



道教儀式叢書④

巫能昌



勞格文 呂鵬志 主編

巫能昌 著

儀式、神明與地方社會：

閩西靈應堂法師傳統研究

【上冊】

新文豐出版公司 普色園 | 印行



道教儀式叢書④

巫能昌



勞格文 呂鵬志 主編

巫能昌 著

儀式、神明與地方社會：

閩西靈應堂法師傳統研究

【下冊】

新文豐出版公司 普色園 | 印行

勞格文 呂鵬志 主編

道教儀式叢書

選堂



致 謝

本書屬於國家社會科學基金項目「宋元以來閩粵贛客家地區道教發展研究」(18CZJ021)、中央高校基本科研業務費專項資金資助西南交通大學「中國宗教研究」創新團隊建設項目(2682018WCX04)的部分成果，研究工作得到香港中文大學—中山大學歷史人類學研究中心、西南交通大學中國宗教研究中心的支持。

本書由齋色園黃大仙祠資助出版。

謹致謝忱。

Acknowledgements

This book is a partial output of the research project “The Development of Daoism among the Hakka in Fujian, Guangdong and Jiangxi since the Song and Yuan Dynasties” (18CZJ021) supported by the China National Social Science Fund and the Southwest Jiaotong University Innovative Research Team Project on “Studies in Chinese Religions” (2682018WCX04) supported by the Fundamental Research Funds for Central Universities. The work for this volume has been supported by the CUHK-SYSU Centre for Historical Anthropology and the SWJTU Centre for the Study of Chinese Religions.

Publication was funded by the Sik Sik Yuen (Wong Tai Sin Temple), whose support is gratefully acknowledged.

《道教儀式叢書》編委會

名譽顧問：

李耀輝

顧問：

王秋桂 科大衛 (David Faure)

主編：

勞格文 (John Lagerwey) 呂鵬志

編委 (按姓氏筆劃為序)：

丁荷生 (Kenneth Dean) 丸山宏 呂鍾寬 林振源 范華 (Patrice Fava) 宗樹人 (David Palmer)
侯冲 游子安 葉明生 梅林寶 (Mark Meulenbeid) 劉勁峰 鍾思第 (Stephen Jones) 譚偉倫

本書責任編委：

林振源 呂鵬志

本書助理編輯：

常虹

Preface to the *Daojiao yishi congshu*

In his comprehensive Introduction Lü Pengzhi has carefully explained the aims and methods of the present series, pointing out in particular that it picks up where Wang Chiu-kuei's magnificent *Zhongguo chuantong keyi ben huibian* left off, with the same rigorous standards of historical and ethnographical description of each altar (*tan*), its rituals and its ritual paraphernalia. As with Wang's series, every book will be the result of extensive fieldwork, and descriptions will be based on direct observation supported by the films that make it possible to observe the same ritual multiple times and make precise inquiries of the priest about the meaning of specific features of his ritual activity. If there is anything that will distinguish this series with respect to its predecessor and model, it is the more extensive descriptions of rituals and the critical editions of major ritual texts.

Is there really a need for yet more such descriptions? Clearly, we think so. Daoism, like China itself, is a giant puzzle, in which each local piece is at once typical and distinctive. Only if we have a good sense of the infinite variety can we hope one day to speak seriously of what is typical. Such is the theoretical justification for this series, but there is also a practical one: together with our collaborators, we have discovered veritable treasure troves of Daoist manuscripts, particularly in western Jiangxi, where the earliest manuscript found dates to Kangxi 36 (1695) and the manuscripts of a single altar can number in the hundreds.

One other unique feature of this series will be the inclusion of the entire range of *dao* (Daoist), *fa* (exorcist), and *shi* (Buddhist) rites. As I tried to show in "Questions of Vocabulary or How Shall We Talk About Chinese Religion?"¹, this triad of ritual specialists must be thought of as a single system, involving rituals of salvation for the living and for the dead, and rituals classified as "civil" (*wen*) and "military" (*wu*). Put in its simplest form, the "civil" rituals

¹ *Daojiao yu minjian zongjiao yanjiu lunji* 道教與民間宗教研究論集, ed. Lai Chi Tim 黎志添 (Hong Kong: Xuefeng wenhua, 1999), pp. 165-181.

are done for the dead by Shijiao priests or Daoists, while the “military” rites are done for the living by exorcist “masters” (*shigong*). The “military” traditions, which Edward Davis has shown to go back to the Song,² are well represented in the present series: in Lü Pengzhi’s Introductory listing, books (G), (J), (K), and (M) all treat of the Lüshan tradition, in Fujian, Taiwan, and Guangdong; book (B), on Hunan, also belongs to this group but cannot be classified as Lüshan. But “Buddhist” traditions are also well represented, in books (D) (Fujian *shijiao*), (C) and (E) (Jiangxi Pu’an), and (K) (Pu’an exorcism).³ These Pu’an traditions entail a complete breakdown of the simple system outlined above, because the Pu’an priests do “all of the above”: *jiao* and exorcisms for the living, and *zhai* for the dead. Their lifestyles and transmission modalities are identical to those of the more familiar *huoju daoshi*, and in Taining (Fujian), they have even been incorporated in the county Daoist Association. To complicate matters further, three books will treat of “minority” Daoism: (J) (the Lüshan tradition of the She in eastern Fujian) and (L) and (N) (the Yao of Hunan). Finally, a single book (O) ventures into North China (Hebei).

Clearly, once all these local traditions will have been thoroughly described, we will be in a far better position to re-think our classifications of “Buddhist”, “Daoist” and “exorcist”.

As the planned table of contents suggests, the scale of this series is

² Edward Davis, *Society and the Supernatural in Song China* (Honolulu: University of Hawai’i Press, 2001).

³ For early introductions to this tradition, see Ye Mingsheng 葉明生, “Min xibei Pu’an Qingwei deng pai diaocha 閩西北普庵清微等派調查,” in *Min xibei de minsu zongjiao yu shehui* 閩西北的民俗宗教與社會, ed. Yang Yanjie 楊彥杰 (Hong Kong: International Hakka Studies Association, Overseas Chinese Archives, École française d’Extrême-Orient, 2000), pp. 384-451, and my own “Popular Ritual Specialists in West Central Fujian,” in *Shehui, minzu yu wenhua zhanyan guoji yantao hui lunwen ji* 社會、民族與文化展演國際研討會論文集 (Taipei: Hanxue yanjiu zhongxin, 2001), pp. 435-507. Since then, this field owes its development above all to Tam Wai Lun 譚偉倫: see his “Yishi fojiao de yanjiu: Guangdong de ‘Namolao’ yu Jiangxi de ‘xianghuahe’ 儀式佛教的研究——廣東的「喃嘸佬」與江西的「香花和」,” in *Fojiao chuantong yu dangdai wenhua* 佛教傳統與當代文化, eds Fang Litian 方立天 and Xue Yu 學愚 (Beijing: Zhonghua shuju, 2006), pp. 307-328, “Yinsu Pu’an (1115-1169) chanshi de yanjiu zhi chutan 印肅普庵禪師(1115-1169)的研究之初探,” in *Minjian fojiao yanjiu* 民間佛教研究, ed. Tam Wai Lun (Beijing: Zhonghua shuju, 2007), pp. 215-254, “Exorcism and the Pu’an Buddhist Ritual Specialists in Rural China,” in *Exorcism in Religious Daoism: A Berlin Symposium*, ed. Florian Reiter (Wiesbaden, Germany: Harrassowitz Verlag, 2011), pp. 137-150, and the edited book *Minjian fojiao yanjiu*.

massive even in its initial stage. Insofar as it is and will be the result of the joint efforts of the authors and the editorial board, I wish to thank them here for their support and participation. I wish also to thank president Beng-Jau Gau, general manager Dau-Peng Gau, and editor Zeng Siau-Ying of Shin Wen Feng Print Co., abbot Lee Yiu-fai, Yu Kwan-hing, director of the religious affairs department, chief executive officer Doris P. S. Sin, and religious affairs coordinator Chan Kwan of Sik Sik Yuen (Wong Tai Sin Temple), Prof. David Faure, director of CUHK-SYSU Centre for Historical Anthropology, and Prof. Tam Wai Lun, chairman of the Department of Cultural and Religious Studies, The Chinese University of Hong Kong—all of whom have helped make this project possible.

Finally, although Lü Pengzhi has graciously accorded my name a place next to his as editor of this series, it will be immediately obvious that mine is an honorary position, as *lao qianbei*, and that all the work is his. The only credit I can claim is that, knowing Lü Pengzhi's mastery of the early Daoist ritual tradition⁴ and his and his wife Chang Hong's extraordinary textual skills, I have urged him for some time to undertake the huge task of editing these mountains of manuscripts and the related descriptions. I am most grateful to him for not only taking up the challenge but also undertaking the writing and editorial work of the first volume.

John Lagerwey
Hong Kong, 29 June 2014

⁴ See his *Tangqian daojiao yishi shigang* 唐前道教儀式史綱 (Beijing: Zhonghua shuju, 2008).

《道教儀式叢書》弁首

呂鵬志已在《道教儀式叢書》述要》中詳細說明了本套叢書的目的和方法，特別指出它旨在接續王秋桂主編《中國傳統科儀本彙編》的偉業，同樣採用歷史學和民族誌的嚴格標準，對每一個壇及其法事、法器、法服等進行描述。與《中國傳統科儀本彙編》一樣，每一本書都將是大量田野調查的成果。書中的描述都將立基於有影像資料輔助的直接觀察，這些影像資料能使各書作者多次觀察同一儀式，並能夠向行儀道士或法師仔細諮詢某些儀式環節的含義。《中國傳統科儀本彙編》是本套叢書的前身和榜樣，如果要說兩者有什麼區別的話，那就是後者對儀式的描述更為全面，且對重要科本作了校勘。

真有必要更多地作出這樣的描述嗎？我們認為顯然有必要。就如同中國本身一樣，道教是一張巨幅拼圖，組成它的每一個地方圖塊都既是典型的，也是特殊的。我們只有充分意識到存在著無限的多樣性，才能期待有一天可以認真地談論何為典型。這正是本套叢書的理論依據。不過，還有一個實踐上的依據——我們與合作夥伴一起發現了貨真價實的道書寶藏，尤其是在贛西找到了抄於康熙三十六年（一六九五）的最早抄本，還發現單獨一個道壇所藏抄本數以百計。

本套叢書的另一獨特之處在於它涵蓋了道、法、釋三類儀式。正如我在《詞彙問題或我們如何談論中國宗教？》一文中指出的，必須將這三類儀式專家放在同一個系統中考慮，該系統既包括濟生儀式，也包括度死儀式，既包括「文」法事，也包括「武」法事。簡單來說，「文」法事是由釋教法師或道士為亡者作的，而「武」法事是由驅邪法師（「師公」）為生者作的。戴安德已論證「武」的傳統可追溯至宋代，²本套叢書充分描述了這種儀式傳統：呂鵬志《述要》列出的首批書目中，編號為G、J、K、M的書將探討福建、臺灣、廣東等地的閩山教；有關湖南的B號書同屬於該組，但非係閩山教一類。通過D（福建的釋教）、C和E（江西的普庵教）、以及K（普庵驅邪儀式）號書，叢書同樣充分描述了各種「佛教」傳統。³這些普庵教傳統使得上文勾勒的簡單體系分崩離析，因為普庵法師們「包

攬」了一切：打醮、驅邪以濟生，建齋以度亡。他們的生活方式和傳授模式與常見的火居道士並無二致，在福建泰寧，他們甚至加入了縣道教協會。另有三本關於少數民族道教的書——J號書（閩東畚族閩山教）和L、N二書（湖南瑤族宗教），這令叢書內容愈加複雜。最後，還有一本書（O）大膽挺進華北地區（河北）。

毫無疑問，一旦完完全全地描述出所有這些地方儀式傳統，將極大地有利於我們對「釋」、「道」、「法」的劃分歸類重作考量。

首批書目顯示，叢書計劃發軔伊始就具有相當大的規模。這是所有作者和編委共同努力的結果，非常感謝他們一直積極參與和支持。此外，新文豐出版公司董事長高本釗先生、總經理高道鵬先生、編輯曾小瓔女士、齋色園（黃大仙祠）監院李耀輝先生、宗教事務委員會主席余君慶先生、行政總幹事冼碧珊女士、宗教事務幹事陳焜先生，香港中文大學——中山大學歷史人類學研究中心主任科大衛教授，香港中文大學文化及宗教研究系系主任譚偉倫教授曾幫助玉成此事，謹在此一並致謝。

最後想說的是，雖然呂鵬志出於禮貌將我和他並列為叢書主編，但很快大家將明顯看到，本人實際上是以「老前輩」的身份在做名譽主編，承擔全部工作的是他。唯一可以歸功於我的是，因為知道呂鵬志精通早期道教儀式，也知道他和他夫人常虹很有文字功夫，我花了一段時間來力勸他接下這項龐大工程，編輯這些堆積如山的抄本及相關著述。他不僅接受了這一挑戰，還承擔了叢書第一種的編著工作，對此我深表謝意。

勞格文

二〇一四年六月二十九日謹識於香港

註釋

- 1 收入黎志添主編，《道教與民間宗教研究論集》（香港：學峰文化，1999），頁165-181。
- 2 Edward Davis, *Society and the Supernatural in Song China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001).
- 3 關於早期對該傳統的介紹，參見葉明生〈閩西北普庵清微等派調查〉（收入楊彥杰主編，《閩西北的民俗宗教與社會》〔香港：國際客家學會、海外華人研究中心、法國遠東學院，2000〕，頁384-451）和拙文“Popular Ritual Specialists in West Central Fujian”（收入《社會、民族與文化展演國際研討會論文集》〔臺北：漢學研究中心，2001〕，頁435-507）。此後該領域的發展首先歸功於譚偉倫，參見氏著，〈儀式佛教的研究——廣東的「喃嗶佬」與江西的「香花和」〉，收入方立天、學愚主編，《佛教傳統與當代文化》（北京：中華書局，2006），頁307-328；〈印肅普庵（1115-1169）禪師的研究之初探〉，收入譚偉倫主編，《民間佛教研究》（北京：中華書局，2007），頁215-254。“Exorcism and the Pu'an Buddhist Ritual Specialists in Rural China.” in *Exorcism in Religious Daoism: A Berlin Symposium*, ed. Florian Reiter (Wiesbaden, Germany: Harrassowitz Verlag, 2011), pp. 137-150; 及其主編的《民間佛教研究》。
- 4 參見呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》（北京：中華書局，2008）。

《道教儀式叢書》述要

呂鵬志

《道教儀式叢書》是勞格文(John Lagerwey)、呂鵬志合作主編的一套叢書，主要出版有關各地現存道教儀式的科本彙編、調查報告或研究著作。經過較長時間的醞釀和籌備，這套叢書將從二〇一四年起陸續問世。經過正式簽約，叢書由新文豐出版公司和奮色園聯合出版，且出版所需經費由奮色園獨家贊助。叢書計劃得到了香港特別行政區大學教育資助委員會卓越學科領域計劃第五輪「中國社會的歷史人類學研究」及其執行機構之一香港中文大學—中山大學歷史人類學研究中心的支持，它們是叢書運作的主要平臺。

為方便大家更多地瞭解這一新出版物，在此試對《道教儀式叢書》各方面的情況作一簡要介紹。

一、背景

(一) 現存道教儀式十分重要。

自古迄今，儀式一直在道教中佔有舉足輕重的地位。最能說明這一點的是，無論在傳世《道藏》還是藏外道書中，數量最多的都是儀式文獻。¹如果將道教比作一個「道體」(Taoist body)，那麼儀式就是「道體」中「活動的心」(living heart)。²道教之所以能綿延一千八百多年而傳衍至今，正是因為它的儀式發揮了關鍵的作用。對道教儀式作過深入研究之後，可以發現道教從根本上說來是一種儀式行為，儀式就是道教的最高表現形式。道教儀式深刻地反映了中國人的社會和意識，有助於我們更準確地理解傳統中國的社會和歷史。³

道教的儀式傳統如同道教一樣源遠流長，現存各地的道教儀式(包括現存的儀式和雖已輟演但有實物或口述資料流傳的儀式)通常積淀了豐富複雜的中國傳統文化成份，堪比銘記中國文化的「真正紀念碑」⁴，是值得我們珍視的非物質文化遺產。從學術研究的角度來說，現存道教儀式有助於我們印證和理解古代道教儀式。如果沒有觀察和研究現存道教儀式，根本不可能真正讀懂《道藏》和藏外的大量儀式文獻。因此，現存道教儀式是與古代儀式文獻相互補

充且不可或缺的活資料。就像其它儀式的研究一樣，田野調查是研究道教儀式的基本方法。

(二) 現存道教儀式亟須保護。

眾所周知，近現代中國歷史上發生的一系列政治運動使道教遭受了巨大損失。特別是在二十世紀五十至七十年代，中國大陸的道教儀式活動幾乎完全中止，道士被迫「轉行」，道觀、科本、法器、神像等被大量毀滅。直到二十世紀八十年代，中國大陸實行改革開放，宗教重獲自由，倖存的道教儀式傳統才得以逐漸復興。雖然如此，道教儀式的現況仍然令人堪憂。原因之一是在現今仍然健在且熟諳儀式的道士已為數不多，且大都處於高齡，又不斷有駕鶴仙逝者。原因之二是當代中國社會發生了巨大的變化，不少地方的道教儀式快速蛻變（如隨意變更或者簡省法事，傳統道教科本改用簡體字抄錄，以複印或電腦輸入的方式取代手抄，等等）或瀕臨消亡（如科本蟲蛀霉爛，傳承後繼無人，香火蕭條，等等）。從幾十年前開始，學術界就一直有人呼籲盡快展開現存道教儀式的調查研究，採用錄音錄影、收集整理科本、描述分析儀式過程等方法，盡可能予以搶救和保護。現在已進入新的世紀，這項工作更是刻不容緩，迫在眉睫。

(三) 現存道教儀式研究薄弱。

在過去一個多世紀，中外學術界的部分有識之士已充分認識到道教儀式的重要性，並作了若干研究。不過，與道教的其它領域（如歷史、經典、思想等）相比，道教儀式的研究還顯得相當薄弱。特別是現存的道教儀式研究得很不夠，表現最著者有三：一是長期以來只有少數學者涉足道教儀式的田野調查；二是有關現存道教儀式的書籍和影音製品還很少；三是還有許多地方道教儀式傳統未被學界發現和研究。

二、緣起

自上個世紀八十年代以來，法國漢學家勞格文教授及其合作夥伴對中國東南部（主要在臺灣、福建、江西、廣東、浙江、湖南等地區）的道教儀式和鄉村社會作了一系列調查，累積了一大批珍貴的文字和影音資料，發表了不少研究成果。先前有關現存地方道教儀式的研究成果，主要收錄於王秋桂教授主編的《中國傳統科儀本彙編》。這套叢書為

保存民間非物質文化遺產作出了很大貢獻，但出於客觀原因從二〇〇八年以後不得不停止出版新書。就在這一年，勞格文收到了《江西省銅鼓縣棋坪鎮顯應雷壇道教科儀》一書的初稿，並委託筆者負責編輯出版。我們一方面考慮到這部書稿相當專業冷僻，單獨出版不如出一套叢書有影響，另一方面也考慮到，為了推動對現存道教儀式的保護和研究，應當接續《中國傳統科儀本彙編》的事業，將業已收集、正在收集和將要收集的未刊地方道教儀式資料盡可能整理出版，於是我們決定編纂出版《道教儀式叢書》，並將本書稿列為叢書的第一種。

為了策劃這套叢書，二〇一一年四月二十一—二十三日，在飛雁洞佛道社的贊助下，勞格文聯合宗樹人（David Palmer）教授在香港大學主持召開了「地方道教儀式實地調查比較研究」國際學術研討會，會議主要邀請了我們認為有可能參與叢書計劃的學者和與其有合作關係的火居道士。我們在會上正式提出了編纂出版《道教儀式叢書》的計劃，並在會後開始付諸實施。由於這次會議辦得非常成功，叢書出版計劃得到了積極的響應。由筆者和勞格文主編的會議論文集已經出版。⁵⁵這部論文集主要探討湖南、福建、江西和廣東四個南方省區的鄉村道壇儀式以及蘇州、香港兩地的城市道壇儀式。它既是《道教儀式叢書》的前奏，對於《道教儀式叢書》也不無參考價值。

三、名稱

孔子曾言，「名不正則言不順」，因而有必要對叢書名稱中的「道教」和「儀式」這兩個關鍵詞略加說明。

（一）「道教」：我們在此指的是與儒、釋和民間宗教有區別的中國宗教之一，且與「道家」一詞同義。「道教」一詞最早見於《墨子·非儒》，其中有云「儒者以為道教」，這裡的「道教」是指墨家批評的儒者之教。在六朝時期，漢譯佛典（如曹魏康僧鎧譯《佛說無量壽經》、西晉竺法護譯《光贊經》、東晉僧伽提婆譯《增一阿含經》、後秦鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》等）常用「道教」一詞指佛教。大約至南北朝時期，「道教」一詞開始指稱與佛教和儒教有別的中國宗教。如劉宋道士顧歡《夷夏論》有云：「佛教文而博，道教質而精。」「道家」一詞最早見於《史記·太史公自序》，與同樣最早出現於漢代的「黃老」一詞大體含義相當，是指綜合儒、墨、陰陽、名、法各家的哲學流派。但至遲在晉代，「道家」一詞就開始指宗教意義上的道教。晉代道士葛洪在《抱朴子外篇·自序》中稱他寫的《抱朴

子內篇》講的是「神仙方藥、鬼怪變化、養生延年、攘邪卻禍之事，屬道家」，即為其證。六朝以後的古文獻中，「道教」和「道家」基本上是同義詞。但現代學者通常區分「道教」和「道家」，認為「道家」是指以老莊為中心的哲學流派（英文名稱為 philosophical Taoism），「道教」指的則是以神仙信仰為中心的宗教（英文名稱為 religious Taoism）。這種區分完全是人為的規定，與歷史事實並不相符。¹¹

（二）「儀式」：主要是指象徵性身體行為，但同時也可指與象徵性身體行為有關的一些非行為要素，如時間、場所、次序、主持者、參與者、所用器物、服飾、條規、禁忌、所用文書或頌詞、須打交道的鬼神，等等。「儀式」一詞常見於古代道書，或表示身體行為¹²，或指傳授規則¹³、傳授過程中向神上奏的表文¹⁴、舉行傳授儀式的壇場¹⁵，等等。根據我們的研究，該詞與道書中常用的「儀」字或與「儀」字含義相近的合成詞「儀式」、「儀格」、「儀節」、「儀範」、「儀則」、「儀軌」、「儀法」、「科儀」、「科範」等大體相當。「儀式」一詞出自先秦文獻《詩經》，與儒家常用的「儀禮」、「儀」、「禮」等雙或單音節詞含義相當，在後來的儒家經典和史籍中時有所見。¹⁶另外，漢傳佛教典籍也常使用「儀式」一詞。¹⁷

叢書名稱採用「儀式」一詞而不採用「科儀」或其它語詞，是出於如下考慮：（1）「儀式」一詞在古代已是儒、釋、道三教通用，在現代學術中更是常用語詞，明白易懂。（2）「科儀」係道門專用語詞，¹⁸一般教外人士恐難理解其含義。（3）中國學術界和道教界習慣用「齋醮」一詞指道教儀式，但在我們看來並不妥當。「齋」、「醮」二字連用表示道教儀式是晚至宋代以降才有的現象，而且並不普遍。在宋以前，「齋」、「醮」二字代表的是兩種既有區別但又互相聯繫的道教儀式類型，不能涵蓋傳授儀、朝儀、章儀等其他儀式類型。（4）日本的道教學術著作習慣用「儀禮」一詞，我們認為也不妥當。「儀禮」常見於儒教典籍，卻從來沒有在道教典籍中出現過。道教不採用這個具有濃厚儒教色彩的詞彙，可能正是為了與儒教區分開來。

四、選題

任何一種叢書都不可能包攬無遺，必須有所選擇，突出重點。《道教儀式叢書》與《中國傳統科儀本彙編》一樣，收載的各種書都將以某個特定的地方儀式傳統作為主題。針對道教儀式的現狀，我們擬定了叢書的選題標準或方向。且概括如下——

- (一) 以鄉村的道教儀式為主，兼顧城市的道教儀式。
- (二) 以火居道士的儀式為主，兼顧宮觀廟宇的道教儀式。¹⁹
- (三) 以正一派的儀式為主，兼顧全真道的儀式。²⁰
- (四) 以單純的道教儀式為主，兼顧與道教儀式有密切關係的民間或地方宗教儀式傳統（如閩山教、梅山教、普庵教、瑜伽教等）。
- (五) 以中國南方的道教儀式為主，兼顧華北的道教儀式。²¹
- (六) 以漢族的道教儀式為主，兼顧少數民族的道教儀式。
- (七) 以中國大陸的道教儀式為主，兼顧港、澳、臺及海外地區的道教儀式。
- (八) 以道教教內的儀式資料（如科儀書、神圖等）為主，兼顧相關的教外資料（如碑文、地方誌、史籍、筆記、文集、檔案、報刊等）。

五、要求

入選《道教儀式叢書》的書稿須達到以下基本要求：

- (一) 被選作調查對象的地方道教儀式傳統須有較長時間的傳承歷史，保存的科儀書數量較多，所作法事具有特色。
- (二) 書稿內容須來自實地調查。在進行實地調查時，叢書作者觀察儀式過程，採訪相關人士，查閱相關資料，

並製作有關法服、法器、神圖、科儀書等物品和整個行儀過程的圖像或影音資料，以便為書稿提供素材。另外，應注意將實際觀察到的儀式與口頭描述或書面記載的昔日法事進行比較，在書稿中說明有什麼變化。

(三) 書稿作者應預先與相關道士商妥，確認後者同意公開書稿的所有內容。

(四) 除原已發表在學術期刊或論文集而後納入書稿的單篇文章之外，書稿不得抄襲或重複已出版物的內容。書稿也不得一稿多投，已入選《道教儀式叢書》的書稿不得交付其它出版社出版。

(五) 書稿作者須根據叢書的編撰方法和體例撰稿。為方便審稿和編輯，所有書稿均須提供電子版，並附有內容摘要和作者簡介。

(六) 各書初稿須經叢書編委會指定的編委或特約編委審查，審查通過後作者須按照評審意見作出修改，並在出版過程中協助完成排版和校對工作。

六、方法

叢書主要採用民族誌 (ethnography) 的方法，比較完整地記載各個地方現存的道教儀式傳統。具體而言，將從四個方面著手進行。

(一) 儀式事象的說明

也就是簡要地介紹一個特定道教儀式傳統的要素及相關內容。如果調查對象是特定的道壇，則應按照王秋桂在《中國傳統科儀本彙編》序》中提出的方法，盡可能交待或說明以下八個方面的內容：

一、道壇源流：說明當地歷史上曾有的宗教活動及目前情況，並探討其道脈傳承。

二、壇班道士：說明其傳度儀式，壇班的合作情況，後場音樂藝人的來源，並就其姓名、法號、職務、學歷、年齡、籍貫、現住址等製一總表。

三、道壇科儀：說明道壇所能進行的法事，分為敬天酬神、祈禳求福的清事類科典，與度亡超拔、救濟功德的濟度類幽法，按法事大小編定科儀程序和抄本順序，最後則製表說明某一科儀的天數和場次。

- 四、道壇抄本：說明其樣式、年代、版本、內容與功用，不在抄本中而臨場使用的疏文章表申榜等亦收錄。
- 五、道壇結構：說明道壇佈置、神軸掛法、榜文張貼與相關的紙紮、紙雕的擺設位置。
- 六、道壇法器：說明法器的功用、形制與種類。
- 七、道壇法服：說明不同等級的道士，所著法服的種類及其上圖案之意義。
- 八、道壇音樂：說明道壇音樂的種類、功用及其與地方音樂、宮觀音樂的關係，並附樂譜。

《中國儀式研究通訊》創刊號附錄二〈科儀本彙編撰述體例〉具體地列出了這八個方面的內容，且轉錄如下：

一、道壇源流

- (一) 當地的宗教活動（特別是道教、民間信仰）
 1. 歷史上（含地區位置、人口、廟宇數，道士與廟宇關係、與住家關係及反應）
 2. 現在（何時恢復、恢復情況，目前公私有何反應）
- (二) 道脈傳承（特別是父子或師徒關係）
 1. 祖壇
 2. 派詩

二、壇班道士（或藝人）

- (一) 傳度儀式（或過職儀式，與江西龍虎山或其他大廟的關係，如有度牒或其他文件，務必拍照或影印）
- (二) 本地或外地來（說明其合作情況，原屬壇班）
- (三) 本派或兼習他派教法，或是否兼習後場
- (四) 後場藝人的來源，是否兼習法事

(五) 製表

	名 姓
	號 法
	務 職
	歷 學
	齡 年
	貫 籍
	址住現
	註 備

三、道壇科儀

(一) 分類

1. 清事類：敬天酬神、祈禳求福的科典。例如金錄道場，最習見的科儀如昇燈揚幡、玉壇發奏、啓師請神、開光安座、宿啓、捲簾、分燈、進表、拜斗及各種朝科。依性質分別有清醮（如慶成醮、平安醮）、瘟醮、水醮、火醮、土醮各類。

2. 濟度類：度亡超拔、救濟功德的幽法。例如玉錄道場或黃錄道場，常見的有招魂、開路、沐浴、破獄、遊詣及施罐等。

(二) 所能進行的科典和幽法簡介（儀式內容簡介）

(三) 儀式的過程與結構

1. 法事場次的編排順序（說明原因與意義）
2. 昔日法事的演出情況（特別是老道士）
3. 今日輟演的法事（說明原因）
4. 儀式與戲劇、內壇和外壇如何交叉演出
5. 彈性演出的原則（哪些項目可以省略，原因為何）
6. 法事大小的科儀程序（註明不同日數的價錢，過去及現在）

備註：不同的科事儀式中，如有重複演出的科儀本，請勿省略其場次的編排

科儀：共 天 時間起訖 作 場

.....	上晚天一第			午下天一第			午上天一第			間時
										內壇法事 (法事名或科儀本)
										外壇演出
										備註 (每場時間)

7. 製表：

- (1) 一天例及名稱 (時間起訖)
- (2) 二天例 (時間起訖)
- (3) 三天例 (時間起訖)
- (4) 或更多天數例

四、道壇經書

- (一) 昔日完整時有多少
- (二) 今日尚餘多少
- (三) 經書簡介（請逐本說明）
 1. 樣式、年代、版本
 2. 內容與功用
 3. 與之相關的經書
 4. 不在科儀本中，而臨時使用的符、錄、咒、訣、印、牒、疏、文、表、章、函或榜文等等，請複印或手繪一份

五、道壇結構

- (一) 神軸掛法（神圖附照片及說明）
- (二) 道壇佈置與壇外演戲戲臺位置（畫平面圖）
- (三) 榜文張貼
- (四) 法器位置
- (五) 道具安放（如後場人員、樂器或其他雜項）
- (六) 紙紮、紙雕（附照片說明及擺設位置）
- (七) 道士演出時的位置及每位的名稱（壇上稱呼）
- (八) 道士重要科介的名稱及其變化情況（圖示及照片）

六、道壇法器

- (一) 種類
- (二) 照片

(三) 說明功用
七、道壇法服 (按不同等級說明)

(一) 種類

(二) 照片

(三) 說明圖案部分

八、道壇音樂

(一) 種類 (與地方音樂的關係)

(二) 記譜

(三) 說明功用²³

如果介紹說明的對象不是道壇而是道觀、道士團體或族群所作的道教法事，仍可採用《中國傳統科儀本彙編》的方法，只不過文字表述須根據具體情況作必要的變通。

(二) 儀式過程的記錄

也就是用文字來描述一場儀式從開始到結束如何進行。借用法國學者熱拉爾·熱奈特 (Gérard Genette) 所說的小說敘事時距，²⁴ 我們將儀式過程的記錄方法歸納為如下四種——

1. 概述：用較少的文字或篇幅概括描述儀式的過程或程序。如徐宏圖編著《浙江省磐安縣樹德堂道壇科儀本彙編》描述「慶懺鴻樓大會集福寄庫給牒醮壇」(簡稱「懺大會」) 第二天晚上的法事——

晚上亦為二場法事，一日關點福祿壽三元燈並參燈。三名道士登場，於三清壇舉行關點天地水府神燈儀式，為燈主合家大小恭祝三元神燈，焚香請聖，祈求消災延壽。屆時道士各人手執燈籠，自三清壇繞三界壇及所設斗燈三週，伏願「寶炬燃時，耀三天之絳節，金花開處，煥九府之丹書，上消愆解厄之名，注益福延齡之字，群生蒙照，萬境咸明，稽首皈依，無極大道」。俗稱「參燈」。二日清雲廚斛食。設斛筵，恭請「千真萬聖，齊監蓬陋之居，十

極九霄，盡赴斛筵之會」。並上祈天尊，請福延生，超度亡魂。當晚外壇演出醒感戲《狐狸殤》（詳後）。²⁴

2. 詳錄：用較多的文字詳細記錄儀式的過程或程序。如毛禮鎂編著《贛東靈寶教太平清醮科儀本彙編》記錄「太平清醮」第一夕的「請水」科儀——

第一夕的傍晚時分，道士要到山灣處去請清泉之水來作醮，因神仙要請到壇場，需泡茶敬神仙。由兩名道士和助手前往取水處作這項科儀。一道士穿法衣手拿小雲鑼，一道士可不穿法衣，擊鼓。助手打鑼，並端供盤，供盤內有茶酒、素菜（豆腐、粉絲、香菇等），帶一只水壺前往。自開始作請水科儀起，每作科儀時醮頭、醮尾就輪流立道士身旁，跟隨道士作揖打拜，因他們是代表全村信士的。

到山灣清泉處，焚香敬拜後，穿法衣的道士便念〈請水經〉，其他人擊鑼鼓。

〈請水經〉

迎神接水天尊。

持誦一遍，迎神接水天尊。寶座臨金殿、臨金殿，修齋行道，迎請真龍聖水降臨壇所。臣謹焚香，虔誠再拜，申請供養，虛無三清大道、妙有十極高真星斗府、河漢群真。祖師三官四聖、六師三省真君。法院天雷霹靂、諸司官將吏兵。浩浩天京上聖，溟溟地府威靈，滔滔水國清仙，烈烈陽寶眾聖。奉請東方青帝，得道行水真仙。南方赤帝，得道行水真仙。西方白帝，得道行水真仙。北方黑帝，得道行水真仙。中央黃帝，得道行水真仙。五方五帝，行水真仙。水府至尊、扶桑丹霖大帝、蓬湖閬苑、澤國清仙、泉井龍王、金爐床帳神君，伏望聖慈，降臨壇所。（奠酒）雲輿已降，聖駕來臨，迎真接水週隆，還當奉送，伏以真風才動，聖如初臨，上靈聖境之清虛，下赴仙壇之千斬，下入滿座，在長分雲，已蒙蓬華之令，間效平凡之薦，無任虔誠，茶酒備獻。三島神仙來羽客（散花林），十乘鑾輿下仙班，滿井泉，高真全供養。以今迎真接水所備錢財，用憑火化（化財）。千千剪首、萬萬剪形，魔無干凡，鬼無妖精，三官不府，命見鬼容，不得榮升，金馬驛成，普告無窮，萬神咸聽。三界五帝，列念上清，向來化奉錢財，上奉迎接真龍聖水，歸付醮壇，解除厭穢，悉令清淨，同監清醮，錫以平安，普同光降井前，先祈鑿納錢財，

祈恩丐保，眾姓清吉，人口叨安，來時留恩，去時降福，伏願降吉祥，仍祈護之恩，延福延生，祈保眾姓清吉，為上良因，志心稱念，迎真接水天尊。不可思議功德。

道士在水灣處念完〈請水經〉，助手舀一壺清水，放鞭爆、燒紙，一行人敲著鑼鼓，回到壇場的外壇處。道士又念：

〈玉皇誥〉

太上彌羅無上天、妙有玄真境、渺渺紫金闕、太微玉清宮、無極無上聖、廊落發光明，寂寂浩無踪，玄範總十方，湛寂真上道，恢漢大神通、玉皇大天尊、玄穹高上帝。（化財）

（又念）

向來化奉錢財，上奉三清大道、六御玄尊、星宮斗府、河漢群真。祖師三官四聖、六師三省真君。法院天雷霹靂，諸使官將吏兵，府縣城隍主者、當境廟社神祇、眾姓香火司命土地六神，並同光降醮壇，先祈鑒受錢財，祈恩丐保眾姓清吉，人眷叨安，伏願降吉祥，仍祈護佑之恩，延福延生，祈保眾姓清吉，為上良因，志心稱念，迎真接水天尊。不可思議功德。

「請水」科儀完。燃鞭爆、打銃。²⁵

早期從事道教儀式田野調查的學者已經採用了這種方法。例如，對於臺南道教分燈科儀的步虛節次，施舟人《道教分燈科儀》的記錄是：

高功右手持敕木，畫圈，隨後擊打身前洞案。副講開始擊磬。高功詠步虛，其餘道士立即跟唱：



樂隊兩隻噴吶伴奏。歌唱節奏開始很慢，隨後加快。都講以木鼓定節拍。詠唱過程中，直香遞給高功三炷香。高功雙手接香，致禮，然後交給引班。引班左手將香炷插入洞案中央的香爐。²⁶

大淵忍爾《中國人の宗教儀禮》的記錄是：

醮主（齋主）拜，高功入壇步虛，如例獻香步虛

黍珠出會開 至城下瑤臺 玉局玄奧旨 真文角後來

蕩蕩難大化 人人讚善哉 諸天並歡喜 一切稽首拜²⁷

就二人著作的整體來看，施舟人的記錄更詳於大淵忍爾。施舟人標明了每個儀節的時間，甚至連每句唱詞的音聲都用樂譜予以記錄。大淵忍爾基本上是轉錄科本，但也在必要的地方增添自己的敘述或說明，且詳細註明說、唱、唸、做的方式³⁸以及由何人承擔，頗有點像劇本³⁹。

最理想的詳錄法是將行儀者說、唱、唸、做（包括存想或觀想）的內容按時間順序盡可能全部記錄下來。如胡天成主編《民間祭禮與儀式戲劇》⁴⁰即以此法記錄重慶地區的民間佛教和道教儀式，是田野調查研究著作中罕見的長篇巨製。

經過詳錄的儀式無異於是最完整、最紮實、最可靠、也最有價值的田野資料，所以《道教儀式叢書》提倡盡可能採用詳錄法，叢書第一種即全以詳錄的方式記載各種儀式的過程。

儀式過程怎樣才能記錄得更詳細完整？竊以為除了參考錄音錄影之外，還須參考其它重要資料。首先是儀式所用的科本，科本大都是按時間順序記錄一場儀式說、唱、唸、做的內容，故道士作法事被說成是「照本宣科」。但有些內容（如掐訣、行符、唸呪、步罡等儀式或奏、申、關、牒等儀式文書）科本只片言提及，或不載於科本而另抄於它處，有些內容屬口傳法事，根本無科本可參，在這些情況下須請行儀道士提供口頭或書面資料，也就是請他說出來或寫下來。

毋庸諱言，完整記錄儀式過程很有意義，但並非易事。建議能詳則詳，不能詳則概述之。有些記載道教儀式的田野調查報告將概述與詳錄兩種方式結合運用，⁴¹也不失為好的方法。

3. 解釋：停止描述某個儀節的過程，只對該儀節及其包含的內容予以解釋或說明。如劉勁峰〈崇義豐州鄉白石村置花、上鎖科儀現場觀察記〉記錄置花、上鎖科儀的第十個儀節「借兵豎刀」——

借兵豎刀是道界傳度授籙時的必科節目，目的是上到老君銜去為受度弟子奏職並解冤雪釋。由於花童上鎖也要經過傳度，性質與之相類似，所以也常常採用此種科儀形式。

本場法事的刀山場地選在事主家西北方一塊剛收割完莊稼的稻田上。依照道法規定，刀山應以兩根長度不少於

三丈六尺的杉樹為柱，兩柱之間分三組捆綁砍刀三十六把，四週用竹篾繩固定。但由於這場法事的「豎刀」是法事前幾天才臨時決定的，事主一時間找不到符合規格的杉樹及足夠數量的砍刀，所以主壇師決定用竹刀代替砍刀，並盡量壓縮刀與刀之間的距離，使之成為一座僅具有象徵意義的刀山。為了體現刀山的質地，主壇師在兩根刀山柱上各綁上了一把鐵劍。

儀式開始，主壇師先壇前啓師告聖，然後……回壇安神下壇。³²

這幾段引文中，前兩段文字就屬於解釋，最後一段概述儀式過程。

4. 省略：根據具體情況，對有些儀式環節略而不提或一筆帶過。如勞格文在描述臺灣醮儀的基本程序時，這樣寫道——

我們首先要做的是，詳細描述一九八〇年十一月十九至二十二日在臺灣臺東舉行的一場醮儀。醮儀的高功。整場醮儀歷時二十五個小時，其中有兩個單獨的醮本書不會描述，一個是火部醮，另一個是慶土醮。其間穿插的節目是誦讀《謝罪寶懺》，懺文共有十卷，每次誦讀一卷。在定立下列程序節次時，我們也略去了固定的節目奏樂或鬧廳。該醮儀名為金籙慶成祈安醮。每場法事若是沒用專章詳細研究，則在此作一簡要概述。³³

(三) 儀式文獻的整理

也就是對道壇或特定道教儀式傳統的科本、文書或秘訣等原始資料進行清理記錄或加工保存。與古籍的整理一樣，其目的是便於今人和後人閱讀利用。《道教儀式叢書》主要採用四種整理方法。

1. 編目³⁴

編目的第一步是逐一登記所有儀式文獻的題目。若前後標題不一致，可擇其一為題，其後註明「又題某某」；無標題且標題不能確定者徑直註明「無題」；多書同冊或多種文獻合抄者分別登記題目，若有必要也可另加總題。在登記並閱讀儀式文獻的基礎上，進一步做好以下兩項工作。

一是對每一種文獻的形式和內容予以著錄（或稱「敘錄」、「提要」、「解題」等），著錄事項包括題名、題記、抄寫年代、形態（完闕、頁數、字體、鈐印等）、內容（兼及功用）、異本和備註（作者、成書年代、目錄之著錄、它書徵引或提及、體例、特色、價值、參考論著等）。如我們採用如下方式著錄江西省銅鼓縣棋坪鎮顯應雷壇的科儀抄本——

〔題名〕《先天傳度元科》

封面題「先天傳度元科」，尾題「先天傳度科」。按，《元始無量度人上品妙經四注》卷三云：「玄者，天也。此是上天之期限，人間期限則四十年一傳，故稱玄科也。」（DZ 87, 343b-44a）東晉、劉宋間問世之古靈寶經視道經為「天書」或「天文」，以為道教科儀本為天上「自然威儀」，故有「玄科」之稱。清朝道書避康熙皇帝玄燁之諱，改「玄」為「元」。顯應雷壇有不少科儀抄本以「元科」為名，緣由在斯。

〔題記〕封面題註「白雲山弟子戴宜焜奏名化吉行用」。書尾題註「坎溪白雲山顯應雷壇弟子戴禮輝，奏名化吉，譜〔名〕宜焜，於中華二〇〇七年丁亥歲五月忙筆抄傳。依照我祖茂和公老本謄策（錄）。」

〔年代〕二〇〇七年

〔形態〕1. 首尾完具。2. 總計三十八頁。3. 工整楷書。4. 無鈐印。

〔內容〕此書記載傳授儀式程序。除向「新參」弟子宣十戒之外，依次付香爐、付硃、付墨、付硯、付紙、付天律、付令、付法尺、付旗、付劍、付桃枝、付法書、宣付度帖、宣撥將帖（召將、宰牲、祝將）、付筭、啜血飲丹。末附女青天律首章九條和昔上代祖師警語。

〔異本〕顯應雷壇藏舊抄本《先天傳度玄科》，不署抄者姓名和抄寫年代，據戴禮輝新抄本末尾題記推斷，當為「戴茂和公老本」。此書因遭火致各頁皆有損傷，實為焦尾殘本。惟雷壇道士已在所有破損處貼紙補抄，幾成完帙。此本末附詩咒及「伏神起罡風」圖，戴禮輝新抄本無。據顯應雷壇藏乾隆年間抄本《靈寶玄秘》「命魔密咒」條，該詩咒即「不得令聞耳」之「命魔密咒」。據南宋留用光傳授、蔣叔與撰集《無上黃錄大齋立成儀》（DZ 508）卷三四「釋

各思九色圓像咽液命魔」條，命魔密咒出自《靈寶五符人鳥經》。

〔備註〕《道法會元》(DZ1220)卷二五一至二五二收錄〈太上混洞赤文女青詔書天律〉，其中卷二五二關涉「法官」(道士或法師)的天律與此書所載女青天律性質相若，亦有用語(如「徒三年」)完全相同者，疑二者係同源異流之說。也見《天皇至道太清玉冊》(DZ1483)「赤文天律章」條。

〔題名〕《靈寶玄秘》

〔題記〕封面識語「戴國彰十方應用」。內有註記曰「大清乾隆十九年，歲在甲戌十月日吉旦，胡雲程拙筆抄謄秘旨掌訣一宗(全)，胡際會用後付鄧永梅記，付吳宜湧。」又曰「師公鄧本顯、度師趙洞元道光末年付於吳應洋看習」。其中有內容相同之頁，疑為「看習」者吳應洋所抄錄而後人闖入者。

〔年代〕一七五四年

〔形態〕1.首尾完具。「戴冠子口訣」條微有殘損。2.總計八十六頁。3.工整楷書。4.無鈐印。

〔內容〕高功秘傳口訣彙編，每條口訣題目之前加「△」標示。依次為：開印口訣、穿道口訣、戴冠子口訣、唱煞章、玄門發奏口傳心受秘訣、道開門啓請駕王壇玄奧、頒赦一宗(該條目題下原註曰「此一段〔與〕『頒走』一樣」、靈寶玄妙、運香玄奧、陞壇入戶秘訣、靈寶宿啓早午晚伏詞表秘旨、右按中元玉籙簡文神仙品格奉師威儀、破獄請光玄奧、召亡攝化玄秘奧妙、安座亡人咒食秘、團孤用、款聖宿壇、早朝鳴鏡蕩穢完、午朝玄奧、命魔玄奧、命魔密咒、晚朝玄秘、度孤秘訣、度亡傳符說戒秘旨、論三華聚頂法、五炁朝元者、一拜進詞表章功訣、鳴法鼓二十四通之法、發奏斬五酉妖魔運五雷掌心法、制水禁壇收煞、開啓玄奧、代拔亡表口訣、伏昇度表、投庫化陽財秘訣、庫屋款式、又心傳經陰支財開庫門字號、點壽燭巨秘、陞度表用、拔亡表用、復爐開地戶、送聖用。

〔異本〕尚未發現可資校勘之別本。

〔備註〕此書「頒赦一宗」條又見顯應雷壇藏科儀抄本《靈寶三朝獻供玄科》(黃月華抄)，文字內容略有不同；又與香港新界正一派道士所用科本《頒赦科》⁵⁰內容大體相同，惟行文多異。「右按中元玉籙簡文神仙品格奉師威儀」

條開頭論經、籍、度三師（其中徵引唐末五代高道杜廣成之說），出自南宋留用光傳授、蔣叔輿撰集《無上黃錄大齋立成儀》（DZ 508）卷三十一〈齋法修用門〉「釋禮師存念」條。

也可採用大多數古籍目錄提要著作（如《四庫全書總目》）的方式，對涉及某一文獻的主要事項進行敘述而不是羅列。《四庫全書總目·凡例》曰：「今於所列諸書，各撰為提要，分之則散弁諸編，合之則共為總目。每書先列作者之爵里，以論世知人；次考本書之得失，權眾說之異同，以及文字增刪，篇帙分合，皆詳為訂辨，巨細不遺。而人品學術之醇疵，國紀朝章之法戒，亦未嘗不各昭彰瘴，用著勸懲。」³⁶該書子部道家類存目《道門定制》十一卷（安徽巡撫採進本）之提要如次：「前五卷為西蜀道士呂玄素撰。所載皆齋醮中表狀、文牒之式，兼及符籙。有淳熙戊申自序。後六卷為玄素門人呂太煥所補，兼錄《政和玉音》、《長吟法事》、《短吟法事》及道君自製道詞。有嘉泰辛酉自序。皆道流以意為之，自神其教者也。玄素書作於孝宗時，太煥書作於寧宗時。而第五卷中，有大元國鄉貫字樣，殆元代刊刻，又有所附益，非復二呂之舊。然本書既純構虛詞，則增竄亦不足詰，同歸於誕而已矣。」³⁷

二是將所有著錄的儀式文獻依照一定次序編排起來，便於閱讀和利用。編排方式主要有兩種：(1)分類編排。如施舟人將他在臺灣所見道教經、科等舊抄本分十六類列表著錄：經、寶懺、清法（祈安醮）、清法（禳災醮）、清醮文檢秘訣等集、幽法（九幽、十迴、黃籙等齋）、幽法（血湖等齋）、幽法文檢、幽法煉度戲劇等、授籙法、普渡、雜法拜斗、俗文（閩南語）法事、其他。³⁸(2)按儀式使用順序編排。王秋桂《中國傳統科儀本彙編》序指出，這「是一種動態的纂集方式，符合各地區道壇儀式的進行時態，避免傳統《道藏》纂集的矛盾，也補充了目前幾種已編定的道書未盡之處。」但這種編排方式可能會遇到難以處理的問題，如有些單純記載文書或秘訣的科儀書不能按使用順序編排，另外有些文書和秘訣未抄入科本，或只在科本中略有提示。《中國傳統科儀本彙編》採取了補救措施，一方面是将分類編排和順序編排兩種方法結合使用，³⁹另一方面是用專門章節來收錄未載於科本中的文書或秘訣。為查閱方便，可將經過編排的所有道教儀式文獻逐一編號，也可在書稿目次中分類依序列出。

2. 影印（圖錄）

影印是整理出版古籍的主要方法之一，較其它方法更快捷，也更易保存古籍原貌。過去出現了多種影印古籍的方法，³³現在有了掃描儀、數碼相機等現代儀器，影印古籍更為方便。因為田野調查中見到的儀式文獻大都不能帶走原件，且有部分文獻破損嚴重，所以只能採用攝影或掃描複製的辦法予以保存。《道教儀式叢書》建議在影印時注意以下兩點：一是為了便於讀者參考，影印所用的底本最好選擇善本（舊本、完本、校本），其它本子（如新抄本、殘本等）可不出版或附錄於善本之後。二是為了便於閱讀利用，所有圖片須影像清晰（彩色，解析度400dpi）。

3. 錄文（抄纂）

錄文也稱「抄書」或「抄纂」，就是在不改動原文的前提下對古籍進行某種形式的抄錄改編，包括選編、節編、摘編、彙編、合編等等。³⁴田野調查收集的道教儀式文獻之所以需要抄錄改編，是由於以下一些情況：(1)道門法事多是內部秘傳，又同道之間在香火生意上常有競爭，故道士一般不會輕易向外人出示科書（尤其是秘訣），更難同意直接影印出版。為尊重道士的權益，學者不得不採用抄錄改編的方式，非直接和有限制地刊布儀式文獻，符、呪、訣、罡等秘傳內容一般都省略闕如。大淵忍爾《中國人の宗教儀禮》即以此法處理，吾人今日得睹臺灣、香港道教儀式文獻之大致情形，端賴此書抄纂裒輯之功。(2)抄錄改編也有影印之法不具備的一些優點，如可以根據需要有選擇地抄錄並歸類，可以對所抄文字內容作註解說明，或附加相關資料，也可以改正原件存在的文字錯誤³⁵。(3)有些地方的道教法事多係口傳，或科本較少，或大都見於散篇零頁，在這些情況下只有抄錄改編才便於閱讀和查找。

與抄纂古籍一樣，抄纂道教儀式文獻須做到以下幾點：(1)錄文須選擇版本；(2)錄文須忠於原文；(3)錄文須加以校勘；(4)錄文須註明出處。³⁶

4. 校勘

程千帆、徐有富《校讎廣義·校勘編》指出：「讀書治學只有依據符合或接近原貌的書面材料，方能得出正確或較為正確的結論。而這種材料的獲得往往又非通過精密的校勘手段不可，因為古代文籍中存在訛誤，幾乎是無可避免的。」

³⁷田野調查中所見到的道教儀式文獻大都經過歷代傳抄或刊刻，輾轉致訛，魯魚豕亥，無錯不有。若能校勘文字之後再出版，將更有裨於學者和道門中人閱讀利用。

與其它古書一樣，道教儀式文獻主要包括訛、脫、衍、倒四種文字錯誤，另外也可能存在行款格式方面的錯誤。道教儀式文獻校勘方法亦不出陳垣《校勘學釋例》歸納的四種，即對校、本校、他校和理校。⁵⁴與整理其它古籍一樣，道教儀式文獻校勘成果的處理形式主要有定本附校勘記、底本附校勘記、單行校勘記等。

不過，道教儀式文獻是否需作校勘、如何校勘和寫校記，則須視田野調查的具體情況而定。在此僅提供幾點參考意見。

(1) 若收集的文獻數量多，且大都沒有異本（包括當地發現的異本和別地流傳或刊佈的異本），則不必費時費力校勘，僅採用編目、影印或錄文等方式整理出版，以提供原始資料為首要任務。在採用其它方式時，可以在必要的地方以案語、註釋、說明、附錄等形式增加簡明校記。如蔡志祥等人在輯錄香港新界道教抄本時，於《分燈科》下有題註曰：「張海所藏道安堂存本（光緒二十七年立），香港歷史博物館。彭炳藏同名科本則收錄於《粉嶺文獻》（第十一冊），內容與大淵忍爾收錄的陳華文書大致相同。田仲一成在一九八一年林村建醮的記載中，引用的應該是道安堂存本，比較內容，與《粉嶺文獻》收錄的不同。」⁴⁶

(2) 可在收集的文獻中選擇一或兩種比較重要且有異本可資比對者進行校勘，以個案實例來說明當地道教儀式文獻與已知同類文獻的異同。

(3) 孫欽善《中國古文獻學》指出：「校勘的出校方式主要有簡式和繁式兩種。簡式出校，重在提供可靠的文本，不在於反映各本面貌，因此凡底本不誤而參校本誤者，一律不出校；或一時難以判斷正誤，對參校本有價值的異文，亦列出備考。繁式出校，除提供可靠文本的目的之外，還在於反映各本面貌，因此即使底本不誤，凡參校本有異文者亦通通出校，以顯示版本的異同。」⁵⁵為省時省力，建議《道教儀式叢書》出校方式選擇簡式。若以繁式出校，則「只校異同，不校是非」，即採取前人所用的「死校」法，也就是陳垣所創校法四例中的對校法。《大正新修大藏經》、《中華大藏經》乃「死校」之最著者，可循例而為。

(4) 盡可能選擇善本作為校勘的底本。切忌以寫、刻錯誤甚夥的版本作為底本，因為校勘工作將不勝其煩。若各種版本文字互有異同優劣，很難斷定何為善本，則不妨採用折衷合校（critique textuelle électorique）之法，即校本各部

分文字所採底本不一，但某部分文字較它本為優，校記中列出它本文字異同（包括古今字、異體字、避諱字、假借字、俗寫字、錯別字等在內），以資參考。施舟人校勘臺灣道教抄本《金錄分燈捲簾科儀全集》時即採用此法，亦頗精密。且舉其校勘本首頁⁵⁴為例：

甲本：金錄分燈捲簾科儀全集；台南、曾本、三四號、目錄五〇號		(1)	金錄分燈捲簾科儀全集
乙本：靈寶分燈捲簾科儀全集；台南、曾本、三四號、目錄五〇號		(2)	衆舉步虛
丙本：靈寶開羅卷應廉分燈科儀；湖街二號		(3)	黍珠出會開
丁本：大英國博物館本			至誠 ^② 下瑤臺
戊本：道藏經本			眞文覺後來
己本：分燈科式不同			人人讚善哉
庚本：分燈科式不同			一切稽首拜
另行抄附			淨壇
①乙本：朱			天地自然
②甲本：聖			穢氣分散
③乙本：粵			洞中玄虛
④乙本：角			使我自然
⑤乙本：並歌			靈寶符命
⑥乙本：虛詞不同，增散字步虛、金籙并玉女、傳奏高真前			斬妖縛邪
			普告九天
			殺鬼萬千
			却鬼延年
			待衛我軒
			眞朗太元
			普告九天
			殺鬼萬千
			却鬼延年
			待衛我軒

除了上述四種方法，還有其它一些整理文獻的方法，有的（如輯佚、標點）事實上是與四種方法中的一種或數種結合進行的，有的（如註釋、今譯）並不適合《道教儀式叢書》，故不於此贅言。

（四）儀式問題的研究

道教儀式複雜深奧，即使道門中人和專家學者都難以完全理解和把握，更別說普通人士。為了加深讀者對道教儀式的認識，《道教儀式叢書》不僅向讀者客觀呈現各地道教儀式的實態，還盡可能提供深入研究道教儀式問題的成果。後者可分兩個方面。

一是研究道教儀式本身的問題，包括名稱、功能、內涵、性質、特色、參與者、場所、程序等。例如，葉明生在他的一系列論著中，對福建省漳平市永福鎮的閩山教傳度儀式作了比較深入的研究。⁵³

二是研究與道教儀式相關的問題，包括起源、演變、社會歷史背景、內外關係、異同比較、影響或互動等。如葉明生在《福建省龍巖市東肖鎮閩山教廣濟壇科儀本彙編》一書的最後一章「相關問題之研討」中，專門研究了下列問題：(1)關於閩山教之教法源流；閩山教與古代巫法；瑜伽派與普菴派的影響；閩山教與天心派；(2)龍巖閩山教與各地閩山教之比較；漳平閩山教述略；客家縣閩山教面面觀；(3)與閩山教相關的宗教文化問題；閩山教道壇與僮乩關係；閩山教科儀與儼儀關係。

這兩個方面的成果（包括已在書刊發表的論文）可以融入書稿正文，也可以作為附錄置於全書之末。另外，若有可能，也可以輯錄這兩個方面的原始資料，一並附於書稿的適當位置。

七、體例

《道教儀式叢書》基本上遵循《中國傳統科儀本彙編》的體例，當然會根據具體情況作適當的變通。具體格式可以參考《中國傳統科儀本彙編》叢書，在此僅舉其大端如次——

- (一) 每冊書的規格為大十六開精裝，內文為中式直排右翻。
- (二) 科儀書原件影像基本上採用四合一版面，分上下兩欄排列。
- (三) 所附圖片除科本和文中插圖之外，盡可能彩印並集中排版。
- (四) 各書之前附有「內容提要」和「作者簡介」。
- (五) 註釋分別置於各章節末尾。
- (六) 標點符號和引用文獻一律採用臺灣繁體字書刊通行的方式。請注意，道教文書（如奏、申、關、牒）的名稱或標題一般用單書名號〈〉標示。引用文獻一般應註明頁碼，沒有頁碼標記的抄本科儀書可以在註中說明「無頁碼」。

八、意義

出版《道教儀式叢書》的意義至少有以下幾點：

(一)《道教儀式叢書》將成為現存道教儀式的大型資料庫，有助於補充、印證和解釋《道藏》或藏外保存的古道教儀式文獻。

(二)用現代學術的方法搶救和保護現存道教儀式，有助於推動學術界、宗教界更多和更有效地開展保護道教文化乃至所有中國傳統文化遺產的工作。

(三)有助於收集和整理傳世《道藏》之外的道書，為編纂新時代的《道藏》累積資料。²⁵由於各種原因，《道藏》所收道書在數量上僅相當於佛教《大藏經》的三分之一。但如果將未收入《道藏》的現存各地道教科本匯集起來，其數量恐將超過佛藏數倍至幾十倍。遺憾的是，目前雖然出版了一些藏外道書彙編之作，但大都忽視了民間保存的大量科儀書。《道教儀式叢書》在這方面將會有所貢獻。

(四)提供更多道書版本，俾便學術界和宗教界校勘整理出更有價值或更為可靠的道教典籍。

(五)有助於開展現存各個地方道教儀式傳統的比較研究。²⁶

(六)有助於道門中人在法事方面互相了解、溝通、交流和學習，改變因秘不外傳而導致部分道教科儀失傳或消亡的現狀。

(七)有助於人們更直觀、更深入地認識道教，因為道教儀式是現存道教最突出的表現方式。

(八)《道教儀式叢書》主要採用文字記錄道教儀式，有助於彌補影音記錄之不足，²⁷也可以用作錄音錄影的參考資料。

九、編委會

為保證《道教儀式叢書》的質量，我們邀請了在田野調查或道教儀式研究方面有豐富經驗的專家學者，共同組成

叢書編委會，負責叢書的審稿和編輯工作。編委會的架構暫定如下——

名譽顧問：陳東 李耀輝

顧問 問：王秋桂 科大衛 (David Faure)

主編：勞格文 (John Lagerwey) 呂鵬志

編委：(按姓氏筆劃為序)

丁荷生 (Kenneth Dean) 丸山宏 呂鍾寬 林振源 范華 (Patrice Fava) 宗樹人 (David Palmer)

侯沖 游子安 葉明生 梅林寶 (Mark Meulenbeld) 劉勁峰 鍾思第 (Stephen Jones) 譚偉倫

十、首批書目

我們擬於二〇一四至二〇一八年出版《道教儀式叢書》首批十五種書籍，在此簡要介紹如下——

【A】江西省銅鼓縣棋坪鎮顯應雷壇道教科儀（戴禮輝口述，藍松炎、呂鵬志編著）

江西省銅鼓縣棋坪鎮的「白雲山先天顯應雷壇」是一個道脈傳承久遠的道壇。根據該壇供奉的「祖師榜」、收藏的科本、立於當地的墓碑以及族譜、口碑，其啟教祖師是活動於明朝初年的道士雷子壽。經過若干代傳承之後，該壇在清朝後期傳給戴姓道士，戴姓道士已傳承五代，迄今已有一百六十多年的歷史，現在執掌道壇的是戴禮輝道長。壇班人員皆屬民間散居道士，能舉行大小二十多種法事，基本上都是非常傳統的正一科儀。本書首先簡要介紹該道壇的基本情況（包括地理位置、道壇源流、壇班道士、壇場佈置、道壇法器、法服和科本），主體部分完整詳細地記錄授籙奏職、抱患預禳、清醮儀和度亡超拔這四種法事的儀式流程，最後一部分是對數種道壇秘本的介紹和錄文。書末附錄一百八十餘種贛西北流行道教法事板刻資料（包括經、符、神圖、文書等）的影印件。

【B】師、道合一：湘中梅山楊源張壇的科儀與傳承（李新吾、呂永昇編著）

楊源張壇既是自然村名，又是一個集合性的道壇名稱。楊源（自然村）隸屬冷水江市金竹山鄉楊源村，位於湖南省中部、資水中段東岸、冷水江市東南郊，距中心城區十公里。在九百年前的北宋時期，這裡屬於「不與中國通」的

「梅山蠻峒」的核心區域。道壇名稱中「楊源」（方音 yang-yng）是地名，而名為「張壇」則因為此地師公和道士全都姓張，同尊元初「張君德壽」（一二九四—一三二九）為始祖，該道壇是個同宗共祖的家族壇。張德壽本是梅山師公（又稱「巫師」），傳至九世後的「張守貞」一代，又兼學了道士，此後家族所有師公均兼做道士，專以道教奏名行世，自稱和他稱都是「張家壇裡的」。該壇傳承七百多年共二十四代，歷史淵源沉積成道壇稱呼。楊源張壇現有師道五十八名，按輩份在家族中有「學、優、前、人、貽」五代，在道教龍門派字派中相應為「元（一）、陽、來、復、本」五代。因為年齡的關係，當家師傅則是「前、來」與「人、復」兩代。他們聚居於楊源行政村的第六、七、八、十三等四個村民小組，成為一個自然村。香火範圍涵蓋今冷水江、漣源、新邵、新化四縣（市）相交之十餘個鄉鎮，是湘中地區最具代表性的師道合一壇靖。

本書分成兩部份。第一部份有三篇，第一篇主要介紹楊源張壇的基本情況，包括地理位置、道壇源流、壇班道士、壇場佈置、道壇法器、法服和科本，主體部分詳述楊源張壇目前所進行的儀式，例如，沖醮、唱太公、太婆、和壇、出轎、採生、接娘娘、慶娘娘、搬臉子（即唱儺戲）等。第二篇為楊源張壇師公與道士的異同比較，重點論述師公與道士在科儀文本、壇場佈置、傳說及儀式上的差異。第三篇主要探討兩宋以降楊源張壇及其村落的歷史發展，以宏觀的歷史角度重新解讀地方道教儀式發展脈絡。第二部份是影印出版楊源張壇科儀抄本。由於楊源張壇為家族壇，其中每個人都可單獨稱「壇」，其科儀本數量無法統計，因此本書只能選該壇兩至三個代表人物，把他們的科儀本分師、道兩部分羅列出版。

【C】江西省崇義縣普庵教上壘壇儀式傳統研究（劉勁峰、羅棲東著）

崇義普庵教上壘壇是湘贛邊界南段一個影響較大的普庵教道壇，從該壇流傳的科本及口碑資料得知，該壇創始於明代中晚期，到本世紀初已在壇內承傳了十八代，加上創壇之前的十八代「前傳」歷史，其儀式傳統前後共沿襲了三十六代。能從事為期十五天的陽平大幡、七天的五靈清醮、二、三天的平安醮及薦亡、傳度、救治、驅煞等大小文武法事五十三種，康熙四十三年（一七〇四）得到過由天師府知事廳頒發的「照票」，是一個承傳有序、儀式較為齊全的民間道壇。從一九九六年起，作者對該壇作了長達八年的追蹤調查，觀看了該壇所從事的各項文武法事儀式十餘場，

並收集了該壇保存下來的經文、儀式科本、罡訣符秘、文疏等手抄本一一六種。本書擬從田野調查的角度，系統研究該壇的發展歷史，詳細描述各類法事的儀式傳統及科本、罡訣在儀式中的使用。並擬附錄老君道法圖、精密老君道法總點圖、萬法歸宗等一批該壇從不示人的科儀秘本。

【D】福建屏南龍潭村釋教道壇科儀研究（葉明生著）

福建省屏南縣龍潭陳姓道壇約於清初隨著宗族的逐漸強盛而出現，其道派自稱「釋教」。所謂「釋教」，即民間半佛半道的宗教形態。其科儀形式基本與正一道相同，儀軌發奏、請神、獻供、請王、祈雨、求壽、十保以及收驚、淨痘、祛邪之科儀都與靈寶、閩山諸派有密切關係。而其符、咒、訣、罡法與道法也大體一致。並有《三官經》、《玉樞經》、《老子經》等經懺科本。而「釋教」部分亦稱「金山道」，有許多包含佛法內容的科儀，其中多是喪亡功德類科儀，如召靈、請王、起錢送佛、蘭盆薦祖、度孤施食、做祭關燈、蒙山焰口等。同時也有許多與瑜伽密教相關的「釋天秘法」及真言陀羅尼之類的「金山科法」。其科儀抄本多記載抄寫年代，從清乾隆至一九九八年，跨度近二百年。其佛道相融、清幽並舉之科法，深受農村百姓之青睞，在民間至今盛行不衰。

【E】江西萬載佛教道士科儀抄本彙編及研究（楊昌祥藏，譚偉倫、楊永俊編）

本書主要搜集江西宜春市萬載縣株潭鎮棗木村之科儀本，並作出相關的整理和研究。萬載的地方儀式傳統特色是佛、道的交融，受源於當地慈化寺的普庵（宋禪師）儀式傳統影響很深，因而該傳統之儀式專家被稱作佛教道士，別具一格，自成系統，兼做紅、白事。由於萬載靠近普庵教的發源地，作者期望對普庵教的發展和佛道交融等問題作出解答。本書將分成兩部份，一是科儀本的整理和彙編，二是對當地儀式傳統的研究。前者主要倚賴道士的通力合作，提供素材，後者由兩位學者合撰而成。

【F】道法二門：閩南客家地區的道教儀式與臺灣北部道教儀式傳統的源流（林振源著）

閩南客家地區為臺灣北部道教正一派（道法二門）傳統的發源地，該傳統於一八二〇年左右自福建詔安客家地區傳入臺北。本書的主要目的是考察臺灣北部道法二門的源流與界限，以及道、法儀式的傳承與演變問題。詔安客家地區與臺灣北部二地除了保存豐富的科儀本外，口傳（秘法）與實踐部分也都得到完善的傳承。同時藉由二地材料的互

勘與互補，可以提供更紮實的比較基礎與論據。詔安客家地區現存較有系統的手抄本多為道光（一八二一—一八五〇）、同治（一八六二—一八七四）年間所抄錄，但藉由僅存的康熙六十年（一七二一）神圖與乾隆五十二年（一七八七）的科儀手抄本，對照道業始自第十代，至十七代（一八二〇）遷臺，目前傳至二十四代的臺灣北部威遠壇林家，可以說明該傳統的起源至遲應不晚於清初。

本書分為三個部份：（一）臺灣北部道法二門的源流與界限：藉由論述臺灣北部與閩南客家地區的道壇情況，探討道法二門的源流問題。（二）道教儀式與地方社會：範圍集中在道法二門的發源地詔安客家地區，考察地方社會與宗教的整體情況，藉由醮儀的論述，探討道教儀式與地方社會的關係。（三）道教儀式的傳承與演變：考察醮儀中的二場重要科儀「午朝」與「禁壇」，藉由儀式比較研究，探討儀式的傳承與演變。

【G】閩西南永福閩山教傳度儀式研究（葉明生著）

福建省漳平市永福鎮是閩西南之龍巖、漳平、華安、安溪、南靖等縣閩山教道壇的傳度中心，自明代以來，這種世襲性的傳度制度，已存在五百多年歷史。其傳度儀式稱建幡傳度，又稱傳度醮、開戒壇醮儀，屬於民間道教教派內部傳度奏職儀式。閩西南之漳平市永福鎮閩山教家族道壇，歷史以來對其鄰近五縣閩山教道壇持有特殊的傳度權，傳度道壇是世襲的，而其傳度授錄儀式活動則為開放式的，這種情況在我國南方各地（除個別少數民族地區外）的漢族民間道壇中較為罕見。本書主要內容包涵三個方面：其一，本書從永福鎮社區之陳、蔡、李、呂各姓道壇史調查入手，對當地閩山教教派源流、道壇結構、科儀形態、科儀抄本、道壇符籙等方面的資料進行系統整理，並對二〇〇四年和二〇一一年兩次建幡傳度儀式個案進行詳盡的記述，還對其傳度儀式進行多側面、多學科的探討，從而使宗教學術界對於閩山教道壇傳度有較全面的瞭解。其二，作者將提供有關道壇及傳度活動的文物、書影、族譜、儀式場面的照片近四百幅，以增加全書的生動性。其三，全書最後附錄永福道壇科儀本三十餘種。其中有建幡傳度的科儀秘本近十五種，另有當地道壇傳度、取火、祈福、消災等相關醮儀資料，以及經懺、符咒、文書、秘訣、符籙、文檢資料等二十餘種。通過上述研究成果和豐富的資料，使永福閩山教宗教形態充分地展示於世界宗教學術界面前，對於中國民間道教研究將起到積極的推動作用。

【H】江西省銅鼓縣棋坪鎮顯應雷壇科儀抄本彙編（戴禮輝藏，呂鵬志編）

江西省銅鼓縣棋坪鎮的「白雲山先天顯應雷壇」是一個已連續傳承五至六代的正一道壇。該壇擁有二百多種道教科儀抄本，大都不見於現存《道藏》和已刊藏外道書。有不少抄本年代甚早，其中最早的是抄於清代乾隆十九年（一七五四）的《靈寶玄秘》。這些抄本大都出自歷代掌壇道士及其弟子之手，有一部分來自與該壇有關係的其它道壇。顯應雷壇的抄本表明該壇擁有非常豐富而獨特的儀式傳統，值得作全面深入的整理和研究。這些抄本至少有四個方面的研究價值：一是有助於研究顯應雷壇的歷史，二是有助於研究顯應雷壇的儀式傳統，三是有助於研究宋代以降的道教儀式，四是有助於研究手抄道教科儀書的特色。根據文字內容，顯應雷壇的抄本大致分為五個類別，即傳度奏職、齋醮經懺、符咒雜法、文書雜錄、秘訣玄機。徵得該壇掌壇人戴禮輝道長的同意，現將這些科本全部整理出版。書首有敘錄一篇，除簡要介紹道壇科本的傳承歷史和研究價值之外，還逐一著錄此書收錄的全部科本，每個科本條目的著錄事項包括類別、題名、題記、抄寫年代、形態（包括完闕、頁數、字體、鈐印等）、內容、異本、備註（包括作者、成書年代、目錄之著錄、他書徵引或提及、特色、價值、體例、參考論著等）。

【I】江西萍鄉正一道清風觀顯應壇儀式科本彙編（劉勁峰、易松堯編）

萍鄉正一道清風觀顯應壇位於湘贛邊界北段，是一個具有五百多年承傳歷史的正一教古老道壇。從該壇流傳的科本及口碑資料得知，該壇創始於明代前期，至今已在壇內流傳了二十一代，壇內現保留有清康熙、雍正、乾隆、嘉慶、咸豐、道光、同治、光緒、宣統、民國等各個時代的手抄科本、罡訣秘本一百多本（其中，時代最早的為第十世祖張法正於清康熙三十六年（一六九五）抄寫的《太極密煉》），能從事解燈、豎幡、超度、太平清醮、祈禳、奠土、藏海、掃蕩等大小文武法事二十餘種。作者曾現場觀看過由易松堯主持的老關鎮太平清醮，並親眼目睹了該壇保留下的各類珍稀手抄科本，感覺該壇的確保存了較多的古老儀式傳統。故本書擬在全面探討該壇歷史源流的同时，重點彙編該壇保存下來的各部手抄秘訣、科本，並從田野的角度，研究這些秘訣、科本在儀式中具體如何應用。

【J】閩東畚族閩山教道壇科儀本彙編（黃建興著）

閩東地區（主要包括古田縣、屏南縣、福安市、壽寧縣、霞浦縣、柘榮縣、周寧縣等地）是福建畚族的主要聚居

區，亦是閩山教儀式非常旺盛之地。長期以來，閩山教與本地的畚族宗教文化相互結合，從而產生了獨具特色的畚族閩山教，呈現出以下四個特徵。其一，畚族相傳其始祖盤瓠會到閩山學法，並以此開創基業，世代法術相承不絕。當地畚族至今仍然保存有紀念盤瓠閩山學法、規模宏大的「祭祖儀式」。其二，歷史上，畚族子弟均要請閩山教法師為其舉行「奏名傳法」儀式（又稱「傳師學師」），奏取法名，男性稱為「法△」，女的取「△△婆神」。這種集體性的閩山教傳度儀式至今依然在局部地區流傳。其三，當地畚族獵人崇奉車山公（獵神陳六）為法主，在打獵前後均要對其進行祭祀，並運用閩山車山法來狩獵。其四，閩東一帶分佈著大量的閩山教道壇和師公廟，廟內供奉的是業已去世的閩山教法師，他們因為法術高深、影響較著，成為一方保護神。有鑑於此，作者計畫在閩東地區挑選兩個畚族村落（初步擬定為福安市阪中鄉新村和霞浦縣白露坑村）和數個畚族閩山教道壇，並對當地閩山教儀式作較為深入的觀察，分析所收集到的法師科儀本和畚族民間各類文獻。由此來探討閩山教與畚族宗教文化的互動，從而瞭解畚族閩山教的教派形態和內容，以便較全面洞察閩山教在南方非漢民族之中的社會文化意義。

【K】廣東英德市黃花鎮醮儀科本彙編（宗樹人編）

廣東省英德市黃花鎮溪村的醮儀屬於粵北喃嘸的重要儀式傳統，它於二〇〇七年四月被英德市人民政府列入該市非物質文化遺產名錄。除了在一九五〇年代土改期間，該儀式在整個毛澤東時代一直傳行，從未間斷。每十年為一行儀週期，期間每五年和三年舉行一些小型醮儀。該儀式的特點是在互為補充的文、武二壇同時分別和連續地舉行科儀。文壇屬佛教，配有一個用於普庵驅邪儀式的側壇。武壇屬閩山教，特徵鮮明，包括男扮女裝和相聲的內容。該儀式傳統也含有瑤族宗教文化成份，如盤古附身的儀式。本書內容包括：（一）醮儀傳統的來源；（二）醮儀傳統的特徵；（三）醮儀節目的具體內容；（四）醮儀傳統與當地社會風俗的關係；（五）醮儀科本的介紹與彙編。

【L】湖南藍山瑤族宗教儀式（之一）度戒篇（趙金付、馮榮軍藏，丸山宏、廣田律子編）

湖南省藍山縣匯源瑤族鄉湘藍村過山瑤族至今還保存著瑤族特有的各種宗教儀式。在當地社會中承擔儀式的趙金付法師是一位能主持多種宗教儀式、知識很豐富的文化繼承人。馮榮軍法師則特別在儀式文獻與儀式文書方面有很深的造詣。將藍山縣的瑤族宗教儀式與附近其它省縣的瑤族宗教儀式相比較，可以說完整地保存了古老複雜的過山瑤族

宗教儀式內容。

本書首先介紹藍山縣瑤族歷史、法師的繼承、個別法師之人生史等基本背景，然後根據二〇〇八年十一月二十六日至十二月九日所舉行之度戒儀式，描述以下各方面的內容：儀式空間，儀式用具（包括神畫在內），完整詳細的儀式程序。將與度戒有關的部分儀式文獻以及文書，用錄文與圖片的形式列出，並對每一本做解題說明。預擬選擇請聖、賞光、開天門、運錢、補掛三燈、翻刀山、度水槽、上刀山、度勒床、大戒文等方面的口述與文字資料，詳細地列出。最後附上由神奈川大學瑤族文化研究所各位研究員分析度戒儀式背景和特徵的論文，期待讀者能理解藍山瑤族度戒儀式的重要性。

【M】道法二門：臺灣北部正一道教科儀與閩山三奶法（林振源著）

臺灣北部道法二門的儀式傳統分為二大範疇，主要包含：「天師門下」的醮儀（道場）與「閩山門下」的驅邪儀式（法場、日常小法事）。

道場主要指對群體所行之大型祈福消災儀式，以結構完整的三朝醮為例：儀式包含第一天的「發表」、「啟請」、「請水」、「安灶」、三本經（《三官經》、《北斗經》、《星辰懺》）、獻供、三本懺（《上元懺》、《中元懺》、《下元懺》）、解結、「祝燈延壽」，第二天的「早朝」（含《度人經》）、「午朝」（含《玉樞經》）、獻供、「晚朝」（含《北斗經》）、放水燈、「開啟」、「禁壇」，第三天的「重白」、「掛榜」、「拜天公」、「洪文夾讚」、「獻供」、「宿朝入醮」、「普度」、「謝壇」。

法場是對個體或家庭舉行的大型醫療或補運法事，也稱為「大補運」，或俗稱「做獅」、「獅場」。主要功能為治病、延壽，通常都是處理較危急的情況。一天的法場儀式包含「請神」、「請水安灶」、「奏狀」、「拋法」、「敕符召營」、「翻土」、「打天羅地網」、「轉竹收魂」、「祭五猖」、「追陰送火」、「卜碗卦」、「拜天公」、「過限」、「謝壇」。

日常小法事的種類包羅廣泛，道士一般稱為「小事仔」，常見的儀式名稱將近二十多種。根據法事目的可以概分為五大類型：第一類是與解決個體危難相關的儀式，包含「祭送」、「收驚」、「補運」、「蓋魂」、「祭珠蔴關」、「祭七星燈（祭元辰）」、「祭空棺」、「安太歲」、「治陰症」；第二類是與繁衍後嗣相關的儀式，包含「祭流霞（蝦）」、「栽花換

斗（換花叢）、「安胎」、「祭生產關」；第三類是處裡空間（潔淨與安鎮）的儀式，包含「安龍」、「安神位」、「壓火災」、「掃路煞」；第四類是與不同的儀式傳統分工合作的儀式，包含「出煞」、「關神（童）」；第五類是許願與酬謝的儀式，包含「許願」、「謝願」。

本書將詳盡考察上列臺灣北部道法二門的所有儀式內容與具體實踐情況，並結合該傳統的歷史源流與現況的完整論述，可以作為書寫臺灣道教史與研究地方道教儀式的重要參考文獻。

【N】湖南藍山瑤族宗教儀式（之二）還家願篇（趙金付、馮榮軍藏，丸山宏、廣田律子編）

本書是介紹湖南省藍山縣匯源瑤族鄉藍村過山瑤族宗教儀式的第二本。上述第一本介紹的度戒儀式與道教、法教關係密切，但第二本的主題還家願儀式可以說是瑤族盤王崇拜的表現之一。要介紹瑤族宗教儀式的全貌時，還家願儀式具有不可或缺的重要性。

本書根據二〇一一年十一月十六日至十一月二十一日所舉行的還家願儀式，描述以下各方面的內容：儀式空間、儀式用具（包括神畫在內），完整詳細的儀式程序。將與還家願儀式有關的部分儀式文獻，用錄文與圖片的形式列出，並對每一本做解題說明。預擬著重選擇三種還願保書、盤王大歌書等口唱與文字資料，詳細地列出。最後附上由神奈川大學瑤族文化研究所各位研究員分析還家願儀式背景和特徵的論文，期待讀者能理解藍山瑤族還家願儀式的重要性。

【O】河北廣宗縣火居道士儀式傳統研究（羅丹、徐天基著）

河北省廣宗縣（原屬鉅鹿縣）為東漢末年張角領導的黃巾起義發源地，位於河北省南部，係魯、豫、冀三省交界。當地的道教科儀以靈寶科儀傳統為主，主要包括打醮（分為村醮和開光醮兩種類型）和「做白事」。其儀式與地方音樂、戲劇關係密切，形成了獨特的道教音樂，區別於「全真韻」和「正一韻」，稱為「太平道樂」，於二〇〇八年被收錄為國家級非物質文化遺產。現在當地尚能演練科儀的道士有四十人左右，以道班的形式活動，主要師承三個派別，即全真龍門派（自稱「邱祖」派）、武當山榔梅仙派（自稱為「孫祖」派）和全真華山派（自稱「郝祖」派）。其中，武當山榔梅仙派道士是此派別向北方發展的一個新證據，並可證明該派道士尚有傳人。

本書第一部分將結合地方文獻、道士口述史簡要描述廣宗縣道教源流，其中包括歷史地理環境、道士傳承歷史（尤其對武當山榔梅派在廣宗的發展進行考述）、醮壇組織結構、醮壇結構佈局、法器法服以及科儀本的情況。第二部分以廣宗縣高莊村於二〇一四年二月舉辦的五天醮場為主要觀察對象，全方位記錄醮場中道士所展現的道教科儀流程，並附道樂曲譜。除了醮壇的道教科儀外，亦會描述活躍於醮場中的另外一種儀式專家——表功師傅。他們在打醮期間為村民提供各式宗教服務，帶有一定的香頭性質。作者試圖通過對醮場全面的記載，展現立體、鮮活的北方打醮儀式。第三部分以二〇一四年二月的一次度亡道場（白事）為例，記錄道士於村民家演練的度亡科儀。第四部分，通過上述廣宗道教科儀的描述和研究，探討華北地區民間道教的實態，試圖說明北方道教科儀的歷史演變和現況。

以上只是暫定書目，實際出書時可能會因情況變化而有所出入，各書出版也不一定完全依照書目的先後次序。所以這裡的編號採用拉丁字母，將來改用阿拉伯數字給實際出版的叢書編號。

（本文二〇一四年六月完稿於香港。在寫作和修改過程中，承蒙潘君亮惠寄法文資料，勞格文、鍾思第、呂鍾寬、曾小瓔提供寶貴意見，特此致謝。）

註釋

1 現存明《道藏》收載一千四百多種道書，共計四千五百多卷，其中儀式典籍有八百多種，總計不少於三千卷。參見 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, eds, *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago: The University of Chicago Press, 2004), pp. 2-3. 明《道藏》之外還有許多道教儀式文獻，尤其是各地現存科本的總數不可估量，最近幾十年從事田野調查的學者只是發現或刊佈了其中很少的一部分。

2 參見 Kristofer Schipper, *Le Corps taoïste : Corps social et corps physique* (Paris: Fayard, 1982); John Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History* (New York: Macmillan, 1987), p. x.

3 參見 John Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, pp. xiv-xv.

- 4 此說借鑒道教儀式專家施舟人 (Kristofer Schipper) 的說法，他認為現存儀式是「文化的真正紀念碑 (véritables monuments culturels)」。
參見 Kristofer Schipper, "Avant-propos," in *Essais sur le rituel*, I, eds Anne-Marie Blondeau and Kristofer Schipper (Louvain-Paris: Peeters, 1988), p. VII.
- 5 參見 Kristofer Schipper, "An Outline of Taoist Ritual," in *Essais sur le rituel*, III, eds Anne-Marie Blondeau and Kristofer Schipper (Louvain-Paris: Peeters, 1995), pp. 100 and 121.
- 6 正值本文修改定稿之際，驚聞臺南高道陳榮盛羽化登真。陳道長生於民國十六年 (1927)，出自閩省遷臺的道教世家 (參見丁煌，〈台南世業道士陳，曾二家初探——以其家世、傳衍及文物散佚為主題略論〉，《道教學探索》3 [1990]: 283-357)。因精通法事科儀，他不僅廣受道內人士欽仰，而且深得學者重視，馳譽國際道教學界，曾應邀赴法國、日本、新加坡表演或講解道教科儀。勞格文不禁慨嘆道，陳榮盛道長的辭世標誌著一個時代的終結。
- 7 關於道教儀式的研究，參見 Anna Seidel, "Chronicle of Taoist Studies in the West (1950-1990)," *Cahiers d'Extrême-Asie* 5 (1989-1990): 223-347; Franciscus Verellen, "Taoism," in D. Overmyer, ed., "Chinese Religions: the State of the Field (Part 2)," *Journal of Asian Studies* 54 (1995): 322-346; 山田利明，《六朝道教儀禮の研究》(東京: 東方書店, 1999), 頁 3-12; 張澤洪, 〈百年道教科儀研究〉, 收入曹中建主編, 《中國宗教研究年鑒 (1997-1998)》(北京: 中國社會科學出版社, 2000), 頁 345-351; 丸山宏, 《道教儀禮文書の歴史的研究》(東京: 汲古書店, 2004), 頁 3-36; 呂鵬志, 《唐前道教儀式史綱》(北京: 中華書局, 2008), 頁 1-5。
- 8 荷蘭漢學家高延 (J. J. M. de Groot) 是最早實地調查過道教儀式的現代學者，他在十九世紀八十年代觀察記錄了廈門所見的道教醮儀 (他將其意譯為「道教彌撒」)，涉及廟宇、香爐主、醮的組織、醮的名稱、醮的功能和分類、醮榜、壇場佈置、醮官、法服、程序等與醮儀有關的事項 (參見 J. J. M. de Groot, *Les fêtes annuellement célébrées à Amoy (Amoy)-étude concernant la religion populaire des Chinois* [Paris: Annales du Musée Guimet, 1886, CMC Reprint, 1977], pp. 55-67)。真正意義上的道教儀式田野調查是從二十世紀六、七十年代才開始的，代表人物有臺灣的劉枝萬、日本的大淵忍爾、法國的施舟人和美國的蘇海涵 (Michael Saso)。他們是首批參與觀察臺灣或香港道教儀式的學者。二十世紀八、九十年代，一方面是勞格文、丁荷生 (Kenneth Dean) 等人將調查研究對象從臺灣轉向中國大陸東南部，另一方面是松本浩一、丸山宏、淺野春二等日本學者繼大淵忍爾之後繼續研究臺灣道教儀式。從九十年代以來，王秋桂、勞格文、曹本冶等人主持的田野調查課題出版了《民俗曲藝叢書》、《中國傳統科儀本彙編》、《中國傳統訣罡秘譜彙編》、《傳統客家社會叢書》、《中國傳統儀式音樂研究計畫系列叢書》，其中有不少書涉及中國現存地方道教儀式。除這些叢書的作者之外，呂鍾寬、鍾思第 (Stephen Jones)、范華 (Patrice Fava) 等人也作過許多實地調查，出版了相關成果。還值得提到的是臺灣出版的《民俗曲藝》期刊，迄今已有 180 多期，其中發表了不少有關現存地方道教儀式的文章。
- 9 系統整理出版各地現存道教科本書籍至今寥寥可數，其中有代表性的是蘇海涵主編的《莊林續道藏》、大淵忍爾主編的《中國人の宗教

儀禮》和王秋桂主編的《中國傳統科儀本彙編》。

¹⁰ 呂鵬志、勞格文主編，《地方道教儀式實地調查比較研究》國際學術研討會論文集（臺北：新文豐出版公司，2013）。

¹¹ 參見酒井忠夫、福井文雅，《道教とは何か——道教・道家・道術・道士》，收入酒井忠夫編，《道教の總合的研究》（東京：國書刊行會，1977），頁429-449；Anna Seidel, "Chronicle of Taoist Studies in the West (1950-1990)," pp. 228-231.

¹² 如「臣等學法，未備俯仰之格，齋法難精，不合儀式，進止犯科……」（DZ 417《太上大道三元品誡謝罪上法》，13a）；「進止失儀」（DZ 528《太上洞玄靈寶授度儀》，44b）；「儀式之失」（DZ 524《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，17a）。本文參考的《道藏》經（用DZ標示）採用涵芬樓影印本，其編號見（法）施舟人原著、陳耀庭改編，《道藏索引——五種版本道藏通檢》（上海：上海書店，1996），頁258-348。

¹³ 如「九真明科條檢儀式」（DZ 1409《太上九真明科》，1a）。

¹⁴ 如「玄都傳度靈寶五篇真文符經玉訣儀式」（DZ 352《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，2-28b）。

¹⁵ 如「三皇授法壇儀式章第九」（DZ 855《太清金闕玉華仙書八極神章三皇內秘文》，1-30b）。

¹⁶ 如《周禮注疏》卷二「知直察其不如儀式者也」，參見（清）阮元校刻，《十三經注疏》（北京：中華書局，1980年影印本），頁655；《三國志·魏書·王衛二劉傳》裴松之註引《續漢書》「朝廷制度，百官儀式，所以不亡者，由劭記之」，參見（晉）陳壽，《三國志》（北京：中華書局，1982），第3冊，頁601；《後漢書·光武帝紀下》李賢註「法物謂大駕鹵簿儀式也」，參見（劉宋）范曄，《後漢書》（北京：中華書局，1965），第1冊，頁62。

¹⁷ 如《大方廣佛華嚴經》卷四「則知過去諸儀式」（大·279，《大正新修大藏經》第10冊，215c）；《經律異相》卷三十「具受儀式」（大·2121，《大正新修大藏經》第53冊，160b）；《法苑珠林》卷二十「儀式部」（大·2122，《大正新修大藏經》第53冊，429c）；《四分律刪繁補闕行事鈔》卷下「若正作法者，同前儀式」（大·1804，《大正新修大藏經》第40冊，111b）。

¹⁸ 「科儀」一詞始見於東晉末劉宋初的古靈寶經（DZ 325《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》，8a, 17a），後為道書廣泛採用。「科」字既可表示品類、等級，又可表示法則、規範，它與「儀」字組成的合成詞「科儀」與「儀式」大體意義相同。

¹⁹ 「鄉村道壇一般設於鄉、鎮火居道士的家中，有的雖處在城市，但來源是農村。它們往往保存了比道教宮觀更為古舊的儀式傳統。其原因是，在近現代各種政治運動或戰火的猛烈衝擊下，『跑得了和尚跑不了廟』，絕大部分道教宮觀或者被焚毀破壞，或者凋敝不堪，其法事活動要麼完全中止，要麼被迫轉入民間。而鄉村道壇一般設於火居道士的家中，地處偏僻地帶，反而容易躲過查抄，免遭焚毀之劫，從而能夠將歷代相傳的科儀書和法事口訣保存下來。所謂『禮失而求諸野』，說的正是這種情況。」（呂鵬志，《導論》，收入呂鵬志、勞格文主編，《地方道教儀式實地調查比較研究》國際學術研討會論文集，頁27）當然，火居道士與宮觀廟宇道士之間有時候實際上並沒有必然的界限。參見 Stephen Jones, *In Search of the Folk Daoists of North China* (Surrey, England: Ashgate, 2010), pp. 10-15 and 211.

- 20 全真道本無科儀，全真科儀大多係借用正一派科儀並加以改編而成，故正一科儀與全真科儀的差別實際上並非我們想像的那麼大。
- 21 除了音樂學家之外，迄今還很少有道教學者調查研究華北地區的民間道教法事。鍾思第在此領域作出了開拓性的貢獻，他在 *In Search of the Folk Daoists of North China* 一書中首次比較了南方和北方民間道教法事的異同 (pp. 211-216)。
- 22 《中國儀式研究通訊》1 (1995) : 343-346。
- 23 參見 Gerard Genette, translated [from the French] by Jane E. Lewin, *Narrative discourse* (Oxford: Blackwell, 1980), pp. 86-112. 根據故事時間與敘事時間 (偽時間或約定時間, 實指篇幅或詳略) 的關係, 熱奈特認為可以概括出四種敘事方法。(一) 概要: 敘事時間少於故事時間, 即用較少的篇幅來描述較長時間中發生的故事, 也可稱為快速敘述或概述。如《水滸傳》第二回:「後來仁宗天子在位共四十二年, 皇帝登基, 傳位濮安懿王允讓之子, 太祖皇帝的孫, 立帝號曰英宗。在位四年, 傳位與太子神宗天子。在位一十八年, 傳位與太子哲宗。那時天下盡皆太平, 四方無事。」(明)施耐庵、羅貫中著,《水滸傳》(北京:人民文學出版社, 1997), 頁17) (2) 場景: 敘事時間等於故事時間, 即用較多的篇幅來描述相應時間中發生的故事, 也可稱為慢速敘述或詳述。如《水滸傳》第一回:「只見穴內刮刺刺一聲響亮, 那響非同小可, 恰似:天摧地塌, 嶽撼山崩。錢塘江上, 潮頭浪擁出海門來; 泰華山頭, 巨靈神一劈山峰碎。共工奮怒, 去盃撞倒了不周山; 力士施威, 飛錘擊碎了始皇蓋。一風撼折千竿竹, 十萬軍中半夜雷。那一聲響亮過處, 只見一道黑氣, 從穴里滾將起來, 掀塌了半個殿角。那道黑氣直冲上半天里, 空中散作百十道金光, 望四面八方去了。」(頁14) (3) 停頓: 故事時間等於零, 但敘述時間並不停止, 即用一定的篇幅對故事的相關內容予以描寫、說明或解釋。如《水滸傳》第一回:「太尉看那道童時, 但見:頭縮兩枚丫髻, 身穿一領青衣; 腰間繚結草來編, 腳下芒鞋麻間隔。明眸皓齒, 飄飄並不染塵埃; 綠鬢朱顏, 耿耿全然無俗態。昔日呂洞賓有首牧童詩道得好:草鋪橫野六七里, 笛弄晚風三四聲。歸來飽飯黃昏後, 不脫蓑衣臥月明。」(頁10-11) (4) 省略: 敘事時間等於零, 即對某段時間中發生的故事未作敘述 (暗含省略) 或一筆帶過 (明確省略)。如《水滸傳》第二回:「史太公自去華陰縣中承當里正, 不在話下。不覺荏苒光陰, 早過半年之上。」(頁29)
- 24 徐宏圖編著,《浙江省磐安縣樹德堂道壇科儀本彙編》(臺北:新文豐出版股份有限公司, 1999), 頁14。
- 25 毛禮錕編著,《贛東靈寶教太平清醮科儀本彙編》(臺北:新文豐出版股份有限公司, 2008), 頁54-55。
- 26 參見 Kristofer Schipper, *Le Fen-Teng: Rituel taoïste* (Paris: École française d'Extrême-Orient, 1975), pp. 19-20.
- 27 參見大淵忍爾,《中國人の宗教儀禮》(東京:福武書店, 1983), 頁266。
- 28 大淵忍爾將這些方式細分為白、念、密念/微念、唱、吟詩、步虛、軟讚、刊、唱白、吟、水白、誦、啞調、疊節、漫道速/速道漫、節節高、起/同/眾、互唱(念·白)。見大淵忍爾,《中國人の宗教儀禮》, 頁232-233。
- 29 劇本主要由人物對話(臺詞或唱詞)和舞臺提示(指出人物說話的語氣、說話時的動作或人物上下場, 或指出場景或其它效果變換等)構成。

- 20 胡天成主編，《民間祭禮與儀式戲劇》（貴陽：貴州民族出版社，1999）。
- 31 參見劉勁峰、易松堯，《萍鄉老關鎮關帝廟太平清醮》，收入呂鵬志、勞格文主編，《地方道教儀式實地調查比較研究》國際學術研討會論文集》，頁375-442。
- 32 劉勁峰，《崇義豐州鄉白石村置花、上鎮科儀現場觀察記》，收入氏著，《贛南宗族社會與道教文化研究》（香港：國際客家學會、海外華人資料研究中心、法國遠東學院，2000），頁334-335。
- 33 參見 John Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, p. 53.
- 34 在古籍目錄學中，「目指一書的篇名或群書的書名，錄指敘錄，即對一篇或一部書的內容所作的提要。兩者合在一起，就是目錄。但它們在古代著作中，有時分指，有時也通用和兼包。」（程千帆、徐有富，《校讎廣義·目錄編》〔濟南：齊魯書社，1998〕，頁1-2）此所謂「編目」之「目」，與「錄」通用和兼包。
- 35 見蔡志祥、韋錦新、呂永昇主編《儀式與科儀：香港新界的正一清醮》（香港：香港科技大學華南研究中心，2011），頁341-343。
- 36 參見四庫全書研究所整理，《欽定四庫全書總目（整理本）》（北京：中華書局，1997），頁32。
- 37 同上，頁1961-1962。
- 38 參見施博爾（K. M. Schipper），〈臺灣之道教文獻〉，《臺灣文獻》17.3（1966）：173-192。
- 39 王秋桂《中國傳統科儀本彙編》序稱「就特定地區、特定道壇的傳本，依法事種類與場次順序加以整理編訂」，即此之謂也。另外，胡天成在《四川省重慶市巴縣接龍區漢族的接龍陽戲——接龍端公戲之一》（臺北：財團法人施合鄭民俗文化基金會，1994）一書中對「資料彙編與過程描述相結合」的問題提出了精闢獨到的見解（頁85-91），值得參考。
- 40 參見黃永年，《古籍整理概論》（上海：上海書店，2001），頁35-51。
- 41 參見劉琳、吳洪澤，《古籍整理學》（成都：四川大學出版社，2003），頁291。
- 42 在這種情況下須說明原件文字為何，或將影印原件和錄文兩種方法結合使用。毛禮錕編著《贛東靈寶教太平清醮科儀本彙編》在描述太平清醮第一夕的「請榜」科儀時，引錄道士唸的《請榜經文》：「持誦一遍，卻鬼延年。按行五嶽，八海之間，魔王束首，侍衛我軒，兇穢消散，道炁長存，御前土地，神咒最靈，通天達地，出入幽冥，為吾迎神接駕，不得留停，有功之日，名書上請。」（頁55）同書在「第二部分 經科本附件」中影印了演慶壇程松盛新抄的《請榜科文》（頁515-516）。兩相對勘可知，所引文字「持誦一遍」中的「持」字在影印本科文中誤作「詩」，「侍衛我軒」中的「衛」字在影印本科文中誤作「維」。遺憾的是也有影印本科文正確而引錄文字出錯的情況，如「名書上請」中的「請」字當據影印本科文改為「清」。另外，據施舟人校錄的臺灣道教抄本《金錄分燈捲簾科儀全集》（見後文影錄），毛氏編著的影印本和錄文都將「八海知聞」誤作「八海之間」。大淵忍爾《中國人の宗教儀禮》附錄〈頌呪偈詞集〉「淨天地神呪」條（頁704）和蔡志祥、韋錦新、呂永昇主編《儀式與科儀：香港新界的正一清醮》RT6《拾大神咒》「淨水咒」條（頁231）亦證作「八

- 海知聞」是。
- 43 參見劉琳、吳洪澤，《古籍整理學》，頁317。
- 44 程千帆、徐有富，《校讎廣義·目錄編》（濟南：齊魯書社，1988），頁30。
- 45 參見黃永年，《古籍整理概論》，頁62-91。
- 46 蔡志祥、韋錦新、呂永昇主編，《儀式與科儀：香港新界的正一清醮》，頁252，註23。
- 47 孫欽善，《中國古文獻學》（北京：北京大學出版社，2006），頁125。
- 48 Kristofer Schipper, *Le Fen-Teng: Rituel taoïste*, p. 1.
- 49 參見葉明生，〈閩西南道教閩山派傳度中心永福探秘〉，《民俗曲藝》94-95（1995）：165-206；〈福建省龍巖市東肖鎮閩山教廣濟壇科儀本彙編〉（臺北：新文豐出版公司，1998），頁19-44；〈永福閩山教建幡傳度儀式中的幡科簡述〉，收入呂鵬志、勞格文主編，《地方道教儀式實地調查比較研究》國際學術研討會論文集》，頁309-342。
- 50 丁培仁指出：「僅僅重修明《道藏》，而且因襲早已過時的三洞四輔十二部分類法，意義不大；如果能把明《道藏》以外的道書都收集起來，與明《道藏》合為一體，用新的分類法編成一部新的《道藏》，那將是一項功德無量的壯舉。」參見氏著，《增注新修道藏目錄》（成都：巴蜀書社，2007），〈自序〉，頁2。
- 51 參見呂鵬志，〈導論〉，頁1-3、26-27。
- 52 范莘曾以臺灣道教醮儀中的水白法事為例，討論如何用電影記錄儀式。其中談到了影音技術的缺陷，也談到科本、秘訣是理解儀式不可或缺的資料。參見 Patrice Favva, "Cinéma et rituel," in *Essais sur le rituel*, III, pp. 127-138, 尤其見 p. 131。

內容提要

閩西上杭的道壇覺真觀靈應堂開創於二十世紀二十年代。靈應堂的歷史雖不過百年，但其師承兩個分別擅長正一科法和驅邪法師儀式的老道壇，自其創始之初便已成為上杭北部和長汀南部最負盛名的道壇之一。壇班成員均為民間火居道士，能舉行大小法事十餘種。本書主要考察靈應堂的驅邪法師儀式傳統，兼及正一科法傳統。上編研究篇分為三個部分。第一部分梳理閩西宗教文化背景和道教傳統，以及靈應堂道壇概況。第二部分對靈應堂驅邪法師傳統的儀式和神譜作全面記錄和分析。第三部分以靈應堂為中心，著眼於儀式傳統與地方社會之間的關係，考察道教驅邪法師的傳統對地方社會文化的意義。下編資料篇為靈應堂科儀本選編，以及田野照片補錄。

Abstract

The Lingying Tang (Hall of Numinous Response) of the Juezhen Guan (Temple of Awakening to Perfection) is a Daoist altar founded in the 1920s in Shanghang county, western Fujian province. Although it has a history of less than one hundred years, the Lingying Tang inherited the ritual traditions of two older Daoist altars, respectively specializing in Zhengyi (Orthodox Unity) liturgies whose specialists are called “Daoist priests” (*daoshi*) and exorcist rituals whose specialists are called “ritual masters” (*fashi*). Soon after its foundation, it became one of the most prestigious Daoist altars in northern Shanghang and the southern part of the neighboring county of Changting. The members of the altar are all householder priests who can perform more than ten kinds of rituals. This book mainly examines the exorcist tradition as seen at the Lingying Tang, but it also discusses some aspects related to the rituals of the Zhengyi tradition. It is divided into two parts. The first part, presenting a series of case studies, has three sections. The first section introduces the cultural and religious background of western Fujian, reconstructs the development of Daoist religion in the region, and gives an overview of the Lingying Tang altar. The second section presents a comprehensive description and systematic analysis of the rituals and pantheon of the ritual master tradition as seen at the Lingying Tang. The last section, again focusing on the same altar, explores the relationship between ritual traditions and local society and examines the significance of the Daoist exorcist tradition to local society and culture. The second part is an anthology of ritual texts of the Lingying Tang, most of which are manuscripts; and also provides photos taken during the author’s fieldwork.

作者簡介

巫能昌，一九八四年生，福建上杭人，廈門大學歷史學學士、碩士，法國高等研究實踐學院（EPHE）宗教系博士，自二〇一六年迄今任復旦大學歷史學系講師，研究領域為宋以降道教史、明清史和民間文化，曾在《世界宗教研究》、《民俗曲藝》、《遠東亞洲叢刊》（*Cahiers d'Extrême-Asie*）等刊物上發表論文若干。

前言

本書修訂自筆者於二〇一五年七月在法國高等研究實踐學院 (Ecole Pratique des Hautes Etudes) 通過答辯的同題博士論文，是筆者多年來關注閩西宗教和社會文化的成果。回國工作後，筆者參加了呂鵬志教授在香港中文大學組織的幾次道教研究國際學術研討會，以及臺灣政治大學華人宗教研究中心謝世維和林振源教授主持的「歷史與當代地方道教研究」計劃，並申請了國家社會科學基金資助的「宋元以來閩粵贛客家地區道教發展研究」計劃。期間，惠蒙林振源師兄的引薦和呂鵬志教授的大力支持，書稿得以忝列呂鵬志教授執行主編的《道教儀式叢書》，正式出版。

研究工作的順利開展，首先得益於勞格文 (John Lagerwey) 教授和劉永華教授的指導。前者是我的博士論文指導老師。勞師不僅熟諳中國宗教史，亦曾在筆者田野點所在的區域進行過系統的實地考察，儘管他在筆者留學第二年開始的大部分時間都身在香港，並未影響對本人學業的指導，郵件往來，以及每年暑假和聖誕回法期間的交流，總能提出切中要害的建議，讓我受益匪淺。後者是我本科和碩士階段的導師，當初選擇宗教文化作為歷史研究的切入點在很大的程度上來說是受到他的影響。劉師時常提醒我，在考察宗教時需注重歷史脈絡，回到歷史過程的問題。儘管此路漫漫，多年來和他的交流卻總能給我極大的啟發。他還幫忙潤飾了本書的英文摘要。其次要感謝的是華瀾 (Alain Arrault)、貝桂菊 (Brigitte Bapandier) 和高萬桑 (Vincent Goossart) 諸教授。他們都是中國宗教研究領域的重要學者，也是我的博士論文答辯委員，對本研究提出了富有見地的建議。此外，華瀾邀請我參加了他主持的湖南神像數據庫項目，其中很多神像的原型均為本書所關注的驅邪法師。貝桂菊在巴黎第十大學組織了中國研究工作坊 (Atelier Chine)。高萬桑先後在社會·宗教·政教關係研究所 (GSRL) 和高等研究實踐學院開設了道教史研討班。這些活動同樣讓我收穫良多。

本書的田野工作始於二〇〇七年，那幾年騎著摩托車像游方小販一般穿行於鄉野之間，在不同報告人家中蹭飯，以及跟隨道士前往村落或信眾家中「參與」各種法事等等場景至今記憶猶新。需要特別感謝的是閩西靈應堂的陳觀寶、

陳呈祥、溫仁文、黃滿昌、黃桃標、曹榕珍、陳德鈞和黃福和等先生。尤其是陳觀寶先生，作為筆者最重要的報告人，他毫無保留地和我分享了其關於道教的知識及其人生閱歷。對他的感激是無以言表的。筆者的工作亦得到了陳觀寶先生的家人，特別是其子陳嘉祥等先生的鼎力支持。筆者在田野中還得到過福應堂曹永才、福春堂葉慶銀、集福堂楊松興、福清堂鍾清、臨城鎮張金長和張志和、新泉鎮楊福楨等先生，以及諸多其他道士和普通鄉民的幫助。此外，法國的東亞文明研究中心（CRCAO）資助了筆者田野的部分經費。

以下前輩和師友對本研究亦有貢獻。他們是施舟人（Kristofer Schipper）、呂鵬志、Marc Ricard、范華（Patrice Fava）、方玲、鄭振滿、黃向春、黃永鋒、魯西奇、饒偉新、張侃、陳進國、劉勁峰、林振源、潘君亮、謝世維、張超然、謝道琳（Adeline Herron）、嘉志（Georges Favraud）、柯佩怡、陳貴明、姜金順、朱忠飛、董思思、岑詠芳、劉清華、黃建興、羅丹和徐天基。其中，呂鵬志通讀了書稿，並提出了細緻、寶貴的修訂意見。范華和我分享了他搜集到的一些文獻資料，及其關於法師儀式傳統的觀點。陳貴明提供了他在閩西田野調查過程中搜集到的各種文獻資料，及其撰寫的未刊研究報告。朱忠飛提供了兩份關於黃倬三仙師敕封的關鍵檔案。還必須感謝的是本書責任編輯曾小瓊女士專業、高效的工作。沒有以上諸位師友的支持和幫助，這本書是無法順利出版的。當然，書中如有謬誤之處，概由筆者負責。

需要說明的是，本書的第二章和附錄文章曾發表於《華人宗教研究》第八和第九期，第五章的部分內容曾發表於《世界宗教文化》二〇二〇年第二期，第六章曾發表於《世界宗教研究》二〇一四年第一期，第七章的法文版曾發表於《遠東亞洲叢刊》（*Cahiers d'Extrême-Asie*）第二十六輯。這些文章在收入本書時作了細微的修訂和格式的統一。

最後，謹藉此機會，向所有上述提及或未提及，曾給予我幫助的單位和個人，以及十年如一日給予筆者堅定支持的家人，尤其是我的祖父巫志堂和內子劉曉蘭，致以衷心的謝意。

Preface

This book is a marvellous example of global cooperation in the humanities. Before coming to France, Wu Nengchang had received excellent training in historical anthropology under Liu Yonghua at Xiamen University. In France, thanks to his excellent French and eagerness to learn, Nengchang produced a thesis that received highest honors from a jury composed of Brigitte Baptandier, Alain Arrault, Vincent Goossaert, and myself. It was my privilege to be Nengchang's thesis advisor, but for much of his stay in France, I was in Hong Kong, and it is with the other scholars that he worked. All of us were proud when, on his return to China, Nengchang was invited to teach at Fudan, and we are equally proud now to see his revised thesis on Daoism in Shanghang County published in Lü Pengzhi's series for in-depth studies that combine historical and ethnographic research.

After a wide-ranging literary review in an introductory chapter, Nengchang describes the complete panoply of western Fujian ritual specialists in Chapter 1: in the twelfth century already the cult of a "master-sorcerer" called Huang-the-master-immortal was known for his "talismanic method" to exorcise monsters. The contemporary representatives of this are called *sang*, a term that in some historical texts refers to mediums (*wu*). Daoists (*daoshi*) represent another type of ritual, usually possess a "thunder altar" and are attached to Daoist abbeys that would seem to be fictitious.

The main object of the study, the Daoist Dingling, while distinguishing his "orthodox" tradition from that of "heterodox" mediums, uses the same word *wu* to designate both traditions. At the same time, he claims to be affiliated with the Heavenly Masters and a school associated with the Queen Mother (Wangmu), Lord Lao (Laojun), and the Ladies (Furen) - traditions whose rites are described respectively as "civil" and "military". Nengchang also mentions "Buddhist monks" in the prefecture of Tingzhou who, already in the seventeenth century, were, like the Daoists, married. But the most interesting is what he says of a certain Monk Jingu (1491-1555) who, after studying at Yinnashan in Meizhou, founded in 1549 a Buddhist temple on the most important sacred mountain of Shanghang, Zijin, and his

successors are said in 1563 to have installed Xuantian shangdi, Wang Lingguan and Ma Lingguan there.

In Chapter 2 Nengchang recounts in detail his interviews with all fifteen Daoist altars in Shanghang and vicinity. He discovered that most practice both Daoist rites and *sang* rites, but the practice of *sang* rites tends to go farther back in time than that of the Longhushan-related Daoist rites. He also describes the complex ritual writing of the talismanic character for *sang*. *Sang* rites are further divided into those associated with Laojun and those with Furen (the Ladies); in only the latter does the priest cross-dress as a woman. While *sang* rites are indeed referred to locally as “spirit-mediumism” (*wu*), they are orthodox “eastern *wu*”, while spirit-medium practices are heterodox “western *wu*”. A whole series of facts lead Nengchang to the hypothesis that the Shanghang *sang* tradition derives from—or is in any case closely related to—that of the eastern Ganzhou counties of Shicheng and Ningdu.

In Chapter 3 we learn the stories of the Lingyingtang established about a century ago after the return of its founder from Longhushan, as well as the dramatic life story of Dingling: the funeral rite secretly celebrated for his father in 1959; his decision to burn his statues during the Cultural Revolution; his switch to puppet theater to earn a living; the restoration of Daoism in 1986 and the ensuing reconstruction of the tradition. All this is fascinating and precious, as are Dingling’s own notes on the scholar Ren Jiyu’s book on Daoist history. I was particularly interested to see the Daoism of Orthodox Unity described as “Confucian Daoism”.

The fourth chapter is an excellent description of *sang* rituals. Once again, there are many fascinating details: the name of the ritual, called “to make happiness” (*zuofu*); the list of invited deities; the invitation of Toutuo, a Buddhist deity typical of Daoism in the region (e.g. Longyan); the role of Laojun, Nezha and Wangmu, as well as the straw man with “sharp teeth (who) will be used to eat lean meat”; the “contract children” of the Three Ladies; the symbolic transformation of the “confinement vase” in Mt. Yangjiao into the Cave of Peach Flowers; the grains of rice that represent the souls of the child to be protected; the characters used for giving orders in the rite of “spinning the bamboo”; the conversion of the sick person into the emperor Renzong; the “disgusting” rite that Dingling refuses to do, reminiscent of the Huizhou *gandiao*, where there is also a demon who wears a paper mask with a long tongue hanging out.

As it is the classic image of the hanged man and the “drowned man’s retrieval” is treated immediately afterwards, I suspect the mask represents those most feared of ghosts, together with that of a woman who dies in childbirth, namely the ghosts of those who die by drowning or suicide by hanging. The role of Wutaishan, with its summit “terrace leading to heaven” suggests links to Jianyang ritual traditions.

Chapter 5 offers a detailed study of the pantheon used in *sang* rites as seen in a liturgical painting of the Republican era. Again, this painting reminds me of Jianyang, where I first met a tradition centered on Huiji Jingang, flanked by Longshu and Zhenwu. Nengchang asks the right question: is it Buddhist? Daoist? It is, he says, from the Yoga School (Yujia), and he quotes an incantation used by the brother of a friend of Hong Mai where the narrator addresses Longshu while doing the mudra of Zhenwu. Nengchang also notes that Nezha is a part of this tradition, as he is of those of Longyan, Ninghua, and Taiwan. He then discusses Zhao Hou, who also plays a role in the rites of Meishan tiger hunters. But the most interesting is the tale of the woman who commits suicide after being forced by the “rites of the South” to undress. As Nengchang says, “Similar legends are very popular in eastern and western Fujian, where the tradition of ritual masters has been very much alive.” Usually the master’s magic turns out to have been used unwittingly on his own daughter who, thus dishonored, commits suicide, leading her father to vow never again to use his magic powers. Next we learn that Chen Jinggu’s brother was a follower of the Yujia method, and that he went to Linshui to exorcise the spirit of a snake that demanded each year the sacrifice of a boy and a girl. Here Nengchang quotes an astonishing passage from the *Yijianzhi* that shows the intimate - and therefore ancient - connection between Zhengyi masters and these “military” practices:

Located in Guixi of Xinzhou Prefecture, the Dragon and Tiger Mountain is where the Heavenly Masters of the Zhang family transmitted the Daoist registers of Orthodox Unity for generations. Yet behind this mountain are the *wuzhu* 巫祝 who practice the immoral techniques 邪術 called Southern Rites.

Then come the Wuchang and their “Yin soldiers” who ally with the “soldiers of the register who live in the practitioner’s body”. Finally, there is Zhao Gongming, ancient deity linked to epidemics who becomes general in the office of thunder of Lu Shizhong and then Zhengyi protector god under the Yuan.

Chapter 6 treats principally of earth gods and Gongwang. Both are territorial gods, with the Gongwang usually guarding larger areas. Nengchang quotes a local saying to the effect that “counties have the city god, townships the Gongwang.” Sets of 14 liturgical paintings hung up for *jiao* Offerings include, at the lowest level, representations of these gods depicted as former humans, often martial exorcists who eat meat. It is Daoists who perform these rites under the aegis of the Thunder Bureau. Earth gods belong to the underworld and keep registers of the dead. The *chengsha* rite is done for them in order “repair the energies of the soil”.

Shanghang’s most important gods, the Three Immortal Masters, are the subject of Chapter 7. Late Song texts refer to them as *wu*. A stele dated 1915 claims the elder Huang was an early Song ritual master who saved the concubine of Renzong from death in childbirth. Renzong gave him a title, and the Masters went on to long careers as chief local rainmakers and healers. This climaxed with a new title in 1885 to thank them (for their help in repelling the Taiping rebels). Oral tales, however, make the Masters out to be dependent on the Three Ladies for their ritual power. Before 1949, they were worshiped during an annual festival in which they exorcised Shanghang of a mosquito demon. Nengchang collected nine local texts concerning the Masters. They show them being gradually incorporated into Daoism and receiving their title and charge in the Thunder Bureau from the Jade Emperor. Locally, the *sang* see them as their patriarchal masters, the gentry as gods recognized by the state, and civil tradition Daoists as integrated into a cosmos presided over by the Venerable Worthy of Primordial Commencement.

Chapter 8 focuses on the role of goddesses in the traditions of the ritual masters of South China. Starting with Tang dynasty texts which show female mediums doing exorcisms that contain all the elements of Song-era “summoning and interrogating” rites, Nengchang suggests they were in fact ritual masters. In one case, the female exorcist is described as the daughter of the Queen Mother, and Nengchang goes on to show that, contrary to the conclusions of earlier researchers, she is none other than the Queen Mother of the West, and has a wide presence in exorcistic rituals throughout South China. An early Qing text describes what it calls a *wu* ascending a sword ladder and says it is a ritual of a Queen Mother school found not only where he observed it, in Hunan, but “among all ethnic groups of the South.” Like the Fachang ritual in northern Taiwan, these traditions as found in Jiangxi, Fujian, Hunan, and

Guizhou are all closely associated with both the Queen Mother and Laojun, and involve the exorcists dressing to represent the Queen Mother seducing and then capturing evil spirits. In Guizhou, she is called “Queen Mother of the Three Caves of the Peach Source. In western Hunan *nuo* theater, the altar is called the Three Caves of the Peach Source. Among some Yao groups, when a man is ordained as a Daoist, his wife likewise receives a ritual name, divine soldiers, and a Queen Mother-related office; among the She of southern Zhejiang, she becomes the Queen Mother. In Jianyang, women who die a violent death are converted ritually into queen mothers. The link with the Peach Source Caves is of particular interest, not only because of the famous story of Tao Yuanming but also because, according to the work of Jacques Lemoine, all Yao go to these caves when they die, and at the foot of Wuyishan, situated right after “nine bends” in the river, there is a Daoist abbey called Peach Blossom.

In the final chapter, Nengchang examines the long history of “confinement” rites. While the oldest, aimed at enclosing evil spirits in “earth prisons”, go back two millennia, the use of “confinement vases” to hide the souls of vulnerable people go back to the Song-era Orthodox Rites of the Heart of Heaven. In the story of Chen Jinggu, the rite served to protect her own son, born prematurely so she could go rescue her brother. In the Shanghang *sang* version it is used above all to hide the foster children of Chen Jinggu from evil spirits. The Lingying-tang had a list begun in 1982 of 135 boys and 1 girl from some hundred families who had thus become adoptive children of the Three Ladies. Once performed, the rite had to be “warmed up” annually or every few years until the child turned 16.

In concluding remarks, Mr. Wu reflects on the multivalent and therefore ambiguous meaning of the word *wu* and notes that this term is not perceived as a “negative label” by the exorcists of western Fujian. He recalls that these masters are in any case referred to orally by a word in dialect pronounced *sang* that can be written using an invented character accompanied by secret oral formulae. While *sang* may also study to become Daoists who do communal Jiao and funeral rituals, as *sang* they belong to a distinct tradition. Their rites are military, those of the Daoists civil, corresponding to the difference Kristofer Schipper first observed in Taiwan between *fashi* and *daoshi*. As practiced today in Shanghang County, the traditions of the *sang* incorporate both pre-Daoist and Tantric Buddhist elements but have an integral part

of Daoism. Extremely popular in South China since the Song Dynasty, the *sang* have been active masters of exorcism and therapy.

We are most fortunate to have now this superb study of the *sang* in the Hakka county of Shanghang in western Fujian.

John Lagerwey

Emeritus professor of Daoism and the History of Chinese Religion at the Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris

Research professor at the Centre for China Studies, Chinese University of Hong Kong
Hong Kong, 21 October 2019

序

呈現在讀者面前的這本書是人文學科領域國際合作的一個絕佳例子。負笈法國之前，作者已經在廈門大學劉永華教授的指導下接受了良好的歷史人類學訓練。留學期間，得益於出色的法語和求學若渴的努力，巫能昌順利地完成了博士論文，並獲得答辯委員的一致高度評價。答辯委員會由貝桂菊 (Brigitte Bapandier)、華瀾 (Alain Arrault)、高萬桑 (Vincent Goossaert) 等教授以及我本人組成。我很榮幸能夠擔任巫能昌博士論文階段的導師，不過在此期間我更多地是待在香港，而他則常和其他學者一起開展研究工作。我們引以為豪的是，作者在回國後任教於復旦大學，其關於閩西上杭道教的博士論文經過修訂，亦將收入呂鵬志教授執行主編的《道教儀式叢書》（這是一套歷史學和人類學視角並重的學術叢書）中，正式出版。

作者在引言部分做了翔實的學術史回顧。隨後的第一章對閩西的儀式專家進行了全景式的考察。早在十二世紀，當地已有以符法治山精石妖和虎狼的師巫黃仙師之崇拜。這一傳統的當代實踐者稱為「覘」——這個詞在歷史文獻中或用於指稱靈媒（巫）。道士代表的是另一類儀式，通常擁有雷壇，而這些雷壇又是與虛擬的道觀院聯係在一起的。

鼎靈道士是這本書的主要研究對象。在區隔自己所屬的「正教」和靈媒所屬的「邪教」時，他用了同一個「巫」字來指稱這兩種傳統。與此同時，鼎靈強調了其與天師府，以及王母、老君、臨水夫人崇拜相關法派之聯繫——相應的科法被稱為「文武二教」。作者提到十七世紀的汀州僧人中有娶妻如道士者。不過，最有趣的是金谷和尚（一四九一—一五五五）。他先於梅州陰那山等處傳習經教、參禪，後於一五四九年在上杭最重要的聖山紫金山創建了一座寺院，其繼任者於一五六三年在寺中供奉了玄天上帝、王靈官和馬靈官。

第二章梳理了作者在閩西上杭一帶探訪的十五家道壇的情況。這些道壇大都兼有做道和做覘科法。報告顯示，做覘科法在當地的歷史要比做道科法更為久遠。報告還描述了「做覘」的「覘」原本作為諱字的複雜寫法。做覘科法又可分为老君教和夫人教，只有後者才有男扮女裝以行法的儀式。當地做覘的道士亦自稱為「巫」，但道士會強調此巫

為「東巫」，區別於靈媒的「西巫」。總的來看，作者認為上杭一帶的做覘科法可能源於贛南石城、寧都一帶的法師傳統，或無論如何與其密切相關。

我們在第三章了解到近百年前由其創始人從龍虎山回鄉後所設靈應堂的歷史，以及鼎靈道長戲劇性的一生：一九五九年偷偷地為其父親舉行超度法事；文化大革命期間決定燒毀神像；為謀生計轉而成為木偶戲班的師傅；一九八六年再度成為道士；隨後重構了道壇的科法傳統。同樣引人入勝而珍貴的是，鼎靈道長在閱讀任繼愈關於道教史的著作時所留下的筆記。尤其使我感興趣的是正一道在靈應堂被稱為「儒家道」。

第四章對做覘儀式進行了準確的描述，其中諸多值得注意的細節：做覘法事被稱為「作福」；法事中請的一系列神明：該區域（如龍巖）道教中典型的佛教神明頭陀；老君、哪吒、王姥，以及「牙齒尖尖食精肉」的茅人等神的角色；陳林李三夫人的契子；魂盎被象徵性地化為羊角山或桃源洞；代表契童三魂七魄的魂米；轉竹法事中使用的字令；病人被化為宋仁宗；鼎靈道士拒絕扮演法事中某個可能會帶來厄運的角色，使人聯想到徽州的趕吊，其中亦有一個頭戴紙質面具、口吐長舌的鬼，而這是自縊鬼的經典形象，加上文中隨後考察的撈河儀式，我懷疑面具代表著那些最為可懼的鬼，即溺死鬼和自縊鬼，以及產難而亡的女性之鬼。刀梯法事中的五臺山及其被稱為「通天臺」的山巔暗示著與閩北建陽儀式傳統的聯繫。

第五章細緻地分析了靈應堂做覘儀式和民國年間繪製的神圖所見神譜。這部分內容再次使我聯想到建陽——筆者就是在建陽第一次發現了以穢跡金剛為中心，並以龍樹和真武為輔的傳統。作者提出了恰當的問題，即其性質是佛教還是道教的，認為源於瑜伽教，並引洪邁一個朋友的弟弟所得咒訣為證——持此咒語之時需請龍樹並手握真武印。這一章還指出，如龍巖、寧化、臺灣等地的案例顯示的，哪吒亦屬於這個傳統。接著，作者討論了在梅山虎匠的儀式中亦扮演其角色的趙侯。不過，最有意思的是關於遭到南法戲弄而不得不自脫羅裙的女性之傳說。文中指出，「類似的故事在法師傳統較強的閩東和閩西地區頗為流行」。通常的情節是，法師不經意地作法於自己的女兒身上，導致其不勝羞愧而自殺身亡，最終法師發誓不再使用法力。作者在此引用了《夷堅志》中一段令人驚訝的文字：「信州貴溪龍虎山，世為張天師傳正一教籙之地，而後山巫祝所習，謂之南法，乃邪術也」。這顯示了正一道士和那些「武」科儀

式之間內在而古老的聯繫。我們隨後了解到，陳靖姑的兄長是瑜伽法的追隨者。他曾前往臨水以驅除當地每年妄求童男童女祭祀的蛇妖。繼而出現的是五傷／猖及其陰兵，而陰兵曾是法師身中籙兵的同盟軍。最後是趙公明，這個古老的神明是和瘟疫聯繫在一起的，後來成為路時中的雷部元帥，到了元代又成了正一派的護法神。

第六章主要考察的土地神和公王均為地域之神，而公王的管轄範圍通常較大。文中提到了當地的一句俗語，曰「縣有城隍，鄉有公王」。當地打醮時懸掛的十四軸神像中，公王的位階最低，通常是武力的驅邪者形象。公王醮由道士以雷霆都司的名義進行主持。土地神屬於陰的世界，其中的社官掌管著死者的簿籍。撐社儀式以社公為主神，旨在補「地氣」。

第七章的研究對象為上杭最重要的神明三仙師。宋代晚期的文獻稱他們為「巫」。一九一五年的一通碑銘說黃老仙師是宋代早期的法師，曾救宋仁宗的一個妃子於難產，並因此得到宋仁宗的敕封，而三仙師則繼續其作為地方首席喚雨者和醫治者的漫長生涯，最終在一八八五年獲得了一個新的封號（以感謝其在太平天國運動中對地方的護佑），達到高潮。口頭傳說顯示，三仙師在儀式能力方面依賴於陳林李三夫人。一九四九年以前，三仙師在他們為主神的一個年度節慶中為當地驅除蚊子精。作者搜集的九本仙師經卷顯示，三仙師是逐步被整合進道教的，並從玉皇那裡獲得了在雷部的稱號和相應職位。三仙師被當地做觀的法師奉為祖師，被文人視為國家認可的神明，而在文教的道士看來則被納入了元始天尊掌控的宇宙秩序。

第八章聚焦於中國南方法師傳統中的女性神明。文中首先梳理了唐代文獻所見，法術中含有宋代考召法各要素的驅邪女「巫」，認為她們實際上是法師。其中一則故事提到的女性法師是王母的女兒。作者提出了和以往學者不同的觀點，指出此王母即為西王母，而且西王母常見於中國南方的驅邪儀式。清初的一部文獻描述了湖南登刀梯作法的王母教之巫，並強調「南方蠻夷皆奉王母教」。和臺灣北部的法場儀式一樣，這些發現於江西、福建、湖南和貴州的傳統與王母和老君聯繫緊密，而且包含驅邪者扮成王母以誘捕邪鬼的儀式。貴州有三洞桃源王母。湘西儺戲中的壇稱為「桃源三洞」。一些瑤族群體中，當一個男性被度為道士時，其妻子同樣會獲得法名和陰兵，並陞王母職位；浙南的畚族中，相應的女性會成為西皇母。在建陽，殤亡的女性被拔度為王母。尤其引人注意的是和桃源洞的聯繫，不僅因

為陶淵明著名的桃花源故事，還因為根據李穆安（Jacques Lemoine）的研究，所有的瑤人在過世之後都將前往桃花源，而武夷山下九曲溪畔的一座道觀亦名為桃源洞。

最後一章梳理了禁籙法事的悠久歷史。最早的旨在收禁邪祟的「地獄」可以追溯到兩千年前，而用於藏蓋易受傷的信眾魂魄之禁籙則可以追溯到宋代的天心正法。在陳靖姑的故事中，這一儀式被用於保護其早產的兒子，以便陳氏去營救自己的兄長。在上杭的做覲傳統中，該儀式首先在將陳靖姑的契童藏起來，以避免邪祟的侵害。靈應堂有本啟用於一九八二年的三夫人契童名單，記錄了來自百餘戶人家的一百三十五個男孩和一個女孩。一旦舉行禁籙法事，每年或每隔數年進行煖禁，直到契童十六歲。

結語部分思考了「巫」這一詞彙多元而模糊不清的含義，指出其在閩西的驅邪法師那裡並不是一個負面的標籤。不管怎樣，當地以一個方言發音為「*sang*」、有書寫口訣的諱字來稱呼這些法師，他們可以通過學習成為會打醮和超度的道士，儘管他們自己的儀式有別於道士的傳統。法師的儀式屬於武教，而道士的儀式屬於文教。這和施舟人（Kristofer Schipper）在臺灣首次觀察到的法師和道士之間的區別一致。今天上杭縣的法師傳統中既有前道教和佛教密宗的元素，還包含了不可分割的道教部分。宋代以來，這一類的儀式專家在中國南方地區極為流行，是活躍的驅邪者和治療者。

如今，非常幸運的是，我們能看到這項關於閩西上杭客家縣驅邪法師傳統的傑出研究成果。

勞格文（John Lagerwey）

法國高等研究學院「道教和中國宗教史」講席榮休教授

香港中文大學中國研究中心教授

二〇一九年十月二十一日謹識於香港

目錄(上冊)

上編：
儀式、神明與地方社會：閩西靈應堂
法師傳統研究

致謝(中、英文).....

《道教儀式叢書》編委會.....

《道教儀式叢書》弁首(英、中文).....

John Lagerwey (勞格文).....

《道教儀式叢書》述要..... 呂鵬志.....

內容提要(中、英文).....

作者簡介.....

前言.....

序(英、中文) John Lagerwey (勞格文).....

緒論..... 三

一、法師傳統的發現..... 三

二、法師傳統的儀式、神譜和神明崇拜..... 六

三、法師傳統與華南的社會文化進程..... 八

四、本書的田野基礎和主要論題..... 一〇

第一部分 閩西靈應堂

第一章 閩西的宗教文化背景..... 一一

一、道教相關儀式專家..... 一一

二、佛教相關儀式專家..... 二八

三、儒教相關儀式專家..... 三四

四、作為靈媒的巫..... 三六

五、結語..... 三八

第二章 做道和做覘：閩西上杭一帶的道教傳統..... 四三

一、引言·····	四三	五、結語·····	一二六
二、上杭一帶道壇的科法傳統和儀式分類·····	四四	第五章 靈應堂的做覲神譜·····	一二九
三、結語·····	五六	一、靈應堂的三壇神像和做覲神譜·····	一二九
第三章 靈應堂及其道士·····	六五	二、「三壇」的含義及其當代道教形態·····	一三二
一、陳林堂的道壇和活動·····	六五	三、趙侯三郎與南法·····	一三五
二、一九三〇至一九四〇年代·····	六九	四、臨水夫人陳靖姑及其法術·····	一三七
第二代道士的成長·····	六九	五、五傷五郎·····	一四一
三、一九四九年至一九八〇年代初·····	七二	六、結語·····	一四四
淡出和轉行·····	七二	第三部分 神明、儀式與地方社會	
四、一九八〇年代以來：復出和重振·····	七四	第六章 閩西的伯公、社公和公主崇拜·····	一五七
五、鼎靈道士眼中的道教·····	八三	一、閩西的神明崇拜模式及其中的土地神崇拜·····	一五七
第二部分 做覲儀式和神譜		二、社公崇拜與社公醮·····	一六〇
第四章 靈應堂的做覲儀式·····	九七	三、公主崇拜與公主醮·····	一六三
一、儀式用器·····	九七	四、吃人的社公·····	一六六
二、藏魂煖禁·····	九八	五、結語·····	一六八
三、招魂轉竹·····	一〇八	第七章 閩西的黃倖三仙師崇拜·····	一七三
四、其它儀式·····	一二二		

一、碑刻記載和口頭傳說	一七三
二、簡短的歷史回溯	一七七
三、助順護國的三仙：朝廷的敕封	一七九
四、仙師經卷	一八二
五、結語	一九〇

第八章 中國南方法師傳統中的女性：

以王母崇拜為中心的探討

一、妙女：唐代的佛教驅邪法師	一九九
二、薛二娘：一位事金天王的法師	二〇二
三、陳靖姑：女仙的女兒和門徒	二〇四
四、迄宋至清的女性法師	二〇六
五、當代法師儀式傳統中的王母崇拜：教法、神譜和儀式	二〇九
六、女性度戒儀式中的王母	二一三
七、結語	二一六

第九章 禁籙：一種驅邪儀式的歷史淵源和

當代實踐

一、當代的藏魂法事和相關文本	二二五
二、宋代以來的鹽蓋法	二二七

三、收禁法	二二九
四、禁籙法事的主神	二三二
五、當代閩西鄉村的一場禁籙法事	二三四
六、結語	二三八
結語	二四三

附錄一：閩西客家地區的道教儀式：

三朝醮個案

附錄二：閩西靈應堂科儀本目錄

附錄三：陳觀寶先生藏書目錄

徵引書目

下編：

閩西道壇靈應堂科儀本選編

壹、做道建醮科儀類	三三九
一、《太上正一宗師潔壇玄文科》	三四一

二、《太上正一發表文科之一卷》	三四九
三、《太上正一通用發表玄文科》	三五七
四、《太上正一盟威經錄早朝玄科》	三六七
五、《太上正一道教午朝上供玄科》	三七九
六、《太上正一晚朝秉燭科本全部》	三八七
七、《正一盟威法錄齋醮秉燭科》	三九三
八、《太上正一敕水安方灑淨禁壇結界天曹醮科》	四〇三
九、《太上正一混鍊禁壇玄科全部》	四一七
十、《太上正一晚朝信禮安方醮科》	四三七
十一、《太上正一晚朝信禮安方玄科》	四四七
十二、《太上正一請聖四府福祥醮科》	四五五
十三、《太上正一請聖四府降帝醮科》	四六三
十四、《太上正一請聖上章醮科》	四七五
十五、《太上正一法籙度幽出生玄科》	四九一
十六、《福主公王捍災禦患降福科》	五〇三
十七、《太上正一福主鴻燈玄科法懺》	五一七
十八、《三元賜福赦罪解厄醮科全部》	五二九
十九、《送神一宗》	五四一
二十、《太上正一送神洩罪玄科文》	五四七

貳、做道建醮經懺類	五五三
一、《太上正一道教黃庭真經》	五五五
二、《太上正一三清三境三寶經》	五六三
三、《三元妙經》	五六九
四、《三官消愆滅罪法懺》	五八五
五、《太羅三清寶誥靈寶昇玄經》	六〇三
六、《太上正一玉皇上帝心印經》	六〇九
七、《南斗延壽妙經》	六一七
八、《北斗延生經全部》	六二七
九、《太上玄靈賜福延生消災赦罪解厄太歲寶懺全卷》	六四三
十、《天星地曜神煞六十大歲斷犯經》	六五三
十一、《紫微消災星辰法懺》	六六三
十二、《太上紫微星辰消災解厄法懺》	六七三
十三、《太上正一雷祖玉樞消災滅罪經》	六八五
十四、《太上靈寶北方玄天寶卷全部》	六九一
十五、《太上玄天消劫謝罪皇懺》	七一—
十六、《太上正一玄天赦罪消災法懺》	七一—
十七、《太上正一北方玄天法懺全部》	七二—
十八、《太上正一昇玄消災護命妙經》	七四—

- | | | | | | |
|--------------------|----|------|--------------------|----|------|
| 十二、《靈寶救苦花園童子妙經》 | …… | 一一〇五 | 一、《天師正一道教安師拽煞法卷》 | …… | 一二八七 |
| 十三、《太上天曹祿庫受生五斗經》 | …… | 一一一三 | 二、《天師正一道教點光賞將法卷》 | …… | 一二九九 |
| 十四、《太上靈寶度亡五斗受生尊經》 | …… | 一一二一 | 三、《民用移徙淨室出煞科》 | …… | 一三〇七 |
| 十五、《太上正一救苦十王判生寶懺》 | …… | 一一二九 | | | |
| 十六、《太上淨土水陸玄文懺全部》 | …… | 一一三九 | | | |
| 十七、《太上正一度亡七七寶卷經》 | …… | 一一五五 | | | |
| 伍、做道普度類 | …… | 一一六一 | 捌、做覲科儀類 | …… | 一三一五 |
| 一、《太上正一玉山普度千尊懺全部》 | …… | 一一六三 | 一、《太上正一閩山紅頭法教請神科》 | …… | 一三一七 |
| 二、《玉山普度焰口午朝上供玄科全部》 | …… | 一一八五 | 二、《紅頭教頭壇救符一宗》 | …… | 一三二七 |
| 三、《太上正一玉山普度隨堂玄科全部》 | …… | 一一九三 | 三、《承文進狀一宗》 | …… | 一三四一 |
| 四、《太上度幽施食賑濟玄科法卷》 | …… | 一二〇一 | 四、《藏魂立禁》 | …… | 一三六三 |
| 五、《太上臨壇救苦度幽施食玄科》 | …… | 一二一七 | 五、《太上正一紅頭教祭將發糧科》 | …… | 一三七五 |
| 六、《太上正一玉山普度登臺全科》 | …… | 一二二九 | 六、《太上紅頭教祈禳解煞法錄》 | …… | 一三八五 |
| 陸、做道安龍謝土類 | …… | 一二六一 | 七、《治病招魂一宗》 | …… | 一四〇三 |
| 一、《安龍謝土手本》 | …… | 一二六三 | 八、《贖魂轉竹治病一宗》 | …… | 一四〇九 |
| 二、《太上正一安龍謝土府玄科》 | …… | 一二六九 | 九、《治病入間搜房一宗》 | …… | 一四一九 |
| 三、《太上正一土府八陽土地妙經》 | …… | 一二七七 | 十、《制化弓箭一宗》 | …… | 一四二三 |
| 柒、做道開光出煞類 | …… | 一二八五 | 十一、《刀山百解》 | …… | 一四三一 |
| | | | 玖、做覲經懺和戲劇類 | …… | 一四四五 |
| | | | 一、《敕封黃倖三太仙師消災經》 | …… | 一四四七 |
| | | | 二、《敕封黃倖三太仙師解厄卷》 | …… | 一四五五 |
| | | | 三、《敕封黃倖三太仙師賜福赦罪法懺》 | …… | 一四六五 |

四、《太上正一三位夫人真經全部》	……	一四七七
五、《太上閻山正教陳林李奶夫人經》	·	一四九一
六、《臨水宮陳太后真經》	·	一五〇三
七、《夫人傳提綱》	·	一五一三
拾、綜合和其它	·	一五五一
一、《三教源流》	·	一五五三
二、《靈應堂二十八宿靈筭》	·	一五六三
三、《疏意本》(一)	·	一五七三
四、《疏意本》(二)	·	一六一九
五、《疏意本》(三)	·	一六二五
六、《疏意本》(四)	·	一六三七
附錄：田野照片補錄	·	一六八三

道教儀式叢書 ④

主編——勞格文、呂鵬志

儀式、神明與地方社會：閩西靈應堂法師傳統研究

著 者——巫能昌

發行人——高道鵬

封面題字——饒宗頤

責任編輯——曾小瓔

發行及印刷所——新文豐出版股份有限公司

(總公司) 臺北市萬華區雙園街九十六號

電話：(02)2306-4629 傳真：(02)2302-3870

(業務部) 臺北市中正區羅斯福路一段二〇號八樓

電話：(02)2341-5293 傳真：(02)2356-8076

http://www.swfc.com.tw e-mail: swfc@swfc.com.tw

晉色園·黃大仙祠

地址：香港黃大仙竹園村二號

電話：+852-23278141 傳真：+852-23515640

網址：www.siksikyuen.org.hk 電郵：info@siksikyuen.org.hk

郵政劃撥——新文豐出版公司 01004426

出版日期——二〇一九(民一〇八)年十一月臺一版

基 價——精裝二冊 一一〇元



版權所有 翻印必究 (Printed in Taiwan)

凡有缺頁或破損者 請寄回更換

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

儀式、神明與地方社會：閩西靈應堂法師傳統研究 / 巫能昌著. -- 臺一版. -- 臺北市：新文豐，民 108. 11

冊；公分.--(道教儀式叢書；4)

ISBN 978-957-17-2304-4 (全套：精裝)

1. 道教儀注

234.1

108016951

道教儀式叢書：23410100 (套)

第四冊：23410109 (精)



ISBN 978-957-17-2304-4



9 789571 723044

23410109(精)

23410100(套)



新文豐出版公司



園色園



香港中文大學

The Chinese University of Hong Kong

