



# 道教教義與現代社會國際學術研討會綜述

## Summary of the International Conference on Taoism and Modern Society

郭 武 (Wu Guo)

香港中文大學宗教系

### 一、前 言

有關道教的國際學術會議，較早前有 20 世紀 60、70 年代在義大利、日本和瑞士舉行的第一、二、三屆道教研究國際會議 (International Conference on Taoist Studies)，近年則有分別在中國四川、北京和廣東等地舉行的幾次道家道教文化國際學術研討會。這些會議的內容，多是關於歷史上的道教，而較少涉及道教與現代社會的關係。2002 年 1 月 19 日至 21 日，由香港青松觀資助、香港道教學院主辦的「道教教義與現代社會國際學術研討會」則首次以道教教義與現代社會的關係為主題，就道教如何在現代社會中獲得發展進行了熱烈討論。這次會議，因議題涉及道教如何在現代社會中獲得發展，且由學術界與宗教界的人士共同參與，故非但開辟了道教研究的新領域，而且在道教發展史上有著重要的意義。

來自中國大陸、香港、臺灣及日本、法國的學者共為會議提交了 32 篇論文，<sup>1</sup> 論文內容大致可分為四個方面〔詳下文標題〕。為了提高論文質量，會議特設評論制度，除五位學者所作的主題報告外，其餘文章皆須接受其他學者的專門評論。下面，試對諸文之觀點及相關評論意見作一敘述。

### 二、道教教義如何適應現代社會

由於大會的主題是「道教教義與現代社會」，故這次會議的論文較多集中於從道教教義本身來探討道教應如何適應現代社會。中國道教協會副會長張繼禹、法國高等研究院的 K. M. Schipper (施舟人)、日本大東文化大學的蜂屋邦夫三人分別就這一主題作了大會發言。三人由於身分不同，發言的焦點也各有偏重。

張繼禹道長以當今中國道教領袖的身分作了〈入世濟世與神仙超越〉的發言。由於所處地位的原因，其發言的焦點集中於當今道教改革所面臨的宗教之神聖性與世俗化的關係問題上。張繼禹認為：有關宗教的神聖性與世俗化的關係問題，越來越成為宗教界和學術界所共同關注的焦點。而神聖性與世俗化的矛盾反映在道教中，就是入世濟世與修道求仙的矛盾；面對這一矛盾，傳統道教會通過對「道」之內涵的闡釋，從理論上證明了神聖與世俗的統一：「道」一方面表現為形而上之神聖的絕對，另一方面又存在於事事物物之中，故超越世俗的神聖之「道」與世俗生活中的人倫日用之事並非完全隔絕，而是相即不離的。這樣，道教信仰就有了兩重性：一方面要求人們超越世俗而追求與道相契合的神聖境界，另一方面又並不要求人們放棄世俗生活。這兩方面看似相反，實則相成，二者是辯證的統一。因此，從某種意義上說，道教所追求的是將超越之道融於當下的現實生活之中，在世俗生活中為人類建立起神聖的世界。就當代道教來說，其既應堅持入世以濟世，又要體現道教的神聖性和超越品格，既要把道教的思想文化融

1 法國高等研究院的 K. M. Schipper (施舟人) 與中國四川大學的卿希秦教授臨時因故未能出席，而由其他學者代為宣讀論文。



入民眾的生活中以指導人生、利益社會，又要堅持以宗教修持作為圓融入世與超越的津要。

K. M. Schipper 教授則以一名西方學者的眼光來看待當今道教的發展，其論文〈道教的現代化〉認為：當今道教在西方已不是一種膚淺的時髦現象，而是一種相當深入的主流活動；之所以如此，是因為當今很多外國人的基本共識是：只有道教可以讓他們克服西方傳統僵化的封建概念，而且能夠解放他們的精神和思想結構。他們認為，如果把道教的思想與西方的宗教思想做比較來看，道教乃是最自由、最自然和最靈活而健康的思想體系；之所以這樣，是因為道教沒有一個固定的教義 (dogma)，故它沒有偏見，也沒有思想統一和遵從正統教義的要求，而世界文明史告訴人們：在一個專制僵化的權威之下，人的想像力和創造力就不能存活。K. M. Schipper 又認為：道教之所以能贏得很多西方人的信奉，還因為它的思想裏有一些非常進步的、超過其它宗教的新神學境界，是一種「對人人有責、清淨無為、天然和平的最高級宗教」，如道教之「道」不是「神」，卻又會生出和養育「神」與萬物，故道教既非「一神教」(monotheism)，也非「多神教」(polytheism)；又如道教之「吾，道也」的說法，類似於《舊約書》裏神所說「I AM THE LORD」，與宗教 (religion) 之拉丁文詞源「religare」(「連在一起」) 之意相合，但道教又有「道，吾也」及「道在一身之中，豈在他人乎」之說，將上述思想發展到它的反面，令道教的神學理論与其它許多宗教相比有著很大的特色。最後，K. M. Schipper 認為明代正統和萬曆年間編纂的《道藏》距今已有五百多年的歷史，其中的說教已無法順應新時代的要求，故希望編纂新時代的《道藏》以實現道教的現代化。

蜂屋邦夫教授是研究全真道的專家，其論文〈初期全真教思想的現代意義〉著重從早期全真道思想中發掘出了一些可資現代人借鑒的精神。蜂屋教授認為：早期全真道的教義主張教徒首先必須出家、生存完全依賴乞食，並否定包括農業生產在內的一切生產勞動，這些主張的目的乃在於使全真教徒因全面依靠他者生存而矯正充滿自尊心的自我意識，以喚起人們本來所具有的謙虛品質；此外，王重陽建立的教會之中有名「三教平等會」者，其目的乃在於倡導一種「平等」思想。這些思想，在現代社會中仍然有著重要的意義。

除了主題發言人外，其他學者也對道教教義如何適

應現代社會的問題作了發言，如陳耀庭與朱越利即對如何構建現代道教的神學與教義體系進行了探討。陳耀庭的〈道教的神學及其時代特點——以劉一明的〈道書十二種〉為例〉認為：神學 (Theology) 並不是基督教的專利，道教也有著其獨特的神學體系。道教的神學，從其思想的歷史淵源來說，可以追溯到春秋戰國時代，從其結構上來說，則有天道論、地道論、人道論和鬼神論等四個方面的內容。今天，道教神學不論舉什麼「旗幟」，都不應割斷其同道教基本信仰「道」、「德」的聯繫，而是必須同這些基本概念聯繫起來闡述，並且必須同時代的特點相聯繫。此外，構建新道教神學體系還必須從道教自身發展的規律出發，如道教是比較注重現世利益、追求長生不死的宗教，因此構建新道教神學體系仍應該強調關心人的現世利益，幫助人們活得有價值、有意義，又如道教是比較注重技術性操作的宗教，因此構建新道教神學體系還應該有一系列新的可操作的技術性的內容，以使信徒們可以在實踐中鞏固自己的道教神學信仰。評論人詹石窗認為：陳文為道教研究提出了一個新的課題，具有重要理論意義與現實意義。

朱越利〈自然無為，真靜應物——論道教教義如何適應現代社會〉一文則由對道教「自然無為」之理解出發，來對如何重新詮釋道教教義應以使之適應現代社會展開了論述，其以為：道教之行為處事，乃奉「自然無為」四字為圭臬，而「自然無為」在《太上老君說常清靜經》曾被釋為「真靜應物」；所謂「應物」，即道教教義的詮釋需要應著眼於對現代社會的回應，所謂「真靜」，則是道教教義的詮釋應以神聖性為體而以世俗性為用。也就是說，道教教義的重新詮釋並不是丟掉信仰，而是神聖性與世俗性相結合，並不是丟掉傳統，而是繼承與創新相結合。評論人莊宏誼認為：朱文係據其多年研究道教之心得而成，有著很強的針對性。

鄧立光和劉仲宇的兩篇文章主要從道教在現代社會中的作用和功能來分析了現代道教之發展空間。鄧立光的〈道教在現代中國文化的作用〉認為：道教在建設精神文明方面可以與教育、法制相輔相成，其倫理體系如果在中國得以復興，則對單薄的資本主義倫理體系實有救治之功；因此，應該給予道教一個廣闊的發展空間。評論人張繼禹認為，由鄧文而可進一步提出並解決的問題是：我們應如何挖掘道教文化的現代價值，如何激活傳統文化的生命活力，如何使之在現代文明的進程中發



生作用？

劉仲宇的〈現代社會與道教的发展空間〉則通過探討道教在現代社會中的功能來說明其繼續发展的可能和趨向，以為：1.現代社會仍有對道教的社會需要，道教則有滿足此類需要的獨特功能，這使得它具有生存與发展的依據；2.道教的非營利性經濟的增強，使得以宮觀為依託的道教會有所發展，不過，經濟實力的不足仍會在較長時間裡制約道教的发展；3.道教在海峽兩岸和海內外華人中的紐帶作用，是道教发展的重要條件，也是其向海外傳播的契機；4.道教的发展受著社會和國家政權的制衡，在可以預見的將來，它需協調與社會及政權的關係而有序地发展。評論人呂錫琛在此基礎上又進一步補充了道教在現代社會中的一些功能，如心理治療和心理保健功能、對於人格发展的積極功能、對政治和社會管理的積極推動作用等。

詹石窗、郭武、蓋建民三人則從理解道教思想的一些命題和範疇出發來對道教在現代社會中的存在價值及发展問題進行了討論。詹石窗的〈「內聖外王」道家精神及其現代意義〉考察了「內聖外王」這一重要命題在中國古籍中的使用情況，以為其並非儒家的「專利」，而實際上體現了一種道家的精神。作者以為：最早言及「內聖外王」的是《莊子》之〈天下〉篇，故「內聖外王」的命題乃屬於道家原創；此外，在《道藏》中保存的許多《莊子》注疏，也對道家「內聖外王」的思想進行了发展。道家的「內聖外王」內容相當廣泛，其對人之倫理道德精神昇華的要求，在今天社會轉型時期仍有相當大的意義。評論人鄭志明認為詹文以道家為「內聖外王」原創者之說頗有創意，但同時也對詹文提出了以下質疑：1.儒家與道家之「內聖外王」說是否有同一的文化源頭？2.對儒家與道家應避免二元式的分判立場；3.對道家「內聖外王」說的具體內容應作時間性的釐清。

郭武的〈「無為」與現代道教的发展〉則著重借明代《道藏》所收諸家注疏《道德經》之文來對「無為」之含義進行了釐清，以為《道藏》諸家對於「無為」的理解實際上多未將其視為無所事事，而是透露出一種積極有為的精神，甚至以「大有為」作為其主要的內容。在釐清傳統道教對於「無為」含義的理解後，作者針對現代道教在弘道傳教上存在的相對消極傾向，主張應破除將「無為」視為無所作為這種思想障礙，以積極有為

的態度回應現代社會的挑戰。此外，作者還就道教在現代社會中求得更大发展的措施問題提出了自己的五點見解。評論人尹志華認為郭文對「無為」含義的歷史性考察頗具說服力、所提出的建議也頗具可操作性。

蓋建民的〈道教「醫世」思想及其現代意義〉對清代《呂祖師三尼醫世說述》等道經中的「醫世」思想進行了系統研究，以為道教醫世說的要旨乃在於「即身以治世寧」，即通過內煉外養的治身、治心，進而即身入世治世，最終達到「天都泰安」之人與自然的和諧、「四夷安靖」之社會有序穩定、「閭閻富庶」之民富國強的「世治」目的。在此基礎上，蓋建民又認為：醫世說所蘊涵的醫治社會弊病及調攝人與人、人與自然、人之身心內外關係的見解有其現代價值和意義。評論人郭武認為：蓋文雖強調「醫世」說乃是「道教適應社會发展、順應時代要求的產物」，但實際上卻並未具體說明它是如何適應社會发展、順應時代要求的，以致未能使人對這種思想的產生原因及其究竟可「醫治」哪些社會弊病有清楚認識；此外，其將個人修煉過程中的「天都泰安」、「四夷安靖」、「閭閻富庶」視為人與自然的和諧、社會之有序穩定及民富國強的理由並不充分，因為道經中常有象徵性的隱語，又有「一人之身，一國之象」之喻。

陳廖安、鄺國強、呂鵬志三人也對道教的一些觀念進行了討論。陳廖安的〈道教太極圖的體用觀〉運用現代人的觀念對作為道教文化特質之總表徵的太極圖作了詮釋，以為可從中得到如下十個方面的啟示：1.大道圓融，啟示我們思考問題必須全方位、多面向；2.有無相生，啟示我們凡對待者必然相反相成之理；3.得失兩忘，啟示我們泰然安處順逆之道；4.秉要執本，啟示我們行事把握樞機；5.和光同塵，啟示我們明哲保身之理；6.守柔守中，啟示我們曲線進行、以柔克剛；7.天道循環，啟示我們禍福無門、惟人自召之理；8.慎始防微，啟示我們應具憂患意識、居安思危；9.唯變所適，啟示我們因時制宜、因地制宜、因人制宜、守經達變之方針；10.自我超越，啟示我們慎獨存誠、向上提昇、超然物外、契合真理。評論人張廣保認為：陳文對太極圖之詮釋頗富啟發性，但對於太極圖在道教史中傳承的考述卻略嫌疏略。

鄺國強的〈從《太平經》中的「一」、「守一」、「氣」及「元氣」說起〉則根據《太平經》經文對道教



信仰的創造主之來源進行了考察，以為：道教諸神與天地萬物皆是由道（元氣）化生而來，這種觀念不同於基督教等宗教的神先於天地萬物而存之說，但卻對現代物理學有很大啓示。鄭文之說，實是對上述 K. M. Schipper 以為道教思想裏有「超過其它宗教的新神學境界」之說的一種呼應。但與會學者卻以為：道教思想頗為「多端」，如《老子想爾注》中的「一（道）散形為氣，聚形為太上老君」之說實已將道（一）等同於神（太上老君）。

呂鵬志的〈早期靈寶經的天書觀〉所探討的是晉末宋初產生的早期靈寶經之「天書」觀念，其以為：早期靈寶經被視為源出天上的「自然之書」，它們既不是由神也不是由人所造作，而是由氣自然凝結成文；這種天上文字並不僅僅是表達教義的文字符號，而是有形之聖物，它們本身就是世界的本源和原則，與道家所謂宇宙論或本體論意義上的「道」或「氣」相當，可以被視為具有道性或氣性的神。評論人蓋建民認為：呂文選取學術界論之極少的天書觀作為探討靈寶經教義的視角，有著新穎性，但其未能進一步探討這種觀念對於現代道教的啓示，卻是偏離了此次會議的主題。

### 三、道教如何在多元文化處境中獲得發展

全球一體化帶來了多元文化、多元宗教並存的問題，每一種文化、每一種宗教信仰都面對著如何與其它文化、其它宗教共處的問題，道教也不例外。

陳靜與李大華兩人主要從「一般」的意義上討論了這個問題。陳靜的〈化「他」為「你」：道教如何面對現代多元宗教的文化處境〉以《莊子》「吾喪我」一語為辨析對象，從中引申出了各種宗教對待多元文化處境的應有態度。陳靜認為：多元共存的處境帶來的一個重要問題，是不同的文化和宗教之間如何相互溝通和理解；而要做到這一點，就必須把「我一他」的關係轉變為「吾—你」的關係。所謂「我」，在甲骨文中是「一手持戈」的形象，這表明「我」的本義是「持戈守土以御外敵」，顯然意味著對「他」的排斥；而各種宗教如果能如《莊子》所言「吾喪我」般超越「我」而成為「吾」，則與「我」相對立的「他」也就會轉化成「你」，進而令「我一他」的排斥關係轉變為「吾—你」

的相通關係，使不同的宗教之間能夠得到溝通和理解。評論人趙之璣則認為：陳文用「我一他」關係類比宗教與宗教間的差異關係，並將其說成一定是「排斥」的，這很值得商榷。

李大華的〈多元、一元之間——當代道教如何處理與多元宗教的關係〉則從道教的歷史經驗和教義本身說明了道教有能力處理好與其他宗教之關係。李大華認為，一種宗教能否成功處理自己〔一元〕與其他各種宗教〔多元〕的關係主要取決於兩個方面的條件：一是是否承認多元宗教的事實；二是自己的信仰是否容得下真理的多元性質。從歷史上看，道教曾有過多元宗教相處的經驗，如所謂「三教合一」。從教義本身看，道教也具有寬容精神，如作為道教最高信仰的「道」所表明的只是一個純粹的精神（Spirit），與其他宗教的最高信仰是可以相通的。所以說，現代道教應有能力處理好一元與多元之間的關係。評論人陳廖安認為：李文對於三教合一等有其獨到之見地，但有關三教關係歷史之具體認識卻有訛誤之處。

何建明與王承文二人則以道教與其他宗教相處的具體歷史經驗，來說明了道教應如何在多元文化處境中發展的問題。一般認為，近代基督教來華是促使道教走向衰落的原因之一，如 K. M. Schipper 的 *The Taoist Body* 一書即持此論；但何建明的〈近代基督教來華對道教的挑戰——兼論多元處境中的道教文化發展問題〉則以為，近代基督教的來華實對中國道教徒的覺醒和道教文化的復興產生了重要推動作用。何建明認為：一方面，來自近代基督教的認同和讚譽，使喪失自信的中國道教徒和鄙視道教的社會有識之士，逐漸能夠客觀地看待道教〔家〕對中國社會所產生的實際影響以及中國文化復興與發展的重要意義；另一方面，來自近代傳教士的批評和攻擊，雖然有可能加深道教在社會上的負面、消極印象，但同時也使抱殘守缺的道教徒逐漸意識到現實中存在著的嚴重的生存困境，並使一些開明的道教界有志之士能夠比較客觀地認識道教及其自身所存在著的積弊和時病，從而逐漸自覺地走上適應社會發展要求道教文化革新之路。這種來自基督教的挑戰和陳櫻寧等近代道教先進的回應，給當代多元宗教與文化處境中的道教文化發展提供了很多啓迪。評論人欽偉剛任教於華東基督教神學院，認為何文不僅觀點新穎，而且其所涉及的史料與傳教士的一些思想側面，在目前教會史中也很少見。



王承文的〈中古早期佛道關係的新視點——以敦煌本《靈寶威儀經訣上》為中心〉則通過考察敦煌本古靈寶經佚經《靈寶威儀經訣上》，而對早期靈寶派究竟是如何認識、看待和回應佛教這種外來文化進行了辨析，其以為：早期靈寶派在大量借鑒吸收佛教的同時，其實更體現了極為鮮明的「文化本位立場」，它堅持佛教只是元始天尊教法的一個分支、靈寶經是高於佛教的，甚至試圖將佛教徒納入其經教的傳授範圍。古靈寶經對佛教的兼融與超越，極為典型地體現了歷史學家陳寅恪所說的「一方面吸收輸入外來之學說，一方面不忘本來民族之地位」這種「道教之真精神」。評論人蕭登福在充分肯定王文的同時，也對其「古靈寶經」的提法進行了質疑，以為：漢世已有《靈寶經》存在，故東晉末成書之經不宜加冠「古」字。

#### 四、道教生態觀念、倫理思想的現實意義

1998年，哈佛大學世界宗教研究中心曾專門召開了一次題為「道教與生態」的國際學術會議，試圖發掘古老道教思想中的生態觀念。而在此次「道教教義與現代社會國際學術研討會」上，探討道教的生態觀念及其現實意義，也成了一個熱門話題。

四川大學宗教學研究所創辦人卿希泰教授的〈道教生態倫理思想及其現實意義〉係這一主題的大會發言。論文認為：生態環境的日益惡化，在很大程度上是人為因素所引起的，是人性的異化所產生的結果；而道教的生態倫理思想則在如何克服這種危機、防止人性異化方面，給現代人類提供了發人深省的智慧。具體而言，道教的生態倫理思想包含以下四個方面的內容：1. 「天人合一」，這是道教生態倫理思想的出發點——既然人與自然本是混然一體的，則人就不應去破壞自然。2. 「道法自然」，這是道教生態倫理思想的核心。道教以為「道」無所不在，故主張世界上的一切生靈都有其平等的生存權利和合理的存在地位；其推崇「道法自然」，故反對人類為滿足自我的需要而隨心所欲地役使萬物。3. 「濟世度人」，這是道教生態倫理思想的社會生活準則。「濟世度人」之說可以處理好人與人之間的各種社會關係，使整個社會和諧有序，從而令人與自然的和諧有了基礎。4. 「歸真返樸」與「知足常樂」，這是道教生

態倫理的思想的人生宗旨。「歸真返樸」與「知足常樂」可以使人們的思想素質大大提高，並從金錢的奴役下解放出來，擺脫個人名利的精神枷鎖，恢復人類原有的素樸無欲的自然本質，使人與自然協調發展，恢復人與自然的和諧和統一。與會學者認為，卿希泰教授的論文很有啟發性，尤其是他將人們的社會生活準則及人生宗旨視為影響人與自然之間關係的更深層次的因素，更富創見；不過，其有關「生態倫理」的定義卻不夠明確。

李剛、尹志華、莊宏誼三人也對道教的生態思想進行了討論。李剛的〈道教生態倫理觀述要〉認為：道教生態倫理觀所要處理的是人與自然打交道時必須恪守的倫常，這些倫理規範包含在道教的各種戒條中；道教生態倫理觀的一個重要特點就是崇尚自然，即自然而然，而生命中心主義則是道教生態倫理觀的核心內容。至於道教生態倫理觀的目的，乃是試圖使自然環境免遭人為破壞，為人們營造一種良好的生存空間。評論人劉仲宇認為，李文尚有若干可以進一步深化的地方，如對於人與自然之間存在有倫理關係這一判斷似應再加論證，而對於道家「自然」一詞所具有的「自然而然」與「自然界」之含義也應加以說明，以免發生歧義。

青年學者尹志華的〈道教教義中的環境保護思想初探〉著重對傳統道教教義中的環境保護思想進行了挖掘。其以為道教教義中的環境保護思想大致包含以下五個方面內容：1. 認為人與天地萬物是一個有機的統一整體，故十分重視人對環境的依賴關係；2. 認為萬物都是由道所化生的，故人與萬物是平等的，人類不應該對自然進行破壞；3. 認為「自然」狀態是事物的本真狀態，故人們應該盡量隨順事物的自然發展過程，而不要以人力去強行改變之；4. 主張貴生，要求人們善待萬物；5. 道教的「少私寡欲」思想，對於我們樹立適度消費觀念具有重要的借鑒意義。評論人呂鵬志以為尹文既從理論上揭示了道教教義的內涵，也說明了這些教義在現代社會中的功用。

臺灣學者莊宏誼〈道教環保觀在現代社會的體現〉則在肯定傳統道教具有維護天人和諧之環保觀念的基礎上，對現代臺灣道觀中燃點香火、焚燒紙錢及誦經等所造成的空氣污染和噪音現象進行了考察，並就道教宮廟如何在堅持傳統與現代社會對環保的訴求中取得平衡，以便使道教徒的文化生活能夠回歸自然、真正地對地球人的生態環境作出貢獻這一問題進行了思考。其所提出



的建議在與會學者中引起了熱烈討論，大家皆普遍贊成對可能造成污染的道教儀式和行為進行改革，但也有學者以為改革會限制一些道教徒的權利。

張廣保的四萬餘字長文〈唐以前道教洞天福地思想研究——從生態學視角〉又從道教洞天福地思想這一特殊的觀念來發掘其中的生態學意蘊。張廣保認為：按照道教的解釋，洞天福地世界與我們所處的「大天世界」〔以地球為中心的居留空間〕相似，其中也具有各自的天地、日月、山川、草木等自然組成因素。由於洞天福地位於「大天世界」的空間中，因而它們與我們的世界就有著各種各樣的聯繫，例如世人有時會誤入洞天，洞天居民有時也會造訪人間。同時，又由於它們存在的相對隔絕性，洞天福地世界又具有自身獨特的時空構造；一般而言，洞天世界對世人是不敞開的，它們的存在具有很大的隱秘性。今天，當「大天世界」的生態環境陷入極度困境、我們面臨著全球環境危機時，研究道教洞天福地思想有著緊迫的現實意義，可以說現在是到了讓大地山川全部敞開其內部秘密、接納避世的人類的時候。評論人王承文認為：張文對道教洞天福地思想的分析相當深入和中肯，但其以為洞天的現實基礎乃在於洞穴之中這種說法卻需重新思考。

呂錫琛、盧國龍與王卡三人則未局限於道教的生態環保觀念，而是從更廣泛的範圍來發掘道教倫理思想的現代意義。呂錫琛的〈道教的道德規範及其現代意義〉對道教倫理思想進行了概括，認為道教的倫理道德規範主要包括貴生樂生、尚樸絕偽、儉嗇寡欲、忠孝仁義、謙下不爭、克己慈讓、持柔守弱等幾個方面，各個方面皆對現代人有著重要的啟示。盧國龍〈道教倫理觀的一點啟示〉主要通過分析儒道兩家倫理體系的關係來說明道教倫理觀念對於當代中國倫理重建的啟示，作者對中國古代倫理體系的建立進行了深刻思考，以為：站在儒家的立場上說，生活方式本身就蘊含了人倫之理，而倫理體系乃得之於人文總結，是生活本身的文明彰顯；站在道家道教的立場上看，儒家的這種「緣人情而制禮」在原則上固然合理，但其思想視野卻侷限於人的社會性，而對於人的自然性則存在忽視或力圖作出倫理性解釋的傾向。在此基礎上，盧國龍又以為：道家老莊之所以批判仁義禮智信等倫理規範，根本原因乃是看到這些規範已經在現實世界中發生異化，即由全社會的公共規則而淪落為少數人的玩偶；而對治這種異化的良藥，乃

是道家道教所謂之自然及由此而來的生而平等觀念。這種自然與平等觀念，對於當代中國的倫理重建或許有某種啟示意義——因為近百年來中國的倫理顛蹶，根源乃在於其主流多著意尋找某個最高意志，而無意於尋找最初的合理依據。王卡〈生命的源泉與歸宿〉則在探討道教生命哲學與西方傳統及現代生命哲學之異同的基礎上，試圖以道教的觀念來對現代社會面臨的某些生命倫理學問題如人工授精、自殺、安樂死等有所回應。

## 五、道教養生修煉、齋醮科儀及文學作品的現代價值

道教不僅有著豐富的思想觀念，而且有著強烈的實踐精神。若果說上述 25 篇文章多是從道教的思想觀念上來探討其與現代社會的關係，那麼以下 7 篇文章則多偏重於從道教徒的行為實踐中來尋找其與現代社會的契合點。有趣的是，這 7 篇文章的作者多為港臺學者而少大陸學者（欽偉剛一人雖為大陸學者，但係剛從日本留學回國者），這似在一定程度上反映了中國大陸學者不是非常重視研究道教行為儀範之蘊意的傾向。

臺灣中央研究院的李豐楙教授為大會作了〈順與逆：丹道修煉的身心觀〉的主題發言。其主要運用「順與逆」這組詞彙來對丹道修煉進行了現代詮釋，並由此說明了丹道修煉在現代社會中所應有的生活秩序及修煉方式等。李豐楙認為：丹道修煉之「順則生人，逆則成仙」理念體現於人的社會生活中，主要是修煉己身與宗族傳續之間的矛盾，世俗之兩性婚姻本屬人道之「順」，而「縱欲」則是順中之逆，令原本被俗世社會、文化認可的自然行為逆反，而成為違反自然之道；道教在體察人性的這種不穩定性之後，乃鄭重標舉其神聖、聖潔的準則，將節欲、禁欲作為回歸生命的原初之道，甚至有了出家之制。不過，出家「逆反」修行多在制度化宗教的機制下始能便於實踐，身為社會人、文化人的現代丹道修煉者則需適應不同於前代的社會條件，善巧方便地調整出自己恰切的社會角色：或為人夫或為人妻，始可由順而逆地進入修行者的生活規律。所以，「宗教家庭式」的修行法或許是當代新仙學、新丹道逐漸契入現代化生活的正確型態。除此之外，李豐楙又提出了一系列需要加以新詮釋的丹道修煉問題，如性別及兩性關係、人與宇宙的對應關係、修煉者的內在體驗、



神異及特異能力的對待心態、身心靈的整體關係等，以為：在當前的處境下，由於丹道修煉飽受科學衝激而形成的不穩定狀態，為人們的詮釋提供了一個足夠的空間。

趙之璣與欽偉剛兩人所討論的也是與丹道修煉有關的問題。趙之璣〈論道教性命雙修之拔尖性教義在現代多元宗教文化環境下之提擷作用〉認為：一般宗教只重精神面，而道教則主張同時並重精神面與物質面，也就是說，一般宗教都是心物二元論，而道教則是心物一元論。道教的心物一元論，表現在修行方面就是「性命雙修」，即可由「性」〔精神面貌〕的改變而影響「命」〔物質面貌〕的改變，反之亦然；這種觀念，令道教對於凡間的一切事物都不會太抗拒。評論人何建明認為：趙文以為其他宗教是只注重精神層面似有點過於一概而論，如近代基督教就不再只注重死後的問題或單純精神層面的問題，而更多地傾向於通過現世的個人奉獻和靈修來實現終極關懷。

欽偉剛〈道教科儀內丹修煉思想的理論化與朱熹的《參同契》注解〉則通過考察隋唐五代至兩宋時的丹書，以為正是朱熹的《參同契考異》將「先天易學」與《參同契》的內修思想結合起來，令《參同契》的內修思想獲得了一種可以合理把握的理論形態，從而才使得少數人秘傳的道教內丹修煉書逐漸為社會容納和接受；這種將宗教內修思想理論化的努力，在秘傳宗教到處盛行的今天，應該說是具有現代意義的。評論人蜂屋邦夫認為：道教科儀內丹修煉具有的神秘性和不確定性是否可以僅靠「先天易學」就能得到克服，乃是一個必須再加以考慮的問題。

蕭登福〈道教養生說之發展及其對中土人民生活的影響〉所探討的，是廣泛意義上的道教養生說及其對現代人生活的影響。蕭登福認為：道教的養神與養形之說自戰國後一直都對歷代人民的生活有著影響；現代人民生活中氣功、靜坐、太極拳、藥補、食補〔藥膳〕等的風行，多少也是受了道教養生說影響而來。評論人王卡認為：道教養生說對於中國人民生活的影響，並不止於「術儀」的淺表層面，還應包括其中所蘊含的宇宙觀念、生命觀念等。

黎志添和鄭志明則討論了道教科儀在現代社會中的功能和意義。黎志添的〈香港道教齋醮中的「祭幽」儀式與現代社會的意義關係〉認為：雖然香港社會已經發

展成爲一個現代化的國際大都會，但是傳統道教齋醮儀式仍然保存了下來；縱使商業化、城市化及世俗化帶來了道教齋醮儀式活動的一些改變，但作為一清楚的社會及宗教事實，道教儀式傳統仍然是香港人現代生活中的一個重要部分。評論人李豐楙認為：黎志添不僅通過調查研究，而且試圖從「宗教」的義理、歷史論述香港道教的歷史定位及其意義，這是他研究方向與前人的不同之處。

鄭志明〈道教科儀音樂的文化形式與儀式功能〉討論的是道教科儀中音樂之文化形式及其功能，其以為：道教的科儀音樂乃是以有形的儀式與藝術傳達了靈性感通的無形世界，並運用身體動作與語言旋律象徵了神人交感的整體和諧情境，讓藝術美感促進了信仰的身心體驗，達到了人神相和的靈感境界；這種文化從音樂觀念到實踐操作，都扣緊在「通神降魔」與「修道養生」的宗教目的與功能上，它是配合著道教信仰的終極關懷而來的，其審美趣味與宗教理境是密切結合的。評論人陳耀庭認為：鄭文所謂「道教保留了不少古代降神的宗教儀式」，乃與道經記載的道教科儀音樂反「正統祭祀」之情況不符。

王崗的〈道教文學與善信生活〉探討的是道教內外人士所創作之文學作品對於善信生活的影響。其以為：道教文學能發揮一般道教經書在善信身上難以發揮的功能，在道教教義的傳播和善信的宗教生活中起了相當大的作用，是溝通道教教義和善信生活的橋樑；從現代社會來說，日益世俗化的趨勢使得道教越來越依賴大眾傳播媒介來向普通信眾宣傳教義，也使道教宮觀越來越多地刊印散發道教文學作品當作「善書」以與善信建立信仰上的溝通，而這也正是道教文學在現代社會中所發揮的作用。評論人朱越利以為，王文僅集中於分析宮觀將某些道教文學作品當作善書散發一途頗顯局限，而建議其可將所論道教文學對善信生活的影響擴展到其它方面。

總之，這次會議 32 篇論文所討論的多是以往學術界較少涉及的領域，其特色在於從古老的道教思想中挖掘出了不少在今天仍有現實意義的觀念，並對道教的一些傳統教義進行了現代詮釋。應該說，這一新的研究領域還只是剛被開拓，其中的不少問題尚未達到完滿解決的境地。不過，隨著學者們今後的關注和投入，這方面的研究應會不斷地得到深化。