

懺悔、和解與驅遣：道教瘟疫信仰與儀式實踐

張超然 *

摘要

面對自然災害的發生，道教自有一套解釋與處置的體系。這樣的體系或是通過經典表述，更多是以儀式實踐表達。這類的儀式實踐並不單純以道教形式呈現，而是混雜在多種宗教文化傳統之中，形成繁複多樣的儀式總匯。本文旨在結合經典教義與儀式實踐的解讀，指出中古乃至近代道教所理解的瘟疫信仰與儀式實踐，及其可能的發展軌跡。中古道教繼承以有害鬼神理解疫病的古老傳統，將其納入自身的神學體系之中，成為重要環節。其中攝伏這類瘟神疫鬼的權威力量或有發展，但通過齋儀懺悔、醮儀和解及以法術驅遣的基本結構卻沒有太大的變化。本文即在前人累積的豐富成果之上，繼續考慮道教在面對這類自然災害時，究竟提出什麼樣的解釋體系以及相應的儀式實踐，以及這套解釋與實踐體系又是如何形成一套基本框架，得以容納後來新興的地方驅邪法術傳統，最終呈現出當今所見的多元樣貌。

關鍵詞：道教、瘟疫、洞淵、遣瘟、瘟醮

* 輔仁大學宗教學系副教授。

處理苦難的所有巫術—宗教之一舉一動，都清楚的證明苦難有其意涵：苦難起於敵人的咒術、犯衝禁忌、誤入有害地帶、神祇動怒。如果以上假設皆不能成立，那麼，也許就要歸諸至高之神的旨意或怨怒。初民……無法想像憑空而起的災難。

這些都在至高之神的旨意之中，祂雖已被遺忘，但人們最後還是不得不向祂祈求。所以不管在什麼情況下，苦難總變得可以理解，因此也就可以容忍。……原因有了，意義也有了，於是整個事件可以套進一個體系裡，得到解釋。

—耶律亞德¹

面對自然災害的發生，道教自有一套解釋與處置的體系。這樣的體系，或者通過經典表述，更多是通過儀式實踐表現出來。以臺灣道教來說，經常舉行的便有祈禳水災、火災或瘟疫等自然災害的醮典，其中尤其以祈求驅除瘟疫的瘟醮受到更多關注。²只是這類醮典實際舉行的時候，並不單純以道教儀式的形式呈現，而是和多種宗教文化傳統結合在一起，形成一種具有混雜性質的儀式總匯。

過去的學者除了調查、記錄瘟醮在不同地方或不同派別的做法，³也努力分析其中成分的不同來源。作為這類醮典的主要祈禳對象——瘟神，多以「王爺」稱呼，成為民間崇祀的

¹ [羅馬尼亞] M·耶律亞德 (Mircea Eliade) 著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史》(臺北：聯經出版，2000)，頁 89-90。

² 劉枝萬便曾列舉十二種臺灣醮典種類，其中火醮、水醮和瘟醮仍屬常見類型，劉氏更多投入的是瘟醮的調查研究。見劉枝萬：《台北市松山祈安建醮祭典——台灣祈安醮祭習俗研究之一》(臺北：中央研究院民族學研究所，1967)，以及劉枝萬：《臺灣民間信仰論集》(臺北：聯經出版社，1983)。其餘瘟醮研究，詳後討論。

³ 諸如劉枝萬、李豐楙調查記錄臺南道士為西港慶安宮以及臺江內海區域所舉建的王醮，康豹、李豐楙調查記錄高屏道士為東港東隆宮所行迎王祭典，以及洪瑩發所記錄的馬鳴山鎮安宮五年大科。詳見劉枝萬：《臺灣民間信仰論集》，同註 2，頁 285-400；[美] 康豹 (Paul Katz)：〈東隆宮迎王祭典中的和瘟儀及其科儀本〉，《中央研究院民族學研究所資料彙編》第 2 期 (1990)，頁 96-103；[美] 康豹 (Paul Katz)：〈屏東縣東港鎮的迎王平安祭典——台灣瘟神與王爺信仰之分析〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 7 期 (1991)，頁 95-211；11；[美] 康豹 (Paul Katz)：〈屏東縣東港鎮的建醮儀式——兼探討火醮、水醮和瘟醮的關係〉，收入莊英章、潘英海編：《台灣與福建社會文化研究論文集 (三)》(臺北：中央研究院民族學研究所，1996)，頁 179-220；[美] 康豹 (Paul Katz)：《台灣的王爺信仰》(臺北：商鼎文化出版社，1998)；李豐楙：《東港迎王：東港東隆宮丁丑正科平安祭典》(臺北：臺灣學生書局，1998)；李豐楙：《臺南縣地區王船祭典保存計畫：臺江內海迎王祭》(宜蘭：國立傳統藝術中心，2006)；洪瑩發：《受眷顧的土地：馬鳴山鎮安宮五年大科》(臺中市：豐饒文化出版，2018)。大淵忍爾則記錄了臺南陳榮盛道長所行瘟醮科本與詳細做法。見氏著：《中國人の宗教儀禮——道教篇》(東京：風響社，2005)，頁 382-391。

主要對象之一，吸引了日治時期的民俗調查者或戰後民間信仰研究者的關注。⁴其中，比較重要的研究成果有劉枝萬的臺灣瘟神信仰與瘟神廟的研究，以及西港慶安宮的瘟醮記錄。劉氏不僅考察臺灣瘟神起源傳說以及這類信仰的發展變遷情形，同時也梳理了閩臺瘟疫流行記錄以及瘟神廟的傳布與發展。⁵康豹同樣也是以迎王祭典（東港東隆宮）的調查研究為基礎，進而追溯臺灣的瘟神與王爺信仰。只是，不同於其他學者多將瘟神視作王爺信仰原型或是王爺信仰的一個類型，康豹通過考察瘟神信仰源流，明確指出瘟神通常指的是來自道教神靈機構——「瘟部」中的五瘟使者與十二值年瘟王，與作為地方守護神的諸姓王爺並不相同。⁶

李豐楙同樣以當代調查與歷史溯源的雙重取徑，不僅調查了東港東隆宮與台江內海周遭的迎王祭典，⁷同時憑藉其對六朝隋唐道教經典的精熟，考察了道教的瘟疫觀念與儀式實踐。他特別留意了這些觀念在地方士紳與基層百姓之間的差異，以及彼此之間的交涉與競合。這樣的研究不僅為瞭解迎王祭典提供了更為深入的宗教歷史視角，同時也為這一主題開創了嶄新的視野。⁸康豹與李豐楙都已留意到宋元驅邪法術彙編——《道法會元》中所收錄的三種神霄遣瘟儀式，及其與當代瘟醮之間的關聯；⁹姜守誠更循著這樣的徑路，持續考察這幾種神霄遣瘟儀式，以及宋元瘟醮、明清王醮與當代臺南所行的三種驅瘟儀式；¹⁰謝聰輝則更聚焦於臺灣南部諸種驅瘟儀式文本的比對，並且詳細記述了具體的儀式實踐過程。¹¹不

⁴ 有關王爺信仰的研究回顧，可以參見〔美〕康豹（Paul Katz）：〈書目解題〉，《台灣的王爺信仰》，同註3，頁248-277；〔美〕康豹（Paul Katz）：〈台灣王爺信仰研究的回顧與展望〉，收入江燦騰、張珣編：《台灣本土宗教研究的新視野和新思維》（臺北：南天書局有限公司，2003），頁143-174，又收入〔美〕康豹（Paul Katz）：《從地獄到仙境——漢人民間信仰的多元面貌（康豹自選集）》（臺北：博揚文化，2009），頁105-138；洪瑩發：《代天宣化：臺灣王爺信仰與傳說》（臺北：博揚文化，2017），頁27-29。

⁵ 劉枝萬：《臺灣民間信仰論集》，同註2，頁225-284。

⁶ 〔美〕康豹（Paul Katz）：〈屏東縣東港鎮的迎王平安祭典——台灣瘟神與王爺信仰之分析〉，同註3，頁150, 157-165, 173；〔美〕康豹（Paul Katz）：《台灣的王爺信仰》，同註3，頁6, 18-29。

⁷ 李豐楙、李秀娥、謝宗榮、謝聰輝等著：《東港迎王：東港東隆宮丁丑正科平安祭典》，同註3；李豐楙、謝宗榮、謝聰輝、李秀娥等著：《東港東隆宮醮志》（臺北市：臺灣學生書局，1998）；李豐楙：《臺南縣地區王船祭典保存計畫：臺江內海迎王祭》，同註3。

⁸ 李豐楙：〈《洞淵神咒經》的神魔觀及其剋治說〉，《東方宗教研究》新2期（1991），頁131-155；李豐楙：〈《道藏》所收早期道書的瘟疫觀——以《女青鬼律》及《洞淵神咒經》系為主〉，《中國文哲研究集刊》第3期（1993），頁417-454；李豐楙：〈行瘟與送瘟——道教與民眾瘟疫觀的交流與分歧〉，《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》（臺北市：漢學研究中心，1994），頁373-422；李豐楙：〈禮生與道士：臺灣民間社會中禮儀實踐的兩個面向〉，收入王秋桂、莊英章、陳中民編：《社會、民族與文化展演國際研討會論文集》（臺北市：漢學研究中心，2001），頁331-364；李豐楙：〈從行瘟到代巡——道士與禮生在儀式中的競合關係〉，收入〔德〕柯若樸（Philip Clart）等主編：《道教與地方宗教：典範的重思國際研討會論文集》（臺北：漢學研究中心，2020），頁95-126。

⁹ 李豐楙：〈《道藏》所收早期道書的瘟疫觀——以《女青鬼律》及《洞淵神咒經》系為主〉，同前註，頁448-449；李豐楙：〈行瘟與送瘟——道教與民眾瘟疫觀的交流與分歧〉，同前註，頁413-414；〔美〕康豹（Paul Katz）：〈屏東縣東港鎮的迎王平安祭典——台灣瘟神與王爺信仰之分析〉，同註3，頁152-153。

¹⁰ 姜守誠：《中國近世道教送瘟儀式研究》（北京：人民出版社，2017）。

¹¹ 謝聰輝：《追尋道法——從臺灣到福建道壇調查與研究》（臺北：新文豐，2018），頁705-757。

同於上述學者偏重於瘟醮的調查研究，因此更多關注瘟神信仰的歷史爬梳，洪瑩發則將視野擴展至各種不同內涵的「王爺」信仰傳說，進行更為廣泛的調查研究。¹²

上述瘟神的信仰和儀式研究主要基於當代瘟醮調查記錄，並由此延伸出相應的歷史研究。儘管這些信仰、儀式通常是由道士或法師所提倡、主持，我們也能大致追溯它們的道法源流。然而這類醮典往往是由私人家族或地方宮廟出資舉辦，而被視作民間信仰的一個重要組成，而在道士、禮生或民眾等不同群體之中形成不同的認知與理解。雖然如此，我們仍然可以藉由對這類儀式形式、象徵的分析和討論，深入考察其中所蘊含的文化體系，以及這個體系在歷史進程中的發展演變。或許這方面的考察能夠協助我們在複雜的宗教情境中，形成一個方便且有效的觀察視角，使我們更容易理解和解釋所面對的文化現象。

如同其他具有祈禳性質的醮典，瘟醮也具備相同的組成與結構。根據現有的幾種醮典記錄，臺南瘟醮是以一般性齋醮（所謂「清醮」）科儀節目為主要架構，附加了三種具有遣瘟功能的儀式——「五雷神燈科」、「和瘟正醮」與「打船醮」，¹³構成具有特定祈禳作用的醮科。早在劉枝萬調查西港瘟醮時，已經可以觀察到這樣的儀式結構。¹⁴（詳見後文討論）除了這些在醮壇之中舉行的科儀節目，還有由禮生書辦負責的王府禮儀，以服侍「王爺」一日三時（早、午、晚）的祀王與開堂視事。¹⁵過去多以「醮壇／王府」、「道士／禮生」等不同儀式空間與宗教專家，將醮典視作道教與儒家兩種宗教傳統在瘟神信仰上的競合關係。¹⁶如此一來，可以說在同一民間信仰的儀式場域之中，同時複合了儒家、道教以及驅邪法師¹⁷等不同的宗教傳統，因而衍生出多種稱謂、內涵各異的神靈位格以及相應的對待之道。

單就道教所行齋醮科儀搭配驅邪法術來說，其中對待瘟神的態度與方式便有落差：或是尊崇地迎請醮祭，或是暴力地執旗驅打，其間的衝突矛盾便可能令許多初次涉獵的旁觀者感到詫異與費解。過去我們對此的粗淺見解，或以「先禮後兵」作解，¹⁸或是簡單地以為這是道法兼修的民間道士，粗糙地以道教齋醮科儀結合驅邪法術所導致的衝突矛盾。近年，

¹² 洪瑩發：《代天宣化：臺灣王爺信仰與傳說》，同註 4。

¹³ 臺南所行一般性齋醮科儀包括：發表、啟請、祀天旗、獻午供、放水燈、分燈捲簾、啟師聖、宿啟、早朝、午朝、晚朝、正醮、普度、謝壇與諸種經懺組合而成；而具有驅瘟作用的三種科儀則為《金錄和瘟五雷神燈科儀》、《和瘟正醮科》、《靈寶禳災祈安打船醮科儀》。詳見〔日〕大淵忍爾：《中國人の宗教儀禮——道教篇》，同註 3，頁 183-184, 382-391。

¹⁴ 劉枝萬：《臺灣民間信仰論集》，同註 2，頁 334-336。

¹⁵ 李豐楙等：《臺南縣地區王船祭典保存計畫：臺江內海迎王祭》，同註 3，頁 78-101；洪瑩發：《代天宣化：臺灣王爺信仰與傳說》，同註 4，頁 170-190；謝國興：〈臺閩地區王爺信仰儀式中的王府行儀傳統〉，《民俗曲藝》第 208 期（2020），頁 1-89。

¹⁶ 劉枝萬：《臺灣民間信仰論集》，同註 2，頁 334；李豐楙：〈禮生與道士：臺灣民間社會中禮儀實踐的兩個面向〉，同註 8，頁 346-348, 350-353。

¹⁷ 此指宋代以來專行驅邪法術之地方法師，如後文提及的天心法師、神霄法師，或分布於閩臺地區的閩山法師。這類法師可能兼習道教科儀，同時具備道士與法師兩種宗教身分。

¹⁸ 如謝聰輝：《追尋道法——從臺灣到福建道壇調查與研究》，同註 11，頁 736；姜守誠：《中國近世道教送瘟儀式研究》，同註 10，頁 332。

隨著瘟神研究的持續累積以及道教儀式研究的長足發展，我們已能更加深入地理解當代臺灣瘟醮儀式所複合的兩個主要儀式傳統，以及它們各自發揮的不同儀式功效。道教傳統所提供的齋醮科儀，得以通過暫時性的壇場搭設，具象化地展現出宇宙整體，方便高功道士能夠朝禮以三清為首的道教尊神，代表醮主向其懺悔解罪；相較於此，法師傳統更多提供請神獻祭的醮科以及驅邪治病的法術，以向行瘟神王獻祭遣送，並且強力驅遣押送那些不受命令的脫籍疫鬼。

如此結合齋醮科儀與驅邪法術的做法，並非當代臺灣道士的發明，而是道教經典教義與儀式實踐長期發展的結果。¹⁹本文通過經典教義與儀式實踐結合解讀的方式，指出中古乃至近代道教所理解的瘟疫信仰與儀式實踐，及其可能的發展軌跡。也就是說，本文打算在先前累積的豐富研究成果之上，繼續考慮道教在面對自然災害時，究竟提出什麼樣的解釋體系以及相應的儀式實踐？這套解釋與實踐體系又將如何形成一套基本框架，容納後來持續形成的地方驅邪法術傳統，最終呈現出當今我們所見的這個樣貌？甚至，本文希望以此瘟醮的考察作為出發點，思考作為自然災害主要類型之一的瘟疫，究竟是如何成為道教性治理的一環？這類將自然災害視作是道教性治理的做法，是否具有一定的模式？瘟醮及其背後逐漸形成的神學體系，是否能夠幫助我們更好地了解這一治理模式？也就是說，本文暫不考慮個人或社會如何接納或使用這套體系去解決他們的苦難或困境，更多關注的是道教如何提供一套解決苦難和困境的解釋體系，這套體系又是如何地發展。

二

早在道教形成以前，中國已從鬼神論的觀點來理解「疫病」的流行。這個傳統可能追溯到古代的禮制。《周禮·夏官司馬》記載臘月方相氏率領眾官吏在宮殿角落驅除疫鬼，或在葬禮過程先於送葬隊伍進入墓壙，「以戈擊四隅，毆方良（魍魎）」。²⁰到了東漢，這樣的禮儀還在舉行。²¹王充解釋這些在房室角落或地下墓室被驅逐的疫鬼，便是顛頊不幸夭亡的三位兒子中的兩位；這類「逐疫之禮」更在後世發展成民間的驅邪儀式，所謂的「解除」。

¹⁹ 詳見張超然：〈齋科與經法：宋元黃籙齋法研究〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》第11期（2019），頁63-105。

²⁰ 林尹註釋：〈夏官司馬下〉，《周禮今註今譯》（臺北：臺灣商務，1972），卷8，頁324。

²¹ 〔晉〕司馬彪撰，〔梁〕劉昭注補：〈後漢書志第五·禮儀中〉，〔宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等注，《後漢書》（北京：中華書局，1973），頁3127-3128。楊景鵬：〈方相氏與大傩〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第31本（1971），頁123-165；林素娟：〈先秦至漢代禮俗中有關厲鬼的觀念及其因應之道〉，《成大中文學報》第13期（2005），頁85-89。

解逐之法，緣古逐疫之禮也。昔顓頊氏有子三人，生而皆亡，一居江水為虐鬼，一居若水為魍魎，一居歐隅之間，主疫病人。故歲終事畢，驅逐疫鬼，因以送陳、迎新、內吉也。世相倣效，故有解除。夫逐疫之法，亦禮之失也。²²

也就是說，古代方相氏率眾逐疫的禮儀背後，是有一套支持這樣做法的疫鬼神話存在。這些疫鬼是顓頊氏夭死的三個兒子，他們會在特定的時節、特定的地域行疫。²³

六朝時期仍然可見方相氏逐疫的記載。只是在道教方面，尤其是以《女青鬼律》為代表的漢晉天師道傳統，也已開始發展敗軍死將統領五方鬼兵行疫的疫鬼信仰，以及以知名辟邪在內的各種驅除法術。相較之下，這類瘟疫信仰與除瘟法術已被納入道教的神學體系之中，而與末世、劫難、罪罰等宇宙觀或倫理觀結合在一起，成為這個體系之中的一個環節。²⁴到了南朝，流通於江南的《洞淵神咒經》得到《靈寶經》的啟發，發展出更為豐富的瘟疫信仰與實踐。過去學者已經針對這個議題有過許多討論。在此，我們僅就這一時期的《洞淵神咒經》瘟疫信仰與儀式實踐，如下概述其內涵：1) 在特定的劫年，會有諸多疫鬼來殺惡人；2) 太上派遣禁官攝伏魔王，魔王因而立誓將會禁制下鬼，否則願意受罰；3) 奉道之人可以受持這部經典，以求消災辟疫，或者禮請道士代為誦經，同樣可以達到效果；4) 奉經或轉經之後，太上便會勅下魔王，令其禁制疫鬼，這就是所謂的「太上敕魔禁鬼」。²⁵這個時期的江南，道教齋儀雖然已經開始發展，《洞淵神咒經》仍然提倡奉經或轉經作為驅瘟之法。這類由太上攝伏、敕命魔王，令其禁絕疫鬼的做法，則是繼承東晉上清經、靈寶經的「消魔」、「制魔」、「命魔」觀念，²⁶從而形成「太上敕魔禁鬼」（太上一魔王—疫鬼）的驅瘟鬼神組合。

到了唐代，一批新增的《洞淵神咒經》進一步推動了道教瘟疫信仰與儀式實踐的發展，尤其是〈三昧王召鬼神呪品〉一卷。²⁷這個新發展可以從以下四個方面概括說明。首先是新發展出的一組關鍵神靈。在南朝經卷之中，太上只是派遣「禁官」攝伏魔王，沒有對這些「禁官」有過多著墨；然而在這些新的經卷，卻特別突顯這個位置的神靈，提出一種「神

²² [漢]王充著，黃暉撰：〈解除篇〉，《論衡校釋》（北京：中華書局，1995），卷25，第4冊，頁1043。另〈訂鬼篇〉亦有：「《禮》曰：『顓頊氏有三子，生而亡去為疫鬼：一居江水，是為虐鬼；一居若水，是為魍魎鬼；一居人宮室區隅滙庫，善驚人小兒。』」見王充著，黃暉撰：《論衡校釋》，頁935。

²³ 相關討論亦可參見李豐楙：〈《道藏》所收早期道書的瘟疫觀〉，同註8，頁420-421。

²⁴ 相關討論亦可參見李豐楙：〈《道藏》所收早期道書的瘟疫觀〉，同前註，頁425-430。

²⁵ 「太上敕魔禁鬼」出自《太上洞淵神咒經》卷1〈誓魔品〉，頁2a-2b。相關經文引述，參見李豐楙：〈《道藏》所收早期道書的瘟疫觀〉，同前註，頁435。

²⁶ 關於靈寶經的「制魔」與齋儀中的「命魔」概念，可以參見張超然：〈試觀與保舉：東晉南朝道教試煉傳統及其發展〉，《中國文哲研究通訊》第23卷第1期（2013），頁30-35；王皓月：〈道教濟法儀禮之中的「命魔」的概念〉，《析經求真：陸修靜與靈寶經關係新探》（北京：中華書局，2017），頁197-221。

²⁷ 即《太上洞淵神咒經》卷11之〈三昧王召鬼神呪品〉。相關討論亦可見李豐楙：〈《道藏》所收早期道書的瘟疫觀〉，同前註，頁438-440。

王」與「真人」的組合。中古道教，尤其是靈寶傳統，既已存在「十方飛天神王」這樣的神格。²⁸〈三昧王召鬼神呪品〉特別突顯其中的「東上九天飛天神王」，命名為「三昧」，並描述其兼具「威德、智慧、相好」之特性；由於精通呪術，而擁有攝伏諸魔、天神、龍鬼的能耐。在一次天尊說法的場合，三昧神王帶領著真人蔚明羅與所屬諸天小王向太上稟告周行三界所見惡行，同時指陳這些惡人若「不善入『靈寶智慧自然法誡』」便無法得救；為此，神王發願將要「率集所部三十六天小王八十億人，周歷十方，療治病苦，保其國祚，養護群生，光宣正法」。²⁹

誓願是這個新發展的第二個重要面向。不僅上述三昧神王發願要攝伏疫鬼，治護群生；諸天魔王、諸種鬼王聽說了神王之願，也在太上面前「五體投地，同發誓願，與三昧神呪王遊行三界之內……蕩滅六天九醜五瘟、拒逆故炁」，並祈求天尊能在最後允許祂們和眷屬都昇入「道階」之中。³⁰如此一來，三昧神王率領的驅邪治病隊伍，便不僅限於蔚明羅真人以及三十六天小王，還包括諸天魔王、諸種鬼王在內。也就是說，唐代以前的《洞淵神呪經》，其驅瘟鬼神組合——「太上一魔王—疫鬼」，到了此時已經發展成一個包括「太上一神王、真人、魔王、鬼王—疫鬼」在內更加複雜的系統。

作為第三個面向，收集鬼名與呪誦辟邪不能算是一種全新的發展，更多延續自既有的傳統。這樣的做法不僅見於南朝《洞淵神呪經》，³¹更可追溯至漢晉時期的天師道傳統。³²而在這部新經卷中，真人蔚明羅特別向三昧神王提議：未來收攝的所有行病之鬼，都將要求出示姓名，以供後人呪誦，作為禁制的手段；三昧神王隨即遍告各界諸鬼，要求「悉皆顯名，不敢藏隱」。³³一如傳統，唐代這批新增的《洞淵神呪經》同樣列有五瘟鬼主在內的諸鬼名單，作為呪誦的經本。³⁴

唐代瘟疫信仰與儀式實踐的第四個重要面向，即是修齋誦經與設食鬼王。皈依大道的諸種鬼王，不能再像過往那樣「吸人精炁、六畜血肉，以相養活」，因而向神王請求其他不加害人畜的存活之道；神王為此承諾將令世人為其設食，施給衣服錢帛，以供受用。³⁵正是

²⁸ 如〔北宋〕佚名：《靈寶無量度人上品妙經》，收入《正統道藏》（臺北：新文豐出版社，1985），第1冊即有十方「飛天神王」，卷1，頁6b-7a。

²⁹ 〔南朝至唐〕佚名：〈三昧王召鬼神呪品〉，《太上洞淵神呪經》，同前註，第10冊，卷11，頁2b-4a。

³⁰ 同前註，頁4a-5b。

³¹ 如〔南朝〕《太上洞淵神呪經》，同前註，卷2〈遣鬼品〉即言：「吾悉知汝等之鬼名……千鬼萬鬼，急攝汝下鬼，令生人病瘥。若不瘥者，汝等頭破作八十分矣。」（頁7b-8a）又此一時期的《洞淵神呪經》亦有多處詳列各種鬼名。

³² 李豐楙：〈《道藏》所收早期道書的瘟疫觀〉，同註8，頁428-431。

³³ 〔南朝至唐〕佚名：〈三昧王召鬼神呪品〉，《太上洞淵神呪經》，同註28，卷11，頁5b-6a。

³⁴ 相關討論亦見李豐楙：〈《道藏》所收早期道書的瘟疫觀〉，同註8，頁438-439。

³⁵ 《太上洞淵神呪經》，同註28，卷11〈三昧王召鬼神呪品〉：「復有遊獵鈎星九炁之鬼，同聲唱云：『我等眷屬，從昔以來，身口性命，有所資須，唯吸人精炁、六畜血肉，以相養活，驅役鬼魂，充為給使。今若奉戒，不得縱逸，乃欲活他，而自受死，縱若未死，身體羸瘦，大小不存。眷屬憂惶，悲泣相守。」

基於這樣的約定，以及神王先前所指出的「不善入『靈寶智慧自然法誡』，惡人罪罰無法得救的理念，規劃了包括驅除瘟疫在內的禳災之法。

時真人蔚明羅及三昧天王承太上命，告五嶽都司、四海亭長、里社正神：「汝等今者可普宣示一切世間：若三災將起、瘟疫欲行、四時之始、有疾之處，當令人民、善男子、善女人，國邑村落、貴賤所居，1) 同心齊念，請諸道士，亦令男女佩受符籙，香湯自洗，絕酒肉葷辛之物，清淨設齋，禮拜唱讚。高功法師各念思真，佩服尊嚴，懸繒幡蓋，燒香散花，然燈禮謝；2) 或清奏音樂，感召幽顯，並設飲食清素珍味，奉上三尊及三十六天自然之神薰修，普得飽滿。隨彼貧富，土地所有，豐約逐物，表竭丹心。燒香旋行，及以端坐，嘿念存思，鳴鼓吐納，讀諸鬼名及稱我等神王名號，并注心禮拜三炁三天自在尊神……即來影響，入其道場，受其請願，並皆和樂。人鬼歡悅，兩不相害。³⁶（引文編號、底線為筆者所加）

這個方法可以說是由兩個部分組合而成。第一部分是禮請道士清淨設齋、禮拜唱讚，燒香散花、然燈禮謝。這是尋常的道教齋儀內容。至於端坐，默念存思，誦讀行病鬼名、稱唸神王名號，也可安排於齋儀之中的轉經環節舉行。第二部分則指施設飲食、清素珍味，用以奉上三尊及三十六天自然之神。這便是神王承諾諸鬼會令世人為其設食的部分。雖然唐代以前的《洞淵神咒經》已經逐漸發展出齋會做法，³⁷但是到了唐代，這種以齋儀驅瘟的做法已經逐漸成為主流，而且已有結合醮儀或設食宴王的構想。如此結合設齋與設食的儀式架構，可以「齋後設醮」的方式呈現，也可能是日後結合「醮壇」與「王府」兩種不同儀式傳統的原型。

這類新式驅瘟齋儀的做法，恐怕不會是停留在構想階段而已，恐怕已經得到一定程度的落實。敦煌發現的兩件殘卷（國圖 2983 號與俄敦 5628）綴合而成的《太上洞淵三昧神咒齋儀》，其中文字見於《太上洞淵神咒經》第十四、十五兩卷，因此推測其中記錄的內容，應當是唐代前期流行的洞淵神咒齋儀。³⁸而明代《正統道藏》也保存了晚唐道士杜光庭所刪

唯願大王及無等尊神，惠我生命。』於是三昧神呪王告諸鬼王曰：『汝今若能普告眷屬不害人民者，我令世人逐所方宜，稱家所有珍味飲食，或晝或夜，於其城邑、村落、治舍、清靜之處，為汝設食，令汝飽滿，永無飢渴，亦復施汝衣服錢帛，隨汝受用。不結重怨，而得飲食，資生充足，豈不樂乎！』」（頁 9b-10b）

³⁶ 〔南朝至唐〕佚名：〈三昧王召鬼神呪品〉，《太上洞淵神咒經》，同註 28，卷 11，頁 10b-11b。

³⁷ 尤其是成書於六朝末期的第七卷至第十卷。見李豐楙：〈《道藏》所收早期道書的瘟疫觀〉，同註 8，頁 442-443。

³⁸ 王卡：《敦煌道教文獻研究》（北京：中國社會科學出版社，2004），頁 146-147。

定的《太上洞淵三昧神呪齋》，包括一種《清旦行道儀》(CT526)以及兩種懺文——《十方懺儀》(CT527)與《懺謝儀》(CT525)。後二者即是前者——《行道儀》「懺方」儀節的懺文範本，根據其中所提及的神祇，可以初步判斷《十方懺儀》可能是唐代以前洞淵齋法所用方懺，而已提及「三昧呪王」的《懺謝儀》則是唐代洞淵齋儀所用版本。³⁹

唐宋之際成書的《太上洞淵辭瘟神呪妙經》(CT54)⁴⁰可以說是道教瘟疫信仰與瘟醮定型化的關鍵作品。這部簡短的作品不僅通過新出神靈——「洞淵天尊」的提問，描述了染疫的病症，更以元始天尊說法的形式，提出瘟疫形成的原因以及具體的解除方法。如果將這部作品放在道教瘟疫信仰與儀式實踐的發展脈絡之中觀察，可以發現其中幾項突出的特點。

首先值得關注的是，向元始天尊請教「下界生民盡染瘟疫之疾……如何救療」的「洞淵天尊」。這位新出瘟疫主神可能源自《洞淵神呪經》的「三昧神呪王」(或稱「三昧神呪天王」)，從「天尊」稱號來看，其位格比起後者顯然已經有所提升。更重要的是，洞淵天尊雖然請問了治療瘟疫之疾的方法，卻不再像三昧神呪王那樣，親自率眾降臨下界驅瘟，只是作為這個驅瘟治病教法的請問者，並在未來成為這個教法的主持者。其次必須留意的是，魔王、疫鬼的角色在這個教法之中幾乎完全被取消了；取而代之的是依奉符命文牒，根據罪簿所載，以向特定對象散布疫氣的「五帝使者」，而在請降禮懺之時，則又增加了「天符十二年行病神王」。這兩群神祇是目前臺灣最主流的瘟神信仰對象，牠們已經不是為非作歹的瘟神疫鬼，而是奉持天命行事的神聖官僚，正式成為道教性治理集團的一員。最後，《洞淵辭瘟神呪妙經》仍然保有因罪致病⁴¹、懺罪治病的觀念。落實這類懺罪、驅瘟、治病信念的方法，仍舊是沿用唐代《洞淵神呪經》的設齋與設食傳統：先是建立「道場」，「轉誦妙經，依教禮謝」，以向大道懺悔；其次則再設立「齋筵」，請降十二行病神王與五帝使者，頒布赦書(放赦)宣告病者之罪已經免除，所以禮請年王、使者各領部眾，解除疫毒。

如有男子、女人，家染此患，宜令闔家斷絕五辛，低聲下氣，柔軟身心，歡喜慈

³⁹ 《太上洞淵三昧神呪齋十方懺儀》所言「伏願太上垂慈，諸天愍育，勅下十方主者、大梵天王、殺鬼吏兵、祛灾力士，齊臨法席，俱到道場」(頁1a)，其中神祇多見於《太上洞淵神呪經》卷1、5、7、12、19；而《太上洞淵三昧神呪齋懺謝儀》即言「伏願太上垂恩，勅三昧呪王、九天力士、五帝神兵、十方采女、赤弓大卒，收滅赤頭、殺拘盈子等」(頁2a)。(〔唐宋之際〕佚名：《太上洞淵辭瘟神呪妙經》，同註28，第2冊。)

⁴⁰ Christine Mollier 認為這部經典成書於唐代。李豐楙則以宋元時期《道法會元》卷219〈神霄斷瘟法〉曾引述經中神名，推測此經為宋元時期作品。姜守誠沒有說明原因，指其為晚唐洞淵派道士所造作。〔法〕Kristofer Schipper and Franciscus Verellen ed., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. (Chicago and London: the University of Chicago Press, 2005), p. 514；李豐楙：《〈道藏〉所收早期道書的瘟疫觀》，同註8，頁448；姜守誠：《中國近世道教送瘟儀式研究》，同註10，頁52。

⁴¹ 元始天尊解釋下界生民感染瘟疫的原因時，便曾指出：「皆是下界生民，處居人世，不敬三寶，呵天罵地，全無敬讓，心行詭曲，為非造罪，致令此疾所傷。」(〔唐宋之際〕佚名：《太上洞淵辭瘟神呪妙經》，同註28，第2冊，頁1a)

愆，禮謝辭遣：1) 置立香位，請道迎真，於家建立道場，焚香轉誦妙經，依教禮謝，開於道位。2) 次施設齋筵、香燈如法，請於天符十二年行病神王、五帝使者、……各領部眾，俱降道場大道之處，解此毒癘。宜轉此經，一時禳謝。若凡人係在簿書，仍須勾銷，放赦奏聞：「今有弟子某歸依投愆，拜奏誠心，莫為留難，改死重生。」於是聖者見此禮謝，收瘟攝毒，故不流行。⁴²（引文編號為筆者所加）

如此，唐代以前的道教瘟疫信仰與儀式實踐似乎存在這樣的轉變過程。天地之間疫鬼橫行的情狀，源自下界生民違背大道，為非造罪，太上派遣禁官或三昧神呪王攝伏魔王，特為那些已經悔過從道之人禁制疫鬼。這樣的信仰在唐宋之際發生了變化，原先行瘟的魔王、疫鬼已被奉命行瘟的使者、年王所取代。瘟疫流行之類的自然災害，不再是背道而行之人所招致的自然災難，而是上天主動推行的刑罰。也在這個時期，道教驅瘟實踐已經形成一種同時設齋與設食的模式：即設道場來向大道誦經、禮謝，同時施設齋筵請降神王、魔王（或使者、年王），請求祂們收禁疫鬼或解除毒癘。

只是，到此為止，無論是《洞淵神呪經》、《太上洞淵三昧神呪齋》或是《太上洞淵辭瘟神呪妙經》，都還沒有見到宋代驅邪儀式傳統的相關痕跡，也沒有造船送瘟的相關做法；雖然已有奉持天命行瘟的概念，但也還沒有明確出現「天瘟」、「瘟部」等概念或用詞，來與「鬼瘟」區分開來。

三

作為定期或不定期發生的自然災害，瘟疫也是宋代驅邪法術所要對治的主要對象之一。現存多種宋元法術傳統，便擁有各自的驅瘟方法。隨著漢唐道教瘟疫信仰的發展，宋代驅邪法師已經無法單純將瘟疫視為一般邪鬼作祟而加以驅除，必須考慮祂們此行是否奉持天命。北宋末期集結的天心正法叢書，已經清楚區分「天瘟」與「鬼瘟」兩種不同類型的瘟疫，從而形成須先「和解」或者直接「驅遣」的兩種不同處置方式。

治瘟斷疫：〔（原注：）1) 如是天瘟，即與和解；2) 如是鬼瘟，即與驅之。〕凡治瘟疫，先看詳審訂。或一境一鄉一社中人患瘟，或不候人投狀，或有人投狀。1) 可詳細具錄事由，飛奏三清祖師、玉帝，申東嶽，牒城隍，與患人首罪；2)

⁴² 同前註，頁 1a-2a。

或只牒當境社祠及猛烈廟神驅遣。次發劄子，付行瘟畢主，速令退病。次第躬親前往。⁴³（引文編號為筆者所加）

由於存在「鬼瘟」與「天瘟」的不同類別，法師在治療瘟疫時便須仔細判斷，才能做出合宜的處置。如果遭遇的是「鬼瘟」，相對容易處理。法師只須行法召將，致牒「當境社祠及猛烈廟神」，令其協助驅遣即可。⁴⁴因此這一部分僅以簡短篇幅，略加說明而已（即上述引文第 2 項）。相較於「鬼瘟」的攻擊只是疫鬼的不當作為，所以能夠直接驅除，至於「天瘟」的攻擊背後則隱含著宗教倫理性的罪罰，因此需要事先和解。這類情況的處置過程，往往結合「和瘟」與「遣瘟」兩個部分，因而顯得繁複許多，幾乎佔去了〈治瘟斷疫〉的所有篇幅。

簡單地說，「天瘟」的處置包括下列程序。首先，法師必須先在自身法壇向三清、玉帝、東嶽、城隍等處發送奏、申、牒等相應文書，來為病人懺悔解罪；接者才向「行瘟畢主」（或稱「行病鬼王」）發送劄子，要求祂們停止加害患者。初步完成壇裡的預備性儀式，法師通過變神、步罡法訣，冥想昇天、朝見上帝，向其說明法事因由。這個過程通常被稱為「默朝上帝」。隨後法師便再變神召將，帶領法中官將出門。⁴⁵到了患家，先在屋內設壇，安奉神將。等到一切安頓妥當，法師便即指揮神將喚上行病鬼王，向其進獻茶酒，並仗劍告誓鬼王：

汝等既為行病鬼王，自合依按玄科，於不忠不孝之處行斯妖炁，豈得妄亂徧行毒炁，殘害生靈！當職已具事由為某人家飛奏三天，首罪釋愆，見蒙原赦。汝等準吾指揮，只今徑離此去，仰火急收攝原行毒炁，取令蕩盡，務要患身立便痊安。

46

這裡的獻酒、告誓，即是所謂的「和解」。隨後便燒化「錢馬」連同「驅遣鬼王牒劄」，驅遣祂們在「收攝原行毒炁」之後離去。鬼王離開之後，法師便令患人吞符，並以符水敕淨患

⁴³ [北宋]鄧有功：〈治瘟斷疫〉，《上清天心正法》，同註 28，第 17 冊，卷 4，頁 8a。

⁴⁴ 如此做法，恐怕也啟發了民間社會，使其相信除了法師之外，民間祠廟所奉「猛烈廟神」亦能驅除「疫鬼」（鬼瘟）；只是要與「天瘟」和解，則須仰賴法師傳統或道教齋醮。如此看法，或許也能呼應康豹如下的意見：「瘟神與王爺是兩種完全不同的神明。瘟神是在天庭的瘟部裡掌管瘟疫、懲罰惡人的神明；王爺則是一種厲鬼，有行瘟的潛力，但是通常被視為一個地方的守護神，靖疫的法力特別高強。」參見 [美]康豹 (Paul Katz)：《台灣的王爺信仰》，同註 3，頁 178。

⁴⁵ 此時法師變神為北帝，掐玉皇訣，「執玉皇敕，帶六丁六甲力士、風伯雨師、五雷使者，從天道上，仍舊乘雲回驅邪院」；「法師再步罡，呼召諸院將兵，一一皆至。」（〈治瘟斷疫〉，《上清天心正法》，同註 43，卷 4，頁 8a-8b）

⁴⁶ 同前註，頁 9b。

身，也將蕩瘟諸符燒化在炭火之中，或以醋澆炭火，用來熏淨患家。蕩瘟諸符也會燒化在井水之中，讓患家或鄰里能夠持續服用符水，清蕩體內瘟毒。儀式結束之後，法師仍會留下部分神將，持續護衛患家，等到患人痊癒、其他家屬未再染疫，才又回來祭犒將兵，發兵回壇。⁴⁷

同樣是天心法本的《太上助國救民總真秘要》(CT1227)也有相近做法，⁴⁸只是其中的「天瘟」已被稱作「瘟部鬼神」，「行病鬼王」則被稱作「十二年王」；⁴⁹驅瘟之後，除了以靈符鎮斷之外，還增加了天心法師常行的「灑蓋法」來保護病人及家屬，並且鼓勵患家的事後設醮謝恩。即便如此，兩種不同版本的和解、驅遣「天瘟」(或「瘟部」)的做法，其中關鍵都在：1) 為患人向上天首罪；2) 帶領神將至患家，指揮神將召喚行病鬼王，向其獻酒、告誓之後驅遣；3) 清除患家所有疫氣，並安排神將守護。

亦即，此時天心法師所行和瘟儀式，雖然有意依循道教的懺謝傳統，卻不是直接承繼其經典教化，也沒有接納三昧神王或洞淵天尊等高位尊神，只是指揮自身法中官將，召喚行病鬼王或十二年王(天瘟、瘟部鬼神)，與之和解。所謂的「和解」，也只是通過醮謝的方式，向其宣告患人已得原赦，要求牠們在收攝瘟毒之後離去。相較於《洞淵神呪經》或《太上辭瘟神呪妙經》的規劃，宋代天心法師通過在法壇之內申奏諸神的方式，極度簡化了懺罪道場的部分，而投注更多精力在於召請、醮獻鬼王之後將其驅遣。這一部分更接近唐代的齋筵「設食」。

此外，天心正法的驅瘟儀式完全沒有看到瘟船或是相關象徵的使用，這一點也值得注意。雖然北宋時期的湖南，端午時節已能見到以船送瘟的風俗，⁵⁰但在當時採行這類形式驅遣瘟疫的宋代法術，似乎並不常見。目前所見送船遣瘟的做法，主要集中在神霄雷法一系，也就是收錄在《道法會元》中的兩種遣瘟儀式——第 220 卷的〈神霄遣瘟送船儀〉以及第 221 卷的〈神霄遣瘟治病訣法〉。由於這些經卷與臺灣王船儀式密切相關，已經得到一些關注。

⁴⁷ 同前註，頁 9b-10b。

⁴⁸ [北宋]元妙宗：〈遣治瘟疫〉，《太上助國救民總真秘要》，同註 28，第 54 冊，卷 1：「一發遣瘟部鬼神、傷寒熱病、癰豆赤眼口瘡、五瘡寒熱、狂邪瀉痢等病，服藥不退，祈禳不應者，先取本人事狀詣實，申牒劄付所屬，或飛奏上天，令修醮謝罪，懺雪過犯；方給符水吞佩，牒十二年王，收攝先行毒藥毒氣，不得傳染家門；仍以靈符鎮斷及下灑蓋法。永遠不患瘟病。仍須賞兵，錢送瘟部鬼神遠去。事平之日，醮謝上天，以答恩祐。」(頁 5a-5b)

⁴⁹ 或許可以推知天心法師所設想的「天瘟」或「瘟部」即屬「十二年王」或「(十二年)行病鬼王」這一系，而不是五方鬼主或五帝使者。康豹先前考察臺灣主流瘟神信仰——「十二值年瘟王」時，已將其源頭追溯至此《助國救民總真秘要》「十二年王」，只是前引《太上洞淵辭瘟神呪妙經》的「天符十二年行病神王」恐怕才是這個信仰的更早源頭。參見[美]康豹(Paul Katz)：《台灣的王爺信仰》，同註 3，頁 24-26。

⁵⁰ 參見李豐楙：〈《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〉，同註 8，頁 32；李豐楙：〈行瘟與送瘟——道教與民眾瘟疫觀的交流與分歧〉，同註 8，頁 391-394；姜守誠：〈中國近世道教送瘟儀式研究〉，同註 10，頁 29-35；謝聰輝：〈追尋道法——從臺灣到福建道壇調查與研究〉，同註 11，頁 707-709。

⁵¹除此之外，第 219 卷的〈神霄斷瘟大法〉雖有相近功能，卻不是採用送船的形式，而是請降〈辟瘟滅毒靈章符命〉「給付信人佩服治療」⁵²。根據這個本子的指示，法師須在自家壇內請降、書寫符命之後再前往患家，除了要在五方鎮貼這些符命（稱為「下符」或「行符」）外，也須讓患者吞服。⁵³必要的時候，也可以把一些符命提供鄰家預防之用。⁵⁴

至於兩種以送船或相近形式表現的「遣瘟」儀式，則是由法師指揮所佩法中官將，禮請（或有押送的意味）諸種瘟神疫鬼上船，並在獻祭之後送至外方焚化。其中，〈神霄遣瘟送船儀〉已經套用道教科儀（尤其是醮儀類型）的基本結構，具有直接在齋醮科儀之中照本宣科的「科本」形式；⁵⁵如果再考慮其中設定的行儀者——「某籙弟子某職事」⁵⁶，大致可以推測這個儀式是由受籙道士施行的遣瘟科儀，不再是神霄法師所行驅邪法術。亦即，相較於一般法師可以獨立行使的天心〈治瘟斷疫〉或是〈神霄斷瘟大法〉，〈遣瘟送船儀〉已被改造成道教科儀形式，更加方便地嵌入「洞淵三昧神呪齋」之類的大型瘟醮之中，成為其中一個環節。

即便如此，〈神霄遣瘟送船儀〉仍然不脫驅邪法術的儀式邏輯。不僅儀式要旨仍在請瘟上船、獻祭送船；儀式地點也與一般齋醮科儀多於壇場之中舉行的方式不同，部分儀式一樣會到「患室」以及室外「化船所」舉行。關於這一部分，我們可以從〈神霄遣瘟送船儀〉所包括的儀式節次清楚看到：

〔壇場〕⁵⁷步虛—淨壇—啟告—獻茶—〔患室〕奉請諸鬼神降赴船筵—獻茶、宣

⁵¹ 如〔法〕施舟人 (Kristofer M. Schipper):《〈道藏〉中的民間信仰資料》，收入《中國文化基因庫》(北京：北京大學出版社，2002)，頁 85；李豐楙：《〈道藏〉所收早期道書的瘟疫觀——以〈女青鬼律〉及〈洞淵神咒經〉系為主》，同前註，頁 448；李豐楙：〈行瘟與送瘟——道教與民眾瘟疫觀的交流與分歧〉，同前註，頁 413；〔美〕康豹 (Paul Katz):《台灣的王爺信仰》，同註 3，頁 10-12；姜守誠：《中國近世道教送瘟儀式研究》，同前註，頁 60-114。其中，康豹比較詳細地描述了〈神霄遣瘟送船儀〉的流程；姜守誠則是仔細考察了〈神霄遣瘟送船儀〉與〈神霄遣瘟治病訣法〉的文獻源流，以及其中涉及的一些宗教議題。

⁵² 〔元〕佚名：〈神霄斷瘟大法〉，《道法會元》，同註 28，第 51 冊，卷 219，頁 3a。

⁵³ 同前註，頁 4a-10b。

⁵⁴ 「又或鄰人家被時災，思患預防，亦宜告之，後用黃紙疊書三符，作一道鎮宅尤妙。」(同前註，頁 19b。)

⁵⁵ 道教自陸修靜編寫《靈寶授度儀》以來，即發展出指引道眾依序唱唸、施行的「立成儀」，今稱「科儀本」，或可簡稱「科本」，用以區別誦經所用「經本」以及禮懺所用「懺本」。相對於此道教齋醮科儀所用儀式文本，法師行法之際，一般不用參照任何儀式文本，但其學法階段，則可能從其度師傳承法術文本，以為學習教材。作為宋元道法叢書的《道法會元》、《法海遺珠》所收大部分屬於這類的法術文本，或可簡稱為「法本」。

⁵⁶ 〔元〕佚名：〈神霄遣瘟送船儀〉，《道法會元》，同註 28，卷 220，頁 1a。

⁵⁷ 此處中括號用以表示儀節施行的場所。雖然儀文之中並未說明前段儀節的施行場合，但依照道教科儀施行常規推測，此段應於齋壇或醮壇之類壇場舉行。

疏—送船出門—〔化船所〕重啟—化食獻酒—化船—退返。⁵⁸

其中，步虛、淨壇、啟告和獻茶是宋元以降常見的道教科儀節次。通過這些節次，主壇高功請降了此次「遣瘟」所仰仗的三群主要神靈。首先是神霄與地司兩派的主法諸神與歷代祖師，⁵⁹以及受籙所得的「三洞四輔經籙神仙真帥」。這一部分表明了行使這個儀式所仰仗的道法權威。其次則是以「地司主將殷元帥」為首的地司法中官將。這是道士實際指揮行事的官將。最後一群請降的是需要牠們在地協力的患家所奉香火以及當地城隍、土地、祀典諸神。⁶⁰諸神來臨之後，輒在供養香茶的同時說明事旨，並在重啟之後，禮請諸神「恭詣患室之中，請起瘟司行化王神、卦中占出一切等鬼，請上華船，受今拜送。」⁶¹

儀式的核心是在法中諸神（尤其是地司法中官將）的監督之下，一一奉請患室中的瘟神疫鬼與神君鬼祟上船，送至「化船所」就地祭獻、燒化。此時被請上船的並不只是瘟神疫鬼。先後九次依序奉請上船的鬼神，大致可以分為四群。第一群，也就是最先奉請的是上述「啟告」所請的三群神靈：神霄、地司二法中神靈、官將、祖師以及當地神祇。這是負責遣瘟的主要神靈。第二群則是第二、三、四次奉請的，與和瘟、治瘟、押瘟相關的神靈，如「泗洲普照明覺禪師、和瘟師主匡阜真人、治病趙侯、天符都天正元帥、地符押瘟副元帥」等。第三群則是第五、六、七次所奉請的、實際布炁放毒的瘟神疫鬼，也是這個儀式所要驅遣的主要對象，包括「行病使臣、天符使者、十二年王、十二月將」、「天瘟、地瘟、二十五瘟神君」等。以上兩群，可能就是所謂的「瘟部眾神」。至於第四群，則是第八、九次奉請的一些為禍作災的神君、鬼祟。這一部分或許就是前文所說的「卦中占出一切等鬼」，也可能是造成患者罹病的原因之一。⁶²

通過四群鬼神的性質分析，可以清楚了解神霄或地司驅邪法術和天心正法一樣，更多仰賴自身法中官將的力量來收攝「瘟部眾神」，達到遣瘟的目的；差別僅在前者採用了畫船

⁵⁸ 姜守誠亦曾分析此一儀式環節：1) 步虛、2) 淨壇、3) 啟聖、4) 祭船、5) 宣疏入意、6) 請瘟登船、7) 送船、8) 化食呪、9) 迴向、送神。參見姜守誠：〈宋元神霄派遣瘟送船儀研究〉，《中國近世道教送瘟儀式研究》，同註 10，頁 60-69。

⁵⁹ 這裡的地司法與神霄法的關係仍不清楚。但此〈遣瘟送船儀〉確與地司法有緊密關聯。施舟人討論《道藏》中的民間信仰資料時，已經發現〈神霄遣瘟送船儀〉提及「十二年王」，卻沒有披露牠們的具體姓名；施氏後來才又在《法海遺珠》卷 44〈糾察地司殷帥大法〉之「地司符篆」找到十二年王之姓名，但卻列為「(地司) 十二員將」(頁 5a-8b)。康豹也找到這份資料，並以為這十二年王雖屬瘟部，但也是地司太歲的部將。目前我們還不清楚，從什麼時候開始十二地司部將之姓名被移作十二年王之姓名；比較可以肯定的是，目前臺灣流行的十二年王信仰恐怕是與地司法的傳承有關，詳後討論。另參見〔法〕施舟人 (Kristofer M. Schipper)：〈《道藏》中的民間信仰資料〉，同註 51，頁 85；〔美〕康豹 (Paul Katz)：《台灣的王爺信仰》，同註 3，頁 24。

⁶⁰ 〔元〕佚名：〈神霄遣瘟送船儀〉，《道法會元》，同註 28，卷 220，頁 1b-2b。

⁶¹ 同前註，頁 2b。

⁶² 同前註，頁 3a-5a。

的形式，方便具象表現收攝瘟神疫鬼上船，送船出門、祭送火化的過程。就如同重啟時所說的那樣：

今有某結造茅舟一舫，請迎瘟部眾神，出於十字路頭，虔以三牲酒禮，敬伸祭送，用保平安。重伸關請本佩法中諸司官將、地司元帥、本家香火六神，一合前來，棹起陽船陰船、五鳳仙船，戮力收起五方為禍瘟邪等鬼，或在男人身前、女人身後、房廊屋角，應干去處，盡行收上畫船，各各齊赴華筵，受今辭送。……向來獻呈酒禮，已遂周圓。備以畫船，備以畫船，裝載經幡錢馬等儀，敬伸焚化奉送。

63

至於〈神霄遣瘟治病訣法〉，雖然這個儀式也以潔淨茭茅制作「遣瘟神盤」，甚至可以作成「小船」形式，⁶⁴所請的神靈也多和瘟疫相關，⁶⁵但從以下啟告的內容判斷，這個儀式更像是運用遣瘟做法來治療患者的一般疾病，未必是瘟疫流行時所行驅瘟治病儀式。或許正是因為這個原因，所以必須在「遣瘟」之後另外加上「入房退病法」，以構成「遣瘟」、「治病」兩個部分。

今有信人某，伏為見患某，自於今月某日感受病苦，飲食少思，醫療罔效，日久未安。切恐命限星辰舍次、歲曜加臨。近憑卜課，云是瘟疫、流殃、邪神為禍，備以千眼神盤，敬伸禮送。⁶⁶

根據題名中的「訣法」用詞以及法本內容，可以判斷〈遣瘟治病訣法〉和已經改造為科本形式的〈遣瘟送船儀〉不同，仍然保有神霄法師學習法術時所使用的「法本」形式。即便如此，〈遣瘟治病訣法〉還是運用送船遣瘟的基本形式，⁶⁷即在指揮法中官將，將行病神王、一切為殃造禍神司請上神盤。

謹伸關白大符都天總管金容元帥，只今準奉帝命，謹退見患某身前身後、今年奉

⁶³ 同前註，頁 6a-6b, 7b。

⁶⁴ 〔元〕佚名：〈神霄遣瘟治病訣法〉，同前註，卷 221，頁 1b。

⁶⁵ 如「洞淵三昧天尊」、「和瘟教主匡阜靜明真人、勸善明覺真人」、「五方行瘟聖者、十二年王」或「今年奉符行病、一切威神、三十六候神君、七十二候神王、十二年王、十二月將神王」等。〈神霄遣瘟治病訣法〉，同前註，頁 2b-3a。

⁶⁶ 同前註，頁 3a-3b。

⁶⁷ 〈神霄遣瘟治病訣法〉的儀節大致可以分析如下：存變—啟告—造神盤—入房—〔患室〕請上神盤—送盤—〔門首〕設祭（三獻）—誦經—化財、回向。

符行病一切威神、三十六候神君、七十二候神王、十二年王、十二月將神王、二十四炁神王……一切為殃造禍神司、府縣城隍、本祭神祇，盡皆請上千眼神盤。

68

最後則將神盤送至門外，設祭、誦經之後連同錢財、旛馬一同燒化。

總的來說，無論法術性或科儀化的宋代驅瘟儀式，或多或少地都接受了唐代逐漸發展起來的洞淵信仰，將瘟疫視為一種天譴的類型，正式驅遣之前必須先向上天懺罪。如同天心的和解天瘟儀式會在壇內先替病人懺罪，神霄的遣瘟送船儀式也會在啟告之時提及「六天洞淵大帝伏魔天尊」，但是這些部分明顯不是宋代驅瘟儀式的核心。宋代法師更多仰仗的是他們所受法中官將的力量，以之拘集、驅遣患家之中的瘟神疫鬼。即便如此，無論是法術性或是科儀化的遣瘟儀式，都有可能和道教齋醮科儀結合，形成大型的驅瘟醮典。現今在臺灣南部所見的瘟醮，便展現了這樣的形態。

四

現今臺灣南部靈寶道士所行瘟醮，不僅具備設齋懺罪與設食宴王的唐代洞淵辭瘟傳統，同時也繼承了宋代神霄送船遣瘟的驅邪做法，只是其中的詮釋與實踐不乏民間信仰或地方禮生等其他文化傳統的強勢解讀，呈現出一種眾聲喧嘩的熱鬧景象。無論是列在曾椿壽道長整理的〈金籙迎王和瘟祈安福醮梵章〉中的五朝法事內容，或是根據劉枝萬在 1964 年調查的西港瘟醮程序，都可以看到上述的儀式結構。⁶⁹

以劉枝萬所調查的西港瘟醮為例，其中便可清楚看到三朝清醮所具備的一般性齋醮科儀（以底線標誌者），以及最後附加的三個驅瘟儀式（以方框標誌者）：

第一天	上午	<u>發表</u> — <u>啟請</u> — <u>覲早朝</u> — <u>朝天懺</u> — <u>祀天旗</u> — <u>獻午供</u>
	下午	朝天懺— <u>覲晚朝</u> — <u>放水燈</u> — <u>啟師聖</u>
	夜間	朝天懺— <u>分燈捲簾</u> — <u>宿啟</u>
第二天	上午	<u>早朝</u> — <u>覲早朝</u> — <u>朝天懺</u> — <u>午朝</u> — <u>獻午供</u>
	下午	<u>覲午朝</u> — <u>登臺拜表</u> — <u>普度</u> — <u>朝天懺</u>

⁶⁸ [元]佚名：〈神霄遣瘟治病訣法〉，同註 28，頁 2b-3a。

⁶⁹ 曾椿壽道長〈金籙迎王和瘟祈安福醮梵章〉轉引自姜守誠《中國近世道教送瘟儀式研究》；另外姜守誠 2009 年在臺南調查的四場瘟醮，亦可參考。參見劉枝萬：《臺灣民間信仰論集》，同註 2，頁 334-336；姜守誠：《中國近世道教送瘟儀式研究》，同註 10，頁 231-232, 260-273。

	夜間	觀晚朝—朝天懺—晚朝
第三天	上午	重白—玉皇經上—觀早朝—獻外供—玉皇經中
	下午	獻午供—觀午朝—玉皇經下
	夜間	觀晚朝—正醮—謝壇—關五雷神燈—和瘟淨醮—拍船醮

亦即，臺灣南部靈寶道士所行瘟醮是以清醮的儀式結構為主，⁷⁰只是其中會依照早午晚三個時段，安插「觀早朝」、「觀午朝」、「觀晚朝」三個節目。這三個節目並非道教科儀，而是道眾受到王爺（文中自稱「代巡」）〈上任短諭〉的規範，⁷¹必須在一日三時王爺升堂之時，連同相關人員齊聚於王府轅門之外，伺候參謁。

三個「觀朝」節目雖然不是道教科儀，卻連結了道士所行的齋醮科儀與禮生主持的王府禮儀。這裡的王府，不僅是王爺視事之所，同時也是祂們蒞臨之後的暫時行館以及每日舉行祀宴的場所。可以想見，這是地方社會對於道教「神王」率眾降臨、必須設食款待的一種理解與表達方式。⁷²雖然在道教科儀之中已有「正醮」或「和瘟淨醮」等設食獻祭的傳統，但宋代以後在地方社會擁有更大影響力的士紳群體與民間信仰，不僅逐漸發展自身的理解與實踐方式，更以其文化、政治、經濟優勢，程度不一地介入道教科儀的詮釋與實踐。

至於道士所主導的、相對能夠堅持自身傳統的「道場」部分，則由兩個不同時期發展而成的儀式成分組合而成。作為道教儀式主要成分的是齋儀與醮儀，自晚唐開始這兩類儀式已經逐漸形成「先齋後醮」的基本結構。通過這個結構，已經能夠滿足《洞淵》經系所發展出的設齋懺謝與設食遣送的驅瘟做法。作為第二種當代道教儀式成分的宋代新興驅邪法術，同樣受到唐代道教瘟疫信仰與儀式實踐的影響，只是無法舉行齋儀的法師，僅能運用自身擅長的驅邪法術與醮儀類型，來為遭遇不幸的家庭或村落提供驅瘟治病的儀式服務。因此在他們的實踐之中，相對弱化了懺謝的部分，而投注更多心力在具象地表現遣將驅瘟的過程，甚至可能因地制宜地挪用、配合地方送船遣瘟的風俗習慣。隨著宋代新興驅邪法術的道教化，得到改造的儀式便能安排在道教齋醮之中，成為其中極具功能性的環節。以

⁷⁰ 姜守誠也提到王醮儀式節目繁多，「但獨具特色的法事則不外乎三場：關祝五雷神燈儀、和瘟三獻儀、祭奠王船儀（打船醮），其他科儀內容則與清醮無異。」見氏著：《中國近世道教送瘟儀式研究》，同註10，頁232-233。

⁷¹ 曾椿壽《王醮文檢·上任短諭》：「本代巡擇於本月 日 時上任，凡內外書辦、旗牌、班役暨衿者、主會、董事以及道士、戲班、吹班、炮手等，自當齊集轅門外伺候，毋得參謁不到。客宜凜遵毋違。特諭。」轉引自姜守誠：《中國近世道教送瘟儀式研究》，同前註，頁235。

⁷² 關於地方社會如何運用民間信仰傳統與帝國禮儀，理解上天派遣下來巡察善惡的「代天巡狩」神明的情形，可以參見李豐楙等：《臺南縣地區王船祭典保存計畫：臺江內海迎王祭》，同註3，頁78-101；洪瑩發：《代天宣化：臺灣王爺信仰與傳說》，同註4，頁111-229，尤其是頁170-190；謝國興：〈臺閩地區王爺信仰儀式中的王府行儀傳統〉，同註15，頁1-89。

道教瘟醮為例，便在原本先齋後醮的基本形式之外增添〈神霄遣瘟送船儀〉之類的科儀，而將驅邪法術傳統之中仰仗法中官將遣瘟、造船送瘟等要素，更好地與道教齋醮傳統結合。

這樣的結合並非當代的創意。過去學者已將臺灣的瘟醮傳統追溯至明末清初。⁷³目前仍不清楚宋元時期已經科儀化的〈神霄遣瘟送船儀〉是和那一類齋醮科儀結合。姜守誠考察的宋末元初《靈寶領教濟度金書》，用以取代「洞淵三昧齋」的「保病齋」或許可以給我們一些啟發。⁷⁴流行在閩臺的瘟醮可能是這個傳統的延續，只是在齋醮科儀之外，不僅加上了和解天瘟的和瘟淨醮，也運用本地法師所傳承的閩山驅邪法術來押瘟上船。⁷⁵

「和瘟淨醮」，或作《和瘟正醮科》。如其題名，此科明確採取醮儀形式，故其儀節程序安排如下：

步虛—淨壇—啟告—三獻—誦經—宣疏—重啟—化紙—回向

儀式的核心在於三獻，即禮請、啟告諸神之後，便依序向其三次獻酒，宣說〈天仙疏〉之後再次表達醮旨便燒化疏文、關文與金紙，結束儀式。

一如〈神霄遣瘟送船儀〉，《和瘟正醮科》同樣啟請了幾群不同性質的神靈，包括：1) 道教高等神靈，尤其是作為神霄雷法主神的「九天應元雷聲普化天尊」以及瘟部主神「無上洞淵三昧伏魔天尊」；在祂們之前則有「無上正真道經師三寶天尊」，之後則為「三元三官大帝、三天大法天師、玉虛使相玄天上帝」；2) 以溫、康二元帥（泰山都統威烈康元帥、泰山都統英烈瘟元帥）為代表的法中官將；3) 專事和瘟、解瘟諸神，如：「統瘟靜明真人、和瘟教主匡阜先生、解瘟明覺大師、和瘟勸善大師」；4) 實際行瘟的諸種神靈，如「天符都統總管元帥、地符副統總管元帥；東方行瘟張雷王、南方行瘟劉雷王、西方行瘟鐘雷王、北方行瘟史雷王、中央行瘟趙雷王（瘟司合部威靈）；都天行瘟元帥、大力魔王、主瘟牛劉二

⁷³ 李豐楙：〈行瘟與送瘟——道教與民眾瘟疫觀的交流與分歧〉，同註 8，頁 409-412；姜守誠：《中國近世道教送瘟儀式研究》，同註 10，頁 155-163。

⁷⁴ 姜守誠：《中國近世道教送瘟儀式研究》，同前註，頁 53-56。

⁷⁵ 關於臺南常行的三種驅瘟儀式與道教齋醮的關係，大淵忍爾以和瘟淨醮是在原本醮典結束之後才舉行，因此認為它不同於原本醮典，應該視為一個獨立的醮。如果根據曾椿壽道長編輯的《王醮文檢·五朝迎王和瘟大榜式》將「和瘟」視作五朝王醮的一個組成，而且是在完成這一系列驅瘟儀式之後才「完滿謝壇」，似乎可以說明了這些儀式已被組合進五朝醮典之中。姜守誠卻以為王醮之中「獨具特色」的這三場法事均安排在「正醮」之後，且以閩山法操演，因而推測早期王醮法事是由閩臺閩山法師執掌，後來當地靈寶道士才介入，套用宋元以來成熟醮儀流程的結果。如果根據我們的分析可知，三場和遣瘟有關的儀式，前兩種和神霄雷法相關，只有「打船醮」才屬閩山法術；而且以齋儀加上設食獻祭神王的儀式結構可以推源至唐代《洞淵神咒經》，不是因為「越來越多的信眾希望能夠以更為隆重和更大規模的道教儀式來配合祭典」，才讓「當地的靈寶派道士得以介入」的。參見〔日本〕大淵忍爾：《中國人の宗教儀禮——道教篇》，同註 3，頁 383；至於曾椿壽道長編輯的《王醮文檢·五朝迎王和瘟大榜式》可以參見姜守誠的轉引，氏著：《中國近世道教送瘟儀式研究》，同前註，頁 231-232, 233。

太保；子年行瘟張大王、丑年行瘟吳大王……；十二月行瘟神將、七十二候行瘟使者、二十四炁行瘟使者……；以及 5) 當地神明：「本屬府縣城隍主者、當境神祇各家香火神明」。⁷⁶其中，第 3、4 兩類作為「瘟部」眾神，是需要和解的對象；第 1、2 兩類則是主持和瘟的道教高等神靈以及法中官將；第 5 類則是協助儀式進行的地方神明。

《和瘟正醮科》並不像〈神霄遣瘟送船儀〉那樣先將瘟神疫鬼請上畫船、移至外方之後才行獻祭，而是在諸神尚未上船之前，便於醮壇行科三獻。關於這一點，也可以從《和瘟正醮科》不見造船說明以及相關移船入室收瘟等做法看出。即便如此，《和瘟正醮科》仍然預設以送船的方式遣送瘟部眾神，所以啟請的對象也包括「押船大使、船頭大王、船尾小王、河泊水官、梢工大神、搖旗鳴鑼擊鼓大神、船上水手一切等神」。⁷⁷即便如此，此醮科的目的卻在獻祭瘟部，祈求收毒除殃，而非送船遣瘟。後面這一部分的功能要等到稍後舉行的「打船醮」才會正式執行。

「打船醮」，其科本或作《靈寶禳災祈安打船醮科儀》。這個儀式的主要目的在於請瘟上船，並奉送瘟船前赴化船之所，因此是直接在瘟船之前舉行。⁷⁸一如題名，打船醮仍然採行醮儀形式，以三獻、宣疏作為儀式核心，所謂的「祭奠龍船」；但是儀式的重點更多是在請瘟上船，以及唱儀、送船：

步虛—淨壇—啟告—三獻—宣疏—重啟—奉送—化紙—唱儀—開水路、送船。

一如三獻之間依序稱念的頌辭所強調的：「懇懃初獻送天仙，主攝瘟皇盡赴船」；「酒斟二奠獻天符，穩泛龍舟向五湖」；「造此龍舟巧粧成，諸神排列甚分明」，攝瘟赴船，送船出海才是這個儀式的主要目的。

既然打船醮旨在遣瘟送船，所以啟請的名單便和《和瘟正醮科》有所不同。除了最末的「本屬府縣城隍尊神」與「本壇靖諸員官將吏兵」外，打船醮所啟請的對象幾乎完全屬於「瘟部」諸神，⁷⁹也就是要被實際遣送的對象。至於道教尊神與法中官將，則是在犒軍、謝壇之時，再恭敬地奉送歸程。

五

⁷⁶ [日本] 大淵忍爾：《中國人の宗教儀禮——道教篇》，同註 3，頁 386-387。

⁷⁷ 同前註，頁 386。

⁷⁸ 同前註，頁 388。

⁷⁹ 同前註，頁 388。

制度性的宗教經常會通過經典的書寫，持續建構、修訂其所主張的意義體系，同時也會在不同階段的經典書寫中，規劃出落實這套意義體系或理解方式的具體實踐方法。除非這類的經典能夠在不斷重複的實踐之中被持續宣揚，否則其理解方式便可能被逐漸遺忘，徒留形式化的實踐方法而被不同的文化群體賦與各自的詮釋或理解，甚至以其文化霸權逕依各自理解，改動具體實踐的細節。

本文旨在通過重新結合經典教義與儀式實踐的解讀，指出中古乃至近代道教所理解的瘟疫信仰與實踐，及其可能的發展軌跡。這樣的理解或發展過程，大致可以簡述如下。首先，瘟疫作為有害的鬼神性質，原本是不信大道的下古之人或下界生民終將自食的惡果，大道僅能通過勸服，接受有心之人的悔悟，指引其誦讀經典（即稱唸鬼名神呪）的方式，擺脫惡果。道教修齋之儀式類型完全可以滿足這樣的實踐需求。其中，大道和瘟疫疫鬼、魔王鬼眾的緊張關係，隨著「命魔」、「伏魔」與「誓魔」等觀念的提出得以稍稍消減；唐代以後更以全新的神靈體系及其攝伏疫鬼的誓願，重新確立了道教面對這類自然災害的解釋體系，同時發展出必須為這些原本的血食依賴者設食供獻的實踐環節。一種結合齋醮的儀式結構即在晚唐以後逐漸確立其主流地位，成為近代醮壇現場結合「醮壇」與「王府」兩種不同儀式傳統的原始型態。

宋代以後，多種驅邪儀式傳統在各地興起。這些儀式一方面選擇性地採用中古道教逐漸成熟的信仰和實踐，另一方面則以其專擅的驅邪與獻祭技藝以及對於神聖領域的不同理解，積極參與由於社會變遷而崛起的龐大宗教市場。在這些驅邪法師的眼裡，所有惱人的災病仍是隨處可見的邪祟惡鬼造成的結果；加入特定法術傳統的他們，不僅被授與了一個神聖身份，同時也得到一支精神性武裝力量的撥付，因而擁有一定的實力與這群搗蛋者對抗。他們所面對的邪祟惡鬼不僅可以加以攝伏，也能收為己用。他們便是以這樣的方式來想像他們在陽間和天界的神聖機構，這樣由各種神鬼雜揉共處的部會、司院，便被陸續建構出來。如同其他自然力量或災害所擁有的各自部會，諸如雷部、火部或水部，瘟疫自然也由「瘟部」或「瘟司」掌理，積極地執行其宗教性治理。

雖然驅邪法師也會協助事主懺悔罪過，但是否能夠確實和這群搗蛋者或是奉命前來的行刑者協商和解則未可知；在必要的情況下，他們可能會採取強力驅除的手段，徹底解決事主所遭遇的難題或困境，這才是這些法師真正關心的部分。如果由於社會變遷而形成一定規模的宗教市場，同時他們自身的資質和能力足以應付的情況底下，這些驅邪法師也可能願意學習道教的科儀，以便提供更大規模的驅瘟醮典。這類醮典始終具備修齋以向大道懺謝，以及為率眾前來的鬼王（後為瘟部）設食的基本結構；宋代以後則又仰仗法中官將的協助，結合民間送船風俗，具象化表現遣瘟逐疫的實際過程，具體落實道教面對自然災害時所行懺悔、和解與驅遣的基本方針。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔漢〕王充著，黃暉撰：《論衡校釋》，北京：中華書局，1995年。
- 〔宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等注：《後漢書》，北京：中華書局，1973年。
- 〔北宋〕佚名：《靈寶無量度人上品妙經》，《正統道藏》，臺北：新文豐出版社，1985年，第1冊。
- 〔南朝至唐〕佚名：《太上洞淵神咒經》，《正統道藏》，臺北：新文豐出版社，1985年，第10冊。
- 〔唐〕佚名：《太上洞淵三昧神咒齋十方懺儀》，《正統道藏》，臺北：新文豐出版社，1985年，第16冊。
- 〔唐〕佚名：《太上洞淵三昧神咒齋懺謝儀》，《正統道藏》，臺北：新文豐出版社，1985年，第16冊。
- 〔唐宋之際〕佚名：《太上洞淵辭瘟神咒妙經》，《正統道藏》，臺北：新文豐出版社，1985年，第2冊。
- 〔北宋〕鄧有功：《上清天心正法》，《正統道藏》，臺北：新文豐出版社，1985年，第17冊。
- 〔北宋〕元妙宗：《太上助國救民總真秘要》，《正統道藏》，臺北：新文豐出版社，1985年，第54冊。
- 〔元〕佚名：《道法會元》，《正統道藏》，臺北：新文豐出版社，1985年，第48-51冊。

二、近人論著

- 王卡：《敦煌道教文獻研究》，北京：中國社會科學出版社，2004年。
- 王皓月：〈道教濟法儀禮之中的「命魔」的概念〉，收入《析經求真：陸修靜與靈寶經關係新探》，北京：中華書局，2017年。
- 李豐楙、李秀娥、謝宗榮、謝聰輝等著：《東港迎王：東港東隆宮丁丑正科平安祭典》，臺北市：臺灣學生書局，1998年。
- 李豐楙、謝宗榮、李秀娥、黃基鴻等：《臺南縣地區王船祭典保存計畫：臺江內海迎王祭》，宜蘭：國立傳統藝術中心，2006年。
- 李豐楙、謝宗榮、謝聰輝、李秀娥等著：《東港東隆宮醮志》，臺北市：臺灣學生書局，1998年。
- 李豐楙：〈《洞淵神咒經》的神魔觀及其剋治說〉，《東方宗教研究》新2期，臺北：藝術學院傳統藝術中心，1991年，頁131-155。

- ：〈《道藏》所收早期道書的瘟疫觀——以《女青鬼律》及《洞淵神咒經》系為主〉，《中國文哲研究集刊》第3期，1993年，頁417-454。
- ：〈行瘟與送瘟——道教與民眾瘟疫觀的交流與分歧〉，《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》，臺北市：漢學研究中心，1994年，頁373-422。
- ：〈從行瘟到代巡——道士與禮生在儀式中的競合關係〉，收入〔德〕柯若樸（Philip Clart）等主編，《道教與地方宗教：典範的重思國際研討會論文集》，臺北：漢學研究中心，2020年，頁95-126。
- ：〈禮生與道士：臺灣民間社會中禮儀實踐的兩個面向〉，收入王秋桂、莊英章、陳中民編，《社會、民族與文化展演國際研討會論文集》，臺北市：漢學研究中心2001年，頁331-364。
- 林尹註釋：《周禮今註今譯》，臺北：臺灣商務，1972年。
- 林素娟：〈先秦至漢代禮俗中有關厲鬼的觀念及其因應之道〉，《成大中文學報》第13期，2005年，頁59-93。
- 姜守誠：《中國近世道教送瘟儀式研究》，北京：人民出版社，2017年。
- 洪瑩發：《代天宣化：臺灣王爺信仰與傳說》，臺北：博揚文化，2017年。
- ：《受眷顧的土地：馬鳴山鎮安宮五年大科》，臺中市：豐饒文化出版，2018年。
- 張超然：〈試觀與保舉：東晉南朝道教試煉傳統及其發展〉，《中國文哲研究通訊》第23卷第1期，2013年，頁5-37。
- ：〈齋科與經法：宋元黃籙齋法研究〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》第11期，2019年，頁63-105。
- 楊景鵬：〈方相氏與大儺〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第31本，1971年，頁123-165。
- 劉枝萬：《台北市松山祈安建醮祭典——台灣祈安醮祭習俗研究之一》，臺北：中央研究院民族學研究所，1967年。
- ：《臺灣民間信仰論集》，臺北：聯經出版社，1983年。
- 謝國興：〈臺閩地區王爺信仰儀式中的王府行儀傳統〉，《民俗曲藝》第208期，2020年，頁1-89。
- 謝聰輝：《追尋道法——從臺灣到福建道壇調查與研究》，臺北：新文豐，2018年。
- 〔美〕康豹（Paul Katz）：〈台灣王爺信仰研究的回顧與展望〉，收入江燦騰、張珣編，《台灣本土宗教研究的新視野和新思維》，臺北：南天書局有限公司，2003年，頁143-174。
- ：〈東隆宮迎王祭典中的和瘟儀及其科儀本〉，《中央研究院民族學研究所資料彙編》

- 第2期，1990年，頁96-103。
- ：〈屏東縣東港鎮的迎王平安祭典——台灣瘟神與王爺信仰之分析〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第70期，1991年，頁95-211。
- ：〈屏東縣東港鎮的建醮儀式——兼探討火醮、水醮和瘟醮的關係〉，《從地獄到仙境——漢人民間信仰的多元面貌》，新北市：博揚文化，2009年，頁139-189。
- ：〈屏東縣東港鎮的建醮儀式——兼探討火醮、水醮和瘟醮的關係〉，莊英章、潘英海編，《台灣與福建社會文化研究論文集(三)》，臺北：中央研究院民族學研究所，1996年，頁179-220。
- ：《台灣的王爺信仰》，臺北：商鼎文化出版社，1998年。
- ：《從地獄到仙境——漢人民間信仰的多元面貌(康豹自選集)》，臺北：博揚文化，2009年。
- 〔日〕大淵忍爾：《中國人の宗教儀禮——道教篇》，東京：風響社，2005年。
- 〔法〕Schipper, Kristofer and Franciscus Verellen ed., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. Chicago and London: the University of Chicago Press, 2005.
- 〔法〕施舟人(Kristofer M. Schipper)：〈《道藏》中的民間信仰資料〉，收入《中國文化基因庫》，北京：北京大學出版社，2002年，頁84-100。
- 〔羅馬尼亞〕M·耶律亞德(Mircea Eliade)著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》，臺北：聯經，2000年。

Repentance, Reconciliation, and Exorcism: Daoist Plague Beliefs and Ritual Practices

Chaojan Chang*

Abstract

In the face of natural disasters, Daoism has its own system of interpretation and response. This system is often expressed not only through classical texts but also predominantly through ritual practices. These types of ritual practices are not presented solely in the form of Daoism; instead, they are intermixed within various religious and cultural traditions, forming a complex and diverse synthesis of rituals. This article aims to integrate the interpretation of classical doctrines with ritual practices, highlighting the understanding of plague beliefs and ritual practices in Daoism during the medieval and even modern periods. It also explores the potential process of their development. Medieval Daoism inherited the ancient tradition of interpreting diseases through malevolent spirits and deities, incorporating it into its own theological system as a crucial element. While the authoritative power to subdue these plague spirits may have evolved, the fundamental structure involving repentance through fasting rituals, reconciliation offering, and exorcism through spells has not undergone significant changes. Building upon the rich contributions of previous scholars, this article continues to explore what explanatory system Daoism presents and the corresponding ritual practices when facing such natural disasters. Additionally, it examines how this system of explanation and practice forms a basic framework, accommodating admitting local traditions of exorcism spells and ultimately manifesting the diverse landscape observed today.

Keywords: Daoism, plague, pacification of plagues, plague offering

* Associate Professor, Department of Religious Studies, Fu Jen Catholic University.

