

于长军 著

苏中地区

「蓬壺食」

仪式中音声的研究



中国民间音乐集成·江苏卷

于长军 著

苏中地区

「蓬壺食」

仪式中音声的研究

广西师范大学出版社

· 桂林 ·

图书在版编目(CIP)数据

苏中地区“蓬壶食”仪式中音声的研究 / 于长军著. —
桂林: 广西师范大学出版社, 2019. 1
ISBN 978 - 7 - 5598 - 0007 - 7

I. ①苏… II. ①于… III. ①道教—祭祀—宗教仪式—
宗教音乐研究—海安县 IV. ①B955 ②J608.3

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 281603 号

出 品 人: 刘广汉
责任编辑: 阴牧云
助理编辑: 李 昂 徐 妍
装帧设计: 胡 斌

广西师范大学出版社出版发行

(广西桂林市五里店路9号 邮政编码: 541004)
网址: <http://www.bbtpress.com>

出版人: 张艺兵

全国新华书店经销

销售热线: 021 - 65200318 021 - 31260822 - 898

山东临沂新华印刷物流集团有限责任公司印刷

(临沂高新技术产业开发区新华路1号 邮政编码: 276017)

开本: 690mm × 960mm 1/16

印张: 19 字数: 180 千字

2019 年 1 月第 1 版 2019 年 1 月第 1 次印刷

定价: 78.00 元

如发现印装质量问题, 影响阅读, 请与出版社发行部门联系调换。

目 录

绪论	1
第一节 论题释义	1
第二节 中国道教仪式音乐研究概述	8
第三节 论题的意义	14
第四节 研究方法上的考虑	16
第一章 仪式语境	20
第一节 中国的祭祀习俗与祖先崇拜	20
第二节 中国的祭祀习俗与孝道	22
第三节 中国的祭祀习俗与道教的生死观	25

第四节	海安地区的道教发展与现状	27
第二章	“蓬壶食”仪式程序及其“仪式中音声”	32
第一节	“大蓬壶食”仪式展演背景介绍	32
第二节	“大蓬壶食”的仪式程序	40
第三节	“大蓬壶食”仪式结构及其“仪式中音声”的运用	44
第三章	仪式中音声：器声	144
第一节	器声之法器与锣鼓的运用	144
第二节	法器与锣鼓分析小结	173
第三节	器乐曲	175
第四节	器乐曲分析小结	187
第四章	仪式中音声：“人声”	189
第一节	“近语言”人声：朗白、吟偈、宣读和讽经	190
第二节	“近音乐”人声：韵曲（唱诵和讽咒）	193
第三节	韵曲分析小结	202
结语		205
参考文献		209
附录：法器谱		219

绪 论

第一节 论题释义

一、论题缘起

丧葬和祭祀仪式作为一种习俗,历来是人类学、民俗学、社会学等专业学者关注的热点。近年来,由于学术队伍的快速发展和学术视野的迅速扩展,丧葬、祭祀仪式等活动也愈来愈吸引着音乐学人的目光,并逐渐成为音乐学界一个非常重要的研究领域。曹本冶在“仪式中音声”^①研究理论框架中说:“作为信仰体系中的外向性行为,仪式的行为演示自始至终在音声境

^① 参见曹本冶有关“仪式中音声”的论著(1996、1997、2000、2002、2003、2008、2009、2010)。

域的覆盖中展现。”^①“礼非乐不行,乐非礼不举”的中国古代礼乐思想依然体现在当代祭祀仪式之中。“音声”^②作为仪式行为展现的重要组成部分贯穿整个仪式过程,蕴含着许多当地的信仰、习俗和文化信息,并在其中发挥着特殊的作用。笔者于2007年开始对属道教全真派的泰山“碧霞祠”、崂山“太清宫”和属于道教正一派的上海“圣堂庙”“钦赐仰殿”“城隍庙”以及苏州的“水仙庙”、如皋的“灵威观”等宫观的仪式做了田野考察,并重点关注了江苏省海安地区“火居道士”的度亡仪式。目前,国内外音乐学界对道教仪式音乐已有很多研究成果,但对在家“火居道士”执行的仪式音乐研究相对比较少。虽然海安地区“火居道士”的度亡仪式活动至今仍然相当频繁,但对其仪式音乐进行研究仍是学界的空白。由此,笔者把研究聚焦于海安地区“火居道士”展演的道教“蓬壶食”仪式中音声。

二、相关界定:海安县、火居道士、炼度仪、蓬壶食、法食

(一) 海安县

海安县(本文称为“海安地区”)在中国行政地区的划分,即江苏省南通市所辖属的海安县。海安县地处江苏省东部的苏中地区,位于南通、盐城、泰州三市交界处,东临黄海,南望长江,是苏中水陆交通要冲,总面积1108平方公里。县域地理坐标位于北纬32°32′至北纬32°43′,东经120°12′至东经120°53′之间。

据《海安县志》记载,海安历史源远流长,成陆距今约有4600年。早在五千多年前的新石器时代,就有青墩先民刀耕火种、繁衍生息。春秋时期鲁

① 参见曹本冶有关“仪式中音声”的论著(1996、1997、2000、2002、2003、2008、2009、2010)。

② 同上。

哀公十二年(前483年),吴侯会卫侯于郕(今立发桥),建发繇亭以示纪念。汉代开上官运盐河过县境。东晋义熙七年(411年)始设县,称“宁海县”,为海安地区建县之始。南朝泰始七年(471年)析宁海县西境置海安县,治所为今天的海安镇。不久海安县废除,辖地仍属宁海县。唐初,宁海县划入海陵县,直至明洪武初年(1368年),海陵县省入泰州,上属直隶中书省扬州府。民国元年(1912年)改泰州为泰县。民国二十九年(1940年),新四军东进抗日,苏中地区先后建立抗日民主政权,由于战争形势不断变化,海安地区行政设置也变迁频仍,至民国三十二年(1943年)建紫石县,民国三十七年(1948年)3月,紫石县改名为海安县。海安县境域,在紫石县之前为泰县、如皋、东台属地,建县之后其境域与行政区划调整频频。民国三十八年(1949年)7月划定境域后,1956年、1959年又先后由如东县划进部分,县境东延,此外辖地未有很大的变化。1992年辖有14镇、28乡、4场。^①

(二) 火居道士

道士,是道教的神职人员。道士有出家与不出家之分,不出家道士又称“居士”。金元以前,道士都是不出家的道士。自金代全真教创立之后,全真道派制定了出家制度,即全真派道士为出家道士,不结婚、素食、住于宫观之中。男为道士,或称“乾道”;女为道姑,或称“坤道”。道士与道姑皆蓄长发,拢发成髻盘于头顶,可戴冠,乾道蓄胡须。而正一道派道士可以结婚、吃荤,大部分为不出家的道士,也称“火居道士”或“散居道士”。他们不住在宫观之中,而住在家中,素装,多为男性,不蓄长发和胡须。道士除以上的称谓之外,还有“羽客”“天师”“仙人”“先生”“法师”“大师”“炼师”“道长”“师父”等尊称以及“真人”“祖师”等特殊称谓。^② 笔者所研究的道教仪式所在的海

① 《海安县志》编撰委员会编:《海安县志》,上海社会科学院出版社,1997年,第75页。

② 笔者在田野考察中,多位道长如陈学基、戴峰等也都认可这些称谓。

安地区中的道士,就属于“火居道士”。

(三) 炼度仪

炼度是道教黄篆类科仪的一种,属“炼度科仪”,是度亡道场的主要科仪之一。元代至乐道人徐善政在《太极祭炼内法·序》中说:“祭鬼炼度内法,自晋葛仙翁修此道于会稽上虞山中,功成道备,上升云天。由是以来,灵宝之妙,师师相传祭炼此法,从兹衍矣。”^①明代永乐四年(1406年),四十三代天师张宇初在《太极祭炼内法·序》中也说:“炼度魂爽,犹为灵宝之要。而炼度之简捷,犹以祭炼事略而功博。自仙公葛真君藏其教,位证仙品。”^②也就是说,作为灵宝斋法的炼度仪,是由葛玄所创立并传于后世,而葛玄也因此得道成仙。“炼”,是指执仪时的法师以真火和真水交炼亡者的灵魂,医治亡魂在阳世因病灾人祸造成的亏损;“度”,则是通过交炼,拔度幽灵。^③炼度科仪的指向核心是“收招亡灵,水火交炼”,需要法师有较好的内炼,因为“炼度是炼自己造化,以度幽魂。未能炼神,安能度鬼”。^④

炼度仪历经元、明、清至近代,流派更繁,并且呈现出鲜明的地域性分布的局面。全真道士闵智亭道长在其所著的《道教仪范》一书中认为:“由于正一、全真以及地域流传的不同,现行(炼度)科仪亦有多种,如陕、甘、川所用的是四川二仙庵刊本《太上清微济炼救苦铁罐鸿义》,简称为《太上济炼铁罐施食》;江南有正一《蓬壶炼》《太乙炼》《斗姥炼》,《斗姥炼》全称为《先天斗姥炼度金科》;还有苏州一带用的《太极灵宝济炼科仪》是清乾隆三十二年(1767年)经妙正真人娄近垣考订的本子;全真则用《铁罐炼》,全称为《萨祖铁罐炼度施食焰口》;香港全真道观用的是《先天斛食济炼科》,是广州‘三元

① 《道藏》,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版,1988年,第十册,第440页。

② 同上书,第439页。

③ 陈耀庭:《道教礼仪》,宗教文化出版社,2003年,第104页。

④ 《道藏》,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版,1988年,第十册,第449页。

宫’清同治元年(1862年)的刊本。”^①全真派的《铁罐炼》原藏北京“白云观”,它与正一派的炼度仪不同,只有施法食,而没有水火炼。但四川全真道科仪书既收铁罐炼,又收水火炼;广州的先天斛食仪则包含着水火炼度。同是全真龙门派,传到各地科仪不同。另一宗流传广泛、施行较多的科仪是遣瘟送船,即送瘟神。将时瘟的流行归于瘟神,起源极早。天师道的道书《女青鬼律》已列出五方瘟神的名号,以船遣送瘟神的科仪至迟在宋代便已形成。炼度仪在南宋定型流传至今,应该说,水火交炼之法是炼度科仪的精髓。诸家炼度虽各不相同,但皆不出于水火二物。即以我之阳而炼彼之阴,阴阳交感,幽冥潜通,亡魂滞魄必得超度。在行仪时,高功要“以我之真,觉彼之妄;以我之阳,炼彼之阴;以我之神,生彼之神;以我之炁(qì同“气”),返彼之炁;以我之贤,化彼之愚”。^②《太极祭炼内法》在阐释水火炼度之义时说:“水炼之曰水者,非水也,吾精之泽也。炼吾之精而生彼之精,故化之为水而炼之焉;火炼之曰火者,非火也,吾神之光也。炼吾之神而生彼之神也,故化之为火而炼之焉。精亡神离,昔虽堕而为鬼,精生神全,今当升而生天。炼则度矣,不炼则不度也。故曰水火炼度。”^③炼度就是要通过真水与真火的交炼,而达到使鬼魂亡离之精神聚合而生全,从而位登仙班。^④

直至今日,炼度科仪在道教超度亡灵的仪式中,仍然是一个重要的科仪。由于民间条件的限制,本文所研究的海安地区“大蓬壶炼度法食玄科”仪式名称中虽有“炼度”二字,但实际上只含有施食科仪,原本在坛场内设置水池和火沼内容的“炼度”简化成通过诵经念咒来涤除亡魂垢污,使其内外

① 转引自刘仲宇:“道教科仪在近代的传承与演变”,载《宗教学研究·道教研究》1996年第2期,第54页。

② 《道藏》,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版,1988年,第十册,第448页。

③ 同上书,第445页。

④ 史孝君:“论炼度仪”,载《中国道教》2004年第1期,第29页。

莹彻,百骸流光,婴成升仙。

(四) 蓬壶食

“蓬壶食”是道教仪式中黄篆类的一种超度亡灵仪式,主要流传在我国的江南地区。道教历经两千余年,对中国民间风俗和生活产生了深刻的影响。道教斋醮作为深入民间日常生活的祭祀仪礼,不断地从民间汲取养分,充实及丰富科仪内容,以适应民众的心理需求,满足民众祈禳的需要。在神道设教浓郁的中国社会,人们相信道教斋醮的祈禳济度的功能,期望通过斋醮仪式可以感动上苍、赐福灭灾、济死度生。这也正是符合道教教义所尊崇的济世度人的神学思想。史孝君认为,新的炼度仪教理教义更显完备,语言更显流利生动,水火交炼更趋简捷。其坛场设置与古炼度仪大致相同,但是由于师承关系与流传地域文化环境不同,所主法的神明不同,经文也有所区别。^①

海安地区“蓬壶食”科仪本的全称为《太上蓬壶炼度法食真科》,其程式包括:香赞、祝赞、大赞、升仙咒、赞礼东方、大三宝赞、威灵咒、请圣、奏表、化表、净坛、启圣、祝香文、举冠、焚香礼请、默礼、慧光灯仪、破狱咒、破丰都、宣意、普召牒文、斗章歌、扬幡、六道召请、召二十四类孤魂、十伤十速符命、施食、解冤咒、召请、天谷神咒、应谷神咒、灵谷神咒、四季孤魂、持水咒、五厨经、三皈依、九戒、度魂、送圣、灵前诵经(送魂),共四十个部分。

这种度亡仪式在当地是有时间规约的,主要是在去世人的“五七”“六七”“初周”“三周”“十周”“二十周”和“三十周”的时候做“蓬壶食”仪式。海安地区的“蓬壶食”仪式有两种,即“大蓬壶食”和“小蓬壶食”。据“局内人”介绍,在当地祭祀祖先的“道场”(即“蓬壶食”仪式)已有很长的历史,已成为当地民间的一种习俗。“蓬壶食”仪式活动,一般在去世人“五七”

^① 史孝君:“论炼度仪”,载《中国道教》2004年第1期,第26页。

时的超度法事上做“小蓬壶食”，“六七”时做“大蓬壶食”，尤其是“三周”（当地人又称为“喜周”），斋主家一般都要选择做“大蓬壶食”度亡仪式。选择“大蓬壶食”还有一个因素，就是要根据斋主的经济条件，“大蓬壶食”仪式支付的费用多一些，需要六个小时完成，而“小蓬壶食”仪式的费用较少，三个小时就可以完成。而所谓的“大蓬壶食”与“小蓬壶食”的区别，并不是在仪式的内容上，或是行仪的时间长短上，它们的科仪本基本是相同的，仪式的核心内容也是不变的。它们主要的区别就是“大蓬壶食”的“仪式中音声”较为丰富。具体体现在以下几个方面：一是“大蓬壶食”仪式中“唱多念少”，唱腔丰富，唱赞时大多采用慢腔，而“小蓬壶食”仪式是“念多唱少”，以讽经^①为主，唱腔也大多采用快腔；二是“大蓬壶食”仪式中加有大量的器乐曲，同时唱诵也大多采用器乐伴奏，而“小蓬壶食”仪式中，一般不采用器乐曲和器乐伴奏；三是“大蓬壶食”仪式开场部分庞大，有的可以另加上几个科仪，如“约孤”“上供”等^②，也可以根据斋主需求加唱小曲或器乐曲；四是同样的一个科仪或节次，“大蓬壶食”仪式所采用的讽经或唱诵，在内容上一般都比“小蓬壶食”的要长。另外，随着城市化的发展，在海安地区的大多数自然村已经合并组成了新的行政村，农民也都住进了楼房，原先的分散居住变成了近似于城市的社区居住，在庭院里搭棚子做道场，就受到了一定的场地限制。同时，“大蓬壶食”仪式的音乐比较丰富，持续时间长，而且都是在晚间行仪，因此，左邻右舍都会受到一定的影响。由于这些原因，目前，在当地传承几百年的习俗——“大蓬壶食”度亡仪式的运用也在逐渐减少。

海安地区的周年祭祀仪式，包括早上讽经、白天讽经和晚上的“蓬壶食”仪式。

① 笔者在田野调查中发现，“局内人”把诵经称为“念经”“讽经”或“吟诵”“讽诵”等。

② 笔者实录的“大蓬壶食”中，没有此环节。

早上(也有度亡仪式)念经开场时,以铙钹开场。用的锣鼓谱是《坐堂》,又称《姜埧铙钹》(《姜堰和气》)。先以“玄门早课”开始,接“严净开忏”(又称“开经洒净”),然后讽经(三卷:一般有《度人经》《皇经》《皇忏》《十王忏》等),最后,申文送驾。

晚上是规模较大的“蓬壶食”,一般先做几个小型的科仪(节次或环节),如破狱、约孤、斋供(俗称“上供”)等,之后用餐。晚餐后开始“蓬壶食”度亡仪式。

(五) 法食

法食或施食,是道教仪式中黄箓科仪的一种,全称为“施食科仪”。施,有布施、普施的意思;食,特指食物。施食科仪是通过法师施法把食物无限供给各类孤魂饿鬼,兼以说教来超度亡魂的仪式活动。也就是说,在施食科仪中,通过法师诵经念咒,使抛撒的谷米和馒头之类的食物变为“法食”,即化为孤魂饿鬼食用的醍醐甘露、兰肴珍饌、玉液琼浆,使幽魂永出轮回,证无上道。

第二节 中国道教仪式音乐研究概述

有关中国道教仪式音乐的研究,大多学者认为是从二十世纪五十年代开始的。笔者通过对相关文献和研究成果的梳理分析,在曹本冶主编的《中国道教音乐史略》一书中对当代道教音乐研究所划分的三个阶段的基础上,又增加了第四个阶段。该书中的三个阶段划分,一是从1949年至二十世纪五十年代中期,二是二十世纪七十年代末八十年代初,三是二十世纪八十年代初之后的十年。此划分是因为该书出版的时期所限。笔者所增加的第四

个阶段,则是该书出版后至今的时期,即二十世纪九十年代初至今。

第一个阶段,研究重点主要体现在对道教音乐的搜集和整理上。当时,搜集整理的地域主要集中在汉族居住区。如中国民族音乐研究所杨荫浏等学者组成的湖南音乐普查小组,对湖南地区的民间音乐和湖南衡阳地区的道教音乐作了普查工作,出版有《湖南音乐普查报告附录之一·宗教音乐》(民族音乐研究所编,1958年民族音乐研究所油印本,1960年人民音乐出版社出版)一书。之后,相继有出版物问世,如《扬州道教音乐介绍》(扬州市文联编,1958年油印本)、《苏州道教艺术集》(中国舞蹈艺术研究会编,1957年油印本,2009年上海社会科学出版社出版),杨荫浏的《苏南吹打》和李民雄的《浙江民间吹打》二书中也都有搜集的江浙地区道教音乐的部分资料。另外,笔者认为,陕西音乐家协会印发的李石工等人记录、翻译的古谱《薛县白云山道教经韵八套及笙管曲二十七首》等,也应该是属于这个阶段搜集梳理工作的部分成果。这个时期在道教音乐史学方面的研究,比较有影响力的成果莫如陈国符的《道乐考略稿》,这部著述是从《道藏》中整理出有关道教斋醮仪范的经典121种、640卷,并与《唐书》《册府元龟》等重要史籍对照,梳理出自东晋葛洪、北魏寇谦之,至唐、宋、元、明、清道教音乐的产生、形成、发展及演变的历史线索,是近现代较早涉及道教音乐史学研究方面的学术论著。

第二个阶段,即“文革”之后近十年,由于国家艺术学科重点项目《中国民族民间器乐曲集成》的编撰,在不同程度上又一次促进了对道教音乐的搜集与整理,并比第一个阶段更加完整和系统,所采用的方法也更加全面,如采用了“音、谱、图、文、像”的全方位方式。同时,学界也开始了学术理论方面的研究。起初主要是关于道教音乐的源流沿革、基本形态特征的介绍,进而逐渐转入对道教音乐历史、音乐形态、音乐体系及其相关社会文化的综合分析研究。研究地区也扩大到上海、武汉、北京、四川、山东等地。出版的专

著与论文也随之增多,如武汉音乐学院成立的道教音乐研究小组出版和发行的《中国武当山道教音乐》《太和玄音》《武当风韵》等,以及在原“研究小组”基础上成立的“武汉音乐学院道教音乐研究室”陆续出版的《全真正韵谱辑》《中国龙虎天师道音乐》《道教音乐》等。到了二十世纪八十年代中期之后,在音乐学术领域各种研究方法不断地更新,出现了多元学科交叉的研究视野。尤其是以香港中文大学曹本冶教授为核心的研究团队,策划了“中国大陆、中国香港及中国台湾地区主要道教宫观仪式音乐传统的地域性及跨地域性比较研究”计划,并与中央音乐学院、武汉音乐学院合作,于1993年设立了“中国传统仪式音乐研究计划”,该计划研究范围横跨全中国,先后出版了《道教仪范》《龙虎山天师道音乐研究》《中国道教音乐史略》等系列丛书。这个阶段的研究,是针对主要的道教宫观进行实证性的比较研究。特别值得关注的是,在此期间,由当时的香港中文大学中国音乐资料馆馆长、香港中华文化促进中心理事曹本冶牵头组织,并与香港圆玄学院和《人民音乐》编辑部等联合举办的“国际道教科仪及音乐研讨会”和“第一届道教科仪音乐研讨会”(分别于1983年和1989年在香港召开),为中国道教仪式音乐研究的发展奠定了基础。以至于之后的1990年中国艺术研究院、中国道教协会等单位在北京“白云观”召开了中国道教音乐学术研讨会,1991年香港中文大学、香港圆玄学院、人民音乐出版社、《音乐研究》编辑部和沈阳音乐学院在香港联合召开了“第二届道教科仪音乐研讨会”,使中国道教仪式音乐研究呈现出崭新的局面。这期间先后出版了《香港第一届道教科仪音乐研讨会论文集》和《香港第二届道教科仪音乐研讨会论文集》,曹本冶的《道教仪式音乐——香港道观之“盂兰盆会”个案研究》^①,等等。这个阶段的研究,已经预示了中国音乐学界对道教仪式音乐研究的总体趋势,即从道教仪

① 英文版由海峰出版社在1989年出版,2011年由文化艺术出版社出版中文版。

式音乐形态的研究、道教音乐史学的研究,向民族音乐学的研究路径拓展。如着重道教音乐形态方面的研究著述有:史新民的“全真·正一·伙居”(《黄钟》,1990年第1期)、曹本冶的“道教仪式主持者的训练:一个香港全真道观的实例”(《香港第一届道教科仪音乐研讨会论文集》)、甘绍成的“四川道教仪式执行者的传承与传播”(《香港第二届道教科仪音乐研讨会论文集》)、王忠人的“试论‘二泉映月’的道教特征”(《黄钟》,1990年第1期)、刘建昌的“山西宗教音乐调查报告”、吕锤宽的“台湾道教音乐源流略稿”(台湾《艺术学》,1989年第3期)、詹仁中的“道曲情趣管见”(《音乐学习与研究》,1989年第1期)、张鸿懿的“北京白云观的道教音乐”(《中国音乐》,1990年第4期),等等。还有相关道教音乐史学方面的研究成果,如陈国符所撰写的《道藏源流考》(上、下册,1983年),吕锤宽的《台湾道教音乐源流略稿》(1989年),蒲亨强的“唐明皇与道教音乐”(《音乐艺术》,1989年第3期),以及道教音乐与古代巫祝的乐舞有着某些关联的研究报告,即邓光华的“土家族傩坛巫教音乐的研究报告”(《中国音乐学》,1988年第3期)等。

第三个阶段,是在上述诸多学者研究成果的基础上进一步深入。我们已经看出在中国道教仪式音乐研究的过程中,已经有学者采用民族音乐学的理论和方法,把研究对象置于中国传统文化的语境中,对其进行田野考察,关注道教音乐的曲目、风格、音乐结构以及与当地其他文化现象的相互关系。论文成果有甘绍成、董阳的“川西道教音乐调查报告”(《音乐探索》,1998年第2期)、李玉珍的“东北新韵初探”(《乐府新声》,1990年第1期)、刘红的“试论‘武当韵’”(《黄钟》,1990年第1期)等,还有闵智亭传谱的《全真正韵谱辑》(中国道学院印,1990年)。较有代表性的著述是曹本冶、蒲亨强的《武当山道教音乐研究》(台湾商务出版社,1993年)的问世。其实,在这个阶段的研究中最值得学界关注的是,在曹本冶的著述之中,已经开始体现中国仪式音乐研究“仪式中音声”的理论框架和方法学上的研究理

论范式。在曹本冶的《道教仪式音乐——香港道观之“盂兰盆会”个案研究》的研究成果中已有显露,只是因该著述是英文版本,国内的学者很少参阅到。另外,从二十世纪八十年代末开始,学界对少数民族地区的相关道教音乐研究也陆续有所关注。专门介绍和研究少数民族洞经音乐的文章有:宋其华执笔整理的“元江白族洞经简述”(《民族调查研究》,1987年第1期)、崇先的“丽江洞经音乐初探”(《民族艺术研究》,1989年第1期)、杨曾烈的“丽江洞经音乐调查”(《丽江文史资料》,1990年第9辑)、何青的“云南丽江纳西族洞经音乐”、桑德诺瓦的“丽江纳西族洞经音乐的传说、曲牌及形态”(《丽江文史资料》,1991年第10辑)等。从上述三个阶段的研究成果中不难看出中国道教音乐研究的一种发展趋势,即从起初的搜集整理工作和文本性的史学研究,开始向多元学科交叉的民族音乐学学科意义上进行探求与构建。

第四个阶段,是中国道教音乐研究中的一个里程碑式的时期。1994年由曹本冶教授主持的“中国传统仪式音乐研究计划”,将道教音乐的研究推向了中国内地更广阔的区域,所涉及的范围包括北京、上海、苏州、无锡、杭州、温州和湖北、江西、山西、河北、云南、四川等地,并有计划地对包括北京“白云观”、苏州“玄庙观”及江西龙虎山、湖北武当山、四川青城山等在内的全国主要道教宫观和道教胜地的道教音乐进行地域性与跨地域性的系统研究。全国近20名专家学者参加了该计划,已经出版的丛书21本。其中,有关道教音乐研究的专著有:曹本冶、朱建明的《海上白云观施食科仪音乐研究》,曹本冶、张凤麟的《苏州道乐概述》,曹本冶的《温州东岳观中元普度科仪音乐研究》,钱铁民、马珍媛的《无锡道教科仪音乐研究》,胡军的《中国道教音乐简史》(华龄出版社,2000年)和《茅山道乐研究》(宗教文化出版社,2002年),蒲亨强的《道乐通论》(中央音乐学院出版社,2004年),陈莲笙主编的《上海道教音乐集成》(上海音乐学院出版社,2006年),史新民编著的