

第五章 卜與醫：神仙社會形象之呈現

見乞兒與美酒，以免破屋之咎。¹

在談神仙的社會形象之前必須先釐清仙人與社會的關係，我們可以簡單地分成兩類來看，有一類仙人的記載是不與人類社會發生關係，記載僅限於他個人的能力敘述，我們看不到他和其他人有所往來；另一類仙人則參與某些社會上的活動，其中主要是為人們解決生活上的問題。²乍看之下我們肯定這兩種神仙與社會的關係應該都存在，然而有趣的是仙人之所以被記載下來，之所以在民間得到崇信正是因為他們和塵世有所關係，人們希望他的現實苦難能因為神仙的幫助而得以化解，這種功利性格事實上是普遍存在於所有各類型的宗教信仰中，特別是在所謂「民間信仰」之中更顯得清晰，普羅大眾們所關注的不是各種艱澀的教義、儀式，而是自身或家族的福祉。³因此前者雖然應該是存在著的，但實際在記載上由於人們的不關心，其數量並不多，人們有興趣的是一個與塵世有關聯的神仙，特別是一個會幫助受苦人們的神仙。

透過對神仙的社會作為來塑造神仙的社會形象，如同上述所說他們主要是為人們解決現實困難，例如：起死回生、治病、濟貧、知吉凶、傳丹書道術⁴等等，就本論文的整個脈絡來看，事實上這與我們在第二章所論的

¹ 遼欽立輯校，《先秦漢魏晉南北朝詩·漢詩》（北京：中華書局，1983年1版），卷11，〈琴曲歌辭·仙道·長安中謠〉，頁323。

² 蒲慕州，〈神仙與高僧—魏晉南北朝宗教心態試探〉，《漢學研究》，8：2，1990年12月，頁163，蒲師在此對於仙人與社會關係的分類主要是根據《神仙傳》中對仙人作為的敘述，但實際上這種分類方式非常單純，可以適用於整個神仙與社會關係的討論上。

³ 關於民間信仰的問題有相當多學者曾經討論過，例如D. Overmyer、C. K. Yang等人，其中Overmyer便以為民間宗教的組織相當精簡且功能化，以達到最基本的需要為原則，並且指出民間宗教具有強烈的實際性、功能性，在社群中舉行的宗教儀式是為了解決生活上的問題，以求生存，詳細的討論可參見D. Overmyer，〈中國民間宗教的秩序和內在理性〉，《（香港中文大學崇基學院）宗教與中國社會研究中心通訊》，3（1998）。

⁴ 傳丹書道術之所以會成為神仙幫助人們解決現實苦難的方式之一，乃是人之所以痛苦正因他為人，因此透過神仙的教導使得人們得以成仙，究極地脫離現世苦難，這其實也是人們一種樂觀的心態。

「修（積善）」形象並無太大區別，然而就神仙之作爲與整個社會關係這一意義上來看，知吉凶、治病、起死回生實是仙人最主要的社會作爲，也是一般人民所關注的現實利益，因此以卜（知吉凶）、醫（起死回生、治病之大宗）爲切入點，作爲神仙社會形象的呈現應是一個恰當的選擇。

第一節 出世到入世：社會形象之建立

神仙之說由來已久，從文字資料上來看至少在戰國時期便已經流傳於當時，而要形成文字記載，想必更是源遠流長。從早期關於神仙的記載來看，神仙與人類社會的關係其實相當淡薄，從《山海經》來看，被後世人們認爲是神仙的羽人根本是一個中國以外國家的居民，即便羽民國後來被認爲是「不死之舊鄉」，也就是樂園或是仙界之所在，然文字上這些「飛來飛去甚是快樂」的神仙根本與人類社會沒有任何聯繫，流傳的只是片段的紀錄，在《山海經》中如同許多奇特物產、遠方國度被簡單地記上一筆，寥寥數語，沒有任何談到與中國有關的地方。⁵《莊子》、《列子》中的姑射山仙人，文間除了描述他們餐風露宿、不食人間五穀之外，便是著重在其年輕貌美與飛翔輕身的能力上，當然我們不可否認《莊子》、《列子》的這種描寫帶有濃厚的文學氣息，或是對於某種境界的闡發，然而針對神仙的想像而言，這種具有高度文學性的描寫，其背後應存有一定的概念，亦即出世的神仙形象。

綜觀整個早期神仙思想，大概在戰國晚期至秦始皇時，僊人具有非常濃厚的「神」的色彩，其實也就是神的一種，與我們後世認知由人修練成仙的仙人大不相同，而他們居住在海外的僊山，求僊者希望從其中求得不死之藥，得以不老不死。⁶隨之而來的問題便是，這些關於神仙的記載，其

⁵ 參見晉·郭璞注，袁珂點校，《山海經校注》（上海：古籍出版社，1980年），頁187，其中關於羽民的記載非常簡單。

⁶ 許多談論神仙或道教的文章或專書或多或少都會觸及早期神仙性質的問題，筆者認爲最直接可以參考的是大淵忍爾，〈初期の僊説について〉，《東方宗教》，1：2，1988年，特別是在頁26-30，大淵先生在此主要引用的資料來自史書，不過其說法相當有說服力。

實都指向了一個問題：作為神仙之存在，本就不與人間發生關係；他們不曾涉足人間，也不與人往來。可見的只是人們欣羨他們的不老不死、輕身飛翔、無憂快樂，而想要主動接觸這些超越的存在，希望透過他們的幫助，而得以成為其中的一員。至於是否真有所求得者，顯然地徐福不曾再回來過，而諸多方士也盡被秦始皇所誅。

或許我們可以說作為一個仙人本就該脫離塵世而存在。這固然可能與早期記載的性質有關⁷，但或許這才是仙人本來的形象。然而流傳於後世的神仙姿態卻並非如此，許多神仙除了不老不死、具有特殊的能力之外，不僅混跡人間，其行徑更與凡人無所差異，娶妻生子有之，行商賣卜有之，醫療濟貧有之。相較之下，這便凸顯出出世／入世截然不同的兩種形象。如同我們一開始時說的，確實有不與社會發生關係的神仙，他們的數量也的確不多，然而從先秦至唐代的相關記載來看，這種不涉入塵世的神仙似乎大多是那些遠古的仙人，對於當時的人而言，離他們時代越接近的神仙似乎總與他們有某些關連，甚至就在身旁。而神仙之所以從出世轉而入世，這之間其形象轉變非常劇烈，之所以造成這種劇烈改變的確切原因我們恐怕相當難以斷定，不過應該是與整個前道教時期的發展有關，從方士與帝王貴族合作所進行的求僊活動，到來成立「方僊道」進而開始行「化丹砂，諸要齊為黃金」之事，顯然地在此人力因素已被導入，而人們之所以願意相信如此可以成仙顯然與當時的死亡觀、死後世界有關，在人們對此世抱持著一個可以長久持續下去的樂觀態度時，仙人便來到了人間，或者該說是那些宣稱自己煉丹或服食頗有效驗之人自然地被人們奉為神仙。而也正因為這些仙人與社會的互動，才有了我們所要討論的社會形象。

不過從記載來看這些存在於人們周遭的仙人，我們會發現一個很有趣的現象，也就是這些神仙無論在成仙前或成仙後，他們在整個社會上所處

⁷ 古籍的記載與日後特別用以記載仙人的仙傳性質差異相當大，早期有關神仙的記載多散落在文獻中，神仙往往是記述的其中一環，而非主體，因此早期神仙記載往往呈現出仙人的高潔出世，或是他們特殊的能力與外貌，由這些文獻中所呈現出的神仙形象是與世無關的存在。然而隨著人們相信神仙可致、可學，以及成仙技術的發展，透過已成仙的神仙而得仙遂成爲一種普遍的概念，正是這種緣由，使得有系統地記載下來的仙人往往都在社會活動，並且教導凡人得仙之道。

的地位往往相當低，甚至是社會底層的人物，以較早的《列仙傳》為例，除了沒有特別說明的仙人外，在市場中從事買賣與賣卜則有 18 位，賣藥或從事醫療行為則有 13 位，行乞、為人所雇傭或操持賤業者則有 8 人，數量上佔了整部仙傳的一半。也許當時的人們是透過這樣的認知而被教育成對於社會底層人物也該存有一份敬意，也更或許是有點類似種姓制度底下印度人的心態一般⁸，即使自己整個社會底層的人物，但是那些人人夢寐以求的仙人也正是像自己一般的卑微，甚至比自己更微不足道，但是他們都成仙了，更何況是自己呢？！這種情狀到了葛洪時則進一步解釋為：

夫求長生，修至道，訣在於志，不在於富貴也。苟非其人，則高位厚貨，乃所以為重累耳。……是以歷覽在昔，得仙道者，多貧賤之士，非勢位之人。⁹

因此要修道成仙，世俗的權勢富貴不是必要條件，相反地還可能是個負擔，或許是透過這樣的論述影響所及，也使得更多非富貴權勢的平民百姓相信神仙、人可成仙。

在此我們進一步而要注意到有關「市」問題。中國自古以來即視商為賤業，漢高祖時曾明令商人之子不得為相，雖然這個命令很快地就名存實亡，但輕賤商業、商人卻根深蒂固地根植於中國文化之中，也因此那些在記錄上屬於社會低階層的仙人他們活動的範圍往往在市場中。《列仙傳》中仙人與農業有關的記載並不多，主要集中於漁、畜牧、手工業，特別是商業活動十分頻繁，而這些都與一般民眾的生活有密切的關係。¹⁰而無論是從事各種買賣（酒、卜、藥等等），甚至是行乞，這些神仙都與都市或市場

⁸ 印度的種姓制度雖然分成四大種姓，但是四大種姓內部又分為許多階層的種姓，其複雜性非常高，在每一個種姓之下總還會有一個更低的種姓存在，透過這種認知，因此印度的人們不會因而絕望到無法生存，反而在這整個體制下安身，盡力做好屬於自己種姓的工作，等待輪迴，期待自己的盡力可以在下一世投生到更高階的種姓中，而這種對種姓義務的要求，特別在《薄伽梵歌》中被加以強調，有關印度種姓制度的論述可參見 Max Weber，康樂、簡惠美譯，《印度的宗教：印度教與佛教》（台北：遠流出版社，1996 年 7 月 1 版）

⁹ 晉·葛洪，《抱朴子內篇校釋》，（北京：中華書局，2002 年 3 月 2 版 5 刷），卷 2，〈論仙〉，頁 16-18。

¹⁰ 內山知也，〈仙傳の展開—「列仙傳」より「神仙傳」に至る—〉，《大東文化大學紀要》，13 期(1975)，頁 91-117。

脫離不了關係。學者也曾針對《神仙傳》中仙人加以分析，認為神仙和異人的事蹟有不少與都市市場相結合而流傳。這不單是作為其原型的人物往往以在市場賣卜、賣藥為業這一簡單的理由，恐怕其根本原因還在於這個時代的商人階級與神仙傳說的流傳有相當深的關係。¹¹ 古代農人安土重遷，除非戰亂飢荒否則他們不會輕易離開土地，而行走四方的商人就某種意義上來說也掌握了許多消息，透過他們四處走動，也帶動許多資訊的傳播，市場便成為這些資訊傳播的中心；更進一步我們還可以注意到當時人們的心態問題，事實上人們總是只關心與自身較有關係的訊息，既然資訊是由商人所帶動流傳，自然他們所關心的也就比較與商業、市場有關，甚至就是他們在上一個市場中所聽到的消息，因此透過商人流傳出有關神仙的故事也就往往與市場有關了，這樣流傳的神仙故事主角也多半是在市場中活動的人或是商人之流。

此外還值得注意的是空間感受上的問題，「市」主要集中於城鎮的特定區域，隔絕於百姓居住的里坊，也遠離村落，相對於人民日常生活熟悉的里坊、村落而言，「市」是一個陌生的領域，在市場中與陌生的商販打交道，產生與平時不盡相同的感受，因此在市場中出現神仙之類的奇異故事，想來也不出人意料。¹² 而且在諸多神仙故事中，這些出沒於市場的仙人具有一種共通性，亦即「異人性」；正因為「市」相對於日常生活的里坊、村落而言，是異質、非日常性的空間、時間，而那些活動於市場中的商人往往也都是來自於遠方，在這種情況之下自古以來中國對於村落共同體以外的「外在世界」所抱持著的恐懼感持續地在這些商人身上延續，雖然隨著時代變遷交通頻繁，這種恐怖、警戒的感覺確實有所鬆弛，然卻非毫無疑慮地消失，在市場中活動的商人往往被視為與一般人不同的「異人」，其中那些與常人形貌不同、不知其住處、往來，具有強烈外來者、客人性的商人，往往特別被記錄下來作為異人之象徵——神仙。¹³

¹¹ 小南一郎，〈「神仙傳」—新しい神仙思想〉，收於氏著《中國の神話と物語—古小説史の展開》（東京：岩波書店，1984年），頁158。

¹² 侯旭東，〈北朝的“市”：制度、行為與觀念—兼論研究中國古史的方法〉，《中國社會歷史評論》3(2001)，頁282-306。

¹³ 相田洋，〈市と異人〉，收於氏著，《異人と市—境界の中國古代史》（東京：研文出版，1997），頁53-87。

有社會作為之後才會有所謂的社會形象存在。神仙原本脫離塵世、不與人間往來，是沒有任何社會形象可以提供給我們參考的，他們混跡凡塵、出沒市場，才建立了所謂仙人的社會形象，不過從出世到入世，這些神仙所呈現出的社會形象卻與他們原本不染一絲塵埃的高潔大相逕庭，除了如同上述提及的多是以社會底層人物的姿態出現，更甚至是骯髒落魄的乞丐之流：

陰生，長安中渭橋下乞兒也。常止於市中乞。市人厭苦，以糞灑之。復旋在里中，衣不見污如故。故長安中謠曰：「見乞兒與美酒，以免破屋之咎。」¹⁴

李阿，蜀人。傳世見之不老。常乞於成都市，所得復散與貧窮者。夜去朝還，世人莫知所止。¹⁵

而值得我們注意的是神仙以乞兒的形象出現並非只是一種少數的現象，甚至這種以乞兒為神仙的心態普遍地存在時人的心中：

余嘗與郎冷喜出，見一老翁糞上拾食，頭面垢醜，不可忍視。喜曰：「安知此非神仙？」余曰：「道必形體如此，無以道焉」。¹⁶

冷喜看似隨口而出的一句話其實正清楚地反映出當時的社會風氣，動輒以怪狀為仙，以乞兒為神仙，而從日後整個中國神仙信仰的發展上來看，無論是道教或是一般較屬於民間的信仰中，似乎都對於乞丐有種奇怪特殊的敬重。例如近世以來為人們所崇信的八仙，其中鐵拐李、藍采和都是落邈乞兒，或是融合佛道的濟公，雖以出家僧人的身份出現，但其行徑卻往往與乞丐沒太大的分別。之所以在從出世轉變到入世的過程中，仙人的形象上起了這麼大的變化，或許我們可以將之設想為這是神仙用以考驗世人的一種手段、障眼法。也許可以從普遍的人類心態來想這件事：人對於優越於自身的存在，總是容易因為自卑而抱持著謙卑的態度；但是一旦面對的

¹⁴ 《列仙傳》，（《正統道藏》第8冊，台北：新文豐出版社，1988年版），卷下，頁7a-b。

¹⁵ 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2，頁8b。

¹⁶ 漢·桓譚，《桓子新論》，（《全後漢文》，收於清·嚴可均校輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》，京都：中文出版社，1981年），卷15，〈辨惑第十三〉，頁550b-551a。

是低下於自己的人，卻容易在不知不覺中顯露驕傲的面目。因此當神仙以人類社會中最低下的形象一乞丐出現時，面對這些偽裝過出來的貧窮與醜陋，其實最能看出一個人真正的心志，一個連對待乞丐都可以和顏悅色的人，想必在其他對人處事方面也不會逾矩、無禮吧！葛洪曾談過「師試」的問題，仙傳中有許多不同的測試，不過這種貧窮醜陋的外表應該就是最初始的一種測驗方式吧！¹⁷

就文獻本身的預設讀者來看，顯然其讀者群並非一般民眾，因為他們的識字率恐怕相當低；仙傳主要是提供給較上層的知識份子閱讀¹⁸，而從漢代至魏晉南北朝期間，這些知識份子對於《莊子》想必非常熟悉，或許乞丐這種最低下的社會形象，就某個層面而言，反映出一種試圖回到莊子「道在尿溺」的看法。此外，也許還可以由仙人一般反社會的形象的角度去考量：出世是反社會的一種方式，乞食則是在一般崇尚生產活動的社會中是反其道而行的行為；同樣地這也顯露出神仙在由出世轉為入世之際，仍舊透過行為上的特立獨行，來區別出他們與一般人不同。人們之所以乞食是因為飢餓與窮困，神仙乞食卻是為了呈現其不同於凡人的反社會形象。

東漢道教興起之後，對於神仙長生不死等超人異能特別標榜。¹⁹在仙人各種法術和異能之中大體上又可以分為兩類：一類是與外在世界較無關連的，如騰雲駕霧、變化隱形、坐在立亡、日行百里、尸解昇天、役使鬼神等等；另一類則與外在世界有關涉的奇才異能，如起死回生、治病、濟貧、知吉凶、傳丹書道術等等，而這也是構成神仙社會形象很主要的來源，特別是在知吉凶、治病（包含起死回生）這兩項特殊的能力上。因為這兩項與升斗小民日常生命週期有著密切關係，能知吉凶所以能助人趨吉避凶，能治病所以能助人病癒乃至於起死回生，就某種意義上來說，趨吉避凶與病癒回生實是人們現實生活中最深沈而基本的願望。仙人以知吉凶、

¹⁷ 老師以各種形式來試驗弟子或是自願入門者，這種多樣化的內容被組織到「試」的框架中，是構成《神仙傳》中所收故事的重要形式之一，而這種情況之下的仙人，常常故意顯露出醜陋貧窮的外表，其詳細的論證可參見小南一郎，〈「神仙傳」—新しい神仙思想〉，收於氏著《中國の神話と物語Ⅱ—古小説史の展開》，頁 198。

¹⁸ 例如陶弘景便是因為閱讀《神仙傳》才致力於道教神仙之事。

¹⁹ 李小光，《生死超越與人間關懷—神仙信仰在道教與民間的互動》（成都：巴蜀書社，2002年），頁 96。

治病的兩種異能與普遍社會產生聯繫，得到人民的崇信，反之，也透過這種方式呈現出他們主要的兩種社會形象：卜與醫。

第二節 卜：趨吉避凶的卜者形象

一、做為一種職業的「卜」

神仙的眾多異能在其故事的流傳中主要是爲了勾勒出他們和凡人有極大差別的形象，其社會作爲中與凡世俗人生活有相當密切關係的一項即是能知過去未來之事，或且教人以趨吉避凶，亦即爲卜。首先，卜本身便是一古老的行業，應是古代巫覡傳統的一部份，屈原有所疑乃就太卜鄭詹尹，司馬遷寫〈龜策列傳〉更言自三代以來國家卜筮之事：

自古聖王將建國受命，興動事業，何嘗不寶卜筮以助善！唐虞以上，不可記已。自三代之興，各據禎祥。塗山之兆從而夏啟世，飛燕之卜順故殷興，百穀之筮吉故周王。王者決定諸疑，參以卜筮，斷以著龜，不易之道也。²⁰

事實上卜筮本非神仙所固有，而是古來有之，然而作爲區別聖凡的仙人能力將預知吉凶囊括進去之後，其實意義就已經有所改變了，與其說仙人善知過去未來，不如說善知過去未來者即爲仙人之表徵！因而當人們去求得一個準確的卜辭，往往盛讚其爲神仙乎，然而意義上並非真正的仙人；但若一個能力高強的卜者每言必中之時，這時稱之爲神仙便含有某種程度的敬畏與崇拜了，這裡的神仙可能真的是指稱此人爲神仙。在此是否我們可以考慮古人的心態，他們將當時那些最有效驗的卜者視爲是神仙？那些我們今日所見的善於預示禍福的仙人其實有可能是當時的大卜者？以《列仙傳》中的呼子先爲例來看：「呼子先，漢中關下卜師也。」從可見的資料中看來他只是個單純在市場中行卜的卜師罷了，之所以爲仙並沒有痕跡可

²⁰ 《新校本史記》，卷 128，〈龜策列傳第六十八〉，頁 3223。

尋，也許可以假設他是一位善於卜筮，也良有效驗的卜者，因而被人們視為仙人加以崇拜。²¹

那些人們所關切而藉卜問來解決的事情，就〈龜策列傳〉的記載共有十七條，主要則可分為幾類：外出、捕盜、遷徙、為官、家宅、農作漁獵收穫、疾疫、兵事、人事、氣候等等，²²其中絕大部分可以在出土的秦簡《日書》中找到相對應的擇日紀錄，至少有七項的關懷是相同的。²³與卜者相比，《日書》應該是屬於日者系統的術數傳統²⁴，從記載上來看，這兩個傳統共同地反映出人們日常生活中最實際的困擾，其關心的問題也大致上共通，足見戰國至漢代這段期間，這些就是人們日常生活中共同關心的問題。而人們之所以汲汲於這些問題，最主要的心態還是在趨吉避凶上，也就是追求個人或是家庭的利益，這種狀況毫無疑問地一直持續至今。至魏晉時期人們趨以問卜的幾個原因，我們可以從《搜神記》中來看，大概有：疾病²⁵、家宅不安²⁶、兵事²⁷、遇怪²⁸、見異²⁹、遇鬼魅³⁰等等，其中

²¹ 呼子先，漢中關下卜師也。其實列仙傳中的記載太過簡單，筆者雖然肯定呼子先之為仙乃因其卜筮有效驗，但若與同傳中其他的仙人的記載做比較，事實上沒有寫出成仙之道的仙人還是有相當的數量，

²² 《新校本史記》，卷 128，〈列傳·龜策列傳第六十八〉，頁 3241-3242，其內容均為條列，茲列舉如下：「當行不行」、「往擊盜，當見不見」、「往候盜，見不見」、「聞盜來不來」、「遷徙去官不去」、「居官尚吉不」、「居室家吉不吉」、「歲中禾稼孰不孰」、「歲中民疫不疫」、「歲中有兵無兵」、「見貴人吉不吉」、「請謁於人得不得」、「追亡人當得不得」、「漁獵得不得」、「行遇盜不遇」、「天雨不雨」、「天雨霽不霽」。

²³ 劉樂賢，《睡虎地秦簡日書研究》（台北：文津出版社，1994年初版），所謂日書乃是古代供人選擇時日吉凶的手冊，亦即今日的農民曆，內容所及主要是教人趨吉避凶，不過日書並非一人一時所作，而是各種擇日方法的彙編。其內容反映了秦、楚兩國的社會民情，更顯示出當時一般百姓日常生活中所關心的事物，關於日書內容的分類則可參見本書頁 419-421。事實上現存日書可分為兩類，一類是粗略地將一年分為十二月，只講每個月的宜忌，被稱為月諱，古代月令一類的時令書就是從這一類東西派生出的；另一類則分得較為細緻，按日旬干支，逐日規定宜忌、吉凶，則稱為日禁。前一類目前只有湖南長沙子彈庫戰國楚墓出土的一件帛書，後一種數量較多，目前所見共有七批。上述詳細的討論可參見李零，《中國方術考（修訂本）》（北京：東方出版社，2001年8月2版），頁 43-47。

²⁴ 史記中有日者列傳，與龜策列傳並立，且其趨吉避凶的方式也大不相同，想來是屬於兩個不同系統。

²⁵ 晉·干寶，《新校搜神記》，（台北：里仁書局，1999年10月1版3刷），卷3，頁22：「譙人夏侯藻，母病困，將詣智卜。」

²⁶ 《新校搜神記》，卷3，頁22：「上黨鮑瑗家多喪病貧苦，淳于智卜之，曰：『君居宅不利，故令君困爾。君舍東北有大桑樹。君徑至市，入門數十步，當有一人賣新鞭者，便就買還，以懸此樹。三年，當暴得財。』瑗承言詣市，果得馬鞭懸之。三年，浚井，得錢數十萬，銅鐵器復二萬餘，於是業用既展，病者亦無恙。」

²⁷ 《新校搜神記》，卷7，頁61：「太安中江夏功曹張聘所乘牛，忽言曰：『天下方亂，

倘若我們不執著於人們問卜，而廣泛地來看有關「預知」的記載，則從中還可以再發現對於氣候如何³¹、國家興亡等關懷。那麼神仙展現在「預知」方面的形象究竟是如何呢？與一般百姓的關係是如何呈現？他們是否也有能力上的限制呢？

二、能知吉凶、過去未來之事

(一) 帶有濃厚地方守護色彩的仙人

記載神仙事蹟的仙傳雖被視為道教內部文獻，但其實保存了相當多不同地方的仙人傳說與仙人崇拜的紀錄，Kristofer Schipper認為仙傳反映地方崇拜，並且表達信眾的想法，仙傳中所記載的仙人生平，使我們知道聖地如何出現，並且記述了那些在仙人崇拜中所傳說的故事。³²此外根據學者們對於幾位道派祖師的傳記研究，他們基本上都同意道教在將其創始祖師神學化、非人格化之前，這些祖師都是在地方上備受尊敬的聖人或仙人，與地方上的神話傳說有密切的關係。³³從這論點來看相關仙傳的記載，雖

吾甚極為，乘我何之？」騁及從者數人皆驚怖。因給之曰：『令汝還，勿復言。』乃中道還，至家，未釋駕。又言曰：『歸何早也？』騁益憂懼，祕而不言。安陸縣有善卜者，騁從之卜。卜者曰：『大凶。非一家之禍，天下將有兵起。一郡之內，皆破亡乎！』」

²⁸ 《新校搜神記》，卷4，頁31-32：「郭璞過江，宣城太守殷祐，引為參軍。時有一物，大如水牛，灰色，卑腳，腳類象，胸前尾上皆白，大力而遲鈍，來到城下，咸怪焉。祐使人伏而取之。令璞作卦，遇遯之蠱，名曰『驢鼠。』卜適了，伏者以戟刺，深尺餘。郡紀綱上祠請殺之。巫云：『廟神不悅。此是□亭驢山君使。至荆山，暫來過我，不須觸之。』遂去，不復見。」

²⁹ 《新校搜神記》，卷9，頁70：「後漢中興初，汝南有應樞者，生四子，而盡見神光照社。樞見光，以問卜人。卜人曰：『此天祥也。子孫其興乎！』乃探得黃金。自是子孫宦學，並有才名。至瑒，七世通顯。」

³⁰ 《新校搜神記》，卷11，頁86：「鄱陽西有望夫岡。昔縣人陳明與梅氏為婚，未成，而妖魅詐迎婦去。明卜者，決云：『行西北五十里求之。』明如言，見一大穴，深邃無底。以繩懸人，遂得其婦。乃令婦先出，而明所將鄰人秦文，遂不取明。其婦乃自誓執志登此岡首而望其夫，因以名焉。」

³¹ 古人之所以關心氣候的變化，乃因這與農作的關係密切，倘若該旱實不旱，該雨時不雨，則對整個農作物會造成莫大的損傷，甚至造成大規模飢荒的出現。

³² 完整的討論請參見Kristofer Schipper, "Taoist Ritual and Local Cults of the T'ang Dynasty" in M. Strickmann ed., *Tantric and Taoist Studies* (Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1985), pp.812-13.

³³ Kristofer Schipper對淨明道祖師許遜的考察請參見"Taoist Ritual and Local Cults of the T'ang Dynasty", pp.812-34. Franciscus Verellen對天師道天師張道陵的討論，〈張陵與陵井

然道派宗師有限，不過相當多仙人透過他們故事的呈現，例如人民設祠祭祀、仙人所行之異能、活動區域等等，顯然都與地方崇拜有非常密切的關聯，以下我們可以先從幾部主要的仙傳來看這種地方守護神色彩極為濃厚的仙人。

《列仙傳》中所記載的仙者似乎原本是不同地域所崇奉的對象，從這最早的集結仙傳的敘述中，這些仙人能夠預知未來，不過卻似乎被侷限在於某個地方，而且他們所預知、警告的事見往往與整個地方上的禍福有關，特別是關於地方天災的預警，主要以水、旱災的警示居冠：

平常生。……數死復生，時人不以為然。後大水出，所害非一，而平輒在缺門山頭大呼言：平常生在此。復云：水兩五日必止。

34

赤須子，秦穆公時主魚吏也。數道豐界災害水旱，十不失一。³⁵

騎龍鳴。……一旦，騎龍來渾亭下與云：馮伯昌孫也。此間人不去，五百里必當死。信者皆去，不信者以為妖。至八月，果水至，死者萬計。³⁶

鹿皮公。……淄水來三下，呼宗族家室得六十餘人，令上山半，水盡漂一郡，沒者萬計。³⁷

其次則是飢荒：

酒客。……後百餘歲來為梁丞，使民益種芋菜。曰：三年當大饑。

卒如其言，梁民不死。

而從人民設祠祭祀方面，嘯父「西邑多奉祀之」、彭組「有歷陽仙室」、馬丹為「北方人尊而祠之」、寇先「宋人家家奉祀焉」、王子喬「立祠於緱氏

傳說》，《道家文化研究》，16輯，頁217-40。黎志添對靈寶派創始者葛玄的研究，見〈從葛玄神仙形象看中古世紀道教與地方神仙傳說〉，《中國文化研究所學報》，40=41，2001年，頁491-509。這三位學者的結論基本上是一致的，都認為仙傳中關於仙人的一些記錄與地方崇拜有關，不過Schipper、黎志添則是更進一步想要證成這些仙人在道教化（神化）的過程中逐漸脫去其在地方傳說的歷史痕跡，例如在道教科儀中地方仙人的崇拜是不受注意的。

³⁴ 《列仙傳》，（《正統道藏》第8冊，台北：新文豐出版社，1988年版），卷上，頁10b。

³⁵ 《列仙傳》，卷下，頁1a。

³⁶ 《列仙傳》，頁5a。

³⁷ 《列仙傳》，頁16a-b。

山下」，

等等，³⁸ 都可以看出這些仙人與各地方的關連，或某地，或某區域。其中最有趣的當屬王子喬的例子，除了他本身一直都是神仙信仰中的重要仙人之外，他在地方祠祀信仰上後來還被與自秦代即興盛的陳寶祠崇拜關聯了起來，截至今日仍在陝西省寶雞市立有祠廟。³⁹ 此外，史書、地理書中也不乏關於地方設祠祭祀仙人的紀錄，以《漢書》來看，關於地方設祠祭祀的記載相當多，特別明白指出為「仙人祠」的便有：左馮翊谷口⁴⁰、河南緱氏⁴¹、琅邪郡不其⁴²等地。《水經注》中亦保存相當多關於地方設祠的紀錄，我們仍舊以王子喬為例來看：

又東屈零星塢，水流潛通，重源又發，側緱氏原，《開山圖》謂之緱氏山也，亦云，仙者升焉。言王子晉控鶴斯阜，靈王望而不得近，舉手謝而去，其家得遺屣。俗亦謂之為撫父堆，堆上有子晉祠。或言在九山，非此，世代已遠，莫能辨之。劉向《列仙傳》云：世有簫管之聲焉。⁴³

足見在漢代時祠祀信仰其實具有相當濃厚的地方性，而這些被納入祠祀之中的神仙實際上也與地區密切相關。

整體來看，這些仙人所呈現出的景象似乎是一個地方性的守護神，或其影響至少及於其宗室。他們很可能原本是自古以來各地方上所敬拜神祇，後隨著故事的流傳，而被加以改造成為仙人，更進一步被收在仙傳之中，然這並無損於他們本身的原貌，反而透過文字的記載使得我們得以窺見古代地方信仰的一部份面貌。例如《神仙傳》中有關張道陵在蜀地各種

³⁸ 姑列舉卷上中數例為證，通觀整部《列仙傳》，地方上立有祠祀的便有 19 人，從文字上來看都具有強烈的地方祠祀性格。

³⁹ Marianne Bujard, 〈陳寶祠—歷史發展與現況〉，收於傅菲嵐、林富士編，《遺跡崇拜與聖者崇拜》（台北：允晨文化，2000 年），頁 234-295。

⁴⁰ 《新校本漢書》，卷二十八上，〈地理志〉，頁 1545：「谷口。九嶷山在西。有天齊公、五牀山、僊人、五帝祠四所。莽曰谷喙。」

⁴¹ 《新校本漢書》，卷二十八上，〈地理志〉，頁 1555：「緱氏。劉聚，周大夫劉子邑，有延壽城仙人祠。莽曰中亭。」

⁴² 《新校本漢書》，卷二十八上，〈地理志〉，頁 1585：「不其。有太一、僊人祠九所，及明堂，武帝所起。」

⁴³ 漢·桑欽撰，後魏·酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校，《水經注疏》（南京：江蘇古籍出版社，1989 年 1 版），頁 1319-1320。

收服妖魅、展現其法力的故事，法國學者Verellen便認為是改造自古代蜀地的神話與傳說。⁴⁴同收錄在《神仙傳》中，後來成為上清經派主要崇拜仙人的茅盈，與其弟茅固、茅衷並稱三茅君，恰好與茅山的三個山峰相對應，事實上乃是來自於本來句容一帶的地方性、民眾性信仰；特別是茅盈在道教神譜中拜「司命東嶽上真卿太元真人」⁴⁵，此司命一職恐怕就是道教信仰以前在江南有著民間傳承基礎的司命神，也具有強烈的地方性。⁴⁶除了原本就是地方性的守護神，或是吸納了當地的神話傳說，而使得仙傳中的仙人與各地方關係密切，具有濃厚的地方守護色彩之外，還有道教早期發展的歷程也是造成仙人具有明顯地方性格的原因之一。學界基本上一致肯定道教早期的發展是一個零散的狀態，並非如基督教般擁有統一教會，而是在各地區形成許多各自發展的教團，⁴⁷而這些創立教團者後來被視為仙人者，或是為教團所崇信的仙人，也多半在記載中與某些區域有關，例如李家道的李阿、李八百都是蜀人，⁴⁸李阿更是常「常乞於成都市」⁴⁹。

作為仙人既然能夠預知一地禍福，並加以警示，顯然他們對於人間之事該是瞭若指掌，甚至對於個人禍福也能加以預測：

王遣吏將上龍眉山，見甯先生，毛身廣耳，被髮鼓琴。吏致王命。先生曰：此主，吾比舍九世孫，且念汝家當有暴死女子三人，勿預吾事。語竟，大風發。吏走下山。比歸，宮中相殺三人。⁵⁰

或者有一則更值得我們注意的記載，乃是關於作為一個家族的雇傭，日後則成為此一家族的守護仙人—幼伯子：

⁴⁴ Franciscus Verellen, 〈張陵與陵井傳說〉,《道家文化研究》,16輯,頁217-40。

⁴⁵ 見梁·陶弘景編,〈洞玄靈寶真靈位業圖〉,《正統道藏》第5冊,台北:新文豐出版社,1988年版),頁3b。

⁴⁶ 小南一郎,〈尋藥から存思へ—神仙思想と道教信仰との間〉,收於吉川忠夫編,《中國古道教史研究》(京都:同朋舍,1991年),頁3-54,有關茅三君與江南地方信仰的關係特別可見36-37頁。

⁴⁷ 有關道教教團早期發展的狀況與活動區域的相關論著甚多,可參見卿希泰編,《中國道教史(卷一)》(台北:中華道統出版社,1997),頁129-410;或是秋月觀英,〈道教史〉,收於福井康順等監修,《道教·第一卷·道教とは何か》(東京:平河出版社,1983年2月1版),頁31-72。

⁴⁸ 《神仙傳》,卷2,頁8b-9a。

⁴⁹ 《神仙傳》,卷2,頁8b。

⁵⁰ 《列仙傳》,卷下,頁10b。

幼伯子，周蘇氏客。……世世來誠佑蘇氏，子孫德其福力也。⁵¹

幼伯子所呈現出的是仙人爲人雇傭的情況，爲何選擇蘇家是一個謎團，不過很明顯地整個蘇氏家族世代都受到這位仙人的庇佑。這種對於一家、一人的吉凶禍福的描述充分顯示出當時人們對於仙人的想像是出自對於自身功利性的需求，不過值得我們注意的是，從上述幾段關於仙人示警的記載來看，我們看不出有任何人們祈求問卜的痕跡，對於這些地方的災難或是宮中兇殺事件的預警，似乎都與人們無關，而是神仙主動告知，特別是在天災警訊上，充分顯示其地方保護者之性格，這與後世人們動輒問卜吉凶的情況大相逕庭。不過這可能也顯示出在戰國到漢代這段期間，人們心中描繪出的仙人主要是地方上保護者的角色，特別當人們在面臨天災之際，更是需要他們的幫助；於此，個人或家庭的吉凶似乎與仙人的關係並不那麼大，也或許這些並不在人們所認爲的仙人「責任」中。

（二）一人、一家之凶吉

戰國至漢代這段期間，神仙沾染著守護地方的色彩，在預知禍福上主要做出的警告往往以地方爲主，在這種現象下往往是由仙人主動預警災難，而非人們前往詢問吉凶，之所以產生這種現象，或許我們可以從另一方面來考慮：並非人們不願意就問於仙人諸事吉凶，而是無人可問？卜者雖自古以來即在政府或宮廷中佔有一席之地，不過在民間卜者作爲一個職業，在都市、市場中爲人占卜，以換取金錢的作法，很可能並不是那麼普遍，而是一種只屬於少數人的行業，而這種在市場上賣卜的情況可能自西漢後半以後逐漸普遍化，⁵²隨著普遍化的結果也才使得人民有對象可以諮詢。因此我們可以設想，或許在卜者一職流俗化、職業化，乃至於市場化的漫長時間中，人們對於自己未來的關心逐漸有了可供詢問的對象，也使得人們關注的焦點不僅限於地方事務，而越來越傾向於個人或家族利益的重視，也因此呈現出仙人們在預告禍福吉凶上傾向於一家或一人的趨吉避

⁵¹ 《列仙傳》，卷上，頁 14b。

⁵² 宮川尚志，〈戰國・秦代神仙方術〉，收於氏著《中國宗教史研究》（京都：同朋舍，1983）頁 63 中的討論。

凶。

從《神仙傳》來看其實這種傾向就已然相當明顯，神仙與地方保護神的角色關係似乎不在那麼緊密，轉而與個人或是家庭的禍福吉凶有比較密切的關係，例如伯山甫：

伯山甫。到人家，即數人先世以來善惡功過，有如目見。又知方來吉凶，言無不效。⁵³

我們不知他為何到他人家中去，或許是隨性之至，或許有所為而去，然而他能細數過去之事，預言未來吉凶，可見這段期間這種神仙出面預告日後吉凶，或許給予某種警告的情況應該是相當普遍。另外也可以注意到，這樣故事的流傳使得人們不但越發相信神仙的力量與存在，更進一步會使人們在遇事時主動去尋求「神仙」來預示吉凶，因為「神仙就人」畢竟是故事的流傳，能夠得到神仙到家中預知日後禍福的人似乎不多，那就由人主動去「就仙」。是以在自漢代以降，向神仙請教個人或家庭的未來、事情的好壞，似乎便成爲一種十分普遍的現象：

李阿，蜀人。……或往問事，阿無所言，但占阿顏色。若顏色欣然，則事皆吉。若容貌慘戚，則事皆兇。若阿含笑者，則有大慶。微嘆者，則有深憂。如此候之，未曾不審也。⁵⁴

孫登。時楊駿為太傅，使傳迎之，問訊，不答。駿遺以一布袍，亦受之。出門，就人借刀斷袍，上下異處，置於駿門下，又復斫碎之。時人謂為狂，後乃知駿當誅斬，故為其象也。⁵⁵

乃至於魏晉南北朝時期，有事就問於卜者更是普遍，《搜神記》中關於問卜便有豐富的記載⁵⁶，六朝《洞仙傳》中對於仙人的社會活動也不脫於他們在市場中卜筮的描述，最明顯的例子便是王仲高、扈謙：

王仲高，常在淮南市行卜。⁵⁷

⁵³ 《神仙傳》，卷 2，頁 8a。

⁵⁴ 《神仙傳》，卷 2，頁 8b。

⁵⁵ 《神仙傳》，卷 6，頁 25a。

⁵⁶ 參見本節一開始之處，便曾針對《搜神記》中有關問卜的部分做了一些分類，在整部《搜神記》中不乏此類記載。

⁵⁷ 見素子，《洞仙傳》收於嚴一萍編，《道教研究資料（第一輯）》（台北：藝文印書館，1974年2月初版），卷 1，頁 6。

扈謙。……精於易占，常在健康後巷許新婦店前。筮一卦一百錢，日限錢五百止，次卦千錢不為也。⁵⁸

而這些神仙所預告的內容也都是與百姓一家或一人的吉凶有關，特別是那些原本為各道派的主要人物的神仙們，透過這種說明過去未來禍福的方式來擴充、吸收信徒，杜曷便是一個清楚的例子：

曷每入靜燒香，能見百姓三五世禍福，說之了然。章書符水，應手即驗。遠近道俗，歸化如雲。⁵⁹

從《神仙傳》、《洞仙傳》來看，神仙能夠明白過去、預知未來，禍福吉凶都瞭若指掌，不過整體來看他們預示的範圍主要的還是僅限於個人本身，至多含括其家庭宗族，也可以說在神仙脫離地方守護色彩之後，他們所呈現出的主要是市場中賣卜或行卜的姿態，而且帶有濃厚的個人色彩，除了前往問事的對象是個人身份之外，所問事情的內容主要也都集中在一人、一家的吉凶之上，呈現出魏晉南北朝這段期間人們對於仙人的認知，在社會形象方面是集中在於他們對一般人們的幫助上，特別是使人知道如何趨吉避凶之上。

（三） 天下興衰、九州吉凶

然神仙既有異能可知個人禍福，那麼更進一步是否可以預知整個國家的未來呢？乃至於王朝的興衰呢？理論上來說，應該每個仙人都具備這樣的能力，因為這是他們用以區別與凡人的最大不同，然而有趣的是，不知是刻意採擷文字的結果，或流傳千年以來文字的散佚，更或許與當時道教的發展有關，從《神仙傳》傳文中明文寫下能夠做到預言國家吉凶、王朝興替的只有王遠、衛淑卿、尹軌三人。為什麼會有這種情況產生，恐怕我們無法很明確做出判斷，不過從道教內部對於神譜的建構來談，或許可以看出一些端倪。

⁵⁸ 《洞仙傳》，卷2，頁49。

⁵⁹ 《洞仙傳》，卷2，頁47。

衛淑卿其人在整個道教神譜中的地位我們並不清楚，但是從他言語中看來，他自言是「太上所遣」，顯然看來是道門中人，不過此外我們對於他所屬的道派並不清楚：

衛淑卿。淑卿曰：「前為太上所遣，欲誡（武）帝以大災之期，及救厄之法，國祚可延。……」⁶⁰

而從王遠、尹軌的記載來看，其實大同小異，值得我們注意的應當是兩者早年都具有儒生的身份，學通五經，對於天文星象與讖緯之學十分精通，似乎在這樣的脈絡之下，才使得他們二人能夠對國家、天下做出預知：

王遠。學通五經，尤明天文圖讖河洛之要。逆知天下興衰之期，九州吉凶如觀之掌握。⁶¹

尹軌。博學五經，由明天文星氣、河洛讖緯，無不精微。……其言天下興衰安危吉凶，未嘗不效。⁶²

除卻他們的儒家背景，另一個值得我們注意的便是他們都在道教神仙譜系中佔有重要的一席之地，特別是與上清經派的關係密切。當時南方六朝各個道派間互有往來，甚至透過婚姻的締結來加強彼此的聯繫，葛洪便與上清經派的關係相當密切，⁶³或許正是在這種受到上清經派的故事影響所及，葛洪筆下的王遠、尹軌便十分具有上清經派的神仙色彩⁶⁴，法力看來似乎便遠高於其他的神仙，地位似乎也更加崇高，特別是王遠，其為上清經派創始者魏華存之師，敘述至他時更是「所到則山海之神，皆來奉迎拜謁」，在整部仙傳中他不僅所佔篇幅極大，出場的場面更是極其豪華壯大，威風無比，我們可以從王遠降臨蔡經家中的描述來看：

是日，王君果來。未至，先聞金鼓簫管人馬之聲，比近皆驚，莫知所在。及至經舍，舉家皆見遠冠遠遊冠，朱衣、虎頭、鞶囊、

⁶⁰ 《神仙傳》，卷 8，頁 31b。

⁶¹ 《神仙傳》，卷 2，頁 6b。

⁶² 《神仙傳》，卷 9，頁 35b。

⁶³ 關於六朝時期各個道派之間的往來，乃至於婚姻的締結，除了道經中有諸多記載可循以外，已有諸多學者曾經著論過，尤其是葛氏道、早期上清派這種傾向特別明顯，詳細討論可參見小林正美，李慶譯，〈葛氏道和上清派〉，收於氏著，《六朝道教史研究》（成都：四川人民出版社，2001年3月1版），頁 13-41。

⁶⁴ 謝聰輝，《修真與降真—六朝道教上清經派仙傳研究》，臺灣師範大學國文研究所，1999年4月。

五色綬、帶劍、黃色、少髭，長短中形人也。乘羽車，駕五龍，龍各異色，前後麾節，幡旗導從，威儀奕奕，如大將軍也。有十二伍伯，皆以蠟封其口，鼓吹，皆乘龍從天而下，懸集於庭。從官皆長丈餘，不從道衢。既至，從官皆隱不知所在。唯獨見遠坐耳。⁶⁵

此外，《洞仙傳》中談到王敦要反叛之際就問於郭璞，足見郭璞對於天下更迭之事也了然於心：

王敦欲反，使之占夢。曰：「吾昨夢在石頭外江中扶犁耕，卿占之。」璞曰：「大江扶犁耕，耕亦自不成，反亦無所成。」敦怒謂璞曰：「卿自占命盡何時？」璞曰：「下官命盡今日。」敦今誅璞。璞謂伍伯曰：「吾年十三時，於柵塘脫袍於汝，言吾命應在吾手中，汝可用吾刀，」伍伯感昔深惠，銜涕行法。殯後三日，南州市人見璞貨其平生服飾與相識共語，敦聞之不信，使開棺，無尸，璞得尸解之道，今為水仙伯。⁶⁶

而郭璞在陶弘景《真靈位業圖》官居水仙伯，顯然也已被納入道教神譜之中，陶弘景本身也是上清經派宗師，綜合這些論述來看，雖然神仙們能知過去未來一切吉凶，不過大部分的描述都是與一般民眾的現世利益有關，也就是人們一人或一家的福祉，想來他們應當也可以對大的環境（國家、社會）做出預示，不過實際的情況顯示出那些在文獻上特別被強調與國家興衰、朝代更迭聯繫起來的仙人，他們多半與道教內部神譜的建立有密切的關係，更甚而是與上清經派的神譜建立有關。

最後我們要關注的焦點則在於這些神仙在時人心目中雖然都可以預知吉凶禍福，無論是如列仙傳中大部分止於地方上的守護，或是在神仙傳中可以為個人、家庭預知吉凶，乃至於為國家安危、王朝更迭做出警告，只是在此都有一個共通點：這些神仙都未曾能夠真正地幫助別人來度過困厄，在文脈中來看他們往往只是主動或被動地做出宣告，而人們則在日後

⁶⁵ 《神仙傳》，卷2，頁7a。

⁶⁶ 《洞仙傳》，卷1，頁25-26。

發生的事件上逐一做出比對，並且宣稱「頗有效驗」。

第二節 醫：起死回生的醫者形象

一、作為一種職業的「醫」

疾病是人們一生中無法避免的問題之一，因此作為治療疾病的醫生事實上也很早便存在，從考古出土的資料和傳統文獻記載來看，中國大概從五、六千年前的新石器時代起，便已經開始使用各種藥物和針具治病。⁶⁷而先秦時期醫學知識的保存主要都在官府中，《漢書》〈藝文志〉中便將醫學擺入〈方技略〉，並認為方技之事乃是「生生之具，王官之一守」。⁶⁸而同時被放入〈方技略〉的還有神仙家，這些方技之事實際上多半操之於方士之手，也因為方士們對不死之藥的追求，中國傳統的醫學實際上在此時已然與道教產生密不可分的關係了，不過值得注意的是雖然道、醫不分的情況極為明顯，不過醫者仍舊是社會上的職業之一，事實上他們有自己的一套傳承體系⁶⁹，甚至於形成源遠流長的一家之學⁷⁰。

但在自古以來的醫療體系中，事實上直至南北朝時代為止，雖然道士、

⁶⁷ 高春媛、陶廣正，《文物考古與中醫學》（福州：福建科學技術出版社，1993年）；戴應新，〈解放後考古發現的醫藥資料考述〉，《考古》，1983：2，頁180-6；李建民，《死生之域—周秦漢脈學之源流》（台北：中研院史語所，2000年），頁7-12。

⁶⁸ 李建民，〈中國醫學史研究的新視野〉，《新史學》，15：3，頁203-222。

⁶⁹ 李建民，〈中國醫學史研究的新視野〉，頁203-222，其中主要的討論便是針對古代醫學的知識傳承，特別是醫書正典的傳承之上，並認為透過魏晉醫家重新整理舊有醫經重新劃分「醫學」的邊界、並塑造出醫學知識的正統，也就是在這段期間醫學文本經歷公開化、世俗化。從這種對對待典籍的態度來看，李文認為醫家的確漸向儒家靠攏，而與道家（或道教）日遠。

⁷⁰ 關於醫學傳統也可成爲一家之學，可參見范家偉，〈東晉南北朝醫術世家東海徐氏之研究〉，《大陸雜誌》，91：4，頁37-48，不過值得我們注意的是這種門閥醫學的傳承，以東海徐氏的例子來看，他們應該也與道教有密切的關係，在頁41-2的部分，范家偉甚至認為徐氏家族之所以精於醫術，可能便是與其信奉道教有關。不過根據范行準，《中國醫學史略》（北京：中醫古籍出版社，1986年），頁59-63，我們似乎也無法排除其他與道教無關的世醫家族之存在，只能更進一步肯定中國傳統醫學與道教醫學間的密不可分，即使是那些世代以醫療爲職業的家族，應是「俗醫」者，在魏晉期間仍然可能與道教有關。

僧尼、俗師（包含巫者、術士）都和醫者共同佔有當時的醫療市場，而且他們的醫術各有特色，但最值得我們注意的是醫療一直都是各個宗教的主要社會活動，這顯現了從東漢晚期開始，由於疾疫的流行，以及一連串的政治、社會動亂與自然災害，因而提供了宗教蓬勃發展的大好機會，⁷¹其中醫療活動的進行事實上對一般民眾而言非常具有吸引力。而對於治療的方式，道教大體上可分為四種：醫者之術（藥物、針灸）、養生之術（神仙與房中之術）、巫者之術（禁咒、符印與厭勝）、道教儀式（首過、上章、齋醮、誦經與功德），⁷²這些都是我們要開始討論神仙醫者形象之前所必須注意的一些事情，因為如何界定「醫療」一事確是個困難的問題，不過對於仙人而言，或該說對於一般民眾而言，以何種方式治癒疾病都不是問題，重點是在有無療效上。

而仙人所呈現出的醫者形象，重要的固然是他們是否能夠有效地治癒疾病，乃至於連造成疾病的「疫氣」⁷³都可以驅走，不過我們既然要看的是一個歷史時間中社會形象的轉變，我們就必須先考慮變化的問題。以道教、醫學兩方面的發展歷程來看，對照至仙傳、道傳的記載，我們確實可以直接觀察到仙人們在社會上的實際行為的轉變，逐漸由在市場中賣藥的行為，或是單純地將藥物分給有需要的人們，轉而更複雜地以各種不同的醫療方式來為人們治療疾病。

二、賣藥都市與醫療治病

（一）作為賣藥翁的仙人

由於《列仙傳》中許多仙人都是與民眾的生活中有關，更或許就是因

⁷¹ 林富士，〈中國早期道士的醫療活動及其醫術考釋：以漢魏晉南北朝時期的「傳記」資料為主的初步探討〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，73：1，頁 43-117。

⁷² 林富士，〈中國早期道士的醫療活動及其醫術考釋：以漢魏晉南北朝時期的「傳記」資料為主的初步探討〉，其分類方式的討論，詳細可見頁 96-100。

⁷³ 道教對於造成疾病產生的病因，主要承繼自《太平經》，因此當我們要談到道教對疾病產生的原因時，可從從《太平經》對疾病的觀念來思考，可參見林富士，〈試論《太平經》中的疾病觀念〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》62：2(1993)，頁 225-263。

應人們的需求，而塑造出與生活密切相關的神仙形象，其中特別以醫藥關係最多也最重要。⁷⁴不過這種與醫藥的密切關係並不非列仙傳中所獨有的色彩，從仙傳或道傳來，這種治療疾病的行為實是構成仙人社會活動的主要內容，唯隨著時間的改變而特色各有不同。不過我們仔細地來看《列仙傳》中的記載，仙人們的醫療活動其實相當單純，主要的敘述都與賣藥有關，例如：

崔文子。賣藥都市，自言三百歲，後有疫氣，民死者萬計。長吏之文所請救。文擁朱幡繫黃散，以徇人門，飲散者即愈。所活者萬計。後在蜀賣黃散。⁷⁵

玄俗。餌巴豆，賣藥都市。七丸一錢，治百病。河間王病瘕，買藥服之，下蛇十餘頭。問藥意。俗曰：「王瘕乃六世餘殃，下墮，即非王所招也。王常放乳鹿麟母也。仁心感天，故當遭俗耳。」⁷⁶

或者是與人藥物治病，卻分文不取：

負局先生，語似燕代閒人。常負磨鏡局，徇吳市中街，磨鏡，一錢，因磨之。輒問主人得無有疾苦者，輒出紫丸藥與之。得者莫不愈。如此數十年。後大疫病，家至戶到與藥，活者萬計，不取一錢。吳人乃知其真人也。⁷⁷

這些都紀錄著在戰國至漢代其間人們對於神仙形象的建構，而有趣的是為什麼仙人被這樣想像？或者可以問為何神仙、藥總是被連結在一起？仙、藥之間的關係，應該可以追溯至戰國時代的求仙活動，帝王們相信居住在海外仙山的仙人掌握著使人不死的仙藥，因而致力於不死之藥的求取，這種想法一直是根深蒂固地存在於人們對於仙人的想像中，《列仙傳》、《神仙傳》中的仙人多有服食而得仙，而他們之所以懂得如何服食，往往也都是透過仙人的教導或給予。所以可以考慮人們的想法是，既然仙人們掌握不

⁷⁴ 內山知也，〈仙傳の展開—「列仙傳」より「神仙傳」に至る—〉，《大東文化大學紀要》，1975年，13期，頁91-117，特別是99頁之處分別針對兩卷《列仙傳》中仙人的職能做出綜合的討論。

⁷⁵ 《列仙傳》，收於《正統道藏》第8冊，卷上，19b。

⁷⁶ 《列仙傳》，卷下，16b。

⁷⁷ 《列仙傳》，卷下，20a-b。

死之藥，那麼他們一定也擁有治癒疾病的藥物。

那麼我們便不得不疑惑，為何仙人總是在賣藥？他們為何在仙傳中被簡單地勾勒出一個形象之後，便往往被描述為在某地賣藥呢？⁷⁸ 是否賣藥形象的產生與人們對於仙人的期望有關呢？我們不得不考慮，那些賣藥的仙人其實原本就是以醫療為職業的醫者，因其所賣之藥具有高度的療效，在醫藥普遍不發達的古代世界，這顯然是一種相當特殊的技能，如同將預言具有效驗的卜者視為仙人的狀況一般，只要提供人們的藥物具有療效，這種以賣藥或採藥為神仙的情況也是可能存在的，而且他們很可能原本是在某各地方具有聲望的醫藥家，上面所談的崔文子等人，就是反映了這種現象。不過造成仙人普遍賣藥的社會形象，可能就某種程度而言還包含了人們的一些期待：透過對於神仙賣藥故事的流傳，使得人們相信有一天可以與仙人相遇，從而治癒疾病，特別是那些難以被治療的疾病，更甚而人們希望透過仙人在俗世間的活動，可以追隨仙人得以長生不死，例如山圖便是在山中偶遇採藥的道士（仙人），仙人除了治好他的傷之外，也教導他長生不死的方法：

山圖，隴西人也。少好乘馬，馬踢之折腳，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。追道士問之，自言：「五嶽使，之名山採藥，能隨客，使汝不死。」山圖追隨之，六十餘年，一旦歸來，行母服於家間，期年復去，莫知所之。⁷⁹

這種心態到了魏晉南北朝時期的《神仙傳》、《洞仙傳》中也仍然存在，在討論疾病與修道的類型時，在「因病遇仙」可以作為一類便很真實地反映出人們的心理需求。⁸⁰ 而這種在都市中賣藥的作為，塑造著仙人最初的醫者形象，隨著醫療方式逐漸的發展、趨於複雜化，以及東漢末年開始道教

⁷⁸ 關於這種描述仙人的方式，在列仙傳中有數個非常明顯的例子：安期先生、瑕邱仲、任光、崔文子、東方朔、鹿皮公、黃阮邱、元俗等，幾乎可以說只要是呈現出仙人在醫療方面的角色時，幾乎都是賣藥的情形。

⁷⁹ 《列仙傳》，卷下，頁 6a-6b。

⁸⁰ 林富士，〈疾病與修道：中國早期道士「修道」因緣考釋之一〉，《漢學研究》19：1，2001年6月，頁137-65。

教團的成立，也使得神仙的醫者形象發生改變，他們不再只是單純的賣藥、採藥者，不過這種賣藥的社會形象也並未從文獻上消失，《神仙傳》中的壺公也仍然以這種姿態出現：

忽見（壺）公從遠方來，入市賣藥，人莫識之。藥口不二價，治病皆愈。語買人曰：「服此藥必吐某物，某日當愈，事無不效。」其錢日收數萬，便施與市中貧乏饑凍者。唯留三五十。⁸¹

（二）行使宗教療法的仙人

魏晉南北朝正是道教蓬勃發展的時期，此時神仙的醫者形象也帶有非常濃厚的宗教性色彩，他們會行使各種帶有巫術色彩、道教儀式的治療方式，不過我們之所以這樣描述這段期間的神仙，乃是因為比起其他時代來看，這時期的仙人們顯然在描述上被特別地勾勒出他們的宗教色彩，往往使用許多的法術或是儀式來治療疾病。⁸²我們上述提及壺公也以賣藥翁的姿態出現在市場中，不過還要進一步提到的是他不僅僅賣藥，事實上壺公還精於以符咒治病，根據《神仙傳》的記載，他甚至是許多符咒的創作者：

壺公者，不知其姓名也。今世所有召軍符，召鬼神治病玉府符，凡二十餘卷，接出自公，故總名壺公符。⁸³

《洞仙傳》的蔡瓊甚至還可以用符使人起死回生：

常以陽生符活已死之人。但骸骨存者，以符受之即起。⁸⁴

除了用符咒之外，仙人在治療疾病上還有使用厭勝禳除之術，王遙在治療

⁸¹ 《神仙傳》，卷 5，頁 20b。

⁸² 林富士，〈中國早期道士的醫療活動及其醫術考釋：以漢魏晉南北朝時期的「傳記」資料為主的初步探討〉，《中央研究院歷史語言所集刊》，73：1，202 年 3 月，頁 43-117，文中將道士們所行的醫療方式分為四大類之後（當然這些醫療方式是可以同時被使用的），確實統計出在漢到魏晉時期（時代含括上似乎著重於魏晉），道士們主要行使的醫療方式為巫者之術、道教儀式，在林文探討的二十九事例中，行使巫者之術的有二十人，行使道教儀式則有十八人，比重上絕對高於以醫藥或養生治病。從傳記資料所保存的結果來看，這些行使神仙之道的道士們實際上日後也多半被視為神仙，神仙／道士之間的區別不過在於程序上的問題，因此道士的治療方式以宗教療法為主，也顯示出神仙的醫療方式亦復如是。

⁸³ 《神仙傳》，卷 5，頁 20b。

⁸⁴ 《洞仙傳》，卷 1，頁 4。

疾病時不用符水、針灸與藥物，而完全地以法術性的厭勝、禳除來加以治療疾病：

王遙者，字伯遼，鄱陽人也。有妻無子，頗能治病，並無不愈者。亦不祭祀，不用符水針藥。其行治病，但以八天布帔敷坐於地，不飲不食，須臾病愈，使起去。其有邪魅作禍者，遙畫地作獄，因招呼之，皆見其形，入在獄中。或狐狸鼯蛇之類，乃斬而燔燒之，病者即愈。⁸⁵

這些都充分顯現出神仙的醫者形象充滿巫術色彩，與先秦以來的巫者傳統脫離不了關係，也同時顯示出道教對於巫者之術的吸收與容納。

此外關於道教的治療方式，基本上各個道派都共同接受某些宗教性療法，例如符、咒等巫術性色彩濃厚的方式，不過若看到儀式的部分，當然還是會看到許多兼容並蓄的現象，不過基本上各道派所看重的醫療方式還是會有所不同，我們可以分別舉出幾位作為各個領袖人物的仙人來凸顯道派本身的堅持，首先以天師道的天師張道陵為例：

乃與弟子入蜀，住鵠鳴山，著作道書二十四篇。乃精思鍊志。忽有天人下，千乘萬騎，金車羽蓋，驂龍駕虎，不可勝數。或自稱柱下史，或稱東海小童，乃授陵以新出正一明威之道。陵受之，能治病。於是百姓翕然，奉事之以為師。…領人修復道路，不修復者，皆使疾病。…陵又欲以廉恥治人，不喜施刑罰，乃立條制，使有疾病者皆疏記生身已來所犯之辜，乃手書投水中，與神明共盟約，不得復犯法，當以身死為約。於是百姓計愈。…其治病事，皆採取玄素，但改易其大較，轉其首尾，而大途猶同歸也。⁸⁶

可見張道陵治病的方式主要是所謂的「玄素」之法，這也就是相傳為玄女、素女所傳的房中術，⁸⁷不過張道陵所採用的「玄素」之法與傳統房中術似

⁸⁵ 《神仙傳》，卷3，頁12b。

⁸⁶ 《神仙傳》，卷4，頁16a-b。

⁸⁷ 《玄女經》、《素女經》是魏晉南北朝時期頗為流行的房中著作，「玄素」也常成為房中的代名詞。關於早期房中書的考證可參見林富士，〈略論早期道教與房中術的關係〉，《中央研究院歷史語言所集刊》，72：2，2001年6月，頁233-300。

乎有所不同，從記載來看張道陵對原本的房中之法做了一些改變，至於是具體上有哪些不同，上述寥寥數語我們實在無法斷定，不過可以肯定的是其改變應該是在實際操作的層面上，或許是在進行的次序做了些更動。除了以房中術為人治病之外，張道陵還創造了一種獨特的療法，這種療法基本上是一種宗教儀式，透過懺悔罪過、與神明盟約，不得再犯，使病者獲得寬恕而得以病癒。

上清經派對於醫療的態度來看，他們的治療方式完全是兼容並蓄，楊羲在治療疾病時不僅僅採用藥物、針灸，還有一些以「養生」、「存思」爲主的道法，甚至於也有符水、以及天師道所創用的「首過」、「章奏」療法，不過要特別強調的是，雖然上清經派對於治療疾病的方式具有很高的接受性，他們還是有特別看重的醫療方式。由於上清經派認爲人們家中不安，或是有疾病、喪亡、光怪陸離之事，或是錢財上的損失，都很有可能是鬼所引起的，在死後世界中有鬼與之有官司訴訟，也就是所謂的「冢訟」或「墓注」使然：

人家有疾病、死喪、衰厄、光怪夢悟、錢財減耗，可以禳厭，唯應分解訟墓注為急，不能解釋禍方未已(已)。⁸⁸

這種由鬼所引起的疾病，上清經派最急迫的治療方式不是禳除，也不是符咒，而是「分解冢訟、墓注」爲要。至於如何解決冢訟、墓注所引起的疾病，主要則是以章奏的儀式來解決，例如許謐晚年困於疾病，楊羲在與其書信中認爲其病乃是「注炁」使然，贊同以「上章」的方式斷絕「注鬼」之害：

羲近連亦夢小掾，有所道小云云，大都無他耳！亦欲不復信夢悟，故不止白耳！尊疾患未和，多當是注炁小動，所以爾耳！上章根具，亦當足滅之，謹白。⁸⁹

另外，六朝靈寶經派的領袖人物陸修靜，雖也能用符、用藥治病，但是他所看重的醫療方式似乎還是齋醮科儀，根據《道學傳》的記載，他爲宋明

⁸⁸ 《真誥》，卷七，〈甄命授第三〉，頁16下-17上。

⁸⁹ 《真誥》，卷十七，〈握真輔第一〉，頁18下-19上。

帝治病的方式便是採用了靈寶派的齋法：

宋大始七年，明帝不豫。先生率眾見三元露齋，為國祈請。至二十日，雲陰風急，輕雨灑塵。二更再唱，堂前忽有黃氣，狀如寶蓋，從下而昇，高十丈許，彌覆階墀，數刻之頃，備成五色，映曖檐楹，徘徊良久，忽復迴轉，至經臺上，散漫乃歇。預觀齋者百有餘人，莫不皆見。事奏，天子疾瘳，以為嘉祥。⁹⁰

我們可以清楚看到在魏晉南北朝這段期間，仙人們的醫者形象相當複雜，治療方式也即為多樣化，不過我們從其呈現出來的整體形象上來看，其實可以看出其社會形象在此時具有濃厚的宗教色彩，特別是從各個不同的道派來看這些神仙形象，雖然都是醫療，即使對於各種醫療方式的重視不一，但都顯示出此時的神仙醫者呈現出一種強烈的宗教性格。

（三）以醫藥治病乃至於立名醫壇的仙人

值得注意的是，魏晉南北朝時期神仙們的醫者形象呈現出強烈的宗教性格，但這無法令我們忽視同時期的醫藥發展也對仙人們的醫者形象產生影響，這段期間雖然神仙的醫療方式以宗教性療法居於多數，但是他們仍舊重視醫藥的使用，大概來說，早期道教內部對於使用醫藥治病之事，至少有三種不同的態度。第一種是反對或不主張使用世俗的醫藥（針灸和藥方）。第二種是有條件地接受以醫藥作為治病的方法，也就是在使用醫藥時加入宗教儀式，使鬼神之力透過藥物或針灸使人癒病。他們雖然不完全排斥，但也不太仰賴或重視世俗的醫藥。第三種是接受並肯定世俗的醫藥，認為醫藥是重要而有效的醫療方法，也是道士必修的道術、方技之一。不過他們也認為醫藥並不是唯一的治病方法，且醫藥只是仙道的初階。⁹¹儘管如此，以醫藥治病為人治病，甚至後來在中國醫學史上佔有一席之地的仙人也在此時出現，而到了唐代，更是出現一位集唐以前醫學之大成的名醫孫思邈。

⁹⁰ 馬樞，《道學傳》，收於陳國符，《道藏源流考》（台北：古亭書屋，1975年1版），卷7，〈陸修靜〉，頁468。

⁹¹ 林富士，〈試論中國早期道教對醫藥的態度〉，《臺灣宗教研究》，1：1，2000年10月，頁107-42。

首先我們可以先從《神仙傳》中記載東漢末年的封衡的例子來看，據記載他：

聞有病死者，識與不識，便以腰間竹管藥與之，或下鍼，應手立愈。⁹²

此外還詳細記載了因病被棄於山中的趙瞿，其得遇仙人，並且從仙人之處得到藥物來治癒疾病，甚至因而得仙：

趙瞿…得癩病，重，垂死。或告其家云：「當及生棄之，若死於家，則世世子孫相蛀耳。」家人為作一年糧，送置山中。……瞿悲傷自恨，晝夜啼泣。如此百餘日。夜中，忽見石室前有三人…問瞿：「必欲愈病，當服藥，能否？」神人乃以松子松柏脂各五升賜之。告瞿曰：「此不但愈病，當長生耳。服半可愈，愈即勿廢。」瞿服之未盡病愈，身體強健，乃歸家。⁹³

同樣地馬鳴生也曾一度因為捕賊而死，遇仙人「以藥救之，便活」，後來也因而追隨仙人，成仙而去。見於宋文帝時的劉（怡一+畫），也是「頗以藥術救治百姓，能勞而不倦。用藥多自採所識草石，乃窮于藥性」，⁹⁴而在《真誥》中更記錄了許多神仙指示以藥物治病的事例，例如南嶽夫人便嘗在降真中指示許謚服用五飲丸來治療「淡飲」一疾：

六月二十三日夜，南嶽夫人告。長史素患淡飲，比來疾動，故有此告，五飲丸即是世中者耳。精合五飲丸，當大得力，且可自靜息乎。⁹⁵

這些神仙以醫藥治病所呈現出來的一種醫者形象，一直持續至唐代，杜光庭《神仙感遇記》中更記載了一位能以藥物活死人，甚至使人延長壽命的楊大夫，據傳他：

楊頗留心鑪鼎，志在丹石，能製反魂丹。有症悞暴死者，研丹一

⁹² 《神仙傳》，卷 10，頁 44a。

⁹³ 《神仙傳》，卷 13，頁 12a-b。

⁹⁴ 馬鳴生見《神仙傳》，卷 2，頁 8a；劉（怡一+畫）見《洞仙傳》，卷 1，頁 32。

⁹⁵ 《真誥》，卷七，〈甄命授第三〉，頁 8 上。

粒，拗開其口，灌之，即活。嘗救數人。有闔官夏侯者，楊與丹五粒以服之，既而以為冥官追去，責問之次。白云：「曾服楊大夫丹一粒耳。」冥官既遣還。夏侯得丹之效，既蘇，盡服四粒。歲餘，又見黃衣者追捕之云：「非是冥曹，乃泰山追之耳。」夏侯隨去，至高山之下，有宮闕焉。及其二門，見二道士問其平生所履，一一對答，徐啟曰：「某曾服楊大夫丹五粒矣。」道士遽令卻迴。

96

從魏晉以降，神仙以醫藥治病方式雖然在諸多宗教性療法的遮蓋下，顯得有些薄弱，不過確實作為醫者形象的一部份是無法被忽視的，且這段期間更是出現了數位日後在中國醫學史上頗具聲望的醫者，《神仙傳》記載的董奉為人治病不收取任何的報酬，而是使人依疾病的嚴重程度來決定栽種杏樹的多寡，直至今日我們仍然稱呼醫學界為「杏林」，其實便是緣起於此。對於醫療體系做出貢獻，而在醫學史上立足的仙人首推葛洪，他雖然不是一個專業的醫者，也不曾為人治病，但他對醫藥治病的態度非常積極，也曾經修習醫術，整理醫藥典籍，如《抱朴子》中他便自言：

余見戴霸華他所集金匱綠囊崔中書黃素方及百家雜方五百許卷。甘胡呂傳周始甘唐通阮南河等，各撰集暴卒備急方，或一百十，或九十四，或八十五，或四十六，世人皆為精悉，不可加也。余究而觀之，殊多不備，諸急病甚尚未盡，又渾漫雜錯，無其條貫，有所尋按，不即可得。而治卒暴之候，皆用貴藥，動數十種，自非富室而居京都者，不能素儲，不可卒辦也。又多令人以針治病，其灸法又不明處所分寸，而但說身中孔穴榮輸之名。自非舊醫備覽明堂流注偃側圖者，安能曉之哉？余所撰百卷，名曰玉函方，皆分別病名，以類相續，不相雜錯，其救卒參卷，皆單行徑易，約而易驗，籬陌之間，顧眄皆藥，急之病，無不畢備，家有此方，可不用醫。醫多承襲世業，有名無實，但養虛聲，以圖財利。寒白退士，所不得使，使之者乃多誤人，未若自閑其要，勝於所迎無知之醫。醫又不可卒得，得又不肯即為人使，使媵理之微疾，

⁹⁶ 唐·杜光庭，《神仙感遇記》，（《正統道藏》第38冊，台北：新文豐出版社，1988年版），卷112，頁27b-28a。

成膏肓之深禍，乃至不救。且暴急之病，而遠行借問，率多枉死矣。⁹⁷

雖然顯示出葛洪對於世俗醫者輕賤鄙視之意，但他也極力肯定醫藥對於治病的重要性，並且實踐自己的主張，研究醫藥，編纂《玉函方》、《救卒》供世人使用，其對疾病的認識和分類，以及對於藥方的整理和創製，使他在中國醫學史上佔有一席之地。⁹⁸

其次，則是六朝時期的陶弘景，他不但出身自醫學世家⁹⁹，精研醫藥之學，且與葛洪不同的是，陶弘景具有實際的藥物醫療經驗，他曾經「恒合諸驗藥，給施疾者」¹⁰⁰。其著作相當繁多，傳有 44 種，關乎醫藥的方面便有《效驗試用藥方》五卷、《服草雜藥法》一卷、《集金丹藥百要方》一卷、《服雲母諸石藥消化三十六水法》一卷、《斷穀秘方》一卷、《靈方秘奧》一卷、《補闕肘後百一方》八卷、《本草經集注》等等，除了最後兩部作品外，上述的醫藥作品皆已失傳。陶弘景的作品主要都是匯集、改訂、補充註釋之作，而非個人經驗的集結，其《補闕肘後百一方》便是針對葛洪《肘後備急法》進行補充，而由《神農本草經》重新編纂註釋而成的《本草經集注》所收藥物比《神農本草經》多出一倍成，730 種，並將原來的三品分類改爲七大類。¹⁰¹而陶弘景的這兩部醫藥作品，對後世醫學產生莫大的影響。

唐初孫思邈則是一位兼具理論、臨床的醫學家，其主要的貢獻是針對唐代流行的張仲景醫學理論—傷寒論，做出重大變革，使藥方數量及劑型

⁹⁷ 晉·葛洪《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，2002年3月2版5刷），卷15，〈雜應〉，頁272。

⁹⁸ 關於葛洪在醫藥方面的成就，可參見馬伯英，《中國醫學文化史》（上海：上海人民出版社，1994年1版），頁330-335；以及胡孚琛，《魏晉神仙道教》（台北：台灣商務印書館，1995年），頁306-22。

⁹⁹ 陶弘景的祖父陶隆、父親陶貞寶都「深解藥術」，行醫救人，詳細情況可參見陶翊，《華陽隱居先生本起錄》，收於《雲笈七籤》，卷107，頁2b-3a。

¹⁰⁰ 陳·馬樞，《道學傳》（陳國符，《道藏源流考》，台北：古亭書屋，1975年1版），卷八，〈陶弘景〉，頁470。

¹⁰¹ 關於陶弘景這兩部有關醫藥的著作，可參見馬伯英，《中國醫學文化史》，頁338-39；吉元昭治著，楊寧譯，《道教與不老長壽醫學》（四川：成都出版社，1992年1版），頁220-22。

種類大為增加。在臨床醫學上應用補劑與孫思邈有密切的關係，因歷來只有以針灸補瀉，用方藥作補卻未嘗出現，在孫思邈《千金要方》則有許多章節中都有關於補虛方劑的論述，而在其晚年的作品《千金翼方》中則更進一步將「補益」闢為一卷，使得這種與道家、道教有關的神仙養生、補養方法，成爲一種臨床使用的治病方式。¹⁰²

小結

從秦漢以來，中國所發展出的宗教信仰一直都是具有強烈的現世性，或許這與戰國以來發展出的死後世界有關，無論是「黃泉」或「幽都」都不是人們所樂意前往的地方，¹⁰³由「人生短如露」所產生的焦慮性，使得人們特別在意此世的平安順遂，雖然統治階層以政治爲其關切點，一般百姓則以個人福祉爲重心的差異，但是這種對現世利益的強烈色彩，一直都是中國傳統信仰的核心。這種狀況基本上到了魏晉南北朝時期仍舊沒有什麼太大的改變，現世利益依然是人們的信仰意識的主要特徵。在中國傳統信仰觀之下，乞求天下雨、五穀豐收、招福禳災的信仰意識一直都非常強；無論是道教或是儒家，對於現世利益的強調雖有個人、國家之分，但是基本上他們均著重於此世的安樂。甚至原本強調涅槃、解脫的佛教在這段期間也不得不開始進行祈求現世利益的懺法、齋法，而創造出許多具體的神異、神怪修法。¹⁰⁴

以此爲背景來看神仙們在歷代的人們心中所呈現出的社會形象，仙人混跡凡間，爲人們解決現實生活中的困境，這種具有濃厚現世利益色彩的模樣其實並不難想像。而對人們做出警告，使人趨吉避凶，以及爲人治療

¹⁰² 關於孫思邈的醫藥成就，請見馬伯英，《中國醫學文化史》，頁 339-45；吉元昭治，《道教與不老長壽醫學》，頁 223-25。

¹⁰³ 有關戰國以來死後世界觀的討論詳細可參見蒲慕州，《追尋一己之福—中國古代的信仰世界》（台北：允晨文化，1995年10月初版），頁 90-95。

¹⁰⁴ 參見山田利明，〈六朝道士の信仰意識の形成—宗教的正統と異端〉，《六朝道教儀禮の研究》（東京：東方書店，1999年），頁 369-387。其中特別是在結論部分，山田利明對於整個六朝時的信仰意識點出一概括性的狀況，事實上這種對現世利益的追求，在整個中國宗教歷史中實是普遍存在的一種現象，也許可以被視爲中國宗教的主軸。

疾病乃至於起死回生，卜者、醫者兩種分別代表了人們對於此世最根本想望的投射，希望能夠預知禍福，以避凶患，迎取福祥；希望疾病能夠痊癒，使人、家不受疾疫之苦。這種深沉但是日常生活中基本的需求，呈現出仙人最主要的社會形象。然而呈現在時間序列中，這種助人救難的形象還是會隨著時間流轉，有著不同的呈現方式。

秦漢時期的仙人們呈現的主要是一種地方守護的姿態，他們預告災難、治療疾病，對象往往都是一個區域中的所有人，鮮少特別針對個人而發，或許這是秦漢地方祠祀佔據了人民主要信仰空間使然，原本地方祠祀的對象被納入神仙體系之中，但是這種地方性格卻不曾隨著神仙化而消失，而使得早期神仙社會形象呈現出濃厚的地方性。漢代至魏晉南北朝期間，隨著道教教團的興起，神仙與社會之間的聯繫又發生變化，逐漸與個人、家庭發生關係，仙人所預警、醫治的對象不再以某個地方來加以含括，轉而以個人、家庭為主。魏晉晚期至唐代，這種卜、醫的仙人形象透過道教教團的成形、強化，不僅僅呈現出一種對國家天下的關心，更在醫藥史上佔有一席之地，這種形象的成形可能與上清經派有關，而上清經派的建立與六朝士族脫離不了關係，因此我們在此可能必須將儒家思想的影響納入可能的考慮中。