

# 宗教神聖

## 現象與詮釋

盧蕙馨 陳德光 林長寬◎主編



3

輔大宗教學叢書

FU JET RELIGIOUS SERIES

# 宗教神聖

現象與詮釋

盧 蕙 馨

美國伊利諾大學香檳校區人類學博士  
慈濟大學副教授

陳 德 光

比利時魯汶大學宗教學博士  
輔仁大學宗教學系副教授

林 長 寬

英國亞伯丁大學伊斯蘭學博士  
政治大學阿拉伯語文學系副教授

主 編

五南圖書出版公司 印行

國家圖書館出版品預行編目資料

宗教神聖：現象與詮釋 / 盧蕙馨，陳德光，林

長寬主編。-- 初版。-- 臺北市：五南，

2003[民 92]

面；公分

ISBN 957-11-3338-8（平裝）

1. 宗教 - 論文，講詞等

207

92011601

1BP2

## 宗教神聖：現象與詮釋

主 編 盧蕙馨 陳德光 林長寬

編 輯 蔣和平

出版者 五南圖書出版股份有限公司

發行人 楊榮川

地 址：台北市大安區 106  
和平東路二段 339 號 4 樓

電 話：(02)27055066（代表號）

傳 真：(02)27066100

劃 撥：0106895-3

網 址：<http://www.wunan.com.tw>

電子郵件：[wunan@wunan.com.tw](mailto:wunan@wunan.com.tw)

顧 問 財團法人資訊工業策進會科技法律中心

版 刷 2003 年 8 月 初版一刷

定 價 580 元

有著作權·請予尊重

## 主編簡介

### 盧蕙馨

美國伊利諾大學香檳校區人類學博士

慈濟大學副教授

### 陳德光

比利時魯汶大學宗教學博士

輔仁大學宗教學系副教授

### 林長寬

英國亞伯丁大學伊斯蘭學博士

政治大學阿拉伯語文學系副教授

## 作者簡介

| 姓 名 | 學 歷                 | 現 職              |
|-----|---------------------|------------------|
| 許麗玲 | 法國高等研究實踐學院宗教學、人類學博士 | 南華大學宗教生死學系兼任助理教授 |
| 林美蓉 | 美國加州大學戴維斯分校人類學博士    | 中央研究院民族所研究員      |
| 蔡宗德 | 美國馬里蘭大學民族音樂學博士      | 台灣藝術大學藝術研究所副教授   |
| 蔡源林 | 美國天普大學宗教學博士         | 南華大學宗教研究所助理教授    |
| 林長寬 | 英國亞伯丁大學伊斯蘭學博士       | 政治大學阿拉伯語文學系副教授   |
| 林本炫 | 台灣大學社會學博士           | 南華大學社會學研究所助理教授   |
| 游 謙 | 英國蘭卡斯特大學宗教學博士       | 慈濟大學宗教與文化研究所助理教授 |
| 鍾秋玉 | 政治大學心理研究所博士         | 中研院民族所博士後研究      |
| 蔡耀明 | 美國加州大學柏克萊分校佛學研究博士   | 華梵大學東方人文思想研究所副教授 |
| 釋若學 | 英國牛津大學哲學博士          | 慈濟大學宗教與文化研究所副教授  |
| 陳德光 | 比利時魯汶大學宗教學博士        | 輔仁大學宗教學系副教授兼主任   |
| 魏明德 | 法國巴黎政治學院博士          | 利氏學社主任           |
| 賴盈銓 | 俄羅斯聖彼得堡大學語文學系博士班研究  | 政治大學俄文系副教授       |
| 林帥月 | 東吳大學中文系博士           | 德霖技術學院通識中心助理教授   |
| 蕭進銘 | 四川大學哲學博士            | 淡江大學通識教育中心兼任講師   |
| 張超然 | 政治大學中國文學系博士生        |                  |

## 主編序

「神聖」一詞是宗教研究的核心概念，但是卻不易給出一個概括的定義，它多半是被用來和「世俗」的概念相對應，以凸顯宗教超越性——超越有限生命和現實缺憾——的意義追尋。然而，也因為此對應關係是一種不斷的辯證互動過程，隨歷史情境的變遷而有不同面貌，加上各個宗教融入社會的程度也有差異，凡此皆使得宗教的「聖」與「俗」觀念和內涵所指莫衷一是。從泛文化或比較宗教的觀點看，每一文化或每一宗教是否有共通的「神聖」原型概念也不無疑義，例如東方宗教並無西方基督宗教神聖的「全然他者」之觀念，也可能無法產生面對上主時的「敬畏戰慄感」（奧托語）。另外，「神聖」的集體表徵到了個人層次，究竟體驗或詮釋什麼樣的神聖性？這也牽涉「神聖」體驗是否可言說，或者究竟如何言說的問題。

「神聖」概念的理解與體驗分歧，在後工業化社會中更是如此，它已不是不證自明地指涉造物主、天或神社的全能與靈力，而遭逢宗教信任危機的挑戰，科技理性掛帥的政經發展決定現代人的生存環境，眾神似乎早已失去光環，無力保證國泰民安。如果宗教再也不是如伯格所言，將所有人安置在具有終極意義的秩序中的「神聖帷幕」，那麼，宗教的神聖性是否就只剩歷史記憶，或者有待重新被發現？

許多宗教傳統雖已式微，但也有不少的教派勃興，宗教的形式和樣貌趨於多元，和日常生活的區隔也趨於模糊，信仰向生活「滲透」以顯示其仍具不可忽視的吸引力或影響力。我們不必問何謂「宗教」，因為這是難以下一完整定義的問題；或許換個角度看，宗教不過是名目，是方便說詞，於社會於人心，各個宗教信仰都各俱一套意義系統，意義的創生有其不可匡限的開放性，此開放性和人類會運用語言符號的無邊想像，和舉世滔滔，貧窮、災難、污染的問題叢生，現代人仍自覺渺小不安全，生命渴求撫慰寄託或轉化的精神需求有關，此乃不為功利的意義創造過程所指向之宗教的「神聖性」。

政治大學宗教研究中心、慈濟大學宗教與文化研究所和輔仁大學宗教系



所於二〇〇一年六月一、二日兩天，合辦「宗教的神聖性：現象與詮釋」學術研討會，提供不同宗教對「神聖」的界定和呈現，論文所反映的正是宗教多元開放的意義體系，對人／神關係的重新檢視是一大出發點，其中人和神皆不在固定的位置，而顯現對話，或人向神接近的動態過程，所憑藉的未必是遵守禮儀制度，而是人內在的省察靈修，日常的道德和身體的修為，最終要突破人／我、主／客的二元對立，和神結合或進入自由解脫的無上境界。東西方宗教的無神論與有神論雖會造成此神聖究為一種實在或象徵的分野，但它們都無可避免地需顧及宗教對個人提供何種意義系統，在宗教與社會的密切互動中，宗教如何在語言的、文本的、儀式的、以及文化現象的意義脈絡中凸顯其令人嚮往的「神聖性」。

這本會後集結的論文集，雖有佛教、道教、基督宗教、伊斯蘭教、民間宗教、新宗教運動等不同宗教經驗的區分，但綜合以觀，可歸納出下列幾個探討宗教「神聖性」值得思考的面向：

- 一、語言很顯然是傳達宗教「神聖性」的橋樑，宗教用語不同於日常用語，而烘托出終極關懷的意境。這點在林帥月、蕭進銘和張超然的文章表現得最明顯，三位探討道教修行的認識論和神秘經驗，和對可比擬為神聖境界的讚頌，所引的經典文字不只是描述，甚且具象徵的提示作用，如以「虛極靜篤」來形容內丹功夫的總綱領（蕭文），以「洞徹朗然」來形容忘一己之身而進入與天地之道結合的最高境界（張文），以「九天生神章」、「蕭蕭元始精」等詩文來讚頌生命的來源和歸屬。雖然對語言文字的理解並不能代替宗教信仰的實踐，但其具有的溝通指引作用，提供一套生命的意義框架，對個體的身心甚至文化造成的影響不可忽視。
- 二、從凡俗到神聖意味著不斷消解自身的實踐過程，這點和社會生活的日常行事以自我為中心恰恰相反，東西方的制度性宗教皆有此特點。釋若學和蔡耀明的兩篇佛教文章皆強調獲得解脫或證悟既不靠「超越的他者」，而要靠「捨離、斷除、或超越凡夫俗子的情況」之「修學入聖的轉化過程」，以及「非常紮實且深刻的調御功夫」（蔡文），釋若學則直指佛陀是「神聖的終結者」，來說明解脫的關鍵在於人自己，佛教講求的是破我執、我慢，而不是對「神聖者或神聖事物的冥思、凜然敬畏、或摯



誠崇奉」。佛教強調個體實踐，靠自力轉化提昇生命內涵，此也見於鍾秋玉探討禪修型新興宗教的一文中。可以說，東方主要宗教如佛教並無標示「神聖」的主要觀念。

三、西方基督宗教則採肯定並嚮往「神聖他者」的另一進路，以此消融自身於與「神聖」結合的過程中，並強調靈修為必要的媒介。魏明德和陳德光皆提出如何體認「神聖」的系統原則，魏文探討「神操」所指的各種靈修功夫（如省察、默想、口禱），目的在引導人參與天主的神聖，強調「神聖不是孤寂、為保持自身的純潔而與人隔絕」，而是「居於我們之間，並藉著最卑微的人們以及出於自由的愛與服務的日常活動而彰顯自身」，將人定位為「至聖天子主的夥伴」。陳文則分析聖經中的種種神聖觀和說辭，並和宗教學的神聖概念作比較，至於如何和東方文化對話，其建議可採「整體的聖」（類似於道教的「自然」），而非「他者的聖」的觀點，即「聖經的神放棄一種完全『他者』的關係，主動走入人類歷史，與人締約，成為一個『整體』，人類因而安身立命」。這兩篇文章隱含解構「高高在上的神聖」意涵，然而，賴盈銓對古俄羅斯基督教文化的「神聖性」探討中，仍強調神聖屬對外在聖像的崇拜，並未轉化為一種內在能量，在「神聖俄羅斯」和「罪惡俄羅斯」的矛盾中，人們必須「虛己、謙恭」，追隨耶穌的道路而受苦以贖罪。

四、人追求接近「神聖」（不論是天主、阿拉、佛陀或清淨解脫的狀態）的過程很漫長且充滿考驗，常常需要聖賢人物的引導並作為模範，這幾乎是多數宗教中的共同現象。林長寬的論文即在探討伊斯蘭蘇非主義中有一種「接近神的人」（Wali），是神的使者或穆罕默德的代言人，其克守宗教律法，時刻冥想神的真理，雖為凡人，但有自我滅絕如先知般的特質，可以糾正人間錯誤，其顯露的奇蹟也造成了某種聖人崇拜。賴盈銓探討古俄羅斯的聖徒傳記，從政治歷史脈絡分析某些人物如何被視為具「虛己」的道德特質，被創造出鮮活的政治受難形象，如耶穌一樣殉教而被封聖，這類聖徒是俄羅斯東正教思想中的「神聖性」表徵。林美蓉分析台灣民間的造經傳統指出，可分開解釋「神」與「聖」，所謂「厚德配天，乃聖乃神」，一個人如做出有益於世人的豐功偉業，會被祭祀，先成聖而後成神，所反映的是從人到神之間的聖賢典範。鍾秋玉



探討「印心禪學會」的明師尊崇信仰，其意指相信「師即佛」、「師父是靈性的父母」，神聖的師徒關係充分展現於日常生活和宗教修行中信徒對師父的依賴。林本炫對另一新興佛教團體創價學會的研究中，亦顯示信徒建構宗教神聖社群，「前輩的照顧」和「前輩的指導」扮演關鍵性影響力，「前輩」在入信過程中提供規範和生活指導。

五、「神聖」和「世俗」的相互滲透或彼此間的緊張衝突，是今日探討宗教「神聖性」無法不處理的課題。蔡源林從歷史背景和經典文本，分析伊斯蘭教中頗具爭議的「聖戰」理念的淵源，認為軍事性聖戰扮演重大的歷史角色，但後來不同的歷史時空又產生不同的詮釋，「聖戰」教義的多重轉化顯示宗教義理與社會實踐間的辯證交涉。蔡宗德則以伊斯蘭音樂為例指出，蘇菲密契主義靠音樂引領人進入靜思冥想的境界，但其傳播往往汲取世俗音樂文化的養分，具流行化和娛樂的導向；但具神聖性的宗教儀式音樂仍有感化世俗的功能，此形成神聖與世俗彼此間相互依存的關係。游謙研究的台灣三個靈思教派，大抵皆有強烈的社會改革色彩，如採取基督教末世論的觀點，希望改變充滿邪惡的世界，強調「聖靈充滿」的感官神秘經驗，此「平信徒運動」打破階級觀念，讓信徒有機會行使平常只有祭司才能行使的身分，使「世俗」到「神聖」的跨越顯得平常許多。神聖的體驗與詮釋讓給更多日常的場景和人物，也可見於許麗玲的文章，許麗玲認為台灣民間驅邪儀式中的「戲謔」語言傳達某種神聖性，因觀眾和表演的法師融入眾生喧嘩的狂歡節中，心靈內在的生命能量得以再度受到激發。

以上所述並非是閱讀本書的唯一方法，因為「神聖」的概念自來以不受拘束的姿態，流動於教義經典、歷史記載、語言、儀式、身心體驗間。對台灣的宗教研究學子而言，探討本土宗教的「神聖性」更涉及文化翻譯的問題。本書提供開放的多元面向，期望能激發更多這個重要課題的探討。



目 錄 

## 民間宗教信仰

- 台灣民間驅邪儀式中「戲謔」的神聖性：以北部  
 法場儀式中「打天羅地網」一段為例……………許麗玲／003
- 從民間造經傳統的神明經書來分析神聖性的塑造…林美容／021

## 伊斯蘭教

- 伊斯蘭蘇非主義宗教音樂的神聖與世俗……………蔡宗德／053
- 從 *Jihad*（聖戰）的理念淵源探討伊斯蘭信仰的通  
 往聖界之道……………蔡源林／075
- 伊斯蘭早期蘇非「瓦里」（Wali）理論初探……………林長寬／093

## 新宗教運動

- 前輩的照顧——改信過程中神聖的建構……………林本炫／127
- 神秘經驗與新宗教運動的形成——以三個靈恩教  
 派為例……………游 謙／149
- 明師尊崇信仰與信徒的修行之路……………鍾秋玉／171

## 佛 教

- 從佛教的聖化觀探討《大般若經・第四會》的般  
 若波羅蜜多的聖化理路：兼論在親見不動佛國的  
 時刻表現出來的對聖境的感知品質……………蔡耀明／207



「神聖」終結者：從早期經典看佛陀的一個側寫…釋若學／257

## 基督宗教

「無倫的聖」、「二分的聖」、「末世的聖」——

聖經神聖觀與宗教學的對話……………陳德光／295

解構神聖：依納爵的《神操》……………魏明德／329

古俄羅斯（受基督教洗禮後）最初「神聖性」之

體現……………賴盈銓／341

## 道 教

靈寶經派的讚頌靈章……………林帥月／363

反身探求宇宙、生命的形上本源——道教內丹派

冥契主義認識論初探……………蕭進銘／399

由仙而真：《紫陽真人內傳》所標示的新修道路

徑……………張超然／441



# 民間宗教信仰

台灣民間驅邪儀式中「戲謔」的神聖性：

以北部法場儀式中「打天羅地網」一段為例  
從民間造經傳統的神明經書來分析神聖性的塑造



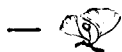
# 台灣民間驅邪儀式中「戲謔」的神聖性：

以北部法場儀式中「打天羅地網」一段為例

許麗玲

法國高等研究實踐學院宗教學／人類學博士

南華大學宗教生死學系兼任助理教授



## 前言

法場儀式是流傳於台灣北部的大型驅邪治病儀式，儀式時間長可一至二日。筆者數年來陸續都有文章介紹這個儀式，此次則針對這場儀式中以諧趣戲劇形式表現的「打天羅地網」一段為主題，嘗試討論儀式中「戲謔」的神聖性。

其實題目中所探討的「神聖性」與「戲謔」二者是相當矛盾的。因為後者包含有：「遊戲」、「戲弄」、「調笑」及「喜樂」之意。而在中古世紀之時，笑謔曾遭到歐洲的教會所批評，甚至在僧團之中予以明令禁止<sup>①</sup>。由此可見笑謔及戲耍原本與神聖性是不相符的。本文將這個主題和神聖性併為一談乃是因為這個行為是在儀式的情境中所發生的，宗教百科全書對 sacred 的定義即是和世俗 profane 的對立，而儀式之基本作用可說就是有別於世俗的<sup>②</sup>。此處我們遭遇到一個相當弔詭及富挑戰性的局面：如果戲謔是發生在儀式的情境，那麼它一定具有相當程度的神聖性，然而就戲謔的手法而言，則我們可以發現其中充滿了鄙俗的



俚語及各式色情的隱喻，其世俗之至簡直無人可出其右。因此，與其說要討論儀式中戲謔的神聖性，無寧說是要試著分析隱藏其間的對比與矛盾，以及這之間的反差所造成的效果。

## (一) 儀式簡介／

打天羅地網這一段是安排在相當後面的儀式，通常是在入夜晚飯之後所舉行，此時都會吸引大批前來觀賞的民眾。儀式舉行的地點是在戶外，通常是在一般農家的庭院中，因此法師們又稱之為「外齣仔」。其實這個稱呼應還隱隱指涉著這段儀式的「非正統性」，若此則「外」有台語中「外路仔」（指一切非主流的）的含意。從儀式內容來看就可以十分清楚為何如此稱呼，因為在這段儀式中，由幾位法師以戲劇的手法，即興演出神將太保老爺和小鬼鬥智、鬥力以便救出事主受困的魂魄之過程。在這段過程中，小鬼的角色也是丑角，他極盡粗鄙的能事插科打諢，目的就是要引動觀者的笑聲。關於這一段儀式的過程及對白詳見筆者於一九九七年所發表的文章<sup>④</sup>，此處為方便於分析，簡單介紹儀式中的壇場佈置及過程如下。

### 1. 壇場佈置

法師及其助理會在戶外庭院的廣場上擺置壇場，主要是由兩張桌子所組成：一稱為「神明兵馬桌」（簡稱「神明桌」），一稱為「天羅地網桌」。神明桌在庭院中面朝主家大門，桌上擺有「營斗」<sup>⑤</sup>及香爐，這兩樣物品分別代表兵馬及神明。這張桌子上還擺設有酒杯、蠟燭、糖果、餅乾及紅龜等物。

另外擺在神明桌對面的就是天羅地網桌，是一張架高在四張圓凳上的四方桌，上頭覆蓋著一個大米籬（「籬」與「羅」同音，以此代表天羅，另外也有以蓋食物的「桌罩」代替的），米籬的上面再放一張漁網



（或以蚊帳代替）以此象徵地網。在網子上還掛有五把門鎖，象徵「五門關」，儀式進行中，扮演太保的法師每攻破一關就打開一道鎖，以示城關已破，受困其中的事主魂魄可望被救出。

在覆蓋的米籬中還藏有事主的「魂衣」，綁紮成人形的魂衣之做法是：法師拿一件事主的衣服，左手拿取三撮米，右手再取七撮米放置衣服之中，以此代表事主的三魂七魄，這米就稱為「魂米」用以「滋養魂魄」，另外再拿兩枚銅錢，有買路錢的作用，是給迷失在外的魂魄在回程時買通關卡所用的，接著法師再以十二條黑線將錢、米包綁在衣領之中，使之呈一人頭狀，接著再用剩餘的黑線綁出兩隻手臂的形狀。除了魂衣之外，在米籬中還放有下一段儀式「收魂」所需的剪刀、尺、鏡等法器。

架高的天羅地網桌下還放有一盤小三牲（生鴨蛋、豆干及一小塊生豬肉；每一樣三塊，豆干上還插有三炷香）。如果事主正在病中，那麼還會依五方放置五個藥壺，法師每攻破一關時就摔破一個。在桌子的四腳還分別放有一小疊小銀及經衣等銀紙，和小三牲一樣，這些都是用來祭拜看守天羅地網的小鬼的。

## 2. 儀式過程

儀式開頭先要「祭天羅地網」：在天羅地網桌前，擺上一張圓凳，上頭再放一個小鬼的面具，並將桌下的小三牲及經衣等銀紙擺上來。法師首先吹錫角，以示開啟天羅地網，並且召請五方神煞及看守天羅地網的大王、小鬼等齊赴壇前，以此揭開儀式的序幕。接下來整個儀式的過程大致可分為下面幾段：

- (1)請神：法師們又稱為「過神頭」，由主持這段儀式的法師（也是扮演太保者）在神明桌前召請各路神祇降臨壇中。
- (2)化太保：扮演這個角色的法師先要「敕頭冠」（法師持兩張刈金紙，折成三角形，在上頭蓋上老加印，並在其上噴水，此即



王母娘娘銜中救過的頭盔，象徵作戰所穿的盔甲），並將之插在頭上所戴的網巾內。此時法師化身為閩山太保，自稱是「太保老爺」或是「太保將軍」，帶領五營兵馬，前去攻打天羅地網。

- (3) 召營、安營：法師接著召請五方五營軍，手持營斗中的五營旗召請，每召來一營就在天羅地網上插上一支旗子，以此代表軍隊已將天羅地網團團圍住。
- (4) 小鬼出場雜念：扮小鬼的法師戴上面具出場，在交代過上場詩言明身分之後，就說明他乃是奉了「迷魂山大王」之令，要到天羅地網宮去看守困在其中的魂魄。途中，他也學人要向土地公許願，目的是想知道此趟任務是否會賺錢（拿紅包），許願的手法則極盡誇張搞笑的能事。接著他將台灣北部的幾處地名編成謎語，讓後場的鑼鼓手猜，經由這一串的地名謎語小鬼就會到達天羅地網的所在。一旦到達目的地，小鬼會遇到包圍在那兒的太保及五營兵馬，在太保以紅包利誘及武力的威脅之下，每一道關卡都是在協商不成之後遭到太保老爺的一一擊破。在這個過程中，小鬼每到一道關卡都有逗趣十足的雜念，這些雜念都是由小鬼一人單獨演出，同時配合後場的鑼鼓手的嘲諷應答，這種戲謔的效果台語有所謂的「答嘴鼓」，指的應是這種前後場應對的獨腳戲。
- (5) 召營破關、祭五營軍：每當小鬼出場雜念完後，太保就會跟著出現進行協商，在二人搞笑的對答中，小鬼索得紅包，但並未依協議放出事主的三魂七魄，此時太保老爺就召出五營兵馬攻打小鬼，每攻破一關，法師就摘下一道鎖，連同一支五營旗及桌下的經衣、銀紙還有些許刈金一起燒化，象徵由五營兵馬押送小鬼遠離至他鄉外地。儀式末尾，小鬼索得主家五個紅包，而太保老爺也成功地以武力將五門關攻破，救出事主的魂魄。

