

※「宗教視野下的試煉與苦難」專輯※

試觀與保舉： 東晉南朝道教試煉傳統及其發展

張超然*

前 言

如同其他帶有祕密傳授性質的知識系統一樣¹，道教（尤其是早期方士傳統）也有其自身的試煉傳統。葛兆光便曾以〈杜子春〉為例說明道教的試煉傳統，以為它所描述的是一個放棄凡俗世界短暫生命，轉向追求神聖世界永恆生命的過程，而這個過程至少必須經歷面臨生死的抉擇、拒絕情愛的自覺以及割捨個人香煙血脈等方面的試煉。葛氏認為這些試煉來自道教原有的傳統，希望以此修正部分日本學者以為杜子春故事與祆教有關的論點²。相較於葛兆光主張試煉的作用在於要求放棄凡俗的生命形式，以之追求神聖的永恆生命，小南一郎則根據《抱朴子內篇》與《神仙傳》³指出：這些從師之後不近情理的試煉，在於要求弟子對於師資的絕對信賴，

* 張超然，輔仁大學宗教學系助理教授。

¹ 例如中國古代醫學的傳授便具有祕密性質。詳參山田慶兒：〈古代中國醫學的傳授〉，山田慶兒著，廖育群、李建民編譯：《中國古代醫學的形成》（臺北：東大圖書公司，2003年），頁413-438；李建民：《死生之域——周秦漢脈學之源流》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2000年），頁76-84；李建民：《生命史學——從醫療看中國歷史》（上海：復旦大學出版社，2008年），頁119-165。

² 葛兆光：〈經歷試煉：小說、歷史和現實中的道教信仰考驗〉，《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》（北京：三聯書店，2003年），頁228-229。

³ 《抱朴子內篇》與《神仙傳》均為兩晉之際江南道士葛洪（283-363）的作品。唯目前留存的兩種《神仙傳》版本（《文淵閣四庫全書》所收明代毛晉輯本與《增訂漢魏叢書》本）已非葛洪原本，而是後人集佚的結果。關於《神仙傳》的文獻學研究，可參 Robert Ford Campany, *To Live as Long as*

作為實踐傳授要訣與否的主要依據。為了確認這樣的信賴，因而發展出許多必須放棄俗世生命價值與家庭倫理價值之類的試驗⁴。李豐楙同樣從明師簡擇弟子的角度，看待《抱朴子內篇》所記述的試煉傳統⁵。然而仔細比較上述兩種見解，不免對於道教的試煉傳統究竟是作為傳授要訣之前的審核機制，抑或是進入神聖世界之前所做的訓練與測驗，產生疑惑。

小南一郎與李豐楙的討論主要根據《抱朴子內篇》或《神仙傳》，其中用以論證的案例雖能符合信賴師資或簡擇弟子的觀點，卻無法涵蓋所有道教行使試煉的意圖與目的。我們同樣能夠同意葛兆光的見解：道教本有試煉傳統，不必依賴其他宗教傳統的挹助，但是這樣的傳統恐怕不是自始便由所有道派所共享，而成為明晰、穩定的觀點。如同本文所指出的，隨著發展初期不同教派之間的頻繁互動，以及其他宗教傳統的強勢影響，道教的試煉傳統存在一個逐漸發展、豐富的過程。以杜子春的故事為例⁶，其中便已喻示道教煉金術「由外而內」的轉變過程，隨著這樣的發展過程，試煉的內涵也有所改變。其中的轉變至少可以根據下列兩點清楚辨識：首先是作為煉製丹藥過程的破壞者，已由原本的山林惡鬼轉換成杜子春內心所幻現的諸種魔考；其次，傳統煉金術中用以辟却惡鬼的符咒法術，也被杜子春所象徵的人心藥引所取代⁷。

雖然杜子春的例子能夠稍稍一瞥這個傳統的發展軌跡，但是我們仍然希望能夠在上述前輩學者的基礎之上，繼續深入討論東晉南朝道教的試煉傳統以及它的發展

Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents (Berkeley: University of California Press, 2002)。

- ⁴ 小南一郎著，孫昌武譯：《中國的神話傳說與古小說》（北京：中華書局，2006年），頁226-229。
- ⁵ 李豐楙：《不死的探求——抱朴子》（臺北：時報文化出版公司，1998年），頁198-204。
- ⁶ 杜子春的故事出自《續玄怪錄》，見載於〔宋〕李昉等編：《太平廣記》（北京：中華書局，1961年），第1冊，頁109-112。
- ⁷ 我們可從下列兩則引文了解漢晉時期煉金術的辟邪傳統。《太清經天師口訣》（CT883）：「凡合大藥，必在山林靜所作大藥屋，四面懸劍，并作却鬼丸、〈却鬼符〉安之懸之，始可合大藥。不爾者，鬼神喻藥精氣。必作符藥，却惡鬼神也。」（頁14a）又《抱朴子內篇》卷四〈金丹〉亦言：「凡小山，皆無正神為主，多是木石之精、千歲老物、血食之鬼。此輩皆邪炁，不念為人作福，但能作禍。善試道士，道士須當以術辟身及將從弟子，然或能壞人藥也。」參見王明：《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，1985年），頁85。Fabrizio Pregadio, *Great Clarity: Daoism and Alchemy in Early Medieval China* (Stanford CA: Stanford University Press, 2006), pp. 87-95。

情形。爲了更集中、有效地討論這個議題，我們將視野限定在三個相對重視試煉而且彼此相關的南方傳統——方士、上清與靈寶，除了考察它們各自的試煉傳統以及彼此之間的聯繫，試煉機制所設定的目標與運作方式同樣是我們關注的焦點。簡單來說，方士傳統以試煉作爲檢選弟子的機制，表現出濃厚的「實用」意義；延續方士傳統而來的上清經派則將試煉機制納入其新創的神學體系之中，成爲支持末世神學的重要基礎；至於靈寶傳統，一如它在其他方面兼容方士傳統、天師道、上清經教與佛教的做法，方士傳統的鬼試、佛教的「天魔」以及上清經傳的「試觀」、「保舉」觀念，同樣成爲它創造以邪輔正的試煉傳統的資材，以此形塑出「制魔保舉」的成道機制。

另外，正式進入道教試煉傳統的討論之前，有必要對教派內部與研究者所採行的詞彙稍作說明。中古時期的道教經常使用「試」、「干試」或者「試觀」、「察試」一類的詞彙，來表達求道、修行或成道過程的種種試煉。這些用詞當中，「干試」通常是指具有惡意的干犯、試驗；相較於此，「試觀」或「察試」則是指涉另一類具有善意的試驗與考察。至於「試」字，則相對中性，同時適用於善意與惡意兩個方面。雖然道教也曾使用接近目前我們所使用的「試煉」一詞——「試鍊」，但那幾乎完全限定在煉金術的傳統之中，用以指涉依法嘗試燒鍊金丹的作爲⁸，並不符合現今我們所使用的「試煉」意涵⁹。至於本文亦會選用的「試驗」一詞，則是在現代語義之下，爲了表達不具特定屬性的試煉，同時兼顧行文流暢的結果。

求道與試觀

對於漢晉時期的方士傳統而言，尋求明師是學道過程非常重要的一環。葛洪

⁸ 例如《雲笈七籤》(CT1032)卷七十一〈金丹〉引《太清丹經要訣併序》：「所以撰二三丹訣，親經試鍊。毫末之間，一無差失，並具言述，按而行之，悉皆成就。」(頁1b)或：「凡欲有心試鍊者，其上下釜並依樣作之，大都形勢更不過此法。」(頁8a)又《修真十書》(CT263)卷十二〈金丹大成集·樂道歌〉：「得訣歸來試鍊，看龍爭虎戰，片時間，雲收雨散，萬籟寂徹。」(頁1a)本文所採行的道經編號依據施舟人(Kristofer Schipper)所編《道藏通檢》，見Kristofer M. Schipper, *Concordance du Tao Tsang: Titres des ouvrages* (Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient, 1975)。

⁹ 雖然中文「試煉」用詞中的「煉」字也與冶煉有關，而在學道過程中的試驗也不無煅煉之意，但作爲煉金術用詞的「試鍊」仍然難以納入道教試煉傳統之中討論。

《抱朴子內篇》便曾多次論及勤求明師的重要¹⁰。然而，求道尋師的過程不僅艱苦，還充滿了危險與試驗。東晉中期成書的上清經傳便多論及於此：

自行哉！可遠索師也。必欲該道真妙，窮微極素，當艱苦嶮試，浮遊五嶽，雖遇真人，未即授子真道也。（《紫陽真人內傳》[CT303]，頁 6b-7a）

爲道亦苦者，清淨存其真，守玄思其靈，尋師輒軻，履試數百，勤心不墮，用志堅審，亦苦之至也。（《真誥》[CT1016]，卷 6，頁 6a）

人學道，譬如萬里行，比造所在，寒暑善惡、草木水土，無不經見也，亦試在其中也。（《真誥》，卷 8，頁 2a-b）

即使有幸拜入明師門下，受學者仍然必須通過無數試驗，方得登堂入室，領受教旨。一如葛洪所言：「彼莫不負笈隨師，積其功勤，蒙霜冒險，櫛風沐雨，而躬親灑掃，契闊勞藝。始見之以信行，終被試以危困。性篤行貞，心無怨貳，乃得升堂，以入於室。」¹¹ 即便得以登堂入室，卻也不能保證試驗就此停止。入室弟子未必都能克竟其功。

根據葛洪的分析，這些入室弟子最終無法成功的原因多半出自個人的性格特質¹²，這一部分也可以視作師資試驗、觀察的主要項目。這些師資著意觀察的性格特質，可以整理歸納如下：

1. 誠實信用：是否具備誠信品格？
2. 信心、毫無怨悔：面對危難困苦時是否仍具信心、沒有怨言？
3. 恆心、篤實勤奮：是否易生懈怠，中途而廢？
4. 堅定信仰：是否容易聽信邪說，心懷沮喪，喪失淡泊心志？

¹⁰ 關於明師與師受的討論，除了上述小南一郎的著作以外，還可參考吉川忠夫：〈師受考——《抱朴子》內篇によせて〉，《六朝精神史研究》（京都：同朋社，1984年），頁 425-461。古勝隆一：〈血盟と師受——《抱朴子》內篇を中心として〉，《江南道教の研究》（京都：京都大學人文科學研究所，2007年），頁 23-40。

¹¹ 《抱朴子內篇》卷十三〈極言〉；又卷十四〈勤求〉：「其至真之訣，或但口傳，或不過尋尺之素，在領帶之中，非隨師經久，累勤歷試者，不能得也。」參見王明：《抱朴子內篇校釋》，頁 239、256。

¹² 《抱朴子內篇·極言》：「或有怠厭而中止，或有怨恚而造退；或有誘於榮利而還修流俗之事，或有敗於邪說而失其淡泊之志；或朝爲而夕欲其成，或坐修而立望其効。若夫觀財色而心不戰，聞俗言而志不沮者，萬夫之中，有一人爲多矣。故爲者如牛毛，獲者如麟角也。」王明：《抱朴子內篇校釋》，頁 239。

5. 不近利：是否易受榮華利祿引誘？

6. 不急功：是否急切想要獲取功效？

如此「艱苦嶮試」的求道過程，在漢晉之際的方士傳統中尤其明顯。東晉中期興起的上清經派，因為倡行入室冥思、「玄師」執教的求道方式¹³，已經稍稍減緩其間的艱苦，以及入山可能遭遇的危險與試煉。一如當時最具代表性的上清道士——許謐的自白所言：

昔人學道，尋師索友，彌積年載，經歷山岳，無所不至，契闊險試，備嘗勞苦，然後授以要訣。穆（許謐）德薄罪厚，端坐愆室，橫為眾真所見採錄，鑒戒繼至，啓悟非一。（《真誥》，卷2，頁22a-b）

相較於前輩學者必須歷經長時間的辛勞跋涉才可能尋得師友、獲授要訣，《上清經》的崇奉者卻只需要端坐靜室¹⁴之中，便能獲得真靈接納，降授啓示。這是因為他們被視作（或者應該說是自視為）通過檢選的入室弟子（詳後），因此來自玄冥世界的師資不須另外試驗他們。

雖然如此，試煉並未因此取消。上清的試煉更多來自特定的仙界官僚，其結果往往成為判斷學道者能否晉升等級的主要依據。除非是資質特別優異的弟子¹⁵，否則這類試驗通常無法避免。保留在《真誥》中的幾則仙人動態的紀錄，清楚說明了試煉與晉升等級之間的密切關聯：

劉奉林……能閉息三日不息，於今千餘年矣。猶未升仙，猶是試多不過，道數未足故也。（卷5，頁9b）

竹葉山中仙人陳仲林、許道居、尹林子、趙叔道，此四人並以漢末來入此山。叔道已得為下真人；仲林大試適過，行復去。此是竹葉山中舊仙人也。（卷4，頁12b）

¹³ 相較於方士傳統必須索師求道，上清經派則以入室冥思、感通神靈以及通過靈媒降誥啓示的方式傳播教法，重要的上清經教的崇奉者均以所感通之神靈為師，稱之為「玄師」。參見王家葵：《陶弘景叢考》（濟南：齊魯書社，2003年），頁126-153。程樂松則將如此求道方式置回六朝時期的感遇與啓示傳統，詳參氏著：《即神即心：真人之誥與陶弘景的信仰世界》（北京：中國人民大學出版社，2010年），頁48-68。

¹⁴ 許謐同時信奉天師道，天師道徒家中設有靜室，作為日常朝禮、懺罪之所，故稱其為「愆室」。

¹⁵ 例如周義山，他的老師蘇林在他學成之後，沒有任何試驗就讓他晉級離開：「吾道畢矣，不為試子也。」（《紫陽真人內傳》，頁6b-7a）

正因如此，弟子能否在學習階段順利通過試驗，便多受到這群玄中師資的重視，因為事關師門毀譽。《真誥》卷五〈道授〉篇推測為清靈真人裴玄仁降授的誥語¹⁶，其中便曾以師資口吻，告誡在學弟子：

今子欲學道，彼必試子。試而不過，是我之恥也。今既語子以得道之方，又悟汝以試觀之法。於此試而不過者，亦子之愚也。（卷5，頁5a）

此外，擔任許謐玄師的魏華存，參與學道成效的核校工作時，便特別留意弟子的成績，這也可以說明祂對於弟子能否順利通過試驗的重視：

上真（魏華存）云：「昨與叔申（東卿司命茅盈）詣清虛宮，校為仙真得失之事耳。近頓除落四十七人，都復上三人耳，并復視爾輩之名簡，如今佳耳。許某（許謐）乃得在伯札中，吾初不悟其如此益好也。」（《真誥》，卷2，頁3b）

不同等級的試驗及其主試者

這些來自仙界官僚的試驗，依照規模等級又可分為「小試」與「大試」。《紫陽真人內傳》詳細說明了運作這些不同等級試驗背後的機制：

諸應得仙道，皆先百過小試之，皆過，仙人所保舉者，乃勅三官乞除罪名，下太山，除死籍，度名仙府。仙府乃十二大試，太極真人下臨之。上過為上仙，中過為地仙，下過白日尸解，都不過者不失尸解也。（頁12b-13a）

《真誥》也有建立在類似試驗機制之上所提出的告誡：「仙道十二試，皆過而授此經。此十二事，大試也，皆太極真人臨見之。可不慎哉！」（卷5，頁5b）¹⁷ 這些記述旨在說明不同等級的試驗背後各自負責的職司單位：小型試驗估計有上百種項目，那恐怕指涉的是長期學道過程可能遭遇的所有試驗；通過這類試驗的學道者將在仙人的保證、推舉之下送至仙府，那裏將安排十二項更嚴厲的試驗，由仙人的管理者——太極真人——親自主持該場試驗，最後根據通過的項目數量決定成仙者的等級¹⁸。

¹⁶ 陶弘景言：「其事旨悉與真經相符，疑應是裴君所授。」（《真誥》，卷5，頁1a）

¹⁷ 另一條資料提到太極真人所行試煉為「百四十事」，與此處的看法或有不同：「昔有黃觀之……太極真人百四十事試之，皆過，遂服金丹而詠《大洞真經》。今補仙官為太極左仙卿。」（《真誥》，卷5，頁8a）

¹⁸ 關於上清經派中的「太極真人」神格，參見張超然：《系譜、教法及其整合：東晉南朝道教上清

建立這套試驗機制的上清經派特別強調它的重要性，《真誥》卷五便有一則案例在於說明這個觀點：「青烏公」只在太極真人所主持的十二項大試中通過九項，後來雖然服用金丹而昇天，卻遭太極真人駁回，認為他沒有資格到達如此境界、成為真人，只讓他停留在仙人等級¹⁹。在這裏，通過試驗與否明顯凌駕於金丹的效果之上²⁰。上清經派以此指出：雖然他們同意服用金丹即可成仙，但晉升「真人」位階仍須仰仗他們所提出的教法，並且需要通過一定的審核機制²¹。

此外，關於主試者的神格還有一點必須說明。在上清經派的發展歷史當中，即便發展前期便已經歷了先後兩任靈媒，他們所宣揚的教法似有差異，其中關於主持試校的神格便有不同說法。相較於第一任靈媒——華僑在《紫陽真人內傳》以及《真誥》卷五〈道授〉²²所宣揚的仙人保舉、太極試觀的方式，第二任靈媒，也就是上清啓示的主要傳播者——楊羲則言察試學道者的工作是由「司命」負責。其中最為著名的便是「東卿司命」茅盈及其下屬：

東卿司命監太山之眾真，總括吳越之萬神，可謂道淵德高，折衝群靈者也。
賈玄道、李叔升、言城生、傅道流，往並受東卿君之要也。……此所謂地真者也。諸來作試者，非一律而往矣。……〔此四人隸司命，主察試學道者。〕
（《真誥》，卷 12，頁 4b；中括弧為筆者所加，括弧內為陶弘景註文）

而作為東卿司命別宮、位處茅山之中的華陽洞天，其中仙界宮府——「定錄府」便是負責此一區域試察工作的單位，如其府中的典柄執法郎淳于斟，便是「主試有道者」（《真誥》，卷 12，頁 8a）。

經派的基礎研究》（臺北：國立政治大學中國文學系博士論文，2008年），頁 132-135。

¹⁹ 《真誥》：「十二試之有三不過，後服金鈞而升太極。太極道君以為試三不過，但仙人而已，不得為真人。」（卷 5，頁 5b）

²⁰ 上清經派對於其他傳統方術的分判，以及自身法門在其中占據最高位置的看法還有：「若但知行房中、導引、行炁，不知神丹之法，亦不得仙也。若得金鈞神丹，不須其他術也，立便仙矣。若得《大洞真經》者，復不須金丹之道也，讀之萬過畢，便仙也。」（卷 5，頁 11b）

²¹ 仙人與真人的差別意識在《紫陽真人內傳》中表現得最為明顯。詳見張超然：《系譜、教法及其整合：東晉南朝道教上清經派的基礎研究》，頁 23-46。

²² 陶弘景輯入今本《真誥》卷五的〈道授〉篇，所根據的是許謐與許翺的寫本，陶氏不確定這個寫本的來源，但推測是清靈真人裴玄仁的授書（《真誥》，卷 5，頁 1a），考慮裴玄仁與周義山為降授華僑的主要神靈，因此推測這份授書可能出自華僑。

山神或邪鬼的干試

除了太極「試觀」或司命「察試」之外，另外一種試驗類型來自山神或精怪、邪鬼對於學道者的迷惑、干擾。無論是《抱朴子內篇》或《真誥》，都曾提及此類試驗：「萬物之老者，其精悉能假託人形，以眩惑人目而常試人」²³；「世有下土惡強之鬼，多作婦女以惑試人」（《真誥》，卷 5，頁 13b-14a）。

這一類型的試驗通常不被視作入道或晉級資格的審查，而是修道過程可能遭遇的各種危險。早期方士傳統以為這類試驗更多取決於入山修行的日期選擇（擇日）或者有無採行特殊的入山技法。一如《抱朴子》所言「以此日入山，必為山神所試。又所求不得，所作不成」；「或不得入山之法，令山神為之作禍，則妖鬼試之，猛獸傷之，溪毒繫之，蛇蝮螫之，致多死事，非一條也」²⁴。相較於此，上清經派更強調學道者個人特質對於招引這類試驗的決定性影響。《真誥》卷十所錄諸真口訣，便有東陵聖母叮嚀學道者不應談論、甚至吹噓自己所獲學道成效，否則容易招來山神精怪的惡意試驗²⁵。除此之外，裴玄仁所說的試觀案例之中，也有一個遭到山神干試的例子：

（閻成子）為荊山山神所試，成子謂是真人，拜而求道，而為大蛇所噬，殆至於死。……後復為邪鬼所惑，失其左目，遂不得道而絕山中。子當慎此之試，恆存於師也。猶是成子用志不專，頗有邪心故也。（《真誥》，卷 5，頁 9a）

這裏的閻成子沒有通過試驗，當然是因為他的道行不足，無法辨識真偽。但這個故事更要指出的重點在於學道者用志不專或懷有邪念，容易招引懷有惡意的山神或邪鬼加害。

相較於仙真的試觀或察試並不會危及生命，未能通過試驗的下場頂多只是停留在較低層級的品位；但鬼試失敗所帶來的結果，卻可能是不可逆反的傷害。一如上述閻成子的例子，他不僅失去了左眼，甚至差點因而喪生。職是之故，利用各種方式避免這類試驗，往往成為入山修行者的必備知識。《抱朴子內篇·登涉》便多論及

²³ 王明：《抱朴子內篇校釋》，頁 300。

²⁴ 同前註，頁 301、243。

²⁵ 《真誥》：「東陵聖母口訣：學道慎勿言有，多為山神百精所試。」（卷 10，頁 24a）

此類技法²⁶，即便是早期天師道教團也曾提供特定的辟邪方法，來避免這類的干試²⁷。

除了積極防止這些鬼試出現或是避免與之遭逢，如何能夠在不幸遭遇鬼試的時候即刻辨識真偽，也是修行者的必備知識。閻成子錯把山神認為真人或是受到邪鬼迷惑，說明了他沒能辨別真偽，因而錯失了自我防護的時機。根據陶弘景的看法，這些「邪正相亂」、真偽莫辨的情況是所有試煉項目中最為困難的部分（《真誥》，卷5，頁14a）。為此，葛洪在〈登涉〉篇中特別指出：這些以幻形來迷惑修行者的老精邪魅，無法在鏡子之中變易形體，所以可以通過鏡子識見其真形²⁸。

除了使用特定的法器之外，如果能夠掌握仙人的幾項重要特徵，也可成為辨識來者身分的依據。其中，清澈的方形瞳孔（規中方明）向來是仙人的重要特徵，周義山便是根據這一點，在市場中辨識出他的第一任老師蘇林²⁹；裴玄仁亦曾指出此一辨別特徵：

若有此（鬼試）者，便閉炁，思天關之中衡輔之星，具身神，正顏色，定志意，熟視其規中珠子。濁不明者則鬼試也，知鬼試則思七星在面前，亦可在頭上以却之。若規中方明者，仙道人也。悟者便拜之，不悟為試不過。若遇邪而謂真人，亦是不過之例也。子慎之焉！（《真誥》，卷5，頁13b-14a）

²⁶ 除前引諸例之外，又如：「上士入山持《三皇內文》及《五岳真形圖》，所在召山神，及按《鬼錄》召州社及山卿宅尉問之，則木石之怪、山川之精，不敢來試人。」見王明：《抱朴子內篇校釋》，頁300。

²⁷ 《女青鬼律》：「後有道男女生見吾祕經，知鬼姓名皆吉，萬鬼不干，千神竇伏。」（卷1，頁1b）「以身詣師家受之，係著左右臂，以此行來，鬼不敢干。」（卷1，頁9a）關於《女青鬼律》的研究，可參李豐楙：〈《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417-454；黎志添：〈《女青鬼律》與早期天師道地下世界的官僚化問題〉，黎志添主編：《道教研究與中國宗教文化》（香港：中華書局，2003年），頁2-36。

²⁸ 《抱朴子內篇·登涉》：「又萬物之老者，其精悉能假託人形，以眩惑人目而常試人，唯不能於鏡中易其真形耳。是以古之入山道士，皆以明鏡徑九寸已上，懸於背後，則老魅不敢近人。或有來試人者，則當顧視鏡中。其是仙人及山中好神者，故鏡中故如人形；若是鳥獸邪魅，則其形貌皆見鏡中矣。又老魅若來，其去必却行，行可轉鏡對之其後而視之。若是老魅者，必無踵也；其有踵者，則山神也。」王明：《抱朴子內篇校釋》，頁300。

²⁹ 《紫陽真人內傳》：「君（周義山）常潛行經過市中，見泰（蘇林假名）衣束殊弊。君每曾聞仙方說云：仙人目瞳子正方，而黃泰雖復外形帶索，目方面光，密而奇之。」（頁2a）

此外，葛洪亦曾指出玉女鼻上的黃玉之誌也可成為辨識的依據，所謂：「又玉女常以黃玉為誌，大如黍米在鼻上，是真玉女也。無此誌者，鬼試人耳。」³⁰

試觀的方向與項目

如果進一步考慮道教試煉的主要方向與原則，便會發現其旨趣通常不是在於受試者智識或神異能力方面的鑑定，多半是心志與性情方面所能達到的境界，亦即心志方面的了悟堅定以及性情方面的豁達平靜。一如裴玄仁所言：「夫欲試之人，皆意之所不悟，情之所不及者而為之。」（《真誥》，卷5，頁5a-b）反過來說，如此心志或性情方面的能力的缺乏，經常被描述為學習過程可能遭遇的困境，即便已經克服了時機、同伴、明師的問題：

然則學道者有九患，皆人之大病。若審患病，則仙不遠也。患人有志無時，有時無友，有友無志，有志不遇其師，遇師不覺，覺師不勲，勲不守道，或志不固，固不能久，皆人之九患也。人少而好道，守固一心，水火不能懼其心，榮華不能惑其志，修真抱素，久則遇師，不患無也。（《真誥》，卷5，頁12a-b）

也就是說，上述學習過程可能遭遇的困境：時機、同伴、明師、勤奮、專注、堅定、恆心，經常被解讀為試觀的主要項目，用以協助學習者逐漸克服或判斷他們能否超越這些橫亙在終點之前的種種障礙。

如此，我們或許可以根據學道的三個歷程或階段——入道、學道、成道，重新安排這些可能遭遇的試煉項目或目前已能取得的試煉案例，以之討論道教試煉傳統的主要方向與項目。

1. 入道階段：辨識真形、判讀隱語。
2. 學道階段：專注篤志、不受誘惑。
3. 成道階段：面對危難的豁達平靜態度。

首先，在入道階段或修道初期，如果排除其間可能遭遇的鬼試，這個階段的試煉多半與辨識真人或明師有關。真人或明師經常以醜惡卑下的形象隱藏其所擁有的高妙道法，以此作為求道者的第一道試驗。即如裴玄仁所言：

³⁰ 王明：《抱朴子內篇校釋》，頁203。

真人隱其道妙而露其醜形，或衣敗身悴，狀如癡人。人欲學道，作此試人，卒不可識也。不識則為試不過。汝恆當慎此也！（《真誥》，卷5，頁7a）

明師出而已不覺，皆為試不過，皆無所得也。常當慎此！有異不覺，便為試不過也。人有學道之心，天網踈而不失，皆並試人。（《真誥》，卷5，頁8b）

當然，這是就學道者的立場而言。有時候，這些毀敗、醜惡的形象更被視作是仙真因罪受罰而謫降在混濁惡世的結果³¹。小南一郎便曾以李八百試驗唐公昉的故事為例，指出這一類型的試煉³²。而在先前所舉的例子裏，周義山辨識蘇林也是屬於這一類型的試煉。相同的例子還有寇謙之辨識在姨母家幫傭的成公興：

（寇謙之）早好仙道，有絕俗之心。少修張魯之術，服食餌藥，歷年無效。幽誠上達，有仙人成公興，不知何許人，至謙之從母家傭賃。謙之嘗覲其姨，見興形貌甚強，力作不倦，請回賃興代己使役。³³

有些時候，作為辨識的依據不在於仙人的形象或特徵，而是他所吟誦的修道隱語。《真誥》便記錄了三則這一類型的試煉案例：

昔漢初有四五小兒，路上畫地戲。一兒歌曰：「著青裙，入天門。揖金母，拜木公。」到復是隱言也。時人莫知之，唯張子房知之，乃往拜之。（卷5，頁7a）

昔趙叔期學道在王屋山中，時時出民間。聞有能卜者在市閭中，叔期往見之，因語叔期曰：「欲入天門，調三關，存朱衣，正崑崙。」叔期知是神人，因拜叩頭，就請要訣。（卷5，頁10a）

昔徐季道學道在鵠鳴山中，亦時時出民間。忽見一人着皮袴練褶，拄桃杖，逢季道。季道不覺之。數數非一，季道乃悟而拜謝之，因語季道曰：「欲學道者，當中天青，咏大曆，踰雙白，徊二赤。」此五神之事也，其語隱也。（卷5，頁10b）

³¹ 詳見李豐楙：〈道教謫仙傳說與唐人小說〉，《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》（臺北：臺灣學生書局，1996年），頁247-285。

³² 小南一郎著，孫昌武譯：《中國的神話傳統與古小說》，頁225。另外，傅飛嵐(Francisucs Verellen)討論杜光庭的《神仙感遇記》時也曾論及如此現象。參見傅飛嵐著，李凌瀚譯：《道教視野中的社會史：杜光庭(850-933)論晚唐和五代社會》（香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2001年），頁16。

³³ [北齊]魏收撰，楊家駱主編：《新校本魏書》（臺北：鼎文書局，1980年），頁3049。

康如柏 (Robert Ford Campany) 討論中古方士祕傳傳統的社會學意義時，便曾引用西方「祕密社會學」(sociology of secrecy) 或「祕傳文化社會學」(sociology of esoteric culture) 的理論，指出中國社會存在兩股彼此對立，卻又相互隱射、強化對方的趨向，亦即所謂的「隱藏技藝與展示神異」、「隱逸與辨識」。對於這些祕傳傳統來說，他們必須一方面保持技藝及其文本的隱密性，但另一方面卻必須讓技藝的效果以及行使技藝者的名聲在社會上不斷地被展示、追求、支持、討論與著迷。這種「既宣揚又遮掩」的策略構成了祕傳傳統中的師資與求道者的社會角色基礎。而這樣的策略之所以能夠成功，則是依賴人們能夠辨識出修道者以及對於其所發出的奇特言語和行爲的詮釋³⁴。因此，無論是徐季道辨識出屢次遭逢的拄杖者，或是張子房與趙叔期因小兒或卜者帶有隱喻性質的奇特言語而醒悟，不僅再次建構了這樣的祕傳傳統，同時也意味他們已經自凡俗世界區隔出來，成功踏入這一祕傳傳統之中。

學道階段的主要試煉項目在於專注篤志與不受誘惑。專注、持久是任何學習活動所應具備的重要特質。在中古方士傳統之中，那些對於學道懷有堅定意志者，則被視作天生具有仙質（骨相合仙）的人。雖然如此，其他不具「骨相」或「骨錄」者，還是需要篤志，所謂：「人生有骨錄，必有篤志，道使之然。……過此以下，皆須篤志也。」（《真誥》，卷 5，頁 12a）部分試煉便是特別針對這一要求所做的規劃。學習者通常被要求從事一項看似不可能完成，而且與所追求的目標無甚關係的工作，用以測驗其心志。一如太極老君要求傅先生的那樣：

太極老君詣之（傅先生），與之木鑽，使穿一石盤，厚五尺許，云：「穿此盤便當得道。」……此有志之士也。子其識之。若有此試，慎勿言不能也。
（《真誥》，卷 5，頁 7b）

而那些經久都不傳授要訣或者言不及義的師資，同樣是在施行這類試煉或者因為試煉結果而放棄了某些不合格的學生。葛洪或許因為身處鄭隱所帶領的師徒團體之中，而對這樣的傳統有著深切的認識：「若值明智之師，且欲詳觀來者變態，試以淹久，故不告之，以測其志。則若此之人，情偽行露，亦終不得而教之，教之亦不

³⁴ Robert Ford Campany, "Secrecy and Display in the Quest for Transcendence in China, ca. 220 BCE–350 CE," *History of Religions* 45.4 (May 2006): 294-295, 297, 300. 本文後來收入 Robert Ford Campany, *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009), Chapter 4。

盡言吐實，言不了則爲之無益也。」³⁵

因此，專心一志雖然成爲入門學習者經常被要求或私底下進行試驗的項目，但並不意味具備這項特質或是通過試驗的人便能成功抵達終點。因爲這類的試煉往往發生在學習歷程的前期階段而已。

夫學道者，當得專道注真，情無散念，撥奢侈，保冲白，寂然如密有所睹，熙然如潛有所得，專專似臨深谷，戰戰如履於冰炭，始得道之門耳，猶未得道之室也。（《真誥》，卷7，頁4a-b）

與此相關，但經常發生在學習歷程後期的，是帶有誘惑性質的試煉，這些誘惑可以說是爲了強化專注與篤志試煉的效果而附加上去的。作爲誘惑的情境，不排除與所有修行者都應對治的人性弱點有關，但不同情境的選擇更可能取決於誘惑對象的特定弱點。以周君兄弟三人的故事爲例：在常山修道的周姓三兄弟得到一位老翁贈書，並被要求讀誦該部道書萬遍，就在即將完成目標的時候，兩位弟弟受到突然出現的白鹿吸引，最終沒能完成目標，只有大哥一人得道飛昇（《真誥》，卷5，頁6a-b）。在這裏，獵奇的心理被利用爲考驗是否專注向道的工具。而在另一個例子，除了好奇之外，親情也被用作這類的工具：

季主將（范零子）入常山中，積七年，入石室。東北角有石牖，季主出行，則語之曰：「慎勿開此。」如此數數非一。零子忽發視，下見其家父母大小，近而不遠，乃悲思。季主來還，乃遣之歸。後復取之，復使守一銅櫃，又使勿發，零子復發之如前，見其家，季主遣之，遂不得道。（《真誥》，卷5，頁16a-b）

相較於先前的試煉項目多半爲了判定入道或學道的資格，面對危難時能否保持豁達平靜的態度，通常成爲學道最後階段的測驗項目，能否成仙往往就在此舉。《真誥》之中保留了兩筆這類的試煉案例：

昔中山劉偉道學仙在嶓冢山，積十二年，仙人試之：以石重十萬斤，一白髮懸之，使偉道卧其下。偉道顏無變色，心安體悅，卧在其下。積十二年，仙人數試之，無所不至，已皆悟之，遂賜其神丹而白日昇天。（卷5，頁5b）
共合神丹，毛伯道先服之而死，道恭服之又死，謝稚堅、張兆期見之如此，不敢服之，并捐山而歸去。後見伯道、道恭在山上，二人悲愕。……此人知

³⁵ 王明：《抱朴子內篇校釋》，頁255。

神丹之得道而不悟試在其中，故但陸仙耳，無復登天冀也。(卷5，頁8a-b)
其中，劉偉道在十二年的學習以及無數次的仙人試煉之後，最終以泰然面對隨時可能死於墜石之下的心境通過考驗，服丹成仙。相較之下，謝稚堅和張兆期便因不能坦然面對死亡而沒有通過試驗。面對死亡時的泰然自若，意味著已經取消俗世的既定成見。如果這樣的話，那麼寇謙之跟從他的老師成公興學習多年之後，所面對的一次決定他最終能否成仙的測驗，也是屬於這個類型：

歷年，興（成公興）謂謙之曰：「興出後，當有人將藥來。得但食之，莫為疑怪。」尋有人將藥而至，皆是毒蟲臭惡之物，謙之大懼出走。興還問狀，謙之具對，興歎息曰：「先生未便得仙，政可為帝王師耳。」³⁶

如果說成道之前的最終試煉所關注的面向在於學道者是否已經具備豁達心態，單從這一點來看，恐怕道教與道家之間的距離便沒有那麼地遙遠。

通過試煉的典範及其意義：後聖道君及其救劫體系

上清教法的傳播建立在末世與救度思想的基礎之上³⁷。東晉中期，來自上清天的真人預言不久的將來（甲申年 [384]），世界將因大規模的災難而毀滅。擔任「救世主」角色的後聖帝君，受命在末世災難來臨之前檢選優良人種，協助祂消滅長期主導宇宙的惡炁——「六天故炁」，以便在壬辰年（392）迎接充滿正炁的新世界。這樣的預言被披露在幾部東晉中期已經「出世」的上清經傳之中。東晉中期已經「出世」的《除六天之文三天正法》保留部分內容在現存的《太上三天正法經》（CT1203）中³⁸，其中便已論及金闕後聖帝君所受職權，以及必須積極從事的工作與時限：

太上告後聖九玄帝君曰：「君受號為上清金闕後聖帝君，上昇上清，中遊太極，下治十天，封掌萬兆及諸天河海神山地源，陰察群靈，皆總領所關，勤搜上真，輔正三天，滅除凶惡。今故出眾書、八靈真籙相付，宜加精勤，授

³⁶ 魏收撰，楊家駱主編：《新校本魏書》，頁3050。

³⁷ 關於上清經派的末世論研究，見小林正美：《六朝道教史研究》（東京：創文社，1990年），頁409-414、431-445；李豐楙：〈六朝道教的度救觀——真君、種民與度世〉，《東方宗教研究》新5期（1996年），頁137-160；又〈傳承與對應：六朝道經中「末世」說的提出與衍變〉，《中國文哲研究集刊》第9期（1996年9月），頁91-130。

³⁸ 關於《三天正法經》的考證，見小林正美：《六朝道教史研究》，頁431-435。

於骨分，使爲聖主除祿存種，反正三天，令至承唐之年、壬辰之歲，吾道當行。」（頁 7a-b）

相較於此，同樣在東晉中期已經存世的後聖帝君傳記——《上清後聖道君列紀》（CT442，以下簡稱《後聖列紀》）³⁹，對於這個新舊世界的轉換時程有著更爲詳細的說明：

其後甲申之歲、己前己後，種善人，除殘民，疫水交其上，兵火繞其下，惡惡並滅，凶凶皆沒。好道陸隱，善人登山，流濁奔蕩，御之鯨淵，都分別也。到壬辰之年三月六日，聖君來下，光臨於兆民矣。（《後聖列紀》，頁 3b-4a）

由於末世劫難即將在甲申之年來臨，在此時程之內，金闕帝君不僅自身必須精勤修行，同時還得積極選擇適合人選，授其道法，要求他們協助自己從事「除祿存種」的工作。爲此，後聖帝君獲得廣大範圍的治權，擁有領導所有仙真與下地萬民的地位。所有成道者都必須得到祂的封賜，位列祂所率領的仙班，一如傳記所言：「滅惡人已於水火，存慈善已爲種民。學始者爲仙使，得道者爲仙官。」（《後聖列紀》，頁 4a）

爲了充實這個救劫仙班的人數，後聖帝君派遣二十四位教師下世，積極蒐尋具有仙骨並且精心學仙之人⁴⁰。位列這二十四位教師之中的王褒，便是魏華存之師，而後者更是通過楊羲傳授句容許家（尤其是許謐與許翮）《上清經》的主要仙真。

末世救劫的預言不僅在上清經傳披露，這些訊息同時也以降誥的方式傳達給當時的信奉者。興寧三年（365）七月一日，楊羲向來降諸真詢及未來所任仙職與剩餘年命多寡，隨即得到九華真妃安鬱嬪的答覆。安鬱嬪的回應非但指明他將輔佐金闕聖君，協助處理生死、鬼神之事，所謂的「侍晨帝躬，高佐四輔，承制聖君，理生斷死，賞罰鬼神」，同時預言後聖帝君降臨之前，楊羲便能昇天任職，而那是在二十二之後⁴¹：

蓋聖皇之方駕，於今有二十八年也。復二十二年，明君將乘龍駕雲，白日昇

³⁹ 關於《後聖列紀》的考證，見小林正美：《六朝道教史研究》，頁 436-437。

⁴⁰ 《後聖列紀》：「今遣下教於骨命及精心學仙守誠〔應作「誠」〕者，遣馬明、張陵、陰生、王褒、墨翟、司馬季主，及洞臺清虛天七真人、八老先生，凡二十四人，或名隱名見，改易姓字，實難分別也。子但當心精誠，夙夜不懈，必自得見此諸人。」（頁 7b）

⁴¹ 陶弘景即以此推測楊羲是在晉孝武帝泰元十一年（386）去世。見《真誥》，卷 19，頁 3b。

天，先詣上清西宮，北朝玉皇三元，然後乃得東軫執事矣。（《真誥》，卷 2，頁 8b-9a）

而此處安鬱嬪所言後聖帝君即將駕臨的二十八年後，便恰恰是壬辰之歲（392）。除了楊羲之外，上清啓示的另一名傳授對象——許謐也被視作是參與這項計畫的人選之一。右英夫人授與許謐的贊詞之中，便提及他在「身飛九天」之後，亦將「作則群真，師傅金闕，撫極種人」（《真誥》，卷 3，頁 13a）。

在後聖帝君所領導的救劫體系之中，試觀仍被視作尋師過程或拜入師門之後可能經歷的試驗。一如傳記描述聖君學道之時，同樣是「備嘗艱苦，承師塗炭」，並且因為能夠「寫私念於五親，累經天帝之大試」，而皆「心堅正任，死生必期」，萬邪千妖不能對祂有所影響，才得「上皇告訣、天尊授道」（《後聖道君列紀》，頁 6a）。或者如同傳記最後，聖君的叮囑：「故夫學道者，真心堅神，厲魄抱魂，……履試觀而不傾，居榮辱而不遷，委南面而弗顧，棄萬金而莫恨，甘寒苦之轆軻，樂靜齋於丘山，守誠心而不勸，並天地可長存。」（《後聖列紀》，頁 12b-13a）

即便如此，試觀的結果更已成為後聖帝君用以拔擢人才的審核標準。傳記不僅列舉諸種聖君修習的上清經法，同時勉勵學仙者應該廣泛遊行名山，尋求這些經訣，以求晉升神仙之官。只是如此仙界官僚的授與，必須經過聖君按照試煉結果進行評估與簡擇，所謂：

然後聖君當復料其麤妙，擢以補官僚者。……經嶮試而無疑，履兵火而莫憂者，皆位為左右仙公及左右大夫，或為卿相之司、上國仙侯也。所以聖君從虎輦萬龍者，以視眾仙，隨才而授給也。（《後聖列紀》，頁 4b-5a）

東晉的試觀個案：華僑、許邁、許謐

上清啓示或經傳所提出「試觀」，對於當時《上清經》崇奉者而言，並不只是個抽象的概念，而是具有切身利害關係的具體事件。上清啓示活動的第一任靈媒華僑便因「漏說冥旨」而沒有通過試驗，其代替仙真立言的資格以及未來成仙的保證因此被取消⁴²。後來仙真降授，將其招致試觀以及最終未能通過試煉的原因歸結於

⁴² 《真誥》：「裴清靈、周紫陽至，皆使通傳旨意於長史，而僑（華僑）性輕躁，多漏說冥旨被責，仍以楊君（楊羲）代之。」（卷 20，頁 14a）又降華僑事，詳見《紫陽真人內傳》，頁 18a-19a。

先人的道德敗壞，因此破壞了他的心志，使其無法堅守禁戒：

華僑之失道，由華騎之佞亂，破壞其志，念華園、華西姑者，三官因之以試觀，試遂不過。僑於是得有死罪，故名簡早削奪，尋輸頭皮於水官也。（《真誥》，卷7，頁6a）

華僑漏說冥旨、沒有通過試觀的例子，甚至在一百五十年後還被當作負面教材，用以警示當時的學道者（《周氏冥通記》，卷3，頁9b-10a，詳後）。

一如華僑的學道成敗可能受到先人罪福的影響，丹陽許氏家族的信仰之路也面臨同樣的問題。陶弘景為許邁所寫的略傳，便曾提及他在得道之前遭受的試驗事件（《真誥》，卷20，頁8a）。這個事件被記錄在《真誥·運象篇第四》（卷4，頁9a-12b），大致的情形如下：許邁入臨海赤山（永嘉東北）師事王世龍，修道有成，東卿司命茅盈敕命定錄君茅固舉薦許氏，令其「奏聞上宮，移名東方諸署為地仙」。似乎是因為這樣的舉動，引來了兩位來自酆都鬼界的官僚⁴³前來執拿許邁。他們根據罪簿，列舉了許氏家族以及許邁個人的多項罪狀⁴⁴，要求許邁認罪。許邁雖然得到道友龔幼節、李開林的協助，以七世祖許子阿的德澤流蔭致使多名子孫注定成仙來回應鬼官的責難，但仍差點失敗。所幸東卿司命派遣而來的中候李遵及時到達，以法器火鈴呵令鬼官離開，才結束了這場可能危及年命的試驗⁴⁵。

在這裏，我們首先應該注意的是，這次的試煉是在東卿司命要求定錄君保奏許邁成為地仙之後發生的，因此可以視作是成道之前的試煉。只是，這次的試煉並非

⁴³ 這兩位酆都官僚是由「三官都禁左郎」派來的「典柄侯周魴」與「主非使者嚴白虎」。根據陶弘景的《真靈位業圖》，他們都是來自管理死者的「羅酆山」。《洞玄靈寶真靈位業圖》（CT167），頁25b、27b。《真誥》也將「三官」等同於酆都六天宮：「鬼官之天帝者，北帝君也，治第一天宮中，總主諸六天宮。……二天宮立一官，六天凡立為『三官』。」（卷13，頁3b-4a）關於酆都鬼界的研究，另可參見松村巧：《〈真誥〉に見える「羅酆都」鬼界說》，吉川忠夫編：《六朝道教の研究》（東京：春秋社，1998年），頁167-187。

⁴⁴ 這些罪狀包括許邁的父親許副與叔父許朝多所行多達四十三件的「酷害虐暴刑濫」事件，違反學道求仙者必須「世功相及，禍惡不邁，陰德流根，仁心上逮」的原則；許邁自身則因信奉血食的帛家道，罪列三官，後來改信天師道，又違犯教規，「父子一家，各事師主，同生乖戾，不共祭酒」。

⁴⁵ 過去學者多已注意許邁被試事件，但多僅止譯介或討論家族集體罪福問題。見吉川忠夫：〈許邁傳〉，吉川忠夫編：《六朝道教の研究》，頁14-17；小南一郎：〈許氏的道教信仰——真誥に見る死者たちの運命〉，吉川忠夫編：《六朝道教の研究》，頁37-40。

是由地方仙人或太極真人主持，而是出自鬼界官僚——三官。這些鬼界官僚最後遭到法術驅離，這就如同早期修道者面對「鬼試」時的處理方式。因此三官前來拘拿許邁的理由（其所列舉的許氏家族與自身罪狀）雖然可能符合事實⁴⁶，但是按照華僑的例子來看，這些罪狀更多是招來試煉的原因，而非用以決定許邁能否成仙的依據，鬼官的問罪更多是作為威懾許邁的手段，以此判斷他是否能夠臨危不亂。

許邁被試之後，楊羲還曾授書給他（《真誥》，卷 17，頁 12a-b）。而在丙寅或丁卯年（366-367），許邁寫給他的弟弟許謐的書札之中（《真誥》，卷 18，頁 10b-11b），不僅提及此次試煉，而且還以此砥礪弟弟必須「丹心待真」，切勿「念慮百端」以營道，否則只會引來無數試校，最終功敗垂成：

然高行者常戒在危殆，得趣者常險乎將失。禍福之明，於斯而用矣。道親於勤，神歸精感。丹心待真，招之須臾；若念慮百端，狹以營道，雖騁百年，亦無冀也。三官急難，吾昔聞之在前〔重論排遣諸試難事，得為爾前通也〕；七考之福，既以播之於後〔子阿功業，當復延及長史父子也〕。因運乘易，不亦速耶。幾成而敗，自己而作；試校千端，因邪而生耳。（《真誥》，卷 18，頁 10b-11a；中括弧為筆者所加，其中內容即陶弘景注文）

華僑與許邁的試觀事件可以視為仙真或楊羲用以警示許謐的教材，尤其是承負先人罪福對於修道的影響。除此之外，許謐仍有兩項可能招致試觀的情況是經常被提及的：（一）過多俗累，（二）穢念盈懷。右英夫人回應許謐求贈仙藥⁴⁷時，便曾提及他「體未真正、穢念盈懷」，同時表明此些藥物，「當與山中許道士，不以與人間許長史」，喻示許謐應該放棄世間俗累（《真誥》，卷 2，頁 19a-20a）。過多的俗累致使許謐的修行無法有所進展。這也成為仙真試校許謐的主要項目，同時也是這些試校持續存在的重要原因。太元真人的授書便明白指出這一點：「苟事累沙會，交軒塞路，但所守之不能曷也，何試校之能停耶？……所司賞於修業，所試在於不日新矣！」（《真誥》，卷 2，頁 15a-b）而這樣的情況恐怕與丹陽許氏與司馬家為世表之交、許謐尤與時為相王的司馬昱交好，因此涉入當時司馬氏與桓溫的政治鬥爭有關⁴⁸。

⁴⁶ 許家先人的罪狀，曾為其帶來塚訟之厄。參見丸山宏：《道教儀禮文書の歴史的研究》（東京：汲古書院，2005年），頁 46-48。

⁴⁷ 這些仙藥包括：玉醴金漿、交生神梨、方丈火棗、玄光靈芝。

⁴⁸ 鍾來因：《長生不死的探求——道經《真誥》之謎》（上海：文匯出版社，1992年），頁 47-65。

另一方面，雖然許謐當時已達耳順之年，卻因早年奉行黃赤之道⁴⁹，心中淫慾未除。如此思懷淫慾的情形非但影響上清經法的修持，甚至可能招致三官的考罰。仙真非但經常以此警示許謐⁵⁰，更以薛旅試觀不過作為例子，提醒許謐切勿步上後塵：

昔薛旅字季和，往學真道於鍾山北阿，經七試而不過，即長里薛公之弟也。不過者，由淫婬失位，忝鄙內滯，石性不迴，致敗其試耳。……若猶怒波不激，淫忝愈出，雖百過試之，故亦昔之薛旅耶！（《真誥》，卷3，頁13b-14a）

面對仙真的殷切期盼與告誡，許謐亦曾答書表明其自奉道以來持續以此為戒，不敢背離，也希望能因此停止試難：

自奉教以來，洗心自勵，沐浴思新。其勸獎也，標明得道之妙致；其檢戒也，陳宿命之本迹。淫忝所以喪基，鄙滯所以伐德。……奉以周旋，弗敢失墜。庶五難解凍於爐門，七試颺靜於淵谷，方將逍遙東山，考室龍林。（《真誥》，卷3，頁17a-b）

南朝的試觀個案：周子良

相較於許謐、華僑招致試觀的部分只有原因、結果的說明與討論，許邁被試事件雖然能夠提供較為具體的試煉場景，以及面對試煉時的心路歷程，但也顯得貧

⁴⁹ 關於黃赤之道以及《真誥》的房中思想，參見鍾來因：《長生不死的探求——道經《真誥》之謎》，頁103-126；謝聰輝：〈天師道「黃赤」教化的淵源與發展〉，《「宗教與心靈改革研討會」論文集》（高雄：高雄道德院，1997年），頁327-360；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》第72本第2分（2001年6月），頁233-300；葛兆光：〈黃書、合氣與其他——道教過度儀的思想史研究〉，《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，頁57-74；張超然：〈入道與行道：趙昇一系天師教團的黃赤教法〉，《臺灣宗教研究》第3卷第1期（2004年9月），頁49-87。

⁵⁰ 《真誥》：「思懷淫慾，存心色觀，而以兼行上道者，適足明三官考罰耳。」（卷2，頁1a-b）「有懷於淫氣兼以行乎隱書者，適足握水官之筆，鳴三官之鼓耳。玄挺亦不可得恃，解謝亦不可得賴也」（卷2，頁1b）；「苟有黃赤存於胷中，真人亦不可得見，靈人亦不可得接，徒劬勞於執事，亦有勞於三官矣」（卷2，頁2a）；或如「又近喻牛負重行泥中，疲極不敢左右顧，趣欲離泥以蘇息。道士視情慾，甚於彼泥中，直心念道，可免眾苦，亦得道矣」（卷6，頁6b）。

乏。時隔一百五十年，同樣崇奉《上清經》的周子良所遭遇的多起試煉事件，便因為個人記述以及師尊陶弘景的補述，顯得具體而豐富，能夠提供更多討論的材料。

天監十六年(517)陶弘景進呈梁武帝的四卷《周氏冥通記》，整理了弟子周子良於前年(515)夏至日開始溝通冥界，乃至去年(516)十月棄世而去的過程⁵¹。天監十五年五月，來自茅山保命府丞趙威伯的最初降授即已指出：十九歲的周子良原有四十六年餘命，但因保籍丞職缺確定由周氏填補，令其預作準備(《周氏冥通記》，卷1，頁10b-11a、12b-13a)。雖然只有短短的一年多的時間(515年5月至516年10月)，準備提早捨世、擔任仙官的周子良，便已招致或需要面對多次試觀，至少包括以下四個事件(漏說冥旨、口對責罵、食肉、得道前的試煉)以及一項提醒。

首先是漏說冥旨。就在趙威伯初次降授即將結束時，要求周子良有限度地為他所指示的內容保密：「卿勗吾言，勿示世中悠悠之人。山中同炁，知之無嫌。」(《周氏冥通記》，卷1，頁11b)但周子良在面對姨母徐寶光的質問時，卻多講述夢中見聞，甚至為了回應家人以其遭到俗神憑附或雜染邪氣的疑慮，而以「婁羅」(含混嘈雜)之夢敷衍(《周氏冥通記》，卷1，頁2b)。如此情形，隨即在當晚召來了趙威伯的不悅與責難：

卿向酬對丞極不惡，後何以與姨議異，遂使日司聞之以白丞。又疑是祿俗，丞大不悅，欲執卿為無信之過，故令僕來相告。(《周氏冥通記》，卷1，頁12b-13a)

周子良不僅漏說冥旨，還讓他人誤以為來訪者為妖邪俗神。這位資歷粗淺的年輕人顯然沒有通過伴隨初次降授而來的試觀。這類的試觀卻也不會因此不再出現，它們總是伴隨著每一次的誥示而來，因此這些受試者需要不斷地被提醒。根據一份七月九日夜晚的降授記錄，紫陽真人周義山再一次以華僑的例子警示子良，提醒他應該隨時謹記這樣的規範：

凡此事莫輕示人。吾昔與裴清靈去來華僑處，受其言語，令以示許。僑宿本

⁵¹ 關於《周氏冥通記》的研究，可參T. C. Russell, "Revelation and Narrative in the *Zhoushi Mingtongji*," *Early Medieval China* 1 (1994): 34-59, 此文另有劉雄峰中譯：〈《周氏冥通記》中的神啓與故事〉，收入麥谷邦夫、吉川忠夫編，劉雄峰譯：《《周氏冥通記》研究(譯注篇)》(濟南：齊魯書社，2010年)，頁281-310；以及許麗玲：〈《周氏冥通記》初探〉，《東方宗教研究》1994年新4期，另收入《《周氏冥通記》研究(譯注篇)》，頁311-333。至於《周氏冥通記》的日文譯注則有麥谷邦夫、吉川忠夫編：《周氏冥通記研究(譯注篇)》(京都：京都大學人文科學研究所，2003年)。

俗民，性氣虛疏，不能隱祕。告其一法，迴而加增，逢人不問愚賢，輒敢便說之。如此既多，便迴受於揚耳。僑乃流沉河水，身沒異方。得脫以來，始十四年耳，今猶在鬼伍，晝夜辛勤。諸如此事，可不慎乎！爾勿示人此事也。（《周氏冥通記》，卷3，頁9b-10a）

如前所論，華僑未能通過試煉的原因被歸諸先人之罪，趙威伯同樣將周子良仍然無法擺脫世俗依戀、遭到三魂七魄拘制以致言行放縱的情形，說是過去信仰民間俗信的結果⁵²。因此對於過去罪愆的反省與懺悔，並且努力消除這些的罪過，非但可以減少試煉的次數，同時也對通過試煉有所幫助⁵³。

其次是口對責罵。根據陶弘景的記述，周子良姨母經常爲了修行服用需要，要求周氏代爲書符。自從周氏開始感遇神靈，有時便草率從事或未能如時完成，因而招致姨母不堪入耳的責罵而面有愠色⁵⁴。爲此，來自華陽洞天的神靈特別降示周子良，面對責罵——尤其是會污穢身心的惡毒語言時的處置方式與因由：「爾得罵時，當存念身神，耳可得聞，而心勿受。爾莫口應。若罵畜生、禽獸之屬，皆當即沐浴。此爲賊身之大穢，穢則真神不降，邪氣侵人。」（《周氏冥通記》，卷2，頁3a）如此提醒的原因在於：因爲他人的責罵而回嘴，可能招致山神邪鬼的干試：

昔有劉文長師李少連，少連苦酷不道，鞭打駕詈，無有時節，文長受而口對，積十一年，山神遂侵試之，後成邪注病。（《周氏冥通記》，卷2，頁3a）

第三是食肉。在周子良的試煉當中，出現了過去不曾見到的「食肉」議題。如果考量陶弘景與梁武帝的交情，這應是受到梁武帝蕭衍（502-549 在位）力行戒殺生，以及禁斷宗廟犧牲與僧團酒肉的影響⁵⁵。這和此時已經滲入的宿世、輪迴思想

⁵² 《周氏冥通記》：「觀卿俗意未豁，囂塵易迷，何以苟縱於七魄，而拘制於三魂？實由卿素履帛家之事。」（卷1，頁13a）帛家之事即指乃東晉南朝時期流行於江南的「帛家道」，那是一種與方士帛和有關係、以血食祭祀的宗教傳統。先前提及的許邁亦曾信仰帛家道，而被視爲有罪。

⁵³ 一如趙威伯所言：「卿自幼至今，不無小愆，可自思悔謝。若不爾者，亦爲身累。」《周氏冥通記》，卷1，頁11a。

⁵⁴ 《周氏冥通記》：「於書符失時，兼亦不謹，姨母責罵甚苦，乃云：『人家養犬，亦須守吠逐鼠，養汝已不得供養，止書符寫書，而不用意，用汝何爲？』伊于時意色極不好。」（卷2，頁3b）

⁵⁵ 如同康樂已經提及的，劉宋時期陸修靜（406-477）雖然已經開始主張：「五辛之菜、六畜之肉，道之至忌。」但卻未見全面蔬食的要求，但梁武帝在天監十二年（513），下令禁止丹陽瑯琊一帶的漁獵活動，要求菜食的規定，乃至普通四年（523）禁斷僧團酒肉，恐怕已經影響陶弘景所主持的茅山道館對於肉食看法。參見顏尚文：《梁武帝》（臺北：東大圖書公司，1999年），頁230-

一樣⁵⁶，明顯受到佛教方面的影響。在六月十三日的降授，周子良被要求不得再食肉，以免招引先祖由於田獵、殺傷無數所造罪過。周氏當時立即允諾，隔日便向家人與師友表明菜食的決定⁵⁷。但在兩日之後，卻因為食用肉脯而遭降誥指責，並重申先前的要求：

「前故相告食肉事，遂不能斷耶？今旦何意往他人處食脯。從今去，勿復爾。望採前言，副今日懷。」子良答曰：「早至師間，師賜食，謂是甘果，不以爲欺。又奉今旨，敢復近肉？」此人應爾而去。（《周氏冥通記》，卷2，頁11a-b）

除了重申日後將嚴守此戒，周氏還特意解釋了此次誤食肉脯實在是因為他的老師陶弘景騙他那是甘果所致。面對茅山真靈和梁武帝可能的指控，陶弘景特別在這段誥語之下註明原委，以期洗刷自己的冤屈。根據陶弘景的說法，「師賜」之說完全是周子良的推諉之詞，雖然師友都曾勸他應該堅守意志，但這個年輕人似乎仍然無法抵擋醮祭肉脯的引誘。後來雖能堅持菜食，但也因為姨母的勸進，又曾稍稍違戒⁵⁸。我們無意判斷究竟誰的說法正確，對於目前的議題而言，雖然菜食有益修行的看法得到普遍認同，卻也因此成爲新的試煉項目。

第四項試煉發生在定錄君正式宣告周子良「名已上青簡，乃位爲保晨司」（《周氏冥通記》，卷3，頁6a）之後，雖說如此，但距離初降也不過一個多月（天監十四年七月九日）。紫陽真人周義山在定錄君宣告此事之後，隨即提醒子良，確定未來即將涉足真境，必須留意接下來可能發生的多起試觀，應事先做好準備，所謂：

231；康樂：〈素食與中國佛教〉，周質平、皮特遜（Willard J. Peterson）主編：《國史浮海開新錄：余英時教授榮退紀念論文集》（臺北：聯經出版事業公司，2002年），頁49、74-75。

⁵⁶ 同樣是陶弘景編輯的東晉時期降真資料——《真誥》未見「宿世」觀念，但在《周氏冥通記》卻是明顯而重要的思想。詳見後文。

⁵⁷ 《周氏冥通記》：「『但卿六世祖眉爲譙郡時，尤好射獵，殺傷無數，賴其中時復營功德，罪已得釋。卿不宜復食肉，食肉恐先源逮卿。幸可慎之！』『仙藥草自足，何急噉此？』『恐卿不悟，故因暇來相報爾。』」（卷2，頁10b）又：「其十四旦，已向姨母云不得食肉。晚入嶺，亦見向說如范帥語，于時即然許之。」（卷2，頁12b）

⁵⁸ 《周氏冥通記》：「十五日旦又入，因進往潘淵文間，潘與共醮，仍逼勸令其專志，夜便得此信。十六日旦，即復見向說之，從此都斷惡。其今答語云『師賜』，此亦復方便說以解責也。其去歲十月至今年三月恆菜食，既辛苦疲瘦，姨母更勸令漸進，裁少少而已，尋又造罪尤，非唯拘於先殃所及，既吞噉衆生，理乖慈育之氣。涉乎仁心者，必宜斷之以成性，是以仙聖爲體，一向絕之。」（卷2，頁12b-13a）

「夫涉真境，便多有試，好固心力，勿弱於其間。」同行的另名紫陽真人雖然認同周義山的鼓勵，卻也不免為子良感到憂慮，因此積極回應周子良關於試觀次數與規模的提問：

王紫陽曰：「得如此甚好，但恐以試為難耳。」子良因請問：「不審幾試？試若大小？恐肉人邪僻，能不憂懼！」王曰：「當兩小試，或為虎狼，或為殊聲異形，以怖於人爾。見此時，但整心建意，勿悼惶也。若不過者，壞人功夫，俄頃耳。」（《周氏冥通記》，卷3，頁6a-b）

由於距離初次降誥不久，周子良似乎還未做好準備，因而擔憂、恐懼即將來臨的試觀。紫陽真人仍舊提醒面對這類試觀所應抱持的豁達心境。根據陶弘景的記述，我們可以清楚了解周氏在得知此事之後的應對情形：

周少來神瞻強正，小兒時獨宿空屋，夜行林草，了無忌憚，未嘗魘驚。及來茅山，至移朱陽，晨夜闇路，去來恆獨行耳。始近間人說從今八九月以來，館廡往反，必須一兩人相伴，小侵闇則便執刀杖。人問何忽爾，亦為作呬鳴相答。此當是去期近，密防諸試。只二十六夕，移東廡宿，亦使一道士窗下伴眠，道士覺其不得眠，數起坐誦諸呪。說此復是臨時猶慮，有異於平日，致驚怖耳。而遂得免過，當由功力強。（《周氏冥通記》，卷3，頁6b）

原本「神瞻強正」、「了無忌憚」的周子良，似乎沒能掌握如此試觀要旨，仍然無法坦然面對這些因為「去期」接近所招致的試觀，甚至打算以武力或符咒法術來抵禦或驅趕來試者。這樣的作法更像是對付鬼試，而非成就仙道前的最終試觀。因此，陶弘景才需要為無法保持平常心、以驚怖狀態通過試觀的周子良推尋其中因由：「當由功力強。」

除了上述四個試觀事件外，初降當夜便已指示未來捨世之後的葬地以及葬埋方式，其中提及必須準備「三師姓諱，兼受法年月」，隨同所受經符入棺。這是擔心周氏無法直接成仙，命終之後仍須通過三官考問，故有此提醒（《周氏冥通記》，卷1，頁14b-15a）。

至於周子良能夠如此快速通過試觀、完成修行的原因，除了先前陶弘景的推估以及周氏原本具有的性格特質——「情無滯念，胸臆蕭豁」（《周氏冥通記》，卷2，頁1b）之外，更值得我們留意的是宿世罪福的說法⁵⁹。相較於東晉時期討論試觀

⁵⁹ 諸如：「夫為人者，皆貪虞誕欲，恣情任美，所以三惡不離其心，五情不節於體，皆由先世種罪

成敗因素時，多與歷世先祖福德相涉，但在周子良的例子之中，這樣的說法明顯減少，而多強調周氏自身的宿世福德。紫陽真人周義山便曾喻示子良宿世乃為自身餘嗣，以其自身家族之盛德，能夠凌雲昇仙者不應只他一人⁶⁰，以此將子良此世成就仙道的因由與宿世福德連結：

周紫陽曰：「卿知其根由不？乃吾之弟孫也。昔與其於南海相遇便別，別來已二百餘年矣。」（《周氏冥通記》，卷3，頁2b）

爾宿世已生周家，君（周義山）之餘嗣也。今生又在周家，雖出庸俗，先功未殫，故得受學仙宮、任表神府。（《周氏冥通記》，卷2，頁2a-b）

其他仙真也曾一一為周氏解說宿命所累積的因緣罪業，以之說明今日的成就：

劉夫人曰：「周生！爾知積業樹因，從何而來，得如今日乎？」子良答曰：「微塵下俗，實所不究。」夫人曰：「今略為說之。爾生周遠家時，已應得道，為貪濁彌多，遂不致獲。次生劉偉家，乃得學道精勤，精勤之福，方流今身。爾已經三過上仙籍，其中或犯非法，而復落去。今日之會，上錄來已七十餘年。」（《周氏冥通記》，卷2，頁13a）

如此以宿世精勤或福德來取代祖先福蔭的做法，當然不能排除周氏因為個人的特殊家庭背景所造成的身分認定上的混亂，因此援引宿世觀念為其重新確立身分⁶¹。但是如果考量舊有試觀傳統與先祖福蔭之間的關聯，對於缺乏顯赫家世的周子良來說，援引宿世觀念確實可以過去世家族德澤以及累世精勤成果，來為現世困境尋求解脫之道。

仙人保舉

與「試觀」觀念密切相關的是「保舉」。漢代《太平經》已有「保人」舉薦方

多故耳。若生在中國，知有道德，人身完備，才明行篤者，皆宿命有福德也。」（《周氏冥通記》，卷2，頁2a。）

⁶⁰ 《周氏冥通記》：「紫陽（周義山）乃戲言：『大族貞虛，其中凌雲者，理非一人。』」（卷2，頁1a）

⁶¹ 周子良的特殊家族背景包括：生父周耀宗早逝，年幼可能便過繼伯父周耀旭，但一直是由姨母徐寶光扶養，並且曾經跟隨姨母嫁至上虞朱家，不久又隨之回到永嘉徐家。見許麗玲：〈《周氏冥通記》初探〉，頁314-319、325。

得成仙的觀念。其中「保人」的工作包括：舉薦並迎接新得道者；教導新進神仙有關天界的種種規矩法度；以及擔負新進神仙的一切連帶責任⁶²。東晉時期上清經派基本上延續了如此保人舉薦的觀念⁶³，甚至明確指稱這類仙人舉薦的機制為「保舉」。只是，在保舉之前，這些受薦者的資格與能力必須通過大小不同的測試與檢驗。一如前引《紫陽真人內傳》所言：「諸應得仙道，皆先百過小試之，皆過，仙人所保舉者，乃勅三官乞除罪名，下太山，除死籍，度名仙府。」在此沒有指明保舉者的身分，雖然不能排除受薦者師質親自保舉的可能⁶⁴，但更多時候是由地方仙官保奏境內學習有成者。例如許邁的例子，便是由茅山當地神靈——定錄君茅固舉薦，令其奏聞至方諸東華上宮，署任地仙。

即便到了蕭梁時期，周子良同樣按照《紫陽真人內傳》或許邁的保舉方式處理，只是相較於他人可能必須學道有成、通過試觀，才能獲得地方仙官的青睞，為其保奏舉薦，子良卻在初次感遇趙威伯，便因保籍丞職缺亟待填補，成為預定人選。如此指定性質強烈的保舉，成功的機會明顯增加不少，故有所謂「保舉既強，得業亦美，道必可諧」（《周氏冥通記》，卷3，頁3b）的美譽。

由此，子良的保舉便由趙威伯依其規劃（以下仙品級擔任「保籍丞」職務）提報其上司保命君茅衷：

近見趙威伯作事上保命，曰：「周子良，字元蘇，右一人，改名太玄，字虛靈。以其生周遠家，已上紫錄；次生劉偉家，復書玉編。既經歷辛勤，今謹依上科，報以下仙，為『保籍丞』，羽儀衣服如故法。」保命仍將往共定錄省察。良久乃作讚上東華，曰：「周玄秀德，心志虛清，謹按紫格，可刻仙名。」（《周氏冥通記》，卷3，頁11a-b）

保命君茅衷與定錄君茅固共同檢視趙威伯的上書之後，便作讚送呈東華方諸宮，由方諸宮安排仙官集會，共同審查此案。方諸宮的審查結果卻以子良不應僅列下仙，已達中仙品級，因而要求重新提報，並且舉薦擔任「保晨司」職務：

⁶² 林富士：《〈太平經〉的神仙觀念》，頁238-239。

⁶³ 一如前文所述，東卿司命茅盈敕令定錄君茅固舉薦許邁，「奏聞上宮，移名東方諸，署為地仙」（《真誥》，卷4，頁9b）。

⁶⁴ 元代劉大彬所編《茅山志》（CT304）記有茅盈之師西城真王遠保舉自己弟子的做法：「王君曰：『子少學道德，勤心不懈。吾憫汝至志，是以相成，堅心關奏，為子保舉之主。太上垂許，賜命神仙。』」（卷5，頁9a）但這樣的情形並不常見。

東華乃更命以七月七日會仙官，檢名簿，因得爾品目，位合中仙，更奏上仙，為「保晨司」。韓侯仍作事曰：「周太玄，字虛靈，右一人，昔標懷道之志，今建蕩然之德，上合乾綱，下應地紀，依如仙格，合中品之上，伏見保晨司，年限欲滿，請選太玄以補之。謹上。」青君命云：「如牒。」仍作簡文曰：「惟周太玄，因業樹茲，刻名仙簡，為『保晨司』。」（《周氏冥通記》，卷3，頁11b）

這樣的保舉過程，可以說是延續《太平經》以來的傳統，只是進一步建立在東晉時期上清經傳極力建構的新型態司命體系之上⁶⁵，以此積極尋求合適人才，補充金闕後聖帝君所領導的救劫官僚。

攝魔與五帝保舉

東晉中期上清經傳積極發展的試觀與保舉傳統，在東晉末期陸續成書的《靈寶經》得到持續發展與變化。作為《靈寶經》核心的「五篇真文」，即以攝伏、壓制鬼魔（攝制鬼魔）作為四項天文功能之一⁶⁶，諸如「其下三十二字，書東桑司靈之館，主攝鬼魔，正九天之氣」（卷1，頁10b）；「其下十六字，主攝北帝，正天氣，檢鬼精」（卷1，頁20a）；「其下十六字，主攝六天鬼炁」（卷1，頁24b）；或「其下二十四字，主攝天魔、北帝、萬鬼事」（卷1，頁28b）。因此，由天文衍生而成的「真符」也同樣具備這樣的功能：

道士隱學，書文（五帝真符）置東方……青帝鬼魔遠舍九萬里，一方凶勃、惡獸毒螫皆不生害心，反善仁人。（《元始五老赤書玉篇真文天書經》，卷1，頁39b）

作為最早成立的《靈寶經》，《元始五老赤書玉篇真文天書經》（CT22，以下簡稱《赤書玉篇真文》）所使用的「魔」字用詞雖然來自早期佛教譯經⁶⁷，但所指涉的對象仍然停留在相對於九天正氣的「六天鬼炁」，一如《真誥》「魔」（原作「摩」）字的

⁶⁵ 張超然：《系譜、教法及其整合：東晉南朝道教上清經派的基礎研究》，頁113-151。

⁶⁶ 這四項天文功能包括：召致仙官校記神仙圖籙；正天分度；攝制鬼魔；召蛟龍水神，過度水災。參見小林正美：《六朝道教史研究》，頁111-114。

⁶⁷ 初期漢譯佛典將“Mara”譯作「摩羅」或「磨羅」，梁武帝時改從「鬼」，故作「魔」。參見神塚淑子：〈魔の觀念と消魔の思想〉，頁90-93、96；劉淑芬：〈中古僧人的「伐魔文書」〉，頁135-136。

用法⁶⁸。這是延續早期道教的鬼炁觀念，其中內涵包括：(一) 這些鬼炁喜好干犯學道者，必須迴避、驅趕、制伏或消滅；(二) 劫期轉換之時，這些鬼炁終究會被消滅。因此，如同早期天師道或方士傳統處理那些喜好干犯學道者的山神、邪鬼的方式一樣，《赤書玉篇真文》或其解釋性作品《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》(CT352，以下簡稱《赤書玉訣》)，要求崇奉者在辨識這些六天鬼魔之後，便以真文、符咒將之壓制，甚至殺滅：

夫受靈寶上法，致神明來降，存念響達，與天真交會，宜先分別鬼魔形象，過塞干試。(《赤書玉訣》，卷1，頁20b)

南山神咒，威伏百千。群妖滅爽，萬試摧亡。(《赤書玉訣》，卷1，頁10b)
 道士學至道上法，修奉齋戒，精思念道，上希靈真，滅魔却試，皆當先按靈寶上元舊格，施案真文，鎮於方面，靈真降室，五帝官屬，侍衛門戶，鬼魔消滅，所向咸從。(《赤書玉訣》，卷1，頁29a)

亦即，《赤書玉篇真文》中的六天鬼魔對於學道者的試煉，通常如同鬼試那樣具有負面性質，同時也未擔負「保舉」職責。一如上清經傳是由仙人負責保舉那樣，《赤書玉篇真文》也將這個工作委由早期《靈寶經》的核心神靈——「五帝」負責。《赤書玉篇真文》卷下即言：每月十五日「修齋奉戒，則五帝保舉，上言東華，生死為仙，勒下三界，神靈侍衛，千災不干。」(卷3，頁2b)而另一部《靈寶經》——《太上靈寶諸天內音自然玉字》(CT97)亦言八節日吞服天文之後，便能過度災劫，成為聖王之民，由「五帝保舉，位列仙王」(卷2，頁13b)。

制魔保舉

初期《靈寶經》的「攝魔」觀念很快發生了變化。另一部稍晚的《靈寶經》——《度人上品妙經》⁶⁹ (以下簡稱《度人經》) 立基於「真文」觀念之上，合併傳統的鬼炁、佛教的「天魔」以及上清經傳仙人保舉等觀念，形成「制魔保舉」的成道機制，所謂：

⁶⁸ 神塚淑子：〈魔の觀念と消魔の思想〉，頁97-99。

⁶⁹ 關於《度人上品妙經》的研究，見Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, with a contribution by Peter Nickerson (Berkeley: University of California Press, 1997), pp. 373-404。

元始符命，時剋升遷。北都寒池，部衛形魂。制魔保舉，度品南宮。死魂受鍊，仙化成人。生身受度，劫劫長存，隨劫輪轉，與天齊年。⁷⁰

這個機制最早使用於亡者救度。由《度人經》發展而成的亡者救濟思想，建立在四個核心觀念之上——諸天校錄、元始符命、攝召北酆以及過度魔界，並且提供適用於先祖幽魂、奉道世人或臨終道士等不同對象的亡者救濟方法⁷¹。簡單地說，那是一種通過誦經儀式重現經德，以之招請諸天尊神齊聚最高天界校算民命，確認應得救度者名單（錄籍）的方法。校錄的結果將以告令的形式發布至地府，要求解放應得救度者（即誦經者或儀式贊助者）的上祖幽魂，並且根據「元始符命」的權威，要求地府護衛這些得度亡魂，讓他們能夠順利上昇「南宮」，接受後續的鍊化。校錄的結果同時被發布到諸天與三界，除了要求諸天取消受度亡者的所有罪狀外，同時命令三界與五帝魔王監舉這些受度亡者，確保他們在昇天過程不會受到阻礙。

類此死魂須至南宮受鍊、「仙化成人」的想法來自東晉中期的上清經派，但是當時的上清經誥卻還未有「制魔保舉」的觀念⁷²。一如《真誥》雖已形成有別於傳統死後世界的酆都六天鬼神之宮，並由「北太帝君」（或稱「北帝」）擔任這個新的死後世界的統治者⁷³，卻也不由北帝保舉學道者。攝制魔王並由魔王保舉學道者的觀念，最早見於《度人經》。神塚淑子即曾根據南齊嚴東的注釋指出：《度人經》的「魔王」已將統治羅酆六天鬼神之宮的「北太帝君」與佛教欲界第六天他化自在天主的「魔王」結合在一起⁷⁴，擔負試驗與保舉應得救度者的工作。神塚認為這樣的安排主要得自《度人經》「魔王」所具備的兩種神格特質，亦即裁判所有死者之善惡，保證善者得以昇舉的閻羅王性格，以及通過種種方式誘惑學道者，以為試驗，保證合格者有資格昇舉的天子魔性格⁷⁵。

神塚對於《度人經》「魔王」的神格分析，主要根據嚴東的注釋。諸如「魔王」具備「閻羅王」性格的看法便是來自嚴東對於經文「上天度人，嚴攝北酆」的釋義：

⁷⁰ 《度人上品妙經》，收入《中華道藏》，第3冊，頁327b。

⁷¹ 張超然：〈道教靈寶經派度亡經典的形成：從《元始五老赤書玉篇真文天書經》到《洞玄無量度人上品妙經》〉，《輔仁宗教研究》第22期（2011年3月），頁44-53、57。

⁷² 神塚淑子：〈魔の觀念と消魔の思想〉，頁107。

⁷³ 《真誥》卷十五〈闡幽微第一〉，尤其是頁1a-3b。

⁷⁴ 神塚淑子：〈魔の觀念と消魔の思想〉，頁106。

⁷⁵ 同前註，頁108。

「魔王在三界，統乘玄都，常檢校北酆鬼府宿對死魂，以上言玄都，保應得度者。」（卷2，頁66）然而，《度人經》「魔王」是否真如「閻羅王」一樣具有裁判所有死者善惡的職能，還有商榷的餘地⁷⁶。雖然如此，但由祂們負責試驗學道者，並讓合格者順利昇舉的看法卻是無庸置疑。無論是「五帝大魔」或「三界魔王」，祂們都被設想為盤垣在昇天之路上，如同邪鬼、山神一樣阻礙著學道者，因此成為得道之前必須攝制的對象，諸如：

五帝大魔，萬神之宗，飛行鼓從，總領鬼兵，麾幢鼓節，遊觀太空，自號赫奕，諸天齊功。上天度人，嚴攝北酆，神公受命，普掃不祥。……敢有干試，拒過上真，金鉞前戮，巨天後刑，屠割鬼爽，風火無停。⁷⁷

龍漢蕩蕩，何能別真。我界（由魔王把守的三界）難度，故作洞文。變化飛空，以試爾身。成敗懈退，度者幾人？⁷⁸

如此「魔王」的用詞與觀念，當然受到佛教以妨害修道、奪命作為特質的「魔」的啟發，尤其是處於欲界最高天（第六天）的「天子魔」（天魔波旬、魔王）。但這樣的性質卻也接近中國原有的「鬼」的性質⁷⁹，只是克服邪鬼的干試之後，並不會因此獲致它們的保舉，但成功攝伏、控制三界魔王威脅或是克服其誘惑，便能在其保舉之下順利通過三界。諸如《度人經》「魔王監舉，无拘天門」條的嚴東注釋：「拘，礙也。人得魔王保舉，徑昇三清，得經天門，无所拘礙，逍遙上清也。」（《度人上品妙經四注》，卷2，頁59b）

至於「制魔」的方法，《度人經》不再如同方士傳統那樣要求學道者維持豁達心境，也不似《赤書玉篇真文》主張以真文或真符攝伏或殺滅鬼魔，而是提倡讀誦三首魔王歌章，那是魔王為了協助學道者順利過度三界所作的謠歌，所謂：「我界難度，故作洞文。」也就是說，三界魔王歌章具有警示作用，如能領略歌謠意涵，便能達到「制魔」效果⁸⁰。作為經文的一部分，靈寶道士會在誦經行道的儀式之中

⁷⁶ 「嚴攝北酆」並無三界魔王檢校北酆鬼府之死魂，上言玄都，保舉應得度者的意思。而且《度人經》中的「魔王」——三界魔王與五帝大魔，並不指涉統治六天鬼神之宮的北帝，但嚴東卻將兩者結合在一起，稱其為「三界六天北帝大魔王」（卷2，頁29a）。

⁷⁷ 《度人上品妙經》，收入《中華道藏》，第3冊，頁328a。

⁷⁸ 《度人上品妙經·第二色界魔王之章》，收入《中華道藏》，第3冊，頁328b。

⁷⁹ 神塚淑子：〈魔の觀念と消魔の思想〉，頁91-93。

⁸⁰ 嚴東對於「制魔保舉，度品南宮」一句的釋義：「三界魔王常作謠歌，以亂學者之心。心固者，

誦讀這三首歌謠，以便協助亡魂順利過度三界，超昇天界。就像經文所說的那樣：

此三界之上、飛空之中魔王歌音，音參洞章。誦之百徧，名度南宮；誦之千徧，魔王保迎；萬徧道備，飛昇太空，過度三界，位登仙公。有聞靈音，魔王敬形，敕制地祇，侍衛送迎。⁸¹

如此一來，魔王不再只是邪惡心思的產物，也不會隨著劫期更迭而消滅，牠們是與諸天之炁併生的產物，成爲宇宙神譜的固定成員，與諸天共同維持宇宙的秩序⁸²、積極參與得道者的檢核工作。一如嚴東注釋「无量大神，皆由我身」時所說的：「无量者，十方无量大神也。魔王與諸天俱生，學得道者皆由魔王保舉而得成真人也，故曰『皆由我身』也。」（《度人上品妙經四注》，卷3，頁30b-31a）如此一來，魔王保舉便成爲得道成仙的必要項目或程序。

凡有是經，能爲天地帝主兆民行是功德，有災之日，發心修齋，燒香誦經十過，皆諸天記名，萬神侍衛，右別至人，尅得爲聖君金闕之臣，諸天記人功過，毫分無失，天中魔王，亦保舉爾身。⁸³

一徧周竟，三界舉名，五帝友別，稱爲真人；十徧通炁，制御萬靈，魔王保舉，列上諸天；百徧通神，坐致自然，太一度符，元君受生；千徧通靈，坐在立亡，仙童玉女，役使東西，萬徧道備，馳騁龍駕，白日登晨。（《靈寶自然九天生神章經》，頁4b）

由《度人經》所發展的「制魔保舉」思想，不僅在《靈寶經》內部得到發展，同時也影響了南朝時期的《上清經》。爲了因應末世預言失效的困境，部分南朝時期《上清經》崇奉者援引魔王觀念，結合原有的「消魔」思想⁸⁴，發展出由「消魔大王」主持攝制酆都北帝大魔王，以求其保舉昇仙的工作。南朝時期成書的一系列《玉清

魔王保舉，徑昇黃笈天中，詣金華山，受太一之信，以制大魔之試，然後得度」（《元始无量度人上品妙經四注》，卷2，頁38b），恐怕是誤解。魔王所作謠歌並非爲了擾亂學者之心，而是具有警示作用。嚴東如此見解可能來自《諸天內音自然玉字》：「神霄王，魔王之主，常試教學道之人。學正與不正，魔王恆作謠歌以亂之心。固者，王即保舉，得王保舉，徑昇皇笈天中。」（卷3，頁22a）

⁸¹ 《度人上品妙經》，收入《中華道藏》，第3冊，頁329a。

⁸² 神塚淑子：〈魔の觀念と消魔の思想〉，頁110。

⁸³ 《度人上品妙經》，收入《中華道藏》，第3冊，頁329b。

⁸⁴ 神塚淑子：〈魔の觀念と消魔の思想〉，頁111-139。

隱書》⁸⁵ 便是立基於如此觀念所新創的作品，如同《上清高上金元羽章玉清隱書經》(CT1358)所言：「凡後學成仙，消魔大王皆使大魔王保舉列言，然後乃得飛行上清。」(頁 2b) 另一部《玉清隱書》——《高上滅魔玉帝神慧玉清隱書》(CT1356) 雖然認同學道的過程會遭到凶魔試煉，並且能夠在祂們的保舉之下白日昇天，但仍因恐懼邪魔的試煉過於凶橫而提供預防魔試或滅魔的方法：

高上消魔王曰：「凡上真已成真人，猶有凶魔所試，何況凡學之夫耶？仙道不成，亦不被試者，皆是九天制魔保舉，故魔宜先試其邪正也。得魔保舉便白日昇天，豈可為咎魔也。但魔所試，其欲令敗，不欲使過，故高上明其凶橫，置於〈殺鬼玉文滅魔之章〉及〈玉帝神慧〉，皆以防滅此橫也。若使千試以理者，亦當不須又消滅之方也。」(頁 17b)

到了隋代的《奉道科誠營始》，《度人經》中的魔王可能已有造像的需要，因此在〈造像品〉中討論諸種魔王以及祂們的職司：「魔王、赤神王之流，凡有三種：一者三天魔王，二者五帝魔王，三者飛天魔王，皆戒鍊、保舉學道行人，故大勳魔王保舉爾身也。」(《奉道科誠營始》，卷 2，頁 4b)

結 語

尋師問道為漢晉時期方士傳統非常重要的學習過程，這樣的過程不僅艱苦，還充滿了危險與試驗。即便有幸拜入明師門下，學成之前的整個過程仍然充滿無數來自師資的試驗，作為師資判定教法傳授對象與程度的主要依據。根據葛洪的描述，師資著意觀察的項目在於有利學習成效的諸種性格特質，諸如：誠信、信心、恆心、堅定信仰、不急功好利等。東晉中期興起於江南的上清經派一方面延續這個方士傳統，卻也因為提倡入室冥思、玄師執教的受學方式，稍稍減緩尋師問道的艱苦，以及入山修行可能遭遇的危險與試驗。這些得到玄師青睞的上清弟子更因獲選為經法傳授對象，因此大多省略了來自師資的試驗。上清的試煉往往由特定仙界官僚負責，祂們按照不同的學習階段，規劃不同規模的試驗，並且根據試驗結果（通過的規模與數量）判定受試者所能晉升的品位。

⁸⁵ 南朝時期成書的《玉清隱書》包括：《上清高上滅魔玉帝神慧玉清隱書經》(CT1356)、《上清高上滅魔洞景金元玉清隱書經》(CT1357)、《上清高上金元羽章玉清隱書經》(CT1358)。

如此由仙官試觀、簡擇學道有成者的機制，可以說是東晉中期上清經派建立其末世神學的重要一環。最初的啓示便已預示新舊世界的轉換將在未來的二、三十年間發生，除非獲得檢選的種民與仙官，否則難逃這個毀滅性的災難。上清教法便是爲了栽培這些獲選的仙官才被傳播到人世。所有教法的學習成效將以試觀的結果呈現，而被提交到後聖帝君所領導的救劫官僚體系之中，由他們判定、安排合適職務。因此，試觀不再只是尋師過程或拜入師門之後可能經歷的試驗，同時也是後聖帝君用以拔擢人才的審核標準。

雖然上清試煉較諸方士傳統更具神學方面的發展，卻也頗多延續後者原有的諸多要素。鬼試便是其中之一。這類的試驗多半被視作修道過程可能遭遇的種種危險，因此採取避卻的態度。相較於早期方士傳統多以這類試驗發生在入山修行的場合，因此以擇日或特殊入山技法加以規避，倡行入室修行的上清經派則多強調學習者個人特質（用志不專或懷有邪念）對於招引這類試驗的決定性影響，因此要求他們在心性修持上的精進。而這幾乎成爲後來道教試煉的主要方向與原則。

上清試煉傳統雖然也會提到入道階段或修道初期可能遭遇辨識真人或明師的試驗，但對於以受選者自居的《上清經》崇奉者而言，這些試煉故事更多只是用來加強他們對於教法的信心而已，沒有太多實質的意義。對他們來說，學道階段所須面對的試煉項目——專注篤志與不受誘惑，恐怕才是切身相關的。除了那些被認爲極具天賦而懷抱堅定意志的同道，其他人經常需要被提醒：應該專心一志。至於學習歷程的後期，專注篤志的訓練與測驗，多以誘惑性質的試煉呈現。另一項《上清經》崇奉者可能關心的是最後學習階段的測驗。這個測驗的目標在於確認受試者的堅毅心性，那通常被表現爲面對危難時的豁達平靜態度。

除了心性方面的因素（例如許謐受到過多俗累與穢念盈懷的影響），我們在幾個東晉時期上清修行者的試煉個案中發現，對於他們所遭受的試煉次數以及能否通過試煉的決定性因素是自身與先祖的罪福。這是早期留存的試煉故事中，未曾見到的現象。南朝時期周子良的事蹟部分延續了東晉以來的上清試煉傳統，包括：能否保密冥旨、面對危難時能否保持豁達心境等。但在周子良的案例當中也有不少新的發展，諸如他的試煉故事不再提及末世預言，亦即，他所接受的試煉雖仍作爲仙官簡擇機制，卻未再置於末世神學的脈絡底下；除此之外，幾項佛教方面的影響也被突顯出來，包括過去未曾見到的「食肉」議題以及自身宿世罪福對於此世成仙的影響。

「保舉」是與「試觀」密切相關的議題。上清經派基本延續了漢代由保人舉薦方得成仙的觀念，只是在保舉之前，受薦者的資格與能力必須通過大小不同的測試與檢驗。上清的保舉如同試觀一樣，都是建立在上清經傳極力建構的新型態司命體系之上，作為補充後聖帝君救劫官僚的機制之一。這樣的試觀與保舉傳統在東晉末期陸續成書的《靈寶經》中得到發展。《赤書玉篇真文》援引佛教「魔」字用詞，用以指涉傳統的鬼炁。這些鬼魔喜好干犯學道者，因此必須迴避、驅趕、制伏或消滅，然至劫期轉換，牠們便與其他萬物一樣難逃毀滅的命運。

但是延續鬼試而來的「攝魔」觀念，很快發生了變化。稍晚的《度人經》將傳統的鬼炁、佛教的「天魔」與上清經傳仙人保舉等觀念結合在一起，形成「制魔保舉」的成道機制。這個機制最早使用在亡者的救度場合。獲救的亡者必須通過魔王把守的三界，才能昇天。三界魔王以威嚇、誘惑的方式阻礙昇天者，除非能夠攝伏威脅或克服誘惑，否則無法通過三界。《度人經》提倡誦讀三首由魔王寫就的歌章來警示亡者不受威嚇與誘惑，達到「制魔」的效果。在此脈絡底下，魔王不再只是純粹邪惡、應被消滅的剋治對象，牠們已被視作宇宙之炁的必然組成，位列道教神譜的固定成員，共同維持宇宙秩序、積極參與得道者的檢核工作。這樣的想法不僅在後續的《靈寶經》得到發展，同時也影響了南朝時期的《上清經》，他們援引「制魔保舉」的觀念，結合原有的「消魔」思想，發展出由「消魔大王」主持攝魔保舉的工作，以此因應末世預言失效的可能危機。