

當代臺灣道教復興的社會學意涵： 由 Max Weber 的觀點談起^{*}

丁仁傑^{**}

摘要

Weber 研究儒教與道教，試圖找出中國社會無法發展出資本主義的物質性與精神性因素。其中，中國儒教的理性主義，僅是適應於現世，而不能發揮積極掌控世界的作用。道教做為中國的異端，或許能如同基督新教作為異端的角色一樣，激發出與現代資本主義間的親和性，並能促進儒教的理性化，但結果卻是，道教一方面強化了傳統主義，一方面也將世界轉換成一個魔術花園，這些都阻礙了近代型資本主義的發展。現實上來看，劉枝萬先生在 1980 年代對臺灣道士的評估指出，道士處在社會下層，在漢人社會極受社會歧視。但到了 21 世紀，不論兩岸皆然，在當今的宗教環境及其研究成果，既有全國性的道教會組織，也有道教學者出身於宗教學門，各地建醮活動頻繁，許多有名的道士團也經常性的為宮廟進行法事，這的確出現了道教復興與昌隆發展的實況。這種實況該如何被理解與詮釋呢？本文嘗試扣緊 Weber 的論旨來反省相關課題，資料除現代史相關史料外，則另結合對六位道教界執事者的訪談，就其實際復興和改革道教的做法來進行討論。由經驗性的材料看來，我們發現，Weber 所說的那個當代資本主義的興起，雖然說道教不曾扮演著推手的角色，甚至於還是現代資本主

* 特別感謝張肇珩、林昌桐、朱堃燦、黃書煜、李游坤、張文政等多位道長的接受訪談，有助本文寫作的完成。而其中的林昌桐道長於 2019 年 8 月間過世，是臺灣道教界的一大損失。此外，本文寫作過程中，也要感謝助理劉韋廷和吳瑞明的全程幫忙與協助。

** 中央研究院民族學研究所研究員。

義發展上的障礙。但是，道教的現代調適，以道團德高望重的道長為基礎，雖然說歷史發展上的包袱，限制了道教改革的可選擇性（只會是在「新傳統主義」的立足點上來進行轉變），但這卻也提供了緊密聯結的地方群眾基礎，不但使其生機得以綿延，也能不斷在新的舞臺情境中，或以民間道教救人救世的姿態重新立足，或以菁英道教優雅的文化品味建立文化主體性，或以超出這兩者的「人生道教」的積極性，來呈現出道教與現代社會的聯結性。

關鍵詞：Max Weber、資本主義、道教復興、正一派、人生道教

一、前言

Weber 曾將道教在中國看成是一種巫術的傳佈與傳統主義的強化，這當然不利於其所刻畫的現代資本主義的發展。由 Weber 的觀點出發，並檢視當代臺灣道教的現況，我們一方面能有一個具有理論意義的角度來評估臺灣當代道教蓬勃發展的現實，一方面也突顯出了僅視道教為不變之傳統的觀點上的侷限，這在某種程度上也形成了和 Weber 觀點的對話。

研究醮典與道士團體等都極為膾炙人口的劉枝萬教授，在一次公開演講中，¹如此描述道士這個職業：

民間對於從事民間宗教的（職業者），對他們的這個社會地位，道士被視為非常的低。在臺灣現在的社會，雖然這情況已經較有改變，在我小時候若是說到師公、和尚那地位更低，和尚還算好，道士不行，社會的地位非常低。

1 2008年9月12日（五）【中研院民族學研究所「民眾宗教研究群」：第三次系列演講】講題：臺灣漢人宗教研究的田野經驗回顧。

其中一項原因就是因為他們牽涉到做喪事，這也是有關係的，若是做喪事，人就會覺得是不乾淨的，做喪事的是不乾淨的行業。還有一個原因就是說道士跟法師分不清楚，法師跟乩童分不清楚，所以越來越被瞧不起。

還有一樣就是，中國自古就有「上九流」、「下九流」之說，中國傳統社會中沒有社會階級，沒有發生，中國幾千年的歷史，可是中國沒有發生這個社會階級，沒有發生，社會上大家都認為社會是平等的。那為什麼又說社會有分級，那不是指階級而是指職業，職業分級就有士農工商，這當然就是一種職業高低的判準，所謂「上九流」、「下九流」就是士農工商以外的職業。

道士就是在這裡面被認為是比下九流還低的，道士師公若是真的難以餬口的，甚至會被視為是跟乞丐一樣，這就沒辦法，社會情形就是這樣。我們人會變成現實，就是因為婚姻的問題，我們娶妻，還是說嫁女兒，對方要當親戚就會要求門當戶對，人家都比較不愛那些從事宗教職業的。

簡言之，在傳統觀念中，處理喪葬之事的職業，一般人不願意有所接觸，影響了道士的社會地位。²而道士，雖然本質上和法師與乩童並不相同，其具有相當的文化涵養，但在民間卻未能加以鮮明區別，連帶讓道士也一起受到某種歧視。至於漢人社會，雖無明確階級，但在民間，久而久之，已形成對某些職業的刻板印象，又加上婚姻中講究門當戶對，對家庭所屬職業特別敏感，這造成道士在社會上的地位更低，幾乎是難以扭轉其形象。

2 當然，佛教也是處理亡者的專家，也會面臨不潔的問題。而和尚是以功德和素食等的概念來超度祖先的（Lagerwey 2002[1999]:263），這使得它具有某種道德層次上的超越性，某種程度上緩解了對不潔的避諱性。不過，這已是另外一個議題，不在本文討論的範圍。

這種把道士放在幾近於社會下九流之外的社會意象，不管是不是事實，但經由道教研究權威劉枝萬的口中講出來，讓人感覺不勝唏噓。

道教在歷史上曾經極為興盛和發展，主要是根據日本學者常盤大定（n.d.）的道教史劃分方式，卿希泰（1997）《中國道教史》卷四中，把中國道教史劃分為：東漢到南北朝，為道教的創建和改造時期；隋唐至北宋，為道教的興盛和發展時期；南宋至明代中葉，為道教宗派紛起和繼續發展時期；明代中葉以後為道教的逐漸衰落時期。這第四期，日本學者常盤大定則稱之為繼承退化時代。

而正值退化時期的道教，清末民初又面臨西方帝國主義侵略與現代性的衝擊，中國土生土長的宗教道教，更是被認為是中國會落後於西方的罪魁禍首。陳獨秀（1993）的批判相當具有代表性：

古說最為害於中國者，非儒家乃陰陽家也，儒家公羊一派，亦陰陽家之假託也。一變而為海上方士，再變而為東漢、北魏之道士，今之風水、算命、卜卦、唸咒、扶乩、煉丹、運氣、望氣、求雨、祈晴、迎神、說鬼，種種邪僻之事，橫行國中，實學不興，民智日塞，皆此一系學說之為害也。去邪說正人心，必自此始。

簡言之，方術與道教之學，均為邪說，有害人心，中國人民智要開，必先要由去除這些邪說開始。

不過，到了當代，正如李豐楙（2011:51-52）所指出，道教近百年的發展，固然一開始被社會改革家視為「舊信仰」、「舊事務」，但是在當今臺灣的宗教環境及其研究成果，則已是既有全國性的道教會組織，也有宗教學者出身於道教界，道教也與世界各大宗教共同列於課程或科研項目，而被視為代表華人文化的「民族宗教」。道教界的新氣象，已呈現欣欣向榮的態勢。李豐楙也將道教界的當代轉變，從五個方向來加以理解：（一）從傳統宗教管理制的道籙司轉換為民間組織，道派的傳承社團化為道士團體；（二）道壇結合道廟，使

傳統地盤擴大形成其行業圈；（三）丹道與科技合作，裨轉型為現代人可以接受的養生方式；（四）道教的學術化，經道教研修到教研機制，已成為新形態的教育體制；（五）順應全球化趨勢參與國際化宗教活動，配合世界各宗教共同促進人類的和平。

道教的當代發展，和明末清初的衰敗已不可同日而語。面對以上的變化，本文想對道教的當代發展，做一個社會學式的評估，目的是要探討在現代性衝擊中，道教界本身如何調適？各種調適中哪些是成功的？哪些是徒勞無益的？道教界是否真的迎來了復興？道教與現代性之間的關係，在已進入了所謂「晚期現代」（late modernity）的情境，它又起了什麼樣的變化？

我們將由 Max Weber 對道教的看法為始，做為一個討論上的著力點，並輔以北部幾位相當具有代表性，且可以說是德高望重的道長的訪談資料，以做為討論依據。同時，這幾位具有代表性道長的言論，也形同於道教界內部自身對道教當代發展的理解、展望和想像。

值此時刻，重新思考 Weber 對於中國道教的討論，並以其利基點來檢視當代社會的道教發展，不論在理論層面、經驗層面，甚至是實踐層面來看，都顯得格外的有意義。

以北部道長言論為依據，未能包含臺灣南部道長的想法，主要是出於想要以都市化較深的區域，那些直接面對現代性衝擊更為直接的現場，以來思考道教當代發展的課題，這或許更能對焦於本文的核心關懷。當然，直至今日，臺灣南部傳統社區運作的基礎都仍深刻，道教發展的生態會和北部有所差異。我們未來還有待整合臺灣南北道教發展的資料來做進一步分析。本文將先行以北部道長的訪談資料為主，拋磚引玉，希望能先得到初步的討論成果。

二、Weber的理論脈絡

現代資本主義

Weber (1989[1951]) 在《中國的宗教：儒教與道教》一書中，以相當篇幅處理了道教。Weber 寫作《中國的宗教》的目的，主要是想要去彰顯為什麼現代資本主義開展於西歐，而非世界其他地區。也就是他想要經由負面性的角度去說明，即使傳統中國有種種利於資本主義發展的因素，但仍未能發展出現代資本主義。Weber 說：

從純粹的經濟上的角度而言，一個真正市民的、工業的資本主義，是由可能從我們上面提到的小資本主義之萌芽裡發展出來的。一連串的理由——大多與國家的結構有關——可以讓我們明瞭資本主義之所以沒能發展出來的這個事實。(Weber 1989[1951]:164)

簡言之，國家的結構能產生或阻礙現代資本主義發展的充分條件，而適當的宗教倫理，則提供了現代資本主義發展的必要條件。即使世界各地過去已有各類追求利潤的市場行為，但除了在西歐，其他地方並未能激發出現代資本主義。

Weber (1968:164-176) 曾討論了各式各樣的追求利潤的資本主義取向。他將這些取向分為兩類，一種是存在了數千年之久各式各樣追求利潤的行為，另外則是屬於當代西方社會獨特的經濟取向。前者區分為政治導向的資本主義以及金錢交易的商品買賣行為。而後者，現代西方資本主義，主要涉及的是理性化的、市場導向的資本主義形式，它有如下的特質：市場經濟中理性化的企業、形式上自由移動的勞工、以及財務管理上精細的形式 (Weber 1968:164-166)。Weber 也區別了傳統資本主義與現代西方理性主義在動機基礎上的差異，前者，工作的目的僅是為了生存而不是在於工作本身，利潤僅是在創造生活的

享受，而不是拿來做再投資（Weber 1930:65-69）。

基督新教倫理

這種現代資本主義的特質：工作不是為了享受、資本累積是為了再投資、財務管理上有精細的形式、勞工自由移動，而且高度依賴於科層組織的運作。其發展之初，在內在精神上與基督新教倫理間的關係極為密切。我們借用 Julien Freund 對 Weber 的摘要：

造就出資本主義精神的諸多理念之背景為何？韋伯將之歸於某些基督教團體——喀爾文派（主要指荷蘭）、虔信派、衛理公會派與浸信派。

這些教團特有的精神風貌之理念型或許可歸結為以下諸端：凡事背後莫不有著一番對上帝預選的詮釋——一個宗教的信念。……以此，新教徒必然被拋回到一種內心的生活裏……而非透過其他人的媒介。這說明了為何新教徒會拒斥那些可能幫助他找到或發現恩寵的神職者與（特別是）聖典儀式。基於此一信念，透過不斷增長的理性化，最後使一切巫術皆掃除盡淨，世界得以完全解除魔咒。

由於真正的虔信是可以經由某種足以促使基督教徒增進上帝榮耀的行為類型來加以認定的，是以教徒相信這可以在一種嚴謹遵從神聖命令的個人生活裡以及符合上帝意旨的社會成就裡覓得。此種社會成就包括個人在職業工作上的成功。因此，最足以彰顯上帝榮耀且成為受選之徵兆的有效工作，是奠立於一種禁慾的生活方式上。

救贖可能無法因功德或聖典儀式而獲得，要確定獲得救贖唯有透過信仰的效驗，而此種效驗則是經由個人事業上的成功來加以印證

的。……社會成就只會更加強個人行為的嚴謹敬慎，並且使禁慾成為保證恩寵狀態的方法。準此，測試個人信心的辦法，不是冥思性的拒斥世界，而是在此世竭力地從事一項職業。……禁慾有助於生活各層面的理性形塑，這被認為是符合上帝意旨的。透過個人意志有條不紊地努力，不斷地自制會導致個人生活行為（甚至是企業行為）的理性化。是以，清教徒變成特別擅於籌組企業，同時也長於理性化經濟行動。

工作上最大可能生產力與生活上對奢侈的拒斥，導致一種生活樣式，直接影響到資本主義發展的適切氛圍。……為了使工作仍保有其彰顯上帝榮耀的性格，利潤必須運用在必要且有用的目的上，亦即，以投資的方式再投入工作中。因此，清教徒便毫不止歇地累積起資本。……我們所得出的並不是資本主義的肇因，而是近代資本主義精神的根本要素之一——奠立於理性的行為與企業組織的基礎上。（Freund 1989[1968]:26）

簡言之，基督新教倫理具有如下的核心特徵與影響：（一）預選說切斷了功德、儀式與救贖之間的關係；（二）這導致對巫術的掃除；（三）信仰焦慮中，人必須有對神的虔信，而此虔信的表現，會以符合上帝意旨的社會成就（以禁慾的生活方式為基礎）來凸顯對神的彰顯；（四）預選說下的虔信，助長了生活行為甚至是企業行為的理性化，也助長了資本累積和再投資的心理與社會基礎。簡言之，基督新教切斷了宗教與巫術的聯結，創造了一種外顯的禁慾主義式的理性生活，這是現代資本主義重要的精神來源。

這種基督新教的內在性格，代表了世界上宗教理性化的最高水平，Weber在《中國的宗教》裡，比較過清教與儒教以後這樣說：

要判斷一個宗教所代表的理性化水平，我們可以運用兩個在很多方面

都相關的主要判準。其一是：這個宗教對巫術之斥逐的程度；其二則是它將上帝與世界之間的關係，及以此它本身對應於世界的倫理關係，有系統地統一起來的程度。就第一點而言，禁慾的基督新教所具有的種種印記，表示其已進到「斥逐巫術」的最後階段。基督新教最具特徵性的形式已將巫術完全徹底地掃除盡淨。原則上，連在已淨化的聖禮與象徵的儀式裡，巫術也被根除了，以致於嚴謹的清教徒在自己心愛的人被埋葬入土時都不行任何儀式，為的是要確證迷信的完全摒除。就此而言，這表示斬斷了所有對巫術運作的信賴。對世界之徹底除魅的工作，再沒有比這進行得更具一貫性。(Weber 1989[1951]:293-294)

而相對於最高理性化水平的基督新教，Weber 是怎麼樣來看待儒教與道教呢？

儒教

由基督新教精神倫理的角度來看中國，Weber 指出，中國之無法發展出資本主義，是因為缺少了合適的宗教傳統。Weber 認為，儒教中確實具有理性的成分，只不過儒教的理性主義只是一種對世界適應的理性調整的角度。

但是，能造成資本主義的必要條件，是像清教理性主義這樣的能對世界更為積極介入的理性操控。另一方面，Weber 把道教在中國，當作是與正統儒教對立的異端，這個異端並沒有創造出能夠提高儒教理性主義的緊張性（像是清教徒做為一種天主教的異端一樣），反而情況更糟，它強化了傳統主義，並將整個世界轉化成為一個魔術花園，這些都嚴重阻礙了近代資本主義的發展。我們這一節先簡略地來檢視儒教，下一節再來更仔細檢視道教的議題。

如前所述，Weber 在《中國的宗教》一書的最後一章〈儒教與清教〉，將二者間的理性主義拿來做對比，認為二者雖都帶有理性主義的性質，但內容上差異很大。前者，與巫術劃清界線，並且在生活倫理上產生內在一致性的強烈要求；後者，則走向一種溫和調適於世間生活態度：

儒教的理性主義意指理性的適應於世界；清教的理性主義意指理性的支配這世界。清教徒與儒教徒都是「清醒的人」。但是清教徒理性的清醒乃建立在一種強力的激情（Pathos）上，這是儒教所完全沒有的；同樣的激情也曾鼓舞著西方修道士。西方禁慾精神對於世界的拒斥，無以理喻地連結到另一面，亦即，對支配世界的渴望。在一個超世俗之神的名下，禁慾的律令被頒布給修道士，並且以變化和緩和的形式頒布給俗世。再沒有比儒教的高貴理想（Vornehmheitsideal）更與「志業（Berufs）」的理念相衝突的了。「君侯似的」（princely）人是個審美上的價值；他不是上帝的一個工具。但是真正的基督徒，出世而又入世的禁慾者，希望自己什麼也不是，而只是上帝的一件工具；在其中，他尋得了他的尊嚴。既然這是他所期望的，那麼他就成為理性地轉化與支配這個世界的有用的工具。（Weber 1989[1951]:315）

在儒教中（道教中也是如此），這個天的秩序，同時具有宇宙性的與倫理性的性格，它展現為非人身性的、天命（providential）般的力量，保障了世界歷史的規律和合宜的秩序，而這也是一個理性官僚體系（a rationalistic bureaucracy）（Weber 1968:431）。Weber 說：

對於中國的天威而言，古老的社會秩序是唯一僅有的一種。上天是維持此一神聖的社會秩序恆常不變與不受干擾的守護者，也是只要遵循合理規範的支配即可得到的穩定所在；而非被畏懼或被熱望的、非理性的命運急轉（Schicksalsperipetien）的源頭。這種急轉對中國人而言意味著不安定與無秩序，特別被認為是邪惡的起源。平穩與內部秩序，只有在一個本質上非人格性的、特別是超世俗事物之上的力量[天]的守護下，得到最好的保證。此一力量必須撇開激情，尤其是「憤怒」——耶和華最重要的屬性——等雜質。（Weber

1989[1951]:91)

而孔子的最大的貢獻，在於根據傳統而轉化的社會倫理取向的提出，以及以教養知識取代民間神祇：

為了教育上的目的，儒教所編纂的古典經籍，不僅成功地驅除了這些民間的神祇，並且也消滅了所有足以沖犯其倫理因襲主義的事物。這正如我們已經指出的，或許就是孔子所做的最大貢獻。為了教育上的目的。(Weber 1989[1951]:241)

不過，在 Weber 眼中，儒教雖是理性主義的，但它有強烈的現世性和妥協性。一個歷史性的原因，在於在中國，宗教意識的原始性質尚未得到突破，Weber 說：

這裡沒有以超俗世之神的名而揭示倫理「要求」的先知；宗教意識的原始性質尚未突破，並且也排除了先知的倫理要求。

……中國人的「靈魂」沒有受過先知革命的洗禮。也沒有私下個別的「祈禱者」。受過禮儀訓練且精通典籍的官員，以及——最重要的——皇帝，照料一切事務，而且也只有他們能夠如此。

更重要的是，根本就不曾有任何獨立的宗教力量足以開展出一套救贖的教義、或一套自主的倫理與教育。因此，屬於官僚階層的那種主智化的理性主義得以自在的伸展。(Weber 1989[1951]:207)

簡言之，在中國，沒有超越性的先知傳統，結果是，一方面，巫術從未被進行過任何革命性的對待；一方面，在未能透過宗教力量來開展出自主性的倫

理與教育的路徑之時，精通禮儀的官員和皇帝，成為了世界事務的照料者。最後於是：

中國的宗教——無論其本質為巫術性或祭典性的——保持著一種此世（this-worldly）的心靈傾向。這種[傾向此世的]態度，較諸其他一般性的例子，都要遠為強烈並具原則性。（Weber 1989[1951]:209）

結果，無論以巫術為本質的宗教傳統，或是以禮儀祭典為本質的儒家的傳統，倫理精神上雖都具有入世性，但這是以理性適應為方向，而不是如同基督教般的有強烈改造世界的企圖（Weber 1989[1951]:217-222）。

儒教純是一種一般人入世的（innerworldly）道德倫理。儒教所要的是適應這個世界及其秩序與習俗。基本上，它所代表的只不過是給世上受過教育的人一部由政治準則與社會禮儀規制所構成的巨大法典。（同前引：217-218）

……我們在中國發現的是警覺性的自制、內省與謹慎的特色。……（同前引：221）

所有熱情的形式、包括欣喜在內，都受到壓抑，……而之所以這麼做，並不像佛教那樣是為了脫離此世得到救贖，而是為了能融入此世。（同前引）

儒教徒無意於棄絕生命的救贖，因為生命是被肯定的；也無意於擺脫社會現世的救贖，因為社會現世是既有而被接受的。（同前引：221-222）

簡言之，儒家或儒教，是由現實面對世界，而所產生的一種倫理態度，它不要求脫離於世界，而是適應於這個世界及其秩序與習俗，並賦予其合理性的內涵。在一個比較宗教學的意義上，Weber 說：

每一種以其理性的、倫理的要求而與世界相對立的宗教，都會發現其自身同樣地與世界的非理性處於一種緊張的狀態。

儒教（在意圖上）是個理性的倫理，它將與此一世界的緊張性降至絕對的最低點——無論是對現世採取宗教性的貶抑、還是實際上的拒斥，都減至最低的程度。這個世界是所有可能的世界中最好的一個；人的本性被賦予倫理性的善。

以古老經典為基礎的哲學的——典籍的教養是自我完成的普遍的手段。

正確的救贖之道在於適應那永恆的、超神的世界秩序——道，以及適應於順從宇宙和諧而來的社會（共同）生活的要求。

個人的理想便是促使自己成為一個在各方面普遍調和均衡的人格，亦即意味著一個小宇宙的形式。

首要的德行與自我完成的標的便意指生活的所有情境中，典禮與儀式上的得體。達到此一目標的適切手段是戒慎而理性的自我控制，以及抑制任何凡是可能動搖心境平衡的非理性的情慾。

儒教徒單單渴望一種從野蠻的無教養狀態下超脫出來的「救贖」。他期望著此世的福、祿、壽與死後的聲名不朽，來作為美德的報償。就

像真正的古希臘人一樣，他們沒有超越塵世寄託的倫理，沒有介於超俗上帝所託使命與塵世肉體間的緊張性，沒有追求死後天堂的取向，也沒有惡根性的觀念。（Weber 1989[1951]:295）

雖然說，儒教支撐著一種讓個人脫離於實際性關注的倫理觀與世界觀，但它在世界與宗教之間，緊張性被降至甚低；它自身也是盡量來適應於世俗生活裡的限制。

於是，因為儒教這個世界性宗教，從來沒有產生過僧侶或先知（這種角色會以「天」之名產生行動，並成為倫理行動的乘載者）。在先知或僧侶行動的這種脈絡裡，世界的操控（禁慾主義）或者逃離（神祕主義），是宗教導向的行動目標的實踐，而如果沒有先知或僧侶，去宣稱超自然本身是一個秩序性且具有內在性價值的總體，那麼對於世俗生活的拒斥，以及具有獨特宗教本質的行動的投入，就都不會發生（Kalberg 2012:147）。

在效果上，於是即使說儒教所提供的「天的精神」，提供了一個內在一致性、導向規律性行動的超越性的參照點，但最終它仍然是無力的。結果是，關於另一個世界以及任何此世的補償，大眾對此完全沒有產生任何期望（Weber 1968:527）。儒教的信徒仍然保持著世俗的生活。沒有恩寵、「超越之上」、罪、救贖，或者極惡這類概念在這個宗教裡被發現，也沒有關於「辯神論」（theodicy）的議題和有關教義的存在。Weber 說：

在儒教倫理中所完全沒有的，是存在於自然與神之間、倫理要求與人類性惡之間、罪惡意識與救贖需求之間、塵世的行為與彼世的補償之間、宗教義務與社會—政治的現實之間的任何緊張性。也因此，缺乏透過一種內在力量自傳統與因襲解放出來而影響行為的槓桿。（Weber 1989[1951]:302-303）

這樣的一種理性調和式的態度，接受現世，並由現世中尋找救贖之道（或許那

並不能被稱之為是救贖），既無法切斷與巫術的聯結，或至少是容忍巫術；倫理行動的要求，也並未能產生與世俗的分離，和產生內在高度的系統化，以致於與世界的緊張性薄弱，這與基督新教成強烈對比。於是，「儒教的理性主義」出自於儒家古典經典內在一一致性的要求，它僅是一套完全此世性的價值圖像。儒教，根據 Weber，是世界宗教中唯一一個不是救贖宗教的（Weber 1968:526）。

三、Weber 眼中的道教

如果基督新教做為西方社會的異端，創造出與傳統基督教不同的，能導向禁慾主義、工作與資本累積的倫理取向；那麼在中國，面對儒教而產生的異端，是否有可能產生中國文明的重要轉折？甚至是，雖未能直接產生，但至少已埋下了有利於現代西方資本主義發展的元素呢？

以一種文化比較性的視野，類似於西方基督教傳統的正統與異端式的對立模式，Weber 先把道教，擺在對立於儒教的異端似的位置，雖然說儒教跟道教間是有共通基礎的，這個基礎也就是對宇宙永恆秩序「道」的絕對價值的信仰（Weber 1989[1951]:248）。³

道教與儒教都接受「道」的絕對性價值，但是神祕主義的前提，在道教中得到了更為極致的發展，結果是，個人神秘的、禁慾的救贖需求，對於儒教而言，是陌生的一種關注，就此而言，這正是道教與儒教的分歧點。Weber 說：

然而，儒教徒並不是神祕主義者。想要藉著冥思而獲得神聖的實在合而為一的這種關注，應該使得老子（就像大多數的神祕主義者一樣）

³ Weber (1989[1951]:248) 說：「對於孔子與老子而言是一樣的，並且是具有同等妥當性的一個概念。」也說：「(道) 它是神聖的總體與唯一。一如所有的冥思性的神祕主義，一個人只有將自身完全脫離俗世的關注及血性的慾望，直到擺脫所有的行動(「無為」)時，才能及於道。不只孔子自身，連同他的門派也能夠並且也的確接受這點。」

完全貶低以入世的文化為宗教性救贖之資源的價值。就某種程度而言，老子的確有這樣的看法。對他來說，至善，是一種心神的狀態，一種神祕的合一（*unio mystica*），而不是像西方的禁慾主義那樣得從積極的行動中來證明的神寵狀態。（Weber 1989[1951]:248）

Weber（1989[1951]:244-245）認為，道教的起源，是來自於中國的隱士傳統。神祕主義者老子與莊子，因為他們追求救贖而拒絕擔任官職。早期隱匿者的救贖目標，首先是長壽，其次是以巫術為主要取向。⁴ 道教追求「至人」，使其對於調息呼吸的技術有相當的掌握。

至於道教的實質內容，Weber 說：

中國的價值體系中某種一般性的傾向，有利於一個以老子教示為基礎的特殊教派之發展。這種傾向就是對自然生命本身的珍重；故而，重視長壽，以及相信死是一種絕對的罪惡。因為照理說來，一個真正完美的人該是可以避開死亡。一個真正完美的人（「真」、「清」、「神」）勢必具有不可毀傷的異稟及巫術力量；否則其完美又有什麼辦法可加以證明？（Weber 1989[1951]:257）

對自然生命的珍重，和抑制興奮與「無為」有關：

根據全部經驗，抑制興奮和安靜的生活——亦即隱士與神祕主義者的無為——有長壽之效，那麼，下面這個命題似乎是無可辯駁的了：避免激情是長壽術的元德。

4 Weber（1989[1951]:245）說：「早期隱逸者的救贖目標，首先是以長壽之術，其次是以巫術，為其取向的。長壽與巫術力量，是大師們，以及那些隨侍他們一起隱居的一小群弟子的目標。」

這似乎是個無可爭議的命題，都具有生長的效果。避免激情乃是長生術的首要法門與第一德目——所以隱逸者與神祕主義者遂以無為是尚——這似乎是個無可爭議的命題。(Weber 2012[1920]:261)

至於追求長生，它的體系化的發展，也和巫術相匯合，產生巫術總體的理性化，而其理論成果雖然也被儒教所吸收，但實際運用還是被放在道教裡。

在兩派共通的鬼靈學說的影響下，長壽術有了進一步的發展。一旦把長壽術系統化了，那麼怯邪治病的巫術總體的理性化也就容易多了。這種情況也確實出現了，其理論成果基本上成為兩派共同的財富，但是，實際運用卻留給了非經典學派，因為，在儒家看，（以經典為指南的）德是萬能的，對教條的任何背離都會危及倫理的統一，而且會危及對皇帝的影響。(Weber 2012[1920]:261)

而老子的巫術化的轉化，讓它在中國南方，富裕的商業地區，大受歡迎（Weber 1989[1951]:257-258）。

簡言之，道教的追求長壽，產生了體系化的進展，這個進展之後與地方巫術合流，巫術以做為能達到健康與去除厄運的手段而被納入道教當中。而道教巫術化的轉向，讓其在商業地區大受歡迎。也就是說，做為非正統的道教，當孔子得到了絕對傳統主義的合法性，並且也成為了智識階層的主要依據（Weber 2012[1920]:246）。作為異端的道教，則在商人的圈子裡特別受到歡迎，因為：

後世的道教所具有的「非教養的」、反教養的性格，是造成它在商人的圈子裡紮根深入（雖然並非絕對唯一）這個有趣事實的緣故。

道教的獨特性格也不可能與商人的生活樣式全然無關。道教已然是絕對非理性的，坦白地說，已變成低下的巫術長生法、治疾術與解厄

術。道教應允可以為人祈免夭折——被認為是罪惡的懲罰；可以請動（道教的、非古典的）福德正神，以及眾多被神格化的官僚神與功能神，降福給祈求者。（Weber 1989[1951]:262）

但是，雖然受到商人的歡迎，Weber 也說，出於巫術式保護神的形式，並不能開展出市民倫理：「任何與市民的倫理相近的特性，就幾乎不可能在道教裡尋獲」（Weber 1989[1951]:262）。

而道教後來的發展，產生了道士集團的形式，有的時候成為官方俸祿階層的一部分，有時候則是地方性自組的專業集團，但過著與一般人相同的俗世生活，這也就是我們所熟知的道教的組織性形式，道士集團：

老子之教導裡的純粹巫術層面，有助於將所有古老的巫師引導轉入道教徒群體的作用。他們在最為富庶的南方農耕地帶，為數最夥，而此一發展也在那兒最為蓬勃。……

道師與其弟子聚居而隱於城市之外，成為中國「道」觀的核心單元，這與印度的情形一樣（而不同於西方）。

道教之自主性的最有力保證是：並非所有的成員，而是只有最具特別性格的組織成員（巫師），才居於僧院共同體之外。道教是在士人的遁世思想與古老的、入世的巫師社團相融合下，興盛起來的。

「道士」，是指過著俗世的生活、婚姻嫁娶，並且將他們的技藝當作一種職業來經營的人。他們為各路的神靈大量設立祭壇，不過由於這些神靈的不靈驗，祭壇通常成立不久即告結束。16世紀時，他們製作出法規與典章的大部頭官方集成〔譯按：指明萬曆年間刻印的《正統道藏》〕，並藉此機緣而介入政治。（Weber 1989[1951]:257-258）

道教也成為了中國眾神的一個庇蔭所：

在中國，大多數古老的民間神祇，以及一整批新出籠的神靈，都處於一個教士階層的恩護之下，此一階層之所以受到容忍，是因為他宣稱自己乃源自於一位哲人——老子——及其教理。此一教理的意義最初大體上與儒教的並無不同。後來它卻與儒教成為對立的關係。（Weber 1989[1951]:243）

這些〔巫術的假設〕大為發展，與儒教相反的是，他們與某些對此生此世、以及來世的肯定許諾，連結在一起。這些被有教養的知識階層鄙視的民間神祇，正是因為這些許諾，而受到人民的崇奉。（Weber 1989[1951]:267）

最終，是道教深入民間，而不是儒教，而且也將道德帶入了一般平民的世界，這都是儒教想要完成而未完成的，但是，當然其內容是儒教所不贊同的，因為巫術有違倫理統一性的達成：

因此，儒教所沒有做到的，道教的平民教士階層做到了。他們一方面滿足了某種將萬神殿整理出系統的需求，另一方面滿足了將被認定的善行人士或靈驗的鬼神一一納入神界的需求。以此，道教將三方神靈：古代的人格化天神（官方教義所稱的玉皇大帝）、老子，以及來歷不明的第三者，聚合起來成為「三清尊」，普遍受到崇拜的民間八大守護神（部分是歷史人物），以及其他的天上神仙，都被安置到設計圖裡。城隍神——通常是個神格化的官吏——則被賦予掌管關係到人在死後之命運的行狀錄；因此，他被認定為天界與地獄的主宰者。常有組織城隍祭典（如果有個永久性的組織化祭典產生的話），以及組織祭祀其他登入神界的自然神和人間英雄的祭典。資金的籌集，多

半是由其他地方上的利益團體輪流攤付；一般民眾只有在大祭典的時候，才由道士去收繳。（Weber 1989[1951]:267）

於是，在儒教的妥協與莫可奈何的態度，⁵ 甚至於還不得不接受「巫術之可做為制衡皇帝」的手段的情況下。⁶ 最終，巫術花園的圖像，支配了中國人的生活態度。⁷ 而這個巫術花園圖像的上層結構，或者說，在其經過了理性化以後所反映的最高的天花板的水平，可以說就是道教：

一般而言，在中國，古來的種種經驗知識與技術的理性化，都朝向一個巫術的世界圖像發展。（Weber 1989[1951]:262）

準此，可說是巫術性的「理性」科學（magically “rational” science）的一種上層結構——其蹤跡到處可見——涵蓋了早期簡單的經驗技術，並且具有可觀的技術內容，正如各種「發明」所可證實的。這個上層結構是由時測法、時占術、勘輿術、占候術、史書編年、倫理學、醫藥學，以及在占卜術制約下的古典治國術所共同構成。（Weber 1989[1951]:265）

-
- 5 Weber（1989[1951]:283）說：「此種寬容，絕不是正面的肯定，而是瞧不起的『容忍』，這是任何一個世俗的官僚體系通常對宗教所採取的態度。此種態度只有在需要馴服民眾，才稍加收斂。」；「不論它們怎麼輕蔑道教，當儒教面對巫術的世界圖像時，是無可奈何的。這種無可奈何，使得儒教徒無法打從內在根除道教徒根本的、純粹巫術的概念。與巫術交鋒，總會有危及儒教本身勢力的危險。」（Weber 1989[1951]:266）。
- 6 Weber（1989[1951]:266）：「『當皇帝不再相信徵兆預示，而為所欲為時，誰還能阻擋得了他？』有個士人就這麼直接了當的回答。在中國，巫術信仰是皇權之憲法基礎的一部分。」
- 7 正統與異端與對於巫術的、泛靈論的觀念都採取容忍的態度，加上道教積極的護持，是這些觀念得以繼續存在、並在中國人的生活中極具支配力量的決定因素（Weber 1989[1951]:262）。

以五為神聖數字的宇宙論的思辨裡，五星、五行、五臟……等等，連結起大宇宙與小宇宙的對應關係（表面上看來似乎完全是巴比倫式的，不過一一詳較下，則絕對是中國本土）中國這種「天人合一的」哲學與宇宙創成說，將世界轉變成一個巫術的園地。每一個中國的神話故事都透露出非理性的巫術是多麼受歡迎。粗野而不談動機的神祇（*dei ex machina*）從天而降、穿梭於世界而無所不能；只有對路的咒術（*Gegenzauber*）才奈何得了它們。準此，解答奇蹟的倫理理性（*ethical rationality*）是絕對沒有的。（Weber 1989[1951]:265-266）

其實，就種種角度來看，儒教雖努力想要建構倫理生活的理性化，但在實踐上，行動藍圖中既沒有超世間的想像，也沒有有力的倫理行動的乘載者，最後只能容忍巫術，甚至於還接受巫術之做為制衡皇權的手段。

最終，中國的經驗知識與技術的理性化，都朝向巫術的世界圖像發展，道教，則是整個中國巫術花園的精緻的理性化，但這個理性化，仍只在巫術的範圍內，譬如說以五為神聖數字的宇宙論的思辨裡，聯結起大宇宙與小宇宙的對應關係，創造一種宇宙的合理性。但這種合理性裡，缺乏與世間持對立立場而富有鮮明動機基礎的神祇，也沒有倫理生活上嚴密的系統性，這就是中國人巫術花園的一個最主要的側面，儒教與道教都在其中，而道教在這個巫術花園發展的過程中，則扮演了更為關鍵性的角色。於是：

就其效果來說，道教比正統儒教的傳統主義性質更強。對一種徹底奉行巫術的救世技術也不能指望別的，它的術士們由於他們的全部經濟存在而直接熱衷於維護傳統，特別是傳統的鬼神敬畏。因此，毫不足奇的是，人們會把「不要進行革新」這一原則的明確說法歸於道教。在任何情況下，從道教裡都找不出通往理性的——不管是入世的還是出世的——生活方式論之路，相反，道教的巫術只能成為產生這種方法論的嚴重障礙之一。（Weber 2012[1920]:273）

再明白也不過的是：在異端的學說（道教）的巫術園地裡，具有現代西方特色的一種理性的經濟與工技，根本就是不可能的。

因為所有自然科學知識的付之闕如，是由於以下這些根本的力量——部分是因，部分是果——所造成的：占日師、地理師、水占師與占候師的勢力，以及對於世界的一種粗略的、奧秘的天人合一觀。此外，道教關心的是奉祿官職制（Verprüfung）——巫術傳統的支柱——下的所得機會（Sportelchancen）。

不過，這個巫術的園地之得以保留，是因為儒教倫理本就有與其親和的傾向。（Weber 1989[1951]:294）

簡言之，回過頭來看，Weber 不覺得道教之做為中國的異端，有任何能激發出現代理性化精神的性質，甚至於它之做為障礙，遠多於做為一種機會和刺激的可能性。

四、當代社會情境中的道教： 以臺灣北部高功道士為焦點

資料的性質

本文的訪談資料，主要包括臺灣北部的六位道長，這其中包含了在臺灣北部最具有影響力的劉厝跟林厝派，與林厝派較接近的所謂李厝派。另外還包含了中國道教會目前最主要的行政執行者。此外還涵蓋地域基礎比較薄弱，但自成一格的禪和派的道長，資料如表 1：

表 1 臺灣北部地區接受訪談的道長名單

序號	姓名	現況	派別歸屬	備註
1	張肇珩	現任中國道教會秘書長	正一派	前中國道教會會長張樾之子
2	林昌桐	中和威遠壇道長	正一林厝派	父為林舜卿道長
3	朱堃燦	蘆洲顯廟壇道長、大稻埕慈聖宮駐廟道士	正一劉厝派	父為朱傳斌道長
4	黃書煜	樹林雷晉壇道長	正一劉厝派	父為黃清龍道長
5	李游坤	基隆廣遠壇道長、臺北府城隍廟法務住持、正一道教丹心弘道會會長	正一林厝派 (或者單獨被歸類為李厝派)	父為李松溪道長
6	張文政	基隆醒天宮道長	正一禪和派	

如同前述，以北部道長言論為依據，主要是出於想要以都市化較深的區域，那些直接面對現代性衝擊更為直接的現場，以來思考道教當代發展議題，這或許更能對焦於本文的核心關懷。

訪談的問題，則主要圍繞在道長們個人的傳承、其所經歷過的當代臺灣道教的發展、道長們對道教現況與未來展望的看法等。在這些訪談資料的基礎下，能有助於我們將 Weber 的論述聯結到當代臺灣時空中的現實，而產生更為細膩與豐富的討論。後面引述的訪談紀錄，則依據表 1 中的序號和個別逐字稿裡的頁數。

現代性衝擊下的道教

討論之先，我想要先將臺灣當代的佛教發展，與臺灣的道教發展做一個對照性的呈現。同樣是借鏡於 Weber，筆者（2009）曾經這樣歸納臺灣當代佛教的興盛以及入世路線的轉折：

在 Weber (1968:447-450) 的論述裡，原始佛教有一種出世神秘主義的屬性，由典範型先知 (exemplary prophecy) 所領導，以遠離現世而達到一種神秘性的境界，來獲得終極性的救贖。它本質上帶有濃厚的菁英主義特質，並非是一般常人所可能全心從事的救贖路徑。後來，原始佛教的菁英取向，逐漸走向僧團的制度化，益發使一般大眾缺少可通往救贖的直接管道。但接著大乘佛教的出現，佛教形式有了改變，新的形式像是菩薩的存在，以及各種巫術與儀式的接納等等，於是使得大眾化的佛教成為可能。但是佛教的這種轉化，Weber 以為，僅僅是產生了較為寬鬆的佛教形式，並不能對日常生活的政治與經濟活動有任何實質性的影響。相對的，西方猶太基督教傳統屬於入世禁欲主義，由倫理型先知 (ethical prophecy) 所領導，這些先知宣揚著一種禁欲性的生活態度，獲得救贖的難度雖然也很大，一般人卻可能由日常生活實踐中來尋求救贖。這種由日常生活中的實踐來獲得救贖的方式，有著將日常生活世界予以理性化的效果，可能對現實社會產生重大影響。

……近代西方的資本主義與工業文明的出現，與基督教內在性的入世禁欲主義所產生的對於現實經濟生活的影響，有一定程度的相關。這些工業文明在發展成為帝國主義與殖民主義以後，開始強烈挑戰到非西方國家的宗教與文化。仿效與學習西方式「以對於環境操控能力提升為標準」的進步觀，成為備受威脅的非西方國家其生存上之必須；然而過度追求進步所可能造成的認同感的喪失，則對非西方國家與人民是另一個重大威脅。進步與認同這兩個面向，乃成為非西方國家的人民，特別是知識分子，在思考與選擇國家與民族的未來出路時，最主要的考慮焦點。

理論上，在 Weber 相關的討論脈絡裡，不論是人生佛教或是人間佛教，它們所代表的都是當代佛教在現代化與殖民主義衝擊下，所意欲

產生的一種由出世取向到入世取向的轉化。對於太虛來說，它立基於一種進化論的角度來向前追求進步，而他所接納的傳統中國佛教所發展出來的圓融觀，則有助於統合佛教的出世性與追求進步時所需要的入世性的轉向。……印順以回歸原始佛教與初期大乘佛教做為從事佛教改革的思想基礎，這可以看做是在中國的歷史文化環境裡，一個佛教宗教師在面對佛教新傳統主義的挫敗以後，所進行的一種較為激進的改革主義路線的實驗與摸索。

回到臺灣當代社會的脈絡裡，本章所討論的三個佛教團體，其崛起，類似於民間社會的擴張，與大眾文化的自我提升與轉化。而與「倫理型先知」式領導者的帶動無密切關係，其行動亦缺少明確的倫理性目標，並沒有明顯的改造日常生活的企圖，更談不上在宗教倫理與日常生活之間有著一種內在緊張性。它們比較像是在家眾的自然崛起，即使有著佛教出家人的領導，這些領導者亦在相當程度上有著更為大眾化的傾向，是以一種大眾性的社會心理狀態來呼應於群眾的社會需求。換言之，這是富裕社會中，民間社會網絡漸漸擺脫巫術性與儀式主義而自然產生的宗教生活的「中產階級化」，它內中當然帶有「理性化」的色彩，但缺少一種由「倫理型先知」所帶動的較具有積極性的入世實踐精神。（丁仁傑 2009:288-296）

在這個理解當代佛教入世性轉化的討論脈絡裡，道教的當代處境有類似之處、亦有相差異之處。類似的是，和佛教一樣，道教也被 Weber 理解為是神祕主義，而這一點，正是在面臨西方現代性衝擊時，宗教師或信徒在進步與認同的抉擇往返中，所必須要加以針對性地來進行自我改造的。不過，和佛教界的狀況有相當差異的是：

(一) 和佛教相比，道教本身並未有如此強烈的出世性，至少以臺灣火居道士的傳統來說，並沒有制度性的出世主義的形式，所以當面對西方勢力的衝擊時，道教界所面臨的改革課題，至少從形式上看起來，是神祕主義如何來

去除神秘化的問題，而不是出世性需要做轉化的問題，雖然說事實上道教已具有的入世性格，也許並不具備有如 Weber 所說的那種，西方基督新教所具備的想要積極改造與操控世界的意圖。

- (二) 佛教的出世主義，雖然是有待被改革的內容，但其制度化的出家形式，卻為佛教保有了某種菁英主義的色彩，這在改革路線的抉擇中，有可能造就出菁英主義之帶動改革的立足點。但是火居道士傳統下的道教，具有半世襲制度與高度儀式主義的特徵，好處是它已完全在地方扎根，缺點則是它缺少菁英主義似的批判的力度，因此也很難產生如太虛或印順式的改革者或歷史的轉舵者。
- (三) 和前述兩點有關的，道教的非出世性、完全的在地化，與其和菁英主義的相對脫離，以及它的進一步和廣泛俗民大眾的結合，創造出了民族認同、及在地生活傳統與道教的合一化，這使得它雖然沒有與「進步」站在對立面，但在道教幾乎已是巫術之系統性的理性化的最高階段（Weber 1989[1951]:265-266）的狀態裡，宗教師與信眾，對待來自西方進步取向的挑戰時，它幾乎是站在一種冷眼旁觀的態度。並以半世襲的道士集團為主，以其極為專業與嫺熟的宗教師的儀式主義的傳統，而得以在長期歷史時期裡，只要在國家未進行強力管制或迫害的前提下，有時興揚、有時低沉的，在風風雨雨中仍綿延漫長而得以持續下來。簡言之，出於其實際的生態，改革主義，對於道教的未來生存來講，似乎的確有需要，卻又好像並非必要的一面旗幟，而於疾風勁雨中忽隱忽現地飄搖著。

在地化，以及不同在地化立足點上的細微差異

我們先來看一下臺灣北部道士團體在地化的實況。Lagerwey (2002[2000]:261) 曾這樣定義漢人民間信仰：「為一創造神明的機器。神明以附於人身上來證明他的存在和能力，在給予人保佑的同時，神明要求人血祭的回報。神明當然也會以其他方式來顯現自己」。簡言之，不斷地造神，人並以血祭來做回報，就是民間信仰的核心活動。而道教和民間信仰的區別則是「始終

反對任何形式的神靈附體和血祭。」這個區別，反映出道教倫理的內在支撐點。

可是，這個倫理上的支撐點，似乎是早已淡出於地方性的道教了。在我訪問的北部六位道長的眼中，雖然他們也會批評現今通靈起乩現象的浮濫，但卻沒有一位道長認為道教是一定要去反血祭和反神靈附體。林厝派林昌桐道長指出：

這個〔民間信仰和道教〕不可以分開耶。民間的信仰跟道士要有一條線，要有交集，你不可以平行，平行就沒有辦法了嘛，就是要有交集，要互相配合，民間信仰要做什麼事情，要請什麼神，要說什麼話，要寫什麼文，你一般的人不會。（訪談紀錄 2:15）



照片 1 林昌桐道長（1947-2019），2012 年，於香港飛雁洞舉行的羅天大醮醮典中（照片由林振源提供）。

劉厝派的黃書煜道長是這樣子說：

民間信仰，各地方也有地方風俗，也有每間廟拜的神都不一樣，這都是不管拜什麼神，總歸都是這個道，道教廟神的，民間信仰非常複雜、非常複雜，各地方各間廟祭祀、祭拜的方式，都多少、多多少少有差異。我們道士的職務就是，我們是一個輔助那間宮廟，我們就像是個橋樑，信者要拜，有什麼需要要求神明，他就不會拜、不會說，所以請我們道士替他說、替他做、替他求，我們是一個橋樑，我替你跟神明講，神明他會去、他會去決定說他要怎麼給你幫助，我們是一個橋樑，我們在各方面都是一個輔助的聯絡人這樣，我們不可以說，我多厲害又多厲害，厲害的是神明，厲害的絕對不是道士，沒有哪個道士多厲害，是神明幫助你，你最厲害，神明若不幫助你的時候，你就沒有什麼多厲害，厲害的是神明，我們只是個橋樑。（訪談紀錄 4:11）



照片 2 黃書煜道長，2018 年 11 月間，於花蓮市東大門六期重劃區設壇舉行的花蓮縣五教聯合敬天祈福法會上，於敕水禁壇科儀中（照片由黃書煜道長提供）。

顯然的，在過漫長的歷史脈絡裡，道教在漢人的地方社會：（一）已經是完全地方化了的傳統；（二）在此同時，它經由其世襲性的職業俸祿主義，固然是具有某種世俗性，但也以其熟練的儀式展演能力和事後的效力，創造出一種獨特的超越性。

換言之，經過了重重歷史演變與地方化的結果，至少在臺灣的宗教環境裡，血食與否或附身與否，其實並不是重點，重點是半世襲的職業資格、文字的表達形式與操縱能力、以及在自然與超自然間轉換與承載的能力（或是展演的優劣），定義了道士團體，也集中性地展現了做為一個制度性形式的道教的內容。

不過，血食或附身與否，雖在現實上無法區別出道教與民間信仰，Lagerwey（2013:470）在另一篇文章裡所做的民間道教與菁英道教的區別，則在某個意義上來說，現實上仍然是有效的：

民間道教和精英道教一樣，可以追溯至戰國，儘管當時它與「道」的聯繫並不是很明顯。民間道教尚武，驅鬼且有戲劇色彩，精英道教尚文，有宇宙論，且很優雅。後者為皇帝、為朝廷和城市道教儀式的合法性做論證，它解釋了山水畫和詩歌史中道教的重要性。前者不僅說明道教對地方社會的魅力，尤其在中國。95%的地區都是鄉村，而且解釋了道教對通俗文學的影響。正是部分因為想像在二者中的中心地位，我們有理由相信二者是一體的。但是直到明朝，真武成為皇帝的自我，二者才真正融合為一。

如同張超然（2016:55）的歸納，Lagerwey 確立了一組相對概念，菁英道教 vs. 民間道教：

尚文、宇宙論、優雅、皇帝、朝廷、城市道教、雅文化，大致可以推測「精英道教」指涉的是古典道教或宮觀道教。相較於此，「民間道

教」的關鍵特質則有：尚武、驅鬼、戲劇、鄉村、常民、通俗文學。
而那恰恰是來自地方的驅邪儀式傳統也擁有的特質。

在這樣的概念基礎上，於是，我想要說明的第一點是，在已深根於地方的道士傳統裡，菁英道教與民間道教的社會界線雖然已經相對模糊，但仍隱約能看到某種身分區別和美學品味上的差異。在我訪問的六位道長中，就清楚的看到了這種區別。這種區別，主要和道長個人經歷與背景有關，而這種身分特徵與美學品味上的差異，還會進一步影響其理解道教發展與進行其時代調整的步調和做法。

另外，還有一個較為微妙的面向也值得注意，也就是正統化的堅持與否，可以大致區分為重視正統化、正統化的淡漠和更為激進的「去正統化」的姿態，但「去正統化」這一部份我們暫時不放在類型學裡，而只將類型學鎖定為如下的幾個範疇，如同表 2：

表 2 道教美學品味與正統化的堅持

道教美學品味 正統化的堅持	菁英道教	民間道教
重視正統化	A1	B1
正統化的淡漠	A2	B2

菁英道教與民間道教品味上的差異已如前述。至於有關於正統與否的這個面向：

重視正統化是指認定自身的傳承與演法型態，在整個道教界裡面有相當的代表性與正確性。在教義的堅持與詮釋上，也能真正反應出道教的本質與重點。

正統化的淡漠表示，即使道教在歷史發展過程裡有相當鮮明的正統性的堅持，但自身傳統的發展以及道教本身的宏揚，和這種正統化的堅持間已沒有必然性的關係，因此對正統化與否的認定，存在著一種淡漠與忽視的態度。

而我們沒有去談的「去正統化」，則是一種更為激進的批判性態度，認為進入現代社會，道教的流通與弘揚不應該再存有正統與否的心態，甚至於道教與其他宗教之間明顯的界線，也不必太過拘泥，而應該本著道教內在的核心精神來讓大眾認識道教，才有助於道教在現代社會的宏揚與發展。但為了讓類型學的討論單純一些，也因為實際的受訪樣本中並未真的出現對應性的案例，所以我們在後面的章節中就将這種可能性先移除而不做討論。

分析上與經驗性的意義上都極為有趣的是，即使是具有著濃厚民間道教的美學品味，卻也仍然有可能具有著鮮明的正統化立場（B1）。林昌桐道長的一席話，雖然說語氣相當謙卑，但仍可以讓我們看得出這種區別：

這道教講起來很廣泛，堪輿學也說他道教，那個靈修的他也屬於道教，乩童桌頭那些也是道教。我們就是正一道教，就是我們張天師符籙派，講好聽一點，名門正派很傳統，就一直傳承，跟以前，從古時候，幾千年的從東漢到現在都沒有變。尤其那個經書一拿出來看，幾千年的經書都沒有變，而且那個做法一直都存下來。我覺得說，偉大的地方在這裡，這個傳承很重要，那你現在有一些，他說他道教，我們看的不一樣，像那個現在我們你寫一本全真的，他跟我們就不一樣的做法，還有很多福州師公，他們做法都跟我不一樣，像是禪和、清微的，而且像南部靈寶，做都不一樣。像是朝科，早午晚宿四朝科是非常非常的嚴肅，裡面唱吟，口白很多唱腔，還有做罡，你要飛罡踏斗，要背很多。（訪談紀錄 2:5）

另外值得注意的是也可能有 A2 的情況存在，也就是即使具有濃厚菁英道教的品味，卻有著正統的淡漠化或甚至是已漸達於去正統化的姿態。自成一格的禪和派，⁸ 在當代臺灣的情境裡，就可能有著這樣的面貌。禪和派的張文政道

⁸ 戰後道教的變化因 1949 年前後，福州籍移民較早移入，且數量較多，故也同時引入同籍的法師。其科書中凡有早、午、晚課及諸多道教的經懺，根據考證乃福州籍

長提到自身的派別時這樣說：

那本來禪和在居士的傳承的時候，在福州他就是居士的傳承，他過來，他要保持他的格調跟身分，所以他不做這種外場的事情，不做什麼要去給人家拿紅包這種東西，他來就是我跟我裡面的人，我們來做我們最高尚的信仰，把最好的東西表現出來。（訪談紀錄 6:9）

而張文政道長也提到其在臺灣道教授「道經課」時的經驗：

道經為什麼推展很好，就是它沒有壓力，它可以讓你們自修，可以讓你們宮廟自己自用，所以它沒有那麼多的師傅徒弟啊或是什麼約束力那麼強，所以它才推廣那麼成功。（訪談紀錄 6:9）

顯然的，禪和派一方面有著鮮明的菁英道教的品味，一方面，至少在臺灣北部，它並非（也無法）以正統自居，而往往能更靈活地適應於臺灣宮廟的生態，並常和新興宮廟結合，滿足廟方或信徒的法事與科儀方面的需求。

我們所訪問的道長，其實大致上都可以被對應在表 2 的特定格子當中，但由於我們強調的是分析性視野的提出，而不是特定歷史案例的定位，因此本節的討論就暫時停頓於此，而不會就個別道長的狀況再說明，不過後面，我們將進一步說明，在不同的歷史立足點與行動旨趣之下，不同道長會如何來追求與展現其時代的進步性。

官員在北京為官時，襲用全真道的經懺課誦之法，又參用了部分佛教的經懺，故稱為「禪和派」。福州移民入臺之後曾自立多個堂號，較具規模的為「集玄合一堂」與「保安堂」；習慣每月為人拜斗，又稱為「斗壇」，祈福求祥的儀式還有神明慶生、寺廟慶成之類，是為「集場」；平常則為福州籍同鄉舉行「超場」，進行超拔的渡亡齋事（李豐楙、謝聰輝 2001:30）。此一派別參加的成員多為業餘性質，特別注重經懺的唱誦及後場的音樂演奏，因為同籍移民而使用福州官話及其地方性音樂，故早期只流行於福州籍移民群中。



照片 3 中為禪和派的張文政道長，2019 年 09 月，於基隆代天宮朝真禮斗法會的開燈儀式上（照片由張文政道長提供）。

新傳統主義的立足點

依據 Weber 的討論加以引申（雖然他原來目的只在說明西方資本主義的精神源頭），對比於西方基督新教的入世禁慾主義，道教的神祕主義（理論上被認為常和出世性是並存的）取向，雖然不是其適應於現代資本主義的必然障礙，但至少，對於道教徒來說，若希望能看到道教更順暢地進入現代世界，它勢必要經過相當的調整或轉向。

不過，我們也已經指出來，火居道士傳統下的道教，緊密地在地化，即使其不是如西方基督新教的具有想要積極改造世界的企圖，但這已使得其出世性的性格被隱藏了其來。在現代性的衝擊中，它更被批判（如前引陳獨秀）的通常是它的神祕主義和巫術的性格，反而出世性的問題很少再被提起。

和當代佛教的被批判和自我改革做一對比，與道教發展相當不同的是，佛教界所歷經的類似以下的階段性改變，是道教界所無的：由太虛新傳統主義立場的變革（希望改變佛教為入世性的）；到印順改革主義的較為激進的轉化

（批判新傳統主義，並要完全地去除佛教的神祕主義）；到當代臺灣中產階級化佛教的接軌（追求日常生活方式的理性化）（丁仁傑 2009:235-3-6）。

相較之下，道教界的改革，固然有出於知識分子的嚴厲的批判，但廣大群眾及火居道士教團間，既沒有發生對傳統的挑戰，也沒有想要去除神祕主義的呼籲，反而更多的是朝向於道教精神的重新認識和與廣大社會階級的再聯結。這也可以被稱視為是新傳統主義——一方面保留傳統的正當性，一方面認為可以在不妨礙傳統的情況下盡量結合西方的現代科技（Bellah 1965:212-213）——的一個大的發展方向。而不同的道長，出於其經歷與立足點的不同，而在這個大方向上則有著不同的看法與做法。

或者可以說，道教不同於佛教有著外來的源頭，以致於原始佛教和中國佛教間可以做切割，甚至於可能以原始佛教做為改革的支點。道教，則完全無法與傳統主義做切割，甚至於它內嵌深厚的本土化的性格，使得它也無法與神祕主義做切割。現代性的挑戰，對臺灣道教界來說，至少由當代這個時間點來看，我們看到，它的反應，不是以要做內部行動取向上的改革或調適為回應，而是在重新確立其傳統主義的基點，並利用現代組織與媒體工具，而得以讓更廣大的社會大眾產生對自身既有信仰的再認識，或甚至是建立一個新的道教歸屬上的認同。

我們底下即將討論，在道教場域內，仍可能具有的不同立足點上的認知與行動差異，最後則再回來省思引申自 Weber 的理論性議題。

在不同立足點上，對於道教復興與否以及道教處境的理解

首先，令人感到訝異的是，即使本土化歷史發展如火如荼地展開，地方民俗活動普遍受到重視，但受訪的六位道長中，多半對道教復興一詞，持有相當存疑性的態度。首先，有兩位明顯表達出：不認為有所謂道教復興這樣的發展態勢，反而是看到道教在當代的衰落，張肇珩道長說：

一般來看，人們說是道教復興，我認為道教其實正在衰退中，而且衰

退地很嚴重。因為整個道教應該是在社會上的一些活動，把它列為宗教活動，都是很世俗性的，但是讓我們到最後，我們如果真的去分析的時候，發現它裡面的道教成分是非常低的。……譬如說早期的對於道教經典的了解，道教基本教育的了解，到現在再來做一個比較，如果就 10 年來看，我反而覺得說了解得更少了。（訪談紀錄 1:1-2）



照片 4 中國道教會張肇珩秘書長，2019 年 12 月，於臺北松山天寶聖道宮舉辦「嗣漢六十三代天師張大真人恩溥羽化五十週年護道佑民法會」上（照片由張肇珩秘書長提供）。

黃書煜道長也感慨民間信仰活動表面的興盛背後，並未能提振真正的道教精神：

大廟也是很多，他就在地方上剛好有勢力……如果勢力有夠的，他要的話沒有人說話。所以很多都是，本來是我們老廟、傳統廟、傳統宮廟，現在就變成像陣頭宮這樣，變成陣頭宮，一些流氓在出入這

樣，不管是不是信道教的人，一般人來看，觀感就不好。(訪談紀錄 4:10)

有一位道長(林昌桐道長，訪談紀錄 2:5, 11)雖然看到了道教與道士身分在整體社會裡確實有提高，但更感慨於道教界的不夠團結，道教會與道士團體內成員程度的參差不齊，以致於道教的當代發展事實上落於於佛教相當多。

至於另外的三位，一位是認為這個問題(道教在今日是否走向了復興)幾乎可以說是無效的(朱道長)；一位認為，其實沒有所謂的復興這件事，但重要的是，由道長自己開始，確實已產生了一種自我覺醒，這是對道教發展相當重要的(李道長)。另一位則認為，確實看到了道教界內部自發的一種跟上現代社會的力量，對道教界本身來說，這是一個非常光明的發展方向(張文政道長)。

朱堃燦道長(認為對淵遠流長的道教來說，復興這個議題可以說是近乎假議題)說：

這種東西不會滅啦，宗教不會滅啦，宗教就好像在進入自助餐裡，這個東西大家拿去就看，喜歡吃什麼就夾什麼，自助餐今天如果煮這道菜沒有人夾，這個菜就不會再煮了，沒有煮了，哪一項比較有人在吃的，他就常常在煮。就一樣的意思，是不是？如果人家不需要我們了，我們說要如何興盛，宗教要如何興盛，沒有效啦，沒有一個社會功能，自然就不見了，如果一個社會功能在，他就一定會需要我們。不會感覺說，這個宗教我看不會消滅啦，我看再怎麼文明的，他也會有一些傳統，改一些方法保留下來，我們該有的地方該做的東西，他們也會保留。(訪談紀錄 3:29)



照片 5 朱堃燦道長，攝於 2020 年 3 月間，於新北板橋慈惠宮驅瘟祈安醮典的發表科儀上。

當我問到是否覺得臺灣道教界的發展是一種復興？李游坤道長（少數個人的覺醒是道教復興的契機，而這要從自己做起）說：

對我來講是一種覺醒，就是我要自己，我要，其實我從頭到尾都走自己的路啦。……我其實已經有這種概念了，我的概念就是被尊敬的一個道士，就這樣而已，我剛開始的一個發軔點。（訪談紀錄 5:8-9）



照片 6 李游坤道長，攝於 2012 年 7 月，於臺北南港酬恩祈安五朝圓醮醮典的發表科儀上。

張文政道長（道教界確實已看到一些極為正面的發展態勢）則認為：

道教的現代化，是了解它原本的本質，用現代的手法，讓大家更能方便地接受它、運用它，但是現在大家都在盡量得先去學本質，因為我剛才講到，我們可能有一段時間可能只有藝、技術的傳承，背後的道可能沒有傳承下來，那現在大家在探詢背後的道，那背後的道一探詢出來，勢必就能以當下的藝術的藝，再重新展現他。因為我是有看到很好的這種，大家一直在推進，那如果要推進更快的話，就是主持者必須自我不斷地提升。（訪談紀錄 6:34-35）

其實，嚴格說起來，以上六位道長，只有一位張文政道長的看法，比較接近於看到了道教復興的契機。

綜合來看，依據表 2，首先，重視正統化，則會特別批判民間信仰在過度

世俗化過程中，道教內涵喪失的問題，不過菁英道教（A1）與民間道教（B1）品味上的差異，會使其在擔憂的面向上有所不同，A1 更擔憂於道教精神內涵的模糊化，B1 則更焦慮於地方民間信仰道德色彩的喪失，以致於道教的社會公共形象受到了影響。

而出於對正統化堅持若持比較開放性的態度，則有可能從當代宗教生態中某些新的發展裡看到道教發展的契機，譬如說看到了有更多人開始重視道教的哲學與文化內涵，這明顯的是 A2 所呈現的一種較為積極的態度。

而表格中的 B2，有著民間道教的美學品味，也不堅持正統的唯一性，他更重視的是道士團體在提供個人或地方的宗教拯救方面的功能上的扮演，以及是否能自我調整，而及時照顧到社會需求上的變遷，從而對道教界的興衰，是以道士集團是否能成功扮演其角色（朱道長），以及能否樹立其良好的社會形像（李道長）為著眼點，而把客觀環境因素看為是次要的表象。

不過，另外一點，則在幾位道長間，除了朱堃燦道長和張文政道長（再一次的，這兩位是屬於正統化淡漠的立場）沒有特別提到以外，其他幾位道長幾乎是已經有著共識的是：宗教市場上的佛教界的興起，不論是就其現代化組織、宗教師的廣泛取得社會信任、佛教教義的廣為宣揚、大量地方民眾由民間信仰或道教「游宗」成為佛教徒等等這些發展來看，最終形成道教與佛教間的相互消長，而讓道教發展呈現萎縮的狀態，也顯現出道教界的危機與隱憂。

對於佛教界興起，道教界社會活動力的相對貧乏，各道長的說法，張肇珩道長提到的是佛教界講經人才輩出的現象（訪談紀錄 1:25）；林昌桐道長提到的是道教界的分裂與成員混雜，不若佛教界的有制度和相對團結（訪談紀錄 2:11）；黃書煜道長提到的是佛教界的自我改革，已經造就多位學養道德兼優的大師，也提升了佛教正面的社會形像（訪談紀錄 4:10）；李游坤道長則特別強調佛教界運用現代經營管理方法上的進步與細膩（訪談紀錄 5:10）。

顯然的，原本民眾宗教範疇中佛道與民間信仰不分的信仰模式，因為佛教界的自我改革和明確定位，讓許多民眾的宗教實踐模式與信仰認同有所轉移。在這種市場生態的消長之下，道教界所面臨的遭逢現代而所產生的改革意向，

與其說是要跟上現代性，不如說是要跟上佛教改革的腳步，而得以在民眾宗教範疇中，重新站穩道教的文化中心位置，和地方宗教生態中的數目上的多數。

改革與調適的方向

對以道教法術和科儀為職業的道長來說，居於道教發展生態中必然的領導性角色，不論他們對道教今日的處境有何認知，道教在現代社會的調適與發展，都會是每位道長所不能不去關注的課題。而關於調適與努力的方向，不同道長會有不同的見解，這會和道長本身的立足點及焦慮感的來源有關。

我們由前一節中已看到，道教界存在感與發展、展望上的焦慮，很明顯地來自於內在與外在兩個來源。內在來源出自於民間信仰與道教間界限的模糊，民間信仰表面上的興盛，固然讓道士這個行業受到重視，但真正的道教內涵是什麼？它與民間信仰的差異在哪裡？反而愈顯模糊，道教也並沒有真正由社會大眾裡得到應有的認識與尊重。

另一方面，則是來自外在的來源，也就是市場競爭的問題，漢人地方社會裡，存在著鬆散廣泛的所謂「民眾宗教」（丁仁傑 2009），早已在實踐層次上融合了儒釋道與民間信仰等等層面。屬於這個「民眾宗教」範疇裡的廣土眾民，其宗教實踐模式接近，但宗教身分的認同，卻經常會隨著社會風氣與潮流而有所變動。

而我們看到，當代臺灣社會中，已出現了「民眾宗教」信眾群內佛教身分認同者的擴張，也就是說，「民眾宗教」這個大範疇內部，原本可能同時包含著民間佛教、民間道教與民間信仰者，但是現在，出現了一種內部性的流動。在過去，其中許多參與者不太會自覺到他（她）是信仰著某種宗教，現在則出現了某種「自我覺察性」提高的趨勢，而「自我覺察性」的提高，不是「儒、釋、道」平均分流式的，而目前主要是通往於正積極適應現代社會，且「制度性宗教色彩」較為濃厚的「佛教」的這個身分。這一點，會讓同為「民眾宗教」中的道教，尤其是宗教敏感度與歸屬感最強烈的職業道士們，有著存在感上的焦慮。

就內在焦慮（民間信仰與道教間界限的模糊）而言，對於以道教科儀為業的從業者來說，都感受到此。但在我們的訪談中，則顯現出某種認知與做法上的差異。

就表 1 中 A1 格（菁英道教的品味與重視正統化）中的出發點來說，感受顯得特別深刻，也較可能會形成一個清楚的著力點。譬如說，處在這個位置的道教會張肇珩秘書長，強調了這幾點想法和做法：（一）經由學院教育的課程與學習，更清楚地確立道教經典及其核心內涵，目前的做法是透過道教學院的課程設計及學習網絡，來達成社會上的影響力；（二）教內應要有更嚴謹的遴選與晉升制度，嚴格培養與認證道士資格；（三）在歡迎宮廟蓬勃發展的同時，盡量讓其能維繫住與道教的聯結性，目前的實際做法則是設定了一個弘道委員會，將社會各方面志同道合的宮廟聯結起來，一起來推廣具有深刻內涵的道教義理。

不過張秘書長也有不完全是屬於菁英道教品味的道教推廣做法，他提到他正與網絡小說家合作，希望能將正確的道教語言融入於各類線上遊戲或是小說當中，他說：

既然這麼多的媒體，這麼多的那種那種知識來源，那我們何不去挑幾個媒體，挑幾種不同的管道，我們去給他傳播正確知識，就寓教於樂啦，所以我最近做了兩件事情，一個是找人寫小說，然後我跟他講我強調要求，你怎麼樣天馬行空都可以，只要牽扯到跟道教有關的東西……這種東西你只要在這潛移默化裡面幫我嵌進去，我支持經費你來寫小說，目前在進行兩部小說。……然後另外一個就是我們在談一個手遊，那手遊裡面我跟他們設定了大概談了一年啦，但是現在已經著手在做了，昨天畫稿都已經給我了，那這個手遊它裡面就是一個他們可能要成立一個道教的學校，……我們只是把它變成比較娛樂化而已，比較具像化而已，所以這個神明的系統各個方面都在這裡面要表現清楚。……你只要給他素材，你給他很多的資料讓他可以運用的時

候，他會覺得這個東西是他沒有做過的，他們覺得這絕對是一個很有發展性的東西，所以我大量提供他們這些資料。（訪談紀錄 1:18）

這種做法其實既非菁英道教，也非民間道教，我們暫且稱之為「人生道教」，是一種道教在面對現代社會方式的積極的適應，但已超出菁英與民間的這種區別界限，它也許會威脅到菁英式的品味，但事實上是一種打破神聖與世俗界限的宗教的再嵌入，其背後所涵蓋的社會學意涵，我們會等到後面再來有所討論。

另一方面，對於表 1 中 B1 與 B2 的位置來說，深刻鑲嵌在民間場域裡，當民間信仰極度蓬勃發展且產生高度的自主性，道教本身的立足點與著力點，卻會是稀釋的變得更模糊了。其中，B1（民間道教的品味與重視正統化的傳承）的位置，可能仍會以正統化的堅持來確立其立足點，譬如說林昌桐道長言談間，就相當強調著科儀行事的正統性，與其道壇傳承之歷史的淵遠流長。

但處在 B2 位置的道長（有著民間道教的品味，也並不執著於正統化的概念），會如何來看待這件事（民間信仰與道教界限的模糊）呢？他們又會有著什麼樣的行動旨趣呢？這讓人感到好奇。

朱堃燦道長的立足點近似於此，而他所提到的促進道教現代發展的作為有：（一）道士是一門救人的行業，所以道士不可馬虎，要培養出真的有救人能力的大道士；（二）愈來愈多年輕人對道教感到興趣，道教執事者，應與學界和各方面年輕人建立雙方面的交流管道，⁹一起提升彼此道教涵養；（三）年輕道士「手路」與老道士間或有不同，但無所謂對錯問題。朱道長說：

現在很多年輕人對法的東西都越來越有興趣。……年輕人現在也會想，自己也會想，就想一想就好，不太一樣啦，跟我們在做，跟以前

⁹ 朱堃燦道長所屬的北海顯妙道壇，由朱道長出資，自 2012 年起，每年固定舉辦論壇，稱「北海論壇」，與各學術單位與民間單位合作，舉辦小型學術討論會，並就科儀展演與法事操演進行觀摩。

在做的不一樣，那個就像時常在吃滷肉飯，換他兒子煮就不太一樣，每一個人的手路不太一樣，啊習慣就好，習慣就好。

〔關於北海論壇？〕其實這個我自己也受益很多，我受益很多啦，他們這些來，講這些東西，有的我們不會去注意到，沒去注意到，這個來給我們一點想法，也督促我們去做一些、做一些事情，所以說這個東西我覺得是很好。（訪談紀錄 3:22）

……好的東西若不是在救人，這個就沒有用，學這個要救人的，道跟醫一樣，就是說，道教的出發點是要醫人，是要治病做什麼的，是要替人家祈福，祈福跟治病來說，我們就要做這個東西，才会有這個目的，達到這個目的。如果說，復興這個，很難說，現在來說道士很多，道士這麼多，你覺得夠用嗎？不夠用。真正大日子，也還是找不到人。……

現在不是說復興不復興這個東西，變成要找什麼？我常在跟那些孩子說一句話，做道士如果要賺錢喔，那去做生意就好了，不要來做道士。醫者父母心啊，要做什麼事情要站在我們是負什麼責任，為他設想的東西。……如果不是要救人，就沒有必要學道士了。（訪談紀錄 3:15）

朱道長的各點說法間看起來似乎沒有必然性的邏輯，但仍可以清楚看出兩點清楚的看法：（一）道士是以救人為目的之行業，道教傳統則是提供救人的方法，正不正統也許不是重點，但能否達成救人的結果則是不可輕忽的使命與職責；（二）基於此，道教在整體社會的提昇與交流是必須的，道教的傳承到下一代也是道士的職責之一；（三）朱道長沒有說出來的是，他的長居民間社會且又執道教界牛耳的社會位置，使其成為道教界的代言人，他的與學術知識

圈，及年輕一輩間社會網絡的建立，不完全是出於菁英道教的品味，而更是出於民間道教的已廣受各方重視、而得以透過朱道長為橋樑，而更廣泛地進入了現代社會或後現代社會的視野當中。

至於 A2（菁英道教的品味和正統化的淡漠）的位置，雖然我們的樣本不大，也僅有張文政道長屬於這個類別。一開始，我們或許會看到其立足點與生存層面之間的開展上的困境（具有菁英品味，但卻難立足於正統，也沒有豐富的群眾基礎），但是我們看到，現代社會情境卻賦予其一個新的著力點，這也正是我前面提到過的為「人生道教」的立足點。

這個立足點的創造，對禪和派來說，主要是出於都市化社會中宮廟型態的廣泛興起，他們有極高的自主性，常由俗民大眾自行執行儀式，這種型態和禪和派原來的仕紳結社，相互提供儀式上的需要這種特性間（葉聰需 2014），有很大的親近性，加上禪和派本身在臺的歷史機遇與積極開展，這些都使其在現代社會中有了新的立足點與著力點。我們後面會一併去釐清這個議題。

接著，要討論道長們對道教現今自身處境的一種外在性的焦慮，也就是佛教界的崛起，而影響了廣大民眾的宗教認同與宗教實踐，並進而讓道教在表面形式上，顯得是相對萎縮的問題。

如前所述，佛教在當代臺灣的崛起，也許不見得是佛教信仰者真的變多了，而是說「民眾宗教」內部，產生了相當程度的變化。這也可以說是一種「宗教性」（宗教信仰的某種心智或情感結構）的變遷（丁仁傑 2015:29），現代人不再滿足於模糊的宗教身分認同、宗教也不單是沿襲性的習俗，而具有個人主觀救贖的功能。結果，原本同時具有儒釋道內涵的「民眾宗教」大範疇內之歸屬者，不少人在宗教身分認同上，改變為只專一認同於佛教。

這樣的宗教場域變遷，和佛教本身原就鮮明地關注於個人救贖的屬性，以及佛教界自太虛大師以來的正面迎接現代世界，而進行了各方面的調整與適應等當然都有關。

而過去，相對於佛教，道教界在調整的步調上，既是出於體制上的原因（地方化、半世襲性的職業俸祿主義、以及與傳統主義間聯結緊密，以致於缺少

改革的支點），也是出於自我定位模糊的問題（在新時代中，道教應具有何種特色？道教界本身對其定位也一直不是很清楚），而未能更緊密貼合於新社會裡——尤其是新興中產階級——的宗教需求有關。

而因應此變化，理論上，道教的調整或改革，則既不是在於追求正統的維繫，也不是在於菁英品位的堅持，而是在於創造一個新範疇，以期能更對應於當今的時代需要。而在佛教界的刺激，也可以說是良性競爭之下，道教界所要創造的新範疇，幾乎可以說，就是那種對比於佛教界的人生佛教或人間佛教的新發展，而可以被稱之為是一種所謂「人生道教」的範疇，雖然說，並沒有哪位道長真的使用過這個名詞。

這裡，我們先簡短介紹一下太虛的人生佛教的理念。太虛的人生佛教，是希望能將佛教實踐的主軸，由彼世轉移到此世，也就是：

人間佛教，是表明並非要離開人類去做神做鬼，或皆出家到寺院山裡去做和尚的佛教，乃是以佛教的道理來改良社會，使人類進步，把世界改善的佛教。又以為……和尚有念經度鬼的能力，及有看相、算命、卜課、懂地理（等）各種本領……故對於佛教與和尚，都看做是很神怪很靈異的。由此而信仰佛教，佛教的真相卻因之被蒙蔽了。（《太虛大師全書》冊四七：431-432）

其做法在於：

「人生佛學」者，當暫置「天」、「鬼」等於不論，且從「人生」求其完成以至於發達為超人生，超超人生，洗除一切近於「天教」、「鬼教」等迷信，依現代的人生化、群眾化、科學化為基礎，於此基礎上建設趨向無上正遍覺之圓漸大乘佛學。（《太虛大師全書》冊五：209）

更具體來說，也就是藉由教理、教制與教產三種改革的提出，以使佛教出世的

舊習慣，轉向入世的革新作風（邱敏捷 2000:76-77）。而其革新，是要建立一種「中國佛教本位的新」：

所云中國佛教本位的新，是以中國兩千年來傳演流變的佛法為根據，在適應中國目前及將來的需要上，去吸收採擇各時代各方域佛教的特長，以成為復興中國民族中的中國新佛教，以適應中國目前及將來趨勢上的需求。由此本人謂中國佛教本位新，不同一般人傾倒於西化、麻醉於日本，推翻千百年中國佛教所謂新！亦不同有些人憑個己研究的一點心得，批評中國從來未有如法如律的佛教，而要據佛法的律制以從新設立的新！……所以本人所謂的中國佛教本位的新，有兩點：一、是掃去中國佛教不能適應中國目前及將來的需求的病態，二、是揭破離開中國佛教本位而易以異地異代的新謬見。（《太虛大師全書》冊二：452-453）

簡言之，和太虛所想要進行的改革相類似的，道教界，尤其是道士團體內部，雖然內容不見得是完全相同，但幾位對時代有敏銳嗅覺的宗教師，也開始嘗試去提出這樣一個新的教義論述與實踐取向。而不論就內容與形式來看，它既不完全是菁英道教，也不完全是屬於民間道教，而有著雙方面的內容，也有著新的時代內涵性。如圖 1：

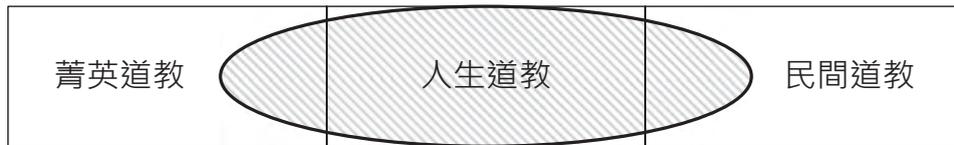


圖 1

而我們也發現，在前述表 1 中的 A2（菁英道教的品味和正統化的淡漠）與 B2 的位置（民間道教的品味和正統化的淡漠）的兩位道長（張文政和李游

坤)，因為正統化概念的淡漠，而更有彈性地激發出了豐富的想像力和實踐力，並在認知與做法上，已具有了鮮明的「人生道教」的旨趣。當然，別的立場與位置，也仍然可能有這樣類似的行動藍圖，如我們前面所提到過的張肇珩道長（A1），正透過與網路小說家的合作來推廣道教。

這裡，我們要比較集中的介紹處於表 1 中 A2 位置的張文政道長和 B2 位置的李游坤道長，他們的作為，顯露出道教遭逢現代性的當代選擇：一種同時吸納了菁英道教與民間道教的部分內涵，但得以更正面面對當代世俗化社會，而所產生的行動旨趣。

首先，是 A2 位置的張文政道長。禪和派在臺灣的地方基礎並不是那麼強，但是其鮮明的誦經與科儀風格，成為重現道學而與現代社會接軌的一種美學形式。這個立足點雖然還沒有完全展開，但可以看得出來張文政道長的行動旨趣。

其實，早期禪和派在臺灣的推廣，據張文政道長所述，是和道教會所推展的「去佛化運動」有關的。因為民間有愈來愈多佛教誦經團，道教會也想推廣道教居士型的誦經團，但道教會與靈寶或正一派的合作不是很成功。而因為當時的秘書長張禮和福州同鄉會的人相熟，發現了福州禪和派的系統，乃開始了禪和派與道教會的長期合作，以來推廣道教誦經團。換言之，以禪和派特色的道教，來與佛教界相區別，本就已是一個特殊的傳統。

禪和派原本就出自士紳階級，在臺灣道士傳統中屬於少數（謝聰霈 2014）。或許也是出於接受這樣的現實，張文政道長認為，道教本來就是各個地方教派勢力的一種融合和競爭，甚至於當代兩岸道學之間的相互交流，也是這種良性競爭的一部分。

張文政道長本身，目前是臺灣中華道教學院講師（目前開授「道教內秘法竅」課程），也常去大陸與對岸道士團體進行交流，一方面探究臺灣道教宗派的歷史源頭，一方面有機會則會向大陸道教界介紹臺灣道教現況，再一方面也將大陸道學教育的教材與規制向臺灣介紹。根據他個人的接觸，雖然充滿著各類競爭，也包括佛教和道教的競爭，但臺灣道教的發展遠景，基本上是樂觀的，

他說：

就在這個相互的良性競爭之中，慢慢會要求這邊的道士也出來，包含現在的教團組織，新興的這些年輕一代出來，他們都願意去讀書願意去學習願意去更深入了解他們所認識的道教，因為去重新的包裝他們的現代的道教，所以臺灣的道教勢必會有一股新的現象出現。（訪談紀錄 6:33）

因為他廣泛觀察到各地都有人在讀經、講經，許多年輕人都自組讀經班，來導讀道藏和道學，這整個情勢看起來：

可以看到的就是大量地在做道學栽培，大量在做這些文學重新的恢復，你們叫做創新，我們叫做恢復。因為我為什麼會恢復，我們不可能去編出一個新的東西。……就是他了解它原本的本質用現代的手法，讓大家更能方便地接受它運用它，但是現在大家都在盡量得先去學本質，因為我剛才講到我們可能有一段時間，可能只有藝、技術的傳承，背後的道可能沒有傳承下來，那現在大家在探詢背後的道，那背後的道一探詢出來，勢必就可以當下的藝術的藝再重新展現他。（訪談紀錄 6:34）

因為缺少民間的深厚基礎，張文政道長的作法是以道學教育與促進交流為主，中華道教學院是他的平臺之一，各類研討會和講習班的參與，以及兩岸的交流，則都是創造道教恢復的手段，而一旦道教的本質得而被更多年輕人認識，各種藝術形式的再現，則會為道教帶出新的風貌。

張文政道長說：「臺灣的道教是落實於人的那種生活當中的」，我個人覺得這是一種重視菁英品味的同時，而試圖走上「人生道教」（更緊密地將道教融入於現代生活方式當中）的一種行動模式，模式中沒有鮮明的宗派色彩，而要求

的是將道教本質定位清楚，再廣容各方各派的特色，最後再輔以鮮明而富吸引力的藝術或文化表現形式，則道教在當代的恢復可以說是指日可待。

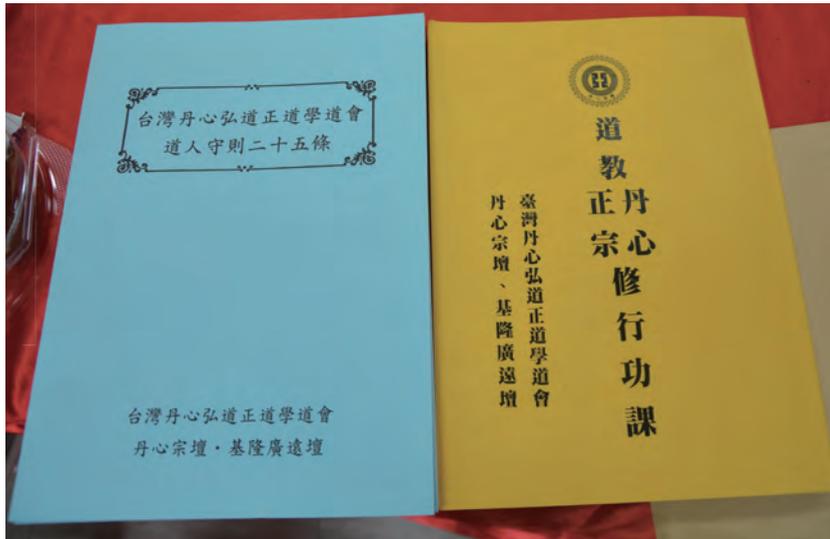
如果張文政道長的行動旨趣，是屬於一個有著菁英道教色彩的「人生道教」的潛伏醞釀的狀態，那麼李游坤道長（B2 的位置）的「人生道教」，就是一個在既有的民間信仰形式上，努力進行再創新，並結合了新的社會組織、修行模式、和各類媒介界面的，高度自覺性，而有鮮明振興道教和適應現代社會生活行動旨趣的「人生道教」的展開。

李游坤道長長期以來推動道教教育和所謂道教的生活化。在路線上，他也長期與韓國具有道教色彩的新興教派大巡真理會（也以漢人道教中的雷聲普化天尊為尊神）進行觀摩與交流，希望臺灣也能建立起類似的現代道教教團。

在觀摩與學習中，李游坤道長發明了誦唸特定道號以做為道教信徒之遵循（目前是誦念「太上感應、道德慈悲」這八個字）。他還創立了共修會，建立了所謂「清淨法門」和「丹心正宗」等，以鞏固信徒間的向心力和身分認同，並將道學修習完全融入於現代生活。

其所成立的「道教丹心正宗」，有日常修行功課誦本（奉《太上老君說常清靜經》為修行依據）；道人守則 25 條，¹⁰ 其中完全沒有道教兩個字，內容則完全以善解、積極思考、感恩和樂於助人為重點。

10 臺灣丹心弘道正道學道會道人守則二十五條：1、必須先學會打招呼；2、必須先學會「聯絡、報告、協商」；3、必須先是一個開朗的人；4、必須成為不會讓周圍的人變焦躁的人；5、必須要能夠正確聽懂別人說的話；6、必須先是和藹可親、好相處的人；7、必須成為有責任心的人；8、必須成為能夠好好回應的人；9、必須成為能為人著想的人；10、必須成為「愛管閒事」的人；11、必須成為執著的人；12、必須成為有時間觀念的人；13、必須成為隨時準備好工具的人；14、必須成為很會打掃整理的人；15、必須成為明白自身立場的人；16、必須成為能夠積極思考的人；17、必須成為懂得感恩的人；18、必須成為注重儀容的人；19、必須成為樂於助人的人；20、必須成為能夠做好自我介紹的人；21、必須成為能夠擁有「自我推銷」的人；22、必須成為能夠好好發表意見的人；23、必須成為勤寫感謝信息的人；24、必須成為樂意打掃廁所的人；25、必須成為善於打電話的人。



照片 7 臺灣丹心弘道正道學道會道人守則二十五條，道教丹心正宗修行功課，這些材料都是李游坤道長推動「人生道教」這個發展方向的主要依據。

李道長更自 2013 年開始，更是長期開班授課，免費訓練學員，以能初步操作科儀，嫻熟道教義理為目標。他在課程講義中，闡釋何謂道士，其中有這樣的說法：

古之所謂道士，有三意

- (一) 泛指有道之士
- (二) 崇奉道教之人
- (三) 方士亦稱道士

從道教神學的角度說明「道士」字義

《太上太真科經》：「道士者，以道為事。」

《太曹琅書經》：「人行大道，號為道士。士者何也？理也，事也，身心順理，唯道是從，從道為士，故稱道士。」

道士要服務信眾

- (一) 關心信眾的信仰生活。
- (二) 教化信眾的信仰。
- (三) 指導信眾的奉祀。

道士學做「道場」的四個方面的意義

道士自身學道

修道的功課

是執行代神說教的任務

傳承文化

這些都是相當生活化的說法，而毫無說教義味。李道長名片上印著「幸福專線」，並且自稱這是幸福共修。舉行科儀時，道士在前面演法，道士誦念經本時，信眾也在後面人手一本經典持誦，這也是相當突破傳統的做法。李道長說：

所以我一直特別強調宗教醫療，你看我讀這個書〔許瑞云的《哈佛醫師心能量》〕，都和現代醫學有關。……現在這個是「幸福共修」。
(訪談紀錄 5:21)

如果你只是一個廟，就是像傳統民間廟，大家來拜嘛，發揮不了什麼教化功能和淨化功能，你沒有辦法薪傳道教教義嘛。那我這邊是一個服務道場、生活道場，我要跟信眾共修，我要行動鼓舞他，我叫他加我臉書，加我 line，加我所謂的幸福專線。……要有一個組織關係啊，我就想，想把這些人透過我的服務，然後透過教化，透過讓他修行，讓他來進道。(訪談紀錄 5:26)

而且我看到道教的現代的實現，他們〔韓國大巡真理會〕已經實現出來。……大道至簡，很簡單的道理。（訪談紀錄 5:21）

我 102 年以後一班一班地教……他們就感覺到，他們那個氛圍嘛。到了一個道場，那他怎麼引領你們，那穿什麼衣服，你們怎麼去引拜，這樣的整個日常，整個行為舉止就是一個道的那個已經內化在你的生活當中。（訪談紀錄 5:26）

李游坤道長的路線，在地方化的深厚基礎，和了無正統包袱的行動抉擇下，敏銳的注意到新興中產階級的品味與需求，借鏡韓國道教系新興宗教的運作模式，嘗試產生能與人的生活緊密結合的修行與動員模式，也將道教教義增添進個人救贖的指向性，這是當代所謂「人生道教」的一個較為完整的進行式中的版本。

五、結論

1910 年代的 Weber，和 1970 年代的劉枝萬一樣，應該都不會預期到道教在當代臺灣社會的興起，或者說道士這個職業重新在社會裡所受到的某種尊重和重視，以及民間信仰活動極其興盛中，道士科儀展演受到社會大眾所關注。

Weber 認為，西方基督新教已將巫術掃除殆盡，世界得以完全解除魔咒。中國是個巫術花園，原始宗教意識從未被突破，而且也排除了先知式的倫理要求。中國本身沒有在宗教意識上產生任何轉彎，而僅是在超世俗的天力量守護之下，維持平穩與內部秩序，而這也必須以撇開憤怒和人格性的雜質（西方一神論的特質）為前提。Weber 甚至於認為，中國只有巫術的理性化，但倫理的統一性從未達成。

從歷史發展軌跡來看，即使 Weber 對道教在中國異端位置的評估顯得很突

兀，但他所談到中國因儒教和道教精神倫理上的引導，而未能開展出現代西式資本主義的這個命題，我個人認為，即使說它是相當西方中心式的講法，但在就歷史發展而論歷史來說，大部分仍然是有效的推論。

但是，就西方資本主義興起之後的發展，那個 Weber 尚未能加以分析和充分觀察到的歷史來說，我認為，Weber 推論雖未及於此，但他對這之前的歷史推論中所包含理論上的隱含指涉，卻帶有極大誤導性，而值得我們嚴肅加以面對。尤其是在新的歷史發展線索的對照下，重讀 Weber、檢驗 Weber、省思 Weber、與貫連 Weber，足以讓我們對世界各大宗教本身的倫理與思想體系，及其社會影響等，有一個具有歷史縱深的評估與理解。

重讀 Weber 《中國的宗教》，配合臺灣道教當代發展的實況，我覺得 Weber 的中國命題中，確實有幾點需要被檢討：

- (一) Weber 西方中心論色彩的資本主義起源說，固然有其一定程度的有效性，但這種觀點高估了基督新教倫理去除巫術的全面性的掃蕩力量，以及輕忽了東方世界，尤其是本文所講的道教世界的倫理系統本身的某種統一性。
- (二) 人在選擇科學之際，一定會拒斥巫術嗎？對基督新教的宗教來說，或許會接受對巫術的完全拒斥，但是巫術，或者說對神明祭拜效果的追求，難道不能在現代社會生活中，仍占有其一定的地位而不妨礙於現代的生活方式嗎？這也就是說，巫術的韌性與彈性，對西方和東方宗教的當代發展來說，都仍會是一個需要被重新再評估的問題。甚至於，當巫術與理性力量相調適，這會不會產生一種新的「宗教與科學的複合體世界觀」(religious/scientific worldview) (Susumu Shimazono 2004:63-67)？而讓宗教重新在現代世界取得活力。就此來說，道教也會是一個極佳的讓「宗教與科學的複合體世界觀」得以取得素材的傳統文化基因庫，值得道教知識分子與道教團體中的從業者，在既有地方宗教的基礎上，重新將道教與現代生活相銜接，並帶來本文所謂道教復興的契機。
- (三) 道教是一個活的文化傳統，一個豐富的生活實踐體系，它固然有其相對定型化的教義與組織系統，但在其基本人生觀的指向性（追求自然與長生）

不變的情形下，它卻有可能在人的生活的這個平臺上，與周遭的情境聯結，有所調適，而符應於人群的新的時代需求。

由經驗性的材料看來，我們也發現，Weber 所說的那個當代資本主義的興起，雖然說道教不曾扮演著推手的角色，甚至於還是現代資本主義發展上的障礙。但是，道教的現代調適，以道團德高望重的道長為基礎，雖然說歷史發展上的包袱，限制了道教改革的可選擇性（只會是在「新傳統主義」的立足點上來進行轉變），但這卻也提供了緊密聯結的地方群眾基礎，不但使其生機得以綿延，也能不斷在新的舞臺情境中，或以民間道教救人救世的姿態重新立足，或以菁英道教優雅的文化品味建立文化主體性，或以超出這兩者的「人生道教」的積極性，來呈現出道教與現代人的聯結性。

種種新的時代轉變，當透過 Weber 的理想類型似的行動框架來理解，確實讓我們有了很好的觀照角度，問題的反思也顯得更有系統性。但卻也讓我們看到 Weber 的敘事典範所不能解釋窮盡的各種新發展的出現，構成了有待我們去理解的新的歷史課題。

其實，晚期現代（late modernity）也就是高度現代化社會（Heaphy 2007），固然帶給了人們富裕與舒適，但科技本身的限制與問題也愈益明顯呈現的時代，這已為道教的當代發展找到了新的舞臺。只待道教能克服自身結構上的困境（克服道教菁英主義的斷層，職業俸祿主義的保守性，與道教內部多團體的紛歧與欠統合性），和不同位置的道長能敏銳地基於其不同的立基點來進入社會，則道教發展未來的前途，雖不能說是一片光明，但至少可以說是有很大的園地（尤其是所謂「人生道教」的開展）是可以有待其耕耘與發揮社會影響力的。

傳統帝國裡，道教鑲嵌在「神聖帝國—菁英宗教—大眾宗教」這樣的三元性結構裡，而同時以菁英道教和民間道教的面貌而存在。到了現代國家政治經濟體系，固然傳統宗教不能完全融於西方現代性，但場域上的變化已出現了「現代國家政治經濟體系—入世救贖靈性體系」這樣的二元性結構體。這個結構體的特徵是：世俗政治經濟體中不帶有宗教性的意識形態；但同時，宗教體

雖變成剩餘範疇，但卻也是與現實政經相輔相成的新的生活實踐體系，它有著重視個人性救贖（宗教與社區性相脫鉤，而更廣泛地與個人救贖的指向性相聯結），也重視宗教與世俗層面相容性（資本主義社會中的宗教更需具有入世積極性）的特徵。

正是在這樣的場域變遷裡，為符應於大眾需求，傳統宗教與新興宗教，都正摸索著現代人「宗教性」的新內涵。這個新內涵，我想要稱其為是「入世救贖靈性體系」，也就是重視現世利益與身體感應，能增加個人在資本主義社會中的調適能力，卻又能與現實經濟活動維持某種距離的超越性的範疇。¹¹

而佛教，教義上原本就以個人救贖為核心，其內在的出世性，經現代人間佛教路線的改革後有所轉向，而已在教義與實踐指向性上，更貼合於這個所謂「入世救贖靈性體系」。

而道教呢？正一派傳統的中國南方道教，它早已緊密地在地化，也被包裹在民間（而非官方的）半世襲的職業俸祿團體裡，以致於菁英道教的色彩在民間已日益稀薄，這使得它缺少改革上的支點，也缺少積極改變世間的基礎。

但是，幾經飄搖，在新的「現代國家政治經濟體系——入世救贖靈性體

11 這一部分的討論，此處無法詳述。大致上來說，在過去漢人世界的民眾生活裡，特殊的修行方法與集體性的修行經驗，以一種模糊的靈性資源的想像，被涵蓋在宗教神通或靈驗，以及具有公眾服務情操等的屬性裡而被社會大眾所理解，但不是以靈性本身而被認可或承認。進入當代，靈性資源，那種通常是經由地方社會網絡、佛教、道教和民間信仰中所界定出來的超越性，慢慢地出現了超出各方來源的超越性的基礎，並融合科學性的語言，成為大眾社會中可被辨認的靈性資本的形式，並常以靈性為名，充斥在各種不同的宗教傳統之中。正是在這樣的場域變遷裡，為符應於大眾需求，傳統宗教與新興宗教，都正摸索著現代人「宗教性」的新內涵。這個新內涵，我要稱其為是「入世救贖靈性體系」，它是一個重視個人在資本主義社會中的調適能力，卻又能與現實經濟活動維持某種距離的超越性的範疇。這個「現代國家政治經濟體系——入世救贖靈性體系」的二元性結構體，它的特徵是：世俗政治經濟體中不帶有宗教性的意識形態；但同時，宗教體雖變成剩餘範疇，但卻也是與現實政經相輔相成的新的生活實踐體系，它有著重視個人性救贖（宗教與社區性相脫鉤，而更廣泛地與個人救贖的指向性相聯結），也重視宗教與世俗層面相容性（入世）（資本主義社會中的宗教更需具有入世積極性）的特徵，更詳細的討論參考筆者（2020:535）。

系」場域裡，佛教已占得先機，道教，以其身體修練與人間實踐，以及試圖能超脫異化和保持心境空靈的前提，不能不說其仍有著非常好的機會，來再嵌入於現代社會。

不過，道教的再嵌入，面臨四個環節（這與佛教當代所意欲產生的入世性轉化和去除神秘化任務不同）：（一）改變因過度民間化和傳統主義，以致於超越性隱而不彰的問題；（二）個人救贖的重新對焦以適應於新興都市階級；（三）在維持地方性基礎的同時，要能創造對全社會的新聯結性（如不同的媒體介面、網路等）；（四）以及，在前述三種元素的扣連與整合下，創造出所謂的「新道教」的有機複合體。

關於第一點，我們觀察到，道教的超越性建構，由於立足點的不同，有可能出於菁英道教的品味，也有可能出於正統化基礎的強調，但也是有可能僅是以重新揭櫫道教救世救人的宗旨而來創造超越性（但這最後者，是不容易加以著力的）。

而第二、三與四點，則可以看成是道教在面對現代社會的一種「人生道教」的重構，這是必須要超越宗派，積極面對現代人生活型態的開展。而它又必須要以第一點為內涵而作開展。社會關係上，則固然可以以道教既有的社會網絡與地方關係為基礎，但又必須產生聯結基礎上的創新，以來創造新的聯結，並擴展其影響力。

「人生道教」是一個相當創新而需要克服種種傳統牽絆的調整，但也是能激發宗教師與信徒想像力的新作為。在成功建構道教超越性的同時，如何能將其對焦為救贖宗教，而嵌入現代人的生活形態當中，不能說是決定性的影響了道教發展的未來，但至少可以說，是道教在未來，能否繼續在漢人社會扮演其關鍵性角色的極其關鍵性因素。

重讀 Weber，並進而檢驗當代臺灣道教的實際，我們一方面有了較好的立足點，來檢視與反思當代臺灣道教發展，一方面我們也能對 Weber 較單一面向的理想類型，進行某種程度的修正，而產生較為細膩的分類與思考，並得而與經驗材料做進一步的對話，以對文明史中道教的當代發展，提出診斷與預期。

本文在此拋磚引玉，提出初步的研究成果，以做為理解當代道教發展意涵的一個社會學意義下的註腳。

關於本文的限制部分，本文雖宣稱要探討現代性衝擊中道教如何調適的問題，但並未全面檢視有關現代性的市場化、都市化、世俗教育體制及科學發展等議題，而主要著眼的，是在西方國家面對非西方國家殖民與半殖民的侵擾中，西方所追求的「進步」判準，而所帶給非西方國家的歷史衝擊與文化震撼（丁仁傑 2009:244-247），全面性的現代性衝擊所帶給道教發展的影響，仍有待進一步的評估與討論。

其次，「人生道教」是我創造出來用來描述臺灣道教發展趨勢及相關現象的概念。它起源於道教面對現代性衝擊後所發生的自發性的改革，強調了宗教入世實踐的面向，和積極與現實人生扣連的旨趣，但又不同於民間道教的通俗化的取向。它在某種程度上也批判性的回應了 Weber 所述：中國道教只是巫術的強化和儀式傳統主義的看法。然而，因為經驗性材料上的限制（案例仍不足），這個概念的刻畫，仍僅停留在描述性說明和啟發性提出的階段，未來仍有待進一步的開展。

參考書目

丁仁傑

- 2009 當代漢人民眾宗教：論述、認同與社會再生產。臺北市：聯經出版社。
- 2015 新興宗教與新「宗教性」：臺灣漢人宗教的脈絡，刊於日常生活中的當代宗教。黃應貴主編，頁 27-77。臺北市：群學出版社。
- 2020 民眾宗教中的權威鑲嵌：場域變遷下的象徵資本與靈性資本。臺北市：聯經出版社。

李豐楙

- 2011 傳承與應變：道教的衍變及其現代化，刊於中華民國發展史（教育與文化上冊）。臺北市：國立政治大學。

李豐楙、謝聰輝

- 2001 濟度大事：臺灣齋醮。臺北市：傳藝中心籌備處。

邱敏捷

- 2000 印順導師的佛教思想。臺北市：法界出版社。

卿希泰

- 1997 中國道教史（卷四）。臺北市：中華道統出版社。

常盤大定

- n.d. 支那佛教史蹟。東京都：佛教史蹟研究會。

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 8:33-64。

陳獨秀

- 1993 陳獨秀著作選（第一卷）。上海市：上海人民出版社。

葉聰霈

- 2014 從福州「斗堂」到臺灣「禪和派」：一個當代道派型塑的觀察。發表於「當代臺灣道教發展學術研討會會議論文集」，輔仁大學社會科學院宗教學系主辦，臺北市，6月8日。

釋太虛

1970 太虛大師全書。臺北市：太虛大師全書影印委員會。

Bellah, Robert

1965 Epilogue: Religion and Progress in Modern Asia. *In Religion and Progress in Modern Asia*. Robert N. Bellah, ed. Pp. 168-229. New York: Free Press; London: Collier-Macmillan.

Freund, Julien

1989[1968] *The Sociology of Max Weber*. Mary Ilford, trans. London. 中文譯本出自宗教與世界：韋伯選集（II）。康樂、簡惠美譯。臺北市：遠流。

Heaphy, Brian

2007 *Late Modernity and Social Change: Reconstructing Social and Personal Life*. New York: Routledge.

Kalberg, Stephen

2012 *Max Weber's Comparative-Historical Sociology Today: Major Themes, Mode of Causal Analysis, and Applications*. Farnham, Surrey, England; Burlington, Vt.: Ashgate.

Lagerwey, John (勞格文)

2002[1999] 詞彙的問題——我們應如何討論中國宗教。刊於法國漢學（宗教史專號）第七輯。譚偉倫譯，頁 260-270。北京市：中華書局。

2013 道教於中國宗教與文化之所為與無為。刊於十九世紀以來中國地方道教變遷。黎志添主編，頁 457-471。香港：三聯書店。

Shimazono, Susumu (島蘭進)

2004 *From Salvation to Spirituality: Popular Religious Movements in Modern Japan*. Melbourne, Australia: Trans Pacific Press.

Weber, Max

1930[1904-5] *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Talcott Parsons, trans. London: G. Allen & Unwin.

1968 *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. G. Roth and C. Wittich, Eds. New York: Bedminster.

1989[1951] 中國的宗教：儒教與道教。簡惠美譯。臺北市：遠流。

2012[1920] 世界宗教的經濟倫理：儒教與道教。北京市：中央編譯出版社。