

Yao, Yu-shuang. 2012. *Taiwan's Tzu Chi as Engaged Buddhism: Origins, Organization, Appeal and Social Impact*. Leiden: Global Oriental.

———. 2014. "Japanese Influence on Buddhism in Taiwan." *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* 6: 141-156.

Yao, Yu-Shuang and Richard Gombrich. 2017. "Christianity as Model and Analogue in the Formation of the 'Humanistic' Buddhism of Tàì Xū and Hsīng Yún." *Buddhist Studies* 34(2): 205-237.

第三章 道教研究的社會學課題與當代道教處境¹

丁仁傑

一、前言

臺灣目前的道教研究，出於劉枝萬的開拓之功，以及李豐楙長期以來的學術耕耘與作育英才，配合國際間道教研究趨勢的轉移，可以說是極為蓬勃發展。對這些發展，道教研究相關領域裡已有相對完備的文獻回顧（如林富士 2007；李豐楙 2011；謝世維 2014；2017）。關於臺灣道教史的歷史回顧，則可以參考劉枝萬（1992）、謝宗榮（2008）、洪瑩發與林長正（2013）、謝聰輝（2014）。

不過，遺憾的是，雖然說當代臺灣道教研究極為蓬勃，真正由社會學角度出發的研究卻可說是鳳毛麟角，這主要是因為道教，尤其是道教科儀研究的高門檻。由於受限於道教儀式的專門性和繁複性，臺灣火居道傳統的儀式專家相當程度上具有家族世襲性，一般人難以窺探其奧秘。在臺灣道教研究的草創階段，學者傾全力於儀式細節和歷史文獻，這多半為文史學者所專長；僅有極少部分人類學者和社會學者，將考察範圍擴展至道教執業者的師承關係和社會關係網，但在文獻與科儀的嫻熟度上難以及於宗教與人文學者的水平。簡言之，臺灣道教研究目前的社會學研究取向，幾乎是一片空白，亟待，也值得加以開發。

¹ 感謝本書主編在本章寫作過程中的督促與勉勵，並時時提供關鍵性的修改意見。感謝本書編寫研究群的參與老師們對於本章初稿文字的提問及建議。特別感謝謝世維教授與劉韋廷博士協助，提供道教研究課題的相關書單。也要感謝吳瑞明先生提供有關於宋、元時期道法互動方面的文獻與討論。感謝助理洪譽文協助本章圖表製作與書目整理，感謝張璋芃協助校稿工作。當然，本章的諸多缺失，自應由筆者自負全責。

道教在漢人公眾生活和心靈世界裡的重要性，一直為大家所熟悉。在古典社會學裡，雖然致力檢證西方現代性起源與資本主義發展的歷史獨特性，但只有Max Weber（韋伯）曾深入討論中國宗教中的道教與儒教。而Weber雖以具有理性精神的儒教出發來檢視中國人的世界觀，最終卻認定，巫術花園的圖像才真正支配了中國人的生活態度，而箇中原因有很大的一部分是出於作為異端性的宗教——道教，並沒有發揮如新教在西方世界裡的轉軸手的作用，卻倒過來成為廣大民間信仰的庇蔭所（Weber 1989[1951]: 243）。

諷刺的是，雖然儒教一直想要完成這個使命，最終卻是道教而不是儒教，將道德帶入一般平民的世界；當然，其內容是儒教所不贊同的，因為道教所庇蔭的巫術，雖然仍然肯定道德的價值，本身卻有違倫理統一性的達成（Weber 1989[1951]: 267）。於是，在儒教的妥協與莫可奈何的態度之中，²以及不得不接受「巫術之可作為制衡皇帝」之手段的情況下，³巫術花園的圖像最終支配了中國人的生活態度。⁴而這個巫術花園圖像的上層結構，或者說，在其經過了理性化以後所反映的最高天花板的水平，可以說就是道教，Weber說：

一般而言，在中國，古來的種種經驗知識與技術的理性化，都朝向一個巫術的世界圖像發展。（Weber 1989[1951]: 262）

準此，可說是巫術性的「理性」科學（magically “rational” science）的一種上層結構——其蹤跡到處可見——涵蓋了早期簡單的經驗技術，並且具有可觀的技術內容，正如各種「發明」所可證實的。

2 Weber (1989[1951]: 283) 說：「此種寬容，絕不是正面的肯定，而是瞧不起的『容忍』，這是所有世俗的官僚體系通常對宗教所採取的態度。此種態度只有在需要馴服民眾時，才稍加收斂。」「不論它們怎麼輕蔑道教，當儒教面對巫術的世界圖像時，是無可奈何的。這種無可奈何，使得儒教徒無法打從內在根除道教徒根本的、純粹巫術的概念。與巫術交鋒，總會有危及儒教本身勢力的危險」（Weber 1989[1951]: 266）。

3 Weber (1989[1951]: 266)：「『當皇帝不再相信徵兆預示，而為所欲為時，誰還能阻擋得了他？』有個士人這麼直截了當地回答。在中國，巫術信仰是皇權之憲法基礎的一部分。」

4 正統與異端與對於巫術的、泛靈論的觀念都採取容忍的態度，加上道教積極的護持，是這些觀念得以繼續存在、並在中國人的生活中極具支配力量的決定因素（Weber 1989[1951]: 262）。

這個上層結構是由時測法、時占術、勘輿術、占候術、史書編年、倫理學、醫藥學，以及在占卜術制約下的古典治國術所共同構成。（Weber 1989[1951]: 265）

以五為神聖數字的宇宙論的思辨裡，五星、五行、五臟……連結起大宇宙與小宇宙的對應關係（表面上看來似乎完全是巴比倫式的，不過一一詳較下，則絕對是中國本土），中國這種「天人合一的」哲學與宇宙創成說，將世界轉變成一個巫術的園地。每一個中國的神話故事都透露出非理性的巫術是多麼受歡迎。粗野而不談動機的神祇（dei ex machina）從天而降、穿梭於世界而無所不能；只有對路的咒術（Gegenzauber）才奈何得了它們。準此，解答奇蹟的倫理性（ethical rationality）是絕對沒有的。（Weber 1989[1951]: 265-266）

最終，中國的經驗知識與技術的理性化，都朝向巫術的世界圖像發展，道教則是整個中國巫術花園精緻的理性化，但這個理性化，仍只在巫術的範圍內，譬如說以五為神聖數字的宇宙論思辨裡，聯結起大宇宙與小宇宙的對應關係，創造一種宇宙的合理性。這種合理性，缺乏與世間持對立立場而富有鮮明動機基礎的神祇，也沒有倫理生活上嚴密的系統性，這就是中國人巫術花園最主要的側面，儒教與道教都在其中，而道教在這個巫術花園發展的過程中，扮演了更關鍵性的角色。

Weber的討論，似乎讓我們看到了魯迅：「中國根柢全在道教」這句話⁵的影子，也就是道教比儒教更深入於中國社會，中國人對於宇宙合理性的想像，有更大的比例出自於道教的圖像而非儒教的圖像，雖然說二者其實有共同的源頭。⁶

正是這個「中國根柢全在道教」背後，出現了許多，尤其是宗教社會

5 魯迅（1976）在《1918-8-20致許壽堂》書信中曾說過：「中國根柢全在道教。」這句話一直被許多道教學者所引用。不過，行文中緊跟著的下一段話，卻常被大家有意無意地忽略。「以此讀史，有多種問題可以迎刃而解。後以偶閱《通鑑》，乃悟中國人尚是食人民族，因成此篇。此種發見，關係亦甚大，而知者尚寥寥也。」

6 Weber認為，儒教跟道教間是有共通基礎的，這個基礎是對宇宙永恆秩序「道」的絕對價值的信仰（Weber 1989[1951]: 248）。

學意義上，最值得討論的課題。以中研院社會所臺灣社會變遷基本調查長期的數據來看，受訪者自己圈選的宗教信仰，道教徒的比例一直偏低，過去總是低於10%，1990年代末期才開始逐漸攀升，但都未超過16%。顯現一般民眾即使道教意識濃厚，道教認同卻顯得很薄弱（見表3-1）。我們來看一下近年來的統計數據：

表 3-1 歷年宗教歸屬的比較（%）

年 \ 信仰	佛教	道教	民間信仰	無	備註
1984	46.9	7.2	28.6	11.7	根據臺灣社會變遷基本調查計畫第一期：宗教、休閒、家庭組
1994	38.5	9.1	31.0	13.0	第二期第五次：宗教組
1999	26.3	12.7	33.4	13.6	第三期第五次：宗教組
2004	23.9	15.3	30.6	20.7	第四期第五次：宗教文化組
2009	19.7	13.5	42.8	12.9	第五期第五次：宗教組
2014	14.9	15.6	48.3	10.3	第六期第五次：宗教與文化組
2018	13.9	12.4	49.2	13.2	第七期第四次：宗教組

由這個「道教意識濃厚，道教認同薄弱」的弔詭來看，⁷理解道教涉及的便不僅是道教制度內本身的組織與儀式，而是更廣義的，道教體制在社會群體生活中的位置與功能？並進一步由此涉及漢人宗教性質的討論。就這些根本課題來看，道教研究雖然不必然是社會學研究，但這類具備社會

7 另一個有趣的經驗現象是，自認為道教徒者，男性往往高於女性，約為六比四，相關數據引自范綱華（網頁連結：<https://opinion.udn.com/opinion/story/11593/2780088>，取用日期：2019年5月21日）。筆者認為民間信仰中主要的志工團構成雖都是女性，地方宮廟的管理階層主要還是男性，這些人比較會以道教來看待自己的信仰。相反的，佛教就剛好相反，也許只是拿香拜拜的民間信仰徒眾，回答宗教信仰的問題時，卻有較多女性（約55%）會認為自己是佛教徒，這可能和女性傾向於觀音或媽祖信仰有關，因此產生一種「信佛感」。以上討論參考丁仁傑（2019）對漢人民間信仰、佛教、教派團體與新興宗教中女性參與的田野觀察。

學研究取向的研究能讓我們更了解，到底在華人社會中，什麼是道教？道教的位置在哪裡？

除了前述提到的重要文獻回顧以外，考諸臺灣道教研究既有的文獻，過去的研究多半只停留在道教儀式或音樂本身。起先是民俗學者劉枝萬在1960年代末期，展開了一系列臺灣醮典的調查記錄（劉枝萬 1967；1971；1972；1974；1979；1983），對醮典現場配置、道士團組織、醮典流程、醮典背後的地方開發史等，都詳盡加以記錄，可以說是本地學者第一次注意到道教在地方社區中的重要性和實質的展演形式。

之後，李豐楙的研究視角由道教史與傳統道經，轉移到臺灣正一派「活的道教」裡的科儀結構，其團隊由北到南，配合地方寺廟所撰寫的醮誌，提供了地方場景裡的第一手科儀紀錄，再一次展現了地方道教與道教經典中的相互印證性（李豐楙 1998a；1998b；1998c；2006a）。而用功最深、收集最廣的呂錘寬（1994；2009），透過民族音樂曲譜的紀錄與劇場分析的角度，一方面補足從事儀式調查者之不足，一方面對於儀式的演出性，做了最詳盡的還原。

一場道教科儀，通常有十幾個科目。由整體儀式節奏上的描述，到特定科目儀式細節上的詮釋，則是儀式分析的進一步深化。在文獻蒐集上，外國學者的身分，在蒐集科儀資料上面，往往得到更大的便利，Michael Saso（1975）、松本浩一（2001）、Kristofer Schipper與Franciscus Verellen（2004）、丸山宏（2004）、大淵忍爾（2005）等人，陸續將在臺灣所蒐集到的道壇科儀本整理出版，補充了《道藏》刊本的不足。這對當代道教的田野研究而言，可謂功不可沒。

之後，道壇與學者合作的風氣也愈益普遍，臺灣學者在更豐富的文本參照下，許多個別的科儀被放大來加以說明。這一方面重要的諸如「早朝」（葉添芽 2014）、「普渡」（黃進仕 2000；楊秀娟 2007；張譽薰 2018）、「打城」（陳信聰 2000）、「放赦」（謝聰輝 2006）、「敕水禁壇」（邱坤良 2010；林振源 2011）、「飛罡呈表」（江玉瑩 2008）、「伏章」（謝聰輝 2008）等，另外也包括法場中充滿戲劇性表演的法場補運儀式（許麗玲

1997；戴如豐 2007）。

西方道教學者是以「宇宙性恢復儀式」(rite of cosmic renewal) (Saso 1972; Lagerwey 1987) 來看待臺灣社區舉行的醮典，P. Steven Sangren (1987: 166-167) 認為這是一種「陽」的極大化，用以恢復社區的靈力。李豐楙統整其對地方儀式與醮典的觀察，提出「常與非常」的概念（李豐楙 1995），認為醮典是地方社區刻意創造的「非常」，與日常凡俗分離而進入一非常的神聖時空中，經過戒慎與潔淨，之後再返回日常（李豐楙 1995：45），這個理論一方面部分類比了 Arnold van Gennep (1960)「通過儀式」的概念，一方面提出本土性的框架，目的在更適切地解釋本土節慶與醮典的節奏與功能。Paul R. Katz（康豹）（1997）對以上的詮釋都不太滿意，他以屏東東港王船醮的歷史考證與醮典紀錄為基礎，注意到地方上清醮、水醮、火醮、瘟醮等之間的複合性，並總和稱之為「受難儀式」(rites of affliction [康豹 1997：186])，受難儀式的概念來自於 Victor Turner [1968])，認為醮典主要的目的是處理社區和個人的困境，這才是漢人醮典的核心意義。

劉枝萬所開展的另一個研究傳統，是有關臺灣地方道教的傳承與派系的課題。劉枝萬（1967：48-49）進行松山醮儀調查（1963年）時，主壇高功是何鏗然，而何鏗然師事林厝派林清江，劉枝萬於是詳細考證北部的兩大道教派系（劉厝派與林厝派），成為爾後大家了解臺灣北部道教源流的基礎（李豐楙、謝聰輝 2001）。其後，John Lagerwey（勞格文）在 1986 至 1987 年間所做的田野調查，便是以劉枝萬所做的調查為基礎，前往大陸追蹤，繼續做進一步的考證（Lagerwey 1996; 1998）。其中的一大發現是，臺灣北部正一派道法只做吉事，原因可能不是出於和釋教間市場平分的移民社會生態，而是自福建以來的傳承即是如此。晚近林振源（2019）在福建的調查，對於福建祖籍地和臺灣道壇之間的淵流、差異和演變，有非常詳細的考證與分析。

不過，必須要說的是，前述文獻仍僅就道教儀式的內容來論道教，至多就道壇間的社會網絡而論道教，至於在社會群體生活中，位置與功能如何？

則少有學者探討。唯二的例外或許是劉枝萬⁸、李豐楙⁹，但也僅止於印象式的說明，還不及於系統性的解釋。

前已提及，如同 Weber 和魯迅都曾指出的，道教才是真正理解漢人文化的關鍵與核心之處。但是，我們卻也發現，一般民眾即使道教意識濃厚，道教認同卻顯得很薄弱？本章想要透過文獻回顧與概念分析，說明這個道教在漢人社會生活中的主要側面，也藉此彰顯社會學可能對道教研究所產生的貢獻。本章主要將由橫與縱的兩個層面來思考相關問題，並試圖提供可能的分析工具。其中，橫向層面是指社區生活中道教科儀的溝通模式及其社會鑲嵌；縱向層面則是指就道教的社會史來看，道教如何一步一步地嵌入於地方社會？這如何改變了「原始道教」本身的性質？並且，幾乎進一步永遠地改變了漢人地方社會的根本性質。

二、橫的層面：社區生活中道教科儀的溝通模式及其社會鑲嵌

歷史上看起來，道教是中國本土信仰和宗教運動中的書寫傳統，道教的範圍是經由經籍教典來加以界定的（Schipper 1995）。但是，在實際的操

8 例如說劉枝萬（1992：145-146）提到三層道士的概念，這一類的觀察就極富有社會學的意味，他說：「上級住在城市，幾乎都是世襲的專業道士，繼承上一代的地盤，在自己家裡設祖上傳下來的某壇，掛起屋號，可以靠牌號使生意興隆。……中級是代代住在鄉鎮即郡部的道士。他們中間世襲的和徒弟晉升的大體上各占一半，也是在自己家裡設壇，掛出牌號營業。……下級有很多是從徒弟中鍛煉出來的，也有半路出家的轉業者，甚至還有照貓畫虎的騙人者。他們的出身相當複雜。但是人數最多。他們不在自己家裡設壇營業，而是有時像中級道士那樣舉行祭煞、收魂、葬禮等活動，但大致都是臨時受雇于上級道士，或是集中在寺廟裡，為參拜者施行通疏或法術，一般是僅靠副業等勉強糊口而已。」最近，筆者正從事於北部著名道長朱堃燦的生命史研究，發現，平行於臺灣當代的社會發展，若能掌握機會，跟上城鄉變遷的步調，道士也可能產生道壇格局的轉變，朱家三代由朱東川、朱傳斌到朱堃燦，正對應的反映出三種道士的類型，這是以社會變遷與機會格局來重新理解劉枝萬三層道士概念的一種新的研究方向。

9 李豐楙（2006b；Lee 2003）以地域性脈絡裡道教正一派中的道士為分析焦點，他認為這些人代表著的是一種在家的專業宗教階層，競爭與生存之需要，使其有必要保持祕密傳遞與血脈傳承的型態，這在現代化趨勢（科技、民主等等）中或許顯得落後，但實則是保存了傳統與宇宙的延續感，也保留了一套宗教與文化知識，而能有效處理現代性所遺留或所產生的各種問題。這一方面的討論，對於道教的地方生態有相當深入的觀察。

作上，這個書寫傳統，卻又幾乎是完全落實在科儀的操作當中。

誠如程樂松（2017：206）所述，「道教在很大程度上是一個儀式化的信仰系統」。現行的《正統道藏》記錄了明代道教文獻的基本型態，其中有許多鴻篇的科儀文獻，Schipper與Verellen（2004：2）主編的英文本 *The Taoist Canon*（道藏通考）中曾經統計，現行流通的《正統道藏》（1445年印行），其中有近三分之二的篇幅是科儀文獻。¹⁰

1968年在義大利舉辦的第一屆國際道教研究會議，由哈佛大學的漢學學者Holmes Welch主持，Schipper在會議所提出的論文題目即為Taoism: The Liturgical Tradition（參考Welch 1969¹¹）。簡言之，作為一個活的宗教，Schipper精準地以天主教彌撒禮的形式直接框限與定義道教，正確地注意到儀式層面是道教最為核心地參與到民眾日常生活裡的一個形式。

在此，如果我們接受將liturgy對應為「科儀」的話，接下來將以「科儀」作為定義「活的道教」的核心概念，並依此判準來限定本章的討論範圍與焦點。也就是，討論道教的存在與復興範圍極其廣泛，在此先以「科儀道教」（liturgical Taoism）作為討論焦點，因為它是「活的道教」裡最主要的存在形式，而這個科儀道教，進一步根據Schipper（1993：72）對道教的描述：「首先，道教的儀式性傳統是一套追求社會身體自主性的宏大結構系統。將個人整合進這個身體的整合性是經由儀式，也就是科儀來達成的。」

10 南北朝的陸修靜（406-477）在《正統道藏》中的〈洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀〉一文如此說道：「夫感天地，致羣神，通仙道，洞至真，解積世罪，滅凶咎，卻怨家，修盛德，治疾病，濟一切，莫過乎齋轉經者也。夫齋直是求道之本，莫不由斯成矣。此功德巍巍，無能比者。上可昇仙得道，中可安國寧家，延年益壽，保於福祿，得無為之道；下除宿愆，赦見世過，救厄緩難，消滅災病，解脫死人憂苦，度一切物，莫有不宜矣。」其中，齋直是「六齋」和「十直」，分別指應該遵守戒律的六個及十個時段，可以引申為廣義的齋儀。簡言之，齋直是求道之本，科儀上可以感通天地，內可以修德，外可以治病，成為道教之作為一門宗教，其實踐歷程中，表現在外的一種最為流通的社會性的形式。（感謝吳瑞明先生提供以上引文出處及解釋。）

11 最有趣的是，當時的會議主辦人Welch（1969）致詞時指出，Schipper是第一位深入地方並把活的道教傳統報告出來與學界分享的西方人，但是，Welch也認為，Schipper可能也是最後一位能如此做的西方人，因為這個傳統恐怕將被現代化所完全淘汰。也許，Welch只是戲謔性地這麼說，但無論如何，今日看起來，這樣的預測顯然是完全失準。

為了討論上的便利，出於本章的目的，筆者對於科儀道教給予這樣一個形式上的定義：與一套文字經典傳統關係密切的儀式系統，其構成人員可分為專職或兼職的儀式專家、儀式的參與者，以及儀式所要服務的受眾。然而，值得注意的是，科儀道教的展演中，很多時候所服務的受眾看不到其中的展演（呂鍾寬 1994：12），那麼，放在一般民眾的日常生活層次，我們該如何來理解這個對大多數的民眾而言似乎不存在，但事實上有著極為重要象徵性意義的道教科儀呢？

開宗明義來說，放在地方社區生活的脈絡裡，從社會學的角度切入（道教所彰顯出來的漢人集體性生活的特徵），以下先討論科儀道教的制度性表現形式下所產生的幾個溝通層面上的特徵。

（一）教典性訊息的主旋律

生態人類學者Roy A. Rappaport（1999：24）定義儀式為：「相對而言具有次序不變的正式行動與言說，但內容並非完全能夠由展演者所加以定義」。儀式的功能，在於整合社區民眾，產生協調性的行動來適應艱困的生態與環境。Rappaport（1999：11-17）認為，相對於儀式的是語言，而語言是廉價、先天不可信賴且恆常帶有欺騙性。語言背後因此需要某種工具來保障語言的可信賴性，儀式即應此功能而出現。儀式既昂貴且具有重複性，這種儀式不變與永恆性的性質，在人類的演化過程中出現，是社區克服語言脆弱性的手段，保障了社區內發生社會關係的言說背後所具有的可信賴性（Rappaport 1999：15）。

儀式的兩個普遍性元素是：（1）儀式構成了行動與言說形式上不可變動的順序；（2）參與者必須根據這個不變的順序來進行展演。於是，儀式定位了一套標準的行為，超越個人的意志，並構成了所有傳統的基礎（Rappaport 1999：23-68）。儀式是所謂「基本的社會行動」（the basic social act）（Rappaport 1999：139-168）。

根據Rappaport（1999：52-54）的研究，儀式中的訊息傳遞可以廣泛區分為兩種類型：教典性訊息（canonical message）與自我參照性訊息（self-

referential message)。自我參照性訊息僅關注個人目前的生理、心理或社會狀態，集中於當事人被限定在目前情境裡的身體。教典性訊息則不受當下的情境限定，總是包含過去既有的言說與行動，秩序、歷程或實體，物質性、社會性、抽象性、理想性或精神面向等，超越現有規範性的存在狀態。相較之下，自我參照性訊息代表著事件中的、眼前的、具體的、攸關生命的面向；教典性訊息則代表了宇宙秩序普遍性、持續性、甚至永恆性的面向，這個持續性的特質，尤其會以象徵性元素（例如透過其傳遞過程的明顯不變性）來表達。

放在實際的時空範圍裡，尤其是以我們對漢人宗教中科儀道教的理解，要說明以上概念性的區分並不困難。以下先引用一段呂鍾寬對臺灣北部正一派道士醮儀的說明：

正一派的全套科儀，根據演出的順序分別為：發表、啟請（又稱請神）、午供、解結、祝燈延壽、早朝、午朝、晚朝、開啟、禁壇、重白、宿朝，最後則有拜天公與普渡。每個科儀都具有特定的作用，如發表科儀以發送表文至天上各界，使不同階層的神明知道凡間廟宇從事的法事活動，啟請為啟告並奠獻前來醮壇的神明。早朝、午朝、晚朝、宿朝合稱為四朝科，這四個科儀為道教科儀中結構最複雜者，彼此的結構基本上相同，唯一的不同為儀式的目的，早朝朝覲度人三十二天大帝，午朝為雷聲普化天尊，晚朝為北斗九皇大帝，宿朝朝禮玉皇上帝與泰皇真君。

正一派道士常用的經書有：《五斗經》、《三官經》。《五斗經》之中以《北斗經》與《南斗經》最常用，由於《北斗經》能消災，《南斗經》解厄，功能最大之故。懺文方面有《星辰懺》、《三元懺》，如大型法事則有《朝天大懺》（計十卷）。

道教儀式演出的空間，通稱為道場或道壇，如為建醮的場合，也稱為醮壇。……道教神明的布置分為三個空間，正面為道教最高階的神明三清大帝，以及玉皇上帝與紫微大帝，兩側為左右班神明。（呂鍾寬 2005：340）

這幾段文句顯現，道教科儀是相當典型的教典性訊息的傳遞¹²，反映了宇宙秩序普遍性、持續性與永恆性的面向，各種象徵性元素都是表達一個永恆性的時空。為社區或為各家戶的祈福，不單只是關注於當下的情境，而是必須要放在一個以科儀文本為基礎所展示出來的宇宙永恆性的秩序裡。具備長遠文本屬性的道教科儀，其溝通模式中，首先具有這種教典性訊息的特性。¹³

12 正如同 Saso (1987) 所指出，道教儀式中有淨化（內丹）、巫術（對神靈界有針對性的儀式）與懺悔（經懺）三個基本組成部分：（1）內丹的部分，也就是主持儀式的「高功」，根據呼吸循環和心智建構出「冥想性的曼陀羅」，產生內在煉金術的形式或「直觀圖像式的經驗」。就科儀來說，「發爐」和「復爐」科儀，在具有內丹性質的科儀裡最具有代表性。（2）高度表演性與象徵性，而且形式上完全外顯的儀式性操作。這些儀式使用符咒、舞蹈、紙糊器具和各類地方民間信仰器物，儀式裡明顯表現出治療、驅魔、保佑、傳喚、訴願等動作。雖然這些動作有個別的象徵意義，不同的小儀式會各自召請不同的神明，不過 Saso (1987: 43-51) 也指出，這些動作的細節（步伐、動作、方位等），可以完全被納入陰陽五行操作的結構中來加以描述與理解的。（3）關於「經」、「懺」的誦念部分：誦「經」目的在直接積累功德，誦「懺」則是表現出懺悔並由此得到功德。誦經懺的形式，大部分是模仿佛教已有的唱誦形式。

13 但是，這並不是說具教典性訊息的特徵，它的內涵就是完全沒有更動的。而是說，人們假設這背後再現了一個永恆不變的、具有特定內在順序性的宇宙秩序。現實上，因應各種場域變遷與政經因素的調整，當然還是會有各種科儀節奏與內容上的變化，有時是出於偶然性的歷史因素所造成。只是，一經確定或沿用，有時還會成為標準化的版本，而被人認為是向來如此。Yves Menheere (孟逸夫) 對當代臺灣北部醮典的考察，揭示了這樣的一幅圖像 (Menheere 2017; 2018)。1960 年代以前，限於經濟發展規模與科儀訓練，臺灣北部大型醮典大致上以三朝醮為極限，偶有五朝醮甚或八朝醮，但通常是道釋（道士與釋教的香花和尚）混合，利益均霑的地方特色，有所謂「五天師公，三天和尚」（劉枝萬 1967：19），「師公頭，和尚尾」（Menheere 2018: 17）這樣的地方性用語。但是 1963 年松山慈祐宮重修落成，請士林林厝派何經然道士舉行祈安建醮大典，是純由道士所施行的五朝醮，爾後幾乎成為北部道士所共同遵循的「標準化」五朝醮的版本。松山慈祐宮五朝醮中所出現的新變化是：第一，一些過去未曾出現過在三朝醮中的經典被加入進行誦念，有紫微懺、玉皇經、五斗經（過去僅誦念北斗經）、朝天懺等，尤其是後二者，1960 年代以前臺灣北部道士少有人誦念過。第二，醮典中進行兩次放水燈和普渡。松山慈祐宮的五朝醮，以及這個版本的「被標準化」，是多向歷史性的偶然所促成，包括：（1）六十三代張天師張恩溥引入五斗經（1954 年在臺出版，1961 年第一次被使用在桃園的醮典中）；（2）朝天懺雖是南部道壇普遍使用的經典，但北部在 1960 年代以前未曾在醮典中使用，但當五朝醮中不再有助亡者超渡的和尚參與（通常是誦念梁皇寶懺），具有功能對等與替代性的道教朝天懺，就被道士拿來定制化成為五朝醮中的誦念經典；（3）更重要的，松山醮以罕見的規模，設多處外壇，需要大量道士參與，道士團達三十六名，運作時分為四班，每班九名（劉枝萬 1967：57）。這些人其實來自各個道壇，松山五朝醮後各自回到自己的營業區域，接著把這個創新並成為新標準化版本的醮典模式，在北部大大地發揚光大。結論，用作者自己的話來說：「如果五朝醮的形式在 1980 年代和 1990 年代以後成為流行的形式，這不是出於正一醮應該如何如何的既定的概念，不過，它最終成為了北臺灣的標準模型，而且在北臺灣，正一派道士必須要如此做，才能讓他們看起來是一個『真正的』正一派道士」（Menheere 2018: 29）。簡言之，道士團體內的場域的變化，以及社會新需求的促成，使得歷史轉接點中躬逢其盛而

（二）展演性和內在身體化實踐會同時發生

科儀道教中當然充滿了道士肢體性的表演，但是，特別的是，種種動作的身體化，不是表面性的，道教科儀預設了身體的「變身」。「在科儀展演前，物質性的身體必須通過一系列固定的行動，轉化為具有超越力量和神祕意涵的象徵，從而使得通過象徵化的身體與超自然力量相聯結成為可能，進而展開具體的科儀程式」（程樂松 2017：229）。程樂松曾引述《道法會元·清微祈禱內旨》中的一段話，¹⁴其中詳細說明了身體如何通過一系列的肢體和意識性行為，實現大小宇宙之間的轉化和聯結。筆者想用更當代的陳榮盛道長¹⁵的一段話，說明道士對這種身體變化的自覺性是如何的刻骨銘心：

變身，我們要做玉壇，我們這個境內是一個天地，壇內也是一個天地，道長本身也是一個小天地，整個合起來做，也有上、中、下元。左眼為日，右眼為月，鼻如山嶽，口為天門，舌為金橋，氣如毒霧，齒如劍樹，像一個小天地，像我們五臟，東風，青龍，白虎，朱雀，玄武，中央，這個五臟六腑也有它的三元，上、中、下元，皮膚，血脈，九竅，十二生肖，三魂，七魄，三部，八景，二十四節氣，一千兩百的形影，一萬兩千的精光，三百六十的骨節，八萬四千的毛孔，這是一個小天地。

所以要練到那裡出去，還要調你本身的氣，一塵不染，萬邪不敢

出現的儀式型態，都有可能成為標準化版本的候選人，一旦出現且被使用，並被某些歷史條件所強化，就具有了社會建構性的權威，晉升為制式的儀式版本。

14 「每日清旦及遇開時，入靜室中，焚香，跏趺端坐，握固，定息凝神，思帝師在上，官將吏兵洋左右。却深入大定，待其時至，初覺炁下降，次覺炁上騰，二炁盤結交會于中黃之府，外閉五戶，內視規中，有金書玉篆分明。良久，覺金光漸大，天門金光下接，地戶雷光上衝，兆立其中，頂天履地。至靜極而動，提起祖炁，目舌望巽虛書玉篆于前，若金蛇飛動之狀。仍密念召將心呪，精思使者，荷畢諸將森立其中，拱立聽令，分明如對。祝云：雷神雷神，爾職于天，受命于帝，風雷之祖，雨澤之源。聚靈會炁，守吾真元，金光火雲，交映丹田。一如元始一炁制雷金光律令。却用鼻吸引歸中黃之府。仍內視，呼吸定息，叩齒集神，靜定良久，徐徐解坐。」（《道法會元》卷8〈清微祈禱內旨〉）。

15 出自2008年，國立臺灣歷史博物館所出版的《2008臺灣燈會：道教金籙祈福法會紀勝》DVD影像中（參考呂鍾寬 2008）。陳道長的話，有許多可見於晉朝以來即流行的《黃庭經》當中（感謝劉韋廷博士提供相關資訊）。

犯，破穢吐氣，南方九風破穢大將軍，天德君，月德君，五方至真之炁，東風青炁噓入肝，南風赤炁，西風白炁吸進來，北風黑炁吹入腎，中風黃炁呼入黃庭，練你的三魂七魄要歸位，這些都要漸漸懂，變身成我是元始天尊，我是一個小天地。

這個壇也是一個天地，十方，所以已經是一個境界，這裡就是八卦十方九宮，那邊就是十方八卦，十方壇，所以我坐在那邊就是九宮中央。

這裡要強調的是，道教科儀的本質上具有一種身體化的特徵，這和兩宋之際，道教中的雷法興起，將舊有的符咒之術與內丹功夫相結合（高振宏 2014）所產生的影響有關（詳後）。因此談到道教的展演與溝通模式，必須要在本質上強調其身體化上的特點。

（三）替代性參與

對大眾而言，道教溝通的「替代性參與」特質，是和身體化截然不同的一個對立面。也就是，對於道教科儀的探討，一個常令人困擾的問題是，當地方大眾幾乎完全看不到道士封閉性空間裡的演法，那麼，在什麼樣的意義上，我們可以說它是基層地方民眾社會生活裡的「主導性框架」呢？

這裡，要引入「替代性參與」（vicarious participating）這個概念。雖然說道士是身體式直接現場參與，一般大眾卻不是。一般大眾花了大量的金錢與時間贊助道士做醮的活動，但他們不是如同道士，以身體為儀式中介的方式參與做醮，而是以想像自身為主體性的方式，清楚知道道士正在為社區或廟宇進行儀式性的轉化工作，在這樣的前提下認知到自身的參與。

這樣的參與，筆者先稱此為「替代性參與」，在社區層次，這是道教溝通模式的重要特徵。

（四）社區層次的自發性溝通

依據 Anthony Wallace (1966: 237) 加以引申, Rappaport (1999: 51) 曾指出, 要了解儀式的溝通, 還可以將溝通模式分為兩種形式:¹⁶「自發性溝通」與「它向性溝通」(auto-communication vs. allo-communication)。前者如個人的禱告, 一個人沒有向外界言說, 但個人身心狀態呈現為與特定對象的情感投入和交流; 後者明顯是與他人的公開性交流。Rappaport 也指出, 即使如公眾性的儀式當中, 外部有一個公開交流的形式, 但每一個人的內心都可能同時發生內在性的自發性溝通。」這也可以解釋公開的儀式為何對於每個人而言有不同的意義。

根據以上, 筆者還要加以引申, 進一步指出在集體性的層次, 道教科儀同時具有「自發性溝通」與「它向性溝通」的成分, 既是社區獨白性地與神進行溝通, 屬於「自發性溝通」; 但也是對外的展示, 屬於「它向性溝通」。但無論如何, 基調仍是「自發性溝通」, 對外傳遞了什麼樣的訊息並不重要, 重要的是, 科儀彰顯了社區的意志與主體性, 而產生了集體性的意義。

（五）後設性的意義與後設性的展演

道教儀式展現出宇宙永恆秩序的連續性, 除了表面的儀式展演以外, 更重要的, 它幫助了社區或國家建立傳統的正當性。就此而言, 道教儀式有一種「後設性的意義」(meta-meaning) 與「後設性的展演」(meta-performative) 的性質, 可說是社會流通中的所有展演與意義線索背後的支撐者 (Rappaport 1999: 126)。

以上, 筆者提出這五個性質, 目的是說明在漢人地方的社區生活中, 道教科儀展演所具有的溝通形式與內涵上的特徵。基本上來說, (1) 教典

性訊息的傳遞和 (2) 展演性和身體實踐同時發生, 確保了儀式所要確立的宇宙中心意涵之體現, 以及社區覆蓋化的核心意義; (3) 替代性參與能將這個集體性的核心意義, 予以一種普遍性的個別身體化 (universalized individualization) 之重要轉折與機制, 繼而, 社區層次歷經某種集體性的通過儀式, 產生 (4) 自發性溝通的歷程; 最終, 在 (5) 後設性意義不斷被循環性的認肯下, 社區內的傳統得以保障, 社區內的日常性溝通也都得以具有互信的基礎。綜合來說, 這正是科儀道教訊息傳遞的結構與社區運作模式, 創造了在社區中每一個參與者得以認知到自身參與其中的歷程。

三、縱的層面：由「原始道教」到「科儀性社區」的完成

經由溝通模式的檢驗, 使我們對於道教史的觀照, 有了一個新的社會學角度。也就是說, 道教之成為社區所必須, 本非必然, 但從何時開始? 道教由哪一個角度出發? 何以全面改變了中國地方社區的性質? 改造過後的地方社區, 可以說已經成為一種「科儀性社區」, 也就是前一節由橫的層面所討論過的溝通模式引導下所產生與創造出來的地方社區。

或者說, 根據 David Johnson (2009) 書名的主標題《奇觀與獻祭》(Spectacle and Sacrifice), 由「儀式自足性」¹⁷ (ritual autarky) (儀式的執行, 有多大的程度是由村內非專業人士來達成) 的出發點來觀察: 「儀式自足性」高的社區宗教, 重視「廟會奇觀景象」下的情緒與身體上的集體亢奮, 甚過於「肅穆執行的獻祭儀式」; 而那些經常性向外聘請儀式專家的村落, 在儀式專家主導下, 會更強調獻祭儀式中的固定節奏性與嚴肅性。

雖然說每一個社區「儀式自足性」高低有所不同, 但我們可以問的是, 從什麼時候開始「肅穆執行的獻祭儀式」, 也就是請道士團來村內進行儀式展演, 已經成為地方社區建構超越性的槓桿歷程裡經常不可或缺的一個要素了?

16 其實更早之前應該可以追溯到 Goffman (1959), 他認為行動者的行動, 或者是要刻意表現出某種社會意義而讓別人覺察 (allo communication), 或者是自己對自己的溝通, 而不必有外在的指向性 (auto communication), 只是他並沒有使用這兩個名詞。

17 「儀式自足性」(Johnson 2009: 141) 意指: 一個社區內部, 宗教儀式的執行不假社區外人士的程度, 在「儀式自足性」高的情況裡, 儀式執行者易於被取代, 除了在宗教場合外, 平日在社區內的身分也並不突出。

本節將選擇部分道教史文獻做回顧，並以上述課題為基礎，重新組織相關文獻。

（一）歷史上道教與民間信仰間的聯結

南朝道士徐氏撰《三天內解經》，對張陵五斗米道產生與演變的歷史有所闡述，其中清楚顯現出道教對當時民間信仰的改革與批判性（粗體為筆者所加，以下同）：

自從漢光武之後，世俗漸衰，人鬼交錯。光武之子漢明帝者，自言夢見大人，長一丈餘，體作金色。群臣解夢，言是佛真，而遣人入西國，寫取佛經，因作佛圖塔寺，遂布流中國。三道交錯，於是人民雜亂，中外相混，各有攸尚。或信邪廢真，禱祠鬼神，人事越錯於下，天氣勃亂在上，致天氣混濁，人民失其本真。太上以漢順帝時選擇中使，平正六天之治，分別真偽，顯明上三天之氣。以漢安元年壬午歲五月一日，老君於蜀郡渠亭山石室中，與道士張道陵將詣崑崙大治，新出太上。太上謂世人不畏真正而畏邪鬼，因自號為新出老君。即拜張為太玄都正一平氣三天之師，付張正一明威之道，新出老君之制，罷廢六天三道時事，平正三天，洗除浮華，納朴還真，承受太上真經。制科律積一十六年，到永壽三年歲在丁酉，與漢帝朝臣以白馬血為盟，丹書鐵券為信，與天地水三官、太歲將軍共約：永用三天正法，不得禁固天民。民不妄淫祀他鬼神，使鬼不飲食，師不受錢，不得淫盜，治病療疾，不得飲酒食肉。民人唯聽五臘吉日祠家親宗祖父母，二月八月祠祀社竈。（《道藏要籍選刊》第八冊）

這裡面牽涉的項目非常之多，在此無法一一加以討論。簡單地說，當佛教反對以血食祭神，這是出於對祭祀中暴力性的抗拒；至於道教的反對原因不同，道教有一套永恆不變的道德標準，而且是建立於人們與更為超越性的神明之間的盟約。正如同 Terry F. Kleeman（祈泰履）所述：

漢儒中已經有人對基於「報」這個觀念的祭祀交易性質感不安，譬如王符就說：「德義無違，鬼神乃享；鬼神受享，福訴乃隆。可是道教對祭祀的批評更深刻而透徹，認為所有接受血食的神是「六天故氣」，他們所受的酒肉就等於腐敗的官員會接受的賄賂。道教的神是居住在六天之上的三清天，是由純粹的道氣所形成的正神，他們執行一個永恆不變的道德標準，不受任何祭祀供品左右。這些神給信徒立一個新的盟約，叫做「清約」，清約說：「神不飲食，師不受錢」。（Kleeman 1996: 552）

這個正一明威之道，可以說是「三天之神」與信徒所建立的盟約，¹⁸而這也正是科儀道教的本源，以及其中教典性訊息之所依憑。道教所持的這個鮮明的立場，一直維持到宋元之際，道教菁英每每重申其與民間俗眾拜神附體等活動之間的差異：¹⁹

師曰：附體開光、降將折指、照水封臂、攝亡墜幡，其鬼不神，其事不應，皆術數也，非道法也。知此者，可明神道設教耳，知道者不為是也。（《道法會元》卷1〈清微道法樞紐〉）

又等圓光附體、降將附箕、持鸞照水諸項邪說，行持正法之士所不宜道，亦不得蔽惑邪言，誘眾害道。（第四十三代天師張宇初《道門十規》）

一切上真天仙神將，不附生人之體。若輒附人語者，決是邪魔外道、不正之鬼，多是土地及司命能作此怪，行法之士當審察之。（《道法會元》卷250《太上天壇玉格（下）》）

18 「六天」指的是後人對以鄭玄為代表的儒家，對官方祭禮的解釋。包括至高神和五方神合計共六天。祈泰履指出，秦漢以來，國教與民間宗教可以說是同一個宗教的兩個部分，神和人的基本關係都是以「報」（Yang 1957）為基礎，他稱這個綜合的宗教為「血食界」（Kleeman 1996: 551）。

19 特別感謝研究宋、元時期法教的吳瑞明先生提供以下三段引文的內容與出處，向筆者詳細解說雷法在道教史發展歷程中的重要性，並提供有關的研究書目。

到了兩宋之際，道教中的雷法²⁰興起，將舊有的符咒之術與內丹功夫相結合，造成了宗教地景上的極大變化。宋代高道薩守堅在〈雷說〉一文中自言他可以：「驅雷役電，禱雨祈晴，治祟降魔，攘蝗蕩癘，煉度幽魂，普施符水，累行累驗，如谷應聲。」

就雷法的施行來說，雷法本身的操練或許不需要血食，但是役使鬼神這件事情，尤其是要役使因忠烈而成神的人神時，血食祭祀就堂而皇之地進入道教系統裡。如同宋元道教經典所記載：²¹

社令雷者，乃一郡一邑之中，有忠義報國之士、孝勇猛烈之人、報君落陣、居家憤死，英靈之性，聚為此雷。……務求血食，亦能禍福一方。（《道法會元》卷56《上清玉府五雷大法玉樞靈文》）

祭雷當用酒肉，血食之神。（《道法會元》卷250《太上天壇玉格（下）》）

或是比較重要的祈禱儀式（祈晴、祈雨之類），必須用血食祭祀雷神，才能役使祂們：凡祈禱，用五色紙燒，白雞、鵝、鴨取血祭雷神，方可行持，代天行化，助國救民。小事不得呼召。（《道法會元》卷193《太乙火府五雷大法》）

雷法在道教史上的發生、演變與社會影響，當然是一個極為複雜的課題（參考李遠國 2003），在此無法多談。不過，簡單地說，我們注意到在現象層次上，正如高振宏所述，南宋理宗（1224-1264年在位）年間，中華大地上已經有這樣的宗教景觀：

當時江南地區許多具敗軍死將、疫神特質的功烈神祇多會合祀於東嶽行宮，可能受到天心正法（一個以雷法運用為主的新興道教派別）「借嶽兵」的儀式傳統影響，道士或法官因此與某些易於驅遣、捷疾

20 雷法是指聲稱可以召喚雷神而降伏妖魔，並可止旱祈雨的法術，行使雷法的道士，往往被稱之為「法官」。雷法的興起是兩宋之際道教發展的一大變化，參考李遠國（2003）。

21 同樣的，特別感謝吳瑞明先生提供此處的幾段引文內容與出處。

靈驗的祠神建立特定的盟約關係，進而造構出獨立的元帥法。東嶽行宮便成為道教與祠神溝通的最佳渠道，使彼此有更緊密的連結，道教也以此途徑吸納、融攝許多民間神祇，形塑出新的宗教景觀。（高振宏 2014：51-52）

從道士這一邊來看，我們可以說，道教與民間信仰間的內在性扣連，因為雷法出現開始擁有，也被允許有更為密切的階層性合作關係。

（二）道教組織與民間信仰間空間上的重疊性：歷史性樣貌的考察

道教有可能容受（或是說利用）民間信仰裡的血食祭祀觀這一點，創造出道教與民間信仰間的聯結機制。道教組織與地方廟宇組織間的重疊性，則是另一個具有歷史意義的演變。黎志添（2017）相關的討論，很清楚地呈現了這一方面歷史演變的過程，在此完全引用他的材料來做說明，歷史發展的線索如下：

- （一）東漢末張天師在巴蜀漢中地區宣稱太上老君授張道陵「正一盟威之道」，這創立了制度化道教的教團、教制和儀軌。早期天師道已建立了一個具有階層結構的教區組織，張陵之孫張魯通過天師道將道民組織起來，納入宗教和政權合一的王國管理中。
- （二）早期天師道治的教團組織一直存續至十世紀的晚唐，之後逐漸向近現代的地方廟宇體系轉變。北宋大中祥符二年（1009）十月，真宗下詔全國諸路、府、州、軍、縣擇官地、給官錢和出工匠建道觀，並賜「天慶」為額，以奉道教三清尊神及玉皇上帝。此時，北宋有州郡三百二十、縣一千五百五十，意味著全國天慶觀不下千所。
- （三）北宋初期，由於長江流域商業城市的興起，中國商人階層以及商業行會漸漸形成。這些新興的商人階層以地方道觀為中心，組織了以崇拜和祭祀地方神明為目的之「會」的組織。

- (四) 之後，各地天慶觀已與商人行會以及民間自發的香火組織相結合，產生有組織規模的地方網絡，從而出現比唐代更加龐大、更廣泛的地區網絡體系。這是一種由官方發起和認可，遍及全國州郡縣的道教與地方經濟體結合的全國廟宇組織。
- (五) 而依附天慶觀的崇拜組織——「會」，它的性質相當多元，有屬於不同商業行業的香會，屬於不同節期和神祇崇拜的進香會，以及為了維持或重修道觀殿堂而成立的服務性善會、義會、勝會等各種信徒組織。
- (六) 除了營建全國道觀網絡，北宋初年，各個地方城市都修建了由官方支持的東嶽廟，並在地方廟宇的基礎上，每個城鎮都建造了城隍廟。在城隍廟的體系下，還有土地公廟及其他的神祇。這些地方上最受民眾歡迎的廟宇神祇都是由當地信眾組織建造的，他們負責組織、主持地方神明誕期等慶祝活動，而道士負責以道教儀式為主的祈禳儀式。
- (七) 這些地方廟宇在中國地方社會廣泛存在，並將中國民眾的神聖與世俗活動有機地結合在一起。一方面，這些神明誕期的慶祝活動包括了為社群祈福禳災的道教儀式；另一方面，廟會期間又常出現由各地方信眾組織、聯繫和推動的社會經濟活動。
- (八) 北宋以降中國道教民間化的結果，已遠離了漢末六朝以來由祭酒道士及道民信徒共同組成天師道教團組織，出現了更具地方特色的道觀和祭祀地方神明的廟宇組織。（黎志添 2017：96-103）

簡言之，這是由（1）早期局部地區「政教合一」的教區制典範；到後來（2）政教在制度性層次分化後，政治透過道教來建立政權的正當性，同時扶持了道教的全國性網絡；（3）城市商業活動興起，搭配道教現有的全國性網絡，創造了二者共構的民間社會；（4）最終導致充滿各種地方色彩，卻和專業道士間密不可分的「科儀道教—民生經濟—地方會社」之地方共同體。

以上種種道教趨向地方廟宇組織形式轉變的歷程，黎志添（2017：100）曾引述施舟人，認為這一轉變促使道教完全融入中國地方社會文化，並稱之為「道教的民間化」（popularization of Daoism），而這個道教民間化的另外一面，同時促成中國地方的廟宇活動更趨於「道教化」的發展。更進一步，我們也許可以這麼說，這個發生在地方社會的「道教的民間化—民間的道教化」的歷程，由道士的角度來看，或許是一種「複合」，但是由民間的角度來看，卻是以實用邏輯為出發點的一種「綜合」。²²

（三）科儀道教成為民眾宗教生活上的重要構成元素

前面提到道教發展中雷法的出現，創造了道教與民間信仰間更密切的合作機制；並且討論了在帝國各級政府治理歷程裡，所創造出來的與道教不可分割的地方信仰的民間網絡。更深刻地來說，如果能由社會經濟變遷中所創造的機會，以及道士如何透過自身努力來嵌入這些機遇當中，最終創造出「道教已成為民眾要獲得神明靈驗所必須花費的奢侈財」這種角度來看問題，則可以讓我們更動態地來理解，科儀道教如何成為漢人民眾信仰中不可或缺的一種宗教實踐。

Robert Hymes（2002）對於宋代道教的討論曾指出，道教集團對於特殊宗教知識的壟斷，在唐代以前只停留在宮廷中，以一種「奢侈財」的形式出現。後來，大約在唐宋之交以後，社會財富有所增加，金錢經濟逐漸捲入鄉村生活中，各種宗教服務才開始出現商業化的形式。這時，原本鄉村中已經穩定化的與神明溝通或求助的方式，開始出現了變化，道士集團利用新的機會，並以儀式的趣味性、動人性和有助於神明提高聲望等訴求，一步一步地進入了鄉村生活中神明祭拜的活動裡，即便這裡面仍然存在道教集團與地方宗教信仰系統間的各種歧異。

22 更進一步來說，如果由那些有意識要根據民間的生存邏輯來加以發展，同時帶有儒、釋、道色彩，且有更複雜的象徵化和抽象化歷程的民間教派團體來說，則可以說是一種「聚合」（converge-ism）（參考丁仁傑 2009：353-357；Ting 2017：162）：日用邏輯具有神聖性且高於一切，但儒、釋、道三個宗教分支的神學基礎，都與這個日用邏輯相互說明、相互滲透並相互彰顯。

Hymes對佛教沒有太多討論，此處也暫且不論，先把焦點放在道教上，而我們所看到的是，道教向地方民眾證明了優位性，而地方民眾也有能力去購買這種過去非常昂貴的奢侈財，現在卻是，仍然有些昂貴但具有必需品性質的宗教服務（在需不需要購買的決策層次上，屬於必須加以購買的）。不過，這往往是當各種管道嘗試無效之後，最後諮詢的對象。用Hymes的話來說：

若將此幅圖像描繪為是道教與其他宗教專業者相競爭，這就低估了宋代地景上的複雜性。他們主要的競爭者，還包括了他們潛在的顧客。當這些顧客需要神明的力量時，會直接跑到神明旁邊去詢問。常常，當人們需要神，他們會向可能幫助他們的神去祈求，在找宗教專業人士之前，他們會一個廟一個廟的去試。

一個對大部分平民大眾來說是相當廣泛的大規模商業化之宗教服務，事實上，在宋朝，或至少說在唐宋之交，是一個新的現象，也正是鄉村與城市生活更大的商業化過程中的一部分。也就是說，當金錢愈來愈是一般人日常生活中的一個部分，以及當社會之財富增加到一個程度，足以讓那些並非特別富有者（至少其中的一部分人）可以增加一部分花費在其家戶消費上面時，這促使給一些人去提供機會，以及另一些人去買這個「向神明與超自然求助的新管道」（過去，人們是利用在家裡面或家附近的管道去求助神明）。所謂「在家裡」，是指向祖先（從古代一直到唐代以前，「祖先崇拜」在社會中所扮演的角色，我們知道的並不多）或是向家戶中的神祈求；「家附近」，是指（我們大致上可以想像）向地方上的神龕或地方上的靈媒、預言者或其他村中的專家（在唐代以前，地方社區之小型金錢與買賣之交換規模，可能供養得起的條件下）祈求。在這個故事裡，靈媒和其他村中的專業者，至少到南宋以前的各種宗教場景中，大部分幾乎都沒有改變過。而現在，對大部分普通人來說，新出現的東西，是較高層次的文人、道士、類似於道士、佛道兼備等各種宗教執事者，他們進入了這個因「金錢經濟」出現而擴張的

「宗教企業經營者」機會。同時，「文字水平」以及「類文字水平」的擴張，使印刷流通這件事也增加了可能成為宗教執事者的數目（這些人可能會被拉到文字的傳統，以及被拉到其中有知識深度或能產生社會聲望的層面），他們往鄉村與城鎮中的新機會而流動著。（Hymes 2002: 199-202）

那麼，道士在這中間，有沒有機會呢？

道士，開始要擠進去當時宗教景觀裡已經被固定下來的幾種位置裡——靈媒和其他村中宗教執事者（他們扮演著在特定神明和人們之間進行中介的角色或工具）。當其中的空隙已經都被填上了，有文字水平以及有經書為本的道士必須選擇其他的位置（在道士自己的眼中會認為那會是一個屬於較高位置的角色）來扮演。……不難想像，個體的發生模式，總是整體系統的發生模式的再製：在鄉村宗教世界中最後被加上的角色，在尋求諮詢的次序上將會排在最後面（雖然說在地位和費用上是最高的）。（Hymes 2002: 202）²³

總之，我們看到，宋代的新道教（以天心派為例），和許多其他的天士，在宗教市場上，都處於這樣一個新的位置，就空間而言是跨區域而超越於特定的地方；就神明系統而言，是一種通盤性的面對而不是對應於特定神。道士和靈媒的差異是，道士與神明打交道，超出地方與特定性，以及道士提供了一般性、多層次和非人身性的中介（Hymes 2002: 202-203）。

最後，可能也是最重要的一點，正如Hymes（2002: 203）所說，道士和靈媒不同的是，道士屬於一種「卡特爾」（cartel），擁有祕密方法，進行

23 Hymes（2002: 202-203）也在天心法師的傳記中，看到了道士穿梭於各地的蹤跡，他說：「在天心派法師的遊方生活中，基本的情況是這樣子：講述他們的故事，或是經書前的序言自述裡所描繪，呈現出他們在省、路，甚至是全中國進行遊歷，既是修行也為他人提供服務。……相關記載呈現出他們的移動，這顯示出道士在社會所有層次裡的角色：自由穿越社區邊界的能力。……在他們的科儀本中，我們看到，天心派和其他道士，不屬於特定的神明。相反地，在履行責任時其能夠和各種神明有著平等的對應，這時他是代表著他自己的神明。這使他和靈媒有所不同，後者只能和一位神——早先揀選他並加以附身的神——相約定。」

職業上的壟斷。這些人通常與其他人區隔開來而自成連結，相互以門生對老師、門生對門生的方式緊密連結在一起，他們所形成的社會網絡，甚至能大到全國性規模。

四、道、法與巫

道教在歷史上的出現，一開始是要和地方巫術劃清界線而立教，但隨著歷史進展，當雷法——或更廣泛來說法教——打開了道教與巫術扣連的橋梁，道教以法教的形式，再一次以新的姿態和角度，和地方巫術扣連在一起。這時候，法教還能被歸類為道教嗎？或者說，經過了各種複合與歷史上的長期演變，漢人宗教儀式的分類已經不能單純切割為教典性訊息和自我參照性訊息，似乎具有更大的複雜性。這之間所涉及的宗教社會學課題相當多，接下來以道、法與巫之間的相互複合和競爭，甚至相互鑲嵌的課題，來檢視有關文獻。我們先由道與「法教」的課題開始看起。

道、法之間的問題，不僅是宗教史上的一大課題。甚至於直到近代，當臺灣北部的道士，以正一派「道法二門」為大宗，北部道壇會同時兼修正一道與閩山法兩種儀式傳統（張超然 2016：53），早已是一個現實且日常性的問題。

在歷史層面和意識形態層面上，法師到底屬不屬於道士傳統？在地方高度複合性的儀式形式中，我們又該如何看待所謂「菁英道教」和「民間道教」這樣的區別？這些顯然都是複雜的歷史性課題，甚至也是方法論上的重要課題。過去的研究取向，可以分為歷史取向、結構主義取向和社會階層取向。此處筆者提出另一種研究取向，稱之為溝通模式的取向，基本上是從信眾需求（同時包含個人與集體層面）的角度出發，而進行的溝通模式分析。

歷史取向又可分為社會史取向與宗教史取向，前者探討社會因素所促成的法教的出現，如Edward Davis（2001）透過諸如洪邁《夷堅志》的文獻內容，較為全面地整理宋代新道派與新法術興起（天心正法、五雷法

表 3-2 道教神職人員所使用的不同方法

身軀的轉變 使用方法	自殘	轉化	
使用巫術	乩童	法師	
驅使神靈			道士
道的體現			

等）所創造出來的，與傳統道教不同的新醫療模式，這正是一個法教興起的時代；Stephen R. Bokenkamp（1997）認為宋代法教的興起，其實是社會大變動中，道教儀式專家試圖向新興南方仕紳尋求社會支持，而進行的適應（參考張超然 2016：34）；Hymes（2002）則以後來和法教發展關係密切的宋代天心正法為例，說明新的商業與都市環境如何促進並產生各種新的神人溝通模式，以利於新興道教教派的崛起，其中尤其是具有法教性質的派別開始出現。後者（宗教史取向）則實際探討不同歷史時期新興道教和法教的沿革與思想，如李遠國（2003）考證元宋時期神霄雷法、林振源（2011）田野考證臺灣法教源頭詔安閩山法門，並追溯其與臺灣紅頭法之間的歷史關聯等。

近乎結構主義式的論點，可以Lagerwey（1987：250-252）為代表，他在*Taoist Ritual in Chinese Society and History*一書中，歸納指出由媒介性（means of image）的方式可以看出，中國人的宗教世界具有一種等級性的認知結構，而認知結構中的三種方式又剛好符應三種儀式專家：乩童、法師與道士。乩童透過自我毀損而成為神明代言人，但這已是一種異化；法師透過精熟於轉化的方法而進入自我實現，可以盡量避免異化；能夠真正完全地解放與實現只有發生在道士，或者說道官身上，他們以自己的身體為符，體現了道，與道相合而毫無異化。這種文化認知上的層級觀，也對應到不同層次的儀式專家的存在（見表3-2）。

晚近，張超然對這個課題有極為深入的分析，他的立場接近Lagerwey，但他的立足點是社會階層，而非較形而上的、認知上的層級

觀。他由自我身分的堅持與否、倫理性格與社會象徵等，來看待道與法之間的區別。於是，就客觀性的身分認定來說，即使有各種道、法的複合現象，但道、法之區別已成為身分認同的區別，起初可能道士的身分較為優勢，但行法者自命為仙官之後，也開始具有獨特的身分，道、法兩者趨勢上的融合，逐漸形成先學法後受籙的學習程序（張超然 2016：43）。就主觀性的身分認知來說，張超然指出道、法倫理性格上的差異（張超然 2016：44-46），道者有透過自我悔改而獲得救贖的行動旨趣，法者則不涉及倫理道德的層次。

此外，以社會象徵而論，張超然還提到了二者對超自然官僚體系的理解差異，道者以國家官僚象徵體系為主，並遠及宇宙層面的相關單位（張超然 2016：46），法者則僅是地方性的武裝護衛，幾乎不涉及官僚體系。不過，張超然只羅列道與法的社會性區別，至於作為一種身分的區隔，他沒有說明為何社會上始終存在著認定法教比道教低級的社會認知（劉枝萬 1992：123-124）。

接續前人的討論，筆者固然接受以上的各種說法與歷史考證，但出於宗教人類學的立足點，筆者想要做的是，試著以溝通模式（教典性訊息 vs. 自我參照性訊息）的角度，重新看待道與法，甚至與巫之間的區別，並以此來思考，如果有所謂的民間道教，它的內涵表現會和那種完全以文字經典來串聯的科儀道教間，有何種溝通模式的差異？至於歷史上各自間如何成型與如何相複合，則不是此處討論的重點。我們先參考表 3-3：

表 3-3 儀式的溝通模式與再脈絡化

儀本文本 脈絡化的包含	教典性訊息	自我參照性訊息
教典性訊息	醮典	閩山法
自我參照性訊息	黃籙齋	乩童辦事

表 3-3 中，筆者以兩個面向的交叉來理解漢人宗教儀式的溝通與傳遞：首先，儀式文本（textual mode）：教典性訊息 vs. 自我參照性訊息，檢視儀式訊息的傳遞是否有一套教典性的文本來做支撐，以達成教典性訊息的溝通模式，例如，如前文所述，閩山法的科儀文字只屬於「底本」，而不能說是「教典」。

其次，「脈絡化的包含」（contextual imbued）：指訊息發生在一個更大的脈絡裡，而帶有本身的指向性，例如，閩山法所傳遞的主要訊息是自我參照性的，也就是關於案主的身、心痛苦的解除，但是它被包裹在對大宇宙秩序的恢復與重建歷程裡，因此啟請師聖的層次，也溯及三清道祖和老君（參考林振源 2020），而出現教典性訊息的脈絡（雖然沒有文本，卻被納進一個宇宙永恆性的秩序想像當中）；而乩童辦事則完全沒有這個歷程，純粹是自我參照性訊息的傳達，只是仍被包裹在自我參照性訊息的形式裡（除了針對性的神以外，沒有再請其他的神明或師聖）。

對道教科儀來說，地方社區的醮典和祖先拔度（黃籙齋），都是以教典性訊息傳遞來進行科儀的修設，但黃籙齋有相當的針對性，是要為特定的先祖進行超拔與拯救，屬於特定的脈絡化情境，導致訊息不完全由教典性訊息的內涵為主導，而有消除個人憂苦的旨趣。²⁴ 以上的類型學，有助於我們對漢人宗教儀式中的訊息溝通層面，較具有分析性意義上的區別與辨識。

正是出於這種觀點，不論歷史上這些名稱的由來與辨識範圍如何，我們都可以如表 3-3 所示，得見法教與道教所各自對應的複合性溝通模式。但是，真正的本質性差異以及最基本的定義單位，不在於是法教或道教，而是溝通複合模式上的組合差異。

易言說，基本的分析或定義單位是指教典性訊息和自我參照性訊息，

24 黃籙齋的課題特別值得探討，雖然看似僅與亡者的超渡有關，事實上可以成為生死連結、人天連結、集體與個體連結的核心環節，可說是安定宇宙秩序的重要元素。正如松本浩一所指出，從宋代到元代編寫的大部儀式經典，主要記述的多是黃籙齋這種以救濟死者為目的的儀式。松本浩一（2019：104）引用《上清靈寶大法》（宋 金允中）卷 16 中「黃籙兼總生死，人天同福，上至邦國，下及庶人，皆得修奉」這幾句話來做說明。從這段引述可以看出，黃籙齋在宋代已被視為最重要與最基礎的道教儀式。

但是它被分離成兩個面向上的判準：儀式文本或脈絡化的包含。這樣，我們也可以說是以另外的取徑，進行關於法教或道教的定義問題；道教、法教間於是有重疊的部分，也有相異的部分。我們更要看的是，其各自以什麼元素和基調合成出各種不同的表現形式。

由此來看，道教醮儀，它同時攜帶了教典性訊息的文本依據，和儀式進行的脈絡一起被放入啟請師聖的永恆性宇宙實體的想像裡。但是，並不是所有的道教科儀都兼備儀式文本與教典性訊息的脈絡化節奏，譬如說有關於個人或家族超渡的黃籙齋，某方面屬於道教文本科儀的範圍，但節奏鋪陳上卻帶有濃厚的自我參照性訊息。

另外，在法教這一邊，以閩山法的傳統來看，雖有口語化的底本，但仍稱不上是文字傳統。不過，它的儀式節奏卻已逐漸被包裹在一個更為宏觀性的宇宙秩序裡。

換言之，每一個儀式都是一次天人之際的溝通，過程中會包含特定的元素及其組合。出於功能上的需要，名義上的道教或法教，內容上不見得是完全相異的，只是各自涵蓋了不同的溝通元素和組合。透過理想類型層次的分析，我們可以看出法教與道教的溝通模式在元素組合上的類似與差異。加上現實上，出於地方情境與歷史傳統的差異，儀式背後各元素間的比重與扣連模式也會有各種細微的差異。我們以這種溝通模式的角度來看待法與道，或許能夠對有關議題得到新的研究視野。

五、當代臺灣民間信仰與道教的共構與競合：臺灣北部的道士駐廟

前述回顧了道教在歷史上社會位置的演變，尤其是宇宙觀上的既相似又差異，使得道教成為民間社區在建構超越性時，一個可以依恃的槓桿。然而，在組織的層次，民間信仰與道教間事實上仍充滿各種利益衝突與矛盾，合作與融合間有各式各樣的可能性。這也反映了漢人宗教中的權力與利益矛盾，不只類似西方中古社會主要存在於教會與國家之間，同時另有

很大一部分出自地方各種力量的折衷與妥協。這一類的案例不少，如前述 Hymes 所述宋代都市發展與天心教崛起的例子；Franciscus Verellen（傅飛嵐）（2001）分析杜光庭如何在高度社會流動的新環境裡，創造出道教的公共儀式的歷史場景；以及 Vincent Goossaert（高萬桑）（2007）所描繪的明、清都市生態裡中、小道士實際服務信眾的實況。²⁵

道士駐廟的例子歷史上所在多有，Goossaert（2007）說明明、清時代中國的道士駐廟型態有：（1）道士直接經營道觀；（2）民間廟宇邀請道士駐觀，並且許可道士發揚道教理念和傳承法脈。不過，在臺灣道士駐廟卻不太普遍，僅只於北部「道法二門」²⁶傳統和當代都市化程度較深的臺北市，而其情況也和 Goossaert 所述相當不同。臺灣道士處於一個相對被動的位置，對相關案例的檢視，因此不只讓我們看到地方社會裡的實況，也讓我們對於道教與民間信仰共構結構背後的矛盾性，有一個理論層次的討論。

對比 Goossaert 文獻裡道士與民間社會的合作方式有益於道教內涵弘揚，臺灣北部道士駐廟的模式顯然不是如此（張超然 2020）。首先，臺灣北部以正一派「道法二門」為主的傳統，本來就身兼閩山法術和道士齋醮傳統（不同於南部靈寶派道士只行死亡超渡與醮儀，而無針對日常沖煞的法術），閩山法術提供「小法事」為一般民眾安煞抗災，雖不同於民間鬼神觀，卻因能針對個人與家庭，而能與民間信仰合作。當然，道法二門這樣的傳統固然可能來自於中國大陸原祖居地（張超然 2020：272-277），但臺灣移民社會初期，專業道士難求，乃有廣大的兼職者出現，以應付實際需

25 關於社會變遷與道士團生態，感謝張超然教授提供筆者相關研究書目。

26 臺灣道教多屬正一派，但因其在原籍屬所執行宗教職能的差異，而有相對的不同稱呼，一般所稱的「紅頭道士」，源於漳州南部及相鄰的粵東客家區，當地有彰籍及福佬客、純客籍，傳承「道法二門」一類（李豐楙、謝聰輝 2001：22）。這一派別，同時修行道教「正一派」及閩山法教「三奶派」的道法。在家中宗壇或齋醮內壇的八卦乾位，皆安設「道法二門香火口傳宗師神位」，或書「道法二門前傳後教歷代祖師香座」，發表時必有獻狀請宗師與所屬官將，演出科儀前必至宗師神位前默禱，禮請護持指導，故稱「道法二門道壇」（參考謝聰輝，文化部臺灣大百科詞條之「道法二門」，網頁連結：<https://nrch.culture.tw/twpedia.aspx?id=4209>，取用日期：2019年5月21日）。這一派除醮壇醮事施行以外，平常則以祭解的小法為主，頭纏紅巾、手持龍角以施行法術，其職能為祈子、安胎、栽花換斗及過關等與出生前後有關的法術；也為生命中遭遇諸種厄運舉行消災解厄的祭解法事，諸如一般的過關度限，或祈禳重病的進錢補運（行內人稱為「做師」）（李豐楙、謝聰輝 2001：24）。

要，久而久之，「道士單以營道教儀禮為司祭，而無身為教權代表者或信徒教導者之意義」（張引用劉枝萬 1992：148-149）。

其次，則有社會變遷的因素，在都市化過程裡產生大量移動性的信徒，都會區的宮廟乃刻意經營，才有委請道士駐廟每日提供信眾服務的社會性需求，促成廟宇走向現代化。對道士來說，在當代臺灣社會趨於安定並步入現代化的時空環境中，各個道壇搭上社會安定與商業化的便車，漸次穩定化發展，道士家族自然也漸次邁入代代綿延的狀態，尤其是都市化與現代化步伐更為領先且密集的臺灣北部。在這些發展趨勢中，因供需磨合而出現了道士駐廟的模式，並且似乎成為支撐北部道士永續營生的一條明路，當然，「道法二門」道士原所具有從事一般小法事的能力，也是這種合作能夠達成的必要條件之一。張超然說：

（道士駐廟有現實上的考慮）日常道壇法務僅需一名道士即能應付。如遇特定時日（例如春節期間），才會視信眾人數，調動家族成員或其他道士前來協助。道士家族因此必須面對後代子嗣較多時，如何安排繼承人選，並且妥善規劃其他子嗣的出路。（張超然 2020：278）

分立道壇應有較多的限制。與分立道壇相近的是至宮廟長駐。（張超然 2020：279）

尚未立壇的新學道士亦須尋得踐行道法之處，至地方宮廟駐廟服務則是其中一個選項。（張超然 2020：279）

由於地方宮廟往來信徒較多，常駐廟宇不失為服務信眾、打響名聲的好方式。（張超然 2020：281）

然而，張超然也指出，廟宇和道士間也有利益衝突，包括紅利分配、信徒從屬等各方面的矛盾。另一方面，由於管理階層屬廟方，道士很難、甚至於本身（火居道士的傳統）興趣也不在於道學的傳遞與擴展。

最後，對比於高萬桑引用的明、清案例，道士駐廟有助於道學傳承的

表 3-4 修院或非修院：組織層次與意識形態層次相交互的考察

意識形態 \ 組織依賴性	組織依賴	恆久性組織
修院性	A 道士作為寺廟管理者	B 全真道觀
非修院性：火居	C 臺灣北部正一派道士駐廟	D 道教非營利組織

擴展，臺灣北部的生態在這方面付之闕如。於是在文終，張超然只能以李游坤道長的理想：「道士自己來創建一個道場」，作為願景性的結論。

張超然沒有多解釋為什麼「理想的道士駐廟」（如高萬桑所述的明、清時代案例）情況未能發生，但強烈暗示這是出於火居道士的性質，以及家傳的保守性，連帶讓一個雙贏（道士與民間信仰的合作）的機會未能得到較好的經營。當然，移民社會中民間信仰本身極為強烈的主體性與資源掌控性（地方廟宇始終是地方開發的主人），也是道教既興盛又被壓抑的重要原因之一。最終，結合起來，筆者認為從概念上來講，造成了所謂的「去婆羅門化」²⁷ 結果——宗教專職者所具有的內在神聖性與階級優位性被削除。

張超然所檢驗的幾種道教與民間信仰合作的型態，我們能從表 3-4 來理解。就縱軸來說，道士生存狀態所導引出來的意識形態，很明顯地可以區分為火居與非火居的傳統，作為分析性的概念，一般稱之為「修院性（monastic）vs. 非修院性（non-monastic）」，前者的宗教實踐依賴與世俗的隔絕，即僧院或道院式的苦修，後者則對這種意識形態持對立性的立場；就橫軸來說，則是現實上組織層次的考察，也就是組織的依賴性，可以分

27 Weber (1996[1958]: 94) 在《印度的宗教》一書中說：「高貴的婆羅門一般而言至少不可能會是個教團的永久雇員。印度教根本不知『教團』為何物。……高等種姓的婆羅門也從未成為任何印度教教派所雇用的教士、或任何村落團體的附屬祭司。我們後面會看到，印度的教派信奉者與祭司或祕法傳授者之間的關係，完全迥異於西方的教派教團與其雇用的『牧』之間的關係。」換言之，對行祭祀的婆羅門來說，由於身分高貴，不可能被廟所「雇用」。反過來，我們也可以想像，臺灣北部道士正是因為在歷史過程中，一步一步被去除了身分與內在性質上的超越性和優位性（也就是筆者所說的「去婆羅門化」），反而在進入「半受雇者」的位置這件事上，不會遭遇太大的障礙。

為道士團體依賴於其他組織，或是自身有獨立的組織而不需要依賴他人，以分析性的概念來說，亦即「組織依賴 vs. 恆久性組織」。

我們也由這兩組面向的交叉中，看到四種狀態：A與B都近似於Goossaert (2006) 所描述過的明、清道士的狀態，C是張超然所討論的臺灣北部正一派的現實狀態。至於D的部分，道士團體已超出道士個人營生的訴求，有可能成為有力的道教宣教團體，張超然在文章中，曾多次引用李游坤道長的理念，這一部分相當接近於這種現代化道場形式的建構（追求永續性的道教宣教團體），而丁仁傑（2020：107）也曾密集介紹李游坤道長的這種做法，並在概念上稱之為「人生道教」。不過，目前屬於這類狀態的道士團體，其組織經營與運作，在臺灣社會中多半僅停留在實驗性的發展階段。

六、道教在當代社會的處境：科儀道教的未來

道教復興，似乎是當代許多道教人士甚或學者所樂於見到的。近年也有多本書（Liu 2009; Chau 2011; Jones 2011），包括丁仁傑（2020）在文章或專書標題以道教復興為名，檢視當代兩岸三地的道教發展。以下先來檢視這些文獻，這些文獻一方面等於是間接和 Weber 對話，體現道教與現代性的關係，另一方面也讓我們看到道教調適於現代社會的路徑。

基本上，中國大陸在1980年代以後，在政府恢復傳統宗教的前提下，道教在各方面得以修復並開放，信眾也可以自由參拜，這些政治因素讓本土性的道教在中國得以迅速恢復。華人歷史情境裡道教與國家間複雜的政教關係，以及道教如何在二十世紀末期隨著地方傳統而復甦，導致在各地有不同方式的復原歷程（Dean 2009）。

有關中國道教的地方化，有研究展示了全真教如何在中國建立自己的經典與身分認同，並達到充分的地方化；這不單只是出家修行傳統，而是以道觀為中心向地方或信眾提供各種儀式與療癒的道教生活系統，打破了人們過去對全真教的想像（Liu & Goossaert eds. 2013）。在現代化歷程裡，

劉迅（Liu 2013）在書中提及的全真教河南玄妙觀例子顯示，道教如何建立了各種現代學校與醫療中心，亦步亦趨地跟上現代化的腳步。

此外，現代丹道的弘揚，與現代科學、國族主義、全球文化競爭和都市化情境等緊密地連結，這當然也影響了丹道內容的選擇與傳布，包括女丹的重視，以及丹道對現代人所產生的新文化意義等等。這從現代極具影響力的仙學大師陳撝寧（1880-1969）的一生志業，可以看到具體的展現（Liu 2009）。

有關道教的現代化歷程還涉及了：（1）道教專職者的現代學院訓練，以及引入各種現代廟宇管理模式；（2）道教身體修煉；（3）道教的國際網絡與全球化等三個面向，其中包括了新論述的建構、靈修運動的提倡和各種新組織的出現，可說是多方面呈現了道教在中國的當代風貌（Palmer & Liu eds. 2012）。

以上的案例多半來自中國，華人社會的自由民主地區則呈現迥異的發展面貌。香港地區的道教發展有相當濃厚的地方特色，尤其是眾多的呂祖道堂、正一派的喃嘸道館和先天道堂共存（黎志添、游子安、吳真 2010：2）。清末以來，香港一方面是廣東人避難的港灣，一方面政府並未刻意干涉，從廣東傳入的道教團體、扶乩信仰、經懺儀式和科儀經書，獲得較好的保存和發展機會，而且隨著社會進步，許多還發展成為具有現代城市特色的道教組織（黎志添、游子安、吳真 2010：2），讓我們親眼目睹到道教積極參與文化與教育活動等，各種可觀的社會成就。

臺灣方面，道教發展中所呈現的新趨勢至少有：（1）從傳統宗教管理制的道籙司轉換為民間組織，道派的傳承社團成為道士團體；（2）道壇結合道廟，使傳統地盤擴大並形成行業圈；（3）丹道與科技合作，試圖轉型為現代人可以接受的養生方式；（4）道教的學術化，從道教研修到教研機制，已成為新型態的教育體制；（5）順應全球化趨勢參與國際化宗教活動，配合世界各宗教共同促進人類的和平（李豐楙 2011）。

至於傳統地方社會網絡的存續，如何關鍵性地影響不同地區的道教復興？謝世維（2020）由當代閩、浙、贛與華北案例中發現，當代中國的地

方社會網絡受到幾次文化運動的摧殘，許多地方已呈現半真空狀態，基本上，北方的地方網絡被破壞得比較嚴重，因此基督教趁虛而入，結果是：「家庭教會與各式基督教在部分區域很快取代這個人際網絡關係，建立基督教信仰。許多鄉村社會原有的地方神祭祀系統與廟宇尚未恢復，基督教在既有的人際、社會網絡下，尤其是女性與老年人中，迅速地傳布福音，改變了地方社會的宗教地景。」（謝世維 2020：125）相較之下，一些南方的省分，那些原本民間信仰網絡特別綿密的區域，例如福建、浙江、江西，則得到相當程度的復原，甚至可以說是復興。另外，在中國有許多民間信仰的特區被列入所謂的「民間信仰事務管理的試點工作」項目，例如貴州、湖南等地，地方道壇相對恢復較為完善，道教活動顯得較為興盛。相對地，謝世維也引述 Stephen Jones（2011; 2017）的研究指出，近二十年來在中國北方（山西陽高縣的正一派道士），道教儀式在華北民間部分區域呈現出逐漸衰弱而非復興，道教科儀只侷限在喪葬儀式的形式裡。

這些有關道教當代復興的案例，一方面呈現道教在都市化情境裡的組織化發展並無太大的障礙（香港的例子）；另一方面，由實質層面來看，中國道教的當代復興，有很大的一部分是透過全真道的內丹修煉而展開；相對來說，臺灣道教的復興部分出於丹道²⁸（蕭進銘 2013；賴賢宗、蕭進銘 2010），部分出於學術研究的蓬勃發展，但真正居於臺灣道教傳統大宗的正一道，也就是本章回顧中主要對焦的社區科儀道教的部分，至多是與地方宮廟合作而擴大道士的地盤，就推動道教的普及化而言，似乎並無太大進展。

回歸到本章一開始所談，出於科儀道教的社會位置，以「教典性訊息」傳遞為主，信眾經由「替代性參與」，產生集體性層次的「自發性溝通」，並創造了社區後設性的意義。但是，原本封閉性的社區，內部有相當同質性，人們不需要做信仰選擇就已有所歸屬，進入現代社會後這種情況顯然已大有變化。

現代社會裡，人們在成長過程中，或是在主流文化中，都不是被單一宗教體制所主宰，於是，首先，不管一個人是否仍信仰村落裡的民間信仰，可能都要開始面臨攸關個人自覺與選擇的問題。其次，個人的自覺與選擇，下一步是要創造出自己的「個體身心涉入性」，亦即這個特定歷史脈絡裡的「靈性」（spirituality）（Hanegraff 2000: 303），這是當代個人化信仰過程裡的重要屬性。關鍵的是，當代社會的宗教選擇，已是在多種開放性中進行選擇，這種開放性的狀態是：社會已成為多個或多種宗教並存，甚至於已成為宗教與世俗並存的型態。當社區科儀性道教與社區居民關係密切，但科儀道教本身卻不是自覺性的宗教選項時，如今人人面臨要去做宗教選擇（或是選擇不信教）的結構性情境，而作為文化主流的道教已處在一個極為模糊曖昧的處境。

出於道教的社區鑲嵌性，還有替代參與的性質，在個人選擇與建構自身宗教時，普遍存在人們道教意識濃厚但道教認同低落的狀態，顯然在個人重新建構其現代生活裡的宗教座標時，在個人化信仰，或者說宗教的「靈性化」愈來愈是人們宗教生活型態上的基調之際，對於道教未來的發展肯定相當不利（因為除了專業道士以外，一般人向來缺少道教的自覺性）。筆者稱此為道教未來發展上的「靈性障礙」（barrier for spirituality）。換言之，在一般大眾主體形塑的過程裡，道教創造了社區的主體性（subjectivity）與主權性（sovereignty），這一方面固然構成了華人在現代社會中個人主體性建構的象徵資源與一般性的基礎，另一方面這種集體與個人間的視域差異和實踐動能的落差，卻是道教界本身所必須反思並亟待自我調整的課題。

最後，筆者提出這個「靈性障礙」的問題，作為進一步思考科儀道教當代發展困境的線索。不過，社區性的科儀道教，固然有先天上存在的「靈性障礙」（相對於佛教來說，這更明顯），但是當每一個脫離了傳統的現代人，都需要重新去建構自身的宗教信仰或信仰組合時，卻不見得一定要全然「打掉重做」自己所屬的靈性。尤其是在臺灣社會，人們的宗教選擇，不會是那麼激進的「打掉重做」，仍然比較常發生在制度性情境裡（這是另外一個有待說明的歷史問題）。於是，最終最可能的情況是，「靈性靠

28 主要有黃龍丹院的王來靜道長、全真道龍門宗陳敦甫道長、天帝教李玉階先生、蕭天石先生等所傳丹道，可參考賴賢宗、蕭進銘（2010）所編文集中各章的介紹。

行」(個人自覺性宗教意識的覺醒，多半仍然發生在既有制度性宗教的框架中)的情況還是會很明顯。就此而言，道教的神祕主義傾向，可以被認為具有某種靈性特質(個人身心體驗性特別強烈)，這時道教就有可能成為人們在「靈性靠行」時的重要選項；這個現象與西方靈性運動中的反體制精神，所謂的「有靈性而無宗教」(spiritual but not religious，參考Fuller 2001)完全相悖，顯現我們有必要去省思宗教私人化概念(見本書導言)的全球普及性。當然，這樣的道教離本章所談的科儀道教來說，似乎已經是完全脫胎換骨，尤其是它的「替代性參與」的社區性質，可能會部分或完全被削弱，這時已經是又經過了重新組裝和對焦的道教了。

基於以上的討論，我們或許可以開始進一步去思考，深度鑲嵌在社區地方性裡的道教正一派傳統，未來在臺灣會如何發展？除了儀式資本雄厚可幫助大眾滿足各種集體性與個人性的需求以外，²⁹在其原本的制度性叢結的體質上，本身是否能夠有所調整，並創造新的場域利基？不論在理論層次或是經驗層次，這些顯然都是華人宗教研究裡不可迴避的社會學層次的課題，未來還有待學者進一步的觀察與反思，而這也將有助於我們理解華人民眾宗教的日常圖像，以及未來可能的變遷模式。

29 參考陳宣聿(2020)所描述的當代臺灣嬰靈信仰與儀式實踐，其中，道士因為儀式資本雄厚，而且充滿了地方性的彈性(相對於佛教僧侶，道士個人較不會受到太多來自教團力量對於創新的阻力[基本上沒有道教教團的存在])，成為一般民眾所需要的嬰靈超渡儀式的主要儀式提供者與執行者。

參考書目

- Katz, Paul R. (康豹)，1997，《臺灣的王爺信仰》。臺北市：商鼎文化。
- Kleeman, Terry F. (祁泰履)，1996，〈由祭祀看中國宗教的分類〉。頁547-555，收入李豐楙、朱榮貴編，《儀式、廟會與社區：道教、民間信仰與民間文化》。臺北市：中央研究院中國文哲研究所籌備處。
- Lagerwey, John (勞格文)，1996，〈臺灣北部正一派道士譜系〉。《民俗曲藝》103: 31-48。
- ，1998，〈臺灣北部正一派道士譜系(續篇)〉。《民俗曲藝》114: 83-98。
- Menheere, Yves (孟逸夫)，2017，《權威與實踐：以臺灣北部道士為例》。臺北市：國立臺灣大學人類學研究所博士論文。
- Saso, Michael R. (蘇海涵)編，1975，《莊林續道藏》。臺北市：成文。
- Verellen, Franciscus (傅飛嵐)，2001，《道教視野中的社會史：杜光庭(850-933)論晚唐和五代社會》。香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心。
- Weber, Max (韋伯)，簡惠美譯，1989[1915]，《中國的宗教：儒教與道教》。臺北市：遠流。
- ，康樂、簡惠美譯，1996[1958]，《印度的宗教：印度教與佛教I》。臺北市：遠流。
- 丁仁傑，2009，《當代漢人民眾宗教研究：論述、認同與社會再生產》。臺北市：聯經。
- ，2019，〈對漢人民間信仰、佛教、教派團體與新興宗教中女性參與的田野觀察〉。論文發表於「樂成宮第三屆媽祖學國際研討會」，財團法人臺中樂成宮主辦。臺中市：國立中興大學人文大樓國際會議廳，2019年5月24日至5月25日。
- ，2020，〈導論〉。頁1-56，收入丁仁傑編，《道教復興與當代社會生活》。臺北市：中央研究院民族學研究所。
- 丸山宏，2004，《道教儀禮文書の歴史的研究》。東京都：汲古書院。
- 大淵忍爾，2005，《中國人の宗教儀禮》。東京都：風響社。
- 江玉瑩，2008，《臺灣道教正一派北斗朝科儀式「飛罡呈表」之探討：以北部地區李游坤道長為例》。臺中市：國立臺灣體育大學體育舞蹈學系碩士論文。

- 呂鍾寬，1994，《臺灣的道教儀式與音樂》。臺北市：學藝。
- ，2005，《臺灣傳統音樂概論·歌樂篇》。臺北市：五南。
- ，2008，《2008臺灣燈會道教金籙祈福法會紀勝》。臺南市：國立臺灣歷史博物館。
- ，2009，《道教儀式與音樂之神聖性與世俗化》。臺中市：行政院文化建設委員會文化資產總管理處籌備處。
- 李遠國，2003，《神霄雷法：道教神霄派沿革與思想》。成都市：四川人民出版社。
- 李豐楙，1995，〈臺灣慶成醮與民間廟會文化：一個非常觀狂文化的休閒論〉。頁41-64，收入漢學研究中心編，《寺廟與民間文化研討會論文集（上冊）》。臺北市：文化建設委員會。
- ，1998a，《東港迎王：東港東隆宮丁丑正科平安祭典》。臺北市：臺灣學生書局。
- ，1998b，《東港東隆宮醮志：丁丑年九朝慶成謝恩水火祈安清醮》。臺北市：臺灣學生書局。
- ，1998c，《蘆洲湧蓮寺：丁丑年五朝慶成祈安福醮志》。新北市：蘆洲湧蓮寺。
- ，2006a，《臺南縣地區王船祭典保存計畫：臺江內海迎王祭》。宜蘭縣：國立傳統藝術中心。
- ，2006b，〈制度與擴散：臺灣道教學研究的兩個面向〉。頁233-285，收入張珣、葉春榮編，《臺灣本土宗教研究：結構與變異》。臺北市：南天書局。
- ，2011，〈傳承與應變：道教的衍變及其現代化〉。頁51-90，收入漢寶德、呂芳上等編，《中華民國發展史（教育與文化上冊）》。臺北市：國立政治大學。
- 李豐楙、謝聰輝，2001，《濟度大事：臺灣齋醮》。臺北市：傳統藝術中心籌備處。
- 松本浩一，2001，《中国の呪術》。東京都：大修館書店。
- ，2019，〈普度儀式的成立〉。頁103-140，收入謝世維、林振源編，《道法縱橫：歷史與當代地方道教》。臺北市：新文豐。
- 林振源，2011，〈福建詔安的道教傳統與儀式分類〉。頁301-323，收入譚偉倫編，《中國地方宗教儀式論集》。香港：香港中文大學出版社。
- ，2019，〈地方道教研究：以閩南與臺灣道法二門為中心〉。頁387-

- 430，收入謝世維、林振源編，《道法縱橫：歷史與當代地方道教》。臺北市：新文豐。
- ，2020，〈閩山三奶法：臺灣北部道法二門的小法事〉。頁203-242，收入丁仁傑編，《道教復興與當代社會生活：劉枝萬先生紀念論文集》。臺北市：中央研究院民族學研究所。
- 林富士，2007，〈臺灣地區的道教研究總論及書目（1945-2000）〉。《古今論衡》16: 93-160。
- 邱坤良，2010，〈道士、科儀與戲劇：以雷晉壇《太上正壹救水禁壇玄科》為中心〉。《戲劇學刊》11: 23-127。
- 洪瑩發、林長正，2013，〈道教傳統與臺灣道派〉。頁11-35，收入洪瑩發、林長正著，《臺南傳統道壇研究》。臺南市：臺南市政府文化局。
- 高振宏，2014，〈溫瓊神話與道教道統——從劉玉到黃公瑾的地祇法〉。《華人宗教研究》3: 51-104。
- 張超然，2016，〈自我身分、倫理性格與社會象徵：道與法的根本差異與複合現象〉。《華人宗教研究》8: 33-64。
- ，2020，〈道士駐廟：臺灣北部道壇與宮廟的競合關係〉。頁269-308，收入丁仁傑編，《道教復興與當代社會生活》。臺北市：中央研究院民族學研究所。
- 張譽薰，2018，《道教「五朝」拔度儀式中的生死觀研究：以臺灣高雄市拔度儀為文本》。嘉義縣：國立中正大學中國文學研究所碩士論文。
- 許麗玲，1997，〈臺灣北部紅頭法師法場補運儀式〉。《民俗曲藝》105: 1-146。
- 陳信聰，2000，《幽冥得度：儀式的戲劇觀點——台南市東嶽殿打城法事分析》。新竹市：國立清華大學人類學研究所碩士論文。
- 陳宜聿，2020，〈民間信仰與道教儀式：以戰後臺灣嬰靈相關信仰為例〉。頁309-371，收入丁仁傑編，《道教復興與當代社會生活》。臺北市：中央研究院民族學研究所。
- 程樂松，2017，《身體、不死與神祕主義：道教信仰的觀念史視角》。北京市：北京大學出版社。
- 黃進仕，2000，《臺灣民間「普渡」儀式研究》。嘉義縣：南華大學哲學研究所碩士論文。
- 楊秀娟，2007，《道教正一派普度法事及其唱腔研究：以朱堃燦道長為對象》。臺北市：國立臺北藝術大學傳統藝術研究所碩士論文。
- 葉添芽，2014，《林昌桐與威遠壇道教儀式音樂研究：以《早朝科儀》為對

- 象》。臺北市：國立臺灣師範大學民族音樂研究所碩士論文。
- 劉枝萬，1967，《臺北市松山祈安建醮祭典：臺灣祈安醮祭習俗研究之一》。臺北市：中央研究院民族學研究所。
- ，1971，〈臺灣桃園龍潭鄉建醮祭典〉。《中國東亞學術研究計劃委員會年報》10: 1-42。
- ，1972，〈臺灣臺北縣中和鄉建醮祭典〉。《中央研究院民族學研究所集刊》33: 135-163。
- ，1974，《中國民間信仰論集》。臺北市：中央研究院民族學研究所。
- ，1979，〈臺灣臺南縣西港鄉瘟醮祭典〉。《中央研究院民族學研究所集刊》47: 73-169。
- ，1983，《臺灣民間信仰論集》。臺北市：聯經。
- ，朱越利、馮佐哲譯，1992，〈臺灣的道教〉。頁116-154，收入福井康順、山崎宏、木村英一、酒井忠夫監修，王元化編，《道教》（第三卷）。上海市：上海古籍出版社。
- 魯迅，1976，《魯迅書信集》。北京市：人民文學出版社。
- 黎志添，2017，《了解道教》。香港：三聯書店。
- 黎志添、游子安、吳真，2010，《香港道教：歷史源流及其現代轉型》。香港：中華書局。
- 蕭進銘，2013，《臺灣丹道的傳承發展與科學研究》。臺北市：博揚文化。
- 賴賢宗、蕭進銘，2010，《臺灣的仙道信仰與丹道文化》。臺北市：博揚文化。
- 戴如豐，2007，《戲謔與神祕：臺灣北部正一派紅頭法師獅場收魂法事分析》。嘉義縣：國立中正大學中國文學研究所碩士論文。
- 謝世維，2014，〈當代臺灣道教研究回顧〉。頁335-350，收入江燦騰編，《當代臺灣宗教研究精粹論集：詮釋建構者群像》。臺北市：博揚文化。
- ，2017，〈道教作為學術學門的反思〉。《人文研究學報》51(2): 43-56。
- ，2020，〈當代道教復興現象與反思〉。頁119-145，收入丁仁傑編，《道教復興與當代社會生活》。臺北市：中央研究院民族學研究所。
- 謝世維、林振源編，2019，《道法縱橫：歷史與當代地方道教》。臺北市：新文豐。
- 謝宗榮，2008，〈臺灣道教的傳承與發展〉。頁17-55，收入吳永猛、謝宗榮、陳省身、劉仲容編，《臺灣本土宗教信仰》。臺北市：國立空中大學。
- 謝聰輝，2006，〈臺南地區靈寶道壇〈無上九幽放赦告下真科〉文檢考源〉。

《中國學術年刊》28: 61-95。

- ，2008，〈一卷本《度人經》及其在臺灣正一派的運用析論〉。《中國學術年刊》30: 105-135。
- ，2014，〈關於撰述當代《臺灣道教史》的詮釋建構試探：兼論臺灣本土世業道壇與道法傳承譜系的相關研究突破問題〉。頁203-222，收入江燦騰編，《當代臺灣宗教研究精粹論集：詮釋建構者群像》。臺北市：博揚文化。
- Bokenkamp, Stephen R. 1997. *Early Daoist Scriptures*. Berkeley: University of California Press.
- Chau, Adam Yuet. 2011. *Religion in Contemporary China: Revitalization and Innovation*. New York: Routledge.
- Davis, Edward L. 2001. *Society and the Supernatural in Song China*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Dean, Kenneth. 2009. "Further Partings of the Way: The Chinese State and Daoist Ritual Traditions in Contemporary China." Pp. 179-210, in *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China*, edited by Yoshiko Ashiwa and David L. Wank. Stanford: Stanford University Press.
- Fuller, Robert C. 2001. *Spiritual, but Not Religious: Understanding Unchurched America*. Oxford: Oxford University Press.
- Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City: Doubleday.
- Goossaert, Vincent. 2007. *The Taoists of Peking, 1800-1949: A Social History of Urban Clerics*. Cambridge: Harvard University Asia Center.
- Hanegraaff, Wouter. 2000. "New Age Religion and Secularization." *Numen* 47: 283-312.
- Hymes, Robert. 2002. *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*. Berkeley: University of California Press.
- Johnson, David G. 2009. *Spectacle and Sacrifice: The Ritual Foundations of Village Life in North China*. Cambridge: Harvard University Asia Center.
- Jones, Stephen. 2011. "Revival in Crisis: Amateur Ritual Association in Hebei." Pp. 154-181, in *Religion in Contemporary China: Revitalization and Innovation*, edited by Adam Yuet Chau. New York: Routledge.
- . 2017. *Daoist Priests of the Li Family: Ritual Life in Village China*. St. Petersburg: Three Pines Press.

- Lagerwey, John. 1987. *Taoist Ritual in Chinese Society and History*. New York: Macmillan.
- Lee, Fong-Mao. 2003. "The Daoist Priesthood and Secular Society: Two Aspects of Postwar Taiwanese Daoism." Pp. 125-157, in *Religion in Modern Taiwan: Tradition and Innovation in a Changing Society*, edited by Philip Clart and Charles B. Jones. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Liu, Xun. 2009. *Daoist Modern: Innovation, Lay Practice, and the Community of Inner Alchemy in Republican Shanghai*. Cambridge: Harvard University Asia Center.
- . 2013. "Quanzhen Proliferates Learning: The Xuanmiao Temple, Clerical Activism, and the Modern Reforms in Nanyang, 1880s-1940s." Pp. 269-308, in *Quanzhen Daoists in Chinese Society and Culture, 1500-2010*, edited by Xun Liu and Vincent Goossaert. Berkeley: Institute of East Asian Studies.
- Liu, Xun and Vincent Goossaert, eds. 2013. *Quanzhen Daoists in Chinese Society and Culture, 1500-2010*. Berkeley: Institute of East Asian Studies.
- Menheere, Yves. 2018. "Ritual Change in a Taoist Tradition: The Development of the Jiao in Northern Taiwan." *Studies in Chinese Religions* 11: 1-35.
- Palmer, David A. and Xun Liu, eds. 2012. *Daoism in the Twentieth Century: Between Eternity and Modernity*. Berkeley: University of California Press.
- Rappaport, Roy A. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sangren, P. Steven. 1987. *History and Magical Power in a Chinese Community*. Sanford: Stanford University Press.
- Saso, Michael R. 1972. *Taoism and the Rite of Cosmic Renewal*. Pullman: Washington State University Press.
- . 1987. "The Structure of Taoist Liturgy." *Transactions of the International Conference of Orientalist in Japan* 32: 43-51.
- Schipper, M. Kristofer. 1993. *The Taoist Body*. Berkeley: University of California Press.
- . 1995. "An Outline of Taoist Ritual." Pp. 97-216, in *Essais Sur Le Rituel Anne-marie*, edited by Anne-Marie Blondeau and Kristofer Schipper. Louvain-Paris: Peeters.
- Schipper, Kristofer and Franciscus Verellen, eds. 2004. *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. Chicago: University of Chicago Press.

- Ting, Jen-Chieh. 2017. "The Construction of Fundamentalism in I-Kuan Tao." Pp. 135-168, in *Religion in Taiwan and China: Locality and Transmission*, edited by Hsun Chang and Benjamin Penny. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica.
- Turner, Victor. 1968. *The Drums of Affliction*. Oxford: Oxford University Press.
- van Gennep, Arnold. 1960. *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wallace, Anthony F. C. 1966. *Religion: An Anthropological View*. New York: Random House.
- Welch, Holmes H. 1969. "The Bellagio Conference on Taoist Studies." *History of Religions* 9: 107-136.
- Yang, Lien-Sheng. 1957. "The Concept of 'Pao' as a Basis for Social Relations in China." Pp. 291-309, in *Chinese Thought and Institutions*, edited by John K. Fairbank. Chicago: University of Chicago Press.