

【道教研究】

论道教仪式对仪式研究之贡献

(法)劳格文(John Lagerwey)/著 陈平 杨金丽/译

【摘要】本论文之目的有三:第一,将历来的道教仪式研究置于总体的仪式研究之中;第二,对仪式在整个中国文化中的作用做出反思;第三,对道教仪式的研究史和当前的聚焦点加以撮要叙述。在第一部分我将考察新教之冲击力,探讨其宗教思想在20世纪六七十年代之前对仪式研究的发展所产生的阻抗。在第二部分我利用汪德迈(Léon Vandermeersch)有关西方“目的”论与中国“形态”论的观点,来讨论仪式在儒道二教历史中举足轻重的地位。最后我将简略讨论,道教仪式研究第一阶段占主导地位的唐前仪式研究转变为田野调查的情形,以及最近我们对于中国宗教史上几个关键时期的考察,而这种转变和我们所做的考察都有助于理解中国思想史。

【关键词】道教仪式;反仪式论;中国社会;转变

【作者简介】(法)劳格文(John Lagerwey),法国高等研究学院、香港中文大学荣休教授。

【译者简介】陈平,电子科技大学外国语学院副教授;杨金丽,女,西南交通大学人文学院博士研究生。

【原文出处】《世界宗教文化》(京),2022.4.143~150

迄今再无异议的是,施舟人(Kristofer Schipper)最早强调了身体对于道教的重要性:这一身体当然不是肉身,而是经由修真而得到的真身。或许最能体现身体重要性的是《历世真仙体道通鉴》一书之标题,该书涉及道教真人数量最多,并且“体道”这一关键词指的是人身之小宇宙对于道的完整体现。

与身体的这种重要性相关的则有中国文化的其他核心特点:空间优于时间,仪式和瑜伽实践优于理论话语或叙事话语。或者还可加上:地优于天。这是因为,假如天被明确理解为一切实和权威的源泉(皇帝祭天,以及“天命”和“天子”的观念即由此而来),那么通天之道可以是“洞天”,也可以是人心,即真正支配人的真宰:天在人身。这也可以解释,通常对于人生和自然之美所持之更为肯定的态度,远胜于大部分基督教传统。后者在历史上常常诋毁一切物质事物:身体、欲望、金钱,形成一种悲观的二元论倾向。

那为何所有的这些特征是有联系的?这是因为,若无空间,则无身体和仪式须处的位置。

一、宗教研究之反仪式论的新教起源

正如我在此前一篇文章中所说,在我对仪式和

仪式理论所作的一切阅读中,伊万·斯特伦斯基(Ivan Strenski)的《仪式的兴起和神话的霸权,西尔维恩·列维,涂尔干学说,以及麦克斯·缪勒》给我留下了最深刻持久的印象,这无疑是因为他把反仪式主义的起源定位于“法国宗教研究的自由新教奠基者”,尤其是法国高等研究学院第五系的阿尔伯特·勒韦尔(Albert Réville):

勒韦尔感到,仪式并非宗教的核心。因为宗教的一切文化或实体的形式都是他(和其他人)所称的“宗教唯物主义”的例证。仪式“或多或少总是迷信的”。真正具有宗教情感的人将会使其情感带上宗教“灵性”,这种灵性源于一种“更高的道德和宗教意味”。^①

读到此处,我有一种似曾相识的感觉,然后再读“仪式论者”罗伯特森·斯密斯(Robertson Smith)的东西就让我颇感愉悦:

罗伯特森·斯密斯将仪式化的宗教视作较为低等,在其演化中逊色于道德化的宗教,而他自己的加尔文派的基督教乃是后者的代表……我们也该注意到,罗伯特森·斯密斯对“原始”宗

教中的仪式所作的语含讥讽的赞同乃是受教于他那位反犹太教、反天主教的老师——保罗·拉加尔德。^②

宋代佛教仪式专家史华逊(Daniel Stevenson)也有非常相似的看法。他认为反仪式主义“充斥于基督教传教士、中国本土的儒教卫道士,甚至中国佛教的现代革新者(例如僧人太虚[1890-1947])的著作中。他们都……(将其视作)佛教精神堕落和历史“衰退”的证明……最初的一种高贵、理性、自律的传统经由仪式而贬值,受制于俗世的迷信和中国民间宗教的现世关切。”^③

史华逊接着说,但在宋代的天台宗却盛行一种全然不同的逻辑:

在个体的修行中,这类仪式节目被看作是观行、观心之举不可或缺的补充。它们的特殊逻辑……预设了前世因果、善恶业报的观念,而对其特性须加以演述和处理,使其成为修行者训练不可或缺的一部分。此外它假定佛和菩萨不仅存在,而且倾向于直接干预信徒的生活。^④

二、中国社会之中的仪式

仪式对于天台佛教的重要性让我们想到,道教并非唯一以仪式为主要表现形式的宗教运动。就此而言,我们只需补充说,儒教也是历来被称作礼教(实行仪式化教导),而且出自《论语》的“克己复礼”也是新儒家的主要战斗口号之一。此外,最早对仪式进行系统反思的是《荀子·礼论》。简言之,中国的三教都将仪式放在非常重要的位置。儒教通过仪式来建构其基于祖先崇拜的理想社会。佛教用仪式“训练修行者”。道士通过仪式与道交通。另外,广为接受的一个看法是,中国的仪式观念的一个最显著的特征是,礼涵盖了从社会生活礼节到国家法律的一切事物,确实是一个无所不包的概念。与此相对照的是,西方人孜孜不倦地试图区分“非宗教的”与“宗教的”仪式,并将二者与“礼节”区分开来。

为何出现这样的情况?我们或可对各种理由做出揣测。而首要的一条,在我看来,正是我所看重的“主观空间”。作为农业文明的中国自然会把土地-领土放在额外重要的位置,商代以来对中国的宗教性做出最稳定表达的或许是土地神,即可作为例证。

假如朝代是与祖先和上天不可分的,那么王朝的空间是早在商代就通过对土地或领土之神“社”的崇拜来表达:^⑤商朝的扩张活动所具有的宗教表现是,每当得到一个新的领地都要把土地神的祭坛带去——祖先的牌位固然也将带去,但却是在祭坛建起之后。^⑥

不过,为何有“主观”一说?因为中国的空间,它自从被人们视作五个部分以来,就在四方和四季之上添加了第五个对应于土的中心。而更具意味的是,皇帝居中,“南面而坐”。在此基础上还可以加上一个方位,即《老子》所谓“负阴而抱阳”。这两个短语清楚地显示,第五方位由最高统治者占据,且空间朝向正确。《礼记》有一段话,很好地证明这个由最高统治者占据的空间具有仪式性:

王前巫而后史,卜筮瞽侑皆在左右,王中心无为也,以守至正。^⑦

早期中国文化的这一空间“偏好”被始皇帝创造的统一的书写体系锁定。自此以后,整个帝国受过教育的人都可以阅读那套体系中的汉字,不管他们来自哪个地区、说哪种语言或方言。若无这一通用的书写语言,中国两千年的官僚帝国将是不可想象的。世界上其他地方的精英使用的统一的语言,比如西方中世纪的拉丁语,是用模仿口语的字母来书写,能反映字词长度和话语时间。这就更让我们注意到汉字那迥然不同的特点。尽管许多汉字包含语音成分,但它们首先会占据空间,而且无论笔画繁简都有相同的空间。我相信,这可以帮助解释,为何符在道教中与仪式一样重要。在《灵宝五符序》这样的经文中,弯曲的线条代表能量;据贺碧来(Isabelle Robinet)研究,上清经的核心内容都是这样的文字。^⑧虽然还可以添加咒语,但首要的是无声的意象。正如本人在其他地方所说:

我把符看作一种元-书写,它向我们昭示的是某种关于仪式的至关重要的东西:它汲取了一种文化的核心成分——对于文人来说,难道还有什么比书写的体系更为核心的东西——并且在实践中践行这些成分,使得深谙其道的人操控这些成分而不是被其操控。这样我就终于将道教描述为某种自我-掌控的形式,与民间宗

教中的灵魂附体和口头形态形成了对照。我还看到,意象对于声音有优先权,不仅与西方的语言和宗教有根本的不同,而且与梵语和佛教的对比也很明显。这与道教所谓空间优于时间、仪式优于神话的看法保持一致。总的来说,就是身体对于道教至关重要。^⑨

在汪德迈对商代仪式所作的权威研究中,他将儒教关于仪式的正面评价归因于一个事实,即仪式并非当代西方人认为的那样是一种形式化的、重复性的——甚至于强迫性的“走过场”,而是反映了一种深层的理性的结构,反映的那种逻辑就好比一块玉当中的纹理:逻各斯/理。他因而提出关于西方思想的“目的论”,以及有关中国思想的“形态论”。即是说中国思想并不指向一种强加给内容的外部形式的话语,而是指向一种深植于语言和仪式之中的结构。要进入这样的结构就要求牵涉其中的人全身心投入,也就是要求一个活生生的身体融入一个空间之中的仪式活动。正如“目的论”意味着一种终极游戏,“形态论”也要求进入其中、深入探究。^⑩

最能体现中西方思想与实践之根本差异者,或许是圣伊纳爵的灵修活动。圣伊纳爵派和道教的灵修活动的目标都是要墨守成规。对圣伊纳爵宗派而言,这意味着“对基督的模仿”:将源自基督激情的叙事内化为诸多价值结构。对道教而言,这意味着对于由气、阴阳、五行和八卦构成的宇宙的根本结构的模仿。这涉及甚少之语词与甚多之意象,包括作为诸神居所的身体的诸多意象,同时也包括了愈益抽象的意象和形象,用以阐释那种基本的“万物与我为一”的身体小宇宙观念。具有道教个体修炼特色、类似于瑜伽的“法”数不胜数,解读起来如同烹饪大法。它们是显著具有实践性的仪式,正如圣伊纳爵的灵修显著具有话语性和伦理性。

除了这些反思之外,我想补充一下我从《博睿中国商汉宗教史》中齐思敏(Mark Csikszentmihalyi)的论文学到的东西。^⑪到孔子的时代,诸多祭祖仪式明显地不再与日渐式微的周朝的政治现实有任何关联,但是当孔子被弟子问及向祖先献祭羊是否造成浪费时,他答道:“尔爱其羊,我爱其礼。”当另一个弟子问他,祭祀时祖先是否真会到场,他回答说:“祭如在,

祭神如神在。”这是何故?孔子为何如此依恋老旧的礼仪?据齐思敏解释,仪式的举行可以让弟子常怀敬、诚、威之心:威适用于天,因为天“拒绝没有这种态度的祭品”^⑫。“敬是仪式中的最佳精神状态”,并且是“《论语·为政第二》第七节的核心议题,即对孝敬父母与饲养犬马作出道德区分。在那里,赡养父母的‘正当行为’可能是道德的,也可能是不道德的,而其决定因素是敬:‘不敬,何以别乎?’”^⑬

至于诚:

在《礼记·中庸》中,能否达到“至诚”则与被称作“先知”和“能化”的预见力和转化力相关,所谓至诚如神。《孟子·离娄上》第十二节引用《中庸》的一段文字来概括天之道与人之道的联系,并将此描述为诚。随后又说:“至诚而不动者,未之有也。不诚,未有能动者也。”^⑭

换言之,孔子已然明白,仪式可以具有社会学意义上的深层结构,可用来滋养结构化价值:仪式之施行对社会而言乃是某种形式的自我修养。相比之下,道教仪式作为宇宙论意义上的深层结构而得到发展,并使其修行者“与道合一”。

三、唐前道教向唐后道教的转变

关于唐前道教研究,以祁泰履(Terry Kleeman)的研究为代表,是聚焦于天师正一派传统。更多的是对于灵宝经和上清经的研究。上清派经典饶有启示性的诗歌,在历史上是为精英、个人拥有,最终又为道观所拥有。直到宋徽宗时期,其政治作用都是众所周知的。上清派仪式中的存见法特别值得注意,因其验证了我们先前论及的空间偏好。灵宝经基本上是仪式经典——正如吕鹏志所揭示的,灵宝科仪融摄了正一天师道、佛教和方士传统。基本仪式结构来自正一派,血祭来自方士传统,而最重要的变革是由佛教带来的,即仪式的口语化,例如诵经、赞颂、讲经,以及真文之象征力量在传布中被削弱。^⑮

口头性意味着大众化,因而灵宝派仪式显然比上清派实践活动更能吸引观众。尽管如此,要对作为“民间”宗教的道教有所了解,我们必须转而关注陆修静和寇谦之对其所作的批评,或者关注正一科仪的变体,宣传末世信仰和提倡驱邪的洞渊神咒经系。

这一驱邪传统被戴安德(Edward Davis)正确地描

述为有别于“文法事”的“武法事”。正是这一传统构成了宋代道教最重要的创新性,并产生了长期的影响。宋徽宗时期以新的正一道教形式进入《道藏》的雷法,此外更有《道法会元》中的“元帅”,这些武法事中的“法”可能是经由道巫结合而得以增多,这一点戴安德也有描述。这些仪式让道教真正成为普适性宗教,并且在宫廷和地方社会都颇为重要。这在正一派道教的发展初期必定是一个关键的维度,但在唐前及唐代的文献中罕有记载。宋代以后,正如梅林宝(Mark Meulenbeld)所揭示的,这些仪式成为了叙事虚构作品的素材,并且同样的神祇会出现在仪式和小说中。^⑩仪式包含口头诗句,常常以咒语的形式讲述诸神的故事,并让道士与神合一。仪式变得具有戏剧性,既是一种娱乐形式,也是一种与诸神或道进行交流的形式。此外这些仪式通常是地方性的,或者最多是地区性的,而不是全国性的。正如施舟人所说,可将它们归入地方口语的传统。^⑪

在宋代仪式的转变中最引人注目的是其对密教的借用,以致于司马虚(Michel Strickmann)将其称作“密教化道教”。灵宝仪式的内在性得到强化,最可能是由佛教密宗引起,最初则表现为道士在丧葬仪式中变身为救苦天尊。激增的秘诀与手诀,常与远为古老的步罡共用,它们在内在化过程中必不可少,且与内丹的兴起有平行关系,但并不直接与之相关。但有关这些新仪式的最为有趣的地方在于,田野调查已经表明它们属于典型的地方仪式传统,这在中国东南部的闾山教和湖南梅山教均是如此。毫无疑问,这一情况的结果是众多法师进而成为道士,为道教带来民间、口头、以叙事为基础的特点,也带来精英、书面、以宇宙论为基础的特点。^⑫

高万桑(Vincent Goossaert)在《天师:道教国家的两千年》(The Heavenly Masters: Two Thousand Years of the Daoist State)第四章中,对龙虎山和天师道在宋代道教转型过程中的作用提出了新的见解。此章题名为“新仪式与近世道教在龙虎山的汇合”,该章写道:

说明龙虎山授箓大受欢迎的一个重要原因是他们欢迎“民间的”、有时处于社会边缘的道法修习者,从而让他们及其武神合法化并得到许可。到十二世纪,龙虎山成为所有道法的训练和

管理中心,而天师道也有神学和仪式文献的创制,为其在统一的道教框架内整合所有道法铺平了道路,从而创造了我们所认识的近代道教。^⑬

高万桑认为,他们的宗师/祖师制度模仿了8世纪初的禅宗,“大约一个世纪之后,龙虎山张氏成为第一批采用这种模式的道士”。^⑭北宋时期,越来越多的道士前往龙虎山受箓:

特别受龙虎山欢迎的一类受箓者是法师,他们是新道法传统中的驱邪术士和仪式专家。这些散布于民间的道士,通常被身份已经确立的道士视为低级修习者,他们藉由受天师箓而进入道士的行列。^⑮

众所周知,龙虎山在南宋时成为朝廷认可的符箓三山之一。不过在1254年,当第三十五代天师张可大被敕封为“提举三山符箓兼御前诸宫观教门公事”^⑯时,龙虎山完全垄断了所有的箓。高万桑继而展示了最成功的道法传统——神霄、净明、清微——如何“取得最终的普遍认同,以他们所传行的古典灵宝科仪作为道教的最高形式。这一进程导致的结果是,近代道士同时也是法师:他们控制并召唤凶猛的雷将,在它们的帮助下治病、驱邪,并兼行最有文化的宫廷仪式。”^⑰

由于法师常与巫觋共事,我们可以在此参阅施舟人对有关巫觋、法师和道士等级制度的起源所作的最早描述,^⑱他解释了为何法师和道士的武/文并列虽有不同,却也颇有共同之处:仪式也会“逐级上升”。

如果不关注与佛教的相似之处,我们就不能完全理解道教仪式在宋代的转变:台湾道教的内坛/外坛之分似曾极为明确地阐明道教的“仪式框架”;虽可将之视为植根于早期道教实践,^⑲但其近代形式只出现在南宋时期的黄箓斋仪式概编中。在同一时期,它也出现在与之竞争、并存的佛教天台宗水陆仪中:

佛教三宝中神圣的“上层”继而通过仪式被召唤、安置、供奉,且在內坛上殿的不同位置摆放了供品。随之召唤出的幽灵处于六道轮回之中,即新生命和亡魂在处于中间状态的炼狱中穿行。但这些幽灵并未被径直护送至內坛的座位,而是先按等级顺序被召唤至外庭,在浴室中涤除污垢,并在內坛入口搭建的临时祭坛前集

合。在那里给他们安排了有关三宝的教理问答,他们的罪过也得以免除,还被正式授予三皈依戒和首要的十菩萨戒…

这一过程基本复制了有着同样逻辑并构成开甘露门仪式之核心的系列咒语、忏文、手印,这些咒语、忏文、手印也是宋代佛寺中每日念诵的布施饿鬼仪式之缩略版本……

从宗教“局外人”到“佛教徒”的仪式化过渡是通过预授三皈依以及由“外”而“内”的舞蹈设计,这实际上在二者之间强加了一个明显具有象征性和表演性的分水岭。中国本土宗教关于地方神、鬼、先祖等的用语和导向是被容许、接纳、富有成效地征用了。然而当人们按字面意义使它们由外庭进入内坛之理想化佛教仪式空间时,其含义却被专断地改写了。^⑤

佛教徒和道教徒同时创造了体现大乘普度目标的普世性仪式神系;大乘之目标早已被灵宝仪式吸收,其普度仪式本身具有驱邪性质,并涉及密教风格的咒语和手印(mudra)。这些都有助于我们理解为什么恰好在宋代和当代法师中,我们遇到了最彻底的密教化道教。

此外,正如高万桑提到的,法师的“传统是在宫观道教的边缘发展起来,并与某些来自民间的佛教专家共享空间。”^⑥民间佛教专家包括瑜伽教法师,而据叶明生之说法,“(瑜伽密教)在南方的江西、福建等地的盛行是在唐五代至明代间,其鼎盛时期为宋代”。^⑦叶(明生)引用了白玉蟾对此“释迦遗教”所作的长段描述:“释迦化为秽迹金刚,以降螺髻梵王,是故流传。此教降伏诸魔,制诸外道,不过只三十三字金轮秽迹咒也。”^⑧处于该教众神殿核心的神祇包括龙树医王、香山(观音)、华光、那叉。道教法师一般会驱召四“元帅”,而瑜伽教法师则会用到四“将”:

今之邪师杂诸道法之辞,而又步罡捻诀,高声大叫,胡跳汉舞,摇铃振铎,鞭麻蛇、打桃棒,而于古教甚失其真。似非释迦之所为也,然瑜伽亦是佛家伏魔之一法。^⑨

第三,神通僧人在中国南方和道教法师一样普遍,而且也 and 道教法师一样,在其死后常被当作神来崇拜。在一篇关于最著名的神通僧人——汀州

定光的文章中,谢重光提到了另外四个人:三平祖师、扣冰古佛、清水祖师和惭愧祖师。他认为,理解他们的合适背景是“唐宋时期密宗在江南的流行,以及禅宗与密宗的广泛结合”。^⑩他指出,定光在庐陵西峰寺得道,该寺也因此类神通僧人而特别出名,而定光的师傅圆净更是如此。这些僧侣“由慧入定,并借此获六神通”。^⑪定光对天气的控制力也是如此之强,以至郡守陈瑛(1201–1204)惊呼:“佛与守分治汀民。”^⑫

宋代关于江西中西部的另一著名禅僧——普庵的记载,描写他用伽陀和草药为百姓治病:“至于祈雨祈晴、伐怪木、毁淫祠,灵应非一。”^⑬此外,与定光不同,普庵后来成为某种“半佛半道”的仪式传统的“祖主”,这种传统仍然在中国东南部大部分地区以及东南亚侨民中广泛传播。叶明生在关于泰宁普庵传统的文章中指出,其仪式特征颇与黄舜申(1224–?)创立的清微道相同,而黄舜申来自邻近的建宁。^⑭谢世维也以同样的方式观察到,宋代融和密教元素者并非只有瑜伽这一种传统:天心正法也是如此,并因此受到金允中的严厉批评。“这种现象可以间接证明,宋代时期民间密法的流行。似乎也暗示着,道教驱邪法术的兴起与密教的民间化有着联系关系。”^⑮

本文译自 John Lagerwey, “What Daoist Ritual Has to Contribute to Ritual Studies”。本文的英文原稿曾在香港大学香港人文社会研究所主办的“道教仪式与中国社会”国际学术研讨会(线上,2021年10—11月)上作主题演讲,本文为增订版译文。译文经西南交通大学人文学院吕鹏志教授校正。

注释:

① 参见 Lauri L. Patton and Wendy Doniger, eds. *Myth and Method*, Charlottesville: University Press of Virginia, 1996, pp. 52–81, pp. 56–57.

② Lauri L. Patton and Wendy Doniger, eds. *Myth and Method*, p. 64.

③ 参见 Daniel Stevenson, “Buddhist Ritual in the Song,” in John Lagerwey and Pierre Marsone eds. *Modern Chinese Religion I*, Leiden: Brill, 2015, pp. 328–448, p. 332. 史华逊正确地将这些态度归因于“19世纪欧洲方兴未艾的宗教研究科学”,因其执拗地将“思想和行动、内在虔诚和外仪式、个人的救赎和

教会干预下的救贖”对立起来。“(被欧洲人)在不同情况下描述为机械的重复、魔法、迷信、教士的巫术,佛教仪式的这些过激之处也被指控为排除了中国佛教传统的一些品质,使其不能跻身于具有道德启蒙性、社会进步性和历史先进性的宗教之列,因而不具有内在信念、理性道德、灵性默观和灵感、宗教领悟或宗教意义、以及个人圣洁。”

④Daniel Stevenson, "Buddhist Ritual in the Song," pp. 340-341.

⑤Kominani Ichirō, "Rituals for the Earth," in John Lagerwey and Mare Kalinowski eds., *Early Chinese Religion I: Shang through Han*, Leiden: Brill, 2009, pp. 201-234.

⑥Lagerwey and Kalinowski, "Introduction," *Early Chinese Religion I: Shang through Han*, p. 8.

⑦参见 Fu-shi Lin, "The Image and Status of Shamans in Ancient China," *Early Chinese Religion I: Shang through Han*, pp. 397-458, p. 412.

⑧参见 Isabelle Robinet, *Méditation taoïste*, Paris: Dervy livres, 1979.

⑨参见本人论文 "How Daoism Changed My Understanding of Religion", 《华人宗教研究》第15期, 2020年, 第1—22页。

⑩参见 Léon Vandermeersch, *Wangdao ou la voie royale: recherches sur les institutions de la Chine archaïque* (Paris, 1981).

⑪Mark Csikszentmihályi, "Ethics and self-cultivation practice in early China," *Early Chinese Religion Part One: Shang through Han*, pp. 519-42.

⑫Mark Csikszentmihályi, "Ethics and self-cultivation practice in early China," p. 527.

⑬Mark Csikszentmihályi, "Ethics and self-cultivation practice in early China," p. 525.

⑭Mark Csikszentmihályi, "Ethics and self-cultivation practice in early China," p. 527.

⑮有关佛教在口语性方面对灵宝派仪式的影响,可参见本人在 "Daoist Ritual from the Second through the Sixth Centuries" 中所作详尽描述,此文原载于: Florian C. Reiter, ed, *Foundations of Daoist Ritual: A Berlin Symposium*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 135-163.

⑯Mark Meulenbeld, *Demonic Warfare: Daoism, Territorial Networks, and the History of a Ming Novel*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015.

⑰Kristofer Schipper, "Vernacular and Classical Ritual in Taoism," *The Journal of Asian Studies*, Vol. 45, No. 1 (Nov, 1985), pp. 21-57.

⑱本人最早探讨这一唐宋时期的转型是在 "Daoist Ritual in Social and Historical Perspective", 该文也是拙著 *China, a Religious State* 的第二章。接下来的文字摘抄自本人尚未发表的论文 "Daoism and Local Religion."

⑲Vincent Goossaert, *The Heavenly Masters: Two Thousand Years of the Daoist State*, Honolulu: Hawai'i University Press, 2021, p. 10. 该书所作的自古及今的讲述,对于我们在制度史

层面理解“道教框架”中的道士和地方神(尤其土地神)做出了重要贡献:“天师认可的神祇大多…属于地方官僚机构的神灵”(p. 245);高万桑认为,“道士为这个‘官僚框架’提供了总的意识形态和官僚结构”(p. 255)。

⑳Vincent Goossaert, *The Heavenly Masters: Two Thousand Years of the Daoist State*, p. 44. 高万桑在第五章中进一步阐明了这一话题。

㉑Vincent Goossaert, *The Heavenly Masters: Two Thousand Years of the Daoist State*, pp. 70-71.

㉒Vincent Goossaert, *The Heavenly Masters: Two Thousand Years of the Daoist State*, p. 81. 这个时间很有趣,因为就在十三年前,理宗才承认道学是国家正统。高万桑接着展示了元、明二代如何以自己的方式确认龙虎山的垄断地位;这种垄断一直持续至清中叶,直到1742年天师被禁止“上朝……”,而且“主管神乐观并主持王朝祭祀的道士被罢免,取而代之的是儒家礼仪专家”(p.190)。

㉓Vincent Goossaert, *The Heavenly Masters: Two Thousand Years of the Daoist State*, p. 92.

㉔Kristofer Schipper, "Vernacular and Classical Ritual in Taoism."

㉕参阅拙文 "Taoist Ritual Space and Dynastic Legitimacy," *Cahiers d'Extrême-Asie* 8, pp. 87-94.

㉖Daniel Stevenson, "Buddhist Ritual in the Song," *Modern Chinese Religion I*, pp. 328-442, pp. 415-417.

㉗Goossaert, *Heavenly Masters*, p. 91.

㉘叶明生:《福建泰宁的普庵教追修科仪及与瑜伽教关系考》,谭伟伦主编,《民间佛教研究》,中华书局2007年,第244—278页、270页。

㉙叶明生:《福建泰宁的普庵教追修科仪及与瑜伽教关系考》,第271页,引用白玉蟾《语录》卷一,《道藏》,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年,第33册,第114页。

㉚叶明生:《福建泰宁的普庵教追修科仪及与瑜伽教关系考》,第271页。

㉛谢重光:《闽西定光佛信仰:以其身世、宗教属性、形成传播情况及相关民俗活动为中心》,谭伟伦主编,《民间佛教研究》,第32—62页,第41页。

㉜谢重光:《闽西定光佛信仰》,第42页。

㉝谢重光:《闽西定光佛信仰》,第48页。

㉞谭伟伦:《半佛半道普庵的一个历史诠释》,论文发表于2018年7月16日至18日在国立成功大学举行的“历史与当代本土道教”会议上,第4页。这句话在佛藏中的几部佛经中反复出现,谭氏在《印肃普庵(1115-1169)祖师的研究之初探》中引用,谭伟伦主编,《民间佛教研究》,第205—243页,第226页。谭伟伦引用了1179年的《普庵祖师灵验记》。

㉟叶明生:《福建泰宁的普庵教追修科仪及与瑜伽教关系考》,第277页。

㊱谢世维主编:《经典道教与地方宗教》,台北政大出版社2014年,《导言》,第1—35页,第13页。

㊲E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, S. 183.