

書評：高萬桑《神諭——中國宗教史中啟示的儀式產物》(*Making the Gods Speak* by Vincent Goossaert)

武微

(美國) 亞利桑那州立大學

本書是高萬桑教授在原來研究的基礎上，對“扶乩”(spirit-writing)這一主題的最新研究成果。高萬桑教授現任法國高等研究實踐學院宗教學系道教史講座教授，兼任宗教學系主任，主要從事近代中國宗教社會史的研究，尤其是對宗教專業人士 (religious specialists) ——作為一種職業的社會屬性的研究有卓越的貢獻。他之前為我們所熟知的研究成果有很多，例如 2007 年，由哈佛大學出版的專著《1800-1949 的北京道士，一部城市道士的社會史》(*The Taoist of Beijing, 1800-1949: A Social History of Urban Clerics*)。他對“扶乩”這一主題也早有關注。他在 2015 年曾發表過一篇文章《扶乩，經典化以及神聖救世主的興起：文昌、呂祖和關帝，1700-1858》(“Spirit-Writing, Canonization and the Rise of Divine Saviors: Wenchang, Lüzu, and Guandi, 1700-1858”),¹ 而本書的第七章就是基於這篇研究修改而成的。

¹ “Spirit-Writing, Canonization, and the Rise of Divine Saviors: Wenchang, Lüzu, and Guandi, 1700-1858,” *Late Imperial China* 36.2 (2015): 82-125.

跟以往一些研究的關注重點不同，例如以往的研究更多關注的是具體的個案，而在本書中，高萬桑教授在以儀式為中心的理論框架下，考察了中國關於“啟示”（revelation）的豐富曆史，探討了其發展的內因與意義。

作者系統的審視了中國宗教史上的“降神”儀式（the god manifest itself or the priest causes the god to manifest itself），認為製造出“啟示”的儀式通常都是為其他目的服務的，比如說祈福，而啟示大多時候都是這些儀式更進一步發展的結果——這也是貫穿全書的一條線索。全書共分為八章。第一章，作者從整体上介紹了在中國文化中出現的各種有關降神的儀式和方法，並將其歸納為兩種範式，第一種是神的自然顯現（spontaneous presence），第二種是通過儀式“請”神或者“召”神（ritualized presence）。作者認為大部分的神可以通過任意一種範式顯現，但是神本身的地位跟神降臨的方式也有一定聯繫，例如，地位高的神，如佛祖和天尊，通常不會通過控制靈媒（medium）的方式顯現，而地位低的神，如地方神，也不會書寫出水平較高的經書。第二章，作者考察了啟示的起源以及其自漢代到十世紀的發展。作者把啟示分為五種類型，包括經書（sutra-type），偶遇（encounter-type），附體（possession-type），存思（visualization-type），和顯現（presence-type）。前三種類型是通過神主導而實現的（divine agency），而後兩種是通過人的作用而實現的（human agency）。其中前四種類型經常出現在中古時期，而第五種主要出現於中國近代。作者認為神的啟示是通過不同的方式實現的，所以反對不加區別的使用“通靈的”（mediumistic）來概括啟示的性質。

作者在第三章主要關注的是第五種類型——顯現型。作者討論了這一類型的啟示跟道法之間的密切關係。這些道法的目的是驅邪避

害。為了實現這一目的，法師在一些時候會控制神的顯現，在其過程中可能會伴隨附體的現象出現。所以，在整個儀式過程中，並不是簡單的法師與神的互動或者童子 (medium) 與神的互動，而是如作者所說的，一種三角關係——法師、童子以及神的互動。如上文介紹，顯現型啟示是通過人的作用而實現的。法師就是那個有資格讓啟示發生的人，而童子作為“中間人”，只有通過他，參與者才能感知到神的存在。這一類型的啟示可能會通過口頭，書寫或者夢的形式出現。第四章介紹了扶乩的歷史。首先，作者認為對於“道士”的認識不應該過度拘泥於傳統的定義。並不是只有正式出家，在道觀修行的人才是道士。很多學者，商人甚至主婦，他們可能同樣是“道士”。道士可以不出家或者有其他職業。主流觀念認為扶乩是從“請紫姑仙法”發展起來的，然後逐漸為儒生士人們所接受。但是，通過作者的分析，十五世紀以前的，幾乎所有關於扶乩的方法都可以在道藏中的道法手冊中找到。不僅如此，在這一時間段中，幾乎所有有關扶乩的重要文本都和道法中的神相關聯，所以作者認為道教的道法廣泛的採用了扶乩，而儒生士人也很可能比此前的研究所認為的更早的接受了扶乩。

第五章設定的歷史背景跟第四章相同，同樣是十一到十五世紀。在這一章作者主要關注了啟示本身的體裁與內容。其內容涉及預言、科儀、道德教育等。扶乩作為啟示這個大類別中的一個分支，佔據了獨特的地位。作為主流類型的經書型主要宣傳的是永恆性的真理，而扶乩通常是具有針對性的指導和評論，所以在很大程度上，它是對經書型的一種補充。第六章主要審視的是扶乩發展過程中的一個重要階段——十六世紀末到清初。其實一直到十六世紀末，偶遇型和經書型始終都是啟示的主流。但是就在十六世紀末，扶乩文本大

量出現，改變了這一情況。本章嘗試解釋這種轉變。在這一時期，新的扶乩技巧出現，與之相伴隨的是新的扶乩群體——乩壇的出現。這一群體的主要目標是自我修煉和通過道德教育救贖大眾。為了實現後一目標，大量的扶乩文本印刷、出版。逐漸地，扶乩成為了產生、傳達新的宗教觀念的最有用、最便捷的方法。

第七章作者把目光鎖定在了十八、十九世紀。這個時期的主要特點是經典化(canonization)——文本的經典化和神的經典化。同時，這兩個“經典化”又是相互聯係，相輔相成的。首先，對某些神進行文本的經典化，就是把與之相關的文本編纂成經典，例如當時流行的“全書”。然後是一系列使文本經典化的相關操作，例如對經典的傳播，並且圍繞特定的神建立起社會關係網。第二個經典化，就是對神的經典化——使之地位得到官方的認可，如使某些神得到國家賜予的封號，進入國家祭祀等，如呂祖、文昌。作者認為在兩個經典化的背後是同一股社會力量在起作用——地方精英，通過扶乩，他們找到了表達自己宗教觀念和道德價值的窗口，也讓他們試圖拯救腐敗社會的力量有的放矢。黎志添教授和胡劼辰教授在這一問題上也有類似的看法，比如黎教授在對呂祖全書的研究中，認為這一系列的造經運動並不是出自宮觀道士之手，而是由信奉呂祖的地方精英主導並且參與的。²第八章關注的是扶乩歷史中的一個重要的轉折點。這個轉折點發生在十九世紀中葉太平天國之亂的背景下。作為一個興起於十八世紀，影響力較大的教派，先天道選擇扶乩作為製造啟示的主要方式之一。自此以後，扶乩被各種宗教團體大範圍的採用。

² 黎志添《清代四種呂祖全書與呂祖扶乩道壇的關係》，《中國文哲研究集刊》2013年第42期，第183-230頁。胡劼辰《清代六種文帝類全書的出版史研究》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》2020年第91本第2分，第227-292頁。

而這種方式又激發了宗教想法的交融以及宗教的改革和創新。最後在結論部分，作者總結了在二十世紀初啟示和扶乩的發展情況。全書八章內容豐富，條理清楚，主要貫穿兩條脈絡。第一是從整體到具體。作者將啟示概括為五種類型，然後討論了扶乩的興起。第二是按時間的發展順序。儘管不是嚴格按著時間脈絡書寫，整本書探討了從中古時期到二十世紀初中國宗教史上啟示的發展。兩條線索將各章串聯起來，構成了本書的主幹。

高萬桑教授的專著，正如他自己在引言中所說，是從宗教內部，儀式的角度，分析了啟示和扶乩的發展，但是分析內因的同時，也不免讓讀者對外因產生了好奇。如國家的政策，社會的接受程度，是如何對這些發展產生作用的。在第五章，作者在談論扶乩的體裁時，提到了洪恩靈濟真君的例子。靈濟真君指的是南唐時期的兩位王子，徐知證(?-947)和徐知諤(905-939)。關於靈濟真君通過降筆顯靈的一條較早的資料是來自於靈濟信仰內部的《徐仙真錄》，“后周顯德二年乙卯王始降筆判符藥以濟人聲聞達於四方”。這則材料的真實性並不能確定，但是，這則材料顯然意在說明靈濟真君降筆救人的歷史悠久。作為一個根基在福建莆田的地方性教團，最後能得到皇帝的信賴，並且在北京修建自己的廟宇，不得不說是扶乩在發展過程中的一個很成功的案例。據明史記載，明成祖朱棣(1360-1424)身體異樣，“用藥百計，罔底於效”。然後“禮部郎周訥自福建還，言閩人祀南唐徐知諤，知誨，其神最靈。帝命往迎其像及廟祝以來，遂建靈濟宮於都城，祀之。帝每遘疾，輒遣使問神”。³ 不僅如此，最後為了回報靈濟真君顯靈使得自己痊愈，朱棣親自撰寫了《御製洪恩靈濟

³ 張廷玉等編《明史》卷二百九十九，臺北：鼎文書局，1980年，第7644頁。

宮碑》。這則碑銘現保存在道藏中。雖然如高萬桑教授所說，在宋元時期，在福建靈濟宮中常住的道士已經開始提供以扶乩為主的服務，但是靈濟真君的“降筆判符藥”得以聲名遠播，離不開皇帝與禮部郎周訥等的支持。而扶乩得以在中國社會持續的發展，自然也離不開作為社會中堅力量的儒生士人的支持。當然，這並不是本書的考察重點。

總之，高萬桑教授的力作以儀式為中心為讀者提供了一幅“啟示”的全景式圖卷，為我們展示了在中國的宗教文化土壤上，神與人是如何交流的。