

試論《太平經》的主旨與性質*

林富士（中央研究院歷史語言研究所）

壹、引言

道教基本上是由道士、經典、儀式（方術）和信仰所構成，一般的道教研究者也大多由這四方面入手，而其中又以道教經典的研究最為根本，因為，無論是要研究人物或是儀式和信仰，基本上都必須依據經典的記載。¹

*本文初稿草創於1987年，完成於1988年，係筆者任職於中央研究院歷史語言研究所之後的第一篇論文。二稿修訂、完成於1997年春天，並於私立中國文化大學主辦，「史學、社會與變遷」學術研討會（台北：國立師範大學，1997年5月2日至4日）上宣讀，會中蒙評論人李豐楙教授惠賜寶貴意見，無限感激，三稿完成於1997年立冬之日。投稿本所《集刊》之後，蒙二位匿名之審查人細心校閱，並賜珍貴修改意見，特此申謝。四稿修改完成於1998年1月小寒之日。一稿之成，更歷十載。謹以此稿，獻給屆滿七十周年的史語所和我敬愛的師長和同仁。

¹有關道教研究之概況，參見Anna Seidel, "Chronicle of Taoist Studies in the West 1950-1990," *Cahiers d'Extrême-Asie* 5 (1989-1990), pp. 223-347；柳存

在數量龐大的道教經典之中，最能引起近代學者興趣的經典之一便是《太平經》。這部書收在明英宗正統九年（西元1444年）刊行的《道藏》「太平部」中，² 全書已殘缺不全，³ 而且久為道教中人所忽視，⁴ 但是，自從日本學者小柳司氣太於1930年考定其書即後漢時

仁，民國以來之道教史研究，原載國立台灣大學歷史系編，《民國以來之國史研究的回顧與展望研討會論文集》，（台北：國立台灣大學出版組，1992），頁1519-1546，收入氏著，《和風堂新文集》第二冊，（台北：新文豐出版公司，1997）；李豐楙，當前《道藏》研究的成果及其展望，收入中央研究院中國文哲研究所籌備處編，《中國文哲研究的回顧與展望論文集》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1992），頁541-72；陳耀庭，國際道教研究概況，收入卿希泰編，《中國道教四》（上海：知識出版社，1994），頁323-39；林富士，台灣地區的「道教研究」概述（1945-1995），東海大學歷史系、新史學雜誌社主辦，「五十年來台灣的歷史學研究之回顧」研討會（台中：東海大學，1995年4月21-23日）；林富士，法國的「道教研究」概述（1950-1994），收入戴仁（Jean-Pierre Drège）主編，《五十年來法國的中國研究》（*Cinquante ans d'études chinoises en France*）（北京：中國社會科學院出版，排印中）。

²《正統道藏》（台北，新文豐出版公司，1988年，再版），第41冊，外、受、傳、訓、入字號，頁1-443。其中外字號10卷係《太平經鈔》被誤編為本經者。

³根據學者利用敦煌寫本《太平經》總目和今《道藏》本比勘的結果，可知原書乃分成甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸十部，每部17卷，共170卷，366篇，而今本則僅殘存57卷，126篇。有關此一問題，詳見吉岡義豐，敦煌本《太平經》について，原載《東洋文化研究所紀要》，22（1961），收入氏著，《道教と佛教 第二》（東京：豐島書房，1970），頁11-114；王明，太平經目錄考，原載《文史》第4輯（1965），收入氏著，《道家與道教思想研究》（北京，中國社會科學出版社，1984），頁215-237。楠山春樹，太平經類，收入講座敦煌編輯委員會編，《敦煌と中國道教》（東京，大東出版社，1983），頁119-135。

⁴參見湯用彤，讀《太平經》書所見，原載《國學季刊》，5:1（1935），收入湯一介編選，《湯用彤選集》（天津：天津人民出版社，1995），頁183-212。

代道教的最初經典《太平清領書》之後，⁵ 便不斷有學者對該書所蘊含的諸種問題加以探討，在六十餘年之間（1930-1997），便有一百篇左右的相關論文發表。⁶ 這不僅說明《太平經》具有相當重要的研究價值，⁷ 而且也說明這本書似乎還有一些研究課題有待探討。

在這六十多年來的《太平經》研究之中，學者所探索的課題主要可以分成下列五項。⁸ 第一是《太平經》的文獻考訂、作者和其著作時代。第二是關於《太平經》一書的性質。第三是對於《太平經》的內容和思想所做的分析。⁹ 第四是《太平經》和道教太平道、五斗米道（天師道）以及上清經派（茅山宗）在思想和教法上的關係。第五則是《太平經》和其他典籍（如：《老子》、《易經》、《說文解字》、《墨子》、《抱朴子》、《太平洞極經》）以及佛教的關係。

⁵詳見小柳司氣太，〈後漢書襄楷傳の太平清領書について〉，收入《桑原博士還曆記念支那學論叢》（京都：弘文堂，1930），頁141-171。

⁶詳見本文附錄一：「《太平經》研究文獻目錄（1930-1997）」。

⁷多數學者認定《太平經》基本上乃是東漢時代的舊籍，因此，就漢史研究的角度來說，這本書幾乎可說是新發現的舊史料，其內容應該有助於瞭解漢代民間社會的許多習尚和觀念，可以增補傳統史書最為疏略的地方。此外，若就中國宗教史（尤其是道教史）的立場來說，《太平經》更具有不可或缺的價值，因為，唯有透過這本書，才能更清楚地瞭解東漢末年宗教教團的種種行事，並能釐清一些道教基本性格和教義的源頭。而這些重要價值，在學者六十多年來的努力之下，也逐漸顯現。

⁸有關《太平經》研究之概況，參見B. J. Mansvelt Beck, "The Date of the Taiping Jing," *T'oung Pao*, 66:4,5(1980), pp. 149-182；蜂屋邦夫，〈《太平經》における言辭文書——共、集、通の思想——〉，《東洋文化研究所紀要》，92（1983），頁35-81（頁61-63）李豐楙，〈當前《道藏》研究的成果及其展望〉（1992），頁560-568；王平，〈《太平經》研究〉（台北：文津出版社，1995），頁1-8；黎志添，〈試評中國學者關於《太平經》的研究〉，《中國文化研究所學報》，N.S. 5（1996），頁297-318；本文附錄一：「《太平經》研究文獻目錄（1930-1997）」。

⁹對於《太平經》的內容和思想所做的分析，有的是綜合性的敘述，有的是分析其文體和語詞，有的則只針對某一種觀念詳加解析，如：守一、元氣、承負、疾病、醫學、音樂、三合、還神、太平、經濟等。

這五項課題，其實是互為聯結的。可惜的是，極少學者能以一種整體性、綜合性的角度和研究方法處理這本書，因此，有關《太平經》的研究成果，在數量上雖然顯得非常豐碩，但大多數的作品，在課題的選擇上或過於細碎，或流於重複抄襲，在論斷上則往往過於粗率、片面，使讀者無法具體掌握《太平經》整體面貌，以及《太平經》在中國道教或思想、文化史上的地位。故而，未來的《太平經》研究，應該要以更具整體性和綜合性的視野，結合更細密和精詳的析論方法，充分利用前人的研究成果，詳人所略，略人所詳，有系統的探索上述五項課題。

而在所有課題之中，有關《太平經》的文獻考訂、作者和著作時代，雖然最具關鍵性，但因最為複雜，而且相關的著作也非常多，¹⁰

¹⁰有關《太平經》的著作時代，學者大致有三種看法：一是認為今本即是漢時舊作（其中又可分為兩派，一派認為出自一人之手，另一派認為非一時一人之作）；二是認為其內容大體應為漢時之作，然今本之面貌乃經南北朝梁、陳時上清經派的道士編修而成；三是認為係陳時道士之作品，與漢代的《太平經》無多大關聯（按：持第三種意見者，似乎只有福井康順一人）。詳細討論，參見小柳司氣太，〈後漢書襄楷傳の太平清領書について〉；湯用彤，〈讀《太平經》書所見〉；福井康順，〈《太平經》の一考察〉，《東洋史會紀要》，1（1936）、〈《太平經》の一考察——特に干吉の師承と其の佛教的緣故について——（再論）〉，《東洋史會紀要》，2（1937），收入氏著，〈道教の基礎的研究〉（東京：書籍文物流通會，1952初版，1958再版），頁214-155；大淵忍爾，〈《太平經》の來歴について〉，《東洋學報》，27:2（1940），頁100-124；熊德基，〈《太平經》の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；吉岡義豐，〈《太平經》成立の問題について〉，《結城教授頌壽記念佛教思想史論集》（東京：大藏出版，1964），頁341-358；Barbara Kandel, "Taiping Jing. The Origin and Transmission of the 'Scripture on General Welfare': The History of an Unofficial Text," *Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Volkerkunde Ostasiens*, 75（1979）；B. J. Mansvelt Beck, "The Date of the Taiping Jing," pp. 149-182；王明，〈《太平經》的成書時代和作者〉，原載《世界宗教研究》，1982:1（1982），收入氏著，〈道家 and 道教思想研究〉，頁183-200；

所以不妨留待最後處理。至於《太平經》的性質這個課題，學者的討論顯得相當疏略，但事實上卻是《太平經》研究之中非常根本的課題。因此，本文擬從《太平經》所陳述的撰述主旨和歷代文獻對於《太平經》主旨的敘述這二方面，重新論述《太平經》的性質。不過，在討論之前，擬對於學界既有的看法略做檢討。

貳、近代學者對於《太平經》性質之討論

一般來說，研究《太平經》的學者大多將這本書視為宗教（道教）經典，即認為全書主旨在於闡明特有的宗教信仰。但也有少數學者特別強調其政治性格，認為《太平經》的作者是為了政治上的目的而撰述這本書。這兩種看法都各有所據，各有所見，但也都有值得商榷的地方。

一、《太平經》是道教經典？

主張《太平經》是東漢作品的學者，大多認為這是道教最早的一部作品，而其論據主要有二：一為范曄《後漢書》曾說「太平道」的首領張角擁有這部經書（《太平清領書》）；二為《太平經》的思想和「太平道」、「五斗米道」（「天師道」）的道法之間有許多近似的地方。¹¹

楠山春樹，*太平經類*；Jens Østergård Petersen, "The Early Traditions Relating to the Han Dynasty Transmission of the *Taiping jing*, Part 1," *Acta Orientalia*, 50 (1989), pp. 133-171; "The Early Traditions Relating to the Han Dynasty Transmission of the *Taiping jing*, Part 2," *Acta Orientalia*, 51 (1990), pp. 173-216; 蘇抱陽，〈《太平經》成書的幾個問題〉，《世界宗教研究》，1992:4（1992），頁14-21；王平，〈《太平經》研究〉，頁9-20。

¹¹詳見小柳司氣太，〈後漢書襄楷傳の太平清領書について〉；湯用彤，〈讀《太平經》書所見〉；饒宗頤，〈《想爾注》與《太平經》〉，收入

這個看法雖然也有其道理，但是，可被質疑的地方也有不少。第一，范曄《後漢書》中有關《太平經》（《太平清領書》）的記載，已有學者懷疑其可信的程度，¹² 同時，也有學者指出「太平道」的道法其實和《太平經》的主張有許多互相違牾之處。¹³ 第二，即使張角果真擁有這部書，或「太平道」的道法和《太平經》的主張有相似之處，「太平道」能否算是「道教」，仍有待辯解。¹⁴ 第三，就組織和教義的延續性來說，「五斗米道」（「天師道」）或可說是最早的道教組織，而其教義和行事也確實和《太平經》的思想有近似之處，但是，並無明確的證據可以證明「五斗米道」曾以《太平經》為

氏著，《老子想爾注校證》（上海：上海古籍出版社，1991），頁88-91；王明，《太平經》的成書時代和作者；熊德基，《太平經》的作者和思想及其與黃巾和天師道的關係；Max Kaltenmark, "The Ideology of the *T'ai-P'ing ching*," in H. Welch & A. Seidel, eds., *Facets of Taoism* (New Haven and London: Yale University Press, 1979), pp. 19-45；卿希泰，《太平清領書》的出現及其意義，收載氏著，《中國道教思想史綱 第一卷 漢魏兩晉南北朝時期》（四川：人民出版社，1980），頁63-134；金春峰，《太平經》的思想特點及其與道教的關係，收入氏著，《漢代思想史》（重慶：中國社會科學出版社，1987），頁526-558；湯一介，《太平經》——道教產生的思想準備，收入氏著，《魏晉南北朝時期的道教》（台北：東大圖書公司，1988），頁19-76；龔鵬程，受天神書以興太平——《太平經》釋義，收載氏著，《道教新論》（台北：臺灣學生書局，1991），頁79-262；王平，《《太平經》研究》，頁9-20。

¹²參見Jens Østergård Petersen, "The Early Traditions Relating to the Han Dynasty Transmission of the *Taiping jing*, Part 1," pp. 133-151。

¹³參見戎笙，試論《太平經》，《歷史研究》，1959:11（1959），頁47-59；熊德基，《太平經》的作者和思想及其與黃巾和天師道的關係。

¹⁴有關「道教」的定義及其所引起的爭議，參見N. Sivin, "On the Word 'Taoist' as a Source of Perplexity with Special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China," *History of Religions*, 17:3&4 (1978), pp. 303-330；酒井忠夫、福井文雅，道教とは何か，收載福井康順等監修，《道教 第一卷 道教とは何か》（東京：平河出版社，1983），頁5-29。

其主要經典或曾撰述這部書，更何況既有的證據都指出「五斗米道」係以《老子》為其主要經典，而《老子》的時代當早於《太平經》。

因此，似乎不宜逕稱《太平經》為一道教經典，¹⁵ 至少不能算是道教最早的經典。不過，若從道教思想史的角度來說，則這部書中的許多觀念和主張，確實為後來的道教所承繼和闡發，其中比較重要的有「上章」、「首過」、「守一」、「思神」、「身中神」、「承負」等。

二、《太平經》是政治作品？

有一些學者雖然也承認《太平經》是一部道教經典，但在研究上卻特別強調其政治性格，不過，在觀點上並不一致，主要的爭議則是集中在《太平經》的「階級屬性」及其和「農民革命」的關係。¹⁶ 有的學者認為《太平經》是中國「第一部農民革命的理論著作」，¹⁷ 但也有學者主張《太平經》是一部「反革命」的作品，書中的政治立場

¹⁵事實上，已有學者指出，《太平經》的思想來源駁雜不一，有墨家，有神仙，有陰陽術數，有讖緯，有道家，有儒家。甚至有人認為其思想主軸仍是以儒家為宗；參見大淵忍爾，《太平經》の思想について，《東洋學報》，28:4（1941），頁145-168；王明，從《墨子》到《太平經》的思想演變，《光明日報》，1961年12月1日（1961），收入氏著，《道家和道教思想研究》，頁99-107；高橋忠彥，《太平經》の思想構造，《東洋文化研究所紀要》，95（1984），頁295-336；《太平經》の思想の社會的側面，《東洋文化研究所紀要》，100（1986），頁249-284。

¹⁶參見王平，《《太平經》研究》，頁2-3。

¹⁷詳見侯外廬，中國封建社會前後期的農民戰爭及其綱領口號的發展，《歷史研究》，1959:4（1959），頁45-59；楊寬，論《太平經》——我國第一部農民革命的理論著作，《學術月刊》，1959:9（1959），頁26-34；喻松青，《太平經》和黃巾的關係——和熊德基同志商榷，《新建設》，1963:2（1963），頁75-81；孫達人，《太平清領書》和太平道，收入《中國農民戰爭史論叢 第二輯》（河南：人民出版社，1980），頁112-137。

傾向於維護舊有的「封建」體制和統治階級的利益，且和「太平道」的主張有相當大的差異。¹⁸ 不過，晚近的學者則大多採取比較持平的立場，他們一方面不否定《太平經》具有一定程度的「革命性」和「進步性」（或所謂的「烏托邦」的思想），另一方面則又認為《太平經》主要還是代表了「封建」統治階級的利益，並指出《太平經》和「太平道」的主張有其相同之處也有其對立之處。¹⁹

然而，無論其觀點如何，其主要論據仍是范曄《後漢書》有關張角擁有《太平清領書》的記載，以及對於《太平經》和「太平道」、「五斗米道」（「天師道」）的道法所做的比較，而其基本的假設都是《太平經》係成書於「太平道」和「五斗米道」起事之前，即東漢靈帝中平元年（西元184年）之前。²⁰

總而言之，學者在討論《太平經》的性質之時，大多無法暫時將這本書和「太平道」、「五斗米道」分開來看，也不曾單就《太平經》的內文加以分析。其實，倘若《太平經》果真是漢代或六朝時期的作

¹⁸詳見戎笏，試論《太平經》；熊德基，《太平經》的作者和思想及其與黃巾和天師道的關係。

¹⁹詳見卿希泰，試論《太平經》的烏托邦思想，《社會科學研究》，1980:2（1980）；卿希泰，《太平經》中反映農民願望的思想不能抹殺，《社會科學研究》，1981:5（1981），卿氏二文收入氏著，《道教文化新探》（成都：四川人民出版社，1988），頁99-109、110-118；馮達文，《太平經》剖析——兼談《太平經》與東漢末年農民起義的若干思想聯繫，《中山大學學報》，1980:3（1980），頁1-12；李養正，論《太平經》的人民性，《中國哲學史研究》，1985:2（1985），頁68-74；朱伯崑，張角與《太平經》，《中國哲學》（北京：三聯書店），9（1980），頁169-190；劉琳，試論《太平經》的政治傾向——兼與卿希泰同志商榷——，《社會科學研究》，1981:12（1981），頁90-94；劉琳，再談《太平經》的政治傾向——答卿希泰同志——，《社會科學研究》，1982:2（1982），101-104；鍾肇鵬，論《太平經》與太平道，《文史哲》，1981:2（1981），頁79-85。

²⁰有關「太平道」的研究及相關書目，參見福井重雅，《古代中國の反亂》（東京：教育社，1982），頁27-138、197-224、234-239。

品，那麼，以當時人的著書習慣來說，或許會在書中透露撰述的目的、全書的卷帙篇章、主要內容和結構，有時甚至還會交待作者的身世和撰述過程。因此，若要討論《太平經》的性質，首要工作應該是從書中的內容找出作者、作者的撰述動機和全書的主要內容，如此才能比較真確的判斷這本書的性質。

參、《太平經》殘存文字中所見之作者與撰述主旨

一般來說，兩漢與六朝時期的著作，作者大多是在全書最後的「序」文中交待全書的旨趣和主要內容，有時甚至還會介紹自己的身世和全書的撰述過程，²¹ 可惜的是，目前的《太平經》已殘缺不全，內容僅及原書的三分之一，²² 全書最後的癸部更是隻字不存，雖然唐末道士閻丘方遠所抄輯的《太平經鈔》自甲至癸十部俱全，但甲部的內部事實上並非抄自《太平經》，而癸部的內容卻是抄自《太平經》的甲部。²³ 因此，即使《太平經》也有一篇「序」文，目前也無法知道其內容。幸運的是，書中仍有不少段落隱約的透露了我們所需的訊息。

²¹像《史記》、《漢書》、《論衡》、《淮南子》、《風俗通義》、《抱朴子》、《真誥》、《顏氏家訓》等，都有此情形。

²²同注3。

²³參見王明，論《太平經鈔》甲部之偽，〈《中央研究院歷史語言研究所集刊》，18(1948)〉；王明，〈《太平經》目錄考〉，《文史》，4(1965)，二文收入氏著，《道家和道教思想研究》，頁201-214、215-237；吉岡義豐，〈道教と佛教 第二〉，第一篇，敦煌本《太平經》と佛教，頁7-161(頁125)。

一、《太平經》的撰述者

首先，根據《太平經》的內容來看，在這本書的形成和流傳過程中，最具關鍵性的人物應該是在書文中頻頻出現的「天師」和「真人」。

根據學者的分析，《太平經》中至少有三種截然不同的文體：一為「說教體」，以散文和四言韻語為主，文中偶見「真人」、「大神」、「天君」，卻絕無「天師」；二為「會話體」（或稱之為「對話體」），是「真人」、「大神」（或「神人」）與「天君」相互之間的對話，也絕無「天師」；三為「問答體」，是「真人」與「天師」之間的問答記錄，每篇都是有頭有尾的完整文字，而其中絕無「天君」。除此之外，還有一些「複文」、「圖」和相關的文字說明。其中，「問答體」大約佔全書篇幅的三分之二。根據這種文體上的差異，學者大多認為，《太平經》應該不是出自一時一人之手，三種文體的內容彼此之間有一些歧異，也有一脈相承之處。或認為「說教體」最古，「會話體」次之，「問答體」最為晚出。²⁴ 或認為「會話體」最古，「說教體」次之，「問答體」最為晚出。²⁵ 總之，《太平經》的主體應該是「問答體」的部分，全書甚至就是由這個部分的作者集結而成，而其作者應該就是進行一問一答的「天師」和「真人」，至於「說教體」和「會話體」的作者則較不明確（詳下文）。

無論如何，「天師」和「真人」的身分以及彼此之間的關係，在《太平經》中頗有一些蛛絲馬跡可供查考。例如，丙部卷46便載：

²⁴詳見熊德基，〈《太平經》的作者和思想及其與黃巾和天師道的關係〉，頁8-15。按：熊德基將《太平經》的文體分為「散文體」、「對話體」和「問答體」，但「散文體」之中其實有不少韻文，而「對話體」一詞則又和「問答體」意思太接近，因此，本文在文體的分類上，基本上是襲用日本學者高橋忠彥所使用的「說教體」（熊德基名之為「散文體」）、「會話體」（熊德基名之為「對話體」）和「問答體」。

²⁵詳見高橋忠彥，〈《太平經》の思想構造〉，頁295-336。

（真人：）「天師將去，無有還期，願復啟問一兩結疑。」（天師：）「行，今疾言之，吾發已有日矣，所問何等事也？」（真人：）「願啟問明師前所賜弟子道書，欲言甚不謙大不事，今不問入，猶終古不知之乎？」（天師：）：「行勿諱。」（真人：）「今唯明師開示弟子。」（天師：）「諾。」（真人：）「今師前後所與弟子道書，其價直多少？」²⁶

由此可知，「天師」曾傳授給「真人」一批「道書」，且曾相處了一段時間，後來天師已準備離開真人到別的地方去，真人於是把握最後的機會，詢問天師有關那一批「道書」真正的價值所在。而更值得注意的是，「天師」似乎一直在各處游走，尋找可以接受其「道書」和道法的弟子，例如，丙部卷47便載道：

（天師：）「行，子已覺矣。〔未〕（本）覺真人之時，不欲與真人語言也。見子□□，日致善也，故與子深語，道天地之意，解帝王之所愁苦，百姓之冤結，萬物之失理耳。今既為子陳法言義，無所復惜也，子但努力記之。」（真人：）「唯唯。」（天師：）「吾向睹幾何弟子，但不可與語，故不與研究竟語也；故吾之道未嘗傳出也，子知之耶？」²⁷

由此可知，在和真人相遇以前，天師也曾碰過許多「弟子」，但因不合天師之意，因此天師不曾和他們深談，也不曾將其「道」（道法、道書）傳出去。後來，和真人相遇，一開始，天師也不願意將「道」傳給真人，但經過一陣子的觀察，天師覺得真人求道之心非常誠摯，

²⁶王明，《太平經合校》（北京：中華書局，1960），丙部，卷46，道無價卻夷狄法，頁126。案：本文所引《太平經》文字之卷次篇名，除特別注明外，大致皆依王明合校本，唯王氏之標點有不少可議之處，故本文並不盡從。

²⁷同上，丙部，卷47，上善臣子弟子為君父師得仙方訣，頁137-138。案：引文第一行原作「本覺真人之時」，但從上下文的語義判斷，或許當作「未覺真人之時」。此承審查人提示，在此特申謝意。

且德行日善，於是，開始向真人解說其道法（或許同時授給真人若干道書）。但天師似乎不願久留一地，因此，不久之後便交給真人一份「斷訣之文」（可能是閱讀道書、修習道法的一些「要訣」，也許就是庚部卷108中所載的「要訣十九條」），要真人自行研究、修練，但或許是因為道書的內容過於艱澀，「斷訣之文」也過於簡略，真人又不斷請求天師多做解說，因此，後來天師便決定多留一段時間，親自向真人詳盡解說其道法。²⁸ 不過，最後天師應該還是離開了真人，到別處去尋覓其他可以傳道的信徒，例如，丁部卷68便載云：

吾將遠去有所之，當復有可授，不可得常安坐，守諸弟子也。
六人自詳讀吾書，從上到下，為有結不解〔予〕（子）意者，
考源古文以明之。²⁹

至於天師傳授道法的方式，通常是將一些「道書」授予真人，令其帶回自己的住處研讀、精思、修行，之後，真人再前往天師之處提出其疑問或心得，請教於天師。³⁰ 有時候，則是由天師主動發問，

²⁸例如，「作來善宅法」載天師之言云：「真人前，子前問事之時，吾欲去久矣。故中與子斷訣之文，見子□□，故吾為子更止留，悉究竟說之也。」；王明，《太平經合校》，己部，卷88，頁334。

²⁹同上，丁部，卷68，「戒六子訣」，頁259。案：引文第二行原作「為有結不解子意者」，但從上下文的語義判斷，或許當作「為有結不解予意者」。此承審查人提示，在此特申謝意。

³⁰例如，「案書明刑德法」載云：「真人純謹敬拜，『純今所問，必且為過責甚深，吾歸思師書言，悉是也，無以易之也。但小子愚且蒙，惛惛不知明師皇天神人於何取是法象？』」；「三合相通訣」載真人純之言云：「朝學暮歸，常居靜處，思其要意，不敢有懈也。今天師書辭常有上皇太平氣且至，今是何謂為上？」；「去邪文飛明古訣」載「六端真人純」之問語云：「雖所問上下眾多，豈可重聞乎？」而「上皇神人」（天師）的答語中則云：「子詳思吾書上下之辭」，又云：「誠得歸便處，日夜惟思，得傳而記之」。王明，《太平經合校》，丙部，卷44，頁104；卷48，頁146；卷50，頁168-169。凡此都可說明，真人曾在其住處研讀天師所傳的道書，而後才到天師之處「問道」。

測試真人對於其道書和道法的理解程度，並且要求真人努力奉行其教誨。³¹ 而真人對於天師的道書和道法有時也會提出相當直接而尖銳反駁和質疑，甚至因而激怒天師、遭致譴責或禁止其「窮問」，³² 不過，天師有時也會提示真人如何研讀其所傳授的道書，³³ 或是批判、品評流傳於世的各種書文，³⁴ 或是談論當時的政治社會情勢和天災人禍。³⁵

至於接受天師之道書和道法的真人，主要有六人，³⁶ 有時又稱之為「六方真人」³⁷ 或「六端真人」，³⁸ 而「六方真人」或許是指上行「玄真」、下行「順真」、東方「初真」、南方「太真」、西方「少真」、北方「幽真」，³⁹ 其中，只知為首的一位真人名叫「純」，其餘五人的姓名則不清楚。這六位真人似乎是避世隱居的修道人，天

³¹詳見王明，《太平經合校》，丙部，卷49，*急學真法*，頁157-167；丁部，卷67，*六罪十治訣*，頁241-257。

³²同上，丙部，卷45，*起土出書訣*，頁112-125；丁部，卷66，*三五優劣訣*，頁239；庚部，卷119，*三者為一家陽火數五訣*，頁680。

³³例如，*不用大言無效訣*載天師之言云：「誦讀吾書，惟思其上下意，以類相從，更以相證明，以相足也。迺且大解，知吾道所指趣也。」；王明，《太平經合校》，戊部，卷72，頁299。

³⁴同上，丙部，卷51，*校文邪正法*，頁187-192。

³⁵同上，丁部，卷53，*分別四治法*，頁195-201。

³⁶同上，丙部，卷46，*道無價卻夷狄法*，頁129；丁部，卷68，*戒六子訣*，頁258；己部，卷86，*來善集三道文書訣*，頁312-329；己部，卷93，*國不可勝數訣*，頁394-395。

³⁷同上，丁部，卷65，*斷金兵法*，頁224；己部，卷86，*來善集三道文書訣*，頁312。

³⁸同上，卷50，丙部，*去邪文飛明古訣*載云：「六端真人純稽首再拜謹具」（頁168），依此，則六端真人乃純的稱號，但這段文字在「純」字之後有可能脫落了「等」字，因「純」字在其他段落出現時都只稱「真人純」，而「六方真人純等」的詞語則不罕見。

³⁹同上，丁部，卷68，*戒六子訣*，頁259。

師便曾在言談之中稱之為「去世之人」、「已去世俗」，⁴⁰ 而他們在向天師學道之前，似乎曾有過其他師父，例如，真人在說明「三行不順善之子」（「不孝」、「不順」、「不忠」）時，便是引述其「先師」之說而引起天師的興趣。⁴¹ 這六位真人在學道之時，常常是群居在一起，共同研讀、討論、修習天師所傳授的道書和道法，並一起前往天師之處問道，例如，己部卷86便載云：

六方真人俱謹再拜，「前得天師教人集共上書嚴□，歸各分處，結胸心思其意，七日七夜，六真人三集議，俱有不解。三集露議者，三睹天流星變光。」（六方真人）：「愚生六人，七日七夜，共念此行書事，三集議，三睹流星，以為天告人教□，使人問也。又六人俱食氣，俱咽不下通，氣逆而更上。當此之時，耳目為之眩暝無睹，俱怪而相從議之，不知其為何等大駭驚怖，唯天師為愚生說之。」⁴²

由此可知，六位真人都各有其居處，但應非常鄰近，因此能常常聚在一起討論天師的道法，而他們的修行之一便是文中所提到的「食氣」。不過，他們有時候也會單獨向天師問道（其中最頻繁的也就是真人純），而面對不同的真人提出相同的問題時，天師的回答也不盡相同。

43

⁴⁰同上，丙部，卷47，上善臣子弟子為君父師得仙方訣，頁141；丁部，卷67，六罪十治訣，頁255。

⁴¹同上，己部，卷96，六極六竟孝順忠訣，頁405-407。除此之外，真人純也曾提到他自己「初少以來，事師問事，無能悉解之者」，而天師卻能解除他所有的困惑和疑問，可見在這之前，真人純曾經奉事其他師父；詳見王明，《太平經合校》，丁部，卷53，分別四治法，頁195。

⁴²同上，己部，卷86，來善集三道文書訣，頁312-316。

⁴³例如，同樣是回答有關「上皇太平氣」的定義，天師給真人純和另一位真人（自稱「大暗愚」、「冥冥之生」）的答案便有不少差異；詳見王明，《太平經合校》，丙部，卷48，三合相通訣，頁146；丁部，卷66，三五優劣訣，頁234-240。

總之，《太平經》中「問答體」的內容，主要都是天師和真人討論道法的記錄，⁴⁴ 而他們的討論大多是針對天師傳給真人的道書的內容而發。很幸運的是，我們不僅可以知道這些道書的主要內容，而且有一部分似乎還存留在今本的《太平經》中。

二、《太平經》的撰述目的與主要內容

本文在上一小節中曾提到，天師在傳授給真人若干道法和道書之後不久，由於想要到其他地方傳教，因此便交給真人一份相當簡要的「斷訣之文」，指引真人自行研究道書、修習道法，而這一份「斷訣之文」很有可能便是庚部卷108中所載的「要訣十九條」，其內容為：

（一）其為道者，取訣於入室外內批之。滿日數，開戶入視之，於其內自批者，勿入視也，其內不自批者，即樂人入視之也。開戶入視，欲出者便出之。

（二）其三道行書者，悉取訣於集議，以為天信，即其之人上建也。

（三）其正神靈者，取訣於洞明萬萬人也，以為天信矣。

（四）其凡文欲正之者，取訣於拘校，以為天信。

（五）其欲樂知吾道書信者，取訣於醫疾行之，且與天響相應。善者日興，惡者日消，以為天信。

（六）其欲署置得善人者，取訣於九人。

（七）其問入室成與未者，取訣於洞明白也。形無彰蔽，以為天信。

（八）其欲知身成道而不死者，取訣於身已成神也，即度世矣，以為天信。

⁴⁴基本上都是由真人筆記；詳見王明，《太平經合校》，丙部，卷47，「上善臣子弟為君父師得仙方訣」，頁132。

（九）其欲洽洞知吾書文意者，從上到下盡讀之，且自昭然心大解，無復疑也。一得其意，不能復去也。

（十）其欲效吾書，視其真與偽者，以治日向太平，以為天信。

（十一）其欲知壽可得與不者，取訣於太平之後也。如未太平，先人流災為害，難以效命，以為天信矣。

（十二）太陽欲知太平者，取訣於由斷金也。

（十三）水與火欲厭絕姦臣詆不得作者，取訣於由斷金衰市酒也。

（十四）欲得天道大興法者，取訣於拘校眾文與凡人訣辭也。

（十五）欲得良藥者，取訣於拘校凡方文而效之也。

（十六）欲得疾太平者，取訣於悉出真文而絕去邪偽文也。

（十七）欲樂思人不復殺傷女者，取訣於各居其處，隨其力衣食，勿使還愁苦父母而叛逆也。

（十八）欲除疾病而大開道者，取訣於丹書吞字也。

（十九）欲知集行書訣也，如其文而重丁寧，善約束之。行之一日，消百害猾人心，一旦轉而都正也，以為天信。⁴⁵

「取訣」或許便是「斷訣」，而這十九條的內容雖然是在指示信徒閱讀道書（第九、十九條）、修習道法（第一、三條）、運用道法（第二、四、六、十二、十三、十四、十五、十六、十七、十八條）、檢驗道書之靈效和自己道行高下（第五、七、八、十、十一條）的「要訣」，但也間接透露了其「道法」的內容主要包括：一、「入室」修行之法，這似乎是指在靜室中「首過」、「存思」而言；二、醫藥治病之法；三為得壽之法；四為不死度世之法；五為致太平之法，具體的措施則有「集議」、「署置得善人」、「由斷金」、「衰市酒」、「悉出真文而絕去邪偽文」、「不復殺傷女」。值得注意的是，上述這些「道法」在「問答體」的部分幾乎都有相當詳細的解說，而且和

⁴⁵同上，庚部，卷108， 要訣十九條，頁510-512。

不少「說教體」的內容密切相關，因此，這十九條「要訣」或許便是天師所傳「道書」的提綱。

不過，這十九條「要訣」似乎過於簡略，再加上真人誠懇求教，因此，天師並沒有立刻離去，反而繼續停留了一段時間，和真人一起討論道書中的要義，而有一次，天師便和真人談到其道書的主要內容分類和安排的順序，例如，己部卷96的《六極六竟孝順忠訣》便載：

（天師：）「真人前，子共記吾辭，受天道文比久，豈得其大部界分盡邪？吾道有幾部？以何為極？以何為大究竟哉？」

（真人：）「文中有道，六極六竟。愚生今說，不知以何為六極六竟。」（天師：）「六真人安坐，為子分別其部署。

凡有六屬一大集。」⁴⁶

緊接著（連同次篇《守一入室知神戒》）便是天師為真人解說其書六屬（六部界）和一大集的內容，由於全文過於冗長，而且有許多段落文意極為模糊，因此不一一具引，而僅條理其要旨述之。

天師自謂，其所傳道書的第一部界，主要是在陳述「守一之道」。其文云：

夫守一之道，上賢明力為之，可得度世；中賢力為之，可為帝王良輔善吏；小人力為之，不知喜怒，天下無怨咎也。此者，是吾書上首一部大界也。⁴⁷

第二部界是關於閱讀道書的方法，以及依照道書修行之後的功效，也就是所謂的「守道、入室」。其文云：

其二部界者，讀吾書道文，合於古今，以類相從，都得其要意，上賢明翕然喜之，不能自禁止為善也，乃上到於敢入茆室，堅守之不失，必得度世而去也，其神乃助天地，復還助帝王化惡，恩下及草木小微，莫不被蒙其德化者。是故古者

⁴⁶同上，己部，卷96，《六極六竟孝順忠訣》，頁405-408。

⁴⁷同上，己部，卷96，《守一入室知神戒》，頁409-410。

賢明德師，乃能助帝王致太平者，皆得此人也。中賢力共讀吾文書，其賢才者，乃可上為帝王良輔善吏，助德君化惡。其百姓俱共讀吾道文，無復知為凶惡者也。如三人大賢中賢下賢及百姓俱為之占，天地之惡氣畢去矣，無復承負之厄會也，善乃合陰陽，天地和氣瑞應畢出，遊於帝王之都，是皇天后土洽悅喜之證也。⁴⁸

第三部界則述「守神」或「守神道」的方法和功能，而「守神」基本上是「守一」、「守道」、「入室」修行的後續行為。其文云：

其三部界者，夫人得道者必多見神能使之。故守一然後且具知善惡過失處，然後能守道，入茆室精修，然後能守神，故第三也。如大賢中賢下及百姓，俱守神道而為之，則天地四時之神悉興，邪自消亡矣。如此則天下地上，四方六屬六親之神，悉悅喜大興助人為吉，以解邪害。上為帝王除災病，中為賢者除疾，下為百姓除惡氣，令奸鬼物不得行也。⁴⁹

第四部界是在闡明如何拘校「正文、正辭」，以及「行正文正辭正言」的功效。其文云：

夫賢明為上德君拘校上古中古下古文書之屬，以類相從，更相證明，道一旦而正，與日月無異。復大集聚大賢中賢下賢乃及人民男女口辭訣事，以類相從，還以相證明，書文且大合，如此則天地人情悉在，萬二千物亦然，故德君當努力用之。故德君盡以正辭，而天地開闢以來承負之災厄悉除，無復災害。夫正文正辭，乃為天地人萬物之正本根也。是故上古大聖賢案正文正辭而行者，天地為其正，三光為其正，四時五行乃為其正，人民凡物為其正。人民為其行〔正〕（政）言正文正辭，乃無復相憎惡者，則怨咎為其絕，天下凡善悉出，

⁴⁸同上，頁411-412。

⁴⁹同上，頁412-413。

凡邪惡悉藏，德君但當垂拱而自治，何有危亡之憂？此即吾正文正辭為善根之明證效也。⁵⁰

第五部界是在指示德君應根據「正文正辭」，「仕臣九人」（九等人）以治理天下。其文云：

上德之君得吾文天法，象以仕臣，上至神人，下至小微賤，凡此九人。神、真、仙、道、聖、賢、凡民、奴、婢，此九人有真信忠誠，有善真道，樂來為德君輔者，悉問其能而仕之，慎無署非其職也，亦無逆去之也。但因據而任之，而各問其所能長，則無所不治矣。⁵¹

第六部界則是論「治民除害之術」，也就是其獨特的「三道行書」。其文云：

大德上君已仕臣各得其人，合於天心，則當知治民除害之術。夫四遠伏匿，甚難知也，夫下愚之人，各取自利，反共欺其上，天明知下古人且愚，難治正，（故）故為其出券文，名為天書也。書之為法，著也，明也。故文書者，天下人所當共讀也，不為一人單孤生也。故教其三道行書，大小、賢不肖、男女，共為之參錯，共議是與非，皆令得其實核口口，乃可上也。中一人欲欺，輒記之，如是則天地病已除，帝王無承負之〔責〕（責）矣。故天尤急此三道行書，慎無復廢，故災不去也。⁵²

至於所謂的「一大集」，則在說明其書「不敢容單言孤辭也，故教真人拘校上古中古下古文以相明，拘校天下凡人之辭以相證盟，然

⁵⁰同上，頁415-416。

⁵¹同上，頁417。

⁵²同上，頁419-421。

後天地之間可正，陰陽之間無病也。」⁵³ 而這六大部界和一大集在其道書中的次序安排及意義，天師也有所陳明，其言曰：

此本守一專善，得其意，故得入道，故次之以道文也。為道乃到于入室、入真道，而入室必知神，故次之以神戒也。得守一、得道、得神，必上能為帝王德君良臣。臣者，必當助帝王德君，共安天地六方八洞，得其意，乃國可長安也。欲安之，必當正文正辭正言，故以拘校文辭，得以大正，必當群賢上士出，共輔帝王，為其聰明股肱，故次之以仕臣九人。九人各得其所，當共安天地，天下并力同心為一也。必常相與常通語言、相報善惡，故次之以三道行書也。人已都知守一，已入道，已入神，已入正文，以尊卑仕臣，各得其處也。已行文書，并力六事，已究竟，都天下共一心，無敢復相憎惡者，皆相愛利，若同父母而生，故德君深得天心，樂乎無事也。以為道恐有遺失，使天地文不畢備，故復次之以大集之難，以解其疑。⁵⁴

若以天師所陳述「六大部界」⁵⁵ 及「一大集」的內容和「要訣十九條」相較，便可發現，二者只有繁簡之別。由此也可以知道，天師傳給真人的道書，在內容方面，乃是先言「治身」之道，一方面以除疾治病、延命長壽、度世成仙，另一方面，精研「治身」之道自然能盡除天地萬物之一切災厄，而使天下太平。其次則論具體的「治國」之道，以除各種災禍而致太平。

總之，就天師之自剖而言，其書之主旨似乎不外「治身」與「治國」之道，而治身又為治國之本，例如，丙部卷37便載云：

（真人：）「請問此書文，其凡大要，都為何等事生？為何職出哉？」（天師：）「此其大要之為解天地開闢已來帝王

⁵³同上，頁421。

⁵⁴同上，頁421-422。

⁵⁵有關《太平經》的「部界」之說，可參見高橋忠彥，《太平經》の思想構造。

人民承負生，為此事出也。」（真人：）「今迺為此出，何反皆先道養性乎哉？」（天師：）「然，凡人所以有過責者，皆由不能善自養，悉失其綱紀，故有承負之責也。今先王為治，不得天地心意，天大怒不悅喜，故病災萬端，後在位者復承負之，故此書直為是出也。古者大賢人，本皆知自養之道，故得治意，少承負之失也。其後世學人之師，皆多絕匿其真要道之文，以浮華傳學，違失天道之要意，令後世日浮淺，不能善自養自愛，為此積久，因離道遠，故生承負之災。⁵⁶

由文中「真人」和「天師」之對話也可以知道，撰述和傳授道書的主要目的是為了解除帝王和人民的「承負」之災，⁵⁷而「養性（生）」之術則為其書之首重者。由此可見，這些道書的性質，就其解人民之災而言，基本上是一「養性」（「治身」）之書，就其解帝王之災而言，則為「治國」之書，而「治身」（自養）之道亦即「治國」（養人）之道。⁵⁸此外，丁部卷68也載有天師講述其道書（道法）要義的一段文字，其文云：

⁵⁶王明，《太平經合校》，丙部，卷37，試文書大信法，頁54-55。

⁵⁷「承負」是《太平經》中相當重要的一個觀念，本文於此無法詳論。有關此一觀念之初步研究，可參看，大淵忍爾，《太平經》の思想について，頁145-168；高橋忠彥，《太平經》の思想の社會的側面，頁249-284；陳靜，《太平經》中的承負報應思想，《世界宗教研究》，2（1986），頁35-39；神塚淑子，《太平經》の承負と太平の理論について，《名古屋大學教養部紀要A》（人文科學 社會科學），32（1988），頁41-75；邢義田，《太平經》對善惡報應的再肯定——承負說，《國文天地》，8:3（1992），頁12-16；劉昭瑞，「承負說」緣起論，《世界宗教研究》，1995:4（1995），頁100-107。

⁵⁸《太平經合校》，丙部，卷37，試文書大信法 中天師云：「人能深自養，迺能養人。夫人能深自愛，迺能愛人」（頁56），此乃在解答真人前所問「（書中）何反皆先道養性」（頁54）一事。由此可知，天師係視治身為治國基始和要道，有關此點，從其書中「守一」的思想中亦可見其

吾將去有期，戒六子一言。夫道迺洞，無上無下，無表無裏，守其和氣，名為神；子近求則大得，遠求則失矣。故古君王善為政者，以腹中始起，真能用道，治自得矣。子六人連日問吾書，道雖分別異趣，當共一事，然〔后〕（舌）能六極周，王道備，解說萬物，各有異意。天地得以大安，君王得以無事。吾書乃知神心，洞六極八方，自降而來伏，皆懷善心，無惡意。其要結近居內，比若萬物，心在裏，枝居外。夫內興盛，則其外興，內衰則其外衰。故古者皇道帝王聖人，欲正洞極六遠八方，反先正內，以內正外，萬萬相應，億億不脫也。故古者大聖教人深思遠慮，閉其九戶，休其四肢，使其渾沌，比若環無端，如胞中之子而無職事也，迺能得其理。吾之道悉以是為大要，故還使務各守其根也。⁵⁹

由此可知，其「道」（道書）的主旨乃在於闡述「正內」、「守根」之道，而以此道自能治身，並能治國平天下。而天師對於這批道書的功效也是充滿信心，例如，丙部卷46便載云：

（真人：）「今師前後所與弟子道書，其價直多少？」（天師：）「今吾所與子道畢具，迺能使帝王深得天地之歡心，天下之群臣□說，跂行動搖之屬莫不忻喜，夷狄卻降，瑞應悉出，

梗概。有關《太平經》之「守一」思想，參見吉岡義豐，《〈太平經〉の守一思想》，收載《山崎先生退官記念東洋史學論集》（東京：山崎先生退官記念會，1967），頁491-500；吉岡義豐，《〈太平經〉の守一思想と佛教》，收入氏著，《道教と佛教 第三》（東京：國書刊行會，1976），頁315-351。此外，《太平經合校》，丙部，卷39，《解師策書訣》，頁63-70，所言亦可與此相印證。

⁵⁹ 《太平經合校》，丁部，卷68，《戒六子訣》，頁258-259。這種「內以治身，外以治國」的「守根（本）」、「正內」的觀念，尚可見於其書戊部，卷70，《學者得失訣》，頁276-280；己部，卷91，《拘校三古文法》，頁348-364。此外，有關《太平經》中「內學」和「外學」的觀念，參見高橋忠彥，《〈太平經〉の思想構造》，頁295-336。

災害畢除，國家延命，人民老壽，審能好善，案行吾書，唯思得其要意，莫不響應，比若重規合矩，無有脫者也。」⁶⁰

由此可知，道書的價值（功能）在於能夠除去一切災害而使天下太平，國家長治久安，人民老壽，是「治國」（致太平）之書，也是「治身」（令人民老壽）之書。而天師也說：

賢明欲樂活者，可學吾文，思其意，入室成道，可得活。賢柔欲樂輔帝王治，象吾文為之，可以致太平。欲樂居家治生畜財者，思吾文，可竟其天年而終死。故各得其所願，無大自冤者也。故太平之氣得來前也。⁶¹

從《太平經》的殘留文字之中，不僅可以知道天師傳授給真人的道書之主要內容和旨趣，也約略可以知道這批道書的數量和大致的模樣。例如，天師至少曾兩度提到，「道」乃「大同而小異」，「分」（「化」）為「萬一千五百二十字」，而觀其前後文，又都在談論「此書」（「吾書」），⁶² 因此，天師所傳之書就字數而言，或許有11520字。此外，這批道書的文字似乎是以「丹青」書寫。⁶³ 而今本《太平經》（《太平經鈔》）中的「說教體」部分，有一些篇章應該就是

⁶⁰《太平經合校》，丙部，卷46，道無價卻夷狄法，頁126-127。

⁶¹同上，己部，卷98，包天裹地守氣不絕訣，頁451。類似的記載，尚可見於辛部，卷130，象文行增算決，頁695。案：王明合校本辛部全佚，乃依《太平經鈔》補成，未分卷，亦無篇題，此篇篇題乃依其內容和順序，根據敦煌寫本《太平經》總目考定。至於敦煌寫本《太平經》總目之內容，詳見大淵忍爾，《敦煌道經 圖錄編》（東京：福武書店，1979），頁703-712。有關敦煌本《太平經》的研究，參見吉岡義豐，敦煌本《太平經》について；王明，太平經目錄考；楠山春樹，太平經類。

⁶²詳見《太平經合校》，丙部，卷47，上善臣子弟子為君父師得仙方訣，頁142；丁部，卷68，戒六子訣，頁259-260。

⁶³同上，丁部，卷60，書用丹青決，頁219-220。案：這一篇在今本《太平經》中並無卷次及篇題，此係據其內容，對照敦煌本的《太平經》目錄而補。

天師所提到的「道書」，其中，最為明確的是丙部卷38所載的 師策文，其全文為：

師曰：「吾字十一明為止，丙午丁巳為祖始。四口治事萬物理，子巾用角治其右，潛龍勿用坎為紀。人得見之樂長久，居天地間活而已。治百萬人仙可待，善治病者勿欺給。樂莫樂乎長安市，使人壽若西王母，比若四時周反始，九十字策傳方士。」

64

這「九十字」（其實連同「師曰」二字共有九十三字）的 師策文，看來極為難懂，而事實上，當年真人接到這篇道書時也不得其解，丙部卷39便載真人之言云：

天師前所與愚昧不達之生策書凡九十字。謹歸思於幽室，閒處連日時，質性頑頓，晝夜念之，不敢懈怠，精極心竭，周□不得其意，今唯天師幸哀不達之生，願為其具解說之，使可萬萬世貫結而不忘。⁶⁵

緊接著的記載，便是天師為真人逐字逐句解說這九十字策意涵的內容。⁶⁶ 而在談論道法時，天師也曾引用過 師策文（或作 天策文）中的文句（「丙午丁巳為祖始」）。⁶⁷ 由此可知， 師策文應該是天師所傳的道書之一。

其次，丙部卷50所載的「諸樂古文是非訣」（以散文為主，間有七言韻文），⁶⁸ 似乎也是天師的道書之一，因為，天師在和真人談論如何考校其文書大意時，曾說：

吾書不云乎：「以一況十，十況百，百況千，千況萬，萬況億。」正此也。⁶⁹

⁶⁴同上，丙部，卷38， 師策文，頁62。

⁶⁵同上，丙部，卷39， 解師策書訣，頁63。

⁶⁶同上，頁63-70。

⁶⁷同上，庚部，卷119， 三者為一家陽火數五訣，頁679。

⁶⁸同上，丙部，卷50， 諸樂古文是非訣，頁183-186。

而這段文字正是出自《諸樂古文是非訣》。⁷⁰

除此之外，若是根據《要訣十九條》所描述的道書內容來看，則天師所傳的道書可能還包括：乙部卷18的《合陰陽順道法》、卷19的《令人自知法》、卷21的《脩一卻邪法》、卷22的《以樂卻災法》、卷26的《調神靈法》、卷27的《守一明法》、卷30的《名為神訣書》、卷32的《安樂王者法》、卷33的《懸象還神法》、卷34的《解承負法》，⁷¹ 丙部卷50的《丹明耀靈邪訣》、《草木方訣》、《生物方訣》、《灸刺訣》、《神祝文訣》，⁷² 丁部卷52的《胞胎陰陽規矩正行消惡圖》，⁷³ 丁部卷55的《知盛衰還年壽法》，⁷⁴ 丁部卷57的《禁酒法》，⁷⁵ 戊部卷78的《入室存思圖訣》，⁷⁶ 己部卷89的《八卦還精

⁶⁹同上，丙部，卷51，《校文邪正法》，頁192。

⁷⁰同上，丙部，卷50，《諸樂古文是非訣》，頁184。

⁷¹同上，乙部，卷18，《合陰陽順道法》，頁11；卷19，《令人自知法》，頁11-12；卷21，《脩一卻邪法》，頁12-13；卷22，《以樂卻災法》，頁13-15；卷26，《調神靈法》，頁15；卷27，《守一明法》，頁15-16；卷30，《名為神訣書》，頁17-18；卷32，《安樂王者法》，頁20-21；卷33，《懸象還神法》，頁21-22；卷34，《解承負法》，頁22-24。案：這十篇主要和「守一、守道、思神」等治身之道以及「去災厄、解承負」的治國之道有關，在今本《太平經》中或無卷次或缺篇題，此係據其內容，對照敦煌本的《太平經》目錄而補。

⁷²同上，《丹明耀靈邪訣》，頁172；《草木方訣》，頁172-173；《生物方訣》，頁173-174；《灸刺訣》，頁179-181；《神祝文訣》，頁181-182。案：這五篇都與醫藥、疾病有關。

⁷³同上，丁部，卷52，《胞胎陰陽規矩正行消惡圖》，頁193-194。案：這一篇係論「瞑目內視，與神通靈」的修練之法，原本應該附有「圖」，但今本已無，因此，篇題或許應依敦煌本的《太平經》目錄，改做《胞胎陰陽圖訣》。

⁷⁴同上，丁部，卷55，《知盛衰還年壽法》，頁209-211。案：這一篇主要和「知壽命」有關。

⁷⁵同上，丁部，卷57，《禁酒法》，頁214-215。案：這一篇主要和「禁酒」有關，在今本《太平經》中並無卷次及篇題，此係據其內容，對照敦煌本的《太平經》目錄而補。

念文，⁷⁷ 己部卷100的 東壁圖（「善圖象」）、己部卷101的 西壁圖（「惡圖象」）、庚部卷103的 虛□無為自然圖道畢成誠，⁷⁸ 庚部卷104的 興上除害複文、卷105的 令尊者無憂複文、卷106的 德行吉昌複文、卷107的 神祐複文，⁷⁹ 庚部卷114的 某訣、見誠不觸惡訣、不可不祠訣、大壽誠、病歸天有費訣、不承天書言病當解謫誠等。⁸⁰

至於這一些道書的作者，已難考定，不過，有一些應該是出自天師之師或前人之手，⁸¹ 另有一些則可能是出自天師之手，因為，在「問答體」中，常見天師說「吾書」云云，而天師在解釋 師策文中的「師曰：吾字十一明為止」時也說：

⁷⁶同上，戊部，卷78， 入室存思圖訣，頁309-310。案：這一篇在今本《太平經》中並無卷次及篇題，此係據其內容，對照敦煌本的《太平經》目錄而補，主要係論「入室存思」之法，原本應附有圖。

⁷⁷同上，己部，卷89， 八卦還精念文，頁338-339。案：這一篇主要係論「存思、守道」之法。

⁷⁸同上，己部，卷100， 東壁圖，頁455-456；卷101， 西壁圖，頁457-458；庚部卷103的 虛□無為自然圖道畢成誠，頁469-472。案：這三篇和「入室、思神」之法有關，原本都應有圖，現僅存第三篇之圖。而根據己部卷102 神人自序出書圖服色訣的內容來看，天師傳授給真人的道書中，確應包括一些圖（頁460），因此，今本《太平經》中的圖和圖訣，極有可能都是天師所傳的道書之一。

⁷⁹同上，庚部，卷104， 興上除害複文，頁473-482；卷105， 令尊者無憂複文，頁483-491；卷106， 德行吉昌複文，頁492-500；卷107的 神祐複文，頁501-509。案：這四篇其實都是「複文」，應該就是早期的「符書」；參見湯用彤，讀《太平經》書所見。

⁸⁰同上，庚部，卷114， 某訣，頁591-594；見誠不觸惡訣，頁599-603；不可不祠訣，頁603-606；大壽誠，頁615-619；病歸天有費訣，頁619-621；不承天書言病當解謫誠，頁621-624。案：這六篇大致都和「解除疾病」有關。

⁸¹天師雖然自稱係「以天為師」，但也承認自己「始學之時，同問於師，非一人也」，因此，天師早年應該曾拜師學道；詳見《太平經合校》，丙部，卷39， 解師策書訣，頁70。

師者，正謂皇天神人師也。曰者，辭也，吾迺上辭於天，親見遣，而下為帝王萬民具陳，解億萬世諸承負之責也。吾者，我也，我者，即天所急使神人也。字者，言吾今陳列天書累積之字也。⁸²

由這段文字也可知道，天師自認為是受「天」派遣，帶著一批「天書」（道書）到人間，要為天下「解承負」。而他所以要將這一些道書傳給真人，則是因為自己是「去世之人」，希望真人代其返回人世，尋覓適當的人選，令其流佈道書，以拯救世人、解除災厄，其言云：

故吾急傳天語，今吾已去世，不可妄得還見於民間，故傳書付真人，真人反得，已去世俗，不可復得為民間之師。故使真人求索良民而通者付之，〔令〕（今）趨使往付歸有德之君也，敢不往付留難者坐之也，何其重也？今天當以解病而安帝王，令道德君明示眾賢，以化民間，各自思過，以解先人承負之謫，使凡人各自為身計，勿令懈忽，迺後天且大喜，治立平矣。⁸³

由此可見，天師所要傳授的真正對象其實是帝王，但礙於其身分，因此先傳給同是「去世者」的真人，希望藉此輾轉交付帝王之手，在透過帝王，讓所有臣民都能奉行道法。⁸⁴ 不過，天師也屢屢警告真人，不可隱匿不傳，也不可妄傳其道書、道法，而真人對於可以傳授的對

⁸²同上，頁64。

⁸³同上，丁部，卷67，六罪十治訣，頁255。

⁸⁴天師類似的言談尚可見於《太平經合校》，丙部，卷44，案書明刑德法，頁109-111；丙部，卷47，上善臣子弟子為君父師得仙方訣，頁141-142；丁部，卷67，六罪十治訣，頁256-257；己部，卷102，位次傳文閉絕即病訣，頁461-462。

象也有所質疑。⁸⁵ 有趣的是，天師的道書似乎曾獻給帝王，但不曾被受理，例如，庚部卷112便載云：

書當未用，帝王未信也。佞者在側，書不見理也。災害并生，民何所止？太平之書，三甲子乃復見理，不如十諫令知耳。⁸⁶ 不過，這段文字乃是出自「說教體」，因此，獻書者也有可能不是天師本人而是天師之師。

總之，今本《太平經》的內容雖然有文體上的差異，各種文體的作者可能也不一樣（詳下文），但是，其撰述的目的和主要旨趣卻是相當一貫的，因此，全書應該在天師與真人的「問答」記錄完成之後不久便已編成，若非出自天師之手，便是出自真人（六真人合編或真人純主編）或真人的傳人之手。不過，從書中之若干痕跡、敦煌本《太平經》之目錄，以及其他文獻的記載來看，這部書在六朝之時曾經散佚，後來可能經過南朝末年的茅山道士重新整理、編輯，並加入前後二篇「序文」。因此，10部170卷366篇的結構，乃至書名「太平經」及若干篇章或段落（應只限於說教體和會話體），都有可能是出自六朝道士之手。⁸⁷ 不過，全書主旨始終有其一致性，這從歷代文獻對於《太平經》主旨的陳述之中，可以獲得印證。

⁸⁵同上，丙部，卷46，道無價卻夷狄法，頁129-130；己部，卷92，洞極上平氣無蟲重複字訣，頁380-381；卷94-95，闕題，頁403-404；卷97，妒道不傳處士助化訣，頁429-434。

⁸⁶同上，庚部，卷112，不忘誠長得福訣，頁582-583。

⁸⁷參見吉岡義豐，敦煌本《太平經》について；楠山春樹，太平經類；李剛，也論《太平經鈔》甲部及其與道教上清派之關係，收入陳鼓應編，《道家文化研究》4（上海：上海古籍出版社，1994），頁284-299。

肆、歷代文獻對《太平經》主旨之陳述

歷代文獻中，最早述及《太平經》之性質者，首推晉代葛洪（西元283?-363年）的《神仙傳》，其書卷10 宮嵩傳 云：

宮嵩（案：即宮崇）者，琅琊人也，有文才，著書百餘卷，師事仙人于吉。漢元帝時，嵩隨吉於曲陽泉上，遇天仙授吉青縑朱字《太平經》十部。吉行之得道，以付嵩，後上此書。書多論陰陽否泰災眚之事。有天道、地道、人道。云治國者用之，可以長生，此其旨也。⁸⁸

唐代王懸河《三洞珠囊》卷1 救尊品 引《神仙傳》文亦云：

干君者，北海人也，病癰數十年，百藥不能愈。見市中一賣藥公姓帛名和，往問之，公言：「卿病可護，」乃以素書二卷授干君。誡之曰：「卿得此書，不但愈病而已，當得長生。」公又曰：「卿歸更寫此書使成百五十卷。」干君思得其意，內以治身養性，外以消災救病，無不差愈。⁸⁹

此外，後唐王松年《仙苑編珠》卷中引《神仙傳》也有類似的說法，其文云：

于吉，北海人也。患癰瘡數年，百藥不愈。見市中有賣藥公，姓帛名和，因往告之。乃授以素書二卷。謂曰：「此書不但愈

⁸⁸葛洪，《神仙傳》，收入王謨輯，《增訂漢魏叢書》（台北：大化書局，1983），第2冊，頁1574。案：南宋陳葆光《三洞群仙錄》卷3引《抱朴子》云：「宮嵩，有文才，數百歲，色如童子。遇仙人干吉，得其書，多論陰陽否泰之事，有天道焉，有地道焉，有人道焉。治國者用之以致太平，治身者用之以保長生，此其道也」（《正統道藏》，第54冊，筵字號，頁14上），其內容與此相類，文末云「治國者用之以致太平，治身者用之以保長生」更與本文所論之「身國並治」相符，唯不見於今本《抱朴子》。此條材料承審查人賜告，無限感謝。

⁸⁹王懸河，《三洞珠囊》，收入《正統道藏》，第42冊，懷字號，頁7上-7下。案：類似的內容亦可見於南宋陳葆光《三洞群仙錄》卷3引《神仙傳》，詳見《正統道藏》，第54冊，筵字號，頁19上。

疾，當得長生。」吉受之，乃《太平經》也。行之疾愈。乃於上虞釣臺鄉高峰之上，演此經成一百七十卷。⁹⁰

從以上三段《神仙傳》的文字中，可以知道，在傳說中，《太平經》是由帛和傳干吉（或于吉），再傳宮嵩（或作宮崇），⁹¹ 而其書基本上乃是一「治病」、「長生」之書，而又兼及「救災」「治國」之術。

其次述及《太平經》之性質者，應是南朝宋范曄的《後漢書》。其書曾引襄楷於後漢桓帝延熹九年（西元166年）所上之疏文言：

臣前上琅邪宮崇受干吉神書，不合明聽。前者宮崇所獻神書，專以奉天地、順五行爲本，亦有興國廣嗣之術。其文易曉，參同經典，而順帝不行，故國胤不興，孝沖、孝質頻世短祚。

⁹²

此外，其書又云：

初，順帝時，琅邪宮崇詣闕，上其師干吉於世陽泉水上所得神書百七十卷，皆縹白素、朱介、青首、朱目，號《太平清領書》。其言以陰陽五行爲家，而多巫覡雜語，有司奏崇所上妖妄不經，迺收藏之，後張角頗有其書焉。⁹³

文中所謂的「神書」、「太平清領書」，據唐代李賢之說，即「今（唐）道家《太平經》」，⁹⁴ 而據學者考證，今本《太平經》應和唐本無

⁹⁰王松年，《仙苑編珠》，收入《正統道藏》，第18冊，惟字號，卷中，頁13下-14上。

⁹¹干吉在文獻上又作于吉、干室、千室，宮嵩或作宮崇，究竟何者爲正，很難判定，學者的意見也莫衷一是，故本文不敢妄斷，引用文獻，一仍其舊，唯行文時，暫從福井康順之說，寫作干吉、宮崇。福井康順之說，詳見氏著，《道教の基礎的研究》，第2章，太平道，頁62-71。

⁹²范曄，《後漢書》，新校本（北京：中華書局，1965），卷30下，郎顗襄楷列傳，頁1080-1081。

⁹³同上，頁1084。

⁹⁴同上，頁1080，注文。

異。⁹⁵ 若此說不誤，則據襄楷和范曄的說法，《太平經》的主旨不外在於闡述「治國」（興國）、「治身」（病）之道。⁹⁶

再其次，則是成於隋代的《太平經複文序》，⁹⁷ 其文云：

皇天金闕後聖太平帝君，作《太平複文》，先傳上相青童君，傳上宰西城王君，王君傳弟子帛和，帛和傳弟子干吉。干君初得惡疾，殆將不救，詣帛和求醫。帛君告曰：「吾傳汝《太平本文》，可因易為一百七十卷，編成三百六十章，普傳於天

⁹⁵詳見小柳司氣太，後漢書襄楷傳の太平清領書について；湯用彤，讀《太平經》書所見。

⁹⁶襄楷雖僅言其書有「興國廣嗣」之術，而未及「治病」「治身」之術，然就其言沖帝、質帝之「頻世短祚」來看，此書似含所謂的「長生」之道，而且，襄楷所上書，乃是因桓帝時「宦官專朝，政刑暴亂，又比失皇子，災異尤數」（見《後漢書》，頁1076），而所謂「災異」，就其疏文來看，主要是指「疾疫」（癘疫）（見《後漢書》，頁1078、1080），因此，襄楷再次進呈《太平清領書》，其目的即希望帝王能行其道，以治國，兼以治身療病，由此亦可知其書之性質。至於范曄所說的「其言以陰陽五行為家，而多巫覡雜語」二語，據李賢注引《太平經》文來看，前者其實是指「治國平天下之道」，後者則指以咒術「除災治疾」而言（見《後漢書》，頁1084-1085，注文）。因此，根據襄楷和范曄的描述，《太平經》一書之主要內容，亦不離「治國」、「治身」之道。有關此一文獻之析論，參見湯用彤，讀《太平經》書所見。

⁹⁷文中有「爰自南朝湮沒，中國復興，法教雖存，罕有行者」諸語，故學者一般將之斷為隋代作品（詳見吉岡義豐，《道教と佛教 第二》，頁113，注72），不過，這篇序文（收入《正統道藏》，第41冊，入字號）以及相關的一些文獻，例如在《正統道藏》中緊接著序文之後出現的《太平經聖君祕旨》（第41冊，入字號），似乎都強烈暗示，《太平經》、《太平經複文》、《太平經聖君祕旨》等書的出現或流傳，應與六朝的上清經派有密切的關係。有關這個課題，我將另文處理。初步的研究，參見李剛，也論《太平經鈔》甲部及其與道教上清派之關係，頁284-299；前田繁樹，再出本《太平經》について，收入道教文化研究會編，《道教文化への展望》（東京：平河出版社，1993），頁153-179。

下，授有德之君，致太平，不但疾愈，兼而度世。」干吉授教，究極精義，敷演成教。⁹⁸

依此，則《太平經》乃為「致太平」、「治疾、度世」之書，其主旨亦不外「治國」與「治身」二義。

又其次，唐代釋玄奘《甄正論》卷下亦謂：

有《太平經》百八十卷，是蜀人于吉所造。此人善避形跡，不甚苦錄佛經。多說帝王理國之法，陰陽生化等事，皆編甲子，為其部帙。⁹⁹

此雖僅言其為「治國」之書，然帝王「理國之法」中，「治身」乃其首務要法，且二者在《太平經》的理論中彼此互通，因此，其說法其實和前引諸書並無不同。

又其次，宋代賈善翔《猶龍傳》卷4 授干吉《太平經》亦云：

其要曰：且人之生也，天付之以神，地付之以精，中付之以□。

人能保精愛神護□，內則致身長生，外則致國太平。¹⁰⁰

由此可見，其所知之《太平經》是一內以「治身」（長生），外以「治國」（太平）之書。

綜合以上所述來看，自後漢襄楷、晉代葛洪、南朝宋范曄、隋唐之道士僧侶，以至宋代賈善翔，無論其對《太平經》之認識，是由於親見，或是由於傳聞所知，其所述《太平經》一書之性質和主旨，可說相當一致，和今本《太平經》殘留文字所顯示的也很接近。

⁹⁸見王明，《太平經合校》，「附錄」，頁744。

⁹⁹見高楠順次郎、渡邊海旭編，《大正新脩大藏經》（東京：大正一切經刊行會，1924-1934），第52冊，no. 2112，頁569下。

¹⁰⁰賈善翔，《猶龍傳》，收入《正統道藏》，第30冊，敬字號，頁17下-18上。

伍、結論

經由上述的考察，可以知道，今本《太平經》的內容大致可以分為「會話體」、「說教體」和「問答體」三大部分，此外還有若干圖、複文以及相關的文字說明。其中，「問答體」主要是天師和真人的對談記錄，而對談的內容又可分成三類：一是討論天師所授的道書的內容；二是談論一些「道法」，其內容有時和天師所授的道書並無關聯；三是談論時事，記錄者則是真人，因此，「問答體」應該算是天師和真人的集體創作。¹⁰¹而「說教體」的內容，至少有一部應該就是天師授予真人的道書，作者則似乎包括天師之師和天師本人，而有些篇章似乎是由天師口授，真人筆錄而成。¹⁰²「會話體」的部分，則可能是天師之師的作品，也可能是真人「先師」的作品。¹⁰³

至於將這些內容匯聚成書者，若非出自天師之手，便是出自真人（六真人合編或真人純主編）或真人的傳人之手。不過，這部書在後來可能經過南朝末年的茅山道士重新加以整理、編輯，並加入前後二篇「序文」。因此，以「太平經」為書名，以10部170卷366篇為其結構，¹⁰⁴乃至其中的若干篇章或段落（應只限於說教體和會話體），都有可能是出自六朝道士之手。不過，這部書雖由不同的文體所構

¹⁰¹其中像《真券訣》的內容，便是由天師和真人所共同完成；詳見《太平經合校》，丙部，卷39，《真券訣》，頁71。

¹⁰²同上，庚部，卷114，《不承天書言病當解謫誠》，頁624。

¹⁰³這個部分的思想內涵，和「對話體」相去較遠而較接近「說教體」，但整體來說，三者仍有一脈相承之處；參見高橋忠彥，《〈太平經〉の思想構造》。因此，有可能是天師將其師之作品傳給真人而編入《太平經》中，但也有可能是真人將其「先師」的作品和天師所傳的道書，連同「問答」的記錄編在一起。

¹⁰⁴詳見《太平經合校》，壬部，不分卷，《闕題》，頁708-709；癸部（案：此據《太平經鈔》補，據敦煌本《太平經》目錄，此應為甲部），不分卷，《闕題》，頁718。

成，且作者和編者可能不只一人，但仍有一通貫全書的主旨，亦即如書中所說的：「天教吾具出此文，以解除天地陰陽帝王人民萬物之病也」，¹⁰⁵ 其具體內容則包括「治身」之道和「治國」之道，而兩者又互有關連。歷代文獻對於《太平經》主旨的陳述，也與此相同。¹⁰⁶ 由此也可以間接證明，自東漢以迄宋代，《太平經》的主要內容應該沒有太大的增減或變異。

雖然《太平經》的主要內容和撰述旨趣已可大致釐清，但這本書的性質仍然不易斷定。就天師的企圖和立場來說，《太平經》的基本功用，至少就其說教體的部分和天師對其所做的詮釋而言，的確是一部經世濟民的「政治性」作品。因為，儘管其中有不少有關「治身」的醫療、養生和神仙之說，¹⁰⁷ 也屢屢述說神仙和鬼神的世界，但是，

¹⁰⁵同上，辛部，不分卷，闕題，頁694。

¹⁰⁶許多傳統文獻其實都已指出《太平經》的主旨在於「內以治身長生，外以治國太平」（詳見王明，《太平經》著錄考，收入《太平經合校》，頁747-751），但是，這種陳述都只是一種「斷語」，欠缺詳細的論證過程。而近代學者之中，雖然也有人（如王平）能掌握《太平經》「治身」與「治國」的旨趣而剖析全書的思想，但其根據主要還是傳統文獻的著錄和一些「外緣性」的材料。本文對於《太平經》主旨的分析，所獲得的結論雖然和前人並無不同，但在論證的過程中，主要是以「內證」為主，也就是讓《太平經》原文的「作者」（或「編者」）自己陳述其撰述的主旨和目的。透過這種分析，不僅讓我們更能清楚的掌握《太平經》一書的內容綱要，還有助於我們評斷這部書的性質（詳下文），而若能以此為基礎，結合一些「外緣性」的材料，或許還有助於推斷這部書的「作者」和「編者」的身分。不過，限於篇幅，有關「作者」和「編者」的問題，本人將另文討論。

¹⁰⁷《太平經》的「治身」之道加以細分的話，又可分為「除疾」、「長壽」、「成仙」三個層次，這從書庚部卷108 要訣十九條 中分別有「度世」、「得壽」、「除疾（得藥）」之訣，便可獲得證明，其次，丙部卷49 急學真法 亦云：「上士忿然惡死樂生，往學仙，勤能得壽耳，中士有志，疾其先人夭死，忿然往求道學壽，勤而竟其天年耳，其次疾病多而不能常平，忿然往學，可以止之者」；詳見《太平經合校》，頁161、511-512。

其終極關懷仍然在於「治國」平天下，所有的「治身」之術也都是為了「治國」的目的，而且，這些方術和道書都是要獻給帝王，做為「資治」之用。就這一點來說，《太平經》很難說是一部道教的經典，因為，絕大多數的道教經典，其撰述的基本目的都是為了供道士和一般道徒修道、行儀之用，或是為了宣揚、闡述道教的信仰為主。至少，很難證明這是道教的「第一部」經典（無論其所創或援用），因為，從天師和真人的對話之中，我們知道，他們並未形成一個「組織」，也不曾計畫要成立一個宗教性的組織，雖然天師似乎正在進行宣揚其理念的工作，也到處積極物色可以接受其理念的弟子，但其根本目的並不是為了創立一個有組織的宗教，相反的，他仍將改革社會、消弭災厄的最終希望寄託在帝王身上，所有的教化世人的工作，也是要透過政治的組織和運作來進行。因此，除非能證明書中的天師或真人就是張陵或張魯，否則，將《太平經》視為道教的「第一部」經典恐怕不恰當。

不過，純粹根據天師的動機就將今本《太平經》視為一部「政治行性」的著作，似乎也不妥當。因為，將所有文體的篇章匯聚一起，編輯成書的，不一定是天師，其編輯的目的可能也和天師不盡相同。天師的原始目的是為了將「天書」（「道書」；「本文」）獻給帝王，做為「治國」之用，其中似乎並不包括「問答體」的部分。因此，將「問答體」也一起匯編時，編者的企圖恐怕已不是純粹為了獻給帝王之用，而是希望更多的人可以閱讀並接受其道法，其實，這和天師的原始目的也不衝突，因為，他也希望真人能代其傳給適當的弟子，再由接受道法和道書的弟子傳給帝王，而最終的目的仍希望天下所有的人都能奉行其道法。就此而言，編輯這部書的人（倘若不是天師），是有能企圖藉著《太平經》創建一個新的宗教和信仰，或以這部書作為其宗教組織的基本經典。因此，若說《太平經》是一部「宗教性」的作品也無不可。更何況，許多的傳說都指出，這部書的傳佈和道教的发展息息相關，書中的許多觀念和主張，也的確和道教中許多道派

（如天師道、葛家道、上清經派）的道法非常接近。總之，《太平經》即使不能說是道教最早的一部經典，也不能說是道教所創的一部宗教典籍，但是，這部書確實從六朝起便被道教徒所接受，並深深影響到道教信仰的發展，因此，仍不妨將之納入道教的經典之列。

無論如何，想要充分理解這部書的特質，以及道教信仰的思想源流，還是必須透過漢代政治、社會、思想、文化和宗教的脈絡加以觀察。以這部書的主旨來說，《太平經》主張「治身」與「治國」並重，並以「治身」為「治國」之基礎，雖然自成一套有系統的說法，但是，這部書不僅強烈主張「集成」，書中許多說法其實也正是「集成」之說。¹⁰⁸ 其「身國並治」的觀念，基本上也仍未脫離漢人的思想範疇和思惟方式。換句話說，「身國並治」的觀念其實是漢代的主流思潮，而這種思潮可以從四方面得到驗證。

第一，漢代流行「黃老」。西漢初年風行的「黃老」（「黃老言」），主要是「清靜無為」的「治國」之術，東漢中晚期的「黃老」（「黃老道」）則以養生、神仙為號召。不過，「治身」與「治國」在「黃老」的傳統中雖然或隱或顯，卻始終不離。¹⁰⁹

第二，漢代流行「神仙」之說。「仙說」之內容雖有變遷，但是，在兩漢時期，多數仙說的內容似乎都以「黃帝」為要角，而在傳說中，黃帝的「登仙」和「封禪」互相結合。人君「治國平天下」，天下平

¹⁰⁸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（244-250）。

¹⁰⁹有關漢代「黃老」的內涵，參見蒙文通，黃老考，《靈巖學報》，1（1946），頁4-13；鍾肇鵬，論黃老之學，《世界宗教研究》，1981:2（1981），頁75-98；張維華，釋「黃老」之稱，《文史哲》，1981:4（1981），頁13-24、38；曾資生，兩漢的黃老思想，《東方雜誌》，41:5（1945），頁23-27。

而後「封禪」，「封禪」而後「登仙」，似乎變成一貫之道。¹¹⁰就此而言，「治國」之道亦即「治身」之道。

第三，漢代流行「災異」之說。在漢人的觀念裡，自然界的種種災變、異象，社會人群之間的各種衝突、災難，以及個人的所有病痛、苦難，幾乎都可以歸咎於「政治」之惡。¹¹¹因此，君王與人民、社會與自然的「健康」都繫於良善的「政治」環境。因此，對於所有社會成員來說，「治國」與「治身」之間實有密不可分的關係。

第四，漢代流行「天人相應」之說，人身之「小宇宙」與天地之「大宇宙」同氣而生，萬事萬物同在網絡之中，同類相感相應。¹¹²而漢人更常以「身」與「國」互譬，以「治身」（治病、治疾）和「治國」之道相喻。例如董仲舒《春秋繁露》、¹¹³王充《論衡》、¹¹⁴王符《潛夫論》、¹¹⁵崔寔《政論》、¹¹⁶仲長統《昌言》、¹¹⁷《黃帝

¹¹⁰有關漢代的神仙信仰以及黃帝在「仙話」中的地位，參見張維華，「釋「黃老」之稱」；福永光司，「封禪說の形成——封禪說と神僊說」，《東方宗教》，1:6（1975），頁28-57；福永光司，「封禪說の形成（續）」，《東方宗教》，1:7（1975），頁45-63；大淵忍爾，「初期の僊說について」，《東方宗教》，1:2（1975），頁23-43；宮川尚志，《中國宗教史研究，第一》（京都：同朋社，1983），頁1-92。

¹¹¹有關漢代災異思想的研究頗多，在此無法一一列舉，一般性的介紹，見郭湛波，《中國中古思想史》（香港：龍門書店，1967），頁95-136、167-187。

¹¹²有關漢代「天人感應」的思想，參見徐復觀，《兩漢思想史》卷二（台北：台灣學生書局，1976），頁1-83、295-438。

¹¹³詳見董仲舒，《春秋繁露》，凌曙注（台北：台灣商務印書館，1979年翻印），卷7，「通國身」，頁104-105；卷17，「天地之行」，頁272-273。

¹¹⁴詳見王充，《論衡》，四部備要本（台北：台灣中華書局，1981年翻印），卷2，「命義」，4上-4下；卷5，「異虛」，頁1下；卷12，「程材」，頁2上；卷12，「量知」，頁9下；卷14，「譴告」，頁7下-8上；卷25，「解除」，頁6下；卷27，「定賢」，頁3上-3下。

¹¹⁵詳見王符，《潛夫論》，四部備要本（台北：台灣中華書局，1981年翻印），卷2，「思賢」，頁12上-14上；卷4，「述赦」，頁6上-6下。

內經·靈樞》、¹¹⁸《黃帝內經·素問》¹¹⁹等，都有類似的論述。這種論述對於《太平經》建構「身國並治」的觀念，應有前導的作用。

總而言之，在《太平經》的義理之中，「治國」即「治身」，「治身」即「治國」，而這種觀念其實是從漢代的主流思潮脫胎而來。¹²⁰根據這樣的理念，「成仙」的企圖和「政治興趣」之間，似乎不會有所衝突，事實上，若依《太平經》的理論，兩者還必須同時進行，相輔相成。而在道教的歷史上，我們的確也可以看到，有部分的道教徒，確將其個人的「成仙」願望寄託於整體宇宙的和諧及人類社會的「太平」之上，因此，積極參與政治，改良「政治環境」（自己為王或輔

¹¹⁶詳見崔寔，《政論》，收入嚴可均輯，《全後漢文》（京都：中文出版社，1981），卷46，頁723。

¹¹⁷詳見仲長統，《昌言》，收入嚴可均輯，《全後漢文》，卷89，頁952-953。

¹¹⁸詳見牛兵占等編，《中醫經典通釋 黃帝內經》（石家莊：河北科學技術出版社，1994），師傳，頁85。

¹¹⁹詳見郭靄春主編，《黃帝內經素問校注》（北京：人民衛生出版社，1992），卷4，移精變氣論，頁186；卷19，天元紀大論，頁816-817。有關《黃帝內經》「身國並治」的觀念，參見金仕起，論病及國，原診知政——古代的醫經、緯書與儒說，中央研究院歷史語言研究所主辦，「醫療與中國社會」國際研討會（台北：中央研究院，1997年6月26日至28日）論文。

¹²⁰事實上，已有若干學者透過思想內涵的分析，指出《太平經》和《黃帝內經》、漢代讖緯思想（主要是其災異和「太平」思想）、「天人感應」與陰陽五行的觀念、以及神仙信仰之間的密切關聯，其中也大多涉及「身國並治」的課題。詳見金棹，東漢道教的救世學說與醫學，《世界宗教研究》，1989:1（1989），頁106-118；安居香山著，楊曾文譯，道教的形成和讖緯思想，《世界宗教研究》，1987:3（1987），頁24-27；神塚淑子，《太平經》の承負と太平の理論について，頁66-69；劉鋒，《道教的起源與形成》（台北：文津出版社，1984），頁73-88；劉九生，黃巾口號之謎，《陝西師大學報》，1985:2（1985），頁3-20；李剛，《漢代道教哲學》（成都：巴蜀書社，1995），頁55-196；王平，《《太平經》研究》，頁21-38；Yü Ying-shih, "Life and immortality in Han China," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 25 (1964-1965), pp. 80-122.

助帝王)乃成「登仙」之要徑,而治國平天下的方法則又與個人的治身長生之道(清虛、無為、守一等)無異。¹²¹

¹²¹有關道教徒與政治的關係,詳見林富士, 台灣地區的「道教研究」概述(1945-1995) ;林富士, 法國的「道教研究」概述(1950-1994) 。

附錄：《太平經》研究文獻目錄（1930-1997）

說明：本目錄大致依出版時間之先後編排，唯將同一作者集中處理（亦按其時間之先後次序）。此外，為便於讀者查索，茲將期刊之出版地點和出版單位注明於目錄之前（按期刊名稱之筆畫次序）。

《人民日報》，北京市：人民日報社。

《上饒師專學報》，上饒市：上饒師專學報編輯部。

《大陸雜誌》，台北市：大陸雜誌社。

《中山大學學報》，廣州市：中山大學學報編輯部。

《中央研究院歷史語言研究所集刊》，臺北市：中央研究院歷史語言研究所。

《中國文化月刊》，臺中市：東海大學中國文化月刊社。

《中國文化研究所學報》，香港：香港中文大學中國文化研究所。

《中國文化研究集刊》，上海市：復旦大學出版社。

《中國哲學史研究》，北京：中國社會科學出版社。

《中國學術年刊》，台北市：國立臺灣師範大學國文研究所畢業同學會。

《文史》，北京市：中華書局。

《文史知識》，北京：中華書局。

《文史哲》，濟南市：山東人民出版社。

《文物》，北京：文物出版社。

《日本中國學會報》，東京：日本中國學會。

《世界宗教研究》，北京市：中國社會科學出版社。

《史原》，台北市：國立台灣大學歷史學研究所。

《史學雜誌》，東京都：東京大學文學部內史學會。

《四川大學學報》，成都市：四川大學學報編輯部。

《四川師院學報》，成都市：四川師範學院學報編輯部。
《光明日報》，北京市：光明日報社。
《名古屋大學教養部紀要A》，名古屋：名古屋大學。
《江西師院學報》，南昌市：江西師院學報編輯部。
《江西師範大學學報》，南昌市：江西師範大學學報編輯部。
《宗教學研究》，四川省：四川大學出版社。
《東方宗教》，町田：日本道教學會。
《東方學》，東京：東方學會。
《東洋文化研究所紀要》- 東京：東京大學東洋文化研究所。
《東洋學報》，東京：東洋文庫。
《河北師大學報》，石家莊市：河北師範大學學報編輯部。
《社會科學研究》，成都市：社會科學研究編輯部。
《思想戰線》，昆明市：雲南大學思想戰線編輯部。
《哲學研究》，北京市：哲學研究雜誌社。
《國文天地》，台北市：國文天地雜誌社。
《國學季刊》，北平：國立北京大學文科研究所編輯委員會。
《清華學報》，新竹市：清華大學。
《新建設》，北京：新建設雜誌社，光明日報社。
《道教學探索》，台南市：國立成功大學歷史系道教研究室。
《福建師範大學學報》，福州：福建師範大學學報編輯部。
《齊魯學刊》，曲阜：齊魯學刊編輯部。
《學術月刊》，上海：上海人民出版社。
《歷史研究》，北京市：中國社會科學出版社。

小柳司氣太， 後漢書襄楷傳の太平清領書について ，收入《桑原
博士還曆記念支那學論叢》（京都：弘文堂，1930）。

- 湯用彤，讀《太平經》書所見，原載《國學季刊》，5:1（1935）。
- 收入氏著，《湯用彤學術論文集》（北京：中華書局，1983）。
- 福井康順，《太平經》の一考察，《東洋史會紀要》，1（1936）。
- 福井康順，《太平經》の一考察——特に干吉の師承と其の佛教的緣故について——（再論），《東洋史會紀要》，2（1937）。
- 福井康順，太平經，《道教の基礎的研究》（初版，東京：理想社，1952。二版，東京：書籍文物流通會，1958）。
- 大淵忍爾，支那道教最古の經典《太平經》に就いて，《史學雜誌》，51:1（1940）。
- 大淵忍爾，《太平經》の來歷について，《東洋學報》，27:2（1940）。
- 大淵忍爾，《太平經》の思想について，《東洋學報》，28:4（1941）。
- 王明，論《太平經鈔》甲部之偽，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，18（1948）。收入氏著，《道家和道教思想研究》（重慶：中國社科學出版社，1984）。
- 王明，《太平經合校》（1960；北京：中華書局，1979改訂）。
- 王明，從《墨子》到《太平經》的思想演變，《光明日報》，1961年12月1日（1961）。收入氏著，《道家和道教思想研究》。
- 王明（則誠），敦煌古寫本《太平經》文字殘頁，《文物》，1964:6（1964）。收入氏著，《道家和道教思想研究》。
- 王明，《太平經》目錄考，《文史》，4（1965）。收入氏著，《道家和道教思想研究》。
- 王明，《太平經》的成書時代和作者，《世界宗教研究》，1982:1（1982）。收入氏著，《道家和道教思想研究》。
- 王明，論《太平經》的思想，收載氏著，《道家和道教思想研究》（1984）。
- 王明，《太平經》和《抱朴子》在文化史上的價值，《文史知識》，1987:5（1987）。

Eichhorn, Werner. "T'ai-p'ing and T'ai-p'ing Religion," *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*, 5 (1957).

侯外廬，中國封建社會前後期的農民戰爭及其綱領口號的發展，《歷史研究》，1959:4（1959）。

楊寬，論《太平經》——我國第一部農民革命的理論著作，《學術月刊》，1959:9（1959）。

戎笙，試論《太平經》，《歷史研究》，1959:11（1959）。

吉岡義豐，敦煌本《太平經》について，《東洋文化研究所紀要》，22（1961），收入氏著，《道教と佛教 第二》（東京：豐島書房，1970）。

吉岡義豐，《太平經》と佛教，漢魏文化研究會編，《內野博士還曆記念 東洋學論文集》（東京：漢魏文化研究會，1964），收入氏著，《道教と佛教 第二》。

吉岡義豐，《太平經》成立の問題について，《結城教授頌壽記念佛教思想史論集》（1964），收入氏著，《道教と佛教 第二》。

吉岡義豐，《太平經》の守一思想，《山崎先生退官記念東洋史學論集》（東京：山崎先生退官記念會，1967）。

吉岡義豐，《太平經》の守一思想と佛教，《道教と佛教 第三》（東京：國書刊行會，1976）。

陳撷寧，《太平經》的前因與後果，《道協會刊》，1962:1（1962）。

巨贊，湯用彤著《佛教史》關於《太平經》與佛教的商兌，《現代佛教》，1962:6（1962）。

熊德基，關於《太平經》及其同黃巾等關係的研究，《人民日報》，1962年9月4日（1962）。

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）。

喻松青，老子道家與《太平經》，《人民日報》，1961年12月1日（1961）。

- 喻松青，《太平經》和黃巾的關係——和熊德基同志商榷，《新建設》，1963:2（1963）。
- 饒宗頤，《想爾九戒與三合義——兼評新刊《太平經合校》》，原載《清華學報》，4:2（1964），收入氏著，《老子想爾注校證》。
- 饒宗頤，《太平經》與《說文解字》，《大陸雜誌》，45:6（1972）。
- 饒宗頤，《想爾注》與《太平經》，收載氏著，《老子想爾注校證》（上海：上海古籍出版社，1991）。
- Kaltenmark, Max (M. カルタンマルク) 著，福井文雅譯，《太平經》の理論，收入酒井忠夫編，《道教の總合的研究》（東京：國書刊行會，1976）。
- Kaltenmark, Max. "The Ideology of the T'ai-P'ing ching," in H. Welch & A. Seidel, eds., *Facets of Taoism* (New Haven and London: Yale University Press, 1979).
- Kandel, Barbara. "Taiping Jing. The Origin and Transmission of the 'Scripture on General Welfare': The History of an Unofficial Text," *Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur-und Volkerkunde Ostasiens*, 75 (1979)。
- 卿希泰，《太平經》的知人善任思想淺析，《思想戰線》，1979:2（1979）。
- 卿希泰，《太平經》的哲學思想，《四川師院學報》，1980:1（1980）。
- 卿希泰，試論《太平經》的烏托邦思想，《社會科學研究》，1980:2（1980）。
- 卿希泰，《太平清領書》的出現及其意義，收載氏著，《中國道教思想史綱 第一卷 漢魏兩晉南北朝時期》（四川：人民出版社，1980）。
- 卿希泰，《太平經》中反映農民願望的思想不能抹殺，《社會科學研究》，1981:5（1981）。

- 馮達文， 《太平經》剖析——兼談《太平經》與東漢末年農民起義的若干思想聯繫， 《中山大學學報》， 1980:3（1980）。
- 楊曾文， 道教的創立和《太平經》， 《世界宗教研究》， 1980:2（1980）。
- 朱伯崑， 張角與《太平經》， 《中國哲學》（北京：三聯書店）， 9（1980）。
- 孫達人， 《太平清領書》和太平道， 收入《中國農民戰爭史論叢第二輯》（河南：人民出版社， 1980）。
- Beck, B.J. Mansvelt. "The Date of the Taiping Jing," *T'oung Pao*, 66: 4-5 (1980)。
- 魏啟鵬， 《太平經》與東漢醫學， 《世界宗教研究》， 1981:1（1981）。
- 鍾肇鵬， 論《太平經》與太平道， 《文史哲》， 1981:2（1981）。
- 吳樹明 試論《太平經》， 《河北師大學報》， 1981:3（1981）。
- 劉琳， 試論《太平經》的政治傾向——兼與卿希泰同志商榷——， 《社會科學研究》， 1981:12（1981）。
- 劉琳， 再談《太平經》的政治傾向——答卿希泰同志——， 《社會科學研究》， 1982:2（1982）。
- 淺野裕一， 《太平經》における究極者， 《東方宗教》， 60（1982）。
- 金春峰， 讀《太平經》， 《齊魯學刊》， 1982:3（1982）。
- 金春峰， 《太平經》的思想特點及其與道教的關係， 收入氏著，《漢代思想史》（重慶：中國社會科學出版社， 1987）。
- 李養正， 《太平經》與早期道教， 《道協會刊》， 1982:9（1982）。
- 李養正， 試論《太平經》的產生與演變， 《道協會刊》， 1983:12（1983）。
- 李養正， 從《太平經》看太平道的社會政治思想， 《道協會刊》， 1984:13（1984）。
- 李養正， 《太平經》與陰陽五行說、道家及讖緯關係， 《道協會刊》， 1984:15（1984）。

- 李養正，論《太平經》的人民性，〈《中國哲學史研究》〉，1985:2（1985）。
- 李養正，〈《太平經》中的音樂理論〉，〈《道協會刊》〉，1985:7（1985）。
- 李養正，〈《太平經》中的醫學理論〉，〈《道協會刊》〉，1985:16（1985）。
- 李家彥，〈《太平經》的元氣論〉，〈《宗教學研究》〉（內部版），1983:4（1983）。
- 李家彥，〈《太平經》的元氣論〉，〈《中國哲學史研究》〉，1984:2（1984）。
- 李家彥，〈《太平經》的「三合相通」說〉，〈《宗教學研究》〉，1985:1（1985）。
- 李家彥，〈《太平經》中以十概全的思想〉，〈《宗教學研究》〉，1987:9（1987）。
- 李家彥，〈《太平經》與《聖經》倫理思想比較〉，〈《宗教學研究》〉，1989:3&4（1989）。
- 楠山春樹，〈太平經類〉，收載塚本善隆編，〈《敦煌と中國道教》〉（東京：大東出版社，1983）。
- 蜂屋邦夫，〈《太平經》における言辭文書——共、集、通の思想——〉，〈《東洋文化研究所紀要》〉，92（1983）。
- 劉序琦，〈略論《太平經》思想的幾個問題〉，〈《江西師院學報》〉，1983:3（1983）。
- 劉序琦，〈再論《太平經》思想的幾個問題〉，〈《江西師範大學學報》〉，1989:1（1989）。
- 劉序琦，〈關於《太平經》與黃巾的關係問題〉，〈《江西師大學報》〉，1991:2（1991）。
- 湯一介，〈關於《太平經》成書問題〉，〈《中國文化研究集刊》〉，1（1984）。
- 湯一介，〈《太平經》——道教產生的思想準備〉，收入氏著，〈《魏晉南北朝時期的道教》〉（台北：東大圖書公司，1988）。

- 田中文雄，《太平經》の還神法について，收載《牧尾良海博士
頌壽記念論集：中國の宗教 思想と科學》（東京：國書刊行會，
1984）。
- 原田二郎，《太平經》の生命觀 長生說について，《日本中國
學會報》，36（1984）。
- 原田二郎，《養生家の肉體表象について》，《東方學》，72（1986）。
- 高橋忠彥，《太平經》の思想構造，《東洋文化研究所紀要》，
95（1984）。
- 高橋忠彥，《太平經合校》の標點について，《東京學藝大學紀
要》（人文科學），36（1985）。
- 高橋忠彥，《太平經》の思想の社會的側面，《東洋文化研究所
紀要》，100（1986）。
- 高橋忠彥，《太平經》の會話體の性格について，《東洋文化研
究所紀要》，105（1988）。
- 趙克堯，論《太平經》的性質，《溫州師專學報》，1985:2（1985）。
- 陳靜，《太平經》中的承負報應思想，《世界宗教研究》，2（1986）。
- 丁貽庄、劉冬梅，《太平經》中「守一」淺釋，《宗教學研究》，
2（1986）。
- 丁貽庄，試論《太平經》中的道教醫學思想，《世界宗教研究》，
9（1987）。
- 朱永齡，略論《太平經》哲學政治思想，《上饒師專學報》（1987）。
- 朱永齡，《太平經》倫理思想管窺，《江西社會科學》，1990:4
（1990）。
- 神塚淑子，《太平經》の承負と太平の理論について，《名古屋
大學教養部紀要A》（人文科學 社會科學），32（1988）。
- 伍偉民，《太平經》與《周易》，《華東師大學報》，1988:6（1988）。
- 伍偉民，《太平經》與七言詩的雛形，《上海道教》，1989:3,4
（1989）。

- 金棹， 試論道教的起源 ，《哲學研究》，1988:11（1988）。
- 金棹， 東漢道教的救世學說與醫學 ，《世界宗教研究》，1989:1（1989）。
- 杜洪文， 《太平經》社會政治思想淺論 ，《遼寧師大學報》，1989:1（1989）。
- 辛玉璞， 關於《太平經》的民族思想 ，《西北大學學報》，1989:2（1989）。
- Petersen, Jens Østergård. "The Early Traditions Relating to the Han Dynasty Transmission of the *Taiping jing*, Part 1," *Acta Orientalia*, 50 (1989)。
- Petersen, Jens Østergård. "The Early Traditions Relating to the Han Dynasty Transmission of the *Taiping jing*, Part 2," *Acta Orientalia*, 51 (1990)。
- Petersen, Jens Østergård. "The Anti-Messianism of the *Taiping jing*," *Studies in Central and East Religion*, 3 (1990)。
- 冷鵬飛， 論《太平經》的經濟思想 ，《湖南師大學報》，1990:2（1990）。
- 石磊， 試論《太平經》中的經濟思想 ，《宗教學研究》，1990:3,4（1990）。
- 柴文華， 《太平經》具有神學特色的倫理觀 ，《南京社會科學》，1991:5（1991）。
- 龔鵬程， 《太平經》釋義 ，《中國學術年刊》，12（1991）。
- 龔鵬程， 受天神書以興太平——《太平經》釋義 ，收載氏著，《道教新論》（台北：臺灣學生書局，1991）。
- 龔鵬程， 《太平經》政治理論述評 ，收載《第二屆中國政教關係國際學術研討會論文集》（台北：淡江大學歷史系，1991）。
- 李豐楙， 當前《太平經》研究的成果及展望 ，收入龔鵬程著，《道教新論》（台北：臺灣學生書局，1991）。

- 劉仲宇，〈《太平經》與《周易參同契》〉，收入牟鍾鑒等編，《道教通論》（濟南：濟南出版社，1991）。
- 陳吉山，〈太平經中的承負報應思想〉，《道教學探索》，5（1991）。
- 陳吉山，〈《太平經》初研〉，《道教學探索》，6（1992）。
- 邢義田，〈《太平經》對善惡報應的再肯定——承負說〉，《國文天地》，8:3（1992）。
- 蘇抱陽，〈《太平經》成書的幾個問題〉，《世界宗教研究》，1992:4（1992）。
- 劉昭瑞，〈《太平經》與考古發現的東漢鎮墓文〉，《世界宗教研究》，1992:4（1992）。
- 劉昭瑞，〈「承負說」緣起論〉，《世界宗教研究》，1995:4（1995）。
- 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）。
- 王宗昱，〈《太平經》中的人身中之神〉，《中國文化月刊》，159（1993）。
- 前田繁樹，〈再出本《太平經》について〉，收入道教文化研究會編，《道教文化への展望》（東京：平河出版社，1993）。
- 李剛，〈論《太平經》為漢代道書之集合〉，《社會科學研究》，1993:3（1993）。
- 李剛，〈也論《太平經鈔》甲部及其與道教上清派之關係〉，收入陳鼓應編，《道家文化研究》4（上海：上海古籍出版社，1994）。
- 連鎮標，〈《太平經》易學思想考〉，《福建師範大學學報》，1994:2（1994）。
- 俞理明，〈從《太平經》看道教稱謂對佛教稱謂的影響〉，《四川大學學報》，1994:2（1994）。
- 龍晦，〈《太平經注》序〉，收入陳鼓應編，《道家文化研究》5（上海：上海古籍出版社，1995）。
- 王平，〈《太平經》研究〉（台北：文津出版社，1995）。

黎志添，試評中國學者關於《太平經》的研究，〈《中國文化研究所學報》〉，N.S. 5（1996）。

蕭公彥，從《太平經》思想體系的分析看東漢末宗教活動的一些特點，〈《史原》〉，20（1997）。