

道成身化、末劫救度： 敦煌本《老子變化經》研究*

高振宏**

摘要

本文立基在前賢有關《老子變化經》的研究基礎上，跳脫個別觀念的辨析，嘗試較完整的釋讀《老子變化經》全文來探究其思想內涵。文中指出《老子變化經》分別闡述了道的本體、道的顯化、道的誥示，透過「道—老君—精炁」三位一體的脈絡銜接成一完整結構，經中以為老子如道一般，生於天地之前，為萬物之源，不過由於道體難以言名、無象無形，因此才託形化生於李家，是為後人所認知的老聃，以此具象的聖人來開展道化，歷朝歷世都可以見到老子的顯化，維繫著人間秩序。而奉道者只要能精思誦讀，便可領略老子的長生之道，獲得長生，度過即來臨的末世災劫。

經中老子形象為道的領悟者、傳遞者，老子具有元始義，但還未強烈連結本源與化生間的關係，可說是從「老子—道的領悟者」到「老子—道體」的過渡形態。而其變化思想並陳了神話或道家傳統的變化觀念與東漢以來應化觀念，處於從「應化」轉向「神化」的過渡階段。最後所提及末世、精思、黃氣等觀念，與漢末之說有相近之處，但卻未論及早期天師道的首過、神授等傳統，而其結構、句式又有類似《老子中經》的情況。綜合相關線索，本文以

* 本文初稿曾發表於輔仁大學中國文學系舉辦「第十六屆先秦兩漢學術研討會」(2019年11月23日)，得討論人張超然教授惠賜修改意見，會後多次提供筆者修改建議，並共同校讀《老子變化經》，特誌感謝。投稿本刊後，得兩位審查人細心審閱，提供寶貴的修改意見，在此一併誌謝。

** 國立政治大學中國文學系助理教授。

為本經成書應不晚至南北朝，但也未必早到漢末(185)，可約略下延至三國、西晉時期。

關鍵詞：《老子變化經》、道教、神化、變化、黃氣

一、前言

敦煌寫本《老子變化經》(S.2295)是一部頗有爭議的早期道教經典，本經宣說老子託胎降生、九變其名、出世為帝王師、教告道眾等內容，為研究漢末以至魏晉南北朝老子神化的重要材料。但對於本經的斷代，學者卻有不同的意見，早期研究者法國學者索安(Anna Seidel)、日本學者吉岡義豐、大淵忍爾、石井昌子等認為這是一部在東漢末年成書、與早期天師道有關的道經，¹後續研究者蘇晉仁、馬承玉、劉湘蘭、鄭燦山等也都贊同此說，而日本學者楠山春樹、菊地章太透過詞彙等線索，主張「漢末成書，六朝加筆」；²相對來說，大陸學者劉屹則堅決反對漢末成書說，他認為從經中所提到道、變化等觀念來看，與漢末的道教思想發展情況有別，可能是隋代的玄都玄壇道士在南北朝道經基礎上改編而成一部道經，他的立場與日本道教學者小林正美類似，認為許多目前斷為漢末成書的經典，可能為南北朝時期甚至更晚才造構而出。³近期孫齊則又撰文反對劉屹的看法，再次肯認《老子變化經》應為

¹ 劉屹對前賢學者說法有詳細的討論，茲不一一注引出處，可參劉屹：〈漢代老子神格化考論〉，《敬天與崇道——中古經道教形成的思想史背景》(北京：中華書局，2005年)，第3章，頁301-542；另可參劉屹：《敦煌道經與中古道教》(蘭州：甘肅教育出版社，2013年)，頁83-98。

² 蘇晉仁：〈敦煌逸書《老子變化經》疏證〉，收於陳鼓應主編：《道家文化研究》第13輯(北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998年)，頁130-155；馬承玉：〈敦煌本《老子變化經》思想淵源略考〉，《宗教學研究》1999年第4期，頁9-12；劉湘蘭：〈敦煌本《老子變化經》成書年代、背景考論〉，《現代哲學》2014年第4期，頁97-103；劉湘蘭：〈敦煌本《老子變化經》與老子神話之建構〉，《武漢大學學報(人文科學版)》第67卷第3期(2014年5月)，頁80-85；楠山春樹：《老子傳說の研究》(東京：創文社，1979年)，頁328-332；菊地章太：〈『老子變化經』の成立〉，《神呪經研究：六朝道教における救済思想の形成》(東京：研文社，2009年)，頁125-147。此外，鄭燦山論及漢魏時期老子神格化時亦論及《老子變化經》，他認為經文中的「老子九名」與邊韶《老子銘》中老子「隨日九變」的主題相符，而內容也未提及六朝流行的李弘信仰，因此成書六朝的可能性頗低，所以贊同東漢末成書說。相關討論可參鄭燦山：〈從諸子傳說到道教聖傳——先秦兩漢老子的形象及其意義〉，收於李豐楙、廖肇亨主編：《聖傳與詩禪：中國文學與宗教論集》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007年)，頁309-366。

³ 相關討論可參劉屹：〈敦煌本《老子變化經》研究〉，《敬天與崇道——中古經道教形成的思想史背景》，頁368-423。而日本學者小林正美也有類似觀點，他雖未專論《老子變化經》，但也將目前斷為漢末的《老子想爾注》、《大道家令戒》等，認為是南北朝成書，相關討論可參小林正美著，李慶譯：《六朝道教史研究》(成都：四川人民出版社，2001年)。筆者以為，在劉屹的相關討論有個最關鍵的核心觀念，就是他對《老子聖母碑》的斷代問題，由於他認為現存《老子聖母碑》為唐碑，而非酈道元在《水經注》所提到的漢

漢末成書，且還提出新說，以為經中所提到「王方平記」為漢末就存在的讖緯之書，本經的撰作目的不是神化老子，而是為了神化東海郡方士王方平，在「漢時號曰王方平」以下至「變化卅年，建廟白鹿為天傳」即為王方平入山修道的歷程，從「老子曰」以下則是託言老子宣說的教戒，由此來看，該經可能是在漢末非屬五斗米道的其他方士團體中流傳的經典。⁴孫齊的說法頗富新意，但他的討論忽略的兩個重要問題：其一，該經所述的老子變化主要是帝王師，若是為了神化王方平，那王方平屬於哪位帝王的帝王師呢？且之後的「老子曰」內容也都隻字未提王方平，如何進一步證明這是為了神化王方平。第二，王方平及供養他的太尉陳耽主要的活動區域是山東的東海郡，就目前校釋內容，該經所述區域應為四川的蜀郡，何以四川的方士團體要來神化東海郡的王方平，或是反過來，東海的方士團體會遠至四川來神化王方平？由此來看，相關問題仍待進一步的解決。

由於本經在歷代載籍都未著錄，且有許多文字難以理解其意旨，在詮釋上不盡相同，因此產生如此多的爭議，本文暫不擬立即再捲入成書時代的爭論之中，特別是只針對經中某些概念的辨析來論斷其成書年代，而是嘗試對全經作一文義上的梳理，先對其經文結構與相關概念有一較全面的把握，釐清其內涵與概念，進而安置在相關的思想脈絡中理解其意義，最後再由此來考慮《老子變化經》可能的成書時代與反應的觀念。

二、道與天人秩序：《老子變化經》中的老子概念——與東漢邊韶〈老子銘〉的對比

現存《老子變化經》為敦煌 S.2295 號殘抄本，據其最後的題記「大業八年（612）八月十四日經生王儔寫。用紙四張。玄都玄壇道士 覆校。裝潢人 祕書省寫」來看，這是一部官方寫本，係由祕書省遣經生王儔抄寫，再由西京玄都玄壇（玄都觀）道士覆校，其底本可能來自玄都觀前身——北周通道觀所收藏的道經。⁵劉屹依照敦煌寫經的規範，每紙 28 行、一行 17 字，推測第一紙所存的 21 行前應有 7 行的空缺（包括經題與空行），因此參

碑，因此《老子聖母碑》中提到以老子為道的化身無法反映漢末的觀念，所以在此基礎上，將敦煌本《老子變化經》、《老子化胡經》等時代更往後延。

⁴ 孫齊：〈敦煌本《老子變化經》新探〉，《中國史研究》2016年第1期，頁101-115。得孫齊先生見賜該文，特誌感謝。

⁵ 孫齊：〈敦煌本《老子變化經》新探〉，頁101-102。

考施舟人 (Kristofer M. Schipper) 之說，據道藏本《雲笈七籤》(CT1032) 中所錄的《混元皇帝聖紀》，補入了 4 行闕文，⁶筆者針對原文作了相關注釋，可參本文「附錄」。依照其所復原的原文，應可將《老子變化經》分為三大部分，以下分別討論這三部分的內容。第一部分如下(筆者切分為三小段，先論前兩小段)：

1-1.〔老子者，老君也，此即道之身也。夫大道玄妙，出於自然，生於無生，先於無先，挺於空洞，陶育乾坤，號曰無上正真之道。神奇微遠，不可得名。故曰：吾生於無形之先，起乎太初之前，〕立(長)〔于〕大始〔之〕端，行乎大〔素〕之原；浮熬(遨)幽靈(虛)空之〔中，出〕入窈冥之先門，親(觀)于皆誌(混沌)之未別，和清濁之外〔未分，盼〕仿佛之與功(興光)；古(窺)荒忽之廓然，閱托而之容〔像〕，〔睹〕同門之先(無)邊，市步宙天門。

1-2.其生無蚤，獨立面(而)無倫，行乎古昔，在天地之前，乍匿還歸；存亡則為先(炁?)，成則為人，恍惚天濁，化變其神。託形李母胎中，易身優命腹中，七十二年，中見楚國李□。序與肩頰有參午大理，日角月玄，鼻有雙柱，耳有三門，足〔蹈〕二年(午)，手把天關。其性無欲，其行無為，翊天輔佐三皇，倚從觀之，匿見無常，本皆由此，彌歷久長。國將衰，王道崩毀，則去楚國，北之崑崙，以乘白鹿，迄今不還。

⁶ 以下《老子變化經》引文係以劉屹所增補、校訂為底稿，同時參酌《中華道藏》中王卡的點校，不過劉屹與王卡的判讀與斷句都有一些小問題，因此另外參考《敦煌道藏》所引的 S.2295 原圖版。而為方便討論，各大段落中，筆者又切分了數個小段，若有錯誤或缺失，概由個人負責。引文中〔〕內文字為劉屹據《雲笈七籤》徵引的《混元皇帝聖紀》所增訂，而()內文字則是參酌相關經典後的校讀。劉屹原文，可參劉屹：《敬天與崇道——中古經教道教形成的思想史背景》，頁 374-383；王卡點校版，見張繼禹主編：《中華道藏》第 8 冊(北京：華夏出版社，2004 年)，頁 181-182；抄本 S.2295 原圖版，見李德範輯：《敦煌道藏》第 4 冊(北京：全國圖書館文獻微縮複製中心，1999 年)，頁 2141-2146。須說明的，《敦煌道藏》原圖版共 6 頁，但實際上從「立大始端，行乎大之原……能反能覆，無所不」等 21 行為第一紙；「施，無所不能。……舜立壇，春秋祭祀之」等 28 行為第二紙；「夏禹時老子出，……天地事絕，吾自移」等 28 行為第三紙；「運，當世之時，……祕書省寫」等 30 行為第四紙(多「裝潢人」、「祕書省寫」2 行)。

這一大段主在闡釋老子的本體論，它嘗試融攝道家的本體論和讖緯傳統的異生譚以及方士傳統（道教）的長生思想（下文第三小段）。文中認為老子即是道體，它生於天地之前，為萬物之源，不過由於道體難以言名、無象無形，因此才託形化生於李家，是為後人所認知的老聃，以此具象的聖人來開展道化。老子生有異象，其性平和無欲，顯現於世的作為變化難測，曾輔佐三皇，後眼見周朝國勢衰頹，難以挽回，遂南行楚國、又北往崑崙，最後不知所蹤。

在這段之中，有個關鍵的爭議，就是老子是否作為道體的化現，這關涉到本經斷代的問題，劉屹便認為以老子作為道體的化現是六朝才出現的觀念，所以本經不早於南北朝時期。⁷撇開透過《混元皇帝聖紀》所增補的「老君，即道之身也」、「無上正真之道」等直接的文字證據，從敦煌抄本原文來看，它確實是在強調生於天地之先的元始意義，而在第三小段更可看到老子（道）所具備的主宰義，但目前所見的漢代文獻中，是否就如劉屹所說的，老子仍未具備道體意義。若暫時撇開劉屹存疑的《老子聖母碑》，在東漢邊韶的〈老子銘〉可看到與本段類似的結構：

其二篇之書，稱天地所以能長且久者，以不自生也。厥初生民，遺體相續，其死生之義可知也；或有浴神不死，是謂玄牝之言。由是世之好道者，觸類而長之，以老子離合於混沌之氣，與三光為終始，觀天作讖，□（陟）降升（斗）星，隨日九變，與時消息，規矩三光，四靈在旁；存想丹田，大一紫房，道成身化，蟬蛻渡世，自羲農以來，□為聖者作師。

依據邊韶之說，《老子》一書主在闡發道的本體與恆存的意義。但從「由是世之好道者，觸類而長之」以下則是表示當時社會大眾對老子思想的延伸，這部分可進一步斷為四部分，而這四部分也可以與邊韶最後所作的銘文相對應：（一）「離合於混沌之氣，與三光為終始」（「同光日月，合之□星」）；（二）「觀天作讖，□降升星，隨日九變，與時消息」（「同光日月，合之□星」）；⁸

⁷ 劉屹：〈敦煌本《老子變化經》研究〉，頁 383-390。

⁸ 「觀天作讖，□降升星，隨日九變，與時消息」，此四句意指老子能觀察天地運行規律，而留下各種預示，並會隨著不同的時間，而有各式的變化（帝王師），讓天人秩序能順利運行。其中的「讖」可能為「老子河洛讖」，《隋書·經籍志》「讖緯之書」中提到：「孔老讖一卷、老子河洛讖一卷……，亡。」《南齊書·祥瑞志》中錄有「年曆七七水滅緒，風雲俱起龍麟舉」、「肅草成，道德懷書備出身，形法治吳出南京」、「壇場河梁塞龍淵，消

(三)「規矩三光，四靈在旁；存想丹田，大一紫房」(「出入丹廬，上下黃庭」)；(四)「道成身化，蟬蛻渡世，自羲農以來，口為聖者作師」(「背棄流俗，舍景匿形。苞元神化，呼吸至精」)。第一部分可以合併觀之，意指當時有以為老子為修道成就者，因此能與道同流，能和宇宙共生死存亡；第二部分由此而發，認為老子能參宇宙造化，所以可預測未來，自在的往來天上人間，應隨各種時間而有各式變化；第三部分進一步延伸，認為老子因能與道合真，因此能規範日月星辰運行(宇宙規律)，周遊於天地軌度之中；⁹最後則是敘說老子化身於人世，歷世顯化來輔佐聖王(聖者師)。這四段看似各有所指，內在則有一連貫的思路，主要是認為老子如道一般，能有各式變化，除了能規範天地運化之外，也能化為帝王師，讓人間秩序順暢運行。依邊韶所述，當時大眾對老子概念的敷衍已有以為老子為修道成就者，具有規範天上和人間秩序的能力。

而其中最能代表老子具有道體元始義的便是「離合於混沌之氣，與三光為終始」，劉屹對前段話作了有些繁複的疏解，認為這是東漢對神仙在天地間永存不滅性格的文學性描寫，如崔琰〈述初賦〉的「運混元以昇降，與三光為終始」，所以這是指老子與混沌各為一體，若即若離，無法得出老子就是「混沌之氣」的結論。¹⁰但劉屹的這個論斷有個小問題，他是扣著「若離」來說老子與混沌之氣不同，那當老子與混沌之氣「若即」時呢？如果神仙修煉最終的目的是能長生不死，甚至參入宇宙造化(「混沌」、「三光」)，那麼何以不能等同混沌之氣？且從之後「道成身化」與銘文的「苞元神化，呼吸至精」的描述，邊韶應是認為老子是道的領悟者而能由此有各式神變。或許這無法直接說明老子就是道君，但隱約已可見到將老子等同於道的雛形，而《老子變化經》則

除水災泄山川」、「上參南斗第一星，下立草屋為紫庭。神龍之崗梧桐生，鳳鳥舒翼翔且鳴」、「蕭為二士，天下大樂」、「天子何在草中宿」等佚文。

⁹ 姜生、馮渝杰以為「規矩三光，四靈在旁；存想丹田，大一紫房」與漢代的存思術有關，但細究〈老子銘〉原文，本段的「觀天作識，口降升星」應是指老子能周遊天際，與日月星三光共久長，因此「規矩三光，四靈在旁」應是承續前文而下，認為老子能規範三光、遊走於星宿之間，而「三光」、「四靈」都是指天上星宿，未必與存想法有關；而接續的「大一紫房」因前有「存想丹田」，所以與存想法可能有較強的連結，但也有可能承續前文而與星辰運度有關，具有兩種可詮釋的向度。相關討論可參劉屹：〈〈老子銘〉研究〉，《敬天與崇道——中古經教道教形成的思想史背景》，頁358-366；姜生、馮渝杰：〈漢畫所見存思術考——兼論《老子中經》對漢畫的文本化繼承〉，《復旦學報(社會科學版)》2015年第2期，頁12-21。

¹⁰ 劉屹：〈敦煌本《老子變化經》研究〉，頁350-351。

進一步延伸此概念，更深刻連結道、老子與變化間的關係，從〈老子銘〉中修道成就者轉向至以老子為主體的變化，更強化了老子元始義的概念，只是概念上不是那麼的明確，像第二部分還提到「老子合元，汨元渾成」，這仍是接近老子為修道成就者。也許我們可以如此思考，在漢魏六朝時期是否已如當代，能嚴格地以形上學來區分元始義與生化義，還是在他們的觀念中，道和老子（修道成就者）都是相似的，都是宇宙元始、不死不生、有各式變化的能力，所以邊韶、崔琰他們在敘寫神仙之時，就由神仙的長生不死延伸到與道同遊，而進一步將《道德經》作者的老子視為道的領悟者或是道的化身（「道成身化」）。¹¹只是在相關描述中，他們的敘述較偏向元始義，還未有強烈的宇宙生化意義，雖有此概念，但還未充分發揮形上、形下間的連結，帶有雛形、過渡的意味。此外，若從思想史脈絡來看，漢代嚴遵《老子指歸》和《老子河上公注》的詮釋方法與傳統的老學不同，他們不完全把「道」視為具形上意義的抽象概念，而是可被詮釋的對象，以為道是具有可確信的內涵，尤其《老子河上公注》中還強調「道」具有主宰、經盈變化的功能。¹²就此來說，在《老子河上公注》中就有將「道」實體化、神格化的趨勢，如前所述，若當時之人直接道與老子聯繫，將其視為道的領悟者甚至是道的化身，那麼老子等同具元始意義的道，也就未必一定是南北朝時期才會出現的觀念。

除此之外，筆者以為還可留意第一、二小段間的連結關係：第二小段的「老子能明能冥」以至九變、變為帝王師，都是在闡釋老子託形易身的各式變化。如果第一小段是表彰道無形無名卻又無所不能的本體論，這一小段就類似哲學範疇的宇宙生發論——闡述道在具體的生活世界能發生哪些作用。由其所強調的「帝王師」來看，此處係指向道在政治層面的作用意義，為治術的開展，而非道家思想所強調的生發萬物或是修養意義，是帶有兩漢黃老思

¹¹ 劉屹也認為〈老子銘〉、《老子變化經》中的老子形象是修道成就者（道的領悟者），但他非常強調修道成就者與道體是不同的概念，所以本經不會是漢末成書，相關討論可參劉屹：《敦煌道經與中古道教》，頁 89-92。此外必須說明，或有學者在討論此問題時還會徵引同屬東漢時期的〈王子喬碑〉、〈仙人唐公房碑〉或是〈肥致碑〉，但是若相比較，這些碑文書寫的對象意義是略有不同，相對於王子喬、唐公房、肥致，因老子傳有《道德經》一書，所以他可能不僅只是被視為修煉有成的仙人而已，還可能進一步延伸、敷衍為視為道的傳遞者或領悟者。

¹² 相關討論可參蔡振豐：〈嚴遵、河上公、王弼三家《老子》注的詮釋方法及其對道的理解〉，《國立臺灣大學文史哲學報》第 52 期（2000 年 6 月），頁 93-95、97-118；另可參鄭燦山：〈《河上公注》成書時代及其思想史、道教史之意義〉，《漢學研究》第 18 卷第 2 期（2000 年 12 月），頁 85-112。

想的特徵，這或許也是多數研究者將其斷為漢末成書的一個原因。而這部分也正可回應邊韶〈老子銘〉中所提到的「隨日九變，與時消息」、「自羲農以來，口為聖者作師」。就此來說，這兩小段基本上與〈老子銘〉的結構和概念可相互萌發——先論道的特徵，而後敘寫道如何道成身化，成為人間的帝王師，不過《老子變化經》轉向強調以老子為主體的各式神化，由於概念上仍有相近之處，在相當程度可視為稍晚於〈老子銘〉或是就〈老子銘〉概念發揮的文本。

1-3.此皆自然之至精，道之根蒂，為〔萬〕乘之父母，為天地之本根，為生梯端，為神明之帝君，為陰陽之祖首，為萬物之魂魄。條暢（暢）靈無，造化應因，挨帝（襟帶？）八極，載地懸天，遊聘日月，迴走星辰，呵役六甲，〔總〕此乾坤，紀易四時，推移寒溫。手把仙錫，玉簡今（金）字，稱以銀人。善初鳳頭純，聖父制物，屋（握？）命直（宜？）父，為之生焉。

2-1.老子能明能冥，能亡能存，能大能小，能屈能申，能高能下，能縱能橫，能反能覆，無所不施，無所不能。在火不焦，在水不寒，逢惡不疾，觸禍不患，厭之苴〔不苦？〕，傷之無槩，長生不死，須減身形。偶而不雙，隻而不倚，附面不離，莫于其無為也，莫能不隨世，此老子之行也。嚴誠眇矣，誠難知矣。

這兩小段頗難定位，主因這兩段中「此皆自然之至精」、「此老子之行也」都屬於歸納句式，為總結前文敘述，但前小段「以乘白鹿，迄今不還」連結到「此皆自然之至精」，在邏輯上似乎不太合理（登崑崙、乘白鹿未必能導出老子為「自然之至精」、「道之根蒂」），倒是第四小段「老子能明能冥」一段所述的老子（道）外顯的各式特質連結到「此皆自然之至精」，理路上會更為合契。而「此老子之行也」則可能是扣著「長生不死，須減身形」、「莫能不隨世」來歸結的，側重老子隨世應化的一面來說，所以才會認為很難真切理解或掌握老子顯化的行跡，而這些上古顯化的行跡已遠，難以追尋，所以之後才會接續討論老子近世的變化。就理路來說，宜列為討論老子變化的第二部分，但其內容又與第一部分的最後有所牽涉，因此先並列討論。而這樣的錯雜情況也反映了《老子變化經》的原文可能是經過整併或層加積累的。

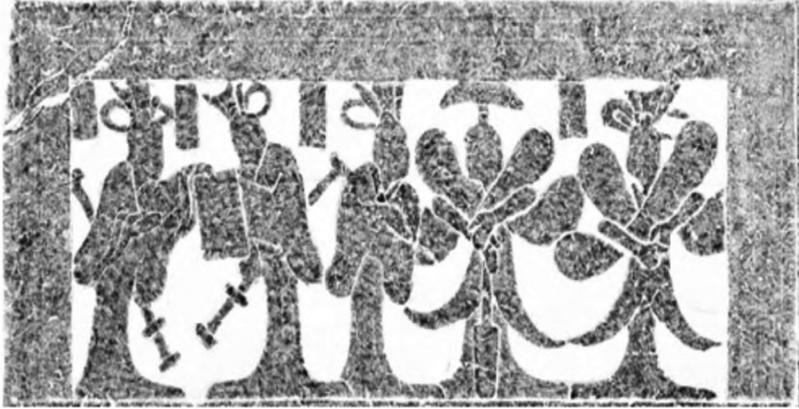


圖 1



圖 2

第三小段中認為老子為天地本根、陰陽之源，掌握了天地運行法度，更認為老子具有掌理生命之道的權能，如能領會其道，便可獲得長生不死。「手把仙錫，玉簡今（金）字」的描述正與崔玄山《瀨鄉記》中所徵引的〈老子母碑〉內容相似：

〈老子母碑〉曰：「老子把持仙籙，玉簡金字，編以白銀，紀善綴惡。」¹³

兩段敘述幾乎相同，都認為老子掌握玉簡所製、銀線為編、上刻金字的命籙（《老子變化經》稱「稱以銀人」，較難理解，宜以「編以白銀」來解讀）。而透過這些記錄在仙籙中道眾所行的善惡來決定其生命短長，表現了方士傳統

¹³ [南朝梁]陸倕：〈新刻漏銘〉，收於[南朝梁]蕭統編：《文選》（臺北：藝文印書館，1998年），卷56，頁792b，「金字不傳，銀書未勒者」下，李善注引北魏崔玄山《瀨鄉記》。

中的「命筭」概念。這樣的觀念也可與新出土的山東漢墓畫像石或四川漢畫像磚中「老子持仙籙圖」相對應（圖 1、2，圖 1 左二、圖 2 左一為老子），¹⁴都共同認為老子具有掌握命籍之能。如依此說，經文最後的「聖父制物，屋命直父」中的「屋」或為「握」，同樣表達老子掌握了生命之理，所以學習此老子之道，便可獲得長生（「為之生焉」），這也與《老子變化經》最後一段所闡發的精思、黃氣等修煉之術可相互對應。同時，這也相當程度說明何以《老子變化經》中強調的不是歷史上所熟知的老子西出函谷關，而是「北之崑崙」。一方面如同學者詮釋的，崑崙在漢代為神仙世界的代表，老子前往崑崙、登昇而為神仙，但另一方面，就中國神話來說，崑崙原為西王母所居之所，而西王母最早的職能正是以虎為原型的死神，在漢代時逐漸轉化為掌握仙籍之神，崑崙也成為了重要的昇登之處，¹⁵在此老子則是替代了西王母的地位，成為掌管命筭的生命之神。其次，若以文學眼光來看，這一大段包括難以形名的大道本體到託形易身，以至掌握天地運行法度、生命之道，某種程度來說，正是表現了一個道下降人世、修行變化以至登真的歷程，這也是後世仙傳、修真小說的基本結構，可說開道教聖傳之先聲。¹⁶整體來說，第一大段除了敘說老子為萬物之源、道的化現之外，同時也點出了老子掌握仙籍，修煉老子之道便可獲長生、昇登成仙而與道同流，屬於方士傳統的老子描述，這與後兩大段的內容是相互扣合的，經文間有緊密的對應關係。相對於〈老子銘〉，這一段可說是對老子概念的進一步發揮，在邊韶筆下，雖然提到「存想丹田，大一紫房」這類與存思術有關的詞彙，但老子仍只是長生的代表，但

¹⁴ 姜生：〈漢墓「老子把持仙籙」圖考〉，《人文雜誌》2017年第11期，頁92-100。不過其未仔細審辨相關道經年代，所以有些推斷有待商榷。

¹⁵ 有關西王母的相關研究甚多，臺灣地區的可參高莉芬：《蓬萊神話——神山、海洋與洲島的神聖敘事》（臺北：里仁書局，2008年）。

¹⁶ 有關道教仙傳小說的敘事模式，李豐楙先生多有闡發，可參李豐楙：《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》（臺北：臺灣學生書局，1997年）；李豐楙：〈出身與修行：明代小說諷凡敘述模式的形成及其宗教意識——以《水滸傳》、《西遊記》為主〉，《國文學誌》第7期（2002年12月），頁85-114；李豐楙：〈出身與修行：忠義水滸故事的奇傳文體與諷凡敘事——《水滸傳》研究緒論〉，收於國立中興大學中國文學系主編：《第四屆通俗文學與雅正文學研討會論文集》（臺中：國立中興大學中國文學系，2003年），頁373-421；李豐楙：〈出身與修行——明末清初「小說之教」的非常性格〉，收於王瓊玲主編：《明清文學與思想中之主體意識與社會·文學篇》上冊（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年），頁277-322；李豐楙：〈許遜的顯化與聖蹟——一個非常化祖師形象的歷史刻畫〉，收於李豐楙、廖肇亨主編：《聖傳與詩禪：中國文學與宗教論集》，頁367-442。

還未出現權掌生死之能，這部分可說添加了新的概念。而這部分也能與《老子變化經》第三部分可相應，在下文第四小節會再討論，以下先討論第二部分。

三、變形與神化：《老子變化經》的「變化」觀念

《老子變化經》中第二部分即在申說老子各種不可思議之變化，如依前所述，我們將第一部分視為闡述老子（道）的本體論，那這個部分就類似開闡老子的宇宙生發論，所以前引第一小段先敘說老子各種抽象式、難以掌握的不可思議變化：在各種相反的對立面中都可見到老子（道）的各種作用，它雖難見其形，卻又獨立、恆存不滅（「長生不死，須滅身形」），世上各種事物都必須倚賴它而存在，它並非是刻意的作為，而是一種自然而然的的作用。由於這樣的作用是一般人難以察覺、難以感知的，所以接下來才透過老子在世間具體的化現來闡發其作用：

2-2.老子元生九重之外，形變化自然。子（于）知吾九人，何憂仙？夫為生道甚易，難子學吾生道，無如中止卅日，共月道畢滄。

第一姓李名老，字元陽。

第二姓李名聃，字伯陽。

第三姓李名中，字伯光。

第四姓李名石，字子光。

第五姓李名召，字子文。

第六姓李名宅，字子長。

第七姓李名元，字子始。

第八姓李名願，字子生。

第九姓李名德，字伯文。

2-3.老子合元，沔元渾成，隨世浮沉，退則養精，進則帝王師。

皇苞義時號曰溫莖子。

皇神農時號曰春成子，一名陳豫。

皇祝融時號曰廣成子。

帝顓頊時號曰赤精子。

帝譽〔譽〕時號曰真子，一名鉞。

黃帝時號曰天老。

帝堯時號曰茂成子。

帝舜時號曰廓叔子，化形。舜立壇，春秋祭祀之。

夏禹時老子出，號曰李耳，一名禹師。

殷湯時號曰斯宮。

周父皇（文王）時號曰先王國柱下吏。

武王時號曰衛成子。

成王時號曰成子如故。

2-4.元康五年，老子化入婦女腹中，七十二年乃生，託母姓李，名聃，字伯陽。為柱下吏七百年，還變楚國，而平王喬（僑）蹇不從諫，道德不流，則去楚而西度咸（函）谷關，以《五千文》上下二篇授關長尹喜。

秦時號曰蹇叔子。

大胡時號曰浮慶君。¹⁷

漢時號曰王方平。

陽加元年（132），始見城都，為鷓鴣鳴山。

建康元年（144），化於白祿山，託葬澗。

大（本）初元年（146），復出白祿廟中，治崔，號曰仲伊。

建和二年（149），於崩山卒，出城都左里城門，壞身形為真人。

漢知之，改為照陽門，楚國知之，生司馬照。

永壽元年（155），復還白祿山，號曰僕人，大賢問，閉口不言，變化卅年，建廟白鹿為天傳。

在這段中還可分為三個小段落，第二小段即為後世所稱的「老子九變」。這一部分中的「無如中止卅日共月道畢滄」一段頗為難解，《中華道藏》斷為「無如中止卅日，共月道畢滄」，劉屹則斷為「無如中止，卅日共月道畢滄」。若對照原抄本，「卅」底下多一橫，為「卅」，即為「世」的異體字，除了可以解釋為「三十」之外，也有解釋為「世間」、「世俗」的可能，如果考慮前文所說的「夫為生道甚易，難子學吾生道」——理解、學習長生之道其實是容

¹⁷ 劉屹此處懷疑是「入胡時，號曰浮屠君」，隱然有以為此處帶入了老子化胡的思想。然而這樣的詮釋有兩點需要斟酌：其一，如就老子化胡之說來看，老子西出函谷之後即進入胡地，但此處還有「秦時號曰蹇叔子」，老子應不會西出函谷後轉回中土、再又入胡；其二，這一大段變化所強調是「進則帝王師」，因此變化的身分應都與帝王師有關，而佛陀卻無帝王師的意義。所以此處是否添入了化胡之說，筆者持保留態度。不過，因為這部分的敘述意旨較為錯雜難解，也不宜立即就否定添入化胡思想的可能。

易的，但難的是你們這些大眾不肯學習我的長生之道，承續的句子就可能為反詰語氣，或許這裡可詮釋為「不如暫停世俗的（觀念、想法）」（「無如中止世」），來學習或是親眼感受老子的變化（「日共月道畢滄」），然後再由此開展相關的變化；而如果不將「卅」解釋為「世」的異體字，那麼本句後半段亦可斷為「無如中止，卅日共月，道畢滄」，「無如中止」意指不要因外在因素而中斷；「卅日共月，道畢滄」，30日共計1月，道即可完成。¹⁸而接續的老子九變，是變化為9位李姓之人，文字沒有明確表示是縱軸時間（累世變化）還是橫軸時間（分形顯化），但從上下文以及後代道經對這部分的敷衍，較屬於縱軸時間的變化，為老子在歷史時間中曾經變化為不同的李姓之人，像是《混元皇帝聖紀》在「老子九變」底下云：

按《九宮經》、《三五經》、《元辰經》云：「人各有厄會，若易名字以隨元炁之音，可以延年度厄，今世有道者亦多如此。」又《列記》云：「李君二千五百年輒易名字。老君在世最久，故名字稍多，嘗告尹喜曰：『吾姓字渺渺，從劫至劫，非可悉紀也。』」（2:35b）

就此來說，這九變可能為歷史中的李姓人物，雖然都應劫消逝，卻都被縮合在「老子」的名下。當然「九變」的「九」未必是實指9次，也可以是指多種變化，所以才跟道民宣說，若你們能了解老子的各種變化，何憂仙道不成（「子知吾九人，何憂仙」）。某種程度來說，造經者是用「老子」之名來縮合不同時代的（李姓）人物，使之成為一有機的串聯，來彰顯老子的神變顯化，這樣的思維方式也表現在下一段的變現帝王師之中。

第三小段的變化是指「退則養精，進則帝王師」——老子退則潛藏其名，外顯則是輔佐帝王成就功業的仙師、軍師。¹⁹如前所述，如果我們將其類比為宇宙生化論，它所強調的，就不是傳統道家思想中較思辨性的由道化生萬物的歷程，而是依從「老子之道」能成就世間功業，這與漢代的黃老思想可相發明。而仔細閱讀相關敘述，從苞羲以來的溫莢子、春成子、廣成子等以至周成王的成子，都屬於神話人物，渺不知其形其蹤，只有在帝舜時所化現的廓叔子才「化形」——具體地化現其形，而被立壇奉祀。就如同前述的，造經者

¹⁸ 此部分斷句和詮釋得審查人提供意見，筆者略作調整，特誌感謝。

¹⁹ 馮渝杰曾討論漢代「帝王師」觀念與漢末「劉氏復興，李氏為輔」的讖語，揭示漢代劉、李、張等神聖姓氏背後的歷史和神學脈絡，可參馮渝杰：〈「漢家」的光影：中古劉、李、張氏神化的歷史與宗教背景〉，《復旦學報（社會科學版）》2020年第2期，頁33-43。

試圖用「老子」一名來總合歷朝歷代的神話人物，認為他們都是老子的顯化，由此串接為一有意義的神話歷史，同時藉此宣說老子的變化之妙，就像《史記》中所說的，先秦以前的老子應該有三，分別為李耳、老聃和老萊子，但都被以老子稱呼。相較於這些不同名號，造經者是有意地串接來形成歷史時間與歷史意識，由此奠立後續、特別是近當代變化的正統性。

第四小段「老子化入婦女腹中」則是進入真正的歷史時間之中，經文依從古籍的紀錄，闡述老子《五千文》的來由，接續又是秦漢時期的變化，其中最值得留意、也具爭議性的是「陽加元年，始見城都（成都）」的五項變化。如果考慮《老子變化經》最後一部分是具有神啟義涵、藉由老子之口所宣說的誥示，那麼過程中應有宣說這份誥示的天人中介者或是靈媒。如果這樣的推論可以成立，那麼「始見城都」就有可能是在四川地區開始出現老子的代言者來宣說其教化，在建康元年時，這位老子代言者於白祿山死亡、託葬。2年後，又有新的代言者（靈媒）仲伊出現，3年後這位新的代言者又死亡，但這次與前一位不同，在出城門時屍首產生了異變或是異象、神蹟，因此被信仰者認為是「壞身形為真人」的屍解成仙。過了數年之後，白祿山區域又再度出現了新的代言者，但所言不多，最後到建廟之後（白鹿廟？或是透過白鹿）才傳下老子的誥示。²⁰而「變化卅年」一詞或許可指從陽嘉元年以來將近30年，或許也可指永壽元年之後的30年。²¹綜合來說，若以元康5年老子託形化生為分界點，之前的變化為神話人物，造經者意欲透過「老子」之名來結合這些歷史中知名的神話人物，強化老子的權威性，而之後則是敘說在真實歷史時間中的可見人物，特別是進入四川之後的變化，如果說，這部分真的是地方性的神人中介者的歷史，那麼前述老子九變及秦漢前的變化就是他們試圖嫁接、引

²⁰ 馬承玉、劉湘蘭都引〈張公神碑歌〉或樂府詩為證，以為漢末以來「白鹿」多已被視為神仙的坐騎，其中較為可信的資料應為樂府古辭〈王子喬〉「王子喬，參駕白鹿雲中遊」和〈長歌行〉的「仙人騎白鹿，髮短耳何長」，白鹿明確為仙人特有的坐騎，其他文獻的白鹿則為祥瑞的象徵或是泛指驂駕。就這幾條資料來看，是無法說明老子騎白鹿為先，還是王子喬騎白鹿為先，又或是當時已廣泛視白鹿為仙人坐騎，仍待更多資料的討論，而當然也就未必能以此證明《老子變化經》為東漢末年作品。此外，《老子變化經》中提及「漢時號曰王方平」，孫齊以為可能與當時流傳的識書「王方平記」有關，若考慮邊韶〈老子銘〉中提到「觀天作識（老子河洛識）」與《老子變化經》之後提到的天傳誥示，此說確實可資參考。

²¹ 孫齊以為「變化卅年」為王方平入山修道的30年，但當時王方平還在世，處於山東的東海郡，如何能來到四川修道？因此筆者才以為這可能是老子在成都地區開闢教化30年。

入大傳統的歷史論述來強化地方信仰的正統性，同時也讓地方與中央的傳統形成更緊密的連結，進而相互滲透、影響而形成新的文化傳統。

值得注意的是，這一部分的敘述雖然都是老子變化，但其中卻雜融了幾種不同的變化觀念：第一種就如第一部分第二小段所提到的：「存亡則為先（炁），成則為人，怳忽天濁，化變其神。」²²老子如道一般，生於天地之前，恍恍惚惚，有各式神異變化，難以掌握。在未聚形之時就是氣，聚形則為人，而更具體的表現就是變現為帝王師或老子九變——老子在不同的時代有不同的分身顯化，這樣的變化未必需要經過母胎，而是「道」精神不同形貌的顯現，在此敘述中，雖然氣會聚散離合，但其中涵藏著某種精炁（精神），而這種精炁會隨著重新聚形而再現於聖人之中，所以這種變化或許可稱為「神化」——精神變化。而本段經文所述老子九變中的9位老子因未詳其生平，不知屬於神話人物還是歷史人物，文中也未具體提到是否為託形而生，由於這段下接非歷經死亡變化的帝王師，所以先暫歸於第一類變化。不過由於經文未開展九變之說，嚴格來說，老子九變應算是介於第一類變化與第二類變化之間，具有雙重的詮釋向度。第二種則是需要託形易身，依前所述，如果說「道」是某種精炁（精神），那麼一般人無法感受到這種精神體，因此必須藉由具體的物來展現「道」，所以就藉由託形易身的聖人來開闢無形之道，如第四小段中所提到的「老子化入婦女腹中，七十二年乃生」，是經由母胎孕育而生的變化。雖然在敘述未明確說明，但這類型的變化預設了一個前提，就是必須前形滅卻、已然消逝，才會有託形易身的必要。這樣的觀念與中國傳統的變化觀念——特別是先秦的變化神話頗為接近，所以最後一小段才提到「吾變易身形，託死更生，……死復更生」，透過死亡而重生來延續「道」的開展。²³

²² 《老子變化經》原文為：「其生無蚤，獨立面（而）無倫，行乎古昔，在天地之前，乍匿還歸；存亡則為先，成則為人，怳忽天濁，化變其神。」對照《雲笈七籤》所引的《混元皇帝聖紀》：「步宇宙之曠野，歷品物之族群。惟吾生之卓兮，獨立而無倫，消則為氣，息則為人矣。」（120:1b）其概念與結構相同，因此「存亡則為先」的「存」應為衍字，「先」則為「炁」的訛字，本段意指未聚形、死亡之時為氣，聚形、生存之時則為人，即如《莊子·知北遊》所說的「人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死」。

²³ 有關神話與道教變化思想，李豐楙先生作過詳盡的研究，可參李豐楙：《神化與變異：一個「常與非常」的文化思維》（北京：中華書局，2010年）；而思想方面的討論可參佐藤將之：〈中國古代「變化」觀念之演變暨其思想意義〉，《政大中文學報》第3期（2005年6月），頁51-86。

有關先秦的變化神話或是道家的變化說，較具代表性如「莊周化蝶」或是〈至樂篇〉所載的「種有機」：

種有機？得水則為鼈，得水土之際則為鼃蟻之衣，生於陵屯則為陵鳥，陵鳥得鬱棲則為鳥足，鳥足之根為蟻螯，其葉為胡蝶。胡蝶胥也化而為蟲，生於竈下，其狀若脫，其名為鵠掇。鵠掇千日為鳥，其名為乾餘骨。乾餘骨之沫為斯彌，斯彌為食鹽。頤輅生乎食鹽，黃輓生乎九獸，瞽芮生乎腐蠶。羊奚比乎不筭，久竹生青寧；青寧生程，程生馬，馬生人，人又反入於機。萬物皆出於機，皆入於機。

而《禮記·月令》也繼承這樣的觀點，如「仲春之月，……始雨水，桃始華，倉庚鳴，鷹化為鳩。季春之月，……桐始華，田鼠化為鴽，虹始見，萍始生」，所以干寶在《搜神記》中對此現象作了系統化的解釋：

「五氣變化」：千歲之雉，入海為蜃；百年之雀，入海為蛤；千歲龜龜，能與人語；千歲之狐，起為美女；千歲之蛇，斷而復續；百年之鼠，而能相卜：數之至也。春分之日，鷹變為鳩；秋分之日，鳩變為鷹：時之化也。故腐草之為螢也，朽葦之為蠶也，稻之為蟹也，麥之為蝴蝶也，羽翼生焉，眼目成焉，心智在焉。此自無知化為有知而氣易也。雀之為獐也，蠶之為蝦也，不失其血氣而形性變也。若此之類，不可勝論。

這些類型的變化基本上是形類轉變，與變形神話的思維相仿，正如莊子所謂的：「通天一氣耳！」²⁴不過《老子變化經》的託形易身則不僅只是形類相轉而已，還進一步得要託體母胎或是託死更生、死復更生。由此來看，它不只是一種形類相轉而已，還認為道是一種恆常存在的精炁，只是人的身形、壽命有限，因此它得透過再次轉生的方式重現人間。這看起來似乎與佛教阿賴耶識或是輪迴說有些相近，但佛教輪迴說是建立在「空」的本體論之上，企圖透過轉世輪迴來確保現世善行的必要，相較來說，《老子變化經》中的觀念較類似後來藏傳佛教的活佛轉世，就像前引東漢邊韶〈老子銘〉所說的「道成

²⁴ 這部分李豐楙先生作了仔細的辨析與說明，可參李豐楙：〈正常與非常：生產、變化說的結構性意義——試論干寶《搜神記》的變化思想〉，《神化與變異：一個「常與非常」的文化思維》，頁 77-129。

身化，蟬蛻渡世」，強調的是道不斷的顯化，只要精思修煉之後，便可以此精炁再度重生、具顯在不同的聖人（靈媒？）身上，又或是可結合最後的末世思想，以恆存之道來確保救度大眾的可能性。

劉屹亦曾引索安（Anna Seidel）與蔡霧溪（Ursula-Angelika Cedzich）之說，討論相關的變化觀念，他指出：

經題中的「變化」二字，翟林奈（Lionel Giles）譯作 Incarnations，而索安譯作 Transformations，並且後一種成為目前西文著作中對《變化經》通行的譯法。Incarnations 有某個宗教教主或神靈化身主體，成為人形的意思，而 Transformations 則有變形、變化、轉化的意思，更多地是一種事物在形態上的改變。……（按：蔡霧溪認為）道家古代的變化觀是源於對自然的觀察而得出，大體可分為自身變化和變化外物兩種。前者如變形易貌、化凡為仙、隨心隱現等，後者如興雲致雨、異類互變、使物有無等，這些變化都只是 Transformations 而已。真正被道家所接受並發揚的，是人通過變形易體而得長生成仙的觀念，漢魏道家的變化觀就有了人的自身變化之說。²⁵

所以劉屹以為：漢晉以來的道教變化觀，始終是以神仙方術變化為主要內容的，他們所稱的「變化」並無主神化身的 Incarnations 之意。而《老子變化經》中帶有明顯佛教色彩的「變化觀」，與漢末的道家、道教的思想情況不符，應是受到佛教「化身說」的影響，這是南北朝以後才有的觀念，所以《老子變化經》非是漢末成書。細究劉屹之說，會發現至少有兩個關鍵的問題須解決：其一，持漢末成書說的學者多會提到，老子「分身應化」的概念可見於東漢典籍之中，如：

《詩緯》：「風后，黃帝師，又化為老子，以書受張良。」

應劭《風俗通義》：「俗言：東方朔太白星精，黃帝時為風后，堯時為務成子，周時為老聃，在越為范蠡，在齊為鴟夷子皮，言其神聖能興王霸之業，變化無常。」

²⁵ 劉屹：〈敦煌本《老子變化經》研究〉，頁 368-423；蔡霧溪（Ursula-Angelika Cedzich）之說，可見 Ursula-Angelika Cedzich, "Corpse Deliverance, Substitute Bodies, Name Change, and Feigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China," *Journal of Chinese Religions* 29 (2001), pp.1-68。

邊韶〈老子銘〉：「道成身化，蟬蛻渡世，自羲農以來，□為聖者作師。」

前兩段所述的變化就類似老子九變，未特別強調透過死亡轉化或是經由母胎的託形易身，所以不完全是 Transformation；也沒有至上神或是教主，所以也不完全是 Incarnation，反過來說，它就兼具了「神化」與「變化」兩種詮釋向度。如果更嚴格地進行概念辨析，它不完全是強調主體的神妙無方，而是側重在「隨世應化」的部分，這就如同前述的，它是希望以此概念串接歷史上的神話人物，反而比較像是一種歷史意識的展現，而非強調主體的「神變顯化」。相較來說，邊韶〈老子銘〉所稱的「道成身化」則有了 Incarnation 所具有的神靈化身主體的概念，這也是《老子變化經》中老子變化的核心概念，只是〈老子銘〉或《老子變化經》都還連結了「蟬蛻渡世」或「託死更生」的概念，這個主體變化是得歷經死亡而再重生，而非單純的主體神化，就此來說，他們混融了變形與神化兩種概念。所以不論是「分化」或是「道成身化」的概念，雖與佛教化身說看似相近之處，但內涵和連結的概念又不完全相同，特別是《風俗通義》的記載，與《老子變化經》的概念如出一轍，因此經中的變化觀念未必就一定受到佛教化身說的影響。

其次，劉屹討論佛教化身說之時提到，較早揭示佛教化身說的是漢末三國時期的漢譯佛經，如：

〔後漢〕竺大力、康孟譯《佛行本起經》說釋迦文佛：「上為天帝，下為聖主，各三十六反，終而復始。……得變化法，所欲如意，不復用思，能分一身作百作千，至億萬無數，復合為一。」

〔後漢〕牟子《理惑論》：「佛乃道德之元祖，神明之宗緒。佛之言覺了。恍惚變化，分身散體，或存或亡。」

〔吳〕支謙譯《佛說太子瑞應本起經》：「（按：佛）壽盡又昇第七梵天，為梵天王。如是上作天帝，下為聖主，各三十六反，周而復始，及其變化，隨時而現，或為聖帝，或作儒林之宗，國師道士，在所現化，不可稱記。」

此處有個自相矛盾的地方，既然漢末三國的佛經已有佛教化身的概念，何以肯定漢末三國的道經就未受此觀念影響。而更重要的是，仔細閱讀上面三段引文，他們所強調的仍是「變化」（神變、應化）的部分，而非是扣著佛教法身、

報身、應身(化身)的三身說來談變化。進一步來說，此時處於佛學初傳，仍在「格義」的階段，因此這些高僧翻譯佛典時不完全都是依照印度佛典、佛學的概念，而是借用中國本土概念來轉譯佛教概念，會有許多觀念互用、互滲的情況。所以討論早期佛教對道教的影響，不能用一種因果式、直線式的 A 影響 B 來論斷，還必須考慮觀念相互借用、挪用的情況。²⁶就此來說，筆者以為此時佛教是以中國傳統的神變、應化觀念來嫁接、傳遞佛教的化身概念。此外，到南北朝時期討論「佛影」觀念時，佛教化身說也才成為一被討論、關注的主題，彼時才較為細緻、精確地去討論佛教應身(化身)之說。而從引文來看，特別是《理惑論》或是《佛說太子瑞應本起經》，其概念與結構都與《老子變化經》相當接近，以此來看，與其說佛教化身說影響了老子變化觀念，毋寧說佛教化身說補強了原本東漢以來「應化」說中的本體部分，不僅是分形應化而已，而是由一的主體展現神變無方的能力，開展各種具體的變化。

此外，值得一提的是，如果我們認為《老子變化經》是漢末三國成書，那麼經中所蘊含的兩種變化思想對後來的「老子化胡」說有相當的啟發，一種是強調變化或是神變，如《大道家令戒》云：

西入胡，授以道法，其禁至重，無陰陽之施，不殺生飲食，胡人不能信道，遂乃變為真仙。仙人交與天人，浮遊青雲之間，故翔弱水之濱，胡人叩頭數萬，貞鏡照天，髻頭剔鬚，願信真人，於是真道興焉。(13b)

另一類則如敦煌本《老子化胡經》卷 1：

如是又經六十餘載，桓王之時，歲次甲子一陰之月，我令尹喜承彼月精，降中天竺國，入乎白淨夫人口中，託廢而生，號為悉達。捨太子位，入山脩身，成無上道，號為佛陀。(《中華道藏》第 8 冊，頁 188)

而劉宋時的《三天內解經》(CT1205)則兼採兩種說法：

道眼見西國胡人，強梁難化，因與尹喜共西入罽賓國，神變彌加，大人化伏胡王，為作佛經六千四萬言，王舉國皆共奉事。……老

²⁶ 如許理和(Eric Zürcher)在《佛教征服中國》一書中就是使用觀念比較的方式，來討論道教如何借用佛教觀念，目前已有學者進行反省與討論，可參謝世維：《大梵彌羅：中古時期道教經典中的佛教》(臺北：臺灣商務印書館，2013年)。

子又西入天竺國，去罽賓國，又四萬里，國王妃名清妙，晝寢，老子遂令尹喜乘白象，化為黃雀，飛入清妙口中，狀如流星，後年四月八日，剖右脅而生，墮地而行七步，舉右手指天而吟，天上天下，唯我為尊，三界皆苦，何可樂焉。生便精苦，即為佛身，佛道於此而更興焉。（上：4a-b）

整體來說，《老子變化經》中有兩種變化思想，一種是承襲先秦以來神話或道家傳統的變化（變形）觀念，但它不僅只是形類相轉，還強化死亡重生（託死更生）或是託胎母體的概念；另一種則是漢代以來的「應化」觀念，強調的是道的變化，尤其是對政治、世事的作用，這個觀念後又被進一步強化，而成為「神化」或是「分形應化」。從《老子變化經》的內容來看，其雜揉兩種變化觀念，這或許有兩種可能：一種代表了它正處於從先秦變化思想過渡到佛教化身說的階段，所以雜揉、並陳了這兩種觀念；另一種則是造經者未能明確掌握相關概念，因此混用了這兩種觀念，但從整個經文結構來看，造經者是有一明確的觀念與意識，後一種情況應該較不可能，由此來看，本經或可反映漢末以至魏晉時期的觀念。

四、精思、音誦與末劫：《老子變化經》中的老子誥示

第三大部分從「老子曰」起始，在「老子曰」之前為「建廟白鹿為天傳」，而本大段中屢見第一人稱的「吾」、「我」，顯示這是具有神啟意義的誥示，換言之，本段應即是「天傳」的內容——天所傳下的訓誥：

3-1.老子曰：吾教（處）以清，吾事以明，吾政以成。吾變易身形，託死更生，周流四海，時出黃庭，經歷渡口，踐履三皇，戴冒三台，被服無形，愚者不知，死復更生。儻至為身，僮兒為群，外為亡僕，內自為真，自屋（握）俱潔，自有精神。

3-2.晝夜念我，無不忽云（去？），味夢想吾，我自見信。吾發動官漢，令自易身，愚者踊躍，智者受訓。天地事絕，吾自移運，當世之時，簡滓良民，不須自去，端質守身，吾自知之，翁養文鱗。欲知吾處，讀《五千文》，〔誦〕過萬遍，首自知身，急來詣我，吾與精神。子當念父，父當念子，怡忽相忘，去之萬里。所治解台（懈怠），神不為使，疾來遂（逐？）我，吾絕剛（剛）紀。

青白為表，黃黑為裏，赤為生我，從一而始，中有黃氣可絕酒。教子為道，先當脩己，恬泊靜穿（寧），檢其滿乎，無為無欲不憂患，谷道來附，身可度矣。精思放我，神為走使，吾衡剛茅更勝負。生氣在左，原氣在右，中有黃氣，元陽為上，通無極九宮，僮子精之思之，可以成己。

3-3.一黽道成，教告諸子：吾六度大白橫流，疾來逐我，南獄（嶽）相求，可以度厄。恐子稽留，立春癸巳，放縱罪囚，吾穀驚起，民人有憂，疾病欲至，餓者縱橫。吾轉運衡托漢事，吾民聞之自有志，乞鄙自凍無姓字，因漢自職，萬民見□，端直實心，乃知吾事。今知聖者習吾意，耶心良斥，謂我何人。吾以度數出，有時節而化，知吾者少，非吾者多。

第一小段透過老子自我敘述，認為透過他、世間秩序和事務才得以清明成就，而他保有其精神（精炁），所以能累世變化，甚至輔佐三皇、成就世間功業，但一般大眾卻無法察覺。經歷多次的變化重生、肉體幻化，吸引了許多的信仰群眾（「僮至為身，僮兒為群」²⁷），雖然外顯的形貌看起來是僕人（道的代言者），但其內卻含藏著純粹的精神，由於保有這個純粹精神，才能不斷地循環重生（「自屋俱瀑，自有精神」²⁸）。這個段落頗為有趣，從中可以想像此時正是一位獲得神啟的代言者在向信仰群眾宣說，以精炁回還重生來銜接古典傳統，由此來確立「祂」的正統性與權威性。²⁹

第二小段則是具體宣說其教化，其內容與修養之道較有相關，前半部主要環繞著「精思」來開展：只要長時間的存想（或是信奉）我，我會真切回應

²⁷ 「僮」有疲困之意，《老子》中有「僮僮兮若無所歸」。但此處以疲困貌來解釋「僮至為身」，於意不合，此處「僮」應為副詞，所以可能為「累」的誤寫，意指多次地轉生再臨，可回應前文的「託死更生」與「死復更生」。而「僮」通「童」，但從上下文來看，無法確定老子宣說的對象就一定是童子，如果考慮這是以上對下的誥示，那麼「僮兒」或可解為信仰群眾。

²⁸ 「瀑」有影、水迴旋兩意，但本句「自屋俱瀑」的「屋」不論理解為「屋」或「握」，都難以有效地解釋本句，只能配合上下文將「瀑」解為迴旋，意指老子可以不斷地循環復生。

²⁹ 必須說明的是，在本文的詮釋，以為這是藉由託死更生之說來宣說新的老子代言人的正統性，但在實際的情況中，這位老子代言人可能是透過神啟或附體（附身）而來，但這就如同天師道，為了能與民間祠祀的俗巫有別，所以不說附體而稱「被氣傳語」，所以「託死更生」之說也可視為類似的宗教語言策略，除了宣說其正統性之外，同時也強調他們的「純粹性」（類似天師道的「潔淨」概念）。

你們的需求（「晝夜念我，無不忽云，味夢想吾，我自見信」）；若是無法存想我的形象，那也可以透過誦讀《五千文》來凝思其神，便能純粹化你的身心靈，進而與我的精神產生感通，若稍有懈怠，當有危難之時，我也無法前來救護（「所治解台，神不為使，疾來遂我，吾絕剛紀」）。這樣的方式或許與中古時期「存思」、「音誦」、「戒律」等觀念有關，三者間有某種內在的聯繫。³⁰後半部則涉及具體的方法，老子告誡信眾可以精思黃氣來獲得長生之道，「黃氣」可指陽精之氣，也可以指中央之氣，像是《元始五老赤書玉篇真文天書經》（CT22）中所提到的：

「中央王寶元靈元符命」：（按：符）右元皇之氣，生元一黃炁之天寶，中央黃帝治。九九運終，陽炁激、陰炁勃，大災涌、水彌天，掃穢、佩此文度天災，見太平君，黃筆書之。（上：21a）

從上下文來看，或許這裡是指透過精思陽炁、食炁存身來超越一般性的飲食，進而辟穀長生（「中有黃氣可絕酒」、「谷道來附，身可度矣」）。此外，本段在說明「黃氣」時，還提到「青白為表，黃黑為裏，赤為生我」，其意頗不能解，青、白、黃、黑、赤可以對應五臟，也許與五氣五臟存思法有關，如《太平經》（CT1101）提到：

五為大道神者，人神出，迺與五行四時相類，青赤白黃黑，俱同藏神，出入往來，四時五行神吏為人，名為具道，可降諸邪也。
（5:5a-b）

或是《太上老君中經》（CT1168，又稱《老子中經》）³¹云：

³⁰ 早期天師道除了首過、精思等觀念之外，也鼓勵道民必須誦讀《五千文》，誦念與存思甚至是道誡似乎有某種內在聯繫，像北朝寇謙之所編構的經典就直接稱為《老君音誦誡經》，但目前研究似乎未特別針對「音誦」的意義進行討論，值得進一步關注。相關研究可參張超然：〈《道德經》的傳授、誦讀與道教法位階次〉，《輔仁宗教研究》第27期（2013年9月），頁63-92；陳威（Jack W. Chen）著，羅珮瑄譯：〈中國中古時期的閱讀實作與表現〉，收於劉苑如主編：《遊觀——作為身體技藝的中古文學與宗教》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009年），頁132-166。

³¹ 《太上老君中經》是一部頗為特殊的經典，就類似《老子變化經》，學界對於成書年代有以為漢末，也有認為晚至南北朝，較早的研究為施舟人（Kristofer M. Schipper）：〈《老子中經》初探〉，《中國文化基因庫》（北京：北京大學出版社，2002年），頁101-116；較近期則有陳榮子：《〈老子中經〉研究》（臺北：天主教輔仁大學宗教學系碩士論文，2012年）。

「第十一神仙」：常思兩乳下有日月，日月中有黃精赤炁，來入絳宮，復來入黃庭紫房中。(上：7a-b)

「第十七神仙」：丹田者，人之根也，精神之所藏也，……丹田之中，中赤，左青，右黃，上白，下黑，方圓四寸之中。(上：13a)

「第四十五神仙」：次念丹田中有赤氣，赤氣中有三人，赤人在中央，左有青人，右有黃人，赤氣繞之，內青外黑，上白中黃。
(下：13a)

除了五氣之外，《老子變化經》最後還進一步提到「生氣在左（青氣？），原氣在右（黑氣？），中有黃氣」，而以此黃氣結合「元陽」³²之氣，上通至頭中九宮，便可成就神仙之道。相對於《太平經》和《老子中經》，《老子變化經》未明確提出五氣對應五臟，也未提出更明確存思技藝，一方面或許是因本部作品為老子宣說之「經」，詳細的修煉技法須由真師祕傳或是參考另外的經訣；另一方面或許這是與《太平經》和《老子中經》在類似概念、氛圍底下的另一套簡易修煉技法，還未發展為全面性、系統性的身神觀念。此外，雖然僅有隻字片語，但《老子變化經》中的五氣仍是就身體內在來論，還未有類似《元始五老赤書玉篇真文天書經》完整的五方五氣概念，又或是相對於《大道家令戒》所提到的玄元始（青白黃）三氣，再配合本段敘述中末世度厄的太平思想，其概念是較為素樸單純的形態，成書年代或許是較接近漢末或三國魏晉時期。

最後一小段則是預示「末世」將來：我累世化身，已度過6次大災厄，你們只要勤修我傳下的修煉之道，遭遇到困頓之時，前來南嶽相求，我便會協助道民度過各式災劫。接下來將面對充滿各式大災的亂世，在「立春癸巳」之後將會有盜亂、疾病、饑饉等大禍，要奉道者盡快勤修道事。這種末世預言，與上引的《元始五老赤書玉篇真文天書經》或是《太平經》以來的末世論傳統論調是相當一致的，考慮第二部分的王方平與本段的南嶽相求，雖然缺少更多文字的直接證據，但這個末世論點可能確實是由「王方平記」所延伸而

³² 《太上老君中經·第十二神仙》中提到：「吾者，道子之也。人亦有之，非獨吾也。……己身為元陽，字子丹。真人字仲黃，真吾之師也。常教吾神仙長生之道，常侍吾左右，休舍太倉，在脾中與黃裳子共宿衛吾，給事神所當得，主致行廚。故常思真人子丹正在太倉胃管中，正南面坐，食黃精赤氣，飲服醴泉。元陽子丹長九分，思之令與己身等也。」（上：8a-b）其以元陽為某個身神，相較來說，《老子變化經》中的氣或元陽似乎都還是純粹氣的概念，還未有明確的身神觀念。

出、有別《太平經》的另一個系統。不過，或許如前所述，因這是由新的代言者所宣說，其正統性頗受質疑，所以最後才會感嘆：現今有聖者（代言者）學習、傳授吾之道，卻受大眾質疑，懷疑我的真假（「今知聖者習吾意，耶心良斥，謂我何人」）。所以他再次透過歷世崇生之說來強化自身的正統性，以為他應世劫難而出，已多次化身救度，但世間能了知此變化的大眾很少，而質疑的人卻非常多（「吾以度數出，有時節而化，知吾者少，非吾者多」）。就《老子變化經》的上下文脈來看，第二部分中提到「永壽元年，復還白祿山，號曰僕人」及本段一開始提到的「外為亡僕」，這個「僕」應非是一種道的代言者或為道服務者的謙稱（有別於天師道的「臣」或「小臣」），而可能就是這位代言者本身身分的自述，由於其社會階層低下，因此其代言者的身分甚受質疑，所以才不斷在誥示中強化其出身和宣說的正統性和權威性。而其訴求的對象也可能是更接近社會的一般大眾，所以使用文字與內容概念都顯得更為質樸、簡易。

值得一提的是，在第三部分共出現了3次與「漢」有關的敘述：「吾發動官漢，令自易身，愚者踴躍，智者受訓」、「吾轉運衝托漢事，吾民聞之自有志，乞鄙自凍無姓字」、「因漢自職，萬民見口，端直實心，乃知吾事」。第一句或許指老子曾於漢世時下降（相對於前一次末世，可能指「漢時號曰王方平」），宣說教誥以救度生民，一般民眾踴躍，而智士也願意接受我的教誨，所以下文才會說碰到天災地變之時，你們這些信奉我教誨的愚者和智士（種民？）無須驚惶、倉皇逃難，只要端守我的教誨，我自然會來救度你們遠離亂世（「天地事絕，吾自移運，當世之時，簡滓良民，不須自去，端質守身，吾自知之，翁養文鱗」）。另一段則意指，雖然王朝、時代變異（「轉運」），但我仍會承續漢王朝的規制與精神（「衝托漢事」、「因漢自職」），所以你們這些奉道者也須秉持相同的意志、振奮其心（「自有志」），大家共同見證，只要跟隨我的奉道者就都能襲受（漢代）官職（「因漢自職」），你們只要端正其心，便能體會我的用心。從相關的敘述與口氣來看，似乎不是一種對漢王朝的追憶或想像，較像是漢末或是離漢王朝不遠的三國時期對漢王朝的追念，企望能平復亂世，回到漢王朝的榮光時代，但未必遠推至南北朝時代，嘗試以新出的救世主（李弘）來救度大眾。³³此外，本段的一些詞彙、句式也頗類前引的《太上老君中經》，如：

³³ 鄭燦山指出，《老子變化經》中未見六朝流行的信仰，因此可能非是六朝成書，較贊成漢

「第三十神仙」：呼其神曰：「玄光玉女，養子赤子，真人子丹，服食元炁，飲宴醴泉。」故言一身神有父母凡三人。至巳日復存之，呼其神曰：「真人黃庭玉女，與己為友，留為己使，某甲欲求真人黃庭神仙之道。」（下：2b）

「第五十五神仙」：吾以喻汝，努力求師，吾教八十一弟皆仙，其十人布在民間，遊遊穀仙。吾越度秦項不出，為漢出，合於黃世，見吾大吉。（下：21b）

而某些概念也與《老子變化經》相近，兩經的成書年代應相差不遠。

若相較邊韶〈老子銘〉或是《老子變化經》前兩部分，可發現第三部分的內容明顯新增了精思（黃氣）、末劫等先前未見的概念，雖然在邏輯上可回應第一部分所提到的，老子具有權掌生死之能，而脈絡上也能扣連第二部分的變化觀念，但整個內容還是與前行文本較不相同，由此來看，《老子變化經》內容是有著不同文本拼合的情況。如果我們考慮古人以經注我，或是道教經典——特別是早期道經，存在的經訣注混雜、³⁴傳抄過程的誤筆或是因為某些需求的更改等情況，也許我們未必一定得用單向式的溯源實證方式來看待這部經典，認為其中有「加筆」的成分，而是考慮這部經典如何整編先前傳統來形構自身所欲傳達的意旨。由此來看，《老子變化經》第一部分繼承邊韶〈老子銘〉所提到當時「觸類而長之」的部分，以為老子是道的領悟者、傳遞者，能神變無方，一方面周行宇宙、規矩天象，另一方面則化現為帝王師（道化），使人間秩序順行有律，他還修煉昇登、進一步掌握生死之權（這也屬人間秩序的一環）；第二部分則是具述老子歷朝的顯化，從古典銜接到近當代，

末成書說；而馮渝杰也提到，在漢末魏晉時期主流的識語為「劉氏復興，李氏為輔」，可是隨著朝代更迭，代表漢朝的劉氏不再擁有專一的神聖性，李姓（老子傳統）、張姓（天師道傳統）等救世主說法開始興起，成為新興的神聖姓氏。兩人之說，分見鄭燦山：〈從諸子傳說到道教聖傳——先秦兩漢老子的形象及其意義〉，頁333-360；馮渝杰：〈「漢家」的光影：中古劉、李、張氏神化的歷史與宗教背景〉，頁33-43。此外，審查人亦提醒，如果將本經斷為三國、西晉時期，經中推尊漢朝正朔，對當朝皇權恐是一大挑戰，相關判斷可再作考量。此點的確須作考慮，不過本文的判定主要是考慮經中的概念以及這是四川地區的情況，當朝政治力未必能有效控管此區域，而有此推測。但限於目前資料，這也是暫時的擬測，有待更多的補充與討論。

³⁴ 相關討論可參考張超然：《系譜、教法及其整合：東晉南朝道教上清經派的基礎研究》（臺北：國立政治大學中國文學系博士論文，2007年），頁155-172；又可參考陳榮子：《〈老子中經〉研究》，頁1-67。

來確保當代代言者的正統性，特別是在經典文字中或多或少透露出新的代言者（另一種新出老君）可能身分、階級不高，所以特別強調老子之精炁會歷世重生，來強化其權威；最後則是透過代言者之口來宣說老子的教誥，指示信奉的奉道者不須擔憂、懷疑，只要透過精思老子、誦讀《五千文》、存想黃氣，便可獲得長生並順利度過末世之劫。雖然三大部分的概念看似不盡相符，內在卻透過「道—老君—精炁」三位一體的脈絡來有效串連，換句話說，本經作者先對老子與道、老子變化作了部分的編整與延伸，透過古典傳統來強化了其正統性，最後鋪墊出最後誥示的權威性，成為一有機的連結。而細究經典的內容與概念，其多未論及早期天師道的首過、天授等傳統，若考慮到天師道在魏晉南北朝的影響，或許可以有兩種推測：其一，可如孫齊所推測的，這可能是四川地區的地方性方士集團所編整、創構的經典，所以與天師道或相對流行的道經未有明確的連結或對應；其二，則為本經的時間較早，可能約與天師道同期或略晚，因此內容還未受到天師道影響、也無須回應天師道的相關概念，只是筆者以為這樣的編整應不至於太晚，雖然未必早到漢末（185），但也未必晚到南北朝，有可能是三國、西晉時期成書。

五、結語

本文立基在前賢有關《老子變化經》的研究基礎上，跳脫個別觀念的辨析，嘗試較完整的釋讀《老子變化經》全文，以為本經約略可分為三個部分，第一部分闡述老子為修道成就者或道的領悟、傳遞者，以此具象的聖人來開展道化，而他為天地本根、陰陽之源，掌握了生命之道，如能領會其道，便可獲得長生不死，此部分可說是道（老子）的本體論。第二部分則就道化進行開展，強化老子變化無方，先有九化，後再化為歷代的帝王師，為道的宇宙生發論。而最具爭議性的則是秦朝之後的顯化，特別是陽加元年以後的 5 次變化，筆者以為這可能記錄了老子在成都地區化現的歷史，當地出現了老子的代言者或靈媒，幾經轉易（「託死更生」），最後「建廟白鹿為天傳」——傳下老子的誥示。所以最後一部分就是透過老子之口宣說的誥示，老子因保有其精神，所以能累世變化，只要能依從其道，誦讀《五千文》、精思黃氣，便可獲得長生，度過即來臨的末世災劫。

透過全經文句的釋讀，約略可透過底下的概念來考慮其成書年代：第一，老子與道的關係。由於《老子變化經》寫本有缺，因此我們無法得知原本寫本的開頭，就如《混元皇帝聖紀》所說的「老子者，老君也，此即道之身

也」，但從第一部分內容來看，本經進一步發揮〈老子銘〉的概念，以為老子為道的領悟成就者，也是道的傳遞者，老子已具有道的元始義和變化義，但還未如魏晉玄學的「崇本舉末」，細緻連結元始義與化生義間的關係，不過由於經文有缺，所以無法確定其已有認為老子即道體的觀念，而就現存經文內容來看，較是以為老子等同於道、為道的化身，這樣的概念可說是從「老子一道的領悟者」到「老子一道體」的過渡形態。其次，經文反應的變化思想並陳了兩種觀念，一種是承襲先秦以來神話或道家傳統的變化（變形）觀念，只是《老子變化經》進一步強化了死亡重生（託死更生）或是託胎母體的概念，由此銜接道教的長生思想；另一種則是東漢以來的「應化」觀念，強調的是道的變化，尤其是對政治、世事的作用。不過這兩種變化觀念都和佛教化身說的概念有別，之後可能受佛教化身說影響，強化了變化的主體觀念，而成為「神化」或是「分形應化」，所以此時可說從「應化」轉向「神化」的過渡階段。其三，從《老子變化經》的第二以至第三部分可知，其約可反應四川地區的情況，但第三部分僅觸及到漢末流行的末世、精思、黃氣等觀念，多未論及早期天師道的首過、神授等傳統，其成書時間可能約與天師道同期或略晚。綜上所述，筆者以為《老子變化經》中老子和變化思想承繼、雜揉了漢代相關的觀念，雖有南北朝道經觀念的雛形，卻又未那麼明確的分判，可說處於一種中介、過渡階段，而最後宣說的誥示與《太平經》、《老子中經》有相近之處，卻又與天師道不盡相關，就此來說，筆者以為其成書應不至南北朝，但若說是漢末成書，則又有類似《老子中經》多層文本的情況，因此也未必早到漢末（185），可約略下推三國至西晉時期。不過，誠如劉屹所述，《老子變化經》仍存在許多文字錯誤、意義難解之處，仍有待更多資料或不同方法來協助理解，本文嘗試作一全面性的釋讀，學力所限，疏漏自是不少，但期能以此拋磚引玉，讓相關研究能再往前多進一小步。

附錄：敦煌本《老子變化經》校注

敦煌寫本《老子變化經》(S.2295)現存四紙，劉屹依照敦煌寫經的規範，推測第一紙所存的 21 行前應有 7 行的空缺（包括經題與空行），參考施舟人（Kristofer M. Schipper）之說，據道藏本《雲笈七籤》(CT1032)中所錄的《混元皇帝聖紀》，補入了 4 行闕文，¹筆者依照其所復原的原文，將《老子變化經》分為三大部分進行校注：

1-1.〔老子者，老君也，此即道之身也。夫大道玄妙，出於自然，生於無生，先於無先，挺於空洞，陶育乾坤，號曰無上正真之道。神奇微遠，不可得名。故曰：吾生於無形之先，起乎太初之前，〕立〔長〕〔于〕大始〔之〕端，行乎大〔素〕之原；浮熬（遨）幽靈（虛）空之〔中，出〕入窈冥之先門，親（觀）于皆誌（混沌）之未別，和清濁之外〔未分，盼〕仿佛之與功（興光）；古（窺）荒忽之廓然，閱托而（響罔）之容〔像〕，〔睹〕同門之先（無）邊，而步宙（步宇宙）天門。²

1-2.其生無蚤，獨立面（而）無倫，行乎古昔，在天地之前，乍匿還歸；存亡則為先（炁？），成則為人，恍惚天濁，化變其神。³

¹ 以下《老子變化經》引文係以劉屹所增補、校訂為底稿，同時參酌《中華道藏》中王卡的點校，不過劉屹與王卡的判讀與斷句都有一些小問題，因此另外參考《敦煌道藏》所引的 S.2295 原圖版。而為方便討論，各大段落中，筆者又切分了數個小段，若有錯誤或缺失，概由個人負責。引文中〔〕內文字為劉屹據《雲笈七籤》徵引的《混元皇帝聖紀》所增訂，而（）內文字則是參酌相關經典後的校讀。劉屹原文，可參劉屹：《敬天與崇道——中古經道教形成的思想史背景》，頁 374-383；王卡點校版，見張繼禹主編：《中華道藏》第 8 冊，頁 181-182；抄本 S.2295 原圖版，見李德範輯：《敦煌道藏》第 4 冊，頁 2141-2146。

² 《雲笈七籤》所引《混元皇帝聖紀》「視清濁之未分，盼髣髴之興光」，下接「瞻響罔之眇然，窺惚恍之容象，睹鴻洞之無邊，步宇宙之曠野」(120:1b)，因此最後「而步宙天門」應為「步宇宙天門」的誤寫。「古荒忽之廓然，閱托而之容〔像〕，〔睹〕同門之先邊，而步宙天門」此四句，意指老子（道）可上見宇宙初生之時的樣態，也能感知宇宙無窮無盡的邊界，所以能在宇宙之中自由地來去遨遊。

³ 《雲笈七籤》所引《混元皇帝聖紀》：「步宇宙之曠野，歷品物之族群。」下接：「惟吾生之卓兮，獨立而無倫，消則為氣，息則為人矣。」(120:1b) 其概念與結構與此相同，因此「存亡則為先」的「存」應為衍字，「先」則為「炁」的訛字，本段意指未聚形、死亡之時為氣，聚形、生存之時則為人，如《莊子·知北遊》所說的「人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死」，而老子可以以此精炁而有各種神變，甚至可歷世重生。

託形李母胎中，易身優命腹中，七十二年，中見楚國李□。⁴序與肩頰有參午大理，日角月玄，鼻有雙柱，耳有三門，足〔蹈〕二年（午），手把天關。其性無欲，其行無為，翊天輔佐三皇，倚從觀之，匿見無常，本皆由此，彌歷久長。國將衰，王道崩毀，則去楚國，北之崑崙，以乘白鹿，⁵迄今不還。

1-3.此皆自然之至精，道之根蒂，為〔萬〕乘之父母，為天地之本根，為生梯端，為神明之帝君，為陰陽之祖首，為萬物之魂魄。條暢（暢）靈無，造化應因，挨帝（襟帶？）八極，載地懸天，遊聘日月，迴走星辰，呵役六甲，〔總〕此乾坤，紀易四時，推移寒溫。手把仙錫，玉簡今（金）字，稱以銀人。⁶善初鳳頭純，聖父制物，屋命直（宜？）父，為之生焉。⁷

2-1.老子能明能冥，能亡能存，能大能小，能屈能申，能高能下，能縱能橫，能反能覆，無所不施，無所不能。在火不焦，在水不寒，逢惡不疾，觸禍不患，厭之苳〔不苦？〕，⁸傷之無槩，長生不死，須減身形。偶而不雙，隻而不倚，附面不離，

⁴ 雖然本段文句多為四字句，但依照文意，本段文句宜斷為：「託形李母胎中，易身優命腹中，七十二年，中見楚國李□。」意指為一般人無法感知精炁形態的老子，所以他只好藉由李母的胎孕具現為人形，同時透過胎孕轉換形態與生命（「易身優命」，同時可回應文中屢次提到的「託死更生」），經歷了72年，才在楚國李家出世。

⁵ 傳統老子圖像多為老子騎青牛，此處稱老子騎白鹿頗為特別。馬承玉、劉湘蘭都引〈張公神碑歌〉或樂府詩為證，以為漢末以來「白鹿」多已被視為神仙的坐騎，但個人以為其中較為可據的資料，應為樂府古辭〈王子喬〉「王子喬，參駕白鹿雲中遊」和〈長歌行〉的「仙人騎白鹿，髮短耳何長」，其中白鹿明確為仙人特有的坐騎，其他文獻的白鹿則為祥瑞的象徵或是泛指驂駕。而就這幾條資料來看，無法確定以白鹿仙人坐騎是何時出現的，更難以確定老子或王子喬騎白鹿，何者為先，仍有待更多資料的佐證。

⁶ 《文選·新刻漏銘》「金字不傳，銀書未勒者」下，李善注引北魏崔玄山《瀨鄉記》云：「〈老子母碑〉曰：『老子把持仙籙，玉簡金字，編以白銀，紀善綴惡。』」（見〈南朝梁〉蕭統編：《文選》，卷56，頁792b。）與本段敘述幾乎相同，而《老子變化經》的「稱以銀人」較難理解，宜以「編以白銀」釋讀，意指老子掌握玉簡所製、銀線為編、上刻金字的命籙。

⁷ 「善初鳳頭純」，不知為何意？「純」為織品，疑指老子所穿戴的衣帽。「聖父制物，屋命直父」，劉屹懷疑「直」為「宜」，但未說明所據為何；若扣合前文，筆者以為其中的「屋」或為「握」，「握命」指掌握了生命的權限或生命之理；「聖父制物，屋命直父」，意指老子如道一般，創造了宇宙萬事萬物，同時也掌握了生命之理。

⁸ 「苳」，一種水生植物。「厭之苳」，難以解釋，因此劉屹以為本句可能為「厭之不苦」，意指你捨棄或討厭它，它也不會因此覺得難過、不舒服。

莫于其無為也，莫能不隨世，此老子之行也。嚴誠眇矣，誠難知矣。⁹

2-2.老子元生九重之外，形變化自然。子(于)知吾九人，何憂仙？

夫為生道甚易，難子學吾生道，無如中止卅日，共月道畢滄。¹⁰

第一姓李名老，字元陽。

第二姓李名聃，字伯陽。

第三姓李名中，字伯光。

第四姓李名石，字子光。

第五姓李名召，字子文。

第六姓李名宅，字子長。

第七姓李名元，字子始。

第八姓李名願，字子生。

第九姓李名德，字伯文。¹¹

⁹ 「偶而不雙，雙而不倚，附面不離，莫于其無為也，莫能不隨世」，應為描述老子所行的各種作用。「偶而不雙，雙而不倚」，可解釋為它雖然看起來為雙數、但不會只有雙數的作用（保留了單數的意義）；雖然是單數、卻不會只有它獨立存在，以此說明「正反相成」的意義。而「附面不離」則是強調道無時無刻都在我們生活中發生作用，而這些作用都可見到它「無為」的特質（「莫于其無為也」），所以它會隨世而變、隨世應化，這就是老子在世上產生的作用。但老子在過往流傳的教誥年代已太過久遠、渺不可尋，很難理解其真正的意旨。

¹⁰ 「無如中止卅日共月道畢滄」這段頗為難解，《中華道藏》斷為「無如中止卅日，共月道畢滄」，劉屹則斷為「無如中止，卅日共月道畢滄」。若對照原抄本，「卅」底下多一橫，為「卅」，即為「世」的異體字，除了可以解釋為「三十」之外，也有解釋為「世間」、「世俗」的可能，如果考慮前文所說的「夫為生道甚易，難子學吾生道」——理解、學習長生之道其實是很容易的，但難的是你們這些大眾不肯學習我的長生之道，承續的句子就可能為反詰語氣，或許這裡可詮釋為「不如暫停世俗的觀念和想法」（「無如中止世」），來學習或是親眼感受老子的變化（「日共月道畢滄」），「日共月道畢滄」不知是否與服食日氣、月氣有關？而如果不將「卅」解釋為「世」的異體字，那麼本句後半段亦可斷為「無如中止，卅日共月，道畢滄」，「無如中止」意指不要因外在因素而中斷；「卅日共月，道畢滄」，30日共計1月，道即可完成。

¹¹ 本段落描述「老子九變」，這9位老子歷史無載，而他們的名或字有音韻上的連結，所以《混元皇帝聖紀》在其下云：「按《九宮經》、《三五經》、《元辰經》云：『人各有厄會，若易名字以隨元炁之音，可以延年度厄，今世有道者亦多如此。』」又《列記》云：『李君二千五百年輒易名字。老君在世最久，故名字稍多，嘗告尹喜曰：『吾姓字渺渺，從劫至劫，非可悉紀也。』』（2:35b）以為老子透過不同名字、身分的轉易來度過不同時期的災劫。

2-3.老子合元，汜元渾成，隨世浮沉，退則養精，進則帝王師。

皇芑義時號曰溫莢子。

皇神農時號曰春成子，一名陳豫。

皇祝融時號曰廣成子。

帝顓頊時號曰赤精子。

帝譽〔譽〕時號曰真子，一名鉞。

黃帝時號曰天老。

帝堯時號曰茂成子。

帝舜時號曰廓叔子，化形。¹²舜立壇，春秋祭祀之。

夏禹時老子出，號曰李耳，一名禹師。

殷湯時號曰斯宮。

周父皇（文王）時號曰先王國柱下吏。

武王時號曰衛成子。

成王時號曰成子如故。

2-4.元康五年，老子化入婦女腹中，七十二年乃生，託母姓李，名聃，字伯陽。為柱下吏七百年，還變楚國，而平王喬（僑）蹇不從諫，道德不流，則去楚而西度咸（函）谷關，以《五千文》上下二篇授關長尹喜。

秦時號曰蹇叔子。

大胡時號曰浮慶君。¹³

漢時號曰王方平。

陽加元年（132），始建城都，為鷓爵鳴山。

建康元年（144），化於白祿山，託葬澗。

大（本）初元年（146），復出白祿廟中，治崔，號曰仲伊。

¹² 此處加入「化形」二字，頗為奇特，如果考慮到本段所敘述老子在上古時期的顯化都為神話人物，渺難追尋，此處的「化形」或可解釋為「具體地化現其形」，所以才會立壇奉祀。

¹³ 劉屹此處懷疑是「入胡時，號曰浮屠君」，隱然有以為此處可能帶有老子化胡的思想。然而這樣的詮釋有兩點需要斟酌：其一，如就老子化胡之說來看，老子西出函谷之後即進入胡地，但此處還有「秦時號曰蹇叔子」，老子應不會西出函谷後轉回中土、再入胡；其二，這一大段變化所強調是「進則帝王師」，因此變化的身分應都與帝王師有關，而佛陀卻無帝王師的意義。所以此處是否添入了化胡之說，筆者持保留態度。不過，因為這部分的敘述意旨較為錯雜難解，也不宜立即就否定添入化胡思想的可能。

建和二年（149），於崩山卒，出城都左里城門，壞身形為真人。

漢知之，改為照陽門，楚國知之，生司馬照。

永壽元年（155），復還白祿山，號曰僕人，大賢問，閉口不言，變化卅年，建廟白鹿為天傳。

3-1.老子曰：吾教（處）以清，吾事以明，吾政以成。吾變易身形，託死更生，周流四海，時出黃庭，¹⁴經歷渡口，踐履三皇，戴冒三台，被服無形，愚者不知，死復更生。僮至為身，¹⁵僮兒¹⁶為群，外為亡僕¹⁷，內自為真，自屋（握）俱滌，¹⁸自有精神。

3-2.晝夜念我，無不忽云（去？），¹⁹味夢想吾，我自見信。吾發動官漢，令自易身，愚者踊躍，智者受訓。天地事絕，吾自移運，當世之時，簡滓良民，不須自去，端質守身，吾自知之，翁養文

¹⁴ 「黃庭」指身體的中央部位，不過這個中央部位在道教典籍有不同的說法，如唐代務成子在《上清黃庭內景註》稱：「黃者，中央之色也；庭者，四方之中也。外指事，即天中、人中、地中；內指事，即腦中、心中、脾中，故曰黃庭。」（《雲笈七籤》，11:9b）「黃庭」一詞出現甚早，在東漢邊韶〈老子銘〉中就有「出入丹廬，上下黃庭」，或是《黃庭外景經》：「太上闕居作七言，解說身形及諸神，上有黃庭下關元，後有幽闕前命門。呼吸廬間入丹田，玉池清水灌靈根，審能修之可長存。」到《黃庭內景經》更有「黃庭章」。而《老子中經》也稱：「中央黃氣，黃庭高仙，服食黃氣，飲之醴泉。」若《老子變化經》為漢末魏晉時期成書，那麼此處的「黃庭」可能指脾中。本段中稱「吾變易身形，託死更生，周流四海，時出黃庭」，「黃庭」看似為某個實際地理位置，但考慮「吾」代表的是某種精氣，加上它能託死更生，因此「周流四海，時出黃庭」或可理解為：吾（貯存在身體的黃庭之中）有時會由黃庭而出，以此在四海之中歷世重生。

¹⁵ 「僮」為頹喪、疲困之意，《老子》中有「僮僮兮若無所歸」，但此處將「僮至為身」解釋為疲困地不斷化身，其義頗不妥當，所以「僮」可能為「累」的誤寫，指老子多次地轉生再臨，可回應前文的「託死更生」與「死復更生」。

¹⁶ 「僮」通「童」，但從上下文來看，無法確定老子宣說的對象就一定是童子，如果考慮這是以上對下的誥示，那麼「僮兒」或可解為信仰群眾。

¹⁷ 「僕」可為自謙之詞，也指供人使喚的工役或車夫。就第二部分中提到「永壽元年，復還白祿山，號曰僕人」和此處的「外為亡僕」來看，這個「僕」應不只是一種道的代言者或為道服務者的謙稱（相較於天師道的「臣」或「小臣」），而可能就是這位代言者本身身分的自述，由於其社會階層低下，因此他的身分甚受質疑，所以才不斷在誥示中宣說和強化出身的正統性和權威性。

¹⁸ 「滌」有影、水迴旋兩意，但本句「自屋俱滌」的「屋」不論理解為「屋」或「握」，都難以有效地解釋本句，只能配合上下文將「滌」解為迴旋，意指老子不斷地循環復生。

¹⁹ 本句理解為「無不忽云」或「無不忽去」皆可，意指無時無刻都須精思老子，不可輕忽、懈怠，因此「忽云」之「云」為語助詞，而「忽去」則為疊義詞。

鱗。²⁰欲知吾處，讀《五千文》，〔誦〕過萬遍，首自知身，急來詣我，吾與精神。子當念父，父當念子，怡忽相忘，去之萬里。所治解台（懈怠），神不為使，疾來遂我，吾絕剛（剛）紀。²¹青白為表，黃黑為裏，赤為生我，從一而始，中有黃氣可絕酒。²²教子為道，先當脩己，恬泊靜穿（寧），檢其滿乎，無為無欲不憂患，谷道²³來附，身可度矣。精思放我，神為走使，吾衡剛茅

²⁰ 「翁養文鱗」，本句無解。從上下文來看，有可能是告誡道民，你們只要端正其身、遵守我傳下的教化（「端直守身」），我就能感知到，而前來救度或幫助你們度過劫厄。

²¹ 「疾來遂我」，下文亦有「疾來逐我，南嶽相求」，原抄本字體接近「逐」或「遂」，依《三國志》注引《吳書》「疾來邀我，南岳相求」之說，此處宜釋為「遂」，當然也可能為「邀」字的訛寫，意指遇上危難之時，可以到南嶽來尋求我的協助。「吾絕剛紀」的「剛」字，抄本作「剛」，「罡」為斗柄或高空之風，所以「剛紀」或可解釋上天追尋老子救護的道路。「所治解台，神不為使，疾來遂我，吾絕剛紀」四句，應指：道民們應該努力精思我、誦讀《五千文》，如果你們懈怠此修煉功夫，那麼就無法掌握你的精神（追隨、感應我的精神），當碰上危難要來尋求我之時，我就會阻絕你們前來的道路。

²² 「中有黃氣可絕酒」，不知何指？從字面來看，係指可透過黃氣來斷絕飲酒。在《太上老君中經·第三十五神仙》中可見一條有趣而相近的資料：「食月之精，以養腎根，白髮復黑，齒落更生，已乃得神仙。……因瞑目念月白黃精氣來下在目前，入口中咽之，三七而止，以手摩送之，下至丹田之中。丹田中氣正赤，氣中有一人，長九分，小童子也，衣朱衣。故丹田中赤、外黑、左青、右黃、上白，五色氣已俱，但以其月託腎，腎得月精，乃得陞沉。丹田中赤者，太陽之精也、心火之炁也；其外黑者，太陰之精也、腎水之氣也；其左青者，少陽之精也、肝木之氣也；其右黃者，中和之精也、脾土之氣也；其上白者如銀盤而照覆之者，少陰之精也、肺金之炁也。其中有五人，即五臟之太子也、五行之精神也。……其五臟衰者，皆自見於己也。憂悲不樂則傷肝，傷肝則目暝、頭白，當思腎心以養之；淫樂過度即傷腎，傷腎則腰疼痛、身沉重、大小便膿血，思肝肺以養之；恚怒則傷心，傷心則病強吐血，思肝脾以養之；遭患憂難則傷肺，傷肺則思脾腎以養之；飲食絕飽、酒醉過度則傷脾，傷脾則思心肺以養之，令其子母相養之，即病愈疾除。」（下：5a-6b）以此對照，「青白為表，黃黑為裏，赤為生我」的青、白、黃、黑、赤，可能指肝、肺、脾、腎、心五臟之氣；「從一而始」為存養這五氣於丹田（黃庭）之中；「中有黃氣可絕酒」則是指須斷絕飲酒的欲望，或是斷絕飲酒以貯養脾中黃氣；甚至可以較大膽的懷疑，這句話有錯字，其意可能為「中有黃氣應絕酒」，避免飲酒對於脾中黃氣的傷害。不過若依此詮釋，則下文「生氣在左，原氣在右」的「生氣」和「原氣」，就為左青肝木與右黃脾土之氣，如此則會與「中有黃氣」相抵觸，所以「原氣」或許可考慮「黃黑為裏」的黑色腎水之氣（木與水也具有相生關係），而以脾中黃氣來統御。

²³ 「谷道」，辟穀之道。《史記·孝武本紀》：「是時李少君亦以祠灶、穀道、卻老方見上，上尊之。」裴駟集解引李奇曰：「食穀道引。或曰辟穀不食之道。」「谷道」在修煉之法亦可指肛門，但此處難以依此解釋。

更勝負。²⁴生氣在左，原氣在右，中有黃氣，元陽為上，通無極九宮，童子精之思之，可以成己。²⁵

3-3.一黽道成，²⁶教告諸子：吾六度大白橫流，疾來逐（遂）我，南嶽（嶽）相求，²⁷可以度厄。恐子稽留，立春癸巳，放縱罪囚，吾穀驚起，民人有憂，疾病欲至，餓者縱橫。²⁸吾轉運衝托漢事，吾民聞之自有志，乞鄙自凍無姓字，因漢自職，萬民見□，端直實心，乃知吾事。²⁹今知聖者習吾意，耶心良斥，謂我何人。吾以度數出，有時節而化，知吾者少，非吾者多。

老子變化經

大業八年（612）八月十四日經生王儔寫

用紙四張³⁰

²⁴ 「吾衝剛茅更勝負」，不知何指？若將「精思放我，神為走使」詮釋為：若奉道者不好好地精思、存想（我），那麼你的精神就會四處散離、不受控制。如此「吾衝剛茅更勝負」可能就指：那麼我就會斷絕你們尋求救度的機會。其意義與概念類似上文的「所治解台，神不為使，疾來遂我，吾絕剛紀」。

²⁵ 「九宮」可指星辰方位的9個位置，在存思技法中亦可指頭頂（泥丸九宮）。由於本段中有提到「黃氣」、「神」、「精思」等詞彙，所以此處的「九宮」應和身體存思有關。「元陽為上，通無極九宮」應是承續前文，以為奉道修行者應存養黃氣，進而將其淬鍊為元陽之氣，或是加諸元陽之氣，而使其能上達頭頂九宮。而這些奉道者只要持續精思修煉，便可成就、獲致長生不死（「精之思之，可以成己」）。

²⁶ 「黽」，努力貌。此處指奉道者或道民努力勤修吾之道而得成就。

²⁷ 「疾來逐（遂）我，南嶽（嶽）相求」一詞，可見於《三國志·盧翻傳》：「翻追隨營護，到東部候官，候官長閉城不受，翻往說之，然後見納。」注引《吳書》：「翻始欲送朗到廣陵，朗惑王方平記，言『疾來邀我，南岳相求』，故遂南行。既至候官，又欲投交州，翻諫朗曰：『此妄書耳，交州無南岳，安所投乎？』乃止。」所以孫齊認為當時有「王方平記」這本讖書在流行，本經是為了神化王方平。若「疾來遂我，南嶽相求」是出於「王方平記」，那麼也許可以認為《老子變化經》作者嘗試結合當時流傳的讖書與末世論，來強化老子誥示的神聖性與救度意義。

²⁸ 若配合上下文，此處「吾穀驚起」疑指作物收成會發生問題，所以下接「民人有憂」，這一小段描述盜賊四起、收成不好，疾病、饑荒接踵而至。

²⁹ 「乞鄙自凍無姓字」，不知其意？若考慮上下文關係，將「吾轉運衝托漢事，吾民聞之自有志」解釋為：雖然王朝、時代變異（「轉運」），但我仍會承續漢王朝的規制與精神（「衝托漢事」），所以你們也須秉持相同的意志、振奮其心（「自有志」）；而下文「因漢自職，萬民見□，端直實心，乃知吾事」解釋為：跟隨我的道民都能襲受（漢代）官職（「因漢自職」），你們只要端正其心，便能體會我的用心；那麼「乞鄙自凍無姓字」或可延續上文，理解為：希望你們能承續、不要擅自更改（「自凍」）漢王朝的典章制度（「姓字」）。

³⁰ 本經從「立大始端，行乎大之原……能反能覆，無所不」等21行為第一紙；「施，無所

玄都玄壇道士
裝潢人
祕書省寫

覆校³¹

不能。……舜立壇，春秋祭祀之」等 28 行為第二紙；「夏禹時老子出，……天地事絕，吾自移」等 28 行為第三紙；「運，當世之時，……祕書省寫」等 30 行為第四紙（多「裝潢人」、「祕書省寫」2 行）。

³¹ 劉屹認為覆校人未填上姓名，加上這份寫本中有許多錯字、文意不明之處，顯示這是一未經過覆校的初寫本。

徵引文獻

專著

- 〔南朝梁〕蕭統編：《文選》，臺北：藝文印書館，1998年。
- 小林正美著，李慶譯：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001年。
- 李德範輯：《敦煌道藏》第4冊，北京：全國圖書館文獻微縮複製中心，1999年。
- 李豐楙：《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》，臺北：臺灣學生書局，1997年。
- ：《神化與變異：一個「常與非常」的文化思維》，北京：中華書局，2010年。
- 施舟人（Kristofer M. Schipper）：《中國文化基因庫》，北京：北京大學出版社，2002年。
- 高莉芬：《蓬萊神話——神山、海洋與洲島的神聖敘事》，臺北：里仁書局，2008年。
- 張繼禹主編：《中華道藏》第8冊，北京：華夏出版社，2004年。
- 菊地章太：《神呪經研究：六朝道教における救濟思想の形成》，東京：研文社，2009年。
- 楠山春樹：《老子傳說の研究》，東京：創文社，1979年。
- 劉屹：《敬天與崇道——中古經教道教形成的思想史背景》，北京：中華書局，2005年。
- ：《敦煌道經與中古道教》，蘭州：甘肅教育出版社，2013年。
- 謝世維：《大梵彌羅：中古時期道教經典中的佛教》，臺北：臺灣商務印書館，2013年。

期刊與專書論文

- 佐藤將之：〈中國古代「變化」觀念之演變暨其思想意義〉，《政大中文學報》第3期，2005年6月。
- 李豐楙：〈出身與修行：明代小說謫凡敘述模式的形成及其宗教意識——以《水滸傳》、《西遊記》為主〉，《國文學誌》第7期，2002年12月。
- 姜生、馮渝杰：〈漢畫所見存思術考——兼論《老子中經》對漢畫的文本化繼承〉，《復旦學報（社會科學版）》2015年第2期。
- 姜生：〈漢墓「老子把持仙籙」圖考〉，《人文雜誌》2017年第11期。

- 孫齊：〈敦煌本《老子變化經》新探〉，《中國史研究》2016年第1期。
- 馬承玉：〈敦煌本《老子變化經》思想淵源略考〉，《宗教學研究》1999年第4期。
- 張超然：〈《道德經》的傳授、誦讀與道教法位階次〉，《輔仁宗教研究》第27期，2013年9月。
- 陳威（Jack W. Chen）著，羅珮瑄譯：〈中國中古時期的閱讀實作與表現〉，收於劉苑如主編：《遊觀——作為身體技藝的中古文學與宗教》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009年。
- 馮渝杰：〈「漢家」的光影：中古劉、李、張氏神化的歷史與宗教背景〉，《復旦學報（社會科學版）》2020年第2期。
- 劉湘蘭：〈敦煌本《老子變化經》與老子神話之建構〉，《武漢大學學報（人文科學版）》第67卷第3期，2014年5月。
- ：〈敦煌本《老子變化經》成書年代、背景考論〉，《現代哲學》2014年第4期。
- 蔡振豐：〈嚴遵、河上公、王弼三家《老子》注的詮釋方法及其對道的理解〉，《國立臺灣大學文史哲學報》第52期，2000年6月。
- 鄭燦山：〈《河上公注》成書時代及其思想史、道教史之意義〉，《漢學研究》第18卷第2期，2000年12月。
- 蘇晉仁：〈敦煌逸書《老子變化經》疏證〉，收於陳鼓應主編：《道家文化研究》第13輯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998年。
- Ursula-Angelika Cedzich, "Corpse Deliverance, Substitute Bodies, Name Change, and Feigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China," *Journal of Chinese Religions* 29, 2001.

會議論文

- 李豐楙：〈出身與修行：忠義水滸故事的奇傳文體與謫凡敘事——《水滸傳》研究緒論〉，收於國立中興大學中國文學系主編：《第四屆通俗文學與雅正文學研討會論文集》，臺中：國立中興大學中國文學系，2003年。
- ：〈出身與修行——明末清初「小說之教」的非常性格〉，收於王瓊玲主編：《明清文學與思想中之主體意識與社會·文學篇》上冊，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年。

李豐楙：〈許遜的顯化與聖蹟——一個非常化祖師形象的歷史刻畫〉，收於李豐楙、廖肇亨主編：《聖傳與詩禪：中國文學與宗教論文集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007年。

鄭燦山：〈從諸子傳說到道教聖傳——先秦兩漢老子的形象及其意義〉，收於李豐楙、廖肇亨主編：《聖傳與詩禪：中國文學與宗教論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007年。

學位論文

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》，臺北：國立政治大學中國文學系博士論文，2007年。

陳榮子：《《老子中經》研究》，臺北：天主教輔仁大學宗教學系碩士論文，2012年。

