

## 第二章 學與修：得仙形象的建立與變遷

予之聖師，體道之真。昇騰變化，松喬爲隣。  
維予同學，一十二人。寒苦求道，歷二十年。  
中多怠惰，志行不堅。痛乎諸子，命也自天。  
天不妄授，道必歸賢。<sup>1</sup>

在建構仙人的形象上，首先我們必須面對的是仙人本身的存在問題，仙人是什麼？倘若我們都同意仙人原本是人類，那麼有另外一個重要的問題就被凸顯出來了，人類是如何成爲仙人的？當人與仙之間的界線被劃分開來的時候，他們之間的橋樑是什麼？在文字記錄中有什麼東西是可以被我們觀察的呢？可以被討論的東西相當多，人要成仙的途徑無論是根據道教經典也好，詩文小說也罷，都有著豐富的內容可供我們討論，在秦漢時代有帝王遣人求仙藥，服藥延年的觀念開始盛行，而根據葛洪的說法則大致上主要有三種：房中術、金丹、行炁<sup>2</sup>，此三種方法在歷史發展中互有消長，但是總歸來說這些都屬於技術與方法之流，那麼，是否有些什麼是存在於這些實際操作層面之上或之後的呢？

檢視神仙的相關記載，我們大概可以將人對於成仙的追求分爲內外兩部分來看，以追求的個人爲主體來劃分這內與外兩大部分。向外，追求成仙方術固然是重要的方法，但方法是如何爲人所知？總會有個來源，其中最重要的方式便是透過學習，而學習可以是一種了無系統的模仿，也可以是跟隨某位得道者的學習，更可以是一套傳統法門，這三者之間或深或淺地有著發展性的關連，這便是本章我們所要關注的第一個焦點。向內，則與個人本身的作爲有密切的關係，道德與傳統倫理中的要求在成仙的途徑上佔有著什麼樣的地位，與學習相對而言的個人修爲是第二個焦點。本章

<sup>1</sup> 遼欽立輯校，《隋詩》（《先秦漢魏晉南北朝詩》北京：中華書局，1983年1版），卷10，〈仙道·陰長生遺世四言詩〉，頁2782-2783。

<sup>2</sup> 晉·葛洪撰、王明著，《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，2002年3月2版5刷），卷8，〈釋滯〉，頁149。

的目的在於透過學習與個人修為這兩種成仙途徑來試圖瞭解神仙形象的轉變。

## 第一節 偶然到學道的發展

### 一、非具體限制下的偶然

今日的學界普遍認定神仙之說始自戰國，但如何成仙卻一直是個爭議，也許該說從戰國到西漢這段時間的人們並太不清楚「如何成仙」這件事，有關神仙的記載也處於描述他們的形貌與靈渺，其中最著名的莫過於《莊子》：

藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子，不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。<sup>3</sup>

以及《山海經》中可以被視為是仙人的羽民與不死民：

羽民國在其東南，其為人長頭，身生羽。一曰在比翼鳥東南，其為人長頰。<sup>4</sup>

不死民在其東，其為人黑色，壽，不死。一曰在穿匈國東。<sup>5</sup>

但是關於這些神仙究竟為何存在，他們是人所變成的嗎？抑或是人以外的另一種存在？古書中並沒有一個明確的說明。回首商周以降死後世界的建構，人死後追隨先王於地下的概念相當普遍，「黃泉」、「幽都」都是死後世界的名稱，一直到漢代這兩個概念發展成為民間信仰中主要的死後世界，而這段期間人們描繪出的死後世界是一個極為恐怖的地方，應該不是人所樂意前往的處所。<sup>6</sup>因此相對之下現實生命中的一切便顯得美好而珍貴，正

<sup>3</sup> 周·莊周撰、清·王先謙撰、沈嘯寰點校，《莊子集解》（台北：文金出版社，1988年初版），卷1，〈逍遙遊第一〉，頁5。

<sup>4</sup> 晉·郭璞注，袁珂點校，《山海經校注》（上海：古籍出版社，1980年），頁187。

<sup>5</sup> 晉·郭璞注，袁珂點校，《山海經校注》，頁196。

<sup>6</sup> 蒲慕州，《追尋一己之福》（台北：允晨文化，1995年10月初版），頁92-95。

是「古而不死，其樂若何？」正因為人們對死亡的恐懼，才使得人們追求肉體生命的無限延伸這一願望得到重要推力。而作為最高權力的統治者尤其畏懼死亡，兼之擁有雄厚的資源，歷來帝王如齊威、燕昭、秦始皇莫不致力追求不死之方<sup>7</sup>，乃至漢武帝仍然努力不懈地祠祀、派遣方士求藥<sup>8</sup>。

在帝王追求不死之藥的同時，一般的民眾對於長生不死也抱有懷想，這很清楚地可以從兩漢時期的許多銅鏡刻寫的銘文上看出端倪，<sup>9</sup>其中主要的敘述形式為：

尚方作竟真大好，上有仙人不知老。渴飲玉泉飢食棗，浮游天下  
敖四海。徘徊名山採芝草，壽如金石之天保。<sup>10</sup>

除此之外，人們認為透過服食不死藥可以長生不死，也可以從關於仙人的紀錄中更進一步得到佐證，例如據傳是劉向所作的《列仙傳》，其中所收集關於仙人成仙的方式大致上已經提及了行炁<sup>11</sup>、輔導<sup>12</sup>，但是這僅佔整個《列仙傳》小部分篇幅，其他關於成仙的方式完全是透過服食，而所服食的東西也相當的多元化，從自然界有的花草、松葉、松實，到需經化煉的

<sup>7</sup> 漢·司馬遷撰、劉宋·裴駟集解、唐·司馬貞索引、唐·張守節正義，《新校本史記三家注》（《中國學術類編》，台北：鼎文書局，1975-1981），卷 28，〈封禪書第六〉，頁 1369-1370：「自威、宣、燕昭使人入海求蓬萊、方丈、瀛洲。此三神山者，其傳在勃海中，去人不遠；患且至，則船風引而去。蓋嘗有至者，諸僊人及不死之藥皆在焉。其物禽獸盡白，而黃金銀為宮闕。未至，望之如雲；及到，三神山反居水下。臨之，風輒引去，終莫能至云。世主莫不甘心焉。及至秦始皇并天下，至海上，則方士言之不可勝數。始皇自以為至海上而恐不及矣，使人乃齋童男女入海求之。船交海中，皆以風為解，曰未能至，望見之焉。其明年，始皇復游海上，至琅邪，過恆山，從上黨歸。後三年，游碣石，考入海方士，從上郡歸。後五年，始皇南至湘山，遂登會稽，並海上，冀遇海中三神山之奇藥。不得，還至沙丘崩。」

<sup>8</sup> 漢·司馬遷撰，《新校本史記三家注》，卷 28，〈封禪書第六〉，頁 1385：「少君言上曰：『祠竈則致物，致物而丹沙可化為黃金，黃金成以為飲食器則益壽，益壽而海中蓬萊僊者乃可見，見之以封禪則不死，黃帝是也。臣嘗游海上，見安期生，安期生食巨棗，大如瓜。安期生僊者，通蓬萊中，合則見人，不合則隱。』於是天子始親祠竈，遣方士入海求蓬萊安期生之屬，而事化丹沙諸藥齊為黃金矣。」

<sup>9</sup> 張金儀，《漢鏡所反映的神話傳說與神仙思想》（台北：故宮博物院，1981年7月1版）

<sup>10</sup> 林素清，〈兩漢鏡銘彙編〉，《古文字學論文集》（台北，國立編譯館，1999年初版），頁 293。

<sup>11</sup> 見《列仙傳》，（《正統道藏》第 8 冊，台北：新文豐出版社，1988 年版），卷上，頁 4b：老子（好養精氣）、卷上，頁 8b：彭祖（善導引行氣）、卷上，頁 9a：叩疏（能行氣練形）。

<sup>12</sup> 見《列仙傳》，卷上，頁 3b：容成公（輔導之事）、卷上，頁 13a：琴高（行涓彭之術）、卷下，頁 14a：行涓彭之術女丸（養性交接之術）。

丹藥，乃至於富有神話性的神芝、水玉、石髓等等，都在人們所認定的不死藥範疇之內。但是這些不死藥是如何爲人所知？又是如何爲人所得？是不是有什麼值得我們再注意的地方呢？

從《列仙傳》來說，由於其本身成書早，文字記錄簡短而質樸，因此究竟它反應出多少當時人對於成仙觀念的真實狀況是我們必須持疑的，但是以它作為戰國至漢代這段期間仙人傳記的集結，它又的確反應出當時人們談到如何取得不死藥時的模糊情況，主要的情況有兩種：

其一，不確定這些服食品是否爲不死之藥，但由於（偶然）服食某種東西確實能夠延年不死、容貌轉少。<sup>13</sup>這種堪稱是機緣巧合的偶然在整部《列仙傳》中隨處可見，例如：

赤將子輿，不食五穀而噉百花草<sup>14</sup>

偓佺，好食松實<sup>15</sup>

涓子，好餌朮，接食其精<sup>16</sup>

赤須子，好食松實、天門冬、石脂。<sup>17</sup>

對於這些服食物品的選擇看不出有何特別，唯一的共通點似乎就是這些服食品都不屬於一般人日常食用的東西；人食五穀是天經地義的事，但這些仙人卻相反地不食五穀，而食用花草、松實、石脂等非日常食用的東西，我們必須問的是他們爲何服食這些東西？他們是否知道服食這些東西有助於延年不死？這些是很難被回答的問題，然而或許我們可以設想這種不食「正常」食物的情況實有其背後的文化意涵：「五穀」代表農業社會、儒家思維，因此透過不食五穀，呈現神仙對於農業社會、既有制度以及儒家文

<sup>13</sup> 這種情況必須再加以考慮，因爲列仙傳的記載過於古老，文字簡單，在記載中關於這部分的描述非常多，大部分的仙人都僅止於記載他們服食了什麼而得仙，對於他們爲何服食這些東西都沒有任何交代，因此這有個很大的疑慮是：究竟這真是偶然呢？或是有人告知的結果？我們無法確定。但根據列仙傳中的紀錄來看，也有一類很清楚地說明人之所以成仙是來自仙人的教導，因此或許我們可以姑且大膽地將這些沒有交代清楚的部分當成是一種偶然下的產物，不過這當然還有商榷的空間。

<sup>14</sup> 《列仙傳》，卷上，頁 2a-b。

<sup>15</sup> 《列仙傳》，卷上，頁 3a。

<sup>16</sup> 《列仙傳》，卷上，頁 5b。

<sup>17</sup> 《列仙傳》，卷下，頁 1a。

化的一種反抗，例如伯夷、叔齊恥食周粟，便採薇度日，最終餓死於首陽山。日後所謂「辟穀」，以穀物為污濁，很可能是根基於此一文化意涵之上發展起來的，除卻日常可食的五穀之外，可供選擇的便是自然界中的各種花草果實，以此作為神仙成仙服食之物，其實相當可以彰顯神仙的反社會形象。

其二是仙人手上掌握著不死之藥的秘密，因此若想得仙必須透過仙人，因而能否遇見、求得仙人賜藥或教導便成為主要的成仙途徑，例如：

谿父，居山間，有仙人常止其家，從買瓜，教之鍊瓜子與桂附子芷實，共藏而對分食之。<sup>18</sup>

山圖，山中道人，教令服地黃當歸羌活獨活苦參散，服之一歲而不嗜食。病愈身輕。<sup>19</sup>

毛女，遇道士谷春，教食松葉，遂不飢寒，身輕如飛。<sup>20</sup>

女丸，作酒常美，遇仙人過其家飲酒，以素書五卷為質。丸開視其書，乃養性交接之術。…行文書知法。<sup>21</sup>

這些都是得到仙人的教導而得以成仙，但是我們不得不提出一個疑問是：為什麼是這些人？從整部《列仙傳》的記載來看，除了反映出這些仙者絕大部分都是社會底層的人之外，究竟這些人有何特殊、有何選擇性的意義？整部《列仙傳》中沒有任何可供思考的線索，我們無從得知為何是這些人遇見神仙，而不是其他的人？那麼透過仙人的教導而得以成仙的這些記載是否也透露出某種偶然的訊息呢？

上述這兩種談到成仙時的模糊敘述都透露出一種早期仙說的素樸觀念與非固定化的形式，「偶然」是我們可以大致歸納出的結果，然而是否有什麼其他因素可以放進來讓我們來深化這個「偶然」呢？如果我們將這只能解釋為偶然的狀況放回漢代流行的思想脈絡中來看，也許能夠解釋某些事情。

<sup>18</sup> 《列仙傳》，卷下，頁 5b-6a。

<sup>19</sup> 《列仙傳》，卷下，頁 6a。

<sup>20</sup> 《列仙傳》，卷下，頁 7b-8a。

<sup>21</sup> 《列仙傳》，卷下，頁 8a。

## 二、稟之自然，天命所定

從戰國末期到漢代這段期間，上述談到成仙的「偶然」因素乍看之下似乎解釋了絕大部分早期仙者的成仙途徑，但若我們從整個漢代的思想背景來看這些名之為偶然的情況，我們可能會有不同的想法。漢人論命常持「三命說」，三命乃指正命、隨命、遭命，然而對三命說的內容與劃分的標準都缺乏統一認識，因此陳寧將之重新界定為：命運隨道德行為而定（道德定命論）、命運已前定兩大類，並且以為漢人命運觀同時兼有此二類，唯其作用於不同層次中，道德定命論施諸於集體層次，包括王朝與家族，而以命運前定論解釋個人禍。<sup>22</sup>先秦至漢代這段期間成仙主要是個人對於長生不死的追求，而我們返回漢代命運觀的脈絡中，上述我們在文獻中耙梳出成仙「偶然」的現象，或許正可以從命運前定論的角度來加以詮釋。

傳統儒家認為「死生有命，富貴在天」是指一個人的死生富貴有命在天，不可以人力來挽回，原本是子夏用來寬慰司馬牛的話語，<sup>23</sup>但在漢代瀰漫著濃厚的陰陽五行與天命思想的氣氛下，這段話反而被當時人們普遍認定壽命長短、富貴稟賦在出生前便已經注定了，而更進一步地被延伸闡釋，認為人一生的命運與天上星宿有密切的關係—「星命說」。而這種命關星象的概念我們可以從王充的一段話中看出其流行的程度<sup>24</sup>：

國命繫於眾星，列宿吉凶，國有禍福；眾星推移，人有盛衰。人之有吉凶，猶歲之有豐耗，命(人)有衰盛，物有貴賤。一歲之中，一貴一賤；一壽之間，一衰一盛。物之貴賤，不在豐耗；人之衰盛，不在賢愚。子夏曰：「死生有命，富貴在天」，而不曰「死生在天，富貴有命」者，何則？死生者，無象在天，以性為主。

<sup>22</sup> 陳寧，〈漢晉時期思想界的命運觀〉，《新史學》，8：4，1997年，頁1-34。

<sup>23</sup> 蔣伯潛廣解，朱熹集註，《四書讀本·論語》（台北：啓明書局，1959年2版），頁176。

<sup>24</sup> 以東漢初期王充的思想是否能夠充分代表漢代的普遍思想固然有其疑義，但就天命所定這觀點而言應該在當時流傳相當久遠，影響力也相當大，王充作為當代大儒，其思想應該可以被我們作為當時思想的一個註解。

稟得堅彊之性，則氣渥厚而體堅彊，堅彊則壽命長，壽命長則不夭死。稟性軟弱者，氣少泊而性(體)羸窳，羸窳則壽命短，短則蚤死。故言「有命」，命則性也。至於富貴所稟，猶性所稟之氣，得眾星之精。星在天，天有其象，得富貴象則富貴，得貧賤象則貧賤，故曰「在天」。在天如何？天有百官，有眾星，天施氣而眾星布精，天所施氣，眾星之氣在其中矣。人稟氣而生，含氣而長，得貴則貴，得賤則賤。貴或秩有高下，富或貲有多少，皆星位小大之所授也。<sup>25</sup>

王充認為人壽命的長短是由天生稟性所致，倘若一人稟性堅強則其氣便渾厚，而氣厚之人身體強健，身體強健則壽命就長，反之亦然，稟性軟弱者便會早死；而人之所以富貴貧賤則是星宿所掌控。因此對於王充而言，一個人壽命之長短是天生使然，所以的確有些人壽命較長於常人，也有些人富貴異常，但是這並不代表人可以透過後天的努力來取得壽命與富貴，人既已然出生則其稟性便成，無論其人是否賢明或愚昧都無法有所變動。

雖然王充終究是認為神仙為虛<sup>26</sup>，但我們透過他的看法回過頭來檢視上面所談的成仙「偶然」，如果自戰國晚期一直到漢代，社會上普遍認為人的命運是注定的，是無法被改變的，那麼談到仙人時是否也會自然地認為那些仙者之所以為仙也是因為命中注定的關係？這種稟之自然、命關星象的觀念也在道教思想中延續了下來<sup>27</sup>，特別在《抱朴子》中兩段話可以看出：

命之脩短，實由所值，受氣結胎，各有星宿。天道無為，任物自然，無親無疏，無彼無此也。命屬生星，則其人必好仙道。好仙道者，求之亦必得也。命屬死星，則其人亦不信仙道。不信仙道，

<sup>25</sup> 黃暉，《論衡校釋》（《新編諸子集成一》北京：中華書局，1990年），〈命義第六〉，頁46-48。

<sup>26</sup> 參見黃暉，《論衡校釋》，卷7，〈道虛〉，頁313-338。

<sup>27</sup> 黃暉，《論衡校釋》，卷2，〈命義〉，頁48：「俞曰：抱朴子辨問篇引玉鈔云：『人之吉凶修短，於結胎受氣之日，皆上得列宿之精。其值聖宿則聖，值賢宿則賢，值文宿則文，值武宿則武，值貴宿則貴，值富宿則富，值賤宿則賤，值貧宿則貧，值壽宿則壽，值仙宿則仙。』與此文大旨相近，即後世星命之學所權輿也。」

則亦不自修其事也。<sup>28</sup>

按仙經以為諸得仙者，皆其受命偶值神仙之氣，自然所稟。故胞胎之中，已含信道之性，及其有識，則心好其事，必遭明師而得其法，不然，則不信不求，求亦不得也。玉鈐經主命原曰：人之吉凶，制在結胎受氣之日，皆上得列宿之精。其值聖宿則聖，值賢宿則賢，值文宿則文，值武宿則武，值貴宿則貴，值富宿則富，值賤宿則賤，值貧宿則貧，值壽宿則壽，值仙宿則仙。又有神仙聖人之宿，有治世聖人之宿，有兼二聖之宿，有貴而不富之宿，有富而不貴之宿，有兼富貴之宿，有先富後貧之宿，有先貴後賤之宿，有兼貧賤之宿，有富貴不終之宿，有忠孝之宿，有兇惡之宿。如此不可具載，其較略如此。為人生本有定命，張車子之說是也。苟不受神仙之命，則必無好仙之心，未有心不好之而求其事者也，未有不求而得之者也。自古至今，有高才明達，而不信有仙者，有平平許人學而得仙者，甲雖多所鑒識而或蔽於仙，乙則多所不通而偏達其理，此豈非天命之所使然乎？<sup>29</sup>

葛洪是接受星命之說的，但是他與王充立場孑然不同，王充認為人不可能成仙，葛洪卻進一步強調命屬於生星者，才是「好仙道者」，而也唯有好仙道者才會相信仙人的存在，更進而去追求、學習成仙的方法，但也並不是每個去求取的人都可以成仙，但若不求就一點機會也沒有了；倘若是非生於生星者，一開始也就不會接觸仙道之事。葛洪的這種說法其實是很能自圓其說的，首先是要求信道者把樹立牢固的宗教世界觀當作成仙的前提，其次則把個人是否能夠得仙的責任歸結在個人的命運之上。<sup>30</sup>但第一個論證方式推到終極卻形成一種循環論證、互為因果的關係：因為是生於生星，受胎之時是仙宿當值，所以好仙道之事；也正因為是好仙道之事，所以此人必是生於生星、仙宿當值之時。除非我們有更明確的資料可以知道漢代到東晉時期對於星宿職司的詳細說明，那些星宿確定是生星、是仙宿？那些星宿確定是死星？否則葛洪的這個說法其實毫無意義。即使我們

<sup>28</sup> 晉·葛洪撰、王明著，《抱朴子內篇校釋》，卷7，〈塞難〉，頁136。

<sup>29</sup> 晉·葛洪撰、王明著，《抱朴子內篇校釋》，卷12，〈辯問〉，頁226。

<sup>30</sup> 胡孚琛，《魏晉神仙道教—《抱朴子內篇》研究》（台北：台灣商務印書館，1995年5月初版2刷），頁165-166。



可以找到這些相關的資料，但是受胎的時間如何判定也是一個很大的問題，唯一判斷的標準便變成「好仙道者」，因為在葛洪的論證下，只有這樣的人才是生於生星下，才是有機會成仙的。而這唯一的標準是否能夠被確實地檢驗又有著很大的疑慮。

因而這種稟之自然、天命所定的觀念雖然在道教中被延續了下來，但是逐漸地並不佔有重要的地位，葛洪雖然也說「諸得仙者，皆其受命偶值神仙之氣，自然所稟。」，但在其開創出的新神仙思想中很重要的是在強調「神仙可學」的這一觀點<sup>31</sup>。

### 三、神仙可學的早期發展

要推斷神仙可學這一概念的起因是幾乎不可能的事，但是從現有的文獻中來看，神仙可學長生可致的想法在漢代已經產生，究竟「神仙」、「學」如何被聯繫起來，或許我們可以回到先秦兩漢以來「學」這一概念的發展來看。先秦諸子中對於「學」的重視首推儒家，《論語》書中處處可見孔子論「學」，孟子、荀子雖在人性上立論不同，但也都肯定「學」的重要。特別是荀子所倡「性惡」之說，更是強調之事與德行必須來自後天人為之學習，更作有〈勸學〉篇，有言：

學，惡乎始？惡乎終？曰：其數，則始乎誦經，終乎讀禮。其義，則始乎為士，終乎為聖人。真積力久則入，學至乎沒而後止也。

32

強調積學所致，可以成聖。基本上積學可以成聖這一觀念的提出，對於其下儒家學習觀念有著很大的影響，也是一種對於人類本身能力抱持著相當

<sup>31</sup> 葛洪的神仙思想某些部分看來實在有些矛盾與不確定性，例如他雖然強調神仙可學，卻又主張得不得仙與星宿有密切的關係，詳細關於葛洪的神仙思想可以參考大淵忍爾，〈抱朴子における神仙思想の性格〉，《道教史の研究》（岡山：岡山大學共濟會書籍部，1964年初版），頁184-214；胡孚琛，《魏晉神仙道教—抱朴子內篇研究》一書。

<sup>32</sup> 周·荀況撰，李滌生著，《荀子》（台北：學生書局，1981年），〈勸學篇第一〉，頁10。

樂觀的看法，或許正是在「學」「聖」的概念底下，觸發了「神仙可學」的概念，必須注意的是這種神仙可學的概念，也是呈現出對於人類能力的樂觀。

學可以被廣泛的指稱，從單純的模仿乃至於具有階段性、有系統吸收事物都可以被認為是一種學習，而這之中是否具有一個發展性的過程，基本上我們是肯定的。早期人們對於自然界的觀察，認為有些動物活得長久，因而向牠們學習模仿也可以使人長生，從華陀告訴吳普的一段話便可以很清楚看出古代學仙者是模仿各種動物的姿態以求不老：

人體欲得勞動，但不當使極爾。動搖則穀氣得消，血脈流通，病不得生，譬猶戶樞不朽是也。是以古之仙者為導引之事，熊頸鴟顧，引輓腰體，動諸關節，以求難老。<sup>33</sup>

而陳仲弓所撰之《異聞記》更是為上述華陀的論理提供一個具體的例子：

其郡人張廣定者，遭亂常避地，有一女年四歲，不能步涉，又不可擔負，計棄之固當餓死，不欲令其骸骨之露，村口有古大塚，上巔先有穿穴，乃以器盛縋之，下此女於塚中，以數月許乾飯及水漿與之而舍去。候世平定，其間三年，廣定乃得還鄉里，欲收塚中所棄女骨，更殯埋之。廣定往視，女故坐塚中，見其父母，猶識之甚喜。而父母猶初恐其鬼也，父下入就之，乃知其不死。問之從何得食，女言糧初盡時甚飢，見塚角有一物，伸頸吞氣，試效之，轉不復飢，日月為之，以至於今。父母去時所留衣被，自在塚中，不行往來，衣服不敗，故不寒凍。廣定乃索女所言物，乃是一大龜耳。女出食穀，初小腹痛嘔逆，久許乃習，此又足以知龜有不死之法，及為道者効之，可與龜同年之驗也。<sup>34</sup>

我們很清楚可以明白這種單純的模仿確實在漢代被認為可以使人不死，然而這種不涉及其他因素的單純仿效行為所留下的紀錄並不多，即使有所談

<sup>33</sup> 晉·陳壽撰、宋·裴松之注，《新校本三國志·魏書》（《中國學術類編》，台北：鼎文書局，1975-1981），卷29，〈方技·華佗·吳普樊阿〉，頁804。

<sup>34</sup> 晉·葛洪撰、王明著，《抱朴子內篇校釋》，卷3，〈對俗〉，頁48。

及多數都只是被一筆帶過，例如葛洪在《抱朴子》〈對俗〉中，雖然談到向長壽的動物模仿可以使人長壽，不過卻沒有更進一步地加以延伸討論，針對其原因也談得十分簡略，也許這並非《抱朴子》一書所要談的主題，但也可以看出這種單純模仿動物的方式在成仙的方法中逐漸地被忽視，取而代之的是愈形複雜的師承與道德標準。這或許變相地證明在學仙途徑的發展上這種單純模仿動物的方法逐漸地不佔有重要性，更重要的是開始向人或向仙學習，逐漸開始有初步的經驗累積與傳承。

《列仙傳》中記錄了仙人與學仙者的簡單互動，從學習的模式上來看，這些記錄只是說明確實有學習這件事，例如：谷春教導毛女食用松葉<sup>35</sup>，山中道人教導山圖服食地黃當歸羌活獨活苦參散<sup>36</sup>，道士阮邱教導朱璜服藥誦經<sup>37</sup>。簡潔的記載只說明學仙者個別從仙人處得知單一的方法來延壽輕身，並沒有一套完整而有系統的學習方式，而且這種學習是一種非常素樸的學習，並沒有特別複雜的技巧或方法；只有其中阮邱以服藥和誦經兩種方式來教導朱璜，算是比較具有形式的。而且這些單一的方法從文字上來看似乎就是他們唯一所知道的成仙方式，除此之外，這些仙人也不知道以其他的方式來延年不老，他們彼此之間似乎沒有任何可能的交流。此外我們再看到桓譚關於神仙的一段談話也可以加強這方面的印象：

「劉子駿信方士虛言，謂神仙可學。嘗問言：『誠能抑嗜欲，闔耳目，可不衰竭乎？』人余見其庭下有大榆樹，久老剝折。指謂曰：『彼樹無情欲可忍，無耳目可闔，然猶枯槁朽蠹，人雖欲愛養，何能使不衰』。」<sup>38</sup>

這裡談的雖是神仙為虛，但以桓譚在東漢初年大力反對讖緯思想的理性態度，他的這段談話也充分顯現當時的人們普遍相信神仙可學的態度，劉子駿以為成仙的方式是「誠能抑嗜欲，闔耳目」，我們不知道這段對話是否夠完整，但這之中也反映出當時的知識份子在談到神仙可學時，雖然普遍採

<sup>35</sup> 《列仙傳》，卷下，7b。

<sup>36</sup> 《列仙傳》，卷下，6a。

<sup>37</sup> 《列仙傳》，卷下，21a。

<sup>38</sup> 漢·桓譚，《新論》（《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1951版），〈辯惑第十三〉，頁551。

取相信的態度，但對於如何去學、所學為何瞭解的似乎也不多。整體所呈現出來的是一種初步經驗累積下的結果，這種經驗的累積相當單一且基礎；一套經驗與另一種方法之間看來沒有什麼交流與交集，而是各自為政的情況，而所累積的竅門相較於後世繁複的成仙技術而言也顯得相當粗略。

從上面這些資料來看，漢代時神仙可學的概念雖然普遍流傳，但是從學習的模式上來看也普遍缺乏一套有系統的學習法門，相較於後來完整的師承體系與系統性的學習方法，漢代這些個別的記載所呈現出的是個別零散的紀錄與素樸的方法論，這種不具任何系統性的片段更證明了從戰國末年到漢代成仙途徑的模糊與不確定。倘若我們將上述的討論放回道教發展史來看，由於很難確認道教確實成立的時間上限，戰國到漢代這段期間或許僅能將之視為發展過渡階段，創教活動分散而緩慢，早期教派並非經由同一途徑，在同一地區和同一時期形成，並且這段期間並沒有一個統一、穩定的教團組織，因而在這時期我們日後將之視為「道教」的，在其內部內容上具有相當高的異質性。<sup>39</sup>因此當我們檢視早期這些關於成仙途徑的討論時，事實上從偶然成仙、神仙可學，而神仙可學的記錄又呈現出高度不統一與鬆散的狀況，正代表此時是一個過渡時期，是早期偶然成仙到有系統的學道成仙之間的過渡階段，也是道教成立的一個發展過渡階段。

## 第二節 學：師承學仙傳統的建立與強化

### 一、師承傳統建立的背景

要談論學道成仙這一傳統的建立與強化之前，我們必須先瞭解造成這一傳統建立的背景為何。漢代學仙所呈現出的是一個零散不成系統的論述，這種狀況與道教在這段時間的發展有關，而後自魏晉以降道教逐漸具有作為一個宗教的規模，也形成不同道派，相對應下神仙思想被系統化，

---

<sup>39</sup> 任繼愈主編，《中國道教史》（台北：桂冠出版社，1991年初版），頁7-9。

學仙也被具體形塑為一個體系，一個傳統。然而學仙傳統之所以在此時建立與強化除了道教內部的問題之外，我們還必須考慮到整個歷史背景的問題，有兩個思考方向是值得我們注意的：

其一是兩漢累世經學的發展與門第的形成。自漢武帝獨尊儒術、立五經博士以來，儒學在漢代興盛非常，公卿朝士，名儒輩出，元、成、哀三朝為相者皆一時大儒。<sup>40</sup>而整個經學的傳承則必須更進一步看到當時私家學術的發展，趙翼有言：「古人習一業，則累世相傳，數百年不墜，蓋良冶之子必學為裘，良弓之子必學為箕，所謂世業也。工藝且然，況於學士大夫之術業乎！」<sup>41</sup>這是由於當時學術環境並不普遍，學業授受非常有限，往往只能限於少數私家之中，而有所謂「累世經學」的形成，其中最著名的莫過於孔子一家之後<sup>42</sup>。除了孔家之外，尚有在兩漢四百年間世傳《尚書》的伏氏，以及東漢一朝一家三代為五帝師的桓家，都是以累世家學興盛於時。<sup>43</sup>而這種學術受限於私家，乃至於累世相傳的結果遂易造成所謂的「累世公卿」。既然經學是入仕的條件，而掌握這些經業學問者也就等於擁有絕佳的為官途徑，處於這樣家學淵源之下的名門子弟，不也就比起一般人擁有更好的入仕條件嗎？！例如我們上述談到的孔家，孔霸至孔昱七世之間便有卿相牧守五十三人、列侯七人的顯赫。這種學術掌握於私家，入仕途徑亦操之在手，便造成士族傳襲的勢力，積累下來遂漸有門第的形成。

<sup>40</sup> 錢穆，《國史大綱》（台北：台灣商務印書館，1995年7月3版），頁144-149。

<sup>41</sup> 趙翼，《二十二史劄記》（台北：華世出版社，1977年新1版），卷5，〈累世經學〉，頁97。

<sup>42</sup> 趙翼，《二十二史劄記》，卷5，〈累世經學〉，頁97-98：「今按周秦以來，世以儒術著者，自以孔聖之後為第一。伯魚、子思、後子上生求，求生箕，箕生穿，穿生順，為魏相；順生鮒，為陳涉博士，鮒弟子襄，漢惠帝時為博士，歷長沙太傅；襄生忠，忠生武及安國，武生延年，安國、延年皆以治尚書，武帝時為博士，安國至臨淮太守，延年生霸，亦治尚書，昭帝時為博士，宣帝時為中大夫，受皇太子經。元帝即位，賜爵關內侯，號褒成君，霸生光，尤明經學，歷成、哀、平三帝，官御史大夫，丞相太傅、太師、博山侯，猶會門下生，講問疑難。霸曾孫奮，少從劉歆受春秋左氏，歆稱之曰：吾已從君魚受道矣！安國後世傳古文尚書，毛詩有名，子建者，不仕王莽。元和中，子建曾孫僖，受爵褒成侯，其子長彥，好章句學，季彥亦守家學。霸七世孫昱，少習家學，徵拜議郎，自霸至昱，卿相牧守五十三人，列侯七人。計自孔聖後，歷戰國、秦及兩漢，無代不以經義為業。」

<sup>43</sup> 可參見《漢書》、《後漢書》中的儒林記載以及趙翼，《二十二史劄記》，卷五，〈累世經學〉，頁97-98。

其二是民間儒業的普遍發展。上述談過兩漢累世經學的發展，遂有累世公卿與門第的成形，這是上層經學的發展狀況，至於民間儒學的發展也很難與上層儒學脫離關係。由於漢代經學作為入仕的途徑，使得儒學大盛，博士弟子員額日增，成帝末年已增至三千人，王莽執政更是為學者在長安築舍萬區，很明顯地這些發展都集中在京師長安，因此「人士之嚮學者，必以京師為歸」。然當時學術中心雖然在京師，但由於西漢末期政治上轉而不安，中間又歷經王莽成立新政權、戰亂頻仍，學者紛紛避世不出，例如：

桓榮字春卿，沛郡龍亢人也。少學長安，習歐陽尚書，事博士九江朱普。貧窶無資，常客傭以自給，精力不倦，十五年不闕家園。至王莽篡位乃歸。會朱普卒，榮奔喪九江，負土成墳，因留教授，徒眾數百人。莽敗，天下亂。榮抱其經書與弟子逃匿山谷，雖常飢困而講論不輟，後復客授江淮間。<sup>44</sup>

丁恭字子然，山陽東緡人也。習公羊嚴氏春秋。恭學義精明，教授常數百人，州郡請召不應。建武初，為諫議大夫、博士，封關內侯。十一年，遷少府。諸生自遠方至者，著錄數千人，當世稱為大儒。<sup>45</sup>

足見民間學風非常盛行，此後東漢一朝也延續了這種風氣，雖然京師仍舊是全國學子求學的學術中心，然而學成之後各自授徒的風氣盛行於時，也足以看出當時民間學術風氣之盛：

及東漢中葉以後，學成而歸者各教授門徒，每一宿儒，門下著錄者至千百人，由是學遍天下。<sup>46</sup>

無論是上層累世經學而形成的門第也好，或民間儒業大興而宿儒輩出也罷，觀察漢代儒家經學的發展，我們大致上可以看出整個關於學習傳統是建立「傳家法，守顛門」<sup>47</sup>之上：

<sup>44</sup> 南朝宋·范曄撰、唐·李賢等注，晉·司馬彪補志，《新校本後漢書》（《中國學術類編》，台北：鼎文書局，1975-1981），卷37，〈列傳第二十七·桓榮〉，頁1249。

<sup>45</sup> 南朝宋·范曄《新校本後漢書》，列傳，卷79，〈儒林列傳第六十九下·丁恭〉，頁2578。

<sup>46</sup> 趙翼，《陔餘叢考》（台北：世界書局，1970年3版），卷16，〈兩漢時受學者皆赴京師〉，頁11a。

<sup>47</sup> 清·皮錫瑞，《經學歷史》（台北：漢京文化出版社，1983年9月1版），頁320：「國

漢人最重師法，師之所傳，弟之所受，一字母敢出入，背師說即不用，師法之嚴如此。<sup>48</sup>

師有師法，家有家法，弟子從師受學時所接受的是一整套完整的體系。例如我們上面所列舉的桓榮、丁恭，他們追隨那位老師、接受那家經義的教導，都清清楚楚地被記錄下來，由此可見漢代對於整個「學統」與「師承」十分地重視，兼之門第的興起，家學與譜系愈形重要，至魏晉南北朝整體政治、社會環境動盪不安，整個學術的傳承愈是被封閉在門第一家之中。而這樣一個儒家經學的背景對於魏晉以降的學仙者而言有著很大的影響，除了是因為這段期間道教開始具有道派規模，更因為此時學仙法門被理論化、複雜化，而這些建立理論的人往往都具有深厚的儒學背景，其中葛洪便是一個最顯著的例子，根據史書記載，他早期頗以儒學聞名：

葛洪字稚川，丹楊句容人也。祖系，吳大鴻臚。父悌，吳平後入晉，為邵陵太守。洪少好學，家貧，躬自伐薪以買紙筆，夜輒寫書誦習，遂以儒學知名。性寡欲，無所愛翫，不知局幾道，擣蒲齒名。為人木訥，不好榮利，閉門却掃，未嘗交游。於餘杭山見何幼道、郭文舉，目擊而已，各無所言。時或尋書問義，不遠數千里崎嶇冒涉，期於必得，遂究覽典籍，尤好神仙導養之法。

49

且在其流傳於後世的著作，亦可以明顯地看出葛洪儒道兼修的情況，《抱朴子》之為內、外兩篇正是一證：

凡著內篇二十卷，外篇五十卷，碑、頌、詩、賦百卷，軍書、檄移、章表、箋記三十卷，又撰俗所不列者為神僊傳十卷，又撰高尚不仕者為隱逸傳十卷，又抄五經、七史、百家之言、兵事、方伎、短雜、奇要三百一十卷，別有目錄。其內篇言神僊、方藥、鬼怪、變化、養生、延年、禳邪、却禍之事，屬道家；其外篇言

朝經師能紹承漢學者，有二事：一曰傳家法，二曰守顓門。傳家法則有本原，守顓門則無淆雜。」

<sup>48</sup> 皮錫瑞，《經學歷史》，頁 77。

<sup>49</sup> 《新校本晉書》，卷 72，〈列傳第四十二·葛洪〉，頁 1911。

人間得失，世事臧否，屬儒家。<sup>50</sup>

以葛洪爲例，足見學仙者也往往是具有儒學背景的知識份子，由是，在他們的觀念中便將學仙傳統視同經學傳統一般看重，重視一師、一派的法門，而這部分在葛洪強調「神仙可學」之時，特別注重「師」便足以證之。

## 二、師門傳承的強化

關於師承傳統的建立應當與儒家經學的發展趨勢有很密切的關係，漢代雖然強調神仙可學，但是愈形強調隨師而學則要到魏晉以下，而且這種必須跟隨老師學習的方式有越來越被強化的傾向，甚至對葛洪而言，倘若不追隨老師學習，根本是不可能成仙，《抱朴子》通書中充斥著葛洪諸如此類的言論，我們姑且舉兩個例證來看：

五經之事，注說炳露，初學之徒，猶可不解。豈況金簡玉札，神仙之經，至要之言，又多不書。登壇歃血，乃傳口訣，苟非其人，雖裂地連城，金壁滿堂，不妄以示之。夫指深歸遠，雖得其書而不師受，猶仰不見首，俯不知跟，豈吾子所詳悉哉？<sup>51</sup>

或問曰：「古者豈有無所施行，而偶自長生者乎？」抱朴子答曰：「無也。或隨明師，積功累勤，便得賜以合成之藥。或受祕方，自行治作，事不接於世，言不累於俗，而記著者止存其姓名，而不能具知其所以得仙者，故闕如也。<sup>52</sup>

老師之所以如此重要，師門傳承之所以被強化，大致上有可以從幾個角度來思考：教學內容、師徒的態度、系譜的強調，這些內容雖是強調「師」，然而最主要的作用其實都是在鞏固一個學習傳統。

### （一）教學內容：要訣的傳承

<sup>50</sup> 晉·葛洪著，楊明照撰，《抱朴子外篇》（北京：中華書局，1996年9月1版2刷），卷50，〈自敘〉，頁698。

<sup>51</sup> 晉·葛洪、王明著，《抱朴子內篇校釋》，卷10，〈明本〉，頁189。

<sup>52</sup> 晉·葛洪、王明著，《抱朴子內篇校釋》，卷13，〈極言〉，頁240-241。



在儒學傳統中，漢代以今文經學為盛，而今文經學乃是當代的儒生口述經文以當時的文字所記載下來，因此經學口傳一直是漢代儒學傳統的重心，後來雖壞孔壁而出土了古文經，但終西漢一直以今文經學為學官，日後王莽雖將古文經立為學官，但今文經仍舊佔有經學一席之地。要理解這些幽深難解的經書，又必須透過經師的講授，有所謂的「解經說法」，這種口頭講述讓學生理解經典的方式一直是經學傳承中的主要方法，而這多少也影響了道教內部的經典傳授方式。

一般宗教經典本身所使用的語言是宗教語言，而宗教語言不同於一般日常的語彙，往往帶有許多隱晦的意涵，道教經典也不可避免地有這個問題，在許多文獻中我們可以看到有所謂「秘文」的存在，煉丹術中的諸多丹藥名稱往往不是一般人所熟悉的異名，而這些秘要之文都有相對應的要訣來加以闡釋，<sup>53</sup>而這些要訣則又掌握在學道者手上，或是口傳的口訣，或是簡短的文字秘訣。<sup>54</sup>既然是口訣便是不著文字而以口耳相傳，若是秘訣也必定是秘而不宣，因此倘若沒有透過老師的教導、引領，傳授解釋秘文的要訣，即使徒有經書、丹方，也無益於成仙，所謂「學道無師，無緣自解」<sup>55</sup>，劉向便是一個顯著的例子：

世人以劉向作金不成，便謂索隱行怪，好傳虛無，所撰列仙，皆復妄作。悲夫！此所謂以分寸之瑕，棄盈尺之夜光，以蟻鼻之缺，捐無價之淳鈞，非荊和之遠識，風胡之賞真也。斯朱公所以鬱悒，薛燭所以永歎矣。夫作金皆在神仙集中，淮南王抄出，以作鴻寶枕中書，雖有其文，然皆秘其要文，必須口訣，臨文指解，然後可為耳。其所用藥，復多改其本名，不可按之便用也。劉向父德治淮南王獄中所得此書，非為師授也。向本不解道術，偶偏見此書，便謂其意盡在紙上，是以作金不成耳。<sup>56</sup>

<sup>53</sup> 晉·葛洪、王明著，《抱朴子內篇校釋》，卷 16，〈黃白〉，頁 283。

<sup>54</sup> 晉·葛洪、王明著，《抱朴子內篇校釋》，卷 14，〈勤求〉，頁 256：至真之訣。

<sup>55</sup> 魏華存，《清虛真人王君內傳》（《正統道藏》第 35 冊，台北：新文豐出版社，1988 年版），《雲笈七籤》，卷 106，頁 580a。

<sup>56</sup> 晉·葛洪、王明著，《抱朴子內篇校釋》，卷 2，〈論仙〉，頁 20-21。

從葛洪的文字看，劉向之所以得知這些煉丹藥方是自己從文獻耙梳所得，非有老師傳授，因此劉向並沒有與這些文字並無相對應的口訣，空有其文，但不解其中要旨，是以他雖努力煉丹然終歸不成。由是我們瞭解固然經書的傳承對於學仙者而言是一個很重要動作，與之同時地，弟子從老師之處所得到的其實不只是經書，還有用以配合解釋經書意義的要訣，這才是整個傳承經典的關鍵所在；在整個仙道的傳授中，老師傳授給弟子的要訣具有非常重要性的意義。<sup>57</sup>葛洪更進一步舉出黃帝與老子的例子來強調從師受訣的重要性：

然按神仙經，皆云黃帝及老子奉事太乙元君以受要訣，況乎不逮彼二君者，安有自得仙度世者乎？未之聞也。<sup>58</sup>

一旦這種要訣的傳承作為整個師門傳承的主要教學、傳承內容時，我們可以從更具體的例子來看，《神仙傳》的帛和：

和乃到西城山，事王君。王君語和大道訣，曰：「此山石室中，當熟視北壁，當見壁有文字則得道矣。」視壁三年方見文字，乃古人所刻太清中經、神丹方、及三皇天文、大字五岳真形圖，皆著石壁。和諷誦萬言，義有所不解，王君乃授之訣。<sup>59</sup>

《真誥》中關於王屋山學道者趙叔期遇仙經過的紀錄：

昔趙叔期學道在王屋山中，時時出民間。聞有能卜者在市閭中，叔期往見之，因語叔期曰：「欲入天門調三關，存朱衣正崑崙」，叔期知是神人，因拜叩頭，就請要訣，因以一卷書與之，是胎精中記，拜受此書入山誦之，後合神丹而升天，此皆前事之徵者，汝當識此言。<sup>60</sup>

<sup>57</sup> 吉川忠夫，〈師受考—『抱朴子』內篇によせて〉，《東方學報》，52 冊（1980），頁 291。

<sup>58</sup> 晉·葛洪、王明著，《抱朴子內篇校釋》，卷 13，〈極言〉，頁 219。

<sup>59</sup> 晉·葛洪，《神仙傳》（《道藏精華錄》，杭州：浙江古籍出版社，1989 年 1 版），卷 7，頁 28-29。

<sup>60</sup> 梁·陶弘景編，《真誥》，（《正統道藏》第 35 冊，台北：新文豐出版社，1988 年版），卷 5，〈甄命授第一〉，頁 10a。

以及成書於梁、陳之際，總輯南北朝前半期以前仙道傳說的《洞仙傳》<sup>61</sup>，王仲高之成仙也是受師傳要訣所致，因此也可作為一例觀之：

王仲高，常在淮南市行卜，父老傳云，比世見之。伍被言於淮南王安，安欣然迎之。謂安曰：「黃帝，吾父之長子也。」昔師朱襄君受長生之訣，即以傳安。<sup>62</sup>

由於這種要訣只在師門道派中流傳的秘而不傳，而掌握要訣才是真正能夠掌握成仙的方法，使得學仙者若要成仙就必須追隨老師學習，這種特殊而精要的教學內容使得師門傳承的存在屹立不搖。

## （二）師的角度：「傳非其人，戒在天罰」

談到教學內容時，我們主要圍繞在要訣的傳承上，對於一個老師而言在傳承要訣時也有許多必須注意的事情。由於這種要訣的傳承是師徒相傳，因此雖然生徒眾多，但是學生素質本就良莠不齊，資質天分也各自不同，自古有所謂材施教之事，這種看法也被納入學仙傳統中。除了確保整個學統的傳承，慎選弟子對於老師而言還有更重要的意義，因為他們認為自己所傳乃是「至真之訣」、「真一口訣」，是使人成仙的至高妙道，也是整個對生命認知的無上奧妙，因此必須慎重其事，不可輕易傳下：

天地之大德曰生，生好物者也。是以道家之所至祕而重者，莫過乎長生之方也。故血盟乃傳，傳非其人，戒在天罰。先師不敢以輕行授人，須人求之至勤者，猶當揀選至精者乃教之，況乎不好不求，求之不篤者，安可銜其沽以告之哉？<sup>63</sup>

倘若輕傳，便成洩漏天機招致罪罰，而這種災殃不只是傳授者一人必須承

<sup>61</sup> 李豐楙，〈洞仙傳研究〉，收於氏著《六朝隋唐道教類小說研究》（台北：學生書局，1997年初版2刷），頁187-224。

<sup>62</sup> 見素子，《洞仙傳》，收於嚴一萍輯，《道教研究資料（第一輯）》（台北：藝文印書館，1974年1版），卷1，頁5。

<sup>63</sup> 晉·葛洪、王明著，《抱朴子內篇校釋》，卷14，〈勤求〉，頁229。

受，就連受教者都會蒙害，是百害而無一利。<sup>64</sup>《無上秘要》中更詳細羅列具體的刑罰，茲舉數例證之：

受曲素訣辭之法，不交人物，求感冥應，必可授者，乃得傳之。傳非其人，妄洩寶經，則七祖父母受冥拷於地獄。右出洞真曲素訣辭經。<sup>65</sup>

傳授之法，皆師及弟子相授，以崇玄祕。授非其人，不遵法度，為洩宣天寶，漏慢違誓，死為下鬼，及七祖受風火之罪。自非同契，寧當閉口。右出洞真九真中經。<sup>66</sup>

除了不可妄傳外，對於傳授經典還有其他看法：依年限而授經；或是所授之人有所限制，不可過多，例如：

玉清隱書有四卷，乃高上玉皇昔受之於玉玄太皇道君禁書。玉皇所寶妙，祕以付太極四真人，使掌祕藏之。五千年內聽三授，授於上清之真人；若一年遇三人，亦聽授之，限過不得復傳。右出洞真太上隱書經。<sup>67</sup>

倘若不依各經典的限制，也是「輕傳」，亦要受到刑罰：

師不依年限而授弟子。則身受風刀之考。右出洞真變化寶真上經。

68

而為了避免「傳非其人」的問題，我們可以從「試」的角度來看，師可以從各種各樣的形式來試驗弟子或是志願入門的人，如此將各種的內容組織到「試」的框架中，而這種老師試練學生可以說是構成葛洪在《神仙傳》中所收故事的重要形式之一。<sup>69</sup>從《神仙傳》中我們可以從魏伯陽例子來觀察：

<sup>64</sup> 晉·葛洪、王明著，《抱朴子內篇校釋》，卷4，〈金丹〉，頁76。

<sup>65</sup> 《無上秘要》，（收於《正統道藏》第42冊，台北：新文豐出版社，1988年版），卷33，〈輕傳受罰品〉，頁3b。

<sup>66</sup> 《無上秘要》，卷33，〈輕傳受罰品〉，頁4b-5a。

<sup>67</sup> 《無上秘要》，卷32，〈輕傳受罰品〉，頁14a-b。

<sup>68</sup> 《無上秘要》，卷33，〈輕傳受罰品〉，頁5a。

<sup>69</sup> 小南一郎，《中國の神話と物語り—古小説史の展開》（東京：岩波書店，1984年初版），頁198。

魏伯陽者，吳人也。本高門之子，而性好道術。後與弟子三人入山作神丹。丹成。之弟子心懷未盡，乃試之曰：「丹雖成，然宜先與犬試之，若犬飛，然後人可服耳。若犬死，即不可服。」乃與犬食之，犬即死。伯陽謂弟子曰：「做丹唯恐不成，今既成而犬食之死，恐是未和神明之意，服之恐復如犬，為之奈何！」弟子曰：「先生當服之否？」伯陽曰：「吾背違世路，委家入山，不得道，亦恥復還。死之與生，吾當服之。」乃服丹入口，即死。弟子顧視相謂曰：「作丹以求長生，服之即死，當奈此何？」獨一弟子曰：「吾師非常人也，服此而死，得無有意耶！」因乃取丹服之，亦死。餘兩弟子相謂曰：「所以得丹者，欲求長生耳。今服之既死，焉用此為。不服此藥自可更得數十歲在世間也。」遂不服。…二子去後，伯陽即起，將所服丹納死弟子及白犬口中，皆起。弟子姓虞，遂皆仙去。<sup>70</sup>

這裡所強調的是對於老師的絕對信賴，這種信賴甚至是超脫生死且不近情理的，然而正是這種激烈的矛盾更襯托出弟子求道之心是否堅強，且這種不近情理的要求，與有志神仙者所希望進入之世界的超越性具有相對應的關係。<sup>71</sup>同書中的張道陵也以七件事來試煉他的弟子趙升<sup>72</sup>。《真誥》中所舉的黃觀子一例，更經歷了一百四十個試驗：

君曰：昔有黃觀子者，亦少好道，家奉佛道，朝朝朝拜，叩頭求乞長生，如此積四十九年後，遂服食，入焦山，太極真人百四十事試之，皆過，遂服金丹，而詠大洞真經，今補仙官為太極左仙卿，有至志者也。非佛所能致是，其中寸定矣。<sup>73</sup>

在宗教文獻中，似乎透過這種層層的試煉，越多的試煉越是能夠顯示出求道者的堅定信心，因此是相當普遍的主題。

### （三）徒的角度：「務學不如擇師」

<sup>70</sup> 《神仙傳》，卷 1，頁 5a。

<sup>71</sup> 小南一郎，《中國の神話と物語り—古小説史の展開》，頁 200。

<sup>72</sup> 《神仙傳》，卷 4，頁 16b-17a

<sup>73</sup> 梁·陶弘景編，《真誥》，卷 5，〈甄命受第一〉，頁 7b-8a。

相對於老師慎選學生，不得輕易傳授，對學仙者而言一個良師可「告之以度世之道」，是可以使人成仙的初步保證，因此學仙者在學習的過程中對老師的選擇亦是十分重要，倘若「師不足奉，亦無由成也」<sup>74</sup>，但有趣的是良師、明師、好師該如何被判定卻沒有一定的標準。當葛洪談及所謂的「庸師」時，大概有幾種說法，其一是孤陋寡聞所知有限，非學有專精並有所長，卻以其有限的知識拼湊粗糙以教他人；<sup>75</sup>其二為誇耀自身虛妄矯飾，大言不慚以欺後人之的淺薄之徒；<sup>76</sup>其三為頗知方術之士，善於占卜耆龜等術，或長於符水禁祝驅邪之法，<sup>77</sup>也許我們可以將葛洪所提的這三種視為是一種判斷的標準，然而真正處於求仙學習過程中的學生又能有多少的判斷力呢？對初學道的學仙者而言，如何分別真正的得道者與妄言淺薄之徒恐怕才是一個真正的考驗：

或有守事庸師，終不覺悟。或有幸值知者，不能勤求，此失之於不覺，不可追者也。知人之淺深，實復未易。古人之難，誠有以也。白石似玉，姦佞似賢。賢者愈自隱蔽，有而如無，奸人愈自銜沽，虛而類實，非至明者，何以分之？彼之守求庸師而不去者，非知其無知而故不止也，誠以為足事故也。見達人而不能奉之者，非知其實深而不能請之也，誠以為無異也。<sup>78</sup>

葛洪似乎也並未對明師、庸師立下嚴格的界線與理論標準，而是羅列了古強、蔡誕、項曼都、白和等人的例子來警惕後人。<sup>79</sup>如此一來，相較於上

<sup>74</sup> 晉·葛洪、王明著，《抱朴子內篇校釋》，卷 14，〈勤求〉，頁 254。

<sup>75</sup> 晉·葛洪、王明著，《抱朴子內篇校釋》，卷 20，〈祛惑〉，頁 345：所從學者，不得遠識淵潭之門，而值孤陋寡聞之人，彼所知素狹，源短流促，倒裝與人，則靳靳不捨，分損以授，則淺薄無奇能，其所寶宿已不精，若復料其粗者以教人，亦安能有所成乎？

<sup>76</sup> 晉·葛洪、王明著，《抱朴子內篇校釋》，卷 20，〈祛惑〉，頁 346：「夫能知要道者，無欲於物也，不（狗一句+句）世譽也，亦何肯自標顯於流俗哉？而淺薄之徒，率多誇誕自稱說，以厲色希聲飾其虛妄，足以眩惑晚學，而敢為大言。乃云，已登名山，見仙人。倉卒聞之，不能清澄檢校之者，鮮覺其偽也。」

<sup>77</sup> 晉·葛洪、王明著，《抱朴子內篇校釋》，卷 20，〈祛惑〉，頁 346：「又術士或有偶受體自然，見鬼神，頗能內占，知人將來及已過之事，而實不能有禍福之損益也。譬如著龜耳。凡人見其小驗，便呼為神人，謂之必無所不知。不爾者，或長於符水禁祝之法，治邪有效，而未必曉於不死之道也。或修行雜術，能見鬼怪，無益於年命。問之以金丹之道，則率皆不知也。因此細驗之，多行欺誑世人，以收財利，無所不為矣。」

<sup>78</sup> 晉·葛洪、王明著，《抱朴子內篇校釋》，卷 20，〈祛惑〉，頁 345-346。

<sup>79</sup> 晉·葛洪、王明著，《抱朴子內篇校釋》，卷 20，〈祛惑〉，頁 347-351。

述我們談及「師試」的嚴格，學生在這擇師方面卻似乎顯得有些弱勢且毫無選擇餘地，這並非意味著學生真的是完全沒有任何可以選擇的空間，只是就整個文字記錄所呈現的情況而言，老師透過各種方式來試煉學生是否成材，但是我們似乎看不出學生有什麼特別的選擇，或是選擇老師的標準為何，但是可以想見其道行高深足以追隨的良師並不多<sup>80</sup>。而具體看到學仙者求師過程，大致不外乎兩種。

一是追隨當時高道名師。此種方式是一般學仙者所採取的主要學習途徑，其實這與儒家學者受學於大儒的情況並無不同，既然在儒家傳統中會有大儒的出現，自然地在道教學仙傳統中也會有高道的產生；大儒為天下儒生學經師法的依歸，高道自然也會是學道者追隨學習的對象，之所以在道教學仙傳統中也形成此一狀況，或許也正是與當時環境有所呼應，也如同我們上面已然提及學仙者多具有經學背景，因而將經學傳統帶入學仙傳統中。我們可從葛洪之師鄭隱的例子來看：

鄭思遠，少為書生，善律曆候緯。晚師事葛玄，受正一法文、三皇內文、五嶽真形圖、太清金液經、洞玄五符。<sup>81</sup>

鄭隱乃為漢末一代儒師，經學有成，在其晚年學道上鄭隱不太可能沒有任何判斷地盲目追隨老師，想來以他深厚的經學背景，其之所以選擇葛玄，正是當時葛玄被視為一代高道，學仙有成。

一是勤修清淨自有明師指引。這種方式較具有宗教性的意義，求仙者不外求於師而逕自修練，後自會有明師指引，此明師就文獻上來看，不見得是當代高道，往往仙人來教，例如董幼因病進入道門之中，以其恭謹勤學不怠，遂有仙人來教：

董幼者，海陵人也。兄弟三人，幼最小。早喪父，幼母偏念其多病，不能治家，年十八，謂母曰：「幼病困不可卒愈，徒累二兄，終不得活，欲依道門灑掃，以度一世。」母許之。幼在師家，恭

<sup>80</sup> 晉·葛洪、王明著，《抱朴子內篇校釋》，卷14，〈勤求〉，頁252：「夫曉至要得真道者，誠自甚稀，非倉促可值也。然知之者但當少耳，亦未嘗絕於世也。」

<sup>81</sup> 見素子，《洞仙傳》，卷1，頁17。

謹勤修，長齋篤學，未嘗暫怠，遂洞明道術。年四十一，夜有真人降，授幼水行不溺之道，以一馬鞭與幼，令幼以鞭行於水上，如行平地。<sup>82</sup>

同樣的情況也被放入詩歌之中加以傳誦，北周時便有照樣一首詩的流傳：「學仙行爲急，奉戒制情心。虛夷正氣居，仙聖自相尋。若不信法言，胡爲棲山林。大賢樂經戒，受之爲身寶。就學常苦晚，治身恨不早。比當披幽蹟，倏歎年已老。執卷吸爾極，將更死痛惱。吾故及弱齡，棄世以學道。」

83

上述雖然說明隨師而學的情況，然而點出的不過是世俗性與宗教性的學習方式，整體而言從書面記錄所及，這兩種學習途徑著重的仍在於師的部分，從考核的手段操之在師，教授不死之方操之在師，在在都顯示在學仙系統中老師的重要性，以及主導權的掌控，但這並非意指學生就被全然的忽視，而是這些仙傳資料與道經主要傳遞的是一個學生求學的過程，自然也會較爲強調老師的重要。但我們必須注意即使是一位偉大的老師也必然有其學習的過程，他們也都曾當過學生；既然老師都曾爲學生，那麼要作爲一個明師、良師，從師而學是一個起點，在道經仙傳中便透過這種方式來顯示學生身份的重要。然而就我們檢視資料時不得不承認即便學仙者仍保有其重要性，但倘若他們無法有所成就、將教學傳統延續下去，也就是成爲「師」，並且展現其影響力，事實上他們終究是要被人所遺忘的。

#### （四）師門傳承的強調

在中國傳統入門隨師而學一直非常慎重，對於擇師一事十分慎重，「君子知至學之難易，而知其美惡，然後能博喻；能博喻，然後能爲師；能爲師，然後能爲長；能爲長，然後能爲君。故師也者，所以學爲君也，是故

<sup>82</sup> 見素子，《洞仙傳》，卷 1，頁 31-32。

<sup>83</sup> 遼欽立輯校，《先秦漢魏晉南北朝詩·北周詩》，卷 6，〈仙道·無名氏·三徒五苦辭仙道〉，頁 2441。



擇師不可不慎也。」<sup>84</sup>，入門從師時更是嚴守禮節，而有「北面備弟子之禮」<sup>85</sup>或「備弟子禮北面拜之」<sup>86</sup>；更具體地來說，入門之後隨侍老師左右，灑掃服侍事事周到，遵守師命無一不從，在《呂氏春秋》中作為一個弟子應該以什麼樣的態度來服侍老師有著非常詳細的記載：

生則謹養，謹養之道，養心為貴；死則敬祭，敬祭之術，時節為務；此所以尊師也。治唐圃，疾灌寢，務種樹；織葩履，結罝網，捆蒲葦；之田野，力耕耘，事五穀；如山林，入川澤，取魚鼈，求鳥獸；此所以尊師也。視輿馬，慎駕御；適衣服，務輕煥；臨飲食，必蠲絜；善調和，務甘肥；必恭敬；和顏色，審辭令；疾趨翔，必嚴肅；此所以尊師也。<sup>87</sup>

而道教在強調神仙可學並重視師門傳承時，也非常強調對老師的尊重，葛洪甚至認為老師的恩惠重於父母<sup>88</sup>，對於自己的老師鄭隱，葛洪也說明其師事的態度與方式，基本上從其他的弟子為老師做一些僕役工作，甚至耕田伐柴，而葛洪自己則是隨侍老師左右，如此看來似乎與儒家學者事師並無太大的不同：

余晚充鄭君門人，請見方書，告余曰：要道不過尺素，上足以度世，不用多也。然博涉之後，遠勝於不見矣。既悟人意，又可得淺近之術，以防初學未成者諸患也。乃先以道家訓教戒書不要者近百卷，稍稍示余。余亦多所先見，先見者頗以其中疑事諮問之。鄭君言：君有甄事之才，可教也。然君所知者，雖多未精，又意在於外學，不能專一，未中以經深涉遠耳，今自當以佳書相示也。又許漸得短書縑素所寫者，積年之中，合集所見，當出二百許卷，

<sup>84</sup> 漢·鄭玄注、唐·孔穎達等注疏，《禮記注疏》（《十三經注疏》台北：藝文印書館，19551版），卷36，〈學記〉，頁654。

<sup>85</sup> 東漢·班固撰、唐·顏師古注，《新校本漢書》（《中國學術類編》，台北：鼎文書局，1975-1981），列傳，卷71，〈雋疏于薛平彭傳第四十一·于定國〉，頁3042。

<sup>86</sup> 後晉·劉昫，《新校本舊唐書》（《中國學術類編》，台北：鼎文書局，1975-1981），列傳，卷189上，〈列傳第一百三十九上·儒學上·徐文遠〉，頁4943。

<sup>87</sup> 秦·呂不韋撰、漢·高誘注、陳奇猷校釋，《呂氏春秋》（台北：華正書局，1988年初版），紀部，卷4，〈孟夏紀第四·三曰尊師〉，頁205-206。

<sup>88</sup> 晉·葛洪、王明著，《抱朴子內篇校釋》，卷14，〈勤求〉，頁255：「夫人生先受精神於天地，後稟氣血於父母，然不得明師，告之以度世之道，則無由免死，鑿石有餘焰，年命已凋頹矣。由此論之，明師之恩，誠為過於天地，重於父母多矣，可不崇之乎？可不求之乎？」

終不可得也。他弟子皆親僕使之役，採薪耕田，唯余尪羸，不堪他勞，然無以自効，常親掃除，拂拭牀几，磨墨執燭，及與鄭君繕寫故書而已。<sup>89</sup>

道教師承傳統中一般弟子拜入師門是否需要特別的入門儀式，或如同儒家一般北面行弟子之禮即可，我們恐怕還必須多注意一些細節上的材料，但若要談到老師開始正式傳授學仙之道，也許我們可以將之視為道教傳統中「真正的師生關係」，在建立這種教學成仙之道的師徒關係上，道教內部則有一套儀式來更進一步加以強化，主要的方式是透過盟約的締結來鞏固這種真正的師徒關係，而有所謂「血盟」之事：

余師鄭君者，則余從祖仙公之弟子也，又於從祖受之，而家貧無用買藥。余親事之，灑掃積久，乃於馬迹山中立壇盟受之，并諸口訣，訣之不書者。江東先無此書，書出於左元放，元放以授余從祖，從祖以授鄭君，鄭君以授余，故他道士了無知者也。」<sup>90</sup>

而在《無上秘要》〈授度品〉中關於傳授經典則有著更嚴密的論述與規定，例如：

凡經師傳經之法，先心拜四方，以祈神明，為宗師之主。徐乃執經，起立仰天，而祝告誓神靈，以為玄科之約。當說受經者之姓名，并啟大神陳授經之品目，為之科條銘策，令麗文傳辭而陳之。祝畢。弟子再拜跪受。受畢。及再拜。此真人告神之盟，內法不必盡存，割血為盟，敢漏之約。<sup>91</sup>

足見血盟在道教師徒傳承、授度道經時之時是一具有重要意義的儀式，透過血盟的締結，除了約束經典不可輕傳之外，更是緊密地將師徒關係連結在一起，同時更強調師門的傳承。

除了透過締結血盟，師門傳承的強化另一方面也透過對系譜的重視而

<sup>89</sup> 晉·葛洪、王明著，《抱朴子內篇校釋》，卷 19，〈遐攬〉，頁 332。

<sup>90</sup> 晉·葛洪、王明著，《抱朴子內篇校釋》，卷 4，〈金丹〉，頁 71。

<sup>91</sup> 《無上秘要》，卷 34，〈授度品〉，頁 17a。

更加重要，這不可否認地與漢代以降重視經學家法的傳統有關，但更重要的是與魏晉以來重視譜牒之學息息相關。譜牒之學據傳肇始於周，兩漢學者有作譜牒者如揚雄、班固、王符等人，其後以曹魏置九品中正之法，以爲士子任官與升遷的途徑，晉宋隨之，門第之風由是大盛；北朝方面崇尚華化，因此也十分重視士族門第。當時無論南北，官司選舉必稽考於譜狀，爲了在士族中方便選拔人才，由是有「官有世胄，譜有專家」的情況，整個譜牒之學大盛於中古。<sup>92</sup>葛洪談到他的師承時便上溯左慈，左慈傳葛玄，葛玄傳至鄭隱，鄭隱再教導葛洪，對於系譜敘述非常清楚，足見對於學譜的重視。

### 第三節 修：道德積累的成仙途徑

#### 一、道德的基本背景

當開始談「道德」一詞時，恐怕必須先得對在此所要談的道德作一個界定與限縮，基本上在此我們希望將「道德」限制在善惡的問題上，因爲善惡的問題恐怕是整個道德內涵中最根本的基礎所在，也是比較容易落實在事件上來加以討論的部分；簡單地來說，合乎善便是道德的，若爲惡便是不道德或是違背道德。中國傳統中若要談到道德的問題也就不得不提到儒家倫理觀念；雖然、每個時代對於善行義舉、惡行劣跡有著某些看法上的差異，或是特別注重某些善行，但基本上儒家的倫理觀宰置著整個中國道德、善惡的判別標準。

早在儒家傳統建立以前，中國本身也具有善惡、道德的觀念，我們雖然不能確知當時人們的善惡觀念爲何，但從相關的記載上我們可以看到這些關於善惡、道德的描述顯露在當時具有一種超自然報應的體系，在甲骨

<sup>92</sup> 關於譜牒學的發展可以參見羅香林，〈中國譜牒學之源流演變與特徵〉，《珠海學報》，3期，頁38~56。此外，要瞭解譜牒之盛也可從《隋書》〈經籍志〉中收錄了許多關於譜牒著作的目錄看出唐朝以前的譜牒發展。

文與金文中便可發現某些記載，更詳實的例子則有《尚書》可供參考，在〈商書〉中伊尹便訓誡商王：「惟上帝不常。作善，降之百祥；作不善，降之百殃。」<sup>93</sup>；到了周朝，武王伐紂，取商而代之，便是認為商王不仁，周得天命，故取而代之，武王誓師時便說道：

我聞吉人為善。惟日不足。凶人為不善。亦惟日不足。今商王受。力行無度。播棄黎老。昵比罪人。淫酗肆虐。臣下化之。朋家作仇。脅權相滅。無辜籲天。穢德彰聞。惟天惠民。惟辟奉天。有夏桀。弗克若天。流毒下國。天乃佑命成湯。降黜夏命。惟受罪浮于桀。剝喪元良。賊虐諫輔。謂己有天命。謂敬不足行。謂祭無益。謂暴無傷。厥監惟不遠。在彼夏王。天其以予乂民。朕夢協朕卜。襲于休祥。戎商必克。受有憶兆夷人。離心離德。予有亂臣十人。同心同德。雖有周親。不如仁人。天視自我民視。天聽自我民聽。百姓有過。在予一人。今朕必往。我武惟揚。侵于之疆。取彼凶殘。我伐用張。于湯有光。勛哉夫子。罔或無畏。寧執非敵。百姓懍懍。若崩厥角。嗚呼。乃一德一心。立定厥功。惟克永世。<sup>94</sup>

而這種在祭祀、政治上的善惡報應觀念，向下延伸與家庭結合在一起，便有《易經》中所言的「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」<sup>95</sup>《易經》這段話深深地兩方面影響了日後中國的善惡報應體系，一是「積」的問題，一是為善與為惡所牽涉到的不只是個人問題，而會影響整個家庭。而對於王朝、家族的命運，漢代時的情況往往被歸之於道德決定，亦即行道德之事與否會與王朝、家族的吉凶禍福有關。<sup>96</sup>

為何會發展出善、惡可以積累的想法？恐怕很難有個定論，或許這是

<sup>93</sup> 漢·孔安國傳、唐·孔穎達等正義，《尚書·商書》（《十三經注疏》，台北：藝文印書館，1955年1版），卷8，〈伊訓〉，頁115。

<sup>94</sup> 漢·孔安國傳、唐·孔穎達等正義，《尚書·周書》，卷11，〈泰誓中〉，頁154。

<sup>95</sup> 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達等正義，《周易》（《十三經注疏》，台北：藝文印書館，1955年1版），卷1，〈坤〉，頁20，這段話無論在史書或是古人著作中常常被用以說明積善與為惡對家庭的影響，也可以說所有關於善惡報應觀念之具體論述皆起源於此。

<sup>96</sup> 陳寧，〈漢晉時期思想界的命運觀〉，頁1-34。

爲了解決「報施多爽」<sup>97</sup>的問題而產生的，雖然傳統之中肯定善有善報，惡有惡報，然而善惡報應並不見得真如所施爲一般回應，往往有可能是報，或是更糟地有惡報，在這種情況之下，爲了合理地解釋這種狀況，並且維護「道德定命」之論，遂發展出各種不同的解釋<sup>98</sup>，因而遂有積善累惡的概念，漢人王符便曾言：

非獨人臣也，國君亦然，政教積德，必致安泰之福，舉錯數失，必致危亡之禍。故仲尼曰：湯、武非一善而王也，桀、紂非一惡而亡也。三代之廢興也，在其所積。積善多者，雖有一惡，是爲過失，未足以亡。積惡多者，雖有一善，是爲誤中，未足以存。人君聞此，可以悚息。布衣聞此，可以改容。<sup>99</sup>

這種善惡可以積累的觀念更不可避免地與「家」有所牽連，在漢代時認爲人的行爲所帶來的禍福並不會立即顯現，而是在一段期間之後，因此有所謂「後代論」<sup>100</sup>的提出，以爲每個個人是家庭延續中的一部分，個人的歷史也就是家的歷史，因此個人與家庭是息息相關的，一個家的所積累下來的善惡也就必然地會影響到個人的禍福。晉朝祖納與梅陶、王隱對於善惡爲何需要積累、家與善惡報應關係的談話中，就某種層次而言可以說是反映了古人自先秦以降，乃至漢晉這段期間對於善惡報應體系的一看法：

納嘗問梅陶曰：「君鄉里立月旦評，何如？」陶曰：「善褒惡貶，則佳法也。」納曰：「未益。」時王隱在坐，因曰：「尚書稱『三載考績，三考黜陟幽明』，何得一月便行褒貶！」陶曰：「此官法也。月旦，私法也。」隱曰：「易稱『積善之家必有余慶，積不善之家必有余殃』，稱家者豈不是官？必須積久，善惡乃著，公私何異！古人有言，貞良而亡，先人之殃；酷烈而存，先人之勳。累世乃著，豈但一月！若必月旦，則顏回食埃，不免貪污；盜蹠引

<sup>97</sup> 關於「報施多爽」的問題可見陳寧，〈漢魏六朝思想界對於「報施多爽」問題的討論〉，《中國文哲研究集刊》，13期，1998年9月，頁293-356。

<sup>98</sup> 陳寧，〈漢魏六朝思想界對於「報施多爽」問題的討論〉一文中針對從維護道德定命論立場對報施多爽的解釋共有九種：偶有論、計畫論、後代論、未盡善論、承負論、三報論、有限的現報論、行善貪報論、「善不受報」之說等等。

<sup>99</sup> 漢·王符撰、清·汪繼培箋、彭鐸校正，《潛夫論箋校正》（《新編諸子集成一》，北京：中華書局，1985年1版），第3卷，〈慎微第十三〉，頁143。

<sup>100</sup> 陳寧，〈漢魏六朝思想界對於「報施多爽」問題的討論〉，頁311-13。

少，則為清廉。朝種暮穫，善惡未定矣。」<sup>101</sup>

個人禍福報應與為善為惡有關，更縱向地與歷代家族的為善惡與否攸戚與共，此外，在橫向切面上也與當時的時代背景有著密切的關連，除了個人無法脫離當代的社會環境生存，漢代天人感應的思潮應該是促進這種想法的原因之一；不過更進一步來看，其核心仍在於「家」。漢代以來視天下為一家之天下，除了將皇帝當成家的家長以外，同時也視整個天下為整體，因而皇帝為善、行仁政勢必影響到整個天下，積累下來必然會有善報福應，也就是承平世界產生，反之則否；既然人人都在這個天下的大家族中，因此每個人的善惡報應也就不可能與整個國家脫離干係，董仲舒在對策中便明言：

孔子曰：德不孤，必有鄰，皆積善彙德之效也。及至後世，淫佚衰微，不能統理羣生，諸侯背畔殘賊良民，呂爭壤土，廢德教而任刑罰。刑罰不中，則生邪氣，邪氣積于下，怨惡蓄于上，上下不和，則陰陽謬盪，而妖孽生矣，此災異所緣而起也。臣聞命者，天之令也；性者，生之質也；情者，人之欲也。或夭或壽，或仁或鄙，陶冶而成之，不能粹美，有治亂之所生，故不齊也。孔子曰：君子之德風也，小人之德中也。中上之風必偃。故堯舜行德，則民仁壽；桀紂行暴，則民鄙夭。夫上之化下，下之從上，猶泥之在鈞，唯甄者之所為；猶金之在鎔，惟冶者之所鑄。綏之斯徠，動之斯和，此之謂也。<sup>102</sup>

自先秦到漢代對於善惡報應的發展，善惡所影響的不只是個人，而廣及家庭、國家。<sup>103</sup>

談到善惡報應，似乎善有善報、惡有惡報便已然一語道盡，然而更具

<sup>101</sup> 唐·房玄齡等撰，《新校本晉書》（台北：鼎文書局，1975-1981），列傳，卷 62，〈列傳第三十二·祖逖·兄納〉，頁 1699。

<sup>102</sup> 《全漢文》，（《全上古三代秦漢三國六朝文》，京都：中文出版社，1981年初版），卷 23，〈董仲舒·元光元年舉賢良對策〉，頁 250-2~251-1。

<sup>103</sup> 這種國家、家族的命運走向，在漢晉時期都被認為以道德來決定，詳細討論請見陳寧，〈漢晉時期思想界的命運觀〉，頁 1-34。

體的內容是什麼呢？若要從具體事物來看所謂的「報與應」，對於人而言最重要的不外乎是世俗所肯定的價值，諸如財富、仕途、壽命等等，漢朝于定國之父便曾自言：「我治獄多陰德，未嘗有所冤，子孫必有興者。」後來于定國果然做到丞相，子孫封侯傳世。<sup>104</sup>此外，最重要的便是「壽命」。在中國貴生傳統中「自古壽為最善」，若要談到行善的報償部分，自然是以壽命最好。在每個朝代對於善行的強調可能有些不同，漢朝察舉制中有孝廉，因而注重讓財、推財，疏廣在漢宣帝時曾為太傅，辭官還鄉之後將皇帝的賞賜與族人故舊等人分享，他認為「賢而多財，則損其志；愚而多財，則益其過。且夫富者，人之怨也；吾既亡以教化子孫，不欲益其過而生怨。」其族人皆心悅誠服，史書最後記載「皆以壽終」，我不確定這裡所指稱「皆以壽終」範圍所及為何，是指疏廣及其子孫，或是整個宗族呢？從文獻的描述方式來看，至少疏廣本人必定因為這個善舉而得以全壽。<sup>105</sup>魏晉以降紛亂戰爭頻仍，許多人流離失所、死於戰亂，為人埋屍葬骨便顯得良善無比，

麟之雖冠冕之族，信義著於羣小，凡厮伍之家婚娶葬送，無不躬自造焉。居於陽岐，在官道之側，人物來往，莫不投之。麟之躬自供給，士君子頗以勞累，更憚過焉。凡人致贈，一無所受。去麟之家百餘里，有一孤姥，病將死，歎息謂人曰：「誰當埋我，惟有劉長史耳！何由令知？」麟之先聞其有患，故往候之，值其命終，乃身為營棺殯送之。其仁愛隱惻若此。卒以壽終。<sup>106</sup>

劉麟之守候一位病篤孤苦的老婆婆，待到她過世為她送葬，最後也是「壽終」。

此外，必須另外注意到的還有佛教的因素。自佛教傳入中國，不殺生以及因果報應深入人心以後，執法官吏個人的福報觀念對於量刑、修刑有

<sup>104</sup> 東漢·班固撰、唐·顏師古注，《新校本漢書》，卷 71，〈雋疏于薛平彭傳第四十一·于定國〉，頁 3046。

<sup>105</sup> 東漢·班固撰、唐·顏師古注，《新校本漢書》，卷 71，〈雋疏于薛平彭傳第四十一·于定國〉，頁 3040。

<sup>106</sup> 唐·房玄齡等撰，《新校本晉書》，卷 94，〈隱逸列傳第六十四·隱逸·劉麟之〉，頁 2448。

著很大的影響，他們往往因為斤斤計較於個人的福孽之辨，以為殺人是造孽的行為，為了怕傷及無辜，報應自身，故往往以救生為陰德，不肯殺戮，一意從寬。<sup>107</sup>例如北魏時代的高允便是一個顯著的例子：

晝夜手常執書，吟詠尋覽。篤親念故，虛己存納。雖處貴重，志同貧素。性好音樂，每至伶人弦歌鼓舞，常擊節稱善。又雅信佛道，時設齋講，好生惡殺。性又簡至，不妄交遊。顯祖平青齊，徙其族望於代。時諸士人流移遠至，率皆飢寒。徙人之中，多允姻媾，皆徒步造門。允散財竭產，以相贍賑，慰問周至。無不感其仁厚。收其才能，表奏申用。時議者皆以新附致異，允謂取材任能，無宜抑屈。<sup>108</sup>

他自己更曾自言：「吾在中書時有陰德，濟救民命。若陽報不差，吾壽應享百年矣。」這種對於善惡報應強烈的信念主宰著時人的心靈，基本上自漢代以來的知識份子大多都承認這種善惡報應之說。

既然為善自有獎賞，為惡也必然有所懲罰，其實善惡作為一組相對應的詞語出現，簡單地說善的反面也就是惡，對人們而言惡的懲罰自然也環繞在世俗價值觀上，以壽命短夭作為惡的懲罰，北魏崔浩之所以被殺固然與當時政治上的紛爭有關，但在史書中卻將他以宰相之身遭夷族之禍解釋為他構陷他人所遭的報應：

浩非毀佛法，而妻郭氏敬好釋典，時時讀誦。浩怒，取而焚之，捐灰於廁中。及浩幽執，置之檻內，送於城南，使衛士數十人搜其上，呼聲嗷嗷，聞于行路。自宰司之被戮辱，未有如浩者，世皆以為報應之驗也。初浩構害李順，基萌已成，夜夢秉火爇順寢室，火作而順死，浩與室家立而觀之。俄而順弟息號哭而出，曰：「此輩，吾賊也！」以戈擊之，悉投於河。寤而惡之，以告館客馮景仁。景仁曰：「此真不善也，非復虛事。夫以火爇人，暴之極也。階亂兆禍，復已招也。商書曰：『惡之易也，如火之燎於原，

<sup>107</sup> 瞿同祖，《中國法律與中國社會》（台北：崇文書店，1974年），頁205。

<sup>108</sup> 北齊·魏收撰，《新校本魏書》（《中國學術類編》，台北：鼎文書局，1975-1981），列傳，卷48，〈列傳第三十六·高允傳〉，頁1089。



不可向邇，其猶可撲滅乎？」且兆始惡者有終殃，積不善者無餘慶。厲階成矣，公其圖之。」浩曰「吾方思之」，而不能悛，至是而族。<sup>109</sup>

這種以善惡報應觀念來解釋壽命長短自漢代以來普遍地影響著中國人的心靈，壽命長而得以全身，必定是良善之人，即使是盜拓之徒也必然與其祖上積陰累德，餘蔭所庇有關；但是壽命短夭不得正寢則必定為惡所致，或是祖上積惡殃及子孫。為良善不見得個人會有善報，但是為不善者，有時禍雖不及己身，也必定延及子孫，因此透過這種在家庭中積累善惡的操作，以儒家道德倫理為其判斷價值，為善與為惡終究是會有報償或要付出代價，也許不是一時就可看出這些結果，但是在整個家族生命的漫長延續上，終究是會有所影響。而這種善惡報應並非一己所幾，而是與整個家族息息相關的想法，對於古人所產生的警惕是十分驚人的，甚至對於我們現代人而言這也是一個非常具有影響力的想法。

## 二、積善有助成仙

善惡的報應落實在現實生活中所呈現的主要是壽命綿長與否，道教建立學仙傳統也根基在這種善惡報應的背景上，基本上道教肯定透過道德立功，認為學仙者應當注重德行，比較有系統地針對道德立功作為成仙途徑之一，首推《抱朴子》。葛洪以為成仙雖以服食金丹為大要，然而更應當立善功，以「忠孝和順仁信」為本，倘若不修善功，方術亦無效驗：

或問曰：「為道者當先立功德，審然否？」抱朴子答曰：「有之。按玉鈴經中篇云，立功為上，除過次之。為道者以救人危使免禍，護人疾病，令不枉死，為上功也。欲求仙者，要當以忠孝和順仁信為本。若德行不修，而但務方術，皆不得長生也。行惡事大者，司命奪紀，小過奪算，隨所犯輕重，故所奪有多少也。凡人之受命得壽，自有本數，數本多者，則紀算難盡而遲

<sup>109</sup> 北齊·魏收撰，《新校本魏書》，列傳，卷35，〈列傳第二十三·崔浩〉，頁826。

死，若所稟本少，而所犯者多，則紀算速盡而早死。又云，人欲地仙，當立三百善；欲天仙，立千二百善。若有千一百九十九善，而忽復中行一惡，則盡失前善，乃當復更起善數耳。故善不在大，惡不在小也。雖不作惡事，而口及所行之事，及責求布施之報，便復失此一事之善，但不盡失耳。又云，積善事未滿，雖服仙藥，亦無益也。若不服仙藥，並行好事，雖未便得仙，亦可無卒死之禍矣。吾更疑彭祖之輩，善功未足，故不能昇天耳。」<sup>110</sup>

葛洪甚至準確地列出依立善之數的多寡可成就仙位的等級高低，這便開啓日後師承之外，以積善爲成仙的另一途徑。《神仙傳》記載一則修道立功，而得以成仙的故事可資爲證：

沈羲者，吳郡人。學道於蜀中，但能消災治病，救濟百姓，不知服藥物。功德感天，天神識之。羲與妻賈氏共載，詣子婦卓孔寧家。還，逢白鹿車一乘，白虎車一乘，從者皆數十騎，皆朱衣，仗矛帶劍，輝赫滿道。問羲曰：「君是沈羲否？」羲愕然，不知何等。答曰：「是也。何問之？」騎人曰：「羲有功於民，心不忘道，自少小以來，履行無過，壽命不長，年壽將近。黃老今遣仙官來下迎之。……」須臾，有三仙人，羽衣，持節，以白玉簡青玉介丹玉字授羲，羲不能識，遂載羲昇天。<sup>111</sup>

上天之後，故事中雖仍維持《神仙傳》中一貫以金丹爲成仙大要的立場，沈羲夫婦受賜神丹，得壽不死，但是值得注意的是沈羲夫婦之所以能夠成仙，正是以其「有功於民，心不忘道，自少小以來，履行無過」，因此其得仙之重點適於他非但立功，並且無過使然。

雖然從上述文獻來看，葛洪肯定透過立善得以成仙，《神仙傳》中亦有所載，然而他在其中還保留了「報施多爽」的餘地，「若有千一百九十九善，而忽復中行一惡，則盡失前善，乃當復更起善數耳。故善不在大，惡不在

<sup>110</sup> 晉·葛洪撰、王明著，《抱朴子內篇校釋》，卷3，〈對俗〉，頁53-54。

<sup>111</sup> 《神仙傳》，卷8，33a-b。

小也。雖不作惡事，而口及所行之事，及責求布施之報，便復失此一事之善，但不盡失耳。」便是以為雖有為善，卻不得成仙，乃是修善程度不夠深，未能盡善，因而不得仙<sup>112</sup>。因此《神仙傳》中以為天上多尊官大神，故不願昇天的彭祖，在此卻被葛洪以為是因其善功不足，所以不能昇天。不過對於這種「報施多爽」問題的諸多解釋中，對於日後積善是否能夠成仙影響最大的應當是在《太平經》中。《太平經》針對善惡「報施多爽」的問題，有「承負之說」<sup>113</sup>來加以解釋，承負之說涵蓋的範圍極廣，大體可分為五類：後人為前人承負、人為天地承負、自然界事物的承負、後人為前人邪說承負、後主為先主承負等五種，<sup>114</sup>其中與我們所要談「積善成仙」有關的便是第一類「後人為前人承負」：

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，是先人深有積畜大功，來流及此人也。能行大功萬萬倍之，先人雖有餘殃，不能及此人也。因復過去，流其後世，成承五祖。<sup>115</sup>

所敘述的是在家庭之中的報應，即先人的功過對於後代禍福的影響，基本上是《易經》中「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃」的承繼。

道教發展出透過積善得以成仙的理論，然而在這種以道德決定命運的理論中勢必會產生「報施多爽」的問題，承負論的提出很可能便是要解決此一問題。這種積善成仙、承負之說兩相結合之下，原本強調個人積善立功以得仙的概念遂產生變化，透過祖先所積之善功，可以使後世子孫得以

<sup>112</sup> 陳寧，〈漢魏六朝思想界對於「報施多爽」問題的討論〉，頁 313-14。

<sup>113</sup> 關於《太平經》中「承負」說，有許多學者已經有過專文討論，請參見陳吉山，〈太平經中的承負報應思想〉，《道教學探索》，5 期，1991 年，頁 90-105；邢義田，〈《太平經》對善惡報應的再肯定—承負說〉，《國文天地》，8.3，1992 年，頁 12-16；劉昭瑞，〈「承負說」緣起論〉，《世界宗教研究》，1992:4(1992)，頁 100-107；神塚淑子，〈『太平經』の承負と太平の理論について〉，收於氏著，《六朝道教思想の研究》（東京：創文社，1999 年 2 月 1 版），頁 301-37；陳焜，〈試論《太平經》中之承負說〉，《宗教學研究》，2002:4(2002)，頁 19-23。除了上述專文之外，在許多談論《太平經》文章中或多或少也都會觸及到承負之說，這方面的文章相當多，在此我們便不一一列出。

<sup>114</sup> 承負的分類乃沿襲湯一介先生的看法，請見湯一介，《魏晉南北朝時期的道教》（台北：東大圖書公司，1991 年 4 月 2 版），頁 366-67。

<sup>115</sup> 王明編，《太平經合校》（北京：中華書局，1960 年 1 版），〈解承負訣〉，頁 22。

成仙，這種轉變很可能發生在兩晉間，其中關於這種先世積累功德而使子孫成仙的記載，在《真誥》中有相當龐大的記載，例如：

先世有功在三官，流逮後嗣，或易世鍊化，改氏更生者，此七世陰德，根葉相及也。既終當遺腳一骨，以歸三官，餘骨隨身而遷也。男留左，女留右，皆受書為地下主者，二百八十年，乃得進受地仙之道矣。臨終之日，視其形如生人之肉，脫死之時尸不強直，足指不青，手足不皴者，謂之先有德，行自然得尸解者也。

116

倘若祖先有罪過，也會對後代求仙有所影響，郗回便是一個典型：

郗回父，無辜戮人數百口，取其財寶，殃考深重，惋（怨）主恒訟訴天曹，早已（已）申對，回法應滅門，但其修德既重，一身免脫，子孫豈得全耶？回當保其天年，但仙道之事，去之遠矣。<sup>117</sup>

足見東晉時對於這種積善成仙的思想已經與承負之說密不可分，積善不只是個人能否得仙的關鍵，看來更像是一種可以留給後世子孫的「無形資產」，而有所謂「宿運」之事：

其中宿運，先世有陰德惠救者，乃時有徑補仙官，或入南宮受化，不拘職位也。在世之罪福多少，乃為稱量處分耳！大都行陰德，多恤窮厄，例皆速詣南宮為仙。<sup>118</sup>

值得注意的是，我們談論積善成仙，但究竟何謂善行？大體而言，善行似乎與儒家倫理的實踐密不可分，《太平經》中以為「夫天地至慈，唯不孝大逆，天地不赦，可不駭哉？」<sup>119</sup>，以孝為根本，更進一步指出：

時念上古得仙度世之人，何從起念之，見書皆言忠孝，敬事父母，兄弟和睦，無有表裏，上下合同，知天禁。神主為理，白其過失，無有休止，修身自省，既得生耳。受命有期，安得自在，念之心痛，淚下沾衣，無有解已。日惜年命，恐不得壽。見長命之人問

<sup>116</sup> 梁·陶弘景編，《真誥》，收於《正統道藏》第35冊，卷16，〈闡幽微第二〉，頁12a。

<sup>117</sup> 梁·陶弘景編，《真誥》，收於《正統道藏》第35冊，卷8，〈甄命授第四〉，頁5a。

<sup>118</sup> 梁·陶弘景編，《真誥》，收於《正統道藏》第35冊，卷16，〈闡幽微第二〉，頁1a-1b。

<sup>119</sup> 王明編，《太平經合校》，〈起土出書訣第六十一〉，頁116。

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。為善不行侵人，無所欺抵，誠信不敢有所負。行成於人眾，不敢失於親而虧閭里，出輒相報。其以時還，未曾大醉臥於市里。賢知相隨，不顧愚子，念恩於天地，不敢望報，自責而已。<sup>120</sup>

其中對於善的定義已經包含：君臣、父子、兄弟、朋友等人倫規範，葛洪同樣地也主張本乎「忠孝和順仁信」之德，修德行而能立善功，這些倫理規範落實到生活實踐中，便是善。至於具體的善行，漢末至魏晉這段期間似乎特別強調社會慈善行為，<sup>121</sup>之所以強調慈善行為的重要性，應該是反映了魏晉南北朝期間政治混亂、天災頻仍、社會動盪的局勢，由於大環境的惡劣，產生眾多社會問題，其中根本的便是：貧窮、疾病與死亡三種，因此從漢末以降至魏晉南北朝期間，便有許多關於當時人們慈善義行的記載，在個人方面有之<sup>122</sup>，宗教方面以佛教最為明顯<sup>123</sup>，道教雖不若佛教行善時表現出強烈、積極的組織性與行動力，然而他們卻透過對善行的重視，以勸告世人積累善行可以登仙的方式，來促使人們從事慈善行為，《真誥》中便有相當龐大的事例證成積善成仙之事，其中得仙者的善功基本上也可看出是因應上述三種社會問題而行，一是救濟窮人：

趙素臺在易遷宮中已(已)四百年，不肯徙，自謂天下無復樂於此處也。趙素臺，是趙熙女，漢時為幽州刺史，有濟窮人於河中，救王惠等於族誅，行陰德數十事。故其身得詣朱陵，兒子今並得在洞天中也。<sup>124</sup>

<sup>120</sup> 王明編，《太平經合校》，〈善仁人自貴年在壽曹訣第一百八十〉，頁 550。

<sup>121</sup> 在魏晉南北朝期間以宗教的力量進行許多慈善行為，基本上以佛教最為重要，有關於佛教在中古的慈善行為可參見劉淑芬，《慈悲清淨—佛教與中古社會生活》（台北：三民書局，2001年11月1版），比較書中所談中古佛教主要進行的慈善行為，基本上與我們其下要談的道教善行基本上是一致的，這種現象的產生應該沒有佛影響道，或道影響佛的問題，而是顯示出當時整體環境的惡劣，因此極需宗教或個人發起諸多慈善行為，解決當時社會上的許多問題，諸如：死亡、貧窮、疾病等等。

<sup>122</sup> 關於個人從事慈善工作的例子，請參見前文已有提及疏廣分財、劉麟之埋屍等等事例。

<sup>123</sup> 參見劉淑芬，《慈悲清淨—佛教與中古社會生活》一書；更具體的個案可參見劉淑芬，〈北齊標異鄉義慈惠石柱—中古佛教社會救濟的個案研究〉，《新史學》5：4(1994)，頁 1-50。

<sup>124</sup> 梁·陶弘景編，《真誥》，收於《正統道藏》第 35 冊，卷 13，〈稽神樞第三〉，頁 2b-3a。

二是治病：

劉平阿者，無名姓，名姓不示人也。漢末為九江平阿長，故以為號，行醫術有功德，救人疾病如已(己)之病，行遇仙人周正時，授以隱存之道，託形履帽，而來居此室，常服日月晨□，顏色如玉，似年三十許人。<sup>125</sup>

三是收葬死人骸骨：

明晨侍郎周爰支者，漢河南尹，周暢伯持之女也。暢汝南安成人，好行陰德，功在不覺，會作河南尹，遭大旱，收葬洛陽城旁，客死骸骨萬餘人，為立義冢祭祀之，應時大雨豐收，所行多是，此輩太上處以暢有陰行，令爰支從南宮受化得仙，今在洞中。爰支亦少好道，服伏苓三十年，後遇石長生，教之以化遁，化遁上尸解也。<sup>126</sup>

上述三種善行在積善成仙的概念中佔有很重要的地位，乃是因應時代背景使然，濟貧、治病普遍上來說相當基本的善功，第三種收葬死人骸骨則特別反映出魏晉南北朝時天災人禍的慘況，「養生送死」乃人之大事，古來禮制特重喪禮，然而在魏晉南北朝時期卻發生眾多無人聞問的屍體，足見當時活人們根本自顧不暇，遑論照應死去的人們。因此至唐代時，政治維持一段長時間穩定，也促使社會安定，經濟繁榮，積善功便很少再見到這類埋屍的記載，而是轉而呈現出慈愛於物，連禽鳥都愛護的慈愛之善，例如《墉城集仙錄》中的李奚子：

李奚子者，晉東平太守李忠祖母也。不知姓氏。忠祖父貞節丘園，性多慈憫，以陰德為事。奚子每與一志，務於救人。大雪寒凍路，積稻及穀於園庭，恐禽鳥餓死。其用心如此，今得道而居華陽洞宮中也。<sup>127</sup>

<sup>125</sup> 梁·陶弘景編，《真誥》，收於《正統道藏》第35冊，卷14，〈稽神樞第四〉，頁1b-2a。

<sup>126</sup> 梁·陶弘景編，《真誥》，收於《正統道藏》第35冊，卷12，〈稽神樞第二〉，頁10a-10b。

<sup>127</sup> 《墉城集仙錄》收於《雲笈七籤》（《正統道藏》第38冊，台北：新文豐出版社，1988年版），卷115，頁3a-3b。

積善有助成仙的概念還更進一步地發展，原本只是強調積累善行可使人成仙，然而對人們而言便會產生疑問，究竟要積善要什麼程度才可以成仙？亦即須積多少善功陰德？葛洪便以為「人欲地仙，當立三百善；欲天仙，立千二百善」，其中除了清楚地說明積善的數字之外，清楚地將善惡功過加以數字化，更重要的一點是隨著數值累積的不同而給予同等價值的報償——成仙後的品秩會有高低之別。實際上神仙品第的區別大概出現在東漢中晚期，而後在各道團中發展出不同的神仙三品之說，<sup>128</sup>基本上天師道的立場是在強調奉道修善之後，才有三品仙的敘述。《抱朴子》中葛洪談論三品仙時主要多從服食、金丹之說來談，以為藥有三品，仙有三等，但不可忽視他另外還提出積善成仙，以三百善為地仙，千二百善為天仙。上清經派中對於神仙品秩也具有本身的特色，但是在積功累善的善行操作上，陶弘景更是以為積善成仙所修之善有淺身輕重之別，因此對於神仙等級乃至於可以區分數十等：

在世行陰功密德，好道信仙者，既有淺深輕重，故其受報亦不得皆同，有即身地仙不死者；有託形尸解去者；有既終得入洞宮受學者；有先詣朱火宮煉形者；有先為地下主者乃進品者；有先經鬼官乃遷化者；有身不得去，功及子孫令學道乃拔度者。諸如此例，高下數十品，不可以一槩求之。<sup>129</sup>

無論是輕重深淺，或是數量多寡，都呈現出善惡功過被徹底數字化的現象，使得積善修仙類似一種數字上的遊戲，由於數字不同會非但影響能否得仙，更對於成仙之後的品秩也會大有影響，遂使得整個對於行善修仙的重視，變得有些斤斤計較數字的增減：

積功滿千，雖有過，故得仙；功滿三百，而過不足相補者，子仙；功滿二百者，孫仙；子無過又無功德，藉先人功德，便得仙，所謂先人餘慶；其無志多過者，可得富貴，仙不可冀也。<sup>130</sup>

在積善修仙的觀念下，發展出將功過善惡加以數字化，並且將之與神仙品

<sup>128</sup> 李豐楙，〈神仙三品說的原始及其演變〉，收於《誤入與謫降》（台北：學生書局，1996年5月1版），頁33-92。

<sup>129</sup> 梁·陶弘景編，《真誥》，收於《正統道藏》第35冊，卷16，〈闡幽微第二〉，頁1b。

<sup>130</sup> 梁·陶弘景編，《真誥》，收於《正統道藏》第35冊，卷5，〈甄命授第一〉，頁16b-17a。

秩連結起來的觀念，目的雖在學道修仙者多積善行，然而卻意外地使人趨於斤斤計較於數字增減。

這種功過數字化的概念，應與早期司命觀有關，葛洪便引易內戒、赤松子經、河圖記命符云：「天地有司過之神，隨人所犯輕重，以奪其算，算減則人貧耗疾病，屢逢憂患，算盡則人死，諸應奪算者有數百事，不可具論。」<sup>131</sup> 天上有司命簿籍以記錄人行危之善惡，以決定其壽命生死。這種觀念至陶弘景敘述洞天中的景象：「神靈往來，相推校生死，如地上之官家矣」，似乎洞天之中亦有推校生死之事，然而隨著三元應報思想的發展，至唐代終於趨於完備，<sup>132</sup> 以爲一切眾生的生死命籍、善惡簿錄都收在三元九府，由三官考校：

一切眾生生死命籍、善惡簿錄普，皆係在三元九府，天地水三官考校功過，毫分無所失。所言三元者，正月十五日為上元，即天官檢勾。七月十五日為中元，即地官檢勾。十月十五日為下元，即水官檢勾。……三官九府百二十曹四司五帝考錄諸官，各以三元之晨，上詣玄都宮內，校定人天善惡，分別生死簿書，所有善功咸蒙紀錄，冥司謫罰，並無救贖拔度之宜。<sup>133</sup>

將原本道教應報體系加以改造成結構嚴謹的官僚體制，具有專司考核的仙官、詳實的善惡命壽記載，整個功過考校的體制趨於完整，才使得這種善惡功過的數字化得以實現，並逐漸被強化，乃至於宋代以後發展出各種不同的勸善書、功過格，在民間廣為流傳，也被士人官員作為教化人民的一種手段。<sup>134</sup>

<sup>131</sup> 晉·葛洪撰、王明著，《抱朴子內篇校釋》，卷6，〈微旨〉，頁125。

<sup>132</sup> 秋月觀英，〈三元思想の形成について—道教の應報思想〉，《東方學》，22期，1961年，頁1-14。

<sup>133</sup> 《太上洞玄靈寶三元玉京玄都大獻經》，（《正統道藏》第10冊，台北：新文豐出版社，1988年版），頁3a-4b。

<sup>134</sup> 有關勸善書、功過格的研究近年來甚多，以筆者手邊收集的資料來看，專書部分計有：Cynthia J. Brokaw，杜正貞等譯，《功過格—明清社會的道德秩序》（杭州：浙江人民出版社，1999年9月1版）；陳霞，《道教勸善書研究》（成都：巴蜀書社，1999年9月1版）。論文部分則有：秋月觀英，〈太微信仰と功過格〉，收於氏著，《中國近世道教の形成》（東京：創文社，昭和53年1版），頁217-246；加治敏之，〈善書と道教〉，收於野口鐵郎、奈良行博編《道教と中國社會》（東京：雄山閣，2001年3月1版），頁12-28。



## 小結

戰國早期神仙其實根本無所謂學或不學的問題，無論從《山海經》或《莊子》等書中來看，所謂的仙人很可能是「殊類」，意即「非中國之人」或「非人」，因此人們只能寄望透過仙人賜藥等他力的行為來獲得長生不死，因此神仙可成；然而儒家傳統中「學」的建立，對人能力的樂觀、肯定，也影響神仙思想的發展，而發展出「神仙可學」的概念。漢代以降雖然社會上仍然瀰漫著各種濃厚的宿命之說，然而已經發展出人可以透過各種模仿、學習的方式來得仙，這段時期的學習呈現出一種較為單純素樸的模式，《列仙傳》中的仙人便是呈現這種形象。隨著儒家對經學傳統的重視，以及東漢以降門第的發展，這種重視家法、師承、口傳的學習傳統也影響神仙「學」這形象的發展，魏晉至唐，更是發展出嚴謹的師徒傳承，呈現出神仙「學」之強烈形象。自先秦以來中國傳統中便有善惡應報體系，而在「貴生」思想的影響下，遂使得善惡報應與生命短長被聯繫起來，漢代時這種「道德定命」之說主要影響著人們對於家族、王朝等集體層次的認知，不過其中還是涉有個人道德的問題，古人們以為善可以壽，遂認為透過對於道德的強調、善功的施行可以無限地使人的生命得以延長—神仙，遂開始在學習傳統之外，強調善行的重要。然而「報施多爽」一直是一個無法被解決的問題，因此透過「家」的概念，使得人之行善、行惡變成一種無形的資產，會影響後代子孫之禍福，更進一步在魏晉時代發展出複雜的善功計算方式，修善積德的方式也趨於繁複、制度化。這種神仙「修善」的形象從歷史層面來看，越是晚期越趨於重要。