

# 道家身體、社會理論與行動類型 ——道家社會學論衡(2)

石計生

東吳大學社會學系

**摘要** 合符箓、全真派于一爐，上溯二千年中國道家身體，參酌德勒茲等西方社會理論，本文提出道家社會學。通過探究道家行動者道士、神仙與其傳人、信徒的時空跨度可能，可以看到一個道家身體的「身體-行動-社會」的光譜。作為道的行動展現，「有為無為」的身體的精神性具體化為擺蕩在兩種面對世界的態度「入世出世」，即作者所稱的和現實世界保持彈性距離的「距世精神」當它和行動者的身體實驗交織時，就形成本文所建構的無為出世、無為入世、有為出世和有為入世四種道家身體的行動類型。身體行動的生命技藝操煉(治身)，到同時朝向社會的政治行動(治國)，而其移動的程度差別，決定於行動者的身體實驗與距世精神的擺蕩差異。而宋代以降內丹學與東漢末年古道教的行動斷裂，從歷史軸線看，為何道家身體的朝向身體內在的行動總是大于向外的社會行動？道家身體的行動類型的四種行動，它們之間是如何產生跨越歷史的行動的擺蕩與流動？時空跨度的各種類型行動的網絡及其社會意義與影響為何？作為結論這些提問將持續被探究。

**关键词** 太平道 符箓派 德勒茲 行動類型 道家社會學

## 一 前言

總的來說，過去我對道家思想文獻的討論，聚焦於宋代以降的內丹學，和流傳的經圖如《修真圖》、《內經圖》等；我提出“道家身體二重性”（通過氣的精神化轉化色身一現實身體回到法身一理想身體）、“距世精神”（社會世界保持有彈性距離的入世態度）和西方理論對話。在與福科理論的對話中，本人針對道家房中術、生命技藝、倫理主體和保守求生等議題提出討論，西方對於道家的誤解主要來自引用文獻的侷限所致；輓近則經由德勒茲的身體理論，重新反省內丹學觀點的侷限性，並且開始逆溯至漢末六朝時期的古道教時期的道家思想，其生命技藝不只是內丹、房中等，並且點出還包括服食、符籙、存思、導引和外丹等“身體的精神性操鍊”。據此，我也初步提出道家身體的行動觀不只是向內的養生內丹修鍊而已，還有朝向社會的行動。我雖曾用“距世精神”和福科對話說明道家身體不會只是保守求生，還能“浪漫求死”，但宋代內丹學後沒有找到這樣的例子；我在閱讀漢末六朝文獻卻發現，這樣社會行動通過服食、符籙、存思、導引等的太平道、天師道中確實存在，如東漢末運用存思、符籙等法術聚集群眾的“天公將軍”張角所發動的被正史稱為“黃巾之亂”的中國大型農民起義，我也曾初步運用德勒茲的理論探討其建立社會性顛覆的逃逸線徑路。另外，魏晉初期的扶乩術，則是內丹學所無的道家身體的另一重要面向。例如上清經派的楊羲諸人將感通神人的宗教體驗，用隸書書寫，稱為“真降”、“真應”、“真誥”，指的就是道教仙真經由書寫的方式傳示誥語。這類用乩筆以降示的方法，迄今仍繼續流傳於民間鸞堂，臺灣閩粵移民亦多有沿用。<sup>1</sup>

道家身體的行動是如何可能？正是本文基於過去的思考，提綱挈領討論並延伸凝煉出我的基本問題意識。而主要研究目

標是通過道家身體與“距世精神”，還有道家文化裡極具特色的生命技藝“身體的精神性操鍊”等與西方理論對話展開，形成道家行動類型的可能，進一步建立道家社會學的研究典範與研究新視野。

## 二 社會理論參照：“身體—行動—社會”的道家社會學框架

本人已經在之前的研究，<sup>2</sup> 提出了探索“身體—行動—社會”的道家社會學框架認為，必須先得氣才能知言，得氣才能行動。得氣即得老祖宗的“祖氣”，即得歷世真仙所傳的真氣。若以我所隸屬的全真道的說法，祖氣是承接金代王重陽祖師的真氣；也可以溯及東漢末道教創始時期的張道陵。《三天內解經》載：“太上老君為解救世人，授予張陵正一盟威之道，另以道氣治鬼。”正一盟威之道氣，在《太平經》中即是“天神威靈之氣”。<sup>3</sup> 道與氣的關係，道氣被何種概念所使用，麥谷邦夫在研究早期中國道教時曾歸類為四種，這裡的“祖氣”是屬於第三種的“實體地捕捉‘道’，並以‘道氣’來表現。”<sup>4</sup> 也就是說道凝結其精氣而化為元始天王、太上老君等。擬人化的祖氣或道氣。而祖氣的承接，有時是通過道家師父的點關開竅，也時是通過“真降度化”進行，生命技藝的方法非常多元，包括符籙、存思、服食、導引、房中、外丹和內丹等。知言即知道道家典籍的微言大義、曉理通神之言。要探究道家社會學的需要得氣，這是身體層次的生命技藝的觸發；方容易在知識領域裡理解道家諸典籍的義理，通過前人的經驗結晶文字證悟己身變化。施舟人在其綜合研究道教的著作《道家身體》英文本〈序言〉中稱，“道教仍然生存著，雖然它面對許多不利的處境。它部分地殘存

在中國人每天的生活之中，然而沒有清晰而明確的輪廓。為了考察它們，我們必須深入說明道教各個組成部分，那些涉及到物化的身體，還有有關社會的身體。”<sup>5</sup> 本人過去有“因病求道”的機緣，<sup>6</sup> 二十四歲時罹患重病被全真第十三代宗師王來靜先生收為徒弟而入道，<sup>7</sup> 從養生技術的關注逐漸擴及社會的身體的探索。關於道教與道家，陳國符提及“道教始於漢代之太平道（張陵）和五斗米道（漢末張魯以之治巴漢三十年）至六朝，又有干君道（即太平道）、天師道（即五斗米道）和帛家道。宋金以來，鍊養派則分為南北宗。符籙科教派則分為龍虎（即天師道）、閻皂、茅山三宗。”<sup>8</sup> 馬伯樂則指出“道家和道教並不如一般人們所說的那麼不同，他們彼此來自同一種極古老的宗教的根源”。<sup>9</sup> 亦即，道家是以黃帝《陰符經》、春秋時的老子《道德經》為代表所創立的以道為理論基礎的學派；道教則是東漢末年張到陵創立“五斗米教”（天師道）的以道為信仰的宗教。二者皆以黃、老的道為根基，“道家是道教的哲學支柱，道教是道家的宗教形式。”<sup>10</sup>

道既是一種修行法門，也是一種基於教義與哲學的社會行動；前者是從東漢近兩千年，所衍伸的法門派別不可盡數，朝代更迭唯祖氣不滅，而後者以宗教形式觸發身體向外連結的動能，組織化形成不同類型的社會參與和運動。道家的生命技藝展現的是身體的精神性，就是“建立在氣化的宇宙觀，大小宇宙的相互感應；實踐技術上基於精氣神的身體知識，並講究形與神、性與命合而為一的身心之學。”<sup>11</sup> 這樣修鍊程序上身體精氣神轉化的基本認知，道家行動才能有其類型可言。而打破我過去總是要回到渾沌的中央，人的身體行動的內丹學思維，精氣神轉化的身體動能，必須強調其動感情境，表現出渾沌之水無所不在，可以流向四面，也可參與社會，進入“一而二，不即不離的不住渾沌境界。”<sup>12</sup>

因此，道家社會學是在從身體到行動、從行動到社會的框界內討論其意義與影響。從概念史角度來看，我提出的道家身體，有一個發展過程。2008年我使用的“道家身體”意指根據道家相關經典與道教儀軌，去演繹與重新發現存於日常生活中的共同人性。這“共同人性”指向每個人都有的身體以及由身體所產生的合乎自然運行的有機韻律，復歸老子的“常德不離，復歸於嬰兒”的無知無欲、既拙且樸的純粹樣態。這樣的內丹學取向，到了2018年我使用“丹道身體”時有了改變。我從自己承接祖氣而病癒的道家身體經驗，重新思考“丹道身體二重性”問題，身體在從色身返回法身的修鍊過程，會有內在欲望和社會障礙的雙重碰壁問題。討論社會碰壁時我回到古道教漢末六朝時的身體，初步探討了太平道身體的朝向社會性顛覆逃逸的可能，具有深刻的新意義。<sup>13</sup> 丹道，原本指向宋代以後的內丹學的體內操鍊技藝，從道家社會學而言顯得不足，它還帶著社會性的行動。因此，本人乃綜合反思兩種身體的解釋，並以“道家身體”統攝道家與丹道身體賦予新的意涵，即通過祖氣傳遞與典籍閱讀和儀軌實踐身體的精神性技藝，進行合乎自然韻律的身體行動，包括向內的養生操鍊與向外的社會參與。

以我過去理論研究的古典、現代與後現代分期，區分鉅觀和微觀社會學的書寫，作為發展道家行動類型論述的參照。<sup>14</sup> 本人認為社會理論一開始，從十九世紀的古典到二十世紀中葉的現代主要是探討“行動—社會”的關連，進入現代之後（朝向後現代）才把“身體”放入探討的理論裡，其理論框架“身體—行動—社會”，正與強調身體的作用的道家社會學遙相呼應。亦即，西方啟蒙運動、工業革命後，社會理論從“行動—社會”到“身體—行動—社會”圖式變化，是和現代化與資本主義發展息息相關；當其弔詭地與已經流傳千年的道家身體相互參照時，就激盪出我關於道家社會學及其行動類型的研究旨趣。

## 1. “行動—社會”的理論面向

“行動—社會”面向，舉古典理論的韋伯的社會行動為例，他認為“社會學是一門詮釋性理解社會行動，及對社會行動的過程和影響說明其原因的科學。同時，‘行動’應該是一種人的舉止，如果而且只有當行動者或行動者們用一種主觀的意義與它相關連時。然而，‘社會的’行動應該是這樣一種行動，根據行動者或行動者們所認定的行動的意義，它關連著別人的舉止，並在行動的過程中以此為取向。”<sup>15</sup> 社會的行動進一步被韋伯類型化為工具理性、價值理性、情緒的以及傳統的社會行動，他通過掌握行動者的行動意涵或者主觀意義的詮釋以理解社會行動。社會行動的（1）合乎工具理性（*instrumentally rational*）的社會行動：即通過對外界事物的情況和其他人的舉止的期待，並利用這種期待作為“條件”或者作為“手段”，以期實現自己合乎理性所爭取的和考慮的作為成果的目的之行動；（2）合乎價值理性的（*value-rational*）社會行動：即通過有意識地對一個特定的舉止—不論是倫理的、美學的、宗教的或作任何其他闡釋的一無條件的固有價值的純粹信仰，不管是取得成就與否的行動；（3）情緒的，尤其是感情的（*affectual*）社會行動：這是由現時的情緒或感情狀況所表現的行動。這種行動是處於邊緣狀態，往往超然於有意識地以“意義”為取向的行為之外，它可以是一種對日常生活之外的刺激毫無阻礙的反應，如排遣現時情緒的需要，這就是情緒的行動；（4）傳統的（*traditional*）社會行動：傳統的，由約定俗成的習慣所構成的行動。韋伯認為社會學是藉由理解（*Verstehen*）的方式，來詮釋社會行動的科學，同時對社會行動的過程加以因果的說明。社會行動乃是一種社會關係，是出於社會互動，是相互取向的行動。

而同樣是鉅觀理論取向的帕森思，其結構功能論的社會行動，則強調社會結構在社會系統中賦予功能的意義。他所建構的一般行動理論的核心是“系統”(system)的概念。他所說的“行動系統”指的是“行動者”(actor)與“環境”(environment)的持久互動系統。“行動者”是個人或群體；“環境”則可能會或不會把其他“行動者”包含在內。帕森思在《社會系統》書中區分了人類行動的三種系統：人格系統、社會系統和文化系統，這是為了要在分析社會系統時，能夠從社會的各個層次去掌握社會的系統性特徵，並視三大系統之間的內部的整合為社會之所以能生存的要件。他提出兩個要件以確保整合成為可能：“首先，一個社會系統必須要有能和諧共存的功能條件作為結構的基礎，如作為生物有機體的個別行動者和人格，能相對穩定地整合進入一個文化系統。其次，社會系統依賴所有其他系統的最低限度的‘支持’，這意思是指有足夠比例的行動者，依照他的角色系統的要求所給予的動機，而適當地行動，而不致有偏差行為出現。亦即，從另一方面來講，社會系統必須避免對於文化模式的無法提供最低限度秩序、或對人們的行動無理要求的承諾，而造成偏差與衝突的產生，不符合社會穩定或秩序發展的最低條件。”<sup>16</sup> 帕森思早年雖然也承認行動是基於意願性，是為意義而奮鬥；但是，整體而言其理論認為社會行動與系統功能是互賴的，社會之所以可能，是因為行動者在其中按照人格系統中的價值與意志的“角色系統”作用而行動，社會秩序之所以可能，是因為文化系統的提供“最低限度秩序”和避免“對人們的行動無限要求”的承諾。這種行動的共同終極目的，均可追溯到社會行動系統中一個普遍的特質，即“共同的價值整合”(common-value integration)，<sup>17</sup> 這說明帕森思的社會行動理論是一種“文化傀儡”(cultural dope)，人的行動受制於結構，欠缺能動性。



而不同於帕森思的結構大於個人的立場，微觀理論的行動則並不那麼強調社會結構，而在於對行動的符號詮釋。如符號互動論的米德，<sup>18</sup> 社會是“組織化的自我”的一種擴張，是心靈與自我建立起的社會組織的一個殘餘範疇，是經由社會行動所構成。自我通過互動而更對廣泛的環境承擔了“概括的社會態度”，超出了個人的關係而直接與社會的其他人發生互動。每個參與者詮釋他人的行動，也經由幫助別人建構能夠讓對方設身處地著想的“有意義的符號”（significant symbol），以說明他們如何行動。因此，米德式的行動並非由社會結構所產生，而是人的行動所構成。互動是經由人的詮釋所構成，社會並非結構或系統，而是由一大堆社會行動造就了社會，其中，某些行動相互關連，某些並不關連，某些也重複著，其他產生了新的關連，但所有的行動都是彰顯行動者的目的而非為了滿足結構或系統的需求。而布魯默提的符號互動論則指出了意義的社會性來源（the social source of meaning）在於人與人互動的過程。一個事物的意義，對一個人而言，是來自和他人的朝向同樣事物的運動，他們的行動操作就定義了個人有意義的事物。因此，符號互動論視意義為社會的產物，視意義為相互互動的人們所定義的活動的構成與創造性。我們使用所獲得的意義可以經由詮釋過程而獲得修正，從而產生新的意義。符號互動論的特點就在於要對於相互的行動進行解釋和界定，而不是僅僅按照“刺激—反應”的方式對其他行動進行反應。一個人並不是直接按照他人的行動而做出反應，而是針對附加在這個行動上的意義的基礎做出反應。布魯默認為，這詮釋過程有兩個清楚的步驟：其一，行動者對自己指出那些所正遭遇的事物；他必須對自己指出那些事物是有意義的；其二，就在與自己的溝通過程，詮釋就成為一種操作意義的方法。“行動者在他所處的情境和行動的方向中進行選擇，查證，懷疑，重組和轉換意義。同時，詮釋也不能只是被視為建構意義的自動應用，而應



是一種構成的過程，讓意義能夠做為工具被使用，修正，以指導與形成行動本身。”<sup>19</sup>

總體而言，上述舉例社會學的行動理論所強調“行動—社會”的關連，有重結構或系統的作用與限制產生人的社會行動、亦有基於社會關係的類型化行動或個人符號詮釋的意義建構。“行動—社會”的“行動”可以是集體的，也可以是個人的；“社會”則可以是自主獨立或在歷史時間中的系統或結構，也可以是個人互動或組織化的擴張。這些論點，對於本人探索的道家行動類型有其參照價值，特別是下面將論及的道家行動者與社會系統的關連。

## 2. “身體—行動—社會”的理論面向

而身體作為一種社會理論議題，則是在現代之後，特別是後現代範疇中被大量探討，如尼采、福科與德勒茲等人的論點；其社會從結構到身體以探討社會性與流動性，形成“身體—行動—社會”的關連探究。尼采哲學做為先鋒，他反對現代所關注的主體、中心與理性，認為唯有告別它們才能找到出路。因此，他強調酒神戴奧尼索斯式的狂喜的、瘋狂的、永不止息變換的、非理性的精神，藉以消融理性並大加鞭笞；而被理性的社會所控制和壓抑的非理性力量的來源是身體，它需要被表達與展現。尼采呼籲人們應該回到“古代的領域的經驗—去中心主體的自我暴露的經驗，從各種概念和目的的行為限制中解放出來，從各種工具和道德中解放出來，用個體化原則打碎理性，成為逃離現代性之路。”<sup>20</sup> 這個呼籲，福科用回到古希臘倫理主體的“性活動”探究身體回應；德勒茲則用朝向未來的“無器官身體”來探討。

福科提出欲望主體取代理性主體，身體與欲望及其控制息息相關。當控制來自社會，那是知識、權力與主體共謀的身體政治

的問題，其治理問題就是控制的問題。福科認為。自由是“在施加於他人的權力中施加於自我的權力，而人是如何能在控制其他人的過程中成為自己的主宰？”<sup>21</sup> 大約在西元前第六世紀至三世紀的西方古代，懂得“自我統治”（self-governance）的古希臘人的身體行動與社會行動處在一個動態平衡狀態是自由的，因為他們既能養身修己，又能介入社會，這種生存美學他稱為“性活動”（aphrodisia）。作為一種力量的遊戲，一方面是快感和欲望，另一方面是理性、邏各斯（logos）。快感被認為是一種自然和必然的欲望，其力量具有超越其當限度的動力，因此，理性的力量會恰當地節制它。古希臘的過度與節制就是倫理主體的自我修養，一方面向著自己身體的行動“身體—行動”的展現，另一方面，也同時進行向著他人的行動，“行動—社會”的實踐，“強調使性活動服從於一種聯繫眾人，並且為了眾人而被自然地和理性地建立起來的普遍形式。”<sup>22</sup> 在古希臘倫理主體的“性活動”力量的遊戲，一方面享用快感彰顯欲望而不超過，另一方面發揮能聯繫眾人的理性功能，經由實踐和訓練自我控制達到純粹的自我歡愉。

上述福科的包含身體的社會行動觀，雖然更完整我們對社會行動的理解，但是與古典與現代理論相較，卻仍在線性的歷史時間下的社會結構概念。基於生成觀的德勒茲根莖論，則運用無器官身體等觀念顛覆傳統思考，大大拓展了我們對社會行動的流動性的理解。

德勒茲差異的重複式時間觀是來源於尼采的“永劫回歸”（eternal return）。<sup>23</sup> 尼采提出的永劫回歸是一種生命的回復，不管是四季或者生活的變化，指向的是真實的回歸。如每個春天都有些不像是前一個春天，每個生命都有獨特之處，這變化看起來是線性的。但德勒茲則認為永劫回歸是第三種時間的綜合（the

third synthesis of time)， “在該時間中，或者是固定鏡頭被重新激活，或者是被自身長度牽引的時間直線又形成了一個循環。時間直線所形成的循環是通往無形式之物。它是一個怪異的圓圈，它只對第三時間和歸屬於該時間的東西才有價值。”<sup>24</sup> 它能逃離活生生當下的習慣（第一時間綜合）與純粹過去的記憶（第二時間綜合）類屬的控制，其回歸非同一的中心，會穿越所有不連續的事件，而表現為永恆生成（becoming）流變的狀態。德勒茲批判尼采的虛無主義，從差異的重覆向度詮釋永劫回歸，優先考慮生成而非存在。他使用差異而非同一探究理解現在。回歸，是為了“建構存在成為對生成的肯定與在其中的穿行。換句話說，永劫回歸的同一並非回歸的本質，相反的，是差異。永劫回歸轉換否定成為肯定的力量。”<sup>25</sup> 過去是條件，現在是行動。在社會生活中重覆、在其中進行差異的生產。自我重覆、自我差異。德勒茲的差異的重複式時間觀有如離心機的作用，其高強度重複旋轉下產生浮力差異，把較輕的重量排出到邊緣，保留較重在中心。這樣“內涵的分離”（inclusive disjunction），<sup>26</sup> 經由沒有固定中心和位置的整體，把過去和現在的時間連結綜合形成一個和諧的呈現。差異的重覆，是經由相同和相似而重覆與回歸，其時間的徑路吊詭地既是循環也是線性的。在非循環的時間樣態下，相同與相似被差異置換和偽裝，而且造成相同和同一轉變為差異、去中心或多元化。它的“回歸”並不會帶回來相同，而是沿著沒有中心的徑路置換同一。德勒茲式的永劫回歸，就是在重複的基礎上進行差異的選擇，在差異的基礎下重複生產。而且，“永劫回歸總是差異在中心、相同只在邊緣呈現，它會持續去中心、持續繞圈移動，而且只在不平等時會持續旋轉。”<sup>27</sup> 它同時是時間也是空間的變化，我們乃稱這是德勒茲的“差異的重複式永劫回歸”（Differential Repetition Eternal Return, DRER）時空觀。

### 3. 道家行動者與社會系統

道家身體的行動者可分為兩類：其一是道士，其二是神仙。道士用“傳授”而神仙則用“降授”的方法，這兩者常常是同一種人，他們都能傳遞祖氣給傳人或奉道的社會人士（信徒），其功能上的分化和是否進入社會系統有關。上述“行動—社會”的理論只能解釋道士行動的某些面向，神仙的行動必須在“身體—行動—社會”的理論才能得到理解。林富士的研究曾界定“道士，是專指修習各種道派的道法或長生、神仙之道而被稱為道士（或者，有時被稱為道人），其中並不包括“奉道”的社會人士（信徒）。<sup>28</sup>但是，就本人的道家行動類型而言，基於身體的向外行動的社會性考量，是把“奉道”的信徒的行動一併納入考量。如受太平道張角傳授道法治病的農民，作為社會運動的一種形式，是屬於道家身體的行動者。

道家行動者，其一是道士。有官職的道士，是在社會系統內行動的人。在道教超然官僚體系內，是作為神聖的官吏，他們與現實政治官僚思想一致，道教禮儀總是牽涉到功德的獲取和參與者神與人的加官進爵。如帕森思理論所言，社會系統必須以能和諧共存的功能條件作為結構的基礎，有官職的道士一旦在系統之內，他必須整合入其政治文化中才能使系統穩定發展。人格系統中的道士的價值與意志的行動，必須依賴文化系統的維繫“共同的價值整合”的承諾，這樣的社會行動系統普遍的特質，讓有官職的道士，成為人的行動受制於結構，欠缺能動性的“文化傀儡”。用韋伯的語言，這樣的道士是“合乎工具理性”的社會行動，總是通過合乎現實政治系統的舉止期待，並利用這種期待作為“條件”或者作為“手段”，以期實現自己的目的的行動，多半是加官進爵。但是，也有極少的例子，道士的行動不是工具理性而是合乎價值理性的目的，如人稱“山中宰相”的陶弘景。<sup>29</sup>

這深受皇帝信任的有職道士，一方面配合皇帝的要求當政治顧問與煉丹，給予社會系統最低限度的支持，適當地行動不致有偏差行為；另一方面，他隱居茅山，通過有意識地對道家身體的美學的與宗教的價值的純粹信仰，著書修鍊，超出系統之外成為上清宗的一代宗師。陶弘景配合官方要求是為了完成自己的研究找到意義，如符號互動論所言，他的道家行動是彰顯行動者的美學目的，而非為了滿足社會系統的結構需求。陶弘景對於現實政治官僚的命令的詮釋就成為一種意義操作，是一種構成的過程，他在官方要求與自我探究之間進行修正，指導與形成行動本身。

其二的神仙是“被檢選出體系之外”的人，他們在社會系統外行動，所以我們也時常把雲遊的道士與神仙相連結，因為根據道教的信仰，神仙大多是由人修鍊而成，而道士修道的主要目標也是為了成仙。所以，不管是仙傳或者道傳都在敘述道士求道、修道與成仙過程，不能以虛構視之，應視為歷史研究的材料。<sup>30</sup>神仙的作用是抵消對地位和無所不包的現實官僚政治等級制的過分在意。歷史上，最著名的神仙之一非呂洞賓莫屬。自唐至清以“真降度化”方式，接收其祖氣的不是達官貴人而是平民階級。有些是行商、雲游的道人、葯販、郎中、巫師、法師和算命先生；另外也會傳給一些“反英雄”的怪人、隱士、神秘的陌生人，甚至是裝扮成醉漢、小丑和乞丐的鬼怪。這種降授是用以證明知識和榮譽、公認的聖人和此岸甚或彼岸的顯赫位置，相對說來毫無價值。<sup>31</sup>

神仙降授的方法其實很接近德勒茲的“共存的斷塊”(co-presenting block)概念，指的是“在生成缺乏一個不同於其自身的主體的過程，它不具有終項，因為它的終項只有在介入另一種生成才能存在（它構成此種生成的主體），而這另一種生成與前一種生成並存形成了一個斷塊（block），”<sup>32</sup>按此原則，建立在前述德勒茲的“差異的重複式永劫回歸”時空觀，存在著一種生

成所特有的真實性，我歸納之為“共存的斷塊”。如呂洞賓的祖氣會不斷地在各朝代間以靈光方式流傳，這主體看起來是不一樣的人，其實和自身是一樣的。但是，接收到祖氣的人，如在金代接收真降的王重陽，形成一個斷塊，卻是無法綿延共存，呂洞賓完成任務後還是飄然而去，神仙及其傳人的綿延的真實互相不高於，也不低於異質連結的他項。另外，道家行動者的道士與神仙也不會是截然二分的，其行動不是靜態的區隔，而是一種可以彈跳（flip）移動的關係相互交錯。如歷史上的道士之所以成名，有些是因為他們以先知的身份證明了一個王朝的合法性。如張三丰對明代統治者神奇的支持。成為一位民間神祇，並且在道家歷史裡開創“三丰派”；或者金代全真教的王重陽“甘河遇仙”的和唐代神仙呂洞賓的師徒關連。這些都構成可以追溯千年的傳人的身體實踐。傳人，不管是從道人還是神仙，從社會體制內還是體制外，他們可以是向內的身體行動，也可以是向外的社會行動，從漢迄今，逐漸世俗化。

因此，德勒茲差異的重複時空觀，其永劫回歸總是差異在中心、相同只在邊緣呈現，它會持續去中心、持續繞圈圈移動，而且只在不平等時會持續旋轉，回歸。對於神仙類的道家行動者甚有啟發性。道家講的真降、真應或真誥等跨越時空的“真降度化”現象，是在亂世社會失衡、不平等猶在時真仙會持續回來度世，有時是通過傳人傳遞祖氣、成為修行宗派；有時是入世濟世、治病解苦。我們可以說，德勒茲“差異的重複式永劫回歸”，也正是道家特有的時空觀。如陶弘景《真誥》所記載的楊羲自述諸多真降事，如“六月二十四日夜，紫薇夫人來降。因下地請問：“真靈既身降於塵濁之人，而手足猶未嘗自有所書，故當是卑高跡邈，未可見乎？”<sup>33</sup>在其中互動修行而成就道教上清宗。又如《呂祖全書》所記唐代呂洞賓真降千年，“呂祖由唐迄今，千有四十九年矣。往者既遠，來者更長。何年譜之勝紀哉。



特有其生世、入世、避世、留世、度世。萬古不避其真神。其見於五代兩宋元明清朝者，志傳仙書，歷歷可考。……知仙之能久也，年譜中兼載其修身普度，顯化遊行壇社龍沙之蹟，凡以著其長存也。祖師云：桑田改變依然在，永在人間出世人。”<sup>34</sup> 沒有固定中心和位置，在差異的基礎下重複生產，如每次真降都以不同的形貌出現來度化世人；在重複的基礎上進行差異的選擇，“桑田改變依然在，永在人間出世人”。呂洞賓真降所表現的是一種時間的綜合，它能逃離習慣與記憶的控制，在回來時並非同一的中心，它穿越所有不連續的事件，而表現為永恆生成的狀態。神仙時空跨度的降授與道士的傳授給與傳人、奉道的社會人士的連結，交織出道家獨特的身體行動。

#### 4. 無器官身體的“身體實驗”

不管是理性或欲望，前面討論過的韋伯、帕森思、米德和福科等面對的總是社會是經驗世界的現實社會，是在線性歷史時間內的人的行動，它化身為兩種樣態：從身體出發，或者向內享用快感或自我統治欲望的行動，或者經由實踐和訓練自我控制，介入社會發揮聯繫眾人的理性功能。而沿著德勒茲“差異的重複式永劫回歸”的時空觀點，他的社會理論就與上述理論家必然家完全不同，他提出一個生成分子—以經度和緯度衡量身體的出場也是必然的結果：“一個身體只能通過經度和緯度而被決定。亦即，那些屬於它的物質元素的集合，這些元素處於某些動與靜、快與慢的關係之中（經度）；它所能產生的強度性的情動的集合，這些情動處於某種力量或某種力量的程度之中（緯度）。唯有情動、局部的運動、差異性的速度。”<sup>35</sup>

德勒茲稱這種由身體的製圖實驗的物質能量流—強度的內在關聯（經度），決定生產的觸發（緯度）所構成的身體為

“無器官身體”（Body without Organs; BwOs）。身體是一集體的元素，事物，植物，動物，工具，人，力量，以及所有這些的零碎性都在不斷變化形式，以跨越門檻。德勒茲身體理論不再是以人為中心，而是還包括非人、有機物與無機物等，在生成流變時空跨中度產生異質連結。從鉅觀社會學角度來看，德勒茲理論既不是市民社會或者階級社會的思考，而是面對地球社會。理解一個無器官身體的關鍵在於理解任何一個身體其去層的限制何在，以及對那唯一無器官身體（The BwO），如地球<sup>36</sup>或者本人的道家主張“道法自然”的道本身。不論是對外的高強度異質連結，或者對內的修行，德勒茲的無器官身體因此是一種實驗（experimentation），“去看身體的能做什麼，去看你是否可以成為根莖。經由現實給予的機會去進行身體實驗，改變記自己的人格、書寫或說話習慣，加入可能去領域化的運動。身體實驗並非只是生活風格的管理，而是在和他人互動中實驗，面對身體政治的社會性。”<sup>37</sup>讓身體去實驗，去被觸動。我過去所研究的流行音樂與現今探究道家身體的共同性就在於“情動”（affect）：只有身體被“觸動”，人才能形成向外異質連結的欲望，才會去聆聽、著迷於流行歌、才會去遵守道家戒律修持煉功或者入世參與社會運動，產生對於身體或社會產生“轉化”的行動。德勒茲的身體“實驗”，其動力學式理解“身體是不能用形式、器官、功能或主體來定義，而是由和動與靜相關連的無限微粒所構成，它動態地由情動與被觸動的強度所決定。”<sup>38</sup>身體既然不是形態、器官、功能或主體，而是無數微粒關係，所以必須由物質能量流的情動強度為經度與身體被觸動的緯度來決定。所謂“情動”指的是有能力去行動或在遭遇中被感染而行動的身體，它是一種製圖實驗。我曾歸納無器官身體有兩個面向：其一是不斷向外連結、具高強度的情動身體。其二是強度為零的情動身體。“情動通過身體向外，是一種武器，通過身體複數連結的觸動，產生異

質連結，能夠自由行動，是情緒向外流動的效果。可以生成游牧民、戰爭機器等。無器官身體可以被理解為是蛋。你總是攜帶著它有如你的實驗環境，你連結的周遭。蛋是純粹強度的環境，是零強度的生產原則。”<sup>39</sup> 全真道王重曾言陽“有為無為一而已，於道同也。如修行全拋世事，心地下功，無為也；接待興緣，求積功行，有為也。心地下功，上也，其次莫如積功累行。兩者共出一道，人不明此理莫通乎大同。”<sup>40</sup> 就道家社會學而言，高強度的向外連結的情動身體就是“有為”，是接待興緣，求積功行；強度為零的情動身體，就是“無為”，修行全拋世事，心地下功。而兩者共出一道，就是說道家身體就是這樣一體兩面的身體實驗（body experimentation）。有為無為的實驗並非截然二分的，如何流動和情動強度有關。

## 5. “距世精神”的理論參照

而我過去所提出的道家身體具備一種和世界保持有彈性的距離的“距世精神”，可以說是道家中人的行動，看起來“入世”（worldly）卻又保持讓自己能屈能伸的“距離化”（distanciation）的精神。這裡借用社會理論：韋伯的入世禁欲（worldly-asceticism）與紀登斯得時空延伸（time-space distanciation）的概念綜合來進一步探究“距世精神”（worldly distanciation）的意義。

韋伯曾把喀爾文派的新教倫理和資本主義精神連結在一起，探索兩者的選擇性親和的關係，是都具有“入世禁欲”的精神。一方面，新教徒經濟上“把大量財富聚積起來，這些財富並沒有用來貸款以賺取利息，而總是重新用於“商業投資”，這種合乎資本主義的資本積累創造利潤的入世禁欲行為，卻是建立在特殊的教義“預選說”（predestination）上。上帝的恩寵是不會失掉的，但是是否為上帝揀選是無法得知的。因此，為了解決內心的

焦慮，必須使自己成為上帝的工具，把注意力集中在具體的目標上，如累積資本以榮耀上帝。“現世生活的徹底理性化，完全是由增添上帝的榮耀這個目的所支配。”<sup>41</sup> 雖然從道家典籍與形式上並沒有發現“預選”的焦慮，但不管真降或點關開竅，究竟在怎樣的機緣下能遇到明師得氣，仍然是神秘難解。得到道家身體這件事情確實不得不讓人覺得多多少少有“預選”的影子。其模糊性，所造成的卻不只是“入世”又“禁欲”的精神，這會有點像下面我要建立的道家身體的行動“有為出世”的類型：如張良幫漢高祖劉邦取得天下後，就翩然隱逸而去。其“積功累行”的身體實驗，並不是為了彰顯累積世俗財富或獲得官爵名位的欲望（禁欲），入世是在亂世輔佐明君、兼善天下，實驗的最後目的是出世，是脫離現實社會上山修行。而紀登斯的“時空延伸”在他的結構化理論裡，指的是“社會系統以社會整合與系統整合為基礎，而在時空向度上延展開來過程。”<sup>42</sup> 這時空的“延伸”（distanciation），是打破傳統線性時間與區域空間的限制，而把日常生活放在更為廣大的社會系統與社會整合的角度來理解，顯示了全球化與資訊社會下時間與空間的跨度的社會關連。時空不再是社會活動的絕對預設，而是人類社會的日常生活與結構的內生變數，時空因此具備流動的意義。這正構成道家身體行動的“距世精神”的一個面向：雖然不是依靠資訊技術或全球化的力量，神秘地被點關開竅或感受真降的得氣身體，賦予道家中人不被現實世界的時空侷限的精神性，總是相信最後超越的“出世”可能，故其時空為“延伸”。

道家身體的“距世精神”基本上我認為是入世的行動是為了出世，總體而言是“以假修真”，身體實驗的入世是假，出世修鍊身體得道為真。得氣作為行動的前提，如何得氣也和新教徒一樣充滿不確定性卻不焦慮，原因是道家的人神關係比較像是物外親眷屬，而非新教徒和威嚴難以預測的上帝關連。而道家特有

的“真降”傳氣現象，在現實與超現實世界均有意義。一方面，顯示紀登斯的現實世界的時空流動性意義，另一方面，也支持德勒茲式“永劫回歸”的不同時空跨度理論，從而讓道家身體的“距世精神”可展現行動。

### 三 道家行動類型：身體實踐x距世精神

韋伯曾區分宗教社會學的行動分類宗教為“拒世”（world-rejecting）的教贖型宗教，“在某方面與世界相敵對且以救贖為取向信念宗教”；和“入世”的政治型宗教，“接受現世且試圖適應現世的純粹儀式性或律法的宗教，後者，最突出的類型是中國的儒教。”<sup>43</sup> 但是，施路赫特則認為，事實上幾乎所有的宗教都是以脫離痛苦，獲得解脫的救贖為目的，差別的只是修行的法門不同而已。從施路赫特運用理念型所構築的“文化宗教的分類表”來看，喀爾文新教和新教之前的基督相同處即在於他們均屬“拒世型”的救贖宗教；差別在於前者是入世禁欲，對世界的基本態度是支配現世（world-mastery）觀，而後者是出世禁欲，對世界的基本態度是克服現世（overcoming the world）。<sup>44</sup> 這樣的理論分類無法適用於本人的道家行動類型研究有以下兩點：

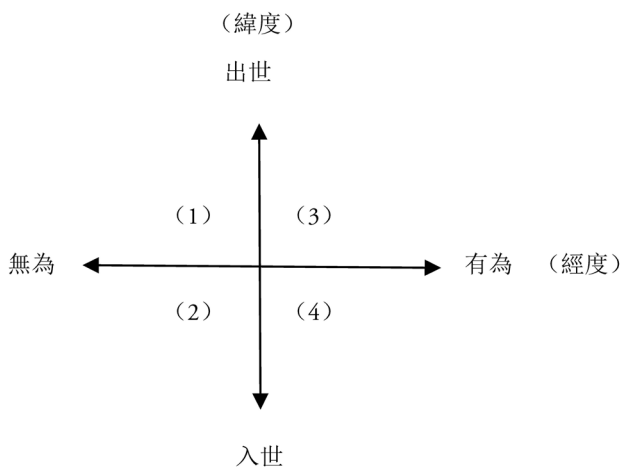
（1）韋伯對於道教的理解相當有限，他基本上站在儒教立場上理解道教，對於儒教而言，所有的異端都被稱為道教。他甚至把太平道和太平天國、張角與張魯混為一談；<sup>45</sup>（2）被韋伯稱為神秘主義的道教，其行動只有不關心世事的隱退和追求長生不死；<sup>46</sup> 但是，古道教的張角的黃巾起義社會革命與張魯的建立宗教國家行動，均直接挑戰了韋伯論點。我們要建立道家行動的類型，必須考慮道家身體的與強度相關的身體實驗、時空跨度的真降身體觸動等特殊性的，才能清楚對於行動對於世界的態度為何。

德勒茲的“身體實驗”說，我們也可以用在道家社會學的框架思考。德勒茲的將“道”等同於“一個強度性的無器官身體”的說法，遠比福科的倫理身體更貼近道家本意。問題不在於延遲射精的能量吸血主義，“相反地，問題在於建立一個強度性的無器官身體，道，一個內在性的場域，其中，欲望無所欠缺，並且因此不再與任何外在的超越的標準相關。”<sup>47</sup> 福科的倫理主體仍僅僅停留在朝向生育、有機體的保存、家庭主義和國家體系維持的“層級化”面向，並無法解釋道家身體的朝向“去層級化”，一種欲望無所缺乏的身體，自給自足，不為外在或超越性力量所動搖，這是歷世丹家修鍊的向內的“身體一行動”。另外，身體實驗的不斷向外異質連結的社會行動，一種對於道家中人而言始終是一個入世選項。實驗是把“自己寄居在層中，在它提供的機會裡做實驗、發現有利的地方可以安全進行實驗，發現解域化的可能運動，找到可能的逃逸線，在這裡和那裡產生流動的連結。”<sup>48</sup> 這樣的身體實驗，就是從傳統認為身體是一個有機體、主體的層化觀念中解放出來，利用我們所寄寓的身體所提供的各種機會進行實驗，改變你身體的、情緒等習慣的模式，在塵世找到安全的地方持續實驗，創造逃逸線。

對德勒茲的無器官身體的延伸探討，道家社會學的行動是通過擺盪在“無為、有為之間”的身體實驗，使具備道家身體生命技藝能力的人採取不同樣態的行動，其變化是和流動的強度有關。道家身體承接祖氣而行動，傳統線性時間無法合理的解釋這樣時空跨度的真降或點關開竅現象，必須通過德勒茲的“差異的重複式永劫回歸”觀點切入。道家身體是被動與靜相關連的無限微粒所構成，道家的人是由物質能量流的情動強度為經度，與身體被觸動為緯度所構成。道家身體，表面上在不同的歷史時間裡出場，但是因為情動強度的差異與觸動時機。都會讓不同的行動會有擺盪與流動的可能。道家式的身體實驗就是通過各種“身



體的精神性操鍊”，包括符籙、存思、服食、導引、房中、外丹和內丹等方法，外顯為朝向“心地下功”的“無為”，或者“積功累行”的“有為”兩種高度流動性的實驗可能。<sup>49</sup> 當面對外在社會，真正要產生具體的行動時，還要考量距世精神——在出世與入世之間流動的作用。出世，我們在此假設為不願意在俗世裡加官進爵、具體介入社會的運作；入世則是願意加官進爵、介入社會。作為道的行動展現，“有為無為”的身體的精神性具體化為擺盪在兩種面對世界的態度“入世出世”，即我所稱的和現實世界保持彈性距離的“距世精神”，形成下面四種道家身體的行動類型假設：（1）無為出世；（2）無為入世；（3）有為出世；（4）有為入世。



圖一：道家社會學四種行動類型假設

運用德勒茲理論我們用經度與緯度解釋道家身體行動的時空跨度的彈跳可能，受到情動的強度差異與觸動時機的影響而運動。這裡，我們可以看到一個道家身體的“身體-行動-社會”的光譜：即從身體行動的生命技藝操鍊，到同時朝向社會的政治社

會行動，而其移動的程度差別，決定於行動者的身體實驗與距世精神的擺盪差異。道家社會學基於身體意識而產生“距世精神”，人的精神上既出世又入世，既能外混俗物又能內修真學，和社會保持有彈性的距離。它有一個介於身體與社會之間的行動光譜，而產生四種類型。

### (1) 無為出世：

修丹追求來時路。這個類型的身體實踐上專注於心地下功夫（而且往往還伴隨著扶乩的神秘經驗），精神上則離現實世界非常遙遠，這類型的道家身體儘可能趨向於向內的身體行動，捨棄世俗生活而求隱遁成仙。如上清宗的楊羲，他曾師從女方士魏華存長子劉璞學過道經，在修煉存想之術時，在茅山忽然宣稱有大批神仙降授，包括魏華存的眾仙，向他傳授大量經文和口，魏華存成了他的師尊。陶弘景的《真誥》記載了其中的事蹟。魏華存曾得真仙降授《黃庭經》。上清宗乃以《黃庭經》的存思身神，加上存思上界神靈成為《上清經》。<sup>50</sup> 這裡的例子均在降授的範疇內而產生的“無為出世”行動，並無跨範疇移動現象。這些“無為出世”的行動類型，也時常伴隨著降授天書，如上述《黃庭經》或受大乘佛學影響的《靈寶經》。“天書是具有宗教神聖特質的書體。這種將梵書視作天界書體的觀念也保留在道教典籍裡，並被吸納入道教天書系譜之中。其呈現在靈寶經中，即是被視為最高天書的‘大梵隱語’，它的原型是宇宙先天氣的概念。”<sup>51</sup> 天書在降授，不僅僅在無為出世中出現，幾乎所有類型都有此現象，佛教對於道家行動的影響需深究。

楊羲，生於晉城帝咸和五年，“吳人來居句容，學道於茅山，為人潔白美姿容，善言笑，攻讀好學，該涉經史，性淵懿沈厚。幼有通靈之鑒，與二許早結神明之

交。……年三十六以哀帝興寧三年乙丑歲，眾真降授道。”<sup>52</sup>

## (2) 無為入世：

這個類型向內修行的身體行動成就為了實踐介入社會的行動，但是身在凡塵心在世外。金代創立全真教的王重陽是例子。王重陽，名嘉。生於宋徽宗政和二年，在四十八歲的時候，有“甘河遇仙”，遇見呂洞賓的降授經驗，後傳授給馬丹陽與邱處機等七人，建立戒律嚴謹的全真教道團，影響迄今仍然鉅大，全真與正一仍是中國道教兩大宗派。王重陽通過降授得道、並賦予“開出七朵金蓮”的收七個徒弟而組織“全真教”的入世任務，這“身如蓮藕、心似蓮花。根在泥而花在虛空矣。得道之人，身在凡而心在聖境矣”<sup>53</sup>的“無為入世”行動類型。其中，要注意的是王重陽“無為入世”與降授的呂洞賓的“無為出世”的時空跨度彈跳的跨行動範疇關係。

“時正隆己卯四十有八歲也，甘河橋上過屠門，嗜甍根而大嚼焉，有二道者各披白氈，忽從南方偷然而來，煙霞態度，霄漢精神，觀厥眉宇，大抵相類。先生不覺驚起趨進，倪首前揖，相與語言皆出世語，滌塵漸垢，錫膏剔盲，如醉而醒，如瘡而鳴，密授真訣，更名日轟，字日知明，號曰重陽子。既畢，指東方曰：汝何不觀之。先生回首而望，道者曰：何見。曰：見七朵金蓮結子。道者笑曰：豈止如是而已，將有萬朵玉蓮芳矣。言訖，忽失所在。”<sup>54</sup>

“醉於甘河鎮，會二人被髮披氈，其貌同一。師訝之。從而懇請，其人徐曰，此子可教，因授其修真口訣。……其所遇者，蓋唐純陽子呂仙翁之化身也。”<sup>55</sup>“在萊州立平等會，自是遠近風動，與會者七餘人。……普

濟羣生、徧拔黎庶。”真功真行者，“澄心定意、抱元守一、存神固氣，真功也。修仁蘊德、濟貧拔苦、先人後己、與物無私，真行也”<sup>56</sup>

### (3) 有為出世：

功成名，遂身退。這個類型介入社會的行動是為了返回自我身體的救贖。如張良得黃石公降授，讀他的書後能夠應機權變，輔佐漢高祖劉邦取得天下後被封為留侯，為大司徒。卻功成身退，終為遯世之歸。也值得注意的是張良的“有為出世”行動與黃石公降授的“無為出世”關連。

張良，字子房，“獨善其身則誠意正心，兼善天下則齊家治國平天下，其道未嘗不兩存顧。所遇窮達隱顯如何爾？張良可謂兩存其道者也。道德經曰：修之於身其德乃真，修之於家其德乃餘，修之於鄉其德乃長，修之於國其德乃豐，修之於天下其德乃溥。此正張良之忠於韓而成漢之功也。然神仙雖以功名成就於世，是豈圖富貴以自榮？蓋亦行其志也。故終為遯世之歸焉。經又曰：功成名，遂身退。天之道非此之謂乎？”<sup>57</sup>

張子房，“名良，韓國人也，避地於南陽，徙居於沛，後為沛國人焉。童幼時，過下邳圯橋，風雪方甚，遇一老叟。着烏巾。黃單衣。墜履於橋下，日子房曰：‘孺子為我取之。’子房無倦色，下橋取履以進。老叟引足以納之，子房神意愈恭。叟笑曰：‘孺子可教也。明旦來此，當有所教。子房味爽至，叟已在矣。曰：‘期而後至，未可傳道。’如是者三，子房先至，亦無倦怠。老叟喜，以書授之曰：‘讀此當為帝王師。若復求吾，乃穀城山下黃石也。’子房讀其書，能應機權變，佐漢祖定天下。”<sup>58</sup>

#### (4) 有為入世：

這個類型將向內的身體行動建立在群體有目的性的世俗目標上，產生具高強度的介入社會的政治行動。在漢末民間新興宗教運動中興起的天師道與太平道，都屬於鬼神道派，都極富反叛精神，都以社會群體綱紀為重，都有積極進取的傾向，力圖在現實世界中很快實現太平盛世的理想。<sup>59</sup> 實例就是太平道的張角、天師道的張魯。張角的“有為入世”行動雖未有和神仙降授有直接關係，但是，史載關於《太平經》，張角“頗有其書”，讓他的入世革命增添許多想像和討論空間。張魯為天師道張道陵之後，可謂家學淵源，其在漢中所建立的宗教國家，也和《太平經》極有關係。這都是未來進一步討論、研究的重點。

張角，“初，鉅鹿張角自稱‘大賢良師’，奉事黃老道，畜養弟子，跪拜首過，符水咒說以療病，病者頗愈，百姓信向之。角因遣弟子八人使於四方，以善道教化天下，轉相誑惑。十餘年間，眾徒數十萬，連結郡國，自青、徐、幽、冀、荆、楊、兗、豫八州之人，莫不畢應。遂置三十六方。方猶將軍號也。大方萬餘人，小方六七千，各立渠帥。訛言‘蒼天已死，黃天當立，歲在甲子，天下大吉’。以白土書京城寺門及州郡官府，皆作「甲子」字。中平元年，大方馬元義等先收荆、楊數萬人，期會發於鄴。元義數往來京師，以中常侍封諶、徐奉等為內應，約以三月五日內外俱起。未及作亂，而張角弟子濟南唐周上書告之，於是車裂元義於洛陽。靈帝以周章下三公、司隸，使鉤盾令周斌將三府掾屬，案驗宮省直衛及百姓有事角道者，誅殺千餘人，推考冀州，逐捕角等。角等知事已露，晨夜馳救諸方，一時俱起。皆著黃巾為標幟，時人謂之‘黃巾’，亦名為‘蛾賊’。殺人以祠天。角稱‘天公將軍’，角弟寶稱‘地公將軍’，寶弟梁稱

‘人公將軍’，所在燔燒官府，劫略聚邑，州郡失據，長吏多逃亡。旬日之間，天下嚮應，京師震動。”<sup>60</sup>

“張魯，字公祺，沛國豐人也。祖父陵，客蜀，學道鵠鳴山中，造作道書以惑百姓，從受道者出五斗米，故世號米賊。陵死，子衡行其道。衡死，魯復行之。益州牧劉焉以魯為督義司馬，與別部司馬張脩將兵擊漢中太守蘇固，魯遂襲脩殺之，奪其衆。焉死，子璋代立，以魯不順，盡殺魯母家室。魯遂據漢中，以鬼道教民，自號‘師君’。其來學道者，初皆名‘鬼卒’。受本道已信，號‘祭酒’。各領部衆，多者為治頭大祭酒。皆教以誠信不欺詐，有病自首其過，大都與黃巾相似。諸祭酒皆作義舍，如今之亭傳。又置義米肉，懸於義舍，行路者量腹取足；若過多，鬼道輒病之。犯法者，三原，然後乃行刑。不置長吏，皆以祭酒為治，民夷便樂之。雄據巴、漢垂三十年。”<sup>61</sup>

## 五 古道教：道家行動的原型與斷裂

馬伯樂將六朝的道教視作道教發展歷史上的焦點，並把六朝和六朝以前的道教稱為“古道教”。認為唐代以後直到現代的道教處在一個漫長的衰退過程中。其理由是，道士緊縮在道觀之中，逐漸喪失了對民眾的影響力，另外是民間的道士變成了單純的科儀崇拜。他將唐代以後的道教，即吸收了各種方術、儀式成分的道教，稱為“民眾道教”或者“近代民間宗教”，並以此與古道教相區別。<sup>62</sup> 如果我們把榮格所說的“原型”（archetype）<sup>63</sup> 視為是人類原始經驗的集結，那麼古道教的太平道與天師道的活動，無疑就是我們探究道家行動的原型。在本人框架內，古道教



作為“有為入世”的行動類型其特殊性包括（1）農民行動者、異質連結與救贖論（2）末世論、種民與承負；它們都和《太平經》的作用有關。王明指出，《太平經》的主旨在於“內以治身長生，外以治國太平。”<sup>64</sup> 此說法，是根據《太平經》經文的“天教吾具出此文，以解除天地陰陽帝王人民萬物之病也。凡人民萬物所患苦，希當消去之，故教子用法無極以示之，乃拘校前後聖賢神文與凡人俗辭，合而大考之后，天地之病，都得消除。已消除，帝王延年，垂拱無憂也。”<sup>65</sup> 這說明《太平經》通過道法解除人民萬物的患苦疾病之后，才能治國太平讓國家領導者垂拱無憂。林富士乃認為，《太平經》主張“治身”與“治國”並重，並以“治身”為“治國”的基礎。<sup>66</sup> 張角太平道的生命技藝是“跪拜首過，符水咒說以療病”，治身後的治國，不是“垂拱而治”、“清靜無為”，而是採取激進手段，鼓動農民發動社會革命。

（1）農民行動者：作為道家行動者一種的傳人或奉道的社會人士（信徒），古道教所觸發進行大規模反叛的農民的行動相當特別。張角和張魯，通過初步的教規教儀與教會組織，結合政治勢力，而當時信奉道教，參與社會行動的人是誰呢？《三國志·魏志·武帝紀》記載：“是時從受道者，類皆兵民脅從無知名之士，至晉世則及士大夫矣。”故湯一介說，從封建統治者的觀點來看，信道教的多非“修善之人”，常為農民起義所用。<sup>67</sup> 亦即，信奉道教的人大多是從廣大貧苦的農民中募集起來的。在這些農民、“兵民脅從無知名之士”展現的能量，就情動身體的實驗而言有兩種面向：其一是“治身”，轉化精氣神以長生久視：朝向一個內在性的場域，欲望無所欠缺，能成道（法身，元命真人）為神仙，強度為零的身體。作為本人“有為入世”的行動類型的理論特殊性，太平道身體雖然上述充滿著入世社會參與和積功累行的有為性，我們必須注意道家身體的追求身體長生的基

本調性。如《太平經》的〈虛無自然圖道必成誠〉所言：“虛無者，乃內實外虛，有若無也。反其胞胎，與道居也。獨存其心，懸龍慮也。遂為神室，聚道虛也。但與氣游，故虛無也。在氣與神，其餘悉除也。以心為主，故得無邪也，詳論其意，無忘真書也。”“無為者，無不為也，乃與道連，出嬰兒前，入無間，到於太初，乃返還也。天地初起，陰陽源也。入無為之術，身可完也。去本來末，道之患也。離其太初，難得完也。”<sup>68</sup>

從德勒茲理論而言，“無為”即強度為零，是“內實外虛，有若無”的無器官身體狀態的一種展現，是建立在“無不為”上。即經由反覆不斷向外連結所創造出來的高強度，形成“共存的斷塊”達到奇異點轉而向內強度為零。故曰“無為無不為也”。但這種古道教的向內的身體行動，東漢末農兵民脅從無知名之士等無產階級，濫飽尚不可得，妄期成仙？因此，就生命技藝而言，奉事黃老道的張角或本身有《太平經》的修為，但對他的信徒“治身”的方法，是“畜養弟子，跪拜首過，符水咒說以療病，病者頗愈，百姓信向之。”謝世維曾對早期道教的罪咎意識的研究，提及大淵忍爾在討論早期張角教法的“治病法”提出疾病的原因在於過去的為過，天神會監察人們的行為與過犯，信眾可以透過叩頭與首過等行為請求寬恕，藉由這種方式可以治療疾病並解除心理罪感。不過大淵忍爾也強調這種觀念並非建立在深層罪感上，而更傾向於現世的功利性。<sup>69</sup> 本人認為，這“現世的功利性”指向的就是天師道通過解除病苦傳授祖氣後，和農民產生異質連結調動其積極性，才能有為入世革命。其二是“治國”，結合天地人以經世濟民致太平：這道家身體的實驗另一種展現，是從身體到向外行動的展現，隨著其強度的變化和組織上和政治主流的層化空間連結程度，會表現為幾種不同形態。其最激進的例子，就是張角的太平道，將道作為一種革命的社會行動，這樣的道家身體實驗能通過情動而產生配置的強度身體，向

外異質連結成為游牧民與戰爭機器發動革命。另一種較溫和的例子，是張魯的漢中政教合一的國家治理。通過初步的教規教儀與教會組織，結合政治勢力，“張角利用太平道的教會組織和農民起義的組織合而為一，張魯的五斗米道的教會組織和其割據的政權合而為一。”<sup>70</sup>

而古道教這引起我們注意的道家身體的向外社會行動，其理論基礎是什麼？它們與身體的向內行動理論經典又何不同？運用首過與懺悔解除病苦是一種朝向身體行動的力量，而要大規模影響人起而革命除了取得信任外，還需要一個理論性的基礎。雖然有爭議，張角和張魯的太平道與五斗米道的理論基礎基本上是《太平經》與《老子想爾注》，探其經文與詮釋就可理解其社會行動的無器官身體動力學。古道教在東漢創立的過程吸收原始的鬼神崇拜、黃老道、讖緯之學，更吸收了先秦以來的神仙方術。道教最早經典《太平經》與太平道的關連，湯錫予指出“《太平經》者，上接黃老圖讖之道術，下啓張角、張陵之鬼術。”<sup>71</sup> 黃老就是黃老君，是老子的神化。在漢代中國西部，天師道也尊崇這個神，叫做“太上老君”，念誦他的“五千文”（道德經）。黃老君和太上老君的形象預示了老子是個救世主。圖讖、讖緯書，則是一種流行於西漢成哀以後至東漢之世，夾雜術數，依託經文，用以預測吉凶，或解說經義的書籍。<sup>72</sup> 饒宗頤則認為，“道教的創立，其淵源頗遠，而實以《太平經》為其理論之中心。”<sup>73</sup>

太平道與《太平經》的關係學者多有論述。熊德基<sup>74</sup>認為太平經並非太平道的革命理論指導，但是，張角所觸發農民起義的激進行動，將之和一個經文事實保守、維護封建社會秩序的經典連結，轉化為道家行動者與社會顛覆傾目的，形成太平道“多元體”（multiplicity），不斷改變其自身獲得增長。<sup>75</sup> 張角為讓經卷給教眾誦習且合法公開化教團，連結狀似無害的《太平經》；

但此異質連結能聚眾壯大，逐漸將合法宗教社會，通過張角的道家身體的情動能量轉移、無器官身體的強度作用，轉化為戰爭機器、革命組織。為達到此目的，成為多元體的張角創造性地解釋經卷，提出新見解。受《太平經》啟發的張角，信奉太平道發動農民大起義，可謂社會行動的極致，是一種索安所稱的救贖論（Messianism），因為這些中國的宗教運動關心的是明君，而不甚關注西方人才有的千年升平的黃金時代。<sup>76</sup> 而張魯信奉天師道，則在三國時建立的政教合一的漢中國。做為被視為異端宗教的社會行動，東漢末五斗米道黃巾之亂的起義，基本上流傳於農民之中：其指向社會的行動是以信仰的神祇為紐帶而結合，如“大賢良師”張角，稱“蒼天已死、黃天當立”，其入世革命活動實仍帶有修行、行善的出世性。我過去曾經比較本雅明與道家內丹學認為：宋代“內丹學”其“氣的精神性”操作經驗的身體是和“超現實”地追求元神的現世實踐有關，看起來超現實，但事實上也是一種“此世救贖”：相對於西方本雅明的藝術創作式的寓言詩學，道家身體走向了另一條“身中彌賽亞”的救贖之路。<sup>77</sup> 但是，放在本人的道家行動類型來看，過去我研究的內丹學“此世救贖”，只是“無為出世”的身體行動的部分展現而已，不能涵蓋所有行動，如張角與張魯都屬於“有為入世”的身體行動，需探討、比較與歸類。

（2）古道教的末世論（Eschatology）看起來有兩種，其實都源自《太平經》：其一是張道陵，及後的張脩、張魯等的天師道、五斗米道。張陵的使命是“罷廢六天三道時事，平正三天，洗除浮華，納樸還真”的積極社會行動，要種民修煉黃赤混氣之法（房中術）等道家功法。做為道家生命技藝的一種方法，房中術不但有益於養生，而且與“留善人種”的“種民”有關。“種民”或為房中術“陰陽之施，男女更相過度”的生產者。<sup>78</sup> 湯一介認為據此推想，“種民”就是“天生的道教徒”（a born

Taoist)。<sup>79</sup> 其二是茅山上清宗，末世三天取代六個天不需依靠後聖李君（李弘）下凡的人的推動，而是要種民自己修煉，靜待“壬辰癸巳之年”的預言到來。種民“即人種，即亂世人當死絕，只有少數為善得道的人可被老君挑選存活，留作後來太平之世的種子。”<sup>80</sup> 《太平經》認為，劫運到來將使“天地混齏，人物糜潰。唯積善者免之，長為種民。”<sup>81</sup> 後來的上清經系的《真誥》，靈寶經系的《洞玄靈寶赤書玉訣妙經》等繼續使用此概念。“種民」乃天師道教團“末劫濟度”的核心觀念，並和六朝道教的“末世論”有密切關係。張魯的《大道家令戒》，“災劫之時，改心為善，行仁義，則善矣，可見太平，度脫厄難之中，為後世種民。雖有兵病水害之災，臨危無咎，故曰道也”。<sup>82</sup> 由於末世劫難在甲申之年來臨。此甲申災劫之說，源自東晉末期社會上流傳的讖言，在甲申年將有大洪水，天地秩序大亂，八年後的壬辰年將由真君李弘出世，像東漢時李氏輔佐劉氏中興漢室一樣，李弘將輔佐劉裕，進入太平盛世。事實上，自稱李弘的人在古道教時期一直都有，<sup>83</sup> 李弘其實就是道家主導的農民革命的起義領袖代名詞。

古道教的末世論的經典《太平經》與道家身體行動“有為入世”的太平道、天師道的關連有以下諸點的討論：（1）東漢順帝時，瑯琊宮崇上其師于吉神書百七十卷，號《太平清領書》（見《襄楷傳》）。其後張角“頗有其書”，因倡“太平道”。《太平經鈔》辛部：“太平道，其文約，其國富，天之命，身之寶。”均取太平之名。另根據張陵的《老子想爾注》<sup>84</sup> 的內容探討；（2）《太平經》與天師道相同之點，在於禁酒、順時令、義舍、懺悔等。今《太平經》亦見“天師”“天師道”之名，足見兩者關係密切；（3）《太平經》言“守一”“中和”“合五行”，《想爾》每取其以為說。又其“天道好還”，頗近《太平經》的“承負”之義。《太平經》的〈解承負訣〉說明了“承負”的

意義：“凡人之行，或有力行善，反常得惡；或有力行惡，反得善，因自言為賢者非也。力行善反得惡者，是承負先人之過，流災前後積來害此人也；其行惡反得善者，是先人深有積蓄大功，來流及此人也。”<sup>85</sup>“力行善，反得惡”或“力行惡，反得善”，說明了一種善惡報應的現象，更特別的是，它來自其祖先所積功過的差異。換句話說，前人的行為善惡，會對其子孫後代的福禍吉凶產生影響，這就是所謂的“承負”報應。王明進一步詮釋為“人的善惡行為，或者現身受到報應，或者流給後世。流給後世子孫的，叫做承負。”<sup>86</sup>袁光儀則提出完整的報應說，“包括‘先世’、‘現世’、‘來世’之報，皆為《太平經》報應理論之所涵，廣義的「承負說」可代表《太平經》完整的報應理論；然而為解決現實中善惡與福禍不相應的情形，《太平經》特提出的「承負」說，著重在‘先世報’與‘來世報’的解釋，可稱為狹義的‘承負說’，亦為《太平經》報應理論所最主要強調的部分。”<sup>87</sup>綜合上述我們可以看到，《太平經》的“承負”報應加上末世即將來臨的成為“種民”的迫切性，對於古道教，這個道家行動的原型，有著極為重要的影響。

但是，最後鼓動農民行動和末世論的古道教均失敗了。太平道張角黃巾軍被鎮壓，其道家身體的救世主義也沒有發展成為重要到足以載入史冊的政治運動。這些教派或者是都消失了，或者轉入了地下。另一方面，天師道張魯則由於其政治和宗教上的妥協態度得到官方的保護，擴大了它的影響，發展出廣泛的教會組織。天師道並沒有批評現存的政權；它們的自治領域是四川偏僻的地理環境的結果，它也從來沒有表示要成為一個新的王朝。第三代天師張魯由漢朝廷得到了官職，堅持不自立為“漢寧王”，不建立一個自己的國號，不理會那些稱他擁有新的“符命”的讖語。結果是，當這一地區被曹操攻佔時，張魯自願擁戴曹魏統治者成為新的由老君承認的合法的皇帝。<sup>88</sup>作為本人框架內道家行



動的原型，鼓動農民和末世論的刺激，其情動身體與入世性均達到最高強度的古道教“有為入世”的行動類型，卻在歷史上消失，整個道教千年歷史似乎再也看不到這樣的強度，我稱之為“古道教的行動斷裂”。

## 六 四組問題：進行中的結論

本人的道家社會學基於身體意識而產生“距世精神”，人的精神上既出世又入世，既能外混俗物又能內修真學，和社會保持有彈性的距離。它有一個介於身體與社會之間的行動光譜，而產生受到情動強度的經度，與觸發時機的緯度交織，而構成道家身體的行動；而且通過道家行動者道士、神仙與其傳人、信徒的時空跨度可能，我們可以看到一個道家身體的“身體-行動-社會”的光譜：即從身體行動的生命技藝操鍊（治身），到同時朝向社會的政治行動（治國），而其移動的程度差別，決定於行動者的身體實驗與距世精神的擺盪差異。作為道的行動展現，“有為無為”的身體的精神性具體化為擺盪在兩種面對世界的態度“入世出世”，即我所稱的和現實世界保持彈性距離的“距世精神”，形成無為出世、無為入世、有為出世和有為入世四種道家身體的行動類型假設。

古道教作為行動原型，天師道最吸引人的地方是其使用印和符文以治病的儀式信仰療法。上清派也可以通過存思的過程，道士降入自己的微觀宇宙，一直降到冥界，救贖地獄中受難的鬼魂。但“宋代以降道教各種入道之策的道教教區集體消失了。有職位的道士不再管轄一個團體，而變成專門從事地方祭祀的儀式專家。”<sup>89</sup>從六朝到宋代，道士從“管轄教區”到“專事地方祭祀”的變化，放在“有為入世”的就道家行動類型的例子而言，

是天師道張魯的政教合一的漢中國消失後的被納入封建帝國社會系統的轉變。張角的黃巾起義，則把有為入世行動類型激進化。漢武帝“罷黜百家，獨尊儒術”之後，通曉儒家經典成為為官為吏的必要條件之一，儒家逐漸成為中國社會的統治思想成為另類的“東方主義”（Orientalism）<sup>90</sup>：“儒家作為一種主流哲學，用以保護其自身利益的方法是。封建君王與傳統知識份子的共謀的由上而下的霸權地位建立，排除道教為異端。儒家的思想壟斷，它重經典閱讀和知識性理解，欠缺社會實踐的分析。”<sup>91</sup> 儒家“東方主義”成為中國人的“自我”，儒家之外（包括最重要的競爭者道家）的所有思想都是“他者”，一旦和國家意識型態集合後，就成為鞏固封建政權的最強大基石。另外，漢帝國的儒家官員通過“廢除淫祀”，除了天子皇家祭祀之外，禁止官方正當渠道之外和未經授權的與鬼神的交通。<sup>92</sup> “東方主義”乃進一步讓原來積極社會參與的太平道、天師道地下化。而鞏固既有政權的東方主義除了限制與控制道教發展，避免為農民起義所用之外，還有改造道教的必要性。如古道教北朝時的寇謙之的新天師道，為了“清整道教，去除三張偽法”“專以禮度為首，而加之以服食閉練”<sup>93</sup>，就一方面融入儒教的“禮法”來齊整人倫、分明姓族；改造道教《太平經》的「主調和萬物者也」的“中和”觀與儒教結合以維護封建統治者的利益，如社會動亂的原因在於上下“不和”，居下者不安於位就會擾亂土地，自己稱官設號、貧者欲富、顛倒倫常等；<sup>94</sup> 另一方改造道教就是將佛教的戒律與輪迴思想引進道教，融合，以符合當權者魏太武帝的統治需要，寇謙之著《雲中音頌新科之誡》就是為道教建立教規與儀軌。

綜合上述的本道家社會學論衡的第二部分，仍有相當多地方需要進一步論證與探索，如對於“祖氣”“無為”“有為”“降授”“承負”“種民”“差異的重複式永劫回歸”時空觀等概念的深入探討，另外如符籙、存思、導引、房中、外丹和

內丹等生命技藝的深究，與道教與佛教和儒教的和行動相關的概念的比較與相互影響的釐清等。未來我將持續發展的研究問題有四大部分：

第一組問題是，這樣的“古道教的行動斷裂”，為什麼不僅僅是教區消失，而是本人提出的行動類型假設的“有為入世”的道家行動類型的消失？或者情動身體強度與觸動之下，“有為入世”的行動是用另外的面貌展現？為何張角、張魯之後，中國不再出現宗教國家和道家的大規模集體行動？其原因是否和國家和儒家共謀而“東方主義”有關？佛教傳入中國之後，對於道教的改革與道家行動類型的影響為何？第二組問題是，宋代以降幾乎也經歷了一個由官方發動的“罷黜百家、獨尊內丹”的過程。原來古道教相當多元化的各種生命技藝，如符籙、存思、導引、外丹、房中等被限縮，被導入民間流傳。內丹學是身中神的精氣神轉化的生命技藝操作，其主流是一種朝向身體的向內行動，是心地下功夫的內在修為；而朝向社會的行動從未迄今的道家身體強度非常有限，雖然身體實驗的觸發仍然在身體行動的經緯度間擺盪，如王重陽“身在凡塵心在聖”的“無為入世”行動類型；或者如楊羲斷絕俗務的“無為出世”行動。本人未來進一步探究所假設的這兩種道家社會學的行動類型還有怎樣的案例？是否足以支撐為一種行動類型？內丹學與古道教的行動斷裂，從歷史軸線看，為何道家身體的身體行動總是大於社會行動？第三組問題是和“有為出世”的行動類型有關。有官職的道士與現實政治最靠近的人，其保守的出場，是配合現實政治官僚思想，進入社會系統獲取加官進爵、徹底進入俗世，但終極而言也可能是為了出世。如通過神仙黃石公降授祖氣得道，並賦予輔佐劉邦稱帝結束亂世的政治任務的張良，在完成任務後離開漢朝上山隱遁。這樣的“有為出世”的行動類型，在中國歷代的政治權力鬥爭中所扮演的角色是否有其典型？道教世界的超自然官僚和現實政治的官

僚體系之間的神與人的讖緯、預言，是鞏固了王權統治免於戰亂生靈塗炭，還是另一種維持封建的保守主義展現？類似張良的“有為出世”是否是在於理解世俗權力本質的必然腐化而走向出世之路？第四組問題是，基於道家特有的“差異的重複式永劫回歸”時空觀，本人提出的“道家身體的行動類型”的四種行動，它們之間是如何產生跨越歷史的行動的擺盪與流動？時空跨度的各種類型行動的網絡及其社會意義與影響為何？道家身體的行動是如何可能？未來將以古道教作為道家行動的原型，以上述四組問題為本，持續進行經典文獻梳理、道家行動類型分類和道家思想比較與西方理論對話。進一步探究介於身體與社會之間的行動光譜，如何在受到情動強度與觸發時機的經緯度之間，發展出不同向度的道家行動的普遍類型。

## 注釋

- 1 可參考李豐楙，朱榮貴主編，《儀式、廟會與小區一道教、民間信仰與民間文化》（中央研究院：中國文哲研究所，2007）。
- 2 石計生，2018年秋季號，「丹道身體、生命技藝與無器官身體一道家社會學論衡（1）」p. 275，《社會理論學報》，第21卷，第2期，北京大學社會學系，《社會理論學報》編輯部出版。
- 3 《太平經》下，卷一百四庚部之二的「興上除害復文第一百六十九」，楊寄林譯註認為復文是天書積累之字，是由帝王發兵或傳令的憑證，加上民間所制的避邪象徵物，結合古代的文字崇拜，特別是注入「天神威靈之氣」而製作出來。（北京：中華書局，2017），1603。
- 4 麥谷邦夫，《論老子想爾注》，李蘇書譯，《早期中國史研究》，第五卷（2013），13-14。
- 5 Kristofer Schipper: *The Taoist Body*. Karen C. Duval (trans.) (University of California Press, Berkeley, 1982).
- 6 這類型的修道者，在身陷絕境時和仙人或道人「碰巧」相逢或有所關連，因而得救。即「因病求道」是在醫者無法救助，或無醫可求時轉

- 而求道。參考林富士，《中國中古時期的宗教與醫療》（台北：聯經出版社，2008），137。
- 7 當時得了猛爆型肝炎，肝功能指數高達三、四千。接下來的日子就是母親帶着我遍尋名醫，打針吃藥，但是頭暈、出現黃膽、手腳末梢神經麻木等症狀卻越來越嚴重，醫生說有性命之憂：「想自己大概像法國的詩人藍波，只能對這世界驚鴻一瞥。幸遇全真來靜師父，點開開竅，倒轉乾坤，乃能修習龍門氣功，忽忽十年，身康健體。方知詩之上有宗教。」奎澤石頭詩集，《在芝加哥的微光中》，〈自序〉（台北：書林出版社，1999），23。
  - 8 陳國符，《道教源流考》（北京：中華書局，1963）。
  - 9 引自馬伯樂（Henri Maspero）《老子和莊子以及聖人的生的神秘體驗》，參考百度百科：<https://baike.baidu.com/item/%E9%A9%AC%E4%BC%AF%E4%B9%90/30283>。
  - 10 參見胡孚琛、呂錫琛，《道學通論：道家 道教 丹道》（社會科學文獻出版社，2004），7。
  - 11 李豐楙，《丹道、科學與政治—戰後台灣丹道的現代化》，丹道、思想、科學的相遇學術研討會，國立中正大學中文系主辦，財團法人丹道文化教育基金會協辦（台北：金山青年活動中心，2007.12），9。
  - 12 賴錫三，〈神話、《老子》、《莊子》之「同」「異」研究—朝向「當代新道家」的可能性〉，《台大文史哲學報》，第六十一期（2004）。
  - 13 可以參考石計生，〈保守求生：論道家身體轉向及其比較文化實踐〉，《中正大學中文學術年刊》（2008），139-140。與石計生，「丹道身體、生命技藝與無器官身體—道家社會學論衡（1）」，《社會理論學報》，第21卷（2018），275。
  - 14 石計生，《社會學理論：從古典到當代之後》（台北：三民書局，2006）。社會學理論或社會理論，是西方社會學研究學術的產物，本研究以下所提的社會理論，未特別強調的話，指的都是西方社會理論。
  - 15 Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Roth, Guenther, Wittich, Claus. (trans. and eds.) (Berkeley: University of California Press, 1978b), 4.
  - 16 Talcott Parsons: *The Social System*. (NY: The Free Press, 1951), 27-28.
  - 17 參考 Talcott Parsons: *The Structure of Social Action*. (NY: The Free Press, 1937).
  - 18 George H. Mead, *Mind, Self, and Society*. Ed. by Charles W. Morris. (University of Chicago Press, 1934).
  - 19 Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, Englewood Cliffs (N.J. , Prentice-Hall, 1969), 5.

- 20 Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity, Twelve Lectures*. F. Lawrence (trans.) (NY: Halliday Lithograph Press, 1985), 94.
- 21 M. Foucault 著, 《性經驗史》(The History of Sexuality) 畚碧平譯(上海市: 上海人民出版社出版, 2002), 333。
- 22 M. Foucault 著, 《性經驗史》(The History of Sexuality) 畚碧平譯(上海市: 上海人民出版社出版, 2002), 548。
- 23 如「這個世界是力量的大海, 在其中風雨浮沉, 永遠變化、永遠回來。禮讚這樣的永劫回歸, 如同會成為怎樣永遠無法滿足的生成, 沒有單調、沒有疲勞。……沒有目標, 除非目標在循環之中; 沒有意志, 除非循環本身有朝向善的意志。」F. Nietzsche: *The Will to Power*. #106 (Independently published, 2017).
- 24 德勒茲著, 《差異與重複》, 安靖 張子岳譯(上海: 華東師範大學出版社, 2019), 489。
- 25 Gilles Deleuze: *Nietzsche and Philosophy*. Hugh Tomlinson (trans.) (NY: Columbia University Press, 1983), 45, 48.
- 26 Eugene B. Young, G. Genosko, J. Watson: *The Deleuze and Guattari Dictionary*. (London: Bloomsbury Press, 2013), 105, 108.
- 27 Gilles Deleuze: *Difference and Repetition* (Columbia University Press, 1995), 55, 67.
- 28 林富士, 《中國中古時期的宗教與醫療》(台北: 聯經出版社, 2008), 209。
- 29 陶弘景, 「使能深識老氏之道者, 果如是乎陶弘景。遭逢亂世, 棲逸山林, 其觀朝政之弊。」「梁武以釋學治天下, 朝臣亦競談玄理為政乖繆, 武備不修漸至覆亡其國。故弘景之詩及之弘景學老氏之學者也, 後世學老氏之學而立人之朝者, 可不深味其旨哉。」蕭天石主編, 《歷世真仙體道通鑑》, 道藏精華第十集之一(台北: 自由出版社, 1968), 509-510。
- 30 林富士, 《中國中古時期的宗教與醫療》(台北: 聯經出版社, 2008), 207。
- 31 索安(Anna Seidel), 《西方道教研究編年史, 1950-1990》, 呂鵬志, 陳平等譯(台北: 中華書局, 2002), 37, 51。
- 32 德勒茲與加塔利著, 姜宇輝譯, 《資本主義與精神分裂(卷2): 千高原》(2010), 335。
- 33 陶弘景著, 趙益點校, 《真誥》(北京: 中華書局, 2011), 10。
- 34 蕭天石主編, 《呂祖全書》上(台北: 自由出版社, 1979), 27-28。

- 35 德勒茲與加塔利着，姜宇輝譯，《資本主義與精神分裂（卷2）：千高原》（2010），367。
- 36 無器官身體是被強度所增殖。一方面機體主義的僵化線特質，人受到而觸發生產。另一方面：在身體器官的流的強度，會化為奇異點指向器官間的鏈接機率的模式，指向唯一無器官身體，地球本身。參考 M. Bonta and J. Protevi: *Deleuze and Geophilosophy, A Guide and Glossary*. (England: Edinburg University Press, 2004), 63.
- 37 M. Bonta and J. Protevi: *Deleuze and Geophilosophy, A Guide and Glossary*. (England: Edinburg University Press, 2004), 83.
- 38 Gilles Deleuze: *Spinoza: Practical Philosophy*, Robert Hurley (trans.) (City Lights Publishers, San Francisco, 1988), 123–124.
- 39 參考石計生，〈丹道身體、生命技藝與無器官身體——道家社會學論衡（1）〉《社會理論學報》，第21卷，第2期（2018），300。
- 40 尹志平，《北游錄》，《道藏》正一部（上海書店，1988）。
- 41 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. T. Parsons (trans.) (London: Routledge, 1978), 118.
- 42 Anthony Giddens, 李康、李猛譯，《社會的構成》（*The Constitution of Society*）（台北：左岸出版社，2002），393。
- 43 韋伯（Max Weber），《宗教與世界》，康樂、簡惠美譯，在《韋伯作品集》（廣西師範大學出版社，2004），414。
- 44 施路赫特（W. Schluchter, 1989），顧忠華譯，《超釋韋伯百年智慧：理性化、官僚化與責任倫理》（台北：開學文化，2013），16–38。
- 45 韋伯（Max Weber），《宗教與世界》，康樂、簡惠美譯，在《韋伯作品集》（廣西師範大學出版社，2004），256, 268。
- 46 韋伯（Max Weber），《宗教與世界》，康樂、簡惠美譯，在《韋伯作品集》（廣西師範大學出版社，2004），253。
- 47 Gilles Deleuze and Felix Guattari: *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Brian Massumi (trans.) (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), 157.
- 48 Gilles Deleuze and Felix Guattari: *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Brian Massumi (trans.) (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), 161.
- 49 道教正一派第三十代天師張繼先云：「道生於一復何疑，可以無為可有為。萬法本來歸一處，何分正一與清微。」參《正統道藏》第615冊，洞神部讚頌類，一卷，虛靖張真君着《明真破妄章頌》第六。
- 50 鍾國發，《茅山道教上清宗》（台北：東大圖書，2002），25–30。



- 51 謝世維，〈梵天、梵書與梵音：道教靈寶經典中的「梵」觀念〉，《輔仁宗教研究》，第二十二期，2011），171。
- 52 蕭天石主編，《歷世真仙體道通鑑》，道藏精華第十集之一（台北：自由出版社，1968），490。
- 53 王重陽，《重陽立教十五論》，第十五論「離凡世」。蜂屋邦夫，《金代道教研究：王重陽與馬丹陽》（北京：中國社會科學出版社，2007），566-567。
- 54 白雲觀長春真人編撰，《正統道藏》，第五冊，洞真部，《金蓮正宗記》（台北：新文豐出版社，1985），127。
- 55 蕭天石主編，《歷世真仙體道通鑑》，道藏精華第十集之一（台北：自由出版社，1968），1104。
- 56 蕭天石主編，《歷世真仙體道通鑑》，道藏精華第十集之一（台北：自由出版社，1968），1109-1110。
- 57 蕭天石主編，《歷世真仙體道通鑑》，道藏精華第十集之一（台北：自由出版社，1968），249。
- 58 引自顏一萍編，《道教研究資料》第一輯：杜光庭撰，《仙傳拾遺》張子房（台北：藝文印書館印行），11。
- 59 鍾國發，《茅山道教上清宗》（台北：東大圖書，2002），23。
- 60 范曄，《後漢書》的《皇甫嵩朱雋列傳》，參考中國哲學書電子化計劃電子書：<https://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&cid=76637>。
- 61 陳壽，《三國志》的《魏書》卷八張魯傳，參考中國哲學書電子化計劃電子書：<https://ctext.org/text.pl?node=602324&if=gb>。
- 62 引用來源：華人百科馬伯樂辭條 <https://www.itsfun.com.tw/%E9%A6%AC%E4%BC%AF%E6%A8%82/wiki-8013985-4340865>。
- 63 C. G. Jung: The Archetypes and the Collective Unconscious. R.F.G. Hull (trans.) (London: Routledge press, 1980).
- 64 王明，《太平經合校》（北京：中華書局，1997），747-751。
- 65 楊寄林譯註，《太平經》（北京：中華書局，2017），2258。
- 66 林富士，《中國中古時期的宗教與醫療》（台北：聯經出版社，2008），119。
- 67 湯一介，《魏晉南北朝時期的道教》（台北：東大圖書，1991），238。
- 68 楊寄林譯註，《太平經》（北京：中華書局，2017），1590-1593。
- 69 謝世維，〈首過與懺悔：中古時期罪感文化之探討〉，《清華學報》，新四十卷（2010），739。
- 70 湯一介，《魏晉南北朝時期的道教》（台北：東大圖書，1991），94。
- 71 李顯光，《方仙道與古華山》（台北：文史哲出版社，2016），169。

- 72 蕭登福，《識緯與道教》（台北：文津出版社，2000），9。
- 73 饒宗頤，《老子想爾注校證》（香港，中華書局，2015），105。
- 74 熊德基，《六朝史考實》（北京：中華書局，2000）。
- 75 「一個多元體既不具有主體，也不具有客體，它只有規定性，數量和維度——所有這些只有在多元體改變自身的本質同時才能獲得增長。」德勒茲與加塔利著，姜宇輝譯，《資本主義與精神分裂（卷2）：千高原》（2010），8。
- 76 Anna K. Seidel, “The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li Hung,” *History of Religions*, 9 (1969–1970), 216–247.
- 77 石計生，〈「超現實」救贖之道：從本雅明寓言詩學到道家內丹學〉，《社會理論叢》，第五輯（2010），186。
- 78 《言功》：「謹按師法與甲共奉行道德，三五七九之化，陰陽之施，男女更相過度，蒙恩如願，精神專固，兩相含生，各得無他，謹遵陰陽功曹，生氣君將吏兵士，詣上三天曹中官錄署，分別遷達，如天曹舊儀，無令失意，以宣勞苦，受功事竟，各親所職，保守如故，願令臣等長生久視，過度災厄，削除死籍，更着生名玉曆，為後世種民輩中以為效信，臣甲乙等，誠惶誠恐，稽首再拜以聞。」參考諸子百家中國哲學電子書之《上清黃書過度儀》<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=813727#%E5%85%A5%E9%9D%96>。
- 79 湯一介，《魏晉南北朝時期的道教》（台北：東大圖書，1991），236。
- 80 鍾國發，《茅山道教上清宗》（台北：東大圖書，2002），39。
- 81 王明，《太平經合校》（北京：中華書局，1997），1。
- 82 張魯，《大道家令戒》，收於《正一法文天師教戒科經》，《正統道藏》，第30冊（台北：新文豐出版公司，1985），570。
- 83 查《晉書》中載有五個「李弘」均是起義農民的領袖，《宋書》亦載有一個「李弘」。湯一介，《魏晉南北朝時期的道教》（台北：東大圖書，1991），226。
- 84 據饒宗頤《老子想爾注校箋》，敦煌天寶十載寫本卷末記有「道經卅七章」、「五千文上下二（卷）」、「系師定」等語。可見《想爾注》正是張魯在其定本《老子五千文》的基礎上作的。故饒宗頤說：「當是張陵之說而魯述之，或魯作所而托始於陵，要為天師道一家之說。」（《老子想爾注校箋》）
- 85 王明，《太平經合校》（北京：中華書局，1997），22。
- 86 王明，《道家和道教思想研究》（中國社會科學出版社，1987），126。
- 87 袁光儀，〈《太平經》承負報應思想探析〉，《成大宗教與文化學報》，第二期（2002），167–209。

- 88 Anna K. Seidel, "The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li Hung," *History of Religions*, 9 (1969–1970), 216–247.
- 89 索安 (Anna Seidel), 《西方道教研究編年史, 1950–1990》, 呂鵬志, 陳平等譯 (台北: 中華書局, 2002), 66。
- 90 東方主義從自我與他者的對立, 想象的地理和其再現, 探究東方的西方化過程。在歐洲人的想象地理世界中, 有兩大主題: 西方是強而有力的、清晰明白的, 東方則是遙遠曖昧的、被征服的國度; 東方暗喻着危險, 西方理性總是被東方的一國情調所瓦解; 而東方的神秘吸引力, 更代表着和西方正常相左的價值, 這兩大主題構成西方人看東方的角度。「東方」幾乎就是歐洲的一項發明, 「東方」是一個歐洲觀點的再現以及這個「再現」它當今的命運如何, 才有其重要性。參考薩依德 (Edward W. Said), 《東方主義》 (Orientalism), 譯者: 王志弘, 王淑燕等 (台北: 立緒出版, 1999), 2–4。
- 91 Robert Ivan, *Reframing the Field of Confucian Studies*. 〈重新框架儒學研究的場域〉。《當代社會文化理論 II 會議手冊》 (台北: 中央研究院歐美研究所, 2018.11.1), 7。
- 92 索安 (Anna Seidel), 《西方道教研究編年史, 1950–1990》, 呂鵬志, 陳平等譯 (台北: 中華書局, 2002), 48。
- 93 「清整道教, 去除三張偽法、租米錢稅, 及男女合氣之術; 大道清虛, 豈有斯事。專以禮度為首, 而加之以服食閉練。」參考《魏書, 釋老志》, 《雲中音頌新科之誡》。而三張指的是張陵 張衡和張魯三代天師。
- 94 湯一介, 《魏晉南北朝時期的道教》 (台北: 東大圖書, 1991), 250。