

來自死者的殃殺：中古天師道喪葬儀式中的驅邪對象

張超然

輔仁大學宗教學系助理教授

提要

過去人們相信在不正常的情況下去世的亡者將會變成擾人的鬼魂；死後沒有得到應有的處置也會使它們化作厲鬼。然而，我們在六世紀以後的文獻見到許多關於亡者在死後化作「殃殺」為害生人的記述。這樣的信仰甚至形成流傳久遠的習俗，令喪家在術數專家的指導之下暫時離家，迴避「殃殺」的危害。這類的信仰習俗說明了人們相信死後靈魂便會化作一種不利生者的樣態，無論他們是否正常死亡或者受到應有的處置。這樣的信仰可以追溯到漢代民間喪葬儀式所驅除的「殃咎」，那也是一種與死喪相關，甚至是亡者化生的特殊鬼物。天師道成立之初便已認知這類鬼物，卻因當時還未提供喪葬儀式而在其他場合提出對治的方法。直至中古時期，天師道受到《靈寶經》啟發所形成的喪葬儀式，同時繼承了漢代墓券以及自身的驅邪傳統。其中，「殃殺」的驅除便是這類喪葬儀式著力的主要面向之一。此時的天師道道士沿用傳統章奏儀式，祈請天曹派下相應的官吏在喪葬期間收補殃殺，確保喪家的安全。如此來自死者的「殃殺」信仰，可以說是漢代以來便長期存在於中國的喪葬文化之中，反映著中國人面對死亡時的恐懼與焦慮情緒。

關鍵字：道教、喪葬儀式、驅邪、殃殺、赤松子章曆

煞本是死人自己，最初就是他的體魄，後來算作他的靈魂，其狀如家雞。……
再後來乃稱作煞神，彷彿是「解差」一類的東西，而且有公母兩隻了。

——周作人〈花煞〉¹

漢代喪儀開始之前，家屬會先為剛斷氣的亡者舉行招魂儀式（復禮），以喚回靈魂的方式作為最後的救治手段，力求亡者能夠復活。招魂儀式一旦失敗，死亡便獲確認。²如此做法說明了死亡當時靈魂與尸體分離的事實。然而，亡魂離體之後它的形態為何？有何去向？招魂失敗是否意味著亡魂已經遠離？或者只是遊離在尸體之外，無法與之附合？喪禮如何處置這個時期的靈魂？其對在世家屬有何影響？

我們已經知道：過去人們相信在不正常的情況下去世的亡者將會變成極端擾人的鬼魂；死後沒有得到應有的處置也會使它們化作厲鬼。³然而，是不是所有的亡者都會對生者造成危害，無論死亡的方式如何或處置是否得當？我們在六世紀以後的文獻見到許多關於亡者在死後化作「殃殺」（或作「殃煞」，以後除特定引文外皆作「殃殺」）為害生人的記述，它們通常以禽鳥的形象出現，但也有接近人鬼的描述，或單以煞氣的形態呈現。這樣的信仰甚至形成流傳久遠的習俗，令喪家在術數專家的指導之下暫時離家，迴避「殃殺」的危害，以免造成連續死亡。這些傳說並未提到亡者是在不正常的情形下去世，而殃殺在喪禮期間形成或回返的說法也意味著它們的存在或出現與處置得當與否沒有必然的關係。相反的，這樣的傳說與習俗說明了人們相信死後靈魂便會化作一種不利生者的樣態，無論他們是否正常死亡或者受到應有的處置。

¹ 鍾叔河編，《周作人文類編·花煞》（長沙：湖南文藝出版社，1998），頁 203。

² 余英時著，李彤譯，〈魂兮歸來！——論佛教傳入以前中國靈魂與來世觀念的轉變〉，《東漢生死觀》（台北：聯經，2008），頁 164-166；巫鴻，〈禮儀中的美術：馬王堆再思〉，鄭岩、王睿主編，《禮儀中的美術：巫鴻中國古代美術史文編》（北京：三聯書店，2005），上卷，頁 102-104。

³ 李豐楙，〈台灣民間禮俗中的生死關懷——一個中國式結構意義的考察〉，《哲學雜誌》第 8 期（1994），頁 32-53。蒲慕州，〈中國古代鬼論述的形成〉，蒲慕州編，《鬼魅神魔：中國通俗文化側寫》（台北：麥田出版，2005），頁 17。

本文將以殃殺信仰的考察作為起點，希望透過文獻的爬梳，了解其基本內涵與不同時期的發展變化，作為我們理解道教喪葬儀式中的驅邪成分的背景知識。不同於第一部分採用編年史的考察方式，第二部分將以溯源的方式考察漢代墓葬活動中的驅邪對象，指出它與殃殺的關聯性。這一部分的研究主要仰賴目前大量出土的漢代墓券以及同樣豐碩的研究成果。最後，我將利用《赤松子章曆》所保存的兩通中古天師道喪葬儀式文書，考察天師道士如何對上述習俗提出解釋，並以慣用的章奏儀式提供服務，為喪家驅除這些由亡者變化而成的「殃煞」。在此之前，我會根據已有的研究成果說明中古天師道喪葬儀式所能發揮的幾個宗教功能以及它們各自的來源，讓我們能夠比較清楚地了解驅邪成分在整個中古天師道喪葬儀式中的位置。

一、來自死者的「殃殺」：殃殺概念與信仰發展概述

東晉興寧三年（365）六月至八月間，發生在句容許謐家族的一系列降靈活動與記錄是現代學者了解道教塚訟觀念與儀式實踐的重要素材。⁴近來柏夷（Stephen R. Bokenkamp）詳細復原了這個事件的始末。⁵其中，六月十六日茅山當地神祇——小茅君的降誥說明了事件主因與後續發展：許謐叔父許朝不當殺害了兩名新野人士（約在 317 或 318 年），受害者在冥間興訟，冥界執事（水官）因此逼迫許謐新亡妻陶科斗（亦稱許斗）返回自己的墳地，等待機會加害氣運衰弱的家人，打算以其性命作為抵償。小茅君同時預言陶氏忌日即為報應的日子，並且指導許謐所依賴的精神導師——楊羲處理此事。⁶陶弘景（456-536）整理這份記錄時，除了判定誥語的主要

⁴ 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；Peter S. Nickerson, “The Great Petition for Sepulchral Plaints.” Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, (Berkeley: University of California Press, 1997), pp.230-274.

⁵ Stephen R. Bokenkamp, *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in Chinese*, (Berkeley: University of California Press, 2007), pp.130-157.

⁶ 《真誥》：「許朝者，暴殺新野郡功曹張煥之，又枉煞求龍馬。此人皆看尋際會，比告訴水官。水官逼許斗使還其丘墳，伺察家門當衰之子，欲以塞對解逼，示彼訟者耳！是斗亡月亡日，其應至矣。……欲令無他者，宜以此日詣斗墓，叱攝煥等，制敕左官，使更求考代，

目的是要「令楊君為長史（許謐）家攝過冢訟」，同時也試圖為列位仙品的陶科斗為何會有如此行為做出解釋：「斗為仙品，而猶被水官之逼者，是喪服中殃氣尚相關涉故也。」⁷陶弘景認為陶科斗之所以成為水官逼迫對象，主要原因在於喪期未滿，其「殃氣」仍與在世生者有所連繫。在此，我們必須特別注意「殃氣」這個觀念。新亡故者似乎透過它在一定的期限內與在世家屬保持連繫，甚至能夠以此作為媒介加害在世家屬。⁸

陶弘景所提的「殃氣」觀點並非特例。如此可能對生者造成危害的「殃氣」又可稱作「殃殺」。死後會產生「殃殺」並於特定時日歸返喪家（歸殺）的信仰，以及要求生人迴避殃殺（避殺）的習俗，在六世紀左右流行於中國北方。顏之推（ca. 531-603）曾經記錄此一信仰習俗，並且描述巫俗與道教傳統所提供的相關儀式服務：

偏傍之書，死有歸殺。子孫逃竄，莫肯在家；畫瓦書符，作諸厭勝；喪出之日，門前然火，戶外列灰，祓送家鬼，章斷注連。⁹

類此「歸殺」信仰與「避殺」習俗似乎也見於天師道信仰區域。《隋書·地理志》便記載「崇重道教」的漢中之人一旦家人去世，便會暫時離開家宅。¹⁰唐宋以後，「歸殺」與「避殺」的信仰習俗成為中國喪葬文化的重要成分，多則散見於不同朝

震滅爭源也。」(7:6a-b) 吉川忠夫、麥谷邦夫編，《真誥研究：譯注篇》（京都：京都大學人文科學研究所，2000），頁 254-255。Stephen R. Bokenkamp, *Ancestors and Anxiety*, p.134.

⁷ 《真誥》7:6b。柏夷譯文作：「she was still vulnerable to the qi of one who had died before her time」恐怕有誤。見 Stephen R. Bokenkamp, *Ancestors and Anxiety*, p. 134. 此外，陶弘景之所以積極為陶科斗說解，應與同為陶姓有關。如同陶弘景曾經爭辯陶科斗之所以能夠成為易遷夫人，所繼承的是陶家福報而非許家的情形一樣。（《真誥》20:13b）陶氏似乎有意以此影射其自身的優良血統。

⁸ 如陶科斗選作償命的對象便是自己的孫子（許赤孫）。見 Stephen R. Bokenkamp, *Ancestors and Anxiety*, p. 131.

⁹ 〔北齊〕顏之推著，王利器集解，《顏氏家訓集解》（北京：中華書局，1993），頁 98。

¹⁰ 《隋書·地理志上》：「漢中之人，質樸無文，不甚趨利。……好祀鬼神，尤多忌諱，家人有死，輒離其故宅。崇重道教，猶有張魯之風焉。」見魏徵等撰，《隋書》（北京：中華書局，1997），頁 829。

代的筆記小說記述了相似的信仰習俗。¹¹開元、天寶年間（713-755）在世的牛肅便曾在他所記錄的一則故事中提到當時存在這樣的習俗：每當有人去世時，他的家人便會拜訪巫覡。巫覡將告知殃殺出現的日期以及必然造成損害的後果，因此喪家多會在那一天外出迴避。¹²一如陶科斗的情形，牛肅所講述的故事也認為殃殺即是死者，不同的是這次歸來的是死者停殯在廳堂中的屍體，而不是他的魂魄：「忽聞堂中人起，取衣開門聲，有一婦人出堂……亡者夜來尸忽橫臥。」¹³

一般來說，殃殺未必等同死者，其形象也與死者不同，甚至不具人形。晚唐張讀（853 在世）《宣室志》記載了另一個殃殺故事，提到一位鄭姓讀書人在隰川（今山西省臨汾市）打獵時捕獲一隻蒼色巨鳥，正要解開它時卻忽然消失不見。歷經查訪之後，鄭生才得知他所捕獲的其實是近日去世的亡者所化生的殃殺。如此推斷的原因在於喪家曾在「卜人」的指示下得知殃殺離去的日期，因而伺見它從棺槨中飛出，形象就如鄭生所見一般。張讀根據這個故事指出：「俗傳人之死，凡數日，當有禽自柩中出者，曰『殺』。」¹⁴這則故事所講述的歸殺信仰更多著重在殃殺如何在停殯期間形成，以及具現何種形象。其中雖未強調殃殺傷人的性質（鄭生能解而視之似乎也說明它未必有害），但「其家伺而視之」仍然帶有迴避的意味。

另一則非人形的殃殺故事記錄在晚唐皇甫氏的《原化記》中。一戶因為鄰宅喪事而欲舉家出避的人家原本打算拒絕求宿的旅人，卻在旅人的堅持下讓他和僕人留

¹¹ 澤田瑞穗，〈魂歸〉，《中國の民間信仰》（東京：工作舍，1991），頁 406-450。賈二強，《唐宋民間信仰》（福州：福建人民出版社，2002），頁 208-214。

¹² 《太平廣記》卷三三〇引《紀聞》：「每人死謁巫，即言其殺出日，必有妨害，死家多出避之。」見〔宋〕李昉等編，《太平廣記》（北京：中華書局，2003），第 7 冊，頁 2624-2625。

¹³ 同前註，頁 2625。

¹⁴ 《說郛》卷四一引張讀《宣室志》：「俗傳人之死，凡數日，當有禽自柩中出者，曰『殺』。大和（827-835）中，有鄭生者，嘗客于隰川，忽一日與郡官畋于野，有鷹逐得一巨鳥，色蒼，高五尺餘。生命解而視之，忽亡所見。生驚，即訪里中民，以事訊之。民有對者曰：「里中有人死且數日，卜人言今日『殺』當去，其家伺而視之，有巨鳥，毛蒼，自柩中而出。君之所獲，果是乎？」見〔明〕陶宗儀編《說郛》（台北：臺灣商務印書館，1972），第 4 冊，頁 2698-2699。

宿，因此遭遇了殃殺。¹⁵這則故事同樣提到避殺的習俗，而且明確指出來自喪家的殃殺若誤入鄰宅，將對其中人物有所傷害，即便投宿其中的旅人也須面對如此風險。這說明了殃殺的加害並不具有針對性，而是遍及所有可能與它接觸的人。除此之外，這裡所描述的殃殺形象也值得注意。那是一團四面有眼、睜眼即能發光的肉球；雖然無翅，卻能飛行。¹⁶皇甫氏所描述的殃殺形象與張讀所聽聞的雖然有著極大差異，但這兩種形象（禽鳥與光物）卻又可以在經常出現在「凶禍之家」的鬼物身上見到。漢代王充（27-97）便曾提到那些發生不幸事件的人家家裡，經常可以見到有流動、閃爍的光彩聚集於房室之中，或者看到形狀像禽鳥般的動物飛入廳堂或房室，它們都是鬼魅的不同形態。¹⁷

到了五代末宋初，歸殺的信仰似乎有所變化。徐鉉（916-991）《稽神錄》載錄了彭虎子在母喪期間遭遇殃殺的故事。彭虎子因為年輕力壯而不信鬼神，不願聽從俗巫的勸誡避殺。獨自留宿在喪宅之中的彭虎子果真遭遇了殃殺，所幸在亡母刻意保護下才幸免於難。¹⁸彭家遭逢母喪之時，同樣在宗教專家（俗巫）的協助下推算出

¹⁵ 《太平廣記》卷三六三引《原化記》：「唐大曆（766-779）中，士人韋滂膂力過人，夜行一無所懼。……嘗于京師暮行，鼓聲向絕，主人尚遠，將求宿，不知何詣。忽見市中一衣冠家，移家出宅，子弟欲鑰門。滂求寄宿。主人曰：『此宅鄰家有喪，俗云：妨殺入宅，當損人物。今將家口於側近親故家避之，明日即歸，不可不以奉白也。』韋曰：『但許寄宿，復何害也。殺鬼吾自當之。』主人遂引韋入宅……。」〔宋〕李昉等編，《太平廣記》（北京：中華書局，2003），第8冊，頁2882。

¹⁶ 《原化記》：「見一光，如大盤，自空飛下廳北門扉下，照耀如火」；「乃一團肉，四向有眼；眼數開動，即光」。同上註。

¹⁷ 《論術·訂鬼》：「故凶禍之家，或見蜚尸，或見走凶，或見人形，三者皆鬼也。或謂之鬼，或謂之凶，或謂之魅，或謂之魑，皆生存實有，非虛無象類之也。何以明之？成事：俗間家人且凶，見流光集其室，或見其形若鳥之狀，時流入堂室，察其形謂若鳥獸矣。」王充撰，黃暉校釋，《論衡校釋》，頁936-937。

¹⁸ 《太平廣記》卷三一八引《稽神錄》：「彭虎子少壯有膂力，常謂無鬼神。母死，俗巫誡之云：『某日殃煞當還，重有所殺，宜出避之。』合家細弱悉出逃隱，虎子獨留不去。夜中有人排門入，至東西屋，覓人不得，次入屋，向廬室中。虎子遑遽無計。牀頭先有一甕，便入其中，以板蓋頭。覺母在板上，有人問：『板下無人耶？』母曰：『無』，相率而去。」見〔宋〕李昉等編，《太平廣記》，第7冊，頁2521。

殃殺回返的日子，並且因為可能造成連續死亡（重有所殺）而被要求迴避。然而，必須注意的是，這個故事所認定的殃殺已經不再是亡者本身或亡者所化生的蒼色巨鳥、四眼肉團，而是押解亡者回返尋找迫害對象的冥界差役。身為母親的亡者並不是傷害的主使者，反而在殃殺欲行加害時刻意保護她的兒子。如同本文一開始所引用的〈花煞〉段落，周作人已經留意如此殃殺概念與形象的變化：原本是「死人自己」、「狀如家雞」的「煞」變成了押解人犯的差役。如此死者受押解遣返家中加害生人的情形，也見於許謐家族的塚訟事件。¹⁹清代錢大昕（1728-1804）記述這樣的信仰時也提到：「人死後數日，魂魄來返故宅，有煞神隨之，犯者必有災咎。」²⁰

然而，殃殺信仰並不如周作人所描述的那樣整齊且固定。宋代以後仍可見到以死者為殃殺的信仰，卻也持續變化著。根據洪邁（1123-1202）的報導，南宋時期（1127-1279）江西、浙江一帶仍然害怕重喪而流行「避煞」的習俗。不同的是，出避家屬也很關心亡者未來去向，因此任命壯僕或僧人守候在家，以布滿於地的灰燼來檢查歸煞的足跡，並且用它來判斷亡者能否再度投胎成人或者轉生為其他動物。²¹布灰的做法在南北朝時即被當作厭勝法使用，但在此時，如此做法與詮釋顯然已經受到佛教影響，尤其是輪迴的觀點。這與任命僧人守廬的情形都說明了佛教此時已經介入如此習俗。

雖然不同時期的記錄者所描述的殃殺概念與信仰或有不同，²²但我們仍然可以將它大致描述為：死者於停殯期間將化作殃殺而去，並於特定時日回返；無論殃殺離

¹⁹ 《真誥》7:10b。

²⁰ 錢大昕，《恆言錄》（北京：中華，1985），卷五，頁121。

²¹ 《夷堅志·乙志》卷十九〈韓氏放鬼〉：「江、浙之俗信巫鬼，相傳人死則其魄復還，以其日測之。某日當至，則盡室出避於外，名為「避煞」。命壯僕或僧守廬，布灰于地，明日，視其迹，云受生為人、為異物矣。」〔宋〕洪邁撰，何卓點校，《夷堅志》（北京：中華書局，2006），第1冊，頁352。

²² 李建民便認為「煞」同時包含了下面四種意義：1) 等同於「殺」；2) 禽鳥狀的殃煞；3) 煞神；4) 煞氣。Jianmin Li, "Contagion and its Consequences: The Problem of Death Pollution in Ancient China," in *Medicine and the History of the Body*, eds. Yasuo Otsuka, Shizu Sakai and Shigehisa Kuriyama, (Tokyo: Ishiyaku EuroAmerica, 1999), pp. 205-207.

開或回返時，生人均須迴避。為了確實掌握迴避的時間，喪家多會請教「卜人」或「巫俗」這類數術或宗教專家，依其根據特定推算法所預測的日期避殺。唐太常博士呂才（606-665）《百忌歷》中便載有《喪煞損害法》，是為記錄這類推算法的參考手冊。²³其中文意或有不清，但大致可以了解那是根據死者的性別與死亡時間，判斷它將化作「雄殺」或「雌殺」，並於第幾日「回殺」的推算法。宋代俞文豹（約1240年在世）記述此事時，提到當時「俗師」的做法並不要求全家避殺，也沒有提供避殺日期，而是根據死日，要求特定生年之家屬在入斂時有所迴避。²⁴這樣的做法源自唐代的占死喪法，²⁵而與《六輪經》所說相近，²⁶也類似今日臺灣的習俗，²⁷都是認為殃殺只對特定年命者有所損害。這些數術家積極投入心力的是死亡日期與哪些年命或歲數者相沖剋，²⁸殃殺化生與回歸的時日已經不是他們關心的重點。但是，

²³ 《百忌歷》為流行於晚唐五代的占卜書，今唯日本國會圖書館藏有一冊1712年抄錄的《新雕陰陽廣濟百忌歷》，其中內容多與敦煌占卜文書相近。參見黃正建，〈日本保存的唐代占卜典籍〉，《敦煌占卜文書與唐五代占卜研究》（北京：學苑出版社，2001），頁242-246。本文所用為俞文豹《吹劍錄外集》轉引的《百忌歷》，其言：「『如巳日死者，雄煞，四十七日回煞。十三、十四歲女，雌煞，出南方第三家，殺白色。男子或姓鄭、潘、孫、陳，至二十日及二十九日兩次回喪家。』故俗世相戒，至忌期必避之。」〔宋〕俞文豹撰，《吹劍錄外集》，收入《知不足齋叢書》（台北：興中出版社，1964），第10冊，頁6308-6309。

²⁴ 同前註：「而俗師又以人死日推算，如子日死，則損子午卯酉生人。犯之者，入斂時雖孝子亦避；甚至婦女，皆不敢向前，一切付之老嫗、家僕。」

²⁵ 如敦煌文書P. 3028所言：「至午未死，妨申酉生人。」見黃正建，《敦煌占卜文書與唐五代占卜研究》，頁151。

²⁶ 李杜訓，《真辨妄》第59篇引白鶴先師《六輪經》：「凡子日死者，煞傷北方三十以上四十以下之男子；甲子日死者，殮時煞傷辛丑年所生之男子。」轉引自 Jianmin Li, "Contagion and its Consequences: The Problem of Death Pollution in Ancient China," p.220.

²⁷ 「（臺灣）民間相傳入殮有四大禁忌：一是忌生肖沖犯者觀看，因入殮恐有煞氣，若有人生肖與入殮時日相沖犯，必須先行避開，以免遭煞而噩運纏身。」楊士賢，《慎終追遠——圖說台灣喪禮》（台北：博揚文化，2008），頁57。

²⁸ 李建民即以此為「年命衰弱」者，認為這些人和那些「體虛」者等同，都容易受到注病或殃煞的傷害。見 Jianmin Li, "Contagion and its Consequences: The Problem of Death Pollution in Ancient China," pp.204-205, 206.

這似乎不是其他多數數術專家所理解的方式，不只是北朝或唐宋所見的例子與此不同，明清以後大部分避殺習俗也非如此。

明清以後，避殺習俗仍廣泛流行，且多由陰陽家提供相關服務。明代戴冠（1442-1512）記述當世「陰陽家」仍以死日預測歸殺日期，並以五行相乘的方法推算「殃煞」高度，要求喪家外出「避煞」。²⁹清代李海觀（1707-1790）的小說《歧路燈》也曾討論當時「躲殃」的習俗，³⁰同時保留了一份當時「陰陽先生」推算殃殺形成時間及其高度的占卜文書——「殃式」：

請了一位陰陽先生，寫了殃式：「棺木中鎮物：面人一個、木炭一塊、五精石五塊、五色線一縷。到第七日子時殃煞起，一丈五尺高，向東南化為黃氣而去。臨時，家人避之大吉。」³¹

紀昀（1724-1805）家奴亦通此術，他曾求閱其參考手冊，發現其中乃以「年月日時干支」推算應避殺的日期。³²盧文弨（1717-1796）同樣提到「陰陽生」根據死亡的時日，推算回殺的日子，以及殃殺所具有的不同「尺數高下」，但也指出當時南方並不迴避殃殺，反而在歸殺當天設禮迎接，而與北方「避煞」習俗有所不同。³³和邦額（1736-?）所在的清朝北京也有「人死回煞」的信仰與「躲殃」習俗。和氏報導了當時喪家如何設宴、布置之後舉家出避的情形，並載錄了五則他當時聽聞的「回煞」事跡。³⁴

²⁹ 戴冠《濯纓亭筆記》卷七：「今世陰陽家以某日人死，則於某日煞回；以五行相乘，推其殃煞高上尺寸。是日，喪家當出外避之，俗云『避煞』。」轉引自馬書田，〈煞神〉，《華夏諸神：鬼神卷》（台北：雲龍出版社，1993），頁119。

³⁰ [清]李海觀，《歧路燈》（台北：新文豐出版社，1983），第12回。

³¹ [清]李海觀，《歧路燈》，第70回，頁734-735。

³² [清]紀昀，《閱微草堂筆記》（台北：新興書局，1959），卷7，〈如是我聞一〉，頁109。

³³ 盧文弨《龍城札記》卷二〈煞神〉：「人死，陰陽生以死者之日時，判為某日當接煞，其來有尺數，高下不等。至其日，陰陽生來為作法。其家於死者之寢設坐，陳其遺衣服，候時，謂神當來。子孫先於寢處伏地哭，後隨陰陽生遍歷死者生時所到之處，一周而後止焉。南方俗如此，北方則避煞，空其室，以灰布地，翌日視之，灰上有雞足形，即煞神至之驗也。」收入《叢書集選》（台北：新文豐出版社，1984），第65冊，頁15。

³⁴ [清]和邦額，《夜譚隨錄》卷二〈回煞五則〉，收入史仲文主編，《中國文言小說百部經

如上所見，「殃煞」信仰長期流行於中國。面對「殃煞」威脅時，多數喪家在陰陽家的指導下採取消極的迴避方式。除了少數案例外，我們幾乎見不到其他宗教傳統提供相關的儀式服務。紀昀所提到的巫覡以符禳解、甚至「斬殃」³⁵的方式，是其中較為激烈的做法。除此之外，喪家大多出自畏懼與保護的立場，不願意與亡者正面衝突，更無依賴其他宗教傳統的驅邪儀式。當然，我們也不能不考慮經濟方面的因素：單純從陰陽先生那裡求得一份「殃式」，想必比任何驅邪儀式都來得經濟實惠。雖然如此，但也不意味著其他宗教傳統沒有這一方面的儀式服務。如同顏之推所描述的那樣，北朝時期已能見到至少包括天師道章奏儀式在內的多種驅邪儀式。過去已有學者討論顏氏所描述的儀式內容，使我們能夠大致清楚當時的處理方式。³⁶至於天師道章奏儀式，根據近來的研究成果，我們已能清楚掌握其完整流程。³⁷以下即以上述殃殺信仰作為背景，希望深入討論道教喪葬儀式中的驅邪成分，及其與前道教時期的喪葬儀式傳統的關聯性。

二、作為漢代葬儀驅除對象的「殃咎」

道教興起之前，驅邪即是喪葬儀式的重要組成。秦漢以來，既由方相或魃頭專事送葬與下葬過程的驅邪工作。他們驅除的對象主要是「方良」，即墓室棺槨興建過程可能招致的木石精怪，或原本潛藏於地底、水中的惡靈，³⁸避免它們傷害亡者。

典》（北京：北京出版社，2000），第38冊，頁13280-13283。馬書田，〈煞神〉，《華夏諸神：鬼神卷》，頁119-121。

³⁵ 紀昀，《閱微草堂筆記》，卷7，〈如是我聞一〉：「或有室廬偏仄，無地避煞者，又有壓制之法，使伏而不出，謂之『斬殃』，尤為荒誕。然家奴宋遇婦死，遇召巫斬殃，迄今所居室中，夜恆作響，小兒女亦多見其形，似又不盡誣矣。」（頁109）

³⁶ Jianmin Li, "Contagion and its Consequences: The Problem of Death Pollution in Ancient China," p. 202.

³⁷ 傅飛嵐（Franciscus Verellen）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。

³⁸ 《周禮·夏官·司馬下》：「方相氏掌蒙熊皮，黃金四目，玄衣朱裳，執戈揚盾，帥百隸而時難，以索室馭疫。大喪，先置；及墓，入壙，以戈擊四隅，馭方良。」鄭玄注：「蒙，

相較於方相氏多為皇室貴族服務，³⁹漢代墓券反映了另一種屬於民間巫俗傳統的喪葬儀式。儀式的一項重點在於為亡者解除謫罰，隔絕生死，使其無法回返而對生人造成危害。這一方面的作用通常被視為墓券的主要內容。⁴⁰然而，就驅邪方面而言，漢代墓券所反映的喪葬儀式所發揮的主要作用在於「移殃去咎」，許多券文都可以見到如下近乎套語形式的敘述：

天帝使者謹為曹伯魯之家移央（殃）去咎，遠之千里。（頁 111）41

天帝神師黃〔神〕越章，謹為……般氏移央去咎，遠行千里，移咎去央，更到他鄉。（頁 164）

黃帝使者謹為閭□□之家移殃去咎，遠與他里，移咎去殃，更出（？）他鄉。

殃咎雄雌，皆比（？）□亡；重復之鬼，不徐（除）自死。（頁 185-186）

也就是說，這類儀式驅除的主要對象是「殃」、「咎」。如果考量券文最後是被安置在墓室之中，那麼它所發揮效力的範圍必定包括死者所在的墓室；但是如果從券文的內容來看，這一部分的儀式效力更多是針對喪家，亦即驅除滯留於死者家宅中的殃咎才是這個儀式的主要目的。如前所言為「曹伯魯之家」、「閭□□之家」移殃去咎；或「當便（使）家中及□□，轉其央咎」（頁 170）；「令後曾（增）財益口，千秋萬歲，无有央咎」（頁 170）；「天帝使者……主為張氏家鎮利（刑？）

冒也。冒熊皮者，以驚毆疫癘之鬼，如今魃頭也。」阮元校勘，《十三經注疏》（台北：藝文印書館，1989），第 3 冊，《周禮》，頁 475。Peter S. Nickerson, “Taoism, Death, and Bureaucracy in Early Medieval Chian”, 1996, p. 107；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 242-243, 249-258。

³⁹ 前註引《周禮》即言方相氏於「大喪」行儀；《後漢書·禮儀志下》亦言天子大喪之時「方相氏黃金四目，蒙熊皮，衣玄朱裳，執戈揚楯，立乘四馬先驅。」范曄，《後漢書》（北京：中華書局，1997），頁 3144。

⁴⁰ 張勛燎，《中國道教考古》（北京：綫裝書局，2006），第 1 卷，頁 3-5；劉屹，《敬天與崇道》，2005，頁 58。

⁴¹ 張勳燎系統且詳細地整理、重新釋讀了東漢墓葬出土的墓券（他稱為「解注器」）文字，頗為方便使用。本文所引墓券資料即出自他所整理的版本，為免煩瑣，徑於文末標示張氏作品之頁碼。見張勳燎，〈東漢墓葬出土解注器和天師道的起源〉，《中國道教考古》，頁 53-257。

害宅，褻（禳）四方諸凶央」（頁 177）等。也就是說，遺留在墓室之中的這項儀式器物，其所發揮的驅邪效力並不限於被施用的這個儀式空間而已，還擴及亡者在世親屬所居住的家宅，滯留在這兩處的殃咎都將受到驅除。

一般而言，「殃」、「咎」指的是災禍。⁴²過去學者多是如此理解，張勛燎便認為「移殃去咎」是指「將禍殃轉移到別的地方，這是東漢解注瓶文中最常見的式句」。⁴³從這個角度思考，漢代墓券所言的災禍，最直接的指涉當然是此次葬儀所處理的死亡事件。家人去世毋寧是最嚴重的災禍。然而，此次災禍已經發生。喪家面對如此災禍時，除了無法抑制的悲傷之外，恐怕更多存在著因為不確定肇禍原因或者無法有效解決問題所產生的焦慮與不安。如果肇禍原因沒有得到解決，這場災禍恐怕只會是一連串災禍的開端而已。因此，喪葬儀式在處理這場災禍的同時，更須預防下一次災禍的發生，否則很快又得面對新的災禍，而它的主謀便可能是此次死亡事件的主角。正是這樣的想法，我們在考慮「殃咎」作為這類葬喪儀式的主要驅除對象時，很難想像那只是簡單指涉一般意義的災禍，應該多加考慮可能造成災禍的原因。

漢代以來，造成災禍的原因便多指向自身或先祖所流延的罪過，以及充斥在宇宙間的諸多鬼魅。⁴⁴秦漢時期《易經·坤卦》的解釋文字便認為災禍來自家族之中所累積的惡行：「積不善之家，必有餘殃」。如此概念在漢末道教文獻中表現為「承負」思想。子孫所面對的災禍可能來自於他們的先祖以其生命作為代價卻仍無法清償的罪過。⁴⁵如同葛洪所言：「凡有一事（惡行），輒是一罪，隨事輕重，司命奪其算紀，算盡則死。……若算紀未盡而自死者，皆殃及子孫也。」⁴⁶漢代墓券也以死者

⁴² 《說文·歹部》：「殃，咎也」；〈人部〉：「咎，災也」。《廣雅·釋言》：「殃，禍也」。《太平經》中也多如此用法。如王明，《太平經合校》（北京：中華書局，1960），頁 306-307, 339, 568, 571-573。

⁴³ 張勳燎，《中國道教考古》，頁 186。

⁴⁴ 李建民討論注病時也留意到這兩種因素。見 Jianmin Li, "Contagion and its Consequences: The Problem of Death Pollution in Ancient China," pp. 213-214.

⁴⁵ 《太平經》的「承負」思想，見湯一介，《魏晉南北朝時期的道教》（台北：東大圖書公司，1988），頁 361-373。

⁴⁶ 王明，《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，1985），頁 115。

的罪謫反映這樣的想法。在世家屬積極營救那些正在冥界接受審判的死者，避免自己在這場看不見的訴訟中受到牽連。⁴⁷除了倫理方面的因素，鬼魅更是人們理解災禍形成的重要原因。這是為什麼王充會認為「凶禍之家」經常能夠見到鬼魅的原因。⁴⁸災禍是鬼魅作亂的結果，但更令人感到不安的是，我們的身體之中還存在著接應者，一種希望它的宿主早死而能從中得到解放的「魂靈鬼神」——「三尸」。⁴⁹這說明了嚴重致死的災禍不只是鬼魅造成的結果，它同時也能產生新的鬼魅。我們可以如此理解漢代墓券中所提到的殃咎，⁵⁰它很可能指的是這場死事的肇禍者，以及它所創造的另一個禍端。

其他零星漢代墓券資料也顯示，那些被移除的殃咎很可能是與死者有關的某種特定鬼物。如黃帝使者為閻家所做的儀式便提到「殃咎」具有「雄雌」不同性別，並與「重復之鬼」對舉。（見前引文，頁 185-186）這讓人聯想到《百忌歷》中的「雄殺」與「雌殺」，以及後文將論及的「雌雄殃殺」。中國歷史博物館所藏的一件東漢墓券更提到多種因為不同死亡方式所形成的「咎鬼」。⁵¹而且，在葬埋之後持續發揮驅邪功效的是墓中以陶瓶裝盛的五石神藥。如同券文所言，這些神藥所辟除的對象也以殃咎為主。⁵²根據漢代藥學作品《神農本草經》的記述，這些用以製作神藥的

⁴⁷ Anna Seidel, "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 42-46。

⁴⁸ 同註 17。

⁴⁹ 《抱朴子·微旨》：「又言身中有三尸。三尸之為物，雖無形而實魂靈鬼神之屬也，欲使人早死，此尸當得作鬼，自放縱遊行，享人祭酹；〈雜應〉：「苦徒有信道之心，而無益己之業，年命在『孤虛』之下，體有損傷之危，則三尸因其衰月危日，入絕命病鄉之時，招呼邪氣，妄延鬼魅，來作殃害。」王明，《抱朴子內篇校釋》，頁 114, 247。

⁵⁰ 李建民也已注意到尸鬼與殃殺之間的關聯。見 Jianmin Li, "Contagion and its Consequences: The Problem of Death Pollution in Ancient China," pp. 213-214.

⁵¹ 「主皇（星）死蒼（咎）鬼。主帀（師）死蒼鬼。主白（自）死蒼鬼。主乳死蒼鬼。」見張勛燎，《中國道教考古》，頁 128。

⁵² 如「眾（家）為距（具）五石瓶十八物，雄〔黃〕神藥，絕鈎注、重復、咎央」；「填（鎮）豕雄黃，四時五行，可除咎去央，富貴毋極」；「立制（礮石）、牡厲，辟除土咎，欲令禍殃不行」。分別參見張勳燎，《中國道教考古》，頁 121, 156, 160-162。

礦石成分大多具有殺滅精物、惡鬼、邪氣，厭勝鬼神的功效。⁵³如此也可說明這些受到礦石神藥所辟却的殃咎乃與惡鬼、邪氣的屬性相去不遠。

其他漢代文獻也可以幫助我們了解墓券所說的「殃咎」內涵。例如《太平經》認為過度隆重舉行喪事反而會形成「凶殃」，那將令「尸鬼大興」，對人們的健康造成危害。⁵⁴這裡所說的「尸鬼」很可能是從死者身中解放出來的「三尸」變成的。而「凶殃」，這個看似單純指涉災禍的用詞，卻在《太平經》的其他地方被視為鬼魅的一種，⁵⁵有時和「尸咎」合稱為「殃咎」或「尸咎殃」，並與其他鬼魅精怪並列，被認為是造成疾病、災害、死亡的主要原因。⁵⁶

三、中古天師道的喪葬儀式及其驅邪對象

漢代墓券所代表宗教傳統與道教的關係長期受到關注，其間雖然形成諸多歧異見解，卻也多能肯定兩者之間具有一定的連續與斷裂。⁵⁷其中最明顯的斷裂在於兩者極具差異的宗教關懷：相較於漢代墓券致力於運用鎮墓法術隔離死者，令其無法回來侵害生人，道教則積極投入誦經禮拜儀式，以求救度亡者，表現出不同面貌的救

⁵³ 張勛燎，《中國道教考古》，頁 121。謝世維，〈生死與儀禮：中世紀道教經典當中的煉度觀念與死亡救濟〉，2009，頁 9。

⁵⁴ 《太平經·事死不得過生法》：「敬其興凶事太過，反生凶殃，尸鬼大興，行病害人，為變怪紛紛。」王明，《太平經合校》，頁 51。

⁵⁵ 《太平經·齋戒思神救死訣》：「今承負之後，天地大多災害，鬼物、老精、凶殃、尸咎非一，尚復有風濕、疽疥。」〈不用大言無效訣〉：「夫天地之間，時時有是暴鬼、邪物、凶殃、尸咎、殺客，當其來著人時，比如刀兵弓弩之矢毒著人身矣。」王明，《太平經合校》，頁 293，297。

⁵⁶ 《太平經·齋戒思神救死訣》：「天上皇氣且至，帝王當垂拱而無憂，故天遣諸真人來具問至道要，可以為大道德明君悉除先王之流災承負、天地之間邪惡氣、鬼物、凶姦、尸咎殃為害者耶？」〈不用大言無效訣〉：「太上中古以來，人多愚，好為浮華，不為真道，又多邪氣、狂精、殃咎，故人多卒窮天年而死亡也。」王明，《太平經合校》，頁 291，295。

⁵⁷ 劉屹、白彬對此段研究史的簡要回顧與回應，見劉屹，《敬天與崇道——中古經教道教形成的思想史背景》，頁 9-14；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》（北京：綫裝書局，2006），第 2 卷，頁 996-972。

世情懷。⁵⁸ 依循蔡霧溪 (Ursula-Angelika Cedzich) 上述觀點，倪輔乾 (Peter S. Nickerson) 分析南朝天師道墓券時也指出：中古天師道超越漢代墓券僅強調「生死異路」、關注死者順利過渡到地下世界的傳統，更著眼於亡者魂神的救度昇天。⁵⁹ 黎志添認為這樣的改變主要是通過「女青詔書律令」而實現的，包括：1) 確保死者前往地下世界的過程能夠安全無虞，2) 從地獄之中解救亡者魂魄，3) 並令其超升天界，都是該律令所具備的基本功能。⁶⁰ 類此救度亡者的部分，中古天師道確實受到《靈寶經》啟發後有所發展，⁶¹ 但根據現存的天師道章本，其中卻也保留不少漢代墓券原有的宗教要素，⁶² 驅邪儀式即是其中之一。

現存於《赤松子章曆》的六十六通章本之中，⁶³ 保留了八通適用於喪葬場合的章本，分別對應於不同的喪禮程序，它們是：⁶⁴

1. 初死沐浴 = 120 沐浴章 (《赤松子章曆》1:17a, 6:1a-b)

⁵⁸ Ursula-Angelika Cedzich, "Ghost and Demons, Law and Order: Grave Quelling Texts and Early Taoist Liturgy," *Taoist Resources*. 4.2(1993), pp. 23-35.

⁵⁹ Peter S. Nickerson, "Taoism, Death, and Bureaucracy in Early Medieval Chian," p. 199.

⁶⁰ 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。

⁶¹ 同前註，頁 20。又張超然，〈早期道教喪葬儀式的形成〉，《輔仁宗教研究》第 20 期 (2010)，頁 53-58。

⁶² 南朝天師道墓券亦是如此。Peter S. Nickerson, "Taoism, Death, and Bureaucracy in Early Medieval Chian," p. 197.

⁶³ 丸山宏，《道教儀禮文書の歴史的研究》(東京：汲古書院，2005)，頁 70-75。關於《赤松子章曆》的成書考證與章文分析，見傅飛嵐 (Franciscus Verellen) 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 38-39；Franciscus Verellen, "The Heavenly Master Liturgical Agenda According to Chisong Zi's Petition Almanac," *Cahiers d'Extrême-Asie* 14(2004):291-343；以及王宗昱，〈《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.

⁶⁴ 張超然，〈早期道教喪葬儀式的形成〉，頁 48-49。傅飛嵐也曾以四通章本討論天師道喪葬儀式。見 Franciscus Verellen, "The Heavenly Master Liturgical Agenda According to Chisong Zi's Petition Almanac," pp.333-336.

2. 停殯鍊度 = 126 滅度三塗五苦鍊尸受度適意更生章（同上 1:17b, 6:14b-17a）
3. 停殯遷達 = 115 開通道路章（同上 1:16a, 5:14a-15a）
4. 出殯辟忌 = 127 出喪下葬章（同上 1:17b, 6:17a-18a）
5. 葬後遷達 = 128 新亡遷達開通道路收除土殃斷絕復連章（同上 1:17b, 6:18a-20a）
6. 葬後淨宅 = 129 新亡灑宅逐注却殺章（同上 1:17b, 6:20a-21b）
7. 葬後淨宅 = 113 生死解殮洗蕩宅舍章（同上 1:16a, 5:11a-12a）
8. 葬後驅除 = 84 喪葬後大驅除章（同上 1:11b；無章文）

這些章本並不組成一系列完整且必要的喪葬儀式，可以想見天師道祭酒是在喪家的要求之下，因應不同死喪情形，才於傳統喪葬流程的空檔安排特定章儀。

根據章本的內容，我們可以了解中古天師道所提供的喪葬儀式主要著力於以下三個方面。首先是由道士代為表達死者的首悔之意，並且乞求太上原赦解罪，諸如〈滅度三塗五苦鍊尸受度適意更生章〉所言：「願大慈哀矜，原除某前身及在世所犯罪釁」（6:16a），或如〈新亡遷達開通道路收除土殃斷絕復連章〉的「原赦某前身及今生在世時千罪萬過、千愆萬咎，悉皆赦除。」（6:19b）此一做法來自天師道首過傳統，⁶⁵成為後續救度工作的基礎，如其所言：「某盟結既解，遷達魂神，去離三塗五苦，還昇福堂，衣食自然。」（6:19b）

其次是為喪家辟卻禁忌、殃殺，斷絕注連。這是道士召請下臨的天曹君吏所從事的主要工作，諸如：

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。魁網衆忌，一切消滅。要以某家死生無他，以為效信。（〈出喪下葬章〉6:17b-18a）

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、魁網之鬼、復注之氣，疾速去離某家，各還本屬。（〈新

⁶⁵ 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。

亡遷達開通道路收除土殃斷絕復連章〉6:19b) ⁶⁶

這一部分便是繼承漢代墓券的驅邪傳統，但採取的是傳統天師道的「請官」做法。

最後則是受到靈寶度亡儀式啟發後的新發展，亦即請求太上攝下符文、詔書的方式拔度亡魂，令其與屍形重新結合以達到救度的目的。諸如：

謹請〈太玄真符〉，攝下〈女青詔書〉，地下二千石、丘丞、墓伯、十二塚神、泰山二十四獄……等一切，放某等魂魄，使還附尸骨，免離囚徒困苦之中，得上屬天曹和樂之地，斷絕殃注，滅除死籍。（〈為亡人首悔贖罪解謫章〉12a-b）

重請〈太玄真符〉，告下天地水三官，〈女青詔書〉，地下二千石、丘丞、墓伯十二塚神、泰山二十四獄……等一切，放某魂魄，削去罪目，解除刑名，放囚出徒，沐浴冠帶，遷昇福堂。（〈賣亡人衣物解罪謫遷達章〉6:13b-14a）

也就是說，除了協助死者順利過渡到地下世界，甚至拔度昇天之外，中古天師道喪葬儀式還保留了漢代墓券的驅邪要素。相對於前者的目的在於協助死者，驅邪儀式則多是站在生者立場所提出的服務。

目前保留於《赤松子章曆》的八通與喪葬儀式相關的章本，幾乎全都具有驅邪成分。分析這些成分可以了解：喪葬過程可能引發的邪祟主要來自：1) 死者本身的罪累——死者因罪而在冥界受審服刑，因此連累在世生人；2) 喪葬期間死者或喪家可能觸犯的種種禁忌；3) 自死者身中所化生的「殃殺」。⁶⁷張勛燎便是以第一項原因來理解「注」的概念，⁶⁸並且認為通過諸種祈禳方法隔絕死者與生者的聯繫與接觸便能防止傷害發生，這就是所謂的「解注」，漢代墓券便是這類做法的典型。⁶⁹張氏的解釋能夠說明漢代墓券在解除注鬼方面的功能，亦即透過為死者解罪的方式令其

⁶⁶ 又如《赤松子章曆》6:20b-21a。

⁶⁷ 《赤松子章曆》6:11a-b, 17b, 18b-19a。

⁶⁸ 張勛燎：「凡前面有人疾病或其他原因致死成鬼，在幽冥世界受到謫罰，再回到陽世索取生人魂魄作自己的替身代其受苦，從而造成生人的死亡傷害者，謂之曰『注』。」張勛燎，《中國道教考古》，頁42。

⁶⁹ 張勛燎，《中國道教考古》，頁42。

得到安頓，從而限制其行動，但卻無法包含其他的驅邪成分，諸如墓券所提到的那些受到天帝與神藥所驅除的「殃」、「咎」。這些「殃」、「咎」並不像死者那樣被遣送並安頓於墓室或冥界之中，而是被驅趕至千里之外的「他鄉」。我認為這一部分才是嚴格定義下的驅邪儀式。

事實上，按照王充的轉述，漢代驅邪儀式的主要日在於驅逐客居家宅之中的惡鬼。⁷⁰王充認為如此做法是古代逐疫之禮「索室馭疫」在民間的發展。⁷¹可以想見，方相氏在墓室之中「以戈擊四隅，馭方良」只是複製陽宅驅邪的做法而已。循著這樣的想法，我們也應該把墓葬儀式中的驅邪對象限定在死者以外的其他邪精惡鬼，諸如墓券所欲移去的「殃」、「咎」。

雖然我們已經能夠根據漢代墓券與其他文獻，推測「殃」、「咎」除了具備災禍的意義之外，更可能引伸指涉某種與死者有關或來自死者的特殊鬼物。然而，卻也受限於證據仍不充分，無法形成確論。如此文獻不足或者未能具顯明確意義的情形，恐怕說明了當時殃殺觀念尚未達到相對穩定的階段。相較於此，中古天師道章本卻已明白指出：死喪過程所形成的災禍，導因於死者所化生的殃殺。

保存於《赤松子章曆》卷六的一通章本極其詳細地描述死後殃殺化生的過程，同時說明了它何以帶有殺傷力如及如何造成災禍：

人之將死，故眼睛光墮，左雄右雌，名曰「土殃」。從一至三，雄白雌黃；二七十四，毛羽飛翔。翅腳帶毒，動則輝光；口銜金殺，向人皆亡。東西緣緯，南北乘經，值遇太歲、太陰、將軍、王耗之神，住不敢行。途路既塞，恐成災殃，有犯重喪。奮羽吐毒，注害生人，死注不絕，緣此而興。（《赤松子章曆》6:19a）

據此，我們可以了解三項中古天師道所認知的殃殺（此處稱作「土殃」）內涵。第一，關於土殃的生成：土殃是人即將死亡的時候，由眼睛的光芒脫落而成，左右

⁷⁰ 如《論衡·解除》：「鬼神集止人宅，欲何求乎？如勢欲殺人，當驅逐之時，避人隱匿；驅逐之止，則復還立故處」；「且夫所除，宅中客鬼也」。見王充撰，黃暉校釋，《論衡校釋》（北京：中華書局，1990），頁1041-1043。

⁷¹ 《論衡·解除》：「解逐之法，緣古逐疫之禮也。」王充撰，黃暉校釋，《論衡校釋》，頁1043。

兩眼分別形成雄雌土殃；人死之後，土殃開始變化：第一天到第三天，雄殃呈現白色，雌殃呈現黃色，到了第十四天，土殃便長出羽毛而能飛翔。第二，關於土殃的有害性質：土殃的翅膀與腳爪具有毒性，一旦揮動便能發出光芒；土殃的嘴裡則含有金色殺氣，任何遭遇它的人都將死亡。第三，土殃造成災禍的模式：土殃的移動依循著一定的路徑（東西沿著緯度移動，南北沿著經度移動），但是如果遭遇太歲等惡神，它便停住、不敢繼續前進。如此一來便會在當地釀成災禍，任何行經當地、遭遇土殃的人都將死亡，甚至連續性的死亡。

相較於此，另一通章本則是簡略地提及人死之後，魂魄將化生多種惡鬼：

臣按人死之日，魂魄流散，化成八殺、雌雄、咎注、喪車、魍魎或出或上，還重殺害，纏綿宅內，伺候衰缺，復欲中傷，注害生人。（《赤松子章曆》6:20b）

其中「八殺」、「雌雄」、「咎注」不管在名稱或性質上都與「殃殺」接近，它們也都同樣被認為會從墓地回來殺害生者，或滯留在家宅之中，等待家屬身體衰弱的機會予以加害，甚至連續傷害生者。只是，這裡提到的殃殺是由死者魂魄化生的觀點引起我們的注意。前面那一通章文雖然沒有明指殃殺是魂魄所化生，卻也詳細從生成論的角度，試圖為殃殺原屬人的一部分提出說明：

受陰陽造化而生，雖承九天之業，假備四大而成。生時相給，終畢相還。陰陽相配，雌雄相隨。陽唱陰和，男行女從。三萬六千神，眼為生宗，受明日月、卯酉二門。在人為神，去人為鬼。（《赤松子章曆》6:18b-19a）

不管是魂魄或是身神，中古天師道似乎認為殃殺便是死者的「精神性存在」所化生的。如此一來，殃殺與死者之間便有著極為密切的關係，只是這樣的密切關係是否已經到達可以將兩者等同看待的地步？也就是說，殃殺是否就是死者？前述的殃殺故事有些確實認為死者本身就是殃殺，例如打算回來索取子孫之命的陶科斗與半夜自堂中起身的女尸；而宋代以後布灰視跡的做法也同樣是建立在將兩者等同的觀念上。然而，另外一些故事將殃殺描繪為具有禽鳥形態，而且又刻意不以死者直接稱呼而是另外創造一個專有術語，如此情形卻令我們對於上述觀點感到不安。事實上，中古天師道道士對於殃殺的處理方式——收捕、驅離，也明顯和他們對待死者的方式不同。這一點和漢代墓券所呈現的情形頗為一致。

總之，中古天師道道士所理解的殃殺內涵主要包括：1) 殃殺是由死者陰陽二氣或魂魄所化生，因此具備雌雄性別；2) 死後特定時日（十四日）殃殺將完成化生，成為飛禽之類鬼物；3) 化成之後的殃殺可能滯留或重返喪家；4) 任何遭遇殃殺的生人都將受害。中古天師道即是以這類具有強大傷害力的殃殺，可能在遷移過程受阻徘徊或停滯家宅之中的情形，來解釋喪葬期間或之後所形成的災禍，因此殃殺便成為喪葬儀式必須面對的驅邪對象。

雖然我們根據中古時期的章本指出，當時天師道的喪葬儀式存在驅除殃殺的儀式成分，但這並不意味直至中古時期才存在殃殺的信仰。雖然目前最早關於「歸殺」信仰的記載來自六世紀末的中國北方；陶弘景對於許家塚訟事件的解釋或許還可以把這樣的信仰推早到五、六世紀間的江南地區。事實上，一部記錄著天師道所認知的多種鬼怪的三世紀作品——《女青鬼律》已經提到了殃殺，只是大多將它描述為遠行可能遭遇或是意欲入侵家宅的惡鬼：

天正鬼迭臥、地正鬼杓木。右二鬼是宅中死煞守鬼……。宅中應有福德之家，此鬼主護人，外客、殃煞不敢過宅中。（《女青鬼律》4:1b；亦見《道要靈祇神鬼品經》19b）

殃注之鬼。雌雄之鬼。……百二十殃注鬼。（《女青鬼律》6:7a-b）

南朝時期改編自三世紀天師道文獻的《正一法文經章官品》也列有兩位專門收除殃殺的天曹君吏，它們所對付的仍然是客居民宅與遠行萬里時可能遇的「殃殺」：

太玄君一人、官將一百二十人，治逆室，主民宅不可居，主利收諸殃殺、災怪。（〈主利宅舍〉1:2b）

萬福君、官將一百二十人，主保萬民遠行萬里，道路滑利，却死來生，轉禍為福，收除殃殺，往還無它，思所意所，所從心。（〈遠行萬里〉1:18a）

也就是說，初期天師道文獻提及此類「殃殺」時，並不與喪葬有任何關聯。這樣的情形或許說明了他們並未在喪葬場合處理這類邪祟，⁷²但是他們對於「殃殺」的認知卻直接影響了日後所提出的喪葬儀式。

初期天師道所認知的「殃殺」其來有自。漢代墓券所驅除的「殃咎」自是一例；

⁷² 我認為初期天師道並不具備喪葬儀式，現有中古天師道喪葬儀式是在受到《靈寶經》的啟發下才發展出來的。詳見張超然，〈早期道教喪葬儀式的形成〉，頁 27-66。

即便到了南朝，「殃咎」仍舊作為一種鬼物類型而成為驅除的對象，諸如《太極隱注玉經寶訣》所言：「有疾苦、妖恠時，可齋誦《道迹經》於靜處也。百鬼、魍魎、殃咎，皆應聲散滅矣。」（14a）王充也曾經提及一種同時具有「流光」形態且狀若禽鳥的鬼物。如同我們在開頭所討論的那樣，六世紀末，死後產生「殃殺」並於特定時日歸返（所謂「歸殺」）的信仰與生人迴避的習俗便已流行開來。唐宋以後乃至清代，「歸殺」與「避殺」的信仰習俗雖然有所變化，卻已成為中國喪葬文化的重要成分，不同的宗教傳統多少都曾參與其中，各自提出他們的解釋與相應的儀式實踐。

四、結語

根據上面的討論我們可以了解：以墓券為代表的漢代民間喪葬儀式所驅除的主要對象為「殃咎」，那很可能是一種與死喪相關，甚至是亡者所化生的特殊鬼物。天師道成立之初便已認知這類鬼物，卻可能因為當時還未提供喪葬儀式，而在其他場合提出對治的方法。目前殘留的幾則相關資料顯示，初期天師道面對死亡時採取消極的迴避方式，甚至形成成文規範。這不只說明初期天師道沒有提供喪葬儀式，同時可能形成「避殺」習俗。隨著東晉末、南朝初《靈寶經》的成立，陸續提出的喪葬儀式超越了漢代墓券「生死異界」的傳統，轉而強調「滅度」思想與救度模式。中古天師道在《靈寶經》的啟發下，不只接受其「滅度」思想，同時也繼承了漢代墓券以及自身的驅邪傳統。其中「殃殺」的驅除更是天師道喪葬儀式著力的主要面向之一。「殃殺」是死者化生的惡鬼，在死後數日形成，並且可能在殯期或葬後還返喪家。如果未經適當處理，「殃殺」將對生者造成嚴重危害。天師道道士沿用傳統章奏儀式，祈請天曹派下相應的官吏於喪葬期間收補殃殺，確保喪家的安全。如此來自死者的「殃殺」信仰，可以說自漢代以來便長期存在於中國的喪葬文化之中，反映著中國人面對死亡時的恐懼與焦慮情緒。

參考文獻

- Bokenkamp, Stephen R. *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in Chinese*, Berkeley: University of California Press, 2007.
- Cedzich, Ursula-Angelika. "Ghost and Demons, Law and Order: Grave Quelling Texts and Early Taoist Liturgy," *Taoist Resources*, 4.2(1993), pp.23-35.
- Li, Jianmin(李建民), "Contagion and its Consequences: The Problem of Death Pollution in Ancient China," in *Medicine and the History of the Body*, eds. Yasuo Otsuka, Shizu Sakai and Shigehisa Kuriyama, Tokyo: Ishiyaku EuroAmerica, 1999, pp.201-222.
- Morgan, Carole. "Inscribed Stones: A Note on A Tang and Song Dynasty Burial Rite," *T'oung-Pao* 82(1996):317-348. 楊民中文譯文，〈論唐宋的墓葬刻石〉，《法國漢學》第5輯，北京：中華書局，2000，頁150-186。
- Nickerson, Peter. "Taoism, Death, and Bureaucracy in Early Medieval China," Ph.D. diss., *University of California*, Berkeley, 1996.
- "The Great Petition for Sepulchral Plaints." Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, Berkeley: University of California Press, 1997, pp. 230-274.
- 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，頁118-148。
- Sigwalt, Patrick. "Le rite funéraire Lingbao à travers le Wulian shengshi jing(Ve siècle)," *T'oung-pao* 92.4-5(2006), pp.325-372.
- 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。
- Watson, James. "The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance," in James L. Watson and Evelyn S. Rawski eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, Berkeley: UC

- Press, 1988, pp.3-19. 華琛譯，〈中國喪葬儀式的結構——基本形態、儀式次序、動作的首要性〉，《歷史人類學》第1卷第2期（2003），頁98-114。
- 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。
- ，〈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。
- ，〈臺南道教の功德儀禮——道教儀禮史からの考察〉，《道教儀禮文書の歴史的研究》，東京：汲古書院，2005，頁289-322。
- 白 彬，〈吳晉南朝買地券、名刺和衣物疏の道教考古研究〉，《中國道教考古》，北京：綫裝書局，2006，第2卷，頁805-1001。
- 池田溫，〈中國歷代墓券略考〉，《東洋文化研究紀要》86(1981)，頁193-278。
- 吉川忠夫、麥谷邦夫編，《真誥研究：譯注篇》，京都：京都大學人文科學研究所，2000。
- 吉元昭治，《道教と不老長壽の醫學》，東京：平河出版社，1989。中譯本見楊宇譯，《道教與不老長壽醫學》，四川：成都出版社，1992。
- 呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，北京：中華書局，2008。
- 李豐楙，〈煞與出煞：一個宇宙秩序的破壞與重建〉，《民俗系列講座》10（台北：國立中央圖書館台北分館，1993），頁257-336。
- ，〈台灣民間禮俗中的生死關懷——一個中國式結構意義的考察〉，《哲學雜誌》第8期（1994），頁32-53。
- ，〈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年，頁459-483。
- ，〈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。
- Yü, Ying-Shin(余英時), "O Soul, Come Back!' A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Aferlife inPre-Buddhist China," Harvard Journal of Asiatic

- Studies 47.2 (1987): 363-395. 中譯文見李彤譯，〈魂兮歸來！——論佛教傳入以前中國靈魂與來世觀念的轉變〉，《東漢生死觀》，台北：聯經出版，2008，頁 163-193。
- 杜正勝，〈形體、精氣與魂魄——中國傳統對「人」認識的形成〉，黃應貴主編，《人觀、意義與社會》，台北市：中研院民族所，1993，頁 27-88。
- 松本浩一，〈宋代の葬送儀禮〉，《宋代の道教と民間信仰》，東京：汲古書院，2006，頁 213-248。
- 林富士，〈漢代的巫者〉，台北：稻鄉出版社，1988 初版，2004 再版。
- ，〈略論臺灣漢人社群的厲鬼信仰〉，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 327-357。
- ，〈釋「魅」〉，蒲慕州編，《鬼魅神魔：中國通俗文化側寫》，台北：麥田出版，2005，頁 109-134。
- 馬書田，〈煞神〉，《華夏諸神：鬼神卷》，台北：雲龍，1993，頁 114-123。
- 張勛燎，〈東漢墓葬出土解注器與天師道的起源〉，《中國道教考古》，北京：綫裝書局，2006，第 1 卷，頁 1-331。
- 張超然，〈早期道教喪葬儀式的形成〉，《輔仁宗教研究》第 20 期（2010），頁 27-66。
- 賈二強，〈唐宋民間信仰〉，福州：福建人民出版社，2002。
- 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），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。
- 蒲慕州，〈追尋一己之福——中國古代的信仰世界〉，台北：允晨文化實業有限公司，1995。
- ，〈中國古代鬼論述的形成〉，蒲慕州編，《鬼魅神魔：中國通俗文化側寫》，台北：麥田出版，2005，頁 19-40。
- 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。

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。

——，〈《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。

——，〈香港殯儀館的道教打齋儀式〉，《廣東地方道教研究》，香港：中文大學出版社，2007，頁 209-222。

澤田瑞穗，〈魂歸〉，《中國の民間信仰》，東京：工作舍，1991，頁 406-450。

鍾叔河編，《花煞：鄉土·民俗·鬼神（周作人文類編 6）》長沙：湖南文藝，1998。

初稿收件：2011 年 07 月 05 日

初審通過：2012 年 09 月 01 日

二稿收件：2012 年 09 月 08 日

二審通過：2012 年 09 月 10 日

作者簡介

作者：張超然（Chang Chao-Jan）

職稱：輔仁大學宗教學系助理教授

最高學歷：政治大學中國文學博士

E-mail:chaojan.chang@gmail.com

Killing Spirits from the Dead: The Object of Exorcism in the Funeral Rites of the Way of the Celestial Master in Medieval China

Chang Chao-Jan

Fu-Jen Catholic University Department of Religious Studies

Abstract

In the past it was commonly believed that a dead person would turn into a malevolent ghost if the person died of an unusual cause, or his or her body was not handled properly. In addition, stories concerning the dead becoming “killing spirits” and harming the living can be found in many historic documents written after the 6th century. Such beliefs even formed a long-lasting custom in which family members of a dead person left their house temporarily according to the instructions of an expert in Numerical Algorithms and Techniques, in order to avoid possible harm by the killing spirit. Such a belief and custom reveals that people believed that the soul of the dead would take a form detrimental to the living, even if they passed away in a usual manner or their bodies were handled properly. The belief dates back to the dispelling of the “curse and blame” in common people’s funeral rites during the Han Dynasty. The “curse and blame” was also linked with death and was believed to be a special type of spirit transformed from the dead. Soon after its establishment, the Way of the Celestial Master (“Tianshidao” in Chinese), a religious faction, had acknowledged the existence of these spirits and had a ritual to banish them for occasions other than funerals, as funerals were not used for such a practice at that time. It was not until the Medieval Period that this practice was seen in funerals after the Tianshidao created the rite after being inspired by the *Lingbao Corpus* and inheriting tombstone inscriptions from the Han Dynasty as well as the exorcism tradition of its own. In the funerals, the dispelling of the killing spirits was a major priority. The Taoist priests of Tianshidao at that time continued using the traditional “Petition Rite,” where a petition was sent to the Heaven Palace to request dispatching the officials in charge to capture the killing spirits during their funeral in order to ensure the safety of the dead person’s family members. Accordingly, it could be judged that such a belief of the dead becoming killing spirits has long been an element in Chinese funeral culture since the Han Dynasty and reflects the Chinese people’s fear and anxiety regarding issues concerning death.

Keywords: Taoism, funeral rite, exorcism, killing spirits, *Master Redpine’s Petition Almanac*