

# 宗教科仪书的断代问题

刘永华

## 一、宗教科仪书及其断代

在民间文献的整理、解读过程中，断代无疑是个基础工作，因为这是对民间文献进行任何史学分析的起点。这一点无论对族谱、碑刻、契约，还是对其他类型的民间文献，莫不如此。即使这些文献标有明确年代，也还需要考订其是否属于后世杜撰之作，这在基于族谱的社会文化史研究中，尤为基本的常识。不过，某些类型的民间文献，通常不会标明文献本身的制作年代，这就让对这些文献的使用产生了相当大的麻烦。如何给这些文献断代，就成为相当重要的一个问题。宗教科仪书就是这一方面的例子。

我们知道，宗教科仪书是与宗教仪式表演相关的民间文献，它们或者是在仪式中诵读的文书或经卷，或者是被用于指引、导演仪式的手册。这种文献在传世文献和田野考察中都相当常见，且数量不小。根据朱越利的分类，《正统道藏》中列入“斋醮”、“法术”和“戏剧（科仪）”各类者共约450种，约占全书总数的四分之一<sup>①</sup>，这些书籍大体都可归入道教科仪书的范畴。流传在民间的、未收入《道藏》的道教科仪书，更是数量众多（在文献保存较好的浙江苍南、平阳等地，据说可以找到上千种的道教科仪本——其中当然也包括不少重复的内容相同的本子）。其他类型的科仪书，如佛教科仪书和包括家礼簿、祭文本在内的礼生关系文书，尽管目前缺乏全面的估计，但应该也为数不少。这些文献的大量存在，与中国道教、儒教等对书写文字和文件传递的重视应该是密切相关的。<sup>②</sup>

这些宗教科仪书的种类很多。若根据仪式传统进行分类，包括道教、佛教、儒教、戏班等类型的科仪书，这只是笼统的分类。在不同的大类中，还可进一步分出不少小类。比如，由于教派不同，各自的仪式传统也不同，因

<sup>①</sup> 朱越利：《道藏分类解题》，华夏出版社1996年版。

<sup>②</sup> Kristofer Schipper, "The Written Memorial in Taoist Ceremonies," in Arthur P. Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press, 1974, pp. 309—324.

此，正一、灵宝、全真、闾山等道教教派均有各自相对独立的科仪本传承系统<sup>①</sup>。即使同一种仪式传统，在不同区域也可能会形成各自独特的科仪本。儒教科仪书也是如此，只要对闽粤地区搜集的家礼簿和在晋东南搜集的赛社文书稍作比较，便足以让我们理解中间的差别<sup>②</sup>。这些科仪本有时以相当集中的方式存在，有时则散见于不同文献之中。一个道坛通常拥有十数种至一百多种科仪本，这种文献保存的方式比较集中。而一个礼生的科仪本，超过十种的情形非常少见。礼生关系文书，除民间收集的家礼簿和祭文本外，多半散见于各种政书、方志、文集等文献载体中。

## 二、礼生关系文书的断代

在处理不同类型的科仪本的断代问题时，我们面临的问题可能相当悬殊，解读这些文献所依赖的方法也不尽相同。先谈谈礼生关系文书。像其他科仪书一样，礼生关系文书在解读过程中也会碰到断代的问题。我们知道，这类文书的主体是适用于不同仪式的祭文，其中有些祭文是标有年代和作者的。比如，笔者在闽西四保搜集的一种祭文本，其中收录的部分祭文便标明了年代和作者，如《祭关帝文》六篇，有的标明“同治三年大兄星如拟作”，有的标明作者是“璞山”，有的标明“光绪七年拟作”、“光绪十二年拟作”等信息<sup>③</sup>，结合当地族谱中提供的信息，我们知道，这些祭文系晚清四保邹联奎（1833—1890）和邹联辉（1839—1911）兄弟所作，两人都是生员。有的甚至还交代祭文制作的仪式背景及其结果。如笔者在四保搜集的另一种祭文本中，收有《东嶂巅峰岩建醮祈雨表文》一文，前面交代：“光绪廿六年八月初六日璞山先生具此文亲诣座前祷之，第〔二〕日即雨，第三四日大雨。”又如同一文本所收《祭神祈驱蚀谷虫文》，标明系“郑德臣

<sup>①</sup> Judith M. Boltz, *A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries*, Berkeley: Institute of East Asian Studies and Center for Chinese Studies, University of California, 1987; Kristofer Schipper and F. Verellen, eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

<sup>②</sup> David Johnson, “Temple Festivals in Southeastern Shanxi: The Sai of Nan—she Village and Big West Gate,”《民俗曲艺》第91期（1994），pp. 641—734；Ibid., “‘Confucian’ Elements in the Great Temple Festivals of Southeastern Shanxi in Late Imperial China,” *T'oung Pao* 83 (1997), pp. 126—161；李丰楙：《礼生与道士：台湾民间社会中礼仪实践的两个面向》，王秋桂、庄英章主编：《社会、民族与文化展演国际研讨会论文集》，台北汉学研究中心，2001年，第331—364页。

<sup>③</sup> 祭文0104，抄本，晚清，雾阁，无页码。

先生撰”，文后又详细交代：“光绪庚子岁夏月，蝗虫为灾，收成减色。八月，仓谷生虫，生息繁衍，远近数百里皆有绝粮之惧。乃集郡人恭迎五谷神于仁寿峰，设坛建醮，请内翰郑公，作文以禳之，灾遂止。殆文之哀痛迫切，足以感动神明耶。胡秀林识。”<sup>①</sup>结合地方志资料，我们可以了解郑德臣是晚清长汀县颇负文望的一位进士。

不过，上述情况毕竟比较少见。大多数文书常常并没有标明制作年代。要了解某种礼生关系文书的历史，一个重要的方法是对不同文书进行比较研究，最好又能结合田野访谈中收集的口述史资料，这样可以确定文书制作的年代、文书传承和相互影响的“谱系”，从而重构文书背后的社会文化史过程。这里所说的比较研究，适用于上文提到的礼生关系文书，也适用于其他仪式系统的科仪本。在比较这些属于不同系统的文本时，应注意比较中间牵涉到的仪式结构、表演主体、文本特征等层面。比如对于家礼簿/祭文本一类的文书，在确认其仪式语境后，进一步的工作就是比较这些文书与其他系统的文书的关系。通过进行仔细的比较，弄清这些文书背后的仪式的基本结构是否相似，仪式的表演主体是否相似，这些文书的文本特征是否相似，在此基础上进一步确认来自不同系统的文书之间的关系。

在这一方面，前辈学者的研究方法很值得注意。19世纪后期曾在厦门从事长期田野调查的荷兰学者高延（J. J. M. de Groot）采用的研究方法，是在民间的宗教实践与儒家经典之间建立联系。<sup>②</sup>我们在讨论文本之间的谱系关系时，不妨将这种方法作为讨论的一个出发点。的确，通过仔细比较家礼簿/祭文本和政书、地方志等文献中的礼仪史资料，如有关文庙释奠仪式、乡约、里社和乡厉祭祀的记载，我们可以发现，从仪式结构的角度看，这些文书包含的仪式结构与王朝礼仪的仪式结构的类似之处甚多，最为核心的均为三献礼的部分，其次是迎神、读祝文、侑食、送神等仪节；从表演主体的角度看，这些仪式最基本的仪式专家，都是本文讨论的礼生/赞礼生；从仪式中使用的祭文、祝文等文本本身来看，两者的风格非常相似，一些家礼簿/祭文本的祭文就是从地方志等文献中抄录而来。<sup>③</sup>通过进行上述三个方面的比较，虽难以断定这些文献在某一区域开始流传的时间，却大体可以确定不

<sup>①</sup> 祭文0105，抄本，1931年，雾阁，无页码。

<sup>②</sup> J. J. M. de Groot, *The Religious System of China*, 6 vols., Leiden: E. J. Brill, 1892—1910.

<sup>③</sup> 刘永华：《亦礼亦俗：晚清至民国闽西四保礼生的初步分析》，《历史人类学刊》第二卷第二期（2004年10月），第53—82页；Liu Yonghua, “Village Rituals, Imperial Sacrifices, and Taoist Liturgies in Late Imperial China: A Study in the Jiwenben (Manuals of Sacrificial Essays) of Sibao, Fujian,” paper presented at the 2006 Asian Forum for Ethnic, Historical and Cultural Studies: People and Area Studies, Chungli, Taiwan, December 2—3, 2006.

同仪式传统之间的传承关系。

我们不但可以比较官方或半官方文献与民间文献中的礼生关系文书，而且应该比较民间文献各文类中的礼生关系文书。首先，在广泛收集一个社区的家礼簿/祭文本的基础上，对这些文本之间的关系进行仔细比较，确定这些文本之间的谱系关系。其次，不妨比较家礼簿/祭文本和族谱等民间文献中的相关资料。为了确定家礼簿涉及的文书传统，可以比较其中的文书与族谱中收录的相关文献——后者的年代是相对清楚的，族谱收录的祭文、仪注等文书与家礼簿/祭文本中的文书未必完全相同，但它们至少能证明这种风格的礼仪和礼仪文书是在何时进入相应的社区的，这种迂回的方式，为我们推断家礼簿/祭文本相关文书的制作年代提供了可能。

再次，在比较不同文类的文书时，还可以特别注意家礼簿/祭文本与日用类书之间以及不同日用类书之间的关系，通过细致的比较，确定两者相互影响的关系。日用类书本身也有其传承的“谱系”，从理论上说，这个谱系应该可以通过仔细的比较重构出来。对这个论题，前辈学者已经进行了一些开拓性的研究。周一良先生在1990年发表的一篇论文中，曾对书仪的源流进行了考察。他一方面分析了唐五代书仪的来源，另一方面讨论了从唐五代书仪到宋代以降他称之为“书仪”类著作的影响，后者包括《新编事文类要启札青钱》、《居家必用事类》、《如面谈新集》、《宦乡要则》、《书叙指南》、《四六纂组》、《尺牍含芳》、《稟启零纨》乃至近代的尺牍类著作<sup>①</sup>，这些著作大致都可归入“日用类书”一类。不过，总体而言，学术界对这些文本之间的谱系关系的重构工作，目前才刚刚起步<sup>②</sup>。另一个例子是伊佩霞（Patricia Ebrey）对《家礼》传承谱系的重构工作<sup>③</sup>。这些重构文献传承、影响的谱系的工作之所以很有意义，不仅仅在于这种工作的文献学的意义，更重要的是这种传承谱系背后的社会文化史过程，这也正是伊佩霞对《家礼》的研究中最值得注意的地方。

<sup>①</sup> 周一良：《书仪源流考》，原刊于《历史研究》1990年第5期，收入周一良、赵和平《唐五代书仪研究》，中国社会科学出版社1995年版，第94—108页。

<sup>②</sup> 吴蕙芳在《万宝全书：明清时期的民间生活实录》一书中，对《万宝全书》的谱系进行了初步的梳理，参见吴蕙芳《万宝全书：明清时期的民间生活实录》，台北“国立”政治大学历史系，2001年版，第67—114页。

<sup>③</sup> Patricia Backus Ebrey, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China: A Social History of Writing about Rites*, Princeton: Princeton University Press, 1991.

### 三、请神簿与道教科仪本的断代

处理礼生关系文书的方法——笼统来说，处理不同民间文献的各种方法，也适用于对道教科仪本的处理。如不同文本之间的比较，可以制作年代清楚者为依据，如《道藏》收录的大多数文献，经过数代学者的努力，都可确定大致的制作年代，参照民间搜集的科仪本进行比较，应可大致确定其制作年代的上限。再如假如科仪本保存状况好，文献系统完整，应可大致建立文献传承的“谱系”。只是道教科仪本较礼生关系文书复杂得多，断代的工作更为艰难，因此，还必须考虑不同的断定方法。

道教科仪本种类很多，性质不一，这里想着重讨论的是请神簿。请神簿一般是在仪式开始之初表演请神科仪时使用的科仪本（在表演其他一些科仪时也可能会请神）。在请神科仪中所请的神明，通常包括三个部分：一是被纳入道教系统的神明，二是仪式所在地的地方神，三是道士自身的祖师爷。以福建上杭县南洋镇灵应堂《正一闻山红头正教请神科》为例（表1）。在第一部分中，有的是道教最基本的神明，如三清、玉帝、真武（即玄天上帝）等；有的是来自佛教的神明，如观音；有的是区域性道教神明，如闻山九郎、陈、林、李三夫人、花公花母等均属闻山派系统的神明，而黄七郎、黄十三郎、幸八郎则属于客家系统的神明；其他如杨救贫、曾仙佩、廖均钦、胡公、赖公等，则属于地理仙师、命理师、卦理师系统，与道教本无关系。从这些不同的神明系统，大致可以推测这个道坛所属的相应的仪式传统。第二部分的神明名单，一般不会出现于请神簿中，因为不同仪式地点的地方神是不一样的，有经验的道士每到一地，通常都会将当地的神明记录下来，以备日后之用。在福建龙岩市东肖镇广济坛发现的《龙岩州神册》、《东方乡神册》、《白土八甲乡神册》、《江山社乡神》、《马坑社乡神》、《中甲、红坊、小池乡神》等抄本，详细记录了旧日龙岩州上述乡村寺庙供奉的大大小小的神明，应该便是这样一种性质的科仪本<sup>①</sup>。第三部分是道士的师承谱系，详细记录了该坛道士各代不同师祖的名讳、法名、职名等信息，是了解道坛源流、仪式传承的最基本的宝贵资料。这是这里想着重讨论的一个部分。

<sup>①</sup> 叶明生：《福建省龙岩市东肖镇闻山教广济坛科仪本汇编》，台北新文丰出版公司1996年版，第130—131、542—582页。

表 1

上杭县灵应堂请神簿所载祈请对象

类别	名 号
道教神明	三清、玉帝、太上老君、王母、周山九郎、张七郎、张拾郎、张二郎、赵十三郎、三圣祖师、卢上圣、长眉仙、短眉仙、三眼仙、四目仙、董仲仙、叶真仙、许真仙、黄老仙、龙树、真武、金吒、木吒、哪吒、王母娘、胡桂女、林九子、张真君、李真君、卢真君、岳真君、王法聪、张天师、李天师、梁天师、上中下三元和合师、合神师、解杀师、陈长者、葛夫人、张五郎、张六郎、张七八九郎、张十郎、东极青华大帝、南极长生大帝、西极朱陵大帝、北极紫微大帝、中极高皇上帝、圣祖保命元辰大帝、三官大帝、五通五显灵官大帝、观音、普庵祖师、黄七郎、黄十三郎、幸八郎、雷公、电母、风伯、雨师、龙王、陈夫人、张赵古、太保一二三郎、玄天上帝、十八罗汉、廿四诸天、临水陈夫人、林九娘、李三娘、张一郎、张二郎、张三郎、花公李四叔、花母祝三娘、乔五姊、蔡三娘、叶氏娘娘、孔子、五行地理仙师命理师卦理师杨救贫、曾仙佩、廖均钦、胡公、赖公、沙县朱满姑、金七姊、银八娘、马五姊、马夫人、陈一娘、林二娘、李三娘、盘古王、上洞王、中洞王、下洞王、老鸦王、上元唐将军、中元葛将军、下元周将军、卢医仙人、雪山师傅、雪山大师、雪山圣者、妙药真仙、刘案冬、江陵王、洪罗卿、周文干、杨都督、马将军
祖师	陈十四娘、林炳九郎、马千七郎、马万十郎、许荣一郎、邓元二郎、黄金三郎、陈法传、蔡法旺、赖法高、文千七郎、八九十郎、李千七郎、八九十郎、刘大一郎、刘小一郎、丁法开、温法旺、陈念二郎、廖千十郎、麻公一二三郎、黄金三郎、黄法三郎、黄法清、饶法旺、赖都一郎、李千七郎、邹桂五郎、陈旺三郎、刘千一郎、刘先一郎、刘法显、刘法元、刘法珍、刘法通、张法成、朱法元、刘敬千郎、刘遗道、林炳三郎、林法珍、林法声、林法通、刘永通、林法泰、蔡法明、黄新成、黄新法、林法申、刘法通、刘法养、杨法馨、刘法章、刘忠学、罗三一郎、萧公爷爷、弘通杨先生、法明吴法师、邱高章、高彩师公、郭法灵、林汉宗、蓝振芳、邱天明、邱礼明、蓝大明、黄法传、宏德蓝先生、生身传度师爷宏兴陈法师、福科杨先生、鼎应陈先师

资料来源：福建上杭县南洋镇灵应堂《正一闾山红头正教请神科》，年代不详，抄本。

请神簿中的这部分资料之所以宝贵，是因为它们类似于道坛的家谱，详细记录了道坛的师承，给研究者推测仪式传承的源流提供了可能，因此是对科仪本进行断代的一个重要依据。但是，不同道教流派，采用的是不同的命名（道号/法号）方式，因此，在处理这些请神簿时，应采取的方法是不一样的。比如正一派的道号命名习惯，每代均有字辈名，这就为确定辈分提供了不少方便，不同辈分的祖师不容易混淆。另一方面，由于请神簿本身并没有标明每位祖师的年代，要确定他们的时代，必须结合其他文献或口述资料。在这些参照文献中，族谱是最为基本的依据，这一点在下文讨论中将得到进一步的引申。口述资料也可以为断代提供一些线索，尤其是那些没有采用辈分名，族谱又无法找到的场合。刘劲峰在重建江西崇义县上堡乡上堡坛等普庵教道坛的师承时，主要依据的就是当地老师傅的口述资料<sup>①</sup>，当然，

<sup>①</sup> 刘劲峰：《赣南宗族社会与道教文化研究》，香港：国际客家学会、法国远东学院、海外华人资料研究中心，2000年，第223—232页。

在这种情形下，断代只能是一个很粗略的估计。

不管如何，族谱仍是请神簿断代最基本的参考文献。劳格文（John Lagerwey）在整理台湾北部正一派的谱系时，依据的便是请神簿和族谱相互比照的办法。表2便是他结合族谱和请神簿整理出来的师承谱系。他依据的是台北刘厝派的《刘氏族谱》，族谱中记载了祖先的名字、道号和生卒年，这里的道号正好大体可以和请神簿中刘姓祖师的信息相吻合。他发现，请神簿中的汉杰，族谱中列入第十代。自第十一代起，开始使用道号，可以确定的是，十二代至十四代的道号字派是应、万、金，这些信息在族谱中都得到了详细的记载。这样就知道了这些祖师确切的生卒年代<sup>①</sup>。当然，道教的传承并不限于同族，也可能在不同姓氏之间传承。因此，必须依靠其他姓氏的谱牒，而且这些谱牒中最好地记录了道号的信息，这是不言而喻的。

表2 台湾北部正一派道士的传承谱系

请神	家谱（名/道号）	请神	家谱（名/道号）
隆昌	汉杰 10	万庆	号万庆
明裕	时乾（号永庆）11	万芳	号万芳，字国玑
庆华	时乾？	万传	清风，号万传
庆寿	时坤？	万夏	号万夏
应达	成水 12	万玑	万芳？
应远	成山，号庆远	万璇	成兴之子，名国璇
应近	成河，号应近	金凌	乌九，号金凌 14
应遍	成海，号应遍	金漳/金标	万庆之子？
应逢	成兴，号应逢	世泽	？
请神	家谱（名/道号）	请神	家谱（名/道号）
应迎	成旺，应迎	金沨	黄木，号金沨
万安	妈养？13	金涵	天赐，号金涵
万聰	号万聰	天赐	同上
万立	号万立	景俊	景俊，号金潾

资料来源：劳格文：《台湾北部正一派道士谱系》，第36—37页。

说明：表中阿拉伯数字为世代数。

<sup>①</sup> 劳格文：《台湾北部正一派道士谱系》，《民俗曲艺》第103期（1996年9月），第31—47页。

和正一派相比，南中国地区的其他教派就没有那么幸运了。在福建、浙江、江西、广东等地流传甚广的闾山派，采用的是法名和郎名的命名习惯。起法名的方式比较简单，通常是将俗名中的字辈名换成“法”字，如某人的字辈名为“仁”，若此字为名字中的头一字，则直接换为“法”字即可；若为第二字，则将第一字置于“法”字之后。由于所有辈分都采用“法”字，单纯靠法名，是无法判断出不同祖师的辈分的。不过，根据这种命名方式的特征，通过结合谱牒资料，我们仍有可能理清传承的谱系。

相比之下，从目前掌握的情形看，郎名的命名方式似乎更无规律可循<sup>①</sup>。这里应该稍作停顿，谈谈瑶族和畲族中间郎名的命名习惯。瑶民和畲民中间的起郎名的习俗，与道教也有莫大的关系。在瑶民中间，有所谓的功德修成仪式，亦即通常所称的挂灯仪式。这个仪式分成挂灯、度戒或度斋、加职和加太四个阶段，在前两个阶段，可得到法名；在加职阶段，得到郎名；在第加太阶段，得到“太”的称号。与四个阶段相适应，修成某一阶段仪式的人，自身可得到若干数目的阴兵，其妻子则可得到相应等级的称号<sup>②</sup>。在畲民中间，参加过祭祖的人，可得到法名；郎名的获取方式不详，但他们使用的是“大、小、百、千、万、念”的排序方式（蓝、雷、钟三姓略有差异）<sup>③</sup>。依据这一命名规则，是有可能重建谱系关系。

然而，目前对南中国尤其是客家地区谱牒资料中郎名的研究，还没有找到郎名命名的规律。我们在对请神簿的研究中，也没有发现什么规律。以刘劲峰所研究的崇义上垄堂为例。上垄堂自张圣二郎开创算起，已传十几代，各代祖师的郎名是：张圣二郎、张德一郎、张圣三郎、张魁四郎、吕显二郎、张富三郎、廖观一郎、廖通一郎、张备二郎、张灵一郎、张显三郎、张法六郎、张明五郎、张扬二郎、廖阐一郎、廖盛三郎、郭显一郎、张洪三郎、廖远三郎、刘远三郎、张元古、刘运五郎、刘递五郎（刘善林）、罗達

<sup>①</sup> 有关客家郎名的问题，请参阅 Chan Wing Hoi, “Ordination Names in Hakka Genealogies: A Religious Practice and Its Decline,” in David Faure and Helen F. Siu eds., *Down to Earth: The Territorial Bond in South China*, Stanford: Stanford University Press, 1995, pp. 65—82; Chan Wing Hoi, “The Decline of Ordination and the Emergence of the Hakka Lineage in Changle County”, 见谢剑、郑赤琰主编《第一届国际客家学研讨会论文集》，香港中文大学亚太研究所，1994年，第799—819页。

<sup>②</sup> 竹村卓二：《瑶族的历史和文化——华南、东南亚山地民族的社会人类学研究》，金少萍、朱桂昌译，民族出版社2003年版，第147—151页。

<sup>③</sup> 《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》，见福建省编辑组编《畲族社会历史调查》，福建人民出版社1986年版，第282页。

一郎（罗栖东）、郭垂松、郭正福、郭垂辉、罗河东等<sup>①</sup>。上文所引上杭灵应堂的请神簿也是如此，这里所请祖师中，包括马千七郎、马万十郎、许荣一郎、邓元二郎、黄金三郎、文千七郎、八九十郎、李千七郎、八九十郎、刘大一郎、刘小一郎、陈念二郎、廖千十郎、麻公一二三郎、黄金三郎、黄法三郎、赖都一郎、李千七郎、邹桂五郎、陈旺三郎、刘千一郎、刘先一郎、刘敬千郎、林炳三郎等郎名。光从这些郎名，连辈分都无法区分，更不用说进行断代了。起郎名时，除姓氏不变外，郎名与俗名可以说没有关系。如上引上垄堂刘善林的郎名是刘递五郎，而罗栖东的郎名是罗逵一郎；再如龙岩东肖广济坛近代师傅中，陈水源的法名是法源，郎名是罗源八郎，“源”字取自俗名，但陈炳辉的郎名是罗法使七郎，又似乎没有联系<sup>②</sup>。

不过，退一步说，即使我们无法找到族谱，或是族谱中并没有记载郎名的信息，我们至少还可以就请神簿本身进行研究。通过选取相关性较大的一些区域（如闽西、赣南、粤东北、浙南等），对这些区域的请神簿进行系统的搜集和整理，比较这些科仪本中有关师承关系的资料，了解谱系中同源和分支的信息，我们还是有可能大致重建道教在这一区域的流布情形，并进行不太离谱的断代。当然，这已经不是单单靠个人可以胜任的事情了。

应该说，郎名和法名的问题不仅是解读请神簿的一个关键，而且还牵涉到南中国地区重要的文化史过程。郎名的命名习惯，目前在经典道教中还没有找到相关的证据，这暗示，它很可能是瑶一畲系族群的一种特殊命名方式，后来被结合到道教仪式当中。从目前资料看，郎名在客家族谱的早期谱系中非常常见，在客家道坛和瑶一畲族群中，这种命名习惯直至近代还相当流行。因此，弄清这种特殊的命名习惯，弄清其背后的道教与非汉族族群之间相互接触、涵化的过程，实际上是理解南中国地区文化史的一个重要线索。在梳理请神簿中师承关系的过程中，肯定会碰到不少困难，但通过系统地搜集请神簿，结合其他民间文献，有一天我们也许可以梳理出道教在某一个或几个区域传承的谱系，司马虚（Michel Strickmann）二十几年前在宋代道经和当代瑶民的道教仪式之间建立的联系<sup>③</sup>，也许可以得到进一步的证实。

① 刘劲峰：《赣南宗族社会与道教文化研究》，第225页。

② 叶明生：《福建省龙岩市东肖镇间山教广济坛科仪本汇编》，第15页。

③ Michel Strickmann, “The Tao Among the Yao: Taoism and the Sinification of South China”, 酒井忠夫先生古稀祝贺紀念の會編：《歴史における民衆と文化：酒井忠夫先生古稀祝贺紀念論集》，東京：國書刊行會，1982年，第22—30页。