

國立政治大學中國文學系一〇〇學年度

碩士學位論文

指導教授：陳麗桂教授



《太平經》「氣」、「人」關係論

研究生：陳玉芳

中華民國一〇一年七月

記錄編號：G0097151019

國立政治大學

博碩士論文全文上網授權書

National ChengChi University

Letter of Authorization for Theses and Dissertations Full Text Upload

(提供授權人裝訂於紙本論文書名頁之次頁用)

(Bind with paper copy thesis/dissertation following the title page)

本授權書所授權之論文為授權人在國立政治大學中國文學研究所系所 _____ 組 100學年度第二學期取得 碩士學位之論文。

This form attests that the _____ Division of the Department of Graduate Institute of Chinese Literature at National ChengChi University has received a Master degree thesis/dissertation by the undersigned in the _____ semester of 100 academic year.

論文題目 (Title)：《太平經》「氣」、「人」關係論 (The relationship between Qi and Ren in Tai Ping Jing)

指導教授 (Supervisor)：陳麗桂

立書人同意非專屬、無償授權國立政治大學，將上列論文全文資料以數位化等各種方式重製後收錄於資料庫，透過單機、網際網路、無線網路或其他公開傳輸方式提供用戶進行線上檢索、瀏覽、下載、傳輸及列印。國立政治大學並得以再授權第三人進行上述之行為。

The undersigned grants non-exclusive and gratis authorization to National ChengChi University, to re-produce the above thesis/dissertation full text material via digitalization or any other way, and to store it in the database for users to access online search, browse, download, transmit and print via single-machine, the Internet, wireless Internet or other public methods. National ChengChi University is entitled to reauthorize a third party to perform the above actions.

論文全文上載網路公開之時間 (Time of Thesis/Dissertation Full Text Uploading for Internet Access)：

網際網路 (The Internet) ■ 中華民國 102 年 8 月 21 日公開

● 立書人擔保本著作為立書人所創作之著作，有權依本授權書內容進行各項授權，且未侵害任何第三人之智慧財產權。

The undersigned guarantees that this work is the original work of the undersigned, and is therefore eligible to grant various authorizations according to this letter of authorization, and does not infringe any intellectual property right of any third party.

● 依據96年9月22日96學年度第1學期第1次教務會議決議，畢業論文既經考試委員評定完成，並已繳交至圖書館，應視為本校之檔案，不得再行抽換。關於授權事項亦採一經授權不得變更之原則辦理。

According to the resolution of the first Academic Affairs Meeting of the first semester on September 22nd, 2007, Once the thesis/dissertation is passed after the officiating examiner's evaluation and sent to the library, it will be considered as the library's record, thereby changing and replacing of the record is disallowed. For the matter of authorization, once the authorization is granted to the library, any further alteration is disallowed,

立書人：陳玉芳

簽名 (Signature)：陳玉芳

中華民國 101 年 8 月 21 日

Date of signature： 21 / 08 / 2012 (dd/mm/yyyy)

國立政治大學中國文學系碩士班學位論文通過證明書

陳玉芳 所撰寫之碩士學位論文

題目：《太平經》「氣」、「人」關係論

經本委員會審議通過，評定為 91 分

學位論文考試委員會委員

主席 蕭登福

趙中津

陳麗村

指導教授 陳麗村

系主任 高莉芳

中華民國 101 年 6 月 25 日

謝辭

能夠來到政大中文就讀，真的是我人生中一件非常美好的事！四年前，接到朋友通知我考上政大的電話，開心到要哭出來！而碩士論文口考當天，口試委員蕭登福老師宣告我通過時，除了傻笑，更是滿滿的感動！

首先，我要感謝我的論文指導教授陳麗桂老師。老師或許不知道，我其實是先喜歡上老師，再請老師指導的！碩一時經由所上學姐的推薦，旁聽了老師的「出土文獻思想專題研究」課程，當時就非常欣賞老師風趣隨和的上課方式。這幾年跟在老師身邊學習，真的覺得老師是一個細心、認真的研究者，同時也是個正直、善良的人。老師常常告誡我，一個好的學者，一定要教學與研究並重，而老師也如此地要求自己，並實踐這個理想。這本論文的誕生，老師真的幫助我很多，無論是觀念的釐清，抑或字句的斟酌，老師都比我細心太多，如果我現在在學術研究上有什麼小小的成果，都是老師所教給我的！另外，要感謝我的論文口試委員蕭登福老師及趙中偉老師。謝謝兩位老師不辭辛勞千里而來，並且認真仔細地閱讀我的論文，給我許多受用的建議，兩位老師也是我一直十分欣賞的老師，具有中文人溫柔敦厚的特質，同時也是認真的研究者，我也期許自己有朝一日能成為像兩位老師一樣的人。我還要感謝一位重要的人，政大中文的黃偉倫老師。偉倫老師是我大學時的老師，跟我同一年來到政大。第一次與老師的接觸是在大三時，因為承辦系上的演講，而邀請老師擔任主持人！當時因為主講人遲到，而向偉倫老師表示歉意，老師當時說：「不要緊，都是自己人！」這一句話讓我印象非常深刻。老師真的把他的學生當成自己人在對待，每次有好吃的、有趣的事情，老師總會與我們分享，擔任老師研究助理的這四年，老師除了平時的噓寒問暖之外，還會教導我撰寫論文該注意的事情，也告訴我許多面對人生困境該有的態度。老師真的是我的恩師，很感謝老師的照顧！謝謝李豐楙老師，您在道教研究上的耕耘，啟發我甚多！謝謝丁敏老師、又銘老師的鼓勵，讓我沈浸在溫暖中向前走！

在政大期間，我要感謝身邊許多學長姐、同學的照顧。首先，我要感謝秀卉學姐。與秀卉學姐相熟是這一兩年的事情，你讓我看見了人生許多美好的光明面，能和你成為朋友，真的是一件很幸運的事。因為你，讓我的心更加柔軟，以後也要繼續當好朋友喔！謝謝志瑋學長，感謝學長對我的照顧，在我撰寫論文研究計畫時，提供我許多思想面向的參考，也告訴我許多應該閱讀的書目，也謝謝你總是為我鼓勵打氣，但在該嚴肅的時候，提醒我該認真振作！謝謝長憲學姊，一個充滿想法、熱情的人！很謝謝學姊一直以來對我的幫助，每次跟你聊完天，都有豐富的收穫，覺得你看待事情的方式總是很酷，超級喜歡你的！未來學姊有任何需要，我一定會傾全力幫忙你！謝謝世昀，你真的是個很有個性卻又非常貼心的少女！看待事情總有自己的想法，雖然是個妹妹，卻對我非常照顧，常常聽我訴苦，給我中肯的建議。很高興之後可以一起當同事，我們一定要互相照顧喔！感謝好諳，每次和你聊天總是很開心，很謝謝你過去一年陪我在台大總圖奮鬥，

我永遠不會忘記我們當時因為讀書煩悶，索性在晚餐後，各買了一杯肥死人的奶茶在椰林大道互吐苦水的那晚，未來也要繼續互相扶持喔！謝謝可愛的晶芬，我真的非常非常喜歡你喔！覺得你是一個奇女子，非常的勇敢，又樂觀積極好相處！未來唸博士班，要好好加油照顧自己喔！謝謝欣儀，謝謝你總是那麼貼心，負責聯繫大家的感情！前一週考教甄時，真的很謝謝你的鼓勵，我想一定是你的祝福，讓我可以順利地找到工作！謝謝雅雯，我的高雄同鄉，總跟你有聊不完的話題，之前考教甄謝謝你的幫忙，很开心大家最後都有落腳處！謝謝千綾，在我心中，你是一個非常體貼的人，嘻嘻哈哈的外表之下，擁有一顆柔軟的心。謝謝朱好，每次看到我都熱情地向我打招呼，問候我，你真的是我非常喜歡的人呢！謝謝皖琪，你是一個很認真的女孩，有許多值得我學習的地方！謝謝郁芸，你總是很客氣優雅的出現，之前在數據庫工讀時，多虧有你，讓我不無聊！謝謝筌亦，謝謝你總是那麼細心地照顧身邊的每個人，祝福你天天都可以開心快樂！謝謝怡劭，若不是對中文有萬分的熱愛，又怎麼會從新聞系轉換跑道到中文系呢？你真的是個很特別的人，未來大家都仍在台北，要常常出來聚聚喔！謝謝舒雲，你總是非常優雅、客氣，但該保護身邊的人時，你會比誰都勇敢。希望你的博班課業能一切順利！謝謝仲勇，謝謝你在這幾次吃飯時給我的建議，你真的是個深藏不露的人，希望你可以快快地寫完論文，朝自己的理想前進。謝謝秀倩，一個貼心的好妹妹，我現在仍然非常懷念過去一起在洗衣間聊天的趣事呢！謝謝小三，大家最疼愛的學妹，總是非常可愛、率性！謝謝法律所的學妹愷蓉，你真的是個很可愛的人，跟你聊天總是很開心，之後你一定可以成為一位偉大的法官的！

其次，我要感謝我來到政大兩位與我最親密的人！第一位是我的第一任室友，毓潞，Lulu！我一直都相信，人的往來其實有所謂的磁場影響。第一次見到你時，你讓我原本擔心的心瞬間安定下來，我們都是高雄人、高雄女中畢業及魔羯座，這真是太完美的巧合！跟你當室友的那兩年，我們一起看展覽、胡亂瞎聊、分享過去與當下的快樂與悲傷。謝謝你在我很慌迷的時候，給我建議，不虧是睿智小潞啊！現在的我們，也是相知相惜的好朋友，謝謝你那麼欣賞我、瞭解我，這真的是一件很幸福的事！謝謝我的大學好友，也是我的第二任室友，啟美！小咪啊小咪，你真的是世界上最最善良的人了，大學時就跟你很有話聊，很开心在考研究所時能一起征戰台大、清大與政大。你總是在我需要安慰的時候，靜靜地陪在我身邊，聽我說話，給我溫暖！跟你當室友的那一年，我真的很開心喔，我們一起在操場散步、一起看搞笑影片、一起去覓食買宵夜，面對你時，總能自在地做自己，未來的我們，要互相扶持向前走！還有，在我心中，你真的是個大美女，真的喔！

謝謝家展，你是我認識的朋友中，最特別的一位。失而復得的友情，讓我格外珍惜，也謝謝你在我考教甄時的幫助，若沒有你，我真的無法撐過這一關，真的很謝謝你，未來需要我幫忙的地方，也歡迎找麻煩喔！謝謝大美女怡君（Pinku），謝謝你告訴我我要勇敢，若我現在的樣子跟大學時有一點不一樣，別懷疑，那絕對是你的功勞！謝謝雨姍，感謝上天，讓我們在那次的暴風雨後能夠兩

過天晴，未來還要更加珍惜彼此的友情！謝謝素吟，謝謝你一直以來對我的鼓勵，我真的很想念你，有時間記得要撥空出來聚聚啦！

謝謝幼雯，我的知心密友！每次難過掉淚時，總有你的陪伴，告訴我該怎麼樣做最好！當我心裡有心事，不得不宣洩時，第一個想到的總是你，未來成為女強人後，也要常常向我撒嬌喔！謝謝惠慈，我的好姊妹！從國中時就那麼地照顧我，總是細心地聯繫彼此感情，我總是期待與你的聚會，聽聽你的近況，希望你的課業與工作都能更上層樓！謝謝羽涵，我最任性的小妹妹！個性任真率性的你，為我增添了許多歡笑，謝謝你那麼依賴我，喜歡我，我也很喜歡你喔！謝謝佳玉，從小到大的好好小姐，你總是以一顆包容的心，對待身邊的人！謝謝庭湊，謝謝你在我碩班期間，常常寫信與我聊天！我甚至可以精確地猜出何時可以收到你的卡片！很开心你正往理想邁進！謝謝柏伶，一個總是貼心的好朋友！幽默的你，讓人喜歡與你親近，很高興你在感情上有一個好歸宿！

謝謝外婆，您的存在，凝聚了整個家族！雖然您現在離開了，但我總覺得您仍在大家身旁照顧大家、保佑大家！謝謝我的舅舅舅媽，謝謝你們一直以來的照顧，提供安心舒適的房間讓我居住，對我噓寒問暖，讓我可以專心地寫論文。你們的敦厚，總讓我看見人性的光明面，真得很謝謝你們！謝謝麗卿阿姨，我的第二個媽媽！總是親切熱情地招呼我，每次見面都會塞一堆東西給我，煮好吃的飯菜給我吃，提醒我要好好照顧自己！能有您的疼愛，真的是一件非常幸福的事！謝謝楊花阿姨，每次與阿姨見面聊天時，您總是非常溫柔地問候我，在我心中，您就是一個溫柔的人！謝謝美代阿姨，您的敦厚善良總讓我非常感動，而且，阿姨還是九份的活廣告喔！謝謝郁如姊姊、凱翔哥哥、芳妤姊姊、檸檬姊姊及俐菁姊姊，謝謝你們對我的照顧與包容，能跟你們成為兄弟姊妹，真的是上天的恩賜！謝謝芳儀、芷萱及盈臻，我可愛的三個外甥女！謝謝你們為我增添了許多歡笑，也謝謝你們給我那麼特別的碩班畢業典禮的回憶！

最重要的，我要謝謝我的爸爸、媽媽及弟弟！我認為我這一生最幸福的事，就是與你們成為家人！爸爸媽媽總是對我百分之百的信任與支持，讓我去做想做的事，當我遭遇挫折時，也總是溫柔地鼓勵我，要我再接再厲！每次感到無力時，聽到你們的聲音，就會讓我又振作起來！我的弟弟俊瑋，一個很愛跟我唱反調的人，但也是跟我最合拍的人！在我心中，你真的是非常優秀的人，也謝謝你一直以來的情義相挺，未來我也會為你兩肋插刀的！

最後，我要感謝我家供奉的媽祖娘娘及高雄武廟與行天宮的關聖帝君以及其他的神聖力量！謝謝你們的保佑，讓我可以一路平安、順利！在每個感到脆弱、懷疑自己的時候，我總會記得有你們的保佑，我一定能安然擺渡到彼岸！謝謝你們對我人生的安排，讓我可以到適合我的地方發展！

一路走來，得之於人者太多，但仍想用有限的文字表達我最誠摯的謝意！感謝大家的幫助，一直覺得自己是個非常幸運的人，擁有那麼多美好的人相伴！也期許自己未來能夠成為幫助別人的人，將幸福與更多人分享！

2012年8月 于士林華齡街

摘要

氣化宇宙論對漢代思想產生廣泛且深遠的影響，《太平經》之宇宙論及修養觀亦圍繞氣化論而發，而「人」於宇宙間的突出地位，一直為《太平經》所強調。本文以道家一黃老一脈的氣化論為觀察對象，考察老、莊到《春秋繁露》，人於宇宙地位的轉變。從老莊到董仲舒，中國氣論的發展從「氣」生萬物的思想，衍生成形神相養的生理之氣及感應之氣，而人的地位也因各家著作思想輕重的轉移而有不同的改變，人的地位已漸漸超乎萬物之上，甚至與天相應。《太平經》在這些背景之下，對之有繼承，亦有轉化。而在宗教目的的前提下，《太平經》的「氣」論有了自己特殊的面貌。《太平經》的氣論對先秦至漢代的氣化論既有繼承，又有改造。在氣化生成論中，其主張「元氣」為構生萬物的基本質素，生命之生滅，端肇元氣的聚散。而「氣」無形無厚、無孔不入的特性，遂能入於身中，成為生理機能的動力。將此概念抽象化，「氣」又被援以解釋人的氣質才性問題，人的富貴夭壽也因所稟氣類而有不同的際遇。《太平經》以精、氣、神三者說明人為萬物之長的原因，精、氣、神三者相輔相成，彼此成就。而在宗教思想下，亦使《太平經》轉化原始黃老道中精、氣、神的形神思想，推導出修煉形、神的神仙方術。除了「氣」範疇之外，「道」範疇亦為《太平經》核心思想。在《太平經》中，「道」為萬物的總根源及總依據，「氣」則為「道」下貫於形下世界的媒介。此外，宗教化亦對《太平經》之「道」論發揮影響，《太平經》宗教化的「道」，具有人格意志，而有賞善罰惡的能力，在人修煉成仙的進程中，亦以「道」為人與仙之間的分判，此當為《太平經》「道」論中最為特殊之處。

《太平經》以陰陽、五行為天道運行的規律。「天」在《太平經》與「道」同為萬物的總根源與總依據。「道」的義涵幽隱難曉，一般人難以掌握與理解，相較於「道」而言，「天」顯得親切、容易理解。其好生、主宰一切的特質與「道」相契，而為有形世界的最大存在，地位與「道」幾乎不二。《太平經》卷七十三至八十五說：「道者，天經也。天者好生，故為天經。」說明了「道」乃皇天運行的常規，兩者同具好生的特性，「天」實為「道」於有形世界中的體現。在「天」、「道」合一的情況下，使《太平經》能更有說服力地建構出凡事以「天道」為準則的世界。傳統的陰陽宇宙論，著重在陰陽對立的過程，《太平經》則略去此部分，強調陰陽作用後的協調狀態。天道運行的道理，不能只有陰或陽的單一作用，而有賴於彼此各出半力，合而為一，「調和」思想便應運而生。在這種崇尚「和

諧」的情況下，《太平經》在傳統二元的陰陽宇宙論中，加入了「和」，使之為陰陽和的三元思維。全書好以「三」為完滿的象徵，並將萬事萬物比附在以「三」為組織的架構中，特別是「陰陽和」、「天地人」這兩組固定的論述模式。這樣的架構，使人的地位又被賦予了一層新的意義，人乃陰陽調和下的產物，是和諧產生的關鍵。

《太平經》的超越世界與現實世界並非截然二分，而是澈上澈下，貫通相連，企望在此世建立太平世界。此外，在「天人同構」的思想下，「通貫天人」便為漢代思想所呈現的基本、普遍課題與終極目標。如司馬遷說道：「究天人之際，通古今之變」，《淮南子》的著書要旨為「究天地之理，接人間之事，備帝王之道」。

《太平經》亦大談通貫天人之道，企求在天、人自身及社會三方面均衡發展。因此，本文便在「通貫天人」的脈絡下，論析《太平經》由天道至人道的修養工夫，以彰顯《太平經》強調「通貫」的實踐哲學。

關鍵詞：《太平經》、和諧、均衡、三一思維



目錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	2
第二節 前人研究成果之回顧	5
一、《太平經》哲學思想的根源	5
二、探析《太平經》三合宇宙論	7
三、《太平經》的修養論	9
第三節 研究範圍與方法	11
一、研究範圍	11
二、研究方法	12
三、研究大綱	14
第二章 《太平經》「人命最重」的氣化宇宙觀	16
第一節 從齊於一氣到天人相副	17
一、一氣而萬形的齊一思想——《莊子》	18
二、搏氣於心以裁萬物的物我關係——《管子》	20
三、類同相召的感通思維——《呂氏春秋》	23
四、精氣通天的天人感應哲學——《淮南子》	24
五、天有十端，人爲其一的天人相副論——《春秋繁露》	27
第二節 《太平經》「氣」的概念	31
一、大塊氤氳，萬物受氣而生	32
二、因順求得，與氣相應	34
三、精、氣、神三合以應天	36
第三節 《太平經》「道」的概念	39
一、「道」爲根柄，萬物象之而生	39
二、「道」的宗教化	44
第三章 《太平經》的「天」道思想與和諧觀	48
第一節 《太平經》「天」的概念	50
一、陰陽作用的天道規律	50
二、五行比配的天道秩序	56

三、天行有常，好生惡殺·····	59
四、「天」與「道」的對應及體用關係·····	61
第二節 《太平經》的調和思想·····	63
一、《太平經》和諧觀念的前導思想·····	63
二、《太平經》「和」的概念·····	66
三、《太平經》的三一思維·····	75
第三節 從絕地天通到天人合一·····	78
一、人由天生，象天而行·····	78
二、天人合一的保證——「和」·····	80
第四章 《太平經》即「通」即「同」的實踐哲學·····	85
第一節 此世淨土的實現·····	88
一、招致太平氣降臨的行事原則·····	88
二、通天意以得天心·····	89
第二節 下學上達的修養進程·····	93
一、命運的分擔——「承負」·····	92
二、復返混沌的修養工夫·····	103
第三節 氣化流通於理想社會之理論與實踐·····	112
一、溝通聲氣以治國·····	113
二、周窮救急以濟世·····	117
第四節 由「通」而「同」於太平·····	119
一、相「通」以成「和」·····	119
二、「通」與「同」的相即關係·····	120
第五章 結論·····	124
第一節 研究成果回顧·····	125
第二節 本文之研究侷限及展望·····	129
參考書目·····	131

第一章 緒論

漢代繼承戰國以來流行的氣化宇宙論，以之解釋萬物生成，最初可溯自《莊子》「通天下一氣」的思想¹，迄《管子》「精氣說」²，《呂氏春秋》、《淮南子》繼承其說，氣化宇宙論在漢代遂定型並蓬勃發展。董仲舒時，提出「元氣」論³，以「元氣」指涉本始之氣，為構生人及萬物的本始物質。⁴氣化宇宙論亦影響黃老之術虛靜寡欲，形神並治、相偕以沒的養生思想。⁵在這樣的思想影響之下，《太平經》吸收戰國以下黃老氣化宇宙論，構成其主要內容。

《太平經》受氣化宇宙論影響甚鉅，無論是宇宙根源的問題，抑或實踐哲學的施行準則，皆環繞「氣」而開展。氣化宇宙論所衍生的「和諧、均衡」思想，及元氣「流通」的物質特性，對於《太平經》形上理論的建構及修養工夫的落實方法均產生很大的影響。本文將以「和諧、均衡」及「流通」為核心，探析《太平經》中的天道人道思想，以觀其天道人道一體相貫的主張。

¹ 道家氣論系統中，雖自《老子》言「道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」(第四十二章)已見端倪。然而，《老子》文中論氣者僅祇三處，除了此處有元氣之類的意涵外，「專氣致柔，能如嬰兒乎？」(第十章)之「氣」表「生理之氣」；「心使氣曰強。」(第五十五章)的「氣」則表「力氣」。而《莊子》中，已明確地指涉「氣」之生化意義。如「人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。」(《知北遊》)，「臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰：通天下一氣耳。」(《知北遊》)等，且進一步以陰陽之氣及神氣規定氣之範疇內涵。因此，在《老子》氣論論述過少及未成邏輯系統的狀況下，本文在論述氣化宇宙論時，選擇自《莊子》「通天下一氣」始。以上參見吳怡：《新譯老子解義》(臺北：三民書局，1994年)。張默生：《老子章句新解》(臺北：樂天出版社，1972年)。張立文主編：《氣》(北京：中國人民大學出版社，1990年12月)。

² 《管子》：「精也者，氣之精者也。」(《內業》)：「凡物之精，此則為生，下生五穀，上為列星。流於天地之間，謂之鬼神；藏於胸中，謂之聖人。」(《內業》)[先秦]時人撰，[唐]尹知章注，[清]戴望校正：《管子校正》(臺北：世界書局，1955年)，〈內業〉，頁268。

³ 董仲舒：「元者，始也，言本正也。道者，王道也。王者，人之始也。王正則元氣和順，風雨時，景星見，黃龍下；王不正則上天便，賊氣並見。」參見[清]蘇輿校注：《春秋繁露義證》，(臺北：河洛圖書出版社，1974年)，卷4，頁71。

⁴ 張立文：《氣》，第2章第3節，頁59。

⁵ 黃老氣化宇宙論思想認為「精氣」為萬物精神生命的稟受之元，而「形氣」則為人形體的構成基素。因此，在精氣、形氣二分的思想中，形、神基本上是二元的。精神依附形體，形體無神不生，形、神二者互相依存，因此黃老之學養身術主張形神並治。參見陳師麗桂：《秦漢時期的黃老思想》(臺北：文津出版社，1997年2月)。

第一節 研究動機與目的

關於《太平經》性質的討論，南朝宋·范曄《後漢書·襄楷傳》⁶論及《太平經》「興國廣嗣」的強國主張。其云：

桓帝延熹九年(公元 166 年)，襄楷上疏曰：「臣前上琅邪宮崇受干吉神書，不合明聽。」附上書曰：「前者宮崇所獻神書，專亦奉天地、順五行為本，亦有興國廣嗣之術，其文易曉，參同經典。而順帝不行，故國胤不興。」

7

其書又云：

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

8

晉葛洪《神仙傳》⁹文中亦記載《太平經》師承關係、卷帙數目、主要議題等內容。它說：

宮崇者，琅邪人也。有文才，著書百餘卷。師事仙人于吉。漢元帝時，崇隨吉於曲陽泉上遇天仙，授吉青縑朱字《太平經》十部。吉行之得道，以付崇。後上此書，書多論陰陽否泰災眚之事，有天道，有地道，有人道，云治國者用之，可以長生，此其旨也。¹⁰

唐王松年《仙苑編珠》¹¹則說《太平經》具有治病、長生的功用：

于吉，北海人也。換癩瘡數年，百藥不愈。見市中有賣藥公，姓帛名和，因往告之。乃授以素書二卷。謂曰，此書不但愈疾，當得長生。吉受之，乃《太平經》也。行之疾愈。乃魚上虞釣臺鄉高峯之上，演此經成一百七

⁶〔南朝宋〕范曄撰：《後漢書》（臺北：鼎文書局，1981年）。

⁷〔南朝宋〕范曄撰：《後漢書》，卷30下，頁1080。

⁸〔南朝宋〕范曄，〔唐〕李賢等注：《後漢書》，卷20下，頁1084。

⁹〔晉〕葛洪：《神仙傳》，收入王謨輯：《增訂漢魏叢書》（臺北：大化書局，1983年）。

¹⁰〔晉〕葛洪：《神仙傳》，第2冊，頁1574。

¹¹〔唐〕天台道士王松年撰：《仙苑編珠》。收入《儒苑編珠》《至言總》合刊（臺北：自由出版社，1978年）。

十卷。¹²

綜論上述古籍對於《太平經》性質的定位，可以得出以下幾點結論。首先，《太平經》「興國廣嗣」的強國之術，天道、地道、人道並論的內容，突顯《太平經》的治世思想。¹³葛洪將《太平經》納入《神仙傳·宮崇傳》，並言其「多論陰陽否泰災眚之事」，可見《太平經》之宗教色彩，後代研究者亦多將《太平經》視為道教初期之經典（研究成果詳見下節）。其次，《神仙傳》言《太平經》「可以長生」，《仙苑編珠》論其治病之效，足見《太平經》多述養生之法。

至於前輩學者的研究中，湯用彤、陳福濱從《太平經》中道教思想判斷，視其為早期道教經典¹⁴，李豐楙、陳吉山、卿希泰、劉鋒等人亦作此斷。¹⁵林富士〈試論《太平經》的主旨與性質〉，則從書中的內容推斷作者的身分、作者的撰述動機和全書的主要內容，藉以判斷全書主旨在於陳述「治國」和「治身」之道。

16

然而，無論將《太平經》定位為宗教文本，抑或主張其治身治世的性質，皆

¹²〔唐〕天台道士王松年撰：《仙苑編珠》，卷中，頁 68。

¹³除了古籍資料外，《太平經》〈和三氣興帝王法〉：「陰陽者，要在中和。中和氣得，萬物滋生，人民和調，王治太平。」〈三合相通訣〉：「『善哉善哉！師幸哀開以皇字，〔起〕願聞其太平氣之字。』『太者，大也，迺言其積大行如天，凡事大也，無復大於天者也。平者，乃言其治太平均，凡事悉理，無復奸私也；平者，比若地居下，主執平也，地之執平也。比若人種善得善，種惡得惡，人與之善用力，多其物。子好善，人與之鮮，鮮其物惡也。氣者，乃言天氣悅喜下生，地氣順喜上養；氣之法行於天下地上，陰陽相得，交而為和，與中和氣三合，共養凡物，三氣相愛相通，無復有害者。太者，大也；平者，正也；氣者，主養以通和也；得此以治，太平而和，且大正也，故言太平氣至也。』」……等，皆論及《太平經》中理想社會的樣態，足見其治世思想。

¹⁴湯用彤：「『太平經』者，上接黃老圖讖之道術，下啓張角、張陵之鬼教，其所記與漢末黃巾、六朝之道士，均有差異，則謂其為最早之道教典籍，而非後人所偽造，固有相當理由也。」參見氏著：〈讀《太平經》書所見〉，《往日雜稿》（北京：中華書局，1962年），頁 73-74。陳福濱：「《太平經》，原名《太平清領書》，又名《太平青籙書》、《太平真經》、《太平道經》、《太平青道》，共一百七十卷。《太平經》為東漢晚期的道教經典，它體現了早期道教理論所雜糅的道家思想、神仙方術、陰陽五行和神學形式展現之宗法倫理的儒家思想。」參見氏著：〈《太平經》氣化論思想研究之探究〉，《哲學與文化》第 33 卷第 8 期（總 387 期）（2006 年 8 月），頁 49-50。

¹⁵李豐楙：「期望經由這些經典的深入理解，作為將來撰述通史、通論的基礎，在道教史上首先要解決的就是太平道、五斗米道的歷史事實，因此作為其指導性經典《太平經》，在日本、在中國大陸都引發熱烈的討論。」參見氏著：〈當前《太平經》研究的成果及展望〉，收入龔鵬程：《道教新論》（附錄）（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁 326。陳吉山：「『太平經』是後漢原始道教的經典，內容相當豐富，同時也十分龐雜。」參見氏著：〈《太平經》初研〉，收入臺南市道教會等：《道教學探索》第 6 號（1992 年），頁 168。卿希泰：「道教早期經典《太平清領書》即《太平經》，是一部包含 170 卷的巨著。」參見卿希泰主編：《中國道教史》（成都：四川人民出版社，1992 年），頁 88。劉鋒：「道教早期經典之一《太平清領書》及《太平經》，共一百七十餘卷。」參見氏著：《道教的起源與形成》（臺北：文津出版社，1994 年），頁 74。

¹⁶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（1998 年 6 月），頁 205-244。

緊扣著《太平經》「以人為主體」的中心思想進行討論。何以《太平經》如此揚升人的主體地位？從「氣化生人」的脈絡觀之，《太平經》與其前之文獻又有何不同？於本體論而言，宇宙之終極根本為何？而終極根本對應人所企尋之最高境界為何？人將以何種方式與終極根本進行互動，進而在自身體現？以上問題乃本文欲關注之焦點。

《太平經》作為一宗教經典，其目的及所長並非在建立完整的形上哲學理論架構，而是在提供人生應用之最高準則。此外，《太平經》承繼先秦道家以「道」為本體的思想，加上氣化宇宙論的影響，經文中常出現「道」、「氣」交織，互為本體的論述。然而，先秦道家之「道」是虛無抽象的，《太平經》則常以「氣」填充之。因此，本論文將從《太平經》之氣論切入，結合其重人事的思想，企圖關注其「氣」與「人」互動的交涉，期望能對此一論題作脈絡性之考察。



第二節 前人研究成果之回顧

《太平經》中涉及「氣」與「人」的交涉關係，以「氣」、「人」為研究範疇之相關論著，大致可分為三部分：

一、《太平經》哲學思想的根源

《太平經》繼承先秦道家，以「道」為最高之存在，如〈天咎四人辱道訣〉：「古今諸為道者，乃皇天之所取法也，最善之稱，冠無上，包無表，內無裡，出無間，入無孔，天下凡事之師也。」¹⁷，〈胞胎陰陽規矩正行消惡圖〉：「道者乃萬物之師也，得之者明，失之者迷。」¹⁸然而，同時受到先秦陰陽家氣化論影響，視「元氣」為宇宙生命的基元¹⁹，如〈分解本末法〉：「元氣乃包裹天地八方，莫不受其氣而生。」²⁰〈來善集三道文〉：「夫氣者，所以通天地萬物之命也；天地者，乃以氣風化萬物之命也。」²¹認定「元氣」為萬物的基本質素。此外，《太平經》內容駁雜，除了吸納先秦道家及陰陽家思想外，尚結合先秦儒家、道家、數術家、方技思想等，加上其非成於一時一人。因此，在哲學根源問題部分，引起許多學者討論。這類論述欲解決《太平經》中孰為本體的問題，並進而梳理「道」與「氣」之關係。研究議題可分為四類：

第一，以「道」為本體，「氣」為「道」與萬物的中介。如張立文《道》²²、《氣》²³，王雪〈析《太平經》的天道觀念〉²⁴。張立文認為，「道」為宇宙的本體，而「道」藉由「氣」生化萬物。²⁵王雪亦指出，在《太平經》中：「『氣』為本原之「道」與其所生成萬物的必備中介。」²⁶學位論文中，羅正孝《《太平經》

¹⁷ 王明：《太平經合校》（北京：中華書局，1960年），卷117，〈天咎四人辱道訣〉，頁654。

¹⁸ 王明：《太平經合校》，卷52，〈胞胎陰陽規矩正行消惡圖〉，頁193-194。

¹⁹ 陳師麗桂：〈從《太平經》看道教對黃老理論的附會與轉化〉，《秦漢時期的黃老思想》（臺北：文津出版社，1997年2月），頁209-244。

²⁰ 王明：《太平經合校》，卷40，〈分解本末法〉，頁78。

²¹ 王明：《太平經合校》，卷86，〈來善集三道文〉，頁317。

²² 張立文主編：《道》（臺北：漢興書局，1994年），頁109-113。

²³ 張立文主編：《氣》，頁83-88。

²⁴ 王雪：〈析《太平經》的天道觀念〉，《西安電子科技大學學報》（社會科學版）第15卷第2期（2005年6月），頁14-18。

²⁵ 張立文認為：「道是萬物的首腦，天地萬物都由道而產生，通過元氣而發生變化。……道是使氣上下貫通、「並力同心，共生凡物」的本原。這裏似乎出現道和氣兩個本原。其實，道比氣更根本。道不僅與元氣密切相聯繫，而且使天氣、地氣、人氣上下貫通，發生變化。離開道，器就不能化變成萬物。」，參見氏主編：《道》，頁109。

²⁶ 王雪：〈析《太平經》的天道觀念〉，頁14。

生命觀之研究》²⁷亦涉及《太平經》「道」、「氣」關係的論述，他說：「道以元氣運作而生萬物。」²⁸並進一步將「道」指涉為宇宙之本體，「氣」為形構萬物之基本質素。²⁹

第二，「氣」為本體，「道」僅是「氣」運行的規律。李家彥〈《太平經》的元氣論〉³⁰說明「元氣」具有「氣」的物質特性，因此為世界的本原，萬物皆由之而化生。他在文中界定，只有「實體」才能成為物質本原。「道」在《太平經》中僅只是「氣」運行化生的規律，並不具有物質性，因此不能為萬物的本原。³¹他在〈《太平經》的「三合相通」說〉也說到：「在《太平經》看來，元氣是做宇宙的本體而存在的。」³²許淑惠〈兩漢思想研究——「太平經」元氣試論〉³³亦認為，「元氣」乃構成宇宙萬物生成的最基本物質，它依「道」而化成萬物。類似的論述在李昭昊、何應敏〈《太平經》簡議——東漢的道士對宇宙解釋範式的重建〉³⁴亦有說明。趙中偉《道者萬物之宗——兩漢道家形上思維研究》³⁵則僅就「元氣」進行論述，說明「元氣」為萬化的根本。

第三，認為「道」、「氣」一體，彼此為體用關係。如陳師麗桂〈從《太平經》看道教對黃老理論的附會與轉化〉說明「道」為萬物生化的本原及規律，「氣」則為萬物的本質，乃宇宙生命的基元。「道」藉由「氣」生化萬物，彼此為體用關係。此外，《太平經》言：「夫道乃大化之根，大化之師也，故天下莫不象而生者。」³⁶，又言「元氣包裹天地八方，莫不受其氣而生。」³⁷，可見「道」與「氣」

²⁷ 羅正孝：《《太平經》生命觀之研究》（嘉義：南華大學宗教學研究所，蕭登福先生指導，2004年6月）。

²⁸ 羅正孝：《《太平經》生命觀之研究》，頁42。

²⁹ 羅正孝：「卷18-34〈安樂王法〉：『故元氣守道，乃行其氣，乃生天地，無柱而立，萬物無動類而生，遂及其後世祖傳。言有類也。……是元氣守道而生如此矣。』此處不僅說明元氣的作用方式，也表達了「道」以「元氣」運作而生萬物的過程。因此可以說，宇宙本體在於道，萬物本體在於氣。」筆者以為，此處兩「本體」的論述易使概念混淆，因此在文中轉述其說時，將「萬物本體在於氣」一句，改成「氣」為構成萬物的基本質素，以彰顯「道」「氣」之間的層次。參見氏著：《《太平經》生命觀之研究》，頁42。

³⁰ 李家彥：〈《太平經》的元氣論〉，《宗教學研究》1983年第4期（1983年10月），頁11-16。

³¹ 李家彥：〈《太平經》的元氣論〉，頁14。

³² 李家彥：〈《太平經》的「三合相通」說〉，頁27。

³³ 許淑惠：〈兩漢思想研究——「太平經」元氣試論〉，《輔大中研所學刊》第4期（1995年3月），頁39-49。

³⁴ 李昭昊、何應敏：〈《太平經》簡議——東漢的道士對宇宙解釋範式的重建〉，《中國道教》2005年第3期（總87期）（2005年6月），頁25-28。

³⁵ 趙中偉：〈元氣包裹天地八方——《太平經》的形上思維〉，《道者萬物之宗——兩漢道家形上思維研究》（臺北：洪葉文化，2004年），頁281-318。

³⁶ 王明：《太平經合校》，卷117，〈天咎四人辱道訣〉，頁662。

³⁷ 王明：《太平經合校》，卷40，〈分解本末法〉，頁78。

幾乎是等同關係。³⁸此後楊琇惠〈《太平經》神仙思維探微〉³⁹，亦認同此說。

第四，研究者以為《太平經》思想駁雜不精，有以「氣」表本體的情況，亦有「道」表本體的論述。如陳福濱〈《太平經》氣化論思想研究之探究〉認為，「道」與「氣」在《太平經》中交互為本體；有時「道」與「氣」又為一體⁴⁰，如「夫一者，乃道之根也，氣之始也，命之所繫屬，眾心之主也。」⁴¹、「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。」⁴²相關的論述，方立天〈《太平經》的「元氣」與「三統共生說」〉⁴³亦有推論。學位論文中，段致成《《太平經》思想研究》⁴⁴一文，則針對《太平經》對「氣」的不同論述，認為「氣」既是天人感應的中介⁴⁵，也是化生宇宙萬物的無形實體，及宇宙演化的根源與開端。⁴⁶杜洪義〈《太平經》道論解析〉⁴⁷文中，專對《太平經》之「道」進行分析：「道」有時表本體意義，如「自然之道：宇宙的本原」，「神明之道：超人的力量」；有時又表準則意義，如「陰陽之道：天地運行的法則」，「養生之道：人生的準則」。「道」與「氣」為並立存在的兩種獨立元素，《太平經》則試圖把「元氣」納入「道」的體系中，使「道」、「氣」結為一體。⁴⁸

《太平經》在著重實踐的方向下，並不擅長建構其哲學思維，反映在探討孰為根源的論述上，可見許多分歧矛盾之處。也使得討論其本體的研究論著，從不同的觀察角度切入，而往往有不同的論述成果。

二、探析《太平經》三合宇宙論

《太平經》的三合宇宙論係《太平經》於傳統陰陽二元論上，加上「中和」

³⁸ 陳師麗桂：「說元氣『包裹天地八方』，人與草木禽獸昆蟲皆生化於此混沌之元氣，這和前面說道『周流八方』，『天地大小無不由道而生』，基本上是一個意思。則『氣』即使不全然等同於『道』，也庶幾近之矣。」參見氏著：〈從《太平經》看道教對黃老理論的附會與轉化〉，頁 219。

³⁹ 楊琇惠：〈《太平經》神仙思維探微〉，《成大宗教與文化學報》第 2 期（2002 年 12 月），頁 211-240。

⁴⁰ 陳福濱，〈《太平經》氣化論思想研究之探究〉，《哲學與文化》33 卷 8 期（2006 年 8 月），頁 52。

⁴¹ 王明：《太平經合校》，卷 18-34，〈脩一却邪法〉，頁 12-13。

⁴² 王明：《太平經合校》，卷 37，〈五事解承負法〉，頁 60。

⁴³ 方立天：《中國古代哲學問題發展史》（北京：中華書局，1990 年 3 月），頁 29-33。

⁴⁴ 段致成：《《太平經》思想研究》（臺北：私立淡江大學中文研究所碩士論文，高柏園先生指導，2000 年 6 月）。

⁴⁵ 參見段致成：《《太平經》思想研究》，頁 80-107。

⁴⁶ 參見段致成：《《太平經》思想研究》，頁 121-196。

⁴⁷ 杜洪義：〈《太平經》道論解析〉，《宗教學研究》2007 年第 2 期（總 75 期）（2007 年 4 月），頁 47-51。

⁴⁸ 杜洪義：〈《太平經》道論解析〉，頁 48。

概念，而成「陰」、「陽」、「和」的三元關係，並將一切事物加以比附。在其研究成果中，可分為兩個探討方向：一、就形上部分言，探討「太陽」、「太陰」以及「中和」氣彼此間的消長及合作關係。如饒宗頤〈想爾九戒與三合義——兼論新刊「太平經合校」〉⁴⁹考察「三合」之義乃出自於《老子》「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」⁵⁰一說而加以引申，「三合」連用首見《楚辭·天問》：「陰陽三合，何本何化？」⁵¹對先秦至《太平經》「三合」意義的使用脈絡進行關照。張立文《氣》認為，「中和」乃陰氣與陽氣結合後的和諧狀態⁵²，趙中偉《道者萬物之宗——兩漢道家形上思維研究》⁵³及戴傳江〈試論《太平經》「三一為宗」思維模式及其意義〉⁵⁴、陳福濱〈《太平經》氣化論思想研究之探究〉⁵⁵亦有相同看法。除了從形上學的角度說明「三合」之外，另有論者將研究重心轉至實踐層面，闡述「三合」觀。如黎志添〈從《太平經》的「中和」思想看人與自然的關係：天地疾病與人的責任〉說：

在《太平經》，「中和」大致上可以理解為一種方法、因素和原則，致使天、地、人之間形成一種和諧與相通的關係；而《太平經》所關注的就是如何在天地間建立這種理想狀態，以致『太平』或『太和』從中而出。⁵⁶

此外，《太平經》三合觀最重要的論述乃將「人」與「天」、「地」並列，使之成為「天」、「地」、「人」的三元結構。因此，在解釋人何以突出於萬物之間的問題

⁴⁹ 饒宗頤：〈想爾九戒與三合義——兼論新刊「太平經合校」〉，《清華學報》第4卷第2期（1964年2月），頁76-83。

⁵⁰ 〔先秦〕老聃著，〔魏〕王弼註：《老子註》（臺北：藝文印書館，2001年），第四十二章，頁175。

⁵¹ 〔宋〕洪興祖注，中華書局編輯部編：《楚辭補注》（臺北：中華書局，1966年），卷3，頁2上。

⁵² 張立文：「所謂中和之氣，是太陽之氣與太陰之氣相通往來，交感得中，協調和平的狀態。」參見氏主編：《氣》，頁84-85。

⁵³ 趙中偉：「在《太平經》認為，「陰陽氣」的相合，是沒有偏重的，各出一半，合而為「一」。此「一」者，是指相融後的合一，成為一個整體，氣化而生。此「一」者，《太平經》又稱之為「中和之氣」，就太陰之氣與太陽之氣相通往來，交感得中，協調和平的狀態。」參見氏著：〈元氣包裹天地八方——《太平經》的形上思維〉，頁295。

⁵⁴ 戴傳江：「陰陽二方面的統一並不靜態的，而是雙方相互鬥爭相互轉化到的新的平衡，此動態的平衡稱之為三、中和。」參見氏著：〈試論《太平經》「三一為宗」思維模式及其意義〉，《中國道教》，2003年第5期（總77期），2003年10月，頁16-18。

⁵⁵ 陳福濱：「中和之氣，指的是太陽之氣與太陰之氣的相通往來，交感得中，協調和平，而使萬物在氣化終生生不已。故《太平經》言：『中和者，主調和萬物者也。……陰陽者，要在中和；中和氣得，萬物滋生，人民和調，王治太平。』」參見氏著：〈《太平經》氣化論思想研究之探究〉，頁57。

⁵⁶ 黎志添：〈從《太平經》的「中和」思想看人與自然的關係：天地疾病與人的責任〉，收入鄭志明：《道教文化的精華——第二屆海峽兩岸道教學術研討會論文集（一）》（嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2000年7月），頁50。

時，可約略分為兩種說法。其一，在論述「天與人的關係」時，由於人與天同為元氣構成，在「同源同構」的思維上，人的主體地位得以拉抬至與天齊一。第二，在「人與萬物的關係」中，人稟精氣而生，其所稟受的氣乃是較為精微的元氣，因而優越於萬物。在這方面的研究成果，可參見湯一介《魏晉南北朝時期的道教》⁵⁷、陳師麗桂〈從《太平經》看道教對黃老理論的附會與轉化〉、趙中偉《道者萬物之宗——兩漢道家形上思維研究》、鄭志明〈《太平經》的養生觀〉⁵⁸等論著。

綜上所論，前人的研究成果，多關注《太平經》「三合」觀的形上境界及形下應用的發展。然而，對於「三合」觀衍生出的「三」字內部意涵的轉變，及「三合」觀念的產生脈絡，往往略而少談。而在論述《太平經》「人之所以為人」的問題時，大部分的論述皆聚焦在《太平經》這本經典上詳加論說，以彰顯人在《太平經》中的「殊別性」，却未能在「氣」的範疇上，對於「氣化生人」進行脈絡化的關注，因而有所缺憾。⁵⁹

三、《太平經》的修養論

在人「稟氣之精者而生」的脈絡下，有許多研究從氣的「精微處」著手，闡述《太平經》「守氣」、「守一」的養生之道。如湯一介《魏晉南北朝時期的道教》說明人如果能愛氣、尊神、重精則能長生。⁶⁰王宗昱〈「太平經」中的人身中之神〉⁶¹進一步談論《太平經》由「氣」生「精」生「神」而「明」的思想，說明《太平經》守神、致神、還神的養生方法。鄭志明〈《太平經》的養生觀〉也論及人體稟氣各有所異，因此需靠「食氣」、「守氣」來修煉生命。以上乃就氣之「精微」處論述《太平經》的修養觀。

不同於從「氣之精微」處取徑，黎志添〈從《太平經》的「中和」思想看人與自然的關係：天地疾病與人的責任〉道：

中和之氣在《太平經》中的重要性是將陰陽二氣調和，它是達至「和」、「通」與「太平」的一個必備條件，中和之氣保存天地之相通，使萬物各按其性

⁵⁷ 參見湯一介：《魏晉南北朝時期的道教》（臺北：東大圖書股份有限公司，1988年），頁19-76。

⁵⁸ 鄭志明：〈《太平經》的養生觀〉，《鵝湖》，第25卷第11期（總299號）（2000年5月），頁1-13。

⁵⁹ 李家彥：〈《太平經》的「三合相通」說〉談及「三合」觀的產生脈絡。然而，其關注的時代仍限於漢代，並且對於「三」字的內部使用意涵轉變並無論述，故筆者將在這一研究的缺口上進行關注。

⁶⁰ 參見湯一介：《魏晉南北朝時期的道教》，頁19-76。

⁶¹ 王宗昱：〈「太平經」中的人身中之神〉，《中國文化月刊》第159期（1993年1月），頁70-85。

自長達至「和」。……陰陽中和三氣須要在人間世界不斷擴展，以及促成與之相關的屬「和」與「通」的自然理想狀態。⁶²

以上論述已觀察到《太平經》「氣」之流通性之於保存天地中和之氣的重要。由此生發一問題：倘若從氣的普遍性—「流通」的角度考察《太平經》的修養觀念，能否更佳掌握其修養工夫的立論依據及施行原則？此乃本文所欲深入探析之處。



⁶² 黎志添：〈從《太平經》的「中和」思想看人與自然的關係：天地疾病與人的責任〉，頁 60。

第三節 研究範圍與方法

本論文所需涉及的古籍範圍可分為兩類，其一為《太平經》經典本身，並將評論及記載《太平經》之古籍論述列為參考。其二則為影響《太平經》思想的秦漢古籍，將分述如下。

一、研究範圍

(一)《太平經》及評論與記載《太平經》之古籍

《太平經》之作者及成書年代，歷來學者有諸多看法。然而，最為學界所接受者，乃認定于吉（或作「干吉」）為最初之撰寫者，而書中內容龐雜，兼及陰陽五行、巫覡雜語，故非成於一人一時之作。成書年代方面，根據《後漢書·襄楷傳》之記載，及湯用彤、王明針對《太平經》書中陰陽、刑德及文化內容加以考察，認定《太平經》乃東漢後期著作。⁶³

現存《太平經》僅明正統《道藏》收錄，原書共一百七十卷，今本殘存五十七卷。《道藏》另收唐閻丘方遠依經節鈔的《太平經鈔》共十卷，分甲乙丙丁戊己庚辛壬癸十部，每部一卷。將其與《太平經》對照，可知其係鈔自《太平經》。另外，《道藏》還收有《太平經聖君秘旨》，內容亦節鈔《太平經》。⁶⁴英國倫敦博物館藏敦煌經卷裏有《太平部卷第二》(S.四二二六號)，其中有手抄《太平經》總目，並有前言及後記。總目包括甲乙丙丁戊己庚辛壬癸十部，每部十七卷，共一百七十卷，三百六十六篇，為現今可見相當完整之《太平經》者。⁶⁵王明先生根據《太平經鈔》及其他二十七種引書加以校、補、附、存，基本上恢復一百七十卷之面貌，而成《太平經合校》。⁶⁶《太平經合校》雖能大致完整呈現東漢《太平經》之原貌；然而，《太平經》多引前人陳言，不指陳出處，並摻雜許多當時用語及流行的「五行休王說」等思想。《太平經合校》並無注釋，在閱讀文獻過

⁶³ 參見湯用彤：〈讀《太平經》書所見〉，收入氏著，《往日雜稿》（北京：中華書局，1962年），頁53-88。此篇文章亦刊於《國學季刊》第5卷第1期（1935年3月），頁31。王明：〈《太平經》的成書時代和作者〉，《道家 and 道教思想研究》（北京：中國社會科學出版社，1984年），頁183-200。

⁶⁴ 參見王明：〈《太平經》的成書時代和作者〉，頁183-200。

⁶⁵ 參見王明：〈《太平經》目錄考〉，《道家 and 道教思想研究》，頁215-237。

⁶⁶ 參見王明：《太平經合校》，〈前言〉，頁1。

程中，增加許多困難。楊寄林《太平經今注今譯》⁶⁷在王明《太平經合校》編校的成果上，進行題解、隨文注釋的提示，以為引用文本之依據，較能掌握經文旨意，本論文因交相參照《太平經合校》及《太平經今注今譯》以為依據之文本。

此外，尚有評論及記載《太平經》之古籍文獻，比如記載《太平經》的卷帙、師承、內容性質等資料的晉葛洪《神仙傳》、《抱朴子》，南朝宋范曄《後漢書·襄楷傳》，唐釋玄嶷《甄正論》，唐王松年《仙苑編珠》，《洞仙傳》，宋賈善翔《猶龍傳序》等，皆為了解《太平經》之參考古籍。而《後漢書·襄楷傳》之外，〈左雄傳〉、〈仲長統傳〉、〈順帝紀〉、〈桓帝紀〉等，則可用以了解《太平經》成書時期的政治社會背景，凡此皆研究《太平經》之重要古典文獻參考資料。

（二）影響《太平經》思想的秦漢古籍

《太平經》思想駁雜，兼容儒家、道家、墨家、陰陽家、方術家以迄戰國秦漢盛行之黃老學。在儒家思想方面，《易傳》的陰陽交感思想，為《太平經》氣化宇宙論之理論基礎。《論語》、《孟子》中的倫理及政治思想，均不同程度為《太平經》所吸收及改造，亦是重要輔助文獻。

《太平經》受道家影響，以「道」為終極根源，確實了解道家思想，有助於梳理《太平經》的義理脈絡。墨家和儒家並列先秦顯學⁶⁸，《太平經》中「周窮救急」之思想，亦受其影響。

陰陽家及黃老之學為漢代重要思潮，《管子》之〈白心〉、〈內業〉、〈心術上〉、〈心術下〉，以及《呂氏春秋》、《淮南子》中的氣化宇宙論與黃老思想，皆能清楚呈顯陰陽家與黃老思想。而陰陽五行學說及氣化宇宙論為董仲舒《春秋繁露》之核心思想，欲了解漢代陰陽氣化說，《春秋繁露》亦是重要文獻。

筆者企圖通過上述文獻之考察，期能對《太平經》的歷史脈絡及思想邏輯系統有全面且深入地掌握。

二、研究方法

韋政通言：「治中國思想史在注重思想理論的內在探討之餘，又如何兼顧思想理論與文化其他諸領域活動的關係，是每一位從事這一工作者，必須思考的問

⁶⁷ 楊寄林：《太平經今注今譯》（河北：河北人民出版社，2002年）。

⁶⁸ 《韓非子·顯學篇》：「世之顯學，儒墨也。」，參見〔秦〕韓非子著〔清〕王先慎集注，《韓非子集解》（上海：中華書局，2006年），第19卷，第50篇，頁1080。

題。」⁶⁹韋政通先生於此指明了研究中國思想史的基本條件：於內，能掌握該思想家的邏輯理路；於外，能顧及思想理論與環境的互動關係。因此，能同情地進入研究對象之思想系統，確實地掌握研究對象之邏輯理論，並進而以之為中心，探察其與環境的關係，乃研究者的最終目的。

作為宗教經典的《太平經》，在實用取向下，其消極目的乃提供人在世時安身立命之法；積極要求，則是希冀長生登仙，甚至「與天、元氣比其德」⁷⁰。事實上，其乃是在宗教系統上，回應如何企及「天人合一」之問題。由於《太平經》內容中，描述最高境界狀態時，與「氣」的物質樣態極為相似，筆者以為，掌握《太平經》氣化宇宙論的思想，有助於彰顯其內在義理價值。因此，本文第二章將從「氣」的角度切入，梳理《太平經》「氣」範疇中，自先秦以來的脈絡與因承關係，以觀念史研究法⁷¹及系統研究法⁷²對其氣論思想進行考察，以建立其邏輯脈絡系統。在此須說明的是，《太平經》並無心建立邏輯縝密之形上義理系統，因此，在內容中多有矛盾之處，本文之責任乃在把握其核心主旨，對於明顯與中心價值歧出之處則列為特例，亦不強為之詮解。

第三章承繼第二章之脈絡，探析宇宙根源為何？人能體現宇宙根源的原因，及宇宙根源與人之間得以聯結的理論依據。因此，本章除了以觀念研究法進行義理觀念之梳理外，亦輔以思想史研究法⁷³以檢視東漢政治社會環境對《太平經》如此建構最高本體之可能影響。

第四章則在實踐層面論述人如何進行修養，藉由系統研究法檢視《太平經》之修養論與其本體及宇宙論系統是否得以相應。

本論文將結合歷時性的脈絡考察，及共時性的邏輯系統分析⁷⁴，闡明《太平

⁶⁹ 韋政通：〈中國思想史方法論的檢討〉，收入氏編：《中國思想史方法論文集》（臺北：水牛出版社，1987年），頁13。

⁷⁰ 王明：《太平經合校》，卷40，〈分解本末法〉，頁78。

⁷¹ 參見黃俊傑：〈思想史方法論的兩個側面〉，收入杜維運、黃俊傑編：《史學方法論文選集》（臺北：華世出版社，1979年），頁407-453。

⁷² 參見勞思光：〈論中國哲學史之方法〉，收入杜維運、黃俊傑編：《史學方法論文選集》，頁175-198。

⁷³ 參見黃俊傑：〈思想史方法論的兩個側面〉，收入杜維運、黃俊傑編：《史學方法論文選集》，頁407-453。

⁷⁴ 本文之「歷時性」及「共時性」之研究進路乃借鑑瑞士語言學家索緒爾的觀念。其著作《普通語言學教程》中談及，「歷時性」（Diachronic study）指的是語言學研究上，側重於語言之歷史發展、變化；「共時性」（Synchronic study）則是分析當代語言的語法系統、音韻、語義關係的內在特質的探析。參見〔瑞士〕索緒爾（Saussure, Ferdinand de, 1857-1931）著，高明凱譯：《普通語言學教程》（*Course in general linguistics*）（北京：商務印書館，1980年）。在本文中，所謂「歷時性」的考察脈絡，將著眼於「氣」範疇的歷史發展，流變狀況；「共時性」的邏輯系統分析，則以《太平經》為中心，探討其觀念邏輯的結構、組織等部分。

經》之「氣」、「人」交涉關係。《太平經》以「和諧」、「均衡」思想為主軸，考察其宇宙論及修養觀，均圍繞「和諧」思想而發。以勞思光先生的話來說：「一切個人或學派的思想理論，根本上必是對某一問題的答覆或解答。」⁷⁵因此，人如何在此世維持人與天、人與自身及人與社會的和諧、平衡乃《太平經》的「基源問題」。本文輔以勞思光先生之「基源問題研究法」，以對《太平經》之思想，進行更為深入、貼切的詮釋。以上研究方法乃代表本論文的整體取徑方向。此外，針對不同議題的處理，仍會有相應之調整，要在以研究對象為主，研究方法為輔的方式操作。

三、研究大綱

本論文題名〈《太平經》「氣」、「人」關係論〉，關注《太平經》中「氣」與「人」之交涉問題，章節規劃如下：

第一章 緒論

敘寫本論文之研究動機與目的，分析前人研究成果，進而說明本論文所關注之面向及欲解決的問題。

第二章 《太平經》「人命最重」的氣化宇宙觀脈絡

此章從氣化宇宙論切入，討論先秦《莊子》、《管子》、《呂氏春秋》、《淮南子》、《春秋繁露》到《太平經》的氣化宇宙論脈絡，探究人從與萬物齊一的地位，發展至《太平經》「人命最重」⁷⁶的思想轉變，並以此窺得漢代思潮中，人地位突出的普遍認知。後半章則論述《太平經》中「氣」與「道」的思想並兼及「道」與「氣」的交涉問題，藉由「道」、「氣」關係的探討，找尋《太平經》實踐哲學的理論依據。

第三章 《太平經》的「天」道思想與和諧觀

《太平經》轉化陰、陽氣化宇宙論，加入「和」的思想而成「陰」、「陽」、「和」的三合觀。「和」在此處，乃是《太平經》中宇宙本體的狀態。《太平經》將萬事萬物化歸入以「三」為結構的框架中，「天、地、人」一組為固定的論述模式，顯見天人關係乃《太平經》極為關懷的議題。本文將分為兩部分，前半章探討《太

⁷⁵ 勞思光：〈論中國哲學史之方法〉，《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1981年），頁14。

⁷⁶ 王明：《太平經合校》，卷35，〈分別貧富法〉，頁34。

平經》的「天」道思想。《太平經》的「天」除了作為自然天，而為物質世界中的最大存在外，更多時候用以指涉宇宙中的最高主宰。換言之，其與「道」，乃是互相詮解的體用關係。下半章則探討《太平經》的「和諧」觀念，並上溯《太平經》以前的「和諧」思想，以考察《太平經》「和諧」觀中，不同於前代典籍的特點。最後，則說明《太平經》天人相契的前提及施行原則。

第四章 《太平經》即通即同的實踐哲學

前輩學者多由氣的「精微」處論述《太平經》的修養觀。然而，作為氣的普遍特性—流通，著實對《太平經》的修養觀及人事建置的應用有更深廣的推闡。氣化宇宙論使《太平經》產生和諧、均衡的思想，企求在自然、人自身與社會間，臻至和諧狀態。而氣流通的特性，使上述三者互相交涉，一方不和，連帶使另外兩方也受影響。反映在實踐的工夫上，便是要讓三方面均衡發展。因此，本章將分為「此世淨土的實現」、「下學上達的修養進程」及「氣化流通於理想社會之理論與實踐」三節，分別討論氣的「流通」概念對此三方的具體影響，說明人如何通向太平世界。

第五章 結論

此章將上述所得之結果，作簡單的重點整理，並思考本文研究之侷限及可再發展的面向為何。

第二章 《太平經》「人命最重」的氣化宇宙觀

中國黃老道家一脈的思想中，無論是形上根源的探討，抑或實踐層面的全生重己、治身治世之說，皆與「氣」概念的發展有極大的關係。傳世本《老子》中，「氣」字僅出現三次，其中「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」一句，被視為《老子》氣化宇宙論的論述。然而，《老子》篇幅簡短，亦未針對「氣」範疇有具體而詳實的論述，各家解釋莫衷一是，也未能建立一套完整的氣論系統。到了《莊子》，對於萬物的生成及發展，認為皆由一「氣」所化，道家「氣」的範疇，到了《莊子外雜篇》，有較體系化的討論，氣論思想更貫串於之後的道家—黃老思想中。由於各思想家關懷面向的不同，使得氣論思想逐漸得到進一步的充實及推闡。大抵而言，我們可以將黃老道家「氣」的範疇分為三個層面：第一，氣化層面，即「氣」的物質結構，中國思想以此說明萬物的生化。第二，生理機能層面，所指涉為「氣」的功能。氣化生萬物之後，便內化於物中，總理萬物的生理機能運作。第三，感應交通層面，即「氣」的信息結構¹，中國的天人感應思想便肇因於氣的相互感通而來。從先秦到漢代，「氣」的三種層面大抵發展成熟。《太平經》「氣」的思想並非憑空自生，乃繼承先前的傳統而來。因此，本章擬透過道家對黃老一脈氣論發展進程的探討，以《莊子》、《管子》、《呂氏春秋》、《淮南子》、及《春秋繁露》為考察對象，試圖找出《太平經》對先秦氣論的繼承與轉化，並由氣化脈絡中，考察人由齊於一氣到與天地並立的發展過程，以了解《太平經》以人為萬物之長的思想脈絡。

另外，受到道家影響，尊道、守道、行道乃《太平經》之主旨。²《太平經》「道」的範疇，廣大博宏，加上中國自古以來對「道」概念的建構，乃是形上本體與形下實踐合而為一的。因此，在《太平經》中，道具有多重意涵，除了為「道」除了為萬物的總根源及總依據之外，更被賦予宗教化的色彩，而具有賞善罰惡的人格意志。在《太平經》中，有以「道」為萬物之最高本體，如〈守一明法〉說：「夫道何等也？萬物之元首，不可得名者。」³亦有許多以「氣」作為萬物基本

¹ 劉長林：〈說「氣」〉收入楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993年），頁119。

² 杜洪義：「從理論發展過程看，《太平經》是道家向道教轉化的產物，由於受道家思想的深刻影響，「尊道」、「守道」、「行道」成為該書的主旨。」參見杜洪義：〈《太平經》道論解析〉，《中國道教》，2006年第4期，2006年8月，頁47。

³ 王明編：《太平經合校》（北京：中華書局，1960年），卷18-34，〈守一明法〉，頁16。

質素的論說，如〈來善集三道文書訣〉說：「氣者，所以通天地萬物之命也。」⁴可見在哲學根源的問題上，《太平經》同時存在著以「道」及「氣」為總根源的看法。本文第三節將論述《太平經》「道」論思想，進而探討其「道」、「氣」交涉的問題。



⁴ 王明編：《太平經合校》，卷 86，〈來善集三道文書訣〉，頁 317。

第一節 從齊於一氣到天人相副

道家思想以「道」為宇宙的最高本源，「道」除了為萬物生命形而上的根源之外，亦落實於有形世界，成為萬物生化的根源與發展的依據。然而，在「道」與「物」之間，需有一個中介以承接形上與形下，而「氣」為物質，與「道」相較，屬於形而下的層次，但同有形世界的萬物相比，「氣」無有形體，流散游漫的特性，又顯得抽象許多。由於「氣」的性質兼賅形上及形下，自古以來，便被思想家援以解釋萬物之生成。「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」⁵為《老子》中可被解釋為相關於生成論的論述。然而，相對於宇宙生成論的建構，《老子》更重視人於周文疲弊之後的安身立命問題。因此，《老子》書中缺乏有關宇宙論的內容，後代學者解釋亦莫衷一是。⁶《莊子》之後，對於氣化論有了較為完整的論述，其以「氣」作為「道」與「物」的中介，認為萬物皆由「氣」所構成。

一、一氣而萬形的齊一思想——《莊子》

《莊子》以「道」為宇宙的本源，「道」變而生「氣」，「氣」變動凝聚而有形體，形體變化而有了生命，生命走到盡頭，又變而為死。〈至樂〉說：

察其始而本无生，非徒无生也而本无形，非徒无形也而本无氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春秋冬夏四時行也。⁷

在恍惚的虛無中，動而生出「氣」，「氣」的聚散離合造成形下世界中萬物的生與

⁵〔周〕老聃著，〔魏〕王弼註：《老子註》（臺北：臺北藝文印書館，2001年），章42，頁89。

⁶對於《老子》42章中，「一」、「二」、「三」的解釋，有以為其僅表示萬物生成由簡至繁的過程，未必有所實指，如蔣錫昌說：「《老子》一二三，只是以三數字表示道生萬物，愈生愈多之義」。參見蔣錫昌：《老子校詁》（臺北：東昇出版事業有限公司，1980年），頁279。陳鼓應先生則認為「道」為「一」，陰陽為「二」，「三」則為陰陽二氣相互激盪的狀態。他說：「『一』『二』『三』乃是指『道』創生萬物時的活動歷程。『混而為一』的道，對於雜多的現象來說，它是獨一無偶，絕於對待的，老子用『一』來形容『道』向下落實一層的未分狀態。渾淪不分的『道』，實已稟賦陰陽兩氣；易經所說一陰一陽之謂道；『二』就是『道』所稟賦的陰陽兩氣，而這陰陽兩氣便構成萬物的基本的原質。『道』在向下落，漸趨於分化，則陰陽兩氣的活動亦漸趨頻繁。『三』應是指陰陽兩氣互相激盪而形成的適均狀態，每個新的和諧體就在這種狀態中產生出來。參見陳鼓應：《老子今註今譯及評介》（臺北：臺灣商務印書館，1970年），頁160。

⁷〔周〕莊子著，〔清〕郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，1995年），外篇，卷6下，〈至樂〉，頁614-615。

死，因「氣」之聚集而生，隨「氣」之消散而生命結束，「氣」復回返於天地之間，待自然的造化而再次進入生命的下一梯次循環。因此生到死，死至生乃是循環往復，端由一「氣」之變化。因此，生與死之間，本質不變，只呈現自然造化的循環更替。⁸在形氣相嬗的思維下，〈知北遊〉申說了人與萬物，神奇與臭腐的齊一關係。它說：

生也死之徒，死也生之始，孰知其紀！人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰：「通天下一氣耳。」
聖人故貴一。⁹

「氣」聚結形成生命，「氣」消散而生命亡失，生與死，神奇及臭腐端由「一氣」之變化，彼此之間質素相同，是故生死相倚，就連神奇、臭腐也因「一氣」的變化而交替循環。是故神奇、臭腐，本是一體相嬗，彼此之間乃是「一氣而萬形」¹⁰的齊一關係。

此外，《莊子》認為，「氣」具有陰陽兩種屬性，藉由陰、陽二氣的交互作用，以生萬物。〈則陽〉說：「天地者，形之大者也！陰陽者，氣之大者也！」¹¹有形之物中，以天地為最大的存在；在「氣」的範疇內，陰陽則為最大的對立屬性。在《莊子》「氣」的概念裡，陰陽為「氣」最重要的兩類質性，而《莊子》也藉由陰陽，更細緻地說明氣化的作用方式。〈田子方〉道：「至陰肅肅，至陽赫赫，肅肅出乎天，赫赫發乎地，兩者交通成和而物生焉，或為之紀而莫見其形。」¹²

⁸ 〈大宗師〉：「偉哉，造化！又將奚以汝為，將奚以汝適？以汝為鼠肝乎？以汝為蟲臂乎？」子梨面對生病將死而形體彎曲變形的子來而感嘆道自然偉大的造化之於人的影響。而〈大宗師〉又說：「父母於子，東西南北，唯命之從。陰陽於人，不翅於父母；彼近吾死而我不聽，我則悍矣，彼何罪焉！夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。今之大冶鑄金，金踊躍曰『我且必為鏹鈇』，大冶必以為不祥之金。今一犯人之形，而曰『人耳人耳』，夫造化者必以為不祥之人。今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！」由於天有陰陽，正如人有死生，何能不死而生乎？因此面對大自然的造化，人能做的乃是任其自然變化，順隨而已。

⁹ [周] 莊子著，[清] 郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，外篇，卷 7 下，〈知北遊〉，頁 733。

¹⁰ 此句乃郭象注「萬物皆出於機，皆入於機」之「機」的說法。所謂「機」成玄英疏曰：「機者發動，所謂造化也。造化者，無物也。人既從無生有，又反入歸無也。豈唯在人，萬物皆爾」。說明「機」表示「造化」的意思。在《莊子》的形下世界裡，生與死，成為物或化為人皆是因於一氣之化而存在。因此，就根本而言，萬事萬物與生死之間，其實只是一氣之變化，並無本質上的不同。參見 [周] 莊子著，[清] 郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，外篇，卷 6 下，〈至樂〉，頁 625。

¹¹ [周] 莊子著，[清] 郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，雜篇，卷 8 下，〈則陽〉，頁 913。

¹² [周] 莊子著，[清] 郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，外篇，卷 7 下，〈田子方〉，頁 712。

「肅肅」表示陰氣寒冷的樣子，「赫赫」則形容陽氣發熱的樣態，陰陽交通融和而生成萬物。相似的言論，在〈秋水〉篇中曾借北海若自敘其生成，以解釋萬物的來源。其道：

吾未嘗以此自多者，自以比形於天地而受氣於陰陽，吾在天地之間，猶小石小木之在大山也，方存乎見少，又奚以自多！¹³

萬物寄形於天地，稟受陰陽之氣而有生命，天地與陰陽分別為萬物外在與內在的存有根據。¹⁴生命的生死、形體的變化是陰陽在天地間的和合變化，人若能體悟此點，便能在天地的造化中無入而不自得。〈大宗師〉說：

父母於子，東西南北，唯命之從。陰陽於人，不翅於父母；彼近吾死而我不聽，我則悍矣，彼何罪焉！夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。今大冶鑄金，金踊躍曰『我且必為鑄鐸』，大冶必以為不祥之金。今一犯人之形，而曰『人耳人耳』，夫造化者必以為不祥之人。今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！¹⁵

《莊子》的氣化論，並非有心地解釋宇宙的生成過程，而是企圖以「氣」作為萬物與人生成的共同基質，以泯滅物我之間的對立關係。因此，人的地位等同於萬物，並無特別突出之處。

二、搏氣於心以裁萬物的物我關係——《管子》

到了《管子》，進一步以「精氣」解釋萬物的生成。所謂「精氣」，乃是「氣」中較為精微的質素，具有生化萬物的功能。〈內業〉說：

凡物之精，此則為生，下生五穀，上為列星。流於天地之間，謂之鬼神；

¹³〔周〕莊子著，〔清〕郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，外篇，卷6下，〈秋水〉，頁563。

¹⁴鄭世根：「萬物「具」形於天地而稟受「氣」於「陰陽」。此時，我們不能確定已經有了「陰陽二氣」的觀念，因為「受氣於陰陽」不一定等於「氣有陰陽兩種」。但可以確定的，做為萬物構成因素的「形」與「氣」各自基於「天地」與「陰陽」，並「天地」與「陰陽」成為「萬物」的存在根據。如果粗劣的分辨的話，則天地是萬物的「外在」存有根據；陰陽是萬物的「內在」存有根據」。參見鄭世根：《莊子氣化論》（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁91。

¹⁵〔周〕莊子著，〔清〕郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，內篇，卷3上，〈大宗師〉，頁262。

藏於胸中，謂之聖人。¹⁶

〈內業〉作者認為，「氣」流散於天地之間，乃物質中較為精粹的存在。其向上飄昇而成繁星；向下凝聚而生成五穀；流動於天地之間，則為天地間一切無形的存在；凝聚於人的內在，則能成聖。故《管子》言：「有氣則生，無氣則死」¹⁷強調「氣」與生命的直接關係。在《管子》裡，小至動植物的作息生滅，大至天地四時的運行流轉，皆仰賴「氣」的運作，其亦以陰陽兩種屬性作為「氣」的內質，並進一步闡述陰陽二氣於自然的作用。〈形勢解〉說：

春者，陽氣始上，故萬物生。夏者，陽氣畢上，故萬物長。秋者，陰氣始下，故萬物收。冬者，陰氣畢下，故萬物藏。故春夏生長，秋冬收藏，四時之節也。¹⁸

陰陽的消息變化體現在四季的遞嬗循環，春生、夏長、秋收、冬藏因於陰陽二氣的消長而永續生生。此外，時間之短長，日夜之更替，亦為陰陽轉化而推移。¹⁹陰陽二氣的對立，為彼此帶來了轉化的動力，白日的長度變化及日夜的更迭等，均為陰陽之變的具體展現。

《管子》「氣」的概念除了用以解釋生化過程外，更進一步成為維持人生命的重要元素。生命形體由「氣」構成，人的呼吸、心跳等生命活動皆由「氣」所維持，體內源源不絕的「氣」，正是生機的展現。因此〈心術下〉²⁰說：「氣者，身之充也。行者正之義也。充不美，則心不得。行不正，則民不服。」²¹點出了形神相偕的思想。「心」在《管子》中表示「心神」之義，亦即精神狀態。《管子》認為，倘若「精氣」無法充實己身，在生理機能不佳的狀況下，精神狀況亦會受到影響。反之，倘若人能持守「精氣」，使身體狀況處於最佳的狀態，便能有良好的精神以思辨事理，使智慧源生，形神二者互為依存，正向發展。〈內業〉說：

¹⁶〔周〕時人撰，〔唐〕尹知章注，〔清〕戴望校正：《管子校正》（臺北：世界書局，1955年），卷16，〈內業〉，頁268。

¹⁷〔周〕時人撰，〔唐〕尹知章注，〔清〕戴望校正：《管子校正》，卷4，〈樞言〉，頁64。

¹⁸〔周〕時人撰，〔唐〕尹知章注，〔清〕戴望校正：《管子校正》，卷20，〈形勢解〉，頁324。

¹⁹〈乘馬〉：「春秋冬夏，陰陽之推移也。時之短長，陰陽之利用也；日夜之易，陰陽之化也；然則陰陽正矣，雖不正，有餘不可損，不足不可益也」。參見〔周〕時人撰，〔唐〕尹知章注，〔清〕戴望校正：《管子校正》，卷1，〈乘馬〉，頁13。

²⁰〈心術下〉及〈內業〉內容多處重覆，學界有以為〈內業〉為〈心術下〉之擴充說；有以為〈心術下〉乃〈內業〉之摘錄，且〈心術下〉冠以「故曰」字樣，其所引文句，見於〈內業〉。有以為兩文乃稷下學士聆聽稷下先生講課之筆記，即兩文可能另有祖本。本文從後二說。參見陳鼓應：《管子四篇詮釋——稷下道家代表作》（臺北：三民書局，2003年），頁169。

²¹〔周〕時人撰，〔唐〕尹知章注，〔清〕戴望校正：《管子校正》，卷13，〈心術下〉，頁222。

精也者，氣之精者也。氣，道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。凡心之形，過知失生。²²

在此可以看出《管子》中「精氣一思一知（智）」的關係。過渡的耗費心神，在《管子》看來，是危害生命的，故人用智，貴在有節，才是長生之道。而從《管子》「精氣一思一知（智）」的脈絡可以知道，相較於《老》、《莊》棄知（智）的主張²³，《管子》顯然是重視智慧的。由於人具有思考能力，故在物我關係上，人有了向上提昇的可能。因此，〈心術下〉對於人及萬物的互動關係有進一步的闡述。〈心術下〉說：

凡物載名而來，聖人因而財之，而天下治，實不傷，不亂於天下而天下治。

24

〈心術下〉作者認為，凡物皆有名稱，聖人循名責實以裁斷萬物，使天下得以治理，聖人與萬物彼此乃是上對下的宰制關係。〈心術下〉又說：

一氣能變曰精。一事能變曰智。慕選者，所以等事也。極變者，所以應物也。慕選而不亂，極變而不煩，執一之君子。執一而不失，能君萬物。日月之與同光，天地之與同理。聖人裁物，不為物使。²⁵

人透過心意之專一而搏聚「精氣」²⁶，由於「精氣」充實於內，使人精神清明朗暢，便能掌握外在事物的理則，因順事理之變化而不感煩擾。因此，若能搏聚「精氣」於心，便能裁制萬物而不為外物所役使²⁷，這裡已透露出形神相養、持「氣」以成的修養觀。此外，在《管子》中，亦明言天地人一體的關係²⁸，〈內業〉：「凡

²² [周] 時人撰，[唐] 尹知章注，[清] 戴望校正：《管子校正》，卷 16，〈內業〉，頁 270。

²³ 本處所謂《老》、《莊》的棄智主張，其「智」指的是對於形下世界中知識的追尋。《老子》所追求的是真正超脫的大智慧，而非日常生活中對具體事物的認識，《老子》認為，一旦有了對物質事物的認識，則會心生欲望及比較之心，因此這類「知識」對於老子而言，是應盡量減損的。然而，對於真正的大智慧，《老子》則認為能有助於體認自然的法則，如「知和曰常」、「知常曰明」。因此，《老子》的知識論乃是不以小知妨礙大知。至於《莊子》的知識論，則較《老子》更為排智，《莊子》認為，知識的追尋浩瀚無垠，人的生命卻有盡頭，以有限的生命去追尋無限的知識，難免會囿於能力的不足而有片面之理解。而《管子》中的「智」，除了代表大智慧外，亦有分辨優劣好壞的能力，後者在《老》、《莊》看來，都是沒有必要的。

²⁴ [周] 時人撰，[唐] 尹知章注，[清] 戴望校正：《管子校正》，卷 13，〈心術下〉，頁 222。

²⁵ [周] 時人撰，[唐] 尹知章注，[清] 戴望校正：《管子校正》，卷 13，〈心術下〉，頁 222-223。

²⁶ 陳鼓應：《管子四篇詮釋——稷下道家代表作》，頁 176。

²⁷ 相似的言論在〈內業〉亦有論述，〈內業〉：「執一不失，能君萬物。君子使物，不為物使，得一之理」。

²⁸ 陳鼓應：《管子四篇詮釋——稷下道家代表作》，頁 124。

人之生也，天出其精，地出其形，合此以爲人。」²⁹人的精神與形體乃分稟天與地，這種特別的稟賦觀念，也爲後世所繼承，成爲中國重要的天地人一體思想。

三、類同相召的感通思維——《呂氏春秋》

《呂氏春秋》爲戰國末年呂不韋之食客所編，內容龐雜，記錄當時流行思想，《漢書·藝文志》將其列爲雜家。《呂氏春秋》「氣」的概念，承《老子》、《莊子》及《管子》餘緒，其生化範疇中的精氣，乃是流散於天地之間，且以陰、陽二氣之交互作用而成的質素。〈明理〉曰：

凡生非一氣之化也，長非一物之任也，成非一形之功也。³⁰

《呂氏春秋》認爲，僅有陰氣或陽氣單獨作用是無法生成萬物的，唯有靠陰陽二氣交互感通才能發揮作用。因此，人與物在本質上皆由陰陽兩種屬性調和而成。〈恃君覽〉說：

凡人物者，陰陽之化也。陰陽者，造乎天而成者也。天固有衰嘆廢伏，有盛盈岔息；人亦有困窮屈匱，有充實達遂；此皆天之容、物之理也³¹，而不得不然之數也。³²

萬物的誕生，由創生自天的陰陽二氣化育而成。是此，「天」本有衰弱、不足、毀廢伏藏的狀況，亦有昌盛、充盈、奮揚、生息的情態，對應到人的際遇，便不免有缺損、困頓的遭遇，抑或充實、通達的境況。由於人是天的分身，在「同類同構」的關係下，彼此間能因感應而溝通。我們可以發現，《呂氏春秋》的氣論，其由物質生生之氣開始產生交流的功能與作用，形體之間，在「同氣同構」的前提下，能藉由流通兩端之氣進行溝通與交流。這種思想，反映在《呂氏春秋》中，有許多論述，如〈有始覽〉說：

²⁹〔周〕時人撰，〔唐〕尹知章注，〔清〕戴望校正：《管子校正》，卷16，〈內業〉，頁272。

³⁰〔周〕呂不韋著，陳奇猷校注：《呂氏春秋新校釋》（臺北：華正書局，1985年），卷6，季夏紀，〈明理〉，頁358。

³¹二字本作「物理」，譚戒甫曰：「當作『物之理』，脫『之』字。上文天，人分言，人亦物也，故曰『天之容，物之理』也。」今依譚戒甫之說改「物理」爲「物之理」以與前「天之容」相對。譚說見〔周〕呂不韋著，陳奇猷校注：《呂氏春秋新校釋》，卷20，恃君覽，〈知分〉，註26，頁1354。

³²〔周〕呂不韋著，陳奇猷校注：《呂氏春秋新校釋》，卷20，恃君覽，〈知分〉，頁1346。

類同³³相召，氣同則合，聲比則應。故鼓宮而宮動，鼓角而角動。³⁴

這段話乃《呂氏春秋》作者對於自然觀察的體悟，將這種物理現象推闡至人倫之間，父母與子女，雖為不同之個體，但由於骨肉相親，故能彼此感應。〈季秋紀〉說：

故父母之於子也，子之於父母也，一體而兩分，同氣而異息。若草莽之有華實也，若樹木之有根心也，雖異處而相通，隱志相及，痛疾相救，憂思相感，生則相歡，死則相哀，此之謂骨肉之親。神出於忠，而應乎心，兩精相得，豈待言哉？³⁵

父母與孩子，具有同樣的血緣根源，彼此因「精氣」相通而讓心志互相聯繫，憂慮思想得以交感。除了血緣之親能因骨肉相連而同體共感外，聖人之於人民，透過此同源同構之「氣」，亦能發生感應。〈精通〉說：

人或謂兔絲無根。兔絲非無根也，其根不屬也，伏苓是。慈石召鐵，或引之也。樹相近而靡，或輒之也。聖人南面而立，以愛利民為心，號令未出而天下皆延頸舉踵矣，則精通乎民也。夫賊害於人，人亦然。³⁶

「精氣」流動於聖人與人民之間所發揮的作用，正如磁石之吸力及樹木彼此推摩的力量般，彼此交通往來，相牽相引。因此，聖人的號令尚未發佈，人民便殷切盼望其德澤降臨。這種感應思想雖然是一種牽強附會，却在天、人之間，布上一張互相牽制影響的網絡，並為後來的思想家所繼承。

四、精氣通天的天人感應哲學——《淮南子》

《淮南子》為西漢淮南王劉安主編，其門下食客共同撰寫而成。該書主要內容為黃老道家思想，然成於眾人之手，故亦兼及儒家、陰陽家、養生家等思想，實為漢代之黃老道代表著作。《淮南子》的宇宙論受先秦道家影響，認為宇宙本原為「道」，而「道」藉由「氣」，化生萬物。〈天文〉說：

³³ 二字本作「類固」，許維通曰：「『類固』當作『類同』，下文亦有『類同』連文，〈召類〉篇云『類同相召』尤為明證。」本文依許說改「類同」。許說見〔周〕呂不韋著，陳奇猷校注：《呂氏春秋新校釋》，卷13，恃君覽，〈知分〉，註12，頁681。

³⁴ 〔周〕呂不韋著，陳奇猷校注：《呂氏春秋新校釋》，卷13，有始覽，〈應用〉，頁678。

³⁵ 〔周〕呂不韋著，陳奇猷校注：《呂氏春秋新校釋》，卷9，季秋紀，〈精通〉，頁508。

³⁶ 〔周〕呂不韋著，陳奇猷校注：《呂氏春秋新校釋》，卷9，季秋紀，〈精通〉，頁507。

天墜未形，馮馮翼翼，洞洞瀾瀾，故曰太始。³⁷太始于虛霏，虛霏生宇宙，宇宙生氣。氣有涯垠，清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地。清妙之合專易，重濁之凝竭難，故天先成而地後定。天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物。³⁸

在天地未形成之時，乃是一片混沌，這種狀態稱為「太始」。此時「道」早已存在於無形的空間之中，因其作用而產生宇宙，宇宙生氣，因氣的運動，而開始有形世界的生化。清輕之氣飛揚而成天，沈重混濁之氣則聚結為地，有了天地之後，而後有陰陽、四時及萬物，此即宇宙氣化的過程。有形與無形之間，以「氣」為分判。〈精神〉說：

古未有天地之時，惘³⁹像無形，窈窈冥冥，芒芟漠閔，瀕濛鴻洞，莫知其門。有二神混生，經天營地，孔乎莫知其所終極，滔乎莫知其所止息，於是乃別為陰陽，離為八極，剛柔相成，萬物乃形。⁴⁰

這裡的說法與〈天文〉相同，在天地未有之時，乃是無形之象，其中有陰陽兩種質素在天地間運作變化，於是而陰陽始分，再續分生八方之極，宇宙逐漸肇生。復因陰陽二氣之交互作用，而萬物形成。在「氣」源生並進行作用之前，一切乃是芒芒芟芟，似有還無的狀態。「道」作為《淮南子》的最高生化本體，無形無象，却又無所不在，正因「道」無形，故能不囿於時空的限制，而作用生成。而「氣」無形，充盈於天地之間的物理特性，恰好與「道」的特質相應，故以「氣」為形上與形下世界的分判。此外，《淮南子》同樣認為，「氣」的陰陽兩種屬性賦予萬物各種情貌，「積陽之熱氣生火」⁴¹，「積陰之寒氣為水」⁴²、「陰陽相薄，感而為雷，激而為霆，亂而為霧。」⁴³等說明了陰陽作用對自然現象的產生狀況；亦就生物的生活特性，將之歸屬於陰陽兩範疇，如「毛羽者，飛行之類也，故屬

³⁷ 二字本作「太昭」，王引之曰：「書傳無言天地未形名曰『太昭』者，馮翼、洞瀾亦非昭明之貌。『太昭』當作『太始』，字之誤也。」本文依王說改之。王說見〔漢〕劉安編撰，劉文典集解：《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1989年），卷3，〈天文訓〉，頁79。

³⁸ 〔漢〕劉安編撰，劉文典集解：《淮南鴻烈集解》，卷3，〈天文訓〉，頁79-80。

³⁹ 本作「惟」，俞越云：「『惟』乃『惘』字之誤，今按俞說改之。俞說見〔漢〕劉安編撰，劉文典集解：《淮南鴻烈集解》，卷7，〈精神訓〉，頁218。」

⁴⁰ 〔漢〕劉安編撰，劉文典集解：《淮南鴻烈集解》，卷7，〈精神訓〉，頁218。

⁴¹ 〔漢〕劉安編撰，劉文典集解：《淮南鴻烈集解》，卷3，〈天文訓〉，頁80。

⁴² 〔漢〕劉安編撰，劉文典集解：《淮南鴻烈集解》，卷3，〈天文訓〉，頁80。

⁴³ 〔漢〕劉安編撰，劉文典集解：《淮南鴻烈集解》，卷3，〈天文訓〉，頁81。

於陽。介鱗者，蟄伏之類也，故屬於陰。」⁴⁴另外，根據陰陽二氣對於自然萬物的生殺作用，《淮南子》推衍出自然世界中的刑德思想。所謂「刑」為肅殺的意思，「德」則表示生長。〈天文〉說：

日冬至則斗北中繩，陰氣極，陽氣萌，故曰冬至為德。日夏至則斗南中繩，陽氣極，陰氣萌，故曰夏至為刑。⁴⁵

冬至時，陰氣處於極盛的狀態，陽氣則開始萌發。因此，冬至為生命開始成長的時節。夏至時，陽氣達至巔峰，陰氣開始萌生，萬物逐漸凋零，故夏至為肅殺的節令。必須說明的是，在《淮南子》中的陰與陽、刑與德僅表示自然週而復始的生育循環狀態，並無涉及價質判斷，僅是一種對自然現象的理解與闡述，彼此之間，並無優劣、輕重之分。到了《春秋繁露》時却有相當明顯的轉變，此容後述。

至於解釋人與萬物的關係時，〈精神〉說：

煩氣為蟲，精氣為人。是故精神，天之有也；而骨骸者，地之有也。精神入其門，而骨骸反其根，我尚何存？是故聖人法天順情，不拘於俗，不誘於人，以天為父，以地為母，陰陽為綱，四時為紀。⁴⁶

《淮南子》從生命的本質作出解釋，人之所以為萬物之靈，是因為其由精粹之「氣」所構成，人的精神源自上天，形體則稟賦於大地，人與天、地有了這層關係，故當以天地為父母，行事作為應法天順情，以得天心。

另外，可能是《呂氏春秋》以後，感應說流行，在《淮南子》內也有關於物類交感的論述。〈天文〉說：

物類相動，本標相應，故陽燧見日則燃而為火，方諸見月則津而為水，虎嘯而谷風至，龍舉而景雲屬，麒麟鬪而日月食，鯨魚死而彗星出，蠶珥絲而商弦絕，貴星墜而勃海決。人主之情，上通于天，故誅暴則多飄風，枉法令則多蟲螟，殺不辜則國赤地，令不收則多淫雨。四時者，天之吏也；

⁴⁴ [漢] 劉安編撰，劉文典集解：《淮南鴻烈集解》，卷3，〈天文訓〉，頁81。

⁴⁵ [漢] 劉安編撰，劉文典集解：《淮南鴻烈集解》，卷3，〈天文訓〉，頁97。

⁴⁶ [漢] 劉安編撰，劉文典集解：《淮南鴻烈集解》，卷7，〈精神訓〉，頁218-219。此處與《列子·天瑞》幾乎相重，〈天瑞〉：「精神者，天之分；骨骸者，地之分。屬天清而散，屬地濁而聚。精神離形，各歸其真，故謂之鬼。鬼，歸也，歸其真宅。黃帝曰：『精神入其門，骨骸反其根，我尚何存？』」說見楊伯峻：《列子集釋》（北京：中華書局，1979年），卷1，〈天瑞〉，頁20-21。

日月者，天之使也；星辰者，天之期也；虹蜺彗星者，天之忌也。⁴⁷

由於「道」以「氣」之形式氣化生人，又「氣」上迄天道，下通人倫。在物類相感的情況下，能互相感應。上天藉日月五星彗孛等災異以譴告人君，乃是《淮南子》有心規諫人君的言論，足見感應思想在《呂氏春秋》肇其緒後，已漸漸於漢代成形。

五、天有十端，人為其一的天人相副論——《春秋繁露》

《春秋繁露》為西漢公羊學家董仲舒所作，書中主要內容為儒家思想，却又融通黃老道、墨、法、陰陽家思想。在董仲舒的時代，氣化宇宙論已為當時的流行思想。然而，在《春秋繁露》中，對於氣化的過程並未多作申說，張立文對於董仲舒的氣化論有以下這番評論：「董仲舒對元氣如何產生萬物和人類的過程、演變邏輯次序沒有展開論述。」⁴⁸董仲舒如此作的原因在於，相對於氣化過程的推闡，董仲舒更重視的是人如何遙契天道，與天相互呼應的課題。有鑑於此，《春秋繁露》「氣」的概念，遂將論述重點置於「天人感應」以及「重陽抑陰」之上而加以言說。

《春秋繁露》中，天與人皆由「氣」構成，在天人同構的思想下，人即為天的縮影，在〈人副天數〉中，其將人與天，從形體到情緒狀態作了一番比附。它說：

人受命乎天也，故超然有以倚；物鮮疾莫能為仁義，唯人獨能為仁義；物鮮疾莫能偶天地，唯人獨能偶天地。人有三百六十節，偶天之數也；形體骨肉，偶地之厚也；上有耳目聰明，日月之象也；體有空竅理脈，川谷之象也；心有哀樂喜怒，神氣之類也；觀人之體，一何高物之甚，而類於天也。⁴⁹

上段引文可見一連串人與天的牽強比附，並點明人之所以異於萬物，在於人是眾生之中，唯一能與天相偶，而為十端之一。⁵⁰在《春秋繁露》中，「天」的道德

⁴⁷ [漢]劉安編撰，劉文典集解：《淮南鴻烈集解》，卷3，〈天文訓〉，頁82-84。

⁴⁸ 參見張立文：《氣》，頁2。

⁴⁹ [漢]董仲舒著，[清]蘇輿校注：《春秋繁露義證》（臺北：河洛圖書出版社，1974年），卷13，〈人副天數〉，頁251上。

⁵⁰ 〈官制象天〉：「天有十端，十端而止已，天為一端，地為一端，陰為一端，陽為一端，火為一

意志以「仁義」為核心⁵¹，〈天地陰陽〉曰：「天志仁，其道也義。」⁵²董仲舒藉由對天的意義規範，在「天人感應」的脈絡下，進一步對君王的權力及施政方式加以規範及引導。天乃人的本源⁵³，人當法天而行，若違逆天意，上天便會對君王進行譴責，嚴重則會改朝換代、國家滅亡。〈堯舜不擅移湯武不專殺〉說：「其德足以安樂民者，天子之；其惡足以賊害民者，天奪之。」⁵⁴而在意志天的脈絡下，董仲舒對於「陰陽」不再僅以自然現象視之，而將其與道德及治術加以連結。

在《淮南子》以前的「陰陽」，其內涵都是指自然現象中，一種對立的力量，而這種對立的屬性，却是決定萬物質性的兩大本質。到了《春秋繁露》，陰與陽在儒家強調差等的封建思想下，有了價值的規範與評判。〈陽尊陰卑〉說：

陽，天之德，陰，天之刑也，陽氣暖而陰氣寒，陽氣予而陰氣奪，陽氣仁而陰氣戾，陽氣寬而陰氣急，陽氣愛而陰氣惡，陽氣生而陰氣殺。是故陽常居實位而行於盛，陰常居空位而行於末，天之好仁而近，惡戾之變而遠，大德而小刑之意也，先經而後權，貴陽而賤陰也。⁵⁵

刑與德在《淮南子》中表示「始生」與「肅殺」，乃是大自然季節推移中，影響萬物生長的因由。到了《春秋繁露》，刑與德，則被賦予了價值上的優劣判斷。董仲舒認為，所謂「德」，乃是天好生樂施的展現；「刑」，則是上天以刑殺的方式遏阻萬物的生命。因此，「陽」為「德」，「陰」為「刑」，在這種道德意志的脈絡下，自然而然地產生重陽抑陰的思想。君王當順應上天的意志行事，在治理人民時，應當以教化代鞭策，以引導代遏阻。

此外，重陽抑陰的思想落實在倫理關係時，則規定了君臣、夫婦、父子間，彼此地位的高下關係，〈基義〉說：

君臣、父子、夫婦之義，皆取諸陰陽之道。君為陽，臣為陰，父為陽，子

端，金為一端，木為一端，水為一端，土為一端，人為一端，凡十端而畢，天之數也。」參見〔漢〕董仲舒著，〔清〕蘇輿校注：《春秋繁露義證》（臺北：河洛圖書出版社，1974年），卷7，〈官制象天〉，頁152上-152下。

⁵¹ 何儒育：《〈春秋繁露〉君王觀研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，陳麗桂先生指導，2008年10月），頁79。

⁵² 〔漢〕董仲舒著，〔清〕蘇輿校注：《春秋繁露義證》，卷17，〈天地陰陽〉，頁330下。

⁵³ 《春秋繁露·為人者天》：「天也，人之本於天。」參見〔漢〕董仲舒著，〔清〕蘇輿校注：《春秋繁露義證》，卷11，〈為人者天〉，頁223上。

⁵⁴ 〔漢〕董仲舒著，〔清〕蘇輿校注：《春秋繁露義證》，卷7，〈堯舜不擅移湯武不專殺〉，頁155上。

⁵⁵ 〔漢〕董仲舒著，〔清〕蘇輿校注：《春秋繁露義證》，卷11，〈陽尊陰卑訣〉，頁230上。

為陰，夫為陽，妻為陰，陰陽無所獨行，其始也不得專起，其終也不得分功，有所兼之義。⁵⁶

秉持「重陽抑陰」的原則，《春秋繁露》規定了臣對君以忠，妻對夫以順，子事父以孝的規範。

董仲舒除了將重陽抑陰的思想援以維護宗法制度外，也進一步以陰陽解釋人內在具有性情貪仁等面向，〈深察名號〉說：

天兩有陰陽之施，亦有貪仁之性。天有陰陽禁，身有情欲惇絃，與天道一也……身之有性情也，若天之有陰陽也，言人之質而無其性，由天之陽而無其陰也。⁵⁷

從文中可知，董仲舒認為，人同時具備了性與情，而性與情就像陰陽一樣，只能互相消長，而不可消除。因此，情欲只得藉由自身的修養及外在的規範加以節制，以此強調教化的重要。⁵⁸

《春秋繁露》繼承儒家思想，但又吸收漢代黃老思想、陰陽、墨、法等各家之說擴為其論。在宇宙論中，其承襲道家一脈的氣化萬物說，認為「氣」為構成萬物的原質。然而，董仲舒的思想重點並非在於建構一套宇宙論架構，而是企圖彰顯天的偉大性後，進而將人從形體到情緒狀態與天加以比附，使人為「十端」之一，並進一步將君權置入符合儒家仁義觀的治世藍圖。此外，受到傳統儒家強調差等、親親之殺的封建思想影響，《春秋繁露》的陰陽觀念具有道德價值判斷意義，其利用陰陽在自然中的刑德作用及消長循環，解釋人倫的鞏固及個人修養的持守問題，將原本隸屬於自然範疇中的陰陽概念轉變為人文思想下的陰陽，以契合其說，實為儒者重人思想下，對傳統陰陽說最大的轉化。

從《莊子》到《管子》，「氣」的概念已漸漸發生轉變。在《莊子》中，萬物齊於一氣，人與萬物之間並無差異。《莊子》論人，除了表示一種物質的存在外，多用以指涉「人為」、「造作」，在回應人如何安身立命的問題時，由於人與「道」

⁵⁶ [漢]董仲舒著，[清]蘇輿校注：《春秋繁露義證》，卷12，〈基義〉，頁247上-247下。

⁵⁷ [漢]董仲舒著，[清]蘇輿校注：《春秋繁露義證》，卷10，〈深察名號〉，頁206下-209上。

⁵⁸ 龔鵬程：「天不能有陽而無陰，所以人不能有性而無情。人生即有此性情，是生命中所不能逃避的，故云相與一暝，這也就是他不能接受孟子性善說的原因。孟子云性善，恰好是擇除了人之情欲面而說的，此處則以情欲為生之所固有，故須正面面對它，以教化去節制情欲的流蕩」。參見氏著：〈自然氣感的世界〉，《漢代思潮》（北京：商務印書館，2008年），頁15。

之間，以「氣」為中介，人當藉「心齋」、「坐忘」等虛靜的修養功夫，與「道」冥契。其論「氣」的目的，在於泯滅物我之間的對立關係。到了《管子》，以「精氣」概括生化之氣，並明言天地人一體，而「氣為身之充」的思想，進一步啟發《管子》形神相偕的思想，在形體、精神互相影響的情況下，加上「重智」的思想，使得人與萬物之間從《莊子》的「齊一」變成「聖人裁物，不為物使」的宰制關係，人的地位逐漸突出萬物之上。《呂氏春秋》及《淮南子》的「氣」範疇除了兼有老莊、《管子》之論外，也從自然的觀察中產生物類相感的思想，如《呂氏春秋·有始覽》：「類同相召，氣同則合，聲比則應。」《淮南子·天文》：「物類相動，本標相應。」等，這種思想時至今日仍廣泛地影響華人觀念與文化。在《呂氏春秋》及《淮南子》中，人與萬物的關係，已從莊子的「齊於一氣」，變成「煩氣為蟲，精氣為人」的層次分判，人的主體地位漸漸浮現。董仲舒《春秋繁露》無疑是這一系列中最強調人主體價值的著作。其天人感應思想，將人與天相提並論，天為人的本源，人的形體與性情均承稟自天，由於天的道德性以「仁義」為核心，故《春秋繁露》通書均繞著儒家宗法制度的設置及修養工夫的實踐。此外，董氏更進一步轉化陰陽思想，使之自然現象裡的陰陽刑殺，轉化為人文的重陽抑陰，以配合其種種政教及修身的措制，突顯人在萬物中的突出性。

從老莊到董仲舒，中國氣論的發展從「氣」生萬物的思想，衍生出形神相養的生理之氣與天人相應的感應之氣，人的地位也因各家著作思想輕重的轉移而有不同的改變，人的地位已漸漸超乎萬物之上，甚至與天相應。《太平經》在這些背景之下，對之有繼承，亦有轉化。而在宗教目的的前提下，《太平經》的氣論有了自己特殊的面貌。

第二節 《太平經》「氣」的概念

《太平經》現存只有明朝道藏一個版本，原書分爲甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸十部，每部十七卷，全書共一百七十卷，後亡佚僅存五十七卷。王明先生據《太平經鈔》⁵⁹及其他二十七種引書加以補校，基本上恢復一百七十卷之面貌。⁶⁰而《太平經》的成書要旨係爲了代天立言，以建立一套天道人道相貫的治身治世之法。

《太平經》以「太」、「平」、「經」三字名書之義，據書中自己解釋：

太者，大也；大者，天也；天能覆育萬物，其功最大。平者，地也，地平，然能養育萬物。經者，常也；天以日月五星為經，地以嶽瀆山川為經。天地失常道，及萬物悉受災。帝王上法皇天，中法經緯，星辰嶽瀆，欲養萬物，故曰大順之道。⁶¹

《太平經》訴說的是以法天地爲主的常道。《太平經》據傳爲漢元帝時于吉所作，《後漢書·襄楷傳》說：

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

《後漢書》雖稱《太平經》爲于吉所作。然而，《太平經》內容博雜，既談陰陽五行，又兼論政術、養生，應非一人一時所作，吾人當有于吉爲《太平經》整理者的認知。故《太平經》最早之著作年代可上溯自西漢，到了東漢時，爲其徒琅邪宮崇獻於恒帝。

晉葛洪《神仙傳》對於《太平經》的著作背景、作者及思想內容亦有記載：

宮崇者，琅邪人也。有文才，著書百餘卷。師事仙人于吉。漢元帝時，崇隨吉於曲陽泉上遇天仙，授吉青縑朱字《太平經》十部。吉行之得道，以付崇。後上此書，書多論陰陽否泰災眚之事，有天道，有地道，有人道，

⁵⁹ 《太平經鈔》係唐人節錄《太平經》而成甲乙丙丁戊己庚辛壬癸等十部，每部一卷，共十卷所成。爲現今可以補校《太平經》的卷帙較多的爲一別本。參見王明編：《太平經合校》，頁2。

⁶⁰ 王明編：《太平經合校》，〈前言〉，頁2。

⁶¹ 王明編：《太平經合校》，卷154-170，太平經鈔癸部，頁718。

云治國者用之，可以長生，此其旨也。

《太平經》從陰陽否泰之事，上溯人道、地道而至天道，足見其天道、人道一體相貫的實踐主張，而唐王松年《仙苑編珠》則說明《太平經》具有治病、長生的功用。其道：

于吉，北海人也。患癩瘡數年，百藥不愈。見市中有賣藥公，姓帛名和，因往告之。乃授以素書二卷。謂曰，此書不但愈疾，當得長生。吉受之，乃《太平經》也。行之疾愈。乃魚上虞釣臺鄉高峯之上，演此經成一百七十卷。⁶²

綜上所論可以發現，歷來記載《太平經》內容之古籍莫不點出其治身治世的思想，而漢代流行的陰陽五行說，亦以氣論為論述核心，《太平經》思想內容受其影響頗深。考察《太平經》全書思想，可以發現，「氣」貫串天人之間，並推衍至人倫結構，終於側入神學、方術之途，發展出修煉形、神的方術、仙說⁶³；大至天人關係，小至個人修養，莫不與「氣」息息相關。因此，欲掌握《太平經》思想要義，須先把握其氣論要旨。

一、大塊氤氳，萬物受氣而生

《太平經》的氣論是繼承傳統而來。《太平經》中的「氣」乃是物理性、生理功能及互為交感三而一的概念。「氣」為萬物的基本質素，構成生命形體。其次，元氣精微細緻、無形無厚，故能貫穿滲透、無所不入。元氣進入形體之內，生物的呼吸喘息，體現「氣」的生理功能，故曰「無氣則死，有氣則生。」⁶⁴此外，天地萬物皆為一「氣」所化，而「氣」流動遍布，故能無所不在，加上無形無厚，無所不入的特性，使得天地萬物彼此得以藉「氣」貫通串聯，構成一個天、地、人、陰陽、四時、五行互有關連，得以互動交感的世界。然而，《太平經》的氣論不單單只是繼承及吸納前說，在其宗教勸世及追求長生的訴求下，對傳統氣化

⁶² 王松年撰：《仙苑編珠》（與范滂魚《至言總》合刊於道藏精華第13集之4《仙苑編珠·至言總合刊》）（臺北：自由出版社，1976年），頁68。

⁶³ 陳師麗桂：「它（太平經）總是從先秦道家，乃至黃老道家一系的理論進去，終而側入陰陽神學方術的路子中去。從道家的本體論，而宇宙論，而養生論，終而導出修煉形、神的方術仙說。」參見氏著：〈從《太平經》看道教對黃老理論的附會與轉化〉，《秦漢時代的黃老思想》（臺北：文津出版社，1997年），頁240-241。

⁶⁴ 王明編：《太平經合校》，卷73-85，闕題，頁309。

論予以改造、轉化，全書的核心宗旨也在其「氣」範疇的思想體系下，得以推闡、呈顯。

《太平經》創作於氣化論流行的時代，其各個思想面向，莫不受當時氣論影響，在回應萬物的生成問題時，《太平經》作者亦認為「氣」瀰漫遍在，天地萬物皆由「氣」所化成。〈分解本末法〉說：

元氣迺包裹天地八方，莫不受其氣而生。⁶⁵

元氣周徧流行於天地之間，無形無厚，聚結而成形，生命便在「氣」的聚散下，完成其肇生歷程。雖然「氣」不具有形質之框限，却為一切形質之所出⁶⁶，在這種生成次序下，元氣雖無形，却統攝一切有形，而瀰漫貫穿、滲透其中。〈行道有優劣法〉說：

元氣行道，以生萬物，天地大小，無不由道而生者也。故元氣無形，以制有形，以舒元氣。⁶⁷

無形之氣先於有形之物而存在，又元氣依循「道」的規律而生生萬物，為萬物的基本質素。因此，沒有無形之氣的聚結、作用，則沒有有形世界的創生，故《太平經》言「元氣無形，以制有形。」⁶⁸此外，元氣極其細微，故能滲透到一切事物之中。換言之，萬物存在一片氤氳之中，而「氣」亦內化於萬物之內。人的形體因「氣」的積聚而成，但「氣」的作用並非在形體形成之後便告終結，而是以更精微的樣態對人發揮作用。「氣」便由原本的物質意涵而衍生出具有生理運作的功能意涵。人的呼吸喘息使「氣」進出人身，只要生命存活，「氣」便在人體代謝循環，而飲食與呼吸，是維持生命的基本生理機能。它說：

人皆得飲食，仰天元氣，使得喘息。復知人情，自知受天施恩，輒當報謝，何有疑時。⁶⁹

喘息與進食相較，更為生命之根本。「氣」在《太平經》中，是動態的，其本身

⁶⁵ 王明編：《太平經合校》，卷 40，〈分解本末法〉，頁 78。

⁶⁶ 陳德興：「唯『氣』不具形質之框限，『雜乎芒之間芴』，而為一切形質之所出。」參見氏著：《氣論事物的身體哲學——陰陽、五行、精氣理論的身體形構》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2009年），頁 38。

⁶⁷ 王明編：《太平經合校》，卷 18-34，〈行道有優劣法〉，頁 16。

⁶⁸ 王明編：《太平經合校》，卷 18-34，〈行道有優劣法〉，頁 16。

⁶⁹ 王明編：《太平經合校》，卷 114，〈天報信成神訣〉，頁 607。

便具有能動性，在人體內，推動一切生理機能的運行，倘若一「氣」不存，生命便告終結。「失氣則死，有氣則生」說明了「氣」與生命的直接關係。而內化於身中之「氣」除了具有生理功能質性外，《太平經》亦用以解釋人的氣質才性問題。〈忍辱象天地至誠與神相應大戒〉說：

凡天下之名命所屬，皆以類相從，故知其命所屬。故含五性多者象陽而仁，含六情多者象陰而貪，受陽施多者為男，受陰施多者為女，受王相氣多者為尊貴則壽，受休廢囚氣多者數病而早死，又貧極也。故凡人生者，在其所象何行之氣，其命者繫於六甲何曆，以類占之，萬不失一也。⁷⁰

一切生物本質之歸屬，端由其所稟之氣類而遞相依從。在《太平經》中，「氣」又具有許多質性，除了陰、陽這兩大屬性之外，文中的王、相、休、囚、廢氣，乃襲自漢代陰陽家「五行休王說」而來。漢代陰陽家認為，五行之氣在一年四季中，互有消長興衰變化。所謂「王氣」，表示旺盛；「相氣」表示強壯；「休氣」表示休退；「囚氣」表示困囚；「廢（死）氣」表廢絕。按照五行生剋原理，春則木王、火相、土廢、金囚、水休，其餘依此類推。⁷¹王氣與相氣，代表吉善；休、廢、囚氣，則表凶惡。由於「氣」有清濁、善惡之不同，人稟受這些「氣」以後，「氣」就像種子一般內化於人身，並外顯於行為操守上，人因所稟氣類之不同，而有相異的生命情態。因此，受陽剛氣多者為男性，受陰柔氣多者則為女性。而稟賦王相等吉善之氣，則為尊貴之人；稟受休廢囚等惡氣者，則易多病早夭。我們可以看到，氣類與人乃是互相感通影響的。此外，《太平經》中的氣，並非停滯不動地充塞於天地之間，在理想情況下，它是應時而動，並秉持著「天氣下生，地氣上養」⁷²的原則運行於宇宙之中，「氣」的流動行止，變化生成，作用到宇宙內的各種事物，便帶動了整個生命世界的運作。

二、因順求得，與氣相應

由於元氣應時流行，人的作為亦當以「順」求得。它說：

故古者聖人陳法使帝王，春東方，夏南方，秋西方，冬北方者，主與此天

⁷⁰ 王明編：《太平經合校》，卷 96，〈忍辱象天地至誠與神相應大戒〉，頁 424。

⁷¹ 本處「五行休王說」係參照楊寄林所著《太平經今注今譯》之說，詳見氏著：《太平經今注今譯》（河北：河北人民出版社，2002 年），頁 995。

⁷² 〈三和相通訣〉：「氣者，乃言天氣悅喜下生，地氣順喜上養。」參見王明編：《太平經合校》，卷 48，〈三和相通訣〉，頁 148。

氣共事也，氣同故相迎也。是主所謂謹順天之道，與天同氣。故相承順而相樂，主所言和同者，相樂也。⁷³

古代帝王須定期舉行祭典以迎接四季的到來。立春之時，帝王迎春於東郊，車騎衣飾皆青以祭青帝。立夏之時，帝王迎夏於南郊，車騎衣飾皆赤以祭赤帝。立秋之時，帝王迎秋於西郊，車騎衣飾皆白以祭白帝。立冬之時，帝王迎冬於北郊，車騎衣飾皆黑以祭黑帝⁷⁴，其目的在於與「氣」同而行事，人的作為順應時氣則能和樂自得。

然而，人之於「氣」，並非僅是順隨的作為而已，有更多的時候是「氣」隨人應，助人所為。《太平經鈔》辛部曰：

天上諸神言，好行道者，天地道氣出助之；好行德者，德氣助之；行仁者，天與仁氣助之；行義者，天與義氣助之；行禮者，天與禮氣助之；行文者，天與文氣助之；行辯者，亦辯氣助之；行法律者，亦法律氣助之。天地各以類行神靈也。天將助之，神靈趨之，深思其要意，則太平氣立可致矣。

⁷⁵

從上文可知，隨著人的作為而有相應之氣輔助。此外，「上皇氣至，當助德君治」⁷⁶、「今天太平氣至，當與有德君并力治」⁷⁷、「上皇之氣來佑助道德之君□□矣」⁷⁸……等，均說明了人與氣的相通情況。雖然人的作為須配合「氣」的活動而行止進退，但人的好惡貴廢，却更有力地對天地發揮作用。《興衰由人訣》說：

夫天地之為法，萬物興衰反隨人故。凡人所共與事，所貴用其物，悉王生氣；人所休廢物，悉賤而無賈直也。是故天下人所興用者，王自生氣，不必當須四時五行氣也。故天法，凡人興衰，迺萬物興衰，貴賤一由人。⁷⁹

由於天地為一「氣」所化，在「同類相動」的原則下，人的作為自能感動同類之

⁷³ 王明編：《太平經合校》，卷 115-116，〈某訣〉，頁 630。

⁷⁴ 參照〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，〔唐〕陸德明音義：《禮記注疏》，景印清嘉慶二十年（1815）將西南昌學府十三經注疏本（臺北：藝文印書館，1989年），〈月令〉，頁 278-357。及〔漢〕劉安編撰，劉文典集解：《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1989年），卷 3，〈時則訓〉，頁 159-190。

⁷⁵ 王明編：《太平經合校》，卷 120-136，太平經鈔辛部，頁 690。

⁷⁶ 王明編：《太平經合校》，卷 92，〈萬二千國始火始氣訣〉，頁 375。

⁷⁷ 王明編：《太平經合校》，卷 93，〈方藥厭固相治訣〉，頁 385。

⁷⁸ 王明編：《太平經合校》，卷 86，〈來善集三道文書訣〉，頁 319。

⁷⁹ 王明編：《太平經合校》，卷 65，〈興衰由人訣〉，頁 232。

「氣」的相應會同，而達到效果。

三、精、氣、神三合以應天

然而，天地萬物皆由「氣」所化成，何以人為萬物之長呢？原因在於只有人擁有精、氣、神三者，而能與天相應。《太平經》說：

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。⁸⁰

人由天地之間的精微之氣所生成，皆有神靈寄居其中。因此，人若能將原本駐存在身中的神氣藉由修養的工夫返還，則能長壽。此處顯然轉化了先秦以來的精氣說而與神仙長生的思想結合，以為其宗教目的服務。⁸¹而精、氣、神究竟為何？

《太平經》有了如此解說：

三氣共一，為神根也。一為精，一為神，一為氣。此三者，共一位也，本天地人之氣。神者受之於天，精者受之於地，氣者受之於中和，相與共為一道。故神者乘氣而行，精者居其中也。三者相助為治。故人欲壽者，乃當愛氣、尊神、重精也。⁸²

在《太平經》內，精、氣、神三者皆具有氣的特質，我們不妨援用趙中偉先生的分判，氣指元氣，精為精微之氣，神者，則是神妙莫測的能力。⁸³元氣、精氣及神氣三者為生命之本，精、氣、神三者若能治理得當，則使人長生。而精、氣、神三者彼此的關係乃呈現一種階梯式的生養次序。《太平經》說：

夫人本生混沌之氣，氣生精，精生神，神生明。本於陰陽之氣，氣轉為精，精轉為神，神轉為明。欲壽者當守氣而合神，精不去其形，念此三合以為一，久即彬彬自見，身中形漸輕，精益明，光益精，心中大安，欣然若喜，

⁸⁰ 王明編：《太平經合校》，卷 154-170，〈分別形容邪自消清身法〉，頁 723。

⁸¹ 王宗昱：「在先秦時代本與神仙長生思想並無關係的精氣說到漢末已開始被用來解釋長生思想了。在先秦時代，雖然也有吸取日精月華的思想可以是為這一系思想之發展，但那時的精氣說很難被看作是當時神仙思想的充分根據。《太平經》一書的意義在於總結了精氣說在漢代的發展。神形相即球長生的思想從此成為道教的基本教義」。參見氏著：〈「太平經」中的人身中之神〉，《中國文化期刊》，第 159 期，1993 年 1 月，頁 79。

⁸² 王明編：《太平經合校》，卷 154-170，〈令人壽治平法〉，頁 728。

⁸³ 趙中偉：〈元氣包裹天地八方——《太平經》的形上思維〉，《道者萬物之宗——兩漢道家形上思維研究》（臺北：洪葉文化，2004 年），頁 306。

太平氣應矣。⁸⁴

「混沌之氣」就是元氣，元氣乃萬物的基本質素，其氣化爲人的形體，若人清心寡欲，便能使精氣長存身中，此處應承自《管子》「精舍」之說而來。精氣爲人生理活動及精神思想的泉源，人的身體及精神狀況在最佳狀態時，自然能使原先在人身外的神靈進入體內而爲身中神，進而有神妙莫測的能力。這是在傳統氣論的形神關係議題上，再結合宗教的神仙思想而成。《太平經》中，精神（精）與形體（氣）二分，身體僅是精神暫居之所，「人有一身，與精神常合并也。形者乃主死，精神者乃主生。常合即爲一，可以長存也。」⁸⁵可見，精神在《太平經》中是游離在外並得進出人身的，形體終有凋弊的一天，精神却能長存不滅，若能將精神，與形體結合，便能使人長生不死。回到神氣的問題上，《太平經》已從「氣」的形神關係問題，過渡到宗教的神仙與人的關係問題。⁸⁶《太平經》中神的性質大抵有二，一爲原本即寄居在身中，可以游離人身，稱爲身中神。二爲身中神之外的神靈，姑且稱爲身外神。不論是身中神抑或身外神，受到氣論思想影響，皆具有天人感應的性質，亦即，人可藉由自身的修練及培養而守神、致神、還神。此處的「守神」、「致神」、「還神」是王宗昱將《太平經》中與人身中神有關的道術予以概括得出：所謂「守神」，其意義在於使身中已有的精神不再亡佚，如「人生精神，悉皆具足，而守之不散，乃至度世。」⁸⁷亦可防止凶神惡氣侵入，〈盛身却災法〉說：「天地立身以靖，守以神，興以道。故人能清靜，抱精神，思慮不失，即凶邪不得入矣。」⁸⁸「致神」則是以人的意念招致身外之神，但在「同類相感」的前提下，當注意避免惡氣邪神來居體中。「還神」者，顧名思義指返還游離體外的身中神。⁸⁹

由於人具有意識，得以做出價值判斷，不似禽獸，爲形體之生理需求所囿。而意識操控人的形體，使人爲了持守神靈而甘於修行，以求與天、地、神靈交通感應。因此，人兼具精、氣、神而爲萬物之長。

⁸⁴ 王明編：《太平經合校》，《太平經》，附錄，頁 739。

⁸⁵ 王明編：《太平經合校》，卷 137-153，頁 716。

⁸⁶ 王宗昱：「人格化的精神最突出的表現是人身中之神，但人身中之神並非全是人格神。《太平經》中關於精神與人身之關係的論述明顯表現了先秦以來精氣說的發展。從《太平經》一書中看這種關係，它是精氣神三者之關係問題；從氣學發展史上看，它則是形神關係問題」。參見氏著：〈「太平經」中的人身中之神〉，頁 74。

⁸⁷ 王明編：《太平經合校》，卷 137-153，太平經鈔壬部，頁 716。

⁸⁸ 王明編：《太平經合校》，卷 154-170，〈盛身却災法〉，頁 722。

⁸⁹ 王宗昱：〈「太平經」中的人身中之神〉，頁 81-83。

《太平經》「氣」的思想在此處有了一概括的概念呈顯。《太平經》承繼先秦道家以「道」為本體的思想，加上氣化宇宙論的影響，經文中常出現「道」、「氣」交織，互為本體的論述。職是之故，我們有必要再將研究視域拓及其「道」的概念，期望能在文獻的梳理中，窺探《太平經》的「道」、「氣」關係，以觀測《太平經》對於先秦「道」論的繼承與轉化。



第三節、《太平經》「道」的概念

受到道家影響，尊道、守道、行道乃《太平經》之主旨。《太平經》「道」的範疇，龐大博宏，加上中國自古以來對「道」概念的建構，乃是形上本體及形下實踐合而為一的。因此，在《太平經》中，「道」具有多重意涵。值得一提的是，在《太平經》中，「道」更被賦予了宗教的色彩，本處試就《太平經》之「道」的概念進行探究，以掌握其理論。

一、「道」為根柄，萬物象之而生

繼承老莊、《淮南子》等道家著作，《太平經》的「道」乃是洞澈天地，無形無象却又真實存在的超越實體，〈戒六子訣〉說：「夫道迺洞，無上無下，無表無裏。」⁹⁰此處說明在《太平經》中，「道」為超乎形象的真實存在，此話顯然承襲《老子》對「道」形象「惟恍惟惚」、「窈兮冥兮」⁹¹的描述而來。在原始道家中，「道」乃是超越感官經驗的⁹²，如《老子》三十五章說：「道之出言，淡乎其無味。視之不足見，聽之不足聞。」⁹³第十四章也說：「視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。其上不曠，其下不昧。繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。執古之道，以御今之有。能知古始，是謂道紀。」⁹⁴換言之，「道」在《老子》中，是無法以感官知覺加以驗證的。然而，受到先秦以來偏好顯實敘述道體的習慣，⁹⁵《太平經》對「道」的描述也有了具象化的傾向，〈胞胎陰陽規矩正行消惡圖〉：「夫道若風，默居其旁，用之則有，不用則亡。」⁹⁶《太平經》以「風」對「道」的形象加以概括，形容「道」乃是瀰散無

⁹⁰ 王明：《太平經合校》，卷 68，〈戒六子訣〉，頁 258。

⁹¹ 〔周〕老聃著，〔魏〕王弼註：《老子註》，章 21，頁 42。

⁹² 劉笑敢：《老子》（臺北：東大圖書公司，1997 年），頁 217。

⁹³ 〔周〕老聃著，〔魏〕王弼註：《老子註》，章 35，頁 70。

⁹⁴ 〔周〕老聃著，〔魏〕王弼註：《老子註》，章 14，頁 25-27。

⁹⁵ 從《呂氏春秋》以氣填充道的內容，《淮南子》對道「混混淆滑」、「濁而徐清」的形象揣摩可以知道，先秦以來習以形象化的方式對於抽象的道體予以概括。而陳師麗桂於《秦漢時期的黃老思想》一書中論及《淮南子》的道論亦言：「照〈要略〉的說法，這樣大開大關的鋪衍和顯實手法，在作者而言，是刻意，且別無選擇的。只是通過這樣的顯像，《老子》道唯心的氣質，不免要改變了。」《淮南子》就用了這種這種大開大關的鋪衍形態，去解證《老子》的理論。」參見陳師麗桂：《〈呂氏春秋〉裡的黃老思想》，《秦漢時期的黃老思想》，頁 12。及陳師麗桂：《〈淮南子〉裡的黃老思想》，《秦漢時期的黃老思想》，頁 67。

⁹⁶ 王明編：《太平經合校》，卷 52，〈胞胎陰陽規矩正行消惡圖〉，頁 193。

象，散佈各處。

《太平經》以「道」為萬物之最高本體，〈守一明法〉說：「夫道何等也？萬物之元首，不可得名者。」亦有許多以「氣」作為萬物基本質素的論說，如〈來善集三道文書訣〉：「氣者，所以通天地萬物之命也。」又或：「元氣自然樂，則合共生天地，悅則陰陽和合，風雨調。風雨調，則共生萬二千物。」⁹⁷兩者相對照，似乎有些齟齬，但若將《太平經》論及「道」、「氣」的文句放在同一脈絡中，則兩者關係似乎清明許多。所謂「同一脈絡」所指有二：其一，將《太平經》「道」、「氣」二範疇交集的論述部分摘出，唯有在兩者交集的論述邏輯下，我們才能進一步對二者關係進行分析。二、《太平經》雖成於眾手，導致思想內容駁雜不一。然而，我們仍能在其中歸納出貫串全書的思想，筆者企圖在此思想下，推衍出《太平經》的道氣關係。

《太平經》中有認為「道」乃萬物之總根源⁹⁸，亦有將「氣」作為萬物的基本質素，說明萬物的生化皆由「氣」始，如〈六罪十治訣〉說：「夫物始於元氣，終於武，武者斬伐，故武為下也。」⁹⁹可見《太平經》在哲學根源的問題上，分別存在著以「道」及「氣」為總根源的看法。然而，我們將焦點放在生化脈絡下進行考察，可以得知：「道」，乃是《太平經》中最高的存在，其統攝萬物，為一切事物的總根源、總依據。〈天咎四人辱道誠〉說：

夫道者，乃大化之根，大化之師長也。故天下莫不象而生者也。¹⁰⁰

此處提示「道」為生化的源頭，對於生化的進行及發展，具有領導作用。而〈分別形容邪自消清身行法〉兼論「道」、「氣」關係，並有明確論述。它說：

道之生人，本皆精氣也，皆有神也。¹⁰¹

⁹⁷ 王明編：《太平經合校》，卷 115-116，闕題，頁 647。

⁹⁸ 本文之「總依據」及「總根源」乃承用劉笑敢先生之《老子》一書而將「總根據」改為「總依據」而來。由於《老子》中的道，非如西方哲學可簡單將之分為本體論或宇宙論，此外，其在形上的主體及形下的實踐亦是上下貫通的。故劉先生以為，正因為老子之道乃是籠統的，若使用西方的哲學名詞而對道作一實質性的定義，反而無法涵蓋這個渾渾無涯、既超越又內在的古老觀念。因此，劉先生使用「總根源」用以描述類似宇宙論或宇宙生成論下的道；「總根據」則用以說明道貫通於形上及形下乃至人生的意涵。以避免藉由西方哲學的概念詮解《老子》之道以造成誤解。而本文為避免「總根源」與「總根據」之說予人混淆之感，故將「總根據」改為「總依據」使文意更佳清晰，亦與「總根源」一詞更具分別。參見劉笑敢：《老子》（臺北：東大圖書股份有限公司，2009年修訂二版三刷），頁 195-203。

⁹⁹ 王明編：《太平經合校》，卷 67，〈六罪十治訣〉，頁 254。

¹⁰⁰ 王明編：《太平經合校》，卷 117，〈天咎四人辱道誠〉，頁 662。

「道」藉由「氣」的作用進行生化，「氣」乃形上的道體與形下萬事萬物的中介。「道」以「氣」的方式內化於身中，經由精氣的擴充以培成精神。因此，《太平經》的養生方術中，便有「守氣」以復返真道的方法（詳見本文第四章第二節）除此之外，〈合陰陽順道法〉說：

道無奇辭，一陰一陽為其用也。¹⁰²

陰、陽為「氣」最大的特徵，此處申明了「道」、「氣」二者互為體用的關係。¹⁰³「氣」為「道」及「萬物」的中介，「道」藉由「氣」的生化作用而能落實下貫於形下世界。由於「氣」無形無象，與「道」恍惚、不可名狀的狀態類似，但其流動為風，可凝而成水的物質特性，又確確實實地隸屬於形下世界，正因為「氣」具有這雙重特性，自古以來，人們便相信「氣」得以溝通形上及形下。「氣」具有生化萬物的特性，而其生化的發展乃有規律可循，而「道」，便是其運行之準則。以上乃從生生的脈絡，闡釋《太平經》的「道」、「氣」問題。

以上之論述乃專就《太平經》中「氣」的物質性作論述。但《太平經》裡，「氣」亦被形上化，而有以「氣」釋「道」的說法，如〈安樂王者法〉說：

元氣守道，乃行其氣，乃生天地。¹⁰⁴

〈守一明法〉說：

元氣行道，以生萬物，天地大小，無不由道而生者也。¹⁰⁵

這種以「氣」釋「道」的方式，模糊了「道」與「氣」之間形上、形下的界限。也由此開展了人由「氣」的培養、鍛鍊進而與「道」相合的「守氣」修養方法，本文將於第四章第二節論述。

《太平經》非成於一時一人，導致全書思想內容駁雜不一。然而，從《老子》以降到《太平經》的道家思想中，其生化脈絡，均有從無形至有形，由抽象到具

¹⁰¹ 王明編：《太平經合校》，卷 154-170，〈分別形容邪自消清身行法〉，頁 723。

¹⁰² 王明編：《太平經合校》，卷 18-34，〈合陰陽順道法〉，頁 11。

¹⁰³ 陳師麗桂：「一陰一陽的作用就是「道」的作用，一陰一陽是「氣」，「道」正是藉著「氣」的作用來生化的，氣的聚散作用便是道生化的具體內容。」參見陳師麗桂：〈《太平經》看道教對黃老理論的附會與轉化〉，《秦漢時期的黃老思想》，頁 218。

¹⁰⁴ 王明編：《太平經合校》，卷 18-34，〈安樂王者法〉，頁 31。

¹⁰⁵ 王明編：《太平經合校》，卷 18-34，〈守一明法〉，頁 11。

體的次序安排。《老子》曰：「道生之，德蓄之，物形之，勢成之。」¹⁰⁶「道」是抽象無形，在生化過程中，是最初的根源；而「德」，乃是「物」所得於「道」之質性¹⁰⁷，較「道」更為具體，但又比「物」抽象。¹⁰⁸「物」與「勢」則是最後的成體。這種思想，對應到《太平經》，改造為「氣—天—地—人—財」的生化順序。它說：

元氣恍惚自然，共凝成一，名為天也；分而生陰而成地，名為二也；因為上天下地，陰陽相合施生人，名為三也。三統共生，長養凡物名為財。¹⁰⁹

元氣在此處，乃為天、地、人、財的共同基質，為抽象的總體；而天、地、人、財則在一步步的生化過程中，變得愈來愈具體。相似的論述，在卷一百十五至一百十六說：「元氣自然樂，則合共生天地，悅則陰陽和合，風雨調。風雨調，則共生萬二千物。」¹¹⁰此處亦可得出由無形至有形，總體到個體的生成脈絡。除了在生生脈絡下有此觀念外，《太平經》在人的價值安排中，亦隱含了無形先於有形的思想，〈九天消先王災法〉談到，皇天按照各人之特性，將之安排成九等，彼此依其才能，以不同方式協助帝王治理。它說：

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。¹¹¹

「無形委氣神人」無有形體與元氣同而理元氣，是最高等級的神仙；「大神人」有形，故次一級，統理天這個有形世界最大的存在，由此可見《太平經》無形先

¹⁰⁶ 〔周〕老聃著，〔魏〕王弼註，《老子註》，章 51，頁 104。

¹⁰⁷ 張岱年：《中國哲學大綱：中國哲學問題史》（北京：中華科學社會出版發行，新華經銷，1982 年），頁 24。

¹⁰⁸ 劉笑敢：「老子講「道生之，德畜之，物形之，器成之。」顯然，道、德、物、器四者是從總體到個體，從抽象到具體的階梯和過程。道是最高的總體和抽象，器是最後的個體和具體，物介於期間，但偏重於器，是一切具體之器的共同之物，相當於形、氣、質料、物質一類普遍之物的存在。德則介於道與物之間，雖比道更具體的意義，卻比物抽象，離具體之器較遠。」，參見劉笑敢：《老子》，頁 210。

¹⁰⁹ 王明編：《太平經合校》，卷 73-85，闕題，頁 305。

¹¹⁰ 王明編：《太平經合校》，卷 115-116，闕題，頁 647。

¹¹¹ 王明編：《太平經合校》，卷 42，〈九天消先王災法〉，頁 88。

於有形的思想。將此思想用以檢視《太平經》的「道」、「氣」關係，「道」與「氣」，雖然皆無形抽象，但與「道」相比，「氣」究竟多了些物質性。因此，可以推得「道」與「氣」彼此之間，「道」更高於「氣」。無形總體之道，乃統攝一切有形個體，為萬物的總根源、總依據。

「道」雖為萬物之總根源，具有超越萬物之上的特性，也兼負生畜萬物的功能。然而，萬物生成之後，「道」便轉以萬物總依據的形態，對萬物的發展及運行規律進行作用。是故，形上的道體，與形下的存在事物並非二元分裂，而是上下貫通的，「道」以無形的方式，決定天地萬物的生存與本質。¹¹²〈安樂王者法〉說：

道無所不能化，故元氣守道，乃行其氣，乃生天地，無柱而立，萬物無動類而生，遂及其後世相傳，言有類也。比若地上生草木，豈有類也。是元氣守道而生如此矣。自然守道而行，萬物皆得其所矣。天守道而行，即稱神而無方。上象人君父，無所不能制化，實得道意。地守道而行，五方合中央，萬物歸焉。三光守道而行，即無所不照察。雷電守道而行，故能感動天下，乘氣而往來。四時五行守道而行，故能變化萬物，使其有常也。陰陽雌雄守道而行，故能世相傳。凡事無大無小，皆守道而行，故無凶。

113

「道」是最基本的規律，它並非以它者的身份支配自然萬物，而是內化於其中使物能自得。因此，元氣、自然、天、地、三光、雷電、四時、五行、陰陽、雌雄等構成生命世界的元素均須循道而行，才能發揮作用，倘若內在的規律漏失崩解，則會導致萬物的發展失去平衡，而發生凶亂。〈胞胎陰陽規矩正行消惡圖〉則以「道乃萬物之師也，得之者明，失之者迷。」¹¹⁴說明了「道」主宰萬物的地位。

「道」之於天地萬物，除了為形而上超越的總根源外，亦內化至天地萬物之中，成為萬物的總依據。《太平經》對於「道」輔弼萬物的功能，有進一步說明，其原則，便是「自然」。《太平經鈔·壬部》說：

¹¹² 袁保新：〈老子形上思想的重建〉，《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1991年），頁102-103。

¹¹³ 王明編：《太平經合校》，卷18-34，〈安樂王者法〉，頁21。

¹¹⁴ 王明編：《太平經合校》，卷52，〈胞胎陰陽規矩正行消惡圖〉，頁193。

天畏道，道畏自然。夫天畏道者，天以至行也。道廢不行，則天道亂毀。天道亂毀，則危亡無復法度。故自然使天地之道守，行道不懈，陰陽相傳，相付相生也。道乃主生，道絕萬物不生，萬物不生則無世類，無可相傳，萬物不相生相傳則敗矣。何有天地乎？天地陰陽乃當相傳相生。今絕滅則滅亡，故天畏道絕而危亡。道畏自然者，天道不因自然，則不可成也。故萬物皆因自然乃成，非自然悉難成。如使成，皆為詐偽，成亦不可久。夫天地雖相去遠闊，其制命無脫者。¹¹⁵

本處顯然脫胎自《老子》「天法道，道法自然。」¹¹⁶一句而來，觀察文中前後內容可知，此處之「畏」，與《老子》之「法」無異，乃因順、因承之義。《太平經》以「畏」改之，使「道」多了幾分宗教性的威嚴¹¹⁷，益加彰顯自然之於「道」的應用原則。所謂自然，意指「道」僅提供萬物生長的條件，之後便順隨萬物，使其自生自長，自化自成，而不加干涉。在一個循環秩序下，默默地化育萬物，如〈葬宅訣〉：「天道法氣，周復反其始也。」¹¹⁸《太平經》成於眾手，其內部思想本來就繁雜，以上的「道」論，尚未偏離原始道家太遠，所說亦多能依循老莊之意。然而，《太平經》作為一宗教經典，其思想難免因蒙宗教化而渲染交雜出不同以往的思想面向。因此，神秘化、宗教化的「道」，乃《太平經》「道」範疇中最大的特色。

二、「道」的宗教化

《太平經》為一本人生實踐的宗教典籍，為了推廣教義於普羅大眾，對於原始道家思想必須加以改造，使原先抽象難解的「道」之意涵，變得具體化、顯實化。所以，「道」在原始道家中為總根源、總依據的地位，到了《太平經》遂賦予其神性，為成仙的關鍵及最高神仙的化身。

在老莊等先秦道家思想中的「道」，乃是超越感官經驗的抽象存在，在《老子》中，老子儘量地避免對「道」作出具象的敘述，僅賦予其籠統模糊的概念。

¹¹⁵ 王明編：《太平經合校》，卷 137-153，太平經鈔壬部，頁 701。

¹¹⁶ 〔周〕老聃著，〔魏〕王弼註：《老子註》，章 25，頁 53。

¹¹⁷ 陳師麗桂：「其所謂的『畏自然』和《老子》的『法自然』並沒有什麼太大的不同，除了宗教神學的貫常用語與需要之外，我們實在看不出作者何以非要把《道德經》的『法』字改成『畏』。但這一『法』一『畏』的改變，卻大大突顯了它的宗教意味。」參見陳師麗桂：〈從《太平經》看道教對黃老理論的附會與轉化〉，頁 217。

¹¹⁸ 王明編：《太平經合校》，卷 50，〈葬宅訣〉，頁 182。

莊子雖對老子之說加以推衍，但其「道」仍為一抽象、無意志的存在，即便「道」具有引導萬物的律則意涵，其作用仍是自然無為，「萬物歸焉而不為主」的柔性輔佐。然而，到了《太平經》「道」的範疇，則具有意志，並具備賞善罰惡的能力。〈急學真法〉說：

故夫道者，乃與皇天同骨法血脈，故天道疾惡好殺，故與天為重怨；地者與德同骨法血脈，故惡人傷害，與地為大咎；夫仁與聖賢同骨法血脈，故聖賢好施仁而惡奪，故與聖人仁為大仇。¹¹⁹

文中說天道憎恨喜好戕殺的人，可見，《太平經》中的「道」（神），被賦予道德意志，人的行為操持以「道」為準則，倘若人違反道的意旨，則會遭受天地及神靈精鬼的譴責，使得「天不欲覆蓋，地不欲載，神靈精鬼不欲祐。」¹²⁰可見《太平經》宗教化的「道」，已從無為、不主、不恃、不有的柔性輔助，變成嚴格的規範及管束。其次，「神」在《太平經》的形象塑造，與「道」有相似的描述，它說：「夫神，乃無形象變化、無窮極之物也。」¹²¹對應到《太平經》說道「無上無下，無表無裏」的論述，二者顯然在形態上有高度的相似，也可看出《太平經》作者將「道」與「神」混而為一的思想。因此，在《太平經》中，「道」成了凡人變為神仙關鍵。如〈分解本末法〉中，羅列出人修行的十種境界，彼此因修養的程度而有不同的位階，它說：

今善師學人也，迺使下愚賤之人成善人，善善而不止，更賢；賢而不止，迺得次聖；聖而不止，迺得深知真道；守道而不止，迺得仙不死；仙而不止，迺得成真；真而不止，迺得成神；神而不止，迺得與天比其德；神神而不止，迺得與元氣比其德。¹²²

本文強調師長的重要，善於指導學生的師長，能使學生不斷進步，最後有成仙，與天、元氣比其德的可能。文中除了鋪衍不同層級的修養進程外，也暗示了不同修養工夫的價值高低。其中從愚賤之人到聖人，乃隸屬於凡人的境界，成仙與否，

¹¹⁹ 王明編：《太平經合校》，卷 49，〈急學真法〉，頁 166。

¹²⁰ 〈急學真法〉：「是故古者大聖三皇，常自旦夕力學真道，見不好學真道者，名為無道之人。夫無道之人，其行無數，天之大重怨。夫無道之人，本天不欲覆蓋，地不欲載也，神靈精鬼所不欲祐，天下所共苦也。聖人賢者君子乃大疾無道之人。故古者上皇之時，人皆學清靜，深知天地之至情，故悉學真道，乃後得天心地意，人不力學德，名為無德之人。」參見王明編：《太平經合校》，卷 49，〈急學真法〉，頁 159。

¹²¹ 王明編：《太平經合校》，卷 98，〈神司人守本陰祐訣〉，頁 439。

¹²² 王明編：《太平經合校》，卷 40，〈分解本末法〉，頁 78。

其中關鍵便在得「道」，倘若人能藉由自身的修持與「道」相契，便能長生不死而為仙，相似的論述在卷五十六至六十四亦提及：

故奴婢賢者得為善人，善人好學得成賢人；賢人好學不止，次聖人；聖人學不止，知天道門戶，入道不止，成不死之事，更仙；仙不止入真，成真不止入神，神不止乃與皇天同形。¹²³

從奴婢到與皇天同形的神仙，藉由不盡的學習，可將人格地位不斷上臻其級，此處同樣地以得「道」與否作為人與神仙的分判。而〈真道九首得失文訣〉更明確地說明「道」的神性。它說：

故人無道之時，但人耳，得道則變易成神仙。¹²⁴

綜上所述可知，《太平經》基本上是相信人有成仙為神的可能，由於人由「道」所化生，「道」亦內化於人中，人為「道」的縮影，若能藉由修養返回「道」的原初狀態，便能同「道」一般，無所不化。

本章從「道家—黃老」的氣論切入，可以看出隨著時代的推衍，氣論思想亦逐漸豐富、成熟，而具有物理性、生理功能及物類間互動交感的意涵。《太平經》的「氣」論對先秦至漢代的氣化論既有繼承，又有改造。在氣化生成論中，其主張「元氣」為構生萬物的基本質素，生命之生滅，端肇元氣的聚散。而「氣」無形無厚、無孔不入的特性，遂能入於身中，成為生理機能的動力。將此概念抽象化，「氣」又被援以解釋人的氣質才性問題，人的富貴夭壽也因所稟氣類而有不同的際遇。此外，本章在「氣」範疇中，以精、氣、神三者說明人為萬物之長的原因，精、氣、神三者相輔相成，彼此成就。而在宗教思想下，亦使《太平經》轉化原始黃老道精、氣、神的形神思想，推導出修煉形、神的神仙方術。

除了「氣」範疇之外，《太平經》中「道」的範疇亦為核心思想。本章論述《太平經》「道」、「氣」二範疇之交集，從而歸納出「道」、「氣」互為體用的關係。在《太平經》中「道」為萬物的總根源及總依據，而「氣」則為「道」下貫於形下世界的媒介。值得一提的是，宗教化亦對《太平經》之「道」論發揮影響，《太平經》宗教化的「道」，具有人格意志，有賞善罰惡的能力，而在人修煉成仙的進程中，亦以「道」為人與仙之間的分判，此當為《太平經》「道」論中最

¹²³ 王明編：《太平經合校》，卷 56-64，闕題，頁 222。

¹²⁴ 王明編：《太平經合校》，卷 71，〈真道九首得失文訣〉，頁 282。

為特殊之處。筆者在本章的二、三節，提挈出《太平經》「氣」論及「道」論的綱領，實際的修養工夫將於第四章討論，以突顯《太平經》天道與人道相互貫通的體用關係。

《太平經》以陰陽五行為主，而多巫覡雜語。¹²⁵然而，相較於陰陽、五行說多論彼此之間的消長生滅關係，《太平經》更重視彼此的調和關係。檢視《太平經》的陰陽論，我們可以發現，其已明顯地轉化傳統陰陽說而翻出新意。此外，全書好以「三」為完滿的象徵，並將萬事萬物比附在以「三」為組織的架構中，特別是「陰陽和」、「天地人」這兩組固定的論述模式。是此，下章將進一步考察《太平經》「三一」的調和思想淵源，並進一步分析《太平經》中天與人的關係，並說明「陰陽和」及「天地人」此二架構之彼此關係。



¹²⁵〔南朝宋〕范曄，〔唐〕李賢等注：《後漢書》（臺北：鼎文書局，1977年），卷20下，頁1084。

第三章 《太平經》的「天」道思想與和諧觀

《太平經》好談「天」道，並兼及陰陽、五行之說。其「天」道的體顯，乃藉由四時五行而現，而具有好生惡殺的道德意志。此外，《太平經》的「天」，多用以表示萬事萬物的主宰，而與「道」的形象相互貫通。「天」與「道」之間，並非母子的相生關係，而是一種相互詮釋的對應關係。

在上一章，我們考察了先秦至《太平經》氣化論的思想轉變，其融會先秦各家思想，並結合漢代特有的天人感應哲學而構成其思想，同時繼承氣化宇宙論以解釋萬物生成的說法，說明「道」藉由「氣」化生萬物。然而，在《太平經》「道—氣—萬物」的生化過程中，實具有一個更為關鍵的核心元素，那就是「中和」。它說：「陰陽者，要在中和，中和氣得，萬物滋生，人民和調，王治太平。」¹這句簡短的論述，傳達兩個概念：第一，萬物滋生當有陰陽兩種不同屬性的配合以為條件。第二，在陰陽兩種屬性交互作用、協調之後，須達到「中和」的狀態，始能生生萬物。因此，「中和」乃是萬物生化的動力來源。《太平經》繼承傳統陰陽、五行宇宙觀又有所轉化，不同於陰陽的消長，及五行的相生相勝，《太平經》更重視陰陽二者之「調和」關係，在此調和思維下，使得「三一思維」應運而生。「三一思維」為《太平經》作者有意識地將宇宙萬物比附在以「三」為結構的宇宙系統中，認為宇宙萬物皆是一分為三，如〈三和相通訣〉說：「天有三皇若三光，地有三皇若高下平，人有三皇，若君臣民。」²因此，在《太平經》中，「三」不是一個計數、計量的單位詞，而是一調和、完滿的象徵。

《太平經》創作於政治紊亂、社會矛盾不斷的時代，作為一本關懷現實，重視實踐的宗教著作，勢必須提出一套安身立命之法以回應當時的社會問題。何以《太平經》如此推重「調和」思想呢？為此，本章將從思想觀念的傳承著手，並結合當時社會概況，進行考察，藉此檢視《太平經》「調和」思想的繼承與發展。而《太平經》「調和」思想所衍生的「三一思維」，反映在數字「三」的使用上，究竟含有何等哲學意義？因此，本章將先論述《太平經》之「天」論，繼而考察《太平經》的「調和」思想之由來及義涵。最後，將梳理先秦至漢代「三」的使用狀況，以觀察《太平經》轉化陰陽、五行，繼而產生「調和」思維，以及在天

¹ 王明編：《太平經合校》（北京：中華書局，1960年），卷18-34，〈和三氣興帝王法〉，頁19-20。

² 王明編：《太平經合校》，卷66，〈三五優劣訣〉，頁234。

人感應影響下，《太平經》中天、地、人的三元關係。下文即以此三部分論述《太平經》的三一思維，以見《太平經》尚調和、重人事的一面。



第一節 《太平經》「天」的概念

《太平經》好談「天」道，並兼及陰陽、五行之說，《太平經》「天」道的體顯，乃藉由四時五行而現。它說：

天地之道，四時五行，其道以相足，轉而異辭，周流幽冥，無有極時。³

天地的道法，藉由四時、五行的配合、互補而變化，以形成不同的形態，這種變化周流在幽深的天地之間，而無盡頭。

受到黃老思想影響，《太平經》努力將「天」道與人事倫理相互匹配。因此，其建構之宇宙論，乃結合古代天文家對於天象的觀察，並以陰陽、四時、五行等有秩序的系統呈顯，使人的生活、行為與之配合。因此，「天」道之於人，不再是不可捉摸的，而是具有秩序、規律的運行法則。以下，筆者將分述《太平經》中陰陽與五行的質性及運行規則，以見「天」之人格神意義對人的影響。

一、陰陽作用的天道規律

大致而言，陰陽宇宙論於《太平經》中具有「對立與消長」，「轉化而相生」及「和合」三種關係。

(一) 陰陽的物理性質

陰陽氣化論十分強調陰氣與陽氣的相互作用，此乃立基於陰陽二氣的物理性質而言。而陰與陽最基本的，便是其對立與消長的互動關係：

1. 對立與消長的互動關係

陰陽宇宙論為《太平經》主要思想範疇之一，萬物的生化端由元氣中的陰陽二氣所化，陰、陽乃兩種對立的屬性，在自然中互相抗衡。〈樂怒吉凶訣〉說：

陰之與陽，乃更相反，陽興則陰衰，陰興則陽衰。⁴

陰陽相反，說明彼此於質性上的對立關係，陰陽的興衰，則標舉了元氣中陰陽運

³ 王明編：《太平經合校》，卷 69，〈天讖支幹相配法〉，頁 268。

⁴ 王明編：《太平經合校》，卷 118，〈樂怒吉凶訣〉，頁 588。

行的秩序規律。由於陰與陽皆具有主動的性質⁵，又為相對之力量，故陰陽雙方具有相互制衡的消長作用。〈某訣〉說：

陽盛則陰服，陰盛則陽服。⁶

雖然《太平經》中的陰陽具有對立、消長的情況，但「陰氣陽氣更相摩礪，乃能相生。」⁷則說明了相對於陰陽之間的對立，《太平經》更重視的是彼此互動以相生的意義。而陰陽之間，不僅只有對立的情況，亦存有互轉而相生的關係。

2. 轉化而相生的互補作用

陰與陽雖具有對立及消長的關係，但當其中一方勢力發展至極致，則會轉化成對立的另一方，如「極上者當反下，極外者當反內。故陽極當反陰，極於下者當反上；故陰極則反陽，極於末者當反本。」⁸這種陰陽對轉的思想與董仲舒所論互為消長的關係有很大的不同，筆者以為，此與《太平經》的「和諧」思想有關。上一章提到，《春秋繁露》以陰陽在自然中的刑德作用及消長循環，解釋人倫的鞏固及個人修養的修持問題，將原本隸屬於自然範疇中的陰陽概念，轉變至人文思想的範疇中。在天人關係中，董子其實是援引「天」道以比附人道，雖然在人之上有一權威的「天」，實際上，董子乃是以「天」，合理人的行事進退等儀則。陰陽既有盛衰，人道也有得失⁹，以陰陽的消長生滅說明政治版圖中各角色的制約關係。《太平經》以「中和」為核心價值，對於陰陽關係的觀察，遂由原本的消長轉移至互轉以相生的重心上。〈守三實法〉說：

夫陽極者能生陰，陰極者能生陽，此兩者相傳，比若寒盡反熱，熱盡反寒，自然之術也。¹⁰

陰與陽乃是相生的關係，陰陽的消長為推動世間運行的作用模式，互轉相生則是消長過程達至極致時的恆常狀態。因此，天地之間，獨陰不生，獨陽不成，唯有陰陽互相合作，以求返回原初為一的狀態。天地運行的道理，不能只有陰或陽的單一作用，而有賴於彼此各出半力，合而為一。因此，陰陽之間，彼此既是對立，

⁵ 陳福濱：《兩漢儒家思想及其內在轉化》（臺北：輔仁大學出版社，1994年），頁68-69。

⁶ 王明編：《太平經合校》，卷115-116，〈某訣〉，頁634。

⁷ 王明編：《太平經合校》，卷154-170，〈還神邪自消法訣〉，頁727。

⁸ 王明編：《太平經合校》，卷42，〈四行本末訣〉，頁95。

⁹ 李威熊：《董仲舒與西漢學術》（臺北：文史哲出版社，1978年），頁69。

¹⁰ 王明編：《太平經合校》，卷36，〈守三實法〉，頁44。

又求互補而和合。

3. 趨向和合的運動本性

現象世界變化無常，如何在「陰陽之合」之下，使性質不同，對立的因素，構成一個個體、一個世界，此乃陰陽論的重要問題。¹¹在《太平經》中，「天」道的常態及規律便是和合相生的關係。但《太平經》亦承認在現實世界中，有不和調的情況存在。〈太平經鈔壬部〉說：

天性，陰陽同處，本當相愛，何反相害耶？又陰陽本當轉相生，轉相成功，何反相賊害哉？¹²

「天」道之中，有「和」與「不和」的情況，陰陽的矛盾不能使之永久存在，而須靠和合解決，陰陽變化運動的本性，就是趨向和合，¹³唯有陰陽和合，才能使「天」道化生萬物，卷五十六至六十四說：

天下凡事，皆一陰一陽，乃能相生，乃能相養。一陽不施生，一陰並虛空，無可養也；一陰不受化，一陽無可施生統也。¹⁴

在此處可看到兩個重點：其一，《太平經》賦予「天」生養的功能。其二，生養的關鍵在於陰陽和合。因此，「和」乃天地之間的完滿狀態，而這種陰陽和合的狀態，《太平經》稱之為「中和」。〈三合相通訣〉說：

氣者，乃言天氣悅喜下生，地氣順喜上養；氣之法行於天下地上，陰陽相得，交而為和，與中和氣三合，共養凡物，三氣相愛相通，無復有害者。

15

「中和」在萬物的生養過程中，乃是一種動力，促使陰陽處於協調完滿的互動模式之中，推動著生命的繁衍。除了萬物的生化層面之外，《太平經》亦將「中和氣」的功用推及人倫，具有輔助帝王治國的功效。它說：

¹¹ 陳福濱：《兩漢儒家思想及其內在轉化》，頁 70。

¹² 王明編：《太平經合校》，卷 137-153，太平經鈔壬部，頁 715-716。

¹³ 陳福濱：《兩漢儒家思想及其內在轉化》，頁 74。

¹⁴ 王明編：《太平經合校》，卷 56-64，闕題，頁 715-716。

¹⁵ 王明編：《太平經合校》，卷 48，〈三合相通訣〉，頁 148。

陰陽者，要在中和。中和氣得，萬物滋生，人民和調，王治太平。¹⁶

在《太平經》裡，氣不僅是可逢迎的，更是可招致的。若能使中和氣乃至太平氣提早降臨，便是太平世界。有關《太平經》裡招致太平氣的修養工夫，本文將在第四章中加以論述。

（二）陰陽的抽象性質

在時序的變化上，陰陽的交互作用，推動了四時的更迭，〈以自防卻不祥法〉說：

順用四時五行，外內思正，身散邪，卻不祥，懸象而思守，行順四時氣，和合陰陽，羅網政治鬼神，令使不得妄行害人。立冬之後到立春，盛行用太陰氣，微行少陽之氣也。常觀其意，何者病為人使，其神吏黑衣服，思之閑處四十五日，上至九十日，令人耳目聰明。立春盛德在仁，氣治少陽，王氣轉在東方，興木行，其氣弱而仁，其神吏青衣，思之幽閑處四十五日，至九十日，令人病消。以留年行不止，令人日行仁愛。春分已前，盛行少陽之氣，微行太陽之氣，以助少陽，觀其意無疑，深思其意，百邪服矣。立夏日盛德火，王氣轉在南方，太陽之氣以中和治。其神吏用之得其意，口中生甘，神吏赤衣守之，百鬼去千里。夏至之日，盛德太陽之氣，中和之氣也，其神吏思之可愈百病。季夏六月，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。立秋日盛德在金，王氣轉在西方，斷成萬物，其神吏白衣，思之四十五日至九十日，可除病，得其意，令骨強老壽。秋分日少陰之氣，微行太陰之氣也，逆疾順之。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。此五行四時之氣，內可治身，外可治邪，故天用之清，地用之寧。天用之生，地用之藏。人用之興，能順時氣，忠臣孝子之謂也。此名大順天地陰陽四時五行之道。¹⁷

《太平經》以少陽氣、太陽氣、少陰氣、太陰氣的陰陽氣化作用解釋四時的輪替，按照時序的變化，天地萬物的生長亦隨之而行。〈有過死謫作河梁誠〉說：

¹⁶ 王明編：《太平經合校》，卷 18-34，〈和三氣興帝王法〉，頁 20。

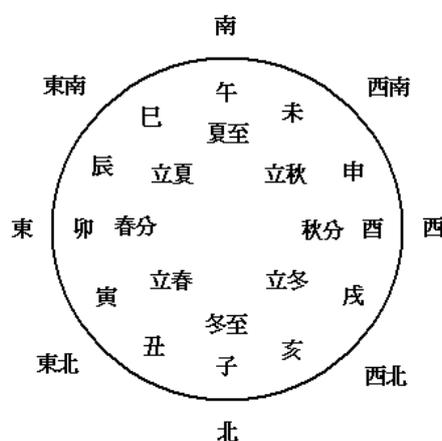
¹⁷ 王明編：《太平經合校》，卷 154-170，〈以自防卻不祥法〉，頁 722。

春行生氣，夏成長，秋收，使民得以供祭，冬藏餘糧，復使相續，既無解時。¹⁸

「天」道在春天時施布化生的陽氣，隨著陰氣與陽氣的增遞衰減而進行春生、夏長、秋收、冬藏的生長過程，年復一年、週而復始。而陰陽也與方位相應，每個方位皆有對應的陰陽氣參與作用。〈分解本末法〉說：

天初一也，下與地相得為二，陰陽具而共生。萬物始萌於北，元氣起於子，轉而東北，布根於角，轉在東方，生出達，轉在東南，而悉生枝葉，轉在南方而茂盛，轉在西南而向盛，轉在西方而成熟，轉在西北而終。物終當更反始，故為亥，二人共抱一為三皇初。是故亥者，核也，迺始凝核也，故水始凝於十月也。壬者，任也，已任必滋日益巨。故子者，滋也，三而得陰陽中和氣，都具成而更反初起，故反本名為甲子。夫天道生物，當周流俱具，天地四時五行之氣，迺而成也。¹⁹

按照上面的文字，我們可以進一步將《太平經》四時、方位與節氣整理為下列圖示²⁰：



圖一 〈《太平經》四時方位節氣圖〉

這種四季運行不懈的化生次序，乃「天」道生生不息、循環反覆的規律，故言「天

¹⁸ 王明編：《太平經合校》，卷 112，〈有過死謫做河梁誠〉，頁 574。

¹⁹ 王明編：《太平經合校》，卷 40，〈分解本末法〉，頁 76。

²⁰ 本圖係參照朱伯崑所著《易學哲學史》，呈現出《太平經》之四時、方位與節氣。詳見朱伯崑：《易學哲學史》（臺北：藍燈出版社，1991 年），卷 1，頁 113-245。

道法氣，周復反其始也。」²¹

《太平經》中的陰陽除了作為元氣中對立的兩種屬性之外，亦受到董仲舒「崇陽抑陰」、「陽尊陰卑」思想影響，而反映在其論述中。〈分別貧富法〉及〈陽尊陰卑訣〉說：

陽者尊，陰者卑。²²

陽所以獨名尊而貴者，守本常盈滿而有實也；陰所以獨名卑且賤者，以其虛空而無實也，故見惡見賤也。²³

陽實而貴，陰虛而卑。陳師麗桂在論析《太平經》「陽尊陰卑」思想時說到：「作者站在崇實黜虛的觀點尊陽卑陰，這和先秦道家的崇虛反實剛好相反。」²⁴這種崇陽抑陰的思想，與「天」道結合後，進一步衍出陽生陰殺、陽道陰刑的主張。它說：

陽者好生，陰者好殺。陽者為道，陰者為刑。²⁵

因此，若依循陽尊陰卑的道理，便能招致吉順；反之，則會引來凶咎。〈事死不得過生法〉說：

夫天道，當興陽也而衰陰，則致順，令反興陰而厭衰陽，故為逆也。反為敬凶事，致凶氣，令使治亂失其政位，此非小過也。²⁶

這裡明白地昭示了「天」道興陽衰陰的理則，而這種陰陽觀，也使得「天」脫離了自然的意義，而有了人格色彩。〈急學真法〉說：

夫道者，乃與皇天同骨法血脈，故天道疾惡好殺，故與天為重怨。²⁷

《太平經》將皇天作為宇宙內至高無上的主宰者，並把人倫的道德思想歸入「天」的意志。其對於道德的好惡，亦符合人間的要求。換言之，「天」即為人間秩序

²¹ 王明編：《太平經合校》，卷 50，〈葬宅訣〉，頁 182。

²² 王明編：《太平經合校》，卷 35，〈分別貧富法〉，頁 33。

²³ 王明編：《太平經合校》，卷 93，〈陽尊陰卑法〉，頁 386。

²⁴ 陳師麗桂：〈《太平經》看道教對黃老理論的附會與轉化〉，《秦漢時代的黃老思想》（臺北：文津出版社，1997 年），頁 238。

²⁵ 王明編：《太平經合校》，卷 18-34，〈錄身正神法〉，頁 34。

²⁶ 王明編：《太平經合校》，卷 36，〈事死不得過生法〉，頁 52。

²⁷ 王明編：《太平經合校》，卷 49，〈急學真法〉，頁 66。

的形上根源。〈效言不效行致災訣〉說：

天道無親，歸於人；地德無私，付於謹民。人交無有先後，但愛於有實信。
是故古者帝王有宮宅 以仕有德，不仕無功之臣。有德之人，天地所愛，
可助帝王安萬物；無德之人，天地所怨，陰陽之賊。²⁸

綜上所論，《太平經》的「天」論，與其陰陽思想息息相關。隨著陰陽意義的轉變，「天」道亦從自然意義向人格意義轉化，而具有好生惡殺，尚德輕刑的意志與性格。

二、五行匹配的天道秩序

五行理論的推闡，為《太平經》「天」論的重要依據。「五行」最初指涉物質中木、火、土、金、水等五種基本質素，〈安樂王者法〉說：

木²⁹性和而專，得火而散成灰。金性堅剛，得火而柔。土性大柔，得火而堅成瓦。水性寒，得火而溫。火自與五行同，又能變化無常，其性動而上行。³⁰

這種對木、火、土、金、水的性質界定，乃承自《尚書·洪範》而來。〈洪範〉說：

箕子乃言曰：「我聞在昔，鯀陞洪水，汨陳其五行。……一五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。」³¹

因此，「五行」在一開始時，是從自然萬物中歸納出來的木、火、土、金、水五種物質元素，在《太平經》中，五行彼此存在著相互依存的關係。〈三光蝕訣〉說：

²⁸ 王明編：《太平經合校》，卷 93，〈效言不效行致災訣〉，頁 401。

²⁹ 本作「本」，王明曰「『本』疑係『木』字之譌，今從王說改之。王說見王明編：《太平經合校》，卷 18-34，〈安樂王者法〉，頁 20。

³⁰ 王明編：《太平經合校》，卷 18-34，〈安樂王者法〉，頁 20。

³¹ [漢]孔安國傳，[唐]孔穎達等正義：《尚書正義》，景印清嘉慶二十年(1815)江西南昌府學刊十三經注疏本（臺北：藝文印書館，1989年），卷 12，〈周書·洪範〉，頁 168-169。

比若五行，不可一無也，皆轉相生成。³²

五行之間，除了有相生的關係之外，又有相勝的律則，顯見五行思想，已由具體的物質元素，轉向抽象的概念發展。這種思想，乃承自鄒衍「五德終始說」。〈斷金兵法〉說：

金氣斷，則木氣得王，火氣大明，無衰時也。……金王則厭木而衰火，金王則令甲乙木行無氣，木斷乙氣，則火不明。木王則土不得生，火不明則土氣日興，地氣數動，有祿祥。³³

木、火、土、金、水彼此之間具有比相生，間相勝的關係。比相生指五行間彼此依序相生，如木生火、火生土……以此類推。間相勝，指的則是間隔的兩者之間，具有相剋的關係，木剋土、火剋金……等，五行宇宙論將天地萬物彼此的關係建立在這些相生、相勝的架構中。特別的是，在《太平經》的宇宙論裡，已將五行與氣化論結合，而為金氣、木氣、火氣……等，在這種情況下，進一步將五行納入四時、方位及節氣之中，以為「天」道在各方面的具體展現。〈以自防卻不祥法〉說：

順用四時五行，外內思正，身散邪，卻不祥，懸象而思守，行順四時氣，和合陰陽，羅網政治鬼神，令使不得妄行害人。立冬之後到立春，盛行用太陰氣，微行少陽之氣也。常觀其意，何者病為人使，其神吏黑衣服，思之閑處四十五日，上至九十日，令人耳目聰明。立春盛德在仁，氣治少陽，王氣轉在東方，興木行，其氣弱而仁，其神吏青衣，思之幽閑處四十五日，至九十日，令人病消。以留年行不止，令人日行仁愛。春分已前，盛行少陽之氣，微行太陽之氣，以助少陽，觀其意無疑，深思其意，百邪服矣。立夏日盛德火，王氣轉在南方，太陽之氣以中和治。其神吏用之得其意，口中生甘，神吏赤衣守之，百鬼去千里。夏至之日，盛德太陽之氣，中和之氣也，其神吏思之可愈百病。季夏六月，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。立秋日盛德在金，王氣轉在西方，斷成萬物，其神吏白衣，思之四十五日至九十日，可除病，得其意，令骨強老壽。秋分日少陰之氣，微行太陰之氣也，逆疾

³² 王明編：《太平經合校》，卷 92，〈三光蝕訣〉，頁 366。

³³ 王明編：《太平經合校》，卷 65，〈斷金兵法〉，頁 225。

順之。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。此五行四時之氣，內可治身，外可治邪，故天用之清，地用之寧。天用之生，地用之藏。人用之興，能順時氣，忠臣孝子之謂也。此名大順天地陰陽四時五行之道。³⁴

少陽氣、太陽氣、少陰氣、太陰氣推動四時的更替，並以木、火、金、水的五行觀念搭配空間上的東南西北，說明天地化生的次序及彼此互為相應的關係。這種將氣化論、陰陽、四時、五行予以結合的時序說，並非《太平經》獨創，而是來自先秦陰陽家的理論。「天」道幽冥，對於一般人來說，難以把握其要義。將古代天文家對於天象的觀察用以說明「天」的性格，並具象地以陰陽、四時、五行等更有秩序的系統予以呈顯，使得「天」道運行的法則更為一般人所接受。這種四季運行不懈的化生次序，表現出「天」道循環反覆的生化功能及規律，故言「天道法氣，周復反其始也。」此外，「天用之生，地用之藏」說明了四時育化，萬物春生、夏長、秋收、冬藏的過程，顯見《太平經》乃將天的功能重點放在「生」與「長」的層面之上。

除此之外，《太平經》在五行思想之上，又衍出「五行休王說」：

今天迺自有四時之氣，地自有五行之位，其王、相、休、囚、廢自有時，今但人興用之也。³⁵

王、相、休、囚、廢氣，乃襲自漢代陰陽家「五行休王說」而來。漢代陰陽家認為，五行之氣在一年四季中，互有消長興衰變化。所謂「王氣」，表示旺盛；「相氣」表示強壯，「休氣」表示休退，「囚氣」表示困囚，「廢（死）氣」表廢絕。而按照五行生克原理，春則木王、火相、土廢、金囚、水休，其餘依此類推。³⁶除了五行休王說之外，五行亦與人事比附，而有五臟、五色之分，〈天讖支幹相配法〉說：

天常讖格法，以南方固為君也。故日在南方為君也，火在南方為君，太陽在南方為君，四時、盛夏在南方為君，五祀、盛夏在南方為君，五藏、心

³⁴ 王明編：《太平經合校》，卷 154-170，〈以自防卻不祥法〉，頁 722。

³⁵ 王明編：《太平經合校》，卷 65，〈興衰由人訣〉，頁 232。

³⁶ 本處「五行休王說」之解釋，引自楊寄林所著《太平經今註今譯》之解釋。參見氏著：《太平經今註今譯》（河北：河北人民出版社，2002年），頁 995。

在南方為君。君者，法當衣赤，火之行也。³⁷

綜合上述記載，可以將《太平經》五行及其天人對應整理如下³⁸：

五行	木	火	土	金	水
質性	曲直	炎上	稼穡	從革	潤下
陰陽屬性	少陽	太陽	中和	少陰	太陰
方位	東	南	中	西	北
季節	春	夏	季夏	秋	冬
五色	青	赤	黃	白	黑
五臟	肝	心	脾	肺	腎

表二 〈《太平經》的五行分類表〉

在這種對應下，萬事萬物皆可分配在五行的類別中，展顯其秩序。

三、天行有常，好生惡殺

陰陽推動四時的更迭，四時的生長收藏則反應在五行的生剋上。因此，《太平經》的「天」，原則上是將其功能放在生長層面的。〈兩手策字要記〉說：

天地者，主造出生凡事之兩手也。四時者，主傳養凡物之兩手也。五行者，主傳成凡物相付與之兩手也。……是故天地不並力，萬物凡事無從得出；四時不並力，凡物無從得長；五行不並力，凡物無從得成。³⁹

天地的職責為創造及化生萬物，四時的職責在於養長萬物，五行的職責則在及成就萬物，《太平經》以此說明「天」的生成功能。〈天咎四人辱道誠〉說：

天上皇之為性也，常欲施為，故主施主與，主生主長。⁴⁰

皇天做為生成的主宰，其決定了萬物的本性，〈使能無爭訟法〉說：

夫天生萬物，各有材能，又實各有所宜，猶龍昇於天，魚遊於淵，此之謂

³⁷ 王明編：《太平經合校》，卷 69，〈天讖干支相配法〉，頁 262。

³⁸ 本表格除了參照《太平經》「五行」之說外，亦參考鄒衍、董仲舒《春秋繁露》之「五行」思想。

³⁹ 王明編：《太平經合校》，卷 190，〈兩手策字要記〉，頁 518。

⁴⁰ 王明編：《太平經合校》，卷 117，〈天咎四人辱道誠〉，頁 661。

也。⁴¹

「天」在生化萬物之後，便按照每個事物的本性，安排任務，使之各有所宜。因此，皇天對於萬物的主宰，乃遵循和諧的原則，順隨萬物的本性以行事，絕不勉強力為。〈使能無爭訟法〉說：

天地之性，〈起〉萬物各自有宜。當任其所長，所能為，所不能為者，而不可強也。⁴²

陰陽、四時、五行所構造的「天」，乃是一個具有規律、秩序的存在，人的行為依循這種律則作息。然而，重陽抑陰思想的影響，使得「天」由自然的意義，轉化為具有好惡意志的人格天，而為教化主體。它說：

天乃為人垂象作法，為帝王立教令，可儀以治，萬不失一也。⁴³

天之為法，名各各自字各自定，凡天下事皆如此矣。〈起〉故聖人制法，皆象天之心意也。⁴⁴

除了為教化主體外，「天」亦具有審查人行為善惡的能力，〈六罪十治訣〉說：「天居上視人」⁴⁵，對於人的善惡行為有相應的態度，「天地睹人有道德出為善，則大喜；見人為惡，則大怒忿忿。」⁴⁶而「天」的喜怒哀樂則藉由天人相感的方式，對人提示。〈行道有優劣法〉：

春王當溫，夏王當暑，秋王當涼，冬王當寒，是王德也。夫王氣與帝王氣相通，相氣與宰輔相應，微氣與小吏相應，休氣與後宮相同，廢氣與民相應，刑死囚氣與獄罪人相應，以類遙相感動。其道也王氣不來，王恩不得施也。⁴⁷

這種天人感應的思想實乃漢代的普遍思想，而《太平經》予以吸收之後，又摻入災異譴告思想，以加強「天」的神聖性。它說：

⁴¹ 王明編：《太平經合校》，卷 54，〈使能無爭訟法〉，頁 205。

⁴² 王明編：《太平經合校》，卷 54，〈使能無爭訟法〉，頁 203。

⁴³ 王明編：《太平經合校》，卷 44，〈案書明刑德法〉，頁 108。

⁴⁴ 王明編：《太平經合校》，卷 48，〈三合相通訣〉，頁 147。

⁴⁵ 王明編：《太平經合校》，卷 67，〈六罪十治訣〉，頁 256。

⁴⁶ 王明編：《太平經合校》，卷 92，〈萬二千國始火始氣訣〉，頁 374。

⁴⁷ 王明編：《太平經合校》，卷 18-34，〈行道有優劣法〉，頁 17。

古者聖王以是思道，故得失之象，詳察其意。王者行道，天地喜悅；失道，天地為災異。夫王者靜思道德，行道安身，求長生自養。和合夫婦之道，陰陽俱得其所，天地為安。天與帝王相去萬萬餘裏，反與道相應，豈不神哉？⁴⁸

《太平經》所論述的並非某一人或某一團體倡議的主張，其內容屬於自然天文，故曰：「天地之性，自有格法。」⁴⁹「天」道幽隱，道書艱澀，《太平經》便以天師之言代「天」宣教⁵⁰。〈案書明刑德法〉說：

今天地神靈共疾惡之，故天乃親自謁，遣吾下為德君，更製作法也。⁵¹

吾者為天傳言制法，非敢苟空偽言佞語也。⁵²

從以上論述可知，《太平經》之「天」以陰陽二氣化生萬物，推動四時的轉變，五行則為陰陽於萬物具體之展現。隨著陰陽及五行思想的人文化，「天」不僅為萬物生成的源頭，亦為人間倫理的總根源、總依據，可藉由災異、天師、天書的方式直接地傳達旨意，也成為人內在道德所上企的目標。

四、「天」與「道」的對應及體用關係

《太平經》將宇宙間不斷的生化與創造的根源歸之於「道」，「道」除了為生命萬化的源頭之外，亦為一切生命運行的總依據。除了「道」之外，「天」亦為《太平經》十分重要的元素。歸結其總總論述，「天」乃是「道」變化原則的體現。因此，「天」與「道」乃是二而一的關係。卷七十三至八十五說：

道者，天經也。天者好生，道亦好生，故為天經。修積德者，地經也。地者好養，德亦好養，故為地經。修積和而好施與者為人經，和氣者相通往來，人有財亦當相通往來，故和為人經也。⁵³

⁴⁸ 王明編：《太平經合校》，卷 18-34，〈行道有優劣法〉，頁 17。

⁴⁹ 王明編：《太平經合校》，卷 120-136，太平經鈔辛部，頁 685。

⁵⁰ 黎志添：「道教經典沒有局限於某一創始人的起點、核心、典範或依據，反之，道教認為『經』原來是屬於自然天文。……由於道經文字宛奧，屬非凡書肢體，因此天道常授真人（或稱天師）「天書」，行自然教化知道，以返世俗邪偽。」參見氏著：《宗教研究與詮釋學：宗教學建立的思考》（香港：中文大學出版社，2003 年），頁 63。

⁵¹ 王明編：《太平經合校》，卷 96，〈守一入室知神戒〉，頁 418。

⁵² 王明編：《太平經合校》，卷 44，〈案書明刑德法〉，頁 104。

⁵³ 王明編：《太平經合校》，卷 73-85，闕題，頁 308。

「道」乃皇天運行的常規，故「天」實為「道」於有形世界中的體現，兩者同俱好生的特性。進一步看〈為道敗成戒〉中對「天」的描述，與「道」的形象實互為貫通。它說：

是故天之為象法也，乃尊無上，反卑無下，大無外，反小無內，包養萬二千物，善惡大小，皆利祐之，授以元氣而生之，終之不害傷也。故能為天，最稱神也，最名無上之君也。⁵⁴

「天」尊無上，卑無下的特性恰與「道」無上無下，無表無裏相互呼應。這說明《太平經》「道」與「天」之間，並非母子的相生關係，而是一種相互詮釋的對應關係。《太平經》的「道」論，除了吸收先秦道家之說而為萬物的總根源及總依據之外，亦具有宗教色彩的權威性。而《太平經》的「天」做為自然天的意義情況極少，更多的是萬事萬物的主宰意義，故《太平經》很自然地將「道」與「天」聯結在一起。加上「道」的意涵幽隱難曉，一般人難以掌握與理解，對於《太平經》教義的傳布將造成困難。相較於「道」而言，「天」顯得親切許多，其好生、主宰一切的特質與「道」相契，而其為有形世界的最大存在，地位與「道」幾乎不二，故《太平經》中有許多並述「天」、「道」的載記。〈急學真法〉說：

故夫道者，乃與皇天同骨法血脈，故天道疾惡好殺，故與天為重怨；地者與德同骨法血脈，故惡人傷害，與地為大咎；夫仁與聖賢同骨法血脈，故聖賢好施仁而惡奪，故與聖人仁為大仇。是故昔者聖賢，深知此為三統所案行，故其制法，不敢違離真道與德仁也。⁵⁵

「道」與皇天同骨法血脈，說明了「道」乃內化於皇天之中，故「天」乃「道」的具體呈顯。在「天」、「道」合一的情況下，使《太平經》能更有說服力地建構出凡事以「天」道為準則的世界。所謂「不敢違離真道與德仁也。」強調了人在制訂法度時，當遵行天、地、人三統而行，此乃天人合一思想於人事建置上之實踐，並貫串全書。

⁵⁴ 王明編：《太平經合校》，卷 98，〈為道敗成戒〉，頁 445。

⁵⁵ 王明編：《太平經合校》，卷 49，〈急學真法〉，頁 166。

第二節《太平經》的調和思想⁵⁶

在中國的宇宙觀與實踐哲學裡，均以和諧與均衡為終極目的，企圖在自然（天）、自己及社會的溝通間取得和諧的平衡。⁵⁷因此，早至春秋時代開始，便有許多關於「和」的論述，而這些觀念均為《太平經》「調和」思想的前導。

一、《太平經》和諧觀念的前導思想

春秋時，即認為「和」是萬物產生的本源及動力⁵⁸，唯有不同物類間的相互合作，才能成就完美。史伯對桓公論政時說：

夫和實生物，同則不繼。以他平他謂之和，故能豐長而物歸之。若以同裨同，盡乃棄矣。故先王以土與金木水火雜，以成百物，是以和五味以調口，剛四支以衛體，和六律以聰耳，正七體以役心，平八索以成人，建九紀以立純德，合十數以訓百體。出千品，具萬方，計億事，材兆物，收經入，行絃極。故王者居九疇之田，收經入以食兆民，周訓而能用之，和樂如一。夫如是，和之至也。於是乎先王聘後於異姓，求財於有方，擇臣取諫工而講以多物，務和同也。聲一無聽，物一無文，味一無果，物一不講。⁵⁹

五行相雜以成百物，五味相調以悅口，倘若只有同類事物的相加作用，只會造成生命泉源的沈滯與枯竭。不同物類間需要彼此溝通並相互調和，才能生生不絕。到了晏子時，則從不同事物的合作之「和」，進一步發展為對立的勢力間，彼此的相輔相濟⁶⁰，它說：

和如羹焉，水、火、醯、醢、鹽、梅，以烹魚肉，燂之以薪，宰夫和之，

⁵⁶ 本節《太平經》「和」觀念的論述，感謝政治大學中文所博士班謝秀卉學姐提供筆者許多意見。無論是儒家禮樂的陰陽質性分判，人際之間以「和」來往，抑或以「和」為宇宙的動力之說，皆得於學姐的啟發及提醒，謹致以謝忱。

⁵⁷ 李亦園：「中國文化中的宇宙觀及其最基本的運作法則是對和諧與均衡的追求，以就是經典中所說「致中和」的原意。為達到最高均衡和和諧的境界，則是要在三個層面上共同獲得各自的均衡與和諧，即使單一層面的和諧，其狀況也是不穩定的，只有三個層面的整體和諧，才是最理想的境界。」參見氏著：〈傳統中國宇宙觀與現代企業行為〉，《宗教與神話論集》（臺北：立緒文化事業有限公司，1998年），頁203。

⁵⁸ 周來祥：〈和·中和·和——再論中國傳統文化的和諧精神及其審美特徵〉，《文史哲》2006年第2期（2006年11月），頁88。

⁵⁹ 〔吳〕韋昭注：《國語》（臺北：商務印書館，1983年），卷16，鄭語，〈史伯為桓公論興衰〉，頁146-147。

⁶⁰ 周來祥：〈和·中和·和——再論中國傳統文化的和諧精神及其審美特徵〉，頁88。

齊之以味，濟其不及，以洩其過。君子食之，以平其心。君臣亦然，君所謂可，而有否焉，臣獻其否，以成其可；君所謂否，而有可焉，臣獻其可，以去其否，是以政平而不幹民無爭心。故《詩》曰：「先王之濟五味，和五聲也，以平其心，成其政也。聲亦如味，一氣，二體，三類，四物，五聲，六律，七音，八風，九歌，以相成也；清濁大小，長短疾徐，哀樂剛柔，遲速高下，出入周疏，以相濟也。君子聽之，以平其心，心平德和。」⁶¹

「和」的核心原理為「濟不及，洩其過」，以達到無過與不及的均衡狀態，不同事物或相對勢力彼此相輔相濟，互動到恰到好處則可以使人心平德和。到了儒家，「以他平他」、「相反相濟」之類相容並蓄、相濟協調的和諧觀被賦予了倫理上的意義，他們以「中和」作為處事方法及德行的最高標準。《論語》載孔子說：「中庸之為德也，其至矣乎！」⁶²以不偏不倚、無過不及的美德，作為品行上的至善表現。又說「不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不為也。」⁶³說明了在德行操守上，謹守中道之士較狂狷者更為難得。「君子和而不同，小人同而不和」⁶⁴則標示出君子小人志行不同。君子心和而所見各異，故曰「和而不同」；小人所嗜好者同，但各爭利，故不和。⁶⁵這種寓「中和」於倫理的思想，在《中庸》裡，為儒家的「中和」觀，有了明確而完備的開展。《中庸》言：

喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。⁶⁶

「中」，為天下事物的自然本性；「和」，為天下事物共同遵守的大道，若能致極「中和」，使陰陽不錯，便能使天地處正位，萬物順遂生長。「中和」除了為天地萬物共同遵行的大道外，更是原本內化於身中的本性，待後天修行使情欲雖發而能合乎道理。

⁶¹〔晉〕杜預著，〔唐〕孔穎達正義：《左傳正義》，景印清嘉慶二十年(1815)江西南昌府學刊十三經注疏本（臺北：藝文印書館，1989年），昭公20年，頁211-212。

⁶²〔魏〕何晏等注，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》，景印清嘉慶二十年(1815)江西南昌府學刊十三經注疏本（臺北：藝文印書館，1989年），卷6，〈雍也〉，55頁。

⁶³〔魏〕何晏等注，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》，卷13，〈子路〉，頁118。

⁶⁴〔魏〕何晏等注，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》，卷13，〈子路〉，頁119。

⁶⁵〔魏〕何晏等注，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》，卷13，〈子路〉，頁119。

⁶⁶〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏》，景印清嘉慶二十年(1815)江西南昌府學刊十三經注疏本（臺北：藝文印書館，1989年），〈中庸〉，頁879。

我們可以禮樂制度為例，說明儒家的「中和」思想。其重視階級次序，以求每個人在自己的位置上各司其職，所謂「不在其位，不謀其政」。⁶⁷然而，禮雖使社會井然有序，却也造成了人與人之間的隔閡。儒家講求親親之殺，按照親疏而交際來往，却並非一味地強調差等之分，而是在次序有別的前提下，與人親近。而音樂，便是在禮之外，得以調和人心，使彼此和諧的關鍵。是故《禮記》在論禮之餘，亦強調樂的重要。〈樂記〉說：

凡音者，生人心者也，情動於中，故形於聲，聲成文，謂之音。是故治世之音，安以樂，其政和；亂世之音，怨以怒，其政乖；亡國之音，哀以思，其民困。聲音之道，與政通矣。……禮節民心，樂和民聲，政以行之，刑以防之，禮樂刑政，四達而不悖，則王道備矣。⁶⁸

「禮節民心，樂和民聲」前者講求秩序，後者調和情緒，單獨行「禮」或「樂」皆非最完滿的狀態，而須禮樂相濟，以實踐儒家親親、尊尊的禮制思想，使得社會和諧均衡。我們若以陰陽兩種質素來分析禮樂，則「禮」是剛強、具有原則的，符合「陽」的屬性；「樂」流洩四處，感染性強的特性，與「禮」成爲對比，而具有「陰」的特質，陰陽作用的和諧狀態則爲一切處事的最高標準。因此，在整個儒家思想中，每個環節的安排，皆本著調和的原則，無過與不及，能於對立的兩端之間取得平衡。

相較於儒家倫理化的「中和」觀，道家有不同的看法。道家的「中和」思想，以天地自然的中和爲終極追求⁶⁹，天道的運行，亦以平衡爲其理則。《老子》說：

天之道，其猶張弓乎？高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者與之。天之道，損有餘而補不足。⁷⁰

「損有餘而補不足」實爲天道運行的儀則。人法道而行，亦當遵循均衡、和諧的原則，以求進退有度。此外，從先秦的老莊，到漢代的《淮南子》，對於宇宙本體的描述，皆爲混沌合一的樣態。即便之後有陰陽屬性的判分，但仍以回歸二而一的狀態，爲終極目標。而人的修養，亦以與自然合一爲最終依歸。

⁶⁷ [魏]何晏等注，[宋]邢昺疏：《論語注疏》，〈泰伯〉，頁 72。

⁶⁸ [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏，[唐]陸德明音義：《禮記注疏》，景印清嘉慶二十年（1815）將西南昌學府十三經注疏本（臺北：藝文印書館，1989年），〈樂記〉，頁 663-667。

⁶⁹ 張立文：〈中國傳統中國哲學及其演變〉，《中國文化月刊》第 144 期（1991 年 10 月），頁 20。

⁷⁰ [周]老聃著，[魏]王弼註：《老子註》（臺北：臺北藝文印書館，2001年），章 77，頁 151。

二、《太平經》「和」的概念

「中和」思想實為中國哲學範疇的重要概念，無論是人事建置的指導原則，抑或對自然宇宙的想像及建構，皆以「中和」為最高準則。

《太平經》「和」的思想並非獨創，而是前有所承。其描述宇宙總根源時說「無上無下，無表無裏」，此乃脫胎自《老子》「惟恍惟惚」、「窈兮冥兮」而來。然而，《太平經》崇尚和諧的主張，使得它在進一步解釋宇宙總根源的樣態時，糅合成和諧圓融的形象。〈三者為一家陽火數五訣〉說：

天地未分，初起之時，乃無有上下日月三光，上下洞冥，洞冥無有分理。雖無分理，其中內自有上下左右表裏陰陽，具俱相持，而不分別。⁷¹

在天地尚未劃分的原初之時，上下混沌，一切乃和融為一的狀態。然而，這種「為一」的狀態，並非由於單一元素所造成。相反地，在宇宙內部，實已蘊含了陰陽、上下、表裏等相對的屬性，彼此相互融攝，構成這和諧的宇宙本體。作為價值之源的「道」，具有和諧圓融的特質，人在追求價值之源時，便以「和」為最終依歸與掌握原則。然而，這並非代表著「和」乃是僵化、毫無彈性的規律，相反地，它在《太平經》中，賦有各種層次的意義，為一種豐富完滿的整體意涵。

（一）陰陽和合以為中和

《太平經》在一開始便承認事物中存在著相異，乃至對立的差別，而這些相對的元素，一開始乃是相互持守，不加區別的合一狀態。〈三者為一家陽火數五訣〉說：

若陰陽相持始共生，其施洞洞，亦不分別，已生出，然後頭足具何知。陰陽之初生之始，如是矣。⁷²

倘若陰與陽只是機械地固守在自己的位置上仍無法產生生命，而要「相持」的互動關係。「相持」，便是「合」的概念。然而，該以何種方式合作？《太平經》給予了「不分別」的掌握原則。陰陽二者的結合，乃是一種和諧的合作模式，藉由「合」而使陰陽合而為一，「和」則提示陰陽合作互動，以和諧為最高的標準。

⁷¹ 王明編：《太平經合校》，卷 119，〈三者為一家陽火數五訣〉，頁 678。

⁷² 王明編：《太平經合校》，卷 119，〈三者為一家陽火數五訣〉，頁 678。

因此，陰陽的生生過程，「和」著實發揮了關鍵作用，乃是一種動力及作用來源。生命的傳衍端於陰陽二氣的相磨相盪，若陰陽二者無法在作用之中達到和諧的狀態，亦無法使萬物化生。〈三合相通訣〉說：

氣者，乃言天氣悅喜下生，地氣順喜上養；氣之法行於天下地上，陰陽相得，交而為和，與中和氣三合，共養凡物，三氣相愛相通，無復有害者。

73

漢代宇宙論受先秦陰陽家影響極大，陰陽五行學說實乃漢代學術之底色⁷⁴，董仲舒受其影響極深，可從《春秋繁露》中關於陰陽的說法得出一較全面的理解。〈陰陽出入〉道：

天道大數，相反之物也，不得俱出，陰陽是也。春出陽而入陰，秋出陰而入陽，夏右陽而左陰，冬右陰而左陽：陰出則陽入，陽出則陰入，陰右則陽左，陰左則陽右，是故春俱南，秋俱北，而不同道。⁷⁵

天道由陰、陽二者交互作用而運行，以彼消我長的消息模式運行，陰、陽對立不得並具，各自持守有別。王夢鷗先生以為，這種陰陽的宇宙論，雖然陰陽乃是相反的二元對立，然而天道却仍是一元的。陰陽彼此的周流循環乃是陽出而陰入，僅見其一；陰出而陽入，亦僅見其一。⁷⁶雖然陰陽二者存在相依、合作的關係，但一物之所生，陰陽在其體現上便有輕重多寡，依陰陽之消長生滅而呈顯面貌。因此，陰陽宇宙論除了依存、合作之外，更重視的是彼此消長、生滅的互動過程。《太平經》中的陰陽，雖然亦有對立、抗衡的情況，如「陰之與陽，乃更相反，陽興則陰衰，陰興則陽衰。」⁷⁷而當其中一方勢力發展至極致，則會轉化成對立的一方，如「極上者當反下，極外者當反內；故陽極當反陰，極於下者當反上；故陰極則反陽，極於末者當反本。」⁷⁸陰與陽並非絕對及永遠的對立，而是陽中具有陰的特質，陰中具有陽的質性，彼此涵攝，待條件具足——這叫「極」，則可以互轉。由於陰與陽得以互轉，進而有相生的狀況，〈天讖干支相配法〉說：

⁷³ 王明編：《太平經合校》，卷 48，〈三合相通訣〉，頁 148。

⁷⁴ 參照陳師麗桂：〈從天道觀看董仲舒融合陰陽與儒學的天人合一思想〉，《中國學術年刊》第 18 期（1997 年 3 月），頁 17-30 轉 431-432。

⁷⁵ [漢] 董仲舒著，[清] 蘇輿校注：《春秋繁露義證》（臺北：河洛圖書出版社，1974 年），卷 12，〈陰陽出入〉，頁 241 下。

⁷⁶ 參見王夢鷗：《鄒衍遺說考》（臺北：臺灣商務印書館，1966 年），頁 63。

⁷⁷ 王明編：《太平經合校》，卷 113，〈樂怒吉凶訣〉，頁 589。

⁷⁸ 王明編：《太平經合校》，卷 42，〈四行本末訣〉，頁 95。

天微意，然易者，迺本天地陰陽微氣，以元氣為初。故南方極陽生陰，故記其陰；北方極陰生陽，故記其陽；微氣者，未能王持事也。⁷⁹

陰與陽之間，於外在表現上，雖處對立、抗衡的拉鋸狀態，但回到其根源而論，其實是相生的關係。因此，陰與陽又互相吸引，〈男女反形訣〉說：

天地之性，陽好陰，陰好陽。故陽當變於陰，陰當變於陽。凡陰陽之道，皆如此矣。⁸⁰

在原初時，陰陽即為混沌合一的狀態，於分化之後，便如磁鐵一般，互相吸引。而這互相吸引的天性，出於彼此互為對方之一半，因此需要雙方的合作，以求返回原初為一的樣態。〈天識干支相配法〉說：

天地之道，乃一陰一陽，各出半力，合為一，乃後共成一。⁸¹

天地運行的道理，不能只有陰或陽的單一作用，而有賴於彼此各出半力，合而為一，「調和」思想便應運而生。因此，陰陽的交互作用，以「中和」為最高的狀態。〈合三氣興帝王法〉說：

陰陽者，要在中和。中和氣得，萬物滋生，人民和調，王治太平。⁸²

中和氣得，便能萬物滋生、人民和調、王治太平。因此，《太平經》的「和」，最開始乃指涉陰陽二氣交互作用後，臻於調和狀態的中和之氣，唯有使元氣在調和的狀態下，才能使萬物生生不已。因此，「和」又進一步有了「調和」、「和合」的意涵。

（二）和樂圓融、同心並力的調和世界

「和」的意義，從物質概念的「中和之氣」而衍生出調和、和合的意義，而為生化的動力及源頭。《太平經》說：

故有陽無陰，不能獨生，治亦絕滅；有陰無陽，亦不能獨生，治亦絕滅；

⁷⁹ 王明編：《太平經合校》，卷 69，〈天識干支相配法〉，頁 272。

⁸⁰ 王明編：《太平經合校》，卷 98，〈天識干支相配法〉，頁 449。

⁸¹ 王明編：《太平經合校》，卷 137-153，〈天識干支相配法〉，頁 715-716。

⁸² 王明編：《太平經合校》，卷 18-34，〈合三氣興帝王法〉，頁 19-20。

有陰有陽而無和，不能傳其類，亦絕滅。⁸³

這裡突顯了「和」於生命化育過程中的必要性及普遍性。陰陽為對立的兩股勢力，兩者的結合旨在合而為一，而成完滿。因此，「和」乃是包容一切，調和各種不同乃至對立的力量，藉由調和的力量使彼此上臻一級。至於「相合」的前提，則是「樂」。
〈三合相通訣〉說：

凡事樂者，無有惡也。凡陰陽樂，則生之始也，萬物所受命而起也，皆與人相似。男女樂則同心共生，無不成也。不樂，則不肯相與歡合也，怒不樂而強歡合，後皆有凶。⁸⁴

「樂」為內心的自足自滿狀態，在「合」之前，每個相異的個體皆須使內在達到樂的狀態，如此才能和諧的互相合作，而不發生扞隔衝突。《太平經》裡，有許多「樂」與「和」連結的論述，進一步反應《太平經》作者對於「和」的操作原則，如〈以樂却災法〉說：

夫樂於道何為者也？樂乃可和合陰陽，凡事默作也，使人得道本也。故元氣樂即生大昌，自然樂則物強，天樂即三光明，地樂則成有常，五行樂則不相傷，四時樂則所生王，王者樂則天下無病，蚊行樂則不相害傷，萬物樂則守其常，人樂則不愁易心腸，鬼神樂即利帝王。故樂者，天地之善氣精為之，以致神明，故靜以生光明，光明所以候神也。能通神明，有以道為隣，且得長生久存。⁸⁵

「和」表示彼此之間相互融攝，體現在具體行為上，沒有一絲一毫的造作勉強，毋須動心忍性，乃是理所當然、自然平順的狀態。由此可知，「和」，乃是一種自滿自足，唯有先使內在豐足，才能和諧圓融。在《太平經》中，「和」的具體表現之一便是「並力同心」，物類間由於「並力同心」而傳衍物類。
〈三合相通訣〉說：

元氣與自然太和之氣相通，並力同心，時怳怳未有形也，三氣凝，共生天地。天地與中和相通，並力同心，共生凡物。凡物與三光相通，並力同心，共照明天地。凡物五行剛柔與中和相通，並力同心，共成共萬物。四時氣

⁸³ 王明編：《太平經合校》，卷 48，〈三合相通訣〉，頁 149。

⁸⁴ 王明編：《太平經合校》，卷 48，〈三合相通訣〉，頁 148。

⁸⁵ 王明編：《太平經合校》，卷 18-34，〈以樂却災法〉，頁 13-14。

陰陽與天地中和相通，並力同心，共興生天地之物利。孟仲季相通，並力同心，各共成一面。地高下平相通，並力同心，共出養天地之物。蠕動之屬雄雌合，迺共生和相通，並力同心，以傳其類。⁸⁶

《太平經》追求的是同心並力的和諧關係。筆者以為，此乃漢代大一統思想下，對於「和」所賦予的時代意義。作為一個中央集權的統治者，無法容許其政治版圖內有許多分歧的現象，一切務以政治權利的順利推動為依歸。在思想上，亦要求同於主政者。張立文先生在論述漢代思想時說到：「漢代，適應於封建大一統的政治需要，思想上亦要求一元化，以結束『百家殊方』的『師異道、人異論』的多元局面。」因此，在《太平經》裡，「和」的意義又因為當時的政治社會局勢而有「和融階級、身份」的意涵。

（三）階級和融、各得其所的社會觀

《太平經》的「和」，由一開始物質層面的「中和之氣」，衍生為不同物類之間的和諧關係，而這種和諧乃是即樂即和的狀態，彼此之間的互動作用，因為「樂」而產生「和」，也因為「和」而有「樂」，如此一來才能使和諧維持長久。一個思想的產生，乃是與時俱進的，隨著當時的社會問題、人們所遭遇的困境而有所體悟。因此，在《太平經》裡，「和」的意義又因為當時的政治社會局勢而有了「和融階級、身份」的意涵。除了思想的傳行使《太平經》繼承中和觀念並將之發揚外，筆者以為，亦可從外緣環境予以討論。

秦漢統一了先秦時期政治分裂的局面，也終結了諸子百家各自爭鳴的學術自由。徐復觀先生說：

先秦諸子百家，在七雄並立中的自由活動，及在自由活動中所強調的人生、社會、政治的各種理想，與漢代所繼承、所鞏固的大一統的一人專制的情形，極容易引起鮮明的對照。⁸⁷

春秋戰國時期，是個學術蓬勃發展的時代，各家莫不為亂世中的治世治身問題提出解決之道。《孟子》言：

⁸⁶ 王明編：《太平經合校》，卷 48，〈三合相通訣〉，頁 148。

⁸⁷ 徐復觀：《〈淮南子〉與劉安時代》《兩漢思想史》（上海：華東師範大學出版社，2001 年），頁 166。

聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱、墨翟之言盈天下。⁸⁸

從孟子之口，可見當時游士批評之風極盛，列道而議、分徒而訟⁸⁹，乃學術上的普遍現象。但到了秦漢之際，游士處士橫議的行為無疑為社會上一股游離的力量。⁹⁰

在大一統政府的要求下，知識份子的言論思想是被限制的。因此，除了在政治版圖外，學術思想亦由分歧走向統一，如秦代的法家治國，漢武帝的獨尊儒術、頒刻石經等，皆是政治干預學術的例子，反映在「和」的思想，其不僅僅用於涵括倫理及自然的意義，亦有很多用以指涉階級身份或族群上的和諧關係。如《管子·五行》說：

睹戊子，土行禦，天子出令，命左右司徒內禦，不誅不貞，農事為敬。大揚惠言，寬刑死，緩罪人。出國司徒令，命順民之功力以養五穀，君子之靜居，而農夫修其功力極。然則天為粵宛，草木養長，五穀蕃實秀大，六畜犧牲具。民足財，國富，上下親，諸侯和，七十二日而畢。⁹¹

《管子·五行》籲明君當順時序而行政，能使國家富強、上下和諧。這裡的「和」已不是倫理範疇中作為最高道德標準的意義，亦非宇宙論中的陰陽交互作用之「和」，而是在政治範疇內，君臣上下及諸侯之間的和諧關係。此外，《韓非子·揚權》改造道家說法，主張君臣之間存在著階級差異，唯有「形名參同」才能維持上下和諧一致的關係。它說：

夫道者、弘大而無形，德者、覈理而普至。至於群生，斟酌用之，萬物皆盛，而不與其寧。道者、下周於事，因稽而命，與時生死。參名異事，通一同情。故曰道不同於萬物，德不同於陰陽，衡不同於輕重，繩不同於出入，和不同於燥溼，君不同於群臣。凡此六者，道之出也。道無雙，故曰

⁸⁸ [漢] 趙岐注，[宋] 孫奭疏：《孟子注疏》，景印清嘉慶二十年(1815)江西南昌府學刊十三經注疏本（臺北：藝文印書館，1989年），卷6，〈滕文公下〉，頁117。

⁸⁹ 《淮南子·俶真》：「周室衰而王道廢，儒墨乃始列道而議，分徒而訟。於是博學以疑聖，華誣以脅眾，弦歌鼓舞，緣飾詩、書以買名譽於天下。」參見[漢] 劉安編撰，劉文典集解：《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1989年），卷2，〈俶真訓〉，頁64。

⁹⁰ 余英時先生說：「從『游』字引申義而言，大一統政府之不能容忍游士，游俠過渡活動也是可以完全理解的。從社會秩序中游離出去的自由份子，無論如何總是一股離心的力量，這和代表『法律與秩序』的政治權威多少是處在相對的位置。」參見氏著：〈古代知識階層的興起與發展〉，《中國知識階層史論〈古代篇〉》（臺北：聯經出版事業有限公司，1980年），頁89。

⁹¹ [周] 時人撰，[唐] 尹知章注，[清] 戴望校正：《管子校正》（臺北：世界書局，1955年），卷16，〈五行〉，頁704。

一。是故明君貴獨道之容。君臣不同道，下以名禱，君操其名，臣效其形，形名參同，上下和調也。⁹²

韓非將國君的地位與「道」比擬，認為國君權勢如同「道」一般獨一無二，至高無上，秉持「君操其名，臣效其形」的原則，則能鞏固君主地位，君臣關係和睦。以上兩個例子可以看到，「和」的觀念發展至此，已經融入當時政治需求，而有了和融階級衝突的意義。在先秦儒家中雖然也講階級有別，但在國君不賢的情況下，貴族乃可起而代之，此乃道統凌駕政統之因⁹³。《孟子》說：

齊宣王問曰：「湯放桀，武王伐紂，有諸？」孟子對曰：「於傳有之。」曰：「臣弑其君，可乎？」曰：「賊仁者，謂之賊；賊義者，謂之殘。殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」⁹⁴

君王與臣子的互動關係，端由國君的態度而定，「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」⁹⁵，在先秦儒中，是允許國君與臣子之間存有矛盾的。但在秦漢統一之後，這樣的關係是不被允許的，而「和諧」也在此摻入了政治色彩，旨在消弭上下階層的衝突。

此外，《太平經》的創作年代最晚不遲於東漢，而東漢當時動盪的社會狀況，使得「和諧」無疑為眾人所希冀的願望。當時的政治情況，據《後漢書》記載：

漢自和帝以後，政教陵夷，故言天厭漢德久矣。⁹⁶

《太平經》也記載了當時紊亂的社會情況。它說：

今天地開闢，淳風稍遠，皇平氣隱，災厲橫流。上皇之後，三五以來，兵疫水火，更互競興，皆由億兆，心邪形偽，破壞五德，爭任六情，肆兇逞暴，更相侵凌，尊卑長少，貴賤亂離。致二儀失序，七曜違經，三才變異，妖訛紛綸。神鬼交傷，人物凋喪，眚禍薦至，不悟不悛，萬毒恣行，不可

⁹² [秦] 韓非子著 [清] 王先慎集注：《韓非子集解》（上海：中華書局，2006年），卷2，〈揚權〉，頁30-31。

⁹³ 有關先秦學術道統凌駕政統的論述，可參見余英時先生所著：〈古代知識階層的興起與發展〉，頁38-92。

⁹⁴ [漢] 趙岐注，[宋] 孫奭疏：《孟子注疏》，卷2，〈梁惠王下〉，頁42。

⁹⁵ [漢] 趙岐注，[宋] 孫奭疏：《孟子注疏》，卷8，〈離婁下〉，頁142。

⁹⁶ [劉宋] 範曄著，[唐] 李賢等注：《後漢書》（臺北：鼎文書局，1977年），卷9，〈孝獻帝、劉協紀〉，頁391。

勝數。⁹⁷

東漢災疫頻仍，水旱、地震、蝗疫及霜雹等，均對人民生命財產及當時經濟帶來重創，東漢的災荒問題嚴重，歷時 196 年間，便有 310 件災異發生⁹⁸，天災所帶來的社會問題，導致發生了大大小小規模不一的動亂。順帝（119-144 年）即位 19 年間，即有 14 起叛亂活動，⁹⁹連帶造成土地兼併、吏治不良、豪強欺壓、飢荒及流民等問題。東漢政情日漸惡化，加上外戚、宦官擅權，黨錮之禍與異族侵擾等，各種問題雜沓而至，使得東漢暴露在一個充滿衝突與對立的環境中。因此，在《太平經》中，反覆地勸說人們當並力同心，以治家國。〈三合相通訣〉說：

男女相通，並力同心共生子。三人相通，並力同心，共治一家。君臣民相通，並力同心，共成一國。此皆本之元氣自然天地授命。凡事悉皆三相通，迺道可成也。¹⁰⁰

在《太平經》裡，男、女、子並力同心，共成一家；君、臣、民並力同心，共成一國即是一種和諧的狀態。而這種「和諧」，並非階級混同，而是在階級、身份有別的前提下，彼此各得其處，尊卑有序。〈經文部數所應訣〉說：

天地病除，帝王安且壽，民安其所，萬物得天年，無有怨恨，陰陽順行，羣神大樂且喜悅，故為要道也。¹⁰¹

在《太平經》裡，太平世界的具體實踐便是萬事萬物各得其所，在全書中，時常見到「得其所」、「得其處」或「安其所」、「安其處」的論述。¹⁰²〈來善集三道文書訣〉說：

今夫太陽興平氣盛出，天下太平，莫不各得其所者。¹⁰³

⁹⁷ 王明編：《太平經合校》，卷 1-17，太平經鈔甲部，頁 3。

⁹⁸ 本處統計係參考羅彤華先生所著《漢代的流民問題》一書中「東漢災荒表」所得。羅彤華先生之資料乃就《後漢書》之〈本紀〉及〈五行〉製成。詳請參見氏著：《漢代的流民問題》（臺北：臺灣學生書局，1989 年），頁 122。

⁹⁹ 本處乃據林富士先生所著《漢代的巫者》中「附表二：東漢中晚期叛亂活動表（107-180AD）」所列資料統計而來。該表係林富士先生參酌〔日〕多田狷介所著《黃巾の亂前史》所製的年表，抄錄史料，略加刪定而成。參見林富士著：《漢代的巫者》（臺北：稻鄉出版社，2004 年），頁 187-192。

¹⁰⁰ 王明編：《太平經合校》，卷 48，〈三合相通訣〉，頁 149。

¹⁰¹ 王明編：《太平經合校》，卷 102，〈經文部數所應訣〉，頁 468。

¹⁰² 在《太平經》中，「得其所」總計出現 34 次，「得其處」出現 7 次，「安其所」1 次，「安其處」1 次。

¹⁰³ 王明編：《太平經合校》，卷 86，〈來善集三道文書訣〉，頁 325。

而「得其所」的前提便是得「道」。它說：

本天地元氣，合陰陽之位，邪惡默然消去，乖逆者皆順，明大靈之至道，神祇所好愛。吾乃上為皇天陳道德，下為山川別度數，中為帝王設法度，中賢得以生善意。因以為解除天地大咎怨，使帝王不復愁苦，人民相愛，萬物各得其所，自有天法常格在不匿。¹⁰⁴

從「得其所」等字句的重複出現可以知道，在現世中，得以安身立命乃《太平經》之終極目的。然而，《太平經》的「中和」觀，絕對不是萬物齊一的平等觀，而是強調彼此能瞭解自身生命的條件及極限後，在自己的位置上安之若命。是此，各居其所的內部意涵又可分為兩類，一為對內的和諧安適，一為對外的和諧互動。所謂「對內的和諧意義」即如前面所言，是在承認彼此身份有別的前提下，不怨天、不尤人，而達致內在心靈的平衡狀態。因此，在內心裡面，並未因為階級身份的不同而有扞格衝突。在安之若命之後，進而能與其他位階的人有良好而和諧的互動關係，此即為「對外的和諧互動」，如此才能形成一個活潑充滿生氣的世界，也能使社會內部得以良性地循環溝通，而非愚守本位之下，欠缺互動，造成阻滯。因此，各個位置之間便形成一張綿密的網絡，上至天、國君，下至地、人民皆鍊接在一起，彼此互為影響，一處不和，便不致太平。它說：

天地人之數也，天數起於一，終於十，天下佈施於地而生，數成乃後出，適合為百。天地人備，天地人三合同心，乃成德也。一事有不和，輒不成道德也。¹⁰⁵

從這段文句可以看到，《太平經》將整個宇宙概分為天、地、人三個部份，彼此串連交通，三合而一。因此，一者有不和，便不成道德，這種影響乃是澈上澈下的。反過來說，「和諧均衡」本就強調各個部分的參與，彼此缺一不可，而「和諧」和融各個勢力的作用，亦成為推動宇宙運轉的力量。

《太平經》的「調和」思想，繼承了儒道二家的論述，既認為其乃道德的最高典範，亦主張宇宙本源乃和諧混沌的狀態。此外，在秦漢大一統的政治環境下，當時的知識份子不再像春秋戰國時期一般各有主張，相反地，他們得在君王的權威之下，對自身的思想有所調整，以符合君王要求。因此，反映在「和」的思想

¹⁰⁴ 王明編：《太平經合校》，卷 102，〈經文部數所應訣〉，頁 468。

¹⁰⁵ 王明編：《太平經合校》，卷 93，〈國不可勝數訣〉，頁 392。

上，秦漢時期的「和」很多時候用以指涉不同階級身份之間，於大一統政治權力統治下所應維持的和諧關係。在這些因素影響之下，調和觀，遂成爲《太平經》的最高價值，一切內在修持與外在行爲，均以「和諧均衡」爲原則，才能維持宇宙的自然運作。

三、《太平經》的三一思維

《太平經》以「調和」思想貫串全書，其在傳統陰陽宇宙觀中加入「中和」思想，變原本的陰陽二元宇宙觀爲陰、陽、和的三元思維。「三一思維」爲《太平經》作者有意識地將宇宙萬物比附在以三爲結構的宇宙系統中，認爲宇宙萬物皆是一分爲三¹⁰⁶，宇宙萬物皆以三爲結構，構成和諧、完滿的狀態。「三一」思維以「三」作爲完滿的架構，檢視《太平經》全書，可見作者努力建構以「三」爲架構的宇宙調和觀，在《太平經》中，「三」不只是計量詞，更多時候被賦予和諧完滿的意義。

在先秦各家代表著作中，「三」字之使用，多維持文字創立時之本義，用於數量之計算者多，無論屬於實數或虛數，無疑是先秦時期最常使用的方式。《孟子·滕文公上》說：

當是時也，禹八年於外，三過其門而不入，雖欲耕，得乎？¹⁰⁷

大禹治水八年，多次經過家門而不入，此處的「三」表多數，爲一種計量的虛數用法。

先秦文獻中，將「三」作爲計數詞乃最常見的情況，孔子說：

君子有三戒，少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血氣方剛，戒之在鬪；及其老也，血氣既衰，戒之在得。¹⁰⁸

孔子以爲，一位符合儒家要求之君子，應當在其人生少、壯、老三個階段針對當時血氣呈顯的狀況而在修養上有不同的關注焦點。此處的「三」，指的是人生三個階段之生命課題，「三」爲實數上的應用。同樣作爲實數的用法，在《孟子》亦出現：

¹⁰⁶ 參見王平：《《太平經》研究》（臺北：文津出版社，1996年），頁144。

¹⁰⁷ [漢]趙岐注，[宋]孫奭疏：《孟子注疏》，卷5，〈滕文公下〉，頁98。

¹⁰⁸ [魏]何晏等注，[宋]邢昺疏：《論語注疏》，卷16，〈季氏〉，頁149。

孟子曰：「三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。」¹⁰⁹

「三代」指的是夏、商、周三個朝代。此外，《論語·學而》：「吾日三省吾身：爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」¹¹⁰《論語·子張》：「君子有三變：望之儼然，即之也溫，聽其言也厲。」¹¹¹《孝經·卿大夫》：「非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢道，非先王之德行不敢行……三者備矣，然後能守其宗廟。」¹¹²等，皆爲計數的用法。從以上狀況可知，先秦時「三」之使用方式多用於計數及計量中，特別是用作實數的計數方式爲最常見之方法。

漢代在天人感應的思想下，使人的主體地位抬升，對於天，不再像先秦儒道二家，只求自身修爲，得天命與否，有時難免予人一廂情願的觀感。漢代的天人關係中乃化先秦之單向爲雙向之互動，人與天之間，互爲影響。

《春秋繁露·天地陰陽》中將人的地位特別標舉出來。它說：

天、地、陰、陽、木、火、土、金、水，與人而十者，天之數畢也，故數者至十而止，書者以十為終，皆取之此。聖人何其貴者，起於天，至於人而畢，畢之外，謂之物，物者，投其所貴之端，而不在其中，以此見人之超然萬物之上，而最為天下貴也。¹¹³

董仲舒將天、地、陰陽、五行及人鋪衍爲一個以十爲架構的體系。然而，將陰陽及五行這兩組董仲舒思想中的系統拿掉，僅剩下天、地、人三者，足見董仲舒思想中，天、地與人三元架構已形成。

除了董仲舒以外，《黃帝內經·三部九候論》亦有以天、地、人構成的三元思維。它說：

天地之至數，始於一，終於九焉。一者天，二者地，三者人，因而三之，三三者九，以應九野。故人有三部，部有三候，以決死生，以處百病，以調虛實，而除邪疾。¹¹⁴

¹⁰⁹〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，卷7，〈離婁上〉，頁126。

¹¹⁰〔魏〕何晏等注，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》，卷1，〈學而〉，頁6。

¹¹¹〔魏〕何晏等注，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》，卷19，〈子張〉，頁171—172。

¹¹²〔唐〕唐玄宗明皇帝注，〔宋〕邢昺疏：《孝經正義》，景印清嘉慶二十年(1815)江西南昌府學刊十三經注疏本（臺北：藝文印書館，1989年），卷1-9，頁23。

¹¹³〔漢〕董仲舒著，〔清〕蘇輿校注：《春秋繁露義證》，卷17，〈天地陰陽〉，頁328下-329上。

¹¹⁴〔唐〕王水撰：《黃帝內經素問》（上海：上海商務印書館，出版年份不詳），卷20，頁47。

在揚雄的《太玄》中，更多見其以「三」為架構的論述，其言「夫玄者，天道也，地道也，人道也。兼三道而天名之。」¹¹⁵、「一玄都覆三方，方同九州，枝載數部，分正群家。」¹¹⁶甚至許慎在解釋「王」字時，亦援引董仲舒所言「古之造文者，三畫而連其中謂之王。三者，天地人也。而參通之者，王也。」¹¹⁷可見在人主體地位的提升下，以天、地、人支撐的三元思維乃漢代所特有，而這一現象，到了《太平經》，更進一步貫串全書。

在氣化宇宙論影響下，人的地位受到拉抬，在此時遂有許多關於天、地、人三元關係的論述。《太平經》在氣化宇宙論及陰陽調和的核心主旨下，陰、陽、和為道分散為氣的三種體狀，乃道在宇宙之實踐，為道之用。在用的結構上，則以天、地、人為架構¹¹⁸，因此在「陽、陰、和」，「天、地、人」的網絡下，《太平經》對天、地、人三者關係有所探討。〈名為神訣書〉說：

名為神訣書元氣自然，共為天地之性也。六合八方悅喜，則善應矣；不悅喜，則惡應矣。狀類景象其形、響和其聲也。太陰、太陽、中和三氣共為理，更相感動，人為樞機，故當深知之。¹¹⁹

《太平經》認為，太陰、太陽、中和三氣為宇宙萬物得以運行的條件及理則，但為三氣所形成的宇宙萬物中，以人最為特殊，發揮關鍵作用。〈和三氣興帝王法〉言：「元氣有三名，太陽、太陰、太和。形體有三名，天、地、人。」¹²⁰，說明「陽、陰、和」，「天、地、人」的結構關係。在《太平經》之前的漢代思想著作中，天、地、人三者關係雖已漸漸被廣泛討論。然而，人於宇宙間的角色，僅衍生出人是稟精氣而生，能與天相感，至《太平經》後，人的地位又被賦予一層新的意義，人乃陰陽調和下之產物，為和諧的關鍵。

¹¹⁵ [漢]揚雄撰，[宋]司馬光集注：《太玄集注》（臺北：中華書局，1998年），卷10，〈玄圖〉，頁212。

¹¹⁶ [漢]揚雄撰，[宋]司馬光集注：《太玄集注》，卷10，〈玄圖〉，頁211。

¹¹⁷ [漢]許慎撰，[清]段玉裁注：《說文解字注》（臺北：頂淵文化事業有限公司，2003年），頁9。

¹¹⁸ 本處所論以「陰、陽、和」為道體之用，「天、地、人」為用之架構之論述，係筆者於98學年度上學期旁聽政治大學宗教所李豐楙老師所授「華人宗教：歷史與主題」課程時所獲老師提點之觀念。筆者當時以為，「調和」為《太平經》之道體，「陰、陽、和」為其用。李豐楙老師則進一步修改為「調和」為其道體，「陰、陽、和」為道體之應用，「天、地、人」則為用之架構，謹致以謝忱。

¹¹⁹ 王明編：《太平經合校》，卷18-34，〈名為神訣書〉，頁17。

¹²⁰ 王明編：《太平經合校》，卷18-34，〈和三氣興帝王法〉，頁19。

第三節 從絕地天通到天人合一

在夏、商、周三代，只有帝王握有與上天溝通的權力，帝王藉由各種儀節如音樂、巫術……等與天溝通。然而，隨著西周的禮崩樂壞，各家紛紛賦予禮樂新解。孔子以「仁」為禮樂的核心意義，提供了向內尋求禮之本的途徑。而墨家主張返回儉樸的夏禮，道家則叫人忘掉禮樂，心齋坐忘，從而返歸大道。無論他們如何豐富「道」的內涵，在實踐方式上，皆重視內心與天的聯繫，藉由返求於心，為天人溝通提供了一套人人皆可企及的方法，再輔以氣化宇宙論天人一氣故而相通的說法，使得天人合一成為終極目的。¹²¹

中國哲學中，現實世界與超越世界並非截然二分，而是將個體生命的完滿寓於天人之際，這種天人合一的思想，使得人得以藉由自身的修養，與天冥合。

一、人由天生，象天而行

根據氣化宇宙論，萬物皆由一氣所化生，故能互相交感。《太平經》認為人本於天，由天所生，故人直接地繼承天的特質而為內在本有之性，人因此是萬物中最珍貴的存在。〈天報信成神訣〉說：

天生人精，地養人形，使得長大，使得成就。¹²²

人的精神由天賦予，形體於地上成長、茁壯。因此，人乃天在世間的分身，「天地之性，萬二千物，人命最重。」¹²³天與人的關係就像大宇宙與小宇宙一樣，人乃天的縮影，故在形體上，皆與天相應。〈分別貧富法〉說：

人生皆含懷天氣具迺出，頭圓，天也；足方，地也；四支，四時也；五藏，五行也；耳目口鼻，七政三光也；此不可勝紀，獨聖人知之耳。人生皆具陰陽，日月滿乃開胞而出戶，視天地當復長，共傳其先人統，助天生物也，助地養形也。¹²⁴

人的頭圓足方，就像天圓地方，而自然中四時的變化與五行的規律，同樣支配著

¹²¹ 以上參見余英時：〈天人之際〉，《人文與理性的中國》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2008年），頁1-21。

¹²² 王明編：《太平經合校》，卷114，〈天報信成神訣〉，頁607。

¹²³ 王明編：《太平經合校》，卷35，〈分別貧富法〉，頁34。

¹²⁴ 王明編：《太平經合校》，卷35，〈分別貧富法〉，頁36。

人體四肢五臟的代謝；耳目口鼻等七竅，亦與七政¹²⁵三光相應。天與人乃母子相生的關係，故人當象天而行：「人者，天之子也，當象天為行。」¹²⁶「象」不僅為外貌結構的相似，亦包括內在意涵的相應。¹²⁷因此，人的最高根源即為「天」，並以「天」為修養的根據。繼承了先秦以來內在修養的傳統，人對於天的冥契，並不憑恃外界的追尋，而是回到人的內在，藉由內心的持守與天相應。因此，《太平經》必須找到一個天人共具的核心價值，以說明人得以修養進而超越的根據。

《太平經》以為，人之所以為人的關鍵之一在於「有知」。人具有認知及辨析能力，故能知曉天意，〈六罪十治訣〉說：

天生人，使人有所知，好善而惡惡也。¹²⁸

《太平經》之「天」乃是人格神的存在，亦為人間倫理道德的根源。天性除了在初生之時便下貫於人外，人亦仰賴「知」與天互動、交感，進而與天相象。所象者，不僅僅是外在結構上的相應，亦包含內在意涵的相契。因此，人除了在先天上與天相副之外，更須仰賴後天的修養，以求應天得道。它說：

夫天生人，使其具足乃出之，常樂其為道與德。仁人幸有知，可以學德，天地以德養萬物，樂人象之。故太古之德人忍辱，象地之養物也。人學為之，則其心意常悅，不復好傷害也，見事而慎之，日而為者善，不復欲為惡也。以類相聚，日益高遠，為之積久，因成盛德之人，莫不響應，人歸向之。聚謹順善不止，因成大師，其德迺之助天養欲生之物，助地養欲長之物，又好助明王化民，使為謹，不復知其凶惡。¹²⁹

天使人內外具足而生，外在的具足指的是四肢的健全及體魄的強健；內在的具足則是「知」的思慮功能。人的性命雖由天賦，理應有循天向善的保證，但人亦難免因外在的誘惑、干擾而迷失。可見，從「知善」到「為善」之間，仍有一段修

¹²⁵ 「七政」即日、月、木、火、土、金、水等星曜。《史記》曰：「於是帝堯老，命舜攝行天子之政，以觀天命。舜乃在璿璣玉衡，以齊七政。」《集解》鄭玄曰：「璿璣，玉衡，渾天儀也。七政，日月五星也。」參見〔漢〕司馬遷撰，〔劉宋〕裴駟集解，〔唐〕司馬貞索隱〔唐〕張守節正義：《史記》（臺北：鼎文書局，1981年），卷1，五帝本紀，〈帝堯〉，頁24。

¹²⁶ 王明編：《太平經合校》，卷49，〈急學真法〉，頁164。

¹²⁷ 何儒育：「『象』不僅是外在結構與樣貌的相似，亦為內在意涵的合應。」參見氏著：《春秋繁露的君王觀研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，陳麗桂先生指導，2008年10月），頁117。

¹²⁸ 王明編：《太平經合校》，卷67，〈六罪十治訣〉，頁242。

¹²⁹ 王明編：《太平經合校》，卷67，〈六罪十治訣〉，頁250。

行的過程有待落實。顯見心的認知作用並非《太平經》中為善的保證。

二、天人合一的保證——「和」

《太平經》並不否認人有為惡乃至違反天意的可能，人憑藉「心」辨析善惡及學習的能力而行，為善與否，端由「心」的抉擇。〈六罪十治訣〉說：

天生人，使人有所知，好善而惡惡也。〈起〉幸有知，知天有道而反賤道，而不肯力學之以自救。或得長生，在其天統先人之體，而反自輕，不學視死。忽然臨死，迺自冤，罪不除也。〈止〉或身即坐，或流後生，令使生遂無知，與天為怨。所以然者，迺天自力行道，故常吉，失道則凶死。雖愛人欲樂善，著道於人身，人不肯力為道，名為無道之人，天無緣使得有道而壽也。迺使天道斷絕，故與天為怨也。¹³⁰

人生而知曉天道，却輕賤真道、不肯力學，顯見「心」並非人踐行真道的保證，亦會受到外在的污染、誘惑而迷失。在《太平經》裡，有比感官之心更為根本的存在，其提供了人向善的保證，亦為人長壽與否的生命主宰，這個東西便是「神」。杜正勝先生在〈形體、精氣與魂魄〉一文中，對於中國思想中的「心」、「神」關係有一段論述：

這類會思維但也會遭污染的心是不可能完全自己作主的。戰國另一派思想家便想在古典信念之外有所補充，提出人體有比心更根本的東西，那就是「氣」。……心這個器官原來並不是無所不能罷了，神在，它的功能就靈敏；神不在，它和其他器官一樣糊塗。而神能不能住的進來，則端視心有沒有空間而定。讓神留下的唯一辦法是掃除嗜欲，使心這個器官空虛，神才有位置留下來。¹³¹

這種形神互制的主張乃戰國以來黃老思想的主要修養觀念。《管子·心術上》說：「虛其欲，神將入舍；掃除不潔，神乃留處。」¹³²說明心神互相牽制的關係。《太平經》論及心、神的依存關係說：

¹³⁰ 王明編：《太平經合校》，卷 67，〈六罪十治訣〉，頁 242。

¹³¹ 杜正勝：〈形體、精氣與魂魄——中國傳統對「人」認識的形成〉，《新史學》2 卷 3 期（1991 年 9 月），頁 15-16。

¹³² 〔周〕時人撰，〔唐〕尹知章注，〔清〕戴望校正：《管子校正》（臺北：世界書局，1955 年），卷 13，〈心術上〉，頁 219。

凡人腹中，各有天子，五氣各有王者。天有五氣，地有五位。其一氣主行，為王者主執正。凡事居人腹中，自名為心。心則五臟之王，神之本根，一身之至也。¹³³

「心」由形氣所化，為形體之主，統攝一切官能的生理機能運作；「神」則為體內之氣修養至靈明的狀態。「神」在《太平經》大抵有兩種意義，一為精神，一為宗教意義的身中神，兩者皆為形而上的活動與存在。「神」在人體的彰顯，端賴「心」的持守與修養。換言之，「神」的靈妙狀態需經歷由「心」返「氣」的過程積聚、提昇。黃老養生理論好談心、意、神、氣的交涉問題，一般而言，藉由生理的健康暢旺以持守精神的安寧。「心」的思慮得當，使意念流通以招致「神」的駐存，而「意」的持續修持使「神」得以臻至靈明。在《太平經》裡，天道藉由氣充形於人，而氣在人中流行、轉化，而有精、氣、神之分，〈令人壽治平法〉說：

三氣共一，為神根也。一為精，一為神，一為氣。此三者，共一位也，本天地人之氣。神者受之於天，精者受之於地，氣者受之於中和，相與共為一道。¹³⁴

精、氣、神三者乃具有先後的轉化次序，氣生精，精生神，神生明。元氣轉化為精氣，精氣復轉為神氣，當神氣臻至神妙的靈明狀態，便得與根源的元氣相通。因此，得道之要，厥在神氣。《太平經》說：

夫人本生混沌之氣，氣生精，精生神，神生明。本於陰陽之氣，氣轉為精，精轉為神，神轉為明。欲壽者當守氣而合神，精不去其形，念此三合以為一，久即彬彬自見，身中形漸輕，精益明，光益精，心中大安，欣然若喜，太平氣應矣。¹³⁵

守氣、合神，形神相倚不離，便能長壽心安，甚至招應太平氣的到來。這種形神相偕的養生理論，在背後蘊藏著全己以全天的思想，人與天為小宇宙與大宇宙的對應關係，故全身重己則能貫串人道與天道，楊儒賓先生說：「人不但原則上為天地之氣所化，現實上他還可溶進天地之氣的具體流動中，使『人文』與『自然』

¹³³ 王明編：《太平經合校》，卷 120-136，太平經鈔辛部，頁 687。

¹³⁴ 王明編：《太平經合校》，卷 154-170，〈令人壽治平法〉，頁 728。

¹³⁵ 王明編：《太平經合校》，附錄，頁 739。

合而爲一。」¹³⁶《太平經》的形神觀正表現出這樣的思想。

《太平經》的形神養生觀除了建立在傳統的黃老理論之外，亦有其宗教上的創說，認爲將身中神存守於身中便能遏阻其上天言過。在《太平經》中，「神」除表精神之外，亦有宗教上「神靈」的意思。《太平經》以精神的持守與游離解釋疾病的成因，認爲精神常在，則不病不苦。它說：

夫神明精氣者，隨意念而行，不離身形。神明常在，則不病不老，行不遇邪惡。¹³⁷

這種對精神狀態的想像，讓《太平經》發展出身中神的思維。身中神顧名思義爲留存體內之神，其具有維持生理機能正常運作的功能，它說：「肝神去，出遊不時還，目無明也；心神去不在，其唇青白也；肺神去不在，其鼻不通也；腎神去不在，其耳聾也；脾神去不在，令人口不知其甘也。」¹³⁸身中神除了維持生理功能之外，亦具有監督人行爲善惡的司過功能。〈錄身正神法〉說：

為善亦神自知之，惡亦神自知之。非為他神，乃身中神也。¹³⁹

「神」取代「心」而爲人行善的保證，人一旦觸犯身中神，將遭遇懲處。〈七十二色死屍誠〉解釋說：

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。¹⁴⁰

人如果犯過錯而觸怒身中神，身中神將上告天庭，使人遭受減輕壽命的懲罰。而這個「上白明堂」的行爲，使得人守神，並非單純地止於形神相養的養生觀裡，更有阻止身中神告發已過而降災的宗教企圖。在另一段經文中，亦有身中神上天言過的記載：「欲思還精，皆當齋戒香室中，百病自除；不齋戒，則精神不肯返人也；皆上天共訴人，所以人病積多，死者不絕。」¹⁴¹這種思想使得道教產生「內觀」的方法，此乃一種對身中神的反監視，防止它們離開身體去向上天或司命揭

¹³⁶ 楊儒賓主編：〈導論〉，《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流出版社，1993年），頁8。

¹³⁷ 王明編：《太平經合校》，卷120-136，太平經鈔辛部，頁698。

¹³⁸ 王明編：《太平經合校》，卷18-34，闕題，頁27。

¹³⁹ 王明編：《太平經合校》，卷18-34，〈錄身正神法〉，頁12。

¹⁴⁰ 王明編：《太平經合校》，卷112，〈七十二色死屍誠〉，頁569。

¹⁴¹ 王明編：《太平經合校》，卷18-34，闕題，頁28。

發人的過失。¹⁴²因此，人藉由形體的保養，使精神長存，在這種過程中達到修身養性之功。相對地，在行為上不違天意，故身中神亦駐足於身中，無須離身以上告己過。這種存守身中神的修養方術，後來為東漢上清經派所繼承、發揚，而為道教「存思」法。所謂「存思」法，其特色在借由存思人體身內的神祇名諱形貌，配合誦唸經文、咒語及佩符籙、叩齒、咽津等儀法，來修真治病。¹⁴³

《太平經》這種形神相偕的理想，其實正是「和」的狀態。「天生人精，地養人形」說明人的精神與形體分別成就自天（太陽）與地（太陰）。因此，人若能形神合一，便是「和諧」。前文提及，《太平經》的天道，本身就是一個上下混沌，和融為一的狀態。人若能使自身回到原本形神合一的和諧狀態，當能與天道相應。伊利亞德（Mircea Eliade）在《聖與俗：宗教的本質》說到：

人類把自己構想為一個小宇宙。人類成了諸神創造中的一部份；換句話說，他發現自己也有相同的神聖性，如同認知到宇宙的神聖性一樣。接著他發現他的生命可以對應於宇宙生命；宇宙作為一個神聖的作品，成了人類存在的典範之象。¹⁴⁴

人的身體、精神皆相契於天，使得天人合一的終極目標有了實踐的可能。誠如伊利亞德所說：「所有這些對等的象——宇宙、房子、人體——都扮演著一個向上的開啓，或者能被理解為一個向上的開啓，以使通向另一個世界的通道成為可能。」¹⁴⁵而形神合一的和諧狀態，便得與太平氣相應，使太平氣到來。

本章分為兩部分，前半部論述《太平經》的天論思想，後半部則言《太平經》的「和諧」思想，並兼及「天」、「道」的交涉問題。而《太平經》的「天」，其實正是「道」變化原則的體現。本節從陰陽、五行的規律性，推衍「天」道的生養功能。而重陽抑陰思想，進一步使《太平經》有了「天」好生惡殺的道德意志。而《太平經》的「和諧」思想，係立基於傳統陰陽二元說上，增添「和」而為陰、陽、和的三元思維。從陰陽作用下的和諧狀態，繼而發展為對立物之間的和諧關

¹⁴² 余英時：《東漢生死觀》，頁 93。

¹⁴³ 蕭登福：〈試論道教內神名諱起源，兼論東晉上清經派存思修煉法門〉，《宗教學研究》2004 年第 3 期（2004 年 9 月），頁 7。

¹⁴⁴ [羅馬尼亞]伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯，胡國楨校閱：《聖與俗：宗教的本質》（臺北：桂冠出版社，2000 年），頁 205-206。

¹⁴⁵ [羅馬尼亞]伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯，胡國楨校閱：《聖與俗：宗教的本質》，頁 214。

係。而漢代大一統的政治版圖及東漢紊亂凋弊的社會亂象，使得「和諧」又被賦予了和融階級、各得其所的意義，凡此皆見《太平經》中，「和諧」概念的豐富意涵。人由天生，天為人的生命本源，亦為人行為的依據。在「心」、「神」的依存關係上，「神」更較「心」為根本，《太平經》由此衍生「守神」的修養工夫。認為人可藉由形神的修養，與天道應契。而天人合一的保證，便在形神相偕的和諧狀態下，有了實現的可能。



第四章 《太平經》即「通」即「同」的實踐哲學

《太平經》並無來世觀念，人一旦死去，便不再為人，故《太平經》十分強調長生不死的追求。〈冤流災求奇方訣〉說：

今人居天地之間，從天地開闢以來，人人各一生，不得再生也。自有名字為人。人者，乃中和凡物之長也，而尊且貴，與天地相似；今一死，乃終古窮天畢地，不得復見自名為人也，不復起行也。¹

因此，《太平經》的超越世界與現實世界並非截然二分，而是澈上澈下、貫通相連，企望在此世建立太平世界。龔鵬程先生在〈《太平經》釋義〉一文中亦說到：

天國不可能在彼岸，不能是死了才能進入的世界，必須就在這個人所生存的此世。其所謂太平世，就是這樣一個『此世樂土』。依《太平經》的想法，天下有萬二千國，但此萬二千國『共日月，共斗極』，所以事實上仍只是一國、一個天下，只不過把這一大國分成了若干區域而已。……它根本沒有一個超越於塵世之外的天國觀念，它是要把這個人間之國建設成太平天國。²

換言之，《太平經》的超越世界與現象世界並非斷裂的兩個存在，而是互相交涉，並得以交通甚至同化的。余英時先生曾針對中國超越世界與現實世界不即不離的關係有一段論述：

在西方的對照之下，中國的超越世界與現實世界卻不是如此涇渭分明的，一般而言，中國人似乎自始便知道人的智力無法真正把價值之源的超越世界清楚而具體地展示出來。（這也許部分地與中國人缺乏知識論的興趣有關。）但是更重要地則是中國人基本上不在這兩個世界之間劃下一道不可餘越的鴻溝……中國的兩個世界則是互相交涉，離中有合、合中有離的。……這兩個世界一直都處在這種「不即不離」的狀態之下。³

超越世界與現實世界間交涉不即不離的關係，使得天人之間的交通、相契成爲可

¹ 王明編：《太平經合校》（北京：中華書局，1960年），卷90，〈冤流災求奇方訣〉，頁340。

² 龔鵬程：〈《太平經》釋義〉，《中國學術年刊》第12期（1991年4月），頁28。

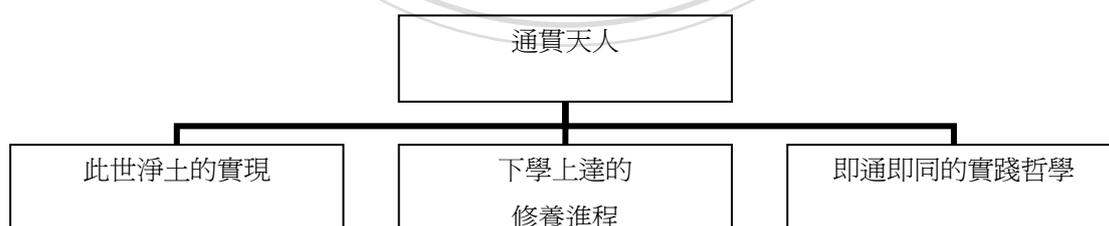
³ 余英時：〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版事業公司，1987年），頁38。

能。此外，漢代受氣化宇宙論影響，認為天、地、人、萬物等皆由氣所構成，在「天人同構」的思想下，「通貫天人」便為漢代思想所呈現的基本、普遍課題與終極目標。⁴司馬遷言：「究天人之際，通古今之變」以揆度時間與空間。《淮南子》的著書要旨為「究天地之理，接人間之事，備帝王之道。」在此目標下，其形上理論的建構與實踐層面的落實成為一體。除此之外，董仲舒、揚雄、王充等大思想家亦從不同角度論述通貫天人的方法。

《太平經》亦大談通貫天人之道。〈拘校三古文法〉中，盛稱其文乃匯集上古、中古、下古的神文、聖文、賢文及百姓夷狄口耳相傳之正言、正文、正辭而成⁵，以便在求道之途、政治建樹及個人的安身立命上皆能得償所望。它說：

吾之為文也，適與天地同身、同心、同意、同分、同理、同好、同惡、同道、同路，故令德君按用之，無一誤也。萬萬歲不可去，但有日章明，無有冥冥時也。但有日理，無有亂時也。但有日善，無有惡時也。但有日吉，無有凶時也。故號為天之洞極正道，適與天地心相抱。故得其上訣者可老壽，得其中訣者為國輔，得其下訣者，可以常自安。⁶

依照所體悟及實踐《太平經》道義的深淺高下程度等不同，而有長生、助帝王治及得其所安三種治身治世之功。長生不死乃《太平經》的終極目標，蘊含著全己以全天的思想，並說明了求道之途的漫長無終。個人的得其所安，乃生命臻至均衡協調的完美狀態。最後，助帝王之治則為對人間事功的關懷。以上三者恰說明了《太平經》天人關係、個人安身立命及人事建置三方面並重的特點。將《太平經》這種通貫天人的思想圖示如下：



圖二〈《太平經》通貫天人關係圖〉

「此世淨土的實現」給予人們太平將臨的美好期待，係天與人的互動關係。「下

⁴ 陳師麗桂：「漢代學術的基本論題是通貫天人，這是這個大時代的學者、學術、哲學所呈現的基本、普遍課題與終及目標。」參見氏著：〈臺灣近五十年來兩漢思想研究概況〉，頁 1。

⁵ 王明編：《太平經合校》，卷 91，〈拘校三古文法〉，頁 348-364。

⁶ 王明編：《太平經合校》，卷 91，〈拘校三古文法〉，頁 361。

學上達的修養進程」則是個人的安身立命之法。「即通即同的實踐哲學」則是社會措施的建置。《太平經》通貫天人的思想雖可概分為以上三個層面，但只有單一層面的交通、平衡是不夠的，在「和諧、均衡」的前提下，《太平經》追求的乃是天、人自身及社會三方面的均衡發展。以上三者乃是互相交涉、影響的，一方的發展受阻滯，便連帶會使另兩方亦有所乖錯、橫逆，進而使通貫天人的目標無法達成，太平之氣也就不可能降臨。因此，本章將在「通貫天人」的脈絡下，論析《太平經》由天道至人道的修養工夫，以彰顯《太平經》強調「通」的實踐哲學。



第一節 此世淨土的實現

《太平經》以太平世界為最理想的境界，在太平世界裡，君明臣良、父慈子孝、夫信婦貞、兄友弟恭。這樣一個美好的世界，並不需要向外逐求，在此世便能實現，而太平世界實現的關鍵，在於太平氣的降臨。

一、招致太平氣的行事原則

《太平經》認為，全天下共有萬二千國，此萬二千國共日月、共斗極，有的國和平安寧，有些國却刑殺相繼、人民愁苦，這理與亂的差別，在於時氣的流轉。時氣，就是時運之氣的意思，乃天地所趨向及欲興騰的力量，卷一百十五至一百十六〈某訣〉言：「時氣者，即天地所響，所興為也。」⁷依照所遭逢時氣的性質而有治世與亂世之別，它說：

時氣者，正天之時氣也。天地為法，王相之氣主太平也，囚廢絕氣主凶年。王相之氣多所生，多善事。故太平之歲，凡物具生，多善物，是明證也，天地之大效也。⁸

若有幸遭逢王、相等太平之氣的降臨，則萬物興生，吉善之事並作；反之，若為囚、廢、絕等凶敗之氣所襲罩，則會帶來困頓、災荒頻仍的亂世。在這種信仰下，《太平經》不止一次向眾人宣說太平氣將降臨的美好景象，並藉由反覆地強調太平盛世的令人神往，順勢帶出個人修養的節度方法，及政治社會舉措應然的施行原則。它說：

今夫太陽興平氣盛出，德君當治，天下太平，莫不各得其所者。⁹

天上皇太平氣且至，治當太平。¹⁰

太平氣至，陽氣大興，天道嚴，神道明。明則天且使人俱與用之，神道用，則以降消鬼物之道也。¹¹

⁷ 王明編：《太平經合校》，卷 115-116，〈某訣〉，頁 637。

⁸ 王明編：《太平經合校》，卷 115-116，〈某訣〉，頁 637。

⁹ 王明編：《太平經合校》，卷 86，〈來善集三道文書訣〉，頁 325。

¹⁰ 王明編：《太平經合校》，卷 45，〈起土出書訣〉，頁 125。

¹¹ 王明編：《太平經合校》，卷 120-136，頁 696。

太平氣是會流轉的，人所能做的，乃使自身的行為符合太平氣的性質，在同類相招的情況下，使太平氣早日降臨。龔鵬程先生說：「人之當如何，都是在太平氣將至的條件下提出的。」¹²因此，《太平經》十分強調人如何「通」向太平氣的作為與方法。

二、通天意以得天心

氣的本質通化天地萬物的性命，天道藉由氣的周流、運轉以生化、養長萬物。〈來善集三道文書訣〉說：

夫氣者，所以通天地萬物之命也；天地者，乃以氣風化萬物之命也；而氣不通者，是天道閉，不得通達之明效也。¹³

天道以氣化育萬物，在正常情況下，氣應是周流相通於天地之間。倘若氣礙滯不通，相應的便是天道的乖違閉藏。氣周流於天地之間，為天與人交通感應的中介。〈天咎四人辱道誠〉說：

地上善，即天上善也。地上惡，即天上惡也。故人為善於地上，天上亦應之為善；人為惡於地上，天上亦應之為惡，乃其氣上通也。五氣相連上下同，六甲相屬上下同，十二子為合上下著，無有遠近皆相通。其下善，其上明；其下惡，其上凶。故五行興於下，五星明於上。此者，天所以曉於天下人也。¹⁴

《太平經》的天，乃是具有意志的神聖主宰，天與地相距雖遙，但憑著地氣上通，天得以感知人的善惡作為，而有相對的回應。在這種情況下，人藉由觀測天象及種種災異、祥瑞的現象，修正自身作為，以得天意。〈來善集三道文書訣〉說：

夫大災異變怪者，是天地之大談也；中災異變怪者，是天地之中談也；小災異變怪者，是天地之小談也。子欲樂知其大意要，比若人，大事大談，中事中談，小事小談。此大小，皆有可言也，不空見也，天地不妄欺人也。見大善瑞應，是其大悅喜也，見中善瑞應，是其中悅喜也；見小善瑞應，是其小悅喜也。見大惡凶不祥，是天地之大怒也；見中惡凶不祥，是天地

¹² 龔鵬程：《《太平經》釋義》，頁 156。

¹³ 王明編：《太平經合校》，卷 86，〈來善集三道文書訣〉，頁 317。

¹⁴ 王明編：《太平經合校》，卷 117，〈天咎四人辱道誠〉，頁 664。

之中怒也；見小惡凶不祥，是天地之小怒也。平平無善變，亦無惡變，是其平平，〈止〉亦不喜，亦不怒。¹⁵

這些災異怪變乃是「天地談語」，蘊涵上天的好惡指示。天地間自有「天氣悅下，地氣悅上」往覆流通的運轉法則，當溝通有所阻礙時，人行爲的規範依憑因此消失，便會造成君主治理不和，天地不悅的情況，致使太和（太平）氣難以降臨。更甚則會引起天地極大的憤怒，而扼殺萬物性命、毀天滅地，爲大凶之年。它說：

天談不得通，天地大怒，賊殺凡物，乃為毀天地，乃為太凶之歲。¹⁶

因此，《太平經》的使命便是代替上天傳達意志，使天下人有所覺悟，知曉天意。天咎四人辱道誠〉說：

天道不通，故遣吾下與真人共談，分別道得失。樂天下人一覺，俱知天上意，改其行，易其心，不復犯天禁。¹⁷

人對於天意有了大徹大悟的理解後，當下便能改正自身的行爲與意志，而不觸犯上天的禁忌。在此情況下，天人相貫的影響乃是全面且外通於天地萬物。《太平經》說：

開達無閉絕，以稱天心地意，轉天地之災變，暢天地之譚，使人民各居其處，萬物不傷。故天出文書，令使可遙行萬萬里，得通其言，以暢善人，以知惡人，以解冤結。¹⁸

天人皆由氣所構成，類同，故能相感。因此，天人之間的溝通暢達無礙，人僅需體察天心，順道而行，便能各得其所，萬物不傷。《太平經》這種「代天立言」的自白，無疑爲《太平經》樹立了其正統的權威性，也突顯了天人之間需暢達相通的主張。《太平經》的天人相貫思想，所統攝的是天道下貫至人道的實踐哲學，上至天文、地理，下至倫理、政治舉措一體探討。這種天道人道一體相貫的特色，乃中國思想的普遍現象，余英時先生曾針對這種中國思想的特色有一段說解：

中國人相信價值之源內在於一己之心而外通於他人及天地萬物，所以反來覆去地強調「自省」、「自反」、「反求諸己」、「反身而誠」之類的功夫，這

¹⁵ 王明編：《太平經合校》，卷 86，〈來善集三道文書訣〉，頁 323。

¹⁶ 王明編：《太平經合校》，卷 86，〈來善集三道文書訣〉，頁 318。

¹⁷ 王明編：《太平經合校》，卷 117，〈天咎四人辱道誠〉，頁 663。

¹⁸ 王明編：《太平經合校》，卷 102，〈經文部數所應訣〉，頁 467。

就是一般所謂的「修身」或「修養」。孟子和《中庸》都說過「誠者天之道，誠之者人之道」的話。所以「反身而誠」不是「獨善其身」的自私或成為佛家所謂「自了漢」。自我修養的最後目的仍是自我求取在人倫秩序與宇宙秩序中的和諧。¹⁹

「自我修養的最後目的是自我求取在人倫秩序與宇宙秩序中的和諧」一句可用以概括《太平經》的天人相貫思想。在《太平經》裡，萬事萬物均一分為三，以三為最完滿的架構。但此三元架構，並非像多頭馬車般各自為政、各吹各調，而是相互依存、相互作用，乃至最後通而為一，以成就上天所賦予與的責任。〈三合相通訣〉說：

元氣與自然太和之氣相通，并力同心，時怳怳未有形也，三氣凝，共生天地。天地與中和相通，并力同心，共生凡物。凡物與三光相通，并力同心，共照明天地。凡物五行剛柔與中和相通，并力同心，共成共萬物。四時氣陰陽與天地中和相通，并力同心，共興生天地之物利。孟仲季相通，并力同心，各共成一面。地高下平相通，并力同心，共出養天地之物。蠕動之屬雄雌合，迺共生和相通，并力同心，以傳其類。男女相通，并力同心共生子。三人相通，并力同心，共治一家。君臣民相通，并力同心，共成一國。此皆本之元氣自然天地授命。凡事悉皆三相通，迺道可成也。²⁰

《太平經》保存漢典籍喜好鋪張、堆疊的敘事風格，將各種領域及物類現象歸納至以三為尚的結構裡。然而，這些現象均不脫天、地、人三個範疇。換言之，《太平經》反覆強調的，便是天、地、人之間相互貫通、交涉的關係，在「三合相通」的結構裡，彼此缺一不可。〈三合相通訣〉說：

三事常相通，并力同心，共治一職，共成一事，如不足一事便凶。²¹

而天、地、人三者和諧關係的維持，端賴人去達成。〈名為神訣書〉說：

太陰、太陽、中和三氣共為理，更相感動，人為樞機，故當深知之。皆知重其命，養其軀，即知尊其上，愛其下，樂生惡死，三氣以悅喜，共為太

¹⁹ 余英時：〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，頁 38。

²⁰ 王明編：《太平經合校》，卷 48，〈三合相通訣〉，頁 149。

²¹ 王明編：《太平經合校》，卷 48，〈三合相通訣〉，頁 149。

和，乃應並出也。²²

太陽、太陰與中和三氣分別為天、地與人的主要構成質素，天、地、人共同在這個世間發揮著統合治理的作用，彼此互相感應而有所作為，其中以人發揮的作用最為關鍵。人分別成就自天與地，又獨立於萬物而有知，故地位之獨特性超出天地萬物。在全己以全天的思維下，人應當保精重神，以維持生命的健壯。在人倫的應對進退上，事上以尊，待下以慈，太陽、太陰及中和三氣由此而悅喜，而構成最精純良善的太和之氣。因此，人對太平世界的追求，並非只能安靜地等待太平氣的降臨，更能以自身的力量，使太平世界早日來臨。

天道下貫人道乃是由體顯用，人稟天心而獨立於萬物，此乃人之所以為人的根據。人藉由精、氣、神的修養，及種種合於天意的人事建置等修養工夫，以回應天道，使天道得以彰顯，則是由用證體。²³天人相貫的思想，便在這體與用相互的作用間，證成與實踐。《太平經》反覆強調太平氣的即將到來，為世人建立一個美好的目標及藍圖，提供人努力為善的保證。但也強調招致太平氣需面面俱到，不容許任何一方有所偏廢。在這種強況下，人需做的，不僅僅是天與自身需有良好的互動關係，更需落實在最基本的人與自身的關係及與社會的交流上，以使三方面達到最佳的和諧均衡狀態。

²² 王明編：《太平經合校》，卷 18-34，〈名為神訣書〉，頁 18。

²³ 本處「由體顯用」、「由用證體」說，靈感係來自趙中偉先生〈元氣包裹天地八方——《太平經》的形上思維〉一文中所論，《太平經》守一通神，上合元氣的修養論而來，趙先生：「吾人要把握『元氣』，必須經由體証及提煉『精氣』，才能達成。……由『元氣』氣化成『陰陽氣』，再由『陰陽氣』氣化成人類，這是由體顯用；由『精氣』體証及提煉『元氣』，以達到『委氣神人』，則是由用顯體。」說見氏著：〈元氣包裹天地八方——《太平經》的形上思維〉，《道者，萬物之宗——兩漢道家形上思維研究》（臺北：洪葉文化事業有限公司，2004年），頁 303。

第二節 下學上達的修養進程

中國人大致而言，是主張善有善報，惡有惡報的，《周易·坤掛》文言曰：「積善之家必有余慶，積不善之家必有余殃。」²⁴這種善惡報應的道德觀，一直影響著中國思想。對於人的行為，有一裁決賞罰的主體，即為「天」。《鹽鐵論·論菑》曰：

天菑之證，禎祥之應，猶施與之望報，各以其類及。故好行善者，天助以福，符瑞是也。易曰：『自天祐之，吉無不利。』好行惡者，天報以禍，妖菑是也。²⁵

《淮南子·詮言》亦說：

天道無親，唯德是與。有道者，不失時與人；無道者，失於時而取人。²⁶

雖然賞罰的主體為天，但人得以依循上天好善惡惡的意志行事，在這種情況下，事在人為，人替自己保留下行為主體性。而這種道德信念，一直到漢代都是道德價值體系維繫的重要力量。²⁷然而，現實生活中有許多與此衝突的情況，訴說著善惡與禍福的無對應性。有些人行善却遭逢不幸；也有些人作惡多端，却享盡榮華富貴，這類情況使人對上天的公正性產生動搖。漢代習慣將人的命運分成「正命」、「隨命」、「遭命」三種，王充《論衡·命義》說：

傳曰：『說命有三：一曰正命，二曰隨命，三曰遭命。』正命，謂本稟之自得吉也。性然骨善，故不假操行以求福而吉自至，故曰正命。隨命者，戮力操行而吉福至，縱情施欲而凶禍到，故曰隨命。遭命者，行善得惡，非所冀望，逢遭於外而得凶禍，故曰遭命。²⁸

所謂的「正命」意指人不須要戮力求福，而福善自至。「隨命」指人行善得福，

²⁴ [魏]王弼、[晉]韓康伯註，[唐]孔穎達疏：《周易正義》，景印清嘉慶二十年(1815)江西南昌府學刊十三經注疏本（臺北：藝文印書館，1989年），頁20-2。

²⁵ [漢]桓寬著，王利器校注：《鹽鐵論校注》（北京：中華書局，1992年），卷9，〈論菑〉，頁556。

²⁶ [漢]劉安編撰，劉文典集解：《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1989年），卷14，〈詮言〉，頁486。

²⁷ 邢義田：〈《太平經》對善惡報應的再肯定——承負說〉，《國文天地》8卷3期（1992年8月），頁12。

²⁸ 黃暉校釋：《論衡校釋》（北京：中華書局，1990年），卷2，〈命義〉，頁49。

爲惡則逢凶，「遭命」則是說明了人行善得惡，這種行爲與報應的不相對應性的情況。此處的「正命」及「遭命」其命定的觀念皆很強烈，暗示著人的主動性極小，一切的遭遇禍福，皆是命中注定。在這種情況下，王充對於「隨命」說裡，善惡報應不相應的情況，自然是抱持著駁斥的態度。其極力駁斥「隨命」說，以爲人一生的境遇，在出世前便已決定。《論衡·命義》云：

凡人受命，在父母施氣之時，已得吉凶矣。夫性與命異，或性善而命凶，或性惡而命吉。操行善惡者，性也；禍福吉凶者，命也。或行善而得禍，是性善而命凶；或行惡而得福，是性惡而命吉也。性自有善惡，命自有吉凶。使命吉之人，雖不行善，未必無福；凶命之人，雖勉操行，未必無禍。²⁹

王充認爲，人的命運吉凶決定於父母施氣之時，所稟氣性的厚薄良劣，造就人的個性及遭遇，並以顏淵、冉伯牛行善而遭凶，盜跖、莊躄橫行天下却壽終爲例，支持其說，也在一定程度上安慰了遭逢不幸的人。

《太平經》以天意爲行爲的準則，其原則是認同福禍之柄，操之在己，〈生物方訣〉說：

故萬物芸芸，命繫天，根在地，用而安之者在人；得天意者壽，失天意者亡。凡物與天地為常，人為其王。³⁰

得天意與否，決定人的年歲長短，而上天的好惡，以人的善惡爲標準，它說：

天道無親，唯善是與。善者修行太平，成太平也，與大太平君合德。³¹

〈道祐三人訣〉亦說：

天道無親無疎，付歸善人。³²

在現實生活中，却出現許多善人遭凶，惡人享福的情況，面對這種無可奈何的遭遇，《太平經》以「承負」說提供解釋與回應。

²⁹ 黃暉校釋：《論衡校釋》，卷2，〈命義〉，頁51。

³⁰ 王明編：《太平經合校》，卷50，〈生物方訣〉，頁174。

³¹ 王明編：《太平經合校》，卷1-17，太平經鈔甲部，頁174。

³² 王明編：《太平經合校》，卷119，〈道祐三人訣〉，頁682。

一、命運的分擔——「承負」

「承負」是《太平經》裡很特別的善惡報應思想，其巧妙地回答了善惡與禍福回報不相應的問題，也為遭逢厄運的人提供了一定程度的安慰。

(一)「承負」的定義及影響

所謂「承負」，《太平經》說：

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

33

「承」指人繼承先人的餘慶與殃咎；「負」則是人將自己所造成的福報災殃流傳至後世。「承負」以人的行為為中心，一前一後構成這遞相影響、環環相扣的報應系統。有些人致力行善，反得災報；怙惡不悛，却得善終，這其中的差別，在於「承負」先祖的功過。〈解承負訣〉說：

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。³⁴

楊聯陞先生為「承負」下了一極為恰當的註腳——命運的分擔。³⁵從上文來看，「承負」所影響的對象，乃是從祖先流及後輩，並在整個家族內移轉。因此，一個人不僅得為自己的行為負責，亦需承擔其後輩的幸福問題³⁶，此乃縱向的命運移轉。除此之外，「承負」亦有橫向的移轉情況，在此權稱其為「現世報」。〈六罪十治訣〉說：

³³ 王明編：《太平經合校》，卷 39，〈解師策書訣〉，頁 70。

³⁴ 王明編：《太平經合校》，卷 18-34，〈解承負訣〉，頁 22。

³⁵ 楊聯陞著，段國昌譯：〈報——中國社會關係的一個基礎〉，《中國文化中「報」、「保」、「包」之意義》（貴州：貴州人民出版社，2009 年），頁 64。

³⁶ 陳靜：「承負報應加重了個人行為的社會意義。個人的行為不僅影響自身，還要影響與自己有著血緣關係的後輩子孫。同時，個人不僅要對自己的行為負責，也對祖輩的行為負有責任。」參見氏著：〈《太平經》中的承負報應思想〉，《宗教學研究》1986 年 00 期（1986 年），頁 38。

人積道無極，不肯教人開矇求生，罪不除也。或身即坐，或流後生。所以然者，斷天生道，與天為怨。³⁷

人積聚真道，却吝於傳授其他人解開矇昧，這在《太平經》裡是一項招致天怒的大罪，其罪可於此人在世時遭受報應（此身即坐），亦有可能流殃後世。「承負」帶來的效應發生之時間可為當世，亦可為後輩，在這種縱向及橫向的命運分擔／移轉交織下，使人的行為不致脫序。

「承負」的影響範圍，可從個人、家族拓及同範圍的鄰里，甚至整個國家。〈試文書大信法〉說：

凡人所以有過責者，皆由不能善自養，悉失其綱紀，故有承負之責也。比若父母失至道德，有過於鄰里，後生其子孫反為鄰里所害，是即明承負之責也。今先王為治，不得天地心意，非一人共亂天也。天大怒不悅喜，故病災萬端，後在位者復承負之。³⁸

就連人與自然萬物，亦能相互「承負」。〈五事解承負訣〉曰：

南山有毒氣，其山不善閉藏，春南風與風氣俱行，迺蔽日月，天下彼其咎，傷死者積多。此本獨南山發泄氣，何故反使天下人承負得病死焉？時人反言猶惡，故天則殺汝，以過其人，曾不冤乎哉？此人無過，反承負得此災，魂神自冤，生人復就過責之，其氣冤結上動天，其咎本在山有惡氣風，〈起〉持來承負之責如此矣。³⁹

從上述的例子可以歸納出以下兩點：

- 一、在影響的範圍中，小至個人、家族，大至鄰里、國家，乃至不同物類間，皆為「承負」所流及的範疇。
- 二、在時間的推移中，有此身即坐的現世報，亦有流及後世的情況。其中，「承負」所影響的時間，依照身份而有不同的長度差別。它說：

因復過去，流其後世，成承五祖。一小周十世，而一反初。或有小行善不能厭，囹圄其先人流惡承負之災，中世滅絕無後，誠冤哉。承負者，

³⁷王明編：《太平經合校》，卷 67，〈六罪十治訣〉，頁 241-242。

³⁸王明編：《太平經合校》，卷 37，〈試文書大信法〉，頁 55。

³⁹王明編：《太平經合校》，卷 37，〈五事解承負法〉，頁 59。

天有三部，帝王三萬歲相流，臣承負三千歲，民三百歲。皆承負相及，一伏一起，隨人政衰盛不絕。⁴⁰

「承負」的時限以五代祖先為週期，三百年為一次循環，循環終結，便復歸未有「承負」時的樣態。帝王負責一個國家的治理，故其「承負」時限以三萬年為一週期，臣子則為三千年，平民百姓三百年。時間的相流，搭配上人倫與自然的交互影響，使得「承負」得以巧妙的解答「正命」及「遭命」的問題，也達到其勸世目的。然而，《太平經》「承負」說的理論依據為何？是否能從思想史的角度，歸結出《太平經》「承負」說產生之因呢？以下，筆者將嘗試從氣化論及均衡和諧的概念切入，探析《太平經》「承負」說的立論基礎。

（二）「承負」的立論依據——氣化宇宙觀

關於《太平經》「承負」說的緣起，前輩學者已提出許多看法，湯用彤先生認為「承負」說乃本於《易》所言：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」並主張《太平經》之「承負」說應也吸納佛家因果思想以為其說。⁴¹「承負」與《易》的繼承關係，頗有可能，但亦認為其與佛家有關之論，則不為學界所信服。⁴²劉昭瑞以漢代鎮墓文為材料，認為「承負」即「重複」觀念的放大，與遠古以來人們根深蒂固的死者靈魂作祟於生人有密不可分的关系。⁴³然而，「承負」在《太平經》所指為後人承襲前人之殃咎，及自己的禍殃傳衍到後世，顯現的是報應於時間的移轉與繼承。但「重複」其實是報應的再次出現，與「承負」中，著重於家族內的移轉與繼承仍有差別，故筆者認為劉說對於「承負」與「重複」連結的說法，有待商榷。陳吉山⁴⁴及袁光儀⁴⁵二位先生則從外緣環境進行討論，指出「承負」說乃《太平經》用以解釋現實生活中報應問題，並以「流災後世」之說，使後人不敢為惡。此外袁氏論及「承負」論的理論依據時說：「承負說乃承繼傳統（如《尚書》）中「天人感應」的思想，上天能夠賞善罰惡，依人的行為善惡而降之相應的福禍，這可以說是《太平經》承負報應理論所以能成立

⁴⁰ 王明編：《太平經合校》，卷 18-34，〈解承負訣〉，頁 22。

⁴¹ 湯用彤：〈讀《太平經》之所見〉，《往日雜稿》（北京：中華書局，1962 年），頁 43-72。

⁴² 參見王明：《《太平經》研究》（臺北：文津出版社，1995 年），頁 156-167。及袁光儀：《《太平經》承負報應思想探析》，《成大宗教與文化學報》2 期（2002 年 12 月），頁 193-194。

⁴³ 參見劉昭瑞：〈承負說緣起論〉，《世界宗教研究》1995 年第 4 期（1995 年 12 月），頁 100-107。

⁴⁴ 陳吉山：〈太平經中的承負報應思想〉，《道教學探索》5 期，1991 年 12 月，頁 168-186。

⁴⁵ 袁光儀：《《太平經》承負報應思想探析》，頁 167-209。

的根本依據。」⁴⁶顯見天人感應思想對「承負」說的影響。

一種思想的產生，必有其內在理路及外緣環境的交融影響，而此也是該思想之所以為此的原因。此處，筆者將從《太平經》氣化論中「流通」、「均衡」的概念，對「承負」說的緣起提出另一種詮釋，並結合外緣環境一併探討，以推論「承負」說的緣起。

「承負」說為《太平經》中非常重要的概念，其影響範圍極廣，上通天、下達地，並旁及人與萬物。因此，《太平經》的成書宗旨之一，便在解除天地之「承負」。〈五事解承負訣〉說：

為皇天解承負之仇，為后土解承負之殃，為帝王解承負之危，為百姓解承負之過，為萬二千物解承負之責。⁴⁷

在氣化宇宙論下，天地萬物皆由氣所構成，人為宇宙之一部分，天人一體而相互感應。天人感應思想，為「承負」說提供了論述的依據：

地者，萬物之母也，樂愛養之，不知其重也，比若人有胞中之子，守道不妄穿鑿其母，母無病也；妄穿鑿其母而往求生，其母病之矣。……後世不知其過，多深賊地，故多不壽，何也，此劇病也。今時時有近流水而居，不鑿井，固多病不壽者何也？此天地既怒，及其比伍，更相承負，比若一家有過，及其兄弟也。⁴⁸

上述這個例子乃《太平經》很典型的天人感應思想，人沒有察覺自己觸怒上天，上天只好以災異的方式提醒人們，是為「天怒」。上天因人的過錯而怨怒，其中最劇烈的表現，即是「承負」。〈萬二千國始火始氣訣〉說：

六方洞極，其中大剛，俱恨人久為亂惡之，故殺也。其害於人何哉？無有名字也。但逢其承負之極，天怒發，不道人善與惡也，遭逢者，即大凶矣。子欲知其實，比若人矣。人大忿忿怒，乃忿甲善人，不避之，反賊害乙丙丁。今乙丙丁何過邪？而逢人怒發，天之怒發亦如此矣。故承負之責最劇，

⁴⁶ 袁光儀：《〈太平經〉承負報應思想探析》，頁 183。

⁴⁷ 王明編：《太平經合校》，卷 37，〈五事解承負法〉，頁 57。

⁴⁸ 王明編：《太平經合校》，卷 45，〈起土出書訣〉，頁 120。

故使人死，善惡不復分別也。⁴⁹

「善惡不復分別也」說明了在「承負」的報應下，人的行為與遭遇並無相應。而「承負」帶來的影響，情節輕者，可能只是一時的不順遂；嚴重者，則會使人喪命。前文提及，「承負」影響的範圍甚廣，此肇因於氣周流遍布的特性。因此，整個天地萬物均為「承負」流及之處，而「承負」在人身上的具體表現為「災荒」與「疾疫」。它說：

（真人曰：）唯唯，願請問天地開闢以來，人或烈病而死盡，或水而死盡，或兵而死盡，願聞其意，合所犯坐哉？將悉天地之際會邪？承負之厄耶？

（天師答：）然古今之文，多說為天地陰陽之會，非也，是皆承負厄也。

50

東漢時災荒不斷，天災人禍造成人們生活的顛沛流離及生命的提早消亡。《太平經》認為災荒及病疫的問題，並非宇宙運行週期所致，而是「承負」帶來的影響。因此，「災流不絕」、「多害氣疾病」的狀況，乃「承負」所致。災害過後所帶來的衛生問題，進一步造成傳染病的大肆流行。因此，本處將從《太平經》的疾病觀，推導「承負」說的立論依據。

古時候並沒有病毒傳染的觀念，而是以氣的「相灌注」解釋疾病流行的原因。在東漢鎮墓文中發現「注連」、「復注」等語⁵¹，這種情況反映了該位亡者因其罪謫或塚墓問題而殃及生人，連累生人患病得災。⁵²而「注」就是疾病的意思，《釋名·釋疾病》云：「注病，一人死，一人復得，氣相灌注也。」⁵³王充在《論衡》中談到當時的災疫情況，亦以「氣」描述病情嚴重時的慘烈狀況：「饑饉之歲，餓者滿道；溫氣疫癘，千戶滅門。」⁵⁴顯見漢人確有以「氣」釋病的習慣。《太平經》亦以「氣」解釋生病的原因，〈解承負訣〉說：

胞胎及未成人而死者，謂之無辜承負先人之過。多頭疾者，天氣不悅也。

多足疾者，地氣不悅也。多五內疾者，是五行氣戰也。多病四肢者，四時

⁴⁹ 王明編：《太平經合校》，卷 92，〈萬二千國始火始氣訣〉，頁 370。

⁵⁰ 王明編：《太平經合校》，卷 92，〈萬二千國始火始氣訣〉，頁 370。

⁵¹ 饒宗頤：〈敦煌出土鎮墓文所見解除慣語考釋〉，《敦煌吐魯番研究》第 3 卷（1997 年），頁 13-18。

⁵² 黎志添：〈天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式〉，《臺灣宗教研究》2 卷 1 期（1997 年），頁 7。

⁵³ [漢] 劉熙撰，[清] 王謨輯：《釋名》（臺北：大化書局，1979 年），卷 4，〈釋疾病〉，頁 885-2。

⁵⁴ 黃暉撰：《論衡校釋》，卷 2，〈命義〉，頁 45。

氣不和也。多病聾盲者，三光失度也。多病寒熱者，陰陽氣忿爭也。多病憤亂者，萬物失所也。多病鬼物者，天地神靈怒也。多病溫而死者，太陽氣殺也。多病寒死者，太陰氣害也。多病卒死者，刑氣太急也。多病氣脹或少氣者，八節乖錯也。今天地陰陽，內獨盡失其所，故病害萬物。⁵⁵

〈事死不得過生法〉則進一步提出，疾病的爆發及鬼魅邪物作祟源於陰陽二氣的乖錯不調。〈事死不得過生法〉說：

人生，象天屬天也。人死，象地屬地也，天，父也。地，母也，事母不得過父。生人，陽也。死人，陰也。事陰不得過陽。陽，君也。陰，臣也。事臣不得過君。事陰反過陽，則致逆氣；事小過則致小逆，大過則致大逆，名為逆氣，名為逆政。其害使陰氣勝陽，下欺其上，鬼神邪物大興，共乘人道，多晝行不避人也。今使疾病不得絕，列鬼行不止也。⁵⁶

人應秉持重陽抑陰的行事原則，否則將致使陰陽乖錯、逆行，而引起疾病散佈無法斷絕，死去的鬼魂亦會為生人帶來災害。而東漢鎮墓文亦可見到「解適」、「除適」等文字，「適」即「謫」的假借，「除適」、「解適」的意思為解除死者的罪謫，並為生者除殃。⁵⁷這種方術反映了死去的亡者，若無得到妥適的處理，不得安寧，便會以災疫的形式影響生人。面對非正常死亡的亡者，更須以「非常」的方式處理，以免厄運流及家族中的生人。⁵⁸因此，古代的方術中有解注器及解除術等方法來解決此類問題，而這類民間流行的解除術，亦為道教吸收，成為其科儀之一。

59

而死去的祖先與在世的親人間因「承負」而鍊接之因在於「同源」、「同氣」，〈三光蝕訣〉說：

⁵⁵ 王明編：《太平經合校》，卷 18，〈解承負訣〉，頁 23。

⁵⁶ 王明編：《太平經合校》，卷 36，〈事死不得過生法〉，頁 49。

⁵⁷ 饒宗頤：〈敦煌出土鎮墓文所見解除慣語考釋〉，頁 17。

⁵⁸ 「常」與「非常」的理論係李豐楙先生所提出，人的死亡狀態可分為「正常死亡」及「非常死亡」，根據死亡狀態所對應的處理方式而有「正常處理方式」及「非正常處理方式」。面對非正常死亡的對象，儀式專家需採取特別的儀式化解，道教的「解除」術便是其中之一。藉由非正常的處理方式，使死於非命的亡者得以安息。參見李豐楙：〈注連與解除：道教拔度儀中的非常死亡觀〉，收入東京大學研究所：《台日國際研討會論文集：東亞生死學》（東京：東京大學大學院人文社會系研究科，2010 年），頁 50-69。

⁵⁹ 有關道教解除術的論述，請參見李豐楙：〈注連與解除：道教拔度儀中的非常死亡觀〉，頁 50-69。李豐楙：〈《道藏》所收早期道書的瘟疫觀〉，《中國文哲研究集刊》第 3 期（1993 年 3 月），頁 417-454。黎志添：〈天地水三官信仰與早期天之道治病解罪儀式〉。

古今人形雖異而氣同。子欲重知其審，比若四時氣，五行位，雖不同受，內同氣轉相生成。猶若人頭足不相似，內反合成一人也。⁶⁰

命運的記憶隨著元氣移轉至後輩，父母子三合相通，命運也就在其中流轉、相繼⁶¹黎志添先生說：

從東漢以來的《太平經》、鎮墓瓶文、早期天師道經典來看，我們可以相信它們都是反應及宣揚漢代一般民眾已經接受的，由天曹監察人間善惡的宗教倫理信仰，以及相關的疾病復注原則。這個宗教倫理系統把天上、人間及死後世界（鬼界）貫連起來。⁶²

氣周流遍布的物質特性被漢人援引，以解釋萬物生成，而「承負」說亦在氣化論的影響下說明災殃及福氣流轉的原因，足見氣化論係影響「承負」說的核心關鍵之一。本處從「承負」的內涵——災與疫，進而考察漢代以氣解釋疾病流行的習慣，以證明「承負」說與氣化論的關係。而《太平經》教義的目的便在解天地萬物之「承負」。因此，「解決」亦為「承負」說的重要概念之一。這個思想，乃與《太平經》凡事講求均衡、和諧的思想有關。

（三）解「承負」的均衡原則——報

「承負」說為《太平經》的報應思想，說明行為與報償之間的關係。中國自古便有回報的概念，如《禮記·曲禮上》：「來而不往，非禮也。」⁶³，楊聯陞先生稱這種還報的內涵為「行動的交互性」。他說：

中國人相信行動的交互性（愛與憎，賞與罰），在人與人間，以至人與超自然之間，應當有一種確定的因果關係存在。⁶⁴

這種交互性行為的掌握原則便是——保持平衡。李亦園先生說：

中國式人際的交互關係，其基本原則是在建立均衡的關係，維持其均衡是

⁶⁰ 王明編：《太平經合校》，卷 92，〈萬二千國始火始氣訣〉，頁 375。

⁶¹ 此處之「相繼」係承用李豐楙先生語，詳見氏著：〈注連與解除：道教拔度儀中的非常死亡觀〉，頁 61。

⁶² 黎志添：〈天地水三官信仰與早期天之道治病解罪儀式〉，頁 8。

⁶³ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，〔唐〕陸德明音義：《禮記注疏》，景印清嘉慶二十年（1815）將西南昌學府十三經注疏本（臺北：藝文印書館，1989 年），〈曲禮上〉，頁 16-1。

⁶⁴ 楊聯陞：〈報——中國社會關係的一個基礎〉，頁 53。

首要的，至於用什麼方式，則視情況而定。⁶⁵

天人相應本身就是一種還報的方式，楊聯陞先生在其文中以董仲舒的天人比附、天人感應思想為例，說明中國人的報應觀念。他說：

這位漢代的思想家發出一套天人合一的理論，在他的理論系統中，國家社會的系統是可與宇宙結構相應的。他說明自人與人類的還報。……董仲舒的理論是政府制度的行使應該模仿天道的運行。他所謂的「國之四政」相當於自然界的四時：「……聖人副天之所以為政，故以慶副煖而當春，以賞副暑而當夏，以罰副涼而當秋，以刑副寒而當冬。……故曰：「王者配天，謂其道。天有四時，王有四政，四政若四時，通類也，天人所共有也。」這裏所說的「天」，在董仲舒以及其他大部分中國思想家的理論中，是同時指自然界與統御自然界的超自然（神性），其意義有時著重在前者，有時在後者。我們可以說，「天」不論是人格化或非人格化的，中國人相信它都遵循還報的原則。⁶⁶

「承負」以天人感應的方式還報人的作為，其中的原則在於維持天與人之間，施與受的平衡。〈六罪十治訣〉說：

今人幸蒙先師勅戒，得深懷至道而閉絕，不以相教示，使人無所歸命，皆令強死冤結，名為斷天道。……大逆罪過，不可勝記。故財舉其綱紀，示真人是非，重罪當死明耶？死中尚得有餘過，故流後生也。⁶⁷

斷絕天道為天地之大過，上天必降罪，使人付出代價，最嚴重的結果便是死亡。然而，若該人尚有餘過，這份懲罰便會流及後生，這種情況一直到罪謫被抵銷才停止。〈五事解承負訣〉便說到，先人的災害不斷地流及後世，在於罪謫沒有獲得妥善的解決，使得災害無法徹底斷絕。〈解書策書訣〉說：

負者，迺先人負於後生者也；病更相承負也，言災害未當能善絕也。⁶⁸

行為與報應無法維持均衡，便會使「承負」繼續移轉。「承負」的報償過程，可

⁶⁵ 李亦園：〈傳統中國宇宙觀與現代企業行為〉，《宗教與神化論集》（臺北：立緒文化事業有限公司，1998年），頁218。

⁶⁶ 楊聯陞：〈報——中國社會關係的一個基礎〉，頁62-63。

⁶⁷ 王明編：《太平經合校》，卷67，〈六罪十治訣〉，頁244。

⁶⁸ 王明編：《太平經合校》，卷39，〈解師策書訣〉，頁70。

以人招致天怨爲例，概括爲下方序列：

→行爲與懲罰相抵銷
人有過失→天怨→承負以爲罰→天降禍於人 |
→仍有餘過，殃及後生

因此，「解承負」的「解」除了做「解除」義外，亦爲「解決」的意思。人意識到自己受到「承負」所害，而自身的福報又無法功過相抵時，便以強制的方式解決。而《太平經》裡，亦有許多「解承負」的方術，教導信眾趨福避禍，長生不死。

二、復返混沌的修養工夫

《太平經》提供了許多修行方法供人解除「承負」所帶來的災厄，而這些修行工夫的終極目標，乃使人長生不死、羽化登仙。其中，「守一」之法乃《太平經》養神方術之一，爲《太平經》所推重。

(一)「守一」以養神

《太平經》推崇「守一」之法，認爲人能藉由「守一」解除「承負」之責，「守一」之「一」爲何？《太平經》道：

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。⁶⁹

夫一者，乃道之根也，氣之始也，命之所繫屬，眾心之主也。⁷⁰

「一」是道的根基，爲一切的開端、根本，亦爲生命、內心的歸依與主宰。《老子》常以「一」代稱「道」，如：

昔之得一者：天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以爲天下正。天無以清，將恐裂；地無以寧，將恐發；

⁶⁹ 王明編：《太平經合校》，卷 37，〈五事解承負法〉，頁 60。

⁷⁰ 王明編：《太平經合校》，卷 18-34，〈脩一卻邪法〉，頁 13。

神無以靈，將恐歇；谷無以盈，將恐竭；萬物無以生，將恐滅；侯王無以貴高，將恐蹶。⁷¹

按上下文意可知，「一」乃是萬物據之以生的本源，其內涵與「道」並無二致。而《呂氏春秋》亦有以「一」代稱「道」的論述，它說：「一也齊至貴，莫知其原，莫知其端，莫知其始，莫知其終，而萬物以為宗。」⁷²所指涉的便是「道」超越時空的恍惚狀態。「一」雖為超越的存在，却又是萬物的總根源及總依據，內在於身中，為人之所以為人的依據、根本。〈脩一卻邪法〉說：

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。⁷³

天地化生始於本根，其乃混沌之氣的基元。因此，若要致極太平，便須持守本根。反之，若失去此根基，人將無以為立，自然招致災厄。《太平經》在此強調復返本根的修養原則。

此外，「一」不受時空的限制，故能永恆存在。因此，「守一」乃藉由存守內心本有之「一」而與道冥合，〈脩一卻邪法〉：

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。⁷⁴

因此，「守一」之法所強調的，乃是持守人本自具足的「真道」，以精神率領形體，使二者專一無分。〈脩一卻邪法〉又說：

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。……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。⁷⁵

⁷¹〔周〕老聃著，〔魏〕王弼註，《老子註》（臺北：臺北藝文印書館，2001年），第39章，頁82-84。

⁷²〔周〕呂不韋著，陳奇猷校注：《呂氏春秋新校釋》（臺北：華正書局，1985年），季春紀，〈寰道〉，卷3，頁172。

⁷³王明編：《太平經合校》，卷18-34，〈脩一卻邪法〉，頁12。

⁷⁴王明編：《太平經合校》，卷18-34，〈脩一卻邪法〉，頁13。

⁷⁵王明編：《太平經合校》，卷137-153，頁716。

《太平經》認為，肉體會隨著外在環境而消亡，但精神却可長存不滅，若能將形體與精神合而為一，便得眉壽長生。而「守一」的要領，在於清靜自持。它說：

求道之法，靜為基先，心神已明，與道為一。⁷⁶

虛靜之法，一直是老莊所反覆強調的修行工夫。《老子》言：

致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命。⁷⁷

「虛」指的是心智作用的消解，使內心不為外物障閉；「靜」則是內心的安定沈靜，如此便能使生命回歸本然的狀態。在《太平經》中，我們亦見到了相似的論述。它說：

求道之法靜為根⁷⁸，積精不止神之門；五德和合見魂魄，心神已明大道陳；先知安危察四鄰，羣神大來集若雲。若是不息長壽君。哉大道不用勤，形若死灰守魂神，魂神不去乃長存。⁷⁹

虛靜為求「道」的根本法則，如此便能使精神開展出悟道成仙的智慧，進而長生不死。「夫道若風，默居其傍」⁸⁰「真道」無為，總是默默地化育萬物，故人在復返真道的過程中，應去除個人的執念、成見，以求回歸生命本然的樣子，而與道應同。而虛靜的態度，乃是一種模擬道體⁸¹，進而與之相應、合同的方式。「真道」與生具足，却因人的捨本就末而放失。因此，人須力求復返本根。〈三急吉凶法〉說：



⁷⁶ 王明編：《太平經合校》，卷 73-85，闕題，頁 305。

⁷⁷ 〔周〕老聃著，〔魏〕王弼註，《老子註》，第 16 章，頁 29-30。

⁷⁸ 原「求道之法靜為根」後又有「為根」二字，王明注曰：「為根疑涉上文而衍，當刪。」今按王說刪之。王說見氏編：《太平經合校》，卷 73-85，闕題，註 1，頁 305。

⁷⁹ 王明編：《太平經合校》，卷 73-85，闕題，頁 305。

⁸⁰ 王明編：《太平經合校》，卷 52，〈胞胎陰陽規矩正行消惡圖〉，頁 193。

⁸¹ 康韻梅在談論道家的體道原則時說道：「我們可以提挈出一個根本的體道原則，那就是模擬道的無為玄德，卡西勒曾言『道家倫理也以靜止和無為學說為最高原理：因為靜和寂是道本身的基本性質。如果誰分有道，即上天之固定歷程和永恆秩序，他首先必須在自身中形成道之『虛』。道生萬物，卻不占有萬物；道成萬物，卻捨棄萬物。此即道之玄德：生而不有。所以，無為成了中國神秘主義的一個原則：『為無為，事無事』是其最高律條。」參見氏著：《中國死亡觀之探究》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，1994 年），頁 81。

迷於末者當還反中，迷於中者當還反本，迷於文者當還反質，迷於質者當還反根。根者，迺與天地同其元也，故治。⁸²

「真道」為超越的存在，却又內在於身中。因此，求「道」本身便是一種復歸的過程，藉由種種修養工夫，解消與「道」失落的狀態。「守一」的目的，便是要人重返「真道」，與「道」合同。修行「守一」之術有許多靈妙的現象，它說：

守一明之法，未精之時，瞑目冥冥，目中無有光。

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。

守一明法，明有正青。青而清明者，少陽之明也。

守一明法，明正赤若火光，光者度世。

守一明法，明正黃而青者，中和之光，其道良藥。

守一明法，正白如清水，此少陰之明也。

守一明法，明有正黑，清若闕水者，太陰之光。

守一明法，四方皆闇，腹中洞照。此太和之明也，大順之道。⁸³

《太平經》於此處將「守一」之法所產生的精神狀態描寫地十分神妙。在一開始還沒精熟的階段，閉目之時，僅見一團黑，此處的「黑」乃靈魂為嗜欲障閉的愚昧狀態，而無法綻放光彩。隨著「守一」修練時間的拉長，始自生光明，並得內照己身而察見身中之神。之後，復有正青、正赤、正黃、正白及正黑等五色於腹中綻現，並一步步地使自身由少陽，依序往太陽、中和、少陰、太陰至最完滿的「太和」境界達成。《太平經》所傳授的為「天地之格法」，其實質上是自然規律的推闡，書中以陰陽、五行、天干、地支、節氣等，鋪衍成一個具有律則的宇宙，以要求人配合天地格法，順隨無違。由「守一」的修養過程，可以看見人漸漸與天道合而為一。值得注意的是，在「太和」的層次中，《太平經》描述其四方全為一片昏闇，此處的「昏闇」，其實乃宇宙元初時的混沌狀態。《太平經》論「道」，曰其「無上無下，無表無裏」，進一步詮釋「道」的特性時說到：

天地未分，初起之時，乃無有上下日月三光，上下洞冥，洞冥無有分理。

雖無分理，其中內自有上下左右表裏陰陽，具俱相持，而不分別。⁸⁴

⁸² 王明編：《太平經合校》，卷48，〈三急吉凶法〉，頁36。

⁸³ 王明編：《太平經合校》，附錄，頁739。

這種天地陰陽尚未分判的混同階段，是為混沌。「道」獨立於萬物而長存，若能藉由修養回到原初的混沌，便得長生不死。⁸⁵《莊子·應帝王》渾沌（同混沌）的寓言中，儻與忽為報混沌之德而為之鑿竅，「鑿竅」象徵天地萬物的分判，七竅既成，混沌遂死，以此說明混沌未明的失去，導致死亡的產生。⁸⁶因此，若能重返混沌，便得洞照一切，不死登仙。因此，「守一」乃是一種與「道」相通的修養之法，藉由「守一」，而得「道」之境界。陳林先生在〈《太平經》的絕對超越思想及其內在侷限〉一文中說：

「守一」，實際上就是通過存守人身之「一」而返證實體之「一」（天道），最終與此超越的實體之「一」相合而返歸於道體。這樣，《太平經》的「守一術」就不僅是一種養生的方術，更是一種與其「天道觀」血脈貫通的證道超越之路。⁸⁷

「守一」雖為形神合一的養生方術，但其功效不僅止於壽命的延長，亦增加生命的力量，使之有無限的可能。它說：

守一之法，可以知萬端，萬端者，不能知一。夫守一者，可以度世，可以消災，可以事君，可以不死，可以理家，可以事神明，可以不窮困，可以理病，可以長生，可以久視。⁸⁸

「守一」藉由精神的修養、鍛鍊，而與「道」合一。道為超越時空的絕對存在，而不囿於生死，人藉由復道的過程，而得長生不死。在這種情況下，人得以獲致「真道」全知全能的超越性。全知，故能知曉天意而為所當為；全能，小至個人的消災除厄，大致國事的調度治理均能掌握得當。

（二）「守氣」以養形

⁸⁴ 王明編：《太平經合校》，卷 119，〈三者為一家陽火數五訣〉，頁 678。

⁸⁵ 康韻梅先生在論述道家與道冥合的回復工夫時說：「與道冥合的超越過程，事實上是一個回復的過程，因為道是創生萬物的根源，道實因之而內在於外物，但由於人的向外逐求，導致失落，失去原有的超越性，也就是說人必須在進入混沌之中，才能獲得原具的不死性。」此處的說法雖專指道家的修養工夫，但與《太平經》「守一」法復返混沌的思想相通，故引用之。參見氏著：《中國古代死亡觀之探究》，頁 81。

⁸⁶ 康韻梅：《中國古代死亡觀之探究》，頁 78。

⁸⁷ 陳林：〈《太平經》的絕對超越思想及其內在侷限〉，《世界宗教研究》（2006 年第 2 期），2006 年 4 月，頁 62。

⁸⁸ 王明編：《太平經合校》，附錄，頁 743。

除了「守一」的養神工夫外，《太平經》亦有許多論述形體保健的養形之法，表現出《太平經》養生觀中，形神並重的特點。其中，「食氣」之法，係藉由持守元氣於身中的方式，而得長生不老。「食氣」，其實就是呼吸吐納術，王充說：「食氣者，必謂吹响呼吸，吐故納新也。」⁸⁹人藉由呼吸使氣進出其身，而維持生理機能的運作。一般人氣息短促，而修行者氣息深長，《莊子·大宗師》說：

古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深，真人之息以踵，眾人之息以喉。⁹⁰

真人呼吸深及足踵，故能將氣長久地搏持於身中。《太平經》認為，天地能夠長久運行而不殆的原因，在於持守元氣而不斷絕，人若能效法天地，與氣合而為一，便能不死。〈包天裹地守氣不絕訣〉說：

天地之道所以能長且久者，以其守氣而不絕也。故天專以氣為吉凶也，萬物象之，無氣則終死也。子欲不終窮，宜與氣為玄牝，象天為之，安得死也。亦不可卒得，乃成幽室也。入室思道，自不食與氣結也。⁹¹

氣為生命最基本的構成元素，有氣則生，無氣則死。人欲超脫死亡的限制，便應使自身與元氣合而為一，是謂「守氣」。而文中「不食」，指的是不食用五穀雜糧的「辟穀」養生法，其內涵與「食氣」相通。在《太平經》裡，人最初稟受天地之氣而降生，抱持元氣而自得，不須仰賴外在形物便能維持生命。〈守三實法〉說：

天下人本生受命之時，與天地分身，抱元氣於自然，不飲不食，噓吸陰陽氣而活，不知飢渴，久久離神道遠，小小失其指意，後生者不得復知，真道空虛，日流就偽，更生飢渴，不飲不食便死。⁹²

此處，「不飲不食」、「噓吸陰陽氣而活」的形象，與《莊子》裡，「不食五穀」、「吸風飲」的神人姿態相符，均為得道者在生理作息上的具體呈現。因此，古代養生家相信，施行辟穀不食的養生方術，得以健康長生。

⁸⁹ 黃暉校釋：《論衡校釋》，卷7，〈道虛〉，頁336。

⁹⁰ [周]莊子著，[清]郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，1995年），內篇，卷3下，〈大宗師〉，頁228。

⁹¹ 王明編：《太平經合校》，卷98，〈包天裹地守氣不絕訣〉，頁450。

⁹² 王明編：《太平經合校》，卷36，〈守三實法〉，頁43。

《老子》言「專氣致柔」，以求生命之氣的搏聚不耗散，其以嬰兒無知無懼的樣子作為理想的生命形態。在《太平經》裡，亦以嬰兒為性命飽滿純真的代表。它說：

請問胞中之子，不食而取氣。在腹中，自然之氣。已生，呼吸陰陽之氣。守道力學，反自然之氣。反自然之氣，心若嬰兒，即生矣。隨呼吸陰陽之氣，即死矣。⁹³

氣有先天自然之氣與後天的陰陽之氣的分別。胎兒在腹中時，真道具足，僅靠攝取體內的先天元氣便能存活。人誕生之後，真道失落，若只靠呼吸陰陽二氣，不足以維持生命，而需另外補充食物。因此，人應藉由食氣的養生方法，循著倣效胎兒等得道者的形象，以復返真道。而食氣的功效不僅帶來形體的健康，亦為修道成仙的方法。它又說：

食者命有期，不食者與神謀，食氣者神明達，不飲不食，與天地相卒也。

94

食氣使自身與神明通達，進而不死成仙。〈九天消先王災法〉將人分為九等⁹⁵，人可藉由氣的擴充修養，而上臻一級：

夫人，天且使其和調氣，必先食氣；故上士將入道，先不食有形而食氣，是且與元氣合。故當養置茅室中，使其齋戒，不睹邪惡，日練其形，毋奪其欲，能出無間去，上助仙真元氣天治也。是為神士，天之吏也。⁹⁶

「道之生人，本皆精氣也」⁹⁷，人身內部，自有一先天之精氣與道相通、相契。藉由體內精氣的涵養、修練，使人與元氣合而為一。在這裡，食氣之法已超出養形的範限，兼賅精神的修養，足見《太平經》裡，精神與形體修養互相融攝、貫通。人藉由「食氣」的方式，使體內的精氣參與天地之氣的循環⁹⁸，使天、地、

⁹³ 王明編：《太平經合校》，卷 120-136，太平經鈔辛部，頁 699。

⁹⁴ 王明編：《太平經合校》，卷 120-136，太平經鈔辛部，頁 700。

⁹⁵ 〈九天消先王災法〉：「夫人者，迺理萬物之長也。其無形委氣之神人，職在理元氣；大神人職在理天；真人職在理地；仙人職在理四時；大道人職在理五行；聖人職在理[八]陰陽；賢人職在理文書，皆授語；凡民職在理草木五穀；奴婢職在理財貨。」將人分為無形委氣神人、大神人、真人、仙人、大道人、聖人、賢人、凡民及奴婢等九等。

⁹⁶ 王明編：《太平經合校》，卷 42，〈九天消先王災法〉，頁 90。

⁹⁷ 王明編：《太平經合校》，卷 154-170，〈分別形容邪自消清身法〉，頁 723。

⁹⁸ 杜正勝，〈從眉壽到長生——中國古代生命觀念的轉變〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》66 卷 2 期（1995 年 6 月），頁 476。

人達致三合相通的平衡狀態。《太平經》的養生法，乃力求去除外在感官的價值分判，順著天道的規律而進退，使自身藉由上述種種方式模擬道體混沌、洞冥無有分理的狀態，進而與「道」合同。

在《太平經》裡，人與天道相貫通的具體實踐便是成仙，隨著人投入的心力而有九種層級之分。〈分解本末法說〉：

今善師學人也，迺使下愚賤之人成善人，善善而不止，更賢；賢而不止，迺得次聖；聖而不止，迺得深知真道；守道而不止，迺得仙不死；仙而不止，迺得成真；真而不止，迺得成神；神而不止，迺得與天比其德；天比不止，迺得與元氣比其德。⁹⁹

從愚賤之人到最高的「與元氣比其德」，雖然跨越了九個層級，但這九個層級間構成一種流動的關係，人得以藉由自身的努力，上臻一級。然而，求道之途漫長無垠，成為神仙後，不代表就可鬆懈，在這種流動的關係下，倘若神仙失職，亦會被貶入民間贖罪。〈有功天君救進訣〉說：

天君出教日，且待於外，須敕諸神伏地，自以當直危立也。教日敕諸神言，天君欲不惜諸神，且未忍相中傷。教謫於中和地上，在京洛十年，賣藥治病，不得多受病者錢。謫竟，上者著聞曹，一歲有功，乃復故。¹⁰⁰

同樣貶謫的情況，在〈寫書不用徒自苦誠〉亦有，只是從賣藥變成賣菜，更甚者，則會從仙籍除名，而至陰曹地府。〈寫書不用徒自苦誠〉說：

天以占之神為之，使不妄白，上乃得活耳。不者罰謫賣菜都市，不得受取面目，為醜人所輕賤，眾人所鄙，過重謫深，四十年矣。乃得復上為諸神使，中者三十，下者其十。……為後仙士，計慮深淺，咎自在己，無怨神言。出入表裏，慎無誤失，詳諦所受，被天奉使，不可自在，當輒承命，不得留久，輒有責問，不頃時矣。過重使退，地記所受，姓名如牒，不得留止，處有空缺，下人補矣。所以然者，中心盡神仙尚退，何況愚士？¹⁰¹

《太平經》十分重視各盡其職，透過司過神監視人的行為，若神仙有所疏失，將遭受懲罰，但承受賞罰的癥結仍在自己身上。神仙尚且因疏失而謫降，更何況一

⁹⁹ 王明編：《太平經合校》，卷 40，〈分解本末法〉，頁 78。

¹⁰⁰ 王明編：《太平經合校》，卷 114，〈有功天君救進訣〉，頁 611。

¹⁰¹ 王明編：《太平經合校》，卷 112，〈寫書不用徒自苦誠〉，頁 571。

般愚昧的人呢？這種流動的修養觀，以下學上達的修養進程，鼓勵人在求道之途精進不已；亦以威刑恐逼的方式，警惕世人步步為營



第三節 氣化流通於理想社會之理論與實踐

《太平經》的治世思想為全書的論述重點之一，治理國家得當與否，直接地影響太平氣的降臨。在人事建置的實踐上，需效法上天的意旨。其中，最基本的掌握原則便是維持陰陽的調和。

漢代有殘殺女嬰的陋習，在《太平經》而言是極力反對的。它說：

天道法，孤陽無雙，致枯，令天不時雨。女者應地，獨見賤，天下共賤其真母，共賊害殺地氣，令使地氣絕也不生，地大怒不悅，災害益多，使王治不得平。¹

上天好生惡死，故不樂見世人殘殺女嬰。此外，《太平經》陽尊陰卑的思想，使之認為天地間當有二陰共事一陽的運行法則。天人相副，在人事的施行原則上，也應按照二女共事一男的安排，以維持陰陽協調的狀態。〈分別貧富法〉說：

陽者尊，陰者卑，故二陰當共事一陽，故天數一而地數二也，故當二女共事一男也。何必二人共養一人乎？尊者之傍不可空，為一人行，一人當立坐其傍，給侍其不足。故一者，迺象天也。二者，迺象地也。人者，乃是天地之子，故當象其父母。²

由此可見，《太平經》反對殺女嬰並非出於男女平等的訴求，而是秉持其「人命最重」的好生觀，及陰陽調和的自然理則而發。在這種中心思想下，《太平經》亦反對帝王賜臣兵刀以避免隨之而起的尚武好鬥風氣。〈斷金兵法〉說：

人君當急絕兵，兵者，金類也，故當急絕之故也。〈止〉〔起〕今反時時王者賜人臣以刀兵，兵，金類也，迺帝王賜之王者。王之名為金王，金王則厭木而衰火，金王則令甲乙木行無氣，木斷乙氣，則火不明。木王則土不得生，火不明則土氣日興，地氣數動，有祿祥，故當急絕滅云。兵類勿賜金物兵類，以厭絕不祥此也。……春從興金兵，則賊傷甲乙木行，令天青帝不悅，天赤帝大怒，丙丁巳午不順。欲報父母之怨，令使火行，多災

¹ 王明編：《太平經合校》，卷 35，〈分別貧富法〉，頁 34。

² 王明編：《太平經合校》，卷 35，〈分別貧富法〉，頁 33。

怪變，生不祥祲害姦猾。其法反使火治憤憤雲亂。³

漢屬火德，人君的代表即為火行。《太平經》認為，若帝王賜臣兵器，便會使金氣旺盛，而抑制具有輔助生化功能的木氣，致使火氣衰弱。如此一來，象徵陰勢的水行因此暢旺，連帶地使代表女主的土氣壯盛。這樣的情況，是違反《太平經》所建構陽尊陰卑的秩序安排，將替國家帶來違逆之害。《太平經》還反對縱酒，同樣由陰陽、四時、五行的理與亂作為其反對依據。它說：

天下興作善酒以相飲，市道尤極，名為水令火行，為傷於陽化。凡人一飲酒令醉，狂脈便作，買賣失職，更相鬪死，或傷賊；或早到市，反宜乃歸；或為奸人所得，或緣高墜，或為車馬所剋賊。推酒之害萬端，不可勝記。念四海之內，有幾何市，一月之間，消五穀數億萬斗斛，又無故殺傷人，日日有之，或孤獨因以絕嗣，或結怨父母置害，或流災子孫。縣官長吏，不得推理，叩胃呼天，感動皇靈，使陰陽四時五行之氣乖錯，復早上皇太平之君之治，令太和氣逆行。⁴

《太平經》顯然十分注意縱情飲酒所帶來的社會亂象。當時的醫學知識尚不知這些情況乃酒精麻痺人的中樞神經所致，而將一切問題歸諸於陰陽五行的逆行乖錯。從以上的例子可以看出，人事舉措當法天地之則，人君為政若能順應天道，使各層面之間不相干越，便能收太平盛世之效。

一、溝通聲氣以治國

帝王為上天在人間的代表，負責接受上天的旨意，如此一來，帝王只需按照上天的意志而行，便能垂拱而治。它說：

古者聖賢旦夕垂拱，能深思慮，未嘗敢失天心也。故能父事皇天，母事皇地，兄事日，姊事月，正天文，保五行，順四時，觀其進退，以自照正行，以深知天得失也。〈止〉唯天地自守要道，以天保應圖書為大命，故所行者悉得應若神，是迺獨深得天意也。⁵

古代聖哲（君王）觀天察地以知進退。天道雖為治道之本，但政治的良窳亦影響

³ 王明編：《太平經合校》，卷 65，〈斷金兵法〉，頁 225。

⁴ 王明編：《太平經合校》，卷 56-64，闕題，頁 214。

⁵ 王明編：《太平經合校》，卷 43，〈大小諫正法〉，頁 102。

天道的和諧與乖戾，而太平氣的到來，便是在各方皆臻至和諧的狀態所成。因此，《太平經》的治國觀念十分強調溝通聲氣的重要，〈作來善宅法〉說：

今帝王乃居百重之內，去其四境萬萬餘里，大遠者多冤結，善惡不得上通達也；奇方殊文異策斷絕，不得其帝王前也；民臣冤結，不得自訟通也。為此積久，四方蔽塞，賢儒因而伏藏，久懷道德，悒悒而到死亡。帝王不得其奇策異辭，以安天下，大咎在四面八方遠界閉不通。⁶

天人感應的思想下，人的行為得以影響上天並推及天地萬物。帝王與人民的溝通管道受阻，各方諫議無法上通帝王，民氣便因冤怒而鬱結。為了解決這一問題，《太平經》主張臣子與人民需時時上納諫言，帝王雖神聖，仍有所缺失、短處，藉由君臣間相互諫正，以治理國家。〈大小諫正法〉說：

天地之性，下亦革諫其上，上亦革諫其下，各有所長短，因以相補，然后天道凡萬事，各得其所。是故皇天雖神聖，有所短，不若地之所長，故萬物受命於天，反養體於地。三光所短，不若火所長；三光雖神且明，不能照幽寢之內，火反照其中。大聖所短，不若賢者所長。人之所短，不若萬物之所長。故相諫及下，極小微，則不失道，得天心。故天生凡事，使其時有變革，悉皆以諫正人君，以明至德之符，不可不大慎也。夫天地萬物變革，是其語也。⁷

《太平經》以天道為治道的根據。天雖神聖而包容，但不如地之厚載，彼此互補以成就萬物；日、月、星三光神妙光明以映照大地，却不如燈火之洞燭室內；聖人宏觀遠視，賢者細膩謹慎；人雖貴為萬物之尊，亦有不及萬物之處。「天一地」、「三光—燭火」、「聖—賢」與「人一萬物」等本與末間的互動、相補，使本體得以窮盡到細微之處，而這種治道原則，正是黃老統御術中以道全法，以一御萬的施行原則。《太平經》強調君主當專心於體察天心，略去多餘文飾儀節，順應四時陰陽五行，便為太平之治。而臣子及人民該做的，便是負責將天地之間各種正文正辭及異象上呈君王。〈來善集三道文書訣〉說：

今天地愛有德帝王，欲為其具談。人生於天地，乃背天地，斷絕天談，使天有病，乃畜積不除，悒悒不得通，言報其子，是一大逆重罪也。夫民臣，

⁶ 王明編：《太平經合校》，卷 83，〈作來善宅法〉，335。

⁷ 王明編：《太平經合校》，卷 43，〈大小諫正法〉，頁 102。

乃是帝王之使也，手足也，當主為君王達聰明，使上得安而無憂，共稱天心，天喜說則使君延年。今返居下不忠，背反天地，閉絕帝王聰明，使其愁苦，常自責治失正，災變紛紛，危而不安，皆應不孝不忠不信大逆，法不當得與於赦，今何重之有乎？〈起〉天談不得通，天地大怒，賊殺凡物，乃為毀天地，乃為太凶之歲。國斷無聰明，乃為大危之國。此罪不可復名，故為當死過也。⁸

篇名的「三道文書」又言「三道行書」，指的是地方官吏、邑民及來往行人應詔所上意見書。〈三合相通〉言：「書者但通文書，三道行書也。君宜善開導其下，為作明令示敕，教使民各居其處而上書，悉道其所聞善惡。」⁹若各方諫言藉由三道文書順利地傳遞給君王知悉，便可達君、臣、民之間，宣傳流通之效。此外，君臣間的工作分配，一靜一動，顯見黃老虛靜之術亦對《太平經》的治道思想發生影響。戰國黃老思想代表《管子·心術上》曾以心制九竅的自然生理，衍申為人君宰御百官的政治技術。¹⁰它言：

心之在體，君之位也，九竅之有識，官之分也；心處其道，九竅循理；嗜欲充盈，目不色色，耳不聞聲。故曰：「上離其道，不失其事。」¹¹

心統攝九竅，使之正常運行，心若偏失，便會使九竅運作產生錯誤，以此強調心於九竅以總馭紛的領導地位。〈心術上〉其後又說：

毋先物動者，搖者不定，趨者不靜，言動之不可以觀也。位者，謂其所立也，人主者立於陰，陰者靜。故曰動則失位。陰則能制陽矣，靜則能制動矣，故曰靜乃自得。¹²

人君總宰百官，不宜代司任何一官的職事¹³，當居靜位，冷靜地觀察臣下的一舉一動，靜待佳機而行。在這種虛靜之術的影響下，《太平經》自然將臣民比喻為

⁸ 王明編：《太平經合校》，卷 86，〈來善集三道文書訣〉，頁 318。

⁹ 王明編：《太平經合校》，卷 48，〈三合相通訣〉，頁 152。

¹⁰ 陳師麗桂：〈《管子》中的黃老思想〉，《戰國時期的黃老思想》（臺北：聯經書局，1991 年），頁 135。本文重點並非討論黃老思想，故在文中不多加論述。有關戰國、秦漢之黃老思想，可參考陳師麗桂所著：《戰國時期的黃老思想》及《秦漢時期的黃老思想》二書，及其他期刊專論文章。

¹¹ 〔周〕時人撰，〔唐〕尹知章注，〔清〕戴望校正：《管子校正》（臺北：世界書局，1955 年），卷 13，〈心術上〉，頁 219。

¹² 〔周〕時人撰，〔唐〕尹知章注，〔清〕戴望校正：《管子校正》，卷 13，〈心術上〉，頁 220。

¹³ 陳師麗桂：〈《淮南子》裡的黃老思想〉，《戰國時期的黃老思想》，頁 136。

君王的手足，供其役使，而天地冤結的責任，也就落在臣子及人民之上了。〈來善集三道文書訣〉：

夫皇天有災怪變，非必常當處帝王之宅，縣官之庭，長吏之前也。災變異之見，常於曠野民間，庶賤反先知之也。各為其部吏諱，不敢言；吏復各為其君諱，而不敢言，反共斷絕天地談。人人欲譽其長吏，使其名善，而高功疾遷，共作無道，互天地之災異變怪，令閉塞不得通達帝王之前，使帝王無故斷絕，無聰明，不得天地心意，其治危亂難安，得愁苦焉。¹⁴

東漢政治敗壞，人民因畏懼而不敢暢所欲言；官僚集團則官官相護、上下交相賊。《太平經》主張人民應主動地為君王記錄下代表天地談語的災異現象，並及時地傳達給君王。〈使能無爭訟法〉說：

人者，在陰陽之中央，為萬物之師長，所能作最眾多。象神而有形，變化前卻，主當疏記此變異，為其主言。故一言不通，則有冤結；二言不通，輒有杜塞；三言不通，轉有隔絕；四言不通，和時不應，其生物無常；五言不通，行氣道戰；六言不通，六方惡生；七言不通而破敗；八言不通而難處為數家；九言不通，更相賊傷；十言不通，更相變革。故當力通其言也。¹⁵

此處以更具體的方式，不厭其煩地為教眾解說天人間的影響是如此綿密細緻，以突顯天地談語宣傳流通的重要。因此，《太平經》提議在各州郡，四方通達的道路上，安置一座善宅供人民投遞諫言書，以搜納各方奇文異辭、殊方妙策等，以協助君王掌握各方情報。〈作來善宅法〉說：

今使下民臣各得奏上其辭於其君，令帝王得奇策異文殊方，可以長自安全者。又天地得通其談語，百姓下賤得達其善辭，以解天地悒悒，以助其君為聰明。天地與人，為凡物之長也，乃得悉通達，故大樂也。¹⁶

綜上所述，《太平經》治道的所有作為均是為了協助帝王治理而發，溝通聲氣、化解冤結的最終目的並非出於民本思想，而是為了使帝王得與皇天通其談語。帝王為皇天的代表，要讓帝王安樂才能使地氣上通天聽。《太平經》繼承了黃老治

¹⁴ 王明編：《太平經合校》，卷 86，〈來善集三道文書訣〉，頁 320。

¹⁵ 王明編：《太平經合校》，卷 54，〈使能無爭訟法〉，頁 205。

¹⁶ 王明編：《太平經合校》，卷 88，〈作來善宅法〉，頁 336。

術以天道下貫治道的理論，以天道為治道的根源，人君當法天順勢而行。君尊臣卑的倫理次序，呼籲君王應虛靜其為，以應動靜之化。而其溝通聲氣的觀念，不只是對儒家思想的繼承，更是氣化宇宙論的發揚。

二、周窮救急以濟世

《太平經》認為，天地萬物為大家共有之財物，乃天、地、人三統的相互共生所形成的¹⁷，它說：

元氣恍惚自然，共凝成一，名為天也；分而生陰而成地，名為二也；因為上天下地，陰陽相合施生人，名為三也。三統共生，長養凡物名為財。¹⁸

此處的「財」，非限於錢財寶藏，其所指涉的，當是天下萬物。天、地、人三合相統以生萬物，人擁有萬物以為財富後，當反輔天地，使生化的過程得以周流循環、生生不息。《太平經》的天人相副思想，將人的地位安置在「中和氣」上，《太平經》以「中和氣」相通往來的特性，說明財產共有，人們當倣仿相通的「中和氣」，將財富與眾人分享。它說：

天者好生道，故為天經；積德者地經，地者好養，故為地經；積和而好施者為人經，和氣者相通往來，人有財相通，施及往來，故和為人經也。¹⁹

分享財富就是人參與天地化育的方法。《太平經》反覆強調「均衡」、「和諧」的重要。因此，《太平經》的修養目的，非僅止於自我的超脫，而是推己及人，以眾生離苦得樂為目標。在這種前提下，《太平經》認為財富應拿來施濟貧苦。〈六罪十治訣〉說：

物者，中和之有，使可推行，浮而往來，職當主周窮救急也。夫人畜金銀珍物，多財之家，或億萬種以上，畜積腐塗，如賢知以行施予貧家，樂名仁而已。助地養形，助帝王存良謹之民。²⁰

若人能將多餘的財富與貧苦的人分享，一方面自己可以贏得樂善好施的美名，另

¹⁷ 段致成，《《太平經》思想研究》（臺北：私立淡江大學中文研究所碩士論文，高柏園先生指導，2000年6月），頁319。

¹⁸ 王明編：《太平經合校》，卷73-85，闕題，頁305。

¹⁹ 王明編：《太平經合校》，卷73-85，闕題，頁307。

²⁰ 王明編：《太平經合校》，卷67，〈六罪十治訣〉，頁246。

一方面，藉由救窮濟窘的方式讓貧窮的人不再愁苦，協助君王治理國家。相反的，若人礙於私利而不肯與他人分享財富，則會招致天地的冤結，〈六罪十治訣〉說：

財物乃天地中和所有，以共養人也。……不肯力以周窮救急，令使萬家之絕，春無以種，秋無以收，其冤結悉仰呼天，天為之感，地為之動。不助君子周窮救急，為天地之間大不仁人。²¹

人因自己的自私，造成整個天地的衝突，足見整本《太平經》的實踐哲學，均環繞著「通」而開展。



²¹ 王明編：《太平經合校》，卷 67，〈國不可勝數訣〉，頁 247。

第四節 由「通」而「同」於太平

《太平經》的實踐哲學，是在太平氣將至的前提下所提出。人所當做的，就是努力藉由各種修養工夫，與太平氣相通相應，使太平氣早日降臨。《太平經》好以「三」為結構，將萬事萬物歸分其中。而宇宙生化的本源，也是從陰、陽、和三氣的交通作用開始。〈和三氣興帝王法〉說：

陰陽者，要在中和。中和氣得，萬物滋生，人民和調，王治太平。²²

生命的傳衍，端於陰陽二氣的磨盪。然而，最終要使陰、陽的作用臻至平衡，才能推動萬物的繁衍，進而使人民和諧，天下太平。陰、陽產生「中和氣」後，其作用並非就此停止，還要與「中和氣」交互作用，使三氣相通。〈三合相通訣〉說：

氣者，乃言天氣悅喜下生，地氣順喜上養；氣之法行於天下地上，陰陽相得，交而為和，與中和氣三合，共養凡物，三氣相愛相通，無復有害者。

²³

在《太平經》裡，陰、陽二氣交通往來，臻至和諧的狀態稱為「中和」。而陰、陽、中和三氣相通則稱為「太和氣」。〈名為神訣書〉說：

太陰、太陽、中和三氣共為理，更相感動，……三氣以悅喜，共為太和，乃應並出也。²⁴

「太和氣」，就是「太平氣」的意思。〈和三氣興帝王法〉說：「三氣合并為太和也，太和即出太平。」²⁵可見，欲招致「太平氣」的降臨，需使陰、陽、中和三氣相通才能達致。

一、相「通」以成「和」

「中和」在萬物的生養過程中，乃是一種動力，促使陰陽處於協調完滿的互動模式之中，以推動生命的繁衍。然而，「中和」的前提是陰陽兩方的順利交通，

²² 王明編：《太平經合校》，卷 18-34，〈和三氣興帝王法〉，頁 19-20。

²³ 王明編：《太平經合校》，卷 48，〈三合相通訣〉，頁 148。

²⁴ 王明編：《太平經合校》，卷 18-34，〈名為神訣書〉，頁 18。

²⁵ 王明編：《太平經合校》，卷 18-34，〈和三氣興帝王法〉，頁 19。

獨陰不生，獨陽不長，陰陽相通，才能臻至和諧。它說：

天下凡事，皆一陰一陽，乃能相生，乃能相養。一陽不施生，一陰並虛空，無可養也；一陰不受化，一陽無可施生統也。陽氣一統絕滅不通，為天大怨也。一陰不受化，不能生出，為大咎。天怨者，陽不好施，無所生，反好殺傷其生也。地所咎，在陰不好受化，而無所出養長，而咎人，反傷其養長也。²⁶

在這種情況下，「通」在《太平經》裡，除了是「氣」的物質特性外，亦可表示一種推動事物運行的力量，使萬物由「紛繁」趨向「和融為一」。而「和諧、均衡」本就強調各個部分的參與，使性質不同、對立的因素，共同構成一個和諧的世界。《太平經》言：「氣者，主養以通和也。」²⁷「氣」無間隙，無所不通，一氣有所冤結，便會致使太平氣無法到來。〈三合相通訣〉說：

凡擾擾之屬，悉當三合相通，并力同心，迺共治成一事，共成一家，共成一體也，迺天使相須而行，不可無一也。一事有冤結，不得其處，便三毀三凶矣。²⁸

不同物類間必須互相溝通、相互調和才能生生不絕。也正因為彼此相通的緣故，《太平經》才十分強調各層面的和諧均衡，以維持世界的正常運作。

二、「通」與「同」的相即關係

整部太平經所論的，就是教人如何與太平氣相通，而實現太平世界。在「同類相應」的思維下，欲與太平氣相應，必定要使各個層面均臻至太平和順的狀態。《太平經》認為，萬事萬物依照質性，均可細歸為三。〈三合相通訣〉說：

元氣有三名，太陽、太陰、中和。形體有三名，天、地、人。天有三名，日、月、星，北極為中也。地有三名，為山、川、平土。人有三名，父、母、子。治有三名，君、臣、民，欲太平也。此三者常當腹心，不失銖分，使同一憂，合成一家，立致太平，延年不疑矣。〈止〉故男者象天，故心念在女也，是天使人之明效也。臣者為地通譚，地者常欲上行，與天合心。故萬物生出地，

²⁶ 王明編：《太平經合校》，卷 56-64，闕題，頁 220-221。

²⁷ 王明編：《太平經合校》，卷 48，〈三合相通訣〉，頁 148。

²⁸ 王明編：《太平經合校》，卷 48，〈三合相通訣〉，頁 150。

即上向而不止，雲氣靡天而成雨。故忠臣憂常在上，汲汲不忘其君，此地使之明效也。民者主為中和譚，中和者，主調和萬物者也。中和為赤子，子者乃因父母而生，其命屬父，其統在上，託生於母，故寃則想君父也。此三乃夫婦父子之象也。宜當相通辭語，并力共憂，則三氣合并為太和也。²⁹

以上可以發現，上至天上的星體、下至地貌現象，乃至人倫間的關係，均可歸分為三。若能將各三層面結合，憂戚與共，太平世界便得以降臨。同樣的思想，〈三合相通訣〉也說：

凡事皆悉三相通，迺道可成也。³⁰

篇名的「三合相通」，「合」與「通」說明了三者間，互相依存、連結、作用，最終必將「通而為一」的目標。三者相互融通，真道才能修成。真道在《太平經》裡就是和諧完滿的代表，真道修成，也表示人在境界上，同於真道，與道合一。

人修行的目的，是要從「此岸」的現實世界，渡通到「彼岸」的超越世界，進而與「彼岸」同而為一。然而，「通」與「同」的狀態之間，並不是次序先後的問題。若「通」與「同」為「次序先後」的關係，這樣一來，彼此之間乃是一種線狀的影響。然而，氣化論的世界裡，是一種廣袤、澈上澈下的影響範圍。因此，「通」與「同」兩者間，乃是即「通」即「同」，一氣萬應的。劉長林先生說：

形在氣中，氣在形中，萬事萬物借助於氣建立的聯繫，沒有任何界線、任何阻擋，構成一個真正融會貫通的世界。在這個世界中，任合一個局部的細小變化，都會引起世界整體的相關反應，可謂「牽一髮而動全身」，因為氣無間隙，無所不通。³¹

在氣化的融通世界裡，彼此因氣而連結，並交相感應。如此一來，一旦各層面均能有和諧的交通、相應，則當下便是太平世界。

本章以「氣」的「流通」性質為核心，探討《太平經》裡，強調「通」的實踐哲學。《太平經》實踐哲學的層面，可分為自然、自我及社會三方面。本文首先就「太平氣」之說，說明太平世界並不須要離開此世而外尋。相反地，它是建

²⁹ 王明編：《太平經合校》，卷 18-34，〈合三氣興帝王法〉，頁 19-20。

³⁰ 王明編：《太平經合校》，卷 48，〈三合相通訣〉，頁 149。

³¹ 劉長林：〈說「氣」〉收入楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993 年），頁 128。

立在此世中的美好存在，實現太平世界的關鍵就是招致太平氣的降臨。因此，整本《太平經》均環繞著如何使太平氣降臨所開展。

在人的遭遇問題上，「承負」是《太平經》用以解釋行爲與報應不相應的回答，也在一定程度上，達到勸世的目的。所謂「承負」意指人承繼了先人的殃咎福澤，自己亦將自身的災禍功過遺留給後世。「承負」的影響，可從血緣之親的關係，擴至整個天地。因此，《太平經》的目的之一就是爲了解除眾生的「承負」。在「承負」說的立論依據問題上，本章以《太平經》的疾病觀中以「氣」釋病的習慣，推論氣化宇宙論爲「承負」說的重要依據。人應秉持重陽抑陰的行事原則，否則將使陰陽乖錯、逆行，而引起疾病散佈無法斷絕，死去的鬼魂亦將爲生人帶來災害。而「承負」的流轉，則歸因於《太平經》重視「均衡」的報應思想。《太平經》的「和諧」本身就是一種強調各部分「均衡」、「協調」的一種觀念。在這種思想下，天人之間的施與受需保持平衡，行爲與報應若無法維持均衡，便會使「承負」繼續移轉。這個觀念，連帶開展出解除承負的議題。

在自我修養的方式中，「守一」及「守氣」分別爲《太平經》養神及養形的方術。「守一」之術，是藉由虛靜的方式，以復返本自具足的真道，最終與「道」冥合。從《太平經》文中對於「守一」之術所描述的各種修養境界可以看出，「守一」法所追求的，便是復返混沌的道體，這種修行方式乃是藉由模擬「道」體的方式，與道應契。《太平經》以「氣」釋「道」，人得以藉由「氣」的修練，上契真道。而「守氣」的方式，則是藉由「食氣」的方法，使人由「氣」返「道」，而長生不死，足見《太平經》復返的修養工夫。

在社會的舉措上，《太平經》十分強調重陽抑陰的實踐原則，以維持陰陽協調的狀態，漢代的五行休王說，亦對漢代的政治、社會帶來具體影響。其主張，皆因循陰陽、四時、五行的理亂爲依據。此外，《太平經》亦強調朝廷與民間溝通聲氣的重要。由於帝王爲上天於人間的代表，負責接受上天的旨意，其強調君主當專心於體察天心，略去多餘文飾儀節，順應四時、陰陽、五行，變爲太平之治。在職責分配上，受到黃老虛靜之術的影響，《太平經》亦主張人君總宰百官，臣民乃帝王的手足，供其役使。天、地、人間應維持溝通朗暢的互動，人才能即時、正確地接收上天的旨意，得天心。此外，人應秉持周窮救急的原則濟世，使天地人一片和諧，務求各個層面臻至平衡、相「通」的狀態，才能使此世「同」

於太平世界。因此，《太平經》的修養目的，並非僅追求個人的超脫，更以眾生的離苦得樂為積極目標。



第五章 結論

中國思想中論「氣」的時間甚早，《老子》言：「萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和」¹，被許多後代學者認爲已有氣化生物的思想。其後《莊子》以「通天下一氣」解釋宇宙萬物的生成。之後的《管子》、《呂氏春秋》等典籍，進一步地豐富「氣」論意涵，連孟子也因隨流行，盛談養「氣」的工夫。天地萬物由一氣所化生，而「氣」瀰漫天地宇宙的特性，提供天人交通的依據。換言之，天人合一的課題，乃環繞「氣」而開展，人與天相契的模式，在「氣」的修養觀中可以找到解答。「氣」包容天地萬物，兼納種種物質、精神現象，人倫的道德意識亦涵蓋其中²，「氣」著實對中國思想產生了深遠而廣泛的影響，並建構出一個融會貫通的世界，此即是《太平經》形上理論與實踐哲學的論述基礎。



¹〔周〕老聃著，〔魏〕王弼註：《老子註》（臺北：臺北藝文印書館，2001年），章42，頁89。

²張立文：《氣》（北京：中國人民大學出版社，1990年），頁16。

第一節 研究成果回顧

本文的研究對象為《太平經》，涉及的研究範圍跨越春秋戰國至秦漢時代。《太平經》為道教經典，其思想理論及實踐方法受先秦道家影響極深，又吸收儒家、墨家、法家、陰陽家、方術及黃老道之說而成，整部經典可視為漢人對先秦及當代思想的融合之作。本文以《太平經》氣論思想為根基，在第二章時，先概論《老子》、《莊子》、《管子》、《呂氏春秋》、《淮南子》等典籍的氣論思想，由於各思想家所著墨的重點不同，人在宇宙的地位，也有了轉換。老、莊以復返混沌為依歸，莊子言「通天下一氣」，消除物我間的對立，而與「道」合同。《管子》以「精氣」解釋萬物生成，而「精也者，氣之精者也。氣，道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣」的論述中，人具有思考能力，故在物我關係上，人有了向上提昇的可能，構成人與物上對下的宰制關係。《呂氏春秋》及《淮南子》裡，天人同氣同構而相感的思想，將人與天的距離拉近，感應思想也成了天人得以交通、合一的依據。漢代大儒董仲舒所著《春秋繁露》，承繼儒家一脈重人事思想，以天人相副說，將人與天並立，人獨立於萬物之上而與天相偶，故為十端之一。從以上思想著作中，可看見人的地位，已漸漸抬升，而為《太平經》「人命最重」觀念的前導思想。繼承這種思想，本文第二章後半部討論《太平經》中「道」、「氣」的交涉問題，在《太平經》裡，「氣」幾乎等同於「道」，進而發展出「守一」、「守氣」的修養方法。

第三章以《太平經》的「和諧」思想貫串全章，論析《太平經》和諧思想的各層面意涵，天道為和諧的代表，人的形神合一亦是一種和諧的完滿狀態。人與天乃小宇宙及大宇宙的對應關係，「和」為天人合一的保證，人藉由自身之「和」，與宇宙的「大和」相互應契。

第四章則就氣「周流相通」的物理特性論述《太平經》裡「即通即同」的實踐哲學。人藉由「通」往「道」的過程，企圖與「道」合「同」。然而，「通」與「同」之間，並非先後次序的關係，而是一種相即的聯繫，在這種前提下，《太平經》才會如此地重視各層面的和諧均衡，因為一氣不和，則太平不至。

以上乃本文研究的取徑方式，以下將概論本文之研究成果。

《太平經》繼承先秦以來的氣化宇宙論，用以說明宇宙萬物的生化過程。關

於宇宙的本體，《太平經》沿用道家一系的說法，以「道」為萬物的總根源與總依據，其為超越一切的真實存在，卻又內化於其身。「道」既超越又內化於物的特性，提供人向內求索的踐道途徑。「道」藉由「氣」化生萬物，應為萬物的最高本源，但《太平經》裡，亦有許多以「氣」為根源的論術，如〈分解本末法〉說：「元氣迺包裹天地八方，莫不受其氣而生。」³但更多的是「道」、「氣」交織的論述，如「元氣守道，乃行其氣，乃生天地。」⁴、「元氣行道，以生萬物，天地大小，無不由道而生者也。」⁵這種情況，實為黃老思想裡，以「氣」釋「道」的形態。⁶陳師麗桂談及《太平經》中由「氣」返「道」的觀念時說：

道既然是氣的運作，沒有了氣的作用，道便沒著落，萬物也將滅絕。因此，要保住「道」與萬物之長久，必須先守住「氣」。⁷

以「氣」釋「道」，模糊了「道」與「氣」之間形上、形下的界限，人欲復返「道」體，便可從「氣」的培養、修練入手。因此，《太平經》「守氣」的養生之術，便能從養形的層面，升至得道成仙的境界。

《太平經》的「天」，隸屬於現象界時，用以指涉物質中的最大存在。然而，物質天在《太平經》出現的情況較少，更多時候，它是與「道」並稱，作為「道」在現象界的體現。「天」與「道」乃是二而一的。《太平經》描述道體的狀態時，說它「無上無下，無表無裏」⁸；論「天」時，說其「尊無上，卑無下，大無外，小無內」⁹，從「道」與「天」的樣態描述，可見宇宙最高本源的混沌狀態。〈三者為一家陽火數五訣〉進一步說明宇宙本源的「和諧」本質，它說：

天地未分，初起之時，乃無有上下日月三光，上下洞冥，洞冥無有分理。雖無分理，其中內自有上下左右表裏陰陽，具俱相持，而不分別。¹⁰

宇宙元初之時，上下混沌，一切合融為一，但這種「為一」的狀態，實蘊含了上

³ 王明編：《太平經合校》，卷 40，〈分解本末法〉，頁 78。

⁴ 王明編：《太平經合校》，卷 18-34，〈安樂王者法〉，頁 31。

⁵ 王明編：《太平經合校》，卷 18-34，〈守一明法〉，頁 16。

⁶ 陳師麗桂：〈《太平經》看道教對黃老理論的附會與轉化〉收入氏著：《秦漢時期的黃老思想》（臺北：文津出版社，1997 年），頁 220。

⁷ 陳師麗桂：〈《太平經》看道教對黃老理論的附會與轉化〉收入氏著：《秦漢時期的黃老思想》，頁 219。

⁸ 王明：《太平經合校》，卷 68，〈戒六子訣〉，頁 258。

⁹ 王明編：《太平經合校》，卷 98，〈為道敗成戒〉，頁 445。

¹⁰ 王明編：《太平經合校》，卷 119，〈三者為一家陽火數五訣〉，頁 678。

下、左右、表裏、陰陽等相對的屬性，彼此却互相融攝，構成這和諧的宇宙本體。《太平經》以「和諧」概括天道的特性，以突顯其完全性。¹¹天道是和諧完滿的，人在體「道」的過程中，亦當以「和」為最終依歸及最高原則。《太平經》的「和諧」思想，由陰陽宇宙論而來。傳統陰陽宇宙論，強調彼此的對立與消長，而《太平經》則略去陰陽作用的消長過程，只突顯陰陽最後臻於平衡的狀態。《太平經》以陰陽最終臻於平衡的物理現象為始，繼而推闡出和樂圓融、同心並力的太平世界。此外，漢代大一統的政治版圖，不能容許其政治版圖出現分歧的現象，思想上亦要求一元化，以為帝王服務。在這種情況下，使《太平經》衍生出「和融階級」的思想，以君王為尊，並消弭上下階層的對立衝突。但這種「和融階級」的關係，並非階級混同，而是在階級、身份有別的前提下，彼此各得其處，尊卑有序。此外，東漢天災人禍頻仍，生命的安頓，為當世最急切的問題，反映在《太平經》的內容上，處處可見「各得其所」等論述，使自己在面對外在的環境時，能安之若命。「各得其所」便是內心的自滿自足，如〈以樂却災法〉說：「夫樂於道何為者也？樂乃可和合陰陽，凡事默作也，使人得道本也。」¹²在「和合」的過程中，需以「樂」調劑，這說明了真正的「和」是一種內在豐足的狀態，沒有一絲一毫的造作勉強，毋須動心忍性，乃是理所當然、自然平順的狀態。以上乃《太平經》「和諧」思想的意涵。

《太平經》在傳統陰陽二元宇宙論中，加入了「和」，使之成為陰、陽、和的三一思維。因此，在《太平經》裡，「三」不僅用於統計數量，更有和諧完滿的意義。而陽、陰、和所對應出的天、地、人架構，使人的地位又被賦予一層新的意義，人乃陰陽調和下的產物，是和諧產生的關鍵。

《太平經》代天立言，以說明幽隱難曉的天道。其傳遞的真道，正是自然律則本身，故曰：

道畏自然者，天道不因自然，則不可成也。故萬物皆因自然乃成，非自然

¹¹ 福永光司認為道家具有一永恆不滅的本體，乃無限而完全，他在闡釋道家「復命」時云：「老子的復歸思想與後來宋學之復性說有密切的關係。但就一般言之，老子此一思想，其特色所在，實是在認現象個物之根源有個本體之道的永恆不滅；即是說，一切個物就其自身而言，雖是有限不完全，但是其存在之根源，卻是穩踏著無限而完全的『道』，因與『道』有著連續的本末關係，故由自末歸本的復歸，而得脫出其自身之有限性和不完全性。——這便是復歸思想的本質。」轉引自陳鼓應註譯：《老子今註今譯及評介》（臺北：臺灣商務印書館，1970年），頁91。《太平經》的「道」雖與老、莊的「道」不能完全等同，但亦是一種完滿自足的狀態，此處遂引福永光司之說，以說明之。

¹² 王明編：《太平經合校》，卷18-34，〈以樂却災法〉，頁13。

悉難成。¹³

依《太平經》之意，天道的規律，以陰陽及五行兩大系統為內涵。陰陽的消長，用以說明四季等自然現象的變化更迭；紛歧的物象，則以五行來歸分。如此一來，天道使人易於掌握。此外，《太平經》還賦予「天」人格化的色彩，而具有好生惡殺，重陽抑陰的意志。天人相通，人當依順上天的意志以得天心。相反的，人出現偏差行為時，上天便以災異的方式對人提出警示。災異祥瑞對人而言，除了是自然與社會現象外，更是人檢視上天意志的依據。

倘若天人間的溝通出現阻滯，天意無法順利下達，人也就失去行善的保證，而招致天怒、受到懲罰，最嚴重的懲罰則為「承負」。「承負」說為《太平經》特別的報應思想，《太平經》用以解釋行為與報應不相對應的問題。所謂「承負」，乃是承繼先人的災殃德澤，而自身的功過，亦會延續至後代。「承負」的影響範圍，可從一家，推及同個區域的人，甚至整個天地之間。「承負」的具體表現為「災荒」與「疾疫」，災荒過後，往往帶來疾病的流行，故本文從《太平經》的疾病觀推導「承負」的立論依據。漢代鎮墓文中發現「注連」、「復注」等語，這種情況表示該位亡者因其罪謫或塚墓問題而殃及生人，連累生人患病得災。「注」即為「疾病」的意思，漢代典籍如《論衡》、《釋名》等，均有以「氣」釋病的論述。¹⁴《太平經》中，亦有以「氣」釋病的論述的情況，顯見漢代典籍中以氣釋病的習慣。從病氣的傳播流行可以推證，「承負」的立論依據與氣化宇宙論有極大的關係。而《太平經》強調均衡的「承負」報應思想，提示人應以自身的修養，解除「承負」，使天人之間的「施」與「受」達致平衡，行為與報應得以互相抵銷，而不殃及後代。

《太平經》的求道途徑，是一種回歸道體的過程，藉由持守體內本自具足的「真道」，以臻至「太和之明」、「大順之道」的境界。「守一」之法，為一種虛靜的精神修養之術，藉由心智作用的消解，及內心的安定沈靜，使精神回到本初得「道」狀態。換言之，人以模擬道體的方式與道相應，自能洞照一切，不死成仙。

「氣」無間隙，無所不能入，各層面因此環環相扣，天道人道一體相貫，《太平經》的終極目的，便是招致天地人一體相通的太平氣之降臨。在「通貫天人」

¹³ 王明：《太平經合校》，卷 137-153，頁 701。

¹⁴ 詳見本文第四章，頁 100。

的修養進程中，此世淨土的實現，說明現實世界與超越世界是不即不離的，亦予人太平將臨的美好期待。在個人修養上，人藉由努力，使自己的修養位階上晉一級，亦會因墮落而遭受謫降，《太平經》以此說明求道之途不進則退的道裡。

治世方法中，《太平經》認為帝王是天意的接受者，需完整掌握各地狀況，以知悉天地旨意。因此，《太平經》十分強調溝通聲氣的重要。在黃老以一馭萬的政治統御術影響下，臣子與人民理當上呈各方情形以解除怨結，使帝王與皇天溝通朗暢，興國太平。除此之外，萬物由天地所化育而生，《太平經》因此認為天下萬物由人所共有，人應致力行善、周貧濟窘，使人人都能反輔天地，使生化的過程得以周流循環、生生不息。人的修養亦能夠推己及人，使宇宙、人自身及社會均處於均衡和諧的狀態，如此一來，便能招致太平氣的提早降臨。

第二節 本文之研究局限與展望

本文以《太平經》的「氣」論思想為核心，將其形上理論與形下實踐部分，納入「氣」的範疇中討論。在這種取徑方式下，討論《太平經》的形上理論及實踐哲學。

本文以《太平經》的「和諧」思想為主軸，輔以「氣」流通的特質，對《太平經》進行考察。發現「和諧」思想，既深入又廣泛地對各層面發生影響。無論是形上道體的建構，如「道」無上無下、無表無裏的混沌特質，抑或實踐哲學裡的施行原則等，均可窺見「和諧」思想貫串其中。在這種研究取徑下，對於與「氣」較無直接關係的理論，如《太平經》的科儀方術等，顯然著墨較少。若能進一步將《太平經》的方術理論進行深入而廣泛的探討，對於《太平經》全書思想的理解，必更臻完善。

《太平經》的研究，學界少有將其與同時代抑或跨時代的比較研究。中國氣論思想宏博精深，本文的研究成果為筆者在有限的學思背景下之個人發現及心得體悟。筆者以「氣」為核心，將研究視域跨及《太平經》以前的思想典籍，並結合當時環境，對《太平經》思想進行了解。筆者以為，這種跨領域、跨時代的研究，可更全面地了解《太平經》義理的傳承與轉變。此外，本文以《太平經》的「和諧」思想為基源問題，將關注焦點聚縮在此議題上進行論述，企圖在前人的研究成果中，尋找出《太平經》不同的思想面向。道教所欲解決的問題，可概分

爲對天、對人自身與對社會三個層面，並進一步企求三方面的和諧均衡。本文期望未來《太平經》之研究者，能將研究範圍進一步擴大研究範圍及時間，以考察《太平經》對後代道家著作的影響。



參考書目

一、古籍著作

(一) 經部（依典籍創作時代排序）

〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等正義，《尚書正義》，景印清嘉慶二十年(1815)江西南昌府學刊十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1989年。

〔漢〕毛公傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達等正義，景印清嘉慶二十年(1815)江西南昌府學刊十三經注疏本，《毛詩正義》，臺北：藝文印書館，1989年。

〔漢〕董仲舒著，〔清〕蘇輿校注，《春秋繁露義證》，臺北：河洛圖書出版社，1974年。

〔晉〕杜預著，〔唐〕孔穎達正義，《左傳正義》，景印清嘉慶二十年(1815)江西南昌府學刊十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1989年。

〔魏〕何晏等注，〔宋〕邢昺疏，《論語注疏》，景印清嘉慶二十年(1815)江西南昌府學刊十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1989年。

〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏《孟子注疏》，景印清嘉慶二十年(1815)江西南昌府學刊十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1989年。

〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏，《周禮注疏》，景印清嘉慶二十年(1815)江西南昌府學刊十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1989年。

〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，〔唐〕陸德明音義：《禮記注疏》，景印清嘉慶二十年（1815）將西南昌學府十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1989年。

〔唐〕唐玄宗明皇帝注，〔宋〕邢昺疏，《孝經正義》，景印清嘉慶二十年（1815）江西南昌府學刊十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1989年。

〔宋〕朱熹著，《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1999年。

(二) 史部（依典籍創作時代排序）

〔漢〕司馬遷撰，〔劉宋〕裴駟集解，〔唐〕司馬貞索隱〔唐〕張守節正義：《史記》，臺北：鼎文書局，1981年。

〔漢〕司馬遷著，瀧川資言撰，《史記會注考證》，臺北：樂天出版社，1993年。

〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古註，《漢書》，臺北：明倫出版社，1972年。

〔劉宋〕范曄著，〔唐〕李賢等注：《後漢書》，臺北：鼎文書局，1977年。

〔吳〕韋昭注，《國語》，臺北：商務印書館，1983年。

（三）子部（依著、編者時代排序）

〔周〕老聃著，〔魏〕王弼註，《老子註》，臺北：臺北藝文印書館，2001年。

〔周〕荀子著，〔清〕王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》，北京：中華書局，1997年。

〔周〕莊子著，〔清〕郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》，北京：中華書局，1995年。

〔周〕呂不韋編，許維遜集釋，《呂氏春秋集釋》，臺北：世界書局，1988年。

〔周〕呂不韋著，陳奇猷校注，《呂氏春秋新校釋》，上海：上海古籍出版社，2002年。

〔周〕時人撰，〔唐〕尹知章注，〔清〕戴望校正，《管子校正》，臺北：世界書局，1955年。

〔秦〕韓非子著〔清〕王先慎集注，《韓非子集解》，上海：中華書局，2006年。

〔漢〕劉安編撰，劉文典集解，《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，1989年。

〔漢〕揚雄原著，鄭萬耕釋，《太玄校釋》，北京：北京師範大學出版社，1989年。

〔漢〕揚雄撰，〔宋〕司馬光集注，《太玄集注》，臺北：中華書局，1998年。

〔漢〕桓寬著，王利器校注，《鹽鐵論校注》，北京：中華書局，1992年。

〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注，《說文解字注》，臺北：頂淵文化事業有限公司，2003年。

〔漢〕劉熙撰，〔清〕王謨輯，《釋名》，臺北：大化書局，1979年。

〔晉〕葛洪撰，《神仙傳》，臺北：廣文書局，1989年。

〔隋〕楊上善注，蕭延平校正，《黃帝內經太素》，台南：王家出版社，1995年。

〔唐〕王水撰，《黃帝內經素問》，上海：上海商務印書館，出版年份不詳。

〔唐〕釋玄嶷，《甄正論》，此書收入中華大藏經編輯局，《中華大藏經（漢文部分）》（北京：中華書局，1993年），第62冊，1188次。

〔唐〕天台道士王松年撰，《仙苑編珠》，此書收入《《儒苑編珠》、《至言總》合刊》（臺北：自由出版社，1978年）。

黃暉校釋，《論衡校釋》，北京：中華書局，1990年。

張純一，《墨子集解》，臺北：文史哲出版社，1993年。

(四) 集部(依著、編者時代排序)

[宋]洪興祖注,中華書局編輯部編,《楚辭補注》,臺北:中華書局,1966年。

二、 近人著作

(一) 專書(依出版年代排序,年代相同則以著、編者姓名筆畫排序)

1. 《太平經》

王明編,《太平經合校》,北京:中華書局,1960年。

王平,《太平經研究》,臺北:文津出版社,1996年。

楊寄林,《太平經今注今譯》,河北:河北人民出版社,2002年。

2. 宗教

金正耀,《中國的道教》,臺北:臺灣商務印書館,1933年。

陳國符,《道藏源流攷》,臺北:古亭書局,1975年。

王明,《道家和道教思想研究》,北京:中國社會科學出版社,1984年。

卿希泰,《中國道教思想史綱 第一卷 漢魏兩晉南北朝時期》,臺北:木鐸出版社,1986年。

任繼愈主編,《中國佛教史 第一卷 東漢——三國》,臺北:谷風出版社,1987年。

湯一介,《魏晉南北朝時期的道教》,臺北:東大圖書股份有限公司,1988年。

葛兆光,《道教與中國文化》,臺北:臺灣東華書局,1989年。

李養正,《道教概說》,北京:中華書局,1989年。

蕭登福,《列子探微》,臺北:文津出版社,1990年。

龔鵬程,《道教新論》,臺北:臺灣學生書局,1991年。

卿希泰主編,《中國道教史》,成都:四川人民出版社,1992年。

傅勤家著,王雲五、傅緯平主編,《中國道教史》,臺北:臺灣商務印書館,1992

劉精誠,《中國道教史》,臺北:文津出版社,1993年。

任繼愈主編,《中國道教史》,上海:上海人民出版社,1994年。

卿希泰、唐大潮,《道教史》,上海:中國社會科學出版社,1994年。

卿希泰主編,《中國道教》,上海:知識出版社,1994年。

- 湯其領，《漢魏兩晉南北朝道教史研究》，河南：河南大學出版社，1994年。
- 劉鋒，《道教的起源與形成》，臺北：文津出版社，1994年。
- 朱越利，《道教總論》，臺北：洪葉書局，1995年。
- 姜生，《漢魏兩晉南北朝道教倫理論稿》，成都：四川大學出版社，1995年。
- 李亦園，《宗教與神化論集》，臺北：立緒文化事業有限公司，1998年。
- 〔羅馬尼亞〕伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯，胡國楨校閱，《聖與俗：宗教的本質》，臺北：桂冠出版社，2000年。
- 李申著，湯一介、陳鼓應主編，《道教本論（黃老、道家即道教論）》，上海：上海文化出版社，2001年。
- 蕭登福，《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》，臺北：文津出版社，2001年。
- 黎志添，《宗教研究與詮釋學：宗教學建立的思考》，香港：中文大學出版社，2003年。
- 林富士著，《漢代的巫者》，臺北：稻鄉出版社，2004年。
- 邱福海，《道教發展史 第一冊——道教的形成階段（上古至東晉）》，臺北：淑馨出版社，2008年。

3. 哲學史

（1）中國哲學概論

- 勞思光，《新編中國哲學史》，臺北：三民書局股份有限公司，1981年。
- 張岱年，《中國哲學大綱：中國哲學問題史》，北京：中華科學社會出版發行，新華經銷，1982年。
- 鄔昆如，《哲學概論》，臺北：五南出版社，1987年。
- 方立天，《中國古代哲學問題發展史》，北京：中華書局，1990年。
- 朱伯崑，《易學哲學史·卷一》，臺北：藍燈出版社，1991年。
- 馮友蘭，《中國哲學史新編》，臺北：藍燈文化事業公司，1991年。
- 夏乃儒，《中國哲學三百題》，臺北：建弘出版社，1994年。
- 張立文，《中國哲學範疇發展史（天道篇）》，臺北：五南書局，1996年。
- 葛兆光，《中國思想史》，上海：復旦大學出版社，2001年。
- 孟祥才、胡新生，《齊魯思想文化史——從地域文化到主流文化》，濟南：山東大學出版社，2002年。

(2) 漢代至魏晉思想概論

- 祝瑞開，《兩漢思想史》，上海：上海古籍出版社，1986年。
- 徐復觀，《兩漢思想史》，上海：華東師範大學出版社，2001年。
- 曾春海，《兩漢魏晉哲學史》，臺北：五南出版社，2002年。
- 金春峰，《漢代思想史》，北京：中國社會科學出版社，2006年。
- 鄭先興，《漢代思想史專題論稿》，開封：河南大學出版社，2009年。

4. 各家思想專論

- 錢穆，《國史大綱》，臺北：台灣商務印書館，1940年。
- 湯用彤，《往日雜稿》，北京：中華書局，1962年。
- 王夢鷗，《鄒衍遺說考》，臺北：臺灣商務印書館，1966年。
- 張默生，《老子章句新解》，臺北：樂天出版社，1972年。
- 李威熊，《董仲舒與西漢學術》，臺北：文史哲出版社，1978年。
- 余英時，《中國知識階層史論〈古代篇〉》，臺北：聯經出版事業有限公司，1980年。
- 蔣錫昌，《老子校詁》，臺北：東昇出版事業有限公司，1980年。
- 羅彤華，《漢代的流民問題》，臺北：臺灣學生書局，1989年。
- 〔日〕小野澤精一、福光永司、山井涌編著，李廣譯，《氣的思想——中國自然觀和人的觀念的發展》，上海：上海人民出版社，1990年。
- 張立文主編，《氣》，北京：中國人民大學出版社，1990年。
- 蕭登福，《列子探微》臺北：文津出版社，1990年。
- 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1991年。
- 陳師麗桂，《戰國時期的黃老思想》，臺北：聯經出版社，1991年。
- 楊儒賓主編，《氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書公司，1993年。
- 鄭世根，《莊子氣化論》，臺北：臺灣學生書局，1993年。
- 吳怡，《新譯老子解義》，臺北：三民書局，1994年。
- 康韻梅，《中國古代死亡觀之研究》，臺北：國立臺灣大學出版委員會，1994年。
- 張立文主編，《道》，臺北：漢興書局，1994年。
- 陳福濱，《兩漢儒家思想及其內在轉化》，臺北：輔仁大學出版社，1994年。
- 鍾兆鵬，《讖緯論略》，臺北：洪葉文化，1994年。

- 陳師麗桂，《秦漢時期的黃老思想》，臺北：文津出版社，1997年。
- 劉長林、滕守堯，《易學與養生》，遼寧：瀋陽出版社，1997年。
- 王葆玟，《老莊學新探》，上海：上海文化出版社，2002年。
- 陳鼓應，《管子四篇詮釋——稷下道家代表作》，臺北：三民，2003年。
- 林啓屏，《儒家思想中的具體性思維》，臺北：臺灣學生書局，2004年。
- 趙中偉，《道者萬物之宗——兩漢道家形上思維研究》，臺北：洪葉文化，2004年。
- 張立文主編，莫良副主編，《和境——易學與中國文化》，北京：人民出版社，2005年。
- 林啓屏，《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2007年。
- 張默生著，張翰勛補校，《莊子新釋：研習莊子的最佳入門讀物》，北京：新世界出版社，2007年。
- 余英時，《人文與理性的中國》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2008年。
- 余英時著，侯旭東等譯，《東漢生死觀》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2008年。
- 龔鵬程，《漢代思潮》，北京：商務印書館，2008年。
- 陳德興，《氣論釋物的身體哲學——陰陽、五行、精氣理論的身體形構》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2009年。
- 劉笑敢，《老子》，臺北：東大圖書出版公司，2009年。

5. 研究方法論著

- 杜維運、黃俊傑編，《史學方法論文選集》，臺北：華世出版社，1979年。
- 〔瑞士〕索緒爾（Saussure, Ferdinand de, 1857-1931）著，高明凱譯，《普通語言學教程》（*Course in general linguistics*），北京：商務印書館，1980年。
- 韋政通編，《中國思想史方法論文集》，臺北：水牛圖書出版事業有限公司，1987年。

（二）單篇論文（依出版年代排序，年代相同則以著、編者姓名筆畫排序）

1. 太平經

（1）研究回顧

李豐楙，〈當前《太平經》研究的成果及展望〉，收入龔鵬程，《道教新論》（附錄）（臺北：臺灣學生書局，1991年8月），頁325-334。

（2）考據

饒宗頤，〈想爾九戒與三合義——兼論新刊「太平經合校」〉，《清華學報》，第4卷第2期，1964年2月，頁76-83。

湯一介，〈關於《太平經》成書問題〉，《中國文化研究集刊》，1984年第1期，1984年3月，頁168-186。

俞理明，〈《太平經合校》校對補說〉，《古籍整理研究學刊》，第1期，2001年1月，頁88-89。

陳衛星，〈《太平經》作者考〉，《中國文化研究》，2007年春之卷，2007年1月，頁82-86。

（3）綜述

林富士，〈試論《太平經》的疾病問題〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第62本第2分，1984年2月，頁225-263。

陳吉山，〈《太平經》初研〉，收入臺南市道教會等，《道教學探索》，第6號，1992年12月，頁168-186。

李剛，〈也論《太平經》甲部及其與道教上清派之關係〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究》，第4輯（上海：上海古籍出版社，1994年3月），頁284-299。

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6月，頁205-244。

龍晦，〈《太平經注》序〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究》，第7輯（道教研究專號）（上海：上海古籍出版社，1995年6月），頁165-174。此篇文章後收入氏著，《龍晦文集》（四川：巴蜀書社），頁91-97。

段致成，〈《太平經》文獻考辨——對《太平經》成書情形一些看法（上）〉，《孔孟月刊》，第37卷第6期（總438期），1999年2月，頁36-45。

段致成，〈《太平經》文獻考辨——對《太平經》成書情形一些看法（下）〉，《孔孟月刊》，第37卷第7期（總439期），1999年3月，頁23-30。

李昭昊、何應敏，〈《太平經》簡議——東漢的道士對宇宙解釋範式的重建〉，《中國道教》，2005年第3期（總87期），2005年6月，頁25-28。

林富士，〈《太平經》的神仙觀念〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 80 本第 2 分，2009 年 6 月，頁 217-263。

(4) 義理

楊寬，〈論《太平經》——記我國第一部農民革命的理論著作〉，《學術月刊》，第 9 期（1959 年 9 月），頁 26-34。

鍾肇鵬，〈論《太平經》與太平道〉，《文史哲》，1981 年第 2 期（總 143 期）（1981 年 3 月），頁 79-85。

劉序琦，〈略論《太平經》思想的幾個問題〉，《江西師院學報》，1983 年第 3 期（總 31 期）（1983 年 7 月），頁 37-44。

李家彥，〈《太平經》的元氣論〉，《宗教學研究》，1983 年第 4 期（1983 年 10 月），頁 11-16。

李家彥，〈《太平經》的「三合相通」說〉，《四川大學宗教學研究》，1985 年第 1 期（1985 年 3 月），頁 27-31。

李養正，〈論《太平經》的人民性〉，《中國哲學史研究》，1985 年第 2 期（總 19 期），頁 68-74。此篇文章後收入氏著，張繼禹編訂，《道教經史論稿》（北京：華夏出版社，1995 年 10 月），頁 90-99。

陳靜，〈《太平經》中的承負報應思想〉，《宗教學研究》，1986 年第 2 期（1986 年 6 月），頁 35-39。

李家彥，〈《太平經》中以十概全的思想〉，《四川大學宗教學研究》，1987 年第 3 期（1987 年 9 月），頁 6-9。

伍偉民，〈《太平經》與《周易》〉，《華東師範大學學報》（哲學社會科學版），1988 年第 6 期（1988 年 12 月），頁 18-24+35。

劉序琦，〈再論《太平經》思想的幾個問題〉，《江西師範大學學報》（哲學社會科學版），1989 年第 1 期（1989 年 1 月），頁 51-57 轉 31。本篇文章亦刊於《複印報刊資料》（中國哲學史），1989 年第 7 期（1989 年 7 月），頁 76-82。

郭武，〈論《太平經》的神學思想〉，《中國道教》，1991 年第 2 期（1991 年 4 月），頁 25-27。

龔鵬程，〈《太平經》釋義〉，《中國學術年刊》，第 12 期（1991 年 4 月），頁 143-196。

刑義田，〈「太平經」對善惡報應的再肯定——承負說〉，《國文天地》，第 8 卷第 3 期（總 87 期）（1992 年 8 月），頁 12-16。

- 王宗昱，〈「太平經」中的人身中之神〉，《中國文化月刊》，第 159 期（1993 年 1 月），頁 70-85。
- 連鎮標、詹石窗，〈《太平經》易學思想考〉，《福建師範大學學報》（哲學社會科學版），1994 年第 2 期（1994 年 2 月），頁 41-47。
- 許淑惠，〈兩漢思想研究——「太平經」元氣試論〉，《輔大中研所學刊》，第 4 期（1995 年 3 月），頁 39-49。
- 張偉國，〈《太平經》的民眾政治思想〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究》，第 9 輯（上海：上海古籍出版社，1996 年 6 月），頁 41-53。
- 李剛，〈《太平經》論人與自然的關係〉，《道教文化》，第 6 卷第 1 期（1997 年 1 月），頁 13-16。
- 段致成，〈《太平經》中的承負說〉，《宗教哲學》第 3 卷第 4 期，1997 年 10 月。
本篇文章亦刊於《中國文化月刊》，第 212 期（1997 年 11 月），頁 91-102。
- 段致成，〈論《太平經》的長生成仙思想〉，《中國文化月刊》第 216 期（1998 年 3 月），頁 105-118。
- 潘顯一，〈論《太平經》的倫理美學思想〉，《宗教學研究》，1998 年第 3 期（1998 年 9 月）頁 22-26。
- 潘顯一，〈論《太平經》的生命美學思想〉，《宗教哲學》，第 4 卷第 4 期（總 16 期）（1998 年 10 月），頁 143-149。
- 潘顯一，〈《太平經》文意美學思想探要〉，《社會科學研究》，1999 年第 1 期（總 120 期）（1999 年 1 月），頁 105-110。
- 潘顯一，〈論《太平經》的「壽——美」思想〉，《西南民族學院學報》（哲學社科版），1999 年第 1 期，1999 年 1 月，頁 65-68。
- 李養正，〈《太平經》與陰陽五行說、道家及讖緯關係〉，收入陳鼓應編，《道家文化研究》（北京：生活·讀書·新知三聯書局，1999 年 4 月），第 16 輯，頁 89-106
- 張廣保，〈《太平經》——內丹道的成立〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究》，第 16 輯（北京：生活·讀書·新知三聯書局，1999 年 4 月），頁 123-150。
- 段致成，〈《太平經》中的「建除」學說〉，《鵝湖》，第 25 卷第 5 期（總 293 期）（1999 年 11 月），頁 24-36。
- 龍晦，〈論《太平經》中的儒家思想〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究》，第 9 輯（上海：上海古籍出版社，1996 年 6 月），頁 56-65。

- 李養正，〈《太平經》天道觀及其治平思想——論《太平經》隨筆〉，《中國哲學史》，2000年第1期（總29期）（2000年2月），頁77-81+100。
- 楊玉輝，〈《太平經》對人的認識〉，《社會科學研究》，2000年第2期（2000年3月），頁72-75。
- 袁光儀，〈《太平經》承負報應思想探析〉，收入《「第一屆青年學者論文發表會」論文》（臺北：文化三清宮，2000年4月），頁1-26。
- 鄭志明，〈《太平經》的養生觀〉，《鵝湖》，第25卷第11期（總299號）（2000年5月），頁1-13。
- 鄭志明，〈《太平經》的貴生觀〉，《鵝湖》，第25卷第12期（總300號）（2000年6月），頁1-11。
- 黎志添，〈從《太平經》的「中和」思想看人與自然的關係：天地疾病與人的責任〉，收入鄭志明，《道教文化的精華——第二屆海峽兩岸道教學術研討會論文集（一）》（嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2000年7月），頁49-75。
- 趙中偉，〈尊神重精，守氣合神——《太平經》「氣」範疇的詮釋〉，國立政治大學中文系，《「第三屆漢代文學與思想學術研討會」論文集》（臺北：國立政治大學中文系，2000年12月），頁135-160。
- 潘顯一，〈南桔北枳，道能為一：從《太平經》《抱朴子》看早期道教美學思想的變遷〉，《社會科學研究》，2001年第5期（總136期）（2001年9月），頁70-75。
- 岳齊瓊，〈《太平經》之「道」及其女性意蘊〉，《社會科學研究》，2001年第3（2001年5月），頁74-76。
- 秦彥士，〈從《淮南子》到《太平經》中的墨學——異端浮沈與漢代學術政治變遷〉，《南都學壇》，第21卷第5期（2001年9月），頁1-6。
- 梁宗華，〈《太平經》的道家理論型態及其神學化〉，《東岳論叢》，第22卷第4期（2001年7月），頁99-100。
- 袁光儀，〈論《太平經》之「棄殺女嬰」〉，《孔孟月刊》，第41卷第3期（總483期）（2002年3月），頁34-44。本篇文章亦刊於《「第二屆青年學者論文發表會」論文》（臺北：文化三清宮，2001年5月），頁1-13。
- 陳林，〈正文辭以興太平——《太平經》文治太平司淺議〉，《宗教學研究》，2002年第2期（2002年4月），頁16-21。
- 呂錫琛，〈論《太平經》的倫理思想〉，《哲學與文化》，第29卷第6期（總337

- 期)(2002年6月),頁562-570+582。
- 陳焜,〈試論《太平經》中之承負說〉,《宗教學研究》,2002年第4期(總57期)(2002年10月),頁19-23。
- 袁光儀,〈《太平經》承負報應思想探析〉,《成大宗教與文化學報》,第2期(2002年12月),頁169-209。
- 楊琇惠,〈《太平經》神仙思維探微〉,《成大宗教與文化學報》,第2期(2002年12月),頁211-240。
- 楊寄林,〈《太平經》「書有三等」析義〉,《中國道教》,2003年第2期(總74期)(2003年4月),頁30-33。
- 曾維加,〈從《太平經》與《老子想爾注》看早期道教神仙思想的形成〉,《求索》,2003年第5期(2003年5月),頁243-245。
- 楊寄林,〈《太平經合校》釋讀〉,《語文研究》,2003年第3期(2003年9月),頁27-28。
- 戴傳江,〈試論《太平經》「三一爲宗」思維模式及其意義〉,《中國道教》2003年第5期(總77期)(2003年10月),頁16-18。
- 葛佳才,〈《太平經》中表順承關係的「反」〉,《語文研究》,2005年第1期(2005年3月),頁32-36。
- 王雪,〈析《太平經》的天道觀念〉,《西安電子科技大學學報》(社會科學版),第15卷第2期(2005年6月),頁14-18。
- 薛明生,〈試論《太平經》及《老子想爾注》有關持戒在得道過程中之作用的思想淵源〉,《東方論壇》,2005年第5期(2005年10月),頁41-46。
- 曾維加,〈《太平經》中的家族倫理觀及其在道教組織中的表現〉,第26卷第11期(2005年11月),頁227-228。
- 魏榮,〈淺析《太平經》中的「治國」思想〉,《宗教學研究》,2005年第4期(2005年12月),頁139-140。
- 李金山,〈論墨家思想對《太平經》的影響〉,《唐都學刊》,第22卷第1期(2006年1月),頁136-140。
- 陳林,〈《太平經》的絕對超越思想及其內在侷限〉,《世界宗教研究》,2006年第2期(總106期)(2006年4月),頁55-64。
- 毛麗婭,〈《太平經》的和諧觀〉,《中國道教》,2006年第4期(總94期)(2006年8月),頁19-22。

- 杜洪義，〈《太平經》「種民」解〉，《中國道教》，2006年第4期（2006年8月），頁23-24。
- 陳福濱，〈《太平經》氣化論思想研究之探究〉，《哲學與文化》，第33卷第8期（總387期）（2006年8月），頁49-65。
- 朱越利，〈《太平經》的興國廣嗣與合陰陽法〉，《西南民族大學學報》（人文社科版），2006年第9期（2006年9月），頁54-62。
- 張鴻，〈論《太平經》的民本思想〉，《中國社會歷史評論》，第7卷（2006年），頁113-120。
- 毛麗婭，〈《太平經》的「和諧——美」思想〉，《長沙理工大學學報》（社會科學版），2007年第1期（2007年2月），頁99-102。
- 杜洪義，〈《太平經》道論解析〉，《宗教學研究》，2007年第2期（總75期）（2007年4月），頁47-51。
- 熊紅艷，〈《太平經》「承負」思想中的道德蘊涵〉，《和田師範專科學校學報》（漢文綜合版），2007年第27卷第2期（總46期）（2007年4月），頁218-219。
- 何立芳，〈《太平經》和諧思想淺議〉，《宗教學研究》，2007年第4期（2007年10月），頁199-202。
- 姚娟，〈人與自然的和諧觀——《太平經》簡議〉，《法制與社會》，2008年第2期（2008年1月），頁263+265。
- 杜宗才，〈《太平經》社會生態思想初探〉，《西南農業大學學報》（社會科學版），第6卷第3期（2008年6月），頁92-95。
- 馮兵，〈《太平經》的民本思想〉，《武漢理工大學學報》（社會科學版），第21卷第3期（2008年6月），頁380-384。
- 于欣，〈《太平經》「德」範疇之義蘊探析〉，《前沿》，2008年第7期（2008年7月），頁180-181。
- 姜守誠，〈試論《太平經》的解除術〉，《魯東大學學報》（哲學社會科學版），第25卷第4期，2008年第7期（2008年7月），頁5-14。
- 張超然，〈經驗與教法：《太平經》「內學」之研究〉，《輔仁宗教研究》，第17期（2008年8月），頁167-204。
- 杜洪義，〈《太平經》「周窮救急」的社會救濟思想〉，《中國道教》，2008年第5期（2008年10月），頁15-17。
- 姜守誠，〈試論《太平經》的房中術〉，《成大宗教與文化學報》，第11期（2008

年 12 月)，頁 189-213。

王子今，〈《太平經》中的「和合」意識探討〉，《中共中央黨校學報》，第 13 卷第 2 期（2009 年 4 月），頁 23-28。

毛麗婭，〈《太平經》蘊含的和平思想〉，《宗教學研究》，2009 年第 3 期（2009 年 7 月），頁 37-42。

張鴻，〈試論《太平經》教育思想的人性論依據〉，《天津師範大學學報》（基礎教育版），第 10 卷第 4 期（2009 年 10 月），頁 5-8。

卿希泰，〈試論《太平經》關於天地人「三合相通」與「中和」的思想及其現實意義〉，《中國道教》，2009 年第 5 期（2009 年 10 月），頁 29-32。

2. 宗教

杜正勝，〈形體、精氣與魂魄——中國傳統對「人」認識的形成〉，《新史學》，2 卷 3 期（1991 年 9 月），頁 1-65。

李豐楙，〈《道藏》所收早期道書的瘟疫觀〉，《中國文哲研究集刊》，第 3 期（1993 年 3 月），頁 417-454。

李養正，〈道教義理與《管子》之關係〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究》，第 4 輯（上海：上海古籍出版社，1994 年 3 月），頁 277-283。

李申，〈從道家到道教〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究》，第 7 輯（上海：上海古籍出版社，1995 年 6 月），頁 59-69。

李養正，〈道教「守一」法非濫觴佛經義〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究》，第 7 輯（上海：上海古籍出版社，1995 年 6 月），頁 132-136。

杜正勝，〈從眉壽到長生——中國古代生命觀念的轉變〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，66 卷 2 期（1995 年 6 月），頁 383-487。

劉昭瑞，〈承負說緣起論〉，《世界宗教研究》，1995 年第 4 期（1995 年 12 月），頁 100-107。

鍾兆鵬，〈論精氣神〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究》，第 9 輯，（上海：上海古籍出版社，1996 年 6 月），頁 201-224。

黎志添，〈天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式〉，《臺灣宗教研究》，2 卷 1 期（1997 年），頁 1-30。

饒宗頤，〈敦煌出土鎮墓文所見解除慣語考釋〉，《敦煌吐魯番研究》，第 3 卷（1997 年），頁 13-18。

郭靜云，〈先秦兩漢道家思想中自然「神明」觀之演變〉，高雄師範大學經學所，
《「2006 道文化國際學術研討會」論文集》（高雄：高雄師範大學經學所，
2006 年 8 月），頁 153-168。

蕭登福：〈試論道教內神名諱起源，兼論東晉上清經派存思修煉法門〉，《宗教學
研究》2004 年第 3 期（2004 年 9 月），1-10+82。

3. 中國哲學概論

余英時，〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，收入氏著，《中國思想傳統的現
代詮釋》（臺北：聯經書局，1987 年 3 月初版），頁 1-52。

黃培鈺，〈以天地人三才之道論人類使命〉，收入中華民國老莊學會編印，《「第一
次世界道學會議 第四屆國際易學大會」會前論文集（1）》（臺北：中道雜誌
社，1987 年 11 月），頁 149-163。

張立文，〈中國傳統中國哲學及其演變〉，《中國文化月刊》，第 144 期（1991 年
10 月），頁 14-41。

張亨，〈「天人合一」觀的原始及其轉化〉，收入沈清松編，《中國人的價值觀——
人文學觀點》，臺北：桂冠圖書公司，1993 年。

劉長林，〈說「氣」〉，收入楊儒賓主編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺
北：巨流圖書公司，1993 年，頁 101-140

周來祥，〈和·中和·和——再論中國傳統文化的和諧精神及其審美特徵〉，《文
史哲》，2006 年第 2 期（2006 年 11 月），頁 87-93。

楊聯陞著，段國昌譯，〈報——中國社會關係的一個基礎〉，收入氏著，《中國文
化中「報」、「保」、「包」之意義》，貴州：貴州人民出版社，2009 年。

4. 各家思想專論

陳師麗桂，〈《呂氏春秋》裏的黃老思想〉，《中國學術年刊》，第 13 期（1992 年 4
月），頁 75-112。

丁原明，〈從原始道家到黃老之學的邏輯發展〉，《山東大學學報》（哲學社會科學
版），1996 年第 3 期（1996 年 6 月），頁 37-43。

陳師麗桂，〈從天道觀看董仲舒融合陰陽與儒學的天人合一思想〉，《中國學術年
刊》，第 18 期（1997 年 3 月），頁 17-30，轉 431-432。

李增，〈帛書《黃帝四經》道生法思想之研究〉，《哲學與文化》，第 26 卷第 5 期

(1999年5月),頁410-429。

陳兆珍,〈《淮南子》中的天地人之道〉,《中國文化大學中文學報》,第5期(2000年3月),頁109-128。

周雅清,〈董仲舒對陰陽概念的運用〉,《孔孟學報》,第80期(2002年9月),頁123-147。

陳師麗桂,〈道家養生觀在漢代的演變與轉化〉,《國文學報》,第39期(2006年6月),頁35-80。

黃偉倫,〈養氣存精,正形全心——《管子》氣論進路的養生觀〉,國立高雄師範大學國文系,《「第二屆道家、道教養生學術研討會」論文集》,(高雄:國立高雄師範大學國文系,2009年10月),頁181-208。

(三) 學位論文(依姓名筆畫排序)

吳聯益,《先秦諸子中的「氣」概念及其展開》,臺北:臺灣師範大學國文學系研究所碩士論文,傅武光先生指導,2005年6月。

阮正霖,《東漢太平道對《太平經》的附會與轉化》,新竹:玄奘大學宗教學系碩士在職專班,黃運喜先生指導,2008年6月。

段致成,《《太平經》思想研究》,臺北:私立淡江大學中文研究所碩士論文,高柏園先生指導,2000年6月。

張建群,《《太平經》的成書與「太平」思想研究》,臺北:國立臺灣師範大學國文研究所博士論文,陳師麗桂先生指導,2005年7月。

郭敏惠,《《太平經》形神思想研究》,臺北:私立中國文化大學哲學研究所碩士論文,黎惟東先生指導,2003年6月。

曾清炎,《《太平經》的倫理思想》,新竹:私立玄奘人文社會學院宗教研究所碩士論文,鄭燦山先生指導,2003年6月。

羅正孝,《《太平經》生命觀之研究》,嘉義:南華大學宗教學研究所,蕭登福先生指導,2004年6月。

何儒育,《《春秋繁露》君王觀研究》,臺北:國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文,陳麗桂先生指導,2008年10月。