

※ 文哲論壇 ※

秦漢時期神仙學術之形成

王爾敏^{*}

一、緒言

當今自二十世紀以來，中國學界各類專門名家，大多注重科學，即十九世紀以上之格致，西方名詞謂之 science。科學號稱萬能，形成一種新時代之大眾信仰，雖獨尊科學，卻亦實居百學之首。

生當科學昌明之世，人人競言科學，自然睥睨宗教，反對迷信，不會有人敢談神仙，為時代之大不韙。

我生於二十世紀，追隨風尚，向來俱必從眾，一例極其崇拜看重科學。同樣主張破除迷信。

其實際無論常人以至學者，自是堅定反對迷信，但亦不與宗教為敵。反宗教者固自大有其人，而亦多有科學工作者信仰宗教，中外俱能常見，無待查證。若要換換對象，放下宗教改談神仙，那就必然會大受他人揶揄。無論科學家信仰基督教、回教、佛教、錫克教等等，那是信仰自由，無人可以干犯。若要一講神仙，就不免被人看成是迷信，自會被人輕鄙小看。因是自二十世紀以來，很少有人談神仙。

我本來伏服潮流，一向不談神仙，當作迷信，以免遭人議論。不過數十年來，既須研究學問，又須在學校講歷史，卻躲不過碰上了神仙這一門領域。數我國學界風流人物，百分之九十九是不免輕鄙、嘲諷、排斥、詛咒中國史上的神仙傳說。只有萬分之一二（二十世紀一代之學者教授不下萬人，決不末減）敢於衝決迷陣，大膽作文考論神仙。二十世紀百年，只有二人，一是史家顧頡剛，一是文家聞一多。我並不宗信二人之說，實是佩服兩人勇氣，看到二十一世紀方只有我一人敢談神

* 王爾敏，中央研究院近代史研究所退休研究員。

仙，此是學問，不能規避；此是論題，必須面對；此是科學，並非迷信；我有自信方敢操觚，非兒戲也。寫來傳世，負使命也。

神仙並非宗教，自有信者，亦富迷信，為中國史上獨有之一門。道教成立，全般吸收，乃構成道教一部門內涵，本身自具重要性，道教加以利用，故神其說，使迷信成分擴大而加重，此是實情。要談神仙自須擺脫道教，專論神仙，顧頡剛、聞一多之文，俱完全不提道教，蓋道教晚出，無必要談到它。看來顧頡剛、聞一多絕無迷信成分，並未進入道教領域。道教係中國本土宗教，仍待名家碩學深入研究，當成學問，必有貢獻。吾論神仙，亦非反對道教，蓋在論題意涵，無關涉之處也。

在此科學主義 (scientism) 盛行時代，人人俱要破除迷信，神仙自早已被深度感染迷信，豈有人再願理會？在二十世紀一百年中，學者教授逾萬計，專門名家逾千計，大師宏儒逾百計，少人願研究神仙當成學問。今到二十一世紀，我會投入研究，大有反潮流之危險。不過在芸芸眾生之中，二十世紀前半已有顧頡剛、聞一多兩位敢於冒此危險，各有其申說，實可奉為時代先驅，我自敬服。可惜所生也晚，只能到二十一世紀趕上他二人，落後半世紀，不得稱為先知先覺，追隨前賢而已。我自坦蕩蕩，勇敢邁步做此研究，尚望學界安坐比觀，冷靜評估。

二、二十世紀神仙說名家

在二十世紀科學昌明之盛世，學界以至社會人群，普遍風從影響，俱一致破除迷信，打倒偶像。有誰敢於反對？一旦有人大談神仙，那真違反潮流，倒行逆施。若非有真知灼見，那敢冒然嘗試？學問家之可貴可敬，即在於有信心揭破塵封，啟發迂執，本之於學問，以博考深察，詳審中國史上之神仙傳說，提供世人參考。於當今盛行科學之世，澄清世人之觀感。當今名家，只能舉示顧頡剛、聞一多二人以為代表。

(一) 顧頡剛的神仙說

顧頡剛是二十世紀三十至七十年代的一位史學大師，我向時至今提到他的文章有三篇，顧氏乃古史名家，著作豐富，所跨門類甚廣，不但精於《尚書》、《春秋》專擅大家，亦長戰國、秦漢之史，亦於近三百年思想見長，大學開課甚多門類，此外亦精擅歷史地理以及方志，抑且注重民俗，包括孟姜女、嫦娥、尾生、

織女、牛郎等傳說亦有著作，且亦蒐求地方歌謠，如笑歌，亦並注意《紅樓夢》、《浮生六記》，大抵文史俱長，臺灣學界之古史人才不能望其項背。吾作檢索入手，而就今人王煦華所著之〈顧頡剛先生學術紀年〉所收藏顧氏生平著作，遠多於吾所舉者數倍，不能盡量納入此文也¹。

吾所注意者不在顧氏專擅之《尚書》、《春秋》，而卻用心於其所著之《秦漢的方士與儒生》一本小書，應是在一九五五年成書，其序文寫於此年二月二十五日。曾在香港閱讀過，但我在臺北購到一本《漢代學術史略》（啟業書局出版），實則刪去其序文，刊削作者名氏。而掩蓋大陸作者以避政治遠禍，乃書商低級手法也。幸能買到，終是方便閱讀。

顧氏此書絕無政治影射，卻有史識偏見，蓋從負面觀點評論方士與儒生。全書二百二十四頁，共分二十一章，簡潔條暢，不直引史料，卻具有深厚學術功力，短短數語，即是學問，甚值一讀再讀。從秦始皇論到曹丕篡漢，表達秦漢時期政治思想與學術流變，著此書時顧氏已六十二歲，應早熟讀《史記》、《漢書》，無此基礎，無法成書，自當看重。我所注意而引重者，即在書中大談神仙，其第二章封禪論，有所傳而不須參考，必須引用者為第三章之〈神仙說與方士〉及第五章〈漢武帝的郊祀與求仙〉，自將於本文中論述估斷。

顧頡剛論神仙，一開端即有明白宣示，他說道：「仙人，是古代所沒有的。」此話簡潔明確，卻代表他精熟於古代史事，憑其閱歷經驗，提出這樣論斷²。

對於顧氏此說，我是服膺而信從。我在二〇一一年初曾作文談到中國的神仙說，文中宣示上古夏、商、周，乃至春秋、戰國，俱無神仙思想。神仙說起始於秦始皇統一六國之後，可參拙文覆按³。因是乃為鄙人服從顧氏論斷之第一點。

顧氏之書，專列〈封禪說〉一章，表明神仙學說，是因封禪而起⁴。此點識斷，亦頗服膺信從，是乃鄙人領受顧氏識見之第二點。

有關封禪問題，絕非秦漢時期提出，早在春秋紀元前七、八世紀時，齊桓公霸業鼎盛，想行封禪之禮，為管仲說服阻止。故《管子》有〈封禪〉一篇，但早亡

¹ 尹達等編：《紀念顧頡剛學術論文集》（成都：巴蜀出版社，1990年），下冊，頁1067-1070。

² 顧頡剛：《漢代學術史略》（臺北：啟業書局，1972年），頁12。

³ 王爾敏：《〈漢書·藝文志·方技略〉之醫藥學術體系》，2011年6月17日在臺北中央研究院近代史研究所講演宣讀，並印稿百餘份，分發來賓閱讀，迄未刊布問世。

⁴ 顧頡剛：〈封禪說〉，《漢代學術史略》，頁8-11。

佚。司馬遷著《史記》特闢〈封禪書〉述論秦皇、漢武之行封禪禮，所引述齊桓、管仲對話，當原為《管子》書中所載，當非杜撰。顧氏注意重要之點，在於儒生議封禪禮，方士造神仙，俱在於附庸皇帝，投其所好。此即鄙人服從顧氏識斷之第三點⁵。

顧頡剛於其書第三章標題為〈神仙說與方士〉⁶，明確申論燕齊方士杜造故事，謊說仙山、仙藥、仙人長壽不死，用以欺惑世主，而得寵遇。其說吾亦傾信服膺。自為鄙人第四項信從之點。對以上四點，吾無異議，願藉拙文傳播示世。

至於顧頡剛於其書中，推證神仙說創生之原因背景。

顧頡剛自是史學大師，學識淵博，功力深厚，但其演論神仙說之創生起因，我則未盡同意其說詞，實則反對其意見，自須引其原文以觀。顧氏論神仙，要先從人鬼說起，我最反對。我認為神仙是活人做的，不是拿死去的人鬼來擔當，此點一定在今時也是違反常識，我會在本文交代，總而言之，此是反對顧氏說之第一點。下面要引顧氏原文，也是我要反對的顧氏學說，引示如下。

古代的人沒有很多的自由，他們也想不到爭取自由。因此，他們沒有在意識中構成了一種自由的鬼，浪漫地遊戲於人世之外。像戰國以來所說的仙人。⁷顧氏此說，你或許會欣然接受，我則反對。我看此是十九、二十世紀洋鬼子的思想觀點。顧氏早在不知不覺中受了洗腦。古人並無自由之覺識，亦不曾感受自由有何重要。並沒有失去自由的恐慌，亦未感受被剝削自由的痛苦。活著不嘗要自由，死去做鬼亦不至有飛昇遨遊享受自由的福分。而且鬼的意見亦是活人想出來的。因是神仙思想與自由思想無關，故而不是創生神仙思想的動因。此是要反對顧氏說理之第二點。

顧頡剛也很誠實的說到：「最早的仙人史料，現在也得不到甚麼。」為此他舉示《莊子》書所講的「真人」。可以「入水不濡，入火不爇」，又舉莊子所說之列禦寇，可以駕風而行，隨時遨遊四海。以此說明古之仙人行逕。又舉屈原所作〈遠

⁵ 此處以謂《史記·封禪書》，當有所本，信其所引《管子》書。其可證者，司馬遷之前，文帝之時已有《淮南子》書，在其〈齊俗訓〉中，述論古之封禪禮儀，原名不同。茲引原文：「尚古之王，封于泰山，禪于梁父。七十餘聖。法度不同，非務相反也，時世異也。是故不法其已成之法，而法其所以為法。所以為法者，興化推移者也。夫能興化推移，至貴在焉爾。」參見陳廣忠：《淮南子譯注》（長春：吉林文史出版社，1990年），頁511-512。

⁶ 顧頡剛：〈神仙說與方士〉，《漢代學術史略》，頁12-17。

⁷ 同前註，頁12。

遊〉所說的：「悲時俗之迫阨兮，願輕舉而遠遊。質菲薄而無因兮，焉託乘而上浮。免眾患而不懼兮，世莫知其所如。」⁸ 顧氏用來代表古書中所示之神仙例證。你或會贊成其說，我則根本質疑。《莊子》及《楚辭》所載，未提及仙人。後人可以推為仙人即是如此。其實是中國古代極稀見的超人說，莊子所說姑射山上的真人是吸風飲露，且可飛昇駕雲出遊。加上列禦寇，俱是超人。先秦諸子只有此一家之說。後世跟風，各樣迂怪載記，可以汗牛充棟，俱入於小說傳奇。正宗學者稱之為不經，自然無法進入學術主流。莊子是始作俑者。道教概括吸納，仙真合一，實非古人原意。吾不以為是神仙一類，自不信從，此是反對顧氏說理之第三點。

總體來說，我信從顧氏之觀點有四點，反對顧氏論斷有三點。但不妨礙他人是否信從。

（二）聞一多的神仙說

聞一多專門著有〈神仙考〉一文，屬於嚴肅研究之學術論文。廣徵博引，內容豐富，充分表露其學術造詣，足稱是一家之言。但我讀其文，多半不能同意，完全不能信從其論斷⁹。

聞一多之〈神仙考〉，近三十頁，排字比顧頡剛之書更密，篇幅既多、論述自詳。提出觀點多出研究創說，引據資料更是繁多。除非本人特別看重，實亦無法一一引其原文。惟在聞氏大文開端數語，則表現其識斷卓越，與常說大不相同，當須舉示，提供參證：

最大多數銅器銘文的最大共同點，除了一套表示虔敬態度的成語外，就是祈眉壽一類的嘏辭。典型的儒家道德觀念的核心，也是個「敬」字。而〈洪範〉五福第一便是「壽」。這表明以「壽」為目的，以「敬」為手段，是古代人生觀最大特色。這觀念的背景是甚麼？原來「敬」、「驚」、「傲」最初只是一字，而「祈眉壽」歸根無非是「救命」的呼聲。在人類支配環境的技術尚未熟練時，一個人能不死於非命，便是大幸。所以嘏辭又曰「靈冬」。《詩》曰「令終」。五福之五曰「考終命」，皆以善終為福。曰「眉壽」，曰「令終」，可見那時的人只求緩死，求正死，不作任何非分之想。¹⁰

⁸ 同前註，頁 13-14。

⁹ 聞一多：〈神仙考〉，《神話與詩》（臺中：藍燈文化出版公司，1975 年），頁 153-180。

¹⁰ 同前註，頁 153。

聞氏大文開門見山，卓論不刊，表現思辨精神，一語中的。堪稱超越恆流，見識成熟。令人欽佩，我自服膺從信，充分接受。

聞一多談神仙，既已開宗明義點出題眼，但在大文展論廣徵史料，深入探討之申解時，各樣說詞多使我難於從信與接受。由於內容太多，篇幅太大，只能簡略商榷於下。

其一，聞氏神仙考，在接下去申論神仙思想起源，以大量篇幅舉證說明齊國姜戎，原出羌氏，羌氏之民以戰死焚屍得以靈魂昇天，變成神仙。其論斷肯定說出神仙之始出於西方，在於氏羌。主旨在肯定死後靈魂不滅，常為神仙¹¹。似此聞氏用心研究我很佩服，卻完全不能信從。

有十分顯見之矛盾，可以見出聞氏展論與其開端前提立旨相反，可舉其言以供比較：

人能升天，則與神一樣，長生、萬能，享盡一切快樂。所以仙又曰「神仙」。升天後即有那些好處，則活著不如死去。因以活著為手段，死去為目的；活著的肉體是暫時的，死去所餘的靈魂，是永久的。暫時是假的，永久是真的，故仙人又謂之「真人」。這樣看來，神仙乃是一種宗教的理想。凡是肉體能死，死而能毀的人，靈魂便能升天而成仙。¹²

聞一多說到此處，把「神仙」說成宗教之理想，未免太過塗飾史實本質，完全違反中國古人自來之本願。吾自不會信從。中國人自古至今，俱都盼望長生永壽，善終正寢。聞氏謬論，引書雖富，亦不免荒腔走板。

聞一多精擅於中國詩學，特長在《楚辭》，頗具有浪漫思想，是以對古來神話興趣至高，研考亦深，此類文章，俱能超越恆流，睥睨文界，多能傳世。故其演論神仙，歸趨於擺脫塵世之煩囂汙濁，飛昇成仙，超然物外，享受絕對自由。把神仙說得逍遙自在，一無牽拘。長時間散悠遊，唯在享樂。茲舉示其說，以供比觀：

在原始人生觀中，酒食、音樂、女色，可謂人生最高的三種享樂。其中酒食一項，在神仙本無大需要，只少許瓊漿玉液，或露珠霞片，便可解決。其餘兩項，則似乎是他們那無窮而閒散的歲月中唯一的課業。¹³

¹¹ 同前註，頁 154-158。

¹² 同前註，頁 161。

¹³ 同前註，頁 162-163。

在聞一多筆下，做神仙是何等自由清閒，除音樂、美女別無所事，令人歆羨。而在鄙人看法，卻完全不同。以為做神仙比常人更忙，功課多而繁重。聞一多亦大引舉《抱朴子》，讀了此書而尚不能看出神仙功課繁重，忙得難以分身，未免太過疏忽。我自會在本文有所演述，總之，聞氏此說絕不能從信。

三、秦皇、漢武好神仙

現在輪到我來談神仙，自是落在顧頡剛、聞一多之後有七十餘年，豈可不自居為後生晚輩？遙想兩位前徽在科學昌明時代，人人張口科學閉口科學之潮流下，而敢談論神仙，當可知其所具學問自信，見識軼越恆流。靡不敬佩其勇任大膽。由於顧頡剛、聞一多二人時代相近，所參閱史料亦多半相同，前舉聞一多主張人死後成仙，而顧頡剛亦是所見略同。可舉示其說為證：

最早的仙人史料，現在也得不到甚麼。只從〈封禪書〉裏知道燕國人宋毋忌、正伯僑、羨門子高等都是修仙道的。他們會不要這身體，把魂靈從身體中解脫出去，得到了一切的自由。¹⁴

我直引顧氏之說，自然要證明其觀點與聞一多完全一致。而須指出者，乃是憑顧氏之學識淵博，他實亦明白宣告古代之神仙史料也是很罕見很稀少的。鄙人知識不出其範圍，正是所據之可靠材料是很有限的。

（一）秦始皇的訪求神仙

若談秦始皇的訪求神仙，正確史料只有兩種，一是《史記》中的〈秦始皇本紀〉，一是同一書的〈封禪書〉，而〈秦始皇本紀〉纔是最主要可根據之資料。

關於秦始皇以前的神仙說來源，更古者自完全無有，即使戰國時期諸子百家之書再加《戰國策》實是全部文獻，亦毫無神仙記述。所能倚恃之史料，只有〈封禪書〉裏提到一點簡略記述，可以列舉如次：

是時萇弘以方事周靈王，諸侯莫朝周，周力少，萇弘乃明鬼神事，說射「狸首」。「狸首」者，諸侯之不來者。依物怪欲以致諸侯。諸侯不從，而晉人執殺萇弘。周人之言方怪者，自萇弘。¹⁵

¹⁴ 顧頡剛：《漢代學術史略》，頁 12。

¹⁵ [漢] 司馬遷：〈封禪書〉，《史記》（臺北：明倫出版社，不註出版年），卷 28，頁 1364。

太史公果是偉大史家，能將此類迂怪方術首入史乘，正顯見其學力識力過人。我據此史料，信持為神仙說最早之濫觴。不過神仙思想尚未出現。

古有封禪禮，春秋齊桓公欲行之，為管仲阻之，議及古有七十二君行封禪，可記者唯十二君。原載《管子》書，然早佚，司馬遷補述於其〈封禪書〉，但言，向未能知采何禮儀。至秦始皇二十六年滅六國統一寰宇，乃於二十八年登泰山行封禪禮。〈封禪書〉所記，可供參證，舉示如次：

即帝位三年，東巡郡縣，祠騶嶧山，頌秦功業。於是徵從齊魯之儒生博士七十人，至於泰山下。諸儒生或議曰：古者封禪為蒲車，惡傷山之土石草木。埽地而祭席用菹稭。言其易遵也。始皇聞此議各乖異，難施用，由此絀儒生。而遂除車道，上自泰山陽至巔，立石頌秦始皇帝德，明其得封也。從陰道下，禪於梁父。其禮頗采太祝之祀雍上帝所用，而封藏皆祕之，世不得而記也。¹⁶

據此記載看來，史書所見之封禪禮，可考者自秦始皇起。

何以把封禪連帶至於神仙事？實在彼此有關俱發生於始皇二十八年，在〈封禪書〉接著記載：「於是始皇遂東遊海土行禮祠名山大川及八神，求僊人羨門之屬。」¹⁷ 乃是訪求神仙跟著而來。

司馬遷接下來的記載，是有關方士成為神仙家之生成起始背景，而載入史乘最重要之一筆紀錄，頗值引舉，以供參酌：

自齊威、宣之時，騶子之徒，論著終始五德之運，及秦帝而齊人奏之。故始皇采用之。〔事載〈秦始皇本紀〉〕而宋毋忌、正伯僑、充尚、羨門高最後皆燕人。為方僊道，形解銷化，依於鬼神之事。騶衍以陰陽主運，顯於諸侯，而燕齊海上之方士傳其術不能通，然則怪迂阿諛苟合之徒自此興，不可勝數也。¹⁸

太史公此段記載應有所本，但除〈封禪書〉外，不見於戰國時期任何著作，若談秦始皇統一六國以前之神仙道起源，則只有此一孤證，留存於世，自是可珍視也。必須附說，《史記》所載宋毋忌、正伯僑、充尚及羨門高，漢代以來注家均謂是古之

¹⁶ 同前註，頁 1366-1367。

¹⁷ 同前註，頁 1367。

¹⁸ 同前註，頁 1368-1369。

仙人或為火神，實非常人，與秦始皇時期所出現之安期生壽長三千歲，恐俱為方士所假託，蓋出於虛構也。故鄙人以為自秦始皇統一區夏之後，方有可信之方士名姓。

封禪紀盛，並亦見於〈秦始皇本紀〉內容相同，但本紀詳載封禪刻石頌文，太史公不厭其詳，後世俱得共見。

始皇二十八年封禪之後，立即有方士齊人徐市上書海上三神山蓬萊、方丈、瀛洲有僊人居住，有仙藥可取，因是秦始皇發童子男女數千乘船隨徐市入海求仙藥，此史世人共知，不須直引原文¹⁹。

始皇三十二年使燕人盧生求羨門、高誓。又使韓終、侯公、石生求仙人不死之藥。俱收載於本紀²⁰。

秦始皇焚書，史書俱載，世人俱知。無關於本文重點。而坑儒發生於始皇三十五年，在焚書之後，乃因方士侯生、盧生背叛逃亡，引致始皇盛怒，遂下令御史審問究治，乃悉將儒生四百六十餘，坑埋於咸陽。茲引《史記》原文，以見其起於求仙方士之不忠而連及諸生至死，世人當據史以知其實情：

侯生、盧生相與謀曰：「始皇為人，天性剛戾自用。起諸侯，并天下，意得欲從，以為自古莫及己。專任獄吏，獄吏得親幸。博士雖七十人，特備員弗用。丞相諸大臣皆受成事，倚辨於上。上樂以刑殺為威，天下畏罪持祿，莫敢盡忠。上不聞過而日驕，下懾伏謾欺，以取容。秦法，不得兼方，不驗，輒死。然候星氣者至三百人，皆良士，畏忌諱諛，不敢端言其過。天下之事無小大皆決於上，上至以衡石量書，日夜有呈，不中呈不得休息。貪於權勢至如此，未可為求仙藥。」於是乃亡去。始皇聞亡，乃大怒曰：「吾前收天下書，不中用者盡去之。悉召文學方術士甚眾，欲以興太平，方士欲練以求奇藥。今聞韓眾〔即前引之韓終〕去不報，徐市等費以巨萬計，終不得藥，徒姦利相告日聞。盧生等吾尊賜之甚厚，今乃誹謗我，以重吾不德也。諸生在咸陽者，吾使人廉問，或為詖言以亂黔首。」於是使御史悉案問諸生，諸生傳相告引，乃自除犯禁者四百六十餘人，皆阬之咸陽，使天下知之，以懲後。²¹

¹⁹ 司馬遷：〈秦始皇本紀〉，同前註，卷6，頁247。

²⁰ 同前註，頁251-252。

²¹ 同前註，頁258。

始皇坑儒乃是求仙藥方士惹起者，殃及儒生，為千古文劫酷案，永存史鑑。

嗣後，始皇仍不斷巡於海上，冀望能遇仙人，旨在仙藥。終於始皇三十七年，巡幸中道，病死沙丘。既未能見到神仙，亦未取得仙藥。雖然訪仙不及，而方士已以靈芝代仙藥，見於〈秦始皇本紀〉。此亦可見方士於醫藥知識有其貢獻。

（二）漢武帝之求訪神仙

《史記·封禪書》載記漢武之行封禪及求神仙，更較秦始皇為詳，蓋俱出於司馬遷親身所見，封禪亦在隨行之列。本當集中參閱〈封禪書〉，然於武帝訪求神仙以及所為行事與禮遇方士，雖亦毫無遺漏，然在班固《漢書·郊祀志》，則內容更加詳細，《史》、《漢》二書，可作對比互校。此處談漢武行事，將取《漢書》為主，而旁參《史記》。

秦始皇開始統一天下，即要行封禪禮，而武帝十六歲即皇帝位，一切頗受太皇太后竇后所拘限，難有興作，六年後竇后薨，方有機會大展雄圖。武帝雄才大略，南征越南，北伐匈奴，西征大宛，武功甚著，同時亦效始皇常巡天下名山大川，很是熱中行封禪禮。自元封六年以至晚年征和四年，修封泰山有六次之多，〈本紀〉俱有記載²²。

漢武行封禪禮，載於《史記·封禪書》較詳，前有始皇先例，武帝亦無所更張，只是一切如前儀，是以不須再有展述。唯一須說明者，武帝行封禪禮與方士無關。而武帝之親接方士，訪求仙人仙藥，實遠早於其行封禪禮有許多年。在元封時期，方士欒大已被封為「樂通侯」，並為五利將軍，正是位高權重，更是遠在李少君、少翁之後，故謂二者無甚關聯。

單以訪求神仙而言，漢武於秦始皇絕不少讓，實遠過之。秦始皇真不如也。漢武招徠方士多，賞賚厚，信任專，花費豪鉅，俱遠超過秦始皇。

漢武所遇方士甚多，而史書所載著名者重要者有五人，則為李少君、少翁、欒大、公孫卿，皆齊人，只有繆忌為亳人，史書亦稱為薄忌，蓋言亳（薄）之人名忌。而前者四人皆言為齊之方士。《史記》、《漢書》均有載述當於此略論此四位方仙家。

漢武好神仙，不但熱切超過秦始皇，而且起步甚早，特別是早於封禪之前。當

²² [漢]班固：〈武帝本紀〉，《漢書》（臺北：明倫出版社，1972年），頁155-215。

竇太后駕崩後，英少年之漢武就遇上方士李少君。《史記》、《漢書》俱有詳記。今據《史記·封禪書》引舉為證：

是時李少君亦以祠灶、穀道、卻老方見上〔指武帝〕。上尊之。少君者，故深澤侯舍人，主方。匿其年及其生長，常自謂七十，能使物，卻老。其游以方遍諸侯，無妻子。人聞其能使物及不死，更饋遺之，常餘金錢衣食。人皆以為不治生業而饒給，又不知其何所人，愈信，爭事之。少君資好方，善為巧發奇中。嘗從武安侯〔田蚡〕飲，坐中有九十餘老人，少君乃言與其大父游射處，老人為兒時從其大父，識其處，一坐盡驚。少君見上，上有故銅器，問少君。少君曰：「此器齊桓公十年陳於柏寢。」已而案其刻，果齊桓公器。一宮盡駭，以為少君神，數百歲人也。²³

李少君亦有一些祠灶、使物、致黃金、益壽、見海上仙山蓬萊不死之藥，向漢武陳說。漢武俱信。然不久少君死去。漢武以為形解仙化，不信其死，當知信任之專。

接著又有亳人繆忌，奏祠太一方。史書多稱之為薄忌，薄同亳義，實同一人。漢武信其說而為祠祀太一。其事俱載《史記》、《漢書》，雖非燕齊之士，實亦方士之徒。

薄忌後數年，有齊人少翁，以方見漢武，其情事曲折，今世為電影收材渲染，世人熟知。然宜引據原文，以見其真，茲舉《漢書·郊祀志》為據：

齊人少翁以方見上。上有所幸李夫人，夫人卒，少翁以方蓋夜致夫人及灶鬼之貌云。天子自帷中望見焉。乃拜少翁為文成將軍，賞賜甚多，以客禮禮之。文成言：「上即欲與神通，宮室被服非象神，神物不至。」乃作畫雲氣車，又各以勝日駕車辟惡鬼。又作甘泉宮，中為臺室，畫天地泰一諸鬼神，而置祭具以致天神。居歲餘，其方盡衰，神不至。乃為帛書以飯牛，陽不知，言此牛腹中有奇，殺視得書，書言甚怪。天子識其手，問之，果為書。於是誅文成將軍，隱之。²⁴

少翁姓氏不見於《史記》、《漢書》，然竟封之為文成將軍，燕齊方士能做到將軍，秦始皇絕辦不到，正見漢武之寵重方士。復能誅殺，足見不甘受騙。

漢武所重齊人方士占絕對多數，抑且恩賞禮重最厚。而厚中之高厚，要推數

²³ 司馬遷：〈封禪書〉，《史記》，卷28，頁1385。

²⁴ 班固：〈郊祀志〉，《漢書》，卷25上，頁1219-1220。

武帝元狩年間齊人欒大，現今編入電影，情節曲折，最能啟發深思玩味。可以引舉《漢書》所載：

其春，樂成侯上書言欒大。欒大，膠東〔王〕宮人，故嘗與文成將軍同師，已而為膠東王尚方。而樂成侯姊為康王后，無子。王死，它姬子立為王，而康后有淫行，與王不相中，相危以法。康后聞文成死，而欲自媚於上，乃遣欒大入，因樂成侯求見，言方。天子既誅文成，後悔其方不盡，及見欒大，大說。大為人長美，言多方略，而敢為大言。處之不疑。大言曰：「臣常來往海中，見安期、羨門之屬，願以臣為賤，不信臣。又以為康王諸侯耳，不足與方。臣數以言康王，康王又不用臣。臣之師曰：『黃金可成，而河決可塞，不死之藥可得，仙人可致也。』然臣恐效文成，則方士皆掩口，惡敢言方哉。」上曰：「文成食馬肝死耳。子誠能修其方，我何愛乎？」大曰：「臣師非有求人，人者求之。陛下必欲致之，則貴其使者，令為親屬，以客禮待之，勿卑，使各佩其信印，乃可使通言於神人。神人尚肯邪不邪，尊其使然後可致也。」於是上使驗小方，聞棋，棋自相觸擊。²⁵

其時漢武正受黃河潰決，冀獲神助，遂封欒大為五利將軍，佩六信印，位在上將軍，遂封大為樂通侯，齎金十萬金，賜二千戶，並以近親衛夫人長公主下嫁欒大。並賜列侯甲第、僮僕千人。欒大見天子不過數日，而位致列侯，佩六印，名震天下，而使燕齊之士，競言方仙之道，不死之藥者甚眾²⁶。

欒大如此倖進，豈能久長？其說不能中，無法支吾掩飾，才智用盡，終亦敗露。漢武終亦誅殺除之。其上舉各樣訪求仙藥故事，俱在行封禪之前，自見無所關涉。

欒大被誅之後，漢武仍繼續求仙藥，又有齊人公孫卿，能與神仙通，常至山東瑯琊，候見仙人。見到有大人跡，武帝信之。公孫卿為方而隨侍天子，較為警惕小心，終能維持長久，終越之世無事²⁷。

漢武雖然十分熱中神仙，所得結果與秦始皇相同，即是一直到死，未能見到神仙。比秦始皇不同者，寵遇方士更高更重，殺最少。求到何等仙藥？史書不明，

²⁵ 同前註，頁 1222-1223。

²⁶ 同前註，頁 1223-1224。

²⁷ 同前註，頁 1227-1237。

然有一仙藥故事，分見於《史記》、《漢書》，是即大手筆在宮中建造「柏梁臺」，用銅鑄造，大七圍，高二十丈，上有銅人，手托銅盤。每晨起收取天賜露水，名曰甘露，武帝服下，視為仙丹。今時藥局可以賤價買到蒸餾水一瓶，足供武帝三天服用。性質相同。為服仙人甘露，轟轟烈烈，擾擾攘攘，所得如此。真是其智可及也，其愚不可及也。天下偉大雄主禍國殃民者，出手怪招，遠邁秦皇、漢武，千萬生靈塗炭，真可悲也。

四、從方術到方技：神仙學術成形

我人論史，所遇特殊功能之字詞，須明曉其義旨並申解於後世，往往甚費思辨難有疏通。本文自始論及秦皇、漢武求神仙而引重方士，史載俱詳明列載，不待考辯也。然而方字實義，頗費辨解。何以必稱方士，亦不易解答。方士有名姓者連傳說人物，俱晚出於戰國後期，而首載者則為《史記·封禪書》及《秦始皇本紀》。前節已引舉《封禪書》所載宋毋忌、正伯僑、充尚、羨門、高誓，蓋皆傳說中之人物，俱言出於戰國後期鄒衍後學，不能紹述鄒衍之道，而轉之「為方仙道，形解銷化，依於鬼神之事」（引《封禪書》文）。由是而燕齊海上方士蔚起。蓋方仙、方士詞旨，自此出現。出於司馬遷所記。蓋方仙、方士所經營之方術，至晚亦當創生於秦始皇吞併六國之前。方字之用途，商、周兩代俱指方向、方位、方域等義。而至此則僅指於方術，即神仙之道術。然實並含有方法之義，甚是重要。

秦皇、漢武求神仙，乃為己也，彌望長生永壽、不老、不死。而方士大責重任，在求不死之法、長生永壽之藥。方法不得誤，仙藥要有效，在在使方士遍尋仙草良藥，以供秦皇、漢武服用，遂至發明本草，深研藥效，則可使於服之長生不老。是即由方術而達於實際之方技，故謂醫藥之事即方技也。由方術轉入方技，乃使神仙之學形成專門，是乃本草之學也。茲於本節分述神仙學術之形成。

（一）劉向《列仙傳》演述之神仙行事

《列仙傳》，世傳出於劉向所作，清代學者疑為出自魏晉方士所為。先業師王叔岷著《列仙傳校箋》²⁸為序論證，舉漢人（後漢）許慎《說文解字》及張衡《思

²⁸ 王叔岷：〈序〉，《列仙傳校箋》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995年）。又〔晉〕葛洪

玄賦》俱直引《列仙傳》人事，則可知東漢已早有流傳。至較晚之晉人左思《魏都賦》，直引《列仙傳》人物故事，葛洪著《神仙傳》，其序直言劉向作《列仙傳》而直引傳中人物達三十人。則信魏、晉時期《列仙傳》流行更廣，必非出於魏晉，東漢既許慎、張衡引稱，亦必據其書流通之後而采輯。向上逆推即至西漢之末矣。

包括王叔岷序文提示，《列仙傳》述上古以來各代神仙，直迄西漢時期，書中所見，於西漢引稱呂后、景帝、武帝、昭帝、宣帝，以至成帝。其下未再提哀、平二帝，當知晚至成帝，其書方得撰成問世。如非劉向所作，亦當視為西漢末年之書，如此方足以在東漢時期流傳於世。凡此俱依王叔岷師之序而據為定說也。鄙人著作提及王叔岷師者，此為第六種論著矣。

王師之序乃慎重舉證，論斷保守，未竟肯定《列仙傳》出於劉向之手，惟閱讀王書最後，則載有王叔岷夫子著書回憶之詩二首，其中一首，則可見夫子已肯定視《列仙傳》為劉向所作。茲舉以供參證：

劉向尊君傳列仙，離奇詞義待疏箋。

模糊舊稿重清理，一去流光五十年。²⁹

此詩雖在慨歎往昔治學累積文稿，終在晚年成書，實亦表明相信《列仙傳》成於劉向之手。

此外，清儒洪頤煊為王照圓所作《列仙傳校正》作序，經其考證比較，亦主張《列仙傳》為漢世劉向原作而傳世轉寫稍見脫漏譌誤，不足為病，無害其本真也³⁰。

鄙人非專門研治，當不便輕疑前賢，自亦推信王叔岷師之精審考核，從信其西漢原作之說。

撰，胡守為校釋：《神仙傳校釋》（北京：中華書局，2010年），葛洪原序云：「昔秦大夫阮倉所記有數百人，劉向所記又七十一人。蓋神仙幽隱，與世異流，世之所聞者，猶千不及一者也。」此語之下，廣引《列仙傳》劉向所記之神仙有三十位。按：胡守為校釋之葛洪《神仙傳》，近在2010年出版，余已首購備用。實因昔年在香港已與胡先生相識，彼當年長於我，喜其健在。胡守為先生乃廣州中山大學史學系教授，八〇年代初，來香港中文大學訪問，乃得相識也。今引其書，特略述三十年前相結識。

²⁹ 王叔岷：《列仙傳校箋》，頁219。

³⁰ 洪頤煊為王照圓所著《列仙傳校正》作序。主張《列仙傳》出於漢劉向所作。又葛洪撰，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，1985年），頁16〈論仙〉篇云：「劉向博學，則究微極妙，經深涉遠，思理則清澄真偽，研覈有無。其所撰《列仙傳》，仙人七十有餘，誠無其事，妄造何為乎？邃古之事，何可親見？皆賴記籍傳聞於往耳。《列仙傳》炳然，其必有矣。」

《列仙傳》原書列述遠古以至秦漢，世傳之仙家七十人。經清人王照圓女士校補二人，一為羨門，一為劉安，王叔岷先生以補入劉安不合，一來引據《藝文類聚》之文，乃其書誤將葛洪《神仙傳》之文誤稱出自《列仙傳》，且言劉向乃漢之宗室，武帝時淮南王謀反為帝問罪伏誅，且為向父劉德承命詰問治罪。劉向熟知其情，焉敢為劉安作傳？故王師以為不當補入劉安。鄙人閱讀《列仙傳》全書，見其所展述七十仙家，文法體例，用詞引稱，行文體式，前後一貫，當出一人之手，除傳寫脫漏譌誤，而俱可察其撰著風格前後一致，無可質疑也。惟其所敘之呂尚、老子、介之推、范蠡、東方朔、鈎翼夫人等六者，皆史上真人，不當虛列仙班，宜加略而不用，乃區區個人選擇，無礙其傳世價值也。

《列仙傳》凡二卷，所載仙人七十，除真實可見於歷史者，餘多世無所聞。所能知有特異不凡之行事者，惟有黃帝、彭祖、務光等少數較為俗眾熟知，其餘則惟據《列仙傳》一書能見及各家聲影。斯傳所載，要以行事特異足為仙家之本色。可綜述於次。

其一，能入火自燒，隨火煙上下。此類有赤松子、甯封子。

其二，能隨風雨上下，乘風來去。此類之仙有赤松子、赤將子輿、馬丹等。

其三，能豢養龍子、醫治龍病，並乘龍昇天。此類之仙有馬師皇、騎龍鳴、黃帝、陶安公、呼子先、陵陽子明、邗子等。

其四，能自飛行。此類之仙有偃佺、主柱、谿父等。

其五，能騎魚背昇天。此類之仙有子英。

其六，能幻化銷形而成異類。此類仙人有方回、修羊公、蕭史、弄玉等。

其七，能駕鶴飛昇入山。此類之仙有王子喬。

其八，能廣散仙藥，解救大疫。此類之仙有負局先生。

以上所舉，俱非常人所能。自具神仙格局，奉為仙家，當無異議。《列仙傳》之傳世，固有其道理。

其實，劉向撰著《列仙傳》，原自久悉武帝往年行事種種，近則成帝亦好神仙，殊不至偏好於仙人特異功能，原自抱有嚴肅宗旨，迫切矚望。根本需求在於延年益壽，長視久生，而秦皇、漢武所百計而渴求者在此。《列仙傳》之演述神仙，即在充分展述兩大重點。其一在不老不死。其二在種種可致不老不死之方。以下當可取而一一析論於次。

其一，劉向《列仙傳》基本重點最重生死，且惟言永壽高年，全不涉論死與

死後。往往宣述仙人行事，動言百歲，數百歲，隨各傳備見。論次高壽仙人，世所熟知者，則有呂尚、彭祖、老子、安期生，而且近之人物則有范蠡、東方朔。全書七十餘談及死亡者僅鉤翼夫人一人。至於書所述稀見之仙人所能不老不死，數百歲數十年者略計而有：嘯父、幼伯子、安期生（壽一千餘歲）、瑕邱仲、酒客、祝鷄翁、稷邱君、崔文子、鹿皮公、犢子、昌容、谿父、山圖、毛女、商邱子、呼子先、寇先、任光、文賓、女丸、黃阮邱、朱璜等，加上前舉五人，共有二十三位長壽聞世之仙。余估計不甚精準，當有漏記者。惟據此以觀，略可見《列仙傳》所舉示眾家不老長生之人，應為神仙所具之最重要之特質。

其二，讀《列仙傳》可知，神仙能得長生久視，延年益壽，並非僥倖得來，須有許多功夫要做。而《列仙傳》全書所屢屢提示載述者，神仙功課甚多而繁重，在此節不可一一記述，而擇其所示要以服餌採補之方，為最優先最重要之一項功夫。茲舉《列仙傳》中所載述服餌之仙：

1. 赤將子輿，卻穀（不食五穀）而噉百草花。
2. 關尹子，食苕勝實。即胡麻。
3. 涓子，服術之精（白朮）。
4. 師門，食桃李葩。
5. 呂尚，服澤芝（芝蘭）、地衣、石脂。
6. 務光，食蒲葦根。
7. 仇生，食松脂。
8. 彭祖，常食生芝。
9. 邛疏，能煮石脂而服之。
10. 偃佺，槐山採藥父也。食松實。
11. 陸通，食稟盧木實及蕪菁子。
12. 范蠡，服桂飲水。
13. 寇先，種荔枝服其葩實。
14. 桂父，食桂及葵，以龜腦和之。
15. 任光，餌丹，並賣丹藥於市。
16. 赤須（湏）子，好服松實、天門冬、石脂。不食五穀。
17. 犢子，餌松子、茯苓。
18. 鹿皮公，食芝草，飲伊水泉。

19. 昌容，食蓬藁。
20. 谿父，仙人教以煉瓜子、桂附子、芝實，餉食之。
21. 山圖，山中道人，教以服食地黃、當歸、羌活、獨活、苦參。
22. 毛女，山中道士教以服松葉。
23. 文賓，服蘭花、地膚、松子。
24. 商邱子，服菖蒲根、朮，飲水。
25. 黃阮邱，於山上種葱薤，並賣藥市中。
26. 陵陽子明，上黃山，采五石脂，沸水而服之。
27. 玄俗，餌巴豆，賣藥市中。

上舉二十七位服餌之仙，俱出《列仙傳》，所有仙家，要以服食草木精實為重，而有少數服食石腦、石脂，不出三人，乃唯一以礦物當良藥者。惟其中已有五石脂一名，則後世五石散之根源也，頗值注意。全般而言，植物類者占絕對多數，是即所謂具本草知識之先河，尤當注意。

其三，其他類之仙家功夫，雖各出現甚少，亦不容忽略不提。願引述於後。

《列仙傳》載述養氣之仙家有六位，即容成公、彭祖、老子、涓子、琴高、堯疏是也。俱謂守生養氣者也。在前以至秦漢，早有吐納術傳世。《莊子》、《淮南子》兩書俱有記載，為道家之一派，彭祖乃其代表人物。後世熟知。是即今人之深呼吸法，《列仙傳》視為神仙功夫。

其另一種神仙功夫，乃《列仙傳》載述之道引術（即導引），其善為者有容成公、彭祖、琴高三位。道引術早見之於《莊子》、《淮南子》等書，是即今之柔軟體操也。近世（1973年）長沙馬王堆漢墓發現帛書〈導引圖〉有不同姿勢四十四幅，亦早於《列仙傳》。

再次，《列仙傳》已載述仙人煉丹服食之術，為後世仙家重要功夫。所提示者有方回、犢子、赤斧三位。看來《列仙傳》載述煉丹為最早文獻。然自一九七三年長沙馬王堆古醫書出土，已熟見前漢（紀元前二、三世紀）釀藥之法，條列甚多，俱是古之煉丹術也。

馬王堆古醫書之可貴，即在於記載醫家炮製丹藥過程，十分明確而歷見。故凡湯劑、丸藥以及藥酒之釀製，全有記載，俱相當於古人之所謂煉丹術也。醫藥文獻學家馬繼興特別重視藥酒之釀造，不是把藥物浸泡酒內，而是真正以藥物和穀物合

採釀造，乃真正之藥酒也³¹。自遠在《列仙傳》之前二、三百年，有帛書傳下來，十分可貴。此亦歸丹術之一種也。

《列仙傳》主體重心符合秦皇、漢武之所望，即宗旨在於盼望不老不死，長生永壽。如此方是神仙。要做神仙須下功夫，服餌為重要手段。《列仙傳》要義在此。

（二）漢志方技略神仙門之學術定性

此節所講係指《漢書·藝文志》之〈方技略·神仙〉一門正式以學術定性而收入學術史要津之〈藝文志〉中，此時所談，乃述古也，不敢憑空宣說以炫世人。

《漢書》十志，以〈藝文志〉排於最後，並無輕視之意，實當如清人章學誠所言，班固《漢志》乃千古學術淵藪，世之論歷代學術者不可不知。

班固著《漢書》保存豐富西漢歷史，其書特色，凡寫有漢一代為主，而多追溯往古來歷，特以其中之十志為長，余喜讀其古今通博。其十志為後世所重者為〈食貨志〉及〈藝文志〉，而尤以〈藝文志〉為歷來史家文家所重。然其來歷曲折，非出班固一人之手。

中國古代學術文化因秦始皇之焚燒各國史記及百家書，大受破壞。至入漢代，自惠帝除挾書令有功於書籍傳播抄寫，至武帝更置藏書署設抄書之官，則大有功於學術文化之存續傳衍，惟後有成帝於學術之典籍蒐存，門類流別之畫定更是為後世千載闢蹊徑立規模，影響最為深遠。

在西漢皇家十二主之中，成帝最為飽學，精於《詩經》、《尚書》，俱是少讀古文，而愛好學問。尤痛惜古文字書籍之喪失，在河平三年(26 B.C.)八月，詔命謁者陳農求天下遺書，收存中祕。詔光祿大夫劉向校經傳、諸子、詩賦。步兵校尉任宏校兵書。太史令尹咸校數術。侍醫李柱國校方技。會向卒，哀帝在位時令向子劉歆續校，歆乃因以著為《七略》，故注有〈輯略〉、〈六藝略〉、〈諸子略〉、〈詩賦略〉、〈兵書略〉、〈數術略〉及〈方技略〉。及班固著《漢書》，乃取劉歆《七略》編成其〈藝文志〉³²。

班固於劉氏《七略》全面吸收，仍其舊以為六略，亦即〈六藝〉、〈諸子〉、〈詩賦〉、〈兵書〉、〈數術〉、〈方技〉六者，而將其〈輯略〉分別抄入各略之後。

³¹ 馬繼興：《馬王堆古醫書考釋》（長沙：湖南科學技術出版社，1992年）。

³² 班固：《漢書》，卷30，頁1701。

但凡加註亦必標出分別。

後世學者因其備載古來學術門類，特十分看重〈藝文志〉，研考名家不下十餘人，最著者有鄭樵、王應麟、章學誠、焦竑等人。直至二十世紀，學者仍多注重《漢書·藝文志》。民國二十六年(1937)尚有正中書局新出版《漢書藝文志問答》一書，足見二千年來歷久不衰。

後世雖重《漢書·藝文志》，而各家重點多放在書中之〈六藝略〉及〈諸子略〉，二十世紀尤重〈諸子略〉。其他四略多不被看重，尤於〈方技略〉最被漠視，少人論列。自十八世紀章學誠著《校讎通義》三卷，熟論劉略班志（即《七略》及〈藝文志〉），但於論〈方技略〉時只占一頁篇幅，可見薄待之甚。至今鄙人頗看重其〈方技略〉，二〇一一年二月著文，並於六月十七日在臺北中央研究院近代史研究所宣讀拙文，題為〈《漢書·藝文志·方技略》之醫藥學術體系〉³³，但願學者取而參閱。

西漢訂定學術門類而有方技一門，自非一時一人之意，乃漢人一致共識。醫家專門李柱國乃皇帝侍醫，成帝委令校方技，具見出於定識，非隨意而為。且劉向、劉歆總司校書之責，自是原有共識有根有據，當可取信也。

至於古人疾病，求醫救治之文，早見於殷商甲骨文。近時文字學大師胡厚宣撰〈殷人疾病考〉舉其所載甲骨文字疾病名稱十六種，乃求巫醫治療者。無文字時代，人豈無病，推知巫醫存在甚早。然與方技無關，無所依據也。

至此要問西漢人何以得視醫藥之學為方技？是否有說乎？疏略史乘，似此細節古來未嘗有說。察其載記由來，最上推亦僅能至於司馬遷之《史記·扁鵲、倉公列傳》，此二位早期醫家俱以知方有名，扁鵲乃是春秋末醫家，曾醫治趙簡子，其時尚未到三家分晉。亦嘗診察田午之病候，其時田氏尚未篡齊，固乃春秋末之人也，已以方名世。然則出於司馬遷所記，則知以方字加於醫家之名，只得謂最早見於《史記》，其書言倉公淳于意知方而能醫治病人，其師公乘陽慶於呂后八年(180 B.C.)已七十餘，而傳授自有醫方以予倉公，倉公盡棄舊日之方而從學陽慶三年，以陽慶在世年歲推算，則其生平以方行醫當在漢高帝至惠帝時期。由此估斷，而信西漢之世以方字概括醫學之稱者，實始自漢初，是即紀元前二、三世紀之年也。不

³³ 該文於2011年2月9日寫成，稿本未刊布。同年6月17日在中央研究院近代史研究所宣讀，當場分發傳印稿本。

能冒昧上推至扁鵲時期³⁴。

根據《史記》進一步推究，據其〈封禪書〉所載，能見及戰國末方士之興起，俱出於燕齊鄒衍之後學而不能通其術，轉而群趨於論生死之說，求神仙為不死之方，則方士所出之源也。方士論生死求神仙，要在謀求長生永壽不老不死。何由而得不老不死，則求神仙藥而服之是也。此方術之所起也。由方術落實至於服食藥劑，是即落於方技一層，其創生除考〈封禪書〉之外，尚有〈秦始皇本紀〉，歷述求神仙不死之藥等事，俱不離燕齊方士行事。司馬遷之《史記》可為據也³⁵。

再回觀班固《漢書》所分載六大類學術，則出西漢成帝時校書諸家劉向、劉歆、任宏、尹咸、李柱國等專門學者所為。相傳班固之祖父班斿亦參與校書之事。則西漢學術盛事，有功於千百年代代繼承之遺規也。其他各門不計，到本文落入方技略一門，其可重可倚者，在其自然安排醫家李柱國將神仙列為醫學中之一門，具見於史書，非後人所能冒然附入，自是具有參考價值。

侍醫李柱國，將方技學術列為四門，即醫經、經方、房中、神仙是也。後世至清乾隆時期，章學誠著《校讎通義》，意主方技略應含學術六門，除李柱國所列四門外，必須增列「脈經」及「藥書」二門，可成為六門。實亦其論不刊，值得接受³⁶。

方技略定為醫學學術《漢書·藝文志》記敘甚明，當在此直引所載，用以比觀：

方技者，皆生生之具，王官之一守也。太古有岐伯、俞拊，中世有扁鵲、秦和，蓋論病以及國，原診以知政。漢興有倉公。今其技術淹昧，故論其書，以序方技為四種。³⁷

西漢侍醫李柱國校〈方技〉一略，提示簡明界說，頗值後世取資參證。辭雖簡約，而義界明確。謂方技為王官之一守也。在指王官之學，如章學誠所證：王官之學即官師合一，學在官守之意。故謂：法具於官，官守其書，師傳其學，而弟子習其業

³⁴ 司馬遷：〈扁鵲倉公列傳〉，《史記》，卷 105，頁 2785-2820。

³⁵ 司馬遷：〈封禪書〉，同前註，卷 28，頁 1355-1404。又，〈秦始皇本紀〉，同前註，卷 6，頁 223-294。

³⁶ 章學誠著，葉瑛校注：《文史通義校注》（北京：中華書局，1985 年，附《校讎通義》），頁 1083-1084。

³⁷ 班固：〈藝文志〉，《漢書》，卷 30，頁 1780。

也³⁸。

文中所舉上古之岐伯、俞拊，乃言黃帝時之名醫，岐伯更備載於《黃帝內經》。而中世之秦和即紀元前六世紀秦國名醫和者是也。《左傳》記載其為晉侯治病之事。扁鵲本名秦越人，《史記》有傳，前已引舉。至於漢世之倉公乃呂后、文帝時之名醫，《史記》有傳，前已引舉。則〈方技略〉之中解方技一門學術，乃是醫家專門之學也。中國醫學後世傳至日本，日本朝野人士不稱中醫，而稱「漢方」，亦正保持方技之舊貫。

西漢成帝之世，侍醫李柱國受命校〈方技〉，遂乃於醫學專門定出四類學術，是即醫經一門，舉書七家共二百十六卷（其中有《黃帝內經、外經》、《扁鵲內經、外經》）。其次，經方一門，有書十一家二百七十四卷（書全佚僅見目錄）。再其次為房中一門，有書八家，計一百八十六卷。最後則為神仙一門，有書十家，共二百零五卷³⁹。

關於神仙一門學術，乃本文所須探討之重心，勢須列舉神仙十家書名，以便考察漢人所共喻神仙之道術技藝所在，用以取信於後世。茲願舉示神仙家之書如次：

- 《宓戲雜子道》二十篇
- 《上聖雜子道》二十六卷
- 《道要雜子》十八卷
- 《黃帝雜子步引》十二卷
- 《黃帝岐伯按摩》十卷
- 《黃帝雜子芝菌》十八卷
- 《黃帝雜子十九家方》二十一卷
- 《泰壹雜子十五家方》二十二卷
- 《神農雜子技道》二十三卷
- 《泰壹雜子黃冶》三十一卷⁴⁰

會觀十家神仙之書，完全不涉神仙特異超人功能，一概落實於養生健身採藥服食之實際功夫。其中黃帝步引，乃古之道引術，岐伯按摩即按摩術，黃帝芝菌乃採靈芝

³⁸ 章學誠著，葉瑛校注：《文史通義校注》，頁 951。

³⁹ 班固：〈藝文志〉，《漢書》，卷 30，頁 1776-1779。

⁴⁰ 同前註，頁 1779。

服食，為服餌術。其神農技道在指採藥，是本草之學也。泰壹黃冶則指冶煉，是煉丹術也。凡此各書功用，當為強身養形之道，日積月累之修造。一概不涉神祕特異之功力，宜其稱之為方技也。此漢世形成共識，載入史乘，非妄造也。於此當引舉李柱國所提示神仙之界說：

神仙者，所以保性命之真，而游求於其外者也。聊以盪意平心，同死生之域，而無怵惕於胸中。然而或者專以為務，則誕欺怪迂之文彌以益多，非聖王之所以教也。孔子曰：「索隱行怪，後世有述焉，吾不為之矣。」⁴¹

於此界說當可察見漢世醫家於神仙問題認識之深切透關，可用以祛除後人之諸般妄議妄斷。

五、結 論

二十世紀以來，已是科學昌明時代，人人張口科學，閉口科學，盛行科學主義，提倡科學萬能。百餘年來，乃是中國普遍流行世風。自然反對迷信，打倒偶像，很少人敢談神仙。神仙者，被視為迷信之最顯著者也。

本文開始已提，竟在二十世紀有人著文涉論神仙，是為名學者顧頡剛、聞一多二人，已闢專節陳敘。學界自可參考比觀。此外，同一世紀九十年代，尚有中央研究院歷史語言研究所王叔岷教授為劉向《列仙傳》作校箋，王氏乃吾大學業師，頗服膺其廣加箋釋，亦闢專節於本文引敘古代神仙行事。志在研討考索，非宣傳神仙之說也。

至於二十一世紀之初十年代余竟不憚冒昧，亦竟著此文論神仙事，豈非違逆世風？背離潮流？自需具有一定勇氣也。

可幸同時代尚另有校釋葛洪所著《神仙傳》者，乃廣州中山大學退休教授胡守為是也。竟早我一年刊布其所作《神仙傳校釋》，我因其門人歐陽紅女士代購其書，真可稱為當代之活神仙，蓋在三十年前彼到香港中文大學訪問，得以結識胡守為教授，彼實年長於我，幸其健在，可稱得上是一位活神仙。吾今敢談神仙，可拉胡教授為伴也。已不寂寞矣。

吾悲二十世紀國人大多喪失自信，崇洋而媚外，戲稱喝了洋鬼子迷魂湯，常在

⁴¹ 同前註，頁 1780。

不知不覺中表現洋人思考理路，雖碩學名家不能免。蓋不信中國之神仙而喜談希臘神話史詩，以為美勝。其實中國之神仙傳承，乃是源自理性符合科學之一門學術，須加發掘暴表，以正世人觀聽。由是乃不得不冒大不韙，放膽涉談神仙。蓋此是學問，不能放過。

顧頤剛、聞一多俱是學界名家，深感二人之勇於論神仙，自當敬服。但二人自始立論，信持人死後方成神仙，此則大錯，蓋俱違背中國古人之神仙信念。余故必須特撰此文以矯正之。

中國古人理性清醒而知足，其所持人生觀俱合於今世人思想，醇正、明達而高尚。茲願舉典籍以作參證。據《尚書·洪範》九疇，其第九為五福：「一曰：壽，二曰：富，三曰：康寧，四曰：攸好德，五曰：考終命。」⁴²全部五福，不過十字。淺而明確易曉，表現人生完美想望，正當而切實，毫無奢想妄求，真果可佩可敬。第一求長壽，第二求富有，第三求健康、平安，第四所謂攸好德者，鄙人以為凡人一生之中須做善事好事，大則兼善天下，力致民富國強。小則修橋補路，調濟貧窮。俱可謂是攸好德。第五最理性而知足。「考終命」者，即謂年老直至生命之終點而棄世。命之長短，倚天定也，壽終是也。凡此五福乃中國古人之神仙思想根源，必須活命方是神仙，怎可要死神仙也。自秦皇、漢武求神仙，所望是長久活著，不老不死。故東漢之書《釋名》有謂「老而不死曰仙」，正是此中要領。鄙人論神仙，俱指活人而言，但凡長生之壽，年歲增長之人即是神仙。中國古人絕不會盼望死後成神仙，特別要舉漢代人之把神仙立為醫學中之一門，乃漢人之智慧所成也。

拙文原在只論漢代之神仙學術，不能向魏晉延伸，蓋自佛教輸入中國以後，自東漢末神仙內涵已大有增飾。神仙功夫大有擴張，而符籙、鎮邪、壓勝、驅魔，以至房中採補等，俱亦混入神仙之學，自不及漢世之純正矣。當另作專門研究。鄙人難企及矣。

⁴² 屈萬里：《尚書釋義》（臺北：中華文化出版社，1966年），頁66。

徵引書目

- 尹 達等編：《紀念顧頡剛學術論文集》，成都：巴蜀出版社，1990年。
- 王叔岷：《列仙傳校箋》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995年。
- 司馬遷：《史記》，臺北：明倫出版社，不註出版年。
- 屈萬里：《尚書釋義》，臺北：中華文化出版社，1966年。
- 班 固：《漢書》，臺北：明倫出版社，1972年。
- 馬繼興：《馬王堆古醫書考釋》，長沙：湖南科學技術出版社，1992年。
- 章學誠著，葉 瑛校注：《文史通義校注》，北京：中華書局，1985年。
- 陳廣忠：《淮南子譯注》，長春：吉林文史出版社，1990年。
- 葛 洪撰，王 明校釋：《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，1985年。
- _____撰，胡守為校釋：《神仙傳校釋》，北京：中華書局，2010年。
- 聞一多：《神話與詩》，臺中：藍燈文化出版公司，1975年。
- 顧頡剛：《漢代學術史略》，臺北：啟業書局，1972年。