

道教義理學研究

解析「雜而多端」：道教認同的內在邏輯

郭碩知*

提 要：道教植根於中國文化之中，汲取各家養分，分支眾多，宗派林立、信仰形態紛繁複雜。這種多元共構的形態存在著內在的邏輯結構和認同動力，使得道教最終成為一個整體。

關鍵字：道教信仰；道教判教；道教認同

道教植根於中國文化之中，汲取各家養分，分支眾多，宗派林立、信仰形態紛繁複雜。這種多元共構的形態，反映在元代馬端臨（1254-1340）《文獻通考》「道藏書目」一節所按：「道家之術，雜而多端。蓋清淨一說也，煉養一說也，服食又一說也，符籙又一說也，經典科教又一說也。」^①然而道教雖多端但並不雜，存在著其宗教認同的邏輯內涵。

魏晉南北朝上清、靈寶等派以道經的傳佈開宗立派，北宋清微派、天心等派以法立派，金代全真道等則以法脈相承更強調宗派的延續。教內視諸派傳承為雲章鳳篆降下的仙傳道脈，彼此相對獨立。以道教為名統合各種宗派和形態，使之成為一個整體，既是一個內部融合、判教的歷史過程，也需要合乎邏輯的內在心理推動力即羣體的文化認同。

一、道教的宗教形態和信仰分層

道教形式上的繁多與整合努力的形成，在於其內生的自由所帶來的羣體認同的分層，這表現為對道教信仰方式和信仰目的的不同。「道」作為道教的信仰無疑，但這種縹緲的存在需要對現實信仰羣體的實際分析。

道教作為統名，始終處在多與一的矛盾之中，且難以劃定邊界。通過體用、上下等分層，將道教的多融貫在一之中，是古人定位道教的常見套路。如道安（312-385）《二教論》載：「一者老子無為，二者神仙服餌，三者符籙禁厭。」^②或蘇軾（1037-1101）《上清儲祥宮碑》載：「其道以清淨無為為宗，以虛明應物為用，以慈儉不爭為行。」^③以及明確企圖劃分道教內部等級的劉勰（465-520）《滅惑論》「案道家立法，闕品有三：上標老子；次述神仙；下襲張陵，太上為宗。」等均旨在於此。

這種分類大抵有其標準，無非哲學思想、信仰對象和信仰方式的不同，也暗指了道教信仰形態

* 作者簡介：郭碩知，男，北京人，哲學博士，現任大理大學教師教育學院副研究員，研究方向：道教心理學。

①（宋）馬端臨：《文獻通考》卷二二五，北京：中華書局，1986年，第1810頁。

②（唐）釋道宣：《廣弘明集》，CBETA, T52, no. 2103, p. 141a4-5。

③（宋）蘇軾：《上清儲祥宮碑》，陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》，北京：文物出版社，1988年，第295頁。

的來源各異。但這種古代形態學的分類沒有統一的邏輯，且沒有探討道教邊界的模糊，更多只是區分了官方形態或者成體系的道教團體。如果從中心至邊界完整勾勒道教的信仰形態，則牽涉到羣體資格以及對文化歸屬的自我認同。

邊緣與中心具有同羣內的一致性（consensus），只是這種一致性在內羣的不同位置或處境中並非均質分佈，因此不同的位置會有不同的表現形式。希爾斯（Edward Shils）指出：「廣泛延伸的一致性從未得到完整的涵蓋。一個分化的大規模社會總是不由自主地出現專門化、因襲傳統、人力資源的一般性分配以及不可避免的反律法主義在參與核心價值時服從於不平等原則。儘管如此，個人性的擴張伴隨著個體自由與機遇的成長，而更緊密的社會交流可以收緊不平等的間隙。核心不再居廟堂之高，邊緣（periphery）也不再處江湖之遠。」^①具體就道教而言，首先需要確定何者為信仰認同的中心，何者處於邊緣，以及二者是否可以貫通或變更。如蘇軾言道教：「黃帝、老子之道本也，方士之言末也。修其本而末自應。」^②這種本末論就信仰羣體而言即訴說着邊緣與核心的分野。

官方宗教與民間信仰總是被當作兩個範疇討論。然而至少在道教認同的領域中，大多數情況下官方與民間都在追求道教的生活技術層面。如吉岡義豐（1916-1979）所言：「中國人的生活極為『宗教化』，古時如此，至今仍然如此。」^③換言之，生活的宗教化也意味着宗教的生活化。道教的信仰羣體並不固定，而是浸潤在傳統中國人的生活之中。施舟人（Kristofer Schipper, 1934-2021）在《道教之體》（*The Taoist Body*）中指出：道教「仍然是中國人日常生活的一部分，且沒有明確界定的研究文獻及資料。研究道教，就必須將它所有的元素都考慮在內，包括與身體修煉有關的，也包括社會關聯的部分。換言之，我們不僅需要考慮與長生和養生有關係的技術，還要考慮道教的禮儀、神話及神秘主義。儘管這些繁複的內容有時看起來會有內在的分歧與矛盾，但它們的確與道教具有密切關聯。」^④

這種生活技術取向貫穿傳統。《漢書·藝文志》載：「道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。」^⑤不但指明了作為最主要道教思想源流的道家乃帝王治理的「術」，而且認為其出自官學中的史官。而上古實際史與巫不僅同出官學而且一脈相承。據《禮記·禮運》載：「故宗、祝在廟，三公在朝，三老在學，王前巫而後史，卜、筮、瞽、侑皆在左右。」^⑥預知天命是行動的保障，最終為的是目標的達成，巫史就成為了指向事件目標的生活技術。國人常帶著某種祈求祭拜不同宗教與民間信仰的神靈，神仙本身並不重要，其所指在於對靈驗的心理期待，類似帕斯卡爾的賭注一般，將宗教作為一種可能性去看待。丁培仁教授指出：「自宋代以來普通人不甚刻意分別何為道教，何為佛教，何為傳統祭祀

① [美]愛德華·希爾斯 Edward Shils: *Center and Periphery: Essays in Macro-Sociology* 中心與邊緣：宏觀社會學論文集 (Chicago: The University of Chicago Press, 1975), p. 16.

② 蘇軾：《上清儲祥宮碑》，陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》，北京，文物出版社，1988年，第295頁。

③ [日]吉岡義豐著，余萬居譯：《中國民間宗教概說》，台北：華宇出版社，2006年，第1頁。

④ [瑞典]施舟人 Kristofer M. Schipper: *The Taoist Body* 道教之體, trans. Karen C. Duval (Berkeley: University of California Press, 1993), p. 19.

⑤ 顧實著：《漢書藝文志講疏》，上海：上海古籍出版社，2009年，第133頁。

⑥ 李學勤主編：《禮記正義》，北京：北京大學出版社，1999年，第705頁。

宗教。類例子不少，有的祈祝『閤家清吉，人眷平安，壽命延長，萬事如意，福有攸歸』等等。」^①這就拋開了宗教本身的諸多教義分歧，而是追求實際可能的效果。可見民眾是以「靈驗」作為心理底色來接受佛道二教的。

在涵蓋道教所謂「多端」的意義上，道教認同的中心並非道家哲學，而是對事物過程干預的有效性，即「靈驗」。這或許是中國宗教的一種「典型」形態。

在對靈驗的追求之中，道教的信仰形態形成了從少數人的入山修仙與道合真到普羅大眾近乎神佛不分居於生活技術層面的完整的序列。「靈」的概念本身包含著「異」。即與人們所認知的，常態可重複性不同。靈或靈驗是以超自然的方式達到目標結果，或者以這樣的方式解讀某種現象。這就需要一種超越性的宗教意識作為獲得靈驗的心理根據與保障。

因此宗教意識最為強烈的修煉成真是道教信仰認同中最核心範疇，生活技術則是最為大眾化的且處在最外圍，倫理因素摻雜著政治動機在二者之間貫穿其中。此種分層合乎宗教學的邏輯，就廣泛性而言則正好相反。羣體認同中具有原型性的核心人物大多屈指可數，更多的情況是由於個體自我認同使之成為了社會羣體中的一員。越靠近邊緣，對於道教知識的要求門檻越低。從技術、倫理到超越倫理的直指道家形而上學的信仰認同，在技術層面甚至可以無論信仰對象，僅僅追求世俗實踐意義上的效果。倫理層面涵蓋在對靈驗的追求之中，生活技術的靈驗大多要求趨善避惡，戒律的存在證明道教在古代社會立足、乃至修真也有一定的倫理要求。

最具影響力的外層範疇需要最終道或神仙信仰的被認同的真實性作為靈驗的保障，倫理報償的發生也是如此。因此道教內各個層次的認同所最終指向的依舊是與道成真。所以並不能認為道教認同的核心或全部都在於生活技術或者社會倫理。此即是道教信仰相對具有開放性的產物也是開放性的來源，何況其根本信仰「道」本身就能夠被多樣詮釋。無論何種層次的靈驗，在教理上必須有其神聖來源，其來自於師承或直接的神仙傳授，實際師承經過追溯也大致與老君下降等神話相關聯，而先天的神靈是道教對道本身做的人格化描述，《老子想爾註》云：「一者，道也……一散形為氣，聚形為太上老君。」^②這些教理神話代表了道教的宗教意識，為科儀、法術等的靈驗提供了宗教意義上確定永恆的支撐，因此對於成真資格的靈驗追求在道教中儘管並非最普遍，卻應當是最核心的認同內容。

歷史上道教始終在多與一的博弈中發展，儘管邊界模糊不定，但其自我認同的力量一直維護著道教作為實存的文化羣體的整合與傳承。經藏的編修、判教等努力正是道教自我整合的主要方式。

二、道教的教團——判教與整合

所謂判教即在教團教法等層面區分自我與他者並判別高下的活動，但這種判教發生在不同的羣體層面之中，既有宗教間的互判，也有宗教內部各教派乃至各支派的判教。後者所顯示的認同過程非但沒有大幅度割裂道教羣體，反而使得作為整體的道教越發明晰。

① 丁培仁著：《世界主要宗教系統綱要》，成都：巴蜀書社，2010年，第185頁。

② 饒宗頤著：《老子想爾註校證》，上海：上海古籍出版社，1991年，第12頁。

與佛教儒教區別的層面，判教推動了道教區別他者並確立自我。中國傳統上曾有「宗」與「教」二字的原本含義，並經歷過晚清至民國時期宗教意義的轉變。^①小林正美通過對顧歡《夷夏論》的分析嘗試認為劉宋時期將太上與老君信仰合一之後才在與佛教相區別的意義上真正出現道教。教團的外部排異與內部認同體現在道教的早期經典之中。六朝道經《黃順請問上經》云：「受老子經，不奉混俗祭祀。」^②事實上從作為道教前身的黃老道已經自覺區分自身與神祀宗教的祭祀。《後漢書·循吏傳》載：「延熹中，桓帝事黃老道，悉毀諸房祀，唯特詔密縣存故太傅卓茂廟，洛陽留王渙祠焉」^③，即言桓帝奉黃老道，反對俗祀。

道教內部的判教或自我清楚則在歷史中不斷演進。就道教認同而言，其三洞四輔十二類三十六部尊經以及法錄次第等體系對道派間的多元進行了整合與規範。

《無上秘要》卷三十一的經德品反映了各經派所稱的「經德」，標識自己所崇奉之經高於太清舊教。這種對優越的尋求符合認同心理學所確認的對內認同與對外別異的社羣歸類作用。其既滿足個體對社會秩序、結構、簡潔和可預測性的需求，更重要的方面在於這是內羣刻板印象產生的標誌。而「內羣刻板印象在評價意涵上通常是積極的，因為自我範疇化會將這種積極性賦予自身，積極的內羣刻板印象有助於自尊的建立」^④。隨即在南北朝末至隋唐時代出現了各個道派的整合，即以三洞四輔排序，三洞以南朝宋陸修靜《三洞經書目錄》為開端。唐太宗時《洞玄靈寶千真科》云：「上清為大洞，是大乘；洞玄靈寶是中乘；洞神三皇為小乘。」^⑤潘師正（584-682）《道門經法相承次序》也講：「第一洞真為大乘，第二洞玄為中乘，第三洞神為小乘。」^⑥以此加上大約起自南朝孟法師（即孟智周，?-?）《玉緯七部經書目》並由《道教義樞》卷二《七部義》引《正一經》所提的四輔即正一、太玄、太平、太清，總共七個階次。以經來說即太玄輔洞真、太平輔洞玄、太清輔洞神、正一通貫總成七部。此外南朝還出現有《洞淵神咒經》與後期的《升玄內教經》均形成經派，隋唐時所受經錄亦有此二經。這種由經至派，而後整合劃歸為一個大的認同羣體體現了刻寫記憶帶來的認同。大約唐初，託名金明七真所著《洞玄靈寶奉道科戒營始》；張萬福（?-?）《傳授三洞經戒法錄略說》及朱法滿（?-?）《要修科儀戒律鈔》等都對之進行了整理。

道教次第同樣反映出這一趨勢。署名金明七真所撰《洞玄靈寶奉道科戒營始》講：「道士、女冠法位、次第、稱號，各有階級，須知尊卑上下，不得叨濫，今具之於下，宜熟詳之。違，各奪算一千二百。」^⑦道士法位階品與受經次序相當。其順序大致從初級到高級，從第一階正一，經過第二

① [美]余國藩 Anthony C. Yu: *State and Religion in China: Historical and Textual Perspectives* 中國的國家與宗教：歷史與文本視角 (Chicago: Cars Publishing Company, 2005), pp. 5-25.

② (唐)王懸河：《三洞珠囊》卷六〈立功禁忌品〉，《道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第25冊，第328頁。

③ (南朝宋)範曄撰，李賢等註：《後漢書》卷七十六，北京：中華書局，1965年，第2470頁。

④ [澳]邁克爾·A·豪格 Mictlael A.Hogg、[英]多米尼克·阿布拉姆斯 Dominic Abrams 著，高明華譯：《社會認同過程》，北京：中國人民大學出版社，2011年，第108頁。

⑤ 《洞玄靈寶千真科》，《道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第34冊，第782-783頁。

⑥ (唐)潘師正：《道門經法相承次序》，《道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第24冊，第372頁。

⑦ 《洞玄靈寶奉道科戒營始》，《道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第24冊，第757頁。

階洞淵、第三階太玄、第四階洞神、第五階升玄、第六階洞玄、第七階洞真或大洞，至最高層級受稱「上清玄都大洞三景弟子無上三洞法師」，表示總領三洞經書。葉法善（616-720）就稱「大洞三景法師」、玉晨觀道士田元素（?-?）稱「上清大洞三景弟子」等。完成這一層級的標誌是受《上清迴車畢道券》，表明「道畢於此」。^①

此七階次中沒有四輔裏的太清部與太平部，而增加了洞淵部與升玄部。究其原因，前者如小林正美的分析：「太清部與太平部的經籙被排除在受法教程之外，是因為其經籙的順序比正一部與太玄部更低。」^②早在《陸先生道門科略》中就已經明確了受「正一盟威之道」為入門層級。因此在四輔中更低層級的太清與太平就無法放入受法階次之中了。洞淵和升玄的加入，不僅在於它們已經成為道派，而且表明道教教團自我認同的完善。洞淵派不僅尊奉《洞淵神咒經》且「道士受此《神咒經》，不與餘經同受，別受單受此一部耳。」^③這就表明了該派單獨的內羣認同。升玄派的《升玄內教經》將《靈寶五篇真文》說成「外教」，而自視「內教」，同樣從外羣排異的角度表達出內羣認同。儘管道教沒有承認《洞淵經》與《升玄經》的獨尊地位，但卻將之統合入自己的經戒傳授體系，表明了它進入更大範圍的羣體，並在其中擁有了自己的位置。

這種自陸修靜（406-477）起直至今日^④的道經歸類編纂的活動均是道教有意識的對自我認同的強調。儘管判教的活動往往帶有個體判斷的侷限性，但道教作為一個信仰共同體，通過理順內部羣體的次序，有助於構築自身整體的有機的認同體系。南北朝道經《太上洞玄靈寶業報因緣經》已經明確表達了「三洞經教，善巧方便，或權、或實、或略，勸誘眾生，體解正道，俱入一乘，總棄愛纏，登常樂境」^⑤的整體認同趨向。

科儀亦載歷史的維度中不斷加深道教整體的自我認同。儀式本身是一種操演語言，這些齋醮科儀的不斷操演使道教的記憶得以不斷再現。道教講求「行法如儀」，儘管在整個道教史中科儀存在變化，但這些齋醮儀式的結構卻基本穩定。這表明了深層宗教意識核心觀念的穩定，即以與道合真為邏輯基礎、以靈驗為基本追求的道教意識。

科儀的演變史表明其非激進演化，而是存有不斷依古和依真的修正。陸修靜的南天師道儘管將道教上層化，但仍然依託古法。五代時期道教傾頹並繼續着三教合流的趨勢，有道人作《玄壇刊誤論》探討以儒家的宗廟祭祀儀式對道教的傳統靈寶齋儀進行改革。由於皇帝的崇道，在宋代道教也確實承載了神道設教的使命，醮法在此時超過齋法而成為科儀的主體，程式也有所增衍。但是時至南宋，道教內部就又出現了重新師古的回歸傾向，蔣叔輿（1156-1217）在《無上黃籙大齋立成儀》中表示「今古異宜，各有攸當，須尋根蒂，方識指歸。」^⑥盧國龍與汪桂平教授稱這種現象為：「在道教史上，科儀形式每經過一次階段性的增衍，便必然出現相應的清楚簡約。」^⑦所以道教儀式的變

① 參閱《三洞奉道科戒營始》。

② [日]小林正美著，王皓月譯：《新範式道教史的構建》，濟南：齊魯書社，2014年，第60頁。

③ 《太上洞淵神咒經》，《道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第6冊，第7頁。

④ 中國道教協會編纂了《中華道藏》，正在組織編纂《中華續道藏》。

⑤ 《太上洞玄靈寶業報因緣經》，《道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第6冊，第106頁。

⑥ （宋）蔣叔輿：《無上黃籙大齋立成儀》，《道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第9冊，第577頁。

⑦ 盧國龍、汪桂平著：《道教科儀研究》，北京：方誌出版社，2009年，第111頁。

動是相對的，並沒有對舊的儀式原則的取消。它們在道教的羣體實踐中不斷得到重複。

儘管道教內部層次紛雜，外部亦與中國傳統官祀與民間信仰糾纏，但道教與彌散的民間信仰有所區別就在於它能夠有意識地通過經派、法派或宗派等形式的整合實現教團整體性的認同。但是由教職人員以及周邊人士組成的教團認同僅是道教所謂「多端」的信仰認同形態的部分。在更廣的意義上，道教信仰並不止於皈依或委身，而是在對超越性靈驗的追求中構築了更大範圍的認同。

三、道教多端形態的內在邏輯

道教的雜多，是自身包含不同程度和不同層次文化認同的結果。道在道教中具有多意義的呈現，但又都具有根本性。《太平經》講：「元氣行道，以生萬物。」^①陶弘景（456-536）《養性延命錄》亦載：「道者，氣也。」^②《老子想爾註》中還有道我合一的說法：「吾，道也。」^③吳筠（?-778）《玄綱論》則言道為「虛無之系，造化之根，神明之本，天地之源。」^④這種多樣源自《道德經》內「無中生有」的自由。無為本身就意味著自由和在他者之中的成就，並且老子講「吾不知其名」亦為各種解讀留下了餘地。儒釋二教同樣認可道自身豐富的可被解釋性。韓愈（768-824）《原道》就認為自己的道與道教的道不同，「凡吾所謂道德云者，合仁與義言之也；老子所謂道德云者，去仁義之言也，一人之私言也。……斯吾所謂道也，非向所謂老與佛之道也。」^⑤但這何嘗不是又一種解讀方式。《牟子理惑論》言：「問曰：『何謂之道，道何類也？』牟子曰：『道之言導也，導人致於無為，牽之無前，引之無後，舉之無上，抑之無下，視之無形，聽之無聲；四表為大，蜿蜒其外；毫釐為細，間關其內，故謂之道。』」^⑥信仰詮釋中的相對自由，為認同的多樣提供了先決條件。

在內部的認同結構中，道教追求超越性靈驗的三個層次：成真、倫理與生活技術分別構成了關於道及其代理（仙真、法器等）的形而上學、道德倫理與功能效用方面的詮釋。道教中的靈驗追求越接近成真就越處在「六合之外，存而不論」的主流文化的邊緣，也離人們需要的生活技術越遠。然而道教作為宗教必定具有其超越性追求。在道教的認同中，存在著一以貫之的邏輯，對道及所化仙真必然在先，如果沒有這一點的支撐，那麼倫理的將失去神聖依託，而生活技術的層面更沒有了能夠使之成為可能的因素。它對所求所修能夠靈驗的期待本身就說明了這一點，而所有靈驗事項的達成就意味著存在一定程度對善的追求。因此具有道教認同的個體實際幾乎都包含了這三個層次的認同程度，這種分類也並非絕對，只是一種學理上的梳理。

除此之外，道教認同還涉及到諸如師承、道派、道教、中國文化共同體等不同層次羣體的認同；橫向拓展而言還有民族、宗教甚至祭祀圈等。其中主要的部分在於道教與中國文化整體的認同，即道教在中國文化中的位置。這種更大範圍文化認同的過程與方向則主要由道教自我認同的三個層次

① 王明著：《太平經合校》，北京：中華書局，1960年，第16頁。

② （梁）陶弘景：《養性延命錄》，《道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第18冊，第481頁。

③ 饒宗頤著：《老子想爾註校證》，上海：上海古籍出版社，1991年，第16頁。

④ （唐）吳筠：《玄綱論》，《道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第23冊，第674頁。

⑤ （唐）韓愈：《韓昌黎文集校註》，上海：上海古籍出版社，1986年，第13-18頁。

⑥ （梁）釋僧佑：《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 2a14-18

所構築。

道教內部的諸派別及其信仰認同的不同層次分別作用於中國文化之中。如上清強調服食煉養因而偏向邊緣，宋代法派強調儀式術數，則偏向歸屬。這兩種不同的偏向之間亦顯示出認同層次成真與技術的不同傾向。這些層次與傾向在很大程度上反映了道教文化歸屬的方向。總體而言，道教自身的宗教性認同越趨於上層或核心，之於中國文化而言，則越相對靠近邊緣，反之越注重世俗倫理和生活技術，則越靠近中國文化的中心。與內部認同層次相仿，此種互動方向並非完全為現實道教的形式，更多是一種理論劃分的形式。

道教整體散佈的範圍之廣，往往在實際中對中國文化裏兩個方向的認同兼而有之。作為相反的兩個方向的邊緣與歸屬卻構成了道教的完整的認同面向，矛盾建構著統一。如同《周易·繫辭上》云：「一陰一陽之謂道。繼之者善也，承之者性也。」道教的邊緣性在於從主流的綱常倫理等學問之外以生命本身為目的尋求個人身心的超越與昇華，以及在最高止於天或上帝的傳統信仰之上尋找更抽象的世界本源。這種不正統的努力本身就是塑造獨特的自我，為道教之所以成為道教與他者別異的部分。歸屬則以中國文化為場域，紮根生長，補充、承載與弘揚中國文化，非純守於自我，而是生發於外在，是與該場域內他者求同的部分。

無論何種方向，單一的力量不足以構成如此豐富的道教，張力卻最終形成了合力，認同的不同層次，構成了非均質的道教羣體的不同位置以及與中國文化中其他因素的不同關係。邊緣與歸屬這兩股力量的相互拉拽使得道教不至於走向任何一個極端，從而在中國文化史中具有自己獨特的價值。它植根於道家思想，並體現在能夠突破窠臼而獨立，卻不擾動社會秩序的運行。《老子》講：「獨立而不改，周行而不殆。」亦云：「聖人無長心，以百姓心為心。」傳授給道教的，既有自我追求又志在天下，其出自對「道」本身的否定性表達。因為「天下萬物生於有，有生於無」，沒有什麼能夠限制住無，故道以虛空顯示自身，同時也具有了無限多樣性的可能。道教最中心的自由精神由此生出。它的行為表現乃「不爭」與「無為」。這種信仰上的相對自由為認同的多樣提供了重要的條件。

表達著道教的個人主義、自由與超越的邊緣性成為了整個共同體的靈魂。可以說邊緣及其內生的個體性與自由是道教內在的屬性，也使得道教可以更多融攝文化其他部分成為可能。歷史上道教朝向文化中心的歸屬運動也並不妨礙其自身依然擁有這些特點。並且它能夠在對中國文化的認同中覆蓋很大的範圍亦得益於此，其中的個體性讓道教的羣體相對鬆散，因此具有足夠的空間融攝其他部分存在並且與之混雜在一起。

傳統儒釋道三教共構的文化體系中，道教居於二者之間並相容二教，其多端形態難免受其影響。有觀點認為漢儒成為了國家的正統，並在國家管理者或官方國家與「真正的」國家，即局部地區的社會分層和非官方形態宗教，二者之間存在一個開放的場域。^①道教在中國文化場域中與他者互動之時亦需要自己的存在、延續與發展的文化空間和宗教需求。在這裏，道教的多端樣態構成了符合自身場域的歷史事實。但先天性的內因才是多端的主要原因，其文化內核、信仰方式以及中國社會心

① [美]余國藩 Anthony C. Yu: *State and Religion in China: Historical and Textual Perspectives* 中國的國家與宗教：歷史與文本視角 (Chicago: Cars Publishing Company, 2005), p. 55.

理的強關係形態共同塑造了道教的自我認同以及他者對道教的認同方式。

結 語

道教通過文化認同塑造了自身的共同體，它的多端與統一俱源自其內部認同層次的分野所建構的在中國文化中邊緣與歸屬的陰陽互動。其中多與一的矛盾，或者「雜而多端」的說辭，都可以在這樣的認同邏輯中得到解釋。儘管人們對於身份的可靠性與牢固性具有抑制不住的需要，宗教可以在變動不居的世界中提供現有和未來的認同。^①道教面對的現實則是對人們以靈驗為核心追求的認同。社會認同理論認為個體以他們的社會羣體資格來定義自身，而羣體通過個體自我歸類而形成。^②道教多端形態的形成，究其心理根源就在於認同者之於道教自我歸類的方式與程度的差異。一般情況下，人並非僅具備唯一的認同向度，而是多重身份的疊合。而且個體與羣體都有可能居於更大羣體的邊緣，甚至出現社會流動或社會變遷。道教作為文化羣體也會在更大的中國文化中自我歸類，並且佔據邊緣與歸屬共在的動態場域中。簡而言之，道教在中國文化中邊緣與歸屬的不同方向，既促成了它內羣認同與羣外別異的發展，又由於認同處在不同層次而發展出了多樣的信仰形態。

① [荷]漢斯·莫爾 Hans Mol: *Identity and the Sacred: A Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion* 一種新的宗教社會科學研究理論的初步構想 (New York: The Free Press, 1976), p. 15.

② [英]約翰·特納 John Turner 等著，楊宜音、王兵、林含章譯：《自我歸類論》，北京：中國人民大學出版社，2011年，第44頁。