

全形復性

——道教度亡科儀的生命關懷與醫治觀^{*}

陳藝勻^{**}

(收稿日期：110年5月19日；接受刊登日期：110年10月8日)

提要

道教對於人體的關懷，貴生、重生並希冀延生，可以說是立教核心，在追求長生不死的理論體系中，處處可見圍繞著身體所衍生出來的各種關乎保養、治療與醫藥的元素。與中國古代關於全身而歸的信仰殊異，以登真成仙為終極目標的道教，關注的不僅止於死時身軀的完整與屍體的保存方式，而是將形體整全——即「全形」的概念——作為生身成仙與死後得度的先決條件，重新詮釋了形體與魂魄之間的關係，賦予全身而歸新的意義與可能性。基於「全形」思維，道教特別關懷亡魂形體「不全」的苦狀，並認為人在生之時為疾病所苦，死後亦「身膺病苦」、「隨魂受疾」，換句話說，形軀的完整與否影響了死後亡魂身形與處境，甚至也左右得到救贖的可能。因此，道教度亡的首要工作，便是以炁醫治、拯療、聚合缺損且零散的魂形，使之全形復性，而後亡者才能得到臨壇聽法並進一步受度生仙的機會。本文以道藏中的度亡科儀文獻為主要資料，分為三個部分討論。首先闡述道教全形觀念的發展與內涵，其次探討亡魂形相不全的原因，最後說明炁在度亡科儀治療亡魂儀節中的意義與作用。

關鍵詞：全形、度亡科儀、炁、魂魄醫療、宗教醫療

^{*} 本文曾發表於2017年12月15日一貫道天皇學院主辦之「第二屆一貫道崇華學術研討會·生命實踐面面觀」會議，發表前後，承蒙林富士教授、李豐楙教授、張超然教授惠賜寶貴意見或提供資料，無限感激。投稿後，亦承蒙學報審查委員評述並提供修改意見，特此致謝。

^{**} 中央研究院歷史語言研究所博士後研究。

一、前言

南朝梁吳均(469-520)《續齊諧記》中，記述一則鬼魂求助人間醫者治療腰疾的故事：

錢塘徐秋夫，善治病。¹宅在湖溝橋東。夜，聞空中呻吟，聲甚苦，秋夫起，至呻吟處，問曰：「汝是鬼邪？何為如此？飢寒須衣食邪？抱病須治療邪？」鬼曰：「我是東陽人，姓斯，名僧平。昔為樂遊吏，患腰痛死，今在湖北。雖為鬼，苦亦如生。為君善醫，故來相告。」秋夫曰：「但汝無形，何由治？」鬼曰：「但縛茅作人，按穴針之，訖，棄流水中，可也。」秋夫作茅人，為針腰目二處，並復薄祭，遣人送後湖中。及暝，夢鬼曰：「已差。並承惠食，感君厚意。」²

這則記事在《南史》、《醫說》、《普濟方》等史書或醫書中均有著錄，除了鬼魂名字斯僧平或作斛斯、解斯之外，情節發展大體相同。³故事中有幾處頗耐人尋味。其一，生命的逝去並不是終結，人死後的魂魄形體具有身體感知能力，仍保留著在生之時身體的覺識與疾病苦痛的狀態。故事中的鬼不僅饑寒交迫，而且還受生前所患疾病之苦，「雖為鬼」但卻深感「苦亦如生」。人生前的病痛會帶到死後？這完全迥異於常言所謂「死是一了百了，得到解脫」的想法。其次，故事中徐秋夫問鬼曰：「但汝無形，何由治？」鬼答曰：「但

¹ 徐秋夫出身南北朝醫家名門，其父徐熙，「好黃老，隱於秦望山，有道士過求飲，留一瓠瓢與之曰：『君子孫宜以道術救世，當得二千石。』」熙開視之，乃《扁鵲鏡經》一卷，因精心學之，遂名震海內。生子秋夫，彌工其術。」唐·李延壽：《南史·列傳第二十二·徐文伯傳》，收入《文淵閣四庫全書》<http://www.sikuquanshu.com/main.aspx>（最後瀏覽日期：2020.10.22），卷32，頁368。另外，從前引徐秋夫醫鬼故事最末「當世伏其通靈」一句，推測徐秋夫對道教也頗為熟稔。關於徐氏一門醫術淵源與道家、道教的关系，詳見鄭曼青、林品石編：《中華醫藥學史》（臺北：臺灣商務印書館，1982年），頁125-126。

² 南朝梁·吳均：《續齊諧記·錢塘徐秋夫條》，收入王根林等校點，《漢魏六朝筆記小說大觀》（上海：上海古籍出版社，1999年），頁1008-1009。

³ 《醫說》、《普濟方》中均記「鬼姓斛，名斯」，《南史》則記為：「[鬼]答言姓某，家在東陽，患腰痛死。」見唐·李延壽：《南史·列傳第二十二·徐文伯傳》<http://www.sikuquanshu.com/main.aspx>（最後瀏覽日期：2020.10.22），頁368；宋·張杲：《醫說·鍼葛愈鬼》，收入《文淵閣四庫全書》<http://www.sikuquanshu.com/main.aspx>（最後瀏覽日期：2020.10.22），卷2，頁19；明·朱橚：《普濟方·鍼灸門·秋夫療鬼而誠效魂免傷悲》，收入《文淵閣四庫全書》<http://www.sikuquanshu.com/main.aspx>（最後瀏覽日期：2020.10.22），卷409，頁11460；明·朱橚：《普濟方·鍼灸門·穴·中膺膺》，收入《文淵閣四庫全書》<http://www.sikuquanshu.com/main.aspx>（最後瀏覽日期：2020.10.22），卷421，頁11864；明·高武：《鍼灸聚英·宋徐秋夫療鬼病十三穴歌》，收入《文淵閣四庫全書》<http://www.sikuquanshu.com/main.aspx>（最後瀏覽日期：2020.10.22），卷8，頁152。

縛茅作人，按穴針之。」明確地指示醫療之道：無形、無身體的魂魄可用「草人」作為憑藉，進而接受醫生的針灸醫治，換句話說，無形的魂魄因為有了「代形」而得以「在場」，並藉由有形的「草人」有了肉體（物質性），可以進行相應的醫療措施。最後，徐秋夫為鬼魂斯僧平「針腰目二處」並設祭之後，夢到鬼前來致謝。《醫說》則載鬼在徐氏用草人「為灸腰四處，又鍼肩井三處」之後，「明日一人來謝曰：『蒙君醫療，復為設祭，病除饑解，感惠實深。』忽然不見。當代稱其通靈。」⁴ 無論是夢或是親見，都似乎意味著徐氏具有溝通並救治魂魄的能力。

這篇「醫鬼」的故事，除了清楚表達人死之後會有另一種存在（如魂魄）方式，而且其狀態與生前的身心疾苦密切相關之外，也指出醫治鬼魂是可能而且是必須的：深受疾病苦痛的亡魂必須經過「醫治」，使形體康復之後，才能有好的存在狀態或是往好的境界超昇的可能。然而，魂魄具有身體的觀念是特有的、僅存於此故事中？抑或是普遍存在於中國古代社會？其次，此觀念的來源、生成背景以及意涵為何？故事中指出亡魂需要醫療的同時，也描述了亡魂的病苦狀態，其核心關懷與信仰內涵如何？最後，醫療魂魄的方式，除了利用「代形」以針灸方式醫治之外，是否還有其他途徑？

中國古代有「全身而歸」的信仰，⁵ 所謂「善終」，意指無病無痛「壽終正寢」得以「全歸」，若不能得善終，也冀望能做到未遭刀兵刑傷、身體無所缺損的「好死」。這一方面顯示了古代人對屍體完整的重視，同時也反映出人們對肢體不全的不安與恐懼。不過，徐秋夫醫鬼的故事所表達出來的，不僅僅是關懷死時身形的「完整」與否，更為核心的是關注在生前（特別是死亡的當下）所承受的身心苦痛對死後魂魄存在狀態的影響，以及面對無法善終、好死的普遍現象，能有什麼解決、應對之法？儒家行禮如儀、「祭神如神在」的殯葬祭過程，並無法予以回答；相對於此，雖然道教於立教初期並未關注喪葬與人死後的問題，但是基於理想生命狀態——成仙的關懷與追求，道教提出全形保命的觀點，並衍生出各種煉養身體、整全形神的方式，強調的不只是肉體的完整，還有神、氣的充滿。從修煉成仙的途徑跨越了生死（如肉體飛昇、死後尸解或是煉度），對身體的重視也延續到對死後生命狀態的關注。道教的度亡科儀，同時回應了人們對殘缺的擔憂，並提供具體作法，不僅讓形體回復原初狀態，還指出可以達到更好生命狀態的可能。

⁴ 宋·張杲：《醫說·鍼筭愈鬼》<http://www.sikuquanshu.com/main.aspx>（最後瀏覽日期：2020.10.22），頁19。《南史》亦有類似描述：「明日見一人謝恩，忽然不見。當世伏其通靈。」唐·李延壽：《南史·列傳第二十二·徐文伯傳》<http://www.sikuquanshu.com/main.aspx>（最後瀏覽日期：2020.10.22），頁368。

⁵ 關於儒家對身體「全歸」的討論，參見楊祖漢：〈從儒學觀點看器官移植〉，《應用倫理研究通訊》第2期（1997年4月），頁10。

道教度亡科儀的過程或是相關經文在說明科儀效果的時候，經常伴隨著「全形」、「完形」、「返形」、「復形」、「復故」、「復命」或「復性」等詞語。⁶這點顯見於天醫度亡科儀中，⁷具體內容如「請斗下天醫君與全形貌」，⁸召請天醫六職一行官吏，「如期下降，各與分頭調理，隨證醫療，使全形復故」，⁹或請天醫院主宰真君差降天醫內院執職官眾，「各依曹局，普為醫療，使百疾頓愈，十相完全，結節宣通，精神恢復」。¹⁰又有如為亡魂「完全形體」、¹¹「完復形神」、¹²「體相完復」，¹³或是為之「全形正性，整具形魂」，¹⁴或「為所召幽靈和冤治病，全形體質」，¹⁵「復體生肌，全形改貌」，¹⁶「復本來形體，既有面貌」¹⁷等等，

⁶ 以上述詞語為關鍵字檢索《正統道藏》，得 247 筆資料。初步統計分析，其中 118 筆談論「生」，多在鍊養修仙經典中，討論煉丹與性命雙修，保全身體是首要之務；有 129 筆言「死」，主要是在度亡科儀類的經文中，說明科儀對亡魂的救度之道第一步是全形復命。如果從經典時間的先後來看，「全形」概念的發展，在唐以前乃至唐宋之際，都是針對修道者而言，強調全形保命以升仙（42 筆）；唐末宋初開始有亡者關懷與魂形整全的說法，129 筆關於亡者全形的記述只有 2 筆是唐代的資料，見唐·佚名：《太上濟度章赦》，收入《正統道藏》第 9 冊（臺北：新文豐出版公司，1985 年，景印 1923 年上海涵芬樓本），頁 537a；唐·杜光庭編：《太上洞淵三昧神咒齋懺謝儀》，收入《正統道藏》第 16 冊（臺北：新文豐出版公司，1985 年，景印 1923 年上海涵芬樓本），頁 508a。其他多出於宋以後，特別是在兩宋與宋元之間。本文使用之道經均出自新文豐本《正統道藏》（臺北：新文豐出版公司，1985 年；景印 1923 年上海涵芬樓本），檢索自臺灣中央研究院歷史語言研究所：《漢籍電子文獻資料庫》<http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/ihp/hanji.htm>（最後瀏覽日期：2021.05.19），以下註引方式僅標註徵引冊數、卷數與頁碼。

⁷ 道教以長生久視為目標，除了各種療養之法，還可祈求「天醫」治病延壽。早期經典中即有天醫之名，至宋代天醫神系逐漸體系化，並且衍化出為亡魂全形的職能。詳見胡小柳：〈略論道教天醫〉，《弘道》第 68 期（2016 年 9 月），頁 129-137；陳藝勻：《醫死與度亡——宋元道教天醫科儀的形成與發展》（新北：天主教輔仁大學宗教學系博士論文，2018 年），頁 13-142。

⁸ 明·佚名：《靈寶無量度人上經大法·齊同慈愛品·追未產子母俱亡符》，收入《正統道藏》第 6 冊（臺北：新文豐出版公司，1985 年，景印 1923 年上海涵芬樓本），卷 53，頁 115a。

⁹ 宋·王契真：《上清靈寶大法·齋法章奏門四·申都省劃一狀》，收入《正統道藏》第 52 冊（臺北：新文豐出版公司，1985 年，景印 1923 年上海涵芬樓本），卷 63，頁 685b。

¹⁰ 宋·王契真：《上清靈寶大法·齋法章奏門四·申天醫院》，卷 63，頁 691b。

¹¹ 宋·王契真：《上清靈寶大法·齋法宗旨門五·存五帝諱》，卷 58，頁 615a。

¹² 宋·蔣叔興：《無上黃籙大齋立成儀·科儀門·上清五府攝召幽魂全形昇度還神復性儀》，收入《正統道藏》第 16 冊（臺北：新文豐出版公司，1985 年，景印 1923 年上海涵芬樓本），卷 29，頁 72a；明·佚名：《道法會元·玉宸經法鍊度儀》，收入《正統道藏》第 48 冊（臺北：新文豐出版公司，1985 年，景印 1923 年上海涵芬樓本），卷 20，頁 660a；明·佚名：《道法會元·上清龍天通明鍊度大法》，收入《正統道藏》第 48 冊，卷 32，頁 780a。

¹³ 明·佚名：《道法會元·太極葛仙翁施食法》，收入《正統道藏》第 51 冊，卷 207，頁 87a。

¹⁴ 宋·林靈真編：《靈寶領教濟度金書·鍊度儀·二十四真符》，收入《正統道藏》第 12 冊（臺北：新文豐出版公司，1985 年，景印 1923 年上海涵芬樓本），卷 106，頁 777b。

¹⁵ 宋·林靈真編：《靈寶領教濟度金書·開度祈禳通用一·正發奏申關牒·奏三天門下》，收入《正統道藏》第 14 冊，卷 311，頁 756b。

¹⁶ 宋·林靈真編：《靈寶領教濟度金書·書篆訣目品四·靈寶召二十四類傷亡符·追犯王法死傷亡符》，收入《正統道藏》第 14 冊，卷 265，頁 333b。

¹⁷ 宋·王契真：《上清靈寶大法·齋法宗旨門五·天醫院》，卷 58，頁 614b。

顯見「全」與「復」所蘊含的概念在道教度亡科儀中具有關鍵性，而這都與身體及其是否完好無缺密切相關。另一方面，與肯定身體生命完整性相對的，是度亡科儀裡不時出現各種亡魂殘缺損破形體的描述，以王契真《上清靈寶大法·天醫院》所載為例是：

契勘亡魂，內有存日受諸病苦，盲聾啞啞，跛病拳攣，王法刀兵，水火勿縊，虎狼蠱毒，雷馘刑亡，陷阱殺傷，碎身殞命，一切形相不完。¹⁸

所謂「內有存日受諸病苦」以致歿後「一切形相不完」，指出了人在死後會因在生之時所受的內疾外傷，導致魂形殘破不全。換言之，身體生命並不會因為死亡而消逝，而是會延續到死後，其中也表達出道教對亡魂形體「不全」狀態的焦慮與關注。那麼，造成亡魂體相不全的原因是什麼呢？

其次，道教度亡科儀的目的是以「炁」「醫治」亡魂使之「康復如故」，表示其中具有某種醫病關係，既有天醫真人、天醫使者從事醫治，也必有病人等待被治療，亡魂種種的形相「不全」被視為是生病的狀態，治療之法是以炁灌注，其施行方法如存想程序與符咒，然而立基在怎樣的信仰觀念上，讓以「炁」治療的醫療方式成為可能？

道教度亡科儀屬「齋儀」的一種，內容主要救拔、超度亡者，在道教儀式研究中常以「功德儀禮」稱之。¹⁹ 探討傳統喪葬功德儀式與道教度亡思想之間交互關係的整體性道教科儀史的研究之外，²⁰ 張超然、謝世維透過解讀《元始五老赤書玉篇真文天書經》、《洞

¹⁸ 宋·王契真：《上清靈寶大法·齋法宗旨門二·天醫院》，卷 55，頁 571b。

¹⁹ 呂鵬志、小林正美、松本浩一、王承文、張澤洪等人，對晉唐時期道教齋儀的起源、發展，及其基本組成與儀節內涵已有相當細膩的考證。詳見呂鵬志：《唐前道教儀式史綱》（北京：中華書局，2008 年），頁 165-176；呂鵬志：〈天師道旨教齋考（上篇）〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 80 卷第 3 期（2009 年 3 月），頁 355-402；呂鵬志：〈天師道旨教齋考（下篇）〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 80 卷第 4 期（2009 年 6 月），頁 507-553；呂鵬志：〈靈寶六齋考〉，《文史》第 96 期（2011 年），頁 85-125；日·小林正美：《道教の齋法儀礼の思想史的研究》（東京：知泉書館，2006 年），頁 39-64、65-95；王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》（北京：中華書局，2002 年），頁 631-823；張澤洪：《道教齋醮科儀研究》（成都：巴蜀書社，1999 年），頁 1-83；日·松本浩一：《宋代の道教と民間信仰》（東京：汲古書院，2006 年），頁 139-247；日·山田利明：《六朝道教儀禮の研究》（東京：東方書店，1999 年），頁 173-287。另從道教發展源流與齋醮的意義，論述臺灣民間常用的齋儀，參見李豐楙：〈臺灣齋醮〉，收入謝國興主編，《進香·醮·祭與社會文化變遷》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2019 年），頁 17-70。

²⁰ John Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History* (New York: Collier Macmillan, 1987), pp. 3-239; 日·淺野春二：《台湾における道教儀礼の研究》（東京：笠間書院，2005 年），頁 281-362；日·丸山宏：〈台南道教の功德儀礼——道教儀礼史からの考察〉，《道教儀礼文書の歴史的研究》（東京：汲古書院，2004 年），頁 289-322；日·山田明廣：《台湾道教における齋儀——その源流と展開》（東京：大河書房，2015 年），頁 121-260。

玄無量度人上品妙經》、《太上洞玄靈寶滅度五煉生尸妙經》等道經，探究道教喪葬儀式中，鍊度救濟與地獄拔度觀念以儀式形式呈現的形成過程，認為儀式中「拔度魂神，上升南宮」的拔度觀，其中涉及的「太陰煉形」概念與中國人本身注重身體的觀念有關，²¹因此無論是鍊度或是拔度，在儀式中都強調必須先聚合亡者的魂形，亡魂才能在死後有機會繼續修煉。雖注意到這一點，但兩位學者的研究旨在考察道教喪葬儀式及為亡者煉形、鍊度的儀式發展過程，對於道教的身體觀、鍊形、亡者救度之間的關係未能有細緻的討論。本文將以其研究為基礎，透過整理度亡科儀中關於亡魂「身形」與死後存在狀態的描述，嘗試探討道教形體整全的觀念，及與之相對的，對亡者形體不全的焦慮與關懷。

在度亡科儀中，透過鍊度救拔亡者的觀念雖在六朝時已存在，但「鍊度儀」作為道教黃籙齋的一個重要儀節，大致要到宋代才出現。²²鍊度儀產生的源流與演變的討論相關研究頗豐，²³其中關於度亡儀式如何能救度亡者、讓亡魂「全形」的問題，美國學者鮑菊隱（Judith Boltz，或譯為博爾茲）注意到鍊度思想結合上清派個人修練（鍊）與靈寶派普度

²¹ 詳見張超然、謝世維研究。兩位學者溯及六朝時期道教經典從鍊度觀念到喪禮儀式的發展過程，仔細探討鍊度觀念的形成與轉變，指出鍊度儀雖然在宋代大體完備，但鍊度觀念在四世紀末到五世紀初即已成熟，其觀念的出現轉變了中世紀中國對死亡與死者救度的概念，也影響了往後道教喪禮與功德儀式。張超然：〈早期道教喪葬儀式的形成〉，《輔仁宗教研究》第20期（2010年3月），頁27-66；張超然：〈道教靈寶經派度亡經典的形成——從《元始五老赤書玉篇真文天書經》到《洞玄無量度人上品妙經》〉，《輔仁宗教研究》第22期（2011年3月），頁29-62；張超然：〈來自死者的殞殺——中古天師道喪葬儀式中的驅邪對象〉，《輔仁宗教研究》第25期（2012年9月），頁169-194；謝世維：〈鍊形與鍊度——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》第83卷第4期（2012年12月），頁739-777；謝世維：〈太陰煉形——六朝道教經典當中的死後修練與亡者救度〉，《大梵彌羅——中古時期道教經典當中的佛教》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2013年），頁71-116。

²² 參見 Bokenkamp, Stephen R. *Early Daoist Scriptures* (Berkeley: University of California Press, 1997), pp. 230-274; Bokenkamp, Stephen R. *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China* (Berkeley: University of California Press, 2007), pp. 158-192; Cedzich, Ursula-Angelika. "Ghost and Demons, Law and Order: Grave Quelling Texts and Early Taoist Liturgy," *Taoist Resources*, 4.2 (1993), pp. 23-35.

²³ 鍊度儀產生的源流演變的討論，參見日・松本浩一：〈葬禮、祭禮にみる宋代宗教史の一傾向〉，收入宋代史研究會編：《宋代的社會と文化》（東京：汲古書院，1983年），頁169-194；柳存仁：〈五代到南宋的道教齋醮〉，《和風堂文集》（上海：上海古籍出版社，1991年），卷中，頁753-780；史考進：〈論鍊度儀〉，收入上海市道教協會編：《上海道教文化探索》（上海：上海市道教協會，2001年），頁343-371；日・丸山宏：〈靈寶法の鍊度科儀に見える生死論について〉，收入宮澤正順博士古稀記念論文集刊行會編：《東洋：比較文化論集——宮澤正順博士古稀記念》（東京：青史出版社，2004年），頁87-106；張澤洪：《道教齋醮科儀研究》，頁170-177；陳耀庭：〈以生度死，以己度人——論鍊度儀的形成及內容〉，《陳耀庭道教研究文集（下卷）》（上海：上海書店出版社，2015年），頁133-145；劉仲宇：《道教法術》（上海：上海文化出版社，2002年），頁466-473；李志鴻：〈天心正法與兩宋道教的齋醮之變〉，《世界宗教研究》2008年第1期（2008年3月），頁58-66；盧國龍：〈齋醮科儀的古今之變〉，《道教哲學》（北京：華夏出版社，1998年），頁88-132。

思想(度),將法師個人修煉技術應用在對亡者的鍛鍊與拯救上;²⁴法國學者賀碧來(Isabelle Robinet)在分析宋元靈寶法時,發現鍊度儀中借鑑了大量茅山上清傳統,吸收了其中的咒語、符圖,以及完整的存想技術。²⁵也就是說,鍊度符咒與道士個人的修煉方法(如鍊氣、鍊形)有密切關係;而且,鍊度儀的演法過程與道士個人的存想技術互為表裡,儀式效用也深受道士內煉修為與存想能力的影響。透過學者觀察對應度亡科儀文本,可以發現到道士的存想技術與「炁」在救度亡魂的過程中扮演了重要角色,作為道教生命生存論的「炁」,成為聚合、醫治亡魂殘破形體的力量,即「以炁結形」。然其具體步驟與施行方式為何,值得進一步探究。

本文嘗試從道教度亡科儀文獻著手,主要資料如王契真《上清靈寶大法》、²⁶蔣叔興《無上黃籙大齋立成儀》、²⁷林靈真《靈寶領教濟度金書》²⁸等幾部科儀集成,欲探討道教

²⁴ Judith M. Boltz, "Opening the Gates of Purgatory: A Twelfth-century Taoist Meditation Technique for the Salvation of Lost Souls," in Michel Strickmann ed., *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein II* (Brussels: Institut des Hautes Études Chinoises, 1983), pp. 487-511.

²⁵ Isabelle Robinet, trans. Julian F. Pas and Norman J. Girardot, *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity* (Albany: State University of New York Press, 1993), p. 7.

²⁶ 王契真,北宋末年人,生卒年與事蹟不詳。據《天台方外志》載,王契真為徽宗朝著名道士王茂端(王靈寶)之弟,時人稱「小靈寶」。從王氏輯纂之《上清靈寶大法》的署名來看,應與甯全真有師徒關係,然而在甯氏傳記與東華派譜系中均未見其名,故其師承仍有待進一步考證。見 Judith M. Boltz, *A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries* (Berkeley: University of California Press, 1987), p. 43. 明·釋無盡:《天台方外志·道士》,收入《文淵閣四庫全書》<http://www.sikuquanshu.com/main.aspx> (最後瀏覽日期:2020.10.22),卷9,頁718、725;陳文龍:《王契真《上清靈寶大法》研究》(濟南:齊魯書社,2015年),頁57。王氏所編纂之《上清靈寶大法》共六十六卷,分廿七門,彙集修煉、齋醮、符籙、齋醮章奏等各種法術,並考證靈寶經戒法籙之源流,論述其要旨及修行功德。其道法除承襲傳統符籙派齋醮祭煉之術,亦吸收內丹、雷法,強調內煉精炁為外用符籙之本。

²⁷ 《無上黃籙大齋立成儀》,為南宋蔣叔興(1156-1217)編集。蔣氏注重古法及各項儀式細節,以陸修靜、張萬福、杜光庭流傳下來的古法為主,目的在使世人理解黃籙齋法的重要意義,進而對當時各種「新法」妄為、謬誤,以及「壇儀乖殊,科式舛謬」的情形有所評論。蔣氏師事道士留用光,奉師之命,整理靈寶齋法儀軌,「詞語鄙澁者厘正之,作用誤訛者辨析之,旨決異同者整齊之,節目般亂者刪合之」,編成《黃籙齋儀》三十六卷、《自然齋儀》十五卷、《度人修齋行香誦經儀》二十四卷,總書名為《靈寶玉檢》,計七十五卷,題「留用光傳授,蔣叔興編集」。然僅《黃籙齋儀》流傳於世,今《道藏》所收之《無上黃籙大齋立成儀》五十七卷,為明人在蔣氏原有基礎上所增補。該書集黃籙齋法之大成,全書分二十四門,詳列各種黃籙齋醮儀範,包括設壇法式、法具、法服、行齋節次、啟文奏疏、咒語符圖、偈頌贊引等等,保存了不少古代齋儀已佚之資料。參見 Kristofer Schipper & Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion To The Daozang* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), pp. 1014-1015; 祝逸雯:《宋元時期道教鍊度文獻研究》(香港:香港中文大學宗教研究課程哲學博士論文,2013年),頁79-84。

²⁸ 《靈寶領教濟度金書》為宋末元初東華派道士林靈真編著。林靈真(1239-1302),名偉夫,字君昭,法名靈真,自號水南,宋元時溫州平陽人(今浙江省溫州市),出身官宦世家,後棄儒從道,捨宅為丹元觀。元世祖至元(1264-1294)末,第三十八代天師張與材(?-1316)表荐林氏為溫州路玄學講師,後升任溫州路道錄之道官職務。此後,閉門著述,「盡三洞領教諸科,及歷代祖師所著內文秘典,

全形觀念的內涵與表現，將分為三個部分討論。首先闡述道教全形觀念的發展脈絡，其次描述亡魂「形相不全」的狀態並說明其源由，最後說明「炁」與道教全形觀的關係、意義及其在度亡科儀中具有醫治作用。

二、道教的全形觀與生命關懷

道教對於人體的關懷，貴生、重生並希冀延生，以至長生成仙，可以說是道教立教的核心宗旨，立基於「仙道貴生」的教義，保全身體完整是首要之務，從而衍生出各種關乎保養、治療與醫藥的元素，這也是道教有別於其他宗教的特徵。²⁹ 重視身體的保全與長存，並進一步將醫藥濟人作為修鍊成仙的主要內容之一，反映出道教對疾病的關注，甚至可以說人生苦難在在脫離不了疾病。《元始天尊說藥王救八十一難真經》列舉了人生所經歷的苦難，即以疾病為重：

或中風，或傷寒，或瘟疫，或泄瀉，或痢疾，或火眼，或惡瘡，諸般病症，使身心身³⁰恍惚，形體不寧，臥枕著床，無所求效。輕者旬日痊愈，重者個月沉痾。至於過愆滿盈，經年累月，纏綿不愈，以及喪命殞身。年未半百，少壯夭亡，皆是不善之因，以致如斯。³¹

準繩正一教法，撰輯為篇目，為《濟度之書》一十卷，《符章與旨》二卷」。宋·林靈真編：《靈寶領教濟度金書·嗣教錄》，收入《正統道藏》第12冊，頁29b。今本《靈寶領教濟度金書》正文三百二十卷並目錄一卷，乃元明間道流陸續增補而成，是《道藏》中卷帙最多且深具影響力之書。

²⁹ 佛道身體之別，陶弘景於〈答朝士訪仙佛兩法體相書〉中云：「凡質象所結，不過形神。形神合時，則是人是物。形神若離，是靈是鬼。其非離非合，佛法所攝；亦離亦合，仙道所依。今問以何能而致此。仙是鑄煉之事極。感變之理通也。當埏埴以為器之時。是土而異於土。雖燥未燒。遇溼猶壞。燒而未熟。不久尚毀。火力既足。表裏堅固。河山可盡。此形無滅。假令為仙者。以藥石煉其形。以精靈瑩其神。以和氣濯其質。以善德解其纏。眾法共通。無礙無滯。欲合則乘雲駕龍。欲離則尸解化質。不離不合。則或存或亡。於是各隨所業。脩道進學。漸階無窮。教功令滿。亦畢竟寂滅矣。」點出佛道兩教的差異，正顯現在對身體的態度上，相較於佛教學者用否定姿態來滌蕩真空實有之外的有限軀殼；道教學者則視身體為汲引至道之善根，為提升生命境遇無可或缺的觸媒。語出清·嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文·全梁文》，收入《文淵閣四庫全書》<http://www.sikuquanshu.com/main.aspx>（最後瀏覽日期：2020.10.22），卷46，頁3216a-b。

³⁰ 此「身」字疑為衍字。

³¹ 不著撰者：《元始天尊說藥王救八十一難真經》，收入《正統道藏》第58冊（臺北：新文豐出版公司，1985年，景印1923年上海涵芬樓本），頁287a。此經撰者不詳，似出於宋元之際。參胡孚琛主編：《中華道教大辭典》（北京：中國社會科學出版社，1995年），頁291。

文後俱述八十一種苦難，全因疾病所致，包括內科、外科、骨科、婦科、五官、傷損等等各種病症，幾乎無所不包。³²那麼該如何消除此難，使身無疾病，永離痛惱？經言：「此難匪醫不救，匪醫不療。」意指唯有請醫者辯證病徵，施以醫藥，方能救此苦難。然而此醫者並非尋常之醫，而是靈應扁鵲醫王，病者可自持經咒，或是備齋筵、立道場，能致感靈應藥王真君調治疾病。這是就生者而言。不過道教獨特之處在於將此醫病的觀念與模式延伸到死後，認為人在生之時為疾病所苦，死後亦「隨魂受疾」，「身膺病苦」，必須經過醫治康復才能離苦得樂，換句話說，疾病或源自於身體的苦痛是亡魂苦難的根本。這點從度亡科儀經典中可以明顯看到，如《靈寶領教濟度金書》載普度大齋時攝召的各類幽魂，便清楚地描述了亡魂身體疾病痛夭的種種情形：

或有主無主，或凶終善終。或炎火燒焚，或江河沒溺。或虎狼食啖，或蛇虺傷殘。或霜雪凍凌，或雷霆震擊。或凶荒殞命，或牢獄喪身。或盜賊殺傷，或刀兵殘害。或木石壓損，或道路傾摧。或王法死亡，或訟庭怨恨。或鬼神執滯，或軍陳誅夷。或自縊自殘，或投河投塹。或中蠱服毒，或飲氣含冤。或咒咀勾連，或仇讎執對。或財命纏繞，或盟誓牽縈。或神識顛邪，或肢體零落。或瘟疫瘧痢，或癆瘵癰疽。或傳癩傳尸，或中風中氣。或拳攣癱瘓，或瘡疽盲聾。或髻齡喪生，或胎產殞命。或生遭陷害，或死受釘埋。或悍獨孤鰥，或奴婢廝役。或尸柩焚毀，或墳墓夷陵。或舊塚頽塋，久虧祭祀。或他鄉客路，近缺烝嘗。或曠野潛形，什什伍伍。或寒林寄影，兩兩三三。或兩暗風悲，怨聲來往。或天陰月淡，幽影縱橫。無極無窮，無邊無量，羈魂旅魄，飛爽遊精。³³

攝召各類孤魂幽爽並非僅出現在普度大齋時，在一般性度亡科儀儀節中，法師於攝召

³² 不著撰者：《元始天尊說藥王救八十一難真經》，頁287a-289a。經中所述八十一難即八十一種病症：風寒暑濕、山嵐瘴氣、人風癱瘓、中風不語、感冒傷寒、天行瘟疫、陽毒斑疹、瘧疾纏綿、痢疾腹痛、泄瀉不止、霍亂吐瀉、嘔吐惡噦、大腸秘結、小便不通、五勞七傷、咳嗽虛損、癆瘵尸癆、傷食停飲、諸氣閉塞、積聚痞滿、水腫鼓脹、噎氣嘈雜、翻胃倒食、膈噎不通、九種心疼、絞腸腹痛、頭疼眩暈、腰骨疼痛、痰飲痰厥、喘脹哮喘、盜汗遺精、五淋白濁、黃疸黑疸、痺氣腳痿、邪祟顛狂、驚悸怔忡、小腸寒疝、吐血刺血、腸辟痔瘡、痞塊癥瘕、手足麻木、耳聾不聽、眼疼不明、牙齒疼痛、乳鵝喉痺、失音不語、尿血便血、惡瘡疔腫、發背惡瘡、癰癤腫毒、附骨癰疽、疥癩瘡癬、臃腫頑瘡、筋骨疼痛、破傷生風、刀斧損傷、跌撲損傷、湯火燒傷、誤吞銅鐵、誤吞針刺、誤中蠱毒、誤吃食毒、誤服藥毒、婦人諸病、月閉不通、赤白帶下、胎前產後、產逆生、胎衣不下、血崩惡漏、吹乳膈乳、小兒風癩、重舌木舌、急慢驚風、痘疹黑靨、痘疔潰爛、疔疾痞塊、吐瀉不止、走馬牙疳、脫肛不收、一切疾病。

³³ 宋·林靈真編：《靈寶領教濟度金書·科儀立成品五十·玄都大獻玉山淨供儀》，收入《正統道藏》第12冊，卷61，頁476b-477a。

正薦亡魂與齋主先祖內外宗親之外，也會普召六道四生的孤魂，其出發點在於道教的救度觀認為：若要為受苦的先亡拔罪求赦，齋主先要訴諸對於一切同樣受苦的孤魂之關懷、同情與憐憫。這點與道教將身形「不全」視為人或鬼魂苦難之根，是一體兩面的。各類幽魂致死的原因與狀態雖有不同，但同樣都對身體造成無比的痛楚，無論是遭遇自然災害、猛獸襲擊而致身損殞命，全身骨折肉綻、臟腑碎裂；或是受刑罰、刀兵、盜賊之害，劇痛難當，翻滾掙扎，渾身血污模糊；或心懷冤仇憤恨投環自戕，身受割裂之苦楚；³⁴或是飲藥服毒致五臟翻騰、竅孔流血；或久膺疾病委頓床枕，抑或是罹患急症、重症，致身心衰弱、臟腑衰竭、肢體缺損，形容枯槁；乃至或因孤獨無親，或因身分卑微，或心緒為咒詛、愛戀所執，抑鬱憂忿，悲懷難遣，受胸悶頭脹之苦毒等等，無一不是源於身體作為一個接受與行動者而產生的種種殘缺，經文中對亡魂種種「不全」之苦的細膩描述，正反映了道教認為「全形」是理想的生命狀態，以及道教對於生命的理解：一切生命是由物質性的形體與意識、信息、行為等非物質的「神」的集合體，涵蓋物質的、心理的、社會文化等面向。而「全形」所追求的，便是以人的身體為核心，包含了體內／體外、有形／無形（神氣），及透過身體活動產生的情志精神（七情六慾）、與人溝通往來的關係、處境（如身份、職業）等，多種形神結合的層次與狀態的整合完滿。不過，為什麼道教度亡科儀中特別講求「全」？「全形」所指涉的內涵及其意義為何？與亡者救度有什麼關係？在探討這些問題前，首先需瞭解中國傳統觀念中對於身體與死後生命關係的看法。

（一）「全屍而歸」的信仰

中國自古即有「全屍而歸」的想法，重視並要求屍骸的完整，這點與古代人的靈魂信仰關係密切。從考古資料來看，在比半坡類型更早的寶雞北首嶺遺址中，有一座單人墓的挖掘，其墓葬情形為：「……無頭，人頭的位置側放著一個畫有符號樣黑彩裝飾的尖底罐，其下墊有皮毛樣的灰痕，再下又有木板灰痕，珍重之意十分明顯，看來是用來代替失去之頭顱的。」³⁵雖然可能蘊含著頭顱崇拜的意味，但從以物替代屍體缺失部分的角度來看，也似乎表達了全屍的想法。至先秦時代，如《左傳》於〈隱公三年〉、〈襄公十三年〉和〈昭

³⁴ 紀曉嵐《閱微草堂筆記》記何勵菴引述其友聶氏於破廟遇鬼之事，繼鬼陳述自縊當時身體所受的苦楚：「為忿嫉死者，魂自心下降，其死遲。未絕之頃，百脈倒湧，肌膚皆寸寸欲裂，痛如鬻割，胸膈腸胃中，如烈焰燔燒，不可忍受，如是十許刻，形神乃離。思是楚毒，見縊者方阻之速返，肯相誘乎。」清·紀曉嵐著：《閱微草堂筆記·滎陽消夏錄三》（臺北：新興書局，1988），卷3，頁3244-3245。

³⁵ 中國社會科學院考古研究所寶雞工作隊：〈一九七七年寶雞北首嶺遺址發掘簡報〉，《考古雜誌》1979年第2期（1979年3月），頁100。

公二十五年），均有「保首領以歿」的敘述，顯示了當時人對完屍而卒的重視，特別是「首領」的部分。³⁶五體能否具足而亡關係到死後是否能得享祭祀，因為唯有五體完整，才能確保死後魂魄的存在；而唯有魂魄存在，才能享受後代子孫的祭祀，所以五體若不完整便不具有能受馨香饗食的魂神，其中尤以「無首」為最。又如《禮記·檀弓下》記載趙武獲罪祈求全腰領以從先人於九京：

文子曰：「武也得歌於斯，哭於斯，聚國族於斯，是全要〔腰〕領以從先大夫於九京也。」北面再拜稽首。君子為之善頌善禱。³⁷

與《左傳·隱公三年》宋穆公臨終所言之「得保首領以歿」的意義相同，能不遭砍頭腰斬的刑戮，全身以見先人，是人生的一大福分。《尚書·洪範》五福之一的「考終命」，即俗話所謂的「好死」，便是出於保全身體完整的關懷。全身而死不僅保障了死後的存在，也是能否復生的先決條件，如《禮記·檀弓上》載邾婁因兵而死，家人以矢行復禮之事：

邾婁復之以矢，蓋自戰於升徑始也。孔穎達疏：若因兵而死，身首斷絕不生者，應無復法。若身首不殊，因傷致死，復有可生之理者，則用矢招魂。³⁸

這段記載說明身首異處者，魂魄受到損害，無法復生，因此不行招魂禮；若為全屍而死，則「復有可生之理」，可以透過招魂冀其復生。

儒家對身體完整性的重視建立在道德倫理基礎上，如《禮記·祭義》有所謂「父母全而生之，子全而歸之，可謂孝矣。不虧其體，不辱其身，可謂全矣」的說法，在《論語》中亦載有曾子臨終前要門人啟其手足，表示自己是手足完好而逝。雖然曾子「啟手啟足」一事所依循之事理為孝親，即《孝經·開宗明義章》所謂之「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」，並藉著身體的完好，表示自己一生行事並無過錯，未因縱欲而傷身，亦未因一朝之忿而逞兇鬥狠，毀傷手足。³⁹但在中國傳統思維裡，所謂「善終」或好死，意指無病無

³⁶ 晉·杜預注，唐·孔穎達疏：《春秋左傳注》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，2018年），卷3，頁52b；晉·杜預注，唐·孔穎達疏：《春秋左傳注》，卷32，頁555b；晉·杜預注，唐·孔穎達疏：《春秋左傳注》卷51，頁895b。

³⁷ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏·檀弓下》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，2001年），頁197b。

³⁸ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏·檀弓上》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》，頁118b。

³⁹ 關於儒家對身體「全歸」的討論，參見邱仲麟：《不孝之孝——隋唐以來割股療親現象的社會史考察》（臺北：國立臺灣大學歷史學研究所博士論文，1997年），頁150-151；林素英：〈先秦儒家的喪

痛壽終正寢得以「全歸」，全屍觀念的形成，不僅是社會倫理講求的敬身即敬親，也不僅是出於心理對肢體不全的焦慮，更大部分是出於死後信仰的神秘性質。如上所述，全屍是能否復生的關鍵，但也表示了身體與魂魄有著密不可分的聯繫，魂「神」是否有知、魂魄在死後能否存在並得享祭祀，都與死時身體是否完好有關，也與死後屍體如何被處置的方式有關。這點，從破壞屍體的行為可見一二。如《漢書·景十三王傳》記述廣川王劉去與其姬妾陽成昭信對三名從婢及兩名侍妾陶望卿、榮愛屍體的殘酷行徑，無論是掘屍焚燒或是支解，乃至「置大鑊中，取桃灰毒藥并煮之」，目的不僅止於使其無法復生，更是要使亡者的魂魄「不能神」，⁴⁰換句話說，身體如果被徹底消滅，死者復仇作祟的可能性就會降低。古代「斬」、「腰」、「烹」、「醢」等刑的用意亦可作如是觀。身首異處之目的，不只是一要讓犯人在臨死前感受到極大的畏懼與痛苦，還要使其死後無法如尋常的亡魂那般得以安息，透過正常的管道歆饗血食，既脫離了傳統祭祀與鬼神溝通的管道，也喪失了回到人間作祟或報復的能力。⁴¹因此，保證屍骸的完整亦即保證了魂魄的存在，而唯有魂形存在，才能真正獲得來生或順利進入死後世界。除此之外，人們也相信屍骸狀態會影響魂魄狀態。例如受絞刑亡故者，雖保持了身體的完整性，但經歷絞殺留下的傷痕，不只存在於肉體，也會存在於魂魄。同樣的概念，生時的疾病也會延續到死後。⁴²

傳統理性思維說明了身體（特別是屍體）與死後生命的關係，因此要求全身而歸；但是能「壽終正寢」、尸身完整、正常的死亡並不容易。如果無法做到的話該怎麼辦？特別是在災疫兵燹、天災人禍肆虐的時代，面對種種威脅，普遍存在猝死、死前極度疼痛、冤仇執著深沈、尸首殘破不全、滿身血汙、餓死異鄉等等，人們朝不保夕，無法保證自身安全；亡故後也多無法妥善下葬，無人殮殯超度，亦無法確認屍體能否完整。人們只能被動

葬觀》，《漢學研究》第19卷第2期（2001年12月），頁83-112；林素英：《喪服制度的文化意義——以《儀禮·喪服》為討論中心》（臺北：文津出版社，2000年），頁73-84。

⁴⁰ 「[昭信]絞殺從婢三人。後昭信病，夢見昭平等以狀告[劉]去。去曰：『虜乃復見畏我！獨可燔燒耳。』掘出尸，皆燒為灰。後去立昭信為后；幸姬陶望卿為脩靡夫人，……望卿走，自投井死。昭信出之，椽杙其陰中，割其鼻脣，斷其舌。謂去曰：『前殺昭平，反來畏我，今欲靡爛望卿，使不能神。』與去共支解，置大鑊中，取桃灰毒藥并煮之，召諸姬皆臨觀，連日夜靡盡。」漢·班固著，唐·顏師古注：《漢書·列傳·景十三王傳第二十三》（臺北：鼎文書局，1986年），卷53，頁2427-2433。

⁴¹ 林富士：《孤魂與鬼雄的世界——北臺灣的厲鬼信仰》（臺北：臺北縣立文化中心，1995年），頁11-154；林富士：《中國中古時期的宗教與醫療》（臺北：聯經出版公司，2008年），頁3-84；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12月），頁7-80；李建民：《方術、醫學、歷史》（臺北：南天書局，2000年），頁6-12。

⁴² 如前引《續齊諧記》錢塘徐秋夫治鬼的故事，鬼身體生前為腰疾所苦，死後「苦亦如生」。南朝梁·吳均：《續齊諧記》，頁1008-1009。關於魂魄與身體的關係，另參見李建民：〈屍體、骷髏與魂魄——傳統靈魂觀新論〉，《當代》第90期（1993年10月），頁48-65；日·池田末利：〈魂魄考——思想の起源と發展〉，《中国古代宗教史研究 制度と思想》（東京：東海大學出版會，1981年），頁199-202。

地接受無法順利進入死亡世界、或是死後要繼續受苦的處境，無能為力？對於生存狀態的焦慮與恐懼，面對「歹死」的亡魂，道教帶來的解決與應對之道。

（二）道教「全形」觀念的內涵

以登真成仙為核心的道教，關注的不僅止於死時身軀的完整與屍體的保存方式，而是將形體整全作為生身成仙與死骸得度的首要條件，從生命觀立論，用「全形」概念重新詮釋了形體與魂魄之間的關係，賦予全身而歸新的意義與可能性。從生的層面來看，道教的修鍊成仙之道，相當著重身體「形」的層次，為了達到肉身的長存，確保身體的整全是首要之務。約出於漢末魏晉之際的《西昇經》云：「形全者，神全；神全者，聖人之道也。善攝生者，體性抱神，其心閑而無事，故神將守形，形乃長生。」⁴³又南朝道士陶弘景(456-536)《養性延命錄》言：「神者，生之本。形者，生之具也。神大用則竭，形大勞則斃。神形早衰，欲與天地長久，非所聞也。故人所以生者，神也；神之所託者，形也。神形離別則死，死者不可復生，離者不可復返。」⁴⁴神需託形以存，形賴神守以生，形全則神全，若人欲久視長生，形神相合是關鍵。可見，身體在道教信仰中並非是被捨離、被鄙棄的，而是神氣依存的基礎，形體完全與否亦影響了神的存在狀況。換言之，保全形體是修道成仙的基本功夫，一旦罹患疾病或有任何軀體的殘損即表示「不全」。道經中指出：「若人身有疾病，則形不全；形不全，則氣不住；氣不住，則神不安，命不長。欲要人命長，須令養形宅，固精血，煉神炁，安魂魄，必可長生。」⁴⁵也就是說，軀體、四肢、面容一旦敗壞缺損就是不全的狀態，器官、臟腑會因之變得脆弱、不靈敏，同時也意味著體內之氣開始流喪；形、氣、神三者必須相互依存、同時存在，生命才長久。只有形體完全，「神」才有著落之處，形神相依、相生，生命才能延續。道教修煉成仙的程序，有「氣全則神全，

⁴³ 不著撰者：《西昇經·善為章》，收入《正統道藏》第19冊（臺北：新文豐出版公司，1985年，景印1923年上海涵芬樓本），卷上，頁238a。《西昇經》，全稱《老子西昇經》，作者不詳，一說為關尹子據老子所述而著；年代亦不可考，東晉·葛洪（283-343）於《神仙傳》中提及此經，可推測應為漢末魏晉間道士所作。

⁴⁴ 南朝梁·陶弘景編：《養性延命錄·教誡篇》，收入《正統道藏》第31冊（臺北：新文豐出版公司，1985年，景印1923年上海涵芬樓本），卷上，頁81b。《養性延命錄》，又名《養生延命錄》，南朝梁·陶弘景撰，輯錄先秦至魏晉之間的導引養生理論與方法，分為六篇，包括教誡篇、食誡篇、雜誡忌讓害祈善篇、服氣療病篇、導引按摩篇、御女損益篇。

⁴⁵ 不著撰者：《太上長文大洞靈寶幽玄上品妙經·人神感應章第二》，收入《正統道藏》第34冊（臺北：新文豐出版公司，1985年，景印1923年上海涵芬樓本），頁56a。簡稱《長文大洞經》，屬內丹經典，撰者不詳，似出於晚唐五代。

若元氣充滿，百骸孔竅神必備」，⁴⁶或是「神全數足，白日登晨」⁴⁷之說，可見「氣全」、「神全」是通往「形全」的必要階段，圍繞著「形全」這個終極目標而為之。故而修道入人必須鍊養身體，使形體完全，神、氣才有著落之處，形、氣、神三者必須相互依存、同時存在，生命才能延續、久長。《太上老君內觀經》所謂之「形以道全」，點明了道教對理想身體的追求正是一個守全的過程，⁴⁸所以，對修道者而言，如何守全、求全讓形神得以相守，是追求理想身體的關鍵。

道教的全形思維同樣顯現在對亡魂的關懷上。在生之時形軀的完整與否，影響了死後亡魂身形的狀態，甚至也左右了得到救贖的可能性。不同於先秦或是儒家思想裡的全屍或全身而歸所著重的是身體外在肢體、容貌五官的完整，道教全形觀所指的「全」，還包括體內臟腑、經絡沒有絲毫的缺損不足，以及神氣充滿、情志平和，乃至社會人際關係的完好與和諧。在道教靈寶的度亡科儀文本中，如唐代杜光庭（850-933）編纂的《太上黃籙齋儀》⁴⁹、北宋末新出之《靈寶無量度人上品妙經》⁵⁰，「全形」，不是僅就名詞或形容詞意義上，描述亡魂魂形狀態的完整，而是一種動態的過程，從道教修煉的角度看，是透過灌注神炁，聚合原已缺損且離散的形神，使亡魂得以還復故形，回歸本真，也就是達到「復性」；經過「全形復性」，才有得昇南宮的機會。至於如何「全形」，這點將於第三章中詳述。總而言之，如何使死後「身體」完好整全，亦即，如何使亡者的「魂形」「全

⁴⁶ 唐·延陵先生編，桑榆子評：《延陵先生集新舊服氣經·修養大略》，收入《正統道藏》第31冊（臺北：新文豐出版公司，1985年，景印1923年上海涵芬樓本），頁2a。集隋唐以前多種服氣、胎息之法。

⁴⁷ 宋·路時中編：《無上玄元三天玉堂大法·仙化成人品第十九》，收入《正統道藏》第6冊（臺北：新文豐出版公司，1985年，景印1923年上海涵芬樓本），卷18，頁428a。兩宋之際路時中、翟汝文編撰，約成書於宋徽宗宣和至宋高宗紹興年間（1120-1158）。內容包含道法原本及其要旨、戒律、內修存思之法、外施符咒之術等，融攝天師道與上清派符籙法術。胡孚琛：《中華道教大辭典》，頁406。

⁴⁸ 不著撰者：《太上老君內觀經》，收入《正統道藏》第19冊（臺北：新文豐出版公司，1985年，景印1923年上海涵芬樓本），頁87a。撰者不詳，約出於南朝末或隋唐之際，《雲笈七籤》亦收錄此經。

⁴⁹ 杜光庭，字賓至，號東瀛子、青城先生、廣成先生，處州縉云（今浙江）人，唐末五代道士。杜光庭研究和整理道教教義、齋醮科範、修道方術等方面，尤其致力於齋醮科儀的整編，為晚唐道教經典集結者。《太上黃籙齋儀》為杜光庭刪改前代各類黃籙齋儀而成，收入齋儀五十八種。關於杜光庭整理道教齋儀的內容，參見周西波：《杜光庭道教儀範之研究》（臺北：新文豐出版公司，2003年），頁13-56。

⁵⁰ 《度人經》為道教重要經書，由晉末葛巢甫等道士編集。今本稱《太上洞玄靈寶無量度人上品妙經》，一名《元始無量度人上品妙經》。原一卷，今本作六十一卷，其中第一卷為經文，以下六十卷是神霄派於北宋徽宗正和年間敷演而成。不著撰者：《靈寶無量度人上品妙經》，收入《正統道藏》第1冊（臺北：新文豐出版公司，1985年，景印1923年上海涵芬樓本），頁1a-3b。關於《度人經》與靈寶度亡科儀的形成，參張超然：〈道教靈寶經派度亡經典的形成——從《元始五老赤書玉篇真文天書經》到《洞玄無量度人上品妙經》〉，頁29-62；謝世維：《天界之文——魏晉南北朝靈寶經典研究》（臺北：臺灣商務印書館，2010年），頁103-104。

形復故」，是道教度亡科儀的首要工作。

基於「全形」思維，道教特別關懷亡魂形體「不全」的苦狀，黃籙齋儀經典中充滿了對亡魂形體不全的具體描述，諸如「因雷霆水火，刑殺刀兵，瘡跛聾盲，厭咒蠱毒，胎產顛墜，蟲獸傷殘，非命橫亡，抱疾枉死」，以致「魂魄蕩散，神識飄沉，形相不完，肢體未具」；⁵¹或是拳擧跛躄、瘡癩膿血、瘡啞未疾、胎產橫死、驚悸霍亂、飲藥食毒、患傷寒時氣等內科疾患，⁵²或是首體不完、身狀不全、肢體不具、筋骨不續等「三十六種傷亡，十八等惡死」造成的肢體、臟腑破損，⁵³乃至真炁喪亂、心神狂亂、悲辛惱亂的精神症狀，⁵⁴或是執對冤仇、怨憤執迷⁵⁵等人際關係的衝突，都是不全、缺損的徵狀。所有生時遭受的身心損傷與人際紛爭，造成死後魂形處於「形體未完，衣服未備，人身未復，怖畏未除，冤憎未和，疾病未治，枷鎖未脫，飲食未充，胎產未完，仇迷未解，神炁未正，垢穢未消」種種「不全」的景況。⁵⁶亡靈體相既有不全，神、氣便會散亂不定，以致形魂零亂，成於兩宋之際的《無上玄元三天玉堂大法》言：

鬼爽無形，散亂不聚。如風中寓炁，無定形也。然其妄念尚存，凡生前痒病疾痛，死則尚執迷而受苦也。不假全形之法，則形魂零亂，不能聚而成形。是故疾病而死者，以消磨其魂，不能全也。傷害而死者，損亂其魂，而不復全也。兵刃死者，散離其魂，不能全也。⁵⁷

亡魂因疾病、傷害、兵刃致死，其神因而消磨、損亂、散離，導致形魂零亂，無法聚而成形，一旦不能聚形，就喪失了受度、昇天的資格。更有甚者，淪入血湖之獄，渾身血汗形

⁵¹ 宋·蔣叔興：《無上黃籙大齋立成儀·科儀門·上清五府攝召幽魂全形昇度還神復性儀》，卷 29，頁 72a。

⁵² 宋·佚名：《靈寶玉鑑·列幙敷化門·建天醫院》，收入《正統道藏》第 17 冊（臺北：新文豐出版公司，1985 年，景印 1923 年上海涵芬樓本），卷 34，頁 379b。

⁵³ 宋·王契真：《上清靈寶大法·雜用牒劄帖關門·煉天醫牒》，卷 65，頁 743a-b；宋·王契真：《上清靈寶大法·齋法章奏門五·牒天醫普度》，卷 64，頁 722a；宋·林靈真編：《靈寶領教濟度金書·書篆訣目品·追攝用》，收入《正統道藏》第 14 冊，卷 265，頁 331b-345b。

⁵⁴ 宋·王契真：《上清靈寶大法·齋法宗旨門五·存五帝諱》，卷 58，頁 615a-b。

⁵⁵ 明·佚名：《道法會元·清微龍天通明內鍊祕旨·蕩穢咒》，收入《正統道藏》第 48 冊，卷 34，頁 793b-794a。

⁵⁶ 宋·林靈真編：《靈寶領教濟度金書·文檄發放品五·牒靈寶全形諸司官將》，收入《正統道藏》第 14 冊，卷 308，頁 710b。

⁵⁷ 宋·路時中編：《無上玄元三天玉堂大法·濟度幽冥品第十八·天醫全形法》，收入《正統道藏》第 6 冊，卷 16，頁 419b。

體不完，形神污穢觸天，連神真也無法靠近，⁵⁸更遑論親近道法、脫苦超生了。

三、「體相不全」的身體及其成因

有關鬼魂「身形」與狀態的理解，在中國古代，人們普遍認為死後即為鬼。《禮記·祭法》云：「大凡生於天地之間者皆曰命。其萬物死皆曰折，人死曰鬼。」⁵⁹〈祭義篇〉釋「鬼」為「歸」，所謂「眾生必死，死必歸土，此之謂鬼。」⁶⁰《說文》亦言：「人所歸為鬼。从人，象鬼頭。」⁶¹皆說明了人死後就變成鬼，鬼是人的最終歸處。不過對於鬼的狀態為何的問題，並未有深入的討論，直到佛教傳入與道教興盛後，這方面的討論才日漸豐富起來。漢末太平道典籍《太平經》中說：「鬼者動作，避逃人所。鬼倚陰中，竊隱語似鬼。」⁶²指出鬼是遠避活人居住陰間的；至於鬼的身體，隋唐《太上洞玄靈寶出家因緣經》在說明仙道與鬼道之別時言：

故仙道**貴全身**，鬼道貴滅形。仙道貴光明，鬼道貴幽冥。仙道貴長存，鬼道貴消亡。仙道貴清虛，鬼道貴濁辱。仙道貴保安，鬼道貴浮危。仙道**貴有身**，鬼道貴無形。有道者，長生無為，煉神入妙，歸於大道，形神合契，長存不亡是也。無身者，死滅灰塵，形朽神逝，沈淪九夜，冥冥幽暗是也。⁶³

文中指出仙道首重全身、有身，有身形才能長存不亡；而鬼魂無身，只能沈淪幽冥，以致於形神俱滅。宋末鄭思肖（1241-1318）《太極祭鍊內法》描述久處幽陰的亡魂，承受著形體饑寒的處境：

人死魂升而魄降，是其常也。其變也，則有魂魄不能升降，而淪滯於昏冥之中，其

⁵⁸ 明·佚名：《靈寶無量度人上經大法·齊同慈愛品·追未產子母俱亡符》，卷53，頁114b。

⁵⁹ 清·洪業編纂：《禮記引得·祭法》（上海：上海古籍出版社，1983年），頁165。

⁶⁰ 清·孫希旦：《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1990年），卷45，頁1197；卷46，頁1219。

⁶¹ 漢·許慎：《說文解字》，收入《文淵閣四庫全書》<http://www.sikuquanshu.com/main.aspx>（最後瀏覽日期：2020.10.22），卷9上，頁135。

⁶² 王明：《太平經合校》（北京：中華書局，1960年），頁379。

⁶³ 不著撰者：《太上洞玄靈寶出家因緣經》，收入《正統道藏》第6冊（臺北：新文豐出版公司，1985年，景印1923年上海涵芬樓本），頁142a-b。此經撰者不詳，約出隋唐之間。

飢渴之欲，幽暗之職，茫茫長夜無有已時。⁶⁴

可見鬼是一種純陰無陽的存在，是一種人死之後，形體滅亡，形神分離，魂神無所憑依，但又不能上天界而入冥的狀態。

生時身體所遭受的各種傷病苦痛，表現在死後魂魄病狀的描述，最深刻的莫過於亡魂形體殘破，「一切形相不完」：

又有亡人生存受疾而殂，隨魂有病，十相不完。又況亡人三魂幽幽冥冥，不過三寸，既無形無身，如何更衣朝真受食。⁶⁵

今來所度亡魂，及諸苦爽，切恐其間或因生前抱諸疾病，死於非命，十相不完，雖攝到壇，恐難受度。⁶⁶

沈淪湮沒的亡魂並未因為死亡而脫離「形體」所造成的苦痛，縱然謝世已久，仍因「受疾而殂」而致「隨魂有病，十相不完」。其中所指十相不完，泛指形體內外各種的疾傷缺損，諸如「臟腑不完，形骸不續，肢體不具，經絡未生」，⁶⁷或是「五臟六腑已壞，百體九竅莫完」等，⁶⁸種種「不全」景象，乃是亡魂主要且普遍的病狀。至於導致亡魂形相不全的原因，《濟度金書·醫治全形靈官醮儀》概括如下：

伏以病有三因，別內、外、不內外者，三十六類。脉明九候，辯表、裏、不表裏者，二十四條。雖受炁之有殊，而傷形之可愍。或死非正命，或殞墮迷途，或尚抱惡緣，或已化異。或生前汨沒，莫全百骸五體之真；歿後淒涼，難復三關四肢之舊。⁶⁹

人在世之時的疾患徵候，在傳統醫學病因學而言，可以歸納為內因七情、外因六淫以及不

⁶⁴ 元·鄭所南：《太極祭鍊內法·序》，收入《正統道藏》第17冊（臺北：新文豐出版公司，1985年，景印1923年上海涵芬樓本），頁440b。《太極祭鍊內法》原題「三外老夫鄭所南編集」，鄭所南即宋元之際學者鄭思肖，此序為元至正七年（1347）張遜（生卒年不詳，約元成宗大德中[1294-1307]前后在世）為鄭所南所作，是書亦約成於此時前後。

⁶⁵ 宋·王契真：《上清靈寶大法·齋法宗旨門五·天醫院》，卷58，頁614a。（底線為筆者所加，下同）

⁶⁶ 宋·王契真：《上清靈寶大法·齋法章奏門·正申門·申都省劃一狀》，卷63，頁685b。

⁶⁷ 宋·林靈真編：《靈寶領教濟度金書·誥命等級品三·治病功曹告文》，收入《正統道藏》第14冊，卷289，頁492a。

⁶⁸ 宋·林靈真編：《靈寶領教濟度金書·科儀立成品十八·全形儀·醫治全形科》，收入《正統道藏》第14冊，卷29，頁262b。

⁶⁹ 宋·林靈真編：《靈寶領教濟度金書·科儀立成品八十八·醫治全形靈官醮儀》，收入《正統道藏》第14冊，卷99，頁732a。

內外因的三十六種病因；就臨床診斷上，則有發於身體體表的表症、損傷臟腑的裏症，以及表裏相間或錯雜、或無關表裏的症候，共二十四種。⁷⁰ 道教齋儀經文吸收了當時流行的醫學觀念，將之應用、轉化，歸結出死亡狀態，以《濟度金書》卷二六六〈符簡軌範品〉中所載之傷亡符來看，是如癆瘵咯血（內／裏）、陣殺傷亡（外／表）、鬼神侵損（不內外／不表裏）等「三十六種惡死」；⁷¹ 如中毒藥死、虎狼傷亡、冤對而死、僧尼道士死亡等「二十四類傷亡」，⁷² 無論是何病因、症狀為何，都是破壞身體的完整性，不僅在實際上造成了死亡、肢體百骸的表裏破損，也成為亡後魂神存在的狀態。死亡並不是終結，斷首殘肢、臟腑氣血虧損，或者因職業身份、與人有冤仇執對等造成的種種的不完滿，生前如是，死後也無法回覆到原初、完整。這點亦可從度亡科儀中稱呼攝召受度的魂眾的名稱可見一斑，如卷六九〈玉清溟滓大梵甘露淨供儀〉概括描述群靈普遍狀態是，「或死後形體之未完，或生前疾病之未治，或懷冤對，或抱震驚，或未復於人身，或尚沉於異類」，細而分之，則「有疾病喪身，痛毒難任，盲聾瘡癩，癱瘓拳曲，癆疰癰疽，未經痊愈之眾」，「有胎產殞命，子母未分，形神痛苦，腥穢莫近之眾」，「有雷電震驚，覆舟墜馬，魂魄飛揚，精神怖畏之眾」，「有冤仇互對，展轉報復，無有窮已之眾」，「有自失正途，樂從邪道，

⁷⁰ 道教醫學常與中國傳統醫學理論互相交涉、影響，《濟度金書》此段提及之病因與病證與當時流行的「三因論」有關。南宋陳言（1131-1189，字無擇）總結《黃帝內經》以來醫家對於病因的分類法，提出《三因極一病證方論》，指出病因有三：一是內因，即喜怒憂思悲恐驚七情，發自臟腑，形於肢體；二是外因，即寒暑燥濕風熱六淫，起於經絡，舍於臟腑；三是不內外因，如飲食飢飽、叫呼傷氣、疲極筋力，以及虎狼毒蟲、金瘡踣折、疰忤附著、厭溺等有背常理者，為不內外因。宋·陳言：《三因極一病證方論》（北京：人民衛生出版社，1957），頁19。確定致病因素之後，再進行脈病診治，針對外感六淫從體表皮毛口鼻所致的並在肌膚、筋絡的表症；內傷七情的導致臟腑、氣血、骨髓病變的裏症，以及不內外因造成的表裏相間或錯雜、或中間狀態、或無關表裏等病證，結合病因辨症論治。王象禮編：《陳無擇醫學全書》（北京：中國中醫藥出版社，2005），頁23-37。另，《黃帝內經》以降諸醫家，如東漢·張仲景《金匱要略》、南朝梁·陶弘景《肘後備急方》、隋·巢元方《諸病源候論》，對於病因與病症的分類，以及陳言病因學說的主要內容及其產生的影響，詳王象禮編：《陳無擇醫學全書》，頁297-322。

⁷¹ 三十六種惡死為：天嗔雷誅、劓割分身、官檢驗死、絞斬犯刑、陣殺傷亡、生產墮胎、虎豹豺狼傷亡、猛火焚燒、投河落水、懸梁自縊、遭飲毒藥、墮坑落塹、樹木壓損、碑石磕碎、犬蝮蝎傷、牛馬踐踏、牢獄囚禁、盜賊所傷、鬪打[而死]、咽喉生毒、癰疽癩毒、瘟疫寒熱、膿血臭壞、中風卒暴、癆瘵咯血、五音咒詛、顛沛餓死、中蠱毒死、鬼神侵損、道塗抱患、四肢浮腫、官訟喚氣、肺破腸斷、氣攻攪刺、橫疾侵害、疾病善喪。宋·林靈真編：《靈寶領教濟度金書·追攝三十六種傷亡符》，收入《正統道藏》第14冊，卷266，132b-137a。

⁷² 二十四類傷亡為：冤結不解傷亡、冤對而死傷亡、冤仇執對傷亡、累劫相纏傷亡、奴婢天惡傷亡、漂沉大海傷亡、被繫陰獄未解傷亡、末學道淺死亡、僧尼道士死亡、犯王法傷亡、盜賊殺害傷亡、橫死傷亡、虎狼傷亡、水火漂焚傷亡、赴官在任死亡、軍陣鬪戰傷亡、餓死傷亡、咒詛身死傷亡、自縊傷亡、火焚傷亡、水溺傷亡、伏連古疰死亡、懷孕俱亡、中毒藥死傷亡。宋·林靈真編：《靈寶領教濟度金書·符簡軌範品四開度祈禳通用·召二十四類傷亡符》，卷266，頁129a-132a。

故生迷戀，罔知解脫之眾」，⁷³這也再次顯示出道教對身體整全的關切，面對各形各類的傷殘，都希望能予以救拔。

「不全」既然是亡魂的普遍狀態，那麼是什麼原因造成亡魂的體相不全？在道藏所輯度亡科儀文獻中，若從生死兩個面向切入來看，可以分為源自生前的病痛傷殘和死後歷經考校刑罰兩大類。

（一）生前的病痛傷殘

如前所述，生前身體的各層面的缺失損傷和死後體相不全有密切關係。如果以傳統醫學的病因論為架構，又可歸納成三個方面。

其一是「受疾而殂」並將疾病帶到死後，亦即「隨魂受疾」或「隨魂有病」，導致死後體相不完的说法，普見於道教度亡科儀文獻中。不過需要注意的是，此處所謂之「疾」，泛指身體所受的各種體內與體外、可見與不可見的苦痛傷損，並非狹義的僅指涉罹患某種病症而已。《王氏大法》以「帶血身殂」概括之：

又有男女魂眾，或生前受疾，癰疽膿血，王法誅夷，勿縊刀兵，殺傷屠戮，虎啖蛇傷，似此之者，皆是帶血身殂。⁷⁴

另外，從普度齋儀中所攝召的諸類幽魂，亦可明白看出其形相不完的狀態與在生之時身體的疾傷關係密切。如《濟度金書》卷六一〈玄都大獻玉山淨供儀〉所載攝召臨壇受度者，是「疾病亡身，凶惡喪命，生前痛毒，死後沈淪」之眾；⁷⁵卷二八九〈治病功曹告文〉中更明確指出，各種生存之日可能的疾傷，在死後「病源猶在」：

⁷³ 宋·林靈真編：《靈寶領教濟度金書·玉清溟滓大梵甘露淨供儀》，收入《正統道藏》第12冊，卷69，頁545b-546a。

⁷⁴ 宋·王契真：《上清靈寶大法·齋法宗旨門二·蕩穢所》，卷55，頁571b。「帶血身殂」指的是「血傷之魂」，包括因暴力傷害使屍體不全的亡魂，以及受到會引發大量痰、膿、血的疾病折磨致死的死者，產魂是其中一類。這些血傷之魂死後墮入血湖獄，〈齋法宗旨門五·血湖獄〉言：「凡人有懷胎育孕，子母未分，因此致喪者，莫不前世故犯，今生完執受報也。血湖有五獄，王法及戰陣殺戮、癰疽癩毒，墮在三獄，罪尤可赦，魂有出期。惟已產未產罪魂，各有一獄，生生執對，血穢腥膻，滔滔血湖，飲浸形體，動經億劫，不諸光明。」宋·王契真：《上清靈寶大法·齋法宗旨門五·血湖獄》，卷58，頁613a。文中可見北宋末時血湖並未專指產魂。關於道教「血湖」發展的討論，詳見楊德睿：〈「血湖」研究芻議〉，《宗教人類學》第6輯（2015年10月），頁193-221。筆者僅在此感謝審查委員提供血湖研究相關訊息。

⁷⁵ 宋·林靈真編：《靈寶領教濟度金書·科儀立成品淨供合用二·玄都大獻玉山淨供儀》，收入《正統道藏》第12冊，卷61，頁479b。

太上符命，奉為諸類幽魂，生存之日，天年未終，橫死夭傷，病源猶在。或咒詛惡毒，或蛇虎傷殘，或水火漂焚，或雷霆震擊，或身遭王法，或軍兵鬪爭，或胎產未分，或卒魅驚魘，或木石摧壓，或刀刀剔形。臟腑不完，形骸不續，肢體不具，經絡未生。⁷⁶

在《道法會元》所輯錄的宋末各道派的度亡科儀中，也有類似說法。如〈玉宸經鍊返魂儀〉所言：

恐汝在世之日，有身有患，備受痒痲疾痛之災；受刑受傷，多歷水火刀兵之難。或被蛇傷虎噬，或以苦毒自戕，言之不窮，傷殘肢體。陽間所患，陰境亦然，未遂安和，須資醫治。⁷⁷

其中便強調陽間所患之疾傷，於「陰境亦然」。又如〈陽芒鍊度儀〉所載：

或有在生之日，身嬰疾苦，執對冤仇。或胎孕未產而殞亡，或母子既分而喪命，或犯法遭刑而身首異處，或破形殘疾而肢體不全，或兵戈戰鬥以傷生，或牆壁傾頽而壓死，自刑自縊，橫夭橫傷，諸種亡魂，何由解釋。⁷⁸

上述引文中所謂「生前受疾」、「帶血身殂」、「隨魂有病」，「陽間所患，陰境亦然」，或是詳列亡魂各種的疾傷苦狀等等，都表達出在世之時身體的疾患損傷，並未因死亡而得到解脫，而是會帶往陰間繼續承受其苦痛。各種亡故原因造成身體的損傷不僅關係到死後狀態，針對不同的原因所採取的救度方式也略有差異。如《濟度金書》載黃籙齋儀中所用呈奏三

⁷⁶ 宋·林靈真編：《靈寶領教濟度金書·誥命等級品·治病功曹告文》，收入《正統道藏》第14冊，卷289，頁492a。

⁷⁷ 明·佚名：《道法會元·玉宸經鍊返魂儀》，收入《正統道藏》第48冊，卷21，頁668a。為清微派度亡科儀之一。相關研究參見謝世維：〈宋元道教清微法與地方密教傳統〉，《華人宗教研究》第9期（2017年1月），頁7-44。

⁷⁸ 明·佚名：《道法會元·神霄金火天丁大法八·陽芒鍊度儀》，收入《正統道藏》第51冊，卷205，頁78a。屬神霄派度亡科儀。道教神霄派的發展，與宋徽宗於政和（1111-1118）至宣和（1119-1125）年間，與道士林靈素（1076-1120）、王文卿（1087-1153）等人所推展的一連串宗教活動有關。詳細研究請見李麗涼：《北宋神霄道士林靈素與神霄運動》（香港：香港中文大學文化及宗教研究系博士論文，2006年），頁104-217。

天的文檢裡，會特別註明亡故某人是因「某病身亡」，⁷⁹ 救度之道除了召請九天普度真靈官將及天醫六職尚藥靈官之外，針對亡故所患某病還會進一步召請專責天醫並使用專門的治病符咒。

造成亡過神魂散盪不全的第二種狀況，是出於心病，是亡魂「塵緣纏縛，執念於病」所致。《濟度金書·醫治全形科》開篇即言：

伏以成象成形，混沖和而立人極。善生善死，凝恬淡以葆天常。百神羅絡於華房，萬炁周流於玄谷。本無虧欠，寧有疾傷。自業機鑿混沌之根，而塵網溷陰陽之祖。寒暑燥濕鼓二豎以乘危，地水火風結三彭而構釁。陽天既殞，陰景斯羈。心未忘於生前，病源猶在；冤復懷於歿後，業海深。沉經絡榮衛之支離，有魂魄精神之蕩失。孰伸援手，第劇寒心。⁸⁰

尚恐汝等住世之日，大患有身，為風寒暑濕之所侵，被刑戮損傷之所苦，積怨忿而成冤對，稔罪戾而致報償。雖脫幻形，難忘苦趣。沉纏業垢，未遂蕩除。⁸¹

意思是說，人在世之時因外在環境、氣候的影響以及自身行為失當，於是有疾病傷損，然而死後卻因為心未忘記生前的種種不安，仍有懷恨，執著於自己有病，以致病源猶在。《靈寶玉鑑》也說：「生前為疾病所侵，以至毀傷夭折，形體不完，皆不得其正命而死也。身雖滅度，妄念猶存。」⁸² 換句話說，亡魂的心病與妄想，導致「病繇心生，身雖空而病莫釋」；⁸³ 「心為形主，心安而形亦安。形乃病都，心病而形亦病」。⁸⁴ 針對這點，南宋金允中⁸⁵ 亦有所論述：

⁷⁹ 宋·林靈真編：《靈寶領教濟度金書·撒發放品三·奏三天門下》，收入《正統道藏》第14冊，卷306，頁667b。

⁸⁰ 宋·林靈真編：《靈寶領教濟度金書·科儀立成品十八·全形儀·醫治全形科》，卷29，頁262a。

⁸¹ 明·佚名：《道法會元·上清龍天通明鍊度玄科》，收入《正統道藏》第48冊，卷33，頁785a。

⁸² 宋·佚名：《靈寶玉鑑·列幙敷化門·九天監生真文》，卷34，頁375a。

⁸³ 宋·林靈真編：《靈寶領教濟度金書·科儀立成品廿五·醫治全形靈官醮儀·亞獻》，收入《正統道藏》第12冊，卷36，頁308b。

⁸⁴ 宋·林靈真編：《靈寶領教濟度金書·科儀立成品十八·全形儀·醫治全形科》，卷29，頁262b。

⁸⁵ 金允中，生卒不詳，主要活動於南宋理宗朝（1223-1264），活動範圍為今日安徽省一帶。其師承體系出自中原。經師高景修，築茅於徽州祁門縣（今安徽省黃山市祁門縣）紫雲庵，宋廷南遷後於江淮間活動，「以法錄煉度，為四方所尊信」。籍師唐克壽，字永年，生卒不詳，出身浙江處州（今浙江省麗水市）。紹興間（1107-1158）從高景修傳法，「以五府法救治利濟者，不計其數」。至於度師劉混朴，生卒、事蹟不詳，與金允中均以江南東路、兩浙西路為中心活動。元·鄭玉：《師山集·龍興觀修造記》，收入《文淵閣四庫全書》<http://www.sikuquanshu.com/main.aspx>（最後瀏覽日期：2020.10.22），卷5，頁18a；明·佚名：《道法會元·五元正法圖序》，收入《正統道藏》第50冊，

人之生也，血肉成形，榮衛所及，則有病痛痒痲。……若一神既離，百骸皆為腐土，向之所謂肢體傷殘，心腹疾患，夫復何在。一靈若滯，或執對而拘纏，或沉迷而自惑，是以反生無期。儻本性之既明，則應時而度化。所以太上垂科之意，齋修之旨，乃因建立齋功，轉經行道，昭明幽翳，開悟沉淪而已。⁸⁶

文中說明形體與疾病的關係以及立齋的用意。人因有血肉形體，故而有疾病疼痲，一旦離世，生時遭受的肢體傷殘或臟腑疾患，便不復存在。然而亡者卻仍一心執著於病體，「或執對而拘纏，或沉迷而自惑」，以致於無法超脫，「反生無期」。因此太上立建齋之法，透過轉經行道，開悟亡魂，使其勿再自迷、沈淪。又如《靈寶玉鑑·揚旛招魂行天醫論》所云：

……惟其生死，良心善性汨於情慾，執而不化，死則不能反其委順於天地，不免魂氣飄蕩，從迷入迷。……又有存日，形體毀傷、惡疾困苦者，不悟形體雖有傷殘，元神本無欠缺，先則有身以有患，今則身滅而疾復何存。妄念不除，尚若形之有虧，病之在體。⁸⁷

亡過因為心之執著與妄念，導致原有本性為情慾所沒，不僅生前為事物所侵擾，死後亦不願隨天地自然之化，以致魂神飄盪；復又執迷於生前形體的疾病損傷，沒有覺悟到身體既滅，疾病亦隨之消散的道理，對身體仍存有妄想執念，以致形炁消散。〈玉宸經法鍊度內旨〉也說：「昔有疾患，為有幻身。今幻身已滅，尚執生前疾痛之苦，故隨念而有殘疾之相耳。」⁸⁸心病纏縈造成魂形與神識散亂不全，身體的苦痛依舊，「心病之未愈，豈形體之能痊」。因此在度亡科儀中，以天尊法語開悟亡魂，使悟「父母未生以前，身在何處。魂魄既散已後，身復何有」之理，斷除其心病，⁸⁹使其「心地開明，罪根頓滅，可以復性

卷 178，頁 643a-b；劉混朴的師承，除了高景修一脈外，另一條師承關係則是田居實與留用光一脈。詳見日·丸山宏：〈金允中の道教儀礼学と南宋後半期の道教界〉，《道教儀礼文書の歴史的研究》（東京：汲古書院，2004 年），頁 459-492；Kristofer Schipper & Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon*, p. 1025. 金氏編輯之《上清靈寶大法》全書四十五卷，共五十五品，每品之後均附有金允中「論義」一篇，解釋經法源流及其要旨，並評述宋代各道派所修靈寶教義及齋儀之不同，對於瞭解唐宋道法之發展演變相當重要。

⁸⁶ 宋·金允中：《上清靈寶大法·章詞表牘品一·沐浴鍊度章》，收入《正統道藏》第 53 冊（臺北：新文豐出版公司，1985 年，景印 1923 年上海涵芬樓本），卷 23，頁 139a。

⁸⁷ 宋·佚名：《靈寶玉鑑·道法釋疑門·揚旛招魂行天醫論》，卷 1，頁 24b。

⁸⁸ 明·佚名：《道法會元·玉宸經法鍊度內旨·醫治》，收入《正統道藏》第 48 冊，卷 17，頁 643a。

⁸⁹ 明·佚名：《道法會元·玉宸經法鍊度儀》，卷 20，頁 658a。

全形，聞經聽法，受食朝禮」。⁹⁰

第三種情形是「冤仇未解」、「執對未清」，與前述第二種狀況「執念於病」都是因心念執迷所致，但更強調是放不開過往人際之間的冤仇、怨懟、咒詛：

汝等曠劫以來，縱無明性，造諸惡業。貪諸所榮，嗔諸所辱，遂生恚恨，面是背非。動致口牙，盟神詛佛。始於謗讟，終於詬詆，由是獄訟生焉，刑憲存焉。甚者，私淫暗盜，悔毒助兇，負命欠財，殺傷鬥毆。三世結繫，累劫興仇，生死牽連，不能解脫。⁹¹

因為念想執迷，結成冤對，⁹²所以「厭世之後，積愆抱釁，自致沈淪。流曳三途，顛連五苦，惟思執滯，豈念超凌」，也就是說，心神上仍懷著生前咒咀、執對、冤憎、報復等念想，以致沈淪幽冥。更有甚者，注連親友，使「眷屬姻親，俱罹傳染。家門大小，積致傾亡」。⁹³值得一提的是，道經中解釋魂靈（尤其是產魂）為何淪於血湖之獄，冤仇未解乃是主因。《元始天尊濟度血湖真經》⁹⁴中，元始天尊闡釋魂魄羈於血湖獄中的產死血屍女人，「皆是宿世母子仇讎冤家纏害，乃至今生一一還報」。⁹⁵《太一救苦天尊說拔度血湖寶懺》講述為何落入血湖時說：「以夙生冤對，受報茲身，厄難血尸，命絕產死。」⁹⁶《王氏大法·血湖赦符章》亦言：「子母俱亡，實係仇讎執對，遞相纏結，無由解釋。」⁹⁷《靈寶玉鑑·專度血湖論》則言血湖獄是「隨死者之冤結而化見也」，並進一步細述：

⁹⁰ 明·佚名：《道法會元·神霄金火天丁大法九·召孤儀》，收入《正統道藏》第51冊，卷206，頁84b。

⁹¹ 明·佚名：《道法會元·玉宸經鍊返魂儀》，卷21，頁667a。

⁹² 如《濟度金書·全形儀》言：「冤由心造，心空而冤亦空。冤逐業生，心有而業亦有。凡業冤之未釋，因心冤之不忘。」宋·林靈真編：《靈寶領教濟度金書·全形儀》，頁262b。

⁹³ 唐·佚名：《太上濟度章赦·斷絕復連章》，收入《正統道藏》第9冊，卷中，頁540a。類似內容亦見於不著撰者：《太上三洞表文·斷絕伏連章》，收入《正統道藏》第33冊（臺北：新文豐出版公司，1985年，景印1923年上海涵芬樓本），卷中，頁364b。

⁹⁴ 《元始天尊濟度血湖真經》（撰人不詳，似出於北宋），經文內容託元始天尊說拔度酆都北陰血湖地獄眾生罪魂之法。黃籙齋儀科儀書中有血湖獄專科，大約在南宋末後才陸續出現；相對於此，與血湖有關的真經、寶懺，則約於唐宋之際即在民間流傳。《元始天尊濟度血湖真經》可能是道教血湖經懺最早出世的一部作品，另有《太一救苦天尊說拔度血湖寶懺》（撰人不詳），兩書皆依託於晉《度人經》而作。據法國學者蘇遠鳴（Michel Soyumié）考，兩經、懺成書時間不可能早於宋真宗景德五年（1008）。見法·蘇遠鳴：《〈血盆經〉資料研究》，《法國漢學》第7輯（北京：中華書局，2002年），頁78-117。

⁹⁵ 不著撰者：《元始天尊濟度血湖真經》，收入《正統道藏》第2冊（臺北：新文豐出版公司，1985年，景印1923年上海涵芬樓本），卷中，頁620a。

⁹⁶ 不著撰者：《太一救苦天尊說拔度血湖寶懺》，收入《正統道藏》第16冊（臺北：新文豐出版公司，1985年，景印1923年上海涵芬樓本），頁606a。

⁹⁷ 宋·王契真：《上清靈寶大法·血湖赦符章》，卷43，頁30b-31a。

血湖地獄者，由幽冥之宰物者，隨死者之冤結而化見也。人莫不由父生母養，以成幻質。惟婦人自妊娠以至乳，苦厄良多。有懷胎而死，有既產而亡，或母死而子存，或母存而子死，或子母俱殞於臨蓐之頃，亦有俱喪於既產之餘。是皆其前生仇讎，托胎報復，至有以藥毒自墮其所孕，亦有以多子而不育其所生。彼安身立命之念既孤，則負屈啣冤之心莫釋。死則魂系血湖，以受報對，動經億劫，無有出期。非建大齋，莫能超度。⁹⁸

女子自懷孕至分娩的過程中，存在著各種不確定因素，造成母體或是孩子的損傷死亡。死時身體已飽受「四肢解散，心腹疼痛」之苦痛，死後沈淪血湖，復遭受金槌鐵杖，亂考無數，流於「飢饉猛火，渴飲血池」之境，⁹⁹魂形散亂不全，「寂寂於冥夜之中，嘒嘒於幽冥之下」，難求解脫。¹⁰⁰從道教的生命觀點看血湖，可解讀為死亡時的形體痛苦無限延伸的意識凝滯，使生命停滯於形殘氣亂神昏的狀態。經典以「鬱勃黑毒之氣上衝天宮，盤結不散」¹⁰¹表述，並以帶血之魂、腥穢之鬼等語詞，表現其形殘氣亂的形象。針對產魂的追度之法，首重洗滌身形，全其骸質，在去疾復形、形神復體、氣血和平之後，再為其解冤釋結，使其魂神澄正，形貌俱全，神炁備具，而得升天之路。

（二）死後歷經考校刑罰

造成亡魂魂形零散不全的另一個原因，則是死後經歷「考校刑罰」。考校刑罰源於道教的罪過與承負思想，其出發點在於人行惡必得罪罰並殃及後世子孫，而且不因死亡而終結，¹⁰²罪魂在茫茫長夜的冥界「經諸考掠，無有休停」。¹⁰³道教認為，人的善惡罪罰由三官九府之司主掌，其中酆都地獄為考對亡魂之地。¹⁰⁴如《太平經》曰：「大陰法曹，計所

⁹⁸ 宋·佚名：《靈寶玉鑑·道法釋疑門·專度血湖論》，卷1，頁24b。

⁹⁹ 明·佚名：《靈寶無量度人上經大法·齊同慈愛品·追諸產亡死魂符》，卷53，頁113b-114a。

¹⁰⁰ 不著撰者：《元始天尊濟度血湖真經》，卷中，頁620a。

¹⁰¹ 不著撰者：《元始天尊濟度血湖真經》，卷上，頁617b。

¹⁰² 參見李豐楙：〈罪罰與解救——《鏡花緣》的謫仙結構研究〉，《中國文哲研究集刊》第7期（1995年9月），頁107-156；謝世維：〈首過與懺悔——中古時期罪感文化之探討〉，《清華學報》第40卷第4期（2010年12月），頁735-764。

¹⁰³ 明·佚名：《道法會元·玉宸鍊度符法·東極青書》，收入《正統道藏》第48冊，卷15，頁606b。

¹⁰⁴ 晉葛洪《枕中書》亦載：「張衡、楊雲為北方鬼帝，治羅酆山。」晉·葛洪：《枕中書》，收入《正統道藏》第5冊（臺北：新文豐出版公司，1985年，景印1923年上海涵芬樓本），頁16。如唐代王懸河引《太真科中卷》言：「宛利天下酆都之山，在北方癸地。山上有八地獄，主上三官。」東晉道經

承負，除算減年。算盡之後，召地陰神，並召土府，收取形骸，考其魂神。」¹⁰⁵又云：「為惡不止，與死籍相連，傳付土府，藏其形骸，何時復出乎？精魂拘閉，問生時所為，辭語不同，復見掠治，魂神苦極，是誰之過乎？」¹⁰⁶可見道教早期即有陰府召亡魂考其生前所為的說法。西晉道經《赤松子中誠經》中亦說生前為惡者，「司命奪算，星落身亡，魂拷酆都，殃流後世。」¹⁰⁷至於考校之刑，以南北朝《太上洞玄靈寶宣戒首悔眾罪保護經》所載為例，是：

懸頭鎖械，足立三刀。緣刀山，循劍樹，食火啗炭。鑊湯所煮，炎火所燒。吞冰飲毒，拔舌灌口。朝笞暮押，身體毀爛，形骸焦燎，魂爽酸楚，痛毒激切。已經三掠，難得解脫。哀哀長夜之中，瑩瑩餓鬼之群，愁苦三途之中，抱酷五苦之庭。綿歷數劫，罪對不赦。希活則生途四塞，願生則無緣可攀。乞死不得，長淪罪原。¹⁰⁸

亡魂死後淪入地獄受考校刑罰的觀念，從早期道教一直延續下來，在唐宋以後的度亡經典或科儀中屢屢可見，如《太上黃籙齋儀》卷四十云：

亡靈前生累劫，有難原之罪，莫大之愆，無量無邊，結固不解。或在十方世界，五嶽九幽，及水府地司，陰宮夜境，窮魂苦魄，執閉重泉，水火風刀，晝夜考掠，形神毀悴，痛毒難勝。¹⁰⁹

又《濟度金書·大獻靈官醮儀》言：

《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》載北酆都宮：「左右中三府。左府號開度劫量府，主生籍，太陽火官考。右府號泉曲鬼神府，主死籍，太陰水官考。中府號通靈大劫府，主生死罪簡，風刀之考鬼神事。三府各領官僚五千萬人，總統生死罪福及鬼神事。」唐·王懸河編：《三洞珠囊·二十四地獄品》，收入《正統道藏》第42冊（臺北：新文豐出版公司，1985年，景印1923年上海涵芬樓本），卷7，頁687a；晉·佚名：《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》，收入《正統道藏》第11冊（臺北：新文豐出版公司，1985年，景印1923年上海涵芬樓本），頁751b。

¹⁰⁵ 王明：《太平經合校》，頁579。

¹⁰⁶ 王明：《太平經合校》，頁615。

¹⁰⁷ 不著撰者：《赤松子中誠經》，收入《正統道藏》第5冊（臺北：新文豐出版公司，1985年，景印1923年上海涵芬樓本），頁285a。

¹⁰⁸ 不著撰者：《太上洞玄靈寶宣戒首悔眾罪保護經》，收入《正統道藏》第11冊（臺北：新文豐出版公司，1985年，景印1923年上海涵芬樓本），卷中，頁790b。撰者不詳，約出於南北朝。

¹⁰⁹ 唐·杜光庭集：《太上黃籙齋儀·解考三時行道·讀詞》，收入《正統道藏》第15冊（臺北：新文豐出版公司，1985年，景印1923年上海涵芬樓本），卷40，頁470a。

尚慮九趣萬類，六道四生，陰陽寇於生前，精神未復；水火考於死後，形骸猶羈。況冤業之互縈，與塵根之久積。魂歸惡趣，魄墮畏途。非憑陶冶之神功，曷使返還於祖炁。¹¹⁰

〈玉宸鍊度請符簡儀〉描述的更為鮮明：

臣聞元惡大慙，其初本出於一心；峻法嚴刑，所報遂分於五苦。一沉地獄，永失人身。刀鋸鼎鑊之威，未嘗暫息；考掠鞭笞之慘，所不忍言。¹¹¹

魂魄歷盡三途五苦，久處幽陰，又「經諸考掠，無有休停」，¹¹²以致形體飢寒，「形神毀悴，痛毒難勝」。與早期道教酆都地府考校亡魂生前行為的思維不同，〈上清龍天通明鍊度玄科〉認為，人在死後之所以會遭受考校刑罰，係源於人的妄想胡為，認苦為樂，「不知地水火風之形，即時敗壞；而根塵染習之業，曠劫未忘。遂致考掠之形，囚牢之境，辛酸萬狀，一一現前。」¹¹³也就是說，會有考校刑罰的景象現前，都是因為亡魂未忘前世業報而致。不過這僅是對酆都地獄的考校生成論述上的差異，亡魂「一沉地獄，永失人身」的看法仍是一致的。

以上是道教度亡科儀集成書中所見對於亡魂「十相不完」苦狀原因的解釋，雖然分別從生死兩個面向四種狀況來談，但是這四種情形並不是截然分開的。總歸而言，道經中所見亡魂形相不全的成因，均與生前所患疾傷與心念執著有關，無論是生理缺陷、心理執對，或是人際關係的衝突，乃至業報罪過等，這些生前的種種身心不安、不全均會帶往死後，成為亡魂體相不全之病的根源。

四、炁以聚形：醫治與度亡

魂形不全既是亡過的根本苦難，道教對亡者的救度之道，便特別關注亡者身體殘缺破損的狀態以及其對超度的影響，若要將亡魂拔度出離地獄以登仙界，就必須同時使其「回

¹¹⁰ 宋·林靈真編：《靈寶領教濟度金書·科儀立成品淨供合用五·大獻靈官醮儀》，收入《正統道藏》第12冊，卷64，頁517a。

¹¹¹ 明·佚名：《道法會元·玉宸鍊度請符簡儀》，收入《正統道藏》第48冊，卷19，頁651a。

¹¹² 明·佚名：《道法會元·玉宸鍊度符法·東極青書》，卷15，頁606b。

¹¹³ 明·佚名：《道法會元·上清龍天通明鍊度玄科》，收入《正統道藏》第48冊，卷33，頁789a。

復故形」、「康復如故」，回復其本來面貌；若是亡魂無法重新聚形、返形、完形復性，拔苦離幽也就無法實現。這一方面顯示了道教對死後生命的關懷與對形體完整性的肯定，另一方面也擴展了修道成仙的途徑與範圍。成仙作為生命最後歸宿，不再只是世間信道者的專利，已死的非信道者，在子孫的幫助下通過齋儀鍊度得以聚鍊、重塑身形，而能上升天宮仙界，得道成仙。¹¹⁴從修道成仙的目標來說，「形全」是升仙登真的條件之一，活著的時候能「變老為少，變少為童，變童為嬰兒，變嬰為赤子，即為真人矣」；¹¹⁵死後則經過「太陰鍊身」，「改容於三陰之館，童顏於九煉之戶」，意即，透過「煉形」使亡魂「回復故形」，「形神統一」，以期在「當生之時，即更收血育肉，生津成液，復質成形，乃勝於昔未死之容也」。¹¹⁶南朝陶弘景《真誥·甄命授》言：

夫可久於其道者，養生也。常可與久遊者，納氣也。氣全則生存，然後能養至；養至則合真，然後能久登生氣之二域。……惜氣常如惜面目，未有不全者也。然面目亦有毀壞者，猶氣亦有喪失。要人之所惜，常在於面目，慮有犯穢，次及四肢耳。若使惜氣常為一身之先急，吾少見其枯悴矣。¹¹⁷

氣全、神全以致形全的求全思維與修鍊程序，不只是人轉凡成仙之道，也是亡魂得度躍升之道。換句話說，體相不全的亡魂若能重新灌注以氣、神，使其氣全、神全，然後才有可能達到形全。關鍵點在於「炁」。

¹¹⁴ 道教成仙觀念歷經了肉身成仙，白日飛昇，至漢晉時期轉變為經過死亡而成仙的「尸解」觀念。不過這都是對修道者而言，通常與平民百姓無關。直到晉唐宋明，靈寶經宣揚讓死者成仙的觀念，使一般民眾有了為自己祖先選擇死後歸宿的可能。Robert Ford Company 討論仙道思想中經歷死亡而成仙的觀念轉變，見 Robert Ford Company, *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2009), pp. 57-61. 另關於道教的尸解，參見 Isabelle Robinet, "Metamorphosis and Deliverance from the Corpse in Taoism," *History of Religions*, 19:1 (1979), pp. 37-70; Anna K. Seidel, "Post-Mortem Immortality or: The Taoist Resurrection of the Body," In Shaked Shulman G. G. Stroumsa eds., *Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions* (Leiden: E. J. Brill, 1987), pp. 223-237; Anna K. Seidel, *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion* (New Haven: Yale University Press, 1972), pp.19-25; Ursula-Angelika Cedzich, "Corpse Deliverance, Substitute Bodies, Name Change, and Reigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China," *Journal of Chinese Religions*, 29 (2001), pp. 1-68.

¹¹⁵ 宋·張君房：《雲笈七籤·諸家氣法一·元氣論》，收入《正統道藏》第37冊（臺北：新文豐出版公司，1985年，景印1923年上海涵芬樓本），卷56，頁689a。

¹¹⁶ 南朝梁·陶弘景編：《真誥·運象篇第四》，收入《正統道藏》第35冊（臺北：新文豐出版公司，1985年，景印1923年上海涵芬樓本），卷4，頁38b、39a。

¹¹⁷ 南朝梁·陶弘景編：《真誥·甄命授第二·服術敘》，卷6，頁54b。

以氣為本，是中國傳統對「人」的認識。據考，「氣」一字在甲骨文中已經存在，¹¹⁸至春秋戰國時已遍及諸子百家。¹¹⁹就醫家觀點來看，《黃帝內經》中對氣有翔實的記述，《素問·保命全形論》中詳述了胎兒每個月氣聚成形的過程，認為人之生成即為「氣的集合」，視人為天地的「合氣」。¹²⁰至於人之死亡，則是宿於五藏之內的氣，逐漸分散，《靈樞·天年》有具象的描述：人到了五十歲，肝氣開始衰敗，肝葉變薄，膽汁也逐漸消滅；……到了九十歲，腎氣竭盡，臟系衰竭，經脈日益空虛；到了百歲，五臟完全空虛，宿於其中的神氣全流散到體外，只剩下空有形骸存在此世的身體。¹²¹以氣為人體生命之本的說法，於莊子哲學中也看得到。〈至樂篇〉言：「氣變而有形，形變而有生。」〈知北遊〉又有所謂：「人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。」¹²²之後隨著各家理論發展，氣的概念從直觀的有形之氣，轉變成宇宙本體的無形之氣，如儒家孟、荀賦氣以道德、倫理義，養氣以成君子、成聖人；陰陽家如管子，論人身與宇宙同源，故時辰、四時、方位，乃至天地運行都與人相符應。可見身體這個「形」，並非只是靜止的肌肉骨骼的堆積，而是「形」與「氣」的結合，氣附於形而存在，形依賴氣而活動，是各家學說對氣的基本理解。

原本自然性、物質性的氣經過道教的神格化後，成為帶有宇宙之源意涵的先天之「炁」（又名真一之氣、道炁、祖炁、元氣等）。先天道炁聚形而化生成各種神靈，¹²³萬物生命

¹¹⁸ 于省吾：《甲骨文字釋林》（北京：中華書局，1979年），頁45。

¹¹⁹ 相關研究頗豐，在此僅舉出氣與形體關係者。杜正勝：〈氣一元論的生命觀〉，《從眉壽到長生——醫療文化與中國古代生命觀》（臺北：三民書局，2005年），頁122-154；葛兆光：〈道教的生命哲學——宇宙、身體、氣〉，收入日·三浦國雄等編：《道教的生命觀と身体論》（東京：雄山閣，2000年），頁10-28；蔡璧名：《身體與自然——以《黃帝內經素問》為中心論古代思想傳統中的身體觀》（臺北：臺大文學院，1997年），頁212-255；日·加納喜光：〈醫書に見える氣論——中國傳統醫學における病氣觀〉，收入日·小野澤精一等著：《氣の思想——中國における自然觀と人間觀の展開》（東京：東京大學出版會，1978年），頁289-294。

¹²⁰ 《黃帝內經素問·天元紀大論》：「在天為氣，在地成形，形氣相感而化生萬物矣。」《黃帝內經素問·保命全形論》云：「天覆地載，萬物悉備，莫貴於人。人以天地之氣生，四時之法成。」唐·王冰注：《黃帝內經素問》，收入《文淵閣四庫全書》<http://www.sikuquanshu.com/main.aspx>（最後瀏覽日期：2020.10.22），卷31，頁584；卷14，頁258。

¹²¹ 「岐伯曰：人生十歲，五藏始定，血氣已通，其氣在下，故好走。二十歲，血氣始盛，肌肉方長，故好趨。三十歲，五藏大定，肌肉堅固，血脉盛滿，故好步。四十歲，五藏六府十二經脈，皆大盛以平定，腠理始疎，榮華頽落，髮頗斑白，平盛不搖，故好坐。五十歲，肝氣始衰，肝葉始薄，膽汁始減，目始不明。六十歲，心氣始衰，苦憂悲，血氣懈惰，故好臥。七十歲，脾氣虛，皮膚枯。八十歲，肺氣衰，魄離，故言善悞。九十歲，腎氣焦，四藏經脈空虛。百歲，五藏皆虛，神氣皆去，形骸獨居而終矣。」唐·王冰注，《黃帝內經素問·靈樞集註·天年》，收入《文淵閣四庫全書》<http://www.sikuquanshu.com/main.aspx>（最後瀏覽日期：2020.10.22），第36冊，卷16，頁326b-327a。

¹²² 清·郭慶藩著，王孝魚點校：《莊子·外篇》（北京：中華書局，1995年），卷6，頁615；清·郭慶藩著，王孝魚點校：《莊子·外篇》，卷7下，頁733。

¹²³ 「三天五帝功曹，亦非胎化有形之類，皆三五自然真炁所化，以天真道炁，召錄身中三田五臟正炁，造化而成。」宋·王契真：《上清靈寶大法·三界所治門·三天靈司》，卷10，頁760a。

亦源於炁，¹²⁴所謂「天地之道，一陰一陽，元炁配合，萬物生焉」，¹²⁵「生生之類，無形之象，各受一氣而生」。¹²⁶人的形體與精神亦皆是炁結而成，如《長生胎元神用經》云：「炁結為形，形是受炁之本宗，炁是形之根元。元炁稟形之由，可察滅形之理。」¹²⁷東晉上清派經典《上清九丹上化胎精中記經》描述人之發生與生成的過程是：

天地交運，二象合真，陰陽降氣，上應九玄，流丹九轉，結氣為精，精化成神，神變成人。故人象天地，氣法自然。自然之氣，皆九天之精，化為人身，含胎育養，九月氣盈，九天氣普，十月乃生。¹²⁸

說明了生命本源在於道，道透過氣的形式凝結化生萬物；而人為萬物之一，是九天之精化變而成，在含胎孕育之時與九天之炁相對應，九月氣盈，十月乃生。《九天生神章經》亦言九炁生化孕育而成人：「三炁為天地之尊，九炁為萬物之根，故三合成德天地之極也，人之受生於胞胎之中，三元育養，九炁結形。故九月神布，炁滿能聲，聲尚神具，九天稱慶。」¹²⁹並詳述九天九炁分別成形人體胞、胎、魂、魄、藏、靈、元、華、神的過程。¹³⁰約成書於宋代的《靈寶五經提綱》對於九炁融結而成人也有類似的說法：

大抵人之生也，皆受九天之炁，以為胞胎魂魄，至於五臟六腑、七竅八景、三萬六千神，莫不由其融結而後得生，一有壅闕，則生生之理不具，蓋有孕重而隨殞者矣。夫九天之炁，順而委之，則結凡胎而為人；遂而修之，則結聖胎而為仙。¹³¹

經文中除了陳述人的生命結構必須要有九天之炁融合才得以完整之外，也指出九天之炁不止形構人的具體生理結構（如五臟六腑、七景八竅），也成全了人的魂、魄，並且在聚形

¹²⁴ 宋·張君房：《雲笈七籤·諸家氣法一·元氣論》，卷56，頁682b-697b。

¹²⁵ 宋·夏元鼎：《黃帝陰符經講義·日月聖功圖說》，收入《正統道藏》第3冊（臺北：新文豐出版公司，1985年，景印1923年上海涵芬樓本），卷4，頁838b。

¹²⁶ 宋·張君房：《雲笈七籤·太上老君開天經》，卷2，頁109b。

¹²⁷ 唐·佚名：《長生胎元神用經》，收入《正統道藏》第57冊（臺北：新文豐出版公司，1985年，景印1923年上海涵芬樓本），頁533a。

¹²⁸ 晉·佚名：《上清九丹上化胎精中記經》，收入《正統道藏》第57冊（臺北：新文豐出版公司，1985年，景印1923年上海涵芬樓本），頁178a。

¹²⁹ 宋·董思靖：《洞玄靈寶自然九天生神章經解義》，收入《正統道藏》第11冊（臺北：新文豐出版公司，1985年，景印1923年上海涵芬樓本），卷1，頁9。

¹³⁰ 宋·董思靖：《洞玄靈寶自然九天生神章經解義》，卷1，頁4a、16a-19a。

¹³¹ 不著撰者：《靈寶五經提綱》，收入《正統道藏》第16冊（臺北：新文豐出版公司，1985年，景印1923年上海涵芬樓本），頁552。

過程中將先天道炁和人身中正氣融匯在一起，產生了身神。《無上秘要》和《太上洞玄靈寶出家因緣經》對炁在人生命孕育過程中如何產生作用，都有詳細描述。¹³²總之，受炁而生乃是道教生命運生的基本概念。

秉炁而生，形為炁聚的觀念，在唐宋以後被運用到黃籙齋儀中，提供聚合亡魂形體的思想基礎，即「以炁結形」。由於從唐代以來，讀誦《九天生神章經》（以下簡稱《生神章》）已被視為一種有效的救度方式，¹³³如《靈寶五經提綱》便收入《生神章》作為回薦亡魂誦誦的經典之首。¹³⁴其他又如《洞玄靈寶自然九天生神玉章經解》（後又有《義》、《注》）、《太上玉佩金鑑太極金書上經》、《上清九丹上化胎精中記經》等，都是以人秉九天之炁而生的理念為中心發展演譯而成的。¹³⁵《靈寶無量度人上經大法》更進一步，將言說式的《生神章》轉變成九道以《生神章》第幾篇命名的「九天生神九煉祕符」，¹³⁶這是在《上經大法》之前的儀式程序所未見的。除了讀誦經文與符咒化之外，《生神章》結炁、生神、生形的生命孕育過程，在鍊度儀或天醫度亡科儀中，轉變成為亡魂身形重塑、再生的程序，亦即，以「炁」重生亡者的五臟六腑、四肢百脈、七竅八景、三萬六千神，讓亡者全形，重生新的魂形。

在黃籙齋儀中用以灌注聚合亡魂之身的「炁」，依門派或是各自的理論依據不同，而有差異。如在唐代道經《太上濟度章赦》卷中〈沐浴醫治章〉的程序中，是請五方五老舖以五方真炁，使亡魂重生五臟：

上請東方青靈始老，哺飴以九炁之青津。南方丹靈真老，哺飴以三炁之丹華。西方皓靈黃老，哺飴以七炁之素漿。北方五靈玄老，哺飴以五炁之玄滋。中央黃靈玄老，

¹³² 唐·佚名：《無上秘要·人品》，收入《正統道藏》第42冊（臺北：新文豐出版公司，1985年，景印1923年上海涵芬樓本），卷5，頁182a-b。

¹³³ 《九天生神經》稱：「鬼靈聞之以昇遷，凡夫聞之以長存，幽魂聞之以開度，枯朽聞之以發煙，嬰孩聞之以能言，死骸聞之以還人。」並且「誦之一過，聲聞九天。誦之二過，天地設恭。誦之三過，三界禮房。誦之四過，天王降仙。誦之五過，五帝朝真。誦之六過，魔王束身。誦之七過，星宿停關。誦之八過，幽夜光明。誦之九過，諸天下臨，一切神靈莫不衛軒。」可見此經作用之大，常念能使生者長存，死者還生。見晉·佚名：《洞玄靈寶自然九天生神章經·三寶大有金書》，收入《正統道藏》第10冊（臺北：新文豐出版公司，1985年，景印1923年上海涵芬樓本），頁5a-b。

¹³⁴ 《靈寶五經提綱》云：「既為鬼，則受拷罰都，魂神蕩散，非藉神章以攝其遊爽，則無由自拔於長夜，而返陽明之域。是故鍊度家最重斯文者，蓋以此也。亡者某既聞靈音，所當耽咀洞慧，凝神而守真宅，鍊胎而返本初，自然魂魄和柔。」不著撰者：《靈寶五經提綱》，收入《正統道藏》第16冊，頁552a-553a。

¹³⁵ 關於《九天生神章》靈驗故事的研究，參見周西波：《道教靈驗記考探——經法驗證與宣揚》（臺北：文津出版社，2009年），頁86-91。

¹³⁶ 明·佚名：《靈寶無量度人上經大法·速度亡魂品·九天生神九煉祕符》，卷37，頁876b-877b。

哺飴以一炁之黃英。定魄安魂，自生五臟。¹³⁷

《王氏大法·沐浴鍊度章》也同樣採用五方五炁。¹³⁸在金允中《上清靈寶大法》卷三七〈水火鍊度品〉所載科儀程序中，則包括請陰陽正炁及行水鍊、火鍊，之後高功復奏請九天上帝分降真炁，以救治亡魂炁散形失的狀態：

亡過某等，早纏世網，夙昧真修，九炁無歸，五行蕩失，三魂受譴，萬劫飄流，不假良因，難回生理。當職既依典格，啟告真靈，體乾坤造化之功，法陰陽和合之數，匹配水火，濯鍊神形。降兩曜之精華，結五行之沖秀。立根受祖，溟滓生津，杳冥聚真，恍惚有象。蓋物有終而必始，理以變而乃通。鬼復為人，身當仙化。除已表聞九天上帝，乞為流祥頌慶，錄本生神。錫正炁於九關，合胎圓於十月。再資混沌，重睹清明。¹³⁹

至於亡魂得以受炁聚合身形的原理，金允中指出其要旨是「二儀育質」，「九炁結形」：

蓋以陰陽正炁，鍊其魂魄，聚其散蕩，復其神明，去其翳濁。使亡靈明知尸形已壞者不足戀，靈識再聚者可還生。然後啟告九天上帝，請降靈津，俾九炁下鍾，形神方復，重資道性，再立根余。若符十二經絡，則託胎之後，九炁結形，九月神布炁滿能聲，當是之時，經絡自生。故首以水火二鍊，終以九炁結形，鬼魂反生之事，畢矣。¹⁴⁰

文中的「陰陽正炁」即為「二儀育質」中的「二儀」，是儀式之初道士建立水池、火沼時請降的真火、真水之源——金母元君與木公上相。¹⁴¹陰陽二炁化為真水、真火鍊度亡魂，復加入高功道士己身修鍊而成的腎（水）、心（火）之炁。雖以水、火為喻，實則以陰陽正炁鍊度亡魂。靈寶傳統中服食五芽之炁的方法也被植入其中，在水火鍊度之後，復請「五

¹³⁷ 唐·佚名：《太上濟度章赦·沐浴醫治章》，卷中，頁 532b。

¹³⁸ 宋·王契真：《上清靈寶大法·沐浴鍊度章》，卷 23，頁 138b-139a。

¹³⁹ 宋·金允中：《上清靈寶大法》，卷 37，頁 296a。

¹⁴⁰ 宋·金允中：《上清靈寶大法》，卷 37，頁 306a-b。

¹⁴¹ 宋·金允中：《上清靈寶大法》，卷 37，頁 284a-b。另，金允中在卷二四〈章詞表牘品〉中有「請陰陽正炁鍊度表」，稱金母元君與木公上相為「二炁之祖，萬有之宗」。宋·金允中：《上清靈寶大法》，卷 24，頁 148a-b。《道法會元》中也稱：「靈寶大鍊之法，當知祖於金母木公，請炁上表，他求不可。」明·佚名：《道法會元·上清靈寶無量度人上道·鍊度訣》，收入《正統道藏》第 51 冊，卷 245，頁 412b。

芽真文符」以五行生炁灌溉亡魂，以混合百神。至於「九炁結形」，則與《生神章》有關，模仿人自含胎之際至胎全十月的過程，透過誦念《生神章》請九天上帝分降九天真炁，生成胞命、胎命、魂命、魄命、臟腑、靈府、元府、華府、神府，使亡魂恢復形體，體備百神，而能再生天界。對於其中運用的「九天生神章符」，金允中解釋道：「此符乃本章九天之炁也，正屬上清洞玄靈寶本部，非他法可雜。若九陽梵炁、九霄之符，與此不同。符見別本，茲不再錄。」¹⁴²不過我們在《生神章》中並未見到關於九天符命的記載，無法知道金氏所指符命為何，但在其他鍊度儀中保留了許多套九天符命，其中也有金氏不承認的九陽梵炁符、九霄符。¹⁴³然而，不管各派所用九天之炁（或是其他「炁」）的來源、依據與使用方式為何，「以炁聚合」的概念貫穿了整個度亡過程，是各種亡魂救度之法之所以可能的支柱。

除了陰陽二炁、五行真炁、九天之炁之外，又有化生十二炁、九陽之炁、九陰之炁等。如蔣叔輿《黃籙大齋立成儀》所載鍊度儀式的程序，在火鍊、水鍊階段高功存思行持與所執符命，整理如表 1。

表 1 《黃籙大齋立成儀》水火鍊度中的存思與符命

程序	存思作用與行持	符 命
火鍊 ¹⁴⁴	謹請主火大將軍等速降真火，鍊度幽魂。 取南方火炁三口運自己火炁三道相交吹入「火鍊符」，焚火池中。	<ul style="list-style-type: none"> • 真火合同符 • 火鍊符
	為亡魂攝召化生十二炁：腎水少陰之炁、心火少陰之炁、肝木厥陰之炁、肺金太陰之炁、脾土太陰之炁、膀胱太陽之炁、小腸太陽之炁、膽腑少陽之炁、大腸陽明之炁、胃腑陽明之炁、三焦少陽之炁、心胞絡厥陰之炁。	<ul style="list-style-type: none"> • 混元十二炁混神三景真符 • 十二道將軍符及十二道與六腑六臟相對應的「生○符」
	請五帝直符，為亡魂請降安寶華林青牙之炁，梵寶昌陽朱丹之炁，玉寶虛玄黃庭之炁，七寶金門明石之炁，朔單鬱絕玄滋之炁。	<ul style="list-style-type: none"> • 五帝玉司真炁符
	謹召長生大帝君、化靈合形大將軍等，助吾真靈，	<ul style="list-style-type: none"> • 火鍊變仙符、元君鍊

¹⁴² 宋·金允中：《上清靈寶大法·水火鍊度品·靈寶本法鍊度符命·九天生神章符》，卷 37，頁 305b。

¹⁴³ 宋代度亡科儀中出現各種形式的鍊度法，如五芽鍊、水火鍊、太乙鍊、生尸九鍊等等異，各有其引炁理論依據。其發展的與交互關係，詳見祝逸雯：《宋元時期道教鍊度文獻研究》，頁 79-84。

¹⁴⁴ 整理自宋·蔣叔輿：《無上黃籙大齋立成儀·上清南宮水火治鍊度命儀·火鍊》，卷 27，頁 51a-55a。表中小字為經文所有。

	攝降生炁，奉為亡靈全形育質。祖炁吹符焚火池中。 取四方炁吹所度亡魂。存亡魂出火池中，貌如嬰兒，身有陽光，洞徹目前。	<u>身符</u> • 合形變形成形大將軍符（闕）
水鍊 ¹⁴⁵	謹請主水大將軍王鬼燕等速降真水，鍊度亡魂。 取北方水炁五口運自己腎炁五道相交吹入水池。	• 真水合同符、 <u>洞明丹陽鍊度符</u> • 水鍊符
	謹召長生大帝君、飛元聚靈召神飛仙使者等，奉為亡魂攝降 <u>九陽之炁</u> ¹⁴⁶ ，返魂生神。 謹召疾除罪簿司、斷地逮役司、度上南宮司、飛空五戶司、受鍊更生司、仙化成人司、過度三界司、飛昇太空司、普度無窮司靈官仙吏，奉為幽魂請 <u>九天之炁</u> ¹⁴⁷ ，度命登真。	• 飛元聚靈召神符、 <u>九陽真炁符</u> • <u>靈寶九鍊符</u>
	謹召長生大帝君、丹靈分形大將軍等，攝降生炁，奉為亡魂受化更生。祖炁吹符焚水池中。 焚符取祖炁吹池中。存亡魂身有玉光，瑩然明淨，形容端嚴，仙衣可愛。	• <u>石景水母（王）玉精符</u> 、 <u>神府鍊身符</u> 、 <u>金液鍊形符</u> • 分形鍊形養形大將軍符（闕）、 <u>靈寶登真度命出離生死符</u>

從上表來看，與金允中的鍊度儀式相較之下，蔣叔輿編輯的度亡鍊度儀多了許多環節，如攝召「化生十二炁」、「九陽之炁」等，但其原則是相通的，即通過各種純正之炁來聚合亡者魂形，以期度化。

亡魂祭鍊再生的儀式，表明了道教獨特的生命觀。道教對身體生命的完整性的肯定，可見之於鍊度科儀中特別關懷亡者殘缺損破的形體上。南宋之後靈寶齋法在傳統普度的基礎上，針對特定類型的亡魂發展出不同的新科儀，¹⁴⁸ 例如專門為產亡血卒與天災兵燹的血

¹⁴⁵ 整理自宋·蔣叔輿：《無上黃籙大齋立成儀·上清南宮水火治鍊度命儀·水鍊》，卷 27，頁 55a-58a。

¹⁴⁶ 「九陽之炁」依序是：高上玉清天混溟璉理之炁、泛華紫微之炁、玉婁鳳車之炁、中女辟邪之炁、太皇微延之炁、化真白瀨之炁、絳寶子光之炁、天真命仙之炁、太皇寂玄之炁。

¹⁴⁷ 「九天之炁」依序為：降胞命元第一天元一黃演之炁、胎命元第二天洞冥紫戶之炁、魂命元第三天長靈明仙之炁、魄命元第四天殤尸冥演由之炁、臟腑命元第五天五仙中靈之炁、靈府命元第六天高真沖融之炁、元府命元第七天高仙洞笈之炁、華府命元第八天真靈化凝之炁、嶽府命元第九天自然玄照之炁。

¹⁴⁸ 楊德睿考察《度人經》、《濟度金書》、《靈寶玉鑑》等靈寶齋儀經典，指出在唐與北宋時期作為國教的道教，於黃籙齋儀中雖已為非正常死亡的冤魂發展出複雜的科儀，但這些科儀的規模與超度對象

湖科儀，¹⁴⁹或是為超度上吊自殺而死者的金刀斷索法等等，¹⁵⁰針對亡魂特定身體狀態而產生的天醫科儀，其目的就是要醫療亡者，以「炁」灌注的方式，聚合殘破缺損的形體，全其形，復其性。

五、結論

重視身體整全的「全形觀」可以說是道教生命關懷的基底。發展於魏晉南北朝動亂不安、疫癘流行的非常時代，人如何安身立命，如何能歷盡劫波之後得到救度而超脫，是道教於此時亟欲予以解答的問題，經典如《太上洞淵神咒經》、《洞玄靈寶本相運度劫期經》

多為集體傷亡而設，並未限定救度對象。此情形到了南宋有所轉變，在傳統普遍度亡法的基礎上，針對特定亡魂類型發展出不同的科儀，如血湖科儀就是這個趨勢下的組成部分。詳楊德睿：〈「血湖」研究芻議〉，頁 205。其他超度特定類型亡魂的科儀，如超度縊死者之「金刀斷索」、溺斃者之「起伏尸」，死於異鄉者之「追魂」等。

¹⁴⁹ 關於道教血湖科儀最早的紀錄，見於《立成儀》（成書於 1223 年），然僅在齋儀所應召請的眾神中提到「磕石硤山血湖無間地獄主者」之名。之後《金氏大法》在論〈酆都山真形〉時，直陳血湖說是無良道士捏造出來，「專以恐脅生產之家出錢薦拔而為之」。不過在《靈寶玉鑑》、《濟度金書》乃至後來明代道法彙編《道法會元》，血湖科儀的相關內容都有顯著的篇幅。詳見宋·林靈真編：《靈寶領教濟度金書·科儀立成品·血湖道場用》，收入《正統道藏》第 12 冊，頁 829b-840a；第 13 冊，頁 1a-10b；宋·佚名：《靈寶玉鑑·開明幽暗門·血湖圖》，卷 30，頁 342b；宋·蔣叔興：《無上黃籙大齋立成儀·神位門·三班》，卷 53，頁 290a；宋·金允中：《上清靈寶大法·水火鍊度品·酆都山真形》，卷 37，頁 307a。另《藏外道書》中有關血湖的經懺科本有 11 種，是《正統道藏》與《萬曆續道藏》所未收者。道教血湖說的源流，學者多認為受佛教血盆說、目連戲的影響（如蘇遠鳴、蕭登福、李豐楙、李虹慧），但是相對於佛教（或釋教）血湖經懺與目連戲的研究，道教血湖研究無論是在相關經典或是儀式上都較薄弱，且以地區性、特定儀式的討論為主（如王天麟）。詳法·蘇遠鳴：〈《血盆經》資料研究〉，頁 78-117；蕭登福：《道教與佛教》（臺北：東大圖書公司，1995 年），頁 127-176；李豐楙：〈複合與變革——臺灣道教拔度儀中的目連戲〉，《民俗曲藝》第 94、95 期合訂本（1995 年 7 月），頁 83-116；李虹慧：〈從血餘到血湖與血盆的研究〉（新北：輔仁大學宗教學系碩士在職專班論文，2020 年），頁 59-149；王天麟：〈桃園縣楊梅鎮顯瑞壇拔度齋儀中的目連戲「打血盆」〉，《民俗曲藝》第 86 期（1993 年 11 月），頁 51-65。另外，有趣的是，血湖說雖然出於佛教，但相關儀式卻在道教中更為豐富，這點亦少有學者論及，楊德睿嘗試從宗教傳播角度，探討血湖的觀念與實踐如何在道教中發展並被民間所接受的過程。楊德睿：〈「血湖」研究芻議〉，頁 193-221。文中論述南宋道士把佛教血盆轉變為血湖，並在正統齋儀中成為救度產亡婦女的專科，解除女性因為經血造成污染的原罪；但是在明清以後的通俗文本以及今日在臺灣或中國所見，人們仍傾向接受女性因為污染而受血湖之苦，因此作為孝順子孫，必須為母親舉行血湖科儀。這與筆者在臺灣喪葬田野中所見相同，儀式專家、儀式文本的理念與在場參與者的理解可能是兩回事，日後將以專文探討。

¹⁵⁰ 不著撰者：《道法會元·混元一炁八卦洞神天醫五雷大法·役劉帥祕咒》，收入《正統道藏》第 50 冊，卷 196，頁 801b-802a。

均表達欲救人民於水火的救度思想。¹⁵¹ 回應當時人們對遭兵刀支解、罹患疾病而亡的身體希望尋求完好如初的願望，道教以傳統全身而歸的「全屍」信仰為基礎，關注的不僅止於死時身軀的完整與屍體的保存方式，而是將對身體生命完整性的肯定，對「全形」的訴求，作為生身成仙與死後得度的先決條件，並發展出「不全為苦—醫治—全形復性—得度成仙」的度亡模式。從中國人的文化認知來說，認為人在死後形相不全，亡魂亦會有所缺陷，因此，生者對死者的責任必然包括替亡魂的身體善後。道教度亡科儀則是把肉身生命未能完成的養生、治病、成仙延續到死後，其濟度思想切合一般人為過世親人祈福超度的心理。

本文以《正統道藏》所收度亡科儀文獻為主，討論道教全形觀之內涵、信仰與應用範圍，特別表現在對亡者的關懷與救度之道上。道教創教於漢末六朝天災頻仍、疫癘流行、戰亂不斷的年代，百姓流離失所，餓殍遍野，加之以瘟疫的猖獗肆虐，「家家有僵尸之痛，室室有號泣之哀；或闔門而殞，或復族而喪」，¹⁵² 面對如此悲慘情景，早期道教自然十分重視具有濟世活人之功的醫術，把它視為傳教弘道、擴大影響力的一種手段。以「仙道貴生，無量度人」的「重生」思想為核心，認為人若欲修道成仙，首要之務便在於消解身體諸疾，並進一步認為醫治的對象不單是現世活著的人，還有長處幽暗、無法超生的「幽魂滯魄」。經文中一再強調「補完身形」、「使復全形」、「回復本真」等語，可知道教對於身體（無論是生或死）完整性的重視。從「苦難—救贖」的觀點來看，道教對亡魂的濟度、救贖，常伴隨著「疾殘—診療」的說明架構，意即濟度之法其實是一種醫病關係，存在著「病症—醫治—開立藥方」的過程，而且，醫療的內涵隨著疾病意義的擴張，幾乎完全等同於「救贖」。¹⁵³

通過對亡魂身形不全、體相不完的描述，筆者嘗試指出「全形觀」是道教獨特的生命關懷，而且以此為內蘊所衍生發展的度亡儀式，表達出「全形」作為一種「醫療」方式，本身即為亡魂的「救度」。仙道生命的追求不僅是生者的權利，亡魂也有同樣的機會，經過「炁」的灌注，使形全炁滿、全形復性之後，便有受度成仙的可能。

¹⁵¹ 關於六朝道教末世觀的形成與發展，李豐楙曾撰述多篇文章探討。相關文章如李豐楙：〈傳承與對應——六朝道經中「末世說」的提出與衍變〉，《中國文哲研究集刊》第9期（1996年9月），頁91-130；李豐楙：〈真君、種民與度世——六朝道教的救度觀〉，《東方宗教研究》，新5期（1996年10月），頁137-160；李豐楙：〈六朝道教的末世救劫觀〉，收入於沈清松主編：《末世與希望》（臺北：五南圖書出版公司，1999年），頁131-156。

¹⁵² 清·嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文·全三國文》<http://www.sikuquanshu.com/main.aspx>（最後瀏覽日期：2020.10.22），頁1152-1153。

¹⁵³ 參見黎志添：《廣東地方道教研究——道觀、道士及科儀》（香港：香港中文大學出版社，2007年），頁237。

徵引文獻

古籍

- 漢·班固 BAN, GU 著, 唐·顏師古 YAN, SHI-GU 注:《漢書》*Han Shu* (臺北 Taipei: 鼎文書局 Dingwen Book Company, 1986 年)。
- 漢·許慎 XU, SHEN:《說文解字》*Shuo Wen Jie Zi*, 收入《文淵閣四庫全書》*Siku Quanshu (Wenyuange Edition) Online Subscription Services* <http://www.sikuquanshu.com/main.aspx> (最後瀏覽日期: 2020.10.22)。
- 漢·鄭玄 ZHENG, XUAN 注, 唐·孔穎達 KONG, YING-DA 疏:《禮記注疏》*Li Ji Zhu Shu*, 收入清·阮元校勘:《十三經注疏》*Shi San Jing Zhu Shu* (臺北 Taipei: 藝文印書館 Yeewen Publishing Company, 2001 年)。
- 晉·佚名 Anonymous:《上清九丹上化胎精中記經》*Shang Qing Jiu Dan Shang Hua Tai Jing Zhong Ji Jing*, 收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 57 冊 (臺北 Taipei: 新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年, 景印 1923 年上海涵芬樓本)。
- 晉·佚名 Anonymous:《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》*Tai Shang Dong Xuan Ling Bao San Yuan Pin Jie Gong De Qing Zhong Jing*, 收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 11 冊 (臺北 Taipei: 新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年, 景印 1923 年上海涵芬樓本)。
- 晉·佚名 Anonymous:《洞玄靈寶自然九天生神章經》, 收入《正統道藏》第 10 冊 (臺北: 新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年, 景印 1923 年上海涵芬樓本)。
- 晉·葛洪 GE, HONG:《枕中書》, 收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 5 冊 (臺北 Taipei: 新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年, 景印 1923 年上海涵芬樓本)。
- 晉·杜預 DU, YU 注, 唐·孔穎達 KONG, YING-DA 疏:《春秋左傳注》*Chun Qiu Zuo Zhuan Zhu*, 收入清·阮元 RUAN, YUAN 校勘:《十三經注疏》*Shi San Jing Zhu Shu* (臺北 Taipei: 藝文印書館 Yeewen Publishing Company, 2018 年)。
- 南朝梁·吳均 WU, JUN:《續齊諧記》*Xu Qi Xie Ji*, 收入王根林 WANG, GEN-LIN 等校點:《漢魏六朝筆記小說大觀》*Han-Wei Liuchao Bi Ji Xiao Shuo Da Guan* (上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai Ancient Books Publishing House, 1999 年)。
- 南朝梁·陶弘景 TAO, HONG-JING 編:《真誥》*Zhen Gao*, 收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 35 冊 (臺北 Taipei: 新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年, 景印 1923 年上海涵芬樓本)。

- 南朝梁·陶弘景 TAO, HONG-JING 編：《養性延命錄》*Yang Xing Yan Ming Lu*，收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 31 冊(臺北 Taipei:新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年，景印 1923 年上海涵芬樓本)。
- 唐·王冰 WANG, BING 注，*《黃帝內經素問》Huang Di Nei Jing Su Wen*，收入《文淵閣四庫全書》*Siku Quanshu (Wenyuange Edition) Online Subscription Services*
<http://www.sikuquanshu.com/main.aspx> (最後瀏覽日期：2020.10.22)。
- 唐·佚名 Anonymous：《太上濟度章赦》*Tai Shang Ji Du Zhang She*，收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 9 冊(臺北 Taipei:新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年，景印 1923 年上海涵芬樓本)。
- 唐·佚名 Anonymous：《長生胎元神用經》*Chang Sheng Tai Yuan Shen Yong Jing*，收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 57 冊(臺北 Taipei:新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年，景印 1923 年上海涵芬樓本)。
- 唐·佚名 Anonymous：《無上秘要》*Wu Shang Mi Yao*，收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 42 冊(臺北 Taipei:新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年，景印 1923 年上海涵芬樓本)。
- 唐·王懸河 WANG, XUAN-HE 編：《三洞珠囊》*San Dong Zhu Nang*，收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 42 冊(臺北 Taipei:新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年，景印 1923 年上海涵芬樓本)。
- 唐·杜光庭 DU, GUANG-TING 編：《太上洞淵三昧神咒齋懺謝儀》*Tai Shang Dong Yuan San Mei Shen Zhou Zhai Chan Zie Yi*，收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 16 冊(臺北 Taipei:新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年，景印 1923 年上海涵芬樓本)。
- 唐·延陵先生 YAN-LING XIAN SHENG 編，桑榆子 SANG, YU-ZI 評：《延陵先生集新舊服氣經》*Yan Ling Xian Sheng Ji Xin Jiu Fu Qi Jing*，收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 31 冊(臺北 Taipei:新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年，景印 1923 年上海涵芬樓本)。
- 唐·李延壽 LI, YAN-SHOU：《南史》*History of the Southern Dynasties*，收入《文淵閣四庫全書》*Siku Quanshu (Wenyuange Edition) Online Subscription Services*
<http://www.sikuquanshu.com/main.aspx> (最後瀏覽日期：2020.10.22)。
- 唐·杜光庭 DU, GUANG-TING 集：《太上黃籙齋儀》*Tai Shang Huang Lu Zhai Yi*，收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 15 冊(臺北 Taipei:新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年，景印 1923 年上海涵芬樓本)。
- 宋·佚名 Anonymous：《靈寶玉鑑》*Ling Bao Yu Jian*，收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 17 冊(臺北 Taipei:新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年，景印 1923 年上海涵芬樓本)。

- 宋·王契真 WANG, QI-ZHEN:《上清靈寶大法》*Shang Qing Ling Bao Da Fa*, 收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 52 冊(臺北 Taipei: 新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年, 景印 1923 年上海涵芬樓本)。
- 宋·林靈真 LIN, LING-ZHEN 編:《靈寶領教濟度金書》*Ling Bao Ling Jiao Ji Du Jin Shu*, 收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 12-14 冊(臺北 Taipei: 新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年, 景印 1923 年上海涵芬樓本)。
- 宋·金允中 JIN, YUN-ZHONG:《上清靈寶大法》*Shang Qing Ling Bao Da Fa*, 收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 53 冊(臺北 Taipei: 新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年, 景印 1923 年上海涵芬樓本)。
- 宋·夏元鼎 XIA, YUAN-DING:《黃帝陰符經講義》*Huang Di Yin Fu Jing Jiang Yi*, 收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 3 冊(臺北 Taipei: 新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年, 景印 1923 年上海涵芬樓本)。
- 宋·張君房 ZHANG, JUN-FANG:《雲笈七籤》*Yun Ji Qi Qian*, 收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 37 冊(臺北 Taipei: 新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年, 景印 1923 年上海涵芬樓本)。
- 宋·董思靖 DONG, SI-JING:《洞玄靈寶自然九天生神章經解義》*Dong Xuan Ling Bao Zi Ran Jiu Tian Sheng Shen Zhang Jing Jie Yi*, 收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 11 冊(臺北 Taipei: 新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年, 景印 1923 年上海涵芬樓本)。
- 宋·路時中 LU, SHI-ZHONG 編:《無上玄元三天玉堂大法》*Wu Shang Xuan Yuan San Tian Yu Tang Da Fa*, 收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 6 冊(臺北 Taipei: 新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年, 景印 1923 年上海涵芬樓本)。
- 宋·張杲 ZHANG, GAO:《醫說》*Yi Shuo*, 收入《文淵閣四庫全書》*Siku Quanshu (Wenyuange Edition) Online Subscription Services* <http://www.sikuquanshu.com/main.aspx> (最後瀏覽日期: 2020.10.22)。
- 宋·陳言 CHEN, YAN:《三因極一病證方論》*San Yin Ji Yi Bing Zheng Fang Lun* (北京 Beijing: 人民衛生出版社 People's Medical Publishing House Co., Ltd., 1957)。
- 宋·蔣叔輿 JIANG, SHU-YU 編:《無上黃籙大齋立成儀》*Wu Shang Huang Lu Da Zhai Li Cheng Yi*, 收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 16 冊(臺北 Taipei: 新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年, 景印 1923 年上海涵芬樓本)。
- 元·鄭所南 ZHENG, SUO-NAN:《太極祭鍊內法》*Tai Ji Ji Lian Nei Fa*, 收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 17 冊(臺北 Taipei: 新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年, 景印 1923 年上海涵芬樓本)。

- 元·鄭玉 ZHENG, YU:《師山集》*Shi Shan Ji*, 收入《文淵閣四庫全書》*Siku Quanshu (Wenyuange Edition) Online Subscription Services* <http://www.sikuquanshu.com/main.aspx> (最後瀏覽日期: 2020.10.22)。
- 明·佚名 Anonymous:《道法會元》*Dao Fa Hui Yuan*, 收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 48-51 冊(臺北 Taipei: 新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年, 景印 1923 年上海涵芬樓本)。
- 明·佚名 Anonymous:《靈寶無量度人上經大法》*Ling Bao Wu Liang Du Ren Shang Jing Da Fa*, 收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 6 冊(臺北 Taipei: 新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年, 景印 1923 年上海涵芬樓本)。
- 明·朱橚 ZHU, SU:《普濟方》*Pu Ji Fang*, 收入《文淵閣四庫全書》*Siku Quanshu (Wenyuange Edition) Online Subscription Services* <http://www.sikuquanshu.com/main.aspx> (最後瀏覽日期: 2020.10.22)。
- 明·高武 GAO, WU:《鍼灸聚英》*Zhen Jiu Ju Ying*, 收入《文淵閣四庫全書》*Siku Quanshu (Wenyuange Edition) Online Subscription Services* <http://www.sikuquanshu.com/main.aspx> (最後瀏覽日期: 2020.10.22)。
- 明·釋無盡 SHI, WU-JIN:《天台山方外志》*Tian Tai Shan Fang Eai Zhi*, 收入《文淵閣四庫全書》*Siku Quanshu (Wenyuange Edition) Online Subscription Services* <http://www.sikuquanshu.com/main.aspx> (最後瀏覽日期: 2020.10.22)。
- 清·洪業 HONG, YE 編纂:《禮記引得》*Li Ji Yin De*(上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai Ancient Books Publishing House, 1983 年)。
- 清·紀曉嵐 JI, XIAO-LAN:《閱微草堂筆記》*Yue Wei Cao Tang Bi Ji* (臺北 Taipei: 新興書局 Xinxing Book Company 1988 年)。
- 清·孫希旦 SUN, XI-DAN:《禮記集解》*Li Ji Ji Jie*(臺北 Taipei: 文史哲出版社 The Liberal Arts Press, 1990 年)。
- 清·郭慶藩 GUO, QING-FAN 著, 王孝魚 WANG, XIAO-YU 點校:《莊子》*Zhuang Zi*(北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua Book Company, 1995 年)。
- 清·嚴可均 YAN, KE-JUN 校輯:《全上古三代秦漢三國六朝文》*Quan Shanggu Sandai Qin Han Sanguo Liuchao Wen*, 收入《文淵閣四庫全書》*Siku Quanshu (Wenyuange Edition) Online Subscription Services* <http://www.sikuquanshu.com/main.aspx> (最後瀏覽日期: 2020.10.22)。
- 不著撰者 Anonymous:《元始天尊說藥王救八十一難真經》*Yuan Shi Tian Zun Shuo Yao Wang Jiu Ba Shi Yi Nan Zhen Jing*, 收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 58 冊(臺北 Taipei: 新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年, 景印 1923 年上海涵芬樓本)。

- 不著撰者 Anonymous:《元始天尊濟度血湖真經》*Yuan Shi Tian Zun Ji Du Xie Hu Zhen Jing*, 收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 2 冊(臺北 Taipei: 新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年, 景印 1923 年上海涵芬樓本)。
- 不著撰者 Anonymous:《太一救苦天尊說拔度血湖寶懺》*Tai Yi Jiu Ku Tian Zun Shou Ba Du Xie Hu Bao Chan*, 收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 16 冊(臺北 Taipei: 新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年, 景印 1923 年上海涵芬樓本)。
- 不著撰者 Anonymous:《太上三洞表文》*Tai Shang San Dong Biao Wen*, 收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 33 冊(臺北 Taipei: 新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年, 景印 1923 年上海涵芬樓本)。
- 不著撰者 Anonymous:《太上老君內觀經》*Tai Shang Lao Jun Nei Guan Jing*, 收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 19 冊(臺北 Taipei: 新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年, 景印 1923 年上海涵芬樓本)。
- 不著撰者 Anonymous:《太上長文大洞靈寶幽玄上品妙經》*Tai Shang Chang Wen Da Gong Ling Bao You Xuan Shang Pin Miao Jing*, 收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 34 冊(臺北 Taipei: 新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年, 景印 1923 年上海涵芬樓本)。
- 不著撰者 Anonymous:《太上洞玄靈寶出家因緣經》*Tai Shang Dong Xuan Ling Bao Chu Jia Yin Yuan Jing*, 收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 6 冊(臺北 Taipei: 新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年, 景印 1923 年上海涵芬樓本)。
- 不著撰者 Anonymous:《太上洞玄靈寶宣戒首悔眾罪保護經》*Tai Shang Dong Xuan Ling Bao Syuan Jie Shou Hui Zhong Zui Bao Hu Jing*, 收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 11 冊(臺北 Taipei: 新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年, 景印 1923 年上海涵芬樓本)。
- 不著撰者 Anonymous:《西昇經》*Xi Sheng Jing*, 收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 19 冊(臺北 Taipei: 新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年, 景印 1923 年上海涵芬樓本)。
- 不著撰者 Anonymous:《赤松子中誠經》*Chi Song Zi Zhong Jie Jing*, 收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 5 冊(臺北 Taipei: 新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年, 景印 1923 年上海涵芬樓本)。
- 不著撰者 Anonymous:《靈寶五經提綱》*Ling Bao Wu Jing Ti Gang*, 收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 16 冊(臺北 Taipei: 新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年, 景印 1923 年上海涵芬樓本)。
- 不著撰者 Anonymous:《靈寶無量度人上品妙經》*Ling Bao Wu Liang Du Ren Shang Pin Miao Jing*, 收入《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 1 冊(臺北 Taipei: 新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 1985 年, 景印 1923 年上海涵芬樓本)。

近人論著

- 于省吾 YU, SHENG-WU:《甲骨文字釋林》*Jia Gu Wen Zi Shi Lin* (北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua Book Company, 1979 年)。
- 中國社會科學院考古研究所寶雞工作隊 Chinese Academy of Social Sciences Institute of Archaeology BAOJI Team Work:〈一九七七年寶雞北首嶺遺址發掘簡報〉“Excavation Report of Baoji Beishouling Site at 1977”,《考古雜誌》*Archaeology* 1979 年第 2 期(1979 年 3 月),頁 97-106。
- 王天麟 WANG, TIEN-LIN:〈桃園縣楊梅鎮顯瑞壇拔度齋儀中的目連戲「打血盆」〉“Tao Yuan Xian Yang Mei Zhen Xian Rui Tan Ba Du Zhai Yi Zhong Di Mu Lian Xi ‘Da Xie Pen’”,《民俗曲藝》*Journal of Chinese Ritual, Theatre and Folklore* 第 86 期(1993 年 11 月),頁 51-65。
- 王承文 WANG, CHENG-WEN:《敦煌古靈寶經與晉唐道教》*Dun Huang Ggu Ling Bao Hing Yu Jin Tang Dao Jiao* (北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua Book Company, 2002 年)。
- 王明 WANG, MING:《太平經合校》*Tai Ping Jing He Xiao* (北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua Book Company, 1960 年)。
- 王象禮 WANG, XIANG-LI 編:《陳無擇醫學全書》*CHEN WU-ZE Yi Xue Quan Shu* (北京 Beijing: 中國中醫藥出版社 China Press of Traditional Chinese Medicine, 2005)。
- 史考進 SHI, KAO-JIN:〈論煉度儀〉“Lun Lian Du Yi”,收入上海市道教協會 Shanghai Taoist Association 編,《上海道教文化探索》*Shanghai Dao Jiao Wen Hua Tan Suo* (上海 Shanghai: 上海市道教協會 Shanghai Taoist Association, 2001 年),頁 343-371。
- 呂鵬志 LU, PENG-ZHI:《唐前道教儀式史綱》*History of Daoist Ritual in the Pre-Tang Dynasties* (北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua Book Company, 2008 年)。
- 呂鵬志 LU, PENG-ZHI:〈天師道旨教齋考(上篇)〉“A Study the Zhijial Fast of Celestial Master Taoism, Part one”,《中央研究院歷史語言研究所集刊》*Bulletin of History and Philology Academia Sinica* 第 80 卷第 3 期(2009 年 3 月),頁 355-402。DOI: 10.6355/BIHPAS.200909.0355。
- 呂鵬志 LU, PENG-ZHI:〈天師道旨教齋考(下篇)〉“A Study the Zhijial Fast of Celestial Master Taoism, Part two”,《中央研究院歷史語言研究所集刊》*Bulletin of History and Philology Academia Sinica* 第 80 卷第 4 期(2009 年 6 月),頁 507-553。DOI: 10.6355/BIHPAS.200912.0507。
- 呂鵬志 LU, PENG-ZHI:〈靈寶六齋考〉“Ling Bao Liu Zhai Kao”,《文史》*Wen Shi* 第 96 卷第 3 期(2011 年 8 月),頁 85-125。
- 李志鴻 LI, ZHI-HONG:〈天心正法與兩宋道教的齋醮之變〉“The Celestial Heart Orthodox Rite and the Transformation of Daoist Ritual in the Song Period”,《世界宗教研究》*Studies in World Religions* 2008 年第 1 期(2008 年 3 月),頁 58-66。

- 李建民 LI, JIAN-MIN :〈屍體、骷髏與魂魄——傳統靈魂觀新論〉“Shi Ti, Ku Lou Yu Hun Po: Chuan Tong Ling Hun Guan Xin Lun”,《當代》*Contemporary Monthly* 第90期(1993年10月),頁48-65。
- 李建民 LI, JIAN-MIN :《方術、醫學、歷史》*Fang Shuy I Xue Li Shi* (臺北 Tapei : 南天書局 SMC Publishing Inc. , 2000年)。
- 李虹慧 LEE, HUNG-HUI :《從血餘到血湖與血盆的研究》*A Study on the Blood Taboo of Female Menstrual Blood and Partum Blood and the Salvation in Religion: From Female Bodily Pollution to Lake of Blood and Blood Basin*(新北 Tapei : 輔仁大學宗教學系碩士在職專班論文 Fu Jen Catholic University Degree Program of Religion Studies Thesis , 2020年)。
- 李豐楙 LEE, FONG-MAO :〈複合與變革——臺灣道教拔渡儀中的目連戲〉“Fu He Yu Bian Ge: Tai Wan Bao Du Yi Zhong Di Mu Lian Xi”,《民俗曲藝》*Journal of Chinese Ritual, Theatre and Folklore* 第94、95期合訂本(1995年7月),頁83-116。
- 李豐楙 LEE, FONG-MAO :〈罪罰與解救——《鏡花緣》的謫仙結構研究〉“Punishment and Salvation: A Study of the “Banished-Immortal” Structure in Jing Hua Yuan””,《中國文哲研究集刊》*Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy* 第7期(1995年9月),頁107-156。DOI : 10.6351/BICLP.199509.0107。
- 李豐楙 LEE, FONG-MAO :〈傳承與對應——六朝道經中「末世說」的提出與衍變〉“Taoist Doctrine of Eschatology”,《中國文哲研究集刊》*Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy* 第9期(1996年9月),頁1-25。頁91-130。DOI : 10.6351/BICLP.199609.0091。
- 李豐楙 LEE, FONG-MAO :〈真君、種民與度世——六朝道教的救度觀〉“The View of Salvation in the Taoism of the Six Dynasties: Zhenjun (Messianic Emperor)、the Selected People, and Salvation”,《東方宗教研究》*Studies in Oriental Religions* 新5期(1996年10月),頁137-160。
- 李豐楙 LEE, FONG-MAO :〈六朝道教的末世救劫觀〉“Liu Chao Dao Jiao De Mo Shi Jiu Jie Guan”,收入沈清松 SHEN, QING-SONG 主編:《末世與希望》*Mo Shi Yu Xi Wang* (臺北 Tapei : 五南圖書出版公司 Wu-Nan Book Inc. , 1999年),頁131-156。
- 李豐楙 LEE, FONG-MAO :〈臺灣齋醮〉“Tai Wan Zhai Jiao”,收入謝國興主編,《進香·醮·祭與社會文化變遷》*Pilgrimages, Sacrifice Offerings and Sociocultural Transformation* (臺北 Tapei : 國立臺灣大學出版中心 National Taiwan University Press , 2019年),頁17-70。DOI : 10.978.986350/3552。
- 李麗涼 LEE, LI-LIANG :《北宋神霄道士林靈素與神霄運動》*The Shenxiao Movement and Lin Lingsu in Northern Song* (香港 Hong Kong : 香港中文大學文化及宗教研究系博士論文 The Chinese University of Hong Kong PhD thesis , 2006年)。
- 杜正勝 TU, CHENG-SHENG :〈氣一元論的生命觀〉“Gi Yi Yuan Lun De Sheng Ming Guan”,《從眉

- 壽到長生——醫療文化與中國古代生命觀》*Cong Mei Shou Dao Chang Sheng: Yi Liao Wen Hua Yu Zhongguo Gu Dai Sheng Ming Guan*(臺北 Tapei: 三民書局 San Min Book Co., Ltd. 2005 年), 頁 122-154。
- 周西波 ZHOU, XI-BO:《杜光庭道教儀範之研究》*Du Guang Ting Dao Jiao Yi Fan Zhi Yan Jiu* (臺北 Tapei: 新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co., 2003 年)。
- 周西波 ZHOU, XI-BO:《道教靈驗記考探——經法驗證與宣揚》*Dao Jiao Ling Yan Ji Kao Tan: Jing Fa Yan Zheng Yu Xuan Yang* (臺北 Tapei: 文津出版社 Wen Jin Press, 2009 年)。
- 林素英 LIN, SU-YING:《喪服制度的文化意義——以《儀禮·喪服》為討論中心》*Sang Fu Zhi Du De Wen Hua Yi Yi: Yi Li Sang Fu Wei Tao Lun Zhong Xin* (臺北 Tapei: 文津出版社 Wen Jin Press, 2000 年)。
- 林素英 LIN, SU-YING:〈先秦儒家的喪葬觀〉“Funeral and Burial Rituals in the Pre-Ch’in Confucian Thought”,《漢學研究》*Chinese Studies* 第 19 卷第 2 期(2001 年 12 月), 頁 83-112。
- 林素娟 LIN, SU-CHUAN:〈先秦至漢代禮俗中有關厲鬼的觀念及其因應之道〉“Exploration to Customs of Vengeful Ghosts and Solutions of Facing them in the Pre-Chin and Han Dynasty”,《成大中文學報》*Journal of Chinese Literature of National Cheng Kung University* 第 13 期(2005 年 12 月), 頁 59-93。DOI: 10.29907/JRTR.200512.0001。
- 林富士 LIN, FU-SHIN:《孤魂與鬼雄的世界——北臺灣的厲鬼信仰》*Gu Hun Yu Gui Xiong De Shi Jie: Bei Tai Wan De Li Gui Xin Yang* (臺北 Tapei: 臺北縣立文化中心 Taipei County Cultural Center, 1995 年)。
- 林富士 LIN, FU-SHIN:《中國中古時期的宗教與醫療》*Zhong Guo Zhong Gu Shi Qi De Zong Jiao Yu Yi Liao* (臺北 Tapei: 聯經出版公司 Linking Publishing Company, 2008 年)。
- 邱仲麟 CHIOU, JONG-LIN:《不孝之孝——隋唐以來割股療親現象的社會史考察》*A Socio-historical Study of the the Phenomenon of “Cutting Flesh to Heal Parents” from the Sui-T’ang Dynasty to Modern China* (臺北 Tapei: 國立臺灣大學歷史學研究所博士論文 National Taiwan University Department of History PhD thesis, 1997 年)。
- 柳存仁 LIU, CUN-REN:〈五代到南宋的道教齋醮〉,《和風堂文集》*He Feng Tang Wen Ji* (上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai Ancient Books Publishing House, 1991 年), 卷中, 頁 753-780。
- 胡小柳 HU, XIAO-LIU:〈略論道教天醫〉“Lüe Lun Dao Jiao Tian Yi”,《弘道》*Hong Dao* 第 68 期(2016 年 9 月), 頁 129-137。
- 胡孚琛 HU, FU-CHEN 主編:《中華道教大辭典》*Zhong Hua Dao Jiao Da Ci Dian* (北京 Beijing: 中國社會科學出版社 China Social Sciences Press, 1995 年)。

- 祝逸雯 ZHU, YI-WEN :《宋元時期道教鍊度文獻研究》*Song Yuan Shi Qi Dao Jiao Lian Du Wen Xian Yan Jiu* (香港:香港中文大學宗教研究課程哲學博士論文 Chinese University of Hong Kong Graduate School Division of Religious Studies Ph.D., 2013年)。
- 張超然 CHANG, CHAO-JAN :〈早期道教喪葬儀式的形成〉“The Formation of Early Daoist Funerary Rituals”,《輔仁宗教研究》*Fujen Religious Studies* 第20期(2010年3月),頁27-66。DOI: 10.29449/FJRS.201003.0002。
- 張超然 CHANG, CHAO-JAN :〈道教靈寶經派度亡經典的形成——從《元始五老赤書玉篇真文天書經》到《洞玄無量度人上品妙經》〉“The Formation of the Salvation Scriptures of the Daoist Ling-bao School: from Yuanshi Wulao Chishu Yupian Zhenwen Tianshu Jing to Dongzuan Wuliang Duren Shangpin Miaojing”,《輔仁宗教研究》*Fujen Religious Studies* 第22期(2011年3月),頁29-62。DOI: 10.29449/FJRS.201103.0002。
- 張超然 CHANG, CHAO-JAN :〈來自死者的殃殺——中古天師道喪葬儀式中的驅邪對象〉“Killing Spirits from the Dead: The Object of Exorcism in the Funeral Rites of the Way of the Celestial Master in Medieval China”,《輔仁宗教研究》*Fujen Religious Studies* 第25期(2012年9月),頁169-194。DOI: 10.29449/FJRS.201209.0006。
- 張澤洪 ZHANG, ZE-HONG :《道教齋醮科儀研究》*Dao Jiao Zhai Jiao Ke Yi Yan Jiu* (成都 Chengdu: 巴蜀書社 Ba Shu Shu She, 1999年)。
- 陳文龍 CHEN, WEN-LONG :《王契真《上清靈寶大法》研究》*Wang Qizhen “Shang Qing Ling Bao Da Fa” Yan Jiu* (濟南 Jinan: 齊魯書社 Qi Lu Shu She, 2015年)。
- 陳藝勻 CHEN, YI-YUN :《醫死與度亡——宋元道教天醫科儀的形成與發展》*Healing and Salvation: The Origin and Development of Celestial Healing Rites during the Song-Yuan Era* (新北 Taipei: 天主教輔仁大學宗教學系博士論文 Fu Jen Catholic University Department of Religion Studies PhD thesis, 2018年)。
- 陳耀庭 CHEN, YAO-TING :〈以生度死,以己度人——論煉度儀的形成及內容〉“Yi Sheng Du Si, Yi Ji Duo Ren: Lun Lian Du Yi De Xing Cheng Ji Nei Rong”,《陳耀庭道教研究文集(下卷)》*Chen Yaoting Dao Jiao Yan Jiu Wen Ji Part Two* (上海 Shanghai: 上海書店出版社 Shbookstore, 2015年),頁133-145。
- 楊祖漢 YANG, ZU-HAN :〈從儒學觀點看器官移植〉“Cong Ru Xue Guan Dian Kan Qi Guan Yi Zhi”,《應用倫理研究通訊》*Newsletter for Research of Applied Ethics* 第2期(1997年4月),頁10。
- 楊德睿 YANG, DE-RUI :〈「血湖」研究芻議〉“‘Xie Hu’ Yan Jiu Chu Yi”,《宗教人類學》*Anthropology of Religion* 第6輯(2015年10月),頁193-221。

- 葛兆光 GE, ZHAO-GUANG:〈道教的生​​命哲學——宇宙、身體、氣〉“Doukyou No Seimei Akira Gaku : Utyuu, Mitai, Ki”, 收入日・三浦國雄 MIURA KUNIO 等編:《道教的生​​命觀と身体論》*Doukyou No Seimeikan To Sintai Ron* (東京 Tokyo : 雄山閣 Yuuzankaku, 2000 年), 頁 10-28。
- 臺灣中央研究院歷史語言研究所 Institute of History and Philology, Academia Sinica in Taiwan:《漢籍電子文獻資料庫》*Scripta Sinica Database* <http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/ihp/hanji.htm> (最後瀏覽日期: 2021.05.19)。
- 劉仲宇 LIU, ZHOUG-YU:《道教法術》*Dao Jiao Fa Shu* (上海 Shanghai : 上海文化出版社 Shanghai Cultural Publishing House, 2002 年)。
- 蔡璧名 CAI, BI-MING:《身體與自然——以《黃帝內經素問》為中心論古代思想傳統中的身體觀》*Shen Ti Yu Zi Ran: Yi “Huang Di Nei Jing Su Wen” Wei Zhong Xin Lun Gu Dai Si Xiang Chuan Tong Zhong De Shen Ti Guan*(臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版委員會 National Taiwan University Press, 1997 年)。DOI : 10.6327/NTUPRS-9570088931。
- 鄭曼青 ZHENG, MAN-QING、林品石 LIN, PIN-SHI 編:《中華醫藥學史》*Zhong Hua Yi Yao Xue Shi* (臺北 Taipei : 臺灣商務印書館 The Commercial Press, Ltd., 1982 年)。
- 黎志添 LAI, CHI-TIM:《廣東地方道教研究——道觀、道士及科儀》*Guangdong Local Daoism: Daoist Temple, Master, and Ritual*(香港 Hong Kong : 香港中文大學 The Chinese University of Hong Kong, 2007 年)。
- 盧國龍 LU, GUO-LONG:〈齋醮科儀的古今之變〉“Zhai Jiao Ke Yi De Gu Jin Zhi Bian”, 收入氏著,《道教哲學》*Dao Jiao Zhe Xue*(北京 Beijing : 華夏出版社 Hua Xia Press, 1998 年), 頁 88-132。
- 蕭登福 HSIAO, TENG-FU:《道教與佛教》*Dao Jiao Yu Fo Jiao*(臺北 Taipei: 東大圖書公司 The Grand East Book Co., LTD., 1995 年)。
- 謝世維 HSIEH, SHU-WEI:〈太陰練形——六朝道教經典當中的死後修練與亡者救度〉“The Concepts of Refinement of the Body and Death Salvation in Medieval Chinese Daoist Scriptures”,《大梵彌羅——中古時期道教經典當中的佛教》*The Grand Brahma Covered All: Buddhist Concepts in Medieval Daoist Scriptures*(臺北 Taipei: 臺灣商務印書館 The Commercial Press, Ltd., 2013 年), 頁 71-116。
- 謝世維 HSIEH, SHU-WEI:〈首過與懺悔——中古時期罪感文化之探討〉“Repentance and Confession: A Study of the Concept of Guilt in Medieval China”,《清華學報》*Tsing Hua Journal of Chinese Studies* 第 40 卷第 4 期 (2010 年 12 月), 頁 735-764。DOI : 10.6503/THJCS.2010.40(4).03。
- 謝世維 HSIEH, SHU-WEI:《天界之文——魏晉南北朝靈寶經典研究》*Celestial Writing: A Study of Lingbao Scriptures in Wei, Jin, the Northern and Southern Dynasties* (臺北 Taipei : 臺灣商務印書館 The Commercial Press, Ltd., 2010 年)。

- 謝世維 HSIEH, SHU-WEI:〈練形與鍊度——六朝道教經典當中的死後修練與亡者救度〉“The Concepts of Refinement of the Body and Death Salvation in Medieval Chinese Daoist Scriptures”, 《中央研究院歷史語言研究所集刊》*Bulletin of History and Philology Academia Sinica* 第 83 卷第 4 期 (2012 年 12 月), 頁 739-777。DOI: 10.6355/BIHPAS.201212.0739。
- 謝世維 HSIEH, SHU-WEI:〈宋元道教清微法與地方密教傳統〉“Pure Tenuity Method (Qingwei fa) in Song and Yuan Dynasty Daoism and Local Esoteric Buddhist Traditions”, 《華人宗教研究》*Studies in Chinese Religions* 第 9 期 (2017 年 1 月), 頁 7-44。DOI: 10.6720/SCR.201701_(9).0001。
- 日・丸山宏 MARUYAMA HITOSHI:〈台南道教的功德儀禮——道教儀禮史からの考察〉“Tainan Doukyou No Kudoku Girei——Doukyou Girei Si Kara No Kousatu”, 《道教儀禮文書の歴史的研究》*Doukyou Girei Bunsyo No Lekisi Deki Kenkyuu* (東京 Tokyo: 汲古書院 Kyuukosyoin, 2004 年), 頁 289-322。
- 日・丸山宏 MARUYAMA HITOSHI:〈靈宝法の鍊度科儀に見える生死論について〉“Reihou Hou No Neri Do Ka Gi Ni Mieru Seisi Ron Ni Tui Te”, 收入宮澤正順博士古稀記念論文集刊行會 Miyazawa Masayori Doctor Koki Kinen Ron Bunsyuu KanKou Kai 編:《東洋:比較文化論集——宮澤正順博士古稀記念》*Touyou: Kikaku Bunka Ronsyuu——Miyazawa Seizyun Kakase Koki Kinen* (東京 Tokyo: 青史出版社 Seisi Syuppansya, 2004 年), 頁 87-106。
- 日・丸山宏 MARUYAMA HITOSHI:〈金允中の道教儀禮学と南宋後半期の道教界〉,《道教儀禮文書の歴史的研究》*Doukyou Girei Bunsyo No Lekisi Deki Kenkyuu* (東京 Tokyo: 汲古書院 Kyuukosyoin, 2004 年), 頁 459-492。
- 日・小林正美 KOBAYASHI MASAYOSHI:《道教の齋法儀禮の思想史的研究》*Doukyou No Toki Hou Girei No Sisousi Teki Kenkyuu* (東京 Tokyo: 知泉書館 Tisensyokan, 2006 年)。
- 日・山田利明 YAMADA TOSHIKI:《六朝道教儀禮の研究》*A Study on the Taoist Ritual in Six Dynasties* (東京 Tokyo: 東方書店 Touhou Syoten, 1999 年)。
- 日・山田明廣 YAMADA AKIHIRO:《台湾道教における齋儀——その源流と展開》*Taiwan Doukyou Niokeru Toki Gi: Sono Genryuu To Tenkai* (東京 Tokyo: 大河書房 Taiga Syobou, 2015 年)。
- 日・加納喜光 KANOU YOSIMITU:〈醫書に見える氣論——中國傳統醫學における病氣觀〉“I Syo Ni Mieru Ki Kon——Tyuugoku Tutau Osamu I Gaku Ni Okeru Yamai Ki Mi”, 收入日・小野澤精一 ONOZAWA SEIITI 等著:《氣の思想——中國における自然觀と人間觀の展開》*Ki No Sisou——Tyuugoku Ni Okeru Sizenmi To Ningenmi No Tenkai* (東京 Tokyo: 東京大學出版會 Toukyou Daigaku Syuppan Kai, 1978 年), 頁 289-294。

- 日・池田末利 IKEDA SUETOSHI：〈魂魄考——思想の起源と發展〉“Konpaku Kou—— Sisou No Kigen To Hariakira”，《中国古代宗教史研究 制度と思想》*Tyuugoku Kodai Syuukyoku Si Kenkyuu: Seido To Sisou*（東京 Tokyo：東海大学出版會 Toukai Daigaku Syuppan Kai，1981 年），頁 199-202。
- 日・松本浩一 MATSUMOTO KOICHI：〈葬禮、祭禮にみる宋代宗教史の一傾向〉“Sourei、Sairei Ni Miru Soudai Soukyousi No Itikeikou”，收入宋代史研究會 Soudaisi Kenkyuu Kai 編：《宋代の社会と文化》*Soudai No Syakai To Bunka*（東京 Tokyo：汲古書院 Kyuukosyojin，1983 年），頁 169-194。
- 日・松本浩一 MATSUMOTO KOICHI：《宋代の道教と民間信仰》*Soudai No Doukyou To Minkan Sinkou*（東京 Tokyo：汲古書院 Kyuukosyojin，2006 年）。
- 日・淺野春二 ASANO HARUJI：《台湾における道教儀禮の研究》*Taiwan Niokeru Doukyou Girei No Kenkyuu*（東京 Tokyo：笠間書院 Kasamasyoin，2005 年）。
- 法・蘇遠鳴 Michel Soymié：〈《血盆經》資料研究〉“‘Xie Pen Jiun’ Zi Liao Yan Jiou”，《法國漢學》*French Sinology* 第 7 輯（北京 Beijing：中華書局 Zhonghua Book Company，2002 年），頁 78-117。
- Anna K. Seidel, *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion* (New Haven: Yale University Press, 1972).
- Anna K. Seidel, “Post-Mortem Immortality or: The Taoist Resurrection of the Body,” in Shaked Shulman G. G. Stroumsa eds., *Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions* (Leiden: E. J. Brill, 1987), pp. 223-237. DOI : 10.1163/9789004378698_018
- Isabelle Robinet, “Metamorphosis and Deliverance from the Corpse in Taoism,” *History of Religions*, 19:1 (1979), pp. 37-70. DOI : 10.1086/462835
- Isabelle Robinet, trans. Julian F. Pas and Norman J. Girardot, *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity*. (Albany: State University of New York Press, 1993).
- John Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History* (New York: Collier Macmillan, 1987).
- Judith M. Boltz, “Opening the Gates of Purgatory: A Twelfth-century Taoist Meditation Technique for the Salvation of Lost Souls.” in Michel Strickmann ed., *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein II* (Brussels: Institut des Hautes Études Chinoises, 1983), pp. 487-511.
- Judith M. Boltz, *A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries* (Berkeley: University of California Press, 1987).
- Kristofer Schipper, & Franciscus Verellen eds. *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago: University of Chicago Press, 2004).
- Robert Ford Campany, *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2009). DOI : 10.21313/hawaii/9780824833336.001.0001
- Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures* (Berkeley: University of California Press, 1997).

Stephen R. Bokenkamp, *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China* (Berkeley: University of California Press, 2007).

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

Ursula-Angelika Cedzich, "Corpse Deliverance, Substitute Bodies, Name Change, and Reigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China," *Journal of Chinese Religions*, 29 (2001), pp. 1-68. DOI : 10.1179/073776901804774578

The Concern and Salvation for Sufferings of the Dead in Taoism

CHEN, YI-YUN

(Received May 19, 2021 ; Accepted October 8, 2021)

Abstract

The Daoism treasures the conceptions of livelihood, health and longevity, stressing more on body. The doctrines of pursue for longevity develop a wide variety of elements about maintenance, healing and medicine. Different from the belief of whole corpse in the ancient China, the Taoism cares about not only the body state when died and the preservation of corpse, but values the “whole-shape” as the prerequisites of being immortal and salvation. Base on the conception of whole-shape, the Taoism especially concerns about the break state of the dead’s body, and considers that sickness in existence would influence the situation and salvation afterlife. On this ground, the first thing to save the dead is healing, recovering and completing the break soul by *Ch’i*, to makes the shape in whole. The main sources of this article is that text about salvation for the dead from *Tao Tsang*. This paper will deal with the conception of whole-shape, and divide into three parts. Firstly, analyze the definition and the original of “Cherishing Lives.” Then discuss the reason why the dead out of shape. Finally, explain the meaning and function of *Ch’i* in the immortal healer salvation rite.

Keywords: Whole-shape, salvation, *Ch’i* (*universe energy*), immortal healer, religious treatment