

道教復興與 當代社會生活：

劉枝萬先生紀念論文集

Taoist Revival and
Contemporary Social Life:
Memorial to Liu Chi-Wan

丁仁傑 / 主編

目錄

所長序.....	i
林美容教授序	v
主編序.....	ix
導論	1
第一部分 道教復興課題的當代省思	
第一章 當代臺灣道教復興的社會學意涵：由 Max Weber 的觀點談起	59
丁仁傑	
第二章 當代道教復興現象與反思	119
謝世維	
第二部分 科儀道教中的兩種溝通模式：教典性訊息與自我參照性訊息間的辯證	
第三章 刀梯奏職的想像與真實	149
葉春榮	
第四章 閩山三奶法：臺灣北部道法二門的小法事.....	203
林振源	
第五章 誰可以登壇行道？——試論四川「廣成道士」的身分認同	243
蔣馥蓁	

第三部分 道教與民間信仰的共構與競合

第六章 道士駐廟：臺灣北部道壇與宮廟的競合關係.....	269
張超然	

第七章 當代臺灣嬰靈信仰的發展與道教血湖超度儀式的演繹.....	309
陳宣聿	

作者簡介	373
-------------------	-----

索引	377
-----------------	-----

Contents

Foreword by Chang Hsun	i
Foreword by Lin Mei-Rong	v
Preface	ix

Introduction	1
---------------------------	----------

Part I: Reflections on the Contemporary Taoist Revival

Chapter One: Sociological Implications for Taoist Revival in Contemporary Taiwan: from Max Weber	59
Ting, Jen-Chieh	
Chapter Two: Rethinking the Paradigm of Daoist Revival.....	119
Hsieh, Shu-Wei	

Part II: Canonical Messages and Self-referential Messages within Taoist Liturgy

Chapter Three: Imagination and Reality of the Knife Ladder: A Discussion on Folk Taoism.....	149
Yeh, Chuen-Rrong	
Chapter Four: The Methods of the Three Ladies of Lüshan: the Minor Rites of the Double Gates of Dao and Methods (Daofa ermen) of Northern Taiwan	203
Lin, Chen-Yuan	
Chapter Five: Who can be admitted into the Taoist Platform? : the identity of Guangchang Taoists in Sichuan	243
Chiang Fu-Chen	

Part III: Sharing/Integrating and Competition/ Cooperation between Taoism and Folk Religion

Chapter Six: Daoists Stationed in Temples: Competition and Cooperation between Daoist Troupes and Temples in Northern Taiwan.....	269
Chang, Chao-Jan	
Chapter Seven: The Development of the Belief in Fetus-ghost in Contemporary Taiwan and How Taoist Blood Lake Rituals have Constructed It.	309
Chen, Hsuan-Yu	
Contributors	373
Index	377

主編序

劉枝萬先生是臺灣民間宗教與道教研究的開創性學者，他於 1964 年至 1989 年間任職於中央研究院民族學研究所。2018 年一月，劉枝萬先生以 96 歲高齡仙逝，而他對臺灣道教醮儀的紀錄與細膩描寫，已給臺灣的道教與民俗學研究留下了重要的學術與文化遺產。

劉枝萬先生的道教研究雖主要出版於 1980 年代，但其後續影響極為巨大，他成為了臺灣道教科儀研究的開山祖師。另一方面，被劉枝萬先生自己視為冷門的當代道教研究，不僅愈來愈成為人文社會學科中的重要課題，甚至於道教團體與道教儀式，在整體社會裡，也愈來愈興盛與蓬勃發展，稱此為道教復興，也實不為過。隨著道教復興及其在當代社會生活中所扮演角色的愈形重要，劉枝萬先生道教研究的重要性及其學術性意義，也愈益顯豁。

編者個人於 2000 年起任職於中研院民族所，那時劉先生早已退休十多年。編者是到了 2008 年，才第一次有機會親身聽聞劉枝萬先生的演講，劉先生在演講中講述了他橫跨日治時代與國民政府時代的精彩人生與豐富的研究經歷。誠如張珣所長在序言中所說「劉枝萬先生是上個世紀臺灣道教研究最受國際學界尊崇，開創臺灣道教研究風氣的大家，然而，他本人卻是一位有著瘦弱身材而又溫文儒雅的學者。」的確，舊照片裡也顯示，不管是在多麼炎熱的田野現場，劉先生還是經常穿著西裝，勤奮卻也不失學者身分，忠實而又敬業的紀錄著民間信仰的田野現場。也出於他這樣的自我堅持與使命感，又加上恭逢戰後臺灣民間信仰復甦恢復的時代潮流中，他對於 1970 年代以後臺灣民間信仰大型醮典所做的詳細記錄，已成時代絕響。他的研究不僅保存了道教民俗的時代標本，研究紀錄本身，也激發了好幾個世代的本地與國際道教研究的學者，創造了當代道教研究蓬勃發展的重要契機。

編者個人對於道教所知相當有限，僅在個人從事臺南西港保安村田野調查的過程中，對臺南地區的幾場重要醮典進行過片段性的觀察與紀錄。而編者個

人對於劉枝萬先生，也只是在保持著欽佩與讚嘆的遠距離中，讀他的書，感受著他對學術的使命感與堅持，而從未能有過深談的機會。

2018年年初，劉先生過世，對於這位民族所最重要的本土研究的先驅者，全所同仁對他都懷有著無盡的緬懷。哲人已遠、典範長存。而對道教外行的我，受命承辦紀念研討會，內心實感惶恐。好在，臺灣道教學術研究已發展的相對成熟，已有豐富的研究成果，各方面志同道合的研究夥伴也不少，因此，會議的承辦與論文的編纂，相對而言能得到許多善知識的幫助，這讓編者內心感到無比感激。

不過，過去學者多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，將考察範圍擴展於道教地方信仰生態、道教執業者的師承關係和社會關係網等等，而這一方面，確實是道教研究尚可以開發之處，也是劉枝萬的醮儀研究之中，所曾有所發揮之處。本論文集，即捨傳統道教研究的路徑，而由道教復興課題的當代歷史與社會現況，反過來對焦道教科儀的社會與文化層面，希望能擴展劉枝萬先生道教研究遺產的學術性意義，也試圖回歸民族所的研究風氣與特色。

由研討會的舉辦到現在論文集的出版，得到了太多的貴人相助。感謝前後任所長胡台麗教授與張珣教授的支持。感謝林美容教授在紀念研討會上的專題演講「純學者的典範：劉枝萬先生的學術志業」，讓大會增色不少。林教授的演講內容，並未收錄於本書，其內容涵蓋林教授的兩篇文章，分別是A，2014，〈劉枝萬博士的學術貢獻與啟示〉，見於潘英海編，《劉枝萬與水沙連區域研究》，新北市：華藝學術出版；B，2018，〈書後語〉，出於劉枝萬《台湾の法教：閩山教科儀本と符式簿の解読》書中。劉枝萬先生向來低調，我們要感謝由林美容、丁世傑、林承毅訪問所出版的（2008）《學海悠遊：劉枝萬先生訪談錄》這本書的出現，才得以珍貴的保留了劉先生一生的生涯軌跡，讓我們得以有所參照與緬懷。也特別感謝林美容教授惠賜本書序言一篇，她是學術圈內最了解劉枝萬先生個人志趣與學思發展歷程的人，她的描述，讓我們再一次感受到了劉先生的人格與學術典範。

感謝張珣所長惠賜序言，感謝論文集的所有撰寫者、會議時各篇的評論人，以及漫長審查過程中的每位匿名審查人，沒有各位專家學者熱情與誠懇的幫助，我個人幾乎是沒有辦法完成現在的編審工作，所以這本論文集，也可以說是當代臺灣道教研究界的一個集體性的研究成果。感謝民族所編輯室同仁李宗洋先生在出版過程中的備極辛勞、盡心盡力，讓編輯與出版流程相當順暢。

感謝民族所宗教與生活實踐研究群同仁張珣、高晨揚、黃淑莉、王舒俐、黃約伯教授和所內所有同仁們的協助。感謝 Teri J Silvio 和 Derek Sheridan 兩位老師在英文名詞上的一些協助。感謝謝世維、張超然、林振源與謝聰輝教授等，經常及時幫助我解決對道教研究所產生的各種疑問。感謝我的助理劉韋廷、吳瑞明和楊秀娟的大力協助，增廣了我的道教知識，擴展了我在道教研究方面的人脈。我的助理黃詩涵、洪譽文、楊維騰、張瑋苓等人，則在本書圖表製作與文字編排上都幫了不少忙。

很高興這本書終於得以問世，希望它能對於臺灣的道教研究，提供新的觀照角度，產生新的研究活力，也算是達成了我們緬懷先人和承繼先人研究傳統的一點紀念與懷念之意。

編者丁仁傑

2020年10月12日於臺北南港

導論

一、前言

本書的宗旨，在探索當代社會中，道教位置的重置，及其發展上的各種新面貌。而要達成這個探索，我們需要更認真的——同時兼及歷史與社會層面——去看待傳統社會中道教的社會位置與屬性，然後，才可能進一步去討論道教在當代社會裡的位置和影響力。而本書的導論，奠基在本書既有的章節之上，進行歸納與分析，希望能將前述議題，放在更為宏觀並具有分析性意義的框架裡來被理解。

本書論題的開展，有很大的一部分，是奠基在劉枝萬先生極具學術開創性的醮儀研究上。而本書一方面希望能對劉枝萬先生既有的學術討論有所延續與承繼，一方面也希望對劉枝萬先生既有的學術成果有所擴展，加以進行更為立體性地延伸，而得以更為彰顯道教研究的豐富性與重要性。

劉枝萬先生（1923-2018）的人生生涯與學術發展，這兩方面都是複雜而多重的（參考劉枝萬口述，林美容、丁世傑、林誠毅 2008），他的生命史大致可分為兩個交互重疊的段落，在日本的求學和在臺灣的研究調查（參考陳美蓉 1995:142）。他出生於臺灣中部日月潭附近的山間小村落，公學校（小學）畢業之後遠渡東京，進入中學讀書，在日本中央大學預科畢業後，即進入早稻田大學文學部，專攻中國歷史與民俗研究。二戰後（1946年）劉先生輟學返臺，回到故鄉埔里初中擔任歷史老師。爾後劉先生又於1969年再度赴日本東京大學東洋文化研究所，完成其民俗學研究的理論基礎，而於1977年以論文《中国道教の祭りと信仰》獲得東京教育大學文學博士（陳美蓉 1995:142）。

劉先生在日本求學時，受到日本民俗學的薰陶，返臺後即從事各種民俗學調查，首先由鄉土歷史的教學與調查工作開始，爾後歷任南投縣文獻委員會、省文獻委員會、省立博物館，中央研究院民族所期間（1964-1989）則致力於臺

灣民間信仰與道教的考察（陳美蓉 1995:143），其中尤以道教醮儀的研究最為膾炙人口。

劉先生進入民族所專職研究之後，共有七本專著發行，即《臺北市松山祈安建醮祭典》（1967）、《中國民間信仰論集》（1974）、《中国道教の祭りと信仰・上卷》（1983）、《中国道教の祭りと信仰・下卷》（1984）、《台湾の道教と民間信仰》（1994）、《台湾の法教》（2018）。這段期間，他由建醮祭典的田調開始，而進入道教與民間信仰研究的領域，孜孜耕耘，著述不斷（林美容 2018:10）。

目前本書所想要發揚光大的，是有關於劉枝萬先生對於道教的研究——尤其是醮儀研究——的這一部分。劉枝萬醮儀研究的主要特色，在於鉅細靡遺的田野記錄與訪查，兼及道教發展在臺灣的歷史淵流、傳承、派系和社會網絡，以及田野實際所見、所觀察到的道教與法教間的關係，而這種複雜的關係，往往是體現在臺灣北部正一派道士，道法兼行的職業生涯上。

劉枝萬先生的道教研究成果，雖主要出版於 1980 年代，但其後續影響極為巨大，這使得劉先生成為了臺灣道教研究的開山祖師。另一方面，可以說相當令人意外的是，被劉枝萬先生自己視為冷門的道教研究，不僅愈來愈成為人文社會科學中的重要課題，甚至於道教團體與道教儀式，在整體社會裡也日益興盛與蓬勃發展。隨著道教研究的方興未艾，及道教本身在當代社會生活中所扮演角色的愈形重要，劉枝萬先生道教研究的重要性及其學術性意義，也愈益顯豁。

中研院民族所為紀念劉先生的個人風範與研究典範，以「道教復興與當代社會生活」這個主題，來表達對其學術遺產的承接、批判與發揚光大之意，也以此來緬懷劉枝萬先生對本所道教和民俗研究領域的開創性貢獻。研討會於 2018 年 11 月 16 日舉行於中研院民族所。當時會議規劃為專題演講與三個場次。專題演講由林美容教授主講，講題為「純學者的典範：劉枝萬先生的學術志業」。研討會則共有七篇論文參與討論，分別為：

（一）〈當代道教復興現象與反思〉，發表人謝世維，評論人為康豹。

- (二)〈儀式、道壇與宮觀：當代道教復興的多樣性與典型〉，發表人林振源，評論人為謝世維。
- (三)〈「當代道教復興？」的社會學意義與社會學解釋：由 Max Weber 的觀點出發〉，發表人丁仁傑，評論人為林錚。
- (四)〈刀梯的想像與真實：談民間道教〉，發表人葉春榮，評論人為謝聰輝。
- (五)〈誰可以登壇行道？——試論四川「廣成道士」的身分認同〉，發表人蔣馥葵，評論人為張超然。
- (六)〈道士駐廟：臺灣北部道壇與宮廟的競合關係〉，發表人張超然，評論人為林振源。
- (七)〈民間信仰與道教儀式：以戰後臺灣嬰靈相關信仰為例〉，發表人陳宣聿，評論人為張珣。

會後各篇學者根據評論人和與會學者的意見做了相當修改，並根據嚴謹審查程序進行了修訂。七篇論文中林振源的會議論文〈儀式、道壇與宮觀：當代道教復興的多樣性與典型〉，因為牽涉到對中國廣大區域的田野考察，林教授在會議中報告了初步的調查成果，但會後未能完成論文。而另一方面，因為林教授對臺灣北部道法二門小法事的田野調查已相當成熟，林教授乃另行投遞新作〈閩山三奶法：臺灣北部道教小法事〉，這份新作剛好涉及了劉枝萬教授早年對臺灣北部道法二門譜系分類與溯源的討論，頗能彰顯劉枝萬先生學術志業中的一個片段，經過斟酌，我們乃讓這一篇文章進入審查程序。

經過審查與修訂，本書最後共有導論一章和論文七章，除導論外，一共分為三個相互有關的主題：

導論

第一部分、道教復興課題的當代省思

第一章、當代臺灣道教復興的社會學意涵：由 Max Weber 的觀點談起

第二章、當代道教復興現象與反思

第二部分、科儀道教中的兩種溝通模式：教典性訊息與自我參照性訊息間的辯證

第三章、刀梯奏職的想像與真實

第四章、閩山三奶法：臺灣北部道法二門的小法事

第五章、誰可以登壇行道？——試論四川「廣成道士」的身分認同

第三部分、道教與民間信仰的共構與競合

第六章、道士駐廟：臺灣北部道壇與宮廟的競合關係

第七章、當代臺灣嬰靈信仰的發展與道教血湖超度儀式的演繹

由這三個部分來對焦，我們想要就道教在民間社會網絡中的位置，久經歷史沉澱後，它所具有的內在與外在的屬性？影響及於漢人民眾宗教的性質？道教在此中所扮演的角色？甚至於道教在當代社會中發展的展望等等，做一個總體性的檢討與反思。

二、如何看待當代的道教復興？

道教在臺灣漢人社會的宗教生活中，是屬於比較深藏於大眾層次的宗教型態，因此需要相當的考掘與釐清，才能理解其傳播、分佈與基本型態。誠如李豐楙（2006:278-280）所言：

在臺灣的諸多宗教中，道教確是比較不易定位的：或將道教的涵蓋範圍過度擴大，許多信仰習俗（如童乩）也多可歸於道教名下；也有的將道教又過度縮小，只視為民間信仰的一部份。主要的原因就在於未能釐清道教的宗教本質：既有制度型宗教的性格，又與民眾的信仰生活融合為一，而被視為普化的宗教現象，此乃因其為民族宗教，道教正一派火居道的道士職能早已與聚落居民（社民）密切關聯。……

道教經典、儀式實有賴於「文字教」，其中也保存有部分口教的秘傳性，因而其神秘符號所蘊含的文化象徵意義都與創教期的文化系統有關，廣泛及於宇宙論、天文學及身心之學。……如是的宗教傳統乃是長期積澱而成，又在地方性傳統中適應變動而自成一格。只有如此理解臺灣正一派的火居道，在其家傳或師授的傳授中，雖則間有階層浮動卻大體仍能維持其神職祭司身分的穩定性，終能成為「世業道士」的傳承譜系，類似的調查研究自需善自整合，才能拼合出完整的「火居道」圖象。

簡言之，臺灣的道教傳統，是充滿了地方色彩的火居道士，但也有著嚴密的師承，對道士以外的人來說，它充滿了神祕性，卻又是混居於市井之中，要揭開其面紗，完成道教這幅圖像的拼圖，實在不是一件容易的事。

就此複雜拼圖的拼合與辨識來說，劉枝萬先生實是功不可沒。劉枝萬（1967:48-49）在調查松山醮儀（1963年）時，主壇高功是何鏗然，而何鏗然師事林厝派林清江，劉枝萬當時就詳細考證了北部的兩大道教派系，成為爾後大家了解臺灣北部道教源流的基礎，以下數段有關道脈與道法分類的刻畫極為經典，文字表面上看起來是簡單的白描，但實則不知道是與多少道士日夜相處和探問觀察，才可能出現這些通透歷史軌跡與圈內發展的描述：

此次應聘主持臺北松山建醮之道士何鏗然，法號頂通，住臺北市林鎮。生於1898年（明治三十一年），年高德劭，係現在臺北一帶碩果僅存之老道士。原籍福建省漳州府平和縣青龍里石神社何地坑仔尾。……何道士之派系，自稱天師派，正銜作「太上三五都功經籙神霄執法輔化仙官」，平時僅稱「天師門下」。並奉三奶夫人，兼修「紅頭法」，自稱三奶派，故屬「紅頭師公」，而不關與喪事。

臺灣北部自稱天師派之「紅頭師公」，又分為林厝派與劉厝派之兩股勢力，均淵源於福建漳州。……林厝派是距今約一百五十年前即嘉慶

末年乃至道光初年，有林章貴道士法號演達者，由福建省漳州府詔安縣，隻身渡臺，居住今臺北縣中和鄉中原村士名芎蕉腳。……

劉厝派是清初，劉師法由福建省漳州府渡臺所傳者，在臺灣北部，與林厝派分庭抗禮，日據初季，外號烏狗仙之時，曾盛極一時，其後竟無傑出人材，但派下仍多，形成一股勢力。

林厝派擅長於建醮祈安植福之事，而劉厝派則善於驅邪押煞、消災保運之「紅頭法」。但以兩派均屬天師門下之「紅頭師公」，志同道合，故經常合作，絕少反目。林厝派者，在法號之第二字，必用「爻」部首，例如鼎通之「通」字；劉厝派則是用「丿」部首，以資識別。其他，尚有李厝派與何厝派兩股，但其勢微不足道云。（劉枝萬 1967:48-49）

其後，勞格文在 1986-1987 年間所作的田野調查，便是以劉枝萬所做的調查基礎上，繼續作進一步的考證，並完成了〈臺灣北部正一派道士譜系〉（1996）與〈臺灣北部正一派道士譜系（續篇）〉（1998）兩篇論文。

但是，考諸其歷史源流與社會網絡是一回事，如何去評估其在整體社會裡的位置和影響力則是另一回事。正如本書後面第一章引用劉先生演講中的說詞所呈現，他在田野調查之餘，很清楚地看到道士這個職業在社會階層裡的低微，但實際的相關討論（道士的社會位置）並不多。要直到後期以日文撰寫的〈臺灣的道教〉一文中，劉先生才開始較密集地去探討這一方面的課題，不過，在該篇文字中，他對臺灣道教的描述是相當悲觀的，他認為，在臺灣，道士在民間信仰中雖還會占有一席之地，但這只不過是一種頑強的掙扎（劉枝萬 1996:116）。

然而，輾轉之間，進入當代社會以後，不同於劉先生預期的是，臺灣道士社會地位的低微，顯然是隱而不見了，反而，在形勢上，道士現今已成為了傳統文化的中流砥柱，道教也進入了國際學術研究和現代非營利組織之林，具有了不可輕估的社會影響力。為什麼這些發展和劉枝萬先生當時的預測會差異那

麼大呢？

討論之先，我們先來檢視既有文獻裡已有的一些討論。

道教復興課題的當代關注

對當代地方道教田野的考察，必然會涉及道教的歷史屬性，以及道教如何在現代化的情境裡重新調適而甚至得以重生或復興的課題。這一方面目前已有數本專書與文章出現，本書第二章中謝世維的文章裡，也已對這些文獻作了相當的回顧。

基本上，中國大陸在 1980 年代以後，政府在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 20 世紀末期隨著地方傳統的復甦，它也跟著在各地有不同方式的復原歷程，這一部分可以參考 Kenneth Dean (2009) 的詳盡回顧。有幾本專書則更全面檢驗了中國大陸 1980 年代以後的道教發展，譬如說 Xun Liu (劉迅) & Vincent Goossaert (2013) 年所編出版的 *Quanzhen Daoists in Chinese Society and Culture, 1500-2010* 書中所呈現的是，全真教如何在中國建立了自己的經典與身分認同，並達到了充分的地方化，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，這打破了我們過去對全真教的想像。而在現代化歷程裡，如該書中 Liu (劉迅) (2013) 所提供的全真教河南玄妙觀的例子則顯示，它建立了各種現代學校與醫療中心，可以說是亦步亦趨地跟上了現代化的腳步。

Xun Liu (劉迅) (2009) 自己所寫的專著，則是以近現代極具影響力的仙學大師陳撻寧 (1880-1969) 的一生志業為例，讓我們看到現代丹道的弘揚，如何能與現代科學、國族主義、全球文化競爭與都市化情境等，有著緊密的聯結，這當然也影響了丹道內容的選擇與傳佈，包括女丹的重視，以及丹道對現代人所產生的新的文化意義等等。

David Palmer 和 Xun Liu (劉迅) (2012) 所編 *Daoism in the Twentieth Century:*

Between Eternity and Modernity，是另一本重要的研究文集，書中 11 篇文章，全面探討了：（一）道教專職者的現代學院訓練，與各種現代廟宇管理模式的引入；（二）道教身體修練；（三）道教的國際網絡與全球化等三個面向的現代化的歷程，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，可以說是多方面呈現了道教在中國的當代風貌。

以上三本書的案例多半來自中國，華人社會的自由民主地區，則呈現了異於中國的發展面貌。一系列由黎志添所編（2005、2013）和他與游子安及吳真（2010）合著的著作中，則讓我們看到，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是其特點（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，一方面並沒有政府的刻意干涉，從廣東傳入的道教團體、扶乩信仰、經懺儀式和科儀經書，獲得了較好的保存和發展的機會，而且隨著社會進展，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），也讓我們親眼目睹到道教積極參與文化與教育活動的各種可觀的社會成就。

臺灣部分，除了李豐楙（2011）對當代臺灣道教發展的幾個新趨勢曾加以描述與討論以外，其他的相關著作並不多，而李豐楙的歷史回顧裡，特別點出了臺灣道教發展中所呈現出來的新趨勢：（一）從傳統宗教管理制的道籙司轉換為民間組織，道派的傳承社團化為道士團體；（二）道壇結合道廟，使傳統地盤擴大形成其行業圈；（三）丹道與科技合作，裨轉型為現代人可以接受的養生方式；（四）道教的學術化，經道教研修到教研機制，已成為新形態的教育體制；（五）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。

晚近，謝世維主持，並有林振源參與，由政大華人宗教中心與美國普渡大學和香港中文大學共同合作，於 2016-2019 年間所展開的「當代中國佛道教口述史研究計畫」，則以口述歷史的方式，記錄了中國大陸數十位道長的生命故事，並嘗試建構一個非權威性的史觀，雖然研究成果還在整理當中，本書中謝世維書寫的第二章，則是對該研究成果的一個鳥瞰式的回顧，呈現了地方社會

網絡的存續，如何關鍵性的影響了不同地區的道教復興。此外，這個計畫後續中的一部分，以政大華人宗教中心為主體，2019年也編輯完成了《道法縱橫：歷史與當代地方道教》一書（謝世維與林振源主編），除了對歷史上複雜的道法複合現象予以分析，更由當代閩、臺與華北案例中，讓我們一窺複合互動下的道與法，在環境與時代變遷中，如何能不斷推陳出新，而沒有所謂絕對的標準化，只有所謂「活的道教」。

以上，一方面讓我們看到既有研究對於道教現況的關注，一方面我們卻也看到，既有研究多半以案例的田野考察為主，缺少理論層次的整合性，而且，關於道教現代化的觀察幅度太過寬廣，由丹道到全真派，到正一派，到各種靈修運動，都被學者看成是當代道教蓬勃發展的例證。

由這些既有的研究成果，我們固然能看出道教在當代社會裡的全面性的影響力，不過，出於特定的學術旨趣，本書想要將考察的焦點與問題意識作一個相當範圍的限定。我們會限定在：

- (一) 僅以地方社會裡的道教科儀做為考察重點，而並不包含科儀以外如丹道、醫療、靈修等等其它的面向，這是出於階段性的研究策略的考量，希望能先就道教在華人社會裡最為關鍵的社會立足點進行考察，以在理論與經驗層次做好準備，產生更為敏銳性的方向感，以在下一階段進行更具有理論指向性的分析與考察；
- (二) 本書主要還是以臺灣所盛行的正一派火居道士的傳統為分析上的重點，我們認為，這種歷史演變中所形成的道教非制度性的組織特徵，更顯明的展現出華人宗教的特性，以此歷史案例來做分析，不論在經驗與理論層次，都能更有收穫。其實，已如前述 Xun Liu (劉迅) & Vincent Goossaert (2013) 所指出，即使如全真派，在民間的脈絡裡，也更多是一個鑲嵌在地方情境裡的信仰與儀式傳統，而並非僅是嚴謹的道觀體系，本書的直接就以非修院性¹的火居道為分析對象，可以說是在現象的針對性上，更直接

¹ 感謝林玉珍教授建議，在討論道教的脈絡裡，我應將 monastic 一字譯為修院性，而非僧院性。

的去面對華人宗教的非制度性，或者說「鑲嵌性」(embeddedness)的特質，並嘗試以此來建構出適當的分析性框架；

(三) 本書雖然也包含中國大陸的案例（如第二章與第五章），但這主要還是出於對照性的目的，整體而言，本書仍是以臺灣的當代現況，做為經驗層次與理論層次的關注重點，這一方面是出於能和我們所要紀念的劉枝萬先生進行現象層次上的對話，一方面更是因為，已經先行進入後期現代的臺灣，是一個豐富的關於各種現代、後現代與傳統因素並存的同時性的情境，利於觀察也利於做理論層次的思考，有可能在各個方面產生豐富的學術議題上的啟發性，道教研究自然也是如此。

總之，隨著本書內容的開展，以及相關分析框架的建構，本書以上幾點方法論上的考量點和議題討論上的特色，會逐一被揭示出來，這也讓本書具有相當的特色，是現有相關課題的研究著作中較少見的，這種特色，和我們出於紀念劉枝萬先生學術成就的出版旨趣之間也是相互呼應的。

不過，儘管已有如上所回顧的研究文獻，在我們真的要實際進入對於當代道教現況的討論時，仍然必須要去面對這些極為基本的問題是：我們該如何來看當代道教的發展？它是否有所復興？它在整體社會裡的位置起了什麼樣的一種變化？我們又該如何來評估道教未來的發展？本書前兩章，將會先由這些較為理論性層次的課題，揭開本書的序幕。

與現代性衝擊對話下的道教發展

歷史上道教曾所出現的衰微，固然部分出於中國歷史本身內部的脈絡（參考第一章），但對它面臨現代社會和西方文化帝國主義以後所出現的新挑戰與調適，則讓我們必須要重估其內在性格，並在經驗層次考察其適應時代的能力與方式。

本人書寫的第一章〈當代臺灣道教復興的社會學意涵：由 Max Weber 的觀點談起〉，雖然主要是以引述 Weber 為主，但主要目的也就是在把道教放在這個與現代性衝擊相對話下的脈絡裡來做檢視。Weber 曾將道教在中國看成是一

種巫術的傳佈與傳統主義的強化，這當然不利於其所刻畫的現代資本主義的發展。但是道教界自身，尤其是道士集團，會如何來看待其時代的挑戰並進行調適呢？

實際考察當代地方脈絡裡的道教，我們意外發現，與其說道士集團曾認真地去面對了現代性的衝擊並提出回應，在真實的歷史脈絡裡，至少在當代臺灣，他們的焦慮，並不是直接來自於道教是否能適應於現代社會的問題，而是：民間信仰蓬勃發展中，道教並未能得到內在性的振興（道教內涵被更多人認識），以及，當佛教以人間佛教的路線大大提昇了其社會地位，並擴展了其在都市裡的宗教市場佔有率時，地方化，且半世襲性的道士集團，並沒有能真正跟得上新興中產階級的宗教需求。

換言之，評估這種情況，Weber 所說對的是，道教發展的確已被框限在傳統主義和半世襲性的職界階層中，而難以產生內在性的轉折。但他所忽略不提，或者說至少當我們重讀 Weber，並據以去檢驗當代的田野現場時，值得我們特別去加以注意到的是，除了缺少菁英階層的代言與革新之外，有著緊密聯結地方群眾基礎的道教，即使曾歷經巨大的現代性的衝擊，也面臨過國家的箝制，但其源源不絕的生命力，以其強韌的社會網絡與地方社群生活的需要，使其生機始終得以綿延，也能不斷在新的舞臺情境中，找尋到適當的出路，而以各種方式呈現出了道教與現代人的聯結性，這其中，「人生道教」，更是某些道長辛苦摸索中，所看到的同時兼具地方性與全球擴展性的新出路。

民間信仰自發性發展底下的北臺灣正一派道教是如此，但就整個中國來看呢？

地方社會網絡斷層與道教復興

相對來講，臺灣地方社區固然受到政治力量與都市化過程歷經相當衝擊，但社會網絡與地方文化並未真正歷經強烈的斷層和摧毀。道教的當代新發展，有很大的一部分出於世俗化情境中，佛教的調適成功與崛起，而所帶給道教的市場威脅感。

就中國大陸來講，民間文化與民間社會網絡都面臨了劇烈的斷層與摧毀，道教信仰的恢復，是需要由這樣的環境裡慢慢尋找其重生的機會，這是兩岸最大的不同之處。

如同第二章謝世維所說，所謂道教復興是中國當代整體宗教復興的一部分，但是它的復原規模遠遠不及 1949 年以前的狀況，它也絕無整體上影響當代中國人的生活，毋寧說這更接近一種世俗化的革新，以及出於中國改革開放以後對於民族宗教的政策性的扶持。而且，在中國宗教復興潮流裡，它還要面對佛教的崛起，以及家庭教會已填滿了許多地方社會的基層網絡，這些都大大壓縮了道教的發展。

不過，作為一種傳統力量與宇宙觀，謝世維評估：「道教並無消亡之慮，道教所涵蓋層面極廣，永遠能夠再次展現新的活力，並且以各種嶄新的形式流傳於當代。」

謝世維指出，復興傳統意味著對「正統性」的恢復，但傳統不是與現在對立的概念而是以一個動態性的歷程，回應變遷的社會情境，換言之它是一系列的文化實踐，這些實踐的目的是將過去的累積，放置到當代的社會文化脈絡之中。由此，道教復興指的是恢復道觀、叢林制度、傳度科儀、授籙儀式等制度層面，以及恢復過去地方道士與民間信仰網絡的連結。不過，因為破壞已深，它必然將歷經種種集體記憶的創造與重構。

然而面臨新的世俗化情境，謝世維指出，這個復興中的創新，目的在讓道教能在當代社會裡取得發言權。據他觀察，這個復興中的創新，至少有三項內涵：其一，官方的道教機構開始經營道教學院，內容同時包含道教內容和世俗的學科，更重視道教知識的宣講，儀式技巧則還要向校外的火居道士學習，這種體制也改變了道教原來傳統師徒制的教育體系；其二，原本秘傳的科儀和音樂，開始悄悄地改變。加入流行樂、西洋樂器或民謠的元素；其三，新媒體和科技帶來了創新。宮觀、廟宇已經普遍使用電腦，經書、抄本更容易拍攝、影印流通，並透過社群媒體進行串連、交流。

謝文中指出，傳統社會裡道教儀式是依附在民眾信仰的體系與實踐之上

的，群體歸屬的性質高於信仰，但當代的地方社會網絡受到中國幾次文化運動的摧殘，它已呈現半真空狀態。「近年來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。」於是，雖然說在中國，道教已脫離了封建迷信的標籤，並得到了官方賦予的合法性保障，但遭破壞的地方社會網絡以及急遽的都市化，使得道教在地方地景中的位置已難以復原。

不過，也如謝文所述，這中間存在著很多地方性的差異，有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。地方道壇也相對恢復較為完善，道教活動顯得較為興盛。相對的，謝世維引述 Stephen Jones (2011、2017) 的研究，在中國北方（山西陽高縣的正一派道士），近二十年來，道教儀式在華北民間部分區域呈現的是逐漸衰弱而非復興，道教科儀只侷限在喪葬儀式的形式裡。

地方社會網絡恢復的局部性，固然限制了道教復興的幅度與規模，不過，其實，作為一種民族記憶，誠如謝文中所述：「當一個時代重新憶起『道教』這個符號、重新認知道教的內涵時，反映的是一個時代、一群人的思想和生活，與過去連結的方式和程度，也反映出他們對自身文化的信心，以及帶領下一世代的方向。最後藉著『象徵』開啟一個社會連結道教的嶄新視角，讓相異的元素可以與道教相連，進而創造道教的新元素，活化道教的生命力。這是一趟耐人尋味又值得追求的旅程，是在代代傳承的精神延續當中，對道教歷史與傳統的追尋與再造。」

簡言之，道教做為一套完整、但卻又開放的符號系統，可以幫助我們連結到自身傳統的文化基因庫（施舟人 2002），而藉著新的象徵符號與道教的聯結，則又活化了這一套符號系統的永恆性的生命。

三、科儀道教中的兩種溝通模式： 教典性訊息與自我參照性訊息

不過，要經驗性地來談論道教，範圍極其廣泛，舉凡仙道、丹道、老莊文學，甚至民間流通的山醫命卜相五術等，都可以說是道教的一部分。為了討論上更有焦點，本書基本上將把道教鎖定在所謂的「科儀道教」這個層面上。

科儀道教

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 and Verellen（2004:2）所編的英文本的 *The Taoist Canon*（《道藏通考》）中就統計出來，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。《正統道藏》中的〈洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀〉一文，南北朝的陸修靜（406-477）如此說道（粗體為筆者所加）：

經言：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²。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，成為道教之做為一門宗教，其實踐歷程中，表現在外的一種最為流通的社會性的形式。而當 1968 年在義大利舉辦的第一屆國際道教研究會議時³，由哈佛大學的漢學學者 Holmes Welch 主持，參加會議的 Schipper 當時所提出的論文題目即為“Taoism: The Liturgical Tradition”（參考 Welch 1969），簡言之，做為一個活的宗教，Schipper 精準地直接將道教，以天主教彌撒禮的形式來加以框限與定義，正確地注意到了儀式層面，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 對應為是「科儀」的話，本文於是會將以「科儀」，做為定義「活的道教」的核心概念，並想依此判準來加以限定本文的討論範圍與焦點。也就是，當我們討論道教的存在與復興，範圍極其廣泛，我們將會以「科儀道教」做為主要的焦點，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」。

為了討論上的便利，出於本文的目的，對於科儀道教 (Liturgical Taoism)，我會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。

當然，值得注意的是，也正如同呂鍾寬 (1994:12) 所述：

在廟會活動中，道教儀式為隱性的，不對一般人公開。醮期之內，百姓例須齋戒，市場禁屠，封山禁水。而當廟宇外活動熱鬧非常，廟宇正殿所建內壇，則通常是道士展演科儀之處，肅穆而平靜，絕大多數

2 感謝吳瑞明先生提供相關解釋。

3 20 世紀 60、70 年代在義大利、日本和瑞士舉行的第一、二、三屆道教研究國際會議 (International Conference on Taoist Studies)。

來往廟會的人並不知有此一場所的存在。……但卻有極為重要的象徵性意義。

換言之，科儀道教的展演，在很多時候，儀式所要服務的受眾是看不到其中的展演的，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，但事實上卻又是有著極為重要象徵性意義的道教科儀呢？

教典性訊息與自我參照性訊息

以下，為了便於討論，我想要先從溝通形式上來理解道教科儀，而以這種方式來分析科儀道教，將能非常有助於相關課題的彰顯與開展。

生態人類學者 Roy A. Rappaport (1967) 曾將人類環境區別為兩類型：「認知環境」(cognized environment) 與「操作環境」(operational environment)，前者是當地人世界觀中所理解的環境，後者是外在生態環境平衡下的客觀處境，前者與後者間會透過儀式而有所銜接，而創造出某種動態性的平衡。在這個生態學的意義上，Rappaport (1999:24) 定義儀式為：「相對而言具有著不變次序的一種正式行動與言說，而其內容並非完全能夠由展演者所加以定義」。

Rappaport (1999:11-17) 認為，相對於儀式的是語言，語言是廉價、先天不可信賴、而且永遠帶有欺騙性。語言背後因此需要某種工具去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，它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)。

儀式的兩個普遍性的元素是：(一) 它構成了行動與言說形式上的不可變動的順序；(二) 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，超越於個人的意志，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」(Rappaport

1999:139-168)。

而根據 Rappaport (1999:52-54)，儀式中的訊息傳遞，可以被廣泛地區別為兩種類型：教典性訊息 (Canonical message) 與自我參照性訊息 (Self-referential message)。自我參照性訊息僅是關注於個人目前的生理、心理或社會狀態，以及關注於當事人被限定在目前情境裡的身體。教典性的訊息則不會被限定在當下的情境裡，它總是包含著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之超越於現在的一個規範性的存在狀態。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，尤其會以象徵性的元素（例如說透過其傳遞過程的明顯的不變性）來加以表達。

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。我們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度。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)

這裡顯現，道教科儀是一種相當典型的教典性訊息的傳遞，它反映了宇宙秩序普遍性、持續性、與永恆性的面向，各種象徵性的元素在表達這樣一個永恆性的時空。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。

而當我們以訊息傳遞的角度來看待儀式，以下許麗玲對臺灣北部正一派「道法二門」宗門底下的道士的描繪，就顯得不是那麼難以理解了：

臺灣北部的紅頭法師大多屬正一派道士，和中、南部的靈寶派道士不同的是他們不為人主持喪葬儀式，除了為廟宇主持道教的醮典或禮斗法會等儀式之外，他們平日大多為人行使消災解厄的驅邪儀式。……基本上法師們認為驅邪儀式和道教科儀是兩種不同的儀式傳統，他們以「法場」來稱呼大補運儀式，以之區分「道場」的科儀。雖然這兩種儀式都有手抄本的傳承，但是只有道場的儀式抄本才稱為「科儀本」，而法場儀式的抄本則被稱為「底本」或簡稱「底」。相較於道場上常見他們將科儀本放在桌上「照本宣科」的作法，在法場儀式中是見不到任何一本抄本，所有的唱念全部都是憑藉記憶。那是因為法場儀式較具變化的空間，一切都是口傳心授，法師可視不同的儀式需要自行增改儀式內容。至於抄本的作用則只是供作法師學習記憶的底本，不若道場的科儀本其本身就具有儀式上的意義。臺灣北部正一派道士的宗師上寫的是：「道法兩門歷代祖本宗師」，指的正是他們這一派的道士同時傳習有這兩種不同傳統的儀式。(許麗玲 1997:2-3)

在道場科儀裡，文字本身是有一種特別的內在性意義。而法場，本質上是屬於對案主當下身心狀態的對治，相對而言，自我參照性訊息較濃厚，而並無包含太多可能傳遞得出教典性訊息的象徵符號在其中。

不過，由這段許麗玲的文字中，尤其是最後幾句話裡，也出現了一個相當值得去加以探詢的問題。我們看到，教典性訊息與自我參照性訊息事實上涉及的是兩種儀式操作，但現在關鍵在於，北部道法二門宗派的道士，同時傳習了這兩種做法（前者稱道場科儀，後者稱法場科儀），其所針對的對象，隱約也有集體性層次（往往更多為教典性訊息所傳遞）與個人性層次（往往更多為自我參照性訊息所傳遞）之間的差異，雖然場合與時間不同，但名義上，這又是由同一位道長所體現出來。這種情況，已顯現出現實情況裡的複雜，也顯示兩種訊息間，可以不必帶有內在性的排斥。

換另外一種角度來問這個問題，如果說在現實上，標榜著教典性訊息為其所傳遞的核心訊息的科儀道教，其實它背後還參雜著大量的自我參照性訊息的時候，那麼這套文本性的儀式傳統，到底，在後設性的層次，是怎麼樣擺設其經典文本背後的意義呢？而這已經成為了我們要經驗性地去理解科儀道教的實貌——或更根本來說，社區或一般民眾在敦請道士進行科儀實作時的實踐旨趣——時，所完全不能迴避的問題了。

只存在於一種道教，也就是民間道教？

現實社會裡確實很難存在有純正的科儀道教，那種完完全全以文字傳統來對宇宙性永恆秩序加以背書與展演的儀式傳統。但是，如果說就連道士的「就職典禮」，也參雜了各式各樣的民間信仰元素（幾乎都是屬於自我參照性訊息），那麼，所謂的以教典性訊息為主的科儀道教，是不是根本就不存在於現實裡呢？

本書第三章，葉春榮就以道士個人奏職為目的之登刀梯儀式，進行了田野觀察與討論：

在道教的傳統裡，全真派的傳戒與正一派的授籙都有一套完整的制度，作為傳承教徒的規範。在臺灣，天師府從不曾授籙，臺南以南的道士，通常是一個道士已經學了各式科儀許多年，前場、後場都得心應手，或者說「五張椅子都坐穩了」，得到師父的認可，才能舉辦登刀梯奏職，因此在臺南以南登刀梯是晉升道長的門檻，一個道士經過公開的爬刀梯儀式才被承認為道長。

這個攸關道士身分確認與提升，理應是最核心的道教科儀，葉春榮詳盡羅列出十餘場登梯儀式的案例。根據他的觀察，在現實情境裡，完全沒有所謂理想道教的形式（符合特定的文檢體例、不參雜民間的神明與五營、不包含乩童、不用牲禮，不會出現法派裡的名詞等）。甚至於，我們若硬要去區別出菁英道教與非菁英道教間的界線，這都是沒有太大意義的，因為在人間，其實只有一種道教，也就是所謂「民間道教⁴」。

葉春榮的論文在會議當時就引發許多激烈的爭論。尤其是評論人謝聰輝教授指出，登刀梯原本就是源自於法教的儀式，這本已為學界所公認，不值得大驚小怪。

如學界近年來所累積的研究成果所指出，宋元以後法教的興起，以及道教

4 關於「民間道教」這個詞，用葉春榮自己的話來說：「由刀梯奏職所顯示的道教與民間宗教的結合，道士刀梯奏職的過程裡，醮壇裡請來許多民間神明，刀梯現場經常可見神明坐在神轎上觀看登刀梯的過程，有時還有乩童當場起乩，說是保護奏職道士。由此可見刀梯奏職融合了道教與民間宗教的元素，道士承認、接受民間宗教的元素，醮壇裡、道士家裡都有許多民間神明，以及神明的五營兵將，也因此得要用牲禮犒軍——我們知道，道教有自己的天尊與官軍，理論上根本不用祭拜民間宗教的神明與犒賞五營軍，然而如前所說，道教是個不可能的宗教，道士接受民間宗教的超自然觀念，融合了道教與民間宗教的宇宙觀，形成一種新型態的道教，筆者稱為『民間道教』，刀梯儀式完全顯現了這種融合。『民間道教』存在，意味著存在一種異於理想道教、菁英道教、正統道教的道教。宗教創造了一個超自然世界，一個象徵的世界，象徵物是真實的，但意義是想像的。超自然世界同時也就預設了超自然物的權威。宗教儀式帶領人們進入那個世界——一個既真實又是想像的世界，儀式同時也是生產及再生產承認、服從宗教權威的過程。」

大量吸納法教，當然不排除道教儀式中有了各種法教的元素，並進一步與各類地方傳統相融合。張超然簡明地摘要了歷史關鍵時期的這些變化與複合模式：

部分驅邪儀式傳統即便已經歸附道教，卻不與古典道教融合為一，更多採行的是「複合」方式。

道教法位體系經過南朝時期的逐漸統整，已經具備基本雛形。……部分宋代新興驅邪儀式傳統已與這些籙位搭配，形成新的「法籙」系統。……驅邪儀式已經正式進入道教體系之中，成為不同等級的道士必須修習的教法內容。

歷史上的部分驅邪儀式傳統（諸如天心正法、神霄雷法、清微雷法、靈寶大法）已經納入道教體系之中……更何況還有一些地方驅邪儀式傳統（如閩山法）。（張超然 2016:48-54）

換言之，由以上對道教史學者的引述裡我們可以發現，人類學者葉春榮和道教史學者立場上的差異在於：前者則想要以「田野的真實」，去討論超越文本以外的儀式實踐上的內涵和地方性的內容；但對後者來說，世間沒有純粹的道教或許是事實，但是我們不能驟以一句「民間道教」四個字來概括所有「活的道教」，而需要視各地方的歷史傳統與淵源，由科儀的內涵來釐清其背後的系譜與歷史層次。

法教中被加入了教典性訊息的蹤影

人類學家常常主要所關注的是道教在民間流通的形式，如同葉春榮所暗示，也就是認定不論如何具有永恆性文字經典的宗教，最終也不過是留下了民間化的「自我參照性訊息」的某一種特定的形式而已。

但是，如果我們換一種角度，由宗教史發展上的意義來說，地方宗教被加入了永恆性的教典性訊息，難道這不也是一件民眾宗教生活型態發展上的大事嗎？其實，當我們觀察到，現實上有著「道法二門」這種能將教典性訊息與自

我參照性訊息「複合」在一起的教門的存在時，這已經是一件具有極大理論性意義的事了，而我們若能更實際地去考察其以何種方式來複合了在一起？則又會具有極大的經驗意義上的啟發。

「道法二門」指的是臺灣北部道壇同時兼修正一道與閩山法兩種儀式傳統（張超然 2016:53）。本書第四章，林振源細心考察了北部「道法二門」道士所實作的閩山法。閩山門下的驅邪醫療儀式體系以三奶夫人為主神，一般稱為「閩山三奶法」，儀式類型包括法場（俗稱為大補運、獅場、做獅）與小法事（俗稱為「小事仔」）二大類。臺灣北部道法二門現存且常見的小法事項目約二十種。

林振源一方面很清楚釐清了這些「小事」背後的三奶派的傳承。但另一方面，回歸道士傳承的系譜與自我身分認同等，他指出：

主要集中在中國東南方，當時不被「正統」道教與《道藏》接受的閩山法與三奶法，至少在明代以來就是許多地方道教的「主流」傳統，並且與元明以來代表正統道教的正一派，有著不同型式的互動與競合關係。因此，如果我們同意「道教」的定義與道教史應該是由不同時代、地區的經典、儀式與道士傳承譜系以及宗教生活所構成。那麼，無論就神譜結構、儀式內容與精神，或道士（法師）的自我身分認同等，我們都難以輕易的將閩山法、三奶法等主流地方道法視為「外法」，排除在「道教」之外。

其實，「道法二門」這樣的真實案例存在，也已經幫助我們回應了上述問題（法師傳統是否非道教？）。我們看到，當「道法二門」的道士可以同時兼做「法場」與「道場」，這個「法」的背後，雖然形式上還不具有經典性的文本，但或許因為請神的神譜裡已經包含了三清、玉皇和老君，請師時的系譜裡往往也兼具道場的師承。於是，當宗教專業人員在從事這些法事的背後，已發散出來了相當多的「教典性訊息」，也就是對於一個宇宙永恆不變性秩序上的意義的展

現⁵。

換言之，小法不單只是對應於個別民眾的身體與心靈狀態，它事實上對應於整個宏觀宇宙的結構。而林振源在文中所提出的幾個既具體又抽象的核心概念是：煞、氣、境、五營與外方等觀念。於是，雖然目的是為了治療個體，但儀式作法卻並非僅是針對個體。而是在做一個空間的重建、時間的回歸，結果是，象徵性「治療」大宇宙的同時，自然也使個體的小宇宙得到「療效」。正如他所說：

小法事的基本邏輯：先將侵擾個體或空間的惡氣（煞）驅除至「外方」，回到屬於他該有的位置（陰）。讓本「境」污穢的空間得到淨化，失調的個體同時也恢復穩定（陽）。循環的時間觀也將回歸到原始的和諧狀態（陰陽調和）。儀式的過程就像在做一個復原的工作，如同道教科儀常見的結構與目標，重建宇宙原有的秩序，象徵「以今為新」的重生。

似乎是，經過了相當的「複合」（道與法的複合）之後，連小法事的時空意涵也被精緻化了，並已和更永恆性的時空意義連結在了一起。

只不過，要了解這種新意義嵌入的動態性歷程，並不能只依靠哲學原理的分析與探討，它還有待更細膩的宗教史發展層面裡的考察，目前這一方面學術拼圖的缺口顯然還是相當之大。

收錄宋元時期各派道法論述的《道法會元》卷一中，一開始就說：

5 如同林振源文中所述：「小法事實也如同大型的道場儀式，都在不同層面反映出中國傳統道法的宇宙觀，認為人體為宇宙的一部分，如同萬物的五行、天上的五星、地上的五嶽與人體的五臟，都是一套相對應的體系。個體的健康與整個宇宙的外在環境是否正常運轉有密切的關係。一個人生病或出現危機，背後的意義並不只是對他個人的身體狀況提出警訊；而可能是來自整個外在環境，小至家庭、家族、村落，大至整個宇宙的異常、失序所引起的現象。」

有道中之道，有道中之法，有法中之法。道中之道者，一念不生，萬物俱寂。道中之法者，靜則交媾龍虎，動則揮喝雷霆。法中之法者，步罡掐訣念咒書符。

這裡，沒有提到法中之道，可能是覺得這已和道中之法雷同，或是說法中之法可以被引申為已有道的可能性在其中，但我們不妨再給它加上這句「法中之道」的描述，於是可以想像性地來說：

……有法中之道，法中之道者，出東、南、西、北中，衝發剋之而引領造化也。

也許，以訊息傳遞的角度來看，我們可以用表格來做說明，參考表 1：

表 1 儀式的溝通模式與再脈絡化

儀式文本 (textual mode) 脈絡化的包含 (contextual imbued)	教典性訊息	自我參照性訊息
教典性訊息	醮儀	闔山法
自我參照性訊息	黃籙齋	乩童辦事

表中，我們分兩個面向的交叉來理解漢人宗教儀式的溝通與傳遞：儀式文本 (textual mode)：教典性訊息 vs. 自我參照性訊息，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，而闔山法，如前文所述，其科儀文字只能屬於是「底本」，而不能說是「教典」。

另一個面向，「脈絡化的包含」(contextual imbued)，是指訊息如何被放在

一個更大的脈絡裡，而帶有本身的指向性，例如說闔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，啟請師聖的層次，也溯及三清道祖和老君，而有著教典性訊息的脈絡出現；而像是乩童辦事，則完全沒有這個歷程，那就是純粹的自我參照性訊息的傳達，仍是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）。

而對道教科儀來說，地方社區的醮儀和祖先拔度（黃籙齋），都是以教典性的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，那是一個特定的脈絡化的情境，這造成了訊息不完全是以教典性訊息的內涵為主導，而有個人化的憂苦消除上的旨趣⁶。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，能較具有分析性意義上的區別與辨識。

討論到這裡，讓我們回過頭來看學界常爭論不休的法教與道教的定義問題，或是說我們該如何去看待法教與道教間的差別？在歷史層面和在意識型態層面上，法師到底是不是屬於道士傳統？在地方高度複合性的儀式形式中，我們又要如何去看待所謂「菁英道教」和「民間道教」這樣的區別性？這些顯然都是複雜的歷史性課題，甚至於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。而我此處則要提出另一種研究取向，我稱之為是溝通模式的取向，基本上會是以信眾需求（同時包含個人與集體層面）的角度出發，而所進行的溝通模式的分析。

6 黃籙齋的課題，特別值得探討，雖然看起來它僅關係到亡者的超度，但是它可以成為生死連結、人天連結，集體與個體連結的核心環節，因此成為了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）也引《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。這段引述也讓我們看出來，黃籙齋在宋代已被視為是最重要與最基礎的道教儀式。

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 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所進行的適應（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，如何促進與產生了各種新的神人溝通模式，並利於新興道教教派的崛起，這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），則是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) 對元宋時期神霄雷法的考證，林振源 (2011) 的對臺灣法教源頭詔安閩山法門的田野考證並追溯其與臺灣紅頭法之間的歷史關聯性等。

近乎結構主義式的論點，可以以 Lagerwey (1987:250-252) 為代表，在 *Taoist Ritual in Chinese Society and History* 一書中，他歸納性的指出，由媒介性 (means of image) 的方式可以看出來，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於三種儀式專家：巫師、法師與道士。巫師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，他可以盡量避免異化；真正完全的解放與實現只有發生在道士，或是說道官身上，他們以自己的身體為符，而體現了道，與道相合而毫無異化。而因為有這種文化認知上的層級觀，也對應出了不同層次的儀式專家的存在。

晚近，張超然對這個課題有極為深入的分析，他的立場接近於 Lagerwey，不過，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一種身分認同的區別，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，逐漸形成一種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，張超然則指出道法的倫理性格上的差異（張超然 2016:44-46），前者有透過自我悔改而獲得救贖的行動旨趣，後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上的差異，前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），後者則僅是地方性的武裝護衛，幾乎不涉及官僚體系。

不過，張超然只是羅列了道與法的社會性的區別，但是，做為一種身分的區隔，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，我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，我想要做的則是，試著以溝通模式（教典性訊息 vs. 自我參照性訊息）的角度，來重新看待道與法的區別，並以此來看待，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連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，則不是本書討論的重點。

也正是出於這種觀點，於是，不管歷史上這些名稱的由來與辨識範圍，我們都可以用如以上的表 1 中所示，而可以得見法教與道教所各自對應的複合性的溝通模式，但是，真正的本質性差異，以及最基本的定義單位，不是法教或道教，而是出於溝通複合模式上的組合差異。

也就是說，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，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，進行了有關於法教或道教的定義問題。道教法教間，於是有重疊性的部分，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，合成出來了各種不同的表現形式。

於是，道教醮儀，它是同時攜帶了教典性訊息的文本依據，和將儀式進行的脈絡被放在一個啟請師聖的永恆性宇宙實體的想像裡。但是，另一方面，也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度的黃籙齋，一方面它是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的訊息。

另外，在法教這一邊，以閩山法的傳統來看，它雖有著口語化的底本，但

仍不能稱得上是文字傳統，不過，它的儀式節奏，卻已逐漸被包裹在了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，其實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的組合。透過理想類型層次的分析，我們可以看出法教與道教溝通模式元素組合上的差異。而現實上，出於地方情境與歷史傳統的差異，當然，儀式背後各元素間的比重與扣連模式又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。

教典性訊息的創造，及其對道士團體所產生的社會與歷史性的影響

如前所述，出於科儀道教文字教典的傳統，當地方性的信仰在與其產生相當的「複合」之後，有可能產生相當的變化，尤其是可能會創造出一種「教典效應」：儀式的力量來源與作用，不只被限定在當下的情境裡，它於是總是會包含著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，超越於現在的一個規範性的存在狀態。

文字教典的魔力真的有那麼大嗎？它還有什麼內在與外在的衍生性作用呢？第五章中，蔣馥蓁所提供的「廣成儀制」的例子，得天獨厚地提供了我們一個更深入檢驗有關課題的機會。

目前認為，這套科儀集成是由清代雍乾年間道士陳復慧（約 1743-1802）編校纂輯。陳雖然是全真道士，但他承載了多個道派（也包含正一派）的科儀傳承，也吸收並保存了各派的優點，所以這套科儀本確實兼採了各家所長。不過，嚴格說起來，這仍只是一套科儀本的集成，而不足以為一套完備化的教典，我們姑且稱之為是「半教典」。

然而，雖然還僅只是一種「半教典」，但因為是確實經過了一代宗師的整編，這乃在象徵層次與結構性的層次，產生了「教典性訊息」上的效果：超越於「現在」的一個永恆性意義出現了。相關科儀本身，雖然不見得有強迫的規

範性，但具有了更高的社會性（公眾所可認同的權力來源）和美學性（特定唱腔和整齊的節奏才能表現科儀精神）的意涵，其所創造出來的文化資本上的可辨識性，幾乎達到於一種「標準化」的功能，一方面有利於跨宗派間的合作，一方面也促成了道教人員間的社會網絡，用蔣馥蓁的話來說：

在行使〔《廣成儀制》之〕道教科儀時極大的特色，是其內道士們無論道派、傳承，在行使科儀時，以使用科儀書《廣成儀制》的科儀傳統為主，彼此間常能相互支援協作，所以登壇行道時往往便容易應變組合、共治一堂。

〔《廣成儀制》〕創造出一種本山化的概念，也就是四川以一地、一宗為中心的認同概念出取得相對優勢的勢力範圍。「本山」的概念在佛道中皆可見，在此雖不是特指「武當本山派」，他們在科儀行事上以一山轄內不同背景道士（全真——應付——火居），在法事上可以彼此搭合作之現象。

「廣成道士」作為道士身分的其中一環，便因此有多於一般道士的另一層交際網絡；即因為行持科儀，帶來一些新的標籤，產生與各方道友或齋主善信等的互動聯繫。人際往來多重複雜，結交的友朋五湖四海並不封閉……從科儀活動的角度來看，廣成道士間凝聚了一種交遊網絡，在法事活動相關訊息上互通有無，也作為法事所需勞動力轉介媒合的網絡。

簡言之，《廣成儀制》所創造出來的外顯的功能是：（一）創造合作的基礎；（二）四川當地的「本山化」及後續的持久文化傳統的建立；（三）形成活潑而有彈性的多功能的交際網絡。

但蔣馥蓁也推論，《廣成儀制》的四川經驗，不見得能夠複製於其他地方。四川經驗的時空背景，在於新移民地區的時空壓縮，在紛歧卻又都是短暫傳入的各傳統中，高道的領導與整理，人工式地建立了超越百家的新傳統，也讓衝

突在短時間內趨於和緩融合。而另一方面，在新移民地，對有能力的道經師，和對有能行科儀的道士，也可以說是供不應求，這乃創造了道士間共同合作的實際需要。

綜合言之，《廣成儀制》「教典化訊息」的塑造與型構，的確具有四川的特色。不過，這個時空壓縮中所出現的「半教典」，所創造出來的道教地方化的利基，則是道教在不同社會傳播的過程裡，都所可能出現的文字效應。尤其當道士演法必然是出於集體性的合作，如果沒有任何公認的「教典」或「半教典」來創造社會網絡的基礎，它是很難去和其他宗教的儀式執行者來相互競爭。這個文字經典傳統所創造出來的「外溢性的效果」，透過這個近代時空高度壓縮中新教典《廣成儀制》造作的案例，而讓我們得以更清楚地看到了其中的社會性運作的機制。

四、民間信仰與科儀道教的共構與競合

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，而其中清楚顯現出道教對當時的民間信仰的改革性與批判性（粗體為筆者所加）：

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。

這裡面牽涉的項目非常之多，我們無法一一加以討論。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；但道教的反對原因不同，道教是有關於一套永恆不變的道德標準的確立，而且是出於人們與更為超越性的神明間盟約的建立。正如同祈泰履（Kleeman）所述：

漢儒中已經有人對基於「報」這個觀念的祭祀的交易性質感不安，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，認為所有的接受血食的神是「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，不受任何祭祀供品的左右。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」。（祈泰履 1996:552）

而這個正一明威之道，可以說是「三天之神」與信徒所建立的一個盟約，而這也正是科儀道教的本源，和其中教典性訊息之所依憑。道教所持的這個鮮明的立場，一直到宋元之際都還是如此，道教菁英仍每每重申其與民間俗眾拜神附

體等活動之間的差異⁷：

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）〉）

但是，到了兩宋之際，道教中的雷法興起，將舊有的符咒之術與內丹功夫相結合，這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，治崇降魔，禳蝗蕩癘，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，尤其是當要役使因忠烈而成神的人神時，血食祭祀這件事就堂而皇之地進入了道教系統裡。如同宋元道教經典所記載⁸：

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）〉）

7 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出處與內容，向筆者詳細解說了雷法在道教史發展歷程中的重要性，並提供了筆者有關的研究書目。

8 同樣的，特別要感謝吳瑞明先生提供此處的幾段引文出處與內容。

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），本書在此無法多談。不過，簡單地說，我們注意到，在現象層次上，正如高振宏（2014:51-52）所述，南宋理宗（1224-1264 在位）年間，中華大地上已有著這樣的宗教景觀：

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。

在道士這一邊來看，我們可以說，道教與民間信仰間的內在性扣連，因為雷法的出現，而開始有了，也被允許有了，更為密切的階層性合作關係。

道教組織與民間信仰間之空間上的相互重疊性：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，創造出來了道教與民間信仰間的聯結機制。而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。這裡，黎志添的討論，很清楚地呈現了這一方面歷史演變的過程，我將完全引用他的材料來做說明：

（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、教制合儀軌。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 10 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。這是一種是由官方發起和認可，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，而扶持了道教的全國性網絡；3. 城市商業活動的興起，搭配道教現有的全國性網絡，創造了二者所共構的民間社會；4. 最終導致充滿各種地方色彩，卻也和道士的專業宗教人士間密不可分的「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) 也引述施舟人，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，也同時是一種中國地方的廟宇活動更趨於「道教化」的發展。如果更進一步，我們也許可以這樣說，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，卻會是以實用邏輯為出發點的一種「綜合」⁹。

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；前面也討論了在帝國各級政府治理歷程裡所創造出來的與道教所不可分

⁹ 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，且有著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「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、相互滲透與相互彰顯。

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，與道士如何透過自身努力來嵌入這些機遇當中，而最終創造出「道教已成為民眾要獲得神明靈驗所必須花費的奢侈財」的這種角度來看問題，則可以讓我們更動態地來理解，科儀道教如何已成為了漢人民眾信仰中所不可或缺的一種宗教實踐。

此處，Robert Hymes（2002）對於宋代道教的討論就曾指出，道教集團對於特殊宗教知識的壟斷，在唐代以前，原來只能停留在宮廷中，以一種「奢侈財」的形式而出現。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，各種宗教服務也開始出現商業化的形式。這時，原來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，可以說是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為主要訴求，一步一步地進入了鄉村生活中神明祭拜的活動裡，即使說這裡面仍然存在著道教集團與地方宗教信仰系統間的各种歧異性。

Hymes 對佛教沒有討論太多，我們此處也暫且不論，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它的優位性，而地方民眾也有能力去購買這種——過去是非常昂貴的奢侈財，現在卻是，仍然有些昂貴但卻是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來說是屬於必須加以購買的），不過，這往往也是當各種管道嘗試無效之後，最後諮詢的對象。用 Hymes 自己的話來說：

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，而且其也

正是鄉村與城市生活的更大的商業化過程中的一個部分。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，這提供了機會給一些人去提供，以及另一些人去買這個「新的向神明與超自然求助的管道」（過去，人們只是用在家裡面或是家附近的管道去求助神明而已）。所謂「在家裡」，是指向祖先（對於「祖先崇拜」在古代一直到唐代以前，其之在社會中所扮演的角色，我們知道的並不多）或是向家戶中的神來求；「家附近」，是指（我們大致上可以想像）由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所可能養得起的條件下）來求。在這個故事裡，靈媒和其他村中之業者，至少到南宋以前，在各種宗教場景中，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、類似於道士者、和佛道兼備者等各種宗教執事者，他們進入了這個因「金錢經濟」出現所帶給「宗教企業經營者」的擴張性的機會。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，以及被拉到其中的有知識深度和會產生社會聲望的層面），他們往鄉村與城鎮中的新的機會而流動著。（Hymes 2002:199-202）

而道士在這中間，有沒有他的機會呢？

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——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直接中介的角色或工具）裡。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去選擇其他的位置（在道士自己的眼

中，則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，總是再重複了整體系統的發生模式：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是排在最後面的（雖然說在地位和費用上是最高的）¹⁰。（Hymes 2002:202）

總之，我們看到，宋代的新道教（以天心派為例），和許多其他的道士也都是如此，在宗教市場上，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；就神明系統來說，不是對應於特定神而是一種通盤性的面對。道士，和靈媒以及靈媒的顧客都不同的是，道士的與神明打交道，超出地方與特定性，道士提供的是一般性的、多層次的和非人身性的中介（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，他們是屬於一種「卡特爾」（cartel），擁有著秘密方法，進行職業上的壟斷，這些人通常與其他人區隔開來而彼此連結，並相互以門生對老師，門生對門生的方式緊密連結在一起，形成的社會網絡，甚至大到於全國性的規模。

共構與競合的實例：臺灣北部正一派的道士駐廟

在以上的歷史背景和脈絡中，我們就來看看當代臺灣的一些例子。首先，是第六章中張超然所談的臺灣北部正一派道士之道士駐廟的情況。表面上，這是一篇經驗性的對地方道教案例的檢驗，說明道教與民間信仰間，如何在組織

¹⁰ 而 Robert Hymes（2002:202-203）也由天心法師的傳記中，也看到了道士穿梭於各地的蹤跡，他這樣說：「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，甚至是全中國來進行遊歷，既是修行也是提供服務給他人。……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。相反的，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。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的神——相約定。」

層次，可以有高度的合作，似乎這只是對已經是極為普遍發現的道教與民間信仰間的合作關係，又增添了一個新的案例。

但事實上，透過與其他歷史性案例間的比較，該文一方面已呈現出來了臺灣的獨特性，在作者的描述裡，那是一種道教完全隱入地方之後的被動性狀態；另一方面，由這種描述出發，該文也隱藏了強烈的批判性，對出於現實歷史情境中道教內在精神的隱微，表現出一種莫可奈何的感慨和嘆息。由於該文對於本書所涉及的道教復興的議題有相當大的啟發，值得我們花較大的篇幅來加以闡述或甚至是與之進行進一步的對話。

首先，作者在文中第四節，簡潔有力地對三種宗教傳統的災病解釋做了分類：民間信仰的鬼、閩山法的煞與科儀道教的罪，也就是民間信仰對鬼的驅離與安撫；閩山法術認為個人命運在流年運轉中的被沖犯，也就是遇煞，可以以安魂，或以替身與藏魂來避開厄運；道士的齋醮科儀則是以齋戒懺悔為核心，藉以恢復潔淨身心減緩或避開上蒼的懲罰。在這個前提下（世界觀的差異），又加上利益分配上的矛盾，民間信仰本不需要道士的駐臨。筆者雖不完全同意如此截然性的區別，因為在實際操作與想像上，對求助的當事人來說，往往對這三者相互援用，這三者間也無內在邏輯上的必然衝突，不過我也認為，由理想類型的分析角度來說，這種分類方式，的確有高度的啟發性，值得做進一步的討論。

張超然也引用 Vincent Goossaert (2006)，說明明清時代中國的道士駐廟型態有：（一）道士直接經營道觀；（二）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。而從道教史學者的立場，這似乎也是張超然所認為較為理想的道士與民間信仰的合作方式。

但對比於中國歷史上「理想的」道士與民間社會的合作方式，臺灣正一派的模式顯然不是如此。首先，正一派「道法二門」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度與醮儀，而無針對日常沖煞的法術），閩山法術能提供「小法事」來為一般民眾安煞抗災，雖不同於民間鬼神觀，卻因能對個人與家庭有針對性，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（張文第二節），但臺灣北部移民社會初期，專業道士難求，乃有廣大兼職者的出現，以應付實際需要，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，這也幫廟宇走向現代化。

對道士來說，在當代臺灣社會趨於安定與步入現代化的時空環境中，各個道壇也搭上社會安定化與商業化的便車，漸次穩定化發展，道士家族當然也漸次邁入代代綿延的狀態，尤其是臺灣北部都市化與現代化步伐更為領先且密集。也就在這些發展趨勢中，因供需磨合而出現了道士駐廟的模式，而這似乎成為了支撐了北部道士營生永續的一條明路，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一個必要條件之所在。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。

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。

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。

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。

但是，張超然也指出，廟宇和道士間不是沒有利益衝突，包括紅利分配，信徒從屬等各方面的矛盾。另一方面，因為管理階層屬廟方，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擴展，臺灣北部的生態則對此付之闕如。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，做為願景性的結論。

張超然沒有太多解釋為什麼「理想的道士駐廟」（如高萬桑所述的明清時代的狀況）的情況未能發生。但已強烈暗示這是出於火居道士的性質，和其家傳的保守性，這也連帶讓一個雙贏（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）也是讓道教既興盛又被壓抑的重要原因之一。最終，結合起來，概念上來講，我認為，也就造成了一種所謂的「去婆羅門化¹¹」——宗教專職者所具有的內在神聖性與階級優位性被消除——的結果。

要更清楚說明張超然所檢驗的幾種道教與民間信仰合作的型態，我們或許可以呈現於表 2。

11 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，身分高貴，是不可能被廟所「雇用」的。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（也就是我所說的「去婆羅門化」），使得其要進入「半受雇者」的位置的這件事，並不會遭遇太大的障礙。

表 2 修院或是非修院：組織層次與意識型態層次相交互的考察

意識型態 \ 組織依賴性	組織依賴	恆久性組織
修院性 (monastic)	A 道士做為寺廟管理者	B 全真道觀
非修院性： 火居 (non-monastic)	C 臺灣北部正一派道士駐廟	D 道教 NPO

就縱軸來說，道士生存狀態所導引出來的意識形態，很明顯地可以被區分為火居與非火居的傳統，做為分析性的概念，我們稱之為是「修院性 vs. 非修院性」，前者宗教實踐依賴於與世俗的隔絕性，和僧院或道院式的苦修，後者則對這種意識型態持有對立性的立場；就橫軸來說，則有一個現實上的組織層次的考察，也就是組織的依賴性，可以分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，也就是「組織依賴 vs. 恆久性組織」。而我們也由這兩組面向的交叉中，看到了四種狀態：前兩者都近似於 Goossaert (2006) 所描述過的明清道士的狀態，C 是第七章中張超然所討論的臺灣北部正一派的現實狀態，關於 D 的部分，道士團體已超出道士個人營生的訴求，而可能成為有力的道教宣教團體，張超然在文章中，也多次引用李游坤道長的理念，這一部分就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），而我也在本書的第一章中，密集介紹了李游坤道長的這種做法，並在概念上稱之為是「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，在臺灣社會中多半還僅是停留在實驗性的發展階段。

民間的宗教需求與科儀道教間的相互型塑

道教與民間信仰間的關係，經由實際觀察與記錄，透過社會變遷中新需求刺激所產生的二者互動的歷史現場裡，或許有機會可以讓我們看得更清楚，而這事實上也本是歷史上所層出不窮的情況。本書第七章陳宣聿所提供的嬰靈與

血湖超度儀式的討論，展現出在儀式層次，民間信仰與道教間的相互型構與競合關係。

隨著當代社會男女性行為的開放，生物科技的進步等，年輕女性出現大量的墮胎行為。而臺灣在 1985 年通過優生保健法，也等於是有條件地將墮胎予以合法化。在社會變遷趨勢下，1980 年代後期，大眾媒體流通中於是出現了嬰靈（過去只有夭殤、溺嬰或墮胎兒這樣的概念）這個名詞，用來泛指因流產、死產、墮胎兒及早夭嬰幼兒之靈，而特別是墮胎兒之靈會對「父母」及其家人作祟的言論更是受到矚目。

陳宣聿指出，現代社會中的嬰靈信仰之特色主要包括了以下三點概念：（一）對於墮胎之非的指責（二）對於現世病因、災因的解釋方式（三）胎兒中心主義的言論。1980 年代末期的臺灣，此三點概念被統合至「嬰靈」一詞當中，並以「作祟的墮胎兒」的形象為當時的社會所廣泛認知。

嬰靈概念和傳統殺嬰產生的死胎概念不盡相同，而經由傳統大眾媒體——善書——的造作與宣揚，和現代大眾媒體的渲染，既型塑也加速了這個概念在全體社會裡的流通。1980 年代後期，撫慰嬰靈的儀式進入民眾的宗教實踐當中，並經過某些廟宇與寺院的推廣而更加普及。

首先出現的宗教實踐場域是位於非地方性的民間信仰宮廟（苗栗龍湖宮），宮主嫁接了日本的水子靈概念和日本新興宗教的論述，並聘請佛教法師負責（1980 年代中期至 2003 年），而進行了嬰靈供養，相關儀式 2003 年之後則改由道教清微派道長主持。內容也由以禮頌梁皇寶懺、妙法蓮華經為主的佛教儀式，改為道教的「無上青玄黃籙拔度科儀」。另一方面，幾乎是同一時間起，則是 1982 年成立的新的佛教道場慈悲精舍，接軌在佛教的超度概念，而專行嬰靈供養的實踐。而 1990 年以後，民間寺廟舉辦的各類超度法會，也都經常將嬰靈當作是一個獨立而有待被超拔的集體性範疇。

我們可以看得出來，新的社會行為產生集體性觀念上的變遷，先是民間社會中的知識分子會嫁接與融合各種觀念，而逐漸產生定型化的概念範疇，相關概念範疇的內容不斷在善書與現代大眾媒體間流通，再產生來來回回往返性的

型塑歷程。進一步民間知識份子部分自己創發，但更多的部分是借重佛道中既有的儀式來加以增添，並廣為社會大眾來執行有關的儀式實踐。

以佛教為名出發的慈悲精舍，讓它受到了佛教團體和知識分子極猛烈的批判，到最後該精舍竟「究竟如何則不得而知」（作者語）。民間宮廟龍湖宮固然也飽受批評，但有更大調整上的彈性和更強的適應力，龍湖宮聘請道士來進行儀式創新，道士也幾乎沒有受到同業太大的批判，顯然的，非社區代表性的地方宮廟和廣佈的火居道士網絡，都有相當大（比佛教團體來得大）的「地方性彈性」（local flexibility），去嵌入社會已經存在的迫切集體性需求。

而當嬰靈供養與超度，本來只是出自於對個人目前情境裡身心上的關注，也就是儀式中「自我參照性訊息」的部分，但是當聘請了道士來引用既有的儀式知識來作出回應，本文中也就是清微派「無上青玄黃籙拔度科儀」和臺南靈寶派的「無上黃玉籙拔度三朝大齋」，個人超度成為永恆秩序中的一個有待被化解的事件（經過啟請、朝科、誦經、謝罪、破獄、練度等等），傳統悠久的文本傳統，使得自我參照的實踐，已被教典化的訊息所予以涵蓋了。

當過去道教中沒有專門針對嬰靈的儀式，某些道士使用了古典的血湖儀式。不過，古典的血湖儀式是以對母親的救渡為主，現在儀式象徵物（如牌位）與文疏都多出了嬰靈這個範疇，道士的訪談中也都特別強調嬰靈超度的重要性。於是，關於儀式的執行，在強調母子的身體性連結時，舉行儀式卻非對於女性將墜入血湖地獄的恐懼，而在於解除嬰靈的作祟，究竟的對象由母親轉變為孩子。道士也指出，作祟的嬰靈雖不存於經典當中，卻為舉行儀式的必要理由。簡言之，具體的儀式執行，透過儀式專家利用其宗教知識及儀式傳統而加以演繹性的運用，而回應了社會的新需求。以上的討論，可以摘要如圖 1：

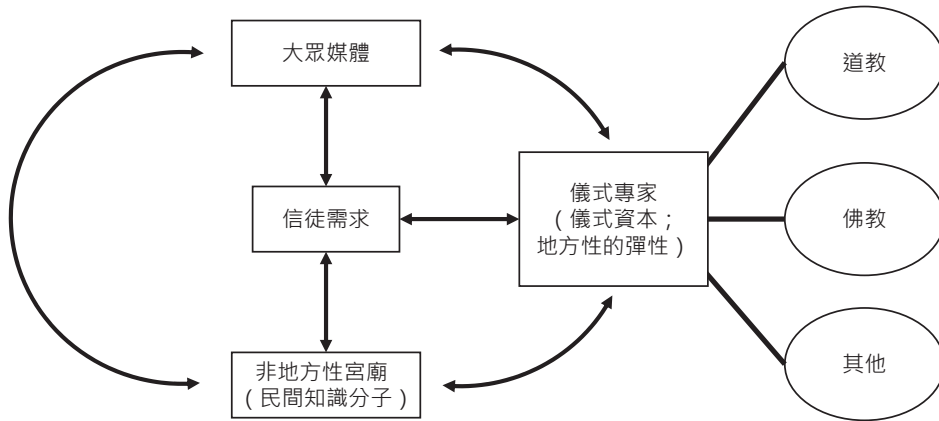


圖 1 宗教需求的型塑與儀式創新

這裡，不帶任何價值判斷性的色彩，我想用兩個一體之兩面的概念來看待這種儀式的創發與應用歷程：

(一)「預適 (preadapted)」(Jordan 2012[1972]:40)，在演化論上，「預適」指的是某物物種原已具有的某些並不重要的內在特質，在環境變遷中，有所演化並進而變成為相當關鍵的有助於該物種在新環境中存活下去的重要特質。換句話說，如果整個社會是一個有機體，它往往還是會援用其基因中已有的素質（但在新環境中，有些內在特質會被放大化），來面對外在社會的挑戰。於是，我們可以說，漢人宗教儀式傳統中某些既有的元素，如佛教的超度、道教的血湖儀式等，在新環境裡被放大與突顯，而有助於人們適應於新的社會變遷。

(二)象徵性的內捲化 (symbolic involution)，援用 Geertz (1963) 內捲化的概念，原是指某個系統過度適應環境以後，當碰到新的挑戰，它會加倍地用舊的手段來提高生產力（雖然說不一定能將系統的效率真正有所提升）。

總之，中性地來看，我想要說，道士的儀式創新，由系統的層次來說，它一方面是一種「預適」：原來的科儀中已經隱含的一些東西，過去也許並未被特別強調，但有蛛絲馬跡可循，今日則被挖掘出來去面對新的問題；它一方

面，也是一種象徵性的內捲化：是由既有的傳統加以演繹，以來面對新的問題。

但是，極為關鍵的是，這種「預適」與「象徵性的內捲化」的發展，本不是必然會發生的，發展路徑也往往各式各樣，甚至是曲折多變，它也需要許多條件的配合方能發生與運作¹²。我認為這可能和幾個因素有關：（一）道教科儀已極為根深蒂固地身體化於民眾日常慣習當中；（二）道教火居道士的社會網絡，有更大的「地方性彈性」去進行儀式創新（不像佛教組織面臨更強的內部組織性約制）；以及（三）已發展成套與成熟的道教科儀，在有企圖心也有文化資本（更直接的來說，「儀式資本」）的道士的手中，有可能加以運用以助於人們去適應於各種新的社會變遷。

五、結語

劉枝萬觀察與紀錄臺灣道教的主要年代，大約是 1960 年代末期到 1980 年代初期之間，他對臺灣道教的描述所用到過的字眼諸如：殘存、形骸化等等（1996:116），都是相對悲觀性的形容。他也認為，臺灣的社會具有邊疆社會的性質，道教與眾多民俗相混淆，而呈現出難以名狀的混沌情況（1996:117），他也預測，道士在民間信仰中還會占有一席之地，但這是一種頑強的掙扎（1996:116）。

至於對自己的一生，劉枝萬自述：「回顧我的一生，走的卻是一條太陽照不到的暗路。」（參考劉枝萬口述，林美容、丁世傑、林誠毅 2008:265）。這部分也說明著當年劉先生在研究道教與民俗信仰時的孤單和寂寞。

但是對照於 1990 年代以後的情勢，道教發展這種被動與缺少主體性的狀態似乎有所改變；還有，道教研究本身的蓬勃發展，至少已是遠超乎劉枝萬所預

¹² 像是嬰靈超度的佛教儀式的使用，就因為佛教團體的自我批判和知識分子的批評，而未能大幅擴展，反而是修編過的道教的血湖儀式，逐漸成為嬰靈超度中標準化版本裡的一個元素。

期。道教在當代社會裡的處境已大為改變，民間信仰蓬勃發展中，道教發展處在一個更為優渥與受到尊重的環境裡；道教的研究課題也受到全球學者注意，成為人文社會學科當中，相當重要的一門基礎性研究。

如何評估當代道教的新的社會位置？為什麼現象上的變化會和劉枝萬三十年前所紀錄的「道教現場」有著相當的出入？這些都需要以新的田野材料和新的研究視野，來幫助我們了解時空變遷中：漢人民眾信仰的特質，以及道教之在其中，所扮演的樞紐性的角色。而由本書各章中，我們也發現，臺灣地方脈絡裡的社會網絡有著相當的延續性，道教傳統也在民眾日常生活的慣習裡被延續了下來，這不僅是劉枝萬所用的字眼「殘存」，而是說道教能在千絲萬縷的運動中，能夠亦步亦趨且蓬勃而活潑地適應於現代化的情勢。當然，這背後也不是說臺灣道教就沒有著發展上的危機，它的過於傳統主義和「半世襲主義」的封閉性，事實上也讓它難以做組織性的動員和提出革新性的立場，當宗教市場上出現了強而有力的競爭者，道教往往也是最先受到影響，而處於市場佔有率被逐步蠶食的狀態。

回到劉枝萬的學術研究旨趣，他的調查報告向來以詳盡而為人所稱道。尤其是當民間社會裡道教往往不盡同於《道藏》裡的道教，而他總是能以眼見為實，並經過廣為與現場的道士窮究其說法後，才會下筆。所以他所寫的道教，是一個移民社會實況裡的臺灣道教，尤其是那個與民間日常生活層次間產生著種種複雜關係的道教。

劉枝萬的研究總是以田野現場出發，所以他其實從來不是一個單純的道教史學者；而且，面對大量的田野素材，哪些東西需要被描述？哪些隱藏的細節具有真正的關鍵性？規範性的科儀歷程，背後反映了地方社會什麼樣的道德觀關懷和情感訴求？劉枝萬的研究中其實都能找到相應的蛛絲馬跡，可見他的研究報告經過了細膩的材料揀選與鋪陳，由此來說，他也絕對不只是一個單純的田野素描者。

此處，我想稱劉枝萬為一位「現場人類學」學者，以突顯其學術旨趣與貢獻。「現場人類學」指的是：在寫作精神上絕對忠實於經驗性的當下，盡量掌握

其整體相關性的脈絡，尤其是地方特色，並在觀察、資料收集與寫作上，都以達到此目標為基本前提。其中的困難是，忠實於經驗性的當下，和掌握整體相關性脈絡這兩個要求，且如何在寫作形式上又要能生動又有條理地表現出這兩個面向，更是難上加難。由資料收集到論文寫作完成，不能不說這既是一件備嘗艱苦，且又是一件需要獨具慧眼的大工程。以此來說，作為一位紀錄了 1960 年代到 1980 年代之間臺灣道教發展的「現場人類學」學者，以其所紀錄的經驗性事實之獨特性和關鍵性，和以其作為道教先趨學者的典範創立性而言，劉枝萬作為學者和研究者的歷史性定位都是獨一無可取代的。

甚至於，作為一位「現場人類學」學者，面對著臺灣民眾信仰活動的現場，除了他在民族所時期所書寫的各種醮儀研究，他退休後仍著述不斷，許多膾炙人口的著作，也是在退休以後才出版，包括其中最重要的兩本日文著作《台灣の道教と民間信仰》（1996）和《台湾の法教》（2018）。值得一提的是，2018 年年年底出版的《台湾の法教》，是劉先生的遺著，厚達 814 頁，對於臺灣民眾宗教活動中牽扯最糾葛、最混沌不清的法教傳統，他將之獨立出來予以系統性地爬梳和清理，並說明其社會形象和儀式內容，顯現出來了「現場人類學」從不迴避現實的複雜性，並念茲在茲，總是試圖對眼前交錯混雜的現象加以做根本性的理解。

正是在劉先生的「現場人類學」的啟發之下，我們希望能秉持他的學術研究精神，一方面去呼應於劉先生所描繪過的那個 1980 年代前後的臺灣道教現場，接續劉先生過去的經驗性發現和研究課題，一方面更試圖以當代臺灣的道教現場再出發，扣緊當代的時空性，對道教發展的內涵與外部展現，重新予以進行深刻的檢討。尤其是，建築在社會人文學科與道教研究這二十年來的新發展，我們也嘗試加入宗教社會學與宗教人類學的分析角度，試圖讓這個能充分展現劉枝萬先生研究旨趣的「現場性」，得以更發散出其學術影響與啟發。本書各章以及目前的本導論，其實都是希望能夠有助於達成以上的目標。

而就方法論的層次來說，本書也想要透過類型學與分析性概念的建構，試圖將宗教人類學的視野，納入到道教研究中來，以開展學術討論的視域，

也有助於增進對道教現場的了解。本書中主要的概念性嘗試包括：（一）經由對 Weber 的詮釋與批判，希望能開啟對於道教在漢人社會中的「鑲嵌性¹³」（embeddedness）的討論（道教這一方面的生命力，在 Weber 的討論中被刻意的淡化），這種「鑲嵌性」，既是造成道教保守性的來源，卻也是它能夠永續發展的重要基礎；（二）道教的復興，取決於傳統的社會網絡是否發生斷層，這使我們注意到，對聯結道教背後的社會網絡的了解，以及甚至對於道教網絡本身的了解，都尚迫切需要適合的分析框架；（三）本書以溝通模式及其複合的角度，來看待道教與道教間的分歧與異同，這本質上更能貼近於信徒信仰場域中的行動旨趣；（四）對道教與民間信仰間的互動，由道士駐廟的例子中，抽離出組織依賴性與修院性與否之意識型態兩個面向，從而對二者的聯結機制與內在緊張性，有更好的評估判準；（五）在象徵性層次，說明道教儀式專家如何不僅原就是地方社區超越性的創造者，他也是社會變遷中民眾面對新生存困難時的文化資源的提供者，在這個意義上，他與民間知識分子間相互協同，既建構也服務了民眾的身心需求。

簡言之，面對當代臺灣現實情境裡的道教網絡與發展軌跡，抽象性的來講，我們覺得，對這幾個課題的分析性與辯證性的討論，會是和華人社會裡的道教處境最為有關，也最需要建立某種宗教人類學的分析視域，這也就是：（一）道教社會鑲嵌性的性質及其影響；（二）各種道教宗派社會連結網絡的性質以及該網絡的再生產或斷層；（三）道法之溝通模式的異同與競爭；（四）組織與動員層次道教與民間信仰間的競合；（五）儀式變遷，以及其中民間知識分子和道士所扮演的角色等¹⁴。以上這些課題，以宗教人類學的視野來說，都具有著經驗意義上的關鍵性，也充滿著理論意義上的辯證性，會是亟待開發的核

13 簡言之，此處就是指道教已成為地方社會生活與慣習裡的內在性的一部分。當然，更清楚的定義與討論都還有待開展中。

14 為了便於理解，我想用 ENCORE 這幾個字來表達道教人類學研究上，這五個面向的重要性與關鍵性（最後一個面向用了 RE 兩個字），也就是 Embeddedness、Networking、Communication mode、Organizational contingency、Ritual change and Elite's role。

心性議題。就這些面向來說，本書希望就現象上的開發性和理論上的啟發性而言，固然還只是拋磚引玉，但也希望能夠在未來，產生研究方向上的引導性的作用。

其實，就本質上來說，道教提供了漢人民間信仰一個「超越性的槓桿」，它與地方性的民間信仰可以說是既分離又合一，因為要分離才能保持住某種「超越性」，而合一，是因為道教團體的存在，仍然必須要依附於民間信仰的能量與資源。或者，以另外一種角度，引述勞格文的說法，由文武共治的角度來加以理解，道教與民間信仰是手套和手的關係，也是拼圖中兩塊相嵌的版塊：

中國宗教除「武」場上的暴力亦需要「文」場上的管治，民間宗教雖然常常把他的神明裝扮成文官，畢竟他不能提供文場管治；道教由於以漢朝的管治系統為根底卻能夠作到。在日常生活中，人民會要求道士去解決民間宗教所同樣能解決的問題，但通常還是在後者不能解決之後才會如此。在非常日子，即節慶當中，同樣的人民會邀請道士去打醮。醮儀中有「文官管制結構」最完整的表現，傳統中國的日常生活亦在其結構下度過。道教在文和武中提供了民間宗教缺少的東西。二者的關係一如手和手套或同一幅砌圖中的兩塊圖片。(Lagerwey 2002[1999]:270)

總之，道教，尤其是科儀道教，它一方面是超越於地方的，一方面卻能透過道士受雇於地方，而循環地創造出地方上所可能擁有的一種至高無上性與絕對超越性。地方上的信眾雖不同於道士的能進入科儀之身體力行性的實踐，但在認知上，已根深蒂固的接受科儀道教之作為完備地方所必須，這也成為漢人地方社會集體性記憶裡極為重要的一部分¹⁵，它已不是一種奢侈財，而是一種昂

15 在社區的層次，社會記憶會經由儀式的反覆操演，而讓民眾得到身體上自動化的效果，這是 Paul Connerton (1989) 一書中主要所講述的內容。但是作為關起門來不讓外部民眾參與的道教醮儀，它如何能夠成為全體村民的社會記憶？這種記憶具有什麼樣的性質？道士、社區頭人、社區代表、男性家戶長、女性，各自以什麼位置

貴的必需品了。

科儀道教的現場，是漢人宗教研究，甚至於也是宗教社會學、宗教人類學領域裡最富有學術挑戰性和啟發性的研究現場。而扣緊這個歷史現場，就是對於劉枝萬先生道教研究最忠實的繼承。經過了時空脈絡的重疊和學術研究成果的累積，本書希望能夠更為立體化劉枝萬當時所描述過的那個道教歷史的現場，並開發出其深刻的理論啟發性，以展現出道教研究之多采多姿且引人入勝的風貌。

來進行相關的社會記憶？這些課題會是有助於我們去了解漢人社區生活的關鍵性課題，但目前大部分都尚未經過深入討論，未來還有待我們去開發出道教人類學或道教社會學，以來針對這些課題加以做更為系統性的探究。

引用書目

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。

呂錘寬

- 1994 臺灣的道教儀式與音樂。臺北市：學藝出版社。
2005 臺灣傳統音樂概論·歌樂篇。臺北市：五南。

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

- 2006 制度與擴散：臺灣道教學研究的兩個面向。刊於臺灣本土宗教研究：結構與變異，張珣、葉春榮主編，頁 233-285。臺北市：南天書局。（英文版：Lee, Fong-Mao. 2003. *The Daoist Priesthood and Secular Society: Two Aspects of Postwar Taiwanese Daoism*. In *Religion in Modern Taiwan: Tradition and Innovation in a Changing Society*. Philip Clart and Charles B. Jones, eds. Philip Clart trans. Honolulu: University of Hawai'i Press.）
2011 傳承與應變：道教的衍變及其現代化。刊於中華民國發展史（教育與文化上冊），漢寶德、呂芳上等著，頁 51-90。臺北市：國立政治大學。

松本浩一

- 2019 普度儀式的成立。刊於道法縱橫：歷史與當代地方道教，謝世維、林振源主編，頁 103-140。臺北市：新文豐出版社。

林美容

- 2018 純學者的典範：劉枝萬先生的學術志業。發表於「道教復興與當代社會生活：劉枝萬先生紀念研討會」，中央研究院民族學研究所主辦，臺北市，11月16日。

林振源

- 2011 福建詔安的道教傳統與儀式分類。刊於中國地方宗教儀式論集，譚偉倫主編，頁 301-323。香港：中文大學出版社。

祁泰履 (Terry F. Kleeman)

- 1996 由祭祀看中國宗教的分類。刊於儀式、廟會與社區：道教、民間信仰與民間文化，李豐楙、朱榮貴主編，頁 547-555。臺北市：中央研究院中國文哲研究所籌備處。

施舟人 (Kristofer M. Schipper)

- 2002 中國文化基因庫。北京市：北京大學出版社。

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。

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。

陳美蓉

- 1995 民族、信仰與宗教：劉枝萬先生專訪。臺灣史料研究 6:142-152。

勞格文 (John Lagerwey)

- 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。
2002[1999] 詞彙的問題——我們應如何討論中國宗教，譚偉倫譯。刊於法國漢學 (宗教史專號) 第七輯，頁 260-270。北京市：中華書局。

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。

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。中央研究院民族學研究所專刊之十四。臺北市：中央研究院民族學研究所。
1992 臺灣的道教。刊於道教，福井康順等監修，朱越利等譯，第 3 卷，頁 116-154。上海市：上海古籍出版社。(譯自：福井康順等監修，1983，《道教》，東京都：平河出版社)
1996 台湾の道教と民間信仰。東京都：風響社。

- 2006 臺灣之法教。臺灣文獻 57(3):1-7。
- 2018 台湾の法教。東京都：風響社。
- 劉枝萬口述；林美容、丁世傑、林承毅訪問
- 2008 學海悠遊：劉枝萬先生訪談錄。臺北縣：國史館。
- 黎志添
- 2017 了解道教。香港：三聯書店。
- 黎志添 主編
- 2005 香港及華南道教研究。香港：中華書局。
- 2013 十九世紀以來中國地方道教變遷。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。
- 謝世維、林振源 主編
- 2019 道法縱橫：歷史與當代地方道教。臺北市：新文豐出版社。
- Connerton, Paul
- 1989 How Societies Remembered. New York : Cambridge University Press.
- Geertz, Clifford
- 1963 Agricultural Involution: The Processes of Ecological Change in Indonesia. Berkeley: University of California Press.
- Goossaert, Vincent (高萬桑)
- 2006 Resident Specialists and Temple Managers in Late Imperial China. 民俗曲藝 153:25-68.
- Holmes H. Welch
- 1969 The Bellagio Conference on Taoist Studies. History of Religions 9:107-136.
- Hymes, Robert
- 2002 Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China. Berkeley, CA: University of California Press.
(中譯本：皮慶生譯，2007，《道與庶道：宋代以來的道教、民間信仰和神靈模式》。南京市：江蘇人民出版社)
- Jones, Stephen
- 2011 Revival in Crisis: Amateur Ritual association in Hebei. In Religion in

- Contemporary China: Revitalization and Innovation. Chau, Adam Yuet, ed. Pp.154-181. London: Routledge.
- 2017 Daoist Priests of the Li Family: Ritual Life in Village China. St. Petersburg, FL: Three Pines Press.
- Jordan, David K.
- 1972 Gods, Ghosts, and Ancestors: The Folk Religion of a Taiwanese Village. Berkeley: University of California Press. (中譯本：丁仁傑譯，2012，*《神·鬼·祖先：一個臺灣鄉村的漢人民間信仰》*，臺北市：聯經出版公司)
- Rappaport, Roy A.
- 1967 Ritual Regulation of Environmental Relations among a New Guinea People. *Ethnology* 6(1):17-30.
- 1999 Ritual and Religion in the Making of Humanity. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Schipper, M. Kristofer
- 1993 The Taoist Body. Karen C. Duval, trans. Berkeley: University of California Press.
- 1995 An Outline of Taoist Ritual. *In* *Essais Sur Le Rituel*. Anne-marie Blondeau and Kristofer Schipper, eds. Pp.97-216. 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 (丁仁傑)
- 2017 The Construction of Fundamentalism in I-Kuan Tao. *In* *Religion in Taiwan and China: Locality and Transmission*. Hsun Chang and Benjamin Penny, eds. Pp. 135-168. Taipei: Institute of Ethnology Academia Sinica.
- Weber, Max
- 1958 Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism. New York: Free Press. (中譯本：康樂、簡惠美譯，1996，*《印度的宗教：印度*

教與佛教 I》, 臺北市: 遠流)

Bokenkamp, Stephen R.

1997 *Early Daoist Scriptures*. Berkeley: University of California Press.

Lagerwey, John

1987 *Taoist Ritual in Chinese Society and History*. New York: Macmillan.

Dean, Kenneth

2009 *Further Partings of the Way: The Chinese State and Daoist Ritual Traditions in Contemporary China*. In *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China*. Yoshiko Ashiwa and David L. Wank eds. Pp. 179-210. Stanford, CA: Stanford University Press.

Liu, Xun (劉迅)

2009 *Daoist Modern: Innovation, Lay Practice, and the Community of Inner Alchemy in Republican Shanghai*. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center.

Liu, Xun & Vincent Goossaert eds.

2013 *Quanzhen Daoists in Chinese Society and Culture, 1500-2010*. Berkeley, CA: Institute of East Asian Studies.

Palmer, David A. & Xun Liu eds.

2012 *Daoism in the Twentieth Century: Between Eternity and Modernity*. Berkeley: University of California Press.