

傳承與對應：六朝道經中「末世」說的提出與衍變

李 豐 楙*

關鍵詞：六朝 末世 劫運

六朝道教的創教階段，由於適逢漢末以來的紛擾世局，當時紛起的諸道派均關懷生民的生存困境，不僅在宗教組織上設道治以會聚道民，更深刻地思索如何救度社會的失序。這些道派多提出了一套解救觀，用以解釋人性失序、社會失序及宇宙失序的問題。所以在六朝末、唐初的道教類書中，都特別設置有專品，或稱為「劫數」或「劫運」，以此彰顯道教中人對時間的新見解。當時的史家也都注意到「劫」及相關的造詞，與佛教的用語有類同之處。這一問題以往的道教學者已進行了相關的比較，並注意及劫數觀可與基督神學的「終末論」(eschatology)作比較。^①因而本篇不再進行同一類研究，而想從道教與

*本處研究員。

① 吉岡義豐博士較早針對種民問題多有論述，收於《吉岡義豐著作全集》(東京：五月書房，1985年)；此外大淵忍爾博士亦曾論及，見《道教史的研究》(東京：岡山大學共濟會書籍部，1964年)頁488-520。Anna Seider在歐洲是較早注意及此的；而Schipper教授所指導完成的學位論文則有莫莉媛(Christine Mollier)《五世紀的一部道教啓示錄——洞淵神咒經》(*Une apocalypse taoïste du V^e siècle, le livre des incantations divines des Grottes Abjssales*, Paris: Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 1990)是較具體地從終末論加以論述的專著。在此之前小林正美博士的學位論文曾較集中地予以處理，《六朝道教史研究》(東京：創文社，1990年)即針對六朝終末論及其他的相關問題多有創獲之見；近年來又有學棣王天麟亦從戒律學論及罪與終末

中國本土的宇宙觀的關係，較集中地處理一些當時道派間所共同關注的問題：諸如爲何會出現「天地崩壞」的思想，^②當時提出「末世」觀的歷史文化脈絡爲何？在此將試著從觀念史的立場，針對與「末世」有關的觀念如何形成及其相互間的影響加以分析。由此觀察道派間相互吸納、融攝，並以之解釋共同面臨的世厄，期望這一課題有助於理解道教神學的特質所在。

一、漢代曆學及神書中的宇宙週期說

六朝道教諸經所述的末世論，一些稍後編出的重要類書中通常都會列有專品加以收錄：如《無上秘要》卷六即有〈劫運品〉凡收有六種、初唐王懸河編《三洞珠囊》卷九〈劫數品〉也收錄五種，都是魏晉及南北朝前半期「出世」的道經，其中所佔的分量以《洞真三天正法經》爲較重，次爲《洞玄靈書經》（即《度命妙經》的節引，《珠囊》未引），次爲《靈寶天地運度經》（《無上秘要》未引），次爲《洞玄玉訣經》（即《赤書玉訣妙經》、《珠囊》未引）；至於其他諸部如《洞玄諸天內音經》、《洞玄空洞靈章經》（《秘要》引）及《上清八景飛經》（與《三天正法經》的文字相近）、《老君戒文》、《靈寶齋戒威儀經訣》（只《珠囊》引），都是較爲簡短的引文。後來張君房編纂《雲笈七籤》時，有關〈劫運〉所引錄的即全部襲用自《三洞珠囊》。這是因爲張君房本就有取用前此道教類書的體例，不過卻也反映出一件事實：就是魏晉南北朝的創教期確是一個充滿創發力的階段，基於整個生存環境的困厄，乃促使當時不同道派中人都一致強調末世的來臨，並提出一套宇宙論的解說模式，當時史官對於道教的新說也不得不視爲一種新起的時間觀。

的關係，《天師道經系仙道教團戒律類經典研究》（台北：輔仁大學宗教研究所碩士論文，1991年）。

② 有關「天地崩壞」說的提出及其討論，有福永光司：〈中國における天地崩壞思想〉，《道教思想史研究》（東京：岩波書店，1988年），頁157-176。

史家所作的綜合評述，認為它代表了一種前所未見的道教式宇宙論，魏收編撰《魏書·釋老志》的〈道家部〉即綜述其說：「又稱劫數，頗類佛經。其延康、龍漢、赤明、開皇之屬，皆其名也。及其劫終，稱天地俱壞。」而《隋書·經籍志》的〈道經〉項下也論其：「說天地淪壞，劫數終盡，略與佛經同。以為天尊之體，常存不滅。每至天地初開，或在玉京之上，或在窮桑之野，授以秘道，謂之『開劫度人』。然其開劫，非一度矣，故有延康、赤明、龍漢、開皇，是其年號。其間相去經四十一億萬載，所度皆諸天仙上品。」由此可見道教在教義上的新見解，當時的史家都認為與「佛教」類同，這是以漢字「劫」來逐譯「kalpa」的「末法」意義，乃是印度文化中佛教對於世界毀滅前的一段沒落期的時間觀。在漢晉之際的時代動亂，道教中人對此也體會甚深，也進一步刺激了他們的創發力，使得這些「開劫度人」的新義成為當時一種頗為熱烈的課題。^③其實有關道教的劫論並不能因為用語的類同，就輕率地認定是受到佛經的影響，而是自有其中國本土的淵源。在道教創教初期的階段，這種觀念的提出是集前道教時期之大成：其中凡有天人感應學說、曆學中的陽九、百六災歲說及神書中的三統滅亡說等，也就是經由引述並重新解釋後，對於自然界所發生的天地災變及人間的災禍作出了宗教性的解說，可說是針對漢代諸子中相關學說的道教神學化。

道教形成其宇宙生滅的週期觀，乃傳承前道教時期的舊說及容受外爍的佛教新說，在襲用之後也適應當時的道教教義，而更進一步予以轉化成為新的關鍵詞及新教義：凡包括宇宙的構成與氣的關係、宇宙的崩壞與人的關係、及在

③ 「開劫度人」的相關論述，近期所作的考察，如神塚淑子：〈開劫度人說之形成・上〉，刊於《東洋學術研究》第27卷別冊（東京：財團法人東洋哲學研究所，1990年），頁35-53。坂出祥伸：〈「開劫度人說」與「氣」——天地崩壞唯「氣」仍長存〉，《第二屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》（台南：成大中文系，1993年），頁575-588。

宇宙中人具有怎樣的角色與地位？在宇宙秩序從「常」淪於「非常」的狀態下，神對於人的「示現」為何？在非常的失序狀態下人（個體乃至集體）又應該承擔什麼樣的責任？凡此諸般問題道教都曾一再地使用宗教語言、神話語言嘗試加以解說。它較諸先秦哲人所提出的憂世哲學：諸如世衰道微，五百年必有王者出的素樸拯救說，道教中人確實是以一種深沈的宗教意識而提出憂世濟人之道。尤其當此漢晉之際，知識分子在儒學中衰的學術風尚中，多以談玄析理顯現其殊勝義諦。而早期道教諸大經派中的精英在面臨大江南北的移民潮之後，偏安的世局不能不促使他們嚴肅而憂心地思索集體所面對的共同命運，乃以宗教語言試著思維宇宙的構成及毀壞。因此所倡言及實際行動的，自是多表現為一種憂世、濟人的宗教情懷。

道教諸派中的精英承續了漢人對宇宙的有機體理論的思考模式，使用天人感應論以解說天地的災變之因，這是出於一種泛道德論的思考方式：即所有的災變就是宇宙的失常、失序現象，按照漢人的徵象觀念，就可詮解為宇宙所示現的異徵，這種氣的「非常」變化，其原因即在於人，尤其是帝王貴族所犯的罪，及該當承擔的罪的後果，也就是「非常」的行為將帶來「非常」的懲罰。④類此由「常」到「非常」的變化，也即是由人性失序而人倫失序、社會失序，最後終將導致宇宙的失序、失常。中國的政治、社會哲學一向即有較明顯的「秩序導向」的性格，將社會秩序、政治秩序的崩潰歸因於道德的墜落，此即一些傳統儒家的憂心之士試圖以道德作解釋所形成的恥感、過感文化。⑤但是道教中的精英分子則針對個人及集體的道德行為作出宗教性的解釋，因而提

④ 從「常與非常」論析漢人的感應說，詳參拙撰：〈正常與非常：生產、變化說的結構性意義——試論干寶《搜神記》的變化思想〉，同前引成大中文系出版論文集，頁575—588。

⑤ 金耀基：〈「面」、「身心」與中國人行爲之分析〉，《中國人的心理》（台北：桂冠圖書公司，1988年），頁319—346。

出「罪」、「過」的觀念及罪、過所應承擔的後果。他們強烈而嚴厲地指摘人所犯的罪惡（因），及所應承擔的懲罰（果），在天人感應的天人關係中，人與天（宇宙）即是相互感應，因而由此得出一個結論：就是凡人集體地處於災難即是在共同承受一種集體的懲罰。在鬼神論的道教文化中，天意的懲罰多少具有宿命式的機械決定論的意義。

一般言之，兩漢的知識分子對於週期性的災變，基於長期的觀察、思考後所形成的經驗法則，乃試圖經由曆算之學作出在當時算是較為科學性的解說，期望以此來合理化地解說災歲為何出現的問題。諸如落下閏、鄧平等造太初曆，劉歆乃據此衍為三統曆，其中都試著牽合樂律、易數、五行諸事，以求取曆法中常數的來歷。這套曆法的特點諸如歲辰超辰、五星見復、交食週期及世經紀年等，晚近以來科學史家對於天文、曆算之學的研究，一般都承認它確是具有其科學技術上的成就。但是也將它使用於政治、道德的人事解釋，特別是對於災變問題嘗試提出「災歲」說，以之解說災變的出現是否具有一定的週期性、循環性。在班固《漢書·律曆志》中就引述劉歆〈三統曆譜〉的舊文，而推算出一元有三統，凡四千六百一十七歲，即可按易數來解說歲災：「元歲之閏陰陽災，三統閏法，易九扈曰：初入元，百六陽九。」這就是百六、陽九說的說法：也就是在一元三統的歲次中，凡遇五十七災歲，百六年即一遇。^⑥類此週期性的災歲說原本是在探究天災的發生是否遵循一定的規律，這是天文家的徵實態度；但是它所具有的機械式的定數，就成為當時災異學說中的一種解釋模式，因而一旦遭遇到天災人禍，尤其朝代末的世亂，就會被宗教家賦予一種鬼神懲罰論的宗教意義。

在道教萌芽之際，《太平經》中即出現有轉換前此漢人的宇宙論與懲罰說

^⑥ 有關天文曆算在漢代的成果，可參陳遵媯：《中國天文學史》（台北：明文書局，1984年）第5、6冊，〔日〕藪內清撰：《中國の天文曆法》（東京：平凡社，1990年）。

而過渡為道教的末世觀，這部號稱由神人所傳授的神書，不管是較早由瑯琊人宮崇所上的，抑是較晚復出而由于吉所出的，都是有意地採用了降誥的宗教形式，以此強調出神的誥語所具有的權威性、預示性。在這一部曾被大陸學者視為「農民革命的第一部經典」中，^⑦相當程度地反映出亂世時廣土眾民的集體潛意識，因而宗教家即借此勸誘道民學真道，辟邪氣，以迎「太平氣且至」。它所提出的其實是一種宇宙混沌論模式：就是原初之人原是善的，宇宙也是和諧的；而隨著時間的推移，人性乃逐漸惡化而有罪，罪的後果乃導致天地的崩壞，這就是集體「承負」說的基本觀念。類此說法就一再反覆地出現於神的誥誡中：

夫上古之人，人人各自知真道，又其時少邪氣。太上中古以來，人多愚，好為浮華，不為真道，又多邪氣，狂情殃咎，故人多卒窮天年而死亡也。（《太平經合校》頁295）

即是將宇宙的時間區分作上古、中古及下古，上中下的三階段除了表示縱貫的時間順序外，也意味著不同時間內人性的品質與評價：其中解說人的罪是層層積累，而天原是神聖而純潔的，故人有惡德將會破壞「真道」與天的原初本性。

從原始神話到道家哲學所一再宣揚的「混沌」說就被大量吸納於這部神書中，用以建構樂園的終極真實：即自然無為而與天地陰陽合一的理想世界。經文中就強調混沌初始時：「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。」（《太平經合校》頁43）由於本性清淨也會學清淨，因此人「悉學真實，乃後得天心地意」（《太平經合校》頁159）。在傳道者的宗教體認中，他們巧妙地轉化了道家哲學的理想世界及理想人物後，並進一步賦予了一種宗教的神秘性與神聖性，這些集體的

^⑦ 大陸對於《太平經》的評價問題，較近期的檢討，可參黎志添在北京召開之〈道家文化國際學術研討會〉（1996年8月12-16日）所發表的論文〈中國大陸太平經的研究及其方向〉。

「上古之人，皆心開目明耳洞，預知未然之事。深念未然，感動無情，卓然自異，未有不成之施。所言所道，莫不篤達，不失皇虛之心，思慕無極之智、無極之言。」這些被理想化的道教式完人，在天人合一的感應關係中，一切的心思行事，「所奉所得，當合天意」（《太平經合校》頁212）。

整部經文中對於中古、下古的墜落，都歸源於罪的「承負」，也就是後世之人需要共同承擔罪的後果，諸如說：「中古以來，多失治之綱紀，遂相承負，後生者遂得其流災尤劇」（《太平經合校》頁151）；又說「下古，復承負中古小失，增劇大失之。」（《太平經合校》頁52）這一類集體承負的可怕懲罰，宗教人士習於借諸天神之口發出一種末日式的警告，這一些末世論式的文字如下：

所以道戰水旱癘病死盡者，人主由先王先人獨積，稍失道心意，積久至是際會，即自不而算度，因而滅盡矣，既滅盡餘種類。夫天地人三統，相須而立，相形而成。比若人有頭足腹身，一統凶滅，三統反俱毀敗。……故人大道大，毀敗天地，三統滅亡，更冥冥憤憤，萬物因而亡矣。（《太平經合校》頁373）

也就是說人一旦失其統即人性、人倫失序，也終將導致天地、宇宙失序。其原因就是因觸犯了真神：「故使天地大怒，災變連起，不可禁絕，大咎在此。」（《太平經合校》頁435）在面臨大絕滅的災變所形成的危機感中，宗教家即因而期待「救世主」式的人物出現，將真誥、真經神聖化而成爲一部「神書」，並且一再試圖通過獻書，希望讓漢代帝王能理解農民的心聲及宗教家的心願。

在《太平經》中首度使用的「天師」一詞，既具有「天地神師」的媒介、中介者性格，^⑧也有代天宣化而具有代表、使者的身分：其中較典型的一句話

⑧ 吳榮曾曾據地下出土文物提出此一新說，〈鎮墓文中所見的東漢道巫關係〉，《中國社會經濟史參考文獻》（台北：華世出版社，1984年）。

就是書中一再出現的句型：「是以天使吾（天師）出書，為帝王解承負之過。」（《太平經合校》頁165）這部早期神書開啓了後來道教道經「出世」的造構神話，也就是道經的權威性及神聖性乃是來自天神、天宮，所有被降的使者其實近於一種神媒、神職人員的角色，是神選擇他（天師或者任一被降的能書者）傳達天的旨意。因此道教所有的道經都具有神聖性、神秘性，在世變時也將預示「太平」的來到，成爲一種預言式的啓示錄；而天師及所有的神職者就是負責將這些天啓傳告下來，並以之聚衆共同「創造」新天地，迎接太平氣，表現這些宗教行動是與救濟民衆的政治行動合而爲一的。

對於漢朝朝代末的「末世」現象，神書中即明白指出是世人需要共同承負，也可以透過改變其罪負的根源而獲致完全的解決。所以《太平清領書》的出世，既可經由獻書而期望統治者行善治世，以此接納太平氣至；但是類似的期望一旦無從實現，另一方面就可重新尋找新的「救世主」，以求世界的「大平均」。由此可知黃巾的三張和蜀漢的三張，都是在不同的時代環境裏進行其解經及實踐任務，也分別在漢之末世以宗教行動完成其政治改造、社會改造運動。從漢人的災歲說和神書的天地崩壞說，作為革命行動合理化的理論綱領，就可知《太平經》對於六朝的「劫與救劫」之說，確是具有相當重要的啓發及預示的作用。

二、天師道派的「末世」論

在道教建立其末世論的初期，較早就出現了一個關鍵詞就是「末世」，這個既具宗教性格也具政治性格的辭彙，在天師道成立之前並未曾出現；而是張陵以至張魯的三張家族，由於以宗教家的悲憫置身於漢末變革之間，因而激發其高度的創發、改革之力，乃提出一套「末世」觀以解釋朝代末的現象，並倡言「奉道即解脫」的宗教解救法。由於較早只是秘密流傳的《太平經》等一類古道書，到這一時期却已成爲社會改造運動者所共有的智慧庫，因此如何從

中吸取後再作新的詮釋，就成爲一種嚴肅的解經作業。對於經文所採用的宗教語言及由此形成的宗教文體，它本就具有高度的隱秘、隱喻性格，讀誦者如何從中獲得啓示，自也成爲宗教家個人的宗教體驗，而並非只是一種知識性的義解作業。從《太平經》的傳授史而言，蜀漢三張集團確曾秘傳有這部神書，也曾根據其教義重新加以詮解，並完成一種不同於較早出現（如于吉、張角）的版本，主要的原因就是這一文本是在蜀漢的宗教脈絡中被重新解讀的。^⑨到底是何種力量激發了中國較早的「末世論」的出現？

早期天師道在蜀漢建立政教合一的體制，這一遠離中央政權統治下的邊陲政權，反而能在社會較安定、物質較豐裕的情況下，得以成立中國歷史上少見的宗教王國，垂四十年之久，在這一段期間是否曾出現「末世論」以解說漢帝王國的覆滅？由於初期經典的流傳較爲隱秘，以致文獻不足徵，目前已不易確知。不過從張魯降曹而入居關中之後，天師道治也隨之傳布於中國北方，由於世局的變亂，加以傳教組織漸有解體之虞，當此一社會失序而道民劇烈流失之際，原本既已存在於《太平經》等書中的素樸末世論就會被賦予一種新意。當時道治中人即以充滿憂患意識的情緒，透過神啓、神誥的傳統形式，重新造構出新道書，想以此解決道教中人的共同焦慮。因此從天師道派道經的文本形式可以解讀出當時的宗教信仰情境，也可以將文本置於當時的歷史文化脈絡中，重新解讀出集體心靈所希求拯救的宗教願望。在此將以三部分別在三個關鍵期「出世」的新舊天師道經，說明道書的造構神話正是折射地反映世變的憂世之書。在中國宗教文化史上，道經中所揭露的「末世論」，其實正是較深刻地反映出一代集體心靈的宗教意識，而這也是從事思想史研究者較容易疏忽的宗教信仰文化。

^⑨ 張陵與《太平經》的關係，較早期的詳盡考察，有福井康順：〈太平經〉，收於《道教的基礎的研究》（東京：學術振興會，1976年）。

（一）〈大道家令戒〉的末嗣、末世說

在魏晉時期，「末世」這一新辭彙的提出，確是表現出天師道傳道師之能憂心地關懷時代的苦難，並出之以宗教家的慈悲心，以之試圖解說天地崩壞及宇宙失統的危機感。這是緣於他們習常需要與民間、與奉道百姓有長期的直接接觸，因而較能夠親切證驗一種天崩地裂的末世感。基本上這些法師在面對道治重組的時局下，始終堅持以道治為宗教的核心，一再試圖奉勸道民重新回到原先的靖治，或者爭取民衆投入本治。類此積極的勸化行動中固然具有複雜的政治、經濟因素，但是對於夙以「救濟」為其神聖任務的祭酒，「勸人奉道，奉道得救」，其實應是一種憂世心與慈悲心兼而有之的教行。他們熱切地傳布「末世」的訊息，是基於拯救世人及世界的宗教狂熱，因此激發其展現一種在實際行動中較強烈的信仰理念，這也是較強烈的「由我承擔解救任務」的入世宗教的性格，天師道作為一種宗教組織在當時絕非避世、出世的隱修者。

在道經傳授史上，被學者疑係魏末晉初出世的〈大道家令戒〉，^⑩在訓戒文字中就已一再使用「末世」與「末嗣」的兩個辭彙，用以表達朝代末的意義：其中一次是用以描述春秋戰國之時，稱為「周之末世」（13a）；其他的則多是指陳漢末的諸般亂象，首先即先說明一再使用的「末嗣」一詞：

漢世既定，末嗣縱橫，民人趣利，強弱忿爭，道傷民命，一去難還。故

^⑩ 〈大道家令戒〉收於《正一法文天師教戒科經》（《道藏》，第16冊），對其著成年代凡有多種說法：楊聯陞提出北魏成立而假託曹魏說，〈老君音誦誡經校釋〉，《歷史語言研究所集刊》第28本（1956年10月），上册，頁17-54；唐長孺則倡符秦初、北魏初說，〈道經中所見魏晉時期的北方天師道〉，《魏晉南北朝史論拾遺》（北京：中華書局，1983年），頁228；小林正美則持劉宋末期成立說，前引書，頁352；大淵忍爾則認為曹魏時成立，〈老子想爾注の成立〉，《岡山史學》，第9號（1967年）。筆者在此也訂為曹魏時所作，理由是書中所使用的頃年、及對於「今」時之前所回顧的離亂記憶，並非後世可以完全仿擬的。

使天授氣治民，曰「新出老君」。(14a)

使張角黃巾作亂，汝曹知角何人？自是以來死者為幾千萬人，邪道使末嗣，分氣治民，漢中四十餘年。(14b)

「末嗣」一詞所指陳的是朝廷嗣命的微末，由於在中國社會，朝代與帝王的嗣命承續是一體的，一個王朝的天命將終，就會讓百姓感到朝代末的末世感。經文即表示漢朝的天命已經斷絕，不再受到天的護佑，也就是在統治權的合法性上，「王命」的權威既已失去了「天」的支持，也就不再受到「人」的擁戴，整個朝代的威權象徵即將被轉換，這就是由「末嗣」而通於「末世」的中國傳統政治、宗教理念。另一個「末世」之詞也是與命嗣的絕續有關，下述這段例子就進一步明顯地結合了兩個觀念：

昔漢嗣末世，豪傑縱橫，強弱相陵，人民詭黠，男女輕淫，政不能濟，家不相禁，抄盜城市，冤枉小人，更相僕役，蠶食萬民，民怨思亂，逆氣干天。故令五星失度，彗孛上掃，火星失輔，強臣分爭，群姦相將，百有餘年。(15b)

在宗教家對於時局的洞燭眼光之下：「末世」就由一個王朝的終結、王命的墜落，而深進一層較廣泛地涉及整個世界的終末，也就是由人倫的失序、社會的失序以至於宇宙的失序。也因此讓修道者對於人性的罪惡表現充滿著危機感與焦慮感，因而痛感「天地崩壞」。類此末世來臨的徵兆，即是宗教家所嚴肅地思索的問題：宇宙的循環生滅是否具有一定的週期性及必然性。

類此末世感隨著時代的混亂而不斷地重現，曹魏末世的天師道師在「造構」經文時，乃是採取一種隱喻式的諷諭手法，就是借古以諷今地影射，經文中除了張角一條是較近於歷史陳述外；其餘兩條及整個戒文所敘述的都是借用漢嗣末世以諷諭當代。因而這一家令戒文有說是針對「曹魏」而作的，也有說是「北魏」時寇謙之清整三張舊法時所展開的勸戒，主要的關鍵就在「新出老君」一詞較可能出現在何種時代脈絡中？「老君」信仰在漢末出現，蜀漢時期

天師道也尊崇老君，故張魯進入曹魏政權的時代，天師道神師爲了重振教勢而提出「新出老君」的觀念，應是具有新的時代意義；故到了曹魏末葉，司馬政權初起之際，整個政治、社會的危機感甚爲深重，也可以之解說朝綱不振、君臣失序，因而激發天師道中人諷諭當時有一種「末世」感。類似的解經問題一直是當代道教學者所困惑不已的，表面上只是道經的年代考證問題，而本質上則是對於古道經所使用的宗教語言、宗教文體的解經問題，由於它本身所具有的高度隱喻性，本就容許解經者擁有較彈性的解讀。因此對於「末世」及相關的「末嗣」一詞及所代表的觀念，它應出現的時代情境爲何？就要分別從經文中的語言本身及所隱喻的意義，深入理解其較可能的影射與預言：到底出現在那個朝代末是較貼切的「末世」。

（二）《女青鬼律》的末世、庚子年說

六朝不同經派內所傳承的道經，由於教團內部大體多具有謹嚴而矜秘的傳授制，因而同一道派內的教義一方面會在教團內部穩定而不加改變地傳承，但是另一方面卻也會因應時代環境而有所調整、增益文字或卷數。從《大道家令戒》中一再使用較素樸的「末世」、「末嗣」兩詞，而尚未受到「劫」意識的影響，這種關鍵詞的使用情況，除了可解釋爲是天師道派所創用的辭彙並有意用以表現其本派的教義外，其實正是反映出它的成立年代較早，故也沒有與其他的道派相互影響的現象。這多少也反映出當時諸道派之間，除了已開始使用一些共通的道教語言外，也逐漸形成道派本身的語言系統、隱喻系統。在同屬天師道教團而時間上稍晚「出世」流傳的，就是戒律性道書《女青鬼律》，律文中對於「末世」辭彙的使用，及所反映的宇宙論模式，正是表明其爲同一譜系下的產物。

《女青鬼律》現存的八卷本是否即爲原本型態？從文本所保存的經文表述

形式及其語言風格，應是西晉末葉天師道師所傳述的神諭。^⑩乃由太上大道君所降，傳與女青，再授予天師張道陵來執行「拯救」道徒的神聖任務。從道經中可知，「女青」是掌管幽冥界及生死命數之神；鬼律則是一種剋治法術的道門圖箴，乃根據「我知道你的名字，你就不能傷害我」的知名巫術法則，將它秘密地傳授給奉道者以作為護身的咒文秘圖。類此如能預知鬼怪、精邪的名字、圖象，即可呼名避凶的法術，較早在早期的《山海經》及《禹鼎記》中就已經出現；其後秘傳於方士、巫者的手中：諸如〈白澤圖〉之類的登涉術或日用性的趨避法術，在民間是相互流傳於巫師、方士（施術者）與信徒（使用者）之間，天師道從巫（米巫）到道（鬼道）自是也傳承了諸多治鬼的法術。但是經文中假託天師張道陵之手傳下的西晉末，正是一個社會失序、人倫失序的亂世，因而其中對於宇宙失序所解說的，也就較深刻地反映出時代集體的心靈圖象：一個「群鬼亂舞」的景象，它正是宗教語言所隱喻的「末世」圖象。

這部天師道派的戒律類經典，之所以具現出六朝道派的時代性格，而異於早期較素樸的作為登涉類法術的圖箴，就在於律文中一再解說了群鬼出現的成因乃與道德的墜落有關，而世間之人所承受的群鬼所帶來的禍患，則被解釋是天所施行的一種集體懲罰。這類基於天人感應說所作的根源性解釋，正是教派內部一種警告性、預言性道經的出世緣由。因此在開卷就有明白的宣示：

^⑩ 有關《女青鬼律》（《道藏》，第16冊）的成書年代，歷來都持東晉中葉之說，如小林正美前引書，頁368-378。而Thomas H. Peterson, *The Demon Statute of Feminine Verdure, A Preliminary Study*為Indiana University的碩士論文(1992)則從經文的語言風格、文體及其內容認為非一時一人所完成的；近年筆者則以干寶《搜神記》卷五引「趙公明參佐」條，其中敘述王祐所見的「妖書」，經比對後即指除妖之書《女青鬼律》，而王祐在永嘉末渡江，明帝太寧中（323-325）進號「衛將軍加散騎常侍」，因他的活動的時間應在西晉末東晉初，因而斷定《女青鬼律》成書的年代，類似卷五的一類就可能將其下限訂於西晉末，其他的各卷也應在西晉末前後，詳參拙撰：〈《道藏》所收早期道書的瘟疫觀——以《女青鬼律》及《洞淵神咒經》系為主〉，《中國文哲研究集刊》第3期（1993年3月），頁417-453。

律曰：天地初生，元氣施行，萬神布氣，无有醜逆祲邪不正之鬼，男孝女貞，君禮臣忠，六合如一，无有患害。自後天皇元年以來，轉生百巧，不信大道，五方逆殺，疫氣漸興，虎狼萬獸受氣長大，百蟲蛇魅與日滋甚。（1a）

這段律文即是從鬼神論的立場解說了宇宙生成的成與壞：初始為原始性的元氣、正氣，世間男女也在神的護持之下，各有其陰陽兩性的性別道德及秩序：遵守男與女、君與臣的倫常關係，都表現出各守本分的人性秩序和倫理秩序。在中國社會、政治講究差序關係的「秩序取向」下，也常會基於感應論而認定宇宙的運行也嚴守其一定的秩序：所謂「六合如一，无有患害」，就是這種規律、安定原則下的秩序感。但是宇宙又是會運轉不息的，就如同卷五的一句詩所說的：「一則大樂後相恐，天地運會故令然」（1a）。運會之力固然是冥冥中的一種鉅力，推動著時間律的起伏循環，不過關鍵所在的那種「轉」的根源，主要的仍是來自人間道德的墜落：諸如不信大道而生百巧。在律文中所提及的一個神秘年就是「天皇元年」，這是道教加以神話化的古三皇說：天皇、地皇和人皇，乃將古史神話中的遙遠年代重新加以詮釋，其中較具有代表性的經典就是託名葛洪所撰的《元始上真衆仙記》——可能成立於南北朝初，就有類似的天、地、人三皇運轉之說。^⑫也就是以一種圓道循環的時間觀表明，從「天皇」以後經「地皇」就進入「人皇」、人為的時間，這是宇宙大循環中首一度運轉向敗壞之始，因而有殺氣、疫氣及凶氣的滋生，這就是道教所承續轉化的「氣運」時間觀。

在天地崩壞感中，亂世中的天師道即將社會失序歸因於人性失序。類似秩序感的失落自是宗教人的一種宗教意識，而表現於宗教文體中的預示性語言，則是採用隱喻符號所表達的鬼神形象，在卷首一開始所說的：「天有六十日，

^⑫ 這部道經雖是託名於葛洪的名下，而實際成書的年代則在南北朝初期。

日有一神，神直一日，日有千鬼飛行，不可禁止。大道不禁，天師不勅，放縱天下，凶凶相逐，唯任殺中民，死者千億。」就將天下大亂都說成是千鬼肆虐，這種邪鬼自是在施行上天的一種懲罰，而懲罰的原因則是下民所犯的罪和承擔罪的後果，從道教的觀點言即是不信道、不行道所應承擔的必然結果。卷三的开篇也有一段文字作嚴厲的批判：「視天下男女，日用不忠，行善不報，災害日興，天考鬼賊，五毒流行，皆生於不信，不念守一行善，身招其禍。」（1a）類似的文字雖是出現在不同的卷數中，它也許是在不同的時代情境下所編成的，但在宗教語言的使用上則是大體一致的，其共同的旨趣都是極力在指陳一種「末世」的可怖景象。

整部律文都採用了相近的造構模式，就是開篇先叙明群鬼亂世的因緣，然後就條列諸多鬼名，也正是卷首所說的：「紀天下鬼神姓名吉凶之術，以勅天師張道陵使勅鬼神。」（1b）就是在這一情況下鄭重地強調了「末世」一辭，卷六開篇即強烈地指摘俗世的墜落諸象：

天師曰：自頃年以來陰陽不調、水旱不適、災變屢見者，皆由人事失理使其然也。人為中才，法地則天，動靜以時，通而不爭，利而无害，故能神仙。末世廢道，急競為身，不順天地，伐逆師尊，尊卑不別，上下乖離，善惡不分，賢者隱匿，國无忠臣，亡義違仁，法令不行，更相欺詐。致使寇賊充斥，洿辱中華，萬民流散，荼毒飢寒，被死者半，十有九傷，豈不痛哉！豈不痛哉！

在全部八卷所出現的行文語氣中，像「頃年」所指的年代為何？剛好可與卷二所指陳的對照而作考察：「今世憤憤，邪氣紛紛，不見真神，唯鬼亂人。」（1a），在此所謂的「今世」又是指陳何種年代？由於律文中指摘的「人事失理」所造成的混亂政情，可說是朝代末常見的現象；六朝的動亂原因則是「寇賊充斥」，以致萬民流散、死傷過半，這是形成曹魏末、或西晉末讓宗教人興發「末世」感的主要因素。綜言之，這個內政不修、外犯頻仍的世局，也就是

一位宗教家在俯仰天地、洞觀世事之後，所親身證驗的時代困境，所以它應該是出現在西晉末漢民族大舉南遷的離亂世局。

西晉時期的政治、社會，由於司馬政權每況愈下的統治，內則有朝政不修、上下不和等失序狀態，外則與北方諸民族間有連年的征戰，這是與東漢末及曹魏末的情況有所異同的。終究後兩朝之失是較偏於朝政內部的「人事失理」，外患的情勢仍是較可控制的，因此從律文中「頃年」一詞所帶來的時間迫近感，就天師道派神師的感受言，則是意味著末法、末道時代的來臨。在宗教學上，凡具有創意、悟性的宗教家，常激於現實世界生民所遭遇的生存苦、生命苦，因而激發他們尋思一種解脫世間苦、生命苦的根源，促使他們必需採用宗教性的解釋方式，對教團內的信徒諄諄告誡：「末世廢道」，並解說其罪惡之因乃在於人性的敗壞。由於生民不能奉行正道而多行邪道，感應於上天之後，才導致了天地陰陽的嚴重失序：諸如水旱或瘟疫等諸般災殃。凡此都在宗教家的生命體驗中，常被解說為上天的嚴厲懲罰，萬民因而必然會招致諸般痛苦。西晉末在北方天師道治的區域內，隨著政教體制的漸次瓦解，教團內部的組織也必遭遇破壞與重構的困局，天師道派神師自是會感受到較強烈的末世感，因而對於當時的諸種亂局大力宣示一種「末世即將來臨」的預言。

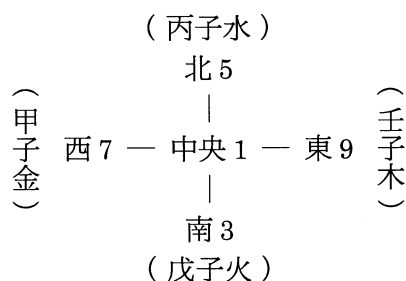
在卷五的卷內就曾一再特別提及一個神秘年：即「庚子」年，由於全卷採用了七言詩體的隱喻形式，是一種模擬緯書的神話文體，為的是比較便於教內人士的讀誦、流傳，並成為在末世的氛圍中預示一種災劫的預言體。其第二首全部就是為了要預告一個神秘年的大厄：

天下人民各頑愚，見世憤憤不知憂，寒鬼入來與子遊，太白流橫長六朱，老公道上更相扶。饑餓搏頰輒叩頭，米穀金貴不可求。災兵大厄庚子年，念子命運與此堅。方外故州胡夷人，交頸腫頰惡逆民。化生風毒身奉天，大小皆來至此間。餘有胡鬼億萬千，食人血性逆毛遷。今來入國汝何緣，兵馬浩亂不可言。念子一旦與相連，人步不進屈輒申。子若

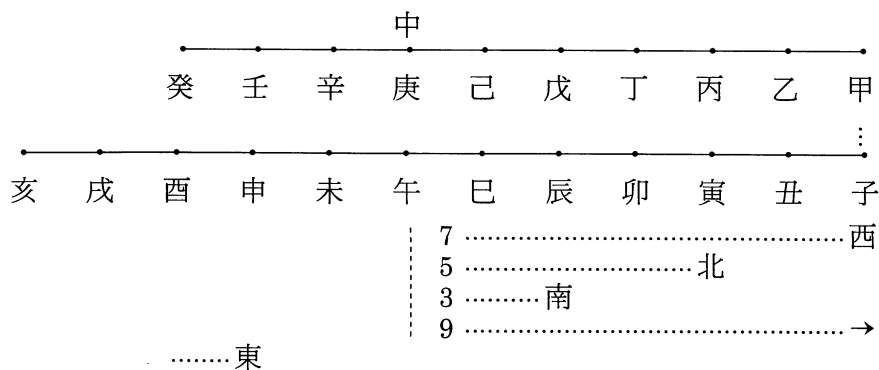
不信庚子年，自當思吾今日言。

有關庚子年的預言還曾出現過兩次：一是在第三首的前數句中：「日月冥冥恐无光，五穀不生逆鬼行。是庚子歲約不亡，若有餘人如飛蜂。大小更互道相從，三五相逐一合雙。念子一旦不值逢，未至此年當死亡。」(2a)二是第五首的首二句云：「切切天下真欲弊，庚子之年其運至。千无一人可得脫，有心相遇世道清。遠惡從善不求榮，塵垢之衣以蔽形。」(3b-4a)類此三處都是相當一致地夸言，並暗示了「庚子」年將有災厄、兵厄等劫運，世人之能夠逃脫此厄的並不多。類似天師道的鬼律所象徵的群鬼亂舞的世界，就成為對當時世變的宗教性隱喻，也就促使天師道中人取用了干支紀歲的「五子歸庚之法」，用以解說並影射當時的政局及預示將來的世運。

有關庚子年在六朝道經中是常見的運度觀念，如靈寶經派的《洞玄靈寶自然九天生神章經》中就有「五劫開化說」，〔宋〕董思靖在解釋「五劫」的先天布炁時，就提到一種「五子歸庚」之法：即是「庚子居一，而具十二支之全炁，亦一義也。」他對此即詳注其說云：「五子元乃西方甲子金，七數而遇庚；北方丙子水，五數而遇庚；南方戊子火，三數而遇庚；東方壬子木，九數而遇庚；中央庚子土，即一不動，乃為四子所歸，故統十二辰之炁也。所以必遇庚者，乃炁數之變也。」(《洞玄靈寶自然九天生神章經解義·五劫開化說》卷10, 5b) 這段註解即運用了一、三、五、七、九的五方位神聖數字，而以一數總之，它可用兩種方式圖示：其一即是以五方方位的空間圖式表示，按五方之數排列之，中央為一，居中不動，其餘則按四方配列如下：



而使用十干配十二支，在時間圖式上則有如下表：



在國人的干支相配為用的觀念裏，五方之數皆歸於庚，而中央庚子土統十二辰之炁。因此凡遇庚子即為炁數轉變、運動之「機」，也就是天地運度至此已發展到另一個階段，既是危機也是轉機，如宗教家能妥加運用就是預示一個新時代來臨的生機。^⑬

類此造構道經的模式還具有另一種影射及預示意義，就是預言災厄年的來臨，如果西晉末東晉初為這部道經造構的年代，則較有可能影射的庚子年就是東晉成帝咸康六年（340），根據《晉書本紀》中所記載的災歲現象，如果是影射這個年分，則較大的事件只有李壽陷丹川，守將死之諸事，只是一個小災厄而已。由於「庚子」本身所具有的神秘性，到底要如何把握此一機運？就成為初渡江者的一種心理期待，當時人既懼怕它將帶來大災厄，也期望能順利地通過此一年歲後，國運、世局即有一個較大的轉機。就因為鬼律的語言文字所要隱喻地表達的，常是當時奉道者所保存的集體記憶，它是在政局尚未完全穩定的情況下，渡江逃難者的記憶中共同殘存的致禍因由，諸如「方外故州胡夷人」及「餘有胡鬼億萬千」，應是指陳初渡江前後記憶猶新，對於佔領淪陷區內故州舊地的胡、夷人諸印象，又說是「今來入國」、「兵馬治亂」，則是表

^⑬ 有關庚子歲的曆算意義，曾與學棣王天麟反覆討論，對這一神秘年即試著以此解釋，爰補記於此。

現渡江之初胡夷時常侵犯，而江東新朝廷也亟謀治平之策。律文中這些不直接述明年分的時間用語，充分反映了整個社會危疑不安的情緒，那麼卷五的這些詩句應是有意影射東晉初。因而一再強調庚子年、庚子歲，除可理解為重新詮釋了曆學中「五子歸庚」所寓的危機與轉機的神秘年，也可說是預示當時一個較接近的災厄之年的來臨。本來道教中人即以宗教家的身分傳布大道，故也能巧妙運用曆算以之預言，其實它正是一種設法解決社會集體焦慮的文化心理機制。

綜上所論，在《女青鬼律》中可以發現天師道的「末世」觀中，時間運度之說正是承續並轉化了漢人及古來的宇宙論圖式，為一種圓道循環式的宇宙圖象：一方面即是表現為始、壯、究、蛻的連續過程，另一方面又遵循著週而復始、循環不已的週行運度說，整個宇宙時空在不斷而繼續發展中，形成為一個以「轉變」作為結束，再進入下一個階段的運度方式，故它並非直線式宇宙圖式所表現的絕對性的終點。在宗教人的宇宙生成論中，宇宙的大生命又絕不限於「人」這一類，而是深信神、人、鬼皆由大道所生，且並存於宇宙中。故三界皆會隨著天地運度而化生，也會隨著「末世」的來臨而轉變炁數，此時鬼炁漸興，危害人類；如果人再不行正道，而感應於天地則將加速天地的崩壞與失序。在宿命式的宇宙運度過程中，每個運度週期都會從盛極而衰，再衰極而始盛，這是亂世中宗教人對於末世、庚子年的到來，所發展出的較獨特的度脫之道。也就是藉由道教新教義來傳布一種濟度之法，經由神、人、鬼三界共同參與宇宙的大濟度，因此道教是以他界主義而行此界救濟的憂世宗教。

（三）《洞淵神咒經》中的末世、百六及劫運說

道書的出世即是遵循一定的造構神話的模式，在不同時期天師道派也都遵照同一模式而反亂世變：太上大道是神格至高的道君，張道陵天師也即是救世主，所要承擔的神聖使命就是解救此界所受的他界鬼神所困擾的生存危機。因

此天師就需要出之以中介、媒介者的身分，溝通人神、人鬼，而後能為奉道者解除人間的苦厄，這正是傳承早期「天地神師」的傳統職司。在泛鬼、泛煞文化中，「末世多疾」，其實也正是宗教語言中所反映當時的現實世界，這一情況也再度出現在神咒類道書《太上洞淵神咒經》中。它的形成年代不論是敦煌本、抑是通行的《道藏》本，基本上並沒有太大的差異，這是指較早「出世」的前十卷，而十卷的成立年代一般多承認是在不同時間內編成的，不過卷一、卷五兩卷應出現得較早，大概是在東晉末葉；其他各卷則分別在南北朝前、後期才陸續補入。^⑭因此可從不同卷中發現其末世思想是否相互一致，或者也間有受到東晉時期相關道派相互影響的痕跡。

這部道經提出了一種神魔觀，由敗軍死將所變成的諸般疫鬼，隱喻地表達出當時流行性疾病肆虐的恐怖情緒，此乃緣於江南的兵災、水災，加以北方移民南下後所罹患的水土不服，使當時的渡江人民活在一種不安全、不安寧的恐懼氛圍中。從咒文中所反映的魔鬼世界，及用以解除鬼患的知名法術，都可發現經咒的性質其實與《女青鬼律》頗為相近，也屬於一部鬼律。而從卷一開篇的造構形式言，也是屬於天師道派內部的神咒性經文。^⑮在道教學界它是較早就受到重視的道經，特別是它所具有的末世思想，先後受到諸多學者的矚目，尤其是西方學者從「啓示錄」(Apocalypse)的基督神學中，諸如救世主(Messianisme)、千禧年或千年王國(Millénarisme)等觀念，嘗試詮釋《神

^⑭ 《洞淵神咒經》成立年代的研究在道教學界早有多位前輩作深入的探討，如吉岡義豐：〈六朝的圖讖道經——太上洞淵神咒經について〉，《吉岡義豐著作全集》(東京：五月書房，1989年)，卷3，頁154-225；大淵忍爾《中國道教史の研究》首次採取一種分階段構成說；而宮川尚志博士則論證其全部完成於東晉末葉，〈晉代道教的一考察〉《中國宗教史研究》(東京：同朋社，1983年)。在此筆者只採用卷一、五兩卷，基本上即定其編成時間在東晉末。

^⑮ 詳參拙撰：〈《洞淵神咒經》的神魔觀及其剋治說〉，《東方宗教研究》新2期(台北：國立藝術學院傳藝中心，1991年)，頁133-155。

咒經》前十卷裏是否也蘊含有類似的觀念。^⑩

天師道師乃以神話的形式，經由道君的誥語大力強調「末世」的來臨，期望因此而引領民衆奉道後轉經行道。到了東晉末葉，對於早期常用的「末世」一詞雖不再直接使用，卻仍然保有相近的觀念，且有意轉用於宇宙衰變論中。在卷一的第三條道言中即有顯豁的解說：

道言：自伏羲以來，至于漢末，人民大樂，多不信道，悉受天炁自然。邪魔不知有道、不知有法、不知有經，直奉自然也，後時有信經者少耳。大晉之世，世欲末時，人民無淳，苗胤生起，統領天下人民。先有多苦，上僥下急，然後轉盛。盛在江左，天人合集，道炁生焉，天運劫近。（3a）

這段咒文中所謂的「世欲末時」即是指東晉末為末世，主因仍是在於人性的墜落，自也需要多受苦楚，此為一種典型的末世因果論，可說是天師道及當時其他道派所共同用以解說失序社會的同一模式。從經咒中保存有末世的觀念，仍可明白它確是傳承自天師道派的教義。

由於東晉時期不同經派間的互動關係較為密切，也就自然會容受彼此間的語言及其觀念，像上清經派所慣用的陽九、百六說。在卷一〈誓魔品〉中也曾用過：「人民垢濁，三洞壅塞，百六之災，刀兵疫疾。」（卷1，1b）類此當時不同的經派其實均是採用自漢人有關陽九、百六的災歲說，不過它僅只一見而已。其他的大多使用「大劫」，凡有十見，其典型的句型也都見於卷一之中：如「大劫欲至」（4a）；有時在他卷中也有作「大劫之運」的（卷3，1a），都屬於一種時間迫及的預示性未來式，特別通過「道言」的宗教性大預言以預示災難的劫數即將到來，反映出東晉末葉整個社會上下都共同籠罩在一種深沈的焦

^⑩ 莫莉嫻（Mollier）前引有關《洞淵神咒經》的專論，即是從基督神學中「末世論」試作比較研究，因此在此即不再從比較宗教學探討東、西方末世論的異同。

慮情緒中。

這一反覆使用的「劫」觀念，或簡稱「劫運」（卷1，5a）、「劫數」（卷5.3b）；也有只單稱「三千九百億劫」的（卷9，6b）。從卷一所繁複使用的大劫、劫運、劫盡之運，就可知道經造構者對於漢譯佛教經典中的劫、三災等辭彙，由於佛經在大量翻譯之後，其中所引介進入中土的觀念，經由格義、比附之後，當時的道教中人在亟亟重建其新教義時，佛經中所譯出的新語言、新觀念，讓他們產生了相當深刻的印象。其實漢譯「劫」（kalpa）這一新名詞，作為指稱印度的時間觀，除了說明了時間的單位外，當時被道教徒所接納的，原是指世界毀滅前的一段衰落之期，即「末法」思想。不過佛經並未因而提出類似真君李弘為救世主的說法，也未曾明確地表明要在地上挑選「種民」，並建立一個理想的太平世界。^①所以道教經典中所使用的「劫」，其實是與佛經有本質上的不同的，因而不能因《隋志》等史志說是「類同」，就以為受到佛經的影響。

《神咒經》之所以從早期的「末世」、「陽九百六」說再進一步地轉變，並吸收創新了大量與「劫」有關的詞彙，就是為了要突顯世界的變質，因而曾試圖將「末世」說與運或劫結合：諸如卷二既有「是以有人能分末劫，受此神咒經家中供養者」（4a）；卷五也有「末運之世，世促人急，多不信道」（7a），都是一再強調末年及劫運為一種劫難，在劫中彰顯出人性的墜落、變質，而社會秩序也失常、失序，這完全是因為世人離棄了「正法」、「正道」之故。所以救度之道就是從芸芸眾生中挑選種民使之能夠度劫，這一任務的執行者即是真君的出現，一個中國政治、宗教神話中的救世主，只有等待真君上應天命來轉世，如此才能「蕩除天地，更造日月」。由此可知天師道在江南地

^① 有關「劫」在佛教、道教兩種經典中使用上的意義差別，前引大淵忍爾及莫莉婭的博士論文都有扼要的比較。

區的發展，當時必曾面臨道民流失的嚴重危機，因而一再借由道君的訓誥以宣揚為何要奉道的道理：就是在末劫中只有信道轉經的才能得救，期望因此而能勸人歸依道法，拯救出一次次的劫難。

三、上清經派的陽九、百六說

在有關「末世」思想的創發上，上清經派較能表現其殊勝之處的，乃是襲用自漢代曆算之學再加以闡述的「陽九百六」之說，也就是對於災歲說採取一種重新詮釋的方法，使之上清經派化並流傳於經派之內，成為當時有名的《三天正法經》的主要見解，主要的原因就是經文中所提出的「三天」與「六天」的相對觀念，三天象徵需要重建的潔淨世界，而六天則是一種被污染而壞滅的。¹⁸故可說其末世觀基本上也建立在一種道教宇宙圖式之上，與當時其他的經派、道派相較之下，上清經裏對於「劫」一觀念雖也曾出現，卻並未曾特別加以發揮，縱使運用了一些相關的語彙，但是其中所表現的也還是中國傳統的宇宙觀。

（一）《真誥》中的陽九、百六說

上清經派一再使用陽九、百六的災歲說，用以表現江南舊族面對典午南遷後的焦慮感。這是緣於東晉前葉朝綱不振、外患頻仍，加上當時所面臨的新移民地的地理形勢，及適逢中國大氣候的週期變化，諸多洪水、瘟疫等災禍，使新舊人民都倍感生存的危機。在這種艱困的時局下，勾容地區的楊（羲）許（謐、翽）集團中人，大多較屬於江南的舊族，面對北人南下並主導整個朝政，這些中級官吏在無法掌控的政治、社會無力感中，乃對於從北方傳入的天

¹⁸ 小林正美曾對「三天」和「六天」說的提出及其意義有精詳的說解，參《六朝道教史研究》，頁482-510。

師道法產生一種宗教的期望。因而諸人乃相繼投入降真問事的宗教行爲中，這就是魏華存夫人所傳下的道法，基本上降真誥示的人神交接行爲，除表現士人對於靈界、仙界的熱切願望外，也是對於現實界焦慮、不安心理的折射地反映。因此《真誥》所錄存的仙真誥語，其實也可說是一種集體的、潛藏的宗教意識，其中雖也襲用了早期的「末世」之說，不過並未予以發揮而只是一種普通的使用。它出現在卷六〈甄命授〉，許掾（翽）接遇紫微夫人的誥語〈服朮叙〉：「且朮氣之用，是今時所要，末世多疾，宜當服御耳。」（4b）在此行文中並不易感受到強烈的末世感，反而是在援引「陽九百六」說以之說明天地災變時，比較能強調出一種末世的圖象：

於是紫霞靄秀，波激岳頽，浮烟籠象，清景遁飛，五行殺害，四節交擲，金土相親，水火結隙，林卉停偃，百川開塞，洪電縱橫而响沸，雷震東西而折裂。天屯見矣，化爲陽九之災；地否闔矣，乃爲百六之會。亢悔載窮於乾極，睹群龍覆示流血乎坤野。爾乃吉凶互衝、衆示災咎。

（卷6，1b-2a）

誥語中即以連串的天地崩壞諸意象夸示世變的可怖景象，之後再點明陽九、百六爲天地運度交會中的災變：諸如緣於陰陽失調、五行相剋之故，致使山川泛濫、崩裂。

對於陽九、百六災歲的來臨，卷十四〈稽神樞〉在宣叙洞穴、名山的地理時，特別記有一條許長史（謐）所書的紫微夫人的誥語，就是爲了要清楚地敘述兩座仙界的名山可用爲災劫的標誌：

方丈之西北有陰成大山，滄浪西南有陽長大山，山周迴各一千四百里，高七百里，其山多真仙之人所居處焉。此二山是陽九、百六曆數之標揭也。百六之運將至，則陽長水竭，陰成水架矣；陽九之運將至，則陰成水竭，陽長水架矣。頃者，是陰成山水際已高九千丈矣，百六之來，無復久時。（卷14，20a-b）

從紫微夫人的靈觀中，兩座名山與水的互為消長，乃是以所象的陰陽二山來象徵滄桑之變，經由這些名山地理神話來預示陽九、百六之運將至。將這段特別突顯百六災歲的預言，配合《神咒經》所說的百六之災，就可推知當時人是從曆算的週期中推算出，江南地區正遭遇到連續的洪災，也就易於將漢人的百六說解釋為洪劫的週期。¹⁹

（二）《三天正法》與《道跡經》的大、小陽九、百六說

道教的時間觀確是有所依據於曆算之學的，傳統曆法本就是掌於官方的天文家，民間其實是較不得直接參與的，但是方士道士則將仰觀俯察之所得用以預測天下大事，將它視為一種洞燭天地變化之奧秘的本領。由於曆法傳承本身所特具的保守性，因而並非普通人及一般奉道者所能悟其妙的，因而上清經派於此乃透過仙真降誥或對話的方式來表現，並以此表達其通觀宇宙奧秘的時間意識。約在東晉中葉出世的「除六天之文三天正法」，應是較集中討論劫運問題的一部重要道書。今本《太上三天正法經》（道藏1193）僅保存了一小段文字，說及有關陽九、百六的劫運及神秘等：「夫二炁離合，理物有期，陽九布炁，百六決災，三道虧盈，迴運而生，期訖壬辰、癸己之年。」（2b）其下即有一段特別值得注意的小註：

青童君曰：大陽九、大百六皆九千九百年；小陽九、小百六皆三千三百年，六天受號至周已三經大陽九之數，善惡猶未都平。後聖九玄道君請問太上：「不應之期？」太上云：「六天事設資於太真，求九經陽九百六之數，還治三天，計期盡，承唐之年，金氏御世：丁亥之末，壬辰之歲，善惡當明，吉凶都同也。」

從本文與註文中加以對照即可推知，今本已多脫文，不過其中仍蘊含有諸多東

¹⁹ 有關江南地區的洪災，在宮川尙志博士前引文中曾以史志為例證加以詳細的說明。

晉期上清經派末世說的遺跡：諸如大小陽九、百六；太真夫人與陽九百六說的關係；以及承唐、丁亥年諸問題；並提出六天、三天的運轉問題等。此外在仙宴的歌章中也再次提及：「大劫有終數，百六翻然起」的劫運問題，可說這部倡言重視「三天」正法的道書，其中所敘及的已涵括了上清經派的全部末世思想。

關於大、小陽九、百六說與太真夫人的關係，較早就曾出現在《仙果道跡經》（《無上秘要》卷四所引）——後來杜光庭又再輯錄於《墉城集仙錄》卷四，就較完整地收錄了安期與太真夫人間一段詳盡的對話：安期先生降真時，即設酒果廚膳飲宴，然後自說：「昔與女郎遊於安息國西海際，食棗異美，此間棗永不及也。憶此未久，已三千年矣。」夫人云：「吾昔與君共食一枚，乃不盡，此間小棗那可相比耶？」然後安期又提起與西漢夫人相遇，「見問以陽九百六之期、聖主受命之劫」乃請太真夫人加以解說，故此下夫人即說出一段有關陽九、百六的劫期說：「天地有大陽九、大百六；有小陽九、小百六。天厄謂之陽九，地虧謂之百六，此二災是天地之否泰、陰陽之孛蝕也。大期九千九百年，小期三千三百年，而此運鍾聖王不能禳，至於滅亡遺吉，自復快耳。」又說：「夫陽九者大旱海涌而陸燠，百六者海竭而陵澗自填，四海水減，溟洲成山。」這段頗長的論說災劫之言是一段珍貴的文獻，其中頗能表達道教特有的時間觀中的劫運說。

關於「承唐之年」到底指陳何種年代？它也是《三天正法經》所特別預言的神秘年。同一經派傳衍到劉宋時，陸修靜所撰的〈靈寶經目序〉，其中即引述了「按經言」的一段文字，乃屬於櫟括其文的引述方式；而在《三洞珠囊》卷九中所錄的則有較完全的一段引文：

自承唐之後，數四十六丁亥，前後中間，甲申之年乃小劫之會。人名應定，在此之際，陽九百六，二氣離合，吉凶交會，得過者將為免哉。然甲申之後，其中壬辰之初，數有九周。至庚子之年，吉凶候見，其道審

明，當有赤星見於東方，白彗干於月門，妖子續黨於蟲口，亂群填尸於越川，人啖其種，萬里絕烟，強臣稱霸，弱主蒙塵。（3b-4a）

《雲笈七籤》卷二〈劫運〉項也引用了同一段文字，故應是較接近於原文。其中所說的甲申、壬辰及庚子正是上清經派常用的神秘年，特別是強調庚子年所具有的運變性質，也仍與「五子歸庚」的傳統有關，它除了是預示一種運會轉變的啓示外，對於當時人也應具有實際的影射意義。^②

（三）《三天正法經》的大劫、小劫說

關於大劫、小劫之說，是上清經派對於漢世曆學作進一步闡述的新說，在當時諸經派中表現出具有較深刻的創見，它也見於北周編《無上秘要》卷六〈劫運品〉中所引述的《三洞三天正法經》，也是今《道藏》本中所未見的。在詳述劫運的文字中，對有關天運地轉的周度及其改易現象有清楚的闡述，也是一段理解上清經派末世觀的重要文獻資料。它採用了宗教語言來解說宇宙必然性的壞滅，應是融合了中國曆法與佛經的劫觀，對於當時不信道不修道者預示一種劫災來臨時的恐怖景象，《雲笈七籤》本也曾引述了較完整的兩段文字：

小劫交，則萬帝易位，九氣改度，日月縮運，陸地通於九泉，水母決於五河，大鳥屯於龍門，五帝受會於玄都。當此之時，凶穢滅種，善民存焉。（卷2，4b）

大劫交，則天地翻覆、河海湧決、人淪山沒、金玉化消、六合冥一；白尸飄於無涯、孤爽悲於洪波、大鳥掃穢於靈嶽、水母受事於九河、五龍吐氣於北元、天馬玄轡以徒魔、赤鎖伏精於辰門、歲星滅王於金羅；日月昏翳於三豪之館、五氣停暉於九嶺之巔、龍王鼓華於東井之上、河侯

^② 關於壬辰、甲申諸種神秘年的問題，在大淵忍爾博士前引書中曾加以論證。

受對於九海之下、聖君顯駕於明霞之館、五帝科簡於善惡。當此之時，萬惡絕種，鬼魔滅跡，八荒四極，萬不遺一；至於天地之會，自非高上三天所不能禳，自無青籙白簡所不能脫也。（卷2，5a-6a）

由於劫有大小則所形成的天災地變、人事更遞也有差異，不過都與洪水的災禍有關。由此可知當時的江南地區在長江流域及其他水域，由於多次嚴重的水災必曾帶給百姓深刻的痛苦經驗，上清經派中諸宗教家乃希冀從曆學上尋找在當時算是一種較科學的答案，並且對於漢人舊曆的災歲、災變說作進一步演算，運用卦數中九為陽數、六為陰數的概念，而與旱災、水災結合；又採用大、小週期說而將它說成大劫、小劫，以此試圖建構新的時間觀。這一新劫運說一方面是建立新教義，以之自我區別於舊天師道的「末世」說；另一方面則在布道的理論架構中，特別針對奉道者提出劫災將至的嚴厲的警示，期許他們成為「善民」、「種民」，從災劫中獲得拯救。由此可知在六朝末世論的風潮之下，上清經派中人確是有意強調有關陽九、百六的大小劫意識，將它放在三天與六天相對照的新宇宙圖式中，表現其融合曆算、神話與宗教於一的創發力，這是上清經派在時間觀上的殊勝之處。

四、靈寶經派的運度與劫數說

古靈寶經《五符序》所提出的「劫」觀與陽九、百六說，對於東晉以來的靈寶經派有深遠的影響，日本學界即以爲「葛氏道」的末世觀與之有關。^②也就是葛玄、葛洪「二葛」所傳承的經法，到東晉隆安（396-401）年間才由葛巢甫開始「造構靈寶」，風行一時。因而劉宋初陸修靜整理《靈寶經目》時已錄存了相當的數量，而這些道經後來也爲道教類書所引述、並保存於現存《道

^② 福井康順對於二葛，即提出「葛氏道」之說，參福井康順撰：〈葛氏道の研究〉，《東洋思想研究》（東京：岩波書店，1953年），第5冊，頁43-58。

藏》中。關於靈寶經的末世之說一再出現在《無上秘要》劫運品、《三洞珠囊》卷九劫數品中，所以《雲笈七籤》卷二〈劫運〉目下也多少加以引錄。這些「開劫度人」的靈寶法約有護符類、誦經類等，都被認為具有度劫的功能，也因此顯現其派內另具特色的「劫運」思想。

（一）護符類靈寶經的災劫說與度劫法

在護符類的法術性真文、玉訣中，靈寶經派主要的是承續古靈寶經中真文的法術功能。葛巢甫《靈寶赤書五篇真文》之中即有東方九炁青天真文特別叙及「大劫洪災」時，得有「蛟龍負身，水府開道」，表明真文具有不可思議的作用。所以劉宋初的靈寶經派道經《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，卷上即有一種玉訣是從真文衍化出來的，就是〈元始五老禳大劫洪水召蛟龍水官度災真文玉訣〉，訣文即託言「道言」以夸說大劫來臨時的災禍及真訣的靈驗：

道言：天地大劫之交，洪水四出，蕩穢除惡，萬無遺一。當此之時，天地冥合，人民漂流，無復善惡。唯有志學之士得靈寶真文大劫、小劫之符，乃可乘飛羽而高觀，登靈嶽而浮翔。當此之時，神人自當使蛟龍為通路，開水徑以渡身，河伯伺迎，不罣津梁也。乃明靈文之妙，豈拘大劫之交，遇此之際，當依其文。（卷上，19b）

洪災的出現是為了要蕩惡存善，故凡奉守道法的即可度劫得救，因而真文的供養也就象徵神人的護佑。這是奉道的種民依據神佑而獲得的他力，目的在於接引入道以激發其學道、修道之心，終乃能在自力與他力的共同護持下得到度脫，此即靈寶經派的拯救觀。而這類強調法術的功能其實可說是真文的特色，諸如南北朝前半期出世的《元始五老赤書玉篇真文天書經》（道藏第22冊），卷中即有諸種符書，其行文模式都一再強調佩帶在身，即可履大、小陽九、百六，及大小劫之交，洪災或旱災，佩之平安，「得見太平，為聖君種民。」從中可見末世與解救之間為密切相聯的度脫思想。

(二) 誦經類靈寶經的運度觀與濟度法

在六朝，靈寶經派的末世論較諸其他的經派，它所具有特別創見的就是「運度」說。這是天師道派與上清經派倡說末世、劫運說的共同基礎，但是這兩派對於宇宙運轉之道仍未能提出較關鍵性的觀念；而靈寶經派則一連提出數部直接提名「運度」的道經，全經均以之為核心反覆闡述之：凡有《洞玄靈寶本期運度劫期經》（第163冊）、《洞玄靈寶丹水飛術運度小劫妙經》（第164冊）；此外另有一部收於同一函的《洞玄靈寶諸天世界造化經》（第165冊），及《太上靈寶天地運度自然妙經》（第166冊），《道藏》都是排在《洞玄靈寶自然九天生神章經》（第162冊）後，收錄在人字號。這些道經都深入探索天地運度及奉道者所以度脫、昇度之理，其出世變化的時間應該也是相近，大多是在齊梁之世，故也多共同關心同一論題，也能分別從不同的經卷中探討同一旨趣：就是人如何在諸般災劫中被救度的問題。

這五部道經都分別論及天地運度乃形成劫期的主因，也就是從靈寶經派的立場闡述了天地之所以造成，及為何會壞滅；然後在劫期度盡之後，又如何出現新天新地，其中能夠存活的就是人中的種子——即種民，這是道教神學中值得再深入作整體探索的課題。^②在此只先從其中與「末世」有關的主題作全面性的簡析，以之與其他經派的觀念相互比較，就可說明當時諸大經派都能在共同關注的問題中另行發揚其教義。在《九天生神章經》的經末特別附有「誦經應驗」諸例證，顯示靈寶經派對於誦經的功德具有獨特的體會，固此要如何在天運進入劫盡之際能夠度劫，誦經就成爲一種濟度法，也就是在災厄中，經由持誦以凝聚種民的願力，以此感應於天地，始能集體地度越劫運，以昇度於新天新地。

^② 筆者將另篇撰述〈六朝靈寶經派的運度觀〉，專篇闡述其濟度思想。

在《本相運度劫期經》中就相當完整地解說「劫數」之說，對於「本相」兩字經中曾明確解明：道教開始弘教時，即以法場、像教來開悟十方衆生，使之得蒙道功，成就道業，也就是道經的流通是具有神聖的任務，要在天運劫盡時濟度有緣衆生。然後就解明「運度」的道理，由於靈寶派在早期即以「真文」的感悟爲其特色，所以開經之後就透過靈寶天尊之口，前後兩次強調「天運當促，真文還收太芒上京紫微宮中。」(2a-2b) 也就是神聖又神秘的真文本來是安鎮天下的力量，但是在劫數將盡時就被收回天宮，然後人間也就陷入了劫運。經文所描述的苦厄景象，也再度出現在解說天地造化的一段：其中即透露出道家式的宇宙觀，也正是《太平經》以下道教諸派所共通的天地崩壞說，只是靈寶經派提出個較明確的「天運」說。

天尊在回答道士炎明的話語中，即以一種權威式通觀宇宙的神誥表現出來，正是修道者所感悟而得的，也是當時民衆集體苦難的告白：

天地初生，人命長壽而無惡心，道然純化，無爲而治。世王煩耗，民漸生惡，道炁澆浮，天運漸促，天魔下降；野道橫行，國主剋暴；兵殘民命，疾疫流布，助行威虐，傷胎落子，無辜縱毒，天下無僂，皆遭兵患。(9b)

這段文字中除了反映出當時的社會失序、宇宙失序，民人因之遭遇離亂的苦厄；也透露不同道派、信仰間的競爭激烈，特別是道巫之間的衝突，凡此都激發了靈寶經法師具有嚴重的危機感。

關於南北朝後半期的社會災厄，靈寶經派就用運度加以說解，其中多次敘及「赤明」之世的世相，如云：「當來運終，劫末之世，兵病流行，人命短促。」(4b)；又由炎明提問「天尊所說，天地運終，劫數盡矣，造化萬物，乾坤更始」，天尊回答以「天地一成，乃至終盡，其中有三元九阨，大災小災，其運不可移，何以故，但數終矣，故不可移。」又說「三元者上中下世，一元三阨，數終叵易，凡有九阨，天不能改，地不能易，其數定矣。」(12

a) 這就是劫數說對於漢人層數說的轉化，在「數」觀念中，天地運轉所帶來的三元九厄、六害三災，都是具有一定的時間週期的，這就是經文中所強調的數之不可移易性。從這一點言，道教的劫數觀具有宇宙運數思想，乃是遵循一定的週期的定數，故具有機械式決定論的傾向，表現出亂世裏憂世宗教所具有的不可操控論的色彩。

不過從道教的圓道循環式宇宙論，所謂「乾坤更始」的新天新地說，是爲了汰存人種的一場酷烈的考驗，縱使在齊梁二朝的民族災難中，宗教家仍舊在其教義中宣揚得救的希望。當時佛教曾以「衆生是否皆有佛性」，作爲修性成佛的終極關懷，在這種風尚的激盪之下，炎明也提問「一切衆生悉有道性」一個問題，天尊即以此解答劫數中生存的希望：「滅盡運終，一切衆生，當生慈心，志存道場。當斯末劫，周時得道，唯有種子，泡生而漂，終不死也。何以故？以重其種故，一切意願亦留其種，終不普昇也。」（14a）在天尊既慈悲而又嚴厲的話語中，明確指示運終滅盡時，並非所有的種類都可普遍獲致濟度，而是經由簡選的種民，在實踐修道的宗教生活中，持誦諸般經文、稱揚聖號，才有機會獲致「延生度世不死之法，濟厄救苦拯難之道」（4b），終能爲人種存留一些生機。因此道教基於循環式的宇宙觀，在苦難中期許有「道性」的種民，能成爲劫後新天新地上的新人類。

在當時的諸大經派道派中，靈寶經派所發展的誦經、護符諸法，較諸上清經派的存想、煉丹，是一種簡易可行的宗教濟度法，也就是特別強調誦經的功德。在《丹水飛術運度小劫妙經》中，就是一部「名爲小劫運度周」的道經，一再指示「大小劫運盡期度」（10a）時，凡有諸多災厄，如「百六生於未運」（3a），將蕩除一切凶頑，而只有「仙骨之夫」（3a）、「三十二萬種民」（14b），才能獲致度脫之道。所以道教對於災劫的形成，在面對朝代更迭而了無太平之期的情況下，相當深切地體會生民深沈的苦難，因而採用宗教語言，隱喻地表達爲「群精魔鬼，交逸天下，橫害良民，強絕人命。」（18

a) 而傳教的目的就是奉勸世人勤修真道，只有奉道行善，重建人性的秩序，如此則天地運度始能漸次回復宇宙秩序。

《太上靈寶天地運度自然妙經》也強調持誦的功德足以度脫災劫，為代表，即題名「運度」就是有意建立一套天地運會始終的宇宙論模式，故依託仙公（葛玄）以敘述天地日月星斗的分布運行之數，與大小劫期出現之機，是故道言：修長生術者「當先知天地運度大期之數，陽九百六之災。」（3b）仙公亦勉學道精研者，「能明運度陽九百六之會，亦必得度世。」（3b-4a），而在太極真人所誦的法言中，即隱含有救世主李弘的思想，所謂「至于水龍時，仙君乃方起。弓口十八子，高吟相管理。」（4b）「十八既出治，子來合明真。」（6a），即是一種政治預言。

經文中也有一段即是襲用太真夫人的誥語，應是取自上清經或古道書的文字：

靈寶自然運度有大陽九、大百六也，小陽九、小百六也。三千三百年為小陽九、小百六，九千九百年為大陽九、大百六。天虧謂之陽九，地虧謂之百六。至金氏之後，甲申之歲，是其天地運度否泰所終。陽九將會，至時道德方明，兇醜頓除，聖君受任於壬辰之年也。（6a-7b）

其中的金氏是與法言中的「近在金氏世，念此當可言」（5b）相應，也與《三天正法經》註語所說的「金氏御世」有關，應是影射當時的某位劉姓人物，這可從另一首中較明白指出的作為參證：「泉湧不繼本，卯金無傷人。刀曲不覺痛，今世傷爾身。」（6a）即離合「卯金刀」的劉姓，以影射劉宋王朝，則劉氏之後正是蕭齊王朝；且其中所見的丁亥、壬辰也是當時習見的神秘年，到了蕭梁王朝時，一些新出道經即一再預示這些年分將有拯救的救世主降臨，正是六朝末世論的另一個重要課題。²³經文中即一再勸使奉道者：「若能諷誦冥

²³ 有關神秘年與救世主的關係，是六朝道教末世論的另一個課題，將另篇處理。

韻，則得度洪災於陽九，受位任於丁亥。」（7a）及此均是強調誦經得度的拯救論模式。

（三）靈寶經派的宇宙週期說

靈寶經派對於末世論較具特色的成就，其實不只在深化了劫運說及陽九、百六的災歲說，而是它所建立的道教週期說，對於後世道教的循環性時間觀具有深遠的影響。在陸修靜的〈靈寶經目序〉就曾說：「夫靈寶之文，始於龍漢，龍漢之前，莫之追記，延康長劫，混沌無期，道之隱淪，寶經不彰；赤明革運，靈文興焉，諸天宗奉，各有科典。一劫之周，又復改運，遂積五劫，迨于開皇已後，上皇元年，元始下教，大法流行。衆聖演暢，修集雜要，以備十部三十六帙，引導後學，救度天人。」（《雲笈七籤》卷四引）這是綜合劉宋初已出世的靈寶經派道經中所敘述的時間順序，其中可能廣泛地涵括了《洞玄靈寶自然九天生神章經》及《太上諸天靈書度命妙經》（《道藏》第23冊）等多種道書。前者即明白說明龍漢之前的祖炁，之後化生三寶（天寶君、靈寶君、神寶君）；然後「自赤明以來至上皇元年，依元陽玉匱，受度者應二十萬人；開皇以後數至甲申——依元陽玉曆，當於三代更料有心積善建功，為三界所舉、五帝所保、名在上天者，取十萬人以充其任；又當別舉一十二萬人以充儲官。」然後即按照教中人士的預示之言也說及百六、陽九的災歲景象：

今大運啓期，三五告辰，百六應機，陽九激揚，洪泉鼓波，萬災厲天，
四官選舉，以充種民。

也就是四官之所以要挑選出人中的種民，乃是應劫所需，因此才展開了拯救「種民」的救濟行動。

《度命妙經》則是以「天尊告太上道君」的誥語，清楚地描述龍漢→延康→赤明→開皇的不同階段所現的景象，剛好呈現邈遠世代中的不同宇宙秩序，乃是循著混沌初生、漸漸開悟的龍漢期，進而天地破壞、混沌無期的延康期，

更進而天地復位、始有陰陽的赤明期，以至天地又壞、三氣混沌，然後開皇期乃至。靈寶經法的出世即是在在赤明之世，故經文即云：「我又出世，以靈寶教化，度諸天人」，即是被視為男女承奉經戒，後皆得仙的光明世界；至此一開皇之世，則天地復位，諸星朗曜。這是由於「靈寶真文，開通三象」、「開張法教，成就諸天」，而人民也多以道開化，道德殊勝，實是「宣化、流演浩音，廣施經典，勸戒愚蒙，歸心信向，漸入法門。」（11b-13a）

這段「開劫度人」的靈寶經派教義表現出強烈的宣教意願：就是在宇宙失序後，只有歸依靈寶經，經由經文所勸化的善行，依而行之則可以得救。靈寶經派即以拯救道民作為宣化的宗教訊息，從葛巢甫造構道經出世後，才能夠在當時諸多道派中突顯其道門風格，得以「風教大行」，應該和這一經派所表現的他力色彩有關：諸如佩戴真文、誦唸經文，就可在諸天聖眾不可思議的功德力之下，煉度而得以濟度。類此方便法門是較近於易行道的，對於一般的奉道者也具有較通俗的吸引力，較諸上清經派之以中級官吏為主，靈寶經確是比較平民化，故在「劫與救劫」的末世論上，也特別具有使用護符、經咒的他力特質。

五、結 語

從西晉末以來，道教早期諸大經派的教派精英在面臨大移民後的偏安世局中，嚴肅而憂心地思索集體的命運，乃以宗教語言、宗教思維試圖重建另一種新的宇宙構成論。因此有關末世論的提出及其深刻思考，即能表現出創教期諸多宗教人的豐富創發力，其中雖則傳承多方，却又能含融為一，乃是採取一種在「傳承」中有所「對應」，並能成功地轉化為各經派的核心思想，在當時就被認為是一種解說宇宙週期的新說。所以後來史家如魏收編撰的《魏書·釋老志》、以及《隋書·經籍志》道經項所謂的「開劫度人」說，即是歸納諸經派的新說，所得到的度劫法的濟度思想，凡此都可代表史家對於道教新說的評價

及看法。其中正是反映出一件歷史事實：就是魏晉南北朝的道教創教期確是一個充滿創發力的時期，基於外在、內在環境的諸多困厄，乃能促使當時不同的道派中人都試著提出一套宇宙論解說模式來解說世厄，並強調末世的來臨，這也是一種拯救論模式，在六朝動亂所激發的道教教義的發揮時期內，彼此競說，相互輝映。

這些「開劫度人」的教義在後世也就成為道教各派所共同擁有的文化資產，因此在新出道書中有關劫意識的運用反而只成為一種故實，而不再有能力提出新創的解釋，縱使在金元的「征服」王朝中，道教的革新期內連續出現的全真、太一及真大道派等，也只是發展新的修練度脫觀而已，並未對於這一新的動亂及世厄，再度提出新的末世論。

由此可證中國道教在此期間所提出的「末世」一語及其相關的宇宙終末論，確是承先啓後而具有高度的創發力，在「傳承」與「對應」間，即是有意深化了漢代曆學中的陽九、百六說，也因應新入佛教的末法思想，終能容受並轉化後提出了劫期說，並進一步確定了龍漢至開皇的宇宙週期說。自此以後，這種道教式的時間觀就被固定化，成為開劫度人的思想。因為在六朝創始期道教既已建立了一種末世論的時間架構，所以後來流傳千百年而變易不大，它早已成為道教共同的教義，用以解說社會失序、宇宙失序的憂世現象，從而預示奉道者被解救的一種「希望」。而劫運之說在後真能被廣泛運用的，則是明以來的新興宗教，由於它們本身所具有的強烈政治、宗教性格，乃能力加闡述而成為其發動的原動力。從道教的大歷史言，道教建立其末世論的時代情境，乃是因緣聚會才能激發這些道教傑出人物的創發力，與當時新入的佛教新勢力，造就了中國宗教史上的宗教大突破的時代，因此為了解決末世的道教也就具有一種憂世宗教的特質。

傳承與對應：六朝道經中「末世」說的提出與衍變

李 豐 楙

提 要

在六朝所面對的時代巨變、特別是南北朝分治的三百年間，道教以民族宗教嘗試對之提出一套創發性的解說，並拯救民人於苦厄之中。

道教的基本理念即是基於「度劫」與「命定」，由此建立了中國式的「拯救論」，這種拯救論自有其重要的，而不同於基督教義之處。雖則其理論容或有多少的異同，但是都建基於兩種模式：即宇宙論與拯救論。

宇宙論模式：道教傳承了傳統中國式的宇宙構成論及其結構，因之，宇宙乃是遵循圓道循環，即陰與陽的消長：陽數之極為陽九，以此示象為乾旱；百六為極陰之數，即示象為洪災。類此宇宙構成論，乃導致天人感應，換言之，其間的相對影響緣於宇宙失序乃人在道德上，罹犯了罪及應承擔的罪的後果，故上天應施予懲罰。

在中國哲學裏，此即基於「常與變」、「常與反常」，儒家守常而道家達變。後者關懷旱災、洪災、疫病、集體死亡及朝代末，此即拯救論的「末世」，也就是朝代終結的「末嗣」，在此即將由神施行其嚴厲的罪罰與救贖。

而在拯救論模式：道教的智慧將嘗試解決世厄，使之由反常而返常，此即是「種民」——經挑選的人中之種，可變化成仙，這就成為安樂而和諧的世

界。它將捨離罪、過而不再罹犯，也不再爲天（天帝）所棄。

道教即結合此兩種模式，以爲奉道即爲了行善去惡，遵行正道，如此道教徒即成爲被拯救者，在實踐中離惡去罪，這是一般研究道家的學者所易於忽略的。

Taoist Doctrine of Eschatology

LEE Fong Mao

In facing the radical changes in China during the Six Dynasties, especially in facing the political division between both sides of the South and North Dynasties for three hundred years, Taoism as a national religion had to elaborate a creative interpretation of its doctrine of salvation: that is, saving people from calamity.

The theological foundation of Taoism is based upon these concepts of “calamitous turn” and “fateful calamity,” upon which we can say there is a kind of “Chinese eschatology.” This eschatology has its essential dogmas; it is different from the Christian version, although the framework of presentation is more or less the same. Both are worked out on two models, the cosmological and the soteriological.

The cosmological model: Taoism has inherited a traditional Chinese vision of cosmic origin and structure. According to it, the cosmos follows a cyclic order within which the rhythmic dialectics between *Yin* and *Yang* take place. The *Yang* pole, when pushed to its radical state, interpreted by the number 9, represents the calamity of drought; whereas the *Yin* pole, radicalized to the state interpreted numerically by 6, represents the calamity of flood. The doctrine of sensitive interaction between Heaven and Man is derived from this organic cosmology. Here we have another vision of mutual influence between natural disasters and human morality,

the latter being characterized by either trespass and sin, or merit and virtues, provoking thereby either punishment or reward from the cosmic process.

The oppositions between “permanence and change,” as well as “normal and abnormal,” constitute a basic conceptual structure in Chinese philosophy. Confucianism is for the permanent and the normal, whereas Taoism is more on the side of change and the abnormal. That is why it concerns itself with drought, flood, illness, collective death and the end of dynasties, etc. It combines the eschatological concept of “end” with the catastrophic concept of calamity into the concept of “Catastrophic Ending,” which is also considered as the right moment for punishment or salvation by the Omnipotent God.

The soteriological model: Taoist wisdom is a type of learning about tackling radical changes. Its main concern is how to return from the abnormal to the normal. Those who follow the Way become the “seed people”: elected people in the Taoist sense, to be rewarded by entering the world of immortals, transcending all life and death in spatio-temporal process. This will be a world of happiness and harmony. Those who, abandoning themselves in evil and sin, do not follow the Way, are to be abandoned again by Heavenly God.

Combining both models, Taoism sees the world as an unceasing recurrence of fateful calamity and salvation from calamity. Under this main concern, new sects of Taoism tend to emphasize the role of Savior, but the aspect of cultivational practice, although often neglected by scholars of Taoism, is also essential for salvation from sin and evil.

Key words: Six Dynasties eschatology