

【專題演講】

道教科儀做為漢人民眾宗教的「主導性框架」及當代信眾的分殊性框架實踐

講者：丁仁傑（中研院民族所研究員）

主持：林振源（政治大學華人宗教研究中心執行長）

時間：2019年4月8日（一），14:00-16:00

地點：政治大學文學院百年樓1樓106教室

（未出版發言稿，引用請註明出處）

道教科儀做為漢人民眾宗教的「主導性框架」 （Master frame）及當代信眾的分殊性 「框架實踐」（Frame engagement）



講於國立政治大學 華人宗教研究中心
中研院民族所 丁仁傑 2019/4/8 (週一)

1

一、前言與結論說明

2018年我舉辦了一個劉枝萬紀念研討會，會後需要把臺灣做道教最菁英的學者，做一個整合，然後我自己需要寫一個導論。今天藉這個機會，把我導論主要的架構先行做一個分享。

道教研究一般來說我們是不碰的，因為這是非常專門的東西。但今天藉這個機會我以社會科學的角度，看看能不能做一些概念上的整理，或者是某種程

度，對我自己來講，可不可以做一些釐清。所以某個部分也是自己試圖去做一個整理和分析。

這邊大概先把結論的架構講一下，後面有時間的話，再慢慢去鋪陳一些東西。一開始我們就出現一個概念「主導性框架」(Master frame)，這是社會科學的概念，本來是用在社會運動裡面。就是說在某些時候，有一些大的框架出來，然後所有的運動會跟它接上。譬如說社會正義，又如美國 1960 年代的民權運動。社會運動的解釋哩，政治機會理論會認為，某個時候政治機會很好，大家透過社會運動走上街頭，可以奪取一些政治資源，因此發生了大量的社會運動。可是考諸史料，許多時候那個政治機會並不好，大家做很多奉獻、犧牲，領導人也得不到太多政治機會，可是這些時候卻風起雲湧有很多團體起來，整個社會進入一種好像運動的大 cycle 裡面，很多運動起來，學者乃提出一個 Master frame 這樣的概念來加以解釋這種現象。

我把這個概念做了一些轉折和運用，我也寫了一篇文章，剛在《臺灣宗教研究》出版，是我用「末世論」，試圖把研究社會運動的文獻引用到宗教研究裡面，我在那篇文章裡面，大家可以去看，剛出版的文章，裡面對這個理論概念運用的轉折做了一些應用，那時候我講的是新興宗教清海無上師，然後也講到一貫道。那時候我 Master frame 的論述，就是說新興宗教團體怎麼樣接上傳統宗教的論述，然後去做一個轉折，然後把傳統宗教大家都習以為常的一些概念，以新興宗教的框架去動員。

其實，我們會看到，清海教團裡面其實是有兩群人，一群人已經對傳統宗教很熟了，你跟他聊天、訪問，他跟你講一貫道、佛教、世界末劫的概念。那另一群人很奇怪，他完全沒有宗教的概念，他甚至於脫離了民間信仰，可是卻由科學的角度去理解師父，然後投入。

我在文章裡面討論這兩群不同的人，他們怎麼樣一個宗教路徑的發展，然後對老修行那些人 Master frame 是很重要的。他其實認識清海的時候，他不是看見一個光鮮亮麗的師父，而是他從佛教或一貫道裡面修行上的瓶頸，然後清海師父提供的話語，讓他從這個傳統的概念裡面，他一直在搜尋、尋找的答案，所以事實上它某種程度是與傳統的接軌，它不是那麼新，這個 Master frame 很重要。但我那時候還是用論述的概念，Master frame 是一種論述的型態、論述的內容，接上了一個主流已經有的東西，比如說以慈濟功德會來講，主流有個積功德的 Master frame，以清海無上師來講接上世界末日、禪修這樣的 Master frame。我們看人宗教好像大家流動來、流動去的，其實是在大的 Master frame 裡面，這些團體去銜接到傳統的 Master frame，然後再符合現在信眾的需求，然後做一些轉折。信眾去理解師父，譬如妙禪，也不是憑空的

charisma，而是從傳統的宗教概念裡去理解。

我一開始在想的課題，還是論述方面的。可是我後來在做道教的整理的時候，我想到，其實一般信眾根本看不到醮壇裡面在做什麼，它所展演出來的也不是論述。可是你說道教科儀能夠不是 Master frame 嗎？絕對不可能，它一定是個重要的 frame，每個鄉村、每個社區、每個大的宗教的循環，即使在南港那麼現代化的地方，60 年也要做一次圓醮大典。

然後你說信眾知不知道道士在演法？知道阿，他們覺得道士對他們很重要，可是他看不到醮壇裡面那個東西。那這個 Master frame，它不是經由論述，它是經由什麼？在我的想像中，如果能夠去處理、解決的話，可以幫助我們重新去看道教，用社會科學的視野去看道教的時候，可能有一些很大的幫助。就像輔助器一樣，給我們一些輔助的概念讓我們去看一些東西。換言之，這樣一個發念，引申到今天的演講。

我將社會運動裡 Master frame 的概念應用在宗教場域當中，所以主導性框架就是指說，我的定義是文化與歷史傳統中所沉澱下來的一般性，它是一個比較大的架構，不是一個很細的架構是一個比較大的，譬如來世因果、三世因果，或者是說末劫等等這種比較大的概念，然後它提供一個集體行動，而且是集體性的，集體行動的認知與理解架構，架構中的內容，已經取得特定文化圈相當程度的共鳴。那為什麼會有這樣的共鳴有很長期歷史的發展，比方妙善公主的神話、哪吒的神話等等，已經成為一個你講出來他就知道，大家都知道，而且就會有共鳴，文化上的共鳴，可能是父權體制心理上的紓解，可能是國家與地方共融的一種生態等等，有好幾個，但是你真的列出來其實也不是太多。

那宗教場域有數種主導性框架在流通，道教的科儀在現實上，無疑是一個主導性框架。即使到都市裡面，比如台北的保安宮，它可能是祭改，看起來是小法的儀式，小法的儀式後面還是有 canonical message，它是一個法典性的傳統在後面支撐，就是個人性的儀式後面是有整個法典支撐的，道教科儀無疑是裡面重要的主導性框架。

我的問題就是說道教的範圍在哪裡，不是用教義而是用科儀作為一種主導性框架，這是什麼意思呢？道教的集團，包括 Hymes 講過南宋的一些事情，黎志添和 Schipper 都有講過一些東西，就是說道教集團經過什麼樣的努力，它原來是一個皇宮裡面的東西，可是慢慢它民間化，民間化以後成為地方化的道教，又跟古典道教不一樣。

好像是道士去殖民地方，那這個地方和道士協力，這樣一個新的生態，道士集團經過什麼樣的努力，成為漢人民眾宗教裡面一個主導性的框架，這個當然很多學者做過，我今天概念性的東西嘗試去把它做一些說明，然後以儀式專家為承載者的道教，它又是以什麼形式與機制而發揮了「主導性框架」的作用？

道士的身體，我們知道道士的身體在操作，民眾怎麼樣也覺得成為那個東西身體的一部分，看起來是有點距離，可是事實上怎麼樣成為民眾內在的一部分，比如說 2003 年 SARAS 的時候，台北青山宮早就沒有送王船了，可是他們這個時候還是要辦一個燒王船，送王船出去，而且一定要請朱堃燦去主持科儀，這樣才算數。原來在道士的身體裡面，怎麼轉移到民眾的身體裡面，然後在現在道教復興，某種程度民眾的身體在喚起這樣的東西，那進入現代社會以後道教的科儀重現、保存或復興。這些東西也是來解決我在去年的研討會裡面，道教論文有寫大陸的、有寫台灣的、有寫很個人性的科儀，像墮胎的儀式，也有一些很大的醮典，也有不是道士去做，是刀梯那種，甚至一般人都能的儀式，那這些是代表什麼意思，我要做一個統合和整理，我希望能夠達到這樣的目的。

當代城鄉不同位置裡的道教信眾，怎麼樣以不同的強度和形式，重新被連結上道教的科儀，你看起來離他很遙遠，事實上你不斷地被喚醒、被連結。我希望從這些，理論的程度可能很多宗教人類學對儀式的理論，尤其是 Rappaport 的那些儀式理論，Pigs for the Ancestors 的作家，那個學者的一些儀式理論，然後包括一些經驗性的素材，包括我在西港刈香，還有道士循環性的出現的生態裡面，我去思考所謂道教與當代復興的課題，也思考道教在村落或現代都市裡面的位置，所謂道教是什麼樣的主導性框架的這樣的議題。

這是劉枝萬論文集的一些論文，我們看到有謝世維教授寫的〈當代道教復興現象與反思〉，大概是懷疑說道教復興是什麼東西，提出一個問題，不是那麼單純，看起來很興盛，其實就像最後一天陳宣聿寫的龍湖宮的墮胎儀式，其實某種程度看起來復興了，道士很重要，但是一種假性復興，道士傳遞兩種訊息，一種叫做 Self-referential message，這個是 Rappaport 講的；另外一個是 canonical message，Self-referential message 說的是好像是你個人的問題，在那個儀式裡面只有儀式專家和個人，幫你解決一些問題，可是大部分的時候，是在傳達一個 canonical message，是整個社會秩序傳統的正當性的基礎，這是他要去建立的，整個儀式之外有一些基礎，那個部分其實是很重要的。傳達另外一種訊息，待會兒我們會再講到。

然後，林振源老師，將要來的文章，他是屬於小法，這兩種 canonical

message 和 self-referential message 在地方上怎麼樣並存和協調，然後我也寫一篇文章，從 Max Weber 的角度出發，道教是一個強烈的儀式主義，這個儀式主義的衰落與復興，到底會是什麼樣的意義？Max Weber 認為它內在沒有現代性的基礎，我訪問一些道士，事實上可以看到，它有它的一些出路。葉老師是說民間人士他們不需要道士，這到底是什麼意思？還有蔣馥綦在場也講《廣成儀制》，我大概就是說它有一套 canonical，有個法典在那邊，可是它底卻確有薄弱的網絡，我們說儀式好像一個不變的 sequence，可是他底下是有變化的，那個變化怎麼樣跟地方的網絡並存在一起，那個道士的生態可能是更普遍的道士的生態，這裡面某種程度有個展現。

張超然的道士駐廟，當然這是實然面，如果是印度的婆羅門就沒有道士駐廟，婆羅門就是一個階級，他不可能委身在一個廟底下，他是一個身分，可是我們的道士他沒有辦法形成一個身分，劉枝萬常常講的，道士不是一個階級，道士就是一個儀式專家，這是很特殊的中國生態，可是實然面他需要道士駐廟，各方面的需求，這到底對道教的發展是好還是壞？這幾篇文章都和我今天要講的主題有關係。很奇怪的就是說，大家探討問題不同面向，事實上是可以看到某種程度道教在華人社會裡面的過去、現在、未來的軌跡和內在的張力，或者是內涵。

我今天先講主導性框架的概念與運用、道教科儀做為主導性框架是什麼意思？鄉民與宗教生活概述，道教與民間信仰的分歧與共構，這是很多道教學者都在講，Lagerwey 也一直在講這些東西，Schipper 剛出道也一直在講這些東西。

歷史上道教如何進入民間信仰？包括 Robert Hymes、Lagerwey 他們都在講這些東西。然後道教如何進入村民的記憶與身體，這個就是我今天要比較凸出去講的，過去比較沒有去，這個從社會學的角度比較需要去涵蓋的東西，我可能會講到。再來，引申到道教的復興與沒落是什麼意思？我們常講地方化，地方化是一個在地的知識也成為一個處理人際關係的東西，那真正的地方化是進入身體，我們講道教的地方化，事實上不是道士的身體，而是它已經進入到村民的身體，這是什麼意思？它只有進入村民的身體，地方化才會成功。

現代社會，經過 recollection，經過現代都市社會的斷層，然後現代國家的興起，村落不再是一個，以前村落是好像一個法人，它獨立性地運作，現在是國家在運作的時候，整個國家要重新建立國家的認同，就像這兩天大甲鎮瀾宮的進香也起駕了，然後今天白沙屯也起駕，地方的盛典變成國家的盛典，用來建立國家的認同，重新蒐集，從傳統裡面去找東西。

我提到三個 R，分別是：Recall、Recollection，要重新去找，從一個被壓抑的傳統裡面，去找一些東西來、Recollection 之後要去 Recall，Recall 常常是從身體立面去回應，像我在南港坐的計程車，計程車司機說他是西港人，離開西港很久了，可是他一講到西港刈香，他想到小時候參加陣頭的時候，全身投入，一邊開車一邊動起來，已經進入他的身體化了。

這個身體化本身是 Recall，重新被喚起來，可是喚起來後，它以前是存在身體裡面，可是現在可能是變成一個記憶性的符碼去連接，所以是 reflexive，我們常講現代性是一種反身性，用反身性的方式去紀錄那個訊息，以前是純粹的身體化而已。就像我在西港看到陣頭打鼓的好朋友，他在宋江陣打鼓打得很漂亮。可是我叫他教我，他卻完全教不出來，可是他會打，他們是身體化沒有進入 reflexive。

可是現代人不管是透過網路也好，透過什麼也好，一定要透過 reflexive 的訊息儲存方式，所以是要經過 Recollection 去重新撿拾，經過 Recall 怎麼樣從過去身體化的記憶裡面，身體化上長期的記憶，有短期的記憶、有長期的記憶，從這裡面要 Recall 出來，Recall 出來後要再進入一個 Reflexive 的儲藏庫，所以有個 3R，我今天就是要講這個東西。

Master Frame 是在文化圈中已成為慣習性的思維、認知和實踐模式。可能涉及到不同層次，有些是終極神聖面的層次，可能只是關於宇宙，比如「一氣化三清」的宇宙構成的時空想像層次，終極的層次是最模糊，講不清楚，他常是很模糊。

道教的道士常常在演這個東西，有高度的模糊性與神秘性，可是那是最重要的，幫你做時空的想像層次。再來是規範社會互動方式，譬如父權社會、儒家，大概有四個層次，這是 Rappaport 講的，我這邊高度倚賴 Rappaport 所提到的，就是它有不同層次，Master Frame 怎麼涉及到不同層次的東西。

有些 Master Frame 還是停留在認知層面，像積功德，積功德當然是更複雜，但它也是一種認知，有那種功過都畫出來，那有些更深層，它進入一個身體化的東西，身體化的東西看起來不在，可事實上它是非常深層長期的記憶，進入身體化歷程，怎麼樣傳遞，往往是出於承載者用身體的熟練來吸收訊息的，就像我前面提到的宋江陣打鼓的人，他是一般人，但他的身體很熟練以後，就能跟那個東西連結在一起。道士的身體比較複雜，道士同時是身體化非常得熟練，一方面也透過記憶，透過文本，兩個同時。

但是基本上是以熟練的型態，所以你叫他喚起的時候，有時候喚不起來，

他會做但是他說不出來。現在誰能夠講出來，誰就能切入當代社會，像李游坤道長那樣。通常是半路出家的，因為學的時候就是用認知的方式在學，不是完全用身體的方式在學。

觀看者不是道士，可是他看到，包括看歌仔戲、戲曲，道士也有出來的時候，道士要進表的時候，他要解怨的時候也要出來，不時出來一下，他也知道村裡的頭人在裡面，會被觀看，不會特別區別道士，可能是歌仔戲、戲曲一起觀看，比較 *Vicarious participation*，他是透過觀看民間戲曲，道士等於是民間戲曲的一部份而已，透過觀看的方式替代性的參與，不是身體直接去操作儀式，可是從觀看裡面去吸納，也成為身體的一部分，這樣情境參與式的循環性的觀看，然後還有強烈地方認同感的塑造。

提到民間信仰的認同感，他是多神，可是每個村莊自己的神、自己的媽祖，鎮瀾宮裡面的媽祖是最高的，然後白沙屯的媽祖，超越性本身是有缺陷的，因為和人是一種相互依存的關係，不是一個絕對的超越性。

這裡面經過道士的建醮，掩蓋過內在超越性的缺陷，所以道士是必要的，經過掩蓋之後，地方感和認同就變得非常的強烈，地方認同感要經過這樣的過程才能夠創造出來。就像西港刈香，一開始是收到王船，結果就很焦慮，然後一開始是姑媽宮在拜，可是姑媽宮後來就敗庄，辦不起來，然後西港本來只有一個城隍廟慶安宮，但是就變成一個媽祖廟，然後來接辦，接辦之後第一件做的事就是要辦一個王醮。本來只是繞境，現在請道士團做一個王醮，所以用 *Bourdieu* 講這是一個象徵資本的具足，透過道士進來，循環性的展演與創造，這才是具足。

王醮之後，第三件事情，後來又加了王府科儀，王府科儀是指權力和宇宙的中心有一個實際的作為，關係很複雜，可是有一個很強的權力，透過道士建醮做出來，然後下一步就是透過王府科儀實際去施展、展演出來，他們就具備。

意思是說，這三個具備之後，地方認同感村民也講不出來，有的是不知道道士在那邊，可是廟會宣傳，這三個具備之後就創造地方認同感。東港是沒有王醮，但是他有道士科儀，他是在旁邊蓋一個小廳，然後不是像西港醮典五天全套做下去。只挑幾個除瘟、祛瘟的儀式，那也是王府科儀。地方認同感的塑造是需要道士的，道教科儀是什麼樣的一種主導性框架，雖然由少數的道士執行，卻創造出了社區完備的自主性，而且對那個未知與模糊的絕對神聖性予以定義，予以演示，並以文字法典傳統，創造出一種永恆不變性的想像。

就像孟逸夫講的臺北市那些道教科儀都是一些偶然的因素加進去的，而且與南部道教科儀不一樣，好像沒有一個絕對的一樣。可是事實上重要的是那個永恆不變的想像，這個想像的基礎就以道藏作為一個文字性、一個文簡的想像，這可能就是道教和法教的區別就在這邊，那個文字法典的想像在背後支撐。

民間信仰多神論底下有個「超越性的滑落差」(Transcendental slippage)，看起來具有超越性可是神力不完備，神都還在成神的過程裡面，即使從地方分靈分到一個媽祖進來，可能湄洲分一個媽祖到底方上，還要在地方上顯現很多功績和靈驗，才能在地方上再度成神，我們叫二度成神，所以這裡面有一個滑落差，這個滑落差的概念是從 David Jordan 來的。道士科儀的展演，變成了蓋過缺憾的一種循環性的必要。所以創造了一種「大眾性的超越性」(Popular transcendence)。

它跟地方神明的能量，合作起來構成大眾性的超越性，地方當然有能量、有資源，可是沒有辦法去建構超越性，很多人在講，包括 Robert Hymes、呂鍾寬等人都有在講，道士儀式有外人看得到與看不到的兩個構成，學者嘗試用兩個不同的面向去解釋，說明在怎麼樣的角度上而言，這二者事實上是合一的。

就是看不到才建構出神聖性，當然說明很不清楚，那個神聖性是透過我們看不到，去建構出來的，並沒有構成強烈的矛盾。建醮的時候自己家的神明放在後面建醮，前面是三清道祖，所以其實也並不構成矛盾，當然在那個情況是協力去創造出彌補過地方缺憾的超越性，可是這個東西並不能明講，明講就傷害它的靈驗跟基礎。

可是大家心理習慣也好，或者是說心知肚明知道士的作用也好，它構成一個大眾性的超越性，這是協力去達成，這個內在的必要條件由道士去完成，也加強社會集體認同。有這個地方、超越性的完備之後，地方認同的完備也就存在，村民能夠參加地方認同的媒介，事實上他的身體的記憶就會持續，社會集體本身的神聖性鑲嵌在傳統裡面，然後再納入成員身體的慣習記憶裡面，這邊我也會高度用到 *How Societies Remembered* 的作者，Paul Connerton 的概念，我等一下會提到。

進入現代社會村落情境不在，那個載體是村落的環境，因為村落的環境才有集體的認同，才有「大眾性的超越性」(Popular transcendence)，這個東西是在載體裡面去運作。所以村落的正當性、社區的正當性，現代的村落本身都垮掉了，和現代生活脫節，雖然村落還是努力想要去維持，但它已經跟現代生活脫節，然後科儀的目的本來是，道教科儀要去建立社區傳統的正當性，但傳統

的生活卻已和現代生活脫節。

那身體化的記憶，我們前面提到很多是透過身體化的，冠習性記憶（habit memory）是長期的記憶，但在傳統社區消失與舊有的傳播環境改變後，必要和基礎嗎？科儀道教還有存在的它又要被以什麼樣的新的方式而被喚起、被儲存、和被傳遞下去呢？就是我們講的 3R，被 recollection、recall、reflexive。進入現代社會很多東西轉化成更具有個人相關性的架構裡去被理解，叫做 Self-referential message，跟自己有相關性，在做儀式的時候，事實上只有儀式專家和當事者，跟 client，就是兩個問題而已，它幫你解決你的問題。

它不牽扯到背後一整套的三清道祖，或者是宇宙的中心，由起源到分支。都牽扯到這些概念，叫做 Self-referential message，現在怎麼樣轉化成這樣的 message 去被理解。可是在用這些儀式的同時，去保安宮做一個祭改，但是你要喚起小時候的記憶，你身體上的記憶，需要你的慣習 habit memory 去喚起，再轉化成認知記憶的符碼，然後在反身性性質的論述模式中來被儲存。

民間信仰如何轉化為反身性，今天大甲鎮瀾宮也好，白沙屯媽祖也好，他們可能要重新儲存在都市居民的記憶裡面，可是那個有限。但道士以經典文字的傳統，他有能力把原來的慣習記憶轉化成為「可反身性的」（reflexible）的文化資源。經過道士的科儀文字去說明、解釋，那個東西才是更 reflexible，是有層次經過很多道教集團的努力，可能有系統性和反身性，基礎會更好，在做轉化的時候道教有這些資源。

科儀道教的發展現況，一方面有某種失落性，因為脫離原來的社區環境，尤其是溝通模式的變化中所產生的訊息符碼化模式上的變化，它本身已必須要經過某種轉化。可是另一方面，它本來是人民長期慣習記憶裡的一部分，這種長期性的記憶，很容易被喚起，然後經由某種符號性的轉換，它仍然會有相當持久性的影響。

當然，不同地區和人民，鄉村、社區、城鄉移民、或城市的居民等，他們的身體的生產品方式，記憶儲存的方式和過程等都會有所差異，科儀道教在其慣習記憶中所占的份量和位置也會不一樣。所以，出於原來與科儀道教之間的銜接方式的差異，原來就在村子的村民，還有移出去的村民，移出去又回去的村民，還有居住在都市的村民，還有一直在都市長大的村民，一樣有再連接的機會，他們再連結到科儀道教的方法不同，還有重新再儲存的方式也不同，科儀道教的訊息正被以不同的符碼化過程被重新收集。

二、 主導性框架概念在道教研究上應用

科儀道教本身在兩個地方是有關鍵性的，一個是創造和完備地方神明信仰的超越性，前面講過要掩蓋過地方神明信仰超越性的缺憾，另外一個是法典性的真確化，經過 *canonical message*，有一個法典基礎的東西，創造一種 *authentification*，最常講新傳統的創造要尋找這種 *authentification*，由這個法典它是有這樣的能量的。希望能夠先行提出一些基本概念和分類系統，以利於後續的田野觀察或經驗性考察，讓未來的比較能有一個基礎去開展。也希望藉由這個機會回顧如 *Schipper*、*Lagerwey*、黎志添、還有 *Robert Hymes*，他們講的一些比較有理論層次的概念，我也試著和他們對話。

我剛出版這篇文章講主導性框架（2018「主導性框架」在新興宗教團體中的作用及信徒的「框架實踐」模式：以青海教團末世論的時代鑲嵌為例。臺灣宗教研究 17(2)：125-190），在新興宗教團體中的作用及信徒的「框架實踐」（*frame engagement*）模式，以青海教團末世論來看，因為時間關係我就不多談。

我從這裏面把社會運動的文獻，拿來運用到宗教場域裡面，當然有爭議，在探討適用性上。我今天講了很多大家覺得是 *common sense* 的東西，重複一些大家已經知道的東西，可是經過概念的轉折之後，也許能看到一些新的東西。所謂框架是出現在社會運動裡面的文獻，解釋外在世界的詮釋架構，強化與符碼化，因為環境訊息那麼多，有一個框架就能做一些符碼的訊號，對個人環境中的對象、情境、事件、經驗與行動順序，做一些理解。

我寫慈濟功德會的時候也特別強調，慈濟功德會有診斷的框架、治療的框架與動機的框架，其實很多集體運動都有這三個框架。先要診斷社會出了什麼問題，然後證嚴法師就會來，西化、現代化、人心壞掉，第二個就是要怎麼治療它，治療它就要回復傳統人倫關係、讓心能夠安，《靜思語》就是要讓你心安，再來就是動機的框架，你知道怎麼治療它、你知道了問題，但你不見得會有動機去行動，那慈濟就說，現在社會很危急，末世論也是這樣一個動機的框架，告訴你再不行動就來不及了，臺灣社會已經完蛋了，你們這些中產階級再不起來，你們就完蛋了，呼籲他們，這些框架的不同層次。

所以社會運動工作者主要工作就是「框架調焦」（*frame alignment*），喚起參與者的熱情讓你去行動，把這個運動的框架跟目前的環境要做一個調整，去連接，讓大家去理解到行動個體與集體的連結。然後團體把框架調整到與其他的框架一致，就是說每個人、每個人的想法把它做一個調整和連結，團體也把

這個框架連結到大的框架裡面。Master Fram 超越個別團體的一個更大的框架，某種時候就發展出這樣的東西，可能是馬丁路德講了一些話，或當時的一些政治氣氛，慢慢地去讓它通用，在那種社會情緒裡面，大家通用以後，誰聯繫上這句話，就很容易理解這樣的概念。那這本來是很短期的社會運動，而且只講到認知層面，那我試著把它納到宗教的場域裡面，試著擴展到認知以外的身體熟練的層面、儀式的層面。運動的行動者要積極的對事件創造出意義，而將這個意義提供給參與者、對立者。

社會運動學者將這種意義建構的過程，用「框架化」(framing)來加以概念化，這反映出社會運動中的事實建構，所以社會運動不是只有參與，而是不斷在建構概念，讓信徒不斷有認同和共鳴，同樣的宗教團體也是，不是靜態的傳統留下來，而是領導者或裡面重要的專家、儀式專家，他不斷讓你去跟他連接，包括混元禪師今天做了很多事情、辦法會，不斷他把框架的概念，讓你產生共鳴，然後這是一個積極行動的框架在運作，行動者主動參與。

「主導性框架」的概念是和政治機會結構相對的概念，即使在政治機會結構並不是有利於運動的發展，可是「主導性框架」的概念被帶了進來，很多時候只是因為認知上改變了，就衝到前面去參加社會運動，也許政治機會不力它的發展，主要強調認知層面的東西。

「主導性框架」的概念，原來是要用來解釋整個社會歷時的社會運動的興衰與循環，比方說小的團體，同志團體之類的，本來是沒有人注意的，可是如果連上一個當時所重視的社會正義，或是全民的平權或人權的自主性，就可以有一個發言權，甚至於取得社會的共鳴，就是這樣的一個概念。這些就是比較常提到的主導性框架，對抗帝國的霸權、市場的選擇性，正義的追求等等。同一個事情可能不同部門的團體都有同樣的方式在動員、詮釋民眾的不滿。

但我把它改變，讓其在宗教場域裡，有個漫長悠久、連續性的宗教場域，在綿延不絕的文化劇本與宗教修辭當中，有這樣的東西。「主導性框架」就是說文化與歷史傳統中所沉澱下來的，有關於宗教集體行動的框架，已取得特定文化圈民眾相當程度的共鳴。共鳴當然有很長的歷史因素，有時候是小說有時候是戲劇，當然也有父權社會裡面佛教和父權社會的勢力等等，經過一些東西，然後文化傳統裡的「主導性框架」進入特定團體，它有時還會經過適當的調整。

有一個大的框架，但每個團體有它的小框架，小框架就是一種衍生性的關係，衍生性關係會有兩個結果，個別團體都要經過框架的修正，與主導性框架做連接，包括混元禪師做了很多事，就是跟傳統已經有的大的概念做銜接。然

後，看來改來改去，但新興宗教團體都還在禪宗、密宗裡面，改來改去是表面上，背後那幾個主導性框架，我們說三教合一也好，有幾個很大的框架相對穩定在那邊，它是在裡面做一個連結，告訴自己是正統，某種程度漢人跨團體的宗教流動，其實是在背後有限的「主導性框架」裡的內部性流動。然後像天人感應、因果業、末劫思想等，Fisher 敘事不只是講合理性，還要講「敘事的忠實性」(narrative fidelity)，敘事與既有的歷史文化和社會事實是否相符合。人才能夠跟既有文化、傳統扣連在一起，敘事本身不是一個單純理性的問題。

清海教團有兩群人，一群是「老修行」與另一群叫做「新原理探索者」，新原理探索者都比較年輕，老修行年紀比較大，老修行參加過很多團體。老修行的背景，年輕的時候可能是民間信仰，可是長大以後通通到了佛教、道教、天主教、基督教，從這裡面再跳到清海無上師。他的背景已經跳到佛教和一貫道，一貫道很多，不成比例的高。可是新原理探索者背景過去民間信仰到信清海之前都是沒有信仰的，也是不成比例的高。一般瞿海源的社會調查大概都是20%沒有信仰的人，可是到清海教團裡面可能有35%沒有信仰的人，比例非常高。這些人沒有宗教情愫嗎？事實上他們已經脫離宗教情愫之後，再跳躍到清海。可是這兩群人的路徑不同，他們認識這個團體的方法不同，我今天就不贅述。

清海教團信徒參與前的信仰狀態，與全民抽樣中的比例做比較

	2000年時全民抽樣中的比例	清海教團中的比例
佛教	27.4%	30%
道教	20.4%	8%
民間信仰	20.6%	4%
一貫道	2.2%	12%
基督教與天主教	4.8%	10%
無	23.4%	30%
其他	1.0%	6%

A群中出生時是屬於民間信仰家庭者（共 16位），在印心前夕的信仰狀態

民間信仰	1 (6.25%)	
佛教	7 (43.00%)	
道教	2 (12.50%)	
一貫道	3 (18.75%)	
基督教	1 (6.25%)	
其他宗派	2 (12.50%)	

對A群信仰者來說，他們的進入新興宗教團體，這通常已是他們**第n+1次的改宗**，而且，一旦由傳統教派走向了新興教派以後，他們通常也已不會再改回傳統教派，而且這一次改宗，若能遇到組織發展已較穩定的新興宗教團體，相對來說會留在教派內的可能性相當大。

34

B群中的 19位中，出生家庭和印心前的信仰狀態變化

	出生家庭	印心前	全民中的比例
民間信仰	11 (57.89%)	1 (5.26%)	20.60%
佛教	1 (5.26%)	3 (15.79%)	27.40%
道教	0 (0.00%)	1 (5.26%)	20.40%
一貫道	1 (5.26%)	1 (5.26%)	2.20%
天主教	3 (15.79%)	3 (15.79%)	2.10%
基督教	1 (5.26%)	0 (0%)	2.70%
無	1 (10.53%)	10 (52.63%)	23.40%

35

三、 道教科儀做為一種主導性框架

Robert Hymes 談到宋代村落神明與道教的關係，很精彩。背後提到了兩種模型，一種是 *bureaucratic model*、另一種是 *personal model*。你看建醮的時候，自己村莊的神都擺在後面，沒有關係，一套是 *bureaucratic*，帝國體系、神明的信仰體系；可是另外一方面，你和地方上的神，雖然道士在那邊做，自己村莊的神好像被屈於道教的神之下，可是事實上你是在和自己地方的神發生關係。所以在不同的情境那個矛盾並不存在，他是這樣講的。但其實他都沒有探討到道教的形上學或認識論，最後道教在村裡面的位置，他沒有探討到那個東西，他只是探討說某種社會學的情況之下並存，可能反應不同的認知方式，而且相安無事。那總會有整合吧，分開兩個內部總有一個整合性，他沒有講到這個東西。

再來，David Johnson，他是林智敬博士的老師，林博士論文裡也出現過這個概念。*Spectacle* 與 *Sacrifice* 尤其華北一些農村。發現不需要道士，沒有聽過道士，他們就自己來，在臺灣南部鄉村也有很多是這樣子，透過自己的乩童就通通辦完了。可是，你說辦完了，就像葉春榮講那個東西，他一定要講到道士、刀梯，那個形上學還是在，就是說華北農村很多可能是相對富裕又交通隔絕，所以自己就可以搞定了。

不需要那種可以超越地方性的東西去幫它建構正當性，Johnson 講了很多農村，看不到道士，他們就是，*Spectacle* 就是說漂漂亮亮、轟轟烈烈的流很多血用得花花綠綠的，*Sacrifice* 就是道士很神聖莊嚴，有法本、有科儀，如果這兩個東西是宗教的兩個面相，可是 *Spectacle* 本身是經濟學家的概念，*ritual autarky* 自己靠自己就可以了，自足性，自己完備，自足性不是自主性，不是 *autonomy*，*autonomy* 是說我真的很有主體性，自足性是我自己就夠了。

可是夠了，內容在演什麼，事實上我覺得道士還是進去了。Robert Hymes 和 Johnson 很適合去看民間信仰的關係，除了祭祀圈和信仰圈描述性的概念以外，這兩個東西，我覺得大家去做田野觀察，是很好上手的 *criteria* 去看。看這個村莊到底有多程度依賴外面的儀式專家，有多大程度是靠自己，然後這樣反應什麼意義？

Schipper 一篇很重要的文章，“An Outline of Taoist Ritual” 就是說道教怎麼定義呢？它是用所謂的經典來定義，就是歷史上道教是這樣定義的。可是，今天道教怎麼定義呢？道教今天看的是它的 *practice* 不見得就是經典的傳統。還有就是政府迫害它，政府要迫害道教的對象，它定義為道教就是道教，這是中

國的情況。某種程度他早期文章，在開第一次歐洲世界道教大會的時候，他的文章就是“Taoism: the Liturgical Tradition”道教其實就是科儀傳統，後來他做道教的檢索，在他統計的版本道藏裡面 2/3 都是科儀。

當時是 Holmes Welch 主持的會議，Welch 跟 Schipper 講說你是第一個西方人看到科儀那麼完備的，Schipper 大概是 1960-1970 來臺灣，他 1968 年發表這篇科儀的文章，現場很多大學者都嚇一跳，驚訝道教還活著，還活著那麼轟轟烈烈，而且那麼細膩、那麼有趣、那麼完備。主持人 Welch 又說，你是第一個西方人看到科儀那麼完備的東西，你可能也是最後一個，意思是說可能也快 Game Over。結果，他不是最後一個，還有很多人會看到。他的文章“Taoism: the Liturgical Tradition”，Schipper 看東西是比較在行啦，至少我初步讀的感覺是這樣。

Schipper 說的 tradition 就是一個法的傳統，然後追尋 autonomy of the social body，其實社區也好，國家也好，追求自主性是很重要的，social body 的自主性透過法來完成。然後透過科，他用 ritual，英文是 ritual 中文是科，科本身有很多涵義。

大陸學者程樂松也說，道教在很大程度上是一個儀式化的信仰系統（程樂松 2017: 206）；然後，Schipper 也講說，道教是 Liturgical Tradition；陸修靜講過：「齋直是求道之本」，齋直都是一種守戒律的一個階段。道藏裡面也講說其實科儀是很重要的。

《正統道藏》中有近三分之二的篇幅是科儀文獻。呂鍾寬（1994）教科儀有極為重要的象徵性意義，呂鍾寬也提到絕大多數來往廟會的人並不知有科儀之處的存在。我可能從這邊進一步下去，大多數的人都不知道的存在，那又怎麼樣能活在每一個人的身體裡面？包括 Robert Hymes 的兩種模型，以及 David Johnson，在形上學和認識論上我想要在做一個跳躍。

有人說道教長生不老、有人說道教養身，我直接定義有一種道教叫科儀道教（Liturgical Taoism），我給他的定義就是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。重要是經典的傳統以集要服務的受眾。這是林昌桐道長的三個匾額，我去的時候看到覺得這三個匾額代表著很重要的關鍵，分別是「法事精通」、「老子遺範」、「造福人群」，覺得感觸很深。

科儀道教 (Liturgical Taoism)

一個形式上的初步定義

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

53

接下來的五點是我今天主要講的內容，科儀道教的制度性表現形式下所產生的幾個有關溝通層面上的特徵：一、法典性的訊號 (Canonical message)，它不像少數民族或部落，由巫師來幫你做儀式，它背後有個很強的法典性的傳統；

二、Performativity and inner incorporating practices simultaneously，它是一個展演，我常在想為什麼道士那麼神聖，為什麼一下場每個人私生活都不太好，不是，菸、酒、檳榔等，因為他在 perform，演員演得很好，事實上他要變身，但他演完了，他在 perform 與修行不太一樣，performative 一放鬆，他整個人就 180 度大轉變，可是他 perform 又不是只在 performative，他有內在的一個我剛講變身，想像自己一個小宇宙什麼的，很多人在講嘛，他同時有一個變化；

三、Meta-meaningful and meta-performative，你看他在 perform 其實他背後有個基礎，幫這個社會建立一個正當性。那些人，我今天是村民，不用看到他 perform 我就得到他們的效果叫 Meta-meaningful，它的意義不在 perform 本身而是那個之外的溝通訊息，我稍待會提到。人類學家 Wallace 一個東西訊號很多，講了很多事情，這叫 information 這不叫 meaning，meaning 是說完全不曉得它是什麼，而是可以反應到這一套東西很神聖，給你一個作用，這是 meaning，儀式是一套 meaning 不是一套 information。道教可以是一個

meaning，它一直在 repeat 一直在重複，可是你知道它帶給你的意義。那個意義本身是 meta 的；

四、對道士以外的人員是一種 Vicarious participating，道士當然是直接身體的參與 information，可是以外的人是 Vicarious participation，是旁觀性的，只要看到道士在那邊村民就知道我們廟今年重新修建，請到道士來坐整個建醮，不得了 60 年一次，他不用看到裡面，越看不到越神聖，只要道士出來一下，那個感覺就創造出來了。

五、Auto-communicative at collective level，是它的溝通模式，這邊有兩種，Auto-communicative，另一個是 Allo-communicative，Auto-communicative 是自動性的溝通，Allo-communicative 是說對全部的人，Auto 是對少數的人，只是對這個社區做溝通，不是要對社區以外的人，可是 Allo 是要對全部的人。陳榮盛在臺灣燈會的時候做一個醮典，結果是開放給大家去看，所以道士意義變了，他的溝通模式以前只是對少數的人做溝通，現在是變成對全民做溝通，這有一個轉變。在傳統它是一個 Auto-communicative 只對有限的人做溝通。

我剛剛提到我會大量引用到 Roy A. Rappaport，這是他過世後出的書，1997 過世後隔年所出版 Ritual and Religion in the Making of Humanity，對我來說很有啟發性。

他把儀式當作一個不變的 sequences 一個很制式、固定的 performance。然後，這個意義不是由表演者去給他的，而是它已經在那邊了，表演者只是再重新一遍而已，創造了一個宗教的基礎。宗教的基礎是由不變的儀式裡面去建構出來的。他是觀察新幾內亞的儀式活動，一個殺豬的儀式。新幾內亞很像西港刈香一樣，部落之間衝突非常多，可是他們非常喜歡豬，給他們蛋白質，愛得不得了。可是，等到有一天豬太多，豬到處亂跑，有時候闖到別人村落裡面去，破壞人家村莊。女人在養豬，太多豬也沒力氣養，然後亂吃有時候還咬小孩。他們就幾個村落就下來，部落間常常打架，但這樣的時刻卻沒有打架，而是共同舉辦一個殺豬宴。隔了四五年就把豬全部殺光光，然後大家一起分享，西港刈香差不多就是這個味道。他提到生態和宗教概念是一個平衡，他是生態人類學家。

宗教在這邊有一種平衡，村民認知到儀式的意義有祖先和各種概念，可是生態上達成一種目的就是生態上的平衡。豬太多就殺掉，幾年之後又會復興，然後大家都需要蛋白質。書是在 1968 年出版，Pigs for the Ancestors 是人類學的重要著作，一直到 1997 做了很多整理，花了很多力氣去思考儀式的意義，所以他自成一家，1997 年過世後的 Ritual and Religion in the Making of Humanity，我

覺得十分重要。

他說儀式構成兩個普遍性的意義，一個是不變的 *sequences* 另一個是參與者必須在不變的 *sequences* 裡去參與。然後儀式定下了一個行為上的規範，是一個 *basic social act*，是一個社會行動，然後環境特徵有兩個，一個是 *operational environment*，就是實際上自然科學的那種生態的環境，另一個是 *cognized environment* 認知的環境，村民並不會認知到說缺乏蛋白質和維持生態的平衡，而是認知到豬要給祖先，然後時候到了，豬造成衝突，我們需要大和解，去殺豬，豬是一個很神聖的東西。村民的認知是看這兩個東西怎麼樣協調、平衡，用在地的 *category* 去理解。所以認為語言並不重要，重要的是背後的 *guarantee*，*guarantee* 是這個社會去運作的，創造 *guarantee* 的是儀式行動，儀式十分花錢，而且要不斷重複，次序不變，控制外在的威脅，創造一個可信用度 (*reliability*)。

他要講到有四個層次：最高是神聖的層次、中間是宇宙的層次、第三是互動的層次，再來是社會變遷如何去解釋的層次。最神聖的層次最麻煩，很模糊、很難去否定，又是很抽象的語言。其實道士很多是在做這個東西。

科儀道教的制度性表現形式下所產生的幾個有關溝通層面上的特徵，第一個就是 *Canonical message*，*Rappaport* 講說 *message* 有兩種，一種是 *Canonical message*，另一種是 *Self-referential message*，*Self-referential message* 只有一是專家和當事人，所以是 *Self-referential*。但是 *Canonical* 更重要，它包括了抽象性的存在，超越現在的東西要去表達，不只是現在很痛而已，而是可能是三世因果，可能是背後整套的東西，他要去把那個東西彰顯出來，是 *Canonical* 去創造不變的傳統和永恆的那個東西，其實 *Canonical* 是形容詞，它不見得是文字，比如新幾內亞也沒文字，而是不變的，專家幾百年來一直傳下來的，那個東西是支撐整個社會秩序永恆性的基礎。

Canonical message 是持續性的，宇宙的秩序的一個永恆性，主要是儀式的不變性，說明 *Canonical message*，所以儀式不能變化，要證明它有一個不變性。第二個是說道教科儀的 *perform*，它是一個 *perform*，可是它和一個內在的身體連結在一起，前面提到就不在贅述，就是說他有身體的想像。這個是陳榮盛講的話，口語喔，他竟然可以講那麼文譎譎的話，就親口唸出來，他的 *perform*、和他的認知和身體，很典型的一個漢人道教的特質。



69

- 變身，我們要做玉壇，我們這個境內是一個天地，壇內也是一個天地，道長本身也是一個小天地，整個合起來做，也有上、中、下元。
- 左眼為日，右眼為月，鼻如山嶽，口為天門，舌為金橋，氣如毒霧，齒如劍樹，像一個小天地，像我們五臟，東風，青龍，白虎，朱雀，玄武，中央，這個五臟六腑也有它的三元，上、中、下元，皮膚，血脈，九竅，十二生肖，三魂，七魄，三部，八景，二十四節氣，一千兩百的形影，一萬兩千的精光，三百六十的骨節，八萬四千的毛孔，這是一個小天地。
- 所以要練到那裡出去，還要調你本身的氣，一塵不染，萬邪不敢犯，破穢吐氣，南方九風破穢大將軍，天德君，月德君，五方至真之炁，東風青炁噓入肝，南風赤炁，西風白炁吸進來，北風黑炁吹入腎，中風黃炁呼入黃庭，練你的三魂七魄要歸位，這些都要漸漸懂，變身成我是元始天尊，我是一個小天地。
- 這個壇也是一個天地，十方，所以已經是一個境界，這裡就是八卦十方九宮，那邊就是十方八卦，十方壇，所以我坐在那邊就是九宮中央。

70

第三點是 Meta-meaningful and meta-performative，performance 事實上是要創造一個傳統的正當性，performance 是建立一個 meta-performative 的基礎，是

要去創造那樣一個東西，所以要建立傳統，然後是一個基本的，這也是一個 *metafunction*，它的 *function* 不只是一是內部的東西，而是怎麼樣建立地方傳統與完備。一個神祕性的過程，一樣透過一個不變的 *liturgical orders*，所以怎麼樣讓大家知道我的儀式已經做幾百年都沒有變，而且在科儀文本裡面都可以找到基礎，讓村民知道這一點其實是很重要的，這也是道士科儀與法教科儀的差別性就在這邊，這個是他最主要傳達的訊息，一個 *meta* 的訊息。

第四點，對道士以外的人員是一種 *Vicarious participating*，對參與者來說是一個旁觀性的參與，沒有真的參與，但是他得到意義，他不是得到 *information*。意義的先決條件就是，就是我們可以去反應到 *response*，。

第五點就是溝通形式，一個是 *Auto-communicative*，另一個是 *Allo-communicative*。就是說 *Allo* 是對全部的人，*Auto* 是對有限的人。所以道士科儀其實是對有限的人在做溝通，不是對全部的人，所以叫自動性的溝通，譬如說你和神禱告，就是你自己和自己講話一樣，可是事實上你和神禱告，你由內部就知道，不需要給人家看，這叫 *Auto-communicative*，道士科儀其實是一種集體性的 *Auto-communicative*，不是要給做文化資產的人看的，其實是要完備神聖性和地方自主性。

鄉民宗教生活概述今天就先跳過，我本來要講西港刈香的例子，比如說平常是乩童，用手轎，大祭典的時候是乩童去請水，都沒有道士。麻豆刈香更厲害，都是乩童。最後一天，就是剛剛講的 *David Johnson* 提到的 *Spectacle*，都是 *Spectacle*，*Sacrifice* 很少。但你能說他不重要嗎？但像 *SARS* 的時候，也都是煮油、過平安橋就結束了。可是陳榮盛還是很重要的，陳榮盛以後換他兒子陳懷中，大家好像就覺得差了一點。通常這種大廟、大儀式請了就不會換人了，不像現在還要擲茭杯，通常是不會換人的，因為這是不變的 (*invariance*) 傳統，世代傳遞下來的。即使臺北南港也都要圓醮。

四、鄉民宗教生活概述

對村民來講當然和儀式專家不一樣，儀式專家追求的是更高的形上學和抽象的意義，而村民只是生命關頭的度過。儀式專家他們關心的問題是不一樣的。我想這部分就不講了。

村子的主體性還有村民怎麼樣納入在身體，以西港刈香為例。一個是身體的技藝／記憶，是他的 *technic* 也是 *habitual memory*，一個轎班、陣頭不斷的練習，這裡面它去 *perform* 出來，所以他不是做認知。你叫他教你打鼓，他教不

出來，可是他打得很漂亮，而且他們也是這樣教的，師父打給你看，你看了還不會你就下去，不用再練了，就淘汰了，所以它是一個身體的記憶。

另外還有一個就是說從 *Sacrifice* 和 *Spectacle* 這些花花綠綠的東西和乩童，一天到晚耳濡目染得看，成為他的一部份。就像路邊的計程車司機，一聽到我去看西港刈香，整個人跳起來，驚訝到快出車禍的感覺。這是 *Vicarious* 替代性的東西，再來就是象徵資本的厚度，要有道士、要有王府、要有做醮，王府比較複雜有儒家、有應對的科儀，但是道士就是很純粹一個象徵資本的厚度，這個宇宙神聖性的完成，然後每次刈香都是一個回到宇宙的起點，重新開始。道士是協助來共奏這個東西。

空間上包括請水、繞境的路線，不變，不能變，就算變了也要說沒有變，然後加以確定和絕對化，這樣的東西是西港身體化的一部份。這身體化有一部分納入了道教的道士，地方認同有道士的媒介才有辦法認同，可是有些人可能沒有，比如陣頭那些練習可能沒有道士，可是整個身體化是這幾個節奏去成為身體的一部分。

道士團的代理就是讓這個社會成為真正的社會，*authentication*，最重要的一部，文化上的也好社會上的也好，關廟山西宮一定要做個醮以後，60年做個大醮以後，大家才知道你這個東西，他去申請文化資產也是建醮，就是和他的村落放在一起，所以社會的 *authentication*，象徵資本累積的核心與高峰，這是道士們提供的東西。

五、道教與民間信的分歧與共構

道教與民間信仰的分歧與共構，這邊先講幾個有趣的事，魯迅講「中國根柢全在道教」，後來我找了文章看到下一句，對中國根柢全在道教，但原來「乃悟中國人尚是食人民族」。意思就是說原來道教把中國搞成食人的民族。但現在每個學者都說中國根柢在道教，道教十分重要。

Kenneth Dean 常講說提供一個 *framework*，也提供地方能量，叫做 *shamanistic substratum*，底層的靈媒的東西，把它導入一個道教崇高的層次。換句話說，民間要靠自己創造形上學是不可能的，它只有能量，沒有提供超越性的意義。Anna Seidel (1997) 講說這是 *Unofficial High Religion*，這邊簡短回顧我就不細講了。黎志添引用 Schipper 講說清末北京城有六十多座道觀，可是竟然沒有引用下一句「今天所有這一切都成了歷史的遺跡」，大家只看前面。

常常講說中國文化基因庫 Schipper，這是唯一中文的書，他其實是在講文

化多樣性，就是說瀕臨絕種就要保存住，所以講起來有點悲哀，並沒有值得驕傲的部分。然後，Lagerwey 也講很多，他還是一個 national religion，即使已經他不是國家的，但他還是 national religion，提供地方民間信仰的 depend，這個很中肯。他也講到說「轉化」的知識，轉化世界有不同的方式，有靈媒的方式、有法師的方式，最高、最高是道教的方式。

他叫 symbolosis，就是合符，就跟畫符一樣。我們講 symbiosis 就是共生，他把字改一改 symbol 符號，和符號共生、合一。他講到不同的層次，大家也知道哪個層次比較高，道士就比法師高一等，法師又比靈媒要高一等。葉春榮絕對不同意這一點。其實等級結構是在那邊的，所以他們想處理問題，第一個找靈媒，靈媒不通就去找法師，法師還不通就真的要請道士來做一做。有順序的，他不是第一個找道士，可是他也知道真的不行的時候還是得找道士，還是得做一次大醮。Lagerwey 講 Medium 再來是 Mystics，就是法師，再來就是道士，symbolosis，自己創造的字。

道教跟民間信仰就好像一個手套，套或同一幅砌圖中的兩塊圖片的意象，因為用了漢朝的文官系統，一般的民間信仰沒有這個東西，佛教當然是處理死亡的事情，可是有些東西需要文武都在的時候，道士試提供這樣的東西。

六、歷史上道教如何進入民間信仰？

歷史上，道教如何進入民間信仰這個很有趣，包括 Hymes 在提的，我看黎志添也講了不少，道教在南北朝剛出來的時候，那個語氣多麼強烈，民間信仰就是下三濫，只有道士最了不起了。

南朝道士徐氏撰 三天內解經 卷上

- 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。

128

菁英道士的主張

師曰：附體開光、降將折指、照水封臂、攝亡墜旛，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）》）(吳瑞明提供)

130

隔了兩百年就說，接受也好，妥協也好，後來就是說雷神，道教神有兩種，一種先天性的神，一種後天的神，後天還是要有血食，祂就是那個格，沒有血食也不行，什麼時候妥協，道教界也都講了血食是可以的，也就接受了。

黎志添說這是「道教的民間化」(Popularization of Daoism)，Schipper 說道教的民間化。因為當時宋真宗下詔全國設天慶觀，等於皇帝已經把全國都統整起來了，每個地方都有東嶽殿、天慶觀，道士提供其中的內容，然後和行會等等相連接，這些既有的研究很多我就不多講了。

下品靈書，則應世宗師心心相授，口口相傳，與天長存，**祈天福國，弘道化人，役使雷霆，坐召風雨，斬滅妖邪，救濟旱澇，拯度幽顯，贊助皇民，即今人間清微雷法妙道是也，實與諸法不同**，明達上人，一聞頓悟。蓋五行以庚為主，而五炁以一為祖，萬法以心為正，其法簡易，不若有為，不落無作，不貢存想，無泥虛文，無祭祀，無禱祝，若此，比誣諂也。其妙乃以吾神合彼神，吾靈合彼靈，儒書謂「致知格物」是矣。但於平日行、住、坐、臥四威儀中，必要收斂身心，萬緣頓息，存無守有，專一無二，守無所守，存無所存，一念真常，如在太極未判，混沌之先，虛空圓光之內，一竅之中，其大無外，其小無內。太極未判，混沌一般，身心俱無，止在太虛，一點靈明，自然宏照十方。心田無穢，性地絕塵，久則寂然不動，感而遂通。到此田地，**一舉目，一動念，將帥洋洋乎如在其左右**。靜則是道，動則是法，口啟心存，立彰昭格，即此乃大道之根，萬法之本。惟其始終，精一不二，念念相續於四威儀中，入乎無間，是謂達人能事畢矣。（《清微神烈祕法》卷上〈雷奧祕論〉，推測是元代前期的道經。）(吳瑞明 提供)

129

雷神必須血食祭祀

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

祭雷當用酒肉，血食之神。（《道法會元》卷250《太上天壇玉格（下）》）

或是比較重要的祈禱儀式（祈晴、祈雨之類），必須用血食祭祀雷神，才能役使祂們：

凡祈禱，用五色紙燒，白雞、鵝、鴨取血祭雷神，方可行持，代天行化，助國救民。小事不得呼召。（《道法會元》卷193《太乙火府五雷大法》）(吳瑞明 提供)

131

Robert Hymes 講得很有趣的是說，其實道士不是與其他靈媒等競爭，道士是和顧客競爭，要和顧客說你非來我這不可。怎麼樣去說服顧客一定要來，當然顧客有能力去買道士那樣的奢侈財的條件出現。他可以在家裡面靠祖先，也可以在家的附近占卜，可是出現了這些道士，他們是高水準的知識道士湧向城鄉存在的機會，成為新的一個傳統。對民眾來講也可以去找這些人，加上商業的發達和印刷術等等，所以道士不是神人之間，神人之間是媒介者，已經被靈媒或占卜給佔據了，道士是神之上，更高，因為已經被佔據了那個空間，他不可能再當間那個位置，所以道士用經典傳統創造了一個新的位置，是神之上的位置。

這是等級最高、費用最高，也是民眾最後會去找的，儀式都沒效嘛，其實村民不會問說儀式有沒有效。重點不在村民，村民是說一定要做儀式，可是哪一個儀式有效，不可能問說，這個儀式沒效，那 SARS 完還有個 SARS，他們不會覺得做儀式是錯的，而是說可能我們沒有請道士來，還差一層，最後還是要出動朱塋燦。

他也講天心法師到處跑來跑去，這個到處跑來跑去其實是要創造一種超越性，不是去一個地方，他們是不屬於任何神祇，而且層次也比較高，有自由穿梭的能力，構築了形上學的那個基礎，跨地區而普遍的，形成一個卡特爾（cartel），就是專業階層，特別階層的出現。

七、 道教如何進入村民的記憶與身體？

道教如何進入村民的記憶與身體？這個部份我大量引用了 *How Societies Remembered* 一書，我們社會去記憶一些事情，不是特過文字、文書，這個講集體記憶的問題，就是說其實是透過儀式的表演，而且透過你自己去參與，讓你成為身體自動自發的一部份，這個時候社會才記住這件事情。所以那些辦 228 慶典，完了以後怎麼樣努力去參與那個活動，然後去 *memory* 這個東西，就是透過儀式、透過慶典、透過參與、透過身體化，這個才是社會記憶的方法。

Paul Connerton 還講到三個東西，社會的記憶 (*social memory*) 而且是集體參與性的儀式 (*commemorative ceremonies*)，然後你要去 *performative*，社會的記憶先要透過這個共同的紀念性的儀式，然後你要去參與、*perform*，你要進入裡面，然後成為身體的習慣 (*habit*)，最後成為身體的自動 (*notion of bodily automatisms*)，就是他講的東西。很薄的書可是很重要，他講說，一般講說身體化的實踐和文書性的書寫，可能是祖先牌位的問題，他最強調這部分，這部分是自動化的一部份。

他講三個，第一個是 *techniques of the body*，就像道士一樣他很熟，*techniques*，譬如說，在世界各地，有些村落，發展出村落內居民互相可以辨識的手的動作與姿勢，有的村落就比較稀少，無論如何，地方會發展出手語的姿勢與型態，這也變成 *techniques of body* 的一部份，當地人一看就會就懂了，脫離了那個地方就沒有那個東西，每個地方都有 *techniques* 的一部份。

再來就是身體的適當性 (*proprieties of the body*)，就好像 Norbert Elias 講說餐桌禮儀怎麼樣變成歐洲人的，事實上是國家要控制你，讓國家的控制與個人的控制合在一起。那就是身體的適當性，其實道士在展演那個東西，適當的身體。

再來是 *Ceremonies of the body* 就是說它怎麼樣變成一個階級的行為，這些人好像天天有錢在玩，可是他就很優雅，你就永遠跟他們一樣貴族階層，玩本身就是一個 *ceremony*，你就是不如他們。Paul Connerton 講三個東西，這三個東西其實都是身體化的 *practice* 裡面，社會如何記憶，透過這三個東西讓你去成為身體的一部分。即使你看到貴族的東西，浪費與奢侈成為社會的象徵性資本。大概來講，道士有前兩個，透過他的展演、技術，可是他沒有第三個，第三個就到婆羅門的層次了，我細節就不多提了，前兩個都有。

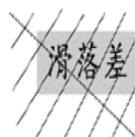
道士的身體操演，道士同時用身體和認知去記住一些東西，村民當然是有

另外一個方式去觀看，Technology，剛剛 Connerton 講到記憶術（mnemonics），道士都有他的記憶術，包括那些文簡，怎麼去記住那些東西。再來就是 Proprieties，道士的身體展演絕對是某種程度儒家化的一種是到的行為模式，可是他缺少 Ceremonies of the body，這是劉枝萬講的，道士不是一個獨立的階級，他一下那個場，不能說是 nobody，但他就變回一般人，尤其是火居道士。所以他沒有超越性，不像婆羅門不會駐廟，因為婆羅門是一個階級，超越地方性。我們的道士沒有，這個也可以探討，他只是一個代理人，他沒有獨立的階級，所以在第三點 Ceremonies of the body 是沒有的。

Slippage: 「教義模型」與「行為模型」之間

神學的(信仰)模型

祖先 (作為祖先的亡者)	神 (有德性的亡者)	鬼魂 (境遇悲慘的亡者)
-----------------	---------------	-----------------



祖先 (沒有發揮特別作用的亡者)	神 (可駕馭的亡者)	小神	鬼魂 (難駕馭的亡者)
---------------------	---------------	----	----------------

行為的(行動)模型

163

Transcendent slippage 到 Popular transcendence，David Jordan 講說其實我們拜神的時候，教義上說神很崇高，可是我拜拜的時候常拜些很像鬼的東西，包括王爺等，事實上有個 gap，為什麼會有 gap 就是讓他們吃好的、穿好的，不要來騷擾我。可是久了之後他們也真的變神了，也會顯神蹟，可是這一塊很模糊。

我長期研究民間信仰，發現民間的神常有這種內涵與歷史演變。其實媽祖也是一個仙姑變的，隱藏了仙姑的內涵，只是說現在神格變了以後，好像不見了。一直有個 Slippage，只是這個 Slippage 要怎麼蓋過去呢？

而且從湄洲媽祖迎的香火，到我們村莊，我們還要再成神，不像西方的神就是個很完備的。要不斷和村民發生關係，依賴村民的香火。所以這裡有個

gap，叫做 Transcendent slippage。看起來很超越，但有個 gap，本來超越那邊都會有很清楚的一條線，可是對行為上卻不同，對超越當然很忠誠，但對很低俗，我們處理不了的放在旁邊。每一塊叫做 mutual attachment，你依賴我、我依賴你的這個東西。這個東西我今天沒有辦法講細節。我覺得道士提供這一塊，他去循環性的表演，超越性的層次，超越民間信仰的層次，循環性的表演就把這一塊蓋住了，超越和實際行為被蓋住了，讓地方的神格渾有缺憾，這比較抽象一點，我也還在想，很需要一些例子來說明。

Performing of the transcendental realm

教義層面		
Transcendental	Non-Transcendental	
<hr/>		
Cyclely performing Transcendental realm	滑落差	
<hr/>		
Fidelity	Mutual attachment	Non-tractable spirits
<hr/>		
行為層面		

表演性的超越性 (performing the transcendental)

超越性的修補; 超越性的槓桿

外來的超越性; 表演性的超越性; 超越性的技藝

既分離又合一，分離才能保持其超越性;

合一是以因它本身的存在，必須附著於民間信仰本身的能量，而共構了 **popular transcendence**

172

對多神論底下社區主體個別偏私性的超越性涵蓋 (既涵蓋又能帶有絕對的超越性)

形成了 **Popular transcendence**:

超越於地方，卻能為地方所循環性的擁有的一種至高無上性與絕對性 (這是 **ritual autarky** 所難以複製和再造的)，道教科儀成為了其中共構的一部分

173

Popular Transcendence: 超越於地方，卻能為地方所循環性的擁有的一種至高無上性與絕對性

經由地方性神明在地性的實現，或是說二度成神，而內化在信徒對神明虔敬行為背後的身體化的層面。而科儀道教在其中所共構的超越性的基礎，也進入了信徒的身體化層面或 **habit-memory** 之中

174

表演性和超越性也是一個修補，超越性的修補，超越性的槓桿。然後，透過外在的一個超越性，超越性的技藝，暨分離又合一，分離才能包持超越性，合一是因為本身的存在，道士不能獨立存在，必須要附著於民間信仰的能量，一起共構 **Popular transcendence**。所以說道士有沒有主體性，一定要依附在民間信仰之上去完備，本身要和另外一個在一起，發揮他的作用。所以，我認為這是多神論底下社區主體個別偏私性，因為多神論底下，那個神只照顧我們的社區，大甲鎮瀾宮只能照顧到北港區而已，所以是有偏私的，不是那麼的超越。釉藥創造一個很高、很高的東西，超越於地方，卻能為地方所循環性的擁有的一種至高無上性與絕對性，這就是個 **ritual autarky**，儀式自主性的一個複製與再造。

村民的身體記憶 (**non-reflexive coding**)，剛剛提到的是道士的身體記憶，村民的身體記憶也不是透過認知，而是透過 **performance**，我參加陣頭習慣了，再來我常常看很多別的陣頭和歌仔戲、道士，道士來講是道士戲。再來就是把地方，什麼地方去請水、什麼地方去刈香等，那些人成為他身體的一部分，因為他都走過，刈香走到哪個村莊成為他身體的一部分。再來是社會的自主性和 **identity**，剛剛講道士協助地方成為象徵資本創造宇宙的中心，再來就是超越性的基礎，道士用法典性的訊息 (**Canonical message**) 來創造一個超越性的基礎，將 **popular transcendence** 完備化、甚至身體化。

地方知識在地化其實就是要身體化，才真的在地化，不然那個在地化都是假的。這個身體化，是指道教科儀以某種直接或間接的形式，進入地方人士的 habit-memory 當中，成為身體的記憶。村民脫離的鄉村情境之後，道教慢慢地去身體化 (de-incorporation)，細節我就不多提了。

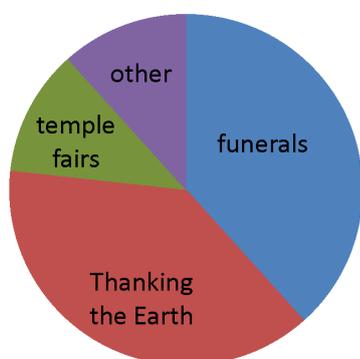
八、 道教的復興或沒落？

道教到底有沒有復興，有人說道士團的數目減少了，可是科儀的機會變多了。大陸和臺灣又不一樣了。像 Stephen Jones 講的 (2011 *Revival in Crisis*, in Adam Chau 編的書 *Religion in Contemporary China*)，華北以前都有謝土儀式，還有所謂的「土精」要去拜。每一家都會去辦這一方面的儀式，等於驅邪納福一樣。可是到了(文革後)現代都沒有了，可是喪葬儀式還會在，變成絕大多數道士只是去執行喪葬，但那是政治壓力存在的情況。那我們好像相反，我們是醮典變多了。

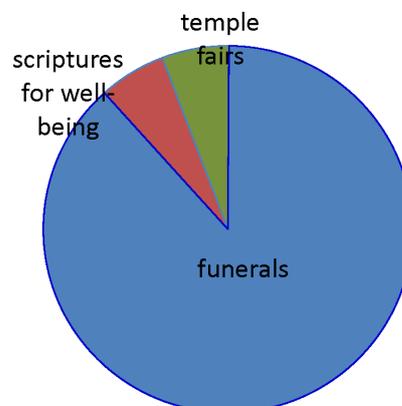
Stephen Jones (山西陽高縣 正一派 恆山道樂)

Daoist Priests of the Li Family, p.25

1940s



since 1990s



188

Funeral scriptures 白經 (愈來愈佔主要)

Earth scriptures 土經 (喜經) (愈來愈少)

Temple scriptures 廟經

189

道教形成 Primary Taoism 和 Secondary Taoism，小法那些比較是 Secondary Taoism，醮典比較是 Primary Taoism。我們臺灣的數據發現 Primary Taoism 也許有下降，但是 Secondary Taoism 大量增加。瞿海源屢次調查發現，法術的操作大為提高，其實這都還是道教（Secondary Taoism）的一部分。是指涉個人的部分，不是集體的經典。

- 。瞿海源在〈宗教與術數態度和行為的變遷 (1985-2005)：檢驗世俗化的影響〉一文中，發現

教育程度確實會影響傳統信仰，但也會增加另一種新的「氣的信仰」，受教育越多對某些術數和神通觀念會產生壓抑心理，但卻創造另一種迷信形式的提高，也就是迷信於八字、看相、摸骨或星座。

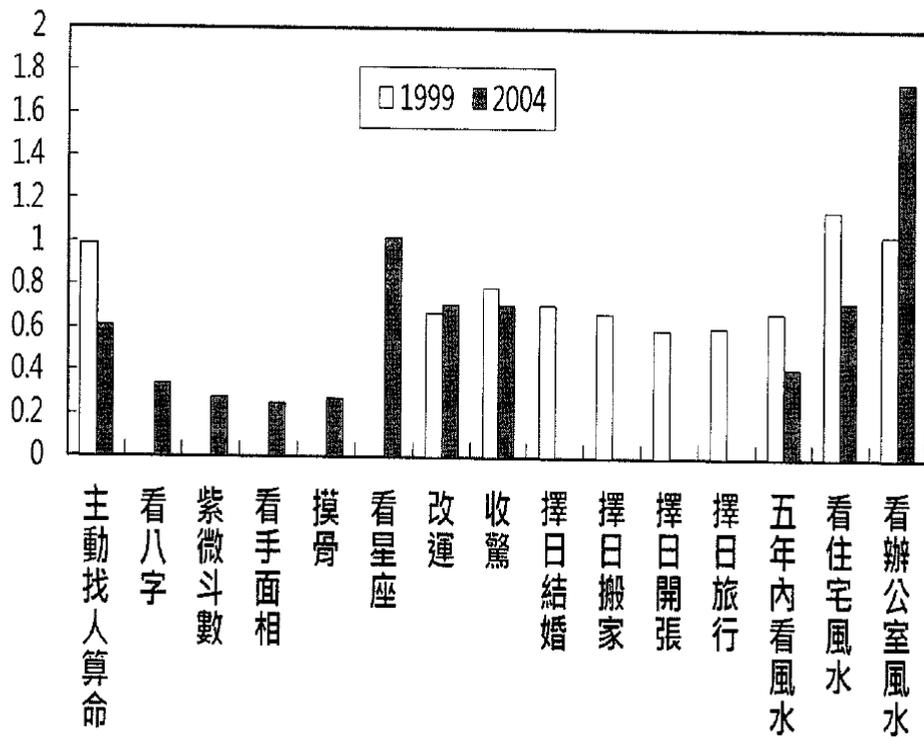
Primary Taoism (科儀道教 or canonical message) 降低
Secondary Taoism (法術道教 or self-referential message) 提高

185

請您目前的宗教信仰是? (台灣社會變遷基本調查)

	佛(%)	道(%)	民間信仰(%)	無(%)
1984	47.2	6.7	29.5	10.8
1990	31.5	7.8	35.3	17.6
1995	28.2	9.7	35.9	18.0
2000	27.4	20.4	20.6	23.4
2005	20.9	13.5	41.4	16.8
2010	21.7	15.7	34.2	20.8
2015	19.9	16.9	35.5	19.9

186



187

我們一般都說佛教興起道教衰弱，根據瞿海源的數據，關於道教的認同是增加的，且增加不少，民間信仰也增加了，大家一直覺得佛教認同增加了，其實沒有，只是看到四大山頭很旺盛，數字並沒有明顯增加，這是認同問題。瞿海源也發現說法術道教（Secondary Taoism）大量增加，科儀道教（Primary Taoism）大量下降。

九、 現代社會重新收集過程裡的道教

現代社會中的重新收集 (Recollection)

對大社會與全球化社會中 自己的社區而言	對大社會中的個人而言	對民族國家內的整個社會而 言
社會變動中對社區與對自 身認同與正當性的再確認	由鄉村遷至都市的移民: 1. nostalgia 2. accumulating symbolic capital; 3. habit-memory for Ritual's Self-referential meaning	將過去被壓抑的元素重 新釋放，經過揀選，並 整合進新的認同結構與 歷史意涵當中 Originality Harmonizing Sustainable nationality Re-centralizing Re-boundary
Authentic Expression of a Living Local Community	都市人: 儀式活動提供了一個 therapeutic break from every day life (所以儀式需要對更多人 開放) 民族國家的組成分子: newly constructed Identity and collective memory	地方政府: 創造社區認同 和地方觀光

190

現代社會中的重新收集 (Recollection)

對大社會與全球化社會中 自己的社區而言	對大社會中的個人而言	對民族國家內的整個社會而 言
社會變動中對社區與對自 身認同與正當性的確認	由鄉村遷至都市的移民: 1. nostalgia 2. accumulating symbolic capital; 3. habit-memory for Ritual's Self-referential meaning	中央政府: 將過去被壓抑的元素重新釋 放，經過揀選，並整合進新 的認同結構與歷史意涵當中； Originality Harmonizing Sustainable nationality Re-centralizing Re-boundary
Authentic Expression of a Living Local Community	都市人: 儀式活動提供了一個 therapeutic break from every day life (所以儀式需要對更多人開放) 民族國家的組成分子: newly constructed Identity and collective memory and	地方政府: 創造社區認同和 地方觀光

191

現代社會中的重新收集 (Recollection)

對大社會與全球化社會中自己的社區而言(對大社會中的個人而言	對民族國家內的整個社會而言
<p>社會變動中對社區與對自身認同與正當性的確認 (Popular transcendence 需要道教來加以完備，而強化集體認同)</p> <p>Authentic Expression of a Living Local Community (道教創造文化意義下的 authentication)</p>	<p>由鄉村遷至都市的移民:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. nostalgia; (道教做為vicarious performance 裡面的元素而被喚起) 2. accumulating symbolic capital; (道教創造文化意義下的 authentication) 3. habit-memory for Ritual's Self-referential meaning; (儀式重心與意義的轉變，但仍需要道教) <p>都市人: 儀式活動提供了一個 therapeutic break from every day life (所以儀式需要對更多人開放 reflexive re-target)</p> <p>民族國家的組成分子: newly constructed Identity and collective memory (reflexive re-target)</p>	<p>中央政府: 將過去被壓抑的元素重新釋放，經過揀選，並整合進新的認同結構與歷史意涵當中; (道教與民間信仰共構裡的超越性的基礎)</p> <p>Originality Harmonizing Sustainable national ty Re-centralizing Re-boundary</p> <p>地方政府: 創造社區認同和地方觀光; (Popular Transcendental; Spectacle and Sacrifice)</p> <p style="text-align: right;">192</p>

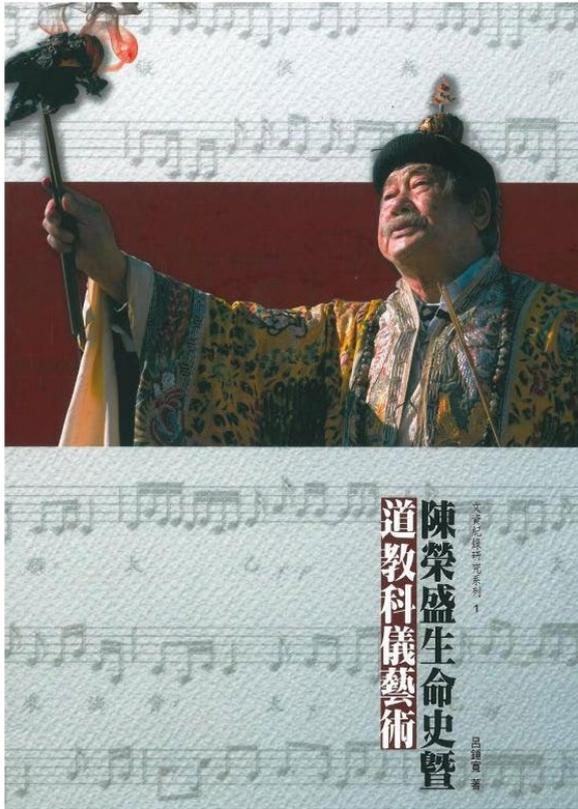
現代社會中的重新收集 (Recollection)，整個大社會有三個 agency，一個是社區怎麼樣在全球化社會裡面重新建立自己的社區認同和正當性，例如西港刈香、西港人如何重新建立自己的認同，然後，如何說明表現出來的就是真正村民生活的表現。對個人來講，包括鄉村遷到都市的移民，當然是一個懷舊的心理，就像我認識的一個獅子會會長在板橋事業非常成功，可是還是要回到西港，捐很多錢，那個也是象徵資本，他在都市再怎麼好，當上獅子會會長，但誰認識他，可是回到家鄉，廟裡面也有他的名字，然後活動他都站第一個，是他累積象徵資本的地方。

再來就是他的身體記憶會被喚醒，當他有需求的時候，透過身體的需求就會喚起 habit memory。再來，都市人從來沒有參加過鄉村，從小就在都市長大，可是 he 會覺得鄉村的儀式提供他 break，從都市日常生活中去做一個 break。再來，對整個國家個別的組成分子來講，他需要建造一個新的 identity，像臺灣人可能要去參加鎮瀾宮去走個七天，才會覺得自己是臺灣人，以個人來說就是這個例子。再來就國家來看，整個將過去被壓抑的元素重新整合進新的歷史認同，例如很多文化資產就是這個東西，大家去考慮這些條件，你看文化資產的條文大概就是這些東西，多元文化的並存、歷史的連續性 sustainable、boundry 在哪裡，表現漢人文化什麼等等，然後地方政府關心的當然就是地方社區認同跟地方觀光，我這邊講到的，紅色的部分就是道教可以提供的，科儀道教，道士可以做的，我這個就不講了。

成為民俗的登記，哪些情況下道教會被登記為民俗，其實真正講道教的不多，只有目前還在審議的山西宮遶境暨王醮祭典，因為 12 年一次，把王醮放進去了，然後再來就陳榮盛，他是臺南市政府登錄的，他是用道教靈寶道法科儀及音樂藝術的範疇，有時候很難放，他的超越性模糊曖昧不清，不是很重要，你現在要重新去撿拾他，進入一個理解他的東西，很難定位道士是什麼範疇，那他只是用音樂。這是當時登錄的理由。

- 文化部**108年3月22日**召開「**關廟山西宮遶境暨王醮祭典（南關線三大廟王醮暨遶境）**」
- 登錄重要民俗審議前說明會公告
- 2019-03-05
- 開會事由：召開關廟山西宮遶境暨王醮祭典（南關線三大廟王醮暨遶境）登錄重要民俗審議前說明會
開會時間：108年3月22日(星期五)上午10時整
開會地點：關廟山西宮文物館
- 一、依《民俗登錄認定及廢止審查辦法》第5條第1項第2款規定，民俗之登錄及保存者之認定，於

196



2009年
台南市政府登錄

道教靈寶道法科儀及音樂藝術 為傳統藝術

陳榮盛道長為保存者

197

所在地	台南市	
保存者或保存團體之基本資料	姓名（團體名）	陳榮盛
	團體負責人	
	團體立案時間	
	立案字號	
	聯絡地址	台南市新興路183號

198

- 名稱
- 道教靈寶道法科儀及音樂藝術
- 分類
- 傳統藝術
- 技藝或藝能特色
- 靈寶道法原是傳統社會民俗宗教，除了宗教意義外，更具傳承古習生活價值的意義，尤其是宗教儀式中包含戲劇、音樂及民俗美術的元素；道教科儀更是台灣民間社會生活中，從古保存至今的活文化遺產。
- 宗教儀式不但呈現老百姓部份生活文化，因其傳教意圖，必然與當地的語言及生活習慣結合，吸收當地音樂，形成具本土特色的藝術型態，即使面對社會變遷與社會禮俗的改變，傳承千年的道教科儀更是庶民社會的集體記憶。

199

• 登錄理由

- 1.道教靈寶道派科儀莊嚴肅穆，儀式和道曲音樂完整，且道教活動深入民間生活，兼容本地文化，具本土特色及文化傳承的意義。
- 2.此民俗活動具普遍性，陳榮盛道長為兩岸四地靈寶道派最具權威的保存者。

200

這是目前有 18 個宗教民俗，你看這裡面大概有 13 個是漢人的，都是這些大祭典。大祭典裡面 13 個裡面大概有 10 個一定會請道士，有 3 個大概不見得需要。文化資產保存 recollection 的部分。乘載的方式的一些變化，有些留著、有些沒有了。

• **【國家重要民俗】**

自97年起迄今，文化部已依文化資產保存法指定18項重要民俗，分別為：

- **1. 鷄籠中元祭**
- **2. 西港刈香**
- **3. 大甲媽祖遶境進香**
- **4. 口湖牽水(車藏)(讀音為狀)**
- **5. 北港朝天宮迎媽祖**
- **6. 白沙屯媽祖進香**
- **7. 東港迎王平安祭典**
- 8. 花蓮縣豐濱鄉Makotaay(港口)部落阿美族ilisin豐年祭
- 9. 鄒族MAYASVI(戰祭)
- **10. 東山碧軒寺迎佛祖暨遶境**
- **11. 南鯤鯓代天府五府千歲進香期**
- 12. 東山吉貝耍西拉雅族夜祭
- **13. 金門迎城隍**
- 14. 賽夏族paSta'ay(矮靈祭)
- **15. 羅漢門迎佛祖**
- 16. 邵族Lus'an(祖靈祭)
- **17. 褒忠亭義民節祭典。**
- **18. 雲林六房媽過爐**

204

再來一個就是說，道教可以作為一個主導性框架，一個是承載者傳統社會的道士和村民怎麼樣的方式去承載，道士是認知和習慣性的記憶，這個不是反身性的，是身體習慣的，然後進入現代社會以後要成為一個反身性。溝通模式過去是內部的，現在進入現代社會後是對全部的人展開。對市民來講，要去 recall 身體的記憶，然後 recollection 重新撿拾，現在道士是從 canonical 法典，個人需求就像陳宣聿講的那些墮胎，有需求的時候重新作為一個方式被喚起。然後身體化的傳統需要被喚醒和再定義，接著進入一個反身性的、思考性的，以前是身體就記住了，現在是腦袋裡面要想。

Sustainable Community: Community-oriented Popular Transcendence

道士	科儀身體化	Canonical Coding	Meaningful Ritual	Collective auto-communicative (Sender)
村民大眾	慣習的身體化 (Vicarious Performance)	Self-referential coding/Canonical coding implicitly	Meta-meaningful	Collective auto-communicative (Receiver)

Sustainable Community: Community-oriented Popular Transcendence

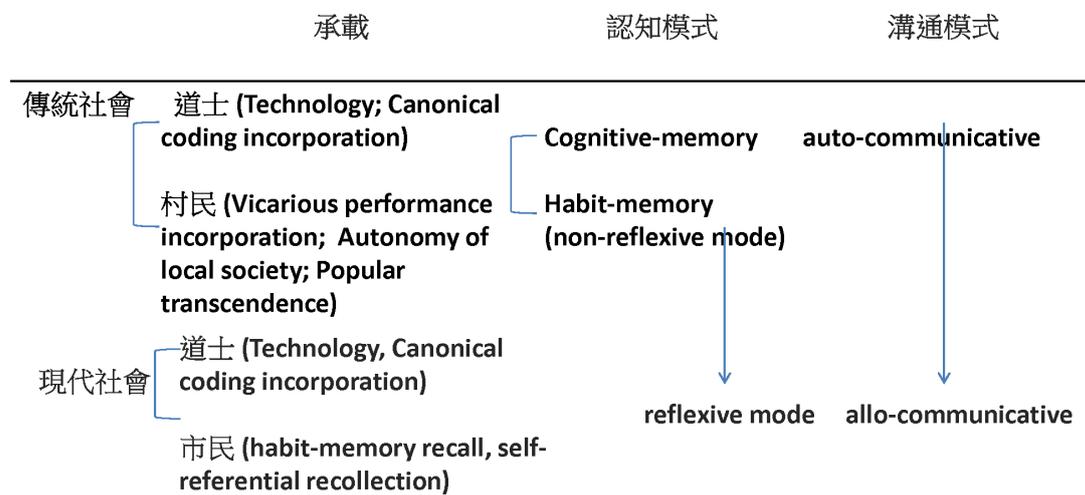
道士	科儀身體化	Canonical Coding	Meaningful Ritual	Collective auto-communicative (Sender)
村民大眾	慣習的身體化 (Vicarious Performance)	Self-referential coding/Canonical coding implicitly	Meta-meaningful	Collective auto-communicative (Receiver)

道士的資源有辦法成為可以反身性的，現在市民除了身體回復以後用腦袋再記住。Recollection、Recall 回憶的時候第一個是從身體上的，不是反身性的，所謂反身性是說，你可以跳出來看、去講發生什麼事情，一般村民不是這

種思維方式，可是現代人包括用 facebook 也好、blog 也好，要進入一個反身性，進入符碼的方式，然後需要的時候，可能是自己身體上有問題，或是像 SARS 的時候，碰到問題沒有辦法解決，可是你自己不是以法典式的方式，主要是以自我關聯的方式去想起來，需要再去請朱堃燦來做一次送王船的儀式。

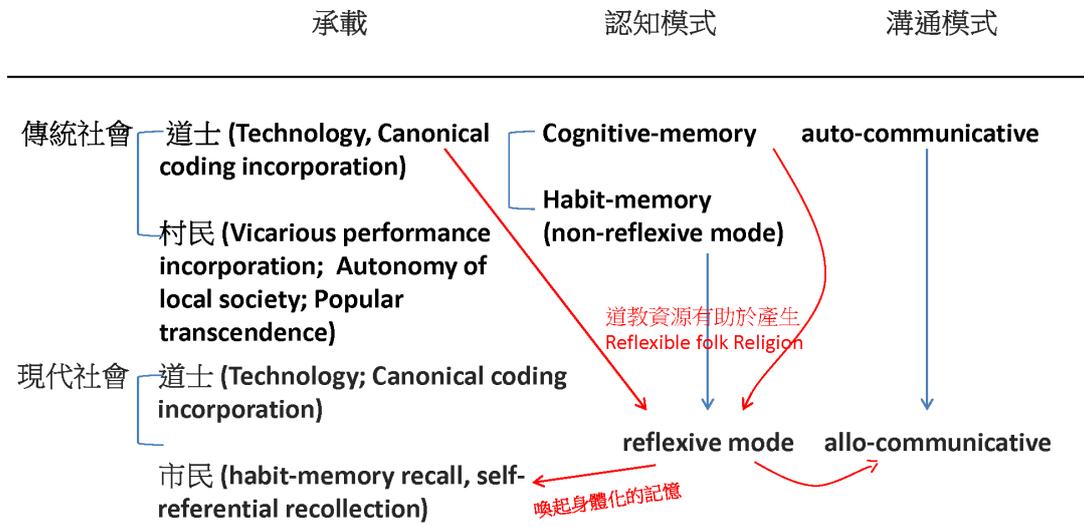
再來就是說，道教可以幫助這個，recall 以後要記住，要記住要轉化成 reflexifful 反身性的符碼，道士可以幫助你，讓你可以記住，記住以後 recall 就成一個循環。大概就是現代人和道教的關聯性。回到研討會論文集的文章，大概呼應了我今天講的幾個主題，各自可以給他一個位置。謝謝！

科儀道教做為MF



(「身體化的傳統」更需要被喚起，被再定義，接著並進入 reflexive mode)

科儀道教做為MF (道教資源在當代社會中的作用)



(「身體化的傳統」更需要被喚起，被再定義，接著並進入reflexive mode)

3 R for Contemporary's frame engagement

Recollection

