



耆色園百周年紀念特輯
A special series for the Centennial Celebration of Sik Sik Yuen

優遊於歷史與田野之道：

勞格文教授榮休紀念譯集

Wandering on the Way of History and Fieldwork :

An Anthology of Essays by Professor John Lagerwey
Translated in Commemoration of his Retirement

林振源、潘君亮 主編

耆色園

中和出版
OPEN PAGE

松岩聽泉圖

盧輔之
丁巳仲夏
畫於京



目錄

李耀輝序	/i
科大衛序	/v
勞格文序	/vii
導論 / 林振源	/2
1 林振源譯，〈道教如何改變我對宗教的理解〉	/16
2 譚偉倫譯，〈真人、道士與道教群體〉	/35
3 潘君亮譯，〈兩部古道經〉	/63
4 呂鵬志譯，〈《雲笈七籤》的結構和資料來源〉	/93
5 巫能昌譯，〈道教儀式與政治合法性〉	/142
6 劉靖瑜譯，〈道教驅邪趕鬼之源起〉	/154
7 黃建興譯，〈早期道教中的邪鬼及其處理之道〉	/163

目錄

- 8 林振源譯，〈「遊行天下斬妖精」：
法場，臺灣北部的驅邪儀式〉 / 175
- 9 巫能昌譯，〈中國的儀式性〉 / 190
- 10 劉靖瑜譯，〈《宗教與中國社會》序論〉 / 208
- 11 張喜儀譯，〈亦神亦祖：神與祖共祀的幾個特例〉 / 230
- 12 馬惠娟譯，〈聖僧定光古佛研究中的口傳和文獻資料〉 / 258
- 13 黃郁琬譯，〈神一父 / 道一母：中西二元論〉 / 306
- 14 徐天基譯，〈宗教與政治：中國歷史中的教會與國家〉 / 326
- 15 羅丹譯，〈武當山朝山進香研究〉 / 336

目錄

附錄：勞格文教授口述訪談

- 16 〈中國歷史和社會中的宗教〉 /376
勞格文 口述 巫能昌 整理
- 17 〈怎樣在中國農村做田野調查〉 /386
勞格文 口述 巫能昌 訪談
- 18 〈中國的民間信仰〉 /394
勞格文 口述 黃曉峰 訪談

附錄：勞格文教授精選圖輯

李耀輝序

結識勞格文教授 (Prof. John Lagerwey) 已近二十年光景了。還記得當初與勞教授的結緣是因為出版的緣起，後來更因此次見面而促成了《道教儀式叢書》的陸續出版。直到去年的見面，才獲悉他即將退休回去法國定居；其好友譚偉倫教授更提及與齋色園合作出版《勞格文教授榮休紀念譯集》。再次因出版事宜與勞教授結緣，實在別具意義，因此本人欣然應允。

綜觀勞格文教授的學術生涯，主要研究大都涉及「道教研究」(Taoist Studies) 範疇。恰巧，本人在這十多年以來，也在園內全力提倡「道教文化」及「黃大仙信俗文化」，所以我們是有共同「話題」的。平時，我們偶爾碰上都會談及園內的文化建設事宜，就如新近園內興建的「黃大仙信俗文化館」曾是我們的話題之一。來年，又將建立「齋色園文藝苑」，本人期望退休的勞教授，仍舊給予一些「道文化」的後備支持給我們。

擺放在本人辦公桌面的一大疊譯文稿件，本人精心拜讀之下，原來皆是勞教授四十多年來的精心傑作。這批精選譯文及訪談口述紀錄，代表了勞教授於學術園地，不論是世界宗教、道教、民間宗教或中國地方社會、宗族等範疇的研究與思路歷程，當中更多的是給年青的研究學者，或是從事或學習我國宗教的同道朋友等的「指路明燈」。

先從附錄的三篇(〈中國歷史和社會中的宗教〉、〈怎樣在中國農村做田野調查〉及〈中國的民間信仰〉)談起。年青時的勞格文，由於碰上了名師(康德謨 [Max Kaltenmark]、施舟人 [Kristofer M. Schipper] 等)，才使其顛覆了前期印象的中國歷史及宗教。往後他與《道藏》、《無上祕要》、

《雲笈七籤》等結緣，使其走上專業的研究之路。所以，通過勞格文的「口述歷史」，看到他於道教學問是如何累積，如何由廣至博、由博至精的過程。在他與臺灣陳榮盛道長接觸後，他更是喜愛了調查及探究道教、中國農村社會、中國民間信俗文化等。他更是認同了其老師（施舟人）所提出的：要打破西方學界「漢學教條」（Sinological dogma）所區分的「道家」（Taoist school）與道教（Taoist religion）。轉而贊同從道教（Taoism）的傳統中去探究其內涵。

我認為勞格文教授是新一代漢學家的楷模。他做研究的認真程度，從他探究「道教科儀」可見一斑。為要仔細地比照科儀經本，他既是親身日以繼夜地去採訪、調查與攝錄，更是親身入壇體驗法事儀式的整個過程。他認為如要瞭解中國社會的真實一面，必須切實地進入民間，做好「田野」的工作，還要參與地方的廟會、醮儀等，這樣才能基本掌握社會的基層結構、組織等。認為「研究儀式就是研究社會」，所以儀式可以說是了解中國社會的很好切入點。本人知道勞教授的田野調查始於八十年代初，先由臺灣入手，繼而行走了一大半神州大地，處處皆有他的足跡，處處皆有他的朋友。尤其是福建、廣東及浙江等地，四十多個的縣，皆是勞教授田野調查的重點。訪錄內他稱作「打獵式」調查，其實是他通過與地方政府或當地文人、學者等的合作，與地方上的人民做朋友，以解決「方言」上的隔閡，所以當聽聞哪條村莊有「節慶」等活動，有私藏文獻，有《族譜》，有民間法事活動，等等，他便「聞風」追趕而至，其中獲得了許多意想不到的收穫。舉如徽州的「汪公大帝」信仰，地方上拜祭「汪華」等廟會民俗活動。地方上的「汪華文化」是兼具民間信俗習俗和宗族顯祖崇拜特色的地域文化。這類與本園「香港黃大仙信仰」似的，歷千年而不輟。但，單看資料文字，又豈能感受到「汪王大廟」的威靈顯赫呢？！

除去三篇之口述訪談外，書內共選取了十五篇勞教授的論文。這些論文皆是勞教授於近半個世紀內對我國本土宗教的一些研究與心得。文章主要內容，可以概括為：對宗教理論及與政治等的分析與理解，如：〈道教如何改變我對宗教的理解〉、〈《宗教與中國社會》序論〉、〈神一父／道一母：中西二元論〉、〈宗教與政治：中國歷史中的教會與國家〉等；對道教經典之研究與詮釋，如：〈兩部古道經〉、〈《雲笈七籤》的結構和

資料來源》；對道教歷史與科儀文化之研討，如：〈真人、道士與道教群體〉、〈道教儀式與政治合法性〉、〈道教驅邪趕鬼之源起〉、〈早期道教中的邪鬼及其處理之道〉、〈「遊行天下斬妖精」：法場，臺灣北部的驅邪儀式〉、〈中國的儀式性〉；中國民間宗教的香會、宗祖崇拜及神明的調查與研究，如：〈亦神亦祖：神與祖共祀的幾個特例〉、〈聖僧定光古佛研究中的口傳和文獻資料〉及〈武當山朝山進香研究〉等。

細讀之下，這些論文確是勞教授「心血」之作，不論是理論或方法，皆是一位漢學大家的視角。他在道教與民間宗教等範疇的研究，確是居功厥偉，影響深遠。綜觀全書，勞教授以其對國學與道教之淵博知識，他在多元文化氛圍的學習環境下，靈活地運用了跨學科、跨宗教及跨地域等方法，不論是經典文獻、地方經本、碑誌、族譜、歌謠、戲本等，皆可用於探究中國的傳統宗教及民間宗族社會的種種社會問題。論文內蒐集資料嚴謹精密，除學科上的知識的應用外，更有學術上的創新。在研究方法上，他值得後輩學習的地方不勝枚舉，比如作者在「驅邪儀式」的田野調查研究上，認為此儀式乃道教的重要基石，故他親自去調查臺灣三奶派的「法場」結構，發現了法場為邪氣之驅趕，而生氣召回到身體的過程。這與道教之「道場」是完全不一樣，道場為道士對神明祈求社區繁榮，而法場不能等同的。而於「道教改變宗教的理解」內，作者勞格文詳盡談及他研讀道教的四段不同「浪潮」，其實這是對他思想的「衝擊」，走出了早年的喀爾文主義（Calvinist）框架，由老莊思想，進入《老子中經》、《黃庭經》、《周易參同契》和《悟真篇》自我修煉的研究。再認識到道教儀式文化的內涵，更投入到田野調查（1992年），於福建客家地區，大大豐富了個人的經驗，地方上的祭祀，地方神明，廟會、醮會、「武當進香團」等，不但使其眼界大大開闊，更使其滋生中國文化中「空間優先於時間」的想法。

此外，作者對於「真人道士」的研究，指出道教的「籙」，是於「入道儀式」授予信徒一系列的神兵神將，以保護信徒不受鬼靈侵擾；從而把道教內祕的世界介紹予中外讀者。作者在進行道教「經典」（《太上靈寶五符序》與《老君中經》）的解讀時，他在前人的研究基礎上，以不同的釋讀方法，提出了經典與「上清派」傳統的關係，涉及了內煉之「身神名號」與「存思」方面。期間，又分析了道教經典《雲笈七籤》結構為「正史」的

結構模式。勞教授在道教驅邪趕鬼的議題上，提出了「陰間的道教官僚體制系統」。而早期道教之處理「邪鬼」之方法，已把「道德經度」注入其中，包括了病者之「罪」、「過失」、「承負」及「個人責任」等。豐富了「道教神學」的內容。他在田野的考察中，更發現中國社會的倫理價值已逐漸地演變為儒家、佛教、道教及民間宗教，並且成為相互混合的「綜合體」。所以他在論文內創見了中國的宗教不應是「儒、釋、道」三教，應該加上「民間宗教」這才是中國社會的真實面貌。再者，作者在探究跨區域（廣東、福建、臺灣等）的「定光古佛」信仰時，發掘出了很多民間相關的神話及不同神明的形象來。「定光」有的說是「文化英雄」，又有說是「過去佛的化身」（Dīpaṃkara）；勞教授提出了：地方上有把聖人「嵌」入到人民生活之中的情況。這是「地區上一種信仰模式」。從地方誌的查勘，加上作者以西方宗教的對比思考，提出「定光」為福建汀州的守護神（patron saint），於我國宋時福建人民之宗教模式為「佛教和福建巫道文化」的聯結現象。

綜觀此書，內容翔實豐富，於道教及民間宗教文化等方面的調查、研究，更顯其獨當一面、異常創新，是漢學大家難得的佳作，對新晉研究領域的同道、學人大有裨益。勞教授索序於我，實非本人之本領，只好勉為其難，不足之處，還望教授多多見諒。

耑色園黃大仙祠

李耀輝（義覺）道長

辛丑臘月於悟道堂監院辦公室

科大衛序

勞格文兄是我多年摯友、學術合作者、同事。多年來，我很幸運可以時常與他切磋交流有共同興趣的學術研究，從他的廣博知識和對道教的深度了解中，我獲益良多。但是我從來都有一個遺憾，勞格文兄好幾篇重要的文章是用法文發表，沒有中、英文譯本，我也不懂法文。這本文集令我期待的，就是收錄了若干篇勞格文兄法文著述的中譯版。因此，在這篇短短的序文中，我希望特別感謝文集的編譯者，解決了我的難題。

我認識勞格文兄的時候，他初涉「跑田野」。相比很多「跑田野」的朋友他有特別的優勢：精通中外古典學術。我們對《道藏》望而生畏，而勞格文兄以《道藏》為基礎，了解鄉間道士們的活動。從本文集收錄的文章中，也可見《莊子》與《山海經》影響了他對「宗教」的觀察。我曾困擾於村民究竟有沒有「信」他們／她們所拜祭的神，而勞格文兄則隨口言及「可能『信』是個很基督教的概念」，由此一語道破我先入為主的偏見。這本文集充分顯示，先入為主的觀念往往是研究者的盲點。勞格文兄之所以能夠對道教研究做出重要貢獻，就是因為他可以突破將西方所謂「宗教」的概念，運用於中國歷史闡釋，所產生的盲點。

勞格文兄的研究對我另一個很重要的影響，在於 1987 年他出版的專著《中國社會與歷史的道教禮儀》中的一段話。這段話的大意是，從宋徽宗開始，龍虎山的道教教派（及其禮儀）取代了以前茅山的教派（及其禮儀）對朝廷的影響。他歸納出很精辟也是我能讀得懂的一句話：「從一個道教的山頭轉移到另一個道教的山頭，反映了貴族的、以隱修為主的道教，到普及的、以社區為主的道教的過渡。」在我們剛開始跑田野的年

代，遇到鄉村道士主持的儀式，發現這些儀式與明代官方儀式的相似，也開始了解村民拜祭的神祇，處於明朝「祀典」規範內外徘徊的焦慮，這種現象是宋朝及以後的轉變。勞格文兄的研究與田野經驗的呼應對我有很大的啟發。勞格文兄之後的研究，也把道教連貫到明太祖建立的國家禮儀。不少研究者提到鄉村宗教是國家的反映，但是沒有多少人把這個現象放入歷史的脈絡，讓我們可以了解這個現象的歷史發展。

當然，「跑田野」成為勞格文兄與很多志同道合的研究者（包括我在內）的共同旨趣與研究方法。老實說，好像我沒有跟他共同跑過多少地方。但是，我們都相信「跑田野」對研究歷史很重要。研究者需要應用文獻資料，但是我們從「跑田野」的經驗，也體會到文獻的紀錄遠遠無法全面記錄在田野發生的歷史。與從儒學出發的歷史學者很不一樣，我們並不相信所謂儒學普及化會遮蔽了以地方宗教活動為核心的社會，我們也沒有相信儒家的「讀書人」是中國社會的「精英」。地方宗教活動，道士們與和尚們的禮儀，儒、道、佛，以及包涵有「教」但是可能無「宗」的種種活動就是中國社會的創造力所在。

在似乎亂雜而無章的思想競爭下，感謝勞格文兄從中摸索到一點道理。是為序。

科大衛 (David Faure)
香港中文大學歷史系榮休教授

勞格文序

對於我的華人學棣找到了一種獨特的方式，來表達他們對我教學的感激之情，我也想在此簡單地向他們表達我的感謝之意。在選擇他們認為值得翻譯的論文時，他們給了我比他們想像的要大得多的禮物。因為在我職業生涯的第一階段，我找到了自己的使命，幫助恢復中國歷史上遺失的道教和民間宗教章節。在教學發揮更大作用的第二階段，正是這些學棣，首先是在巴黎，然後再到香港，為恢復工作賦予了新的意義。如果我認為在他們的文化中發現的東西對他們而言是有意義的，那麼也許我發現的東西確實是他們的，而不僅是某些外國人的投射或理想化。換句話說，他們給了我第二個使命：將中國給我的財富回饋給中國。

我要特別感謝主編林振源和潘君亮，他們的堅持使出版項目得以順利完成。呂鵬志和譚偉倫雖然親切地稱我為老師，但實際上是最忠實的合作者。

我要特別感激這麼多法文文章在此提供中文版本。但事實上，這個項目的所有參與者都在進行發現和恢復工作，這給了我最大的滿足感。

最後，科大衛 (David Faure) 教授的不吝賜序，是對我們多年來彼此治學仿效的高度肯定。

勞格文

巴黎，萬塞訥

2021 年 12 月 16 日

In response to my Chinese students who have found a unique way to express their gratitude for my teaching, I wish in turn simply to express my gratitude to them. In selecting essays they felt deserved translation, they have given me a far greater gift than they could have imagined. For as I, in a first phase of my career, found my own vocation in helping recover the missing Daoist and popular religion chapters of Chinese history, in a second phase in which teaching played a greater role, it was these students, first in Paris and then in Hong Kong, who gave new meaning to the work of recovery. If what I thought to have found in their culture made sense to them, then perhaps what I had found was truly theirs and not some foreigner's projections or idealizations. They gave me, in other words, a second vocation: to give back to China some of the riches it had given me.

I would like to add a special word of thanks to the editors, Lin Chenyuan and Pan Junliang, whose persistence saw the publication project through to successful completion. Lü Pengzhi and Tam Wai Lun, while they graciously speak of me as their teacher, are in fact among my most faithful collaborators.

I am particularly grateful that so many articles in French have hereby been made available in Chinese. But it is the fact all participants in this project carry on the work of discovery and recovery that affords me the greatest sense of satisfaction.

Finally, David Faure's indulgent preface is a much-appreciated seal on our many years of happy emulation.

John Lagerwey

Vincennes, 16 December 2021



百年舊色園黃大仙祠夜景



導論

林振源

勞格文(John Lagerwey)教授許多經典之作都是用法文發表，對於許多想要一窺堂奧卻又不諳法文的讀者是一個很大的遺憾。因此，在勞教授榮休之際，幾位門生商量將其幾篇法文與英文經典之作譯成中文，以饗廣大的中文讀者群，並以此對勞教授傳道授業之情誼，敬表最真摯的感謝並賀榮休。本譯集所收錄的論文涵蓋勞教授對其個人學術歷程的反思，道教經典與歷史，儀式研究，中國宗教、政治、國家與地方社會等多元主題，無一不是有志於道教與中國宗教研究領域的重要參考之作：

在〈道教如何改變我對宗教的理解〉一文中，勞格文對其學思歷程做了深刻的回顧與反思，剖析道教如何改變他對宗教的理解。他首先指出，喀爾文主義(Calvinist)的成長歷程，以及對西方哲學及其三位批評者：Lacan，Derrida 和 Lévi-Strauss 之著作的深度解讀，促使他萌發嘗試中西宗教觀念的對話與論證。勞格文對道教的研究可以分為四個階段。第一波浪潮是老、莊哲學，尤其是後者，他對 Lacan 的觀點提出疑問，指出為甚麼「支離破碎的身體」(le corps morcelé)會是一切憂慮與恐懼的來源；但莊子卻癡迷於此，「尻輪神馬」的想法著實令人稱奇。他認為在莊子之後，哲學必須完全從頭開始，莊子是中國的休謨(David Hume)。第二波浪潮則是關於《老子中經》、《黃庭經》、《周易參同契》和《悟真篇》等書中提及的「自我修煉」。西方詩人 Rimbaud 也曾尋求創作一種煉金術語言，但失敗了；而道教為甚麼成功了？一言以蔽之，他認為道教是以

身體為核心。第三波浪潮則是道教儀式的歷史和當代實踐：他首先意識到童年時期的喀爾文主義反儀式（反天主教）的立場其實是一種偏見；第二，他認為「儀式」就是老子所指的「不言之教」；第三，Derrida 曾論述西方形而上學對口語的偏愛，但道教的「符」則蘊含與這種偏愛最深刻的對比；第四，文字和儀式在道教中的優先地位都說明空間的重要性優於時間，這與西方的形而上學傳統形成鮮明對比，後者側重時間的襯托性與永恆性；第五，祭祀在儀式傳統中處於核心地位，因此 Lévi-Strauss 堅持將「神話」與「儀式」對立的立場正如 Derrida 所示，反映了西方形而上學的偏好。第四波浪潮，開始轉向「地方社會」語境下對道教的實地調查研究，主要想探究在中國四大宗教（儒、釋、道、巫）擁擠的宗教領域中，道教的「生態位」(ecological niche)究竟是甚麼？他從田野調查中學習到：第一，仍是空間優先於時間，「風水」中的所有行動都有其特定意義，他長期以來的信念終於在中國文化中找到新的認定；第二，並不是佛教、道教或儒教，實則是崇拜不同神明的民間宗教在中國人的儀式生活中扮演核心角色。最後結論以「第五波浪潮？」為題，說明他意識到中國是由一系列同心圓——自我、家、村莊、宇宙——所組成的神聖空間，這也證實了他的信念：在中國文化中，空間優先於時間，內在優先於外在，主體優先於客體，人文主義優先於科學主義，進而總結指出：這就是中國傳統的文化與宗教向我們這個科技狂熱的世界所傳達的最重要訊息。

1987 年（2005 年修訂）為《宗教百科全書》撰寫的三個獨立篇章：〈真人〉、〈道士〉與〈道教群體〉，勞格文對三個道教專詞／概念進行文獻爬梳與說明。指出「真人」一詞最早見於《莊子》，道家用「真人」代表「圓滿」的人，與代表儒家政治理想的「聖人」相區隔。西元二世紀的《太上老君中經》及四世紀的《太上靈寶五符序》則將人體內的「真人」與煉養聯繫在一起。西元四至五世紀，真人成為上清及靈寶經典中的啟示者，並開始出現於儀式場域。宋代（960—1279），道士也會被稱作真人。元代修撰的《歷世真仙體道通鑑》中，真人成為神仙的同義詞，也可用來稱呼有名的道士。「道士」一詞指道教的聖職人員。早期天師道，最高等級的祭酒直接聽命於天師，是二十四治的首領。祭酒在三元節等重大慶典中主持儀式，平日誦讀《道德經》修行並遵守戒律。第四世紀的《老君百八十戒》便是針對高層道教聖職人員的戒律。天師道眾需要受籙，隨著籙中官將

增加，職位也隨之晉升。西元五世紀，陸修靜確立的「三洞」系統促使授職體系正式確立。唐宋之交授職體系衰落，反而使得「法師」群體活躍起來，他們提供驅邪治病等新興儀式服務。西元十二世紀全真派興起，十七世紀王常月重新整理戒律與入道儀式，全真受戒制度施行至今。當代，道士主要分為出家住觀的全真派及火居的正一派，後者在中國南方和臺灣是主流。正一道士基本上都是男性，可以提供醮／功德兩類儀式服務，與神媒／乩童／法師等在地方社會中分擔不同的宗教任務。漢代（西元前 25—220）以前，並未出現「道教群體」的相關記錄，東漢末開始出現太平道與天師道。六朝時，天師道一直被稱為「五斗米道」，這個組織以群體為中心，於三會日集會，進行繳納信米、登錄戶籍、授籙等活動。自六朝起，佛、道二教亦經常產生爭論，反映出佛教的業報思想和度亡儀式對道教的影響。道教的彌賽亞主義促成了唐王朝的建立，隨之被奉為國教，官方道觀體系逐漸覆蓋全國。五代、宋至元，道教穩定發展：民間信仰、國家祭祀與道教科儀愈趨融合；諸多科儀類書編輯出版；張天師統領三山符籙；全真道開始崛起，等等。明清以降，道士主持不同的宗教中心和廟宇，為朝山進香、求神問卜的信眾服務。統治者的宗教偏好與政策也影響了道教發展，正一派道士開始扎根於地方社會，早期的集體入道儀式僅保留在少數民族地區；全真派則在當代中國道教的宮觀重建和組織籌建中扮演重要角色。

〈兩部古道經〉分析兩部早期道教經典：《太上靈寶五符序》（DZ388）和《太上老君中經》（DZ1168）。勞格文認為，《太上靈寶五符序》是極少數，甚至是唯一將靈寶五符降授大禹的傳說與五帝醮儀做聯繫的道教經典。根據康德謨（Maxime Kaltenmark）的研究，授符的醮儀在於祈請五帝下降並注氣於五符之上。《五符序》以服食五芽（五帝之氣）為基底，正是五帝信仰的儀式表達，揭示了醮與長生術的關係。同樣，服食星辰之氣也影響了之後的道教傳統，存思法的地位得到提升，並在上清傳統中進一步增強，也是後世所有修仙之術的萌芽。相較於《五符序》需用共時性的方法閱讀；《老君中經》內同一位神明在不同段落顯示不同名諱，因此必須用比較法釋讀。上、下兩卷可以相互補充：上卷討論身體空間，人體器官各有神明進駐其中，修道者要學習如何存想祂們以達到修煉長生的目的；下卷則是與修煉相關的時間描述，修道者在合適的日子存想

內臟對應之氣，將體內小宇宙的神聖之處對應大宇宙的孕育，同時對人生、修煉和成仙之道進行總體思考。勞格文總結指出，雖然《太上靈寶五符序》和《老君中經》存在可以互相參照的段落，以及相同的修行方法和身神名諱，但是只能說明某些修行方法在上清降授前已經流行，實際上兩部經典之間沒有關係，而且性質非常不同。《五符序》是由好幾種不同的經典拼湊而成，每種都需要一種合適的釋讀法；《老君中經》則相對結構嚴謹，運用普通解讀法即可。總體來說，這兩部經典代表了漢代的宇宙觀：五行終始，以及「式盤」所表達的「天圓地方」、北斗為中、五方定位和縈繞在周圍的十二地支與二十八宿。無論是以醮祭注氣、隨身佩符，還是服食五芽的修煉之法，都代表「道」的「元氣」及其服食與流通。換言之，兩部古道經揭示：道教，如同中華帝國，建立在一種「靈性」的文字之上，而這種文字是由創造性的、能賦予生命力的「氣」所構成。此外，帝國早期的道教已經不是老子之道，「陽」取代了「陰」，成為神的最高級表達，祂代表皇帝、父以及統一性的文字。

《〈雲笈七籤〉的結構和資料來源》主要整理並修正了《雲笈七籤》的編排結構，同時對其徵引的主要著作進行概述。繼北周武帝主持編纂的《無上祕要》之後，北宋真宗皇帝（998—1022 在位）敕令編纂的《雲笈七籤》是道教史上出現的第二部大型道教類書，它與《無上祕要》在很多方面都存在相似之處，該書是《大宋天宮寶藏》的濃縮版，反映了北宋前期官修《道藏》的內容和基本面貌。

勞格文認為，《雲笈七籤》的結構同時借鑑了《無上祕要》和「正史」，如同正史的作法，《雲笈七籤》以一系列「傳記」結尾，並將「紀」和「傳」區分開來。參照《無上祕要》，《雲笈七籤》也可分為三大部份：宇宙論、實踐、結果。雖然在每一階段，兩部類書都有明顯不同之處，但基本歷程一致。相較於《無上祕要》重視重返世界；《雲笈七籤》注重的則是效果和結果。兩部類書的結尾部分可以作為佐證：《無上祕要》開頭講「大道」，結束部份講道士回歸「大道」，謂之「洞冥寂」；《雲笈七籤》結束部份則是五卷「靈驗記」，其中收錄了宋真宗的兩篇序文，強調信仰的推廣以及道經對國家的重要性。此外，《雲笈七籤》為了配合國家編纂計劃及方便帝王閱覽，減少了儀式內容的收錄；但同時也收集了一些《無上祕要》所沒有的唐代理論經典。正如同勞格文早期出版的經典之作，《〈無

上祕要》——六世紀的道教大全》，本文的目的同樣是考定《雲笈七籤》所引用的道書，以便為明《道藏》的斷代提供依據。

除了扎根於地方社會，道教的發展也離不開國家的支持。道教如何在儒教主導的政治舞台上生存？為甚麼道教會和帝王「得天命」聯繫在一起？〈道教儀式與政治合法性〉一文試圖回答以上問題。勞格文評述索安（Anna Seidel）的研究後認為，道教自讖緯傳統中誕生，只有道士保存中國王權完整的原始形式。根據大小宇宙論，中國是神明居住的世界，而聖人的身體亦有神明居住，外在之神對應身中之神，作為聖人的君主其身體即代表中國，因此君主具有了政治合法性。同時，道士以「帝師」身份向皇帝授籙，籙以「王朝寶藏」的內涵，神化皇帝的現世權力。唐宋時期，道教又將皇室血統與道教神明聯結。結合祖先與（上）帝來增強政治合法性的做法源自商代，周代時祖先的力量漸漸衰落，帝被物質且道德的「天」所取代，無論血統，擁有「天命」者即可統治國家。因此，皇族祖先權力的喪失對統治家族來說非常危險，祖先成為神明遠遠不夠，皇帝需要成為現世的神，成為老子的化身、商代所稱的（上）帝。與儒教驅趕、摧毀淫祠的做法不同，道教始終以自身神譜的延展性吸納民間宗教，神譜不但體現在道經、籙、符上面，更在道教壇場中體現，它通過設置神位來表達宇宙秩序與帝國意識形態，佛教和儒教皆不具備以上觀念。中古時期，道教通過傳度儀式中的「籙」來應對新的神明，近世則是通過新的降經來實現。除承襲道家哲學的倫理道德觀念，道教亦借鑑佛教輪迴業報的觀念和制度，發展出自己的監察、懲罰及救赦程序，宋代以來，主要通過東嶽廟與城隍廟等「冥府廟宇」網絡維護陽間秩序。即便如此，面對佛教，中原正朔及「老子化胡」思想仍是道教自身優越感的來源。本文系統地梳理了漢代以來道教和國家之間的關係，呈現了道教持續活躍於「儒教國家」政治舞臺的景像，並聚焦於道教儀式，揭示了道教在歷代王朝政治合法性建構過程中扮演的重要角色。最後總結指出，道教始終與天命密不可分的原因大致有三：社會保守主義、本土起源及其基於宇宙觀的儀式，尤其在於道教科儀。其中，道教科儀以中國宇宙觀為原則，亦是帝制官僚主義權力的表達方式，中國的國家和人民都可以在科儀的象徵體系中認識自身。

「治療疾病」是道教驅邪趕鬼的源起。勞格文在〈道教驅邪趕鬼之源

起》一文發現，戰國時代的思想認為鬼、邪氣的附體造成疾病，鬼神崇人是先秦時代病因觀的主流。戰國時期的「內因說」理論將情緒作為病因的解釋，將鬼神從病源變為其症狀，即鬼神不再侵犯人體，取而代之的是「邪氣」。在漢代，「承負」觀念的建立和對陰間的官僚體系的想像，共同為解釋病因提供了更強大的理論依據。在充滿鬼和邪氣的世界中，驅邪趕鬼是解決危機的主要方式。早期天師道傳承由來已久的驅邪傳統，包括辨識、捉拿、監察並審判鬼怪。倫理道德在驅邪儀式中雖然隱諱，但也源自先秦時代的儒家內省傳統。疾病是上天懲罰病人的手段，只有通過儀式來懺悔、治病才是解決之道。道士通過「守一」之法固守身中之神，使得相應的天界神明可附於體內，有別於邪氣、鬼附身導致生病，可控的神明附身有助修行，為道士帶來長生。

〈早期道教中的邪鬼及其處理之道〉，梳理並總結了早期道教的邪鬼觀念及其處理方法。前道教時代（西元二世紀之前），不安的祖先被視為疾病源頭，商人以獸骨、龜甲占卜與祖先溝通，詢問治病之法或健康問題。西元二世紀時，邪鬼代替祖先成為致病原因，可通過血祭安撫它們。人們若遵守道德準則，履行社會和宗教職責、定期祭祀，即可被神明保護，免受邪鬼追討而致病。對寶貴生命的嚮往，促使方士不斷追求擺脫疾病與長生之道，逐漸形成派系傳承，道教也隨之創立。早期道教認為，守戒、存想、修煉、上章、誦經、懺悔等方式都可以抵抗邪鬼的侵害，維持及延長生命。生病或遭逢厄運都與個人是否遵守倫理道德有關，除了懺悔，救贖之道還包括醮謝神明及授籙，以此來獲得神明及籙中官將庇佑，並維持生命活力。勞格文強調，雖然道教的基本內涵和修煉方式保存至今，但早期的二十四治組織形式已經瓦解，轉變為道觀制度及民間道壇體系。中國社會的倫理價值也演變成儒、釋、道、民間宗教相互混融的綜合體。雖然釋、道的儀式專家還在為民眾舉行儀式；但地方社會的主角卻是民間宗教，村廟、宗祠、巫仍佔據著主要位置。

〈「遊行天下斬妖精」：法場，臺灣北部的驅邪儀式〉一文指出，驅邪也許才是中國宗教建築的基石。二千年來，驅邪儀式被設計成一種司法審訊過程，類似於古代薩滿教和戲劇。從湖北睡虎地的一座墓葬中發現的一段文字表明，驅邪傳統在西元前三世紀末就已經確立，從司法審訊的角度看，文中列舉了一系列魔鬼作祟的案例類型，說明某種混亂與不

幸是由某種魔鬼所引起的；因此，有必要採取某種方法對其進行處置。為了驅除隨處可見、形形色色的邪崇，可以根據情況，使用驅邪物品、佩戴護身符、對邪崇採用「無禮（粗鄙）」的儀式態度、念誦咒語或按部就班的執行儀式。神和魔（鬼）是兩個互補而非對立的範疇——一個魔（鬼）如果能為人服務，就有可能成為神——然而道士的工作仍然包括與其中某些神／魔開戰，或向其他神／魔祈求安求福。在臺灣北部，這兩種類型的儀式以「法場」和「道場」來區分。勞格文根據 1984 年 11 月對臺灣北部道士驅邪儀式（法場）的研究表明，事物的象徵性轉變是這種複雜儀式的核心：每一個儀式都對應著一個不朽的神仙，祂一旦被召喚，就會引起所需的變化，從而有效地完成儀式。臺灣北部法場主要來自「三奶夫人」的儀式傳統，稱之為「閩山三奶法」，是一種非常複雜而精緻的驅邪儀式，由幾個獨特的法事組成，在早期醫藥不發達的年代，法場是病人在藥石罔效或使用簡單的驅邪法術失靈的情況下，不得不採用的終極手段。由法場神圖所建構的神聖空間表達了一系列相應的對立結構：清／濁，天／地，男／女，文／武。儀式敘事表明閩山三奶法的驅邪儀式是一場戰爭，一場由女性所主導的戰爭。然而，如同天統治地，男人控制女人，清氣最終也會戰勝濁氣。不像道場（醮儀）中需要「滅一切念」，目的為了「與道合真」；法場是與邪魔的戰爭，必須慷慨激昂，不僅要去威嚇邪魔，也要設法撼動病人，並打破周圍昏昏欲睡的氛圍。法場中「神化一切」的特點，也是渴望恢復生機的另一種表達方式（主要通過「請、勅、變」三種元素），因為在中國，「神」與「生命力」是同義詞，如果有人生病，那是因為被「故氣」控制了身體，因此，必須將（屬地、屬陰的）邪氣驅趕出去，將（屬天、屬陽的）生氣召回到身中。最後，勞格文提醒我們還應該注意到老君和王母在驅邪儀式中所扮演的角色：法場最重要的祈願文是呈遞給老君——漢代古老道教的救世主；法師在驅邪儀式中則是變身為王母的弟子，王母與老君同屬一個時代，是當時道教中最重要女神。直到四世紀才出現在道教典籍中的三清，在法場中則沒有扮演重要角色。因此，老君與王母的角色，不僅證實了法場傳統的古老性，也包含其古老原始的特徵。

勞格文在〈中國的儀式性〉一文中已論及：中國宗教（尤其是道教）空間優先於時間的特性。對於靈媒來說，他的身體和舉行儀式的空間是

一致的，與中國傳統宇宙觀並無關聯，神話傳說才是最重要的，吟唱的祝詞有助於進入附身狀態。但是，對於舉行驅邪治病儀式的法師，以及主持社區醮儀的道士來說，儀式空間的重要性優於時間。他們搭設壇場，將世俗空間轉化為儀式空間，以展現救度秩序（ordre du salut）。驅邪法師在事主家中舉行緊急法事，目的是將疾病從社會群體中拔除；這與西方醫學到醫院就醫的理念完全不同。道士所行的醮儀扎根於地方社會，因此需要在村廟或社區廟宇中舉行儀式。以臺灣北部道士的道、法壇場為例，社區醮儀和驅邪法事之間的區別為：道士通過以宇宙觀為核心的儀式將社區的神話力量整合到宇宙秩序之中；法師則通過神話儀式使個體與其所處環境的神話力量達成和解。每個神明都有傳說，也有其靈媒；但是法師的神話力量是區域性（三奶夫人），甚至是全國性的（王母），治療亦是一種整合行為，驅邪法事的性質介於抽象的、以宇宙觀為核心的社區醮儀和即時性的靈媒治療之間。法師在壇場內擺設宗師位，啟請歷代祖師前來助法，是在已經出現問題的此時此地，融入跨越時空的祖師譜系，將一切混亂歸位。法師並非靈媒，但仍扎根於地方神話傳說；而非像道教隱士般超脫歷史，投身於宇宙觀的實踐之中。法師兼具師和靈媒的性質，是即時社會群體的仲介代表，通過儀式中的身體動作來展現隱喻性或象徵性，以神話性的行為進行驅邪法事。道士主持的醮儀具有週期性，在於更新社會群體與神明的結盟，即宇宙秩序的更新；但也有危機時刻應對即時需求的儀式。靈媒和驅邪法師致力於讓地方力量參與解決某個焦點明確的問題；醮儀則旨在整合這些力量或重新整合到其所在的象徵世界之中，這個象徵世界即代表「中國的」，也是「宇宙的」。

精英宗教和民間宗教各自具有社會—政治功能，這些功能有時是互斥的，有時可以雙向互通。勞格文在〈《宗教與中國社會》序論〉中指出，精英宗教是典型的無神論以及宇宙—哲學化（或天文—曆法化），在國家建立、朝代合理化、社會建設以及個人意義追求的過程中扮演了重要的角色；民間宗教（popular religion）在規範社會秩序方面起到了類似的政治社會效應，但主要集中於村莊、市鎮和地區層面，而非國家層面。民間宗教可以實現個人治病、昌榮及祈求護佑方面的滿足，即便是精英階層亦可仿效；神蹟或奇蹟也促使民間宗教對精英宗教和社會產生深刻影響，這些就是精英宗教和民間宗教的交集，但他們之間的差異也是顯著

的。中古時期，代表精英宗教的儒、釋、道三教的共同敵人既是民間宗教。南宋以後，隨著精英宗教的「下移」(move downward)，即祭祖儀式向下延伸至平民，密教、地方法派、區域道教與地方社會共生，儒、釋、道三教的民間形式越來越重要，促使明清時期出現所謂的「中國宗教」：即迄今仍在論辯的三教和民間宗教的綜合體。

根據科大衛 (David Faure) 的研究，在十六世紀禮儀革命的歷史背景下，儒教與朝廷聯手將鄉村的各種祭典一概貶稱為「本土信仰」，里甲制讓位給以「祠堂」(祭祖活動)為中心的宗族組織。〈亦神亦祖〉一文指出，將祖先作為神明崇拜的宗族活動早已存在，祖先可作為不同種類的地方聖人(道士、閩山法師、僧侶、朝廷官員、地方英烈、護產婦女)而存在。其中，歷史和傳說交織，也有「傳說歷史」中的虛擬人物作為地方守護神，這些祖先(神明)祭禮的形成過程中，國家與地方社會相互檢視，逐漸建構出一套彼此可以共同接受的「正統」信仰。儘管在此過程中，各宗教、宗族之間存在角力，但他們都要符合國家的意志才能長久生存。勞格文強調，每個地區為祖先成神編寫的歷史側重不同，隱含著當地過去的發展史，例如：安徽徽州深受唐宋文化印象，因此利用祖譜編寫和祠堂建造來打造近世宗族形象；福建詔安的地方歷史與反清復明、地方械鬥、海盜侵擾相關，所以更多崇拜地方英烈；客家地區則致力於驅趕、肅清當地土著，因此主要信奉道士/法師，以門法傳說來映射居住權的爭奪。有關祖先的傳說中，社公經常作為主角出現，其代表的角色即是「地盤」，對於地盤的爭奪和佔據才有所謂「祖先」和「宗族」的產生。

20 世紀 90 年代，勞格文開始在中國大陸進行田野調查，更深入的關注地方社會、宗族與中國宗教的互動。〈聖僧定光古佛研究中的口傳和文獻資料〉一文，很好的展示如何運用文獻資料、田野調查及口述訪談等方法，對某一神明的信仰歷史、神蹟傳說、廟宇分佈、地方信仰組織等進行研究。定光古佛是西元 10 世紀的一位禪宗得道高僧，在早期崇拜歷史中，祂具有拯救世人的彌撒亞屬性，但隨著信仰在汀州府廣泛傳播，扎根不同的地方社會後，則顯現出身世不凡、廣行神蹟、祈晴祈雨等具有超群法力的神格特質。勞格文強調，田野調查獲得的新材料有助於將信仰安置於地方語境中進行討論，例如：包括汀州府治長汀在內的許多地方，定光古佛與伏虎禪師一起祭拜；武平縣靠近廣東的地區，定光古

佛與道教神仙何仙姑一同祭拜；武平中東部梁野山周邊區域，定光古佛產生了五個分身，由不同的宗族掌管。地方社會中的所有宗教活動如打醮、遊神、燒香、問事等，都是以宗族和村莊為基礎來組織進行，目的是獲得神明庇佑並穩固、拓展自身的生存空間。多元神格的定光古佛似乎與雜姓村同步出現，成為宗族、村莊間彼此結盟的重要紐帶。

〈神—父／道—母：中西二元論〉一文主要討論三大議題：首先，二元論既是普世性的，也是獨特的（文化的）；其次，神—父／道—母的對照概括了西方與中國二元論中的不同點；最後，歷史可以理解為在特定文化「特徵」中父權制的理性化過程。西方二元論的源頭是聖經，現代「唯物主義」興起後，文字與精神的二元論轉變為科學與宗教、精神與唯物之間的對立和論戰。新的二元論圍繞「理性」的程度進行討論，抽象的去地域化和非物質化。道教卻與之不同，宇宙由二元的陰陽組成，身神可與之相對應，由身體展現的儀式既是理性的外在形式，又是使之內化的方法。借用汪德邁（Léon Vandermeersch）的論點，中西思想可分別概括為「形態學」與「目的論」。相較於基督教神學和柏拉圖的形上學，猶太教祈禱文是西方理解中國思想的最佳切入點，神—父對應古代道教的道—母。無論中、西，二元性都與身體密不可分，是從「自我」與鏡像裡的「我」所產生的，神賦予靈魂或人交還靈魂決定「自我」能否存在。因此，二元論雖具有普遍性，但不考慮自身經歷和歷史背景的討論皆是空泛。中國文字呈現視覺的世界，是事物本身，發音是次要的；西方文字呈現聽覺的世界，是話語的轉印，拼音字母與事物沒有必然聯繫，書寫系統的特性可以說明中國思想是「形態學」，而西方思想是「目的論」。身體佔據空間，話語佔據時間，由此產生空間—時間的相對性（或互補性）。道教的符及儀式依靠身體在空間的活動（書寫、身形步法）所產生，因此空間的重要性優先於時間；猶太教核心禱文和基督宗教的聖言，則與時間、敘述、聲音相關。相較於西方二元論，中國二元論給予女性、身體、儀式及空間更高的地位；然而，中國歷史仍是父權制理性化的過程。

在中國，真正的教會是國家，宗教與政治表現為一體兩面的關係。在帝制時代（B.C.220—1911），儒、釋、道、巫實際上都受到國家控制。勞格文在〈宗教與政治：中國歷史中的教會與國家〉一文指出，中國宗教史其實是王朝政策下，中國宗教（三教及巫）的互動與嬗變的產物。儒家

在創立之初，通過實踐禮儀成為社會菁英的修身路徑。漢代以來，其經典成為祭祖、祭神的基本準則，更為王朝統治提供合法性，這是作為宗教的儒家。漢代也是佛教傳入中國，道教創立的重要時代。隋統一中國之前，封建王朝開始支持三教的組織、儀式和教化，三教同時對民間宗教展開批判和吸納，國家認可的地方崇拜被收入儒教祀典之中。唐代，老子被認為是李唐王朝的祖先，道教地位顯著提升。為了加強中央對地方社會的控制與聯結，宋真宗、徽宗兩位帝王在崇奉道教的同時，也以敕封的方式吸納民間宗教。明代皇帝除建構里一社、府縣一城隍的全國性地域神明關係網，也將對真武的崇拜推至頂峰。勞格文認為，這說明帝國的行政區劃實際上對應著教區，每一個區劃均以王朝所認定的神明和官方祭祀為中心：皇帝及官員服膺於教會，而教會的神祇又依賴王朝的認可。實際上，此時佛、道也在實踐他們的大眾形式，即在民間宗教的基礎上建構自身，例如，道教吸納民間血食神明，地方神明廣佈佛教小型庵堂，佛、道、民間宗教的建置化也符合王朝的統治意願。宋明時期的儒家也經歷了巨變，儒生將佛道思想融入儒學並構建道統，將自己視為儒道的真正傳承者，且不承認皇帝在其中所扮演的角色，實質上區隔了政治權力與神聖權力。元、清兩朝雖為外族統治，但仍以儒家經典進行科考；為了獲得政治（道統）的合法性，明代帝王則兼用儒、道，聲稱治國「內以道為體、外以儒為用」。雖然宋明理學試圖消弭禮儀／律法之間的禁忌，推廣祭祖；但直至嘉靖皇帝堅持祭祀生父而非養父（先帝）的「大禮議」事件發生，才造成「天下臣民得祀其祖」的局面，擁有祠堂和族譜的強大宗族出現，中國由此進入了以祭祖為核心的宗族社會。明清以來，儒家經常被定義為「純世俗化」的政治和倫理哲學，而不是一種宗教。在教會—國家的模式之中，儒學只有合乎統治階層的建制形式才能具備合法性。

朝山進香是中國歷史極為悠久的宗教朝聖行為。「朝山」意為朝聖者通過登山表達對於山脈的敬意；「進香」則為朝拜神明，與神明進行溝通之意。〈武當山朝山進香研究〉主要探討以真武為主神的武當山朝山進香研究，包括真武信仰的源流、自宋以來皇室對於真武的崇奉以及宮觀的營建歷史、朝山進香的多個香客群體，以及朝山經驗的描寫。勞格文通過 1987 年實地考察所抄錄的多塊現存碑文材料進行分析，這種利用田野

一手資料探討普通香客群體的方法為學界首開先河，相關素材亦為後繼的武當山朝聖研究提供寶貴的資料基礎。在六朝時，武當山已成為道士隱居修行的場所；唐代被杜光庭列為七十二福地之一，宋代茅山高道孫寂然攜上清五雷大法來到武當山，並整修宮觀。宋元之際，幾位武當道士師從黃舜申習得清微道法。真武原為「四靈」之一，最遲在西元八世紀時已成為道教高功法師的護法神，並在淨壇解穢儀式中扮演重要角色。《玄天上帝啓聖錄》記載，宋太祖首次將玄武提升至國家正祀地位，真武信仰在有宋一代遍布全國。武當山雖然也獲得關於真武的御賜文書，卻未有大規模修建。帝國營建武當山始於元代，元皇室因真武的北方屬性對其尊崇，包括南巖天乙真慶宮、五龍宮都得到修建。明代皇室崇祀真武，始於明太祖而盛於明成祖，朱棣在武當山大修宮觀，也在北京修建真武「行宮」。自十二世紀以來，武當山與多個道教名山皆有往來，包括江西龍虎山、江蘇茅山、陝西華山與終南山，龍虎山的道士在宋真宗時將正一派傳播至武當山，清中葉擴散至其周邊地區。邱處機第四代徒孫邱玄清則在明洪武年間將全真龍門派傳至武當山，並逐漸取代正一派地位。20 世紀 80 年代，共有三個正一派別以及六個全真派別的道士共同生活在武當山。朝廷官員奉帝王之命前往武當山祈求風調雨順、國泰民安，同時也以個人身份朝拜；但他們始終未忘記自己的儒家立場，朝山進香的重點在於遊山觀景、感懷世事。文人作品、功德碑和進香碑記載了不少香客朝山信息，資料顯示明清時期大部份香客來自湖北和湖南，其他省份相對稀少，大致涵蓋江南、山東、山西等地，表明武當山進香活動雖然有皇家支持，但至清一代仍然是地區性現象。香客朝山主要為求子、謝神與還願，由家庭或香會組織，酬謝方式包括建醮、捐獻資金，部分紀念碑文會由武當山的道士協助撰寫。明清武當山進香者的「朝聖」體驗受到《北遊記》的深刻影響，香客朝山的路線，以丹江口的靜樂宮為開端，以金頂為終點，復刻了真武從出生、修行、收服官將到成神的軌跡。勞格文總結指出，和其他聖山兼具佛、道相比，武當山將全山的所有宮觀整合進一位神明的神話中，真武以毫無爭議的道教神明身份，與國家及皇權緊密聯結。

以上 15 篇精選譯稿加上收錄於附錄的三篇訪談稿：〈中國歷史和社會中的宗教〉、〈怎樣在中國農村做田野調查〉、〈中國的民間信仰〉，相信

可以引領讀者更為直觀並進一步的認識勞格文教授及其研究。勞格文教授嘗自述其研究方法非常單純，「勞格文方法」不出歷史文獻與田野調查的緊密結合與融會貫通，譯集（亦即）《優遊於歷史與田野之道》。

本譯集得以順利出版，要感謝許多人的付出與協助。首先感謝執行編輯呂燁（政治大學宗教研究所博士、香港中文大學博士後研究員），為書稿做了無數次繁冗的校訂與聯繫工作，其辛勤負責的程度，相信譯者群都心有戚戚焉。呂博士是我培養的第一位博士（和臺灣道教研究泰斗李豐楙教授共同指導），不僅是勞格文教授的再傳弟子，目前也跟隨我長期的合作夥伴、亦師亦友的譚偉倫教授進行博士後研究，由她協助譯集最後階段的編校工作，頗具「道統」上的傳承意義。也感謝政治大學華人宗教研究中心的同仁李家愷與宗教所的研究生林哲緯，協助初校。感謝呂鵬志、陳平二位教授在最後校稿階段對部分譯文提供了細微的修訂建議。感謝嗇色園對出版經費的鼎力支持，嗇色園同仁洗碧珊（Doris）、吳漪玲（Elaine）、李志誠分別協助不同階段的出版討論與居中協調，以及中和出版社編輯群的配合協助。感謝嗇色園李耀輝監院、香港中文大學科大衛教授不吝賜序，當然還有勞格文老師親自作序，為本書增色。感謝所有對本譯集的出版有貢獻但無法一一點名致謝的無名英雄。也想在此公開感謝所有參與譯稿的師友與同門，譚偉倫、呂鵬志、張喜儀、潘君亮、黃郁璇、巫能昌、黃建興、劉婧瑜、羅丹、徐天基、馬惠娟，由衷感謝大家齊心付出、玉成美事。最後，也謹代表大家再次衷心感謝勞格文老師的栽培與指導，並共同以此書獻給我們最敬愛的老師，榮休誌慶。



1

道教如何改變 我對宗教的理解^{*}

林振源 譯^{**}

摘要

我帶到道教研究中的文化包袱，是源自喀爾文主義（Calvinist）的成長歷程，也出自對於西方哲學及其三位批評者：Lacan，Derrida 和 Lévi-Strauss 之著作的深度解讀。我對道教的研究經歷了四段不同的「浪潮」。第一波浪潮是老莊哲學，特別是後者：Lacan 教導我們有關「支離破碎的身體」（le corps morcelé）的強烈恐懼，但莊子則癡迷於此。為甚麼？第二波浪潮是《老子中經》、《黃庭經》、《周易參同契》和《悟真篇》等書中的自我修煉。詩人 Rimbaud 曾尋求創作一種煉金術語言，但失敗了；道教為甚麼正好成功了？第三波浪潮是道教儀式，包括其歷史和當代實踐：首先，這意味著我童年時的喀爾文反儀式（反天主教）立場具有深刻偏見；第二，儀式就是老子所指的「不言之教」；第三，Derrida 曾論述西方形而上學對口語的偏愛，道教的「符」則蘊含與這種偏愛最深刻的對

^{*} 原作出處：John Lagerwey, "How Daoism Changed My Understanding of Religion," 《華人宗教研究》15(2020.1), pp. 1-22.

^{**} 政治大學宗教研究所助理教授兼華人宗教研究中心主任。感謝政治大學宗教研究所博士呂燁、哲學系博士生索妃（Zofia Wybieralska）協助對本譯文的校對與潤稿，謹此致謝。

比；第四，文字和儀式在道教中的優先地位都說明空間的重要性優於時間，這與西方的形而上學傳統形成鮮明對比，後者側重時間的襯托性與永恆性；第五，祭祀在儀式傳統中處於核心地位，因此 Lévi-Strauss 堅持將「神話」與「儀式」對立的立場正如 Derrida 所示，反映了西方形而上學的偏好。第四波浪潮來自地方社會語境下對道教的實地調查研究：在中國四大宗教擁擠的宗教領域中，道教的「生態位」(ecological niche) 究竟是甚麼？

關鍵字：道教、老子、Lacan、儀式、宗教

導論：美國中西部的荷蘭喀爾文主義

我成長於密西根州大急流域的一個荷蘭喀爾文主義社區，是荷蘭烏特勒支（Utrecht）移民的子孫。我父親是該社區的荷蘭語老師，其教導的對象是未來喀爾文學院及神學院的學生。我們擁有自己的學校——正是 Betsy DeVos 及其丈夫 Dick DeVos 的母校。每年秋天萬聖夜（隔天是萬聖節），我就讀的奧克戴爾（Oakdale）基督教初中全體師生都要去體育館（兼禮堂）觀看一部有關馬丁·路德的電影《這是我的立場》。當胖胖的路德在法官面前站起來時，電影到達了高潮，他晃動著笨重的雙下巴說：「這是我的立場，我只能這樣做。」喀爾文學院筆記本上的圖案定義了真正的宗教：一隻手捧著一顆心，圖案周圍寫著「主啊，我願立即、真誠地將心奉獻給你！」（Cor meum tibi offero, Domine, prompte et sincere）。

之後我在密西根大學讀了三年，然後到哈佛大學攻讀博士，離開家鄉後，我把這些記憶都拋諸腦後。但十九年的生活記憶無法輕易拋棄，尤其我恰巧是喜歡聆聽佈道的獨特孩子。在我看來，釋經佈道的修辭學傳統以及長篇的牧師禱文可以啟發思考，並且迸發出一種悠長恍惚般的冥想狀態。然而，當我讀高中時，我開始對《天國獵犬》（*The Hound of Heaven*）嚴厲的理性主義感到焦躁，並因無法贏得與之相關的辯論而感到不公平。我曾是一流的辯論者，喜歡勝利。上教會史課程時，我叛逆的反對 John Gerstner 的觀點，於是被要求閱讀 Pascal 的《思想錄》（*Pensées*），我愛上了這本書。

長話短說，1966 年夏天離開家時，我已經準備好改變。

第一波浪潮

在安娜堡（Ann Arbor）的密西根大學學習一年後，我的研究方向一直在英文文學與中文文學間懸而未決，然後到萊頓（Leiden）花了一年時間專門研究中文。此後，我的語言能力已足夠來享受魯迅的原作，同時也開始閱讀文言文的《孟子》。1968 年，在海陶瑋（James Robert Hightower）教授的指導下，我在哈佛大學開始進行中國古典文學的研究。

很快，我沉迷於老莊。1969 至 1970 年，我到國立臺灣大學史丹佛中心交流，非常幸運的結識了金嘉錫教授，他在臺大教授《莊子》。不久我就開始在他的課堂上旁聽了（我也試圖去聽有關《老子》的課程，但開課老師的口音太重，我只能打退堂鼓）。金教授的國語很標準，但他說話很節制，大部份時間都背對著學生，在黑板上書寫即將講解的文字：「（原文中）這個字應讀作他的同音異義字 X」。一年過後，我完全被迷住了。從那以後我經常說，如果不是莊子化身的金嘉錫教授，我早就會半途而廢：因為在越戰時期，很難看出學習古漢語的意義。

最後，我選擇了更為沉悶的《吳越春秋》作為畢業論文的主題。《莊子》連同佛洛伊德（Freud）以及其他法國知識分子的著作一直鼓舞我前行，例如 Claude Lévi-Strauss 的《野性的思維》（*La pensée sauvage*）、Jacques Lacan 的《文集》（*Écrits*）、Jacques Derrida 的《書寫與差異》（*De la grammatologie*）、Roland Barthes 的《寫作的零度》（*Degré zéro de l'écriture*）和 Julia Kristeva 的《詩歌語言的革命》（*La révolution du langage poétique*）。而我所受的影響，主要表現在 1972 年為余英時教授撰寫的富有 Freud 色彩的論文：〈中國歷史上的合理性與壓制〉（“Rationalization and Repression in Chinese History”）。1973 年，當我開始在衛斯理學院（Wellesley College）教授中國文學史課程時，我拿出一份十頁長的法國作家簡介，作為自己準備發展的獨特形式詮釋學的基礎。這個想法是我在劍橋（譯注：此處的劍橋是指緊鄰美國麻州波士頓市西北方的一個城市，即哈佛大學所在地。）讀最後一年時才出現的，那時我正好寫了兩篇相關的論文：一篇涉及先秦哲學，另一篇是先秦哲學與現代西方哲學邏輯發展方式的比較研究。後者提出的問題是，為甚麼笛卡爾（Descartes）為保證其思想「清晰分明」，不接受惡魔所激發的想象，而是訴諸於上帝；莊子則投身於夢蝶之中，認為「蝴蝶之夢為周」。我同樣對 Lacan 的觀點提出疑問，為甚麼「支離破碎的身體」（le corps morcelé）是一切憂慮與恐懼的來源；對莊子來說，臀部可能成為進入未知世界的馬車（「尻輪神馬」），這種想法令人稱奇。

關於先秦哲學的那篇文章，有一節名為「莊子：認識論的現實主義」，開頭為 A.C. Graham 的一段引述：

西元三世紀，認識到「一切命名皆有規則」已成為司空見慣的

事……雖然如此，縱觀《齊物論》，其問世時展現的探索精神仍使我們震驚。所有既定概念首次出現時皆可被明顯推翻，因此原則上一切事物皆可被任意命名。¹

接下來我將呈現，莊子如何接續老子對儒家定義的權力進行譴責：「上禮為之而莫之應，則攘臂而扔之。」（《老子》第三十八章）

孟子對濫用權力的問題也作出回應，只不過他把責任歸咎於那些不聽從「上禮為之」的封建諸侯……莊子重申老子根本見解的頻率、暴力和尖銳程度，可以衡量孟子的解決辦法在某種程度上是失敗的：

名也者，相軋也。知也者，爭之器也。……且德厚信弢，未達人氣。名聞不爭，未達人心。而彊以仁義繩墨之言，術（術）暴人之前者，是以人惡有其美也，命之曰菑人。²

掊擊聖人，縱舍盜賊，而天下始治矣。……彼竊鉤者誅，竊國者為諸侯，諸侯之門，而仁義存焉，則是非竊仁義聖知邪？

當莊子對老子的著作得出結論時，孟子典範式的虛偽肯定為他帶來了一種持續性的啟發：通過斷絕與過去的一切聯繫，才能更好的將新現實轉化為新語言。

正如我們所見，這是老子停頓的地方：歷史的厚重，本體論恆存的力量最終勝過他在認識論層面的呼籲——重新審視自然的本能。老子成功的將討論對象從文化轉換到自然，但他也意識到以「道」代替「天」的根本重要性，以及實現這種替代性所需要付出的最大努力，使他最終成為新概念的俘虜。在他之後，當「天」出現在哲學家的論述中時，代表著「賜予、自然」，此概念也被莊子保留用以闡明「自然」。莊子之後，哲學必須完全從頭開始，他是中國的休謨（David Hume）。

1 A.C.Graham, "Chuang-tzu's Essay on Seeing Things as Equal," p. 142.

2 Burton Watson, tr., *Chuang Tzu*, p. 55. 以下引文來自同一出處，頁 109—110。

第二波浪潮

1975 年底，我搬到法國時，康德謨 (Max Kaltenmark) 及其學生施舟人 (Kristofer Schipper) 兩位教授在法國高等研究學院 (École Pratique des Hautes Etudes) 所教授的課程讓我如夢初醒，原來我在哈佛學到的中華文化不僅存在著嚴重的偏頗，也存在錯誤。雖然施舟人對我的影響遠遠超過康德謨，我還是想先談談後者。

1975—1976 年，康德謨正好在導讀《太上靈寶五符序》的神話性導論，這是《道藏》中一部三世紀的經典，李福 (Gil Raz) 已出版過一篇優秀論文。然而，當我讀《太上靈寶五符序》時，其與道教歷史的關聯性完全被我忽略。只有當我讀到大禹發現靈寶五符 (或八卦) 的故事，及康德謨的著作 *Le dompteur des flots* 時，才逐漸明白自己完全誤解了《吳越春秋》。這部經典主要引用先秦及西漢的經典文獻，但編輯成書卻在西元 100 年，正是康德謨推論讖緯繁榮發展的年代。接下來的兩年中，我徹底修正了論文，並撰寫了〈《吳越春秋》中的儒家與道教〉(“Confucianism and Daoism in the *Wu Yue chungiu*”)，論文第一章闡述了我的基本觀點，吳國、越國的祖先分別是吳泰伯和大禹，在通俗的儒家與秘傳且受讖緯啟發的道教之間，故事呈現出兩者的衝突。這種對比體現在兩位相國身上：伍子胥力行儒家的孝，情願犧牲自己為父報仇；而范蠡的仙傳則被收入《列仙傳》(康德謨已出版譯本)。

那些年我還寫了〈莊子的神學導論〉(“A Theological Prolegomenon to Chuang Tzu”) 以及〈老子：3 = 1/2〉(“Lao Tzu: 3 = 1/2”) 兩篇文章，以表示在接觸道教後，我在詮釋學結構方面的轉變 (上述論文及下文將會提及的一些著作仍未出版)。

再來談談施舟人，當年他所開設的課程——《中國宗教概論》和另一部早期道教重要經典《黃書過度儀》的研討班——都給我留下深刻的印象，最終也促使我翻譯了《過度儀》。然而，每週與施舟人一起研討《老子中經》，帶給我的影響更加徹底。我認為道藏中沒有任何一部經典比《老子中經》更能挑戰西方神學。據後者的傳統觀點，上帝永恆不變、全知全能而且無所不在；祂高於一切。猶太教禱文以〈示瑪篇〉(Shema) 開始：「以色列啊，你要聽！耶和華——我們的神是獨一的主。」結尾是：

「永恆的神必為獨一之神，祂的名也是獨一無二的」。但在《老子中經》中，「太一」無處不在，從頭頂上的上上太一開始，卷上第一段祂被描述為：

上上太一者，道之父也，天地之先也。乃在九天之上、太清之中、八冥之外、細微之內，吾不知其名也，元炁是耳。其神人頭鳥身，狀如雄雞，鳳凰五色，珠衣玄黃。正在兆頭上，去兆身九尺，常在紫雲之中，華蓋之下住。兆見之言曰：上上太一道君，曾孫小兆王甲，潔志好道，願得長生。(1.1a)

在第九段的開頭祂又出現一次：

南極者一也，仙人之首出也，上上太一也，天之侯王太尉公也。主諸災變，國祚吉凶之期。上為熒惑星，下治霍山。人亦有之，在長吳鄉，絳宮中元里，姓李，名尚，一名常，字曾子。衣絳衣，長九分，思之亦長三寸。在心中，其妻，玉女也。衣白衣，長九分，思之亦長三寸。常思心中有華蓋，下有人赤幘大冠，絳章單衣，名曰天侯，玉帶紫綬，金印玄黃。子能見之，徹視八方。千日登仙時，侯視腦中，小童子見之是也。(1.5b)

上上太一的稱號都非常相近，根據第一段所描述的神明，太一既主宰心又統治大腦，與眾不同的，所有事物都將祂關聯至南極，但上上太一以祂超然存在的地位及玄黃服飾，被聯繫到「中央」的位置。

第十三段則提及另一個太一：「璿璣者，北斗君也，天之侯王也。……人亦有之，在臍中，太一君，人之侯王也。……太一君有八使者，八卦神也。」³

太一不是唯一會以不同名號出現在不同地方的神明，其他重要的神，如西王母也是如此。然而，真正讓我感到不知所措的並非這種千變萬化

3 此段翻譯自我的法文論文，"Deux écrits taoïstes anciens," pp. 139-171；其他段落皆是譯自《靈寶五符序》。

