

《中國近世道教送瘟儀式研究》，姜守誠著。北京：人民出版社，2017。407頁，另有附圖。人民幣68元。

姜守誠教授大作《中國近世道教送瘟儀式研究》是一部很具分量的研究專書，其豐富內容不僅反映了他一貫擅長的文史資料搜集功夫，也成功呼應了他就研究方法的自評：結合文獻考據、田野調查與非文字材料，力求論必有據的論述。又由於本書章節的鋪設靈活地在古今與多個地點之間切換，其成果超出一般常見的專對一個主題/地區作文獻田野結合的研究。書中亦多處可見他試圖擴展、鬆動多重界域與跨學科的野心。

這本書在結構設計上嚴謹而具針對性，我們可以看到作者自有一個明確的藍圖，他清楚地知道自己所要處理的對象、想要說明的範疇為何。這點其實並不容易做到，除了要能掌握充分材料，還必須有貫徹的能力。所以讀者能夠清楚得知，這是一本專門討論中國「近世」——宋元明清直到現代——送瘟儀式的著作，涵蓋超過千年的時間，以及中國各個省份（又特別是長江及其主要支流與沿海）與台灣，還兼及了少許漢文化之外的少數民族，理解並處理瘟疫的諸種表現。

一、古今交錯呼應

本書分為三大部分，上篇談論宋元時期民俗與道經材料，中篇講述明清時期富含沿海風俗的閩台地區的「送王船」習俗，下篇見證了台灣地區多處王船信仰的實踐。

內容方面，就其十二個章節的鋪排來說，不僅按時間順序討論演變歷史，其實可以說每兩篇之間都有著巧妙的扣連。上篇第一章，順序交代了「祀瘟神」與「送瘟船」的區辨和發展，指出自北宋起此兩種對瘟疫傳染病的禳祭方式成為主流，從長江下游的兩湖江淮一帶，向沿海與內陸廣為傳布。第二章考據瘟疫醮源流，歷數自《赤松子章曆》以來道教科儀對待瘟疫醮態度的轉化，有著從自然崇拜向人格化、神格化轉變的特色；這點從致祭作法、神位、疏文等都能看出來。第三章及第四章校註了兩部對本書來說很重要的科儀書：《神霄遣瘟送船

儀》與《神霄遣瘟治病訣法》(分別收入《道法會元》卷二百二十及二百二十一)，交代了作者概念中近世道教送瘟科儀的起源及發展，強調將特殊對象發送離境、驅逐，以及「船」在物質方面的講究。

中篇第五到七章的重點在明清時期，承續對送船的探討，指出中國境內其實有眾多禁制、流送邪魅的方式。它在時間上延續上一篇的傳布，然而地域上又跨出了兩湖江淮地區，特別是將視域移向沿海地區，出現浙江、廣東福建以至台灣多種以驅瘟送船為基礎的不同醮儀型態。沿海或水路便利的區域，便有以放舟(此時已出現了水邊焚化的「遊天河」與入水漂送的「遊地河」的區分)來祭海、競渡、送災等概念。各種形式的「送瘟船」，再結合新的術法如雷、火，或使用白茅等行法事，成為了明清時期沿海地帶普遍而常見的民俗信仰活動。從中可知驅瘟法事的增添與變形，既吸收了地方特色，也在原本傳承的醮儀造作中，增加了新的環節與神祇。

篇幅最具分量的下篇，可謂作者在台灣一年田野工作的心血結晶。他首先簡要地整合了學界既有的研究成果，承續「台灣有六大水域不同王船信仰分布」的意見，然後著力詳細說明多項有關台南(「北路」靈寶道壇)與高屏(「南路」道區)道士的實例。從作者的研究，可知台灣南部靈寶道士舉行瘟醮時，所使用的相關部門的科本與文檢都很相通，惟存在一些符命內容與格式的差異，以及「和瘟三獻儀」(第十一章)的後半部有沒有武場部分，即施展閩山法是否保留「逐疫押煞」。台灣南部地區的送王船通常都有科期慣例，醮典雖以請王為重心(這裏須區分「迎請」與「筵請」概念上有所不同)，道士行科過程中最相關的三部科本：《靈寶禳災五雷神燈科儀》、《靈寶禳災瘟醮祭船三獻科儀》、《靈寶禳災關將送船科儀》，是理解瘟醮意義所在，作者自然也做了相當詳盡的校註。

下篇與中篇的直接承續關係，在於研究區域(即台灣)的部分重合。從方志的累積，能夠推算出台灣長期舉行王醮的歷史與分布。而從方志的記載中，也依稀能看出目前熟悉的形貌(當然，中間經過了許多變遷，例如作者指出1950年代以前以「遊地河」為主流)。回過頭來看上篇，它比較宋元時期與台灣現代的送瘟醮，除了作者點出的差異，像神祇名稱(如「五方雷王」與「十二年王」)與後世新添內容(如「天

上清天赦和瘟符命」[頁243])等,規模上則不可同日而語。但現代台灣卻也承襲傳統,使用了步虛、淨壇、燈儀、三獻等等環節,大量保留宋代神霄派的傳統。

作者將全書分作三大部分,使內容能夠分別在時間、地點和科儀上互相反映串聯。架構上來說,中篇作為上下篇的銜接,對上篇以順時脈絡繼續介紹明清時期的禳瘟/禳災紀錄;而為了專門接軌下篇的台灣王醮,討論對象便開始縮窄到沿海地方的送船活動。然而相間隔的篇章中,在選材上為了緊密勾連而出現了一些彼此遷就的問題。其實,讀者在〈緒論〉中可以看出作者意圖以一個更寬泛的主線貫串全書,那便是「瘟疫」,即各種大型傳染病(甚至應包括形成傳染病環境的肇因,如戰爭、水火蟲災等;法會醮事酌情添加的遺瘟科目變化頗多,或不見得皆冠上瘟醮之名)。雖然作者其後分析台灣的行瘟醮科本,還提到「王(船)醮」或「祈安」的區別,但前面的鋪陳到了下篇,專注的焦點顯然停留在王(船)醮與送船,並沒有多留篇幅討論整體設置的原理。¹而至於中篇論述驅除、火燒「諸不詳」的眾多崇亂,相較於後篇探討台灣南部靈寶道壇保留大量神霄派痕跡,其貫時性無疑較弱;若跟同是選取神霄派道教儀式為題材的上篇(兩宋時期)比較,其貫時性並不見得更為明顯。

當然,讀者大概都能理解這實在是篇幅與選材之兩難。所幸作者以巧妙的書寫手法,牢扣「民俗活動」與「道教經義」兩方面,在三篇中作「兩兩組合」,因而能穿插呼應,分別對話。讀者閱讀時,反倒產生一種立體交錯的多向思維,另有興味。

二、著力歷史細節考究

本書在建構瘟醮儀式發展歷史上,作了一個很大的貢獻,就是他爬梳了自宋代起「祀瘟神」習俗在區域中的成熟與擴散。此習俗最初主要流行於長江下游的兩湖流域與江淮一帶,當中的原因已有眾多的志書與

¹ 康豹教授在其東港建醮的研究中,更細緻地談到這個具啟發性的意見。康豹:〈屏東縣東港鎮的建醮儀式——兼探討火醮、水醮和瘟醮的關係〉,《台灣與福建社會文化研究論文集(三)》(台北:中研院民族所,1996),頁179-220。

文章加以論述。本書最大的亮點在於第三章「送船儀折射的地域特徵」一節(頁70-71)，使用了文學與地理資料討論了「洛陽」、「楚岸」的虛實所在，以及「洛水/天漢」的象徵，有力地證明了當時道士在造作科儀時，有確實的空間觀念為依據——黃河中下游至長江中下游一帶的漢人聚居區域，便是送船儀式開始盛行的範圍(同時也是神霄派活躍的地區)。瘟醮觀念漸次外擴，南下往暑瘴之地的閩粵，且最遲在晚明之前，便到達帝國南端的廣東；在台灣最早的瘟醮記載，則出現於康熙五十五年(1716)的《諸羅縣志》。另一方面，作者也觀察到除了沿海，內陸省份也相繼出現造船驅瘟活動；面對缺乏適當水域的困境，活動形式相應地改造為新的「造早船」。² 其實，書中一個令人有點驚異的發現是，雖然瘟疫傳染病在不同地方各自發生，但道教送船科儀的創始和發展軌跡，卻可能有單一的起源，並從長江下游與江淮地帶向外傳播，往南至濱海，往西南至內陸，令當地人民逐漸接受。

本書破題的宋元道教科儀討論，採用了兩部本子：《神霄遣瘟送船儀》與《神霄遣瘟治病訣法》，因為這是最早的遣瘟送船的科儀文本，並且能代表宋元以降神霄派驅瘟逐疫的一貫作法。考瘟醮、禳瘟的作法很多，本書大概偏重於遣送瘟船的方式；其原因固在於瘟船是一種高辨識度的物質文化，而實際上，這的確是極常見的驅瘟手法。³ 雖然在此之前，道教就不乏上章、轉經等對治方式，但發展到造船送瘟，顯然自此在儀式設計上，對於解決傳染病和治病更為重視。

書中對多部有代表性的科儀本都做了相當詳細的解說和校註，計有《神霄遣瘟送船儀》、《神霄遣瘟治病訣法》、《五雷神燈儀》(並對比《正一瘟司辟毒神燈儀》)、《太上靈寶禳災和瘟三獻科儀》、《金籙禳災祭奠王船醮科儀》、《太上靈寶禳災祭船科儀》等。讀者或許以為若只是瀏覽翻閱，會稍感累贅，事卻不然。通過閱讀一系列仔細解說，我

² 此處作者以湖北孝感地區「送瘟船」因水淺而改為陸上巡遊、水邊送化為例子，讓人不禁聯想到這個諸省移民的「原鄉」，或可能是送瘟船概念往內陸延伸的起點。

³ 除了作者指出的台灣「王船」並非王爺信仰所獨有，稱為「神船」的，還可以細分為王船、媽祖船、九皇爺船。道教儀式在普渡、放生事項裏，也可能出現造船燒化。

們可以大概了解作者選取這些科事說明的意圖，看到其中的分析突出了處理瘟醮、遣瘟船的特點；而且這些科事隔著時空，洽當地彼此呼應著。比如瘟船需要甚麼樣的建設、裝飾、潔淨，添儀時會有哪些考量，三獻餞送的陳詞有何變化，送化時如何決定方向和地點等等，皆有所本，因此確實有必要細閱科本。讀者越加比對，便越能發現相合、有趣之處。

中國傳統上，瘟疫並沒有明確的疾病指涉，大抵造成大量人口喪生的傳染病情，都能算在裏面。作者在〈緒論〉中談及，他也注意到既有的研究中，有相當多情況會造成或促進瘟疫的流行；除了單純的傳染病所導致的體弱或死亡，還有其他源於天災的瘟疫，例如地震、水災、旱災、蝗蟲和動物等所帶來的傳染病；又或是地方發生大規模天災人禍，造成人口大量死亡卻來不及掩埋，導致第二次傳染病和死亡。也就是說，本書原本預算把各種「前因不論、但管造成大量感染死亡」的疫情，都視為瘟疫的範圍。這個概念，作者雖在解釋宋元道書的步驟，以及分析神鬼名號時略為點出（上篇諸章），然而就送瘟儀式的實際運作，則稍嫌不夠凸顯。或許這是因為篇章的側重不同，瘟疫的涵蓋僅點到即止，但不免局限了本書原本鋪開的格局，可說是一個小遺憾。

三、呈現民間豐沛活動力

承續中篇明清時期台灣王醮儀式的文獻整理，下篇提供了有關現時台灣王（船）醮豐富的田野細節。最後幾個章節精彩的地方，在於作者大大強調「走入現場」。這部分展現了極優秀的成果，不難看出作者有很高的田野調查能力。除了勤於積極往來各地田野，最令人羨慕（但其實也往往羨慕不來）的，還是他取得了豐盛的材料，包括道壇私用手本、符訣、用印等等。他得到許可，能夠出入道壇內外，鉅細靡遺地拍照，為讀者提供極其詳盡的紀錄。這當中有許多恐怕親身到現場也未必能看到的「好東西」，令人艷羨之餘，更值得研究者敬佩。相信姜教授必定對田野投入了很多心力，才得到道士們如此信任。

作者指出，台灣「王醮」的命名，是一種避忌「瘟」字不雅、因而以隱喻稱呼的做法。誠然，面對興起疫癘的神祇將兵，不論運用何種手段，最後的重點都是徹底地將他們請/驅出境外。書中多個餞送例子，都點出了清點、唱名(此時群眾甚至要代為回應)的步驟是必不可缺的一環。本書討論「請王」時點出，「與其他道教科儀中『請神』(『啟聖』)節次在功能上相同的，均承擔著迎請特定神祇蒞臨壇場的宗教用意」(頁191)。不論在瘟醮或其他齋醮法事中，所有對上界或下界神明的「迎請」，都是敬邀的意思，理論上這些神明都是「客人」。作者在這裏的區辨其實別有深意，即強調瘟王、王爺(及其所有從屬)作為「客王」(頁194)的身分，他們的型態特別需要避忌和美化。在儀式與信仰內涵上，我們固然期盼瘟王降臨受歆，俯從民願，但同時也介懷他們能否如時離境，不留痕跡。當中「他—我」的區別更凸顯了「來」者是「客」的意味，而特別重要的是他必須離「去」；其互動關係是較為戒慎恐懼的。我認為作者是有意用較多的篇幅鋪陳如何將瘟王淡化轉型；除了「客」的概念，也提到了祈福納祥，或者加入新含義，使之成功轉型為正神或萬能神祇。或許是因為此前已有這方面的討論，本書只是輕巧帶過。然而，我認為姜教授若能就「客王」作進一步討論，不論是瘟王形象功能的轉變，抑或是啟聖儀節中的象徵，必然會有精彩的闡發。

雖然目前瘟醮大多流於清醮，但我們不要忘記，一地之所以向例舉行瘟醮，極有可能就是當地(或其鄰近)曾經遭受瘟疫肆虐。人們擔憂大型傳染病的心理仍然存在，因此，瘟醮對信眾而言，除了是地方盛事，也能禳除憂慮。雖然百年來科學與醫學的進步大大降低了這項功能，但並不能完全摒除。事實上，我們多少還能記起近年來幾個例子，最著名的是在SARS、MERS、禽流感肆虐期間，台港多地都舉行過以道教科儀來禳除瘟疫的活動，⁴ 或是在大型災難之後安排道教法事節次。由是可見，每當現實中發生了一些事件，信仰者便興起向宗教力量求助的觀念。這種現象從未消失，這便是信仰深植人心的絕

⁴ 例如李豐楙、謝宗榮等教授曾對此現象作出觀察及評論。網上還留存的新聞紀錄亦頗為豐富。

佳例子。姜教授田野考察期間，或許沒有留心到這方面，因而並未提供在地信仰者的體驗。或許姜教授在後續的研究中，能考慮將一些現代的例子也納入討論。

姜教授談及他在研究過程中，處理到涉及多個領域和邊緣交叉的學科，他感嘆需要具備紮實的理論根柢與廣博知識。我相信這點他毋須自謙，他確實做到了旁及很多細節的雜項。比如對於《遣瘟治病訣法》(第四章)中使用到潔淨的茭茅來編織遣瘟神盤，⁵他就很敏銳地發現，常年大量生產茭茅的湖濱地區，可能就是造作、流行此法的發源地(即兩湖江淮地區)。又比如他考究了「唱儼」名錄(第十二章)，整理出明清時期多種造船規格，以及其中規定可以承載人員的紀錄，清楚地證明醮送王船時唱儼的名錄職稱確然就是王船中神員的配置，並且連細緻的人數規制(二十八員)都能相符。當中，他發揮了考據史料與考古材料方面的專長，這必然能讓後續的研究更加細緻。其實，姜教授不只精細地羅列材料，他絕對做到了跨學科的整合，特別是落實到地方史的研究。想來，他平素就有大量閱讀的好習慣，又保持開放、多樣的興趣。

四、代結語：兩湖江淮與沿海閩台之外？

本書雖已為我們提供對近世瘟醮的豐富理解，然而我還是無厭足地再次提問：如此廣袤的中國，莫非沒有其他瘟醮型態？

我想先以自身在四川的田野經驗來討論。根據清代的川地方志(姜教授豐富的材料裏也有談及)，可知許多縣份鄉鎮確實有延請僧道打「清醮」的慣例，會出現在不同月份，每年或隔年舉行都有；無論是以神會形式或由地方籌辦，都是一地盛事，大多舉行三天。例如有在每年二月(取「瘟神誕期」之意)、三月(組織「清醮會」，有送瘟船)或十二月(亦燒「避瘟舟」)舉行的清醮。清醮祈禳往往不只為了瘟疫，常常還包括了對水、火、晴雨、保苗等的祈求，變化多樣；不是所有條目都有遣舟的紀錄，但推測燒化的可能性較高。而我研究的道教

⁵ 本書中「茭茅」(頁85、109)與「菱茅」(頁85、106)並用，雖研判較可能是「茭茅」，但事涉專業，實不能辨。然而，這或可支持筆者所強調的地方研究的重要性。

《廣成儀制》科書叢集，⁶ 當中頗多與禳瘟、瘟醮(或相關清醮)有關，雖然此類科儀目前多已不施行，但留下科本共計十二科。另外，若再加上與水、火、保苗，甚至流年星斗相涉的項目則更多。單科科本間多能互相搭配，組合成切合每次主題的新節次，是《廣成儀制》一個很大的特色。⁷

四川與台灣現行的道法傳統，還有部分相似之處。例如書中提到「十二瘟王」或「十二年王」(頁193、207-208，主要在曾文溪流域)，諸王姓氏本不見諸《道藏》中宋明道教文本，作者認為應該是清以來台閩地區民間化、本土化的成果。然而《廣成儀制》在《年王八聖》一科中，亦對其姓氏有所敷衍，雖然兩者差距甚大；而這樣的情形也發生在對「五方使者」的描述。值得一提的是，作者稱於《道藏》中遍尋不得而台南地區獨有使用的「上清天赦和瘟符命」(頁249-251)，與《廣成儀制》《祛瘟告符》(16a-16b)所附符命比較，不但書符相同，宣文內容也有近七成相同(見附圖)。(最大的不同是台南所用還有對「恩師和瘟教主匡阜真人」，我以為很可能是追溯的關鍵。)

僅就四川廣成傳統一例，我們就看到了一些有趣的重合。以小喻大，相信在中國之內必然還有許多歧異的表現形態，以及驚人的勾連與相通。或許其間道法傳播有著某種聯繫，追溯起來很是漣渾飄渺，然而對於本課題在未來的推進，仍是重要的一環。期待姜教授再展長才，繼續擴展本課題的架構。

我們從本書數個例子——古代的、當代的——不約而同看到送瘟的許多面向：歷來人們對於瘟疫，從態度、了解到處理，隨著知識的增加而有所變化；送瘟儀式則迭有創新，又常能體貼民心，切合風

⁶ 由「武陽雲峰羽客陳仲遠」(道號復慧[1734-1802])校輯。《廣成儀制》是一套科書叢集，收錄存世的科本共計超過316科，目前仍為川西多數道士(不論道派)所共同使用。

⁷ 結合科本與文檢進行判讀，可以了解廣成科儀將瘟醮分為兩類。第一類是在確有疫情發生時(多在有疑慮或初發時)，疾病類型多樣，做法上不脫道教傳統對妖瘟的態度，先勸戒、款宴，後禳除。這部分類同本書上篇所校註的兩部宋元科書的例子。第二類則屬綏靖泰平後的清醮事，講求謝恩與攸關當地民生的祈求；內容上常因應當年的情況而變化，如街廓剛遭逢大火、久旱或大雨導致生計困頓，在節次安排上便會有所偏重。就整場法事的比例來看，與禳送瘟事相關者反而不見得佔多數。這一點，我們從姜教授調查的幾場節次表也看得出來。



附圖 《廣成儀制》之《祛瘟告符》中的「五方和瘟真符」與「上清天赦和瘟真符」

土，造作多端。本書資料豐富、分析縝密，實是相關研究的重要參考書。筆者忝為道教研究後進，班門弄斧作個簡短介紹，雖然不夠切題，亦期待藉著刊物的力量，提示各位讀者本課題的發展前景，以及姜教授大作豐富的趣味。

蔣馥蓁

法國高等研究實踐學院 (EPHE) 宗教學系博士