

《道藏》所收早期道書的瘟疫觀

——以《女青鬼律》及《洞淵神呪經》系為主——

李 豐 楙*

在中國的歷史文化裏，對於瘟疫的發生、流行情況及其爲害的事跡，自是醫學史家重要的研究課題。近代卽有學者廣泛搜羅相關史料，試圖整理出歷代大疫與中國歷史的密切關係，其中間亦引述及民俗材料，借以解說中國民間社會的瘟疫觀。^①類此開拓性的工作持續地發展，自是有助於重建中國的流行病史，理解瘟疫對於民衆的深刻影響。由於瘟疫的流行性、獐猛性，因此在民俗習慣中確實形成諸多相應的信仰習俗，試圖以其素樸的思惟解說瘟疫的諸般狀況，因而自有其一套鬼神論的瘟疫觀，引起民俗學者的興趣。^②《道藏》卽有一批道經，既是宗教、民俗史的史料，也是醫學思想的史料，不過這些珍貴的資料只有少數學者注意及此。^③惟其中確蘊含諸多值得深入挖掘的問題，就是行瘟與送瘟，此文將首先解說道教形成前有關瘟疫的語言、辭彙，反映出醫學

*本處研究員。

- ① 有關中國瘟疫史的研究，較有代表性的研究成果，諸如范行準：《中國預防醫學思想史》（北京：衛生出版社，1954年）；陳勝崑：《中國疾病史》（臺北：自然科學文化事業公司，1981年）。
- ② 劉枝萬：〈臺灣之瘟神信仰〉、〈臺灣之瘟神廟〉，《臺灣民間信仰論集》（臺北：聯經出版事業公司，1983年）。
- ③ 康豹（Paul R. Katz）對東港的送王習俗曾有初步的探討，〈屏東縣東港鎮的迎王祭典：臺灣瘟神與王爺信仰之分析〉，《中央研究院民族學研究所集刊》70（1991年）。

的與鬼神論的不同理解。其次說明現存《道藏》經典中，在六朝的形成期所出現的對瘟疫思想的解說，從氣化論到神、魔對立的剋治論，並有齋法的諸般儀式。唐朝繼續發展的行瘟、送瘟說，進一步確定鬼神論的理念；而在宋元以後，由於政經的南移，江南的經營開發，促使送瘟的醮儀更加盛行於臨江、濱海的地區。類此逐疫、送瘟其實是古代儺文化的遺跡，道教吸納此一儺文化，而與民間習俗相互依存，形成中國的瘟疫觀。

一、疫、疫鬼與瘟、瘟鬼及相關語彙

從人類文明的進化史考察，一部人類生活史其實也就是一部與疾疫不斷抗爭的歷史。中國文明的發展過程中自也累積了豐富的經驗，面對疾病、流行病的肆虐，分別採取治療、對治的方法：其中科學的成就即形成預防醫學史上，對於大疫流行的紀錄與防治的經驗；而由於科學水平的限制，也促成廣土眾民採取鬼神論的方式，嘗試解說瘟疫的發生、流行，並以咒術性的儀式行為解決威脅人類生存的困境：存在與秩序。類此科學的經驗的與宗教的巫術的行為同時并存，也正彰顯出國人面對問題時試圖以人力解決、調整之道，此一經驗完整地保存於關鍵字、詞之中，解讀之即可理解其中所隱藏而又暴露的深刻意義。

在中國人的造字與解字的對應關係中，解讀一個關鍵字、詞就像理解一部文化史、觀念史。^④有關流行性傳染病的關鍵字，凡有疫、瘟及相與復合成詞的疾、病、癘等。古人根據當時的實際經驗，將所患的情況區分為一般性與流行性的，故疾、病二字所指的就是一般的身體健康不正常的情況，許慎在《說文解字》中解說：疾從矢而構字。段玉裁就說是「析言之則病為疾加，渾言之則疾亦病也。……矢能傷人，矢之去甚速，故從矢會意。」凡急來急去、個人

^④ 范行準前引書即已作此嘗試，詳參該書頁19-20。

所患的就是疾病；相對於此，對於流行性、集體性的狀況，古人就能清楚地區分其中所具有的傳染性質，許慎對「疫」字解為「民皆疾也，從疒役省聲。」後來《集韻》收《字林》的解說「病流行」，正是點明流行性的特質。從字源學言，疫字的造字初誼強調其流行性、獐猛性，所造成的死亡慘狀正如一場慘烈的戰役，其造字自也蘊含有大兵之後必有大疫的控訴。其中所反映的是科學的、理性的理解，漢代人所綜合的疫意識表明是前此典籍中一種比較平實地描述疾疫、大疫的特性，而不涉及鬼神論的解釋。

對於「疫」的另一種理解，從宗教的、神秘的立場則劉熙《釋名·釋天》所收的解說：「疫，役也，言有鬼行疫也。」將疫的發生與鬼神信仰結合，成為疫鬼導致疫病流行說。從中國文明的發展言，鬼神觀的疫意識作為解說流行病的病因，其形成應是極為古老的。由於知識水平的限制，在細菌學未發達之前，對於流行病的週期性、毀滅性，自會形成怖懼的心理，而導致鬼神、禳祥之說的出現。不過從生物演化的過程言，中國早期的社會生活的變遷，使得初民與生存環境中的病原所形成的調節、均衡關係，應該要進化到一定的階段才會出現較大的流行性傳染病：諸如捨漁獵的散居而就農業的定居、聚居生活；人口密度的成長與集中，導致早期聚落式的集體生活；其次是交通方式、交通範圍的改變與擴充，引發聚落間文化、經濟的交流漸趨頻繁。只有在中國社會經歷如此重大的變遷，病菌傳染的廣度與深度才會造成人類生活的浩劫。因此將原始宗教的泛靈論用以解說疫的形成，而有「疫鬼」的行疫觀念，許慎所收的是平實描述傳染病的流行情況；而劉熙則收錄鬼神論的疫鬼使傳染病流行的另一種說法，剛好總結了前此有關流行病的兩種解釋。

對於疫字及由此形成的複合詞，從先秦到兩漢時代的使用情況，單用疫字時即泛指傳染性的疾病，諸如《山海經》所載的巫術性療法中，青耕（鳥名）可以「禦疫」（〈中山經〉）；或指腹中蟲病的治療，三足鼈，「食之無蠱疫」（〈中山經〉），學者指出這是一種流行於長江流域的原蟲病（學名為日

本住血吸蟲病)。在漢朝由於對南方的開發、接觸，諸如用兵、商旅等就有較多傳染的機會，因而行軍遇疫、軍中大疫常是決定軍旅成敗的關鍵，就出現以疫字複合疾、病、癘諸語的用法，而有疫疾、疫病及疫癘諸詞。前者表示流行性的疾病；而後者的構詞則在強調「溫氣疫癘，千戶滅門」（王充：《論衡·命義》），可見傳染病的流行事實確是隨著南北的交通、往來，而逐漸形成了新的經驗：南方多疫。

對於疫病的另一種鬼神論觀點的理解，即是原始疫鬼的觀念，段玉裁注解「疫」字，特別引述：「鄭注周《禮》，兩言疫癘之鬼」。這是指鄭注《周官》所載的時儺，方相氏的「索室毆疫」，和《禮記·月令》冬季大儺兩處。後來有關儺儀的注解，如：《論語·鄉黨》、《禮記·郊特牲》，作注解的都說是「驅逐疫鬼」或「強鬼」；或在原文述明大儺「逐疫」、「送疫」，如有名的《後漢書·禮儀志》即是如此，可知「疫鬼」說應已配合方相氏的儺儀而形成。^⑤ 後世所引的漢人著作就一再強調「疫鬼」，像《淮南萬畢術》既載除夕節俗有埋石鎮宅，「則無鬼殃之害」，也有作「無疫鬼」的；〈龍魚河圖〉也載歲暮的習俗，以麻豆、頭髮合著井中，並施咒語，可「避五方疫鬼」。^⑥ 疫鬼及五方疫鬼均是明確地鬼神化疫病的辭彙，不過都是季節性的逐祟習俗，由於不同細菌的繁殺、氣候的變化與人類的生活起居有密切的關係，而產生季節與疾疫相關的經驗，早期多使用「疾」字，《周禮》就以「時疾」（〈夏官·司燿〉）、「四時皆有癘疾」（〈天官·疾醫〉），區別季節性與一般性的疾病。由於季節、時節的「節」字有關節、關卡之意，過節即有通過儀式以象徵其辟災求祥的心理。這一階段較少使用「時疫」，卻又在舉行儺儀時習慣使用「逐疫」。可見季節性、尤其年終的大儺，在鬼神化疾疫時確有疫鬼的信

⑤ 有關大儺與逐疫的儀式及其意義，論者頗多，較早期的系統之作應是楊景鶴：〈方相氏與大儺〉，《中研院史語所集刊》第31集（1960年）。

⑥ 關於《龍魚河圖》的形成，詳參陳槃先生：〈古讖緯書錄解題（五）〉，《中研院史語所集刊》44之4（1973年），頁270-726。

仰習俗。

有關疫鬼的神話應是與逐疫的儀式相與配合的，從儀式與神話的關係言，神話是語言符號的象徵，用以合理化其儀式行爲，支持、肯定戲劇性動作的象徵意義的。不過疫鬼神話經長久的口傳，到漢朝才逐漸見於筆錄：諸如《禮緯·稽命徵》，而最爲有名的則是王充批判時俗，在《論衡》〈訂鬼篇〉、〈解除篇〉所引的「禮曰」，說是顓頊氏有子三人，生而皆亡，其冤魂、怨魂「主疫病人」。因而民間在「歲終事畢，驅逐疫鬼，用以送陳迎新內(納)吉」，也仍是歲暮逐疫的大雛儀。可知構成逐疫者（方相氏及所牽的十二獸、佞童）與被逐者（疫鬼）的儀式關係，是與季節性疾疫的流行、傳染有關，通過驅逐性的儀式除舊迎新，迎接一新週期的開始，在民間習俗中確是與鬼神信仰有密不可分的關係。所以「有鬼行疫」的訓解，既已綜括了疫鬼及「行」的觀念：顓頊子是奉行帝命而執命傳染疾疫，因而使得病況大大「流行」。可見行疫與逐疫觀念的同時出現，基本上已構成「困境的形成與解除」的結構性意義。

對於疫字的流行意有進一步的理解，並嘗試從宇宙構成論作唯物的科學的解說的，主要的是漢人的醫學成就。由於南方的開發、醫藥的進步，在中國的疾疫史上獲致新的認識，這就是「疫氣」的理論。醫學史家大致同意：歷史上發生大疫頻仍的時期，也常是醫學飛躍性進展的階段，這是醫學史、醫學思想史的定律。北方對於南方多疫的了解，自是從征戰經驗中發覺北方人無法適應南方的傳染病，因缺乏抗病性而導致的大挫敗史實，其顯例較早的有東漢馬援南征交趾遇疫而歸，所患的應即是瘧疾；而曹操在建安十三年（208）赤壁之敗，其主因之一即是「大疫」、「疾疫大行」。這些死亡原因雖有瘧疾或斑疹傷寒的不同判斷，但遭遇北方所怖懼的南方傳染病，則是不可否認的歷史事實。^⑦

⑦ 范行準判斷是瘧疾，前引書，頁4。而陳勝崑則推測爲斑疹傷寒，見其〈疾病與戰爭——赤壁之戰與傳染病〉，《赤壁之戰與傳染病——論中國歷史上的疾病》（臺北：明文書局，1983年），頁19-24。

從東漢末到三國之際，既是政局混亂之世，也是災疫時起的時代，在中國醫學史上也是較有成就的關鍵時期。大概從永嘉六年（145）到建安二十二年（217），七十二年間全國大疫即有十次之多，名醫張仲景就提及「建安紀年以來，猶未十稔」，其宗族即多因傷寒之故，死亡者三分有二。曹氏父子對於疾疫的慘狀最多切身之痛，曹丕在多篇文章中一再敘及：如《典論·論文》、〈與吳質書〉、〈與王朗書〉等，建安二十三年曹丕立為魏太子，《三國志》卷二裴松之《注》引《魏書》曰：「帝初在東宮，疫癘大起」，他的〈與王朗書〉言「疫癘數起，士人雕落。」〈與吳質書〉也說：「昔年疾疫，親故多離（罹）其災，徐、陳、應、劉，一時俱逝。」這就是《魏書》所說的「疫癘大起，時人雕傷」（《三國志》卷二〈魏文帝本紀〉裴松之〈注〉引）。由於連續發生的大疫使得當時士子驟逝的悲涼，讓他痛感生命的無常，因而提出文學的不朽論。^⑥就在這種悲慘的疫病經驗中，曹植寫出中國傳染病史上有名的一篇史料〈說疫氣〉：

建安二十二年，癘氣流行，家家有僵尸之痛，室室有號泣之哀。或闔門而殞，或覆（舉）族而喪，或目為疫者鬼神所作。人罹此者，悉被褐茹蕘之子、荆室蓬戶之人耳。若夫殿處鼎食之家、重貂累蓐之門，若是者鮮焉。此乃陰陽失位、寒暑錯時，是故生疫。而愚民懸符厭之，亦可笑也。（《御覽》742引）

曹植以皇室之尊對於當時的社會風尚，一向喜作理性地批判，正如他批判道教成仙的思想有〈辯道論〉，此次也批判疫鬼致病的鬼神論。而對於傳染病的成因，曹氏父子則以當時的科學水平，承續漢人的氣化論，用以解說宇宙、人事的失序，認為構成宇宙和諧的陰陽二氣，由於諸般原因的失位失調，導致宇宙的失序、人事的失序、道德的失序，因而天帝即以徵象示警，此即徵異說；嚴

^⑥ 對於曹丕《典論》的撰述年代及其背景，參王夢鷗先生：〈從典論殘卷看曹丕嗣位之爭〉，《傳統文學論衡》（臺北：時報文化出版事業公司，1987年），頁23-25。

重的情況即以疫病懲罰，此即天譴論。漢儒間受陰陽五行、天人感應說的影響，乃基於此說而倡行「神道設教」的教化，類此徵應災異思想主宰了漢代的知識分子，也以泛氣論解說了宇宙萬物的生成、變化。所以曹操在赤壁敗後，建安十四年七月辛未〈令〉即以疫氣解釋：「自頃以來，軍數征行，或遇疫氣，吏士死亡不歸」；曹植也以「陰陽失位，寒暑錯時」的失常、反常，解說「疫」是反常的氣，是氣候，也是無形的力量，這種解釋自是由於知識的限制，但確是當時較為進步的論點。

曹植所批判的疫鬼論，是「愚」而「可笑」，卻是當時極為普遍的鬼神論疾疫觀。而與「疫鬼」相近的另一種觀念確實也在漢晉之際逐漸形成，就是溫、瘟及瘟氣、瘟鬼說。「瘟」字在許慎纂集字書時尚未收入，而且較早期所見的是「溫病」，《齊民要術》卷四〈種椒第四十三〉引《要論》云：「臘夜令持椒臥房牀旁，無與人言。內（納）井中，除溫病。」〈種茱萸第四十四〉引《術》（按，或疑為《淮南萬畢術》）曰：「井上宜種茱萸，茱萸葉落井中，飲此水者無溫病。」或是《後漢書·禮儀志》所載的節俗：夏至日浚井改水（即淘井）、冬至日鑽燧改火（即改換取火之材），「可去溫病」，都屬節俗中去除疾病的巫術性行爲。此外「溫氣」一詞也曾出現，王充《論衡·命義篇》說：「饑饉之歲，餓者滿道，溫氣疫癘，千戶滅門。」溫字是溫熱、溫度較高之意，中國人在使用對立性思考時，冷、涼與熱、溫是一組相對的觀念，可用以指稱外在的氣候及內在的身體。在此使用的溫病、溫氣，除是對於身體健康的描述，諸如體溫過高、發火、熱性等所引發的症狀；更是對於南方溫熱氣候、環境的新認知。

從溫字到瘟字的轉變之跡也可見於東晉初葛洪的《抱朴子·內篇》，他引述先前的道書文字就作溫，〈遐覽篇〉強調帛仲理所得的《三皇內文》，就說「家有《三皇文》，辟邪惡鬼、溫疫氣、橫殃飛禍」；又在所引的古道書中列出「《入溫氣疫病大禁》七卷」，類此溫疫氣、溫氣的用法並非版本問題，而

是早期的使用習慣。所以在另一〈雜應篇〉就使用「瘟」字，秘笈中的禁法說是「仙人入瘟疫秘禁法」。葛洪在其博學的道教、醫學知識中，是具有素樸的科學認知的，他對於疾病的傳染已知緣於原蟲病，如射工（即沙蟲）之類；也會使用溫疫、瘟疫作為一種病氣、邪氣的解說，認為即是「氣」（或炁）也自可以氣治之，故存想行氣後而「可與疫病者同床」；〈微旨篇〉也強調方術可使人「經瘟疫則不畏」。道教中人深信經由內氣的修練而成為禁術後，就可不受流行性傳染病的影響，這些禁術正是南方地區（如越方）的巫術，它也正是溫熱地帶易於讓細菌滋生的區域。^⑨ 所以「瘟」與「溫」字所從的字根相同，這個新造字的出現時間，確實反映出原住在中國北方的居民向南遷移後，除可能帶來新的病因外，也因對新開發地較缺乏抵抗力，故死亡率較高：諸如瘧疾、傷寒；或是日本住血吸蟲病（即蟲毒）、麻風等，因而促使「瘟疫」或「疫癘」等語彙相繼廣泛地運用，將它神鬼化之後就是典型的瘟鬼、瘟神信仰。

對於顛頊子死而為疫鬼的神話，即是早期載籍中少數的記載，從神話人物及其形成地域言，顛頊與南方楚國的先祖神話有關，因而其亡子所居的江水也就是長江流域，「瘧鬼」也正是瘧疾的象徵物，剛好是江南濕熱地帶瘧蚊所傳染的流行病。在舊題蔡邕撰的《獨斷》引述這段神話時，就將瘧鬼引作「瘟鬼」。^⑩ 類此一字之異並非只是引用的問題，而是表徵瘟疫鬼神觀的新觀念的出現。從先秦典籍只用「逐疫」、「毆疫」到漢世訓解時，直接提出「疫鬼」兩字作註解；從漢人使用疫鬼、瘧鬼到改用「瘟鬼」，這一類辭彙的轉變之跡，其實是完全符合疫、疫病、疾疫、疫癘諸字詞的相繼使用，也符合字書對於「疫」字的兩種解說；而「瘟」字及相關語彙確也較晚出現。凡此關鍵字、

⑨ 有關禁術與氣功的關係，詳參拙撰〈嘯的傳說及其對文學的影響〉，《六朝隋唐仙道類小說研究》（臺北：臺灣學生書局，1985年）。

⑩ 關於蔡邕《獨斷》的版本，如《四部叢刊三編》有明弘治本即作此寫法，反映出瘟疫的發生始末及其流行狀況。

詞的形成，均符合中國歷史地理病理學對於中國文明的發展與疾疫的關係所作的解析，是在長時間內演變而成的瘟疫觀。

二、《女青鬼律》的行疫、剋治說

道教在漢晉之際形成，因此六朝古道書的造構出世時期，也正是中國疾疫史的關鍵階段。中國文明從江北到江南的遷移、發展，在政治、經濟上是個大變遷時代，由此帶動的交通頻仍、人口遷徙，也正是傳染病史上新的致病率、死亡率昇高的階段。道教在此一形成期內，其宗教組織（道治、道派）所面臨的解體與重組，促使一些信仰心強烈的宗教家相繼出現，試圖以其宗教觀解說天地的崩壞、社會人事的失序，然後提出其對末世論的解救之道。對於天災人禍的深刻體驗，使這一時期出世的道書對於瘟疫具有深刻的反映，在這些道教神話語言中，真實紀錄一個苦難的亂世流民圖，表現出六朝人心靈深處的恐懼與希求救贖的願望。

對於瘟疫的相關信仰、傳說，由於六朝正是志怪小說的結集期，所以也紀錄一些新的疫鬼、瘟鬼說話。干寶在東西晉之際剛好保存了民俗與新起道教之間，對於瘟疫傳說的一些相互印證之跡，在《搜神記》卷十二〈變化論〉之後，卷十六首引顯項子死為疫鬼一條，屬於書承的「承於前載」之例，為人與鬼怪的變化情況。為了解說其為難儀，故於條末增益一句：「於是正歲命方相氏，帥肆難以驅疫鬼。」明確地提出疫鬼說。而有關瘟鬼說則屬於口承的「訪採近世之事」（〈序〉語），始能反映出當時流傳於民間的新出說話，在卷五祠廟諸神類有一「趙公明參佐」條，敘述主角王祐與瘟疫神接遇而得救的事件：散騎侍郎王祐者因為疾困，而與母辭訣時，得與一鬼神相識，這位鬼神的談話中有一段關鍵話：「今年國家有大事，出三將軍，分布徵發。吾等十餘人為趙公明府參佐」又說「吾今見領兵三千，須卿得度簿相付」，後來鬼神不忍祐死，用一杯水灌入王祐臥被內，解他的熱病；又「留赤筆十餘枝在薦下」，

令祐「可與人便簪之，出入避惡災。」。干寶於文末記下一段話：「初有妖書云：上帝以三將軍趙公明、鍾士季，各督數萬鬼下取人，莫知所在。祐病差，見此書，與所道趙公明合。」這段所引的書名、人名，汪紹楹注解時以為是《晉書》所載李脫造「妖書」、及《真誥》中的趙公明、鍾會。^①其實這部「妖書」不應只解作妖人所造的妖妄之書，而是除妖、祛精之書。

這段說話中有三處關鍵情節：一是趙公明參佐是領兵的鬼神，掌有度簿，故與人的生死有關。其從者「數百人，皆長二尺許，烏衣軍服，赤油爲誌」；祐家擊鼓禱祀時，「諸鬼聞鼓聲，皆應節起舞，振袖，颯颯有聲。」這些鬼將、鬼兵的職司本是要讓「疾篤」者病故的，只因祐是「卿位爲常伯而家無餘財」的國士，所以才加以解救。二是參佐診斷明白祐的病情是「病在人體中，如火」，確是溫病；故解救之法就是灌以神水「三升七合」；三是度簿中，「當取者皆死亡」；而得赤筆的人才能經疾病、兵亂而無恙。王祐，按《晉書·汝南王司馬亮傳》是亮的孫輩，祐是在「永嘉末（約312），南渡江」，歷官軍諮祭酒、領左軍將軍，「太寧中（323—325）進號衛將軍加散騎常侍」，所以干寶說是「散騎侍郎」，即在東晉明帝時。因此他所見到的「妖書」應是流傳於東晉初，至少是宮廷、貴族可以見到的一種除妖秘笈，干寶應也曾閱及的。它既然在東晉渡江初期即已流傳，則至晚應是西晉末葉出世的除妖之用的道門秘笈。

道教內部同一時期相前後，所出現的「五瘟」則足以代表當時人的最新理解，較諸《黃帝內經素問遺篇》卷三〈刺法論下〉所說的「五疫之至，皆相染易，無問大小，病狀相似。」及《龍魚河圖》的「五疫之鬼」，在這時期更加確定了「五溫」、「五瘟」的觀念，此即五嶽真形圖系的道經。《道藏》國字號收《洞玄靈寶五嶽古本真形圖》，雖託名東方朔而實則在孫吳、西晉初出

^① 汪紹楹校注：《搜神記》（臺北：里仁書局，1981年翻印本），頁64。

世，是書強調五嶽圖的護符作用，假託天真道君下觀而書其山形，為宗教性作為存想及服佩之用的神秘輿圖。五嶽各有其不可思議的妙用，其中說及「子有南嶽形，五瘟不加，辟除火光，謀惡我者，返還自傷。」而在敘述此一神秘圖形的傳授譜系，編成於東晉時期的《漢武帝外傳》（《道藏》海字上，6a-b），由魯女生傳蒯子訓，又傳封君達，然後傳左慈（左慈則傳葛玄，玄傳鄭隱，隱又傳葛洪），^⑫在同書〈封君達傳〉也強調「家有五嶽真形，一嶽各遣五神來衛護」，而其作用就有「辟除五方五瘟、水火之災、可帶履鋒刃。」（7 b）——〈五嶽真形序論〉引鄭君（隱）說即作「五溫」（《道藏》笙下，17 a），由此可知五瘟、五溫及五瘟並用的情況，顯示它正處於五瘟說猶在蘊育、發展的初期階段。不過從經文中自由運用五瘟一詞而不特別註明，可以推知應是當時、至少在道教內部已是一種通行的觀念。而且特別強調南方的南嶽圖對其具有辟除的妙用，也可想見從五疫到五瘟是新出的說法，在瘟疫思想上標明著新的認知的符號已經出現。

對於瘟疫思想的建立，目前所存的最早的一部道書，即是《道藏》力字號所收的六卷本《女青鬼律》，雖與卷首〈敘〉說的「《鬼律》八卷」不符，但大體保存其原始資料。這部古道書是構設太上對天師張道陵的勅語，降下秘經，勸戒奉道者持行戒律，使其知鬼姓名，以辟鬼趨吉之法。從前述趙公明之名見於妖書，實即指此道書（詳後考論），即是在東晉初既已得見，故應是東晉以前的天師道系的古戒律性經典。^⑬道教在漢晉之際出現，並在南北朝的亂世中完成初期的教義，基於宗教人對於社會、人心的失序，形成其亂世的焦慮感，因而構成其道教式的末世論。道教中人承襲兩漢以來的氣化思想，並改造

^⑫ 有關其道法的傳授譜系詳參拙撰《不死的探求——葛洪抱朴子內篇研究》（臺北：時報文化出版事業公司，1986年），頁7-13。

^⑬ 有關《女青鬼律》的詳細研究，筆者已有另篇〈六朝古道書的精怪剋治法術研究〉處理。

徵應的天人感應學說，藉以建立一套劫數、末世的宇宙觀，瘟疫即是主要劫難之一，與戰爭、洪水等形成江南的大劫難。其實這部道經正折射地反映出東晉初的社會實態，天災、人禍所造成的惡性循環，使北方士族、道教世家及逃難的百姓在初履江南時，不僅舉目有山河之異，且更面臨水土之別。對於新墾地的傳染病，由於欠缺防禦力，構成嚴重的生存危機感，這部《鬼律》正如實地紀錄了集體的怖懼情緒，確是珍貴的歷史地理病理學的史料。

道教中人基於其神秘的認知，試圖吸納兩漢的氣化學說以建立其鬼神論，在魏晉玄學的風尚中，曹植曾辯道、說疫氣，干寶也提出妖怪論、變化論，為當時的志怪風尚作一形上的依據；葛洪更在《抱朴子·內篇》以論難體析論氣與宇宙萬物的關係。他們從正常與非正常（反常、異常）的對立觀念，將氣按照陰陽、正邪等對立的思考模式，解說人事與宇宙之間的感應關係，構成神秘主義的宇宙論。^⑭故同一時期內撰成的《女青鬼律》開宗明義即解說：

天地初生，元氣施行，萬神布氣，無有醜逆祿邪不正之鬼，……自後天皇元年以來，轉生百巧，不信大道，五方逆殺，疫氣漸興。（卷1，1a）

從這段宇宙的生成、崩壞思想，可以理解道家與道教的轉變之跡。天師道派既尊崇老子其人、其書，也轉化《老子》自然無為與有為的思想，用以解說神格化的大道、元氣作用，五方疫氣所滋生的千鬼就是鬼神論的疫鬼。曹植雖說疫氣，卻仍從素樸的唯物的觀點立說，而道教則是將疫氣作為一種邪惡的力量，可以滋生物魅、鬼怪，成為宗教家對於無形的邪惡力量的解釋。

道書要解決這些劫殺所帶來的災難，因而也出之以超自然的方法，由神格化的「太上大道（君）」降下「鬼律」——就是能對各種鬼神加以剋制、厭勝的「律法」，其方法就是在八卷的《鬼律》中「紀天下鬼神姓名吉凶之術」，讓奉道男女「知鬼姓名皆吉，萬鬼不干，千神賓伏。」（卷1，1b）類此因擁

^⑭ 參看注^⑫拙撰第6章1節「玄道及氣化思想」，頁122-135。

有道教所傳的秘經，就能知道鬼神的姓名、衣服、綵色、長短，當是有圖有文，相與配合運用，正是根據巫術性的思考原則：「我知道你的真相，所以你就失去了神秘的力量，不能加害於我。」道教承續古來的這類巫術秘笈，諸如《夏鼎志》、《白澤圖》、《百鬼錄》等，¹⁵ 將其進一步轉化為道教的知名法術。因為姓名及圖繪真確的圖象也就象徵物自身，表徵生命、靈魂的自體，所以如能認識明白就能加以掌握而不會害怕，這是整部《鬼律》的剋治、對治原則。

對於疫病之鬼的剋治法收錄於卷六，這是現存六朝古道書中最集中地收錄瘟疫鬼名的一部，卷首即有「天師曰」解說疫病的形成因由，然後再詳列出瘟神疫鬼的姓名、職司。由於天師道在亂世中具有焦慮感、危機感，故一再痛陳世變的原因乃緣於人事失理，使得陰陽不調、水旱不適、災變屢見。《律》文中嚴厲地批判「末世廢道，急競為身，不順天地，伐逆師尊，尊卑不別，上下乖離，善惡不分；賢者隱匿，國無忠臣，亡義違仁，法令不行，更相欺詐」（1 a），類此的末世論具現出天師道對於道德失序的憂患意識。因而熱切地勸戒世人，「若能改過，即為勳人」，用心行道，位登神仙；若不肯用心地「奉行善者，即還惡人，陷於驅除」（1 b）。也就是《律》文中教人要能遵行道的良善道德，否則就要被天帝所派遣的諸鬼懲罰：「今遣五主，各領萬鬼，分布天下，誅除凶惡」（2 a），這就是道教的天遣疫鬼、瘟神行疫的懲罰思想，故明列五方鬼主及各種鬼名以資勸戒。

《鬼律》所列出的凡有五方鬼主、五方溫鬼、九蟲之鬼、十二月溫鬼及十二日溫鬼，另有其他二十四鬼、三十六鬼則與瘟疫較無直接的關係。最先列出的五方鬼主是按五方位、五方色而列出鬼主的姓名（也含有綵色屬性）、職司（含有季節），應是地位最尊的，故稱作「鬼主」：

東方青炁鬼主，姓劉名元達，領萬鬼，行惡風之病。

¹⁵ 詳參拙撰有關六朝精怪的討論，其早期淵源即是此類秘笈，〈六朝精怪傳說與道教法術思想〉，《中國古典小說研究專集：3》（臺北：聯經出版事業公司，1981年），頁1-36。

南方赤炁鬼主，姓張名元伯，領萬鬼，行熱毒之病。

西方白炁鬼主，姓趙名公明，領萬鬼，行注炁之病。

北方黑炁鬼主，姓鍾名士季，領萬鬼，行惡毒、霍亂、心腹絞痛之病。

中央黃炁鬼主，姓史名文業，領萬鬼，行惡瘡、癰腫之病。（2a-b）

干寶所引述的王祐所見的三將軍即是排行第三的趙公明；鍾士季則是第四，連領萬鬼的句型也相符合，可見所謂妖書者，確是此類制「妖」之書。

關於死將統領鬼兵行疫的觀念，是較諸早期的素樸時疾說更進一步地鬼神化的說法，原本《周禮·天官·疾醫》依經驗統計出不同季節易患的疾病時，只說「四時皆有癘疾：春時有瘡首疾、夏時有痒疥疾、秋時有瘡寒疾、冬時有嗽上氣疾。」所統計得出的結論應是黃河流域的病情；兩漢以來五行配合五方、五色的思考模式既已普遍盛行，所以此後多以「五」為計數單位。而五方鬼主即是生前為將軍，死後也就成為鬼將、鬼雄，如鍾士季即魏時鍾會（《三國志·魏書》本傳）之類，這是當時道教鬼神論的重要思想之一，天師道派倡導此說（詳下）；而上清經派則如劉宋陸修靜《陸先生道門科略》所說的「敗軍死將，亂軍死兵，男稱將軍，女稱夫人，導從鬼兵，軍行師止，遊放天下。」（《道藏》儀下，1 a）在道教的鬼神論中，基於對冤魂、怨靈的怖懼而形成靈界、鬼界的惡鬼、厲鬼觀念，《鬼律》也是同一神話文化下的產物，故將趙公明作為領軍的死將，而在當時的民間也習稱為「三將軍」，這是完全符合當時統領鬼兵行各種疫病的傳統的。這一情況應是道教傳承古來、尤其漢末以來的民間信仰、習俗，將其納入神學體系中而成為他界、靈界觀。

對於瘟疫鬼的姓名名單，《鬼律》開列如下：

五方溫鬼：東方青溫鬼名咎遠、南方赤溫鬼名士言、西方白溫鬼名堯、北方黑溫鬼名天遐、中央黃溫鬼名太黃奴。（3 a）

十二月溫鬼：正月溫鬼名惟（以下句型相同，僅簡列之）、二月（腫）、三月（劉）、四月（存）、五月（空）、六月（殍）、七月（半）、八月

(懷)、九月(農)、十月(卑)、十一月(羸)、十二月(堅)(4a-b)
 十二日溫鬼：子日溫鬼名根、丑日(蕩)、寅日(怡)、卯日(疑)、
 辰日(厄)、巳日(愛)、午日(悟)、未日(奴長)、申日(未)、
 酉日(石)、戌日(志)、亥日(憂)

此外還列有第六溫鬼(誅女)、第七溫鬼(伯陵)，算是五方溫鬼的弟兄。類此某種性質的溫鬼名什麼的敘述法，正是道門「文書」的知名法術，這些鬼名按理論言應是敗軍死將的名字，但也有些如半、殍之類，疑是硬湊的。文書一律湊成整齊的句式當然是為了方便奉道的種民，能「隨病呼之，知領鬼姓名，病即差(瘥)矣」；或是作為服佩的法物，「人人各寫一通，繫身讀之，令罹災害皆消」(2b)，即是為了呼、讀的誦咒作用，可見乃是基於語言、名字的咒術性而形成的咒語。

律文將所有的鬼名都寫作「溫」字，正是傳承早期的寫法，恰切地表達出溫熱氣候所造成的病徵：體溫高熱、發炎、炎熱的徵象；而在《律》文中特地如此書寫疑有辟忌的禁忌心理，對之不直呼、不直視為「疒」，也有討好、避嫌的作用。這些名單中出現兩種以方位區分的，也有按月、日當值的；卻未出現特別標名時(季節)或年的，但十二年瘟王卻是後來民間(例如福建、浙江)重要的輪值方式，此時則尚未出現。不過文書中所敘述的毒害原則，卻是兼合了空間與時間，互為交錯，構成一種讓人無所逃於天地之間的恐怖感：如五方溫鬼其「形能飛，隨月行毒，以誅惡人」，以五方(空間)而隨月(時間)分布；十二月溫鬼是「各隨其月，放逸天下，傷害羣生」；十二日溫鬼是「各各直(值)其日，從十二時支干上來疾病民人，日月鬼蠱；並順劉元達等毒害五方。」(5a-b)即以時間(當值月、日、時)配合空間(五方)，在造構《律》文的構想中，以極其誇張的天師口吻嚴厲警告「不行道戒，皆受其殃」(5b)，確實折射地反映出亂世中宗教家的不安全感、焦慮感，但也透露出在鬼神論中凡能掌握理解能力的權威者對於不信道法者所進行的一種恐嚇、威脅作用，冀

使其信道得救。

像劉熙解「疫」字所點出的「使鬼行疫」的「行」字，在《律》文中就反覆出現「行」某病的句型；及〈註〉文中的「行毒」，九蟲之鬼也說明「行諸惡毒，妖媚、蠱亂天下，與五溫鬼太黃奴等共行毒炁」（4 a）。「行」的語意有時與「放逸天下」並用，是具有多種意義的，在道教的懲罰論中，認為既是「狼子」、「惡人」、「凶黨」就「今當驅除」。天師的身分是「天地神師」，^⑩乃天地間的媒介者，扮演中介的角色，此即是降神通靈的巫師身分的道教化，所以可秉承「太上」的旨意宣布「天上來」的訊息。在道教中神格化的「太上」是具有意志性、賞罰性的至高權威者，賞善罰惡，所以鬼主、溫鬼基本上是稟太上之命而「執行」，以「施行」懲罰者，其鬼格是亦善亦惡、無善無惡，只是依法行事的執行者。所以天師警告「不行道戒，皆受其殃，行善精勳，存道遵教，能知名皆共降伏。法應去者各自遠迸，制應留者卻其凶黨，更相約束，不犯善人。」（5 b）其中關鍵的法、制兩字，正是與人間的律、法、制一樣，是宗教的神學的律法，也是無形的道德，這是道教式的神道設教。所以「行」在太上而言是經由鬼主、疫鬼來施行、放行毒害；而就世間人的經驗而言才是「流行」，這一語意在《洞淵神咒經》中有更明確的使用（《道藏》始字至制字號，詳下文）。所以在道教的行瘟論中，「行」字作為關鍵字是兼含有放行、執行及流行、盛行諸義，這才符合國人使用單音孤立語既隱藏又暴露其豐富的歧義性，而其中所蘊含的除是現實的流行義，還有超乎現實的執行、放行義，因此後來民間所用的「天行使者」及「代天巡狩」等詞均已蘊含淵源於其中。

從道經的造構出世考察《女青鬼律》，可以理解這部治妖之書的出世意義，它一方面承續前此法術書的傳統，另一方面則增益了當時新出的法術剋治

^⑩ 天師與天地神師的關係，詳參吳榮曾：〈鎮墓文中所見到的東漢道巫關係〉，《中國社會經濟史參考文獻》（臺北：華世出版社，1980年）。

觀念。有關鬼主、溫鬼等被綜集於《律》文中，顯示在舊傳的百鬼中新增的瘟疫鬼，反映出江南的開發經驗，長江流域的流行病對於北方來的新移民，甚至對江南的舊居民都構成了嚴重的生命威脅。所以道教中人以宗教家的理解試圖解說：宇宙的失序與人心的失序之間具有神秘的感應關係，至上天尊既以「行瘟」作為一種懲罰，因而希冀生民能改過遷善，這是當時在末世中宗教家對於道德重整、重振的一種宗教運動。不過這部《律》文所發揮的承先啓後的瘟疫思想，卻成為爾後借逐疫、送瘟以達成神道設教作用的依據，也是將道德感滲透於信仰儀式的典型：諸如五方鬼主為五瘟神；行毒的身分為天行、代天任職的將軍。由此可證《鬼律》出現的階段，道教確是廣泛接納民間習俗，且作進一步地整備，將其納入神學體系中，成為道教倫理學的一體。

三、《洞淵神咒經》的行疫說與神魔觀

在行瘟與送瘟習俗中具有關鍵地位的洞淵宮、洞淵三昧天尊，其基本理念也出現於六朝新天師道系的古道書《太上洞淵神咒經》中，這部道經的成立史從只有卷一、卷五的二卷本（東晉末劉宋初）；後來附加二、三等兩卷（梁末陳初），再又陸續增益，而在陳、隋之際完成為十卷，即為唐寫本的十卷本。在唐代續有增益，至晚唐、五代又經杜光庭編成為二十卷本，^{①⑦} 這段期間剛好也是洞淵系經典構成其元始天尊、洞淵天尊信仰的發展期，其中所蘊含的豐富思想與瘟神信仰有關的：包括極具末世論色彩的宇宙崩壞說、道教以瘟疫獎善懲惡的懲罰說、轉經誦咒的剋治說及行齋辟瘟的解除法，它是對於後世瘟醮影響最為深遠的神咒類道經，因其建立了神魔理念的宗教體系。^{①⑧}

①⑦ 大淵忍爾持階段完成說，詳參〈洞淵神咒經の成立〉、〈洞淵神咒經の内容に関する研究〉等，《道教史の研究》（日本岡山・岡大共濟會，1964年）；而宮川尚志則贊成晉代完成說，〈晉代道教の一考察〉，《中國宗教史研究》（日本京都・同朋舍，1983年）。

①⑧ 有關唐寫本的成立問題，詳參拙撰〈唐代《洞淵神咒經》寫卷與李弘〉，《第二屆敦煌學國際研討會論文集》（臺北：漢學研究中心，1991年）；及〈《洞淵神咒經》的神魔觀及其剋治說〉，《東方宗教研究》（臺北：藝術學院傳統藝術研究中心，1991年）。

杜光庭在〈序言〉中強調西晉末「中原亂罹，饑饉既臻，瘟疫乃作。」民人被「毒瘴殞斃者多，閭里凋荒，死亡枕席（籍）」（〈序〉，1 a），經金壇道士王纂的飛章泣告，乃感得太上道君降臨說明其因緣。類此道經造構的神話架構，主要的在借道君之口綜括出一篇道理，這是從氣化論解說宇宙的生成、劫數，而集中於批判世俗道德的敗壞，具有末世論的理念：因「季世之民，僥僞者衆，淳源既散，妖氣萌生」，所以「六天故炁、魔鬼等，與歷代敗軍死將，聚結成黨，戕害生民，駕雨乘風，因衰伺隙，爲種種病，中傷甚多。」（〈序〉，2 b）是以經文中一再透過「道言」——即太上道君言，而嚴厲地譴責世人，即以卷一〈誓魔品〉爲例，就可見出一幅亂世流亡圖：水災、兵災及瘟疫所形成的劫數觀，這是太上所聽真人蔚明羅等所稟告的下界苦難：

世人積惡，不信道法，但聞有哭尸之音，不聞有仙歌之響，人民垢濁，三洞壅塞，百六之災，刀兵疫疾；魔王縱毒，殺害良善，門門凶衰，哀聲相尋，衆生相殘，自作苦惱，相牽而死，懷愚受苦，了不知出。此等之人，將何度之。（1a-b）

從卷首的神人對話以至全部經文，其中所反映的疫疾流行的慘狀，自是與東晉時期的水災、戰爭等天災人禍互爲因果，確是符合東晉史書中有關災變的實際情況。¹⁹ 在宗教家、道教中人的哀憫情懷中，認爲諸般惡因都緣於世上惡人作惡，不信正道，因而太上遣大魔王、大鬼王統領各種鬼王進行大驅除，只有種民、奉道者因能信持道法，在三洞法師的轉經行道後獲得解救。對於奉道得救、轉經功德的一再強調，自是新天師道在面對當時道派勃興的情況下，痛感道民的流失、道治組織的解體，因而興起強烈的危機感。乃進一步闡說天人感應的道理，將世局的淪喪（社會失序、人事失序）與天地的崩壞聯結，以宗教家的預示性語氣提醒世間之人。其重要理念即是一切災害均來自魔王，而魔

¹⁹ 宮川尙志前引文有精細的論證，頁158-160。

王又聽命於太上乃加以懲罰，類此懲罰又以施行疫病爲主。

在前十卷中所出現的「疫鬼」次數及所用的語彙，可以發現前數卷所使用的頻率甚高：卷一凡有兩次：

天下各各持此桃木下，以殺疫鬼一切衆群焉。（2 a）

大劫垂至，疫鬼流行。（7 b）

卷五則凡有十次：

戊寅年壬午之歲，疫鬼殺惡人。（1 a）

法師所治之處，爲禁疫鬼。（1 b）

我今勅下魔王，令禁疫鬼子等。（1 b）

若疫鬼敢行兇心，病痛急疾。（2 a）

至辛巳年必有疫鬼行害萬民，萬民死盡。（2 b）

三洞之人爲其轉經，疫鬼自然禁絕。（2 b）

若時得法師救者，天人悉來佐道士禁疫鬼矣。（3 a）

甲午之歲有八十種疫鬼來殺惡人，惡人不信大法。（3 a）

甲寅年有三十六萬疫鬼來殺惡人。（3 a）

吾今乘青龍，將天人力士四十八萬人遮截疫鬼，勅下魔王。（5 a）

這兩卷都是東晉末劉宋初編成的，足以代表當時的疫鬼懲罰思想：即以劫運年爲主，吉岡義豐曾統計全部經文而製作「干支劫運表」，總數一〇五次中，從戊寅到甲申合計達六十九次，壬午之歲最多達三十二次，此即神秘年的信仰。²⁰ 其次就是常使用多少萬（或種）來作句型，就是「天上來的」之意，有時更明確加個「下」字：如「必有疫鬼八萬來下」（卷10，2 a）；而另一關鍵語即行或流行，單用之例如「行害」：「天遣疫鬼行烝病」（卷9，1 b）、「疫鬼三萬七千頭專行殺人」（卷9，2 b）；流行之例則卷二即已出現，另

²⁰ 詳參吉岡義豐：〈六朝の圖讖道經〉，《吉岡義豐著作集》第3卷（東京：五月書房，1985年）。

外一例也見於卷五疫氣句法中：

至癸未之歲疫氣流行（1 a）

可見行有疫鬼執行、施行意，而流行意則是描述疫氣、疫毒流行的流移與普遍意，基本上與《女青鬼律》同為當時通行的用法與觀念。

疫鬼使用於其他諸卷的情況：卷二凡二次、卷六凡六次、卷七凡六次、卷八凡二次、卷九凡七次、卷十凡四次；而卷三、四則未使用。從神咒的咒語形式言，因語彙、句法的襲用而成為模式，自是經文造構者的共同習慣。除疫鬼一詞外，還使用疫炁、疫氣、疾疫等詞：

當此之世，疫炁衆多，天下九十種病，病殺惡人。（卷1，4 a）

天遣八億萬赤殺大鬼行疫氣誅之。（卷5，2 b）

自今以去有受持者，天人護助，力士守門，百惡疫炁不使撓人也。（卷5，6 a）

壬午年天下浩浩，人民不安，刀兵疫炁，殺害惡人，惡人不信大法，故令死耳。（卷3，4 a）

疫氣熏蒸，三千九萬種病殺人。（卷7，11 a）

道言世人今多疫氣惡死。（卷7，12 a）

道言壬申年多有疫炁，下二十三種病，病殺惡人。（卷9，7 b）

此外卷二有「大劫垂至，亦不知之，疫癘惡炁，殺人略盡。」（1 b）從語言的使用習慣言，應可從疫炁、疫氣來判斷其撰述者及其出世年代：從八個例子中，卷一、卷三、卷九是用炁字，卷五也有一次，所以論者從增補或抄寫版本說卷五經增補過，其餘較晚出的也有襲用辭彙的情況。不論是疫鬼，或疫炁均屬由鬼兵施行的流行病，其用語自是大有誇張之處，諸如鬼數之多、病數之衆，動輒億萬數，從中印文化的交流觀點言，中國古神話傳說既有億萬的極數習慣，加以印度佛經的用語（如魔、劫、閻浮）影響，乃出現此類神咒語的模式。

經文中多用疫鬼、疫炁，雖然江南的氣候、溫度也促使其使用「疫氣熏

蒸」的情狀，而瘟炁、瘟氣的使用情況雖較少，但已經出現四次，卻是值得注意的轉變之跡：

道言連子等八千萬人專行毒炁，令人瘟炁重病。（卷4，8 a）

道言甲戌之旬年，有三千九百白鳥來下行病，病殺惡人，國中大小男女卒死，多有瘟氣八十種病。（卷7，10 a）

道言甲午之旬年，多有六夷氏獠羌胡之鬼流行，行萬六千種病，病殺惡人，大災不安，人民危厄，瘟氣多，女人死。（卷7，12 b）

今來作，耗亂世間，令人疾病，與一切瘟氣。（卷8，12 a）

瘟炁、瘟氣的語意其實與疫炁、疫氣仍是相近的，但在瘟字的使用上卻顯示出對瘟的進一步理解。

編撰神咒時確曾參用《鬼律》，也對五方炁有所運用，如卷一既有「青炁者人卒死、赤炁者腫病、黃炁者下痢、白炁者霍亂、黑炁者官事，此鬼（赤頸殺鬼鬼王）等持此炁布行天下，殺其愚人。」（4 b）卷七就在列舉的鬼主名單中有鍾士季、劉元達，都為世人祠祀、供養，卻又領兵作祟。（6 b）類此咒語系統的法術思想，正表現出當時的道教承續古巫的巫術傳統，而轉化為道教式的誦咒。其所以出現眾多的敗軍死將的姓名、魔王鬼王的名號，並明說出所統領的鬼兵數目、作害的目標等，正是基於同一前述《鬼律》的傳統巫術法則：「我完全知道你的名字、形狀、能耐及目的，所以你就不能加害於我；最好你趕快遠離，要不然就要重重地懲罰你。」其格式大多是「吾悉知汝等之鬼名，曰……」、「今已知汝名，汝急遠去」。類此咒語經由轉經即是一種宛轉其音構成詛咒式的語調，由此產生不可思議的功德力。^②這一剋治的法術作用對於後來的禳瘟醮科的科儀影響極大，就是臺灣民間道士的和瘟送船也一樣，都是不厭其繁瑣地誦唸諸般瘟神疫鬼的名字，一個也不遺漏，同樣地也是表示：

^② 詳參註⑫、⑬拙撰，論咒語的法術功效。

我完全知道汝等的名字，所以我已完全掌握汝等的行跡、洞知汝等的底細，汝等是無法遁形的，汝等切不要再幻惑、爲害了。這是一種以太上的神力爲後盾，軟硬兼施地脅迫瘟鬼聽命行事的法術傳統，是基於名字即爲物自身所形成的文字咒術。

在《洞淵神咒經》的前十卷中所綜集的有關瘟疫的辭彙，其數量之多及出現次數之頻繁，可說是中國疾疫史上極爲罕見的史料。對於疫鬼、疫氣、疫炁與瘟氣、瘟炁的使用，顯示出當時道教習用的文字「氣」與「炁」，也正逢交替運用的轉變階段。這類氣說是素樸的宇宙論，也是鬼神論的依據，凡是生命終結時均因氣的陰陽、邪正而有所審定：其中「得以生者合於純陽，昇天而爲仙；得其死者，淪於至陰在地而爲鬼，鬼物之中自有優劣、強弱、剛柔、善惡，與世人無異也。」（杜光庭〈序〉，2a-b）在經文中有多處敘及死爲鬼將、鬼兵的，如卷四〈殺鬼品〉所說的「壞軍敗將，舉衆形殘，刀兵腥死，萬萬爲羣」（1 a），類此非自然的凶死、非正常的暴尸，「依山倚木，取人年命」的慘狀，其實也就是兵災後，暴屍未埋，任其腐爛，因而引發傳染病流行現象的折射地反映。所以六朝瘟疫觀的形成其實也就是疫病史的實錄，一種道教觀點的傳染病史的紀錄。

《神咒經》在唐代持續地發展，到唐末五代由杜光庭纂集爲後十卷，所以在卷十一的〈三昧王召鬼神咒品〉卷首即以完整的道經造構出世的神話開卷，元始天尊在元陽上宮說法時，真人蔚明羅王等再稽首上稟：其中仍有六天故炁等生成災害，「瘟疫毒癘，百病因起」（3 b），因而形成諸般天災人禍；並由真人率同諸天真仙、魔王等於太上前發誓：「願與三昧神咒王遊行三界之內，天下地上及山川水土、洞天靈岳之內，蕩滅六天九醜五瘟，拒逆故炁，傷害生民。」（5 b）真人又對三昧神咒王曰：「我等今者收滅故炁，攝鬼治病，應須出示行病之鬼姓名，令人咒誦，呼其姓字；彼行病鬼聞已姓名，自生慙愧，各懷恐怖，於三寶前大衆之中羞聞其惡，不敢爲害。」（5b-6a）經文於是列

出一長串的魔王鬼王名單，表示其「大驚怖」的情景，其中除泛述諸鬼「行瘟疫病」外，赫然也有「劉元達、張元伯、趙公明、李公仲、史文業、鍾士季」（9 b）諸名殿於名單之末。真人及三昧天王奉太上命告五嶽都司、四海亭長、里社正神宣示：「若三災將起，瘟疫欲行」（10 b），只要同心齊念，請法師設齋，即可消解。這是更明確地將五瘟列於行瘟的名單中，不過卻是在繁多的魔王鬼王之末，並不特別突顯其地位。此外在卷十四〈殺鬼步頌品〉中的「三十六天大梵王頌」也有「要卻五瘟疫」之句，都可見「五瘟」觀念已成爲行瘟思想的主者之一了。

道教經典的造構出世的情形，常有一部經在不同的時期陸續完成不同的卷數，這些不同的卷本又經由後來的道教中人總纂爲一。但從其經內所傳承的辭彙，尤其是有關的神名或特殊用語，就可發現在道教內部自有其傳承的一套語言符號系統，與教外確有不同；而道教內部又因教團、經系的差異，又各自形成其諸神神話的譜系，並具體施用於儀式中，成爲各門派的神譜學、儀式學。卷十一繁瑣地詳列出諸魔王鬼王的名號即是綜合前十卷中的咒語內容而成的，具有宣示其與通行於唐世及六朝後半期十卷本的密切關係，更重要的是在新造的傳經神話中表明其所擁有的威力，這在宗教學上是爲表示造經的教團擁有解經的解釋權，甚至是與「太上」之間具有神秘的感應關係，所以也能與新降（出）的尊神建立新的關係。道教教團的內部極爲重視道士作爲生民與天尊之間的媒介角色，是擁有特別能力、專業知識代表種民禮請天界大神者。所以一位關鍵性的仙聖尊神的出現於經文中，也等於表現出教團內部的神統譜又有新的神仙階位出現，「三昧神咒王」就是在六朝與唐代之際出現的過渡性仙聖。

六朝時期的「三昧」觀念只與經名有關，卷三有一條道言：「吾昔在五嶽玄景宮中，爲一切衆生說《三昧經》時」（2 b），表示《三昧經》的出世流傳是太上所說的，以使七天魔王自誓擁護；至於傳布經文的情況，則卷八有道言：「大宗法師遊行天下，見世人多愚，故說《三昧大經》，經凡有二十卷

（敦煌 P 2424 寫卷作 10 卷），此太上流傳，若受之者面見太上。」（9 a）而對於受經的功德，則卷六敍及道士受諸般經法的作用：「受《三昧》者自然得仙」（6b-7a）。在第十卷〈殺鬼品〉的首條道言，又敍及「有十國真人，亦求說《三昧無量太素經》」（1 a），前十卷中僅此四處提及《三昧》、《三昧經》、《三昧大經》及《三昧無量太素經》，是否即指同一部經也不能確知？而且「三昧」的辭彙也如經文中諸如劫、因緣等，涉及當時佛、道經語言、思想的交涉、交流問題，早為學者所注意。惟前十卷中均未曾出現神格化的三昧大神。

後十卷中則以卷十一為關鍵，其次就是卷十九。前者除了明白標舉出「三昧王」之名，更在經文中反覆出現「三昧神咒王」凡五次、「三昧天王」一次，其地位與職司就是應蔚明羅的請求，故太上乃命三昧天王與諸天魔王等立誓，而且普告「三界五道六酈九幽泉曲所部諸鬼神王、水土龍王、禽獸鳥王」等（6 a）；又告「五嶽都司、四海亭長、里社正神」等（10 b）。由此可見到唐代時，對於下界行害的諸般魔鬼，已逐漸從前十卷（六朝期）的繁多天丁、神將羣中，確定一位統御一切、稟命行事的大神。類此統一掌領之神的出現，顯示出此一階段的整備與創新，已經單一化為唯一的天王大神並以之掌領一切。

卷十九〈諸天命魔品〉應在稍晚才編成的，就另以元始天尊於長樂宮說法，召十方三昧神咒王、飛行玄妙天真大神詣座，天尊即告示太上道君：下界百姓所遭受的苦楚，乃因六天故烝殺害無辜；並由天尊召命三天真王、十方神真三天大兵為一切治病。在這一神話中，明白指出元始天尊為至尊之神，太上道君則是另一天的並高神尊，顯示出唐代的神統譜中，元始天尊的地位是更確定的。而《神咒經》有時也被強調為《洞淵神咒大驅經》（1 a），十方三昧神咒王的「十方」觀也較卷十一更進一步地被提出，這是有關杜光庭整理齋儀書的新觀念。接下道言的一條也敍及神咒王：先是夸言三界之中的混亂，並指

明甲申、壬辰，「天下大兵起，疫鬼殺人，十分殺九，天下浩浩，百姓困苦，國主不邨，天下三十種病不可治。若有道士伏從《三洞神咒經》者，我遣天神大兵下佐助道士治病，當請三昧神咒大王領赤卒兵、金甲兵士十萬衆……」（2b-3a）及其他神兵持殺鬼之具，佐助道士治病；「有一鬼敢行惡毒，及有惡人施其惡心來向此道士者，一一斬殺，令人鬼無他，以明大道神驗矣。」（3 b）在典型的咒語形式中，三昧神咒大王是道士最先請求救治的大神，進一步確定在大驅除中，不管是惡鬼、惡人俱要聽從號令，其中所用的「斬殺」的語氣是極為嚴厲的威逼性咒語。後十卷的整理完成約在晚唐、五代，而同一甲申、壬辰的劫數年應也指涉另外不同於六朝的時代情境，折射地反映出唐代末葉的兵亂、疫病，所以亂世對於宗教家而言，正是充滿危亡的末世感，故特別易於建構出新的道經。

道經的新出不僅是單純地仿效的問題，經文、句法是易於模仿的形式，但重要的是其中新神的出現。在歷史演變的過程中，原本較單純的神名、神格，逐步複雜化、層疊化，在不同的時空中經由信徒的選擇和雕琢，重新出現新的形象，強調新的特點，以適應不同地區的需要；但它又能容納於整個神界、魔界的譜系圖中。可知其中所蘊含的道教創發時期的活力，從六朝中葉到唐末累增了更多的卷數，也將瘟疫信仰作進一步推展，從原先李弘的救世主性格，兼具宗教、政治性，逐漸轉變為神咒大王、神咒天尊，完全突顯出驅除瘟疫諸鬼的性格，確能反映出江南、長江流域的社會文化相。

四、神咒經系的齋法、燈儀：懺悔說與解除觀

天師道系的《神咒經》，基於神話與儀式互為一體的原則，必然發展出一套繁複的辟瘟、逐疫儀式，在大難的傳統習俗中，方相氏逐疫既是民衆普遍參與的節俗；而道教在結構完成其完備的行疫與辟疫的思想中，勢必根據其獨特的齋儀另行發展出自身的儀式。從原本擔任驅難的巫師集團到轉經行道的道教

教團，標幟出一種宗教在形成的過程中，既具有傳承舊傳統，也各自具有創發的高度創造力。民俗性的逐疫與教團式的逐疫，其間具有微妙的相互依存的關係。它們同樣存在的江南社會裏，方相、鍾馗與三昧神王所扮演的宗教功能也自有其相近之處，卻在不同的宗教環境中各自有其表演儀式，由此確可發現中國底層社會對於信仰所具有的兼容心態。

對於神咒的運用就是齋會，這是極為重要的行道儀式，總共十五次的「作齋」語彙，並未出現於卷一、卷五的第一階段（即東晉末劉宋初）；第二階段的卷三、卷四等也只是簡略地敘及，直到六朝末的後四卷（卷7至卷10）始述明繁簡不同的齋法：日期從一日夜至七日不等；而家數則「三家五家十家百家共於水上一日大會」（卷10，2 a）、「十家五家水上作治舍」（卷10，4 a），既是家家建修是齋，自可集合大小不等的家數，可見是以聚落為單位，在江南的農村社會裏，道教以道治的組織與鄉村的村社密切結合，形成共同解決生存困境的祭祀活動。在卷十中有一條敘及「三十九萬黑鳥之鬼來翔中川，放毒入於人家，令人水病。」（3b-4a）故多家聯合於水上作治舍建齋法，用以驅送、禳解瘟疫諸鬼，類此特別選擇在水上逐疫的道教儀式，顯然與方相氏在陸地舉行難儀者大有異趣，這是長江流域、江南一帶濱水居民的水上齋會。

《神咒經》前十卷只簡述齋法的大略情況，而《道藏》中所存的則收有三種題為杜光庭刪定的《神咒經》系齋儀，經名相近：《太上洞淵三昧神咒齋懺謝儀》、《太上洞淵三昧神咒齋清旦行道儀》及《太上洞淵神咒齋十方懺儀》（俱在化字號），類此神咒齋儀到底是六朝齋法所用的？抑是晚出的？從道教齋儀的傳承關係言，至少可說是保存了部分早期的資料，尤其從其儀式中所誦請的諸神及各類魔王、鬼王之名，都可見是與《神咒經》配合運用的，乃是經文與齋儀結合的一組道書。在道教逐漸發展形成的齋醮儀式中，都是在大小不等的齋醮儀中，道士法師都先有啓請諸神、疏奏稟報，請示所進行齋、醮的目的；然後禮請諸天聖衆賜予法力，借其不可思議之力始得順利驅除瘟神疫鬼。

最後再禮謝諸神，奉送回返諸天。

從前十卷的後四卷的敘述文字中應可推知已發展出較完備的齋法，可與杜光庭的刪定本作一對照，就可推測在當時所舉行的儀式：首先就是齋壇有作「治舍一間，供養三寶，晨夕香燈朝謝禮拜，並謁五帝」（卷10，4 a）這是水上齋法；又有「作一土壇，縱廣八尺，高六尺，東向三十六拜，禮五帝，及上章書奏告」（同卷，2 a）的建壇法，這是在陸地行齋法，兩者均屬道教早期齋壇內部的儀式空間作法。而在禮拜法方面則有三種，比較完備的是朝禮十方：「東向九拜、南方三拜、西向七拜、北向五拜；乾坤艮巽四向各一十二拜，上方三十二、下方一十二拜。」（卷9，4 a）就是按照方位，存思真炁，「行九一之道、三五之炁，取十方之位，方方殺鬼」（同卷，8 a）；此外也有「東向單禮三十六拜」的。轉經行道的實際情況則卷七有一段描寫，設齋座、法師執步虛唱和、道士旋行的齋儀，是模擬「玄景之宮，天人之歌」（9 b）的情境，為六朝後半期實錄式的行道情況。²²

在〈懺謝儀〉中「懺方」也先歸命敬禮東方，然後依次禮十方（南、西、北；次東北、東南、西南、西北，次上方天門、下方地戶，附加西南方人門），每一懺方都先要禮懺、再祝、頌，動作相同，屬於齋法的叩禮方式；誦咒則是誦〈遣鬼咒〉時要起立宣之，即「宣勅明威令神鬼奉行，」；〈頌詠〉則「如頌吟〈步虛詠〉之旋行一周」，在十方相近的動作、套語中，先歸命的正是某方的「無極太上至真上上太一君三洞天尊」，這位天尊名號在《神咒經》前十卷中並未明載；其次就是向十方歸命禮謝的「太上洞淵三昧神咒三洞

²² 有關齋法的詳細分析，較早有吉岡義豐，參前引書，頁177。又這段齋法資料曾被引用作為早期的步虛史料，Kristofer M. Schipper, *A Study of Buxu (步虛): Taoist Liturgical hymn and dance*, 《國際道教科儀及音樂研討會論文集》(*Studies of Taoist Rituals and Music of Today*) Edited by Pen-Yeh Tsao (曹本治)、Daniel P. Law (羅炳良), Hong Kong, 1989；又前引拙撰亦曾較全面地討論《神咒經》的轉經齋法問題。

天尊」，也是後十卷中所出現的神咒大王，頗疑類此的天尊名號是較晚出而經杜光庭刪定的。不過就行齋的單位、方式言應仍相近，即是以「家」為單位，《懺謝儀》的禮懺詞即云「謹為某家奉修神咒行道，轉神咒妙經，首謝罪愆，斷截魔瘟；清安家國，保護人民」（1 a）；故需「燒香明燈，思神念真」（同上），存思十方的神咒天尊及一切神靈降臨；又伏願太上勅三昧咒王統領九天力士、五帝神兵等，「收滅赤頭、殺拘盈子等縱行瘟毒，刀兵飢饉，疫癘鬼賊，一切清蕩。」（2 a）都是前十卷所見的疫鬼及其惡行。其中十方的〈懺文〉、〈祝詞〉、〈頌詞〉，在文字上疊有變化而懺謝、祈頌的目的則是一樣。

另一種《十方懺儀》也是禮請十方的儀式，惟方位是東、南、西、北、中；東北、東南、西南、西北及上、下等。都是道士、法師為齋主某，「修建洞淵三昧神咒大齋，行道禮懺，救禳災疾，卻禍祈恩」（1 a），而所啟請的就是由太上勅下「十方主者、大焚天王、殺鬼吏兵、祛災力士，齊臨法席，俱到道場，為齋主收逐魔精，驅斥鬼祟勾盈子等徒侶」（同上）。經文中所說的「十方主者」也就是十方神咒王，不過並未使用「太上洞淵三昧神咒三洞天天尊」的名號。所以杜光庭刪定時，應是以六朝舊有的齋儀為主，而另行增益部分新出的天尊名號。由此也可見齋法的結構程序是大體不變的，而對部分神名則可因時間或道派而加以調整，類此齋法應是代表六朝後半到唐末的演變結果。

從《神咒經》的經文到神咒齋儀，原本只是條列式的神、魔對立的咒語，被齋儀分別綜集於十段的〈啟請辭〉中，更集中地表達出神魔世界的對立與解決的理念，其基本的敘述模式是：

太上、諸天神→勅下神界神將↔天魔、鬼兵

將其圖式化後，即可得下列的圖表：

三天之上		天 界		人 界		冥 界	性 質
元始天尊	太上道君	諸天神君	仙真	道士	世間人	地獄	(陽)
		三昧天尊	天丁力士	奉三洞者	愚人		
			魔王	信道者	惡人	地獄	(陰)
			鬼王	鬼將	鬼兵		
			邪王	鬼主	疫鬼		
				瘟鬼	病鬼		
至 上 神		解救—懲罰者		執法者	承受者	審判、懲罰	

在圖表中可以理解其結構性的意義：一組正與邪、善與惡的對立，採用宗教神話語言表達出來，形成神與魔的對抗，而不論在天界、人間（界）同時併存善惡的兩股勢力，被具象化為神界與魔界，其間兩界力量的消長就顯現出宇宙生成變化中，氣的正常與非常（異常、反常）永遠在變動中。若是正常狀態則為均衡、和諧，即是〈咒語〉中所祈願的「福壽太平」；若是失其均衡，則生民就面臨著生存的危機。

六朝道經中常會出現末世感的悲慨，甚至會採用預言式的語言，宗教家置身於神話文化的氛圍中，採取神話語言試圖解決人類所共同面臨的困境：存在與秩序，其重建的宇宙可用「合境平安」四字表達。此境可從一家一姓乃至一小聚落，至於十方大千世界，也就是〈咒語〉最末句的〈祈願詞〉：「萬物普咸榮」或「萬民無災憂」或「萬民得安全」；也有用「闔門永吉昌」或「會見也安樂」的。〈懺文〉是道士、法師接受齋主、齋官的請託，以他們擁有秘傳的專業知識，因而具有面聖朝真的能力，為信眾代為懺悔，祈求仙聖的原宥，並以此啟發其行道向善。基本上即是道教的宣道布教的重要方式，齋儀就是屬於

宗教性的服務，三洞法師為奉道的種民寫經供養、轉經行道，以增益信徒的功德。所以《神咒經》所形成的功德觀，也就是經由道經的教化，信道之後能夠獲得解救或救贖，這是道教在當時的道治組織對奉道者的一種召喚。²³

在道教的齋醮中，還有一種極為重要的朝儀，即由道士根據集神面聖的原則，朝禮諸天尊上聖並奉讀心詞，以祈求願望的實現。類此有科有儀的儀式較諸經文的讀誦、懺儀的禮拜，更是一種繁複的行儀。六朝前期既已發展出來，《神咒經》系是否也在六朝後半期造構完成今已不可確知，但《道藏》所收的《清旦行道儀》，在杜光庭刪定後應也保存了部分早期資料，唯其下註明「原缺〈午晚儀〉」——因為在道教的齋儀中均有早、午、晚三儀的。而其行儀的程序在六朝確定其大結構後，其後流傳千餘年，道教各派也多遵行如故，由此可證宗教儀式的傳承極具秘傳、保守的性格。其程序是先於玄師前立班定後，即唱歸命三寶，而後依次為〈華夏讚〉引、〈入戶咒〉、上五方香、上御案香、各禮師存念如法、〈衛靈咒〉、鳴法鼓二十四通、〈發爐咒〉、人各三禮、各稱法位、讀〈詞〉、禮方、懺方、於鬼門上〈存神命魔密咒〉、步虛旋行三周；次三禮、重稱法位、十二願、〈復爐咒〉、學仙、〈出戶咒〉；然後於玄師前上香、〈回向讚〉，最後彈罰赦如常儀，即由監齋執行彈糾和處罰犯規者。

在整套的科儀中，遵照程序的需要有多次禮請天尊，經文明白列出的：凡有〈發爐咒〉表明為齋官修「太上洞淵三昧神咒大齋」，為存念道士自己的身神關啓元始天尊、太上道君及太上老君，稟告所行者為何種齋法並請求護佑；其次各稱法位後要啓請的諸神，即以太上道君為首、次太上老君，而後有「通玄洞淵三昧神咒三十六部尊經玄中大法師」；在讀〈詞〉時另有一通〈心詞〉，是為齋官表達心意——臺灣道士通常稱為「文檢」，在章奏部內。讀〈詞〉畢

²³ 有關功德觀的問題，詳參前引註¹⁸拙撰的解說，頁150-151。

說明「奉修洞淵三昧神咒大齋，夙夜翹勤，轉經行道，請五方上帝驅除妖逆，降伏魔祟」（3 a）；再重稱法位時又有一段〈啓白〉，也一再強調「國土居宅之內，疫毒流行，赤子嗷嗷，坐罹凶橫」（6 a），因此請天兵神將收拾各種惡鬼、五方疫毒。而啓請天尊的最高祈願，即是宇宙秩序的恢復——「乾坤昭泰，日月貞明，五緯順常，萬方康樂」（8 a）；社會秩序的穩定——「帝圖隆固，聖壽遐長，黍稷豐稔，兵戈日戢，萬國朝宗，窮荒入貢」（同上）；家庭秩序的隆昌——「道氣流布，善力資薰，嘉祚日新，親緣同福，三徒六趣，蠢動飛沈，聖澤所覃，普天全濟。」（同上）道教中人在爲齋官行道時，可謂一心誠敬，善頌善禱。

從道教教團史的成立過程中，可以發現神職人員與信徒之間具有密切的互動關係，基本上這是築基於古代社會中社與民的關係之上，它又發展爲道治與奉道者之間形成共同的認知關係。也就是說道士所扮演的媒介角色，所誦念的神咒及齋懺儀式、行道科儀，都是建立在村落居民對宇宙、文化結構的共識上，而後乃能獲得宗教的效力的。「中介者」就是負責溝通上下縱向的關係，或左右橫向的關係。在當時他們的權力不小，尤其在六朝末、唐末的時代末危機感特重的時代情境中，他們對於瘟疫觀的解釋，其實是經由社會化學習和經過社會認可的，對於症狀的名稱、嚴重性的描述及經驗性的分類，同時是一種個人也是社會的認知。他們表達過程的結果，以及採取宗教、民俗的儀式也可視同一種心理的治療方法，而對治療效果的評價則也是人文的、精神的，可說是民衆生活的、命運的共同體的重建，在《神咒經》及其相與配合的齋法儀式被接受、流傳的信仰圈內，是具有一定的民俗醫療的功能的。從現存的《神咒經》系的相關道書中，既有經咒、懺儀與行道儀的完美組合，就可推知當時的流行概況，唐朝高宗（李治）、武則天曾爲太子李弘請道士抄《神咒經》，就可能在靈應觀內也曾舉行類似的儀式，以求醫療其疾病，則它是從民家到官家都一體適用的辟疫除瘟的解除儀式。

《神咒經》系在唐代的發展、衍變情況，經杜光庭的刪定之後既已大致定型。惟宋元以後由於諸多錯綜複雜的原因，促成中國南方地區送瘟習俗的更普遍流行：諸如江南地區的持續發展後成為政治、經濟的重心，人口急速地遷移、成長，交通往來的頻繁，從歷史地理病理學的理論言，這是瘟疫最易形成的時期。目前所知的最早記載民間送瘟事跡的就是出現於南宋，先有莊季裕《雞肋篇》卷上載有湖南澧州的五瘟社「送瘟」習俗，他正是南北宋之間人，在喪亂中初到南方所見聞的當地風俗；其次洪邁（1123—1202）《夷堅志》三補則載長沙的五月瘟神逐疫事跡，都在湖南一帶，屬於長江流域。其他濱海地區如浙江、福建等，則明人筆記、尤其是清朝時期即有多種相關的瘟俗記載，²⁴凡此均顯示送瘟習俗的盛行，多與江南及濱海地區有密切的關係。

道教所發展出來的瘟疫信仰與儀式，自是與民衆舉行的瘟神廟、五瘟社的送瘟習俗有密切的關係，宋元以來的不同道派、經系即根據其需要各自發展出送瘟的齋醮儀法，目前在《道藏》渭字號下有收錄於《道法會元》內共三卷的神霄派《神霄斷瘟大法》、《神霄遣瘟送船儀》及《神霄遣瘟治病訣法》（卷219至卷221），自是也受到《神咒經》的影響。²⁵不過更直接從《神咒經》發展出來的則是《道藏》辰十號的《太上洞淵辭瘟神咒妙經》，這部小卷經文的撰述年代，從《神霄斷瘟法》（《會元》卷219，2 b）曾引述其神名（洞淵伏魔太一天尊，《辭瘟神咒經》之洞淵天尊，1 a）作推測，或者應在宋元時期。它後來曾被江西南昌附近及福建漳、泉州道士所運用，後者作為《元始天尊說洞淵三昧天尊辟瘟妙經》中諷經的經卷，²⁶為屬於《洞淵神咒經》系辟瘟經至今仍運用於民間道士的實例。

²⁴ 有關宋元以來的送瘟習俗，筆者將撰為〈行瘟與送瘟〉，發表於民國82年4月「民間信仰與中國文化」學術討論會。

²⁵ 同前引拙文將予詳論。

²⁶ 同前引拙文將予詳論，類此抄本見於漳州海澄縣乾隆34年手抄本（藏於大英博物館）、臺灣新竹法真壇道光26年吳周巖抄本。

這部《辭瘟妙經》是假託元始天尊在上陽宮敷演教法，洞淵天尊稟白「下界生民，盡染瘟疫之疾」（1 a），其痛苦如何救療？元始天尊乃說法指示諸般因果。類此神話架構即取諸《神咒經》卷十一冒頭，元始天尊在元陽上宮的說法神話，真人蔚明羅王已完全退出觀見之列，而完全由洞淵天尊稟白元始天尊，可證這是在洞淵天尊信仰已經成立之後始編成的。而且從其篇幅的簡短頗可令人懷疑它是從類似福建民間道士手抄本的《和瘟科儀》書中抽出的，而目前所見的江西南昌附近道士所藏的經板中也加以刊印，用於禳瘟儀式中。然則正一派道士所傳抄的道書應是宋以來即已逐漸形成、流傳。從《神咒經》的齋儀化，發展到南方江西、福建正一派的和瘟儀式，確可見出其間的傳承、衍變關係，自有一種道教內部流通、傳授的管道，在《道藏》運用不是非常方便的情況下，然則道經在諸如福建地區的刊刻？或勅令搜羅道書入藏，都是值得注意的原由。²⁷

由於《辭瘟神咒妙經》屬於小卷的諷誦性經卷，故在經文中也對瘟疫形成的因果關係，採取簡要而直截的說明方式，類此綜合式的文字正是它晚出的緣故：元始天尊指謫生民：「不敬三寶，呵天罵地，全無敬讓，心行諂曲，為非造罪，致令此疾所傷。」（1 a）此為因，而懲罰則是果：「是五帝使者奉天符文牒，行於諸般之疾。凡人之所為，係在簿書，遂行其毒，若人吸著，便成此疾。」（1 b）所謂行於諸疾、行毒，即是五帝使者奉天命而行的，是懲罰的施行。因此這裏的「五帝使者」應是指五方鬼主、五瘟神，既是「使者」則其行毒、行疾，確是為懲罰世人中行為有過錯，因此在生死簿書中就被減算奪紀。這是源自前道教時期的功過與年命的思想，後來道教才進一步發展完成的功過思想，生死簿籍其實即中國宗教式過感的具象化。

²⁷ 有關福建刻書事業與《道藏》的關係，目前有龍彼德教授的精采考證可資參考：Piet van der Loon, *Taoist Books in the Libraries of The Sang Period* (《宋代收藏道書考》)，Orford, 1984.

道教的教義中一再提示懺悔的除過思想，對於自己所犯的過錯透過潔淨的宗教儀式，表達其內心的悔過心情。所以經文中強調染疾之家，要「闔家斷絕五辛，低聲下氣，柔軟身心，歡喜慈愍。」（1 b）然後才立定香位、建道場，「焚香轉誦妙經」；又設齋筵、香燈，禮請諸神解除毒癘，由此可證這是道場齋法中的誦經之用。在道場中所禮請的對象正是行毒的使者：

請於天符十二年行病神王、五帝使者、七十二候聖者、二十四炁聖衆、行瘟大判官、俵藥主事、行豬羊牛馬瘟疫使者、祛災使者、癘毒使者、地分神王、后土社令。各領部衆，俱降道場大道之處，解此毒癘，宜轉此經，一時禳謝。（1b-2b）

這分啓請名單正可見出其前後轉變之跡，《女青鬼律》中有五方鬼主、五方瘟鬼及值月、值日瘟鬼，尙是強調鬼名的階段，也無值年的瘟鬼名號；從十卷到二十卷的《神咒經》固是已有鬼王的觀念，但並不特別突顯；卷十一固有「七十二王」卻是泛稱，然則至此一部《辭瘟神咒妙經》，已明顯指稱其具有「使者」的身分，神格也提高爲瘟神，這是瘟疫觀的一大飛躍式進展。

道教所結構完成的泛瘟信仰，表現出時間、空間性的泛瘟意識，至此一階段已完全成熟，後來民間的瘟神信仰也大體與此相互呼應。五帝使者卽是五方鬼主、五方瘟鬼的融合爲一，代表空間涵括時間（卽五季）的瘟疫觀；而時間性瘟疫觀則是歸納統計節候的結果。對此作較深入的解說的是另一部《正一殭司辟毒神燈儀》（《道藏》爲字號下），這部《神燈儀》明顯承續設香燈解禳的儀式傳統，應是元、明正一派的道書，明白說是「啓建玄壇，修崇清醮」（1 b）之用。分別歸命東方行瘟張使者、南方行瘟田使者、西方行瘟趙使者、北方行瘟史使者及中央行瘟鍾使者，除了趙、張、史、鍾使者之姓與《鬼律》一致外，其餘略有出入，這是流傳過程的系統之異，值得作深入的探討。從其使用「使者」的名號可見是「五帝使者」之說盛行時期的產物。獨尊五帝使者之故，因氣形由混沌而分時，「揭五行而爲五」；至於「氣分七十二候」（皆見

1 a) 的氣候才是造成鬼神的主因：所謂「陰陽消息，寒暑往來，十二律之無私，四方氣之有準，瘟分三十六種，候列七十二神」（4 b），由此可解說七十二候聖者、二十四炁聖衆的觀念，基本上是泛神論中的氣神、候神。至於十二年王，則經文也有解說：「故有殭部，以奉天符，一紀之中，令年王而行賞罰，五方之內，假將軍以秉威權」（3 b）；〈讚詞〉也說：「十二年王，尊帝所告；五方使者，除兇去暴」（4 a），也就是一紀十二年所形成的十二值年瘟王之說。這部《燈儀》對前此的觀念頗有總結的說法，對於懲罰與解除的關係提出明確的解說：「行病則有鬼王之猛烈，發汗則有使者之神通，以禍福化人，以災祥降世。」（4 b），正是禍與福、災與祥，分由鬼王與使者承擔，在這階段使者具有明顯的解除者的神格。而收殭攝毒的關鍵則在人的「心萌善則災消，意造非而禍至」（同上），這就是《辭瘟神咒妙經》所強調的勾銷放赦、改死重生，端賴人自己的行爲。由此可知道教內部所傳承的經典，對於道德律的提出，雖是在不同時間，道派卻頗有一致之處，這是瘟疫思想成熟後的道德觀。

五、結 語

中國社會存在的信仰習俗裏，和流行性疾病有關的就是瘟神行瘟的信仰與儀式，在道教形成前既已有疫鬼及逐疫的方相氏儺儀，有關疫鬼的神話與儀式折射地表達出中國先民解決生存困境的方式。所以在字書中既有平實解說「民皆疾」的普遍、流行義；也有「鬼行疫」的執行、流行義，「疫」字及相關的語彙，諸如疫疾、疫病及疫癘等是較早出現的；而瘟、瘟字與瘟氣、瘟疫則較晚出。這些文字、語彙的造字與流傳，也表明中華文明史上流行病的歷史，確與人口的集中、交通的來往以及都市的形成有密切的關係。古代儺文化的意義，可經由關鍵字、詞的理解；疫鬼及驅疫的神話、儀式的解讀，因此可以深刻體會其中所隱藏而又暴露的豐富意涵。

道教形成之後，對於前此的瘟疫信仰作進一步的整理，類此資料保存在

《道藏》的凡有《女青鬼律》及《洞淵神咒經》系，雖文化固然仍繼續發展，但道教卻建立一套解說瘟疫的理論，並表現為瘟神行疫的神話與儀式。由於江南的遷移、開發適當東漢末及六朝的亂世，所以道經中建立其「末世論」，即採用漢代人的宇宙構成論，將氣的正邪與人類行為上的善惡聯繫，從感應說解釋世亂道微，因而瘟疫流行即是上天的懲罰論。兩部道書中即從鬼神論的觀點建立中國宗教中懲罰與解救的理論，而將其實際表現在宗教儀式中，即是諸般懺儀齋法。

從這些道書的形成及其流傳，在江南地區道教中人與信徒之間，基本上共同具有對瘟神的信仰，因而才能舉行大小不等的齋法，借以解決共同面臨的生存困境。他們共有的神魔對立的理念世界，天（太上道君）為嚴厲的裁判者，其屬從中魔鬼一系均要聽從其令以執法，而真仙一系又更在其上可以奉命指示魔界，類此正邪對立的神靈界架構，基本上是陰陽二元思考模式的運用。由此建立信道守法的道德律，其後持續發展的瘟神譜系都是執行天符文牒的使者。嚴格言之，瘟神使者的性質並無善惡，只是依律而行，故「行」字凡有執行、施行及流行意。道教的瘟疫觀折射地反映出帝制時代，下臣對於皇帝及各級執法者的印象——一個體制森嚴的官僚體系。

類此道書所保存的瘟疫觀，是與民間的送瘟習俗具有相互依存的關係的，宋元以來長江流域及濱海地區常見的瘟神廟及送瘟習俗，其中有些語彙即是基於同一傳統，諸如天行使者、天行已過或代天巡狩之類，均為行瘟、送瘟說的遺跡；而道書中所見的瘟神，從行瘟的五瘟神、十二年王及各種瘟神，雖已從疫鬼、瘟鬼昇格為瘟神，卻仍保存其中的懲罰色彩；至於洞淵天尊作為解除、驅送瘟疫之神，也是經由長期的發展而後定型，成為《洞淵神咒經》系中一位關鍵性的驅除大神。它至今仍保存於各地不同的道士和瘟儀式的抄本中，與其後陸續出現的新神共同執行其神職。由此可知目前田野調查所見的送瘟習俗，其溯源性研究則《道藏》所保存的道書厥為其中極為珍貴的史料。

The Concept of Plague in the Early Taoist Texts, With Focus on Nu Ch'ing Kuei Lü and Tung Yüan Shen Chou Ching

Li Fung-mao

There are various beliefs and rituals in Chinese folklores related to the advent and departure of epidemics (plagues, pestilence). The process through which these beliefs and rituals took shape was recorded and preserved in the early Taoist scriptures in the Tao-tsang, among which the Nu Ch'ing Kuei Lü and the Tung Yüan Shen Chou Ching stand out as especially important. All folk sayings today about plagues and epidemics, such as the belief that plagues are sent by heaven following inspection tours by intendants, developed during and since the Han and Chin dynasties. This belief, based on the Han theory of vapors (ch'i hua), holds that during an era of moral disorder heaven will punish the unrighteous by dispatching the Demon of Pestilence to poison the people. In early times then, the Ruler of Demons was none other than the Demon of Pestilence, whose mission was to lead lesser demons in spreading epidemics among humanity. The two texts under investigation advocate specific methods to get rid of an epidemic: belief in Taoism, the doing of good deeds, a vegetarian

diet, and most importantly, a belief in the Taoist god San Mei T'ien Tsun. In the period from the beginning of the Six Dynasties to the T'ang Dynasty, The god San Mei T'ien Tsun was regarded as having the ability to drive out the Demon of Pestilence and became an important god to be invoked in the ritual. In addition, we can see in various ceremonies the belief that correctly naming the demon of a particular epidemic may result in its banishment. Consequently, numerous names for pestilential demons can be found. Following the recitation of the demon's name, the Taoist god San Mei T'ien Tsun will come to the aid of the petitioners and drive the evil demon away. From these points we can see that early Taoist beliefs about epidemics have circulated continuously to present times, and **are** the chief source for today's folk beliefs.