

麻布與灰——塗炭齋中的自我與家族

柏 夷* 著 林欣儀** 譯 謝世維*** 校正

作為一門學科，儀式研究對其研究對象的描述，若不是和書上的學說完全相反，就是與之大相逕庭。即使是那些批評儀式研究的趨勢被「判分為思想與行動」的人，也無法全然避免把「行動的語言」和「文字的語言」劃分開來，且「不把行動的語言轉換成任何其他事物」¹。但只依據「人類行動的特質」，而不太參考或完全不參考宗教語言，如以圖像和象徵 (metaphor) 來研究儀式，這樣的企圖對我來說似乎是徒勞的追索。這類區分所依據的「身一心」二分早已被認知科學的進展打破²。我們無法超越我們身體的限制來思考。無論是思想或行動的理解，象徵都是基於身體的感受所產生的。因此，要瞭解儀式，我們無可避免地要訴諸象徵結構的分析，而這一結構基本上正是和語言有關。因為忽略了語言在形塑行動的意義上所扮演的角色，我們這些學者常常不經意地把我們自己語言的「自然」象徵結構套用在另一些有著全然不同象徵的文化上。或許是因為二十世紀的西方觀念認為，透過儀式的普遍性，「閱讀」其他文化的儀式會是件輕鬆的工作，所以一直對於中文作者所提出的儀式理論不甚重視³。

* 柏 夷 (Stephen R. Bokenkamp)，美國亞歷桑那州立大學國際語文學院教授。

** 林欣儀，國立臺灣大學歷史系碩士。

***謝世維，國立政治大學宗教研究所助理教授。

¹ 引文用語出自 Catherine Bell, "Performance," in *Critical Terms for Religious Studies*, ed. Mark C. Taylor (Chicago: University of Chicago Press, 1998), pp. 205-224。

² 特別見 George Lakoff, Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: The University of Chicago Press, 1980); *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought* (New York: Basic Books, 1999)。

³ 關於此點，見 Paul Anderson, "Concepts of Meaning in Chinese Ritual," *Cahiers d'Extrême-Asie* 12(2001): 19。少數的例外是 Robert F. Campany, "Xunzi and Durkheim as Theorists of Ritual Practice," in *Discourse and Practice*, eds. Frank Reynolds and David Tracy (Albany: SUNY Press, 1992), pp. 197-231。

當代的儀式觀察者常常輕易地把現代、西方的象徵結構強加在中國儀式的描述上，這在我閱讀陸修靜 (406-477) 關於儀式的文字時，似乎格外明顯。我把他對於塗炭齋的觀察和現代學者對此儀式的記述做了一番比較。下面我要進行的，便是比較一些未曾見過此儀式的當代學者在描述該儀式所用的象徵，以及陸修靜所用的象徵（該儀式所留下的版本之一即由他所寫）⁴。最後，我將試著在中國象徵體系的脈絡中，重新審視那些已經傳達出一些儀式行動的隱喻。

有人或許會反對，並主張分析儀式在理想上應是儀式如何進行的「描述」，而不是分析儀式本身。假如我此處的目標是要顯示，語詞的象徵如何同時傳達我們對語言和行動的瞭解，這樣的論證確實是循環論證。相反地，我想加以瞭解的是象徵所傳達和所限制的觀念，甚至是那些在我們行動中所表達的觀念。因為不同的語言體系各有其象徵結構，我想證明的便是行動與行動的描述無法跨越文化界線而傳達其意義。簡單說，就像文本的跨界需要翻譯，對於過往時空的儀式表達、其他文化的儀式表達同樣需要翻譯。

我們先從一些現代學者對該儀式的描述開始：

（一）塗炭齋：道教信徒為祛罪避災、求取長生，而實行的一種悔罪齋儀。信徒滾於泥中，塗泥於額，擊頭於地，以求天師寬宥其罪⁵。

（二）道團的獨特貢獻便是戲劇化地展現治療，他們認為在公開儀式中藉著入神的懺悔可以贖罪治病。……在第一天早上，我們可以想像三十八位參與者成一縱隊，用手抓住彼此，他們的頭髮垂落，臉用灰抹黑，以象徵其罪愆災厄……接著，道士在樂聲中帶領著這群人唸誦一長串的罪愆。這一唸誦向每位參與者顯示了他自己所犯的罪愆和疾病、早夭等結果。空氣因焚香而漸濃，樂聲節奏加快，恐懼和亢奮也隨之上升。最終，人群之一將自己投於聖壇的中心地面上，用各種方式鞭笞自己，用大量泥巴塗污其面，發出最激烈的痛悔。其他一些人跟著行禮如儀，剩下的人亦然。一直靜默立於聖壇旁的觀者，也開始撕扯他們的簪巾，並同樣在地上打滾。喧囂之聲震耳欲聾⁶。

⁴ 要得知陸修靜如何思考塗炭齋之參與者的心態和目的，最重要的文獻當屬〈五感文〉（HY 1268：〈洞玄靈寶五感文〉〔《正統道藏》，第55冊〕），這是在453年陸修靜為了他和他的弟子進行該儀式所寫的。

⁵ 福井文雅等編：《道教事典》（東京：平河出版社，1994年），頁468。

⁶ Holmes Welch, *Taoism: The Parting of the Way* (Boston: Beacon Press, 1957), pp. 120-22.

(三) 此處所述是一自我貶抑的實踐。參與者自比螻蟻。藉由自我綁縛和剝除衣物來表達其自悔自責。他們又會抹泥於面，採用滑稽的姿勢來進一步自我貶抑……所有的莊嚴和自尊蕩然無存⁷。

(四) 塗炭齋儀……基本上是一精緻的儀式性懲罰，相信這一懲罰能免除參與者及其祖先所犯的罪愆。這一儀式能驅避威脅今生或來世的災禍。它高度仿效了此世法庭懲戒罪犯所採用的審判。參與者會穿著粗麻布，臉上抹灰。他們會吟誦關於罪愆和懺悔的祈願，然後由執事者引導進行儀式性的懲罰。吟誦的節奏會逐漸加快，接著懲罰的張力高漲，直到已然亢奮的群眾在入神中失去控制，開始亂滾於泥中。然後高功再次安撫他們，繼續邁向下一個高潮⁸。

(五) 懺悔者將黃泥抹於其額，接著解髮繫於柱上和建於地面的祭壇扶欄上。他們將手置於背後自縛，口中銜玉，面朝地下，雙腿分開三尺，並以頭擊地，以悔罪愆，求取赦免。懺悔者進行儀式時，須白日面西六時，夜晚面北六時……這個塗炭儀懺悔的目的，就是要為不只是懺悔者，也為其現存及已逝的無數祖先、父母、表親和兄弟求取赦罪。儀式的功德來自「苦節」，也就是對肉體的苦行和禁錮。懺悔者將自己置於最卑下的境地來表達懺悔，如罪犯般自縛其手，解髮如狂，污面如乞，並如奴僕般擊額觸地。在六世紀末《無上祕要》這部道教類書關於此儀式的文獻記載中，執事者宣稱他和他的徒眾乃腥穢蟲類、為眾生中最為鄙賤者。道士和懺悔者將自己描述成卑躬屈膝的乞求者，好讓其慘狀及奴顏能博得諸神同情，赦免他們及其祖先眷屬的罪愆⁹。

以上諸說皆受馬伯樂 (Henri Maspero) 對此儀式最早的描述所影響¹⁰。馬伯樂關心的是在道教儀式中找到該宗教迅速崛起的根源，他在塗炭齋中發現了超乎尋常的公眾情感，並明確地將其與美國南部正統派新教中的公開懺悔和「見證」相互類比。從馬伯樂的時代開始，一直沒人停下來質疑該儀式是否的確體現了如此令人入神的狂熱。

⁷ Stephen Eskildsen, *Asceticism in Early Taoist Religion* (Albany: SUNY Press, 1998), p. 120.

⁸ Livia Kohn, *The Taoist Experience* (Albany: SUNY Press, 1993), p. 107.

⁹ Charles D. Benn, "Daoist Ordinations and *Zhai* Rituals in Medieval China," in *Daoism Handbook*, ed. Livia Kohn (Leiden: Brill, 2000), p. 311.

¹⁰ Henri Maspero, *Le taoïsme et les religions chinoises*, vol. 2 (Paris: Publications du Musée Guimet, 1950), pp. 156-166.

不過，另一項基督教儀式似乎傳達了前述作者的理解，亦即開啟四旬齋懺悔的聖灰節 (Ash Wednesday)，懺悔者將灰抹在額上，作為悔過懺罪的象徵。還有什麼是比起在額上抹灰以象徵己罪更普遍的隱喻呢？因此 Welch 和 Kohn 都把懺悔者描述成在前額抹「灰」，但就我所知，所有的中文文獻都是指「泥」。至於儀式的目的，學者很容易在基督教的懺悔形式和象徵中找到相似之處：道教參與者穿著「粗麻布」¹¹，「自貶」且「自懲」，以「象徵災厄罪過」，並尋求「赦罪」。

所有這些現代關於該儀式的詮釋評論者，在讀到抹泥於額、儀式性綁縛和「肉體苦行」時，就好像它們是基督教的象徵。據此，他們把焦點放在個人的罪愆上。作為「懺悔者」，信徒「乞求寬恕」、尋求「贖罪」並「表達自責」或「痛悔」。即使他們有許多人提到，該儀式的實行，「也是為了他們無數健在和已逝的祖先、父母、表親和兄弟」，給人的印象卻是該救贖是參與儀式的生者透過個人懺悔而獲得的。藉由「儀式性懲罰」來自我貶抑，對其肉體施以苦行，並將自己描繪為罪犯，我們要知道，該儀式的參與者也希望設法為其家族成員獲取救贖。缺乏此一中國特色，塗炭齋的解讀或許就會和猶太人的贖罪日 (Yom Kippur) 或聖灰節毫無二致。

該儀式唯一的道教描述見於陸修靜的〈洞玄靈寶五感文〉（簡稱〈五感文〉）齋儀表列的一個附註。這個作者不詳的附註，就我所知，並未在其他論及塗炭齋的道經中出現過¹²。附註一開始提到：

法：於露地立壇，安欄格。齋人皆結同氣賢者¹³。悉以黃土泥額，被髮繫著欄格。反手自縛，口中銜壁。覆臥於地，開兩腳相去三尺，叩頭懺謝。晝三時向西，夜三時向北。¹⁴

這段儀式，無論起源為何（見下），讓我們得以對前面的描述稍做修正。馬伯樂在此儀式中發現的「狂熱」，即使在這篇對此儀式最嚴謹的描述中，我們也看不到半點影子。頭髮和雙手都被繫縛的參與者，究竟要如何「亂滾於泥中」呢？此外，儘

¹¹ 經常提及「粗麻布」是一特別顯著的部分。我尚未發現任何提及關於實行該齋儀時所要穿著的特別衣物。

¹² 此一附註很可能由陸修靜本人編入，儘管該文獻缺乏後來的參考證據足以證明此一假設。

¹³ 「結同氣賢者」一詞，指的是那些氣合於道者。（這點我受益於和 Terry F. Kleemann 間的個人交流，他對「同氣」一詞做過研究。）

¹⁴ 〈五感文〉(HY1268)，頁 7b4。此附註接下來仔細說明該儀式在三元中要如何進行。

管參與者自縛其身，這個動作的象徵，與其說是對罪犯的模仿，倒不如說更像是對亡者的模仿。黃泥塗額，還有意義極其明顯的口中銜璧，都是模仿墓葬中亡者的狀態，出現在中國故事中的鬼魂也是披頭散髮的。「塗炭」一詞在中國文學中通常指的是人民在戰爭和饑荒時極度絕望的狀態，不過這詞在道教描述中也很常見，指那些繫於世間牢獄的不幸者¹⁵。就這段描述來說，假如儀式參與者顯得像「犯人」，那麼我們或許也應該把他們想像為幽閉在地下世界中的一群犯人。

但此處的「懺悔」又意味著什麼呢？由這段敘述，我們無法判定參與者是在尋求自身罪愆的寬宥。在中國的脈絡中，儀式性的自貶行為未必表示承認罪愆。以謝靈運(385-433)的〈詣闕自理表〉為例，他被控因決湖求田而煽起叛亂，謝靈運乃上表皇帝，自陳其辜，表中言及「束骸歸款。仰憑陛下天鑒曲臨」¹⁶。又老又病的他，當然不可能真的自縛其手，他所陳述的儀式性動作，暗示他願意信任皇帝，而不表示要承認任何個人罪愆。那麼，塗炭齋儀中的自貶，我們該做何理解呢？

幸好我們有四五三年陸修靜自己在廬山進行該儀式時，吩咐弟子刻意留下的描述，這就是〈五感文〉。〈五感文〉長度不一，但皆由兩部分組成：一段用來引導進行某項儀式動作的沉思，以及一段回應該儀式的簡短陳述。以下便是我對該文的翻譯及分析。

譯解

第一感文的開頭，提到了雙親對我的日常照料，使用了近似《毛詩·蓼莪》的語句¹⁷。

父兮生我，母兮鞠我，拊我畜我，長我育我，顧我復我，出入腹我。

¹⁵ 關於塗炭一詞，最常被引用到的，就是偽《尚書·仲虺之誥》，其中提到「有夏昏德，民墜塗炭」。見〔唐〕孔穎達等撰：《尚書正義》（北京：中華書局，1979年《十三經注疏》本），卷8，頁161b。道教用這詞描述那些正處在世間牢獄中的受苦狀態。例如《太上玄一真人說三途五苦權戒經》（HY456）（《正統道藏》，第11冊），頁1b10-2a1，5a8，6a4，9a2；以及《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》（HY457）（《正統道藏》，第11冊），卷下，頁9a4，10b2-3，11b9，13a6。這兩部經都是原始靈寶經典的一部分，也是最早描述地獄的道教經典。

¹⁶ 〔梁〕沈約撰：《宋書》（北京：中華書局，1974年），卷67，頁1776。

¹⁷ 見Bernhard Karlgren, *The Book of Odes* (Stockholm: The Museum of Far Eastern Antiquities, 1974), pp. 151-154。

這可和第一感文的首行相比：

父母生我育我，鞠我養我，出懷入抱。¹⁸

陸修靜於文中所感，很快地從雙親的日常照料轉向當孩子生病時，雙親所付出的巨大照護心力。父母不顧一己安適，為其患病的孩子（進行儀式者）憂心交瘁，形銷骨立。雙親對其子的憂心，被描述成有如炙焚。

愁我念我，心如炙焚。夙夜怵惕，忘食失眠。增感憔悴，泣涕漣漣。

這導向我前面提到的，對所感的儀式性回應。此處我全文引用：

我得如今，念此重恩，不可稱量，誓心上答，昊天周極。

此處最終的宣告來自前引的《毛詩·蓼莪》。我的翻譯依照鄭玄(127-200)對此段的詮釋理解（“Before bright heaven, my intention is without limitation”：昊天之前，我的心意無有窮極）¹⁹。

陸修靜的第二感提到，父母為孩子在世上立足所做的努力，包含冠帶、婚娶、造買基業等。父母再度被描述成竭其所能，甚至到了觸犯天地、傷生害物、犯法違禁的地步。因此一旦父母亡逝，他們就得遭受各種地獄中的懲罰。每一項懲罰都描繪得鉅細靡遺，而這些懲罰都是因為在進行儀式的那個人所造成的，令父母處在難以自解的處境中。

我再把儀式對此的回應全文引用如下：

念此崩哽，肝心潰亂，五體戰懷，形魂失措。不覺投地，塗炭乞哀。

第三感一開始提到，無論貴賤，那些生受人身，具足其益，卻追逐營求，無有厭足的人。他們放蕩無度的慾望毀壞其形體，也損害棲居其中的魂神。他們貪婪招致的罪孽不但不會隨著死亡而終止，還會隨著其財富擴散延續，遺害子孫，帶來強取豪奪、官司訴訟、誅戮以及地下世界的怨言和不滿。很快地，一切便煙消雲散，這些人卻依舊無法擺脫其愚頑。

此處的儀式回應包含了一段對道教行動極長的辯護：「識此非，故背當世，委離六親，遺榮遺累，尋道求生。積學自濟，能及有益，先報我親。……今獲神丹，以濟沉溺，登此法橋，度彼絕岸，悲喜踊躍，五情飛越，心馳神往，忽忘四體，不

¹⁸ 〈五感文〉(HY1268)，頁 2a6。

¹⁹ 〔漢〕毛亨傳、鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩正義》（《十三經注疏》本），卷 1，頁 460a。

覺捨我，歸命三寶²⁰，罄竭資財，奉充法用，唯懼弗及」。

儀式的回應結束於靈寶儀式的標準形式——「願」，祈求把所得功德給予乞請者的所有祖先，令其脫離地獄，超生天界*。

第四感的開頭則描述靈寶「妙法」的濟度功效，能夠拔度乞請者及其先祖。儀式的回應則是獻身奉行不渝：

此恩希有，萬劫一出。既得遭遇，竭命奉行，傾心盡節，故無懈怠。

第五感和第六感則以沉思默想開頭，思惟乞請者所受福報必有其因——前生所積業報，使其得遇良師。

故，行道之日，每至懇禱，冀有微功上酬仁德。身困體疲，不敢有辭。

分析

陸修靜在第一感文中所參考的兩條《毛詩》，使我們得知有關他弟子的一些狀況。不識字者大概無法瞭解這些《詩經》語句。儀式是一種代為祈請，而不是一種狂熱群眾集會裏的實踐，這是我們的第一個線索。這樣的印象在第四、第五感文中也得到進一步證實，其中特別強調儀式進行者是已「得道」，因為「獲此福事」，而能迴向功德給先祖師尊。

《毛詩·蓼莪》在傳統上一直被當成為批評西周最後一位統治者周幽王(781-771B.C.)所做。〈毛詩序〉提到，在其統治下，「民人勞苦，孝子不得終養爾」，易言之，父母為朝廷所役，而其子女年紀尚輕。陸修靜所改寫的這段顯現出本詩主角孝順的本性，其他部分則對主角失去父母的狀態發出埋怨：「無父何怙，無母何恃。出則銜恤，入則靡至。」²¹ 透過文本指涉的傳統，這一脈絡同樣能告訴我們識字的儀式進行者做何理解。

有人或許會猜測記誦此文對年輕道士的心理功效，他們是一群相對新興的階層，在踏上離群索居的不歸之途時，或許可藉此獲得情感上的支持。儘管他們的父母實際上可能尚未過世，他們至少在象徵上作為兒子，和陸修靜在廬山上進行這個

²⁰ 靈寶經典的「三寶」為道、經典和師。參見《太上洞玄靈寶本行宿緣經》(HY1106)（《正統道藏》，第41冊），頁12a7。

* 譯注：〈五感文〉的原文是「拯拔三塗，接濟五道，……超昇福堂」。作者將「三塗五道」和「福堂」翻譯或理解為“hells”和“heaven”。

²¹ 見Karlgrén的翻譯，頁153。

冬日儀式。然而我們不必深入到心理分析的層次。因為我們現下的目的只須瞭解到，這些字句並非「自貶的實踐」，儀式進行者不是要藉此認罪，甚至把自己當成父母亡逝的原因。相反地，參照《毛詩》便可瞭解儀式進行者真正的狀態。儀式進行者把自己等同於《毛詩·蓼莪》的主角，宣告自己的孝順，也對自己失去雙親的艱困處境發出怨嘆。這因此首詩進一步強化了儀式進行者處在困厄的時代，亟需救贖的想法，而且不必親自為離開家庭負責²²。

我們可以發現，本來期待看到的認罪、告解、懺悔，在此卻是對儀式進行者過犯的寬延，這讓我們更仔細地看到陸修靜此處所念茲在茲者。事實上，〈五感文〉中沒有一處涉及儀式進行者自己的罪愆，而只提到他人的過犯。那些可能溯及儀式進行者的過犯，也只會和他間接相關而已。因為這些過犯是他父母出於關心他才犯下的。第二感文也反覆提到這些事：「苟欲我多，不覺貪濫。……緣起有我，以招斯患，今落三塗」²³。儘管這些父母的缺失是由儀式進行者本身所致，卻幾乎不是他的過錯，因為他不曾為了獲得這些奉獻而做過什麼，社會和現今世界令人傷心的情況才是該責備的。因此，當他失去控制、撲倒在地時，他所感覺到的，並不是他自己的處境，而是對他父母命運的憂念。

現存的塗炭齋文獻的確曾在其齋儀文字中提到參與者的罪過，但卻是在條列一長串每位可感知到的祖先後才提及²⁴。成行反覆提到的都是由「億曾萬祖父母伯叔兄弟无鞅數劫，億宗以來逮及某身所行罪負」所犯的「无鞅數劫」²⁵。

即使進行此儀式的道士不像陸修靜的弟子，他們還是被敦促要將此儀式當成懺悔個人過犯，我們也應該注意到，儀式中並無一處可供個人歷數其罪²⁶。相反地，我們只有一個概略的格式。有如施舟人 (Kristofer Schipper) 在更詳盡的道教儀式中所注意到的：

²² 在〈五感文〉(HY1268)，頁 1a-b 中，陸修靜提到他所處的終末之世，以及「靈寶大法」在此時的重新出現。類似的訊息也出現在《無上祕要》塗炭齋文的許多段落中。

²³ 三塗有許多解釋。參見拙著：*Early Daoist Scriptures* (Berkeley: University of California Press, 1997), pp. 436-437，註 12 及 14。

²⁴ 《無上祕要》(HY1130)，卷 50，頁 1b-2a。

²⁵ 參同前註，頁 12a4-9、18a9-18b4。同樣的格式也見於陸修靜〈五感文〉(HY1268) 對儀式的敘述，頁 7b1-3。

²⁶ 《無上祕要》所載的塗炭齋儀比起陸修靜在 453 年進行的版本更為詳盡。最顯著的差異就是《無上祕要》所述該儀式，改由祭酒領著乞請者在儀壇上並代眾人誦念。

古典的儀式包含許多表達罪愆和懺悔的部分。此處的表達也有兩個層次：由都講所大聲讀出的文本，以及由高功以其名默唸的懺悔文。我們或許會猜測，此處個人的懺悔體現了高功的個人經驗，並用口語表達出來，但實情並非如此。古典文獻中的個人懺悔是裝飾性的定型雅文，這對每一位師尊和在所有場合皆是如此。正如我們那時一位偉大的高功所向我解釋的，重要的不是特定人士的個人小罪，在天庭提出這些是不恰當的。真正的懺悔必須要用古典的格式正確表達，格式這麼寫是爲了涵蓋如此普遍廣闊的罪愆，好讓此文書可以應用在所有個人情況上。²⁷

《無上祕要》中所概述的塗炭齋和施舟人的觀察一致。此處我們面對的，幾乎不是新教意義上那種個人的公開悔罪，反而是個人促使自己成爲宗親家族的代表，將他們的集體罪愆引爲己任。

司馬虛 (Michel Strickmann) 在其 *Chinese Magical Medicine* 第一章中也注意到並扼要地討論了這種先前世代罪愆的移轉²⁸。他注意到，在《太平經》、〈奉法要〉的體系中，過犯不在於現存的個人，而是在過去，對前者來說是一個人的祖先，對後者來說則是一個人的前世。早期道教上清派顯然同時訴諸這兩種解釋。

司馬虛進一步討論了許謚懺悔文的特色，許謚曾夢見他自己的犯過導致其父兄生病。他的懺悔是最普遍的一種，「祈請甚於懺悔」²⁹。司馬虛寫道：「對許謚來說，這是一種正式的方法，讓他把自己奉獻給那困擾他父兄的復仇力量，獻上他自己的生命來代替他們。」司馬虛提出這些精闢的觀察之後則轉到其他議題。

我們有理由進一步思考他的話，因爲司馬虛所描述的這一代罪羔羊式的儀式型態，既廣泛且古老，可以溯至一些中國文明最早的記載。最明顯的就是王者解除乾旱的儀式，相關記載文獻從《尚書·湯誥》、《毛詩·雲漢》，晚至七二四年唐玄宗李隆基作〈喜雨賦〉，紀念他自己行此儀式³⁰。這些文獻清楚顯示，只有在一開

²⁷ Kristofer Schipper, "Vernacular and Classical Ritual in Taoism," *Journal of Asian Studies* 45.1(1985): 34.

²⁸ Michel Strickmann, *Chinese Magical Medicine* (Stanford: Stanford University Press, 2002), pp. 39-50.

²⁹ *Ibid.*, p.48; 《真誥》，卷7，頁12b-13a。

³⁰ 前者見 Sarah Allan, "Drought, Human Sacrifice and the Mandate of Heaven in a Lost Text from the Shang shu," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 47.3 (1984): 523-39。後兩例的討論與翻譯，見拙著：《The Ledger on the Rhapsody: Studies in the Art of the Tang fu》(Ph.D. diss., University of California, Berkeley, 1986), pp. 200-234。

始上天降下的徵兆表示，乾旱原因並非治理不當，帝王的「儀式性曝曬」(ritual exposure)才可能發生。而在此之後，統治者才會提出其誠意和統治適當性的強烈聲明，並在烈日下受苦，以交換其子民的受苦。在這樣的儀式中，其類比的基礎如下：正如上天降下的乾旱傷害子民，乾旱也傷害民之主、天之子——君王。君王透過直接的儀式行動，彰顯了此一交涉的所有直接和間接結果，君王相信天帝不會真的接受此犧牲，並願意降下甘霖。

比起新教的公開懺悔儀式，上述這些行動，對於我們理解陸修靜所述塗炭齋的目的，提供了一個更恰當的脈絡。作為被挑選出的經卷接受者，儀式的進行者讓自己代替他們、有罪的祖先受苦。就像王者的高位使其得以代替其子民一樣，這些儀式進行者代表他們的家族成員，提供他們自己的功德。他們這麼做時的那分自豪反映在陸修靜的文字中，其中經常使用第一人稱，反身代名詞，在文法上較不常使用謙遜的表達方式。與其說他們把自己置於「最卑下的境地」，不如說這些儀式進行者藉著自己自發的行動來高揚自己。他們在前世為自己贏得了現有的地位，成為經卷的接受者，現在他們則讓自己代替其家族成員，把功德移轉給他們。他們會信心滿滿地進行儀式，因為靈寶經卷接受者的地位使他們不必忍受他們所模仿的那種苦難。事實上，這正是陸修靜對儀式的扼要描述所告訴我們的：「以苦節為功。」³¹

現代對此儀式的敘述究竟如何遺漏了這些特徵？我可以提出一些回答。

首先，塗炭齋的現代描述經常從該儀式在佛經中的描述出發。應該注意的是，這些佛教徒的描述對理解該儀式沒有任何幫助，其描述強調「自貶」而排除了其他特徵。事實上，後來佛教方面的文獻所依據的最早描述，就認為該儀式的創造是基於掌控難以管束的「野蠻人」的需要——這是個巧妙的逆轉，因為這經常是道教徒對無所不包的佛教戒律所提出的指控之詞³²。這個傳到我們手上時已然混淆不清的

³¹ 〈五感文〉(HY1268)，頁 7b。Charles Benn 前引文頁 5 中，把苦節解釋成「肉體苦行和禁錮身體」，不過他很明顯是用他對該儀式的理解來閱讀這個字。苦節一詞經常被引用的段落見於《易經》，指的是一個人面對困厄時維持其品德的困難，見《易經》（《十三經注疏》本），卷 1，頁 70b。依照陸修靜顯而易見的傳統教養，他大概不願賦予該詞新義。

³² 我這裏指的是道教的化胡論，該論認為老子化身為佛陀以「化胡」。這個故事的早期版本認為「胡人」難以治理，所以老子不得已只好為他們造出無所不包的規定，以此解釋佛教戒律和規範的鉅細靡遺、無所不包。

解釋，出現在四八〇年左右玄光法師所作的〈辯惑論〉中：

塗炭齋者，事起張魯。氐夷難化，故制斯法。乃驢馱泥中。黃鹵泥面，擗頭懸柳³³，埏埴使熟³⁴。此法指在邊陲，不施華夏。至義熙初，有王公其次貪寶憚苦，竊省打拍。吳陸修靜甚知源僻，猶泥揆額懸縻而已。癡僻之極！幸勿言道。³⁵

這個敘述對此儀式提供了充滿偏見和輕蔑的描寫，用滑稽的效果來扭曲描述。例如「埏埴」一詞，該詞原出《老子》十一章，指模塑泥土，以成容器，此處卻被刻意解釋成不幸的胡人被教導要「模塑」自己，直到「熟」成可為中國文化的容器（熟字可能也指「瘀傷」）。此外，這段敘述既不清楚，也可能被曲解了。特別不清楚的部分是儀式參與者的頭髮。這段敘述被六世紀的道安和甄鸞修改過，變得較為清楚易懂，但也衍生出兩種不同的意思。道安寫道，參與者「摘頭懸縻」³⁶，而甄鸞則說他們「懸頭著拄」³⁷。後者的增益潤色雖然在現代學者間很流行，但似乎不可能發生。根據陸修靜和《無上祕要》對該塗炭齋儀的描述，參與者把自己投於地面叩頭，如果一個人的頭髮被繫於柱上，這個動作是很難進行的！

《無上祕要》所敘述的動作如下：

懸頭銜髮於欄格之下。³⁸

銜髮泥額五心塗地於欄格之下。³⁹

這些參考也極不清楚。在當時前後的文獻中，「懸頭」並不是真的指戰爭後被砍下、懸掛起來的人頭，有時也是指像孫敬的故事中那樣把頭髮繫於樑上，好在用功讀書時保持清醒。此處的用法（不是進行儀式動作的描述，而是作為儀式一部分的用語）可能是譬喻性地描述儀式參與者的力求奉獻。這些套語中的其他用語，如

³³ 此處在佛經各個不同的版本中有許多可替換的字眼。目前尚無哪個字詞放在這是有意義的。因為沒有其他標準，所以我選了一個我能在電腦上打出來的。

³⁴ 首先認為「熟」字意指「瘀傷」或「紅腫」的是楊聯陞。見氏著：〈老君音誦誠經校釋〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第28本上冊（1956年），頁32-33。

³⁵ 〔梁〕僧祐集，牧田諦亮編：《弘明集研究》（京都：京都大學人文科學研究所，1975年），卷3，頁443-444。

³⁶ 《廣弘明集》(T2103)，卷52，頁140c16。

³⁷ 同前註，頁149c4。

³⁸ 《無上祕要》(HY1130)，卷50，頁1b5-6。

³⁹ 同前註，頁12a2-3、18a7-8。

「自縛」，就像我們在謝靈運的例子中看到的，是「引咎自責」的標準譬喻⁴⁰。因為這些描述不是儀式進行的指示，而是口頭表達，它們和謝靈運的例子間似乎就有高度的相似性，都是譬喻性地表達了自我犧牲。

我們可以確定的是，上述參考文字顯然不是真的指乞請者把他們的頭髮綁在扶欄上，而是在儀壇中央有些動作在進行著，其他人則象徵性地待在用繩欄隔開的儀壇之外（或之「下」）。玄光把這些譬喻性文字傳達成道教徒的無知舉動，這和他刻意建構出的鬧劇形象是一致的。

佛教徒對儀式的描述也很可能影響了後來道教的描述。陸修靜〈五感文〉最後一頁對儀式描述的附註，也提到乞請者「被髮繫著欄格」，這和甄鸞〈笑道論〉的用語幾乎一模一樣。此敘述似乎進一步合理化怪異的「銜髮」為「口中銜璧」，以仿效死者⁴¹。儘管也很可能像陸修靜說的，早期儀式的進行更為嚴格，我們卻沒有進一步的證據。

不過，如前所述，佛教徒的敘述並未賦予該儀式任何意義，至少不是現代學者普遍接受的那些意義。例如現代的研究者就不會宣稱，該儀式是用來馴化胡人的。這和我對早期儀式進行者究竟繫髮與否的論證便無關痛癢。儀式進行者對其行動所賦予的意義才是至關緊要的。現代學者並未深入探索其意，否則的話，他們會和我一樣承認，繫髮（如果真有發生的話）的含意並不清楚。

最後，似乎可以發現，現代學者所運用的另一套象徵體系，導致他們對該儀式做出錯誤的詮釋。除了我前面引用到，把「懺悔者」描述成「塗灰」於額且著「粗麻布衣」之外，我再以柯恩 (Livia Kohn) 對儀式文告的部分翻譯為例：

我是個最低下、污穢、卑微、低賤的造物。願我的過犯和迷惘能變成祝福！
願我的生命及其價值能經歷大大變化！願三洞指引宇宙的方向！願神聖的經卷降於此世！……喔！我乞求得著恩惠憐憫。⁴²

這讀起來更像我年輕時每年聖灰節當天在我們當地路德教會所做的懺悔：

喔！全能的上帝，慈悲的父，我，一個不幸可憫的罪人，向您懺悔我曾對您

⁴⁰ 亦可參見「自縛」之例《漢語大詞典》，第4冊，頁784a中「束骸」之例。這些動作代表一個人「接受懲罰」，而不是指一個人在實際上應得的懲罰。有如前述，我們應該要清楚這個重要的區別。

⁴¹ 〈五感文〉(HY1268)，頁7b4-5。

⁴² Kohn, *Taoist Experience*, pp. 108-109.

犯下全部的罪孽和邪惡，並願得到您在世間和永遠的公正審判。但是我衷心痛悔這些過犯，誠摯地悔改，我也祈求您無盡的恩慈，並看在您愛子基督耶穌神聖、純潔、受苦和釘死的份上，恩待憐憫我這可憐、有罪的人。

反而不像柯恩本來所依據的中國文獻，文獻的全文如下：

臣等蟲蟻嗅穢，至微至賤，謬藉宿慶，生值大化，三洞御運，真經下世，三師開度。

此處當然有自貶，但在中國文化的象徵體系中，與其說此處發話的對象是天帝和眾仙真，還不如說是塵世的帝王來得恰當。簡言之，這是我們在這類文獻中經常會看到的那種謙卑言詞。這些發話者面對著全能和有惡必報的上帝時並不把自己想像成卑微的人，而是在宇宙的位階中作為一個參與者向比他們高位者發話。他們提供的主要訊息就是，因為他們自身的善業，他們已經在五件難事中得到其中三件，那就是生值大道、真經和得遇同道⁴³，並且準備好要代表其他人，藉塗炭齋聲明其功德。

這篇文告的關懷和陸修靜的最後三感文全然一致，提醒儀式進行者是這分稀有恩惠的接受者，所以他要為作為拯濟眾生的大道接受者這樣特別的地位，傾心盡節、竭命奉行，也因為這樣，他便不應該忘記他的父母、師尊，或是有所懈怠。

在早期道教的塗炭齋敘述中，對我來說最明顯的就是詞語覆蓋下的文獻縱深，賦予了該儀式意義和輪廓。無論它們是「文學性」或似乎是更平鋪直敘的語彙，這全視語彙對動作的描述而定，而不是動作本身。陸修靜引用《毛詩》，儀式的文本召喚了歷史和傳說中所敘述的行動。缺少了此一意義的文化脈絡，就像我們西方學者經常有意無意所做的那樣，我們就會掉進我們自己傳統裏賦予該儀式行動輪廓的象徵中，給我們自己招來生靈塗炭的結果。

⁴³ 另外兩件難事則是生值聖世和得遇聖人。見《太上洞玄靈寶本行宿緣經》(HY1106)，頁 5b6。