

六朝至宋道教鬼律與驅邪治病

陳藝勻*

宋代筆記《夷堅志》中，記述了許多人因遭逢精魅鬼怪而生病，家人為其尋訪各種醫療手段以求痊癒的過程。求助的「醫者」，包括傳統「以醫為業者」以及「儀式性醫療者」，如巫者、僧尼、道士。不同的醫者所使用的醫療手法各異，其中最為特殊的是在描述道士(或法師)的治療手法時，著重在與鬼魅精怪鬥法的情節，過程包含追捕、考問、論罪、處罰等，與現世的司法體系相當類似；換言之，道士是「法官」，依「律」對鬼怪進行審訊、判罪，以使患者脫離其影響，恢復健康。道教在創教之初即有祛邪與考召之法，發展至宋代成為一套包含驅邪之人、祛除之物、驅邪之法的完整體系。然為何透過司法審判的方式能驅邪除魅？其依據與執行方式為何？觸及的信仰內涵與世界觀是什麼？再者，作為一場司法審判，意指不僅需符合某些必要條件或程序，如投訴、審判等，也觸及到「罪」的認定，以及是誰有罪、如何刑罰的問題。本文旨在探究道教的精魅觀與醫療文化，以道教如何面對與處理精魅鬼怪致人於病的問題為核心，透過六朝至宋的「鬼律」條文，探討道教考召驅邪的律法源流、法理基礎、行法過程與發展轉向，從而揭示道教對物我兩安的關懷。

關鍵詞：魅病、鬼律、物魅、崇物、考召驅邪

*中央研究院歷史語言研究所博士級研究人員、國立東華大學歷史學系兼任助理教授

一、前言：遭逢人外之物

志怪小說記述了各種靈異事件、神秘力量或與他者(他界：人外之物)的來往，是瞭解當時人如何遭遇、認識人外世界的媒介，也可從中探知宗教經典中闕如的儀式實踐與使用情形。¹如宋代洪邁(1123-1202)的《夷堅志》便記述了許多道士驅邪治病的案例。〈九聖奇鬼〉是其中篇幅最長、最為曲折的一則故事，備述人遭逢精魅並與之對抗的過程，內容頗耐人尋味：

永嘉薛季宣……比鄰沈氏母病……其家方命巫沈安之治鬼……得沈氏亡妾。

時從女之夫家，苦魑怪。女積抱心恙，邀安之視之。俄甲士數百……縛三魑至。又執二人，一青巾，一髻髻，皆木葉被體。命置獄考竟……鬼屈服受辭，具言乃宅旁樹。

薛氏議呼道士[張彥華]行正法……華始命考召……五雷判官者進曰：「元惡斃以陰雷，皆三生三死。次十五人支解，余陰雷擊之。」……相次以驢床釘二男四女及六魑……一人乃舊婢華奴以震死而為厲者，一人非命而為木魅者，男強死而行疫者，魑正神而邪行者，詐稱九聖者，竊正神之廟食者……武吏持天樞院牒

¹ 詳見 Glen Dudbridge, *Religious Experience and Lay Society in T'ang China: A Reading of Tai Fu's Kuan-I chi* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995), 14-15. 蒲慕州多年來關注中國古代的鬼怪文化，對其中的佛道教因素有深入討論，詳見蒲慕州，《中國古代的鬼魂與宗教生活》(臺北：聯經出版事業有限公司，2024)，頁 159-165、171-222；《鬼魅神魔——中國通俗文化側寫》(臺北：麥田出版，2005)，〈序·鬼魅神魔〉，頁 5-10、〈中國古代鬼論述的形成〉，頁 19-40。

致宣曰：「山魃之戮，非本院敢違天律，為據臣僚奏請，專飭施行。」²

從疾病與醫療的關係觀看這則敘事，有幾處值得進一步探問。首先，在醫巫並用的文化傳統中，疾病，特別是在藥石罔效之際，人們通常也會請宗教專家「診治」，從而得知導致疾病的原因是各種「非人」之「物」的「作祟」。作祟情形，輕者於家宅內搗蛋作亂、毀壞物品，或用穢物堵塞人的口鼻，或是直接攻擊，造成受害者身心的傷害；更有甚者，則是收攝了病患的魂魄，導致其性命垂危或死亡。而作祟之「物」，如故事中所見，包括沈家亡妾、魃怪、樹精、震死為厲的奴僕、死於非命變化成的木魅，與不知名類統稱為鬼者，性別有男有女。值得注意的是，除卻亡妾、奴婢之外，這些作祟物都是精怪物魅之類，而且數量不少。另外，病家並未延醫而是直接請術士介入，似乎已知這是鬼神病。從醫療的角度來看，祟物即為「病原」，然祟物(尤其是物魅)的特性與疾病之間的對應關係並不明確，因此能否從病症得知是何「物」作祟，進而針對祟物的屬性，制訂對策，以對症下藥，顯然以法術來治療可能勝於醫藥。

作為一種醫療策略，無論是巫師沈安之或是道士張彥華，所採取的既非施針用藥、誦咒念經，亦非持劍印符咒等法器聖物，而是透過一場司法審判。故事中巫師、道士和山魃鬼魅鬥法的情節，諸如調動神兵追跡緝拿、使用器械，以及「置獄」、「考」、「訊治」，乃至論罪、處分的過程，與現世司法過程幾無二致，其中往往也涉及軍事行動及以武力「斬殺」。此模式在道教中謂之「考召」，於早期正一派即已成形，至宋代廣為流行，甚至連巫師都會使用。待經過考召審

² 洪邁撰，何卓點校，《夷堅志》（北京：中華書局，2006），丙志卷1，〈九聖奇鬼〉，頁367-368。引文中底線為筆者所加，以下皆同。

訊後，隨即處置為祟物。故事中對精魅鬼怪的罪罰，幾乎無所寬宥，且在處以極刑(雷擊、斬、支解)前又先釘以驢床，³或令其「三生三死」。無論此是志怪小說懲惡的書寫手法，抑或是道教罪罰觀念的通俗表現，都顯示出對擾亂人間的物魅必須嚴加懲治的立場，不過論罪定罰並非道士可隨意為之，故事最後提及「非本院敢違天律，為據臣僚奏請，專飭施行」，說明一切乃依據律法而行。

翻閱《夷堅志》，這類利用考召之法驅邪以治療魅病的故事頗多，且對於執法過程多有完整詳細的描述，透露出時人相信透過這套道教的司法審判程序能有效地驅除邪魅，並使病人得以痊癒。⁴然何以如

³ 驢床，又稱「木驢」，為裝有輪軸的木架，原是攻城器具，如《梁書·侯景傳》載：「明日，景又作木驢數百攻城。」後作為刑具，用以固定犯人身體，載之示眾並處死。《南唐書·胡則傳》：「昇置木驢上，將磔之，俄死，腰斬其屍以徇。」《三朝北盟會編》有「令取木驢來，釘其手足」、「眾已撮野跨木驢，釘其手足矣。推出譙門，遲而殺之」等語。見姚察等撰，《梁書》(臺北：鼎文書局，1980)，卷56，〈侯景傳〉，頁842；陸游，《南唐書》(北京：中華書局，1985)，卷8，〈胡則傳〉，頁8b-9a；徐夢莘，《三朝北盟會編》(上海：上海古籍出版社，1987，據光緒三十四年[1908]許涵度刻本影印)，卷114，頁832b。

⁴ 見洪邁，《夷堅志》，丙志卷7，〈安氏冤〉，頁420-421；三己卷8，〈南京張通判子〉，頁1362。關於宋代道教考召法中的司法特性，詳見康豹(Paul R. Katz)，〈精魂拘閉，誰之過乎？——道教與中國法律文化的建構初探〉，《溫州大學學報·社會科學版》，23：4(溫州，2010)，頁7-10；劉仲宇，《道教法術》(上海：上海文化出版社，2002)，頁378-381、389-390；Edward L. Davis, *Society and the Supernatural in Song China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001), 87-114; Robert P. Hymes, *Way and Byway. Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China* (Berkeley: University of California Press, 2002), 26-47; Judith M. Boltz, "Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in Battles with the Supernatural," in *Religion and Society in T'ang and Sung China*, eds. Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), 241-305;

此？其背後的信仰心理與社會文化因素實有待深入探討，尤其是關於律法的權威來源、思想基礎與執行情形，以及訴諸律法所處理的情理面向與他界觀。如薛家受諸物怪之擾而「議呼道士行正法」。所謂「行正法」有兩層含意，一是立基於律法，以法為「正」，依「法」行道；二則與成形於北宋的新道派「天心正法」有密切關係，指張彥華行使的是天心派道術，而且依法可誅戮山魃、木魅、諸鬼，顯示出天地間存有一套律法體系——即「天律」，不僅能約束「此界」的信徒，還包括了「他界」的鬼神物怪，相對其他宗教的戒律主要是以律範人，道教則能以之規範天地萬物。

古代中國以人間官僚體系與法令設想天界的起源很早，漢代鎮墓文中多有「天帝」及「如律令」字，然此時作為天界「律令」只是一種宗教觀念，並未有具體明文的法條。至葛洪(283-343)，雖言天地間有「司過神」記錄人之善功惡過，然並沒有訴諸最高的權威，也只針對世人而言，未將範圍擴大到鬼神世界，並無「天界律典」的整體概念。⁵直到東晉中期前後《女青鬼律》(簡稱《女青》)出，補足了這塊空缺。⁶以「鬼律」為道教律法之名，殊異於一般戒律，其內容與施用對象涵蓋了道徒與天地間諸鬼神，並且強調律典係由大道敕命頒佈，目的在「以鬼

松本浩一，〈宋代の雷法〉，《社會文化史學》，17(東京，1979)，頁 45-65。

⁵ 葛洪，《抱朴子內篇》(收入《正統道藏》，第 47 冊，臺北：新文豐出版公司，1985，據上海涵芬樓本影印)，卷 6，〈微旨〉，頁 672b。本文所引《正統道藏》均採新文豐本，以下省略出版資訊。

⁶ 關於《女青鬼律》的成書時間，本文據既有研究成果採東晉中期之說。詳見 Kristofer Schipper, "Purity and Strangers Shifting Boundaries in Medieval Taoism," *T'oung Pao* 80:1 (January 1994): 69; 索安(Anna K. Seidel)著，趙宏勃譯，〈從墓葬的葬儀文書看漢代宗教的軌跡〉，《法國漢學》，第 7 輯(北京：中華書局，2002)，頁 132；白彬、代麗鵬，〈試從考古材料看《女青鬼律》的成書年代和流行地域〉，《宗教學研究》，2007：1(北京，2007)，頁 8-9。

助神施炁」，因人畏鬼，不畏神，故託名「鬼律」，換言之，鬼律即為「道律」；並明言「鬼若濫誤，謬加善人」，必將「嚴加收治，賞善罰惡」，以「明尊道科」，顯示出依律懲處的思想。⁷然由於經文佚失，無法確知此時是否已有審判鬼神的形式，以及律法與正一考召法術之間的關係。宋初新興道派蓬勃發展，融合了早期道法傳統，既有天師道書符誦咒、治病收鬼之術，也有上清派祈禱北極諸星、通靈召真之法，更援引內丹修煉，將內煉神炁與外施符法結合為一。⁸天心正法在這樣的脈絡中崛起並流行，以「萬炁之所稟」的北斗為中心，傳承以驅邪、効治為特徵的正一符咒，以「輔正驅邪」為宗。重要經典《上清骨髓靈文鬼律》(簡稱《骨髓靈文》)，承繼天師道鬼律思想，是天心正法運用以「批斷鬼神」、祛除邪魅的準繩，結合北極驅邪院職司，進而實踐「天命有德，天討有罪」的道法理念，處罰觸犯律法的鬼神，以彰顯天道，即「以道為法之體，以律為法之用。鬼物邪氣之所干，必體道以正之，故曰正法也。」⁹道士使用咒術履行如現世官吏(法官的

7 《女青》(收入《正統道藏》，第30冊)，卷1，頁580b；《女青》，卷6，頁592b。

8 王卡，〈道教符咒與中國文化〉，收入王卡著，《道教經史論叢》(成都：巴蜀書社，2007)，頁211-220。

9 《骨髓靈文》(收入《正統道藏》，第11冊)，〈序〉，頁798b。《上清骨髓靈文鬼律》是天心正法的重要經典，內容主要是天心派法籙、戒律傳授機制之規範，並建立「北極驅邪院」作為神聖權威。元妙宗編輯之《太上助國救民總真秘要》(簡稱《總真秘要》)卷6有〈上清隱書骨髓靈文鬼律玉格儀式〉，內容大體與《骨髓靈文》相同，唯某些條文敘述略有差異。目前僅李志鴻有專文，詳見李志鴻，〈《上清骨髓靈文鬼律》與天心正法的齋醮儀式〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》，1(香港，2009)，頁201-237；《道教天心正法研究》(北京：社會科學文獻出版社，2011)，頁128-133。另高振宏在論述道、法關係時，談及《骨髓靈文》承起元明酆都律法的關係，詳見高振宏，《宋、元、明道教酆岳法研究——道經與通俗文學的綜合考察》(臺北：國立政治大學中國文學系博士論文，2014)，頁127-130。

職責，對鬼神物魅進行審訊、判罪，以使患者脫離其影響，恢復健康，以律為本形成了一套包含了驅邪之人、祛除之物、驅邪之法的完整體系。

當前以道教驅邪為主題的研究，不乏透過筆記小說探討者，然多著重在執法道士的法職或是法術內容上，¹⁰對於祛除對象，特別是獨立於鬼神之外、和鬼神同樣威脅人世生活的「物魅精怪」，其生成、性質與形象，或是對人的危害與疾病，幾乎少有論及。¹¹針對驅邪之

¹⁰ 周西波，〈宋人筆記所呈現之天心道法——以路時中事蹟為中心之探述〉，《嘉大中文學報》，16(嘉義，2022)，頁 37-56；張悅，〈宋代民間驅邪活動中的道教驅邪者〉，《宗教學研究》，2017：2(北京，2017)，頁 32-40；莊宏誼，〈宋代道教醫療——以洪邁《夷堅志》為主之研究〉，《輔仁宗教研究》，12(臺北，2005)，頁 73-147。

¹¹ 此方面研究，如林富士關注「魅」在中國宗教與醫療文化的重要性，對於什麼樣的「物」會成為精魅以及精魅如何現形或變化、如何侵擾人類等問題進行探究，對於精魅相關研究亦有詳述，詳見林富士，〈人間之魅——漢唐之間「精魅」故事析論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，78：1(臺北，2007)，頁 107-182；〈釋「魅」——以先秦至東漢時期的文獻資料為主的考察〉，收入蒲慕州主編，《鬼魅神魔——中國通俗文化側寫》(臺北：麥田出版社，2005)，頁 109-134。精魅與疾病關係之研究，見陳秀芬，〈當病人見到鬼——試論明清醫者對於「邪祟」的態度〉，《國立政治大學歷史學報》，30(臺北，2008)，頁 51-54；〈在夢寐之間——中國古典醫學對於「夢與鬼交」與女性情欲的構想〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，81：4(臺北，2010)，頁 701-736；Cheng Hsiao-wen(程曉文)，*Divine, Demonic, and Disordered: Women Without Men in Song Dynasty China* (Seattle: University of Washington Press, 2021), 46-68; 劉祥光，〈宋人如何治療邪祟〉，收入《「身體、權力與認同」國際學術研討會論文集》(臺北：國立政治大學歷史學系，2010)，頁 82-97。另杜正勝考察物魅的觀念演變，指出中國文化的底層乃「生活在物怪世界」中，見杜正勝，〈古代物怪之研究——一種心態史和文化史的探索〉(1)、(2)、(3)，《大陸雜誌》，104：1(臺北，2002)，頁 1-14；104：2(臺北，2002)，頁 1-15；104：3 臺北，(2002)，頁 1-10。至於道教精魅的研究，詳見李豐楙，〈六朝精怪傳說與道教法術思想〉，收入靜宜文理學院中國古典小說研究中心編，《中

法的討論則側重於儀式操作、器物符咒之使用等，對作為驅邪法術立論基礎之「鬼律」的探討，相對闕如，或有論者，仍以《女青》為主，但卻忽略其中顯見的依律懲處思想；對後出的「鬼律」律典，以及與之配合、相應的道法運用情形，乃至作崇之物的類別(如人鬼與物魅)與罪罰結果的關係，亦未重視。¹²另一方面，兩宋時期新道派運用鬼律斷治鬼神，以吸納或分別民間俗神信仰，進而調整自身神靈譜系的情形，與官方對淫祠進行規範管理相對應，但對於道教在這種社會文化中的

國古典小說研究專集 3》(臺北：聯經出版事業公司，1981)，頁 1-36；張悅，〈魅與治魅——道教文獻中的精魅思想〉，《雲南社會科學》，2013：3(昆明，2013)，頁 146-150。

- ¹² 道教「鬼律」的研究主要集中在《女青鬼律》，尤其是成書時間及其與古代墓券的關係。詳見 Anna K. Seidel, “Traces of Han Religion in Funeral Texts Found in Tombs,” 收入秋月觀暎編，《道教と宗教文化》(東京：平河出版社，1987)，頁 21-57；Chi-tim Lai (黎志添), “The ‘Demon Statutes of Nuqing’ and Problem of the Bureaucratization of the Netherworld in Early Master Daoism,” *T’oung Pao* 88:4 (November 2002): 251-281；白彬、代麗鵬，〈試從考古材料看《女青鬼律》的成書年代和流行地域〉，頁 6-17；劉莉，〈道教鬼律初探〉，《宗教學研究》，2011：3(北京，2011)，頁 46-50；段治民，〈東晉南朝買地券中「女青詔書」與《女青鬼律》關係研究〉，《宗教學研究》，2021：2(北京，2021)，頁 66-77；陳亮，〈東漢鎮墓文所見道巫關係的再思考〉，《形象史學》，2019：1(北京，2019)，頁 45-49；張勛燎、白彬，《中國道教考古》(北京：線裝書局，2006)，第 3 冊，頁 955；江西省文物考古研究所、南昌市博物館，〈南昌火車站東晉墓群發掘簡報〉，《文物》，2001：2(北京，2001)，頁 24。《女青》之神學思想與戒律觀，見佐佐木聰，〈「女青鬼律」に見える鬼神觀及びその受容と展開〉，《東方宗教》，113(東京，2009)，頁 1-21；張力波，〈女青鬼律中的戒律研究〉，《中國道教》，2018：4(北京，2018)，頁 19-24。近年來臺灣道教學者，針對《太上天壇玉格》與宋元以後道教天界律法有細緻考察，詳見鄭燦山，〈宋代道經《女青天律》的文本與歷史問題初探〉，《國文學報》，74(臺北，2023)，頁 153-155；張超然，〈道法整合的藍圖——《太上天壇玉格》研究〉，《華人宗教研究》，20(臺北，2022)，頁 1-37。

作用何在，尚未被突顯出來：對於精魅在道教鬼神世界中的位置為何，也少有關注。¹³道教史上不同時期因應當時的社會氛圍各有鬼律之說，反映出當時的神道觀。「鬼律」作為一套律法準則，明示著道教所建構的宇宙秩序法則，對於其間存在的「人」與「非人」，在予以規範，使其各安其位、各守本分時，也含藏了道教對於物我兩安的關懷。¹⁴因此，若欲瞭解道教精魅觀與疾病、驅邪、醫療之間的關係，實有必要對「鬼律」條文中關於物魅之規範與約束，以及對應的驅邪儀式與程序，進行細緻的分析。

本文擬在物魅與淫祠、道教驅邪等研究基礎上，探查鬼律(天律)的規範，及其在中國信仰文化中的發展與意義。「鬼律」議題的核心，關乎中國人的世界觀與對生存秩序的想望，以及該如何與「人外之力」共處，此即是道教所要面對、解決的問題。本文將以六朝至宋的道教經典為範圍，首先說明道教對精魅鬼怪的認識，包括此非人之「物」是什麼、如何形成、為何作祟，及其與疾病的關係。其次，考察道教「鬼律」的源流與發展，並以天心正法《骨髓靈文》為主，闡述其作

¹³ 兩宋新道派多以「代天行化，伐廟除邪」自譽，以鬼律為依託，扮演神靈世界秩序的維護者。參見松本浩一，〈張天師與南宋的道教〉，收入高致華編，《探尋民間諸神與信仰文化》(合肥：黃山書社，2006)，頁 69-86；Judith M. Boltz, "Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in Battles with the Supernatural," 241-306. 「天心正法」之特殊性與影響，詳見李志鴻，〈天心正法與兩宋道教的齋醮之變〉，《世界宗教研究》，2008：1(北京，2008)，頁 58-66；《道教天心正法研究》；〈道教與民間信仰——以天心正法為中心的探討〉，《宗教哲學》，52(新北，2010)，頁 63-103；劉莉，《道教天心派北極驅邪院研究》(銀川：寧夏人民出版社，2016)。

¹⁴ 李豐楙，〈故縱之嫌——《西遊記》的召喚土地與鬼律敘述〉，《人文中國學報》，23(香港，2016)，頁 155-156；〈《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》，3(臺北，1993)，頁 417-454。

為驅邪儀式的法理基礎，其規範、約束對象與「程序正義」。最後，從宋代驅邪儀式轉變為同時具有懲處與救度兩個面向，反思物魅之存在與安置。

二、病魅：道教物魅觀與疾病¹⁵

先秦博物志《山海經》記載了許多異物奇事，其中描述居住在剛山的一種怪物，名為神魍，「其狀人面獸身，一足一手」。郭璞(276-324)注曰：「魍亦魍魎之類也。」¹⁶意謂神魍是物魅之屬。類似山中物怪的描述，如《抱朴子》言山精「形如小兒而獨足，走向後，喜來犯人」；¹⁷又《神異經》記述西方深山中有「山臊」，「身長尺餘」，畏爆竹聲，「犯之令人寒熱」。¹⁸可見這類山中物怪不僅喜歡侵擾人，

15 林富士考察先秦兩漢迄於隋唐的文獻資料，得出「魅」在東漢以後逐漸有「精魅化」、「人間化」和「疾病化」的情形。對於前兩者已有專文討論（詳見〈釋「魅」〉、〈人間之魅〉），在「疾病化」的議題上，雖提出「魅病」一詞，並指出「魅」的疾病化主要萌芽於六朝時期，而且與道教、佛教的發展有關，但受限於材料（以六朝志怪為主）而無法深論。祝平一整理先秦至明清醫籍，試圖瞭解在傳統醫學知識體系中如何理解「魅病」，包括症狀、病因、治療法的解釋，從而解釋為何「魅病」，除了隋代巢元方提出「鬼魅候」專指「鬼魅」病之外，未成為專有症候病名的可能原因。本節擬以兩位前輩學者的研究為基礎，從道教信仰角度探討「魅病」建構的情形。詳見林富士，〈釋「魅」〉，頁 133；〈人間之魅〉，頁 136-140；祝平一，〈除魅——宋以前的病魅與醫療〉，《新史學》，36：1（臺北，2025），頁 1-42。

16 袁珂校注，《山海經校注》（上海：上海古籍出版社，1980），卷 2，〈西山經·西次四經·剛山〉，頁 61。

17 葛洪，《抱朴子內篇》，卷 17，〈登涉〉，頁 741a。

18 東方朔撰，張華注，《神異經》（漢魏叢書；臺北：藝文印書館，1965），〈西荒經〉，頁 9b。明清轉引《神異經》此段記載時，寫作「人見之則病寒熱」，顯示出認知上已有所轉變。見陳增撰，《日涉編》（收入《歲時習俗資料彙

且會致人生病。值得注意的是，宋代道經中如《太清金闕玉華仙書八極神章三皇內祕文》已有人「見之則病」、「見之則死」的記述，顯然此時人們認為這類山鬼的危害程度，不僅是它會主動害人，更甚者，是人只要見到就會生病。¹⁹可是為何其「來犯人」或是人「見之」就會導致疾病，以及病症為何、能否治癒、如何醫治等問題，歷代文獻中並未多言，但肯定物怪精魅的存在，並且認為精魅與「疾病」具某種關連性的記述與傳說，不絕如縷。

對於「魅」的理解，首見於《周禮》，作「魑」字，為上古時期祭禮的對象之一，鄭玄(127-200)注為「百物之神」，意指物之神靈；後世通作「魅」，亦常簡稱為「物」。²⁰《說文》釋云：「魑，老精物也。」從字義上對「魑」做了本質上的定義：因老壽而有神性。²¹除了「老物為精」的論調，又有未老之物具有變化能力，能「象人形」

編》，第13冊，臺北：藝文印書館，1970），卷12，〈十二月三十日〉，頁1458；陳夢雷，《欽定古今圖書集成》（國立故宮博物院藏底本），第6冊，卷199，〈職方典·濟南府部·彙考十一〉，頁13b；董穀士、董炳文，《古今類傳》（收入《歲時習俗資料彙編》，第15冊），卷4，〈冬令·十二月日次·三十〉，頁612。袁珂考「山臊」之名，包含山臊、山獮、獮、暉、山獮、山魃等，均指山精，由於神話傳說錯綜複雜，形象演變無定。見袁珂校注，《山海經校注》，卷5，〈海內南經·梟陽國〉，頁270。

¹⁹ 參見「附表1」，編號：39、42、48、52、55、57、58、66。相關討論詳見下文。

²⁰ 《周禮·春官宗伯》：「凡以神仕者，掌三辰之法，以猶鬼神，示之居，辨其名物。以冬至，致天神人鬼。以夏至，致地示物魑。以禋國之凶荒、民之札喪。」見不著撰人，《斷句十三經》（臺北：開明書店，1991），頁41。

²¹ 段玉裁，《說文解字注》（合肥：黃山書社，2008，據清嘉慶二十年[1815]經萌樓科本影印），卷16，〈九篇上〉，頁742。收入北京愛如生數字化技術研究中心，「中國基本古籍庫」。

之說；²²或認為物魅是「精氣」憑附於物所成。²³後論者則多離開「精」的解釋，從「怪」的角度理解，如段玉裁(1735-1815)云：「魅，人面獸身而四足，好惑人。」著重在魅超乎尋常的奇異性，包含具奇特外形、會「惑人」，以及源於「山林異氣所生」。²⁴總體而言，上古信仰體系中具神靈性質的「魑」逐漸被摒除在祭祀之外，轉變成形體怪異且為禍作祟之「魅」，並隨著漢代精氣變化觀念的流行與影響，不僅物能化魅，人亦能化魅。²⁵在語言上，源於古代人常用「鬼」來統稱一切神秘事物，包含具有威脅性的不知名力量，或是行為看起來像人類的「非人」物類，因此也多用「鬼」、「百鬼」、「諸鬼」或「鬼魅」等詞來指稱魅，至於是否為「人鬼」，似乎並不重要。²⁶對人們來說，「物魅」是鬼或鬼神觀念中的一部分，是對生存世界中各種未知的解釋。

道教往往也將「物魅」和鬼並稱，所指涉的內涵也幾無二致。早期道書《太平經》中已有「精魅」二字，〈賢不肖自知法〉云：「鬼神精魅六合之間，表裏風雲雷電不空行也。此皆有神有君長，比若人

22 黃暉，《論衡校釋》(北京：中華書局，1990)，卷 22，〈訂鬼第六十五〉，頁 934-935：「鬼者，老物精也。夫物之老者，其精為人；亦有未老，性能變化，象人之形。」

23 千寶，《搜神記》(收入《漢魏六朝筆記小說大觀》，上海：上海古籍出版社，1999)，卷 6，〈妖怪〉，頁 316。

24 段玉裁，《說文解字注》，卷 16，〈九篇上〉，頁 742。

25 林富士，〈人間之魅〉，頁 107-182；〈釋「魅」〉，頁 109-134。

26 《禮記·祭法》有「萬物死皆曰折，人死曰鬼」之語，已將人鬼和物魅區別；人們則從原形和死活差異予以分別。但兩者常連用，如《荀子》中「伏鬼」、「立魅」並舉，《韓非子》將「鬼魅」合言，均指無形的存在。蒲慕州，《中國古代的鬼魂與宗教生活》，頁 155、121；劉仲宇，《中國精怪文化》(上海：上海人民出版社，1997)，頁 32-33；劉仲宇，〈民間信仰與道教之關係〉，收入李遠國等，《道教與民間信仰》(上海：上海人民出版社，2011)，頁 166-171。

有示，故畏之，不敢妄行。」²⁷反映出當時人的宇宙觀與對自然、萬物眾生、鬼神的信仰，其中精魅與鬼神並舉，均是應敬畏的對象。《抱朴子》則從百邪的觀點，視精魅為獨立於鬼神之外、但和鬼神同樣具有威脅人世力量的存在物，必須設法辟除。²⁸

《女青鬼律》將先秦以來「鬼」與「鬼神」的觀念整合進道教的框架中，收錄鬼名 329 個，其中關於物精者主要載於卷 2，開篇明言：「千年之木成人，百歲之石為僮女。百獸之形，皆有鬼形。」²⁹並於其後條列了各種山海之鬼的姓名(總計 80 個)。究其內容，除了各種「山鬼」，大多是百姓日常生活範疇內之「物」，諸如銅、鐵、食器、柱木等，亦即將各種物之精均稱之為「鬼」，將精魅視為鬼的一種。《道要靈祇神鬼品經》(簡稱《神鬼品經》)摘抄了大部分《女青》輯錄的鬼名，分為十八品，將關於精怪的內容別立為〈精魅鬼品〉，³⁰承繼《女青》之說，認為精魅是萬物成精後形成的「鬼」，且與人之疾病、災厄有關。於此基礎上，《神鬼品經》進一步指出精魅對人具有極大的危害

27 王明，《太平經合校》(北京：中華書局，1960)，癸部，頁 724。

28 葛洪，《抱朴子內篇》，卷 11，〈仙藥〉，頁 701a；卷 17，〈登涉〉，頁 747b；卷 18，〈地真〉，頁 751b。

29 《女青》，卷 2，頁 581b。《女青》中錄有百鬼之名並附有禳解術，是傳世道教文獻中常見的體例，如《太上正一咒鬼經》，然《女青》所載鬼之數量遠超過其他非類書道經，後出之《正一法文經章官品》(關於物魅精怪部分載卷 2〈收萬精鬼〉)、《赤松子章曆》中關於鬼的品類與《女青》多有重合。

30 《神鬼品經》(收入《正統道藏》，第 48 冊)，〈精魅鬼品〉，頁 45a-b。《道要靈祇神鬼品經》，六朝道教類書，撰者不詳，一卷，全篇除總序外，分成十八品，描述靈祇鬼神的名號、職司、階品、所居地域以及制鬼法等。Kristofer Schipper and Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), vol. 1, 487; 任繼愈主編，《道藏提要》(北京：中國社會科學出版社，2005，第三次修訂本)，頁 580。

性：能在世間遊走，可以隨意改變形象，伺機作惡造禍，因此不能僅是呼名驅趕或是讓鬼「伏住」不敢動、不害人，而是必須收治甚至斬殺。上述經文表明了，至少到兩晉南北朝時期，道教不只習慣將「鬼」與「魅」連用，而且在概念上延續王充(27-?)的想法，認為「精魅」屬於「鬼」之一類，而且「物精為鬼」是流行義之一。

不過既將精魅和鬼並稱，可見精魅仍有別於鬼。關於「精魅」的意涵，涉及其如何產生的問題。先秦以來對精魅的基本認識，認為「物之老者」為精、為魅，然早期道經如《女青》、《咒鬼經》、《神鬼品經》等只提及物精為鬼，又或如《抱朴子》言物老之精「能假託人形」，³¹均未說明物精與老、怪的關係，以及物精屬性的問題。或許是直接採納「物老成精」的定論，故只有少數經典提到物因「年深」而成精，且多為宋以後，如《太上北斗二十八章經》指出「諸山林社廟鬼神、河伯水官、天地山川、江河淮濟、木樹精靈、山巖石穴、橋梁古木」等，「年深成精」，會化作「魍魎怪魅及諸般蛟蜃」。³²又如《太上洞玄三洞開天風雷禹步制魔神咒經》云：「虎狼、蟲蛇、野犴，壽命年深，變成精怪。」³³《太一天章陽雷霹靂大法》援引《禹步制雷神咒經》，復加上精魄憑附而能變化的概念言：「下方人鬼混

³¹ 葛洪，《抱朴子內篇》，卷17，〈登涉〉，頁738b。

³² 《太上北斗二十八章經》(收入《正統道藏》，第19冊)，〈北斗付囑章第二十六〉，頁34。此經撰者不詳，似出於宋元。經文共分二十八章，為大道北斗元君傳授漢明帝(57-75 在位)，勸導持守真道並傳授消災神咒、表奏科儀、救難真符及齋戒朝元之法。胡孚琛主編，《中華道教大辭典》(北京：中國社會科學出版社，1995)，頁296。

³³ 《太上洞玄三洞開天風雷禹步制魔神咒經》(收入《正統道藏》，第10冊)，頁713a。此經係出於宋元，經文託玉皇上帝為水府扶桑大帝說法，並〈開天制魔神咒〉一篇，謂受持經錄者常誦此咒，能張斬妖殺怪之靈。任繼愈編，《道藏提要》，頁172。

雜，山精水怪，受命年深，處世歲久，精魄不散，倚草附木，變形多端。」³⁴特別值得注意的是，綜觀道教經典中凡提及精魅物怪，皆是危害作亂，致災成疾，甚至「食生人血，害生人命」。³⁵相較於此，文人筆下的精怪則是和意可親、無異於人，比方《太平廣記》中，花草精遁跡於世但多無害人之意，狐魅才華洋溢、喜與人詩文酬和；而且精怪也有情，會對人心生戀慕進而共組家庭等。兩相對照之下，文類之別，不僅反映出古代社會不同群體對精魅的認知建構，也更凸顯道教文獻中無絲毫精魅人性面的記述，所要傳達的是：精魅不存在善惡與個性之分，其本質是惡，是以人類為食的掠食者；會變化人形、擁有與人交談的能力，但目的不是為了和人相互理解，而是欺騙、引誘獵物。

視精魅為純惡這點，在道教鬼神觀中相當特殊。就本質而言，作為存在於宇宙天地間的一種「物類」，精魅的存在本身應無關善惡；或者就陰陽運行之理或行為面來講，也應如鬼、神一般，有善亦有惡；抑或是從信仰的角度來說，透過惡行(如災疫)以彰顯天意。然就對物魅的認知上，道教文獻的記述卻幾乎一面倒地否定精魅具有善性或是行止有助天道的成分。道藏中清楚論述精魅屬性與存在狀態者，莫如出於宋世的《太清金闕玉華仙書八極神章三皇內秘文》(簡稱《三皇內秘文》)。

《三皇內秘文》卷上以天皇君之言，分別闡述神、鬼、精魅之性質，分立為三章，其中〈精宗章〉是道藏中少見以精魅為主體的篇章，且相對於早期如《女青》或《神鬼品經》的「記名」，〈精宗章〉對精魅有更為細緻的描述，包括名字、真形、化形(含裝扮與形貌)、危害和對

34 《道法會元》，卷 140，《太一天章陽雷霹靂大法·昊天玉皇上帝祕授禹步制雷神咒經》(收入《正統道藏》，第 50 冊)，頁 202a。

35 《太上北斗二十八章經》，〈北斗付囑章第二十六〉，頁 34。

治之術等，可作為總結唐宋以前道教精魅觀的代表。³⁶〈精宗章〉開篇對精魅的定義云：

五方天鬼之外，一切小靈並屬精魅之宗，雖怪之異，無以助正氣之德，皆屬私神魔精之類。……正神之外，正鬼之外，有七十二精，……此鬼天不收，地不管，五嶽不御，山海不拘。不從大德，不助真風，好殺好亂，淫邪食血肉，不正之鬼，號曰私神名也。³⁷

明確指出精魅是「私神魔精之類」，其存在無以助正氣、真風，並且不為天地山海所管束。另外，《制魔神咒經》也提到，諸物積年成精後，「不歸正教，逐其本性」，於是有各種作亂之舉，舉凡「妄求淫祀，怪亂人民，以要血食」，「或則漂蕩人民，或則擲火驚恐眾生，或則偷盜財物，或則纏綿疾病，或化飛禽，放諸毒炁，橫殺眾生」，³⁸顯然「逐其本性」的結果就是危害人間。

〈精宗章〉又詳述七十二精的真形，多是各種日久成精的「物」，包含金、銀、銅等礦石，和生活中的尋常家用品，如門、函板、燈檠、掃帚、涅槃像、柩棺等，或是未明品項的「歲深故物」、「年深器物」，以及具有生命力的動植物，如狸、虎、蛇、鼠、飛鳥、游魚、草木等。在各種精魅真形中還有一種特殊之「物」，是人死後的「鬼魂之精」，與一般死魂不同之處，在於強調其年深、歲久，或是得天地之力，或

36 詳見《三皇內秘文》(收入《正統道藏》，第31冊)，卷上，〈精宗章第四〉，頁221b-228b；整理成「附表1：道教精魅特性、原形與疾病」。《三皇內秘文》，撰者不詳，約出於宋世，施舟仁(K. Schipper)認為應不早於南宋。經旨在說明召神役鬼、驅邪度世之方，包含統百神、御鬼行道和治百邪。任繼愈編，《道藏提要》，頁619-620；K. Schipper and F. Verellen eds., *The Taoist Canon*, 976-977.

37 《三皇內秘文》，卷上，〈精宗章第四〉，頁221b。

38 《太上洞玄三洞開天風雷禹步制魔神咒經》，頁713a；《昊天玉皇上帝祕授禹步制雷神咒經》，頁202a。

是得妖氣所化，某種程度上已脫離無形魂魄的狀態轉變成具有實體、物質性的存在，本文稱之為「鬼精」，以別於上述的「物精」。如「貓毛神」是「強魂枉死之人」所化，「豬角白腹鬼」出於「產死之強魂」；「魚白水耗精」和「朱蛇白面精」均為「溺死強魂之精」；「海僧尼」為「年深人魂之精」。至於如「五統私神之鬼精」則「本出於一人家家奴，後死有五統之力」等。³⁹

「鬼精」的概念值得關注。《三皇內秘文》指出「精魅」是「五方天鬼之外，一切小靈」，至於「鬼」的定義，〈鬼宗章〉言：「無形之至靈者也。虛焉，神寂而莫識。其妙焉，若谷應而不流。」並進一步說明，「五方四十天鬼乃五嶽之正吏，五方之正兵，天神之用，虛無之正氣也」，其下各領吏兵三十萬，以助天地之正氣。⁴⁰依此概念初步考察道經中的「鬼」，早期道經如《女青》、《咒鬼經》或《神咒經》，幾乎沒有「人死為鬼」範疇下的「鬼」，而是以鬼王形象或受天命行氣的鬼(如瘟鬼)，或是與山林水田、六畜農桑相應的鬼，或但凡任何不知名之力均以「鬼」稱之。至於人死之鬼，多用「魂」、「死魂」、「亡者」等詞，若影響生人如殃殺、注病之類，則或以「殃鬼」、「注鬼」名之，或是因不同死亡狀態形成的「咎鬼」。⁴¹中古以後靈

³⁹ 詳「附表1」，編號：3、5、13、14、19、2。

⁴⁰ 《三皇內秘文》，卷上，〈鬼宗章第三〉，頁220a-221a。

⁴¹ 以《女青》為例，明確可見是由人死為鬼者，唯見於卷4：「古凶鬼謹忠世，逆鬼弄耳。右二鬼是古死人敗冢，或巫師、不正道士之鬼。」其他雖有名姓，如卷6提及五方鬼主鍾士季、史文業等，但在《女青》中僅提及鬼主受派遣領萬鬼行病，並未說明其來源。有關道教「瘟鬼」、「注鬼」與疾病關係的探討，詳見李豐楙，〈《道藏》所收早期道書的瘟疫觀〉；張超然，〈來自死者的殃殺——中古天師道喪葬儀式中的驅邪對象〉，《輔仁宗教研究》，25(臺北，2012)，頁169-194；張超然，〈早期道教喪葬儀式的形成〉，《輔仁宗教研究》，20(臺北，2010)，頁27-66；謝世維，〈練形與鍊度——六朝道教經典當中的死後修練與亡者救度〉，《中央研究院

寶「度人」思想受到重視並蔚為主流，對人死後狀態的關注日增，特別在兩宋以後隨著黃籙齋轉向以度亡為主，死魂意義上的「鬼」才日益明顯。雖然「鬼」在道教信仰中的意涵及其流變還有待進一步釐清，不過從以精魅為主體的相關資料分析中足以表明：道教對於「鬼精」或「鬼魅」的認識，很大程度上是從「物怪」的角度切入，係年深歲久或是獲得他力變化具形，而非單純的人死之鬼。

其次，精魅通常不以真形出沒人間，而是幻化成不同形態作祟人間。一者，在真形和化形沒有對應的情況下，以化形的屬性為祟，例如化為人形者，無論是如燈檠之物或是萬年狐狸之類，多採魅惑方式，或淫亂生人，或求血食祭祀，或伺機殺傷人命。其二，若是真形與化形相同，例如動物精化動物形，或是鬼精化為人，其作祟方式往往和真形的屬性或特性有密切關係。比方形如黑鼠的「杜昌精」，其原形是千年老鼠之精，所以「好遊人世宮室廳宅中，以異耗矣」，使「倉庫房內無故物失壞」；「星吒婆」是井泉冤魂所化，所以盤旋井口伺機害人，「人或見之，無不落井死矣」。又如「漆漆小耗精」為「未出嫁閨魂之精」所形成，「少年之子見而喜交，積久月深則令陽魂日消而死矣」。⁴²歸結來說，精魅害人方式多受其真形特性與偏好使然，特別是「鬼精」，或源於自身死因而以同樣方式加害於人，或是因有未了心願在化為精魅後欲求實現。

〈精宗章〉中也提及精魅對人世生活的影響與危害，主要表現在疾病上。雖然先秦以降，生病一直是精魅傷害人的方式之一，然而長期以來，醫學文獻中卻不曾說明怎樣的徵候是源於魅的侵害，也未賦予這類疾病特定的名稱。儘管使用「鬼魅候」、「病邪」（邪病）、「邪祟」（祟病）等詞，指涉因人外之力導致形神凋瘵、身心不安的病狀，包

歷史語言研究所集刊》，83：4（臺北，2012），頁739-777。

⁴² 詳「附表1」，編號：32、23、51。

括在情志方面有憂懼、心亂、狂言，或夢魘、夢與鬼交的情形；抑或是生理方面忽冷忽熱、心腹漲滿、短氣、不能飲食，又或者是脈象特殊等，但有不少疾病也會引發類似的症狀，無法確認是否肇因於魅，或更進一步確知是由何種物魅所為。⁴³〈精宗章〉卻直接標示出精魅與疾病的對應關係，如「血尸神」被認為是癆病流傳的根源，「豬角白腹鬼」使人得「不語病」，「馬元師子精」會散播瘡疾等。其他如形若白蛇的「夏佳毒精」多藏婦人腹中，令其面黃髮脫，臨婦人產難時便化作光而去；狀若羆惡婦人的「女義精」在夜間潛入小兒腹中，盜其魂魄，是令「小兒夜啼」的原因；藏於黑處，形如朱鼠的「杜鰲孝屍精」以氣嚙人影，使人患惡瘡而死；「黑花精」同樣以嚙氣的方式，令著者突然心生煩悶，「吐涎吐血而成其疾以死」等。⁴⁴此外，也有許多志怪中常見的幻化成人形魅惑、「淫亂生人之室」的物怪，透過與人交媾致人於病，像是「使賣羊頭精」、「周德大味精」、「漆漆小耗精」、「李童」等。⁴⁵這種如同病原與病狀的對應關係，也讓人可以從患者的身體症狀反推，得知是什麼精怪作祟，比方「見身青黑點二三日不消者」，是「佞女子精」吸人血，故嗜睡多病；或是「走注疼痛，手足如折不止，世以為虎咬者」，則是「賀度口精」吐氣著人使人作病；又如婦人「恠笑恠哭，忽死忽生，空中自笑，忽與人言」，或「晝生夜死」，則可能是受到「五統私神之鬼精」或「使賣羊頭精」的魅惑。⁴⁶換言之，隨著精魅的個體化與具象化，與疾病的對應性也日益直接且顯著，面對變化多端的精怪，縱使無法從外形特徵一眼識

43 詳見陳秀芬，〈當病人見到鬼〉，頁 47-54；〈在夢寐之間〉，頁 701-736；

Cheng Hsiao-wen, *Divine, Demonic, and Disordered*, 21-45.

44 詳「附表 1」，編號：4、5、31、25、6、33、34。

45 詳「附表 1」，編號：44、50、51、60。

46 詳「附表 1」，編號：70、67、2、44。

出而避開其侵擾，也可從病徵推知是與誰遭遇，並尋求對症下藥的治療之法。從這個角度來看，原本醫籍中並不存在的「魅病」，似乎在道教信仰中逐步建構成形。

至於這些山精鬼魅怪亂世間，致人生病乃至死亡的原因，據道經所言，主要是由於人的「無道」。《神鬼品經·靈祇鬼品》引《授仙道經》曰：「四方鐵圍山，山外甚廣，太上老君憐潛好生，故成鐵圍山，隔斷諸惡鬼，不使來害人。」又引《女青》指出是由於人們不信大道，導致各種原本與人世隔絕的鬼魅邪神出沒。⁴⁷不過，從精魅的立場與存在情形來看，〈精宗章〉特別強調精魅是「天不收，地不管，五嶽不禦，山海不拘」，「八洞不收握」，乃為天地所厭棄的存有。⁴⁸這些年深成精的物怪，在天地四海之中沒有固定的身分與位置，不為天曹地神所管，不受五嶽江海所拘，處於一種定位不明、邊緣的狀態，這也意味著它們無法被歸屬在任何體系與規範之內，因而成為混亂宇宙秩序與污穢的來源，對世界構成強大的威脅。⁴⁹這或許是精魅即使僅是「逐其本性」，也讓人感到疑懼之癥結：其「存在」本身就是一種危害。面對精魅的問題，道教建構日益豐富的鬼神世界，試圖將精魅納入體系內，使其成為能被戒律規範的對象：一方面在鬼神世界中給予定位以消滅其邊緣性；另一方面發展出各種對治之法，為人們提供了一套解釋體系與防禦手段。

47 《神鬼品經》，〈靈祇鬼品〉，頁 37b。

48 《三皇內秘文》，卷上，〈精宗章第四〉，頁 221b、226b。

49 瑪麗·道格拉斯(Mary Douglas)對邊緣狀態的信仰研究指出，對現有社會結構來說沒有固定位置者就是一種污染，亦如特納(Victor W. Turner)所言，即使是處在過渡階段因此無法被定義，亦使自身和他人處於危險中。詳見 Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (London: Ark, 2003), 42, 95-114; Victor W. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Chicago: Aldine Publishing, 1969), 109-112.

三、治魅之「法」：從驅避到依律收治

（一）見形與呼名

鑒於精魅對人世的影響，道教提供了不少防禦措施與對治方法。早期道經中的治魅方式相對簡單易行，配戴或懸掛鏡、劍、桃木等器物最為常見。尤其是是鏡，葛洪詳細說明「鏡之力」以及辨識之法：

又萬物之老者，其精悉能假託人形，以眩惑人目而常試人，唯不能於鏡中易其真形耳。是以古之入山道士，皆以明鏡徑九寸已上，懸於背後，則老魅不敢近人。或有來試人者，則當顧視鏡中，其是仙人及山中好神者，顧鏡中故如人形。若是鳥獸邪魅，則其形貌皆見鏡中矣。又老魅若來，其去必卻行，行可轉鏡對之，其後而視之，若是老魅者，必無踵也，其有踵者，則山神也。⁵⁰

並舉鹿魅、犬精為例，證明凡「萬物」所化之人，在明鏡之前都無法掩藏其「真形」。又有持執符圖神章等法，能使精怪百邪無法靠近，云：

上士入山，持《三皇內文》及《五嶽真形圖》，所在召山神，及按鬼錄，召州社及山卿宅尉問之，則木石之怪、山川之精不敢來試人。其次即立七十二精鎮符，以制百邪之章，及朱官印包元十

⁵⁰ 葛洪，《抱朴子內篇》，卷 17，〈登涉〉，頁 738b。鏡是道教非常重要的法器，也是對付百鬼妖魔的利器，見李豐楙，〈六朝鏡劍傳說與道教法術思想〉，頁 1-28；福永光司，〈道教における鏡と劍〉，收入福永光司，《道教思想史研究》（東京：岩波書店，1987），頁 1-69。

二印，封所住之四方，亦百邪不敢近之也。其次執八威之節，佩老子玉策，則山神可使，豈敢為害乎？⁵¹

當時道士辟除精魅的方法和理論基礎，大抵不出這兩段引文所述。

隨著信仰體系的建構，神聖力量護持的重要性日增，在某些專述鬼神之事的經典中，得到見魅、治魅的能力為誦經功德之一。如南北朝道經《太上洞淵神咒經》言：「鬼邪所惱，咒誦是經，勅身鳴鼓，擊振鍾磬，精魅消亡，魂神審定。」⁵²約莫同時的《洞神八帝元變經》也提到持文之力，能「致真見神，洞鑒精魅」，並可召使八大鬼神前來奉事，其中巽第四鬼神「興明」：「能令人不習禹步，不服藥，持此文三年，自然通見鬼神，昭然了了，凡世間諸鬼、樹木水土、山林門戶、井廁舍宅、牛羊豬狗、蟲鳥狼虎，一切精魅，世間徵怪。」經中又述及靈符的性質與效用，指出符文出即能使鬼神無法隱伏，若策動諸符之力，則能「辟精魅」。⁵³

除了誦經、服符以卻避外，源於古老的巫術傳統，「呼名」以治魅是直接且有效的方式。《抱朴子·登涉》記載了許多山精物怪之形與名，人若見之，「皆以名呼之，即不敢為害也」。⁵⁴《女青》便是一部收錄眾鬼姓名、危害和劾鬼之術的辭典，宣稱由於世間萬鬼橫行，太上大道不忍見之，於是降下「天下鬼神姓名吉凶之術」，傳授於天師「使勅鬼神」，若有道男女，「知鬼姓名，皆吉，萬鬼不干，千神賓伏」；若遇山海鬼怪，「子知其名，鬼復真形」，「子知鬼名姓，

51 葛洪，《抱朴子內篇》，卷 17，〈登涉〉，頁 739a。

52 《太上洞淵神咒經》（收入《正統道藏》，第 10 冊），卷 12，〈眾聖護身消災品〉，頁 294b。

53 《洞神八帝元變經》（收入《正統道藏》，第 48 冊），〈神圖行能第二〉，頁 52b-53a；〈服符見鬼第五〉，頁 57a。

54 葛洪，《抱朴子內篇》，卷 17，〈登涉〉，頁 741a。

鬼自趨走，不敢害人」，明示知名、呼名便能制伏鬼邪精魅。⁵⁵其他與驅鬼有關的經典如《太上正一咒鬼經》亦羅列鬼名，《三皇內秘文》更清楚記載諸類鬼怪的真形、特性等，一旦遭逢，只要辨識其形並呼其名諱，就能令其現形，進而祛除。⁵⁶《女青》如同索引名錄般的內容，提供修道之士自我保護並救世之用，儘管並未企圖建構一個完整的神鬼世界圖像，卻仍描繪了早期天師道對諸鬼怪的想像與理解，也影響此後驅邪避鬼的傳統與儀式發展。⁵⁷

(二)「鬼律」法制的建構

《女青》既名為「鬼律」，意味著具有律法的性質，在其體系範圍內的對象，均受其保護、約束與支配，若違反則會有相應的責罰。《女青》的名錄，通過呼名，一方面要求天下鬼魅妖殍「奉行如律」；一方面也警示，若有違犯，將依律「嚴加收治」。⁵⁸

⁵⁵ 《女青》，卷1，頁577a；卷2，頁581b；卷4，頁587a。

⁵⁶ 李豐楙認為道教的「鬼名術」是出於一種巫術性的思考原則：「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。」關於鬼的姓名、真形、神通危害等一切性質的描述，尤其是對人的妨礙就構成了鬼的全部。詳見李豐楙，〈《道藏》所收早期道書的瘟疫觀〉，頁429。

⁵⁷ 詳見黎志添，〈《女青鬼律》與早期天師道地下世界的官僚化問題〉，收入黎志添編，《道教研究與中國宗教文化》（香港：中華書局，2003），頁2-36；李豐楙，〈《道藏》所收早期道書的瘟疫觀〉；〈行瘟與送瘟——道教與民眾瘟疫觀的交流和分歧〉，收入《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》（臺北：漢學研究中心，1993），頁373-422。

⁵⁸ 今本《女青》或《玄都律文》中都未見「鬼律」的懲處條文，不過根據考古材料與道經中多處提及《女青》律文之語，皆指向原存有律文但已亡佚，詳見《骨髓靈文》，〈序〉，頁798a；湖南省博物館，〈湖南資興晉南朝墓〉，《考古學報》，1984：3（北京，1984），頁354-355。學者也指出墓券中的「女青律令」等文字即指《女青鬼律》，見索安，〈從墓葬的葬儀文書看漢代宗

在唐代正一以及宋代新道派驅邪法術中，繼承了《女青鬼律》按律法處置為禍鬼怪的思想。如《金鎖流珠引》稱：「惡人神龍、鬼精崇妖等，不正道生行，不論人神龍鬼之物，皆依法行律誅滅。」《太上老君金口科玉條正律》則指出律之作用，在「正邪制鬼，伏神佑人」，於下註解曰：「金科有三百六十科，正條有玉律三十卷，一萬五千條。制止神人龍鬼、精魅妖邪之氣、不正之鬼。各條律科罰罪誅斬行禁不輕。」⁵⁹律文高達上萬條，其中當有不少是針對精魅鬼怪之規範，惜已不存，但推測應該有配合驅邪法術的鬼律條文。

《道藏》中現存最早載有懲處鬼怪之律法條文的經典，是宋代天心正法的「律」《上清骨髓靈文鬼律》，乃天心正法藉以批斷鬼神、驅邪輔正的「律法」基礎，為唐初正一道士葉法善(616-720)所傳，宋初道士饒洞天所撰。⁶⁰前有鄧有功所作序一篇，說明編輯鬼律之由與宗旨：

臣聞《書》曰：「天道福善禍淫。」又曰：「天命有德，天討有罪。」夫善者必福之，淫者必禍之，有德則在所命，有罪則在所討，此天之道也。天之臨下，豈特明之於人為然哉。雖幽之於鬼神，其不爾，是故神有功於國與民者，莫不載之祀典，而秩祭之。乃若邪怪之鬼物，為崇為厲，為祲為孽，擾民害物者，莫不有以

教的軌跡》，頁 118-148；白彬、代麗鵬，〈試從考古材料看《女青鬼律》的成書年代和流行地域〉，頁 8；劉莉，〈道教鬼律初探〉，頁 47-48。

⁵⁹ 《金鎖流珠引》(收入《正統道藏》，第 34 冊)，卷 5，〈太玄元炁所生三元引〉，頁 641a；《金鎖流珠引》，卷 23，〈治救病疾禁止鬼神追捉妖祟出牒等法〉，頁 767a-b。

⁶⁰ 《總真秘要》(收入《正統道藏》，第 54 冊)，卷 4，〈上清隱書骨髓靈文上〉，頁 114b；《骨髓靈文》，〈序〉，頁 798a。關於天心正法創立者與源流，詳見李志鴻，〈道教天心正法研究〉，頁 17-33；劉莉，〈「天心正法」與唐代正一考召法術〉，《宗教學研究》，2015：4(北京，2015)，頁 15-19。

治之，則其為患，可勝計耶。此《上清骨髓靈文》所以俾付正直者，使之以奉行也。⁶¹

指出「正直者」可以稟此鬼律誅討「有罪」、擾民之鬼物，「批斷鬼神罪犯，輔正驅邪，與民為福，為國禦災」，延續著《女青》、《金鎖流珠引》以來依律懲處的思想。

《骨髓靈文》之內容與編纂，乃「倣以國家法律參校，深得輕重之意，而定其刑罰之例」，主要表現在律法體例、刑罰處置與執法單位三個方面。首先在律條編定上，採借了唐宋公文書傳統，使用律、令、格、式編目以及「分門別類」的編制體例。《唐六典·職官》言：「凡文法之名有四：一曰律，二曰令，三曰格，四曰式。」《宋史·刑法志》解釋曰：「禁於已然之調敕，禁於未然之調令，設於此以待彼之調格，使彼效之之調式。」⁶²《骨髓靈文》據以為篇目，全書上、中、下三卷，分載「鬼律」、「玉格」和「行法儀式」：

其目有三，曰「鬼律」，曰「玉格」，曰「行法儀式」。合而言之，通謂之「骨髓靈文」也。「鬼律」者，天曹割判入驅邪院，北帝主而行之。「玉格」并「行法儀式」者，玉帝特賜驅邪院以掌判也。其要皆所以批斷鬼神罪犯，輔正驅邪，與民為福，為國禦災者焉。⁶³

⁶¹ 《骨髓靈文》，〈序〉，頁 798a。據鄧有功自序，編纂整理是以洪州西山玉隆觀、江州廬山太平觀、南康軍簡寂觀、舒州靈仙觀等地，前後收集到五部上清鬼律抄本為底本。鄧有功生卒不詳，約活躍於宋神宗、徽宗時，其年代考證，參見李志鴻，〈撫州華蓋山天心正法考〉，《中國道教》，2008：4（北京，2008），頁 15-19。

⁶² 李林甫等撰，陳仲夫點校，《唐六典》（北京：中華書局，1992），卷 6，〈尚書刑部卷〉，頁 180；脫脫等撰，楊家駱主編，《宋史》（臺北：鼎文書局，1980），卷 199，《刑法志》，頁 2274-2275。

⁶³ 《骨髓靈文》，〈序〉，頁 798a。

在細則分類方面，《宋刑統》分十二篇，各篇下「分門別類」，將五百零二條律文和相關之敕、令、格、式等歸入相應的二百一十三「門」中。⁶⁴《骨髓靈文》仿之，上卷「鬼律」五十六條，依對象屬性分為七門，約束神兵將吏、城隍社令、龍神樹神、亡魂疋崇等，凡有徇私失職、傳奏誤時、危害人民者，皆按律處罰。⁶⁵中卷載「玉格」十六條，為驅邪院法官(道士)受職、行法與傳付之規則，若法官失職或有不法情事，亦受刑罰，其罪至重者「先減一身，後罪九族」。下卷為「儀」三十五條和「式」十三條，為道士立身的威儀規範與行法時的各種文書格式。⁶⁶

訴諸早期道教律法如《酆都律》、《女青》、《玄都律》等之權威，建構出懲處鬼神的必要性論證之外，《骨髓靈文》序文也指出對鬼律刑罰與世俗刑罰之對應：

然則鬼神有影響，而不可執著，無所施其鞭扑，有罪犯則苦役之。故《酆都律》言「鬼以負山之勞，龍以穿池之役」，則若是

⁶⁴ 《宋刑統》在篇目之下分門的作法為《唐律》所無。所謂「門」，係根據法律所調整對象的性質，是把同類或相近的法條歸結一處並標明其門類的形式。詳見郭東旭，《宋代法制研究》(保定：河北大學出版社，2000)，頁21-22；竇儀等詳定，岳純之校證，《宋刑統校證》(北京：北京大學出版社，2015)。

⁶⁵ 為討論之便，以下用「靈文鬼律」指《骨髓靈文》中五十六條的鬼律內容；「鬼律」則泛指道教中與規範鬼神有關的律法。「靈文鬼律」各門名稱、法條數量與主要規範對象，依序如下：1.「法道門」二十七條：針對行法法官、當值鬼神、神將吏兵、城隍社令等；2.「太甲門」二條：樹神、林谷妖異；3.「太戊門」一十七條(實際應為一十條)：諸鬼神、妖祟、山川地主；4.「正一門」四條：龍神水主；5.「亡崇門」六條：亡魂邪鬼；6.「國祀門」五條：民間祠神；7.「飛奏門」二條：為傳奏限時規定。

⁶⁶ 《骨髓靈文》卷下載「儀三十六條」，實際應為三十五條；「式十二條」，實際為十三條。

之，有徒役也。《女青鬼律》云「當天圓三匝」，則若世之有流竄也。《九地律》云「無上減形」，則若世之處置也。《玄都律》云「分形散影」，即若世之法外也。以此行於世間，斷治鬼神，最為詳密。⁶⁷

就其所述，《骨髓靈文》參酌了先出的四種律法，訂出了「勞役」、「流遣」、「減形」、「散影」這四種刑罰處置，相當於世俗刑律中的「徒」、「流」、「死」。至於在施行細則與刑罰條例上，宋律也提供了範本與模版。殊異於過去道教的罪罰方式，比方入地獄受苦或是將有過神靈降職、謫凡等，《骨髓靈文》直接吸收宋律的五刑與量刑原則，制訂具體罰則，如以「杖一百」為基礎刑罰，或使用「加一等」、「徒二年」、「流三千里」等刑名。⁶⁸

既有律法，便須有專責的執法機構與措施，「北極驅邪院」乃至為重要的天曹機構。此神聖機構的設置，就信仰內涵而言，與唐宋以來北帝信仰的發展緊密相連；從形制上來說，則是以唐宋宰輔制度為本。⁶⁹宋代中央政制設「中書省」與「樞密院」二府，分掌民政與軍政，「用宰相以主文事，參知政事以為之貳。命樞密使掌武備，則設副使、簽書為之佐」；官稱「知樞密院事」，其副曰「同知」，資淺

⁶⁷ 《骨髓靈文》，〈序〉，頁 798b-799a。

⁶⁸ 《骨髓靈文》中未見笞刑。南宋道士金允中也從刑名流變，指出天心正法提取宋代「世法」俗律的情形。金允中，《上清靈寶大法》（收入《正統道藏》，第 53 冊），卷 43，〈對齋設醮傳度科儀〉，頁 581a。另外，道教驅邪活動的開展與體系的成形，與宋代尚巫重鬼的生活環境及國家法制的完備關係密切。詳見王章偉，《在國家與社會之間——宋代巫覡信仰研究》（香港：中華書局，2005）；張悅，〈宋代道教驅邪模式與世俗政治關係初探〉，《史林》，2016：5（上海，2016），頁 73-74；張悅，〈宋代民間生活中的道教驅邪活動——以《夷堅志》〈安氏冤〉為例〉，《史林》，2013：3（上海，2013），頁 34-41。

⁶⁹ 李志鴻，《道教天心正法研究》，頁 134-135。

者則稱「簽書」或「同簽書」之類。⁷⁰天心正法仿之，除了設置「天樞院」和「北極驅邪院」分掌文武事，天心道士亦以「知天樞院事」、「同知驅邪院事」及「同知簽書」等名稱來署自身道法階位。⁷¹在職司方面，《宋史·職官志》言樞密院的職責是：「掌軍國機務、兵防、邊備、戎馬之政令，出納密命，以佐邦治。」⁷²相對於此，道教的天庭機構北極驅邪院，由北帝掌理，行調度兵將之權，其轄下設有「統軍」、「副帥」等職，神吏稱「將」、「將軍」、「力士」、「大力天丁」等，統領兵馬，以「為國禦災」。⁷³又《骨髓靈文》稱「靈文鬼律」由「天曹割判入驅邪院，北帝主而行之」，「玉格」與「行法儀式」亦為「玉帝特賜驅邪院以掌判」。也就是說，天心正法在模擬樞密院的基礎上所建立起的北極驅邪院，不僅具有軍國機務性質，同時也總理刑律與「批斷鬼神罪犯」、考校三界功過，結合了兵事與司法，「廼三界糾察之司，萬邪總攝之所」，「殄妖滅怪，考治鬼祟，鞠勘妖邪，是其職也」。⁷⁴

總體而言，《骨髓靈文》呈現明顯的法制化特點，以北極驅邪院行使天曹權威，批斷一切鬼神，同時也以律法條文規範驅邪院徵召、使役之神將吏兵，及與之相關的文書、儀軌以及品階、升遷的依據，

⁷⁰ 李燾，《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，2004），卷 430，「元祐四年七月庚辰」條，頁 10387；馬端臨，《文獻通考》（臺北：臺灣商務印書館，1987，據萬有文庫十通本影印），卷 58，〈職官考十二·簽書樞密院同簽書院事〉，頁 525a。

⁷¹ 張超然，〈道法整合的藍圖〉，頁 1-37。

⁷² 《宋史》，卷 162，〈職官志二·樞密院〉，頁 3797。

⁷³ 《上清天心正法》（收入《正統道藏》，第 17 冊），卷 2，頁 752b-753b。北極驅邪院的建構與神靈體系，詳見劉莉，《道教天心派北極驅邪院研究》，頁 65-77、86-94。

⁷⁴ 《道法會元》，卷 178，《上清童初五元素府玉冊正法》（收入《正統道藏》，第 50 冊），〈五元正法圖序〉，頁 644b-645a。

並在宗教理念上建立起一套驅邪與救度並行的儀式架構。從道法系統的角度而言，天心正法以輔正驅邪為宗，鬼律是有效實現此宗旨的律法保障，北極驅邪院則是實施鬼律的神聖機構。換言之，驅邪輔正、靈文鬼律、北極驅邪院三者一體，不可分離。⁷⁵儘管與早期道教的鬼律系統已不盡相同，但在「律為道法之用」以達彰顯天道的目的上，實則一致。

（三）《骨髓靈文》對物魅的規範⁷⁶

《骨髓靈文》記載了天心正法的行法準則與戒律，對法官、有職鬼神和祀典之神，乃至一般的鬼神物怪(含淫祠)，彼此之間的權利義務以及賞罰標準有清楚的規範。卷上〈法道門〉首條便先指出法師的職權與升遷考核，「如能止邪抑非，治困拯危，度死超生，含靈受賜，解除怨仇者，依儀遷職」；反之，「如傍循私曲，隨惡長姦者，許三官糾察，以聞當議，重行黜責」。⁷⁷其次，道士受籙召役鬼神，即代表天命行事，所召鬼神必須依從，若有不聽令行事，或「應使而不使」，或「呼召輒不到」，或怠忽職守，「不協心搜捕」、「不即時往幹」等情形，會受到相應的責罰；若受符令但違抗不執行者，罪至處死。⁷⁸另外，對於有職鬼神，如山川土地、社令城隍等，「受命搜捕邪祟，輒有違滯故縱，於經歷地分害人者，直送東嶽處斷。主者失覺察，杖

⁷⁵ 李志鴻，《道教天心正法研究》，頁133。

⁷⁶ 為行文之便，以下援引「靈文鬼律」規範物魅之條文，以「附表2」之編號標示。

⁷⁷ 《骨髓靈文》，卷上，〈法道門〉，頁800a。

⁷⁸ 《骨髓靈文》，卷上，〈法道門〉，頁801a-b：「諸被使鬼神不即時往幹者，杖一百。緊切事干人命，徒二年；因而至死，流三千里。受敕符違而不去者，處死。」

一百」。⁷⁹其他亦有關於行賄、受賄與失職等處罰律令。除了杖責、流放，若有害人性命或包庇等情事，處以與犯者同罪，甚或處死。⁸⁰

至於在物魅的規範方面，「靈文鬼律」針對「諸鬼神」的律文中，除「太甲門」(2條)明確屬林谷妖異如樹神或樹魅之類，與物魅有關的約束散見於其他門類中，主要見於「太戊門」(6條)、「亡崇門」(6條)，另於「國祀門」(2條)亦有相關條文。(詳見「附表2」)檢視關於「古物精祲」的規範，不外乎盜竊損物、妄興祲異(如作怪、放火、驚擾牲畜)、曲求祭祀，以及傷人性命，但卻罕見涉及致人於「病」的內容，此是否意味著「致人於病」無法被規約處置？欲明此點，需瞭解「靈文鬼律」明令禁止的行為、刑罰以及科刑輕重的標準，以進一步觀察其中對物魅的規範。

「靈文鬼律」中的違律行為，大致可以分為侵害個人生活和危害社會大眾兩個方面。從條文數量上來看，以侵害個人為最大宗，包含危及生命、身體健康與財產等，律文中常用「傷害生人」形容，關乎直接或間接致死以及略誘的情形；其次則是公共事務層面，諸如放火、破壞莊稼，以及造成世間不安的情形，如興災疫、求血食等。另外還有影響道法體系的部分，此係針對執法道士與受使役的鬼神所訂定之規範，著重在是否有廢弛職務乃至釀成災害、藏匿或脫逃罪犯、知情不報，或是毀損文書等情形。⁸¹

從刑罰的層面觀之，「杖刑」的對象為法官和有職鬼神，包括土

⁷⁹ 《骨髓靈文》，卷上，〈法道門〉，頁801b。

⁸⁰ 《骨髓靈文》，卷上，〈法道門〉，頁800b、802b。

⁸¹ 如《骨髓靈文》，卷上，〈太戊門〉載：「諸掌文字管攝邪魔差當日功曹將吏，承受有稽遲、投至不明、磨擦損污者，杖一百。私拆封角視者，徒二年。奏書有漏泄遺墜者，流三千里。」(頁802b)本文針對違律行為的整理，排除與失職相關的內容。

地城隍、神將吏兵或是龍神鬼主等，是對其失職、懈怠的最低罰則，包括不應使、傳奏誤時、處斷失察或是縱容轄內鬼精作祟等。除此之外，只有兩條非關職務之失而處杖刑者，一是諸鬼神「非攝受於人世，不得與生靈混處」，一則是「無故在人家潛伏」，「經宿不去」，違者均受杖一百。⁸²排除失職以及加罪的情形，「徒刑」方面，龍神鬼主若「妄假名目，邀求祭祀」，處以徒二年之刑；「流刑」則用以處置毀壞稼穡、擾人家宅不寧之類。⁸³傷人致死的刑罰最重，幾無例外均判處死刑。至於「死刑」又有「處死」(或處斬與「減形」(或「分形」)之別。「處死」仍有復生之望，如〈九聖奇鬼〉述及對為首山魃處以「三生三死」；而「減形」對鬼神而言則是一種極刑，是使其魂飛魄散、「真靈」蕩然無存的刑罰，不僅剝奪其登真成仙的基本條件，也再無聚合成形的可能。⁸⁴

如果把身分的因素考慮進去，將「靈文鬼律」所規範的「諸鬼神」概分為「有職鬼神」和「精魅鬼物」兩類，可以發現同樣的違律行為，對精魅鬼物的處罰似乎有從嚴處理、採取重刑的傾向。若分別觀之，對有職鬼神用刑以杖(39%)、徒(35%)為主，罪加一等者至流刑、死刑；反觀對精魅物怪的懲處方式，有高達 43%處死，且在處以「減形」的七條律文中，幾乎只要精魅傷及人命便直接判處「減形」，而非視情

⁸² 「附表 2」，編號 5、6。

⁸³ 「附表 2」，編號 5、2、9。

⁸⁴ 此與中國古代魂魄觀及道教全形信仰有關，死時的身體與死後魂魄的狀態一致，「全屍」意指的「全身而歸」，在孝道意之外，更關乎能否復生以及死後理想生命型態的存在。從道教生死觀與救度儀式來看，中國古代律法中的死刑，無論是絞或斬、支解等，都能經由煉形而重塑魂形，而作為刑罰的「減形」或「散影」，如同挫骨揚灰，從根本上減除了能聚合成形的條件。詳見陳藝勻，〈全形復性——道教度亡科儀的生命關懷與醫治觀〉，《國文學報》，70(臺北，2021)，頁 184-189。

節輕重從死刑「加一等」論刑。⁸⁵以具體律文來看：

諸人間染疾旬月，淹延不退，夢寐與鬼魅交通者，委所居地祇具事狀，申東嶽誅滅。⁸⁶(簡稱「鬼交例」)

同樣牽涉到與人私通，對有職鬼神的處理方式則是：

諸當職之神，輒與民人婦女私通者，流三千里。情理重者，奏裁。如地分鬼神犯者，加一等(按：處死)。⁸⁷

當職之神情節輕者，處以流刑，而且允許容情解釋，另案處理；如果是地方鬼神違犯者，則處以死刑。相對於此，若是精魅鬼物違犯者，則直接申奏東嶽，處以比死刑再加一等的「誅滅」，即「滅形」。顯見刑罰因身分而有別，原則上物魅犯罪重於鬼神。此外，還有階級與職務之分，「當職之神」為應道士差遣的神兵將吏，性質類似臨時性的任務編組；而「地分之神」則為一方神靈，兩者雖同罪卻異罰。⁸⁸

85 只有一條是龍神鬼主「妄興風雨，翻陷田屋至傷人命」，傷及十人以上則處以滅形。見《骨髓靈文》，卷上，〈正一門〉，頁 803a。

86 《骨髓靈文》，卷上，〈太戊門〉，頁 802b-803a；「附表 2」，編號 7。

87 《骨髓靈文》，卷上，〈法道門〉，801a。

88 嘗試對照俗律罪名來看這兩條律文，約同於「犯姦罪」。據《宋刑統》，根據行為手段，分為和姦和強姦兩種。「有職鬼神」與人私通的刑罰，近於和姦。《宋刑統》規定：「諸姦者，徒壹年半；有夫者，徒貳年。部曲、雜戶、官戶姦良人者，各加壹等。」又有「監臨姦」，刑罰更為嚴厲：「諸監臨、主守於所監守內姦者，謂犯良人。加姦罪壹等。」指政府官員和其管轄範圍內之女性私通。上引「法道門」條文中的「當職鬼神」為執行道士命令的神兵將吏，相當於「部曲」一類；而「地分鬼神」則近於「監臨、主守」者。至於「太戊門」之「鬼交例」一條，言人被精魅鬼物所侵擾，近於強姦。《宋刑統》准用後周顯德年間(954-960)敕文：「應有夫婦人被強姦者，男子決殺，婦人不作罪。」顯見強姦重於和姦。參見《宋刑統校證》，卷 26，〈雜律·諸色犯姦〉，頁 357-359；郭東旭，《宋代法制研究》，頁 144-145。感激審查人提醒道教「鬼律」與「俗律」之間差異及其所彰顯的意義，日後將以專文探討。

上述律文還涉及「致人於病」的面向。由於從上述「法道門」律文中，無法得知當職之神是否會對與之私通者的身體健康造成威脅，因此無法論定疾病是否為考量刑罰輕重的要素。另一處更為直接的線索，是攝人魂魄導致疾病：

諸鬼神妄攝人魂者，流三千里。因而致斃者，處死。⁸⁹（簡稱「攝魂例」）

諸差使鬼神不任職，誤取生人魂魄，或令發狂致疾者，流一千里。因而害人性命，加二等（按：流三千里）。毀法不遵者，處死。⁹⁰

基於道教的信仰觀，人的魂魄若不完整會導致心神喪亂，若癡若睡，時日若長便會死亡。差使鬼神的「誤取」與諸鬼神之「妄攝」，因動機有別，刑罰輕重不同。同樣是致死，一者流三千里，一則是處死。不過鬼律針對當職鬼神重視的是必須遵法而行，故若「毀法不遵」或是「受敕符違而不去」，刑罰更甚於造成人生命之損傷。

除卻當職鬼神誤取人魂的情形，「靈文鬼律」中明確規範諸鬼神致人於病的律文與刑罰，唯「太戊門」的「攝魂例」和「鬼交例」這兩條。值得注意的是「鬼交例」的科刑之重，無論是否致死，凡讓人染上此疾的鬼神皆受「形滅」懲罰。何以如此？從條文描述的病狀來看，此疾應為「尸注」之類。葛洪《肘後備急方》提及尸注乃「挾諸鬼邪為害也」，其病症「使人寒熱淋瀝，忪忪默默，不的知其所苦，而無處不惡，累年積月，漸就頓滯，以至於死。死後復傳之旁人，乃至滅門」。又名「傳尸勞」，《聖濟總錄》載：「傳尸之病，由相剋而生毒氣，內傳五藏，漸至羸極。死則復傳其家屬一人，故曰傳尸。」⁹¹

89 《骨髓靈文》，卷上，〈太戊門〉，頁 802b；「附表 2」，編號 4。

90 《骨髓靈文》，卷上，〈法道門〉，800b。

91 葛洪，《肘後備急方》，收入《中國醫學大成(三編)》（長沙：岳麓書社，1994），第 4 冊，卷 1，〈治尸注鬼注方第七〉，頁 10b-11a；趙信敕編，

顯然是一種傳染病。由此觀之，鬼神致病的刑罰判準，不僅止於讓人生病的行為事實，還有其所造成的疾病是否會牽連他人，也就是說，造成大規模疫癘的可能性也是決定刑罰輕重的關鍵。

另一個問題是，道經中屢屢提及「疾病」是精魅害人的最大表徵，然而「靈文鬼律」中卻少有針對致疾的規範，或許從刑律的角度來看，如「誤取生人魂魄，或令發狂致疾者」之類的「致病」情況，與「傷害生人」、「損傷人命」等一般，皆屬不法損害他人身體或健康的行為，可被歸入「傷害罪」的範圍，因此未被特別提出。然而若進一步思考，「疾病」在宗教信仰中常被歸因於人觸犯鬼神禁忌或是戒律所引起的「懲罰」，因此疾病不僅是生理現象，還可能是道德審判與天譴的結果。這在道教信仰中尤為明顯，經文中反覆告誡：人若德行有虧、不信大道，上天會透過疾病(個人疾患或群體瘟疫)來示警或懲戒。亦即，「疾病」是意志性、賞罰性的至高權威者(如「太上」)，賞善罰惡、彰顯天道的一種方式，故有所謂「使鬼行疫」。⁹²疾病疫癘本應由天道審判決定，然若諸鬼神、物魅擅自使人生病，即是「非法行權」，是宇宙秩序的擾亂者，必須受到嚴懲。或許如此，從維持天道秩序的層次來看，便毋須特地另制專法來懲治「致病」的情形。另外，從鬼律也凸顯出醫者與道人眼中的「病」之意義有別。醫者以治癒患者使其恢復身體機能為目標，而道士的「治病」，更著眼於疾病背後所涉及的天道秩序。以此觀之，透過刑罰來規範鬼神，並以此展開的驅邪治病過程，實際上不僅是懲罰祟物，更是維護天地秩序的一環，目的在確保疾病根源被徹底解決，從而恢復宇宙和諧。

《聖濟總錄》(臺北：中央研究院歷史語言研究所，2013，據日本宮內廳書陵部元刊本影印)，卷 93，〈骨蒸傳尸門·傳尸骨蒸〉，頁 47a-48b；〈傳尸勞〉，頁 63b。

⁹² 李豐楙，〈《道藏》所收早期道書的瘟疫觀〉，頁 428-433。

至於其他罪刑，從「附表 2」精魅鬼物相關的規範條文所見，「妄興祿異」或要求血食祭祀的情形，在未傷及人命的前提下，處以徒刑或流刑，罪不至死。關於處死或減形的罰則，除了妄取人魂或涉及淫亂，以及傷人性命(9、10、14)之外，若有反抗，如拒捕，甚至與「吏兵鬥敵」(5、12)，或是「被命遣不去」(6)等行為，會加罪處死。另外較為特別的是，對於偷盜財物或是不正得利的處置，刑罰與傷人性命相當，如律言：「諸神鬼盜人財滿千錢者，流二千里。不滿千錢，徒二年。若常住供獻之物，不以多寡，減形。」(3)同樣地，有職鬼神偷盜人間財物「不受咨懇被捉者，處死」，所屬城隍、土地等若故縱，亦視為同罪，⁹³透露出對財物取得正當性的重視，此或許是延續早期道教「師不受錢」的一種表現，也或許與歷朝重懲盜賊的態度不無關係。⁹⁴總之，「靈文鬼律」對於精魅鬼物之罰則，較有職鬼神嚴厲，無論是「諸林谷祿異累害人者，處死」(1)，或是亡祟邪精纏繞生人有所求，乃至「傷人命者，減形」(13)，嚴刑峻法、毫不留情的律文之下，透露出的仍不離道教信仰核心的「貴人」、「重生」思想。

此外，還有一點需要留意的是「靈文鬼律」中對「非國朝祀典之神」(包含物魅)的規範，面對「不正神廟」，可「申東嶽，飛奏上天，差天兵，收擒詐亂邪神，及焚毀祠宇，按律治罪」。⁹⁵不過，雖然視之為「不正」且「邪」，但卻也透過律法將之納入體系中，民間祠神若能興福於民，可申奏上天遷賞，並且許令立祠，令人承奉；反之若「輒便妄以妖異，於人興疾疫」，借機求民禱祀，必受到比祀典福神更為

⁹³ 《骨髓靈文》，卷上，〈法道門〉，頁 801a。

⁹⁴ 自《法經》提出「亡者之政，莫急於盜賊」之說，歷代重懲盜賊的條律相因未變。詳見薛梅卿，《宋刑統研究》(北京：法律出版社，1997)，頁 77-84。

⁹⁵ 《總真秘要》，卷 1，〈破不正符廟〉，頁 6a-7a。

嚴厲的懲罰。⁹⁶道教鬼律對為禍鬼神進行的規範，在表達自身世界觀與秩序法則的同時，也與當時的法律系統密不可分。在民間祭祀與巫鬼文化盛行的兩宋時期，國家律法將傳習「妖術」、「妖教」與「妖言惑眾」等定為打擊對象，如《宋史·刑法志》載：「凡傳習妖教，夜聚曉散，與夫殺人祭祀之類，皆著于法，訶察甚嚴。」⁹⁷與官方對民間祠神信仰進行規範化管理的步調一致，新道派如天心正法或神霄派等，通過訂定鬼律、階級化神靈譜系和儀式的建構，實現自身的正統化與合法化。⁹⁸從律之用的角度來看，鬼律也是施行驅邪法術的指引書，包含各種官方化文書以及方式、步驟，北帝、驅邪院神祇、執法法官如同官員，通過行政上的標準程序與層級管理，面對危害作亂的鬼物精魅，依法捉治。

整體而言，道教的治魅之法在內容、形式和思想上，經歷了一個由簡至繁的過程。相對於東晉南北朝時期天師道面對邪鬼精怪的騷擾，傾向驅避、防止的態度，宋代道教的驅邪活動透過模擬世俗刑律，採取主動收服、制裁等強制性手段整治，顯示出官僚化色彩與司法的

⁹⁶ 「附表 2」，編號 14、15。關於宋代「淫祀」對象，除了人死後靈顯受祭，還包括諸如「五通」（山魃）、狐仙等物魅，相關研究參見 Xiaofei Kang (康笑菲), *The Cult of the Fox: Power, Gender, and Popular Religion in Late Imperial and Modern China* (New York: Columbia University Press, 2005); 理查德·馮·格蘭(Richard von Glahn), 〈財富的法術——江南社會史上的五通神〉，收入韋思諦(Stephen C. Averill)編，陳仲丹譯，《中國大眾宗教》(南京：江蘇人民出版社，2006)，頁 143-196；韓森(Valerie Hansen)著，包偉民譯，《變遷之神：南宋時期的民間信仰》(杭州：杭州人民出版社，1999)，141-142。

⁹⁷ 《宋史》，卷 199，〈刑法志一〉，頁 4981。南宋時對「淫祀」有更清楚的定義，當民間祠祀有不正當的行為，便可請官將吏兵予以「破廟」。參見 Judith M. Boltz, "Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in Battles with the Supernatural," 269-270.

⁹⁸ 李志鴻，《道教天心正法研究》，頁 126-128。

特色。⁹⁹另一方面，早期精魅是修道者入山修煉的阻礙，因此治魅之術的受眾主要是修道之士，一般人並非關懷對象；中古以後，精怪混跡人間，治魅法轉向為世人服務，並成為道士解決並回應世人日常生活危機的一種方式。¹⁰⁰易言之，刑律概念與宗教文本之間的引用與轉化，以及民眾日常生活三者之間，共同分享、建構了道教的驅邪活動。

四、按律治罪：考召驅邪的理法與程序

宋代道教治魅之法的轉變，不僅體現在法術的具體操作上，也反映在道法內煉修持上，治魅成為個人修道的一部分，「斬邪除害，行符咒水」成為求仙學道速成方法之一。¹⁰¹從實踐方式來看，過去運用劍、鏡等器物即可治魅，而今必須同時配合「法」才能達到效果，且隨著道法修持的重要性提昇，施法者的修養成為治魅成功與否的關鍵，這點尤其顯現在考召法上。

在道教信仰中，除魅驅邪以治病的相關儀式，可溯至古代道士以

⁹⁹ 索安認為道教的官僚機構與世俗官僚政治有著相互類比的關係，道教的齋醮禮儀也是參照俗世範式，詳見索安著，呂鵬志、陳平等譯，《西方道教研究編年史》（北京：中華書局，2002），頁 46-51。

¹⁰⁰ 林富士指出自漢魏六朝起，物魅逐漸從帝國邊陲、荒野山林蔓延至人類社會中，此現象可稱為魅的「人間化」。見林富士，〈釋魅——以先秦至六朝時期的文獻資料為主的考察〉，頁 132。若反過來看，人們因生計、避世或求道等緣故，頻繁進入山林並擴展生活領域，逐漸向物魅生存的範圍推進。無論何者，都顯示出「人」與「非人」的活動邊界逐漸模糊。見張瑜庭，〈跨界衝突——漢魏六朝志怪中的暴力治魅〉，發表於中央研究院歷史語言研究所舉辦，「病魅：東亞視域下的醫療與鬼邪國際研討會」（南港，2023.10.27）。

¹⁰¹ 《道法會元》，卷 56，《上清玉府五雷大法玉樞靈文》（收入《正統道藏》，第 29 冊），頁 335。

「召劾」方式治療惡鬼附身造成的疾病。¹⁰²以上章儀為例，南北朝道經《正一法文經章官品》中收錄了漢天師行上章儀為民眾消災卻禍時所祈請的神靈，其中許多都具有驅邪職能，另外也載有一些主司拷問為禍鬼祟和考校道徒功過的神靈，針對物魅部分，如〈收萬精鬼〉載實地君「主收考地上獸之精」，又有胡將軍千二百人，能收考「天地身稱為道五龍之精」，澤明都君「考神蛇雀石草木精魅」等。¹⁰³具體章儀如《赤松子章曆》載：

若下官故氣，假託形影，導從鬼兵，驅逼先亡，傷注之鬼，去來家門，迫脅生人，拘錄魂魄，致為疾病者，一依鬼律收治，皆令消滅。¹⁰⁴

可見在面對各種生存威脅時，道教不排除訴諸律法來處理問題。這套透過儀式拘提祟鬼，經過考問、審訊，從而治療祟病的考召之術，等於是把司法程序融合到驅邪儀式中。葛洪在《肘後備急方》中生動地描寫了道士如何結合司法與武力來治療類似瘋癲的病症，將重點放在詰問上：

¹⁰² 林富士，〈中國早期道士的醫者形象——以《神仙傳》為主的初步探討〉，《世界宗教學刊》，2(嘉義，2003)，頁 1-32。

¹⁰³ 《正一法文經章官品》(收入《正統道藏》，第 48 冊)，卷 2，〈收萬精鬼〉，頁 283a-b。此經撰者不詳，約出於南北朝，為早期天師道經典《正一法文》殘卷之一，又名《千二百官章經》。經中指出一切災害疾病，皆由精鬼作祟或惡逆之人為之，故世人若有災病，應上章召請某類天官治之。任繼愈編，《道藏提要》，頁 587-588。

¹⁰⁴ 《赤松子章曆》(收入《正統道藏》，第 18 冊)，卷 5，〈大塚訟章〉，頁 718a。《赤松子章曆》，不著撰者，應為唐初道士編集。書言漢魏六朝天師道書符上章儀法，備列各種章奏之信儀、章文與宜忌事項，為研究早期天師飛符上章法事之重要資料。任繼愈編，《道藏提要》，頁 268；胡孚琛主編，《中華道教大辭典》，頁 285。

又方：以其人置地，利刀畫地，從肩起，男左女右，令周面以刀鋒刻病人鼻，令入一分，急持勿動，其人當鬼神語求哀，乃問：「阿誰，何故來？」當自乞去，乃以指滅向所畫地，當肩頭數寸，令得去，不可不具詰問之也。¹⁰⁵

至宋代考召法更加盛行，天心正法以「驅邪輔正」為宗旨，將考召作為驅邪術的核心，其儀式以三光和正法三符(三光符、天罡符、黑煞符)為主，透過變神召將、立獄考召確認作祟邪鬼的性質，進而經由商議、審判來決定處治方式，達成驅邪的目的。¹⁰⁶《總真秘要》引《正一考召儀》言「夫考召法，是考鬼召神也」，係針對「萬妖侵生，蠱物之事」，使鬼神物怪「庶知法中有律制伏，事無巨細，皆有法度」，並配合北極驅邪院的權威，擴展「依律收治」的執法面向，建立起一套從捉捕、審訊、確立罪名，至行刑、驅逐乃至斬殺的司法模式。¹⁰⁷以

¹⁰⁵ 《葛仙翁肘後備急方》(收入《正統道藏》，第55冊)，卷1，〈治卒魔寐不寤方第五〉，頁500b-501a。

¹⁰⁶ 高振宏，〈游移在佛、道、巫間的「法師」——以洪邁《夷堅志》為主的考察〉，《成大中文學報》，82(臺南，2023)，頁17-18。天心正法考召法的過程與結構，參見李志鴻，〈天心正法與兩宋道教的齋醮之變〉，頁58-66；松本浩一，〈道教咒術「天心法」の起源と性格——特に「雷法」との比較を通じて〉，《圖書館情報大學研究報告》，20：2(茨城，2001)，頁27-45；松本浩一，〈宋代考召法的基本構成〉，《華人宗教研究》，3(臺北，2014)，頁1-26；劉仲宇，《道教法術》，頁378-404；Edward L. Davis, *Society and the Supernatural in Song China*, 87-114; Poul Andersen, "Tianxin Zhengfa and Related Rites," in *The Taoist Canon*, eds. K. Schipper and F. Verellen, 1056-1080.

¹⁰⁷ 《總真秘要》，卷7，〈輔正除邪考召法·立壇存師訣〉，頁140b；卷1，〈驅邪院請治行用格·雜類邪氣等〉，頁85b-86a。韓明士(Robert Hymes)認為天心正法的法師在執行考召時，同時是審判鬼神罪刑的法官與管理犯人的獄吏。見韓明士著，皮慶生譯，《道與庶道——宋代以來的道教、民間信仰和神靈模式》(南京：江蘇人民出版社，2007)，頁37-38。

卷1所載治癩邪鬼祟為例：

先取本人詣實文狀，據其事理，合用申行去處。先割付本家司命五道土地，次牒所屬州縣城隍，或奏本部兵將收捉，或用奏上天，建立天獄，收捉鬼祟。凡申發文字及差兵將，先用賞設訖，方給帖牒關引等，付之案令奉行。次給符水與病人吞佩。蒙恩之後，再用賞兵，及修設齋醮謝天，以答靈貺。¹⁰⁸

關於行持過程中每個步驟所需文書、調動的神將以及法師內煉存想與施用符咒等，《上清天心正法》卷4〈治伏癩邪〉有更詳細的說明，又有〈治病行符〉、〈追治山魃〉等驅邪法，行法過程大體一致。¹⁰⁹從醫療的角度來看，這是一套由法師透過軍事部署的模式操作，嚴謹而有序地進行宗教醫療的標準程序；換言之，考召驅邪本身就是一場醫療性儀式。¹¹⁰

道經中雖細述執行流程與原則，然而實際情形為何並無相關記述。對此《夷堅志》提供了不少案例可做對照與補充，其中〈九聖奇鬼〉相當程度地展示了天心正法考召儀式的全貌。¹¹¹以執法程序為主軸來看，薛家在被山魃諸鬼侵擾不寧下，先請當地巫師沈安之，繼之請道士張彥華：

[華]偶隨請而至。魃詐稱舊僕陳德，華叱令吐實。曰：「我西廟五通九聖也。沈安之所事，皆吾魃屬。此郡人事我謹，唯薛氏不

¹⁰⁸ 《總真秘要》，卷1，〈驅邪院請治行用格·癩邪鬼祟〉，頁83b。

¹⁰⁹ 《上清天心正法》，卷4，〈治伏癩邪〉，頁769b-771a；卷1，〈治病行符〉，頁746b-748a；卷5，〈追治山魃〉，頁779a-782b。

¹¹⁰ 謝世維，〈殺伐與捉斬——宋元時期官將元帥文本所映現之文化變遷及其意義〉，《臺灣宗教研究》，14：1（臺北，2015），頁22。

¹¹¹ 本節以高振宏研究為基礎，對照道經與〈九聖奇鬼〉的結構分析，詳見高振宏，〈游移在佛、道、巫間的「法師」〉，頁17-18。感謝高教授惠賜鴻文，並提供寶貴意見，使本節得臻完善。

然，故因沈巫以給之，欲害其子。今手足俱露，請從此別。」華去之。明日妖復作，攻法益甚，華始命考召。¹¹²

整個驅邪活動的展開，由受害者「具狀投壇」提出申請為前提，道士在瞭解情由之後，簽收受理。《骨髓靈文》明令：「諸民人有事告訴行法官，受接不行，雖行而苟簡，及妄入鬼神罪目者，杖一百。不候告，而別指事故行遣者非。」¹¹³也就是說，法官在沒有特殊指派的情形下，對於民眾投訴沒有拒絕的權力；同時意味著，道士不能在未經投書的情形下，見到鬼魅作怪就主動處理。

張彥華在接受薛家之請後，先與號曰「九聖」的魑怪頭領談判，確認作祟原因，並令離去。不過，魑怪隔日仍復其行，甚至變本加厲，於是決定行考召法：

(1) 法見神人散髮飛空，乘鐵火輪，魅以藥瓢迎拒之，人輪皆喪。九聖者自稱神將，著紗帽赭服，與道士並步置噴水，略無忌憚。(2) 華歸，焚章上奏，掃室為獄，置灰焉。(3) 明旦，聞灰跡，一鬼一婦人就繫，獄吏朱衣在傍立。空中鬼反呼正神為賊將，言曰：「勿得以戈舂我，我為王邦佐，鐵心石腸人也。汝何能為？趣修我廟乃已。」宣不復問，領僕毀其廟，悉斷土偶首。……廟既壞，邦佐方引咎請於法。(4) 宣還家，續又七人至，其一自名蕭邦貢，法呼曰：「神將胡不擒此？」即有大星出中庭，雲烝其下，三魑扶搖而上，旋致于灰室，其四脫走。火輪石斧交涌雲際，凡俘鬼二十一，皆斬首。其十五尸印火文于背，曰：「山魑不道，天命誅之。」其六尸印文稱：「古埋伏尸，不著墳墓，害及平人者，

¹¹² 洪邁，《夷堅志》，丙志卷1，〈九聖奇鬼〉，頁367。

¹¹³ 《骨髓靈文》，卷上，〈法道門〉，頁801a。

竿梟其首以徇。」是夕啟獄，灰跡從橫凌亂，而繫者才五輩，將上送北鄴。¹¹⁴

敘述中可知張彥華行考召法的過程為：(1)召將驅邪；(2)上章立獄；(3)驗跡，確認祟物身分；(4)召將捉捕、斬邪，再次驗跡。若將之與天心正法對照，都可見到相應的程序。在接受陳情並立案後的第一步是「申奏」，旨在上達天庭，關發文牒，召諸神以助行法。申奏前需先變神，朝奏「所具事因」。至於申奏的對象，故事中並未描寫，《總真秘要》有原則性的說明：「先笥付本家司命五道土地，次牒所屬州縣城隍，或奏本部兵將收捉，或用奏上天，建立天獄，收捉鬼祟。」¹¹⁵實則根據所遇狀況不同，申奏的對象也會隨之變化，如「斷絕傳尸復連解咒詛等」，需「飛奏上天，及申東嶽，乞移牒地府」；如追治山魃，則需「令投狀來，具狀內情由，密申東嶽，牒城隍，借兵相助」。¹¹⁶在道教神靈體系中，眾神各有專職，法師須依規範申奏有司。值得注意的是，在驅邪活動中「東嶽」是主要申奏對象。在道教信仰中東嶽乃「主攝人魂魄，總統地祇」，因此凡是涉及抽魂奪魄之事，「必申牒東嶽，乞行下地水諸司照會」。¹¹⁷不過在宋代筆記中流傳的則是自古以來泰山冥府的觀念，東嶽是訴苦、申冤的對象，是公理正義的化身，「赴愬於東嶽」、

¹¹⁴ 洪邁，《夷堅志》，丙志卷1，〈九聖奇鬼〉，頁367-368。引文括弧號碼為筆者所加，以便下文分析對照。

¹¹⁵ 《總真秘要》，卷1，〈驅邪院請治行用格·癩邪鬼祟〉，頁54a-b。

¹¹⁶ 《上清天心正法》，卷5，〈追治山魃〉，頁779a。另見《總真秘要》，卷1，〈驅邪院請治行用格·山魃精怪〉，頁83b：「山魃精是五行不正之精，詐稱賢聖，私通婦女，起水放火，拋擲磚石，引弄六畜，變現光怪，依附生形，晝夜遊走，驚懼人口，一切怪異。先詳看狀詞，情理切害者，咸依上條飛奏上天，申某嶽借兵，或牒本處城隍，其所用法信賞，一如上例。」

¹¹⁷ 《道門定制》(收入《正統道藏》，第53冊)，卷1，〈議女青詔書并寶誥〉，頁394b-395a。

「投訴陰司」等故事屢見於《夷堅志》。¹¹⁸

其次，透過建立天獄、以灰跡確認祟物身分。一般而言，面對小祟只需誦咒發符即可，一旦遭逢為祟之物力量強大時，就要「立獄收邪」。所謂「立獄」，是營造收攝物魅邪祟的場域，《金鎖流珠引》曰：

地獄者，上古之法，畫地為獄，獄以三重畫之，有罪之鬼禁於三重畫內，十日五日，伏承罪訖即斷，罪重者合死。……今道術之士，帖社廟禁鬼，准上古畫地為獄禁鬼，謂之地獄是也。[患者]病差，帖獄放出，從今向後，切更不得為祟，後犯必誅斬者。¹¹⁹

由此可知道教立獄具有拘治與審判兩個面向，主要是針對為祟人間之鬼怪物魅，與佛教地獄性質明顯有別。然而「立獄」並非驅邪行動的首要方式，也不可輕易為之。律法中嚴定採行「立獄」的原則，《無上玄元三天玉堂大法》(簡稱《玉堂大法》)卷9〈幽獄追攝品〉載：

凡有經劫山魃，歷年水怪，天魔外道，血食神祇，木下五通，刑亡惡鬼，結集群黨，……痛苦非常，諸法不能治者，吾大教中有九泉幽獄之法治之。凡立獄之法不可輕易，先當受狀，次為給符驅治者，及行文檄告示之。彼若畏法遁去，許其改過自新，卻不必拯治也，但欲人道安寧而已。若妖神強橫，抵拒正法，不畏符籙者，當行此法治之。¹²⁰

清楚說明驅邪除魅必須循序漸進、次第而行：先與之溝通，或先以符驅治並以檄文告示，實若無法收治，最後一步才是建立天獄，捉縛邪

¹¹⁸ 周西波，〈道教冥界組織與雷法信仰系統之關係〉，收入《中國俗文化研究》，第9輯(成都：巴蜀書社，2003)，頁102-103。

¹¹⁹ 《金鎖流珠引》，卷25，〈發諸色符牒牒遠州收為祟神鬼邪精法〉，頁783b-784a。

¹²⁰ 《玉堂大法》(收入《正統道藏》，第6冊)，卷9，〈幽獄追攝品第十一〉，頁381a。

崇。至於建獄之法，《玉堂大法》又言：

師曰：立獄之法，先奏聞上帝及北極斗府聖師等處，差天兵吏下臨某處，建立幽獄，收捉鬼賊。至夜，擇淨室一間，用石灰布列獄穴，遂標列曉示文榜符篆，先分項發將吏追攝鬼賊，及拘里域監城隍以下神司，並用中刑符禁錮，限一時收捉鬼賊。次誦收鬼咒，巡行獄中，每一獄置一燈。明日早起，法師焚香，行持如前，仍看蹤跡，更須發符催捉未盡邪黨。……每遇夜間，或聞考掠之聲，宜加畏敬。如一二日後蹤跡未見，及是天魔外道挾妖作孽，須更啟奏帝師，催促將吏，自然見矣。七日之後，然後罷獄。¹²¹

可見立獄有時間限制，諸將兵需在一定時間內追攝鬼賊將之捕捉入獄，道士則透過檢閱獄內灰跡，掌握捉拿進度以及被擒祟物之身分。¹²²在拘捕到案後，法官再行考問。

¹²¹ 《玉堂大法》，卷9，〈幽獄追攝品第十一〉，頁381b-382a。建獄所用器物與擺設位置、法師存想變神、步罡符咒等，見《總真秘要》，卷9，〈立天獄法〉，頁171b-172b；《上清天心正法》，卷7，〈天獄法〉，頁799a-b。天心正法有「天獄」、「九泉獄」、「五獄」等，其中「九泉獄」系統最為完備，各獄皆有所主，皆不脫鬼魅妖怪與淫祠之類。詳見《玉堂大法》，卷9，〈建九泉獄式〉，頁382b-383a。

¹²² 《玉堂大法》，卷9，〈建九泉獄式〉，頁382b-383a：「逐日三時上香行持，向曉看跡，即知是何鬼也。輕則禁鎖，重則三塗重役，太重者滅跡除形。」另《總真秘要》卷9載「獄內驗鬼跡法」云：「若是狂猛凶惡鬼神，即見本相。如是陰沉之鬼，只露蹤跡。如是命當終亡，即病人本命星下，獄上現雙跡，乃追魂使者報應也，宜詳之，急罷獄。若似雞跡，是客亡；似人跡，大小五通；似貓鼠狐狸跡，山精。似人手足羸大，猛惡山神。似蛇蟾跡，竈神佛像土地壇席鬼。若似鵝鴨跡，有血點者，傷亡鬼。若貢起者，廟宇僧院神靈為禍。如刀挑起，成小跡多者，本家修造觸犯。如騾驢牛馬跡，大者，家蟲毒；小者，鄰蟲毒。如布索拖拽痕者，自縊鬼。如蟻跡雜亂者，伏尸癘鬼。似小指兩頭一般大小，塚墓注鬼；小者，山林陂池，觸犯為禍。」（頁172b-173a）

考召作為驅邪行動的核心，著重在審訊、考問，並使祟物離開患者。《總真秘要》描述法師行考召法的情形：

凡考召，思師出兵，一一如法。即存二十八宿羅列於身上，次三將軍吏兵……畢，即向案邊坐，依儀讀文，即召鬼神，考問作祟者名字，判付收禁。如是頑惡，後上赤章，請天兵誅斬鬼神。令疾病速差，及某事速遂。¹²³

考問的關鍵之一是知曉祟者姓名，此與自古以來的呼名之術不無關係，知名的同時亦即掌握了作怪者的身分類別，是廟社宅神，是精魅物怪，或是凶死惡亡，不同的來歷所受的刑罰有異，須詳加辨識，才能採取正確的行動，宋代筆記中便常有法師未能查清鬼魅真形或是為祟理由，導致驅邪失敗的記述。¹²⁴

此外，執执行程序也是考召成功與否的關鍵。《上清天蓬伏魔大法》指出當時施法者簡化規章，致使患者病情反覆的情形：

大凡法官，止務美觀，患家亦只要附童通說，不量輕重。或附之後，只是指揮神將押出，城隍或押出界，又無公文，殆同兒戲。殊不知邪祟為禍，皆是結連害人，況附體之祟，往往不肯從實供通，豈可便以為是，任意釋放。法官纔去，祟即再來。或有病勢深重，祟乘勢侵害，祟去人亡者，此是不審病勢而用法，徒知以美觀，而不行正法斷後之故。¹²⁵

由於法官「止務美觀」，而患家則只看到拘捕、考問情形，並未明瞭考召須有公文和審理程序等環節，故導致祟禍反復，病人病勢加重。

¹²³ 《總真秘要》，卷7，〈思存行考召訣〉，頁141b。

¹²⁴ 如《夷堅志》中〈安氏冤〉（丙志卷7，頁420-421）、〈河北道士〉（丙志卷12，頁466-468）兩則故事。

¹²⁵ 《道法會元》，卷166，《上清天蓬伏魔大法》（收入《正統道藏》，第50冊），〈建火獄行持訣〉，頁515a-b。

此涉及司法程序正義的一面，鬼律要求行法之人必須嚴格遵守道法的驅邪程序，否則會使驅邪無效甚至危及自身性命，《太上天壇玉格》載明：「諸行法官，凡治鬼神，許為解釋，使人鬼分別，不得輒以私滅形。徒流到府校勘，不盡罪名，法官受之。正義曰：治崇當寬，先諭逆順曲直。如不聽，然後依條行遣。伏而舍之，亦是陰鷲。」¹²⁶考召之重，不言而喻。對於司法程序的重視，也反映出道教對於世間所有存在之物均持以「敬」的態度，一方面向鬼神虔誠祝禱以求藉助神力驅邪；另一方面對於祛除之物也有更為細緻的思考，除了以律規範行法者「不得妄動神將吏兵」，「勿得妄入鬼神之罪」，或是「不得倚權勢氣力，輒將為禍鬼神，重科情罪」等，¹²⁷在考召過程中也允許物怪有自白解釋的空間，呈現出鬼律容情的一面。

在經過考問，釐清崇物身分與作祟情節輕重後，張彥華訴諸神聖權威，獲取最後判決：

(5)金甲神持黃紙符敕示云，上為列星九，中畫黑殺符，下云：「大小鬼神邪道者並誅之。」法錄示華，華喜曰：「上帝有命矣。」

(6)質明，詣獄問吏，吏白：「制敕已定，行刑可也。」……一吏捧策書至，曰：「已有特旨，無庸以律令從事。」先列罪於漆板，易以朱榜，金填之，立大旗，書太清天樞院，下揭牌曰：「奉敕某神將行刑」。吏以引示法曰：「有敕，諸魑并其所偶，一切案誅之。」五雷判官者進曰：「元惡斃以陰雷，皆三生三死，次十五人支解，餘陰雷擊之。」……(7)武吏持天樞院牒致宣曰：「山

126 《道法會元》，卷 250，《太上天壇玉格下》（收入《正統道藏》，第 51 冊），頁 433b、443a-b。

127 《骨髓靈文》，卷下，〈儀〉，頁 809a；《太上天壇玉格下》，頁 435a-b。

魘之戮，非本院敢違天律，為據臣僚奏請，專勅施行，牒請照會。」¹²⁸

行法後半部的焦點在於判決、行刑，法師在確認祟物身分後，投狀至天界受文與授權的組織天樞院，待得到敕命後，才開始執行相關的審判。故事流程包括：(5)得黑煞符及上帝敕命，可誅除全部妖祟；(6)審判、處刑。由於這群魘鬼行徑囂張跋扈，因此天界直接授予張彥華審判、行刑之責，不再移送東嶽，且無需按律，全然處決；(7)說明將為禍魘鬼處以滅跡除形，乃遵奉天命施行，並未執法太過。

以「靈文鬼律」為準來看作亂薛家諸物怪的違律行為(以下括弧中數字為附表2序號)，包括累害人(1)、妄攝人魂(4)、與生靈混處(5、6)、驚犯生人(9、12)、妄假威勢曲求祭祀(11、14、15)、逃逸拒捕與吏兵鬥敵(5、12)，至於是否有害人致死的情形，則無從得知。不過在數罪併罰的情形下，加重刑罰的方式，是於處死和滅形之前又施以酷刑，並將之示眾。刑罰內容如「元惡斃以陰雷，皆三生三死。次十五人支解，餘陰雷擊之」，或以驢床釘之，「先啗以食，吞以木丸而後斃之」。這些描述雖不必然代表道教考召執刑的情形，卻在一定程度上提供並補充了道經中未記述的罪罰判定與行刑場景。值得一提的是，從文中描述的捉拿與懲治內容來看，是以「形體實有」為前提，亦即所有的鬼神物怪都有具體的形軀，因此可以使用武力來控制物魅或處以各種身體性的刑罰，如吞以木丸、斃、斬、支解、雷擊等。¹²⁹

最後需行奏醮，報告驅邪結果並感謝諸神靈與天兵神將。《總真秘要》載明在驅邪活動結束後，行法道士需「修設大醮，以謝天恩」，

¹²⁸ 洪邁，《夷堅志》，丙志卷1，〈九聖奇鬼〉，頁368-369。

¹²⁹ Stephen M. Flanigan, "The Minor Rite Invocations of the Tainan Ritual Master Tradition: An Overview of their Literary Form and Historical Background," 《人文研究學報》，52：2(臺南，2018)，頁1-45。

並具陳差將之功績，論功行賞；如若不然，「則四司彈糾，三官考錄，有違天科，罪當不赦」。¹³⁰另一方面，病家也必須表達醺謝之忱，如果「蒙恩之後，鄙悞財物，不修報謝」，會「反招殃咎，難以禳解」。¹³¹

總體而言，道教考召驅邪強調鬼怪必須經過完備的法律程序方能接受懲處，不僅有刑罰的層面，還包含對神明和法官的約束，構成了一套「司法性的驅邪典範」(judicial exorcistic paradigm)，所有行動均須於法有據、依法而行。¹³²從中可見，神靈和祟物之間並非對立的兩方，驅邪活動也非簡單、粗暴的殺戮，而是一場複雜、理性的審判。回到物魅與疾病關係的討論上，雖然如〈精宗章〉所述，可以根據病症回推是何種鬼魅所為，但不同物魅造成的症狀卻可能即為相似，難以明確歸因。或許因為病魅之間對應的模糊性，使得道教不再採取直接斬殺的方式治魅，而是透過「考召」的司法化程序來明辨致病原因。經由合法的訊問、審判與刑罰，不僅解決了人們面對疾病的不確定性，也因符合社會對法理原則與程序正義的日益重視，使得考召驅邪在宋代以後廣被接受與流行。

五、結語：物我兩安

道教以道治天下為本，在道的原則下人與鬼神各得其所，無庸殺戮相傷。然而，此觀念並沒有體現在早期道教的驅邪行動中，天師道更是採取斬殺的態度。直到宋代三洞經教相互借鑒、融攝，驅邪法術

¹³⁰ 《總真秘要》，卷1，〈驅邪院請治行用格·祈求禳請〉，頁83a。

¹³¹ 《總真秘要》，卷1，〈驅邪院請治行用格·癩邪鬼祟〉，頁83b。

¹³² 康豹，〈精魂拘閉，誰之過乎〉；Paul R. Katz, *Divine Justice: Religion and the Development of Chinese Legal Culture* (New York: Routledge, 2009), 38-39; 張悅，〈宋代道教驅邪模式與世俗政治關係初探〉，頁68-76。

與度亡科儀的結合日益緊密，從而使道教在對治鬼怪精魅的態度與驅邪行動上有所轉變。¹³³如在考召中保留解釋機會，也允許祟物提出告訴。《骨髓靈文》指出：

諸亡者有怨於生人，曾經地府陳理，未結絕而擅於人家作祆異，
剋害他人，僥求功果為報，雖非損人命，而動煩立獄仇對平人
者，關地府減形。¹³⁴

換句話說，亡魂可以提出告訴，但必須遵守既定的程序，若未通過一定的司法程序逕行擾亂陽世者，會有「減形」之災；反之，倘若已呈報地府並得受理者，欲尋冤家索命，縱使法力高強的法師也無力驅趕，只能柔性勸導。《夷堅志》中〈安氏冤〉的故事，正可反映出鬼律與驅邪儀式中對程序正義的重視與法中容情的一面：

京師安氏女，嫁李維能觀察之子，為祟所憑，呼道士治之，乃白馬大王廟中小鬼也。用驅邪院法，結正斬其首，安氏遂甦。越旬日復作，又治之。崇憑附語曰：「前人罪不至殊死，法師太不恕。」須臾考問，亦廟鬼也，復斬之。後半月，病勢愈熾。道士至，安氏曰：「師勿治我，[訴冤]我所訴者隔世冤也。我本蜀人，以商賈為業，安氏，吾妻也。乘吾之出，與外人宣淫，伺吾歸，陰以計見殺。……近詣白馬廟，始見二鬼言其詳，知前妻乃在此，今得命相償，則可去，師無見苦也。」[合情]道士曰：「汝既有冤，吾不汝治，但曩事歲月已久，冤冤相報，寧有窮期。[度亡]吾今令李宅作善緣薦汝，俾汝盡釋前憤，以得生天，如何？」安氏自床趨下，作蜀音聲喏，為男子拜以謝。李公即命載錢二百千，送天慶觀，為設九幽醮。¹³⁵

¹³³ 李志鴻，〈天心正法與兩宋道教的齋醮之變〉，頁 64-66。

¹³⁴ 《骨髓靈文》，卷上，〈亡祟門〉，頁 803b。

¹³⁵ 洪邁，《夷堅志》，丙志卷 7，〈安氏冤〉，頁 420。

故事中第一位道士無視驅邪程序必須有的環節，在到達李家之後，對第一個廟鬼直接斬首；在第二個廟鬼對其不問而殺的行為表示不滿後才進行考召，然而又是以斬殺作結，結果使病患病勢愈熾。面對第二位道士，祟鬼主動訴說冤情，雖然未見其在地府申訴的過程，但從後來道士的態度可以推斷，該亡祟的申訴應是符合司法程序，所以道士遵守程序不僅不能除之，也不能阻礙其遂行復仇。於是道士依律向亡祟提出另一種可能的辦法，即《太上天壇玉格》所言：「如遇冤對，當與解釋，為之煉度，或誦經之類，量輕重行移，勿治以法。神吏亦不考之。」¹³⁶最後亡魂同意道士所提，為之設醮化解冤仇，於是報上生前姓名以使醮指有名，並要求附薦其弟。¹³⁷齋醮設祭與附薦的需求，亦透露出當時對度亡的重視。宋代以後黃籙齋儀的發展，由原本包含祈求現世功德與家國福運的部分，轉向以救度亡魂為主，產生大量關於煉度、普度的儀式文本；加之庶民社會興起，對於未知的災禍疾病與死後安頓有更多的宗教需求，道士活動與道法內容趨向為廣大群眾服務。天心正法的法術系統於此時出現，不僅有以「驅邪輔正」為宗旨的驅邪之術、考召諸法，其內容也涉及了以超拔九祖、濟陰救幽為歸旨的黃籙齋法。

天心正法驅邪與濟度兼行的道法特色，見諸「生天臺式」中，通過建黃籙道場，誦經追薦亡魂以達祛治鬼祟之效。與一般超度科儀略有不同的是，「生天臺式」仍是基於驅邪輔正的法理與程序而行，如道士行法時默言：

¹³⁶ 《太上天壇玉格下》，頁 433b。

¹³⁷ 洪邁，《夷堅志》，丙志卷 7，〈安氏冤〉，頁 421：「明日醮指，當與何州何人，安氏前生為何姓，前日失於稟白，今如不言，則功德失所付矣。……有舍弟某，亦同行乞，併賜薦拔，庶幾皆得往生。」

與汝先有冤恨，汝何故牽纏，於陰司為禍至此。見今某臥疾，今吾為汝廣為齋醮，經文錢馬資薦，令汝就此臺生天。今後須管改心易行，更莫似前執對。若不稟此指揮，歷劫冤對，不能托化。如不聽吾言，當禁汝入斗獄，碎汝形影，化為微塵。急急如律令。¹³⁸

從驅邪觀念與儀式發展來看，早期天師道強調通過符咒之術祛治亡祟，使之不復為害生人，著重的是法理；而在天心正法，行考召時先容許解釋、分別，再有建齋以度鬼祟的祛邪方式，於法理的基礎上多了情理的層面。此發展轉向，在宋代煉度等度亡儀式興盛的背景下，隨著天心正法、神霄、清微等新道派對傳統靈寶齋法的繼承與改造同步展開。¹³⁹不過，有一點需特別指出，鬼律所見「許為解釋」，或是先醮後伐的驅邪程序，針對的都是「人死為鬼」的亡魂，尤其是枉死、冤死之魂；至於「物精為鬼」的「物老之精」、「山魃木客」等「物精」或「鬼精」之屬，是否也享有同樣的權利與待遇？或許不然，道經中雖有「每遇一精鬼，急燒白錢半束，與其所斬之精鬼」的記述，¹⁴⁰展現出對精鬼的慈悲，但總體來看，道經中關於物魅的描述，似乎無論其是否有為祟理由，但凡於人有害，都免不了被斬殺祛除的命運，這在「貴人重生」的道教信仰中或許也是必然的結果。

在這個包含了驅邪之法、祛除之物與驅邪之人的架構下，罪責全落在物魅上。回到疾病觀來看，道教自立教以來即以善惡功過來解釋疾病災禍的發生和結果，如《太平經》指出天會因人之惡行使鬼神精怪祟病於人，經言：「今人實惡，不合天心，故天不具出其良藥方也，反日使鬼神精物行考，笞擊其無狀之人，故病者不絕，死者衆多也。」

138 《總真祕要》，卷9，〈立天獄法〉，頁173a-174a。

139 張悅，〈闕限理論視角下的道教驅邪活動研究〉，《宗教學研究》，2014：3（北京，2014），頁65-66。

140 《三皇內秘文》，卷上，〈天條章第五〉，頁228b-229a。

又指出惡人為逆，「天知其惡，故使凶神精鬼物待之，入人身中」，令其「五藏有病，其去有期」。¹⁴¹不過天使精物行考的描述，也僅見於《太平經》中。此後道教對於精魅的認識與理解，一方面特別強調物魅之怪異與「好殺好亂」的本性，是一種「非人」之「物」；另一方面則強調其邊緣性，物魅是一種「正神之外，正鬼之外」，「天不收，地不管」的「非常」存在。總歸而言，物魅對人類世界是只有危害的純惡之屬。

至於精怪的存在，究竟是被逐出世界體系之外或是納入其中？置於道教信仰脈絡中而言，是一種對無序的重組，讓處於邊緣狀態的物魅在律法的範圍內各就其位，實現物我兩安的關懷。然若跳出秩序結構的模式，道教文獻中塑造物魅成為極具危險的形象是為了驅邪，而透過驅邪除魅，使道教得以在社會中迅速發展。若從社會文化需求來看，在以人為中心的世界觀中，由於物魅處於邊緣，本質即是一種模糊、無序且難以歸類的存在，因此被視為不潔、危險，具有污染與破壞之力。¹⁴²物魅的各種反社會行為(違律)正好成為一種恰如其分的表述：它們之所以會作祟、引發疾病，並非起因於人的冒犯或道德瑕疵，而是物魅模稜兩可的邊緣狀態使然。換句話說，物魅本身具有的危險與威脅，或許也是社會對日常生存的需求，即透過將災厄與病痛歸結於物魅的邊緣之力、無差別攻擊行為，而非來自「天罰」懲戒，來緩解人們對於無法解釋災病產生的生存焦慮。從這個角度來看，物魅的存在，反而在社會心理層面提供了一種安全且可接受的方式，來理解日常生活中的各種不確定性與災變，成為人們抒解內在心理壓力與維持文化秩序的媒介。

¹⁴¹ 王明，《太平經合校》，頁138-139、570。

¹⁴² Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, 49-50, 122, 150.

(本文於 2024 年 4 月 22 日收稿；2025 年 4 月 30 日通過刊登)

*本文是中研院史語所博士後研究學者計畫「道教精魅觀與醫療文化」及科技部專題研究計畫「傳統中國的『魅病』論述與醫療策略」(NSTC109-2410-H-001-061-MY3)研究成果之一。曾以〈道教鬼律的法理情與驅邪治病〉為題，發表於中研院史語所舉辦之「病魅：東亞視域下的醫療與鬼邪」國際研討會(2023.10.27)。發表前後，蒙祝平一先生、李長遠先生、高振宏先生及與會學者程曉文教授、陳韻如女士惠賜寶貴意見或提供資料，無限感激。後又承蒙兩位匿名審查人評述並提供珍貴修改意見，特此申謝。最後，謹以此文獻給先師林富士先生。

附表 1 道教精魅特性、原形與疾病

編號	名稱	特徵描述	精魅真形	化形	影響/疾病	頁數
1	魔魂吞尸精	形如二八女子，左眉間有紫毫。用妖氣構建樓宇，擾亂修行者。	萬年狐狸精	人形 (女子)	惑人	221b
2	五統私神之鬼精	狀如美男子，一足。好淫亂。使用天皇符印可去除其干擾。	家奴，死後有五統之力	人形 (男子)	淫人室女	222a
3	貓毛神	形如三十餘男子，皂衣赤足，雞爪人形。多著陰人，善知未來之事。	強魂枉死之人	人形 (男子)	欺詐求祀	222a
4	血尸神	形如烏毛之猴，朱目白眉。多著婦人身中，食人五臟、肌血，令人日瘦作病死亡。今之男女以傳襲癆病是也。	吞毛之國老犬精	動物形 (蛇、蜘蛛、蝦蟆)	食人肌血致死亡； 癆病	222b
5	豬角白腹鬼	形如七八歲童子，紫衣烏足。多化為穀水之狀，患者食之致不語。	產死之強魂	人形 (男子)	不語病	222b
6	女义精	狀如羸惡婦人，著青衣。夜間多著小兒腹內、盜魂魄，令小兒夜啼。	不明	人形 (婦人)	小兒夜啼	222b

編號	名稱	特徵描述	精魅真形	化形	影響/疾病	頁數
7	條了精 鬼	領三四卒小兒，形狀不等。愛遊八方以 <u>散時癘</u> ，即天行病者，變瘍氣。	五行不正之氣，人強魂所化	怪物	時癘	222b
8	咬拆曲 石神	狀如少女，夭姿姝色。或變為人，奪人真氣，今人言夜夢鬼交是也。	採陰坐禪不成之輩；八山之精	人形 (女子)	夜夢鬼交	222b
9	雷聲急	狀若伏虎，花斑綠項。於人無患。	萬歲銅礦之精	動物形 (虎)	於人無患	223a
10	春瓊泉	形若二八女子，三髻，黃衣長裙，赤足。好執火夜行，然數步自滅。	萬年金苗之精	人形 (女子)	不明	223a
11	束少年	形若小童，頂帽撒履，衣白貌秀。多日出時執一禽魚，戲遊於人路。	萬年銀苗之精	人形 (童子)	不明	223a
12	雙石尸 精	朱髮披散，誹衣碧目。多於石堆險峻處崩崖滾石，損人性命。	山中石打死無主孤魂	不明	打損傷人	223a
13	魚白水 耗精	形若陰人覆浮於水邊，人見之救拔而多溺於水。	水溺死之強魂	人形 (婦人)	惑人溺水	223a
14	朱蛇白 面精	鬼形，多遊水邊。以氣噴人，使人不由己心投身於水。	水溺死之強魂	鬼形	惑人溺水	223a

編號	名稱	特徵描述	精魅真形	化形	影響/疾病	頁數
15	王玉真	形如小女，峨冠華服，骨秀顏姿麗。善詞曲。魅少年之君，十有九死。	三千年白蛇之精	人形 (女子)	惑人致死	223b
16	秋草葉精	少女之形，貌潤體紺，紅帛裹髻。常有五七人，能化水為酒，善吟詠。	年深拱鼠之精	人形 (女子)	不明	223b
17	朱眉魂	狀如惡鬼，兩首一身，馬足虎手。詐稱神人，以求香火，積久賊人命。	年深樹之精	鬼形	求祀	223b
18	霍公孫	狀若飛鳥，兩首一身，錦毛赤觜，大小如雞。能呼吸人之精神，漸令人死。	數千年伏翔之精	動物形 (飛鳥)	食人精氣致死	223b
19	海僧尼	狀乃一魚形，如女子面，有姝色。善言語。見人吐混水氣向人，著者死。	年深人魂之精	怪物 (人面魚)	吐氣著者死	223b
20	鹿身戒尸精	人形，若女子衣白孝服，多啼哭於水邊，人見之欲問，令人死。	千年鯉魚之精	人形 (女子)	惑人致死	224a
21	惡毒鬼	人形。人多不見，誤入水中，在水執人腳足，令人至死不能得出。	不明	人形	溺死	224a

編號	名稱	特徵描述	精魅真形	化形	影響/疾病	頁數
22	黃孝白面精	小蛇狀，朱鱗、五足。常在井邊誘人投井自殺。	投井之強魂	動物形(蛇)	惑人投井自殺	224a
23	星吒婆	其形黑氣盤結於井口，見者落井死。	井泉之鬼冤魂	黑氣	惑人投井死	224a
24	全全幽魂精	不見形狀，如在水底，人多聞哭笑之聲。能興雲霧，亦能賊人性命。	千年蟹之精	無形	興雲霧；賊人性命	224a
25	夏佳毒精	形若白蛇，頭有一角。多藏婦人腹中，使人面黃髮脫，至臨產難化形而去。	臭死尸陰毒之氣所化	動物形(蛇)	使人面黃髮脫	224a
26	黃遠天	鬼形。多藏婦人腹中，使之命不長久。	千年草木之精	鬼形	使人命短	224a
27	張彥最	婦人形，誹衣亂髮。好於宅舍中盜物。	冤靈死鬼之魂家奴所化	人形(婦人)	盜物	224b
28	劉遠橫	嬰兒形，能變化，多著渥子之身。男女供養渥子後有靈驗，致得祿祚。	年深渥人所化	人形(嬰兒)	求祀	224b
29	高陽哥	狀若少女，容姿甚麗，多好淫亂，或與人交感，世有男女執愛死，復有魂來著人成事者是也。	死人中強魂	人形(女子)	淫亂	224b

編號	名稱	特徵描述	精魅真形	化形	影響/疾病	頁數
30	月娘精	狀若婦人，好淫亂色慾，多著泥神之體。昏暮來宿以亂人。	泥神所得精化	人形 (婦人)	惑人	224b
31	馬元師子精	弟兄五人，狀若鬼形，赤體無衣。善馭風砂，令人作寒熱，今 <u>虐疾</u> 者是也。	五方五耗之鬼	鬼形	虐疾	224b
32	杜昌精	形如黑鼠。好遊宮室廳宅，致倉庫房內物品失壞。	千年老鼠之精	動物形 (鼠)	毀物或失物	224b
33	杜銀孝屍精	形如朱鼠，藏於黑處。以氣遠噀人影，導致人患 <u>惡瘡</u> 而死。	歲深故物之精	動物形 (鼠)	患 <u>惡瘡</u> 而死	225a
34	黑花精	形如犬，赤皮六眼。以氣噀人，令人忽然煩悶， <u>吐涎吐血而成其疾</u> 以死。	宅中不正之神精	動物形 (犬)	吐涎吐血成疾而死	225a
35	牛首百都精	肉角當頂，青面朱目，鷹背虎項，馬足人身。多遊山谷以隕人命。	師子國老馬之精	怪物	隕人命	225a
36	桂龍晚天精	龍形無角，善役雲霧。多遊水塘中，食生人腦髓。	西川龍移山跡水怪	龍	食人腦髓	225a

編號	名稱	特徵描述	精魅真形	化形	影響/疾病	頁數
37	鄧巢黃天精	狀若龜鼈，當頂有角，四目。好遊水中，作壞堤岸，碎河口，亦多從足心、手心飲生人腦髓。	水怪之精	動物形 (龜鼈)	壞堤岸河口；食腦髓	225a
38	曹洪天眼精	散髮一足，若女子之形。乘風能飛，吐氣變化，能喫生人之命。此是天怪。	萬年枯柏之精	人形 (女子)	喫生人之命	225a
39	桃奴新	形如黃腫婦人，著淡衣。晝夜均現。人見之患病。	千年蝦蟆之精	人形 (婦人)	見之則病	225b
40	宋丘孤魂精	狀如婦人，多遊山林。常哭於草下，有人問之，無不成禍。其鬼精無左耳。	千年野狸貓之精	人形 (婦人)	惑人	225b
41	吳愛愛精	女形，常抱一小兒，或攜一兩侍女，好遊山谷。好魔障修行人之心。	千年頑石精	人形 (女子)	魔障修行人	225b
42	左守全邪精	狀如天神武夫，持利刃、攜人頭。大叫，若巨虎烈石之聲，人逢則死。	山中雄魂之精；八極神邪之精	天神武夫	人逢之則死	225b

編號	名稱	特徵描述	精魅真形	化形	影響/疾病	頁數
43	老僧精	狀如老僧，披褐弱態，左目赤色，眉若豬鬃。生人與語無不遭其食啖。	南雲山一老僧得妖氣而化	人形 (僧人)	食啖生人	225b
44	使賣羊頭精	四角人身，色青。多遊四海，姪生人之室女，今婦女晝生夜死者為其怪。	千年海犬所化	怪物	淫人致死	226a
45	陳狂尸 馳精	虎首禽身，肉翅飛空，以喫生人肌肉。	萬年江豬所化	怪物	喫人肌肉	226a
46	吞魔小 直精	多戴金花冠，素色服，狀若神人。姪亂生人，假託神人以要瞻敬。	老雞之精	神人	淫亂；求祀	226a
47	郭華小 神精	鬼形人面，布衣深目，常攜一小刃。人或見之，以尖刃利面吞啖血肉。	不正之地 小祇之精	鬼形	食啖生人	226a
48	山嶽孫 青精	黃衣，狀如老陰之人，多現於山谷。左手攜一禽，五彩錦毛，見其禽則病。	幽谷老鳥 鳥之精	人形 (婦人)	見之則病	226a
49	黃女精	狀如小女，雙雲髻，紫衣，人夜多見。化為風取人歸，食其血肉。	年深師子 之精	人形 (女子)	食人血肉	226a

編號	名稱	特徵描述	精魅真形	化形	影響/疾病	頁數
50	周德大 味精	狀如壯女，頂七星玉珠冠，衣彩色五花服。攜一枯腦骨，迷惑人心。人與之合，乃骨膏而粉碎。	江中老龜之精；八世散魂精	人形 (女子)	淫惑致死	226b
51	漆漆小 耗精	狀如女形，素結髮髻，瓊貌花容，善歌曲。喜交少年，令陽魂日消而死。	未出嫁閨魂之精	人形 (女子)	淫惑致死	226b
52	蘇小妖 精	狀如小男子。出現無時，見人相離而行，與人為禍，見之者無康。	年深傷寒枉死之鬼	人形 (男子)	見之則病	226b
53	園郎姑 味精	狀如陽人，白衣或黃。於夜間呼人神魂，人應之則死。	年深函板之精	人形 (男子)	呼人神魂致死	226b
54	楊花鬼 尸精	狀如男子，白衣或青，四目無足。口稱疼痛之苦，人或有問者應聲即死。	年深柩棺之精	人形 (男子)	患病；應聲則死	227a
55	黃河大 小精	常有三五人或七八人相逐，或無頭足，或無口鼻。人見之多生大病。	年深無主飄殍之魂 餓鬼之精	怪物	見之則病	227a
56	騰蛇白 虎小耗 精	狀如女子，花衣冠，好容貌。誘人背行，伺機為禍。	年深老兔之精	人形 (女子)	惑人	227a

編號	名稱	特徵描述	精魅真形	化形	影響/疾病	頁數
57	昏形魍魎精	狀如鬼，長數十尺，闊三五尺圍，兩目如火光。見之多生小疾。	水邊野路之石土木	鬼形	見之則有小疾不致殞命	227a
58	嘉夫精	若少女狀，孝服白衣，多見於廳堂。人見之無不死。	故宅中陰人伏屍之鬼	人形 (女子)	見之則死	227a
59	兩林青面精	身著白衣，髮末皆散。多令人家門戶作聲，宅舍不安。	宅中陽人伏屍之精	不明	作聲，令宅舍不安	227b
60	李童	形如室女，麗色容姝。多遊夜間，善能詩曲，媚人者多。	年深燈檠之精	人形 (女子)	媚人	227b
61	故奴僧精	形若婦人，孝衣或彩衣。夜出燈下，好搭人咽喉至死。	掃箒之精	人形 (婦人)	搭人咽喉至死	227b
62	殺木魂精	形如三二人。愛更深出，弄行步之聲於宅中，亦多注病，能害小兒。	年深器物之精	不明	作聲；注病；能害小兒	227b
63	土玉精	狀若白鼠或鬼形，常夜深拋擲瓦磚。令宅舍昌盛，乃銅鐵之精也。	銅鐵之精	動物形 (鼠)；鬼形	取之令宅舍昌盛	227b
64	大羅殺鬼精	形無定。於夜駕禽入宅或房室，作聲向人或下淚。	戶家親未託生者；邪靈化精	無定形	作聲	227b

編號	名稱	特徵描述	精魅真形	化形	影響/疾病	頁數
65	鐵雲羅耶精	形若小兒，腦後有目若電光，手足如禽爪。多藏婦人腹中，其家不昌。	乖龍未登位之精	人形 (小兒)	令家道不昌	228a
66	趙氏宗精	狀若男子。令人夜寢若夢非夢，忽見人來壓身。見之無不成病。	無籍而化精者	人形 (男子)	壓身；見之則病	228a
67	賀度口精	狀若男子形。多現於穴窟，吐氣著人，令人作病疼痛，手足如折不止。	年深深山虎精	人形 (男子)	吐氣作病	228a
68	灰虎神精	虎首灰驢形，四足有爪，目如電光。善變化，好傷人命，啖小兒。	年老陰人之精	怪物	傷人命；啖小兒	228a
69	唐永鳴精	鵝首人形，紅衣赤足。常盜飲食，無故冷殘。人食其動者，必成疾。	不明	怪物	盜食；人食其動者則病	228a
70	佞女子精	人形，五髻，四眉四目四手，禽足。善吸人血，令人睡。令人有小災小禍。	深山年深毒蛇之精	人形	吸人血令人睡；或致災	228a
71	鄭達伏	無形狀，多於宅中忽現，火塊相逐。	年深門側之精	無形狀	忽現火塊	228a

編號	名稱	特徵描述	精魅真形	化形	影響/疾病	頁數
72	氣 祿 血 著精	形如火焰。多現於壇 塚墳野。血在地三日 不化，得一靈氣在內， 變化作此。	血 氣 變 化 之精	火焰	不明(鬼火)	228b

資料來源：整理自《太清金闕玉華仙書八極神章三皇內祕文》(收入《正統道藏》，第 31 冊)，卷上，〈精宗章第四〉，頁 221b-228b。

附表 2 「靈文鬼律」對物魅的規範

序號	條文	主犯	罪行	罰則	出處
1	諸林谷祆異累害人者，處死。 所部鬼物非過干累及者，送東嶽處分。	林谷祆異	傷害 累害人	處死 送東嶽處分	太甲門 802a
2	諸地氣所產育養之物，遇災年須 出生地毛，如鬼神無故出入，別 興風雨，而因損傷稼穡害及人命 者，並流一千里。	諸鬼神	損物；傷 害致死	流一千里	太戊門 802a-b
3	諸神鬼盜人財滿千錢者，流二千里。 不滿千錢，徒二年。若常住 供獻之物，不以多寡，滅形。	諸鬼神	盜竊；不 正得利	流二千里； 徒二年；滅 形	太戊門 802b
4	諸鬼神妄攝人魂者，流三千里。 因而致斃者，處死。	諸鬼神	攝魂；致 死	流三千里； 處死	太戊門 802b
5	諸鬼神非攝受於人世，不得與生 靈混處，違者杖一百。如妄假名 目，邀求祭祀者，徒二年。切害 者，送東嶽處置。拒捕者，處死。	諸鬼神	居 留 人 世，邀求 祭祀	杖一百；徒 二年；送東 嶽；處死	太戊門 802b
6	諸鬼神無故在人家潛伏，妄興妖 崇為害，經宿不去者，杖一百。 五日加一等，罪止徒二年。被命 遣不去者，處死。	諸鬼神	潛伏；妄 興妖崇	杖一百； 徒二年； 處死	太戊門 802b
7	諸人間染疾，旬月淹延不退，夢 寐與鬼魅交通者，委所居地祇具 事狀，申東嶽誅滅。	鬼魅	疾病 鬼交	誅滅	太戊門 802b- 803b

序號	條文	主犯	罪行	罰則	出處
8	諸亡者有怨於生人，曾經地府陳理，未結絕而擅於人家作祆異，剋害他人，僥求功果為報，雖非損人命，而動煩立獄仇對平人者，關地府 <u>減形</u> 。	亡魂	復仇；擅作祆異	關地府 <u>減形</u>	亡崇門803b
9	諸無道邪祟隱顯形影，放火撒血，引弄家畜之類，驚犯生人者， <u>流三千里</u> 。至害性命者， <u>處死</u> 。	無道邪祟	作怪；致死	流三千里； <u>處死</u>	亡崇門803b
10	諸鬼祟放火，在人居室或籠櫃中，燒熟財物、舍宅及十戶者， <u>處死</u> 。不及十戶，徒三年，送 <u>鄴都</u> 重役。	鬼祟	放火	<u>處死</u> ；徒三年	亡崇門803b
11	諸伏屍鬼怪古物精祆一切無名之鬼，妄託不繫，籍身死輒停世間不去者，徒一年。妄假威勢，曲求祭祀，陷害生人， <u>流二千里</u> 。	伏屍鬼怪古物精祆	居留人間；求祭；陷害	徒一年； <u>流二千里</u>	亡崇門803b
12	諸鬼祟傷害生人，因追捉藏伏者，徒三年。拒捕，輒與吏兵鬥敵者， <u>處死</u> 。	諸鬼祟	傷害；逃逸拒捕	徒三年； <u>處死</u>	亡崇門803b
13	諸孤露無主邪鬼，假於新死故亡之便，纏繞生人有所求者， <u>流一千里</u> 。傷人命者， <u>減形</u> 。 委是家親眷屬，逐時有關祭祀，因而作祟者，以肴饌祭享，善功為報，化論遣退。若受祭享福力後，依前為害生人者，送東嶽，於下鬼籍中拘係。	無主邪鬼	纏繞生人；致死	流一千里； <u>減形</u> ； 拘禁下鬼籍中	亡崇門803b-804a

序號	條文	主犯	罪行	罰則	出處
14	諸國家不載祠典神鬼，妄興祆孽，誑惑人民，輒為禍福者， <u>流</u> 三千里。曾傷人命者， <u>減形</u> 。	民間祠神	妄興祆孽；致死	流三千里； <u>減形</u>	國祀門804a
15	諸鬼神不載祠典，……自矜其功，而輒便妄以祆異，於人興疾疫，須求禱祀而不退者，徒三年。至傷人命者， <u>流</u> 三千里。及十人， <u>處死</u> 。十人已上者， <u>減形</u> 。	民間祠神	妄興祆異；致死	徒三年； 流三千里； <u>處死</u> ； <u>減形</u>	國祀門804a

資料來源：整理自《上清骨髓靈文鬼律》(收入《正統道藏》，第11冊)，卷上，頁800a-804b。

徵引書目

一、史料文獻

(一)《正統道藏》(臺北，新文豐出版社，1985，景印 1923 年上海涵芬樓本)

- 《上清天心正法》，收入第 17 冊。
《上清天蓬伏魔大法》，《道法會元》，收入第 50 冊。
《上清玉府五雷大法玉樞靈文》，《道法會元》，收入第 29 冊。
《上清骨髓靈文鬼律》，收入第 11 冊。
《上清童初五元素府玉冊正法》，《道法會元》，收入第 50 冊。
《女青鬼律》，收入第 30 冊。
《太一天章陽雷霹靂大法》，《道法會元》，收入第 20 冊。
《太上天壇玉格》，《道法會元》，收入第 51 冊。
《太上北斗二十八章經》，收入第 19 冊。
《太上助國救民總真秘要》，收入第 54 冊。
《太上洞玄三洞開天風雷禹步制魔神咒經》，收入第 10 冊。
《太上洞淵神咒經》，收入第 10 冊。
《太清金闕玉華仙書八極神章三皇內秘文》，收入第 31 冊。
《正一法文經章官品》，收入第 48 冊。
《玄都律文》，收入第 5 冊。
《赤松子章曆》，收入第 18 冊。
《金鎖流珠引》，收入第 34 冊。
《洞神八帝元變經》，收入第 48 冊。
《無上玄元三天玉堂大法》，收入第 6 冊。
《葛仙翁肘後備急方》，收入第 55 冊。
《道門定制》，收入第 53 冊。
《道要靈祇神鬼品經》，收入第 48 冊。

金允中，《上清靈寶大法》，收入第 53 冊。
葛洪，《抱朴子內篇》，收入第 47 冊。

（二）古籍

干寶，《搜神記》，收入《漢魏六朝筆記小說大觀》，上海：上海古籍出版社，1999。
不著撰人，《斷句十三經》，臺北：開明書店，1991。
李林甫等撰，陳仲夫點校，《唐六典》，北京：中華書局，1992。
李燾，《續資治通鑑長編》，北京：中華書局，2004。
東方朔撰，張華注，《神異經》，漢魏叢書；臺北：藝文印書館，1965。
姚察等撰，《梁書》，臺北：鼎文書局，1980。
段玉裁，《說文解字注》，合肥：黃山書社，2008，據清嘉慶二十年(1815)經萌樓科本影印。
洪邁撰，何卓點校，《夷堅志》，北京：中華書局，2006。
徐夢莘，《三朝北盟會編》，上海：上海古籍出版社，1987，據光緒三十四年(1908)許涵度刻本影印。
袁珂校注，《山海經校注》，上海：上海古籍出版社，1980。
馬端臨，《文獻通考》，臺北：臺灣商務印書館，1987，據萬有文庫十通本影印。
脫脫等撰，楊家駱主編，《宋史》，臺北：鼎文書局，1980。
陳堦撰，《日涉編》，收入《歲時習俗資料彙編》，第 13 冊，臺北：藝文印書館，1970。
陳夢雷，《欽定古今圖書集成》，國立故宮博物院藏底本。
陸游，《南唐書》，北京：中華書局，1985。
黃暉，《論衡校釋》，北京：中華書局，1990。
葛洪，《肘後備急方》，收入《中國醫學大成(三編)》，長沙：岳麓書社，1994，第 4 冊。
董穀士、董炳文，《古今類傳》，收入《歲時習俗資料彙編》，第 15 冊，臺北：藝文印書館，1970。
趙估敕編，《聖濟總錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，2013，據日本宮內廳書陵部元刊本影印。
竇儀等詳定，岳純之校證，《宋刑統校證》，北京：北京大學出版社，2015。

二、近人論著

- 王卡，《道教經史論叢》，成都：巴蜀書社，2007。
- 王明，《太平經合校》，北京：中華書局，1960。
- 王章偉，《在國家與社會之間——宋代巫覡信仰研究》，香港：中華書局，2005。
- 白彬、代麗鵬，〈試從考古材料看《女青鬼律》的成書年代和流行地域〉，《宗教學研究》，2007：1(北京，2007)，頁 6-17。
- 任繼愈編，《道藏提要》，北京：中國社會科學出版社，2005，第三次修訂本。
- 江西省文物考古研究所、南昌市博物館，〈南昌火車站東晉墓群發掘簡報〉，《文物》，2001：2(北京，2001)，頁 12-41。
- 佐佐木聡，〈「女青鬼律」に見える鬼神觀及びその受容と展開〉，《東方宗教》，113(東京，2009)，頁 1-21。
- 李志鴻，〈《上清骨髓靈文鬼律》與天心正法的齋醮儀式〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》，1(香港，2009)，頁 201-237。
- 李志鴻，〈天心正法與兩宋道教的齋醮之變〉，《世界宗教研究》，2008：1(北京，2008)，頁 58-66。
- 李志鴻，〈道教與民間信仰——以天心正法為中心的探討〉，《宗教哲學》，52(新北，2010)，頁 63-103。
- 李志鴻，〈撫州華蓋山天心正法考〉，《中國道教》，2008：4(北京，2008)，頁 15-19。
- 李志鴻，《道教天心正法研究》，北京：社會科學文獻出版社，2011。
- 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》，3(臺北，1993)，頁 417-454。
- 李豐楙，〈六朝精怪傳說與道教法術思想〉，收入靜宜文理學院中國古典小說研究中心編，《中國古典小說研究專集 3》，臺北：聯經出版有限公司，1981，頁 1-36。
- 李豐楙，〈六朝鏡劍傳說與道教法術思想〉，收入靜宜文理學院中國古典小說研究中心編，《中國古典小說研究專集 2》，臺北：聯經出版事業公司，1981，頁 1-28。
- 李豐楙，〈行瘟與送瘟——道教與民眾瘟疫觀的交流和分歧〉，收入《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》，臺北：漢學研究中心，1993，頁 373-422。
- 李豐楙，〈故縱之嫌——《西遊記》的召喚土地與鬼律敘述〉，《人文中國學報》，23(香港，2016)，頁 127-169。

- 杜正勝，〈古代物怪之研究——一種心態史和文化史的探索〉(1)、(2)、(3)，《大陸雜誌》，104：1(臺北，2002)，頁 1-14；104：2(臺北，2002)，頁 1-15；104：3(臺北，2002)，頁 1-10。
- 周西波，〈宋人筆記所呈現之天心道法——以路時中事蹟為中心之探述〉，《嘉大中文學報》，16(嘉義，2022)，頁 37-56。
- 周西波，〈道教冥界組織與雷法信仰系統之關係〉，收入《中國俗文化研究》，第 9 輯，成都：巴蜀書社，2003，頁 97-108。
- 松本浩一，〈宋代の雷法〉，《社會文化史學》，17(東京，1979)，頁 45-65。
- 松本浩一，〈宋代考召法的基本構成〉，《華人宗教研究》，3(臺北，2014)，頁 1-26。
- 松本浩一，〈張天師與南宋的道教〉，收入高致華編，《探尋民間諸神與信仰文化》，合肥：黃山書社，2006，頁 69-86。
- 松本浩一，〈道教咒術「天心法」の起源と性格——特に「雷法」との比較を通じて〉，《圖書館情報大學研究報告》，20：2(茨城，2001)，頁 27-45。
- 林富士，〈人間之魅——漢唐之間「精魅」故事析論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，78：1(臺北，2007)，頁 107-182。
- 林富士，〈中國早期道士的醫者形象——以《神仙傳》為主的初步探討〉，《世界宗教學刊》，2003：2(嘉義，2003)，頁 1-32。
- 林富士，〈釋「魅」——以先秦至東漢時期的文獻資料為主的考察〉，收入蒲慕州主編，《鬼魅神魔——中國通俗文化側寫》，臺北：麥田出版社，2005，頁 109-134。
- 段治民，〈東晉南朝買地券中「女青詔書」與《女青鬼律》關係研究〉，《宗教學研究》，2021：2(北京，2021)，頁 66-77。
- 胡孚琛主編，《中華道教大辭典》，北京：中國社會科學出版社，1995。
- 祝平一，〈除魅——宋以前的病魅與醫療〉，《新史學》，36：1(臺北，2025)，頁 1-42。
- 索安(Anna K. Seidel)著，呂鵬志、陳平等譯，《西方道教研究編年史》，北京：中華書局，2002。
- 索安著，趙宏勃譯，〈從墓葬的葬儀文書看漢代宗教的軌迹〉，《法國漢學》，第 7 輯，北京：中華書局，2002，頁 118-148。
- 高振宏，〈游移在佛、道、巫間的「法師」——以洪邁《夷堅志》為主的考察〉，《成大中文學報》，82(臺南，2023)，頁 1-38。
- 高振宏，《宋、元、明道教酆岳法研究——道經與通俗文學的綜合考察》，臺北：國立政治大學中國文學系博士論文，2014。

- 康豹(Paul R. Katz)，〈精魂拘閉，誰之過乎？——道教與中國法律文化的建構初探〉，
《溫州大學學報·社會科學版》，23：4(溫州，2010)，頁 3-16。
- 張力波，〈女青鬼律中的戒律研究〉，《中國道教》，2018：4(北京，2018)，頁 19-24。
- 張悅，〈宋代民間生活中的道教驅邪活動——以《夷堅志》〈安氏冤〉為例〉，《史林》，
2013：3(上海，2013)，頁 34-41。
- 張悅，〈宋代民間驅邪活動中的道教驅邪者〉，《宗教學研究》，2017：2(北京，2017)，
頁 32-40。
- 張悅，〈宋代道教驅邪模式與世俗政治關係初探〉，《史林》，2016：5(上海，2016)，
頁 68-76。
- 張悅，〈魅與治魅——道教文獻中的精魅思想〉，《雲南社會科學》，2013：3(昆明，
2013)，頁 146-150。
- 張悅，〈閼限理論視角下的道教驅邪活動研究〉，《宗教學研究》，2014：3(北京，2014)，
頁 63-67。
- 張勛燎、白彬，《中國道教考古》，北京：線裝書局，2006。
- 張超然，〈早期道教喪葬儀式的形成〉，《輔仁宗教研究》，20(臺北，2010)，頁 27-66。
- 張超然，〈來自死者的殃殺——中古天師道喪葬儀式中的驅邪對象〉，《輔仁宗教研
究》，25(臺北，2012)，頁 169-194。
- 張超然，〈道法整合的藍圖——《太上天壇玉格》研究〉，《華人宗教研究》，20(臺
北，2022)，頁 1-37。
- 張瑜庭，〈跨界衝突——漢魏六朝志怪中的暴力治魅〉，發表於中央研究院歷史語言
研究所舉辦，「病魅：東亞視域下的醫療與鬼邪國際研討會」，南港，2023 年
10 月 27 日。
- 理查德·馮·格蘭(Richard von Glahn)，〈財富的法術——江南社會史上的五通神〉，
收入韋思諦(Stephen C. Averill)編，陳仲丹譯，《中國大眾宗教》，南京：江
蘇人民出版社，2006，頁 143-196。
- 莊宏誼，〈宋代道教醫療——以洪邁《夷堅志》為主之研究〉，《輔仁宗教研究》，
12(臺北，2005)，頁 73-147，後收入林富士主編，《宗教與醫療》，臺北：聯
經出版事業有限公司，2011，頁 145-204。
- 郭東旭，《宋代法制研究》，保定：河北大學出版社，2000。
- 陳秀芬，〈在夢寐之間——中國古典醫學對於「夢與鬼交」與女性情欲的構想〉，《中
央研究院歷史語言研究所集刊》，81：4(臺北，2010)，頁 701-736。

- 陳秀芬，〈當病人見到鬼——試論明清醫者對於「邪祟」的態度〉，《國立政治大學歷史學報》，30(臺北，2008)，頁 43-85。
- 陳亮，〈東漢鎮墓文所見道巫關係的再思考〉，《形象史學》，2019：1(北京，2019)，頁 43-71。
- 陳藝勻，〈全形復性——道教度亡科儀的生命關懷與醫治觀〉，《國文學報》，70(臺北，2021)，頁 175-224。
- 湖南省博物館，〈湖南資興晉南朝墓〉，《考古學報》，1984：3(北京，1984)，頁 354-355。
- 福永光司，〈道教における鏡と劍〉，收入福永光司，《道教思想史研究》，東京：岩波書店，1987，頁 1-69。
- 蒲慕州，《中國古代的鬼魂與宗教生活》，臺北：聯經出版事業有限公司，2024。
- 蒲慕州，《鬼魅神魔——中國通俗文化側寫》，臺北：麥田出版，2005。
- 劉永霞，〈論陶弘景的驅邪法器與驅邪病方〉，《宗教學研究》，2016：3(北京，2016)，頁 63-67。
- 劉仲宇，〈民間信仰與道教之關係〉，收入李遠國等，《道教與民間信仰》，上海：上海人民出版社，2011，頁 166-171。
- 劉仲宇，《中國精怪文化》，上海：上海人民出版社，1997。
- 劉仲宇，《道教法術》，上海：上海文化出版社，2002。
- 劉祥光，〈宋人如何治療邪祟〉，收入《「身體、權力與認同」國際學術研討會論文集》，臺北：國立政治大學歷史學系，2010，頁 82-97。
- 劉莉，〈「天心正法」與唐代正一考召法術〉，《宗教學研究》，2015：4(北京，2015)，頁 15-19。
- 劉莉，〈道教鬼律初探〉，《宗教學研究》，2011：3(北京，2011)，頁 46-50。
- 劉莉，《道教天心派北極驅邪院研究》，銀川：寧夏人民出版社，2016。
- 鄭燦山，〈宋代道經《女青天律》的文本與歷史問題初探〉，《國文學報》，74(臺北，2023)，頁 153-155。
- 黎志添，〈《女青鬼律》與早期天師道地下世界的官僚化問題〉，收入黎志添編，《道教研究與中國宗教文化》，香港：中華書局，2003，頁 2-36。
- 薛梅卿，《宋刑統研究》，北京：法律出版社，1997。
- 謝世維，〈殺伐與捉斬——宋元時期官將元帥文本所映現之文化變遷及其意義〉，《臺灣宗教研究》，14：1(臺北，2015)，頁 5-37。
- 謝世維，〈練形與鍊度——六朝道教經典當中的死後修練與亡者救度〉，《中央研究院

- 歷史語言研究所集刊》，83：4(臺北，2012)，頁 739-777。
- 韓明士(Robert Hymes)著，皮慶生譯，《道與庶道——宋代以來的道教、民間信仰和神靈模式》，杭州：江蘇人民出版社，2007。
- 韓森(Valerie Hansen)著，包偉民譯，《變遷之神：南宋時期的民間信仰》，杭州：杭州人民出版社，1999。
- Boltz, Judith M. "Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in Battles with the Supernatural." In *Religion and Society in T'ang and Sung China*, edited by Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory, 241-306. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.
- Cheng Hsiao-wen (程曉文). *Divine, Demonic, and Disordered: Women Without Men in Song Dynasty China*. Seattle: University of Washington Press, 2021.
- Davis, Edward L. *Society and the Supernatural in Song China*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.
- Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Ark, 1984.
- Dudbridge, Glen. *Religious Experience and Lay Society in T'ang China: A Reading of Tai Fu's Kuan-I chi*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995.
- Flanigan, Stephen M. "The Minor Rite Invocations of the Tainan Ritual Master Tradition: An Overview of their Literary Form and Historical Background," 《人文研究學報》，52：2(臺南，2018)，頁 1-45。
- Hymes, Robert P. *Way and Byway. Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Kang Xiao-fei (康笑菲). *The Cult of the Fox: Power, Gender, and Popular Religion in Late Imperial and Modern China*. New York: Columbia University Press, 2005.
- Katz, Paul R. *Divine Justice: Religion and the Development of Chinese Legal Culture*. New York: Routledge, 2009.
- Lai Chi-tim (黎志添). "The 'Demon Statutes of Nuqing' and Problem of the Bureaucratization of the Netherworld in Early Master Daoism," *T'oung Pao* 88:4 (November 2002): 251-281.
- Schipper, Kristofer and Franciscus Verellen eds. *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

- Schipper, Kristofer. "Purity and Strangers Shifting Boundaries in Medieval Taoism," *T'oung Pao* 80:1 (January 1994): 61-81.
- Seidel, Anna K. "Traces of Han Religion in Funeral Texts Found in Tombs," 收入秋月觀暎編,《道教と宗教文化》,東京:平河出版社,1987,頁21-57。
- Turner, Victor W. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing, 1969.

三、電子資料庫

- 中央研究院歷史語言研究所,「漢籍全文資料庫」,網址:<https://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/ihp/hanji.htm>。
- 北京愛如生數字化技術研究中心,「中國基本古籍庫」。
- 迪志文化出版有限公司,「文淵閣四庫全書電子版」。

The Legal Principles and Exorcism for Healing in Daoist Ghost Laws (*Guilü*)

Yi-yun Chen

Postdoctoral Research Associate, Institute of History and Philology, Academia Sinica

Adjunct Assistant Professor, Department of History, National Dong Hwa University

In the *Yijianzhi* (夷堅志), a Song Dynasty collection of supernatural tales, numerous accounts describe individuals falling ill after encounters with *mei* (魅)—spirits or fairies—prompting their families to seek various forms of medical intervention. The “physicians” consulted ranged from practitioners versed in medical theory to religious specialists, including shamans, monks, and Daoist priests. These healers employed a wide range of therapeutic techniques, with the most distinctive among them being the treatment by Daoist priests (or sorcerers), which emphasized engaging in battles with ghosts and spirits. This form of treatment often involved pursuits, interrogations, legal debates, and punishments—ritual processes that closely resembled earthly judicial systems. In this framework, Daoist priests served as “judges,” interrogating and sentencing malevolent spirits to free the afflicted individuals from their spiritual affliction and restore their health. From its earliest forms, Daoism has encompassed methods for exorcising evil and summoning spirits, evolving into a comprehensive system during the Song Dynasty that included exorcists, objects for expulsion, and specific rituals for banishing evil.

Yet this raises a fundamental question: how—and why—could exorcism be enacted through the logic of judicial proceedings? What worldview and

beliefs underpinned the notion that a trial could resolve spiritual affliction? Framing exorcism as juridical not only presupposes certain procedural elements—such as petitions, interrogations, and verdicts—but also involves determining “guilt” and issues of who is guilty and how they should be punished.

This article begins with the extended narrative *Jiusheng Qigui* (九聖奇鬼) from the *Yijianzhi* to examine how Daoism addressed the problem of spirit-induced illness. It traces the origins, legal foundations, procedural methods, and shifts in the development of Daoist exorcism practices during the Song Dynasty, revealing Daoism's concern for the well-being of both individuals and the broader world.

Keywords: afflicted by spirits (*mei*), Ghost Laws (*Guilü*), evil spirits, fairies (*Jingmei*), the rites of inspecting and summoning and exorcism, Daoism