

中國早期道士的「醫者」形象： 以《神仙傳》為主的初步探討

林富士

中央研究院歷史語言研究所研究員

中文提要

從《神仙傳》中的一些醫療故事可以知道，早期道教曾經有意或無意的賦與「道士」「醫療者」的形象，強調他們擁有醫療疾病的藥物、工具、知識、技術和神異能力，宣揚他們成功的醫療故事以及受人崇敬、奉事的情形。同時，早期道教還進一步將醫療活動和其仙道理論、神仙信仰結合成為一體，強調生命短暫，不應困於俗世的功名利祿以致為老病所苦，應該積極修道，學習各種道法（包括醫療之法），以療治自己的疾病，做為成就仙道的初階。或是療治他人的疾病，行善以積累功德，滿足成仙的要件。

這種自我宣揚的作法，除了基於其本身的信仰之外，還有現實上的考量，因為，從東漢中晚期起，一直到南北朝時期，中國社會不斷受到瘟疫的衝擊，民眾在身心上都需要醫療、慰解。在這種情況之下，許多道士紛紛展開「醫療佈教」的工作，並且獲得很好的成效。因此，《神仙傳》中的醫療故事，有一部分應該是反映當時真實的情形。而以「實事」所做的宣揚也更具說服力，一方面可以鼓勵道士習醫、行醫以自救救人，另一方面可以強化既有信徒對於道教的信仰，甚至可以誘使其他宗教的信徒「改信」道教。

關鍵詞：道教、道士、醫療、醫者、神仙傳

引 言

在東漢至魏晉南北朝時期，道教還是一個「新興」的宗教。在宗教市場上，道教一方面要搶奪舊有的「巫俗」的信徒，另一方面必須和新近傳入中國的佛教一分高下，才能在國家「祀典」和民間宗教中佔有一席之地。因此，早期道士所採取的競爭策略和傳教方法，格外引人注目，也值得我們深入探究。

大致而言，早期道士在面對巫覡和僧尼的競爭時，一方面大力吸收對手的長處，接受他們的一些儀式和信仰，並提供類似的宗教服務，以滿足信徒的需求。另一方面則採取攻擊，貶抑對手的信仰，批評其儀式，同時極力宣揚自己的優越性和正當性，以促使對方的信徒「改信」道教。

關於道教吸收巫覡和佛教的儀式與信仰，或是攻擊、批判巫俗和佛教的問題，有不少學者都曾有過討論。唯道士如何自我宣揚，較少獲得注意。因此，本文擬以《神仙傳》為例，說明早期的道教徒如何塑造道士的美好形象，以吸引信徒，傳佈信仰。

根據葛洪（約 284-364 AD）的「序」文來看，《神仙傳》主要是抄集「仙經、服食方、百家之書、先師所說、耆儒所論」而成，¹ 因此，其中不僅有葛洪個人的好惡和觀念，也有其他人（包括道教徒和非道教徒）對於「神仙」的信仰和認知。至於其編撰的目的則是為了證明明確有人因修道而「得仙」，以強化其弟子對於「修道成仙」的信仰。² 不過，故事的內容往往還涉及道士的背景、入道經過、修道方法、成仙理論、「神異」能力、救世濟人的行為等。³

值得我們注意的是，《神仙傳》全書總共才九十二則故事，⁴ 卻多達二十九則曾提及道士或仙人（「得道」之道士）替人醫療疾病，可見，葛洪或其他道教徒似乎有意或無意的要賦予道士「醫療者」的形象。當然，這也有可能是一種「實況」記錄，換句話說，早期道士在當時社會中可能真的曾扮演醫療者的角色。以下便依原書的次序，依序略述其內容，藉以討論相關的課題。

一、王遠與陳尉：救人治疾

據說，東漢桓帝時（147-167 AD），神仙王遠（王方平）和麻姑曾經降於蔡經家裡。王遠臨去時，傳授蔡經的鄰人陳尉一符，使他能「檄鬼召魔，救人治疾」。⁵ 授符之時，王遠曾指示陳尉說：

可以禳災治病。病者命未終，及無罪者，君以符到其家，便愈矣。若邪鬼血食作祟禍者，便帶此符，以勅社吏，遣其鬼。君心中亦當知其輕重，臨時以意治之。⁶

據說，陳尉「以此符治病有效，事之者數百家」。⁷

這位陳尉，其實是姓陳，「失其名」，但因「嘗罷縣尉」，因此故事中被稱之為陳尉。⁸ 無論如何，在故事中，王遠成為一名傳授醫療法術的仙人，而陳尉則利用其「符」法替人治病，並吸引眾多信徒。

1 葛洪，《神仙傳》（《中國神仙傳記文獻初編》第一冊）（台北：捷幼出版社，1992），〈神仙傳序〉，頁55。

2 同上。

3 有關《神仙傳》之性質、版本等問題的討論，參見李劍國，《唐前志怪小說史》（天津：南開大學，1984），頁316-321；福井康順，《福井康順著作集·第二卷：道教思想研究》（京都：法藏館，1987-1990），頁181-260；宮澤正順，〈《列仙傳》と《神仙傳》について〉，收入牧尾良海博士喜壽記念論集刊行會編，《牧尾良海博士喜壽記念：儒佛道三教思想論考》（東京：山喜房佛書林，1991），頁213-242；蒲慕州，〈神仙與高僧——魏晉南北朝宗教心態試探〉，《漢學研究》，8:2（1990），頁149-176（頁152-154）。

4 本文所採用的版本其實有九十四則故事，但是，其中〈王遠〉和〈麻姑〉相似，〈伯山甫〉和〈西河少女〉雷同，因此，實際上只有九十二則。

5 《神仙傳》，卷7，〈麻姑〉，頁110-111。

6 同上，卷2，〈王遠〉，頁70。

7 同上。

8 同上。

二、伯山甫：不老神藥

伯山甫者，雍州人也。入華山中，精思服食，時時歸鄉里省親。如此二百年，不老。……其外甥女，年老多病，乃以藥與之，女時年已七十，轉還少色如桃花。漢武遣使者行河東，忽見城西有一女子，笞一老翁，俛首跪受杖。使者怪問之。女曰：「此翁乃妾子也。昔吾舅氏伯山甫，以神藥教妾，妾教子服之，不肯。今遂衰老，行不及妾，故杖之。」使者問女子年幾。答曰：「妾已一百三十歲，兒八十。」後入華山去。⁹

在這則故事中，伯山甫是以「精思服食」之法修道而「不老」者，他的「神藥」不僅能治療其外甥女的病，還使她「還老返童」。至於故事的時代背景則是在漢武帝之時（於 140-87 BC 在位）。

三、太真夫人：起死回生

馬鳴生者，臨淄人也。本姓和，字君賢。少為縣吏，捕賊，為賊所傷。當時暫死，忽遇神人，以藥救之，便活。鳴生無以報之，遂棄職，隨神。初但欲治金瘡方耳，後知有長生之道，乃久隨之，為負笈。……後乃白日昇天而去。¹⁰

這是一則因意外受傷而遇仙賜藥，癒後修道、得道成仙的故事。

根據另一則資料的記載，馬鳴生（亦作馬明生）被盜賊所傷之後，所遇到的仙人是西王母的小女太真夫人（名婉，字羅敷）。當時，馬鳴生的傷勢，根據太真夫人的診斷是「重刃關於肺腑，五藏泄漏，血凝絳府，氣激傷外」，是「將死之厄」，「不可復生」。不過，在馬鳴生哀求之下，太真夫人還是「出藥一丸，大如小豆，即令服之」，而馬鳴生也「登時而愈」，從此追隨太真夫人和其他仙人修道，終致成仙。¹¹

四、韓眾與劉根：道法即醫術

劉根者，字君安，京兆長安人也。少明五經，以漢孝成皇帝綏和二年（7 BC）舉孝廉，除郎中。後棄世學道。入嵩高山石室。……至王莽時（9-23 AD）。頻使使者請根。根不肯往。後潁川太守高府君到官，郡民大疫，死者過半，太守家大小悉得病。高府君復遣〔王〕珍往求根，請消除疫氣之術。……根教言：「於太歲宮氣上，掘地深三尺，以沙著其中，及酒沃之。」君依言，病者悉愈，疫氣尋絕，每用有效。¹²

由此可見，劉根是西漢末年，由儒入道的修道之士。這段文字顯示，他懂得以「厭勝」之術「消除」疫氣，療治病人。

值得注意的是，故事中還說，前去向他求教的府掾王珍，曾問他「學仙時本末」，而劉根在答覆時曾提到他拜「神人」韓眾為師的過程，並轉述了韓眾初見他時的一段說話：

汝有仙骨，故得見吾耳。汝今髓不滿，血不煖，氣少腦減，筋息肉沮，故服藥行氣，不得其力。必欲長生，且先治病。十二年，乃可服仙藥耳。……凡修仙道，要在服藥，藥有上下，仙有數品。……藥之上者。有九轉還丹，太乙金液，服之皆立登天，不積日月矣。其次，有

9 同上，卷2，〈伯山甫〉，頁71。

10同上，〈馬鳴生〉，頁71。

11見李昉（925-996 AD）等編，《太平廣記》（北京：人民文學出版社，1959），卷57，〈女仙·太真夫人〉，頁350-354引《神仙傳》。

按：和今本《神仙傳》相較，這則材料所敘述的事情情節顯然豐富許多，《太平廣記》的編者在抄錄時似乎增添了其他文獻的記載，可惜不曾詳細交待其材料來源。

12《神仙傳》，卷3，〈劉根〉，頁75-76。

雲母、雄黃之屬，雖不即乘雲駕龍，亦可役使鬼神，變化長生。次乃草木諸藥，能治百病，補虛駐顏，斷穀益氣。¹³

整段話主要是向列根闡明仙道的品階、修仙的方法，以及藥物的等級。此外，他還強調，修仙之前，一定要先「治病」，否則服藥、行氣都無效。而在闡述各種仙道理論之後，韓眾便傳授劉根《神方》五篇，劉根於是遵從其教導，治好疾病，並得以成仙。

透過這則故事，我們可以知道，道士學習醫術、服用藥物，雖然是為了治病，但終極目的還是為了成仙，而仙術或道法其實也就是醫術。在故事中，韓眾事實上是以「傳法」或「傳道」的方式治好劉根的宿疾，而劉根得道之後，也成為一名醫療者。

五、三神人：松柏治癩

趙瞿者，字子榮，上黨人也。得癩病，重，垂死。或告其家云：「當及生棄之，若死於家，則世世子孫相蛀耳。」家人為作一年糧，送置山中。恐虎狼害之，從外以木砮之。瞿悲傷自恨，晝夜啼泣。如此百餘日。夜中，忽見石室前有三入，問瞿何人。瞿……乃自陳乞，叩頭求哀。其人行諸砮中，有如雲氣，了無所礙。問瞿：「必欲愈病，當服藥，能否？」……神人乃以松子、松柏脂各五升賜之。告瞿曰：「此不但愈病，當長生耳。服半可愈，愈即勿廢。」瞿服之未盡，病愈，身體強健，乃歸家。¹⁴

故事中的趙瞿所患的「癩病」，多數學者認為是現代醫學所說的麻瘋病 (leprosy)，或是惡性皮膚病的總稱，在古代文獻中又叫做「癩」或「惡疾」。¹⁵這種病，被認為是因為病人本身的「惡」行導致鬼神譴崇所引起，具有「傳染」性，而且會使人變得形狀醜惡，而令人畏惡。因此，在傳統社會中，罹患這種疾病的人，往往會被社會所遺棄、隔離，從先秦時起，便有特殊的收留所遷置這種人。六朝、隋唐時期，這種病似乎也相當流行，佛教甚至設置專門的收容所照顧那些被遺棄的癩 (癩) 病患者。¹⁶

趙瞿似乎就是在這樣的信仰之下被送到山中丟棄，任其自生自滅，而在絕望之時，巧遇「神人」教他服用松子和松柏脂。後來，他不僅病癒，久服之後，還長壽、不老，三百多歲才「入山，不知所之」。¹⁷

13同上，頁77。

14《神仙傳》，卷3，〈趙瞿〉，頁79-80。類似的內容也可見於葛洪，《抱朴子內篇》〔王明，《抱朴子內篇校注》，增訂本〕（北京：中華書局，1985），卷11，〈仙藥〉，頁206-207。

15參見陳勝崑，〈麻瘋病在中國〉，收入氏著，《中國疾病史》（台北：自然科學文化事業公司，1981），頁129-141；范行準，《中國病史新義》（北京：中醫古籍出版社，1989），頁526-534；梁其姿，〈中國麻風病概念演變的歷史〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，70:2（1999），頁399-438。

16詳見唐長孺，〈讀史釋詞·群癩〉，收入氏著，《魏晉南北朝史論拾遺》（北京：中華書局，1983），頁274-276；道端良秀，〈中國における佛教醫學〉，收入氏著，《中國佛教史全集·第三卷：中國佛教思想史の研究》（東京：書苑，1985），頁290-318；林富士，〈試釋睡虎地秦簡中的「癩」與「定殺」〉，《史原》，15（1986），頁1-38；石川力山，〈玄沙三種病人考—禪僧の社會意識について—〉，收載鎌田茂雄博士還曆記念論集刊行會編，《鎌田茂雄博士還曆記念論集·中國の佛教と文化》（東京：大藏出版株式會社，1988），頁437-456；梁其姿，〈中國麻風病概念演變的歷史〉，頁399-438。

17唐初道士孫思邈在論述「惡疾」（癩病）時，似乎便是以這一則故事為主要論據，說明罹患此疾者何以反能成仙，並肯定以「松脂」治療此疾的功效，此外，他還搜羅了一些「仙人」所傳的「治癩方」，並曾治療過六百多人；詳見孫思邈，《備急千金要方》（台北：宏業書局，1987年翻印），卷23，〈痔漏·惡疾大風〉，頁427-428；孫思邈，《千金翼方》（台北：宏業書局，1987年翻印），卷21，〈萬病·耆婆治惡病〉，頁250-254。

六、王遙：坐禁治病

王遙者，字伯遼，鄱陽人也。有妻無子。頗能治病，病無不愈者。亦不祭祀，不用符水針藥。其行治病，但以八尺布帊，敷坐於地，不飲不食，須臾病愈，使起去。其有邪魅作禍者，遙畫地作獄，因招呼之，皆見其形，入在獄中。或狐狸、鼯、蛇之類，乃斬而燔燒之，病者即愈。¹⁸

這位王遙，據說後來成為「地仙」，隱居在「馬蹄山」中，常有弟子隨侍在側。¹⁹當他還在人間時，似乎是以「能治病」聞名。而他的治病方法，既不用祭祀，也不用符水或針藥，只用他個人獨創的方法（坐於布帊之上，不飲不食）。若是邪魅病，則使用「召劾」之術，可能是用所謂的「禁」法。

七、李常在：常在治病

李常在者，蜀郡人也。少治道術，百姓累世奉事。計其年，已四五百歲而不老，常如五十許人。治病，困者三日，微者一日愈。在家有一男一女，皆已嫁娶，乃去。後三十年，……更娶婦。……後七十餘年，常在忽去，弟子見在虎壽山下居，復娶妻，有父子世世見之如故，故號之曰常在。²⁰

這一位李常在，其籍貫和行事和傳說中的仙人李八百非常類似，或許是江南「李家道」的成員或主要的領導人物。²¹無論如何，從故事來看，這是一位始終不老，三度娶妻生子，移居各地，擁有一些弟子，又擅長替人治病的修道之士。只不知他的醫療方法為何。

八、張陵：房中與懺悔

在道教各派之中，論成立之早，組織之嚴密，延續之久遠，勢力之龐大，似乎都以天師道為首位，但其創教者究竟是誰卻曾引發不少爭論，不過，一般都接受天師道內部文獻的說法，以張陵（張道陵）（34-146 AD）為第一代的「天師」。²²而張陵在仙傳中的主要形象之一便是一個醫者。例如，《神仙傳》載云：

張道陵者，字輔漢，沛國豐人也。本太學書生，博通五經。晚乃歎曰：「此無益於年命。」遂學長生之道。得黃帝九鼎丹法，……乃與弟子入蜀，住鶴鳴山，著作道書二十四篇。乃精思鍊志，忽有天人下，……或自稱柱下史，或自稱青海小童，乃授陵以新出正一盟威之道。陵受之，能治病。於是百姓翕然，奉事之以為師。……其治病事，皆採取玄素，但改易其大較，較其首尾，而大途猶同歸也。行氣服食，故用仙法，亦無以易。²³

由此可見，張陵不僅精通各種「道法」，而且還「能治病」，因而吸引不少信徒。至於他用來治病的

18《神仙傳》，卷3，〈王遙〉，頁81。

19同上，頁81。

20同上，卷3，〈李常在〉，頁81-82。

21關於「李家道」的研究，參見山田利明，〈李家道とその周邊〉，《東方宗教》，52（1978），頁15-27。

22關於張陵的生平、事蹟，及其和天師道的關係，詳見福井康順，〈五斗米道〉，收入氏著，《道教の基礎的研究》（1952；東京：書籍文物流通會，1958年再版），頁2-61；熊德基，〈太平經的作者和思想及其與黃巾和天師道的關係〉，《歷史研究》，1962:4（1962），頁8-25；卿希泰，〈有關五斗米道的幾個問題〉，《中國哲學》，4（1980），頁325-336；呂思勉，《讀史札記》（台北：木鐸出版社，1983年翻印），〈太平道、五斗米道〉，頁776-778；唐長孺，〈魏晉期間北方天師道的傳播〉，收入氏著，《魏晉南北朝史論拾遺》（北京：中華書局，1983），頁218-232；丁煌，〈漢末三國道教發展與江南地緣關係初探——以張陵天師出生地傳說、江南巫俗及孫吳政權與道教關係為中心之一般考察——〉，《歷史學報（成大）》，13（1987），頁155-208（頁164-175）；湯一介，《魏晉南北朝時期的道教》（台北：東大圖書公司，1988），頁82-86；柳存仁，〈樂巴與張天師〉，收入李豐楙、朱榮貴主編，《儀式、廟會與社區：道教、民間信仰與民間文化》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996），頁19-48（頁19-36）。

23《神仙傳》，卷4，〈張道陵〉，頁87-88。

方法則是所謂的「玄素」，也就是相傳為玄女、素女所傳的房中術。²⁴事實上，天師道在六朝時期便因傳授「房中術」(黃赤之道)而備受佛教界和道教其他門派的批判，其房中方面的經典《黃書》(包括《上清黃書過度儀》和《洞真黃書》)也還保留在《正統道藏》中。²⁵不過，張陵用以治病的「玄素」之法和後來天師道的「黃赤之道」究竟有何關聯，由於史料不足，目前似乎還無法斷定。

除了以房中術替人治病之術，張陵還創造了一種相當獨特的「宗教」療法，《神仙傳》載云：

陵又欲以廉恥治人，不喜施刑罰。乃立條制，使有疾病者，皆疏記生身已來所犯之辜，乃手書投水中，與神明共盟約，不得復犯法，當以身死為約。於是百姓計愈邂逅疾病，輒當首過，一則得愈，二使羞慚，不敢重犯。且畏天地而改，從此之後，所違犯者，皆改為善矣。²⁶

由此可見，這種療法基本上是一種宗教儀式，透過懺悔罪過(首過)和與神明的盟約，使病者獲得寬恕而得以病癒。文中所提到的「手書」可能就是後來五斗米道「三官手書」及六朝天師道「奏章」的前身或範本。²⁷

九、巫炎：房中之功

巫炎，字子都，北海人也，漢駙馬都尉。武帝出，見子都於渭橋，其頭上鬱鬱紫氣高丈餘。……武帝屏左右而問之。子都對曰：「臣年六十五時，苦腰痛腳冷，不能自溫。口乾舌苦，滲涕出。百節四肢疼痛，又痺不能久立。得此道以來，七十三年。今有子二十六人，身體強勇，無所疾患。氣力乃如壯時。」……〔武帝〕遂受其法，……不能盡用之，然得壽最長於先帝也。²⁸

巫炎(巫子都)是漢隋之間有名的房中家，據說當時還有房中書《子都經》傳世，²⁹而從這則故事來看，巫炎的房中術(「陰道之術」)主要的功能是在於治病、強身、多子。這相當符合早期道教對於房中術的認知和信仰。³⁰總之，巫炎不僅能以房中術治療自己的疾病，還能傳授他人，漢武帝就是受益者之一。

24《玄女經》和《素女經》是漢魏晉南北朝時期頗為流行的房中著作，「玄素」也常成為房中的代名詞。關於早期房中書的考證，參見李零，〈東漢魏晉南北朝房中經典流派考〉，《中國文化》，15、16(1997)，頁141-158；林富士，〈略論早期道教與房中術的關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，72:2(2001)，頁233-300。

25關於六朝天師道和房中術的關係，詳見馬克(Marc Kalinowski)著，王東亮譯，〈六朝時期九宮圖的流傳〉，《法國漢學》，第二輯(北京：清華大學出版社，1997)，頁315-347；李零，〈東漢魏晉南北朝房中經典流派考〉，頁141-158；謝聰輝，〈天師道「黃赤」教化的淵源與發展〉，高雄道德院輯，《宗教與心靈改革研討會論文集》(高雄：高雄道德院，1997)，頁327-360；王卡，〈《黃書》考源〉，《世界宗教研究》，1997:2(1997)，頁65-73；葛兆光，〈黃書、合氣與其他——道教過度儀的思想史研究〉，《古今論衡》，2(1999)，頁62-76；林富士，〈略論早期道教與房中術的關係〉。

26《神仙傳》，卷4，〈張道陵〉，頁88。

27關於天師道的「章奏」療法，參見陳國符，《道藏源流考》(北京：中華書局，1963)，頁360-365；丸山宏，〈上章儀禮より見たる正一道教の特色——治病の章を中心として——〉，《佛教史學研究》，30:2(1987)，頁56-84；Peter Nickerson, "Introduction" to *The Great Petition for Sepulchral* [translated by Peter Nickerson], in Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures* (Berkeley: University of California Press, 1997), pp. 230-260.

28《神仙傳》，卷5，〈巫炎〉，頁91-92。

29詳見李零，〈東漢魏晉南北朝房中經典流派考〉。

30詳見林富士，〈略論早期道教與房中術的關係〉。

十、劉憑：禁氣與符咒

劉憑者，沛人也。有軍功，封壽光金鄉侯。學道於稷丘子，常服石桂英及中嶽石硫黃，年三百餘歲而有少容，尤長於禁氣。……嘗有居人妻病邪魅，累年不愈。憑乃勅之，其家宅傍有泉水，水自竭，中有一蛟枯死。……漢孝武帝聞之。詔徵而試之。……後入太白山中。³¹

根據這段記載，劉憑是漢武帝時候的人，既封侯，又是沛人，似乎是皇室成員，但查《漢書》的〈王子侯表〉及〈功臣表〉都無此人，因此，文中所說的身世和時代背景可能有誤。

無論如何，劉憑所修的道法，除了「服食」之外，還擅長「禁氣」，並能用「禁」法劾殺精怪、治療邪魅病，而他的「禁」法主要是用「咒」。不過，故事中也說他能用「符」。³²

十一、樂巴：治鬼護病

樂巴者，蜀郡成都人也。少而好道，不修俗事。時太守躬詣巴，請屈為功曹。……後舉孝廉，除郎中，遷豫章太守。……郡多鬼，又多獨足鬼，為百姓病。巴到後，更無此患，妖邪一時消滅。後徵為尚書郎，正旦大會，……巴曰：「臣鄉里以臣能治鬼護病，生為臣立廟。」³³

樂巴在《後漢書》中有傳，主要活躍於東漢順帝至桓帝在位期間（126-167 AD），在靈帝即位之初（168 AD），自殺而亡。³⁴他既是重要的官吏，又是修道有成之士，在道教史上佔有一席之地。³⁵

總之，由這一則故事來看，他的本事之一就是能「治鬼護病」，因而獲得百姓的尊崇。至於他的療病方法，由故事中另一段關於他降伏廬山廟神的情節來看，應該是用「符劾」之法。³⁶

十二、壺公與費長房：賣藥與行符

壺公者，不知其姓名也。今世所有召軍符、召鬼神治病玉府符，凡二十餘卷，皆出自公，故總名壺公符。時汝南有費長房者，為市掾。忽見公從遠方，入市賣藥，人莫識之。賣藥口不二價，治病皆愈。……〔長房〕知非常人也。長房乃日日自掃公座前地，及供饌物。公受而不辭，如此積久，長房尤不懈，亦不敢有所求。……公語房曰：「我仙人也，昔處天曹，以公事不勤見責，因謫人間耳。卿可教，故得見我。」……令長房啗屎兼蛆長寸許，異常臭惡。房難之。公乃歎謝，遣之曰：「子不得仙道也。賜子為地上主者，可得壽數百歲。」為傳封符一卷付之，曰：「帶此可主諸鬼神，常稱使者，可以治病消災。」……房乃行符，收鬼治病，無不愈者。³⁷

這一則故事中的壺公，是一名謫居人間，在市井中賣藥、治病、濟貧的仙人，至於費長房則是壺公度化未成的弟子，只獲得壺公用以召鬼治病的符法。事實上，《後漢書》也記載了類似的故事情節，不過，敘述的主體卻是以費長房為主，對於壺公則較少著墨。³⁸

無論如何，在傳說中，壺公和費長房都擅長治病，而且是用「符劾」之法。不過，除此之外，壺公還能用藥。

31《神仙傳》，卷5，〈劉憑〉，頁92-93。

32同上，頁93。

33同上，〈樂巴〉，頁93-94。

34范曄（398-445 AD），《後漢書》（北京：中華書局，1965），卷57，〈樂巴傳〉，頁1841-1842。

35參見柳存仁，〈樂巴與張天師〉，頁36-48。

36《神仙傳》，卷5，〈樂巴〉，頁93-94。

37同上，〈壺公〉，頁96-97。

38詳見 范曄，《後漢書》，卷82，〈方術列傳〉，頁2743-2745。

十三、李少君：成藥與藥方

李少君者，齊人也。漢武帝招募方士，少君於安期先生得神丹爐火之方，……乃以方上帝。……初，少君與朝議郎董仲躬相親愛。仲躬宿有疾，體枯氣少，少君乃與其成藥二劑并其方。……仲躬為人剛直，博學五經，然不達道術，笑世人服藥學道。……得藥竟不服，又不問其方。少君去後數月，仲躬病甚，……憶少君所留藥，試服之，未半，乃身體輕壯，其病頓愈。服盡，氣力如年少時。乃信有長生不死之道。解官，行求道士，問其方，竟不能悉曉。仲躬唯得髮不白，形容盛甚，年八十餘乃死。³⁹

這一位董仲躬是「年老多病」之人，但因固執己見，得到李少君所給的仙藥之初，不肯服用，也不會細問「藥方」的煉製之道，後來由於病重，才勉強服用，而在獲致神效之後，才翻然悔悟，甚至還罷官，四處訪求道士，詢問煉製之法，以便製成藥劑服用。可惜至死都不得其解。

總之，從故事的內容來看，李少君不僅想要治好董仲躬的病，還想度他成仙，因此，不僅給他「成藥」，還傳他配製藥物的「藥方」，希望他能自行煉製，長期服用，甚至可以用來救治其他人。

十四、沈建：辭仕治病

沈建，丹陽人也。世為長吏，建獨好道，不肯仕宦。學道引服食之術、還年卻老之法，又能治病。病無輕重，治之即愈。奉事之者數百家。⁴⁰

這應該是江南地區的一位修道之士，他的道法主要是導引、服食和還年卻老之術。不過，他能吸引數百家的百姓甘願奉事，恐怕是憑藉他的治病能力，只是不明其具體的療法。

十五、董奉：杏林神醫

董奉者，字君異，侯官人也。……杜燮為交州刺史，得毒病死，死已三日。奉時在彼，乃往，與藥三丸，內在口中，以水灌之，使人捧舉其頭，搖而消之。須臾，手足似動，顏色漸還。半日，乃能起坐。後四日，乃能語。⁴¹

文中的交州刺史杜燮，應該是交阯太守士燮（137-226 AD）之誤。⁴² 由此可見，董奉主要活躍於漢末至三國時期的南方地區。

董奉除了能用藥替人治病之外，還能使用巫者的「召劾」或「符劾」之法。《神仙傳》載云：

有一人中癘疾垂死，載以詣奉，叩頭求哀。奉使病人坐一房中，以五重布巾蓋之，使勿動。病者云：「初聞一物來舐身，痛不可忍，無處不匝。……不知何物也。」良久物去，奉乃往池中，以水浴之，遣去，告云：「不久當愈，勿當風。」十數日，病者身赤無皮，甚痛，得水浴，痛即止。二十日，皮生即愈，身如凝脂。……縣令有女，為精邪所魅，醫療不效，乃投奉治之。若得女愈，當以侍巾櫛。奉然之，即召得一白鬘，長數丈，陸行詣病者門，奉使侍者斬之。女病即愈。奉遂納女為妻。⁴³

這兩則故事都牽涉到物魅精怪致病之事，而董奉所使用的治療方法，和巫者所用的「符劾」或「召

39《神仙傳》，卷6，〈李少君〉，頁101-102。

40同上，〈沈建〉，頁106。

41同上，〈董奉〉，頁107。

42關於士燮的生平，詳見陳壽（233-297 AD），《三國志》（北京：中華書局，1959），卷49，〈士燮傳〉，頁1191-1193。按：裴松之在《三國志》的注文中也引述了葛洪《神仙傳》中有關董奉替士燮治病的故事（頁1192），文字和今本《神仙傳》的內容大同小異。

43《神仙傳》卷6，〈董奉〉，頁107-108。

劾」之術非常類似，也就是以符或咒召來作祟的精魅物怪，並加以斬殺或禳除。⁴⁴文中雖然不曾提到用符或咒，但應不出這兩者。事實上，董奉也能「丹書作符」。⁴⁵

值得注意的是，董奉每天替人治病，但都「不取錢」，而是採取「重病愈者，使栽杏五株，輕者一株」的辦法。數年之後，病人所栽的杏樹共計「十萬餘株，鬱然成林」，可見他生意何等興隆。

十六、東陵聖母：理疾救人

東陵聖母，廣陵海陵人也。適杜氏，師劉綱學道，能易形變化，隱見無方。杜不信道，常怒之。聖母理疾救人，或有所詣，杜恚之愈甚。訟之官，云聖母姦妖，不理家務。官收聖母付獄。頃之，已從獄窗中飛去。……於是遠近立廟祠之。民所奉事，禱之立效。……至今海陵縣中，不得為姦盜之事。大者即風波沒溺，虎狼殺之。小者即復病也。⁴⁶

東陵聖母之師劉綱曾「為上虞令，有道術，能檄召鬼神，禁制變化之事」，常和其妻樊夫人一起考較彼此的禁咒之術。⁴⁷因此，東陵聖母用以「理疾救人」的方法應該是「禁咒」之術。而在她「仙去」之後，百姓為她立廟，應該是為了感念她醫護眾人的功德，並祈求她以神力繼續祐助百姓，賞善罰惡。

十七、葛玄：長於治病

在六朝的道派之中，「葛氏道」雖然沒有龐大的組織和信徒，但其仙道理論卻在道教史上佔有重要的地位，其關鍵人物雖然是葛洪，但是，葛洪的道法基本上是承襲其從祖葛玄（164-244 AD）而來。⁴⁸而這一位「葛仙公」，也以能替人治病聞名。《神仙傳》載云：

葛玄，字孝先，從左元放（左慈）受《九丹金液仙經》，未及合作，常服餌朮。尤長於治病，鬼魅皆見形，或遣或殺。⁴⁹

書中還記載了一則他替人治病的事例說：

玄常過主人，主人病，祭祀道精人，而使玄飲酒。精人言語不遜，玄大怒曰：「奸鬼敢爾。」敕五伯曳精人，縛柱鞭脊。即見如有人牽精人出者。至庭，抱柱，解衣，投地，但聞鞭聲，血出淋漓。精人故作鬼語乞命。玄曰：「赦汝死罪，汝能令主人病愈否？」精人曰：「能。」玄曰：「與汝三日期，病者不愈，當治汝。」精人乃見放。⁵⁰

由這兩段文字來看，葛玄所使用的治病法，應該就是「召劾」、「符劾」之法。這裡雖然不曾提及他用符或咒，但他應該可以兼用兩者。事實上，《神仙傳》還提及他用符的種種神奇故事，其中便包括用符劾殺廟中妖邪之事，而他的神異能力和法術也常吸引許多弟子隨侍在側。⁵¹

44詳見林富士，〈中國六朝時期的巫覡與醫療〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，70:1（1999），頁1-48（頁30-31）。

45 詳見《神仙傳》，卷6，〈董奉〉，頁107。

46同上，卷7，〈東陵聖母〉，頁113。

47同上，〈樊夫人〉，頁112。

48葛洪的道法基本上是學自葛玄的弟子鄭隱；詳見陳國符，《道藏源流考》，頁92-95。

49《神仙傳》，卷7，〈葛玄〉，頁113。

50同上，頁114。

51同上，頁113-116。

十八、鳳綱：草藥專家

鳳綱者，漁陽人也。常採百草花，以水漬封泥之。自正月始，盡九月末止。埋之百日，煎九火。卒死者，以藥內口中，皆立活。綱常服此藥，至數百歲不老，後入地肺山中仙去。⁵²

這一位鳳綱似乎是製藥專家，能用「百草花」煉製藥物，以治人疾病，並服食以「不老」。

十九、孫博：直指愈病

人有疾病者，就河東人孫博，自治。博亦無所云為，直指之言「愈」，即愈也。⁵³

這段文字並不見於今本《神仙傳》中，可能是佚文。不過，今本《神仙傳》確有孫博的傳記，文中說：

孫博，河東人也。有清才，能屬文。著書百餘篇，誦經十萬言。晚乃好道，治墨子之術，能令草木金石皆為火，光照數里。亦能使身成火，口中吐火，指大樹生草，則焦枯。更指，還如故。……後入林慮山，服神丹而仙去。⁵⁴

這篇傳記不曾提及他能替人治病，只說他擅於「弄火」。不過，文中也說他「治墨子之術」，這應該是指《墨子五行記》，據說這是由神人所授的素書、朱英丸方、道靈教戒、五行變化等二十五篇道法「撰集其要」而成。⁵⁵其中應該有治病之術。若就文中所說的「直言之『愈』」便可癒病的行事來看，孫博或許是用禁咒之類的療法。

二十、玉子：務魁之術

玉子者，姓章，名震，南郡人也。少好學眾經。周幽王徵之，不出。乃歎曰：「人生世間，日失一日，去生轉遠，去死轉近。而但貪富貴，不知養性命，命盡氣絕則死。位為王侯，金玉如山，何益於灰土乎？獨有神仙度世，可以無窮耳。」乃師長桑子，具受眾術，別造一家之法，著道書百餘篇。其術以務魁為主，而精於五行之意。演其微妙，以養性、治病、消災、散禍。……其務魁時，以器盛水，著兩肘之間，噓之，水上立有赤光輝輝，起一丈。以此水治病，病在內，飲之，在外者，洗之，皆立愈。後入崆峒山合丹，白日昇天而去。⁵⁶

玉子（章震）似乎也是一位房中家，⁵⁷不過，這一則故事完全不曾提及他和房中術有任何牽涉，而是強調他「精於五行之意」和「務魁」之術。同時，也指出他能用「務魁」之術替人治病，而從內容來看，這和其他道士、術士所用的「救水」療法相當接近。

二十一、老君與沈羲：治病功德

沈羲者，吳郡人。學道於蜀中，但能消災治病，救濟百性，不知服藥物。功德感天，天神識之。羲與妻賈氏共載，詣子婦卓孔寧家。還，逢白鹿車一乘，青龍車一乘，從者皆數十騎。……遂載羲昇天，……但見老君東向而坐。……須臾，數玉女持金按玉杯，來賜羲曰：「此是神

52同上，卷8，〈鳳綱〉，頁117。

53王懸河，《三洞珠囊》〔《正統道藏》，第42冊，no. 780-782〕（台北：新文豐出版公司，1977年翻印），卷1，〈救導品〉，頁18上-18下引《神仙傳》。按：本文所引道經基本上都出自新文豐出版公司據上海涵芬樓印本翻印之《正統道藏》，道經的編號係涵芬樓印本原有之冊號。

54《神仙傳》，卷8，〈孫博〉，頁119-120。

55同上，〈墨子〉，頁118-119。

56同上，〈玉子〉，頁121。

57參見李零，〈東漢魏晉南北朝房中經典流派考〉。

丹，飲者不死。夫妻各一杯，壽萬歲。」……服藥後，賜棗二枚，大如雞子，脯五寸。遺義曰：「暫還人間，治百姓疾病。如欲上來，書此符，懸之竿杪，吾當迎汝。」乃以一符及仙方一首賜義。義奄忽如寐，已在地上。多得其符驗也。⁵⁸

由故事的內容來看，沈羲是一位「能消災治病，救濟百姓」的道士，但是不懂服食藥物這一類仙道。不過，因為替人「消災治病」是大「功德」，所以，沈羲還是得以升天，並奉命暫回人世，繼續「治百姓疾病」。而在天廷之時，老君還賜他「一符及仙方一首」，似乎是為了增強他的醫療能力。

無論如何，這則故事反映出道教視「消災治病，救濟百姓」為大「功德」的觀念，以及醫療方法（符及藥）得自仙授（神授）的信仰。

二十二、茅君：帳中診疾

茅君者，幽州人。學道於齊，二十年，道成歸家。父母見之，大怒曰：「汝不孝，不親供養，尋求妖妄，流走四方。」欲笞之。茅君長跪謝曰：「某受命上天，當應得道。事不兩遂，違遠供養，雖日多無益，今乃能使家門平安，父母壽考。其道已成，不可鞭辱。」……父曰：「汝言得道，能起死人否？」茅君曰：「死人罪重惡積，不可得生。橫傷短折，即可起耳。」父使為之，有驗。茅君弟在仕至二千石，當之官，鄉里送者數百人。茅君亦在座，乃曰：「余雖不作二千石，亦當有神靈之職，某月某日當之官」。……至期，……茅君與父母親族辭別，乃登羽蓋車而去。……遠近為之立廟，奉事之。茅君在帳中，與人言語。其出入，或發人馬，或化為白鶴。人有病者，往請福，常煮雞子十枚，以內帳中。須臾，一一擲出還之。歸破之，若其中黃者，病人當愈。若有土者，即不愈。⁵⁹

茅君是六朝上清經派（茅山宗）所崇奉的仙人之一。據說共有兄弟三人，大茅君茅盈為司命君，中茅君茅固為定錄君，小茅君茅衷為保命君，這「三茅君」也是在《真誥》中經常「降誥」於楊羲和許謐的仙人。不過，根據較早的傳說，茅君其實只有中茅君茅固一人，其餘二人是後人增益而成，上述這則故事也許就是各種茅君傳說中較早的版本之一。⁶⁰

無論如何，根據故事內容來看，茅君在學道「仙去」，擔任「神靈之職」之後，鄉里便「立廟奉事」他。而茅君似乎就住在廟中，能護佑信徒，替人治病。

這則故事同時宣示，「離家修道」，無法奉養父母，並非不孝，因為「得道」之後，「能使家門平安，父母壽老」，而且學道者和入仕者一樣都有出任官職的機會，只是有現世和神界的差異。而展示或證明「得道」的主要方法，便是替人治病。不過，故事中也指出，「罪重惡積」者便「不可得生」，並非人人都能得救。

二十三、尹軌：辟疫藥丸

尹軌者，字公度，太原人也。博學五經，尤明天文星氣，河洛、讖緯，無不精微。無不精微。晚乃學道。常服黃精華，日三合。計年數百歲。……腰佩漆竹筒十數枚，中皆有藥，言可辟兵疫。常與人一丸，令佩之。會世大亂，鄉里多罹其難，唯此家免厄。又大疫時，或得粒許大塗門，則一家不病。……後到太和山中仙去也。⁶¹

尹軌是興起於北朝時期的「樓觀」派所崇奉的仙人。據說，他是在晉惠帝永興二年（305 AD）初降於「樓觀」，並授梁謐「日月黃華上經、水石丹法、《樓觀先生本起內傳》一卷」。其後，北朝的

58 《神仙傳》，卷8，〈沈羲〉，頁121-122。

59 《神仙傳》，卷9，頁125-126。

60 詳見陳國符，《道藏源流考》，頁9-11。

61 《神仙傳》，卷9，〈尹軌〉，頁126-127。

道士多棲止於樓觀，因而成為當時的道法重鎮。⁶²

而從這一則故事來看，尹軌大概是一位由儒入道的修道之士，他的道術是以占卜和藥術為主，但也能用符、印以召劾精怪，替弟子、百姓消災解禍。⁶³ 據說，東漢明帝永平年間（58-75AD）的冠軍將軍、武威太守劉子南曾從他「受務成子螢火丸」，可以「辟疾病疫氣、百鬼、虎狼、虺蛇、蜂蠆諸毒，及五兵白刃、賊盜凶害」。這種藥丸在漢末又由「青牛道士封君達」獲得，並傳給皇甫隆，再由皇甫隆傳授魏武帝（曹操），後來便逐漸流傳於民間。這種藥丸又叫做「冠軍丸」或「武威丸」，孫思邈在《千金翼方》中也收錄了這個藥方。⁶⁴

由此可見，尹軌在漢唐人的眼中，的確是以精通藥物聞名。

二十四、蘇仙公：井水與橘葉

蘇仙公者，桂陽人也，漢文帝時（179-157 BC）得道。先生早喪所怙。鄉中以仁孝聞。……數歲之後，先生灑掃門庭，修飾牆宇。友人曰：「有何邀迎？」答曰：「仙侶當降。」俄頃之間，乃見天西北隅，紫雲氤氳，有數十白鶴，飛翔其中，翩翩然降於蘇氏之門，皆化為少年。……先生欽容逢迎。乃跪白母曰：「某受命當仙，被召有期。儀衛已至，當違色養。即使拜辭。」母子歔歔。母曰：「汝去之後，使我如何存活？」先生曰：「明年天下疾疫，庭中井水，簷邊橘樹，可以代養。井水一升，橘葉一枚，可療一人。兼封一櫃留之，有所闕乏，可以扣櫃言之，所須當至，慎勿開也。」言畢即出門，踟躕顧望，聳身入雲。……來年，果有疾疫，遠近悉求母療之。皆以水及橘葉，無不愈者。……今修道之人，每至甲子日，焚香禮於仙公之故第也。⁶⁵

根據《洞仙傳》的記載，蘇仙公名叫蘇耽，在他仙去之後，「百姓為之立祠」。⁶⁶ 無論如何，這一位蘇仙公留給其母及鄉人最大的禮物就是可以治療「疾疫」的井水和橘葉，他能受到修道之士的禮拜和百姓的奉祀，應該也和這一點有關。

二十五、葛越：千里寄名

黃盧子，姓葛，名越，甚能治病。千里寄姓名與治之，皆愈。不必見病人身也。善氣禁之道，禁虎狼百蟲，皆不得動，飛鳥不得去，水為逆流一里。⁶⁷

葛越基本上是以「甚能治病」聞名。至於他的療病方法，或許就是「氣禁之道」，也就是禁咒療法。

二十六、甘始：房中之事

東漢末年的道士，除了開宗立派之外，也有人選擇獨來獨往的生活。在東漢獻帝時（於 189-220 AD 在位）被曹操所網羅的甘始便是其中一位，而他也精通治病之術。《神仙傳》載云：

62詳見陳國符，《道藏源流考》，頁261-266。

63《神仙傳》，卷9，〈尹軌〉，頁127。

64詳見《太平廣記》，卷14，〈神仙·劉子南〉，頁96引《神仙感遇傳》。

65《神仙傳》，卷9，〈蘇仙公〉，頁128-130。

66詳見見素子，《洞仙傳》〔嚴一萍輯，《洞仙傳》，收入氏編，《道教研究資料》，第一輯，頁1-52〕（1973；台北：藝文印書館，1991年，再版），卷1，〈蘇耽〉，頁21-22。按：《洞仙傳》原書已佚，作者著錄為見素子，但見素子究竟是六朝人或唐人（女道士胡愔）則不易斷定，無論如何，學者大多同意此書應出自梁、陳間（西元六世紀）的道士之手。相關的討論，詳見陳國符，《道藏源流考》，頁239-240；嚴一萍，〈《洞仙傳》序〉，收入氏編，《道教研究資料》，第一輯，頁12；李豐楙，〈洞仙傳研究〉，收入氏著，《六朝隋唐仙道類小說研究》（台北：台灣學生書局，1986），頁187-224。

67《神仙傳》，卷10，〈葛越〉，頁136。

甘始者，太原人也，善行氣，不飲食。又服天門冬，行房中之事。依容成、玄素之法，更演益之為一卷。用之甚有近效，治病不用針灸湯藥。在世百餘歲，乃入王屋山仙去。⁶⁸

由此可見，他的「道法」包括：行氣、辟穀（不飲食）、服餌（天門冬）和房中。而他的治病方法，「不用針灸湯藥」，而是根據容成、玄素之法演繹而來的房中術。⁶⁹

二十七、陳長：仙山祭水

陳長，在紆嶼山，已六百餘歲。紆嶼山中人，為架屋，每四時，烹殺以祭之。長亦不飲食，顏色如六十歲人。諸奉事者，每有疾病，即以器詣長，乞祭水飲之，皆愈。紆嶼山上，累世相承事之，莫知其所來，及服食本末。紆嶼在東海中，……其地方圓千里，上有千餘家，……風俗與吳同。⁷⁰

由此看來，陳長是居住在「海上仙山」的「仙人」，長期受到山中人（島民）的奉祀。而他也負責治療其信徒的疾病，方法則是使其飲「祭水」。

二十八、陳子皇：餌朮要方

陳子皇，得餌朮要方，服之，得仙，去霍山。妻姜氏疾病，其婿用餌朮法，服之，病自愈，壽一百七十歲，登山取朮，重擔而歸，不息不極，顏色、氣如二十許人。⁷¹

陳子皇的「餌朮」法，不僅令自己「得仙」，還治好妻子的疾病，並令其長壽、不老。這種「餌朮」法，在上清經派的《真誥》中也多所申論，應該是六朝道徒所熟知的養生、醫療之方。⁷²

二十九、封衡：青牛道士

大約和甘始同時的道士還有「青牛道士」封衡（封君達）。《神仙傳》說：

封衡，字君達，隴西人也。幼學道，通老莊學，勤訪真訣。初服黃連，五十年後，入鳥獸山採藥。又服朮百餘年，還鄉里如二十許人。聞有病死者，識與不識，便以腰間竹管藥與之。或下鍼，應手立愈。愛嗇精氣，不極視大言。……常駕一青牛，人莫知其名，因號青牛道士。魏武帝（曹操）問養性大略，師曰：「體欲常勞，食欲常少，勞勿過極，少勿過虛。去肥濃，節酸鹹。減思慮，損喜怒。除馳逐，慎房室。則幾於道矣。……」有二侍者，一負書笈，一攜藥筭。有《容成養氣術》十二卷，《墨子刑法》一篇，《靈寶衛生經》一卷。筭有煉成水銀霜、黃連屑等。在人間僅二百餘年，後入元丘山不見。⁷³

文中對於封衡年歲的記載或許會令人難以置信，不過封衡應該確有其人，主要的活動時間大致是在東漢獻帝之時。事實上，後代道徒、方士和醫者還常稱述其養生術（尤其是房中術）和醫術。⁷⁴而從文中來看，他還曾實際以醫術（包括用藥和用針）替人治病。

68同上，〈甘始〉，頁140。

69曹丕的〈辯道論〉也提到甘始此人，不過，對於甘始的描述，只說他「善行氣」、「能行氣導引」、「老有少容」，不曾說他擅長房中術；詳見陳壽，《三國志》，卷29，〈方技傳〉，頁805，裴松之注引。

70《神仙傳》，卷10，〈陳長〉，頁141-142。

71同上，〈陳子皇〉，頁143。

72《真誥》中收錄了一篇聲稱出自紫微夫人的〈服朮敘〉，詳細闡明了朮的治病功效；詳見陶弘景（456-536 AD）編，《真誥》（《正統道藏》，第35冊，no. 637-640），卷6，〈甄命授〉，頁1上-5下。

73《神仙傳》，卷10，〈封衡〉，頁143-144。

74參見朱越利，〈《養性延命錄》考〉，《世界宗教研究》，1986:1（1986），頁101-107；李零，〈東漢魏晉南北朝房中經典流派考〉，頁144-147。

結 語

上述這二十九則故事，透露了許多重要的訊息。

首先，我們發現，這二十九則故事所提及的道士和仙人，雖然有一些人的時代和背景都不清楚，甚至可能只是「虛構」的仙真人物，但也有一些人的身世背景具體可考，不是出自杜撰。而無論如何，他們都被塑造成能夠「理疾治病」的醫者，或是醫療知識與技術的傳授者。

其次，故事中有數位道士（如陳尉、王遙、李常在、欒巴、沈建、陳陵聖母、陳長等）都有弟子和隨從，或是受到百姓的「奉祀」，有一些（如張道陵、葛玄、茅君、尹軌等）甚至成為重要道派的創始人或崇拜對象。信徒生病時往往向他們請求醫治，而他們吸引信徒和弟子的主要憑藉就是其醫療能力。雙方的依存關係似乎是建立在奉養、祭祀和醫療活動上。

第三，有多位仙人或道士，早年都是研習儒家經典的書生，或曾任官吏，到了晚年才轉而「學道」。此外，也有一些有官職在身。這似乎不是偶然的現象。從社會及心理的角度來說，從漢武帝之後，讀經以入仕途，以求功名利祿，逐漸成為多數社會精英的夢想和正途，但順心如意者其實不多，因此讀書求仕之人，到了中晚年，或是有感於仕途無望，或是因年老而體衰多病，自覺死之將至，功名利祿轉眼化為烏有。在這種情境之下，轉而學習去病強身、長生不老、神仙不死之術，企圖榮登天廷、任職天曹，似乎可以舒緩其在現世中的挫折和焦慮，轉而追尋另一個新的夢想。

第四，他們學習醫藥或從事醫療活動，除了為了自療、治人或傳教之外，也是為了「成仙」。因為，根據當時的仙道理論，修煉仙道之前，一定要先治病。另外，以善行積累「功德」也是成仙的途徑之一，而以醫術救人便是其中一種大功德。

第五，他們的醫療方法包括：用符（符印；符劾）、用藥、厭勝、禁咒（召劾）、房中、敕水（祭水；井水）等，顯得非常多樣。更重要的是，他們不僅從事「臨床」的醫療工作，有一些人（如壺公、李少君、巫炎、尹軌、甘始、封衡）還將醫療的方法（包括：符法、藥方和房中術等）形諸文字或傳給後人。

第六。在他們所用的各種醫療方法之中，符水、禁咒、厭勝這一類的巫術療法，似乎還多於用藥。但是，六朝時期道教常用的「首過」、「上章」（章奏）、齋醮之法，卻很少出現。這也許和編者葛洪個人對於天師道這一派的療法有所排斥有關。⁷⁵ 換句話說，《神仙傳》中的故事雖然不是葛洪「虛構」而成，但是，在選擇、取材、編輯的過程中，葛洪個人的信仰和仙道理論，似乎成為重要的編寫「方針」。我們甚至可以大膽的懷疑，當時流行的一些神仙故事，可能因為其中所反映的仙道觀念和葛洪不符而被排除或被改寫。

總之，早期道教的確有意或無意的賦與「道士」（包括「得道」之仙人）「醫療者」的形象，強調他們擁有醫療疾病的藥物、工具、知識、技術和神異能力，宣揚他們成功的醫療故事以及受人崇敬、奉事的情形。同時，早期道教還進一步將醫療活動和其仙道理論、神仙信仰結合成為一體，強調生命短暫，不應困於俗世的功名利祿以致為老病所苦，應該積極修道，學習各種道法（包括醫療之法），以療治自己的疾病，做為成就仙道的初階。或是療治他人的疾病，行善以積累功德，滿足成仙的要件。

早期道教這種自我宣揚的作法，除了基於其本身的信仰之外，還有現實上的考量，因為，從東漢中晚期起，一直到南北朝時期，中國社會不斷受到瘟疫一波又一波的衝擊，大多數的民眾在身心上都需要醫療、慰解。當時，無論是巫覡還是僧人，多以「醫療」吸引群眾，傳佈信仰。在這種情況之下，許多道士也紛紛展開「醫療佈教」的工作，並獲得很好的成效。⁷⁶ 因此，《神仙傳》中

75詳見林富士，〈試論中國早期道教對於醫藥的態度〉，《臺灣宗教研究》，1:1（2000），頁107-142。

76詳見林富士，〈試論《太平經》的疾病觀念〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，62:2（1993），頁225-263；林富士，〈東漢晚期的疾病與宗教〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，66:3（1995），頁695-745；林富士，〈中國六朝時期的巫覡與醫療〉，頁1-48；林富士，〈疾病終結者：中國早期的道教醫學〉（台北：三民書局，2001）。

的這些醫療故事，有一部分應該是反映當時真實的情形。而以「實事」所做的宣揚也更具說服力，一方面可以鼓勵道士習醫、行醫以自救救人，另一方面可以強化既有信徒對於道教的信仰，甚至可以誘使其他宗教的信徒「改信」道教。至於這樣的「故事」究竟發揮了多少的功效，則有待更進一步的評估。

後 記

本文為行政院國家科學委員會專題研究計畫「六朝的醫者」(NSC89-2411-H-001-075)研究成果之一。初稿完成於 2001 年 2 月 28 日，發表於南華大學主辦，「世界宗教：傳統與現代性」學術研討會（嘉義：南華大學，2001 年 4 月 13-14 日），承蒙會議評論人李豐楙教授及會後匿名之審查人惠賜修改意見，特此致謝。二稿完成於 2002 年 11 月 19 日。

Images of Taoist Healers in Early Medieval China: A Preliminary Study based on the *Hagiographies of Immortals*

Fu-Shih Lin

Research Fellow, Institute of History and Philology
Academia Sinica

From the *Hagiographies of Immortals* (*Shen-hsien chuan*), we learn that many Taoist adepts were depicted as great healers in early medieval China; their possession of medicinal preparations, instruments, knowledge, techniques, and magical power to cure sickness was strongly emphasized. The episodes of healing in the *Hagiographies of Immortals* indicates that a number of Taoists, owing to the success in healing their clients' illness, were respected and regarded as great religious masters. In fact, the medical activities and healing arts were essential parts of early Taoist theories of immortality and beliefs in the immortals. Taoist priests usually taught their followers that one should not be troubled by aging and sickness, which the mundane pursuits of wealth and fame led to, for life was too short. They demanded their disciples to learn and practice various Taoist methods to achieve immortality, especially the healing arts. As revealed in the *Hagiographies of Immortals*, a Taoist, by means of medicine, not only could free oneself from sickness, which was the first step to approach physical immortality, but also could cure other people's diseases to cumulate merits in order to fulfill the requirement to become an immortal.

The healing stories of the *Hagiographies of Immortals*, hence, can not be simply regarded as religious propaganda or fiction. Actually, people in early medieval China (ca. 2nd-6th Century AD) suffered from incessant impact of severe plagues; they needed therapy and support, physically and psychologically. In such a painful era, many Taoists were successful in attracting numerous adherents and disciples through their medical practice. We may conclude, therefore, that depicting Taoists as healers in the *Hagiographies of Immortals* was to record the Taoists' contributions to people's health in early medieval China, and to encourage Taoists to devoted themselves to medical practice and convert people to accept Taoist beliefs.

Keywords: Taoism, Taoist, healing, healer, Hagiographies of Immortals