

禮祝之儒：代巡信仰的神道觀

李豐楙^{*}

摘 要

儒學可分為哲學性儒家、政治性儒家及通俗性儒家，後者即以指導禮儀實踐為主。執行六藝禮樂教化從周代祝官、歷代禮官，迄今之禮生團體。宋元諸儒倡行理學，朱子重喪、祭諸儀編為家禮，地方士人據以編行家禮類書。閩、臺禮生所用家禮中，選擇「代天巡狩」的禮儀實踐為例，此種地方儒者可稱「禮祝之儒」，源流正變認定為古祝之遺。在歷史考察中，地方為解決瘟疫威脅的文化遺跡，此種行瘟與解瘟原為道教傳統，閩、臺地區卻成禮生團體的禮儀實踐，表現地方儒者的社會角色，在五帝信仰及迎送儀式中與地方道士競爭，其取代契機，即因地方官僚一再禁制，官、民之間因應而生，由此維繫其社會地位。遵循孔子觀蜡、觀儺的禮意，合理化參與「從眾」行為，改造送瘟習俗，仿擬巡狩禮以合法化五帝崇祀，改造為「代天巡狩」。將祭祀場稱王府，五帝稱為五王爺或五府千歲，祭祀活動稱為祀王、宴王；會合地方諸廟的巡境活動，即視同「會盟」諸侯王，故巡狩禮制即依託神道得以遺存。觀察禮祝之儒對非祀典神祇，檢討西方學界爭議的「標準化」與「標準化幻想」，禮生團體能成功，在大航海時代所帶來的瘟疫流行，沿海居民借送瘟儀式解決集體的心理危機。地方社會的儒、道競合中，職掌王府的禮儀而形成「空間佔有」，象徵禮祝之儒取得神道文化的詮釋權，在官、民之間成為中介者。送瘟習俗屢經禁制而未中斷，證明禮祝之儒可協調國家權力與地方民眾的衝突，在禮儀實踐確立威信而鞏固地位，並不因現代化而消失。

關鍵字：代天巡狩、巡狩禮、禮祝之儒、福建、臺灣

^{*} 政治大學宗教研究所講座教授。

鄉人儺，朝服而立於阼階

—《論語·鄉黨》—

稽古出巡必須五載

奉天布政只限三年

—西港迎王王府的門聯—

一、前言

開篇所引的對聯見於西港的迎王祭典，這種王府門聯的用典有據，即禮生取諸早期經籍如《尚書》等，關鍵就在民間舉行迎送「王爺」的活動，為何會仿襲巡察史的巡狩禮？這種原本帝王所用的王朝禮制，從經典、諸子到歷朝禮志俱有記載，對此熟稔而仿襲禮制者正是擁有禮儀知識者，絕非尋常的庶民大眾。¹這種現象出現於閩、臺的「代天巡狩」信仰，尤其是關鍵的福州地區，主因即是面對外來瘟疫的集體恐懼，在大航海時代雖有舟航之利，卻也面臨瘟疫時興的威脅。這種共同的生存焦慮促使五帝信仰愈發盛行，每逢瘟疫一起即有以舟送瘟的習俗，官府則以耗費甚鉅且事涉迷信，在屢加禁制的情況下，導致儒家精英意見分歧：既有隨從官方批判其迷信者，也有反過來運用禮儀知識加以改造者，即以此進行掩飾、包裝以合理化其行動。凡此均關涉地方儒士如何中介於官方與民眾，雙方之間嘗試協調其可能出現的衝突，在國家權力與地方勢力間如何折衝棘手的問題？能夠貼近體會地方儒士的處境，從這個案例得以觀察其如何介入社會：藉由神道如何為民眾設教？五帝信仰經由禮儀為何可以掩飾、包裝？在此將從禮儀文化理解地方儒生面對官憲，何以選擇作為官、民間的中介，在兩難的處境中所作的抉擇，就是利用其巡狩禮儀的知識，改造道教、民間的五瘟、五帝成為「代天巡狩」，使原本的「行瘟與解瘟」性格被禮儀化。這類神道設教如同修志士人援引「大儺」遺意，合理化地方民眾的公共祭祀事務，就維持其作為身分團體的社會地位。

此風曾經傳遍泉、漳地區，代巡信仰亦移植於臺灣，且因移民社會的生存處境得以保存至今，這種被成功改造的禮儀，某種程度上取代了道教在地方公共儀式上的主導權，形成儒家禮儀與道教科儀並行的圖像。在此觀察禮生團體如何掌控公儀式，在「空間佔有」的情況下，既可維持在地方公共事務的主導，也可與道教這一儀式專家形成競

¹ 何平立通論歷史上的巡狩禮，進行全面性的梳理，見何平立：《巡狩與禪——封建政治的文化軌跡》（濟南：齊魯書社，2003）。

合關係。面對這種禮生團體的身份地位，在此擬從禮學的祝官傳統稱之為「禮祝之儒」，並將這種公共祀事視同「國之大事，唯祀與戎」。禮生團體既回應地方民眾的共同需求，但在與道士合作的過程中，藉由禮儀實踐的安排賦予儒家的義理，此即經由「行動正確」達到「思想正確」，對於不同儀式的展演出現理解各異的詮釋。地方民眾並不在意其義理歧異，重視正確行動有助於解決危機，即模糊化容許雙方各自有其義理，並在儀式空間內分別獨立行動，並不會因其差異而發生嚴重的衝突。這種現象表示民眾重視的整全意義，並非單一的儒、道將借用漢語詞學的複合詞構造，從這種「複合」原理即可認識禮祝之儒，²如何在地方社會建立其禮學威信，從而在基層社會維繫其身分團體的地位。

二、行瘟的代巡化：儒家禮儀的仿擬問題

儒家精英在帝制中國的社會角色，到底是偏向配合官方的國家權力運作，抑或作為地方社會與官方統治者之間的中介？這個問題在學術界、尤其國外漢學界並非一成不變，而是隨著例證的發現而有新的看法。儒家所包括的既有哲理性儒家、政治性儒家，亦有禮儀性儒家，即指職掌禮儀實踐的祝官、禮官乃至禮生，故可稱為「禮祝之儒」。這一群在思想史上雖然並未受到注意，而從人群學觀察其範圍，從致仕還鄉的儒者到長居地方的士子，既久在基層活動，而成為社會學所說的「身分團體」，乃將儒家義理付諸禮儀實踐，此一知識階層在官、民之間即可作為中介，並非單純的傾向官方或民眾；尤其面對地方社會出現爭議性問題時，即可觀察其介入官、民之間，嘗試解決其間的矛盾衝突。在此即以福建地區、尤其是福州地區的一個地方實例，觀察其如何介入地方民眾驅除瘟疫的信仰習俗，此種活動事涉地方集體的恐懼情緒，儒家官僚則以其耗費頗鉅而屢加禁制。針對這樣的矛盾，宋怡明（Michael Szonyi）曾舉此為例，並檢討華琛（James Watson）的「標準化」論點：後者認為香港天后信仰、喪葬禮俗的規範，乃因地方民眾注重行動正確而非思想正確，因而形成一致性的儀式程序及動作。³而宋怡明則從官方的禁制觀點切入，觀察非屬祀典神性質的五帝信仰，當地官憲基於諸多因素時加禁制，民

² 有關「複合」的觀念，最近的論述可參拙撰〈凶死與解除：三個臺灣地方祭典的死亡關懷〉，黎志添編：《華人學術處境中的宗教學研究：本土方法的探索》（香港：三聯書店，2012），頁91-133。

³ 有關此一標準化的說法，參見 James Watson “Standardizing the Gods: the Promotion of Tiern Hou (‘Empress of Heaven’) along the South China Coast, 960-1960” in David Johnson et al. eds. *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 1985, pp292-324. Watson 另外的補充說法在，“The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance.” in Watson and Evelyn Rawski eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley: Univ. of California Press, 1988. 中譯論文可參華琛著，湛蔚晞譯，廖迪生校：〈中國喪葬儀式的結構——基本形態、儀式次序、動作〉，《歷史人類學學刊》1卷2期（2003年10月），頁98-114。

眾則採用五顯或關帝信仰作為掩飾、包裝，故認為所謂「標準化」根本是幻想。⁴在此無意介入此一學術爭議，主因即雙方所論述的焦點並不相同：天后為祀典神，而五帝則非，在這種基準不同的情況下，實無從討論規範性到底與官方或民間有何關係！值得關注的問題是當地儒士介入與否。在此即換個角度從巡狩禮制的仿擬切入，觀察禮祝之儒如何介入其禮儀實踐，亟思解決官、民之間的衝突，這種解決的方式並非站在任何一方，而是在雙方之間選擇一種調停的方法，即是改造巡狩禮制，使之納入儒家式的禮儀體系內。儒士階層在地方社會被認可為一種「身分團體」，其改造所依據的正是王朝禮中的巡狩知識，仿擬的目的並非僅作為包裝、掩飾，而是藉此使民眾的信仰符合儒家的神道設教，俾其祭祀、送行五帝的信仰行動經由禮儀而合理化。而禮生團體則可藉此維護其身分團體的社會地位，在禮儀實踐上重建其威信，由於一般的祀典神如天后、關帝本即契合朝封體系，實已具有標準化的規範條件；故選擇五帝、五府千歲這種介於祀典與淫祀之間的神格，才方便觀察其模糊化神格能否改造成功？並由此一實例切入觀察禮祝之儒的神道觀。

儒家的神道觀是否具有權變性質？可由地方士人編修閩、臺方志的心態先理解，也曾面對同一問題，史家如何運用其史筆？雖然時加批評，卻也加以合理化，即將其類比為孔子參與大雩，採用逐疫古例使送瘟行動合理化：聖人何妨「從眾」。明清士人面對官方禁制民眾的集體行為，設法將其等同於聖人參與鄉雩、國雩，表明地方官憲也可如同古代的治人者：何妨從眾而與民同樂。由此體察地方社會中的儒生團體，在實際面對民眾的生存焦慮時，即以中介者的身份從「神道設教」加以人文化，如此從古之雩儀到今之送瘟儀，就被解釋為僅禮文、禮器之變，其禮意則是不變。考慮此種儀式性更新有助於生存秩序的恢復，使後之儒者能勇於挺身而出，故送瘟儀式禮制化的地方案例，提供檢討知識精英與地方民眾的關係，如何面對地方公眾儀式而採取自處之道，既可配合官方執行王朝的國家權力，亦可以從眾為理由幫助民眾解決難題，從而維護其身分團體的社會地位。

代巡信仰仿擬巡狩禮其實是一種挪用，由於這種禮儀在民間通行的祭祀諸禮中較為特殊，禮祝之儒才有機會取代道教中人的專長，即將迎送行瘟之神的儀節比擬為王爺代天帝＝天子前來巡狩。⁵故閩、臺所保存的代巡儀注，雖名為代巡實則挪用帝王的巡狩

⁴ 宋怡明的補充，可參“National gods and Local Contexts: Distinguishing the five Emperors and the five Manifestations in Late Imperial China.” *Journal of the Canadian Historical Association*. New series, 6, 1996；“The Illusion of Standardizing the Gods: The Cult of the five Emperors in Late Imperial China,” *Journal of Asian Studies*, 56.1(1997), pp.113-135. 中譯論文可參宋怡明著，劉永華、陳貴明譯：〈帝制中國晚期的標準化和正確行動之說辭——從華琛理論看福州地區的儀式與崇拜〉，《中國社會文化史讀本》（北京：北京大學出版社，2011），頁 150-170。

⁵ 有關代巡信仰與巡狩禮制的密切關係，參拙撰〈巡狩：一種宣示與驅除性的禮儀模擬〉，李進益、簡

禮，這種禮儀知識乃出自禮祝之儒，可溯源於周代定制的祀神之儀，此即祝官所職掌的祭祀大事，其後即由禮官、禮生傳承其知識，福州地區的禮生團體即為一個地方例證。地方儒士既嫻熟家禮諸儀，自能仿擬為巡狩禮的儀注，目的即取代道教在瘟醮中的齋醮科儀：諸如朝儀（早、午、晚三朝）或祀王（地獄十王）。這些取資於漢官儀的科儀，已被衍化為莊嚴的儀節，福建以外都可通行於各地，福州禮祝之儒介入之前亦復如此。民間常行的供獻儀中有大小之異，巡狩禮乃其中規模特大的一種，禮生團體巧用禮官職掌的禮制，期以神道的封神體制合理化五帝、王爺。由於歷朝禮志所反映的神權，均將民間諸神納於政權的控制下，此種朝封體系被視為仿擬官僚體制，人類學者即將諸神世界歸為科層制體系，將其稱為「帝國的隱喻」。⁶但是代巡信仰的性質則與朝封的祀典神不盡相同，所仿擬的王爺（千歲）神格表面雖尊，實則缺少歷朝敕封的證據，亦即未見累封的神銜，只是信仰者深信其代天（天帝、萬歲）執行巡狩之職，這樣的特例到底如何形成的？

從迄今猶存的代巡禮制推測，當初仿擬成功的關鍵在其類似點：迎送行瘟的五帝與前來代巡的王爺，兩者如何被聯結在一起？目前仍然缺少足夠的歷史証據：出現的時間與地點，但可信有能力推動的確是禮祝之儒。在民間只有禮生團體才擁有巡狩禮制的知識，其主要的競爭對手就是道教中人，既職掌完整的科儀知識，也能實踐繁複的行科演法，關鍵則為背後存在的天行思想：行瘟與解瘟，此一宗教義理具有經典依據，且流傳時間長達千餘年。⁷而禮生團體改造代巡禮儀，同時也必須改變其中的禮意，使巡察地方與解除不靖能夠神道化。然則兩者在儀式程序上到底存在哪些聯繫點？可就其儀式結構表列如下：

東源主編：《臺灣民間宗教信仰與文學學術研討會論文集》（花蓮：花蓮教育大學民間文學研究所，2008），頁 5-36。

⁶ 這種類比見於人類學者，如：武雅士（Arthur Wolf），*Gods, Ghosts and Ancestors*, in Arthur Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press, 1973, pp. 131-182；又如 Stephan Feuchtwang, *Popular Religion in China: The Imperial Metaphor*, Surrey: Curzon, 2001.

⁷ 天行的道經理論依據，詳參拙撰〈道藏所收早期道書的瘟疫觀——以〈女青鬼律〉及《洞淵神咒經》系為主〉，《中國文哲集刊》第 3 期（1993.3），頁 381-460。

表一：道教送瘟儀、王朝巡狩禮及代巡禮儀對照表

科目 類別	遣使	迎接	款宴	辦案	會同	出巡	踐行	送行
道教科儀	天遣瘟使者行瘟	迎天尊與使者	供獻	誦神咒經	禮請天尊		酒行三獻	送聖
巡狩禮	帝王派遣使臣	迎於邊境	款待王爺	擊鼓辦案	會盟諸侯	巡視境內	盛宴餞別	送使離境
代巡禮	代天下凡巡狩	迎王於水濱	祀王	掛牌啟事	廟前轎會	巡掃全境	宴王	燒王船於水濱

從歷史文獻與道經文本比較觀察，道教所根據的洞淵系道經，儀式旨意即在「行瘟與解瘟」，由於規範文體所形成的穩定性，其義理支持各地所舉行的醮儀，而不必計較日期、社團組織的些許差異，整體的儀式結構基本不變。地方文獻與筆記雜錄雖僅簡述，並未詳述程序及其細節，但是閩臺地區至今猶存者仍可為例，據以觀察禮生團體表現於禮文程序中，關鍵即在禮生團體如何改造並賦予新意。由於福建正一派夙所操持的道教科儀，長期以來形成穩定的儀式體系，在地方社會中已經建立其宗教威信，然則禮生團體如何改造其「天行」觀念，才能將代天巡狩信仰的政治化之天（天子）改造為神格化之天，即以天帝之名象徵玉皇上帝。這種「代天巡狩」信仰的儀式仿擬帝王的巡狩禮制，比較道教慣行的朝科儀節，就可發現其儀式架構存在諸多類似點，才能夠配合迎、送的禮文以符其禮意。儒家的禮制一向突顯其人文精神，有助於禮生團體具有穩定的組織，在當地社會擁有一定的影響力，才能逐漸取代道教在民間信仰的權威；目前推測這種情況最先應形成於福州，後來才逐漸擴及於福建泉、漳其他地區，而相鄰的省份如廣東則未曾出現。

從偽裝、掩飾觀點同樣也可理解「代天巡狩」信仰，地方士人改造的用意即想要提昇五帝的地位，使之不再淪於淫祀之列。但有些地方官僚則堅持其官方立場，從「正統」觀認定這種仿擬行為仍舊逾越矩。問題是歷任福州的地方官僚，若依律毀祠有效的話，五帝信仰根本不可能復蘇，且類似五顯、關帝的名義其實也不容易完全偽裝；然則使用「代天巡狩」的名號及其儀式排場，所仿擬的是否會被視為僭越？是否也得到地方官員的默許，才能在閩省地區逐漸被「標準化」。這種記載較早見於《榕城記聞》中，⁸藉此比較臺灣所保存的儀式程序，基本的假設就是形成於禮生團體，這些儀式專家的禮儀知識，異於道士、法師的演法行儀。在此依據三種儀式結構比較如下：

⁸ [明]海外散人：《榕城記聞》，《福建叢書》第2輯（南京：江蘇古籍出版社影印福建省師範大學圖書館傳抄本，2000）。

表二 三種儀式結構比較

	榕城禮儀	臺灣王府禮儀	道教科儀
迎王	初以迎請排宴	迎王：請水迎王，王爺於王府內安座後祀王。	道士參與迎王開光（有的則不用道士）
王府行事	設立府署，置胥役，收投詞狀，批駁文書，一如官府。	設立王府，胥役分文武，禮生負責排牌收投詞狀，班役則排班、守護。	道壇內，道士發表啟請，而後進行三朝儀，朝禮洞淵天尊等。
三朝祀正	五帝所屬，早晚兩堂，一日具三膳，更衣、宴寢，皆仿生人禮。	王府行事的開堂分早、晚，鼓聲各別：一日祀王三次（或二次），由頭人踉進。	三朝科及誦經禮懺，醮主人等跪拜、供獻。
朝謁會盟	各社土神參謁有期，一出則儀仗車輿，印綬箋簡，彼此參拜，有中軍遞帖到門走轎之異。	掛參謁牌後，地方神被捧進王府參謁；而期間則代巡出曉諭、告示，又有王印、中軍爺往訪各廟。	禮請仙聖，誦經禮懺。
陣頭遊行	更有一種屠沽及游手之徒，或扮鬼臉，或充皂隸，沿街迎賽，互相誇耀。	各廟配合主辦廟，都出神轎、出陣頭，式樣繁多，遊行拚陣，巡掃境內。	道士執五方旗，遊行掃除。
王船添載	繼作紙舟，極其精緻，器用雜物，無所不備。	王船組敬造王船，信眾捐款、參拜；並由禮生及王船組負責添載器物特多。	
王船出澳	與王出水，皆擇吉辰，如造舟焉。出水名曰出海，以五帝逐疫出海而去也。	送船吉日，起動出澳，牽離王船間，準備送王遊河。	法師舉行出水儀式後，王船組掌船出澳後，為之開水路。
王船供獻	是日，殺羊宰豬，向舟而祭；百十為群，鳴鑼伐鼓，鑼數十面，鼓亦如之與！	送王之日，在船前舉行三獻禮，祭拜王船；而各角頭的陣頭齊聚，敲鑼打鼓準備牽船。	道士或法師舉行三獻。
拉王船	執事者或搖旗、或扶舟，喊吶喧闐，震心動魄。	各角頭依序排隊，隨從於王船後，而牽船者則拉船推行。	
王船	當其先也，或又設一儺，紙	屏東例前一日安排王船出	

繞境	糊五帝或部曲，乘以驛騎，旋繞都市四圍；執香隨從者以數千計，皆屏息於烈日中，謂之請相。	巡，臺南例則是直接送船到王船地。兩地或以紙糊王令、千歲爺像置於轎內，繞經各區後到達送王船之地。	
送王 送船	及舟行之際，則疾趨恐後，蒸汗如雨，顛躓不測，亦所甘心。	送王船到達水邊或王船地，以往遊地河即送入海；現時遊天河則是焚於水際。	道士或法師開水路，送王船出航。

* 本表製作依據《榕城記事》及筆者在屏東、臺南所作的調查紀錄⁹

這張圖表上的榕城記事未明顯表明道士的科儀，而臺灣早期方志則明確記載「延巫設醮」或有王醮之名，如是差異關聯其觀察點可能置於五帝衙署，故所見的僅隨迎、送五帝而移動焦點，並及於衙外的繞境遊行、五帝船的牽移送出。至於道士則完全未見於記事，原因可能是道場科事在另一個空間，若非道教中人就不易進入，正因隱秘並未引起紀錄者的關注。相較於臺灣定期性三年一科的兩處例證，屏東例的東港及南州、小琉球三地，早期僅在出澳儀式出現法師或道士，舉行最後的出水路、供獻以送王的儀式，直至近數科才有一或兩日的道場，且設醮場於廟埕一角；臺南例的台江內海舊區：蘇厝、西港、土城與佳里，由於臺南地區的地方習俗特重醮事，有的迄今仍延續「王醮」之名，地方頭人仍然長跽供獻，或民眾送鯉魚旗、神明鑒醮，都能維繫道教的醮典。¹⁰但舉行王醮的道場空間並不一致，這種壇無定所的情況異於慶成醮，顯示道教並非儀式的主導者，而被禮生團體所取代，且後者執行其禮儀程序，都在廟宇正殿改造的王府，就形成一種「空間佔有」的現象。¹¹王府內作為舉行祀王、宴王的儀式空間，地方頭人都集中於此跽進飲食，僅有醮主人等才會出現於醮壇內，此中所透露的消息，就是表示迎送五帝或五府千歲的職能操諸禮生之手。

三、空間佔有：神系、儀式及義理的兩種詮釋

⁹ 相關的田野調查由筆者及所率的研究團隊完成的調查記錄，屏東：參《東港王船祭》（屏東：屏東縣政府，1993）、《東港迎王——東港東隆宮丁丑正科平安祭典》（臺北：學生書局，1998）；臺南：參《台南縣地區王船祭典保存計畫：台江內海迎王祭》（宜蘭：國立傳統藝術中心，2006）。以下行文用例所參調查記錄皆同。

¹⁰ 相關的田野調查記錄，同上註。

¹¹ 空間佔有的說法，參勞格文（John Lagerwey）著，范麗珠譯：〈中國宗教的合理性〉，《法國漢學》第四輯（北京：中華書局，1999），頁338-354。

地方民眾面對瘟疫的流行既有心理危機，儒、道二家如何代之解決問題？而代巡取代行瘟的信仰遺跡，就表現於祭祀期間的「空間佔有」，所反映的是傳統社會講究面子的心理。其中關涉禮祝之儒如何藉此維繫其社會身分，這種影響明顯表現於農村社會的祭祀活動，祭祀作為公共事務所形成的社會舞臺，儒釋道三教都需審時度勢才能確定其祭祀空間，這種宗教信仰的「複合」圖像，即形成「空間佔有」中分配與分佔的現象。民間社會面對瘟疫就像古代的歲時大難，同樣都是為了解決集體的生存焦慮，促使儒、道雙方的儀式專家均需出場。類似儀式空間不可缺席的現象，此即「空間佔有」所象徵的競合關係，其中孰能掌控、其意義為何？觀察禮祝之儒所作的決定，既選擇不與地方官僚合作批評民俗為異端，反而積極介入地方大事的公共祀事。乃有機會取得儀式空間的佔有權，對於神道進行與道教不同的義理詮釋，從中發現集體的祭祀活動乃公共事務，若能把握其心同理同處就可掌握其詮釋權。

福州作為福建首府，其信仰活動易於引起太守、巡撫的疑慮，從官方立場質疑五帝的神道屬性，而採取嚴加禁制的理由，就是非「祀典所載（如東嶽神、城隍神）係在祈報之列」，¹²故五帝既處於準與不準間，這樣的模糊性就可依法毀祠。同一類信仰活動在清領下的臺灣，卻未曾遭受如是嚴厲的禁制，原因即臺灣處於政治統治的邊緣，且海島地區較多疫癘，身為地方精英的禮祝之儒亦能感同身受，也對於地方民眾具有較多的同理心，才選擇介入王爺信仰的代巡活動，即可超越「信仰標準化幻想的創造」¹³。王爺信仰並不能等同於媽祖、關帝等祀典神，故進行改造需顧及神格、儀式及義理等，但只要福州這一府屬所在能夠改造成功，即可傳布於全閩地區。代巡信仰的儀式結構乃至義理結構，縱使不如天后之祀的標準化，卻也並非始終僅被視為標準化幻想的創造，檢驗的標準即在「代天巡狩」能否被官、民所接受？關鍵就在禮祝之儒能否成功的取代道教？由於「行瘟與解瘟」信仰及其儀式遍於長江流域及西南地區，卻只在福建地區出現代巡化現象，不管是五帝或一神（如池王爺）都被仿擬為代天前來巡狩，地方民眾基於崇祀均尊稱為千歲或王爺，此即神格的擬祀典化。諸王神話的形成及其流傳，其模型既見於民間傳說，也被收錄於道經，濱海地域所見者如浙江的溫王爺，¹⁴在福建地區則因盛行五帝信仰，而廣泛流傳五位書生或一位官員的成神傳說：識破「天行」者欲進行瘟

¹² 此為同治六年（1867）3月17日福州的官方告示，原為Doolittle所錄，收於宋怡明編《明清福建的五帝信仰研究資料彙編》（香港：香港科技大學華南研究中心，2006），頁122。

¹³ Michael Szonyi, "The Illusion of Standardizing the God: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China" *Journal of Asian Studies* 56.1(1997), pp.113-135.

¹⁴ 康豹（Paul Katz）對於溫王爺與溫瓊的研究，*Wen Chiung—the God of Many Faces*，《漢學研究》第8卷第1期（1990.6），頁183-219；〈道教與地方信仰——以溫元帥信仰為例〉，《臺灣宗教研究通訊》第4期（2002），頁1-30。

疫的懲戒，即以跳井自殺以救村民；¹⁵或是池夢彪識破天行使者，乃計取瘟藥吞服，而代地方百姓毒死。這類神話敘述均反覆出現於不同地區，此乃崇祀行瘟王的民眾所創造的地方神話，目的則是為了符合《禮記·祭法》的祀典精神，五帝、五府千歲成為「有功烈於民」的神祇；而道教既以道封而回應朝封的體制，¹⁶民眾則以此規避朝廷的禁毀之虞。地方精英處於這樣兩難於局，乃設法採取權變介入，乃得以主導代巡中的迎送與祭祀活動。

有關代巡信仰的記述已見於福建的方志資料，而清領初期同樣也載於臺灣方志，後來史志相承都有相當一致的記載：地方頭人在神尊前跽進酒食；只是並未詳細描述王醮的科儀程序，其實早期方志所載的被認為是鳳山地區，道教道壇曾進駐大人宮以執行醮儀行事。¹⁷推測其記事簡略應與海外散人同一原因，就是方志史家習知禮祝之禮仿行的巡狩禮制，而未能掌握道士所職掌的瘟王醮事。對照古今記事所獲致的整體印象，其實儒、道二教乃「複合」為一，只是儒士或史官依其實際接觸所形成的印象，乃禮生團體佔有正殿所改造的王府，他們的職掌也較熟悉祭祀王爺的禮儀。方志採訪者的知識既然與禮祝之儒較為相近，也就習於採訪其禮儀細節，在歷史敘述中僅保存禮生在王府的行事。但仍有一個疑點就是所有的方志中，並無一語敘及巡狩禮儀的細節，僅使用了「代天巡狩」信仰之名，故懷疑方志中不願碰觸有關「巡狩」禮制，卻又不能不記載「代天巡狩」的神祇信仰。¹⁸由於禮祝之儒在常用的家禮手冊中，都會酌量編入地方的信仰習俗，這種地方版本的家禮簿比較契合風土民情，後代禮生以此既傳承也容納適用的禮儀知識。從古之祝官衍變到明清期的禮祝之儒，都理解只有藉由禮經的祭法體系，並仿效朝封以掩飾五帝之名，將其神道化為五府千歲，始可移用其仿擬的巡狩禮儀，從而呼應儒家祭法中的祀典禮意。這樣的儀式結構乃是經過週密設計的禮儀，在閩、臺各地又經歷充實改造，而後才能在禮儀知識具有主導的力量，方能借祭祀五帝、五府千歲之名，形成其空間佔有：王府被視為複合儀式的醮祭中心。

從神名改造到儀式移用，所顯示的儒士與道士競合的結果，就具體表現在王府的定著化及其空間佔有，從福建福州到臺灣的臺南、屏東兩地均可作為例證，都同樣形成儒 > 道的優勢地位。綜合其競合型態凡有兩種模式：其一東港東隆宮類型：主辦的表明是

¹⁵ 宋怡明：〈前言〉，《明清福建的五帝信仰研究資料彙編》，p.xii.有清楚的分析。此故事內容亦見於頁19-21，同註12。

¹⁶ 施舟人（Kristofer Schipper），〈《道藏》中的民間信仰資料〉，《中國文化基因庫》（北京：北京大學出版社，2002），頁91。

¹⁷ 參學隸謝聰輝：〈清屬鳳山縣王醮紀錄與相關道壇抄本解讀〉，《臺灣傳統民俗節慶講座文集》（臺北：國立歷史博物館，2009），頁65-76。

¹⁸ 有關「代天巡狩」的信仰與廟額，可見於福建地區的方志，參見拙撰：〈臺灣送瘟、改運習俗的內地化與本土化〉，收於《師大第一屆臺灣本土文化學術研討會論文集》（臺北：國立臺灣師範大學文學院國文學系、人文教育研究中心，1995），頁829-861。

「迎王祭典」，乃由「內司」之稱的禮生主導全局，只在起迄儀式，迎王的開光與送王的開水路才有法師或道士登場，早期並未專設道場，晚近才有道士結壇，也僅限於廟埕角落，道士也不進入王府參謁，頂多到王府前獻敬致意而已，彼此之間並無交集而各自獨立行儀。次為臺南的台江內海例，有的維繫「王醮」之名但也有強調刈香者，從使用「香醮」之名即可知仍是刈香（王爺香）重於王醮。¹⁹無論如何這種「複合」圖像即是儒自儒、道自道，都在各自的空間舉行儀式，亦即象徵其義理結構與儀式結構的獨立性，此即社會身份所決定的領域感。道教始終強調其行瘟與解瘟儀式的信念，禮祝之儒則將其理解為祭典，而地方民眾則視為刈香的活動，三者各自詮釋者雖異，卻又複合為推動儀式進行的力量。從禮祝之儒後來居上而能主導地方的祭典，在瘟神信仰史上實為關鍵性的轉變，從此一例證足以彰顯禮儀性儒家在基層社會的活動力。故設置王府及職掌禮儀的行動，象徵「空間佔有」的領域感，在非常期間的儀式空間促使代巡信仰得以被正祀化。由於臺灣處於政權的邊緣而得以免於政治禁制，不致於遭受國家權力的過度干涉，才使這種仿擬的動作、服飾如化石般的存在，此種清朝官服的民間樣式，標誌著代天巡狩的名號下，所反覆複製的並非僅為物質形式，而是禮祝之儒在民間信仰中所遺存的神道文化。

四、複合：地方民眾的多元需求

從流行病史觀察瘟疫在近代的肆虐經過，閩、臺地區的恐怖經驗雖然僅是中國大疫史的一章，卻是代表大航海時代來臨的一個環節，在貿易之利中帶來的必然之害。從明、清時期起閩、廣濱海地區所流行的，主要即是鼠疫中的腺型（bubonic）與弓形菌的亞洲霍亂（cholera asiatica），當時霍亂在十九世紀中葉從印度開始沿著海運傳染，往南擴及馬來亞的麻六甲、檳城以至印尼，而沿海北傳即達廣東、福建、浙江及台灣等地，其猛烈程度遠逾於鼠疫。大航海時代曾引發的世界大流行，使中國東南諸省被一波波的波及：第一次在嘉慶二十一年到道光三年（1816-1823），第二次在道光十七年（1837）。²⁰這段期間福建居民及外移的移民，都緣於懼癘之情而盛行五帝信仰，使送瘟習俗遍見於福建、臺灣、廣東、浙江，就連南洋地區的麻六甲、檳城等地亦復如此。²¹這種爆猛性的流行病在當時幾於醫藥罔治，既刺激了歐西醫術發展傳染病的防治技術，

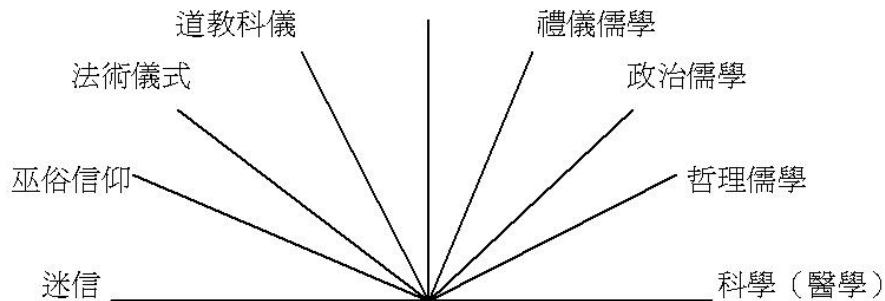
¹⁹ 詳參前述的調查報告，同註9。

²⁰ 這一類流行病研究國外的成果多有撰述，方便上可參見陳勝崑：《中國疾病史》（臺北：自然科學文化事業公司，1981），頁27-34。

²¹ 相關記錄有 James Low, *The British Settlement of penang*. Singapore: Oxford University Press, 1972 [1836], repr., p.298. 陳國偉曾引述此書，參見《公司流變——十九世紀檳城華人「公司」體制之空間再現的研究》（臺北：國立臺灣大學建築與城鄉所博士論文，1995），頁85-88。

也激發了中醫學設法研究對症施治之法，這類外來疾病都從海上傳來，而流行所及所產生的禍害遠逾於本土風土病。王楚堂曾刊行《痧症全書》即有宋如林序，敘及嘉慶庚辰（1820）、道光辛巳（1821）接連兩年，「此症自廣東，今歲福建、臺灣尤甚；或云：自舶趕風來，此言未盡無稽。」²²這種被視為痧症的傳染病，其外來疫病的歷史事實可從「趕風」一詞理解，即指為空氣的傳染方式。所謂「自舶趕風而來」的民間說法，乃強化瘟神「自海上來」的信念，才需要儀式性的「送回海上」。因而依據民間原有的送瘟以舟習俗，附加了濱海地域從海上來的新認知，即可神化所仿造的紙糊或木舟海船。²³

地方民眾即認為傳染病乃從海上來，所引發的集體的死亡恐懼，乃激發浙、閩、廣及臺地的儀式專家，均需對這種生存的危機感嚴肅以對，所差別的只是因應的對策不同而已，這樣的危機意識可從不同的角度加以理解，其情況有如下的光譜圖示於下：



在科學（理性）與迷信間所代表的兩個偏極，其中間兩側即呈現儒、道所代表的不同光譜，諸家可以採取不同的因應方式，也都各有其知識、技術來解決瘟疫造成的失序。醫學技術在發現醫治的方式，吊詭的是治療並非出現於瘟疫流行前，而是被刺激於流行後產生：霍亂如此、SARS亦復如此，故醫療技術的勝利常用於迎戰下一役、疫，流行病當時都僅能在技術上竭盡所能。而批判迷信者以謝肇淛（1567-1624）為例：「閩俗最恨者，瘟疫一起即請邪神香火奉事於庭。」²⁴指摘五帝、王爺為邪神。儒、道中人即活躍於基層社會，到底如何才不致於臨事而退？就像政治性儒家所採取的，如同治十年

²² 此段引文轉引陳勝崑：《中國疾病史》，頁29。其註解版本來源為〔清〕林耀樵：痧症全書，其弟子王養浩重編嘉慶三年（1789）何必刪訂道光壬午（1822）王楚堂重刊。

²³ 福建地區送瘟的習俗，參〔清〕丁紹儀：〈習俗〉，《東瀛識略》，（臺北：臺灣省文獻委員會，1957），卷3，頁35-36；〔清〕懷蔭布修、〔清〕黃任、郭賡武纂：〈習俗〉，《乾隆泉州府志》，收入《中國地方志集成·福建府縣志輯》（上海：上海書店影印光緒8年補刻本，2000），冊22，卷20，頁22b。

²⁴ 這一段為研究者習常引述的記事，見〔明〕謝肇淛《五雜俎·人部四》（台北：新興書局影印明萬曆戊申年（1628）刻本，1984），卷6，頁31b-32a。

(1871)的禁令即揭示「鬼神敬而遠之」，²⁵此外還有哪種因應之道？

瘟疫流行必然造成大量的死亡，這樣的集體傷害形成社會生存秩序的嚴重破壞：從社會失序、宇宙失序而推及人性失序，宗教哲理據此反省宇宙（道）失序之理，巫俗則相信掌握了破除之術，而道與儒之間的衝突主要在義理的差異，並具體表現於科儀與禮儀的實踐上，各就其義理展現不同的因應方式。政治性儒家對此的態度其實並不一致，既可附和官僚採取的禁制，也可採取牧民的心態及作法，如浙江的官紳：

當道官紳建水陸道場，迎神出巡，計七晝夜，陸則支塔七層，高臺上表於穆，郡中（甌郡）文自道憲以下，武自鎮軍以下，共二、三十員，皆到壇拈香，為民請命。」《吳友如畫寶》²⁶

採取為民請命的參與態度，其用心所在即是治人者能體恤下情的心意，乃藉由參與而安定民心。作為精神上的療癒，禮祝之儒採取的行動更為積極，從而取得對待民眾的文化詮釋權，將解除瘟疫的恐懼視為神道設教的教化，其迎請、祀宴即待之以誠，並表現為跽進祭品的虔恭與呈上疏表的懇切，期使神道結合於王道。王政本就是儒家的政治理想，將其移用於巡狩禮作為核心的禮意，並實踐於仿擬的禮器、禮文中。由於地方儒者都是長期身處於基層社會，自是深知如何巧用神道，乃將王道、王政的精神寄託於王府的門聯，有如下列二例：

例一：政本王政褒誅善惡

心體天心愛養人民

例二：年屬某年 體天心而奉職

月為某月 行王政以保民

此即採用王政與天心對應的聯對，這些保存於《家禮總簿》或《醮事指南》中的門聯，都是當地儒生擅用古典的故實，即可回答儒家人士為何介入接掌的初衷。禮儀性儒學較重實踐性，從宿儒到新儒所關心的性理之學，即被踐行於禮祝之祭，即此可以理解朱子晚年特重《儀禮》之學，並曾利用守喪期間編撰喪、祭二禮，即是禮意已見於《禮記》，如下所言者：

²⁵ 宋怡明：〈前言〉，同註12，頁125。

²⁶ 吳友如：〈大送船〉，《吳友如畫寶四》（北京：中國青年出版社，1998），第10集下，第20冊，頁16。

凡治人之道，莫忽于禮，禮有五經，莫重於祭。〈祭統〉²⁷

大禮與天地同節，和故百物不失，節故祀天祭地，明則有禮樂，幽則有鬼神。

〈樂記〉²⁸

祭禮的實踐則在《儀禮》，故晚年乃措意於此，乃因其中始有入手處。而儀節獨特如巡狩禮者，其禮意都見於古代典籍，如《孟子·告子下》即強調：「天子適諸侯曰巡狩，諸侯朝天子曰述職」，或「天子討而不伐，諸侯伐而不討」²⁹，均一再強調理想化的天子與諸侯之關係，象徵中央的帝王面對四方諸侯，縱使征討也必須節之以禮，而不宜表現為赤裸裸的權力運作。故巡狩禮制乃從古之吉禮衍為兩宋以後的嘉禮，³⁰此即《周易》所強調的「神道設教而天下服」³¹，這種理想化的聖人之道約制了王權，期使神權與政權合一的神聖化，見諸王政的施行，此即仁政的人文化。這種祭禮即將神道作為一種政治理想，此即表現於聯對中所用的「王政」與「天心」，為何禮祝之儒所選擇介入的，均需藉由祭祀禮儀取得文化詮釋權？乃是為了改造、取代道教的宇宙觀，道經所倡行的「天行說」，既體現了「大道無情」、「天地不仁」的無情觀，也彰顯了賞罰由天的神格之天，具有絕對的權威意志。這種道家哲學的神道化，長期支持道教中人的行動，其救劫理念被用於解說瘟疫的流行，即是實踐天帝懲罰的「天行」結果；即視定期性的瘟疫為劫運、劫數的宿命學說，將集體性賞罰作為天意決定論，現時所誦的各種辭瘟、禳瘟經儀，都一再重覆早期既有的行瘟與解瘟思想，並具象化為洞淵天尊以節制五瘟的神話思維，此一宗教意識乃表現人面對流行病的宿命心態。³²儒家士人面對這樣的宗教神學，則是選擇仁政、王政學說來彰揚仁德，亦即從天心與人心的相應重新詮釋五帝之德，將其改造為代巡的遣派使，即可服膺於人文化的仁德，凡巡察所至即發其幽隱，才能取代道教嚴行賞罰的天行思想。

²⁷ 引〔漢〕鄭玄注、〔唐〕孔穎達疏：〈祭統〉，《禮記注疏》（臺北：藝文印書館影印嘉慶20年南昌府學本，2001），卷49，頁1a。

²⁸ 同前註，卷37，頁13b-14a。

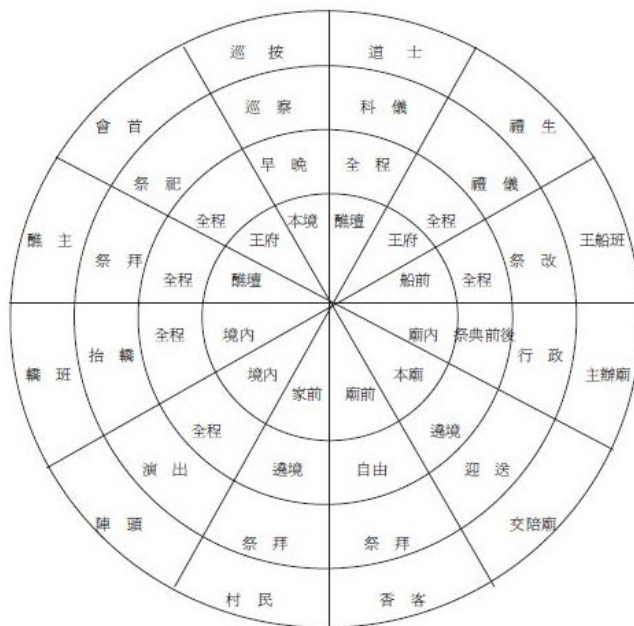
²⁹ 引〔漢〕趙岐注、〔宋〕孫奭疏：〈告子下〉，《孟子注疏》（臺北：藝文印書館影印嘉慶20年南昌府學本，2001），卷12下，頁1a-b。

³⁰ 何平立曾分析巡狩從吉禮到嘉禮的衍變，何平立：《巡狩與禪——封建政治的文化軌跡》，同註1，頁421。

³¹ 引〔魏〕王弼注、〔唐〕孔穎達疏：〈觀卦·彖辭〉，《周易注疏》（臺北：藝文印書館影印嘉慶20年南昌府學本，2001），卷3，頁9a。

³² 道教的劫觀，詳參拙撰〈六朝道教的救度觀：真君、種民與度世〉，《東方宗教研究》第5期（1996.10），頁137-160；〈道教劫論與當代度劫之說：一個跨越廿世紀到廿一世紀的宗教觀察〉，李豐楙、朱榮貴主編：《性別、神格與臺灣宗教論述論文集》，（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997），頁303-328。

當初閩地儒者可能只是受逼於現實形勢，乃逼不得已而進行模仿改造，但臺灣儒者既已面對改造成功的代巡信仰，就期使其成為與王道合一的理想化神道，使諸王爺的代巡之禮具有仁政精神，而不採霸道的懲罰形式。在王府內藉禮儀實踐其仁政，就是代巡的王爺均需一日三（或二）朝的視事，即接受各神廟諸神、地方耆宿的入府參謁，表明代天（天子）觀風採俗來考察得失，並能尊重有德者、老者表示貴齒尚德。而最為關鍵者即仿擬代天（天帝）以察地方幽明二界的幽隱，在每日進行投文、放告牌掛放之後，容許幽隱不得所者均可進府申告，以此抉發幽明兩界的冤曲之情。這種有趣的仿擬還表現於放告牌不



宜久放，而強調「隨放隨收」，即反映幽隱者乃民間有望於代巡之情，在帝制時代即是攔路告狀，乃是民間申冤之事的象徵。而巡狩禮作為政治修辭學，也具現於王者「征而不伐」，藉由吉禮、嘉禮含藏軍事征討的血腥性質；反面則反映地方勢力崛起所隱伏的不靖，帝王的親巡或諸王的代巡，均需軍事實力作為後盾，而後才能會盟地方諸侯，即可彰顯軍威以服不法。這種隱藏了「鐵與血、刀與火」的軍威象徵，被仿擬於神道即是地方村廟的會盟，凡地方廟所出的神轎、陣頭均需於出巡期間，分日至王府前聚會而後繞境，即以儀式性的親訪各廟表現綏靖地方的不靖。此即藉有形通於無形，乃轉化帝制王朝所隱喻的征伐實力，即不必真正動用武力而可討逆綏靖之。禮祝之儒即以王朝隱喻改造舊俗，目的即取代道教的驅除法術，象徵其體現仁政、王道，用於解決瘟疫所帶來的死亡恐懼情緒，仍可表現為「以仁存心」的神道。王府內的空間佔有，即表現出不同於道壇的儀式氛圍，祭典期間進出王府的禮生，其禮行即從服飾穿著的儒雅風度，乃至嚴格要求言談舉止的禮容，以此突顯其有意區隔於道壇的威儀。地方民眾對於送瘟儀式的認知，雖則異地而仍心同理同，此因瘟疫之後所殘存的懼癘情緒，亟需進行集體性的心理療癒，並非批評浪費可以解決。福州地區的民眾時常面對官方的禁制，但並非所有的仕紳均與商、工及農民階層對立，只限於位居機要的地方官僚及士人。由於禁毀行動間歇而作，五帝廟旋毀旋建，都顯示地方人有其集體需要；相較之下，臺灣則較少官方的

干預。而儒、道雖有義理與儀式之異，地方民眾將其「複合」為一，目的都是為了維護其生存秩序，不曾忽略任何一方。因此每個地方都呈現儀式並存的現象，即形成一個完整的複合圖：³³

這種複合觀念就如漢語詞學的複合原理，禮生與道士都只是複合詞的一個字，作為單音孤立語各自有其獨立的語意，而兩種儀式專家分別出現於各自的獨立空間，其儀式也各有其義理依據，連神名諱及背後的神譜體系，都有不同的理解；但就如複合二字所構成的複合詞，儒與道顯然都被複合為正偏關係，此乃由地方傳統文化所決定。目的就是解除瘟疫引發的生存危機，民眾藉此完成一個共同的目標：恢復被瘟疫破壞的生存秩序。在劫難之後形成為共同的歷史記憶，就如 SARS 被稱為煞瘟，集體的恐慌情緒再度強化迎王驅瘟的心理，使得今之儒士可與道士共同合作，在競合關係中同時進行各自的儀式。民間社會對於信仰習俗的堅持，也促使儀式專家能維續其傳統，並各自傳承其知識體系與技藝傳統，故現代社會仍肯定禮祝之儒的存在價值，在公眾祭祀的公共事務中，至今仍能維續其身分團體的社會地位。

五、結語

儒家文化中選擇禮祝之儒進行考察，原因就在臺灣的漢人社會至今仍甚為活躍，其祭祀活動可視為一種社會表演。縱使現今已非上、下九流的舊分類，但禮生團體作為身分團體，所堅持的禮儀文化，在儒學中雖未被特別凸顯，卻至今猶能為基層社會所信賴。這些基本的職能，從宗族的祠堂之祭到地方的公廟之祀，禮祝之儒仍然延續明、清以來的家禮傳統，這種情況在華南社會研究中肯定其歷史事實。從送瘟之祭觀察福州地區的歷史經驗，在官方屢加禁制中，反能加強其禮祝傳統的就是禮祝之儒，他們並未從公共事務中退位。故能與道教儀式專家形成競合關係，憑藉其身分團體的社會地位，使其仿擬的巡狩禮制可與道教傳統的解瘟儀式得以並存，並在空間佔有中建立其主導地位。從這個地方例證重新認識禮祝之儒，即傳承從周禮的祝官到禮官的文化傳統，經由家禮的調整而得以深入基層社會。這樣禮祝之儒所專行的禮儀實踐，雖然不如哲理性、政治性儒家具具有學術地位，卻更能融入地方社會的常民生活。

五禮中至今見存的吉、凶二禮，在明清以後需與佛、道二教競合的經驗，乃藉由「複合」方式而變通的存在，才方便張揚神道的設教旨趣，乃是達到教化民眾的目的。類似瘟疫這種集體性劫難均亟需解除儀式，地方士人並非一定附和地方官僚批判其為異端，反能運用其歷史知識與禮儀經驗，而在官、民之間成為良好的中介者。從這一廣泛

³³ 引自《台南縣地區王船祭典保存計畫：台江內海迎王祭》，同註9，頁178。

盛行於福建、臺灣的祭典例證，雖然不知其原始動機及其歷史真相，但可信的是一批知禮行儀的禮祝之儒所作的抉擇，既可以適時化解官、民之間的緊張衝突，也肯定地方民眾所選擇的爭生存的意義。如此擴大實踐大儒編行的家禮之學，此即靈活運用巡狩禮的義理及形式，而巧妙因應地方社會的集體需求，就如王府的對聯所欲彰顯的：「赫厥聲本為敷宣政教，巡所守無非安定人民」，教化與安民正是親民哲學所要達成的目標。此即禮儀性儒家從禮祝義理到躬行實踐的結果，成為整個複合圖像中重要的一環，臺灣經驗即傳承不曾中斷的文化傳統，提供今之儒者反思神道作為地方性知識是否具有宗教性意涵。當今之世面對劇變的現代社會，睿智之士乃不得不深思：在文明的衝突、宗教的衝突中，儒者是否有因應世變的智慧，而採取多元開放的態度以應世界性的宗教交談？巡狩禮的仿擬僅為神道傳統中，一個地方性知識的具體表現，但是從中可知其不違思想的本旨，如是代巡之祭或許只是小道，卻仍有可資參考的寶貴經驗！

引用書目

一、傳統文獻

- 〔漢〕鄭玄注、〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》，臺北：藝文印書館，影印嘉慶 20 年南昌府學本，2001 年。
- 〔漢〕趙岐注、〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，臺北：藝文印書館影印嘉慶 20 年南昌府學本，2001 年。
- 〔魏〕王弼注、〔唐〕孔穎達疏：《周易注疏》，臺北：藝文印書館影印嘉慶 20 年南昌府學本，2001 年。
- 〔明〕謝肇淛：《五雜俎》，臺北：新興書局影印明萬曆戊申年（1628）刻本，1984 年。
- 〔明〕海外散人：《榕城記聞》，《福建叢書》第 2 輯，南京：江蘇古籍出版社影印福建省師範大學圖書館傳抄本，2000 年。
- 〔清〕懷蔭布修、〔清〕黃任、郭賡武纂：《乾隆泉州府志》，收入《中國地方志集成·福建府縣志輯》，上海：上海書店影印光緒 8 年補刻本，2000 年。
- 〔清〕丁紹儀：《東瀛識略》，臺北：臺灣省文獻委員會，1957 年。

二、近人論著

- 宋怡明：（Szonyi, Michael）編《明清福建的五帝信仰研究資料彙編》，香港：香港科技大學華南研究中心 2006 年。
- ：（Szonyi, Michael）著，劉永華、陳貴明譯〈帝制中國晚期的標準化和正確行動之說辭——從華琛理論看福州地區的儀式與崇拜〉，《中國社會文化史讀本》，北京：北京大學出版社，頁 150-170，2011 年。
- 何平立：《巡狩與禪——封建政治的文化軌跡》，濟南：齊魯書社，2003 年。
- 吳友如：《吳友如畫寶四》，北京：中國青年出版社，1998 年。
- 李豐楙：《東港王船祭》，屏東：屏東縣政府，1993 年。
- ：〈道藏所收早期道書的瘟疫觀——以〈女青鬼律〉及《洞淵神咒經》系為主〉，《中國文哲集刊》第 3 期，頁 381-460，1993 年。
- ：〈臺灣送瘟、改運習俗的內地化與本土化〉，收於《師大第一屆臺灣本土文化學術研討會論文集》，臺北：國立臺灣師範大學文學院國文學系、人文教育研究中心，頁 829-861，1995 年。
- ：〈六朝道教的救度觀：真君、種民與度世〉，《東方宗教研究》第 5 期，頁 137-160，1996 年。

- ：〈道教劫論與當代度劫之說：一個跨越廿世紀到廿一世紀的宗教觀察〉，李豐楙、朱榮貴主編：《性別、神格與臺灣宗教論述論文集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，頁 303-328，1997 年。
- 李豐楙等撰：《東港迎王——東港東隆宮丁丑正科平安祭典》，臺北：學生書局，1998 年。
- ：《台南縣地區王船祭典保存計畫：台江內海迎王祭》，宜蘭：國立傳統藝術中心，2006 年。
- 李豐楙：〈巡狩：一種宣示與驅除性的禮儀模擬〉，李進益、簡東源主編：《臺灣民間宗教信仰與文學學術研討會論文集》，花蓮：花蓮教育大學民間文學研究所，頁 5-36，2008 年。
- ：〈凶死與解除：三個臺灣地方祭典的死亡關懷〉，黎志添編：《華人學術處境中的宗教學研究：本土方法的探索》，香港：三聯書店，頁 91-133，2012 年。
- 施舟人(Schipper, Kristofer)：《中國文化基因庫》，北京：北京大學出版社，2002 年。
- 勞格文(Lagerwey, John)，范麗珠譯：〈中國宗教的合理性〉，《法國漢學》第四輯，北京：中華書局，頁 338-354，1999 年。
- 康豹 (Katz, Paul.)： *Wen Chiung—the God of Many Faces*，《漢學研究》第 8 卷第 1 期，頁 183-219，1990 年。
- ：〈道教與地方信仰——以溫元帥信仰為個例〉，《臺灣宗教研究通訊》第 4 期，頁 1-30，2002 年。
- 陳國偉：《公司流變——十九世紀檳城華人「公司」體制之空間再現的研究》，臺北：國立臺灣大學建築與城鄉所博士論文，1995 年。
- 陳勝崑：《中國疾病史》，臺北：自然科學文化事業公司，1981 年。
- 華 琛 (Watson, James)：，湛蔚晞譯，廖迪生校〈中國喪葬儀式的結構——基本形態、儀式次序、動作〉，《歷史人類學學刊》1 卷 2 期，頁 98-114，2003 年。
- 謝聰輝：〈清屬鳳山縣王醮紀錄與相關道壇抄本解讀〉，《臺灣傳統民俗節慶講座文集》，臺北：國立歷史博物館，頁 65-76，2009 年。
- Feuchtwang, Stephan. 2001 *Popular Religion in China: The Imperial Metaphor*, Surrey: Curzon.
- Szonyi, Michael. 1996 “National gods and Local Contexts: Distinguishing the five Emperors and the five Manifestations in Late Imperial China.” *Journal of the Canadian Historical Association*. New series, 6.
- 1997 “The Illusion of Standardizing the Gods: The Cult of the five Emperors in

- Late Imperial China,” *Journal of Asian Studies*, 56.1, pp.113-135.
- Watson, James. 1985 “Standardizing the Gods: the Promotion of Tiern Hou(‘Empress of Heaven’)along the South China Coast, 960-1960” in David Johnson et al. eds. *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkerly: University of California Press, pp292-324.
- 1998 “The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance.” in Watson and Evelyn Rawski eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Wolf ,Arthur. 1973 *Gods, Ghosts and Ancestors*, in Arthur Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press, pp. 131-182.

Confucians of Ritual Celebration: Concepts of *Shendao* in Beliefs Concerning Inspection Tours on Behalf of Heaven

Lee Fong-mao^{*}

Abstract

From the Zhou dynasty, officials of celebration (*zhuguan* 祝官) carried out education in the Six Arts of Rites and Music, and in successive generations, it was the officials of rites. Now groups of *lisheng* carry on the tradition. Song and Yuan Confucians advocated the study of principles (*Lixue* 理學), yet Zhuxi 朱熹 also emphasized various funeral and sacrifice rituals, compiling these as the *Family Rituals* (*Jiali* 家禮). Local scholars compiled and circulated reference works based on the work. From among the Fujian and Taiwan *lisheng* editions of the *Family Rituals*, I have chosen the ritual practices of an Inspection Tour on Behalf of Heaven (*Daitian xunshou* 代天巡狩) as examples. These kinds of local Confucian figures might be designated "Confucians of Ritual Celebrations" (*Lizhu zhi ru* 禮祝之儒).

Through an historical survey, we find the cultural remnants of the ways locales resolved local plague threats, practices that originate in the Daoist tradition; however, in regions of Fujian and Taiwan this has become the domain of *lisheng* groups, demonstrating the social role of local Confucians. In beliefs concerning the Five Emperors (*Wudi* 五帝) and rituals of their reception and valediction, *lisheng* competed with local Daoists. Despite local officials continual prohibition, *lisheng* were able to adapt accordingly in their relationship between officials and the people, thus maintaining their social status. They transformed the popular customs of dispelling plagues by simulating an imperial inspection tour ritual to legitimize the sacrifice to the Five Emperors, recasting the rite as the Inspection Tour on Behalf of Heaven. Upon surveying *lisheng* and their attitudes towards non-sacrificial deities, we can consider in depth Western academia's debates regarding "Standardization" and the "Illusion of Standardization." In competing and cooperating with

^{*} University Chair Professor, Graduate Institute of Religious Studies, National Chengchi University, Taiwan.

Daoists in local society, *lisheng* administered the rite of the Hall of Kings (*Wang fu de liyi* 王府的禮儀), and appropriated their own ritual space. The act symbolized the power of *lisheng* in cultural interpretation. *Lisheng* became mediators between officials and the people. The custom of dispelling plagues was repeatedly banned, but was never broken, a testament to the ability of the *lisheng* to harmonize the conflicts between state authority and the local populace. In terms of ritual practice, *lisheng* established popular trust and consolidated their position; they did not disappear on account of modernization.

Keywords : Inspection Tour on Behalf of Heaven 代天巡狩, Inspection Tour Rituals, Confucians of Ritual Celebration" (*Lizhu zhi ru* 禮祝之儒), Fujian, Taiwan