



從模因學看道家及道教各大宗派的終極關懷與個人生命的關係

余定樞

摘 要

人是自由的嗎？本文主要以模因學，輔以進化生物學、進化心理學、腦神經科學及哲學宗教人學為研究方法，考察道家及道教各大宗派的終極關懷，發現其中存在不少追求個人精神自由或／和肉身不朽的模因，促使個人視其為人生的整體目標且一切個別行為均以之為指歸，因而反抗遺傳基因複製的驅力，以及對抗自身生命只是基因載具的命運。

其中，道家寡欲模因和縱欲模因能達至精神或身體自由；道教食欲和求生欲相關模因卻反使個體滅亡，性欲相關模因限制愉悅但能否促進個人自由成疑；忠孝模因及道重繼嗣模因則與基因複製達成互利共生的生態，既促進基因複製，又成就個人自由。

關鍵詞：模因、基因複製、道、個人生命、身心自由

壹、前言

人是自由的嗎？要回答此問題，必先定義人要擺脫的最大束縛為何。以進化生物學的角度來說，Dawkins（1976）提出基因以複製自身為唯一存在目的，個體生命不過是基因的載具，基因創造個體只為方便複製自身。所以對基因來說，一旦個體存活到繁殖期，生育後代而使基因完成複製，個體生命的存在目的便已完成。以進化心理學的角度而言，Buss（2011/2015, p. 367）提及因為「地位和等級的提升有助於男性獲得更多的性交機會」，人類個體在現代社會中追求聲望、社會等級，溯其源也是基因複製所驅使，為了爭取勝出性選擇以利於繁衍後代。基因為了複製自身，會以欲望和恐懼威逼利誘，以期個體利養自身，好好保存生命直至青壯之年，最後繁殖以完成基因複製。但這個過程卻引致人類個體身心俱疲，輪轉如驢，求一念間暫住不得。

然而，在對抗基因主宰、重奪個體自由的戰爭中，謝伯讓（2016，頁228，240）認為人類比其他物種擁有極具威力的武器——大腦。人類個體出現反抗基因利益的行為，如手淫和自殺，乃是「大腦的自由展現」。此外，大腦中的模因（meme）¹也能幫助人類個體反抗基因操控，但模因也絕非無私利益個體的「善男信女」。Blackmore（1999）提醒人們，模因如同文化中的基因，以在大腦間複製自身為其存在的唯一目的。部分模因舉例如宗教的禁欲、出家、素食，更是不利於基因複製，彼此構成敵對關係。

本文留意到不少道家、道教派別，均將反抗遺傳基因複製衝動、追求個體生命精神自由或／和肉身不朽的種種模因，視為人生的整體目標和終極關懷，一切個別行為均以之為指歸，種種模因又因而匯集並形成巨大的、為了「人是自由的」而奮鬥的模因叢。此中的具體內涵和操作原理，乃本文嘗試分類探討和闡述的內容。

¹ meme一詞在臺灣學界，或音譯為「迷因」、「謎米」，或半音半意譯為「模因」。Blackmore（1999）的奠基之作*The Meme Machine* 臺版即譯為《迷因機器》。然而，譯詞所用漢字的本意會影響讀者的印象。縱然，在模因學的研究中，Blackmore發現meme為了「模」造自身，有時甚至會「迷」惑個體的大腦。然而，本文卻認為道教利用meme，裝備個體而獲取對抗基因的力量，因此以中立的「模因」而非望文生義上暗含負面誤讀可能的「迷因」做為譯名更加合適。

當然，本文雖採學界一說，認為道教由道家思想的延伸而來，兩者本無截然二分之別。然而，道家與道教也始終並非連續的整體，其中學派既有思哲與治術的重點之別（前者如老子、莊子、楊朱；後者如黃老），又有地域南北之異、時代神學之變，而各有側重，如存想思神的上清派；天篆靈文的靈寶派；超度科儀的東華派；雷法咒術的天心派、神霄派、清微派等道家、道教的學派、教派，與本文基因與模因的拉扯爭鬥之主題甚有距離，故而略去。

本文並無意架構黃仁宇《萬曆十五年》或Y. N. Harari《人類簡史：從野獸到扮演上帝》（*Sapiens: A Brief History of Humankind*）般的「大敘述」，但並不認同因為掛一漏萬之慮，便要畫地自限，放棄任何歸納性的敘述。因此，在有限篇幅中，本文盡擇宗教史中道家與道教之要者，羅列最具代表性及比較意義的學派思想及教派教義，以見其中的「同中之異」，並在指明其時代的語境之下，在概略和詳盡中找尋論述的平衡點，以求在避免以偏蓋全的同時，盡量做出立體整全的描繪。本文或一葉障目或有粗疏之嫌，但謹以為引玉之磚，呼籲學界以腦神經科學、進化生物學等前沿研究成果，以新視野重新審視道教文化特色的深層成因。

貳、對付欲望使精神自由

以進化生物學的視角，重讀《老子》「天地不仁，以萬物為芻狗」，隱隱然可讀出老子觀察大自然時，樸素地發現基因與載具間的關係——不仁。草紮狗偶被盛大裝飾、尊重擺放，並嚴肅地被供奉為典禮上的祭品；但祭典後便隨即拋棄路旁，任人踐踏。個體生命做為載具，對基因來說也如同草紮狗偶。基因以食色愉悅引誘個體保生命和爭取繁殖優勢，令個體生長到繁殖期以完成基因複製。此後個體年老色衰、百病叢生、以俟於死，用《老子》的話詮釋就是「物壯則老，是謂不道，不道早已」（劉笑敢，2006，頁825，854）。

由《莊子》「性命非汝有，是天地之委順也；子孫非汝有，是天地之委蛻也。」可以讀出，個體及其子孫的生命，都是天地自然暫時委託，並非個體真正擁有。換本文的術語言之，即一代一代的個體生命都只是基因載具，真正主宰個體的其實是基

因。面對個體如此身不由己的生命軌跡，《莊子》卻與《老子》相反，認為「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。」反過來主張只有度過了青壯年紀，才能脫離（基因為複製自身而對個體施加的）食色財利等求生、求繁衍的勞役。晚年雖然老病纏身，但卻是精神自由安逸的真正開始，莊子甚至誇張地總結死亡才是真正休息的結論（陳鼓應，2007，頁223，655）。

因此，在繁殖期及之前，個體如何利用模因應對食色愉悅和財利欲望，以反抗基因為複製而強加的束縛，並重奪個體的精神自由，成為道家的重要課題。

一、寡欲

謝伯讓（2016）認為透過感官刺激，大腦創造知覺意識的虛擬假象，以幫助個體生命認識外界並與之互動。以進化心理學的角度而言，個體為保生存，獲得足夠熱量最為迫切，並進化出對甜食和油脂的偏好，有利於獲得即時可用（糖）及儲備（脂肪）的熱量（Buss, 2011/2015）。然而，Stanovich（2004/2015, p. 73）認為個體的「自發式系統試圖實現基因利益最大化」，味覺感官帶來的愉悅，到底也只是服務於基因複製，而非為了增加個體的幸福。大腦進化成使人類適應遠古的採集捕獵生活，當時食物難得、營養稀缺、飢餓尋常，進食甜食和油脂的愉悅感因而被設定是無限的。時至現代社會，物質豐富，甜食和油脂俯拾皆是，「三高」和心臟病更成為文明病。不過，上述病症多於中年後發病，基因視之如無物，因為基因複製早在個體青壯年時，已以品質最佳的方式完成。基因對載具的「不仁」和「勞役」，乃是透過食色享受、財利占有為誘餌，老子和莊子在個體食色感官愉悅上均提出「少私而寡欲」（陳鼓應，2007，頁583；劉笑敢，2006，頁840），正是對症下藥。《老子》冷待食色愉悅，認為「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂，難得之貨令人行妨」（劉笑敢，2006，頁831），避免過度沉迷滿足感官刺激，而喪失個體對自身的自主權。《莊子》則認為個體食色生理欲望只需得過且過地應付之，並以「鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。」為喻，認為個體棲居飲食滿足基本溫飽即可，不用追求精細舒適的愉悅享受（陳鼓應，2007，頁25）。

謝伯讓（2016）提及按進化生物學的社會腦假說，群體式社會要求個體互動，才

令大腦發展出思考、溝通、合作、猜測、判斷情緒、欺騙及反欺騙等高階認知能力。

《老子》卻反進化之道而行，將個體「少私而寡欲」的原則推而廣之，對爭逐權力財富的社會也主張「小國寡民」，甚至「使民復結繩而用之」，即要求放棄語言文字，目的其實是為了減少人際溝通交往，「雖有舟輿，無所乘之」，最終去社會化而達至「民至老死不相往來」，個體全都「不尚賢……不貴難得之貨」，不求名也不求利。依此而言，「常使民無知無欲」並非愚民權術，而是希望個體得到精神自由解放的德政（陳鼓應，2007，頁823，840，910）。另一方面，求名逐財本利於個人利養和勝出性選擇，但是曹峰（2018，頁12）認為《莊子》將功名利祿「比喻成附贅懸疣、駢拇枝指，都不是正常的、必要的東西。」因為它們會令個體精神不自由，只有擺脫它們才能擺脫因得之、失之而來的好惡與哀樂，達到《莊子》所謂「不以好惡內傷其身」及「哀樂不能入也」，從而令個體精神達至「撓寧」，即由紛擾而達到安定的自主狀態（陳鼓應，2007，頁193，217，222）。

Blackmore（1999, p. 84）認為「模因促使我們保持說話」，「並非有利於我們的基因，而是為了傳播模因」。依此而言，上述老子「使民復結繩而用之」之要求放棄語言文字，目的除了減少人際溝通交往之外，也能有效打擊道家模因的競爭對手——道家思想既以少和寡為本，又以自然和無為為傳播手段，本來就對語言文字依賴不多，對比講求仁義禮教的儒家，其典章文物則不得不以語言文字表達了。

二、縱欲

下述立論繼承蒙文通（2016，頁68）「魏牟、陳人、詹何、子華、田駢、慎到，皆楊朱之流派，而列子者，倘又楊朱之遠源也」的思路，認為先秦楊朱與魏晉「玄學頹廢派」（王卡，2019，頁132）存在明顯的思想繼承和推演脈絡，因而統一視之為「楊朱學派」，並集中討論其中將楊朱「貴己」思想發展至極致的《列子·楊朱》。該篇認為以「為壽」、「為名」、「為貴」、「為位」、「為貨」、「為富」及「為子孫」做為生命意義都不妥當，人生應以個體的「樂生」和「逸身」為目標。具體實踐方法則是「從心而動，不違自然所好，當身之娛，非所去也」及「究其所欲，以俟於死」，人生唯一的正當目的，是持續地利用與生俱來的喜好、從心所欲地娛樂

感官，直至死亡來臨才罷休（蕭登福，1990，頁600，607，617，639，665）。感官愉悅本是基因為了複製自身，而對個體做出的引誘和獎賞。謝伯讓（2016，頁233）認為個體實行不利於生存繁衍、只求愉悅的行為，顯示了「大腦擺脫基因控制的機會」。楊朱學派盡最大限度攫取本為副產品的愉悅感為個體生存的終極目標，忽視由基因複製而來的個體存活和交配生育壓力，正是此說的具體實踐。

楊朱學派盡力擴大的當身之娛，正正是老莊盡力減損的感官享樂，即《列子·楊朱》中的「恣耳之所欲聽，恣目之所欲視，恣鼻之所欲向，恣口之所欲言，恣體之所欲安，恣意之所欲行」，具體表現為「聽音聲」、「視美色」、「嗅椒蘭」、「言是非」、「從美厚」和「行放逸」。普通人應滿足於「豐屋、美服、厚味、姣色」等個體感官享受，得道的真人則更是在沉沒於酒色時，全神貫注至「不知世道之安危，人理之悔吝，室內之有亡，九族之親疎，存亡之哀樂」以及「以晝足夜，三月一出」的地步（蕭登福，1990，頁620，625，672）。

McGinn（1999/2015, p. 39）提及科學、哲學、數學等高度智能活動產生的文化，乃是人類大腦前額葉「出於其他更為實用的原因而存在的能力副產品」。而前額葉的基本實用能力，就是為未來計畫。要令個體的食色之欲更多元、更齊備、更持久、更精細和更高級，對前額葉可謂易如反掌，這也正是楊朱學派中的「真人」異於禽獸之處。《列子·楊朱》中的公孫朝會理性地預先為其飲酒之欲「聚酒千鐘，積麴成封」；公孫穆打聽到「鄉有處子之娥姣者」，會理性地千方百計「必賄而招之，媒而挑之，弗獲而後已」，以備將來享用；端木叔繼承遺產萬金，於是理性地「不治世故」而揮霍，「牆屋、臺榭、園囿、池沼、飲食、車服、聲樂、嬪御」要比擬國君，「殊方偏國」的視聽美食要「無不必致之」，意欲遊覽之地「雖山川阻險，塗逕脩遠」也要去到，「庖廚之下，不絕煙火；堂廡之上，不絕聲樂」，誓要保持衣食住行中各種感官歡娛源源不絕（蕭登福，1990，頁625，643）。

若如老莊般減少感官享受或對食色得過且過，遠離社會名利追逐也尚可支撐生活。然而，楊朱學派始終未有提出，如何可以持續維持個人食色的極致享樂，又無須進入社會謀生爭逐名利權位的現實方案。畢竟家遺巨產者少之又少，能完全自由地肆情縱欲於最高級的個體感官享樂，而又不怕金錢、權力、法律、道德的缺失會禍害個

體生命的存續，大概只有《列子·楊朱》中歌頌「天民之逸蕩者」的夏桀王和「天民之放縱者」的商紂王而已（蕭登福，1990，頁649）。

參、利用欲望使載具自由

老子、莊子、楊朱或冷待欲望以求精神自由，或縱欲但單單求取感官愉悅，均無意中破壞了遺傳基因複製自身的過程，挽回了載具的自主性。然而，無論是處之泰然如《老子》的「及吾無身，吾有何患？」（劉笑敢，2006，頁832）、《莊子》的「常因自然而不益生也」（陳鼓應，2007，頁193），或是無奈如《列子·楊朱》的「理無不死」或「理無久生」（蕭登福，1990，頁639），道家對於做為載具的個體生命，都未有奢望永續不死。道教則更進一步，試圖以種種方法令載具不朽，為達成此目的，不止能犧牲基因獎賞個體的食色感官愉悅，連生育後代的機會、甚至個體的物質肉身，也是可以犧牲的。

一、性欲

透過載具繁殖，基因才能複製，因而基因賦予個體強烈的性欲。道教也意識到性欲強大，故有「而妻子情欲，雖有虎口之禍，己猶甘心投焉，其罪無赦」（吉川忠夫、麥谷邦夫，2000/2006，頁207）的說法。即使道士醉心於成仙，也不得不承認「人復不可都絕陰陽」（王明，1980，頁137）。

古人樸素觀察和（過於）簡單地歸納生殖過程後，得出精液和經血為結胎元素的偏差結論。²加上失血過多會致死的觀察，以及射精後的疲累經驗，精血因而被想像為具有產生新生命、維持精力和滋養生命的神祕能量。既然精血離體可生成嬰兒，以《老子》「反者道之動」（劉笑敢，2006，頁866）的逆向思維做簡單推理，古人想像「若使惜氣常為一身之先急，吾少見其枯悴矣」（吉川忠夫、麥谷邦夫，2000/2006，頁213-214），即將房中精氣藏於己身不外瀉，便可將生命力保留以滋養個體自身，從而達到《抱朴子》所載「令人老有美色」，甚至「可單行致神仙」。房

² 懷孕後經血暫停流出，令人誤以為經血是結胎之原，而非肉眼不能觀察的卵子。

中派實踐上述想像的原理，「其大要在於還精補腦之一事耳」，即以還精補腦做為性交目的（王明，1980，頁117，118，137）。

上文已述還精的邏輯，補腦則是依古代中醫臟腑學說而做的推理。心、肝、脾、肺、腎五臟乃人體的根本，《黃帝內經》認為「腎生骨髓」、「腦為髓之海」及「人始生，先成精，精成而腦髓生」（姚春鵬，2012，頁53，324，294）。首先要「惜精閉牝」，精液不瀉返還腎臟，再經骨髓上升，精氣最後滿盈於腦海，從而「上使腦神不虧」（吉川忠夫、麥谷邦夫，2000/2006，頁196，227），以達至個體肉身生命「延壽無極」（王明，1980，頁41）的效果。總而言之，精血具生命力的想像、道家逆反思維及中醫臟腑學說三種模因，結合成房中派的還精補腦模因叢。Blackmore（1999, p. 14）認為在模因大腦之間廣泛複製時有「模因選擇」的機制，即「容易抓著注意力的模因，會被忠實地記憶並流傳至他人。還精補腦模因叢所對應的，是個體強烈的求生欲，理所當然容易抓著注意力而在模因選擇中占優。當此模因叢占據大腦，便會壟斷個體行為，甚至不利於基因複製。

林富士（2008，頁353）認為漢代房中術本強調「生育、養生和快樂這三大功能」。而由還精補腦模因叢（養生）獨大於房中術發展史可見，個體對死亡的恐懼不但戰勝了基因複製（生育），更蓋過了基因為複製而提供載具的獎賞——性交愉悅（快樂）。李零（1993，頁274-282，1997，頁147）歸納後認為還精補腦的具體操作，首要是男方要在最臨近性高潮一刻「懸崖勒馬」，而為了不瀉精，男方性交時更要誠惶誠恐，房中經常常以「臨深履危」及「御奔乘駕」等比喻，表現其中的緊張和危險。由上可見，男方的感官愉悅早已被巨大的精神壓力所掩蓋。《玉房祕訣》便曾對此質疑：「采女問曰：『交接以瀉精為樂，今閉而不瀉，將何以為樂乎？』」（丹波康賴，982）。

此外，李零（1993）也歸納除忍精不瀉外，還精補腦也講究要令女性愉悅，以及多換床伴並以少女為佳。古人雖以陰陽二氣的暢通交換，做為以上兩項要求的想像性解釋，但本文欲提出更符合進化心理學的原因。Buss（2011/2015, pp. 185-188）提及「男性的短期擇偶中，傾向於和更多的女性發生性行為」和不喜歡「性欲冷淡的女性」，而研究也證明男性與短期性伴侶外遇，在重新和配偶性交時，「丈夫的射精量

會增加」。古人當然會認為，產生更多的精液，加上不瀉而還精，補腦的效果更好。

內丹派在宋代出現後，「修煉內丹」模因叢成為還精補腦的挑戰者。袁康就（2005）將鍾呂內丹修煉歸納成數個階段，其中要將腎精（先天元陽）固守體內，再將先天元陽中的真一之水逆向地化為正陽之氣，腎中真一之水上行與心液相交。對比房中派的原理，還精補腦則是將腎精（精液）忍而不瀉，逆向吸收回腎，再沿骨髓上行至腦海。雖然修煉內丹和還精補腦原理相類，但前者的理論更精緻成熟，實踐更容易廣泛，³修煉內丹因而漸漸取代還精補腦。

不過，由於固守腎精仍然是修煉內丹的起點，所以出現了比忍而不瀉更激進的前行修法，即《女丹合編》的「降白虎」和「斬赤龍」。前者是「男修成，不漏精」、「男白虎降，則莖縮如童體」，後者為女性修成後「其經水自絕，乳縮如男子」、「赤龍自斬，乳頭自縮，如男子一般」。為了保存具生命力的精血於個體之中，男女道士均以人工方法「複還童體」，逆轉身體狀態至未能繁殖的幼體，以完全抑制為基因複製服務的生殖機制，並想像地從中奪取生命力，用以盡量延長個體的肉身生命（胡云富，1989，頁11，98，129，134）。

然而，忍精不瀉容易使男子「靈根鬱塞」，即現代醫學所謂的輸精管閉塞，所以還精延壽成功者少，但是「亦失者萬萬」（吉川忠夫、麥谷邦夫，2000/2006，頁196）。修煉還精補腦或者降白虎、斬赤龍，雖然付出了基因不能複製、個體性器官抑壓愉悅等代價，但是否真能令肉身生命延長而使個體得享自由，尚欠現代科學研究的證明，現在只能存疑之。然而，上述兩種抑制性愉悅模因則仍然在大腦間複製，以節欲養生模因的面目留存至今。

二、食欲

飲食口味雖因個體喜好而異，而有「鹹魚青菜，各有所愛」的諺語，但總體來說基因對味覺的安排，以積極地增加存活機會，以及消極地保護個體免於傷害為主。前者如前述的甜食和油脂；後者如Buss（2011/2015, p. 78）提及人類「不喜歡苦味和酸味的食物，因為這種味道往往意味著食物含有毒素。」基於上述味覺機制，加上東亞

³ 呼吸調息比忍精不瀉容易，修煉內丹男女皆可，而還精補腦只供男性。

氣候和農作物品種，形成了中國人以穀物為主食的文化。道教則將道家逆反思維模因，進一步應用到食欲。觀察到世人均食穀而死，道教終於將《莊子》中神人「不食五穀，吸風飲露」（陳鼓應，2007，頁28）的表現，逆向地想像不食五穀和吸風食氣是達至不死而仙的手段，產生了《淮南子·墜形訓》「食氣者神明而壽，食穀者知慧而夭」（何寧，1998，頁345）的想法。

這逃避食欲以求個體肉體不朽的哲學思想，終於發展成認為「得道者皆隱穀蟲」（吉川忠夫、麥谷邦夫，2000/2006，頁184，186）的「斷穀」修仙模因，並在修行馬王堆出土西漢《卻穀食氣篇》等斷穀法的道士大腦之間複製流傳。根據道家逆反思維，《淮南子·墜形訓》中最激進的飲食模因是「不食者不死而神」（何寧，1998，頁345），這模因更流傳至今，黑龍江一名27歲男子聽信「氣功大師」之言，希望透過節食70天來治病，卻在絕食第54天後死亡（〈氣功大師籲節食70天治病〉，2020）。Stanovich（2004/2015, p. 201）認為，「對於信念類型的模因，力爭只安裝真實的模因，也就是說，反映世界真實面目的模因」。具營養學錯誤的、不真實的不食者不死模因，如安裝至個體，則導致個體及其基因均同歸於盡。

除了道家逆反思維外，食如其物也是複製力極強的、不反映世界真實面目的信念型模因，此模因在《抱朴子》中多有描述。道士抑制從食欲而來的味覺愉悅，從而期望延長肉體生命而自由，發明了「餌靈術以頤生」的「服餌術」，其中包括了「並金石以論年」，即服食金屬和礦石以延年益壽（吉川忠夫、麥谷邦夫，2000/2006，頁176，196）。繼承已佚《仙經》「服金者壽如金，服玉者壽如玉也」的模因，《抱朴子》認為人可以吸收所食之物的特性，從而能「假外物以自堅固」。黃金等抗氧化金屬「入火，百煉不消，埋之，畢天不朽」，以及五玉、雲母等貴重礦石，都因其不朽的特性被視為珍貴而可令人成仙的上品仙藥。以鉛、汞、丹砂燒煉的金丹功效更在金石之上，能夠直接而即時「令人不老不死」。金丹的奇效源於它「燒之愈久，變化愈妙」的特性，因為「凡草木燒之即燼……燒諸石皆成灰」，礦石中獨有丹砂可燒煉而變化成水銀，由紅色變成白色，而且反覆燒煉還能夠「九轉九變」。由於「古之得仙者」是以「變化」為本質，服食金丹吸收其變化特性，人便能因此變化體質而成仙（王明，1980，頁46，62，63，185）。

上述貴重金屬、礦石和金丹，本來就不能提供個體任何營養，因而大部分不具備任何味道。以進化心理學而言，Buss（2011/2015, pp. 76-77）指出「人類普遍地表現出擁有一種非常複雜的『常識生物學』知識」，可直覺地分類能吃／有毒／可捕食／可被捕食的物種。然而，為遠古狩獵採集社會設計的大腦，未能設想人類有分離鉛、汞和丹砂等劇毒礦物的能力，並未能將味覺進化成將它們感覺成苦或酸味以防止攝入。人類為延長個體生命，反而誤服劇毒而促死，只能算是基因「始料未及的不幸意外」。

此外，食如其物模因也延伸到食物之奇異者，如五芝即包括草、肉、菌中的極長壽和珍稀者，其中肉芝即包括「萬歲蟾蜍」、「千歲蝙蝠」、「千歲靈龜」和「千歲燕」（王明，1980，頁182-183）。欲求進食這些（想像中的）異獸，並非為了味覺愉悅，而是為了吸收其長壽特性。雖然現實中不存在上述肉芝，但這種進食山野珍稀動、植物的思想，漸漸進化成流傳至今的野味補身模因，然而野味卻多帶有人類免疫系統所陌生的病毒和細菌，最後釀成本欲補身卻反而令個體喪亡的悲劇。如今釀成全球巨災的新冠肺炎，其中一個可能的來源就是武漢海鮮市場的野味，甚至有科學家猜測鎖定源頭為野味中的蝙蝠，正恰巧與《抱朴子》的千歲蝙蝠相呼應，可見此野味補身模因在模因選擇中的強大適應力。

三、求生欲

以下分析六朝道教信徒抑制基因賦予個體的求生欲望，主動自殺放棄肉身生存，以求尸解而使個體精神不朽成仙的弔詭現象。然而，尸解模因蘊涵複雜、千絲萬縷，需先花筆墨梳理其源流和演變。

尸解早在東漢《太平經》已被提及，稱為「尸解者」的「得道人」，他們「尸在一身，精神為人，尸使人見之，皆言已死」，其身體成為屍體，令人以為已經死去，其實仍以精神的方式存活，「後有知者，見其在」，事後被人碰見才知道他們已「死而復生」（王明，1960，頁298，340，553）。Campany（2002, pp. 52-53, 58-59, 2009/2019, p. 61）認為縱使「尸解」一詞原意是「由屍體中逃脫」，但在葛洪《神仙傳》等傳奇故事論述傳播加工後，「尸解」應理解為「利用模擬的屍體逃脫」於「掌

管預定命運的靈」，並且融匯於由方士傳統而來「仙的文化總集」之中，後者以長生為核心，並由此而方方面面地展現出仙人優於常人的屬性。而且尸解故事的結構呈模式化傾向，仙人表現出尸解時，會「死去」成為一具「屍體」而且被下葬，其後卻在他處被人遇見仍然存活，開棺檢查後卻只留下或鞋、或劍、或符等小物件，或在一代之後返回家鄉，並改名換姓。在此類敘述中「屍體」只是暫時化現的，仙人的身體後來卻逃出密封的棺槨遠走他方。

然而，Campany（2009/2019, p. 36）上述研究對象只及於公元343年之前，他自言「對修道者及其幫助對象的討論可能並不適用於更晚的年代」。的確，葛洪除了寫成傳奇色彩濃厚的《神仙傳》總結此前「仙的文化總集」中的尸解表現型態外，其仙學論著《抱朴子》更形塑了此模因往後的發展和轉向。袁康就（2005，頁143-145）認為隨著《抱朴子》整理金丹理論，使之知識化及系統化，本來的方士小術便被貴族階層接受，服丹自此蔚為風尚，但服丹的結果卻是「中毒身亡」、「死多於仙」。眾多死相惡劣的屍體陳列眼前，刺激起道教在原來「仙的文化總集」中，重新挖出「尸解」模因並使之「突變」進化，以適應文化環境的轉變——迫切要為以最殊勝的方式（服食金丹）求長生不死者，卻反而會變成真正的（而非暫時化現的、模擬的）死屍之不當現象做辯解。

《真誥》認為「得道去世，或顯或隱，托體遺跡，道之隱也。」當時白日飛升等「顯」式得道越來越少見，但以尸解方式「隱」去而精神成仙者卻駱驛不絕。而且「得道趣舍之跡無常矣」，死法也越來越層出不窮，歸納起來大致可分為兩類：一是服丹後身體因丹毒而腐爛致死，屍身生蟲發臭，如「屍爛」、「流蟲出戶」、「臭聞百里」、「腸胃三腐」；二是服丹後毒發，過於難受而寧願自殺，如「叩棺」、「投水」、「赴火」、「入清冷之淵」，甚至難受至自斬其首，以致「頭足異處」（吉川忠夫、麥谷邦夫，2000/2006，頁154-155）。此前，葛洪《抱朴子》本來認為「尸解仙」只是「下士」成仙之道，他們道行不高，只能「先死後蛻」；服食金丹的「上士」本應「舉形升虛」而作「天仙」（王明，1980，頁18）。如今面對服丹多惡死的現實，《真誥》便將尸解和服丹連結起來，抹平了《抱朴子》「上士」和「下士」的雲泥之別，改成為不分高下的「或顯或隱」。時人所理解的尸解仙，確實地遺下了會

腐爛的真實屍體，只是以精神體的姿態成仙。

《真誥》所記載的因毒發難受而被逼無奈地自殺的不幸悲劇，最終竟然生起了新的自殺尸解求仙模因。時人倒果為因地認為各種自殺的方法，如投水、自焚、受刃等，並非丹毒發作時的難耐自裁，也非成仙時的下等表現形式，反而視之為促使尸解成仙得以成就的憑藉手段。韓吉紹（2017，頁32-33）提出多例，舉其一如東晉時孫恩兵敗率眾投水欲成「水仙」，同行婦女沉沒嬰兒使其「先登仙堂」，透過投水以自殺尸解求仙。此外，韓吉紹（2018，頁87）又指出《真誥》「提出『尸解藥』概念」，認為「服後可尸解仙蛻」。這種敘述已經大大不同於Campany（2009/2019, p. 103）總結仙傳的「透過尸解逃離」模式。主動投水自殺、主動服尸解藥，乃是主動捨棄肉身，以求精神成仙不死的個體自由選擇；主動沉沒嬰兒，更是不惜毀滅自身基因的複製品，以祈後代的個體精神能以尸解仙的方式不朽長存。韓吉紹（2018，頁86）評論Campany將服尸解藥理解為「隱匿之法」、「詐死之術」，而非「教人服丹真死」的看法「獨特」。本文認為可能正由於Campany混淆了兩種共時並存的「仙傳尸解逃離模因」及「自殺尸解求仙模因」所致。不止Campany會混淆，當時的人也很容易會以為此新出的「自殺尸解求仙模因」，乃如同舊有的「仙傳尸解逃離模因」一樣屬於「仙的文化總集」之內，以本文的術語而言，「仙的文化總集」就是「仙的模因叢」，具新內涵的尸解模因處身於「仙的模因叢」內，便容易在原來的修道者及其幫助對象群體中流傳。而且，韓吉紹（2017，頁29）認為除道教和金丹思想外，自殺尸解也與民間信仰甚至佛教輪迴糾纏。依本文的視角，即是在「仙的模因叢」中的自殺尸解求仙模因，同時又與各種宗教信仰的模因結合成更巨大、更多元複合的模因叢，並因而帶有對應不同信仰系統的接收器，能多元地適應於不同個體的大腦，透過模因選擇而被複製和廣泛傳播，形成了六朝時模因叢驅動個體主動去自殺尸解以求仙的、獨特而瘋癲的社會熱潮。

《真誥》有言：「至於始終如之分，天然定理；樂生惡亡，人情常感」（吉川忠夫、麥谷邦夫，2000/2006，頁220）。雖然道士明白自然之理，但好生惡死仍是難以跨越的人情，自殺尸解求仙模因叢便是利用這種個體求生欲的最極端模式。「志道存真者，雖寒熱飢渴猶不護，此一往之至也」（吉川忠夫、麥谷邦夫，2000/2006，頁

217)，有志於得道成仙者，可以忽視身體為個體存活而生的食欲和五官感受，這種一往無前，最終發展到極致，為成仙而獲得自由的精神生命，連整個肉體也可以放棄。

這種六朝自殺尸解求仙模因，其實隱含了將人的存在分割成由物質身體和非物質精神組成的「身心二元」模因。McGinn（1999/2015, p. 72）認為身心二元論與神靈存在的想法「形影不離」。神仙既為神靈，被想像為純粹的精神體分屬自然。神仙為純精神體的想像，誘發大腦產生身心分離模因，再催生出先死後蛻模因。對於基因而言，要完成複製載具的物質身體必須存活，而人類大腦出現了個體生命可以單獨不依賴於物質身體，也可以精神方式存在的想像，絕對超出了基因的「計算範圍」。對自殺求仙者而言，個體生命的存續之重要性，已經到了可以捨棄生育後代、食色愉悅，甚至物質身體的程度。

Stanovich（2004/2015, pp. 162-167）以機械化的比喻語言說明這些自殺的個體，是如何準確地應用其感覺裝置、運動指令中心、執程序，完成了計算法水平上完美的計算過程，但結果個體卻死亡了的「聰明人幹蠢事」的現象。之所以出現這種違反基因利益的狀況（個體做為載具的物質性滅亡），正因為個體是按其自身目標和信念，在意圖水平層次上照顧其自身利益（個體精神自由永存）。然而，這種個體追求精神自由永存的自身利益，卻反而直接導致個體的死亡。因此，自殺尸解求仙模因叢完全是一種「病毒」（Blackmore, 1999, p. 22），它不惜犧牲它原來寄主的大腦、個體生命，以及載具中的一切基因，以複製自身至其他大腦之中。

肆、滿足欲望後載具自由

在以上兩節中，無論是對治欲望和令載具不朽，都以忽略或對抗基因複製為前提。然而亦有選擇與基因合作甚或互惠的道教模因，其之所以進化成如此的動態平衡狀態，乃是基於模因相似性在人腦中與基因相似性考慮的拉扯而成就的。被這些模因支配的道士，即使追求個體自由，也或多或少受制於基因，而只能有限度地實踐。然而，由於不同程度地與基因合作，過程中的障礙也較少，此可視為Blackmore（1999, p. 93）所謂「模因基因共同進化」的例子。

一、親屬基因與倫理模因

南宋「淨明忠孝道」顧名思義，標榜儒家的忠孝倫理為修仙，《淨明忠孝全書》認為「非忠非孝，人且不可為，況於仙乎？」因此，欲修行「淨明之道」以成仙「必本於忠孝」（黃元吉，1988，頁620）。《孝道吳許二真君傳》載淨明忠孝道的教祖許遜因其孝行，而受「孝悌王」賜予「銅符鐵券」以立為「孝道之師，傳襲孝道」（佚名，1988a，頁842）。由淨明忠孝道主神的名號「孝悌」可見，要達至個體身心自由，孝悌是唯一而必須的基石，也是源自儒家的核心模因。儒家倫理以核心家庭中的「孝」（父慈子孝）及「悌」（兄友弟恭）為核心，再向外推廣至家族、村落、地域、國家，乃至於天下而「忠」於天子。因此，淨明忠孝道名號中的「忠孝」二字，實乃儒家倫理由起始至圓滿的總綱。

有趣的是，儒家以家庭縱向和橫向倫理關係為核心價值的模因，正正與進化心理學對基因複製傾向的解釋相同。個體每每願捨身救親人而非陌生人，因親人比陌生人載有更多與己身數量相同的基因，「因此犧牲自己救陌生人的『基因繁衍總效益』恐怕不高」（謝伯讓，2016，頁246-247）。縱向的父母為子女犧牲，容易理解成基因驅使個體保護它的新型號複製品。在橫向倫理關係中，基因雖非直接保護自身的二分之一複製品，但從基因的數量來看，兩個親兄弟姐妹與自己在進化上等值，因此即使個體犧牲自身的繁殖機會，以提高他們的存活機會或協助他們勝出性選擇，養育親兄弟姐妹的四個子女，也在進化上等值（謝伯讓，2016，頁246-247）。可見儒家家庭倫理的模因，實有利於基因複製。郭武（2005，頁251）更認為淨明忠孝道將儒家原為「社會倫規範」的「忠孝」，提升至「可與神靈溝通的、超世俗的宗教實踐」。換言之，忠孝模因除了有利於基因複製，也同時是賴以成仙、令個體自由的方法，基因與載具的矛盾因而消解，兩者能互利共存。

除了淨明忠孝道，民俗道教也因其俗世成就模因，而平衡了基因與載具的拉扯。道教自漢代以來的北斗信仰以下層平民為傳教對象，民間性的現世實際利益便是個體的宗教追求。其主要經典《太上玄靈北斗本命延生真經》明言，自行誦經或請道士修齋的好處，主要包括「宅舍得安寧」、「父母保長生」、「營業得稱情」、「闔門自

康健」、「子孫保榮盛」、「六畜保興生」及「疾病得痊癒」等（玄元真人，1988，頁62-63）。以上追求均以家庭利益為核心，但與儒家及淨明忠孝道不同，其目標並非倫理德行的提高，而是物質財富的豐盛、家人的長命健康等入世名利成就和個體身心康寧為主。其中，「子孫保榮盛」更屬於Stanovich（2004/2015, p. 213）所謂「鼓勵人們多生孩子的宗教信仰」模因，它能促進基因複製擴散，因而又有助於模因自身的傳播。模因上的兒孫滿堂／基因上的多次複製，又被視為現世實際利益及個體生命追求的目標。可見，在俗世成就模因之下，基因複製不但不阻礙個體身心自由，更是個體達成身心自由的途徑。

二、血緣基因與種民模因

比起民俗道教將生育子孫只是當成現世實際利益之一，早期天師道將生育及性交提升至宗教神聖的終極層次，當成個體身心自由的必經環節。《老子想爾注》明確提出「道重繼嗣，種類不絕。欲令合精產生，故教之」（饒宗頤，1956，頁10），個體欲得身心自由而成仙，生育子嗣是終極真理（道）賦予個體必先執行的使命。

「繼嗣」在天師道的語境中，並非指儒家式的核心家庭或擴大家庭的傳宗接代，而是生育種民群體的子嗣。天師道以入教者為種民，「道重繼嗣，種類不絕」其實是鼓勵繁殖教民的下一代，用以增大教團。在天師道的神學中，種民既能經過世間大災劫而無損，又能在死後升到種民天免入陰府。而成為種民的方法是要參與名為黃書過度儀的性交過度儀式。在儀式中，男女雙方的身分是求入教者和異性的已入教者，兩者的美醜、年齡和社會階級地位不一定匹配，但憑聽從教團的安排。然而，與房中術還精補腦的原理不同，葛兆光（2003，頁90）認為黃赤之道（房中術）以人身小宇宙仿效世界大宇宙為原理，男女合氣時的體位動作和身體部位等，對應宇宙的陰陽五行、九宮八卦、天干地支，「是人得以生存、生存得幸福、甚至永遠生存的前提」。

值得注意的是，既然大宇宙生化萬物理屬自然，修行黃赤合氣而生子也分屬尋常，因此《上清黃書過度儀》有「乙咒：『陰陽施化，萬物滋生，天覆地載，願以氣施臣妾身』（佚名，1988b，頁739）之語。引文中所謂的「氣」如與《真誥》「蓋是房中精氣之氣，非呼吸之氣」（吉川忠夫、麥谷邦夫，2000/2006，頁213-214）對

讀，則可見是指精液，上引咒語乃是儀式中女方邀請男方在其體內射精。然而，與幾近隨機發配的性伴侶生兒育女，大大違反當時社會主流的門第家族利益模因，因而成為佛教向朝廷作攻擊時的口實。天師道天師寇謙之為靠攏上層皇室貴族，甚至主動以太老上君降諭為借口，以「黃赤貪濁，道教來久無有，真正愚闇相傳，盡各不得其中正」為由「斷改黃赤」，但他又說「然房中求生之本，經契故有，百餘法不在斷禁之列」（寇謙之，1988，頁216），可見寇謙之並不禁止夫婦之間的房中術，所禁的只是淫風損辱道教、壞亂門第族譜的隨機合氣。明白了隨機合氣的文化障礙，話說回來，便明白早期天師道為了加強黃赤合氣的合理性，在合氣時要否洩精「生人生子」的問題中，加入了「必依師言」一語（佚名，1988c，頁493）。必依師言模因事實上是Stanovich（2004/2015, p. 208）所謂的「寄生蟲模因」，它以「師」的權威插入了抵制評估的策略，令被植入黃赤合氣模因的個體，失去評估此模因是否有益於自身的能力。

黃赤合氣並非只是一次性的入教儀式，入教後種民之間依然會頻繁地以之修行。祈泰履分析《太上洞淵神呪經》時指出，該經主張夫妻一同領受「黃書內外大契」之後，便應各自與不同的性伴侶「日日行道」，並且不得因為配偶的婚外性行為而「共相妒嫉」。他也提出生育後代「一定曾是儀式的目標」，並提醒《女青鬼律》道律禁忌第19條規定如合氣道民「私共約誓」，便會「因生不孝姦心、五內無道之子」（Kleeman, 2016, pp. 154, 166-167, 173）。受到祈泰履啟發，本文認為《女青鬼律》道律禁忌第13條「不得一父子別居，室家離散」（佚名，1988d，頁245）的「子」很可能是指並非「私共約誓」所生、而是依公開正規黃赤合氣而生的子女。因為如果是指傳統婚內所生子女，根本不會有「父子別居」的問題，但隨機合氣而生之子女，其父母各有自己的家庭，這條道律很可能是為了解決他們的家庭歸屬問題。

然而，一如祈泰履指出如黃赤經文可信，則「某人曾真實地與多名伴侶實施儀式」（Kleeman, 2016, p. 163）。在沒有基因測試的天師道教團，由於頻繁的性伴侶轉換，女方大有可能在產子前曾與多人合氣，對於教團男性而言，每個後代因而都可能與自己有（可猜測到的，或已想不起的）血緣關係，身懷自身個體的部分基因。這種以種民為一體的模因，戰勝了進化心理學中Buss（2011/2015, p. 215）提及的「父子關

係不確定性」，令男性種民更樂意投入於親代撫育。此外，道重繼嗣模因大大促進了基因複製，實行黃赤合氣之道、生人生子的個體也認為此促進了基因複製的行為，同時是追求個體身心自由的方法。相較於儒家只重為親屬犧牲的模因，天師道中每個種民都會對下一代種民一視同仁地照顧和愛護，大大提高了新一代載具存活到繁殖期的機率，有利於已複製基因的再下一代進行複製。

伍、總結

以道家道教的角度而言，基因複製對個體的勞役的確可以透過在大腦植入適當的模因叢而與之對抗，從而得到個體的精神自由。例如，道家老莊以寡欲模因冷待感官愉悅，以小國去官冷待人際交流及社會建制，好惡喜怒因而不能擾亂個體精神安寧。相反地，楊朱學派則以縱欲模因濫用感官愉悅，忽略生育驅力，因而無須爭逐名利地位，個體身體和精神因而得到自由。

至於道教成仙模因，則以對付食欲、性欲、求生欲以求身體不滅。食欲方面，辟穀絕食、金石金丹及肉芝野味等模因，多令個體促死，欲得自由而弄巧反拙；性欲方面，還精補腦及赤龍白虎模因，犧牲個體性交愉悅和基因複製生育，追求個體身體不朽，但其果效未有科學證明；求生欲方面，自殺尸解求仙模因，使個體竟以自滅肉體而追求想像中的精神永遠自由，實非對治基因而是滅亡個體的模因病毒。

在道教模因與基因複製的拉扯中，部分模因與基因達成互利共生的生態。忠孝模因既有利基因複製，又是淨明忠孝道追求個體身心自由的途徑；現世成就模因直接取用基因驅動的名利地位、家庭子女為個體自由的定義；道重繼嗣模因則是促進基因複製、加強親代撫育，以及個體追求自由的必經之道。

陸、參考文獻

王卡（2019）。*道家與道教思想簡史*。鄭州市：中州古籍出版社。

【Wang, Q. (2019). *Brief history of thoughts of Taoist schools and Taoism*. Zhengzhou, China: Zhongzhou Ancient Books Publishing House.】

王明（編）（1960）。太平經合校。北京市：中華書局。

【Wang, M. (Ed.). (1960). *Collected revisions of the scriptures of the Great Peace*. Beijing, China: Chung Hwa Book Company.】

王明（1980）。抱朴子內篇校釋。北京市：中華書局。

【Wang, M. (1980). *Revisions and explanations of the Inner Chapters of Baopuzi*. Beijing, China: Chung Hwa Book Company.】

丹波康賴（982）。医心方（江戸時代抄本）。東京都：東京國立博物館。

【Tamba, Y. (982). *Ishinpō* (Manuscript, the Edo period). Tokyo, Japan: Collection of the Tokyo National Museum.】

玄元真人（注）（1988）。太上玄靈北斗本命延生真經注解，載於：道藏（第17冊，頁39-65）。上海市：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社。

【Xuan Yuan Zhen Ren (Ann.). (1988). Commentary on the true scripture of the Northern Dipper of mysterious power prolonging the original life span, In *Taoist Canon* (Vol. 17 pp. 39-65). Shanghai, China: Cultural Relics Publishing House, Shanghai Bookstore and Tianjin Ancient Books Publishing House.】

吉川忠夫、麥谷邦夫（編）（2006）。真誥校注（朱越利，譯）。北京市：中國社會科學出版社。（原著出版於2000年）

【Yoshikawa, D., & Mugitani, K. (Eds.). (2006). *Revisions and annotations of Zhengao* (Y.-L. Zhu, Trans.). Beijing, China: China Social Science Press. (Original work published 2000)】

佚名（1988a）。孝道吳許二真君傳，載於道藏（第6冊，頁841-845）。上海市：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社。

【Anonymous (1988a). Biographies of the two true lords Wu and Xu of the way of filial devotion, In *Taoist Canon* (Vol. 6, pp. 841-845). Shanghai, China: Cultural Relics Publishing House, Shanghai Bookstore and Tianjin Ancient Books Publishing House.】

佚名（1988b）。上清黃書過度儀，載於道藏（第32冊，頁735-743）。上海市：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社。

- 【Anonymous (1988b). Ritual of passage of the Yellow Book, In *Taoist Canon* (Vol. 32, pp. 735-743). Shanghai, China: Cultural Relics Publishing House, Shanghai Bookstore and Tianjin Ancient Books Publishing House.】
- 佚名 (1988c)。洞真太上八素真經占候入定妙訣，載於道藏（第 33 冊，頁 490-493）。上海市：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社。
- 【Anonymous (1988c). Marvelous formula for divining by the stars and entering into meditation, In *Taoist Canon* (Vol. 33, pp. 490-493). Shanghai, China: Cultural Relics Publishing House, Shanghai Bookstore and Tianjin Ancient Books Publishing House.】
- 佚名 (1988d)。女青鬼律，載於道藏（第 18 冊，頁 239-252）。上海市：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社。
- 【Anonymous (1988d). Code of Nüqing for [Controlling] demons, In *Taoist Canon* (Vol. 18, pp. 239-252). Shanghai, China: Cultural Relics Publishing House, Shanghai Bookstore and Tianjin Ancient Books Publishing House.】
- 李零 (1993)。中國方術概觀・房中卷。北京市：人民中國出版社。
- 【Li, L. (1993). *General survey of the predictive and prescriptive arts of China—Sexual arts*. Beijing, China: People's China Publishing House.】
- 李零 (1997)。東漢魏晉南北朝房中經典流派考。中國文化，15/16，141-158。
- 【Li, L. (1997). Review of the classical schools of sexual arts of Eastern Han, Wei, Jin & Southern and Northern Dynasties. *Chinese Culture*, 15/16, 141-158.】
- 何寧 (1998)。淮南子集釋。北京市：中華書局。
- 【He, N. (1998). *Collected explanation of Huainanzi*. Beijing, China: Chung Hwa Book Company.】
- 林富士 (2008)。中國中古時期的宗教與醫療。臺北市：聯經出版。
- 【Lin, F.-S. (2008). *Religions and medicine in Medieval China*. Taipei, Taiwan: Linking Publishing.】
- 胡云富 (編) (1989)。女丹集萃。北京市：北京師範大學出版社。
- 【Hu, Y.-F. (Ed.). (1989). *Selection of the best texts on Female Alchemy*. Beijing, China:

Beijing Normal University Publishing.】

姚春鵬（譯注）（2012）。《黃帝內經》。北京市：中華書局。

【Yao, C.-P. (Ann.). (2012). *Huangdi Neijing*. Beijing, China: Chung Hwa Book Company.】

氣功大師籲節食 70 天治病 27 歲男第 54 天身亡（2020，6 月 22 日）。星島日報。

取自 <https://www.singtao.ca/4325269/2020-06-22/news-%E6%B0%A3%E5%8A%9F%E5%A4%A7%E5%B8%AB%E7%B1%B2%E7%AF%80%E9%A3%9F70%E5%A4%A9%E6%B2%BB%E7%97%85+27%E6%AD%B2%E7%94%B7%E7%AC%AC54%E5%A4%A9%E8%BA%AB%E4%BA%A1/>

【Fasted 70 days for curing suggested by Qi-gong master, a 24-year-old man died on the 54th day. (2020, June 22). *Sing Tao Daily*. Retrieved from <https://www.singtao.ca/4325269/2020-06-22/news-%E6%B0%A3%E5%8A%9F%E5%A4%A7%E5%B8%AB%E7%B1%B2%E7%AF%80%E9%A3%9F70%E5%A4%A9%E6%B2%BB%E7%97%85+27%E6%AD%B2%E7%94%B7%E7%AC%AC54%E5%A4%A9%E8%BA%AB%E4%BA%A1/>】

袁康就（2005）。《鍾呂內丹道德觀研究》。北京市：宗教文化出版社。

【Yuen, H.-C. (2005). *Study of the creativity of Dao and De in the Inner Alchemy of Zhong-Lu*. Beijing, China: Religious Culture Press.】

郭武（2005）。《淨明忠孝全書》研究。北京市：中國社會科學出版社。

【Guo, W. (2005). *Study of Jing-ming Zhong-xiao Quan-shu*. Beijing, China: China Social Science Press.】

曹峰（2018）。《文本與思想：出土文獻所見黃老道家》。北京市：中國人民大學出版社。

【Cao, F. (2018). *Texts and thoughts: The Taoist school of Huanglao in the excavated classics*. Beijing, China: China Renmin University Press.】

陳鼓應（2007）。《莊子今注今譯》。北京市：商務印書館。

【Chan, G.-Y. (2007). *Modern annotations and explanations on Zhangzhi*. Beijing, China: Commercial Press.】

寇謙之（1988）。老君音誦戒經，載於道藏（第 18 冊，頁 210-218）。上海市：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社。

【Kou, Q.-Z. (1988). The scripture of the intoned precepts of lord lao, In *Taoist Canon* (Vol. 18, pp. 210-218). Shanghai, China: Cultural Relics Publishing House, Shanghai Bookstore and Tianjin Ancient Books Publishing House.】

黃元吉（編）（1988）。淨明忠孝全書，載於道藏（第 24 冊，頁 620-653）。上海市：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社。

【Huang, Y.-J. (Ed.). (1988). Complete works of the pure and clear school, In *Taoist Canon* (Vol. 24, pp. 620-653). Shanghai, China: Cultural Relics Publishing House, Shanghai Bookstore and Tianjin Ancient Books Publishing House.】

葛兆光（2003）。屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究。北京市：生活・讀書・新知三聯書店。

【Ge, Z.-G. (2003). *A history of subjugation and other things: An intellectual history of Daoism during the Six Dynasties and Sui-Tang period*. Beijing, China: SDX Joint Publishing Company.

蒙文通（2016）。楊朱學派考。載於蒙默（主編），佛道散論（頁 46-68）。北京市：商務印書館。

【Meng, W.-T. (2016). Review of the school of Yangzhu. In M. Meng (Ed.), *Scattered discourses on Buddhism and Taoism* (pp. 46-68). Beijing, China: Commercial Press.】

劉笑敢（2006）。老子古今（下卷）。北京市：中國社會科學出版社。

【Liu, X.-G. (2006). *Laozi past and present, Vol. 2*. Beijing, China: China Social Science Press.】

蕭登福（1990）。列子古注今譯。臺北市：文津出版社。

【Hsiao, T.-F. (1990). *Ancient annotations and modern explanation of Liezi*. Taipei, Taiwan: Wen Chin Publishing.】

韓吉紹（2017）。自殺求仙：道教尸解與六朝社會。文史，1，29-49。

【Han, J.-S. (2017). Suicide to pursuit imortality: Apotheosis of Taoism and society of the

Six Dynsties. *Literature amd History*, 1, 29-49.】

韓吉紹（2018）。《劍經》與漢晉尸解信仰。《文史哲》，3，78-88。

【Han, J.-S. (2018). Word Scripture and the apotheosis belief in the Han-Jin Period. *Journal of Literature, History & Philosophy*, 3, 78-88.】

謝伯讓（2016）。《大腦簡史》。臺北市：貓頭鷹出版社。

【Hsieh, P.-J. B. (2016). *Brief history of the brain*. Taipei, Taiwan: Owl Publishing House.】

饒宗頤（1956）。《老子想爾注校箋》。香港：作者。

【Jao, T.-I. (1956). *Revisions and collated notes of Xiang'er annotations of Laozi*. Hong Kong, China: Author.】

Buss, D. (2015)。《進化心理學（第四版）》（張勇、蔣柯，合譯）。北京市：商務印書館。
（原著出版於 2011 年）

【Buss, D. (2015). *Evolutionary psychology: The new science of the mind* (4th ed.) (Y. Zhang & K. Jiang, Trans.). Beijing, China: Commercial Press. (Original work published 2011)】

Campany, R. (2019)。《修仙——古代中國的修行與社會記憶》（顧漩，譯）。南京市：江蘇人民出版社。（原著出版於 2009 年）

【Campany, R. (2019). *Making transcendents: Ascetics and social memory in early medieval China* (X. Gu, Trans.). Nanjing, China: Jiangsu People's Publishing House. (Original work published 2009)】

McGinn, C. (2015)。《神祕的火焰：物理世界中有意識的心靈》（劉明海，譯）。北京市：商務印書館。（原著出版於 1999 年）

【McGinn, C. (2015). *The mysterious flame: Conscious minds in a material world* (M.-H. Liu, Trans.). Beijing, China: Commercial Press. (Original work published 1999)】

Stanovich, K. (2015)。《機器人叛亂》（吳寶沛，譯）。北京市：機械工業出版社。（原著出版於 2004 年）

【Stanovich, K. (2015). *The robot's rebellion* (B.-P. Wu, Trans.). Beijing, China: Mechanical Industry Publishing House. (Original work published 2004)】

Blackmore, S. (1999). *The meme machine*. New York, NY: Oxford University Press.

Campany, R. (2002). *To live as long as heaven and earth: A translation and study of Ge Hong's traditions of divine transcendents*. Oakland, CA: University of California Press.

Dawkins, R. (1976). *The selfish gene*. New York, NY: Oxford University Press.

Kleeman, T. (2016). *Celestial masters: History and ritual in early daoist communities*. Cambridge and London: Harvard University Press.

A Study on the Relationship Between the Ultimate Concern of Taoist Schools and Main Sects of Taoism and the Life of an Individual, from the View of Memetics

Ding-Ching Yu

Abstract

Are people free? This article applies evolutionary biology, evolutionary psychology, memetics, brain neuroscience, and philosophical religious anthropology as research methods, to investigate the memes about the ultimate concern of Taoist schools and main sects of Taoism.

From the view of memetics, this article finds that many memes about the ultimate concern related to the Tao fight against the impulses from genetic replication, and also the destiny of an individual as a gene carrier. The pursuit of the spiritual freedom of the individual or/and the immortality of the flesh, is/are regarded as the goal of life, and all actions of an individual are attributed to it.

Among them, both memes of reduced and obsess desire will achieve spiritual or physical freedom; however, memes related to both appetite and survival desire will make an individual perishes, and sexual desire related memes will limit pleasure, but their effect on enhancing the degree of freedom is in doubt; both birth-orientated memes as well as loyal and filial memes will benefit gene replication and set up a mutually beneficial ecosystem finally, and the ecosystem also allows an individual to enhance the degree of freedom.

Keywords : memes, replication of genes, the Tao, life of an individual, freedom of body and soul