

人文大師下午茶·李豐楙院士 「道教：神道之教與人道之教」

時間：113年11月6日(三) 14:00-16:30

地點：國立臺灣大學校史館

主辦單位：國科會人社中心、國立臺灣大學

主講人：李豐楙(中央研究院院士、國立政治大學名譽講座教授、中央研究院中國文哲研究所兼任研究員)

致詞人：林瑋嬪(國科會人社中心主任、國立臺灣大學人類學系特聘教授)

主持人：何建興(中央研究院中國文哲研究所研究員、人文處哲學學門召集人)

與談人：高振宏(國立政治大學中國文學系副教授)

羅景文(國立中山大學中國文學系副教授)

陳玫姩(輔仁大學宗教學系助理教授)

李穌書(輔仁大學宗教學系助理教授)

記錄：蔡琺蕾(輔仁大學宗教所博士生)，並由李豐楙院士增補審訂。



圖一：李豐楙院士(前排左三)、林瑋嬪主任(前排中)、何建興研究員(前排左二)與青年學者及與會者合影

在超過四十年的學術生涯中，李豐楙院士以「道士教授」的身分聞名。不僅致力於道教研究與道教教育，為了深入研究道教文化，實際拜師請益，因而成為擁有道號的一名道士，方便結合理論與實踐，以這種方式探索道教的精髓，憑藉其卓越的學術成就，兩年前榮膺中央研究院院士。李院士長期反思一個看似簡單卻極為複雜的問題——「什麼是道教？」今天，李院士將以「道教：神道之教與人道之教」為題，從儒、道、釋三教合一的趨勢，探討道教作為漢人社會的民族宗教，其中到底蘊含什麼深層底蘊與文化價值。

一、在多重情境中從多重方法認識道教

「神道」一詞源出《易經》，乃為了解釋卦爻提出一個觀念：「神道設教」，此一理念在儒、道兩家各自發揮也各有異趣，其後道教創教就是依據道家易，所闡發的義理具有創新性，越到後來影響力越大；至於儒家揭舉「仁道」以統合諸德，此一理念接近「人道」：為入之道，其旨意既出自儒家，故沾溉漢人社會無遠弗屆。相較之下，道教承續道家、方術等雜糅之學，其文化內涵既兼括二者，而在行事上則明顯偏於「神道」，對於儒家實可形成互補關係。作為「民族宗教」道教較諸佛教，既蘊育於漢文化，也就方便與漢族共享同一文化資源，其宗教創意且在多有回饋。故省思如何定位道教？也就不宜將其孤立而觀，仍需置於「三教合一」的文化脈絡中，從彼此的競合關係中觀察道教，既需起而因應，也被激發諸多創意。主要在亟需面對士庶的現實需求，必須善加取捨方能找出解決之道，因應之巧就是設法「合」而用之，但到底如何「合」？一即廣泛使用的融合、融攝，另一種則轉而使用「複合」觀念。道教到底如何與儒、釋二教互動、複合？勢需面對漢人社會的實際需求，既要見諸日用行事，也需提升到內在的超越問題，由此才能釐清其宗教本質。

從「複合」觀念解釋道教的宗教特質，基本上是挪用語言學的經驗，在漢語詞學中複合詞至關重要，乃因漢字屬於單音孤立語，每一字的語意具足，而複合單字以成詞，方能擴大語用之需。此一複合詞構成的語義完具、且各適所需，結構方式凡有三種：雙正、正偏或偏正，故複合式的構詞法，既有任意性也有制約性，總能滿足語用之所需。從這種漢語詞的語言學經驗，觀察道教在三教關係中，任一儀式與神話就像複合詞一樣，致使其與儒、釋二教相互激盪，從而激發其文化創意。類似表現就像〈三教圖〉一樣，在三角型結構中三家如何複合：何者居中、畫高一點？如何分配其他，二者既分居左右，也略有高下。此一圖像中三家雖似複合，而義理則各自獨立，並未混融在一起；卻任由

畫家依據宗教立場自行排序：如丁雲鵬的《三教圖》（北京故宮博物院藏）：佛陀居中，老子在左而略低，孔子在右則稍高，由此可見其所善者在佛畫；Nelson-Atkinson Museum 則有另一幅明人三教圖：孔子居中且較高，老子居左而較低，釋迦牟尼佛則是居右。讓人難解的是罕見老子居中，縱使題名〈儒釋道三聖圖〉，在特多神仙傳的《道教源流》亦復如此，其中到底透露了什麼訊息！由此切入探索道教的「複合」心態，何以會尊重儒、釋二教，卻又借由會通激發其應世智慧，在〈三聖圖〉的表態是否別有寓意存焉！

當前漢人社會保存的三教文化，經時歷久早就渾然一體，如何從中識別道教的排序，確實是大哉問。故在漢文化中探索道教定位，將其形象化為「文化百寶箱」，然則道教珍寶在百寶箱如何保存、出納？睽諸文化學的相關理論，學界的觀察凡有多種：文化基因庫、文化工具箱或是文化倉庫，如此多樣，為何又想提出另一種「文化百寶箱」？主要在觀察重點有別。道教任一儀節在大歷史中，在一出一納間如何珍藏得宜，關鍵在變與不變中保存本色，由此驗證其具有應變的創造力。由此理解道教在漢人社會，到底如何自我調適而能與時俱進，並非一成不變方能因應所需。此一情況就像在歷史之河中，為了免於淘汰之虞，道教必須具有自淨機制。因此凡被珍藏於百寶箱的，總有機會一出一納，基本條件就是適時調整賦予新意，故亟需在公、私儀式中辨識：何者屬於道教元素？如此方可與儒、釋二教並存，依據這樣的出、納機制，即方便運用此一「文化百寶箱」觀念。

道教中人無論是全真住觀抑或正一火居道，從社會分類的行業別來看，這種社會角色概屬儀式專家，平常同樣火／伙居於聚落，一旦現身於齋醮道場，從服飾到動作則異於常人。道士職分古今如一，從宗教學觀察其社會身分與生存方式，總體形象可歸屬神職者：行科演法、通真達聖。由社會需求衍生的需求，涉及公私領域、吉凶儀式：前者如公眾性醮儀，後者則屬私家行齋，齋醮傳統因應漢人社會之所需，從社會時間觀察較為契合「常與非常」；而與西方社會的「聖與俗」理論，二者相較略有異趣。如是觀察並非純屬東方主義，而遽爾捨棄通行的觀念。這種文化結構歷經省思後，認為符合漢民族集體的心理需求。以喪禮為例，此一私儀式不宜視為神聖，反而被視為汙穢不潔。故從文化多元主義定位道教，道士分散在臺灣南北各地，其出場次數較多的總離不開兩大類：所謂的紅頭法師偏於吉場與法場，而烏頭道士除了醮儀，顯然偏於拔度的齋事，以滿足基層社會的儀式需求，迄今具有舉足輕重的地位。從公私儀式切入觀察，「常與非常」二者俱備始合乎道，故道士出場的時空顯然偏於非常性，此其一。

在生活節奏中從常進入非常，另一個關鍵就是公私節慶，道士憑藉儀式實踐進入社區共同體制中，較諸儒、佛二教迄今仍承擔負載的功能。此中自然時間與社會時間交糅在一起，工作與休閒體現於一句習語：「張弛有度」。此一觀念取譬於先秦儒家的士射禮，依據射箭經驗而深味有得：「一張一弛，文武之道也」。此一生活智慧活用於社會活動，一即表現工作倫理的正常性，先聖在社會設計中取譬緊張之弦，認為日常的生產活動就像射禮，弦與箭「緊張」而有力，此一情況若是長期，縱使「文武不能也」；因此射箭之後亟需「鬆弛」弓弦，亦即譬喻工作之後必須放鬆休息。故生產與休閒二者間隔，方能表現社會生活的韻律感。帝制中國依據這套生活原理，規範社會期使實質而有效，道士與禮生俱在其中，兩種儀式專家如何競合？道教即是齋醮行科，而禮生則是有節有度地實踐禮儀，此中二者均需相與配合，才能合理化節慶的行動：嚴肅與遊戲。從古之蜡祭、大儺到道教的齋醮、廟會，歷經衍變而又一脈相承，極致就是「一國之人皆若狂」，此一遊戲境界古今皆同。故從素樸到現代，儒、道二家共同的生活哲理：一張一弛、有節有度，此一雙重性迄今猶然不變。

道教即廣泛傳布於漢民族，也外溢於少數民族如「瑤族道教」，此一個案提供一個良好的例證。這種文化百寶箱的文化效應，形諸四種方式：經典文本、歷史文獻、田野調查及實踐經驗。道教與漢民族基於同一文化認同：宇宙觀、鬼神觀乃至生命觀，縱使現代社會面對劇烈的社會變遷，在「人道」方面容易與時俱進，但牽連非常性的「神道」事，神聖如醮祭科儀、喪事則如齋科行事，若非迫於政治迫害，凡事涉神秘與神聖的，保守性既高，文化韌性也特強，並不會輕言放棄而遽爾改變。茲以臺灣所見的四個實例，說明道教如何與地方民眾共享神道與人道的文化認同，由此可見迄今仍具有不可取代的重要性。

二、時序流轉：漢人社會的節序韻律

道教深刻影響漢民族的節日：三元節，既是年循環的通過禮儀，也將宗教思想付諸實踐。傳統節日習以節氣為主，三元節則是由道教齋節轉變而成。上元節以燈火祈福，象徵光明與祈求安康；中元節則祭祀祖先與亡靈追思先人；下元節著重於消災解厄。「三元考校」的概念乃是道教獨有的，由於此一觀念廣泛傳布，儒之厲祭、佛教放焰口施餓鬼均須比附。考校思想的形成與流傳，歷史既久且過程複雜，其源頭上溯漢末《太平經》的「天戒」概念，後來歷經天師道的三官首過，而三元齋儀則完成於東晉末劉宋初靈寶派，既承襲首過、戒律，並吸收佛教戒律的罪說，大乘戒律中如菩薩戒經由漢譯，就像偽經《梵網

經》整理戒律作為僧戒。靈寶經派即統合多方成為《三元品戒經》一卷，既將百八十戒悉數概稱「某罪」，按照兩種類別：學上道與學者及百姓子，各有不同的「罪目」，並建立三官大帝於三元夕返回三元宮的考校神話，由三宮九府百二十曹考校三界眾生，以此判定功過生死。這種定期審判的罪罰觀，既具像化為考官職掌「考簿考籍」，也實踐於自我懲罰中，從叩頭自搏、寫經誦念到建醮禳星懺悔已罪。從提出此一功過自省的罪之象徵後，原本士人僅有儒家的恥感文化，卻隨著三官信仰深入民眾生活中，形成一種宗教性的罪感意識，既可自懺已罪，也以之約束心性，並從教團逐漸外溢於民眾，所形成的他律與自律具有宗教性質，故道教呼應佛教建立漢民族的罪感文化。

三元日從教團齋日衍化為三元節，緣於李唐王朝攀附老子、推崇道教，致使節日與齋儀定型化。皇室例於此日舉行醮祭，進行自我懺悔的解罪儀式，並逐漸擴散於士庶社會。從教團到文人均會撰寫青詞上章懺悔，考校文化流行一時，在這種社會風尚中，宮廷修齋與學者自齋；相較於此，民間則基於「一張一弛」的生活節奏，從私家到公眾形成節慶，其活動則趨向熱鬧的狂歡文化。三元節歷經宋元時期持續發展後，到明清兩代衍變為全民的固定節日。但從三元考校的罪觀，強調罪過生死的定期審判，原本三元節的教義與齋儀過於沉重，為了順應民間流行的趨勢，致使三元考校說逐漸開放，元末明初新出的道經之一，其中一部標題《太上三元賜福赦罪解厄消災延生保命妙經》，既是擴大兼綜賜福、赦罪、解厄之任，顯示三官的職能漸趨分化，而不再局限於鋼性的罪罰，而增加祈福求祥的賜福需求，才能滿足基層社會中庶民的多元需求。此一轉變促使三官信仰世俗化，從而促成普遍建立三元宮，且基於功德觀而刊寫、印送三元經，為了官民供奉之需，從教團到朝廷均會繪作三官圖，民家也習於誦念，致使道教信仰得以深入民間。

三官信仰既普遍又有韌性，其中考校罪過的觀念從未消失，類似「天鑑在上」一語所象的自我檢束，隨著考校觀念的世俗化、普及化，持續轉化從而衍生諸般形式，影響深入的功過思想，士庶俱有、相互激盪，既曾流入善書而能普遍教化，如袁了凡兼綜佛道而逕題《功過格》，檢束自我的功過，即屬典型的「神道之教」；而強調「人道之教」的士人群體，雖則針對「功」目不以為然，而將自鑑限於「過」目致使省過譜錄在明末清初臻於極盛，代表性之作就是劉戡山的《人譜》，即是採取條列式的罪過規條，顯然不自限於恥感意識，而另行開啟的過感意識，以此自我鑑戒而無妨仁道的廓然大公，如此方便儒家之教的影響既深且遠。

類似的道德自律，在道教文化中脈絡分明，說明神道之教與人道之教並不衝突，在漢人社會中形成的道德主體，三教之間互補為用、深相互動，並非儒自儒，而是道、佛在戒律、罪過間彼此激盪，正是道教為何可以視為「文化百寶箱」，從天戒到天鑑、再到自鑑、自省，在一出一納間表現的三元考校，其中的謝罪自省與自我懺悔，道教從此奠定的罪感文化，從教團外溢於民眾，在三元節熱鬧的表相下，其實蘊含著宗教的倫理教化。在此一深厚的道德基石上，方可對照而觀西方基督宗教的原罪概念，致使東西方宗教可以展開深入的對話，在華人世界的倫理文化中，不可諱言儒家思想作為主流的價值，但漢民族的社會階層深厚，整體的文化傳統非僅限於恥感，而從未欠缺省過、懺悔的思想與實踐。故強調道德的主體性，乃與天鑑的他律並不衝突，從上天之眼鑑戒人間，朗朗乾坤、自律自度，而後提醒省過、他度眾生，此乃漢文化蘊育下的考校文化。

三、謝土解土境遇之觀：謝土慶成

在漢人社會歷經劇烈的社會變遷後，該變即變，而不變者則依舊不變，此間分際就是一旦關聯「宇宙觀」，總是不太變、或變得緩慢，謝土即是著例之一。之所以會提問：臺灣的宗教文化既與時俱進，難道沒有保存文化珍寶的意願嗎？聊舉故宮博物院為例，此一蒼萃國之重寶的博物館象徵，晚近在行政大樓落成後，決定舉辦一場謝土儀式。此一文化訊息卻引起媒體關注：一個博物館龍頭的文化象徵，為什麼不會自我設限！在參與籌備的過程中，就有學者特別強調必須與「自然生態」掛鉤，當然是考量社會反應。但從一介道教學者之眼，其實不一定需要這樣。只是讓人納悶，傳統宇宙觀為何衰微至此，必須借助於當時時髦的思潮聊作包裝：諸如環保運動、自然生態之類，以此自保，主要考慮杜絕社會悠悠之口！實則道教謝土儀普遍存在，任一寺廟落成無不如此（「正信佛教」另當別論），縱使稱寺如蘆州湧蓮寺也不例外。當初類似的信仰習俗，在救亡圖存的時代情境下，被歸屬舊信仰、舊事務，這種情況可以理解，不過在後五百年省思這些遺存的舊俗，其實可以古智今用：「古智」指「謝土」前身的「解土」，超過兩千年而迄今猶存，其中必有不可取代性；而「今用」則指包裝性的自然生態諸說，由此思索先人的「神道之教」必有道理存焉。

從道教文化史的前後關係來看，從解土到謝土的衍變確定是睿智的選擇，即認為事關土地秩序的回復與更新，所反映的是中華傳統的土地觀，從動土到營建完成，非僅僅是建築技術的問題，而是表示人與自然的關係密不可分。在

《莊子》寓言中敘述倏與忽謀報渾沌之德，日鑿一竅而七日死，古神話雖荒誕卻寓含至理：自然的破壞乃不得已，既有破壞就亟需補救。從道家到道教的內在傳承，正在「理」之不可廢，否則如何理解神話思維之秘。其次則是與方術有關的禁忌、神煞觀念，先秦如睡虎地秦簡《日書》的〈土忌〉即屬數術，漢朝時期的解除術既有「解土」，認為動土營造即會觸犯土禁神煞，王充《論衡解除篇》批判這一類土忌觀念；當時實例倖存於《後漢書》：一例提及王室為太子修治宮室，入住而驚病不安不安。乳母、廚監等百姓提醒：因犯土禁，若不解除則不可久御；《東觀漢記》記載縣官鍾離意到縣後作屋，功畢舉行解土，祝禱如有禍祟自己承擔，顯然是讓百姓安心。

面對神煞、禁忌的解除術，道教深知其傳布廣泛，不宜置諸不理，既收納於上章儀，《赤松子章曆》收錄三篇，既改稱「謝土」，也表明用於「安宅」。謝字雙關：既是感恩也是謝罪；反面來說引發不安，就是動土有所觸犯，消極即須化解禁忌，積極則要安鎮，至於何時引入五龍、五氣觀念難以確知。關鍵的轉變在唐末五代杜光庭，他整頓道法既總結先前的資源，並擴大建立土府體系，也是化解與安鎮並進，進而發展醮儀以資所須。在《廣成集》的文書中，安宅、醮宅並稱，公私俱有，規模擴大後既要行道，也配合轉經，當時新出的經文，僅賴《道藏》收錄兩種：其一《太上老君安宅八陽經》參用佛教《佛說天地八陽神呪經》，此一偽經乃應付民眾所需所偽造，是否早到唐中晚期仍有疑慮，所題「唐三藏法師義淨奉詔」顯係託名；值得注意的是另一部《元始天尊說太上安鎮九壘龍神妙經》，既從九地擴充為九壘土皇，也保留土地神煞與龍神，宋元時期新法競出，唐宋轉型期後謝土與醮儀迭有發展。

臺灣各地俱會分別舉行謝土儀，至於安排於慶成醮或前後，僅在道法運用有別，閩南傳統出現於宋元以後，無論結壇的儀式空間，抑或齋醮安排、經典誦念，必須回應道教神譜體系。關鍵就在如何納入體系，宋元時期新法競出，道法建構大為周備，從土府到土部發展成部；就像星部、瘟部一樣，土地信仰出現既早，又攸關家宅乃至祠廟奠安，在神仙譜系中獨立成部。其次就是以謝土為本，逐漸擴大成醮。在這種情況下，早期沿用舊名，但見「安宅」二字，從僅指私家宅第，一旦規模擴大成為醮儀，最終勢必合為一體。但啟人疑竇的是《道藏》收錄，並未出現獨立稱名的慶成醮儀，名目仍一直沿用「安宅」舊名，若是僅止於安宅而非祠廟，然則道法行科是否受到限制，仍未進入聚落的公儀式。大淵忍爾早期在臺南一帶調查，既注意到儀式結構中的組合問題，因而嘗試上溯其源流正變，寧全真、王契真纂《靈寶大法》卷40，既有化境章、請光章及啟陰召陽章；而元·林偉夫（靈真）傳承東華靈寶而擴編的《靈寶濟度金書》，

綜合分散於各卷的，即可證安宅齋與土府醮儀俱有，在三旦夕中安排的齋醮儀節，其中細節雖難盡悉，卻是規模增大而粗具架構：諸如禁壇科、分燈科；並設土府醮、安鎮五方，均與南部正一／靈寶的慶成醮儀有所淵源。

在臺灣中北部地區的謝土慶成，「安龍送虎」科最具代表性，乃歸屬「道法二門」而偏於法派的作法。在正一派的安龍奠土科事中，從文檢所見仍有四靈，表示四個方位整全。但在行科演法的儀式中，卻將白虎視為煞神，最後的送煞儀式，就選在午夜才鄭重其事的送到南山，而有別於四靈俱全的青龍與白虎，僅需重加安鎮即可。由於謝土遠襲解土術，四靈雜廁於十二神煞中，而實際行科則區別青龍與白虎，從供獻所見就是分別獻祭，而三牲則有生、熟之別，尤其是與堪輿有關的二十四山神，各排二十四小碗，且祭拜小塊豬肉。若非單獨舉行，則需提早在慶成醮之前，乃因啟醮後就不可血食。至於靈寶派則較能維持道教傳統，慶土科儀的科事多樣，時間較短的仍可獨立一日，至於安排多日的，在朝科中分數小科、各自獨立，其中的關鍵總在演行宇宙秩序的復原，在科事反覆中必備分燈捲簾鳴金戛玉。無論名為正一或靈寶，俱自認是屬天師門下，謝土儀連結慶成醮，也就成為地方與道壇合作的盛大儀典，顯示火居道與地方廟的合作關係。

類似的密切聯結，彰顯道教與民眾共享同一宇宙觀，皆以「神道」統合多方，早就不再局限於解除術。但核心精神仍延續《易經》哲理，並重複演行古神話：鴻濛神話、昆侖神話，所象徵的就是重複「創世紀」；在衍變中也融入地理風水術，擇取術數的文化傳統，從龍脈神話到玄空理氣俱有，既有捨也有取。這種情況就像「文化百寶箱」，從中各取珍寶，而後各自琢磨成器，新琢之寶既具殊勝，自可重新納入百寶箱。南北兩種行科各自傳承，道、法各有偏重，主要是地方社會的接受，而不計其優劣。民眾認同儀式專家的行科演法，共同點存在於義理與實踐，既是擾動土地龍神，就需解謝土地神煞。在道教傳統常見「安宅」二字，可見當初確是為了化解私家之憂，類似臺灣則多屬公儀式，民眾對於廟宇營建慮有冲煞，基於這種集體的不安，促使漢人社會一直重視土地倫理：動土破壞土地，而後必須補救；古智今用，從自然生態的新視角觀察，即土地秩序被破壞後，就亟需設法恢復。現今社會強調「人定勝天」，在拚搏中形成浩劫，故亟需面對土地過度開發、自然環境的破壞，如何古智今用以相信謝土儀提供的道教經驗，這種宗教智慧既是經時歷久，有助於解決土地秩序的困境。

四、密契經驗：從道家到道教的內在聯繫

道教齋醮強調儀式實踐，丹道則重在內在超越，既奠基於老、莊道家的心齋坐忘，作為先驅者的密契經驗，其後開啟丹家的身心體驗，既是注重性命雙修，而於命功修練迭有突破，世代累積一套操作身體的工夫。其技藝既傳承也闡發先哲餘緒，即依據氣化理論開發先、後天氣／炁的身心體驗。丹道家依據順與逆形成的人生觀：順則生人，逆則成仙，關鍵期唐宋轉型期之後，南北丹宗並出，性、命先後雖次第有別，終極目標則始終一致。在身心修煉工夫上迭有突破，從哲理到實踐均創新密契經驗，在此僅以先、後天氣／炁與易學為例，證明此一氣學的成就，既與佛教有所關聯，亦曾激發宋代理學家深味有得。從丹道學觀察三教關係，彼此之間既有競合關係，也相互激盪，此一易道之秘亟宜揭示。

當代學者視宋代理學為新儒家，其中邵雍在形上之學多有創新，關鍵就在易學迭有突破，其子邵伯溫《易學辨惑》論斷：「先君之學雖有傳授，而微妙變通蓋其所自得也。能兼明意言象數之蘊，四者不可闕一，其理具見聖人之經。」姑不論自得者有何微妙變通，重點在其傳授關係，伯溫在《經世辨惑》明說就是「希夷易學」，輔證與北宋人記其傳承譜系，王偁《東都事略·儒學傳》：「陳搏讀易，以數學授穆修，以易學授種放、放授許堅、堅授范諤昌。」朱熹《周易本義》所錄伏羲四圖，「其說皆出邵氏，蓋邵氏得之李之才挺之，挺之得自穆修伯長、伯長得之希夷先生陳搏圖南者，所謂先天之學也。」亦即先天與後天之說根本易象數學，此乃易學史的事實；而新儒家讀易有所「自得」，其微妙變通即創造性轉發於人生，其哲理以《皇極經世》卷12下〈觀物外篇〉為例，說：「先天之學心法也、心也；後天之學跡也；出入有無死生者道也。」其實理學家承認陳搏易學的成就，既有孤明先發之見；致使邵氏體會激發有得，這一點從他的自述、乃至其子所記，證明道、儒易學在此一交流，雖則思想的發揮有異，卻形成良性的循環。

在丹道與易學的思想闡發中，新儒家既深味有得，也就會回饋丹道家，此一現象具見於明清丹籍。道、儒兩家各有其人生觀，體驗有無死生之道也各有異趣，睽諸明清丹家實修所得，丹道工夫別有所悟，總是襲用先天與後天之說。明清丹經本諸《參同契》的，就像俞琰《周易參同契發揮》同樣不離先、後天之說：「蓋神仙之修煉別無他術，只是采先天之氣，以為金丹之母。」即結合卦理與丹道於一；崔希范《入藥鏡》亦言：「先天炁，後天炁，得之者，常似醉。」乃敘一己之體驗，王玠註解「是性命，非神氣」一句云：「性命之混合，即

先天之體也；神氣之運化，即後天之用也。」即是援用體用之說。新儒家於圖象易若有自得，亦曾激發後世丹家深化丹道之學。儒、道兩家的心性工夫，既相激盪，也各有體悟，方內方外、或隱或仕，其實都是各適所宜。當陳搏高臥華山衍易，自悟其先後天卦之理，致使理學家與丹道家各有所得。故從性命之學的理論與實踐，難以確定誰影響誰，唯一可以證明的事實，就是道教自有內在的超越之道。

五、喪葬儀式：自度與度他的宗教情懷

三教面對生命終結的問題，各依義理而因應有別，佛教視為生死大事，期以佛理解死亡之痛；儒家抱持心態就是存而不論：「未知生，焉知死」，將其規範於喪禮中，所佔的份量在五禮中不少於祭禮；相較之下，先不論老莊道家的曠達之說，後來道教也有所因應，時間雖晚，仍不離氣化思想：氣聚則生，氣散則亡。如此道教認可的神仙道，即借修練此氣以延年、不死，並從一己修真後成仙，轉而關注道民、擴及眾生，始終未脫離魂魄煉度。從「文化百寶箱」觀察如何生死一關，就是超克死亡。以《道藏》整編道教一切經為例，其核心具現於首經：《度人經》，所謂的濟度精神，既度生亦度亡。亦即認為人之生死攸關星命，生命一旦終結即從南宮轉北宮，而歷經煉度後得以重生。此一終極關懷具有宗教意義，大異於儒家喪禮的人文化。即統合氣化、星命諸說，將其整備於齋法儀式中，故借此一濟度觀處理生死大事，非僅他力主義也有自力的面向。此一終極真實雖具有應然性，在道壇行科中付諸實踐，這種技藝操作則屬實然，迄今猶存於儀式細節中，其文化遺跡凡二：一即消極性的解罪解冤，另一則屬積極性的水火煉度。

道教歷經邁邁千百年，至今仍與儒、釋二教鼎足而三，且方便與民俗混同為一，此一奇特的現象彰顯其不可取代性。三教面對處理死亡各有其道，在「通過儀式」中道教並未缺席，顯示其義理與實踐獲得民眾的認同，既有別於佛教的寂滅觀，也異於儒家喪禮偏重人文化，表明終極理想符合民之所欲；此一「神道之教」的核心信念：既自度又度他，迄今仍遺存於地方道壇，即泛指烏頭道士所謂的「雙教」，行科演法齋醮並濟，平常所作仍偏重拔度齋法，既能至今猶存表示必有存在的道理。此一生命觀念既收於「文化百寶箱」，在一出一納間迭有創意，總不離星辰信仰：「南斗註生，北斗註死」，但到底如何將素樸的神話持續提升，最終成為具有本土特色的終極關懷？

首即解罪、解冤，凡生前所犯的戒律，在三官考校的罪簿罪錄中，一概視為罪目，亦即亡魂所犯的罪過、冤結，在進入死後世界前進行最後審判。故在齋儀中具有潔淨性質，因而概稱「拔度」生天。先招喚亡魂聽經聞懺、懺悔已過，亦即拔除苦難而度化得救，生前所犯的戒律即稱為罪與冤。這種解冤釋結科的舉行，既在生前，如正一派／紅頭道士；也行諸死後，即靈寶派／烏頭道士，乃借救苦天尊不可思議的功德力以期化解。完成此一程序後，始有機會歷經煉度科：「水洗火煉」，從古迄今、一出一納，幾乎貫串整個衍變歷程。

祭鍊神話的原型始於中古時期的「太陰鍊形」：死亡後歷經太陰鍊其身形，回復人形後昇登天界。古上清經目記載「東井」的凡有多種，《真誥》、《洞真太上八素真經服食日月皇華訣》及《上清黃氣陽精三道順行經》等；又對照靈寶經《洞玄靈寶二十四生圖經》也有〈真人沐浴東井圖〉。先吸收日之陽精，於「月宿東井日」即採黃華（月精），此一觀念取諸古天文學，觀測月亮每年約十三次經過東井，此日寓東井水可以洗淨。在齋法中有度化南宮之說，《度人經》誦念：「死魂受鍊，仙化成人」，此一亡魂鍊形即「水洗火煉」說的前身。其後歷經宋元時期的祭鍊法，據此衍變的如《太極祭鍊內法》，也先上溯葛氏道（葛玄、葛洪至葛巢甫），從還魂觀念衍變為祭鬼煉度法，成為道教獨有的祭鍊傳統。基於三魂七魄的靈魂觀，並結合丹道修鍊，而後在祭鍊儀式中具象化為水池、火焰，象徵盡除不淨、洗煉身形，將魂魄復合如一，方能超升仙界。道經的煉度觀將祭鍊過程統稱「水洗火煉」，就像丹道修鍊一樣，基於一氣化生，將後天氣轉化先天炁。

從天文諸象配合丹道、齋儀，此一祭鍊圖像吸引凡眾，若非丹家自身的修煉工夫，本身既無從修真煉化，死後冀求亡魂昇轉，就必須倚賴齋科轉化。致使道教版本的通過儀式，在民間廣被接受，《道藏》收錄宋元明道法類書，依據實踐之需而分類規範，其中煉度科頗為習見，歷經學界搜整研究後大體清楚，僅以《靈寶領教濟度金書》為例，早期版本反復多見，既傳承中古時期五鍊生尸經，每卷明列相關儀節，前後各卷相與配合，即可施諸儀軌之用，如卷1壇幕制度品錄鍊／煉度幕，卷2既有五鍊生尸齋的齋法，其後卷3列諸聖真班位。至於完整的醮儀也分散於各卷：如卷26的鍊度醮儀、卷95鍊度儀之類，在此並不煩引，僅錄相關辭句證明整合後的煉度旨意：如卷26云：「靈寶開圖，東極煥陶魂之妙；神霄啟運，南昌昭鍊魄之玄。」所謂南昌上宮、朱陵火府即是南宮的構想；至於「玄曹赫奕，佐離坎之神功；丹界森羅，廓乾坤之妙」，則是呼應丹道之功。同一構想重複見於卷95中關鍵文句：「開生塞死而北鬱捉魂，返陰還陽而南丹鍊質。」以概其餘無不俱然。而明清時期的地方道壇傳襲而下，

在齋法中鍊度魂魄，常以水池火焰象示洗鍊，此即新竹莊林道脈何以會引進水火鍊度的原因，被視為生命終極的理想：回復身形、超昇天界，成為道教獨特的生命觀。

即以自家經驗為例說明齋法之必要，在鄉下故鄉成長的經驗——雲林口湖鄉的村落，當地道教世家傳承黃籙齋，按照地方傳統在祖先死亡後例作道場，全家族都會參與，在儀式中超拔先人即上推五代。在行科如儀的過程中，族人聚集參與其事，在虔誠祭拜後，結束前例需擲筊，連續獲得三個聖筊即表示祖先滿意。當下所有親友的臉上，開朗的表情有如陽光般，感覺親友為祖先超度後，內心之冤與過去之罪從此化解。道場通常會矗立紙牌上書四字：「超昇仙界」，這種情況迥異於佛教道場的牌子：「往生西方／天」；儒家舉行家禮，其禮意即祭神如神在，從魂帛到期年更換「神主牌」，無論供於家宅、祠堂，從但稱魂魄到三魂七魄，這些圖像如何構成：廳堂的神主牌、入土為安的墳墓，至期拜迎之魂。三教各有義理為據，取捨實踐則純任各家，而民間呈現的共同點：雜糅並存、同歸常道。

在這種情況下，凡採用道教拔度儀的，孝眷人等均會參與，也就與亡魂共聚一堂，既為亡魂超度，也為合家祈福，而主持儀式的就是道士。若問「這是否算是信仰道教？」實則難以獲得滿意的答案！證諸類似的喪祭圖像，道士既會主持入殮、入土儀節；禮生則在家奠、公奠程序擔任司儀；甚或也會出現佛教誦經團，從鼓山韻到佛教經懺俱有。其實三教就像任一漢字，語意具足、各有義理，卻被任意合在一起，這就形成典型的「複合」儀式，在此中道教參與並未缺席，其宗教情懷始終表現的，就是自度而度他，如此與千百年前的先輩何以異乎！

六、結語

明清時期以來流行〈三教圖〉，其中多見釋迦牟尼居中且高，或圖繪孔子取而代之，而不需虛擬另一幅新圖：老子居中且高，這樣不符道家「虛懷若谷」的謙退精神。在漢民族的社會情境中，儒家既擔任文化主導者，道教則是相與配合，總是承擔「神道之教」的角色，此即道教參與的文化創造，可以彌補儒家之不足。諸如三官考校的罪感，基於天鑑在上而凸顯自鑑之罪，並且內化為心性修為，並非單純的依賴外力。在解謝神煞的土地秩序、或在度亡儀式既自度也度人，依據這些行動表徵，道法之人成為典型的儀式專家，從神道之教觀察則是神職者。道教並非孤立的存在，而時常與儒、釋二教並存，在競合關係中型

塑其宗教角色，由此方能正確理解其宗教本質，其中既有妥協性，也仍維持一定的獨立性，這就是形成其風格的內外處境。

在明代流行〈三教圖〉的同一時期，明代士人還存在另一想法：會通三教，並不樂見三家／教的互爭、競合，士人既是如此取捨。而丹道家的心性修持即代表道家／道教，在性功方面既會自我要求，在命功的技術操作則是深味有得，其中蘊含著深沉的義理：內在超越，這種境界又何以異乎新儒家。相較於此，廣土眾民希求的儀式實踐，在公私儀式其實居於主導者：地方仕神或一家之主；而道法之士則是專精儀式，承擔之任就是引導者角色，從古至今從未被取代。從前舉諸例，其中既涵蓋久遠的創世紀神話、現代思維的生態哲學，以及跨越時空的生死濟度，證明道教具有自我進化的能力。作為民族宗教，既須滿足民眾的信仰需求，也要與時俱進，五四運動的新時代曾被視為舊信仰、舊事務，但迄今卻仍未被時代淘汰。故從後五四百年省思此一宗教傳統，縱使面對現代社會的文化衝擊，在歷史長河中這一段，亟需重新證明「古智今用」，無論如何，道教不想被儒、釋二教取代，而堅持具有文化遺存（cultural survival）的價值。當今圖像就像另一幅三教圖，明憲宗朱見深遺留至今的〈一團和氣圖〉（北京故宮博物院），雖說反映的是帝王之家的心願，希冀三教融合一體，才會借圖表彰「一團和氣」的旨趣。這種理想何嘗不是道教之願：既是神道之教，也是人道之教，在多元而開放的當代臺灣，此一民族宗教無需另繪一幅圖：老子居中且較高位，而是一團和氣、共存共榮。



圖二：現場提問與回應

七、提問與回應摘要

陳玫奴老師提問：在推動道教研究的過程中，如果沒有對歷史的深厚理解，如何進行道教的研究呢？另外，對於非漢族的神教來說，神教化被認為是一種帝國化過程，但非漢族在被帝國統治時，常常伴隨著武力與血腥，而非單純透過漢化的超越價值觀來實現的。

從瑤族傳承的神教到湖南安化、新化地區的研究，這些地區在國際間引起關注，因為它們展示少數民族在神教傳播過程中的各種「化」，如同化、馴化等過程。瑤族神教不僅保留了古老的傳統，也融入了瑤族自己的文化元素，形成一種複雜的文化融合。這種情況也出現在漢人社會中神教與法派的關係。例如關公信仰或是閩山信仰的張聖君，都是同時包含佛教與神教的元素，也就是說神教與佛教、法派等其他宗教系統，彼此之間存在複雜的交織關係。神教必須承認在整個發展過程中，不斷面對不同地方傳統的事實，也因為這種接納與融合，最終形成一條文化長河。但是，李院士也強調神教的主體終究是在漢人社會的事實。

李蘇書老師提問：他來自臺大歷史所，認為神教研究沒有進到歷史學門，想請問李院士如何衡量跨文化詮釋？

神教要成為一個學門，需經過「學術的洗禮」，這不僅是吸收外來理論，更要從自身文化土壤中尋找研究方法。西方宗教學與神學就是經歷長期發展才形成體系化理論。例如伊利亞德提出的「聖與俗」概念，即可啟發對自身文化的反思，進而提出符合漢民族、神教文化的「常與非常」理論。李院士舉例說明，如何將「常與非常」的理論應用於體育活動，即通過「張弛有度」與「常與非常」的觀點，重新審視體育與休閒活動的方法論，因而可以獲得體育界的認同。這一過程表明，接受外來理論後，亟需通過反思並融合本土文化，是神教研究跨學科發展的重要途徑。

李院士最後指出，即使民眾對於神教日用而不知，但臺灣社會實際就處於神教氛圍中，民眾在日常生活中常接觸的習俗，如風水、入厝擇日等，卻對這些習俗背後的理論原理缺乏了解，學校也未提供相關的教育，導致文化的矛盾日益明顯。此外，臺灣儘管有許多歷史悠久的寺廟和宮廟團體，乃是臺灣社會安定人心的第三部門，但在寺廟管理和文資保護方面，卻缺乏系統化的管理方法。李院士期望未來能夠設立「神教學院」，將陰陽學、神譜學與寺廟管理等相關知識納入課程，期望解決現存的文化矛盾，才能為神教文化的傳承與發展提供有力的支持。