

中國地方宗教儀式

譚偉倫

一、緣起

本論文集的緣起是2008年5月5日至7日假香港中文大學舉辦之〈中國地方社會儀式比較研究國際學術研討會〉。研討會源自筆者和勞格文教授(John Lagerwey)共同主持的蔣經國國際學術交流基金會支持計劃「中國東南部的宗教與社會」(2006-2009, RG008-P-05),而該計劃復為王秋桂教授主持之研究計劃「歷史視野中的中國地方社會比較研究:中國村落中的宗族、儀式、經濟和物質文化」(同為2006-2009蔣經國國際學術交流基金會支持計劃)之子計劃。研討會係由香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心及香港中文大學文化及宗教研究系聯合主辦,並得到不同的角逐性研究基金的支持,包括蔣經國國際學術交流基金會(學術研討會項目)、「香港中文大學中國研究主要領域」計劃(學術研討會項目),還有台灣東吳大學人文社會學院的慷慨資助。會議之後,我們依從了編輯委員會和專業出版者的意見,從38篇的會議論文中,選取了共16篇結集作論文集出版。付梓前並經過海外匿名學者的審稿和通過。

〈中國地方社會儀式比較研究國際學術研討會〉是這樣構思起來的:大量的田野調查研究,使我們認識到儀式專家對地方社會中的社會生活所扮演的角色和中國農村社會的儀式傳統之多樣性。農村社會的儀式專家中被研究最多的是道士。當中最有名的研究是施舟人教授(Kristofer Schipper)提出的儀式範疇。他根據台南的情況提出「紅頭」與「烏頭」道士。²前者(紅頭)基本上是驅邪趕鬼的法師,以做「小法」為主。他們不具備醮儀的知識,也沒有足夠威望主持醮儀。後者(烏頭)方是「真正」

的道士。他們不但做法師所做的「小法」事，並能主持高級的醮儀。勞格文把儀式範疇的分析推進一步。他指出台南的「紅頭」和「烏頭」實際上對應著一個更廣泛被使用的範疇——「武」與「文」的儀式範疇。³勞格文同時建議一個更根本的分野——為生人所作的「紅事」和為死人所作的「白事」。台南的道士所做「白事」的法事包羅萬有，包括紅事、白事（閩南話稱度死為「烏」）和小法。台北的道士雖然是「道、法二門」，即他們不單主持醮儀，並做「大補運」法場和小法事，但他們卻在「專門吉事」，即只會做吉祥的紅事。至於被稱作「功德」的白事就由釋教（又稱烏頭）即佛教的儀式專家進行。勞格文因此以為佛教和道教在這裏有一典範式的對立，即佛教以白事為主而道教以紅事為主。可是，我們在中國東南部所做的田野調查告訴我們，儀式在中國內地的情況更為複雜。我們發現佛教的儀式專家做醮儀而道士做功德。有些儀式專家兩者都做，他們會通過轉換自己的宗教身份來做。「文」與「武」的分野不論用在儀式或儀式專家上似乎都產生問題！我們發現屬普庵佛教的儀式專家進行「武」的儀式而道教道士常常兼做「文」、「武」二壇的法事。⁴除此以外，屬儒家傳統名為禮生的儀式專家一直被學者所忽略。對他們的研究最近才開始。⁵在江西，我們同時發現我們不熟悉的儀式專家，他們自稱為華山教或盤古教。⁶他們以神像「開光」作為他們的主要儀式。其他不為學者熟悉的儀式專家還有流行於粵東的香花和尚⁷和齋壇⁸。一個由蔣經國基金會所支持的近期學術會議報告顯示，湖南中部的鄉村社會儀式傳統更是儒、道、釋、巫四教合一。⁹若我們把華北的情況一併考慮的話，情形就更為複雜！例如姜士彬（David Johnson）所描述的晉（山西）東南「賽社」儀式¹⁰和杜博思所描述的教派宗教在華北農村所做的儀式等。¹¹於是我們希望透過研討會，邀請不同的學者，包括道教專家、佛教專家、人類學家、和歷史學家，以便對中國地方社會的儀式傳統進行研討。會議共有兩個主題：

（一）醮儀中的佛教和道教

醮儀為中國農村社會中最隆重的儀式。醮儀一般被理解為道教的儀式。但田野調查的結果告訴我們醮儀中有大量的佛教甚至

儒家的儀式元素。我們邀請佛教和道教的專家共同分析醮儀以便了解醮儀如何通過過吸納不同的宗教傳統而形成於地方社會。在中國東南部的密集田野作業促使我們超越過去的「正統」佛教和道教而注意到地方色彩濃厚的閩山道教和普庵佛教。

（二）中國地方社會儀式多樣性

在傳統的中國地方社會裏，最隆重的宗教儀式除醮儀以外，莫過於廟會中的迎神與遊神活動，二者均有極高的組織性和結構性。事實上，除藉著宗族以外，中國社會正是藉著廟會的活動而組織起來。這些活動形式數不勝數，如舞龍、舞獅，其形式之多多與全球一體化的現象成強烈的對比。其他值得我們深入探討的儀式包括上述專門作開光法事的華山教儀式、盤古教儀式、婦女接珠儀式和禮生所做的儀式等。

二、文章概述

以下，我們把會議的部份成果，嘗試整體地呈現出來。

（一）醮儀：歷史與現況

首先，是呂鵬志之文章。他為我們解答農村中所見醮儀的淵源問題。在他長達九萬三千字的論文中，呂鵬志極為詳盡地考察唐以前的道教醮儀。他反駁一種認為道教醮儀發端於東漢天師道的流行觀點，所謂「靈寶立齋，而正一有醮」，他指出這與東漢天師道反祭祀的根本主張矛盾。呂鵬志推斷是戰國秦漢間的方士將世俗醮禮轉變為宗教醮儀。所謂世俗禮儀的醮乃指《儀禮》中提及的醮禮，即行冠、昏禮過程中的敬酒儀節。宗教醮儀與世俗醮禮的根本區別在於，飲食物品奉獻的對象是神而不是人。道教醮儀對中國古代世俗醮禮和祭祀儀式都是既有承襲又有改革。承襲的是獻酒和三獻並致祝辭的做法，改革的是不再殺牲血祭；棄酒不用或酒、肉俱斥。當代道教醮儀就有不殺牲的清醮和殺牲的福醮之分。呂鵬志的結論是南方方士的醮祭是後世道教醮儀的直接來源。道教儀式史上曾經存在方士儀式、天師道儀式和靈寶科儀這三個主要的儀式傳統。早期道教醮儀的主流是南方方士的醮祭，後來產生的流變則是方士醮祭分別與天師道儀式和靈寶科儀

交融的結果。

醮儀的多元元素交融，好像沒有停止過，除了方士、天師、靈寶的元素，醮儀還吸收了地方非道教的法派元素。李豐楙就以台灣中、北部為例，討論「道」、與民間的「法」在醮儀中的就合關係。他注意到當地醮場常同時設有天師壇和北帝壇。客家人的「客仔師」的壇場不但有三奶夫人像，其上又有觀音像，旁設北帝、天師像，在最上層則是三清。同一圈儀式專家可以排出兩種壇場（道、法），還有兩種服飾：道教法服和法派的頭纏紅巾。道教雖然自居為「大道」卻仍能容受地方法的「小法」，而地方方法派又並不完全是依附性。「道、法二門」是既獨立又可合作，不過李豐楙補充說即使是「道、法二門」的二教融合，當中總是「道」大於「法」；在排壇上的佈置總是一貫尊重道教的三清道祖，即總是以「道」為尊，小法事只協助維持道壇的生計。此外小小派的法師願意學習，又能兼通道法，李豐楙舉了一個「五方軍」和「五營軍」的例子。五方軍本屬早期道教建制，後來反而被保存於閩山派或同一類的地方法派中，成為唯一長期運用於儀式中的調（召）請五營科，是法派學習道法的一個很好的例子。在台灣，民間有上五營與下五營的說法，以道教官將的溫、康、馬、趙等為上，而閩山的張、蕭、劉、連、李澤為下，共同協力備守壇域。將閩山、三奶、魁姑及五營將兵都列於三清、玉皇之下而置入於醮儀中。這亦是道、法合的一個例子。

林振源對「道、法二門」有獨到的見解。本來台灣南、北二大主流道教傳統中，北部標榜「專門吉事」，只度生、不度死，所保留的正是早期正一派反對度死儀式的態度。不過北部又有「道、法二門」，又稱「二教」。這是因為在北部，除了被稱為「道場」的醮儀之外，還有一個主要的驅邪儀式類型：「大補運」，稱為「法場」，道士兼修道、法二門，法是紅頭法（也稱為三奶法或閩山法）。在醮儀中，道士具職自稱「天師門下」；在大補運的抄本中則使用「閩山門下」。由於台灣地區很多道壇源自詔安，林振源詳細考察了十個在福建詔安地區的道壇後提出，台灣北部的「道、法二門」一詞中的道、法所代表的教派概念並非指

天師道和閩山法，更有可能是僅限定於醮儀中的師（天師）、聖（北帝）概念背後所代表的天師道和北帝法。換一句話說，林振源發現：道、法二門在發源地詔安客家地區的原意，是專指道教醮儀中的天師道與混元法。因此他提出道、法二門一詞的解釋應為：道/天師道/師/張天師/龍虎山，對比於法/混元法/聖/北帝（玄天上帝/武當山）。

譚偉倫根據近年在江西北部和廣東北部山區農村所舉行的三場醮儀，通過一種微觀分析，包括考察醮儀中所用表文的落款自稱、壇場佈置方式、醮儀中所用法器或法衣之宗教象徵、神明體系和醮儀中應用的經卷和儀式本身，論證了兩種民間儀式傳統——「喃嘸」與「香花」的佛教性格和背景，有別於常識的判斷，即民間儀式是佛、道混雜不清。判別這兩套儀式的佛教內容的主要作用是讓我們認識到中國佛教中的一種常被忽略的形態——儀式佛教。它存於儀式專家之中，有清晰的傳承系統和 myself 份認同。經卷與儀式部份沿用傳統佛教而又有新的創造，並藉道家傳統豐富自身的內容。儀式佛教使我們認識到醮儀除了融合地方的法派（不論是閩山抑北帝法）以外，還有佛教的儀式系統。

劉泳斯以廣西賀州浮山陳侯祠三年一屆，三天四夜的打醮活動為例，進一步說明醮儀儀式的多元複雜性。她發現陳王醮會儀式中，並非是一個簡單的道士與村民之間的二元系統，而是包括道士、坐童、對歌者、仙姑、毛澤東思想宣傳隊、舞龍舞獅隊、算命者等等多元的宗教信仰活動。中、老年的坐童是女性，她們隨時被神明附身唱歌。陳侯大王附她們的身，唱其生平事蹟。她們的演唱很隨意，帶有很強的娛樂性質。陳侯祠的籤並沒有印刷好的籤文，每個解籤的人都有一個手抄本，前來求籤算命的人許多是不識字的，要倚靠算命者。仙姑來自賀街鎮香花村，都是老年婦女，在浮山與醮壇所在的沙洲之間有水相隔，需要架橋相連。橋由仙姑管理，想從上面通過，需要隨喜付款，她們會發給通過者一張浮山陳王的符。這些仙姑除了管橋外，在打醮的第三天，即最熱鬧的一天，會與來自信都縣東來寺的毛澤東思想宣傳

隊共同進行文藝演出。按傳統本來應請戲班唱桂戲和採茶調出神，但因經費不足，便改請毛澤東思想宣傳隊，因為她們不要演出費。舞龍、舞獅隊的主體成員也是女性，是賀街上的退休女幹部。她們為鍛煉身體而組建的舞蹈隊伍，不需收取出場費用。對歌者幾乎無處不在。對歌是集體活動，一排坐男人，對面一排坐女人。這些對歌者主要是中、老年人，他們的興緻很高，對唱到深夜。劉泳斯給我們細生動地描繪了一幅醮儀場面，包含道士、坐童、對歌者、仙姑、毛澤東思想宣傳隊、舞龍舞獅隊、算命者，也就是豐富的地方文化元素。

葉明生把福建屏南縣龍潭村上元夫人醮放在整個龍潭村的歷史和村中道壇情況的具體處境中去考察。他篇幅頗長的文章由三大部份組成：（一）龍潭村陳氏宗族歷史及龍潭村信仰、（二）龍潭村道壇源流與科法形態、（三）上元夫人醮儀式。這裡只總結他的第三部份：上元夫人醮儀。龍潭村夫人醮是一套環繞著女神陳靖姑的地方信仰儀式中的其中一部份，亦稱作請香。祖宵前到祖殿請奶（當地稱陳靖姑為大奶）接火，首先要做的是正月元霄的村莊多達三百多個！他們成立福首會，組織請香儀隊，帶上村中陳靖姑神像和香爐，又邀請閩山道士隨士赤手將臨水宮大香爐內火紅的炭火請回村莊（這便是接火的意思）。回到村莊又要到祠堂做夫人下馬醮儀、迎神、巡境、安座和請神獻供謝恩。葉明生所描述的這套大型的儀式活動涉及一個很大範圍的「儀式圈」：包括閩東、閩中、閩北縣市及週邊的浙南，還有少量海外地方包括台灣、香港和東南亞。值得注意的是雖然整套儀式均圍繞著陳靖姑和閩山道教，但葉明生發現，龍潭村中的道壇科儀是佛、道兼融，清、幽並舉。屬於佛教內容的科儀比一般地方的道壇多，有大量與佛教內容相關的科儀資料，包括功德儀式之金山（釋教）科儀。

蔡志祥以香港新界北約地區舉行的清醮儀式為例，帶我們從另一個角度來看醮儀。他論證醮的儀式執行者（儀式專家），同

時是神明和皇朝國家在地方社會的指導者。原來，皇朝國家規定平民老百姓除了祭祀祖先之外，唯一可以做的就是祭祀社壇，即祭祀地主。庶民不可以祭祀天上的神，否則就是僭瀆神明。可是農民生產需要一些超自然的力量幫助。春祈秋報難免，皇帝也覺得禁不到，是以民間醮儀中的祭祀天神，是在禁與不禁之間。太平清醮中奉祀里社、祖先和有功於民的神明，實行的是國家容許的報賽行為以外的儀式，代替地方官司對無祀鬼神進行祭祀（祭厲）。鄉村社區的醮儀可以說是僭越和合法之間實行。鄉民把原本由國家官僚負責的祈禱和祭厲儀式地方化。因此，蔡志祥以為道士對醮的儀式之執行和演出，並非是一種純粹的宗教行為，而是同時展演了很多皇朝國家的規範和制度。原來，香港新界北區的喃嘸師傅（香港儀式專家）之間流傳的《道教源流》列出醮儀中三個不同的壇場：即正壇（祈福）、靈寶壇（超度）、混元法壇（驅邪），蔡志祥以為這和閩、粵、贛邊境、粵北以致高雷一帶地方舉行醮事時的文壇和武壇相若。可是實際上田野調查發現，新界的太平清醮並沒有如《道教源流》所述，有不同的儀式執行人和不同的壇場。在醮場內，只有一個道壇。同樣的儀式執行人在太平清醮時，改變身份，執行不同傳統的儀式。比如喃嘸在執行打武儀式時並非穿著道服。他頭戴紅巾、穿上半截紅裙的服飾，是「混元之教」或閩山派的傳統。

（二）地方信仰與儀式

據以上文章所探討，醮儀原來就是一種儀式混合——方士、天師、靈寶。後來又結合地方法派——閩山、混元、北帝，也融合佛教——釋教、普庵的儀式傳統。中國農村中所見的醮儀已不是一種單純的「道教」科儀，而是道教科儀被移植和裝嵌到地方宗教文化去，成為一種地方儀式的總匯，道教科儀提供了一個建構框架。葉明生的上元夫人醮是一個很好的例子。醮儀是與遊神、進香、接火結合成為一種地方儀式。劉泳斯在廣西賀州的田野紀錄亦顯示地方醮儀如何融合地方宗教文化：靈媒（坐童、仙姑）、算命、山歌對唱。劉勁峰所紀述江西寧都的東龍村賀神誕中的醮儀又是另一例子。在東龍村，醮儀是遊神活動的一個組成部份。東龍村是一條很有意義的村落。它四邊高山環繞，中部開闊平坦，

四個入口處用大石塊各建起四個石寨，恰如城牆，保護村落。此外，村落的四周又先後建起了七個神廟，形成一種超自然的保護狀態。村內又建築有會館、忠義祠和許多房祠與支祠。東龍的主要地方神明是「福主老爺」胡太公。他是鄰村馬頭人，曾給東龍人做過長工，死後成了神。每年四月初八胡公壽誕之日村民們都要把胡公的木雕神像抬到全村的每個角落巡遊。村中每三十人組成一甲，全村共編為十一個甲，每年廟會由這十個甲輪流承擔。以往的胡公廟會演戲，均從四月初一開台，一直要演到四月十一。如今因經費不足，演戲時間的長短視乎當年收到還願戲金錢的多而而定。遊神前要把胡公公及左右護衛丁將軍、吳元帥從神龕上抬下來清洗。神誕日上午七時，道士開始在神前打醮。內容分為燃香、灑淨、請神、發奏等四個部分。打醮一結束，依次把胡太公、丁將軍、吳元帥的木雕像從中門抬出，然後沿着歷年固定不變的路線巡遊全村。村民在路邊設下香案。劉勁峰所記述的另一場村落遊神是一場單純的神明巡境活動。它在福建詔安北部的官陂鎮舉行。不過遊神之前還得先由香花僧請神、上表，然後將神明——關帝請進神轎。巡境之後，大家把關帝送回廟宇，也得請香花僧為之安座。官陂地處偏僻，境內山林險惡。元代以前，僅有少量畬民在此聚居，入元以後，漢族多姓人陸續遷入。走私食鹽是官陂人的一項重要營生，原因是詔安近海，朝廷一再強迫兩湖、江西一帶的居民皆食淮鹽。但淮鹽質劣而價高，與官陂相鄰的廣東饒平是食鹽的主要產地之一，於是促成走私食鹽的生意。自明末清初開始，異姓結拜就在官陂一帶蔚然成風。鎮中祀奉關帝的廟宇多達六處，其中，每年定期有遊神活動的便有萬古廟、霞山堂、浮山城關帝廟等三處。

韋錦新所寫的廣東茂名高州市關塘村春祈年例儀式，包括了遊神、誦經、道士收瘟和設醮酬神。時間是每年的正月初九和初十，假關塘社廟舉行。做年例主要是驅瘟逐疫，以社為單位進行，並由道公佬（正一派道士）主持。當中先舉行遊神，廟裡自稱儒教的經堂（信善經堂，以關羽為主奉）的負責人開始打答問神，決定哪一位神靈出遊，稱作遊花燈，又稱請神去吃花燈醮，一共需要經過十七個醮鋪，但不需要有道士。遊神後回到廟裡，經堂

的人開始誦經。道士隨後到場為年例符開光，又甩斷雞頭來沿門收瘟，收五鬼六害。方法是用紙船到每個醮鋪去收集麻線、綠豆、木炭、針線、雞毛和草蓼。通過年例活動，韋錦新嘗試思考清明清以降皇朝系統與地方傳統的互動過程。

鍾晉蘭所寫的是福建西部寧化縣石壁鎮婦女唸佛活動，當地稱之為接（唸）珠儀式。接珠以後的唸佛活動稱為「回佛」。唸佛被稱為唸老佛。老佛指的是定光古佛，但田野所見唸的仍是阿彌陀佛，可能代表傳統已變。接珠儀式是由道士來做，這點則沒有改變。接珠後有不少禁忌，如不可殺生，不可以吃牛肉、狗肉，不可以吃田螺，也不可以罵人，不可以吵鬧打架。接珠之後得吃齋，有吃早齋的，有吃花齋的，也有初一、十五吃齋的。一般家庭是在接珠完後第三年「回佛」。有錢的家庭請九個道士，全村的唸佛嬭嬭來拜千佛。沒錢的只請六個道士到家中唸佛，僅念一天，也不請客，回佛時若舉行拜千佛，得做三天佛事。以往不接珠的人沒機會串門子、聊天，別人不和她們往來，往生時也只有至親才會去，別人會害怕。沒接珠的人死後，鄰居、朋友都不敢去看，更不用說去幫忙。葬禮上，師傅更要用斧頭在死者頭部方向的棺材上敲三下，死者就不回家搗亂，不會對後代不利。中、老年婦女唸佛不僅對她本人好，而且對全家都好。

勞格文探討一個在中國東南部山區農村常碰到的一個現象——祖先作神明，可稱之為「祖神」。中國東南部客家的祖神是當道士的祖先，他們到閩山學法，把地區的邪惡社神驅走，象徵了地區上的中國化（國家化）。在半客半閩的詔安，情況可不一樣，祖神是地方軍事英雄，如被稱為開漳聖王的嶺南行軍總管陳政（616-677）之子陳元光。詔安地方宗族史不清楚，地區上政局不穩，不是宗族有械鬥就有天地會的反清對抗。勞格文相信詔安所謂的宗族，其實是軍事上的聯盟。在徽州，祖神是高官，如歙州刺史越國公，後人創廟墓旁，壇其墓下以祭。勞格文以為三地（閩西、詔安、安徽）的祖神都與土地相關，土地代表地域，沒有一個地域就沒有祖先或宗族。祖神後來的消失則與十六世紀的禮儀改革有關。勞格文以為藉神明組織起來的地方社會出現在

藉祖先組織起來的地方社會之前，他說有兩種中國文化、兩種中國社會：神明的社會、祖先的社會。神明的中國在祖先的中國之前。勞格文舉了兩個例子作為他論文的結論：（一）科大衛在研究新界東後發現新界的農村圍繞著漂亮的祠堂而建，土地公則被謙虛地放在農村的邊沿。可是到了隆重的十年一次的醮期，土地社神便會被隆重的款待。於節慶時被慶祝的「地域（神明）之鄉村」與「宗族的鄉村」是截然不同的！（二）在福建的培田雖然村民宣稱：神明不如祖先。但培田人的身份意識最高漲的時候是十三坊輪祀中玲瑚大王到村的時候，即神明十三年一次到村中接受祭祀的時候。十三年一次玲瑚大王到培田村中來的時候，培田人須按傳統與姊妹村吳家坊合作。兩村相信來自同一個遠祖，但從來不合得來。無論如何，當玲瑚大王到來，他們就要合作去迎接和安排神明駐村一年。所以最重要的地方節日把早期的培田——地域的培田、神明的培田重新再現。勞格文又借此指出地方節慶研究之重要，它能把我們帶回去地方社會歷史遺失的一頁——有關神明的地方社會、地域的中國。

康豹（Paul R. Katz）研究台中南投埔里一個客家參贊堂。他希望研究鸞堂的社會史，特別是鸞堂與客家身份的形成為與維持。不過他發現早期參贊堂是由不同族裔合作經營。參贊堂的起源有不同的版本，其中一個版本是講述參贊堂由埔里歷史最久遠的鸞堂懷善堂一正鸞手李春生所首創，他本人是福佬（閩南民系）。他得到當地一名客家人游朝安的支持，後來得到三恩主的降乩。參贊堂扶鸞只有鸞生可以主持，有二十來人。但之前的誦經請語參與的人較多，包括許多婦女。除正月外，每月的初一、十一、廿一都有扶鸞活動。從晚上八時開始誦經，至十時許才開始在宮內堂扶鸞。真正扶鸞之前還要進行三十分鐘請神和淨心儀式。扶鸞的內容是回答信眾的問題，此外就是對鸞生修行方面的勸善。開始時都先會降靈符給鸞生飲用。雖然降乩的詩句都客家話去唸，但是內容方面就與族群身份和意識無關。康豹以為過去對扶鸞的研究較集中在善書的出版方面。事實上據田野中所得，扶鸞主要的作用是問事。問事的內容都是事業、健康和擇日等問題，與到附身的乩童的神壇中去問的情況差不多，而且參與的男性不

少，打破一貫以為女性在敬拜神明方面比男性多。

丁荷生（Kenneth Dean）研究靈媒如何從莆田石庭的鄉村廟宇壇班，發展成東南亞一個跨國儀式網絡，包括新加坡、印尼、馬來西亞與汶萊等地。石庭人口有一萬，但海外華僑人口則有二萬，當中黃姓最多。石庭九鯉洞壇班是石庭的主要壇班，他們又分為廬山教、瓊瑤教、金輪教。十九世紀末、二十世紀初，石庭人移民新加坡、馬來西亞與印尼。他們從八十年代開始回到中國東南部的家鄉尋根、重建家鄉，又資助家鄉中乩童的培訓。丁荷生估計自七十年代有超過一百萬地方廟宇重建，牽涉的神明有一千多尊，但它們不太符合官方對宗教的定義。這些廟宇成為一些儀式或宗族的網絡和聯盟。丁荷生與廈門大學的鄭志滿調查了莆田地區共七百三十二個鄉村，發現了一百五十三個儀式聯盟！每個聯盟牽涉的鄉村從兩個至三十六個不等。這些網絡都是從明中葉，即十六世紀開始形成。從十九到二十世紀，當中一些聯盟更發展成跨國的網絡。

王振忠對被稱為禮生的地方儀式專家有獨到的理解。他利用徽州族譜、日記、啟蒙讀物、民間文書等資料，勾勒明清以來徽州禮生的活動。明清以還，在「無徽不成鎮」的長江中下游一帶，徽禮（徽州禮儀）頗為盛行。在徽州，祠祭、墓祭、會祭、喪葬、冠禮、婚禮以及迎神賽會等，各種場合通常都要用到禮生。作為禮生，有的具有功名（如知書達禮的秀才），有的則為白丁，只要如禮者皆可擔任。王振忠指出在徽州，無論是稱呼還是實際所為，都尚未看到職業性的禮生。在徽州，許多儀式性場合所用的禮生，都是臨時而非職業性的，他們並不額外收取相應的報酬。王振忠用了一個文獻上的例證。康熙中葉，婺源縣浙源鄉嘉福里十二都慶源村，有一秀才名詹元相，他著有《畏齋日記》（起自1699年，迄至1706年），為人們展示了一個鄉居秀才的生活世界，詹元相也當過禮生。王振忠相信徽州人具有精打細算的商業傳統，《畏齋日記》一書對於個人的收支記錄巨細靡遺，但從中我們卻不曾見到充當「禮生」的額外收入。另外，從現存的徽州文書來看，在有關喪葬的開支中，也從來未見有支付禮生報酬的賬

目。關於其他學者聲稱，通過田野調查收集到的禮生「祭文本」，王振忠以為其內容與明清時代通行全國的日用類書刊本（如《萬一寶全書》等）中的相關內容有諸多類似之處。所以，家中備有一種習慣「祭文本」，可能只是民間社會中識字階層較為普遍的一種習慣，人們抄錄此類文本，有的僅是供其自身日常應酬之用。他以為將此類文本統稱為「日用類書」比稱為「祭文本」更為妥當。

丸山宏分析台南道教與高雄道教奏職儀式上用的文檢之內容。所謂奏職是地方的道士學成後，將自己的職位奏上給神明。奏職儀式在台灣南部要舉行一天。一般由發奏、誦經、午供、登刀梯、關燈、正醮等科目構成。登刀梯時嗣法弟子在梯頂上將爻投下，得到聖筮表示得到神明允許，下刀梯後穿絳衣，度師給新道長冠上插仰；接著到附近的很多地方神廟裡去拜謝報告。文檢所記載的主要內容是發奏時所發的各種文書。通過文書，讓所有有關神明知道此道士已成為有正式職位的道長。這樣，以後有需要時神明一定會顯現。隨地方的不同，奏職文檢之內容亦不同。丸山宏比較的結果是台南道教發給高位神明的文書內容，隨神明的不同，其祈請內容也不一。高雄道教的文書，在此方面比較沒有那麼分化。發給低位神明的牒類文書，台南的牒文比較講究存思修養等功夫，高雄的牒文比較詳細地寫出禳災祈禱方面的具體內容。高雄道教較強調三元、閩山的巫法因素，台南道教則比較著重繼承靈寶法。

松本浩一為我們比較探討了宋元時代的三種普渡文獻，藉此了解宋元時代道教的普渡內容和結構。三種文獻包括：

- (1) 《無上黃錄大齋立成儀》（簡稱立成儀）、
- (2) 金允中『上清靈寶大法』卷38「施食普度品」（簡稱金氏大法）、
- (3) 『靈寶領教濟度金書』（簡稱濟度金書）。

松本浩一根據普度中的召魂、治療疾病、沐浴、施食、施食後的說教五個項目，詳盡細緻比較了三種文本。他的結論是道教的普渡內容和結構是：經由破地獄從地獄解放亡魂（破獄），把

亡魂導入道場（召請），讓他們沐浴、享受法食（沐浴、咒食），舉行鍊度而讓他們得到仙人的身體（鍊度），授與他們戒、符而且登上天堂（昇度）。

三、結語

筆者對宗教儀式的興趣來自農村的醮儀。醮在農村是地方上最隆重的宗教儀式。尤如葉明生和劉勁峰所描述的醮，它是當地宗教文化的一部份，並不是完全道教的科儀。呂鵬志、李豐楙和林琅源等道教專家已給我們充分展示了道教的醮儀的多元性，先是融合方士、正一、靈寶儀式，又再吸納民間法派，不論是閩山法和北帝混元法。葉明生所描述的龍潭村上元「請奶」下馬醮科儀主要只有四項：布壇、請神、上疏、代謝。劉勁峰所描述的東龍神誕打醮，內容也只有四部份：燃香、灑淨、請神、發奏。這與蔡志祥所描述的香港新界正一派醮儀：包括正醮前三次的上表儀式；正醮前一日的取水、揚幡和開壇啟請儀式；正醮開始後分燈禁壇、祭小幽、啟人緣榜、迎聖、走教、放生、祭大幽以及每三天的三朝三醮儀式；正醮完畢後的酬神和行符儀式等，相對簡單得多！韋錦新所寫的高州關塘村春祈年例儀式，基本上是神明出遊，不是醮儀，但當地稱此為「請神吃花燈醮」，遊神所經的規定地點叫「醮舖」，共有十七個。最後又要道士甩斷雞頭來到每個醮舖去沿門收瘟。年例原來是否一種醮儀不可得而知。「醮」在鄉村社會有點像隆重的宗教儀式總匯之意。劉泳斯所寫的賀州浮山陳侯祠打醮，就索性把重點放在坐童、對歌者、仙姑、毛澤東思想宣傳隊、舞龍舞獅隊、算命者等等多元的宗教信仰活動，以示醮會儀並非是「一個簡單的道士與村民之間的二元系統」。所以本書把醮儀看成是地方宗教儀式多於道教科儀。

地方宗教儀式活動除了醮儀外，乩童、仙姑、壇班也是鄉村社會中常見。丁荷生和康豹的文章分別是研究壇班和乩童的宗教現象。丁荷生證明這些從來不是「標準化」和「正統」的宗教活動，現在也發展成為跨國的儀式網絡。這對宗教史的研究很有啟發。康豹給我們糾正了過去一個錯誤印象，以為扶鸞的重要性在於集勸善的善書。事實上據田野中所得，扶鸞主要的作用是同

事，一如到附身的乩童處問事一樣。正如上文提及，儀式專家除常見的道士、師公、香花、齋嫵等，禮生是一直較為人忽略。王振忠從徽州例子卻質疑職業禮生的存在。關於鄉村宗教儀式為人忽略的不只是禮生，還有是屬於婦女們的宗教儀式。論的接珠、回佛的研究在這方面填補了空白。鄉村的儀式專家不論是那類型，均有自己的傳承、文本甚至出師儀式。丸山宏對道教秦職文檢的比較可能。民間醮儀的專家對部份無疑是超度。本浩一對宋元時代道教普度文獻的考察對了解鄉村社會的超度儀式幫助很大。最後，勞格文從祖先作神明的問題帶出了中國農村社會的兩面性：神明的農村與祖先的農村。研究地方節慶會幫助我們尋找地方社會歷史遺失的一頁——神明的地方中國社會。中國果然是「神」州大地！

附註：

編輯委員會除筆者以外，還有東吳大學王秋桂講座教授和馬來亞大學中文系系主任蘇慶華教授。此外，香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心主任和副主任，劉志明教授（管理學系）和賴品超教授（文化及宗教研究系）及北京中華書局出版社朱立峰先生，均對文集出版給了寶貴意見，謹此致謝。

¹ Kristofer Schipper (施舟人), *Le corps taoïste* (Paris: Fayard, 1982).
² John Lagerwey (勞格文), "Questions of Vocabulary or How Shall We Talk about Chinese Religion?" 載於黎志添編：《道教與民間宗教研究論集》，（香港：牛津文化事業，1999），頁 165-181。

傅偉倫著：《中國東南部醮儀之四種形態》，載《歷史人類學學刊》第 3 期第 2 卷，2005 年 10 月，頁 1-26。

³ Liu Yong Hwa (劉永華), "Village Rituals, Imperial Sacrifices and Taoist Liturgies in Late-Imperial China: A Study in the *Jinshui* (Manuals of Sacrificial Essays) of Sibao, Fujian" in Proceedings for the 2006 Asia Forum for Ethnic, Historical and Cultural Studies (AFEHCS): People and Area Studies, 237-288. Conference was held at National Central University (國立中央大學) of Taiwan from 2nd -3rd December, 2006.

盤古教或盤古法在道教金丹派南五祖之一白玉蟾（1194 - ?）一句有關巫法常被引用的說話中提及：「巫者之法始於娑坦王，傳之盤古王，再傳於阿修羅王，後傳於維陀始王、頭陀王；閻山九郎、蒙山七郎、橫山十郎二郎，此後不知其幾。昔者，巫者之法有盤古法者，又有靈法者、後有閻山法者，其實一巫法也。」見謝顯道等編：《海瓊白真人語錄》卷一（《道藏》上海文物出版社據涵芬樓影印本，1988 年 3 月影印版，第 33 冊，頁 113-114；《正統道藏》。（台北：新文豐，1977），第 55 冊。）

⁴ Tam Yik Fai, "A Historiographic and Ethnographic Study of *Xiangjia Heshang* (Incense and Flower Monks) in the *Maoxian* Region." (Berkeley: California, 2005), PhD Dissertation, Graduate Theological Union.

⁵ 劉一蓉著：《閩南菜姑研究》，（香港：中文大學博士論文，2005）。
 陳子艾、華瀾（Alain Arnault）著：《湘中宗教與鄉土社會調查報告》，法中合作項目「湘中宗教與鄉土社會結題學術交流研討會」文件（上）（下），（文輝數碼印制中心，2006）。研討會於 2006 年 6 月 24 至 29 日於在湖南人文科技學院、新化水車鎮召開。

⁶ David Johnson (姜士彬), "Temple Festivals in Southeastern Shansi: The Sai of Nan-shé Village and Big West Gate", 載於《民俗與藝》第 91 期，頁 641ff.

⁷ Thomas DuBois (杜博思), "Village Community and the Reconstruction of Village Life in Rural North China," in *Religion and Chinese Society*, Vol. 2: *Taoism and Local Religion in Modern China* (Paris: Ecole française d'Extrême-Orient; Hong Kong: Chinese University Press, 2004), 837-868.