

經驗與教法：《太平經》「內學」之研究

張超然

政治大學中國文學博士

提要

如同其他宗教的信仰者，道士也追求與其所信仰的「宇宙統體」合一的境界，所謂「與道合同」。雖然如此，但在唐以前的道經中卻難以發現這一方面的經驗記述。如此不太談論自身修行經驗的情形，可能是受限於道教經訣文體的形式，而這樣的文體形式卻也反映了道教經法的傳授者寧願花費更多的心力在於教訣方法的指導上，而不多分享個人經驗。即便在《太平經》這樣以問答或會話為主要的文體形式，較之經訣形式已經更容易在師徒的問答間表述個人經驗，但仍舊很難找到現身說法的例子。

但是仍有幾則保留在《太平經聖君秘旨》中的守一經驗，與其具體操作方式同時被抄錄下來，以操作手冊的形式留存至今。由此我們相信道士在經法講授過程，將其經驗轉換成具體操作方法，形成單一修法，或組織成系列修法；而此系列修法又與其宇宙論、神靈系譜結合，進一步發展成系統教法。本文即從《太平經》「問答體」中所反映的傳授實況出發，討論其傳授方式，分析在師徒傳承過程中教法增衍與系統化的情形。

關鍵字：道教，太平經，內學，守一

密契狀態的來臨可以經由預備性的刻意操作激發，例如集中注意力，做某些特定的身體動作，或是用其他密契主義手冊所規定的方式。專業的密契者在其發展的巔峰時，常會盡心竭力地組織其經驗，並整理出一個以這些經驗為基礎的哲學。

——威廉·詹姆斯《宗教經驗之種種》

前言

如同其他宗教的信仰者，道士也同樣追求與其所信仰的「宇宙統體」(cosmic unity)合一的境界，所謂的「與道合同」。雖然如此，但我們在唐以前的道經中卻異常困難發現道士在這一方面的經驗記述。如果我們相信歷來高道在其長期修行過程中，曾經獲致一定程度的得道經驗，那麼，不禁令人懷疑他們為何沒有留下相關的記錄？為什麼我們會如此缺乏這方面的資料？但是這樣的懷疑或許是不正確的。就如同前引詹姆斯(William James)所論「密契狀態」與激發其來臨的「預備性的刻意操作」之間所存在的經驗與方法的關係，¹或許相較於描述他們自身的得道經驗，道教的修行者投注了更多的心力在於教導如何獲致此經驗的方法與技巧。也就是說，道教的修行者並非沒有記錄、留存其密契經驗，而是採取另一種方式。

這樣的想法不全是憑空臆測。如果我們稍稍留意道教經典的文體與篇章結構，便可發現其中除了為數不多的「本文」²以外，大部分的經文是由訣法所組成，有些甚至是不同時期的師訣累積增衍而成。亦即，師徒傳承之間，師父可能以其自身修行經驗，對於舊傳修法進行補述說明，便成了「新訣」，而被弟子增錄於舊典之上。亦即修行經驗的累積與修法的進化相互作用，使教法也不斷增衍。如此的發展情形不單只是從道經文體與結構所得到的啟示，在其他密

¹ 威廉·詹姆斯(William James)著，蔡怡佳、劉宏信譯，《宗教經驗之種種(The Varieties of Religious Experience)》(台北：立緒文化，2001年)，頁459。

² 粗略地說，道教稱來自天界、具有與宇宙本體相同性質的圖文性訊息為「天文」或「天書」，此即道教經典的「本文」，而解釋此「本文」之意義與使用方法的文體則為「玉訣」。

契經驗的例子中也能見到，如同詹姆斯早已為我們指出的：「專業的密契者在其發展的巔峰時，常會盡心竭力地組織其經驗，並整理出一個以這些經驗為基礎的哲學」³，道教修行者雖然在師承經法上受到一定程度的限制，不一定能自由地在其經驗之上發展出個人哲學，但依其經驗對舊說以要訣或注釋的形式進行新詮釋則是被允許的。

因此，這個「新訣」雖然是以修法形式出現，但實際上仍可透過分析，一窺中古道士的得道經驗。也就是，道教得道者的經驗雖然沒有被直接記述下來，實際上它們可能已經轉換成口訣的形式依附在經典之中。而這則是造成我們今日可以見到大量中古時期的道教經訣，卻罕見某一得道道士現身說法的可能原因。

傳自漢末的《太平經》系文本，因其多以問答或會話等文體形式，留存師徒間的教法傳承與交流，是少數明顯包含經驗記述的道教文獻。根據已有的研究成果，我們已能大致掌握其中教法的內容、主旨、結構與傳承情形。⁴本文則希望在這些成果之上，進一步釐清以「天師」與六真人為代表的道教修行團體採行何種傳授方式，其傳授方式在教法的系統化過程所扮演的角色；除此之外，我們則希望討論天師教法的結構與系統，了解在背後支持其成立的宇宙論、神靈系譜；最後，我們也希望深入教法之中，了解此一修行團體究竟教導何等的身體操作，以之獲致其所關懷的宗教經驗，以及這樣的經驗如何再被組織成有系統的教法。

一、《太平經》「問答體」中所反映的傳授實況

自從熊德基依文體差異分析現存道藏本《太平經》，並解說其成書歷史之

³ 威廉·詹姆斯著，蔡怡佳、劉宏信譯，《宗教經驗之種種》，頁 460。

⁴ 《太平經》已累積相當豐碩的研究成果，且已有多篇此領域研究史及研究書目的整理，如李豐楙，〈當前《太平經》研究的成果及展望〉，收入龔鵬程著，《道教新論》（台北：臺灣學生書局，1991年），頁 325-334；黎志添，〈試評中國學者關於《太平經》的研究〉，《中國文化研究所學報》N.S.5(1996)；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》69:2（1998），頁 205-244。

後，⁵雖然後來學者對於熊氏所標舉的三種文體的命名與其成立時間的判定有不同意見，⁶但基本上多贊同這樣的研究方法，並在此基礎上繼續深化其研究。⁷而且大部分的學者也都同意在這三種不同的文體（說教體、會話體、問答體）⁸中，以天師與真人之間的「問答體」為最晚成立的部分，⁹甚至林富士更推測《太平經》「全書甚至就是由這個部分的作者集結而成，而其作者應該就是進行一問一答的『天師』與『真人』」，認為他們是本書的形成與流傳過程中最具關鍵性的人物。¹⁰以此，林氏爬梳經文中的敘述，詳細考察了「天師」與「真人」的身分及其彼此關係，具體描繪出此一《太平經》成書前最為關鍵的一次傳承活動。¹¹

此次的傳承可以從「天師」這個角色說起。自承「以天為師」且已「上與天合意」、「知天所欲言」的天師，由於天意命其傳法（39.50.71）¹²，故握持經本，四處遊走，尋找可以「與之深語」的傳授對象。「問答體」中的六位真人即是天師在接觸過許多弟子後，首先受到天師認可的傳授對象。

⁵ 熊德基，〈《太平經》的作者和思想及其和天師道的關係〉，《歷史研究》1962 年第 4 期，頁 9-10。

⁶ 熊德基將道藏本《太平經》的文體分為：「散文體」、「對話體」和「問答體」。但高橋忠彥將對話體改為會話體，散文體改為說教體。林富士也同意高橋氏的命名。詳參高橋忠彥，〈《太平經》の思想構造〉，《東洋文化研究所紀要》第 95 冊（1984），頁 297。林富士，〈試論《太平經》的主旨與性質〉，頁 212，註 24。

⁷ 如蜂屋邦夫、高橋忠彥與林富士即分別在《太平經》的三種不同文類的分類基礎上，進一步地討論其思想與主旨。蜂屋邦夫，〈太平經における言辞文書——共・集・通の思想〉，《東洋文化研究所紀要》第 92 冊（1983），頁 35-81。高橋忠彥，〈《太平經》の思想構造〉，頁 295-336。林富士，〈試論《太平經》的主旨與性質〉，頁 205-244。

⁸ 本文亦採高橋忠彥對這三種文體的命名。詳見註 6。

⁹ 林富士，〈試論《太平經》的主旨與性質〉，頁 212。

¹⁰ 同上。

¹¹ 同上著作，頁 212-216。

¹² 俞理明，《太平經正讀》（成都：巴蜀書社，2001 年），卷 39，〈解師策書訣第五十〉，頁 71。本文所引《太平經》經文多為此本，此後則類此，以「卷數，篇數，頁數」的方式直接標示於引文之末。

(47.63.119-120)「問答體」中所保留的天師與真人的對話即是這一次傳授的記錄。根據這些記錄，我們可以大致了解當時天師所採行的傳授方式：其中有以授予「道書」的方式，令真人攜回住處研讀、精思、討論、修行；¹³或有就真人研讀後所提疑問或心得，予以口頭解惑(51.78.158)；或有真人就口教內容進一步思考、提問，以求解答、教示者，如真人所言：「今六真人受天師嚴教，謹歸各居閑處，思念天師言，俱有不解，唯天師示訣之。」(65.101.197)

¹⁴

除了已經成文的道書外，許多天師口頭上的教導都被要求記錄下來，如天師所言：「吾將具言之，真人自隨而記之，慎毋失吾辭也。」(41.55.80，又見47.63.116, 48.65.128等)這主要因為天師以真人的求問為天的意旨，是「為天問事」(65.100.196)，「天故使子求問之也」，如「不言不行，恐逆天意」(50.67.144)，因此要求真人將自己的回答記錄下來，作為「天談」¹⁵的記錄。而這些師訣記錄則成為天師教法的重要教材，所謂「學於師口訣者，勿違其師言，是其大要一也」(70.106.229)。因此，我們可以將目前《太平經》中所見的「問答體」視為天師口訣的文字記錄，¹⁶而這也就是為什麼其中篇章多以「某某訣」題名

¹³ 《太平經正讀》(72.109.238)。林富士，〈試論《太平經》的主旨與性質〉，頁214。而六真人受得天師道書後，多就天師所傳授的內容聚集討論，這是根據天師所傳拘校文書的研討會形式的具體實況，其例子見〈來善集三道文書訣〉(86.127.262)。

¹⁴ 如龔鵬程、林富士所指出的，天師與真人之間的問答不一定是很平和的氣氛下進行的，或有出現激烈對話的情形。而且天師也不一定會對真人所提問題一一回覆，如其便曾言：「行，書多悉備，頭足腹背表裏悉具，自與眾賢共案之，勿復問。」(37.47.62)龔鵬程指出這樣的問答方式乃是模擬漢代經學師法傳統中的「問難」形式，而天師傳經的方式也受到章句之學的影響。龔鵬程，〈受天神書以興太平——《太平經》釋義〉，《道教新論》(台北：臺灣學生書局，1991年)，頁137-141。林富士，〈試論《太平經》的主旨與性質〉，頁214。

¹⁵ 天師常以天的代言人自居，故以其所言為「天談」，如：「天地大疾之悒悒，故遣吾下具語，分解天下人意，使眾賢明共策吾辭，吾辭則天談地語也。」(90.131.286)

¹⁶ 部分學者以「問答體」中提及「洞極之經」的字樣，便以此部分為《洞極經》。如後所論，這樣的看法有待商榷。

的原因。另一方面，如果這是天師對於其過去所受經法的口頭講解，那麼這也就成為理解天師教法的重要資料。雖然其中許多篇章是由天師解釋訣法，真人記錄而成；而真人在天師教法上也可能有所闡發，所謂「誠得歸便處，日夜惟思，得傳而記之，反覆重疏，冀其萬世無有去時也」（50.67.144）；甚至除了「詳實」記錄天師所教示之訣法外，如真人曾經提問的：「吾復欲都合正所寫師前後諸文，使學者不得妄言，豈可聞乎」（70.106.229），真人也可能投入「合正（滙集勘正）」天師示訣記錄的工作，而與天師共同發展其教法，但從真人與天師的互動情形看來，其中所反映的恐怕仍是以天師的意見為主。

即便天師已經認可真人成為其受法弟子，但並未因此便長時間投入傳法活動，相反的，卻與真人相處一段時日後便亟欲離開，而且似乎再無回返的打算。¹⁷然而這樣的計畫卻因為受到真人真摯誠懇的態度感動，認為他們應是皇天所祐的「陽精」，而且中國也可能因為這些真人的出現而將興盛、太平，因此而有所變動。天師後來繼續停留，特別為這些真人解說究竟。¹⁸另外也因為天師視這些真人的提問為天之所使，故而不敢亟以己意而速求去世，害怕因此獲罪於天，而繼續他的傳法活動。¹⁹也因此我們才能夠擁有「問答體」中所保留的許多當時天師與真人的問學記錄。

林富士的研究已經引領我們貼近《太平經》成書前最為關鍵的一次傳授情

¹⁷ 〈道無價却夷狄法〉：「天師將去，無有還期」（46.62.111）；「（天師曰：）子前問事之時，吾欲去久矣！」（88.129.278）這或許與天師已為「去世」之人，而急於遠離人世有關，如〈六罪十治第一百三〉：「（天師曰：）今吾已去世，不可妄得還見於民間，故傳書付真人。」（67.103.215）

¹⁸ 〈作來善宅法〉：「（天師曰：）真人前。子前問事之時，吾欲去久矣，故中與子斷訣之文。見子倦倦，知為皇天祐陽精。所以然者，見真人精，中國當大興平，八十一域善人當降，來歸中國，故吾為子更止留，悉究竟說之也。所以然者，見真人為天問事不止，反恐得大過於子，得謫於天地，故不敢棄，道而中去也。」（88.129.278）

¹⁹ 雖然如此，但天師的去世仍然是這群師徒必須面對的事實。因此，除了積極傳授道書，要求真人詳案書文，並親自為真人解惑示訣外，天師也多方教導真人拘校上古中古下古文書之法，要求日後若遇無法信解天師所傳書文的情形，則可以之拘校古文，以求「大解」及至「大信」。（37.47.61）

形。雖然他並未論及這次傳授可能與那一個具體的個人或團體有關，也因過於複雜而不討論其成書年代的問題，²⁰但仍然從「問答體」的內容中推論《太平經》「全書應該在天師與真人的『問答』記錄完成之後不久便已編成，若非出自天師之手，便是出自真人或真人的傳人之手」。林氏保留對於天師與真人所處年代的推斷，但同意今本《太平經》在六朝梁陳時已經茅山道士重新整理、編輯的看法。²¹相對於此，熊德基利用《後漢書·襄楷傳》中襄楷上疏時間與「問答體」中提及的經文出世時間，研判「問答體的經文，是襄楷作于延熹八年，上獻於九年七月之後」²²。熊氏認為「問答體」為襄楷所作的看法論據不足，²³但對於「問答體」的成書與獻書時間的討論卻很有啟發性，只是其中仍有一些需要修正的錯誤以及無法釐清的部分。²⁴

²⁰ 林富士雖未提出自己的看法，但整理了在他之前學界關於《太平經》著作年代的三種看法：1) 今本為漢時舊作（但有成於一人之手與非一時一人之作等不同意見）；2) 今本大體為漢時之作，但已經南朝梁陳時上清經派道士編修；3) 陳時道士之作品，與漢代《太平經》無多大關聯。其中持第三種意見者似乎只有福井康順一人。詳見林富士，〈試論《太平經》的主旨與性質〉，頁 208，註 10。

²¹ 同上著作，頁 226。

²² 熊德基，〈《太平經》的作者和思想及其和天師道的關係〉，頁 11。

²³ 襄楷所獻書未必如熊德基所言是為襄楷所作，其原因如下：1) 熊氏所引論據未能證成此書為襄楷所作；2) 熊氏亦曾言及，襄楷疏文與《太平經》經文文風不同；3) 雖然熊氏極力引述襄楷疏文之內容於《太平經》經文中多所反映，但此亦不能證明二文即同一作者。也有可能是襄楷細讀經文後受其影響的結果；或者襄楷結識「問答體」的作者，常與之討論國事，而有相同的見解。

²⁴ 如熊氏引用〈神人自序出書圖服色訣〉：「（真人曰：）『今受天師嚴教深戒之後，宜何時出此止姦偽，興天地道之書乎？』（天師曰：）『乙巳而出，以付郵客往通之者也。後世歲歲在玄甲乃出之。是天諸甲之首，最上旬也，與元氣為初，乃以書前後付國家，可以解天地初起以來更相承負之厄會也。』」（102.165.372）真人曾詢問天師所受教戒應何時出書的問題，對此，天師給予非常明確的答覆「乙巳而出，以付郵客往通之者也」。但在此之後，卻又補上一句「後世歲歲在玄甲乃出之」。這是極為關鍵的資料。天師強調日後必須在玄甲歲才能出書，這主要根據〈師策文〉（38.49.66）。天師曾為真人解釋〈師策文〉的意涵。其中「潛龍勿用坎為紀」一句，

此外，自從《玄門大義》中關於「太平部」的佚文受到關注後，²⁵便有學

天師解釋：「潛龍者，天氣還復初九，甲子歲也，冬至之日也，天地正始起於是也。……夫物將盛者，必當開通其門戶也。真人到期月滿，出此書，宜投之開明之地。……玄甲歲出之。」(39.50.68-69)天師認為「問答體」應該在「天氣還復初九」或「與元氣為初」等陽氣初始之時——也就是作為「諸甲之首」的「甲子歲」或「玄甲歲」時——出書。但很顯然真人這次趕不及在「玄甲歲」(甲子)出書了，故而天師通融在乙巳歲出書，但要求「後世」必須回復「在玄甲歲乃出之」的規定。這樣的敘述，如熊德基所言，不意地透露出作者當時的時代定位，而又恰好對應上襄楷的獻書事件。襄楷第一次上疏的時間是在桓帝延熹九年(166)，疏中言及「臣前上琅邪宮崇受干吉神書，不合明聽」(《後漢書·襄楷傳》)，則上書的時間是在延熹九年之前，很可能便是延熹八年，因為延熹八年正好是「乙巳」年。如果是這樣，那麼襄楷在這個時間獻書即是按照天師的指示。那麼我們或許可以推測他如果不是天師六位弟子之一，便可能是真人所託付、負責往通上德明君的「郵客」。而延熹八年的獻書「不合明聽」，故襄楷於延熹九年又再上疏陳言。如此則襄楷的獻書應在延熹八年，而兩次上疏則在延熹九年，那麼熊德基認為「問答體的經文，是襄楷作于延熹八年，上獻於九年七月之後」的看法便需要修正。但是，如果「問答體」如實記錄了天師與真人的對話，那麼天師與真人的那場對話應是在甲子年至乙巳年間，而較接近乙巳年，問答體的成書也約在這個時候。然而，襄楷卻在上疏時說他所獻的是宮崇所受的干吉神書。如果我們相信襄楷的說法，那麼是否在宮崇獻書之前，「問答體」便已存在，則天師所指示的「乙巳而出」便不是桓帝時的乙巳年(165)，應在更早之前。王明即利用此襄楷的說法，推論干吉為最早撰經、傳經者，而宮崇為最早傳授這部經書並加以增演者。熊德基，〈《太平經》的作者和思想及其和天師道的關係〉，頁10-11；王明，〈論《太平經》的成書時代和作者〉，《道家和道教思想研究》(重慶：中國社會科學出版社，1984年)，頁199。

²⁵ 《玄門大義》關於「太平部」的佚文分別見於唐初的《道教義樞》卷二第九「七部義」以及北宋的《雲笈七籤》卷六第一四「三洞經教部」。吉岡義豐認為此二書的記載都是自隋代的《玄門大義》抄出。歷來學者或間引其一，但未注意其間文字略有小異，因此有不同的解讀。前田繁樹對此有詳細的討論。參見前田繁樹，〈再出本《太平經》について——六朝末道教諸派の中で〉，《道教文化への展望》(東京：平河出版社，1994年)，頁158-162。然前田氏的討論多及於日本學界，中文學界如陳國符、湯一介的看法則未見引述。陳國符，〈《道藏源流考》〉(北京：中華書局，1963年初版1989年三刷)，上冊，頁88-89。湯一介，〈《太平經》——道教產生的思想準備〉，《魏

者開始留意此文轉引《正一經》所提及一百四十四卷本的《太平洞極經》，認為此為流傳於天師道內部的傳本，²⁶而與于吉的傳本不同。甚至以「問答體」中經常出現「洞極」字眼，且其為「天師」與真人的問答記錄，便推斷現存道藏本中的「問答體」即是流傳於天師道教團內部的《太平經》版本，也就是《正一經》所提及的《太平洞極經》。²⁷

但是如此單單依據一份《正一經》的孤證，便要相信有一部天師道所傳的《太平洞極經》存在是有困難的。²⁸將此經與《抱朴子內篇》所提及的五十卷

晉南北朝時期的道教》(台北市：東大出版，1988年初版1991年再版)，頁26-35。

²⁶ 陳國符便認為于吉《太平經》之外，「另有天師所傳《太平洞極經》一百四十四卷」。山田利明同意吉岡義豐引用《雲笈七籤》卷六第一四「三洞經教部」引《玄門大義》：「今甲乙十部，合一百七十卷。今世所行。按《正一經》云：『有太平洞極之經，一百四十四卷。』今此經流亡，殆將欲盡」的看法，認為有兩種不同版本的《太平經》存在，即流傳於天師道的《太平洞極經》與于吉所受的《太平清領書》(或稱《甲乙經》、「甲乙十部」或《太平經》)。而這兩種《太平經》版本在《抱朴子內篇·遐覽》中已經登錄：「《太平經》五十卷、《甲乙經》一百七十卷」。因此，山田氏認為《太平洞極經》在《抱朴子》以前(即四世紀以前)即已存在。前田繁樹也依此文認為在《玄門大義》成書的隋代，流傳著兩種《太平經》的版本，分別為「于吉本」與「天師本」。詳見陳國符，《道藏源流考》，頁81、88。山田利明，〈《太平經》における守一と存思〉、〈六朝における《太平經》の傳承〉、《六朝道教儀禮の研究》(東京：東方書店，1999年)，頁28、162。前田繁樹，〈再出本《太平經》について——六朝末道教諸派の中で〉，頁160。

²⁷ 山田利明，〈《太平經》における守一と存思〉，頁27-28。姜守誠，2006，〈《太平經》成書的中間環節——「洞極之經」年代考論(上)(下)〉，《宗教哲學》第37、38期，頁116-139、160-178。陳國符亦言：「今本《太平經鈔》己部、庚部，《太平經》卷四十一、卷八十八皆詮《洞極經》」。陳氏此論亦應來自《太平經鈔》或《太平經》內文所見「洞極」用詞。陳國符，《道藏源流考》，頁89。

²⁸ 熊德基以《太平洞極經》未見著錄，亦未見徵引，直接否定此經存在，認為那只是因為「問答體」中多次出現「洞極」之類的字句而附會出來的異名而已。湯一介則同意陳櫻寧的看法，認為《太平洞極經》「是在東漢末年經過長期編撰的《太平經》的一種」，「並不是一部不同於《太平經》的著作」。康德謨(Max Klatenmark)也認為《洞極經》即指《太平經》。前田繁樹引述大淵忍爾教授的看法，認為所謂天師本

本《太平經》劃上等號的作法也過於輕率。²⁹如此論證天師道系《太平洞極經》的存在已不能令人信服，卻又因為「問答體」中出現「洞極」字眼與「天師」稱號，便劃歸為天師道派的作品，更是令人感到疑慮。如果細查《太平經》中的用例，可以發現所謂的「洞極之經」均指向天師所提倡的拘校天地開闢以來書文或言辭（所謂「拘校三古文」）所得到的編輯成果，³⁰而非指天師與真人間的問題。因此「洞極之經」便不會是目前我們所見的「問答體」。細讀「問答體」中的文字與思想，也很難想像那會是天師道的作品。那和我們目前所理解的天師道實在有很大的距離。如天師亟欲去世的態度與真人的隱士性格，天師甚至要求真人「不可復為民間之師」，便明顯與天師道派的人世特質有所扞

的《太平洞極經》也只有《正一經》的引述見到，其餘未曾見錄，而且《雲笈七籤》卷六引《玄門大義》也云：「今此經流亡，殆將欲盡」，故知此本在隋代幾乎亡佚。便不可能被編入現存道藏本中，成為我們目前所見的「問答體」。詳見熊德基，〈《太平經》的作者和思想及其和天師道的關係〉，《歷史研究》1962 年第 4 期，頁 12-13。湯一介，〈《太平經》——道教產生的思想準備〉，頁 29-30。Max Kaltenmark, "The Ideology of the T'ai-P'ing ching," Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion, edited by Holmes Welch, Anna Seidel, (New Haven: Yale University Press, 1979), p. 25. 前田繁樹，〈再出本《太平經》について——六朝末道教諸派の中で〉，頁 161-162。

²⁹ 山田利明，〈《太平經》における守一と存思〉，頁 28。

³⁰ 如〈件古文名書訣〉：「如都拘校道文經書，及眾賢書文，及眾人口中善辭訣事，盡記善者，都合聚之……是名為得天地書文及人情辭，究竟畢定其善訣事，無有遺失若絲髮之間。此道，道者名為洞極天地陰陽之經，萬萬世不可復易也」（41.55.81）；〈作來善宅法〉：「帝王來索善人奇文殊異之方，及善策辭、口中訣事……所上略同，使眾賢明共集次之，編以為洞極之經」（88.129.277-278）；〈拘校三古文法〉：「上第一善者，去其邪辭，以為洞極之經」（91.132.289）；「願問天地何故一時使天下人共集辭策及古今神聖之文，以為洞極經乎」（91.132.290）；「合其辭語，善者以為洞極之經，名為皇天洞極政事之文也」（91.132.292）。而真人亦曾以天師所言符合古今神書、賢明訣事而可列入「洞極之經」：「今天師言，乃都合古今河洛神書善文之屬，及賢明口中訣事，以為洞極之經」（88.129.276）山田利明曾仔細討論所有「洞極」或「洞極之經」的用例。詳見氏著，〈六朝における《太平經》の傳承〉，頁 153-155。

格。³¹

相對於以干吉、宮崇、襄楷為《太平經》的作者，或以「問答體」為天師道派傳本的論斷，直接根據「問答體」所作的撰述者的推測更能取信於人。可惜我們目前仍然無法明確判定「問答體」乃至《太平經》所屬道派，只能暫時視其為早期不知名的道教流派，但其間清楚表達的教法內容與刻劃鮮明的師徒傳授情形，已經足以提供我們了解道教修行團體究竟教導何等的身體操作，以之獲致其所關懷的宗教經驗，以及這樣的經驗如何在師徒傳授過程中傳遞與嬗變，乃至組織成有系統的教法。

二、教法傳承的神學背景

如同我們已經引用過的詹姆斯的看法，專業的密契者在其發展巔峰，常會組織其經驗，整理出以此為基礎的哲學。在《太平經》中的這個例子，雖然我們沒有足夠的資料了解天師組織其經驗的過程，但從其有系統地論述自身教法，並將修行法門組入其中的情形，已能幫助我們想見其過去發展教法的歷程。

天師所提的這套教法被粗分為「內學」與「外學」兩部分，其下更有一套綿密的學習次第（詳後），且其背後隱約存在著相應的宇宙論與神靈系譜。如〈九天消先王災法〉中所提出的「九人」，即羅列出宇宙間九種不同存在樣態的人格（無形委氣神人、神人、真人、仙人、道人、聖人、賢人、凡民、奴婢）。這九種人格因各自與宇宙中九種不同範疇（元氣、天、地、四時、五行、陰陽、文書、草木五穀、財貨）的性質相近，因而分別治理這些範疇。³²除此之外，

³¹ 〈六罪十治第一百三〉：「今吾已去世，不可妄得還見於民間，故傳書付真人。真人反得已去世俗，不可復得為民間之師，故使真人求索良民而通者付之，令趨使往付歸有德之君也。」（67.103.215）林富士也已對真人的隱士性格作了說明。詳見林富士，〈試論《太平經》的主旨與性質〉，頁 215。

³² 〈九天消先王災法〉：「凡事各以類相理，無形委氣之神人與元氣相似，故理元氣。大神人有形，而大神與天相似，故理天。真人專又信，與地相似，故理地。仙人變化與四時相似，故理四時也。大道人長於占知吉凶，與五行相似，故理五行。聖人主和氣，與陰陽相似，故理陰陽。賢人治文便言，與文相似，故理文書。凡民亂憤

又因為九種範疇相互之間具有生成關係，³³頗與宇宙生成論相合，而使得「九人」的排列同時表現出一種存在階序的意涵：

1. 無形委氣之神人 | 理元氣 | 神人之尊者，輔佐天君的大神
2. 神人 | 理天 | 天師
3. 真人 | 理地 | 六方真人
4. 仙人 | 理四時 | 四時之精神
5. 道人 | 理五行 | 五行之精神（以上五人助帝王教化）
6. 聖人 | 理陰陽 | 傳儒家學問之聖人
7. 賢人 | 理文書 | 傳儒家學問之賢人（以上二人為帝王臣）
8. 凡民 | 理萬物（理草木五穀）
9. 奴婢 | 理財貨

「九人」所對應的九種範疇不只用以了解宇宙的生成與構造，同時「九人」的出現也可作為某種宇宙衍進時程的標誌，如「九人」各自代表著九種氣，這「九氣」的合和便能召致「太上皇氣」的到來，從而進入太平盛世。³⁴天師指出，當「太上皇氣」到來時，「九人」便隨之出現，輔佐王者治理國家，³⁵因此天師教法中特別列有專門部分，詳論上德之君應如何署任九人之職，依其所能，為德君輔。³⁶我們也可因此反過來說，「九人」的出現即意味著「太上皇

無知，與萬物相似，故理萬物。奴婢致財，與財貨相似，富則有，貧則無，可通往來，故理財貨也。」(42.56.84)

³³ 「此九事迺更迭相生成也，但人不得深知之耳。」(42.56.85)

³⁴ 如「治得天心意，使此九氣合和，九人共心，故能致上皇太平也。如此九事不合乖忤，不能致太平也」(42.56.85)；相反的，一氣不和則其對應的「九人」便不會到來，如：「元氣不和，無形神人不來；天氣不和，大神人不來至；……」(42.56.85)。

³⁵ 「太上皇氣太至，此九人皆來助王者治也。一氣不和，輒有不是者，故不能悉和陰陽而平其治也。」(42.56.85)

³⁶ 「上德之君得吾文天法，象以仕臣，上至神人，下至小微賤，凡此九人：神、真、仙、道、聖、賢、凡民、奴婢，此九人有真信忠誠，有善真道，樂來為德君輔者，悉問其能而任之。慎無署非其職也，亦無逆去之也。……但因據而任之，而各問其所能長，則無所不治矣。」(96.152.342) 康德謨曾以此討論《太平經》所提出的政

氣」的到來，也就是太平盛世即將到來。正是這樣的想法，使得日後《太平經》經文的出世與否，成為預告太平盛世即將到來的祥瑞象徵。³⁷

關於「九人」的內涵與意義，高橋忠彥已有詳細的分析與介紹。在其成果之上，或許我們能對《太平經》的神靈系譜有些粗略的了解。雖說這「九人」之中還包括聖人、賢人、凡民與奴婢等非神靈性質的人格存在，不能簡單視為《太平經》的神靈系譜，但凡此以上的五類確實具有神靈性質以及相對階序的概念，因此還是可以視為具有某種程度的神靈系譜的意味，從而考慮《太平經》中的教法與此神靈系譜之間的關係。

首先必須了解的是，在此「九人」之上還有一天界最高神靈——「天君」的存在，由於祂不屬於「仕臣」，所以不在「九人」之列。天君之下則有諸神人，或稱「上皇神人」，或稱「皇天神人」。「會話體」即以天君與神人兩種身份作為對話的主體，而「問答體」中的「天師」亦是此神人之一。在諸神人之上更有一「上皇神人之尊者」，即是與「元氣」性質類似，因而受命治理元氣的「無形委氣神人」，是為輔佐天君、主領群神的大神，祂同時也掌握神仙譜錄，並負責安排新進者的教化與署職之工作。³⁸

相較於代表元氣的無形委氣神人，神人與真人則分別代表天與地，「問答體」中的天師與真人即是這兩種身分的代表，所謂「天師（來自天界的經師）」

治體制與身份等級制。Max Kaltenmark, "The Ideology of the T'ai-P'ing ching," pp. 31-32.

³⁷ 山田利明即認為陳宣帝時，周智響為了製造太平符瑞，急於復原「甲乙十部一百七十卷」的全本《太平經》，故而重新收集《太平經》殘卷；但他認為陳朝《太平經》的出現即被視為是金闕後聖帝君的符瑞，因而在復原《太平經》時，結合了金闕後聖帝君的教說。山田氏也引用吉岡義豐的看法，認為崇拜金闕後聖帝君的情形在梁代上清派即已開始，金闕後聖帝君是上清派所提倡的救世主，梁、陳在北魏太平真君的影響下開始關注金闕後聖帝君。雖然如此，但《太平經》本身所提及的「九人」理論，其實早已存在太平盛世即將到來的預言。詳見山田利明，〈六朝における《太平經》の傳承〉，頁 152-153、160-161。

³⁸ 詳見《太平經鈔·壬部（委氣神大神聖上明堂文書決）》（146.290.542-543）。另見高橋忠彥，〈《太平經》の思想構造〉《東洋文化研究所紀要》第 95 冊（1984），頁 306-307。

與「六方（地之六方）真人」的稱號早已彰顯其作為天地代表的特殊身分。³⁹此外，天師與真人之間也如天地原本所具有的施受關係一樣，順理發展成師徒關係，即如真人所言：「吾統迺繫於地，命屬崑崙。今天師命迺在天，北極紫宮。今地當虛空，謹受天之施，為弟子當順承，象地虛心，敬受天師之教，然後至道要言，可得而受之。」（40.54.78-79）

神人與真人以下即是仙人與道人。高橋氏認為他們不常見於《太平經》中，因此不易了解其性質。但由其分別象徵四時與五行，因此與四時五行精神以及入於人身中的五臟神連繫在一起，進而推論仙人與道人可能是「內學」中以冥想五臟神而知吉凶之分野的代表。⁴⁰此下則是聖人與賢人，他們是天意的傳播者，同時也是上中下古文書的拘校者與再傳播者。⁴¹高橋氏認為：聖人與賢人在某種意味上是天師教化的對象或其協助者，而拘校古文的作業便是在這群「眾賢」的手上完成的。即天師傳予真人的「天上文」即是透過「眾賢」傳給凡民和帝王的。⁴²所以從「內學」與「外學」的教法體系來說，聖人與賢人所對應的則是「外學」的部分。最後是凡民與奴婢，高橋氏則是認為他們是作為被統治者而存在的，⁴³這應該是和他們被安排為治理萬物與財貨的生產者身份有關，即便如此，他們仍然代表著宇宙秩序和諧組成的一份子，是九氣之中的

³⁹ 高橋忠彥，〈《太平經》の思想構造〉，頁 307。敦煌寫本 S.4226 所錄〈太平經目錄序〉引用《百八十戒·序》，以「干君得道，拜為真人，作《太平經》。……帛君篤病，從干君受道，拜為神人」，似乎欲將干君與帛君對應「會話體」中的神人與真人。若果如此，則《百八十戒·序》的作者顯然誤解了《太平經》中神人與真人之間的人格關係。

⁴⁰ 「仙人者，象四時。四時者，變化凡物，無常形容，或盛或衰。道人者，象五行。五行可以卜占吉凶，長於安危」（63.97.189）；「此四時五行精神，入為人五藏神，出為四時五行神精」（72.109.239）。高橋忠彥，〈《太平經》の思想構造〉，頁 308。

⁴¹ 「聖人亦當和合萬物，成天心，順陰陽而行。……賢人亦當為帝王通達六方」（63.97.189）；「……疾得太平者，但拘校上古中古下古之真道文文書，取其中大善者，集之以為天經，以賜與眾賢，使分別各去誦讀之。」（65.100.196）

⁴² 高橋忠彥，〈《太平經》の思想構造〉，頁 308。

⁴³ 同上著作，頁 309。

成分，如果沒有他們，仍然無法成就太平盛世。

上節依據「問答體」所描繪的所有傳授、教化的活動，乃至「會話體」中天君與神人、真人的對話，恐怕必須要在這樣的宇宙論與神靈系譜底下了解，才能將《太平經》的教化正確地安置在它所屬的神學系統之中。即如〈九天消先王災法〉中所言：

其來云何哉？無形神人來告王者，其心日明。大神人時見教其治意；真人、仙人、大道人悉來為師，助其教化；聖人、賢者出，其隱士來為臣；凡民、奴婢皆順善，不為邪惡，是迺天地大喜之徵也。(42.56.85)

在這裡我們可以看見更為完整的傳授過程，由「無形神人來告王者」發出傳法預告之後，則由大神人傳授教法中的治道，並由真人、仙人、大道人來到人間以為王者師，襄助王者教化，聖人、賢者出之為臣，凡民、奴婢順善為民。如此由大道人以上五人所構成的教法傳授是天地即將太平的預徵，在這一段從天界傳下教法的漫長歷程中，「問答體」中天師與真人的問答只是其中的片斷罷了。只是這個片斷已經足夠我們了解其所傳承的教法。另外，雖然「問答體」中沒有提及天君，但如果「說教體」與「會話體」是在「問答體」之前即已成立的話，那麼或許我們可以想像在天師與真人的傳授之前，還存在著更高位階的一次傳授，即「說教體」與「會話體」中天君與神人、真人之間的傳授活動與傳授內容，而「問答體」中的天師與真人的傳授，不過是延續著先前的這一次傳授，繼續將教法向下傳授，最終到達人間帝王的傳遞工作而已。

三、天師的教法結構與墮落史觀

林富士以「問答體」中天師經常提及的「吾書」、「吾文」為天師繼承而來的早期道書，並認為今本《太平經》「說教體」中有一些篇章即是這些道書，其中包括〈師策文〉、〈諸樂古文是非訣〉以及「要

訣十九條」等。⁴⁴如果相較於下文我們即將討論的天師所論述的教法，可以發現這些早期道書中的內容相對來說較為片斷、零散、沒有系統。而這樣情形卻在天師傳授真人時有了很大的改變。

在「合正」天師教訣之前，真人曾向天師請示此舉是否可行。這樣的請求不僅獲得首肯，天師還特地從內、外兩方面有系統地為真人解說其教法所作用的不同範疇，依此劃定「內學」與「外學」的教法結構：

吾之道法，迺出以規陽，入以規陰；出以規行，入以規神；出以規書，入以規圖；出以消災，入以正身；出以規朝廷之學，其內以規入室。（70.106.229）

除了介紹內、外學的結構外，天師花費更多心力在於闡述「內學」與「外學」各自的「常法」，以及越出此「常法」將入於浮華、入於大邪的情形。⁴⁵

這樣的論述主要根植於天師教法中甚為重要的墮落史觀，如〈守三寶法〉中所言：「上古所以無為而治，得道意，得天心意者，以其守本，不失三急；中古小多事者，以其小多端也；下古大多憂者，以其大多端而生邪偽，更以相高上而相愁也，因生邪姦出其中也。」（36.44.53）如此墮落史觀在天師教訣中隨處可見，如前文所論「九人」雖說具有宇宙生成論上的意義，但卻也可視為此史觀的一種表現方式；而此史觀更常以數字的排序或植物不同部位（根、莖、浮華）的象徵手法表達。⁴⁶根據這樣的歷史發展觀點，「內學」與「外學」在其發展過程中也必然面臨墮落的問題，造成內、外學教法出現真偽雜混的情形。如此真偽文書或道術混雜的情況底下，甄別真偽、劃定正邪便成為當務之急。對此，天師提出以「天談」為標準的判斷方法：「凡書為天談，十十相應

⁴⁴ 林富士，〈試論《太平經》的主旨與性質〉，頁 223-225。

⁴⁵ 「凡事皆使有限，努力好學者各以其材能，反失其常法。外學則遂入浮華，不能自禁；內學則不應正路，返入大邪也。」（70.106.229）

⁴⁶ 如「守根者王，守莖者相，守浮華者善則亂而無常。」（32.32.33）

者，是也；十九相應者小邪矣，十八相應者小亂矣。過此而下非真，不可用也」（70.106.230），甚至更具體地舉出十五條例子，說明其間界限與法度。（70.106.230-231）

高橋忠彥依此提出「問答體」的整體「學問體系」。他根據天師所舉內、外學各自界限的例子進行討論，發現內學與外學具有因時間推移而漸漸墮落、由正入邪的現象，由此描述內、外學的不同演進階段，並化約這些不同階段為三大部分，以此所包含的內容作為「問答體」學問的完整體系：⁴⁷

內學	<ol style="list-style-type: none"> 1. 效法元氣自然的神仙之術。 2. 使役五行四時神之術。 3. 役使此外邪神，陷於大邪。
外學	<ol style="list-style-type: none"> 1. 天書本文的研究。 2. 作為其注釋之學的章句。 3. 以較繁雜的邪偽文為對稱的浮華之學。

這樣的描述容易讓人以為：由於墮落所形成不同階段的道術或書文，全數成為天師教法的組成成分，即高橋氏所稱的「完整的學問體系」。但事實上，如此對於學問發展全貌的描述卻不全然成為天師所主張的教法系統，如上述的判斷原則，超過「十八相應」以下便是「非真」，已不可用，因此可知不是所有的「學問」都可以列入天師的道術系統之中。對此，天師曾更具體地從如何甄別真偽開始，規劃出一套同時包含內學與外學的系統教法。

在〈六極六竟孝順忠訣〉與〈守一入室知神戒〉中，天師曾主動向真人詢及：「子共記吾辭，受天道文比久，豈得其大部界分盡邪？吾道有幾部，以何為極？以何為大究竟哉」（96.151.334），進而介紹他所傳道法的「六部界」和「一大集」。簡單地說，「六部界」是指同時適用於上賢、中賢及百姓，卻有不同效用的六個教法領域，分別為：1) 守一；2) 讀書；3) 守神；4) 正文正辭；

⁴⁷ 高橋忠彥，〈《太平經》の思想構造〉，頁 300-303。

5) 仕臣九人；6) 三道行書等。⁴⁸而「一大集」則是指上述六部界教法已得到實踐並有成效之後，因為擔心道法遺失，致使天地書文無法畢備，所以才進行的道書編輯工作。⁴⁹

「六部界」與「一大集」同時也是一套有系統的教法程序。天師說明第三部界時，已經很清楚地提及自第一部界以來的三個修行階段或次第：「守一，然後且具知善惡過失處，然後能守道、入茆室精修，然後能守神，故第三也。」（96.152.339）其中作為第二部界的讀天師道文以得其要意，即是此處所謂的「守道」，亦稱「入道」⁵⁰。而更為清楚且完整地表達此六部界之先後程序的論述，則是天師總論六部界時所提出的「大訣」：

此本守一專善，得其意，故得入道，故次之以道文也。為道乃到于入室、入真道，而入室必知神，故次之以神戒也。得守一、得道、得神，必上能為帝王德君良臣。臣者，必當助帝王德君，共安天地六方八洞，得其意，乃國可長安也。欲安之，必當正文、正辭、正言，故以拘校文辭，得以大正。必當群賢上士出，共輔帝王，為其聰明股肱，故次之以仕臣九人。九人各得其所，當共安天地，天下并力同心為一也。必常相與常通語言，相報善惡，故次之以三道行書也。（96.152.346）

⁴⁸ 林富士和高橋忠彥均曾列舉了這六類的內容，較之高橋氏，林富士更精確地標舉出六部界的主旨，故本文乃依林氏所舉者。見林富士，〈試論《太平經》的主旨與性質〉，頁 218-220。高橋忠彥，〈《太平經》の思想構造〉，頁 304。

⁴⁹ 〈守一入室知神戒〉：「人已都知守一；已入道；已入神；已入正文；以尊卑仕臣，各得其處也；已行文書，并力六事，已究竟，都天下共一心，無敢復相憎惡者。……以為道恐有遺失，使天地文不畢備，故復次之以大集之難，以解其疑，深者居其下，畢書出之。」（96.152.346）

⁵⁰ 其他如「中賢守一、入道，亦且自觀神」（96.152.339）或「小賢守一、入道讀書，亦或觀神」（96.152.339），則稱第二部界為「入道」，而非「守道」。

在此六部界分別為「守一」、「道文（得道）」、「神戒（得神）」、「正文、正辭、正言」、「仕臣九人」、「三道行書」，其中名稱或有不同，但內容與次序卻與前文一致，顯然此一教法程序已然發展完成，其系統教法也漸趨穩定。

高橋氏將此六部界分為兩大部分：前三部界屬修業階段，將之歸為「內學」；後三部界因與政治相關，將之歸為「外學」。⁵¹這樣的比屬很有道理。順此以下，我們自然會了解天師教法將修業階段的「內學」安排在與政治學相關的「外學」之前，乃是有意形成一套類似於「內聖外王」的教法進程，即如〈戒六子訣〉中天師所提出的「以內正外」的看法：「夫內興盛，則其外興；內衰則其外衰。故古者皇道帝王聖人，欲正洞極六遠八方，反先正內。以內正外，萬萬相應，億億不脫也；以外正內者，萬失之也。」（68.104.217）

在此之上，我們想進一步討論的是，這兩大部分各自的第一項工作——「守一」與「正文正辭」在修習內、外二學上所佔的重要地位。如上述所言「守一專善」則能「得其意」，⁵²此「意」即指天師經常提及的「天意」或「道意」，因得道意而可謂之「入道」。從墮落史觀思考的話，可以說「守一之道」與「正文正辭」兩個階段，主要安排用以確實掌握天道的意志與記錄其意志的文書、言辭，⁵³而後續的「入神」、「守神」或者「仕臣」、「三道行書」等教法，都是建立在此基礎之上。如此復返道意、復返本根的想法，也確實在「守一」的相關說明文字中多所強調，如〈五事解承負法〉裡天師解說上古時代何以能平其治的問題，即提出上古之人能「工自養，守其本」的看法；相對於此，下古時代則因為大失其本，因而亂其治。而且，對於下古治亂的情形，天師所提

⁵¹ 高橋忠彥，〈《太平經》の思想構造〉，頁 303-4。

⁵² 又如《太平經聖君秘旨》所抄《太平經》佚文：「守一之法，先知天意，生化萬物。」（6b）

⁵³ 如天師所言：「能日習言吾書者，即得天正經字也，令得其至意，迺上與天心合，使萬物各得其所，而不復亂，故言萬物理也。……誦讀此書而不止，凡事悉且一旦而正，上得天意……。」（39.50.68）

的改正辦法也是以守一為最初始的工作，「從上而下」，「更反本也」。⁵⁴同樣的，「正文正辭」也可以說是一種復歸正確記錄天意的文辭。

除了復返本根之外，天師教法還包含了其他部分。如後我們將論及的，不管是「守神」時所存見、役使的四時五行之神，或是「三道行書」所論的「治民除害之術」，都是採納了去離本根不遠的道術，用以解決下古邪偽環境中的諸多問題。也就是說，天師所提出的教法程序，是在墮落史觀的基礎上規劃出來的，遂行其教法的關鍵則在於重新掌握天的意志及其記錄，如此才能在真偽教法混雜的下古之世，確定修行或治理方法的正確與有效，不至於落入浮華與邪偽。

四、具體的修行內容

如前所言，守一的目的是在於獲致道意，一旦「得其意」便為「入道」。然而，天師卻鮮少論及守一的具體操作方法。這可能與當時已經流傳許多守一相關方法有關，而他個人則同意沿用這些前輩所遺留的方法。⁵⁵目前我們所見守

⁵⁴ 〈五事解承負法〉：「……此盡承負之大效也，反以責時人，故不能平其治也。時人傳受邪偽久，安能卒自改正乎哉？天憐之，故上皇道應元氣而下也，子勿怪之也。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。」(37.48.64) 這種本根的想法，也可在〈脩一却邪〉中見到：「天地開闢貴本根，乃氣之元也。欲致太平，念本根也。不思其根，名大煩，舉事不得，災並來也。此非人過也，失根基也。離本求末，禍不治，故當深思之。夫一者，乃道之根也，氣之始也，命之所繫屬，眾心之主也。……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。」(21.21.23) 而天師解釋〈師策文〉「吾字十一明為止」時也說到：「一者，其道要正當以守一始起也。」(39.50.68) 〈分解本末法〉也提到：「夫凡事毀者當反本，故反守一以為元初。」(40.53.75)

⁵⁵ 在〈守一長存訣〉中提及：「古今要道，皆言守一可長存而不老」(153.315.552)，由此我們可以推知當時有許多修行文獻中都提到守一的方法。而天師討論「六部界」時，也說道：「夫守一者，以類相從。古今守一，其文大同」(96.151.336)；「夫守一

一法的具體描述多存在於其他文體之中，那可能便是天師同意沿用的方法。其中《太平經鈔·癸部》即留有一段描述修行內容的文字：

道之生人，本皆精氣也，皆有神也，假相名為人。愚人不知還全其神氣，故失道也。能還反其神氣，即終天年；或增倍者，皆高才；或求度厄。其為之法：當作齋室，堅其門戶，無人妄得入。日往自試，不精不安復出，勿強為之。如此復往，漸精熟即安。安不復欲出，口不欲語、視食飲，不欲聞人聲。關鍊積善，瞑目還觀形容，容象若居鏡中，若闕清水之影也，已為小成。無鞭策而嚴，無兵杖而威，萬事自治。豈不神哉！謂入神之路也。守三不如守二，守二不如守一，深思此言，得道深奧矣。(4.4.8)

此中雖也提及守一與守二、守三，但所論主要還是「還反神氣」的方法。從這段文字，我們不太清楚守三、守二和守一和還反神氣的方法之間關係為何。⁵⁶〈脩一却邪〉中也同樣提到守一、守二、守三，乃至守四、守五等不同方法，⁵⁷但卻明白說明「守一」法是要追還作為「道之根也，氣之始也，命之

之道，得古今守一者，復以類聚之。……此者，是吾書上首一部大界也。恐俗人積愚迷惑日久，不信吾文，故教示，使與古今守一之文合之，以類相從，乃以相證明也。」(96.152.337)由此可知在天師的時代，存在許多守一的方法，且大同小異，天師認為可以聚集古今守一之文，「以類聚之」，編成合輯之後可以相互映證。山田利明對此亦有討論，見氏著，〈六朝における《太平經》の傳承〉，頁159。而吉岡義豐則已討論《太平經》守一法的思想源流，見氏著，〈太平經の守一思想と仏教〉，《道教と佛教 第三》(東京：國書刊行會，1976年)，頁331-335。

⁵⁶ 吉岡義豐直接以此段文字為守一的修行法。見氏著，〈太平經の守一思想と仏教〉，頁317-318。

⁵⁷ 〈脩一却邪〉：「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。」(21.21.23)又如〈虛無無為自然圖道畢成誠〉也有：「天道行一，故完全也；地道

所繫屬，心之主也」的「一」。⁵⁸雖然這兩段修法所要追還的一為神氣，一為道根、元氣，但這恐怕只是分從人的組成或宇宙的根源物質等不同面向的描述而已，實際上所談論的是同一個修法。所以，我們應該可以推想上述還反神氣的方法即是守一之法。

這個方法提到修行須在齋室之中，與外界隔絕，每天入室試行，如果無法精熟、安於修行，便離開齋室，無須強迫修行。除此之外，這段描述沒有進一步說明齋室中的操作細節。我們大概只能從其安於修行後的狀態描述：「不復欲出，口不欲語、視食飲，不欲聞人聲」的情形，大致推想這是一種絕斷所有感官管道而使精神專一的修法，即如天師戒示六真人的：「夫道迺洞無上無下、無表無裏，守其和氣，名為神。……古者大聖教人深思遠慮，閉其九戶，休其四肢，使其渾沌，比若環無端，如胞中之子而無職事也，適能得其理。吾之道悉以是為大要，故還使務各守其根也。」（68.104.217）

而在閻丘方遠《太平經聖君秘旨》⁵⁹所抄錄的片斷佚文中，部分資料對我們了解守一法有所幫助。在這些佚文中，同樣強調守一法的修行場所必須是有所阻隔的幽靜之處，最好是能「重牆厚壁，不聞喧譁之音」（4a）；⁶⁰而在修行場所內需要安置一張「平床」，以供修行者坐臥，且由其敘述看來，也可間接得知守一法並無某種特定修行姿勢的規範，⁶¹重要的是在於阻絕修行者的所

行二，與鬼神鄰也；審知無為，與其道最神也。」（103.168.377）

⁵⁸ 詳見前註 51 所錄〈脩一却邪〉引文（21.21.23）。

⁵⁹ 王明認為《太平經聖君秘旨》原出於《太平經》，重點地選輯了《太平經》中論述精、神、氣關係之經文、真道九首與守一之法等三部分的東西，並推斷是閻丘方遠選輯了《太平經聖君秘旨》。見王明，〈前言〉，《太平經合校》上冊（北京：中華書局，1960 年初版，1997 年五刷），頁 15-16。

⁶⁰ 吉岡義豐曾以「壁觀」的方法來理解如此處於幽閉之所修行的方法。見吉岡義豐，〈太平經の守一思想と仏教〉，《道教と佛教 第三》（東京：國書刊行會，1976 年），頁 324。

⁶¹ 《太平經聖君秘旨》：「平床坐臥，與一相保」（5a）；「夫欲守一，乃與神通；安臥無為，反求腹中……。」（5a）

有感官能力，⁶²摒除所有情緒，以及口腹、知識、世間價值等欲望，⁶³專心致力於存念無形，⁶⁴並且持續不懈。⁶⁵由此，我們或可推知天師或其教法傳統所認可的守一法的操作細節，但是如同我們先前提及的，守一法所希望還返的對象，在不同的論述脈絡底下會有不同的指稱，或為「神氣」，或為「道根」、「元氣」，而在佚文中則又曾提出以精、氣、神三者作為其存念合一的對象。⁶⁶無論如何，從形神論的觀點來看，守一修法所追求的，應該可以說是一種形神合一的狀態。⁶⁷

⁶² 《太平經聖君秘旨》：「守一之法，不言其根，謹閉其門；不敢泄漏，謹守其神；外闔內明，一乃可成。」(4b)

⁶³ 《太平經聖君秘旨》：「夫欲守一，喜怒為疾。不喜不怒，一乃可觀」(4b)；「守一之法，乃萬神本根，根深神靜，死之無門」(5a)；「不食而飽，不德衰老」(5a)；「守一之法，少食為根……」(5b)；「子若守一，無使多知」(5a)；「守一之法，無致巧意，一乃自効」(5a)；「去榮辭顯，一乃相宜」(5a)；「守一之法，安貧樂賤，常內自求，一乃相見」(5b)。《後漢書·襄楷傳》記延熹九年襄楷上疏，以浮屠「不欲久生恩愛」並無視於天神所遣好女的引誘，稱「其守一如此，乃能成道」，即從摒除欲望的角度來理解守一的。

⁶⁴ 《太平經聖君秘旨》：「守一之法，內常專」(6b)；「守一之法，有百福，亦有百禍。所守不專，外事多端……」(6b)；「守一之法，當念本無形。湊液相合，一乃從生」(4b)。從存念無形的這一點看來，《太平經》的守一法與葛洪《抱朴子內篇·地真》中存守「三丹田」的守一法有所不同。山田利明也曾提出《太平經》中不見丹田的概念，且以守一的對象為元氣與身神。但如後所論，《太平經》中存思身神的方法並非守一法，而是守神法。見山田利明，〈《太平經》における守一と存思〉，《六朝道教儀禮の研究》(東京：東方書店，1999年)，頁34-39。

⁶⁵ 《太平經聖君秘旨》：「守一之法，密思其要，周而復始，無端無微……。」(5b)

⁶⁶ 《太平經聖君秘旨》：「欲壽者，當守氣而合神，精不去其形。念此三合以為一，久即彬彬自見身中，形漸輕，精益明，光益精，心中大安，欣然若喜，太平氣應矣。」(1a-b)

⁶⁷ 即如〈守一長存訣〉所言：「人有一身，與精神常合并也。形者乃主死，精神者乃主生。常合即吉，去則凶。無精神則死，有精神則生。常合即為一，可以長存也。常患精神離散，不聚於身中，反令使隨人念而遊行也。故聖人教其守一，言當守一身也。念而不休，精神自來，莫不相應，百病自除，此即長生久視之符也。」(153.315.552)

這種以密契式的守一修法獲致道意，便是所謂的「入道」，其後才得以受授、閱讀道書。對於較具資質的修道者（上賢明）來說，修行所得的經驗將使他（們）更容易掌握道書要意。如此從經驗與經典兩方面對於道意的雙重印證，也使得修行者感到無比歡欣，洋溢著如此喜樂，因而不可自禁地投入仁善的作為之中。同時也正因為這樣的印證，而使修行者更積極地投入修行，進入茆室，以求守道不失，並以「度世」作為其生命終極之目標。⁶⁸

以上的敘述是第二部界的内容。雖然其中已經涉及「入室」，乃至「入室」之後簡略的修行敘述：「堅守之不失」、「志與神靈大合洞」，但主要還是在於討論如何閱讀道書的問題。⁶⁹在此，我們希望深入討論的是天師教法中的「內學」，也就是「入室」以後所要堅守的内容、如何堅守，以及何謂「與神靈大合洞」。因此便須從第二部界的「入室」，直接進入第三部界的討論。

首先關於「入室」，雖然先前的守一法也提到需要一個幽靜的場所，但卻沒有強烈的「入室」要求。相對於此，此處天師所強調的「敢於入室」似乎意味著「入室」在修行進程上具有特別深遠的意義，可以此為分水嶺，區別出不同的修行階段。根據我們即將討論的入室後的修行法，可以知道當時修行者所進入的是一間「茆（茅）室」，其內四面有窗，窗上朝內懸掛五臟神畫像，⁷⁰可能置有香爐。⁷¹除此之外，屋內空無一物，也沒有其他閒雜旁人。⁷²

如第三部界的說明所言，入室後的修行重點在於見神、守神，並役使所見

⁶⁸ 「讀吾書道文，合於古今，以類相從，都得其要意，上賢明翕然喜之，不能自禁止為善也，乃上到於敢入茆室，堅守之不失，必得度世而去也，志與神靈大合洞，不得復譽於俗事也。」（96.152.338）

⁶⁹ 林富士，〈試論《太平經》的主旨與性質〉，頁 218。

⁷⁰ 〈以樂却災法〉：「追之如何，使空室內傍無人，畫象隨其藏色，與四時氣相應，懸之窗光之中而思之。」（22.22.24）

⁷¹ 《三洞珠囊》卷一〈教導品〉引《太平經》：「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」；以及《太平御覽》卷六六七引《太平經》：「欲思還精，皆當齋戒香室中，百病自除」（《太平經正讀》33.33.34）都曾言及「香室」，則此茆室之中或許置有香爐，且入室過程有焚香的儀式。

⁷² 見前註 70 〈以樂却災法〉引文。

神靈(96.152.339)，其具體的儀式流程大約如下：齋戒，入室，焚香，懸象，思神。即入室前必須齋戒，⁷³入室後或應焚香，之後便是懸象。所懸畫象乃以白素為材質，神像或作十童子形或單作一人形，塗色與四時氣色相應，男修行者作男像，女修行者作女像，長約一尺。⁷⁴除此作為「內神」的五臟神像外，還有作為「外神」的「四時兵馬」，同樣是依五行色，在長約二丈的五素上，各畫五名「戴冠幘乘馬」的騎神，五方騎神分持「矛」、「戟」、「弓弩斧」、「鑲楯刀」、「劍鼓」等兵器。⁷⁵

懸象之後便是思神。〈却邪法〉中詳細說明如何依順四時之氣的運行，配合各時節之陰陽氣，在多長的時間區段內存想各時節所代表的「神吏」，以求治身却邪。今略舉冬、春、季夏為例：

立冬之後到立春，盛行用太陰氣，微行少陽之氣也。常觀其意，何者病為人使，其神吏黑衣服，思之閑處四十五日，上至九十

⁷³ 見前註 71 引《三洞珠囊·救導品》佚文。

⁷⁴ 〈以樂却災法〉：「畫象隨其藏色……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。」(22.22.24)〈懸象還神〉：「夫神生於內，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。此男子藏神也，女神亦如此數。男思男，女思女，皆以一尺為法。畫使好，令人愛之，不能樂禁，即魂神速還。」(33.33.34)

⁷⁵ 〈齋戒思神救死訣〉：「此四時五行精神，入為人五藏神，出為四時五行神精……字為四時兵馬，可以拱邪，亦隨四時氣衰盛而行。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。具為其先畫像於一面者，長二丈，五素上疎畫五五二十五騎，善為之。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。」(72.109.239)另天師於〈五神所持訣〉(72.111.244-245)中更進一步說明五神所持兵器的象徵意義。田中文雄曾論及此《太平經》之五臟神，但忽略內神與外神間的差異，未清楚區別童子形象與武神形象兩種五臟神。詳見田中文雄，〈《太平經》の還神法について〉，收入《牧尾良海博士頌壽記念論集：中國の宗教・思想と科學》(東京：國書刊行會，1984年)，頁 297-299。

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，至九十日，令人病消以留年，行不止，令人日行仁愛。……季夏六月，盛德合治，王氣轉在西南，迴入中宮，其神吏黃衣，思之令人口中甘，每至季，思之十八日。……立冬之日，盛德在水，王氣轉在北方，其神吏黑衣，令人志達耳聰，守之四十五日至九十日，百病除。(2.2.4-5)

這些四時五行之氣來入人腹中，便成為人身中的五臟神。修行者利用透著窗光的五臟神掛像，以觀想的方式追還這些神靈，令其各返身中居所。⁷⁶如此修行方法的一個重要目的，在於追還這些原本應在身內卻可能逸出身外的五臟神。這是立基於中國傳統醫學的修行法門。⁷⁷

除此之外，既然五臟神乃四時五行之氣來入，也就有可能再重新出之，只是再出時的四時五行之氣已是受修行者所控制、驅使的四時兵馬，如〈齋戒思神救死訣〉所言：「此四時五行精神，入為人五藏神，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，亦隨四時氣衰盛而行」（72.109.239）。所以天師教導思神時，才強調必須「先睹是內神，已，當睹是外神也」（72.109.239）。外神即內神的延伸，成為修行者得以役使的對象。第三部界裡所說的，上賢明者見神後「可以為帝王使、辟邪去惡之臣」（96.152.339），便是因為上賢明者能夠役使這些辟邪去惡的「外神」。而天師更以此來區隔其道法與其他低下邪偽的道術，而強調「使人身自化為神者，是也；身無道而不成神，自言使神者，非也。但可因文書相驅使之術耳」（70.106.230）。

因此，我們知道守神道的另一個重要的功能乃在於召喚、役使神靈，使其解除邪害惡氣。如此我們便可以了解天師何以會說：「大賢、中賢，下及百姓，

⁷⁶ 田中文雄，〈《太平經》の還神法について〉，頁 295。

⁷⁷ 同上著作，頁 299。

俱守神道而為之，則天地四時之神悉興，邪自消亡」（96.152.339）。而這也可以幫助我們了解為何太平氣至時必須「和神靈」，以及「和神靈」何以能夠去除「天地之間人所病苦邪惡之屬」⁷⁸。所有的這一切都在說明太平氣到的時候，學道者必須透過此「和神靈」的修行，積極參與天地大化的作為。而這便是第二部界中所說的，入室後學道者應「志與神靈大合洞」，其具體內容即是上述的守神之道。

五、修行境界的等級

六大部界所隱含的由內學到外學的教法結構與進程，喻示了天師教法的最終關懷仍在政治方面，即太平之世的追求。天師與真人的問答也確實多著墨於此。然而，單就內學或個人生命關懷而言，天師也曾指出九種為道的等級（道之九度），或稱為「神靈進退」，即九種人們可以透過修行練就或平時可能接觸的精神狀態或神靈類別，提供我們了解個人內學修習的進程。在〈真道九首得失文訣〉中，天師列舉了這九種「神靈進退」的情形，以之回應真人所提：得天師道文以學道，「上以何為竟，下以何為極」的問題，並在真人的要求下進一步解說這九種「神靈進退」之內涵為何，如何達成。⁷⁹

這九種精神狀態或神靈類別分別是：1) 元氣無為；2) 凝靖虛無（或作虛無自然）；3) 數度；4) 神游出去；5) 大道神；6) 刺喜；7) 社謀；8) 洋神；9) 家先。

其中第一種「元氣無為」者是指「無不為，無不知」的得道神仙，因「得道」，「變易成神仙」，而能「上天」，「隨天變化，故能「無不為」。而祂們存念其身時並無任何刻意的作為，只是「思其身洞白，若委氣而無形」而已。第二種「虛無自然」者經常「守形洞虛自然」，沒有什麼特別新奇的方法，只

⁷⁸ 真人曾拜問天師：「前得天師言，太平氣垂到，調和陰陽者，一在和神靈。……夫天地陰陽之間，莫不被其德化而生焉。……能大開通用者大吉，可除天地之間人所病苦邪惡之屬。」（72.109.238）

⁷⁹ 〈真道九首得失文訣〉（71.107.232-234）。另閻丘方遠《太平經聖君秘旨》亦鈔錄此段文字，但或有簡略。王明《太平經合校·前言》已論及此。

是想像「身中照白，上下若玉，無有瑕也」。天師強調如果能夠按此法積久為之，也同樣是「度世之術」，由此可見祂們也是得道的神仙。第三種「數度」者是指能「積精還自視」，「數頭髮下至足五指，分別形容，身外內莫不畢數」者。天師提醒：如果知曉這樣的方法，「當常以是為念，不失銖分」，同樣是「小度世之術」。

第四種「神游出去」者是能「思念五藏之神盡出入」者。當其見五臟神行游於外時，可與之言語；其心念亦能隨五臟神往來身中，故亦能洞見全身。而且，作為身中神的五臟神同時也是該身善惡行為的監督者，決定該身之吉凶，⁸⁰而以五行精神為來源的五臟神也如同「道人」一般，具有「卜占吉凶，長於安危」的能力，因此「神游出去者」的一項特殊的能力即是能知吉凶。第五種「大道神」是可以外放的身神，與「五行、四時相類，青赤白黃黑，俱同藏神」。這也就是上文稱為「外神」的「四時五行神精」或「四時兵馬」。祂們是身體的守護神，在人們「出入往來」時，作為「人使」，「可降諸邪」。第六種「刺喜」是一種可以透過儀式與宗教文書控制的「地道神」⁸¹。祂們是介於正邪之間的神靈，與其過於頻繁的交涉容易令人沉溺於機巧，因此天師叮嚀：「不可常使」。

⁸⁰ 人之為善為惡皆為身中神所知，並由於其告發而有吉凶壽夭，如〈錄身正神令人自知法〉所言：「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。故端神靖身，乃治之本也，壽之徵也。無為之事，從是興也。先學其身，以知吉凶。」(19.19.22)又〈七十二色死尸誡〉：「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。小有過失，上白明堂，形神拘繫，考問所為，重者不失，輕者減年。」(112.186.421)

⁸¹ 《太平經》中多所論及「地道」，多與「天道」、「人道」合併為「三道」。如「地道者，母也，當禺（偶），故與（天）和，并連人。天地人三相得，乃成道德，故適百國有德也。」(93.139.318-319)相對於「天道」相應於「天神」、長生，地道則多與「地神」、死亡相應，如「天道行一，故完全也；地道行二，與鬼神鄰也」(103.168.377)；「得天應者，天神舉之；得地應者，地神養之；得中和應者，人鬼佑之」(112.186.420)；「天道常生無有喪，地道持兩主死亡」(78.119.251)。

第七「社謀」則是「天地、四時、社稷、山川」中接受人們祭祀的神靈。第八「洋神」指的是「天下精氣」，牠們「半類真，半類邪」，可能下附人身，「使人妄言」。第九「家先」則是指已死之鬼，其無真道可言，是神靈中最低等級者。

回到真人「為道，上以何為竟，下以何為極」的問題，根據「道之九度」，我們可以很清楚地知道天師教法中，其上乃以得道成仙而能上天的「元氣無為」者為竟，其下是以無修行、無真道的「家先」為極。這當然是天師教法中的另一種神靈系譜，是墮落史觀底下因宇宙發展所漸次形成的神靈系譜，諸如高橋忠彥以此為「諸神順位（等級）」一樣。⁸²但如上所見，這之中同時包含著數種不同神靈意涵，如「地道神」、「刺喜」、「社謀」、「洋神」、「家先」分別指涉的是某一種確定範疇的神靈，人們透過不同的儀式行為與牠們接觸；相對於此，「元氣無為」、「虛無自然」、「數度」所指涉的卻是施行「念身」、「守形」、「自視」、「分別形容」等不同修行法門後的精神狀態，或者是指具有這種狀態的得道神仙，並非逕以「元氣無為」、「虛無自然」或「數度」為某種特定的神靈。因此，或許我們應以人身所能形成、召喚或被降附的精神狀態或神靈類別來了解這九種「神靈」會更準確一些。

這幾類精神狀態或神靈類別可能是當時人們透過修行或儀式所能達致或接觸的精神世界裡的成員。如果我們將儀式行為也視為一種廣義修法的話，那麼如此與修法結合的神靈譜系的論述方式，其用意恐怕更多在於表明一種以修法為主軸、有系統地統整當時所能認知的精神狀態與神靈類別的企圖。這種具有強烈修法意識的系譜論述，還可以從天師對此九種「神靈進退」的功能說明中見出：上三種「可以度世」；中三種「可使真神吏」；下三種「其道多耶，其神精不可常使也，令人惚惚怳怳，其中時有不精之人，多失妄語，若失氣者。」（71.107.232）由此也可看到墮落史觀的影響。而面對真人提問何以有此九種上下不同等級之神靈時，天師的回覆：「然！此者人行之所致也。守本者得上；好身神出入游者得中也；愚人廼損其本守末他遊神者得下」（71.107.233-234），

⁸² 高橋忠彥，〈《太平經》の思想構造〉，頁 302。

則更直接地將此進退上下的原因歸結於人的修行。其中「守本得上」之「守本」應即指「內學」中的守一法，而「得中」之「好身神出入游者」乃至中三種之「可使真神吏」則與守神法相關。也就是說，天師所論述的這一套具有修法意識的神靈系譜，乃與其所提出的內學相涉，即按其內學所教導的方法與程序執行，最終則保證可以度世，以為天上神靈。

六、與道合同的經驗

「神靈進退」中作為最高位的「元氣無為」，乃至次高位的「虛無自然」，已經很清楚地為我們描述了天師教法所推崇的高等境界的精神狀態。其狀態多呈現一種白光洞照的景象；至於不同的境界，則以洞照範圍來表現其間差異，其中更以「身形」作為劃定洞照範圍的重要標的。如「元氣無為者」，其身「洞白，若委氣而無形」，即因委入元氣之中而喪失身形，其洞照的範圍早已超越身形而與元氣冥合；相較之下，「虛無自然者」的「身中照白，上下若玉無有瑕」則仍有身形，其洞照的範圍也僅止於「身中」；等而下之的「數度者」更只能將焦點關注在具體的身形上，所謂「數頭髮下至足五指，分別形容，身外內莫不畢數」。從這些不同境界的文字敘述，我們可以很具象地感受到其存見目光與視野的廣狹差異。

如此關於境界差異的描述，則可以逆反為修行進程中可能出現的經驗描述。如《太平經聖君秘旨》所錄兩段佚文，便描述守一時所經歷的現象：

守一明之法，未精之時，瞑目冥冥，目中無有光。(1b5-6)

守一復久，自生光明，昭然見四方，隨明而遠行；盡見身形容，群神將集，故能形化為神。(1b7-8)

從原本瞑目閉眼，唯見一片漆暗無光，經久光明自生，而能清楚地望見四方，視野隨著洞明的光照不斷遠佈。這樣的眼光不只是外放的，同時也能迴返自身，具見身形；如此經洞照而朗明的身形，將使身神重新群聚。這樣的修行經驗是天師判別真道與否的一個重要標準，所謂「思養性法，內見形容昭然者，

是也；外見萬物眾精神者，非也。」（70.106.230）而且我們也可以發現，這樣的描述與「數度者」的情形極為接近。數度者經常操作的「數頭髮下至足五指，分別形容，身外內莫不畢數」，很可能便是不斷重新演練此「盡見身形容」的經驗。

而〈守一明之法〉中另外記述了一段「守一精明」時的現象：「若火始生時，急守之勿失，始正赤，終正白，久久正青，洞明絕遠；復遠，還以治一，內無不明也，百病除去。守之無懈，可謂萬歲之術也。」（27.27.27）⁸³這段修法經驗與前引《太平經聖君秘旨》的記述一樣是採先外後內的洞見次序，只是敘述重點更多在於討論「自生光明」後的色澤變化。因此，我們或可依循前例推知：這一段仍然有著身形內外區隔的「守一精明」的經驗敘述，也還只是停留在具有身形的境界，即「數度者」的層級，但是它沒有詳細論及「身形」，只說到「還以治一，內無不明」，這種類似身形洞白的經驗或許已經涉及「虛無自然者」的層級也說不定。

如同在〈虛無、無為、自然圖·道畢成誠〉中存有一幅三圈同心圓圖，其中由內而外分別標示「紅」、「黃」、「青」三色。這圖應是以圖象方式表現〈守一明之法〉中「始正赤，終正白，久久正青」的文字記述，所要表達的是存見光色的變化及其漸次「洞明絕遠」的意象。只是，〈守一明之法〉中「正白」的部分被改為「黃」色。這樣的改動或許說明了《太平經》中同時存在不同修行經驗的記錄。就如同用以表達「道畢成」的「虛無」、「無為」、「自然」等高等境界圖示，雖然與前述「神靈進退」中的「元氣無為者」、「虛無自然者」概念上相近，但卻無法以之相互解釋而更進一步釐清教法內容，看來更像是在相近概念上所發展的不同論述。這很可能是不同時期、不同修行者因其經驗所作的記述與詮釋，就如同在「正白」火光之外，〈守一明之法〉還提及「正赤」與「正青」等在不同階段顯現的光色。像這樣不同階段的光色記述

⁸³ 《太平經聖君秘旨》中同樣也抄錄此段，唯文字略有小異：「若火始生時，謹守勿失，始赤，久久正白，久久復青，洞明絕遠；還以理一，內無不明，百疾除，守之不懈，度世超騰矣。」（1b-2a）

也給人一種具有實際修行經驗支持的感受。但在《太平經聖君秘旨》中，除了上述三色之外，還提到「正黃」、「正黑」等其他光色，組成五行方色，而在陰陽性質上有著各自的內涵。⁸⁴相較之下，此五行光色的組成與意涵說明，便表現為一種理論性的結構，而非確有實際經驗的支持。

雖然在《太平經》中雜揉了許多不同時期、不同修行者的經驗與理論，且其討論也多停留在具見身形的階段，未達到「虛無自然者」身中唯有照白不見其它的境界，更遑論入於元氣而無形的「元氣無為者」，但可以肯定的是，「元氣無為者」所具有的白光洞照、喪失身形而達到無所不知、無所不為的境界，仍然是守一者所追求的最終目標。在許多教法敘述中，這樣的境界都被比擬為「開蒙洞白，類如晝日」，而與不學之人的「若夜視漆」、迷於暗室形成強烈對比。⁸⁵而在《太平經鈔·乙部》中保留的一段「與道合同」的得道經驗，則更清楚地以面朝清晨太陽時的那種光照感受，來說明如此身中照白的情形，以及當下的其他感受：

還年不老，大道將還，人年皆將候驗。瞑目還自視，正白彬彬，若且向旦時；身為安著席，若居溫蒸中。於此時，筋骨不欲見動，口不欲言語；每屈伸者，益快意；心中忻忻，有混潤之意；鼻中通風，口中生甘，是其候也。……詳思此意，與道合同。
(18.18.21)

⁸⁴ 正青為「少陽之明」，正黃為「中和之光」，正白為「少陰之明」，正黑為「太陰之明」(2a-2b)，其中雖未提及正赤的意涵，但可推想其為太陽之明，很明顯的，以上是根據陰陽五行的原理所編派的意涵。

⁸⁵ 《太平經鈔·戊部》：「凡精思之道，成於幽室，不求榮位，志日調密，開蒙洞白，類似晝日。不學之時，若夜視漆，東西南北，迷於其室。」(81.122.255)《太平御覽》卷六六八〈養生〉引《太平經》：「古者三皇之時，人皆氣清，深知天地之至情，故悉學真道，乃復得天地之公。求道之法，靜為基先。心神已明，與道為一，開蒙洞白，類如晝日；不學其道，若處暗室而迷方也。故聖賢遑駭。」(轉引自俞理明，《太平經正讀》，頁558)

相對於如此身中照白、無欲無為的得道體驗，其他可能出現的靈視幻聽，則可能是邪靈的誘惑。會話體〈致善除邪令人受道戒〉中便有一段真人自述修行過程「中大邪」的情形：「吾身嘗中於大邪，使吾欲走。（俞理明疑此脫「大邪」二字）言吾欲當為人主，後當飛仙上天。吾受其言，信之大喜。後反三月病癲疾。」（71.108.235）修行者任何冀求權力或長生的欲望，都將誘使邪靈趁虛而入，以令辭巧語引入歧途。非但修行者如此，一般人心中所存惡意，也都將誘使「大邪來欺」，所以神人才不厭其煩地提醒：「人能堅閉耳，不聽其辭語，則吉矣；聽其辭，則凶害矣」；「閉耳無聽，閉口無語，此但佞邪，無可聽者也。聽之即真道去，去即死矣」（71.108.235）。不只是令辭巧語，甚至心中任何妄為意圖或情緒波動，都是邪佞所為，⁸⁶而這也是守一法之所以強調摒除所有情緒、欲望，致力於存思無形的原因。

如同上文已經提及的，天師曾就修行經驗的差異，提出真邪之道的判斷，其中即曾提醒：「內學則不應正路，返入大邪也」（70.106.229）。上述關於「大邪」的討論，正可為天師此言做一註解。然而，中大邪卻又不完全意味著修行者已然沉淪，如中大邪之真人其在「癲疾自止得愈」後，仍能「得數千歲」的長壽成果。在此的大邪更有傳道時的試煉意涵，其試煉在於考察受傳者意志堅定與否，而這也是〈致善除邪令人受道戒〉的主旨，在於強調致善除邪，必須受戒、持戒，以免大邪之試。

結語

如同我們已經提及的，道教的修行者不太談論自身的修行經驗，這可能是受限於道教經訣的文體形式。這樣的文體形式反映了道教經法的傳授者寧願花

⁸⁶ 〈致善除邪令人受道戒〉：「大猾邪常或乃來入人腹中，動人之心，使人心妄為，故也時時怒喜，不能自禁止，皆為邪所誤也。為邪所推，眾彘得滅亡於此者積眾多，審得其重戒，心亦不可移也。非獨學道者也，百姓喜怒無常，同是子可為也。」（71.108.235）另外此篇中也曾提及「試人以玉女，使人與其共遊」的情形（71.108.236）。

費更多的心力在於教訣方法的指導上，而不多討論個人經驗。即便在《太平經》這樣的例子，以問答或會話為主的文體形式，較之經訣形式已經更容易在師弟子的問答間表述個人經驗，但實際上，我們仍然很難在其中找到對於個人修行經驗現身說法的例子。前引真人中大邪的例子則是其中少見的經驗分享。

然而，我們確在「問答體」之外找到幾則守一精明時的經驗描述，這些經驗與守一法的具體操作方式同時被抄錄，並以操作手冊的形式被保存在《太平經聖君秘旨》之中。因此，我們相信更多的可能性是，道教修行者已在傳授的過程中將其經驗轉換成具體操作方法，形成單一修法要訣，或組織成系列修法；如果此系列修法又與其宇宙論、神靈系譜等思想結合，便進一步發展成系統教法。因此，本文從《太平經》「問答體」中所反映的傳授實況出發，討論天師與真人間的傳授方式。此次的傳授乃以天師所繼承的道書的授予為起始，但其後卻以天師與真人間的問答引出天師對於教法的說明與詮釋。如果比對天師所承道書與其後天師的教示內容，可以發現後者明顯具有系統性，由此可以推想教法在師徒傳承過程中的增衍與系統化的情形。

雖然在《太平經》中沒有足夠的資料幫助我們了解天師組織其經驗的過程，但從其有系統地論述自身教法，並將修行法門組入其中的情形，也許可以幫助我們想見過去教法的發展。首先，我們從「九人」的概念中，了解天師教法如何安排宇宙間所存在的九種不同性質的人格，以及這九人的宇宙論、神靈系譜上的意義，尤其是後者，更令我們了解「問答體」中所記錄的這次傳授活動在整個傳授歷程上的位置，以及支持此活動成立的神學背景。

在向真人說明其教法功能差異時所區隔開的「內學」與「外學」，乃至用以表達其教法程序的「六部界」與「一大集」，天師都充份表現系統化其教法的企圖與成果。我們簡略地介紹天師的教法系統，並指出其間所隱含的墮落史觀。在墮落史觀底下，天師必須面對教法發展上必然遭遇的真偽、正邪問題，對此，他提出與「天談」進行比對的甄別方法。因此，如何獲致「天談」乃至「天意」、「道意」便成為首要工作。基於如此的想法，我們試圖在墮落史觀底下解釋天師所提出的教法程序究竟如何安排，又如此安排的意義何在。亦即，天師所提出的教法程序是在墮落史觀的基礎上規劃出來的，遂行其教法的

關鍵在於重新掌握天的意志及其記錄，如此才能在真偽教法混雜的下古之世，確定修行或治理方法的正確與有效，不至於落入浮華與邪偽。

而在天師教法中，能夠據之掌握「天意」的修法即是「六部界」中為首的守一法。為了更清楚了解守一法乃至整體「內學」的內容，我們依目前所見的資料，討論了「守一—守道—守神」整套修程序的具體操作方式，以此指出守一所具有的復返本源的意義，以及存思身神乃至出為外神，協助解除邪害惡氣，參與天地大化的宗教任務。此外，我們也將此修程序與天師教法中所認可的修行境界或神靈系譜進行比對，發現天師所論述的這一套具有修法意識的神靈系譜乃與「內學」相涉，即按其「內學」所教導的方法與程序執行，終將保證可以度世，成就最高的精神狀態。凡此種種，都可以看到守一法在天師教法中所佔據的重要地位，即修程序、修行境界、神靈系譜等觀念構築時是如何以守一法為其核心。而這一切又與修行守一法時所經歷的經驗有關。不管是從「元氣無為」、「虛無自然」乃至「數度」等修行境界的描述，或是從「守一未精」、「守一復久」、「守一精明」時的經驗描述，都指向一種內向式且漸失自我的境界追求，更為重要的是，漸失自我後所呈現的洞白、無形的經驗感受，以及「無不為無不知」的認知狀態，所表達或表現的即是一種「與道合同」的冥契狀態。如此以密契經驗為中心所發展出來的「道教的」信仰，即在於追求「與道合同」之後所衍發出的生生不息的力量。

參考書目：

- Max Kaltenmark, "The Ideology of the T' ai-P' ing ching," *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, edited by Holmes Welch, Anna Seidel, New Haven: Yale University Press, 1979. 另有福井文雅譯，〈《太平經》の理論〉，酒井忠夫編，《道教の総合研究》，東京：國書刊行會，1977年。
- 山田利明，《六朝道教儀禮の研究》，東京：東方書店，1999年。
- 王平，《《太平經》研究》，台北：文津出版社，1995年。
- 王明，《太平經合校》，北京：中華書局，1960年初版，1997年五刷。
- 王明，〈論《太平經》的成書時代和作者〉，《道家和道教思想研究》，重慶：中國社會科學出版社，1984年。
- 田中文雄，〈《太平經》の還神法について〉，收入《牧尾良海博士頌壽記念論集：中國の宗教・思想と科學》，東京：國書刊行會，1984年。
- 吉岡義豐，〈太平經の守一思想と仏教〉，《道教と佛教 第三》，東京：國書刊行會，1976年。
- 李豐楙，〈當前《太平經》研究的成果及展望〉，收入龔鵬程著，《道教新論》，台北：臺灣學生書局，1991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69本第2分，1998年。
- 威廉·詹姆士（William James）著，蔡怡佳、劉宏信譯，《宗教經驗之種種（The Varieties of Religious Experience）》，台北：立緒文化，2001年。
- 俞理明，《太平經正讀》，成都：巴蜀書社，2001年。
- 姜守誠，〈《太平經》成書的中間環節——「洞極之經」年代考論（上）（下）〉，《宗教哲學》，第37、38期，2006年。
- 前田繁樹，〈再出本《太平經》について——六朝末道教諸派の中で〉，《道教文化への展望》，東京：平河出版社，1994年。
- 高橋忠彥，〈《太平經》の思想構造〉，《東洋文化研究所紀要》，第95冊，1984年。
- 陳國符，《道藏源流考》全二冊，北京：中華書局，1963年初版 1989年三刷。

- 湯一介，〈《太平經》——道教產生的思想準備〉，《魏晉南北朝時期的道教》，台北市：東大出版，1988年初版 1991年再版。
- 蜂屋邦夫，〈太平經における言辞文書——共・集・通の思想〉，《東洋文化研究所紀要》，第92冊，1983年。
- 熊德基，〈《太平經》的作者和思想及其和天師道的關係〉，《歷史研究》，1962年第4期。
- 黎志添，〈試評中國學者關於《太平經》的研究〉，《中國文化研究所學報》，N.S.5，1996年。
- 龔鵬程，〈受天神書以興太平——《太平經》釋義〉，《道教新論》，台北：臺灣學生書局，1991年。
- 〔唐〕閻丘方遠，《太平經聖君秘旨》，《正統道藏》，台北：新文豐，1985年，第41冊。

初稿收件：2007年12月12日

初審通過：2008年06月19日

二稿收件：2008年06月23日

二審通過：2008年07月31日

作者簡介

張超然（Chang Chaojan）

政治大學中國文學博士

E-Mail: chaojan.chang@gmail.com

Experience and Teachings: “Inner Theory” in the *Taipingjing*

Chang Chaojan

Doctor, Department of Chinese, National Chengchih University

Abstract

Like believers in other religions, Daoists seek to be unified with the ‘cosmic unity’ they believe in, which they call “union with the Dao”. However prior to the Tang Dynasty there is very little record of this experience in Daoist scriptures. This lack of records about the practice of self-cultivation may be explained by the format of the scriptures themselves, a format which is the result of the teachers preferring to transmit their methods than their own experience. The dialogue format of the *Taipingjing* might lead one to suppose that there would be more room for teachers to share their experience but in fact it is not so.

However there are a few passages in the secret teachings of the *Taipingjing* which are exceptions to the rule where specific experiences are described. These show that in the course of their instruction the Daoists presented their experience in the form of specific practices thus building a specific method or system. This paper looks at the transmission of teaching reflected in the dialogue sections of the *Taipingjing* and discusses the method of teaching and analyses the degree of expansion or systematisation of the teaching in the process of transmission from teacher to disciple.

Keywords: Daoism, the *Taipingjing*, inner theory, guarding the one