

注連與解除

——道教拔度儀中的非常死亡觀

李豐楙 (中央研究院教授)

在帝制中國與當代華人世界，臺灣、香港等地良好保存了福建及廣東地區有關喪葬儀式及死亡文化，特別受到人類學者與歷史學者的關注。這些調查研究成果都嘗試提出一套解釋架構，其中就涉及儒家喪葬禮儀與民間喪俗的交流，如何在地方社會形成「約定俗成」的喪儀：諸如是否「標準化」、或是並存主要系統與次要系統等問題。但是在這些精采的觀察、論述中，顯然都偏重正常死亡與正常處理的義理與儀式，然則面對非正常死亡的「強死」（或凶終）問題，民間社會到底如何解決？在不同籍屬的移民定居區，經久融合儒、釋、道與民俗所形成的，都反映三教對於「強死為厲」各有其因應態度，縱使歷經長時間的融合，並未改變其儀式實踐。主要原因仍在儀式背後的死亡觀，即由義理結構決定其儀式結構，其中道教齋儀即採取正面面對以適應習俗，從而提出解決的解除術。臺灣所保存的閩、粵地方習俗，是否即可代表道教的正統（主流傳統），抑或只是一種地方性知識的遺存？在此將從一個終極結構圖理解死亡儀式的文化心理：「常與非常」或「正常與非正常」。非正常死亡所引發的強死為厲的怖懼，前道教期已有儀式專家對於注連採用解除術，道教成立後吸納其注連思想，而提出完備的解除法，從現存大量的解除性上章文可知其主流的立場，卻也依據「儀者宜也」的時宜性，容許地方傳統各自發展其解除儀式。臺灣道教除進行其正常性齋儀外，也配合解除非常性死亡的相關儀式，不同性質的強死、凶終就相應有其解除法。析釋這些儀式的細節，就可理解道教與民眾認同於同一非正常死亡觀，並進行經驗的交流，表現對於凶死的怖懼，

並相信宗教的信仰力量才可解除其威脅生存的危機感。

1. 非常死亡：生命終極結構圖的非常性

漢人社會所實踐的喪葬禮儀，雖則因應時、空之宜而有所變通，但是基本的儀式結構確有「標準化」的傾向，這種「正確行動」(orthopraxy)的背後是由「正確信仰」(orthodoxy)所支持的²。就是儒家倡行夏、商、周三代之禮的核心義理：孝義、孝道，在儒家綜攝諸德的仁義下，孝與忠作為維繫一家與一國的道德條目。在這樣的主流傳統下，縱使佛、道二教各有其教義與實踐，也未能動搖其踐行孝道的核心價值，何況民間文化之俗：民俗或巫俗！但儒家的喪禮實踐之能通行於漢人社會，卻因儒者對於「禮」的諸多訓解中就有「宜」的時宜性、權宜性，在堅持不違孝義的基本原則下，只要「禮意」不變，容許「禮器」、「禮文」的權宜變化，故也可擴大此義容納釋、道二教³。只要細心體會宋儒、特別是理學大家朱熹所編行的〈家禮〉，及其後各地儒者據以編定適宜各地方社會之用的家禮版本⁴，都在維繫儒家喪禮的正統性原則下，各因時地之宜而寬容民間社會方便選擇，形成「複合」三教的地方俚俗。其間固然也有儒者堅持「儀式正確」的行動派，卻未能遏止民間接納佛、道二教的信仰與儀式，在「複合」兩種宗教、思想傳統的儀式行動中，到底何種文化心理適度消解三教之間的教義衝突，從而採用「多元複合」的方式形成其「融合」圖像⁵？這就是生命終極的結構問題。

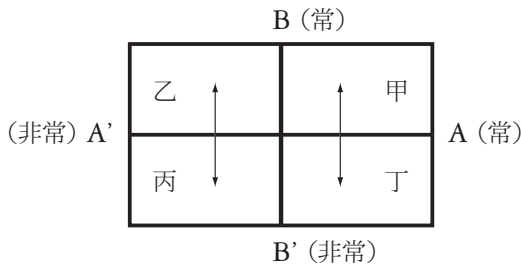
在文化思維的模型中採用簡要的結構圖式，可便於化解複雜的理論（義理）矛盾與實踐的衝突，思慮精密的知識精英較會堅持義理的純正性，但民眾則習於模糊化其間的矛盾，所依據的則是民族思維中的理想範式：陰 S 陽的相對運轉。故面對生命終極的問題，民間社會並非完全不知其複雜性，卻仍採用相對思維的範式：常 S 非常，目的就是化繁為簡以歸類複雜的死亡經驗：死亡狀態與處理方式。在連續的前後階段都同樣分類為「常與非常」：一表「正常」一表「非正常」。由於死亡狀態的複雜多樣，民間都會基於為死者諱的忌諱心理，既要區隔非正常，卻又不要因而犯忌，這種文化心理就具體表現於訃聞的用語。從古至今經歷長久時間以迄於今，遺存於這種訃聞的語辭，就是約

定俗成而可巧妙傳達其隱含的終極狀態，就是正常與非正常的兩種死亡模式：

享年／得年
壽終正寢／
正常／(非正常)

為何與壽終正寢相對的是空白表述，這是模糊化的表現典型，忌諱明說地為死者諱，卻又必須表明其卒年的年紀，而「得年」即是辟忌用語，隱微表達其「非正常」而為同一文化傳統下所週知，基本上這是延續祝官的「美號」傳統。⁶

從陰 S 陽思維模式就可簡約化為一個生命終極結構圖，方便複合禮與俗、儒與釋、道的多元性：



AA' 橫軸可表示死亡的「常與非常」狀態，也就是生命終結的「自然與非自然」；而在處理方式上「常與非常」的 BB' 縱軸，就可容納三教各據其教義而實踐，其中非常死亡狀態與非常處理方式，就是容納道教、民俗或巫俗的 A' B (乙) 象限。甲 (AB) 象限三教都有其義理與實踐，基本上都肯定其 A 的壽終、正寢，儒家視為福德，佛教則在漢傳傳統下視為福報，道教也傳承漢文化的福氣觀。在古人的幸福觀中，壽終之壽為五福之一的考終命，表示死得其時，為生命的自然終結；而正寢或內寢的寢宮，原指正常寢居之所，以示非屬他鄉異處。人生終極的幸福常用於輓辭的「福壽全歸」，表示健康長壽即為福德，並由一己而推及於一家，表明正常的壽終即為道德性的判準。

相較於甲象限，則乙象限的非常死亡，這種非常觀所表示的意外死亡，先秦文獻中常見的「強死」為厲者，在早期道經《正一法文經章官品》稱為「外

亡強歹羊之鬼」；凡被認為死於「非命」者，非命作為非自然之命、非正常之命的習語，在漢人的靈魂觀中表示其為冤魂、怨魂，就形成臺灣民間所說的「討交替」，就是因為死得冤枉而有一股怨氣，而想要一抒其冤債、或亟想投胎轉世，都會成為復仇、報怨之鬼，或找到「替死鬼」。這就是自殺身亡的住宅被視為凶宅，以其凶煞之氣特重，而不可不明白告知即轉售不知情者，即在法律上有詐欺之嫌。又如溺死者的冤魂不散而沉淪於水域，常被認為七月鬼月不宜下水游泳，就是懼怕成為替死鬼。諸如此類的俗信所反映的，就是非屬壽終正寢者被視為衰運災殃，或者家運不濟，甚而被評價為祖上不積德。這類意外的、死於非命的非正常死亡，既是凶終、不得好死，也就存在一股凶煞之氣。民俗即是這樣的認知，才會使用「得年」以掩飾其未得終其天年，重要的就是須由儀式專家採取特別的儀式加以化解。

有關 A' 的非正常死亡，關聯雙箭頭所表示的上昇與沉淪：上昇者即是進行儀式性解除後，就可回復正常處理——儒家禮儀的遵禮成服或道教齋法的拔度儀式，成為點主成神的儀式中有神主牌可憑依者。就如同甲象限只要由子孫依時遵禮而祭祀，就是祖先得享香火的穩定狀態；否則就成為厲，這樣的孤魂滯魄及民俗所稱的「孤魂野鬼」或「孤娘」，在 A'B' 的丙象限，為了救度沉淪之鬼的不穩定狀態，從漢代的解注器到道教的上章文，或歲時節俗的厲壇之祭、中元普度，都是儀式性的解除。而孤魂、孤娘之得憑依者，既有萬善祠、有應公廟之類，也有專為女性而設的孤娘廟，或菜堂（即齋堂）之類的牌位奉祀。在 AA' 橫軸上下的上昇與沉淪之際，三教均各依其義理而各有因應：佛教仍以無常觀與慈悲觀進行行善的處理，儒家則是依據《禮記·祭法》的經典準則，凡符合「功烈」者即上昇為祀典之神，諸般無嗣之厲則為厲壇之祭。故祖先祭祀為宗祠（家廟）之祭、地方祭祀（祠廟）為神祇之祭，而厲祭則由官方或公眾舉行公開的祭儀。真正回應民俗凶厲問題的，就是道教所保存的解除儀式。

道教作為民族宗教的主因，就是從成立期以迄於今，早期天師道既收編前此的信仰習俗，以回應民間社會不分階層的各项需求。臺灣所流傳的閩、粵地方傳統，既號稱「正一派」或「天師門下」，也因應民俗對於凶死為厲的怖懼，並非採用儒、釋二教的處理方式；而是道教依據其解注傳統：注鬼學說與解除

法術，再配合地方文化而形成地區性的解除儀式。這一生命終極結構圖雖則依據閩、臺地區的實地調查，但從道教在非正常死亡的處理方式（即 A'B），就可溯源於道教儀式的形成，在實踐上如何彰顯解除的義理：非常的死亡觀與濟度觀。這種民族宗教的本土性格，所保存在表面上的儀式實踐背後，其實彰顯漢族的生命觀也正是文化結構上的「常 S 非常」，一種陰 S 陽如何對立而互轉的思想模式。

2. 解注器與解除術

從先秦經籍上強調匹夫匹婦之怖懼「強死」，即可推知當時儀式專家的巫祝之流必曾面對這一生命困境，除了屈原在〈國殤〉文本中的集體處理英烈，對於宗族的家族問題到底如何處置？先秦文獻雖不足徵，但兩漢時代民間的儀式專家於此並不缺席，本來三禮所載巫與祝已有職能分化：巫者所職重在法術性的祓除，而祝官者流仍職掌三代之禮，特別是孔子講禮所闡揚的禮儀，偏重於人文性、社會性的規範化。巫與祝的競合關係既是「歷史的融合主義」（historical syncretism）也是「觀念的融合主義」（ideological syncretism），從兩漢禮學所敘述的喪葬儀式，在歷史現象與思維習慣上即是綜攝混合的⁷。對於正常死亡者，士禮所載的君之弔臣就已是巫與祝分職而各司其能，然則對於非正常死亡者的特殊狀況又是如何？由於中國大陸已正式刊布的考古發掘資料，已有數達 230 件的解注器（解注陶瓶材料 212 件、傳世品 18 件），其年代最早者為東漢明帝永平三年（60AD），最晚者為獻帝初平四年（193），也就是從東漢初葉到末葉的百餘年間，有一種儀式專家在前道教期已展開注鬼學說與解除術，足可論證這一生命終極結構圖即已成形。

在大陸考古學界所開展的「道教考古」，特別是張勛燎長期關注解注器與天師道的關係，他提出豐富的考古材料與精采的道教源流，都能填補這一大段的歷史空白⁸。這樣的歷史溯源剛好可證成這一結構圖，到底「何時」又「如何」完成民族文化心理的底層，確實存在一個結構性的意義。以此論證漢人在繁雜的喪禮推動中，既可接受帝國體制經由國家權力所推行的儒家禮制，也可開放地接納儀式專家所回應民俗的儀式設計。這樣的社會反應並非只是編戶細

民，反而是有能力營造墓室的官宦階層，問題並不在是否接受儒家禮教的人文之教，而是士、庶不同階層都無法免於非正常死亡的恐懼情緒！從而印證並非庶民才會「迷信」這類解除術的刻板印象！張氏曾引述的代表性墓葬材料中，就有陝西華陽楊氏（楊震）、河北無極北蘇鄉史村甄謙、陝西華陰劉崎的家族墓群，並有河南密縣后土郭、河北望都劉公壁畫墓、陝西戶縣朱家堡曹伯魯墓等，既有貴族官僚也有中產階級，其他則是更多中小型墓。置放解注器的主要原因，可理解的是「楊震自殺身死，屬於非正常死亡性質」，而與注鬼問題有所聯繫；其餘未能確知身分者則可證諸器上文字：入葬者因「鉤注」、「復連」而「薄命早死」者；或是「祿盡夭年，逢災終疾」者。在鎮墓文的構成條件中，從吳榮曾的四條件發展到張勛燎的八條件，其中與結構圖可以相互輔證的，最有關聯的就有三個：第二，「入藏者薄命早死」，第三，由天帝使者代天帝告丘丞等，為死者解適為生者除殃、第五勿復相鉤注重複¹⁰。這就是東漢時代已明確化的注鬼學說、解除術，乃是為了解決非正常死亡的生命危機感。

從王充《論衡》以批判為學而綜合於〈解除〉之篇，就可定位注連意識及其解除法術，乃是漢代解除思想的實踐法術之一¹¹。二百餘件出土的解注器物分布於中原的廣大地區，即今之陝西、河南、山西、河北、山東五省二十餘縣、市，目前仍未出現於江南地區。這種解除性的法術物件的記年，顯然集中出現於東漢期，較諸漢墓室之畫像出於工匠之手，顯然關繫某種儀式專家的法術操作。不管在器物上是否留存文字（約有 91 件），這些早期的符文已被視為道符、古符的前身，在兩漢宗教史上已逾越泛稱的「巫者」或「方士」者流，而指向一種初具組織的宗教團體，並非僅被廁於泛巫及方士文化之列¹²。其法術專業被視為組織性早期道派，主要原因就是具有某種相同程度的身分認同，即是「天帝使者」或「天帝神師」的中介性神使：使用天帝、上帝、黃帝、黃神或天君等作為至尊的神名，而不直接襲用漢代帝室所尊崇的「太一」，就顯示其為民間所發展的道派；其中關鍵的兩件證物均為獻帝時物：一是自稱「付與道行人」（河南洛陽中州路 M813 獻帝初平二年陶瓶文），一則稱為「轉要道中人」如何（陝西西安和平門外漢墓、獻帝初平四年陶瓶文），張勳燎早就注意這兩句，並據此推斷為道教人士，且已有組織存在¹³。他從解注器的分部空間與出現時間，推測天師道即是以洛陽為中心，而後向四方擴散，特別是向蜀中地區的

發展最為關鍵。這一推論的確是道教史研究上的新見，值得治天師道早期歷史者的關注。因為東漢末到底何種「道」有如此明確的自我意識，目前也只有這些出土物可以為證，當然這種二重證據仍有待更多的文物佐證。不過就處理非正常死亡的注鬼學說與解除法術，這批考古文物的出現與解讀，確是開啓了道教史第一章。

從思想史、文化史解說注鬼說的形成，就可理解為何一批「道中人」能在東漢末葉奠定其宗教地位，這就是注連、復注的反常、異常思想，乃是兩漢氣化宇宙生成論所形成的感應學說。將所有異於「正常」的現象都視為一種徵象。這種異徵學說集中解釋了「常」與「變」，由於獨尊儒術而特別重視常的秩序取向，如禮經在生命禮儀中的規範化，就是結合國家權力與儒家官僚，將社會體制上的倫理秩序落實於禮制。在《白虎通義》中集合諸儒的議禮，即是為了建立「標準化」的制度，從一國到一家都倡行體制化，以維護社會的文化秩序；反之，違反標準的非常現象即因感應而示現徵兆，這類異徵在政治迷思（myth）上可以圖讖為例，相信其為反應預示性的政治意義與目的。而在生命觀中特別關注非正常的現象，既要解說「變化」為何異於「生產」的徵兆為何，也要設法解除由於變化所形成的反秩序現象。¹⁴解注器所發現的幾可確定多數為非正常的死亡，除了自殺一類為特殊的狀況，其中的薄命早卒、未終天年，都與疾疫、特別是瘟疫有關。早期「注」字取義於如水之氣的相互灌注，而做疰字則明確為疫病的相互傳染。在中國大疫史上的兩漢一段，從「疫」字被東漢劉熙解為「有鬼行疫」（《釋名》）可知：「行」既指疫鬼「執行」天帝之命獎懲，也指疫病「流行」的相互傳染。注與疰即以氣化觀解說疫氣以氣相灌注，而疫字原本偏於時疫，溫與瘟漸行，用以表示猛爆的流行病。這種異常的死亡除了激發醫學的進展，也引發道中人須以儀式解除這類重復灌注、傳染的死亡焦慮，故出現的鎮厭物就有藥物、道符、法印，而替代物則是各種材質的假人代形，都使用符傳、移文表達天常之命，將規範文體由陽間官僚移用於鬼神世界。

將生命終極結構圖用於觀察解除術，就可發現其「常與非常」的文化結構已基本成形，從巫者、方士發展到天師道，正是以天帝使者的中介身分舉行解除儀式，其儀式雖則未曾明載，但可信其基本信念：就是以非常之物鎮壓非常

之死。這種非常的處理方式自是儒者所不為，而道中人則是強化了巫師、方士的法術能力，自稱為使者、神師者，即可奉天帝之命而遂行其職司。因而解釋異徵之兆與解除異常之徵，彰顯天師道的鬼神觀即是神學的宇宙觀，注鬼學說只是現存器物上所反映的一部分；而這種操持解除法術的特殊能力，顯示有一種宗教組織已出現於中原地區，所傳布的教義與實踐已有一致化的現象。在中原地區所出現的解注篇，所反映的就是從貴族階層到平民百姓，都與道中人同樣認同於非常性的死亡觀，才能造成解除死者之厄與生者之殃的非常行動。

3. 八十一訟

非常處理下的塚訟

道教作為民族宗教就在其深刻認識同一民族的生命觀，而能配合提出相關的教義與實踐，這是天師道能夠吸收注鬼說與解除術的主因。到底漢代的儀式專家（道中人）舉行何種「大鎮」的鎮厭儀式？才能擇定墓室內的特定方位與位置安下解注器，由法術行為的常例判斷應是有某種繁簡不一的儀式，但是否「建立大鎮」之類的鎮厭術施程序，即可確定為大、小型解注醮儀？這種理解牽涉考古但存文物而未見儀式，故只能以後（道教）證前姑作推證¹⁵。對於道教吸納早期道派的道術、方術，轉化成功的解除術中有解注術，雖則可能存在素樸的儀式，但是重點所在的是上章。這種漢代解注文、鎮墓文既已模擬官方文書，等道教成立後就被納入更為完備的上章儀式中，天師道所仿擬的官儀，經由新教義的調整運用而將「天帝」改造，重新納入三官信仰的體系內，也被新出的上清經派所吸收。但真正能夠置入於齋法中，應是靈寶齋在靈寶經派中成立，這類解除注鬼的法術也漸被融入。這種齋法史上處理正常死亡的拔度儀之外，同樣也須正常處理非正常死亡，都是同樣基於同一文化心理：非常死亡即須以非常方式解決，未妥善處理者如未行解除、或葬後的祭祀不妥、墳塋未修等，常被視為注連的原因。

天師道在整備其教法時，強化先前的解注說，並擴大整理為冢訟意識，後來被歸納為模型化的「八十一訟」與「百二十殃」。鎮墓文既已挪用漢官文書的「移」、「告」之類，等三張在蜀漢地區建立政、教合一制，就愈形仿襲官

僚制，因而提出「千二百官儀」作為依準的制度。¹⁶這一部官儀中對於非常死亡與非常處理，就是擴大了解注說而成為冢訟的上章儀式，後來的章奏都是依循這一天師法而略作調整：《正一法文經章官品》、《赤松子章曆》與《登真隱訣》俱是如此。先理解上清經派如何運用這種正一古法，在今本《登真隱訣》卷下所載的「入靜」、「章符」及「請官」中，陶弘景的小註都註明南嶽（魏華存）夫人曾為祭酒，故用漢中法入治朝靜（5b-6a），而上章之法也註明「唯依千二百官儀注取所請官」（12b），冢訟章也由范中侯（邈）告示許家（13a-b）。這些章符中如上逐鬼章、治邪病章；若注氣鬼病當作擊鬼章，陶註云：「謂家有五墓考訟、死喪逆注之鬼來為病官，宜攻擊消散，請後四胡高倉君將等，上章畢者合搗服之，如後法。」就是用真朱合章文搗之，在和密作丸，成為服食的藥丸可醫注氣鬼病（12a）。

東漢墓僅存解注器而鎮墓文也未明載的儀式，道教成立後就明確表明有入靜「請官」儀：

若有急事上章，當上請天昌君、黃衣兵十萬人，亦可入靜，東向口請，令收家中百二十殃怪、中外強殤、十二刑殺鬼。（14b）

陶註即為冢訟，並依千二百官儀第二卷之一，認為應作「主為某家，收冢中百二十殃怪」等。這種上章有兩種方式：一是朱書可服用的、另一是無紙墨的「口章」。在〈請官〉一節所引的「儀云」即是千二百官儀，在〈章符〉中陶註所引的就見於〈請官〉：前半為身體的各種疾病，後半即是各種注病，從傳染病到各種冢訟亡鬼，如「疾病轉相注易不可禁止者」，為瘟疫的傳染；也多「家中有考訟鬼、不正之氣致不穩者」、「家中多死喪，逆注氣身中刑害」；較具體的則是十二刑殺、百二十殃注鬼、五墓之鬼或水火復注者。上清經派除了引述「正一真人口訣」，也從存思身神法解說其療癒之理。在「應二十四神、身中三宮」陶註表明即二十四神八景之宮，而非三一之宮；又為官將、吏兵之說：「道家三氣，應事所感化也，非天地之生人也。」陶註解說為何請官可治注鬼之理：「此因氣結變，託象成形，隨感而應，無定質也，非胎誕世人學道所得矣。」（22b）就是將巫術原理中的「同類相治」，從氣化宇宙觀的感應學說

加以解說，其處理原則就是「非常剋治非常」，按上清經法就是將千二百官儀注上的「官號」，納入存思法的體中神以相對應¹⁷。可證千二百官儀為天師道的「漢中法」，上承「道中人」的解注法，下啓上清經存思化的解注術。

在諸多傳承〈千二百官儀〉的古法中，基本上都傳續上章這種遇急事即可入靜的章法，古章法是較簡要的條列法，如《正一法文經章官品》；後來經由上清等經的整理，有些就被收錄於《赤松子章曆》，剛好可以印證這種非常觀的法術處理，反映道教諸道都接受並能持續發展。《正一法文經章官品》的年代雖非最古，但仍可代表其古樸的注鬼觀¹⁸，這種條列式的可知解除注鬼遍見於各目，卻不敘如何上章的儀式程序。卷一「君兵收怪」條引「天昌君黃衣兵士十萬人，主收捕某宅中一百二十人殃怪、中外強歹羊、十二刑殺來作病者。」(2a)正是陶註所引「千二百官儀第二卷之一」的同一條，以此類推即如「儀云」的全錄其儀文。關於注鬼的有卷一〈收土公〉中「若家故殮不寧、夢惡錯亂、魂魄不守」請收神土明君官將等「斷家鬼伏連」(1a)；〈收死人耗害〉目多是，如無上天君收家中水火湯注、卻死未生復連殃注之炁(13a)、石仙君將治「天下萬民家中外亡強歹羊之鬼、厭絕注鬼為人精崇者，轉相注易後生人疾病者」(13b-14a)，即為傳染病而出現「逆殺殃咎、復連生人者」(14a)，也有怖懼死人作祟的：「故婦致來注病生人」即請「大皓大典者吏收攝故婦，致魂魄檢押死人，不得令還，賊病生人。」(14a)為何家中既有「外亡強殍」的厲鬼，也有故婦一類家人死後的復連生人？就表示其混合瘟疫的流行與疫鬼的怖懼。在當時的泛氣說都被說是「炁」，卷二〈治劫殺注〉中就有公眾性的疫氣：注鬼殺炁、地上逆淫注炁(2-7a)，也有私家的死者「注清濁之氣」(2-7a)，這一類應屬死後仍會傳染，卻只能以炁之相注而形象化為注鬼，這類例證正是典型的中古時期宗教與醫療的課題¹⁹。從宗教觀點認為葬送不宜乃是致病之由，從葬送前到葬送後都有諸多禁忌，彰顯其死亡知識中的諸般危機：如卷三〈主斬草〉是爲了辟作歲殺、月殺、日殺、時殺的煞氣(1a)；而〈收葬送塚墓鬼〉則請官(如太陰君官將、葬送君將等)，護守舉工監作、營護道士等(3-1a)；或〈塚墓之鬼〉中請官收捕墓鬼、殃(3-3b、4a)。從古文字學理解：「殃」之就是早在甲骨文中即用以指稱疾疫致病而死，即爲非正常死亡所激發的解注說。

相較於此，《赤松子章曆》雖按「天師千二百官儀」（3-28a），卻已廣納後起的作法，在被徵引最多的卷五〈大塚訟章〉與〈又大塚訟章〉，就將《千二百官儀》的單列儀文改造為章文形式，關鍵就是上清經派，曾表明於序文中：

起自茅山七真，許長史（謚）云欲上昇，爲上三世，被冤家殃訟，有西寧夫人告令求道官拜奏塚訟章，以解洗冤債，其章具有儀注。若明日拜章，今夜具備浴室五所，如人之沐浴，具備如力，及先製小衣服三對，兼具銀錢，獻上先亡，以充洗浣。明日奏啓訖即燒章，隨章燒衣服及錢財，亦須嚴潔具備之。（5-24a）

這段小序託諸茅山起創期的許謚，反映的是上清經派在冢訟的上章儀式中，對於後來的儀注有一定的影響。而這部章曆爲道士必用的文書，其資料既有早期也有後加的，今本編成的時間可能晚到唐、宋²⁰，所以這兩種塚訟章都具有綜合性，可視爲唐代所整理的。在〈大塚訟章〉明白宣稱「依千二百官儀并正一真人三天法師所授南嶽紫虛元君治病滅惡之法」，然後即縷述原本條列式儀文，形成章文格式。

關鍵在上章目的一開始即表明塚訟之因：「生存之日過犯既多，亡歿已來，被諸考譴，子孫未與拔贖，冥漠得以怨嗟。」所陳的正是未經由正常的拔度贖罪儀式，也就是屬於非常死亡（A'）、非常處理（B'）：

B'：或葬在水源之訟、或殯當神廟之訟、或墳塋穿穴之訟、或棺槨損傷之訟、或舊塚相重之訟、或新塚相犯之訟。

A'：或水溺火燒之訟、或蟲傷藥毒之訟、或刀兵牢獄之訟、或瘟疫癰疽之訟；或叔伯兄弟或姑姪姐妹遞相傳染，以作禍殃。

前者主要爲殯葬不當其所，後者則多爲非壽終者，兩種「非正常」相加，就已淪爲 A'B'，而其中有一非正常就會引發塚訟，就是先亡者訟告子孫。爲何漢族特重殯葬大事？在家族主義的傳統下，〈又大塚訟章〉就有一段承負之論：

人生稟陰陽之正氣，受形氣於父母。血胤連屬，逮乎七世，傍貫伯叔，至於兄弟；莫不善惡同源，榮枯相繼，陽官賞罰，亦止此條，幽府所施，豈宜廣引，服屬既疏，為患自息，且各有承嗣，不相濫混。（5-25a）

在東漢期承負說與解注說是否為太平道與天師道各有偏重？但道教一統意識後二說已被融合為一，就是塚訟與承負聯結，才會在罪悔意識上有「同源」、「相繼」的關聯。從其「七祖九玄周親近屬」的關係，就可知塚訟的血胤關係由近及遠的「差序」，也就是親疏的推及原則所形成的家族網絡。

比較兩種章文都同樣表明源於《千二百官儀》與上清派制鬼法，但在章文的連屬上各有偏重：前一種將《章官儀》置於前段，後一種則置於後段。但重點所在的泛訟才是判斷其綜合性的列舉，卻都明指「八十一訟」而文字小異：一為「預是前八十一訟之事件，百萬種種之考注」（5-23a）；又一則作「大略雖合八十一訟，其中枝葉分散，變成百千萬種」（5-29a），前一種僅簡潔表明 B' 與 A' 的非常態，卻在又一種縷列其訟，其理由則先表明：

七世久遠，後胤莫測，其中善惡不可詳悉。今者既無的知其事，謹備顯眾目，具以陳言。

這種泛舉之法所包既廣，但是更重在 A' 的非常死亡，原本的一小節簡述都被縷列為條舉式：從「溺死之訟、燒死之訟、傷死之訟、絞死之訟、囚死之訟」以下，一一列舉的都是 A' 為多，而結以「各有訟訴，並是怨結，莫中妄想，引逮其亡後所興諸訟，皆由不能自忍，求對生人」。這是比較符合非正常死亡為構成塚訟的主因，而後才及於亡後的興訟。兩種都稱為「大」，即是綜合性的八十一訟；相較之下卷六所收都是單一的私家解謫章，如〈為亡人首悔贖罪解謫章〉（6-11a、12a），特別是〈新亡遷達開通道路收除土殃絕斷復連章〉（18a-20a），都是為了命謝三官以解殃注之法，這些私家的小章反而實用，乃為特定目的而解除。

八十一訟作為塚訟的模型，乃是《赤松子章曆》在解注法上的定制，而唐·朱法滿《要修科儀戒律鈔》也是依據《千二百官儀》而修，卷十一〈章科信

儀》所列的章名，如〈夫妻離別斷注消怪章〉、〈官私咎謫死病相連斷五墓殃注章〉、〈死病不絕銀人代形章〉等，約八、九種中，又有〈是三曾五祖注訟章〉（11-1b、2b、4a、4b、5a、5b），張勛燎已注意到《赤松子章曆》未錄此章。²¹ 其中的銀人代形作為替身，應是天師道所保存的，東漢解注器中金人、銀人、鉛人、錫人、蜜人及人參一類替身物，確是取用《千二百官儀》的古儀；卻未錄存上清經派的大塚訟章。這樣的解塚訟鬼之法，唐宋以後既已定型，並無太多創新，可確定的是天帝及所中介的天帝使者，均已隨道教的神統譜而調整，如太上（太上老君、太上大道君等），所敕令的從《千二百官儀》初次改變，其後也一再略作變化。其納入規制而使用的如南宋（1188）呂元素編《道門定制》即「按玄都律、赤松子章曆并戒律鈔、登真隱訣諸處所載。」（1-9b）章文也以〈千二百官章經〉校正（7-36b），在卷一錄〈分解冢訟章〉就明辨其使用之宜，僅錄後一種大塚訟章，章末表明其「所以保存薦亡，無不詳盡，凡欲拜者更不必上遷拔章。」（1-38b）；第二種情況則是唐末五代杜光庭在《太上黃籙齋儀》所用的，如卷二十五〈安宅三時通用行道〉中的「重稱法位」後啓請文後半，表明「依正一法文天師具格謁請三五官屬、天君吏兵」，其中就有解除注連之官（25-6b、7a），也就是被列於某些黃籙齋法的啓請之列，並未單獨上章。比較有變化的只有少數，如《金鎖流珠引》在考召法師所用諸法中，如〈爲官人百姓斷內外注祟鬼賊妄爲蟲蠱殺人不止法〉等（25-7a）尚保存解注說；《太上助國救民總真秘要》如卷一也有〈傳尸復連〉注，卻只作「黃籙道場」中的一體（4a），並未再行發展。

4. 非正常死亡的解除 台灣道教的處理方式

杜光庭在他整理的《太上黃籙齋儀》中，將解注諸君將列入啓請名單，卻尚未明確列出爲塚訟諸事特設的齋儀，可知仍是傳承上章解注的古儀。而在解注術的傳統中因疫氣相注，後來結合五鬼主的瘟神疫鬼，則在後來的道法中形成大宗的解瘟法：有治一家一人的斷瘟法，就是《金鎖流珠引》卷二十五〈爲官人百姓斷瘟法〉中，用老君神符主收五部鬼王，目的就是解除所染的「瘟鬼

氣病」使之不致「連注」他人（25-12a）；而元妙宗《太上助國救民總真秘要》，也特別注重斷〈傳尸復連〉或〈遣治瘟疫〉，使疾亡者不再作祟，傳染家門。（1-5a）而治集體傳染的行瘟散毒，則是傳尸疰氣的斷瘟法，在各地、特別是濱水地區衍為送瘟船儀式。臺灣也傳續這一行瘟斷瘟的習俗，由道士舉行送瘟的儀式，都是緣於解決非命死亡的解除法²²。但從地方道派所傳續的解注法，主要是針對塚訟章中首列的：溺死之訟、燒死之訟、傷死之訟、毒藥死之訟、產乳死之訟，都是民間社會最常遭遇的。由於這種非常死亡的解除法中，基本上多有求人代的解法，從解注器經塚訟章，到底在道教的齋儀中如何傳承？這就是閩、臺地方道派所保存的，一種具體的儀式可以解除注連問題。

閩、臺地方道派所保存的解除術，對於溺死者為免塚訟注連，而有非常性的牽水轆法；而產死者有血湖轉轆法；至於燒死者、傷死者（如車禍）則有出煞法。除了解除產難而有的血湖科，因與佛教的血盆經有關，在《黃籙大齋立成儀》卷五十三敘及血湖獄²³。其他在道教經藏中反而未曾收錄，如果對照前引的斷瘟法，臺灣也保存相近的和瘟送舟儀式。為何這些溺死、產亡的非正常死亡，只有借助於塚訟之章？這種地方道法是否僅存於閩、臺地區？這樣的疑問須廣泛搜集一些地方道法，相信絕非只有孤例。不過也因而可從這些保存良好的實例，據以推論非正常死亡（A'），並非在葬後發生塚訟（B'），才要進行非常性齋儀。在黃籙齋儀的儀式結構中，這些解除性儀式只是其中的一部分，卻是最為核心的所在，就整體而言，在解除注連的危機後仍是回復常行的齋儀。

從處理溺死、產亡者都有紙人作為替身，就可對照東漢解注器上的出土物與文字，類似鉛人都是為了「自代」、「持代死人」或「為死者解適（適），生人除罪過」。類似的身代法術自是淵源於巫法中的同類屬性相互傳達的原理，即是鬚髮爪，如商湯以身代禱雨之類²⁴。而漢代民俗與巫俗也傳承而有墓葬中諸般材料的人形，原因就是將殃及死者、或死者殃咎生人的注連，法術性的轉移於身代物上，以解除被傳染的危機。

道教採用替身法後，假人所承擔的替代諸事愈廣：如代為贖罪或承受災厄、厄運，這就是《正一法文法籙部儀》所述的「生口男女替代各一人」，或《洞真太霄琅書》的金人代為「贖罪」，目的都是將罪過或厄運轉移於代人身²⁵。而解注傳統所代的同中有異，就是傳染：塚訟等可被注連的，都被移轉於

代人以免死亡相注不絕。《千二百官儀》中應該已完備這套身代法術，所以後來的身代贖罪或承厄，都被適度置入於相關儀式，《赤松子章曆》所引錄的都是後來發展的這類代形，近於臺灣民間所用的解（改）運替身：如卷三〈青絲拔余章〉的錫人五身、代形易名是為解「身中軛軻」的厄運；（19b-20b）卷六〈久病大厄金紫代形章〉從題名就可知將久病歸於世俗所犯之罪，而「金人一人、紫紋若干尺」，即為代形金人以作「質名易形」的代罪者。（3a-9b）比較關聯注連的是卷四〈解五墓章〉，表明是「恐被墓神注連，鬼氣纏繞」，所以上章乞求，「令以錫人代形，分解災厄」（9b-10b），這種請天官解除五墓殃注災厄，錫人代形，即為塚訟的解除法，近於非常處理的從 B' 到 B。相較之下，臺灣在齋法中代為替身的紙人、草人，則是非命死的非常死亡後即以非常處理，既解死人之罪，也解生人之殃，最近於東漢墓的代形用意。這類時隔兩千年的解除法，正是由代形鉛人與紙人聯繫起來。

溺死者的解除選在海邊、河岸舉行，在紙船上有一張北帝追魂攝魄飛符的符令，上有追魂使者持旗，即奉左右楊劉元帥追取「真魂正魄，只今親赴玄壇恭候，毋違開度。」又有碟文，「請威尊，跟尋亡過」到壇前，「恭對道面，以憑開度」，紙人代形則是置於岸邊的五支白色水轆中，整支插在竹籠及碗上，籠中有一隻雞；轆前各置一燈，五燈稱為五方燈；轆身（或前）貼（或供）觀音、城隍、臨水夫人、土地及牛頭、馬面等，均經開光後使用。儀式在步虛上壇後淨壇請神，除三清至尊外，主要為太乙救苦天尊、雷聲普化天尊等拔度神尊；並遍請與水有關諸神，從北陰溟冷波河大神、水府扶桑丹霖大帝以至十二溪津、十二河源等水府拔度一切真宰；而後三獻上疏，表明請求拔度之意。然後道士坐下誦唸，表明夙世以來至於今生，難免犯罪積冤，「無由解釋，未遂超生」，故須仰憑「元皇慈憫、上帝垂憐」，而「放燈光而破陰獄，承道力而出水府」。然後分為五節，念五方符命（東北、東南、西南、西北、中央），分請五方水池大神，謹奉道旨轉轆拔度，使亡過出離地獄。而道眾所唸的「尋聲救苦天尊」，就在化伏振旛時，家人轉轆，牽引水魂昇度天池，化五方符令並轉五次轆，在五方燈前祝燈功德完週，由妙行真人表明亡魂「隨燈光而出幽冥，承符檄以陟雲衢」，然後道眾繞行五支轆，表明彩船是乘載亡魂到奈河岸上，在轆前分別呼出三魂而後擲筭，聖筭後取出全部的替身，先放於舟上繞行

轎邊，而後由孝男背負魂身與替身，撐傘在道士持道旛引導下，到水邊，連同破轎之轎一起火化，再撒灑鹽米。這一節可稱為「置入性儀式」：在〈無上水轎五苦神燈科儀〉或〈無上溺水拔度水轎科儀〉中擇一而行，目的都是將亡魂之罪、厄悉數轉移於替身上，替身可乘彩船而度，並在破轎後先火化，然後魂身重放在靈堂上，就可進行正常的拔度齋法。

產亡者的解除在孝家廳堂前舉行，為獨立舉行的血湖科儀，在現代醫學的婦產科成立之前，產難情事較多也較常舉行，現時則已較為少見。但在大型的公眾拔度儀，仍保存特別的一壇血湖壇，如臺北市福州山的虎年大普，都必設這種薦拔產亡者²⁶。在整體的儀式結構上，針對產難而排出的儀式程序，由於與佛教習俗的《血盆經》有所交涉，關涉「硤石血湖」之說而引發爭議²⁷；不過從八十一訟中既有「產乳死之訟」，可推知其為非正常死亡之一，只是在後來的地獄說中方便挪用佛教漢傳後的部分說法，故臺灣所遺存的血湖科儀就具有融合性，已被融化於相關經懺科事中。其儀式程序大體同於一般黃籙齋，卻有專為血湖而行的：從發文、祝聖（《無上血湖拔產祝聖科》）、血湖寶懺等，都如同拔度溺死者一樣，有一組與之相關的神尊：破穢浣濯大神、破血湖岑大神以至追攝產魂官吏等；但關鍵的則是《無上血湖飛輪轉轎科儀》，並配合民俗性的〈懷胎講部〉，這一儀式被稱為「血湖」的打城儀式，其實也就是「掌血轎」，相較於溺水為白色，產亡則是使用紅色，並多糊一座紙紮的血湖城。在儀式結構的異同中，針對產魂所用的關文、符式都也適合其特殊的性質，不過牽轎形式則大體相近。在意義上表明男性主義的立場，認為：

既入女流，復淪產死，或抱胎而死，或已產而亡，魂入血湖，魄歸硤石，穢濁最大為一，腥膻不可勝言，不覩光明，重經億劫。終遇大道，莫該赦宥，陰溟原地，腥膻衝天，非假道應，何由超度²⁸。

然後經五血湖（東北、東南、西南、西北、中央），焚化五方度產符令，拔度產魂出離血湖地獄。其間插接唱〈懷胎歌〉並配合講孝，最後仍是在血湖池旁，將替身入舟，發破地獄檄，替身（或草或紙）由舟渡出後，同樣牽轎牽出，由孝男背出後焚化。

類似的替身還出現在上吊自殺的解除，民間視之為凶煞之極，而須進行「脫索（絲）」的解除儀式，儀式的特殊就在於草人或紙人，或草人懸於上吊的樑上，或以紙紮屋樑而上懸紙人。這種模擬上吊之狀而後於解除儀式中，再將草人或紙人脫下的作法，就是既為吊死者解除其痛苦，也避免其找「替死鬼」。在非正常死亡而民間稱為「凶終」、「凶死」或「歹死」的，就是懼其為厲後會「找交替」；及溺死鬼須找到替換者、吊死者亦然。道教與民俗都接受這種說法，形成非命死者的怖懼，張勛燎對於這類代形問題，就注意到《道法會元》卷251引〈太上混洞赤文女青詔書天律〉中針對「人死鬼」所設的天律：其中就有「生前自非命，死注訟生人者」（9a）、「生前有冤拄於生人，已經陰司決斷，而再殺行司申論者」（10a）或「生前非命，死後求生人替換者」（10b），律文所定的「妄欲求生人充替」、「死後求生人替換」，他懷疑其雖未出現「注」字，卻可判斷為「注鬼」²⁹。從語意上理解「替換」、「充替」，自是討交替的替死鬼，所以道教的解除術就是為了解釋這類冤死、枉死的死於非命者之冤與怨。正因這種俗信乃有求於道士這類儀式專家，他們所依據的基本上即是注鬼與解注的文化傳統，但是為何閩、臺道壇所傳的科儀書，卻絕少直接使用「注連」諸字？從《道法會元》既已如此，就可知注連之說已漸失落。

從臺灣現存的福建各派，捨龍華派之具有「民間佛教」之性格者不論，源自泉、漳兩地的「靈寶派」，或民間俗稱的「烏頭道士」，都保存完整的解除死於非命者的法術，這一情況在文革之後也在福建漸次恢復。雖則目前道教內部的科儀書、行內話，已不再使用「注連」或「斷注」諸語。這種行內語言的衍變映也反映了民間語言，其實「塚訟」的民間故事依然是流傳的靈異現象，卻也少用這類襲用陽間官府的用語。唯語言具有陳腐性，這種非命而死者卻並非改變，也就是道士與民間會創造新方式加以解決。所以「轉轆」或「牽轆」的「轆」字，即為字書上所罕見，地方人士就常用「狀」字加以理解。但是文狀之狀在儀式文書中，都依人（道士）神關係各有適用者：如表奏、疏牒之類並非泛稱為「狀」³⁰。這一宗教用字是專指解除器：竹、紙紮作的圓狀物，乃借由牽引動作而引魂；又配合法舟所載的渡具象徵。都是在死後即行解決其非命的困境，然後正常依儒、道二教各有所宜的儀式，導異為常，這是道教求諸地方傳統而可維繫其古儀古義之處。

5. 結語

在漢人社會的死亡儀式中，選擇「非正常」性的例證觀察其文化心理，就可發現歷史文獻（History）、經典文本（Text）與實地調查（Field）的綜合運用，可以方便理解繁複的喪葬儀注。儒、道二教所建立的教義（義理）與實踐，綜合H T F是否可論證其為「標準化」？或為何能夠標準化？在這種禮制的規範化、正統化現象下，其關鍵所在就在於文化心理中的死亡怖懼，由於非常化而加劇其危機感。這種死亡焦慮並不因階級身分而差異，也未因時代變革即隨之消失，在道教創教期由於戰亂、瘟疫或天災，解除非命而死的儀式，承東漢時期的解注器而下，愈加結合於新的章符諸術。當時顏之推既已懲於社會風尚，而在家訓文字中就一再表明：〈風採篇〉反對畫瓦書符的厭勝術，「祓送家鬼，章斷注連」；〈終制篇〉也遺命子孫，在他死後「錫人之屬，并須停省」。如果這是合理主義者的堅持，卻也未曾改變！道教在整備齋法時，就完全起用天師道、上清經派的塚訟章。主因即在於諸般拔度齋法雖已定制化，卻也未放棄不用，只是章文格式並未持續發展而已，且遺存於道教的地方傳統中。

從代形、替身能夠長久遺存於民間，竟可聯繫三個傳說：解注器、塚訟章與轉軾法，就可發現非正常死亡的解除，不管是死於非命或死後塚訟，都是文化心理中沉重的心理壓力。從文化結構中的「常與非常」理解，如何「導異為常」而使失序能再秩序化，其實也是在死亡觀中的「秩序取向」。從筆記小說所錄寫的民間說話，到道經中的內部敘述，都顯示民眾與道士既相信非正常之死的死亡危機，也就會依時空而制宜。從杜光庭將其官章錄於黃籙齋法中，雖則不多也表示其信仰遺存，或是《道門定制》在相關醮儀中（如卷六〈河頭代命斷除復連水醮〉），也載明「連年災患，後嗣夭亡，鬼崇憑凌，先亡復連」，故「先修章醮，保存著亡，醮罷行此，以十四人代形，十物為誓，具舟舫於河邊，遣送斷除，故云河頭」。（6-3b）呂元素所整理的也反映集體性的死亡，同樣也吸納注連思想，將其置入於送船儀式中。不管是一家之私儀式或一境的公儀式，可反映注連與解除都已成為齋醮科儀之一體，而地方傳統所保存或結合地方習俗的，也是基於同一懼厲傳統。所以導異為常的文化心理，也就是面對存在與秩序而提出結構性的思維，從而借由儀式解決失序的困境，這就是道教

作為宗教文化所表現的經驗與智慧。

注

- 1 相關討論參見 James L. Watson and Evelyn S. Rawski eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, Berkeley: University of California Press, 1988.
- 2 James Watson, "The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance", 收錄於註 1 前引書, 頁 3-19, 中譯本為華琛,〈中國喪葬儀式的結構——基本型態、儀式次序、動作〉,《歷史人類學》1 卷 2 期, 頁 98-114。
- 3 詳參李豐楙,〈朱子家禮與閩臺家禮〉,漢學研究中心、中央研究院中國文哲所、國立清華大學中國文學系共同主辦,「朱子學與東亞文明研討會——紀念朱子逝世八百週年朱子學會議」論文,2000.11.16-18。
- 4 參見 *Cbu Hsi's Family Rituals: A Twelfth-Century Chinese Manual for the Performance of Cappings, Weddings, Funerals, and Ancestral Rites*, trans. by Patricia Buckley Ebrey, N.J.: Princeton University Press, 1991.
- 5 劉子健,〈論中國的宗教和信仰體系〉,《九州學刊》2:3, 1988.4, 頁 87-96。
- 6 美號觀念乃借用禮經的傳統,詳參鄧國光,《中國文化原點新探:以《三禮》的祝為中心的研究》,廣州:廣東人民出版社,1993.10, 頁 77-93。
- 7 參見 Daniel L. Overmyer (歐大年)、David K. Jordan (焦大衛) 合編,《飛鸞:中國民間教派面面觀》第一章〈概念與結論〉,香港:中文大學出版社,2005, 頁 6。
- 8 張勛燎〈東漢墓葬出土解注器〉,《中國道教考古》(北京:線裝書局,2006), 頁 55。
- 9 劉昭瑞認為非士大夫墓型,《〈太平經〉與考古發現的東漢鎮墓文》,《世界宗教研究》1992:4; 及張勳燎的反論,參見〈從東漢墓葬解注器看中原地區初期天師道的性質和形成原因〉,前引書, 頁 307-311。
- 10 張勳燎前引書, 頁 258-259; 吳榮曾〈鎮墓文中所見到的東漢道巫關係〉,《文物》1981:3, 頁 56-63。
- 11 其中有關解土術的研究,詳參李豐楙,〈祭煞與安鎮:道教謝土安龍的複合儀式〉, Florian C. Reiter ed., *Foundations of Daoist Ritual*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009, pp. 47-70.
- 12 漢巫的研究參林富士,《漢代的巫者》,台北市:稻鄉,1988; 而漢代相關的信仰習俗,則可參蒲慕洲,《追尋一己之福》,臺北:允晨,1995。

- 13 張勛燎前引書，頁 278-279。
- 14 李豐楙，〈正常與非常：生產、變化說的結構性意義——試論干寶《搜神記》的變化思想〉，「第二屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會」論文集，臺北市：文津，1993，頁 75-141。
- 15 張勳燎前引書，頁 134、280。
- 16 千二百官儀的研究，可參福井康順，《〈天官章本千有二百〉考》，收入《道教的基础的研究》（第三版），東京：書籍文物流通會，1965，頁 37-51。
- 17 上清經派在《真誥》中〈甄命授〉第四也有索代人之事，而《登真隱訣》則是集中處理。
- 18 詳參 K. Schipper and F. Verellen ed., *The Taoist Canon*（道藏通考），The University of Chicago press, pp. 133-134。
- 19 林富士曾專論東漢、中古時期的瘟疫與社會、宗教，參見《中國中古時期的宗教與醫療》，台北：聯經，2008。
- 20 參見註 12 前引書，Florian C. Reiter, "Daoist Thunder Magic (Wulei fa 五雷法), Some Aspects of its Schemes, Historical Position and Developments", pp. 27-46；王宗昱，〈《赤松子章曆》的成書年代〉，頁 207-216。
- 21 張勳燎前引書，頁 12。
- 22 詳參李豐楙，〈行瘟與送瘟——道教與民眾瘟疫觀的交流與分歧〉，收於《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。
- 23 相關研究詳見大淵忍爾，《中國人の宗教禮儀・道教篇》，東京都：風響社，2005。
- 24 參早期江紹原所撰，《髮鬚爪：關於它們的迷信》，上海：開明書店，1928。
- 25 張勳燎曾引述這些資料，前引書，頁 40。
- 26 根據筆者兩度所作的田野調查結果。
- 27 有關血盆經的研究參見〈血盆經の資料的研究〉，收於吉岡義豐、Michel Soymie（蘇遠鳴）合編，《道教研究》第一冊，東京：昭森社，1965.12，頁 109-166。
- 28 大淵忍爾前編書，頁 643。
- 29 張勳燎前引書，頁 22。
- 30 詳參李豐楙，〈臺灣雲林舊金湖萬善祠及其牽轡習俗：一個自然 / 非自然、正常 / 非常觀點的結構分析〉，收於傅飛嵐、林富士主編，《遺跡崇拜與聖者崇拜》，臺北市：允晨文化，2000，頁 11-55。