

李豐楙「常 S 非常」之整理與 對基督宗教適應台灣民間宗教文化之初探¹

張毅民

輔仁大學天主教學術研究中心 博士後研究員
輔仁大學 兼任助理教授

摘要

台灣道教學者李豐楙教授根據多年針對中國文學與道教研究的基礎，近年提出「常 S 非常」一理論模式，一方面用以回應歐陸學者提出之「神聖與凡俗」理論，另一方面用來解釋長久以來存在於中國民間宗教文化中的各種現象，並指出中國民間社會中，長久以來存在的文化心理結構、與一般百姓心中的內在運作邏輯。本文焦點首先在於整理李豐楙「常 S 非常」在詮釋中國民間社會宗教文化與道教儀式方面的論述，其次，作者從一名華人天主教徒的角度，整理「常 S 非常」模式與相關論述，對基督信仰在適應中國民間宗教文化上的意義。

關鍵字：李豐楙、道教、比較宗教、常、非常、基督宗教、華人文化

¹ 本文發表於輔仁大學天主教學術研究院主辦之第五屆天主教國際學術研討會：當東方與西方相遇（2014 International Conference of Catholic Studies: When the East and the West Meet. Fu Jen Catholic University Academia Catholica, May 23rd-24th）。

一、前言

「常 S 非常」是台灣道教學者李豐楙教授² 在長年浸淫於中國文學以及道教研究之後，提出之具有本土原創性特色的理論模型，並且試圖探索在中國文化影響下台灣民間禮俗中的生死關懷，並且提出解釋。³ 在近二十年的整理下，李豐楙教授指出，這個模式既可以用來解釋道教在兩千年發展歷史中出現的重要思想與教義、科儀、修煉、成人成仙等複雜議題，是國內外進行道教與其他宗教之比較研究者使用時，非常值得參考的中國原生的理論模式，⁴ 另一方面，這模式表明了大多數底層華人社會的宗教文化「生命終極觀」，即：「常 S 非常」相抱並存，以及對於「導異為常」的宗教需求。李豐楙認為，「常 S 非常」也是一種文化思維，⁵ 因為中國人的宗教觀必定是在歷史洪流中，不斷與文化、哲學思想、信仰、政治社會、大自然持續互動交融，因此，一個如「常 S 非常」的中國式結構意義，必也可以同時貫穿文化、宗教、歷史、政治社會、宇宙觀。

因此，李豐楙教授指出，「常 S 非常」同時是一種文化思維與詮釋的架構，可用以涵蓋不同的文化面向，例如：日常生活、時間空間的不同世界、生命觀照的形態、神話文學原型、儀式與宗教、文哲人的遊戲本質等等。⁶ 本文章僅針對宗教文化與儀式部份加以整理與討論。

² 李豐楙教授，國立政治大學中國文學研究所博士，中央研究院中國文哲研究所合聘研究員，國立政治大學宗教研究所講座教授。關於李豐楙的研究特色與方法學的整理與檢討，可參考：張超然，〈當代台灣道教文化詮釋的典範學者：李豐楙的研究特色極其方法學的相關檢討〉，《世界宗教文化》總第 83 期，2013 年 05 期，頁 41-44；張超然，〈李豐楙教授及其道教研究與教學〉，《國文天地》，第 261 期，2007 年 2 月，頁 91-95。李豐楙本人對於「常與非常」之說明，可參考：李豐楙，《神化與變易：一個「常與非常」的文化思維》，北京：中華書局，2010 年。學界使用「常與非常」模式者，可參考：葛兆光，〈嚴昏曉之節——古代中國關於白天與夜晚觀念的思想史分析〉，《臺大歷史學報》，第 32 期，2003 年 12 月，頁 33-55，等。

³ 李豐楙，〈台灣民間禮俗中的生死關懷——一個中國式結構意義的考察〉，《哲學雜誌》第八期，1994 年 4 月，頁 32-53。

⁴ 李豐楙強調，他的「常 S 非常」模式主要便是「在回應西方的理論、方法後，發現亟應關注東方民族的思維方式：形象思維，因而針對『聖與俗』的時間觀、空間觀，乃決定採用陰陽互補的易象思維」，見：中央研究院中國文哲研究所李豐楙教授網頁「個人自述」（<http://www.litphil.sinica.edu.tw/home/staff/Lee-Fong-Mao.htm>）。

⁵ 見李豐楙，〈注連與解除：道教拔度儀中的非常死亡觀〉，New Approaches to the studies of Daoism in Chinese Culture and Society International Conference，香港中文大學道教文化研究中心主辦，2009 年 11 月 26-28 日；

⁶ 李豐楙，〈常與非常：一個當代詮釋下的思維模式〉，國立台北大學中國語文學系，第三屆「中國文哲之當代詮釋」學術研討會主題演講，民 96 年 10 月 27 日。

就比較宗教而言，中國原生宗教道教——無論是先秦時期「道家之教」、還是東漢以後的「教團道教」、抑或魏晉之後廣布民間的「民眾道教」，⁷ 其複雜多樣、甚至歧異多元的樣態，「常 S 非常」結構模式具有獨特的化繁為簡的力量，不僅可以用來對應歐陸比較宗教學者——例如依里亞德（Mircea Eliade, 1907-1986）——的「神聖與凡俗」理論，⁸ 更由於「常 S 非常」是李豐楙源自於針對中國文學與道教研究多年之後，並在其強調之「歷史、文本、實地調查、參與實踐」四合一的研究方法進路之下，⁹ 發展出來的結構模型，因此在進行中國宗教與其他宗教之比較研究時，這個模型能更精準地指出中國宗教與中國人宗教文化的特點，並避免落入以其他宗教為出發點的研究方法窠臼。

舉例而言，中國人面對歷史中各種生命中無法避免的苦難、生活的失序、心理與精神方面的失常、以及非正常死亡（例如：因戰亂凶死、瘟疫病死、或嬰兒早夭、婦女產死、火燒災死、掉水溺死、自縊而死）時，何以強調一定要妥善處理？而處理之各種民間宗教儀式又何以如此？人類學者研究中國殯葬儀式時，發現中國社會處理正常死亡時，殯葬儀式有一致化的傾向，但是卻沒有注意到，其實中國民間社會中，非正常死亡的處理方式也有一致化的傾向，為何如此呢？是什麼「本土的、原生於中國傳統的內在邏輯」推動著中國民間，使非正常死亡的處理儀式趨向一致化？又，為何無論是達官貴族、或知識菁英、或尋常百姓，長久以來，都被籠罩在強烈畏懼非正常死亡的烏雲之下？另外，中國社會為何自唐起就有三元慶節，並且直到現今二十一世紀的台灣依舊保存？在改朝換代、戰亂頻仍、天地崩解之際，中國人為何服膺於「末嗣」與「救劫」思想、並且甚而

⁷ 莊宏誼、鄭素春，〈中國傳統宗教——道教〉，收錄於輔仁大學宗教學系（編著）《宗教學概論》，台北：五南出版社，民 96 年 3 月初版。頁 114-141。

⁸ 關於「聖與俗」理論，可參考：伊利亞德（Mircea Eliade）（著），楊素娥（譯），《聖與俗：宗教的本質》，台北：桂冠，民 90 年；以及氏著，晏可佳、姚蓓琴（譯），《神聖的存在：比較宗教的範型》，桂林：廣西師範大學出版社，2008 年。近年台港學者對此理論模式之討論，可參考：黃懷秋，〈依里亞德的儀式理論〉，《輔仁宗教研究》第 21 期，2010 年秋，頁 85-105，與氏著，〈試論宗教經驗的神聖性和日常性〉，《道風》第 36 期，2012 年，頁 191-212；以及黎志添，〈宗教現象學：依里亞德的神聖與凡俗論〉，《宗教研究與詮釋學：宗教學建立的思考》，桂林：廣西師範大學出版社，2008 年，頁 13-35，等等。運用「神聖與凡俗」理論研究中國宗教文化與現象之專書，可參考：小田，〈在神聖與凡俗之間——江南廟會論考〉，北京：人民出版社，2002 年。

⁹ 「歷史（history）、文本（text）、實地調查（fieldwork）」三合一研究方法之路進，早年先由 Daniel L. Overmyer（歐大年）提出，認為這三個方法應該兼顧並重，以俾進行適當的中國宗教之研究，見氏著，〈歷史、文獻和實地調查：研究中國宗教的綜合方法〉，《歷史人類學學刊》第二卷第 1 期，2004 年 4 月，頁 197-205。而李豐楙認為，這樣的研究方法仍然不足，由於道教有非常多密傳口授的傳統，因此道教研究者如果能除了上述三個研究方法之外，加上第四個研究方法，即「實際參與實踐（practice）」，則有更加完整的研究獲得。關於李豐楙為了深入研究道教因而拜師學藝成為道士，可參考：謝聰輝，〈度己與度人：訪道教園丁李豐楙教授〉，《台灣宗教學會通訊》，第六期，2000 年，頁 118。對於李豐楙使用之研究方法有不同意見者，可參考：Paul P. Katz, "Identity Politics and the Study of Popular Religion in Postwar Taiwan" in Paul R. Katz and Murray Rubinstein (eds.). *Religion and the Formation of Taiwanese Identity*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

依此形成政治神話，轉便為革命的力量？民間為什麼普遍相信「抓交替」？儒家思想提倡恥感文化，但是為何中國人心中除了「恥感」之外，還有嚴重的「罪感」？「獲罪於天」的思想從何而來？如何影響宗教生活？國人宗教信仰又如何回應罪感文化？凡此種種與中國人宗教觀、生活與文化、中國制度性宗教緊密相關的議題，「神聖與凡俗」模式、或是「宗教人 (*homo religiosus*)」等這些論點，均無法提出有力地解釋。相反的，李豐楙「常 S 非常」模式卻可直指核心回答上述問題。換句話說，李豐楙認為「常 S 非常」模式反映出中國人宗教文化中的終極生命觀，以及呈現在宗教生活、儀式、文學與思想中的「導異為常」觀念。¹⁰

長年進行中國宗教研究的西方學者歐大年 (Daniel Overmyer) 提醒所有具有西方宗教與文化背景的學者們，研究其他宗教 (例如中國的宗教) 時，研究者的任務不在於判斷或爭辯，宗教比較也不是在辯論哪一個宗教的論點比較正確，相反的，是去「理解」，因為每一個宗教信仰者都認為自己的宗教信仰，對他們而言，都是獨一無二的，都向他們揭示生命與世界的某些真理。¹¹ 歐大年這樣的警告可以說是對韋伯式的中國宗教研究或道教研究，¹² 當頭棒喝式的強烈回應。William E. Paden 則也指出：「進行對其他宗教之詮釋與比較時，研究者必當擴展自己對其他文化的知識」。¹³ 亦即：詮釋中國的道教思想、宇宙觀、科儀制度、修煉養身法等等，以及進行基督教與道教之比較宗教研究時，研究者對中國的文化與歷史，以及特有的宗教文化和心理結構，應該具有正確而且全盤的認識與相關，否則便非常容易失之偏頗，進行比較宗教時，也才能切中要點，並且使研究結果具有意義。

¹⁰ 劉苑如認為，「導異為常」是一種中國人對於秩序的追求的文化特色，也是一民族的文化心理結構，是對於「道」的體悟與實踐。見：劉苑如，〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，《中國文哲研究集刊》，第 29 期，2006 年 9 月，頁 1-45。以及劉苑如，〈六朝志怪的文類研究——導異為常的想像歷程〉，國立政治大學中國文學研究所博士論文，民 88 年；劉苑如，〈身體、性別、階級——六朝志怪的常異論述與小說美學〉台北：中央研究院中國文哲研究所，2002 年。李豐楙引用「導異為常」強化其「常與非常」理論模式，可見：李豐楙，〈許遜的顯化與聖蹟——一個非常化祖師形象的歷史刻畫〉，收錄於李豐楙、廖肇亨 (編)，〈聖傳與詩禪——中國文學與宗教論文集〉，台北：中央研究院中國文哲研究所，2007 年，頁 367-441。

¹¹ Daniel L. Overmyer, "Religions of China," in *Religions of China: The World as Living System*. San Francisco: Harper & Row, 1986, pp. 57-86.

¹² 韋伯 (Max Weber, 1864-1920) 在《中國的宗教：儒教與道教 (*Konfuzianismus und Taoismus*)》一書中，將道教視為中國社會中的「異端」，並且與「儒教」相較之下非常反智。韋伯如此在書中分析道教：「道教在本質上甚至比正統的儒教更加傳統主義。觀其傾向巫術的救贖技巧、或其巫師，即可知別無其他可以期望的。為了整個經濟上的生存打算，使得這些巫師直接將關注點放在維持傳統，尤其是傳佈鬼神論的思想，因此，『切莫有所變革』這個明白且具原則性的公式，歸於道教所有，是一點也不令人驚訝的。」見氏著，簡惠美 (譯)《中國的宗教：儒教與道教》，台北：遠流出版，民 78 年初版，頁 306-308。

¹³ William E. Paden, "Comparative Religion," in John R. Hinnells (ed.). *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London and New York: Routledge, 2005, pp. 208-225.

二、李豐楙「常 S 非常」模式之整理：

(一) 自先秦以來的宇宙觀與生命觀：「常」與「非常」並存

李豐楙的「常 S 非常」模型，其中的「S」是太極圖中陰陽相交的描繪圖示，即是指「常」與「非常」其實是共同存在於宇宙萬物中的現象。他指出，老子《道德經》第四十二章的「道生一，一生二、二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖所以為和」中，陰陽相抱、互為相生、合而為一、萬物受生於陰陽，是先秦道家思想中的宇宙圖示，也是生命觀，受到陰陽相抱相生圖示的影響，「常」與「非常」並存的觀念也如此形成。李豐楙說：

根據國人陰、陽的思惟習慣，既有「常」也就相對的有「非常」，宇宙之中既有陰也就有陽，既有「常」也就有「非常」，因而符合經驗的生產現象是常見、常有的常態，也必然容許存在一些違反經驗的變化現象，讓它們並行於宇宙之間。¹⁴

他指出，所謂的「常」就是中國人在日常生活中發現、並以理性邏輯掌握的事物之間內在性質與恆常的關係，他說：

這是日常、習常的認識，也是經驗的、熟悉的現象，極為正常、經常、通常的世界。在這一認知關係中，人經由普遍規則的確認、肯定後，發現宇宙中運化、發生萬物的一套規律、秩序。因而在常道、常理之下，同一種類的相生相產，動植飛潛，森羅萬象，自然形成一個和諧而安定的世界，此即「常」觀下的生命觀照。¹⁵

李豐楙指出，從先秦時期的文獻便可清楚看到，先民的發現也包括了自然界中生物變化的生命型態，亦即：不僅有同類相生，也有異類相生。這些發現不斷地出現在月令記事中、¹⁶ 因而受到名實論者、氣化論者的注意，從先秦、兩漢到魏晉時代，都成為變化論史上反覆闡述的事例，從而也發展歸納出獨特的「非類的常律」與「『非常』的變化律」，用以對照「常」觀之下的自然界生產律。¹⁷ 例如蠶變所蘊含的形體的改變、變形之後生命的持續不絕，他指出：

¹⁴ 李豐楙，〈先秦變化神話的結構性意義：一個『常與非常』觀點的考察〉，《中國文哲研究集刊》第四期。台北：中央研究院中國文哲研究所，民 83 年 3 月，頁 287-318。

¹⁵ 李豐楙，〈先秦變化神話的結構性意義：一個『常與非常』觀點的考察〉。

¹⁶ 例如《禮記·月令》便記載：「仲春之月……始雨水，桃始華，倉庚鳴，鷹化為鳩。季春之月，……桐始華，田鼠化為鴽，虹始見，萍始生。……」就是清楚記載了許多大自然界萬物變化的事例，是特殊的、非經驗的非常現象。李豐楙認為，由於這些變化的記載清楚地與不同節令相互配合，因此表明先人理解這些變化，應與天地陰陽二氣的消長有關，萬物化生「是在宇宙生生不息的力量作用下，物類乃是隨順陰陽兩種力量的運作自然變化而成的，所以也是符合宇宙圖示的一種秩序」。李豐楙，〈先秦變化神話的結構性意義：一個『常與非常』觀點的考察〉，頁 295。

¹⁷ 關於中國古代先民從自然界中發現「神聖秩序」之存在，並且進而延伸中國特有之創世神話與宇宙觀者，亦可參考：高莉芬，〈神聖的秩序——《楚帛書·甲篇》中的創世神話與其字

在原始的生命信仰中，蠶變與蟬蛻、蛇解之類常成為不死的再生的隱喻物，在這一神祕的生命不朽觀中，只有「非常」的生命才能突破「常」的生命限制，成為人類在生、產關係之外的另一種變、化的神話式生命思惟。¹⁸

「常與非常並存」思想架構的存在，李豐楙認為是一個從先秦時代就已經出現的，它既是先民用來解釋大自然中宇宙萬物生產、變化等的各種現象的思想架構，又在道家思想中宇宙氣化說的影響下，影響了漢代的若干宗教思想的建立，例如變化神話、神仙思想的出現。

（二）解除非正常死亡之注連現象——「導異為常」的文化特徵與宗教需求

在中國歷史上，人民苦難歲月的時間，可能更長過於昇平享樂的時間。加上中國底層社會的人民，普遍來說識字率不高，知識不普及，而醫療技術亦未臻發達，同時受到祖先祭祀的傳統信仰影響，對於各種疾病、殃禍與導致之死亡，除了一方面感到無法理解之外，另一方面更是充滿恐懼，這恐懼來自於相信無人祭祀的亡魂無所憑依，因此在人間作祟，同時亦因為發現某些非正常死亡現象具有傳染性，猶如水氣一般向四周蔓延灌注（「注連」思想），因此中國宗教中對於「非常死亡」——非壽終正寢的死亡，例如：戰死、凶死、病死、夭死、產死、自縊而死等等——的解釋與處理，對於廣大的社會人民而言，至今仍具有影響力，也因此對於台灣民間宗教文化的研究時，這是一個極為嚴肅、並且需要正視的課題。

在中國南方各省與地區，以人類學方法進行中國宗教研究的美國哈佛大學教授華琛（James L. Watson），他在針對中國人喪葬儀式四十年的研究中，發現中國南方（福建、廣東、台灣、香港等地）的喪葬儀式，有一約定俗成的現象，他名之為「標準化」，他特別針對儒家喪葬禮儀與民間喪俗的交流，詳加考證。華琛說：「如有事物可以創造和維繫著一個一統的中國文化的話，那就是標準化的儀式了……我們今日所謂的『中國人』，可以說是幾百年來儀式標準化過程下的產物。」華琛更認為，他藉由描繪中國人死亡與喪葬儀式研究，事實上是在進行一個「對文化同質化過程（cultural homogenization）的研究」。¹⁹ 不過，華琛教授似乎沒有特別關注那在中國社會中，無論是知識菁英份子、到販夫走卒或流

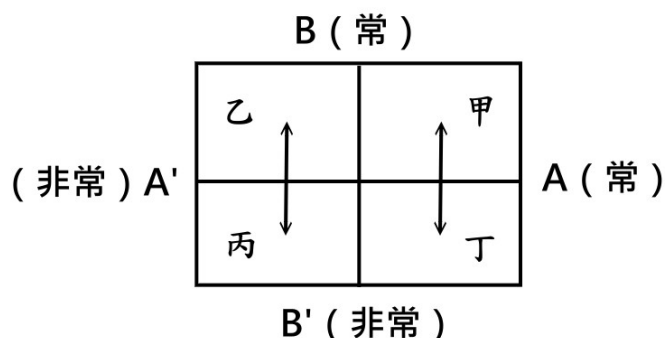
宙觀》，《中國文哲研究集刊》，第30期，2007年3月，頁1-44。

¹⁸ 李豐楙，〈先秦變化神話的結構性意義：一個『常與非常』觀點的考察〉，頁294。

¹⁹ 華琛（James L. Watson），〈中國喪葬儀式的結構——基本形態、儀式次序、動作〉，《歷史人類學》第一卷第二期，2003年10月，頁98-114；另外亦可參考：羅友枝（Evelyn Rawski），〈一個歷史學者對中國人喪葬儀式的研究方法〉，《歷史人類學》第二卷第一期，2004年4月，頁135-150。該二篇文章之英文原著，均收錄在 James L. Watson and Evelyn s. Rawski (eds.). *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley: University of California Press, 1988。

民，對於那真正籠罩人心的烏雲——即「非正常死亡」的處理方式，尤其非儒家喪葬禮儀的部份（例如道教與民間宗教）。李豐楙指出，儒家思想與儀禮，由於受到理性主義影響，採取隱諱的姿態，使道教在這方面獲得空間，並且進而掌握主導權。以注連的解除與對「非正常死亡」者進行拔度為例，由道教人士所發展出來的相關思想與宗教儀式，便長久以來形成獨特的中國宗教傳統之一。

李豐楙在分析道教拔度儀的「注連」與「解除」時，先針對中國人文化中的生命終極觀提出自己的見解，就是「常與非常」模式的結構圖，如下：



在上圖中，橫軸代表「死亡方式（非正常死亡—正常死亡）」，直軸代表處理方式（非正常處理—正常處理），此「常」與「非常」的相對模式，李豐楙指出，「依據的是民族思惟中的理想範式：陰 S 陽的相對運轉」。²⁰ 這結構圖有以下三個重要性：

1. 化繁為簡地描繪與解釋中國社會面對死亡議題時，民眾為何與如何依據不同的死亡情況，採用不同宗教方式處理的複雜運作情況。即：中國歷史中，在儒、釋、道三教既競爭又合作的複雜矛盾關係中，共同協助了苦難與悲傷的人民處理正常、或非正常死亡時的身後事。而在儀式實踐與禮儀空間中，儒、釋、道三教也因此呈現「多元複合」而非「融合」的現象。
2. 李豐楙強調，這結構圖也指出長久以來，隱藏於中國社會中獨特的文化心理，即中國社會由於受到儒家思想薰陶，有一種強調秩序與和諧（常）的心理傾向，面對秩序被破壞（非常）時，民眾會非常期待「導異為常」的力量出現，無論是政治層面的、社會層面的、或是人心宗教層面的力量。因此，「常 S 非常」可以說，是在中國人心理與文化深層中不斷運作的內在邏輯與力量。非正常死亡便是屬於「失序」的情況，應該要透過

²⁰ 李豐楙，〈注連與解除：道教拔度儀中的非常死亡觀〉。此結構圖也可見於：〈行瘟與送瘟——道教與民眾瘟疫觀的交流與分歧〉，收錄於《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》，台北：漢學研究中心，頁 373-422，但是略有不同。李豐楙教授對此在〈台灣民間禮俗中的生死關懷——一個中國式結構意義的考察〉一文中亦有此一結構圖之詳盡說明，頁 44-48。

宗教儀式以「導異為常」，即：為亡者進行拔度，不再於人間作祟，同時更也為生者解除注連與避殃。李豐楙說：

非正常死亡的解除，不管是死於非命或死後塚訟，都是文化心理中沈重的心理壓力。從文化結構中的「常與非常」理解，如何「導異為常」而始失序能再秩序化，其實也是在死亡觀中的「秩序取向」。²¹

3. 在李豐楙的結構圖中，除了兩軸（死亡方式、處理方式）之外，由此二軸所區隔出的四個象限也有意義，該四象限中，垂直方向各有兩條箭頭，表示宗教（儒、釋、道）在中國社會中，處理死亡議題時的功能，即：例如在「非正常死亡」且「未正常處理」情況下的亡魂，宗教儀式的功能便是將原本會在人間作祟的厲鬼孤魂「上升」到正常狀態。道教的語彙便是「拔度」，藉此一儀式，使「非正常死亡」與「非正常處理」的亡魂獲得「解除」。李豐楙認為，道教的解除儀式，在漢代就已存在，漢墓出土的解注器與符文可茲證明，也因此他說：「從東漢初葉到末葉的百餘年間，有一種儀式專家在前道教期已展開注鬼學說與解除術，足可論證這一生命終極結構圖即已成形」。²²

李豐楙認為，中國人對於非正常死亡感到恐懼的原因，一大部份很可能來自於在經驗中發現：非正常死亡現象常會有連鎖性的、傳播性的後果，為了解釋這種現象，道教人士便稱之為「注連」。李豐楙指出，道教人士這種說法來自於兩漢的氣化宇宙生成論的感應學說，「是注連、復注的反常、異常思想」，而「注」有「如水之氣相互灌注」的意思；而另外一字「疰」則更明確指出是「疫病的相互傳染」，東漢劉熙便從宗教的角度，解釋疫病是「有鬼行疫」，將傳染病以鬼神之說解釋，在醫學技術、知識不普及的年代，這種結合傳統信仰與鬼神之說的解釋論點，非常容易為百姓接受。也因此早從東漢時期起，宗教性的解除注連方式（例如：藥物、道符、法印、或是假人代形的替代物）廣泛被接受，而以「天帝使者」中介身分自居的道教人士，所行的各種解除注連的儀式，便受到重視更因此獲得發展的空間。

²¹ 李豐楙，〈注連與解除：道教拔度儀中的非常死亡觀〉，頁 18。

²² 李豐楙，〈注連與解除：道教拔度儀中的非常死亡觀〉，頁 5。近代於巴蜀地區的近代考古發現證明，東漢墓葬中大量的「秘戲圖」、畫像磚、石俑或陶俑，都反應出東漢時期的巴蜀地區，「房中術」已經在民間廣為流行、並且蔚然成風。中國學者張勛燎指出，近代於川西、川南挖掘之東漢墓出土畫像磚石與石（陶）俑上的男女交媾、嬉戲之「秘戲」材料，應與當時「消災散禍」思想有關，極可能是一種具有方術性質的消災之術，但這樣的消災之術是「最初產生於北方地區的天師道所沒有的內容」。參：江玉祥，〈試論早期道教在巴蜀發生的文化背景〉，《道家文化研究》第七輯，1995 年，頁 323-337；張勳燎，〈東漢墓葬出土的解注器材料和天師道的起源〉，《道家文化研究》，第九輯，1996 年，頁 253-266。

李豐楙認為，這反映出「從貴族階層到平民百姓，都與道中人同樣認同於非常性的死亡觀，才能造成解除死者之厄與生者之殃的非常行動」。²³ 另外與冢訟有關的漢代思想就是承負觀，認為家族親人「善惡同源，榮枯相繼」，倘若先祖亡魂未受子孫正常祭祀，則會訟告子孫。這是家族主義傳統下的思想，同樣也強化注連的觀念。

道教對於注連的解除儀式，李豐楙解釋，在漢代時期的「解注儀式」應該非常素樸，重點是在「上章」：天師道仿擬當時漢代官儀，並改造融入自身之三官信仰體系中。²⁴ 這上章後來被納入靈寶經派，成為齋法，它既用來處理正常死亡的拔度，更也能用來處理非正常死亡。後來天師道又發展出「冢訟」的上章儀式，對於正常死亡與非正常死亡的處理方式，愈趨統一化與精緻化。

李豐楙指出，另外在現行的道教儀式中還有一種「轉(車藏)法」也與注連解除的思想有關，簡單來說就是一種替身、身代的儀式，最早可追溯至巫法中「同類屬性相互傳達」的原理，「讓殃及死者、或死者殃咎生人的注連，法術性的轉移於身代物上，以解除被傳染的危機」，²⁵ 東漢墓中有鉛人代形，也是一樣的意思。換句話說，這種以「身代」以解除注連的方式，在中國已經長達二千年之久。現行於道教中的轉(車藏)儀式仍可用來處理例如溺死者(牽水(車藏)法)、燒死或傷死者(出煞(車藏)法)、產亡者(血湖轉(車藏)法)等非正常死亡情況。²⁶

「注連」與「解除」議題表面上看來是宗教課題，甚至在其他宗教信仰眼中是「迷信」行為，但是，其實它們反映出的，是中國民間社會中根深蒂固的對「非正常死亡」的恐懼，也凸顯出中國文化中「秩序傾向」的特色，而原生的中國宗教——道教——在人民遭逢天災人禍、疾病與凶死等困頓與苦難時，必須對人民的苦痛與磨難伸出援手，聞聲救苦。以注連說、以及發自宗教人憂世救世而創發的解除儀式，更讓研究中國宗教的人士必須要注意中國民間社會與百姓「導異為常」的文化特徵，與由此出發的宗教需求。

²³ 李豐楙，〈注連與解除：道教拔度儀中的非常死亡觀〉，頁 8。

²⁴ 關於三官手書、三官信仰與正一道(天師道)之上章儀式，近代作品可參考：黎志添，〈「三官手書」與正一章儀〉，《臺灣宗教研究》，2002 年第 1 期；黎志添，〈天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式〉，《臺灣宗教研究》2.1，2002 年，頁 3-4；以及程樂松，〈《元辰章醮立成歷》所見的正一章儀〉，《宗教學研究》，2011 年 03 期，頁 51-56。

²⁵ 李豐楙，〈注連與解除：道教拔度儀中的非常死亡觀〉，頁。

²⁶ 更多關於這種解除(「破獄」)儀式的詳細討論，見：李豐楙，〈牽水(車藏)與解除儀式〉，收錄於《災難·重生·信仰：100 年度牽水(車藏)無形文化資產研討會論文集》，雲林：國立雲林科技大學文化資產維護系所，2011 年，頁 1-50；李豐楙之〈台灣民間禮俗中的生死關懷〉一文中也有針對此儀式之相關說明，見頁 42-43。

(三) 道教的末世思想：宗教與政治的「返常復歸」運動

天啟\末世思想(apocalypticism)思想,是一近年來許多學者重視的跨宗教、跨文化的研究對象。此一思想不僅是基督宗教信仰體系中極為重要的主題,更可以說是構成西方文化的母題。李豐楙認為,末世思想亦見於道教信仰中,他說:

【末世思想】具體反應道教在傳統宇宙論的傳承中所提出的新觀念,形成其初期教義中的核心思想,以末世救劫的理念與行動,帶給奉道者在亂世中的一種希望……是表現道教創始其深具創發性的思想,並因而成為後世中國人表現時間意識的原型,其影響之深遠已成為中國宗教末世學的核心思想。²⁷

魏晉南北朝時期的道教,面臨的正是一個長達三百年變動的「非常」時代情境,在此情境中,李豐楙指出:「道教的末世救劫就成為一種『運動』,既是宗教教義的經典創造運動,也是以宗教=政治理念領導革命的群眾運動。這一運動的理想與目標,就是經由末世救劫的實踐行動,期望實現中國從非常返常的濟度『希望』。」²⁸ 李豐楙認為,此一「返常」的思想,其實在春秋戰國以後的《太平清領書(太平經)》已經可見,即:帝王的責任是將太平氣、大平均落實人間,而帝王若使朝綱失治、天下無法太平,則由天師「為帝天解承負之過」,使天下萬民得以返「常」——太平。

天師道在張魯降曹之後,痛感世變非常,社會失序、人性失序,因此對於朝代末賦予「末嗣」「末世」兩個具有宗教新意的觀念,「將原本陳述世變的語詞增加了宗教意義,從宇宙失序解說天地的崩壞」,²⁹ 末世、救劫、種民、行善以度脫厄難等說法,此時由道教人士(天師道)提出,正是在非常時代中「導異返常」的語彙與宗教性的回應。³⁰ 西晉末的《女青鬼律》與東晉末的《洞淵神咒經》強化了「末世救劫」的思想,而這兩本道書中,一致「以群鬼亂舞的異常景象象徵世厄,……就是『非常』的變亂現象……基本上即是象徵世變的一種末世圖像……完全具現出道教中人有急凸顯末世的黑暗與不安」。³¹ 李豐楙指出,「常與非常」其實早已存在於中國民族集體意識中,是一種「原型性的文化心理」,它追求的是秩序哲學,它「建立在中國的宇宙論模式上,展開對天人感應關係的思索、人性善惡所引發的罪與罰問題、以及人如何始有解脫的可能性,其中既有命定的宿命性質、也有『我命由我不由天』的自度意志的表現。」³² 因此,「常與非常」

²⁷ 李豐楙,〈六朝道教的末世救劫觀〉,收錄於沈清松主編,《末世與希望》。台北:五南出版社,民 88 年,頁 131-156。

²⁸ 李豐楙,〈六朝道教的末世救劫觀〉,頁 138。

²⁹ 李豐楙,〈六朝道教的末世救劫觀〉,頁 140。

³⁰ 可參考:張毅民,《選民與種民:基督宗教宗徒教父作品與早期天師道經典之比較研究》,第五、六章,台北:國立政治大學宗教研究所博士論文,民 102 年 7 月。

³¹ 李豐楙,〈六朝道教的末世救劫觀〉,頁 141-148。

³² 李豐楙,〈六朝道教的末世救劫觀〉,頁 146。

是兩千年來各朝代末宗教家、政治改革者關注的焦點，也一再被重新詮釋，而屢次在朝代更迭的過程中，發揮凝聚民心士氣，發動革命政變的功能。

李豐楙「常 S 非常」觀運用在道教思想中「末世」方面，可以整理如下：

	常	非常
表徵一	倫理制度上的秩序導向	倫理人常崩解
表徵二	士農工商各安其業、各就其位	社會動盪、流民失所
表徵三	風調雨順、國泰民安	風雨不調、天災人禍頻仍
表徵四		文學作品中大量出現「怪異非常」現象：既有黑暗不安的「非常的好壞」，也有和諧安詳的「非常的好」，但二者都是異於常世的非常世界。
解釋一	陰陽和諧、天地和諧、人間太平	陰陽失調、五行紊亂、天地失常
解釋二	太平氣	鬼怪盡出
		怪異非常的社會變態、自然變化，在道書中誇張為人類世界黑暗的反常表徵，例如：江南地區的瘟疫被形容成厲鬼行疫
解釋三		黑暗世界的非常性，來自於：人性的反常，是罪的後果

度解一		度解方式一：人應奉「道」，守誠律、積功德、修心性，使奉道種民增加，以改變天地戾氣，世界終有轉機
度解二		度解方式二：期待真君

整的來說，李豐楙認為，道教性格「乃是一種典型的『末世宗教』，具有濃厚的他界主義色彩，既是期待他界的終極存在，卻又要以真誠而平時的態度解決此屆的苦難」，³³ 如此才有希望使世界由「非常」返回「常」。對於這種「返常復歸」的強烈信念與實際行動，應是今後對中國宗教末世學的重要研究課題之一。

(四) 劫：《易經》中「常」與「變」的相對觀念

在中國宗教信仰與行為中，影響大多數底層社會百姓最深的宗教思想之一，還有「劫」的思想。李豐楙認為，「劫」的觀念在中國最早並非來自佛教的傳入，而是源自中國本土的思想，它隱藏於中國先秦時代的「憂世」哲學中——即：「常」與「變」的中國易學中的一組相對性的觀念，³⁴ 同時也凸顯出中國社會有強烈的「秩序取向」的性格傾向與特徵。

換句話說，當社稷、國家、天地氣候、人際活動之間正常、安定、有序時，這是儒家思想與教化的體現，同時也是道家思想中那不變而永恆運行的宇宙力量和根源的顯現；可是，當發生天災人禍、朝綱不振、社會不安、人民流離甚至大量死亡時，中國人追求的秩序便面臨崩解的「非常」時刻，對此天地崩壞的「非常」時刻，道教便提出「劫論」與「度劫」之說，以期安撫民心，並給在苦難中的人民一絲希望。

³³ 李豐楙，〈六朝道教的末世救劫觀〉，頁 153。

³⁴ 李豐楙，〈道教劫論與當代度劫之說〉，收錄於李豐楙、朱榮貴主編《性別、神格與台灣宗教論述論文集》，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，民 86 年，頁 303-328。另外亦可參考：李豐楙，〈救劫與度劫：道教與明末民間宗教的末世性格〉，收錄於黎志添（編），《道教與民間宗教研究論集》，崇基學院宗教與中國社會研究中心叢書（一），香港：學峰文化事業公司，1999 年 1 月，頁 40-72。

1. 道教「開劫度人」的末世論

雖然道教思想中也有「終末論 (eschatology)」與「解救／救援論 (soteriology)」，但是與基督宗教神學觀的內容未盡相同。首先是道教的宇宙論 (cosmology) 認為：圓道循環的宇宙秩序，「乃遵循一種週期式的軌跡運行，陰和陽的兩種力量互為消長、作用」，這與基督宗教宇宙論不同——相信一切都由造物主所造、宇宙的運行則是遵循這唯一、至高、全能的造物者的意志（非依循某自然界的軌跡而自動運行）。因此，道教看「終末」時代的天災人禍，可以說是一種規律性的、必然發生的「非常」現象，雖然是劫數，但是它必定發生，而且有其軌跡可循。第二，道教的有機宇宙觀形成特殊的「天人感應論」，指出劫難的來由是因為人的罪——無論是個人的、或是集體性的，無論人的罪或是功，均會與天地感應，因此，劫數其實導因於人的罪過。李豐楙指出，道教思想強調：由於人集體性的犯罪與敗德行為，導致宇宙週期性的陰陽失調，陰邪之氣超過陽剛之氣，因此宇宙失序、天地崩壞，成了劫難。不過，李豐楙指出劫數也是「天對人的懲罰」，似乎認為道教的「天」是具有意識的、具有位格的神，是對人間進行賞善罰惡的審判者，這點似乎值得宗教比較研究者進一步釐清。

李豐楙指出，道教思想因此主張在面對「非常之世」時，宗教人反而更應以「平常心」面對，即：透過奉道與修煉，將「非常」的狀態復歸於「常」，而這其實是根源於老子的常道哲學。這點更呈現出道教作為中國本土宗教，所呈現出之「導異為常」重要思想特徵。即：儘管天地崩解在即，但人亦有可為，就是透過集體修煉與誠心悔改歸奉真道，便可以將平復天地邪氣，使歸於常，倘若劫難仍來，則自己因為是奉聖道之種民，必可獲救，不至與世俱毀。這種面對終末審判時的積極的、充滿希望的態度，與基督宗教的思想可說極為相近：兩者均一方面要求信仰者不可消極放棄，不僅禁止以任何方式加速自己生命的結束（例如近代若干以預言末日來臨為主的新興教派集體自殺行為），更反而要求信眾要以積極入世的心態，從一己的悔改歸心開始，並為天下蒼生與百姓祈禱，向天請命。這種觀點不僅在舊約聖經中可見，（參：《創世紀》18:16-33）亦是新約時代基督徒等待「基督復臨 (the Second Coming of the Christ)」的思想特色之一。³⁵

³⁵ 基督徒在領洗後，由於與耶穌基督一體，因此也分享了耶穌的「司祭（聖化）、先知（教導）、君王（統治）」身分，其中，「司祭」是指基督徒有如舊約司祭一樣，具有可親自面對上主祈禱與獻祭的權力與身分，藉此聖化自己與世間一切；而「先知」便是指自己有為上主發言，在世間宣講與教導正道，使撥亂反正、在地上建立天主之國——天主經（主禱文）所念誦之「我等願爾名見聖，爾國臨格，爾旨成行於地如於天焉」——的權力與責任；而「君王」身分便是強調基督徒具有耶穌基督賦予的權柄，在往訓萬民、廣傳福音時，「陰間的力量必不能戰勝你們」，基督徒不僅在末日來臨前，是有能力對抗邪惡勢力的統治者，更是末日終結時，進入「新天新地（新聖城耶路撒冷）」的「種民」。關於道教的「種民」與基督宗教之「選民」思想的比較，可詳見：張毅民，《選民與種民：基督宗教宗徒教父作品與早期天師道經典之比較研究》，國立政治大學宗教研究所博士論文，民 102 年 7 月。

2. 道教儀式的誦經——化劫度劫

道教的儀式則是另外一個在面對劫數時，道教所提供的化劫、度劫的途徑。道教儀式的基本，建立在「天人感應」的有機宇宙觀上，即：相信天人之間是可相交通、互感的，儀式則是「開啟天人交互感應之路」。李豐楙指出，在儀式中，道教信仰者相信「以一心誠敬來感動天地的大力大能，共同調整失調、失序的宇宙秩序，以之影響並重建社會秩序」。³⁶

李豐楙認為，道教作為中國的民族宗教，「就在於它完整傳承了中國遠古宗教的神聖、神祕特質，在聯繫此界與他界的感應關係中，先是祈求具有『此界』的性命之成全，並以此感應於『他界』諸神，以此獲致『與道合真』的道力顯現」。³⁷ 因此，可以說，道教在歷史發展的洪流中所形成的儀式，科儀進行方式的發明與創造，是其作為中國民族宗教的重要特點，因為儀式是宗教信仰中，抽象思考內容的具體可見之表達，它既系統化、合理化信仰的內容，一方面更也讓信仰的抽象內容，以活生生的方式呈現在信眾眼前——動作、聲音、禮儀空間、神像、祭器、嗅覺、味覺等等。不僅如此，李豐楙進一步指出，道教建立的神譜以及宇宙觀，強調宇宙萬物均被保護在一個神聖不可動搖的秩序中，而正是身處天地崩解、末世降臨的人心亟需與渴求的。

至高至尊的宇宙創造主（道的神格化）的統轄下，所有的時間、空間內的萬般事物均由諸神所分職掌領，因而得以讓世界有序地尋著正常的軌跡運作，這就是常道的常世圖像，道教儀式所呈現的，不是表面上看到的科儀而已，而是這些儀式象徵所代表的一個井然有序的規律，那是冥冥中的一種巨力在運轉不已。³⁸

進一步來說，基於天人感應說，加上奉道者相信道經（經懺）是由來自天界的救劫天音，李豐楙指出，因此在道教儀式中的道經唱誦，是一種「諸天所傳而又可以回向感應於天地的神祕之音」，³⁹ 這種唱誦經文的神祕之音，可以發揮其「不可思議的功德力」，既可救度種民，也可救「尚可救度者」。在儀式中，高功道長類似「司祭」一般，「以中介者的身分代民眾吟誦傳達，也經由象徵性的動作供獻、表白，讓諸天先聖感應信眾的一心誠敬」。⁴⁰

³⁶ 李豐楙，〈道教劫論與當代度劫之說〉，頁 317。

³⁷ 李豐楙，〈道教劫論與當代度劫之說〉，頁 318。

³⁸ 李豐楙，〈道教劫論與當代度劫之說〉，頁 319。

³⁹ 李豐楙，〈道教劫論與當代度劫之說〉，頁 319。

⁴⁰ 李豐楙，〈道教劫論與當代度劫之說〉，頁 319。

李豐楙指出，「懺悔」與「求取淨化」是道教經懺的主要內容，一方面表達出自省式的道德感，另一方面，也讓儀式本身具有潔淨心靈、淨化人心、並使四境平安的功能。它一方面呈現出宗教人「憂世救世」的精神，另一方面，作為民族宗教的道教，其儀式更也凸顯出中國人在「人窮則呼天」——有意志的天、會賞善罰惡的天——的「天意決定論」傳統信仰。這一方面是道教體現宗教人「憂世」的性格之外，更也凸顯出中國人的「秩序優位」文化取向，「充分表現出國人可望和諧、持續的文化心理」。因此道教的儀式是「導異為常」思想的具體展現，它同時凸顯了中國人強烈的「秩序取向」的性格傾向，同時也凸顯道教思想中撥亂反正，強烈的淑世（甚或救世）的特色。

三、討論

「常 S 非常」是李豐楙教授用來解釋中國民間社會中何以有如此多之難解、複雜的宗教文化與儀式複合現象的理論模式，他也用來解釋中國民間社會中，始終隱藏在百姓心中的「內在運作邏輯」到底是什麼。在基督宗教與中國民間宗教文化的適應上，本文從「常 S 非常」的論述文字整理以下四個觀點以供參考。

（一）氣化的宇宙觀、陰陽兩力相生相成

老子《道德經》云：「道生一，一生二、二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖所以為和」（第四十二章），陰陽相抱、互為相生、合而為一、萬物受生於陰陽，是先秦道家思想中的宇宙圖示，也是生命觀。道生萬物，萬物從道來，而萬物之所以能各得其所、共組和諧完善的世界，陰與陽的和諧與相抱是萬物的化育道理，氣的作用便是積極地、主動地將陰與陽的力量不斷相衝以融合，讓萬物得到自然的秩序，即「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」，這是宇宙萬物「生成」的原理。

陰陽太極圖對李豐楙教授而言，支持他觀察得到之「常 S 非常」意義結構在於中國民間宗教文化中，的確存在已久。他說：「根據國人陰、陽的思惟習慣，既有『常』也就相對的有『非常』，宇宙之中既有陰也就有陽，既有常也就有非常，因而符合經驗的生產現象是常見、常有的常態，也必然容許存在一些違反經驗的變化現象，讓它們並行於宇宙之間。」⁴¹ 就宇宙論而言，萬物不是無始自有的，而有創生的根源——道，而萬物被創生的方式是「因氣而生，種類相產」⁴²；陰與陽是由道生出的化生天地萬物的兩股「氣」，它們既無善惡正邪之分，又是

⁴¹ 李豐楙，〈先秦變化神話的結構性意義〉，頁 296。

⁴² 語出：王充（東漢），《論衡·物勢篇》；見：李豐楙，〈先秦變化神話的結構性意義〉，頁 289。

生命繁衍之所需，二者既明確相互對立，但又相互融合，相互蘊含；當陰陽和諧、萬物各歸其位時，則是「常」，當陰陽失調天地失序時，即「非常」。因此即便是陰陽失調的「非常」時期，也是「道（太極）」的控制範圍內發生的現象，也因此既有「非常之道」，也是下一個「常」來臨前的必經階段。一如在萬物化生的現象中，既有同類相生，也有異類相生，所以「非常」未必是絕對不好的。

李豐楙認為，陰陽太極圖呈現的宇宙論，反映出中國人追求嚮往天地人之間的和諧與美麗，一如太極所展現的圓滿、和諧、統一，陰陽各安其位，相沖相抱；相反的，如果陰陽失調（一盛一衰），便要尋求方法，使其陰陽歸位、導異為常，因此便有「我命在我不在天」的主動覺醒的思想，認為人在天地失序時仍亦有可為，讓陰陽歸位，恢復和諧。李豐楙指出，也因此，道教並不相信宇宙有「絕對邪惡者」（一如基督宗教所論之「撒殫」）的存在，天地萬物之間的失序或非常的狀況，主要是人的罪感應天地，導致陰陽兩氣失調所致。

（二）對於不正常死亡的恐懼

中國民間宗教的文化心理中，也存在著一股對「凶死」的恐懼。「常」與「非常」模式便清楚指出，這種恐懼其實與上述的宇宙論有關，李豐楙指出，由於中國人普遍受到祖先祭祀傳統的影響，又由於早年知識不普及、醫療技術不發達，戰亂頻仍，天災人禍不斷，導致對於「安享天年、壽終正寢」不可求之盼望，出現一種負面的心理投射。因此，無論是亡魂的牽引與度化、或生者注連的解除、或環境空間的除魅與淨化，都成為在這個恐懼心理之下的必要處理事項。

從表面上來看，這些行為在其他宗教信仰人士的眼中，可能會視為無稽、或是迷信行為，但是，就文化心理層面而言，這些行為其實反映的是：中國社會追求秩序與和諧的心理傾向——就是對於「常」的企盼，這是受到儒家思想薰陶的結果，也是中國人在苦難歲月中向上蒼呼喊的聲音。「凶死」就中國人來看，其本質是一種失序、反常，為了和諧、回歸秩序，因此必須要有宗教儀式與行為，才能使之「導異為常」。

李豐楙指出：這是中國文化心理中「沈重的心理壓力，文化結構中的『常與非常』理解，如何『導異為常』而使失序能再秩序化，其實也是在死亡觀中的『秩序取向』」。⁴³ 李豐楙指出，正是這樣的心理思維結構，促使中國民間宗教中許多宗教儀式行為的盛行不墜，並且繼續流傳在台灣的民間宗教文化中，例如收驚⁴⁴、

⁴³ 李豐楙，〈注連與解除：道教拔度儀中的非常死亡觀〉。

⁴⁴ 關於民間信仰中「收驚」的常與非常之研究分析，見：李豐楙，〈收驚：一個從「異常」返「常」的法術醫療現象〉，收錄於黎志添（編），《道教研究與中國宗教文化》，香港：中華書局，2003年12月，頁280-328。

或是轉(車藏)⁴⁵、安神、祭解、招魂、出煞、封神⁴⁶等，並且使得大多數人對於「非正常死亡」有極大的恐懼。道教的宗教人士也因此長久以來，在不同的神學理解與時代環境思想中，發展出許多不同的儀式、法術，以期協助民眾消除心中對於生命中非常現象的不安，例如針對意外死亡者的「打城」、或是上吊自殺者的「脫索」、或溺水者的「牽水(車藏)」等等。

(三) 生命觀、修煉、追求不朽：

李豐楙指出，先民在觀察自然界的經驗中注意到：除了同類相生之外，也有異類相生的情況，進一步發展出獨特的「非類的常律」與「『非常』的變化律」，用以對照「常」觀之下的自然界生產律。「常」的思想在這中，成為一種生命進入不朽境界的限制，相信唯有「非常」的生命，才能突破「常」的生命限制。

這種追求不朽生命 (immortality) 的思想，一方面影響中國民間的神仙思想、以及對死後世界 (他界) 的圖像建構，另一方面更直接影響了道教獨特的修煉方法。李豐楙指出：

道教強調修煉的人，要透過氣的修煉，要讓體質改變，讓自己的體質不斷獲得改變。其次，要在心性方面的修煉\試煉，一個人體悟了生命的歷練後，了悟人生之無常、榮華不可恃，便出家修道。這些刺激讓人感到故舊寥落，開始修仙，超越生死大限。這就是心性的轉換，這是「非常人」的境界。「非常」所指的，就是他的性與命。道教認為，道德完美的人不足為美 (這點與佛教、儒家是歧異點)，人應該要有永恆的生命，就是成仙。⁴⁷

⁴⁵ 關於「轉(車藏)」儀式，可參考註釋 25。

⁴⁶ 關於民間信仰中「敕封」、「封神」、「升格」等的相關研究，可參考：李豐楙，〈苗栗義民爺信仰的形成、衍變與客家社會——一個中國式信仰的個案研究〉，《中央圖書館臺灣分館建館七十八週年紀念論文集》，臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1993年，頁91-116；李豐楙，〈許遜的顯化與聖蹟——一個非常化祖師形象的歷史刻畫〉，收錄於《聖傳與詩禪——中國文學與宗教論集》，台北：中央研究院中國文哲所，2007年，頁368-441；另外亦可參考：梁景文、羅思，〈攀上社會階梯的難民神祇：香港黃大仙〉，收錄於陳慎慶（編），《諸神嘉年華——香港宗教研究》，香港：牛津大學出版社，2002年3月，頁266-292；呂敏 (Arianne Bujard) (著)，許明龍 (譯)，〈地方祠祭的舉行和升格——元氏縣的六通東漢石碑〉，《法國漢學》第七輯，北京：中華書局，2002年12月，頁322-375；韓森 (Valerie Hansen)，《變遷之神：南宋時期的民間信仰》，浙江：人民出版社，1999年，頁27-44、160-167；以及 Prasenjit Duara, "Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War." *Journal of Asian Studies*, 47.4, 1988, pp. 778-795。

⁴⁷ 李豐楙於政治大學宗教研究所「道教專題：歷史與主題」課堂講授內容，2010年6月9日，。

這種由「常 S 非常」反映出的生命觀，凸顯兩個重點：

1. 自然界存在「非常」的變化，而且這種變化是有「規律」可循的，蠶變、蟬蛻、蛇解等現象均是這種非常變化之莫名力量的具體例證與展現，人對於這種非常的變化、非類常律的真實存在於自然界，不僅不應污名化、視之為醜惡的，卻應接受它、欣賞它、甚至進一步效法它。這種體認，毋寧說是一種對自然界中那股不知名的奧秘力量、與不可理解之事物的尊敬。
2. 積極、主動的生命觀與思想，人可以效法自然，更可以「非常」的方法，追求「與天地合」的境界，獲得不朽的生命。

（四）一張一弛的生活觀

中國傳統社會屬於農業形態的生活形態，因此，務農工作成為生活的常態，勞累地工作，以換取家人的溫飽。而隨著自然節氣的運作，秋收冬藏這類務農以外時間，則用來休閒，使緊張的生活獲得鬆弛的機會，節慶、慶典便使平時忙碌於為生活打拼的人獲得愉快的遊戲機會。三元慶節的形成與流傳便是當中最為明顯的例子。李豐楙指出：

從休閒社會學理解日常生活之外的非日常生活時間，本質上即被區隔為「工作時間」與「工作時間之外」，也就是在日常同質性的時間之流中，間隔性地區隔出一段異質性時間，在這段時間內的主要行事及其意義，就是為了慶祝與歡樂，這就成為「常與非常」的社會文化結構。在非日常性的節慶時間內，新神話的力量常會激發豐富的創造力，使原本逐漸失去了活力的節俗重新展現新的生命力，唐代的三元節正是被賦加了道教神話之後，成為一個充滿創造性活力的全新節日。⁴⁸

「常與非常」的模型凸顯出中國傳統社會中對於「一張一弛」生活形態的重視程度，生活的重心雖然應該是工作打拼，為家人謀圖溫飽，但是休閒與娛樂也是健康生活之不可缺的要素，它使緊張的心情與生活形態獲得鬆弛與舒緩的機會，並且也讓社會以一種和諧、愉快、不嚴肅的方式，增進了凝聚力，讓原本各安其位的各個階層小百姓，打破生活藩籬與規範，體驗不同的生活方式。這種「張弛」的思想，其實來自於原儒，但是道教後來也吸收、加入這固有傳統，並使之更為發揚。

⁴⁸ 李豐楙，〈嚴肅與遊戲：道教三元齋與唐代節俗〉，《傳承與創新：中央研究院中國文哲研究所十週年紀念論文集》，鍾彩均主編，台北市：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1999年，頁53-100。同見：李豐楙，〈由常人非常：中國節慶典中的狂文化〉，《中外文學》22卷3期（1993年8月），頁116-154；李豐楙，〈嚴肅與遊戲：從蜡祭到迎王祭的「非常」觀察〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第88期，民88年秋，頁135-172。

四、結論

道教學者李豐楙教授的「常 S 非常」模式指出許多隱藏在中國民間的宗教文化思維、以及百姓心中的內在運作邏輯，即：(一) 在中國民間社會中，普遍存在對於秩序與和諧（即「常」）的追求；(二) 體認與理解「非常」乃是復歸「常」之前階段；(三) 對於不正常死亡恐懼的原因，來自「導異為常」的文化心理結構；(四) 重視「一張一弛」的生活方式。

上述這些長久存在於中國民間社會的宗教文化，也許是基督信仰在進入中國文化圈中，尤其是進入底層社會百姓生活時，可以重視的面向，並且進一步提出來自基督信仰的見解與回應。

在耶穌與首代宗徒時期的初期教會，基督信仰與基督徒團體在所處的俗世與社會中，其於世人眼前所呈現的面貌，並不是一個講求高度理性的、講求嚴謹神哲學的學說或主張，更也不是一個講求莊嚴華麗與嚴謹禮儀規範的教派組織，卻是一個充滿、並且具體實踐「天主之愛」的基督徒團體，這個團體真實面對、並且直接處理苦難百姓生命中各種困境、苦難、病痛、憂患，他們相信自己是天主藉耶穌基督所揀選的、屬於「天主之國」的天主子民，他們擁抱所有被社會與宗教團體所睥睨、瞧不起、放棄的奴隸、女人、罪人、病人、附魔者，他們在宣講耶穌基督福音的同時，他們不忘戮力建立一個平等的、充滿愛的互助團體，《宗徒大事錄》清楚記載了耶路撒冷的首代宗徒們，不僅是耶穌復活與天主大能的見證者（宗 4:33），在領受聖神之後，他們更在各地行奇蹟、治癒百姓各種苦難與病痛（宗 5:12-16），他們積極建立起一個以耶穌基督為核心的信仰團體，既宣講主的教導，也常「團聚、擘餅、祈禱」，也資源共享、使所有有需要的人得到照顧，他們「常讚頌天主，也獲得了全民眾的愛戴」（宗 2:42-47）。換句話說，充滿聖神的宗徒們建立的初期教會，之所以能是受百姓愛戴，正因為他們不僅充滿天主之愛與天主聖神的大能，他們更濟弱扶傾、聞聲救苦、勇敢無懼。⁴⁹ 建立一個充滿天主之愛的、互助提攜的、伸手救助苦難受壓迫者的基督徒信仰團體，是自首代宗徒時期就極獨特的教會面貌，而此一特色更延續到「新約時代」的晚期，並由宗徒教父們所承接，例如：《克來孟至格林多人前書（1 Clement）》15.6、《克來孟至格林多人後書（2 Clement）》4.3, 17.3、《依那爵致鮑理嘉書（Epistle of

⁴⁹ 關於公元一、二世紀時期初期教會在羅馬帝國社會中呈現出的平等、互助、友愛、誠實、敬拜耶穌為天主的面貌與歷史記載，可參考專書：Robert Louis Wilken. *The Christians as the Romans Saw Them* (2nd edition). New Haven: Yale University Press. 2003. 《宗徒大事錄》中記載了首代宗徒們在充滿聖神後所行的愛德工作，不僅使福音廣傳、門徒數量遽增，更甚至使許多猶太教祭司與異教人士（例如西滿）也歸信了耶穌（宗 6:7, 8:13），此點更值得我們反省。

Ignatius of Antioch to Polycarp)》4.1-3、《鮑理嘉致斐理伯書 (*Epistle of Polycarp to the Philippians*)》2.3, 4.3, 10.1-3, 12.2-3、《巴爾納伯書信 (*Epistle of Barnaba*)》2.7, 3.1-5, 19.5-11、《致刁臬督王公書 (*Epistle of Diognetus*)》10.1-8 等等，成為教會在發軔與蒙興階段非常重要的特色。⁵⁰

因此，當「不正常死亡」陰影籠罩台灣百姓或是死者家屬的心頭時，基督信仰如何帶給他們平安？有什麼方法（宗教儀式、或愛德工作）可以使亡者安息、又能撫平家屬哀傷與不安的心靈？除了獻彌撒之外，羅馬天主教會還能提供什麼？又，當一般百姓認為生活中的各種「非正常」現象（例如受驚、生病等）係因為陰陽之氣不平衡、而非邪惡者（撒殫）的騷擾與攻擊時，基督信仰有什麼方法協助他們「導異為常」、使陰陽之氣獲得平衡？除了在信理方面的教導之外，是否還有其他管道與方法能提供實際的協助？又，基督信仰如何讓中國百姓在生活中感受到：自己日常生活的確因為基督信仰的宗教活動，享有更圓滿、和諧、有秩序的生活？在宗教與生活結合方面，基督信仰如何與中國傳統慶典習俗結合，讓生活在二十一世紀的中國文化圈中的人們，也可以有舒張、鬆弛、遊戲的、既符合中國傳統文化又符合基督信仰的「一張一弛」生活方式？或許，對於這些議題的重視與重新思考，可以為基督宗教對中國民間宗教文化的適應上，提供新的思考角度。

基督宗教面對在中國文化影響下的台灣民間宗教時，應注視的對象也許不應是這些宗教儀式，⁵¹ 而是這些儀式意圖要處理的對象：在患難中、面臨困難與窘迫不安的人——他們在「常 S 非常」心理結構與文化思維影響之下，相信天地失序、陰陽失調、冤怨靈力造成恐懼與不安。華人社會中的基督徒如何能以其自身獨特的基督信仰以及各種牧靈服務與愛德實踐工作，協助所有身邊周遭環境中有需要的、受苦的人，協助他們的生活恢復正常與秩序，使他們的生命充滿和諧、平安與天主的愛，應是值得我們發揮更多的創意、並投入更多的努力。

作者簡介

張毅民博士

現任：輔仁大學兼任助理教授、天主教學術研究院博士後研究員

作者學歷：國立政治大學宗教研究所博士、美國波士頓大學神學院神學碩士、美國明尼蘇達州立大學大眾傳播研究所碩士、銘傳大學傳播管理研究所碩士

連絡方式：pauluschang@gmail.com

⁵⁰ 呂穆迪（譯），《宗徒時代的教父》，香港：真理學會，1957年初版。

⁵¹ 例如：劉親虔，〈試論華人思想中的民間信仰：從基督信仰眼光出發的反省（上）〉，《神學論集》，147期，2006年春，頁103-124；及氏著，〈試論華人思想中的民間信仰：從基督信仰眼光出發的反省（下）〉，《神學論集》，148期，2006年夏，頁283-301。

參考資料

一、期刊論文

- 江玉祥，〈試論早期道教在巴蜀發生的文化背景〉，《道家文化研究》，第七輯，1995年，頁323-337。
- 李豐楙，〈先秦變化神話的結構性意義：一個『常與非常』觀點的考察〉，《中國文哲研究集刊》，第四期，民83年3月。
- 〈台灣民間禮俗中的生死關懷——一個中國式結構意義的考察〉，《哲學雜誌》第八期，1994年4月，頁32-53。
- 〈行瘟與送瘟——道教與民眾瘟疫觀的交流與分歧〉，收錄於《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》第一集，台北：國立中央圖書館漢學研究中心，民83年，頁373-422。
- 〈注連與解除：道教拔度儀中的非常死亡觀〉，New Approaches to the studies of Daoism in Chinese Culture and Society International Conference，香港中文大學道教文化研究中心主辦，2009年11月26-28日。
- 〈由常人非常：中國節慶典中的狂文化〉，《中外文學》，22卷3期，1993年8月，頁116-154。
- 〈嚴肅與遊戲：從蜡祭到迎王祭的「非常」觀察〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第88期，民88年秋，頁135-172。
- 〈許遜的顯化與聖蹟——一個非常化祖師形象的歷史刻畫〉，收錄於李豐楙、廖肇亨（編），《聖傳與詩禪——中國文學與宗教論文集》，台北：中央研究院中國文哲研究所，2007年，頁367-441。
- 〈牽水(車藏)與解除儀式〉，收錄於《災難·重生·信仰：100年度牽水轆無形文化資產研討會論文集》，雲林：國立雲林科技大學文化資產維護系所，2011年，頁1-50。
- 〈苗栗義民爺信仰的形成、衍變與客家社會——一個中國式信仰的個案研究〉，《中央圖書館臺灣分館建館七十八週年紀念論文集》，臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1993年，頁91-116。
- 呂 敏 (Arianne Bujard) (著)，許明龍 (譯)，〈地方祠祭的舉行和升格——元氏縣的六通東漢石碑〉，《法國漢學》第七輯，北京：中華書局，2002年12月，頁322-375。
- 張勛燎，〈東漢墓葬出土的解注器材料和天師道的起源〉，《道家文化研究》，第九輯，1996年，頁253-266。
- 張春申，〈中國人的氣論與神學上的幾個課題〉，《神學論集》，第53期，1982年，頁341-368。

- 陳慎慶（編），《諸神嘉年華——香港宗教研究》，香港：牛津大學出版社，2002年3月
- 高莉芬，〈神聖的秩序——《楚帛書·甲篇》中的創世神話與其宇宙觀〉，《中國文哲研究集刊》，第30期，2007年3月，頁1-44。
- 黃懷秋，〈依里亞德的儀式理論〉，《輔仁宗教研究》，第21期，2010年秋，頁85-105。
- 〈試論宗教經驗的神聖性和日常性〉，《道風：基督教文化評論》，第36期，2012年，頁191-212。
- 程樂松，〈《元辰章醮立成歷》所見的正一章儀〉，《宗教學研究》，2011年03期，頁51-56。
- 華琛（James L. Watson），〈中國喪葬儀式的結構——基本形態、儀式秩序、動作的首要性〉，《歷史人類學學刊》，第一卷第二期，2003年10月，頁98-114。
- 葛兆光，〈嚴昏曉之節——古代中國關於白天與夜晚觀念的思想史分析〉，《臺大歷史學報》，第32期，2003年12月，頁33-55。
- 劉苑如，〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，《中國文哲研究集刊》，第29期，2006年9月，頁1-45。
- 劉親虔，〈試論華人思想中的民間信仰：從基督信仰眼光出發的反省（上）〉，《神學論集》，147期，2006年春，頁103-124。
- 〈試論華人思想中的民間信仰：從基督信仰眼光出發的反省（下）〉，《神學論集》，148期，2006年夏，頁283-301。
- 黎志添，〈「三官手書」與正一章儀〉，《臺灣宗教研究》，2002年第1期。
- 〈天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式〉，《臺灣宗教研究》2.1，2002年，頁3-4。
- 歐大年（Daniel L. Overmyer），〈歷史、文獻和實地調查：研究中國宗教的綜合方法〉，《歷史人類學學刊》，第二卷第1期，2004年4月，頁197-205。
- 歐力仁，〈訴說苦難生命的故事——宋泉盛的故事神學方法論即批判〉，《道風：基督教文化評論》，第35期，2011年秋，頁245-277。
- 謝聰輝，〈度己與度人：訪道教園丁李豐楙教授〉，《台灣宗教學會通訊》，第六期，2000年，頁118。
- 羅友枝（Evelyn Rawski），〈一個歷史學者對中國人喪葬儀式的研究方法〉，《歷史人類學》，第二卷第一期，2004年4月，頁135-150
- Prasenjit Duara, "Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War." *Journal of Asian Studies*, 47.4, 1988, pp. 778-795。

二、專書著作

- 小田，〈在神聖與凡俗之間——江南廟會論考〉，北京：人民出版社，2002年。

- 伊利亞德 (Mircea Eliade) (著), 楊素娥 (譯), 《聖與俗：宗教的本質》, 台北：桂冠, 民 90 年。
- 伊利亞德 (Mircea Eliade) (著), 晏可佳、姚蓓琴 (譯), 《神聖的存在：比較宗教的範型》, 桂林：廣西師範大學出版社, 2008 年。
- 沈清松 (編), 《末世與希望》。台北：五南出版社, 民 88 年。
- 李豐楙、朱榮貴 (編), 《性別、神格與台灣宗教論述論文集》, 台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處, 民 86 年。
- 李豐楙, 《神話與變易：一個「常與非常」的文化思維》, 北京：中華書局, 2010 年。
- 呂穆迪 (譯), 《宗徒時代的教父》, 香港：真理學會, 1957 年初版。
- 韋伯 (著), 簡惠美 (譯) 《中國的宗教：儒教與道教》, 台北：遠流出版, 民 78 年初版。
- 秦家懿 (Julia Ching)、孔漢思 (Hans Kung) (合撰), 吳華 (譯), 《中國宗教與西方神學》, 台北：聯經出版社, 民 78 年 7 月初版。
- 張毅民, 《選民與種民：基督宗教宗徒教父作品與早期天師道經典之比較研究》, 國立政治大學宗教研究所博士論文, 民 102 年 7 月。
- 劉苑如, 《六朝志怪的文類研究——導異為常的想像歷程》, 國立政治大學中國文學研究所博士論文, 民 88 年。
- 劉苑如, 《身體、性別、階級——六朝志怪的常異論述與小說美學》, 台北：中央研究院中國文哲研究所, 2002 年。
- 黎志添 (編), 《道教與民間宗教研究論集》, 崇基學院宗教與中國社會研究中心叢書 (一), 香港：學峰文化事業公司, 1999 年 1 月。
- (編), 《道教研究與中國宗教文化》, 香港：中華書局, 2003 年 12 月初版。
- , 《宗教研究與詮釋學：宗教學建立的思考》, 桂林：廣西師範大學出版社, 2008 年。
- 輔仁大學宗教學系 (編著) 《宗教學概論》, 台北：五南出版社, 民 96 年 3 月初版。
- 鍾彩均 (編), 《傳承與創新：中央研究院中國文哲研究所十週年紀念論文集》, 台北市：中央研究院中國文哲研究所籌備處, 1999 年。
- 韓森 (Valerie Hansen), 《變遷之神：南宋時期的民間信仰》, 浙江：人民出版社, 1999 年, 頁 27-44、160-167。
- Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy (2nd edition)*. NY: Oxford University Press. 2002.

- Grisbrooke, W. Jardine (trans. and ed.) *The Liturgical Portions of the Apostolic Constitutions: A Test for Students*. Nottingham: Grove Books Limited. 1990.
- Katz, Paul R. and Murray Rubistein (eds.). *Religion and the Formation of Taiwanese Identity*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.
- Schoedel, William R. *Ignatius of Antioch: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*. Hermeneia. Philadelphia: The Fortress Press, 1985.
- Watson, James L. and Evelyn S. Rawski (eds.). *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Wilken, Robert Louis. *The Christians as the Romans Saw Them (2nd edition)*. New Haven: Yale University Press. 2003.

**Preliminary Research on Dr. LEE, Fong-Mao's '常 S 非常' Model And
Its Suggestions to the Adaptation of Christianity
to the Chinese Popular Religious Culture**

Dr. CHANG, Iee-ming Paulus-Petrus

Post-Doctoral Fellow, Fu Jen Catholic University Academia Catholica
Adjunct Professor, Fu Jen Catholic University

Abstract

As a native Taiwanese scholar, Dr. Fong-Mao Lee has devoted himself to the studies of Chinese literatures and the religious Daoism for more than four decades. Based on his comprehensive researches and his encyclopaedical knowledge, in recent years, he proposes a model of '常 (*charng*) S 非常 (*fe-charng*)'. By doing so, Dr. Fong-Moa Lee tries to response to the so-call western 'divine vs. profane' model with a native model originated from the Chinese tradition; meanwhile, using this model, he tries to reveal the psychological pattern (or, the inner-mechanism) of the common Chinese/Taiwanese people who have been the core role in the Chinese/Taiwanese popular religions and religious culture. The author of this paper, first, focuses on organizing Lee's discourses on the model of '*charng vs. fe-charng*' and its application of interpreting the Chinese/Taiwanese folk religious culture and rituals; second, the author discusses the suggestions that are driven from Lee's model and discourses for the adaptation of the Christianity to the Chinese/Taiwanese popular religious culture.

Key words: Fong-Mao Lee, comparative religious study, *charng*, *fe-charng*, Christianity, Chinese culture