

# 早期道教喪葬儀式的形成<sup>1</sup>

張超然

輔仁大學宗教學系助理教授

## 提要

道教與漢代墓券所代表的宗教傳統之間有著不甚相同的宗教關懷，前者更多著重於救度亡者方面，而與後者所強調的「生死異路」有所區隔。然而，這樣的區隔是否在道教成立初期便已存在？或者如同目前出土墓券資料所顯示的那樣，道教是在南朝之後才真正提出這一方面的禮儀實踐？本文以學界對初期道教與漢代墓券之間關係的思考為出發點，以唐代以前的道教喪葬儀式作為考察對象，探究早期道教喪葬儀式的發展情形。其中包括早期天師道如何以死亡為殮穢的思想，從而限制其喪葬儀式的發展；早期靈寶經派所提出的齋儀雖然具有救濟亡者的功效，卻也只是用以超度亡故已久的先祖，並非作為喪葬儀式之用。初期道教在喪葬儀式這個領域明顯缺席，這樣的情形一直要到東晉末南朝初期《度人經》、《五煉生尸經》的出世才有了改變。道教徒——尤其是《靈寶經》的信奉者——此時才開始考慮他們應該在喪葬儀式中提供符合自身教義的儀式選項，以之協助那些來不及在此世完成修行的信仰者。靈寶經派所提出的度亡儀式很快在江南地區流行，不只成為倣效對象，同時也激發南朝天師道開始提供這一方面的儀式服務。

**關鍵字：**道教、天師道、五煉生尸經、喪葬、度亡、死者儀式

---

<sup>1</sup> 本文寫作期間多次與「臺灣道教研究會」成員閱讀相關文獻，得到許多具有啟發性的意見。我願意在此特別向他們表示敬意與謝忱！他們分別是祁泰履（Terry Kleeman）教授、謝聰輝教授、鄭燦山教授、謝世維教授、梅心怡小姐。投稿本刊時，另蒙兩位匿名審查人細心審閱，惠賜許多寶貴意見，亦並申謝。

## 前言

中國喪葬儀禮向以儒家喪禮為主流。儒家所制定的喪禮規範多為順應喪親時的哀傷之情，運用禮制有效地表達、宣洩與節制喪親之痛，並以喪服之制重新確認家族成員的尊卑差序，維護家族倫理秩序，不因親者的喪亡而有所破壞。對於亡者的處置，儒家傳統主要運用一系列的祭禮（虞祭、卒哭之祭、班祔、禫祭）安頓亡靈，將其逐漸祔入祖廟，使其得在宗廟祭祀之中獲致享祭。儒家傳統即透過此祭祀奉養的方式，重新將亡者維繫在幽顯兩界共同組成的家族成員之中。

然而，古代中國喪葬儀式向來不由儒家傳統所獨佔。從墓室所遺留的其他信仰傳統的遺跡（如墓券），可知在道教形成之前的兩漢時期（甚至更早之前），這樣的儀式場域便同時容納了有別於儒家的宗教傳統。<sup>2</sup>相較於儒家傳統運用一系列祭禮將亡者歸入先祖行列，以祭祀的方式表達孝養的倫理價值，因而深具人文意義，由墓券所代表的宗教傳統則具有明確死後世界的觀念與主神崇拜，表現出強烈的宗教特性。這個宗教傳統所舉行的法術性儀式，主要在於協助亡者取得土地與其他財產的所有權、解謝土神、驅除邪靈、解除罪謫。這些作為同時也著眼於生者的利益，因為亡者生前的行為及死後的命運都將影響子孫是否能夠繁榮昌盛。除此之外，這些儀式所使用的文書也同時表達生者對亡者的恐懼心情以及強迫其安居彼界、與生者隔離的想法，所謂「生死異處，不得相妨」。<sup>3</sup>這個自兩漢時期一直與儒家喪禮並存於喪葬儀式之中的宗教傳統，可以說是同時具有「買地」、「鎮墓」、「解除」三種區隔不甚明顯的宗教功能，通過驅邪鎮惡、安寧墓主的方式，追求護衛生者的

---

<sup>2</sup> 李豐楙，〈獨尊與並存：漢代喪葬禮俗的衝突與融合——道教前史的綜合考察之一〉，《第二屆儒道國際學術研討會——兩漢論文集》，（台北：國立臺灣師範大學國文學系，2005），頁527-595。

<sup>3</sup> Anna K. Seidel, "Traces of Han Religion in Funeral Texts Found in Tombs," 秋月觀暎主編，《道教と宗教文化》，（東京：平河出版社，1987），頁21-57；中譯文見索安（Anna K. Seidel）著，趙宏勃譯，〈從墓葬的葬儀文書看漢代宗教的軌迹〉，《法國漢學》第七輯（2002），頁118-148。李豐楙，〈獨尊與並存：漢代喪葬禮俗的衝突與融合——道教前史的綜合考察之一〉，頁527-595。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），頁53-60。

目的。<sup>4</sup>

這個以漢代墓券為代表的宗教傳統究竟為何？其與道教又有什麼樣的關係？學界有著各式不同的看法。吳榮曾、林富士、劉屹認為是巫術傳統的延續，<sup>5</sup>索安提出可視為道教前身的民間教派「天帝教」（Teaching of Celestial Thearch）的看法，<sup>6</sup>王育成則以其為早期道教團體，<sup>7</sup>張勛燎更直接認定是西傳入蜀前的天師道。<sup>8</sup>蔡霧溪（Ursula-Angelika Cedzich）雖然也認為墓券所反映的是漢代民間信仰，卻明確指出其與早期道教在觀念上有明顯的斷裂。漢代墓券所反映的是「生死異路」的觀念，期望透過鎮墓法術隔離亡者，令其無法回來侵害生人，這與早期道教所表現的救世情懷，希望通過禮拜誦經等儀式救度亡者的方式有著極大的差異。<sup>9</sup>

蔡霧溪的見解似乎認為當時作為新興宗教的道教，在喪葬這個領域已然提出一套新的禮儀實踐，追求不同的宗教目的，有別於民間行之已久的喪葬禮俗。然而，在道教形成初期是否就曾提供喪葬儀式？如此新型的喪葬儀式又是如何形成？其內容為何？也就是說，自南北朝以來墓葬遺跡所見，乃至當代台灣的喪葬活動，<sup>10</sup>我

<sup>4</sup> 劉屹，《敬天與崇道——中古經道教形成的思想史背景》，頁 53-60。

<sup>5</sup> 吳榮曾，〈鎮墓文中所見到的東漢道巫關係〉，《先秦兩漢史研究》，（北京：中華書局，1995），頁 855-906；林富士，《漢代的巫者》，（台北：稻鄉出版社，1999），頁 83-85；劉屹，《敬天與崇道——中古經道教形成的思想史背景》，頁 294-298。

<sup>6</sup> Anna K. Seidel, “Traces of Han Religion in Funeral Texts Found in Tombs,” pp. 46-47. 中譯文見索安著，趙宏勃譯，〈從墓葬的葬儀文書看漢代宗教的軌迹〉，頁 136-138。

<sup>7</sup> 王育成，〈東漢天帝使者類道人與道教起源〉，《道教文化研究》第 16 輯（1999），頁 187、196。

<sup>8</sup> 張勳燎，〈東漢墓葬出土的解注器材料和天師道的起源〉，《道教文化研究》第 9 輯（1996），頁 259、262-263。

<sup>9</sup> Ursula-Angelika Cedzich, “Ghost and Demons, Law and Order: Grave Quelling Texts and Early Taoist Liturgy,” *Taoist Resources*. 4.2(1993), pp. 23-35.

<sup>10</sup> 根據現代台灣民間喪禮的實際調查，發現其所呈現的仍然是一種以儒家喪禮為主，參合民間喪俗所形成的主體結構，而可以在此基礎上附加不同宗教傳統的超薦儀式。也就是說，長期以來漢人的死者儀式並未抽離出儒家的喪儀傳統之外，即便在現在的台灣，喪葬儀式的結構仍然屬於儒家傳統，道教或佛教儀式只是作為其中一個組成而被加入。李豐楙，〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉，《儀式、廟會與社區會議論文集》，（台北：中

們都可以見到道教作為一種宗教傳統積極參與其中。然而，這樣的情形是如何發生的？以長生不死作為終極關懷的道教徒如何面對死亡？他們在儒家傳統為主體的喪葬儀式中提供什麼樣的意見與方法？這些新的意見與方法發揮著什麼樣的作用，將死者帶往什麼樣的新境界？這與儒家或巫俗傳統所提出的有何不同？

如同蔡霧溪初步指出的，道教所提供的是一種救度亡者的觀念、儀式與目的，這與漢代墓券所發揮的鎮墓功能有著明顯的差異。黎志添也認為中古道教超越了漢代墓券僅強調「生死異路」的傳統，轉而關注死者過渡到地下世界的死亡之旅，並且致力於解救死者的魂魄，令其超昇天界。<sup>11</sup>淺野春二介紹道教死者儀式的文章中同樣指出，在複合的漢人喪葬儀式中，道教儀式所擔負的功能主要在於救濟亡者，<sup>12</sup>而與儒家儀式有著不同的功能。

本文主要接續上述學者的思路繼續考慮這個問題，打算以唐代以前的道教喪葬儀式作為考察對象，探究早期道教喪葬儀式的發展情形。其中包括早期天師道如何以死亡為殯穢的思想，從而限制了其喪葬儀式的發展；早期靈寶經派所提出的齋儀雖然具有救濟亡者的功效，卻也只是用以超度亡故已久的先祖，並非作為喪葬儀式之用。初期道教在喪葬儀式這個領域明顯缺席，這樣的情形一直要到東晉末南朝初期《度人經》、《五煉生尸經》的出世才有了改變。道教徒——尤其是《靈寶經》的信奉者——此時才開始考慮他們應該在喪葬儀式中提供符合自身教義的儀式選項，以之協助那些來不及在此世完成修行的信仰者。靈寶經派所提出的度亡儀式很快在江南地區流行，不只成為倣效對象，同時也激發南朝天師道開始提供這一方面的儀式服務。

## 一、初期天師道的死亡觀與死者儀式

初期（公元 2-4 世紀）天師道作為具有組織型態的中國本土宗教的開端，其

---

央研究院中國文哲研究所籌備處，1996），頁 471。淺野春二，〈死者儀禮〉，田中文雄、丸山宏、淺野春二編，《道教的教團と儀禮》，頁 298。

<sup>11</sup> 黎志添，〈《女青鬼律》與早期天師道地下世界的官僚化問題〉，黎志添主編，《道教研究與中國宗教文化》，（香港：中華書局，2003），頁 20-24。

<sup>12</sup> 淺野春二，〈死者儀禮〉，頁 298。

教團組織、儀式活動長期成爲學界關注的主要對象，<sup>13</sup>但其神職人員或信奉者死亡後的處理問題卻少有論及。即便討論道教儀式的作品多將死者儀式列爲重要範疇，卻也少見關於初期天師道喪葬儀式的討論。<sup>14</sup>前引幾位學者的討論多援用南朝乃至唐代成書的儀式文書作爲論據，其中明顯雜有後期觀點，能否真實反映初期天師道的情形令人懷疑。如此現象或許導因於資料的亡佚闕如，我們無法忽視這樣的可能，但也不能不考慮其他的因素，諸如初期天師道受限於其教義與儀式實踐方式，沒有意願提供可能與亡者、喪家有所接觸的喪葬儀式。

這樣的推測並非空想。無論是描述早期天師道活動情形的史料，或是教團內部的戒律，多存在以死喪爲污穢的觀點。<sup>15</sup>三世紀末，陳瑞所領導的天師道教團便奉行這樣的教義，規定家有死喪者不得至道治，甚至發展出不得撫殯入弔父母、妻子之喪的情形。

咸寧三年（277）春，刺史濬（王濬）誅犍爲民陳瑞。瑞（陳瑞）初以鬼道惑民，一（疑當作「入」）道始用酒一斛，魚一頭，不奉他神；

<sup>13</sup> 陳國符，〈南北朝天師道考長編〉，《道藏源流考》，（北京：中華書局，1963 初版，1989 三刷），頁 308-369。大淵忍爾，〈後漢末五斗米道の組織について〉，《初期の道教—道教史の研究・其の一〉，（東京：創文社，1991），頁 367-406。近來祁泰履（Terry Kleeman）多所關注初期天師道的教團組織，如森由利亞譯，〈初期教會史料として道教の倫理規範について〉，《東洋の思想と宗教》第 24 號（2007），頁 1-26。

<sup>14</sup> 關於唐代以前道教儀式的研究，詳見呂鵬志，〈唐前道教儀式史綱〉，（北京：中華書局，2008）。John Lagerwey, “Daoist Ritual From the Second through the Sixth Centuries.” Edited by Florian C. Reiter, *Foundations of Daoist Ritual: A Berlin Symposium*. (Harrassowitz Verlag · Wiesbaden, 2009), pp. 135-163.

<sup>15</sup> 目前被推定爲漢末天師道作品的《老子想爾注》提及修行完備的「道人」爲求避世可能以託死的方式至「太陰」之宮練形。如此託死的情形與不能積善而致的「真死」有所不同，確實豐富了天師道的死亡觀，但我們沒有任何資料（包括後出的文獻資料與考古資料）顯示這些觀點被實際大量運用於天師道人的死亡解釋上，更沒有任何蛛絲馬跡顯示曾經存在一類特別處理託死者的喪葬儀式；相較之下，以死亡爲污穢或罪譴結果的看法卻廣泛存在於中古時期的天師道文獻。（詳後）關於天師道人託死的說明，見饒宗頤著，《老子想爾注校證》，（上海：上海古籍出版社，1991），頁 21、43。

貴鮮潔，其死喪、產乳者不得至道治；其為師者曰『祭酒』。父母、妻子之喪不得撫殯入吊，及問乳、病者。……自稱天師，徒眾以千數百。濬聞，以為不孝，誅瑞及祭酒袁旌等，焚其傳舍。<sup>16</sup>（引文底線為筆者所加）

限制喪家至道治的做法根源於視死喪為污穢的觀點，一直到五世紀初的《太真科》都還保留類似的觀點與規定：

《科》曰：家有死亡，無論大小，婦女生產，大喪，殮一百日。生產，女子傷身，殮一百日。……小兒及奴婢死，殮一月。六畜死，殮一日。在外即無殮。暮喪四十日，大功、總麻月內殮，出月即解。往喪家哭泣，其日殮。久喪無殮。喪家祭食、產婦三日及滿月之食，並不可喫。右已上諸殮，不可修齋、設醮、上章。如在別處遇者，但以符水解之。（《赤松子章曆》2:23a-b）

類此以死亡為污穢的觀點與天師道的罪謫意識有關。任何違犯戒律的行為都將招致罪罰；考罰以疾病、災禍為表現形式，必須由犯罪者親自首過、祈請赦罪才能解除。<sup>17</sup>死亡則是這類考罰應顯在犯罪者身上的最終形式，是罪罰的結果。三世紀末成書的《正一法文天師教戒科經》（CT789）即有「過積罪滿，執殺者自罰之」、

---

<sup>16</sup> 晉·常璩撰，任乃強校注，《華陽國志校補圖志》，（上海：上海古籍出版社，1987），卷八，〈大同志〉，頁 439-440。

<sup>17</sup> 參見黎志添，〈天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式〉，《台灣宗教研究》第 2 卷第 1 期（2002），頁 1-30。此外，初期天師道既已存在的塗炭齋法亦以自虐苦行來行懺悔解罪。見山田明廣，〈塗炭齋考——陸修靜的三元塗炭齋為軸として〉，《東方宗教》100 號（2002 年），頁 50；汪桂平，〈道教塗炭齋法初探〉，《世界宗教研究》2002 年第 4 期，頁 47-55。南朝之後對此塗炭齋法的改造則傾向於強調行儀道士代替他們有罪的先祖受苦，並將行道所獲功德，迴向給他們的先祖、師尊，為其解罪祈福。見柏夷（Stephen R. Bokenkamp）著，林欣儀譯，謝世維校正，〈麻布與灰——塗炭齋中的自我與家族〉，《中國文哲研究通訊》第 18 卷第 2 期（2008 年），頁 21-33。

「惡人過積結罪，罪滿作病，病成至死」、「過積罪死」的觀點；<sup>18</sup>後期保留的章文仍舊強調這樣的觀點：

仰恐亡人在生之日，所向多違，招延不利，凶被亡人，遂爾終亡。(《赤松子章曆》6:1b-2a)

某列奉法無狀，招延凶考，亡人某以某年月日没命三官。(同上 6:17a)

肉人生長末俗，不能勤修，建立功德，上報恩澤，百行多違，罪過山積，招延考罰，家門衰頓，喪禍不絕。亡過某前得疾病，不蒙原赦，以某年月日命謝三官。(同上 6:18a-b)

然而，死亡這類個人最終的考罪未必保證所有罪過的消抵，亡者餘留的罪咎將繼續延流子孫。<sup>19</sup>正由於這種罪罰的流動性特質，<sup>20</sup>使得早期天師道中存在不少親屬為先亡解罪的例子，他們期望透過章奏儀式能夠解除先亡之罪，同時也確保在世生者的安全。<sup>21</sup>

<sup>18</sup> 《正一法文天師教戒科經》3a、4a、9a。

<sup>19</sup> 這樣的觀念源自東漢，《太平經》多所闡述此「承負」觀念。早期天師道繼承了這樣的觀點，如《老子想爾注》：「任煞不應度，其殃禍〔反〕還人身，及子孫」見饒宗頤，《老子想爾注校證》，（上海：上海古籍出版社，1991），頁 38。又《正一法文天師教戒科經》：「禍小者罪身，罪多者殃及子孫。」(4a)《赤松子章曆》：「小過止其身，大同流子孫。」(2:31b)類此討論，參見黎志添，〈天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式〉，頁 4-8。

<sup>20</sup> 謝世維，〈首過與懺悔：中古時期罪感文化探討〉，發表於「沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫」國際學術研討會，（台北：中央研究院中國文哲研究所暨法鼓佛教學院主辦，2008 年 12 月 4-6 日），頁 8-12。

<sup>21</sup> 《赤松子章曆》中即保留多則為亡人懺悔贖罪所用的「解謫章」（6:1a-2b、6:11a12b、6:12b-14b）。謝世維認為如此生者為亡者首過贖罪的觀點與做法乃是與東漢解注傳統有所區隔的道教特點。東漢解注傳統主要著重在透過傳達天帝命令為死者解謫，或奉上金銀、以松人、鉛人作為替身來為亡者解謫，卻不見生者為亡者首過贖罪的觀念。參見謝世維，〈首過與懺悔：中古時期罪感文化探討〉，頁 2-3。

然而，這類天師道章奏儀式必須在靖治舉行，那是一個充滿道炁的聖潔之地。<sup>22</sup> 罪罰致死的亡者與遭逢喪亡變故的家屬因為瀰漫或沾染穢濁死氣，<sup>23</sup> 因而被限制進入這樣的場所，自然無法在喪葬期間得到任何協助。因此，目前所見為先亡解罪的章奏儀式，大多不是安排在喪期之間舉行，而是在葬埋之後，由於家途轉軻、子孫疾病，恐怕亡者在冥府受考，逮累生人，或擔心亡者罪愆流延子孫，才會為其舉行的贖罪儀式。<sup>24</sup>

初期天師道恐怕因為上述緣故，才不打算在可能與亡者或喪家接觸的儀式場域提供他們的協助，而要等到穢濁死氣不再瀰漫的情況下，才在在世追隨者的請求下伸出援手，<sup>25</sup> 提供相關協助。也就是說，初期天師道並未提供或規定任何適行於教區內的必要喪葬儀式，而是任由信徒依循傳統禮俗處理死事。這樣的看法也可從目前所知的墓券資料得到印證：那些明顯具有天師道色彩的墓券全部集中在南朝以後，東晉之前的墓葬儀式仍舊是建構在漢代以來的天帝信仰傳統之上，而非天師道傳統。<sup>26</sup> 也就是說，東晉之前的天師道徒面對死亡時仍然依循著傳統做法；至於南朝，天師道突然改弦易轍，介入此一領域。如此發展恐怕與東晉中末期在江南興起

---

<sup>22</sup> 天師道章奏儀式必定安排在朝靜儀的架構之中舉行，因此必然是在師家道治或民家靖室之中舉行，那是一個充滿道炁且有許多天師道神靈看守的儀式場域。呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，20-21。張超然，〈天師道祭酒親自上天呈章？〉，發表於「道教經典與儀式國際學術研討會」，（台北：國立政治大學宗教研究所、臺灣道教研究會主辦，2008年12月27-28日）。

<sup>23</sup> 《正一法文天師教戒科經》：「道人清正，名上屬天；俗人穢濁，死屬地官，豈不遠乎！」（11a）因罪而死的奉道者同樣被視為穢濁。

<sup>24</sup> 天師道多有此類死者儀式，稱為塚訟章。參見丸山宏，〈冢訟を分解する章について——章本の研究（一）〉，收入《道教儀禮文書の歴史的研究》，（東京：汲古書院，2005），頁39-66。

<sup>25</sup> 天師道章奏儀式多在「章生」（請求奏章者）的請求下才進行。見傅飛嵐（Franciscus Verellen）著，呂鵬志譯，2003，〈天師道上章科儀——《赤松子章曆》和《天辰章醮立成曆》研究〉，黎志添主編，《道教研究與中國宗教文化》，（香港：中華書局，2003），頁40-41。

<sup>26</sup> 白彬仔細整理了吳晉南朝的多種墓券資料，頗為方便使用。參見白彬，〈吳晉南朝買地券、名刺和衣物疏的道教考古研究〉，張勛燎、白彬著，《中國道教考古》，（北京：線裝書局，2006），第3冊，頁811-878。



的新興道派有著密切關係，就如黎志添已經指出的，中古天師道墓券所反映的宗教特點，與其說是源於自身傳統，毋寧更爲接近南朝時期的上清經派與靈寶經派。<sup>27</sup>

## 二、早期靈寶經派的度亡儀式

東晉中末期在江南興起的兩大經派——上清、靈寶——與初期天師道之間存在的主要差異在於：前者之宗教傳統乃構築於「天文」或「天書」的經教觀念之上。<sup>28</sup>尤其是靈寶經派，幾乎所有教法均立基於幾部與天文相關的核心經典，其中《元始五老赤書玉篇真文天書經》（CT22，以下簡稱《五篇真文》）更被視爲最早成立的作品，也是所有《靈寶經》的源頭。<sup>29</sup>《五篇真文》所收錄的天文具備四項主要功能，包括：勒籍成仙；正天度數；攝制鬼魔；召喚蛟龍、水神，免遭水患。<sup>30</sup>如果在家宅、齋堂或國土的四界施用這些天文，便可獲致招降神靈、招降五帝官屬侍衛、辟卻鬼魔惡氣、招致太平等效果（1:39b-42a）。然而，在這之中卻沒有提及施用於塚墓的情形，也不具備拔度地獄死魂的功能；即便是解說「真文」具體用法的《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》（CT352，以下簡稱《玉訣》）也沒有提及任何直接與拔度亡魂相關的儀式。

雖然如此，《五篇真文》並非全然沒有救度亡者的概念。亡者救度雖然不是真文所承擔的主要功能，但卻是其開顯時所附帶形成的諸多瑞應之一。相對於在天界所引起的十二項靈瑞，發生於地面上的二十四項祥應便有「天震地裂，枯骨更生，沉尸飛魂，並起成人」（1:4b）。如此說明了真文開顯時所能造成的起死效應。同樣的概念亦見於施用真文所獲致的十四種福報之一，但卻更爲詳細解釋起死的流程：「十三者，功德之大，上延七祖，解脫三塗、五苦八難，上昇天堂，受仙南宮」（3:11b-12a）。真文開顯時的起死效應發生在施用真文的個體身上時，便成爲救度先祖的方法。其中自地獄拔度亡者，上昇天堂，並於南宮受鍊的模式，<sup>31</sup>更爲日後

<sup>27</sup> 黎志添，〈《女青鬼律》與早期天師道地下世界的官僚化問題〉，頁 20-21。

<sup>28</sup> 王承文，〈敦煌古靈寶經與晉唐道教〉，（北京：中華書局，2002），頁 740-789。

<sup>29</sup> 小林正美著，李慶譯，〈六朝道教史〉，（成都：四川人民出版社，2001），頁 119-120。

<sup>30</sup> 同上，頁 106。

<sup>31</sup> 亦見於《玉訣·元始靈寶告九地土皇滅罪言名求仙上法》：「九祖種親，腐骸更榮，魂升南

《度人經》所繼承，成為道教度亡的基本模式。

由於《五篇真文》具備如此經德，所有道士都能在受傳此經的同時拔度其七玄九祖。《玉訣》所載傳度真文的儀式明白指出，儀式一旦完成，受道者的九祖父母便得超度。<sup>32</sup>除此之外，學道者本身所能獲得的助益更是重要。白日飛昇向來是最受歡迎的得道方式，但針對那些來不及在此世完成修行的求道者，《五篇真文》另外提供了死後繼續修行的方法：「但佩此文，亦得尸解，轉輪成仙」（1:39b）；「功德未備，即得尸解，輪轉成仙，隨運沉浮，與真結緣」（2:17b）。受配〈五帝真符〉者如果未能完成特定年限的修持，仍能獲致「尸解」、「輪轉」的保證。根據《玉訣》的說明，我們可以知道這些功德未備的靈寶道士將如他們所救度的先祖一樣，在尸解之後被接引至天宮，以重新投胎的方式回返人間，繼續未完成的修習，終而成仙度世：「功德未滿，應經滅度，即為五帝所迎，徑昇天宮，不過泰山，化生貴門，與經道相遇，徑得度世。」（1:4ab）這種歷經死「滅」而後「度」世的成仙過程，有別於不經死亡的白日飛昇，可以概稱「滅度」。<sup>33</sup>

雖然《五篇真文》與《玉訣》所提出的這些救度亡者、尸解輪轉的概念並未在這兩部作品中形成特定儀法，但卻是日後靈寶度亡儀式成立的重要基礎。在正式進入靈寶度亡儀式之前，我們還必須考慮一下靈寶齋。根據《五篇真文》定期齋戒觀點所發展而成的靈寶齋法是靈寶經派主要的儀式形式，記述這類齋儀程序和儀規最為詳盡的古靈寶經為《金籙簡文》與《黃籙簡文》。<sup>34</sup>根據這類威儀性經典的敘述，

---

宮，受化仙庭。」（1:7b）

<sup>32</sup> 《玉訣·玄都傳度靈寶五篇真文符經玉訣儀式》：「……如蒙上御，宣告五帝五嶽天真、靈寶元始大神，拔度某家九祖父母，昇入南宮，冠帶枯骨，反骸生華，輪轉窮魂，化生仙門；已遷之靈，進位仙宮。」（2:30a）

<sup>33</sup> Stephen R. Bokenkamp, "Stages of Transcendence: The Bhumi Concept in Taoist Scripture," in *Chinese Buddhist Apocrypha*, edited by Robert E. Buswell, (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990), pp. 127-129.

<sup>34</sup> 此二文的最新集佚成果，參見王卡，〈敦煌本《三元威儀自然真經》校補記〉，《道教經史論叢》，（成都：巴蜀書社，2007），頁 366-407；呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁 144-157。

靈寶齋法雖然具有為一切眾生求乞原赦所有罪過，免離厄難、惡道的作用，<sup>35</sup>但並不提供喪葬儀式之用。從宿啓所慣用的啓事範本，<sup>36</sup>我們也看不出靈寶齋法與喪禮之間有任何關聯，而這類齋法被限定在特定日期舉行的情形，也說明了它們並不是因為喪葬需求才設計的儀式。

相較於此，《洞玄無量度人上品妙經》<sup>37</sup>（以下簡稱《度人經》）可以說是首部繼承上述拔度生死概念並落實為特定度亡儀式的靈寶經。不論是在說經功德或是定期行道功效的說明上，《度人經》皆強調其所具備的度亡功能，如：「說經十徧，枯骨更生，皆起成人」（《中華道藏》3:325b）；「正月長齋，誦詠是經，為上世亡魂，斷地邊役，度上南宮」（3:326b）。更重要的是，其中已然規範道士必須為即將亡故的同學行香、誦經，拔度魂神：

道言：夫末學道淺，或仙品未充，運應減度，身經太陰。臨過之時，同學至人為其行香，誦經十遍，以度尸形如法。魂神逕上南宮，隨其學功，計日而得更生，轉輪不減，便得神仙。（3:329b）

此一行香誦經的儀式最初不是安排在靈寶齋中舉行，而是依照《度人經》所提供的行道之法施用，亦即於行道日沐浴齋誠之後，便入室東向叩齒、啓聞、心拜，接著在存思、密咒、引炁等儀式動作之後便讀誦《度人經》。（3:326b）雖然這僅止於臨終前的行香誦經，但恐怕是靈寶經派甚至道教所提供的最初型態的喪儀。其中既已吸收、轉化初期天師道「太陰煉形」的觀念以及上清經派對此的後續發展，並在《五篇真文》所提出的「減度」觀念之上，大致完成了靈寶經派的度亡理論。

相較於《度人經》提供臨過之時的誦經儀式，另一部靈寶經《太上洞玄靈寶滅

<sup>35</sup> 呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁 146、147。

<sup>36</sup> 呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁 147。

<sup>37</sup> 王卡以敦煌 P.2606 號抄本為底本所作的點校本收錄於張繼禹主編，《中華道藏》（北京：華夏出版社，2004），第 3 冊，頁 325-330。以下採用《中華道藏》本均直接於文末標示冊數與頁數。

度五煉生尸妙經》<sup>38</sup>（以下簡稱《五煉生尸經》）則為喪葬儀式的其他環節提供相應做法。這個儀式又稱「滅度五煉之法」。儀式開始之前，亡者親屬必須先行備辦信物，依照社會地位提供相應質量的五色紋繒與五個金屬鎮物。（《中華道藏》3:758a、3:758c）法師預先按照五行相生的原則，將「諸天玉文」及「女青符命」以不同墨色書寫於五方色石之上。（3:755b、756a、756c、757a、757c）儀式分兩日進行：第一日子時，法師先於亡者塚墓所在，北向燒五香火，施安五鎮，奏上黃繪章。（3:761a或 3:764b）之後便將章文露天陳置一晚，等待應驗。隔天早晨如果章文未受風雨破壞，便能繼續第二天的埋文儀式，內容大略如下：法師雲行禹步至相應方位的墓界，面朝該方位讀玉文與符命，叩齒、嚥氣、祝呪之後便將書寫著玉文、符命的方石埋入地底。依次完成五方鎮石的瘞埋。（3:761a、3:755b-c）

《五煉生尸經》所描述的度亡儀同樣不是安排在靈寶齋儀舉行，<sup>39</sup>毋寧更接近於安鎮「五篇真文」所使用的儀式傳統，但其神學上的支持卻來自《太上洞玄靈寶諸天內音自然玉字》（CT97，以下簡稱《諸天內音》）。延續自《五篇真文》的度亡經德，《諸天內音》更見這一方面功能的強調，如：

度死骸於長夜，練生魂於朱宮。（1:1b）

三十二天大梵隱語無量之音……上演諸天之玄奧，讚大有之開明；中理自然之炁，普度學仙之人；下度生死之命，拔出長夜之魂。（3:3b）

下拔長夜，九幽之房。拔度苦魂，朽骸生光。身變毛羽，五色衣裳。（2:17a）

「滅度五煉之法」所使用的「諸天玉文」便是取自《諸天內音》，因此，《五

---

<sup>38</sup> 今存道藏本《太上洞玄靈寶滅度五煉生尸妙經》（CT369）為殘本，王卡以敦煌 P.2865 號、S.298 號抄本參校的點校本收錄於張繼禹主編，《中華道藏》，第 3 冊，頁 753-765。

<sup>39</sup> 根據張萬福的記述，這個儀式在唐代衍化成一種靈寶齋儀——五煉生尸齋儀。同前註，頁 172。

《煉生尸經》可以說是立基於《諸天內音》的神學系統發展而成的，<sup>40</sup>卻將服務對象集中設定在那些新亡故的苦魂。關於這一點，我們可以在《五煉生尸經》談論其創作動機的成經神話中見到：

上智童子、輪天童子等前進作禮，上白天尊：「今日侍座，懽樂難勝！諸天開宥，一切光明，幽牢地獄、積夜寒鄉、三塗五苦餓鬼死魂，並得開度，還在福中。三官息對，生死並懽。而幽魂始開，未入轉輪，尸神奔落，腐骸無津，沈淪九土，縱橫地官，飛爽傍徨，不能得還。土府促會，形尸無寧，更受愁迫，仰訴諸天。今既開宥，一切普新，皇道既暢，澤被十方。伏聞天尊既垂大慈，願普皇恩，賜應度者度，應生者生，應轉者轉，應還者還。如宿緣未絕，不得還者，形尸故宅，幽在九泉，為眾靈所迫，不相容受，飛魂無泊，還逮子孫。大化既興，宜使普躄，不審法中復有何要，可得申宣，下告地官，安鎮撫卹，咸使得安，九署右別，營衛其身？如蒙哀憐，則普天懽泰，生死無怨，福流億劫，世世無窮。」（《中華道藏》3:753a-b）

上智童子、輪天童子向天尊提出的疑問在於：諸天開宥之後所有死魂都應得到開度，還生福堂，但那些剛剛接受開度或「宿緣未絕」的亡魂卻還處於尸神離散的狀態，徬徨無助，無法回返尸形之中，土府、地官又不斷逼迫這些尸形，令其不得安寧。亡魂在如此愁困受迫的情形下，便向諸天求訴或者糾纏在世子孫。究竟有什麼樣的方法可以申告地官，讓這些尸形在魂神還返之前，能夠得到撫卹、保護，不會受到迫害？由於上智童子等人的請教，元始天尊申明《九幽玉匱女青玉文》，令諸天各自顯明其自然玉字（即《諸天內音》所載天文），普告下屬一切神靈，要求祂們安卹、護衛所在之故宅形骸，「無令動搖，隨功成就」。<sup>41</sup>這個方法不只針對那些受到開度卻還不能返形的亡魂，同時也適用那些新亡故者，他們「宿緣未絕」，仍需進一步修持，在有所成就之前，這個權宜做法能夠確保他們的尸形得到妥善照

<sup>40</sup> John Lagerwey, "Daoist Ritual From the Second through the Sixth Centuries," p. 149.

<sup>41</sup> 張繼禹主編，《中華道藏》，第3冊，頁753。

顧，等待魂神的歸返。

因此，可以說《五煉生尸經》主要依據「諸天內音自然玉字」的經德，提供安鎮亡者尸形的方法，但這只是針對那些已經得到諸天開宥的幽魂來說的，對於新亡者而言，他們的魂神未曾獲得解救，仍受拘持。因此《五煉生尸經》必須同時提供「安尸鎮靈，保魂錄神」（3:753c）的功能，如經文所言：

（東方八天）天有八字，合六十四字，分屬東方九氣天君，以〈青帝太玄女青符命〉，告下東方土府、九署靈官，開度一切死魂，安鎮尸形，營衛撫卹，無令地官驅迫搖動，一如《女青文》。金龍驛行。（《中華道藏》3:753c-754a）

「開度死魂」與「安鎮尸形」因此成爲《五煉生尸經》的兩項主要功能。這同時說明了這個方法在處理亡者「魂神」與「尸形」方面有著不同的做法。經文之中多所論及這樣的情形：

東方九氣青天承〈元始符命〉，告下東方無極世界土府神鄉諸靈官：今有太上清信弟子某甲滅度五仙，託尸太陰。今於某界安宮立室，庇形后土。明承正法，安慰撫卹，青靈哺飴，九氣朝華，精光充溢，鍊飭形骸，骨芳肉香，億劫不灰；東嶽泰山明開長夜九幽之府，出某甲魂神，沐浴冠帶，遷上南宮，供給衣食，長在光明，魔無干犯，一切神靈，侍衛安鎮。悉如元始盟真舊典女青文。（3:755b）

甲乙受度，託尸玄房。太上清信，魂應上升。五仙沐浴，拂飭衣裳。形庇靈嶽，地為開張。請以玉女，安鎮神宮。一切侍衛，供給自然。須魂反尸，上帝奉迎。（3:755c）

告下東鄉諸靈官，拔度東方九幽地獄三塗五苦餓鬼死魂，開出光明；安鎮死者形骸、宮宅，長得安寧，無有搖動。（3:758a）

因此我們可以了解：《五煉生尸經》所提供的度亡儀式主要通過「太玄女青符

命」的申告，要求五方神鄉諸靈官自九幽地獄之中拔出亡者魂神，沐浴冠帶之後將之遷送南宮，那是一個充滿光明、衣食供給無虞、不受侵擾的環境；另一方面，五方神鄉諸靈官也被要求提供尸形必要的養護，令其不至毀敗，同時要求鎮守尸形及其所處塚墓，確保安寧、不受迫害。

如此分別處理「魂神」與「尸形」的做法只是權宜之計，乃是為了提供那些「先功未滿」而「託命太陰，寄形土官」（3:760a）的修行者能夠在死後繼續修行；<sup>42</sup>或者讓那些罪業深重未能因諸天開宥而還生人中者能夠在尸形安寧，魂神長在光明的狀態下繼續贖罪（3:753b、3:760a）。待得修行功滿，亡者魂神即得返還尸形，形神重新結合，更生成人，諸如經文之中多所提及的：「各歸本神……朽骸還人」（3:754c）、「飛魂反形」（3:754c）、「白骨受氣，朽尸還魂」（3:755a）等。只是，重新復活並不是此法所追求的唯一目標，此時的靈寶經派已經接受佛教輪迴轉世的觀點，因此也提出化生人道的可能。（3:761a）

### 三、《太上洞淵神咒經》所見的度亡儀式

《五煉生尸經》所提供的喪葬儀式很快地流行開來，成為五世紀初江南民間道士學習、改造的對象。《太上洞淵神咒經》（CT335，以下簡稱《洞淵神咒經》）所描述的度亡儀式便反映了這樣的現象。<sup>43</sup>

《洞淵神咒經》旨在預言「末世」的到來，屆時疫病流行、洪水滔天，鬼兵魔王通過各種方式賊害生民，唯有奉行此經才能消災伏魔。<sup>44</sup>《洞淵神咒經》中提供了多樣奉持此經的方法，從最單純、簡單的受經供養、禮拜，<sup>45</sup>到繁簡不同規模的轉經行道、作齋之法都有。這些齋法主要是為個人治病、消災，也有全村除疫之用。依照規模大小，分為歷時一日夜的「三時行道」與三日夜的「三五大齋」。<sup>46</sup>前者

<sup>42</sup> 見 P.2865 與 S.298 所保存〈鍊度五仙安靈鎮神黃（繪）章法〉，以及《中華道藏》本卷下所錄天真皇人所舉的範例。

<sup>43</sup> 呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁 174、178。

<sup>44</sup> 同前註，頁 174-175。

<sup>45</sup> 《洞淵神咒經》9:3a、1:7b、1:8b-9a、5:8b-9a。

<sup>46</sup> 《洞淵神咒經》4:2b。

以治病爲主，病家迎請道士至家，於中庭設置壇場。道士作符安懸病者家中，並供病者三時服用。行道時先北向口章啓請，之後轉經行道。<sup>47</sup>相較於三時行道不行「步虛」，「大齋」則在時間較爲寬裕的情形下舉行三時步虛。<sup>48</sup>此類大齋的目的在於解除疫氣，多於特定時節舉行，<sup>49</sup>爲全村共同參與的集體活動。齋所有些直接設置在淨室之中，或者在「野水島洲之上、清淨簡寂之所」張設籍帳，建立壇場。壇場內須安設三寶（三洞真容？）、五帝真圖、香燈、供養之具、高座，部分位置亦須懸符。齋官人數不限，三人、五人或十人、八人，如同靈寶齋法一法，選舉聰明者爲主齋法師。

除此之外，《洞淵神咒經》還提供超薦亡者的功德儀式。雖然《洞淵神咒經》之中充斥末世觀點，卻不認爲在此末世遭到不測的所有亡者都是有罪之人，其中「有吉有凶」，如果能夠在死後作齋，轉誦此經，便能獲致神靈、玉女、仙人選官，經「十鍊生尸」之後升天或還生人中。此即亡故之後「追作功德」，又稱「追齋」：

道言：此《鍊神經》，經中之上者。何以知之乎？此經神一字，三萬六千神。神聞人作齋，典齋神四十九萬人與太初玉女八千人、東嶽仙人十二萬人，來選亡人，亡人上昇，生人得福。(20:10b)

道言：人有三魂七魄，死便奔驅，驅於五陰之中。是以死者有吉有凶。春三月死者，太陽使者殺之，名屬九夷君，九十萬大神選之，其號威蕤。星宿當滅，復連自絕。行禮入定，十鍊生尸，七魄無為，不經五苦，得陞泥丸。依禮元方，天人所護，分別善惡。若人死後，有人轉此經者，大神八億萬人超其死魂，還令生天；若在人中，侯王長者，衣食自然，不令經苦。及有作此齋處，天人玉女八億萬人仍下視之。道士功德，生人獲福，亡人上昇，斯由追齋之力。(20:6a)

---

<sup>47</sup> 《洞淵神咒經》4:2b、5:4b-5a、10:1b。

<sup>48</sup> 《洞淵神咒經》4:2b。

<sup>49</sup> 大齋多選在八節日與正月十五日、七月十五日、十月十一日舉行，也有因爲某年將有特定疫炁流行而提出特定時節的齋法，如《洞淵神咒經》9:3b-4a。



這類「功德」儀式可於死後三個七旬之前舉行，卻也不限於此，死後數年同樣得以舉行。如其所言：「凡人已死，不及三七日者，十年、五年、百年，皆可追作功德耳。但為亡人十鍊行善，行二五七九，立功補過。」（20:9b）這類儀式以誦經行道為主體，亦可採行授予亡者道籙與經書的方式，令其在死後受道得度。<sup>50</sup>其中雖也提及「十鍊生尸」，明顯與靈寶經派「五鍊生尸」有關，似乎已將原先五方安鎮擴增至十方，但從《洞淵神咒經》的記述，我們無法清楚知道是否實際採行埋石的做法，其十方真文內容又為何？如後所述齋儀內容，很可能《洞淵神咒經》的崇奉者只是借用、變造了「五鍊生尸」這樣的概念，卻未真正將其落實到具體儀式之中。

《洞淵神咒經》所提供的度亡儀式多安排於齋儀之中舉行，這類齋儀又安插於傳統喪禮的節次之中。如其所言：

道言：道士入山，若人間奉師，師死者，往瑩視之，葬埋以禮，衣帶如法。七日哭泣，便為作齋。齋者，七日一作之，滿三七日便止耳。弟子死，師亦看視之如法。不可殺生祀之也，隨時餅果可耳。  
（20:20b-21a）

亦即，無論山居或伙居人間的道士，師資亡故之後均需依禮葬埋，依法為亡者著衣束帶。第七日便為亡者舉行第一次追作功德的齋儀，每隔七日作齋一次，至第三個七日完成三次作齋便告完成。

如此以齋儀形式表現的亡度儀式亦是學習靈寶齋的做法，根據齋儀中所設立的六職齋官、三時行道，以及高座誦經、旋行步虛等儀節可以清楚地了解這一點。<sup>51</sup>只是早期靈寶齋儀並未作為喪葬儀式之用，也沒有設立祭品，《洞淵神咒經》卻援用靈寶齋儀作為度亡之用，又同時保留喪禮中的祭祀成分，在齋儀中準備亡者享用

<sup>50</sup> 《洞淵神咒經》：「道言：若先亡人無籙，亦加籙，與之天玄黃書。此乃大經，統受此一契，無不包通也。生人無大籙者，亦可受十將軍，奉佩天玄黃書契令，便可受三洞耳。來者與之，不問卑賤。」（20:9b）

<sup>51</sup> 呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁 177。

的祭品，只是不再使用血食，要求以餅、果爲限的做法卻又保有道教不供血食的精神。

#### 四、《老君音誦誠經》所見廚會式喪儀

五世紀初積極提出許多革新做法而對天師道進行「清整」的寇謙之（365-448），<sup>52</sup>在儀式方面也有許多個人見解。寇氏雖然對過去做法的部分細節有些意見，但大體仍然採行初期天師道的主要儀式形式，諸如：朝靜、章奏、廚會等。尤其在佛教齋法的啓發下，寇氏大力倡導廚會儀式，積極擴展其用途與功效，<sup>53</sup>甚至以之作爲喪禮的一環。

初期天師道以喪亡爲污穢的觀念限制了祭酒接觸亡者、喪家進入靖治，致使無法提供喪家及時且必要的儀式協助。唯有等到喪期到達一定階段、污穢解除之後才能透過章奏的方式遷達亡者。寇謙之即曾記述如此遷達亡人所使用的〈度星章〉以及當時奏章的情形：

世間道官遷達亡人，〈度星〉作爲二十、三十紙，千萬美說於事，不如修謹善行，齋練苦身，香火自纓，百日功建。爲先亡父母遷度魂靈，月月單章，言達齋功，勝於千通〈度星〉遊說之事。齋功不達，無有感徹之理。先齋立功，却上〈度星章〉，無有雜也。米絲紙筆，正爲

---

<sup>52</sup> 關於寇謙之清整天師道的情形，詳見楊聯陞，〈《老君音誦誠經》校釋——略論南北朝時代的道教清整運動〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第28本上分（1956），頁17-54。其後收入《楊聯陞論文集》，（北京：中國社會科學出版社，1992），頁33-83。本文所使用的版本爲後者。關於此清整運用的簡要整理可以參見呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁233-235。

<sup>53</sup> 關於道教廚會儀式研究，參見 Terry F. Kleeman, "Feasting Without the Victuals: The Evolution of the Daoist Communal Kitchen," edited by Roel Sterckx, *Of Tripod and Palate: Food, Politics, and Religion in Traditional China*, New York: Palgrave Macmillan, 2005, pp. 140-162. 至於《老君音誦誠經》所見廚會儀式與佛教齋法關係，見呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁236-238。

先亡集賢會燒香，拔免亡人，最上，可不度星。<sup>54</sup>

顯然，寇氏認為傳統所使用的章奏儀式所能達到的功效已經不如他所改良過的「廚會」（又稱「齋會」）方式。這種新式「廚會」要求受邀與會的賢者先行齋戒，通過宴請這些賢者的形式收集他們在齋戒時期所獲致的功德，並以會後訴願的方式將之轉移至主會者身上，如其所言：「會既還家，為主人燒香，徑宿三過香火，箋言：『為甲乙之家所請廚會，解求某事恩福。願得道氣覆護。』」<sup>55</sup>在寇謙之看來，過去為遷達亡人所上的〈度星章〉效果非常有限，遠遠比不上謹修善行、舉行齋會所能得到的功效。章奏儀式在這樣的場合只是作為報告齋功的方法而已。如果能夠成功地舉行齋會，傳統上奏〈度星章〉的做法即便取消也無所謂。

寇謙之積極提倡新式廚會，非但在遷達亡人的場合適用，即便是喪禮期間，他也提出相應的做法，因此不同於東晉南朝天師道的廚會功能。<sup>56</sup>然而，初期天師道以喪亡為污穢的觀念仍然保留在當時的北方天師道，寇謙之設計的新式廚會也存在這樣的觀念與規範。寇氏要求所有受邀參與廚會的賢者必須在家先行齋戒，依上中下三種等級厲行一日、三日或七日的齋戒生活，其齋戒規範便要求：「素飯菜；一日食米三升；斷房室、五辛生菜、諸肉；不經喪穢新產。」<sup>57</sup>在此，喪、產仍然被視為污穢不潔。如此一來，有意為喪家提供喪葬禮儀的寇謙之便需克服這個問題，而他所提出的解決方案便是重新定義喪亡的污穢範圍，所謂：

道官、道民有死亡，七日後解穢。家人為亡人散生時財物作會，隨人多少。可參請俗民無苦。為亡人過度設會，功滿三，復欲設會，隨意。

<sup>54</sup> 楊聯陞，〈《老君音誦誡經》校釋〉，頁 72-73。

<sup>55</sup> 同前註，頁 70。

<sup>56</sup> 東晉南朝天師道廚會活動的主要目的為祈福消災，主要適用於「增口益財、求官保護、延口、歲中無他」；「求度厄難、遠行、求遷官」；「求治疾病、消縣官口舌、牢獄繫閉」等。呂鵬志，〈唐前道教儀式史綱〉，頁 225-227。

<sup>57</sup> 楊聯陞，〈《老君音誦誡經》校釋〉，頁 69-70。

寇氏運用這個方法輕易地克服這個難題，順利推出他為喪葬場合所規劃的新儀式。道官或道民在死亡七日之後污穢便獲解除，屆時家人便可取用亡者遺留的財產為他舉行廚會。寇氏規劃這樣的廚會必須在喪葬期間召開三次方能功德圓滿，但他並未進一步說明三次作會的時間點，如果第一次作會是在亡者死後七日，那麼或許可以推想，其他兩次可能如《洞淵神咒經》所見那樣，在死後的第三個七日之前完成。

《老君音誦誡經》中保留了寇謙之當時為新亡者所設計的廚會儀式的流程：

為亡人設會，燒香時，道官一人靖壇中正東向，籙生及主人亦東向，各八拜、九叩頭、九搏頰，三滿三過止。各皆再拜懇。若人多者，亦可坐禮拜、叩頭。主稱官號姓字，「上啟無極大道萬萬至真無極大道」。以手捻香，三上，著鑪中，口並言：「為亡者甲乙解罪過，燒香願言。」餘人以次到壇前，懇上香如法，盡各各訖。靖主上章，餘人當席拜，主人東向叩頭。上章訖，設會。解坐訖，靖主入靖啟事，為主人求願收福言，當時主人東向叩頭。坐罷出時，客向靖八拜而歸家焉。主人一宿之中，滿三過燒香。<sup>59</sup>

我們可以將上述儀式流程分為五個部分，並依天師道儀式傳統為每個部分安設一個儀節名稱：

- 1.發爐：道官（靖主）於靖壇中央朝向正東，籙生及主人亦東向，各八拜、九叩頭、九搏頰。這些動作須重複操作三次。靖主三次上香後啟事：「為亡者甲乙解罪過，燒香願言」。
- 2.章奏：上香結束後即由靖主上章。餘人在靖內坐席上禮拜；主人東向叩頭。

---

<sup>58</sup> 同前註，頁 77。

<sup>59</sup> 同前註，頁 78。

- 3.設會。
- 4.復爐：廚會結束之後，靖主入靖啓事，爲主人啓願收福。主人東向叩頭。（其餘賓客在廚會結束離開前朝向靖室八拜即可）
- 5.後事：主人須在當天夜晚，燒香三次才真正完成儀式。

根據我們的分析，可以了解這是一個結合章奏與廚會的儀式類型。雖然寇氏一直強調廚會的重要性，而且這裡的章奏目的也確實只是爲了說明廚會的目的而已，並非爲了奏上特定章文請求天曹官吏協助。然而，完整儀式流程的安排卻仍然保留著傳統天師道的章奏儀式結構，也就是所謂先朝靜後章奏，或者更精確地說是章奏被安排在朝靜的儀式結構之中。<sup>60</sup>事實上，安排在章奏之後舉行的廚會同樣也被安插在這樣的朝靜結構之中。關於這一點，我們可以根據儀式的後半段，在廚會結束之後靖主仍須入靖啓事求願的情形得到確認。爲主人求願收福即是朝靜儀中的類似復爐的儀節，此儀節即對稱於儀式前段靖主東向燒香啓願的發爐儀節。

此外，還須注意的是，寇謙之所提出的廚會式喪儀，其目的仍然停留在傳統天師道所關心的解罪目的之上，即將亡者自罪謫之中拔免而已，而沒有南朝《靈寶經》所提出的將亡者魂神拔離九幽地獄，遷上南宮，等待復生或轉世的想法。

## 五、《赤松子章曆》所見天師道喪葬儀式

初期天師道教團以死喪爲污穢而不提供喪葬期間舉行的章奏儀式，即便到了北朝天師道，寇謙之也只能運用重新定義污穢範圍以及新式廚會來爲道官、道民提供喪儀，並沒有創造任何適用於喪葬場合的新章本。然而，這樣的情形在南朝天師道卻有不同的發展。根據《赤松子章曆》（CT615），可以確定南朝以後的天師道不只在喪葬期間爲喪家奏章，同時也新創各式具有不同功能的章本。

現存《道藏》中的六卷本《赤松子章曆》包括四類內容，<sup>61</sup>其中佔最大比例的

<sup>60</sup> 張超然，〈天師道祭酒親自上天呈章？〉。

<sup>61</sup> 即指 1) 不同章儀目錄及所需信物；2) 各種曆法指示；3) 不同類型的上章文本；4) 各種科儀指示。傅飛嵐（Franciscus Verellen）著，呂鵬志譯，〈天師道上章科儀——《赤松子章

是載錄於第三至第六卷的各類型章奏儀式文書（簡稱「章本」）。這些章本是長期傳承於天師道教團內部的範例文書，其中保存了漢中舊儀遺跡，同時也有受到四世紀由《上清經》、《靈寶經》發端的神學革新影響的成份，以及吸收佛教報應與轉生觀念的情形，甚至有些還留有唐代特有信仰、實踐的痕跡。<sup>62</sup>學界對此作品的成書年代雖有不同看法，但大致認為其編成時間約在唐朝末年，雖然如此，卻也保存許多早期成份。<sup>63</sup>

《赤松子章曆》保留了適用於不同場合的章本類型，<sup>64</sup>丸山宏為這些章本做了編號與分類，<sup>65</sup>其中「關於葬儀、墓、祖先之靈」一類所保留的十三通章本有兩通與喪葬儀式有關，即〈喪葬後大驅除章〉（第 84 號，此通僅留章名而無章文）與〈出喪下葬章〉（第 127 號）。包括〈出喪下葬章〉在內，傅飛嵐（Franciscus Verellen）又曾以〈開通道路章〉（第 115 號）、〈齋亡人衣物解罪謫遷達章〉（第 125 號）與〈沐浴章〉（第 120 號）等四個章本來討論喪葬儀式的流程。<sup>66</sup>除了前述學者所

---

曆》和《天辰章醮立成曆》研究），黎志添主編，《道教研究與中國宗教文化》，（香港：中華書局，2003），頁 39。Franciscus Verellen, “The Heavenly Master Liturgical Agenda According to Chisong Zi’s Petition Almanac,” *Cahiers d’Extrême-Asie* 14(2004): 294.

<sup>62</sup> 傅飛嵐（Franciscus Verellen），呂鵬志譯，〈天師道上章科儀——《赤松子章曆》和《天辰章醮立成曆》研究〉，頁 38-39。Franciscus Verellen, “The Heavenly Master Liturgical Agenda According to Chisong Zi’s Petition Almanac,” pp. 292, 293-294.

<sup>63</sup> 關於《赤松子章曆》的成書考證，除了前註傅飛嵐的看法之外，另見 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen ed., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. (Chicago & London: The University of Chicago Press, 2004), p. 135. 丸山宏，《道教儀禮文書の歴史的研究》（東京：汲古書院，2005），頁 64，註 12。王宗昱，〈《赤松子章曆》的成書年代〉，Edited by Florian C. Reiter, *Foundations of Daoist Ritual: A Berlin Symposium*. Harrassowitz Verlag • Wiesbaden, 2009, pp.207-216.

<sup>64</sup> 施舟人（Kristofer Schipper）指出這些章文所關注的層面很廣，包括：乾旱、蝗害、虎患、疾病、著魔、巫術、生產、死亡、禮拜節日等。見 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen ed., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, p. 134-135.

<sup>65</sup> 丸山宏，〈治病の章について——章本の研究（二）〉，《道教儀禮文書の歴史的研究》，（東京：汲古書院，2005），頁 70-75。

<sup>66</sup> Franciscus Verellen, “The Heavenly Master Liturgical Agenda According to Chisong Zi’s

得到的成果，我們還能從其他部分辨識出五通也能歸入此類的章本。如此一來，現存於《赤松子章曆》的六十六通章本便至少有八通是為喪葬儀式所用。<sup>67</sup>我們依照其所對應的儀程次序，將之排列如下：

1. 初死沐浴 = 120 沐浴章
2. 停殯鍊度 = 126 滅度三塗五苦鍊尸受度適意更生章
3. 停殯遷達 = 115 開通道路章
4. 出殯辟忌 = 127 出喪下葬章
5. 葬後遷達 = 128 新亡遷達開通道路收除土殃斷絕復連章
6. 葬後淨宅 = 129 新亡灑宅逐注却殺章
7. 葬後淨宅 = 113 生死解殮洗蕩宅舍章
8. 葬後驅除 = 84 喪葬後大驅除章（無章文）

這些不同喪葬階段所使用的各式章本，有些具有相近功能，但因為適用場合不同（也有可能是不同時期遺存的範本）或提供不同對象使用而被一起保留下來，如第六通與第七通都具有淨宅作用，適用場合卻不完全相同，第三通與第五通都有開通道路的功能，但適用對象不同。（詳後）目前值得注意的是第二通以及第四至第六通章本（即第 126-129 號章本），這四通章本原本在《赤松子章曆》中就編輯在一起，細讀它們的內容也可以發現其次序完全符合喪葬活動的流程，可以推測它們是當時提供喪儀之用的一系列章本。除此之外，第一通〈沐浴章〉應是亡者初死沐浴尸身時所進行的儀式。（詳後）第七通雖然沒有章文留存，但依章名「喪葬後大驅除章」可知為喪葬之後用以驅邪逐鬼之用。<sup>68</sup>

---

Petition Almanac,” pp. 333-336.

<sup>67</sup> 傅飛嵐以〈齋亡人衣物解罪謫遷達章〉(6:12b-14b) 中提及「衣物」而與漢墓出土的「衣物券」做連繫，認為此亦喪葬儀式所用章本。唯章文之中未見明確指證，雖不排除此章可能於喪期施用，但仍暫不將之包含在內。Franciscus Verellen, “The Heavenly Master Liturgical Agenda According to Chisong Zi’s Petition Almanac,” p. 335.

<sup>68</sup> 《要修科儀戒律鈔》卷十一〈章科信儀〉中亦列有「喪亡殯後大驅除章」所需法信(11:5a)，但無章文。《赤松子章曆》卷五〈大塚訟章〉即言：「所請天官君將吏兵、文武職司，並立

以下我們便依目前留存的這幾通章本，來了解南朝時期乃至唐代天師道所提供的喪葬儀式內容。在此之前，我們必須先對天師道章本的形式結構有所了解。天師道章本具有一定的敘述結構，章文開頭行儀祭酒必須具明法位，以此身份發言，故多以「具法位上言」的形式開端。之後，祭酒便須轉錄請求上章者（章生）所遞呈的請願文書（章辭），<sup>69</sup>說明此次上章的因由，包括對現有問題或危機的詳細描述，嘗試判斷造成這些問題的可能原因與罪行，並且表達懺悔之意，最後列舉交付的信物來證明悔罪的誠意。章文的中段，行儀祭酒才以自身口吻向太上發言，說明他依照職責拜章，召請相應於所奏問題的天曹君吏降臨，代為解決目前遭遇的困難，並且承諾功成事訖之後將依例言功酬神。章文最末祭酒說明章本將由自己身中功曹呈遞，送至相關天曹。<sup>70</sup>章文雖有如此格式，且多以套語方式表達，卻因其中轉錄當初章生請願時的章辭，而為我們保留了這些範本最初成立時的事件情狀與脈絡，而接受委託的祭酒採行的處理方式則說明了當時天師道不只已經面對（甚至必須面對）這樣的課題，更要提出解釋，同時提供解決之道。通過這些資料，我們可以輕易地辨識甚至復原使用這些章文的儀式場合，以之了解當時天師道所提供的喪葬儀式的內涵。

### （一）初死時的沐浴身形

根據〈沐浴章〉行儀祭酒召請天曹君吏時所提出的要求——「鑒臨亡人，沐浴身形」（6:1b），以及喪家中庭設立儀式所用「浴堂、沐浴之具」（6:1a），可以推知此應亡者初死、尚未入殮，沐浴尸身之時所舉行的儀式。<sup>71</sup>章辭之中並未表明求乞

---

勤績，驅除鬼害，收剪有功，請即為言功遷賞，加秩進爵，差次高下，如天曹常科，無使恚恨。」（5:23a）

<sup>69</sup> 天師道章文多以「謹按文書」作為首段敘述的開端，該段或以「具如所列」（6:2a6）、「上如所列」（6:18b6、6:20b5）作結。此所依按的「文書」應指章生為求上章所投辭狀。《赤松子章曆》指出此為請求上章的必要程序與文書。參見傅飛嵐著，呂鵬志譯，〈天師道上章科儀——《赤松子章曆》和《天辰章醮立成曆》研究〉，頁 40-41。

<sup>70</sup> 關此章文格式，參見傅飛嵐著，呂鵬志譯，〈天師道上章科儀——《赤松子章曆》和《天辰章醮立成曆》研究〉，頁 46-47。

<sup>71</sup> 部分塚訟章亦設沐浴儀節，見《赤松子章曆》5:24a。



上章者具有道民身份，<sup>72</sup>很可能這是天師道祭酒為一般世俗民眾所提供的儀式服務。<sup>73</sup>或許因此而未被列入上述系列章本之中。此外，根據喪家所準備的「亡人在生衣物」（6:1a），或許可以推測沐浴儀式之後將以這些舊衣為亡者冠帶。除了奏章的儀式之外，我們沒有更多資料可以說明是否存在其他的儀式動作。根據傳統做法，沐浴亡者尸身是必要的喪儀之一，<sup>74</sup>但不清楚這些動作與上述儀式道具（浴堂、沐浴之具）有何關聯，或許在實際淨身動作之外，天師道祭酒更提供了一種由天曹君吏、夫人（沐浴君吏、沐浴夫人、洗滌玉女）為男女亡者沐浴的服務。這類「沐浴」並非只是單純的「沐浴身形，洗垢除穢」的潔淨意義而已，更明顯具有除罪、拔度的意涵，即如所言：

仰慮亡人在生之日，多諸罪累，沒命之後，囚閉三官，困苦之中，未蒙解脫。今謹憑大道之力，拯濟幽魂，宿業愆尤，以今蕩滌。（6:1a）

鑒臨亡人，沐浴身形，洗垢除穢，去離桎梏，得覩光明，逍遙快樂，衣食自然，無諸乏少，安穩塚墓，祐利生人。（6:1b）

<sup>72</sup> 若請求上章者為道民，則其章辭中多會說明其奉道經歷，慣用套語為：「某列素以胎生肉人、下官子孫，千載有幸，得奉大道，被蒙恩覆」（6:18a），其中「得奉大道」為關鍵詞，亦最常使用之套語（3:6a、6:18a、3:8a、3:10a-b、3:12a、3:29b、4:1a、4:4b-5a），另如「染在大法」（3:1a）、「得奉清化」（3:4b）、「得染清化」（6:12a）、「遭逢大化」（3:6b、6:11a）、「得奉正一，致屬道門」（3:14a）同樣表明其道民身份；若為道官，則加言其「蒙任治職」（3:14a）。如此，則章辭之中未表明其奉道經歷者應即俗家請求上章之例。

<sup>73</sup> 傅飛嵐認為「為求上章，被稱為章生的治民先要向祭酒提出須解決的問題」，此陳述通稱「章辭」。見傅飛嵐著，呂鵬志譯，〈天師道上章科儀——《赤松子章曆》和《天辰章醮立成曆》研究〉，頁40。如此，傅氏似乎認為所有提出上章請求的章生都必須是「治民」，即天師道信徒。然而，如後所見，《赤松子章曆》所保留的章文顯示，當時天師道祭酒同時提供俗人部分項目的宗教服務。

<sup>74</sup> 《禮記·喪大記》：「御者二人浴，浴水用盆，沃水用料，浴用絺巾，掬用浴衣，如它日，小臣爪足。」《後漢書·禮儀志》下記大喪制：「登遐，沐浴如禮」。見楊樹達，《漢代婚喪禮俗考》，（上海：上海古籍出版社，2000），頁47。

如此，那些設立在中庭的浴堂、沐浴之具便可能只是用來象徵這種服務的道具而已。

## （二）停殯時的鍊尸受度

〈滅度三塗五苦鍊尸受度適意更生章〉是「停柩殯宮」（6:15b6）還未遷葬時所使用的儀式文書。根據章文的說明，此乃以正一章奏之法發揮東晉南朝靈寶經旨的儀式。（6:16a，詳後引文）又如所言：「謹為攝齋拜章」，儀式的形式可能不是單純章奏而已，而是安排於靈寶齋儀之中施行的拜章儀。章文表明儀式的主持者已經受授《三景真經》（6:14b7-8），可能是位為「大洞三景弟子」之高階法師，如此則其受授《靈寶經》的可能性大增，故能熟稔並引述靈寶經旨。

儀式的目的在於依照《明真科》、《五煉生尸經》經旨，拔度可能淪落九幽地獄之中的新亡魂神，令其還復故形，甚至上補真仙：

今仰憑無極天尊，元始大化，《明真》之旨、正一之科，謹為攝齋拜章上聞，願大慈哀矜，原除某前身及在世時所犯罪釁，……乞申臣今章，**①**告下三官，賜以某生時建善之功，拔度魂神，還復故形。**②**若某神離魄蕩，尸肉朽腐，願五帝尊神還其肌膚，養復魂神，三光飲哺，注以洪泉，通其榮衛，潤以血氣。應轉者轉，應度者度，應生者生。**③**願某所屬某嶽某山真靈正神，為符下九土地官，各依部界，供給有無，一如明真科旨。當使形安神守，魄不蕩散，頓消罪源，精神還復故宅。乞臣章御之後，某復受生鍊尸，還復故形，上補真仙。（《赤松子章曆》6:16a-b，引文中底線、編號為作者所加）

為達此一目的，行儀祭酒拜章上聞太上，希望代為申宣三類主司神靈，以之達成請願目的，包括：1) 告下三官，請求其「拔度魂神，還復故形」；2) 宣令五帝尊神，命其煉養亡者尸形、魂神，此即章名所謂的「煉尸」；3) 宣令亡者葬埋所在之山嶽神靈，要求頒下符令予九土地官，令其各依管理區域，供給亡者一切所需。

此章同時具顯南朝以後死者儀式的兩階段救度模式：面對已經形神分離的亡者，儀式的首要目的在於「拔度魂神」，將亡者魂神自九幽地獄拔出，令其返回塚墓之中，在一定的煉養之後與身形重新結合。此為第一階段的救度，具有很明確的

方向與目標。相對於此，第二階段的救度則依個人功德而有不同，此將決定亡者未來生命的去向或歸屬。此時的道教傳統仍然依循靈寶教法，提供多種不同的生命歸趨，包括：轉世、度仙、復生，所謂的：「應轉者轉，應度者度，應生者生」。但此第二階段的救度工作已經不是此章儀所能承擔。

根據此一章本，我們可以論證此時天師道已然吸收靈寶齋以及《明真科》、《五煉生尸經》等喪葬儀式，如其引用靈寶經旨的情形（6:15a3-8），並言：「如靈旨所期」（6:15b4）；「如靈旨（指前引經旨）所誠，則奉法者猶有可冀，是以愚臣敢申所見」（6:15a8-9）。非但如此，作者在章文之中引述靈寶經旨作為論證如此做法有效的依據，說明了此通章本可能反映天師道傳統首次援引靈寶喪儀的情形，或是在五煉生尸齋中舉行章奏儀式的痕跡。也就是說，在天師道章奏傳統中新創此一做法的祭酒，特別引述靈寶經旨用以強調如此做法在經教方面有可依循。此外，以此為新創做法的看法，也可以從章文之中沒有見到傳統章本內容必有的「請官」項目中見出，正因此為新出科儀，而且符令的對象並非天曹吏兵，故而無法稱引《千二百官儀》中的相應官將。

### （三）出殯時的辟忌防護

〈出喪下葬章〉適用於出殯前的章奏儀式。根據章文記述可以得知行儀當時的喪禮進程：

亡人某以某年月日，沒命三官，安喪宅內某地，未得葬之。當以今月某日某時，權移某屍柩，從某地出，安埋某處。（《赤松子章曆》6:17a-b）

雖然亡者仍然停殯宅內，但下葬的時日與地點都已選定，準備遷葬，故而舉行此儀。如後所見，這個儀式的目的在於消滅遷葬過程可能招犯的一切禁忌、危害。

出殯前舉行的儀式與天師道的教戒有密切關聯。天師道向來宣稱奉道之家得到大道護佑，日常生活無須受到傳統術數禁忌的規範與限制。如陸修靜所言：「居宅安塚，移徙動止，百事不卜日間時，任心而行，無所避就。」（《陸先生道門科略》CT1127.8a）所有生活中可能冒犯的禁忌或遭逢的凶咎都得上章方式驅除：「書是圖占、塚宅、地基、堪輿、凶咎之屬，須上章驅除。」（同上 8a-b）湖南長沙出

土的劉宋元嘉十年（433）徐副地券也提及：受有「代元治黃書契令」的「男官祭酒」徐副因其「遵奉太上諸君丈人道法，不敢選時擇日，不避地下禁忌，道行正真，不問龜筮」。<sup>75</sup>

〈出喪下葬章〉便是根據如此理念施行的驅除儀式，章文之中即言：

某奉屬清真，委誠道氣，不復從師卜問，懼為太歲將軍、十二月建、鉤形破殺、下官故氣、千禁萬忌，所見傷害，求臣上聞，以自防護。  
（《赤松子章曆》6:17b）

臣按某為道民，事與俗殊，送終葬死，無所忌諱。（同上）

魁綱眾忌，一切消滅，要以某家死生無他，以為效信。（同上 6:17b-18a）

爲了驅除這些「千禁萬忌」，天師道祭酒上章請求天曹君吏攝下符令與〈女青詔書〉，要求地下世界官僚以及出喪可能遭遇的所有禁忌官僚不得侵擾亡者與喪家：

謹請太素太始君五人、官將百二十人，又請葬埋吏十二人，一合下符，攝下〈女青詔書〉，地下二千石、丘丞、墓伯、十二塚侯及所經由里域路次禁忌之官，不得侵犯某家，當令某潛寧后土，精爽安穩附就。  
（6:17b）

如此通過符令與〈女青詔書〉所行的驅除儀式爲中古天師道慣行之方式。<sup>76</sup>黎

---

<sup>75</sup> 長沙市文物工作隊，〈長沙出土南朝徐副買地券〉，《湖南考古輯刊》第1輯，（長沙：岳麓書社，1982）。今據白彬，〈吳晉南朝買地券、名刺和衣物疏的道教考古研究〉，《中國道教考古》，第3冊，頁847、903。另外，廣東仁化縣出土的劉宋元嘉二十一年（444）□和磚券、湖南資興出土的梁天監四年（505）磚券、湖南資興出土 M413：7 號何靖磚券，均見此語。見白彬前引文，頁855、869-870、871。

<sup>76</sup> 《赤松子章曆》便列有多通提及〈女青詔書〉的章文，見5:14b、5:16a、5:21b、5:33b、6:2b、6:12b、6:14a、6:17b。而且根據這些章文，可以推測此處所攝下之符令即指〈太玄直符〉。《正一法文經·章官品》卷三〈塚墓之鬼〉亦列有：「太素太始君五人，官將一百二十人，

志添指出南朝時期〈女青詔書〉所具有的三項基本特徵，其中一項便是確保「死者去往地下世界過程中的安全」。<sup>77</sup>

#### （四）喪葬後的開通道路

奉道之家於喪葬之後，若「宅舍不安、鬼氣不絕」（6:18b），恐怕為亡者殃注，得以向祭酒求乞章奏。〈新亡遷達開通道路收除土殃斷絕復連章〉便是適用於此情形的章本。<sup>78</sup>

行儀祭酒特別在章文之中解說死亡過程可能形成的殃注及其因由。人於將死之際，眼睛之光便墮落為「土殃」（6:19a1-2），或稱「雌雄殃殺」（6:19b7）。亡者初死，土殃便開始變化，至第十四日便化作身具毛羽得以飛翔、且翅腳均帶毒性的禽類，其羽翅揮動便能發出光芒，口中含有金色殺氣，殺氣所及人皆死亡。<sup>79</sup>這樣的土殃卻在遷達的過程可能遭遇太歲將軍、太陰將軍、王耗之神的攔阻（6:19a4-5），使其停滯不前。如此情形將會帶來莫大的災難，所謂：「奮羽吐毒，注害生人，死注不絕，緣此而興」（6:19a）。除了這類屬於死亡過程自然產生的殃殺之外，還有另一種因為亡者自身罪過致使死後淪落三塗地獄，在地官驅逼之下回來加害生人所形成的殃殺。（6:19a7-8）這兩類情形均需開通道路。

面對這樣的問題，祭酒先以召請兩類天曹君吏代為處理的方式，一方面疏通道路中可能遭遇的所有阻礙，要求祂們不得拘留亡者，另一方面收捕那些滯留在喪家

一合下符，攝地（下）二千石，〈女青詔書〉丘丞、墓伯、十二塚鬼。」（3:4a）

<sup>77</sup> 黎志添，〈《女青鬼律》與早期天師道地下世界的官僚化問題〉，頁 23。

<sup>78</sup> 章文之中特別強調喪家「宅舍不安、鬼氣不絕」的情形可能因為死者「尸役地官，搖動驅逼，還逮生人」（6:19b）的結果，由此「尸役地官」或後文「地官衛尸」等說法，可以推知此章儀乃於葬埋之後舉行。

<sup>79</sup> 自北朝起，民間即傳言人初死，將化為「殺」，其形象類禽。北齊·顏之推《顏氏家訓·風操》：「偏傍之書，死有歸殺。子孫逃竄，莫肯在家；畫瓦書符，作諸厭勝；門前燃火，戶外列灰，祓送家鬼，章斷注連。」（顏之推著，王利器集解，《顏氏家訓集解》，北京：中華書局，1993，頁 103。）《太平廣記》引唐·張讀《宣室志》：「俗傳人之死，凡數日，當有禽自柩中出者，曰殺。」又引《幽明錄》：「彭虎子……母死，俗巫戒之云：『某日殃殺當還，重有所殺，宜出避之。』」（李昉編，《太平廣記》，北京：中華書局，1995，第 8 冊，頁 2905）此「土殃」或「殃殺」問題將另文處理。

的殃殺、魁綱之鬼、復注之氣。

願請仙官討氣君一人、官將百二十人，主為死人某開通太歲、太陰大將軍、此時司命、王耗、千禁萬忌，約勅四時之官開通道理，不得拘留某精爽，注復生人。又請北辰司馬都官從事君一人、官將百二十人、誅殃君五人官將百二十人，收捕某死時雌雄殃殺、魁綱之鬼、復注之氣，疾速去離某家，各還本屬。(6:19b)

至於亡者因罪受迫還注生人的情形，則由祭酒代為祈求太上的原諒，通過赦除亡者罪過的方式解除與地官的盟結，令亡者魂神能夠遷離三塗、五苦，還昇福堂。如此一來，亡者非不再復注生者，甚至能夠利祐後人。章文最末則以為生者祈福作結。

相較於適用奉道之家的〈新亡遷達開通道路收除土殃斷絕復連章〉，《赤松子章曆》另外保留了一通專門提供俗家使用的〈開通道路章〉（第115號）。如章文所言：

某州縣某闔門長幼，同心稽首，叩頭乞恩。……亡人年若干歲，某月日時染疾困重，無藥能療，因此亡逝。謹依俗禮，棺殮在堂，終始永畢。未測亡人新逝已來，魂魄不知託生何道，恐在世之日殺害眾生，傷損物命，繫閉三途，未蒙解脫。罔知作何功德，拔贖幽關。伏聞太上大道有解拔之科、濟度亡魂之法。……以今元元一心，請求騰奏。(5:14a-b)

章辭開頭沒有依照慣例表明亡者的奉道經歷，喪家又自陳依循「俗禮」完成初步喪儀，「棺殮在堂」，並於聽聞太上有解拔之科才來求乞章奏的情形，在在說明這是天師道祭酒為俗家在喪期所提供的協助。而這也說明了過去天師道祭酒只為奉道之家提供服務的情形有所改變。

此〈開通道路章〉主要提供薦拔亡魂之用，如其所言，此為「解拔之科、濟度亡魂之法」(5:14b)；或請求天曹君吏「薦拔亡人魂魄，開通道路，無有壅礙」(5:14b)。

薦拔方式採取傳統做法，以請官方式召請天曹君吏，命其運用符令、詔書的行文形式，告下三官與冥界官僚，令其放遣亡人，消除罪愆，並在沐浴清淨之後，遷送魂神於淨宮之中，令其於此參經聞法。（5:14b-15a）

### （五）喪葬後的淨宅却殺

〈新亡灑宅逐注却殺章〉則是《赤松章章曆》卷六所保留的一系列喪葬章本的最後一種，提供道民在喪葬後的淨宅之用。由於擔心死時化成的雌雄咎注或出殯時招致的喪車之鬼滯留家宅，故而上章請求清蕩。（6:12b）祭酒通過此章請求天曹君吏提供的協助包括：1) 先行收捕喪家宅舍之中的蜚尸、注鬼、雌雄殃殺，令其絕滅；2) 勅令里中真官注氣及守宅將軍吏兵營衛喪家宅舍；3) 召請神水使者與所請官將灑淨宅舍；4) 遷還通報亡者已死消息的報殺將軍；5) 請安宅穩宅鎮宅清正吏安鎮宅舍。最後依例請求原赦生死所犯一切罪咎。

相較於〈新亡灑宅逐注却殺章〉專門提供道民喪葬場合之用，收錄於〈生死解冤洗蕩宅舍章〉（第 113 號）則有更為廣泛的適用範圍，生產、死亡各式可能造成污穢的情況都含括其內，其所提供的服務對象也不限於奉道之家。<sup>80</sup>正由於此為較具寬泛用途的章本，不限於喪葬之用，故而祭酒在章文之中的服務敘述僅止於具體清洗項目的描述，如洗浣家宅成員、井灶、神靈等，而不涉及造成穢穢的原因。

根據以上討論，我們大致得到如下看法。南朝以後的天師道已經提供他們的追隨者一系列適用於喪葬期間舉行的章奏儀式。然而這些儀式並不構成完整喪葬儀式，以之取代傳統做法，可以想見這些章儀是被安排在傳統喪葬流程之中合併舉行，即便有些更須搭配靈寶齋法一同施行，但也無法因此完全取代傳統喪禮。此外，這些章本所代表的章儀恐怕不是所有奉道喪家必要的儀式。根據章辭的敘述，大部分章儀都是在章生的請求之下才舉行，並非祭酒嚴格規定或主動規劃。雖然這些章本後來成為範例，甚至組成系列喪儀，恐怕仍舊只是天師道提供的眾多儀式選項之一，最終的選擇權與決定權仍然落在那些具有這方面需求的奉道喪家手中。

南朝之後的天師道有許多突破傳統的做法。以我們討論的喪葬儀式為例，這類

<sup>80</sup> 章辭之中提到：「某州某縣將領家口大小若干人，即日稽首歸命太上……」（5:11a），這似乎說明求乞上章者原非奉道之家，而在上章之日才歸命太上。

儀式本身便是一種新的做法。《赤松子章曆》仍舊載錄《太真科》「諸殮不可修齋、設醮、上章」的規範，我們不確定當時祭酒如何克服殮穢的問題而為喪家提供服務。

《太真科》以符水解穢的做法或許可以為此解套，而唐代朱法滿所提唯有受〈破殮籙〉的「大治道士」才能上奏〈臨殯章〉的規範，<sup>81</sup>也是值得考慮的方向。

此外，上述內容也說明了部分天師道祭酒已經接受南朝靈寶經旨（尤其是《明真科》、《五煉生尸經》），甚至將之落實於具體章儀之中；部分天師道祭酒也接受俗家的請求，代為奏章。儘管如此，南朝天師道所提供的喪葬協助仍然採行傳統的章奏方式，召請天曹君吏下臨協助，遂行儀式目的。只是為了新增這些過去不曾提供的宗教服務，必須創造相應的天曹君吏作為配套。雖然目前已經無法完全掌握初期天師道所規劃的所有君吏名單，但保留在《登真隱訣》（CT421）的初期名單仍然能夠讓我們了解這些天曹君吏慣用的命名方式，上述章本所請諸官卻存在許多不符合傳統命名習慣的例子。<sup>82</sup>

最後，根據這些章本，我們可以了解天師道所提供的喪葬協助仍多集中在原本擅長的收却煞氣惡鬼、斷絕復連殃注等方面，如〈出喪下葬章〉、兩種〈開通道路章〉以及〈新亡灑宅逐注却殺章〉。南朝改編的天師道請官文獻《正一法文經章官品》（CT1218，以下簡稱《章官品》）也可見到如此現象。《章官品》所列四類與喪葬儀式有關的天曹君吏，依其功能可以劃分為：「收先祖病子孫」（1:12b-13a）、「收死人耗害」（1:13a-15a）、「收葬送塚墓鬼」（3:1a-3b）、「主塚墓」（3:3b-4a）。這些天曹君吏主要提供四個喪葬儀式方面的協助：1) 收却死時煞炁；2) 斷絕復連殃注；3) 收却塚墓諸鬼；4) 營護發喪，監臨葬送。如果同時考慮其他功能類別，仍可發現收却逆炁惡鬼是這些君吏的主要工作。除此之外，同樣作為傳統章儀主題的首悔解謫也是天師道提供給喪家的重要協助，且多安排在喪葬儀程的前期，如〈沐浴

<sup>81</sup> 朱法滿《要修科儀戒律鈔》（CT463, 16:4b）。

<sup>82</sup> 目前所見《千二百官儀》中的天曹君吏幾乎都作「某某君」，但在《赤松子章曆》中卻可見到許多不是依此命名的天曹君吏，如〈沐浴章〉的「沐浴君吏、沐浴夫人、洗滌玉女」（6:1a-b）；〈出喪下葬章〉的「葬埋吏」（6:17b）；〈新亡灑宅逐注却殺章〉的「神水使者」（6:21a）；〈先死解殮洗蕩宅舍章〉的「東方青帝解殮君」、「玉女使者」、「仙花玉女」（5:11b）；甚至有不請官的情形，如〈滅度三塗五苦鍊尸受度適意更生章〉。



章〉與〈滅度三塗五苦鍊尸受度適意更生章〉便多強調這方面的作用。相較於天曹君吏多擔負收却逆炁惡鬼的工作，首悔解謫的對象則是太上，唯有得到太上的原赦，才有可能獲致後續召請天曹君吏下臨協助。

除了解謫觀念以外，南朝天師道更吸收靈寶救濟思想，倣效《五煉生尸經》以「五帝太玄女青符命」告下五方土府、開度一切死魂的方式，改以攝下〈太玄真符〉、〈女青詔書〉的方式拔度亡魂，遷達南宮，以此完成第一階段的救度工作。由此，我們可以想見，南朝天師道是如何在靈寶度亡儀式的啓發之下，開始思考並提供這一方面的儀式服務。

## 結論

如同蔡霧溪與黎志添所指出的那樣，道教與漢代墓券所代表的宗教傳統之間有著不甚相同的宗教關懷，前者更多著重於救度亡者方面，而與後者所強調的「生死異路」有所區隔。然而，這樣的區隔是否在道教成立初期便已存在？或者如同目前出土的墓券資料所顯示的那樣，道教是在南朝之後才真正提出這一方面的禮儀實踐？如果本文所呈現的內容並未背離史實，那麼我們便得仔細考慮所謂的道教喪葬儀式本身是否也存在著複雜的發展過程，不能一概而論。

作為道教開端的天師道，基於罪謫與污穢意識，可能並未在一開始就提供他們的追隨者適用於喪葬期間的章奏儀式。直至東晉中末期，這樣的情形才有所改變。興起於江南的靈寶經派先後繼承了傳統天文概念與佛教說經傳統，不論兩者之中的那一個傳統都強調其所具有的不可思議經德力。以《五篇真文》為開端，枯骨更生或拔度死魂上升南宮便是真文開顯或施用時所能獲致的經德之一；《度人經》繼承了這樣的概念，成為說經或誦經的主要功德。誦經功德被運用在超度即將死亡的同學道士，成為最早的道教喪葬儀式。如此拔度魂神上升南宮的救度觀更成為後來道教喪儀的核心內容。《諸天內音》繼承了這樣的度亡觀點，而為《五煉生尸經》的喪葬儀式提供神學上的支持。《五煉生尸經》即是依據「諸天玉字」的經德才能提供安鎮亡者尸形的方法。然而，《五煉生尸經》所提供的五石鎮墓之法不只用以安鎮尸形，同時也能透過「太玄女青符命」申告五方神鄉諸靈官的方式，令其拔出受困於九幽地獄的亡者魂神，並在沐浴冠帶之後遷送南宮，等待後續的發展。

《靈寶經》所提出的喪儀很快地傳播開來，五世紀初江南的民間道士已經倣效其概念，結合靈寶齋儀的做法，提供亡者在喪葬期間（尤其在死後的第 7、14、21 日）補行功德的齋儀。奉行《洞淵神咒經》的這群道士可能是結合靈寶齋儀與度亡儀式的始作俑者。相較於南朝《靈寶經》傳統對道教喪葬儀式發展所造成的推波助瀾之效，北朝天師道因未受此影響而維持相對素樸的發展。寇謙之提倡一種結合章奏與廚會儀式的喪禮。喪禮的目的在於通過宴請有德之人的方式，收集他們在與會之前持齋所獲功德，以此而為亡者解罪。如同《洞淵神咒經》的規範，這樣的廚會必須舉辦三次方能功德圓滿。

南朝以後的天師道在喪葬領域的服務頗有長足發展。《赤松子章曆》所保留的章本說明此後的天師道不只為奉道喪家提供服務，同時新創多份適用於不同喪葬階段的章本。雖然如此，保留在《赤松子章曆》中的這些章儀並不構成完整喪葬儀式，它們不是全然獨立、自成系統的道教喪儀，而是與傳統喪葬流程併行的另一選項而已。總的來說，南朝天師道所提供的喪葬儀式主要著力於如下三個方面：首先是表達首悔解罪之意，乞求太上原赦，唯有如此才有可能進行後續的救度工作；其次是收却煞氣惡鬼與斷絕殃注復連，這是召請下臨的天曹君吏從事的主要工作；最後則是請求攝下〈太玄真符〉、〈女青詔書〉，以之拔度亡魂，遷達南宮。最後的這個部分則是受到靈寶度亡儀式啓發之後的新發展。

## 參考書目

- 《元始五老赤書玉篇真文天書經》CT22，《正統道藏》，第 2 冊，臺北：新文豐出版，1977。
- 《太上洞玄靈寶諸天內音自然玉字》CT97，《正統道藏》，第 3 冊，臺北：新文豐出版，1977。
- 《太上洞淵神咒經》CT335，《正統道藏》，第 10 冊，臺北：新文豐出版，1977。
- 《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》CT352，《正統道藏》，第 10 冊，臺北：新文豐出版，1977。
- 《太上洞玄靈寶滅度五鍊生尸妙經》CT369，《正統道藏》，第 10 冊，臺北：新文

豐出版，1977。

《要修科儀戒律鈔》CT463，《正統道藏》，第11冊，臺北：新文豐出版，1977。

《赤松子章曆》CT615，《正統道藏》，第18冊，臺北：新文豐出版，1977。

《正一法文天師教戒科經》，CT789《正統道藏》，第30冊，臺北：新文豐出版，1977。

《太上洞玄靈寶滅度五鍊生尸妙經》，《中華道藏》，第3冊，北京：華夏出版社，2004。

《洞玄無量度人上品妙經》，《中華道藏》，第3冊，北京：華夏出版社，2004。

Bokenkamp, Stephen R., "Stages of Transcendence: The Bhumi Concept in Taoist Scripture," in *Chinese Buddhist Apocrypha*, edited by Robert E. Buswell, Honolulu: University of Hawaii Press, 1990, pp. 127-129.

——（柏夷）著，林欣儀譯，謝世維校正，〈麻布與灰——塗炭齋中的自我與家族〉，《中國文哲研究通訊》第18卷第2期（2008年），頁21-33。

Cedzich, Ursula-Angelika. "Ghost and Demons, Law and Order: Grave Quelling Texts and Early Taoist Liturgy," *Taoist Resources*. 4.2(1993): 23-35.

Kleeman, Terry F. （祁泰履）著，森由利亞譯，〈初期教會史料として道教の倫理規範について〉，《東洋の思想と宗教》第24號（2007年），頁1-26。

Kleeman, Terry F., "Feasting Without the Victuals: The Evolution of the Daoist Communal Kitchen," edited by Roel Sterckx, *Of Tripod and Palate: Food, Politics, and Religion in Traditional China*, New York : Palgrave Macmillan, 2005, pp. 140-162.

Lagerwey, John. "Daoist Ritual From the Second through the Sixth Centuries." Edited by Florian C. Reiter, *Foundations of Daoist Ritual: A Berlin Symposium*. Harrassowitz Verlag · Wiesbaden, 2009, pp. 135-163.

Nickerson, Peter. "Taoism, Death, and Bureaucracy in Early Medieval China," Ph.D. diss., University of California, Berkeley, 1996.

Schipper, Kristofer and Franciscus Verellen ed., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. Chicago & London: The University of Chicago Press,

2004.

- Seidel, Anna. "Traces of Han Religion in Funerary Texts Found in Tombs." In 秋月觀瑛編，《道教と宗教文化》，東京：平河出版社，1987，頁 21-57。趙宏勃譯，〈從墓葬的葬儀文書看漢代宗教的軌迹〉，《法國漢學》叢書編輯委員會編，《法國漢學》第七輯（2002年），頁 118-148。
- Seidel, Anna. "Chronicle of Taoist Studies in the West 1950-1990." *Cahiers d' Extrême-Asie* 5 (1989-1990). 另有呂鵬志、陳平等譯，《西方道教研究編年史》，北京：中華書局，2002。
- Verellen, Franciscus (傅飛嵐) 著，呂鵬志譯，〈天師道上章科儀——《赤松子章曆》和《天辰章醮立成曆》研究〉，黎志添主編，《道教研究與中國宗教文化》，香港：中華書局，2003，頁 37-71。
- Verellen, Franciscus. "The Heavenly Master Liturgical Agenda According to Chisong Zi's Petition Almanac," *Cahiers d' Extrême-Asie* 14(2004): 291-343.
- 大淵忍爾，〈後漢末五斗米道の組織について〉，《初期の道教——道教史の研究・其の一》，東京：創文社，1991，頁 367-406。
- 小林正美著，李慶譯，《六朝道教史》，成都：四川人民出版社，2001。
- 山田明廣，〈塗炭齋考——陸修靜の三元塗炭齋を軸として〉，《東方宗教》100 號（2002年），頁 47-67。
- 丸山 宏，〈冢訟を分解する章について——章本の研究（一）〉，《道教儀禮文書の歴史的研究》，東京：汲古書院，2005，頁 39-66。
- 丸山 宏，〈治病の章について——章本の研究（二）〉，《道教儀禮文書の歴史的研究》，東京：汲古書院，2005，頁 67-102。
- 王 卡，〈敦煌本《三元威儀自然真經》校補記〉，《道教經史論叢》，成都：巴蜀書社，2007，頁 366-407。
- 王宗昱，〈《赤松子章曆》的成書年代〉，Edited by Florian C. Reiter, *Foundations of Daoist Ritual: A Berlin Symposium*. Harrassowitz Verlag • Wiesbaden, 2009, pp. 207-216.
- 王育成，〈東漢天帝使者類道人與道教起源〉，《道教文化研究》第 16 輯（1999

年)，頁 181-203。

王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，北京：中華書局，2002。

呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，北京：中華書局，2008。

吳榮曾，〈鎮墓文中所見到的東漢道巫關係〉，《先秦兩漢史研究》，北京：中華書局，1995，頁 855-906。

李 昉，《太平廣記》，北京：中華書局，1995。

李豐楙，〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉，李豐楙、朱榮貴主編，《儀式、廟會與社區會議論文集》，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996，頁 459-483。

李豐楙，〈獨尊與並存：漢代喪葬禮俗的衝突與融合——道教前史的綜合考察之一〉，《第二屆儒道國際學術研討會——兩漢論文集》，台北：國立臺灣師範大學國文學系，2005，頁 527-595。

余英時著，侯旭東等譯，《東漢生死觀》，台北：聯經出版，2008。

汪桂平，〈道教塗炭齋法初探〉，《世界宗教研究》2002 年第 4 期，頁 47-55。

林富士，《漢代的巫者》，台北：稻鄉出版社，1999。

淺野春二，〈死者儀禮〉，田中文雄、丸山宏、淺野春二編，《道教の教団と儀禮》，東京：雄山閣出版，2000，頁 298-312。

常璩撰，任乃強校注，《華陽國志校補圖志》，上海：上海古籍出版社，1987。

張勛燎，〈東漢墓葬出土的解注器材料和天師道的起源〉，《道教文化研究》第 9 輯(1996 年)，頁 253-266。

張勳燎、白彬，《中國道教考古》(全六冊)，北京：綫裝書局，2006。

張超然，〈天師道祭酒親自上天呈章？〉，發表於「道教經典與儀式國際學術研討會」，台北：國立政治大學宗教研究所、臺灣道教研究會主辦，2008 年 12 月 27-28 日。

陳國符，〈南北朝天師道考長編〉，《道藏源流考》，北京：中華書局，1963 初版，1989 三刷，頁 308-369。

楊樹達，《漢代喪葬禮俗考》，上海：上海古籍，2000。

楊聯陞，〈《老君音誦誡經》校釋——略論南北朝時代的道教清整運動〉，《中央研

究院歷史語言研究所集刊》第28本上分（1956年），頁17-54。其後收入《楊聯陞論文集》，北京：中國社會科學出版社，1992，頁33-83。

劉屹，《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。

黎志添，〈天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式〉，《台灣宗教研究》第2卷第1期（2002年），頁1-30。

黎志添，〈《女青鬼律》與早期天師道地下世界的官僚化問題〉，黎志添主編，《道教研究與中國宗教文化》，香港：中華書局，2003，頁2-36。

謝世維，〈首過與懺悔：中古時期罪感文化探討〉，發表於「沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫」國際學術研討會，台北：中央研究院中國文哲研究所暨法鼓佛教學院主辦，2008年12月4-6日。

顏之推著，王利器集解，《顏氏家訓集解》，北京：中華書局，1993。

饒宗頤，《老子想爾注校證》，上海：上海古籍出版社，1991。

**初稿收件：2009年12月01日**

**初審通過：2010年01月07日**

**二稿收件：2010年02月02日**

**二審通過：2010年02月03日**

## 作者簡介

作者：張超然（Chang Chaojan）

職稱：輔仁大學宗教學系助理教授

最高學歷：國立政治大學中國文學博士

E-mail：chaojan.chang@gmail.com

## The formation of early Daoist Funerary Rituals

CHANG Chaojan

Assistant Professor, Department of Religious Studies, Fu Jen Catholic University

### Abstract

There is very little similarity between the religious concerns of Daoism and those of the religious traditions represented by Han Dynasty tomb contracts. The former tend to place greater emphasis on the salvation of the dead, whereas the latter stresses the distinctions between the “different paths taken by the living and the dead”. Did this kind of distinction exist during the early formation of Daoism or did it appear earlier? Or, as indicated by recently excavated grave contracts, did Daoism only adopt this ritual practice after the Southern Dynasties?

This paper begins with the relationship between early Daoism and Han grave contracts, and investigates pre-Tang Daoist funerary ritual, placing the development of early Daoist funerary rituals in their historical context. The investigation includes early Celestial Master thinking regarding the polluted nature of the dead, which thus limited the development of funerary rites. It also includes the Lingbao Purification Rites, which, despite being touted as being able to aid the dead, were only actually used for the salvation of long-dead ancestors, and thus were not used for funerary purposes. The lack of funerary rites in Early Daoist ritual did not change until the appearance of the Scripture of Salvation (Durenjing 度人經) and the Scripture of Five Refinements of Living Beings and Corpses (Wulian shengshi jing 五煉生尸經) in the late Eastern Jin and early Southern Dynasties. It was only at this time that Daoists, particularly adherents of the Lingbao scriptures, began to consider rituals suited to their own doctrine, which could offer support to those unable to complete their cultivation in their own lifetime. Lingbao rituals for salvation of the dead not only became very popular in the Jiangnan region in their own right, but also inspired Southern Celestial Master Daoists to begin offering this

kind of ritual service as well.

Keywords: Daoism, Celestial Master Daoism, Scripture of Five Refinements of Living Beings and Corpses (*Wulian shenghu jing* 五煉生尸經), Funeral and Burial rites, Salvation, Rites for the Dead