

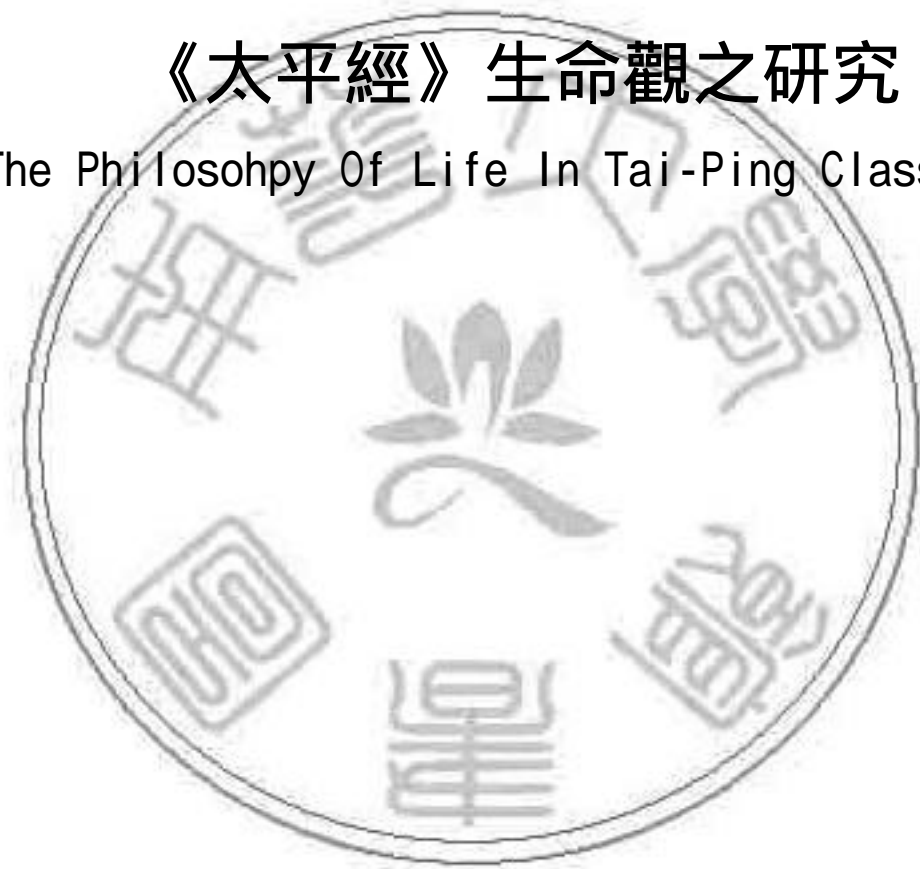
南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

《太平經》生命觀之研究

The Philosophy Of Life In Tai-Ping Classics



研 究 生：羅正孝

指 導 教 授：蕭登福

中 華 民 國 93 年 6 月 18 日

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

《太平經》生命觀之研究

研究生：張正孝

經考試合格特此證明

口試委員：鄭阿財

蕭登福

蔡添林

指導教授：蕭登福

所 長：蔡添林

口試日期：中華民國 93 年 6 月 18 日

摘要

本論文係對道教《太平經》中的「貴生」、「樂生」之生命觀思想做出理論與技術的探討，全文共分六章，除第一章緒論與第六章結論以外，正文部分則分成四個核心議題，亦即《太平經》生命觀的奠基與形塑、《太平經》的重人、貴生、樂生的生命觀，《太平經》的苦痛觀與解脫觀以及《太平經》生命意義與超越。本論文所屬之學術領域，顯然較偏重於宗教哲學，同時涉及比較宗教學之範疇。

第二章主要探討《太平經》生命觀的奠基與形塑問題。首先是探究《太平經》生命本體論的理論基礎。研究方法乃從《太平經》的生命本體論著手，並由此回溯先秦兩漢時期的生命哲學，藉由合觀的方式揭發《太平經》生命本體論的內在意涵。《太平經》生命本體論大致承襲先秦兩漢以來的「道」為宇宙最高之本體，以漢代盛行的「氣」生萬物說來闡述生命的起源，並以陰陽氣為形成人之基本元素。其次是從歷史的角度去探究形塑《太平經》「重人貴生」之生命觀思想的原因。認為政治上的紛擾及裁量重刑的政策是其一因素，第二因素是社會上做效宦官自殘的不良風氣，第三因素是漢代自然災害的頻繁所造成。此三要素所造成的人生苦難，促使《太平經》以「苦難神學」之姿態傳達拯救眾生之福音。

第三章著眼於《太平經》的重人、貴生、樂生的生命觀思想之探討，首先延續第二章所論及道與氣乃《太平經》之生命本體，因此道與氣乃人生命之本源，人人皆秉受道性與氣性，亦同時有成道之潛能，強調人本具有神聖之超越性。其次從肯定人的價值意義，進而說明生命擁有無與倫比的珍貴性，並參贊天地化育萬物的德行，提倡人應身體力行於傳宗接代的實踐。「樂生」乃相對於佛教的「苦生」是《太平經》在心理層面上有輔導人心之功用的達觀思想。

第四章討論《太平經》的苦痛觀與解脫觀。《太平經》利用人生苦痛之際，以神的公平正義身分，解釋人生苦痛主要源於三命說善惡報應定律，而神擁有監督、考核的司命系統，可以毫無誤差的賞善罰惡。而《太平經》的解脫觀主要是透過神提供人們多樣的解除苦痛的方法，人若能相信神並且遵守神的教戒不僅可以竟其天年還有機會度世得道而成仙。

第五章是討論人在遵守神的戒命後，受到神的啟示而覺悟真理，以及進入解脫後的境界。《太平經》認為人生在世應該積極追求長壽，以此為生命的意義與

目的，進而追求長生，往仙道生命的終極境界邁進，如此才能使精神與肉體獲得超脫。

《太平經》從闡釋貴生、樂生之思想為基礎，並根據人生苦痛的原因而提供諸多解脫方法，因此認為人解決痛苦後的超完美人格之境界是可以達成的。這一整套生命哲學，即是道教生命觀的基礎原理，也是道教的基本教義。這種對生命永遠抱持著希望，與達觀的生命態度，筆者認為適可為現代人追求生命的意義與目的之參考，並期許此論文有拋磚引玉之效果，以增進更多人參與道教相關研究之行列。

關鍵字 道教、宗教哲學、太平經、貴生、樂生

目次

第一章緒論	1
第一節 研究動機與目的	2
第二節 研究材料說明	8
第三節 前人研究成果	12
第四節 研究方法	18
第二章《太平經》生命觀的奠基與形塑	.21
第一節 《太平經》的生命本體論	22
(一) 道與生命的關係	22
(二) 一與生命的關係	31
(三) 元氣、氣與生命的關係	34
(四) 陰陽與生命的關係	40
第二節 《太平經》生命觀的歷史背景	44
(一) 漢末的政治與社會環境	45
1. 皇帝短壽	.45
2. 宦官的閹割現象 46
3. 提倡孝道 48
(二) 自然災害	49
1. 自然災害 49
2. 劫運災歲說	.51
小結	.53
第三章《太平經》的重人、貴生、樂生的生命觀	54
第一節 《太平經》的重人思想	55
(一) 《太平經》人性論的特質	56
(二) 《太平經》人的起源	57
(三) 人的自然性	61
(四) 人的神性	64
(五) 種民	68
第二節 《太平經》的貴生思想	71
(一) 重人貴生	.72
(二) 護陰、愛陰的貴生觀	.76
(三) 仁民愛物的貴生觀	.77
第三節 《太平經》的樂生思想	.82
(一) 樂生惡死	.83
(二) 樂生與苦生	.85
小結	.90
第四章《太平經》的苦痛觀與解脫觀	.91
第一節 《太平經》的苦痛觀	.91
(一) 三命說	.92
(二) 司命神系統	.112

(三) 魂魄與精氣神	.117
第二節《太平經》的解脫觀	.118
(一) 行善法	.119
(二) 善政法	.123
(三) 和樂卻災法	.125
(四) 守一法	.127
(五) 辟穀法	.132
(六) 存神法	.134
(七) 祭祀禳解、悔過法	.136
(八) 丹書祝除法	.139
(九) 方藥針灸法	.141
小結	.142
第五章《太平經》生命的超越	.144
第一節凡界生命的解脫境界	145
(一) 壽至善	.145
(二) 生命的意義在追求長生	.148
第二節長生的仙道解脫境界	152
(一) 成仙的途徑	.153
(二) 成仙的方式	.155
(三) 神仙的特徵	.157
(四) 神仙的住所	.162
小結	.163
第六章結論	165
參考書目	.172

第一章 緒論

前言

「人」是所有人文學科共同討論的對象，而「人的意義」就順理成了研究的主題。但是要了解「人」這個主題，人類生命存在的主體意義就不能忽略，尤其以今生今世階段的人生來說，從生命的開始到結束，看似短暫，其實漫長的歷程中，必有其生存的意義與價值，只待我們從不同觀點與理論去探索了。

在題目選定前，就已確立對「人的意義」的探求有極濃厚的興趣，加上本身研究道教的背景，使得以道教觀點的人學（Anthropologie）研究呼之欲出。之後查閱人學的定義，多有紛歧，且人學多涉及西方哲學的思路而作罷，改以「道教的生命觀思想」為研究主題，若以道教中的某教派之生命觀思想為研究範圍，其中歷史部分指涉範圍過大，容易增加研究過程的窘境，應該限定在某個時期來進行討論。且道教歷史悠久綿長，經典的多而繁雜是此研究進路的障礙，其次是容易陷於歷史學的研究，難以將道教的教義、教理充分的發揮。而參考前人的道教研究相關碩士論文，大多選擇其中一部經典為對象來進行詮釋，這發現確實令人振奮。又在「小題大作」的論文寫作原則下，選擇早期道教重要的一部經典《太平經》為討論中心的文本，試探求其中的生命觀思想來小題大作一番。

本論文命題為「道教《太平經》「貴生」、「樂生」生命觀之思想研究」，由字面可知是一篇針對道教經典《太平經》一書其中的思想、精神內涵進行一系統性的論述與詮釋。

中國道教在千餘年來宗教發展的傳承中孕育出許多的經典，但是第一部道經的產生究竟是哪一部？哪一部道經內容可以直接代表道教所有派別的教義？目前仍未有定論。但距今約一千八百年前成書¹的經典《太平經》可說是中國目前現存最早以神道設教而信奉的宗教性書籍²，因此深具中國本土傳統宗教文化的

¹ 東漢順帝時（126-144）于吉所得太平清領書一百七十卷，約距今一八一七年。大陸學者王平以為《太平經》的成書發生年代為後漢延喜八年為西元一六五年，換算時間約距今一八三八年。參見王平《太平經思想研究》（文津出版社，1995年），頁12-13。

² 韓復智等編著《秦漢史》：「《太平經》是流傳至今的最早道教經典。」（空大出版，民85）頁236。此說法有疑。蕭登福教授認為「在《太平經》之前已有秦大夫阮倉撰有《列仙傳》及淮南王劉安撰著《枕中》、《苑秘》、《鴻寶》等。」參見蕭登福教授著《周秦兩漢早期道教》（文津出

特色。亦是回溯研究兩漢時期的宗教、政治、社會、史學、哲學等領域之種種思想的基本文獻之一。

《太平經》是中國傳統早期道教的重要經典，全經其一宗旨即是在倡導人類「重人貴生」之生命觀；教人如何面對生活的順境與逆境，如何去生活才可獲致安定的人生，而非解決人為什麼要生活的問題。因此影響後世道教成爲重視現世生命如何安身立命的宗教。本論文試圖以《太平經》生命觀的思想內涵爲論述主軸，闡明一千八百多年前的道教對於生命無與倫比的珍貴之處及對於生命現象強調達觀的心理認知歷程。此外，本文中所謂的生命觀意指：以「道」爲宇宙萬物的根源，及在神學系統下的司命信仰等形上學意義爲起點，對於現世個體的生理生命、精神生命、宗教生命三層次³由淺入深的認知歷程乃至於形神煉養的實踐，以達到長生久視的一套思想、觀念而言。

第一節 研究動機與目的

（一）闡明道教對中國文化的影響，進而肯定道教對中國文化的貢獻

道教作爲中國傳統土生土長的宗教而言，對於中國悠遠綿長的千百年歷史中，其在文化、思想、政治、教育、宗教等發展脈絡中的角色地位，影響力極大。魯迅在一八一九年寫信給許壽裳的內容中說：「中國的根柢全在道教。」此外湯一介先生在《魏晉南北朝時期的道教》中還說：

「只有道教是中國本民族的宗教，……道教是中國本民族宗教的一種，因此它具有中國本民族的特色，他對中國的民族文化、民族心理、風俗習慣、科學技術、哲學思想、醫藥衛生甚至政治經濟生活都有相當大的影響。」

4

尤其道教藉由造經的手段來贏得佈教的任務，其經典中的種種思想都深植人心，和中國文化有密不可分的關係。蕭登福師在《道教與民俗》一書第一章中談到道教經典科儀與民俗的關係上，論漢地民間宗教即道教：

版，1998年）頁10。另陳國符教授認爲：「道經纂集自《漢書·藝文志》始見著錄。」參見《道藏源流考》序頁，（祥生出版，1975年）。《漢書》於漢章帝（西元76-88）時完成，這時《太平經》尚未出現，間接說明《太平經》並非最早的道經，只是現存者似應以此爲最早。

³ 或稱爲身一心一神（靈）；參見陳德光教授〈大學階段生命教育的內涵〉，收錄於林思伶主編《生命教育的理論與實務》（寰宇出版，2000出版）。

⁴ 引自湯一介 著《魏晉南北朝時期的道教》，東大出版，1991年，頁22。

「道教除神祇成爲民間信仰主流外；道教經典，也跟民俗息息相關。其中較重要者，如《受生經》、《玉歷至寶鈔》、《玉匣記》……」⁵。

就因如此，筆者在輔大宗教系就讀時，便毅然選擇修習道教組的課程，這樣的堅持一直持續到就讀南華大學宗教學研究所時仍不改初衷。然而道教雖貴爲中國本土宗教，在儒學與佛學此長我消的情況下，長期以來道教的宗教思想總無法與儒、釋成爲顯學之列，使得有心研究道教者多力有未逮之嘆。如今有多位從事道教經典研究的學者，例如：蕭登福教授、李豐楙教授等及其他大陸學者；多認爲研究道教的進路之一就是從道教經典上著手，如此才能一窺道教內在的性格與精神價值。

筆者選擇以道教《太平經》爲詮釋文本，即試圖以經釋經的模式來宏揚道教思想中可貴之處，期能給長期或正陷於無明之苦的眾生們開一扇光明之窗。並對於有興趣參與道教文化者，都能乘著道教充滿人本色彩的宗教風帆，除了欣賞沿途中國文化的瑰麗，一窺道教與中國文化的生息相通的奧妙以外，也能加入宣揚道教的行列。

（二）探求《太平經》之「生命的學問」

還記得個人在國中時，每週固定幾天的朝會要在禮堂裡舉行，見台上的師長們來來往往的報告、訓話，而台下的我們則埋頭啃食手上的英文單字；這樣的情形週而復始。有時抬頭看看，最令人怵目驚心的就是舞台兩側斗大的兩行字：「生命的意義在創造宇宙繼起之生命，生活的目的在增進人類全體之生活」。有人說國中三年是生命的真空期，尤其當我每次面對這兩行字時，心情都會莫名的起伏。生命的意義真的只是重視種族生命的延續嗎？如果只是這樣，那爲何要每天辛勤的埋首苦讀，追求知識真能體認生命的意義？但對於生活的目的在增進人類全體之生活這句標語，反而每讀一次就令我不自覺的微笑點頭以示認同，因爲人存在的意向，大部分是在追求生活的舒適與生活保障，所以人有追求優質的生活品質的向度，但絕非離群索居可以辦到，應在社會化的人與人相互扶持之下，彼此服務才能達成的。其實追求生活的品質也就是在追求生命的品質，人文科學無法提供我們在追求生活的品質上有實質的幫助，但人文科學對於我們在追求生命的品質的過程中，使我們心智大開並提供了對未來的指引⁶，及發現生命的真諦。

⁵ 引自蕭登福 著《道教與民俗》，文津出版，2002年，頁10。

⁶ 參考傅佩榮〈從憂鬱走向創意－生命教育得省思〉，收錄於《哲學雜誌第三十五期》，頁99。

關於生命意義的探求，我們可以透過許多不同的詮釋理論或各種不同的觀點作為出發點⁷，作為普遍而有效的方法來了解「人」的意義。在探究方法的運作之下，生命的意義和生活的目的就可自然彰顯了。鄔昆如教授在《人生哲學》書中認為：

「人生哲學的內在涵義部分，我們要用非常體系的方法，完全把握住人性共通的內涵，彰顯出生命的意義與生活的目的。」⁸

「研究宇宙和人生的根本問題，謀求根本解答得學問，便是哲學。」⁹

但牟宗三教授認為「生命的學問」的探討不應單獨由西方哲學進路去反省，中國文化的核心其實才是真正「生命的學問」。他在《生命的學問》說：

「西方的哲學本是由知識為中心而發的，不是『生命的中心』的。……讀西方哲學是很難接觸生命的學問的。西方哲學的精采不再生命領域內，而是在邏輯領域內、知識領域內、概念的思辨方式中。……『明明德』的學問，才是真正『生命的學問』。」¹⁰

因此，關於生命意義的探求這問題，有兩個哲學思路：一是以知識為對象，教我們為什麼要生活？另一則是以生命為焦點，教我們如何去生活。前者屬於西方哲學的思辨，後者是許多宗教性思想的教義所在。

鄔昆如教授在《人生哲學》開宗明義地說明哲學對於「人生」所要的探討的是今世今生這階段，其餘生之前，死之後的人生歸於宗教哲學探討的範圍。

「在生命過程的體驗中，只知道人生是從生到死的過程，他當然義包括了生在內，包括了死在內。生之前，死之後的問題，都不是我們經驗得到的。因此，探討人生，通常都只論及從生到死的今生今世階段；至於生之前的前世前生，以及死之後的來世來生，只在宗教哲學中去探討，但是人生哲學不是問及如何生活，而是問到為什麼生活。」¹¹

若要問及生命應該如何生活？或如何超越現世的生命？宗教普遍可提供這樣的解答。傅偉勳教授在《學問的生命與生命的學問》中附和牟宗三教授的說法，並延伸認為：

⁷ 關於對人的研究而言，不認為可以分段的方式陳述，應該以整體的方式來詮釋，在這前提之下，是可以容許透過不同的詮釋理論或各種不同的觀點作為出發點，來整體的看人。以上說明見潘小慧 主編《人的意義》，（五南出版，2001年），頁53。

⁸ 引自鄔昆如、黎建球 著《人生哲學》，（空大出版，1987年），頁14。

⁹ 引自鄔昆如、黎建球 著《人生哲學》，（空大出版，1987年），頁6。

¹⁰ 引自牟宗三 著，《生命的學問》，（三民書局，1997年），頁34、37。

¹¹ 引自鄔昆如、黎建球 著《人生哲學》，（空大出版，1987年），頁4。

「希臘以來專重哲學思維……西方知性傳統，構成『生命的學問』典範；……以宗教學、神學為一切生命價值取向知本源與歸宿的猶太教、耶教傳統，則代表了西方『生命的學問』探索精神。……自先秦的儒道二家開始，即以『生命的學問』為價值取向的本源與歸宿，……。」¹²

因此「生命的學問」乃與宗教信仰有密不可分的關係。中國人的「生命的學問」便是運用直接的體驗去實踐宗教信仰。例如：先秦時期的道家思想，主要探討如何與「道」同行、如何實踐「道」的哲學，而非討論「道」存在與否的問題。因此以直觀的「生命的學問」為價值取向的本源與歸宿，從此蔓延兩漢及魏晉之後，建構中國人根深蒂固的生命哲學。早期的道教創立，即是由於當時人們在人生的體驗中，深感「生命的學問」須要宗教信仰的參與而產生的組織行為。

《太平經》產生於漢末順帝至桓、靈帝的社會當盪不安中，不僅造成當時社會的流傳，引發黃巾之亂的政教衝突，甚至影響魏晉時期的玄學與道教的教義發展。《太平經》中的思想、觀念定有使人樂於接受、認同之處，否則難有好學博古之士，前仆後繼的上呈朝廷，為這部經典背書。漢末政治家看此書，當是興國廣嗣之書，希望藉此書來挽救日益衰弱的王朝；哲學家看此書，當成是黃老之學、方仙道後的儒、道思想變相之作；宗教家乃順水推舟，引《太平經》經文中普遍教導人們應該如何面對生活，才能安身立命的方法來迎合、滿足大眾當時逐漸對國家失望的心理，甚至宣揚經文中的神秘主義為其神道設教的規準，作為傳教的利器。

像這樣一部在思想上承先啓後的經典，可以決定太平道的創立及領導農民起義，甚而影響東漢末年政權的瓦解。可見其在當時社會中，流傳之廣、影響之深，是不可否認的。尤其經文內容繼承秦漢以來的宇宙論，及人性論等哲學議題，普遍回答人們在生活中所遭遇窮困、衰敗與苦難是其來有致的，且應該如何面對，以解承負之苦，方可獨善其身而安身立命，乃至教授養生修持的具體實踐方法，以為盡其天年，甚至長生久視。這理論確是當時人民面對生命的迷惘之際，提供了一帖安慰良藥。道教作為一個總是不厭其煩的回答、陳述人要如何安身立命的宗教而言，《太平經》應是肇始者。主要在於經文中處處強調生命的珍貴，容許人活在當下對人世間的眷戀，並啓迪對人生的美好。

筆者在閱讀《太平經》時，發現經文中首先肯定「貴生」¹³的價值，並提出以「樂生」的達觀態度為生命起源的基礎認知，認為生命的意義首先在於對生命

¹² 引自傅偉勳 著《學問的生命與生命的學問》，（正中書局，1990年），頁50-51。

¹³ 龔鵬程先生認為：道教的主旨在於「貴生」；一切教義由此而發。《道教新論二集》，（嘉義：南華管理學院出版，1998年），頁30。

起始的熱愛、以歡欣鼓舞的心態去面對。較佛教的「苦生」¹⁴、基督宗教的「罪生」的生命觀更契合現代人對拒苦、懼死、進而養生的心理需求。往後道教的理論思想皆以此為基礎而開展。《太平經》並不否認人生是多災多難的，從《太平經》造經時期的政治、社會之歷史背景知道，當時的人們確實是受到人為上的政策與非人為的自然災害所為難，流民失所，命在旦夕。世界上許多宗教產生及傳播都和人生的苦難有密切的關係，從《太平經》以讖緯方式傳播「太平氣將至」的預言瀰漫整部經典來看，人生苦難必須是前提，才有救苦救難的思想出現，但是《太平經》對於正視苦難態度和方法，和佛教有很大得差別。《太平經》的苦痛觀如佛教一樣，都會提出解釋苦難從何而來的答案，善惡報應說正是其探討苦難原因的一種邏輯定律，中國自古以來就存在善惡報應的思想，但受到漢代天人感應的災異說影響，善惡報應定律的法則更被強化，甚至愈加周全。然而災異說本意是將神權擴張以制衡帝王的不當施政，卻無意間參與了善惡報應定律，使得其理論越來越周全，而形成了一系統有組織性的神學性的司命系統。《太平經》模擬了這套神學性的司命系統，認為痛苦的由來主要是人的道德墮落所造成，上天紀錄了人的一舉一動，司命系統隨人的行為而運作，根據其所作所為而賞善罰惡。因此《太平經》的苦痛觀是由神主動參與的。這些神告訴正在受苦的人們，說「承負」的流災是一切苦難的來源，「承負」的運作就是神的正義與公平的結晶，人們一定要相信「承負」確實是存在的，若要解除「承負」所造成的苦難，就要相信神的教誡，並遵守誠命，才可以獲得拯救，進而自力解脫。

可見《太平經》關注的是人生的苦難，不僅協助個體生命正視苦難，還協助人積極的抗拒苦難，但是《太平經》明白的告訴我們，要獲得神的拯救，形軀我與情意我雙方面都要保護的毫無損傷，應當視「貴生」、「樂生」為自力救濟的前提，願意自救者，神恆救之。因此《太平經》提供了許多保固身心靈的方法，幫助我們追求不死的境界。我們不可否認的，中國社會自古迄今，上至貴族、下至平民對於養生延命為目的之所作所為，可說受到道教生命觀思想的影響頗大，其理論基礎根源於道教的生命觀學說。因此在《太平經》重命養生、樂生惡死的理論前提之下，於是建構許多針對身體保養的實踐方法。

以《太平經》內容中關於人體生命之養生觀及其理論而言，和當時流行的《老子》書相較，《太平經》繼承老子的道體生成哲學，同時集漢代天人感應學說的宗教性神學理論而發展出自成一格的養生觀系統學說，以現代眼光來看，雖不甚完備，但似乎是前所未有的傑作；對於漢末以後的養生觀的發展深具影響，可說是表現漢末時期的生命觀的社會思潮。¹⁵其次《太平經》將道家奧秘令人難懂而

¹⁴ 蕭登福《道家道教與中土佛教初期經義發展》，上海：上海古籍出版社，2003年9月。頁12。

¹⁵ 《太平經》的神仙長生的生命哲學絕非孤立的思想現象，而是漢代社會思潮的集中體現。參見李剛 著《漢代道教哲學》，（中國四川：巴蜀書社，1995年）頁134。

抽象的養生觀轉了彎，讓字句內容變的淺顯易懂，同時提出可供練習以達致保養身體以達長生久視的實踐方法，切合人民實際體驗的需要。

爲了使生命潛能得以發揮與超越，解脫死的宿命。《太平經》認爲修道，無須外求，只要依照經文中的養生方法進行修持，個人就可以達致與天地共長久的境界。從《太平經》中可看出道教的「生命的學問」所強調的並非人爲什麼要生活？反而重點在於陳述人要去生活？才能免於死亡，得以盡情享受今生爲人的可貴。首先認爲生命的可貴應予珍惜，倡導人們該如何延續生命，反對死亡，甚至勇敢的追求長生的境界，這才是完美的人生¹⁶；爲了使身軀與精神能達致長生久視的目的，實踐方法的操弄當然是不可或缺的。

《太平經》的生命觀理論基礎首先肯定「道」本體的母性意象，與元氣論¹⁷的生化萬物學說，及人天宇宙的相應學說，最後是人體生命學說，是延續漢代的人體內部的精氣神基本能量學說，及臟腑身神說。也提出具體的實踐方法，例如：「行善法」¹⁸、「以樂卻災法」，另有「守一法」、「辟穀法」。其中方法步驟，將會在本論文中詳細說明。

如何免於死的恐懼而長壽，甚至成仙，是《太平經》生命觀所要探求的中心問題。自從《老子》以「道」乃生命本源的學說建立後，「死」的議題就一直圍繞在儒家、道家與道教的思想氛圍裡。道教的「生命的學問」對於死亡的議題有別於儒家與道家，¹⁹其實是爲了規避死亡而建構出來的一套理論；與死抗爭隱然形成道教生命觀的其中特徵。

面對死亡是天下人的終極問題，人死不能復生而渴望重生的言論，道盡對死亡的百般恐懼與無奈。無論儒家或道家在生的執著之下，面對死亡的議題，都使生命的「不再性」突顯²⁰，產生對生命的短暫、生命的脆弱，產生對超越界的認知。《太平經》提出「長生」的概念來抗衡儒家與道家的生死觀，同時解決兩家面對死亡時無法具體回答的問題。²¹《太平經》總結古代巫術及崇尚仙人的方仙道、黃老道思想來處理生命的不再性之體認。與其說恐懼死亡，不如正面否定死

¹⁶ 中國人自古多以「人生不常」之生命的不再性而感嘆，但儒家、道家、道教對死亡的看法不盡相同。道教認爲人生的終極意義在於與天地共長久，這才是生命的完滿。

¹⁷ 元氣的概念，原來是古代醫學及哲學的理論。

¹⁸ 參見王平《太平經思想研究》（台北：文津出版社，1995年），頁73-77。

¹⁹ 「孔子的儒家把生死看成是命定的，「生死有命」，而道家的莊周則把「死」看成是一種休息，取消「死」和「生」的對立。……漢末以來道教所要解決的中心思想就是死亡問題，並且以如何達到「長生不死」爲目標。」參見湯一介《魏晉南北朝時期的道教》（台北：東大出版，1991年），頁330-331。

²⁰ 生命的不再性。…就生命的空間性來說，他體現爲個別性，就生命的時間性來說，他體現爲一次性。…儒家與道家只居於在或不在，道教則居於永在。參見趙有聲、劉明華、張立偉 著《生死、享樂、自由》（台北：雲龍出版，1988年），頁95-97。

²¹ 儒家在《禮記》中設置「復」禮爲喪禮的第一道儀式，說明對復生的期盼，但僅是在強調親人對死者表達不捨的儀式。而道家對於死亡，則是持順應自然，生勞死息的消極態度。

的宿命論，發展出道教我命在我不在天，反抗死亡的堅強意識，同時信仰一個「永在」的境界，提出人體生命只要透過修鍊成仙就能超脫死亡，並與天地永恆常在的學說。

當然生命的延命長壽以現今日新月異的生物科技來說，當是可期待的，而成仙或「重生」對於目前的人類而言，似乎顯的遙不可及而荒謬；或許只是宗教的象徵語言符號。若能撇開成仙或「重生」的論調，仔細端詳經文中對生命的熱愛（重人、養生）及對生命的達觀態度（貴生、樂生），進而教人體認生命的真諦、愛惜生命；這才是《太平經》中關於生命觀所要成就的價值核心所在。

《太平經》是早期道教非常重要的一部經典，經文主要以神之名預言「太平氣至」的理想大道國即將來到，人們應該相信這個福音訊息，認真的思考人生的終極問題，人是生命得來不易，壽命卻非常的短促，因此應該將「生命的學問」視為一切學問的意義與目的，並遵守神的教戒，才得以解脫俗世的庸庸碌碌。《太平經》的理想也許過分誇張，但是經文中對於「生命的學問」的探討卻是不斷增強人們對生命的熱愛，對未來抱持著信心。究竟《太平經》的「生命的學問」有何魅力能在東漢末年社會上引領風潮，使人們爭相閱讀，甚至有宗教行為組織，並奉為信仰經典，此經文中「生命的學問」必有切中人心之處，此即是引起筆者好奇進而欲探討的動機。而《太平經》作為漢末宗教哲學的集大成者，對於中國人自古以來具有宗教性格的民族而言，在宗教組織之行為上，更具有推波助瀾的效應，即可說《太平經》是促使中國道教教團組織化的催化劑。因此筆者期許此研究論文能再度引起人們對《太平經》的重視，進而參與道教文化的推廣工作，並呼籲政府應該以道教「重生」、「樂生」的生命觀思想作為「生命教育」的教材，以導正教化目前社會多瀟灑人生皆苦與消極的人生態度。

第二節 研究材料說明

《太平經》是早期道教的經典，造經距今約一八一七年的東漢末年。但《漢書·李尋傳》就記載早在西漢成帝時期甘忠可撰有《天官歷包元太平經》一書，兩書內容主旨都提出對追求太平世界的渴望，因此學者皆推論有非比尋常的淵源關係。然而此經雖收錄於《正統道藏》中，但年代久遠，全經仍殘缺、不完整，之後英國倫敦圖書館藏的《太平部卷第二》（s4226 號）之《太平經》目錄（王明稱為《敦煌目》）也只能協助校勘《正統道藏》本《太平經》中的卷數及篇目之

比對²²，及補足原已散佚的篇目名稱。對於還原《太平經》一百七十卷原始樣貌，實還有段距離。因此對於道經的詮釋研究，也會觸及幾個問題。蕭登福教授認為研讀道經的困難處有幾種：第一，撰作者及撰作年代難斷。第二，學與術纒雜難分。第三，流派異說太多，如神祇名諱、修煉方法等，諸說相違處甚多。第四，道藏分類雜散，同一性質之經而歸類不同。以《太平經》研究而言，撰作者及撰作年代難斷的問題，可由多位前輩的研究成果、考證得知。本論文只說明而不再重複論證。其次是今文本是否保留漢代的原始樣貌的問題，中日兩方學者有不同的看法，稍後會再細說。可喜的是王明先生編撰的《太平經合校》確實協助回復《太平經》原貌的差異性縮小。此後中外學者大都據此合校本作為共同的參考本。²³

（一）文本與作者方面：

首先說明《太平經》的成書時期與卷數：

目前研究《太平經》的學者們普遍認為《太平經》即是東漢順帝（126-144）于吉所得一百七十卷之《太平清領書》²⁴。漢末靈帝（168-189）、獻帝（189-220）時，牟子著的《理惑論》是最早談及《太平經》卷數及其經文宗旨：

「問曰：王喬赤松，入仙之籙，神書百七十卷，長生之書，與佛豈同乎？」

范曄《後漢書》卷三十下《襄楷傳》：

「桓帝時，宦官專朝，政刑暴濫，又比失皇子，靈異尤數。延熹九年，楷自家詣闕上疏曰：……言臣前上琅邪宮崇受干吉神書，不合明聽。……前者宮崇所獻神書，專以奉天地順五行為本，亦有興國廣嗣之術，其文易曉，參同經典，……初，順帝時，琅邪宮崇詣闕，上其師干吉于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》。」

²² 王明先生於1964年從中共中央文化部蒐集到的敦煌古寫本《太平經》殘卷，1965年又根據英國倫敦博物館藏的敦煌經卷，其中《太平部卷第二》（又稱斯坦因4226號）之《太平經》總目，與《正統道藏》本太平部《太平經》比對，詳細結果可參見王明著《道家和道教思想研究》頁236-237。

²³ 引自黎志添〈試論中國學者關於《太平經》的研究〉，載於《中國文化研究所學報》（香港：中國文化研究所，1997年），頁297-318。

²⁴ 根據早期學者湯用彤先生、湯一介先生、王明先生等考據結果，今《正統道藏》本之《太平經》為漢代舊文當確鑿無疑。引自王平《太平經思想研究》（台北：文津出版社，1995年），頁10。另可參考湯用彤〈讀《太平經》書所見〉，載於《湯用彤學術論文集》（北京：中華書局，1983年）。湯一介《魏晉南北朝時期的道教》（台北：東大出版，1991年），頁19-26。雖中國學者普遍認為《正統道藏》本之《太平經》為漢代文體，但日本學者認為是六朝時所編纂。

《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。」

晉葛洪在《抱朴子》遐覽篇中，載其師鄭隱所藏道書有《太平經》五十卷、《甲乙經》一百七十卷。陳國符先生認爲此《甲乙經》即是《太平經》。另《宋史·藝文志》神仙類、《文獻通考》、宋《祕書省續編到四庫闕書目》亦承《後漢書》言《太平經》有一百七十卷。且英國倫敦博物館敦煌經卷（Stein）S4226 號《太平經》目錄亦載總卷數是一百七十卷，因此《太平經》確應有一百七十卷。

然此《太平經》的殘本現存於明英宗正統年間（1445 年）刊刻的《正統道藏》中，原甲乙辛壬癸五部遺失，僅剩五十七卷，一百二十六篇目；及唐道士閻丘方遠節錄《太平經》以成的《太平經鈔》十卷、《太平經聖君祕旨》一卷²⁵。目前的《正統道藏》即是據宋代《萬壽道藏》加以整理、重輯而成。另有《敦煌目》本，是唐代時期所編纂，有《太平經》一百七十卷的三百六十一篇目，可惜無經文內容。1965 年王明先生與日本學者楠山春樹先生依《正統道藏》本《太平經》的目錄與《敦煌目》本《太平經》的目錄相互比對之下，認爲兩者是不同的文本²⁶，但一致認爲《正統道藏》之《太平經鈔》癸部其實原是甲部。

另大陸研究道教學前輩王明先生編《太平經合校》²⁷。是依《正統道藏》內的《太平經鈔》與《太平經》殘卷及《太平經聖君祕旨》、《三洞珠囊》、《雲笈七籤》、《上清後聖道君列紀》、《歷世真仙體道通鑑》、《皇天上清金闕帝君靈書紫文上經》、《後漢書·襄楷傳》章懷太子賢注等二十七部經文內容中攸關《太平經》經文逐一提揀出而重新編纂整理，內容共一百七十卷。是目前公認較完備的文本。對於後世欲還原《太平經》工作與學術研究有極大貢獻。²⁸此外，王明先生還指出《太平經》甲部其實是抄襲自時代較晚的《靈書紫文》。²⁹

以上關於《太平經》流變的簡略敘述，可隱約知曉《太平經》流行於民間的事實，以致輾轉呈此書歷經順帝至桓帝，獻書者前有宮崇，後有襄楷，流行期間約二十年皆未能得官方青睞，直到靈帝即位後，才正式接受《太平經》。《後漢書》卷三十下《襄楷傳》：

²⁵ 王明認爲閻丘方遠編纂《太平經鈔》、《太平經聖君祕旨》。《太平經合校》（北京：中華，1960 年）頁 15、16。

²⁶ 「王明先生指出《敦煌目》所反映的《太平經》與《道藏》本《太平經》殘卷是兩個不同的本子，楠山春樹先生則認爲從前文和後文可知陳代出現了《太平經》新本，《敦煌目》和《道藏》本均屬於陳代新本。」引自朱越利 著《道經總論》（台北：洪葉，1995 年）頁 265。

²⁷ 王明《太平經合校》（北京：中華，1960 年）

²⁸ 未補上敦煌出土 S4226 號遺書。

²⁹ 可參見王明 編《太平經合校》（北京：中華，1960 年）頁 12。

「…號《太平清領書》。其言以陰陽五行爲家，…後張角頗有其書焉。及靈帝即位，以楷書爲然。」

可佐證此經內容爲當時社會、學界所重視之經典著作，可惜後世以爲文辭拙澀、經句難懂而未能重視，加上經歷長期的流傳，難免在輾轉抄輯節錄過程中，造成經文的遺失脫誤。如今《太平經》峰迴路轉，經過近世紀相關學者努力不懈的研究、考據，才得以使千餘年前之佳作從新浮現。

九〇年代起，《太平經》才出現譯注本。皆根據王明先生的《太平經合校》爲底本，以更多的文獻資料（包括《敦煌本》）及運用訓詁學、音韻學等方法，進行學說的考據及文字的校勘與譯注，因此增益《太平經》內容的恢復原貌。羅熾著《太平經注譯》是最早的注譯本³⁰，香港商務印書館出版的《太平經逐字索引》³¹是研究《太平經》的工具書，其他還有俞理明著《太平經正讀》³²，龍晦、徐湘靈、王春淑、廖勇等共同譯注的《太平經全譯》及楊寄林著《太平經今注今譯》³³。

鑒於以上注譯本皆根據王明先生的《太平經合校》爲基礎而予注譯，因此本論文亦以《太平經合校》一書作爲研究時的徵引依據以《太平經合校》一書作爲研究時的徵引依據。但恐《太平經合校》有缺漏文字之虞，因此以新文豐出版八十四年版之《正統道藏》太平部之《太平經》爲研究底本，再以《太平經合校》及龍晦、徐湘靈、王春淑、廖勇等共同譯注的《太平經全譯》以及楊寄林著《太平經今注今譯》等爲參考文本。

（二）主題方面：

本論文以《太平經》中的生命觀爲研究主軸，開展出《太平經》的思想體系，試圖闡明《太平經》中的生命本體論及回答人生苦難的原因，進而教人如何面對人生的苦難，透過種種的修煉工夫使身心靈得以從凡界中解脫，達到與世長存、成仙的境界。

《太平經》中如此善待生命的思想體系，乃繼承秦漢時期的神仙、讖緯、民本思想潮流，是生命觀中「學」的部分，並結合中國自古對於生命的保固，以人體爲重心的養生修持的種種「術」之運用，以陳述人類求生存之外，對生命發展

³⁰ 《太平經注譯》（重慶：西南師範大學出版，1996年）

³¹ 《太平經逐字索引》（香港：香港商務印書館，2000年）。

³² 《太平經正讀》（四川：巴蜀書社，2001年）。

³³ 《太平經全譯》（貴州：貴州人民出版社，2000年）。《太平經今注今譯》（河北：河北人民出版社，2002年）。

的終極目的的嚮往，並能造成社會進化的定律。

以《太平經》的生命觀為研究視域而言，在《太平經》的造經時代，此思想並非一時之說，儒家、道家才是思想源頭，《太平經》只是將此思想加添神秘性而重新包裝、再予發揮罷了！因此，若想直觀《太平經》的生命哲學，即應將其中的生命觀進行解構，如此才能真正還原《太平經》生命觀思想體系的精髓。兩漢的五行讖緯學與氣化萬物、人本思想的儒家哲學、道家的樂生拒苦，接續方仙道的煉養成仙之術…等，都是主題研究時，應參考的資料。但相關論述資源龐大，只能以概略性，擇重要的漢代中國哲學中關於人性觀，倫理學，修養論等相關著作予研究上的參考。如先秦時期的《黃帝四經》、《帛書老子》³⁴《呂氏春秋》，西漢時期劉安的《淮南子》、劉向的《列仙傳》、董仲舒的《春秋繁露》及東漢時期嚴遵的《道德真經指歸》，及班固編輯之《白虎通》等等，都與本論文主題思想論述上有承先啓後的關聯性。此外陶弘景著《養性延命錄》是一部著名的道教養生著作，它所輯錄的內容上自神農、黃帝，下至魏晉諸賢的養生言論。對於在養生修持方面的論述當有參考的價值。

第三節 試評前人研究成果

關於前人的《太平經》相關研究成果中，一般可依歷史的「階段分期」來回顧研究方向及其成果。台灣龔鵬程教授在《道教新論》序文³⁵（1980年）、李豐楙教授在〈當前《太平經》研究的成果及展望〉³⁶（1991年）皆以此方式來回顧。王平先生接著在《《太平經》研究》（1995年）一書的引言說：

「六十餘年的《太平經》研究歷史，從時序和研究重心著眼，大致可分為三階段。第一階段從一九三〇年至五十年代初。……第二階段自五十年代至六十年代中期。……第三階段是六十年後……。」³⁷

香港黎志添教授在〈試評中國學者關於《太平經》的研究〉（1996年）也以「階段分期」來回顧，其分段時期和王平先生相應，同是分成三階段。但第三

³⁴ 馬王堆出土的《帛書老子》（台北：河洛圖書出版，1975年）、《郭店楚墓竹簡本老子》（北京：文物出版社，1998年）

³⁵ 龔鵬程《道教新論》（台北：學生書局：1991年）序VII、VIII。

³⁶ 李豐楙〈當前《太平經》研究的成果及展望〉，《道教新論》（台北：學生書局：1991年）頁332。

³⁷ 王平《太平經研究》（台北：文津出版社，1995年）頁1-3。

時期，黎教授再分前、後兩時期。即一九八〇至一九八五年和一九八六以後。除了從《太平經》研究的歷史來回顧以外，黎教授在結語中認為「中國學者在過去六十餘年《太平經》研究的成果，最大的特色是突出經典本身的社會思想與後漢政治歷史的密切關係，以及對《太平經》東漢成書說的執著，但是，在深入研究《太平經》所反映漢代宗教精神史方面，仍未能獲得充分的關注和研究。例如：《太平經》與漢人的讖緯災異宗教思想之間關係的研究、《太平經》與漢人的生死觀和終極觀的詳細分析……。」³⁸ 此段話，可見黎教授對《太平經》的相關研究，有極專業的批判及深刻的思考。關於黎教授認為《太平經》的研究，缺乏對人與宗教之間的關注，筆者亦認同。尤其《太平經》談人與神之間的關係，更是其宗教化過程不可或缺的重要論述。人如何經由自力的基本救濟，再透過遵守神的誠命來獲得救贖；這種神主動參與人生命的歷程，基本上就是《太平經》內顯的宗教性格。

此外，台灣學者林富士教授在〈試論《太平經》的主旨與性質〉（1998年）一文中，認為這六十餘年的《太平經》研究，可分成五項：第一是《太平經》的文獻考辨，包含作者和其著作時代及其卷書。第二是《太平經》的性質。第三是對《太平經》內容和思想所做的分析。第四是《太平經》對太平道以後的教團的思想、教義的影響。第五是《太平經》和當代其他經典的交融問題。³⁹

然而對於《太平經》的研究，我們可以允許透過種種詮釋方法、角度來探討其內在的思想價值，但《太平經》若被切割、分段來觀察，就顯的相當粗略，所以應該「整體」的去看《太平經》，也才能徹底了解《太平經》。這是林富士教授從前人研究成果的回顧中，所做的結論。因此本論文將依此殷鑒，試圖以「整體」而有系統的方式去研究《太平經》。

本文擬以《太平經》為研究文本來試圖探討其中生命觀思想及其養生修持的功夫。但前人依此經的生命觀為討論核心的相關研究論文，為數不多，最早是日本學者原田二郎在日本中國學會報中發表的〈太平經の生命觀、長生說思想〉（1984），之後李剛在《道教研究》第一輯（1994）中發表一篇〈論《太平經》的生命倫理觀〉可算相符。其他多從《太平經》中的個別主題思想和問題意識來探討；尤其是針對養生修持的方法的這類論文特別多。若要一一作回顧、檢討，恐礙於篇幅未能所願。因此，僅從同本論文章節範圍中，相關的前人研究成果進行回顧與檢討。

³⁸ 黎志添〈試論中國學者關於《太平經》的研究〉，載於《中國文化研究所學報》（香港：中國文化研究所，1997年），頁312。

³⁹ 參見林富士〈試論《太平經》的主旨與性質〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第六十九本，第二分，（台北：中央研究院歷史語言研究所，1998年）頁207。

（一）《太平經》的文本問題：

首先是關於《太平經》的文本問題，又稱為文獻考辨，包含（一）成書問題，何時造經？（二）一百七十卷之定本問題？這些問題在《太平經》研究早期，首先由日本學者小柳司氣太考定《太平經》即是《太平清領書》為發端。之後透過湯用彤先生、王明先生、湯一介先生、陳櫻寧先生、卿希泰先生等考據⁴⁰，都認為今《正統道藏》本之《太平經》確實為漢代時期的作品，惟日本學者頃向認為是六朝時期作品。⁴¹其次此部經典的源流，至少經過于吉、宮崇、襄楷這三個關鍵人物的傳授，且都和西漢成帝造作的《包元太平經》有密切關係，《太平經》甚至源於此經。而一百七十卷定本的問題，皆推斷非一人一時之作，而是在漢末時才陸續增衍形成。且據《敦煌目》中《太平經》目錄亦載總卷數是一百七十卷，因此《太平經》確應有一百七十卷。再者，為了回復此一百七十卷的原貌，王明先生因此編撰《太平經合校》一書。以上研究成果，李豐楙教授認為對日後的道教史研究有引領的作用，且在研究材料上增添更多貢獻。⁴²

（二）《太平經》的主旨詮釋、造經動機與目的：

對於《太平經》主旨、造經動機與目的方面的相關研究，最早大概起於一九五九年的大陸學者楊寬先生⁴³，乃是主張《太平經》具有農民起義之政治意圖的始作俑者，往後約二十年的大陸學者研究方向都傾向如此。此外於一九七七年第二次國際道教學會上發表〈《太平經》的理論〉的法國學者 Max Kaltenmork⁴⁴則專注於經文本身具有太平氣到、啓示與主題、官府與聖職、尸解等的理論，並促使日本學者對《太平經》中的個別主題思想引發討論，同時和道教之間關係有更深入的探討，這是延續《太平經》文獻考辨研究成果發展之後的另一階段貢獻，頗為重要。此外日本學界對《太平經》的研究多從學術立場，探究此部經典內在理論和初期道教的關係，顯然較多元而全面。而中國大陸學者的研究重心則礙於政治環境下，產生以政治為導向的格義《太平經》研究（1950-1960），稱此道書

⁴⁰ 黎志添〈試論中國學者關於《太平經》的研究〉，載於《中國文化研究所學報》（香港：中國文化研究所，1996年）頁301。

⁴¹ 福井康順在《太平經の一考察》，認為現存《太平經》是由四種異本構成，第一是西漢末甘可忠的《天官曆包元太平經》十二卷，第二是東漢末年于吉的《太平清領書》一百七十卷，第三是唐宋時期的《太平洞極經》一百七十卷，推論可能是六朝時期的作品，第四是元代以後從《太平洞極經》擷錄的現存《道藏》中之《太平經》五十七卷。

⁴² 參見李豐楙〈當前《太平經》研究的成果及展望〉，《道教新論》（台北：學生書局：1991年）頁326。

⁴³ 〈論《太平經》—記我國第一部農民革命的理論著作〉，收錄於《學術月刊》九期，1959年。

⁴⁴ 〈《太平經》的理論〉，福井文雅譯，收錄於《道教的總和研究》，1977年。

為農民革命的經典⁴⁵，發揚其中的素樸唯物論，普遍以為《太平經》的造經動機與目的有政治意味，亦突顯政教之間的詭異關係。這樣的研究方向，龔鵬程教授認為對於我們了解《太平經》的思想內涵並無幫助⁴⁶。而王明先生因編撰《太平經合校》而不經意移轉《太平經》研究來到文獻考證，因此促使道教史學的發展。

一九九〇年代起，台灣也掀起回答《太平經》的主旨、造經動機與目的方面的研究。

最早是龔鵬程在〈《太平經》釋義〉⁴⁷、〈《太平經》政治理論述評〉⁴⁸、〈受天神書以興太平—太平經釋義〉中，以宗教哲學的方法論來釋經，發掘《太平經》其中蘊含的意義。文中否定《太平經》是鼓動革命的⁴⁹；認為經文旨意在延續、融合漢代諸家哲學為建構太平世界，致太平的理論，預言萬世開太平的即將來臨。同時期，李豐楙在〈當前《太平經》研究的成果及展望〉對《太平經》研究的成果及展望有一詳細的說明。

一九九六年，李豐楙又在〈傳承與對應：六朝道經中「末世」說的提出與衍變〉⁵⁰及〈六朝道教的末世救劫觀〉⁵¹中引《太平經》中「是以天使吾出書，為帝王解承負之過」⁵²認為有政治救劫的意向，起因於其「末世」性格⁵³的隱含啓示意義。因此《太平經》對後世道教的末世觀有深遠的影響。

此外林富士在〈試論《太平經》的疾病觀〉一文⁵⁴中討論《太平經》的苦痛來源與其解脫法，之後在〈試論《太平經》的主旨與性質〉⁵⁵中疑問《太平經》是政治作品嗎？⁵⁶認為此經主旨是在陳述「治國」、「治身」之道。乃延續漢代思想主流。

二〇〇〇年時，台灣淡江大學碩士生段致成，以《《太平經》思想研究》⁵⁷為論文題目，蒐集、整理六十餘年來關於《太平經》相關研究資料，並釐清許多

⁴⁵ 楊寬〈論《太平經》—記我國第一部農民革命的理論著作〉，《學術月刊》第九期，（北京：1959年）

⁴⁶ 龔鵬程《道教新論》（台北：學生書局：1991年）序頁VIII。

⁴⁷ 《中國學術年刊》12期，1991年。

⁴⁸ 《第二屆中國政教關係國際學術研討會論文集》，（台北：淡江大學歷史學系）

⁴⁹ 龔鵬程〈受天神書以興太平—太平經釋義〉，《道教新論》（台北：學生書局：1991年）頁203。

⁵⁰ 李豐楙〈傳承與對應：六朝道經中「末世」說的提出與衍變〉，《中國文哲研究集刊 第九期》，（台北：中央研究院中國文哲研究所，1996年）

⁵¹ 李豐楙〈六朝道教的末世救劫觀〉，《末世與希望》，（台北：五南，1999年）

⁵² 王明《太平經合校》（北京：中華，1960年）頁165。

⁵³ 李豐楙〈傳承與對應：六朝道經中「末世」說的提出與衍變〉，《中國文哲研究集刊 第九期》，（台北：中央研究院中國文哲研究所，1996年）頁95-96。李豐楙〈六朝道教的末世救劫觀〉，《末世與希望》，（台北：五南，1999年）

⁵⁴ 《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第六十二本，第二分，1993年4月。

⁵⁵ 參見林富士〈試論《太平經》的主旨與性質〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第六十九本，第二分，（台北：中央研究院歷史語言研究所，1998年）

⁵⁶ 同上，頁210。

⁵⁷ 段致成《太平經思想研究》碩士論文，（台北：淡江大學中國文學系，民2000年）未出版。

文獻考辨的問題，藉此闡明《太平經》的主旨在於解除帝王、凡民承負之責，並依此研究路徑與切入點著手，探討經文中的神學思想、宇宙論思想及致太平的治國、治身思想。

到了二〇〇四年，李豐楙在〈道教的環保意識〉⁵⁸一文中，認為《太平經》是「苦難神學」，此經的造作是鑒於漢末社會動亂，災異不斷，造成流民四溢，《太平經》是爲了拯救苦難而撰。關注於人生苦難而勸人爲善以解除承負之流災。

回顧《太平經》的研究成果，可歸納有下列四項：

第一、認為《太平經》淵源於《天官歷包元太平經》。

第二、認為《太平經》確實有一百七十卷。

第三、《太平經》確實爲漢代造作的經典。

第四、認為《太平經》一百七十卷，並非一時、一地、一人所作，且先有本文若干卷，後來崇道者繼續擴增而成；一百七十卷之定本在東漢末年靈、獻帝期間已形成。

從以上研究可知，早期學者將《太平經》視爲一份歷史文件，使《太平經》的研究偏重於文獻的考證，並獲得相當不錯的成果，對於道教的起源提供參考的歷史價值。後期著重在主題與問題意識的探討與詮釋，深入淺出的探求經文內在思想，促使《太平經》的宗教性格獲得重視，但多未能「整體」的來看這部經典，使得斷章取其義的結果，似乎無法真正彰顯出《太平經》的歷史意義，只能獲得經文的部分價值也不能真正解答經文內涵的問題。所以還須透過未來不斷的歷史批判與詮釋，歷史的真相才會大白。

從一九九一年起的《太平經》相關研究，主要偏重於探討《太平經》的主旨、造經動機與目的。可見愈來愈多人關心《太平經》內在性格與精神。然而對於《太平經》的主旨、造經動機與目的的問題，仍然眾說紛紜，還未有普遍認同的答案出現。例如，此經主旨涉及政治傾向，就有著正反兩方的看法。不過可確定《太平經》的造經動機與目的絕非爲了神道設教而產生，僅因其中的某些思想和道教的創立相契合而被援用，即說是祂滿足了道教的挑嘴，因此見證道教的宗教化過程。只是《太平經》給了道教何種力量，除了大膽的撿拾被皇帝置之不理的經典之外，還設教信奉此書，其中因素頗令人耐人尋味。且爲何無法被皇帝接納，目前未見有相關論文說明。以 Max Weber《中國的宗教》中的理論來說，或許《太平經》的部分思想與儒教國家權威確實相互牴觸，而遭到抑止，因此輾轉流通於民間。此外，到底此經何以能被道教所青睞，而成了教團的最高指導經典呢？目前也未定論。但透過宗教學的理論似乎可以獲得答案。龔鵬程教授和李豐楙教授以宗教哲學的進路來重新對《太平經》釋經，認為經文中有預言、末世與救劫的

⁵⁸ 李豐楙〈道教的環保意識〉，收錄於沈清松主編《心靈轉向》，台北：立緒文化出版，2004年。

意向，也間接說明此部經典為何被道教所採用的原因。尤其龔鵬程教授在《太平經》的釋義之處理上，頗雷同於西方基督宗教的「聖經」釋義方式，倒是一項創舉。以上說明顯示出《太平經》的研究在這階段是以多元而全面的角度來「完整地看此經的內在原貌」。

一九九〇年左右起，許多學者普遍捨棄《太平經》具有政治性格的看法，並認為此經絕非提倡反動、革命之內涵，皆依循外國學者以西方的宗教學、哲學等研究方法去重新詮釋探討此經而逐漸引領道教經典研究的新思路發展⁵⁹。往後許多學者轉而以新的研究方法來重新審視《太平經》的主旨問題，例如台灣學者龔鵬程先生，是以宗教學、《聖經》詮釋學、哲學等研究方法來進行釋義，認為《太平經》所強調的是「人的生命歸向的問題」，並非具有革命、強調共產政治意識。

「《太平經》……非經濟問題、也不是均產反封建的問題，而是人的生命歸向的問題」⁶⁰

這「人的生命歸向的問題」其實即所謂的「生命的學問」之問題導向，似乎為《太平經》的主旨問題撥雲見日，彷彿有那絲光線乍然透出之驚喜。龔先生這一發現，不僅替《太平經》的主旨問題重新審議，更是援以申辯，頗有正本清源之功效。此後陸續有不少學者也注意到《太平經》的生命哲學議題⁶¹，在天人相應，以類相通的思想中，有關人的生命的連鎖問題都在經文經被突顯出來，而對太平的渴求，成敗就掌握在於人的生命問題上，因此生命的學問也是《太平經》所極度關切的。

林富士先生和王平先生皆認為「這本書的主旨是在於陳述「治國」和「治身」之道」⁶²、「所有的思想均可被歸屬於兩個方面：治國與治身」⁶³。根據筆者詳閱《太平經》後，倒是認為應是「治身」在前，「治國」在後，這才符合經文內容由「樂生」、「貴生」的基本主旨性質出發而論痛苦、災難的由來，應如何解除痛苦？才能獲致、迎接天下之太平，再論人體生命的長生久視可致的問題。龔鵬程先生也以爲此經典在處理「人的生命歸向的問題」上說明：

⁵⁹ 一九八九年時，大陸學者李家彥先生首先將《太平經》與基督宗教的《聖經》合觀比較，雖成果有限但其效應廣大。參見〈《太平經》與《聖經》倫理想之比較〉，收錄於《宗教學研究》3-4期，1989年。

⁶⁰ 龔鵬程〈受天神書以興太平—太平經釋義〉，《道教新論》（台北：學生書局：1991年）頁87。

⁶¹ 最早引用《太平經》討論生命觀的學者是湯一介先生。參見〈略論早期道教關於生死、神形問題的理論〉，收錄於《中國傳統文化中的儒釋道》，1988年。而以《太平經》的生命觀思想作為專題討論的是李剛先生。參見〈《太平經》的生命倫理觀〉，《勸善成仙—道教生命倫理》，四川：人民出版社，1994年。近代更有鄭志明先生專文討論，〈從《太平經》談道教的生命觀〉，收錄於《生命關懷與心靈治療》，南華大學宗教中心出版（嘉義：大林，2000年）。

⁶² 林富士〈試論《太平經》的主旨與性質〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第六十九本，第二分，（台北：中央研究院歷史語言研究所，1998年）頁205。

⁶³ 王平《太平經研究》（台北：文津出版社，1995年）頁34。

「這是從個人生命的安頓，聯結到帝王這個特殊的人身上，再由帝王開太平的思維方式。」⁶⁴

《太平經》所訴求的是太平的日子將來臨了！但如何才能迎接太平的到來？此福音已降，人被啓示，更加深人們對太平世界的渴望，即便成了普世的終極關懷。人受此神書，謂天將降大任於人，而撼動人對生命意義的省思，同時突顯個體生命發展中的種種問題，一、生命的由來？二、人所處世界中的地位如何？即如何肯定生命的存在與價值？人與其他生物生命的關係？三、人生苦難的原因？如何才能解除災禍以致安身立命？四、除了現世的安身立命之外，甚至如何發揮生命的潛能，修煉以解脫死亡？五、如何追求一個理想的完全之我的超越？這些正是個體對生命認知發展過程中最迫切關心的議題，在《太平經》中處處可見。因此以生命哲學（Life Philosophy）的觀點、進路來看《太平經》的思想內涵，其實才是符合此經的主旨、造經動機與目的之思辨。

但無論如何，祂終究成了創始道教的一部宗教經典，是不可否認的，以宗教信仰的生存哲學角度來詮釋祂，似乎是回覆前人臆測造經主旨及其動機與目的之方式。因此，本論文藉往昔《太平經》的研究成果，修正前人的研究路徑，以「樂生」、「貴生」的達觀思想為論述主軸，延伸出《太平經》之「生命的學問」中的宗教內在性格所形成的生命觀體系，並說明此體系之前因，是繼承秦漢時期的生命直觀體驗而來，更開啓後世道教的生命哲學，甚至如何影響中國人對於人體養生的重視。

第四節 研究方法

本論文所採取的研究步驟，即先設定探求道教的生命觀為研究核心，然後選定以《太平經》為研究文本，之後回顧兩岸三地的《太平經》研究的相關著作，針對和本文主題有關的的研究成果進行分析、檢討，以判斷本論文研究的可行性，並歸納往昔研究成果中的研究方法，篩選幾種適合本論文的研究策略。

我們可以說《太平經》是一部歷史文獻，敘述漢末時期的社會化生態，若要回溯那時的人、事與種種，此經的材料地位就顯的重要。根據回顧研究的成果，顯示出對於經典的研究方法，已可概略得知，前人普遍使用「歷史批判」為《太

⁶⁴ 龔鵬程〈受天神書以興太平—太平經釋義〉，《道教新論》（台北：學生書局：1991年）頁86。

平經》的研究方法。此方法的優點是合乎科學的研究法則⁶⁵，普遍而有效；缺點是無法保證可以得到精確的答案或結論，還需要更多待出土的文件、考古資料等不斷地佐證，才得以了解歷史的真相。六十餘年來，從《太平經》相關研究的歷史中，此方法經常被利用做為《太平經》的文獻考辨，包括作者、造經年代、卷數、文本真偽、或是探求其造經動機與目的，如今所得出的結論已有相當的成果，尤其大陸學者對於《太平經》的文獻考辨下了許多功夫，對後世研究者有莫大的貢獻。因此，本文遵循「歷史批判」為本文的研究方法之一，試圖沿著先秦兩漢時期的生命哲學思想史及其政治、社會、文化歷史背景之脈絡來釐清《太平經》生命觀思想的撰作動機與主旨，以及歸結出《太平經》生命觀思想的奠基源起與其形塑原因。

其次，為避免過度使用「歷史批判」的研究法，造成無法直觀經文內在隱藏的思想價值，而淪為歷史表徵的作品。龔鵬程教授在〈受天神書以興太平—太平經釋義〉⁶⁶中提倡以宗教學與哲學的進路去思索《太平經》的主旨及其他問題，即透過宗教學與哲學的詮釋方法運作，才能真正彰顯經文內在深層的意義與價值。因此以探討「生命的學問」為本論文研究的動機所在而言，可以「宗教哲學研究法」來討論生命本體論的問題，尤其在探討人論的範疇上更具助益，其次對於《太平經》的痛苦觀與解脫觀的詮釋上，運用「宗教哲學研究法」更能釐清天（神）人之間的關係，及解脫後的終極關懷之問題。

《太平經》以「貴生」、「樂生」的思想作為其整個生命哲學的基礎。即若要了解《太平經》內在的種種哲學、倫理價值，由「貴生」與「樂生」所鷹架建構的以「人」為中心之生命倫理學（bioethics）⁶⁷正是《太平經》的本質所在。「宗教哲學研究法」認為一般宗教普遍所要處理的問題，可概略分成：一、回答人在現世生活的痛苦來源。二、教授解決痛苦的策略方法。三、回答個體生命的終極問題。⁶⁸龔天明牧師認為：

「一般大宗教，如耶、釋、回、儒、道……等宗教，在教義上，大多要答覆三大問題：一、人為何有痛苦？（如耶教講原罪，佛教講無明。）

⁶⁵ R.C.Briggs 著，葉約翰譯《如何了解耶穌基督—新約聖經研究方法》（台北：永望文化，2001年）頁8。

⁶⁶ 龔鵬程〈受天神書以興太平—太平經釋義〉，《道教新論》（台北：學生書局：1991年）序VIII。

⁶⁷ 生命倫理學（bioethics）是七〇年代在美國興起的學科，「生命」狹義主要指人類生命，廣義則是泛指有生命現象之自然界物種之生命。倫理學是討論生活中的道德標準與目標的哲學研究。生命倫理學可是以倫理規律與道德標準對生命的見地為主的哲學系統研究。《太平經》可說是一本「生命倫理學」專著。可參見李剛，《勸善成仙—道教生命倫理學》，四川：巴蜀書社，1995年。

⁶⁸ 宗教所擬處理的問題，大體可歸納成二類：一類是人的生活問題，一類是人的生命問題。藍吉富，《聽雨僧廬佛學雜集》，台北：現代禪出版社，2003年，頁36。

二、人如何解決此痛苦？三、人解決痛苦後的境界如何？⁶⁹」

《太平經》認為人在眾多的生活問題中，不就是渴望生活品質的提高，或是維持現狀，但人生不如意之事十之八九，對個體生命與他人、環境互動中所遭遇之種種際遇的體悟，為何苦多於樂？而苦所以何來？《太平經》主張人們應該知道苦痛的原因，才能使人們在自由意識的行為上逐一自我檢視、反省與警惕，而衍生出憂患意識，促使生命發展歷程中獲得對生命意義與倫理價值的普遍認知。知道苦所以何來？人們體驗了苦果自然就會想知道避苦的方法。《太平經》正好符合這種趨吉避凶的民眾需求。於是《太平經》對於個體生命的重視，完全顯露在其處理對個體生命所面對的苦痛、生死問題上。運用「宗教哲學研究法」來看《太平經》的苦痛觀，認為痛苦是有原因的，然而應如何在現實世界中面對痛苦與災難，突破生命的障礙之外，更直接說明痛苦的原因是可以消滅的，且消滅痛苦的方法是有的，只要遵循《太平經》的教導，除了獲得安頓並整合個體形神的生命之外，人們都得以如願所償的竟其天年，或成仙與天地共長久。

五〇至六〇年代研究《太平經》思想的研究成果中，多賦予此經具有社會、文化的革命政治意涵，顯然是以社會學的角度為觀點。多數的社會學家以為宗教的創立過程，往往伴隨著對政治現狀的反動與反文化的秩序顛覆等的社會現象，對於現有的社會秩序的不滿足所使出的手段。然而因《太平經》而創立的道教組織而言，透過知識分子在宮廷的流傳，乃至分享給皇帝，或因而掀起的黃巾之亂，皆可說是《太平經》崇拜所造成「社會運動」現象。社會學的觀點並非僅認同反動的功能，應該還有對社會強而有力的正向之影響作用。林富士在〈試論《太平經》的主旨與性質〉就疑問《太平經》是政治作品嗎？對於還原此經典的社會功能性問題有間接的反應、說明。因此，本論文嘗試回答《太平經》的造經宗旨，絕非是鼓吹反動思想的，其實在於能滿足當時社會中人類的需求，尤其在心靈層次上，對於超越性價值的探求，所以使人加強對生命意義的反思，而有道教的組織行為出現。這對於此經和道教的創立的密切關係，透過社會學的方法應有一可供回答的窗口。

《太平經》中的養生修持之實踐方法，乃在於激發生命的潛能與超越，不僅為道教宗教化的生存哲學之顯著特徵，更明確為政治傾向的釋經提出疑問，同時更符合本論文所要闡明的生命觀思想。因此本論文謹以探究分析文獻內容所要傳達的思想與意義進行陳述、說明養生修持之操作性實踐方法。以補部分形而上理論的奧秘處，透過具體養生修持的實踐做法乃是成就、體現此經生命觀思想的價值。

⁶⁹ 龔天民，《中國民間宗教信仰與基佛問題》，台北：校園書局出版，1995年，頁8。

第二章 《太平經》生命觀的奠基與型塑

前 言

《太平經》造經的東漢末時期，學術思想受到陰陽災異與天人感應的影響，對於宇宙天地的如何生成問題並沒有多大的創見。因此關於與宇宙論的討論，仍承襲先秦的理論思想，但大多為讖緯之目的所運用。爲了使天人感應的理論更趨強化與合理，蕭登福師認爲漢代的宇宙天地的生成問題大多偏重在生化過程上的敘述，並以「氣」、「形」、「質」三者爲構成宇宙天地萬物的基本元素，¹《太平經》的生命本體論，亦離不開這樣的思想範疇。基本上《太平經》仍將「道」視爲宇宙的最高本體，「道」是宇宙萬物始母，也是人事、行爲上可供衡量的最高標準，而形成以「道」爲標準化過程的神聖義單位。「道」具有無形無相又無生滅的意象，因此被賦予了無法言喻的神聖義，但《太平經》中視「道」有生殖義，卻不具有實際生育萬物的生理事實。反而以「氣」生萬物，來實際參與生化生命的起源。「氣」化生萬物的概念，是《太平經》生命本體論的重要學說，認爲人稟壽天地精氣而生，天陽氣成人「性」，地陰氣成人「情」，因此人之性「半善半惡」，皆受陰陽二元素所制約。這些「道」、「氣」、「陰陽」的理論並非《太平經》所創見，而是受到時空、環境的影響而刻意撰作，以迎合當時社會學術的風潮，使經文內容能深入人心，博取閱讀，進而達成帝王施政的參考書之目的。

《太平經》生命觀思想的奠基與形塑，是以先秦至兩漢以來的思潮爲體，以撰作時期當時的社會環境爲用，兩者交集建構而形成《太平經》生命觀思想的基本架構理論。本章先藉由《太平經》生命本體論的探討，去回溯先秦兩漢以來的相關學說以說明《太平經》生命觀思想的基礎理論來源。接下來討論《太平經》造經時期的政治、社會歷史背景，以說明形塑《太平經》生命觀思想的原因。

¹蕭登福《讖緯與道教》，台北：文津出版，2000年。頁69。

第一節 《太平經》的生命本體論

(一)、「道」與生命的關係

《太平經》既然以陰陽二氣為整個宇宙變化之內在動因，循此線索要找出生命的本源的真相其實不難。在《太平經》中「道」與「元氣」的意涵是否都具有宇宙本體義，還是有兩個不同的概念，目前仍有爭議。有大陸學者認為《太平經》中的「元氣」與老子的「道」本體有異，其實「元氣」才是《太平經》宇宙本體物²，也有學者認為「道」本體與「氣」本體都是《太平經》的本體論主體³，台灣學者普遍則認為《太平經》的宇宙萬物的根源是「道」⁴；還有人避開這問題，認為「《太平經》是一部以現實關懷為起點與歸宿的著述」因此關於本體論問題，「《太平經》中有關最高範疇的認識是模糊的，自相矛盾的。」⁵。《太平經》作為先秦兩漢以來學術思想總結的一本經典，其中的宇宙本體論自然沿襲過去的形上學概念，但許多學者普遍對於《太平經》的本體論問題不感興趣，原因是《太平經》確實偏重於倡導治身、治國思想的主旨，因此關於經文中的宇宙本體的論述，確實讓人摸不著頭緒。雖如此，若以《太平經》成為日後倡道者奉行的宗教經典而言，《太平經》與道教教團的關係，不妨可以將《太平經》的「道」本體與道教作一聯想，即可知《太平經》的道仍是其本體論的核心。

「道」是儒家、道家哲學所要研究的對象，而「道」之涵義也因儒道兩家思想各有倚重而不同。以儒家而言「道」具有以人為本位的原則、規律之意⁶。道家是以老子《道德經》為歸指，因此「道」乃世界根源之義⁷，又有變化義⁸。在

² 楊寄林認為「道在《太平經》中並不具備《老子》那種以道為世界本源的意義，本源乃是元氣。」詳見楊寄林，《太平經今注今譯》，河北：河北人民出版社，2002年。太平經綜論頁48。

³ 呂志鵬在《道教哲學》一書論述道本體與氣本體時，都各自引用《太平經》為引文。參見呂志鵬《道教哲學》，台北：文津出版，2000年。頁24、27。

⁴ 見段致成《太平經思想研究》，台北：淡江大學中國文學系碩士論文。2000年6月。頁134。鄭志明先生認為《太平經》的宇宙本體不明顯，但應該以「一」又可稱「道」或「元氣」，但「一」是指生成本體的「道」或「元氣」。見鄭志明，〈從《太平經》談道教的生命觀〉，摘錄於《生命關懷與心靈治療》，嘉義：南華大學，2000年。頁100。

⁵ 王平認為「我們探討《太平經》中形上範疇的關係，將不以確認所謂最根本，最高的範疇為目的。」見王平《太平經研究》，台北：文津，1995年。頁99。

⁶ 「孔子在《禮記》一書和《易經》的「十翼」裏，『道』字用到各方面：天道、地道、人道、天地之道、君子之道、小人之道、君道、臣道、夫婦之道、孝道、……等等。……『道』，在儒家開始的孔孟思想裡是「人生之道」，即人生的原則規律。」見羅光，《中國哲學的精神》，台北：台灣學生書局出版，1990年。頁5。

⁷ 以無限之本體『道』作人生的根基和歸宿，「故道生之，德畜之，長之育之，亭之毒之，養之覆之，生而不有，為而不恃，長而不幸，是謂玄德。」（《道德經》第五十一章）玄德的人生，是

《太平經》中「道」的涵義非常複雜，是變化之生殖義，亦是根源義，有時也有原則、規律義，及由根源義而衍申出具有宗教範疇的神聖義。以下是整理並分類關於「道」在《太平經》中的涵義。

1、變化、生殖義：

《太平經》給「道」的定義如下：「道者，天也，陽也，主生」（卷 56-64〈闕題〉）因此在變化、生殖義上，傾向於解釋生命的來源，《太平經》皆用類比語言或互釋性語言來表達「道」的意義，因此「道」具有創造說，也具有流出說及化生說。

「道」是宇宙生命的本源，這是因為「道」能導化一切，喜好生育，包括天地都是道所生出。因此「道」無所不能，無所不備。又卷 56-64〈闕題〉云：

「夫道興者主生，萬物悉生。」

卷 137-153〈太平經鈔壬部〉：

「道乃主生，道絕萬物不生，萬物不生則無事類，無可相傳，萬物不相生相傳則敗矣。」

卷 18-34〈守一明法〉：

「夫道何等也？萬物之元首，不可得名者。六極之中，無道不能變化。元氣行道，以生萬物，天地大小，無不由道而生也。」

卷 18-34〈安樂王者法〉：

「道無所不能化，故元氣守道，乃行其氣，乃生天地，無柱而立，萬物無動類而生，遂及其後世祖傳，言有類也。」

卷 65〈興衰由人訣第一百一〉：

「道者主生，故物悉生於東方。德者主養，故物悉養於南方。天之格法，凡物悉歸道德，故萬物都出生東南而上行也，天地四方六陽氣俱與生物於辰巳也。」

自然無為的人生，是和元氣合而為一的生活。參見羅光《中國哲學的精神》，台北：台灣學生書局出版，1990年。頁11。

⁸ 莊慶信《中國哲學家的大地觀》，台北：師大書苑出版，1995年。頁39。

卷 117〈天咎四人辱道誡第二百八〉：

「夫道者，乃大化之根，大化之師長也。」

由以上引文可知，道的定義是具有有人可以理解的生殖義之屬性，而其中「化」的意義是別於「生」的另一層意義。「道乃主生，道絕萬物不生」、「無不由道而生也。」這裡的「生」表示創造生命之意，而「道無所不能化」、「夫道者，乃大化之根」中「化」表示有變化、化生之意。而道的流出說在經文中並不多見，卷 49〈急學真法第六十六〉云：「夫道者，乃與皇天同骨法血脈。」卷〈56-64〉闕題〉云：

「夫萬二千物，各自存精神，自有君長，當共一大道而行，乃得流通。」

卷 154-170〈分別形容邪自消清身行法〉云：

「道之生人，本皆精氣也，皆有神也。」

卷 40〈分解本末法第五十三〉

「夫天道生萬物，當周流俱具，睹天地四時五行之氣，乃而成也。一氣不足，即輒有不足也。」

在道教經文中「化」者還有隨順的意味⁹，指的是由上而下的自然生成法則。依順「道」的造化，則可以生人生萬物，生命遵循生老病死，事有興衰，輪迴不息。因此道的生殖義，並非人世間普遍認識的生出之意，還有具形上學或神學語言的「化生」意義。

「道」具有主宰萬物生命的「生殖」意義，其生殖方式是「變化」而來，我們可以「化生」來形容「道」的形上象徵名詞，因此卷 117〈天咎四人辱道誡〉說：「道為化首」、「道者，乃皇天之所取法也，……生之端首，萬事之長，……凡化之所從起也。」其「化生」的象徵意義是相對於地球上凡物生命起始的最神秘、神聖而最高級之生殖方式，《太平經》以「上善」來讚美這種「道」體的「生化」作用。但是《太平經》在談到道與人與其他生物生命之間的關係上，是不使用「化」這字，而是用「生」這字。見卷 18-34〈錄身正神法〉：

「天之使道生人也，且受一法一身，七縱橫陰陽¹⁰，半陰半陽，乃能相成。故上者象陽，下者法陰，左法陽，又法陰。陽者好生，陰者好殺，陽者為

⁹ 王麗英，〈順化與逆化—道教哲學的思維特徵〉，道教文化資料庫。http://www.chinataoism.org

¹⁰ 七：指眼耳鼻口七竅。

道，陰者爲刑。……陽處首，陰處足。」

卷<56-64>闕題>云：

「夫道興者主生，萬物悉生。」

卷 97<妒道不傳處士助化訣>：

「夫天以要真道生物，乃下及六畜禽獸。」

卷 67<六罪十治訣>：

「今皇天有道，以行生凡物，擾擾之屬，悉仰命焉。」

因此「道」若無法正常的「生」，則萬物不存在也無法生存，甚至生殖而傳宗接代。「道」主宰的「生殖」德行，具有影響世界存在的重要意義。《太平經》經文中說「天道」一詞，概皆指具有生殖、生成之意。

卷 73-85<闕題>

「天道常生無有喪，地道持兩主死亡。」

卷 117<天咎四人辱道誠第二百八>

「今天乃貴重傳相生，故四時受天道教，傳相生成，無有窮已也，以興長萬物類。故天者名生稱父，地者名養稱母，因六甲十二子八卦之氣以爲紀，更相生轉相使，故天道得常在不毀敗，是常行施化之功也。」

這裡的「天道」乃由「道」性所發展。「天道」更成了由「始」到「終」循環發展的恆常運行。這恆常的運行，代表的是一種生生不息的生命力。

卷 72<齋戒思神救死訣第一百九>

「天地自有神寶，悉自有神精光，隨五行爲色，隨四時之氣興衰，爲天地使，以成人民萬物也。夫天地陰陽之間，莫不被其德化而生焉。」

卷 73-85<闕題>：

「天者好生道，故爲天經；積德者地經，地者好養，故爲地經；積和而好施者爲人經。」

卷 112<不忘誠長得福訣第一百九十>：

「惟天地亦因始初，乃成精神，奉承自然，生成所化，莫不得榮。因有部署，

日月星辰，機衡司候，並使五星，各執其方，各行其事。」

以上引文中，可知《太平經》在處理「道」、「天」的範疇時，並非在論證「道」、「天」的存在與否，反而強調在功能與作用上普遍賦予「道」與「天」具有的變化、生殖義。這定義對於《太平經》的生命觀思想，有重要的引領作用。因為往後《太平經》所要表達的生命倫理哲學，全是處在「道」具有變化、生殖作用的基礎上來論述。而「道」的作用是普遍化生萬物，使萬物生生不息的源頭就是老子以為萬物始母信仰的母性意象¹¹。

老子將「道」哲學化，也就是邏輯化；但又多了些抽象的形上義。為了向世人說明老子的學說，在道德經中藉喻許多具體的名詞來講解。例如：「玄牝」¹²、「守母」¹³、「食母」¹⁴。直接說明「道」的母性意象，也間接說明「道」的母神崇拜觀念。老子以創世的母神「玄牝」作為天地萬物的本始本根，來闡明道教的本始性和本根性，並建立起道的宇宙生成論和本體論，這就是道教哲學的本體論的進路過程。《太平經》承襲老子「道」的創世母神意象，也倡導回歸「嬰兒」時期，卷 120-136〈太平經抄〉辛部：「以是內氣養其性，然後能反嬰兒，復其命也。」並發展出「守一」的修持方法。這是因為「道」具有永恆不滅的生殖力、生命力、他就是創生萬物的原初神聖的元嬰。若能透過「守一」的修煉，則使人「復歸於嬰兒」¹⁵，就能獲得永不枯竭的生命之泉，終身受到母親的庇祐保護，處於安全之中。以下列表說明「道」的母性意象與其化生的孩子意象之關係。

根源：道之宇宙本體（母親）									
↓									
現象	富	下	冷	冬	雌	夜	月	地	陰
(子)	貴	高	暖	夏	雄	晝	日	天	陽

2、原則、規律義

《太平經》中運用「道」最多的詞句，多半是勸告人們應該遵循「道」的原

¹¹ 《道德經》第五十二章：「天下有始，以為天下母。既得其母，以知其子，既知其子，復守其母，沒身不殆。」

¹² 《道德經》第六章：「谷神不死，是為玄牝。玄牝之門，是謂天地根。」。

¹³ 《道德經》第五十二章：「復守其母，沒身不殆。」

¹⁴ 《道德經》第二十章。「我獨異於人，而貴食母。」

¹⁵ 《道德經》第二十八章。

則、規律，順道生人或物而不可逆道而行，因此道在關注生命的意義概念上，其屬性仍脫離不了對生命發展的功用上。「道」不僅只是創造性化生天地萬物而已，因為它具有母性意象，因此不會把我們生下卻棄之不顧；他如同母親一樣慈祥的關心我們，又無時無刻的保護著我們，它的本性是孩兒一生的教育範本與準則，因此可以是天地萬物賴以生存的依歸，更是天地萬物運行的永恆與普遍法則。例如卷 35〈分別貧富法第四十一〉云：「道者，乃天地所案行也」是說「道」是生生不息的母性意象轉換成非一般準則，不容懷疑，而是永恆，普遍法則的意象。這種意象在《太平經》中更轉換成具有神學語言的神聖意象。

《太平經》在講述生命倫理學概念時，「道」多表示為萬物發生與運動的普遍法則以原則、規律義而言，《太平經》內容中談「和合夫婦之道」¹⁶或「天行道，晝夜不懈」¹⁷、「所謂僅順天之道」¹⁸……等等。「道」後來也衍生為為人處世、作事之道。

卷 18-34〈合陰陽順道法〉：

「道無奇辭，一陰一陽，為其用也。得其治者昌，失其治者亂；得其治者神且明，失其治者道不可行。」

此處的「道」以陰陽和諧統一的狀態，統一即是「合」，合陰陽即是「順」道了，藉此來闡明「道」的是普遍法則，是最高的真理。

卷 18-34〈安樂王者法〉：

「自然守道而行，萬物皆得其所矣。天守道而行，即稱神而無方。」

卷 18-34〈行道有優劣法〉：

「天行道，晝夜不懈，疾於風雨，尚恐失道意，況王者乎？」

以上經文大意是：上天遵循道而運行，晝夜不懈，比風雨還來的快，尚且擔心失去真道的心意，何況是人間的帝王呢？這是在強調「道」作為天地運行所要遵循的準則，是不容懷疑的，「道意」是將「道」人格神化了，具有賞善罰惡的意向。因此後來被引申為宗教性的神聖義。又卷 137-153〈太平經鈔〉壬部：「天道可順，不可逆，順天者昌，逆天者亡。」這裡的「天道」是指季節交替推移的規律而言，春夏秋冬四季的推移是順次而來，若是在立夏之時，天候卻是嚴寒下雪，表示天道逆反，必有災異發生，人們應當深思逆天而亡的效驗。這是造成社會性群體生命居家遭逢災難的主要原因。

¹⁶ 卷 18-34〈行道有優劣法〉。

¹⁷ 卷 18-34〈守一明法〉。

¹⁸ 《太平經合校》卷一百一十五至一百一十六。〈闕題〉。

卷 117〈天咎四人辱道誡第二百八〉：

「道者，乃皇天之所取法也。最善之稱，冠無上，包無表，內無裏，出無間，入無孔，天下凡事之師也。」

「夫道之生天，天之有道也，乃以為凡事之師長。」

這是歌頌「道」的本質與作用。認為「道」是偉大的上天應該要效法的對象，有點暗示人間皇帝雖貴為一國之君，但仍有一個「自有永有者」監督著皇帝的一言一行。這個「道」無所不在，更是天下共同的模範、師表。

卷 46〈道無價卻夷狄法〉：

「道乃能上安無極之天，下能順理無極之地，八方莫不悅樂來降服，擾擾之屬者，莫不被其德化，得其所者也。」

此段經文可知，《太平經》中具有原則、規律義的「道」，其實是含括在生命的生存哲學內的。「道」並非老莊哲學的形上概念而已，《太平經》具體將「道」實踐在現實的生活中，說明生命的發展歷程中對於求生存應有的規準、法則，是透過「道」的參與才能彰顯「貴生」的意義，因此「道」與人的關係更加密切。¹⁹即天地萬物的生命既是因為「道」而開始的，個體生命在其生長發展過程中，為了能各安其所而安身立命，老有所終，甚至長生久視，只要依持順道而行的普遍法則，就可保障人們求得人生終極的意義與目的。

3、道的神聖義

《太平經》因為視「道」為宇宙本體與生成起源，並且是宇宙運行的肇始，同時也是天地萬物「始—終」不斷循環的依歸。加上「道」的特質是「大道變化無常，乃萬里相望，上下無窮，周流四方。」（卷 154-170〈救迷輔帝王法〉）彰顯《太平經》視「道」不僅只是變化、生殖的萬物始母意義。我們可以這樣類推：道有限——萬物有限的肉體；道無限——靈魂神識的運作；道永有——長生久視的神仙。

因此《太平經》賦予「道」有崇高、無與倫比的意義與地位，並竭盡所能的將「道」宣染成具有擬人化的行為與內在神性的性質。見卷 117〈天咎四人辱道

¹⁹ 陳鼓應教授認為，形而上的道如果不與人生發生關聯，那麼它只不過是一個掛空的概念而已。當它向下落實到經驗界時，才對人產生重大的意義。這層意義的道——即作為人生指標的道，它呈現了「自然無為」、「虛靜」、「柔弱」等特性，這些特性可說全為了應合人生和政治的需求而立說的。見陳鼓應，《老子註譯及評介》，頁 29。

誠第二百八>云：

「道者，乃皇天之所取法也。最善之稱，冠無上，包無表，內無裏，出無間，入無孔，天下凡事之師也。」、「夫道之生天，天之有道也，乃以爲凡事之師長。」

卷 18-34<闕題>云：

「夫道者，乃無極之經也。」

卷 68<戒六子訣>：

「夫道乃洞，無上無下，無表無裡，守其和氣，名爲神。」

卷 154-170<王者無憂法>：

「道者，天之心，天之首。」

以上引文是在說明道的本性特徵，具有至善、無極、通徹的道性。這樣的形容詞，不難讓人覺得是神聖性語言，因爲在人的世界裡是沒有任何東西是至善的，也沒有無極之物，更沒有通徹於上下四方無邊無涯，無孔不入的事物。因此「道」具有超驗性的神聖義。此外以「道」作爲人們的模範與效法的對象，這是《太平經》無意間所豎立的生命倫理與道德之標準。

「道」的神聖義還表現在吉凶禍福上，吉凶與禍福是對立的，在「道」的變化、生殖義內文論述過順「道」生人或物的概念，「道」的生成法則是順化而非逆化，因此生命的發展若要求得生存的安全感，必須效法順「道」生人的法則。人若順道者吉昌，逆道而行者當有禍福而危亡。見卷 50<天文記訣第七十三>：

「天道有常運，不以故人也。故順之則吉昌，逆之則危亡。」

卷 43<大小諫正法第五十九>云：

「天道乃祐易教，祐至誠，祐謹順，祐易曉，祐易救。」

以上引文可知「天道」被賦予「道」擬人化更具體的意志和感情，是可以操控人的吉凶禍福的。這種操控他人的權力，《太平經》說是由「神」來執行，而人若能得道啓而修行，有朝一日必可生天成仙爲神，能公正無私的運用權力宰制他人的命運。見卷 96<守一入室知神戒>：

「夫人得道者必多見神能使之」

獲得真道者，必定會看到許多人體內外的神靈，還能調遣他們。真道這東西，領悟了就能與神融為一體，所以能看見神的存在，與神共同治理人間，且所治理的成效就如同與神融為一體般的。見卷 98〈神司人守本陰祐訣〉：

「真道者，多善其文乃入神，故能睹神，與神為治。所治若神入神，則真其道也。」

《太平經》在刻意將「道」成為人格，甚至直接神格化的過程中，人自然也承受「道」的神性。因此「道」似乎可以是「自有永有者」²⁰，具有絕對的精神與理性的宗教神聖意義。所以我們可以說《太平經》中的「道」具有神聖義。這神聖義應該是東漢末年，引發宗教社會運動的肇始者。《太平經》將「道」人格神化的引文見於卷 137-153〈太平經抄〉壬部云：

「夫天畏道者，天以至行也。……故天畏道絕而危亡。」

「道畏自然者，天道不因自然，則不可成也。」

以上「天畏道」、「道畏自然」的說法是源於《老子》：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」（25 章）的轉變，「法」字乃指典範、內在、包含之意，在《老子》中更是無層級之意。「畏」字則表示有層級之意，有畏懼之意。藉由此文字其實是有將「道」聖顯的意圖。除此以外《太平經》以文字將「道」聖顯的運用，還有可舉例的。如：

卷 46〈道無價卻夷狄法〉：

「道乃能上安無極之天，下能順理無極之地，八方莫不悅樂來降服，擾擾之屬者，莫不被其德化，得其所者也。」

東漢末年，天災地變引起的恐慌，造成人們生存上的危機重重，《太平經》將「道」提高層次，認為「能上安無極之天，下能順理無極之地」，這句話不僅安撫了人心，給人們在對自然界束手無策時開了扇窗，也替政府的無能為力間接的找到台階下。但是將「道」提高層次，「八方莫不悅樂來降服」的效驗就彷彿「道」的神性降臨人間，「降服」則可類比成「朝聖」的宗教性詮釋。因此將「道」聖顯可說是《太平經》獨特的言說模式。

「道」這個範疇，在《太平經》中已不似老、莊哲學的形上、抽象意義，而具有了人格神、宗教神聖化的涵意存在。²¹像這樣「道」被披上具有神性的特質加上賞善罰惡的能力，從社會學角度審視其目的，主要是為了箝制人世間的皇帝，

²⁰ 「自有永有者」，語出自《聖經》：「上帝對摩西說：『我是自有永有者。』」〈出埃及記〉第三章十四節。

²¹ 引自段致成，《太平經思想研究》，台北：淡江大學中國文學系碩士論文。2000 年。頁 128。

使封建體制下的威權的皇帝可以有更高地位者來制衡，以免皇帝權力過大而濫殺無辜，不興好生之德政。爲了使天地萬物恆常存在而不滅絕，單靠個人或社會群策群力的力量是毫不足道的，《太平經》將「道」濃妝豔抹，包裝成一個比皇帝更具神聖地位的「自有永有者」，針對治國之道給了些策略，是希望「道」的神聖性可以引導爲政者思考人民萬物的永續生存的問題與安身立命的問題。因此「道」的聖顯意向，是朝著社會群體爲了共同追求生存權力而建構出來的。

(二)、「一」與生命的關係

除了「道」與生命有密切關係外，《太平經》中「一」的概念有時是代替「道」的範疇意義，兩者具有互釋性。

1、「一」的定義：

《太平經》中經常提到「一」和「道」或與「元氣」有關係，例如：卷 37 <五事解承負法第四十八>云：

「以何爲初，以思守一，何也？一者，數之始也；一者，生之道也；一者，元氣所起也；一者，天之綱紀也。故使守思一，從上更下也。」

卷 18-34 <修一卻邪法>：

「夫一者，乃道之根也，氣之始也，命之所系屬，眾心之主也。」

以上兩段經文皆由互釋性的語言來表達「一」與「道」或「元氣」的意義，藉列表可得知一排列順序：

「一」的意義：	生之道	元氣所起	天之綱紀
	道之根	氣之始	命之所系屬，眾心之主

由列表大略可知《太平經》將「一」視爲萬事之本始，萬物之統宗，或有表示事物渾沌未分之狀態，具有時間義。此外表中呈現兩經文都將「道」先於「元氣」之級數排列，筆者推論《太平經》重視「道」優於「元氣」。

「一」又是一切數目的基礎，天地間萬物萬象雖殊，終歸於一。見卷 93 <國不可勝數訣第一百三十九>云：

「此十二月者，乃元氣幽冥，陰陽更建始之數也。……一者，其元氣純純之時也。」

卷 137-153 <太平經鈔> 壬部：

「夫一者，乃數之始起。故天地未分之時，積氣都爲一。」

因此認爲「一」除了表現爲始源推展基礎的原生義，我們還可以說「一」還具有最初時間的歷史義。

《太平經》依此認爲「一」乃是生命起始點嗎？或者「一」所指是在生命起源更早之前。也許我們可以說「一」具有的時間義，是與「道」同時期出現的那一剎那，也許如同大霹靂（Big Bang Theory）的宇宙起源理論，認爲宇宙最初由「一」個無限小的點在轟然一聲中炸開了，那個時期就是「一」的時間點卻是「道」的開始狀態。

早在中國春秋戰國時期老子撰《道德經》即云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」這可以說是中國最早的宇宙生成論思想。「道生一」即是表現萬物根源推展基礎的原生義。《老子》書中談「一」的定義至少有三種，之後《文子》更將老子的「一」擴充更多²²，但仍不失將「一」設定爲宇宙生命變化、根本義之範疇。以「一」爲推展基礎的概念，到《呂氏春秋》：「太一出兩儀，兩儀出陰陽……萬物所出，造於太一，化於陰陽。」再到《淮南子·文天訓》：「道始於一，一而不生，故分而爲陰陽，陰陽合而萬物生。故曰：一生二，二生三，三生萬物。」都是指「一」是宇宙萬物渾沌未分的狀態。以上將《老子》、《文子》到《淮南子》等與《太平經》對「一」這範疇做了概略比較，可見《太平經》「一」的意義仍不脫離《老子》學說的基本概念，仍不能將「一」與「道」做等量齊觀，僅可視「道」與「一」同出而易名，「道」的形上意義仍高於「一」。

此外《太平經》將「一」神聖化傾向並不多見，整部經文中談「太一」這詞寥寥無幾，見卷 98 <包天裹地守氣不絕訣第一百六十> 云：

「入室修道，自不食與氣結也，因爲天地神明畢也，不復與於俗治也，乃上從天『太一』也。朝於中極，……。」

這裡的「太一」指的是至高的太一神。戰國時期《楚辭·九歌》就以「東皇

²² 「《老子》思想中“一”的意義有三：對於始源邊際設定的……表現爲始源推展基礎的……作爲萬物存在依據的……。《文子》所持之“一”，其意涵也有三義，“始源根基之一”……“包容天下之一”……“界定絕對之一”詳見丁原植〈竹簡《文子》哲學思想探析〉，收錄於《道家文化研究》第十八輯，北京：三聯書局，2000年。頁197。

太一」爲至上神²³。到了漢代的官方信仰，最早是劉邦祭祀五帝²⁴，然而五帝崇拜缺乏至上神的概念，對於中央政權的鞏固是不利的，於是西漢武帝時有方士奏請祀拜「太一」²⁵。自此「太一」神遂成漢代最高神祇。《太平經》此處「太一」神應與漢代官方崇祀「太一」神有關聯。

因此《太平經》的「一」除了與「道」的互釋而與「道」有相同屬性之外，還參雜宗教神聖義的。這神聖義還必須經由個體透過「守一」的修煉功法，才能與天上眾神們無窮盡的長生久視，不再留戀於俗世中，就能跟從「太一」神生活在一起。這就是《太平經》生命觀的終極關懷。

2、返「一」歸根

既然「一」是如此重要，因此《太平經》倡導人們要牢記根本，甚至應該回到「一」的狀態。如《老子》說的：「反者道之動」（第40章）和「夫物芸芸，歸其根」（第28章），《太平經》全經中反覆提到要「返本」、「歸其根」的標語，其實不勝枚舉，但與《老子》不同處是，《太平經》是要回歸「一」而非「道」。雖然《太平經》的「一」和「道」有互釋性的範疇，但《太平經》還是捨「道」就「一」，其中原因值得思考。

卷37〈五事解承負法第四十八〉云：

「以何爲初，以思守一，何也？一者，數之始也；一者，生之道也；一者，元氣所起也；一者，天之綱紀也。故使守思一，從上更下也。夫萬物凡事過於大末。不反本者，殊迷不解，故更反本也。」

這段引文所要強調的是末句「夫萬物凡事過於大末，不反本者，殊迷不解，故更反本也。」先解釋「一」的範疇，再強調「回歸」的重要。〈五事解承負法〉這卷章主要是談如何解除承負的流災，其中最重要的解脫方法就是「守一」的修煉。其中重點是說明「一」是指元氣興起之始，是萬物的根本。目的是使人返璞歸真，不斷修煉，才能解承負之災。

卷40〈分解本末法第五十三〉云：

「夫凡事毀者當反本，故反守一以爲元初。」

²³ 關於「太一」原是道家宇宙生化論，後演變成爲神祇信仰，可見蕭登福教授《道家道教與中土佛教初期經義發展》，上海：上海古籍出版社，2003年9月，頁98。

²⁴ 同上。

²⁵ 參見《史記·孝武本紀》。或見韓復智等編著《秦漢史》：「元光二年（西元前一三三年），方士薄忌奏請祀太一神，云：『元神貴者太一，太一佐曰五帝。古者天子以春秋祭太一東南郊，用大牢。』武帝採其議，令太祝立太一祠於長安東南郊。」台北：空大，1996，頁235。

卷 93<陽尊陰卑訣第一百三十八>

「天道重本守始……當反本守元。」

因爲人是小宇宙，受胎或嬰兒時期即是產生意識的開始，好比處於「一」的狀態。人若能透過養生修持的法門返回受胎或嬰兒時期²⁶，守住體內不受污染、純淨之五精之氣²⁷。既可長壽亦可同宇宙共長久。

卷 50<諸樂古文是非訣第七十七>云：

「復反於太初，天地位乎？邪文已消，守元炁乎？一者，道之綱，二者，道之橫行。」

「太初」、「元炁」皆意指宇宙本源的根源性、初始性。以上引文可知《太平經》強調人們對於「求其根，保其元」²⁸的重要。倡導這種「求其根，保其元」的逆返概念，不僅爲生命的死亡問題給了許多想像的空間，同時有了一線生機。

《太平經》更進一步認爲，若能守住個體生命最初不受污染、純淨之魂魄的功法，有助於完成我命在我不在天成的成仙之道。與世長存的成仙境界是《太平經》的人生終極目標，「守一」就是《太平經》提供人們朝向此終極目標邁進的方法。

《老子》云：「載營魄抱一」此「抱一」是最早提出的養生功法名稱。到了《莊子·在宥》：「我守其一」，才開始以「守一」稱之。關於《太平經》中守一的功法論述，詳見第四章。

(三) 元氣、氣與生命的關係

1、元氣的定義

「元氣」之說在《太平經》中非常重要，應是配合漢代重「氣」而提出「元氣」之說，東漢王充時更以「元氣」爲宇宙最高範疇。然而《太平經》倒是說明經中「元氣」概念源於《易》。「元氣」一詞乃由「元」與「氣」合併，「元」在《易》：「乾。元，亨，利，貞。」中的意思是萬事萬物的根本。《太平經》依此

²⁶ 《太平經》提倡修持反回嬰兒狀態之說，可參見卷 120-136<太平經鈔辛部>：「請問胞中之子，不食而取氣。在腹中，自然之氣。已生，呼吸陰陽之氣。守道力學，反自然之氣。反自然之氣，心若嬰兒，即生矣。隨呼吸陰陽之氣，即死矣。」

²⁷ 見<長存符圖第一百二十八>。

²⁸ <三合相通訣第六十五>。

認為「元氣」之說源於《易》，卷 69〈天讖支干相配法第一百五〉：

「《易》者，乃本天地陰陽微氣，以元氣爲初。」

「《易》初九子，爲潛龍勿用，未可以王持事也，故勿用也。此者，但以元氣之端首耳。」

以上兩引文主要強調，生命基本的生成法則是由《易》的陰陽原理而來，但在陰陽作用之前，「元氣」是陰陽運作之初的基礎始源。

戰國時期《子華子·陽城胥渠問》：「夫混茫之中，是名太初，實生三氣；上氣曰始，中氣曰元，下氣曰玄。」即將「元氣」概念具體作爲宇宙生成論上。到了西漢時期的董仲舒（前 179-104）把《春秋》的「元」解釋爲「元氣」²⁹。見《春秋繁露·王道篇》：「《春秋》何貴乎元而言之？元者，始也，言本正也，道王道也。王者，人之始也。王正則元氣和順，風雨時，景星見，黃龍下。王不正，則上變天賊氣並見。」董仲舒將「元氣」一元化，再由「元氣」分陰陽，推出四時配五行的宇宙觀。³⁰

到了東漢王充（27-約 96）撰《論衡·自然篇》云：「天地合氣，萬物自生，猶夫婦合氣，子自生矣。」又《論衡·齊世篇》云：「上世之民，下世之民，俱稟元氣，元氣純和，古今不異……夫稟氣等則懷性均，懷性均則形體同……一天一地，並生萬物。萬物之生，俱得一氣，氣之薄渥，萬世若一。」《論衡·言毒篇》：「萬物之生，皆稟元氣。」王充認爲天地萬物的化生是因爲「天地合氣」的過程而來，而化生的原因是「一行之氣」³¹即是指「元氣」。以上可概略知道「元氣」乃爲世界萬物之本源的說法應形成於先秦時期，西漢時才有「元氣」一詞的正式出現。³²

《太平經》對於「元氣」的定義爲何？見卷 56-64〈闕題〉：

「元氣，陽也，主生，自然而化。」

依經文可知《太平經》對於「元氣」的概念是「宇宙生成演化之初始狀態」³³，仔細和「道」做比較，也和「道」同樣具有變化、生殖義。但是若要判斷「元氣」或「道」的層次高低，可由「元氣」的作用方式知悉。

²⁹ 「元氣，從西漢春秋家“元”的思想——正本主義出發，主要的發展，就是與《易傳》數理的合則性相結合，在宇宙生成論的體系中，一舉成爲賦予天地萬物以生命，育成其形體的根本的原動力，進而成爲存在根據的真實存在。」見〔日〕小野澤精一、福永光司、山景涌 等編著，李慶 譯，《氣的思想》，上海：上海出版。

³⁰ 見莊慶信《中國哲學家的大地觀》，台北：師大書苑出版，1995。頁 107。

³¹ 《論衡·物勢篇》：「天自當以一行之氣生萬物」

³² 李存山《中國氣論探源與發微》，北京：中國社會科學出版社，1990。頁 202。

³³ 引自王平《太平經研究》，台北：文津，1995。頁 85。

2、「元氣」的作用方式

「元氣」與「道」都具有變化、生殖義，因此可想而知「元氣」的主要作用亦是化生天地萬物。見卷 67〈六罪十治訣第一百三〉云：

「夫物始於元氣。」

卷 18-34〈守一明法〉

「元氣行道，以生萬物，天地大小，無不由道而生也。故元氣無形，以致有形，以舒元氣，不緣道而生。」

「不緣道而生」乃指物直接由元氣所生，不直接緣由道所生。「元氣行道」、「元氣守道」則是指「元氣」依於道的運行。

卷 18-34〈安樂王法〉：

「故元氣守道，乃行其氣，乃生天地，無柱而立，萬物無動類而生，遂及其後世祖傳，言有類也。……是元氣守道而生如此矣。」

此處不僅說明「元氣」的作用方式，也表達了「道」以「元氣」運作而生萬物的過程。因此可說宇宙本體在於「道」，萬物本體在於「元氣」，這由《太平經》內容中多以「元氣」分流陰陽可以說明。見卷 18-34〈和三氣興帝王法〉：

「元氣有三名，太陽、太陰、中和。」

卷 73-85〈闕題〉：

「元氣恍惚自然，共凝成一，名爲天地；分而生陰而成地，名爲二也；因爲上天下地，陰陽相合施生人，名爲三也。」³⁴

卷 154-170〈利尊上延命法〉：

「元氣一氣爲天，一氣爲地，一氣爲人，餘氣散備萬物。」

〈分解本末法第五十三〉：

「元氣乃包裹天地八方，莫不受其氣而生。」

「夫天地人本同一元氣，分爲三體，各有自祖始。」

「天生凡物者³⁵，陽氣因元氣，從太陰合萌生，生當出達，故茂生於東；既

³⁴ 〈太平經鈔〉戊部六上

³⁵ 天生凡物者：意指天是這樣創生萬物的。

生當茂盛，故盛於南；既茂盛當成實，故殺成於西。天地陰陽道都周。夫物不可成實，死而已，根種實當復更生，故令陰陽俱，並入天門，合氣於乾，更以上始，此天地自然之性也。」

卷 48<三合相通訣第六十五>：

「元氣與自然太和之氣相通，並為同心，時恍恍未有形也，三氣凝，共生天地。天地與中和相通，并力同心，共生凡物。」

由以上引文可悉知，天的太陽氣、地的太陰氣、人的中和氣是由「元氣」分化而成的。

又「元氣」是如何作用而化生萬物，見「元氣恍惚自然，共凝成一，名為天地；分而生陰而成地，名為二也；因為上天下地，陰陽相合施生人，名為三也。」可知這說法類似《老子》：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」（第 42 章）但這裡我們認識的「元氣」並非「道」，只是與「道」有相同屬性與作用。

主張天地甚至萬物由氣變化而成，這學說最早源於《易》陰陽二元素的互為消長，循環不息，到了莊子更將發揮並系統化³⁶，但「氣」與「元氣」在《太平經》中又是不同的兩個東西。《太平經》以「恍惚自然」、「無形」來形容「元氣」，是指天地尚未分離之時的渾沌之氣，比一般氣更根本。

以上看來《太平經》對於宇宙本體的問題似乎不怎麼關心，因《太平經》只是綜合兩漢先秦的宇宙觀思想，並未有自創的宇宙本體論，《太平經》只是將宇宙論視為經文論述的前提，實際關注的是，現實上的社會關懷與人的生存問題。

3、氣

在《太平經》中「氣」與「元氣」的視域是不同的，見卷 18-34<修一卻邪法>云：

「天地開闢貴本根，乃氣之元也。」³⁷

卷 154-170<利尊上延命法>：

「元氣一氣為天，一氣為地，一氣為人，餘氣散備萬物。」

卷 48<三合相通訣第六十五>：

³⁶ 見莊慶信，《中國哲學家的大地觀》，台北：師大書苑出版，1995。頁 63。

³⁷ 卷 18-34<修一卻邪法>。

「元氣與自然太和之氣相通，並為同心，時恍恍未有形也，三氣凝，共生天地。天地與中和相通，并力同心，共生凡物。」

以上引文顯然可以看出《太平經》中是以「元氣」為「氣」之始，天地人三氣的形成是源於無形「元氣」的分化，而「元氣」的運作，必須有「氣」的參與才能顯現「元氣」具有宇宙變化的根源義。我們可以說，「元氣」和「氣」之間有從屬性，但兩者若不產生關係，萬物難以成就。因此「元氣」和「氣」的結合，《太平經》稱為「太平之氣」。這種「元氣」和「氣」的和諧結合所產生的「太平之氣」，是《太平經》一直反覆強調的。

《太平經》給「氣」的定義是具有生殖意義的：見卷 48〈三合相通訣〉云：「氣者，乃言天氣悅喜下生，地氣順喜上養；氣之法行於天下地上，陰陽相得，交而為和，興中和氣三合，共養凡物，三氣相愛相通，無復有害者。太者，大也；平者，正也；氣者，主養以通和也；得此以治，太平而和，且大正也，故言太平氣至也。」

「太平氣」的來源是由天氣、地氣和中和氣三合相通而產生。因此我們可以說「太平氣」是整個《太平經》氣範疇的基本涵義。³⁸ 以上這段經文還點出「悅喜」、「順喜」、「中和」、「相愛相通」等具有感情、意志的人類語言，令人有親切之感受，人際關係不外乎沉浸於「悅喜」、「順喜」、「中和」、「相愛相通」中，才能帶來人際效益，增進社會祥和氣氛。云「臭氣相投」如是。《太平經》非常強調「悅喜」、「順喜」、「中和」、「相愛相通」的氣感而引發「元氣」的生命力，進而增進生物不斷繁衍與成就生物的多樣性。見卷 18-34〈以樂卻災法〉：「元氣樂即生大昌」、卷 115-116〈闕題〉：

「元氣自然樂，則合共生天地，悅則陰陽和合，風雨調。風雨調，則共生萬二千物。」

因此可知，「太平氣」到的先決條件必須包含「氣」與「元氣」的基本材質、元素，與「悅喜」、「順喜」、「中和」、「相愛相通」的感動方式，才能生天地，陰陽和合，風調雨順，萬物受風雨滋潤而共生。

有關天地之氣上下交流而合於中央，人處的位置是正中央，恰好受到天地正氣的滋潤。萬物也是因為天地之氣經常不斷的交流而共生萬物。因此萬物都秉受此天地二氣而成形的，二氣與形體構成萬物外在的表現。見卷 120-136〈太平經鈔〉辛部：

³⁸ 見張立文，《中國哲學範疇精粹叢書—氣》，台北：漢興，1994年。頁 89。

「天，太陽也。地，太陰也。人居中央，萬物亦然。天者常下施，其氣下流也。地者常上求，其氣上合也。兩氣交於中央。人者，居其中為正也。兩氣者常交用事，合於中央，乃共生萬物。萬物悉受此二氣以成形，合為情性；無此二氣，不能生成也。故萬物命繫此二氣，二氣交相於形中。故為善，天地知之；為惡，天地亦知之。」

卷 86〈來善集三道文書訣一百二十七〉云：

「夫氣者，所以通天下萬物之命也，天地者，乃以氣風化萬物之命也。」

這裡講「氣」是天下萬物之命，乃指「氣」是通暢天地萬物所有性命的東西，天地正是以「氣」去周流潤化萬物的性命。我們從這裡可以意識到「氣」乃生命的基本質料，與陰陽同質相似，但是比陰陽更具客觀存在的實體。見卷 45〈起土出書訣第六十一〉：

「夫天地中和凡三氣，內部與共為一家，反共治生，共養萬物。」

「氣」的意象越來與形上概念趨遠，反而是與現實具體有形之物貼近的狀態。又見卷 119〈三者為一家陽火數五訣第二百一十二〉云：

「天地人三氣初生之處，物之更始。」

既然「氣」似乎與現實界較親近，少了空洞、形上的意象，人們就較能把握與執守。《太平經》的意思是將「氣」當作玄牝之類具有生生不息的生命力，執守住這生命之泉，就可以長生久視而不死。見卷 98〈包天裹地守氣不絕訣第一百六十〉云：

「然天地之道所以能長且久者，以其守氣而不絕也。故天專以氣為吉凶也，萬物象之，無氣則終死也。子欲不終窮，宜與氣為玄牝，象天為之，安得死也。」

這段經文的大意是說，天地之道之所以能運行長久而永在，是因為天地各自守住「元氣」所分化的天氣與地氣而不喪失，所以上天專注於以「氣」來驗占吉凶，萬物都效法上天而行，應知道喪失「氣」終究會死亡的道理，應該執守住具有生生不息的「氣」，如同天專注守住「氣」一樣，這樣就不會死亡了。又見卷 73-85〈闕題〉：

「失氣則死，有氣則生，萬物隨之，人道為雄，故立五官，隨氣而興。天道因氣飛為雄，真人積氣聚神明，故道終常獨行，萬民失氣故死。」

卷 120-136〈太平經鈔〉：

「請問胞中之子，不食而取氣。在腹中，自然之氣。已生，呼吸陰陽之氣。守道力學，反自然之氣。反自然之氣，心若嬰兒，即生矣。隨呼吸陰陽之氣，即死矣。」

從「元氣」到天地守之「氣」，次第闡明人體生命「失氣則死，有氣則生」之說，氣的超驗性、形上意象轉換成具有直接影響物種生命興衰的現實界實體，同時也是人體生命意志在獲得他力神靈幫助的中介物；世俗與神聖之間溝通的重要管道，亦是《太平經》生命觀朝向超越界的重要中介。

(四)、陰陽與生命的關係

漢代運用陰陽學說來格義天地萬物的生滅變化、政治優劣、人事興衰或人身體臟腑……等，《太平經》全經內容亦多應用陰陽學說的思想。范曄《後漢書》卷三十下《襄楷傳》認為《太平經》內容多言陰陽論述：

「…號《太平清領書》。其言以陰陽五行爲家，而多巫覡雜語。」

《太平經》的陰陽學說雖沿襲先秦，卻較先秦增廣。³⁹尤其在討論生命議題部分，顯露出非要陰陽學說的理論爲基礎，才能進一步建構、鷹架整個人類廣義生命哲學的系統，同時惟有利用當時社會環境對陰陽學說的蔚爲風潮，而將陰陽學說當作內容教材，才能有效進行生命教育。因此我們可以說《太平經》是一本以陰陽學說爲主軸的生命教育之教材。

《太平經》自稱爲「大洞極天之政事」⁴⁰乃「拘校天地開闢以來天文、地文、人文、神文，皆撰簡，得其善者，以爲洞極之經。帝王案用之，使眾賢共乃力行之，四海四境之內，災害都掃地除去。」還說上古神書《河圖洛書》⁴¹的出世也是融貫古今之學說，目的是治療人生遭逢災害所產生的痛苦，啓迪人類對生命意義的反省，使人能安身立命，樂於生存。因此可知《太平經》並不否認自身經文是雜而多端的思想，尤其對於生命本源之宇宙論問題與生命基本元素的理論建構，更是與《易經》多有謀合之處，《太平經》更是特別摘錄《易經》內容而宣

³⁹ 詳見蕭登福，《讖緯與道教》，台北：文津，2000。頁 243。

⁴⁰ 卷 41〈件古文名書訣第五十五〉

⁴¹ 卷 41〈件古文名書訣第五十五〉：「今天地開闢以來久遠，河洛出文出圖，或有神文書出，或有神鳥狩持來，……。故時出河洛文圖及他神書……。」

揚之：

卷 115-116〈某訣第二百四〉：

「《易》者理陰陽氣，八風爲節，與六甲同位，陰陽同體，與天地連身，故爲神道也。」

卷 69〈天讖支干相配法第一百五〉：

「《易》者，乃本天地陰陽微氣，以元氣爲初。」

《易經》本是推究萬物生成的根源及生成的法則，更是顯示生命盛衰之理。⁴²其中陰陽兩氣並非《易經》的最高實體，陰陽只能視爲宇宙變化生成作用的動力元素，因此陰陽二氣可說是「創生力」而非原始生命的本源。但《太平經》確實還是側重《易經》的陰陽學說，而非強調《易經》把「太極」稱爲最高體的事實，因爲《太平經》全文中未曾提到「太極」這名詞。但陰陽學說在《太平經》全文中出現的比例卻是多如毛鱗。雖然《太平經》關於陰陽學說內容卷帙繁巨，但仍可分爲兩類，一爲陰陽相互對立。二爲陰陽尊卑⁴³。但對於陰陽學說與生命的關係上，則表現在陰陽和諧的重要上。

《穀梁傳·莊公三年》：「獨陰不生，獨陽不生，獨天不生，三合然後生。」又《易經·繫辭上》：「一陰一陽之謂道。」這是先秦時期說明陰陽必須和諧的互動與消長，才能使萬物生育，達成傳宗接代的目的。《太平經》繼承此重視生命的觀念，不僅以爲男女應當如陰陽相濟、和諧的配合而生育，其他萬物生命亦同樣如此，才是符合上天好生之德性。

卷 36〈守三實法第四十四〉云：

「夫陽極者能生陰，陰極者能生陽，此兩者相傳，比若寒盡反熱，熱盡反寒，自然之術也，故能常相生也，世世不絕天地統也。」

「故陰陽者，傳天地統，使無窮極也」

卷 48〈三合相通〉云：

「有陽無陰，不能獨生，治亦絕滅；有陰無陽，亦不能獨生，治亦絕滅。」

卷 56-64〈闕題〉云：

「人生備具陰陽，動靜怒喜皆有時。時未牝牡之合也⁴⁴，是陰陽當主爲生生

⁴² 《易》表示生命興盛的六息卦：乾、夬、大壯、泰、臨、復。表示生命衰亡的六消卦：坤、剝、觀、否、遯、姤。

⁴³ 段致成，《太平經思想研究》，台北：淡江大學中國文學系碩士論文。2000年。頁156。

⁴⁴ 牝牡之合，指男女交合。此句意爲嬰兒降生時還沒有性行爲但卻具有性本能。

之效也。」

卷 56-64〈闕題〉云：

「天下凡事，皆一陰一陽，乃能相生，乃能相養。一陽不施生，一陰並須空，無可養也；一陰不受化，一陽無可施生統也。」

卷 119〈三者爲一家陽火數五訣第二百零一十二〉云：

「夫生者，皆反其本，陰陽相與合乃能生。」

以上節錄《太平經》關於陰陽兩氣作用的陳述與《易經·繫辭上》第五章：「一陰一陽之謂道」、「生生之謂易」指出陰陽兩元素是宇宙變動的內在動因。又與《易經·繫辭下》第四章：「天地絪縕，萬物化醇，男女構精，萬物化生。」指陰陽二氣互爲消長、循環不息而產生萬物。兩相對照下，《易傳》著重天地不斷變化而化生各種生命，與《太平經》藉由具體講明陰陽是生成生命的基本元素以外，也是物自身之本性之理論，確是可證明《太平經》的陰陽學說乃繼承《易》而來。

《太平經》給陰陽兩者什麼樣的定義？又陰陽的屬性爲何？作用爲何？對生命的影響爲何？卷 56-64〈闕題〉

「元氣，陽也，主生；自然而化，陰也，主養凡物。天陽主生也，地陰主養也。日與晝，陽生，主生；月星夜，陰也，主養。春夏，陽也，主生；秋冬，陰也，主養。甲丙戊庚壬，陽也，主生；乙丁己辛癸，陰也，主養。子寅辰午申戌，陽也，主生；丑卯巳未酉亥，陰也，主養。亦諸九，陽也，主生；諸六，陰也，主養。男子，陽也，主生；女子，陰也，主養萬物。雄，陽也，主生；雌，陰也，主養。君，陽也，主生；臣，陰也，主養。

天下凡事，皆一陰一陽，乃能相生，乃能相養。一陽不施生，一陰並虛空，無可養也；一陰不受化，一陽無可施生統也。陽氣一統絕滅不通，爲天大怨也。一陰不受化，不能生出，爲大咎。

天怨者，陽不好施，無所生，反好殺傷其生也。地所咎，在陰不好受化，而無所出養長，而就人反傷其養長也。天不以時雨，爲惡凶天也；地不以生養萬物，爲惡凶地也。男不以施生爲斷天統，女不以受化爲斷地統。陰陽之道，絕滅無後，爲大凶。比若天地一旦毀，而無復有天地也。」

以上引文，可分成三段要點，第一段講陰陽的定義與屬性，是陰陽的原理基

礎部分，強調陽者主宰施生，是一切生命的最基本動力元素。陰者主宰養長萬物，其屬性恰與陽者相對相剋。

第二段講陰陽是萬事萬物的內在元素與生成法則。陰陽雖各有其性格與屬性，有時更處對立、相剋的狀態，但因為陰陽兩者一消一長，兩者相濟、相互補的作用，使萬物萬事得以成就、產生。若陰缺陽，陽缺陰，萬事萬物則不得生出。這種不能生出的情形是上天不能允許而有所怨懟的。

最後一段是對人們所講，陰陽是自然之道，是生命得以順利生出、長養的法則，喜好生生不息是上天的德性。因此人們不應該喜好殺戮，傷害生命，甚至男不施化，女不育養而斷絕生命的延續。不能合順陰陽之道的法則，必會使生物絕滅無後，這樣極大的凶禍是人們自己造成的。

因為陰陽動力造成的生生不息，所以人們應該以這樣上天的自然法則為榜樣，使生命不斷延續，若不效法上天的生生之德，末世就要降臨了。

合順陰陽之道的廣義是芸芸眾生的永恆不滅，狹義是組成個體生命的基本元素，因此陰陽對於個體生命生理發展有重要的影響。人體內若陰陽不協調，必會產生疾病，甚至會造成社會不安，政局不穩。人若懂得陰陽合則能順行道的法則，就可治理錯亂，使人安定榮昌。見卷 18-34〈合陰陽順道法〉云：

「到無奇辭，一陰一陽，為其用也。得其治者昌，失其治其亂，得其治者神且明，失其治者道不可行。詳思此意，與道合同。」

卷 36〈事死不得過生法〉：

「事陰反過陽，則致逆氣；事小過則致小逆，大過則致大逆，名為逆氣，名為逆政。其害使陰氣勝陽，下欺其上，鬼神邪物大興，共乘人道，多晝行不避人也。今使疾病不得絕，列鬼行不止也，其大咎在此。」

人的由來與陰陽關係密切，在生命發展的過程中，肉體身理的病痛是難免的，這些病痛的原因也與陰陽有關係，主要是因為人基本上是由陰陽兩元素的動性，在作用形神合一的種種生物性機能運動，《太平經》認為由於是陰陽的不協調而產生種種的病痛。若要使疾病復原，自力的方法就是調整陰陽二元素的正常運作。

《太平經》不僅說明陰陽兩元素的作用以外，經文中更反覆強調「世世不絕天地統也」、「故陰陽者，傳天地統，使無窮極也」這是《太平經》陰陽學說的特徵，可見《太平經》內在隱藏著害怕死亡、斷絕生命而無法延續生命系統的恐懼，也傳達出當時瀰漫殺戮、輕視生命的社會現象。

卷 35〈分別貧富法第四十一〉：

「人生皆具陰陽，日月滿乃開胞而出，視天地當復長，共傳其先人統，助天生物也，住第養形也。」、「右分別說貧富君王行之立吉禁人斷絕地統以興男女平復王政。」

卷 35<一男二女法第四十二>：

「貞男乃不施，貞女乃不化也。陰陽不交乃出，絕滅無世類也。二人共斷天地之統，貪小虛偽之名，反無後世，失其實核，此天下之大害也。」

卷 115-116<闕題（二）>：

「故陰陽之道，從天上，盡地下，旁行無究極，牝牡之屬，相嬉相樂。然後合心，共生成，共為理，共傳天地之統，御無窮之術；力以刑罰，威而合之，久久猶敗。相背紛爭，陰陽相剋賊害，不可禁止也。正使父子子母夫婦極親，會相害也，共亂天道，斷無世也。」

以上引文中可明顯知道，陰陽學說的講述篇幅較少，尚不及強調傳遞天地生命系統來的重要。陰陽確實是生命的元素，但是《太平經》的思想並非著重於宇宙生成哲學上，反而真正關心的是，生命發展的意義與目的才是陰陽學說的絃外之音。卷 115-116<闕題>說明陰陽和合必須在喜樂之下，才能傳天地之統，更直接說提出「男女樂則同心共生」、「不樂則不肯相與歡合」，甚至認為「怒不樂而強歡合，後皆有凶」，這種毫不忌諱地談兩性的交合，更直接說明陰陽學說被廣泛運用於生活上，並由此可知陰陽學說在《太平經》內容中只是為了加強生命意識與支持生命延續的論述，因此《太平經》的生命觀是以陰陽學說為「重生」、「貴生」之理論基礎，鼓勵生育，才能免於滅絕人類的危機，提倡延續天地萬物之生命的重要。

第二節 《太平經》生命觀的歷史背景

前一節筆者試著從《太平經》的撰作出世回溯到先秦老子這段時期，企圖說明《太平經》生命本體論與生命哲學的基礎由來，但《太平經》生命觀內容顯然對於生命本體的探求較缺乏創新，可以說完全承襲了先秦到兩漢的普遍思潮，反

而強調苦難與救贖。從許多學者討論《太平經》的主旨時，普遍同意乃解除人之承負的看法，可知《太平經》確實著眼於生命發展歷程中所衍生的問題上，尤其在處理苦難的視域中，李豐楙教授即認為《太平經》是「苦難神學」，是爲了拯救苦難而出世。⁴⁵人生之中的苦難是緣於當下種種而來，《太平經》出世於東漢末年，皇帝年幼造成外戚干政，而外戚與宦官爭權不休，朝野又有朋黨之爭，社會亦當瀰漫浮華不實的價值觀，加上水旱災等大自然災害，人民生命財產均受威脅，苦難感席捲而來，《太平經》的出世顯然符合正處於苦難中的人心，因此才能使此經在東漢下層社會風行二十年餘。以下將從政治方面、自然災害等層面說明《太平經》生命觀的歷史背景，希冀能勾陳東漢末年的政治、社會亂象與自然災害景象，回答《太平經》生命觀的寫作動機。

（一）漢末的政治與社會環境

1、皇帝短壽

《太平經》的成書時間大約是在東漢安帝至靈帝之間（西元 107-166）⁴⁶。這段時期的皇帝有安帝、少帝及順帝三人，此三人皆年幼登基亦不及三十而歿，安帝之前除了光武帝劉秀漢明帝劉莊是成年踐祚，其餘亦都活不及三十歲⁴⁷，因此東漢的政權總是受到女后、外戚、宦官的操縱。

封建社會總認為天子乃皇天的正統繼承者，即「君權神授」的地位，對於東漢十三個皇帝皆不得長壽度世的事實，顯得詭異又無法提出令皇室滿意的合理解答。《太平經》應該也注意到東漢皇帝普遍不得長壽的現象，才會反覆強調皇帝若能按經文施政必可解除痛苦得到長壽。見 92〈三光蝕訣第一百三十三〉：

「吾文出之后，帝王德君思此天意，勿忘此言，此言所以致得天心之文也。
如得天意，命乃長全也；不得天意，亂命門也，行而不稱天心，亦大患也。」

⁴⁵ 「道教在闡揚《太平經》的經義上具有更深刻的理論，其原因乃是緣於魏晉以來的民族大遷移，……在這種亂世中諸多道派乃建立了一種『苦難神學』，這段期間所『出世』的道書就是爲了拯救苦難。」李豐楙〈道教的環保意識〉，收錄於沈清松主編《心靈轉向》，台北：立緒文化，2004年，頁112。

⁴⁶ 段致成〈《太平經》思想研究〉碩士論文，台北：淡江中文研究所，2000年，頁58。

⁴⁷ 劉秀 62 歲歿、明帝 45 歲歿、章帝 30 歲歿、和帝 18 歲歿、殤帝 1 歲歿，安帝 12 歲登基，19 歲歿。少帝未滿十歲歿。順帝 10 歲登基，29 歲歿。參見〔英〕崔瑞德編《劍橋中國秦漢史》，北京：中國社會科學出版社，1992年2月。頁9。

卷 86<來善集三道文書訣第一百二十七>

「天喜悅則使君延年。」

皇帝不得長壽是因為不得天心意所造成，《太平經》利用「天」的最高權威隱射東漢皇帝多命短的事實，並回答夭壽的原因。又見卷 102<經文部數所應訣第一百六十七>：

「故天遣三道文書出也。……天地病除，帝王安且壽，民安其所，萬物得天年，無有怨恨，陰陽順行，群神大樂且喜悅，故爲要道也。」

卷 39<解師策書訣第五十>：

「人得見之壽長久：人者，正謂帝王一人也。」

從東漢帝王多弱冠登基，造成女后與外戚跋扈，帝王的地位總是處於風雨飄搖之中，更沒有實權治理國家，《太平經》認爲這是承負先王流災的後果，這些少年皇帝若要重獲威權與免去夭壽的危機，就必須按《太平經》進行施政，才能解除承負之流謫。

若東漢時期的皇帝普遍長壽，以上經文恐將觸怒封建威權，但事實上東漢時期的皇帝們普遍渴望竟其天年，應是積極追求長壽的。以漢代風行讖書預言吉凶而言，皇帝的短壽現象，朝野每人難免將此現象廣泛以陰陽災變解釋，所以《太平經》屢屢提到解帝王承負之謫，應是將皇帝短壽事實考慮進去的論述。

2、宦官的閹割現象

宦官是指被閹割之人在國家行政機構中擔任官職者。中國第一次的宦官時代是東漢時期⁴⁸，此時期宦官因爲勢力龐大，許多人爲圖富貴，自宮或將子孫閹割，成爲宦官。⁴⁹

東漢時期薦舉爲官的制度，是知識份子達到做官的目的之一，或者自宮亦是其中途徑，但是只有生長於貧窮的家庭才會讓孩子閹割，送進宮廷中。於是崇拜宦官的風潮成了東漢時期社會下層的歪風。基本上宦官是自卑的，因爲他們沒有生育能力，因此無法傳宗接代。中國自古生命觀皆以陰陽交媾是順應天地生生不

⁴⁸ 柏楊《中國人史綱》，台北：星光出版社，1992年5月。頁349。

⁴⁹ 冷東《閹割現象》，台北：台灣商務，1992年。頁92。

息的法則，因此人類亦應廣延後代使宇宙自然創生不止。《太平經》亦是順承天地好生之德性，譴責無法傳宗接代者，但《太平經》無一處直接指明宦官無生育能力的事實，應是恐懼經文受宦官達伐而無法進呈皇帝。

從《太平經》重視生育繁殖的生命觀而言，基本上是譴責宦官為求富貴而殘傷身體的可恥行爲，見卷 37〈試文書大信法第四十七〉：

「夫人能深自愛，乃能愛人。有身且自忽，不能自養，安能厚養人乎哉？有身且不能自愛重而全形，謹守先人之祖統，安能愛人全人？」

卷 114〈爲父母不議訣第二百三〉：

「爲人父母，亦不容易。子亦當孝，承父母之教。乃善人骨肉肢節。各保令完全。父母所生，當令完，勿有刑傷。」

卷 67〈六罪十治訣第一百三〉：

「皆使凡人知守柔抱德，各自愛養其身。」

先秦時期的貴生思想多諫言帝王施政應惡殺好生，然而《太平經》不僅提倡惡殺好生、樂生惡死以興國廣嗣之外，還譴責人們輕視、殘傷身體是不自愛的行爲，不自愛的人怎會主動愛他人呢？「宦官多少都懷著對常人的仇恨和報復的心理，因爲他們曾因貧苦而被閹割。」⁵⁰指出宦官的生理缺陷造成心理上的失態，然而東漢皇帝爲了與外戚爭權，只有身邊的宦官值得信任，每屢結合宦官抵禦外戚，尤其桓帝（132-168）滅了梁冀外戚一族之後（西元 159 年），宦官正式被委任爲政府首長的身分，使宦官地位如日中天。《太平經》認爲這些無法傳宗接代的人是被天詛咒的四種人中其中一種人。見卷 117〈天咎四人辱道誡第二百八〉：

「今洞上皇平氣至，不而復容此四人，此四人也，乃使天上天下共賤爲道者，反名爲惡子。是故令使人道日衰消，休廢不復起。今天下之人共爲惡，正此四人所毀敗也。……其第一曰不孝，第二曰不而性真，生無後世類，第三曰食糞飲其小便，第四曰行爲乞者。故此四人者，皆共汙辱天正道，甚至所以興化，而終古爲天上天下師法者也。」

《太平經》撰作時期正是宦官當權時期，許多學者以爲東漢覆亡之機，出於桓帝至靈帝之間，這段時期外戚結合士大夫與宦官對抗，血腥而慘烈，被圍剿者多被處滿門抄斬之刑，少帝時袁紹引兵進入洛陽（西元 189 年）剿滅宦官，當時洛陽街上只要沒有留鬚鬚的老人，皆被以爲是宦官而遭屠殺。這即是史上「黨錮

⁵⁰ 引自柏楊《中國人史綱》，台北：星光出版社，1992 年 5 月。頁 349。

之禍」造成社會極度不安。宦官禍國殃民，《太平經》以承負說解釋，頗有令人不勝唏噓之嘆。

3、提倡孝道

秦至西漢建國初期，因為歷經長期的殺戮戰場，造成人口的大量減少，於是西漢呂后開始提倡孝道，初衷是爲了社會教化的目的，到了文帝時爲了提倡孝道還廢除肉刑，⁵¹《太平經》亦附和此政策，見卷 114〈爲父母不議訣第二百三〉：

「爲人父母，亦不容易。子亦當孝，承父母之教。乃善人骨肉肢節。各保令完全。父母所生，當令完，勿有刑傷。」

與《孝經》開宗明義章第一：「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷。」其實內容一致。《太平經》生命觀強調貴生與樂生而譴責殘傷身體的輕生，可知是受到《孝經》的影響，同時是肯定漢代重視孝道的政策。文帝廢除肉刑，除了提倡孝道，另一方面是體認身爲人民之父母者，應當使人民各全其身，怎能令子民們「污其身」、「辱其體」呢？這是一種民本思想，爲政者應保障人民基本生存權爲己任。

《太平經》亦認爲帝王不應以威權、武力統治人民，見卷 86〈來善集三道文書訣第一百二十七〉：

「今太上中古以來，多失道德，反多以威武相治，威相迫協。」

諫言皇帝應該多運用孝道之類的政策來教化百姓。之後武帝元光元年（西元前 134 年）時「令郡國舉孝廉一人」⁵²，舉孝廉爲政府所用的政策由上而下的遵行，王莽元始三年（西元 3 年）時「置《孝經》師一人」⁵³規定學校誦習《孝經》。從此孝道思想深植中國人的文化中。

孝道在傳統涵義上都將興國廣嗣，宗族血親的延續視爲重要的地位，《孝經·聖治章第九》：「父母生之，續莫大焉。」與《孟子》：「不孝有三，無後爲大」（離婁篇上第 26 章）。《太平經》卷 35〈分別貧富法第四十一〉云：

「夫男者乃承天統，女者承地統；今乃斷絕地統，令使不得復相傳生，其後多出絕滅無後世，其罪何重也！」

《太平經》根據陰陽學說的化生理論來附和《孝經》重視傳宗接代的內容，

⁵¹ 《漢書》卷 25《刑法志》。

⁵² 《漢書》卷 2《武帝紀》。

⁵³ 《漢書》卷 12《平帝紀》。

更將無後嗣的行爲視爲一種罪行。因此可知《太平經》生命觀思想內涵包括「保生」⁵⁴與宗族繁衍等概念，而這些概念由來是源於漢代的重視孝道。

（二）自然災害

漢代由自然災害造成的各種災荒，使人們更覺得生死無常，生命毫無保障。一般將漢代的自然災害分爲兩種：一種是自然界氣候異常或地震造成的災害。第二種是漢代歷算之學中的「陽九」、「百六」之災歲劫運說。

1、自然災害

《太平經》造作的年代，皇宮裡正忙著上演皇帝、女后、朋黨、宦官等爭權奪利的人間慘劇，而皇宮外的人民百姓也馬不停蹄的爲求生存而躲避著從天而降的自然災害。《太平經》也提到東漢時期的內憂外患：見卷 36〈事死不得過生法第四十六〉：

「下古更熾祀他鬼而興陰，事鬼神而害生民，臣秉君權，女子專家，兵革暴起，奸邪成黨，諂諛日興，政令日廢，君道不行，此皆興陰過陽，天道所惡，致此災咎，可不慎哉？」

「女子專家」即指女后干政。以上經文可證《太平經》撰作期間正逢皇宮內的禍亂不已，而皇宮之外的自然災害更是促使流民問題叢生、盜賊並起。《後漢書·陳忠傳》即說安帝（西元 106-125 年）時，陳忠疏曰：「青冀之域淫雨漏河，徐岱之濱海水盆溢，兗豫蝗蝻滋生，荆揚稻收儉薄，并涼二州羌戎叛戾。」（《後漢書·卷四十二》）安帝之後是宮崇呈供《太平經》的順帝（西元 126-144 年），可知安帝時期正是《太平經》造經時期。根據有關東漢的史料所作的統計所顯示：安帝時期在位將屆十九年的水災、霜雪雹、旱災、蝗災、地震與山崩、風災等荒災次數總計是 86 次，安帝之前殤帝在位不及一年，災害統計次數較少。總之從光武帝（西元 25-57 年）到靈帝（西元 168-189 年）之前總計約一百四十三年，所有水災累計共有 46 次，霜雪雹有 18 次、旱災有 43 次，蝗災有 36 次、地震山崩也有 78 次、風災、疾疫各有 13 次與 11 次，詳見附圖⁵⁵。可想像《太平經》最後在襄楷呈供桓帝之時（西元 166 年）的社會景象，應是一幅令人痛心疾首的流

⁵⁴ 「保民」是指保護人民生命，包括一般政治施爲及軍事上之征戰；尊重人的生存權利，保護生命。見許宗興，《孟子的哲學》，台北：台灣商務印書館，1989 年四月。頁 261。

⁵⁵ 引自羅彤華《漢代的流民問題》，台北：學生書局，1989 年。頁 122。

民圖。《太平經》將此頻繁的自然災害紀錄下來，見卷 18-34〈解承負訣〉：

「今天地陰陽，內獨盡失其所，故病害萬物。帝王其治不和，水旱無常，盜賊數起，反更急其刑罰，或增之重益紛紛，連結不解，民皆上呼天，縣官治乖亂，失節失常，萬物失傷，上感動蒼天，三光勃亂多變，列星亂行。」

因為陰陽不調和，因此使萬物得病，帝王不得治，水旱災頻繁，盜賊相繼為亂，這時帝王反而更急著用加重刑罰去面對無辜受連累者。這就是「天人感應」的基本模式，人為惡，天會顯示徵兆來預言吉凶，但此種自然災變的預言，代價未免太殘忍了。

權災率	在位年數	有災年數	災荒總數	別							水災	武光	東漢
				疾疫	風災	地震與山崩	蝗螟	旱災	霜雪	雹			
0.70	33	23	32	3	0	1	10	7	3	8	帝明	東漢早期	
0.44	18	8	14	1	0	0	4	5	2	2	帝章		
0.54	13	7	9	1	0	1	2	5	0	0	計小		
0.59	64	38	55	5	0	2	16	17	5	10	帝和		
0.88	17	15	29	0	2	8	4	7	1	7	帝孺	東漢中期	
1	1	1	5	0	0	1	0	0	1	3	帝安		
1	19	19	86	2	11	32	7	14	7	13	帝順		
0.79	19	15	27	1	0	13	2	5	2	4	帝冲		
1	1	1	1	0	0	0	0	1	0	0	帝質		
1	1	1	2	0	0	0	0	1	0	1	計小		
0.90	58	52	150	3	13	54	13	28	11	28	帝桓	東漢晚期	
0.95	21	20	43	3	0	22	5	3	2	8	帝靈		
0.82	22	18	40	5	3	10	3	4	4	11	帝獻		
0.35	31	11	22	1	1	7	3	3	1	6	計小		
0.66	74	49	105	9	4	39	11	10	7	25	計小		
0.71	196	139	310	17	17	95	40	55	23	63	計總		

引自羅彤華《漢代的流民問題》，台北：學生書局，1989年。頁122。

2.劫運災歲說

劫運災歲說在《太平經》卷 1-17〈太平經鈔甲部〉中說的最多，其他卷中不曾有類似的論述：

「昔之天地與今天地，有始有終，同無異矣。初善后惡，中間興衰，一成一敗。陽九百六，六九乃周，周則大壞。」

此段經文意思是，從前的天地和現在的天地都具有週期性，有開始就有結束，這法則沒改變過。開頭一切都是最好的，到最後逐漸是惡的，中間經歷了興衰與成敗。陽九、百六這樣的災害，經歷了一個陽九、百六便是一周，一周終了就會大崩潰。〈太平經鈔甲部〉多次提到以「陽九」、「百六」的週期性定律來解釋災變的原因。認為這種「陽九」、「百六」的災歲說，是一種循環性的自然災害，時間一到，天崩地裂，人類與萬物無一倖免，只有行善積德的種民可以獲得拯救。道教授用陽九、百六這種「末世」的理論，加上個人意志的為惡自受報應與人性道德集體墮落後，人類集體共同受到承負說的懲罰，認為這些都是苦難的來源。又說：

「大惡有四：兵、病、水、火。陽九一周，陰孤盛則水溢；百六一匝，陽偏興則火起。……堯水之後，湯火為災，此後遍地小小水火，罪重隨招，非大陽九大百六也。大陽九中，必有大小甲申。甲申為期，鬼對人也。災有重輕，罪福厚薄，年地既異，推移不同。……是以百六陽九，或先或後，常數大歷，准擬深淺。計唐時丁亥後，又四十有六。前後中間，甲申之歲，是小甲申，兵病及火，更互為災，未大水也。小水遍沖，年地稍甚。又五十五，丁亥，前後中間，有甲申之年。是大甲申三災俱行，又大水蕩之也。凡大小甲申之至也，除兇民，度善人。」

這裡認為「四大惡」是造成人類生存危機的重要災害，兵禍、疾病、水災、火災等四種是最嚴重的凶害，兵禍與疾病與人為有關，但水、旱災則是自然災害，與陽九、百六劫數有關。此處「陽九」意指旱災，「百六」意指水災，非平常所見之旱、水災，皆謂天地自然之運度，年厄歲災之數⁵⁶，所引發具有末世景象的災難。陽九引起的大旱災滿一輪，陰氣單一旺盛時就會就會大水漫溢，而百六所引起的大水災滿一輪，陽氣偏向興旺又會引起乾旱。除了「陽九」、「百六」是指

⁵⁶ 《漢書·律曆志》中引劉歆〈三統曆譜〉：「元歲之閏陰陽災，三統閏法，易九厄曰：初入元，百六陽九。」

大的劫運之外，「甲申」則是指小劫運，這些大小劫運是一種自然定數，此種自然律無可改變。《太平經》認為，每當這些大小劫運來到之時就會除掉為惡多端的人類，唯有為善的「種民」可以得到救贖。所以這種災歲說具有末世思想，應該是人類最大的浩劫。

《太平經》關於災歲說的末世論思想在經文中時有所見，見卷 86〈來善集三道文書訣一百二十七〉：

「天談不得通，天地大怒，賊殺凡物，乃為毀天地，乃為太凶之歲。」

「天談不得通」乃指上天的旨意不能通報給帝王，即《太平經》不能進呈給皇帝，天地會大怒，傷害萬物，甚至毀了天地，成為太凶之年歲。《太平經》雖然有災歲說的概念，但「陽九」、「百六」的詞彙卻獨有在〈太平經鈔甲部〉中出現，這和「種民」一詞僅在〈太平經鈔甲部〉出現過一樣，因此有些學者據此以為現存《道藏》之〈太平經鈔甲部〉並非東漢末年作品。但若仔細詳讀〈太平經鈔甲部〉說「堯水之後，湯火為災，此後遍地小小水火，罪重隨招，非太陽九大百六也。……唯積善者免之，長為種民。」其實〈太平經鈔甲部〉主旨不在於強調災歲劫運說，反而在於強調「種民」的救贖意義及如何成為種民的探討，所以甲部以下皆是教人如何成為種民的內容，「陽九」、「百六」的災歲說既是定數，則無須重複。若依學者們普遍認為《太平經》非一時一人所作，又《太平經》內充斥末世論思想，筆者寧願認同〈太平經鈔甲部〉與其他經文非同一人所撰作，但同是漢代作品。有關《太平經》中的末世思想還可見卷 72〈齋戒思神救死訣第一百九〉：

「天之格法，比如四時五行有興衰也。八卦乾坤，天地之體也，尚有休囚廢絕少氣之時，何況人乎？人者，乃象天地，四時五行六合八方相隨，而壹興壹衰，無有解已也。故當預備之，救吉凶之源，安不忘危，存不忘亡，理不忘亂，則可長久矣。」

以天地中五行氣的王相休囚廢定律，說明天地同四時五行一樣，皆有興衰之週期，此論述隱含末世思想，不禁令人感嘆生命的無常。

《太平經》將漢代「陽九」、「百六」的災歲末世說結合種民的拯救觀，因此積極勸人為善積德的目的，同時突顯出痛苦的由來，乃因不知行善、修習真道，反而為惡的自由意志所造成。

本章小結

本章將《太平經》生命觀的奠基與型塑從兩個層面來說明，一是生命本體論，《太平經》處於漢末學術上並不發達的年代，對於探討生命本源的問題並沒有新的創見，仍舊採用先秦諸子儒家、道家一貫的看法，因此雜而多端。又受到漢代讖緯學說的影響，《太平經》的本體論總附著陰陽五行災變的驚悚之言，形成了以先秦諸子之本體論為底本，採陰陽五行災變說進行詮釋的變相思想。事實上，《太平經》不在於強調生命本體論的探討，僅是視為宣揚生命觀思想的基礎哲理，表示所言乃繼承先秦諸子的正統性，使更具說服讀者而已。

基本上《太平經》仍將老子的「道」視為形上本體論的最高實體。萬物皆源於「道」而化生。道生一，一而生二，二而生三，三生萬物，宇宙生命的化生過程即是如此。「一」在《太平經》中被視為初始義，其初始物即是「元氣」，元氣所生的二，即是陰與陽。陰陽二者相濟調和是《太平經》思想的主軸，凡事應合陰陽才能順「道」，如此即可逢凶化吉，在生命歷程中無災無難。「道」亦成了人世做人做事的最高標準與準則，也是整個宇宙的運行的軌道，亦代表《太平經》追求秩序與安定的永恆模範。

《太平經》生命觀的奠基與型塑，第二層面即是東漢的政治、社會與自然災害的問題。政治上，西漢儒家以為「王權神授」而建立大統一的封建王國，到了東漢的「君權神授」觀念仍有作用，可惜每個皇帝的「君權」總曇花一現，短命的皇帝，在渴望長生之餘，還受到女后、外戚、士大夫、宦官等的操弄，顯露身心俱疲，鬱鬱寡歡。因此《太平經》追求長生的生命觀似乎給了東漢皇帝們希望。

《太平經》生命觀強調陰陽和合之術，因此「貴生」。認為自殘而無法生育的人是為惡的行為，是罪人。其中意指東漢禍國殃民的宦官，與出家為僧者。這些人違背了天地好生之性，無法為宗族繁衍後代，一是不孝、二是恐將毀滅人類。

東漢繼承西漢尊崇孝道的教化，但《太平經》譴責東漢裁量加重肉刑比起西漢因重孝而廢除肉刑的政策認為不適當，不僅不符合孝道思想，也不符合上天的心意。《太平經》認為這就是施政不當造成承負流災的主要因素。

東漢時期的自然災害比起西漢幾乎多了三倍⁵⁷。自然災害的超自然力量使得人們倉皇失措，如何使生命安全獲得保障，成了東漢最重要的思潮。苦難多了，人心渙散，《太平經》生命觀思想的型塑即是在此「流民圖」中勾勒出來的。

⁵⁷ 可參見羅彤華《漢代的流民問題》，台北：學生書局，1989年，頁120。

第三章 《太平經》的重人、貴生、樂生的生命觀

前 言

《太平經》思想參雜儒道兩家學說之精華，因此處處可見其歌頌天地生化、孕育萬物之德性，尤見萬物亦盡其本性的生長，盡其本能的生殖傳衍下一代，使世界欣欣向榮，生物多樣性；而人處於天地之間，感受天地不斷創造生命的德性，當順承天地，與天地合其德¹，竭盡參贊化育之天職。這種「視生命之創造歷程即人生價值實現之歷程」²正是儒家的人生哲學基本思想；也是《太平經》中「重人貴生」思想的基礎原理。

但萬物竟其生，卻不如人類有「完全的自律與自治能力」³，亦有自由選擇的意識與能力，更能實踐天地化育之美德。《荀子·王制篇》云：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義；人有生有知，亦且有義，故最爲天下貴者也。」這是區別人類與其他生物存在於世上的主要特徵，同時彰顯人類的優越性地位。

《太平經》繼承先秦儒家與道家的人觀，認爲人類的優越性是因爲能主動認識天地化育，萬物生生不息的生命力，而主動參與「道」的運行與造化。並在延續人類生命之外，還負有幫助天維持、管理萬物生命的生長，及協助大地滋養萬物生命的形體。然而《太平經》亦受到漢代「讖緯」⁴之陰陽五行學說的影響，以爲人乃秉受神性而降生之說，具有超越性之人格，因此更強化人的珍貴處。

也因爲人類有自由意識之智慧，因此能反省儘管給予人類完美的人生體驗，對於此生「存在」的一次性，仍掩飾不了死亡的憂愁與恐懼，死亡的議題終究躲不過。中國哲學的「貴生」思想不單只是肯定生命初生的價值層面，生命發展的起始到臨終，都是「貴生」思想的範圍所在，甚至若能象天地、四時、五行之道循環不止，亦當效法，猶可得長生不死之象，因此「貴生」思想之內涵亦有「貪生」、「苟生」之意義。

¹ 《易》：「大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時」這就是儒家引《易》而得人生哲學的基礎思想。

² 方東美《生生之德》，台北：黎明出版，1987年。頁292。

³ 參見李震《哲學的宇宙觀》，台北：輔大出版，1994年。頁234。

⁴ 「讖」是假託神祇以預示吉凶。由於陰陽五行之說爲一切預言立一理論基礎，故言圖讖者閉接受陰陽五行之說。見勞思光《新編中國哲學史》，台北，三民書局，1991年。頁16。

《太平經》的「貴生」思想尤其表現在「貪生」上，《太平經》無一處談及「貴生」一詞，卻常說「貪生」與「樂生」。《太平經》認為「貪生」之人總是無時無刻的想著如何保全性命與延長壽命，因此能認真思索《太平經》追求生命的超越性價值的意義，這種積極對個體生命的求生意識即是一種「樂生」的最佳表現，同時也阻斷道家生命觀「生也，死之徒；死也，生之始」⁵流轉，認為「樂生」才是面對人生苦難多樣性的真實態度。

《太平經》的生命哲學正是由「重人」、「貴生」、「樂生」此三者為基礎而延伸論說的，但《太平經》的「重人」、「貴生」、「樂生」思想究竟要表達什麼呢？本章內容安排如下，由此逐一說明之：

- 一、《太平經》的「重人」思想內容為何？說明人受到神的啓示內容，如何彰顯人的優越性與神性意義。
- 二、《太平經》的「貴生」思想內容為何？說明《太平經》對生命延續的重視。
- 三、《太平經》的「樂生」思想內容為何？說明《太平經》如何駁斥佛教的輕視生命的教義，認為不僅要「貴生」，還應當「樂生」，「樂生」成了達觀的享受人生的生命意義。

稍早前曾提到《太平經》乃繼承先秦漢時期的諸子百家思想，以致內容雜而多端，其中生命觀思想更是。因此若要具體說明《太平經》的「重人」、「貴生」、「樂生」思想源於儒道何家或是受到何者影響？確實難以判斷，因此此章節的內容偏重以經典詮釋方式，直觀《太平經》經文中關於「重人」、「貴生」、「樂生」思想的內在涵義。

第一節 《太平經》的「重人」思想

人是人生哲學的主體，也是世界生命系統能否延續的重要關鍵。作為漢末時期造成社會運動的《太平經》，透過神的啓示下，以人為中心的宇宙觀來處理人與自己，人與人之間，人與社會環境之間的問題而引領當時的社會風潮，說明人的由來，人的本性與神性，與天人關係來肯定人的價值與優越性。進而強調個體生命的自我意識，鼓動人應為生存而奮鬥，爭取有限生命為無限延續的可能。

⁵ 《莊子·知北遊》。

(一)《太平經》人性論的特質

關於人性的探討，儒家以種種繁文縟節或嚴刑來改變人性的做法，其實是不被《太平經》認同的。因這些人爲的規則，限制了人的發展，框住了人的本性。《太平經》反對這種人爲制約的人性，認爲會陷人於注重浮華的外在⁶，但《太平經》也不完全認同老莊的自然無爲思想。認爲過於自然無爲，社會群體缺乏秩序，個人的生存環境就無法安定。因此人應當被教育，有正確而適當的教材，並有適切而不毀損身體的懲罰。這樣的教育方式，最終會使人性的本善面自然而然外顯出來。

因此可知《太平經》的人性論，是綜合儒、道兩家的，也調和了兩家的長短處。然而「人性」的定義爲何？指「區別於動物而爲人所特有的，也是一切人所普遍具有的共同屬性的總和。」⁷或表示「方向」⁸的意思。先從區別人與動物的特性上來看，《太平經》卷110〈大功益年書出歲月戒第一百七十九〉云：

「我蒙恩得爲人，與萬物絕殊，天使有異，能言能語，見好丑，知善惡可不之事。」

「但自惜得爲人，依仰元氣，使得蠕動之物，所不睹見災異之屬。」

卷110〈大功益年書出歲月戒第一百七十九〉：

「天使人爲善，故生之。」

卷67〈六罪十治訣第一百三〉：

「夫天生人，幸得有賢知，可以學問而長生。」

依照上述可知，人類有語言能力，也能分辨好醜，更能分辨善惡、能趨吉避凶，有教育學習的本能等等，這即是《太平經》以爲人與動物的區別，亦是其人性的基本特質。

此外漢代的人性論，多與易學的本體論相連結，以陰陽兩氣相結合而成性⁹，《禮記·禮運篇》：「人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。故人者，天地之心也，五行之端也，食味，別聲，被色而生者也。」最爲漢代作

⁶ 卷154-170〈神人真人聖人賢人自占可行是與非法〉：「外學多（多指儒學），內學少（多指讖緯學），外事日興（注重外在浮華虛偽興盛），內事日衰（內在修行衰落），故人多病，故多浮華。」

⁷ 引自張力文，《中國哲學範疇發展史—人道篇》，台北：五南出版，1997。頁447。

⁸ 鄔昆如、黎建球，《人生哲學》台北：空大，1987。頁305。

⁹ 《易·繫辭上》：「一陰一陽之謂道。繼之者善也，成之者性也。」

品的《太平經》，同樣重視陰陽學說，認為人受天地陰陽氣所生成，人因此秉受先驗性的陰陽之氣，見卷 120-136〈太平經鈔〉辛部：

「天，太陽也。地，太陰也。人居中央，萬物亦然。天者常下施，其氣下流也。地者常上求，其氣上合也。兩氣交於中央。人者，居其中為正也。兩氣者常交用事，合於中央，乃共生萬物。萬物悉受此二氣以成形，合為情性；無此二氣，不能生成也。故萬物命繫此二氣，二氣交相於形中。故為善，天地知之；為惡，天地亦知之。」

又見卷 137-153〈太平經鈔壬部：

「天地之性，半善半惡」

因此可知《太平經》的人性乃是「半善半惡」，這是因為天地陰陽之性分受人類所為。關於《太平經》對一切人所普遍具有的共同屬性與趨向有下列幾點：

- 一、同源於「道」與「氣」的生命始源。
- 二、人共同秉受天地自然之性與神性，因此本性善惡參半。
- 三、人皆可以煉養體內的自然之性與保固身中神，使神性聖顯而成仙。
- 四、可以有語言，分辨美醜，善惡之事，更有自由意識與治理萬物的能力。
- 五、人共同有求生存的本能趨向。

以上五點關於《太平經》人性論的整理，第二項中人的自然之性與神性因是《太平經》人性論所強調的，同時也是重人貴生思想的基礎所在，因此分別以下說明之。

（二）、人的起源

漢代對於宇宙演化過程的探究，普遍以為是「無中生有」，以《淮南子》及嚴遵撰作《老子指歸》等為例，皆普遍認同《老子》以為生命是「有生於無」之說，而天地萬物的由來即是始源於「道」的形上體現，當然人的由來亦如此。《太平經》亦認同此說法。

卷 18-34〈守一明法〉云：

「元氣行道，以生萬物，天地大小，無不由道而生也。」

卷 18-34〈錄身正神法〉：

「天之使道生人也。」

卷<56-64>闕題>云：

「夫道興者主生，萬物悉生。」

卷 154-170<分別形容邪自消清身行法>云：

「道之生人，本皆精氣也，皆有神也。」

以上可知「道」是萬物本源，是萬物始母，更具體可知人乃源於「道」。但因為「道」的形上超越性範疇，難以具體說明人究竟如何由「道」所生。因此《太平經》進一步以經驗界的「氣」範疇來解釋氣生萬物及人。尤其以「元氣」一詞來闡述，認為「元氣，陽也，主生，自然而化。」¹⁰關於元氣生萬物之論述，可見卷 154-170<利尊上延命法>：

「元氣一氣爲天，一氣爲地，一氣爲人，餘氣散備萬物。」

卷 40<分解本末法第五十三>：

「元氣乃包裹天地八方，莫不受其氣而生。」

「夫天地人本同一元氣，分爲三體，各有自祖始。」

卷 18-34<安樂王法>：

「故元氣守道，乃行其氣，乃生天地，無柱而立，萬物無動類而生，遂及其後世祖傳，言有類也。」

因此《太平經》視人具有道與元氣的超越性價值，乃是人的一個特點。鄭志明教授認為「《太平經》的人體起源，是來自於宇宙的氣化。」¹¹且「人體是氣的流行」。前述氣化乃指「元氣」，後指的是「氣」，這是因為《太平經》普遍以「氣」來結合人類身體，認為人的體內蘊含有先天的「氣」，認為「人生皆含懷天氣具乃出，頭圓，天也；足方，地也；四支，四時也；五臟，五行也；耳目口鼻，七政三光也」¹²以身體各部位結構配對大自然的天圓、地方、四時與五行等來舉例，說明人體各部位皆具有氣性，彰顯了人體的神聖性。這是因為四時五行之氣性進入人體之中，與陰陽相合，使人體的生命現象得以運作自如，所以說氣性是好生

¹⁰ 見卷 56-64<闕題>。

¹¹ 鄭志明<從《太平經》談道教的生命觀>，收錄於《生命關懷與心靈治療》，嘉義大林：南華大學，2000年。頁112。

¹² 卷 35<分別貧富法第四十一>。

而惡死的。人身中具有好生之氣性，因此應當好好的善待此氣性，養神煉形的方法都可以保固此氣性之不離。

人體內若有氣蘊，則必有神識，若神識失去了，則氣也會跟著絕滅，這時就是死期到了。見卷 42〈四行本末訣第五十八〉云：

「故人有氣則有神，有神則有氣，神去則氣絕，氣亡則神去。……又五行乃興生於元氣，神乃與元氣並同身並行。」

「氣絕則神亡。」

卷 73-85〈闕題〉：

「失氣則死，有氣則生，萬物隨之，人道為雄，故立五官，隨氣而興。」

說到「神」，必論及「精」，《太平經》的身體觀主要是由「氣生精，精生神，神生明」¹³而立論，可惜《太平經》談精氣神之內容並不多，無法進一步說明。但對於人的由來，《太平經》重視的還是「道」本體之下的陰陽二要素。道與元氣具有互釋性，但《太平經》仍偏重道優於元氣，元氣下分陰陽二氣，氣轉為精，精轉為神，神轉為明。

王明先生認為《太平經》中的陰與陽，既是相互對立又是聯結統一的，「凡百事物的相生相養都由於對立物的相依存而發生變化。」又說「凡百事物都是由於對立物自身運動而變生其他的東西。」¹⁴因此陰陽是人體的基本材質，即人體是由陰陽組合而成，¹⁵且以此二氣的相剋、相生、相濟的運動方式，適可論述說明人類生命起源的過程，因此人的生命延續就是人身含有陰陽而生生不息的驗證。

卷 56-64〈闕題〉：

「人生備具陰陽，動靜怒喜皆有時，時未牝牡之合也。是陰陽當主為生生之效也。」

人為何是陰陽組合而成？《太平經》的回答，可見卷 93〈陽尊陰卑訣〉：

「今女子妊子，陰本空虛，但陽往施化實於陰中，而陰卑賤畏陽，順而養之，不敢去也。」

¹³ 〈太平經佚文〉。

¹⁴ 王明《太平經合校》，北京：中華書局，1997年10月。前言頁4。

¹⁵ 見卷 18-34〈錄身正神法〉：「天之使道生人也，且受一法一身，七縱橫陰陽，半陰半陽，乃能相成。故上者象陽，下者法陰，左法陽，又法陰。陽者好生，陰者好殺，陽者為道，陰者為刑。……陽處首，陰處足。」；卷 35〈分別貧富法第四十一〉：「人生皆具陰陽，日月滿乃開胞而出戶。」

認為女子懷胎，原因是陰部在空虛的狀態下，代表陽性的男性精液前往施化在陰部中，且陰是因為卑微下賤的性格而畏懼陽的施種而不敢拒絕之下，只好順從並加以養育，更不敢把施化之種拋棄掉。《太平經》將女子受孕懷胎的過程以陰陽學說附會解說，雖在強調陽尊女卑，但其實突顯了陽施化於陰，陰亦受陽之施種，陰陽相濟而成就每一個體人類的生出。

既然人的由來是起於陰陽合和，而性別的區分和陰陽有何關係呢？《太平經》以元氣為起點，依陽是男、陰是女的屬性，說明男女最大的差別就在於「人所受命生處」即指人的生殖器官。可見卷 93〈陽尊陰卑訣〉：

「夫天名陰陽男女者，本元氣所始起，陰陽之門戶也。人所受命生處，視其本也。」

因此《太平經》不僅將人受生初始是由陰陽交感而起，女子受精亦是陰受陽所施，陰生陽成而懷胎，在兒胎成形後的性別，亦因本性乃陰陽所化而有生殖器官上的差異。

由陰陽決定性別之後，在卷 56-64〈闕題〉整篇經文，即闡明人體發育過程中，其不同階段上心理和生理的不同變化亦受到陰陽的宰制。

「人生備具陰陽，動靜怒喜皆有時，時未牝牡之合也。是陰陽當主為生生之效也。天道三合而成，故子三年而行。三三為九，而和道究竟。未知牝牡之合，其中時念隻未能施也。天數五，地數五，人數五，三五十五，而內藏氣動。四五二十，與四時氣合而欲施，四時者主生，故欲施生。五五二十五，而五行氣足而任施，五六三十而強。故天使常念施，以通天地之統，以傳類，會三十年而免。老當衰，小止閉房內，天下跛行之屬，人象天地純耳，其餘不能也。」

以上經文認為：人類因為元氣、陰陽、中和之氣三合作用所施生，因此三合比應小孩三歲才能行走，小孩到了九歲，生理上才開始具備陰陽的性別屬性，但還不知男女交合之事。十五歲時，人體內臟發育成熟，二十歲，人體內的陰陽氣與春夏秋冬四季之氣相應而有施行男女交合之情動，這是因為四時之氣主宰施生的緣故。二十五歲時，因為金木水火土等五行氣足夠了，就可以勝任男女交合之事。三十歲時身體強壯，所以天性使人類經常想要行男女交合之事，以暢通天地生生不息的傳宗接代任務。三十年後因為年老色衰而逐漸停止行房之事，天下蟲獸之類的動物中，唯獨只有人類能夠遵循天地陰陽交合的規律，其餘的都不能。

以上乃《太平經》從道、氣、陰陽之說來解釋人的生命起源問題及其身體觀，可知人類的生命乃聚合多種要素而產生，並且能與天地相應而傳衍生命。

《太平經》在討論人的起源問題時，並沒有將人獨立出來說明，而是同其他萬物一樣都是始源於形上的「道」，或是物質性的「氣」，這主要是強調人的生命只是一種涵括在整個大自然之諸多生命起源中的其一現象而已，因此人在道與氣的生命起源之視域底下，只能說人同其他萬物先天上是齊頭式的平等，所以人與自然界萬物彼此存在著休戚與共的關係，這思想概念符合《太平經》視人與自然界萬物之間乃存有生命共同體之關係，人的所作所為都會造成自然界的興衰或耗損，其原因就是人與自然界萬物之生命皆源於道與氣。這是《太平經》人觀的第一層意義，第二層意義乃就「順道生人」的議題而言，「道」與「氣」成了人類共同的形上根源，然而《太平經》所在意的是，當人落實到形而下的世界中，人因為祿命或自由意志的關係而在際遇上有所差異，因此人應遵守神的教誡，努力透過自力與他力的修煉而「逆道成仙」，再回到道的根源，這才是《太平經》在說明關於人的生命起源內容上，真正所要強調的。

（三）人的自然性

《太平經》將道或氣視為人的來源，並指出人身中有道亦存有氣，即可說人性具有道性與氣性，因此筆者將此道性與氣性以自然性稱之。

從第二章對於道與氣兩者與生命的關係之論述內容可知，道性與氣性皆具有好生的本性，又說道性具有「最善」、「凡事之師」、「大化之根」的性質。人的生命本於道與氣，因此亦稟受道與氣的本性。見卷 68〈戒六子訣第一百四〉云：

「夫天將生人，悉以真道付之物具。」

以上經文意指，上天在將人降生之前，全把真道付托在那完整的軀體內。《太平經》這種說法，有別於在說明人的生命起源之內容上，更具體說明上天將道主動賦予在人身上，使人的生命分受道的本性。

除了人稟受道性以外，人身中還含有自然先天之氣，且人身中之氣若消去，必會帶來死亡之噩耗。在卷 35〈分別貧富法第四十一〉中更具體說明人懷有氣性。

「人生皆含懷天氣具乃出。」

《太平經》認為作為宇宙本體的道、氣都是人類生命的根源，都有母親的意象，且道性與氣性本皆具有生生不息的好生本性。人是道的孩子，因此人稟受道性是母子連心的自然體現。

此外人稟受道性與氣性的同時，亦稟受陰陽二氣之性，可見卷 120-136〈太平經鈔〉辛部：

「天，太陽也。地，太陰也。人居中央，萬物亦然。天者常下施，其氣下流也。地者常上求，其氣上合也。兩氣交於中央。人者，居其中為正也。兩氣者常交用事，合於中央，乃共生萬物。萬物悉受此二氣以成形，合為情性；無此二氣，不能生成也。故萬物命繫此二氣，二氣交相於形中。故為善，天地知之；為惡，天地亦知之。」

「萬物悉受此二氣以成形，合為情性」這句話很具體的說明天地陰陽二氣的作用在於生出萬物的外形，二氣與形體之合則是表現於外在的情感活動。這種由天地之氣作用於萬物的形體，並共同使萬物具有外在的情感表現，而人恰好就處於天地下而上、上而下之氣聚合之處，秉受天地自然之正氣。因此說明《太平經》以人共同被賦與自然之性的榮耀。而「故萬物命繫此二氣，二氣交相於形中。故為善，天地知之；為惡，天地亦知之。」這段話，更具體表達天地之氣與人形軀我相通，既然是相通相感的狀態，人為善或惡都能藉由天地之氣來回報給天地，這是因為陰陽之性比應善與惡之性而來，因此《太平經》認為人具有「半陰半陽」的本性，即人性乃半善半惡。

此外，既然生命的內外結構要素都源於道或氣，因此道性與氣性所成的自然性，是遍及生命體內外各個要素的，如精氣神亦賦有道性與氣性卷〈分解本末法第五十三〉：

「天生凡物者，陽氣因元氣，從太陰合萌生，生當出達，故茂生於東；既生當茂盛，故盛於南；既茂盛當成實，故殺成於西。天地陰陽道都周。夫物不可成實，死而已，根種實當復更生，故令陰陽俱，並入天門，合氣於乾，更以上始，此天地自然之性也。」

宇宙天地恆轉不止，同時持續不斷的創造萬物，人類亦包含在此創造的過程中，因此人本是受自然之精神，即是自然性。以上經文除了說人生而秉氣而出已外，再於說明人的生命是稟天地精華，陰陽交合，日月合璧，孕育生成。最重要的還是強調人具有「半陰半陽」的本性。

卷 35〈分別貧富法第四十一〉中將人的氣性更具體以身體各部位結構配對大自然的天圓、地方、四時與五行等來舉例，說明人體各部位皆具有氣性，彰顯了人體的神聖性。

卷 35〈分別貧富法第四十一〉：

「人生皆含懷天氣具乃出，頭圓，天也；足方，地也；四支，四時也；五臟，

五行也；耳目口鼻，七政三光也；此不可勝紀……。人生皆具陰陽，日月滿乃開胞而出戶，視天地當復長，共傳其先人統，助天生物也，助地養形也。」

卷 93 <國不可勝數訣第一百三十九>：

「天下人乃俱受天地之性，五行爲藏，四時爲氣，亦合陰陽，以傳其類，俱樂生而惡死，悉皆飲食以養其體，好善而惡惡，無有異也。」

此「天地之性」即指四時五行之氣性進入人體之中，與陰陽相合，使人體的生命現象得以運作自如，所以說氣性是好生而惡死的。人身中具有好生之氣性，因此應當好好的善待此氣性，養神煉形的方法都可以保固此氣性之不離。

既然生命的內外結構要素都源於道或氣，因此道性與氣性所成的自然性，是遍及生命體內外各個要素的，如精氣神亦賦有道性與氣性。見 <太平經佚文>：

「夫人本生渾沌之氣，氣生精，精生神，神生明。本於陰陽之氣，氣轉爲精，精轉爲神，神轉爲明。」

卷 120-136 <太平經鈔辛部> 更說明精神是自然本性，道性與天地之氣性若無精神，凡事皆無法運作：

「凡事不過自然，自然中無精神，凡事皆不成神，不過大道與天地之性，中無大精神，尙皆不成，不能自全。故天地之道，據精神自然而行。故凡事大小，皆有精神，巨者有巨精神，小者有小精神，各自保養精神，故能長存。精神減則老，精神亡則死，此自然之分也。」

由以上經文可概略了解《太平經》以宇宙本體爲形上始母，氣遵循道的運行時，化成陰陽、五行而生萬物與人，人體內的後天氣與宇宙本體的先天之氣相通。因此凡人都具有道、天、氣、陰陽等自然本性，《太平經》將人的身理結構，以還原性思維比應於始源之道、天、氣或陰陽，其目的不在於找出人類這奇妙又複雜的軀體結構之由來，實際上他所要表達的意義，其中之一是：關注於人性是和道性的相同意義，即所謂的相同遺傳因子，道與萬物的關係是母體與兒體的相連對應關係，本性相同，靈性當然也相同，因此認爲人人擁有得道或成道的道性。在卷 97 <妒道不傳處士助化訣> 即說萬物皆具有道性，但唯有人能將此潛藏的道性透過教化而發揮出來，《太平經》因此主張人人皆應相信神的教誡，就可以發揮道性的無限潛能：

「今要道善德出之以教化，小人得之守道德，更相倣學，不敢爲非。……夫

天以要真道生物，乃下及六畜禽獸。夫四行五行，乃天地之真要道也，天地之神寶也，天地之藏氣也。六畜禽獸皆懷之以爲性，草木得之然後生長。若天下不施具要道焉，安能相生長哉？……人乃不若六畜草木善邪哉？」

此經文先說明上天在生化萬物時，皆賦予道性與氣性，但唯有人能接受神的教誡而運用人性中的道性，發揮道性的潛能，認爲在無須外求之下，內出道性的潛能發揮就可以得道成仙了。

（四）人的神性

《太平經》能爲宗教團體所援用，必有特異之論點，否則《太平經》之前所造作之道書爲何不被奉道者奉爲神道設教之經典。原因之一應該是《太平經》將人的神性意義擴大了¹⁶，除了延續儒家「天人合一」思想，同時攝取董仲舒將天神格化的「天人相應」說，更增加特有的「身中神」之說。使人具有神性的體質更添神聖義。

漢代盛行天人感應說，因此認爲天是人格神化有意志的天，人乃受天所生，因此亦分受神性，賈誼：「性，神氣之所會也」《新書·道德說》認爲人爲天地所化生，人性乃神氣之會，這種人性中有神氣之說，是漢代普遍說法。作爲漢代經典的《太平經》而言當然也有此說，以易學構成人的本體論，人的神性乃受天人感應而本有，因此人有神性具有先驗性意義。天人感應的模式中必須以神互通，五臟神於是成了天人之間的中介，人具有神性在《太平經》中被擴充了。且人有機會藉由此神性義之道體反璞歸真，若喪失這些本體之道性，就難以存活也不得長生久視。

《太平經》講人普遍具有神性，是藉《易·繫辭上》：「成之者性也」的本體始母與人子血脈相承的系統作用，並將天地的變化萬物神格化，來詮釋人具有生生不息之創生力的本能與長生久視的神性義。見卷 103〈虛無無爲自然圖道畢成戒第一百六十八〉云：

「自然之法，乃與道連，守之則吉，失之有患，比若萬物生自完，一根萬枝無不有神。」

卷 112〈七十二色死尸誠第一百八十六〉：

¹⁶ 中國傳統中，將自然神性化，因此都說天具有神性義。這樣的思想從孔子、孟子、老子、莊子都有血脈相承著。楊慧傑認爲「在春秋以降的人文思想運動中，從未出現過無神論的思想。」見楊慧傑，《天人關係論》，台北：大林出版社，1981。頁 142。

「和合神靈，乃得稱人。」

順合自然的法則，正與真道緊緊連結在一起，遵循這自然本性就可以獲得吉利，偏離了就會有禍患，這好比萬物生長出來就自行完好無缺，無論是一條樹根，甚至萬條樹枝無不有神靈在裡面。接著〈虛無無為自然圖道畢成戒〉又說：
「凡萬物生自有神，千八百息人為尊，故可不死而長仙。所以蚤終失自然，禽獸尚度況人焉？」

舉凡天下萬物生長出來，各自都有神靈存相伴隨，在一千八百種靠呼吸生存的物種中，只有人可以食自然之氣來修煉，因此人最尊貴，可以不死而長生成仙，所以那些早死就失去自然本性，禽獸行自然無為之道都能度世成仙，更何況是萬物之靈的人類呢？

卷 154-170〈利尊上延命法〉：

「人本生時乃名神也，乃與天地分極分體分行分神分精分氣分事分業分居，故為三處。一氣為天，一氣為地，一氣為人，餘氣散備萬物，是故尊天重地貴人也。」

〈利尊上延命法〉認為，人在生時就被稱名為神了，於是與天地化分開權限，化分開軀體，形狀，神靈，精靈，元氣，事物，業務，居所。

卷 154-170〈分別形容邪自水消清身行法〉：

「道之生人，本皆精氣也，皆有神也，假相¹⁷名為人，愚人不自知還全其神氣，故失道也。能還反其神氣，即終天年，或增倍者，皆高才。」

卷 35〈分別貧富法第四十一〉：

「今天地神信此家，故天地神統來寄生於此人。」

真道使人降生和存活下來，原本都是由天地的精微氣造就的，也同時都有神靈寄居在人體內，這些神靈借助人人的外在形貌而稱名為人，愚昧的人不懂得保全住神靈之氣，所以喪失了真道。若能保固體內的神靈之氣，就可以盡享天年，或者壽命增加倍數。

接下來要談《太平經》將人的本體論神性義，擴張成人體內有寄生神靈的「身中神」之說。

卷 154-170〈還神邪自邪法〉：

¹⁷ 假相：借人形貌

「分別三氣所長，還神守身，太陽天氣故稱神。形者，太陰主祇，包養萬物，故精神藏於腹中，故地神稱祇。精者，萬物中和精，故進退無常；天地陰陽之精，共生萬物，此三統之歷也。神者主生，精者主養，形者主成。此三者乃成一神氣……。故心神動搖，使形不安，存之不置，利其可安即留矣，不用其可安即去矣。……陰氣陽氣更相摩礪，乃能相生。人所氣亦輪身上下，神精乘之出入。神精有氣，如魚有水，氣絕神精散，水絕魚亡。……人不守神，身死亡；萬物不守神，即損傷。故當還之乃曰強，不還自守曰消亡也」

卷 154-170〈令人壽治平法〉：

「神者受之於天，精者受之於地，氣者受之於中和，相與共為一道，故神者受氣而行，精者居其中也。三者相助為治。故人欲壽者，乃當愛氣尊神重精也。」

卷 110〈大聖上章訣第一百八十〉：

「故言天遣，心神在人腹中，與天遙相見，音聲相聞，安得不知人民善惡乎？」

「心神在人腹中」乃指五臟中的心臟所藏之謂「神」。此心神具有與上天溝通訊息的機制，具有司命的功用。除了心臟藏有神以外，其實五臟皆有精神。見卷 72〈齋戒思神救死訣第一百九〉：

「……四時五行之氣來入人腹中，為人五臟精神，其色與天地四時色相應也，……此為四時五行精神，入為人五臟神，出為四時五行神精。其近人者，名為五德之神，與人臟神相似；其遠人者，名為陽歷，字為四時兵馬，可以拱邪，亦隨四時氣衰盛而行。」

〈齋戒思神救死訣〉是《太平經》專論臟腑身神說的重要卷訣。經文中具體指出人體內有「五臟神」寄居，這些身中之神乃是天地四時五行之氣進入人身體中所形成的，這種神聖化的身體觀並非《太平經》首創，早在《黃帝內經》早已有之。¹⁸〈齋戒思神救死訣〉認為五臟隨同五行構成本身的顏色屬性而有王相休囚廢的相生相剋週期，也隨春夏秋冬的節氣而有興盛衰落週期，這些四時五行精神進入人體內稱為五臟神，離開人體則稱為四時五行神精，稱為五德之神。可見《太平經》將「五臟」神格化為「五臟神」及「身神」系統之一。若人們能按〈齋戒思神救死訣〉的方法齋戒觀想來保固這五臟神，人就不會生病，也會同天地

¹⁸ 可參閱《素問·金匱真言論》。

一樣長生久視。

《太平經》認為身中神不是永恆不滅的，卷 42〈四行本末訣第五十八〉云：「故人有氣則有神，有神則有氣，神去則氣絕，氣亡則神去。……又五行乃興生於元氣，神乃與元氣並同身並行。」

氣與神兩相隨，神去氣絕，氣亡神去。同時又是形盡神滅的，可見卷 154-170〈盛身卻災法〉云：

「年十歲，二十歲神。年二十歲，四十歲神。年三十，六十歲神。年四十，八十年神。年五十，百年神。年六十，百二十年神。年七十，百年神。年八十至百二十，神盡矣。少年神加，年衰即神滅，謂五臟精神也，中內之候也。」

《太平經》的臟腑身神說，認為身中神有兩種作用，一種是四時五行之氣所化的五臟神，這五臟神寄居於人體五臟中，人生病卻醫不好，是因為這五臟神之一或之二出游未返回，應該透過齋戒思神的儀式才能得救。第二種是具有監督、管理作用的，祂們居住在人體中，這些神是依附在形體中的，因此有形就有神。祂們能記錄該人生前的一言一行，能分辨善惡，並每天在人入睡後就回到天庭報告此人一天中的所有善惡行爲。見卷 112〈七十二色死尸誠一百八十六〉：

「一身之內，神光自生，內外爲一，動作言順，無失誠信。五神在內，知之短長，不可侵犯，輒有文章。小有過失，上白明堂，形神拘系，考問所爲，重者不失，輕者減年。」

卷 18-34〈錄身正神法〉云：

「故人乃道之根柄，神之長也。當知其意，善自持養之。可得壽老。不善養身，爲諸身所咎，神叛人去，身安得善乎？爲善不敢失繩纏，不敢自欺。爲善意神自知之，惡亦神自知之。非爲他神，乃身中神也。夫言語自從心腹中出，傍人反得知之，是身中神告也。故端身靖神，乃治之本也，壽之徵也。」

人體內的身中神具有監督的功能，但不具有賞罰的權限。《書經》、《詩經》中有位格的天，才具有賞罰的能力。但此賞罰的依據從何而來？若是以「天人相應」¹⁹之說來解釋天如何行使賞罰的通報系統，似乎賞善罰惡的時效性有些緩慢

¹⁹ 「臣僅案春秋之中，視前世已行之事，以觀天人相與之際，甚可畏也。國家將有失道之敗，而天乃先出災害以譴告之，不知自省，有出怪異以警懼之，尙不知變，而傷敗乃至。」《漢書·董仲舒傳》。

與難令人信服。因此《太平經》的臟腑身神說的監督與通報職責應是仿效漢代驛站功能之行政系統。

既然凡人皆具有神性，不管祿命造成人的等級化，只要是人，就算身為奴婢的等級，他們之中只要有賢明為善者，是可以成仙為神的。見卷 56-64〈闕題〉：

「奴婢者衰世所生，象草木之弱服者，常居下流，因不伸也，……故象草木。故奴婢賢者得為善人，善人好學德成賢人；賢人好學不止，次賢人；聖人學不止，知天道門戶，入道不止，成不死之事，更仙；仙不止入真，成真不止入神，神不止乃與皇天同形。」

「故天為第一，地次之，神人次之，真人次之，仙人次之，道人次之，聖人次之，賢人次之。此八者，皆與皇天心相得，與其同意並力，是皆天人也。天之所欲仕也，天內各以職署之，故思慮常相似也，是天所愛養人也。」

總而言之，《太平經》是附和「天人相應」之說，天的人格神化，相應萬物與人身體皆有神性，形成神性化的身體觀。但相對於天的神聖性具有的永恆無限取向，人的神性顯的是有限而世俗的。人皆神性的主張是《太平經》重人、貴生思想的基礎，若人無此神性義，甚至比其他生物還不如，人具有複雜的形軀，按《太平經》的臟腑身神之說，其他生物身中之神都未及人身中之神的數量多，因此才說「夫天地之性人為貴，蟲為至賤」（卷 92〈洞極上平氣無蟲重複字訣第一百三十六〉）。

（五）種民

《太平經》主張人性本有天地自然之性與神性，因此有人性本善之價值取向，亦是《太平經》肯定人之所以為人的基本價值。從此種超驗而形上之天賦發端，人秉此天賦，順合陰陽五行、天地之道即可「得救」，然而若不愛惜此天賦本性而違逆天地之道，即是「罪人」，是無法被拯救的。

《太平經》稱得救者為「種民」，見〈太平金闕帝晨後聖帝君師輔歷紀歲次平氣去來兆候賢聖功行種民定法本起〉云：

「昔之天地與今天地，有始有終，同無異矣。初善后惡，中間興衰，一成一敗。陽九百六，六九乃周，周則大壞，天地混齏，人物糜潰。唯積善者免之，長為種民。種民智識，尚有差降，未同浹一，猶須師君。君聖師明，教化不死，積煉成聖，故號種民。種民，聖賢長生之類也。」

目前所知《太平經》是最早提出種民思想的經典，種民類似基督宗教所講的選民。但要成爲《太平經》的種民，其資格顯然比基督宗教的選民來的嚴格許多。「唯積善者免之，長爲種民」指的是，在個人的行爲上應該奉道行道，端身行善，並累積善功，才能除過。但積善除過的標準範圍過大，因此《太平經》又說「種民智識，尙有差降，未同浹一，猶須師君。君聖師明，教化不死，積煉成聖，故號種民」，經過積善成爲種民者，智識不一，還應該有君聖明師教化不死的方法，學成者成仙之時，就是上選的種民。

《太平經》這樣的種民思想，只出現在〈太平經鈔甲部〉，近代學者王明先生認爲〈太平經鈔甲部〉是從《靈書紫文》抄襲而來。若真如此，種民的概念即非《太平經》所肇始。李豐楙教授認爲種民的辭彙，最早出現於六朝道經中。²⁰

《太平經》中種民的辭彙雖是後世奉道者補撰，但應有此補添之動機，否則難以將經文思想一予貫通。從《太平經》重人思想所整理出來的經文中，似乎可了解後世添補種民此一辭彙的原因。見卷 49〈急學真法第六十六〉云：

「人者，天之子也，當象天爲行。」

卷 35〈分別貧富法第四十一〉：

「人者，乃是天地之子，故當象其父母。」

卷 110〈大功益年書出歲月戒第一百七十九〉：

「人者，最物之尊者，天之所子也」

卷 45〈起土出書訣第六十一〉：

「人乃天地之子，萬物之長也。」

以上幾段經文都重複提到人和天的關係，所有人都是天的孩子，即人性的基本特徵就是擁有共同的天父。同時表示和其他生物的不同，只有人能配天而行，因此人被賦予有揀選義，同時突顯人的優越性。

卷 54〈使能無爭訟法第八十一〉：

「人者，在陰陽中央，爲萬物之師長，所能作最衆多」

卷 137-153〈太平經鈔壬部〉：

「人者，萬物之長也。」

²⁰ 「應以《正一法文天師教戒科經》所收的〈大道家令戒〉較早提出種民的新辭彙」見李豐楙，〈六朝道教的度救觀——真君、種民與度世〉，收錄於《東方宗教研究》新五期，台北：國立藝術學院傳統藝術研究中心，1996年。頁142。

卷 42<九天消先王災法第五十六>：

「夫人者，乃理萬物之長也。」

《太平經》的種民概念，認為人除了有天人關係的共同揀選義以外，還能運用智慧來管理萬物，使萬物能盡情生長。並主張人生而承受最多的天地自然之性，和其他生物比起來，顯示人的高貴，因此勸人應該珍惜身為人的榮耀。

見卷 92<洞極上平氣無蟲重複字訣第一百三十六>：

「夫天地之性人為貴，蟲為至賤。」

卷 110<大功益年書出歲月戒第一百七十九>

「但自惜得為人，依仰元氣，使得蠕動之物，所不睹見災異之屬。」

「人食五常之氣，無所不稟，無所不依，無所不行。」

「我蒙恩得為人，與萬物絕殊，天使有異，能言能語，見好丑，知善惡可不之事。」

卷 40<努力為善法第五十二>

「人生乃受天地正氣，四時五行；來合為人，此先人之統體也。」

依照上述人性共同所持有之行為與自然趨向，表達人類與其他生物的不同，突顯人類的獨一無二。應可理解後人將「種民」一詞彙添補於《太平經》的<太平經鈔甲部>偽卷中，可見偽撰者亦深刻感受到「人」是《太平經》主旨的主體，甚至比儒家、道家的經典更強調人的優越性，經由肯定「人」情意、形軀本性的優越性價值，進而不斷為善、積善之下與修煉並進，享有成仙之超越性價值的實現就不遠了。因此肯定「人」情意、形軀本性的優越性價值是《太平經》種民思想的基礎概念。

至於西方啓示神學中，種民詞彙的出現往往在「末世」思想之後，種民的意義是來自於信仰神，因而得救的一群人。但《太平經》的末世思想不明顯，若是強調末世思想，就難以將「樂生惡死」的達生觀有理化。《太平經》的種民思想反而是站在以人為中心的本體上，認為相信自己的能力，自我修煉的能力，並且積善除過，必受神靈的賞識而被神靈薦舉與提拔。見卷 110<大功益年書出歲月戒第一百七十九>云：

「行仰善，與天地四時五行合信，諸神相愛，有知相教，有奇文異策相與見，空缺相荐保。」

這種不斷行善積德的結果，可以受到諸神的推薦而受到提拔，度世成仙的言論，在《太平經》中處處可見。所以這應是偽撰經鈔甲部，並補添「種民」一詞彙的動機所在。

總之，《太平經》的種民思想，乃自人秉受天地之神性而延伸之說，但「天地之性，半善半惡」（卷 137-153〈太平經鈔壬部〉），此半善半惡是與半陰半陽相對應，符合《太平經》認為天地萬物皆有自然本性，因此可推論此自然本性是善惡參半，人的本性亦是有善有惡。因此《太平經》認為人皆有成為「種民」的身分，但因人後天行為「學之以善，其人善」、「學之以惡，其人惡」、「學之以偽，其人偽」（卷 97〈妒道不傳處士助化訣〉）所以《太平經》才說「種民智識，尚有差降，未同浹一，猶須師君。君聖師明，教化不死，積煉成聖，故號種民」，人若能得明師教導，更能提高「種民」的層次，增益達成不死成仙的終極境界。

第二節 《太平經》的「貴生」思想

「生」乃指生命，生命的定義根據西方生命哲學而言，即指「使自己動的能力」²¹，具有主體自身內在「動」²²質因即是區分生物與非生物的第一個概念，即「內在行動」乃生命的第一個概念。可知西方生命哲學是處在具有「內在行動」的角度看待生命的本質，有內在行動者即「存在」，活的；反之不動者即是「不存在」，不動不變就沒有生命，是死的。從主體自身內在「動」的生命哲學發端，類似中國《易經》所云：「生生之謂易」。從太極動靜，陰陽兩儀相生、相濟，四象與八卦生萬物之系統理論。生命內在「動」的本質依西方神學解釋，人的「生命」是源於創造神力，再推論「生命的變化，常有創造」，又加強解釋生命的生滅之問題，以為「人的生命是繼續內在的變易，繼續變易是繼續由能到成，變易的本體，即生命的本體就是成。」²³因此我們可說人類精神活動正是生命本能和意志的創造過程。即生存本能、自由意志、生命的活力等個體自身內在本能，都是宇宙生命奔流不息的主要動力，所以應肯定生命自身存在的意義與價值，才得以使生命的發展獲得理想之完全之我，由此可知，西方生命哲學對於「重生」、「貴生」的生命觀，是對於積極創造的價值而予肯定。

²¹ 參見李震《哲學的宇宙觀》，台北：輔大出版，1994年。頁225。

²² 「動」在哲學中的根本意義是「由潛能到完成的接續過程」。

²³ 羅光《生命哲學》修訂版，台北：台灣學生書局出版，1988年。序IV。

中國哲學對於生命的定義，較缺乏內在質因的探討，皆偏向普遍生命外在現象的定義，例如《易經·繫辭下》注：「物成形謂之生」。《大戴禮·本命篇》云：「化陰陽，象形而發，謂之生」。許慎云：「生，進也，象草木生出土上，凡生之屬皆曰生。」不管生命的定義為何，生命的流轉不息是道家或道教哲學首先關注的，將「道」視為宇宙生命的本源，萬物皆由「道」而生成，萬物生命遵循「道」的法則而生生不息，因此整個宇宙被視為恆常流動，不斷變化的大生命。這種宇宙生命觀與西方生命哲學大致相同。

（一）重人貴生

嚴格來說《太平經》的「重人」及「貴人」兩者雖有各自的思想範疇，卻存在著密不可分的关系，因此近代學者皆以「重人貴生」一詞彙來表達道教的生命觀基礎思想。從《老子》的「貴生」、《莊子》的「保生」、「全生」到秦時代的《呂氏春秋》：「貴生重己」，皆重視「生」的重要。若再討論道家形上本體論與生命的終極關懷，其實對於「重人貴生」的重視是為了求長生而準備。即若無法長存生命，使生命無限之延伸，則無須求得長生與成仙之境界。《太平經》是如何教人「重人貴生」呢？首先《太平經》以為人本秉受天地之氣而生出，因此人全身上下皆與陰陽、五行構成有機整體。見卷 40〈努力為善法第五十二〉

「人生乃受天地正氣，四時五行；來合為人，此先人之統體也。」

卷 35〈分別貧富法第四十一〉：

「又人生皆含懷天氣具乃出，頭圓，天也；足方，地也；四支，四時也；五臟，五行也；耳目口鼻，七政三光也；此不可勝紀……。人生皆具陰陽，日月滿乃開胞而出戶。」

卷 18-34〈錄身正神法〉：

「天之使道生人也，且受一法一身，七縱橫陰陽，半陰半陽，乃能相成。」

「七縱橫」意指眼耳鼻口等七竅。人身體頭部、胸部、腹部、四肢等，皆與天地自然對應，此對應關係的象徵意義在於強調「人」生出是無與倫比的珍貴。卷 56-54〈闕題〉：

「人生備具陰陽，動靜怒喜皆有時，時未牝牡之合也。是陰陽當主為生生之效也。」

卷 154-170〈通神度世厄法〉：

「天之生人，萬事必備，故十月而生，與物終始，故可度災厄，致太平。」

在《太平經》中舉凡提到「陰陽」一辭彙，多半意指男女交合之生殖義。同時引伸人應當遵循天地、陰陽、五行之道，施生養長，以通達天地之統系，繁衍中和之人類。

以上只能淺論說明人生而貴的意象，還無法說明《太平經》強調「重人貴生」的重要性。見卷 48〈三合相通訣第六十五〉：

「人命至重，不可須臾。」

這句話實際表達出人的生命至為重要，不應等閒視之。但生命延續的作用為何呢？從《太平經》的社會意識或當代思潮中其實是可見其端倪的。

從社會群體的民生觀點來說，「貴生」或「樂生」思想的提倡都有助於人類積極耕種從事農業的發展，也間接促使經濟的活絡。中國以農立國，農耕事業須靠許多人力、時間的經營，因此從漢代重視宗族延續的孝道而言，亦是增益農的永續發展。這種強調傳宗接代的重要，影響所及絕非只是人類的生存而已，甚至影響到整個宇宙萬物的永續生存。見卷 35〈分別貧富法第四十一〉：

「夫男者乃承天統，女者承地統；今乃斷絕地統，令使不得復相傳生，其後多出絕滅無後世，其罪何重也！此皆當相生傳類，今乃絕地統，滅人類，故天久久絕其世類也。」

卷 35〈一男二女法第四十二〉：

「夫貞男不施，貞女不化，陰陽不交，滅絕世類，二人共絕天地之統，貪小虛偽之名，反無後世，失其實核，此天下大害也。」

卷 56-64〈闕題〉：

「凡事一陰一陽乃能相生，乃能相養，一陽不施生，一因並需空無可養也。一因不受化，一陽無可施生統也，陽氣一統絕滅不通，為天大怨也，一陰不受化不能生出為大咎。天怨者，陽不好施無所生，反好殺傷其生也；地所咎，在陰不好受化而無所出養長而咎人反傷其養長也，天不以時雨為惡凶天也，地不以生養萬物為凶惡地也，男不以施生為斷天統，女不以受化為斷地統，陰陽之道，絕滅無後為大凶。」

卷 40〈樂生得天心法第五十四〉：

「夫人者，乃天地之神統也。滅者，名為斷絕天地神統，有可傷敗於天地之體，其為害甚深，後亦天滅煞人世類也。」

卷 35〈分別貧富法第四十一〉：

「天統陰陽，當見傳，不得中斷天地之統也，……故天使其有一男一女，色相好，然後能生也。……天地之間無牝牡，以何祖傳，寂然便空，二大急也。」

所謂天道大急者，乃謂絕滅死亡也，此乃死亡所帶來的恐懼心理，也隱約說明既然強調貴生與樂生，絕滅死亡就應規避與預防。太平經正是提供人類「各為身計」預防死亡的一本書。

卷 36〈守三寶法第四十四〉：

「故陰陽者，傳天地統，使無窮極也。」

「所謂天道大急者，乃謂絕滅死亡也，急無過此也。……飲食、陰陽不可絕，絕之天下無人，不可治也。守此三者²⁴，足以竟其天年，傳其天統，終者復始，無有窮已。」

卷 93〈國不可勝數訣第一百三十九〉：

「天下人乃俱受天地之性，五行為藏，四時為氣，亦合陰陽，以傳其類。」

人共同具有天地自然之本性，秉受天地化育萬物的創生力，因此人當象天地以傳衍後世，所以《太平經》以為人皆具有使生命延續的本能。若不敢從事傳宗接代的任務，對天地的運作而言是一件凶事。見卷 118〈禁燒山林訣第二百九〉：

「不敢復傳類，不而復相生成，故凶也。」

卷 117〈天咎四人辱道誠第二百八〉：

「今天乃貴重傳相生，故四時受天道教，傳相生成，無有窮已也，以興長萬物類。故天者名生稱父，地者名養稱母，因六甲十二子八卦之氣以為紀，更相生轉相使，故天道得常在不毀敗，是常行施化之功也。」

從〈分別貧富法〉說法，可知與其說是恐懼死亡，其實《太平經》的末世思想是人類不能傳宗接代，認為絕滅人類之時，天地萬物也跟著滅種，因此人類背負著延續地球上物種生命的使命，若人自己不重視傳宗接代，當然也無法體認其

²⁴ 指飲食、男女、穿衣三者。

他生物的永續生存。《太平經》因此認為人不能傳世類的罪過尤其甚大。又見「人死亡，天地亦亂毀矣。」（卷 93〈萬二千國始火氣訣〉）

對於傳宗接代的重視，《太平經》講的非常多，應該是受到漢代重視孝道的影響，《太平經》不免將「重人貴生」的思想由當代思潮來詮釋，更能深得民心與贏得政府的重視。從《孝經》：「父母生之，續莫大焉」（聖治章第 9）以及《孟子》：「不孝有三，無後為大。」（離婁篇上第 26 章）可知《太平經》的「重人貴生」之說的範疇，融攝了孝道思想。

總之，《太平經》的「貴生」思想乃是源於「道本體」的母性意象，而「道無奇辭，一陰一陽，為其用也。」（卷 18-34〈合陰陽順道法〉）正是說明道是萬物始母，而陰陽是道運行變化的基本規則，必須在陰陽協調之下，萬物才能生育繁殖。因此《太平經》的「貴生」思想亦是以尊陽崇陰的基礎上去闡述的。²⁵從此視域而言，「貴生」一詞並非只是重視生命發展的歷程，或生命外在現象的描述，反而強調的是母性意象獨有的生殖意義，間接肯定女性地位的價值，甚至將女性提升到與男性平等的地位。

（二）護陰、愛陰的貴生觀

從《太平經》文中屢次袒護女性的言論可知，殺女者與「絕天統，滅人類」有關，這是因為《太平經》的「貴生」思想是以護陰、愛陰的角度去考慮的，若人間多殘殺女性，造成社會群體中男性多而女性少的現象時，人類的生育率必然降低，唯恐有絕滅人類的危機出現。因此《太平經》的「貴生」思想尤其關注女性弱勢團體的生存權。見卷 108〈要訣十九條第一百七十三〉：

「欲樂思人不復殺傷女者，取訣於各居其處，隨其力衣食，勿使還愁苦父母而反逆也。」

這段經文意指：想要樂於規勸人們不在殺害女性，要訣在於使她們找到各自合適的夫家，各食其力，不要使她們做出讓父母感到愁苦之事。《太平經》關心的不僅是人的問題，尤其強調女性人類不應處於卑下的地位，而勸人不應殘殺女性。卷 35〈分別貧富法〉談論最多關於女性的議題：

「今天下失道以來，多賤女子，而反賊殺之，令使女子少於男，故使陰氣絕，不與天地法相應。天道法，孤陽無雙，致枯，令天不時雨。女者應地，獨

²⁵ 可參見孫亦平〈論《太平經》的婦女觀及其對道教發展的影響〉，收錄於《世界宗教研究》1998 年第 2 期。頁 111—117。

見賤，天下共賤其真母，共賊害殺地氣，令使地氣絕也不生，地大怒不悅，災害益多，使王治不得平。」

從〈分別貧富法〉可推知當時社會普遍存有虐殺女性的現象，《太平經》反對這種好殺的習性，於是篇中以天地好生之性與陰陽相須、平衡、孤陽不生漢人副天數、天人一體的理论先肯定人的價值，更依此辨正虐殺女性的錯誤，認為男女兩性的數量應當平衡發展，且呼籲為政者不應以刑法殺傷人民，或濫殺無辜女性，保護女性地位就是保障國家生育系統的永續發展。若殘殺女性會帶來「絕地統」、「滅人類」，且「深亂王者之治」的罪行。〈分別貧富法〉更慎重地說：

「為王者，但當游而無事，今是傷女為其致大災，當奈何之乎？」

「然天下所以賤惡女者，本惡過在其行。」

「子今能記之，天下無復殺女者也。」

「夫女，今得生不見賊殺傷，故大樂到矣。」

「今天下一家殺一女，天下幾億家哉？或有一家乃殺十數女者，或有妊之未生出，反就傷之者，其氣冤結上動天」

「人失天道意，多賊殺之，乃反使男多女少不足也，大反天道，令使更相承負，以為常俗。」

以上可知殘殺女性的行為是《太平經》特別關注的社會現象，就連孕中之女都被殘傷，這是很可怕景象。但這些景象是被為政者默許的，因此《太平經》紀錄下這場浩劫，並以陰陽理論與天人感應說，認為被殺者之怨氣會感動上天，且失天道意而有承負流災，希望能依此能制衡封建體制的威權。

〈分別貧富法〉最後提出結論：

「右分別說貧富君王行之立吉禁人斷絕地統以興男女平復王政。」

因此筆者以為〈分別貧富法〉真正強調的並非殘殺女性的議題，殺女只是舉例說明而已，其目的終究還是在陳述「禁人斷絕地統興男女」的「貴生」思想。

《太平經》以陰陽之說討論勿殺女性，但也提到「陰為女，所以卑而賤者，其所受命處，戶空而虛，無盈餘，又無實，故見卑且賤也。」其實是矛盾的。但若將視域放在「貴生」的傳宗接代時，基本上《太平經》是尊陽崇陰的，其他在人的生理結構或社會階層上，才是陽尊陰卑的情況。見卷的 118〈禁燒山林訣第二百九〉提到三男無一女是無法傳宗接代的。

「請問三陽相得何故凶衰乎？……三盡男也，無一女；名為滅亡之路，無後之道。不敢復傳類，不而復相生成，故凶也。」

《太平經》勿殺女性的貴生觀應是繼承老子道家的貴柔守雌思想，因此有學者稱老子是女性哲學²⁶。《太平經》繼承老子道本體的學說，同時也將道具有母性意象的模式複製過來，並融合易學之陰陽學說來闡述「貴生」之思想。因此《太平經》的「貴生」思想是肯定萬物秉受天地有好生之德性，具有生生不息的價值意義，人應當參讚此「貴生」之創造力而積極參與，並身體力行。

（三）仁民愛物的貴生觀

《太平經》對生命的尊重是涵蓋天下一萬二千生物的，當然包括人類在內，但《太平經》除了認為人類的生命難得以外，天地之間天上飛的、地上爬的、水裏游的的千萬生物，其出生都是「凡萬物生自有神」²⁷，源於陰陽二氣交感，天喜愛生出萬物，地則是喜愛養育萬物而生。其生命的形成都是聚足許多因緣才可以受生而出生，因此難能可貴的。且還說最早期的爬蟲類最初承受陰陽二氣交感時，其實是同人類一樣用呼吸的方式給自己能量，以維持生命的，因此牠們的生命是充滿自然之氣的，而不知要喝要吃啊！但時間一長，和人類一樣都離本根越來越遠，就忘了食氣維持生命的方式，因而有飢餓的感覺。見卷 36〈三急吉凶法第四十五〉：

「蚊行俱受天地陰陽統而生，亦同有二大急、一小急耳，何謂乎哉？蚊行始受陰陽統之時，同髣髴噓吸，含自然之氣，未知食飲也，九九亦離其本遠。大道消竭，天氣不能常隨護視之，因而飢渴。」

從這裡我們可以知道，天在生成萬物時，並非有何生物是先生出或後生出的。萬物齊一而生，最初時人類與動物都是抱持元氣，不喝水，不吃東西，靠呼吸陰陽二氣來存活的，根本就不知道飢渴的滋味。見卷 36〈守三實法第四十四〉：

「然天下人本生受命之時，與天地分身，抱元氣於自然，不飲不食，噓吸陰陽氣而活，不知飢渴，久久離神道遠，小小失其指意，後生者不得復知真道空虛，日流就偽，更生飢渴，不飢不食便死。」

在〈守三實法第四十四〉與〈三急吉凶法第四十五〉中提到人有飲食、傳宗

²⁶ 牟鍾鑒等主編《道教通論—兼論道家學說》，頁 17。

²⁷ 卷 103〈虛無無為自然圖道畢成戒第一百六十八〉。

接代、穿衣等三大急，人類和動物的屬性是相同的，都需要進食以維持生命。因此《太平經》的「貴生」思想基本上是萬物齊一生的，除了尊重多樣生物的生命也應該保護人類之外的生命。

卷 56-64 <闕題>：

「夫萬二千物，各自存精神，自有君長，當共一大道而行，乃得通流。天道上下，往朝其君，比若人共一大道，往朝王者也。萬二千物精神，共天地生，共一大道而出，有大有中有小。」

卷 35 <分別貧富法第四十一>：

「天以凡物悉生出為富足，故上皇氣出，萬二千物具生出，名為富足；中皇物小減，不能備足萬二千物，故為小貧，下皇物復少於中皇，為大貧；無瑞應，善物不生，為極下貧。……萬二千物俱出，地養之不中傷，為地富。」

《太平經》主張愈是生物多樣性，其世界愈是處在生生不息，充滿生命力的熱情，這樣的現象表示一種富足的價值意義。但是因為人離自然越來越遠，與自然和平相處，仁民愛物的情懷逐漸退化了，所以中皇、下皇以後，自然界受到人為的破壞，物種逐漸減少，反而是小貧又大貧。

卷 50 <生物方訣第七十一>：

「夫天道惡殺而好生，蠕動之屬皆有知，無輕殺傷用之也；有可賊傷方化，須以成事，不得已乃后用之也。故萬物云云，命系天，根在地，用而安之者在人；德天意為壽，失天意者亡。」

卷 93 <方葯厭固相治訣第一百三十七>：

「夫凡洞極之表裡，目所見，而所聞，蠕動之屬，悉天所生也。天不生之，無此也。因而各自有神長，命各屬焉。比若六畜，命屬人也，死生但在人耳，人即是六畜之司命神也。是萬二千物悉皆受天地統而行，一物不具，即天統有不足者，因使其更相治服也。」

卷 67 <六罪十治訣第一百三>：

「天地共生跂行，皆使有力，取氣於四時而象五行。」

不僅人體秉元氣、陰陽、五行而生，而能行走做事。其他的動物也同樣受四時、五行之氣而有力氣運動。

卷 103 <虛無無為自然圖道畢成戒第一百六十八>：

「凡萬物生自有神，千八百息人爲尊，故可不死而長仙。所以蚤終失自然，禽獸尙度況人焉？」

整句話意思是「禽獸行自然無爲之道都能度世成仙，更何況是萬物之靈的人類呢？」此句話雖然是強調重人，使人反省身爲人之優越性，但此句經文卻間接說明萬種生物都具有神識的運作能力，除能感受到危機意識即求生的本能，還有度世成仙的可能。因此對於人以外的生物，人類更當尊重其生長，保障其生命權。卷 112〈寫書不用徒自苦誠第一百八十七〉：

「慎無燒山破石，延及草木，折畢傷枝，實於市里，今刃加之，莖根俱盡。其母則怒，上白於父，不惜人年。人亦須草自給，但取枯落不滋者，是爲順常。天地生長，如人欲活，何爲自恣，延及後生。」

「無取幼稚給人食者，命可小長，終竟錄籍。」

破壞草木生長環境，亂砍亂伐，使草木不得其生，這會觸怒天地父母，反而使人減去壽命；也不要拿取幼小未發育健全的生物給人吃，這樣就可以讓人的壽命稍微的延長，活完錄籍上歲數。

卷 112〈不忘誠長得福訣第一百九十〉

「惟天地亦因始初，乃成精神，奉承自然，生成所化，莫不得榮。因有部署，日月星辰，機衡司候，並使五星，各執其方，各行其事。……元氣歸留，諸穀草木歧行喘息蠕動，皆含元氣，飛鳥步獸，水中生亦然，使民得用奉祠及自食。但取作害者以自給，牛馬騾駝不任用者，以給天下。至地祇有餘，集共享食。勿殺任用者，少齒者，是天所行，神靈所仰也。萬民愚愆，恣意殺傷，或懷妊胞中，當生反死，此爲絕命，以給人口。」

《太平經》歌誦「生命」的出生都是一種富足的象徵，一切生命皆受命於天，且萬種生物的體內都具有神靈的本性，因此包括跳蚤以至於禽獸都能有度世成仙的可能。人類被賦予管理六畜興旺的權利，但管理並非決定牠們的生死，提倡「天下皆好生惡殺」（卷 120-136〈太平經鈔辛部〉）人類應當遵循天道遍生萬物的德行，尊重人類之外的生命。因此《太平經》的「貴生」思想並非完全漠視其他生物的生存權利，而是教導人們應該站在其他生物的立場考慮生命本是秉天命而出生，當使其合順自然而生長，珍愛生命，反對人爲的殺戮一切生命。這是《太平經》中「貴生」思想的基本概念。

《太平經》的「貴生」思想，還可以從人被賦予幫助天來管理萬物生命的成長。見卷 67〈六罪十治訣第一百三〉：

「以教天下之人，助天生物，助地養形，助帝王修正。又使各懷道，求生惡死，令使治助治人，不復犯法，為邪凶惡。其心善，則助天地帝王養萬二千物，各樂長生；人懷仁心，不復輕賊傷萬物，則天為其大悅，地為其大喜，帝王為其大樂而無憂也，其功增不積大哉？夫一人教導如此百愚人，百人俱歸，各教萬人，萬人俱教，已化億人，億人俱教，教無極矣。此之善，上洽天心，下洞無極，人民莫不樂生為善。」

卷 110<善仁人自貴年在壽曹訣第一百八十二>：

「見長命之人問之，言有忠孝，不失天地之心意，助四時生，助五行成，不敢毀當生之物。」

在《太平經》中「天」只有創生的意志，並不具有實際管理的能力。在《太平經》的科層制度之下，人被賦予幫助天以行動來治理萬物。但為了能使「貴生」思想能普遍得到人們的認同與方便實施，《太平經》認為應該透過教育的策略，才能使「貴生」思想落實於天下之人，達到「人懷仁心，不復輕賊傷萬物」的目的。像這樣「好生惡殺」宣導「貴生」思想的言論，在《太平經》中不勝枚舉。

卷 120-136<太平經鈔>辛部：

「天與君父主生，此太陽之長也，生之祖也。天不欲生，物不得生，父不欲施，物亦不得生，君不欲生，物亦不得生，故天與君父主生。夫君父常念生，不樂殺者，凡物盡生。」

卷 69<天讖支干相配法第一百五>：

「故東方者好生，南方者好養。……夫天法，帝王治者常當以道與德，故東方為道，道者主生，南方為德，故南方主養也。」

卷 71<致善除邪令人受道戒文第一百八>：

「夫道，乃重事也，或悔與人，且欲奪人道，故先試人，視人堅不，共來欺人，使人妄語，得其辭語，堅閉之，甚無傳之也，即可得壽也，久可得真道矣，傳之日消亡矣，又使人好生而惡害。」

「夫虛無絕洞之道，長欲使人好生而惡殺，閉口無泄，乃可萬萬歲也。」

卷 110<大功益年書出歲月戒第一百七十九>：

「貪生之人，自不忘天所施為，故重之者，承愛人之命耳。念善得善，壽不疑也。」

卷 115-116〈某訣第二百四〉：

「王相之氣多所生，多善事。故太平之歲，凡物具生，多善物，是明證也。」

以上皆言「好生惡殺」，以此口號呼籲人類應該實踐「天地之大德曰生」的精神，尤其是帝王者更應效法上天好生之性，反對殺戮，才能給予天下人模範之表率，進而使天下人皆能仁民愛物，這才是個體生命內在上善本性的充分體現，更由萬物俱生與否來比應人的道德之性，若要知道個人是否存有道德、仁愛之心，最容易的判斷方法就是藉由萬物俱生或不生來判斷。

卷 120-136〈太平經鈔〉辛部：

「故萬物不生者，失在太陽；生而不養成，失在太陰；養而不成者，失在太陽；生而不養成，失在太陰；養而不成者，失在中和。故生者，父也；養者，母也；成者，子也。生者，道也；食者，德也；成者，仁也。一物不生，一道閉不通；一物不養，一德不修治；一德不成，一仁不行；欲自知有道德與仁否，觀物可自知矣。」

卷 119〈三者爲一家陽火數五訣第二百一十二〉：

「今天上所以盡悉欲生長，而急害傷者，天道常有格（固定）三氣。其初一者好生，名爲陽；二者好成，名爲和；三者好殺，名爲陰。故天主名生之也，人者主養成之，成者名爲殺，殺而藏之。」

「今者，天道初起以來，在周復後，來屬人屬陽。陽好生而惡殺，生者須樂，乃而合心爲一相生，而中有殺氣輒傷，不能相生成。」

卷 137-153〈太平經鈔壬部〉：

「天與君父主生，此太陽之長也，生之祖也。天不欲生，物不得生，父不欲施，物亦不得生，君不欲生，物亦不得生，故天與君父主生。夫君父常念生，不樂殺者，凡物盡生。」

「故古聖王之理者，一曰常生，二曰常養，三曰常施。……四曰刑……五曰殺……第一之君純生，第二之君純養，第三之君純施，第四之君純刑，第五之君純殺。生者延年國昌，養者增算，施者無過，刑者有病，殺者暴窮。」

既然應有「好生」之本性則更需有「惡殺」的念頭，否則有人以爲殺生之後必有生生不絕的想法，所以《太平經》強調「重生」，應以「好生」之本性而斷絕殺戮之說，思考非常周延。

以社會民生的角度來看「好生惡殺」的貴生思想，是爲了避免人類的食物供應不足，而引起人民飢荒之災，造成百姓難以治理。因此藉「好生惡殺」的提倡，鼓勵人民勤奮耕種，一方面可以使人民樂於從事工作，一方面可以避免食物供應不足的問題產生。

總之《太平經》認爲「貴生」是人類之上善之本性。人類有智慧能了解天地生出人類的原因，而珍貴、獨尊人類生命，並能參贊天地始母的偉大，積極參與維護萬物生命的自然發展。對於生命有利的事情就應該去做，凡是對於生命有害的事情，都應該制止。

第三節 《太平經》的「樂生」思想

對於個體生命問題的關注與解脫方式是世界諸大宗教經典內涵的基本思想概念。然而世界上大部分的宗教都是以尊神、重神，而輕視矮化人類與其他生物，有認爲生命是由神所創造的創造說，人雖爲萬物之靈但仍只是神的複製品，因亞當（Adam）將個人意志抉擇違背上帝而犯了罪，殃及人們遠離上帝。若要超越現世回歸神的懷抱，必須順從、信仰神的啓示，人知罪悔改以後，透過神的拯救而贖罪，光靠自力是無法洗滌「原罪」²⁸而超越現世與神結合，俗人與神聖的相對性從一出生就無法改變。或是認爲生命本質即是「苦」²⁹，以現世生活界苦多於樂，惡多於善，認爲凡夫在三界六道流轉生死中的一切皆是負面的價值判斷，生命本源於淫慾，生命中充滿不可滿足的慾望，而人在不斷追求奮鬥中，不幸與痛苦的感受隨時席捲而來，體認唯有斷淫愛之「無生」³⁰才能斷絕生死輪迴，終

²⁸ 「原罪」最早出現於保祿致羅馬人的書信中（5：12-20），「故此，就如罪惡藉著一人進入了世界，死亡藉著罪惡也進入了世界；這樣死亡就殃及了眾人，因為眾人都犯了罪。」（5：12）。《聖經》創世紀第三章中，亞當（Adam）就是由個人抉擇而把惡引入善的世界的人。依保祿致羅馬人的書信中一段文字而被解釋成爲遺傳性的「原罪」，肇始「罪生」的生命觀思想。以上可參見《人的宗教向度》頁 423。基督宗教的教義中，其淵源即是罪惡。「若不能一如基督之良善聖潔與仁慈，則在上帝之前便是罪人。」參見何世明，《基督教人生觀概論》，香港：基督教文藝出版社，1987，頁 197。喀爾文教派（Calvisim）教導信徒：在神的眼裡，即使是最正直得人，也沒有哪個行爲是無罪的。

²⁹ 黃公偉，《中國倫理學通詮》，台北：現代文藝出版社，1968，頁 146。

³⁰ 從佛教的苦、無我、無常的三法印可知佛教是虛無主義亦是悲觀主義，從生命起始到死亡，從最底層的地獄到最高層的天堂，痛苦都是不可避免的，只要有生命就有痛苦，唯有終止永不止息的生命輪迴，才能斷絕苦的折磨，因此佛教的生命觀是因「苦生」而體認「無生」以追求「寂滅」的終極境界。

止永不止息的苦痛，因此佛教以「苦生」³¹重來世而輕今生，重靈魂輕肉體，否定生命存在的意義，於是有「厭世」、「出世」思想。像這樣對生命抱持有罪、悲觀的心態下，對於生命之身體髮膚而言，當然也不會有保固、煉養生命個體的養生思想。³²

《太平經》不否認生命的一次性，但卻積極肯定現世生命的存在價值，不認為生命是萬般皆苦，以提出重人貴生的觀念來肯定生命一次性的價值意義，與人被揀選具有長生久視的潛能。雖然重人貴生為《太平經》生命觀的基本命題，但如何能將重人貴生的概念落實於生活上，建立起人們反省生命意義時的普遍標準，於是《太平經》針對追求人生的意義之議題，提出應以「樂生」的態度來面對，³³於是「樂生」延續了重人貴生的理論思維，鷹架了《太平經》整套生命觀的網路，更是道教區別於其他宗教的一大顯著的特點。³⁴

（一）、樂生惡死

《太平經》的樂生思想是相對於死亡而論述的，如何能獲得長生久視的生命，才是符合「貴生」的慾望。因此樂生的定義，即是以快樂的心情去正視死亡，以獲得長生久視為人生最大的快樂，此快樂才是人生最寶貴的事物。因此樂生與縱欲的快樂主義不能混為一談。

《太平經》的樂生思想，基本上源於認為天下人皆秉受天地自然之性，四時五行之氣進入身體之中，且能合順陰陽，實踐傳宗接代的本能，更重要的是身為人的優越性價值，即在面對生命的生死議題時，都能抱持達觀、愉悅的生活態度去厭惡死亡。這種能正視生死議題，而能運用智慧解決的能力，只有人才能辦到。因此卷 93〈國不可勝數訣第一百三十九〉才說：

「天下人乃俱受天地之性，五行為藏，四時為氣，亦合陰陽，以傳其類，俱樂生而惡死，悉皆飲食以養其體，好善而惡惡，無有異也。」

卷 18-34〈名為神訣書〉：

³¹ 蕭登福教授認為「佛經中以生為苦，為輪迴之因，為淫穢產物的看法，不僅和道教不同，也和中國哲學如《易經》、《老子》、《莊子》等書中所見到者不同。」參見蕭登福，〈試論佛道二教初期交會，兼論二教「淫慾」與「生命」的看法〉，收錄於《第六次儒佛會通論文集》，台北：華梵大學，2002年。

³² 不否認仍有些宗教或教派的修持方法與養生術相通，例如印度教的瑜珈術（Yoga）。

³³ 王海明：「樂生乃貴生之道」，〈貴生論〉，收錄於《海南大學學報人文社會科學版》，2001年3月，第19卷第1期。

³⁴ 卿希泰，《中國道教史》（第一卷），四川，四川人民出版社，1988。頁121。

「太陰、太陽、中和之氣共爲理，更相感動，人爲樞機，故當深知之。皆知重其命，養其軀，即知尊其上，愛其下，樂生惡死，之氣以悅喜，共爲太和，乃應並出也。」

因此可知《太平經》認爲「樂生惡死」是天地之性賦予天下人共有的本性，是人性的真實本質。在卷 40〈樂生得天心法〉中，對「樂生」思想有詳盡的解說：

「『真人前，凡人之行，君王之治，何者最善哉？』『廣哀不傷，如天之行，最善』。『子言可謂得道意矣，然治莫大於象天也；雖然，當有次第也。』……『……人最善者，莫若常欲樂生，汲汲若渴，乃後可也。其次莫若善於樂成，……。其次莫若善於仁施，……。其次莫若善爲設法，不欲樂害，但懼而置之，乃可成。其次人有過，莫善於治而不陷於罪，乃可也。其次人既陷罪也，心不欲深害之，乃可也。其次人有過觸死，事不可奈何，能不使及與其家與比伍，乃可也。其次罪過及家、比伍也，愿指有罪者，慎毋盡滅人種類，乃可也』……『願得天師道傳弟子，付歸有德之君能用者。令陰陽各得其所，天下諸承負之大病，莫不悉愈者也。』……『善哉，子之言也，詳按吾文，道將畢矣，……今日思行之，凡病且自都除愈莫不解。』」

以上大意是，神人認爲舉凡人的行爲或君王的施政，應該以泛愛眾生，不傷害人命，如上天長養萬物、尊重生命，不傷害萬物一樣的作爲。要效法上天的作爲，不是一蹴可及，反而有順序進行的。人之中最好的行爲，就是經常表現出樂於生存的人，這種人對於樂於生存的生活態度是狂熱、積極的追求。其次才是樂於成全他人。神人共舉了八條行爲來詮釋「樂生」的定義。值得注意的是，第七、八條是諫言廢除漢代刑法中的連坐法，對於無辜被牽連的人深感同情，若能免除無辜者的性命，就是符合天的心意，認爲爲政者應以保全人民性命，使人民生命獲的保障。這裡似乎提出了「基本人權」的議題，很具體倡導「人權」的重要，若爲政者泯滅人權，不僅造成「盡滅人種類」，同時不能得天心意。因此可知《太平經》將「樂生」的層次提高到與天地之本性的地位。所以人亦當效法，以「樂生」爲第一善。見卷 137-153〈太平經鈔壬部〉：

「故理之第一善者，莫若樂生，其次善者樂養，其次善者樂施。故生者象天，養者象地，施者象仁。此三者，天地人之大綱也。」

以上可知「樂生」被《太平經》視爲延伸貴生思想的一種內在心態上或外在行爲的模範。其思維模式是：

重人貴生 → 樂生 → 樂養 → 樂施

(二) 樂生與苦生

《太平經》以爲「重人貴生」思想不能只是一個口號而已，應包括「樂生」這種心態上或行爲上具體可以實踐的層面。這種生命觀的主旨模式是影響道教的基本教義與其他宗教的最大差異處，同時也是道教教義的主要特徵。

《太平經》中有幾篇誡訣卷章是直接討論與佛教教義教理相關的。³⁵同時直言佛教教義輕棄生命、殘損身體是阻斷天地生命之延續，非順應天地生育之大德行，這些人違逆天地貴生、重人之道，因此不僅斷其嗣、絕祖祀，天地不悅，神靈判其爲惡之首，更轉命祿降由陰曹地府審判，尤其不得度世成仙。³⁶如 111〈善仁人自貴年在壽曹訣第一百八十二〉：

「食糞之人，亦安從得與天大神久共事乎？糞中之有應天書度者？」

原文是真人問哪種人不能成仙？神人回答說是「食糞之人」。湯用彤認爲「食糞之人」意指佛教徒³⁷。不能成仙的原因是，所食糞中難道有與《太平經》書相應的而得度世成仙的道理嗎？又卷 117〈天咎四人辱道誡第二百零八〉：

「今洞上皇平氣至，不而復容此四人，此四人也，乃使天上天下共賤爲道者，反名爲惡子。是故令使人道日衰消，休廢不復起。今天下之人共爲惡，正此四人所毀敗也。……其第一曰不孝，第二曰不而性真³⁸，生無後世類，第三曰食糞飲其小便，第四曰行爲乞者。故此四人者，皆共汙辱天正道，甚至所以興化，而終古爲天上天下師法者也。今不可以調風雨，而興生萬二千物，爲其師長也。」

「其第一曰不孝，第二曰不而性真，生無後世類，第三曰食糞飲其小便，第四曰行爲乞者。故此四人者，皆共汙辱天正道，……故不孝而爲道者，乃無一人得上天者也。」

³⁵ 目前文獻皆以爲佛教傳入中國之時，是東漢明帝（西元 58-75）永平年間。因此可知《太平經》對佛教初傳入中土之教義是有相當程度的了解。

³⁶ 湯用彤認爲《太平經》是反對佛教的。見《湯用彤學術論文集》，北京：中華書局，1983 年。頁 69。

³⁷ 《論衡·雷虛篇》：道士（當時泛稱佛道之徒）劉春熒惑楚王英，使食不清。不清即是大小便。湯用彤認爲漢代佛道不分，此「道士」一詞泛稱佛道家，參見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第五章。

³⁸ 性真：謂保持人所固有的生理機能和本性。

以上所指：一曰不孝，棄其親；二曰捐妻子，不好生，無後世；三曰食糞，飲小便；四曰行乞丐，是謂四毀之行。其中棄其親、無後嗣、行乞等三種行爲，正是佛教初傳中土時最大的特色，³⁹一般被解讀爲駁斥佛教的理由。

以上可知《太平經》乃從重視生命的延續之角度去審視初期佛教信仰的，首先強調人類身體骨肉、髮膚乃稟受天地、父母之「生」，尤其珍貴，當不可輕易損毀。因此鄙視佛教徒剃髮出家爲僧是對父母不孝，《太平經》亦引述《孝經》：「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷。」認爲身體髮膚受之父母，出家爲僧者必須剃髮，因此毀損身體髮膚，乃是對父母所生之身體不能保持完整而深感厭惡，是謂不孝，列爲惡子之首。見卷 114〈爲父母不易訣第二百三〉：

「子亦當孝，承父母之教，乃善人骨肉肢節，各保令安全，父母所生，當令完，勿有刑傷。」

當時佛教初傳入中國，即要求爲僧者必須剃髮，此儀式之教義多輕視生命而提倡殘損肉體與中土民俗格格不入。⁴⁰又第二惡人者乃「不而性真，生無後世類」，更是犯了中國人無後嗣之大不孝的忌諱，《太平經》爲本土經典，自然承襲中國人對於家族一脈相傳的系統維持之思想道統，相對於佛教徒出家，斷絕家族香火之行爲頗不以爲然。《太平經》在〈天咎四人辱道誡第二百八〉中有詳細的論述：

「今學道者純當象天爲法，反多純無後，共消滅天統。其貞者，尙天性也，氣有不及。其不貞者，疆爲之壅塞，陰陽無道，種其施於四野，或反棄殺，窮其妻子而去者，是皆大毀失道之人也。無可法，是大凶一分之人也。」

認爲佛教徒多是單身未娶妻而沒有後代，就是消滅了天好生而延續生命的道統，「貞者」乃指先天沒生育能力者，不傳宗接代情有可原，「不貞者」則是指有生育能力者，那些有生育能力者卻壓抑男女交合的活動，不將精液施予妻子，卻將精液遺留在修道處曠野中，這些佛教徒的行爲不可成爲後世效法的對象，真是犯了大凶之罪呀。

「夫皇天，乃是凡事之長，人之父母也，天下聖賢所取象也，何用等失道妄

³⁹ 湯用彤：「夫出家棄父母，不娶妻，無後嗣，自指浮屠之教。而《論衡》謂楚王英曾食不清，則信佛者固亦嗜服用糞便也。至若乞求自足，中華道術，亦所未聞。……疑在漢代沙門尚行乞，至後則因環境殊異，漸罕遵奉。」《湯用彤學術論文集》，北京：中華書局，1983年。頁69。關於佛教徒「行乞」，亦可見漢《四十二章經》：「去世資財，乞求自足」。

⁴⁰ 佛教出傳入中國時即有輕視生命，殘損身體的思想。到了三國·康僧會譯《六度集經》中更歌頌殘損身體以供佛爲佈施。此佛教殘身以輕視生命的論述可參考蕭登福教授所著，〈試論佛道二教初期交會，兼論二教「淫慾」與「生命」的看法〉，收錄於《第六次儒佛會通論文集》，台北：華梵大學，2002年。

爲無世類之子爲與共事乎？……不肯與無後世類之人共事，與之爲治，吸不得天心。故聖賢，天使其皆貴重有後世，而共憎惡人無後世也。……若天上仕此人⁴¹，天上反當主聚無後世人邪？行如此反得上天，天上反愛無後世而無好生邪？故皆死於不毛地，不生之土，無人之野，令使各歸其類也。汝不好生，與天反，故投汝不生之處。」

佛教徒棄絕傳宗接代的行爲，這是違反天好生之德，天怎可能讓這些人度世成仙，在天界擔任職務呢？天神們都鄙視這些不傳宗接代的修道者，也不願意和他們在天界共事。天更詛咒這些人，既然不樂於生育，死時當然喪於不毛之地，死於什麼都不生長的地方，連人類都沒有的地方。

「今上皇天之爲性也，常欲施與，故主施主與，主生主長，主出不主納，主勝不主服，服則爲逆，故天道不可威劫也，劫迫之則令人滅亡矣。……今學道爲長生，純當象天也。天者好生，故學長生者，純守天第一生之氣，其爲行，當隨天道意也。故地者主辱殺，主藏，不當隨地意也。夫道者，乃大化之根，大化之師長也。故天下莫不象而生長也。……下古多見霸道，乞丐，棄其妻親，捐妻子，食糞飲小便，是道這衰，霸道起也。」

此段文章雖然強調修道者應當效法天道「好生」的本性，所以學習長生之人，更應當專注執著於天本「生」之氣，但值得注意的是「夫道者，乃大化之根，大化之師長也。故天下莫不象而生長也。」其中「道」與「化」兩者關係非比尋常，此處之「化」應視爲「道」的運動特性。⁴²因此有「變化」之意，《太平經》可是最早將之引入生命哲學系統的，詳細論述可見第二章。從以上〈天咎四人辱道誠第二百八〉章節內容可知，《太平經》之「重生」思想與佛教的教義多有抵觸，更立文字由淺而深的哲理依據，措詞溫文又嚴厲的反駁佛教輕視生命的思想是天地所不容，也會使絕滅人類與其他生物的生長，生命不得延續，世界當然究竟死寂遍野，恐有亡國之虞。

卷 118〈禁燒山林訣第二百九〉：

「請問三陽相得何故凶衰乎？……三盡男也，無一女；名爲滅亡之路，無後之道。不敢復傳類，不而復相生成，故凶也。」

卷 18-34〈名爲神訣書〉：

「故純行陽，則地不肯盡成；純行陰，則天地不肯盡生。」

⁴¹ 指無後之人。

⁴² 王麗英，〈順化與逆化—道教哲學的思維特徵〉，道教文化資料庫。<http://www.chinataoism.org>

《太平經》並非只反對佛教出家修行，也不認同修行者離家太久，且男性多而無一女性的狀態下，按照陰陽學說而言亦無法傳宗接代。此外《太平經》談論傳宗接代的重要性，也在其他卷章中不斷出現。

卷 35 <分別貧富法第四十一>：

「夫男者乃承天統，女者承地統；今乃斷絕地統，令使不得復相傳生，其後多出絕滅無後世，其罪何重也！此皆當相生傳類，今乃絕地統，滅人類，故天久久絕其世類也。又人生皆含懷天氣具乃出，頭圓，天也；足方，地也；四支，四時也；五臟，五行也；耳目口鼻，七政三光也；此不可勝紀……。人生皆具陰陽，日月滿乃開胞而出戶，視天地當復長，共傳其先人統，助天生物也，助地養形也。今天地神信此家，故天地神統來寄生於此人，人反害之，天大咎之，而人不相禁止，故天使吾出此書以示後世也。」

卷 40 <努力為善法第五十二>：

「人生乃受天地正氣，四時五行；來合為人，此先人之統體也。此身體，或居天地四時五行先人之身，常樂善無憂，反復傳生。」

卷 35 <一男二女法第四十二>：

「夫貞男不施，貞女不化，陰陽不交，滅絕世類，二人共絕天地之統，貪小虛偽之名，反無後世，失其實核，此天下大害也。天若守貞，即時雨不降，地若守貞，即萬物不生，不施不生，其害大矣。」

卷 56-64 <闕題>：

「凡事一陰一陽乃能相生，乃能相養，一陽不施生，一因並需空無可養也。一因不受化，一陽無可施生統也，陽氣一統絕滅不通，為天大怨也，一陰不受化不能生出為大咎。天怨者，陽不好施無所生，反好殺傷其生也；地所咎，在陰不好受化而無所出養長而咎人反傷其養長也，天不以時雨為惡凶天也，地不以生養萬物為凶惡地也，男不以施生為斷天統，女不以受化為斷地統，陰陽之道，絕滅無後為大凶。」

卷 40 <樂生得天心法第五十四>：

「夫人者，乃天地之神統也。滅者，名為斷絕天地神統，有可傷敗於天地之體，其為害甚深，後亦天滅煞人世類也。」

樂生既然是天地中最大的善，殺生就是最大的惡，它的危害是傷天敗地，所造成的承負之災是天絕滅人類的報應。以上所整理之論述，可知《太平經》是以天道「好生」之本性為基礎，認為「天道常在，不得喪亡，狀如四時周反鄉。終老反始，故長生也。」⁴³、「今皇天有道以行生，凡物擾擾之屬，悉仰命焉」。⁴⁴因此人應效法天道好生的本性，參與生命的延續。

人的生命亦是稟天地精華，陰陽交合，日月合璧，孕育生成。因此人不僅與天具有相同的精神意志和道德屬性，就連人的生理構造也是天的模式的複製品。人若能效法天生育萬物，地養長萬物的本性，當有助於天地人與其他萬物的互利共生。然而天地只有主宰生與養的意識，人卻中介於天地之間，為萬物之長。惟佛教對生命流轉輪迴之苦，或此生今生中苦多於樂的問題，《太平經》似乎附和、認同，經文中不厭其煩的說明個人生命歷程中所遭逢的多是苦難感與危機之感。但較佛教體認「苦生」而消極的厭世主義而言，《太平經》認為如果「久苦天地四時五行之身，令使更自冤死，尙愁其魂魄」(卷 40<努力為善法第五十二>)，反而提出「樂生」的概念，倡導以樂天、達觀主義來輔導教育人心。見<努力為善法第五十二>：

「真人前，天下之人凡有幾窮乎？……天下之人有四窮。……謂子本得生於父母也，既生，年少之時，思其父母不能去，是一窮也。適長，巨大自勝，女欲嫁，男欲娶，不能勝其情欲，因相愛不能相離，是二窮也。既相愛，即生子，夫婦老長，顏色適不可愛，其子少可愛，又當見養，是三窮也。其子適巨，可毋養身，便自老長不能行，是四窮也。」

人生有四大煩惱、窮困，第一是人小時候因為依戀著父母而不敢離開太遠，這是第一個無法擺脫的難題，是人生第一苦之煩惱；第二是男女情欲無法控制，彼此相愛不能有別離之苦；第三是人受歲月摧殘，因此有年老色衰之感嘆，但是小孩年少可愛卻還需要人照顧、扶養，這是人生第三難以擺脫之苦；第四是小孩長大，自己卻年老不能動之苦。雖然人生有以上四大窮苦是無法擺脫的，但《太平經》認為：「四窮之後，能得明師，思慮守道尙可。高才有天命者或得度，其次或得壽，其次可得須與樂其身。」(卷 40<努力為善法第五十二>)。遇到明師指點，心中純想著遵守《太平經》的真道，還是有希望擺脫的。程度較優秀，悟性高有天命者，是指生前就名列上天長生簿的人們，可以擺脫今生的窮苦而成仙，其次或許可以獲得高壽，再其次是可以「快樂」悠閒無憂的歡度晚年。又說「以年窮盡為期」⁴⁵，把能活到最高的壽齡當作是今生所學的終極目標。因此《太

⁴³ 卷 52<胞胎陰陽規矩正行消惡圖>。

⁴⁴ 卷 67<六罪十治訣第一百三>。

⁴⁵ 卷 40<努力為善法第五十二>。

平經》不以人生有苦而受制，反而提倡人應以追求「年窮盡」為樂趣。
卷 114〈天報信成神訣第一百九十七〉：

「其人自樂生者，天使樂之，是天報信，其人必化成神，必以白日。」

人若能時時刻刻有著「樂生」的自我要求，連上天也能感受到和樂的氣氛，所以上天一定會舉薦此人，讓此人有朝一日能白日升天，幻化成神。這就是「樂生」者的代價。因此「樂生」的具體表現是可以跨過此生的有限生命，而整合超越性永恆之生命，亦是解脫的實踐方法之一。

本章小結

《太平經》的「重人」思想，乃是藉由「天人相應」的生命起源說，以人配天的模式，認為人是複製天而來，因此形成神聖化的生命觀與身體觀，而將人的價值地位提高了。

從《太平經》的「樂生」思想可知，「樂生」與「貴生」兩者具有互釋性，嚴格來說卻比「貴生」更具生命認知論傾向，對生命發展有正面而達觀的意義價值。從「樂生」思想來看佛教東傳初期的基本教義所做之分析與批判內容，基本上《太平經》認為當時的佛教是不適合中國人信仰的，尤其與儒家、道家的「重人貴生」之生命觀思想相違逆而格格不入，對於「無生」之後果，恐有滅絕人類之浩劫。

《太平經》承襲儒家重人事輕鬼神的人本思想及樂天知命的人生觀，和道家《老子》的「貴生」、「長生久視」、「攝生」；《莊子》的「保生」、「全生」、「尊生」的觀念，雜糅出《太平經》重人、貴生、樂生的折衷性格，一方面回答儒家以仁義道德遮蔽死亡的議題，同時處理了道家對於生命中苦多樂有消極的偏見。

《太平經》倡導「重人貴生」，但更積極的提出「樂生」的達觀心態，認為生命稟天地之善而出，因此因善而樂，人當以愉悅快樂的心態來看待生命，且天地、四時、五行運行不悖，萬物欣欣向榮，處處顯露善意，人只要效法宇宙的運行，生命沉浸在快樂的狀態中，就忘記死亡這回事，死亡是為惡者獨享的，為善者因為「樂生」而竟其天年，或遵從《太平經》的修練方法除了可卻病延年，還可「度世」成仙與天地共長久。

第四章、《太平經》的苦痛觀與解脫觀

第一節 《太平經》的苦痛觀

《太平經》成書時期大概介於東漢順帝之後至桓帝延熹八年之前（西元107-220），這段時期正巧是東漢王朝陷入局勢不安的醞釀期，社會動盪、人民生命不保，自然災害尤其頻繁，如此災難所造成的苦痛感，非常人能忍受，人民不禁要疑問，探索這些災難從何而來的真相，此時《太平經》的出世，正中這些陷於身心低潮的人心，亦扶正日益喪志之人生觀。

《太平經》以爲人不同於其他動物的本性天賦，主要是人具有神性與自由意志，因此能突顯人的主體性價值。也因為人的自由意志，更能決定個人行爲所應承擔的善惡結果。善果所表示的意象是愉悅而隨心所欲的心境，惡果所表示的圖像，就是痛苦的表情與情節。《太平經》以人爲主體性的價值，其實只是在詮釋其整個生命觀系統架構的基本命題。

仔細閱讀《太平經》中對個體生命歷程中所遭遇的幸福感、滿足感或苦難感、危機感等的探討，正好是《太平經》的認識論範疇，人性本有喜、怒、哀、樂、愛、惡等六情之感受，¹因此能意識到，同時也會想知道人類自身苦痛、浩劫不斷的原因，這應該是人的本能。《太平經》深知人類普遍心理現象，藉由回答痛苦從何而來的見解與說明，企圖解決現實生活體驗中普遍存在的危機意識，而獲得的人生哲學，正是《太平經》真正關切的。

《太平經》以不斷挖掘人們內心的苦悶，陳述人們身體的病痛爲己任，彷彿一位全能的醫者，對於身體內外的任何病痛皆一目了然，既然如此了解人民的苦痛，更當熟悉如何對症下藥。因此《太平經》作爲一位醫者，認爲應該讓人們清楚知道痛苦的來源，這概念符合「重本守始」、「求其根」的理論，當人們了解痛苦從何而來時，便恍然大悟而痛改前非，增益勸人積善棄惡之目的。《太平經》認爲造成人生苦痛的原因可概分三類，第一類指承襲漢代以來的「三命」爲主的善惡報應說。三命即正命、隨命、遭命。「正命」乃指先天性稟受的年命與祿命，是宿命論的命定說。「隨命」意指行善得壽得貴，行惡得天得賤；²人類恣意任爲所造成自作自受的病痛或災禍，《太平經》以「興衰由人」稱之。「遭命」則指行

¹ 卷96〈忍辱象天地至誠與神相應大戒〉：「凡天下之名命所屬，皆以類相從，故知其命所屬。故含五性多者，象陽而仁；含六情多者，象陰而貪。」

² 蕭登福《道家道教與中土佛教初期經義發展》，上海：上海古籍出版社，2003年9月，頁10。

善反而夭賤，行惡反而得貴壽，³此不合理的報應定律，《太平經》以「承負」解釋之，並說明世人的苦難皆由「承負」所流災。第二類是「司命神」的考核定罪，促成上天運作罰惡的能力，降下災異使人遭逢苦難。及「臟腑身神說」亦具有監督人是非善惡行為的職能，若外游不僅會導致人體的病痛，還會使身中神上天言人之過，使上天降譴。第三類指體內的魂魄與精氣神三元素不協調所產生的疾病苦痛。

（一）三命說

三命即正命、隨命與遭命等三者，此三命說是中國善惡報應說的邏輯定律。三命說的正命乃自古中國人長期以來的「生死有命，富貴在天」的宿命論，此說經過《莊子·列禦寇》：「達大命者隨，達小命者遭。」添加「隨命」與「遭命」之說之後更是增強報應定律的周延。之後被漢代思潮援用，而成爲社會上人們的普遍信仰。⁴

1、正命

「正命」是指人一出生，即稟承上天賦予壽夭貴賤不同的命。⁵這種先天的命定說，《太平經》多以「祿命」稱之。漢代將此先天正命分爲「年命」與「祿命」兩種，「年命」乃秉先天氣之厚薄而有壽夭之分，而「祿命」則與星宿之氣有關，因此有貴賤貧富之命運。

《太平經》中承襲漢代的正命說，認爲祿命是天庭爲世人預定的貴賤身分，並繫於星宿，人世各自具有生死貴賤的命運，其名籍皆藏在天曹中。首先卷 1-17〈太平經鈔甲部〉就說了「生死簿」這東西。

「黑文者死，青錄者生。生死名簿，在天明堂。」

此「生死名簿」即指一種上天預定人們的出生到死亡的年命歲數的名冊簿。黑文主掌世人死亡之事，青祿則掌出生之事，這名冊簿藏在天庭考核功過之處。卷 56-64〈闕題〉：

³ 同上註。

⁴ 同上註。

⁵ 同上註。讖緯書籍漢籍中所見之三命說，可見蕭登福《讖緯與道教》，台北：文津出版，2000年。頁 382-386。

「生死有期，司命奉籍」
「人壽命進退長短，各有分部」

卷 70〈學者得失訣第一百六〉：

「人生各有命也，命貴不能為賤，命賤不能為貴也。」

卷 102〈所應訣第一百六十七〉：

「天受人命，自有格法。天地所私者三十歲，比若天地日月相推，由余閏也，故為私命，過此者應為仙人。天命：上壽百二十為度，地壽百歲為度，人壽八十歲為度，霸壽以六十歲為度，侷壽五十歲為度。」

以上經文可知，每個人降生在這世上之前，早已受到上天的操弄，即年命歲數、貧賤貴達皆受到先天上的決定，包括不死可以獲得長生成仙者，都是上天命定的。卷 111〈善仁人自貴年在壽曹訣第一百八十二〉：

「地上之生人中，有胎未生，名姓在不死之錄。」

此種先天正命的預定論，可以被賦予具有先驗性之神秘主義解釋，卷 112〈七十二色死尸誠第一百八十六〉就指出祿命和天干地支及星宿的關係：

「人有貴賤，壽命有長短，各秉命六甲。生有早晚，祿相當直，善惡異處，不失誅分。」

卷 111〈有德人祿命訣第一百八十一〉：

「籍系星宿，命在天曹」

卷 111〈善仁人自貴年在壽曹訣第一百八十二〉：

「天乃聽信，使助東星布置當生之物，華實以給民食，……陰陽接會，男女成形，老小相次，稟命於天數。於是二十八宿輾轉相成，日月照察不得脫，更直相生，何有解息。但人不知，以為各自主名。雖有主，更相檢持。所以然者，人命有短長，春秋冬夏，更有生死無常。……故言四時五行日月星宿皆持命，善者增加，惡者自退去，計過大小，自有常法。」

以上經文大意是說，人的祿命各有分別，且人莫不生於六甲組合之年月內，⁶人的出生年月日都是有星宿當配值日的，祿命和星宿相當值即富貴，祿相不當

⁶ 六甲即所謂甲子、甲寅、甲辰、甲午、甲申、甲戌，此六甲一周，即概括天干地支六十之組合。

值就卑賤。從此可知，祿命的貴賤夭壽是可以透過某種操作的結果而得知。卷 96〈忍辱象天地至誠與神相應大戒第一百五十三〉就指出祿命可以透過占卜的推論而得知某人一生命運的貴賤夭壽：

「凡天下之名命所屬，皆以類相從，故知其命所屬。故含五性多者象陽而仁，含六情多者象陰而貪，受陽施多者為男，受陰施多者為女，受王相氣多者為尊貴則壽，受休廢囚氣多者數病而早死，又貧極也。故凡人生者，在其所象何行之氣，其命者系于六甲何曆，以類占之，萬不失一也。」

卷 111〈有德人錄命訣第一百八十一〉更是專文講解祿命的命定說內容：

「生命之日，司候在房，記著錄籍，不可有忘，命在子午（鼠、馬年），其命自長。丑未之年（牛、羊年），不失土鄉，壽小薄。不宜有惡，使付土鄉。壽未盡，籍記在旁，雖見王相月建（即使是遇到降生在吉祥之日），氣以不長。所以然者，在土之鄉，故令坤艮之鄉，其壽自減，生日及時，三土相望，其日以生不進，價作已錢，從歲至，少有利時。辰戌之歲，天門地戶，天土地土，自當所生。……天戌日復直歲生，是為大德之人，無所妨，固宜勿惶懼。……壽命有期，直聖得聖，直賢得賢，是天常法，祿命自當，或出神仙？寅申之歲，其人似虎，……年在寅中，命亦復長，三寅合生，乃可久長。申為其沖，了不相亡，多惡畏夜……其命在金，行害傷人，故令小壽，……卯酉之命，各直期月，其日復同。卯主於東……天惜人命，復得久長。西正西復在金鄉，喜行戰鬥，不得久長，行惡，自然何從久生？……巳亥之期年以生，……重陰無陽，命自不長。亥主西北，巳主東南，所向所為，少得其宜，治生難以進，壽難以長。……十干名功，復宜天算，計其短長，相推為命，天之行何得自從？故今大德之人並領其文，籍系星宿，命在天曹。」

此段經文大意是：本命是鼠年與馬年的人，他們的壽命天生就是很長，而牛年與羊年出生的，壽命稍微短了些，龍年與狗年出生者，是大德之人，有機會成為賢人，甚至成仙。命在虎年與猴年者，若是寅年寅月寅時出生者，壽命會很長，猴年出生的人就比較短命。兔年與雞年出生者，屬兔者可以獲得生存的保障，而屬雞的可能會夭壽，就算遇到吉利的月份時辰，也僅僅能夠竟享天年而已。屬蛇、豬者，若出生的月份日期均為陰性，壽命恐怕不能長久。經文更進一步說明壽命的長短是上天所預定的，若是知道正命不可改，因此而放縱自己，不從事積善棄惡的行為，還有可能活不完正命所規定的壽命，若是多積善行，即可竟其天年。對於正命說，卷 112〈有過死謫作河梁誠第一百八十八〉認為人的相與祿，無法

強求。

「道自然人相祿，不可疆求。」

《太平經》經常先承認祿命具有不可改變的命運，勸人及早覺醒，應該痛定思痛的累積善行，自救而救人。

卷 110〈善仁人自貴年在壽曹訣第一百八十二〉：

「受命有期，安得自在？」

「受命有期」意指天庭對世人祿命早已做出安排。以上關於祿命的說法，對於人的生命定向是消極而毫無幫助的。一般人普遍引申為「生死有命，富貴在天」的消極而被動的人生態度，筆者因此認為「正命」說會腐蝕人心，容易使人對於未來不抱任何希望，反而將自身埋入自怨自哀的人生苦難之中。

2、隨命

「隨命」意指人行善而得壽貴，行惡則得夭賤，即自作自受的現世善惡報應定律說。《太平經》以「興衰由人」為題，大致上吻合「隨命」說法，特徵是「現世報」。

《太平經》的「隨命」說乃將主體回歸到「人」自身上。認為人生苦難的源頭是因為人自身的所作所為造成，見卷 65〈興衰由人訣第一百一〉：

「故天法，凡人興衰，乃萬物興衰，貴賤一由人。」

上天的法則是人的興衰，乃至萬物的興衰，尊貴低賤都完全取決於人的自由意志。〈興衰由人訣〉認為天地之道的偉大之處，在於生育長養萬物，而不干預萬物的興衰，這是天地的常規，因此人為何有吉凶禍福，在於人自身行為決定的。

1-17〈太平經鈔甲部〉：

「今天地開闢，淳風稍遠，皇平氣隱，災厲橫流。上皇之後，三五以來，兵疫水火，更互競興，皆由億兆，心邪形偽，破壞五德，爭任六情，肆凶逞暴，更相侵凌，尊卑長少，貴賤亂離。致二儀失序，七曜違經，三才變異，妖訛紛綸。神鬼交傷，人物凋喪，眚禍荐至，不悟不悛，萬毒恣行，不可勝數。」

從三皇五帝以來，兵禍、瘟疫、水災、旱災輪番爭著發生，這都是因為億

兆的人類，心思邪惡，形貌偽善，破壞五德，濫用六情，肆意行兇，爭寵暴虐，互相侵犯，尊卑長少及貴賤之分都雜亂無章。導致天地陰陽、日月五大行星的運行喪失規則次序，神靈鬼魅都受到損傷，人類萬物凋敝喪亡，災禍一個接一個的到來，可是世人既不覺悟，更不知悔改，各種毒害就任意亂竄，簡直數不清。同卷又說：

「堯水之後，湯火為災，此後遍地小小水火，罪重隨招，非大陽九大百六也。……災有重輕，罪福厚薄，年地既異，推移不同。」

此處意指在堯湯之後，遍地都有小小的水災、旱災，罪孽重了，馬上就會招此災害，不一定要經歷大陽九、大百六的劫運。這些大小水旱災是因為世人愚昧的行為所遭致，災害有輕重，福分有厚有薄，由於年歲、地域處境不同，因此災難大小也會不盡相同。這裡要強調的不是陽九、百六劫運災歲說所造成的災害，卻是強調因為人類的作惡多端導致的小災害、疾病已經多到促使末世浩劫的提前到來。將苦痛的由來，不能歸咎於上天，反而是人類自作自受造成的說法，這是《太平經》在處理生命觀的苦難由來之最大特色。

卷 92〈萬二千國始火始氣訣第一百三十四〉：

「請問旱凍盡死，民困飢寒而烈而死，何殺也？此者，皇天太陽之殺也。六陽具恨，因能為害也。何謂邪？願聞之。然，六方洞極，其中大剛，俱恨人久為亂，惡之故殺也。」

這段經文以問答的方式，說明旱災與寒流之災造成人民死傷無數，這兇手是誰？神人先說：「正是皇天的陽氣所殘殺。因為乾陽之氣同時憤恨，因而造成凶害。」神人繼續推說：「因為剛正之氣，最痛恨世人長久從事危亂社會的事，所以起了憎惡的心，而反過來用自然災害來殘殺人類。」

人類恣意任為所造成自作自受的病痛或人生際遇的災禍不已，其種類有許多，從《太平經》的卷名即可清楚了解。例如卷 67〈六罪十治訣〉、卷 93〈效言不效行致災訣〉、卷 109〈四吉四凶訣〉、卷 112〈貪財色災及胞中誠〉、卷 118〈禁燒山林訣〉等。《太平經》將苦痛的由來歸咎於「興衰由人」，其中具體行為舉例非常多，以下整理部分重要經文，並予分成四項說明：一是個人性行為，二是帝王施政造成，三是受社會不良風氣影響。

(1)、個人行為：

個人的吉凶禍福不完全來自於先人的惡報或庇祐，皆完全由自身行惡或善而得到的報應定律。見卷 90〈冤流災求奇方訣第一百三十一〉云：

「夫天之爲法，不以卒故人也，愚人自故觸冒之耳。」

意思是說，上天制定的法則，不會存心讓人死亡，只有愚昧的人自己觸犯，自取滅亡。這裡說明上天和人的關係，兩者只具有母親與孩子的關係，「天」雖有意志，卻不會主動害人，也不會毫無理性的降下使人類吉凶禍福的苦難，人類的吉凶禍福是自作自受而來。見卷 93〈陽尊陰卑訣第一百三十八〉云：

「夫凶吉，本非天也，過也，人自求得之耳。」

卷 98〈神司人守本陰祐訣第一百五十六〉：

「凡人舉事有過，皆自身得之也。夫禍變近從胸心中出，不以他所來也。」

卷 40〈努力爲善法第五十二〉：

「地下得新死之人，悉問其生時所作為……定名籍，因其事而責之。故事不可不豫防，安危皆其身自得之也。」

此處意思是指人死後到地府接受審判時，會按生前的行爲來決定賞罰，因此〈努力爲善法〉奉勸世人做任何事情時，不能不先做預防，安危其實都是自己招來的。所以爲善者和爲惡者，各自招來不同的現世報應。

卷 100〈東壁圖第一百六十三〉：

「善者自興，惡者自病，吉凶之事，皆出於身。」

卷 67〈六罪十治訣第一百三〉：

「不睹凡人乃有大罪六，不可除也。或身即坐，或流後生。」

「或身即坐，或流後生」中的「身即坐」是指自作自受，「流後生」是使後人承負其罪，因此可知《太平經》中除了以承負說爲人類痛苦始源之外，尚有「興衰由人」的自作自受說法。這種「興衰由人」說，亦可從個人不善加保護自然環境，卻爲一己之私而爲害自然環境的敗壞，解釋自作自受的苦痛由來。

卷 45〈起土出書訣第六十一〉：

「今有一家有興功起土，數家被其疾，或得死亡，或致資賊縣官，或致兵革鬥訟，或致蛇蜂虎狼惡禽害人。大起土有大凶惡，小起土有小凶惡，是即地忿忿，使神靈生此災也。故天地多病人，此明證也。」

「得罪天地」之意，是指天地猶如父母，人類受天地之生養，卻不圖感恩，反而爲了自己私利，不惜傷害地形，如大興土木，挖井開礦，如同疥蟲殘害人體一樣，使得大地的血脈筋骨受到損傷。因此才說「天因大惡人生災異，以病害其子」⁷，天痛恨人的行爲而降下自然災異，使人類生病受害。

以上說明個人的吉凶禍福，不受先人承負之餘災造成，反而是來自於自身的所作所爲。此外，帝王與下臣施政不良也會有現世報應。

(2)、帝王施政：

使用武力與加重刑罰來逼迫他人就範或成爲治理國家的策略，這是《太平經》所鄙棄的，甚至經文中反覆強調使用武力與刑罰會導致人與人的相處陷於禍患中，見卷 113〈樂怒吉凶訣第一百九十一〉：

「樂者，陽也；刑罰者，陰也。……陰氣盛則多資賊，罪人不絕，煩物不生也。」

《太平經》認爲陰陽兩者應協調，但陽可稍盛於陰，陰則不可盛於陽，陰盛則不協調，萬物相應之下，則起禍端或生病。見卷 18-34〈解承負訣〉：「多病率死者，刑氣太急也。」能用刑罰處事，非爲政者而已，若刑罰太多太重，反而得不償失，使帝王遭來禍患。卷 86〈來善集三道文書訣第一百二十七〉更有大篇幅的說明爲政者多以威權、武力統治人民，這些爲政者以後的子孫都會受承負之災。

「今太上中古以來，多失道德，反多以威武相治，威相迫協，有不聽者，後會大得其害，爲傷甚深，流子孫。」

卷 18-34〈分別貧富法第四十一〉：

「行武者，得盜賊神出助之，故其治逆於天心，而傷害善人也。」

卷 47〈服人以道不以威訣第六十四〉：

「以威嚴與刑罰畏其士眾，故吏民數反也。」

「就嚴畏智詐刑罰乃日亂。。」

卷 115-116〈闕題〉：

⁷ 卷 45〈起土出書訣〉

「兵杖刑罰者，陰也，地之怒也，陰興必傷陽化。」

「萬二千國紛爭不樂，刑罰大起，兵革揚也，樂斷廢也，則刑大起，六方不合，則日日凶也。」

以上幾段經文，皆是《太平經》對君王的諫言，將刑罰比應為陰性，刑罰過多了，陰性會勝過陽性，反而導致天地陰陽不協調而促成大災難的發生。為政者使用過多而不當的刑罰，其實反而使社會瀰漫著惶恐的氣氛，間接促使人民承受不了而造反，同時讓帝王陷於兵荒馬亂之中，這就是帝王不當施政所招來自作自受的苦難。依此期許為政者少用刑罰，應當以道德教育之策略，使人性本善的自然流露，實現自我規範、自律的社會。見卷 44〈按書明刑德法第六十〉：「古者聖人君子威人以道與德，不以筋力刑罰也。」使用刑罰與武力去維持秩序或建立權威的人，倒頭來卻是讓自己多疾病，暴露施政毫無能力。見卷 137-153〈太平經鈔壬部〉：

「刑者有病，殺者暴窮」

使用武力與刑罰的人，會使身體的機能加速耗損，是造成自己壽命短的原因。見卷 18-34〈闕題（二）〉：

「夫用口多者竭其精，用力多者苦其形，用武多者賊其身，此者凶禍所生也。」

卷 54〈使能無爭訟法第八十一〉：

「所以壽多者，無刑不傷，多傷者乃還傷人深。故上古者聖賢不肯好為刑也，中古半用刑，故壽半，下古多用刑，故壽獨少也。……下古大愚，則自忽用刑，以為常法，故多不得壽，咎在此。……子賢明者，為父計；臣賢明者，為君深計。子不賢，不肯為父深計；臣不賢明，不肯為君計。是年少者，即是其人身邪；其人邂逅吉凶者，流後生，此格法也。」

「好用刑乃與陰氣並，陰者殺，故不得大壽。」

此段經文意思是，人民長壽的原因，是因為沒有刑罰的殘害，喜好才傷別人者，會遭受報應害到自己。所以上古聖賢都不願意施用刑罰，中古時代施用一半的刑罰，所以那時的帝王就享有一半的壽命，下古時代多施用刑罰，所以這時帝王的壽命更短。這是因為喜和用刑罰之人正好比附陰的殺氣，所以都難以得到長壽。施用刑罰治世者，不論是帝王或下臣到頭來都會禍及自身，所遭遇的吉凶果報，還會使後人承負流災之痛。因此才說「是故上古聖帝王將任臣者，謹選其有道有德，不好殺害傷者，非為民計也，乃自為身深計也。」

(3)、社會風氣：

由社會不良風氣造成的災難，雖非常有，但一時之價值觀偏差仍舊影響社會的秩序運作，使個人在探究生命的意義之過程中，有不良的錯誤引導，會導致現世報應。《太平經》認為引起社會瀰漫不良風氣的原因之一是用浮華之文、妄語教人。卷 174〈去浮華訣第七十二〉：

「內則不能究於天心，出則不能解天文明地理，以占覆則不中，神靈不為其使，失其正路，遂以惑亂，故曰浮華。……令天道失正，陰陽內獨為其病，乖亂害氣數起，帝王愁苦，其心不能禁止，變氣運作，人民不壽，以此為大咎，賢明共失天心。」

此「浮華」意指，遠離追求長生之「惑道邪書」，多引用這些「浮華」之文來實施教育，當作教材。其實會讓人們心念不正，社會動亂，帝王愁苦，人民的壽命不長。

卷 49〈急學真法第六十六〉

「中古以來，有善道者皆相教閉藏，不肯傳與其弟子，反以浮華偽文教之，為是積久，故天道今獨以大亂矣，天地災怪，萬類不空也。」

「夫下古人大愚，反誦浮華相教，共學不壽之樂，生時忽然，自言若且無死，反相教，無可愛惜，共興凶事，治死喪過生，生乃屬天也，死乃屬地，事地反過其天，是大害也。」

經文中認為現代人都很愚昧，反而用浮華不實的文辭相教，共同學習不能長壽的教材，這樣會使興起兇亂、大害的事情。

浮華之書不僅令人耳目所聞所見，不能探求到真理，反而內心都被盲目追求榮華富貴而蒙蔽了。這是因為浮華之書讓人們扭曲了正確的價值觀，追求生命的意義不在於追求自我的榮華富貴，應是以追求人生不斷行善積德，爭取如何長生久視的壽命，才是人生的目的。

人們受到浮華之書的影響，會表現在行為上與言談間，不禁意流露出令人覺得可怕的虛榮、表裡不一的價值觀，造成人與人的交往多不以誠信為原則，人際關係上缺乏和樂、愉悅，反而使人們彼此逞兇相互訴訟。卷 113〈樂怒吉凶訣第一百九十一〉云：「則樂氣不出，治難平，難平則氣鬥訟而多刑。」

《太平經》認為虛妄之言多了，天地、陰陽不協調，社會人心不安，不能取得神

靈的幫助。多用妄言為說話內容的人，更會無法傳宗接代。見卷 50〈去邪文飛明古訣第六十七〉：

「慎之無妄言，令使人無後世也。所以然者，其說妄語無後，不可久用，故使人無後也。治道日衰，乖逆皆異言，此實非也，皆應亂天文地理，不應聖人心者，神不可使也。」

若人人皆用虛妄之言交談，則禍從口出，集體道德墮落的下場就是人人以為惡當作樂趣，《太平經》在〈六罪十治訣〉中就指責一般人皆有的六大罪過，都是病態的行為。一是指有道者不肯教人如何求生存。二、有德者卻不肯教人如何守德。三、有財吝財卻不肯救窮周急，四、枉費天賦予人智慧卻不肯力學自救。五、有足夠能力卻不修善德。六、有充沛體力卻遊手好閒。

見卷 67〈六罪十治訣第一百三〉：

「天大疾之，地大苦之，以為大病，誠怨忿恚。因使萬物不興昌，多災夭死，不得竟其天年。帝王悒悒，吏民云亂，不復相理，大咎在此，六罪也。有道妒道，不肯力教愚人；有德妒德，不肯力化愚人；有財富畜積而妒財，不肯施予，天生凡人使施之。天有知，不肯力學正道以自窮見教，反笑之；有能，不肯力學施見教，反罵詈之；有力，不肯力作，可以致富為仁，反自易懈惰。見父母學教之，反非之。」

人犯了六罪過的後果，以個人而言是「或身即坐，或流後生」，如不是現世報，不然就是會災流子孫。除了個人的惡果，還有生命共同體範圍之內的天地、其他生物、帝王、官吏人民等也同受災害。

人們除了普遍存有前述的六罪以外，卷 112〈寫書不用徒自苦誠〉更進一步說明社會不良風氣的種類還有破壞草木生長環境，亂砍亂伐，使草木不得其生，或強盜殺人者。見：

「慎無燒山破石，延及草木，折畢傷枝，實於市里，今刃加之，莖根俱盡。其母則怒，上白於父，不惜人年。人亦須草自給，但取枯落不滋者，是為順常。天地生長，如人欲活，何為自恣，延及後生。」

「無取幼稚給人食者，命可小長，終竟錄籍。」

「無興兵刃，賊害威劫人命。天命此人，不可久活。……先時為惡，殃咎下及。故令生子，必不良之日；或當懷妊之時，雷電霹靂，弦望朔晦；血忌反支，以合陰陽。生子不遂，必有禍殃。」

此處可說明《太平經》對於生態環境的維護是具體而直接揭露人的可惡之

處，認為破壞大自然的生存空間，殺害無辜生命的罪行，是會觸怒天地父母，反而使人減去壽命；更不要拿取幼小未發育健全的生物給人吃，這樣就可以讓人的壽命小小的延長，活完錄籍上歲數。最後提到強盜殺人者，必定受到司命神舉告，當其懷孕、生子的生辰月日必定是凶日凶時。與〈寫書不用徒自苦誠〉同樣提到不可無辜殺生的內容，見卷 118〈禁燒山林訣〉、〈燒下田草訣〉、尤其〈天神考過拘校三合訣〉中認為殺傷、打獵等殺生之事乃為惡不善之事。「今天上諸神共記好殺傷之人，畋（打獵）射漁獵之子，不順天道而不為善，常好殺傷者，天甚咎之，地甚惡之，群神甚非之。」由此可知，《太平經》為惡的範疇中，包括將殺生視為罪行之一。

既然殺生是惡行之一，在《太平經》整部經文重視的孝道內容中，對父母不孝之人更被稱為「惡子」。卷 117〈天咎四人辱道誠〉談到社會上有四種不孝的行為，可以稱他們叫「惡子」。

「今洞上皇平氣至，不而復容此四人，此四人也，乃使天上天下共賤為道者，反名為惡子。是故令使人道日衰消，休廢不復起。今天下之人共為惡，正此四人所毀敗也。……其第一曰不孝，第二曰不而性真，生無後世類，第三曰食糞飲其小便，第四曰行為乞者。故此四人者，皆共汙辱天正道，甚至所以興化，而終古為天上天下師法者也。」

卷 114〈不孝不可久生誠第一百九十四〉中也認為最大惡極的即指不孝之惡。敘述為惡者，行惡之後，遭逢身染疾病、家破人亡、亡時不見棺木而埋，成了無棺之鬼，亡魂浮游無家，還拖累親戚朋友及父母、妻子產下遺腹子還改嫁，遺腹子長大痛失父母。這是為惡者自作自受的下場。此篇和〈大壽誠第二百〉內容相似，可合觀比較之。

卷 114〈不孝不可久生誠第一百九十四〉

「如是為子，乃使父母老無所依，親屬不肯有之。此惡人之行滅人上，親屬患之，名為蔽。」

「愚人不深計，使子孫得咎，禍不可救，殃流後生，是誰之過乎？」

「惡行之人，不可久視天地日月星辰，故藏之地下，不得善鬼同其樂，……成憎是惡人，不可久生耳。」

「親屬不肯有之」指親屬不肯收留父母，「蔽」謂敗家子、死不悔改之意。此戒中列舉多種惡子之行：輕口易語；不務正業；盜賣家中財物；到酒家歌舞作樂；結夥攻取劫盜；不養育雙親，反使父母憂愁。是謂不孝，並使子孫遭殃，自己落得以乞討為生，之後不是被官府正法，就是被鬼神所害而不可久活，死不見

葬，狐狸所食，骨棄曠野，魂神還要受到地府的訊問拷打。從此可知人爲惡不僅自作自受，來會災及父母、親屬、甚至禍及子孫。

卷 111 <大聖上章訣> 提到沒有子孫，無法傳宗接代的原因：

「得富貴少命子孫單。所以然者，富貴之人有子孫，家強自畜，不畏天地，輕以人以滅世，以財自壅，殺傷無數，故天不與其子孫。爲惡不息，安得與善而壽乎。」

卷 111 <有德人錄命訣第一百八十一>：

「行善可盡年命，行惡失長就短，惡惡不止，禍及未生，何可希望？行自得之！其命亦薄，不近其算。」

這經文意思是：行善之人可以盡其天年，行惡者的壽命必定減短，若行惡不止，不知悔改者，會禍及無法生育以傳宗接代，生爲人卻失去子孫的孝順，年老了還有什麼希望呢？這是自作自受造成的。

《太平經》重視孝道，還可以體現於對先人的祭祀上，見卷 114 <不可不祠訣> 說明生病不止的原因。

「不奉，復見先人對會，祠官責之不祠意，使鬼將護歸家，病生人不止。」

這段經文意思是：如果不奉行祠祀，先人就會怨恨我們，祠官神就會責備我們，把我們的先人護送回家，使家人生病不止。此訣主要大意：一是富有者醉心奢侈享受而疏於祠祀；二是命定貧窮者不祀；三是家貧者不祀；四是財頗自足者拖延不奉。以上四種人，都是對於先人不敬不孝之惡行。將會遭受先人亡鬼的詛咒，祠官的降崇，天庭地府的懲罰。

《太平經》對爲惡者下場的描述，頗令人驚悚，在 <六罪十治訣> 中亦提到爲惡者必受到深重的惡果：「天大疾之，地大苦之，以爲大病，誠怨忿恚。因使萬物不興昌，多災夭死，不得竟其天年。帝王悒悒，吏民云亂，不復相理。」卷 114 <不用書言命不全訣> 說爲惡者死後會被押解到地府接受審判，若撒謊狡辯，就會遭受拷打、重複訊問，魂神感到痛苦萬分：

「爲惡不止，與死籍相連，傳付土府，藏其形骸，何時復出乎？精魂拘閉，問生時所爲，辭語不同，復見掠治，魂神苦極。」

「天稟人壽，不可再得，作惡年減。」

卷 114 <大壽誠第二百>：

「天甚憎惡之，輒使絕命，子孫得咎，是惡所致。」

人爲惡之下所受的惡報，非常人所能想像的，因爲社會不良風氣的指使，使得群體社會的每一分子，都能感受到此邪風的影響力，這些惡報即是痛苦的表現方式，痛苦有深有淺，全視個人爲惡的大小而決定。

從以上經文可知社會不良風氣包括用浮華之文教人及用妄語交談、殘殺無辜生命的殺生惡行、對父母不孝之惡行等等。這些惡行除了使爲惡者必受現世報應之惡果，嚴重者還要接受死後審判，現世子孫猶未能逃過遭殃。此外從這些驚悚的罰責來看，尙有一重要的啓示，即考核善惡行爲，決定個人吉凶是由誰決定？因此卷 93〈國不可勝數訣第一百三十九〉：「凡六級之表裡，擾擾之屬，俱各爲其身計，不能爲他人也。」正是說明人的所作所爲，應爲自己著想，千萬不要一失足成千古恨。

(3) 遭命

「遭命」說和隨命說最大的差異，在於前者是指行善反而得夭賤，行惡反而得壽貴；且非現世報，而是異世因果報應。「遭命」說的行善反得惡果、行惡反得善果的因果相違，是生活中常見的不合理結論。《太平經》以「承負」說來加以解釋。

何謂「承負」？蕭登福師認爲「承負」之意乃指後人背負先人行善或行惡所得之善果或惡果。因此「承負」之釋義不能獨漏先人行善而後人承其善果的意義。

「承負」一詞彙是目前文獻中《太平經》最早提出⁸，但是否受到先秦思想影響而來，或受佛教東傳影響，目前尚無資料佐證⁹。但「承負」的概念確實影響中國文化很深。《太平經》中除了〈解承負訣〉專論承負說，尙有〈五事解承負法〉、〈解師策書訣〉等可供合觀比較。

對於《太平經》的「承負」說，審察經文內容，筆者認爲在討論《太平經》的「承負」說時，應將《太平經》中經常出現的「流災」一辭彙一併考慮，因爲「承負」是一概念名詞，它的作用方式是「流災」，兩者具有互釋性。見卷 18-34〈解承負訣〉：

「凡人之行，或有力行善，反常得惡，或有力行惡，反得善，因自言爲賢者

⁸ 陳靜，〈《太平經》中的承負報應思想〉，《宗教學研究》，1986年第2期，頁35。

⁹ 一般學者以爲善惡報應的觀念在中國起源很早，「承負」之說應源於《易傳·坤掛·文言》：「積善之家，必有餘慶，積不善之家，必有餘殃」思想。但湯用彤先生認爲「承負」之說是「比附佛家因報相尋之義」。見湯用彤〈讀《太平經》書所見〉，收錄於《湯用彤學術論文集》，北京：中華書局，頁71。

非也。力行善反得惡者，是承負先人之過，流災前後積來害此人也。

卷 96<守一入室知神戒第一百五十二>云：

「是文乃天所以券正凡人之心，以除下古承負先人之餘流災，以解天病，以除上德之君承負之謫。」

卷 37<五事解承負法第四十八>：

「其過在本不在末，而反罪未曾不冤結耶？今是末無過無故被流災得死亡，夫承負之責如此矣，寧可罪後生耶？」

卷 50<天文記訣第七十三>：

「是故古者聖賢帝王，見微知著，因任行其事，順其氣，遂得天心意，故長吉也。逆之則水旱氣乖迕，流災積成，變怪不可止，名爲災異。」

以上主要說明《太平經》普遍以「流災」的方式來運作「承負」一詞的現象，與「流災」有同義之詞在經文中亦經常可見。例如「流後生」，見卷 67<六罪十治訣第一百三>：

「不睹凡人乃有大罪六，不可除也。或身即坐，或流後生。」

卷 109<四吉四凶訣第一百七十八>：

「所舉人不能理職，佞僞日欺，久久坐俟不安，不得保其天年，或天地鬼神害之，或爲人所賊殺，辱及其父母，惡流及妻子後生，以下世類，遂見知過失爲惡人，是二大凶也。」

卷 112<貪財色災及胞中誠第一百八十五>：

「其貪財色，不願有患，災及胞中」

「三命之神，近在心間，何惜何愛，反貪形殘，都市示眾，何時生還，父母怜念，妻子被患，疏親快之，比怜恨其晚，死流後生。」

<貪財色災及胞中誠>標題直接說明貪財好色者，必會爲自己在胞中的孩子帶來災禍。此「災及」一詞也同「流後生」意義。

因此筆者以爲《太平經》的「流災」之類說法皆可以「承負」來解釋，以免將《太平經》的「承負」說，解釋的過於狹隘，且辭彙互釋性的運用是《太平經》語意寫作的特徵。

「承負」之說在《太平經》中應有三種解釋，第一種是有血親關係。第二種是非血親關係。第三種是綜合有無血親關係，集體性的人與他人或人與環境的關係。

(1) 有血親關係：

針對「遭命」的因果相違報應，「承負」多以後人蒙受先人之罪謫來解釋說明，認為這種「罪」是繼承自祖先，與生俱來¹⁰。見卷 37〈試文書大信法第四十七〉：

「若此父母失至道德，有過於鄰里，後生其子孫反為鄰里所害，是即明承負之責也。」

卷 40〈樂生得天心法第五十四〉：

「為人先生祖父母，不容易也，當為後生者計，可無使子孫有承負之厄。」

卷 39〈解師策書訣〉：

「承者為前，負者為後；承者，乃謂先人本承天心而行，小小失之，不自知，用日積久，相聚為多，今後生人反無辜蒙其過謫，連傳被其災，故前為承，後為負也。負者，流災亦不由一人之治，比連不平，前後更相負，故名之為負。負者，乃先人負於後生者也。病更相承負也。」

卷 67〈六罪十治訣第一百三〉：

「不睹凡人乃有大罪六，不可除也。或身即坐，或流後生。」

卷 109〈四吉四凶訣第一百七十八〉：

「所舉人不能理職，佞偽日欺，久久坐俟不安，不得保其天年，或天地鬼神害之，或為人所賊殺，辱及其父母，惡流及妻子後生，以下世類，遂見知過失為惡人，是二大凶也。其人惡，則其學棄，污辱先師聖賢業，禍及其師，是三大凶也。又舉之者不信，共欺其上，……辱其先人，禍及妻子後生，是四大凶也。」

此處「所舉人不能理職」指被薦舉之人不能處理其職事，因此產生的災害會

¹⁰ 李剛，《勸善成仙—道教生命倫理》，四川，人民出版社，1994年，頁229。

使父母受到牽連，惡報也會殃及妻子，並且讓世世代代的子孫都被視為是惡人。又因為被舉薦者無法勝任，所以舉薦者亦犯欺君罔上之罪，這種人的罪過也會羞辱先人，災禍殃及妻子及兒孫。

卷 112〈貪財色災及胞中誠第一百八十五〉：

「其貪財色，不願有患，災及胞中」

「三命之神，近在心間，何惜何愛，反貪形殘，都市示眾，何時生還，父母怜念，妻子被患，疏親快之，比怜恨其晚，死流後生。」

卷 40〈努力為善法第五十二〉：

「真人前，天下之人凡有幾窮乎？何謂也？謂平平無變，人有幾迫切乎？所窮眾多，其所窮獨無有名字邪？不可名字也。子未知也。天下之人有四窮。……謂子本得生於父母也，既生，年少之時，思其父母不能去，是一窮也。適長，巨大自勝，女欲嫁，男欲娶，不能勝其情欲，因相愛不能相離，是二窮也。既相愛，即生子，夫婦老長，顏色適不可愛，其子少可愛，又當見養，是三窮也。其子適巨，可毋養身，便自老長不能行，是四窮也。」

此處認為人生有四大煩惱、窮困，一為思念父母苦，二、愛別離苦，三、年老色衰之苦，四、老而無養之苦。〈努力為善法第五十二〉認為這四種煩惱人皆有之，人生在世若不主動參與行善積德的行列，並追隨名師修習真道，這四種煩惱之苦還是會承負給下一代子孫。

卷 18-34〈解承負訣〉云：

「凡人之行，或有力行善，反常得惡，或有力行惡，反得善，因自言為賢者非也。力行善反得惡者，是承負先人之過，流災前後積來害此人也。其行惡反得善者，是先人身有積畜大功，來流及此人也，因負過去，流及後世，成承五祖。……胞胎及未成人而死者，謂之無辜承負先人之過。」

以上關於承負說，主要說明先人有過失，遺留其惡果於後代為負，後人承受先人過失的惡果為承，代代更相負更相承。簡言之：即先人之過，後人遭殃。但值得注意的是，〈解承負訣〉不僅認為承負之「承」是指後人承受先人的過失之責或功德之祐，還說明先人行善，後人亦會承受此先人行善之善果。而「負」則指先人有過失或功德而遺其惡果或恩澤於後人。〈解承負訣〉經文中更進一步解釋，承負說不僅限於血親關係，帝王的不當施政也會災及人民後代。

(2) 非血親關係

第二種說法，非血親關係，且非與生俱來，受先前帝王的不當施政所波及而招來之惡果。例如君臣的關係或帝王與人民的關係。卷 18-34〈解承負訣〉云：

「承負者，天有三部，帝王三萬歲相流，臣承負三千負，民三百歲。皆承負相及，一伏一起，隨人政衰盛不絕。」

上天對承負分爲三部類，帝王承負三萬年流災，臣下承負爲三千年的流災，人民爲三百年，都是因爲彼此關係緊密，所以承負互相交集，這一伏一起，隨同人間政治的盛衰而不間斷。此說中認爲國家的動亂，君臣民皆有責任，都要承受災難，帝王所受的承負流災有三萬年之久，越是處上位者，承負之過的時間越長，受遭殃的痛苦越久。

卷 48〈三合相通訣第六十五〉：

「中古以來，多失治之綱紀，遂相承負，後生者遂得其流災尤劇，實由君臣民失計，不知深思念，善相愛相通。」

此段經文意思是：因爲失去治理的方法，因此產生承負的災害，後來出生的人就莫名強烈的遭這災害所波及，其實是因爲君王、臣子、百姓失去了策略，不知反省思考其中的利弊。

卷 93〈方藥厭固相治訣第一百三十七〉：

「今先王小小失之，承負之後，各有得失，故治難平也。」

卷 37〈試文書大信法第四十七〉：

「凡人所以有過責者，皆由不能善自養，悉失其綱紀，故有承負之責也。」

卷 37〈試文書大信法第四十七〉：

「今先王爲治，不得天地心意，非一人共亂天也。天大怒不喜悅，故病災萬端，後在位者復承負之。」

以上可知第二種說法在於解釋帝王施政不能得到天地的心意，使上天發怒不高興，反而使人民生病、災難不斷，後來繼位的帝王又承負先王的罪殃，週而復始，人民成了最大受害者。《太平經》以帝王施政不能得到天地的心意而流災後人的說法，應是站在「基本人權」來考量，認爲帝王是人民的父母，人民的生命

安全受到威脅，應是為政者的責任，帝王應保障人民的基本生存權¹¹，不應該使先王的不當施政而流災於人民。

(3) 集體性的人與他人，人與環境的關係

第三種說法，是前兩種說法類推的擴大，綜合有無血親關係，是群體性社會不良風氣造成的「承負」說。因為人們爭相為惡，所以破壞整個宇宙、自然、社會的秩序，造成末世的來臨。李豐楙教授對集體性「承負」說的定義：「原初之人原是善的，宇宙也是和諧的；而隨著時間的推移，人性乃逐漸惡化而有罪，罪的後果乃導致天地的崩壞，這就是集體「承負」說的基本觀念。」¹²卷 73-85〈闕題（一）〉云：

「元氣恍惚自然，共凝成一，名為天地；分而生陰而成地，名為二也；因為上天下地，陰陽相合施生人，名為三也。三統共生，長養凡物名為財，財共生欲，欲共生邪，邪共生奸，奸共生猾，猾共生害而不止則亂敗，敗而不止不可復理，因窮還反其本，故名為承負。」

此段經文的意思，天地人三統互利共生，所共同長養的萬物，都可是財富，但有了財富就會產生慾望，慾望多了會產生奸邪及狡猾，生生不息，敗亂不止，無法治理與恢復，因為窮困至極，只好返回到最初元氣恍惚的狀態，這過程就稱為承負。即因眾人為惡不止，導致無可救藥的地步，使一切回歸到最初的狀態，這就是承負造成的。

卷 92〈萬二千國始火始氣訣第一百三十四〉：

「願請問天地開闢以來，人或烈病而死盡，或水而死盡，或兵而死盡，願聞其意，何所犯坐哉？將悉天地之際會邪？承負之厄耶？……古今之文，多說為天地陰陽之會，非也，是皆承負厄也。天氣中和氣怒，神靈戰鬥，烈病而死者，天伐除之；水而死者，地伐除之；兵而死者，人伐除也。」

卷 36〈守三實法第四十四〉：

「反多以致偽奸，此治不平，皇氣不得至，天道乖錯，為君子重憂，六情所

¹¹ 「孟子之保民思想，是保護人民生命之最基本人權，……故其倡保民思想旨在革除因政治舉措失當所造成之生命威脅，主張時君宜重視人民生命。」見許宗興《孟子的哲學》，台北：台灣商務印書館，1989年。頁262。

¹² 〈傳承與對應：六朝道經中「末世」說的提出與衍變〉，收錄於《中國文哲研究集刊》第九期，台北：中央研究院中國文哲研究所，1996年，頁96。

好，人人嬉之，而不自禁止，意轉樂之，因以致禍，君子失其政令，小人盜劫刺，皆由此不急之物為召之地。天下貧困愁苦，災變連起，下極欺其上，皆以此為大害。亦非獨今下古後世之人過也，傳相承負，失其本真實。悉就浮華，因還自愁自害，不得竟其天年也。後生多事紛紛，但以其為不急之事，以致凶事，故常趨走不得止也。」

這段經文意思，指除了衣服、飲食、男女三急以外，其餘都是奢侈浮華的東西，這些不必要的東西多了就會遭致欺偽，使國家社會的治理不平順。人人沉浸在追求於聲色的情感上，因而遭來禍害，政策與法令都無法規範這些社會不良的風氣。逐漸的天下人越來貧窮困苦，憂愁苦難，災害連年興起，下級極力欺騙上級，都是因此而產生大災害。這種社會不良風氣的影響，不單只是今天後世人的罪過，這是代代相傳，相互承負所造成的。

人在自由意志下，因為不能善於自愛自養，其為惡的行為所得到的惡果都會殃及後代。卷 37〈試文書大信法第四十七〉：

「是故古者大賢人本皆之自養之道，故得治意，少承負之失也。其後世學人之師，皆多絕匿其真要道之文，以浮華傳學，違失天道之要意。今後世日浮淺，不能善自養自愛，為此積久，因離道遠，謂天下無自安全之術，更生忽事反鬥祿，故生承負之災。」

卷 37〈五事解承負法第四十八〉：

「天地生凡物，無德而傷之，天下會亂，家貧不足，老弱飢寒，縣官無收，倉庫更空，此過乃本在地傷物，而人反承負之。……萬人邪說矣；萬人四方俱言，天下邪說。……因而移風易俗，天下以為大病，而不能相禁止，其後者劇，此即承負之厄也。……令一人為大欺於都市中，一市中人歸道之，萬家知之，老弱大小四面行言，天下俱得知之，乃使天下欺，後者增益之，……是本由一人言，是即承負空虛言之責也，……此即萬物草木之承負大過也。」

五事承負是指土地傷害、邪偽不實的說法、謊言欺世、山川草木所造成的自然災害和四時五行氣殺等五種，引起人們無辜遭受的承負災害。這五種事件的肇事者其實就是指人類在自由意志的為惡行為下，自作自受的承負之災。《太平經》中，認為以此種因個人自由意志所造成的惡果，開啓後人的承負流災之篇幅最多。

人為惡之因 → 人類、生態自然災異產生 → 人類承負之苦果

此外《太平經》認為社會混亂的原因，不單只是人不當使用自然界的資源所造成，而是有人存心匿藏《太平經》，使得社會缺乏真道的正確教育而人人陷於無所適從的生活中。而社會上普遍學習浮華之學，《太平經》認為這些浮華之學是不符合上天的心意，若執意學習，天下就沒有可以使生命獲得安頓的學問了，學習浮華之文，反而會引發承負之災厄。見卷 37〈試文書大信法第四十七〉：

「其後世學人之師，皆多絕暱其真要道之文，以浮華傳學，為失天道之要意。……因離道遠，謂天下無自安全之術，更生忽事反鬥祿，故生承負之災。」

卷 108〈災病證書欲藏訣第一百七十六〉：

「是故自古到今，舉事不詳悉，失天道意，故生承負也。……后生人者承負之，畜積為過也。」

在〈災病證書欲藏訣〉中，認為真道文書是審時應世的，若在不該出世傳行之際被強行傳播，則「以災病為證」。若真道文書該傳播之際反而藏匿，也會使人遭逢災難的苦痛。而「使民至於無道而治」社會混亂的原因，認為是後生人承負先人罪過，「皆師師相傳，更以相教示，非一人造此過也。」

以上可見第三種承負說，不限於血親關係家族的報應，而是擴大到整個群體社會、國家、包含整個人類的生態圈。這說法在經文中所佔篇幅極多，可直接感受到第三種說法才是貼近《太平經》說明痛苦從何而來的因果邏輯定律。

下面列表以方便解釋「承負」說，可由個人為基準，分為個人承接先人之罪過所受之災殃，個人行為之罪過開啓後人承負之災殃。

承先 啓後 的 「承負」 說	第一種：有血親關係的祖先，因為祖先或個人的自由意志為惡，而罪及後代，解釋家族貧困、無後代的原因。
	第二種：無血親關係的帝王，因不當施政使臣民連累，共同承受亡國之責。
	第三種：社會風氣造成眾人集體為惡，破壞宇宙自然之秩序，也罪及後代。

綜合以上可知，《太平經》用承負說來解釋「遭命」的不合理果報，確實是為「遭命」開了一扇窗口。尤其對於人生苦難的解釋，承負說更具說服力。

源於人類繼承先人爲惡行爲的「罪」所造成，或因現世個人自由意志下的爲惡行爲，使惡報流災後人的因果定律。這種定律稱爲「承負」。

構成「承負」說的幾個共同特徵爲：

- 一、必須在他人與自己、自己與他人、人與社會環境、社會環境與人的關係下才能成立。
- 二、必須皆由人的「自由意志」行爲造成，沒有行爲的狀態就無法成立「承負」的定律。
- 三、承負說的邏輯是上而下的承先啓後關係，先人爲惡，後人遭殃。
- 四、承受惡果的時間是往後無限的，不固定性。

將這種承先啓後的「承負」說適用於家族親屬關係上，應是受到漢代儒家「倫常觀」¹³的影響，自古有先人之過，罪及後代而滿門抄斬的連坐法。「在漢代，所謂的倫常觀念，已經不在侷限於家族血親的關係中，它更擴大到社會（師生間）與國家（君臣間）。」¹⁴因此從「承負」說的倫常觀係的建立，我們可進一步了解到《太平經》的生命觀，並非以自我爲中心去考慮的。反而以家族爲起點，以圓形式擴張，將自己與他人，自己與社會、環境之間的互動都函括在個人的生命歷程中，而「承負」說成了連結個人與他者的一種網路線，使得人們及早體認每個人皆爲社會上重要的因子，人的行爲皆承繼先人也啓示後人，因此個人行惡之因，皆會影響他人，尤其關係越親近者，所受流災之惡果越深重。「承負」說在倫常關係的消極層面上可以是維持社會、宇宙秩序，提供安定的力量，積極上可以使個體生命與群體生命同樣獲得安定的生存空間。

（二）司命神系統

三命說的善惡報應定律，加上承負說的增強合理化，都僅是邏輯運作的推論過程而已。還須有此三命說的主司者來執行與實施，此主司者即是「司命神」。¹⁵以「司命神」來執行善惡果報的實施，在《太平經》思想中很重要，尤其對於生命遭逢變故時所招來的苦痛意識，直覺反映就認爲是司命神上了天庭言人功過，上天才會降下令人不順遂之事。因此人應該把司命神守住，限制他們的行動，這樣人生就沒有苦難了。換言之，司命神即成了人生苦難的來源。

¹³ 張建群，〈太平經與漢代儒、法思想關係研究〉，收錄於《孔孟月刊》第35卷第11期，1997年，7月。頁37。

¹⁴ 張建群，〈太平經與漢代儒、法思想關係研究〉，收錄於《孔孟月刊》第35卷第11期，1997年，7月。頁38。

¹⁵ 蕭登福《道家道教與中土佛教初期經義發展》，上海：上海古籍出版社，2003年9月，頁9。

所謂「司命」本是星宿名。《楚辭·九歌》將司命神分有大司命與小司命，《史記·天官書》則載文昌宮中有六星，其中第四為司命。可知司命是天上神靈。¹⁶但《太平經》將司命神具有司人生死壽夭，禍福吉凶的監督功能，更擴及到人體內的臟腑身中神都具有監督的職能。¹⁷因此可將此兩種神靈統一稱為司命系統，並分類說明如下：

(1) 天界的司命神

《太平經》中攸關世人的旦夕禍福、生死壽夭的單位，是司命與司錄神，見卷 1-17〈太平經鈔甲部〉：

「司命注《青錄》；不可，司錄記《黑文》。《黑文》者死，《青錄》者生。生死名簿，在天明堂。」

司命、司錄神各自掌管生、死簿，根據個人的善惡事蹟毫無疏漏的記載。然後據此考核人的功過，給予壽夭災病，或人事上的貴賤窮達。即這些神祇接受天的指揮，依照青黑簿籍降下禍福果報，為惡者當接受災病、卑賤的待遇，使人感受痛楚經驗，意識到為惡的下場是悲劇的開始。

卷 111〈有德人錄命訣第一百八十一〉說明祿命與司命神的關係，即「正命」的命祿定數受到司命神的監督：

「生命之日，司候在房，記著錄籍，不可有忘。」

此經文意思是說人在誕辰之時辰，上天派了「司命神」等候在在產房中為人的出生作紀錄，因此不可能有遺漏的。

卷 56-64〈闕題〉云：

「生死有期，司命奉籍。」

可知司命神乃是掌握個人生命的預定歲數，但是這生死簿內容是可以改的。卷 35〈分別貧富法第三十一〉：

「天愛子可為已得增算於天，司命易子籍矣。」

此段經文意思是說，上天疼愛得道之人，已經將他命定的年壽增加了，「子」

¹⁶ 關於漢代司命、三命說和道教的關係可見蕭登福《讖緯與道教》，台北：文津出版，2000年。頁 390-392。

¹⁷ 詹石窗《道教文化十五講》，北京：北京大學出版社，2003年1月。頁 173。

意指前來問道的修道者，上天通知司命神更改這位修道者的命籍。

總之，司命神的作用在於紀錄、監督人們的生命史，人的所作所為都會被紀錄下來，然後上呈於天。見卷 114〈病歸天有費訣第二百一〉：

「故使神隨惡行人之後，司其不當所為，輒以事白，過無大小上聞於天。」

司命神隨著惡人，考察他的不當行為，有事必往天庭報告，過錯不分大小都要讓上天知道，這司命神考核人的行為是絕對公正的，人了犯錯，司命神就會減人壽命。

以上可知，司命神指具有紀錄與考核的職權，但未有實際賞善罰惡的權能。實際決定賞善罰惡的單位是「天」。見卷 114〈病歸天有費訣第二百一〉說天是人的上級，伺察人的是非，知道人的所作所為，凡有善惡都要報告，不會有遺漏的。

「故天常為其上，司人是非，使神往來，知人所為。善惡輒白，何有失者。」

卷 86〈來善集三道文書訣一百二十七〉：

「今凡人命屬天地，天地不喜，反且害病人，則不得竟吾天年壽矣。」

「人得生於天，長於地，天地愁苦有病，故作怪變以抱其子，欲樂見理。」

此段經文具體說明人若胡作非為，遭致天地不悅，天地就會反過來使人生病，甚至使人無法竟其天年，享完應有的壽命。關於天會降災於人的論述，《太平經》講的非常多，可見天不僅具有司命的職權，還有直接對人賞善罰惡的權力。

卷 50〈去邪文飛明古訣第六十七〉：

「夫天地可順不可逆也，因其可利而利之，令人興矣，逆之者令人衰，失天心意亡矣。」

卷 92〈光蝕訣第一百三十三〉：

「如得天意，命乃長全也；不得天意，亂命門也，行而不稱天心，亦大患也。」

卷 43〈大小諫正法第五十九〉：

「故古者聖賢旦夕垂拱，能深思熟慮，未嘗敢失天心也。」

「故不失皇天心，故能存其身，安其居，無憂患，無危亡，凶不得來者。計事校算，實乃天心意同也。」

綜合以上經文大意是：上天具有賞善罰惡的能力，違背了天的心意，上天會

使人衰弱、災難不斷，人的為惡雖是苦痛的根源，但上天卻是具體讓人有身處痛苦深淵之感受的執行者，正是苦痛觀的形上本體。因此可知，天心是上天的意識中心，同時也是《太平經》賞善罰惡系統的中心，即賞善罰惡的運作是由天心在主導與發布命令，再由神界的科層制度分層管理，之後發展成為道教的司命系統。在《太平經》勸人行善積德，目的在於使這些體內神離開人體之後都是報告人們行善的事蹟，如此就符合上天的心意。即若不符合上天的心意，上天就會降下罰惡的果報，使人們苦痛不會間斷。

(2) 人體身中之司命神

《太平經》的痛苦觀，除了說明苦痛的由來，亦明確說明主宰實施生前攸關賞善罰惡的機關，是天上的神，死後審判的機關是地府的鬼吏。這些神是實際使人產生苦痛意識、感受的主使者。因此在人的生命歷程中，這些神是主動參與我們的生活，時時刻刻幫我們寫日記，但這些神卻無法指導我們如何去過生活，人的所作所為是由人自己安排決定的，所以一切的苦痛也當自己承受。這就是《太平經》的苦痛觀所強調的。

《太平經》強調「為惡」是一切苦痛的由來。然而從為惡到接受懲罰，接受到的苦痛，這三者間要發生關係，必須有一通路及指揮中心來運籌帷幄，以公平、正義的原則來實施賞善罰惡的果報。《太平經》藉由神世界的科層體制來說明實施賞善罰惡的行政系統，因此從為惡到果報之間的流程問題，《太平經》處理的非常合乎邏輯。在司命神之下，人體內之五臟身神可以說是整個賞善罰惡系統的最基本單位。卷 111〈大聖上章訣第一百八十〉：

「故言天遣心神在人腹中，與天遙相見，音聲相聞，安得不知人民善惡乎？」

卷 114〈見誠不觸惡訣第一百九十五〉：

「故言司命，近在胸心，不離人遠，司人是非，有過輒退，何有失時，輒減人年命。」

《太平經》的五臟身神說，認為人本有神性，五臟中各有寄生一神靈，專職於主宰臟器的生命，若其中一神靈出遊未返回臟內，此臟器就無法正常運作，也間接影響到身體部分組織運作的不順。這是《太平經》在解釋痛苦從何而來的宗教性論述。

卷 18-34〈闕題（二）〉：

「真人問曰：「凡人何故數有病乎？故肝神去，出遊不時還，目無明也；心

神去不在，其唇青白也；廢神去不在，其鼻不通也，腎神去不在，其耳聾也；脾神去不在，令人口不知甘也，頭神去不在，令人眩冥也；腹神去不在，令人腹中央甚不調，無所能化也；四肢神去，令人不能自移也。夫神經，其神常居空閑之處，不居污濁之處也；欲思還神，皆當齋戒，懸象香室中，百病消亡，不齋不戒，精神不肯還反人也。皆上天共訴人也，所以人病積多，死者不絕。」

這段經文的意思是：真人問：「人為何有各種病痛？」，神人回答說：「肝神離開身體，出外遊蕩不按時歸回，眼睛會模糊看不清楚；心神離開身體，嘴唇會變成青白色；肺神離開身體，鼻子會不通暢；腎神離體，耳朵會聾，脾神離體，讓人嘴口不知甘味；頭神離體，讓人頭昏眼花；腹神離體，讓人感覺腹中不舒服等等，這是因為人不進行齋戒的儀式，所以身中神亂跑，甚至上天界去投訴人的罪行，所以人們的病越積越多，死人不絕。此處說明臟腑身神的兩個職責，一是主宰人體五臟的運作。二是負責紀錄人的行為，是尚善罰惡系統的最初傳遞單位。卷 18-34〈錄身正神法〉：

「為善亦神自知之，惡亦神自知之。非為他神，乃身中神也。夫言語自從心腹中出，傍人反得知之，是身中神告也。」

卷 112〈七十二色死尸誠第一百八十六〉：

「一身之內，神光自生，內外為一，動作言順，無失誠信。五神在內，知之短長，不可輕犯，輒有文章。」

卷 112〈有過死謫作河梁誠第一百八十八〉

「神在中守，司人善惡。何須遠慮，七政司候神門戶」

「七政司候神門戶」是指人身中七竅的神靈，守著門戶。卷 112〈七十二色死尸誠〉提到天知道人為惡時，會派遣邪惡之神進入人體中等待佔有你逐漸死去的身體。因此為惡者的苦痛感受和五臟神有密切關係。

「天知其惡，故使兇神精鬼物待之，入人身中，外流四肢頭面腹背胸肋七政，上白明堂，七十二色為見，是死之尸也。五臟有病，其去有期，慎飲食，無為風寒所犯，隨德出入，是竟年之壽。天貪人生，地貪人養，人貪人施，為惡其禍不救。」

這些邪神流入四肢、頭部、腹背、胸肋等處，身體上會出現七十二種顏色，

這就是爲惡者死屍的顏色。當人們的五臟出現病症，就表示離死期不遠了，且爲惡者的災禍無法獲得救贖。這種擁有七十二色的死後軀體，表達出爲惡者受到神降罪後的一種致命的圖像符號。

以上可知《太平經》以爲體內有神靈，具有影響人體生理機能的運作之能力。若不能執守住這些體內神，就會生病不斷，若讓體內神輕易上達天界報告人們的行爲，將會替人們引來更大的災厄，這是無法想像的。

雖然人們以爲生命的有限性可使痛苦是一時的，而非永久，但司命系統的神祇們卻時時刻刻考核著我們的一言一行，直到老死，還要接受死後審判，其在此子孫亦承負其餘災，這種司命神的象徵意義是突顯出一種永恆而無止盡的苦痛觀，以延伸說明人愚昧的行爲，總在一念之間決定，卻要換來無止盡的苦痛降謫，這時才會意識到行善積德的重要。而上天代表公平正義的絕對標準，司命神系統的考核更是精確的毫無誤差，使人面對苦痛時的心態，是毫無怨尤而完全臣服於此系統中。面對這樣的神界，我們只能說祂是執行人類身心痛苦的一種超自然力量或稱爲絕對超越者，卻忘了承認它具有製造人類身心痛苦的加害者身分。

（三）魂魄與精氣神

個體生命死後屍體內的魂神是否持續受苦呢？答案是肯定的，且「魂神苦極」。見卷 114〈不用書言命不全訣〉：

「爲惡不止，與死籍相連，傳付土府，藏其形骸，何時復出乎？精魂拘閉，問生時所爲，辭語不同，復見掠治，魂神苦極。」

爲惡者死後，魂神會被押解到地府接受審判，若撒謊狡辯，就會遭受拷打、重複訊問，魂神感到痛苦萬分。由此經文可知爲惡者遭受的苦痛並非隨著生命終了而結束，且執行死後苦痛的懲罰單位是地府。此外《太平經》認爲人死後，體內魂神仍有影響人間子孫吉凶禍福的能力，卷 50〈葬宅訣第七十六〉：

「宅，地也，魂神復當得還，養其子孫，善地則魂神還養也，惡地則魂神還害也。」

認爲屍體葬在惡地，祖先魂靈反而使子孫受害，這種以陰宅風水學說來解釋苦痛由來的說法流傳至今，不曾間斷過。此外現代普遍有一種說法，認爲人之所以無端生病，類似精神分裂或躁鬱症等疾病，是因爲體內的精、氣、神失散，三者不能統合爲一，這種說法應該可溯及《太平經》，見卷 115-116〈太平經鈔辛部

＞提到精、氣、神和人的疾病、苦痛的關係：

「子欲使後世常謹常信，自親自愛、神明精氣，不得去離其身，則不知老不知死矣。夫神明精氣者，隨意念而行，不離身形。神明常在，則不病不老，行不遇邪惡。若神明亡，病者立死，行逢凶惡，是大效也。人欲不病，宜精自守也。」

卷 154-170〈還神邪自邪法〉：

「人所氣亦輪身上下，神精乘之出入。神精有氣，如魚有水，氣絕神精散，水絕魚亡。……人不守神，身死亡；萬物不守神，即損傷。」

人體之內有精氣神三者主宰生命的運作，精氣神三者合成一體，缺一不可。若人不守神，就會死亡，萬物不守神，也都會受到損傷。體內神若不常住，身體機能就會逐漸衰退，使人產生病痛，甚至死亡。

承負說乃具承先啓後的報應定律，但為惡者本身卻未有受立刻報或現世報之懲罰，其自身的禍福吉凶，不因自己行為而來，仍受先人流災所致。由此審視先人種惡，後人報應的邏輯定律而言，似乎不甚公平，亦有宿命論傾向。但《太平經》另提出「興衰由人」的說法，來破除此種不公平而宿命的承負說。

《太平經》苦痛觀的主要內涵在於陳述苦痛的由來，以家族性承負說的邏輯定律來建立一套基本的報應思想，以人的自由意志抉擇的「因」為起點，透過司命神具有賞善罰惡的能力來決定人的苦痛指數的「果」，所形成的一套「興衰由人」說的系統，其目的即是加強報應思想的邏輯合理性，並依此模式普遍回答人們苦痛的由來，奉勸人們應該積極行善積德，才能免除苦痛上身的折磨。

第二節 《太平經》的解脫觀

《太平經》作為早期道教的一部重要經書，其內容必有令人折服之處，否則難以被奉為宗教組織內部的指導性經典。《太平經》的宗教哲學體系，是繼承儒家的人本思想為前提去討論人和神之間的問題，而非以神為中心的思維方式，因此人在現世中的問題才是《太平經》真正關心的。一部經典若是經常考量人的處境，回答人生際遇吉凶禍福的由來，更能關懷人的生命發展，並能提供個體生命對人生意義的追尋方向與具體實踐方法，如此必能使讀者有主動閱讀的興趣，並

能取得讀者心理上的認同，甚而有皈依的心理現象。《太平經》能成爲漢末早期道教初創時所信奉的經典，應該就是有這樣的內容特徵。

若仔細閱讀《太平經》，可發現其苦痛觀內容佔整部經文超過三分之一以上，但《太平經》並非因此體認人生皆苦，而提倡勸人輕視此生而重視來生的思想，反而認爲人生有苦是必然現象，若不想有苦痛的人生，即應積極行善積德，一方面使社會一片祥和，群體都樂於行善助人，一方面使個人生活在愉悅中，進而以達觀的人生態度去面對際遇的逆流。這是《太平經》人生觀的基本概念。但《太平經》認爲貴生與樂生的思想只是基本的人生態度，容易淪爲空談，所以 115-116 <太平經鈔辛部>說：

「天教吾具出此文，以解除天地陰陽帝王人民萬物之病也，凡人民萬物所患苦，悉當消去之。」

卷 45 <起土出書訣第六十一>：

「從今以往，欲樂富壽而無有病者，思此書言，著之胸心，各爲身計，真人無匿也，傳以相告語。」

卷 50 <生物方訣第七十一>：

「吾書辭上下相集冊以爲文，賢明讀之以相足，此乃救迷惑，使人長吉而遠凶害，各當旦夕思其至要意，以全其身。」

說明《太平經》重視現世生命，應該按經文內容去實踐，才能拯救人於水深火熱之中，即唯有《太平經》才能救贖世人於受苦受難之中。《太平經》從造成人類苦痛的諸多因素分析入手，提出了許多具體的方法，企圖使人從苦難之中獲得徹底的解脫，進而長生久視、升天成仙。

關於《太平經》討論人們在生活中如何消災避禍的方法，其中較重要的，大約可歸納爲九種：(一) 行善法；(二) 帝王善政法；(三) 和樂卻災法；(四) 守一法；(五) 辟穀法；(六) 思神法；(七) 祭祀禳解法；(八) 丹書祝除法；(九) 方藥針刺法。

(一) 行善法

《太平經》既然認爲人痛苦的根源是自作自受而來，因此解鈴人還須繫鈴人，自力救濟正是獲得解脫的首要途徑。卷 72 <齋戒思神救死訣地一百九>云：

「人者，乃象天地，四時五行六合八方相隨，而壹興壹衰，無有解已也。故

當豫備之，救吉凶之源，安不忘危，理不忘亂，則可長久矣。」

卷 18-34〈錄身正神法〉：

「天之使道生人也，……陽者爲善，陽神助之；陰者爲惡，陰神助之。積善不止，道福起，令人日吉。」

人的興衰吉凶是就像天地運行一樣，例如四季的興衰，所以這吉凶禍福本來就是無法避免的，但是可以預作準備，防範未然，安不忘危，存不忘亡，條理分明時也不要忘記雜亂之時的煩惱，這樣就可以長治久安了。《太平經》經常勸人要會算計規劃自己的未來，每次的言行當中都應審慎思量之後才放手去做。或者如同隨時備戰中的軍隊一樣防範未然，才能解救承負的果報定律。《太平經》認爲努力爲善者就是經常爲自己打算的人，這種人一生中只想著不斷的積善棄惡，怎還有時間去自尋煩惱呢？見卷 40〈努力爲善法第五十二〉：

「真人前，天下之人凡有幾窮乎？……天下之人有四窮。……思其父母不能去，是一窮也。……女欲嫁，男欲聚，不能勝其情欲，因相愛不能相離，是二窮也。……夫婦老長，顏色適不可愛，其子少可愛，又當見養，是三窮也。……便自老長不能行，是四窮也。能得明師，思慮守道尙可。……守善學，游樂而盡者，爲樂游鬼，法復不見愁苦，其自愁苦而盡者爲愁苦鬼，惡而盡者爲惡鬼也。……魂魄得常游樂，與天善氣合。……子既來學，不欲聞此，即且努力爲善矣。」

這段經文意思是說明凡人皆有四大煩惱、窮困，一是思念父母苦，二是愛別離苦，三是年老色衰之苦，四是老而無養之苦。這些煩惱是一種承負造成的苦痛，若要解承負之煩惱、災禍，其中方法就是「守道」與「守善」。唯有遵循上天的本性，努力爲善，即能快樂地優游而死，成爲快樂逍遙之鬼；因此「善得善、惡得惡」¹⁸，爲惡者必當憂愁痛苦之鬼。見卷 40〈努力爲善法第五十二〉：

「子但急傳吾書道，使天下人得行之，具思其身，定精念，合於大道，且自知過失所以來也，即承負之責除矣。」

卷 1-17〈太平經鈔甲部〉云：「天道無親，唯善是與。」認爲天道只會親近行善的人。說明人的罪孽越來越深重，不需要等到大陽九的旱災和大百六的水災這樣的劫數來臨，人們隨時都要面臨小災難的發生，除了積善棄惡的種民才能被

¹⁸ 卷 114〈不孝不可久生誠第一百九十四〉。

上天檢選而免於苦難，得到救贖。

「堯水之後，湯火爲災，此後遍地小小水火，罪重隨招，……爲惡則促，爲善則延。未能精進，不能得道。……除凶民，度善人。善人爲種民，凶民爲混齋。……大道神人更遣真仙上士出經行化，委屈導之，勸上勵下，從者爲種民，不從者沉沒，……。種民上善，十分餘一。中下善者，天滅半餘，餘半滋長日興，……君聖賢，嚴明仁慈，無害理亂，延年長壽，精學可得神仙，不能深學太平之經，不能久行太平之事。天道無親，唯善是與。善者修行太平，成太平也。成小太平，與大太平君合德。……舉善者爲種民，學者爲仙官。」

行善積德是成爲種民的首要條件，有善功才能次第學習《太平經》長生成仙的秘訣。《太平經》是一本勸善書¹⁹，關於勸人爲善的內容不可勝數，以下整理重要經文供參考之：

卷一百〈東壁圖第一百六十三〉：

「陰祐利人常吉，其功增倍。陽善者，人即相冗答而解；陰善者，乃天地諸神知之，故增倍也。積德者富，仁愛好之，其善自日來也。……好道者長壽，乃與陰陽同其優，順皇靈之行，天地之性，……故天祐之也，……。學以仁得之，道之始也；以德得之，道之中和也；善者自興，惡者自病，吉凶之事，皆出于身。……天道無私，但行之所致。……故爲善，乃于內外神反爲其除害。」

卷 101〈西壁圖第一百六十四〉：

「乃致自然之際會，審樂以長存，……無好無害，善者自興，惡者自敗。……凡天下之事，各從其類，毛髮之間，無有過差。……固守柔者長壽，好鬥者令人不存。……善者乃上行，惡者下降。」

卷 102〈經文部數所應訣第一百六十七〉：

「上善之人得天報者度也，中善之人得人報，故愛利之而化之……。」

卷 108〈瑞議訓訣第一百七十四〉：

「自古到今，善者致善，惡者致惡，正者致正，邪者致邪，此自然之數，無可怪也。故人心端正清靜、至誠感天，無有惡意，瑞應善物爲其出。」

¹⁹ 李剛：「道教經典從《太平經》、《清靜經》到後來民間流行的功過格，都是提倡人生在世，應該多行善事。」《勸善成仙—道教生命倫理》，四川：人民出版社，1994年，總序頁7。

卷 111 <有德人錄命訣第一百八十一>：

「行善可盡年命，行惡失長就短，惡惡不止，禍及未生，何可希望？行自得之！其命亦薄，不近其算。」

「努力爲善，子孫延年。」

卷 114 <不用書言命不全訣第一百九十九>：

「大化行善，壽亦無極。」

卷 114 <病歸天有費訣第二百一>：

「努力爲善，無入禁中，可得生活竟年之壽。」

人若能努力爲善，並不犯上天之禁忌，就可以得到長生的壽命。此外卷 67 <六罪十治訣>開示世人，當化六罪爲六善，才能「助天生物，助地養形，助帝王修政化民」，以趨吉避凶，增壽長生，澤流子孫。可知行善不僅可以解除個人承負之流災以外，還可以幫助帝王施政、教化人民之功效。卷 40 <努力爲善法第五十二>：云神人問真人現在修道學習，把什麼當作自己的目的，真人回答，把享有天年當作目的：

「真人今學，以何自期乎？以年窮盡爲期。善哉子志，可謂得道意矣。然，凡人行，皆以壽盡爲期，顧有善惡盡耳。何謂也？……守善學，游樂而盡者，……而人不肯爲善，樂其魂神，其過誠重。……魂魄得常游樂，與天善氣合。……子既來學，不欲聞此，即且努力爲善矣。……即傳吾書道，使天下人行之，且之過失所以來也，即承負之責除矣。」

此文中可知《太平經》勸善的內容包括兩方面：一是倫理道德的修養。「爲人君者樂思太平，得天之心」，君者、民者都應當努力爲善才能解承負之責。二是煉形化體的養生實踐，使精神與肉體「與天善氣合」以返本歸真。

此外《太平經》認爲孝順者可長壽，對父母孝順是行善的其中一種。

卷 114 <某訣>是主要討論孝道的其中一篇經文：

「善者其愿皆令其壽，白首乃終。上壽百二十，下百餘歲，善孝所致，非但空言而語也。」

同卷又云：

「天下之事，孝爲上第一，人所不及，積功累行，前後相承，無有所失。名

復生之人，得承父母之恩，復見孝順之文。天定其靈籍，使在不死之中，是孝之家也。……天上名之為孝善神人，皆為神所敬。有求美之食先上，遺其孝行，如是無有雙人，其壽無極，精光日增。」

此段經文強調「天下之事，孝為上第一」，行善者可榮獲「復生之人」再生與「孝善神人」的稱號，這就是為善者的福報。除了可致長壽，被舉薦當官以外，行善者還會在好日子生下兒孫，子孫也會獲得高官厚祿，成就非凡。見卷114〈不孝不可久生誡第一百九十四〉：

「性善之人，天所祐之。子孫生輒以善，且下無禁忌，復直月建，日月星光明之時，用是生者，何憂不壽乎？是為善行所致也。」

卷114〈不可不祀訣第一百九十六〉：

「人居世間，作孝善而得壽，子孫相續，復見尊官重祿，是不作善為孝所致？」

卷114〈為父母不易訣第二百三〉：

「行善之人，無惡文辭。天見善，使神隨之，移其命籍。著長壽之曹神遂成其功。使後生之人，常以善日直天王相，下無忌諱。先人餘算并之，大壽百二十，其子孫而承後善意，無有小惡，亦復得壽，白髮相次，子子孫孫，家足人備，亦無侵者。佃作商賈，皆有利。」

這段經文更具體說明為善者獲得了中國人皆夢寐以求的福、祿、壽、人丁旺盛、子孫滿堂，且子孫在各行各業之中都能賺錢。因此可知，行善法的特徵是任何人，無須任何條件與耗費資源下都可以個體完成，同時過程中輕而易舉，是方便的自力解脫法門，且收到的效益不可限量。

（二）善政法：

卷40〈樂生得天心法〉中，認為能仁民愛物者是上善的表現，尤其帝王施政若能效法上天的好生之德性，不輕易殺生，使眾生都能免於死亡的恐懼，這樣天下所有因承負造成的大疾病就可以痊癒了。

「『真人前，凡人之行，君王之治，何者最善哉？』『廣哀不傷，如天之行，最善。』『子言可謂得道意矣，然治莫大於象天也；雖然，當有次第也。』……

『……人最善者，莫若常欲樂生，汲汲若渴，乃後可也。其次莫若善於樂

成，……。其次莫若善於仁施，……。其次莫若善爲設法，不欲樂害，但懼而置之，乃可成。其次人有過，莫善於治而不陷於罪，乃可也。其次人既陷罪也，心不欲深害之，乃可也。其次人有過觸死，事不可奈何，能不使及與其家與比伍，乃可也。其次罪過及家、比伍也，愿指有罪者，慎毋盡滅人種類，乃可也』……『願得天師道傳弟子，付歸有德之君能用者。令陰陽各得其所，天下諸承負之大病，莫不悉愈者也。』……『善哉，子之言也，詳按吾文，道將畢矣，……今日思行之，凡病且自都除愈莫不解。』」

帝王的施政，應該要效法上天的作爲以泛愛眾生，不傷害人命，如上天長養萬物、尊重生命，不傷害萬物。尤其對於人的生存權的積極保護是帝王的重要政策，《太平經》倡導「保民」²⁰思想旨在革除因政治措施失當所造成的生命威脅。這裡似乎提出了「基本人權」的議題，認爲帝王的一切施政都應以「保民」爲前提，才能得天心意，使所有的病痛都因此解除。卷 92〈三光蝕訣第一百三十三〉：

「吾文出之后，帝王德君思此天意，勿忘此言，此言所以致得天心之文也。如得天意，命乃長全也；不得天意，亂命門也，行而不稱天心，亦大患也」

同樣提到帝王施政不可以經常殺生來建立權威，見卷 18-34〈安樂王者法〉：

「故王者愁苦，四時五行氣乖錯，殺生無常也。」

應該「守道而行」以「陰陽治道，教及其臣，化流其民」。這樣不僅可以使帝王安樂，也使人民百姓都能各得其所。

《太平經》自認爲是一本勸人爲善的教本，若能以《太平經》內容來實行教化，則上百個國家的帝王百姓都能力至於行善積德的行列，這樣國家、天地的疾病都能治療，承負之災、陰陽不調和造成的疾病也解除了。

卷 93〈國不可勝數訣第一百三十九〉

「安能乃療治天地病而報皇天重功乎哉？善哉，……子且持吾書，往授教其一有大德之國，傳記吾書者持本去，……百國皆被其化而爲善，天地乃俱爲其安，災害爲其除，以授百有德之國，而萬國無害，天地病悉除去矣。……故真人今既爲天地除病，爲德君除承負，雖苦持吾文，往授百有德國，而陰陽病悉消亡，帝王之災皆已除矣。」

²⁰ 「保民」是指保護人民生命，包括一般政治施爲及軍事上之征戰。見許宗興，《孟子的哲學》，台北：台灣商務印書館，1989年4月。頁261。

這裡主要倡導帝王施政應以行善積德為其政策，若帝王能以《太平經》內容為政策之一，不僅可以治療因為陰陽不調和所造成的疾病，還能使國家社會不產生危亂之事，帝王的災謫也解除了。

此外還有「斷刑罰兵杖爭訟」（卷 115-116〈闕題〉）之政策，及卷 18-34〈祿身正神令人自知法〉：

「故君貴道德，下刑罰。」

由以上經文可知，善政法中具體可消滅痛苦的政策，有樂生的「保民」政策、提倡行善之政策，還有下臣應「舉薦得人」，如此人能盡其才，國家興盛，社會之福。卷 109〈四吉四凶訣第一百七十八〉：

「所以續命符者，舉人得人，乃危更安，亂更理，敗更成，凶更吉，死更生。上至於度世，中得理於平，下得竟其天年，全其身形。」

〈四吉四凶訣〉認為舉薦得人，對帝王、被舉薦者、被舉薦者的老師和舉薦者都是吉祥的，且舉薦得人又可名為「續命之符」，言下之意，舉薦得人對於群體的生存環境有利過於弊，不僅使舉薦者獲得長生之利益，同時福及眾人。

卷 96〈六極六竟孝順忠訣第一百五十一〉：

「令始君治，乃與天相似，象天下為行，恩愛下及草木蚊蚋之屬，皆得其所。」

基本上天與人的關係是「天生人」的關係，所有人都是天之子，天對所有的孩子都一視同仁，不奪其所好，尤其天從民所欲而竟其生，不隨意奪取人的生命。因此對「天」負責的皇帝也應該要效法天，滿足人民的意願。這即是春秋戰國時的民本思潮所發酵，《太平經》也認為民意和天意是一致的，帝王順天意施政就是應民意所求。

（三）和樂卻災法：

第三種是「和樂卻災法」，《太平經》重視陰陽協調，從卷 18-34〈合陰陽順道法〉指出「故順天地者，其治長久；順四時者，其王日興。道無其辭，一陰一陽，為其用也。」陰陽合了，道自然順，且道是《太平經》的普遍法則，最高真理，若能順道而為即獲得萬事如意的人生。卷 18-34〈和之氣興帝王法〉云：

「陰陽者，要在中和。中和氣得，萬物滋生，人民和調，王治太平。……中

和乃當和帝王治，調萬物者各當得治。」

《太平經》非常重視和樂，主要就是呼應先天的元氣論，而人乃天氣、地氣、中和氣等三合而化生，此三氣要能和合，重要的關鍵就是「樂」。因此如何才能和陰陽呢？《太平經》認為要陰陽和合而順道的方法就是「樂」。見卷 18-34〈以樂卻災法〉：

「以樂治身守形順念致思卻災。夫樂於道何為者也？樂乃可和合陰陽，凡事默作也，使人得道本也。故元樂即生大昌，自然樂則物強，天樂即三光明，地樂則成有常，五行樂則不相傷，四時樂則所生王，王者樂則天下無病，跛行樂則不相害傷，萬物樂則守其常，人樂則不愁易心腸，鬼神樂即利帝王。……固以清靖國，安身入道，夷狄卻，神瑞應來。」

由上經文可知，樂可以和合陰陽，凡事虛靜沉柔的運作，就可以使人得到道的根本。因此應該倡導和樂，人以和樂來面對事物的發展，才能免除憂愁心煩之苦。卷 113〈樂怒吉凶訣第一百九十一〉：

「得樂天地法者，天地為其和，天地和，則凡物為之無病，群神為之常喜，無有怒時也。」

卷 115-116〈某訣第二百四〉：

「夫心同意合，皆為大樂也。苦心異意，皆為乖錯，悉致苦氣也。夫樂者，何必歌舞，眾聲相和也。苦者，何必致斗爭，眾凶禍並起。相樂者，所以厭斷刑也，相愁苦者，所以致逆也。……是主所謂僅順天之道，與天同氣。故相承順兩相樂，主所言和同者，相樂也。相樂者，則天地長喜悅。不戰怒，不戰怒，則災害奸邪凶惡之屬悉絕去矣。惡人絕去，乃致平氣，天上平氣得下治，地下平氣得上升助之也。如不順樂用皇天后土所順用氣而休廢氣也，皆應錯逆，逆天地之道。逆帝王之氣，與天地用意異。天地戰怒，萬變並起，奸邪日興，則致不安平，凶年氣來，故當深知之也。」

卷 115-116〈某訣〉是一篇談音樂以致萬事萬物諸和樂的經文。認為用心一致，意願相互吻合，就是天下和樂的現象。因此何必一定要載歌載舞，眾人一起唱歌才算是和樂。彼此相樂之下，就可以獲得天地的心意，沒有戰爭之下，災害奸邪凶惡之類的東西就全部消滅、絕跡了。因此又說「即不悅喜則戰怒，戰怒則生凶惡奸邪災害矣。是乃自然天地之格性，萬不一失也。」說明和樂卻災的效用。

同卷又云：

「故夫天乃有三氣，上氣稱樂，中氣稱和，下氣稱刑。故樂屬於陽，刑屬於陰，和屬於中央。故東南陽樂好生，西北陰怒好殺，和氣隨而往來。一藏一見，主避害也。」

這裡說明「樂」、「和」、「刑」三氣各有效用，三氣應該致中和，彼此流動相濟、相互依存，就可驅吉避凶了。因此相互和樂就是六洞八方之事最吉善的東西。建議在凶惡時，和樂就應該多些。見同卷：

「請問六洞八方之事，最何等者為吉善，最何等為凶惡？……最相順相樂為善為吉，相逆相愁苦為凶為惡。相樂為善聲，相逆相愁苦為凶聲。故樂者乃獨樂。相順樂為善樂，吉事乃得作樂，凶惡事不得有樂，有樂名為樂，凶凶日多。」

同篇經文又以條列式說明和樂的功效：

「一曰先順樂動天地四時帝氣，一事加三倍以樂天，令天大喜悅，帝王老壽，祆惡滅，天災害悉除去，太陽氣不戰怒，國界安。……二曰先順樂動天地四時王氣，在倍以樂地。地氣大悅，不戰怒，令王者壽，姦猾盜賊兵革消，國界興善。……三曰先順樂動相微氣，令中和之氣大悅喜，君臣人民順謹，各保其處，則佞偽盜賊不作，境界保。故和氣日興，王氣生，凡物好善。四曰甚無動樂死破之氣，致劇盜賊，又多卒死者。……五曰無動樂囚廢之氣，多致盜賊，……六曰無動樂衰休之氣，令致多衰病人。……」

首先要以和樂之氣去感動天地四時的帝氣，這樣上天心滿意足了，帝王就可以獲得長壽，祆惡消滅了，天災也都消除了。第二是以和樂去順從、感動王氣，地神滿意了就會使姦猾盜賊兵革消滅，國界之內大興善事，國家易於治理。三是和樂之氣會使君臣人民等，都能安分守己，也不會從事佞偽盜賊之事。第四點是千萬不要以和樂的方式引來死破之氣，同時引來盜賊。第四、五點皆指避免將和樂錯用於凶惡的事情上，即有些人以害人盜賊之事為樂，這是會帶來人民相互殘殺、生活困苦的。

因此《太平經》使眾人皆樂，又稱為「大樂之經」，見卷 50〈去邪文飛明古訣第六十七〉云：

「敢問上皇神人求真，吾欲使天地平安，陰陽不亂，常順行，災害不得妄生，王者但日游治，為大樂之經，雖所問上下眾多，豈可重聞乎？……帝王能力用吾書，災害悉已一旦除矣，天下咸樂，皆欲為道德之士，后生遂象先

世，老稚相隨而起，盡更知求真文校事，浮華去矣；心究洽於神靈……如是天地凡事，各得其所，百神因而歡樂，……無一凶事也。」

以上可知《太平經》的主旨，關心的是人的生命安全，即生存權的保障，言帝王應以《太平經》的樂觀為施政良書，人民則在此和樂政策的薰陶下，處世態度皆效法以和樂為原則，如此才能除去所有人的災害疾病，使天下人間皆無凶災之事，個人與群體都能歡欣鼓舞的永續生存。

（四）守一法

「守一」是《太平經》中很重要的解脫方法，所謂「守一」，即是閉目靜思，以意念固守「道」、「一」或「氣」，使祂們能常駐身體中，或使精氣神合一之修煉工夫。

《太平經》因為以「一」為宇宙初始，又崇尚返樸歸真的本源狀態，見卷 18-34〈修一卻邪法〉云：

「夫一者，乃道之根也，氣之始也，命之所系屬，眾心之主也。」

「守一」的「一」具有同「道」字意義之範疇，皆可以本源義互釋，謂人與天地同源，因此勸人力行常思「返其本」之「守一」修煉功法，才能解承負之厄。卷 37〈五事解承負法第四十八〉云：

「以何為初，以思守一，何也？一者，數之始也；一者，生之道也；一者，元氣所起也；一者，天之綱紀也。故使守思一，從上更下也。夫萬物凡事過於大末。不反本者，殊迷不解，故更反本也。」

見卷 66〈三五優劣訣第一百二〉：

「今真人以既知天經，當止此流災承負萬物也。夫災以何止之？唯天師教眾賢，使得及上皇氣。然宜各論真道於究，各思初一以自治勞病。」

此「思一」即指思念生命本源之初，能常思則可以「守一」，不僅可以解承負流災，還可以治癒身體疾病。

「守一」之法屬於宗教性密契主義（Mysticism）²¹內求的其一法門，藉由冥

²¹ 關於「密契主義」，可參見 William James 著，蔡怡佳、劉宏信譯《宗教經驗之種種》，台北：立緒文化出版，2001 年。頁 457-519。

想等自我訓練的方式，達到自我與他者的合一狀態，使人獲得解脫。《太平經》的守一對象以經文內容而言，乃守人體內「精」、「氣」、「神」三者合而為一。因此「守一」之密契思想，乃是指將人體中精、氣、神三者和合為一的修鍊功夫。

²²見《太平經》卷 154-170〈令人泰治平法〉：

「三氣共一，為神根也，一為精，一為神，一為氣，此三者共一位也，本天地人之氣。神者受之於天，精者受之於地，氣者受之於中和，相與共為一道，故神者受氣而行，精者居其中也。三者相助為治。故人欲壽者，乃當愛氣尊神重精也。」

卷 154-170〈還神邪自邪法〉

「分別三氣所長，還神守身，太陽天氣故稱神。形者，太陰主祇，包養萬物，故精神藏於腹中，故地神稱祇。精者，萬物中和精，故進退無常；天地陰陽之精，共生萬物，此三統之歷也。神者主生，精者主養，形者主成。此三者乃成一神氣……。故心神動搖，使形不安，存之不置，利其可安即留矣，不用其可安即去矣。……陰氣陽氣更相摩礪，乃能相生。人所氣亦輪身上下，神精乘之出入。神精有氣，如魚有水，氣絕神精散，水絕魚亡。……人不守神，身死亡；萬物不守神，即損傷。故當還之乃曰強，不還自守曰消亡也。」

以上經文大意乃說明人身中「神」受之於天，「精」受之於地，「氣」者受之於中和，精氣神三者不僅為生命之本根，是形驅運作的動力之源，三者還須相輔相成的運作，缺一不可。尤其神精乘氣出入，神者易游於外，若不復返回，身體無神則產生疾病。因此應該固守神經氣三者不渙散，即可不生病而長生久視。卷 18-34〈修一卻邪法〉云：

「夫一者，乃道之根也，氣之始也，命之所繫屬，眾心之主也。當欲知其實，在中央為根，命之府也。故當深知之，歸仁歸賢使之行。人之根處內，枝葉在外，令守一皆使還其外，急使治其內，追其遠，治其近。守一者，天神助之。守二者，地神助之。守三者，人鬼助之。四五者，物祐助之。故守一者延命，二者與凶為期。三者為亂治，守四五者禍日來。深思其意，謂之知道。故頭之一者，頂也。七正之一者，目也。腹之一者，臍也。脈之一者，氣也。五臟之一者，心也。四肢之一者，手足心也。骨之一者，脊也。肉之一者，腸胃也。能堅守，知其道意，得道者令人仁，失道者令

²² 蕭登福教授，〈道教「守一」修持之源起及其演變〉，收錄於《第四屆紀念涵靜老人學術研討會—宗教修持與宗教研究》，南投：天帝教宗教哲學研究社，2001年12月。頁30。

人貪。」

此經文重視「一」之本根意義，將本根所有屬性皆以「一」泛稱之，強調守住本根，可使天神助之，形驅我完整為一，不使損傷。卷 92〈萬二千國始火始氣訣〉也提到體內本根之神的重要性：

「一者，心也，意也，志也。念此一身中之神也。凡天下之事，盡是所成也。」

此「一」與心、意、志有密切關係，按經文之意可釋為，運用意志力把全身心守持住一身中之神，見卷 120-136〈太平經鈔辛部〉：「神明精氣者，隨意念而行」可知守一之術乃是意志念力的運作方法。又《太平經》多將「一」與「思」結合，可見「思」乃用意志力來「守」之意。

另〈太平經佚文〉也提供說明「守一」的對象與功效：

「守一之法，有內五政，遊心於外，內則失政。守一不善，內逆外謹，與一為怨。」

「守一之法，常有六司命神，共議人過失。」

「守一之法，乃諸神主，人善之根，除禍之法，致福之門。守一者，乃神器之主，從一神積至萬神，同一器則得道矣。」

〈太平經佚文〉中「守一」的對象則是守五臟之身中神，使五臟神不離身體，避免五臟神上天言人功過。卷 71〈真道九首得失文訣第一百七〉將道術分成九等級，其中第三等是談固守精氣神之術，第四、五談到固守五臟之神，還能指使五臟神與五行神相應，供人驅使降伏諸邪。

「三為數度者，積精還自視也，數頭髮下至足，五指分別，形容身外內，莫不畢數。知其意，當常以是為念，不失銖分，此亦小度世之術也，次虛無也。四為神游出去者，思念五臟之神，晝出入，見其行游，可與語言也；念隨神往來，亦洞見身耳，此者知其吉凶，次數度也。五為大道神者，人神出，乃與五行四時相類，青赤白黃黑，俱同臟神。出入往來，四時五行神吏為人使，名為具道，可降諸邪也。」

此處第三等道術中說「積精還自視也，數頭髮下至足，五指分別，形容身外內」意指能守住形驅中精神之合一，與〈修一卻邪法〉說法雷同。卷 154-170〈太平經鈔癸部〉更具體說明「守一」是使精氣神合一：

「人本身混沌之氣，氣生精，精生神，神生明。本於陰陽之氣，氣轉為精，精轉為神，神轉為明。欲壽者當守氣而合神，精不去其形，念此三合以為

一，久即彬彬自己，身中形漸輕，精益明，光益精，心中大安，欣然若喜，太平氣應矣。修其內，反應於外。內以致壽，外以致理。」

〈真道九首得失文訣〉又云將九等道術分成上中下三組，前一至三等為上等道術，之後以此類推：

「守本者得上，好身神出入游者得中也，愚人乃損其本守末，他游神者得下。守本者能盡見之，守中者半見之，守末者不能還自鏡見之道也。」

這裡指出能守住人體精氣神本根的人就可以獲得上等的道術，喜好讓體內五臟神來去自如的人就能獲得中等的道術。因此可知精神之氣或五臟神兩者，都具有流體性質之特徵，並將此流體視為與外在形驅結合成一完整人體之生命，而精神之氣或五臟神兩者則是人體生命的本質，是影響人體運作的重要機制。這就是《太平經》的身體觀。²³

《太平經》「守一」之對象，即是在控制人體內這兩種流動的物質。即一種是以元氣、虛無、或形驅內生命本根之精氣神為對象，另一種以五臟神為對象。

綜合以上「守一」對象與功效之討論，可知「守一」旨在守住精氣神凝合為一，使之不潰散，而返其本，歸其根，狀若嬰兒在母親體內情意我之潔淨，而不食以養活形驅我，並受母親的庇祐保護，不知人間疾苦。

此外《太平經》「守一」與《老子想爾注》的「守誠不違，即為守一」說法旨趣迥異，但《太平經》視元氣為守一的對象時，又與《老子想爾注》主張的守一有相似處。另同是張道陵所著，漢末成書的《五符經》，其「守三一」又與《太平經》的守一法亦不盡相同，《五符經》以上中下三丹田之神為守一之對象，具體指出若能意守人身中神，即能治病而長生成仙。因此可知《太平經》的「守一」法是當時盛行的一種養生法門。

《太平經》認為守一不僅只是幫助一種利生的養生功夫，更進一步認為：只要能專心進行「守一」的修煉，就可以消災解厄而獲得解脫。

〈太平經佚文〉：

「守一之法，可以知萬端，萬端者，不能知一，夫守一者，可以度世，可以消災，可以事君，可以不死，可以理家，可以事神明，可以不窮困，可以理病，可以久視。」

²³ 王天麟先生認為「漢代醫家在長期的臨床實證中，逐漸建立其認識人體的兩種身體觀。對於臟器、骨骼等作為解剖學的固定物，在位置及功能方面，與體內流動的精神之氣或存在於五臟的五行之氣，有明確的區別。前者對人體的認識，可稱為「固體」的身體觀，後者則可稱為「流體」的身體觀。」，見〈潔淨儀式—上清經派存思法中有關罪穢的胎結的淨化〉，收錄於《道教學探索第拾號》，台南：成大歷史系，1996年。頁504。

卷 18-34〈修一卻災法〉：

「守一者延命。」

卷 18-34〈守一明法〉：

「守一明之法，長壽之根也。」

卷 37〈五事解承負法第四十八〉

「欲解承負之責，末如守一。」

以上經文可知，修持「守一」術的功效頗大，不僅可以獲的治病、長壽延命，最重要的還可以解承負之流災，即所謂治身之道。

（五）辟穀法

「辟穀」意指不食五穀雜糧，包括肉類、蔬菜等食物。但要食氣或服藥。《太平經》將「辟穀」的目的，分兩種手段達成，一是不食。二是食氣。但基本上《太平經》的「辟穀」內容是將此二者混為一談，不食即是食氣之意。食氣的由來有二，一來是學習天神食炁，二來是效法嬰兒在胎中不食而食氣。學習天神食炁，見卷 154-170〈太平經鈔癸部〉：

「古者上真睹天神食炁，象之為行，乃學食氣。」

得道的真人目睹天神們皆食炁而活，因此效法祂們也學著食氣。而渴望回歸到嬰兒的生命本源狀態，見嬰兒在胎中不食而食氣，因此效法。

卷 120-136〈太平經鈔辛部〉：

「請問胞中之子，不食而取氣。在腹中，自然之氣。已生，呼吸陰陽之氣。守道力學，反自然之氣。反自然之氣，心若嬰兒，即生矣。隨呼吸陰陽之氣，即死矣。」

「請問胎中之子，不食而氣者何也？天道乃有自然之氣，乃有消息之氣，凡在胞中，且而得氣者，是天道自然之氣也；及其已生，嘯吸陰陽而氣者，是消息之氣也，人而守道力學，反自然之氣者生也，守消息之氣者死矣，故夫得真道者，乃能內氣，外不氣也，以是內氣養其性，然後能反嬰兒，復其命也，故當習內氣以內養其形體。」

以上經文可知，《太平經》主張修煉應該逆反歸一，才能狀若嬰兒不食而食自然之氣，身體就可以重生了。嬰兒所吸食之氣是天地間的「先天」之氣，陰陽之氣意指父母間的「後天」之氣。食氣的終極目的就是要使人回歸自然元氣的境界。這種倡導回歸嬰兒時期的狀態的說法，還可見卷 73-85〈闕題〉：

「是故古之學，悉先念思本，乃學其道也。……計定意極，且自得之。先以安形，始爲之。如嬰兒之游，不用筋力，但用善意。」

卷 103〈虛無爲爲自然圖道畢成誠第一百六十八〉：

「虛無者，乃內實外虛也，有若無也。反其胎胞，與道居也。」

《太平經》認爲食取自然元氣可以回到生命原初之時，與無形之元氣復合。這從以下經文可知：

卷 36〈守三寶法第四十四〉：

「天下人本生受命之時，與天地分身，抱元氣於自然，不飲不食，噓吸陰陽氣而活，不知飢渴，久久離神道遠，小小失其指意，後生者不得復知，真道空虛，日流就僞，更生飢渴，不飲不食便死，是一大急也。」

卷 98〈包天裹地守氣不絕訣第一百六十〉：

「入室思道，自不食與氣結也，因爲天地神明畢也，不復與于俗治也。」

「不食」意謂不吃不喝而呼吸吐納；「與氣結」意指通過修煉而把握元氣。不食而食氣，就能與自然元氣相結合，並與天地、眾神們共長存，不會再回到人間過問世俗之事。不食除了食氣以外還提到食藥。且在修煉次第上，應該遵循先少食，之後食藥，再來才是食氣階段，最後是不食。

卷 120-136〈太平經鈔辛部〉：

「不食而飽，年壽久久。……，比欲不食，先以導命之方居前，因以留氣。氣藥之後，三日小飢，七日微飢，十日以外，爲小成無惑矣，已死去就生也。服氣藥之後，諸食有形之物堅難消者，以一日爲度，食無形之物，節少爲善，百日之外可不食。」

卷 137-153〈太平經鈔壬部〉：

「問曰：上中下得道度世者，何食之乎？答曰：上第一者食風氣，第二者食藥味，第三者少食，裁通其腸胃。又云：天之遠而無方，不食風氣，安能

疾行，周流天之道哉？又當與神吏通功，共爲朋，故食風氣也。……故少食以通腸，亦其成道之人。」

以上經文可知不食而食氣是有步驟的，其方法即先少食，逐漸不食而靠食氣以維持體能。但在少食階段應該服用藥物，以免危及生命。得道成仙之人，亦是食氣爲活，因此人若能次第修煉，身體必會日益變輕盈，有機會成爲得道之人。所以〈學者得失訣第一百六〉認爲修食氣法可以尸解成仙：

「入室，始少食，久久食氣，便解去不見者，是也。」

此外修辟穀法，認爲少食可以通腸胃，不食者還可以獲得自身的思路清晰而曠達，百邪皆離去，還可以遠離禍殃。

卷 73-85〈闕題〉：

「不食而自明，百邪皆去遠禍殃。」

總之，人本是元氣所生，在胞中亦食自然之元氣，因此人當食氣以爲修煉之法，才可以獲得成道之究竟。

（六）存神法（存四時五臟神）

存神即是閉目觀想某一特定對象之法。《太平經》存思對象乃以身中神爲主，因此又可將此法稱爲「思神」法。

卷 154-170〈以自身防卻不祥法〉說明具體的觀想存思法：

「順用四時五行，外內思正，身散邪，卻不祥，懸象而思守，行順四時氣，和合陰陽，羅網政治鬼神，令使不得妄行害人。立冬之後到立春，盛行用太陰氣，微行少陽之氣也，常觀其意……其神吏黑衣服，思之閑處四十五日，上至九十日，令人耳目聰明。立春盛德在仁，氣治少陽，王氣轉在東方，興木行，其氣弱而仁，其神吏青衣，思之幽閑處四十五日及九十日，令人病消。以留年行不止，令人日行仁愛。春分已前，盛行少陽之氣，微行太陽之氣，以助少陽，觀其意無疑，深思其意，百邪服矣。立夏日盛德火，王氣轉在南方，太陽之氣以中和治，其神吏用之得其意，口中生甘，神吏赤一守之，百鬼去千里。夏至之日，盛德太陽之氣，中和之氣也，其神吏思之可愈百病。季夏六月，……其神吏黃衣，思之，令人口中甘，每至季思之十八日。立秋盛德在金，……其神吏白衣，思之四十五日及九十

日，可除病，得其意，令骨強老壽。秋分日少陽之氣，……立冬之日，盛德在水，……其神吏黑衣，令人志達耳聰，守之四十五日至九十日，百病除。此五行四時之氣，內可治身，外可治邪，故天用之清，地用之寧，天用之生，地用之藏，人用之興，能順時氣，忠臣孝子之謂也。此名大順天地陰陽四時五行之道。」

此段經文具體說明在靜室懸掛五色神像，並配合四時節氣的修煉方術。認為應以一年中的主要節氣為階段，敘述春夏秋冬及季夏月等五季類比五行之王相之氣的流轉推移過程，配合五行之神吏的服色標誌，並認為應該在五季中循序用「思神」的方式修煉。

卷 18-34〈以樂卻災法〉：

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

以上兩段經文內容相似，形成以五方位、五方色、五行氣及四時、五臟的對應，在靖室中畫圖存思、歷臟內視的修煉方法。這種存思觀想法，能使人體內外相應之神互通、互感而達到治療萬種疾病的效果。

卷 72〈齋戒思神救死訣〉：

「四時五行之氣來入人腹中，為人五臟精神，其色與天地四時色相應也，畫之為人，使其三合，其王氣色者蓋其外，相氣色次之，微氣最居其內，使其領袖見之。先齋戒居閒善靖處，思之念之，做其人畫像，長短自在。……此四時五行精神，入為人五臟神，出為四時五行神精。其近人者，名為五德之神，與人藏神相似；其遠人者，名為陽歷，字為四時兵馬，可以拱邪，亦隨四食氣衰盛而行。其法，為其具畫像，人亦三重衣，王氣居外，相氣次之，微氣最居內，皆戴冠幘乘馬，馬亦隨其五行色。……東方之騎神持矛，南方之騎神持戟，西方之騎神持弓弩斧，北方之騎神持鑲楯刀，中央之騎神持劍鼓。……思之當先睹是內神已，當睹是外神也。」

〈齋戒思神救死訣〉中所謂「思神」意指觀想四時五行之氣的神靈。此訣乃說明「五臟神」其實是四時五行之氣進入身體中所形成的，而四時五行之氣離開

身體在外，離人近的稱爲「五德之神」，遠於人的稱爲「陽歷」，五臟神與五德神是相通的。

卷 73-85〈闕題〉：

「入室獨居，思經道之本，……入室思存，五官轉移，隨陰陽孟仲季爲兄弟，應氣而動，隨四時五行天道變化以爲常矣。」

綜言之，存思法的步驟即在靖室中，懸畫五行神及五臟神之神像，配合五行王相休囚廢的定律，然後專注冥想體內、體外之神，主要是藉體內神治療身體疾病，救人存亡。

（七）祭祀禳解、悔過法；

1、祭祀禳解法

壞事做多，過錯就一直累積，其中悔過的方法就是「祭祀」，以求神或祖先的諒解。卷 114〈不可不祠訣第一百九十六〉：

「久逋不祠祀，神官所負，不肯中謝，所解所負解之，常以春三月，得除日解之，三解可使文書省減，神官亦不樂重責人也。」

長久逃避祠祀，是對神的一種拖欠之罪，又不肯向神認罪，把自己所負的過失解脫，應當在春季三個月內，遇到「除日」這天進行解除。解除三次獲得解脫，神官也不樂於重重地責怪世人。若是家中有喪，死後三年，都還未下葬這段時間，應當舉行祭祀和祈禱的儀式。同卷又云：

「死後三年，未葬之日，當奉禱賽，不可言地上有未葬者而不祠也。不食益過咎，子孫無傷時也。」

不舉行祭祀和祈禱，先人就無法得食，更增加了過咎。此卷同時說明敬獻供品的原因是「生時皆食有形之物，死當食其氣」。子孫若未能按時獻祭，使先人在陰間挨餓，就是不孝的表現，會使先人作祟而家人生病不止。

「不奉，復見先人對會，祠官責之不祠意，使鬼將護歸家，病生人不止。先人復拘閉祠，卜問不得。」

以上同時說明，按時進行祭祀，是一種「首過」的除罪儀式，不僅可以獲得神的原諒與庇祐，同時使先人免除在陰間的飢餓，免去先人作祟使人生病不止的災禍，因此說「天喜首過」。卷 114〈某訣第一百九十二〉亦說為免先人作祟，應該定期獻祭天神，還要獻供祖先。

「齋戒市賣，進所有上於天，還謝先人，諸所得崇，輒卒香潔，不敢負言，是孝子所宜行也。」

孝子的行為還包括定期的祭拜天神和祖先，人們若能藉由祭祀儀式來答謝先人，所有祖先作祟引來的災難都可以解除。

2、悔過法

《太平經》的悔過法內容相當多，所謂悔過，即自我反省、自悔之意，應該在齋戒後，向神「思過自責」（卷 111〈善仁人自貴年再壽曹訣第一百八十二〉）之後，以求天神解罪。

卷 111〈善仁人自貴年在壽曹訣第一百八十二〉提到悔過的儀式：

「每見人有過，復還責己，不知安錯，思見善文及其善誠，祿命僥倖，逢天大神戒書文，反覆思計，念之過多，無有解已。叩頭自搏而啼鳴……感傷於心，天神聞知，來下言：此人為誰，何一悲楚？窺見大德之人，延命久長在，問之，言此但行應天心，合地意，是故得壽耳。」

這種向天叩頭以自責悔過的儀式，是簡易的祭祀方式，窮人被允許可以用此儀式祭祀，見卷 114〈不可不祠訣第一百九十六〉：

「家貧者，能食谷知味，悉相呼，叩頭自搏謝天」

有了過錯，若能認錯悔過，便可以使個人的貴賤壽夭都能僥倖的獲得神的提拔而顯榮耀。

卷 111〈善仁人自貴年在壽曹訣第一百八十二〉云：

「使神見自責悔人，還上天道，言有悔過人啼汨而行，未曾有止時，恐見不活，以故自責。大神聞知，言天君常敕諸神曰，有功善之人為忠孝順，所言盡讀其人也，……天君言：聞之此人自責悔過，有歲數也。此本俗人耳，而自責過無解已，更為上善人也。大神數往占視之，知行何如，有善意欲進者，且著命年在壽曹，觀其所為乃得復補不足。大神言：此人自責大久，

承負除解，請須有缺上補，名爲太上善人，可以報下不及者。天君言：太上善人之行，必當如其言。大神數赦之，護視成神上之，皆須其年數勿侵也。大神言：此人本無籍文也，得赦在壽曹，請須上缺，補以年次，不相逾越。天君言：得次補缺之日，數上其姓名，勿失期。大神唯唯。」

從以上天君和大神的對話可知雖然錄命不在長壽，但自力爲善、自責之後，有他力的協助，例如神的協助，即可解除承負流災，也可扭轉錄命的壽命，並可成仙補登仙職之位。

又云：

「有性之人，自無惡意，雖有小惡，還悔其事，過則除解。有文書常入之，籍惡者付下曹，善者白善，吉凶之神，各各自隨所入。惡能自悔，轉名在善曹中；善爲惡，復移在惡曹，何有解息？」

具備仁義禮智信人倫五常之人只要犯了小過錯，能善於向天自責悔過，都能獲得解除，神靈會在上奏的逐條紀錄世人善惡的舉告書上將悔過者登錄上去，由罰惡之官曹移到賞善的官曹去。反之，若爲善之後，又再爲惡，還是會再轉移回到罰惡的官曹去接受審判。

卷 111 <大聖上章訣第一百八十>

「人能自責悔過者，令有生錄籍之神移在壽曹，百二十使有續世者，相貧者另有子孫。」

努力學道、盡力累積功德者、悔過者的名字可以從鬼簿中轉出，重新獲得一些壽命。甚至有子孫可傳宗接代。

卷 111 <有德人錄命訣第一百八十一>

「反正悔過，可復竟年，各自分明，計其所爲，勿怨天神。」

卷 114 <病歸天有費訣第二百零一>：

「今世之人，行甚愚淺，得並且死，不自歸於天，首過自搏叩頭，家無大小，相助求哀。積有日數，天復原之，假其日月，使得勞息，後復犯之，叩頭無益。」

以上說明叩頭悔過的效用，在生病時只要誠懇有慚愧的心向天叩頭認錯，獲得上天的赦免解罪，病就可以痊癒。但是若再犯惡行，叩頭認罪就無效了。

(八) 丹書祝除法；

丹書祝除法是一種原始巫術，屬於密契主義中外求之解脫法，過程較為繁複，但據說功效頗大。卷 108〈要訣十九條第一百七十三〉：

「欲除疾病而大開道者，取訣於丹書吞字也。」

「丹書吞字」意指吞服用紅色書寫的一種符籙。可使去除疾病、快速進入修真的狀態。卷 92〈洞極上平氣無蟲重複字訣第一百三十六〉提到人類傳染皮膚病或病毒致命的問題，當時民間盛行以兩個以上的隸書寫成的「複文」²⁴，是一種符籙。民間以此「複文」符籙為人治病。

「請問重複之字所何為主？」；「主導正，導正開神為思之也。端及入室，以為保券。……精者吞之，謂之神也。……以丹為字，以上第一，次下行將告人，必使沐浴端精，北面西面南面東面告之，使其嚴以善酒如清水，已飲，隨思其字，……病為其除去，面目益潤澤。或見其字，隨病所居而思之，名為還精養形。或無病人為之，日益安靜。或身有疆邪鬼物，反且變爭，雖忿爭自若，力思勿惑也；久久且服去矣。……或今日吞吾字，後皆能以他文教，較十十百百而相應，其為道須與之間，乃周流八方六合之間，精神隨而行治病。」

此段經文大意是：真人問神人：「請問天降神符是要發揮什麼樣的作用？」神人回答：「作用是把人引入正道，之後存思神明，是鄭重進入修真階段前的保證秘券。這些符籙看似平常，但實際上是很貴重的，不能隨意傳授的。確實能精思的人吞服下它，就會有神效，吞服之前要沐浴，端正精氣並禱告，和清酒一起吞下，緊跟著要存思文字。身體的疾病逐漸去除，臉色也逐漸潤澤。更可以養形、去邪，驅使神靈。」

這種服食符籙的方術，在卷 50〈丹明耀御邪訣第六十九〉提到可以驅凶害、鎮邪惡、召神、治病等作用：

「丹明耀者，天刻之文字也，可以救非御邪。」

卷 1-17〈太平經鈔甲部〉中亦說明青童子請受《靈書紫文》，密傳的口訣中提到「四者服開明靈符；五者服月華；六者服陰生符」這些符籙：

「青童匍匐而前，請受《靈書紫文》，口口傳訣在經者二十有四：一者真記

²⁴ 見卷 87〈長存符圖〉，又稱「天符」。或庚部所列之「複文」。

諦，冥諳憶；二者仙忌詳存無忘；三者採飛根，吞日精；四者服開明靈符；五者服月華；六者服陰生符；七者拘三魂；八者制七魄；九者佩皇象符；十者服華丹；十一者服黃水；十二者服迴水；十三者食鑲剛；十四者食鳳腦；十五者食松梨；十六者食李棗；十七者服水湯；十八者鎮白銀紫金；十九者服雲腴；二十者作白銀紫金；二十一者作鎮；二十二者食竹筍；二十三者食鴻脯；二十四者佩五神符。備此二十四，變化無窮，超凌三界之外，游浪六合之中。災害不能傷，魔邪不敢難。皆自降伏，位極道宗，恩流一切，幽顯荷賴。不信不從，不知不見，自是任暗，永與道乖。塗炭凶毒，煩惱混齏。大慈悲念，不可奈何。」

備齊這二十四種東西，就可以變化無窮，來去自如，災害無法上身，邪魔也不敢為難。因此可知，要長生久視而成仙，符籙的作用是其中要素之一。卷 87〈長存符圖第一百二十八〉更具體說明「丹書」的功效：

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

此篇〈長存符圖〉主要講的是道教的三種修煉方術，一是書以入腹的符籙卻病術，二是堅守五官、五臟清靜的長存之道，三是獨貴自然，形神相守的自然之法。服用丹書之符籙可以使腹內魂神安固，不隨意出游，若能見到腹中的符文，更是大吉的兆頭，各種邪神都會自行離去。

此外「神祝」亦是他力解脫法之一，這種以口「祝咒」來驅邪的方法，是人類社會文化中，起源相當早的一種巫術。在《尚書·無逸》：「厥口詛祝」，即是祈請神明、祓除不祥之意。《左傳》中還記載宋國有專門詛咒與告祝的官員。《太平經》被認為是巫術雜語，應該指的就是這種可以「祝」驅邪治病的方法。見卷 50〈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，謂為神祝也。……其祝有可神佐為除疾，皆聚十中者，用之所向無不愈者也。但以言愈病，此天上神讖語也。良師帝王所宜用也，……乃所以召群神使之，故十愈也。十九中者，真神不到，中神到，大臣有也。十八中者，人神至治，民有也。此者，天上神語也，本以招呼神也，相名字時時下漏地，道人得知之，傳以相語，故能以治病。」

「神祝」又稱「神咒」，指天神獨用的語言。此段經文大意在說明「神祝」

是天上神授與人體內外的神靈，使這些神靈可以與天上的神吏相互溝通，並富有強大能量，上可請使神明下凡爲人所用，下可屈服邪鬼，治療疾病與苦痛，且非常靈驗。使用神祝的方法是：「置一病人於前，以爲祝本文，又各以其口中秘密辭前言」。這樣就可以治癒疾病，這是《太平經》思想本質上，即認爲神具有法力無邊的能力，只要能悔改，透過祝咒的運作，即能使人消災解厄。

（九）方藥針灸法

方藥針刺法屬於中醫學理論，是自力解脫的方法之一，植物性藥物和藥方部分被《太平經》認爲是「救死生之術」，可見卷 50〈草木方訣第七十〉：

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

將植物性藥物與藥方區分成三品四等，三品爲立即治愈病痛者，是天上的神草木，可以立即延長壽命者，是天上的仙草木，降到地上生長。要到病除的，叫做立即治愈的藥方。四等中乃指一日治愈是天神所爲，二日治愈事地神使藥治愈，三日治愈是人鬼施治的，第四等是非神方，稱待死方。其中效用乃有救生死、立延年。雖方藥可治愈疾病，但必須「詳審」施用。除了植物性藥方以外，卷 50〈生物方訣第七十一〉亦提到飛禽走獸也能治病，還能知吉凶。

卷 50〈生物方訣第七十一〉：

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

以上兩者方藥，皆是《太平經》認爲可治愈疾病的方法，但並非一味無節制的殺生製成藥引，反而認爲一切生命皆受命於天，千萬不可輕易殺生，若還在孵化的階段，應等到發育成熟後，萬不得已需要才能取用。

與本草同爲中醫學理論的自力法還有「針灸」醫術。見卷 50〈灸刺訣第七

十四>：

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

先強調脈與天地陰陽五行相應之理，人與天地是一整體，人體內的陰陽平衡與自然界陰陽二氣有密切的關係。再說明針灸的理論在於調整陰陽處於平衡的狀態，以達到治病的效用。

以上謹歸納《太平經》內較重要的九種養生解脫法，其中「爲善法」、「守一法」、「辟穀法」、「思神法」與「和樂卻災法」屬於自力救助之途徑。而「善政法」、「祭祀禳解、悔過法」、「丹書祝除法」、「方藥針灸法」則是屬於他力救助法。其中最重要的方法即是「守一法」，若能守住人體生命的精、氣、神等三者基本能量，使神不走失，精不外泄，氣能充盈，並與形驅合一，即能破承負之災，免疾病所害，邪物不侵而長生久視。

本章小結

《太平經》解除苦痛的途徑，又稱爲養生論，從以上七種途徑可知，《太平經》的養生觀乃是醫道結合仙道，通過人天生命符號系統，即以陰陽五行學說來體現；或人體生命學說中精氣神與臟腑身神說、經脈氣穴說來進行闡述。令人感佩《太平經》對醫學與其延伸所有治身的種種手段，有著極豐富的學理知識，難怪《太平經》反覆自詡：

「是文乃天所以券正凡人之心，以除下古承負先人之餘流災，以解天病，以除上德之君承負之謫。……如是則天地病已除，帝王無承負之貴矣。天地得以無病而喜；帝王以自安而喜，賢者得以自達而喜；百姓得以自解不見冤；家富人足而喜；奴婢得其主；不爲非而喜；四時五行得順行，民謹不犯之而喜；萬二十物各得其處所，不見害而喜，鬼神見德君可爲積善，亦復喜悅；惡氣不復上蔽，日月星三光亦喜，太平氣得來治，王者用事亦喜；

惡氣得一伏藏，不伏見使行誅伐亦喜；夷狄得安其處，不復數來為天戰鬥亦喜；軍師使兵器得休止不用，士卒不戰死亦喜。」（卷 96〈守一入室知神戒第一百五十二〉）

因此可知《太平經》的主旨在於關注人的自身問題，以人為本位，企圖使人體生命在此生中的有限性延伸為無限性之超越，宣揚以具體養生之實踐方法達到形驅我與情意我之完全解脫。

第五章 《太平經》生命的超越

前言

《太平經》流行於漢末時期，當時社會瀰漫以儒學為主，揉以黃老學、讖緯學等思想是當代普遍的學術風潮，尤其以氣化的宇宙生成論與天人感應學說解釋人與人、人與神、人與環境間的種種問題，形成了宗教神學傾向的世界觀。¹《太平經》不僅攝取了這些神學化的思維，更將災異之說賦予一種宗教性預言的新解釋，例如加強三命說的承負觀，除了解釋人痛苦的由來以外，更具體指出有一個掌握人類命運的仲裁者的存在。祂就是人格神的「天」。

《太平經》以「天」生於道，因此「天者，道之真也」（卷 56-64《闕題》）認為「天」是道母最真實的體現者，於是「天」不僅成了人的行為最高標準，也處於倫理層級的頂層，這其實是將儒家的倫常觀神學化，使天人關係變得更加親密。因此《太平經》認為人應該效法「天」，當太平氣將到之前，應向「天」自我悔改，並且順天而行，積極行善積德，才能成為「天」所揀選的種民，解除痛苦，永不受承負流災，以迎接太平境界的到來。卷 35〈一男二女法〉：

「太皇天上平氣將到，當純法天。」

卷 137-153〈太平經鈔〉壬部：

「天地之行，尚須陰陽相得和合，然後太平。」

「太皇天上平氣將到」一詞乃預言太平世界即將到來。這對於漢代社會的自然災害頻繁所造成人心惶惶，有其正面的意義，不僅使人們對生命的未來重新燃起了希望，同時安撫了帝王、官吏對於面對社會之動亂心有餘而力不足的窘態。

《太平經》對生命意義的追尋，即是透過太平氣到來的啓示道言，提供人們即將得救的福音²，使人從被動的順天地之氣而動的宿命論中，轉而成爲終極命

¹ 呂大吉先生：「董仲舒把封建道德宗教化的具體途徑是通過天人感應的宗教神學世界觀」參見呂大吉《人道與神道》，上海：上海人民出版社，1993年3月，頁249。

² 龔鵬程認為《太平經》對於「太平氣至」的說法，有一種宗教的啓示福音性質。見〈受天神書以興太平—太平經釋義〉，收錄於《道教新論》（台北：學生書局：1991年）頁90。

運的決定者、究極的希望者，以積極的態度，渴望生命的長壽為今生今世的終極意義。以長壽為今生的目的，還不是《太平經》終極的理想境界，長壽只是成為種民的先決條件，因為此時的狀態仍受死亡的威脅，在人間的一天即代表還是接受天的啓示，等待救贖的身分。唯有突破有限性、生命的一次性的超越，向「道」的回歸、合一，才是永恆的解脫，而真正完成生命的長生久視，即成仙的境界。

仙道的世界，《太平經》認為是人間的理想境界，是延續此生的世界，在這仙界中的仙人「飲食天廚，衣服精華」³、均「帶紫艾青」⁴即印綬⁵，還擁有無所不能的變幻能力，來去自如，沒有牽絆與煩惱。

本章主要探討《太平經》生命觀之解脫境界，可分為二種，第一種是指人世生命在面對死亡的恐懼與對生命的留戀，進而祈求個人長壽的渴望，屬於凡界的解脫境界，是《太平經》現世生命的意義與價值核心所在。第二種是從凡界的渴望長壽，過度到肉體不死的觀念演進，認為人可以透過修練而獲得長生不死，甚至獲得與天俱存的能力，超脫於凡界以外。這種度世長生的解脫境界，即是生命聖化的仙人境界。

第一節 凡界生命的解脫境界

（一）壽至善

《太平經》中並無來世的觀念，認為人一生只有一次的生命，死亡即代表一切都結束了，因此經常提到人生在世應該審慎思考人生的意義與目的，即時進行人生的規劃。

見卷 72〈不用大言無效訣第一百一十〉：

「凡天下人死亡，非小事也，壹死，終古不得復見天地日月也，脈骨成塗土。死命，重事也。……故凡人壹死，不復得生也，故當大備之。」

卷 90〈冤流災求奇方訣第一百三十一〉：

「夫人死者乃盡滅，盡成灰土，將不復見。今人居天地之間，從天地開闢以

³ 卷 114〈九君太上親訣第一百九十三〉。

⁴ 卷 111〈善仁人自貴年在壽曹訣第一百八十二〉。

⁵ 漢制規定，公侯將軍佩紫綬，諸王國貴人、相國佩綠綬，九卿、太守佩青綬，四百石至二百石官佩黃綬。

來，人人各一生，不得再生也。自有名字爲人。人者，乃中和凡物之長也，而尊且貴，與天地相似；今一死，乃終古窮天畢也，不復見自名爲人也，不復起行也。」

「真人問：人死當奈何哉？願聞之，唯天師。然，夫物生者，皆有終盡，人生亦有死，天地之格法也。」

人的身體是稟賦天地而來，所以整個生命是被聖化的存有現象，顯示人的生命得來不易，價值尊貴。可惜每個人都只有一次生命，不能夠再生，只要是人都會面臨死亡的議題。人在單獨面對死亡的過程中，才會意識到死亡是一切恐懼的集合，見不到天地日月、完全消失在這世上，不知將到什麼地方去。因此人應該深思遠慮，如同古者聖人捨棄生命之外的事物，早晚都想著索求、渴望人世生命的長壽之道。

《太平經》將「壽」定義爲「竟其天年」，即是確實享受先天「正命」的善終。卷 39〈解師策書訣第五十〉：

「壽者，竟其天年也。」

卷 70〈學者得失訣第一百六〉：

「萬物既生，皆能盡其壽而實者，是也；但能生，不而盡其壽，無有信實者，非也。」

先天性的「正命」說，意指「人生各有命也，命貴不能爲賤，命賤不能爲貴也」。(卷 71〈致善除邪令人受道戒文〉)又卷 102〈經文部數所應訣第一百六十七〉：

「天受人命，自有格法。……天命：上壽百二十爲度，地壽百歲爲度，人壽八十爲度，霸壽以六十爲度，侷壽五十爲度。」

經文指出每個人活的歲數是上天所決定，是無法改變的，一般人多半以八十歲爲標準，如果能屆滿八十歲而死亡，就是竟其天年了，也就是得「壽」了。以《太平經》撰作時期而言，當時朝政敗壞，流民四溢，因此人多夭壽，難得以竟其天年，《太平經》所以將得「壽」視爲人世生命應該追求的的意義價值所在。卷 90〈冤流災求奇方訣第一百三十一〉舉說古人恐懼死亡，每天早晚都沉溺在尋求使生命獲得延長的異聞殊方：

「古者聖人帝王時時有大自重愛而畏死者，旦夕思行求異聞殊方，敬事道人，力盡財空而已，至誠涕出，感動皇天，天乃爲出瑞應，道術之士悉往

佑之。故多得老壽，或得度世。」

古人「力盡財空」而追求現世生命不死的毅力感動了上天，上天於是爲他降下吉祥的徵兆，有道之人都會前往佑助，所以恐懼死亡，同時又努力積極追求長壽的人一定可以獲得長壽甚至不死而度世。因此認爲人應該將長壽，視爲凡界生命的意義與目的。

既然將長壽視爲個體生命在凡界的渴望，人們就應該竭盡所能的去追求，如古人「力盡財空」的將身上所有財物全部花費在索求長壽真道之上，90<冤流災求奇方訣第一百三十一>云：

「古者聖人深計遠慮，知天下之財物，會非久是其有也。身在，財物固固屬人身；身亡，財物他人有也。固無可愛惜，極以財物自輔，求索真道異聞也。固其身反得長存，財則在，常屬於人也。是故當極力財空盡而已。財者，但過求，須與得之耳。失財，乃天下人之有也，會不久吾有也。此名爲賢聖明智，養身以道，知用財法，故多得老壽也。」

古代聖人深謀遠慮，知道天下的財物並非永遠爲自己所有，人活著時，財物固然是自己的，但死了，財物就屬於他人的了，所以不值得珍惜，應該盡力把財物當作輔助求道的手段，用來尋求真道奇方。獲得越久的生命，財物在身邊的時間越久，所以應當極力追求長壽之道，就算用盡了財物也不罷休。聖賢明智的人因此懂得運用財物來換取更多、更長的壽命，這才是努力求「壽」的具體表現。

除了財物不及「壽」以外，知識廣博、藏書豐富者也不及「壽」；尊貴也不及「壽」。見卷 73-85<闕題>：

「賢明智乃包裹天地，積書無極，而不能自壽益命，此名空虛，無實道也。」

卷 71<致善除邪令人受道戒文>：

「天上度世之士，皆不貪尊貴也，但樂活而已者。」

《太平經》認爲人應該懂得「驗行鏡其身，自知可爲得失法。」（卷 73-85<闕題>）衡量哪些知識才是真正要追求的，哪些知識對延長個體生命才具有幫助？若所得知識不能使自己延年益壽，這就可以說這人的學問是空洞虛名，沒有獲得實質的真道。因此「自壽益命」可以作爲獲得真道的標準。

追求生命的長壽，其實就是使形驅我的持續保固，形驅我若能長命百歲，相對財富就累積越多，就越能無後顧之憂的追求長生之道；且形驅我若能持續運

作，情意我所累積知識就越能幫助形驅我的保存。因此《太平經》認為「壽」乃至善。

卷 56-64 < 闕題 >：

「願聞絕洞彌遠六極天地之間，何者最善？三萬六千天地之間，壽最為善。」

天地之間，以生命最為尊貴，所以「生」是「富有」之價值意義，而如何維護此「富有」，就是法天之善性。此「壽最為善」說法，乃將性與命混為一談，亦表示《太平經》對「命」的強調與重視。壽命的長短決定個人行為所累積的善功，即越長壽，是所積善功越多的效驗。而「最善」意指人間最美好的事⁶，「壽」之所以被以為「最善」，當然是超越高官厚祿、榮華富貴，超越人間一切最美好的事物，甚至也不是宗教性所經驗神聖的幸福感受。從《太平經》的「貴生」觀可知，求生存是人的本能，無功利主義的宣染，因此要獲得這種最美好的事，並非難事，只要在現實生活中表現出「常欲樂生，汲汲若渴」的態度，每個人都可以得到這人間最美好的事物。

（二）生命的意義在追求長生

漢末的社會景象，就是「流散冗食、餓死於道，以百萬數。」⁷、「百姓饑饉，父子分散，流離道路，以十萬數。」⁷，因此漢代政府施行許多預防與安輯流民的措施，例如大赦及贖刑，目的正是避免人命的死亡，加劇社會問題的日益嚴重。從《太平經》：「壽最為善」的倡導，亦可視為預防亡命的策略之一，只不過是從社會教化的途徑進行，從心理層面去強化人心，以貴生、樂生的思想為基礎，鼓吹生命長壽具有無與倫比的價值意義，因此認為人應該將長壽視為追求生命意義的目的所在。

《太平經》對於追求生命的意義，認為應該從教育著手，才能次第塑造修身、齊家、治國、平天下的太平世界。

卷 97 < 妒道不傳處士助化訣第一百五十四 >：

「人安得生為君子哉？皆由學之耳。學之以道，其人道；學之以德，其人得；學之以善，其人善；學之以至道善德，其人到老長，乃復大益善良。……

⁶ 潘顯一〈論《太平經》的生命美學思想〉，收錄於《宗教哲學》第四卷第四期，台北：宗教哲學研究社，1998年10月。頁143。

⁷ 漢書卷八五，谷永傳，頁3462；卷八一，孔光傳，頁3358。（《漢書》，台北：世界書局，1972年）

故夫要道秘德，乃所以承天心而順地意，可以長安國家，使帝王樂者也。」

卷 49〈急學真法第六十六〉：

「教導之以道與德，乃當始有知自重自惜自愛自治。」

可見《太平經》對於生命本質的價值，必須由教育的手段才能彰顯。並認為從教育著手，才是興國廣嗣、國富民安的基本策略。但社會上的學問之多，目不暇給，令人價值偏差的浮華書甚多，究竟哪種學問才是人應該要學習的，卷 39〈解師策書訣第五十〉云：

「居者，處也；處天地間活而已者，當學真道也，浮華之文不能久活人也，諸承負之厄會，咎皆在無實核之道故也。」

華而不實的文辭不能讓人不老而壽，各種承負的災害，錯誤都在於沒有掌握實用的真道之緣故。所以天下有賢明智慧的人，多能處理天地之間的問題，卻往往不能處理自身長壽的問題。

卷 73-85〈闕題〉：

「賢明智乃包裹天地，積書無極，而不能自壽益命，此名空虛，無實道也。」

認為「自壽益命」可以作為獲得真道的標準，求學問道最較緊的事，是對「壽」的追求。卷 73-85〈闕題〉更具體說明作學問應該以追求「壽」最為迫切：

「學問何者為急？……壽孝為急。壽者，乃與天地同優也。孝者，與天地同力也。故壽者長生，與天同精。……此二者，得天地之意，凶害自去。深思此意，太平之理也，長壽之要也。……壽孝者，神靈所愛好也。」

此段經文將「壽」優先「孝」而立論，可見《太平經》對長壽境界的重視。更說明聖明之人生命中致力而迫切要追求的，就是壽和孝這兩件事。因為「壽」可以與天地和順一致，並且是符合天地之意，一切凶害都會自行退去。因此可知「壽」是人世生命的意義所在。

卷 40〈努力為善法第五十二〉：

「真人今學，以何自期乎？以年窮盡為期。善哉子志，可謂得道意矣。」

神人問真人現在修道學習，把什麼當作自己的目的？真人回答，把享有天年當作目的。神人聽了真人的回答，稱讚的認為真人已經深得道意了。以上經文，具體的指出生命的意義應在於追求長壽或是竟其天年的壽命，這才是符合天地本

「貴生」的本性。

卷 110〈大功益年書出歲月戒第一百七十九〉認為貪求長壽之人，基本上是遵從上天好施生的德性。

「貪生之人，自不忘天所施爲，故重之者，承愛人之命耳。念善得善，壽不疑也。」

卷 56-64〈闕題〉云：

「天者，大貪壽常生也，仙人亦貪壽，亦貪生；貪生者不敢爲非，各爲身計之。」

以上可知，長壽與不死以連結成一共同屬性與意義，長壽成了人生追求幸福的首要目標，殷末周初的《尚書·洪範》就說過「五福：一曰壽，二曰富，三曰康寧，四曰攸好德，五曰考終命。」，與《太平經》也將「壽」列爲最善，可見渴望獲得長壽是中國人普遍的心理需求。

卷 110〈大功益年書出歲月戒第一百七十九〉云：

「既蒙天恩，得展舒前命，飢渴之情不敢忘，得活而已。」

所以求長生的人看重生命，就是愛惜性命的表現，思善得善，長壽無疑。既然承受上天生育之恩得以存活於世，飢渴之情，求生的慾望就不敢丟棄，而應求長生久活。不僅上天貪求長壽常生，仙人也貪求長壽，使生命恆久。因此人應該仿效他們，積極的爲自己的將來著想。

此外人亦應效法上古之人爲對渴望長壽的追求，見卷 110〈大功益年書出歲月戒第一百七十九〉云：

「上古之人，皆有知慮，不敢犯禁，自修自正，恐見有失，動輒爲不承命，失其年。……貪與天地四時五行共承統而行……貪生望活。」

卷 154-170〈救迷輔帝王法〉：

「善人之行，其壽命與天地爲期。」

上古之人都非常的明智，能深謀遠慮的端正自己的行爲，避免犯錯，唯恐有過失，稍不注意就不能活命，就不能竟享天年。這是因爲他們渴望與天地、四時、五行合而爲一的運行，一輩子都在追求如何使生命長壽的方法。這裡指出貪求長壽的目的就是要與天地共長存。

卷 112〈有過死謫作河梁誡第一百八十八〉也談到延年增壽的目的是與天地

合一，超脫人世之外。

「則其人可得延命增壽，益與天地合，共化爲神靈。」

卷 1-17〈太平經鈔甲部〉：

「延年長壽，精學可得神仙，不能深學太平之經，不能久行太平之事。」

以上兩段經文指出人若達到長壽的境界，不僅距離人天合一越來越近，還可能精學真道而成爲神仙。因此現世積極追求生命的長壽，其實就是爲自己仙道生命的完成而鋪路。反之，若無法獲得長壽的人世生命，成仙之道將無法實現。由此可知《太平經》將追求仙道生命的境界次第化了，認爲形驅我的不死，還必須有情意我的積極索求生命的長壽，透過上天的啓示而自我悔過，就可以獲得上天的救贖，徹底解脫而逍遙的成爲仙人。

總之人不能死，要珍惜生命，樂生惡死，並且力學真道，自力與天抗爭，才能扭轉生命的一次性的宿命論。《太平經》認爲生命誠可貴，但仙道價更高，要克求仙道生命的完成，必須敢與天抗爭，這種抗爭的精神一定會感動上天，於是上天受到貪生之人積極的追求人世長壽之道，慈悲的自動降下預防死亡的真道善書。卷 90〈冤流災求奇方訣第一百三十一〉：

「故天爲其生真道奇方，可以自防，而得小壽者。」

天地是萬物的父母，自然會同情那些冤死或年少夭折的人，也害怕短壽的人越來越多，所以降下「真道善方」讓人們預防死亡。若能按《太平經》行事修煉，最少都能使壽命稍微的增加。還有機會達到「上壽百二十」的歲數。見卷 114〈某訣第一百九十二〉：

「善者其愿皆令其壽，白首乃終。上壽百二十，下百餘歲，善孝所致，非但空言而語也。」

卷 102〈經文部數所應訣第一百六十七〉：

「天受人命，自有格法。……天命：上壽百二十爲度，地壽百歲爲度，人壽八十爲度，霸壽以六十爲度，忤壽五十爲度。過此已下，死生無復數者，悉被承負之災責也。」

以上經文意指人實際壽命都是上天嚴格規定好了，但是大多數人「今多不能盡其算」，無法竟享天年，提早結束生命，這都是受到承負的影響。唯有努力行善積德才能獲得上天的報酬，使壽命不斷延長，甚至度世成仙。

總之，對於人世生命意義的追求，《太平經》承襲古人以「壽」為其目的，舉凡人世富貴、榮華等皆不及「壽」的美好。間接否定儒家傳統追求功成名就的人生目標，認為人應當深謀遠慮，效法古人貪生的行為，從作學問為基礎，應以能使自身壽命的延長為求取學問為最終學習目標，並且放下一切，傾全力與上天抗爭，取得生命的自主權，以長壽為基調，求不死為目的，方便矢志邁向仙道生命的境界。

第二節 長生的仙道解脫聖界

死亡是人不可避免的議題，尤其漢代社會亡命之徒眾多，皆不知生命何時終了，因此視死亡為輕於鴻毛之事。《太平經》譴責這種草率輕視生命的態度，認為死亡是「天下大凶惡之事」、「人死，魂魄以歸天，骨肉以付地腐塗。」（卷 36〈事死不得過生法第四十六〉），反而強調「天地之性，萬二千物，人命最重」，積極肯定生為人的珍貴價值，人對此價值意義的具體表現就是維護肉體的不死，人若能不死，其報酬絕非人間所能想像與比擬的，因此獲得長壽僅是竟其天年的人間境界，《太平經》對生命的眷戀，非僅止於人間，而是延續此生的彼岸——仙道世界，才是生命歷程的終極歸宿。卷 54〈使能無爭訟法第八十一〉：

「天地之氣，一絕一起，獨神人不知老所以來」

這句「不知老所以來」，道盡了貪生之人內心的孺慕之情。從秦朝時期，秦王使人求不死之藥同時，即可確定「不死」思想的傳說以成了事實，若要再進一步回溯何時開始有此思想，說法分歧，目前仍無法追究。古籍《山海經》中頗多此長壽不死狀態的傳說，也許是先民依據傳承下來。先秦莊子認為透過養生鍛鍊之術，只能延長壽命，無法使人不死，⁸若要求得不死，尚須仙藥的他力幫助；此不死之藥在當時被稱為「方士」的修道者持有。到了漢代時期，方士、黃老道的風行，讖緯、形上思想的推波助瀾之下，「不死」的追求更甚，隱成一股潮流。

《太平經》是早期道教的經典之一，史書與道經文中，皆稱《太平經》為「神人授書」之「神書」。其中宗旨在於倡導「神仙世界」的存在，並使人嚮往。尤其闡述人無須透過「不死之藥」的外求，反諸己身的經過學習而致仙的理論⁹，更

⁸ 見《莊子·刻意篇》：「吹呴呼吸，吐故納新，熊經鳥申，為壽而已矣，此導引之士、養形之人，彭祖壽考者之所好也。」

⁹ 《太平經》：「古今要道，皆言守一，可長存而不老。」

說明人不死，肉體可飛昇成仙，而非死後，形體滅了，神識的飛昇。甚至肉體飛昇還可自由幻化，來去自如。

神仙的觀念，應該是源於古人渴望長壽與探求不死的產物。神與仙嚴格來說是兩種不同的人物，神人說應比仙人說還早，蕭登福師認為：「春秋以前有神無仙，戰國之世始有仙人之說」，「仙人皆因修道而來，不老不死；而神則有天神，地祇、人鬼之分。但因神與仙皆有超異常人的能力，因此戰國之世，常將神與仙混而一之。」¹⁰ 先秦載籍之仙人之說，《莊子》、《列子》、《楚辭》等書均有記載，到了《史記·封禪書》，記載戰國時期齊威、宣王及燕昭王三人，均曾派人入海尋找蓬萊、方丈、瀛洲等仙島，這應該是以為有仙人存在的最早官方紀錄。西漢劉向撰《列仙傳》更是述及上古、三代及秦漢之際之神仙事蹟，可謂集大成之作。

《太平經》的仙道世界是人人理想中，完美的世界，在這世界中的仙人，其實都是人間度世之人所組合而成，揭示人若不死，皆有成仙的可能，但必須先學會度世之術，才能獲得揀選，在白日升天或尸解成仙。

（一）成仙的途徑

因為天人相應，人稟受天地之性，使生命被神聖化，人因此具有長生成仙的可能。在此理論下，《太平經》認為現世生命的長壽可透過學習的方式獲得，若人不甘如此竟其天年而死去，當然還可以自我期許，經過不斷的自我修煉，還是可以使神形不滅而長生成仙。首先《太平經》先揭示有成仙不死的方藥，且是可以獲得。卷 47〈上善臣子弟子為君父師得仙方訣第六十三〉：

「今天地時當有仙不死之法，不老之方，亦豈可得耶？善哉，真人問事也然。可得也，天上積仙不死之藥多少，比若太倉之積粟也。……天上不惜仙衣不死之方，難予人也。人無大功於天地……故天不予其不死之方仙衣也。」

天師肯定的回答真人：「長生成仙之藥是可以獲得的。」且天上積聚的成仙不死藥和京城積粟一樣的多。上天並不會吝嗇給人仙衣、不死的藥方，人若有功於天下，行善積德，就可獲得不死之藥。

又云：

「天上積奇方仙衣，乃無億數也，但人無大功，不可而得之耳。」

可知無須他力的幫助，獲得不死之藥，也是成仙的其中一種途徑。同時說明

¹⁰ 見蕭登福《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》，台北：文津出版社，1990年8月。頁219。

神仙世界的具體存在。此外還有兩種條件下，可以比上壽活的更久：一是天命，二是透過學習的方式。見卷 71〈致善除邪令人受道戒文〉：

「天上度世之士，皆不貪尊貴也，但樂活而已者，亦無有奇道也。……天有命者，可學之必得大度。」

天命者，意指先天上天賦異稟，得天眷顧者。另外一種就是靠後天學習，認真修煉之人。雖非齊頭式平等，但是兩人還是必須經過學習的途徑才能度世成仙，可知成仙不易。

卷 67〈六罪十治訣第一百三〉：

「天生人，幸得有賢知，可以學問而長生。」

卷 71〈致善除邪令人受道戒文第一百八〉：

「吾生有祿命邪？僥倖也？乃得與神人相遭逢。神人言：然，六人生各自有命，一為神人、二為真人、三為仙人、四為道人、五為聖人、六為賢人。……故人生各有命也，命貴不能為賤，命賤不能為貴也。能飛者，獨得道仙人耳。……神人言：子自若愚，為天命可強得也哉？真人言：然此道亦可學耶？神人言：然，有天命者，可學之必得大度，中賢學之，亦可得大壽，下愚為之，可得小壽。」

人們都有成仙的夢寐以求，但什麼條件的人才能成仙呢？真人的問題其實也代表大多數人的問題：「人一生中，有上天預先注定的富貴壽命嗎？能夠不學道而僥倖和神人相遇，獲得提拔嗎？」真人認為命有定數，每個人都有各自的命運，因此並非人人都能成為神仙，度世者「萬未有一人」（卷 98〈神思人守本陰祐訣〉）能夠升天的，惟獨只有得道的仙人。但這種成仙之道是可以學習的，有天命的人學了，一定可以度世成仙，中等賢能的人學了，也可以獲得長壽，下等的愚人學了，可以使壽命稍微延長。認為「有天命者」已受上天眷顧，成仙是定數，又說賢能者也可通過自力而成仙，這種既承認命運，又主張力為的成仙思想，給了人們更多的想像空間，不僅強化個體存在的價值，同時給了所有人普遍的救恩福音，具有自我轉化的整合意義。此段經文更具體說明「神仙可成」的事實，陳述手法雷同儒家「聖人可學而成」的說法。

卷 154-170〈賢不肖自知法〉：

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

此經文說明成仙之途徑，認為愚鈍之人靠著積學不止的毅力與勇氣，逐步成爲賢人，聖人，道人，仙人，真人，神人的境界。此修道升天之路，因此適用於任何人。只要能積學不止，就可以次第解脫而長生成仙。

卷 56-64 <闕題>：

「奴婢賢者得爲善人，善人好學得成賢人；賢人好學不止，次聖人；聖人學不止，之天道門戶，入道不止，成不死之事，更仙；仙不止入真，成真不止入神，神不止乃與皇天同形。」

此段經文更將人到神仙分成九等，也是《太平經》神仙體系的基礎架構，最高等是無形委氣大神人。強調好長生之學，可次第升等，人人皆可成爲神仙的候選人。

以上可知，《太平經》基本上是預設了一個令人欽羨的理想世界，這世界並非「太平氣至」的世界，祂是對立於俗世的另一個空間之中，披著神聖的外衣，徵募相信祂存在的人們的到來，《太平經》從回覆「神仙可致」的肯定語氣，來強化此神仙世界的存在事實，目的是提供解脫後的一個超凡入聖的境界。

（二）成仙的方式

仙人不必經由死亡，肉體形軀與靈魂都能同時獲得保存，長生不老，容貌不變，並且還具有鬼神之能力，都較人鬼尤足稱羨。這種不需經過死亡而保有肉體成仙的過程，《史記·封禪書》說是「形解銷化」，《太平經》更具體說是「白日升天」與「尸解」。卷 117 <天咎四人辱道誡第二百八>：

「三皇五帝多得道上天，或有尸解，或有形去。」

《太平經》舉出這種保留現有肉身軀體而成爲仙人的過程，正是「貴生」思想的極致表現。

1、白日升天

《太平經》對於白日升天的敘述可以表現在兩種意涵上，一種是以白日升天爲「信」之具體效驗。認為人們只要相信《太平經》所言不假，天神必會讓得到白日升天的報酬：

卷 114〈九君太上親訣第一百九十三〉：

「白日升天之人，自有其真。性自善，心自有明。動搖戒意不傾邪，財利之屬不視願，衣服鹿粗，……是升天之人行也。」

這段經文是告訴人們，白日升天之人，確實是真的。他們的行為都按照《太平經》所為，因此可以白日升天。

卷 114〈天報信成神訣第一百九十七〉即說對於「竭力盡忠、思其誠心」的求生之人，上天絕對信守承諾，必定讓求生之人受到成仙之報酬，首先是確定此人是否在白日升天的名冊之中，其次是派使天上諸神幫助他。

「努力信天所言，天亦信有心善之人，自不在俗間也。簿文內記，在白日升天之中。……必使諸神相護，不令邪神干之也。」

「其人自樂生者，天使樂之，是天報信其人，必化成神，必以白日，不疑日自輕，食日少為信，精光日益。」

「必以白日，不疑日自輕」意指白日變成神，身體一天比一天輕。「食日少為信」意謂食量變少是將成仙的訊息。即將成仙之前，上天會傳達信息給當事人知道籠罩在身上的精氣光華一天比一天增加。關於白日升天的成仙情景，還可見卷 137-153〈太平經鈔壬部〉具體描述：

「其化生，光耀日中，所見洞徹，正神相隨，浮游八表。」

卷 111〈善仁人自貴年在壽曹訣第一百八十二〉：

「久久有歲數，次上為白日升天者。使有歲數功多成，更生光照，助天神周遍。復還止雲中，所部界皆有尸解仙人，主知人鬼者。」

白日升天者是一種較高級的成仙方式，這種保有形神不分離，才是成仙者真正的企求。此段經文進一步指出，白日升天者可以在天界獲得官職，協助天神巡視天界，還管轄所有的尸解仙。

2、尸解

只要是人皆會面臨死亡的威脅，每個人的生命都只有一次，不可能有復活再生的可能。但是復活再生絕非完全不可能之事，修煉得道的人，就可以死而復生。例如由「尸解」方式成仙的。

保留現有的肉身。即死而不亡，成仙了還捨不得扔掉肉體。

卷 72〈不用大言無效訣第一百一十〉：

「人居天地之間，人人得壹生，不得重生也。重生者獨得道人，死而復生，尸解者耳。」

這種經歷死的過程，卻不亡滅就如老子《道德經》講的：「死而不亡者壽」(第 33 章)。是眷戀現世生命的最佳寫照。《論衡·道虛篇》：「所謂尸解者，何等也，謂身死精神去乎？謂身不死得免去皮膚也。……夫蟬之去蝮育，龜之解甲、蛇之脫皮、鹿之墮角，殼皮之物解殼皮，特骨肉去，可謂尸解矣。今學道而活者，尸解蝮育相似，尙未可謂尸解。」《後漢書·王和平傳》李賢等注說：「尸解者，言將登仙，假托爲屍以解化也。」即此尸解仙是經歷過死亡的其一仙種，是眾仙中層次較低的一種，卻揭示《太平經》對死亡觀的突破，建立神仙體系的基礎。

《太平經》對於成仙的方式，談最多的就是「尸解」，卷 111〈善仁人自貴年在壽曹訣第一百八十二〉：

「有尸解分形，骨體以分。尸在，一身精神爲人，尸使人見之，皆言已死，後有知者，見其在也，此尸解人也。」

尸解的具體情景，就是骨肉分離，尸身還留在，全身各部位的精靈與神靈凝成一副仙人之軀，尸身還讓人看得見。¹¹尸解成仙是形神分離的，顯然不甚完美，但仍然是百萬人中才一人可得此殊榮。見卷 114〈九君太上親訣第一百九十三〉：

「尸解之人，百萬之人乃出一人耳。」

尸解成仙並非《太平經》獨有的成仙理論，而是源於古中國人的原始宗教的不死信念，且較能被中國人理解。¹²

(三) 神仙的特徵

¹¹ 關於尸解而去的變化過程，《太平經》談的不是很詳盡。但可參考陶弘景編撰《真誥·運象篇》中詳載有尸解成仙過程之內容，收錄於《正統道藏·太玄部·安、定字號》，新文豐刊本第 35 冊。

¹² 「道教的尸解得仙說，就是基於先秦兩漢的不死傳統。」見李豐楙《探求不死》，台北：九大文化，1987 年 9 月。頁 79。

「神仙可學而成」的訊息，成了貪生之人更加積極主動讓生命作無限的延續，在其追求的過程中，難免苦難、折磨相伴，但只要想到長生神仙的世界就是完全解脫的世界，修道在苦也不怕了。《太平經》認為在人間獲得長壽，甚至不死的去處應該是一個可以使生命完全解脫的世界，這個世界裡住著許多的神仙，這些神仙在使生命無限延長的過程中，肉體上必定有特殊的現象，《太平經》將這些改變大致上分兩種：

第一，形體永存，不食五穀。既然成仙，身體的能量無須食物的提供，僅是靠呼吸而活。

第二，具有特異功能，變化異形。神仙當與天地合一，自然生成神異的能力，行動皆隨意念可至。卷 73-85〈闕題〉：

「俗念除去，與神交結，乘雲駕龍，雷公同室，軀化而為神，狀若太一。」

成仙之時，必可除去一切俗世煩惱，與神交流、結識，還乘雲駕龍，與雷公等天神共事，形軀變化成神，樣子就如元氣渾沌恍惚的狀態，可以變化無窮。以下說明《太平經》的兩種神仙特徵：

1、形體永存，食氣

先前談到仙人的成仙過程中，談到成為仙人必須固守其形軀，不需經過死亡，在保有肉體的狀態下即可「形去」，這種成仙過程可佐證仙人的主要特徵即是形體永存。

卷 117〈天咎四人辱道誡第二百八〉：

「三皇五帝多得道上天，或有尸解，或有形去。」

尸解與白日升天兩者的成仙過程，正是仙人的主要特徵。卷 111〈善仁人自貴年再壽曹訣第一百八十二〉說仙人就是因為得天心地意，所以能透過修煉得工夫，身體從外而內的逐漸改變，最後「成功於身」：

「令得天心地意，從表定裏，成功於身，使得長生，在不死之籍，得與大神從事對職。」

「成功於身，使得長生」即表保留現有的肉身軀體。從了形體永存不死以外，即將獲得真道而成仙者，不食有形食物而靠吐納食氣供給身體的能量。見卷

42<九天消先王災法第五十六>：

「上士將入道，先不食有形而食氣，是且與元氣合。」

從得道卻尚未成仙時期以食氣為能量的餐飲方式推知，表示成仙之後的進食方式仍是靠呼吸吐納的食氣來運作。《太平經》具體說明天神們都以「炁」為食，可知成仙者亦食氣，因此主張人應效法以食氣。卷 154-170<太平經鈔癸部>：

「古者上真睹天神食炁，象之為行，乃學食氣。」

食氣而不死是漢代神仙說的主要特徵之一，王充《論衡·道虛篇》：「食氣者壽而不死。」《淮南子·地形訓》：「食氣者神明而壽」仙人是不死的代表，當然以食氣而長生久視。

卷<太平經鈔壬部>：

「上中下得道度世者，何食之乎？答曰：上第一者食風氣，第二者食藥味，第三者少食。……天之遠而無方，不食風氣，安能疾行，周流天之道哉？又當與神吏通功，共為朋，故食風氣也。……不可食穀，故飲水而行也。」

「得道度世者」意指獲得真道而超脫凡界的仙人。不是食風氣，不然就是食藥味，或者節食，但其實都是不食人間五穀。

2、異於常人的徵兆與能力

《太平經》認為個體生命的一次性在獲得解除，轉變不死，得以延續的歷程中，必有其徵兆，在卷 110<大功益年書出歲月戒第一百七十九>提到受到上天恩寵得道成仙者，會獲得幾項福報：

「得與諸六神相持日久，輒見教戒，使不危。虧望四表，上下通洞，益復哀哀。心中欣然，復得延期，並及所不聞，是皆天君大神恩力所施化。」

這些即將成為神仙的候選人，所獲得的福報共有四種；第一種福報是與六方之神長久相守，因此可以隨時接受教戒，使自己永久不會遭逢危難。第二種福報是，能窺見四方之物，上知天文，下知地理，因此更增加哀憐憫人之心。第三種是可以延長壽命。第四種是能得知未來成仙之事。這些神秘經驗，可以神聖經驗解釋之，目的是使人更加深皈依的心理作用。同樣提到度世成仙者可以在天上職事，具有上知天文下之地理的智慧神通能力，見卷 111<善仁人自貴年在壽曹訣

第一百八十二>：

「見大神之戒，閔傷未知，照其不逮，使及長生之錄，見天君蒙其生活，久在不死之籍。行天上之事，下通地理，所照見所聞，目明耳聰，遠知無極去來之事。文書通辭，復之要妙。」

能夠遵守誠命而長生度世者，不僅可以在天界看見天君神，生命確定獲得不死的狀態，還擁有廣博的智慧，能將所聽所聞確切的判斷其真偽善惡，還可以知道過去未來的事情。

從成仙者進入仙界前的肉體形變可得知，類似一種物理變化，不管如何變化，形軀本質是不變的，即肉體不滅的定律。又因成仙者具有「氣化」的本質，因此能隨意識變化、與出窮入冥的來去自由，這令人不禁聯想到水的三態變化。隨意念行動，就如水的熱量改變一樣，可以隨意幻化成固態、液態、氣態。

卷 73-85<闕題>：

「意乃念天上職事，乃后可下九室，積精篤竭自化，易其形容，即是上天聖人也。」

修煉得道者的意念可以來去自如，上達天上還可以回到人的頭腦中，積聚精神而自力成仙，改變了身軀形貌，成為上天聖人。這種無可理解的變異，成了神的象徵意義，也是《太平經》對神的定義方式。

卷 68<戒六子訣>：

「夫道乃洞，無上無下，無表無裏，守其和氣，名為神。」

卷 98<神司人守本陰祐訣>：

「夫神，乃無形象變化無窮極之物也。」

「無形象」意指不受形象的拘束，與外在形貌的限制。「變化無窮極」乃指自由地出入於聖俗世界，表示其行動是超越現世的。這兩種變異特徵，其實人們現世生活中最大的恐懼與無奈，外在形貌與生俱來，難以富貴榮華之條件交換，是宇宙時間推移所造成的，而行動不便，使人無法隨心所願的完成生命的理想實踐，所以企盼真正的自由，因此超越現世的真自由正是符合人們的心理需求。神具有變化的形象，似乎和人的內在需求有著互補的作用關係。

<太平經佚文>：

「神者，道也。」

「夫神者，因道而行。」

以上經文可知，神的定義皆以其具有「變化」之特異功能而論之。且神的變化能和道、氣之間有密切的關係，《太平經》將氣視為生命的本質，形可化成氣，氣可化成神，神則與道合而為一，所以才說「神者，道也。」，這種變化的歷程，不外是人的神性特質作祟。神具有同「道」的屬性，一來說明「神」是被函括在整個大自然中的，即神不管具有何等超越性意義，還是脫離不了人類社會的大環境。又因為神與道同樣具有生生不息創生力，但和道不同的是，祂能主動參與救贖的事件，能使被拯救者的現世生命獲得不死的保障，甚至如同神一樣，不死不滅而永恆。因此我們可以說神仙乃是具有永恆生命的象徵。

《太平經》的「神仙可成」之說是為眾人開了一扇長壽、不死之窗，然而究竟要學習到何種階段才能度世成仙呢？《太平經》針對即將成為仙人的特徵，是這麼說：

卷 110〈大功益年書出歲月戒第一百七十九〉：

「變易骨體，身體潤澤生光，時暮得藥，以成精華。所在化為，無不成，出窮入冥，絲髮之間，無所不通。」

卷 111〈善仁人自貴年在壽曹訣第一百八十二〉

「請遣使神取召上之，先化形容。神使往化成精光耀多。」

從經文可知，人即將成仙時的徵兆，有下列四種身理上變化：身體骨架不僅變輕盈、肌膚回復到嬰兒的狀態，柔潤富有光澤，還具有自由幻化，來去自如的特異功能，還可輕易得知未來之事。行動上出窮入冥，還包括「駕乘天氣而行」（卷 110〈大功益年書出歲月戒第一百七十九〉）。「變化無窮，超凌三界之外，游浪六合之中」（卷 114〈為父母不易訣第二百三〉）

卷 71〈致善除邪令人受道戒文第一百八〉云：

「得上九天，周歷二十五天」

「成事，乘雲駕龍，周流八極矣。大道坦坦，已得矣。命已長壽無極矣。」

卷 94-95〈闕題〉：

「成雲駕龍行天門，隨天轉易若循環。」

卷 114〈不用書言命不全訣第一百九十九〉

「無表無里，象如循環，欲止自止，欲行則行」。

以及仙人職責所在，必須代天施教時「天有教使，奔走而行，以雲氣爲車，駕乘飛龍，神仙眾者，自有列行。」以雲氣爲車、駕乘飛龍的景象，就是仙人渾身散發擁有超自然力量的象徵。

（四）神仙的住所

先秦兩漢對於天文學領域有高度的研究成果，首先認識「北極星」爲天際的中心，而眾星環拱，更添加北極星的尊貴氣質。兩漢時期盛行以太一所化北辰神爲信仰對象¹³，《太平經》就是將北極紫宮當作天界最高神居住的地方。

卷 56-64〈闕題〉說：

「故上神人舍於北極紫宮中也，與天上帝同象也。」

卷 118〈燒下田草訣第二百一十〉：

「玄武居北極陰中。」

北極紫宮是指北極星所在的紫微垣，又稱中宮。《太平經》提到北極紫宮和崑崙山是相連的。崑崙這地方住有一稱爲「北極真人」者，藏有白日升天之人的錄籍，即主掌管理神仙之名冊。

卷 112〈不忘誠長得福訣第一百九十〉：

「神仙之錄在北極，相連崑崙；崑崙之墟有真人，上下有常。」

卷 111〈大功益年書出歲月戒第一百七十九〉：

「錄籍在長壽之文，須年月日當升之時，傳在中極，中極一名崑崙。」

「是諸神共知，延者有命，錄籍有真，未生豫著其人歲月日時在長壽之曹，年數且升，乃施名各通，在北極真人主之。」

卷 111〈大聖上章訣第一百八十〉：

「當白日升天之人，求生有籍，著文北極，天君內簿有數通。」

「中極」意謂大地的中央，漢代《河圖括地象》云：「地中央曰崑崙。」說明崑崙山是世界的中心。¹⁴成仙升天者必須先到崑崙山上向北極真人報到，才算

¹³ 《史記·天官書》：「中宮，天極星，其一明者，太一常居也，帝三星三公，……環之匡節十二星，藩巨，皆曰紫宮。」；漢鄭康成《周易乾鑿度》卷下：「太一者，北辰之神名也。」

¹⁴ 關於漢代之崑崙山眾仙聖之傳說，可詳見蕭登福《識緯與道教》，台北：文津，2000年。頁

是擁有仙道生命的開始。崑崙同時還是仙人的居處所。見卷 120-136〈太平經鈔辛部〉：

「人仙未能上天者，雲中風中以舍。北極崑崙官舍郵亭，以候聖賢善神有功者。」

人已成仙但還未升入天庭者，就在雲中風中的官署宅第作安頓。已經向北極真人報到者，則居住在北極到崑崙之間區域內的官舍。又可知北極和崑崙是相連的，是那些得道成仙的人的主要活動範圍。

以上可知，神仙的住所亦如人間一樣，有層級分別。北極與崑崙一個是天上的住所，一個是地上的住所，卻相通相連著，神仙往來經常。崑崙不僅是仙人的樂園，也是升天必經的階梯、橋樑¹⁵，可見崑崙在仙道生命中的重要地位。

本章小結

聞一多先生在〈神仙考〉¹⁶中認為神仙說的由來，其一是起於商周時期以求「壽」為生命的意義，所推演出來的。其二是齊人的祖先乃來至西域羌族，羌族是傳說中的不死民。以上兩者皆有不死的觀念，但不死僅止於靈魂不死之思維。然而何時才有神仙之人？聞一多先生認為是齊人受到當地土著的影響而逐漸演變成純粹的肉體不死，而產生一種想像或半想像的人物。此外神仙說繁盛的原因，主要和封建制度的崩潰有關係。《太平經》的神仙說內容，大致上是附和聞一多先生的看法。

從《太平經》對於神仙說的文意表達方式，大多以「不死」可「成仙」的模式論述，認為竟其天年為善終的正死，才是長壽的真理與生命之目的，人的現世生命若能如此，就死而無憾了。但《太平經》終究是以「樂生惡死」為其生命觀的基本原則，對於竟其天年的長壽境界，仍處於無法抗拒、規避死亡的索求，顯得不完美，一方面是害怕畢生累積的善功湮滅消逝，一方面是恐懼積善不夠的心理不安作祟，祖先的靈魂不死觀念是無法繼續行善積功與享受人間親情的，從而建立不死的觀念，來安撫死亡議題的鬱悶心理。因此不死的觀念是《太平經》神仙說的前提，也是生命延續的轉折點，更是道教神學奠基所在。

不死而成仙的理論，必須要有技術的操作，才能使此途徑合理化。《太平經》

356-362。

¹⁵ 李豐楙《探求不死》，台北：九大文化，1987年9月。頁75。

¹⁶ 聞一多《神話與詩》。

引用先秦兩漢以來成仙的方式，即尸解與白日升天，來強化成仙的超凡之處，同時以成仙之前的身體反常變異，間接說明人類生命的無限可塑性，有超越性完美人格的可能。

《太平經》不死而成仙之說，變造了生命的永恆意義，正好符合生命源於道亦回歸道的逆反理論。透過身體反常變異的操作可視為再生的象徵，而具有神性的特異功能，能幻化無窮，來去自如，則顯露時間、空間是可以被人駕馭的，彰顯人具有超自然的自我整合力量，因此人的優越性價值倍受肯定。

《太平經》認為成仙是一種「氣化」的現象，這論述又令人回到生命本體論上去思考。漢代以元氣為宇宙構成之基礎，即宇宙為氣所構成，因此人的生命本質即是氣的充塞。人若能常保氣的存在，形軀自然能運作自如，若能導引氣之流動，即可以氣化形，形化成神了。

成仙歷程中的身體變化，還有另一象徵意義，即是再生的意義。《太平經》認為宇宙生命本體是不斷創生的過程，在此信念下，人透過修煉得道乃至成仙其間的身體變化，正處於非人非神的中間狀態，此階段中適逢仙道生命的萌芽之時，尚須天上之神護持與教戒，因此能親身感受神聖經驗之臨在，使人積極的尋求自我之整合，藉此轉化成超完美人格的神人狀態，以創造生命的再生，仙道生命的完成。

第六章 結論

《太平經》一百七十卷，據《漢書》、《後漢書》等正史記載，共歷經甘忠可、于吉、宮崇、襄楷等人獻呈此書，此期間歷時約一百八十餘年（西元前 16--西元 165）。爲了受到朝廷採納，流傳過程中難免屢經增添與刪減，但其內容仍不失將人類生命發展之種種問題視爲迫切處理的對象。

《太平經》在一百八十餘年來漫長的造經過程中，深受所處的時空環境所影響，因爲當時社會上正逢自然災害頻繁的摧殘，使得人民生活困頓，流民四散；且帝王多夭壽，刑法多裁量重刑，人權不彰，政治上又無法給予人們生存的保障，種種人爲與非人爲之迫害所造成的苦難感，如海潮席捲而來，眼看著人類基本的求生本能都因此被消磨殆盡了，在政府渴求各方提供策略以挽狂瀾之際，《太平經》適才審時應世的出現。因此從歷史的角度可推知，《太平經》內容是在於提供政府一套預防與安輯流民及救人存亡爲目的之措施。但爲了取信於人，使信者的社會階層擴大至高知識分子等政府官員之類。《太平經》將生命哲學的理論依附當時道本體、氣化萬物、陰陽五行、天人相應等的宇宙論思潮，來解釋生命本源的問題，奠立「貴生」、「樂生」思想的基本邏輯基礎，一方面譴責朝野上下對基本人權的漠視，一方面用於宣揚「人命至重」¹的生命意義，並推及「重其命，養其軀」²之養生概念並使合理化。再經過讖緯災異說的加工，擴大解釋人苦痛的由來，如此不僅受到知識分子的青睞，更在下層社會爭相傳誦。尤其經文對於生命的苦難經驗，感同身受的描述，更令人印象深刻。

兩漢宇宙觀的主要內涵在於承襲先秦解釋宇宙論與其運作理念的邏輯上，表現的更具合理而有系統性。以「陰陽五行說」爲解釋宇宙組成的本質，用「天人合一」爲其運作的理念³，這樣的宇宙解釋系統，目的是造就秩序井然而安定的國家社會體制。首先將「天」視爲是標準化過程中的最高單位，於是主張人應該效法天的秩序及安定的本性，加上自古中國人以人爲萬物之靈，人具有與天相類比的屬性，透過陰陽五行說的解釋，推衍出人與天之間可由「氣」相互感應的關係，即神學式的「天人感應」說。因此以人配天的人體小宇宙之概念被擴張了，這種人是小宇宙的思維並非漢代獨有，只是在漢代爲了解釋人的生命本源而被廣泛的應用。因此透過人體是小宇宙來配天的大宇宙之理論，人的生命被聖化了，

¹ 卷 48〈三合相通訣第六十五〉。

² 卷 18-34〈名爲神訣書〉。

³ 呂理政《天、人、社會：試論中國傳統的宇宙認知模型》台北：中央研究院民族學研究所，1990年。前言第 4 頁。

表示人在生命的歷程中，既有人性的存在，同時具有超人性的生命。《太平經》的生命本體論基本上與上述無異，只是《太平經》將天人關係過度為神人關係，更強調生命被聖化的過程，顯示其宗教信仰的性格傾向。

中國人自古以「天」作為最高的崇拜單位，承認「天」為無形無象的尊神，在天和人的關係上，認為是天生人與物，且天具有監核人與物的職責，還有操縱賞罰的能力，因此人應該禮敬上天，遵守天命。《太平經》基本上是將此概念視為建構其天人關係災異說之前提，也是其苦難神學的起點。《太平經》面對人類遭逢苦難的態度，是採取正視又抗拒的態度，在正視苦難時，將「天」的形象完全擴張成為無所不能與維持宇宙秩序的至上神，並積極主動的參與人類生命苦難的歷程，首先天宰制著人一出生就注定的「正命」，是人一生壽夭與貴賤的宿命論說，即人生「生死有命，富貴在天」之思想根據；筆者認為此說法為人遭逢一切苦痛的根源，雖非直接或立即性遭致苦難，但卻為人埋下深沉心理的陰霾與負擔，可謂潛意識心理的苦痛火苗。關於「正命」的思想，《太平經》談的非常多，認為「人生各有命也，命貴不能為賤，命賤不能為貴也」³，以「神」的身份來奉勸人應該正視此人生苦難的命定說，企圖建立神的權威性，形成《太平經》神學系統的基本概念。《太平經》既承認命運，又主張力為，⁴人只要能行善積德，不僅可以使「正命」竟其天年，還可能因為力學真道而尸解成仙或得以白日升天。《太平經》這種勸善成仙的說法是用以支持、圓融三命說中另兩個「隨命」及「遭命」的。《太平經》用「興衰由人」的命題來詮釋「隨命」說的理論，更進一步解釋人痛苦的由來多半是人自作自受而來，怨不得別人。此外對於「遭命」違背因果報應的定律，《太平經》以「承負」說來加以解釋，並認為是苦痛的另一由來，主張人人應當積善棄惡，多為後代子孫著想，以免流災後代。

因此可知，三命說與承負說的主旨不僅只是推理苦痛由來之邏輯定律，更使人意識到禍福的標準在於人行為的善惡，各種果報的懲處，乃透過「天」具有祐善懲惡的機能而進行，天人之間的關係於是處在互動的狀態中，《太平經》將這種互動的網絡用「司命神」系統來當作天人溝通往來的中介物，這種司命系統負責監察考核人的行為，然後傳報上天，作為賞善罰惡的依據。因此司命系統可說是左右人生苦痛感或深或淺的重要影響者。換言之，天依照司命神的考核而進行人間賞善罰惡的操弄，對於深受苦難的人們而言，天同時具有「加害者」的身分，間接卻具體的造成個體在心理層面上的苦痛感，而非肉體上的苦痛。所以筆者亦將「天」的加害者身分視為人生苦痛的由來。此外《太平經》中認為間接而具體造成人生苦難的途徑，除了從天而降以外，還有來至於帝王的不當施政與社會不

³ 卷 71〈致善除邪令人受道戒文第一百八〉。

⁴ 任繼愈主編《中國道教史》，台北：桂冠出版，1991年。頁 25。

良風氣。

這種因為不當施政會使臣吏、人民逢災罹病的說法，近似於漢代的天人災異思想。《太平經》認為帝王施政應以人民能各得其所、安身立命為標準，譴責那些造成人民苦痛的政策，如連坐法、肉刑及裁量重刑等。而在社會不良風氣中，《太平經》尤其關心女性生命的問題，經文多處直接譴責人們剝奪女性的生存權，將會造成生育率的降低，同時嗜殺成性，有違天地「貴生」、「樂生」的法則。因此《太平經》提倡「基本人權」的觀念是其生命觀思想的另一大貢獻。

人生苦難對於人生的成長之其一幫助，就是透過人在苦難中體認自己的有限性與世俗性，轉而相信某種超越性主體的存在，即神的存在，並相信神積極參與人生的成長，但並不代表神能主動解除人的苦痛。這種從正視苦難所產生對外界的認知，乃構成了人生價值的主要來源。因為體認禍福的標準在於人行為的善惡，因此更能潔身自愛，使生命的價值意義突顯，朝向超越性的境界邁進。《太平經》苦難觀的生命意義，即是將經歷苦難的過程，視為人生學習的歷程，從其中認知所獲得的知識，轉換成為自我超越的內在動力，而且為抗拒苦難儲備了可能性。即人在苦痛意識下，體驗了神具有賞善罰惡的超自然神秘力量，在心理感到「驚人與迷人」下而獲得奧秘的神聖經驗（numinous），⁵並且相信神的啓示以覺悟真理，遵守誠命的積極從事積善棄惡之生活，因此成為種民，獲得拯救。這即是《太平經》的宗教性格所在。

因此《太平經》的宗教性格乃由人生苦難中藉著相信神而揭示的，教人只要相信神，就可以通過神來克服苦難。同時透過經驗神聖的體驗，增強了信仰的皈依，使人將俗世凡界寄託於仙人聖界，而有信心與勇氣的生存下去。

《太平經》在增強人的自信心後，隨即提供許多脫除苦痛的策略。大致上可分為自力與他力兩大類。其中值得注意的是「和樂卻災法」與「守一思神法」。《太平經》特別重視「和樂」的態度來治身，因為和樂可以合陰陽，而陰陽乃組成人體之元素，生命機能若陰陽不調失序就會致病，反之陰陽協調就可以令人神輕氣爽、萬物如意。《太平經》以和樂卻災的篇名，就有〈以樂卻災法〉、〈樂生得天心法〉、〈樂怒吉凶訣〉，還有〈某訣第二百四〉更是專文倡導人事和樂可以與音樂致樂一樣的功效，還有〈三合相通訣〉也提到天地人三合類比人事間的君臣民三合相愛就可以獲得「大樂」，可知以和樂卻災是心理層面的自力解脫法，因此認為人應以和樂的態度來面對人生諸苦難，才是驅吉避凶的根本方法。

守一法和生命本源有密切的關係，「一」在《太平經》中具有形而上的價值

⁵ 什麼是神聖經驗？依利亞德（Eliade）認為「並非單純指對上帝、諸神或是靈界的信仰，而是意識到生命的來源、力量或是生命的實在（reality）、存有者（being）、意義、真理相關的觀念。因為體驗到神聖，意味著讓人超越混沌脫序、危險事物或無意義的變動，找到生命的定向。」Mircea Eliade 著，楊素娥譯《聖與俗：宗教的本質》台北：桂冠，2000年，頁292。

意義，除了是宇宙本源，還是道本體、氣之源生處。守一法即是主張人應該溯本追源，回歸道母的懷抱，一種逆反的操作工夫，也可說是尋找生命本源的工夫⁶，人若能回歸本命本源，即是使生命不再受到物理時間的無情摧殘，超脫於現世時空之外，所以是超越時空的解脫法，是《太平經》崇拜宇宙生命本體的具體實踐，同時也是人與天意抗爭宿命論的具體方法。

《太平經》對於生命的修養論，「思」是重要的概念，不僅講思氣可致神，又說思神法的對象是五臟神，避免五臟神外游，或致病或上天言人功過。總之，是一種觀想體內神明的方法，將思與一結合起來，又與守一相通了，但其目的就是使形神獲得統一，得到長生久視的生命。還說「思念過負」、「思過自責」⁷，「思」又表示反省、悔過之意，《太平經》認為自悔是請求天神解罪的前驟，這是因為罪過皆由人自己造成，神無法主動赦免人，唯有靠自己自悔、懺悔而行善棄惡，罪才能解除。

除了守一法與思神法以外，《太平經》中還有許多養生術以提供解脫的方法，例如服符、辟穀、服氣、內視，胎息等，但內容都沒有守一思神描述的多而具體，可說還未形成完整的論述。此外還有記載許多中醫藥學的醫療理論與方法，反映了漢末時期的養生與醫療是相互結合、並用的。同時顯示《太平經》乃以救人存亡為目的。卷 120-136〈太平經鈔辛部〉：

「天教吾具出此文，以解除天地陰陽帝王人民萬物之病也，凡人民萬物所患苦，悉當消去之」

《太平經》這種以醫者身分闡述「解除天地陰陽帝王人民萬物之病」的胸襟，即是《太平經》解脫觀的內在精神，更是其生命觀的核心價值。透過具體可解脫的方法，自力或他力的策略，不僅可以使個體生命獲得不死而長生，甚至還可以度化眾生。

許多人在討論《太平經》的主旨問題時，多側重在治國的理念上，反而輕忽其治身為目的之重要性，且《太平經》作為道教早期經典的事實而言，《太平經》的治國理念尤不及宗教信仰的意義與價值，因此《太平經》主要還是以宗教信仰為本位，尤其表現在其生命觀之思想中。《太平經》卷 38〈師策文〉共九十個字，被普遍以為是《太平經》一百七十卷的大綱要旨。

「吾字十一明為止……。人得見之壽長久，居天地間活而已。治百萬人仙可待，善治病者勿欺給。樂莫樂乎長安市，使人壽若西王母，比若四時周反始，九十字策傳方士」

⁶ 鄭志明教授：「『守一』，就是尋找生命本源的工夫」，〈《太平經》的生命觀〉，收錄於《以人體為媒介的道教》，嘉義：南華大學宗教中心，2000年。頁 211。

⁷ 卷 111〈善仁人自貴年再壽曹訣第一百八十二〉。

〈師策文〉十三行，共約九十字。從第六行「人得見之壽長久」開始，內容皆在關注生命的生存範疇中，第六、七行說明《太平經》可以滿足人世凡界以壽為至善的生命意義，第八行「治百萬人仙可待」是指《太平經》的終極目標是端正百萬人心，使獲得長生久視的真道，而成為仙人。「善治病者勿欺給」則是《太平經》以師者的身分，肯定人性本善的價值，人皆有自愛自重，各為身計的本能，受到《太平經》的啓示，人人自力救濟，絕不輕視自己的生命。「樂莫樂乎長安市」《太平經》預言太平氣將至，人們皆能樂於接受這福音書上的教誡而行之，必能帶來生命無窮盡的安定感，並解除承負災謫，獲得逍遙而自在的人生。「使人壽若西王母」，西王母是傳說中天界女神的領袖，擁有不死藥，因此具有不死的象徵。人若能長壽到可以比擬西王母，就應該是成仙為神的境界了。《太平經》自視可以使人長壽、度世而成仙的經文還可見卷 71〈致善除邪令人受道戒文第一百八〉：

「欲得長壽，讀此文以為重戒，此乃生死之戒，不可不慎也。……今吾所教示真人書，悉皆可得大壽矣，獲得度世，但謹自持，無以此為害，審能專心，可得萬萬歲。」

若想得到長壽，就要認真的研讀《太平經》，並遵守誠命，如此必可使人長壽，有的還能升天成仙，且只要肯謹慎堅持，根據自己的能力而專心一致，就可以活到萬萬歲。可見《太平經》不僅關注生命的發展，還重視生死的終極問題之探討，旨在指引修道者超越短暫的人生，去追求永生的生命意義，生命的長生久視才是極樂的境界。

《太平經》的仙道極樂世界，是生命獲得徹底超脫的境界，得道者可以使在凡界的整個人處於不死的狀態，包括肉體與靈魂，藉由尸解或白日升天的形式成仙而去，這種形體永存的仙道生命，其體質更與凡界殊異，例如不食五穀而食氣、變化易形而來去自如。總之，透過種種解脫方法的積煉，仙道的生命乃源於凡界生命的蛻變，人的生命超越現世的狀態，從裡而外的變易，而達到半人半神的不完全變態，這即是人人欽羨的超完美人格的神人狀態。而這些擁有超完美人格的神仙們，在仙道極樂世界中的生活也是理想中的生活模式，《太平經》認為在這仙道世界中「諸神相愛，有知相教，有奇文異策相與見，空缺相薦相保。」⁸，更是人生際遇中的理想境界，因此《太平經》的仙道極樂世界就是凡界生命的終極「原型」⁹，也是生命戰勝死亡而獲得永生、不朽的境界。

⁸ 卷 110〈大功益年書出歲月戒第一百七十九〉。

⁹ Eliader：「原型是最初發生的諸神創世的神話事件」因此「原型」具有永恆的動力性與生理性，人在凡界的所作所為皆是在模仿「原型」。經由模仿「原型」的過程，可以使「中心」的神聖性

《太平經》是道教早期經典，更是催化道教教團成立的重要經典，因此從《太平經》生命觀的思想可知悉道教的生命觀基本理論所在。這是本研究論文的其中一項目的，此外筆者認為《太平經》生命觀思想對於台灣的生命教育具有啓迪達觀且正面的生命意義。有鑒於「自殺」是台灣自一九九七年起，連續六年蟬連十大死因之一，政府更於二〇〇三年十二月啓動「人生列車」活動，宣導心靈環保，以遏止人民輕忽生命的不良風氣¹⁰。在北中南東四區進行苦甘人生座談會，探討自殺的原因，並藉此強化民眾的生命教育及危機應變處理能力。從《太平經》生命觀可知強化當時民眾重視生命的主旨意味相當濃厚，舉凡「貴生」的人性中具有神性之超越性價值意義，連結「樂生惡死」的心理建設到「自養自愛」的修煉工夫，進而建立對未來充滿信心的期待，使人積極於追求長壽的生命境界。因此《太平經》生命觀對於生命的保固可謂面面俱到，適可提供自殺風潮在防範策略上的參考，此即為本研究論文之另一目的。

顯現。Mircea Eliade 著，楊素娥譯《聖與俗：宗教的本質》台北：桂冠，2000年，頁298。

¹⁰ 滕淑芬〈與死神拔河：防範自殺全民總動員〉，《光華雜誌》Vol.29 No.1 Janary 2004。p.82-91。

〈參考書目〉：

壹、傳統文獻：

《太平經》，《正統道藏·太平部·外、受、傳、訓、入等字號》，新文豐刊本第 41 冊。

《淮南鴻烈解》，《正統道藏·太清部·動、神、疲等字號》，新文豐刊本第 46 冊。
〔漢〕劉安著。

《養性延命錄》，《正統道藏·洞神部·方法類·臨字號》，新文豐刊本第 31 冊。
〔梁〕陶弘景編撰。

《真誥》，《正統道藏·太玄部·安、定字號》，新文豐刊本第 35 冊。
〔梁〕陶弘景編撰。

《列仙傳》，《正統道藏·洞真部·記傳類·海字號》，新文豐刊本第 8 冊。
〔漢〕劉向編撰。

《道德真經指歸》，《正統道藏·洞神部·玉訣類·能字號》，新文豐刊本第 20 冊。
〔漢〕嚴遵著。

《莊子》，《正統道藏·洞神部·本文類·貞字號》，新文豐刊本第 19 冊。

《禮記正義》，《十三經注疏本》，台北：藝文出版，1985。

《白虎通》，班固編《增訂漢魏叢書》(一)，〔清〕王謨輯，大化書局。

《春秋繁露》，董仲舒著《增訂漢魏叢書》(一)，〔清〕王謨輯，大化書局。

《漢書》，班固，北京：中華書局，1997。

《後漢書》，范曄，北京：中華書局，1997。

《史記》，司馬遷，台北：世界書局。

《史記會注考證》，瀧川龜太郎，台北：漢京文化事業有限公司，民 72。

《春秋繁露義證》，蘇輿撰，鍾哲點校，中華書局，1992。

《雲笈七籤》，〔北宋〕張君房編輯，北京，華夏出版社，1996。

《抱朴子內篇》，〔晉〕葛洪，上海，古籍出版社，2001。

《敦煌寶藏》，黃永武主編，新文豐出版社出版。

〔佚〕，《帛書老子》，台北：河洛圖書出版，民 64。

〔佚〕，《郭店楚墓竹簡本老子》，北京：文物出版社，1998。

貳、近世研究論著：

一、專書

- 王 明，《太平經合校》，北京：中華書局，1960 年。
- 王 明，《道家和道教思想研究》，北京：中國社會科學出版社，1984 年。
- 王 平，《太平經思想研究》，台北：文津出版社，1995 年。
- 中國道教協會研究室，《道教史資料》，上海：上海古籍出版社，1991 年。
- 王德有，《老子指歸》，台北：中華書局，1994 年。
- 孔漢思、秦家懿，《中國宗教與西方神學》，台北：聯經出版，1993 年。
- 任繼愈主編，《中國道教史》，台北：桂冠出版，1991 年。
- 朱越利，《道經總論》，遼寧：遼寧教育出版，1995 年。
- 朱越利，《道教答問》，台北：貫雅出版，1990 年。
- 李豐楙，《探求不死》，台北：九大文化，1987 年。
- 李 剛，《漢代道教哲學》，中國四川：巴蜀書社，1995 年。
- 李震，《哲學的宇宙觀》，台北：輔大出版，1994 年。
- 呂理政，《天、人、社會：試論中國傳統的宇宙認知模型》台北：中央研究院民族學研究所，1990 年。
- 呂鵬志，《道教哲學》，台北，文津出版，2000 年。
- 呂大吉，《宗教學通論》，台北，博遠出版，1993 年。
- 牟鍾鑒、胡孚琛、王葆玟，《道教通論—兼論道家學說》，山東：齊魯書社。1991 年。
- 牟宗三，《生命的學問》，台北：三民書局，1997 年。
- 冷東，《閹割現象》，台北：台灣商務，1992 年。
- 林思伶，《生命教育的理論與實務》，寰宇出版，2000 年。
- 柏 楊，《中國人史綱》上冊，台北，星光出版，1992 年。
- 沈清松主編，《末世與希望》，台北：五南出版，1999 年。
- 曾召南，《養性延命錄》，〔梁〕陶弘景，台北：三民書局，1997 年。
- 湯一介，《魏晉南北朝時期的道教》，東大出版，1991 年。
- 湯一介，《中國宗教—過去與現在》，淑馨出版，1993 年。
- 劉文典，《淮南鴻烈集解》，台北：文津，1992 年。
- 劉精誠，《中國道教史》，台北：文津出版，1993 年。
- 詹石窗，《道教文化十五講》，北京：北京大學出版社，2003。
- 莊慶信《中國哲學家的大地觀》，台北：師大書苑出版，1995 年。
- 郭 武，《道教教義與現代社會》，上海：上海古籍出版社，2003 年。
- 勞思光，《新編中國哲學史》上下冊，台北，三民書局出版，1997 年。
- 許宗興，《孟子的哲學》，台北：台灣商務印書館，1989 年 4 月。
- 張立文主編，《天》，台北：七略，1996 年。

- 張立文，《中國哲學範疇精粹叢書—氣》，台北：漢興，1994年。
- 張立文，《中國哲學範疇發展史—人道篇》，台北：五南，1997年。
- 鄭志明主編，《道教文化的傳播》，嘉義大林：南華大學宗教中心，2002年。
- 鄭志明主編，《跨世紀宗教與心靈改革》，嘉義大林：南華大學宗教中心，2000年。
- 鄭志明主編，《生命關懷與心靈治療》，嘉義大林：南華大學宗教中心，2000年。
- 鄭志明主編，《以人體為媒介的道教》，嘉義大林：南華大學宗教中心，2000年。
- 趙有聲、劉明華、張立偉，《生死、享樂、自由》，台北：雲龍出版，1988年。
- 黃公偉，《中國倫理學通詮》，台北：現代文藝出版社，1968年。
- 陳國符，《道教源流考》，台灣：祥生出版，1975年。
- 陳鼓應主編，《道家文化研究》第九集，台北：文史哲出版社，2000年。
- 陳鼓應主編，《道家道教文化研究》第十四集，北京：三聯書局，1998年7月。
- 陳鼓應主編，《道家道教文化研究》第十六集，北京：三聯書局，1999年4月。
- 陳兵，《生與死的超越》，台北：圓明出版社，1995年。
- 陳詠明，《儒學與中國宗教傳統》，台北：台灣商務，2003年。
- 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1990年。
- 傅佩榮，《傅佩榮解讀莊子》，台北：立緒出版，2002年。
- 崔瑞德，《劍橋中國秦漢史》，北京：中國社會科學出版社，1992年2月。
- 潘小慧 主編，《人的意義》，五南出版，2001年。
- 楊寄林，《太平經今注今譯》上、下，河北：河北人民出版社，2003年4月。
- 楊燕起、陳煥良 譯，《史記》，〔西漢〕司馬遷，嶽麓書社，2002年。
- 楊慧傑，《天人關係論》，台北：大林出版社，1981年。
- 葛兆光，《道教與中國文化》，台北，東華書局出版，1990年。
- 鄔昆如、黎建球，《人生哲學》，台北：空大出版，1987年。
- 輔仁大學法學院，《輔仁宗教研究》第五期，台北：輔仁大學，2002年
- 韓建斌、韓廷傑，《道教與養生》，台北：文津出版社，1997年。
- 韓復智等，《秦漢史》，台北：空大出版，1996年。
- 龍晦、徐湘靈等，《太平經全譯》上、中、下，貴陽：貴州人民出版社，2000年。
- 蕭登福，《先秦兩漢冥界及神仙思想探源》，台北：文津出版，1990年。
- 蕭登福，《道教與民俗》，台北：文津出版，2002年。
- 蕭登福，《讖緯與道教》，台北：文津出版，2000年。
- 蕭登福，《道家道教與中土佛教初期經義發展》，上海古籍出版社，2003年。
- 蕭登福，《周秦兩漢早期道教》，台北：文津出版，1998年。

- 蕭登福，《漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄說》，台灣書局，1989年11月。
- 龔鵬程，《道教新論》，台北：台灣學生，1991年。
- 龔鵬程，《道教新論二集》，嘉義大林：南華管理學院出版，1998年。
- 龔鵬程，《海峽兩岸道教文化學術研討會論文》上冊，台灣：學生書局，1996年10月。
- 龔鵬程，《漢代思潮》，嘉義大林：南華大學，1999年。
- 藍吉富、劉增貴，《中國文化新論—敬天與親人》，台北：聯經出版，1982年。
- R.C.Briggs 著，葉約翰譯《如何了解耶穌基督—新約聖經研究方法》，台北：永望文化，2001年。
- William James 著，蔡怡佳、劉宏信譯《宗教經驗之種種》，台北：立緒文化出版，2001年。
- Mircea Eliade 著，楊素娥譯《聖與俗：宗教的本質》台北：桂冠，2000年。
- 羅光，《中西宗教哲學比較研究》，台北：中華文化復興運動推行委員會，1982年2月。
- 羅光，《中國哲學的精神》，台北：台灣學生書局出版，1990年。
- 羅光，《生命哲學》修訂版，台北：台灣學生書局出版，1988年。
- 羅彤華，《漢代的流民問題》，台北：學生書局，1989年。

二、期刊、雜誌

- 丁貽庄、劉冬梅〈《太平經》中「守一」淺釋〉，《宗教學研究》，1997年。
- 王天麟〈潔淨儀式—上清經派存思法中有關罪穢的胎結的淨化〉，收錄於《道教學探索第拾號》，台南：成大歷史系，1996年。
- 王海明〈貴生論〉，收錄於《海南大學學報人文社會科學版》，2001年3月，第19卷第1期。
- 呂錫琛〈論《太平經》的倫理思想〉，《哲學與文化》二十九卷第六期。台北：2002年。
- 林富士 〈試論《太平經》的主旨與性質〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第六十九本，第二分，台北：中央研究院歷史語言研究所，1998年6月。
- 林富士〈試論《太平經》的疾病觀〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第六十二本，第二分，台北：中央研究院歷史語言研究所，1993年4月。
- 林安梧〈論儒、道、佛之異同與融通—「經典詮釋」、「生命參與」與「意義治療」〉，《第六屆儒佛會通論文集上冊》，台北：華梵哲學系，2002年。
- 李 剛〈《太平經》論人與自然的關係〉，《道教文化期刊》，1997年。
- 李豐楙〈傳承與對應：六朝道經中「末世」說的提出與衍變〉，《中國文哲研究

- 集刊 第九期》，台北：中央研究院中國文哲研究所，1996。
- 李豐楙〈道教的環保意識〉，收錄於沈清松主編《心靈轉向》，台北：立緒文化出版，2004年。
- 李豐楙，〈六朝道教的度救觀——真君、種民與度世〉，收錄於《東方宗教研究》新五期，台北：國立藝術學院傳統藝術研究中心，1996。
- 張建群〈《太平經》與漢代儒、法思想關係研究〉《孔孟月刊》，第三十五卷，第十一期，1997年7月。
- 姜生〈道教的興起及其對漢魏社會之影響〉，《台灣宗教研究》第2卷第1期，台北：台灣宗教學會，2002年。
- 郭武〈從《太平經》和《老子想爾注》看道教神學的創立〉，《上海道教》第四期，上海：1993年4月。
- 孫亦平〈論《太平經》的婦女觀及其對道教發展的影響〉，《世界宗教研究》，1998年2期。
- 陳麗桂，〈從《太平經》看道教對黃老理論的附會與轉化〉，《中國學術年刊》第16期，台北：1995年。
- 傅佩榮〈從憂鬱走向創意——生命教育得省思〉，《哲學雜誌第三十五期》。台北：業強，2001年。
- 楊寬〈論《太平經》——記我國第一部農民革命的理論著作〉，《學術月刊》第九期，北京：1959年。
- 黎志添〈試論中國學者關於《太平經》的研究〉，載於《中國文化研究所學報》香港：中國文化研究所，1996年。
- 鄭燦山〈《太平經》的「守一術」及其道教思想〉，《第一屆道教學術研討會論文集》，新竹：玄奘宗教學研究所，2002年。
- 潘顯一〈論《太平經》的生命美學思想〉，收錄於《宗教哲學》第四卷第四期，台北：宗教哲學研究社，1998年10月。
- 滕淑芬〈與死神拔河：防範自殺全民總動員〉，《光華雜誌》Vol.29 No.1 January 2004年。
- 蕭登福〈道教「守一」修持之源起及其演變〉，《第四屆紀念涵靜老人學術研討會——宗教修持與宗教研究論文集》，台北：宗教哲學研究社，2001年。
- 蕭登福〈試論佛道二教之初期交會，兼論二教對「淫慾」與「生命」的看法〉，《第六屆儒佛會通論文集上冊》，台北：華梵哲學系，2002年。

三、論文

段致成，《太平經思想研究》碩士論文，台北：淡江大學中國文學系，2000。

四、網路資源

王麗英，〈順化與逆化—道教哲學的思維特徵〉，道教文化資料庫。

<http://www.chinataoism.org>