦始皇東遊，請見，與語三日三夜，賜金璧，度數千萬，出於阜鄉亭，皆置去，留書以赤玉鳥一雙為報，曰：『後數年，求我於蓬萊山。』始皇即遣使者徐市、盧生等數百人入海，未至蓬萊山，輒逢風波而還，立祠阜鄉亭海邊十數處云。

西晉·皇甫謐《高士傳》云：

河上丈人者，不知何國人也。明老子之術，自匿姓名，居河之湄，著《老子章句》，故世號曰河上丈人。當戰國之末，諸侯交爭，馳說之士，咸以權勢相傾，唯丈人隱身修道，老而不

虧，傳業於安期生，爲道家之宗焉。

戰國·河上丈人注《老子經》，和西漢文帝時河上公注《老子》、東漢張陵《老子想爾注》，同樣都是以修仙養生之說來注解《老子》；而戰國之河上丈人，當爲後世以方術說注《老子》者之濫觴。

#### △、秦·阮倉所撰《仙圖》

東晉·葛洪《抱朴子·論仙篇》：「至於（劉向）撰《列仙傳》，自刪秦大夫阮倉書中出之，或所親見，然後記之，非妄言也。」葛洪說劉向的《列仙傳》，是刪自秦朝大夫阮倉所寫的相關書籍而來；而葛洪在《神仙傳·序》也說：

予著《內篇》論神僊之事，凡二十卷，弟子滕升問曰：「先生云僊化可得，不死可學。古之得僊者，豈有其人乎？」予答曰：秦大夫阮倉所記有數百人，劉向所撰又七十餘人。然神僊幽隱，與世異流，世之所聞者猶千不得一者也。

又，劉向《列仙傳》卷末讀云：

余嘗得秦大夫阮倉撰《仙圖》，自六代迄今，有七百餘人。始皇好遊仙之事，庶幾有獲，故方士霧集，祈祀彌布；殆必因跡託虛，寄空爲實，不可信用也。若周公《黃錄》記太白下爲王公然，歲星變爲寧壽公等，所見非一家。聖人所以不開其事者，以其無常然；雖有時著，蓋道不可棄距而閉之，尚貞正也。（《正統道藏·洞真部·記傳類·海字號》）

《列仙傳》文末讀語，提及秦大夫阮倉所撰《仙圖》中，記載七百餘仙人。葛洪《神仙傳·序》也說阮倉所撰寫的神仙傳記，所記有數百人；至劉向又刪創新增成七十餘人。可見有關神仙

傳記之書，在劉向之前已有人動筆撰著，不始於劉向。秦皇、漢武都是以好道喜仙聞名，在秦、漢之世，有人撰寫神仙傳，原不足奇。且晉世去漢未遠，相關的著作尚多，秦大夫阮倉的《仙圖》，當時應尚在；葛洪博覽內外典，應曾見其書，並比較過阮倉和劉向之仙傳，葛說劉向書出自秦大夫阮倉，自當可信。

### 參、成書年代在戰國至西漢世之道教典籍

上述諸書，是載籍有明記，可以確知撰成於戰國及秦之道教典籍。此外，馬王堆出土醫書中，有多種關於道教房中導引求仙之說；及江陵張家山出土之《引書》；皆可以確定撰成於先秦，至遲不會晚於西漢呂后及文帝時（註一）。

又，《漢書卷三十·藝文志·房中》列有八家，《漢書卷三十·藝文志·神僊（仙）》列有十家。房中與神仙，都屬於道教範圍。此外，被《漢志》歸入其他家之道書亦多。《漢志》係依據西漢劉向《別錄》、劉歆《七略》二書刪取而來，所收錄的書籍，都是先秦及西漢之書。而《漢志》在《神僊家》末識語云：

神僊者，所以保性命之真，而游求於其外者也。聊以盪意平心，同死生之域，而無怵惕於胸中。然而或者專以爲務，則誕欺怪迂之文彌以益多，非聖王之所以教也。孔子曰：「索隱行怪，後世有述焉，吾不爲之矣。」

由《漢志》所收先秦及西漢道書之多，可以知道在先秦及西漢時道書已大量撰著。再由班固

之識語：「或者專以爲務，則誕欺怪迂之文彌以益多。」可以推知西漢及東漢初，專以神仙爲務的人甚多，道書著作之豐，亦勝過前人。今據載籍及出土文物所見，論述撰成於戰國或撰成於西漢之道書於下：

一、西漢墓出土，撰成年代在戰國或秦漢交際之道書

A、江陵張家山出土道書

△、《引書》

《引書》係一九八四年在江陵張家山所出土漢簡，共有一一三枚竹簡；內容在論述道教的導引養生，並論述了四十一種治病的導引姿勢。

在先秦史籍有關行氣導引的記載上，《老子·十章》中有「專氣致柔」之語，《莊子·刻意篇》有「吹呴呼吸，吐故納新，熊經鳥伸。」等導引之士的論述。

導引和食氣有密切關係，食氣是吸食天地日月精氣，導引是引氣行身。兩者相同處，都是將外氣吸入吾人體內；導引常配合鳥獸姿，而食氣則和存思（觀想）相配合。

現在所發現最早的導引行氣史料，爲戰國時期的《行氣玉銘》，係刻在十二面體的小玉柱上，每面三字，共刻有四十五字篆體銘文，文云：「行氣，深則蓄，蓄則伸，伸則下，下則定，定則固，固則萌，萌則長，長則復，復則天；天其本在上，地其本在下；順則生，逆則死。」玉柱年代約爲周安王二十二年，西元前三八〇年之遺物，現藏天津文物管理處（註二）。又，青海樂都出土的四千多年前彩陶罐，上有行氣浮雕塑像（見《超越與修仙》第一篇第一章，p.10，該書係台灣盜印，著者姓名遭刊去）。此外，張家山的《引書》、馬王堆出土醫書《卻穀食

氣》、《導引圖》、馬王堆醫書《十問》編號二三至四一簡《容成之治氣搏精之道》、《陵陽子明經》等，都應是撰成於先秦或秦末漢初，與導引行氣有關的作品。

張家山《引書》的抄寫年代，據彭浩《張家山漢簡引書初探》（註三）所言：「根據墓葬年代的推斷，《引書》的抄寫年代不會晚于西漢呂后二年（前188年）。」抄寫的年代既在呂后前，則該書的撰成年代，當遠在此年之前，因而可推斷為戰國或秦世的作品。今錄《引書》部分文字於下：

「春產、夏長、秋收、冬藏」，此彭祖之道也。春日，蚤（早）起之后，棄水，漂漱，洒齒，洵，被髮，游堂下，逆露（迎露）之清，受天之精，飲水一椀（杯），所以益壽（壽）也。：：：

舉肱交股，更上更下三十，曰交股。信（伸）肱趾（屈）指三十，曰尺汗（蠖）。

傳（附）足離翕（合），蚤（踞）三十，曰僉指。信肱直踵，并蚤三十，曰埤垠。

景足指（趾），上搖之，更上更下三十，曰景量。左右趾肱，更進更退三十，曰襲前。：：：人之所以得病者，必于暑濕風寒雨露，奏（勝）理啓闔（合）食飲不和，起居不能與寒暑相應，故得病焉。是以春夏秋冬之間，亂氣相薄還也；而人不能自免其間，故得病。是以必治八經之引，炊（吹）响庠（呼）吸天地之精氣，信復（伸腹）折要（折腰），力信手足，輒踵曲指，去起寬亶，偃治巨引，以與相求也，故能毋病。偃臥炊响、引陰；春日再响，壹庠壹炊；夏日再庠，壹响壹炊；冬日再炊，壹响壹庠。

人生于清，不智（知）愛其氣，故多病而易死。人之所以善蹶，蚤（早）衰于陰，以其不能



節其氣也。能善節其氣而實其陰，則利其身矣。貴人之所以得病者，以其喜怒之和也。喜則陽氣多，怒則陰氣多。是以道者喜則急响，怒則劇炊，以和之。吸天地之精氣，實其陰，故能毋病。賤人之所以得病者，勞倦飢渴，白汗夫絕，自入水中，及臥寒窻之地，不智（知）收衣，故得病焉；有（又）弗智响庠而除去之，是以多病而易死。

治身欲與天地相求，猶橐籥也，虛而不屈，動而愈出。閉玄府，啓繆門，闔五藏（臟），達九竅，利啓闔奏理，此利身之道也。燥則屢庠，屢臥；濕則屢炊毋臥、實陰；暑則精屢响；寒則勞身。此與燥濕寒暑相應之道也。

《引書》中所言「喜則陽氣多，怒則陰氣多。」，戒喜怒之情，乃是由《莊子·在宥篇》：「人大喜邪！毗於陽。大怒邪！毗於陰。」而來。而《引書》「治身欲與天地相求，猶橐籥也，虛而不屈，動而愈出。」則與《老子·第五章》：「天地之間，其猶橐籥，虛而不屈，動而愈出。」文義相近。《引書》受老莊思想影響，並以老莊思想來導引、養生、修仙，可見一斑。

#### B、馬王堆出土道書

##### △、《卻穀食氣》

《卻穀食氣》在一九七三年大陸湖南長沙馬王堆三號西漢墓出土，和《陰陽十一脈灸經》、《導引圖》同寫於一卷帛上；該書原無書名，是大陸整理小組根據內容而命定的，底下所列馬王堆帛書、簡牘皆原無篇名，名稱之命定，皆同此。

湖南長沙馬王堆三號墓，該墓墓主為軫侯之子，其旁一號墓為其母軫侯利蒼妻之墓，二號墓為軫侯利蒼之墓。利蒼死於呂后元年，西元前一八六年；三號墓則有木簡書寫埋葬時日為「十二

年二月乙巳朔戊辰」；大陸文物考古工作者，考定其年代爲西漢文帝十二年，西元前一六八年（註四）。此書既在是年被用來殉葬，其成書年代必早於此，因而據此來推算此書的寫作年代，應在戰國，至遲在西漢初。底下該墓出土的各種典籍，年代考定同此。

避穀、食氣爲道教重要的修仙法門，是目前所看到避穀、食氣方面有關的較早專論。《卻穀食氣》一書，將避穀、導引、食氣等相提並論。敘述避穀的步驟、早晚導引吐納的次數，以及食氣中吸食銑光、朝霞、行暨（沆瀣）、輪陽、輪陰（淪陰）、端陽（正陽）等六氣的方法。書中所言的六氣，即是《莊子·逍遙遊》、《莊子·在宥》、《楚辭·遠遊》，及下文《陵陽子明經》所說的六氣；但此書六氣的名稱，則與《陵陽子明經》所說略有微異。今略錄《卻穀食氣》之文於下：

去（卻）穀者食不章，朔日食質，日駕（加）一節，旬五而【止；旬】六始銑。日□【一】節，至晦而復質，與月進退。爲首重足輕體（體）軫（胗），則响炊（吹）之，視利止。食穀者食質而□，食□者爲响炊，則以始臥與始興。凡响，中息而炊。年廿【者，朝廿暮廿，二日之】莫（暮）二百。年卅者，朝卅，莫卅，三日之莫三百，以此數誰（推）之。春食一去濁陽，和以【銑】光，朝暇（霞），【昏清】可。夏食一去湯風，和以朝暇、行暨，昏【清可。秋食一去】□□、霜霧，霜霧和以輪陽、銑，昏清可。冬食一去凌陰，【和以】□陽、銑光、輪陽、輪陰，【昏清可】。

□□【者】，□四塞，清風折首者也。霜霧者，□□□□□□。濁陽者，黑四塞，天之亂氣也，及日出而霧也。【湯風者】，□風也，熱而中人者也。日□。【凌陰】者，入骨□□

【也】，□□者不可食也。朝服者，……

文中以銑光、朝霞、行暨（沆瀣）、輸陽、輸陰（淪陰）、端陽（正陽）等爲六氣之名。而《陵陽子明經》則以朝霞、淪陰、沆瀣、正陽及天玄地黃之氣，共六氣。兩者名稱有微異。

#### △、《導引圖》

此圖於一九七三年湖南長沙馬王堆三號西漢墓出土，和《陰陽十一脈灸經》、《卻穀食氣》同寫於一卷帛上。

此圖畫有四十四個做各種導引姿勢的全身人物圖形。圖旁，有的題有該導引姿勢的名稱。其名稱，或依所仿擬的動物名而命名，或依所治病痛而命名。如「折陰」、「引項」、「痛明」、「引類」、「覆中」、「引蟬」、「煩」、「煩」、「引膝痛」、「引溫病」等，以上爲依所治病而命名；而「螳狼」、「鶴□」、「龍登」、「鶴北」、「□信（鳥伸）」、「猿搏」、「熊經」、「鸛」、「沐猴謹引熱中」等，則是依仿禽獸之姿而命名。有關《導引圖》的詳細討論，請參見拙著《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》下篇第二章，一九九〇年八月文津出版社印行。

#### △、《養生方》

此書於湖南長沙馬王堆三號西漢墓出土，單獨抄寫於一卷帛書上。書中臚列了三十二種養生藥方。大陸整理小組將之歸納爲七項：一、治療陽痿方，二、壯陽方，三、補益方，四、增強筋力方，五、治療陰腫方，六、女子用藥方，七、房中補益方。由內容看，大抵不外於補身、益氣、壯陽，和探戰有關。書末有女性性器官之部位名稱：「【筭】光、【臭】鼠、□□、麥齒、穀【實】、赤朱（珠）、【琴】弦、付□」等八至十二個（有些無法辨認），原有圖，但已殘缺

過甚，亦無從辨識。女人陰戶入內深一寸處，名曰琴絃；深五寸處名曰穀實。陰部內左右曰辟雍，陰部外左右曰璫臺，依其深淺而有麥齒、昆石、嬰女、赤珠之稱。這些名稱，大抵在《醫心方》卷二十八所引《素女經》、《玉房秘決》、《洞玄子》等書中都有談到，足見是自古沿革而來。

又，書中已有養守宮於甕中，食以丹砂，俟守宮死後，研粉塗女子臂或身；如女子與男子性交，身上守宮砂之丹色即消失不見的記載；可知此種傳說在二千多年前已存在。這種防止女人與其他男子交配的方法，在《神農本草經集注》、《唐本草》等二書中也有言及，古書常言用此法來試驗女子的貞潔，只不知可靠性如何？

### △、《雜療方》

湖南長沙馬王堆三號西漢墓出土，單獨抄寫於一卷帛書上，文字殘損嚴重；原書內容係記載增強男女性機能之法。周一謀、蕭佐桃編《馬王堆醫書考注》頁三一三云：「主要記載增強男女性機能的方法。在這一部分中，運用了內服和外敷藥物、藥布摩擦、藥物內塞陰戶等方法，多以外用藥物、藥布為主。」今略舉一二於下：

內加及約：取空壘二斗，父（咬）且（咀），段之，□□成汁，若美醢二斗漬之。□□□去其掌。取桃毛二升，入□中撓。取善【布】二尺，漬□中，陰乾，□□□□□□布。即用，用布抵膺中身及前，舉而去之。

內加：取穀汁一斗，漬善白布二尺，□□蒸（蒸），盡汁，善藏（藏）留用。用布搗中身，【舉】，去之。

約：取蕃石、蕉莖、禹熏三物等，□□□一物，皆冶，并合。爲，爲小囊，入前中，如食間，去之。

約：取桂、乾薑各一，蕃石二，蕉【莖】三，皆冶，合。以絲繒裹之，大如指，入前中，智（知）而出之。

上述諸條是取藥物和布帛一起浸泡，做成藥布、小藥囊，再以藥布摩擦陽具（內加），或以小藥囊納入陰穴中（約），用以刺激男女性慾，使男性舉（勃起），女性有知覺（性慾），然後將藥布拿開，再行交媾。

#### △、《胎產書》

《胎產書》於一九七三年大陸湖南長沙馬王堆三號西漢墓出土，與《禹藏埋胞圖》、《人字圖》合抄於一卷帛書上。《胎產書》主要在敘述養胎、埋胞、求子及產後處理等事項。論述男女交媾孕胎的宜忌，懷胎後胎兒十月中的發育情形，孕婦飲食起居，及產後胞衣的處理、埋藏等。認爲借由交媾日期的選擇及飲食調理，可以決定受孕胎兒性別。強調胎教重要，並以爲借由藥物可以治不孕；而將胞衣埋藏在特殊方位，則可以使子女衆多。今略錄於下：

禹問幼頻曰：「我欲殖（殖）人產子，何如而有？」幼頻合（答）曰：「月朔（月經）已去汁□，三日中從之，有子。其一日南（男），其二日女也。故人之產也，入於冥冥，出於冥冥，乃使爲人。一月名曰留刑，食飲必精，酸羹必【熟】，毋食辛腥，是謂財貞。二月始膏，毋食辛臊，居處必靜，男子勿勞，百節皆病，是胃（謂）始臧（藏）。三月始脂，果隋宵效，當是之時，未有定義（儀），見物而化，是故君公大人，毋使朱儒，不觀沐猴，不食

蔥薑，不食兔羹。□欲產男，置弧矢，□雄雉，乘牡馬，觀牡虎；欲產女，佩蠶（簪）耳（珥），呻（紳）朱（珠）子，是謂內象成子。……」

一曰：取逢（蜂）房中子、狗陰，乾而治之，以飲懷子，懷子產男。一曰：□鮮魚□□食之。

《胎產書》所載，都是懷胎產子相關的事，及生男產女的諸多偏方。其中論述十月懷胎，胎兒在腹中的情形，及孕婦所宜所忌事，此即所謂的胎教，頗值得參考。

### △、《十問》

《十問》，在一九七三年大陸湖南長沙馬王堆三號西漢墓出土，寫於竹簡上。共有一〇一片竹簡。全書借由黃帝與天師，黃帝與大成、曹熬、容成、堯與舜，王子巧父與彭祖，盤庚與耆老，禹與師癸，文摯與齊威王，王期與秦昭王等的相互問答，來論述養生、導引、食氣、房中等道家修鍊之方，以期能益壽而延年。文中黃帝與大成相問答的一段，論及食補壯陽之物，及男女交合時機。王子巧父與彭祖的問答，則論述精液在養生治病上的重要性，須保愛精液，不宜輕泄，才能延壽長生，所謂：「死生安在？徹士製之（達士制之），實下閉精，氣不漏泄。心製死生，孰爲之敗？慎守勿失，長生繫世。繫世安樂長壽，長壽生於蓄精。」其他諸人問答，也都與食氣、養生及房中術有關。而《十問》中編號二三至四一簡，黃帝與容成之問答，則爲治氣搏精之道，將導引食氣之法運用到房中術來。今略舉馬王堆醫書《十問》編號一五至二二簡《曹熬之接陰治神氣之道》爲例於下：

黃帝問於曹熬曰：「民何失而死？何得而生？」曹【熬答曰】：「□□□□□□（陰陽之合

也），而取其精。侍（待）坡（彼）合氣，而微動其刑（形）。能動其刑（形），以致五聲，乃入其精，虛者可使充盈，壯者可使久榮，老者可使長生。長生之稽，俱用玉閉，玉閉時辟，神明來積，積必見章。玉閉堅精，必使玉泉毋頃（傾），則百疾弗嬰，故能長生。接（接）陰之道，必心塞葆，刑（形）氣相葆。故曰：「壹至勿星，耳目聰（聰）明；再至勿星，音氣高陽（揚）；三至勿星，被（皮）革有光；四至勿星，脊肱不傷（傷）；五至勿星，尻脾（髀）能方；六至勿星，百脈通行；七至勿星，冬（終）身失（无）央（殃）；八至勿星，可以壽長；九至勿星，通於神明。」曹熬之接陰治神氣之道。

由於《十問》中論及房中術時，用了太多的術語，較難以明其所謂，因而謹將此段翻譯於下，借以看出馬王堆醫書所言房中術之一斑。

黃帝問說：「人們失去了什麼而導致死亡，得到什麼而能長生？」曹熬回答說：「在於男女交媾時，能取其精氣補身。到了在交媾時，須先緩緩的抽動身體，忌急燥，能先緩緩抽動身體，引起女方發出五種歡愉聲後，然後才排放精液在女子體內（「乃入其精」），如此，可以讓身體虛弱的人精氣充滿；身體強壯的人長保旺盛；年老的人可以獲得長生。長生的取得，在於探求交媾時能使玉莖閉住不洩精。玉莖能常固守不洩，精氣睿智自然來聚集。精氣神明積聚多了，一定會彰顯出來。玉莖閉住不洩，堅守精氣，一定不要讓精液流散，那麼百病就不會纏身，所以能長生。跟女性交媾的方法，一定要心志安寧，使形體精氣相安相守，身心俱泰。所以說：第一回合交媾能不洩精（「壹至勿星」），可使耳目聰明；連續交媾二回合不洩精，能使聲音洪亮；連續三回合交媾不洩精，能使皮膚有光澤；連續交媾四回合不洩精，可使脊柱、臂肘關節不損傷；連

續五回合交媾不洩精，能使腎部和兩腿健壯；連續六回合交媾不洩精，能使身體各筋脈通暢；連續七回合交媾不洩精，能使終生無災病；連續八回合不洩精，可以使壽命久長；連續九回合交媾不洩精，便能通達神明，進入睿智聖神的境界。」這是曹熬和女性交媾調養精神元氣的方法。

曹熬對黃帝所說的交而不洩，影響後代房中思想甚深，後世房中書大都沿承其說。這種交而不洩的做愛方式，是否真有益於健康？則近世的醫生，大都抱持著否定的態度，認為不僅無益，反而有害。雖然交而不洩之說不可信，但此篇所言的房中理論，如重視女性性反應等，亦頗有可採者。

#### △、《合陰陽》

該書，一九七三年大陸湖南長沙馬王堆三號西漢墓出土，寫於竹簡上。本書在論述陰陽交合男女交媾之事。文中所談的性愛時機及做愛技巧，和《素女經》所言相似。如《合陰陽》談到的做愛技巧有：「十節：一曰虎游，二曰蟬附（附），三曰斥（尺）蠖，四曰困（鬪）桷，五曰蝗磔，六曰爰（猿）據，七曰瞻諸，八曰兔鷲，九曰青令（蜻蛉），十曰魚嘬」，《素女經》言及做愛技巧則有九法，依次為：一曰龍翻，二曰虎步，三曰猿搏，四曰蟬附，五曰龜騰，六曰鳳翔，七曰兔吮毫，八曰魚接鱗，九曰鶴交頸。將《合陰陽》和《素女經》所言做愛技巧相比較，名稱相合者有：模仿虎、蟬、猿、兔、魚等五種；相合的情形，不可謂不多。又，在做愛機宜的論述上，兩者相符者也多，如《合陰陽》談到男女交媾時做愛徵候與動做的配合云：「戲道：一曰氣上，面執（熱）；徐响。二曰乳堅鼻汗；徐抱。三曰舌溥而滑；徐屯。四曰下汐股濕；徐操（禽）。五曰噓乾咽唾；徐撼。此謂五欲之徵。」文中敘述了依做愛時女子所現的五種渴望徵



候，由淺而深，男子須以不同的動作來配合它。此種說法和《素女經》所說相近，經云：「黃帝曰：『何以知女之快也？』」素女曰：「女有五徵、五欲、十動，以觀其變，而知其故。夫五徵之候：一曰面赤，則徐徐合之。二曰乳堅鼻汗，則徐徐內之。三曰噙乾咽唾，則徐徐搖之。四曰陰滑，則徐徐深之。五曰尻傳液，則徐徐引之。」兩者所用的名稱，幾乎全同，而次第則略有差別；《合陰陽》將「汐股濕」擺在第四，「汐股濕」即是「尻傳液」，而《素女經》則把尻傳液擺在最後；以人體生理反應的次第言，《素女經》的安置較合常理。

《素女經》一書，見載於《隋書·經籍志·子部·醫家類》，此書久佚，清末葉德輝從日本取回。

#### △、《雜禁方》

一九七三年大陸湖南長沙馬王堆三號西漢墓出土，寫於木簡上，與《天下至道談》合為一卷。《雜禁方》由一至十一簡，《天下至道談》由一二簡至六七簡。

本書旨在以禁咒法來處理夫婦不合、婆媳相鬥、惡夢、狗善吠、兒夜哭、與人相爭訟等等。此類禁咒法和道教用法相近。如文中載述與人爭訟禁咒方云：「與人訟，書其名直（置）履中；取兩雌佳（雞）尾，燂冶，自飲之，微矣；取東西鄉（向）犬頭，燂冶，飲。」文中敘述了消除獄訟的三種方法：書寫對方名字，置放於鞋內；取兩根雞尾羽毛，燒灰飲下；取東西方向二狗頭，燒灰喝下。這種借由禁咒與迷信，用以達成自己目的方式，在道經及唐代所譯密教典籍中，都仍隨處可見。

從《雜禁方》中對禁咒的使用，可以看出民間祝由習俗的淵遠流長。

## △、《天下至道談》

一九七三年大陸湖南長沙馬王堆三號西漢墓出土，寫於竹簡上。屬道教房中術之書，書中借由黃帝向左神問道，來論述男女交媾之法；左神爲道教神名，見《黃庭內景經》及唐·陸龜蒙《入林屋洞詩》。書中認爲房中術得宜，可以延年益壽；反則損生促命。書中有七損八益之說。七損爲：「一曰閉，二曰泄，三曰渴（竭），四曰勿，五曰煩，六曰絕，七曰費。」八益爲：「一曰治氣，二曰致沫，三曰智（知）時，四曰畜（蓄）氣，五曰和沫，六曰竊（積）氣，七曰寺（持盈），八曰定頃（傾）。」房中重在行八益去七損，所謂「善用八益去七孫（損），耳目聰明，身體輕利，陰氣益強，延年益壽，居處樂長。」

書中又談到做愛十種技巧，名稱有：虎流、蟬付、尺杆（蠖）、困（鬻）暴、黃柘（蝗磔）、爰居、瞻諸、兔務、青靈、魚族（嘔）等十勢，和《合陰陽》所講十種做愛體姿，名稱相合。

## 二、班固《漢志》所收戰國至西漢之道書

《漢書·藝文志》所收道書，主要有神仙十家、房中八家，以及散見於五行、雜占、醫方等類別中者。《漢志》是刪取西漢·劉向《別錄》、劉歆《七略》等書而成，《漢書·藝文志》：

成帝時，以書頗散亡，使謁者陳農求遺書於天下。詔光祿大夫劉向校經傳諸子詩賦，步兵校尉任宏校兵書，太史令尹咸校數術，侍醫李柱國校方技。每一書已，向輒條其篇目，撮其指意，錄而奏之。會向卒，哀帝復使向子侍中奉車都尉歆卒父業。歆於是總群書而奏其《七

略》，故有《輯略》、有《六藝略》、有《諸子略》、有《詩賦略》、有《兵書略》、有《術數略》、有《方技略》。今刪其要，以備篇籍。

由於班固《漢書·藝文志》是刪取劉歆《七略》而來，所以《漢志》所載之書，實是撰成於戰國至西漢者。今將《漢志》所收道書，論列於下：

A、房中八家

△、《容成陰道》二十六卷

《容成陰道》，由書名，推知與房中之說有關。《漢書·藝文志·方技·房中八家》云：「《容成陰道》二十六卷、《務成子陰道》三十六卷、《堯舜陰道》二十三卷、《湯盤庚陰道》二十卷、《天老雜子陰道》二十五卷、《天一陰道》二十四卷、《黃帝三王養陽方》二十卷、《三家內房有子方》十七卷。」

右房中八家，百八十六卷。

房中者，情性之極，至道之際，是以聖王制外樂以禁內情，而為之節文。傳曰：「先王之作樂，所以節百事也。」樂而有節，則和平壽考；及迷者弗顧，以生疾而隕性命。

《容成陰道》的作者及撰作年代不詳，該書今已佚；相同性質的書在《漢志》所載有八家，百八十六卷，這類作品不可說不多，可惜後人常以淫穢視之，而使得這類書籍大都亡佚不存。

△、《務成子陰道》三十六卷

作者及撰作年代不詳，當撰成於戰國或西漢世，書今佚，見載於《漢書·藝文志·方技·房中八家》。

△、《堯舜陰道》二十三卷

作者及撰作年代不詳，當撰成於戰國或西漢世，今佚，見載於《漢書·藝文志·方技·房中八家》。

△、《湯盤庚陰道》二十卷

作者及撰作年代不詳，疑撰成於戰國或西漢世，今佚，見載於《漢書·藝文志·方技·房中八家》。

△、《天老雜子陰道》二十五卷

作者及撰作年代不詳，疑撰成於戰國或西漢世，今佚，見載於《漢書·藝文志·方技·房中八家》。

△、《天一陰道》二十四卷

作者及撰作年代不詳，疑撰成於戰國或西漢世，今佚，見載於《漢書·藝文志·方技·房中八家》。

△、《黃帝三王養陽方》二十卷

作者及撰作年代不詳，疑撰成於戰國或西漢世，今佚，見載於《漢書·藝文志·方技·房中八家》。

△、《三家內房有子方》十七卷

作者及撰作年代不詳，疑撰成於戰國或西漢世，今佚，見載於《漢書·藝文志·方技·房中八家》。

以上八家是講求房中術之書，以爲借由男女交媾，可以成仙得道。道教有房中術一派，其源流至遲可追溯至西漢初或戰國之世；今由上述漢墓出土簡帛及《漢志》所載者，都足以說明房中之說源遠流長，不始自三張。

綜歸來說，在房中術方面，一九七三年在湖南長沙馬王堆三號西漢墓出土的醫書，其中《雜療方》、《十問》、《天下至道談》、《合陰陽》等都是與男女房中術有關之書；而《合陰陽》所說的交媾之道，和道教《素女經》相近。加上班固《漢書·藝文志》所載房中術之書有：《容成子陰道》、《務成子陰道》、《堯舜陰道》、《湯盤庚陰道》、《天老雜子陰道》、《天一陰道》、《黃帝三王養陽方》、《三家內房有子方》等百八十六卷之多，足見先秦至西漢世房中理論之盛。房中術自有其可取處，但太過則傷身，因而在東漢之世，便有不少人開始批評這種風潮之不當，如班固《漢志》說它：「樂而有節，則和平壽考；及迷者弗顧，以生疾而隕性命。」，如王充《論衡·命義篇》批評當時房中術者，則有「素女對黃帝陳五女之法，非徒傷父母之身，乃又賊男女之性。」之語。都是對房中術盛行的反思。

#### B、神仙十家

##### △、《宓戲雜子道》二十篇

《宓戲雜子道》一書的作者及撰作年代不詳，疑撰成於戰國或西漢世，今佚，見載於《漢書·卷三十·藝文志十·方技·神仙十家》：

《宓戲雜子道》二十篇、《上聖雜子道》二十六卷、《道要雜子》十八卷、《黃帝雜子步引》十二卷、《黃帝岐伯按摩》十卷、《黃帝雜子芝蘭》十八卷、《黃帝雜子十九家方》二

十一卷、《泰壹雜子十五家方》二十二卷、《神農雜子技道》二十三卷、《泰壹雜子黃冶》三十一卷。

右神僊十家，二百五卷。

神僊者，所以保性命之真，而游求於其外者也。聊以盡意平心，同死生之域，而無怵惕於胸中。然而或者專以爲務，則誕欺怪迂之文彌以益多，非聖王之所以教也。孔子曰：「索隱行怪，後世有述焉，吾不爲之矣。」

《漢志》將《宓戲雜子道》列於神仙家之首，足見此書與神仙修鍊有關，可惜書已佚，內涵無法考究。

△、《上聖雜子道》二十六卷

作者及撰作年代不詳，疑撰於戰國或西漢世，今佚，見載於《漢書·卷三十·藝文志十·方技·神仙十家》。

△、《道要雜子》十八卷

作者及撰作年代不詳，疑撰於戰國或西漢世，今佚，見載於《漢書·卷三十·藝文志十·方技·神仙十家》。

△、《黃帝雜子步引》十二卷

作者及撰作年代不詳，疑撰於戰國或西漢世，今佚，見載於《漢書·卷三十·藝文志十·方技·神仙十家》。

△、《黃帝岐伯按摩》十卷

作者及撰作年代不詳，疑撰於戰國或西漢世，今佚，見載於《漢書·卷三十·藝文志十·方技·神仙十家》。

按摩又稱為按蹠、折肢、推拿，是以手來按揉身體肌膚，用來解除疲勞及治病。按摩一語，在戰國時已有之，《孟子·梁惠王上》第七章：「挾太山以超北海，語人曰：『我不能』，是誠不能也；為長者折枝，語人曰：『我不能』，是不為也，非不能也。」折枝，即折肢；東漢·趙岐注云：「案摩，折手節，解罷枝也。」「解罷枝」，即解疲肢。又，《黃帝內經·素問·血氣形志》云：「治之以按摩、醪酒。」《素問·調經論》：「按摩無釋。」《素問·異法方宜論》：「導引按蹠。」《韓詩外傳》卷十敘扁鵲為虢世子治病事云：「扁鵲入，砥鍼礪石，取三陽五輸，為先軒之竈，八拭之陽；子同藥、子明灸陽、子游按摩、子儀反神、子越扶形，於是世子復生。」文中之「按摩」即是今日之「按摩」。由上述史料，知在春秋戰國之世，已有按摩的存在。

《漢志·神仙家》所載《黃帝岐伯按摩》十卷，乃是按摩治病方面的專書。書既列於神仙家，疑是以按摩之技藝來修仙道者。

△、《黃帝雜子芝菌》十八卷

作者及撰作年代不詳，疑撰於戰國或西漢世，今佚，見載於《漢書·卷三十·藝文志十·方技·神仙十家》。此書應是以飲食芝菌，以求長生者。

△、《黃帝雜子十九家方》二十一卷

作者及撰作年代不詳，疑撰於戰國或西漢世，今佚，見載於《漢書·卷三十·藝文志十·方

技·神仙十家》。由書名看，應是蒐羅衆家方術之書。

△、《泰壹雜子十五家方》二十二卷

泰壹即是太一。太一爲戰國及漢世所常見的天神。《泰壹雜子十五家方》一書，作者及撰作年代不詳，疑撰於戰國或西漢世，今佚，見載於《漢書·卷三十·藝文志十·方技·神仙十家》。

△、《神農雜子技道》二十三卷

作者及撰作年代不詳，疑撰於戰國或西漢世，今佚，見載於《漢書·卷三十·藝文志十·方技·神仙十家》。

△、《泰壹雜子黃冶》三十一卷

作者及撰作年代不詳，疑撰於戰國或西漢世。「黃冶」，當指黃金白銀等黃白冶鍊術；《漢書·卷二十五下·郊祀志下》谷永上書成帝：「黃冶變化。」顏師古注云：「晉灼曰：『黃者，鑄黃金也。道家言治丹沙，令變化，可鑄作黃金也。』」書今佚，見載於《漢書·卷三十·藝文志十·方技·神仙十家》。

以上是《漢志·神仙家》載錄當時神仙修鍊書的情形。據《漢志》所載，神仙家共有十家，所著書有二百五卷之多。可惜書已佚，無法和現存道經做比較。

C、方伎書

《漢志》所收方伎書中，與道教神仙說有關者亦多，可惜絕大部份都已亡佚不存。茲略舉關係較密切之方伎書於下：



△、《封禪方說》十八篇

見載於《漢書·藝文志·小說家》，班氏自註云：「武帝時。」，知此書爲武帝時人所撰。《史記·封禪書》載述當時方士勸誘秦始皇、漢武帝舉行封禪，並爲之撰造封禪壇儀；以爲帝王行封禪，可以得仙而不死。

△、《刑德》七卷

見載於《漢書·藝文志·五行家類》。

△、《風后孤虛》二十卷

見載於《漢書·藝文志·五行家類》。

△、《轉位十二神》二十五卷

見載於《漢書·藝文志·五行家類》。轉位十二神和杓有關，杓是用來測定天時及方位、時日之吉凶，借以做爲行事準則的依據。杓由圓形天盤和方形地盤組合而成；天盤可轉，地盤固定不動。天盤上有十二神，十二神是指：

登明、神后、大吉、功曹、太衝、天剛、傳送、小吉、勝先、太一、從魁、河魁。漢世十二神之說甚盛。東漢·王充《論衡·難歲》：「或（杓）上十二神，登明、從魁之輩，工伎家謂之皆天神也，常立子丑之位，俱有衝抵之氣，神雖不若太歲，宜有微敗，移徙者雖避太歲之凶，猶觸十二神之害。爲移徙者，何以不禁？」《後漢書·禮儀志中》：「凡使十二神追惡凶，赫女（汝）軀，拉女肝，節解女肉，抽女肺腸；女不急去，後者爲糧。」十二神之說，在漢世甚盛。道教《正統道藏·洞真部衆術類黃字號》所載《黃帝龍首經》、《黃帝金匱玉衡經》、《黃

帝授三子玄女經》等道書，也是沿承漢世之說，以十二神來從事星占擇日。

△、《羨門式法》二十卷

見載於《漢書·藝文志·五行家類》。與《轉位十二神》、《羨門式》，同屬於講說杖法之道書。

△、《羨門式》二十卷

見載於《漢書·藝文志·五行家類》。

△、《禎祥變怪》二十一卷

見載於《漢書·藝文志·雜占家類》。此書與下文《人鬼精物六畜變怪》、《變怪詬咎》等書性質相近，應是載述怪異不祥之現象及精物爲怪事蹟之書。

△、《人鬼精物六畜變怪》

見載於《漢書·藝文志·雜占家類》。應劭《風俗通·卷九怪神》所載《世間多有見怪》、《世間多有亡人魄持其家》、《世間亡者多有見神》、《世間多有狗作變怪》、《世間多有精物》、《世間多有蛇作怪者》等條。當與此書所言性質相似。

△、《變怪詬咎》十三卷

見載於《漢書·藝文志·雜占家類》。

△、《執不祥効鬼物》八卷

見載於《漢書·藝文志·雜占家類》。執不祥効鬼物，即是捉鬼除妖，由書名，知其與道教關係密切。

△、《請官除妖祥》十九卷

見載於《漢書·藝文志·雜占家類》。所謂之「官」，疑指「天神」、「天官」。《赤松子章曆·卷一》引《太真科》及《赤松子曆》，說太上老君授張天師《千二百官儀》及《三百大章》。《陸先生道門科略》說：「置二十四治，三十六靖廬，內外道士二千四百人，下千二百官章文萬通，誅符伐廟，殺鬼生人；蕩滌宇宙，明正三五。」陸氏所言千二百官章，即是張道陵的《千二百官儀》之章奏請神，誅除妖祥。因而張道陵所傳的《千二百官儀》及《三百大章》，疑是沿承《請官除妖祥》等書之思想而來。

△、《懷祀天文》十八卷

見載於《漢書·藝文志·雜占家類》。以書名看，應與懷災有關。

△、《請禱致福》十九卷

見載於《漢書·藝文志·雜占家類》。

△、《請雨止雨》

見載於《漢書·藝文志·雜占家類》，西漢·董仲舒《春秋繁露》有《求雨》、《止雨》篇，載述求雨、止雨壇儀祭祀之法，應與此書相類。

△、《黃帝內經》十八卷

見載於《漢書·藝文志·醫經類》。書尚存，今《正統道藏·太玄部·慎字號至紫字號》載有唐·王冰次註《黃帝內經素問》五十卷。

△、《外經》三十七卷

見載於《漢書·藝文志·醫經類》。

△、《扁鵲內經》九卷

見載於《漢書·藝文志·醫經類》。

△、《外經》十二卷

見載於《漢書·藝文志·醫經類》。

△、《白氏內經》三十八卷

見載於《漢書·藝文志·醫經類》。

△、《外經》三十六卷

見載於《漢書·藝文志·醫經類》。

△、《旁經》二十五卷

見載於《漢書·藝文志·醫經類》。

△、《泰始黃帝扁鵲俞拊方》二十三卷

見載於《漢書·藝文志·醫方類》。

△、《湯液經法》三十二卷

見載於《漢書·藝文志·醫方類》。

△、《神農黃帝食禁》七卷

見載於《漢書·藝文志·醫方類》，由「食禁」二字看來，疑該經與道教避穀食氣之方有關。馬王堆出土醫書中有《卻穀食氣》，而《史記·留侯世家》載張良願棄人間事，欲從赤松子

游，「乃學辟穀導引輕身」。辟穀之說，在先秦應已存在，所以《莊子·逍遙遊》有「藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子；不食五穀，吸風飲露。」之語。

### 三、漢代典籍所引所見，成書於戰國至西漢之道書

有些道書，有較明確的典籍載記，可以確定撰寫年代在西漢初甚或戰國者，如《陵陽子明經》。有些道書則是西漢時人所撰，如漢文帝時的河上公《老子注》，漢武帝時劉安所撰作的道書《鴻寶萬畢》、《苑祕》、《枕中書》、《鄒衍重道延命方》，漢宣帝時劉向《列仙傳》，成帝時甘忠可《包元太平經》等；另外有些道書年代較難考定，但可確定撰成在西漢或之前者，如《紫閣圖文》、《龍虎經》等。今皆分項論述於下：

#### A、撰成於戰國至西漢初之道書

##### △、《陵陽子明經》

《陵陽子明經》為仙人陵陽子明所撰，年代不詳，西漢司馬相如賦中曾提及陵陽子明其人，疑是戰國時人或西漢初人。所撰經，見引於東漢·王逸《楚辭·遠游篇》「餐六氣而飲沆瀣兮，漱正陽而含朝霞」下注：

餐吞日精，食元符也。《陵陽子明經》言：「春食朝霞；朝霞者，日始欲出赤黃氣也。秋食淪陰；淪陰者，日沒以後赤黃氣也。冬飲沆瀣；沆瀣者，北方夜半氣也。夏食正陽；正陽者，南方日中氣也。並天地、玄黃之氣，是為六氣也。」

《楚辭·遠游篇》說：「餐六氣而飲沆瀣兮，漱正陽而含朝霞」又說：「夕晞余身兮九陽，吸飛泉之微液」《楚辭·遠游篇》談到了六氣中的：沆瀣、正陽、朝霞、飛泉。王逸注所引《陵

陽子明經》，則詳細的敘述了六氣之名；而晉·李頤《莊子·逍遙遊》「六氣之辯」下也注云：「平旦爲朝霞，日中爲正陽，日入爲飛泉，夜半爲沆瀣，天玄、地黃爲六氣。」（見唐·陸德明《莊子釋文》引），所說和《陵陽子明經》相合，疑亦是據該經之說而來。

據王逸所引，《陵陽子明經》的內容乃是在教人導引吸食天地日月六氣，亦即所謂的食氣。《淮南子·墜形篇》：「食肉者勇敢而悍，食氣者神明而壽，食穀者知慧而夭，不食者不死而神。」食氣，爲成仙之初階功夫。所謂食氣，即是在特定的時刻，面向特定的方向，做導引吐納，並觀想吸入天地日月的精華。《陵陽子明經》所言吸食之氣，分東西南北四方及天、地，共六方六氣。東方之氣爲朝霞，是日始出赤黃氣。西方之氣爲淪陰，是日沒赤黃氣。北方之氣爲沆瀣，是夜半之氣。南方之氣爲正陽，是日正午時之氣。加上上方天玄之氣和下方地黃之氣；共爲六氣。春天是在日始出時，面向東方吸氣導引；夏天是在正午時，面向南方食氣；秋天則是面向西方，吸食日沒以後的赤黃氣；冬天夜半，面向北方食氣導引。而天玄、地黃之氣的吸食時機，王逸所引經文並未提到。

陵陽子明，漢代稱之爲仙人，在西漢已常見稱引，《史記·司馬相如傳》：「反太一而從陵陽。」《集解》引《漢書音義》云：「仙人陵陽子明也。」司馬相如賦既言及陵陽子明，而司馬相如爲漢武帝時人，那麼陵陽子明至遲應是西漢初，甚且應該是先秦時之方士，才會被司馬相如所提及。關於陵陽子明的事蹟，劉向《列仙傳》云：

陵陽子明者，鉅鄉人也。好釣魚，於旋溪釣得白龍，子明懼，解釣，拜而放之。後得白魚，腹中有書，教子明服食之法。子明遂上黃山採五石脂，沸水而服之。三年，龍來迎去，止陵

陽山上。

劉向《列仙傳》雖敘述了陵陽子明的事蹟，但對他的年代卻隻字未提，因而仍無法知道陵陽子明的確切年代。

《陵陽子明經》，可與戰國《行氣玉銘》、張家山《引書》和馬王堆《卻穀食氣》、馬王堆《導引圖》、馬王堆醫書《十問》編號二三至四一簡《容成之治氣搏精之道》等書相參照看，所言理論相近；因而《陵陽子明經》亦應與上述諸書撰作年代相近，疑當皆是戰國或秦末漢初之道書。又，《隋書·經籍三·醫方類》載有《陵陽子說黃金祕法》一卷，其書年代難斷定，但似應在《陵陽子明經》之後。

B、撰成於西漢文帝時之道書

△、河上公《老子注》

此書今存。《隋書》卷三十四《經籍志道家類》云：「《老子道德經》二卷，周柱下史李耳撰。漢文帝時，河上公注。」河上公其人，據三國吳·葛玄《老子道德經序》云：「河上公者，莫知其姓名也，漢孝文皇帝時結草爲庵于河之濱，常讀老子道德經。」（見宋·麻沙劉通判刻東萊重校本《音注河上公老子道德經》，經前葛玄序；台灣廣文書局曾影印刊行）。葛玄及《隋志》，都以河上公爲西漢文帝時人；又，近人湯一介《道教》一書第四章云：「敦煌卷有天寶十年系師定本《道德經》一卷，在卷末有：『五千文上下二弓，合八十一章四千九百九十九字，太極左仙公序，系師定《河上真人章句》。』」這一段記載，說明《河上公注》在張魯時已有，因此也可證明它在《想爾注》前。」據上述，河上公其人，應可確定是西漢人。

今日所見到的河上公《老子注》，乃是以方士修鍊之說來注解《老子》。以老子的無爲、專一、自然、道體等觀念，配合方士五臟、五行、呼吸吐納，以行修鍊；和後世王弼者流的注《老子》，頗有不同。唐·張萬福《傳授三洞經戒法籙略說》卷上《道德經目》（《正統道藏》《正乙部·肆字號》）即將此書列入道書中。

《老子注》在戰國有河上丈人注，在西漢有河上公注，在東漢有張道陵《想爾注》。三者皆是較早期的《老子注》，且都是把老子引入神仙修鍊術中。

#### C、西漢武帝時淮南王撰作之道書

淮南王劉安爲淮南厲王劉長之子，厲王是漢高祖劉邦少子，所以劉安是漢武帝的叔父輩，有關他的事蹟，見載於《史記·淮南衡山列傳》、《漢書·淮南王傳》、《論衡·道虛篇》、《風俗通議》卷二、《資治通鑑》、《太平廣記》卷八、《西京雜記》、《列仙傳》等書中。今錄《漢書·淮南王傳》於下：

淮南王安爲人好書，鼓琴，不喜弋獵狗馬馳騁，亦欲以行陰德拊循百姓，流名譽，招致賓客方術之士數千人，作爲《內書》二十一篇，《外書》甚眾，又有《中篇》八篇；言神仙黃白之術，亦二十餘萬言。時武帝方好藝文，以安屬爲諸父，辯博善爲文辭，甚尊重之，每爲報書及賜，常召司馬相如等視草乃遣。初安入朝，獻所作《內篇》，新出，上愛祕之。使爲《離騷傳》，旦受詔，日食時上。又獻《頌德》及《長安都國頌》，每宴見，談說得失及方技賦頌，昏莫（暮）然後罷。

淮南王劉安貴爲漢武帝之叔父，好書有文才，深受武帝尊崇，可惜後來因圖謀叛逆不成，而



自殺。又，淮南王劉安篤信神仙方術之說，廣招賓客，撰作道書。所撰作的書籍，據《漢書·淮南王傳》說有「《內書》二十一篇，《外書》甚衆，又有《中篇》八篇；言神仙黃白之術，亦二十餘萬言。」《內書》二十一篇，即今所見的《淮南子》二十一篇；《外書》疑即東漢·高誘《淮南鴻烈解敘》所說：「又有十九篇者，謂之《淮南外篇》。」《中篇》疑是指《漢書·楚元王傳》及《漢書·郊祀志》中所說的《枕中書》。《外書》與《中篇》，疑皆與神仙方術有關。淮南王有關神仙方術的著作，究有幾種？今已難以確知，而尚有書名記錄可查者，計有：《鴻寶萬畢》、《苑祕》、《枕中書》、《鄒衍重道延命方》等。這些書名，見載於《漢書》、《風俗通議》、《列仙傳》等漢人載記中。

東漢·班固《漢書·楚元王傳》：

向字子政，本名更生，年十二，以父德任爲贅郎。既冠，以行修飭，擢爲諫大夫。是時宣帝循武帝故事，招選名儒俊材置左右。更生以通達能屬文辭，與王褒、張子僑等並進對，獻賦頌凡數十篇。上復興神僊方術之事，而淮南有《枕中》、《鴻寶》、《苑祕書》，書言神僊、使鬼物、爲金之術，及《鄒衍重道延命方》，世人莫見，而更生父德，武帝時治淮南獄，得其書。更生幼而讀誦，以爲奇，獻之，言黃金可成。上令典尚方鑄作事，費甚多，方不驗。上乃下更生吏，吏劾更生鑄僞黃金，繫當死。更生兄陽城侯安民上書，入國戶半，贖更生罪，上亦奇其材，得踰冬，減死論。

東漢·班固《漢書·郊祀志》：

（宣帝時）大夫劉更生獻淮南《枕中》、《洪寶》、《苑祕》之方，令尚方鑄作，事不驗，

更生坐論。

東漢·應劭《風俗通議·卷二·淮南王劉安神仙》：

俗說淮南王招致賓客方術之士數千人，作《鴻寶》、《苑祕》、《枕中之書》，鑄成黃白，白日升天。

唐·歐陽詢《藝文類聚·卷七十八·靈異部上·仙道》引劉向《列仙傳》云：

漢淮南王劉安，言神仙黃白之事，名爲《鴻寶萬畢》三卷，論變化之道。於是八公乃詣王，授丹經及《三十六水方》。俗傳安之臨仙去，餘藥器在庭中，雞犬舐之，皆得飛升。

東晉·葛洪《抱朴子·內篇·論仙》：

夫作金皆在神仙集中，淮南王抄出，以作《鴻寶》、《枕中書》，雖有其文，然皆祕其要文，必須口訣，臨文指解，然後可爲耳。其所用藥，復多改其本名，不可按之使用也。劉向父德治淮南王獄中所得此書，非爲師授也。向本不解道術，偶偏見此書，便謂其意盡在紙上，是以作金不成耳。

上述《漢書》談到了淮南王的四本著作：《鴻寶萬畢》、《苑祕》、《枕中書》、《鄒衍重道延命方》；其餘的漢人載記如《風俗通議》、《列仙傳》等書，大都僅提到了淮南王劉安的前三本著作。淮南王的著作，甚受當時人所重視，史書說劉向曾得淮南子所撰四書，深信其說，奏請宣帝，依書中所言來鑄鍊黃金，事不成因而下獄。可見其書影響力之深。今列其四種道書之名，並探討於下：

△、劉安《鴻寶萬畢》

《鴻寶》也寫作《洪寶》，據唐·歐陽詢《藝文類聚》引《列仙傳》之言，知此書共三卷，係言神仙黃白之事，論變化之道。書今佚。又，《史記·龜策列傳》文末，西漢·褚少孫識語云：

臣爲郎時，見《萬畢·石朱方傳》曰：「有神龜在江南嘉林中。嘉林者，獸無虎狼，鳥無鴟梟，草無毒螫，野火不及，斧斤不至，是爲嘉林。龜在其中，常巢於芳蓮之上。左脅書文曰：『甲子重光，得我者，匹夫爲人君，有土正；諸侯得我爲帝王。求之於白蛇蟠杆林中者，齋戒以待，譏然狀如有人來告之，因以醢酒佗髮求之，三宿而得。』」

褚少孫識語中所引的《萬畢》，疑即是劉安《鴻寶萬畢》一書，《石朱方傳》當是其中的篇章。又，《抱朴子·遐覽篇》載有《鴻寶經》，疑亦指《鴻寶萬畢》。

△、劉安撰《苑秘》

西漢·淮南王劉安所撰《苑秘》，見引於東漢·班固《漢書·楚元王傳》、東漢·應劭《風俗通議·卷二·淮南王劉安神仙》。此書今佚。

△、西漢·劉安《枕中書》

西漢·淮南王劉安所撰《枕中書》。見引於東漢·班固《漢書·楚元王傳》、東漢·應劭《風俗通議·卷二》。此書今佚。

△、西漢·劉安《鄒衍重道延命方》

書今佚。《漢書·卷三十六·楚元王傳附劉向傳》：「淮南有《枕中》、《鴻寶》、《苑秘》書，書言神僊、使鬼物、爲金之術，及《鄒衍重道延命方》，世人莫見。」文中所言《鄒衍重

道延命方》，疑即《抱朴子·遐覽篇》所載的《鄒生延命經》一卷。

又，《枕中》、《鴻寶》、《苑祕書》、《鄒衍重道延命方》，是可以確定為淮南王所撰著者。此外，道經中另有《火蓮經》一書，現收藏於近人胡道靜等編之《藏外道書》第六冊，經文短小，《火蓮經》經名下，題為「西漢淮南王劉安著」。經分六項論述：一、二項無目，三金火、四金水、五藥石真偽、六鼎器。經文末云：「擇尋福地，虎伏獅眠，朝山疊水，方建爐壇。一年一鼎，服之長年；二年二轉，壽增三千；三年三轉，名列地僊；四年四轉，頓作神僊；九年九鼎，位列天仙，遨遊八極，跨鶴騰鸞。經遺世人，名曰火蓮。」文中又有「一失人身，萬劫難逢」之語，應是佛教流行後，道徒所偽撰，而託名劉安者。

D、西漢宣、元、成年間所引及所撰道書

1、劉向《列仙傳》及佚名撰《神仙傳》

△、劉向《列仙傳》

劉向《列仙傳》，書今存，包括了序、傳、贊三部分。《四庫全書·子部道家類》、《正統道藏·洞真部·記傳類》、《古今逸史·逸記》、《指海》第十七集等均有收錄。道藏本經題下題云：「漢光祿大夫劉向撰。」；又道藏本書前無劉向序。

劉向，楚元王之後，西漢宣帝時人，生平事蹟見《漢書·卷三十六·楚元王傳·附劉向傳》。

《列仙傳》，東晉的葛洪和北齊的顏之推，都認為出自劉向，唐·歐陽詢《藝文類聚·卷七十八·靈異部上·仙道》曾引述其書所載蕭史、陶公、呂尚、江妃、淮南王劉安、赤松子、偃

佺、安期生、負局先生等仙人。上述所引人物，除劉安其人，今本《列仙傳》已缺佚外，其餘所引文字和今本《列仙傳》所述者皆相吻合。但自南宋而後，學者漸疑其書爲僞。其中如宋·黃伯思《東觀餘論》、陳振孫《書錄解題》、明·胡應麟《四部正譌》、清·姚際恆《古今僞書考》、《四庫提要》等，都認爲此書爲後人僞託。今擇歷代相關者，錄其數家說於下：

東晉·葛洪《抱朴子·內篇·論仙篇》：

劉向，博學，則究微極妙，經深涉遠；思理，則清澄真僞，研覈有無。其所撰《列仙傳》，仙人七十有餘；誠無其事，妄造何爲乎？遠古之事，何可親見？皆賴記籍傳聞於往耳。《列仙傳》炳然其必有矣。

至於撰《列仙傳》，自刪秦大夫阮倉書中出之，或所親見，然後記之，非妄言也。

北齊·顏之推《顏氏家訓·書證篇》：

《列仙傳》，劉向所造，而《讚》云：『七十四人出佛經，』《列女傳》亦向所造，其子歆又作頌，終於趙悼后，而《傳》有更始韓夫人、明德馬后及梁夫人嫗，皆由後人羈入，非本文也。

宋·黃伯思《東觀餘論》跋《列仙傳》：

司馬相如云：『列仙之體，居山澤間』，列仙之名當始此。《傳》云劉向作，而《漢書》向所序六十七篇，但有《新序》、《說苑》、《列女傳》等，而無此書。又《敘》、《書》並《贊》，不類向文，恐非其筆。然事詳語約，辭旨明潤，疑東京文也。

宋·陳振孫《書錄解題》：

傳凡七十二人，每傳有贊，似非向本書，西漢人文章不爾也。

明·胡應麟《四部正譌》：

案《漢書·藝文志》：『劉向所敘六十七篇。』止《新序》、《說苑》、《世說》、《列女傳》而無此書。《七略》劉歆所定，果向有此書，班氏決弗遺；蓋偽撰也。當是六朝間人因向傳《列女》，又好神仙家言，遂偽撰託之。其書既不得爲真，則所傳之人，恐亦未必皆實。考此《傳》，孫綽及郭元祖各爲《贊》，非六朝則三國無疑也。

清·《四庫提要》：

《列仙傳》二卷，舊本題漢·劉向撰，紀古來仙人，自赤松子至元俗，凡七十一人，人係以讚，篇末又爲總讚一首，其體全仿《列女傳》。陳振孫《書錄解題》，謂不類西漢文字，必非向撰。黃伯思《東觀餘論》，謂是書雖非向筆，而事詳語約，詞旨明潤，疑東京人作。今考是書，《隋志》著錄，則出於梁前。又葛洪《神仙傳·序》亦稱此書爲向作，則晉時已有其本。然《漢志》列劉向所序六十七篇，但有《新序》、《說苑》、《世說》、《列女傳》、《圖頌》，無《列仙傳》之名。又《漢志》所錄，皆因《七略》，其《總讚》引《孝經援神契》，爲《漢志》所不載；《涓子傳》稱其《琴心》三篇，有條理，與《漢志·蜎子》十三篇不合；《老子傳》稱作《道德經》上下二篇，與《漢志》但稱《老子》亦不合；均不應自相違異。或魏晉間方士爲之，託名於向耶？振孫又云：『館閣書目作二卷，七十二人。』李石《續博物志》亦云：『劉向傳列仙七十二人。』皆與此本小異。惟葛洪《神仙傳·序》稱七十一人；此本上卷四十人，下卷三十人，內江斐二女應作二人，與洪所記適合。

檢李善《文選註》及唐初《藝文類聚》諸書所引，文亦相符，當爲舊本。其篇末之讚，今概以爲向作，《隋志》載：「《列仙傳讚》三卷，劉向撰，譔續，孫綽讚。又《列仙傳讚》二卷，劉向撰，晉郭元祖讚。」此本二卷，較孫綽所讚少一卷。又劉義慶《世說新語》載孫綽作《商邱子胥讚》曰：「所牧何物，殆非真豬；儻遇風雲，爲我龍摠。」此本《商邱子胥讚》亦無此語，然則此本之讚，其郭元祖所撰歟！以舊刻本未列郭名，疑以傳疑，今亦姑闕焉。

由上述所引諸說看來，在北齊時，《列仙傳》曾有後人闢入的痕跡，但六朝前無人懷疑此書爲僞，唐初歐陽詢《藝文類聚》並引用其書。趙宋以後始有黃伯思、陳振孫、胡應麟等以文章不像西漢人著作，或以班固的《漢書》中不載，來否定非劉向所撰；明·胡應麟更以孫綽和郭元祖作《贊》而認爲書出六朝或三國。其實，晉時葛洪的《抱朴子》已引及此書，如說是六朝人所撰，以葛氏的博學，不會不知。至於《四庫提要》以《列仙傳》中所引及的書籍篇數，如《孝經援神契》不見《漢志》；《蜎子》三篇和《漢志》所言十三篇不同，《道德經》上下篇也和《漢志》僅稱《老子》不合，而懷疑其書。其實這些證據，也都十分牽強，《漢志》所不載的書，不見得不存在，馬王堆出土的典籍中，有許多不見載於《漢志》，《漢書·楚元王傳·附劉向傳》載劉向獲得淮南子《枕中》、《鴻寶》、《苑祕書》等，亦皆不見載於《漢書·藝文志》。而《蜎子》三篇和十三篇之別，也可能是誤衍或誤增的現象。再者，近世馬王堆西漢墓出土的帛書《老子》有二種，一種小篆本不避劉邦諱，撰寫年代可能在漢前；一是隸書本避劉邦諱，而不避漢惠帝劉盈的諱，應是惠帝前抄寫成的；這兩種本子，都是將《老子》一書分爲德經和道經，德

經在前，道經在後；可證《道德經》上下篇之說，並非無據，《四庫提要》之說不可信。又，據葛洪說劉向《列仙傳》是刪自秦朝大夫阮倉所寫的相關書籍而來；劉向《列仙傳·讚》也說：「余嘗得秦大夫阮倉撰《仙圖》，自六代迄今，有七百餘人。」可見有關神仙載記之說，在劉向之前已有人撰著，不始於劉向。秦皇、漢武都是以好道喜仙聞名，在秦漢世有人撰神仙傳，原不足奇，晉世去漢未遠，相關的著作尚多，葛洪又博覽內外典，其說當可信。又，《漢書·卷三十六·楚元王傳·附劉向傳》云：

向字子政，本名更生。年十二，以父德任爲掾郎。既冠，以行修飭，擢爲諫大夫，是時宣帝循武帝故事，招選名儒俊材置左右。更生以通達能屬文辭，與王褒、張子僑等並進對，獻賦頌凡數十篇。上復興神僊方術之事，而淮南有《枕中》、《鴻寶》、《苑祕書》，書言神僊、使鬼物、爲金之術，及《鄒衍重道延命方》，世人莫見，而更生父德，武帝時治淮南獄，得其書。更生幼而讀誦，以爲奇，獻之，言黃金可成。上令典尚方鑄作事，費甚多，方不驗。上乃下更生吏，吏勅更生鑄僞黃金，繫當死。更生兄陽城侯安民上書，入國戶半，贖更生罪，上亦奇其材，得踰冬，減死論。

劉向其人，據《漢書·楚元王傳》的記傳，好道而喜仙，曾得淮南王劉安所撰的《枕中》、《鴻寶》、《苑祕》等神仙役鬼鑄金之書，及《鄒衍重道延命方》，並曾爲漢宣帝鑄鍊黃金不成。以劉向對神仙如此著迷，則《列仙傳》爲其所撰，乃極自然之事；近世學者或據書中屢有佛經語，而斷爲後人僞託，並毫無憑據的否定了劉向之序，實不妥切，筆者以爲《列仙傳》一書應是劉向撰，乃刪自秦朝阮倉相關著作而來，但據北齊顏之推之言，則今所見者，可能已有部分屬



入後人之作。

又，三國·嵇康《答難養生論》：「故赤斧以練丹續髮，涓子以朮精久延，偃佺以松實方目，赤松以水玉乘煙（註五），務光以蒲韭長耳，邛疏以石髓駐年，方回以雲母變化，昌容以蓬菓易顏。若此之類，不可詳載也。」（《嵇康集·卷四》）文中所言八位仙人及所餌食之物，皆與《列仙傳》相同，可見嵇康乃據《列仙傳》而說，此亦可證《列仙傳》在漢末已流行，且爲世人所熟知，則其成書當早。今自《列仙傳》中節錄嵇康文中所言八位仙人得道情形：

《列仙傳》：

赤松子者，神農時雨師也。服水玉以教神農，能入火自燒。往往至崑崙山上，常止西王母石室中，隨風雨上下……。

偃佺者，槐山採藥父也。好食松實，形體生毛長數寸，兩目更方，能飛行，逐走馬。以松子遺堯，堯不暇服也。松者，簡松也。時人受服者，皆至二三百歲焉。

方回者，堯時隱人也。堯聘以爲閭士，煉食雲母，亦與民人有病者隱於五柞山中，夏啓末，爲宦士，爲人所劫，閉之室中，從求道；回化而得去，更以方回掩封其戶，時人言得回，一丸泥塗門戶，終不可開。

涓子者，齊人也。好餌朮接食其精，至三百年，乃見於齊。著《天人經》四十八篇，後釣於荷澤，得鯉魚，腹中有符，隱於宕山，能致風雨。受伯陽九仙法。淮南山安少得其文，不能解其旨也。其《琴心》三篇，有條理焉。

務光者，夏時人也。耳長七寸，好琴，服蒲韭根……。

邛疏者，周封史也。能行氣鍊形，煮石髓而服之，謂之石鍾乳，至數百年，往來入太室山中，有臥石床枕焉。

昌容者，常山道人也。自稱殷王子，食蓬萊根，往來上下，見之者二百餘年，而顏色如二十許人……。

赤斧者，巴戎人也。爲碧雞祠主簿，能作水瀕鍊丹與硝石服之，三十年反如童子，毛髮生皆赤，後數十年上華山取禹餘糧，餌賣之於蒼梧湘江間，累世傳見之，手掌中有赤斧焉。

《列仙傳》所講的八人：赤松服水玉，乘風雲上下；偃佺食松實方目；方回食雲母，能變化；涓子食朮精，而命長；務光服蒲韭根而耳長；邛疏煮石髓而至數百年；昌容食蓬萊根而容貌如二十許人；赤斧鍊丹而赤髮；所載皆與嵇康《養生論》相合，可見嵇康當是暗引該書而來。則《列仙傳》之爲漢代人所撰，殆無可疑。又，《漢書·郊祀志第五上》「爲方僊道，形解銷化」下，唐·顏師古注云：「應劭曰：『《列仙傳》曰：「崔文子學仙於王子喬，（王子喬）化爲白蜺，文子驚，引戈擊之，俯而見之，王子喬之尸也，須臾則爲大鳥飛而去。」』」應劭爲東漢時人，應劭已引及《列仙傳》，則《列仙傳》爲西漢書更無可疑，而其書之成於劉向手，亦應無可疑。

又，葛洪《神仙傳》說秦大夫阮倉曾撰集仙傳，西漢劉向撰《列仙傳》；再者，西晉張華《博物志》卷二、卷七皆引及《神仙傳》，張華所引者與葛洪《神仙傳》同名，而張華年世在葛洪之前，顯然所引《神仙傳》是另有其書，而非葛氏之作，張華爲西晉初人，則其書之撰作當在漢世。又，葛洪《抱朴子·論仙篇》引到《神仙集》、《仙經》（註六），《抱朴子·微言篇》

引到《神仙經》（註七），這些書的撰作年代當亦是漢世，至遲不晚於西晉的作品。由上述神仙傳集之多看來，說明了自秦至漢，神仙方面的傳記不絕，已不只一本；劉向的撰集《列仙傳》，並非始創，也不是什麼特別稀奇的事。

又，《抱朴子·極言篇》：「《列仙傳》云：『黃帝自擇亡日，七十日去，七十日還，葬於橋山，山陵忽崩，墓空無尸，但劍舄在焉。』」此段記載和今所見，略有差異，今《正統道藏·洞真部·記傳類·海字號》所收劉向《列仙傳》云：「自擇亡日，與群臣辭，至於卒，還葬橋山，山崩柩空，無尸，唯劍舄在焉。」文較簡略，可以看出古今本，引文和本文間的差異；唐人歐陽詢《藝文類聚》引《列仙傳》亦有此情形產生。

再者，東晉·葛洪《抱朴子·內篇·論仙篇》說，劉向《列仙傳》所載仙人七十有餘；北齊·顏之推《顏氏家訓·書證篇》說是七十四人；宋·陳振孫《書錄解題》說是七十二人；清·《四庫提要》說七十一人；可見《列仙傳》一書，代有佚失。

#### △、失名撰《神仙傳》

見引於西晉·張華《博物志》，疑撰成於漢世。

#### 《博物志》卷二：

《神仙傳》曰：「說上據辰尾為宿，歲星降為東方朔；傳說死後有此宿，東方生無歲星。」

#### 《博物志》卷七：

《神仙傳》云：「松柏脂入地，千年化為茯苓，茯苓化為琥珀，琥珀一名江珠，今泰山出茯苓而無琥珀，益州永昌出琥珀而無茯苓。」或云：「燒蜂巢所作。」未詳此二說。

張華《博物志》卷二、卷七所引《神仙傳》，書名雖與東晉葛洪所撰者同名，但華爲三國至西晉時人，生於魏明帝太和六年，死於晉惠帝永康元年，西元二二二年至三〇〇年（註八）；葛洪生於西晉武帝太康三年（西元二八二年）。張華死時年六十九，當時葛洪年僅十餘歲，葛氏《神仙傳》當未撰成，張華亦無由引晚輩葛洪之書。如此，則是張華所引之《神仙傳》，當是撰成於漢世，至遲不晚於三國。再據張華所引書中已言及西漢武帝時的東方朔，則張華所引之《神仙傳》當是西漢武帝後所撰，疑其撰作年代，或應在劉向《列仙傳》之前後。

## 2、褚少孫《史記·龜策列傳》補識，所引道書

褚少孫爲西漢元帝、成帝間人，曾爲《史記》補缺，在《史記·龜策列傳》文末識語中，褚氏曾引用了當時所見的不少道書，今論列於下：

《史記·龜策列傳》文末，西漢·褚少孫識語：

《傳》曰：「下有伏靈，上有兔絲；上有擣著，下有神龜。所謂伏靈者，在兔絲之下，狀似飛鳥之形，新雨已，天清靜無風，以夜捎兔絲去之，即以籊燭此地，燭之火滅，即記其處，以新布四丈環置之，明即掘取之，入四尺至七尺得矣，過七尺不可得。伏靈者，千歲松根也，食之不死。」

聞著生滿百莖者，其下必有神龜守之，其上常有青雲覆之。《傳》曰：「天下和平，王道得，而著莖長丈，其叢生滿百莖。」方今世取著者，不能中古法度，不能得滿百莖長丈者，取八十莖已上，著長八尺，即難得也。人民好用卦者，取滿六十莖已上，長滿六尺者，即可用矣。

《記》曰：「能得名龜者，財物歸之，家必大富，至千萬。一曰北斗龜，二曰南辰龜，三曰五星龜，四曰八風龜，五曰二十八宿龜，六曰日月龜，七曰九州龜，八曰玉龜。凡八名龜，龜圖各有文在腹下，文云云者，此某之龜也。」略記其大指，不寫其圖。取此龜不必滿尺二寸，民人得長七八寸，可寶矣。：：：今高廟中有龜室，藏內以爲神寶。

《傳》曰：「取前足臑骨穿佩之，取龜置室西北隅，懸之以入深山大林中，不惑。」臣爲郎時，見《萬畢·石朱方傳》曰：「有神龜在江南嘉林中。嘉林者，獸無虎狼，鳥無鴟梟，草無毒螫，野火不及，斧斤不至，是爲嘉林。龜在其中，常巢於芳蓮之上。左脅書文曰：『甲子重光，得我者，匹夫爲人君，有土正；諸侯得我爲帝王。求之於白蛇蟠朽林中者，齋戒以待，譊然狀如有人來告之，因以醢酒佗髮求之，三宿而得。』」：：：

《卜禁》曰：「子亥戌，不可以卜及殺龜：：：」

在《史記·龜策列傳》文末附褚少孫之識語中，前後引了三次《傳》，另外又引了《記》、《萬畢·石朱方傳》。這些有關神龜、神書之描述書籍，都可確定在西漢或西漢前已存在，其中《萬畢·石朱方傳》，唐·司馬貞《索隱》云：「按《萬畢》術中有《石朱方》，方中說嘉林中，故云傳曰。」《鴻寶萬畢》爲西漢武帝時淮南王劉安集合方士所撰，見於《漢書·楚元王傳》及應劭《風俗通議》卷二。又褚氏所引三次《傳》，不知是同引自一書，或分別引自三書。

3、成帝時抄撰之道書

△、甘忠可《包元太平經》

《漢書·卷七十五·李尋列傳》：「成帝時，齊人甘忠可詐造《天官曆》、《包元太平經》

十二卷。以言「漢家逢天地之大終，當更受命於天，天帝使真人赤精子，下教我此道。」忠可以教重平夏賀良、容丘丁廣世、東郡郭昌等，中壘校尉劉向奏忠可假鬼神罔上惑眾，下獄治服，未斷病死。賀良等坐挾學忠可書，以不敬論，後賀良等復私以相教。」此是《包元太平經》初見於記載。哀帝時大臣解光、李尋、郭昌等勸哀帝奉行，借以治病求嗣，哀帝聽信，曾爲之改元，後因無效而被廢。又，《抱朴子·遐覽篇》載其師鄭隱所藏書有《太平經》五十卷，及《包元經》一卷；《抱朴子》所載《包元經》，疑即《漢書》所言之《包元太平經》，只是卷數相差太多，可能是節略。

又，西漢成帝時甘忠可所撰的《包元太平經》十二卷，和東漢順帝時宮崇詣闕所上其師于吉所得的《太平清領書》（《太平經》）一百七十卷，近世學者都懷疑二者間有密切關係，可惜因《包元太平經》已佚，無法相比對。

#### △、劉根抄寫《墨子五行記》

劉根所抄寫的《墨子五行記》，記載道教神仙變化之術，書今佚，書名見載於晉·葛洪《抱朴子·遐覽篇》及葛氏所撰《神仙傳·劉政傳》中。

#### 《抱朴子·遐覽篇》云：

其變化之術，大者唯有《墨子五行記》，本有五卷，昔劉君安未仙去時，鈔取其要，以爲一卷。其法用藥用符，乃能令人飛行上下，隱淪無方，含笑即爲婦人，蹙面即爲老翁，踞地即爲小兒，執杖即成林木，種物即生瓜果可食，畫地爲河，撮壤成山，坐致行廚，興雲起火，無所不作也。

葛洪《神仙傳·劉政傳》云：

劉政，沛國人也，高才博物，學無不覽：：復治《墨子五行記》，兼服朱英丸，年百八十餘歲，色如童子，能變化隱形：：（《太平廣記·卷五·神仙五·劉政》引《神仙傳》）

葛洪《抱朴子·遐覽篇》談到《墨子五行記》原有五卷，後經劉君安鈔取為一卷。文中出現了兩個問題，一為劉君安其人，一為《墨子五行記》其書。有關劉君安其人，民·章炳麟《章氏叢書·檢論》云：

《墨子枕中五行記》，乃漢末劉根所作。《御覽》八百五十七引劉根《墨子枕中記鈔》百花釀蜜，《書鈔》一百四十七引劉根《墨子枕內記》云：『百花釀者，蜜也。』《後漢·方術傳》有劉根，不言其字，《抱朴》言劉君安，則根字君安也。神仙家本出陰陽，所謂鄒子之徒，燕、齊怪迂之士，與老子縣遠矣。若夫專為祈禱氣禁幻化諸術者，又與神仙異流。張陵、張魯之徒託于老子則非，劉根託于墨子頗近之矣。何以言之？墨子明鬼，而劉根亦能見鬼，其道本自墨子耳。

章氏文中以劉君安即劉根，其說甚是，葛洪《神仙傳·劉根傳》即說劉根字君安，見下引文；但章氏說劉根為漢末人，則非。有關劉根年代之說法，史籍所見約有二種：晉·葛洪《神仙傳》說他是西漢成帝綏和二年（西元前七年）曾為郎中；而劉宋·范曄《後漢書·卷八十二下·劉根傳》則說劉根是東漢人，然未確指為何帝時人。兩書所載的內容相近，都說劉根隱居在嵩山，曾被潁川太守所召辱，問有何能，劉根答以能召鬼，並將太守之亡父母拘至，太守下階叩頭請罪。但二書所敘的內容雖相近，《神仙傳》則說太守姓張，而《後漢書》說他是史祈。今細究

二書之說，疑二書所言爲同一人，太守姓名，當是傳言致訛。疑劉根在西漢成帝綏和二年，曾爲郎，時爲西元前七年，而東漢光武帝建武元年爲西元二五年，由西漢成帝末至東漢光武帝，僅三十餘年，劉根東漢初應仍尚在。范曄《後漢書·劉根傳》僅說劉根爲東漢人，並非說他是東漢末之人，章炳麟說他是漢末，顯然有誤。劉根應是西漢成帝至東漢初之人，而非漢末人。今錄葛、范之文於下：

晉·葛洪《神仙傳》：

劉根者，字君安，京兆長安人也，少明五經，以漢孝成皇帝綏和二年，舉孝廉，除郎中，後棄世學道，入嵩高山石室……（潁川太守張府君召辱劉根），府君使五十餘人，持刀杖繩索而立，根顏色不忤。府君烈聲問根曰：「若有何道術也？」答曰：「唯唯。」府君曰：「能召鬼乎？」曰：「能。」府君曰：「既能，即可捉鬼至廳前，不爾，當大戮。」根曰：「召鬼至易見耳。」借筆硯及奏按，鎗鎗然作銅鐵之聲。聞於外，又長嘯。嘯音非常清亮，聞者莫不肅然，眾客震悚，須臾，廳上南壁忽開數丈，見兵甲四五百人，傳呼赤衣兵數十人，齎刀劍，將一車，直從壞壁中入來，又壞壁復如故，根敕下車上鬼。其赤衣便乃發車上披，見下有一老翁、老姥，大繩反縛囚之，懸頭廳前，府君熟視之，乃其亡父母也。府君驚愕流涕，不知所措。鬼乃責府君曰：「我生之時，汝官未達，不得汝祿養。我死，汝何爲犯神仙尊官，使我被收，困辱如此。汝何面目以立人間？」府君下階叩頭，向根伏罪受死，請求赦先人。根敕五百兵將囚出，散遣之，車出去南壁開，後車過，壁復如故，既失車所在，根亦隱去……（《太平廣記·卷五·神仙十·劉根》引《神仙傳》）



劉宋·范曄《後漢書·卷八十二下·劉根傳》：

劉根者，潁川人也。隱居嵩山中，諸好事者自遠而至，就根學道。太守史祈以根爲妖妄，乃收執詣郡，數之曰：「汝有何術，而誣惑百姓？若果有神，可顯一驗事，不爾，立死矣。」根曰：「實無它異，頗能令人見鬼耳。」祈曰：「促召之，使太守目睹，爾乃爲明。」根於是左顧而嘯，有頃，祈之亡父祖近親數十人，皆反縛在前，向根叩頭曰：「小兒無狀，分當萬坐。」顧而叱祈曰：「汝爲子孫，不能有益先人，而反累辱亡靈，可叩頭爲吾陳謝。」祈驚懼悲哀，頓首流血，請自甘罪坐。根嘿而不應，忽然俱去，不知在所。

上述二書，是今日所見較爲詳盡之劉根傳記。又，《墨子五行記》，書志所見，又稱爲《墨子枕中五行要記》、《墨子枕中記》、《枕中素書》；劉根是抄寫者，而不是撰作者，關於《墨子五行記》的撰作者，葛洪《神仙傳》曾有敘述：

墨子年八十有二：：乃入周狄山，精思道法，想像神仙：：：神人授以《素書》、《朱英丸方》、《道靈教戒》、《五行變化》凡二十五篇：：（墨子）乃撰集其要，以爲《五行記》。（《太平廣記·卷五·神仙五·墨子》引《神仙傳》）

根據葛洪所說，《墨子五行記》是墨子入山學道，將神人所授道書加以撰集其要而成的，說是墨子所撰集，顯然是依託，但今已無從考證出處；或者也可能是劉根從多本道書中取其要而撰成，並託名墨子。此書歷代書志中曾有載述，書名略有變更。《隋書·經籍志三·五行類·竈經十四卷》自註曾引及《墨子枕中五行要記》，文云：

竈經十四卷，梁簡文帝撰。梁又有《祠竈書》一卷、《六甲祀書》二卷；又有《太玄禁

經》、《白獸七變經》、《墨子枕中五行要記》、《淮南萬畢經》、《淮南變化術》、《陶朱變化術》各一卷，《三五步剛》三十卷、《五行變化墨子》五卷、《淮南中經》四卷、《六甲隱形圖五卷》、《太史公素王妙論》二卷，亡。

《唐書·藝文志·五行類》：

《枕中素書》一卷。

《宋史·藝文志·道家附神仙類》：

《墨子枕中記》二卷。

元·馬端臨《文獻通考》：

《中興藝文志》不知作者，書載匿形幻化之術，殆依託墨子云。

《墨子枕中五行記》和淮南王所撰道書《枕中記》，皆有「枕中記」之稱，兩者間，不知是否有關聯，今已無法考證。

E、撰成於西漢或西漢前，年代較難斷定之道書

△、《紫閣圖文》

書今佚，引文見《漢書》卷九十九下《王莽傳》：「六年春，莽見盜賊多，乃令太史推三萬六千歲曆紀，六歲一改元，布天下。下書曰：《紫閣圖文》曰：『太一、黃帝皆僊上天，張樂崑崙度山之上，後世聖主得瑞者，當張樂秦終南山之上。』」王莽在詔書中引到了《紫閣圖文》，可見此書當在王莽前已存在。

△、《龍虎經》

五代·彭曉《周易參同契分章通義序》：「真人魏伯陽……得古文《龍虎經》，盡獲妙旨。乃約《周易》，撰《參同契》三篇……至後漢孝桓帝時，公復傳授與同郡淳于叔通，遂行於世。」文中提及東漢桓帝，則魏伯陽的年代應與張道陵同時，而古文《龍虎經》其撰作年代，應在西漢，甚或更早。

有關《龍虎經》的注解，歷代載記所見，約如下述：《新唐書藝文志·道家·神仙家》：「《龍虎篇》一卷，青羅子周希彭、少室山人孺登同注。」《宋史·卷二百五·藝文志·道家·神仙類》：「張隱居《演龍虎上經》二卷。」《正統道藏·太玄部·映字號》收有南宋·王道註《古文龍虎經註疏》、佚名著《古文龍虎上經註》。近人陳國符以爲《道藏》所收《古文龍虎上經註》，乃是隋唐間人羊參微所撰，並且認爲《古文龍虎上經》，也稱爲《龍虎經》、《金碧龍虎經》（註九）。

《古文龍虎經》與東漢·魏伯陽所撰《周易參同契》的關係至爲密切，魏氏原是據該經而撰《參同契》，但現存的《古文龍虎經》，宋人朱熹曾懷疑是後人所僞託，已非原書。《朱子語錄·卷一百二十五》云：

世有《龍虎經》，或以爲在《參同契》之先，嘗見李通說好，及觀之，不然，盡是隳括《參同契》爲之。如說「二用」「六虛」處，彼不知爲《周易》之「二用」「六虛」，盡錯解了，遂分說云有六樣虛，盡是亂說。

朱熹以二用出自《周易》，而譏詆《龍虎經》胡說；並以爲《龍虎經》係襲取《參同契》而撰成。今本《龍虎經》是否即是古本《龍虎經》固值得商榷，但據今本經文而言，朱說則顯然武

斷。今臚列《龍虎經》及《參同契》與二用相關之文句於下：

《古文龍虎上經註·第七章》：

神室設位，變化在乎其中矣。神室者，上下釜也。設位者，列雌雄配合之密也。變化，謂砂汞。砂汞者，金土之二用。二用無定位，張翼飛虛危，往來既不定，上下亦無常，獨居不改化，歸中宮包囊，眾石為丹祖宗。

東漢·魏伯陽《周易參同契》·上篇：

二用無爻位，周流行六虛，往來既不定，上下亦無常，幽潛淪匿，升降於中，包囊萬物，為道紀綱，以無制有，器用者空，故推消息，坎離沒亡。

上文中，《龍虎經》唯言二用，未言六虛，《周易參同契》始以六虛釋二用，二者文字有極密切關係，《正統道藏》所收的王道註及佚名註，都是以《參同契》文句比附於《龍虎經》而來論釋，其間並無不妥處；朱熹常疑古太過，如朱氏《陰符經考異》說《陰符經》為唐·李筌所作，忽又自語相違，疑而莫定，而《陰符經》一書實者在李筌前已存在，並非李筌撰（註十）。

朱氏之說，近人周士一、潘啓明著《周易參同契新探》亦不以為然，該書頁六八及六九附語云：

按彭氏以為魏公得古文《龍虎經》而作《參同契》，朱子以為經乃後人偽作。今考《參同契》中，有古文記龍虎之文，往往古有其文，如《火記》之類，特恐非今所傳者耳。鮑氏云：「此乃《三墳書》、《狐首經》之比，未可知也。」

今據現存之《龍虎經》看，文義皆與《參同契》相關，而較簡略，疑此經即是《參同契》所依之古本，其中容或有後人增纂，所增刪之文字亦應不多。

又，《古文龍虎經》末尾云：「《火記》不虛作，鄭重解前文；丹術既著，不復重擬，故演此訣，以附《火記》焉。」《參同契》云：「《火記》六百篇，所趣等不殊，文字鄭重說，世人熟思。……」周士一以爲《火記》和《古文龍虎經》，都是《參同契》所依據的道書。

## 肆、成書年代在西漢末至東漢時期之道教典籍

《後漢書·卷四十二·光武十王列傳·東平憲王蒼》：「（漢章帝賜東平憲王劉蒼）祕書、列仙圖、道術祕方。」文中所言祕書、列仙圖、道術祕方，顯然都是道教典籍，都和道教修仙有關，可惜史書未詳載章帝所賜這些道典的名稱，但可知彼時存在之道書必多。至於西漢末至東漢時期，道書中有詳細書名可查者，則約有下述。

### 一、撰成於西漢末至東漢的讖緯書

兩漢讖緯書，較爲人所熟悉者爲七經緯；此七經緯，據《後漢書·卷八十二上·樊英傳》「《河》《洛》七緯，推步災異」下，唐·章懷太子李賢注云：

「七緯者，《易》緯：《稽覽圖》、《乾鑿度》、《坤靈圖》、《通卦驗》、《是類謀》、《辨終備》也。《書》緯：《璇璣鈴》、《考靈耀》、《刑德放》、《帝命驗》、《運期授》也。《詩》緯：《推度災》、《記歷樞》、《含神務》也。《禮》緯：《含文嘉》、《稽命徵》、《斗威儀》也。《樂》緯：《動聲儀》、《稽耀嘉》、《汁圖徵》也。《孝經》緯：《援神契》、《鈞命決》也。《春秋》緯：《演孔圖》、《元命包》、《文耀

鈞》、《運斗樞》、《感精符》、《合誠圖》、《考異郵》、《保乾圖》、《漢含孳》、《佑助期》、《握誠圖》、《潛潭巴》、《說題辭》也。

除七經緯外，另有《河圖緯》、《洛書緯》及《論語讖》等；讖緯書籍極為繁多。據清·朱彝尊《經義考·卷二百六十三·毖緯一至卷二百六十七·毖緯五》考證所得的讖緯書名，便有近二百種之多。其中有許多讖緯書，內容與道教關係密切。

讖緯書是流行於西漢成哀以後至東漢之世的一種依託經文預測吉凶的書籍。學者一般以為讖在緯之先，讖是預言吉凶，緯則依配經文而立。《四庫全書總目提要·附錄·易緯末讖語》云：「案儒者多稱讖緯，其實讖自讖，緯自緯，非一類也。讖者，詭為隱語，預決吉凶，《史記·秦本紀》稱盧生奏錄圖書之語，是其始也。緯者，經之支流，衍及旁義。《史記·自序》引易：「失之毫釐，差以千里。」《漢書·蓋寬饒傳》引《易》：「五帝官天下，三王家天下。」注者均以爲《易緯》之文，是也。蓋秦漢以來，去聖日遠，儒者推闡論說，各自成書，與經原不相比附。如伏生《尚書大傳》、董仲舒《春秋陰陽》，核其文體，即是緯書，特以顯有主名，故不能託諸孔子。其他私相撰述，漸雜以術數之言，既不知作者爲誰，因附會以神其說。迨彌傳彌失，又益以妖妄之詞，遂與讖合而爲一。然班固稱聖人作經，賢者緯之。楊侃稱緯書之類，謂之秘經；圖讖之類，謂之內學；河洛之書，謂之靈篇。胡應麟亦謂讖緯二書雖相表裏，而實不同。則緯與讖別，前人固已分析之，後人連類而讖，非其實也。顧頡剛《秦漢的方士與儒生·第十九章·讖緯的造作》也說：

讖是預言，緯是對經而立的。……這兩種在名稱上好像不同，其實內容並沒有什麼大分

別。實在說來，不過識是先起之名，緯是後起的罷了。

《四庫全書總目提要》以為識是以隱語預決吉凶，而緯則依經而衍及旁義；顧氏承其說，也以依經不依經來別識、緯。這是二者大致的區分，但以事實而言，卻並不如此，漢世所見的史料中，識、緯二字常相混用，內容也沒什麼差別，如《後漢書·卷五十九·張衡傳》所提到的就有《春秋識》、《詩識》之稱；又，《後漢書·鄧曄傳》說：「曄據經識。」《後漢書·祭祀志上》：「《河》、《洛》命后，經識所傳。」經識二字連文，識也可以配經而稱《春秋識》、《詩識》等。因而以文字面的表面意義言，識、緯二字可以有如《四庫全書總目提要》所說的差別，但以漢代所見者言，則二者又混稱不別，識、緯內容亦相同。不能硬以依經不依經來區別識、緯。再者，對於漢世識緯之起源，東漢之張衡曾有所論述：

《後漢書·卷五十九·張衡列傳》：

初光武善識，及顯宗、肅宗，因祖述焉。自中興之後，儒者爭學圖緯，兼復附以詆言。衡以圖緯虛妄，非聖人之法，乃上疏曰：「……自漢取秦，用兵力戰，功成業遂，可謂大事，當此之時，莫或稱識。若夏侯勝、眭孟之徒，以道術立名，其所述著，無識一言。劉向父子領校祕書，閎定九流，亦無識錄。成、哀之後，乃始聞之。」《尚書》堯使鯀理洪水，九載績用不成，鯀則殛死，禹乃嗣興。而《春秋識》云：「共工理水。」凡識皆云黃帝伐蚩尤，而非春秋時也。又言「別有益州」。益州之置，在於漢世。其名三輔諸陵，世數可知。至於圖中訖于成帝，一卷之書，互異數事，聖人之言，執無若是，殆必虛僞之徒，以要世取資。往

者侍中賈逵摘識互異三十餘事，諸言識者皆不能說。至於王莽篡位，漢世大禍，八十篇何爲不戒？則知圖識成於哀、平之際也。

清·趙翼《廿二史劄記·卷四·光武信識書》：

識緯起于西漢之末，張衡著論曰：「漢以來並無識書。劉向父子領校秘書，尚無識錄，則知起於哀平之際也。」

張衡以爲識緯起於西漢哀帝、平帝之際，以漢人論漢事，可能相差不過，容或在哀、平之前已開始醞釀，但作品必定不多，織緯之盛，應是從哀平之世起。

識緯雖然盛行於兩漢，然自魏晉而後，則常遭統治者所禁絕。遺文散佚，完帙者少。存世較完整者，唯有易緯《乾坤鑿度》和《周易乾鑿度》二者。元明而後，學者逐漸留意識緯書，並有人加以輯佚，其中較著者，如元·陶宗儀編《說郛》所收緯書三十餘種、明·孫穀《古微書》、清·殷元正輯陸明睿增訂《緯書》、清·趙在翰輯《七緯》、清·劉學龍輯《諸經緯遺》、清·顧觀光輯《七緯拾遺》、清·陳喬樞輯《詩緯集證》、清·馬國翰輯《玉函山房輯佚書》、清·喬松年輯《緯攷》、清·黃奭輯《通緯》、清·王仁輯《玉函山房輯佚書續編》、民·上海古籍出版社輯《緯書佚文輯錄》等。

識緯書中，有許多思想與道教的發展有極密切的關係，如《河圖紀命符》、《易內戒》所言的三尸及司命掌人算紀之說，被漢後道書所採用。如《龍魚河圖》所說的方藥咒敕、五嶽四海神祇名諱及對海外十洲中的流洲、玄洲等描述，性質與道書不異。又，《孝經援神契》說：「太山，天帝孫，主召入魂。」；《春秋佐助期》說誦人命所屬的北斗七星神名諱，可以求福；這些



都是漢後道書所常見者。而《周易乾鑿度》以太易、太初、太始、太素、渾淪等五期論述天地的生成等，對道教也有深遠影響。今後漢代讖緯書中與道教關係較密切者，論述於下：

△、《河圖紀命符》、《易內戒》

《河圖紀命符》今佚，明清以來曾有輯佚；其遺文中與道教關係較大者，見引於日本·丹波康賴撰《醫心方》中，所言求仙去三尸及司命奪算紀說，對漢後道教影響頗深，今錄之於下：《河圖紀命符》云：

天地有司過之神，隨人所犯輕重以奪其算紀，惡事大者奪紀，小者奪算。隨所犯輕重，所奪有多少也。人受命得壽，自有本數，數本多者，紀算雖盡，故死遲；若所稟本數少而所犯多者，則紀算速盡，而死早也。又人身中有三尸，三尸之爲物，實魂魄鬼神之屬也。欲使人早死，此尸當得作鬼，自放縱游行饕餮人祭醢，每到六甲窮日輒上天白司命道人罪過。過大者奪人紀，小者奪人算，故求仙之人，先去三尸，恬淡無欲，神靜性明，積眾善，乃服藥有益，乃成仙。（《醫心方·卷廿六·去三尸方》）

《河圖紀命符》所言司過神奪人算紀，又見於《抱朴子·對俗篇》引《玉鈴經》及《抱朴子·微旨篇》引《河圖記命符》等。據《抱朴子·微旨篇》所言，這些文句，也見載於《易內戒》、《赤松子經》等。可見司命神記人善惡，奪人算紀之說，在漢世極爲流行。

△、《周易乾鑿度》

此書和《乾坤鑿度》，雖然同屬於《易緯》，但卻是完全不同的二書。近人鍾肇鵬以爲《周易乾鑿度》曾被班固《白虎通義·天地篇》所引用，舊有東漢鄭玄及宋均爲之作注，內容也與孟

喜、京房《易》學相合，足證在漢世已流行（註十一）。《周易乾鑿度》一書與道教關係較密切者，為天地生成說，今錄於下：

《周易乾鑿度·卷下》：

夫有形者生於無形，則乾坤安從生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未見氣；太初者，氣之始；太始者，形之始；太素者，質之始。氣形質具而未相離，故曰渾淪；言萬物相渾淪而未相離。視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易也。易無形埒也，易變而為一，一變而為七，七變而為九，九者氣變之究也，乃復變而為一。一者，形變之始，清輕上為天，濁重下為地。

《周易乾鑿度》此段文字和《列子·天瑞篇》除少數幾字外，文義均相同，但《列子》「乾坤」二字作「天地」，並在「濁重者下為地」之下，另有「沖和氣者為人。故天地含精，萬物化生。」等文字。以內容看，全段是在論述宇宙天地及萬物生成之經過，「天地」二字顯較「乾坤」為佳，且《列子》所言亦較完具，疑《周易乾鑿度》係暗用《列子》之語來解釋《易經》，所以將「天地」改為「乾坤」，並略去人及萬物生成之敘述。但《周易乾鑿度》將「天地」改成「乾坤」，則和後文所敘「清輕上為天，濁重下為地」不能呼應，因而《周易乾鑿度》與《列子》相同處，應是《周易乾鑿度》抄引《列子》，而不是《列子》抄《周易乾鑿度》。有關《列子》真偽的討論請參見拙撰《列子探微》第一章及第五章，一九九〇年三月，台灣文津出版社發行。

又，上述文字所言天地五期生成說，影響道教甚大，道經如《太上老君開天經》（《續道

藏》稿字號)、《上清太上開天龍蹻經》(《正統道藏·正乙部·達字號》)、《洞神經》(唐·孟安排《道教義樞·卷七·混元義》引)、《太上洞玄靈寶天關經》(《正統道藏·太玄部·取字號》)等，都以太易、太初、太始、太素、渾淪等五期來論述天地的形成。有關這方面的論述，詳見拙撰《列子探微》一書第五章。

#### △、《龍魚河圖》

書今佚，明清以來學者曾加以輯佚。《龍魚河圖》與道經的關係至為密切，此緯書中記錄了當時所使用的許多方術咒敕，如說以家人頭髮、麻、豆等於井中咒敕，使人終年不傷寒及辟痰鬼；咒敕為道教常用術法。又說懸艾虎於門可令人生貴子，但不欲令人知，及不可令婦人見之等。此書又記載五嶽四海及人身髮耳鼻齒等神祇名諱，敘述三島十洲中「流洲」及「玄洲」等情形。今因其與道教相關的文字太多，僅摘述其中方術咒敕之說於下：

歲暮夕四更，取二十豆子、二十七麻子、家人頭髮少許，合麻、豆著井中，咒敕，並使其家竟年不遭傷寒，辟五方疫鬼。

懸艾虎鼻門上，宜官，子孫帶印綬。懸虎鼻門中，周一年，取繞作屑，與婦飲之，二月中，

便有兒生，貴子，勿令人知之，泄則不驗也；亦勿令婦見之。

七月七日取小赤豆，男吞一七，女吞二七，令人畢歲無病。又七月七日曬曝革裘無蟲。又七月七日取烏雞血和三月三日桃花末塗面及遍身，三二日肌白如玉。

冬以臘月鼠斷尾，正月旦日未出時，家長斬鼠著屋中，祝云：「付敕屋吏，制斷鼠蟲，三時言功，鼠不敢行。」

埋蠶沙於宅亥地，大富，得蠶絲吉利，以一斛二斗，甲子日鎮宅大吉，致財千萬。

婦人無以夫衣合集浣之，使不利。無以賣馬錢娶婦，以賣馬錢娶婦，令多惡病，夫妻離別。

白馬玄頭，食之殺人。下病，食馬肉亦殺人。羊有一角，食之殺人。玄雞白頭，食之病人。

雞有四距，殺人；六指，亦殺人。雞有五色，殺人。犬狗魚鳥不熟，食之成癰。爪有兩鼻

者，殺人。（《古微書·卷三十四·河圖緯》）

# △、《孝經援神契》

《孝經援神契》曰：「椒薑禦濕，菖蒲益聰，巨勝延年，威喜辟兵。此皆上聖之至言，方術之實錄也。」（《太平御覽·卷九百八十四·藥》引）

《孝經援神契》說「椒薑禦濕」等，是「方術之實錄」，可見其說是出自道教方術書。

# △、《萬形經》

此書，緯書《乾坤鑿度》數度引及。《乾坤鑿度》所言四門、四正、風門、鬼冥門之說，疑與杙有關。

《乾坤鑿度·卷上·乾鑿度·立乾坤巽艮四門》云：

乾爲天門：：《萬形經》曰：「天門闢，元氣易，始於乾也。」（《緯書集成》第九頁，上

海古籍出版社，一九九四年六月出版）

《乾坤鑿度·卷上·乾鑿度·立乾坤巽艮四門》云：

巽爲風門，亦爲地戶：：《萬形經》曰：「二陽一陰，無形道也。風之發洩，由地出處，故曰地戶。戶者，牖戶，通天地之元氣；天地不通，萬物不蕃。」（《緯書集成》第九頁，上

海古籍出版社，一九九四年六月出版）

《乾坤鑿度·卷上·乾鑿度·立坎離震兌四正》云：

日，離、火宮，正中而明。二陽一陰，虛內實外，明天地之目。《萬形經》曰：「太陽順四方之氣。古聖曰：燭龍行東時肅清，行西時暝暝，行南時大暝，行北時嚴殺。順太陽實元燠燠，萬物形以鳥離燭龍。四方萬物嚮明，承惠煦德，實而遲重。聖人則象月即輕疾，日則凝重；天地之理然也。」（《緯書集成》第一〇頁，上海古籍出版社，一九九四年六月出版）

《乾坤鑿度·卷上·乾鑿度·立坎離震兌四正》云：

雷，木、震，日月出入門。……《萬形經》曰：「雷，天地之性情也。情性之理，自然萬形經論。」（《緯書集成》第一〇頁，上海古籍出版社，一九九四年六月出版）

《乾坤鑿度·卷上·乾鑿度·分上下屬》云：

《萬形經》曰：「著生地於殷，凋殞一千歲；一百歲方生四十九莖，足承天地數；五百歲形漸幹實，七百歲無枝葉也，九百歲色紫如鐵色，一千歲上有紫氣，下有靈龍，神龜伏於下。」（《緯書集成》第一頁，上海古籍出版社，一九九四年六月出版）

《乾坤鑿度》與《周易乾鑿度》均屬緯書，譏緯出自西漢末及東漢世；上述二緯書，《周易乾鑿度》的年代較受肯定，而《乾坤鑿度》一書，後人或疑為偽者，宋人晁公武《郡齋讀書志》即疑《乾坤鑿度》一書出於宋人偽託。雖是如此，但晁氏僅是臆測，無實據；其中亦有學者仍以爲此書出自漢世者。《四庫提要》說「胡一桂則謂（此書在）漢去古未遠，尚有祖述，有裨易教。評騭紛然，真偽莫辨。」；今以譏緯之學，三國後累代常有帝王禁其書，已失創作條件，

實無必要再依託經文以造緯，所以竊疑此書亦應是漢世之作。如此，則經中所引之《萬形經》，撰成年代至遲當不會晚於漢代。

△、《地形經》

見引於《乾坤鑿度·卷上·乾鑿度·立乾坤巽艮四門》云：「艮爲鬼冥門……《地形經》曰：『山者，艮也；地土之餘，積陽成體；石亦通氣，萬靈所止，起於冥門。言鬼，其歸也。衆物歸於艮。艮者，止也；止宿諸物，大齊而出，出後至於呂申。艮靜如冥暗不顯其路，故曰鬼門。』」（《緯書集成》第九頁，上海古籍出版社，一九九四年六月出版）

《地形經》敘述大地之事，所言多類道書。

△、《軒轅本經》

見引於緯書《乾坤鑿度》，推知此書當撰成於漢代。

《乾坤鑿度·卷上·乾鑿度·分上下屬》云：「《軒轅本經》曰：『紫微之下，五龍十朋伏隱，天生靈斡，聖人採之，而用四十九，運天地之數，萬源由也。』」（《緯書集成》第一一頁，上海古籍出版社，一九九四年六月出版）軒轅爲黃帝，在先秦時，道教即尊之爲神仙。

△、媧皇氏《地靈母經》

見引於《乾坤鑿度·卷下·坤鑿度·聖人法物》：「庖氏著《乾鑿度上下文》、媧皇氏《地靈母經》。」（《緯書集成》第一七頁，上海古籍出版社，一九九四年六月出版）。

《莊子·大宗師》：「伏羲氏得之（道），以襲氣母。」《淮南子·覽冥篇》：「女媧鍊五色石以補天，斷鼃足以立四極，殺黑龍以濟冀州，積蘆灰以止淫水。」應劭《風俗通義》：「俗

說天地開闢，未有人民，女媧搏黃土作人，劇務，力不暇供，乃引繩於泥中，舉以爲人。故富貴者，黃土人也；貧賤凡庸者，緇人也。」（《太平御覽·卷七十八》引）。先秦兩漢典籍中，常將伏羲、女媧視爲神仙。近世長沙馬王堆一號西漢墓出土的非衣，上面天界部分所畫的主神，即爲女媧。《地靈母經》既與女媧有關，當亦爲道教經籍。有關女媧、伏羲之論述，請參見拙作《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》上篇第三章，一九九〇年八月文津書局出版。

## 二、成書於東漢時期之道教典籍

成書時期可以確定爲東漢之道書，約有《太平經》、《周易參同契》及張道陵所撰多種道書。另外《神農經》之撰作年代較難斷定，疑亦在東漢世。張道陵撰作之道書較多，將另立專項論述。

### △、《太平經》

《太平經》又稱《太平清領書》。《後漢書·卷三十下·襄楷傳》曾載《太平經》的來源，說是宮崇之師干吉於曲陽泉水上所獲得者，共有百七十卷。宮崇在漢順帝時，曾詣闕獻書。干吉，或作于吉，道教傳記說干吉之師爲帛和。《後漢書·卷三十下·襄楷傳》云：

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

《後漢書》說《太平經》有百七十卷，但《抱朴子·遐覽篇》載有《太平經》五十卷，另有《甲乙經》一百七十卷；近人陳國符以爲「《甲乙經》即《太平經》，而《太平經》五十卷，則

疑爲此書之別本。」（註十二），然近人王明則疑五十卷之《太平經》爲《包元太平經》，王氏云：

《抱朴子》著錄《太平經》僅五十卷，未曉何故？下文又著錄《甲乙經》一百七十卷，蓋非晉皇甫謐所撰之醫經，乃于吉《神書》一百七十卷爾。清姚振宗《三國藝文志》以爲《甲乙經》一百七十卷，即後漢于吉《太平清領書》。然則《太平經》五十卷，抑爲《包元太平經》歟！（註十三）

王明疑《太平經》五十卷即《包元太平經》，但其實《抱朴子·遐覽篇》中，卻另又載有《包元經》一卷。在《抱朴子·遐覽篇》中同時出現了《太平經》、《甲乙經》、《包元經》，似乎三者應非同一本書。這三者的關係究爲何？《甲乙經》一百七十卷既是《太平經》，那麼《太平經》五十卷、《包元經》一卷，是否即是《漢書·卷七十五·李尋傳》所說《包元太平經》？且一卷和五十卷，二者相關係如何？是否爲詳略之別？因史料缺略，實難以究論。較可言者，以歷史傳承而言，近世學者大都疑《太平經》是由《包元太平經》所推演轉變而來者。

又《太平經》，現所見者爲收藏於明代《正統道藏·太平部·外、受、傳、訓、入等字號》，計爲百一十九卷，另《正統道藏·太平部·入字號》有《太平經聖君祕旨》一卷。總卷數與原來之百七十卷相較，顯然已有缺佚。近人王明據上述現存之《太平經》，並以《三洞珠囊》、《雲笈七籤》、《上清後聖道君列紀》、《皇天上清金闕帝君靈書紫文上經》、《太平御覽》等道書、類書所引《太平經》，加以參校，而恢復一百七十卷，雖無法恢復原書，但總算較近於原書了。



△、東漢·魏伯陽《周易參同契》

魏伯陽所撰《周易參同契》現所見者有二種本子，一者稱爲《周易參同契》，現存於《正統道藏》〈太玄部·映字號〉；另一種稱爲《古文參同契》，見收於近人胡道靜等編《藏外道書》第六冊。這兩種本子，據明·楊慎所說，《古文參同契》是未經五代彭曉所紊亂之本子，分三篇，不析章，較近於原貌。《周易參同契》則被彭曉析分爲九十章。

魏伯陽，爲東漢會稽人，葛洪《神仙傳》有傳。《參同契》一書被奉爲千古來丹經王，爲內丹修鍊之祖。現今所見對魏伯陽生平敘述較爲詳盡，對《參同契》之源承論述較詳者，爲五代·彭曉《周易參同契分章通真義序》，而朱熹及楊慎之序，亦有可採者，今臚列於下：

彭曉《周易參同契分章通真義序》

按《神仙傳》，真人魏伯陽者，會稽上虞人也。世襲簪裾，唯公不仕，修真潛默，養志虛無，博瞻文詞，通諸緯候，恬淡守素，唯道是從。每視軒裳如糠粃焉。不知師授誰氏，得《古文龍虎經》，盡獲妙旨。乃約《周易》撰《參同契》三篇。又云未盡纖微，復作《補塞遺脫》一篇，繼續丹經之玄奧。所述多以寓言，借事隱顯異文。密示青州徐從事，徐乃隱名而註之。至後漢孝桓帝時，公復傳授與同郡淳于叔通，遂行于世。公撰《參同契》者，謂修丹與天地造化同途，故托《易》象而論之。莫不假借君臣，以彰內外；敘其離坎，直指汞鉛；列以乾坤，莫量鼎器；明之父母，係以始終；合以夫婦，拘其交媾；譬諸男女，願以滋生；析以陰陽，導之反復；示之晦朔，通以降騰；配以卦爻，形於變化；隨之斗柄，取以周星；分以晨昏，昭諸刻漏。故以乾坤爲鼎器，以陰陽爲隄防；以水火爲化機，以五行爲輔

助；以真鉛爲藥祖，以玄精爲丹基；以離坎爲夫妻，以天地爲父母；互施八卦，驅役四時；分三百八十四爻，循行火候；運五星二十八宿，環列鼎中。乃得水虎潛形，寄庚辛而西轉；火龍伏體，逐甲乙以東旋。《易》曰：「聖人有以見天下之蹟而擬諸其形容，象其物宜。」公因取象焉。非天下之至通，其孰能與於此哉？（《正統道藏·太玄部·容字號》）

宋·朱熹《周易參同契考異》云：

五代彭曉解《義序》曰：「……參，雜也。同，通也。契，合也。謂與《周易》理通而義合也。其書假借君臣，以彰內外；敘其離坎，直指汞鉛；列以乾坤，莫量鼎器；明之父母，保以始終；合以夫妻，拘其交媾；譬諸男女，願以滋生；祈以陰陽，導之反復；示之晦朔，通以降騰；配以卦爻，形於變化；隨之斗柄，取以周星；分以晨昏，昭諸刻漏；莫不託《易》象而論之，故名《周易參同契》云。」

明·楊慎《古文參同契序》：

《參同契》爲丹經之祖，然考隋、唐《經籍志》皆不載其目。惟《神仙傳》云：「魏伯陽，上虞人，通貫詩律，文辭贍博，修真養志，約《周易》作《參同契》。」徐氏景休箋註。桓帝時，以授同郡淳于叔通，因行于世。五代之時，蜀永康道士彭曉分爲九十章，以應火候之九轉。餘《鼎器歌》一篇，以應真鉛之得一。其說穿鑿，且非魏公之本意也。其書散亂衡決，後之讀者，不知孰爲經，孰爲注，亦不知孰爲魏，孰爲徐與淳于，自彭始矣。朱子作《考異》及解，亦據彭本。元·俞玉吾所註，又據朱本。玉吾欲分三言四言五言各爲一類，而未果；蓋亦知其序之錯亂，而非魏公之初文。然均之未有定據爾。余嘗觀張平叔《悟真

篇》云：「叔通受學魏伯陽，留爲萬古丹經王。」予意平叔猶及見古文。訪求多年，未之有獲。近晤洪雅楊邛崃憲副云：「南方有掘地得石函，中有《古文參同契》，魏伯陽所著。上中下三篇，《序》一篇；徐景休箋註亦三篇；《後序》一篇，淳于叔通補遺；《三相類》上下二篇、《後序》一篇；合爲十一篇。蓋未經後人妄紊也。」亟借錄之。

楊慎序語，說明了古本與彭本間之差異，彭本分九十章，古本分上中下三篇。古本經與註文間較分明，彭本則混而難明。

#### △、《神農經》

《神農經》又簡稱爲《神農》，三國時嵇康《養生論》、西晉張華《博物志》、東晉葛洪《抱朴子》、梁·陶弘景《養性延命錄》，以及宋所編《太平御覽》，均曾引及此書。

三國·嵇康《嵇康集·養生論》：

《神農》曰：「上藥養命，中藥養性。」

晉·張華《博物志》卷三：

太古之書，今見存，有《神農經》、《山海經》；或云：「禹所作《周易》。」

西晉·張華《博物志》卷七：

《神農經》曰：「藥物有大毒，不可入口鼻耳目者，即殺人，一曰鉤吻。」《神農經》曰：「藥種有五物：一曰狼毒，占斯解之。二曰巴豆，藿汁解之。三曰藜蘆，湯解之。四曰天雄，烏頭大豆解之。五曰班茅，戎鹽解之。毒采害小兒乳汁，解先食飲二升。黃帝問天老曰：「天地所生，豈有食之令人不死者乎？」天老曰：『太陽之草名曰黃精，餌而食之，可

以長生；太陰之草，名曰鉤吻，不可食，入口立死。人信鉤吻之殺人，不信黃精之益壽，不亦惑乎？」

《神農經》曰：「上藥養命，謂五石之鍊形，六芝之延年也。中藥養性，謂合歡蠲忿，萱草忘憂也。下藥治病，謂大黃除實，當歸止痛。夫命之所以延，性之所以利，痛之所以止，當其藥，應以痛也。違其藥，失其應，即怨天尤人，設鬼神矣。」

東晉·葛洪《抱朴子·仙藥篇》：

《神農四經》曰：「上藥令人身安命延，昇為天神，遨遊上下，使役萬靈，體生毛羽，行廚立至。」又曰：「五芝及餌丹砂、玉札、曾青、雄黃、雌黃、雲母、太乙禹餘糧，各可單服之，皆令人飛行長生。」又曰：「中藥養性，下藥除病，能令毒蟲不加，猛獸不犯，惡氣不行，眾妖併辟。」

梁·陶弘景《養性延命錄·卷上·教誡篇第一》云：

《神農經》曰：「食穀者，智慧聰明；食石者，肥澤不老（陶弘景自注：謂鍊五石也）；食芝者，延年不死；食元氣者，地不能埋，天不能殺，是故食藥者與天相異，日月並列。」（《正統道藏·洞神部·方法類·臨字號》該書卷上第一頁）

宋·李昉《太平御覽·卷六百六十九·道部十一》：

《神農經》曰：「上藥令人身安命延。」又云：「餌五芝、丹砂、曾青、雲母、太一禹餘糧，各以單服，令人長生。中藥養性，下藥除病，此上聖之至言，方術之實錄也。仙藥之上者丹砂，次者黃金、白銀、眾芝、五玉、五雲、明珠也。黃精與朮，餌之卻粒，或遇凶年，

可以絕粒，謂之米脯。」

以上是《神農經》見引於古籍之情形。西晉·張華《博物志》說《神農經》為太古之書，以之和《山海經》並稱；而三國時嵇康《養生論》亦已引及此經，則此經至遲應在漢世已存在。又，《抱朴子·仙藥篇》所引者為《神農四經》，但《博物志》及《太平御覽》所引皆無「四」字，疑是衍文，應刪除。又，《漢書·藝文志·農家》載有《神農》二十篇；《隋書·經籍志三·醫方類》載有《神農本草》八卷、《神農本草》四卷雷公集注、《神農本草經》三卷。《神農本草》一書，西晉·張華《博物志》卷七曾引其文：「《神農本草》云：『雞卵可作琥珀，其法取伏卵段黃白渾雜者，煮及尚軟，隨意刻作物，以苦酒漬數宿，既堅，內著粉中，佳者乃亂真矣。此世所恆用，作無不成者。』」上述諸書皆以「神農」為名，由於書已佚，難以得知其間關係。

△、東漢末狐剛子所撰《狐剛子萬金訣》等道書

狐剛子在外丹修鍊上的著作甚多，常被後來丹家所引用。其著作見錄於《隋書·經籍志三·醫方家》者有：「《狐剛子萬金訣》二卷，葛仙翁撰」、「《狐子雜訣》三卷」。《正統道藏·正乙部·英字號》所收《道藏闕經目錄·卷下·頁五》則載有《狐剛子五金訣疏》、《狐剛子粉圖》四卷。又，《黃帝九鼎神丹經訣》卷三、卷十一、卷十二及《石藥爾雅·卷下》、《太古土兌經·卷下，第一頁》、無名氏《周易參同契註·卷下，第二三頁》（《正統道藏·太玄部·容字號》）等，或載記或引錄了狐剛子《伏玄珠訣》、《狐剛子五金粉圖中訣》、《狐剛子河車經》等書。其中《五金粉圖中訣》的異稱較多：或稱《五金粉圖訣》、《粉訣》、《粉圖》、

《粉圖中訣文》、《五粉圖》、《五金訣》等。

《隋志》所錄狐剛子的二書今已佚，而《五金粉圖中訣》、《伏玄珠訣》、《河車經》等，則因其他道書引錄其中部分文字，而得以殘存。

狐剛子其人，不見於史書，《神仙傳》中亦不載。近人陳國符《道藏源流續考·中國外丹黃白法經訣出世朝代考·狐剛子撰述》，據諸書引用狐剛子《五金訣》中的韻字，考定狐剛子為晉人；並以《黃帝九鼎神丹經訣·卷七第五頁》：「以左元放所授狐剛子七寶未央丸……」一語，考定「左元放對狐剛子有傳受關係，即師徒關係。」

左元放即左慈，為東漢末年的人。《太平廣記·卷七十一》引葛洪《神仙傳》說：「葛玄，字孝先，從左元放受《九丹金液仙經》。」則左元放亦為葛玄之師。葛玄為三國時吳人，如說左元放亦為狐剛子之師，則狐剛子的年代亦宜定位在漢末三國，不宜如陳國符所言定為晉人。又，葛玄，世稱葛仙公，今以《隋志》載錄葛仙翁撰《狐剛子萬金訣》二卷看來，狐剛子的年輩似應在葛玄之前，今即據此將狐剛子定位為東漢末年之人。

### 三、東漢張道陵所得所撰道書

張道陵所得或所依託撰寫之道書，據《神仙傳》、《太真科》、《五斗經》及王長、趙昇《太上說南斗六司延壽度人妙經序》等道書之記載，計有：《正一盟威祕錄二十四階品》、《朝拜日月高奔鬱儀結璘之真訣》、《三八謝罪滅除黑簿超度玄祖之文》、《千二百官儀》、《三百大章》、《法文秘要》、《三皇內文》、《黃帝九鼎丹書》、《太清丹經》、《洞極經》、《太玄經》；以及五斗經、《老子想爾注》等。

上述張道陵所得所撰經，其先後次序，依次爲：《三皇內文》、《黃帝九鼎丹書》、《太清丹經》，此三部經據張道陵弟子王長、趙昇記述《太上說南斗六司延壽度人妙經序》及《漢天師世家》卷二《天師世傳引》所載，是張道陵早年隱居嵩山石室時所得。其次爲《正一盟威經》、《千二百官儀》、《三百大章》、《法文秘要》（《正一法文經》）、《朝拜日月高奔鬱儀結璘之真訣》、《三八謝罪滅除黑簿超度玄祖之文》、《太玄經》、《洞極經》等經，據王長、趙昇《南斗經序》及《赤松子章曆·卷一》、《道教義樞·七部義》、《雲笈七籤·卷六·四輔》等書所載，是太上老君於漢順帝漢安元年（西元一四二年）陸續降臨鶴鳴山所親授予張道陵者。再其次爲五斗經。五斗指北斗、南斗、東斗、西斗、中斗。五斗經是太上老君於東漢桓帝永壽元年至二年，降臨四川成都，所授予張道陵者，依其傳經先後次序爲：《太上玄靈北斗本命延生真經》、《太上說南斗六司延壽度人妙經》、《太上說東斗主算護命妙經》、《太上說西斗記名護身妙經》、《太上說中斗大魁保命妙經》。此外，張道陵《老子想爾注》，近世方從敦煌出土，撰作年代較難確定。

依上述所言看來，《三皇內文》、《黃帝九鼎丹書》及《太清丹經》，係張道陵所得而非張氏所撰，其撰作年代或當在張氏前；其餘則是張道陵依託老子授經而撰寫者。張氏所撰的道書符圖，總稱爲《正一經》，據《要修科儀戒律鈔·卷一·部秩鈔》引《太真科》，說有一千卷之多。今將載籍所記張陵所得經及其依託老君所授經，探討於下：

△、《三皇內文》、《黃帝九鼎丹書》、《太清丹經》

這三本經是早年張道陵隱居嵩山石室時，所得的道書；疑此三書，在張氏之前已存在，並非

張氏所撰。《漢天師世家》卷二（《天師世傳引》）：

祖天師諱道陵：……暨訪西山源，得制命五嶽檄召萬靈及神虎祕文於壁魯洞。復往嵩山石室，得《三皇內文》、《黃帝九鼎丹書》及《太清丹經》。（《續道藏》〈壁字號〉）

有關《三皇內文》、《黃帝九鼎丹書》、《太清丹經》三經的討論，將留置於下篇葛洪《抱朴子》所引兩漢道書中來討論。

△、《正一盟威》之經

《正一盟威》之經，據道書《太真科》所載，是太上老君於東漢順帝漢安元年（西元一四二年）五月一日降臨四川鶴鳴山所授之經。道書或說該經有九百三十卷，再加上七十卷符圖，共一千卷；實者乃是張陵所受經文之總數，非專指一經，但縱使如此，亦恐是虛誇之辭。今錄道書所言《正一盟威經》之來源於下：

葛洪《神仙傳》：

（張道陵）乃與弟子入蜀，住鶴鳴山。著作道書二十四篇。乃精思鍊志，忽有天下，千乘萬騎，金車羽蓋，駢龍駕虎，不可勝數。或自稱柱下史，或稱東海小童，乃授陵以新出《正一明威之道》，陵受之，能治病。（《太平廣記·卷八·張道陵》引）

朱法滿《要修科儀戒律鈔·卷一·部秩鈔》：

《太真科》曰：「太上老君以漢安元年，五月一日，於鶴鳴山授張道陵《正一盟威之經》九百三十卷，符圖七十卷，合一千卷，付授天師。」（《正統道藏·洞玄部·戒律類·唐字號》）



《赤松子章曆·卷一》：

謹按《太真科》及《赤松子曆》，漢代人鬼交雜，精邪遍行。太上垂慈，下降鶴鳴山，授張天師《正一盟威符錄》一百二十階，及《千二百官儀》、《三百大章》、《法文秘要》，救治人物。天師遂遷二十四治，敷行正一章符，領戶化民，廣行陰德。（《正統道藏·洞玄部·表奏類·豈字號》）

《雲笈七籤·卷六·四輔》云：

漢末有天師張道陵精思西山，太上親降，漢安元年五月一日，授以三天正法，命為天師，又授正一科術要道法文。其年七月七日又授《正一盟威妙經》、三業六通之訣，重為三天法師正一真人。按《正一經治化品目錄》云：「正目：經九百三十卷、符圖七十卷，合千卷，付天師。《正一》百卷，即在其內。」（《正統道藏·太玄部·學字號》）

《要修科儀戒律鈔·卷一部秩鈔》引《太真科》及《雲笈七籤·卷六·四輔》引《正一經治化品目錄》，都說《正一經》有九百三十卷，正一為張道陵經書的總代稱，卷數甚多，恐有虛稱。《正一經》中較貴重者為《正一盟威錄》，今《正統道藏·正乙部·逐字號》所收者，計有：《太上三五正一盟威錄》六卷、《太上正一盟威法錄》一卷。二書除經文外，皆有符籙、圖像，可供佩帶。依入道修行次序，經特定科儀，依次佩帶由低階至高階之符籙；佩帶者可使喚符籙中之鬼神。佩帶符籙成為三張信徒的主要標誌；男女由八歲至十九歲皆稱為童子，二十歲為成人；童子有童子的符籙，成人有成人之符籙，依次漸近，不能相越。

△、《正一法文經》

《正一法文經》的來源，據道書《赤松子章曆》引《太真科》，是太上老君降臨四川鶴鳴山所授予張天師的，同時授予的尚有《正一盟威》、《千二百官儀》、《三百大章》等。此書，《雲笈七籤·卷六·四輔》云：「《正一經》云：『《正一法文》一百卷。』今孟法師《錄》亦一百卷，凡爲十帙，未知並是此經不耳？斯經所明，總述三乘之用，故此經云：『正一遍陳三乘。』」（《正統道藏·太玄部·學字號》），周·孫夷中《三洞修道儀·初入道儀》云：「所授經業，《正一法文經》一百二十卷。」（《正統道藏·正乙部·楹字號》）。上述道書，都說《正一法文經》有一百卷之多。

今《正統道藏·洞神部·戒律類》所收者有：《正一法文天師教戒科經》一卷；《正統道藏·正乙部》所收者有：《太上正一法文經》一卷、《正一法文十籙召儀》一卷、《正一法文經章官品》四卷、《正一法文法籙部儀》一卷、《正一法文太上外籙儀》一卷、《正一法文修身旨要》一卷、《太上正一法文經護國醮海品》一卷；卷數不過十餘卷，上距道書所言《正一法文》一百卷已相懸遠，可知遺散者多。

#### △、《三百大章》、《千二百官儀》

《赤松子章曆·卷一》引《太真科》及《赤松子曆》，說太上老君授張天師《千二百官儀》及《三百大章》。又，周·孫夷中《三洞修道儀·初入道儀》云：「所授經業，《正一法文經》一百二十卷、《大章》三百六十通、《小章》一千二百通。」《赤松子章曆》所言之《三百大章》，當是孫氏所說的《大章》三百六十通；而《千二百官儀》，疑即孫氏《三洞修道儀》所說的《小章》。《陸先生道門科略》云：「置二十四治，三十六靖廬，內外道士二千四百人，下千

二百官章文萬通，誅符伐廟，殺鬼生人；蕩滌宇宙，明正三五。」陸氏的下千二百官章，應即是《千二百官儀》之章奏請神。又，金明七真撰《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始·卷四·法次儀》所載正一弟子所受經錄，中有：「《太玄禁氣千二百大章》、《三百六十章》。」這些都是有關《千二百大章》、《三百六十章》較早的記載。近人陳國符《道藏源流考·附錄四·奏章七》云：

千二百官，係章本所請天官。《道藏闕經目錄·卷下》著錄《正一法文治病消災千二百官號》一卷，今佚。南宋·呂元素《道門定制·卷七》：「右前後集所刊章本，並依藏本校勘，所請天官，悉以太上所授天師《千二百官章經》一一對定刊行。」按此書卷七，各章所請天官，大致與《正一法文經章官品》所載相同。（《赤松子章曆》卷三之六各章所請官，亦有與《正一法文經章官品》相同者。）是《正一法文經章官品》所載，即係千二百官。據此書所載，則一切災害疾病，皆由於精鬼作祟，須乞天官救治。天師道奏章消災治病，虛妄並傳佈迷信。：：：（《赤松子章曆》）卷三之六所錄章表，尚是三張古科，又見《要修科儀戒律鈔》卷十、十一。（見該書頁三六〇）

《三百大章》、《千二百官儀》所說的，都和章奏請神有關；分別簡稱為大章和小章。小章《千二百官儀》所祈請的天官及奏章，部分還保留在《正一法文經章官品》及《赤松子章曆》、《要修科儀戒律鈔》等書中。大章《三百大章》，今則遺佚殆盡。

又，《漢書·藝文志·雜占家類》有《請官除祿祥》十九卷，所請之「官」，疑指「天神」、「天官」。則此書所言者，乃請天神誅除不祥；張道陵所傳的《千二百官儀》及《三百大

章》應是沿承《請官除祿祥》等書之思想而來。

△、《朝拜日月高奔鬱儀結璘之真訣》

此經的來源，據張道陵弟子王長、趙昇所撰《太上說南斗六司延壽度人妙經序》說：「太清境太上老君兩度降蜀之臨邛，往大邑，至于鶴鳴山，初授與徵士張道陵《正一盟威祕錄二十四階品》，次授《朝拜日月高奔鬱儀結璘之真訣》并《三八謝罪滅除黑簿超度玄祖之文》。」是此經乃順帝漢安年間，張氏在鶴鳴山時所撰，而託言老君所授予。

今《正統道藏·洞玄部·靈圖類·國字號》收有《太上玉晨鬱儀結璘奔日月圖》，經中有靈符及圖像，所言以叩齒、咽津、誦咒、瞑目、握固、存思、服符等儀法，來吸食日月精氣。食氣之說，盛行於戰國及兩漢，不知此經，是否即是王長序中所說的《朝拜日月高奔鬱儀結璘之真訣》否？

△、《三八謝罪滅除黑簿超度玄祖之文》

此經據張道陵弟子王長、趙昇所撰《太上說南斗六司延壽度人妙經序》，說是太上老君降臨四川鶴鳴山所授予張道陵的。

今《正統道藏·洞神部·威儀類·則字號》收有《太上正一朝天三八謝罪法懺》一卷，文中敘述張天師在漢桓帝永壽三年（西元一五七年）昇天時，將「符籙印劍、三洞衆經、謝罪超度科式傳付嗣師。」並云：「昔祖天師特修《太上修真謝罪超度玄祖科式真文》，故得宿業頓消，道功成就，先靈受度，身乃飛昇。」由其所述，似乎今《道藏》本《太上正一朝天三八謝罪法懺》，即是太上老君所授予張道陵者，亦即是《三八謝罪滅除黑簿超度玄祖之文》；但其所懺謝

的內容，卻是佛教的五戒（殺、盜、淫、妄、酒）、三毒（貪、嗔、癡）、十惡（身口意三者所造成的十種惡業：殺生、偷盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪欲、瞋恚、邪見，見《大藏法數·卷五十七》）；疑其內容已遭到大量篡改。

△、《太玄經》

《雲笈七籤·卷六·四輔》：

《正一經》云：『太上親授天師《太玄經》，有二百七十卷。』推檢是漢安元年七月得是經。爾來傳世，乃至今日，但其零落闕遺，亦是運還天府耳。（《正統道藏·太玄部·學字號》）

《雲笈七籤》說《太玄經》有二百七十卷，與《道教義樞·卷二》引《正一經》說同，是太上老君授予張道陵的；《道教義樞》說「此經爾來傳世，乃至今日也」；但該經在宋時卻已經「零落闕遺」，人間少見，「運還天府」了。當然今日也就無法得見了。

△、《太平洞極經》

陳國符《道藏源流考·張陵太平洞極經》，該書頁八八、八九云：

另有天師所傳《太平洞極經》一百四十四卷，《道教義樞七部義》云：「按《正一經》云有《太平洞極之經》一百四十四卷，此經並盛明治道，證果修因，禁忌眾術也。其《洞極經》者，按《正一經》，漢安元年，太上親授天師，流傳茲日。」但今本《太平經鈔》已部庚部，《太平經》卷四十一、卷八十八，皆詮《洞極經》。

流行於東漢世的《太平經》中已言及《洞極之經》，如《太平經·卷四十一·件古文名書

訣》云：「凡物莫不各得其所者，其爲道，迺拘校天地開闢以來，天文地人文神文，皆撰簡得其善者，以爲《洞極之經》，帝王案用之，使衆賢共，迺力行之，四海四境之內，災害都掃地除去，其治洞清明，狀與天地神靈相似，故名爲大洞極天之政事也。」《太平經·卷八十八·作來善宅法》敘述《洞極經》是：「都合古今河洛神書善文之屬，及賢明口中訣事，以爲《洞極之經》」並說《洞極經》是帝王收集四方所呈上的善文，去其復重，「復令須四方書來，前後次之，復以類相從，復令須後書至也。其四方來善宅，已出中奇文殊方善策者，復善閉之……使衆賢明共集次之，編以爲《洞極之經》，因以大覺賢者，乃以下付歸民間。」據此而言，《洞極經》是集合諸賢人共編諸善文而成之道書。以文中所述看來，《太平經》中並未明言《洞極經》是當時已存在之書，或是將來當依此法來集結之書，而名之爲《洞極經》。

《太平經》的撰成在張道陵前，如當時已有《洞極經》，則此書亦在張道陵前已存在，並非張道陵所撰，他僅是據此而推衍，並託名太上所授。如是《太平經》僅是稱述諸賢將來當依此法，撰寫《洞極經》，以爲未來治世之方，而當時世上實未有該書；則張道陵乃是因依此說，假名太上所授而撰寫，以應《太平經》之言。

#### △、五斗經

五斗經包涵北斗、南斗、東斗、西斗、中斗等五部經典，據各經所言，是太上老君在東漢桓帝永壽元年至二年（西元一五五年、一五六年）降臨四川成都所授予張道陵的。五斗經是屬於張道陵晚期所撰寫所傳授的經典，而託之於太上老君。其授經情形，據各經之記載：《太上玄靈北斗本命延生真經》是太上老君在漢桓帝永壽元年正月七日降臨蜀都所授。《太上說南斗六司延壽

度人妙經》是永壽元年正月十五日降臨時所授。《太上說東斗主簿護命妙經》是永壽二年正月七日所授。《太上說西斗記名護身妙經》是永壽二年正月十五日所授。《太上說中斗大魁保命妙經》則未確指授經日期。今錄五斗經有關授經日期之記載於下：

《太上玄靈北斗本命延生真經》：

爾時太上老君以永壽元年正月七日在泰清境上太極宮中……下降至於蜀都，地神湧出，扶一玉局，而作高座。於是老君昇玉局坐，授與天師《北斗本命經訣》，廣宣要法，普濟眾生。（《正統道藏·洞神部·本文類·傷字號》）

張道陵弟子王長、趙昇記述《太上說南斗六司延壽度人妙經序》：

太清境太上老君兩度降蜀之臨邛，往大邑，至于鶴鳴山，初授與微士張道陵《正一盟威祕錄二十四階品》，次授《朝拜日月高奔鬱儀結璘之真訣》并《三八謝罪滅除黑簿超度玄祖之文》。道陵先於中嶽已獲得《黃帝九鼎丹書》，後始在鶴鳴山隱居，遂備藥物，乃依其方法修鍊。……至第三度又蒙太上降臨，授以經籍千軸，皆修行之要道。將傳付有道者，令生身受度，使永劫長存，即與道陵同遊成都。太上駕龍車，道陵乘白鶴，頓下五雲，至太昊玉女修大丹之所，感地神踴玉局座，高丈餘，太上登于座中，道陵稽首座下。老君此時為說《北斗七元經》削死延生之法，即漢桓帝永壽元年，太歲乙未正月七日也。至其月十五日上元之辰，老君又復為道陵說《南斗六司延壽度人妙經》耳。（《正統道藏·洞神部·本文類·傷字號》）

《太上說南斗六司延壽度人妙經》：

爾時，太上老君於永壽元年正月十五日上元之辰，再降於成都太昊玉女修丹之所，地神復湧玉局寶座。於是老君昇于座中，告道陵曰：「夫九天八會之真文，三洞三清之上道，乃元始天尊曾經歷于七億萬劫，天地始終，人倫生死，五運遷變，萬彙興衰。而天尊於是宴居景雲之上，上清之境，修鍊至真，敷敷妙道，愍念蒼生，大慈不捨。吾昔得傳付是經，今當授之於汝。汝宜還奉道之士，謹修行之人。」（《正統道藏·洞神部·本文類·傷字號》）

《太上說東斗主算護命妙經》：

老君告正一天師曰：「……吾已爲汝說《北斗本命》之訣、《南斗六司》之文，度人無量，劫劫長存，吾今復爲汝說玉靈瑤篇，東斗帝君之名，主算延年，使傳下世。」（《正統道藏·洞神部·本文類·傷字號》）

《太上說西斗記名護身妙經》：

爾時太上老君降蜀都，以永壽二年正月七日爲正一天師說《東斗長生經》竟，復於是月十五日，又降蜀都：「……詔正一天師而謂曰：『吾有《玄元大聖西斗真經》……吾今爲汝演說，流傳世人。』」（《正統道藏·洞神部·本文類·傷字號》）

《太上說中斗大魁保命妙經》：

爾時泰清境太上老君於永壽年中，與正一天師屢慶會於蜀都，以《西斗靈文》授之，以其能修謹奉行，於是太上老君復現金身於清虛中，升玉局坐：「……太上曰：『惟有中斗，位居五天之中，四方拱衛……爲汝敷陳敘說此中斗奧章。』」正一天師乃稽首作禮，諦聽敬受。

（《正統道藏·洞神部·本文類·傷字號》）



五斗經是張道陵晚年的傳教之作。關於五斗經真偽的問題，筆者在所著《太上玄靈北斗本命延生真經探述》一文中（文刊四川聯合大學《宗教學研究》總第36、37期，一九九七年三、四月刊行），曾予論述。北斗相關的著作，《正統道藏》收入甚多；其中便收有葛仙翁所撰《北帝七元紫微延生秘訣》，而唐·一行禪師《梵天火羅九曜》也附錄了《葛仙公禮北斗法》（《大正新修大藏經》第廿一冊）；說明三國葛玄時已有完整的祭斗儀軌。且北斗的信仰，不僅見於道教道典，也見於佛典。今佛教《大正新修大藏經》中所收有關北斗醮祭的經典，便有：《七曜攘災決》、《七曜星辰別行法》、《北斗七星護摩法》、《梵天火羅九曜》、《宿曜儀軌》、《北斗七星念誦儀軌》、《北斗七星護摩祕要儀軌》、《佛說北斗七星延命經》、《七星如意輪祕密要經》、《七佛八菩薩所說大陀羅尼神咒經》、《大聖妙吉祥菩薩說除災教令法輪》等等。這些和北斗有關的經典，都是唐和唐前的譯述品，說明北斗的信仰在六朝及三國葛仙翁時已存在，且盛行。更證以《三國志·吳書·呂蒙傳》，呂蒙病重，孫權曾「命道士於星辰下爲之請命。」又，《西京雜記》載漢高祖戚夫人侍兒所言宮中事，宮女於八月四日圍棋，向北辰星求長命。又，西晉·干寶《搜神記·卷三》載管輅爲顏超看相，有「南斗注生，北斗主死」之語，此語和五斗經所說相合。再者，《中斗經》說：「東斗主算，西斗記名，北斗落死，南斗上生，中斗大魁，巍然至尊」經中有數段文字，和六朝道書《靈寶無量度人上品妙經》相合，顯然是被暗引；且六朝道書《太真玉帝四極明科經》卷二第六頁，已出現了《北斗真經》之名，《太真玉帝四極明科經》，唐初·孟安排《道教義樞》卷七中已加以引用，可證該書爲六朝道書，因而《北斗經》的撰成，當在六朝前。再者《北斗經》說：「太上老君以永壽元年正月七日……化身下降至於蜀

都，地神湧出，扶一玉局，而作高座。」玉局，是曲腳玉椅，張道陵即在老子坐玉局說經的地方，成立「玉局治」，玉局治後來也成為地名，為道教名勝，唐時因避高宗李治諱，而改名為玉局化。老子降臨該處，坐玉椅而說《北斗經》，張道陵因而在該處建廟，稱玉局治；則玉局治的建立顯然是因《北斗經》而來；《北斗經》在前，玉局治出現在後；玉局治既是實有其處，為張道陵所建，則亦應是當時會有此經，方能加以依託。又葛仙翁等人之北斗科儀，亦是因《北斗經》而設。據上所說，是《北斗經》等五斗經，在張道陵時應已存在，張道陵撰寫五斗經，並託之老君所授。五斗經確是張陵所傳，但今所見的五斗經，則已雜有少許佛教名相，應是後人所纂入。詳細論辯，見拙作《太上玄靈北斗本命延生真經探述》一文。

#### △、張道陵《老子想爾注》

《老子想爾注》一書，已佚，今日所見者，為敦煌出土而被收藏於英國大英博物館的寫卷，係殘卷，編號為s六八二五號。

對於該書的作者，唐人的著述中，或以為是張道陵著，或以為是張魯著，更有以為是劉表者，疑不能定。唐玄宗《道德真經疏·外傳》中錄有《想爾注》二卷，注謂：「三天法師張道陵所注」；此是以《老子想爾注》為張陵著者。又，唐末·杜光庭《道德真經廣聖義序》亦述及《想爾》二卷，注謂：「三天法師張道陵所注」；杜氏也以《老子想爾注》為張陵所著。而唐·陸德明《經典釋文·序錄》，引及該書時，書名作《老子想余注》，陸氏云其作者：「不詳何人，一云張魯，或云劉表；魯字金旗，沛國豐人，漢鎮南將軍，關內侯。」陸氏所言《老子想余注》其中的「余」字，應為「尔」之誤，尔即爾字。近人對《想爾注》的作者問題，研究者甚

多，中外學者皆有，論辯未決；但以張陵之假借老子以立教看來，疑《老子想爾注》應是張陵之作。

在《想爾注》中，雖仍以老子的思想來修仙證道，但已漸用來勸善懲惡，頌揚信道者可以死而不亡，借由太陰鍊形，而得長生。又，《想爾注》除鼓勵積善修仙外，並將道俗對立化，以為俗民不經修鍊，不能長存，且不仁之惡人，將是天地聖人所必去，視之如芻草狗畜。張氏已以《老子》一書來做為誘勸、懲戒及修仙之傳教工具。

## 伍、結語

近世學者，常受隋唐時佛道相攻的影響，沿承北周釋道安及唐時法琳、道宣等人在佛道相攻時，貶抑道教之說；以為道教出自三張，道書始撰於《包元太平經》、《太平經》等書。實者，三張之前道教科儀、經籍皆已俱在。

先秦兩漢早期的道書，據出土文物及典籍所載所引者看來，類別之豐，卷數之多，並不下於後世之道書。如本文前面所論述的道書有：《史記·卷六·秦始皇本紀》引避鬼方書、戰國·河上丈人注《老子經》二卷、秦·阮倉撰《仙圖》、劉向《列仙傳》引《仙書》、江陵張家山出土《引書》、湖南馬王堆出土《卻穀食氣》、《導引圖》、《養生方》、《雜療方》、《胎產書》、《十問》、《合陰陽》、《雜禁方》、《天下至道談》等道書，《漢書·藝文志》所收的神仙十家二百五卷、房中八家一百八十六卷，以及散見於《漢志》五行、雜占、醫方等類別中之

道書甚多；而王逸《楚辭》注引了《陵陽子明經》。上述這些道書，都可確定撰成於戰國或西漢。

其次西漢文帝時河上公撰《老子注》，武帝時淮南王劉安撰《鴻寶萬畢》、《苑祕》、《枕中書》、《鄒衍重道延命方》，宣帝時劉向撰《列仙傳》，成帝時褚少孫《史記·龜策列傳》補識中引了多種道書、甘忠可撰《包元太平經》、劉根抄寫《墨子五行記》；更加上《河圖紀命符》等讖緯書，以及撰作年代較難確定的《紫閣圖文》、古文《龍虎經》、西晉·張華《博物志》引失名撰《神仙傳》等。道書之作，綿延不絕。《後漢書·卷四十二·光武十王列傳·東平憲王蒼》，說漢章帝賜東平憲王劉蒼「祕書、列仙圖、道術祕方。」可見西漢時撰作之道教圖書必多。

至於東漢所撰所見道書有《太平經》、《周易參同契》及張道陵所得或所依託撰寫之道書，其書目略如下述：《正一盟威祕籙二十四階品》、《朝拜日月高奔鬱儀結璘之真訣》、《三八謝罪滅除黑簿超度玄祖之文》、《千二百官儀》、《三百大章》、《法文秘要》、《三皇內文》、《黃帝九鼎丹書》、《太清丹經》、《洞極經》、《太玄經》；以及五斗經、《老子想爾注》等等。近人陳國符《道藏源流續考·中國外丹黃白法經訣出世朝代考》即據經文用韻情形，考定《太清金液神丹經》、《黃帝九鼎丹經》、《太清金液神氣經·卷上》、《三十六水法》等書乃撰成於西漢末東漢初之古籍。

由上所述，可見道書在張道陵前所撰者已極多，張氏撰作之道書，如《千二百官儀》、《朝拜日月高奔鬱儀結璘之真訣》等，都是承繼《請官除妖祥》及先秦食氣導引之說而來，亦非張氏

始創。道教之不始於張氏，已可見其一斑。

又，東晉·葛洪《抱朴子·遐覽篇》記載其師漢末三國時人鄭隱所藏衆多道書，不下於二百多種；這些道書的撰作年代，也都可以確定在漢代或以前。而《抱朴子》其他篇章所引所見道書亦多。這些都足以說明兩漢的道教蓬勃發展。大抵而言，有關先秦至西漢時期的道書，可以用《漢書·藝文志》為主軸，而參以出土文物及史籍所見來討論；兩漢的道書，則可以用葛洪《抱朴子·遐覽篇》載其師鄭隱所藏書為主軸，並輔以史志、漢人書傳等來探討。

又，葛氏所載漢代道書，將留待於下章中來論述。

## 注 釋

註一：馬王堆醫書的抄寫年代至遲不會晚於西漢文帝十二年，詳見周一謀《馬王堆醫書考注·前言》及何介鈞、張維明編《馬王堆漢墓·一》。

江陵張家山《引書》抄寫年代至遲不會晚於呂后二年，詳見彭浩《張家山漢簡引書初探》一文，《文物》一九九〇年第十期。

註二：《行氣玉銘》文字，引自陳永正編《中國術大辭典》239，一九九一年七月，廣東中山大學出版社出版。

註三：見註一。

註四：見註一。

註五：赤松子服水玉，所謂水玉，據《抱朴子·仙藥篇》：「赤松子以玄蟲血漬玉為水而服之，故能乘煙上下也。」

註六：《抱朴子·論仙》：「按《仙經》云：『上士舉形昇虛，謂之天仙；中士遊於名山，謂之地仙；下士先死後蛻，謂之尸解仙。』……又《神仙集》中有召神勸鬼之法，又有使人見鬼之術。」

註七：《抱朴子·微言篇》：「按《神仙經》皆云：『黃帝及老子奉事太乙元君以受要訣。』」  
註八：張華生卒年代見《晉書·卷三十六·張華傳》及近人姜亮夫撰《歷代名人年里碑傳總表》頁三六，一九九三年十一月第四版，台灣商務印書館印行。

註九：陳國符之說，見《道藏源流考·附錄二·道藏簡記》第二八七至二八九頁。

註十：有關《陰符經》作者之考辨，詳見筆者所撰《黃帝陰符經今註今譯》上編第一章，第六至廿六頁。一九九六年十二月台灣文津出版社發行。

註十一：《周易乾鑿度》的撰作年代，詳見鍾肇鵬《識緯論略》第二章，頁三九至四〇，一九九一年十一月遼寧教育出版社出版，此採其說。

註十二：見陳國符《道藏源流考·太平經考證》，頁八八。

註十三：見王明《抱朴子內篇校釋》一書中《抱朴子·遐覽篇》校釋二六，該書頁三一。

## 第八篇 葛洪《抱朴子》書中所見兩漢及漢前道書

有關先秦及兩漢早期道教的道書，包括了古籍所引、《漢志》所載、出土文物所見，以及葛洪《抱朴子》書中所見所引者等等。由於道書書目及考證文字太多，因而本書中分成兩篇來敘述。《漢志》等部分已論述於前篇，此篇則專論述葛洪《抱朴子》書中所見之道典。

葛洪《抱朴子》一書，記載並引錄了不少兩漢道教經籍；這些經籍，共有數百種之多，約可區分為兩部分來論述它：一是《抱朴子·遐覽篇》所載葛洪之師鄭隱所藏道書；一是《抱朴子》其他篇章中所引用及所提到的道書。葛洪的生卒年代為：西元二八三年—三六三年，即西晉武帝太康三年—東晉哀帝興寧元年；因而葛洪書中所提到的道教經籍，其撰寫年代，大都應是成立於西晉前；而《抱朴子·遐覽篇》所載其師鄭隱之藏書，其年代更不得晚於魏晉之交，尤以撰成於兩漢的可能性居多。

《抱朴子》一書中所提及的道書，和六朝上清經系、靈寶經系常見的道書名稱相比，已大有不同。六朝道經的書名皆甚長，而《抱朴子》書中所見者則較短。且兩漢及六朝，二者所重視之道經亦有別；今以在《抱朴子》書中所見者言，漢季甚受重視的道書，到六朝時，已比不上上清經、靈寶經的受重視；如抱朴子葛洪引其師鄭隱之語，以為：「道經之重者，莫過於《三皇內文》、《五岳真形圖》。」（《抱朴子·遐覽篇》），至於變化術之大者，則為《墨子五行

記》、《玉女隱微》；但六朝道派卻以《大洞真經》、《度人經》等爲尊；甚且有許多《抱朴子·遐覽篇》中出現的道書，在六朝人的撰著中也已不再出現。從這些變化，可以看出道經的轉變，也可以看出兩漢及六朝人嗜道的方式有別。

現存典籍中，引錄六朝道書之名較多，或探討道經來源較詳盡的道典，收錄於《正統道藏》者，約有下列諸書：《太真玉帝四極明科經》、《養性延命錄》、《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》、《無上秘要》、《道教義樞》、《三洞珠囊》、《一切道經音義妙門由起》、《雲笈七籤》等。上述除《雲笈七籤》外，都是唐世及六朝人的作品（註一）。其中陶弘景《養性延命錄》所集錄之書，據序所言，乃是「上自農黃以來，下及魏晉之際」的養生書。今即以上述諸書爲主，並參考六朝、唐人的其他撰著，更參酌《太平御覽》、《隋書·經籍志》、《漢書·藝文志》等記載，用來整理論述《抱朴子·遐覽篇》所載的道書，借以探討《抱朴子·遐覽篇》道經存佚及變遷情形。

## 壹、葛洪《抱朴子·遐覽篇》所載鄭隱所藏道書

葛洪《抱朴子·遐覽篇》記載其師鄭隱所藏道書，計有二百六十一種，一千二百九十九卷（註二）。鄭隱爲三國時葛玄弟子，葛玄則爲葛洪的從祖；而葛洪拜鄭隱爲師時，洪尙年少，鄭隱則已八十餘。《抱朴子·遐覽篇》說鄭隱在西晉惠帝太安元年（西元三〇二年）入霍山，「不知所在。」鄭隱既師葛玄，且鄭氏是三國至西晉初的人，則其所收藏道書，其撰寫年代，應是西



晉以前，包括兩漢及三國之書，疑其中當亦有傳自戰國者。由於道書大都未著撰者及年代；而有標名撰著者，也常有僞託現象，甚難斷定確切的撰著年代，因而謹將《抱朴子·遐覽》所列道書，一概暫定為兩漢及三國，而不妄加推論。今先引錄《抱朴子·遐覽篇》相關文字，再一一將該篇所述道書名稱、卷數臚列於后，並加以考證探討。

《抱朴子·遐覽篇》云：

昔者幸遇明師鄭君，但恨弟子不慧，不足以鑽至堅極彌高耳。於時雖充門人之灑掃，既才識短淺，又年尚少壯，意思不專，俗情未盡，不能大有所得，以為巨恨耳。鄭君時年出八十，先髮鬢斑白，數年間又黑，顏色豐悅，能引強弩射百步，步行日數百里，飲酒二斗不醉。：：：鄭君本大儒士也，晚而好道，由以《禮記》、《尚書》教授不絕。其體望高亮，風格方整，接見之者皆肅然。：：：弟子五十餘人，唯余見受金丹之經及《三皇內文》、《枕中五行記》，其餘人乃有不得一觀此書之首題者矣。他書雖不具得，皆疏其名，今將為子說之，後生好書者，可以廣索也。

道經有：《三皇內文》天地人三卷、《元文》上中下三卷、《混成經》二卷、《玄錄》二卷、《九生經》、《二十四生經》、《九仙經》、《靈卜仙經》、《十二化經》、《九變經》、《老君玉歷真經》、《墨子枕中五行記》五卷、《溫寶經》、《息民經》、《自然經》、《陰陽經》、《養生書》一百五卷、《太平經》五十卷、《九敬經》、《甲乙經》一百七十卷、《青龍經》、《中黃經》、《太清經》、《通明經》、《按摩經》、《道引經》十卷、《元陽子經》、《玄女經》、《素女經》、《彭祖經》、《陳敖經》、《子都經》、

《張虛經》、《天門子經》、《容成經》、《入山經》、《內寶經》、《四規經》、《明鏡經》、《日月臨鏡經》、《五言經》、《柱中經》、《靈寶皇子心經》、《龍躋經》、《正機經》、《平衡經》、《飛龜振經》、《鹿盧躋經》、《蹈形記》、《守形圖》、《坐亡圖》、《觀臥引圖》、《含景圖》、《觀天圖》、《木芝圖》、《菌芝圖》、《肉芝圖》、《石芝圖》、《大魄雜芝圖》、《五嶽經》五卷、《隱守記》、《東井圖》、《虛元經》、《牽牛中經》、《王彌記》、《臘成記》、《六安記》、《鶴鳴記》、《平都記》、《定心記》、《龜文經》、《山陽記》、《玉策記》、《八史圖》、《入室經》、《左右契》、《玉歷經》、《昇天儀》、《九奇經》、《更生經》、《四衿經》十卷、《食日月精經》、《食六氣經》、《丹一經》、《胎息經》、《行氣治病經》、《勝中經》十卷、《百守攝提經》、《丹壺經》、《岷山經》、《魏伯陽內經》、《日月廚食經》、《步三罡六紀經》、《入軍經》、《六陰玉女經》、《四君要用經》、《金鴈經》、《三十六水經》、《白虎七變經》、《道家地行經》、《黃白要經》、《八公黃白經》、《天師神器經》、《枕中黃白經》五卷、《白子變化經》、《移災經》、《厭禍經》、《中黃經》、《文人經》、《涓子天地人經》、《崔文子肘後經》、《神光占方來經》、《水仙經》、《尸解經》、《中通經》、《李君包天經》、《包元經》、《黃庭經》、《淵體經》、《太素經》、《華蓋經》、《行廚經》、《微言》三卷、《內視經》、《文始先生經》、《歷藏延年經》、《南閩記》、《協龍子記》七卷、《九宮》五卷、《三五中經》、《宣常經》、《節解經》、《鄒陽子經》、《玄洞經》十卷、《玄示經》十卷、《算山經》十卷、《鹿臺經》、《小僮

《河洛內記》七卷、《舉形道成經》五卷、《道機經》五卷、《見鬼記》、《無極經》、《宮氏經》、《真人玉胎經》、《道根經》、《候命圖》、《反胎胞經》、《枕中清記》、《幻化經》、《詢化經》、《金華山經》、《鳳網經》、《召命經》、《保神記》、《鬼谷經》、《淩霄子安神記》、《去丘子黃山公記》、《王子五行要真經》、《小餌經》、《鴻寶經》、《鄒生延命經》、《安魂記》、《皇道經》、《九陰經》、《雜集書錄》、《銀函玉匱記》、《金板經》、《黃老仙錄》、《原都經》、《玄元經》、《日精經》、《渾成經》、《三尸集》、《呼身神治百病經》、《收山鬼老魅治邪精經》三卷、《入五毒中記》、《休糧經》三卷、《採神藥治作祕法》三卷、《登山渡江海敕地神法》三卷、《趙太白囊中要》五卷、《入溫氣疫疔大禁》七卷、《收治百鬼召五岳丞太山主者記》三卷、《興利宮宅官舍法》五卷、《斷虎狼禁山林記》、《召百里蟲蛇記》、《萬畢高丘先生法》三卷、《王喬養性治身經》三卷、《服食禁忌經》、《立功益算經》、《道士奪算律》三卷、《移門子記》、《鬼兵法》、《立亡術》、《練形記》五卷、《郗公道要》、《角里先生生長集》、《少君道意》十卷、《樊英石壁文》三卷、《思靈經》三卷、《龍首經》、《荆山記》、《孔安仙淵赤斧子大覽》七卷、《董君地仙卻老要記》、《李先生口訣肘後》二卷。凡有不言卷數者，皆一卷也。

其次有諸符，則有：《自來符》、《金光符》、《太玄符》三卷、《通天符》、《五精符》、《石室符》、《玉策符》、《枕中符》、《小童符》、《九靈符》、《六君符》、《玄都符》、《黃帝符》、《少千三十六將軍符》、《延命神符》、《天水神符》、《四十

九真符》、《天水符》、《青龍符》、《白虎符》、《朱雀符》、《玄武符》、《朱胎符》、《七機符》、《九天發兵符》、《九天符》、《老經符》、《七符》、《大捍厄符》、《玄子符》、《武孝經燕君龍虎三囊辟兵符》、《包元符》、《沈義符》、《禹蹻符》、《消災符》、《八封符》、《監乾符》、《雷電符》、《萬畢符》、《八威五勝符》、《威喜符》、《巨勝符》、《採女符》、《玄精符》、《玉歷符》、《北臺符》、《陰陽大鎮符》、《枕中符》、《治百病符》十卷、《厭怪符》十卷、《壺公符》二十卷、《九臺符》九卷、《六甲通靈符》十卷、《六陰行廚龍胎石室三金五木防終符》五百卷、《軍火召治符》、《玉斧符》十卷，此皆大符也。其餘小小，不可具記。抱朴子曰：鄭君言符出於老君，皆天文也。老君能通於神明，符皆神明所授。今人用之少驗者，由於出來歷久，傳寫之多誤故也。又信心不篤，施用之亦不行。……

余聞鄭君言：『道書之重者，莫過於《三皇內文》、《五岳真形圖》也。』……《遐覽》者，欲令好道者知異書之名目也。鄭君不徒明五經，知仙道而已，兼綜九宮三奇、推步天文、河洛讖記，莫不精研。太安元年，知季世之亂，江南將鼎沸，乃負笈持仙藥之撰，將入室弟子，東投霍山，莫知所在。

上述爲抱朴子葛洪載錄其師鄭隱所藏之書目，文中未言明卷數之道經，據葛氏所言，皆是一卷本。今將《遐覽篇》所載書名，各一一具列。如其書曾見引於他書，或有源流傳承可論述，甚或其書尚存者，則據《正統道藏》、史料、近人論著，及近世出土文獻等，考證其書存佚情形於書名之下；如其書今已不見，且不引於他書，無資料可資論述者，則闕而不論。又因爲《遐覽

篇》言鄭氏以《三皇內文》、《五岳真形圖》爲道書之首，但葛氏引列其師之藏書目時，卻未列《五岳真形圖》；今以鄭隱既與葛洪言及該書，則此書爲鄭隱之書可知，所以底下對道經之論述，直以《五岳真形圖》置《三皇內文》之後，其餘諸道書之次第，則概依葛氏《遐覽篇》所列之次序。

又，《抱朴子·遐覽篇》文末談及《玉女隱微》一卷，此書與《墨子五行記》同爲變化術中之重要經籍，而卻不在《遐覽篇》葛洪所列其師鄭隱所藏書目中，疑亦是鄭隱書如《五岳真形圖》之被遺漏末載者，今亦姑列於鄭隱藏書中來討論。

### 一、道經部分

#### △、《三皇內文·天地人》三卷

此經因出處不同而有二種不同經本；此二種，一佚，一疑尙存。

《三皇內文》亦稱《三皇經》或《三皇文》；據道書所載，共有二種：其一爲小有《三皇文》，此即《抱朴子·遐覽篇》所載《三皇內文》三卷，據《抱朴子·地真篇》所說，是由紫府先生傳黃帝，到漢世傳予王遠，王君再傳予三國時的帛和，後又傳鄭隱，隱傳葛洪；另外東漢時的張道陵在嵩山修道時也曾獲得此書。此書在漢末三國時已存在；稱它爲小有，是《道教義樞》說它藏在道教的小有之天，玉府之中。其一爲大有《三皇文》，此經較晚出，乃是根據小有而衍生的，其傳承，據《晉書·鮑靚傳》，是由陰長生、左元放等傳予鮑靚，以其藏於道教大有之天，所以稱爲大有。大有《三皇文》後出，爲取信世人，反以爲小有出於大有，說詳下引唐·孟安排《道教義樞》卷二《三洞義第五》。且大有《三皇文》因經中語涉怪誕，在唐初爲大臣及佛

教徒所攻擊，被下令焚毀。今所存者爲小有《三皇文》。茲分述於下：

### 1、小有《三皇文》

葛洪《抱朴子·遐覽篇》所言之《三皇內文天地人》三卷，近人陳國符《道藏源流考·三皇文考證》以爲，乃小有《三皇文》。筆者疑此經，即是今存於《正統道藏》《洞神部·方法類·深字號》，題爲《三皇內文遺秘》一卷者，說詳下。葛洪甚重視此書，葛氏以此書爲道書之首，並說三國時帛仲理曾得到此書，書是紫府先生傳於黃帝，可以召鬼勅神。今將史料中與《三皇文》有關的記載，臚列於後。東晉·葛洪《抱朴子·遐覽篇》：

余聞鄭君言：『道書之重者，莫過於《三皇內文》、《五岳真形圖》也。』古人仙官至人，尊祕此道，非有仙名者，不可授也。受之四十年一傳，傳之歃血而盟，委質爲約。諸名山五岳，皆有此書，但藏之於石室幽隱之地，應得道者，入山精誠思之，則山神自開山，令人見之。如帛仲理者，於山中得之，自立壇委綱，常畫一本而去也。有此書，常置清潔之處，每有所爲，必先白之，如奉君父。其經曰：『家有《三皇文》，辟邪惡鬼、溫疫氣、橫殃飛禍。』若有因病垂死，其信道心至者，以此書與持之，必不死也。其乳婦難艱絕氣者持之，兒即生矣。道士欲求長生，持此書入山，辟虎狼山精，五毒百邪，皆不敢近人。可以涉江海，卻蛟龍，止風波。得其法，可以變化起工，不問地擇日，家無殃咎。若欲立新宅及冢墓，即寫《地皇文》數十通，以布著地，明日視之，有黃色所著者，便於其上起工，家必富昌。又因他人葬時，寫《人皇文》，并書己姓名著紙裏，竊內人家中，勿令人知之，令人無飛禍盜賊也。有謀議己者，必反自中傷。又此文先潔齋百日，乃可以召天神、司命及太歲，

日遊五岳四瀆，社廟之神，皆見形如人，可問以吉凶安危，及病者之禍祟所由也。又有十八字以著衣中，遠涉江海，終無風波之慮也。又家有《五嶽真形圖》，能辟兵凶逆，人欲害之者，皆還反受其殃。道士時有得之者，若不能行仁義慈心，而不精不正，即禍至滅家，不可輕也。

《抱朴子·雜應篇》：

或問：「將來吉凶，安危去就，知之可以全身，爲有道乎？」抱朴子曰：「……或以《三皇·天文》召司命、司危、五岳之君，阡陌、亭長、六丁之靈，皆使人見之，而對問以諸事，則吉凶昭然，若存諸掌，無遠近幽深，咸可先知也。或召六陰玉女，其法六十日而成，成則長可役使。」

《抱朴子·登涉人髮指篇》：

上士入山，持《三皇內文》及《五嶽真形圖》，所在召山神，及按鬼錄，召州社及山卿宅尉問之，則木石之怪，山川之精，不敢來試人。

《抱朴子·地真篇》：

昔黃帝東到青丘，過風山，見紫府先生，受《三皇內文》，以勅召萬神。

又，東晉·華僑撰《紫陽真人內傳》云：

《三皇內文》以召神靈，以勅百鬼。（《正統道藏》〈洞真部·記傳類·翔字號〉）

《漢天師世家》卷二《天師世傳引》：

祖天師諱道陵……登訪西山源，得制命五嶽檄召萬靈及神虎祕文於壁魯洞。復往嵩山石

室，得《三皇內文》、《黃帝九鼎丹書》及《太清丹經》。（《續道藏》〈壁字號〉）

北周·甄鸞《笑道論·鳥跡前文十三》：

《洞神三皇經》云：「西域仙人曰：皇文者，乃是三皇以前鳥跡之始文章也。」又云：「三皇者，則三洞之尊神，大有之祖氣。天皇主氣，地皇主神，人皇主生。三合成德，萬物化生。」

據葛洪所述，《三皇內文》有三卷；而《抱朴子·遐覽篇》中言及該書篇章的名稱，僅提及《人皇文》、《地皇文》，以文義言，則當亦應有《天皇文》，此三者各為一卷，所以稱之為《三皇內文》。又，今存於《正統道藏》〈洞神部·方法類·深字號〉者，有《三皇內文遺祕》一卷。將道藏該書和《抱朴子》所載相較，《三皇內文遺祕》亦分《天皇內文·上》、《地皇內文·中》、《人皇內文·下》，其後並有《太清黃神越祕印》、《太上黃神越章內法》、抄寫者的案語、最後為《五嶽真形符》。由內容看來，道藏本《三皇內文遺祕》，分天皇、地皇、人皇三章，與葛洪引《三皇內文》篇章相合，疑其書應是《抱朴子》所言的《三皇內文》；只是《抱朴子》載該書有三卷，並引用其中文句，而道藏本已剩一卷，亦無《抱朴子》所引文句，恐是殘佚而去。再者，今道藏本《三皇內文遺祕》又將《五嶽真形符》附於《三皇內文》書末。疑道藏本所以會將五嶽符與此經連抄在一起，或是受《抱朴子》書中《三皇內文》、《五嶽真形圖》二者連稱，同視為道經之首有關。

又，《漢天師世家》說張陵曾於嵩山石室得《三皇內文》，葛洪也說帛仲理曾於山中得《三皇內文》；則其書自是成於漢世。帛仲理即帛和，據葛洪《神仙傳》卷七云：「帛和，字仲理，



遼東人也，入地肺山，事董奉，奉以行氣服朮法授之：……乃到西城山事王君，王君語和大道訣曰：「此山石室中當熟視北壁，當見壁有文字，則得道矣。」視壁三年，方見文字，乃古人之所刻《太清中經神丹方》及《三皇天文》大字、《五岳真形圖》，皆著石壁。和諷誦萬言，義有所不解，王君乃授之訣。」，三國時的帛和，從董奉學行氣、服朮法，又曾到西城山向王君學習神丹方藥；而王君之《三皇文》，即是紫府先生傳黃帝者。王君，乃王遠，字方平，據《神仙傳》所載為東漢桓帝時人。此書既是三國時帛和已有，為葛洪所見其師鄭隱所藏之書，且亦曾為張陵所得者，則其撰寫年代當在漢世張道陵前已存在。

## 2、大有《三皇文》

大有《三皇文》的出現，和鮑靚有密切關係，原是在小有之後，但後來二經爭先，道徒反說小有出自大有。《太真玉帝四極明科經》、孟安排《道教義樞》及宋人《雲笈七籤》，曾詳述《三皇經》傳承情形：

《太真玉帝四極明科經》卷一，第十一頁云：

《太玄都四極明科》曰：「上清《天皇》、《地皇》、《人皇》，大字，皆大有清虛妙法洞元寶文。」（《正統道藏·洞真部·戒律類·雨字號》）

《太真玉帝四極明科經》卷四第三頁：

《太玄都四極明科》曰：「《天皇》、《地皇》、《人皇》，三皇內文大字，或曰《洞神》，一名《洞仙》，一名《太上玉策》；皇上元人所修，太上道君所祕大有之宮，七千年而出；今五嶽悉封一通。」（同上）

唐·孟安排《道教義樞》卷二《三洞義第五》云：

洞神，是神寶君所出，西靈真人所撰；此文在小有之天玉府之中，《序目》云：「小有《三皇文》，本出大有，皆上古三皇所受之書，亦諸仙人所受，以藏諸名山。」其蜀郡西城峨眉山具有此文。《抱朴子》云：「昔黃帝東到青丘，過風山，見紫府先生，受《三皇內文》。」晉時鮑觀學道於嵩高，以惠帝永康年中，於劉君石室清齋思道，忽有《三皇文》刊成字，仍依經以四百尺絹告玄而受，後亦授葛法（洪）子孫。按《三皇經序》：「鮑君所得石室之文，與世不同。洪或兼受也。陸先生所得，初傳弟子孫，後傳陶先生，先生分析枝派，遂至茲也。」（《正統道藏》《太平部·諸字號》，第四十一冊，頁782）

《雲笈七籤·卷六·三洞品格》：

序目云：「《小有三皇文》，本出《大有》。」皆上古三皇所受之書也。《天皇》一卷，《地皇》一卷，《人皇》一卷，凡三卷，皆上古三皇時所授之書也。作字似符文，又似篆文，又似古書，各有字數，神寶君所出，西靈真人所撰。此文在小有之天，玉府之中，諸仙人授之，以藏諸名山石室，皆不具足，唯獨蜀郡峨嵋山具有此文。昔仙人智瓊以《皇文》二卷，見義起不能解，遂還之。王公以帛公精勤，所得傳之賢達，宣行至今。

大字序說十四篇，是天文次第之訣。《小有經》下記所載十一卷，推部本經，分別儀式，合一十四卷。今孟先生所錄者，是其山中所傳，猶十一卷，此二本並行於世。《抱朴子》云：「昔黃帝東到青丘，過風山，見紫府先生，受《三皇內文》。」晉時鮑觀學道於嵩高，以惠帝永康二年於劉君石室清齋，忽有《三皇文》刊石成字，乃依經以四百尺絹告玄而受，後亦

授葛洪。按《三皇經序》云：「鮑君所得石室之文，與世不同，洪或兼受也。陸先生時所得初傳弟子孫游嶽，有四卷而已。孫後傳陶先生，先生分析支流，稍至十一卷耳，即山中所傳者是。」《命召咒文》云：「三皇治世，各受一卷以理天下；有急，皆召天地鬼神，敕使之，號曰三墳。後有八帝次三皇而治人，各授一卷，凡八卷，號曰八索。八帝之治邪鬼逆竄，黃帝述以斷邪惡。」（《正統道藏·太玄部·學字號》）

孟安排文中引《序目》說「《小有三皇文》，本出《大有》」。並引《三皇經序》說：「鮑君所得石室之文，與世不同。」二語顯然有相違處，鮑君所得既為大有《三皇文》，而所得之文，卻「與世不同」，顯然當時已有別本《三皇文》流行於世；《三皇文》僅有二種，據此則知小有《三皇文》在大有《三皇文》之前已存在。小有在前，大有後出，並不如後來道書所說小有出自大有。再者，《三皇經序》既說鮑觀所得的《三皇文》，和晉時流行的版本不同，則第二本《三皇文》的出現，鮑觀當為關鍵人物，因而唐初的佛徒認為該經是鮑觀所造，但據《雲笈七籤》卷一百六所載，觀之《三皇文》傳自左元放，再據《晉書·鮑觀傳》，疑其出自陰長生，而孟安排引《三皇經序》說鮑本《三皇文》後亦傳與葛洪。葛洪係鮑觀的女婿，所以兩本皆歸葛氏所有。此處葛氏《抱朴子·遐覽》所載的《三皇文》，是其師鄭隱的藏書，不是後來得自鮑觀的大有《三皇文》，因而可以確定《遐覽篇》之《三皇文》為小有《三皇文》。再者，鮑本《三皇文》入唐後，因語涉怪誕，而遭焚毀。今將與鮑觀其人及與大有《三皇文》有關之史料臚列於下：

《晉書·卷九十五·鮑觀傳》：

鮑靚，字太玄，東海人也。：：：靚嘗見仙人陰君，授道訣，百餘歲卒。

《雲笈七籤》卷一百六《鮑靚真人傳》：

師左元放，受中部法及《三皇》、《五嶽》勅召之要。行之神驗，能役使鬼神，封山制魔。

《晉書·卷七十二·葛洪傳》：

從祖玄，吳時學道得仙，號曰葛仙公，以其鍊丹祕術授弟子鄭隱。洪就隱學，悉得其法焉。

後師事南海太守上黨鮑玄。玄亦內學，逆占將來，見洪深重之，以女妻洪。洪傳玄業，兼綜鍊醫術，凡所著撰，皆精覈是非，而才章富贍。

唐·道宣《集古今佛道論衡》卷丙《太宗下敕以道士三皇經不足傳授令焚除事第九》：

貞觀二十二年十月有吉州上表云：「有事天尊者，行三皇齋法，依檢其經，乃云：『欲爲天子、欲爲皇后者，可讀此經。』」據此言及國家檢田令云：「道士通《三皇經》者給地三十畝。檢公式令，諸有令式，不便者奏聞。此《三皇經》文言有異，具錄以聞。」有敕令百官議定，依追道士張惠元問有此言不？惠元答云：「此處《三皇經》並無此言，不知遠州何因有此。然『爲』之一字，聲有平去，若平聲讀之，誠如所奏；若去聲讀之，此乃爲國，於理無妨。」臣等以爲惠元所說不乖勸善，然此經中天文大字符圖等不入篆籀，請除，餘者請留。吏部楊纂等議云：「依識《三皇經》，今與《老子道德經》義類不同，並不可留，以惑於後。」敕旨：「其《三皇經》並收取焚之。其道士通《道德經》者，給地三十畝，仍著令。」於時省司下諸州收《三皇經》，並聚於尚書禮部廳前，于尚書試以火熬，一時灰燼。昔宋時鮑靜初造《三皇》被誅，今仍宗尚，改《三皇》爲《三洞》，妄立天文大字惑誤昏

俗，其詐顯然，迷者不覺。今遇大唐聖帝，體其偽妄，故此焚除。

唐·道世《法苑珠林》卷五十五《破邪篇·捨邪歸正第六》：

至大唐貞觀二十年，有吉州囚人劉紹略妻王氏，有《五岳真仙圖》及舊道士鮑靜（親）所造《三皇經》，合一十四紙。上云：「凡諸侯有此文者，必為國王；大夫有此文者，為人父母；庶人有此文者，錢財自聚；婦人有此文者，必為皇后。」時吉州司法參軍吉辯因檢囚席，乃於王氏衣籠中得之。時追紹略等勘問云：「向道士所得之」。受持州官，將為圖識，因封此圖及經，馳驛申省奏聞。敕令省官勘。當時朝議郎刑部郎中紀懷業等乃追京下清觀道士張惠元、西華觀道士成武英等問，並款稱云：「此先道士鮑靜等所作，妄為墨書，非今元等所造。」敕遣除毀。又得田令官奏云：「如佛教依內律，僧尼受戒，得陰田，人各三十畝。今道士、女道士皆依《三皇經》，受其上清下清替僧尼戒處，亦合陰田三十畝。此經既偽，廢除。道士、女道士既無戒法，即不合受田，請同經廢。京城道士等，當時懼怕，畏廢陰田，私憑奏官，請將老子《道德經》替處。其年五月十五日日出敕侍郎崔仁師宣敕旨云：「《三皇經》文字既不可傳，又語涉妖妄，宜並除之。即以老子《道德經》替處。有諸道觀，及以百姓人間有此文者，並勒送省除毀。」其年冬，諸州考使入京朝集，括得此文者，總取禮部尚書廳前，並從火謝也。

唐·道宣和道世二人，談到了太宗時焚毀《三皇經》事，此《三皇經》，二人皆說是鮑靜造本；其內容據唐人孟安排所述，與小有本不同。此本在唐世極盛，取代了帛和小有本《三皇經》而成為道士必讀的要籍，唐時道士必須能誦讀該經始能領有公田。而更據道宣所引道士張惠元之

言，知當時鮑觀本京都所見者並無誇誕之言，而遠方州郡始增入爲君爲后的誇誕之文。但鮑本卻因遠方州郡有誇誕語，而遭到了焚毀的命運。

遠州鮑本所言佩帶該經可以爲君爲后，可以使錢財自聚的誇誕，一如佛經《妙華蓮華經》〈觀世音菩薩普門品〉說：「若有持是觀世音菩薩名者，設入大火，火不能燒，由是菩薩威神力故。若爲大水所漂，稱其名號，即得淺處。……若復有人，臨當被害，稱觀世音菩薩名者，彼所執刀杖，尋段段壞，而得解脫……設復有人，若有罪，若無罪，桎械枷鎖檢繫其身，稱觀世音菩薩名者，皆悉斷壞，即得解脫。」佛經說誦唸此經可以除諸罪過，可以入水火，可以使獄中囚徒釋放，可以使臨刑時刀杖段段壞，這種誇大，實不下於鮑本《三皇經》，且大乘佛經亦是西元一世紀以後產品，兩者皆是後人所造，差異不大。佛徒道宣說鮑觀因造經而遭誅殺，並未見於傳記，疑其刻意醜詆。佛經道經既一樣荒謬，而太宗所以獨焚《三皇經》，主要在於鮑本《三皇經》說：「凡諸侯有此文者，必爲國王。」觸犯帝王忌諱而被禁。

鮑本《三皇經》既被焚，今按《宋史·卷二百五·藝文志四·道家附神仙類》載有「陰長生《三皇經》一卷」。是《宋志》以《三皇經》爲陰長生所撰。陰長生，據《神仙傳·四》所載，爲東漢新野人。《晉書·鮑觀傳》說陰長生曾傳鮑觀道訣，是鮑本《三皇經》即託名陰長生撰。又，鮑本《三皇經》既經唐世焚毀，《宋志》卻又加以載錄，則似乎所焚者爲有怪誕文字之本，而《雲笈七籤·卷六·三洞品格》也說「此二本並行於世」，似乎當時鮑本尚存，大小有《三皇經》並行。今鮑本大有《三皇經》已不見，而小有疑尚存於明英宗正統年間所編之《正統道藏》洞神部方法類中。

綜歸來說，小有《三皇經》撰成在大有之前，葛洪《抱朴子·遐覽篇》視此經爲所有道書之首。後來大有《三皇經》出現，並逐漸凌駕小有《三皇經》，取代前者，成爲道士必讀要籍。又，東晉末，上清經派興起，上清經又後來居上，《三皇經》地位受貶，於是兩種《三皇經》被道士把它劃入了三洞中的洞神部，成爲洞神部的主要經典。唐·張萬福《傳授三洞經戒法錄略說》卷上《洞神經十四卷，自注：陶先生所傳十三卷》云：

《靈寶經》云：「神寶君者，則洞神之尊神。至上皇元年出書時，號三皇。」《洞神太清太極宮經》云：「三皇者，則三洞之尊神，大有之祖炁，天皇主炁，地皇主神，人皇主生，三合成德，萬物化焉。」《洞神三皇之經，傳訓下世，領化佐國，扶助兆人。（《正統道藏》

《正乙部·肆字號》）

據張氏所言，道士顯然以洞神經出自三皇，而三皇一詞，則又是由《三皇經》而來。今《正統道藏·洞神部·威儀類·忠字號》所收《太上洞神三皇儀》一卷，係記載《三皇經》的傳授科儀，以章詞有「某州縣鄉里係天師某治炁，某弟子姓名年如干歲，字某，戶屬男女官主者姓名，治男女官道士姓名」等看來，此科儀之撰作應是漢末至六朝之產物，文中所言係傳授大有《三皇文》之科儀，並說以大有《三皇文》爲首之《洞神經》共有十四卷，今錄之於下：

《太上洞神三皇儀》：

臣某今謹授某先師本文大有錄圖經目如左：

《洞神經》卷第一 大有錄圖《天皇內文》

《洞神經》卷第二 大有錄圖《地皇內文》

《洞神經》卷第三 大有錄圖《人皇內文》

《洞神經》卷第四 《八帝妙精經上》

《洞神經》卷第五 《八帝妙精經中》

《洞神經》卷第六 《八帝妙精經下》

《洞神經》卷第七 《八帝玄變經上》

《洞神經》卷第八 《八帝玄變經中》

《洞神經》卷第九 《八帝玄變經下》

《洞神經》卷第十 《八帝神化經上》

《洞神經》卷第十一 《八帝神化經下》

《洞神經》卷第十二 《三皇齋儀》

《洞神經》卷第十三 《三皇朝儀》

《洞神經》卷第十四 《三皇傳授儀》

右十四卷，今以授某，謹誓天神地祇日月星辰，玄妙錄圖大有《皇文》，九天真仙都大神、五嶽四瀆、諸山河源、千神萬靈、二十五神皆臨盟，輔衛某身。神仙符錄，小有真文，令某飛昇，五嶽之君，受符行事，不得妄傳，畫一敵丹，告于三官，如仙都律令。（《正統道藏·洞神部·威儀類·忠字號》）

上述可以看出《洞神經》以《三皇內文》為主的情形；《洞神經》後來又續擴增，成了道教主要經籍三洞之一。



又，《無上祕要·卷二十·仙歌品》、《太平御覽·卷六百五十九·道部一》、《太平御覽·卷六百六十七·道部九·齋戒》、《太平御覽·卷六百六十八·道部十·養生》、《太平御覽·卷六百七十二·道部十四·仙經上》、《太平御覽·卷六百七十六·道部十八·簡章》、《太平御覽·卷六百七十七·道部十九·閣》、《太平御覽·卷六百七十八·道部二十·傳授》，皆引《三皇經》；然引文皆不見於道藏本《三皇內文遺祕》，疑與小有《三皇內文》無關。又，《正統道藏·正乙部·英字號》所收《道藏闕經目錄·卷下·頁三》亦載有《三皇經》；上述《無上祕要》等書所引之《三皇經》，疑皆爲已闕佚之大有《三皇經》之遺文。

△、《五岳真形圖》

書今存，收錄於《正統道藏·洞玄部·靈圖類·國字號》。

此經漢世已存在，至東晉初，常和《三皇經》並稱，成爲道教之重要典籍。葛洪《抱朴子·遐覽篇》所引其師鄭隱藏書書目中不置列此書，疑是疏漏，但此書爲鄭隱藏書，則可斷言。《抱朴子·遐覽篇》云：

余聞鄭君言：「道書之重者，莫過於《三皇內文》、《五岳真形圖》也。」古人仙官至人，尊祕此道，非有仙名者，不可授也。受之四十年一傳，傳之歃血而盟，委質爲約。諸名山五岳，皆有此書，但藏之於石室幽隱之地，應得道者，入山精誠思之，則山神自開山，令人見之。

又，家有《五岳真形圖》，能辟兵凶逆，人欲害之者，皆還反受其殃。道士時有得之者，若不能行仁義慈心，而不精不正，即禍至滅家，不可輕也。

又，東漢·郭憲《別國洞冥記·卷二》：

李克，馮翊人也，自言三百歲，荷草舂，負《五岳真圖》而至，帝禮待之，亦號負圖先生也。

《別國洞冥記》所載，大都為漢武帝時事，郭憲其人，據《後漢書·卷八十二方術列傳·郭憲傳》，知其為光武帝時人。《別國洞冥記》一書，《隋書·經籍志》、《郡齋讀書志》、《宋史·藝文志》均有載錄。明·胡應麟《四部正訛》、清·王謨《洞冥記跋》、《四庫提要》始疑其為六朝人所撰而偽託郭憲作，但因其證據全無，僅由文章不似東漢，而疑以為偽；世人好疑成癖，甚不足取，今仍依舊題，以為漢代郭憲作。由《別國洞冥記》載有李克《五岳真圖》之事，可以推知東漢初《五岳真形圖》應已存在，且為求仙者所好。

又，《五岳真形圖》，道典以為出自太上道君，道流對此書甚為敬重。《漢武帝內傳》曾載述此經之來源，而《太真玉帝四極明科經》則載述此經之傳授禁戒。今皆錄之於下：

《太真玉帝四極明科經·卷一》第十四頁：

《太玄都四極明科》曰：「《五嶽真形神圖》，乃與天地俱生，置三十二天洞庭之宮，置於上真飛仙仙人之所居。其上神草玉芝，令人不死，有得此圖，五帝遣玉童玉女侍衛。輕慢泄露，觸犯真靈為玉童所奏，考屬火官，罰以火考。焚燒經文，死充火鄉之難，一掠得過，負石填河，萬劫還生不人之道。上宮女青律文，受者明慎奉行。」（《正統道藏·洞真部·戒律類·雨字號》）

《太真玉帝四極明科經·卷四》第四頁：

《太玄都四極明科》曰：「《五嶽真形圖》，上皇之所祕，太上大道君所修，西王母之所行，五千年三傳。……有此文，遊行五嶽，則五帝仙人侍衛兆身，位登仙鄉。有違盟犯律，五犯廢功斷事，七犯死入地獄三塗五苦，萬劫還生不人之道。玄都右宮女青律文，受者明慎奉行。」（同上）

《漢武帝內傳》：

帝又見王母巾笈中有卷子小書，盛以紫錦之囊，帝問：「此書是仙靈之方邪？不審其目，可得瞻眇？」王母以示之，曰：「此《五嶽真形圖》也。昨青城諸仙就我求請，當過以付之。迺三天太上所出文，祕禁極重，豈女穢質所宜佩乎？今且與汝《靈光生經》，可以通神勸志也。」帝下地叩頭固請不已，王母曰：「昔上皇清虛元年，三天太上道君下觀六合，瞻河海之短長，察丘嶽之高卑，名立天柱，安于地理。植五嶽而擬諸鎮輔，貴昆靈以舍靈仙，遵蓬丘以館真人，安水神乎極陰之源，栖大帝乎搏桑之墟。於是方丈之阜，爲理命之室；滄浪海島，養九老之堂。祖、瀛、玄、炎、長、元、流、生、鳳麟、聚窟，各爲洲名。並在滄流大海玄津之中，水則碧黑俱流，波則振蕩群精。諸仙玉女聚於滄溟，其名難測，其實分明。迺因山源之規矩，睹河嶽之盤曲，陵回阜轉，山高隴長，周旋委蛇，形似書字，是故因象制名定實之號。畫形祕於玄臺，而出爲靈真之信。諸仙佩之，皆如傳章；道士執之，經行山川。百神群靈，尊奉親迎。女雖不正，然數訪山澤，叩求之志，不忘於道，欣子有心，今以相與，當深奉，慎如事君父。泄示凡夫，必致禍考也。」上元夫人語帝曰：「阿母今以瓊笈妙蘊，發紫臺之文，賜女八會之書《五嶽真形》，可謂至珍且貴，上帝之玄觀矣。」（《正統

道藏·洞真部·記傳類·海字號》)

《漢武帝內傳》一書，敘述《五嶽真形圖》的來源甚詳。《四庫提要》對《漢武帝內傳》一書撰作年代的考證云：

又考郭璞《遊仙詩》有「漢武非仙才」，與《傳》中王母所云「殆恐非仙才」語相合。葛洪《神仙傳》所載孔元方告馮遇語，與《傳》中稱「受之者四十年傳一人，無其人八十年可頓受二人。非其人謂之泄天道，得其人不傳是謂蔽天寶。」云云，相合。張華《博物志》載「漢武帝好道，西王母七月七日漏七刻乘紫雲車」云云，與此《傳》亦合……其殆魏晉間文士所為乎？

《四庫提要》說《漢武帝內傳》可能出自魏晉間文士，但由《四庫提要》所舉證西晉初張華已引用該書，則《漢武帝內傳》當是漢或三國時人所撰，而非魏晉間人撰。又，由戰國至漢初載籍，如《列子·湯問篇》及《史記·封禪書》等所說的三仙島為：方丈、瀛洲、蓬萊；且只有三島而無十洲。但到了《漢武帝內傳》及《十洲記》則以蓬萊、搏桑（扶桑）、方丈為三島，顯然已與戰國及漢初之說法有別，且增加了十洲之稱，並將原來的瀛洲貶入十洲中，其十洲名為：祖洲、瀛洲、玄洲、炎洲、長洲、元洲、流洲、生洲、鳳麟洲、聚窟洲等。

由三島名稱的變異看來，《漢武帝內傳》疑是東漢至三國時所撰。而《五嶽真形圖》既見述於《漢武內傳》，則《五嶽真形圖》的撰成，又應在《漢武內傳》之前。

今《正統道藏·洞玄部·靈圖類·國字號》收有《洞玄靈寶五嶽古本真形圖》一卷，前有東方朔序，其次為鄭君所出《授圖祭文》、《靈寶五嶽古本真形圖》等；書中有符，其符與上述

《正統道藏》所收《三皇內文遺秘》經末所附《五嶽真形符》不同。

今存的道藏本子，和古書所引《五岳真形圖》的文字大都相合；如《太平御覽·卷六百七十五·道部十七·冠》、《太平御覽·卷六百七十六·道部十八·簡章》引《五岳真圖》述五岳君所載冠服及佩印，與道藏《洞玄靈寶五嶽古本真形圖》所載相合；足見今本是據宋本而來。其中《太平御覽·卷六百七十五·道部十七·袍》所云：「《五岳真形圖》曰：『東岳君服朱光袍』」，今《洞玄靈寶五嶽古本真形圖》作「南嶽君服朱光之袍」，依文義而言，東岳君當是南岳君之誤；在五行上，南方宜屬朱。由上述類書引經文與今存道藏本相合看來；則今所見本，應即是《抱朴子》所載的《五岳真形圖》。然《太平御覽·卷六百七十八·道部二十·傳授上》：「《五岳真形圖經》曰：『若道士得祕聖之經，皆當杜祕於一人之口者，即真靈之文將墜於獨見，何緣得存於永代乎？傳授但當必得其人，豈可祕而不出？是斯文永翳也。』」所引不見於今本中，則當是佚去。

又，《正統道藏·正乙部·筌字號》收有《五嶽真形序論》一卷，包括《序論》、鄭氏所出《授圖祭文》、《鮑氏佩施用》、東方朔《五嶽圖序》等；其《序論》係轉述《漢武帝內傳》所載西王母傳漢武帝《五岳真形圖》事，及轉述《十洲記》所載十洲事；未有葛洪識語。又，《雲笈七籤·卷七十九·符圖》載有東方朔《五嶽真形圖序》、《五嶽真形神仙圖記》、《王母授漢武帝真形圖》、葛洪《五嶽真形圖法并序》、鄭君所出《請五嶽儲佐等君》、《授圖祭文》、《晉鮑靚施用法》等。此二者，大抵以《洞玄靈寶五嶽古本真形圖》為主，而增收相關史料，對《五嶽真形圖》的來源傳承及傳授科戒，施用法等，論述甚詳，可以看出《五嶽真形圖》在歷代

逐漸演變及傳承情形，亦爲研究《五嶽真形圖》之重要參考文獻。

△、《元文》上中下三卷

書今佚。

△、《混成經》二卷

書今佚。

△、《玄籙》二卷

明英宗正統年間編纂的《正統道藏·正乙部·墳字號》收有《上清元始變化寶真上經九靈太妙龜山玄籙》三卷，此經爲楊許上清經之一；又，另有《上清高上龜山玄籙》（《正統道藏·正乙部·墳字號》）；二者皆以「玄籙」爲名，不知是否爲葛氏《抱朴子·遐覽》所載的《玄籙》？

△、《九生經》一卷

書今佚。

△、《二十四生經》一卷

書今存。

《抱朴子·地真篇》：「吾聞之於師云：『道術諸經，所思存念作，可以卻惡防身者，乃有數千法；如含影、藏形及守形、無生、九變、十二化、二十四生等，思見身中諸神，而內視令見之法，不可勝計，亦各有效也。』」文中所言之二十四生，即是《抱朴子·遐覽篇》所載《二十四生經》一卷中所言之術法。

此經亦見載於金明七真撰《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》卷四《靈寶中盟經目》（《正統道藏》〈太平部儀字號〉；註三），名為《太上洞玄靈寶二十四生圖三部八景自然至真上經》一卷；今《正統道藏》〈正乙部·亦字號〉收有《洞玄靈寶二十四生圖經》一卷有符。《道藏》本所見，經文依三部八景來敘述，與金明七真所載的經名相符，疑即是此經。又，《道典論》·卷四·《導引》、《雲牙》、《服三光》（《正統道藏·太平部·姑字號》），三處引到了《二十四生圖經》，所引文字與《道藏》〈洞玄靈寶二十四生圖經〉相合；《無上祕要·卷十九·天帝衆真儀駕品》引到了《洞玄二十四生圖》，《太平御覽·卷六百七十七·道部十九·几案、輿輦、壇》三處引到《二十四生圖》、《太平御覽·卷六百七十九·道部二十·傳授下》亦引此經；上述諸書所引文字亦皆與今道藏《洞玄靈寶二十四生圖經》相合。再者，唐·王懸河《三洞珠囊·卷八·相好品》頁二引《二十四生圖》云：「飛天普金容」，今見於道藏《洞玄靈寶二十四生圖經·神仙導引圖·下部第三真炁》，頁十四，文作「飛天並金容。」其引文可作校讎用。《道典論》一書，日本學者尾崎正治《道教の類書》一文，（收於《敦煌と中國道教》一書），以為撰於唐初。關於《無上祕要》一書，今敦煌出土寫卷 *ps. 206* 號有《無上祕要目錄》，末有「開元六年二月八日沙州神泉觀道士馬抱一寫經記」之語，知《無上祕要》，必撰於唐前。諸書所引此經，既與今存者同，由上述推知《道藏》本《洞玄靈寶二十四生圖經》在六朝時已存在，此書應即是《抱朴子·遐覽》所載之《二十四生經》。

底下即以《道藏》本現存者來論述。此經以元始說法，示人以三部八景二十四圖；分別為上、中、下三部，每部各八圖真氣，共二十四神仙真氣圖；配合人體上、中、下三部八景體內神

名，每神有符，共二十四符；說明修仙存思服配之法，及各圖符主守神吏人數。又，據經文所言，原書應有圖及符，但今存者則有符而無圖，當是佚去。此經所言三部八道真氣二十四圖及三部八景神二十四符，其相配情形爲：

上部八圖八符

真人沐浴東井圖

上部第一真炁

神仙五嶽真形圖

上部第二真炁

通靈訣精八史圖

上部第三真炁

神仙六甲通靈圖

上部第四真炁

神仙九宮紫房圖

上部第五真炁

元始太清圖

上部第六真炁

神仙真道混成圖

上部第七真炁

神仙西昇保錄圖

上部第八真炁

上真一景腦神，名覺元子，字道都，色白，一景玉符，上元洞天炁部一景神

上真二景髮神，名玄父華，字道衡，色玄，二景玉符，上元洞天炁部二景神

上真三景皮膚神，名通衆仲，字道連，色黃，三景玉符，上元洞天炁部三景神

上真四景目神，名虛監，字道童，五色，四景玉符，上元洞天炁部四景神

上真五景頂髓神，名靈謨蓋，字道周，色白，五景玉符，上元洞天炁部五景神

上真六景臂神，名益歷轉，字道柱，白玉色，六景玉符，上元洞天炁部六景神

上真七景鼻神，名仲龍王，字道微，青黃白三色，七景玉符，上元洞天炁部七景神

上真八景舌神，名始梁峙，字道岐，色赤，八景玉符，上元洞天炁部八景神

中部八圖八符

神仙通微靈化圖，中部第一真炁

神仙耀靈九天圖，中部第二真炁



神仙九變圖，中部第三真炁

神仙常存圖，中部第四真炁

神仙守一養身圖，中部第五真炁

神仙守神合景圖，中部第六真炁

神仙寂嘿養精守志圖，中部第七真炁

芝英玉女圖，中部第八真炁

中真一景喉神，名百流放，字道通，九色，洞玄中元一景眞符部一景神

中真二景肺神，名素靈生，字道平，色白，洞玄中元二景眞符部二景神

中真三景心神，名煥陽昌，字道明，色赤，洞玄中元三景眞符部三景神

中真四景肝神，名開君童，字道清，色青，洞玄中元四景眞符部四景神

中真五景膽神，名龍德拘，字道放，色青黃綠，洞玄中元五景眞符部五景神

中真六景左腎神，名春元眞，字道卿，五色衣，洞玄中元六景眞符部六景神

中真七景右腎神，名象他无，字道王，白黑色，洞玄中元七景眞符部七景神

中真八景脾神，名寶无全，字道騫，正黃色，洞玄中元八景眞符部八景神

下部八圖八符

神仙六陰玉女圖 下部第一真炁

神仙九元導仙圖 下部第二真炁

神仙導引圖 下部第三真炁

神仙洞中洪保圖 下部第四真炁

神仙變化隱測圖 下部第五真炁

神仙採芝開山圖 下部第六真炁

神仙明鏡圖 下部第七真炁

神仙無極太一圖 下部第八真炁

下真一景胃神，名同來育，字道展，黃色，洞神下元一景靈符部一景神

下真二景窮腸神，名兆騰康，字道還，黃赤色，洞神下元二景靈符部二景神

下真三景大小陽神，名蓬送留，字道廚，赤黃色，洞神下元三景靈符部三景神

下真四景胸中神，名受厚勃，字道虛，九色，洞神下元四景靈符部四景神

下真五景胸膈神，名廣瑛宅，字道沖，白色，洞神下元五景靈符部五景神

下真六景兩脅神，名辟假馬，字道成，赤白色，洞神下元六景靈符部六景神

下真七景左陽神，名扶流起，字道圭，青黃白色，洞神下元七景靈符部七景神

下真八景右陰神，名包表明，字道生，青黃白色，洞神下元八景靈符部八景神

此經已將人身中髮腦膚目鼻舌等二十四神和二十四氣相配，人體二十四神各有名諱字號。經中將二十四真氣（上、中、下三部各八真氣），畫成二十神仙圖；二十四人身之神，畫成二十四道符（八玉符、八真符、八靈符）。以爲存思二十四圖，服佩二十四符，可以飛升成仙。以上是《正統道藏》所收《洞玄靈寶二十四生圖經》的經文內容。

二十四神之名，又見於《無上祕要·卷五》引《洞真造形紫元二十四神經》。又，《續道藏·漆字號》所收《太微帝君二十四神回元經》亦是修鍊二十四神之法。二書所言二十四神，與《洞玄靈寶二十四生圖經》所言神名相同。

又，《洞玄靈寶二十四生圖經》、《洞真造形紫元二十四神經》及《太微帝君二十四神回元經》，三書二十四神名雖相同；但卻和《太上黃庭內景玉經》及譙緯書《龍魚河魚》所言人體相同部位之神名字號不同，當是撰經者互不見對方書所致。《太上黃庭內景玉經》第七、八章云：髮神蒼華，字太元。腦神精根，字泥丸。眼神明上，字英玄。鼻神玉壘，字靈堅。耳神空閑，字幽田。舌神通命，字正倫。齒神崑鋒，字羅千。……心神丹元，字守靈。肺神皓

華，字虛成。肝神龍煙，字含明。……腎神玄冥，字育嬰。脾神常在，字魂停。膽神龍曜，字威明。（《正統道藏》〈洞玄部·玉本文類·人字號〉）

《龍魚河圖》（明·孫穀《古微書》，卷三十四）：

髮神名壽長，耳神名嬌女，目神名珠映，鼻神名勇虛，齒神名丹朱；衣臥呼之，有患亦使呼之九過，惡鬼自卻。

由上述，可以明顯看出《太上黃庭內景玉經》中所言人體神名，和上述《二十四生圖經》等三經及《龍魚河圖》所言二十四神之名諱全不同。疑這些人體神名的撰作者，年世相近，未相謀會，故致相互乖舛。

#### △、《九仙經》一卷

今《正統道藏》〈洞真部·方法類·珠字號〉收錄有《真龍虎九仙經》一書，經文短小，有題為唐代葉法善、羅公遠二人之註。《真龍虎九仙經》以黃帝與天真皇人問答之方式，論述五臟精氣，內丹修鍊法；書雖以《九仙經》為名，應較晚出，疑非葛洪《抱朴子·遐覽篇》所載之《九仙經》。

#### △、《靈卜仙經》一卷

今《正統道藏·太玄部·貴字號》收有《靈棋本章正經》二卷，與《四庫全書·子部七·術數類四》所收《靈棋經》，二者為同一書，舊題東方朔撰，係擲棋布卦，再依卦取辭，以斷事吉凶。依棋取辭，頗類後來之廟籤。《靈棋經》一書，不知即是《抱朴子》所載之《靈卜仙經》否？

△、《十二化經》一卷

《抱朴子·地真篇》：「吾聞之於師云：『道術諸經，所思存念作，可以卻惡防身者，乃有數千法；如含影、藏形及守形、無生、九變、十二化、二十四生等，思見身中諸神，而內視令見之法，不可勝計，亦各有效也。』」文中所言之十二化，即是《抱朴子·遐覽篇》所載《十二化經》一卷中所言之術法。書今佚。

△、《九變經》一卷

《九變經》今佚。

《抱朴子·地真篇》：「吾聞之於師云：『道術諸經，所思存念作，可以卻惡防身者，乃有數千法；如含影、藏形及守形、無生、九變、十二化、二十四生等，思見身中諸神，而內視令見之法，不可勝計，亦各有效也。』」文中所言之九變，即是《抱朴子·遐覽篇》所載《九變經》一卷中所言之術法。

△、《老君玉歷真經》一卷

書今佚。

△、《墨子枕中五行記》五卷

書又簡稱爲《墨子五行記》、《墨子》，今佚。《抱朴子·遐覽》甚爲重視此書，以爲是變化之術中最爲重要之道書。《抱朴子·遐覽》云：

《墨子枕中五行記》五卷：「其變化之術，大者，唯有《墨子五行記》，本有五卷，昔劉君安未仙去時，鈔取其要，以爲一卷。其法用藥用符，乃能令人飛行上下，隱淪無方，含笑即

爲婦人，蹙面卽爲老翁，踞地卽爲小兒，執杖卽成林木，種物卽生瓜果可食，畫地爲河，撮壤成山，坐致行廚，興雲起火，無所不作也。……又有《白虎七變法》……亦可以移形易貌，飛沈在意，與《墨子》及《玉女隱微》略同。

今以《墨子枕中五行記》一書，已探討於本書《第七篇先秦兩漢所見早期道教典籍》中；此不另贅。

△、《溫寶經》一卷

書今佚。

△、《息民經》一卷

書今佚。

△、《自然經》一卷

書今佚。

《抱朴子·地真篇》云：「昔黃帝……西見中黃子，受《九加之方》，過崆峒，從廣成子受《自然之經》；北到洪隄，上具茨，見大隗君黃蓋童子，受《神芝圖》，還陟王屋，得《神丹金訣記》。到峨眉山，見天真皇人於玉堂，請問真一之道。」文中的《自然之經》當即是《抱朴子·遐覽篇》所載《自然經》一卷。又，此書雖佚，然古道書及其他載籍亦常有引及此經者，今錄於下

《上清三真旨要玉訣》亦引用了八條《自然經》經文：

旦起便東坐，以兩手相摩令熱，以手摩額上，至頭上，滿二九十八止，名曰泥丸也。

次兩手相摩令熱，以摩面入髮中，三周而止，能盡摩身軀又佳，名曰乾浴也。

次兩手相摩，乘額訖，以手叉兩耳極上下之，二七止，令人終已不聾。

次縮鼻閉氣，以右手從頭上引左耳二七；復以左手從頭上引右耳二七止，令人長生。

次起著衣，當衣帶戊己。假令甲戌旬，向寅地；甲寅旬，向午地；甲申旬，向子地；甲午旬，向戌地；甲辰旬，向申地；甲子旬，向辰地。所謂衣帶戊己，長不寒也。

次起行，當先前左足，因言「乾」；次前右足，因言「元」；次前左足，便言「亨」；次前右足，便言「利」；次前左足，便言「貞」。如此畢矣，名曰行步乾元也。

詣請自說姓名，左直神、右直神、土司命、青夫人，絕某甲死籍，入門，君與夫人可諾，亦竊言之，勿令聲高微也。

洩便向六丁。假令甲子旬，向丁卯，洩向卯地。甲戌旬，向丑地；甲申旬，向亥地；甲午旬，向酉地；甲辰旬，向未地；甲寅旬，向巳地。所謂洩便六丁所向也。

右八條，出《自然經》中。（《正統道藏·洞玄部·玉訣類·選字號》該書第十三、十四頁）

北周·甄鸞《笑道論·出入威儀三十三》：

《自然經》云：「道士巾褐做法：褐長三丈六尺，三百六十寸；法年三十六旬，年有三百六十日。一身兩角，角各有六條；兩袖，袖各六條；合二十四條，法二十四氣。二帶法陰陽，中兩角法兩儀，乃至冠法蓮華巾也。」（唐·釋道宣《廣弘明集·卷九》、清·嚴可均《全後周文·卷二十》）

《太平御覽·卷六百七十七·道部十九·輿轡》：

《自然經》曰：「龍轡昂昂，雲蓋巍巍，仙童玉女，與我昇龍。」

以上是諸書引《自然經》經文之情形。據上述諸書引文看來，《自然經》當是以導引養生為主，並兼及其他。

又，《正統道藏·洞玄部·威儀類·被字號》收錄《洞玄靈寶玉籙簡文三元威儀自然真經》，經中多引用《中元玉籙簡文神仙品》所敘道教師徒威儀之事，雖經名亦有「自然」二字，疑與《抱朴子》所載者無關。又，《無上祕要·卷三十二·衆聖傳經品》文末，及卷三十四《師資品》，均引有《洞玄自然經》；卷三十二文末引《洞玄自然經》云：「大虛真人告太極左仙公曰：『依《太上大法》，四萬劫得傳一人，吾受經得成眞，已授五十四人，仍子五矣。』」該書語及葛玄事蹟，不知是否爲《抱朴子·遐覽》所載鄭隱藏書之《自然經》？

△、《陰陽經》一卷

書今佚。

△、《養生書》一百五卷

書今佚。

△、《太平經》五十卷

書今存。

《太平經》又稱《太平清領書》，《抱朴子·雜覽篇》說：「《太平經》五十卷。」《後漢書·卷三十下·襄楷傳》則說《太平經》有百七十卷，明代《正統道藏·太平部·外、受、傳、

訓、入等字號》所收《太平經》爲百一十九卷。近人王明據上述現存之《太平經》，並以《三洞珠囊》、《雲笈七籤》、《上清後聖道君列紀》、《皇天上清金闕帝君靈書紫文上經》、《太平御覽》等道書、類書所收《太平經》，加以參校，而恢復一百七十卷。詳細論述見本書第七篇《太平經》條。

△、《九敬經》一卷

書今佚。

△、《甲乙經》一百七十卷

書今存。

晉·皇甫謐撰有《黃帝甲乙經》，但以卷數看，應非《抱朴子·遐覽篇》所載之《甲乙經》。清·姚振宗《三國藝文志》以爲《甲乙經》即是《太平經》，因其書以甲乙丙丁等十天干爲部，所以又稱《甲乙經》；近人陳國符、王明皆沿承其說。

陳國符《道藏源流考·太平經考證》：

《抱朴子·遐覽篇》所載道書有《太平經》五十卷，《甲乙經》一百七十卷。按《後漢書》章懷太子注：『神書，即今道家《太平經》也。其經以甲乙丙丁戊己庚辛壬癸爲部，每部一十七卷也。』今《道藏》本亦然。是《甲乙經》即《太平經》。而《太平經》五十卷，則疑爲此書之別本。

王明《抱朴子內篇校釋·遐覽篇校釋》頁三二二：

《抱朴子》著錄《太平經》僅五十卷，未曉何故？下文又著錄《甲乙經》一百七十卷，蓋非



晉皇甫謐所撰之《醫經》，乃于吉《神書》一百七十卷爾。清姚振宗《三國藝文志》以為《甲乙經》一百七十卷，即後漢于吉《太平清領書》。然則《太平經》五十卷，抑為《包元太平經》歟！

有關《甲乙經》之討論，請參見本書前章《太平經》條。

△、《青龍經》一卷

書今佚。

△、《中黃經》一卷

書疑尚存。

《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始·卷四·上清大洞真經目》（《正統道藏·太平部儀字號》）載有《上清九真中經黃老祕言》一卷；又，《雲笈七籤·卷十三·三洞經教部》載述九仙君譔，中黃真人注的《太清中黃真經》，共十八章，疑《雲笈》所載，即是《抱朴子·遐覽》所說的《中黃經》。

《雲笈七籤》所載的《太清中黃真經》，今收存於《正統道藏》〈洞神部·威儀類·盡字號〉，亦名為《太清中黃真經》二卷，題為「九仙君譔，中黃真人註」；經前釋題云：「《中黃經》亦曰《胎藏論》。《胎藏論》者，九仙君黃真人所集也。……總一十八章，列成一卷，號曰《胎藏中黃經》，皆以篇目相銜，文句相繼，義精於成道，言盡於養生，行顯意直，事具文切，食炁之理備載，歸天之道悉成。」《正統道藏》所收的本子，將前十章稱為卷上，後八章為卷下，但據釋題所言，此經共十八章，合為一卷；二卷乃是後人所析。此經原卷數為一，而經名

即稱為《中黃經》，似乎與葛洪《抱朴子·遐覽篇》所載之卷數及經名相合；但由於葛洪未詳述該經內容，難以遽斷是否為同一經。道藏所載此經，重在去五穀嗜慾，而食氣胎息。

△、《太清經》一卷

書今佚。

葛洪《抱朴子·遐覽篇》載有《太清經》一卷，《抱朴子·金丹篇》載《太清丹經》三卷。《太清經》與《太清丹經》為不同二書，前者為房中書，後者則為金丹修鍊書。《太清經》今已佚，但部分遺文，仍見引於古籍中，今轉錄於下：

日本·丹波康賴《醫心方·卷二十八·房內·好女第廿二》：

《太清經》云：「黃帝曰：『人相女人，云何謂其事？』素女曰：『人相女人，天性婉順，氣聲滿行，絲髮黑，弱肌細骨，不長不短，不大不少，鑿孔□高，陰上無毛，多精液者，年五五以上，卅以還，未產者。交接之時，精液流漾，身體動搖，不能自定，汗流四通，隨人舉止；男子者雖不行法，得此人，由不為損。』」

又云：「細骨弱肌，肉淖腴澤，清白薄膚，指節細沒，耳目准高鮮白，不短不遼，厚脣，鑿孔欲高而周密，體滿，其上無毛，身滑如綿，陰淖，如膏，以此行道，終夜不勞，便利丈夫，生子貴豪。」

又云：「凡相貴人尊女之法，欲得滑內弱骨，專心和性，髮澤如漆，面目悅美，陰上無毛，言語聲細，孔穴向前，與之交會，終日不勞，務求此女，可以養性延年矣。」

日本·丹波康賴《醫心方·卷二十八·房內·惡女第廿三》：

《太清經》云：「相女之法，當詳察其陰及腋下毛，當合順而濡澤，而反上逆，臂脛有毛，粗不滑澤者，此皆傷男，雖一合而當百也。」

又云：「女子陰男形，隨月死生，陰雄之類害男尤劇。赤髮顴面，瘰癧痼病無氣，如此之人，無益于男也。」

日本·丹波康賴《醫心方》撰成於日本圓融帝永觀二年，西元九八二年，中國北宋太宗太平興國七年，裡面所引經籍大都為隋唐及其前之書。《醫心方》既引到《太清經》，則《太清經》在隋唐之世仍尚在，此書也應是東晉·葛洪《抱朴子·遐覽篇》所載之《太清經》。又，葛氏《遐覽篇》載《太清經》，其下又載有《玄女經》、《素女經》，道書通常性質相近者相排列在一起，是則三者性質應相同；今以《醫心方》所引內容看，三者乃皆同屬房中術之書；如此，《醫心方》所引之《太清經》應即是葛氏載錄之書。

△、《通明經》一卷

書今佚。

△、《按摩經》一卷

書今佚。

《漢書·卷三十·藝文志十·方技·神仙十家》載有《黃帝岐伯按摩》十卷。按摩又稱為按摩、折肢、推拿，字又作「按磨」；是以手來按揉身體肌膚，用來解除疲勞及治病。按摩、導引都是能使身體健康，益壽延年者。

今《正統道藏》〈洞真部·本文類·日字號〉所收《太上三十六部尊經》〈上清境經下〉有

《上清境按魔經》，經文短小，文末有符，敘修持正氣以消災厄事。已與按摩無關，應非《抱朴子·遐覽篇》所載之《按摩經》。

△、《道引經》十卷

書今佚。

道引，即是導引，今《正統道藏》《洞神部·威儀類·盡字號》所收《太清導引養生經》一卷；此書係節抄彭祖、甯先生等人之導引說而成。葛洪《抱朴子·遐覽篇》載《道引經》有十卷，今道藏所見唯有一卷，疑非同一書。又，梁·陶弘景《養性延命錄》引有《導引經》，陶氏去葛洪不遠，或者陶氏所引者，當是葛洪《抱朴子·遐覽》所言之《道引經》；今錄之於下：

梁·陶弘景《養性延命錄·卷下·導引按摩篇第五》云：

《導引經》云：「清旦未起，先啄齒二七，閉目握固，漱滿唾，三咽氣，尋閉，不息自極。極乃徐徐出氣，滿三，止，便起。狼踞鴟顧，左右自搖，亦不息自極。復三，便起下床，握固不息。頓踵三還，上一手，下一手，亦不息自極，三。又叉手項上，左右自了掄不息，復三。又伸兩足，及叉手前卻，自極，復三。皆當朝暮爲之。能數尤善。平旦，以兩手掌相摩令熱，熨眼三過。次又以指搔目四背，令人目明。按經文，拘魂門，制魄戶，名曰握固；與魂魄安門戶也。此固精明目，留年還白之法。若能終日握之，邪氣百毒不得入。（陶氏自注：握固法：屈大拇指於四小指下，把之。積習不止，眼中亦不復開。一說云：令人不遭魔魅。）」（《正統道藏·洞神部·方法類·臨字號》該書卷下第四、五頁）

由梁·陶弘景《養性延命錄》所引《導引經》看來，此經乃是教人導引以治病強身者。文中

所言叩齒法，可以有益於牙齒，北齊顏之推曾證其有效。而「以兩手掌相摩令熱，熨眼三過」、「以指搔目四眚」，可以有益於目明，亦是行而有明證者。

△、《元陽子經》一卷

書今佚，梁時陶弘景曾引及該書。

梁·陶弘景《養性延命錄·卷下·服氣療病篇第四》云：

《元陽經》曰：「常以鼻納氣，含而漱滿，舌料唇齒，咽之，一日一夜得千咽，甚佳。當少飲食。飲食多，則氣逆百脈閉；百脈閉，則氣不行；氣不行，則生病。」（《正統道藏·洞神部·方法類·臨字號》該書卷下第一頁）

陶氏距葛洪不遠，所引的《元陽經》，當是葛氏其師所藏之《元陽子經》。又，《正統道藏·洞玄部·本文類·皇字號》收有《太上靈寶元陽妙經》十卷，所言多佛教語，應非葛洪《抱朴子·遐覽》所載一卷本的《元陽子經》。又，北宋·賈善翔《猶龍傳·卷四·青羊》：「《青羊記》云：『……太上昇座，爲其母說《元陽經》。』」（《正統道藏·洞神部·譜錄類·敬字號》，該書卷四第二頁），所說《元陽經》疑即《道藏》之《太上靈寶元陽妙經》，亦應與葛洪所載《元陽子經》無關。

△、《玄女經》一卷

書今存。此經在《隋志》中和《素女經》合爲一卷，詳下述。

△、《素女經》一卷

此書隋時與《玄女經》合爲一卷，今所見本，乃是清·葉德輝據日本·丹波康賴撰《醫心

方》所引《素女經》中輯出重刊者。

《抱朴子·遐覽篇》所載，《素女經》與《玄女經》係各爲一卷；此二經都是房中術的重要修鍊典籍。《抱朴子》書中曾多次談論到它：

《抱朴子·釋滯篇》云：

房中之法十餘家，或以補救傷損，或以攻治眾病，或以采陰益陽，或以增年延壽，其大要在於還精補腦之一事耳。此法乃真人口口相傳，本不書也，雖服名藥，而復不知此要，亦不得長生也。人復不可都絕陰陽，陰陽不交，則坐致壅閉之病，故幽閉怨曠，多病而不壽也。任情肆意，又損年命。唯有得其節宣之和，可以不損。若不得口訣之術，萬無一人爲之而不以此自傷然者也。《玄》、《素》、《子都》、《容成公》、《彭祖》之屬，蓋載其粗事，終不以至要者著於紙上者也。

文中談到了房中採補之法，以及《玄》、《素》、《子都》、《容成公》、《彭祖》等類的房中書，這些房中書也都見載於《抱朴子·遐覽篇》，乃是抱朴子葛洪之師鄭隱所藏書。

又，《抱朴子·極言篇》云黃帝：

論道養則資玄、素二女。

《抱朴子·微旨篇》云：

夫陰陽之術，高可以治小疾，次可以免虛耗而已。其理自有極，安能致神仙而卻禍致福乎？人不可以陰陽不交，坐致疾患。若欲縱情恣欲，不能節宣，則伐年命。善其術者，則能卻走馬以補腦，還陰丹以朱腸，采玉液於金池，引三五於華梁，令人老有美色，終其所稟之天

年。而俗人聞黃帝以千二百女昇天，便謂黃帝單以此事致長生，而不知黃帝於荆山之下，鼎湖之上，飛九丹成，乃乘龍登天也。黃帝自可有千二百女耳，而非單行之所由也。凡服藥千種，三牲之養，而不知房中之術，亦無所益也。是以古人恐人輕恣情性，故美爲之說，亦不可盡信也。玄、素論之水火，水火煞人，而又生人，在於能用與不能耳。大都知其要法，御女多多益善，如不知其道而用之，一兩人足以速死耳。彭祖之法，最其要者，其他經多煩勞難行，而其爲益不必如其書。人少有能爲之者，口訣亦有數千言耳。不知之者，雖服百藥，猶不能得長生也。

《抱朴子·極言篇》：

若年尚少壯而知還年，服陰丹以補腦，采玉液於長谷者，不服藥物，亦不失三百歲也，但不得仙耳。不得其術者，古人方之於冰盃之盛湯，羽苞之蓄火也。……陰陽不交，傷也。

上述所引，可以看出葛洪對房中術的看法，也可以看出《玄》、《素》二經的重要性。而由於此二經係葛洪之師鄭隱的藏書，因而可以推知二經應是撰成於漢世。《隋書·經籍志三·子部·醫方類》曾載錄其書云：「《素女祕道經》一卷，并《玄女經》。」據是，《隋志》所見本子已把《玄女經》、《素女經》二者合爲一卷，稱爲《素女祕道經》。該書久佚，清·葉德輝據日本·丹波康賴撰《醫心方》所引，而輯出重刊，並撰寫序文，茲錄其序文於下：

《隋書·經籍志·子部·醫家類》有《素女祕道經》一卷，注云：「並《玄女經》」，又有《素女方》一卷，新舊《唐志》均不著錄，惟日本《寬平中現在書目》有《素女經》一卷，而無《玄女經》、《素女方》。疑其時合爲一書，不復分列也。寬平當中國唐昭宗時，其時

彼國齋書之使，絡繹於道途，故五代亂後亡書，彼國皆有傳者。此經雖未見有刊本，而載在彼國。永觀二年，丹波康賴所撰《醫心方》廿八卷中，首尾貫通，似是完帙。永觀二年，爲宋太宗雍熙元年，去唐未遠，其中所採《玉房祕訣》、《玉房指要》、《洞玄子》并此經，皆言房中之事。又載養陰、養陽諸篇，大抵漢隋兩《志》故書，舊文十得八九。今遠西言衛生學者，皆於飲食男女之故，推究隱微，譯出新書，如生殖器，男女交合新論，婚姻衛生學，無知之夫詫爲鴻寶，殊不知中國聖帝神君之胄，此學已講求於四千年以前，即緯書所載《孔子閉房記》一書，世雖不傳，可知其學之古。又如《春秋繁露》、《大戴禮》所言古人胎教之法，無非端性情廣似續，以盡位育之功能。性學之精，豈後世理學迂儒所能窺其要眇。然則《素女》一經，猶是斯道之大輅椎輪焉耳。經中雜出玄女、采女問答，知《素女》、《玄女》本合一經，與《隋志》并卷之說合。其文首多冠以《玉房祕訣》、《玉房指要》、《太清經》、《產經》，必是從諸書引出。蓋其書爲房術之鼻祖，各家援引，人人得而見之，故亦不必別行傳世也。《素女方》全卷載唐·王焘《外臺祕要》十七卷，題稱《素女經四季方》，孫氏星術錄出，刻入平津館叢書。讀者因隋唐舊籍以求古聖人制樂禁情之節文，延年種子之要道；俾華胥之族類，繁衍於神州；和平壽考之休徵，充溢於宙合。世有達人，熟誦而潛學焉，其於陰陽始終之義，思過半矣。癸卯日長至長沙葉德輝序。

《素女經》所談的九種性愛技巧、五徵、七損、八益等說，和一九七三年湖南長沙馬王堆西漢墓出土的《合陰陽》、《天下至道談》等書所談的，名相相合者甚多。如《合陰陽》談到的做愛技巧有：「十節：一曰虎游，二曰蟬拊（附），三曰斤（尺）蟻，四曰困（鬻）桷，五曰蝗



磔，六曰爰（猿）據，七曰瞻諸，八曰兔驚，九曰青令（蜻蛉），十曰魚噉」，《素女經》言及做愛技巧則有九法，依次爲：一曰龍翻，二曰虎步，三曰猿搏，四曰蟬附，五曰龜騰，六曰鳳翔，七曰兔吮毫，八曰魚接鱗，九曰鶴交頸。將《合陰陽》和《素女經》所言做愛技巧相比，名稱相合者有模仿虎、蟬、猿、兔、魚者五種；相同者不可謂不多。由《素女經》的內容，和馬王堆出土西漢初的房中術書相合處看來，疑《素女經》一書亦應是西漢舊物。東漢·王充《論衡·命義篇》：「素女對黃帝陳五女之法，非徒傷父母之身，乃又賊男女之性。」東漢·張衡《思立賦》：「惟般逸之無數兮，懼樂往而哀來。素女撫絃而餘音兮，太容吟曰念哉！」（《昭明文選》卷十五），張衡《同聲歌》曰：「素女爲我師，儀態盈萬方；衆夫所希見，天姥教軒皇。」；從這些東漢人的作品中，談到素女教黃帝房中術，可以知道《素女經》之類的作品，在當時應已流傳甚廣。《雲笈七籤》卷一百《軒轅本紀》：「修道養生之法，於玄女、素女受房中之術，能御三百女。授帝如意神方，即藏之崆峒山。」道教久傳黃帝御千二百女，或說御三百女而成仙，而教帝御女術的，即爲玄、素二女。東漢既盛傳此說，可見其書至遲應撰於西漢世甚或戰國時。

△、《彭祖經》一卷

《抱朴子·釋滯篇》載房中之書云：「《玄》、《素》、《子都》、《容成公》、《彭祖》之屬，蓋載其粗事，終不以至要者著於紙上者也。」又，《抱朴子·極言篇》：「《彭祖經》云：『其自帝嚳佐堯，歷夏至殷爲大夫，殷王遭綵女從受房中之術，行之有效，欲殺彭祖以絕其道，彭祖覺焉而逃去。去時年七八百餘。』」《抱朴子·微旨篇》論述玄素之道，房中之術，並

說：「彭祖之法，最其要者，其他經多煩勞難行。」對彭祖所述房中頗為推崇。這些都是《抱朴子》書中所見有關《彭祖經》的記載。

《彭祖經》一卷，今佚。《隋書·卷三十四·經籍三·醫方類》載有《彭祖養性經》一卷，不知與《抱朴子·遐覽》所載者是否為同一書？又，梁·陶弘景《養性延命錄》有多次提到「彭祖曰」，其《養性延命錄·卷下·御女損益篇第六》，通篇約有五分之四，係引用了彭祖的房中理論，疑皆是引自《彭祖經》。又，宋·李昉《太平御覽》亦明引《彭祖經》之文。今皆錄於下：

梁·陶弘景《養性延命錄·卷上·教誡篇第一》云：

彭祖曰：「道不在煩，但能不思衣，不思食，不思聲，不思色，不思勝，不思負，不思失，不思得，不思榮，不思辱，心不勞，形不極，常導引納氣，胎息爾，可得千歲。欲長生無限者，當服上藥。」

……

彭祖曰：「人之受氣，雖不知方術，但養之得理，常壽之一百二十歲；不得此者，皆傷之也。小復曉道，可得二百四十歲；復微加藥物，可得四百八十歲。」

彭祖曰：「養壽之法，但莫傷之而已。夫冬溫夏涼，不失四時之和，所以適身也。」

彭祖曰：「重衣厚褥，體不勞苦，以致風寒之疾；厚味脯腊，醉飽厭飫，以致聚結之病；美色妖嬈，嬪妾盈房，以致虛損之禍；淫聲哀音，怡心悅耳，以致荒耽之惑；馳騁遊觀，弋獵原野，以致發狂之失；謀得戰勝，兼弱取亂，以致驕逸之敗；蓋聖賢或失其理也。然養生之

具，譬猶水火，不可失適，反爲害耳。」

彭祖曰：「人不知道，徑服藥，損傷血氣，不足肉理，空疏髓腦。不實內已先病，故爲外物所犯，風寒酒色以發之耳。若本充實，豈有病乎？仙人曰：『罪莫大於淫，禍莫大於貪，咎莫大於讒。此三者，禍之車；小則危身，大則危家。若欲延年少病者，誠勿施精，命天殘；勿大溫，消骨髓；勿大寒，傷肌肉；勿咳嗽，失肥液；勿卒呼，驚魂魄；勿久泣，神悲感；勿恚怒，神不樂；勿念內，志恍惚。能行此道，可以長生。』」（《正統道藏·洞神部·方法類·臨字號》該書卷上第八頁）

梁·陶弘景《養性延命錄·卷下·服氣療病篇第四》云：

彭祖曰：「常閉氣納息，從平旦至日中，乃跪坐拭目，摩搦身體，舐脣咽唾，服氣數十，乃起行言笑。其偶有疲倦不安，便導引閉氣，以攻所患。必存其身頭面九竅，五藏四肢，至于髮端，皆令所在覺其氣雲行體中；起於鼻口，下達十指末；則澄和真神，不須針藥灸刺。凡行氣，欲除百病，隨所在作念之。頭病念頭，足痛念足。和氣往攻之，從時至時，便自消矣。時氣中冷，可閉氣以取汗，汗出，輒周身則解矣。行氣閉氣，雖是治身之要，然當先達解其理，又宜空虛不可飽滿。若氣有結滯，不得空流，或致發瘡。譬如泉源，不可壅遏。若食生魚、生菜、肥肉及喜怒憂患不除，而以行氣，令人發上氣。凡欲學行氣，皆當以漸。」（《正統道藏·洞神部·方法類·臨字號》該書卷下第一、二頁）

梁·陶弘景《養性延命錄·卷下·御女損益篇第六》

彭祖曰：「上士別床，中士異被。服藥千裏，不如獨臥。色使目盲，聲使耳聾，味使口爽。

苟能節宣其道適，抑揚其通塞者，可以增壽。一日之忌，暮食無飽（陶氏自註：夜飽食眠，損一日之壽）。一月之忌，暮飲無醉（夜醉臥，損一月之壽）。一歲之忌，暮須遠內（一交，損一歲之壽，養之不復）。終身之忌，暮須護氣（暮臥，習閉口，開口失氣，又邪從口入）。」

采女問彭祖曰：「人年六十當閉精守一，爲可爾否？」彭祖曰：「不然，男不欲無女；無女，則意動；意動，則神勞；神勞，則損壽。若念真正無可思而大佳，然而萬無一焉。有強鬱閉之，難持易失，使人漏精尿濁，以致鬼交之病。又欲令氣未感動，陽道垂弱，欲以御女者，先搖動，令其強起，但徐徐接之，令得陰氣；陰氣推之，須臾自強，強而用之，務令遲疏。精動而正，閉精緩息，瞑目偃臥，導引身體，更復可御他女。欲一動，則輒易人，易人可長生。若御一女，陰氣既微，爲益亦少。又陽道法火，陰道法水，水能制火，陰亦消陽，久用不止，陰氣喻陽，陽則轉損，所得不補所失。但能御十二女子而復不洩者，令人老有美色；若御九十三女而不洩者，年萬歲。凡精少則病，精盡則死，不可不忍，不可不慎。數交而時一洩，精氣隨長，不能使人虛損。若數交接則瀉精，精不得長益，則行精盡矣。在家所以數數交接者，一動不瀉則贏，得一瀉之，精減即不能數交接，但一月輒再瀉精，精氣亦自然生長，但遲微不能速起，不如數交接不瀉之速也。（陶氏自註：采女者，少得道，知養性，年一百七七歲，視如十五，殷王奉事之年，問道於彭祖也。）」

彭祖曰：「姦淫所以使人不得壽者，非是鬼神所爲也。直由用意俗猥，精動欲泄，務副彼心，竭力無厭，不以相生，反以相害。或驚狂消渴，或癰癰惡瘡，爲失精之故。但施瀉輒導引以

補其處，不爾，血脈髓腦日損，風濕犯之，則生疾病。由俗人不知補瀉之宜故也。」

彭祖曰：「凡男不可無女，女不可無男。若孤獨而思交接者，損人壽，生百病，鬼魅因之共交失精，而一當百。若欲求子，令子長命，賢明富貴，取月宿日施精大佳。」……

彭祖曰：「消息之情，不可不知也。又須當避大寒、大熱、大風、大雨、大雪、日月蝕、地動、雷震；此是天忌也。醉、飽、喜、怒、憂、愁、悲、哀、恐、懼，此人忌也。山川、神祇、社稷、井竈之處，此為地忌也。既避此三忌，又有吉日：春甲乙、夏丙丁、秋庚辛、冬壬癸、四季之月戊己，皆王相之日也，宜用嘉會，令人長生，有子必壽。其犯此忌，既致疾，生子亦凶夭短命。老子曰：『還精補腦，可得不老矣。』」（《正統道藏·洞神部·方法類·臨字號》該書卷下第八至第十三頁）

《太平御覽·卷六百七十八·道部二十·傳授上》：

按《彭祖經》云：「佐堯曆夏，至商為大夫，商王從受還年之術，行之有效，欲殺彭祖以絕其術，祖覺而逃去，去時年八百。」

又曰：「《紫微玄宮玉飛天真書》，太清元始授西母佩之，位登仙宗，真人衛從。」

又曰：「《玄洲仙伯關天萬仙真書》，東海小童授以得道人佩之，一名《仙人道錄》，一名《鳳真錄太玄登仙盟文》；又崑崙墟臺靈飛太真大上丈人以授得道者佩之，周行五岳，山神授職，一名《五岳兵符》，佩之，金石為開。」

又曰：「《蓬萊高上真書》成，青天上皇以傳寧封，佩此真符，橫行江海，一名《蓬萊太玄玉札》一名《九流真書》。北陵文人授以馬師皇，致龍來。又《天帝丈人黃上真書》，佩

之，知吉凶未兆之事。」

陶弘景《養性延命錄·卷下·御女損益篇》所引《彭祖經》，可以明顯看出彭祖對房中術的主張。其中所言的多交少瀉觀念，和馬王堆出土醫書相近；而所說的性交三忌：天忌（避大寒、大熱、大風、大雨、大雪、日月蝕、地動、雷震）；人忌（避醉、飽、喜、怒、憂、愁、悲、哀、恐）；地忌（避山川、神祇、社稷、井竈之處）等，亦為後世房中家所遵循。

又，今《正統道藏·方法類·臨字號》收錄有《彭祖攝生養性論》一書，所載內容，皆無上述《養性延命錄》所引《彭祖經》之文句，疑非葛氏之師所藏之《彭祖經》。

# △、《陳赦經》一卷

書今佚。

# △、《子都經》一卷

此書今佚。參見上《素女經》條。晉·葛洪《神仙傳》云：「巫炎，字子都，漢武帝時人，有陰道之術。」疑《子都經》為巫炎或其後學所作。此書，梁人陶弘景曾加以引用。

梁·陶弘景《養性延命錄·卷下·御女損益篇第六》云：

《子都經》曰：「施瀉之法，須當弱入強出。（葛氏自註：何謂弱入強出？納玉莖於琴弦、麥齒之間，及洪大，便出之。弱納之，是謂弱入強出。消息之，令滿八十動，則陽數備，即為妙也。）老子曰：『弱入強出，知生之術；強入弱出，良命乃卒。』此之謂也。」（《正統道藏·洞神部·方法類·臨字號》該書卷下第十三頁）

玉莖，指男子陰莖。琴弦、麥齒，指女人陰戶；陰戶內深一寸（古尺）處，稱為琴弦；二寸

處稱爲麥齒。《素女經》：「女人陰深一寸曰琴絃。」明代《素女妙論》：「女子陰中有八名，又名八谷：一曰琴絃，其深一寸；二曰麥齒，其深二寸。……」陶弘景所引的《子都經》片斷，在強調房中採戰時弱入強出之法，指交媾時陰莖未極硬時便納入陰戶琴弦、麥齒間，等強硬時便拔出，係採淺入淺出之法。所言與馬王堆醫書《天下至道談》、《養生方》等強調膚至、筋至、氣至，須俟陰莖怒大堅挺始能交媾者不同。

△、《張虛經》一卷

書今佚。

△、《天門子經》一卷

書今佚，晉·葛洪《神仙傳》有天門子傳，並引錄其經文：「天門子者，姓王名剛，明補養之要。其經曰：『陽生立於寅，純木之精；陰生立於申，純金之精。夫以木投金，無往不傷，故陰能疲陽……明木之畏於金也。』」則其經似乎是以五行陰陽等生剋來論述補養之道者。

△、《容成經》一卷

書今佚，參見上文《素女經》條。《漢書·藝文志》載錄《房中八家》，首爲《容成陰道》二十六卷，疑即是此書。劉向《列仙傳·卷上·容成公》云：「容成公者，自稱黃帝師，見於周穆王，能善補導之事，取精於玄牝，其要谷神不死，守生養氣者也。髮白更黑，齒落更生，事與老子同，亦云老子師也。」

《抱朴子·遐覽篇》所載，從《玄女經》起，至此經止，應爲同性質之書，皆在論述房中採補之術。

△、《入山經》一卷

書今佚。

△、《內寶經》一卷

書今佚。

△、《四規經》一卷

書疑尚存，疑爲道藏本之《太上明鑑真經》。

此經與下述《明鏡經》一卷、《日月臨鏡經》一卷，都是在利用鏡子來修仙知吉凶。依其所用鏡子的多寡，而名稱不同；使用兩面鏡子的，稱爲日月鏡，《日月臨鏡經》一卷當是使用二鏡來修仙者；使用四面鏡子的，則稱爲四規鏡，《四規經》一卷即是說用四鏡修仙之法。又，近人孫人和《抱朴子校補》以爲《抱朴子·遐覽篇》所載「《四規經》《明鏡經》」，當是《四規明鏡經》而誤衍一「經」字，遂析成二經，孫說僅是臆測，無實據。

今《正統道藏》所收以明鏡來修仙者，有：《太上明鑑真經》一卷（《正統道藏》〈正乙部·滿字號〉）、《上清明鑑要經》一卷（《正統道藏》〈正乙部·滿字號〉）、《洞玄靈寶道士明鏡法》一卷（《正統道藏》〈正乙部·肆字號〉）、《洞玄靈寶道學科儀》卷下《明鏡要經品》（《正統道藏》〈太平部儀字號〉）等，皆與明鏡修仙有關。其中《太上明鑑真經》所載內容與《抱朴子·雜應篇》所述仙經相同者多，疑此書，應即是《抱朴子·遐覽篇》所載的《四規經》一卷。又《抱朴子·遐覽篇》另載有《明鏡經》一卷、《日月臨鏡經》一卷等，葛氏未載其內涵，竊疑今道藏中《上清明鑑要經》一卷、《洞玄靈寶道士明鏡法》、《洞玄靈寶道學科儀》



卷下《明鏡要經品》等有開明鏡修鍊法門，應是由此二經演變而來。今論述於下：

《抱朴子·雜應篇》：

或問：「將來吉凶，安危去就，知之可以全身，為有道乎？」抱朴子曰：「……或用明鏡九寸以上自照，有所思存，七日七夕，則見神仙，或男或女，或老或少，一示之後，心中自知千里之外，方來之事也。明鏡或用一；或用二，謂之日月鏡；或用四，謂之四規鏡。四規者，照之時，前後左右各施一也。用四規，所見來神甚多，或縱目，或乘龍駕虎，冠服彩色，不與世同，皆有經圖。欲修其道，當先暗誦所當致見諸神姓名位號，識其衣冠；不爾，則卒至而忘其神，或能驚懼，則害人也。為之，率欲得靜漠幽閑林麓之中，外形不經目，外聲不入耳，其道必成也。三童九女節壽君，九首蛇軀，百二十官，雖來，勿得熟視也。或有問之者，或有訶怒之者，亦勿答也。或有侍從暉暉，力士甲卒，乘龍駕虎，簫鼓嘈嘈，勿舉目與言也。但諦念老君真形，老君真形見，則起再拜也。老君真形者，思之，姓李名聃，字伯陽，身長九尺，黃色，鳥喙，隆鼻，秀眉長五寸，耳長七寸，額有三理上下微，足有八卦，以神龜為床，金樓玉堂，白銀為階，五色雲為衣，重疊之冠，鋒鋌之劍，從黃童百二十人，左有十二青龍，右有二十六白虎，前有二十四朱雀，後有七十二玄武，前道十二窮奇，後從三十六辟邪，雷電在上，晃晃昱昱，此事出於仙經中也。見老君則年命延長，心如日月，無事不知也。」

《抱朴子·雜應篇》所言明鏡修鍊之法，說是「出於仙經中」，疑所言的仙經，即是《抱朴子·遐覽篇》所說的《四規經》一卷；此經和道藏《太上明鑑真經》所言修仙方式頗多相近，今

錄其文於下。

《太上明鑑真經》：

老子曰：「欲行明鏡，勿入喪家、產乳之中，精衣香薰，沐浴五香，并飲蘭桂之液，無食薰辛之物，絕棄腥臊，無近婦人。於密靖之地，幽室之中，不聞車馬之聲，金鼓之音，鳥獸喧噪，乃可爲之。此道之忌，莫甚於驚，一往不復反，一敗不復成也。當其時，心不欲復有所存，耳復不欲有所聽，注心正目，彷彿想念，至精不急，乃復可成。」

老子曰：「當得明鏡九寸，無令面有偏缺毀損疵瑕，務欲清明周正，不失人容色者，善。昔我先師以尺二寸鏡，前後左右一焉，名曰「四規」。行此道者，甚難速成；易得若驚，則有大殃；少能者也。……」

老子曰：「以九寸鏡，各一枚，俠其左右，名曰「日月」，亦以延年矣。若欲分身散形，坐在立亡，上昇黃庭，長生不死，役使百靈，入水入火，入金入石，入木入土，飛行在意者，當用吾四規之道。若但欲逆知吉凶，「日月」足矣。」……

老子曰：「四規之道，必見尊神，非上士至真，勿以此示之。吾道至密，世無其人，寧見？道門欲行四規者，皆令去己一尺五寸，高三尺。東規當見仙人二人，冠丹纓之冠，面貌狹小，耳高其頭，身皆生黑毛，見之勿驚。西規當見西王母，玉女侍之。南規當見中和無極元君，一身十一頭，冠自然之冠，衣色赤。北規當見天皇君十三頭，衣冠之色，如其時也。……或見一人目下脛三寸，黃衣青下者，同目君……或見人頭鳥身五色玄黃者，上上太一君道父也。或見九人皆衣青衣而白首者，無極大元君也。或見一人長六尺五寸，冠角

白，衣赤領，或虎文鳳章者，姓李名耳，字伯陽，見之常以早旦。」（《正統道藏》〈正乙部·滿字號〉）

《太上明鑑真經》一卷，除經文外，有四符及三神仙圖。經中談到修道須擇「密靖之地，幽室之中，不聞車馬之聲，金鼓之音」，並云用九寸明鏡，而用二面者，名曰「日月」，四面者稱為「四規」，且言及鏡中所現神祇相貌名諱；此皆與《抱朴子·雜應篇》說相近。因而疑《太上明鑑真經》即是《抱朴子·遐覽篇》所載之《四規經》。

又，《上清明鑑要經》一卷，此經雖以明鏡為經名，但內容所言者除第一、二章與神仙明鏡有關外，其餘為避兵散、仙人酒、除百病藥枕、種芝法等，皆與明鏡無關。第一章為作明鏡法，敘述治室、立鏡、置水、用火，及求仙之法。第二章載磨鏡之藥方。此經所述明鏡修仙法，和《洞玄靈寶道士明鏡法》、《洞玄靈寶道學科儀》卷下《明鏡要經品》所敘相同，而詳略有別；疑後二經當是抄襲《上清明鑑要經》而來；道藏這類明鏡相關經典，亦疑皆是由葛洪所載諸明鏡經演化而來。

△、《明鏡經》一卷

說見上。又，道經《上清僊府瓊林經》（《正統道藏·正乙部·典字號》）頁十六，引有《玉晨明鏡經》之文約三百餘字，不是否即是《抱朴子·遐覽》所載《明鏡經》？

△、《日月臨鏡經》一卷

說見上。

△、《五言經》一卷

書今佚。

△、《柱中經》一卷

書今佚。

△、《靈寶皇子心經》一卷

書今佚。

△、《龍躡經》一卷

書尚存。

《龍躡經》一卷，除見載於《抱朴子·遐覽篇》外；晉·華僑《紫陽真人內傳》（《正統道藏》〈洞真部記傳類翔字號〉），載紫陽真人周義山，曾於山中遇衍門子授以《龍躡經》。周義山的年代，據華僑所言，他的祖父玄，在漢昭帝元鳳元年時任官青州刺史，則周義山應是西漢末人。華僑傳中說他得仙人傳《龍躡經》，《龍躡經》雖未必是西漢時書，但晉人華僑已提及此書，則此是當撰於晉前應可確定，疑其撰成於東漢末至三國間。

今《正統道藏》〈正乙部達字號〉有《上清太上開天龍躡經》五卷，卷一以黃帝和甯君問答，談論天界三清境、四人境、三界天，及諸仙品級等事；其第二卷以下，皆在解釋第一卷。第一卷所言三清三十六天、三界三十二天，都未詳言天名，而第二卷以後則詳載諸天名稱；疑《上清太上開天龍躡經》第一卷，即是《抱朴子·遐覽篇》所載的《龍躡經》一卷。此經所言天界，已開始採入佛教三界名相，以欲界、色界、無色界來區分天界。又，此經中將道經常見的「四種民天」稱為「四人天」或「四人境」，疑是唐人避太宗諱所改；唐人·薛幽棲、李少微，都曾引

此經以注《度人經》見《元始無量度人上品妙經四註》（《正統道藏》）《洞真部玉訣類寒字號》，可見唐道士熟讀此經。

又，有關《上清太上開天龍蹻經》內容之探討，請參見拙撰《漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄說》下編第一章，頁二一六至頁二二二，一九八九年十一月，台灣學生書局印行。

△、《正機經》一卷

書尚存，此經即道藏本《太上靈寶五符經》之一部分。

《正機經》與下條《平衡經》、《飛龜振經》等三經，據《抱朴子·辨問篇》所言，合稱為《靈寶經》。近人陳國符《道藏源流考·五符經考證》，該書頁六二至六六，以為葛洪《抱朴子》所引的《靈寶經》，今稱為《太上靈寶五符經》，和葛巢甫所造的《靈寶經》有別。陳國符將《五符經》稱為古《靈寶經》，將葛巢甫所造稱為今《靈寶經》；筆者以為把「今」字改稱為「新」，較為妥切。今再以《抱朴子》書中所稱引《靈寶經》之文句，皆見於今本《靈寶五符經》中看來，足證陳說不誤。因而《靈寶經》當分為古及新二者來談。《抱朴子·遐覽》所載其師鄭隱藏書之《靈寶經》（包括《正機經》、《平衡經》、《飛龜振經》等三經），此為古《靈寶經》；東晉末葛巢甫所造之經，也稱為《靈寶經》，文字與古者不同，此為新《靈寶經》。後來葛書盛行，因而《靈寶經》之名，便被葛氏書所專享，古《靈寶經》則被稱為《五符經》。

古《靈寶經》，現存，收錄於《正統道藏·洞玄部·神符類·衣字號》，名為《太上靈寶五符序》，共上中下三卷。此書上卷為序及吸食五方天氣、日月精華之法，卷中為服食五芝、藥餌、避穀法，下卷敘述經文傳承、靈符及儀軌。此經之序，不題撰者，陳國符氏據賈善翔《猶龍

傳·卷五·度漢天師篇》：「天師張陵嘗撰《靈寶五符序》」，而推斷爲漢·張道陵所撰序。

葛洪在《抱朴子》書中，非常重視古《靈寶經》，認爲是長生不死之方，禹曾服此不死，藏之名山，吳王曾得此經，以問孔子。葛氏之說，與今本序文相合，知其說乃是據張道陵《太上靈寶五符經》之序文而來，因而可以確定《靈寶五符經》，即古《靈寶經》。在書名方面，劉師培《讀道藏記》以爲道藏本題爲《靈寶五符經序》，然序僅是經中一部分，「今以三卷均序文，乃標題之訛也。」，所以道藏本之《太上靈寶五符序》，實應正名爲《太上靈寶五符經》。今再列述相關史料，並論述於下：

晉·葛洪《抱朴子·辨問篇》：

《靈寶經》有《正機》、《平衡》、《飛龜授秩》，凡三篇，皆仙術也。吳王伐石以治宮室，而於合石之中，得紫文金簡之書，不能讀之，使使者持以問仲尼，而欺仲尼曰：「吳王閑居，有赤雀銜書以置殿上，不知其義，故遠詣呈。」仲尼以視之曰：「此乃靈寶之方，長生之法，禹之所服，隱在水邦，年齊天地，朝於紫庭者也。禹將仙化，封之名山石函之中，乃今赤雀銜之，殆天授也。」以此論之，是夏禹不死，而仲尼又知之。

晉·葛洪《抱朴子·釋滯篇》：

金簡玉字，發於禹井之側。《正機》、《平衡》，割乎文石之中。

《歷世眞仙體道通鑑·卷五·華子期》：

華子期者，淮南人也，師角里先生，受《仙隱靈寶方》：一曰《伊洛飛龜秩》，二曰《白禹正機》，三曰《平衡》。

由上述，知《飛龜振經》，又稱《飛龜授秩》、《伊洛飛龜秩》。《正機經》又稱《白禹正機》；更據張道陵序，知《正機經》亦稱《河圖隱存符》。又，葛洪《抱朴子·辨問篇》所言吳王得經，使使者持經以問仲尼事者，乃是擷取張陵所撰《太上靈寶五符經序》而來，序中說使者為包山隱居龍威丈人。此段事蹟，也與《越絕書》及譙緯書《河圖絳象》（《古微書·卷三十二》）所載相近。譙緯起於西漢哀平之際；《越絕書》，清·姚際恆《古今偽書考》及《四庫提要》考定為東漢初袁康、吳平所撰，此書即是王充·《論衡·案書篇》所說的《越紐錄》。如此，則夏禹、吳王、孔子間有關《靈寶五符經》的傳說，當在東漢初已存在；亦可間接證明此經之序應為張道陵撰無疑，張氏乃據當時之傳說而撰序。再者，劉師培《讀道藏記》云：「觀此書《五帝官將號章》，詳析五方帝名及方色，《太清五始法章》，以五藏五常配五行，並及孤虛王相之法，是均漢人遺說，即出自漢季，亦未可知。」劉氏據漢人五行生剋及王相孤虛，說明《靈寶五符經》撰成於漢末；實者張道陵既已為此書撰序，則至遲應撰成於張陵前，其撰成年代，恐置於東漢初較為妥切。北周·甄鸞《笑道論·道經未出言出三十一》云：「張陵創造《靈寶》，吳赤烏時始出。」當亦是因張陵為此經撰序而誤以為此經乃張道陵撰。又關於張陵撰序方面，今《靈寶五符經序》云：

華子期者，九江人也。少好仙道，入山隱跡，採服草藥，棲身林阜，二十餘年，忽遇角里先生，乃授之《仙隱靈寶方》，一曰《河圖隱存符》，二曰《伊雒飛龜》，三曰《平衡》。案合服之，日更少壯，色如少女，一日行五百里，能舉千斤，一歲十易皮，乃入潛山中，而白日升天矣。

《靈寶五符經序》中的這段記載，除見於《歷世真仙體道通鑑·卷五·華子期》外，也見載於今本葛洪《神仙傳·卷一》；亦足證明《序》出不晚。

又，葛洪《抱朴子》書，引及《靈寶經》經文者，多與道藏《太一靈寶五符序》相合，今轉錄於下，並加以探述：

《抱朴子·登涉篇》：

《靈寶經》云：「入山當以保日及義日；若專日者，大吉；以制日、伐日，必死。」：

《靈寶經》曰：「所謂寶日者，謂支干上生下之日也；若用甲午乙己之日是也。甲者，木也。午者，火也。乙亦木也，己亦火也，火生於木故也。」又謂：「義日者，支干下生上之日也；若壬申癸酉之日是也。壬者，水也。申者，金也。癸者，水也。酉者，金也。水生於金故也。所謂制日者，支干上克下之日也。若戊子己亥之日是也。戊者，土也。子者，水也。己亦土也，亥亦水也；五行之義，土克水也。所謂伐日者，支干下克上之日，若甲申乙酉之日是也。甲者，木也。申者，金也。乙亦木也，酉金也；金克木故也。他皆倣此。引而長之，皆可知之也。」

葛氏《抱朴子·登涉篇》所引《靈寶經》，及該篇所言入山咒「臨兵鬥者，皆陣列前行。」凡九字，常當密祝之，無所不辟。」這些文字，今皆見於道藏本《太上靈寶五符序·卷下》（《正統道藏·洞玄部·神符類·衣字號》，該書卷下第八、九頁）；此說明了葛洪師鄭隱所藏之《靈寶經》，即今之《太上靈寶五符序》一書。然自葛巢甫新《靈寶經》流行後，《靈寶經》之稱，便被新經所專有，古《靈寶經》則直稱為《五符經》。在後代道經及典籍中所引到的



《靈寶經》，如北周·甄鸞《笑道論·戒木枯死二十二》一處（註四），及道藏《上清僊府瓊林經》二處引到《靈寶經》；而《太平御覽·卷六百七十三·道部十五·仙經下》引用《靈寶經》之文句甚多，文中更提及《元治洞玄靈寶赤書五篇真文》、《太上八策威文》、《太上隱書金真玉光經》；上述三書所引《靈寶經》，均非《太上靈寶五符經》之文，當是出自葛巢甫新《靈寶經》。

綜結上述，今道藏《太上靈寶五符序》三卷，即是葛洪所說的《靈寶經》；該書應撰成於東漢張道陵前。但在東晉末，由於葛巢甫新撰《靈寶經》盛行，於是後世之《靈寶經》便專指葛巢甫書而言；古《靈寶經》則被稱為《五符經》。

《五符經》一書，從北周·甄鸞《笑道論》（註五）及《太平御覽·道部》數處徵引《五符經》之文，文字皆與今本《太上靈寶五符序》一書相合看來，今本應即是從古本傳承而來。然由《太平御覽·卷六百五十九·道部一》所引《五符經》二十四真圖之文，不見於今本中，知今本當仍有殘缺。再由此經既撰於東漢，而今《太上靈寶五符序·卷中·靈寶黃精方》有敘述三國時孫權事及「弟子葛洪曾聞之於鄭君言……」等等文字，知今所見之經文，當亦有葛洪及後人所增益者。

至於關於《五符經》篇章的問題，《抱朴子》說古《靈寶經》分《正機》、《平衡》、《飛龜授秩》等三篇，再由《抱朴子·遐覽》知三篇各為一卷，張道陵撰序亦提及此三篇之名，但今本僅分三卷，卻無篇名，應是佚去，其篇名或當如上說。

△、《平衡經》一卷

古三卷《靈寶經》之一。古《靈寶經》，今稱爲《太上靈寶五符序》，參閱上條。

△、《飛龜振經》一卷

古三卷《靈寶經》之一。古《靈寶經》，今稱爲《太上靈寶五符序》，參閱上文《正機經》條。

△、《鹿盧躡經》一卷

書今佚。

△、《蹈形記》一卷

書今佚。

△、《守形圖》一卷

除《抱朴子·遐覽篇》載錄經名外，《抱朴子·地真篇》云：「吾聞之於師云：『道術諸經，所思存念作，可以卻惡防身者，乃有數千法；如含影、藏形及守形、無生、九變、十二化、二十四生等，思見身中諸神，而內視令見之法，不可勝計，亦各有效也。』」文中所言之守形，應即是《抱朴子·遐覽篇》所載《守形圖》一卷中所言之術法，其書今佚。

△、《坐亡圖》一卷

書今佚。

△、《觀臥引圖》一卷

書今佚。

△、《含景圖》一卷

書今佚。《抱朴子·地真篇》云：「吾聞之於師云：『道術諸經，所思存念作，可以卻惡防身者，乃有數千法；如含影、藏形及守形、無生、九變、十二化、二十四生等，思見身中諸神，而內視令見之法，不可勝計，亦各有效也。』」文中所言之含影，應即是《抱朴子·遐覽篇》所載《含景圖》一卷中所言之術法。

△、《觀天圖》一卷

書今佚。

△、《木芝圖》一卷

書今佚。

△、《菌芝圖》一卷

書今佚。

△、《肉芝圖》一卷

書今佚。

△、《大塊雜芝圖》一卷

書今佚。

△、《五嶽經》一卷

書今佚。

△、《隱守記》一卷

書今佚。

△、《東井圖》一卷

書今佚。

△、《虛元經》一卷

書今佚。

△、《牽牛中經》一卷

書今佚。

△、《王彌記》一卷

書今佚。清·孫星衍平津館刊本作「王」字，道藏本作「玉」字，不知誰是。

△、《臘成記》一卷

書今佚。

△、《六安記》一卷

書今佚。

△、《鶴鳴記》一卷

書今佚。《鶴鳴記》疑與張道陵有關，據《後漢書·卷七十五·劉焉傳》所載，東漢順帝時，張道陵曾客於蜀，學道於鶴鳴山中，並於山間創立五斗米教。鶴鳴山也稱為鵠鳴山，因張道陵之關係，其後成為道教名山勝境。

△、《平都記》一卷

書今佚。平都為山名，《平都記》疑是與東漢陰長生、王遠（字方平）成道有關之傳記。

陰、王二人曾於四川省豐都縣東北隅的平都山修鍊成道。

△、《定心記》一卷

書今佚。

△、《龜文經》一卷

除《抱朴子·遐覽篇》載錄經名外，經文又曾見引於《抱朴子·雜應篇》：「《老子篇中記》及《龜文經》，皆言：『藥兵之後，金木之年，必有大疫，萬人餘一。』」

《龜文經》書今佚；《漢書·藝文志·著龜》載有《龜書》、《夏龜》、《南龜書》、《巨龜》、《雜龜》等等卷數甚多，《隋書·經籍三·五行》載有《龜經》、《龜卜五兆動搖決》等；但這些書都是占卜之書，疑與《抱朴子·遐覽》所載《龜文經》無關。

△、《山陽記》一卷

書今佚。

△、《玉策記》一卷

書今佚。葛洪《抱朴子·對俗篇》、《抱朴子·仙藥篇》、馬總《意林》卷四引有部分經文，內容在論述龜鶴芝石等仙獸仙藥之壽命及其變化。今將相關經文轉錄，並加以考證於下：

葛洪《抱朴子·對俗篇》：

《玉策記曰》：「千歲之龜，五色具焉，其額上兩骨起似角，解人之言，浮於蓮葉之上，或在叢著之下，其上時有白雲蟠蛇。千歲之鶴，隨時而鳴，能登於木，其未千載者，終不集於樹上也，色純白而腦盡成丹。」如此則見，便可知也。然物之老者多智，率皆深藏遠處，故

人少有見之耳。按《玉策記》及《昌字經》，不但此二物之壽也，云：「千歲松樹，四邊披越，上杪不長，望而視之，有如偃蓋，其中有物，或如青牛，或如青羊，或如青犬，或如青人，皆壽萬歲。」又云：「蛇有無窮之壽，獼猴壽八百歲變為猿，猿壽五百歲變為獾，獾壽千歲。蟾蜍壽三千歲，騏驎壽二千歲。騰黃之馬，吉光之獸，皆壽三千歲。千歲之鳥，萬歲之禽，皆人面而鳥身，壽亦如其名。虎及鹿兔，皆壽千歲，壽滿五百歲者，其毛色白。熊壽五百歲者，則能變化。狐狸豺狼，皆壽八百歲，滿五百歲，則善變為人形。鼠壽三百歲，滿百歲則色白，善憑人而卜，名曰仲，能知一年中吉凶及千里外事。」

《抱朴子·仙藥篇》：

石芝者：石象芝生於海隅名山，及島嶼之涯有積石者，其狀如肉象有頭尾四足者，良似生物也，附於大石，喜在高岫險峻之地，或卻著仰綴也。赤者如珊瑚，白者如截肪，黑者如澤漆，青者如翠羽，黃者如紫金；而皆光明洞徹如堅冰也。晦夜去之三百步，便望見其光矣。大者十餘斤，小者三四斤，非久齋至精，及佩老子入山靈寶五符，亦不能得見此輩也。凡見諸芝，且先以開山卻害符置其上，則不得復隱蔽化去矣。徐徐擇王相之日，設醮祭以酒脯，祈而取之，皆從日下禹步閉氣而往也。又若得石象芝，搗之三萬六千杵，服方寸匕，日三，盡一斤，則得千歲；十斤，則萬歲；亦可分人服也。

又玉脂芝，生於有玉之山，常居懸危之處，玉膏流出，萬年已上，則凝而成芝，有似鳥獸之形，色無常彩，率多似山玄水蒼玉也，亦鮮明如水晶；得而未之，以無心草汁和之，須臾成水，服一升，得一千歲也。

七明九光芝，皆石也。生臨水之高山石崖之間，狀如盤碗，不過徑尺以還，有莖帶連綴之。起三四寸，有七孔者，名七明；九孔者，名九光；光皆如星，百餘步內，夜皆望見其光，其光自別，可散不可合也。常以秋分伺之，得之，搗服方寸匕，入口則翕然身熱，五味甘美，盡一斤則得千歲，令人身有光，所居暗地如月，可以夜視也。

石蜜芝，生少室石戶，有偃蓋石，高度徑可一丈許，望見蜜芝從石戶上墮入偃蓋中，良久，輒有一滴，有似雨後屋之餘漏，時時一落耳。然蜜芝墮不息，而偃蓋亦終不溢也。戶上刻石爲科斗字，曰：『得服石蜜芝一斗者，壽萬歲。』諸道士共思惟其處，不可得往，唯當以橈器著勁竹木端，以承取之，然竟未有能爲之者。按此石戶上刻題如此，前世必已有得之者也。

石柱芝，生名山石穴中，似桂樹而實石也。高尺許，大如徑尺，光明而味辛，有枝條，搗服之一斤得千歲也。

石中黃子，所在有之，沁水山爲尤多。其在大石中，則其石常潤濕不燥，打其石有數十重，乃得之。在大石中，赤黃溶溶，如雞子之在其殼中也。即當飲之，不飲則堅凝成石，不復中服也。法正當及未堅時飲之，既凝則應未服也。破一石中，多者有一升，少者有數合，可頓服也。雖不得多，相繼服之，共計前後所服，合成三升，壽則千歲。但欲多服，唯患難得耳。

石腦芝，生滑石中，亦如石中黃子狀，但不皆有耳。打破大滑石千許，乃可得一枚，初破之，其在石中，五色光明而自動，服一升得千歲矣。

石硫黃芝，五岳皆有，而箕山爲多。其方言許由就此服之而長生，故不復以富貴累意，不受堯禪也。

石硫丹者，石之赤精，蓋石硫黃之類也。皆浸溢於崖岸之間，其濡濕者可丸服，其已堅者可散服。

如此有百二十，皆石芝也。事在《太乙玉策》及《昌字內記》，不可具稱也。

《抱朴子·仙藥篇》：

按《玉策記》及《開明經》，皆以五音六屬，知人年命之所在。子午屬庚，卯酉屬己，寅申屬戊，丑未屬辛，辰戌屬丙，巳亥屬丁。一言得之者，宮與土也。三言得之者，徵與火也。五言得之者，羽與水也。七言得之者，商與金也。九言得之者，角與木也。若本命屬土，不宜服青色藥；屬金，不宜服赤色藥；屬木，不宜服白色藥；屬水，不宜服黃色藥；屬火，不宜服黑色藥。以五行之義，木剋土，土剋水，水剋火，火剋金，金剋木故也。若金丹大藥，不復論宜與不宜也。

一言宮，庚子庚午，辛未辛丑，丙辰丙戌，丁亥丁巳，戊寅戊申，己卯己酉。三言徵，甲辰甲戌，乙亥乙巳，丙寅丙申，丁酉丁卯，戊午戊子，己未己丑。五言羽，甲寅甲申，乙卯乙酉，丙子丙午，丁未丁丑，壬辰壬戌，癸巳癸亥。七言商，甲子甲午，乙丑乙未，庚辰庚戌，辛巳辛亥，壬申壬寅，癸卯癸酉。九言角，戊辰戊戌，己巳己亥，庚寅庚申，辛卯辛酉，壬午壬子，癸丑癸未。



《老君玉策》曰：「松脂入地千年作茯苓，茯苓千年作琥珀，琥珀千年作石膽，石膽千年作威喜。」

《史記·卷一百二十八·龜策列傳》：

余至江南，觀其行事，問其長老，云：「龜千歲乃遊蓮葉之上，著百莖共一根，又其所生，獸無虎狼，草無毒螫。」江傍家人，常畜龜，飲食之，以爲能導引致氣，有益於助衰養老，豈不信哉！

褚先生曰：「……《傳》曰：『下有伏靈，上有兔絲。上有搏著，下有神龜。所謂伏靈者，在兔絲之下，狀似飛鳥之形，新雨已，天清靜無風，以夜捎兔絲去之，即以籊燭此地，燭之火滅，即記其處，以新布四丈環置之，明即掘取之，入四尺至七尺得矣，過七尺不可得。伏靈者，千歲松根也。食之不死。』聞著生滿百莖者，其下必有神龜守之，其上常有青雲覆之。《傳》曰：『天下和平，王道得，而著莖長丈，其叢生滿百莖。』……《記》曰：『能得名龜者，財物歸之，家必大富至千萬。一曰北斗龜，二曰南辰龜，三曰五星龜，四曰八風龜，五曰二十八宿龜，六曰日月龜，七曰九州龜，八曰玉龜。凡八名龜，龜圖各有文在腹下，文云云者，此某之龜也。』……南方老人，用龜支床足，行二十餘歲，老人死，移床，龜尚生不死，龜能行氣導引。」

《史記龜策列傳》所載有關龜著之神話，及褚少孫在司馬遷文末附記中所引書傳所載龜著之說，與《抱朴子·對俗篇》、《意林·卷四·抱朴子》引《玉策記》相近，則這類傳說，當在西漢初甚至戰國之世，已有書籍載錄。《玉策記》據唐·馬總《意林》所引，也寫作《老君玉

策》，《抱朴子·仙藥篇》引作《太乙玉策》；清人惠棟《易漢學·四》以爲是周秦時書，由司馬遷所言神龜事及褚少孫附記引古書傳之說看來，惠說不無根據。又，《昌字經》，《抱朴子·仙藥篇》作《昌字內記》。近人王明《抱朴子內篇校釋》《對俗篇》校釋，該書頁四九，考證此書云：

本書《遐覽篇》著錄《玉策記》一卷，清·惠棟《易漢學·四》云：「《玉策記》，周秦時書。」明案：本篇下文稱引《玉策記》及《昌字經》，《仙藥篇》稱《太乙玉策》及《昌字內記》，唐·馬總《意林》卷四引作《老君玉策》，則《玉策記》殆即《太乙玉策》，《昌字經》疑即《昌字內記》。漢代崇祀太一神，《太一玉策》似是漢時書。昌字、力牧，相傳皆黃帝時人。漢代依託黃帝之書頗多，則《昌字紀》似亦漢人造作。惠棟謂《玉策記》周秦時書，其成書年代，未免過早。

王明以爲《玉策記》爲漢時書，但如以《史記》及褚少孫引書傳看來，彼時這類載記已存在，則惠棟疑《玉策記》爲周秦時書，反而較可信。

#### △、《八史圖》一卷

書今佚。

#### △、《入室經》一卷

書今佚。近人王明《抱朴子內篇校釋》云：「《校勘記》：『榮案：盧本作《八寶經》。』明案：慎校本、寶顏堂本亦作《八寶經》。」王文中的《校勘記》，是指陳其榮《抱朴子內篇校勘記》。盧本，指明·盧舜治本。

又，《正統道藏·太玄部·唱字號》收錄《玉室經》一卷，分十三章，題爲「德州草澤李成之述」，德州，隋時始置，李成之疑爲唐人或唐至宋時人。《讀史方輿紀要·山東濟南府》：「德州，春秋戰國時齊地，後屬趙。秦屬齊郡，漢置平原郡，後魏至後周因之。隋，郡廢，改置德州，煬帝時，復曰平原郡。唐武德四年，復置德州；天寶初，亦曰平原郡；乾元初，復故。五代因之，宋仍曰德州。今元皆仍舊。」《入室經》與《玉室經》，書名相近，但二者間應無關係。

△、《左右契》一卷

書今佚。

除見載於《抱朴子·遐覽篇》外，《抱朴子·登涉篇》云：「道士常帶天水符及上皇竹使符、老子左契及守真一思三部將軍者，鬼不敢近人也。」文中所言老子左契，當出自此書。又，《抱朴子·祛惑篇》云：「自不帶老君竹使符、左右契者，不得入也。」則上皇竹使符，即是老君竹使符，應同出《左右契》一卷。

△、《玉歷經》一卷

書今佚，金明七眞《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始·卷四·法次儀》所載與老子相關之經文有：「《老子妙眞經》二卷、《西昇經》二卷、《玉歷經》一卷、《歷藏經》一卷、《老子中經》一卷……」如此，則《玉歷經》當與老子有關。又，元·鄭所南編集《太極祭鍊內法議略·卷中》曾引有《玉歷經》經文云：

丹田在臍下三寸，附著脊，左青右白，上赤下黑，方圓四寸。（《正統道藏·洞玄部·方法

類·此字號》，該書卷中第三十一頁）

「歷」、「曆」，古書中常相通用，鄭所南書所引《玉曆經》文句甚少，不能見其書之大概，抑且不知鄭氏所引即爲《抱朴子》所載之書否？

△、《昇天儀》一卷

書今佚。

△、《九奇經》一卷

書今佚。

△、《更生經》一卷

書今佚。

△、《四衿經》一卷

書今佚。

△、《食日月精經》一卷

書今佚。

△、《食六氣經》一卷

書今佚。

△、《丹一經》一卷

書今佚。

△、《胎息經》一卷

書疑佚。此經除見載於東晉·葛洪《抱朴子·遐覽篇》外，又，《抱朴子·對俗篇》云：「《仙經》曰：『服丹守一，與天相畢，還精胎息，延壽無極。』」又《抱朴子·釋滯篇》云：「其大要者，胎息而已。得胎息者，能不以鼻口噓吸，如在胞胎之中，則道成矣。」文中所引文句均談到胎息，胎息為道教重要術法，《胎息經》所言者，應與此有關。

今《正統道藏》〈洞真部·玉訣類·成字號〉載有幻真先生註《胎息經》一卷，亦不知是此經否？道藏本的《胎息經》經文極短，今將之轉錄於下：

胎從伏氣中結，氣從有胎中息。氣入身來，為之生；神去離形，為之死。知神氣，可以長生；固守虛無，以養神氣。神行，即氣行；神住，即氣住。若欲長生，神氣相注。心不動念，無來無去，不出不入，自然常住。勤而行之，是真道路。

《四庫全書總目提要》卷一百四十七〈子部道家類存目〉云：「《胎息經》一卷，內府藏本，舊本題『幻真先生註』，不著名氏，亦不著時代，經與註，似出一人，大旨本《老子》〈谷神不死〉一章，而暢發其義。」今《雲笈七籤·卷六十·胎息經》亦錄有是經。

又，《正統道藏》〈洞神部·威儀類·盡字號〉載有《太上養生胎息氣經》一卷，敘述胎息之時辰、咽津、存思之法甚詳盡，文內並有引及《黃庭經》：「百穀之實土地精，五味外美邪魔腥。」之語，此語見於今道藏本《黃庭內景玉經·百穀章第三十》；則《太上養生胎息氣經》一書當寫成於《黃庭內景玉經》之後，應不是《抱朴子·遐覽篇》所言之《胎息經》。又，《正統道藏》〈洞神部·威儀類·盡字號〉載有《太清調氣經》一卷，文中亦論述胎息之道，係雜引諸書而成，應皆較晚出。

△、《行氣治病經》一卷

書今佚。

△、《勝中經》十卷

書今佚。

△、《百守攝提經》一卷

書今佚。

△、《丹壺經》一卷

書今佚。「壺」字，原注一作「臺」。

△、《岷山經》一卷

書今佚。疑此經即是《抱朴子·金丹篇》所說的《岷山丹法》。《抱朴子·金丹篇》云：「又有《岷山丹法》，道士張蓋踰精思於岷山石室中，得此方也。其法鼓冶黃銅，以作方諸，以承取月中水，以水銀覆之，致日精火其中，長服之不死。又取此丹置雄黃銅燧中，覆以汞曝之，二十日發而治之，以井華水服如小豆，百日，盲者皆能視之，百病自愈，髮白還黑，齒落更生。」

《抱朴子·遐覽》列《岷山經》在《丹壺經》之後，則《岷山經》應是丹道提煉之書。

△、《魏伯陽內經》一卷

此書即魏伯陽所著《周易參同契》，今存於《正統道藏》《太玄部·映字號》。魏伯陽，爲東漢會稽人，葛洪《神仙傳》有傳。《周易參同契》被奉爲千古來丹經王，爲內丹修鍊之祖。本

書上篇已有論述，此不贅。

△、《日月廚食經》一卷

書今佚。

△、《步三罡六紀經》一卷

書今佚。

△、《入軍經》一卷

書今佚。

△、《六陰玉女經》一卷

書今佚。

△、《四君要用經》一卷

書今佚。

△、《金鴈經》一卷

書今佚。

△、《三十六水經》一卷

書尚存。

劉向《列仙傳》云：

漢淮南王劉安，言神仙黃白之事，名爲《鴻寶萬畢》三卷，論變化之道。於是八公乃詣王，授丹經及《三十六水方》。俗傳安之臨仙去，餘藥器在庭中，雞犬舐之，皆得飛升。（唐·

歐陽詢《藝文類聚·卷七十八·靈異部上·仙道》引)

劉向《列仙傳》所說的《三十六水方》，應即是葛洪《抱朴子·遐覽篇》所載的《三十六水經》。近人卿希泰等編《中國道教·第七編·外丹》云：「在外丹著作方面，除現存的《三十六水法》，是早期水法煉丹的重要文獻外，尙有成書於西漢末、東漢初的《黃帝九鼎神丹經》一卷和《太清金液神丹經》三卷。」

今《正統道藏》〈洞神部·衆術類·如字號〉載有《三十六水法》；載述多種礦石消融成水的方法，書雖以「三十六水」爲名，實者所言消融之礦石有四十餘種。此書當即是《列仙傳》所說的《三十六水方》。據此，其撰作年代，應在西漢初或戰國。

△、《白虎七變經》一卷

書今佚。《隋書·經籍志三·五行類·竈經十四卷》下自註云梁時有「《白獸七變經》」，疑指是書。又《抱朴子·遐覽篇》篇末云：「又有《白虎七變法》，取三月三日所殺白虎頭皮，生駝血、虎血、紫綬、履組、流萍，以三月三日合種之。初生草似胡麻，有實，即取此實種之，一生輒一異，凡七種之，則用其實合之，亦可以移形易貌，飛沈在意，與《墨子》及《玉女隱微》略同。」據此，則《白虎七變經》乃是移形易貌、飛昇變化之書。

△、《道家地行仙經》一卷  
書今佚。

△、《黃白要經》一卷  
書今佚。



黃白指道教黃金白銀等冶鍊術。道教徒以鉛汞等礦物，來冶鍊黃金白銀，其目的並不是致富，而是把冶鍊而來的黃金白銀，當做長生藥物。認為黃金白銀秉性堅固，服用此二物，可以改變人體，使如黃金白銀般堅固長存。

△、《八公黃白經》一卷

八公為淮南王劉安所禮聘，幫助淮南王修鍊仙丹的方士。此八公，據東漢·高誘《淮南鴻烈解敘》所言為：「蘇飛、李尚、左吳、田由、雷被、毛被、伍被、晉昌等八人。」唐·歐陽詢《藝文類聚·卷七十八·靈異部上·仙道》引劉向《列仙傳》云：

漢淮南王劉安，言神仙黃白之事，名為《鴻寶萬畢》三卷，論變化之道。於是八公乃詣王，授丹經及三十六水方。俗傳安之臨仙去，餘藥器在庭中，雞犬舐之，皆得飛升。

《八公黃白經》當是託名八公所撰，與黃白修鍊有關之道經。書今佚。

△、《天師神器經》一卷

書今佚，「器」字，原注一作「氣」。

△、《枕中黃白經》五卷

書今佚。

東漢·班固《漢書·楚元王傳》載錄西漢淮南王劉安撰寫：「《枕中》、《鴻寶》、《苑祕書》，書言神僊、使鬼物、為金之術。」東漢·班固《漢書·郊祀志》說：「（宣帝時）大夫劉更生獻淮南《枕中》、《洪寶》、《苑祕》之方，令尚方鑄作，事不驗，更生坐論。」東漢·應劭《風俗通議·卷二·淮南王劉安神仙》：「俗說淮南王招致賓客方術之士數千人，作《鴻

寶》、《苑祕》、《枕中之書》，鑄成黃白，白日升天。」東晉·葛洪《抱朴子·內篇·論仙》：「夫作金皆在神仙集中，淮南王抄出，以作《鴻寶》、《枕中書》，雖有其文，然皆祕其要文，必須口訣，臨文指解，然後可爲耳。」

淮南子劉安撰有《枕中書》，言黃白之術，不知是否即是《抱朴子·遐覽篇》此處所載之《枕中黃白經》？

△、《白子變化經》一卷

書今佚，「白」字，原注一作「帛」。

△、《移災經》一卷

書今佚。

△、《厭禍經》一卷

書今佚。

△、《中黃經》一卷

前已著錄，此重出。疑《中黃經》乃爲《中經》之誤衍。陶弘景《養性延命錄》曾引《中經》。

梁·陶弘景《養性延命錄·卷上·教誡篇第一》云：

《中經》曰：「靜者壽，躁者夭。靜而不能養，減壽；躁而能養，延年。然靜易御，躁難將。盡順養之宜者，則靜亦可養，躁亦可養。」（《正統道藏·洞神部·方法類·臨字號》該書卷上第六頁）

引文中是以《老子·二十六章》所說：「重爲輕根，靜爲躁君……輕則失本，躁則失君。」的思想，用來修養性情及養生。

△、《文人經》一卷

書今佚。

△、《涓子天地人經》一卷

書今佚。

△、《崔文子肘後經》一卷

書今佚，「肘後」二字，原注一作「時候」。《抱朴子·雜應篇》：「余見戴霸、華他所集《金匱綠囊崔中書黃素方》及《百家雜方》五百許卷。」《抱朴子·遐覽篇》所載的《崔文子肘後經》，不知是否即《抱朴子·雜應篇》所言的《金匱綠囊崔中書黃素方》？

△、《神光占方來經》一卷

書今佚，「光」字，原注一作「仙」。

△、《水仙經》一卷

書今佚。

△、《尸解經》一卷

書今佚，此書當是在論述道教尸解法者。

尸解，是指先經過死亡的過程，而後蛻化成仙；此和白日飛昇，肉身成道者不同。尸解仙是道教仙人中地位較低下者，依其死亡方式不同，有借由水、火、刀兵及自然死亡等不同之尸解

法，其法或分文解、武解等。尸解者，埋葬後再發棺看，只有衣冠或殉葬物，而見不到屍體。尸解的觀念在《史記》中已出現，似乎在秦漢之世已存在。

《史記·孝武本紀》：

李少君亦以祠竈、穀道、卻老方見上，上尊之。……居久之，李少君病死，天子以為化去不死也。

唐·張守節《正義》：《漢書起居》云：「李少君將去，武帝夢與共登嵩高山，半道有使乘龍，時從雲中云：『太一請少君。』帝謂左右：『將舍我去矣。』數月而少君病死。又發棺看，唯衣冠在也。」

《史記·封禪書》：

為方僊道，形解銷化，依於鬼神之事。

《集解》：服虔曰：「（形解），尸解也。」

東漢·《太平經·卷一百一十一·善仁人自貴·年在壽曹訣》：

或有尸解分形，骨體以分，尸在一身，精神為人，尸使人見之，皆言已死，後有知者，見其在也。此尸解人也。

有關尸解的論述，請參見拙作《漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄說》下編第三章 p274 至 p279，一九八九年十一月台灣學生書局出版。

△、《中遁經》一卷

書今佚。

△、《李君包天經》一卷

書今佚。

△、《包元經》一卷

《抱朴子·遐覽篇》中載有《太平經》五十卷、《甲乙經》百七十卷、《包元經》一卷。學者都說《甲乙經》百七十卷，即是《後漢書·襄楷傳》所傳的《太平經》。至於《太平經》五十卷，則陳國符疑其為該經之別行本，王明疑其即《包元太平經》。至於《包元經》一卷，則諸人略而不言。疑《太平經》乃是由《包元太平經》所推演轉變而來。至於《包元經》一卷、《太平經》五十卷是否即是《包元太平經》，二者之間有何關聯？則因史料缺略，難以究論。又，有關《包元經》的論述，請參閱本書上章《太平經》條。

△、《黃庭經》一卷

書今存。

《黃庭經》一卷除見載於《抱朴子·遐覽篇》外，又見引於《抱朴子·祛惑篇》云：「成都太守吳文說：『五原有蔡誕者，好道而不得佳師要事，廢棄家業，但晝夜誦詠《黃庭》、《太清中經》、《觀天節詳》之屬，諸家不急之書，口不輟誦，謂之道盡於此。然竟不知所施用者，徒美其浮華之說而愚人。』」《黃庭經》在東晉初有人視為道經要籍，但重視黃白治鍊如葛洪者流，似乎並不甚貴重此經。《黃庭經》一詞，共包涵了《黃庭內景玉經》（《正統道藏》）《洞玄部·本文類·人字號》）、《黃庭外景玉經》（同前）兩者。一般學者以為《黃庭外景玉經》撰成於《黃庭內景玉經》之前，但亦有異說。以為《外景》在《內景》之先者，如北宋·歐陽修

《集古錄跋尾·黃庭經四首》、清·楊任芳《黃庭經闡述》、鄴郡粧齋主人《黃庭經要注》、近人李養正《魏華存與黃庭經》，上述四人認為《內景》係由《外景》而來，《內景》是《外景》的注疏。

另一種說法以為《外景》是《內景》的闡釋作品，如清元眞子董德寧《黃庭經發微》、蔣國祚《黃庭經注》、近人陳櫻寧《黃庭經講義》、王明《黃庭經考》等。

此外，又有年代較晚出的《黃庭中景玉經》。而以「黃庭」為稱的道經，尚有《黃庭遁甲緣身經》、《黃庭玉軸經》等；又，《正統道藏》〈洞真部·本文類·日字號〉所收《太上三十六部尊經》〈太清境下〉所錄有《太清黃庭經》，此經文字短小，經末有符，內容與《黃庭外景玉經》、《黃庭內景玉經》等皆不同。

上述道經皆以「黃庭」為稱，而內外景一詞，在先秦時已存在。見諸載籍者有《荀子·解蔽篇》云：

濁明外景，清明內景。

《大戴記·曾子天圓篇》：

參嘗聞之夫子曰：「天道曰圓，地道曰方。方曰幽，而圓曰明。明者，吐氣者也，是故外景；幽者，含氣者也，是故內景。故火、日外景，而金、水內景。吐氣者施，而含氣者化；是以陽施而陰化也。陽之精氣曰神，陰之精氣曰靈。神靈者，品物之本也，而禮樂仁義之祖也，而善否治亂所由興作也。」

「景」為「影」的古字。《大戴記》中，曾子引述孔子之言，孔子以天為外景，地為內景；

天爲陽，地爲陰；陽爲神，陰爲靈；陽主施予，陰主化育，陽施陰受，陰陽爲萬之本源。孔子內外景之說，當爲道教《黃庭經》所本，唐·梁丘子《黃庭內景玉經註》上卷注云：

黃者，中之色也。庭者，四方之中也。外指事：即天中、人中、地中；內指事：即腦中、心中、脾中；故曰黃庭。內者，心也。景者，象也。外象論，即日月星辰雲霞之象也。內象論，即血肉筋骨臟腑之象也。心居身內，存觀一體之象色，故曰內景也。（《正統道藏》《洞玄部·玉訣類·推字號》）；又，《雲笈七籤》卷十一《上清黃庭經·黃庭內景釋題》所述者，即此段文字。）

梁丘子以天象來解釋外景，以人體骨肉臟腑來解釋內景；乃是沿承漢儒以人體效法天象的觀點而來；人體既與天象宇宙同，則修道不外觀思此身。此又與孔子以天爲外景，地爲內景之說有別，將天地換成人體。

內外景之用語，由上述可知在戰國時已存在，而黃庭一詞，亦見於下引曹魏張天師後嗣所撰經戒中，足證漢世已被道教所沿用，因而內外景《黃庭經》，疑撰成於漢世。至若早期道書所言之《黃庭經》，則當指《黃庭外景玉經》而言；此乃因爲《黃庭外景玉經》，係假託老子所撰，因而《黃庭外景玉經》也稱爲《老君黃庭經》，並被三張視爲重要教典，所以漢世至晉初所言的《黃庭經》應是指《黃庭外景玉經》而言，而晉·王羲之寫《黃庭經》換鵝，亦爲此經。又，東晉·葛洪《抱朴子·遐覽篇》所錄《黃庭經》一卷、《舊唐書·經籍志》著錄《老子黃庭經》一卷，宋人歐陽脩所見晉穆帝永和十二年（西元三五六年）的石刻本，也皆是指《黃庭外景玉經》。

劉向《列仙卷·卷下·朱璜》：

朱璜者，廣陵人也，少病毒癰，就睢山上道士阮丘，丘憐之……與《老君黃庭經》今日讀三過，通之，能思其意。丘遂與璜俱入浮陽山玉女祠，且八十年，復見故處，白髮盡黑，鬢更長三尺餘，過食止數年復去，如此至武帝末故在焉。

《正一法文天師教戒科經·大道家戒令》：

《妙真》自吾所作，《黃庭》三靈七言，皆訓諭本經，為《道德》之光華。（《正統道藏》  
《洞神部·戒律類·力字號》）

劉向為西漢人，所著《列仙傳》，後世學者多疑為魏晉六朝人所偽託，但所持理由至為薄弱。近世常有被前人疑為偽書者，而地下文物反證明其為真，如《孫臏兵法》、《尉繚子》等；且以劉向的好道喜仙，曾為漢宣帝鑄黃白而不成來說，則此書為劉向所撰可能性極高，本書前已論述。至於《正一法文天師教戒科經》，據該經《大道家令戒》云：「自今正元二年正月七日已去」，及「魏氏承天驅除，歷使其然，載在河雒，懸象垂天，是吾順天奉時，以國師命，武帝行天下，死者填坑，既得吾國之光，赤子不傷，身重金累紫，得壽遐亡，七子五侯，為國之光，將相掾屬，侯封不少，銀銅數千，父死子係，弟亡兄榮，沐浴聖恩。」正元二年為三國時曹魏齊王芳的年號，為西元二五五年，由此推知《正一法文天師教戒科經》乃為曹魏時張陵後嗣所撰。該經既以《黃庭》為教戒訓諭之書，則《黃庭外景玉經》在漢時已存在。再者，《抱朴子·遐覽篇》既載錄此書，而所載係葛洪師鄭隱之藏書，葛為三國至西晉初人，其藏書多漢人所撰，亦可間接證明此書撰於漢世。



至於《黃庭內景玉經》，相傳是大道玉晨君所作，西晉初傳魏夫人；而經東晉哀帝興寧二年（西元三六四年）楊羲、許謐等人所寫定者，它的撰作年代，應在《黃庭外景玉經》之後。《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始·卷五·上清大洞真經目》所列的上清經，便有「《上清太上黃庭內景玉經太帝內書》一卷」（《正統道藏·太平部·儀字號》）。

內外景《黃庭經》都是在敘述存思固神之法，《黃庭內景玉經》則更有系統，將人體分為上中下三部，各有八景，合為二十四真，將人體各部位，與神祇相配合，用以存思。由於《黃庭內景玉經》所述較完善，所以後來道流反而較重視此經，使此經凌駕在《黃庭外景玉經》之上。

又，有關王羲之寫經換鵝事，見載於《晉書·卷八十·王羲之傳》，但所寫為何經？《晉書》說是《道德經》，而世人相傳則為《黃庭經》。

宋·洪邁《容齋隨筆·容齋四筆·卷五·黃庭換鵝》：

李太白詩云：「山陰道士如相見，應寫《黃庭》換白鵝。」蓋用王逸少事也。前賢或議之曰：「逸少寫《道德經》，道士舉鵝群以贈之，元非《黃庭》。」以為太白之誤。……案：張彥遠《法書要錄》載褚遂良《右軍書目正書》有《黃庭經》，云：「注六十行，與山陰道士真蹟故在。」又武平一《徐氏法書記》云：「武后曝太宗時法書六十餘函，有《黃庭》。又，徐季海《古蹟記》：「元宗時大王正書三卷，以《黃庭》為第一。」皆不云有《道德經》，則知乃《晉傳》誤也。

《晉書·卷八十·王羲之傳》說王羲之書寫《道德經》以與山陰道士換鵝；而洪邁則以為應是寫《黃庭經》換鵝。《晉書》為唐初房玄齡等人所編撰，洪邁則據唐初尚有王羲之用以換鵝的

《黃庭經》真跡，因而以為應是《晉書》誤書。但不管如何，晉世《黃庭經》被道徒所喜好及貴重，則可見一斑。

△、《淵體經》一卷

書今佚。

△、《華蓋經》一卷

書今佚。

△、《行廚經》一卷

書今佚。

△、《微言》三卷

書今佚。

△、《內視經》一卷

書今佚。

△、《文始先生經》一卷

書今存。

道教以尹喜為文始先生，尹喜所著《關尹子》一書，稱為《文始真經》。劉向《列仙傳》云：「關令尹喜者，周大夫也。善內學，常服精華，隱德修行。時人莫知老子西遊，喜先見其炁，知有真人當過，物色而遮之，果得老子，老子亦知其奇，為著書授之，後與老子俱遊流沙，化明服苴勝，實莫知其所終。尹喜亦自著書九篇，號曰《關令子》。」

尹喜所撰《關尹子》一書共九篇，曾見載於《漢書·藝文志》，今收錄於《正統道藏·洞神部·玉訣類·維字號及賢字號》者，爲牛道淳所注，書前有關尹子小傳，書後有晉·葛洪撰的《文始真經後序》文云：

洪體存蒿艾之質，偶好喬松之壽。知道之士雖微賤，必親也；雖夷狄，必貴也。後遇鄭君思遠，鄭君多玉笈瓊笥之書。服餌，聞我以至道之良藥；呼吸，洗我以紫清之上味。後屬洪以《尹真人文始經》九篇，洪愛之，誦之，藏之，拜之。……洪親受之。咸和二年，五月朔，丹陽葛洪稚川序。

據葛洪《後序》所言，知《關尹子》一書，即是《抱朴子·遐覽》所載鄭君藏書中的《文始先生經》。同時也知道關尹喜被稱爲文始先生，在漢末應已如此，六朝時仍以文始稱關尹，如北周·甄鸞《笑道論》有多處引到了《文始傳》，所敘者多與關尹及老子有關。《文始傳》由其內容看來，應撰成於《老子化胡經》之後，由於其書已佚，甄鸞文中所引者，保留了《文始傳》一書之片斷，史料彌足珍貴，因而將之轉錄於下：

北周·甄鸞《笑道論·年號差舛二》：

《文始傳》云：「老子從三皇已來，代代爲國師化胡。」又云：「湯時爲錫壽子，周初爲郭叔子。」（唐·釋道宣《廣弘明集·卷九》、清·嚴可均《全後周文·卷二十》）

北周·甄鸞《笑道論·結土爲人四》：

《文始傳》云：「若淫盜不孝，死入地獄，受五苦八難，後生六畜邊夷之中。」（同上）  
北周·甄鸞《笑道論·五佛並出五》：

《文始傳》云：「老子以上皇元年下爲周師，無極元年乘青牛薄板車度關，爲尹喜說《五千文》曰：『吾遊天地之間，汝未得道，不可相隨。當誦《五千文》萬遍，耳當洞聽，目當洞視，身能飛行，六通四達，期於成都。』喜依言獲之，既訪相見，至闕賓檀特山中，乃至王以水火燒沈，老子乃坐蓮華中誦經如故。王求哀悔過，老子推尹喜爲師，語王曰：『吾師號佛，佛事無上道。』王從受化，男女髻髮，不娶妻，是無上道，承佛威神，委尹喜爲闕賓國佛，號明光儒童。」（同上）

北周·甄鸞《笑道論·佛生西陰八》：

《文始傳》云：「道生東，木男也。佛生西，金女也。」（同上）

北周·甄鸞《笑道論·日徑不同九》：

《文始傳》云：「天去地四十萬九千里，日月直度各三千里，周迴六千里。天地午子相去九千萬萬里，卯酉西隅，亦令轉形。」（同上）

北周·甄鸞《笑道論·崑崙飛浮十》：

《文始傳》云：「萬萬億萬萬歲，一大水，崑崙飛浮。爾時飛仙迎取天王及善民安之山上。復萬萬億萬萬歲大火起，爾時聖人飛迎天王及人，安于山上。」（同上）

北周·甄鸞《笑道論·太上尊貴十六》：

《文始傳》稱：「老子與尹喜遊天上，入九重白門，天帝見老便拜。老命喜與天帝相禮。老子曰：太上尊貴，剋日引見。太上在玉京山七寶宮，出諸天上，寂寂冥冥，清遠矣。」（同上）

北周·甄鸞《笑道論·服丹金色二十八》：

《文始傳》云：「太上、老子、太一元君，此三聖亦可爲一身。」（同上）

北周·甄鸞《笑道論·五億重天三十二》：

《文始傳》云：「天有五億五萬五千五百五十五重。地亦如之，厚一萬里，四角有金柱金軸，方圓三千六百里，神風持之，以四海爲地脈。天地山川，河漢通氣，風雲皆從此山出。」

《文始傳》云：「老子引四天王大眾，皆身長丈六，短者丈二。」（同上）

《文始傳》並非《抱朴子·遐覽》所載的《文始先生經》；《關尹子》一書，才是《文始先生經》；今本《關尹子》九篇，依次爲：《一字篇》、《二柱篇》、《三極篇》、《四符篇》、《五鑑篇》、《六匕》、《七釜篇》、《八籌篇》、《九藥篇》。書今存，不細述。

又，《關尹子》一書，宋後頗有人疑其爲僞者，如陳振孫、宋濂、《四庫提要》等。今以該書有劉向校定之《序》，劉向《列仙傳》、《漢書·藝文志》曾言及該書，而葛洪爲之作《後序》，因而筆者以爲此書應仍是先秦舊籍。宋後諸人據《關尹子》書中有類似佛家及道教修鍊之語，而斷其爲僞，證據顯然粗疏，蓋古書常有後人增纂之語，難以據此而定是非；且佛經也常有抄襲中土舊典之事，說見拙作《道教與密宗》、《道教術儀與密教典籍》等書（新文豐一九九三年、一九九四年出版），因而抄襲之說，尙難定論。據此，則以《關尹子》一書爲先秦舊籍，而有遭後人增纂者，來看待此書，似較公允。

△、《歷藏延年經》一卷

書今佚。

△、《南闕記》一卷

書今佚，「闕」字，原注一作「闕」。

△、《協龍子記》七卷

書今佚。

△、《九宮》五卷

書今佚。

△、《三五中經》一卷

△、《宣常經》一卷

書今佚。

△、《節解經》一卷

書今佚。

△、《鄒陽子經》一卷

書今佚。

△、《玄洞經》十卷

書今佚。

△、《玄示經》十卷

書今佚。

梁·陶弘景撰《養性延命錄》一書有三處引到了《玄示》，一作《黃老經玄示》，二處作《玄示》；疑即是《抱朴子·遐覽篇》之《玄示經》。陶弘景該書，據陶氏書前之序所言，所收錄者「上自農黃以來，下及魏晉之際」之養生書；則所收錄道書與鄭隱師葛玄年代相近，疑即是同一書。據此，則《玄示經》之詳名，當為《黃老經玄示》。除陶弘景外，《太平御覽》也曾引及該書，今錄於下：

梁·陶弘景《養性延命錄·卷上·教誡篇第一》云：

《黃老經玄示》曰：「天道施化，與萬物無窮；人道施化，形神消亡。轉神施精，精竭故衰。形本生精，精生於神。不以生施，故能與天合德；不與神化，故能與道同式。」

《玄示》曰：「以形化者，尸解之類；神與形離，二者不俱，遂象飛鳥入海為蛤，而隨季秋陰陽之氣。以氣化者，生可冀也。以形化者，甚可畏也。」（《正統道藏·洞神部·方法類·臨字號》該書卷上第三、四頁）

梁·陶弘景《養性延命錄·卷下·服氣療病篇第四》云：

《玄示》曰：「志者，氣之帥也。氣者，體之充也。善者遂其生，惡者喪其形。故行氣之法，少食自節，動其形，和其氣血。因輕而止之，勿過失；突復而還之，其狀若咽。正體端形，心意專一；固守中外，上下俱閉，神周形骸，調暢四溢。修守關元，滿而足實，因之而眾邪自出。」（《正統道藏·洞神部·方法類·臨字號》該書卷下第一頁）

宋·李昉《太平御覽·卷六百六十八·道部十·養生》：

《玄示經》曰：「夫形體者，特生之具也。非所以生生也。生生乃以素朴為體，以氣為元，

以神爲形，此乃生之宮庭也。以無爲育，其神舒釋，玄妙之門，往來無形之間，休息於無鄰，此所謂得玄明之生源。」又云：「外想宜絕，內注玄真，然後長生可保。」

據陶弘景《養性延命錄》及李昉《太平御覽》所引《玄示經》看來，可以推知此書乃是服氣吐納，且亦談及房中之術者。書中借此以療病及修仙。

△、《箕山經》十卷

書今佚。

△、《鹿臺經》一卷

書今佚。

△、《小僮經》一卷

書今佚。

△、《河洛內記》七卷

書今佚。

△、《舉形道成經》五卷

書今佚，「道」字，原注：「一作『通』」。

△、《道機經》五卷

書今佚。《道機經》除見載於葛洪《抱朴子·遐覽篇》外，又見載於《抱朴子·金丹篇》。

葛洪以爲此書乃魏世軍督王圖所撰。梁·陶弘景《養性延命錄》及道經《上清僊府瓊林經》亦曾引錄書中有關養生之文字。《抱朴子·遐覽篇》所載爲其師鄭隱所藏書中，此書應是鄭隱藏書最



晚出者。

《抱朴子·金丹篇》：

余周旋徐、豫、荆、襄、江、廣數州之間，閱見流移俗道士數百人矣。或有素聞其名，乃在雲日之表者，然率相似如一，其所知見，深淺有無，不足以相傾也。雖各有數十卷書，亦未能悉解之也，爲寫蓄之耳。時有知行氣及斷穀服諸草木藥法，所有方書，略爲同文，無一人不有《道機經》，唯以此爲至秘，乃云是君喜所撰。余告之曰：「此是魏世軍督王圖所撰耳，非古人也。」圖了不知大藥，正欲以行氣入室求仙，作此《道機》，謂道畢於此，此復是誤人之甚者也。

梁·陶弘景《養性延命錄·卷上·教誡篇第一》云：

《道機》曰：「人生而命有長短者，非自然也，皆由將身不謹，飲食過差，淫佚無度，忤逆陰陽，魂神不守，精竭命衰，百病萌生，故不終其壽。」（《正統道藏·洞神部·方法類·臨字號》該書卷上第四頁）

《上清僊府瓊林經》：

《道機經》曰：「人以身爲國，神爲君，精爲臣，氣爲民。炁變爲精，精化爲神，神化嬰兒。」（《正統道藏·正乙部·典字號》，該書頁七。）

《道機經》據葛洪所言，係魏世王圖所撰，那麼此書當是鄭隱藏書中之較晚近者。

△、《見鬼記》一卷

書今佚。

△、《無極經》一卷  
書今佚。

△、《宮氏經》一卷  
書今佚。

△、《真人玉胎經》一卷  
書今佚。

△、《道根經》一卷  
書今佚。

△、《候命圖》一卷  
書今佚。

△、《反胎胞經》一卷  
書今佚。

△、《枕中清記》一卷  
書今佚。

△、《幻化經》一卷  
書今佚。

△、《詢化經》一卷  
書今佚。

△、《金華山經》一卷

書今佚，《太平御覽》卷四十七引《抱朴子》云：「左元放言：『金華山可以合神丹，免五兵洪水之害。』」可知金華山爲道家勝地，此書當是記載金華山之事者。

△、《鳳網經》一卷

書今佚。

△、《召命經》一卷

書今佚。

△、《保神記》一卷

書今佚。

△、《鬼谷經》一卷

書今佚。

△、《凌霄子安神記》一卷

書今佚。

△、《去丘子黃山公記》一卷

書今佚。

△、《王子五行要真經》一卷

書今佚。

△、《小餌經》一卷

書今佚。

△、《鴻寶經》一卷

疑即西漢·淮南王所撰的《鴻寶萬畢》，書今佚，說見下條。

△、《鄒生延命經》一卷

書今佚。《漢書·卷三十六·楚王元傳附劉向傳》：「淮南有《枕中》、《鴻寶》、《苑祕書》，書言神僊、使鬼物、爲金之術，及《鄒衍重道延命方》，世人莫見。」文中所言《鄒衍重道延命方》疑即《抱朴子·遐覽篇》所載的《鄒生延命經》。

△、《安魂記》一卷

書今佚。

△、《皇道經》一卷

書今佚。

△、《九陰經》一卷

書今佚。

△、《雜集書錄》一卷

書今佚。

△、《銀函玉匱記》一卷

書今佚。

△、《金板經》一卷

書今佚。

△、《黃老仙錄》一卷

書今佚。

《續道藏·漆字號》收有《北斗九皇隱諱經》，此經大量引用了《黃老經》之文，以論述北斗九星之名諱職司。又，《雲笈七籤·卷二十四·北斗九星職位總主》亦引《黃老經》文以說九星職司。《太平御覽·卷六百六十八·道部十·養生》：「《黃老經》曰：『士能遺物，乃可議生；生本無邪，爲物所嬰，久久易志，志欲外無能守，以道爲貴生。』」這些書籍所引《黃老經》，可能與《抱朴子·遐覽》所載《黃老仙錄》或《玄示經》無關，但因同有「黃老」二字，姑錄於此，以待考。

△、《原都經》一卷

書今佚。

△、《玄元經》一卷

書今佚。

△、《日精經》一卷

書今佚。

△、《渾成經》一卷

書今佚。

△、《三尸集》一卷

《三尸集》今已佚。

有關三尸的敘述，在西漢世已有之，劉向《列仙傳·卷下·朱攢傳》云：「朱攢者，廣陵人也。少病毒瘕，就睢山上道士阮丘，丘憐之，言：『卿除腹中三屍，有真人之業，可度教也。』」東漢·王充《論衡·商蟲篇》亦云：「人腹中有三蟲。下地之澤，其蟲曰蛭；蛭食人足，三蟲食腸。」，今《正統道藏·洞神部·方法類·夙字號》有《太上除三尸九蟲保生經》一卷，《正統道藏·洞神部·威儀類·盡字號》所收《太清中黃經·卷上》第六頁云：「三者上蟲居腦中，四者中蟲住心宮，五者下蟲居腹胃」，中黃真人《註》以為上蟲彭琚，中蟲彭質，下蟲彭矯，對三蟲形貌及害人之事，論述較詳。又，《雲笈七籤·卷八十一、八十二、八十三·庚申部》引用多種道書，敘述三尸及守庚申事，甚為詳盡。

又，《正統道藏·正乙部·英字號》所收《道藏闕經目錄·卷下·頁三》載有《三尸經》，不知與《抱朴子·遐覽》所載之《三尸集》有關否？

△、《呼身神治百病經》一卷

書今佚，《太平經》中有呼神治病法。

△、《收山鬼老魅治邪精經》三卷

書今佚。

△、《入五毒中記》一卷

書今佚。

△、《休糧經》三卷

書今佚。

休糧即是避穀，由《史記·卷五十五·留侯世家》云張良：「乃學辟穀道引輕身」，《史記·孝武本紀》：「李少君亦以祠竈、穀道、卻老方見上。」知漢初張良、李少君等已實行此術。《太上靈寶五符序·卷中·休糧方》云：「以粳米、黍米、小麥、大豆、麻子各五合，豆熬而末之，共和白蜜一斤，煎一百沸，投冷水中，丸如李子，一頓吞盡此一劑，可終身不飢，諸物皆各治之，唯熬豆耳。」（《正統道藏·洞玄部·神符類·衣字號》）所言即是避穀休糧之法。道經中有關休糧之作甚多，但因《抱朴子·遐覽》僅載書名，未見內容，無法推知相互之關係。

△、《採神藥治作祕法》三卷

書今佚。

△、《登山渡江海救地神法》三卷

書今佚。

△、《趙太白囊中要經》五卷

書今佚。

△、《入溫氣疫病大禁》七卷

書今佚，見載於《抱朴子·雜應篇》：「《仙人入瘟疫祕禁法》：『思其身爲五玉。五玉者，隨四時之色，春色青，夏赤，四季月黃，秋白，冬黑。』」《仙人入瘟疫祕禁法》不知是否即《抱朴子·遐覽篇》所載此經否？

△、《收治百鬼召五岳承太山主者記》三卷  
書今佚。

△、《興利宮宅官舍法》五卷  
書今佚。

△、《斷虎狼禁山林記》一卷  
書今佚。

△、《召百里蟲蛇記》一卷  
書今佚。

△、《萬畢高丘先生法》三卷  
書今佚。

△、《王喬養性治身經》三卷  
書今佚。

△、《服食禁忌經》一卷  
書今佚。

△、《立功益算經》一卷  
書今佚。

△、《道士奪算律》三卷  
書今佚。



△、《移門子記》一卷  
書今佚。

△、《鬼兵法》一卷  
書今佚。

△、《立亡術》一卷  
書今佚。

△、《練形記》五卷  
書今佚。

△、《郗公道要》一卷  
書今佚。

△、《角里先生長生集》一卷

書今佚。除書名見引載於《抱朴子·遐覽篇》外，經文又見引於《抱朴子·黃白篇》：  
《角里先生從稷丘子所授化黃金法》先以礬水石二分，內鐵器中，加炭火令沸，乃內汞多少自在，攪令相得，六七沸，注地上成白銀。乃取丹砂水、曾青水各一分，雄黃水二分，於鑪中加微火上令沸，數攪之，令相得，復加炭火上令沸，以此白銀內其中，多少自在，可六七沸，注地上凝，則成上色紫磨金也。

文中所引《角里先生從稷丘子所授化黃金法》法，疑即出自《抱朴子·遐覽篇》所載《角里先生長生集》。角里先生爲秦末漢初人，應作「角里」。角里先生事蹟見載於《史記·卷五十五

·留侯世家》：云劉邦欲廢棄太子，改立戚夫人所生的如意爲太子，呂后請留侯張良設計迎請東園公、用里先生、綺里季、夏黃公等四人前來，陪侍太子，得以使太子之位隱固不變。《史記·留侯世家》云：

上欲廢太子，立戚夫人子趙王如意，大臣多諫爭，未能得堅決者也。呂后恐，不知所爲，人或謂呂后曰：「留侯善畫計策，上信用之。」呂后乃使建成侯呂澤劫留侯曰：「君常爲上謀臣，今上欲易太子，君安得高枕而臥乎？」留侯曰：「始上數在困急之中，幸用臣策，今天下安定，以愛欲易太子，骨肉之間，雖臣等百餘人何益？」呂澤彊要曰：「爲我畫計。」留侯曰：「此難以口舌爭也。顧上有不能致者，天下有四人。四人者，年老矣，皆以爲上慢侮人，故逃匿山中，義不爲漢臣。然上高此四人，今公誠能無愛金玉璧帛，令太子爲書，卑辭安車，因使辯士固請，宜來，來以爲客，時時從入朝，令上見之，則必異而問之，問之，上知此四人賢則一助也。」於是呂后令呂澤使人奉太子書，卑辭厚禮迎此四人，四人至，客建成侯所。：：：及燕置酒，太子侍，四人從太子，年皆八十有餘，鬚眉皓白，衣冠甚偉，上怪之，問曰：「彼何爲者？」四人前對，各言姓名，曰：東園公、用里先生、綺里季、夏黃公，上乃大驚曰：「吾求公數歲，公辟逃我，今公何自從吾兒游乎？」四人皆曰：「陛下輕士善罵，臣等義不受辱，故恐而亡匿。竊聞太子爲人仁孝，恭敬愛士，天下莫不延頸欲爲太子死者，故臣等來耳。」上曰：「煩公幸卒調護太子。」四人爲壽已畢，起去，上目送之，召戚夫人指示四人者曰：「我欲易之，彼四人輔之，羽翼已成，難動矣。呂后真而主矣。」：：：竟不易太子者，留侯本招此四人之力也。

角里先生等四人，是隱居之高士而能長壽者，其長壽之因，則當與修道有關。四人隱居輕名，未必有著書，葛洪《抱朴子·遐覽》所載其師鄭隱所藏之《角里先生長生集》一卷，或是依託爲之。

△、《少君道意》十卷

書今佚。

△、《樊英石壁文》三卷

書今佚。

△、《思靈經》三卷

書今佚。

△、《龍首經》一卷

書疑尙存。

《隋書·卷三十四·經籍三·五行》，載有《黃帝龍首經》二卷。今《正統道藏》《洞真部·衆術類·靈字號》亦收錄有「《黃帝龍首經》二卷」，所言皆漢代栢占法，此經亦名《龍首經》，疑即是《抱朴子·遐覽篇》此處所載的《龍首經》一卷。又，《抱朴子·極言篇》：「按《荆山經》及《龍首記》皆云：『黃帝服神丹之後，龍來迎之，群臣追慕，靡所措思，或取其几杖，立廟而祭之；或取其衣冠，葬而守之。』」則經名之稱爲《龍首經》或稱《黃帝龍首經》，當是據此而來。

道藏本《黃帝龍首經》，前有序云：「黃帝將上天次，召其三子而告之曰：『吾昔受此《龍

首經》於玄女，經章傳義十有二緒，蓋吾所口受不傳者。吾今日告汝。……」三子拜受而起，龍忽騰翥，三子仰瞻，尙見龍頭矣。遂以名其經曰《龍首》云。」此經係敘述擇日之法，其法是以漢世流行的十二神，配合二十八宿、日子剛柔、五行生剋、王相休囚廢等來談時日吉凶。用來做為架屋起土、買賣田宅、新官就任、嫁娶、喪祭、遠行、舉事等的憑藉。十二神爲：登明、神后、大吉、功曹、太衝、天罡此六神爲陽，傳送、小吉、勝先、太一、從魁、河魁六神爲陰。此經所用的方式，其實也是祔占的一種；如《黃帝龍首經》卷上第一章云：「假令今年太歲在寅，大吉臨寅，視天上甲庚臨地，乙辛爲天道。天上丙壬臨地，丁癸爲人道。魁罡臨，己亥爲拘檢；魁爲拘，罡爲檢。他歲效此。若歲在子、午、卯、酉，爲四仲；天道及人道皆在四維，難可移徙。謂陽歲在子、寅、辰、午、申、戌，皆以大吉臨之；陰歲在丑、卯、巳、未、酉、亥，並以小吉臨之。」此段文字即在說明用祔原則。「視天上甲庚臨地」天上，乃指天盤；地，指地盤。所言者都是針對祔上的情形而說，這類的占卜法，通常也稱爲六壬課法。

祔占，在中國周時已存在，《周禮·春官·大史》：「大師，抱天時與大師同車。」鄭玄注引鄭司農云：「大出師，則大史主抱式以知天時，處吉凶。」《孟子·公孫丑篇》也有「天時不如地利」之說，可見行軍作戰，在周代常以祔來占擇良時。而到了漢代，祔的運用便更爲流行了；時人以祔來占測時日吉凶，來抉擇利於我們行事的天時。《史記·日者列傳》云：「今夫卜者必法天，象四時，順於仁義，分策定卦，旋式正莖，然後言天地之利害，事之成敗。」司馬貞《索隱》云：「按式，即祔也。旋，轉也。祔之形，上圓象天，下方法地。用之，則轉天綱加地之辰，故云旋式。」《漢書·王莽傳》：「天文郎案祔於前，日時加某，莽旋席隨斗柄而坐。」

顏師古注云：「拭，所以占時日。天文郎，今之用拭者也。」又，《漢書·藝文志·五行類》有《轉位十二神》二十五卷。這些都足以說明漢代式的運用已極普遍。

式，也寫作「拭」、「拭」；是由上下兩片木片或金屬片組成；上圓下方。上面的圓盤稱為天盤，下面的方形盤稱為地盤；圓形的天盤，放在方形地盤的中央，以軸固定，可以轉動；使用時轉動圓盤，以觀測時日吉凶，做為行事準則。以近年安徽阜陽縣汝陰侯墓出土的西漢拭盤為例來說：圓形天盤上刻畫了三圈，最內圈為北斗七星斗杓之圖，次圈為登明、功曹、大吉、小吉等十二神，再次為二十八宿；此為天盤。方形地盤上亦有三圈，內為十天干、次十二地支十二獸、次二十八宿；並且在八個方位（四方四維）上配上八卦。四方，是東、西、南、北；四維，是東南、東北、西南、西北，也稱為四隅或四門，並且各有名稱：東北「鬼月戊」，東南「土斗戊」，西南「人日己」，西北「人康己」。六朝出土的銅式中，則將此四門稱為：「東北鬼門艮」、「東南地戶巽」、「西南人門坤」、「西北天門乾」。道藏《黃帝龍首經》所載名相、占法，同於漢代，疑此書即《抱朴子·遐覽》所載之《龍首經》。

△、《荆山記》一卷

書今佚。

亦名《荆山經》。除見載於《抱朴子·遐覽篇》外，《抱朴子·極言篇》云：「按《荆山經》及《龍首記》皆云：『黃帝服神丹之後，龍來迎之，群臣追慕，靡所措思，或取其几杖，立廟而祭之；或取其衣冠，葬而守之。』」據《史記·封禪書》及劉向《列仙傳》所載，黃帝鑄鼎

於荆山下，鼎成而龍下迎帝昇天。如此則《荆山記》當是載黃帝鑄丹事。

宋·李昉《太平御覽·卷六百七十八·道部二十·傳授上》：

《仙經》云：「昔黃帝老子奉事元君，元君以受要訣，況乎不逮彼二君者，安能自得仙度世者乎？按《荆山經》及《龍首記》，皆云黃帝服神丹。」

文中的按語，疑是李昉的按語，據是則宋時《荆山記》應仍在。

△、《孔安仙淵赤斧子大覽經》七卷

書今佚。

△、《董君地仙卻老要記》一卷

書今佚。

△、《李先生口訣肘後》二卷

書今佚。

## 二、道教靈符

△、《自來符》一卷

書今佚。

△、《金光符》一卷

書今佚。

△、《太玄符》三卷

書今佚。

△、《通天符》一卷  
書今佚。

△、《五精符》一卷  
書今佚。

△、《石室符》一卷  
書今佚。

△、《玉策符》一卷  
書今佚。

△、《枕中符》一卷  
書今佚。

△、《小童符》一卷  
書今佚。

△、《九靈符》一卷  
書今佚。

△、《六君符》一卷  
書今佚。

△、《玄都符》一卷  
書今佚。

△、《黃帝符》一卷

書今佚。

△、《少千三十六將軍符》一卷

書今佚。

△、《延命神符》一卷

書今佚。

△、《天水神符》一卷

書今佚。

△、《四十九真符》一卷

除見載於《抱朴子·遐覽篇》外，《抱朴子·登涉篇》：「抱朴子曰：有老君黃庭中胎四十九真祕符，入山林，以甲寅日丹書白素，夜置案中，向北斗祭之，以酒脯各多少，自說姓名，再拜受取，內衣領中，辟山川百鬼萬精虎狼蟲毒也。何必道士，亂世避難入山林，亦宜知此法也。」《抱朴子·登涉篇》所言之老君黃庭中胎四十九真祕符，疑是載錄於《四十九真符》一卷中。

△、《天水符》一卷

除見載於《抱朴子·遐覽篇》外，《抱朴子·登涉篇》云：「道士常帶天水符及上皇竹使符、老子左契及守真一思三部將軍者，鬼不敢近人也。」文中所言天水符，當出自此書。又，金明七真《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始·卷四·法次儀》頁七所載符錄有：《竹使符》、《天水飛



騰符》等，其《天水飛騰符》疑即此書，或前面之《天水神符》。

△、《青龍符》一卷

書今佚。

△、《白虎符》一卷

書今佚。

△、《朱雀符》一卷

書今佚。

△、《玄武符》一卷

書今佚。

△、《朱胎符》一卷

書今佚。

△、《七機符》一卷

書今佚。

△、《九天發兵符》一卷

書今佚。金明七真《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始·卷四·法次儀》負七，載有《九天發兵符》當即是書。

△、《九天符》一卷

書今佚。

△、《老經符》一卷

書今佚。

△、《七符》一卷

書今佚。

△、《大捍厄符》一卷

書今佚。

△、《玄子符》一卷

書今佚。

△、《武孝經燕君龍虎三囊辟兵符》一卷

書今佚。

△、《包元符》一卷

書今佚。

△、《沈義符》一卷

書今佚。

△、《禹躡符》一卷

書今佚。

△、《消災符》一卷

書今佚。

△、《八卦符》一卷

書今佚。

△、《監乾符》一卷

書今佚。

△、《雷電符》一卷

書今佚。

△、《萬畢符》一卷

書今佚。

△、《八威五勝符》一卷

書今佚。除見載於《抱朴子·遐覽篇》外，《抱朴子·登涉篇》云：「山中卒逢虎……或用七星虎步及玉神符、八威五勝符、李耳太平符、中黃華蓋印文及石流黃散，燒牛羊角，或立西岳公禁山符，皆有驗也。」文中的八威五勝符，應是出自《八威五勝符》一卷中。又，道藏《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始·卷四·法次儀》頁七，載有「《八成五勝十三符》」，「八成」應是「八威」之誤。

△、《威喜符》一卷

書今佚。

△、《巨勝符》一卷

書今佚。

△、《採女符》一卷  
書今佚。

△、《玄精符》一卷  
書今佚。

△、《玉歷符》一卷  
書今佚。

△、《北臺符》一卷  
書今佚。

△、《陰陽大鎮符》一卷  
書今佚。

△、《枕中符》一卷  
書今佚。

△、《治百病符》十卷  
書今佚。

△、《厭怪符》十卷  
書今佚。

△、《壺公符》二十卷  
書今佚。

△、《九臺符》九卷

書今佚。

△、《六甲通靈符符》十卷

書今佚。

△、《六陰行廚龍胎石室三金五木防終符》合五百卷

書今佚。

△、《軍火召治符》一卷

書今佚。

△、《玉斧符》十卷

書今佚。

以上是葛洪師鄭隱所藏道經書目。

### 三、補附

又，《抱朴子·遐覽篇》文末所談及的《玉女隱微》一卷，此書不在該篇葛洪所列其師鄭隱所藏諸書目中，而卻於篇末補述，此書與《墨子五行記》同為變化術之重要經籍，疑其亦應是鄭隱藏書，而被漏列者，姑置此來加以論述。

△、《玉女隱微》一卷

書今佚，其內容見述於《抱朴子·遐覽篇》。

《抱朴子·遐覽篇》：

其變化之術，大者唯有《墨子五行記》……其次有《玉女隱微》一卷，亦化形為飛禽走獸，及金木玉石，興雲致雨方百里，雪亦如之，渡大水不用舟梁，分形為千人，因風高飛，出入無間，能吐氣七色，坐見八極，及地下之物，放光萬丈，冥室自明，亦大術也。然當步諸星數十，曲折難識，少能譜之。

據上所述，知《玉女隱微》一書，與《墨子五行記》性質相近，皆在論述移物易形，變化之法。

以上為《抱朴子·遐覽篇》葛洪載述其師鄭隱所藏道書。其中符籙方面，自《自來符》至《玉斧符》止，《抱朴子·遐覽篇》所載的符近六十種，共有六百餘卷。數目不可謂不多，但今日均已難以知其下落。疑其大部分已亡佚，少數則與其他經文相合而成書。而所幸存者，又由於《抱朴子·遐覽篇》只載書名而未列符形，亦無法經由比對知其流變。又，六百餘卷符圖的大量流失，也可能是因為文字易於抄寫，靈符難以臨描，無法大量流通所致。

## 貳、葛洪《抱朴子》其他篇章所見所引道書

《抱朴子》一書中，除《遐覽篇》中載錄葛洪之師鄭隱所藏道書外，其餘篇中也常見葛洪徵引或言及其他道經。今將葛氏所徵引及所言道經，列名並探討於下，以供研究兩漢至西晉前道書者之參考。

### 一、仙傳及名山洞府

△、劉向《列仙傳》

書今存，見《抱朴子·論仙篇》引，本書第七篇中已討論，此略。

△、董仲舒《李少君家錄》

書今佚。見引於《抱朴子·論仙篇》：「按董仲舒所撰《李少君家錄》云：『少君有不死之方，而家貧無以市其藥物，故出於漢，以假塗求其財，道成而去。』」

李少君爲漢武帝時方士，以避穀、卻老術見武帝，被武帝所寵幸，後病死。《史記·孝武本紀》及《史記·封禪書》均載述其事蹟，二者文字相近，今錄《史記·孝武本紀》之文於下：

李少君亦以祠寔、穀道、卻老方見上，上尊之。少君者，故深澤侯人，以主方。匿其年及所生長，常自謂七十，能使物，卻老，其游以方遍諸侯，無妻子，人聞其能使物及不死，更饋遺之，常餘金錢帛衣食，人皆以爲不治產業而饒給，又不知其何所人，愈信，爭事之。少君資好方，善爲巧發奇中。嘗從武安侯飲，坐中有年九十餘老人，少君乃言與其大父游射處，老人爲兒時，從其大父行，識其處，一坐盡驚。少君見上，上有故銅器，問少君，少君曰：「此器，齊桓公十年陳於柏寢。」已而索其刻，果齊桓公器，一宮盡駭，以少君爲神，數百歲人也。少君言於上曰：「祠寔則致物，致物而丹沙可化爲黃金，黃金成，以爲飲食器，則益壽。益壽，而海中蓬萊僊者可見，見之以封禪則不死，黃帝是也。臣嘗游海上見安期生，食臣棗大如瓜。安期生，僊者，通蓬萊中，合則見人，不合則隱。」於是天子始親祠寔，而遣方士入海求蓬萊安期生之屬，而事化丹沙諸藥齊爲黃金矣。居久之，李少君病死，天子以爲化去不死也。而使黃鍾、史寬舒受其方，求蓬萊安期生，莫能得，而海上燕齊怪迂之方

士，多相效，更言神事矣。

唐·張守節《正義》：「《漢書起居》云：『李少君將去，武帝夢與共登嵩高山，半道有使乘龍，時從雲中云：「太一請少君。」帝謂左右：「將舍我去矣。」數月而少君病死。又發棺看，唯衣冠在也。』」

《史記》說漢武帝認為李少君不是病死，而是蛻化仙去。武帝的說法，似乎也影響著漢代臣民的看法。董仲舒的《李少君家錄》，說李少君出仕漢武帝，是要借財鍊藥，藥成得道而去；張守節注引《漢書起居》則說李少君是尸解而去，都不認為李少君真正死亡，應是受了武帝的影響。

董仲舒為儒者，而好天人感應，陰陽五行之說，喜言災異。董氏所著《春秋繁露》有求雨、止雨壇儀，及論述陰陽、祭祀等事，其學行與方術相近，《漢書》有傳。董氏仕武帝朝，當知李少君事，如此，則董氏撰《李少君家錄》，自是有可能。只是不知葛氏所載此書是眞其所撰，抑或偽託？但此書既為葛洪師鄭隱之藏書，則亦應是漢人所撰無疑。

#### △、《神仙集》

書今佚。見引於《抱朴子·論仙篇》云：「《神仙集》中有召神劾鬼之法，又有使人見鬼之術。」

#### △、秦·阮倉有關神仙方面之載記

見引於葛洪《抱朴子·論仙篇》及《神仙傳·序》，說詳本書第七篇阮倉所撰《仙圖》條。  
△、《黃石公記》



書今佚。見引於《抱朴子·極言篇》：「《黃石公記》云：『彭祖去後，七十餘年，門人於流沙之西見之。』」

黃石公事蹟，見於《史記·卷五十五·留侯世家》。張良年少時曾與大力士於博浪沙以鐵椎擊秦始皇，不中，後亡匿下邳，在圯上遇一老父，老父履墜橋下，張良爲取回，並爲老父穿上，老父約良見面，贈予《太公兵法》。老父即是黃石公，《史記·留侯世家》云：「子房始所見下邳圯上老父與《太公書》者，後十三年，從高帝過濟北，果見穀城山下黃石，取而葆祠之。留侯死，并葬黃石冢，每上冢，伏臘祠黃石。」

黃石公，是神奇人物，贈書張良，其行事與道教神仙人物相近。《黃石公記》一書，當是據《史記》所載而推演，記載其人事蹟者，乃道教人物傳記之書。

#### △、《孔安國祕記》

書今佚。見載於《抱朴子·至理篇》：「《孔安國祕記》云：『（張）良得黃石公不死之法，不但兵法而已。』」又云：「良本師四皓，甬里先生、綺里季之徒，皆仙人也，良悉從受其神方，雖爲呂后所強飲食，尋復修行仙道，密自度世，但世人不知，故云其死耳。」

又，《史記·留侯世家》：「顧上有不能致者，天下有四人」其下，唐·司馬貞《索隱》云：「四人，四皓也。謂東園公、綺里季、夏黃公、甬里先生……甬里先生，又《孔安國祕記》作『祿里』。」

《史記·留侯世家》敘述劉邦欲更換太子，留侯張良爲呂后畫策，迎請東園公、甬里先生、綺里季、夏黃公等四人入侍太子，遂使劉邦放棄更換之心。留侯後來「願棄人間事，欲從赤松子

游耳。乃學辟穀、道引輕身。會高帝崩，呂后德留侯，乃彊食之曰：「人生一世間，如白駒過隙，何至自苦如此乎？」留侯不得已，強聽而食，後八年卒，諡爲文成侯。」

由上所引看來，《孔安國祕記》一書，當是孔安國記載漢初與道教神仙人物有關的一本書，其書既見載於葛洪《抱朴子》中，則撰成年代疑在兩漢至三國；再由唐·司馬貞曾引其書看來，則《孔安國祕記》一書在唐世應尚存。

又，孔安國爲孔子十二世孫，漢武帝時爲諫議大夫、臨淮太守，受《尚書》於伏生，受《詩》於申公，司馬遷曾向孔安國問故實。事蹟散見於《漢書·卷八十一·孔光傳》、《漢書·卷八十八·儒林傳》、《漢書·藝文志》。而《漢書·藝文志》說：「《古文尚書》者，出孔子壁中。武帝末，魯共王壞孔子宅，欲以廣其宮，而得《古文尚書》及《禮記》、《論語》、《孝經》，凡數十篇，皆古字也。共王往入其宅，聞鼓琴瑟鍾磬之音，於是懼，乃止不壞。孔安國者，孔子後也，悉得其書，以考二十九篇（伏生所傳《尚書》），得多十六篇，安國獻之，遭巫蠱事，未列于學官。」可見孔安國其人，與古文經關係密切。再者，漢世儒者承秦時博士遺風，對陰陽五行等方術常有研習，《孔安國祕記》應與神仙方術說有關，其書今佚。

#### △、《周公城名錄》

見引於《抱朴子·登涉篇》：「按《周公城名錄》，天下分野，災之所及，可避不可懷，居宅亦然，山岳皆爾也。」書今佚。

#### 二、丹經及丹方

#### △、《太清丹經》三卷

《太清丹經》三卷見載於葛洪《抱朴子·內篇·金丹篇》，葛氏說該經出自左元放。左元放，即左慈，《後漢書·方術·左慈傳》說左慈字元放，廬江人。除左元放擁有該書外，在此前，據《漢天師世家》說，張陵也曾得該書，則此書當撰成於漢世。《隋書·經籍志三·醫方類》載有《太清神丹中經》一卷，疑即此書；書今佚，唯有口訣一卷尚存留於《正統道藏》中。今錄《抱朴子》所說此書之來源，及其內涵於下：

《抱朴子·內篇·金丹篇》：

昔左元放於天柱山中精思，而神人授之金丹仙經，會漢末亂，不遑合作，而避地來渡江東，志欲投名山以修斯道。余從祖仙公，又從元放受之。凡受《太清丹經》三卷及《九鼎丹經》一卷、《金液丹經》一卷。余師鄭君者，則余從祖仙公之弟子也，又於從祖受之，而家貧無用買藥。余親事之，灑掃積久，乃於馬跡山中立壇盟受之，并諸口訣訣之不書者。江東先無此書，書出於左元放，元放以授余從祖，從祖以授鄭君，鄭君以授余，故他道士了無知者也。

抱朴子曰：復有《太清神丹》，其法出於元君。元君者，老子之師也。《太清觀天經》有九篇，云其上三篇不可教授，其中三篇世無足傳，常沈之三泉之下，下三篇者，正是丹經上中下，凡三卷也。元君者，大神仙之人也，能調和陰陽，役使鬼神風雨，駭駕九龍十二白虎，天下眾仙皆隸焉，猶自言亦本學道服丹之所致也，非自然也。況凡人乎？其經曰：「上士得道，昇為天官；中士得道，棲集崑崙；下士得道，長生世間。」愚民不信，謂為虛言，從朝至暮，但作求死之事，了不求生，而天豈能強生之乎？……又曰：「長生之道，不在祭祀

事鬼神也，不在道引與屈伸也；昇仙之要，在神丹也。知之不易，爲之實難也。子能作之，可長存也。」近代漢末新野陰君，合此太清丹得仙，其人本儒生，有才思，善著詩及丹經讚、并序，述初學道隨師本末，列己所知識之得仙者四十餘人，甚分明也。作此太清丹，小爲難合於九鼎，然是白日昇天之上法也。合之，當先作華池、赤鹽、艮雪、玄白飛符、三五神水，乃可起火耳。

一轉之丹，服之三年得仙。二轉之丹，服之二年得仙。三轉之丹，服之一年得仙。四轉之丹，服之半年得仙。五轉之丹，服之百日得仙。六轉之丹，服之四十日得仙。七轉之丹，服之三十日得仙。八轉之丹，服之十日得仙。九轉之丹，服之三日得仙。若取九轉之丹，內神鼎中，夏至之後，爆之鼎熱，內朱兒一斤於蓋下，伏伺之，候日精照之。須臾翕然俱起，煌煌輝輝，神光五色，即化爲還丹。取而服之一刀圭，即白日昇天。又九轉之丹者，封塗之於土釜中，糠火，先文後武，其一轉至九轉，遲速各有日數多少，以此知之耳。其轉數少，其藥力不足，故服之用日多，得仙遲也。其轉數多，藥力盛，故服之用日少，而得仙速也。

又有九光丹，與九轉異法，大都相似耳。作之法，當以諸藥合火之，以轉五石。五石者，丹砂、雄黃、白礬、曾青、慈石也。一石輒五轉而各成五色，五石而二十五色，色各一兩，而異器盛之。欲起死人，未滿三日者，取青丹一刀圭和水，以浴死人，又以一刀圭發其口內之，死人立生也。欲致行廚，取黑丹和水，以塗左手，其所求如口所道，皆自至，可致天下萬物也。欲隱形及先知未然方來之事，及住年不老，服黃丹一刀圭，即便長生不老矣。及坐見千里之外，吉凶皆知，如在目前也。人生宿命，盛衰壽夭，富貴貧賤，皆知之也。其法俱

在《太清經》中卷耳。

據上文葛洪所述，《太清丹經》也稱《太清神丹》，原是《太清觀天經》九篇中的下三篇，分三卷。葛洪在《抱朴子·金丹篇》中，引述了《太清丹經》中九轉丹的作法及效驗。又，《漢天師世家》卷二：

（張陵）復往嵩山石室，得《三皇內文》、《黃帝九鼎丹書》及《太清丹經》。（《續道藏》·壁字號）

《太清丹經》在《抱朴子》及《漢天師世家》中都有載錄，今《正統道藏》《洞神部·方法類·興字號》收錄有《太清經天師口訣》一卷，書中分《太清神丹經訣》與《赤松子肘後訣》二部分。《太清神丹經訣》，顧名思義，乃是《太清神丹經》一書之口訣，文中有引及本經之文，如云：

《太清神丹經訣》：按本經作華池，如本經說，唯以穀五升，以水漬，令生芽，乃曝令乾，持篩以內華池中，合諸物攪之乃得成也。

銀雪法，本經云：「取汞一斤、華石十五兩，合治令熟」者，當以醇大醋煮水銀九日九夜，大醋欲盡，輒隨益之，水銀即凝，乃末之，以和華石也。若有雜丹鍊合眾藥，及諸方術所用水銀，不依此者，則水銀不和，終不能成。又云：「內六一鉛白赤釜中」者，六一者，六一泥也。：：：

由上文看，《太清經天師口訣》乃是在敘述《太清神丹經》之實際修鍊時所須遵循之訣法。又，《雲笈七籤·卷七十一·太清丹經要訣并序》，載錄唐·孫思邈序、造六一泥法、造上下釜

法、造灶法，以及多種造丹法，與《太清經天師口訣》係不同之二書，但卻以「太清丹經要訣」爲名，不知與《抱朴子》所載《太清丹經》是否有關，姑錄此俟考。

△、《金液丹經》一卷

見載於葛洪《抱朴子·內篇·金丹篇》。書今存，即今《正統道藏》〈洞神部·方法類·興字號〉收錄之《太清金液神丹經》三卷。

《抱朴子·內篇·金丹篇》云：

昔左元放於天柱山中精思，而神人授之金丹仙經，會漢末亂，不遑合作，而避地來渡江東，志欲投名山以修斯道。余從祖仙公，又從元放受之。凡受《太清丹經》三卷及《九鼎丹經》一卷、《金液丹經》一卷。余師鄭君者，則余從祖仙公之弟子也，又於從祖受之，而家貧無用買藥。余親事之，灑掃積久，乃於馬跡山中立壇盟受之，并諸口訣訣之不書者。江東先無此書，書出於左元放，元放以授余從祖，從祖以授鄭君，鄭君以授余，故他道士了無知者也。

同篇又云：

金液，太乙所服而仙者也。不減九丹矣。合之，用古秤黃金一斤，并用玄明龍膏、太乙旬首中石、冰石、紫遊女、玄水液、金化石、丹砂，封之成水，其經云：「金液入口，則其身皆金色。」老子受之於元君，元君曰：「此道至重，百世一出，藏之石室。」合之，皆齋戒百日，不得與俗人相往來，於名山之側，東流水上，別立精舍，百日成，服一兩便仙。若未欲去世，且作地水仙之士者，但齋戒百日矣。若求昇天，皆先斷穀一年，乃服之也。若服半

兩，則長生不死，萬害百毒不能傷之，可以畜妻子，居官秩，任意所欲，無所禁也。若復欲昇天者，乃可齋戒，更服一兩，便飛仙矣。……

《金液經》云：「投金人八兩於東流水中，飲血爲誓，乃告口訣。不如本法，盜其方而作之，終不成也。凡人有至信者，可以藥與之，不可輕傳其書，必兩受其殃，天神鑒人甚近，人不知耳。」

《太真玉帝四極明科經》卷一，第十四頁：

《太玄都四極明科》曰：「《上清金液丹經》、《九鼎神圖》、《琅玕華丹》、《飛霜起雪四瓊絳生紫漿藏景靈丸》、《太一九轉立成大丹》、《上化胎精中記》凡一百四十卷，此乃中真騰化之道，授於應爲真人者。有金名方諸宮，當得此經，得者，丹成，變化七十四方，乘虛駕雲飛昇上清。」

《金液丹經》，道藏稱之爲《太清金液神丹經》，疑亦即是《太真玉帝四極明科經》所言之《上清金液丹經》。關於此書，近人陳國符曾加以考證，以爲由用韻看，此經應是西漢末東漢初出世。

民·陳國符《道藏源流考》附錄五〈中國外丹黃白術考論略稿〉，頁四一九：「《太清金液神丹經》三卷，至遲於梁代出世，或已於東晉末葉出世。」陳國符《道藏源流續考·中國外丹黃白法經訣出世朝代考·太清金液神丹經》，陳氏由《太清金液神丹經》經文用韻，加以考證撰作年代云：

以上（經文）用韻，有兩漢例，有西漢例，有東漢例。故此經在西漢末東漢初出世。至於卷

上第二十頁云河東郡大鹽，河東乃兩漢郡名，按當至卷中第四頁注文末爲止，至於自「鄭君曰……」以後，及後人攙入之文。

今道藏本《太清金液神丹經》，分爲三卷，卷上爲漢·張道陵序、造丹法，卷中載陰長生所撰經文本文及鄭隱語、葛洪敘鮑靚遇陰長生事，卷下爲葛洪述海外諸國事。此書中卷本文部分，當即是葛洪《抱朴子·內篇·金丹篇》所載《金液丹經》一卷。張道陵序，在南宋時已見諸引用；南宋·謝守灝《混元聖紀》卷三第十三、十四頁云：「漢天師撰《金液神丹經序》，其略曰：『神仙之趣，要妙之言……靈要不可具述。』」（《正統道藏·洞神部·譜錄類·與字號》），所引文字與今本道藏張道陵《太清金液神丹經·序》相合；足證《金液丹經》即是今道藏之《太清金液神丹經》。

又，道藏《太清金液神丹經》中卷所載經文本文下自註云：「《太清金液神丹》凡五百七十六字，句凡七字，〈金液〉凡五百四字，〈還丹〉凡六十三字。」應是原一卷本之部分。

又，北周甄鸞《笑道論》所引《神仙金液經》之文，不見於今道藏本中；甄鸞所引《神仙金液經》與《太清金液神丹經》，書名有別，應不是同一本書，今姑錄其引文於下。北周·甄鸞《笑道論·服丹金色二十八》云：

《神仙金液經》云：「金液還丹，太上所服而神。今燒水銀，還復爲丹，服之得仙，白日升天。求仙不得此道，徒自苦耳。（燒丹成水銀，燒水銀成丹，故曰還丹。）昔韓終服之，面作金色。又佛身黃金色者，蓋道法驗也。令身內外剛堅如金，故號佛金剛身也。」……《金液經》云：「太一者，惟有中黃丈夫及太一君。此二仙人主也。飲金液，升天爲天神，



調陰陽矣。」（清·嚴可均《全後周文》卷二十）

道藏《太清金液神丹經》有張陵序，有鄭君、葛洪師弟二人之語；從上考證，其書應即是葛洪《抱朴子·金丹篇》所載的《金液丹經》；如此則其撰作年代，當在漢世，且應在張陵前的西漢末或東漢初。

近人卿希泰等編《中國道教·第七編·外丹》云：「在外丹著作方面，除現存的《三十六水法》，是早期水法煉丹的重要文獻外，尙有成書於西漢末、東漢初的《黃帝九鼎神丹經》一卷和《太清金液神丹經》三卷。前者強調唯有服食金丹才能『與天相畢』，又記載煉丹注意事項，它對東晉道教著名煉丹家葛洪『假求於外物以自堅固』的金丹理論的形成有重要影響。後者體現了早期煉丹中水法與火法并重，內養與外功結合的特點，其作『霜雪法』的生成物，是合成氯化亞汞（甘汞Hg<sub>2</sub>Cl<sub>2</sub>）的最早文獻。」（上海知識出版社1994年一月刊行）；卿氏對此書甚為推崇。陳國符據《太清金液神丹經》的用韻推測該書撰成於西漢末東漢初，卿希泰等與陳氏說同，而未說明原因；今再以該書見有張道陵序，此序與宋人所引相合；張既撰序，則其書必當成書於張道陵前，則此書成於東漢初或西漢末，應是可採信之說。

△、《黃帝九鼎神丹經》一卷

書或稱《九鼎丹經》，今存。東漢張陵、左慈皆曾有其書，疑成書於東漢初，或西漢末。此書在《抱朴子》書中曾多次被提及。

葛洪《抱朴子·內篇·金丹篇》云：

余從祖仙公，又從元放受之。凡受《太清丹經》三卷及《九鼎丹經》一卷、《金液丹經》一

卷。

同篇又云：

抱朴子曰：按《黃帝九鼎神丹經》曰：「黃帝服之，遂以昇仙。」又云：「雖呼吸道引，及服草木之藥，可得延年，不免於死也。服神丹令人壽無窮已，與天地相畢，乘雲駕龍，上下太清。黃帝以傳玄子，戒之曰：『此道至重，必以授賢，苟非其人，雖積玉如山，勿以此道告之也。』」受之者以金人金魚投於東流水中以爲約，啞血爲盟，無神仙之骨，亦不可得見此道也。合丹當於名山之中，無人之地，結伴不過三人，先齋百日，沐浴五香，致加精潔，勿近穢污，及與俗人往來。又不令不信道者知之，謗毀神藥，藥不成矣。成則可以舉家皆仙，不但一身耳。

《抱朴子·極言篇》：

黃帝生而能言：：：陟王屋而受丹經。

《抱朴子·地真篇》：

黃帝：：：還陟王屋，得《神丹金訣記》。

《雲笈七籤》卷一百《軒轅本紀》：

陟王屋山，得《九鼎神丹注訣》。

由上引《抱朴子》及《雲笈七籤》所述，知黃帝軒轅氏，陟王屋山，而得《九鼎神丹訣記》，又因此書係黃帝所得，而得以流傳，所以稱爲《黃帝九鼎神丹經》。黃帝得經之說當係依託，但此書東漢·張道陵曾有之，並依經合藥。張道陵再將該經授與弟子王長、趙昇。張氏得經

及授二弟子經書，見載於下述典籍：

張道陵弟子王長、趙昇撰《太上說南斗六司延壽度人妙經序》云：

太清境太上老君兩度降蜀之臨邛，往大邑，至於鶴鳴山，初授與微士張道陵《正一盟威祕錄二十四階品》，次授《朝拜日月高奔鬱儀結璘之真訣》，并《三八謝罪滅除黑簿超度玄祖之文》；道陵先於中嶽已獲得《黃帝九鼎丹書》，後始在鶴鳴山隱居。……

葛洪《神仙傳》：

張道陵，沛國人也：：得《黃帝九鼎丹法》，欲合之，用藥皆糜費錢帛：：：：：陵乃多得財物，以市其藥，合丹，丹成，服半劑，不願即昇天也，乃能分形作數十人：：：：：其有《九鼎》大要，唯付王長。而後合有一人從東方來，當得之：：：：：陵乃七度試（趙）昇，皆過，乃受昇丹經。（《太平廣記·卷八·張道陵》引《神仙傳》）

又，《漢天師世家》卷二：

（張陵）復往嵩山石室，得《三皇內文》、《黃帝九鼎丹書》及《太清丹經》。（《續道藏》·壁字號）

由上述知《黃帝九鼎丹書》一書，東漢時曾為張道陵所有，張道陵授弟子王長、趙昇。其後則左慈亦有其書，左慈授與葛玄，玄授鄭隱，鄭隱再授與葛洪。

又，葛洪《抱朴子·金丹篇》中所說的《九鼎丹經》與《黃帝九鼎神丹經》，乃是同一書之詳稱與略稱。今《正統道藏》〈洞神部·方法類·溫字號〉收錄有《黃帝九鼎神丹經訣》共二十卷，其卷一即為《黃帝九鼎神丹經》，其餘諸卷，陳國符以為唐人撰，近人陳國符《道藏源流

考》〈附錄五·中國外丹黃白術考論略稿〉，頁四二〇，曾加以考證云：

《黃帝九鼎神丹經訣》二十卷，〈通志·藝文略·諸子類·道家·外丹〉著錄。《崇文總目·道書類》作十卷。是書卷一即《黃帝九鼎神丹經》，出自漢末左慈。但漢末張陵已先得《黃帝九鼎丹法》，餘唐人撰。

又，陳國符《道藏源流續考·中國外丹黃白法經訣出世朝代考·黃帝九鼎神丹經》據經中真人歌之用韻加以考證云：

據以上真人歌用韻，有兩漢例，有東漢例，有西漢例，故《黃帝九鼎神丹經》於西漢末東漢初出世。

由葛洪所說左慈已擁有該書，而張陵亦曾得《黃帝九鼎丹法》，如此，則此書之撰成，當在東漢初或竟在西漢末。

#### △、《五靈丹經》一卷

書今佚，見引於《抱朴子·金丹篇》：「《五靈丹經》一卷，有五法也。用丹砂、雄黃、雌黃、石硫黃、曾青、礬石、慈石、戎鹽、太乙餘糧，亦用六一泥，及神室祭醮合之，三十六日成。又用五帝符，以五色書之，亦令人不死，但不及太清及九鼎丹藥耳。」是《五靈丹經》亦為黃白治鍊之書。

#### △、《岷山丹法》

見引於《抱朴子·金丹篇》：「又有《岷山丹法》，道士張蓋踰精思於岷山石室中，得此方也。其法鼓冶黃銅，以作方諸，以承取月中水，以水銀覆之，致日精火其中，長服之不死。又取

此丹置雄黃銅燧中，覆以汞曝之，二十日發而治之，以井華水服如小豆，百日，盲者皆能視之，百病自愈，髮白還黑，齒落更生。」；此法又見載於《雲笈七籤·卷六十七·岷山丹法》。疑《岷山丹法》即《抱朴子·遐覽》所載《岷山經》，或是《岷山經》中所言之儀法。書今佚。

△、《務成子丹法》

書今佚。見引於《抱朴子·金丹篇》：「《務成子丹法》，用巴沙汞置八寸銅盤中，以土爐盛炭，倚三隅塹以枝盤，以硫黃水灌之，常令如泥，百日服之不死。」又，《抱朴子·黃白篇》云：

《務成子法》

作鐵筭長九寸，徑五寸，搏雄黃三斤，蚓螻壤等分，作合以爲泥，塗裹，使徑三寸，匱口四寸，加丹砂水二合，覆馬通火上，令極乾，內銅筭中，塞以銅合蓋堅，以黃沙築上，覆以蚓壤重泥，上無令泄，置爐炭中，令有三寸炭，筭口赤，可寒發之，雄黃皆入著銅筭，復出入如前法。三斤雄黃精，皆下入著筭中，下提取與黃沙等分，合作以爲爐，爐大小自在也。欲用之，置爐於炭火中，爐赤，內水銀，銀動則內鉛其中，黃從傍起交中央，注之於地，即成金。凡作一千五百斤，爐力即盡矣。

此金取牡荊赤黍酒漬之，百日，即柔可和也。如小豆，服一丸，日三服，盡一斤，三蟲伏尸，百病皆去，盲者視，聾者聞，老者即還年如三十時，入火不灼，百邪眾毒、冷風暑濕不能侵入；盡三斤，則步行水上，山川百神，皆來侍衛，壽與天地相畢。以杼血朱草煮一丸，以拭目眚，即見鬼及地中物，能夜書……

文中所言務成子法，疑即取自《務成子丹法》。

又，《漢書·藝文志·小說類》：

「《務成子》十一篇，自註：『稱堯問，非古語。』」

《漢書·藝文志·五行類》：

「《務成子災異應》十四卷。」

《漢志》所載二書，一為小說類，一歸之五行，與《抱朴子·金丹篇》之《務成子丹法》，雖同託名務成子，性質不同，應是各別之三書。三者文字間應無相干。

△、《羨門子丹法》

見載於《抱朴子·金丹篇》：「《羨門子丹法》，以酒和丹一斤，用酒三升和，曝之四十日，服之一日，則三蟲百病立下；服之三年，仙道乃成，必有玉女二人來侍之，可役使致行廚，此丹可以厭百鬼，及四方死人殃注害人宅，及起土功妨人者，懸以向之，則無患矣。」書今佚。

△、《立成丹》

書今佚。見載於《抱朴子·金丹篇》：「《立成丹》亦有九首，似九鼎而不及也。其要一本更云：取雌黃、雄黃燒下其中銅，鑄以為器，覆之三歲淳苦酒上，百日，此器皆生赤乳，長數分，或有五色琅玕，取理而服之，亦令人長生。又可以和菟絲，菟絲是初生之根，其形似菟，掘取剋其血，以和此丹，服之立變化，任意所作也。又和以朱草，一服之，能乘虛而行云。朱草狀似小棗，栽長三四尺，枝葉皆赤，莖如珊瑚，喜生名山巖石之下，刻之，汁流如血，以玉及八石金銀投其中，立便可丸如泥，久則成水；以金投之，名為金漿；以玉投之，名為玉醴；服之皆長

生。」引文中所述，是以植物和礦物雜合成丹，不僅用礦物而已。

△、《取伏丹法》

書今佚，又疑《取伏丹法》是某經之一法，非專指一經。

見引於《抱朴子·金丹篇》：「《取伏丹法》云：『天下諸水，有名丹者，有南陽之丹水之屬也，其中皆有丹魚，當先夏至十日夜伺之，丹魚必浮於水側，赤光上照，赫然如火也，網而取之可得之，得之雖多，勿盡取也。割其血，塗足下，則可步行水上，長居淵中矣。』」引文中言取南陽丹水所產丹魚，殺魚取血，塗腳下，以為可以步行水上，顯係虛誇之說。

△、《赤松子丹法》：

書今佚。見引於《抱朴子·金丹篇》：「《赤松子丹法》，取千歲菓汁，及饔桃汁淹丹，著不津器中，練蜜蓋其口，埋之入地三尺，百日，絞柠木赤實，取汁和而服之，令人面目鬢髮皆赤，長生也。昔中黃仙人有赤須子者，豈非服此乎？」

△、《石先生丹法》

書今佚。見引於《抱朴子·金丹篇》：「《石先生丹法》，取烏鵲之未生毛羽者，以真丹和牛肉以吞之，至長，其毛羽皆赤，乃煞之，陰乾百日，并毛羽搗服一刀圭，百日得壽五百歲。」

△、《康風子丹法》

書今佚，疑其為某經中之一法。

其法見引於《抱朴子·金丹篇》：「《康風子丹法》，用羊鳥鵲卵雀血，合少室天雄汁，和丹內鵲卵中漆之，內雲母水中，百日化為赤水，服一合，輒益壽百歲；服一升，千歲也。」所述

是以鳥獸血，與藥物合丹，並與鵠卵、雲母等物配合而成丹，以為可以長壽，致千歲。

△、《崔文子丹法》

書今佚，疑其為某經中之一法。

其法見引於《抱朴子·金丹篇》：「《崔文子丹法》，納丹鷲腹中，蒸之，服，令人延年，長服不死。」

△、《劉元丹法》

書今佚，疑其為某經中之一法。

其法見引於《抱朴子·金丹篇》：「《劉元丹法》，以丹砂內玄水液中，百日紫色，握之不汚手，又和以雲母水，內管中漆之，投井中，百日化為赤水，服一合，得百歲，久服長生。」

△、《樂子長丹法》

書今佚，其法見引於《抱朴子·金丹篇》：「《樂子長丹法》，以曾青鉛丹合汞及丹砂，著銅箒中，乾瓦白滑石封之，於白砂中蒸之，八十日，服如小豆，三年，仙矣。」

△、《李文丹法》

書今佚，其法見載於《抱朴子·金丹篇》：「《李文丹法》，以白素裹丹，以竹汁煮之，名紅泉，乃浮湯上蒸之，合以玄水，服之一合，一年仙矣。」

△、《尹子丹法》

書今佚，其法見載於《抱朴子·金丹篇》：「《尹子丹法》，以雲母水和丹密封，致金華池中，一年出，服一刀圭，盡一斤，得五百歲。」



△、《太乙招魂魄丹法》

書今佚。見載於《抱朴子·金丹篇》：「《太乙招魂魄丹法》，所用五石，及封之以六一泥，皆似九丹也。長於起卒死三日以還者，折齒內一丸，與硫黃丸，俱以水送之，令入喉即活，皆言見使者持節召之。」

△、《采女丹法》

書今佚，其法見載於《抱朴子·金丹篇》：「《采女丹法》，以免血和丹與蜜蒸之，百日，服之如梧桐子者大一丸，日三，至百日，有神女二人來侍之，可役使。」

△、《稷丘子丹法》

書今佚，其法見載於《抱朴子·金丹篇》：「《稷丘子丹法》，以清酒、麻油、百華醴、龍膏和，封以六一泥，以糠火燼之，十日成，服如小豆一丸，盡劑，得壽五百歲。」

又，《抱朴子·黃白篇》：

《角里先生從稷丘子所授化黃金法》先以礬水石二分，內鐵器中，加炭火令沸，乃內汞多少自在，攪令相得，六七沸，注地上成白銀。乃取丹砂水、曾青水各一分，雄黃水二分，於鑪中加微火上令沸，數攪之，令相得，復加炭火上令沸，以此白銀內其中，多少自在，可六七沸，注地上凝，則成上色紫磨金也。

由《抱朴子·黃白篇》所言《角里先生從稷丘子所授化黃金法》，知稷丘子為角里先生之師。角里先生為秦末漢初人，事蹟見載於《史記·卷五十五·留侯世家》，已論述於本篇《角里先生長生集》一條中，茲不贅。

△、《墨子丹法》

見載於《抱朴子·金丹篇》：「《墨子丹法》，用汞及五石液於銅器中，火熬之，以鐵匕攪之，十日，還爲丹，服之一刀圭，萬病去身，長服不死。」書今佚。

△、《張子和丹法》

見載於《抱朴子·金丹篇》：「《張子和丹法》，用鉛、汞、曾青水合封之，蒸之於赤黍米中，八十日成，以棗膏和丸之，服如大豆，百日，壽五百歲。」書今佚，可能是某經中之一法，而非一書。

△、《綺里丹法》

書今佚，其法見載於《抱朴子·金丹篇》：「《綺里丹法》，先飛取五石玉塵，合以丹砂汞，內大銅器中煮之，百日，五色，服之不死，以鉛百斤，以藥百刀圭，合火之成白銀，以雄黃水和而火之，百日成黃金，金或太剛者，以豬膏煮之，或太柔者，以白梅煮之。」

綺里，乃指綺里季，人名。東園公、甬里先生、綺里季、夏黃公，爲秦末漢初人，甚被劉邦所禮重，隱居山中，年皆八十餘，事蹟見述於本篇《角里先生長生集》一條中。可能因爲綺里季、東園公等四人皆高壽之隱者，世人以爲有長生之道，所以道書多假借其名。

△、《玉柱丹法》

書今佚。見引於《抱朴子·金丹篇》：「《玉柱丹法》，以華池和丹，以曾青硫黃末覆之薦之，內甯中沙中，蒸之五十日，服之百日，玉女六甲六丁神女來侍之，可役使，知天下之事也。」

△、《肘後丹法》

書今佚。見載於《抱朴子·金丹篇》：「《肘後丹法》，以金華和丹乾瓦封之，蒸八十日，取如小豆，置盤中，向日和之，其光上與日連，服如小豆，長生矣。以投丹陽銅中，火之成金。」

△、《李公丹法》

書今佚。見載於《抱朴子·金丹篇》：「《李公丹法》，用真丹及五石之水各一升，和令如泥，釜中火之，三十六日出，和以石硫黃液，服之十年，與天地相畢。」

△、《劉生丹法》

書今佚。見載於《抱朴子·金丹篇》：「《劉生丹法》，用白菊花汁、地楮汁、櫟汁，和丹蒸之，三十日，研合服之，一年，得五百歲，老翁服更少不可識，少年服亦不老。」

△、《王君丹法》

書今佚。見載於《抱朴子·金丹篇》：「《王君丹法》，巴沙及汞內雞子中，漆合之，令雞伏之三枚，以王相日服之，住年不老，小兒不可服，不復長矣，與新生雞犬服之，皆不復大，鳥獸亦皆如此驗。」

△、《陳生丹法》

書今佚。見載於《抱朴子·金丹篇》：「《陳生丹法》，用白蜜和丹，內銅器中，封之，沈之井中，一期，服之經年，不飢，盡一斤，壽百歲。」

△、《韓終丹法》

書今佚。見載於《抱朴子·金丹篇》：「《韓終丹法》，漆蜜和丹煎之，服可延年久視，立日中無影。」

韓終也寫作「韓衆」，秦時方士，《史記·秦始皇本紀》載秦始皇三十二年，曾派盧生、韓終、侯公、石生等求仙人不死藥，始皇三十五年，韓終亡去不還。秦後，世人相傳韓終、盧敖等成仙；《韓終丹法》或是韓終所傳，或是託其名而撰者。

#### △、《小神丹方》

書今佚。也稱為《小神方》，見載於《抱朴子·金丹篇》、《仙藥篇》、《金匱經》，三篇文字相差不多。今錄《抱朴子·金丹篇》、《仙藥篇》二篇之文如下。

#### 《抱朴子·金丹篇》：

《小神丹方》，用真丹三斤，白蜜六斤攪合，日暴煎之，令可丸，旦服如麻子許十丸，未一年，髮白者黑，齒落者生，身體潤澤，長服之，老翁成少年，長生不死矣。

#### 《抱朴子·仙藥篇》：

《小神方》，用真丹三斤，白蜜一斤令和，日暴煎之，令可丸，旦服如麻子十九，未一年，髮白更黑，齒墮更生，身體潤澤，長服之，老翁還成少年，常服長生不死也。

上述所引《小神丹方》主要在服食丹丸，以卻老還童。疑《小神丹方》為某書中之一法。

#### △、《小丹法》

亦稱為《餌丹砂法》，見載於《抱朴子·金丹篇》、《仙藥篇》、《金匱經》，諸篇文字相差不多；今錄《抱朴子·金丹篇》、《仙藥篇》二篇之文於下。

《抱朴子·金丹篇》：

《小丹法》，丹一斤，搗篩，下淳苦酒三升，漆二升，凡三物合，令相得，微火上煎令可丸，服如麻子三丸，日再服，三十日，腹中百病愈，三尸去；服之百日，肌骨強堅；千日，司命削去死籍，與天地相畢，日月相望，改形易容，變化無常，日中無影，乃別有光也。

《抱朴子·仙藥篇》：

《餌丹砂法》，丹砂一斤，搗篩，下淳苦酒三升，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；服之百日，肌骨強堅；服之千日，司命削去死籍，與天地相保，日月相望，改形易容，變化無常，日中無影，乃別有光矣。

《小丹法》主要在去三尸，借以求取長生，並能變化易形。去三尸法甚多，以服丹去三尸，亦爲其中一法；也有以誦咒存思等科儀以遣除三尸者。去三尸，大都兼服丹砂，《兩儀子餌黃金法》所言「欲食去尸藥，當服丹砂也。」即是。此條文獻，可供研究三尸者之參考。又，日本丹波康賴《醫心方·卷廿六·去三尸方第八》所載有多種去三尸法，亦爲重要文獻。

△、《小餌黃金法》

書今佚。其法見載於《抱朴子·金丹篇》、《仙藥篇》、《金鈞經》，諸篇文字相差不多。今僅錄《抱朴子·金丹篇》之文於下：

《小餌黃金法》，鍊金內清酒中，約二百過，出入即沸矣，握之出指間令如泥；若不沸，及握之不出指間，即削之，內清酒中無數也。成，服之如彈丸一枚，亦可一九分爲小丸，服之

三十日，無寒溫，神人玉女侍之，銀亦可餌之，與金同法。服此二物，能居名山石室中者，一年即輕舉矣。止人間，服亦地仙，勿妄傳也。

此條與下條皆是服食黃金以求長生之法。黃金性堅，可長久。以黃金爲藥，意在借其堅固久存，以求長生。疑皆是某書中之一法。

△、《兩儀子餌黃金法》

書今佚。其法見載於《抱朴子·金丹篇》、《仙藥篇》、《金鈞經》，諸篇文字相差不多。今僅錄《抱朴子·金丹篇》之文於下：

《兩儀子餌黃金法》，豬負革脂三斤，淳苦酒一升，取黃金五兩，置器中，煎之土爐，以金置脂中，百入百出，苦酒亦爾。食一斤，毒蔽天地；食半斤，毒二千歲；五兩，毒千二百歲。無多少，便可餌之。當以王相日作，服之神良；勿傳非人，傳示非人，令藥不成不神。欲食去尸藥，當服丹砂也。

△、《神仙經黃白之方》二十五卷

見引於《抱朴子·黃白篇》：「《神仙經黃白之方》二十五卷，千有餘首。」書今佚。

△、《金銀液經》

見引於《抱朴子·黃白篇》：「余昔從鄭公受九丹及《金銀液經》，因復求受《黃白中經》五卷。鄭君言：『曾與左君於廬江銅山中試作，皆成也。』」書今佚。

△、《黃白中經》五卷

葛洪從其師鄭隱處所得之道經，說見上條。書今佚。

△、《玉牒記》

見引於《抱朴子·黃白篇》：「《玉牒記》云：『天下悠悠，皆可長生也。患於猶豫，故不成耳。凝水銀爲金，可中釘也。』」書今佚。

△、《銅柱經》

見引於《抱朴子·黃白篇》：「《銅柱經》曰：『丹沙可爲金，河車可作銀，立則可成，成則爲眞；子得其道，可以仙身。』」書今佚。

△、《龜甲文》

見引於《抱朴子·黃白篇》：「《龜甲文》曰：『我命在我，不在天；還丹成金，億萬年。』」書今佚。

三、仙經、醫方、陰陽五行

△、《昌字經》

又名《昌字內記》，書今佚，見引於《抱朴子·對俗篇》、《抱朴子·仙藥篇》，說詳本篇《玉策記》條。

△、《玉鈴經》

書今佚，見載於《抱朴子·對俗篇》，敘述修仙以行善爲基，以爲雖有仙藥而無善行，則神仙不可得。《抱朴子》書中曾多次提及此經，足見此經受葛氏所重視。

《抱朴子·對俗篇》：

《玉鈴經·中篇》云：「立功爲上，除過次之。爲道者以救人危，使免禍，護人疾病，令不

枉死，爲上功也。欲求仙者，要當以忠孝和順仁信爲本。若德行不修，而但務方術，皆不得長生也。行惡事大者，司命奪紀，小過奪算，隨所犯輕重，故所奪有多少也。凡人之受命得壽，自有本數，數本多者，則紀算難盡而遲死；若所稟本少，而所犯者多，則紀算速盡而早死。」又云：「人欲地仙，當立三百善；欲天仙，立千二百善。若有千一百九十九善，而忽復中行一惡，則盡失前善，乃當復更起善數耳。故善不在大，惡不在小也。雖不作惡事，而口及所行之事，及責求布施之報，便復失此一事之善，但不盡失耳。」又云：「積善事未滿，雖服仙藥，亦無益也。若不服仙藥，並行好事，雖未便得仙，亦可無卒死之禍矣。」

### 《抱朴子·辨問篇》：

《玉鈴經·主命原》曰：「人之吉凶，制在結胎受氣之日，皆上得列宿之精，其值聖宿則聖，值賢宿則賢，值文宿則文，值武宿則武，值貴宿則貴，值富宿則富，值賤宿則賤，值貧宿則貧，值壽宿則壽，值仙宿則仙。又有神仙聖人之宿，有治世聖人之宿，有兼二聖之宿，有貴而不富之宿，有富而不貴之宿，有兼富貴之宿，有先富後貧之宿，有先貴後賤之宿，有兼貧賤之宿，有富貴不終之宿，有忠孝之宿，有兇惡之宿。」

### 《抱朴子·登涉篇》：

《玉鈴經》云：「欲入名山，不可不知遁甲之祕術，而不爲人委曲說其事也。」

上文《抱朴子·辨問篇》引《玉鈴經》談到了世人的貴賤壽夭，和在母胎中受氣結胎時所值的天上星宿有關；此種說法和東漢·王充的說法相同。王充《論衡》〈命義篇〉、〈命祿篇〉、〈氣壽篇〉、〈初稟篇〉都是在闡述這個道理。王充將人命分爲生死壽夭的年命和富貴貧賤的祿



命。認為年命，是由吾人受孕結胎時，所稟承天地運轉所施放之氣而形成，稟氣有厚薄，所以有壽夭。至於祿命，則是受孕結胎時，所稟承天上列宿所施放之氣而來，列宿有富貴貧賤之別，所以世人便有貴賤之分。由其思想相近看來，此經疑形成在漢世。

△、《老子篇中記》

書今佚，見引於《抱朴子·雜應篇》云：「《老子篇中記》及《龜文經》，皆言：『藥兵之後，金木之年，必有大疫，萬人餘一。』」

△、《仙人入瘟疫祕禁法》

書今佚，見載於《抱朴子·雜應篇》：「《仙人入瘟疫祕禁法》：『思其身爲五玉。五玉者，隨四時之色，春色青，夏赤，四季月黃，秋白，冬黑。又思冠金巾，思心如炎火，大如斗，則無所畏也。又一法，思其髮散以被身，一髮端，輒有一大星綴之。又思作七星北斗，以魁覆其頭，以罡指前。又思五臟之氣從兩目出，周身如雲霧，肝青氣，肺白氣，脾黃氣，腎黑氣，心赤氣，五色紛錯，則可與疫病者同床也。或禹步呼直日玉女；或閉氣思力士，操千斤金鎚，百二十人以自衛；或用射鬼丸、赤車使者丸、冠軍丸、徐長卿散、玉函精粉、青牛道士熏身丸、崔文黃散、草玉酒、黃庭丸、皇符、老子領中符、赤鬚子桃花符，皆有良效者也。』」

由上所述，知《仙人入瘟疫祕禁法》主要是以存思法，兼亦藥餌、靈符，來治瘟疫。

△、《易內戒》

書今佚。見載於《抱朴子·微旨篇》：「按《易內戒》、《赤松子經》及《河圖記命符》皆云：『天地有司過之神，隨人所犯輕重，以奪其算，算減則人貧耗疾病，屢逢憂患，算盡則人

死，諸應奪算者有數百事，不可具論。」又言：「身中有三尸，三尸之爲物，雖無形而實魂靈鬼神之屬也。欲使人早死，此尸當得作鬼，自放縱遊行，享人祭酹。是以每到庚申之日，輒上天白司命，道人所爲過失。又月晦之夜，竈神亦上天白人罪狀，大者奪紀，紀者，三百日也；小者奪算，算者，三日也。」

《易內戒》今佚，由書名看，應是漢代之讖緯書，讖緯起於西漢哀平之際，盛行於東漢。此書應撰成於兩漢。

# △、《赤松子經》

書今佚。見載於《抱朴子·微旨篇》，說見上《易內戒》條。

# △、《河圖紀命符》

書今佚。見載於《抱朴子·微旨篇》，說見上《易內戒》條。《河圖紀命符》爲漢代之讖緯書，此書除見引於《抱朴子》外，日本·丹波康賴《醫心方·卷二十六·去三尸方第八》亦曾引之，內容與《抱朴子》所引者相近，而較詳盡，今轉錄於下：《醫心方·卷廿六·去三尸方第八》：

「天地有司過之神，隨人所犯輕重以奪其算、紀。惡事大者奪紀（原注：「紀，一年也。」），小者奪算（原注：「算，一日也。」）。隨所犯輕重，所奪有多少也。人受命得壽，自有本數，數本多者，紀算雖盡，故死遲；若所稟本數少而所犯多者，則紀算速盡，而死早也。又人身中有三尸，三尸之爲物，實魂、魄、鬼、神之屬也。欲使人早死，此尸當得作鬼，自放縱遊行餐食人祭酹。每到六甲窮日輒上天白司命，道人罪過，過大者奪人紀，小

者奪人算。故求仙之人，先去三尸，恬淡無欲，神靜性明，積善，乃服藥有益，乃成仙。

《醫心方》爲丹波康賴（西元912年—985年）所撰，撰成於西元九八二年，即宋太宗太平興國七年；則《河圖紀命符》一書，在宋初應還存在。

△、《神農經》

書今佚。見載於《抱朴子·仙藥篇》：「《神農四經》曰：『上藥令人身安命延，昇爲天神，遨遊上下，使役萬靈，體生毛羽，行廚立至。』」又曰：「五芝及餌丹砂、玉札、曾青、雄黃、雌黃、雲母、太乙禹餘糧，各可單服之，皆令人飛行長生。」又曰：「中藥養性，下藥除病，能令毒蟲不加，猛獸不犯，惡氣不行，衆妖併辟。」」又，三國·嵇康《嵇康集·養生論》、西晉張華《博物志》卷三及卷七、《太平御覽·卷六百六十九·道部十一》都曾引《神農經》。已論述於本書前章中，茲不贅。

△、《玉經》

書今佚，見引於《抱朴子·仙藥篇》：「《玉經》曰：『服金者壽如金，服玉者壽如玉也。』」又曰：「服玄真者，其命不極。」玄真者，玉之別名也。令人身飛輕舉，不但地仙而已。其道遲成，服一二百斤乃可知耳。」

△、《神藥經》

書今佚，見引於《抱朴子·仙藥篇》：「《神藥經》曰：『必欲長生，常服山精。』」道徒常把以礦物所提鍊者稱丹，以植物所鍊者稱藥。但丹與藥二者之稱，亦常混用無別。如葛洪《抱朴子·仙藥篇》所言之仙藥，包涵了金銀、珠玉、丹砂等礦物，亦包涵了芝草、麥門冬、楮實等

植物。以《神藥經》書名及所引文看，《神藥經》似乎爲植物性藥物之專書，但因丹、藥不別，此亦難以遽斷。

△、《仙經》

書今佚。此書曾見引於葛洪《抱朴子·論仙篇》、《抱朴子·仙藥篇》及陶弘景《養性延命錄》等書。由諸書所引，疑《仙經》爲專稱，而非泛指修仙之道典。今將諸書所引《仙經》處臚列於下。

《抱朴子·論仙篇》：

《仙經》云：「上士舉形昇虛，謂之天仙；中士遊於名山，謂之地仙；下士先死後蛻，謂之尸解仙。」

《抱朴子·對俗篇》：

《仙經》曰：「服丹守一，與天相畢；還精胎息，延壽無極。」

《抱朴子·仙藥篇》：

《仙經》曰：「雖服草木之葉，已得數百歲，忽怠於神丹，終不能仙。」

《抱朴子·黃白篇》：

《仙經》云：「丹精生金。」

《抱朴子·黃白篇》：

《仙經》有以五石五木種芝，芝生，取而服之，亦與自然芝無異，俱令人長生。

《抱朴子·黃白篇》：

《仙經》曰：「流珠九轉，父不語子，化爲黃白，自然相使。」又曰：「朱砂爲金，服之昇仙者，上士也；茹芝導引，咽氣長生者，中士也；餐食草木，千歲以還者，下士也。」又曰：『金銀可自作，自然之性也。長生可學得者也』

《抱朴子·地真篇》：

《仙經》曰：「九轉丹、《金液經》、《守一訣》，皆在崑崙五城之內，藏以玉函，刻以金札，封以紫泥，印以中章焉。」

《太清金液神丹經·序》：

《仙經》云：「子欲長生，三一當明，道正在於此。從夜半至日中爲生氣，日中至夜半爲死氣；常以生氣時正偃臥，冥目握固，閉氣息，於心中數至二百，乃口吐之。日日增數，如此，身神具，五藏安。能閉氣數至二百五十，即絳宮神守，泥丸常滿，丹田充盛。數至三百，華蓋明，耳目聰，舉身無病，邪氣不復，千玉女來爲使令，長生無極也，標鏡營六九之位也。」（《正統道藏·洞神部·眾術類·興字號》，該書卷上第六頁；又《正統道藏·太玄部·從字號》，北宋·張君房《雲笈七籤·卷六十五·太清金液神丹經并序》，所引與此同。）

《太清金液神丹經·序》：

《仙經》曰：「玉池清水灌靈根，子能修之可長存。口爲玉池，太和官液爲清水；美且鮮。所謂飲食自然者也。」（《正統道藏·洞神部·眾術類·興字號》，該書卷上第六頁；又《正統道藏·太玄部·從字號》，北宋·張君房《雲笈七籤·卷六十五·太清金液神丹經并

序》，所引與此同。）

陶弘景《養性延命錄·卷上·教誡篇第一》：

《仙經》曰：「我命在我，不在天，但愚人不能知此。道爲生命之要，所以致百病風邪者，皆由恣意極情，不知自惜，故虛損生也。譬如枯朽之木，遇風即折，將崩之岸，值水先頽。今若不能服藥，但知愛精節情，亦得一二百年壽也。」（《正統道藏·洞神部·方法類·臨字號》該書卷上第九頁）

陶弘景《養性延命錄·卷下·服氣療病篇第四》：

凡行氣，以鼻納氣，以口吐氣，微而引之，名曰長息。納氣有一，吐氣有六。納氣一者，謂吸也。吐氣有六者，謂吹、呼、唏、呵、噓、咽，皆出氣也。凡人之息，一呼一吸，元有此數。欲爲長息吐氣之法，時寒可吹，時溫可呼。委曲治病，吹以去風，呼以去熱，唏以去煩，呵以下氣，噓以散滯，咽以解極。凡人極者，則多噓咽。道家行氣，率不欲噓咽。噓咽者，長息之心也。此男女俱存法，法出於《仙經》。（《正統道藏·洞神部·方法類·臨字號》該書卷下第二、三頁）

陶弘景《養性延命錄·卷下·御女損益篇第六》：

《仙經》曰：「男女俱仙之道，深內勿動，精思臍中赤色大如雞子，乃徐徐出入，精動便退，一旦一夕可數十爲之，令人益壽。男女各息意共存之。唯須猛念道人劉京云：『春三日一施精，夏及秋一月再施精，冬常閉精勿施。』夫天道冬藏其陽，人能法之，故得長生。」（《正統道藏·洞神部·方法類·臨字號》該書卷下第十一、十二頁）

唐·王懸河《三洞珠囊·卷八·相好品》：

按《仙經》云：「八百歲，童子（瞳仁）方也。」（《正統道藏·太平部·懷字號》）

唐·金陵子述《龍虎丹訣·卷下》頁一：

按《仙經》有黃銀、白金、紅銀者，是上藥所致，一名紅金，一名紅鮮金。（《正統道藏·洞神部·眾術類·蘭字號》）

野人·郎肇注《長生胎元神用經》：

《仙經》曰：「成功之後，男子關元炁聚精，女人胎澤不結嬰，雖動於慾，不能與神爭。此是成胎之中，真返精爲神，此是上清也。」

《仙經》曰：「夫人臨終方始惜身，罪足而思遷善，病成而求其藥；天網已發，何以追之？賢者固未危之命，不依人囊，攝心慕道，道者炁也。炁者，身之主。主者，身之命。命者，身之根也。若惜精保炁，始全其生。」（《正統道藏·正乙部·典字號》，該書頁四及頁十七。）

宋·李昉《太平御覽·卷六百五十九·道部一》：

《仙經》曰：「神仙輕舉，謂之天仙，列位太清，度名祕籍。」

宋·李昉《太平御覽·卷六百六十九·道部十一·服餌上》：

《仙經》曰：「丹爲金服之上士也。茹芝、導引、咽氣者，中士也。食餌草木者，下士也。食金丹大藥，雖未去世，百邪不近也。若但服草木及餌八石，適可令疾除命益耳，不足卻外禍也。惟守真一，則劇性不犯。昔仙公各服一物，以得數百年，乃合神丹金液。韓眾服葛蒲

十三年，身生毛，日視書萬言，皆誦之，冬袒不寒。又菖蒲生須石上一寸九節已上，紫花者尤善。」

又曰：「《煮石方》，東府左卿白石先造也。皆真人所授，但未見真本。世有兩本，以省少者爲佳。」

又「《東華真人食石法》，即東府也，亦是《太清法》。」

又曰：「紫微夫人撰《朮序》，其略曰：『吾俱察草木之勝負，若速益於己者、並己、不及朮之多驗乎？所以長生久視，遠而更靈。我非謂諸物皆當減於朮也，真以朮之用，令之所要。末世多疾，宜當服餌。夫道有內足，猶畏外事之禍；有外足者，亦或中崩之弊。我見山林隱逸得服朮者，千年、八百年，比肩五岳矣。今撰《朮數方》以傳好尚；若必信用，庶無橫暴之災矣。』」

又曰：「南陽鄆縣山中有甘谷，水所以甘者，谷山左右皆生甘菊，菊花墜其中，歷世彌久，臨此谷中，居民皆不穿井，悉食甘谷水，食者無不壽，高者百四五十歲，下者不失八九十歲。故司空王暢、太尉劉寬、太傅袁隗皆爲南陽太守，每到官，常使鄆縣月送甘谷水四十斛以爲飲食，此諸公多患風痺及眩暈，皆得愈，但不能大得其益，如甘谷上居民從幼便飲此水。又菊花與蕙花相似，直以甘苦別之耳。菊甘而蕙苦，今真菊甚少耳，率多生於水側。緱氏山與鄆縣最多。仙方所謂曰精，更生周盈。皆一菊，而根莖花實異名矣。其說甚美，而近來服之者略無所效，正由不得其真也。」

宋·李昉《太平御覽·卷六百七十二·道部十四·仙經上》：



《仙經》曰：「九轉丹、《金液經》、《守一談》，皆在崑崙五城內，藏以玉函，書以金札，封以紫泥，印以中章。」

宋·李昉《太平御覽·卷六百七十八·道部二十·傳授上》：

《仙經》云：「昔黃帝老子奉事元君，元君以受要訣，況乎不逮彼二君者，安能自得仙度世者乎？按《荆山經》及《龍首記》，皆云黃帝服神丹。」

又曰：「彭祖八百年，安期千年，斯其壽之過人遠矣。若果有不死之道，彼何不遂仙乎？豈非稟命受氣偶得其多者乎？」

由上述諸書所引《仙經》看來，《仙經》有論述金丹之藥，亦有論述草木之藥，同時也載述了房中男女共修仙道之方。且由《太平御覽》所引言及紫微夫人等看來，《仙經》疑是漢末至魏晉間的產物，並且在宋世該書尚存於世。

#### △、《中黃子服食節度》

書今佚，見引於《抱朴子·仙藥篇》：「《中黃子服食節度》云：『服治病之藥，以食前服之；養性之藥，以食後服之。』」

服藥不外於治病與養生，但一般道書僅說明藥劑的製造方式，效能，少言及服食時機者。《中黃子服食節度》說明治病的藥在飯前吃，養生求仙的藥在飯後吃，此段敘述頗足珍貴。

#### △、《甘始法》

書今佚。見引於《抱朴子·雜應篇》：「《甘始法》，召六甲六丁玉女，各有名字，因以祝水而飲之，亦可令牛馬皆不飢也。」《甘始法》所述者為避穀之方。今按《抱朴子·雜應篇》論

述避穀之法甚多，《甘始法》即其所引避穀之一法，疑其僅是某一經中之法，非專書。

△、《黃帝雲液泉法》

書今佚。見引於《抱朴子·雜應篇》：「《黃帝雲液泉法》：以孽米及七八種藥合之，取一升，輒內一升水投中，如千歲苦酒之內水也。無知盡時，而味常好不變，飲之大益人。」《黃帝雲液泉法》所述為製藥酒之法，疑其是某經中之一方，非為一書。

△、戴霸、華佗所集《金匱綠囊崔中書黃素方》

見引於《抱朴子·雜應篇》：「余見戴霸、華佗所集《金匱綠囊崔中書黃素方》及《百家雜方》五百許卷。」書今佚。華佗即華陀，東漢末至三國時人。

△、《百家雜方》

為戴霸、華陀所編集，此書與《金匱綠囊崔中書黃素方》，共有五百多卷。說見上條。書今佚。

△、《暴卒備急方》

書今佚。據葛洪所說，甘胡、呂傳、周始、甘唐通、阮南河等，都各自撰寫過《暴卒備急方》，可見同名異撰之書甚多。

《抱朴子·雜應篇》云：

甘胡、呂傳、周始、甘唐通、阮南河等，各撰《暴卒備急方》或一百十，或九十四，或八十五，或四十六，世人皆為精悉，不可加也。余究而觀之，殊多不備，諸急病甚尚未盡，又渾漫雜錯，無其條貫，有所尋按，不即可得。而治卒暴之候，皆用貴藥，動數十種，自非富室

而居京都者，不能素儲，不可卒辦也。又多令人以針治病，其灸法又不明處所分寸，而但說身中孔穴榮輸之名，自非舊醫備覽《明堂流注偃側圖》者，安能曉之哉？

上文中，「阮南河」應為「阮河南」之誤，三國時人。近人孫人和《抱朴子校補》云：「『南河』當作『河南』，文倒誤也。阮河南，乃阮炳也。《魏志·杜畿傳》裴注引《杜氏新書》曰：『阮武弟炳，字叔文，河南尹，精意醫術，撰藥方一部。』《隋書經籍志》：『《阮河南藥方》十六卷，阮文叔撰。』《抱朴》所云撰集《暴卒備急方》即指此人。」

△、《名堂流注偃側圖》

書今佚。見引於《抱朴子·雜應篇》：「自非舊醫備覽《明堂流注偃側圖》者，安能曉之哉？」

《隋書經籍志》醫方著錄《黃帝明堂偃人圖》十二卷、《扁鵲偃側鍼灸圖》三卷，不著撰人。《黃帝明堂偃人圖》，疑即《抱朴子》所說之書。

△、葛洪《玉函方》百卷

書今佚。見引於《抱朴子·雜應篇》：「余所撰百卷，名曰《玉函方》，皆分別病名，以類相續，不相雜錯。」

△、葛洪《救卒》參卷

見引於《抱朴子·雜應篇》：「其《救卒》參卷，皆單行徑易，約而易驗，籛陌之間，顧眄皆藥，衆急之病，無不畢備，家有此方，可不用醫。」

書今存，《救卒》參卷，即《正統道藏·正乙部·陸字號》所收《葛仙翁肘後備急方》八

卷。此書，在《葛仙翁肘後備急方序》下注云：「亦名《肘後卒救方》，隱名（居）又名《百一方》。」知此書之異名有《葛仙翁肘後備急方》、《肘後卒救方》、《肘後百一方》等稱；而《救卒》及《百一方》，則爲其簡稱。

道藏本《葛仙翁肘後備急方》一書，前有至元丙子季秋段成己題序、次爲葛仙翁葛洪自序、次爲華陽陶隱居《補闕肘後百一方序》、楊用道《附廣肘後方序》，其次爲《葛仙翁肘後備急方目錄》，其次爲正文八卷。

△、《九天祕記》

見引於《抱朴子·登涉篇》：「按《九天祕記》及《太乙遁甲》云：『入山，大月忌：三日、十一日、十五日、十八日、二十四日、二十六日、三十日。小月忌：一日、五日、十三日、十六日、二十六日、二十八日。以此日入山，必爲山神所試，又所求不得，所作不成；不但道士，凡人以此日入山，皆凶害，與虎狼毒蟲相遇也。』」書今佚。

△、《太乙遁甲》

書今佚。見引於《抱朴子·登涉篇》，說見上條。

△、《靈寶經》

《靈寶經》，見引於《抱朴子·登涉篇》及《抱朴子·辨問篇》。書尚存。《抱朴子·登涉篇》：

《靈寶經》云：「入山當以保日及義日；若專日者，大吉；以制日、伐日，必死。」……《靈寶經》曰：「所謂寶日者，謂支干上生下之日也；若用甲午乙巳之日是也。甲者，木

也。午者，火也。乙亦木也，巳亦火也，火生於木故也。」又謂：「義日者，支干下生上之日也；若壬申癸酉之日是也。壬者，水也。申者，金也。癸者，水也。酉者，金也。水生於金故也。所謂制日者，支干上克下之日也。若戊子己亥之日是也。戊者，土也。子者，水也。己亦土也，亥亦水也；五行之義，土克水也。所謂伐日者，支干下克上之日，若甲申乙酉之日是也。甲者，木也。申者，金也。乙亦木也，酉金也；金克木故也。他皆倣此。引而長之，皆可知之也。」

晉·葛洪《抱朴子·辨問篇》：

《靈寶經》有《正機》、《平衡》、《飛龜投袂》，凡三篇，皆仙術也。

《抱朴子》書中所說的《靈寶經》，乃指今《正統道藏·洞玄部·神符類·衣字號》所收《太上靈寶五符序》一書而言，而非葛巢甫所傳之《靈寶經》。有關此方面的詳細論述，請參見本書本篇《正機經》條。

△、葛洪《囊中立成》

見引於《抱朴子·登涉篇》：「余少有入山之志，由此乃行學遁甲書，乃有六十餘卷，事不可卒精，故鈔集其要，以爲《囊中立成》，然不中以筆傳。」福按：《隋書·經籍三·五行》載有葛洪撰《遁甲肘後立成囊中祕》一卷，應即是葛氏書中所說的《囊中立成》。書今佚。

△、《遁甲中經》

書今佚。見引於《抱朴子·登涉篇》：「《遁甲中經》曰：『欲求道，以天內日天內時，効鬼魅，施符書；以天禽日天禽時入名山。欲令百邪、虎狼、毒蟲、盜賊不敢近人者，出天藏，入

地戶。凡六癸爲天藏，六己爲地戶也。」又曰：「避亂世，絕跡於名山，令無憂患者，以上元丁卯日，名曰陰德之時，一名天心，可以隱淪，所謂白日陸沈，日月無光，人鬼不能見也。」又曰：「求仙道入名山者，以六癸之日六癸之時，一名天公日，必得度也也。」又曰：「往山林中，當以左手取青龍上草，折半置逢星下，歷明堂入太陰中，禹步而行，三咒曰：「諾皋大陰，將軍獨聞，曾孫王甲，勿開外人；使人見甲者，以爲東薪；不見甲者，以爲非人。」則折所持之草置地上，左手取土以傳鼻人中，右手持草自蔽，左手著前禹步而行，到六癸下，閉氣而住，人鬼不能見也。凡六甲爲青龍，六乙爲逢星，六丙爲明堂，六丁爲陰中也。☳，比，成《既濟卦》，初初二跡不任九跡數，然相因仍一步七尺。」又云：「一尺合二丈一尺，顧視九跡。又禹步法：正立，右足在前，左足在後，次復前右足，以左足從右足併，是一步也。次復前右足，次前左足，以右足從左足併，是二步也。次復前右足，以左足從右足併，是三步也。如此，禹步之道畢矣。」

福按：《隋書·經籍志三·五行類》有《遁甲囊中經》一卷，及《遁甲囊中經疏》一卷，疑即是《抱朴子·登涉篇》所言之《遁甲中經》。

#### △、《介先生法》

見引於《抱朴子·登涉篇》：「《介先生法》，到山中住，思作五色蛇各一頭，乃閉炁，以青竹及小木板屈刺之，左徊禹步，思作吳蚣數千板，以衣其身，乃去，終亦不逢蛇也。」書今佚。

#### △、《金簡記》

書今佚。見引於《抱朴子·登涉篇》：「《金簡記》云：『以五月丙午日日中，鑄五石，下其銅。五石者，雄黃、丹砂、雌黃、礬石、曾青也。皆粉之，以金華池浴之，內六一神爐中鼓下之，以桂木燒爲之。銅成，以剛炭鍊之，令童男童女進火，取牡銅以爲雄劍，取牝銅以爲雌劍，各長五寸五分，取土之數，以厭水精也。帶之以水行，則蛟龍巨魚水神不敢近人也。欲知銅之牝牡，當令童男童女俱以水灌銅，灌銅當以在火中向赤時也，則銅自分爲兩段，有凸起者，牡銅也；有凹陷者，牝銅也。各刻名識之。欲入水，以雄者帶左，以雌者帶右。但乘船不身涉水者，其陽曰帶雄，陰曰帶雌。』」

福案：文中所言劍「各長五寸五分」，當係誤脫，《淵鑑類函》卷二百二十三《武功部·劍三》引《抱朴子》，作：「各長三尺六寸五分」，較合情理。

△、《白澤圖九鼎記》

書今佚。見引於《抱朴子·登涉篇》：「其次則論百鬼錄，知天下鬼之名字，及《白澤圖九鼎記》，則衆鬼自卻。」

《雲笈七籤》卷一百《軒轅本紀》，云：「黃帝得白澤神獸，能言，帝令以圖寫之，以示天下。」按《隋書·經籍志》有《白澤圖》一卷，應即是此書。

△、《九加之方》

見引於《抱朴子·地真篇》：「昔黃帝……西見中黃子，受《九加之方》，過崆峒，從廣成子受《自然之經》；北到洪隄，上具茨，見大隗君黃蓋童子，受《神芝圖》，還陟王屋，得《神丹金訣記》。到峨眉山，見天真皇人於玉堂，請問真一之道。」據上所述，《九加之方》乃

是中黃子授予黃帝者，書今佚。

△、《神芝圖》

書今佚，見引於《抱朴子·地真篇》，說見上條。

△、《觀天節詳》

書今佚。

見引於《抱朴子·祛惑篇》：「成都太守吳文說：『五原有蔡誕者，好道而不得佳師要事，廢棄家業，但晝夜誦詠《黃庭》、《太清中經》、《觀天節詳》之屬，諸家不急之書，口不輟誦，謂之道盡於此。然竟不知所施用者，徒美其浮華之說而愚人。』」

《黃庭經》等在晉世頗受道徒重視，而葛洪此文卻頗有微詞，疑諸書重內修之存思，與葛洪重金丹外鍊之藥者有別，所以不為葛氏所重。

△、《太清中經》

書今佚。見上條引。《太清中經》，不知是否即是《抱朴子·遐覽篇》所引之《太清經》？《太清經》屬房中修鍊之書，詳見該條之論述。

注 釋

註一：《太真玉帝四極明科經》（《正統道藏·洞真部·戒律類·雨字號》）：唐·孟安排《道教義樞》卷七已引用此經，所引文字見於此經卷四第三頁，因而此經之撰作年代應在六



朝。

《養性延命錄》二卷，梁·陶弘景所撰，收錄於《正統道藏·洞神部·方法類·臨字號》。

《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》（《正統道藏·太平部·儀字號》）：此經題為金明七真撰，撰成年代，日本·大淵忍爾《道教史の研究》以為撰於唐初，而日人·吉岡義豐《河上公本と道教》以為撰成於陳朝。今以玄宗朝的史崇《一切道經音義妙門由起》已引及該書看來，其撰寫年代疑在唐前。

《無上祕要》（《正統道藏·太平部·叔、猶、子、比、兒、孔等字號》）：晁公武《郡齋讀書志》載有此書，敦煌寫卷斯八十號有《無上祕要》卷十，《正統道藏》本佚去此卷；又伯二八六一號《無上祕要目錄》卷末有：「開元六年二月八日沙州神泉觀道士馬抱一寫經記。」據此，則此書當撰成於唐前。

《隋書·經籍志》：始撰於太宗朝，而成書於高宗顯慶元年（西元六五六年），較《隋書》紀傳成於貞觀十年，略為晚出。

《道教義樞》（《正統道藏·太平部·諸字號》）：此書題為「青溪道士孟安排集」。據唐·杜光庭《道德真經廣義序》說：「梁道士孟安排，號大孟，作《經義》二卷；梁道士孟智周，號小孟《注》五卷。」孟安排似為梁人，但《道教義樞·序》卻引用了《隋書·經籍志》之說，《隋書·經籍志》撰成於唐高宗顯慶元年，西元六五六年，因而《道教義樞》的成書，應在此後，如此，則此孟安排當與梁人孟安排同姓名而非同一人。

《三洞珠囊》（《正統道藏·太平部·懷字號》）：唐·王懸河撰。

《一切道經音義妙門由起》（《正統道藏·太平部·儀字號》）：唐·史崇等奉敕撰，唐玄宗撰序。

《雲笈七籤》（《正統道藏·太玄部·學、優等字號》）：北宋·張君房集。

註二：有關《抱朴子·遐覽篇》所載經卷的詳細統計，請見楊福程《談〈遐覽篇〉的道書數目——兼談錯誤估計和錯誤結論》，見《中國道教》1988年第4期第56頁。

註三：有關金明七真《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》的撰作年代，請參見註一。

註四：北周·甄鸞《笑道論》第十一章《法道立官》、第十七章《五穀命鑿》引《五符經》；第二十二章《戒木枯死》引《靈寶經》；可見甄氏以《五符經》與《靈寶經》為二經；甄氏之《靈寶經》乃指葛巢甫撰之新《靈寶經》。

註五：北周·甄鸞《笑道論》第十一章《法道立官》，所引《五符經》文，見於道藏《太上靈寶五符序·卷上·食日月精之道》。《笑道論》第十七章《五穀命鑿》引《五符經》：「三仙王告皇帝曰：『人所以壽老者，不食五穀故也。』」，《大有經》曰：『五穀剗命，鑿臭五藏，命促縮，此糧入腹，無希久壽。汝欲不死，腸中無屎。』」乃是隱括《太上靈寶五符序·卷下》皇人告黃帝之語而來，今作「夫玄古之人所以壽考者，造有之間，不食穀也。《大有音》曰：『五穀是剗命之鑿，腐臭五藏，致命促縮；此糧入口，無希久壽。汝欲不死，腸中無滓。』」

## 本版《道教文化叢刊》

十種定價二二〇〇元

土生土長的道教，與中華民族的傳統文化思想血肉相連，密不可分。不論你是否信仰它，都難免受到它的影響。這套叢書，從多種角度，幫助你認識它。

### 1. 道教與民俗 韓秉方 著 二〇〇元

揭示道教與民俗之間相互滲透又相互融合的密切關係；剖析道教與民俗的文化內涵。

### 2. 道教與戲劇 詹石窗 著 二六〇元

分析道教與戲劇的相互關係，探索古代戲劇的神仙思想、藝術特徵及其與道教審美情趣的內在聯結。

### 3. 道教與藝術 王宜娥 著 二〇〇元

介紹道教的審美思想、道教宮觀建築藝術、道教造像和道教壁畫的產生、發展、變化；評介歷代文人道畫和著名道士畫家及其作品。

### 4. 道教與養生 韓廷傑、韓建斌 著 二〇〇元

認識道教的養生理論、人物和方法。

5. 道教與中醫 胡衛國、宋天彬 著 二二〇元

從道教和中醫藥學的關係，介紹著名醫家和道家及其代表作，闡明一些經過實踐檢驗，符合科學原理的養生方法。

6. 道教與武術 郝勤 著 二二〇元

介紹道教武術的特徵、源流、代表人物和流派拳種；闡述道教與中國武術的關係及道教對武術理論技術的貢獻。

7. 道教與煉丹 馬濟人 著 二二〇元

敘述內丹（精、氣、神）修煉的基礎理論和修煉功法；介紹外丹及煉丹史方面的常識。

8. 道教與氣功 馬濟人 著 二七〇元

揭示一百多種道教的自我修煉術，包括以靜爲主的諸家氣法、存思、守一、導引、按摩，及以動爲主的氣功鍛煉功法。

9. 道教的內秘世界 劉仲宇 著 二〇〇元

探討符籙、咒語、掐訣及步罡等道教法術的來歷、特徵、功能及施行規範。

10. 道教全真科儀 閔志亭 著 二三〇元

告訴你道教如何通過設供、焚香、贊頌、誦經，並配以履罡步斗、青詞奏奏，來祭告神靈，祈求賜福消災，解冤滅罪，度亡超生。

## 本版道教系列叢書

中國道教史

劉精誠 著 平三〇〇元 精三六〇元

中國道教發展史綱

劉鋒、臧知非 著 平三六〇元

道教的起源與形成

劉鋒 著 平一六〇元

金元全真道內丹心性論研究

張廣保 著 平三〇〇元

中國民間宗教史

馮佐哲、李富華 著 平三〇〇元 精三六〇元

先秦兩漢冥界及神仙思想探原

蕭登福 著 平三八〇元

道教與中國民間文學

劉守華 著 平二六〇元

道教風水學

詹石窗 著 平二三〇元

道教與中國傳統音樂

蒲亨強 著 平三八〇元

周秦兩漢早期道教

蕭登福 著 平四一〇元