

## 書評 BOOK REVIEWS

《身體不死與神秘主義——道教信仰的觀念史視角》，程樂松著。北京：北京大學出版社，2017。363頁。人民幣55元。

因長期觀察到學界對於道教或道教科儀的研究，多聚焦於文獻分析和歷史性的系譜敘述，並強調從「客觀」的視角對道教進行論述，在提出論述時，強調以「物質性」證據（文獻、碑刻或其他固著於可視性載體的資料）為據，而輕「觀念性」的推演，更有甚者認為以「思想」或「觀念」的互相比對與推演作為方法的論著皆不值一顧。<sup>1</sup> 但筆者以為，就道教的傳播方式而言，影響中國人生活最深的，或許不在「經典」，不在「文獻」，更多是隱藏在生活或儀式中的實踐過程與對話，即便「經典」、「文獻」對道教實踐者或信仰者有所影響，其影響也常來自實踐過程中對於「一本經典的各自表述」。<sup>2</sup> 以實施道教科儀的現場而言，道士為了保持一定的神秘性，儀式參與者多半無法接觸「經典」，他們瞭解道教基本觀念的方式，多來自與道士的對話，惟道士的解說，卻不一定與我們根據訓詁方法或學術上各種解經的方法，所得出的結論相同。有些人會選擇以批評的態度看待這樣的現象。而作者程樂松先生提出的觀點，為這樣的現象找到一個具有合理性的解釋。<sup>3</sup> 即這樣

<sup>1</sup> 這樣的現象在台灣尤為明顯。反觀在大陸地區，學者的研究傾向反較多元，見劉屹，《中國道教史研究入門》（上海：復旦大學出版社，2017），頁3。

<sup>2</sup> 尤其，當我們研究道教的目的是放在發現「道教對中國古代政治和社會的影響」時（此類研究傾向可參見劉屹：《中國道教史研究入門》，頁1），更不適合純粹透過文獻、經典來探索道教對古代社會的影響力。蓋即便是士人階級，其信仰基礎多半以「靈驗性」做為連繫因素，未必對宗教經典文獻或著述有所涉獵（當然，我們無法否認有些讀書人也曾有相關的著述與研究，但這些樣本是否可認為是古代社會的普遍現象仍有待思考與證明），其世界觀有很大的成份是來自可以賦予其「靈驗性生活體驗」的儀式專家或宗教從業人員，而古代讀書人的思維、著述及以此思維產生的生活方式與其他讀書人的著述、文獻間的連結性相對就薄弱許多。這樣的現象更可從依附在日本學者大淵忍爾在台灣台南地區進行田野調查所得的經典文獻所進行的道教經典文本分析論著與當代台南社會的宗教現場間的落差得到若干證明，礙於主題與篇幅，容筆者另外為文說明。

<sup>3</sup> 作者所認知的「合理性」（reasonability）意涵，並不是指隱藏於不同時期、不同修

的現象來自道教的神秘主義特質，從這個特質，我們可以瞭解由於道教徒可不斷地接受新啟示而不斷顛覆舊神學，並重塑神聖歷史，對於經典的任何一種理性解釋都可能隨時被獨特的神秘經驗推翻。更何況，對道教實踐者而言，密傳與師徒盟約下所得到的知識才是真正的真理，因此一般的「知識」論述並不會輕易地進入道士的論述系統中(頁16)。而這樣的觀點同時也點出傳統歷史、文獻研究方法的侷限性。蓋這種具有神秘性的知識體系，多數無法反映在經典或一般文獻中。

相對於一般歷史學者或宗教歷史學者所採取的「客觀性」視角，本書的作者程樂松先生則特別強調「同情性」的觀點，筆者姑且將本書作者所採取的視角稱為「主觀解釋方法」。<sup>4</sup>詳言之，作者嘗試去理解信仰者的主觀信仰活動，並試圖從古中國的思想語境中尋找一定的素材去支持信仰者的信仰行為之合理性(例如：對於道家思想與道教之間關係的解說，頁46)，此舉似乎與中國宗教徒在信仰行為上的主動傾向較符合，即中國宗教徒似乎有從自身的文化環境，主動地拼湊對自己「有用」或「有利」的信仰元素的傾向(頁323-324、328)，卻也難免在解釋各種信仰行為時，令人覺得欠缺「歷史感」。但作者並不以此為悔，更大方地承認自己這樣的「缺失」，其用心在於，透過觀念的演變與實踐的體系找到道教信仰的「合理性」，並站在道教參與者、實踐者的角度，對道教信仰進行「同情性」的理解(頁237、262)。

由於本書的重點在於提出「觀念史」這個研究方法，除了第一章〈紛繁、不經與「可理解」的道教〉、第四章〈告別「信史」：道教歷史的敘述與詮釋〉與〈結語·邊緣的紋理：道教研究的觀念史視角〉外，其餘章節多半可視為這個理論架構的實例展演，因此，為使讀者能更清晰地瞭解程樂松先生的研究脈絡，我們先介紹一下他所使用的「觀念史」研究架構。

---

煉者、不同道派對於宇宙和生命觀念的詮釋方式的內在一貫性，而是指在信仰觀念支撐下，一個具有可接受性(acceptability)生命與世界詮釋(見頁55，註2)。

<sup>4</sup> 筆者所謂的主觀與客觀乃是從使用的「素材」出發，至於研究的「標準」或「態度」，仍然必須是客觀的。

## 一、作者所使用的「觀念史」研究法

作者認為，道教的文化、信仰與中國固有的傳統文化不斷交涉、融合，且因為道教「非排他性」的特質，使其呈現紛繁與不經的面貌，採取現代科學和理性的分析方法，最後加以批判，並不是一個正確路徑。因此他嘗試從「觀念史」的角度出發，找出道教所運用之觀念的「合理性」（頁21）。詳言之，作者始終認為，道教在融攝其他宗教、思想或風俗的同時，仍保持著自身的獨特性，蓋我們總是可以透過某些「特徵」將道教與非道教標識出來。因此，道教的傳統中，應該是有某些元素是歷久不變的。於是，作者借鏡Paul Ricoeur (1913–2005)的「觀念史」概念，試圖從語義學及詮釋學出發，兼用跨文本、跨時代的視角理解道教觀念與不同時代的思想語境之間的互動，以及觀察在變遷過程中，觀念的內涵如何實現層疊、交替和顛覆（但更多是意義的豐富與並行）。在使用語義學及詮釋學分析的過程中，我們會發現，在不同時期的思想體系裡，這些基礎觀念可能有不同的詮釋，但其基礎價值和結構意義是不變的（頁15、24、335–336）。

關於作者所使用的「觀念史」研究方法，其具體的步驟為：(1) 先找出一個主題（例如：身體觀、長生不死）；(2) 考證這個名詞在西方與中國的使用方式；(3) 考證名詞產生的語境；(4) 考證該名詞是否使用了所處語境的思想或框架；(5) 在語境框架中找尋一貫性。接下來作者在各章節的論述，幾乎均循此脈絡進行，筆者為使讀者更快掌握程樂松先生想表達的核心概念，有時會跳過其繁瑣的字義、辭彙考證過程，這部分的詳細論述，就請讀者自行參閱這本大作。

## 二、本書內容摘要

程樂松先生首先於第一章〈紛繁、不經與「可理解」的道教〉，先為我們具體地提出其「觀念史」的研究方法，已如前述。在進入主題前，作者先為我們回顧自清末以來，從事道教研究的中外重要學者，並為我們歸納出目前道教研究的主要研究方法，他指出目前的道教研究有三大趨勢，其一是從歷史的視角出發，結合歷史文獻與經典梳理不同歷史時期道教宗派的發展，並從中瞭解道教教團與當時的政治、社會及文

化的互動情形，以釐清其思想特色(頁8)。其二是以田野調查作為中介，展開對「道教宮觀的教團生活、信仰實踐或地域性的日常道教科儀與信仰形態」之親切的描繪(頁10)。其三則是從大方向觀察道教的發展歷史、思想旨趣及與社會生活的互動，並以道教史、道教辭典、哲學史、神學等形態呈現道教與文化語境間的互動關係(頁12)。作者認為，歷史視角雖可透過社會史的資料補充或修正經典文獻的內容，且有助於我們掌握特定歷史時期的道教思想觀念和實踐團體，但其呈現的是道教多元而紛雜的圖景，難以窺見道教的整體脈絡。惟有透過對道教思想家思想的耙梳，才能理解道教的整體發展(頁9-10)。另一方面，道教的神秘主義本身讓道教在經典意義上有了「不經」的色彩。詳言之，道教因為其秘密傳授及隨時接受天啟的特質，故而對於道教信仰的實踐者而言，更多的真理是隱藏於師徒盟約和個人的神秘體驗，因此，道教經典文獻對於其實踐者而言，重要性不像我們想像中那麼大(頁16)。又因為道教與地方風俗互相交涉之後，有逐漸淡化其信仰意涵，使道教觀念的原意消融於地方風俗的現象，因此田野調查所得的資訊可能也有其侷限(頁12)。而純粹哲學式或思想式的考證方法，因受限於對概念和概念之間邏輯關係的推演，無法彰顯道教神秘主義特質中所重視的主體的體驗和通過表達方式展示的思想立場(例如：透過文字語言表達出「語言表達的侷限性」)(頁39)，因此，程樂松先生提出了「觀念史」這個研究方法作為另一種視角(頁21)。

於第二章〈言道與術道：道家思想的信仰空間〉，作者試圖從思想學界已有共識的概念入手(頁32)，抽譯老莊思想、黃老道家的部分觀念，以發現道教的神仙信仰是如何從中國古文明中被餵養出來的。首先，作者點出，我們無法透過「文獻」證明早期天師道所崇奉的《老子想爾注》、《老子銘》等文獻，與《道德經》及《莊子》的文本或思想有承繼的關係，進而推論「道教信仰源自道家思想」(頁30)。因此，作者嘗試透過對於先秦道家思想研究的簡要回顧，以發掘老莊思想文本中能夠成為信仰資源的神秘主義及浪漫主義的底色，將道家與道教進行某種程度的聯結(頁46)。詳言之，作者從道家思想的社會階層屬性、思想環境、核心語彙(例如：天、天道、道、德、自然)入手，發現老莊思想的產生與「逸民」階層及「隱士」文化的語境有關，故而展現其

對現實生活的「不合作」態度(相反的歷史觀、智慧觀和道德觀)及對於保全生命的重視，且在思想上重視自我體驗和生命境界的超越性，故帶有神秘主義的色彩，實踐者並以此展開對現世道德規則、政治體系到宇宙圖景的反思，通過心靈實現對生命境界的體認，對於主體的自我建構提供解決方案(頁35-38、47)。這樣的神秘主義及反思性浪漫主義，無疑為道教提供了非常好的信任資源。至黃老道家出現後，基於元氣觀念的天人相關論，形成一種獨特的解釋框架。改變了老莊思想的隱士性格和浪漫主義色彩，卻在陰陽五行思想及自然天道與政治人道的關係論述中，造就了具象化的天人關係圖景與人生命運的詮釋知識體系，使道家思想與長生技術及其相關信仰體系進行了聯結(頁52-53)。

在第三章〈從政治神學到不死實踐：宇宙圖景的神秘化〉論及道教的宇宙論是以古代中國宇宙圖示作為基礎，但道教的宇宙論並非一成不變地接收古代中國的宇宙架構，而是根據信仰實踐的需求，不斷展開論述。例如在關於天人關係的論述上，古代中國，特別是兩漢時期，天人關係成為政治神學和個體生命的詮釋框架，天的意志成為詮釋事物的源頭。然而，天的概念在當時是抽象的，不能滿足在道教實踐中不時出現的人神相遇的主題並建構道教煉養技術，也無法詮釋人們複雜多變的生命體驗及生活境遇，因此，道教必須發展其獨特的宇宙圖景(頁55)。但這個需求不只出現在道教，身處漢代的一般民眾也面臨類似的問題。基於一種秩序感的心理需求，漢代人對於宇宙圖景及其背後的運作機制的分析充滿熱情(頁61)。我們可以在董仲舒的《春秋繁露》、《呂氏春秋》、《淮南子》、孟喜的《禮記·月令》和《易經·說卦》、《易緯》等著作中，看到漢代人分別以陰陽五行學說、易經八卦等術數理論作為解釋政治和社會生活的框架，這種機制最終被賦予道德和政治的內涵，並轉化為政治神學和社會生活規範，形成了一個將人的命運和行為與天的意志聯結在一起，具備神秘主義色彩的宇宙圖景(頁62、66-71)。道教的思想體系基礎主要建構於漢代，也分享了漢代以術數為基礎的宇宙圖景，但也提出自己獨特的洞天福地、天堂地獄及身神體系觀念；洞天的存在使修煉者便於隨時獲得啟示，而身體中的神靈體系則是讓日常修煉與宇宙圖式可以融合起來

(頁60、74、77-79)。作者最後指出，道教的宇宙圖式在不同道教流派都有各自的描述，雖然其具體內容差異很大，仍然有其一貫的脈絡可尋。以天地運轉的週期為例，作者認為都是以五德終始說或佛教的劫運觀念的週期模式展開的(頁79)。然而，這樣的結論以書中所提供的資料來看，似乎有點過於「先驗」，詳言之，作者未能提出足夠的基礎資料作為推論的根據即做出結論，故而無法對其各自的形成原因，提出有力之說明。

在第四章〈告別「信史」：道教歷史的敘述與詮釋〉中，作者提示我們，道教本身的複雜性使得我們不能簡單地將道教歷史以與制度史、政治史、社會史對應起來的方式，進行「無限接近客觀史實」的研究(頁103)。蓋歷史研究的目的往往不只在於重現已經發生的事實，而且詮釋的立場往往是在歷史敘述之前就已經形成的(例如「以古鑒今」的研究目的)，所謂歷史研究的「客觀性」要求，應該不是指企求客觀性「存在」，而僅指涉一種態度而已(頁82-84)。又因為道教信仰的發展、變遷與中國社會、文化及思想環境相連，因此我們不能以純粹的歷史方法進行道教研究，而應以更多元的視角對道教進行觀察。而這個「多元」必需同時從研究素材、研究議題著手。就道教研究所選用的素材而言，經典、歷史文獻及田野記錄是多數學者選用的材料，然而經典文獻因屬「教內」資料，就必須面對其缺乏「客觀性」、正史中相關資料不多，且有前後難以接續的問題。而使用田野資料，可能必須面對地方道士團體在傳承上的封閉性以及師授過程中存在的多元因素等難題。換言之，不管使用哪一種素材，我們所觀察到的道教都僅是道教全貌的一部分。過去我們較少從道教神秘主義的特質進行觀察，然而在道教神秘主義的背景下，教內的「創世與末世」、「啟示與譜系」、「宿命與際遇」三大議題不斷地促成道教的演變，例如：信仰者可能因自己的宿命和際遇，將既有的譜系重新建構，然後新的系譜又進入師承體系，形成一種師授與啟示不斷交叉建構的現象。若我們能關注這些面向，並與客觀性歷史進行交叉建構或許會有意外的收獲。在議題的選擇上，應避開通史式的寫作方式，而採取片段式的專題研究。一方面，因為通史的寫作往往是以某種一貫性的觀念和理論作為前導，但道教通史卻欠缺這樣的思考維度。另一方面，道教與中國社

會之間的關聯是全方位的，因此我們必須就特定問題，針對教派歷史、政教關係、信仰觀念、經典教義及區域社會等多面向的問題進行考辨，以展開全面性的觀察（頁90-93）。

在第五章〈融攝與排異：神秘主義的兩種向度〉中，作者透過道教融攝及排異的特質與方式，說明我們應該如何肯認與理解隱藏在道教雜多和多元面貌背後的一致性（頁127）。就道的融攝特色而言，道家思想創造了日常世界與常道對偶的二元結構世界，這兩個分離的層次同時都是道的展現。道也融攝了生命中不可言說的洞見和生命體驗及可以言說的部分。對於道教而言，融攝的另一個觀念基礎是道家思想中融攝一切、渾然一體的「道體」，作為真理和本體的道體使得所有異質的現象和元素都有了內在一貫的預設。然而，所謂的融攝並不是無限制的吸納各種概念，該一貫性需透過排異才能彰顯，例如老莊思想中一貫保持著對現世生活的排斥和批判，透過這個概念的運作，道體的融攝結構（神秘的內在一致性）才能被描繪出來（頁116-118）。就排異特色而言，主要在講述的是道教神秘主義的特質，這個特質可以區分個體性的與道教實踐團體性的兩個層次來說明。個人透過個體的神秘經驗與超越性的達成，呈現與他人的區隔。道教團體內部透過秘傳的知識體系以保持其實踐方法的神聖性和有效性並與其他外部的傳承體系進行區隔。這種需使信仰實踐者與其他人區隔的思維，一方面在形成對道教信仰的內在認同感，同時也是道教強化和鞏固信仰的必要手段（頁118、127）。

在第六章〈道體與體道：身體的雙重角色〉中，作者以「身體」作為主題，為我們澄清道教如何以古代中國的身體觀——即身體與宇宙的同構性的觀念作為基礎，完成自己的身體論述（頁136）。詳言之，道教將五臟對應五行，使身體的小宇宙與自然的大宇宙對應起來，並逐步完成體內神的神譜系統，透過體內神將身體與宇宙具象地連接起來，從而使身體與宇宙的齊同性成為可能，並透過這種齊同性使身體獲得超越性，亦即道教實踐者可透過體內神的呼應或在體內進行宇宙或生命生成過程的模擬，完成一個有效的科儀敘述或身體的修煉，此時身體即道體。最後基於此身體觀念展開信仰技術以對抗死亡的焦慮，最終指向生命的不朽（頁143-145）。

在第七章〈病體與仙體：病理與不死之道〉，講述了醫道同源的歷史，並點出巫、醫、道雖然從同源進而分殊，但這種區隔卻沒有改變其觀念基礎和思想體系上的內在一貫性(頁175)。詳言之，醫、道共用著同一個宇宙和身體的知識體系，雖然因道教將身體神秘化和神譜化，且在養生的目標上，道教乃欲朝向「生命不死」的目標，而醫學的養生目的則是在「治未病」，故而兩者走向不同的方向並分殊化(頁153-154)，但二者分殊化之後，道教與醫學都沒有脫離天人相應的思維模式(頁159)，並且共同使用五行生剋的系統解決各自所面臨的問題(頁162、171)。同時，中醫與道教的觀念中均保留了鬼神致病的觀念，例如在《千金方》等中古醫藥文獻中仍可看到鬼注之病及其治療的藥方，在《抱樸子·微旨篇》等道教文獻更可看到此類論述(頁165、171)。這樣的論述同時也在暗示我們，道教雖然改造了古中國的傳統文化，但仍然可透過觀念的分析，找到背後的一貫性，同理，不同地域(空間)或代際(時間)之間，道教的論述雖然呈現多元的面貌，也並非就必然因此喪失了其背後的一致性。

在第八章〈存思的內景：身體切近神聖〉中，作者以「存思」與「內景」作為主題，試圖透過語義學及詮釋學釐清與這兩個概念相關的字詞之意涵，借此提醒我們使用「語境」資料的重要性。一般的學者認為，「內景」是一種個體性的想像與神秘經驗，內景所描述的神靈譜系則是將身體觀念神秘化的產物，與之相對，「存思」則被歸結為通過實踐者的想像完成的神秘經驗與心理活動，而且某程度上它是在經典文獻的指引下，以「按圖索驥」的方式進行的(頁180)。然而，當我們把梳過「存思」與「內景」及其周邊相關的字詞(例如指涉存思的有存、存念、臨目、視、思、洞徹等，指涉內景的則有景、像、象)或語境資料(例如《故訓匯纂》、《說文解字》、《能改齋漫錄》、《釋名》、《漢書》、《墨子》等)，會得到比道經中所描述的內容更精確的理解，我們會知道，存思是一種進行省察的意識狀態，「存」的對象不是具體的物件，它毋寧是一個「發現」的過程，在「存」的過程所看到的「景」是身體元氣自然形成與浮現的氣象或神靈形象(頁181、186)，不是信仰者依據經典的描述構造出來的體驗(頁187-188)。存思術切近超越的體驗，使身體融入超越性的「道」，並讓自我透過身體的經驗，將抽象的



道轉化為具體的「理」，最終進入超越之路（頁198）。

在第九章〈以身顯道：作為身體實踐的科儀〉，作者以「身體」作為論述的主軸，分別從學術、語境和信仰三個層次，討論道教科儀如何以身體作為中介，表達其獨特的信仰內涵。考證「科」、「儀」、「式」、「齋」、「醮」等科儀術語在傳統文獻中的內涵後，作者發現科儀雖存有一定的彈性（頁227），但實踐者基本上仍需遵守一系列嚴密的規程，透過重複刻板的儀式行為，在虔誠的態度下，拋棄「自我」的意識與界限，經由身體與外部世界的同構性所產生的神秘感應能力，達成一個超越性的敘述（與「道」合真），進而與「日常」切離（頁220-221），換言之，實踐者在施演科儀的過程中，通過將肉體的象徵化、運道入身、以身合道三個階段展現了道的涵意。而這樣的儀式行為並不只表現在「儀式中」，更多被踐行在生活中，蓋信仰者的日常也須受科律的規制，而遵守科律可為信仰者取得超越性身體的敲門磚（頁232）。據此，程樂松先生認為，道教科儀的展演過程與伊利亞德所說的儀式的切身性和委身性若合符節。儀式參與者不斷重複儀式行為並通過儀式過程體現與實在合一進而與日常斷裂的「鄉愁」（頁210-211）。

在第十章〈以死長生：不死之藥的觀念與技術〉中，作者透過考證外丹的歷史與耙梳丹經的記載，修正一般學界對外丹的看法，並強調「同情性」視角的重要性。過去的學者曾從科技史、社會史的角度觀察外丹的發展，認為外丹技術複雜且所費不貲又含有毒性，在內丹技術發展成熟後走向衰微。然而，他們卻無法解釋，為何直到二十世紀都還能見到煉製外丹的案例（例如陳櫻寧先生的例子），且他們或許也沒有理解外丹與內丹並不存在互相取代的關係（見《通幽訣》）（頁243-244）。若透過以「同情性」的視角觀察陶弘景的《華陽陶隱居內傳》及葛洪的《真誥》等外丹文獻，我們會看到外丹實踐者從不回避金丹有毒並造成「死亡」的現象，但此處的死亡僅是一種「暫死」，這樣的「死亡」不過是從現世生活中遁隱的手段之一，若回到道教關於死亡與修煉的大架構下，服食金丹的「暫死」與尸解、暫過地下等過程，不過是通往長生之路的中繼站（頁257-258）。外丹實踐者更相信，外丹乃是藥物在爐鼎內遵行宇宙運行的規則煉化，重複了宇宙的運轉週期，而得天地之氣、聚其精華之

物，故而得以成為生命和身體長存的重要根據。在這個脈絡下，我們或許可以理解外丹實踐者可以如此「積極向死」的合理性，而不是以當代生物化學和醫學的角度詮釋，而將外丹視若敝屣。

在第十一章〈鬼之仙途：陌生的焦慮與被消解的死亡〉，作者再次演練其「觀念史」的研究方法，分別從詞源學及思想史的角度對「鬼」的概念進行考察，發現在古中國文化中，來自域外的陌生人、或奇偉譎怪的事物（包括獸類）都被稱為「鬼」。在王充的《論衡·訂鬼》、干寶的《搜神記》卷六，我們會看到「鬼」、「怪」和「精」會以「氣」為仲介，進行各種形態的變化（包括變為人形）。因為鬼的變化不定與詭譎奇異，似乎可隨時進入人的日常生活，增加莫名的傷害（頁268），因而使人產生對鬼的焦慮。這些概念都成為道教對鬼的論述的資料來源。按照《太平經》的說法，鬼除了可用來指涉存在於體外的亡故先人及遊走於天地、帶來災害和疾病的外靈外，也包括在人身體內與神一樣司察人的思想和行為者（頁265、277）。為克服對鬼的焦慮，道教提出鎮壓（包括請神監察震懾、及使用「知名」咒術）、祭祀、超度（煉度）等多重路徑供信仰者選擇（頁282-287）。

在第十二章〈算命：我命、承負與不死〉，作者試圖再一次展示他在多元紛雜、甚至互相矛盾的道教觀念中，歸納出其一貫性的功力。作者注意到在道教典籍中，「宿命、天命」與「我命在我不在天」的兩種價值被分述並陳。在文中，作者曾試圖將兩者的指涉對象加以分流，亦即將「我命在我不在天」的「命」用來專指生命的長存，而「宿命、天命」則用來指涉人的夭壽吉凶禍福。然而，在劉孝標的《辯命論》、張湛的《列子》注文等資料中，我們更可以看到「生命的長短」乃出於宿命的說法（頁297-298、300-301），這種「宿命」與「我命」之間的張力也被表現在道教的承負和玉籍這類追求成仙、不死的觀念中。作者最後給予的解釋是，命的觀念體系表現在兩個方面：其一是對生活境遇的解釋，其二是對未來的期許。對於信仰者而言，關於「命」的價值，主要在進行「詮釋」，亦即給自己一個說法，因此「宿命」與「我命」或許就這樣被放在現在與未來，承擔著不同的目標與功能（頁310）。

在第十三章〈內蘊超越的日常：中國信仰體系與道教的本土性〉

中，作者雖然幫我們談了中國宗教研究的本土性，但他談論的方式，在某程度上是採取在西方宗教研究的框架下，以抽樑換柱的方式進行本土化的策略。因此他試圖論述道教也追求超越性並具有一貫性。在超越性的部分，西方宗教認為，與日常世界隔絕的超越存在才是超越性的，然而作者認為，超自然力量在日常世界中的存在，只是超越性存在的另一個形態。而且，生活目標的此岸性與信仰觀念中超越性的存在並不衝突（頁315）。雖然中國宗教或道教的宗教目標一部分是在追求日常生活的安樂（頁312），但並非全然沒有超越性的表現。例如，以崇恩報功作為祭祀的目的，並將祭祀、齋戒作為修養的手段，以及天道內蘊於人與萬物的存在之中（即天道與萬物具同質性）的價值都蘊含著某種超越性的論述（頁316）。在中國宗教或道教是否具有「一貫性、體系性」的部分，程樂松先生認為，雖然中國人的信仰實踐同時指向日常生活的需求和個體超越、且可能隨時受到社會、國家、經濟、地域、風俗的影響而不斷變化，神秘的啟示傳統（包括通神）與被理性化且固化的超自然秩序之間也常出現矛盾，故而呈現多元的面貌（頁322-323），然而，「體系」這一語彙的意義不應認知為單一的權威教義或實踐模式，而是一個構成了生活和信仰世界的各個層面的秩序感和秩序體系，人們在我們多元的宗教資源中，依照生活需求和個人理解選擇與組合，形成一個個性化的信仰解決方案，因而得到的秩序感，可以稱之為中國宗教的「體系」。另一方面，神啟雖然會不斷調整信仰內容（尤其是民間信仰），但都不是指向顛覆生活和政治結構中的道德與宇宙秩序（即道或天道的內涵），毋寧只是細部的調整（頁325-326）。最後，如同石秀娜（Anna Seidel）所強調的，道教透過禁絕不必要的祭祀與巫術，並將民間信仰元素適當地整合進道教科儀體系中，同時在教職體系的建構、經典傳承方式、道士的身份認同方面，都保持一定的封閉性，故而其獨立性是無可置疑的（頁330-331），從這一點我們也可推論，其論述結構仍保存一貫性的可能。

最後在〈結語·邊緣的紋理：道教研究的觀念史視角〉中，作者檢討自己研究上的界限，程樂松先生承認，本書所涉及的每一個具體觀念，必須同時觀照歷時性和共時性兩個維度，加上生活世界的鮮活與複雜多變，道教實踐體系的封閉性，其問題意識與所需的材料跨度過

大，因此在觀念分析時，往往只能點到為止，觀念源起與流變的線索也很難排除「結論先行」的建構性（頁332、335）。但他也提到如同謝和耐（Jacques Gernet）所強調的，歷史研究的目的主要不在恢復事實原貌，而是為了瞭解其內在理路並指向當下與未來，故所謂「結論先行」的傾向，無論採取什麼樣的研究方法，都是不可避免的（頁334）。

作者同時也提醒讀者，本書在進行觀念史研究時，總是嘗試從歷時性角度描述觀念的內涵與變遷，然而道教信仰觀念的流變，通常不會出現純粹的意義層累與覆蓋，更多是觀念內涵的豐富化與並行（來自時間及空間因素），這樣一來，要將道教的基本觀念做一個歷時性的排列就有若干的困難（頁335-336）。

### 三、關於本書的幾個「商榷」

#### (a) 強調「語境」但卻也忽略了「語境」

程樂松先生非常強調所謂的「古代中國的語彙和語義環境」，認為我們對道教的理解應該回到至少是中古中國以前的思想環境去觀察（頁21）。舉例來說，作者指出，道教的許多煉養技術、生活規範及禮儀被道教科律給規定了下來。也就是說，道教信仰實踐緊密地融入中國人的日常生活，而這個特徵提示我們，我們需要從古代中國的語彙和語義環境中去理解道教思維體系（包括科儀體系）所涉及的核心概念（頁215）。

同時，當我們對於道教文獻中的部分辭意不瞭解，或無法乾淨地切割其意義的內涵跟外延時，可以透過古代中國的語彙文獻進行考證，例如在本書的第八章〈存思的內景：身體切近神聖〉中，因根據道經資料對存思和內景的具體語義內涵無法推論出一個明確的定義，此時須回到古代中國的語彙文獻中進行耙梳，才能清晰地瞭解存思和內景的意涵及其具體操作上的轉變（頁188-190）。

作者在操作此一研究方法時，習慣使用跨時代的文獻進行歸納，但卻忽略在不同時代被產出的文本，即便同樣徵引同一過去的古文本，可能隱藏不同意涵或思想背景的可能性（頁75-80）。某種程度來說，作者注意到了文本被產出的地域性或較粗略的時代性可能造成的

影響，卻沒有及時地關照其表意者的表述脈絡。特別是某些古文本非出於一時、一地也非出於一人之手，這些文本每經一次新整理或「復原」其實都可能是一種新的表意。如果貫徹作者一開始設定的思維意旨去考慮每個文本所處的「語境」，我們更該做的，或許是先對我們所要參照的那個文本進行「共時性」的考證，再進行「歷時性」的歸納，如此才能將「語境」因素充分地衡量。

### (b) 強調中國宗教研究的本土性卻仍在使用西方標準

例如作者對於中國宗教是否具有超越性的討論（頁315–317）似乎掉入西方學者對於「宗教」的定義之中。這樣的論述傾向是否有助於中國「宗教」研究的本土化，或只是反向地使中國宗教研究更緊密地貼合於西方的研究視角與論述模型，仍是有待觀察的。<sup>5</sup>

### (c) 用以考論的資料未嚴格遵守自己立下的時代前提

作者曾在書中有意識地提到，為避免因文本的時代跨度過大，帶來過度的詮釋與附會，在進行觀念歷史分析時，會將所使用的文獻聚焦在中古以前，並且著重兩漢至魏晉時期的文獻分析。然而，本書的許多論述基礎資料，似乎沒有遵守此一前提。例如在談論科儀結構的安排所具有的彈性空間時，使用了《道門定制·序》、《道法會元》等宋代以後產出的文獻作為依據（頁227–228）。

### (d) 完滿了文章的內在邏輯完整性卻忽略了預設前提的合理性

作者所主張的觀念史研究方法預設了許多前提，例如（一）道教一直都是鮮活存在於中國社會、（二）道教既植根於傳統的文化和信仰語境，又保持著自身的獨特性（頁20–21）。然而這些前提在學術上並非毫無爭議，作者卻「有意識地」冒然在此前提下，進行進一步的研究與論

---

<sup>5</sup> 關於這樣的缺失，更深入的論述可參見謝世維：《鴻濛妙觀——道教文化研究之多元面向》（臺北：新文豐出版社，2018），頁4–11。

述，是否妥適，實有待詳審。<sup>6</sup>

詳言之，道教在與地方教派、民間信仰的交流中，是否仍維持著其原本的中心思想，或者某些外型上看似維持了道教的儀式框架、修練方式，然而實質上卻是民間信仰或地方教派的「借殼上市」罷了（例如全真教與先天道、龍華派、金幢派等教派宗教的互動融攝、三一教對道教的儀式借用、臺灣會靈山活動與臺灣禪和派及靈寶派道教儀式的嵌合），<sup>7</sup>這些看似具有道教「外型上」的特質卻在思想上與道教的教義有所扞格的宗派組合（例如九六原靈下降的概念）是否可以被視為「道教」的延續？或者應被視為道教的「教派宗教化」，而這種融合應該被視為道教被收編或死亡？<sup>8</sup>都有待進一步地釐清。

又如作者提到，「神啟」雖然會不斷調整信仰內容，毋寧只是細部的調整（頁325-326），道教的各教派多元紛雜的論述背後有一個「中國固有的傳統文化」作為其共同基礎。然而他也承認，道教的一貫性某種程度上是靠對世俗生活的排異所維持的。如此一來，其一貫性的根基要從何處找尋？究竟該「一貫性」是「獨立」於傳統世俗生活（中國固有傳統文化）的道教核心思想？或是與傳統世俗生活相嵌合的中國固有傳統文化？不得而知。或許，這正如他自己所自陳的，這個前提假設，是「結論先行」的（頁334）。

---

<sup>6</sup> 這樣的作法或許就是劉屹先生在其新作中所提及的，「有些道教的研究者太過沉醉於自我邏輯的圓滿，自己提出個前提，別人還沒有能夠接受，自己就繼續從此為基礎去論證下一個問題了」。參見劉屹：《中國道教史研究入門》（上海：復旦大學出版社，2017），頁1。

<sup>7</sup> 關於教派宗教與近代靈寶派的互動關係，及其引伸的研究方法上的省思，筆者將另外為文深論。

<sup>8</sup> 至少在臺灣的學術圈中，「道教」與「教派宗教」的研究分屬兩個不同的學門，學術上是可以清楚地區分二者的不同，這表示二者的區分，在學術上是有某種共識的。在學術上，關於台灣齋教的空門化，被視為齋教的衰退趨勢。在類似的思維下，道教的主事宗教師接受了教派宗教的思維，是否可以被視為道教的衰亡與「教派宗教化」？

#### 四、小結

程樂松先生所著之《身體不死與神秘主義——道教信仰的觀念史視角》為充滿歷史學及人類學氣氛的道教研究帶來一個新的進路。<sup>9</sup> 惟誠如他自己所意識到的那樣，這樣的研究所需要的資料跨度極大（頁332），這是一個需要由團隊來進行的研究模型。如果這個團隊可以成形，必然可以為道教研究的學術圈帶來新局。然直白地說，學術研究的可貴在於將問題切割成具有可處理性的焦點，並以之進行深度論述，而這個目標縱使以作者所主張的「專題式」研究方法來進行，也非以一己之力可以完成。

雖然，就道教實踐者而言，無不引頸期盼一個具有「一貫性、有根據」的道教教義論述，先生的研究藍圖如果得以完成，勢必為廣大的道教徒帶來更深刻的生命體悟，然而，對「信眾」的貢獻或許與學術研究上的貢獻有時並非是一體的兩面，甚至是背道而馳的，蓋「信眾」所需的經常是「神學式」的論述，未必與歷史環境相合，但無論如何，程先生的大作必然對其中一方有著一定的貢獻，全書精彩可期。

洪長成

政治大學宗教研究所

---

<sup>9</sup> 許多學者也正嘗試突破這種侷限性，參見謝世維：《鴻濛妙觀》，頁8-11。