

# 道教之界定：文化交融與處境的觀點<sup>1</sup>

謝世維

政治大學宗教研究所教授

## 提要

學術界對於如何界定「道教」存在著爭議，許多學者採用核心本質的方式去定義道教，但是這種方式常常無法適用在不同時期的道教實況；部分學者被迫採用多元式界定，試圖放寬道教界定的條件，但對於如何設立多元標準，莫衷一是，同時單一界定觀點很容易導出道教走向沒落，與民間宗教雜揉、世俗化等歷史敘事。界定道教邊界成為一種學術難題。本文主張從歷史情境中去界定道教，採取辯證性範疇的觀點，來審視道教與歷史上的文化運動之交流與融會。本文指出當文化象徵系統轉變之時，道教在歷史情境當中自然融入時代氛圍，與當時文化運動複合與相融，這是文化發展的自然結果，並無所謂正統與雜揉的價值判斷，新的模式會在承襲與整合中展現，進而成為時代脈絡下的「道教」。本文舉出歷史上不同階段的文化運動對道教產生文化融合、邊界重整的現象，文中特別標舉歷史上不同時期的「法術運動」、「扶乩運動」、「宗教化運動」來說明道教三次重要轉變，這三次運動系因新興文化運動或思潮的興起，使道教象徵系統轉變，導致道教邊界產生重大挪移，在經過重整後道教的板塊會在歷史情境當中重新浮現。以本文所舉的案例可以看出，道教在發展過程當中，與各種宗教運動遭遇、融合不同實踐正是道教發展的動力，是歷史發展過程中宗教文化交流的基礎特質。

**關鍵詞：**道教、邊界、法術、扶乩、宗教化

**投稿時間：2024.12.16；接受刊登：2025.02.06；責任編輯：王兆立**

---

<sup>1</sup> 本文初稿發表於輔仁大學宗教學系 2024 年 11 月 3-4 日所舉辦「道教的邊界與邊界的道教」國際研討會中，會中蒙評論人國科會人文社會科學研究中心林瑋嬪主任指正，投稿於本刊時，再蒙兩位審查人提供意見，本人在此特致謝忱。

## 前言：道教的界定

道教研究牽涉到中國文化的不同層面；我們怎麼理解道教端看我們採取什麼視角，而理解道教對於我們掌握華人文化的心靈，有著至為關鍵的作用。然而我們如何來界定道教？這一直是學界很困擾的議題。如果我們連道教都無法界定，其研究的範疇也就無法劃定，是不是就無法進行道教研究呢？

早期的學者大多將道教劃分為「道家」與「道教」，前者屬於哲學範疇；後者歸為宗教範疇，這種二元式的劃分比較是學者的想像，並不符史實。<sup>2</sup>近代學者大致將道教分為三個部分：道家（philosophical Daoism）、修煉（Self-cultivation）、儀式（liturgical Daoism）。（Adam Yuet Chau，2020：269-308）但是這種界定過於簡化與割裂，將修煉與儀式視為宗教的道教，隱含哲學與宗教二分的思維模式，並不符合道教在歷史中的實際狀況。如果不將道教割裂看待，為了將歷史上的道教視為一個整體，有些學者開始採取本質性定義，這種定義方式預設著道教有著歷時性的不變特質，隱含著從古至今存在一種具有一致性的道教的特質。因此，相較於歷史性定義，本質性定義者主張應該找到一種超越歷史的道教要素或特質，作為辨識道教的依據。這當中以司馬虛（Michel Strickmann）最為典型，他認為「崇拜張道陵及其啟示」乃是道教的特質。司馬虛主張：「我認為只有那些承認張道陵歷史地位的人才可稱作『道士』……只有天師道以及淵源於天師道的組織，才可以稱為『道教』。對我來說，這一定義是在對《道藏》經典的研讀當中很自然地得出的。」（Michel Strickmann，1979：165）再次，祁泰履（Terry F. Kleeman）與勞格文（John Lagerway）則認為受籙與非血祭、無神靈附體是道教的特質，依此可以做為界定道教之依據。（Terry F. Kleeman，1996：547-555；John Lagerway，2002：260-270）此外，還有席文（Nathan Sivin）認為把「道」當作絕對神的化身，並對之加以膜拜即是道教不可分割的特徵；使用書面語言舉行儀式也是道教區別於民間崇拜的顯著特徵。（Nathan Sivin，1978：303-330）<sup>3</sup>

<sup>2</sup> 有關道家與道教的討論，見 Holmes Welch（1966：88）。顧立雅（Herrlee Creel）嘗試區分「道教」與「道家」，認為前者複雜多樣，定義含混不清。（1970：7）相關的反思與討論見黃頌軒（2024：93-109）。

<sup>3</sup> 相關討論也可以參考陶奇夫（2011：11-56）；酒井忠夫、福井文雅（1992：1-24）；小林正美（2010：1-14）。（陳靜、胡孚琛，1991：322-339；胡孚琛、呂錫琛，2004：257-271）值得注意的是，早期道教研究多是建立在《正統道藏》的經典文獻研究基礎上，由這些經典建立起核心本質的概念。然而當代道教研究已延伸至明清甚至是

然而，本質性定義將會排除許多可能列入道教之中的諸多宗教傳統，諸如早期神仙思想、煉丹術、方士傳統；後期的內丹學、全真教等，形成狹隘的道教範圍。為了解決這種困境，有些學者進而通過硬核（hard core）軟核（soft core）的概念來理解道教。前者指涉的是獨屬於道教的核心教法、科儀與修持，這部分有可能會排除掉部分自認為是道教的傳統或教法；後者涵蓋較為廣泛，但是其道教的概念與定義卻較為模糊，與不同的傳統會有交融與交涉，例如各種法術運動、扶鸞、密教、各種身心修持等等，這當中也包羅許多法術與地方性的信仰，許多修持與儀式概念會有重疊與借用。然而，不同時期的硬核與軟核又有著諸多的變化，那我們該如何去界定？

總的來看，這些界定方式，似乎都有其限制，無法涵蓋我們所理解的「道教」，我們必須進一步去思考上述定義方式可能交叉使用。同時，我們也意識到任何定義道教的方式都將定型化道教內涵，但道教是一個具有長遠發展歷史、遍及廣闊區域的宗教傳統，因此雖然在研究與瞭解上有必須定義，卻也不可拘泥於定義。這恐怕是我們面對道教界定的重要課題。<sup>4</sup>

## 壹、多元的界分（Polythetic Classification）

要界定道教，另一種可能性就是羅列道教實踐當中最典型的特徵來描述和界定「道教」；不同學者所列出的特徵與著重也有所不同，這種方式我們不需要給一個僵死的定義，而是可以羅列十多種被視為是道教的特點與實踐的典型因素與特徵。芮沃壽（Wright A. F.）列舉了所有道教派別在不同程度上所具有的道教宇宙觀的基本特徵：1.一切現象（包括人）都交織在相互影響的有形與無形的力量的統一體中。在這之中，一切都在變化、生成（道教的「流變」思想）。2.如果個體或群體回到其原生純樸狀態，保持最低限度的分化、科學性與具有針對性的主動意識，如此則能變得更好。3.相信人們通過各種方法（存思、服食、房中、煉丹）可以達到最高境界；具體表現在長生以及認識自然、駕馭自然的能力之上。芮沃壽進一步去界分道教的亞傳統，諸如三、四世紀的玄學、內丹與外丹傳統、正統政治的道教、救世與千年王國的民間道教、以天

---

近現代抄本，而《道藏輯要》、《藏外道書》等藏經，收錄經典原則與《正統道藏》不盡相同，從《正統道藏》的經典所建立的核心本質，就無法涵括道教在歷史的變化。

<sup>4</sup> 李福討論道教的定義，並對當前學者的界定做了回顧。（2012：14-17）

師道為代表的社團道教、宮觀道教等。（Arthur Wright，1969-1970：248-255）

李福（Gil Raz）提供一種多元性的界定（polythetic definition）的方式來界定道教。他對中古時期道教的定義基於五個標準：1.「道」的卓越性與超越性，2.可以通過儀式而「接近」的；3.具有秘傳性質；4.拒絕其他傳統的宗教實踐，特別是血祭；5. 末世論的關注。這個「動態」定義並不同時要求所有五個標準，它實際上可以「容納」各種各樣的宗教現象。<sup>5</sup>

進一步去思考，我們可以說道教是一個「辯證性範疇」（dialectical category），<sup>6</sup>也就是說道教不只是從自觀（emic），即道教實踐者的觀點去界定，必須與他觀（etic），即外部人士、學者所持的觀點，一起看待，並且是這兩種觀點辯證的總和。從多重視角出發，道教在某種形式上是學者建構的，但同時又發生於本土與他者之間。亦即，他不單純只是本土發展的結果，也不只是道教學者所虛構出來的，是由教內實踐者與他者之間不斷互動變化的混合體。當代的學者，甚至西方的東方學家，對道教有某種想像，而同時，道教又是當代學術的產物，這種對「道教」建構的過程，充滿了複雜而曲折的創造，經歷多樣而衝突、矛盾的詮釋。

同時，「道教」的發展也是學者從歷史現象當中去建構而來的。歷史經常是那結構歷史的史家們詩意的想像與建構，史家將某些片段事實安置於傳統的敘事結構當中，形成一種有機的論述。因此，歷史的建構很大程度上受到敘事模式的制約。史家最常使用的敘事模式就是把宗教當作是一個有機發展的歷程（organic development），就像是生命，或是人生發展，需要遵循並經歷不同階段的發展過程。因而，道教也被放置在這種敘事模式當中去進行概念化，而歷史的發展也因為這種敘事模式而得到相應的解釋，於是，道教被描述成六朝發展而穩定、唐代達到成熟，宋元經過變化而開展、復興，明清逐漸沒落，被賦予一種歷時性的敘事結構（diachronic narrative），也因此道教被描述為一種時間序列下的單一連續體。道教學者很常運用這樣的敘事：「道教是中國非官方

---

<sup>5</sup> 李福定義如下 The definition based on five criteria: (1) preeminence of the Way (dao 道), (2) which can be “approached” through rites; (3) secrecy and (4) rejection of other practices, in particular blood sacrifice; and (5) eschatological concerns. Not all five criteria are required simultaneously by this “dynamic” definition, which can in effect “accommodate” a wide array of religious phenomena. Gil Raz, *The Emergence of Daoism: Creation of Tradition* (2012：18)。

<sup>6</sup>此概念來自 Hugh B. Urban（2003：1-43）。

宗教，最主要是因為道教實行了『祭祀革命』，也就是說，道教決定性地翻過了古老的儒家祭祀和『民間宗教』祭祀中的血祭性質的這一頁。」「我們如何解釋我們已經發現道教經常為民間宗教血祭服務？」「我一直談論道教未能為中國宗教和文化所做的：它未能成功地對祭祀進行革命。至今在任何情況下，歷史證明道教沒有能力完成這一個使命。」（John Lagerwey，2013：459-460）等等。這樣的論述邏輯是從線性歷史觀點來看。從這樣的觀點，認為道教起源於一種對祭祀的革命，也就是對傳統中國宗教血食祭祀的改革，但是這種革命最終以失敗收場，道教最終是為常民的宗教血祭而服務。這種觀點同樣是將道教是為一個有機發展的個體，最後屈服於中國宗教的祭祀傳統。

這種觀點也反映在道教「世俗化」的觀點與理論之中。許多學者提出宋元的道教進入「世俗化」的歷程，認為道教在宋元階段如入了大量的「俗神」，被視為是道教「世俗化」的過程。（湯志傑，2018）這種史觀隱含著道教的衰退的歷程，而世俗化始於西方基督宗教世俗化的背景，隱含著西方基督教的史觀，也是西方「宗教」概念的投射，但這已經是當代普遍的論述。

## 貳、處境下的道教

以上討論引發我們思考一個問題，多樣化的道教是否有其邊界，存在一種一統性？如果是，是怎樣存在的？我們從歷史上知道，不同的道教實踐，建立在所謂道教「正統」之上，當不同的「正統」碰撞的時候，就會形成「重疊」、「層壘」。科大衛（David Faure）提到，「正統」不是單純的、靜態的、片面的，被理解為代表國家與士大夫傳統的概念。討論了地方信仰和儀式所體現的地方傳統多元性和中國文化大一統之間的關係。（科大衛、劉志偉，2008：1-21；2000：3-14）順著這個概念，我們可以認為，帝制時期道教傳統的延續，與地方傳統有密切的關係，然而地方傳統的差異性，以及道教本身的多元性，形塑道教認同的多樣性。在漫長的歷史中，透過傳承系譜、經典傳遞和宮觀建構的道教，在不同區域與多重層面所體現的概念是交錯、疊合的，形成表現多樣，但又具有其最大公約數的「道教」符號。因此在「道教」框架下其實涵蓋著不同區域在漫長時空中所層壘的複雜結構。

「道教」本身是一個不同傳統交織、互動的過程，也是不同人群主觀認知的結果。此處我們就可以借用「處境知識」（Situated Knowledge）的概念，來

理解當代道教的界定與發展。近來學者開始認識到「知識」的產生、傳遞與紀錄實際上是架構在特定的社會的脈絡之中，因此知識是特定情境下的產物，反映的是知識生產者的社會認同與區域文化。「處境知識」所強調的就是知識所處的語言、文化、歷史、傳統與知識的生產密切相關。知識是在多元而複雜的情境之下所產生，與生產者的背景、視角、認同等攸關。「處境知識」是社群所凝聚而成的意義系統，也是特定區域各種主觀視角所交織、具體化而形成的結果。<sup>7</sup>這種概念強調的是在特定處境下所產生的知識系統，只符合在此特定時空條件之下的處境。因此這不是一種具有普遍性的知識，而是一種特定情境之下的產物。處境知識強調知識都是在特定語言與價值系統當中所產生的，並反對有所謂的普遍性知識。

「道教」是一種處境知識下的認知範疇，也就是說，在特定時間與空間、特定地方文化與價值系統下，特定人群的宗教與實踐認同。在這種認同前提之下，不同時間、空間與文化脈絡，其宗教行為、宗教實踐各有不同，但是都可以認同於「道教」的範疇之下。從這個角度來看，我們可以發現，在不同歷史處境下，我們有一種獨一無二對道教的界定，而這種界定就與歷史情境下與文化運動遭遇脫不了關係。

## 參、「法術運動」與宋元道教

所謂的「道教」在六朝時期是多種傳統並存的狀態，北周時期的《無上秘要》展現教理的初步彙整的成果，而制度上在隋唐以後逐漸形成整合。唐代道教受官方規束，建立出家與道觀制度，有統一的法位與法服，顯然是整合六朝各種道教傳統的結果，道觀的設置與道士的任免皆置於祠部的管轄，受到官方庇護與控管。（小林正美，2013：1-47；2010：212-218）但是五代兩宋「道教」產生極大的變化，一方面，官方朝廷制定龐大系譜，從真宗時期玉清昭應宮的神譜建構，天慶觀的標準範式建立，以及王欽若制定「羅天醮儀」，整合儒家禮儀與道教神譜，這是從上而下的整合（吳羽，2008：80-92；2005：139-178；尹翠琪，2012：113-162）；二方面，新興的法術傳統興起，將道教帶入另一個紀元，這是由下而上的宗教運動。筆者認為，後者的變化與九世紀以來更廣泛的文化運動有關，從文化交流的觀點，道教在文化板塊的重大變化，實際

---

<sup>7</sup> 見 Donna Haraway（1988：575-599）這篇文章後來收入其專書（2010：295-324）。

上是時代情境的產物。

八世紀以降，東亞大陸密教風行，所謂「密教」，是一個廣泛的宗教運動，不局限於佛教的密宗範疇。當時整個印度地區的宗教都受到了關於密教（Esoteric）法術的影響，筆者稱之為「密法運動」。<sup>8</sup>這種密法運動，擴及周邊區域，上至皇帝下至平民都有信奉密教的相關記載，有豐富的文獻資料和出土材料可以佐證，而密法對於中國社會諸多方面確實也影響深遠。宋代高道白玉蟾《海瓊白真人語錄》當中就評論過當時的瑜珈教對於密法的運用，見證歷史上民間受密教運動影響的地方儀式實踐，直到當代在福建地區所見的瑜珈法教，還保留了大量的民間密教的科儀內涵。（謝聰輝，2024）

過去學者認為密教傳入中國後，可以被分為陀羅尼密教、以《大日經》為中心的密教、金剛乘瑜珈密教和無上瑜珈密教這幾個階段。部分學者認為，十一世紀以後在中國密教傳承就斷絕了，只保留了少數的密咒與陀羅尼。（立川武藏、賴富本宏，2005：284-300）但是，密教在十一世紀以後並非完絕跡，而是以不同的形式被保存在各面向（Charles Orzech，2006：139-166），其中值得我們關注的就是流傳廣泛的法術實踐，其豐富的密教元素，值得學界進一步關注。道教法術與民間法術在宋元時期的興起，本人認為與密法運動有關，受到密法運動影響，在中國形成筆者稱之為「法術運動」的儀式實踐。因此宋元以後，在道教與民間各種法派風起雲湧，形成燦爛多元的法術文化。

如果我們將研究視野放在宋元時期密教民間化，那探究歷史上道教法術的傳承，就格外具有意義，足以解開許多歷史上的盲點。相比之前的宮廷密教，民間密教的資料很多都零星保存在各種歷史文獻之中。在道教文獻方面，《道藏》中保留的道教法術也留存了很多當時的民間密法傳統，這是十分值得學者注意的。但是道教法術屬於一種民間的儀式實踐，在道教文獻上留下的資料極少，其中《道法會元》、《法海遺珠》等法術文本即為可供追索的珍貴資料，尤其是留下大量的梵音咒語，可以發現《道法會元》當中保存的咒語乃是《大藏經》密咒的轉寫和改寫，以及多種與密教相關的法術技術。（Joshua Capitanio，（2018：348-405）於是，從宋代到近當代，學者對道教法術的歷史變遷，以及隱含密教的元素就只能夠從這些道教法術材料去推揣。

<sup>8</sup> 「密教」一詞易被理解為某一宗派或某一宗教社群，本文因此採用「密法」運動，以表達這種受到密教傳佈而形成的法術運動。

從文化交流的角度，我們可以更明顯看到密教對法術運動興起的催化作用。<sup>9</sup>筆者認為，法術運動就是新型態法術技術的出現，這種新技術源自於密教法術的催化，從而讓原本普遍的巫法獲得新的技術，這種技術讓原本被動附身的巫法傳統之上，產生新轉變，亦即法術實踐者對於神明具有主動的操控能力。這種法術技術很快的在各層面取得優勢。白玉蟾《海瓊白真人語錄》當中見證宋代地方流傳的法術，除了上述與密教高度相關的「瑜珈法」以外，還有「圓通法」、「混元法」、「靈山法」、「盤古法」、「閭山法」等等，白玉蟾站在道教本位的立場是這些地方法為巫法，但是實際上這些法術與道教法術共享著類似的技術與邏輯。宋代新興的法術以祖師為傳法，行法之時，法師須通過存思本法的神將、祖師之形象，再輔以掐訣、唸咒，將自身「變」為官將、祖師來主持道法。亦即法術傳統運用召喚法將、透過掐訣、密咒、變神等新的技術進行醫療、驅邪法術，形成新的法術運動。我們可以看到，密教的身（手印）、口（密咒）、意（觀想）三密和道教法術的手訣、誦咒、變神等等在底層邏輯上幾乎如出一轍，其中道教法術文本當中保留大量擬梵音的咒語，而許多變神存神方法的記載與密教觀想本尊法極為相似。（謝世維，2012：173-210）這反映到兩教的法術實踐上，共享共同的模式就分別形成道教、密教的法術實踐。從天心正法、五雷法到神霄法、清微法，莫不以類似的模式來進行驅邪、祈雨、醫療等法術，從這些道教法術中確實可以看見密教法術的留存。（謝世維，2018；高振宏，2023）其他的次要法術，如宋元道教中的圓光、附體、考召、封臂、照水等等，都是承自於密教法術，被保存在《法海遺珠》、《道法會元》等法術彙編當中。（謝世維，2017：7-44）司馬虛（Michel Strickmann）就認為宋代以降的道教是「密教化的道教」（*taoïsme tantrique*）。（Michel Strickmann，1996）實際上，宗教是一個聯繫的系統，如果打破「道教」、「密教」之間的界限，可以看到民間在「法術」的傳承上有著更為普遍的共享傳統。

「法術運動」造就「法師」這種儀式專家，而法師並不是一種統一而具制度性的社會群體，而是多中心、多元的散漫式儀式專家。如上所述，「法術」是一種技術，通過變神、召將，來進行考召或驅邪等。（Richard von Glahn，2018：167）法術涉及的是區域邪煞的驅除、空間環境改變、個人醫療等等，

<sup>9</sup> 前輩學者如司馬虛（Michel Strickmann）、太史文（Stephen Teiser）、柏崗（Paul Copp）等人早就對密教、密法進行過耕耘，不過這些學者多半都是以佛教為背景，如果從道教的角度研究可能可以進行更加深入的研究。這方面的探索參見 Edward L. Davis（2001）、Judith Boltz（1993：241-305）。



而實踐法術的儀式專家就是「法師」。宋代以後法師是普遍存在的儀式師，與地方的神婆、乩童、靈媒、巫等共構成華人宗教基礎的儀式專家，擔負醫療、解厄、除煞、祈雨、催生等等服務。漢人宗教是以神明為中心的信仰（John Lagerwey, 1999：165-181），神明展現靈力，給予信眾保佑，也要求血祭，而這些儀式專家就是信仰的運作者。法師深諳地方宗教禮俗與習慣，行使法術時會立壇行法，與東嶽、城隍等官僚體系密切相關，並連結地方廟宇，對神明與祭祀熟稔，與地方各種儀式有密切的連結，共構共享一個宇宙觀與土地空間，是能夠隨時回應群眾與百姓需求的儀式專家。法師的儀式及其背後的象徵體系，其實是建構地方宗教的主體，他們定義了地方宗教的空間與時間，界定了廟境的範圍，並週期性的施行儀式，穩定區域乃至個人的陰陽平衡。（黃建興，2018）

法師擁有法術儀式的駕馭能力，能透過符、咒、訣等召喚鬼神，進行種種的儀式。法術儀式是一個可以靈活運用的基本架構，其中有很多的空間能夠運用與調配，有時須仰仗占卜與神明的旨意。正由於法師與百姓在儀式當中共享一個以在地神明為中心的與宇宙觀，當法師能夠以民間的法術邏輯，獲得儀式的効驗。

由此我們可以知道，法術運動涵蓋於各種實踐，有一部分的光譜落在道教層面。宋元以後文人菁英修習法術不乏其人，歷史上許多菁英法師諸如林靈素、鄧有功、王文卿、雷時中、黃舜申、趙宜真等等，透過菁英法師的塑造與整編，讓宋代以來的法術體系化，以「道教」的論述去建構法術，導致道教出現結構性的變化。（高振宏，2023：1-38；謝世維，2023：59-96；謝世維，高萬桑，柯若樸，2020）延續自唐代的古典道教傳統與宋元地方新興法術傳統的交涉與結合，使宋代地方新興儀式傳統的出現對傳統「道教」定義的重新界定。這些法術傳統通過皇室的支持，並獲得龍虎山張天師的認可，以新興道教傳統的型態進入明代《道藏》，實際上改變唐以來的道教型態，進而寫入道教史的篇章。

這些菁英法師長時間整理法術文獻，進而整編出道教法術的儀式，這種新型態道教與地方宗教傳統之間有積極互動。這類道教儀式框架與新興法術儀式框架，多被納入「道」與「法」的論述體系之中探討。（謝世維，2014：1-35；林振源，2014：359-388；張超然，2016：27-58）在「道」與「法」的體系中，南方新興的儀式傳統與古典道教之間存在部分差異。宋元新道法除了得到士人的青睞，也與古典道教儀式傳統結合，並以此形塑了宋元道教的新樣貌。道法結構錯綜複雜的關係，在每個區域的展現有相當的差異，當代的地方道士常常

文武兼備，道法並演，或者與法師密切合作，或者有限度區隔，每個區域展現樣態殊異，形成豐富的多元型態，無法以一種特定模式去「界定」。

宋代以來這些新發展的法術儀式傳統，諸如天心正法、神霄雷法、清微法等，逐漸被納入道教，進一步整合與混融，成為道教當中的新道法。但是仍有特定的法術傳統不被包攝在道教體系之內，形成所謂的「道法邊界」，最明顯的是被白玉蟾批判為「巫法」的閩山法以及瑜珈法。當代實地調查研究發現，當時不被正統道教接受的閩山法、瑜珈法等等，至少在明代以來已然是許多地方的主要儀式傳統。（謝聰輝，2018；2024）這些地方法術傳統在歷史上也與元明以來代表「正統」道教的正一派，有著不同形式的互動、競合、複合之關係。值得我們關注的是，許多新興儀式傳統還是與古典道教儀式複合，甚至法的結構在南宋道士經籙法位，乃至天壇玉格當中已經被納入道教體系，可以看出明代以後，特定的法術傳統已經被道教所吸收，發展出對後世道教儀式影響極大的道教科儀結構。（酒井規史，2018：221-237）道教在重新界定所謂「道教」範疇的時候經過多種嘗試，而且這種整合自宋以來就不斷出現，宋代時期已經出現以神霄雷法為基礎，結合天心正法的嘗試。其中最重要的表現就是透過北宋以前的道教經籙法位體系的重新整合，將古典道教與新興法術予以結合，這也就是目前所見的《太上天壇玉格》。（張超然，2022：1-37）通過法、籙的對接，將宋代以來的法術傳統納入道教體系之中，形成一種新型態的「道教」。事實上這種整合也就是在重新界定邊界，將法術運動納入了古典道教中，從而形成一種全然不同的「道教」。

## 肆、「扶乩運動」與明清乩壇道教

近年來對扶乩的研究已經逐漸為我們顯示出中國宗教傳統當中，「扶乩」（扶鸞）是帝制後期中國宗教相當核心的一部分，這種重要性從南宋金元時期開始，一直到明清時期，其分量與日俱增，到清末民國階段，可以看到扶乩是在各不同宗教領域當中，都具有相當程度影響力，筆者稱之為「扶乩運動」。

<sup>10</sup>宋元以來，扶鸞或扶乩的方式成為宗教傳遞神聖經典、宣教、宗教實踐的方

---

<sup>10</sup> 明清扶鸞研究相當多，最新的研究可見 Vincent Goossaert, *Making the Gods Speak: The Ritual Production of Revelation in Chinese Religious History*. (Cambridge: Harvard University Press, 2022) Matthias Schumann, Elena Valussi ed., *Communicating with the Gods: Spirit-Writing in Chinese History and Society*. (Leiden and Boston: Brill, 2023) 游

法。所謂「乩」是指以 Y 字型或 T 字型木製書寫工具來進行的新型儀式活動。「乩壇」為志願性、開放性的士人團體，旨在修身與救世，透過降筆與印刷傳播善書與經典。宋代扶乩已開始流行，《夷堅志》就記載了許多民間紫姑神扶乩的實踐。洪邁《夷堅志》三志·王卷三《沈承務紫姑》寫召迎紫姑之法：「以箕插筆，使兩人扶之，或書字於沙中。」扶箕在宋代已成文人閒餘問神之事。換言之，神靈通過扶乩而降示經典或問事解惑的宗教實踐自唐宋以降，早已深入人心，這種宗教實踐後由奉道的知識分子，組成鸞堂或道壇，形成文人團體，透過鸞臺真手，飛鸞降筆各種宗教經典，進而展開宗教實踐與教化。宋元時期道教內部對於扶箕有些質疑與批評，但無妨扶乩儀式實踐在宋元時期的道教內外得到長足發展。（Vincent Goossaert, 2024：80-83）宋代以來參與扶乩的有道士、有儒生，而扶鸞經典被視為教化的善書，廣為傳布。其降鸞的主神，許多是宋代以後出現的神祇。例如梓潼帝君、呂祖、玉皇、玄天上帝等等，而民間的神明也透過扶乩來降示，並藉此提高神格。（張超然，2024：63-119）而這些宋元飛鸞出世的經典諸如《梓潼帝君化書》、《玉皇本行集經》、《玄天上帝啟聖錄》、《西山許真君八十五化錄》、《純陽帝君神化妙通紀》等都被收進《道藏》。其中《梓潼帝君化書》在南宋出世，是現存較早出世的鸞書，對之後的善書有重大的影響。<sup>11</sup>

筆者想指出的是，扶乩是一種神人溝通技術的革新，對於中國宗教產生巨大影響，不同的宗教傳統在宋代以後開始採用這種技術來與神明交流。明代朱權（1378-1448）在《天皇至道太清玉冊》的〈通天寶籙大法三十三階〉當中提到人神溝通的方式有「降筆、太極鸞、筆架鸞、懸絲鸞」等（明·朱權，1985），從文脈可以看出朱權是將這些扶鸞方法視之為是一種法術技術。這種技術到明清更形蓬勃，以扶乩神啟的方式成為信仰活動的中心，促成大量經典的撰著、編修、成書、發行。扶乩的宗教實踐至明、清時期影響各個層面，成為中國宗教重要的面向。這方面的研究已經有相當的成果，這些研究也讓學界認識到扶乩在中國文化當中的不可忽視的重要性，其中也包括道教。（王見川，2020：

子安，志賀市子，《道妙鸞通：扶乩與香港社會》。（香港：三聯書局，2021）

<sup>11</sup> 祁泰履（Terry Kleeman）最先展開文昌研究（1994），其後有謝聰輝接續文昌、玉皇的研究。謝聰輝在研究《玉皇經》時注意到宋代以後道教開始出現許多飛鸞開化的情況。謝聰輝進一步探討「飛鸞」在道教的義涵，並在此脈絡中，闡釋梓潼帝君的職能與演變（2013；2015：201-222）。其後有楊馨銘（2015）以及謝政修（2016）接續對文昌深入探討。另有：焦大衛（David K. Jordan）、歐大年（Daneil L. Overmyer）（2005：31-75），Vincent Goossaert（2015：112-133）。

53-88；Vincent Goossaert，2019：51-70）

學者發現，在明清時期（1368-1911），我們對道教發展的認識，無法以傳統道派的模式或是道教與官方制度的關係去認識，在受籙與受戒道士的傳統之外，有著第三種存在形式，這種形式不再是以道士或者是出家宮觀為中心，而是在建制化道教以外的扶乩道壇或道堂。這種「道教」信仰實踐對近現代道教發展發揮著關鍵的作用，也就是說，近現代道教的主要特徵是扶乩信仰。（黎志添，2021：63-65）在明清的道教發展中，教制內的道士已不是道教心性修煉的知識傳承者，道教各種修練知識已經逐漸被文人菁英掌握與傳播。而大量的道教經籍在道派之外流傳，由民間書坊刊印發行，加速道教信仰在社會各階層的傳布。換言之，傳統的正一道、全真道雖然仍然存在，但是此時期更具活力與創造力的是以扶乩道壇為主的新形態道教。<sup>12</sup>

扶乩道壇具有幾項特質：首先道壇是由虔奉特定神明的弟子結社，創立乩壇；其次，乩壇弟子大多不是傳統道派的道士或儀式專家，而是虔奉神明的儒生，其信仰建立在傳統道派的譜系之外，強調其超越性，並相信經由乩示，能夠連結太上道祖之本源；其三，神明受元始天尊、太上道祖或玉皇大帝之命，為了度化蒼生，在乩壇降示道經，稱為「垂經闡教」；其四，隨著乩壇的盛行，主要神明諸如文昌、關帝、呂祖、張三丰等，其仙階也不段提升。（黎志添，2021：66；謝世維、Pierre-Henry de Bruyn、秋岡英行，2021：1287-1304）

明清兩代許多丹家都透過扶乩與神靈交流，接受內丹的傳授，並創造新的丹道經典。例如圍繞著名的內丹家陸西星形成了一個社群，這些文人並不屬於任何道教派別，他們不在人間尋師，而是在仙界訪師，透過扶乩，召集眾多仙真，討論煉丹修煉和個人生活等各種問題。對這些內丹家來說，丹道是文人的一種對超越的追求，其中與仙真的會面起著至關重要的作用。（Ilia Mozias，2022：187-224）

清代的扶乩團體展現了清代道教的組織特色，同時對於道教經本的撰著、編修、成書、發行有很深的影響。十七到十八世紀蘇州扶乩風氣極盛，其中較有名的案例為彭定求（1645-1719 年），彭定求為蘇州私人乩壇的領袖，這些乩壇崇奉真武、斗母、文昌等神。十七世紀 60 年代中期，彭定求將幾個乩壇併

---

<sup>12</sup> 上文提及道教必須從「自觀」與「他觀」一起看待，關注時代的道教環境、當時的人如何認知道教，特別是明清乩壇運動下的道教，扶乩團體內部的士人又如何建構自身的道教認同，進而成為當時道教運動的主導者，即反應新興乩壇團體自身對道教的認知。

為一個壇，稱為「玉壇」，崇奉玉帝。康熙 53 年（1714 年）這些扶乩降筆的文獻被編為一個文集，稱為《玉詮》，共五卷，記錄神靈所垂訓的修行之道。

（Daniel Burton-Rose, 2015：7-62；高萬桑，2015：28-39；王見川，2016；2018：168-189）自清初開始這種地區性的扶乩團體也在湖北、湖南、江蘇、浙江等地出現，可見在清代扶乩風氣之盛，蔚為大觀。參與這些乩壇的儒者文士以虔誠而恭敬的態度去蒐集、編輯、出版和傳播呂祖的扶乩開示，以地方呂祖乩壇信仰為中心的經典運動於焉開展，今天流通的道教經本有許多就是這些清代乩壇所扶乩而出的經典。<sup>13</sup>其中清代所輯《道藏輯要》的編修情況，學者早已指出在《道藏輯要》產生的背後，扶乩的重要意義。《道藏輯要》本身就是清代地方性扶乩團體的成果。（Monica Esposito, 2007：25-48）學者強調這些變化指向神啟書寫的「世俗化」：在乩壇的環境中，一種更簡單、更容易理解的扶乩形式與儀式獲得普及，在家居士可以自行操作，不再依靠道士、法師來執行。

（Vincent Goossaert, 2022）這樣的觀點是從道教出發去看，但是筆者將「扶乩」視為一種文化與宗教運動，甚至是人神溝通技術的革新，從文獻紀錄就可以發現，扶乩運動是在各層面影響著明清宗教，從道教團體，到儒士、居士團體，都廣受歡迎，因而在救世團體、教派、民間宗教、善堂、道壇等各色團體都以「扶乩」為人神溝通的技術，而扶乩道壇無論是儀式服務，包括懺儀、疏文、誦經、拜斗、醫療等，都能由文人承擔；同時道壇成員很多本身就是醫者，也能執行治療儀式如驅邪、符咒、降筆乩方或編整醫書。乩壇的降示的另一個核心則是內丹修練的指引，這些都是明清道教的一環，可以說清代的道教，乩壇佔有重要的角色。但是與法術運動一樣，扶乩運動不是道教的專利，而是更廣泛宗教運動的一部分，但是卻同樣改變了「道教」的面貌。

## 伍、「宗教化」運動下的道教（1912-1979）

當道教進入到近代的時候，我們需要教意識到近代「宗教」概念的影響。首先我們必須深入思考「宗教」這個概念。明治時代（1868-1912）的初期「宗教」這個詞首先被用來翻譯英文“religion”，該詞彙被日本人創造出來之後，進

<sup>13</sup> 參見黎志添（2013：183-230；2015：101-149；2016：41-76；2017：139-179）、志賀市子（2013：251-290），森由利亞注意到《純陽帝君神化妙通紀》，苗善時在編輯呂洞賓故事時，增添故事情節，展現出全真教的思想，並認為該經為扶乩而成。（森由利亞，1992：31-47）

入到整個東亞的脈絡，產生深刻的轉化，整個東亞世界原來的宗教傳統被西方的宗教概念重新塑造，相關的研究許多學者已經做過一些歷史的爬梳。<sup>14</sup>1912年以後到1919年五四運動及後續的效應，整個中國為了符合西方宗教概念，產生例如新生活運動、廢廟辦學，進而透過毀掉中國傳統廟宇等等手段來重新整合信仰版圖並企圖符合「宗教」這個概念，這是現代化歷程，卻與「宗教」概念密不可分。（Vincent Goossaert & David Palmer, 2011：123-138；Rebecca Nedostup, 1997）其後座力產生的影響相當宏大，是所有宗教學者都必須去面對的。這當中就牽涉到我們要如何從中國社會脈絡去看道教？

首先是宗教既有的概念框架對傳統社會的解釋力。用西方宗教的這個概念，來解釋中國社會當中的各種實踐，其解釋力的問題需要重新反思。我們該如何去反思西方「宗教」這個概念對中國宗教傳統的解釋力。學者反思此問題過程中，提出「再界域化」的重要概念，對於我們去思考中國「宗教」的整個過程有它一個重要性，因為再界域化的歷程有宗教概念在背後運作，所有宗教開始要去符合所謂「宗教」的形式與內涵，於是有關鍵性的經營方式變化，產生界域的調整與建構，創造與民眾世俗生活新型態的連結，進而擴大其在現代社會的正當性，這種「再界域化」的變動正是宗教與現代社會建立關聯的過程。（齊偉先，2022：10）

很明顯的傳統道教並不符合近代意義下的「宗教」，而近現代道教為了符合「宗教」的標準，扭曲道教原有形態，因此道教在「再界域化」的過程中，就面臨不斷的重新建構其「邊界」，最重要的是需要與所謂的「迷信」劃清界線，民國政府在二十世紀初就將天主教、基督教、伊斯蘭教、佛教、與道教認可為中國五大宗教。國家在予以管理約束的同時，也給予某種保護，只是其前提是必須符合國家所認定的「宗教」標準。然而這種將道教視為世界宗教的認知取向，不免在比較的基礎上以及西方宗教概念的框架下，在強化了某些範疇的同時，忽視、並且邊緣化某些道教本質性的東西。這種形塑的過程即是道教「宗教化」（Religionization）的歷程。

在知識菁英建構的過程下，道教經過重新形塑，其中被國家體制認可的範疇成為近世道教的核心；而被排除在外者，則被視為邊緣，遭到貶抑，甚至壓制、摧毀。二十世紀以來的「宗教」與「迷信」二元框架，是國家與知識菁英

---

<sup>14</sup> 參見陳熙遠（2002：37-66），黃進興（2015：227-282），Robert Campany（2003：215-253）。

在形塑近代道教時的基本概念。

「宗教化」運動隱含另一個趨勢，就是「科學化」這是近當代宗教與信仰實踐都共同面對的一個重大議題。陳撈寧（1880-1969）等許多近代內丹家甚至聲稱，丹道沒有迷信，能夠與現代性相協調，可經由科學去驗證。陳撈寧透過張竹銘（1904-2004）的翼化堂出版事業，傳播所謂「仙學」的思想。在 1933 年，張竹銘醫師在上海創辦《揚善半月刊》，邀請陳撈寧主筆。陳撈寧利用此媒介倡導「仙學」，集結眾多好道之士，成為當時全國的道教公共論壇的中心。1939 年，張竹銘又創辦了《仙道月報》，陳撈寧仍為主筆。

在這幾個平台中，陳撈寧建構其「仙學」的思想，試圖說明「仙學」是可以經過身體體證的科學，是一種「實證科學」。陳撈寧將「仙學」形塑成為一種可透過科學驗證的身體的修練，重新界定「道教」，並號召同道，蒐集各種內丹文本，進行整理，成立「丹道刻經會」，刻印出版，廣為流通；整理不少丹道的著作，將之出版。使得當時的人可以透過此傳播途徑，並且以實證的方式體驗道教豐富的修練內涵。（Liu Xun, 2009；謝世維，2017；蕭進銘，2023：41-100）從其外觀來看，與明清的乩壇有高度類似之處，都是由社會菁英透過內丹教法與印刷傳播來實踐，但是在訴諸權威的方式則是大相逕庭，一者是以扶乩之神明為最高權威，另一方則是完全不提神明而訴諸實證科學。

道教在現代化歷程中，有另一個新發展就是以學術的方式去論述道教。科學化影響下的道教論述，道教論述的核心轉為學術語彙，這種現代性模仿科學論文的學術規範，形成一種當代的道教權威論述。道教的論述話語權從過去的高道與朝廷，轉移到世俗學院的學者，學者的論證建立在歷史的考據與文獻的點校詮釋，或者透過社會結構分析探究現象與功能，依照人文社會學門的規範，忽視道教義理超驗層面與內在經驗。學者以「科學」的論文建構權威，甚至當代道教機構與宮觀需要召開學術研討會以建立其權威，足見道教團體在「科學化」學術權威的觀點下放棄自身的教理發語權，讓渡給世俗性的學術論述，神聖與超驗的精神內涵的指引，轉為哲學概念與史料堆砌，然而思想史與社會史的爬梳，是當代學術權威情境下的產物，並未能讓道教的精神內涵復甦，並在現代脈絡下給予人寬慰與解脫。重新審視道教精神本質，而非一味「去神聖化」，建立所謂的道教學術論述，恐怕是重建道教內核不可或缺的元素。

在五四運動百年，道教受到「宗教化」與「反迷信」運動衝擊以後，反思宗教在一個多元世界的影響之下，重新思考道教在華人文化當中的意涵是必須

的。宗教學者丹妮·艾維雷熱（Daniele Hervieu-Lerger）說宗教是「記憶之鏈」，宗教的傳承系譜、儀式、經典、朝聖等，都是在接續記憶。但是記憶之鏈被現代性沖斷之後，當代人如何鏈結這個記憶，面對多元文化衝擊，如何在傳統記憶中建構文化內涵，是現代性所帶來的挑戰。（Daniele Hervieu-Lerger, 2000）毫無疑問，道教是中國文化記憶之鏈的核心，承傳深遠的文化記憶，在現代性的衝擊之下，當代重新鏈結記憶，道教是不可或缺的關鍵。

近代宗教化運動的結果是使得處在當代的人們無意識而不自覺地以「宗教」的觀點去看待、認知「道教」。亦即將道教視為與其他宗教，諸如基督教、佛教、民間宗教等區隔的獨立宗教傳統，視作獨立而具有教理體系、實踐傳統的團體。因此討論近代道教「宗教化」並反思此現象，筆者認為有必要重新去看待道教所包羅在中國文化中的不同層面，除了表面最接近「宗教」光譜的全真道、正一道等建制式、宮觀傳統，或者是由文人所建構的「仙學」之外，往光譜另一端移動，就有必要進一步去思考道教所涵蓋的多元層面，而非用「宗教」概念去切割，因為道教與中國文化是一體的，具現中國文化當中心人文關懷與身心超越的領域，實際上是中國文化當中核心層面；但是與此同時，道教的實踐又與地方傳統息息相關，鑲嵌在社會的不同層面。

道教實踐當中「儀式」的重要性不可忽略，因此中國宗教當中「儀式優位」有必要被提出，這一現象在道教尤為突出。有關中國廟宇及地方社會，學者進行過很多討論，諸如魏樂博（Robert P. Weller）、杜贊奇（Prasenjit Duara）、王斯福（Stephan Feuchtwang）、桑高仁（P. Steven Sangren）、焦大衛（David Jordan）、丁荷生（Kenneth Dean）等學者皆提出理論進行分析，過去很多社會與人類學者做了許多這方面的討論，包括廟宇、靈力的邏輯，（林瑋嬪，2020；Robert Weller, 1987；Rebecca Nedostup, 2009；Shuk-Wah Poon, 2011；Vincent Goossaert, Jan Kiely & John Lagerway, 2015；Paul R. Katz, 2014；Vincent Goossaert & David Palmer, 2011；Paul. R. Katz & Vincent Goossaert, 2015）還有鑲嵌在世俗社會制度裡面的宗教型態，其中一個比較重要的是丁荷生（Kenneth Dean）所提出儀式聯盟概念。（Kenneth Dean & Zheng Zhenman, 2010；Kenneth Dean, 2009：179-210）中國傳統的地方社會有不同的儀式聯盟互相鑲嵌在一起，我們在看待這部分的時候，與社會有密不可分的關係。包括道法儀式、醮典、救度儀式、祭祀、信仰圈實踐的儀式，其中包含廟宇網絡、香會、進香還有宗族的儀式，跟鄉間鄉保的儀式，這些都鑲嵌在一起，所以形成超穩定的儀式聯盟



型態，在其中就仰賴各種儀式實踐，這能夠更加有力的解釋為什麼需要強調「儀式優位」來解釋這現象，透過這些儀式我們可以來分析地方社會結構。這當中去運作儀式聯盟的主體是儀式專家，也就是道士、法師、靈媒、師巫、乩童等等，以不同的需求，有不同的位階與相應儀式在其中運作。道教透過儀式，與地方宗教鑲嵌連結；而儀式專家、儀式程序、信眾實踐、社會鑲嵌等是理解中國宗教與社會的關鍵，也是我們解釋中國人精神生活的鑰匙。

如果往身心修持這方面，跟制度有關係的面向，諸如道醫傳統、全真教的性命雙修、環堵之道等等就跟制度型法門比較有關；但是在個人的面向如身體練養、內丹或者服食、辟穀、氣功，就越往個人身心操練或者是身心功夫的向度移動，這與自我技藝或者身心轉化有關，屬於自我關懷的主體技藝，朝向自我轉化的歷程，其方法是主體經驗與自我轉化的身心修練，（齊偉先，2022：19）這種轉化帶有自我超越與趨向神聖的身心操練，具有中國傳統「成神成聖」或者是「與道合真」的境界，實際上是中國道統不可忽略的面向，也是中國人精神世界與神聖超越的層面，有必要深入探究。

當代道教的界定，需看當代之情境，以處境知識的觀點去認知。彼得·柏格（Peter Berger）曾說，面對現代性所帶來的挑戰，有兩種陷阱，一種是拒斥現代性的原教主義陷阱；一種是擁抱現代性的相對主義陷阱。面對多元現代性挑戰，需要具備一種覺知的張力平衡。（Peter Burger, 2014）在現代化的歷程當中，適應而符合「宗教」概念的現代道教，包含著現代制度與教育，已經是當代道教的一環，與當代全球化的處境扣連。但是道教的深度與廣度，以及在華人文化當中各種層面的滲透與鑲嵌，遠遠超過一種狹隘的「宗教」定義，他擴及到身心修養、甚至是一種生活方式。因此我們有必要重新審視道教在中國歷史與當代華人社會所涵蓋的各層面，從宮觀制度層面到地方實踐傳統；從儀式優位到身心修練。亦即從中國文化當中，重新去認知道教在中國文化各層面的重要性與關鍵影響，從而理解道教在中國文化當中的價值。

## 陸、小結

學術界對於如何界定「道教」有相當多的討論，但難以達成共識。本文主張從歷史情境中去界定道教，採取「辯證性範疇」（dialectical category）的觀點，來審視道教與歷史上的文化運動之交流與融會。主張道教是一個辯證性範

疇，是由道教實踐者與他者之間不斷互動變化的混合體。從這個基礎來看，文化交流提供我們思索道教的視角，學者在思考多元文化交流之時，會從型態、主體性、邊界等去思考，其中宗教的交融是多元文化交流的核心，從此角度我們可以審視道教與歷史上的文化運動之交流與融會。

十七世紀至十九世紀基督新教神學的「正統」觀，標舉基督教的純粹本質，排斥雜揉、混合、失真的外來元素，(Jaroslav Pelikan, 1984: 332-338) 這種正統神學觀點實際上一直影響著宗教學者去界定宗教的本質性與外在因子的邊界。這種觀點隱含著在文明衝突或是政治架構鉅變下，宗教產生交融現象，進而被批判為落後與沒落的象徵，形成宗教神學的價值判斷。(Charles Stewart & Rosalind Shaw, 1994: 3-4, 157) 但是若是從宗教現象學的觀點來看，凡是顯現於歷史的宗教現象，皆包容於在宗教學者視域之中，並無特殊的價值判斷。進而論之，宗教運動皆是承續舊「正統」，加以承襲整合，進而創立新的宗教機制，因而所有的宗教都是宗教融合的產物，基督教、佛教、伊斯蘭教等世界宗教莫不如是。因此，以歷史視角來看，並無所謂的「純正宗教」。(蔡彥仁，2004: 20) 而從歷史、主題、內涵等觀點去探究，無論是宗教內部，或是不同宗教體系、各種文化運動之間，宗教交融都是宗教持續存在、保持生命力的不可或缺因素。

宗教為文化的一部分，是在一套符號象徵系統之中，這些秩序形成真實的氛圍 (aura of actuality)，隱藏在日常生活之中，是生活的準則，也是理想生活的願望。(Clifford Geertz, 1973: 90) 如果將道教獨立於文化之外來看，難免出現價值判斷：混雜、沒落、世俗化等等標籤隨之而來，但是如果我們從歷史情境中看道教，當象徵系統轉變之際，道教在歷史情境當中自然融入時代氛圍，這是文化發展的自然結果，並無所謂正統與雜燴的價值判斷，新的模式會在承襲與整合中展現，進而成為那個歷史時代的「道教」。本文舉出歷史上不同階段的文化運動對道教產生文化融合、邊界重整的現象，道教的板塊會在歷史情境當中重新浮現。當時代變化，在失序、混亂的現實世界當中，宗教必須提供一個有意義參考座標，使人在其中尋得意義，與社會、環境、天地取得連結，得以安身立命。此時的宗教需要在時代氛圍當中迅速取得文化工具，在象徵與實際之間的辯證關係建立意義系統，重新提供人們在生存過程中去建構象徵，以塑造理想的世界，宗教乃重新成為生活準則的引導。因此，宗教發展過程中，融合不同信仰與實踐，是在歷史過程中，宗教與實踐互動的一部分。(蔡彥仁，

2004：20）如果以本文所舉的案例可以看出，道教在發展過程當中，與各種宗教運動遭遇、融合不同實踐正是道教發展的動力，是歷史發展過程中宗教交流的基礎特質。<sup>15</sup>

再者，從觀察者與信仰者的角度來看，每一個時代氛圍與情境，信仰者都認知其所信仰的就是他們所認知的「道教」，相信其所信仰的道教是整全、純正而有效的；而觀察者以文化交融的視角，透過類型與範疇，辨析道教在歷史發整中不斷交融、流變的現象，觀察者所觀照的是某個情境下的道教在歷史脈絡當中融合多少外來因素，在特定的歷史氛圍中如何重新界定道教「邊界」。（蔡彥仁，2004：24）此即筆者為何特別提出「情境」的重要性，若喪失對「情境」的理解，觀察者很可能侷限在歷史現象的辨析、分判，而忽略更深邃的宗教內在本質。

因此，道教發展過程的文化交融現象，必須放在更大的文化脈絡之中去看待，也因此需要透過跨領域、跨文化研究的角度去思考，道教學者習慣以道教本位的觀點去探究「邊界」，因為這種思考角度仍是以中心與邊緣的模式去，隱含著中心／正統↔邊緣／異質的二元範式。文化不是一個固定體系，而是一個深具彈性、流動的氛圍，若從多元文化的觀點，看待不同文化運動的交流與交融，不只是以大傳統為中心，去界分「小傳統」或「地方文化」，而是包括所謂「道教」在內的多元文化與實踐不斷流動的過程。須知「道教」包含了神話、語言、儀式、論述類型、象徵符號、日常生活實踐等多重層面（Ninian Smart，1996），複雜而幽微，而且每一個元素都有其深刻的內涵，難以用化約的方式去直接界定，我們只能盡量從多種面向去探討，盡可能立體的觀照不同面向。如果我們能夠看待被稱為「道教」的範疇在特定處境下多元文化運動的有機流動過程，在內、外層面下的自然動態交融，則每一種處境下的道教有其充滿創造力的實踐，豐富文化的意義內涵，重新釐定道教的界定。

---

<sup>15</sup> 白玲提出中國宗教具有實用功能，其中的宗教融合並非隨意拼湊，而是具有意識的並列與篩選，將觀念、儀式、象徵與實踐方法，加以組織，創造其信仰體系，建構出具有內在邏輯與意義的一套系統。（Judith Berling，1980）

## 參考文獻

### 專書

- 小林正美著，王皓月、李之美譯（2013）。《唐代的道教與天師道》。濟南：齊魯書社。
- 小林正美著，王皓月譯（2010）。《中國的道教》。濟南：齊魯書社。
- 立川武藏、賴富本宏編（2005）。《中國密教》，東京：春秋社。
- 志賀市子著，宋軍譯（2013）。《香港道教與扶乩信仰：歷史與認同》。香港：中文大學出版社。
- 林瑋嬪（2020）。《靈力具現：鄉村與都市中的民間宗教》。台北：國立臺灣大學出版中心。
- 高振宏（2023）。《天母、武神與神禽：密教與道教、中國文學之交涉》。台北：新文豐出版社。
- 康豹 (Paul. R. Katz)、高萬桑(Vincent Goossaert)編（2015）。《改變中國宗教的五十年 1898-1948》。台北：中央研究院。
- 陶奇夫（2011）。《道教：歷史宗教的試述》。濟南：齊魯書社。
- 游子安，志賀市子（2021）。《道妙鸞通：扶乩與香港社會》。香港：三聯書局。
- 黃建興（2018）。《師教——中國南方法師儀式傳統比較研究》。北京：中華書局。
- 萬志英 (Richard von Glahn)（2018）。《左道：中國宗教中的神與魔》。北京：社會科學文獻出版社。
- 齊偉先編（2022）。《入世、修持與跨界：當代台灣宗教的社會學解讀》。台北：台大出版中心。
- 黎志添（2021）。《道藏輯要·提要》。香港：香港中文大學出版社。
- 謝世維（2018）。《道密法圓：道教與密教文化研究》。台北：新文豐出版社。
- 謝世維，高萬桑，柯若樸編（2020）。《道教與地方宗教——典範的重思國際研討會論文集》。臺北：漢學研究中心。
- 謝聰輝（2013）。《新天帝之命：玉皇、梓潼與飛鸞》。臺北：臺灣商務印書館。
- 謝聰輝（2018）。《追尋道法：從臺灣到福建道壇調查與研究》。臺北：新文豐出版公司。
- 謝聰輝（2024）。《以法為教：閩中尤溪、大田與永安三縣為主的調查研究》。臺北：新文豐出版公司。

## 期刊論文

- 尹翠琪（2012）。〈《正統道藏》本《三才定位圖》研究—北宋徽宗朝的道教宇宙神譜〉，《國立臺灣大學美術史研究集刊》，33：頁 113-162。
- 王見川（2018）。〈彭定求的扶鸞與著書：從其與清初名道施道淵的關係談起〉，《道教學刊》，第二期：頁 168-189。
- 吳羽（2008）。〈傳北宋武宗元〈朝元仙仗圖〉主神組合考釋——兼論其與唐宋道觀殿堂壁畫的關聯〉，《故宮博物院院刊》，1：頁 80-92。
- 林振源（2014）。〈正邪之辯，道法之合：臺灣北部道法二門源流〉，《華人宗教研究》，第 4 期：頁 43-67；頁 359-388。
- 科大衛、劉志偉（2000）。〈宗族與地方社會的國家認同：明清華南地區宗族發展的意識形態基礎〉，《歷史研究》，3：頁 3-14。
- 科大衛、劉志偉（2008）。〈「標準化」還是「正統化」？—從民間信仰與禮儀看中國文化的大一統〉，《歷史人類學學刊》，6 卷 1&2 期：頁 1-21。
- 高萬桑（2015）。〈清初蘇州的道教與民間信仰——穹窿山施道淵的個案〉，《清史研究》，第 1 期：頁 28-39。
- 高振宏（2024）。〈建構信仰的共同體——元明二徐真人信仰與扶箕團體的互動〉，《漢學研究》，42 卷 4 期：頁 121-163。
- 高振宏（2023）。〈游移在佛、道、巫間的「法師」——以洪邁《夷堅志》為主的考察〉，《成大中文學報》，第 82 期：頁 1-38。
- 張超然（2016）。〈自我身分、倫理性格與社會象徵：道與法的根本差異與複合現象〉，《華人宗教研究》，第 8 期：頁 27-58。
- 張超然（2022）。〈道法整合的藍圖：《太上天壇玉格》研究〉，《華人宗教研究》，20：頁 1-37。
- 張超然（2024）。〈躋進仙階：元代民間神祇的道教化——以靈濟真人崇拜為例〉，《漢學研究》，42 卷 4 期：頁 63-119。
- 黃頌軒（2024）。〈論道教定義問題的複雜性：以杜光庭《道德真經廣聖義》為例〉，《中國文哲研究通訊》，第 34 卷第二期：頁 93-109。
- 陳熙遠（2002）。〈「宗教」——一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，《新史學》，13.4：頁 37-66。
- 森由利亞（1992）。〈『純陽帝君神化妙通紀』に見る全真教の特徴について〉，《東洋の思想と宗教》，第 9 號：頁 31-47。

蔡彥仁（2004）。〈文化的交融與融合：比較宗教的論述觀點〉《東亞文明研究中心通訊》，5：頁 17-28。

黎志添（2013）。〈清代四種《呂祖全書》與呂祖扶乩道壇的關係〉，《中國文哲研究集刊》，第 43 期：頁 183-230。

黎志添（2015）。〈《呂祖全書正宗》——清代北京覺源壇的歷史及其呂祖天仙派信仰〉，《中國文哲研究集刊》，第 46 期：頁 101-149。

黎志添（2016）。〈識見、修煉與降乩——從南宋到清中葉呂洞賓顯化度人的事蹟分析呂祖信仰的變化〉，《清華學報》，新 46 卷，第 1 期：頁 41-76。

黎志添（2017）。〈明清道教呂祖降乩信仰的發展及相關文人乩壇研究〉，《中國文化研究所學報》，第 65 期：頁 139-179。

蕭進銘（2023）。〈以身體為實驗、轉化、觀察、證知場域——民初以降內丹身體修證經驗與現代性追求〉，《丹道研究》，第 3 期：頁 41-100。

謝世維（2012）。〈密法、道術與童子：穢跡金剛法與靈官馬元帥秘法中的驅邪法式研究〉，《國文學報》第 51 期：頁 173-210。

謝世維（2023）。〈宋代的法術傳統：以王文卿及「玉樞五雷法」為中心〉，《中國學術年刊》，第 45 期：頁 59-96。

謝聰輝（2015）。〈明清《玉皇本行集經》中呂祖降誥研究〉，《道教研究學報》，No.7：頁 201-222。

## 專書論文

王見川（2016）。〈彭定求（1645-1719）與清初蘇州道教：扶鸞、禮斗與著書〉，《歷史、藝術與台灣人文論叢(10)》，頁 104。台北：博揚出版社。

王見川（2020）。〈宋—明時期的扶箕、扶鸞與請仙：兼談「扶乩」、「恩主」等詞的起源〉，范純武主編，《扶鸞文化與民眾宗教國際學術研討會論文集》，頁 53-88。新北：博揚文化。

吳羽（2005）。〈北宋玉清昭應宮與道教藝術〉，《藝術史研究》第 7 輯，頁 139-178，廣州：中山大學出版社。

祁泰履（Terry F. Kleeman）（1996）。〈由祭祀看中國宗教的分類〉，李豐楙、朱榮貴主編，《儀式、廟會與社區會議論文集》，頁 547-555，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處。

胡孚琛、呂錫琛（2004）。〈何謂道教〉，《道學通論：道家·道教·丹道（增訂版）》，

- 頁 257-271。北京：社會科學文獻出版社。
- 酒井忠夫、福井文雅（1992）。〈什麼是道教〉，福井康順等監修，朱越利等譯，《道教（第一卷）》，頁 1-24。上海：上海古籍出版社。
- 高萬桑（Vincent Goossaert）撰，曹新宇譯（2019）。〈扶乩與清代士人的救劫觀〉，曹新宇主編，《新史學》第 10 卷，頁 51-70。北京：中華書局。
- 陳靜、胡孚琛（1991）。〈道教概說〉，牟鍾璽、胡孚琛、王葆玟主編，《道教通論》，頁 322-339。濟南：齊魯書社。
- 勞格文（John Lagerwey）（2013）。〈道教於中國宗教與文化之所為與無為〉，黎志添主編，《十九世紀以來中國地方道教變遷》，頁 459-460。香港：三聯書店。
- 勞格文（John Lagerwey）著，譚偉倫譯（2002）。〈詞彙的問題——我們應如何討論中國宗教〉，《法國漢學（宗教史專號）》第七輯，頁 260-270。北京：中華書局。
- 湯志傑（2018）。〈華人宗教「世俗化」發展新探：論唐宋變革背景下民間宗教興起的歷史意義〉，論文發表於「反思現代性：交互比較的嘗試」工作坊，中央研究院社會學研究所主辦。
- 焦大衛（David K. Jordan）、歐大年（Daneil L. Overmyer）合著，周育民譯，宋光宇校讀（2005）。〈扶乩的歷史〉，《飛鸞——中國民間教派面面觀》（香港：中文大學出版社）。
- 黃進興（2015）。〈清末民初儒教的去宗教化〉，《儒教的聖域》。香港：三聯書店，頁 227-282。
- 謝世維（2017）。〈近代道教形塑與國族主義〉，謝世維、郭承天編輯，《華人宗教與國族主義》。台北：政大出版社。
- 謝世維，Pierre-Henry de Bruyn，秋岡英行（2021）。〈張三丰先生全集〉，黎志添主編，《道藏輯要：提要》，頁 1287-1304。香港：香港中文大學出版社。
- 謝世維（2014）。〈導論〉，謝世維編，《經典道教與地方宗教》。台北：政大出版社。1-35。

### 博士論文

- 楊聲銘（2015）。《文帝化書》研究，嘉義：嘉義大學中文系碩士論文。
- 謝政修（2016）。《文昌化書》研究：以七十四至九十七化為主。台北：臺灣師範大學國文系碩士論文。

## 外文文獻

- Adam Yuet Chau (2020), "Daoist on Top or Host on Top? The Relationship between the Daoist Liturgical Framework and Local Cults in the Jiao," 《道教與地方宗教—典範的重思國際研討會論文集》, 頁 269-308, 台北: 漢學研究中心。
- Arthur Wright (1969-1970), "A Historian's Reflection on the Taoist Tradition," *History of Religion* Vol. 9 No. 2/3, pp. 248-255.
- Charles Orzech (2006), "Looking for Bhairava: Exploring the Circulation of Esoteric Texts Produced by the Song Institute for Canonical Translation," *Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies*, No. 8, pp. 139-166.
- Charles Stewart and Rosalind Shaw eds. (1994), *Syncretism / Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, London and New York: Routledge, pp. 3-4, 157.
- Clifford Geertz (1973), "Religion As a Cultural System," in *The Interpretation of Culture*, p. 90, New York: Basic Books, Inc., Publishers.
- Daniel Burton-Rose (2015) "A Prolific Spirit: Peng Dingqiu's Posthumous Career on the Spirit Altar, 1720–1906" 《道教研究學報：宗教、歷史與社會》第 7 期：頁 7-62。
- Daniele Hervieu-Lerger (2000), *Religion as a Chain of Memory*, Piscataway: Rutgers University Press.
- Donna Haraway (1988), "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies* Vol. 14, No. 3., pp. 575–599.
- Edward L. Davis (2001), *Society and the supernatural in Song China*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Gil Raz (2012), *The Emergence of Daoism: Creation of Tradition*. London: Routledge.
- Hugh B. Urban (2003), *Tantra: Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion*, Berkeley: University of California Press.
- Ilia Mozias (2022), "Immortals and Alchemists: Spirit-Writing and Self-Cultivation in Ming Daoism," 收於謝世維編, 《養壽怡生：東亞道文化養生的多元視野》, 頁 187-224。台北: 新文豐出版社。
- Jaroslav Pelikan (1984), *The Christian tradition: a history of the development of*



- doctrine*, Vol 4. ,Chicago: The University of Chicago Press, pp. 332-338.
- John Lagerwey, "Questions of Vocabulary: How Shall We Talk about Chinese Religion?", Lai Chi Tim ed., *道教與民間宗教研究論集*, 香港: 學峰文化事業, 1999, pp.165-181.
- Joshua Capitanio (2018) , "Sanskrit and Pseudo-Sanskrit Incantations in Daoist Ritual Texts," *History of Religions* 57, no. 4, pp. 348-405.
- Judith Berling (1980) , *The Syncretic Religion of Lin Chao-en* ,New York: Columbia University Press.
- Judith Boltz (1993) , "Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in Battles with the Supernatural". In Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory eds., *Religion and Society in Tang and Sung China*, pp.241-305, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kenneth Dean and Zheng Zhenman (2010) , *Ritual Alliances of the Putian Plains: Vol. 1: Historical Introduction to the Return of the Gods*, Leiden: Brill.
- Kenneth Dean (2009) , "Further Partings of the Way: The Chinese State and Daoist Ritual Traditions in Contemporary China," in Yoshiko Ashiwa & David L. Wank eds., *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China*, pp. 179-210, Stanford: Stanford University Press.
- Lai Chi-Tim(2015) , "The Cult of Spirit-Writing in the Qing: The Daoist Dimension," *Journal of Daoist Studies*. 8, pp. 112-133.
- Liu Xun (2009) , *Daoist Modern: Innovation, Lay practice, and the Community of Inner Alchemy in Republican Shanghai* ,Cambridge: Harvard University Press
- Matthias Schumann, Elena Valussi ed. (2023) , *Communicating with the Gods: Spirit-Writing in Chinese History and Society*, Leiden and Boston: Brill.
- Michel Strickmann(1979) , "On the Alchemy of Tao Hung-ching," in Holmes Welch and Anna Seidel, *Facets of Taoism*, New Haven: Yale University Press.
- Monica Esposito (2007) , "The Discovery of Jiang Yuanting's Daozang jiyao in Jiangnan — A Presentation of the Daoist Canon of the Qing Dynasty," *學術中國* , 11, pp. 25-48.
- Nathan Sivin (1978) , "On the Word 'Taoist' as a Source of Perplexity: With Special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China,"

History of Religions 17: 303-330.

Ninian Smart (1996), *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*, Berkeley: University of California Press.

Paul R. Katz (2014), *Religion in China and its Modern Fate*, Lebanon, NH: Brandeis University Press.

Peter Burger (2014), *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in Pluralist Age*, Berlin: De Gruyter.

Prasenjit Duara (1997), *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. University of Chicago Press.

Rebecca Nedostup (2009), *Superstitious Regimes*, Boston, Harvard University Press.

Rebecca Nedostup (2009), *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*. Cambridge: Harvard University Asia Center.

Robert Campany (2003), "On the Very Idea of Religions: in the Modern West and in Early Medieval China." *History of Religions* 42, no.4, pp. 215-253.

Robert Weller (1987), *Unities and Diversities in Chinese Religion*, Macmillan Press and University of Washington Press.

Shuk-Wah Poon (2011), *Negotiating Religion in Modern China: State and Common People in Guangzhou, 1900-1937*, Hong Kong: Chinese University Press.

Strickmann Michel (1996), *Mantras et mandarins: le Bouddhisme tantrique en Chine*, Paris: Gallimard.

Terry Kleeman (1994), *A God's Own Tale: The Book of Transformations of Wenchang, the Divine Lord of Zitong*, Albany: SUNY Press.

Vincent Goossaert and David Palmer, *The Religious Question in Modern China*, Chicago: University of Chicago Press, 2011, pp. 123-138.

Vincent Goossaert (2015), "Spirit Writing, Canonization, and the Rise of Divine Saviors: Wenchang, Lüzu, and Guandi, 1700-1858," *Late Imperial China*, Volume 36, Number 2, December, pp. 82-125.

Vincent Goossaert (2022), *Making the Gods Speak: The Ritual Production of Revelation in Chinese Religious History*, Cambridge: Harvard University Press.

Vincent Goossaert (2022), *Making the Gods Speak: The Ritual Production of Revelation in Chinese Religious History*, Cambridge: Harvard University Press.

Vincent Goossaert (2024) ,“Making the Gods Write: A Short History of Spirit-Written Revelations in China, 1000-1400,” In Matthias Schumann and Elena Valussi ed., *Communicating with the Gods: Spirit-Writing in Chinese History and Society* . , pp. 80-83 ,Leiden: Brill.

Vincent Goossaert, Jan Kiely and John Lagerway, eds. (2015) , *Modern Chinese Religions II: 1850-2015* , Leiden: Brill.

Vincent Gossaert and David Palmer (2011) , *The Religious Question in Modern China*, Chicago: The University of Chicago Press.

輔仁  
宗教研究

## **Defining Daoism: Cultural Integration and Situated Perspectives**

**HSIEH Shu-wei**

**Professor of Graduate Institute of Religious Studies, National Chengchi University**

### **Abstract**

There is controversy in the academe on how to define "Daoism". Many scholars use a core essence approach to define Daoism, but this approach is often unable to apply to the actual situation of Daoism in different periods. Some scholars are forced to use pluralistic definitions in an attempt to relax the definition of Daoism, but there is no agreement on how to set up multiple standards. At the same time, a single definition point of view can easily lead to historical narratives such as the decline of Daoism, its fusion with folk religions, and secularization. Defining the boundaries of Daoism has become an academic problem. This article advocates defining Daoism from the historical context and adopting a dialectical category perspective to examine the exchange and integration of Daoism and historical cultural movements. This article points out that when the cultural symbol system changes, Daoism naturally integrates into the atmosphere of the times in the historical situation, compounding and integrating with the cultural movements at that time. This is the natural result of cultural development, without any value judgment between so-called "orthodox" or "syncretism". New modes will be developed through inheritance and integration, and then become "Daoism" in the context of the times. This article cites the phenomenon of cultural integration and boundary reorganization of Daoism caused by cultural movements at different stages in history. The article specifically highlights the "Thaumaturgic Movement", "Spirit Writing Movement" and "Religionization Movement" at different periods in history to illustrate the three important transformations of Daoism. These three movements were due to the rise of emerging cultural

movements or ideological trends, which transformed the Daoist symbolic system, resulting in a major shift in the boundaries of Daoism. After reorganization, the “Daoism” will reappear in the historical situation. From the cases cited in this article, it can be seen that in the development process of Daoism, encountering various religious movements and integrating different practices are the driving force for the development of Daoism and are the basic characteristics of religious and cultural exchanges in the process of historical development.

**Keywords:** Daoism, Boundary, Thaumaturgy, Spirit Writing, Religionization

輔仁  
宗教研究

