

滄海叢刊



宗教與社會

宋光宇 著

社會

東大圖書公司

宗教與社會

無論古今中外的社會，都缺少不了宗教，只是各個社會對宗教的表達方式各有不同。然而，直到今天，我們對於宗教仍然所知有限，甚至充滿了敵視和誤解。

尤其對現代中國的知識分子來說，宗教更是一個「不可說」和「不可碰觸」的禁地。近代中國的知識分子一方面秉承五四運動以來「崇尚科學、反對宗教迷信」以及「自我作賤中華文化」的傳統，鄙視中國社會裡的宗教活動；另一方面又欣然接受西洋傳來的基督宗教，甚至把它看成是「進步」與「文明」的象徵。在這種情形下，我們又怎能奢望對中國人自己的宗教行為有正面而深入的瞭解呢？

本書所收錄的文章共同的主題就是在探討「中國人為什麼要行善？」從而導出中國人的宗教行為究竟為何。從各篇文章的內容來說，中國人的宗教行為根本就是「世俗」做為主幹，歐美那種以基督教會為中心的宗教社會，在中國歷史上，尤其是明清以來就根本不曾出現過。要研究中國人的宗教行為的特徵，就不能套用西洋的理論，而是要實事求是的就中國宗教情形來建構自己的理論。

滬海叢刊

ISBN 957-19-1773-4 (540)



9 789571 917733

00300



B911
2

海 峽 叻 報

宗教與社會

宋光宇 著 東大圖書公司 印行

國立中央圖書館出版品預行編目資料

宗教與社會 / 宋光宇著. -- 初版. --
臺北市：東大發行：三民總經銷，
民84

面； 公分. -- (滄海叢刊)

參考書目：面

ISBN 957-19-1772-9 (精裝)

ISBN 957-19-1773-7 (平裝)

1. 宗教與社會—論文，講詞等

211

84003165

◎ 宗 教 與 社 會

著作人 宋光宇
發行人 劉仲文
著作財產權人 東大圖書股份有限公司
臺北市復興北路三八六號
發行所 東大圖書股份有限公司
地 址 / 臺北市復興北路三八六號
郵 撥 / 〇一〇七一七五——〇號
印刷所 東大圖書股份有限公司
總經銷 三民書局股份有限公司
門市部 復北店 / 臺北市復興北路三八六號
重南店 / 臺北市重慶南路一段六十一號
初 版 中華民國八十四年五月
編 號 E 54096
基本定價 陸 元
行政院新聞局登記證局版臺業字第〇一九七號

有著作權，不准侵害

ISBN 957-19-1773-7 (平裝)

自序

浸淫在中國宗教的研究工作已經二十多年了，一直沒有對已往的研究工作做過有系統的整理。雖然在講課的時候，總會逸興遄飛的講過一些我對中國宗教的看法，可是一直沒有機會真正把這些想法寫下來。直到負責編輯國立中正大學的「臺灣經驗」研討會論文集，結識了東大圖書公司，才有機會把這幾年來陸續寫成的文章，挑選八篇，湊成一份集子，以「中國人為什麼要行善？」這個問題做為主軸，來討論個人對於中國宗教的一些想法，以就教於社會各方賢達。

中國的知識份子對於中國社會裡的宗教活動，向來抱持輕蔑的態度，總認為那些東西都是迷信。兩年前，史語所的前輩考古大師高曉梅先生尚在世的時侯，就曾問我在做什麼研究。我據實以答，稟告他老人家，我在調查研究扶乩著作善書的活動，看到地方上的校長、老師、公務員和民意代表都在參與這方面的活動，尤其是三軍總醫院的一位醫生也在從事扶乩書畫，為人解惑。高先生一聽到受過現代科學教育的醫生竟然也在從事扶乩的活動，大為驚訝，脫口而出的說：「這樣子中國還有救嗎？」

高先生的反應代表了上一代中國人對於中國宗教的鄙視的態度。事實上，以臺灣的宗教發展情形來說，扶乩也好，童乩也好，香灰治病也好，並沒有隨著科學教育的普及和整個社會的現代化而消失。各地寺廟更是隨著臺灣經濟的起飛而更加昌熾。這種事實至少說明上一

代知識份子對中國傳統的宗教缺乏真正的認識，再加上以前中國積弱不振，許多人把不振的原因統統歸罪於中國傳統文化有不可救藥的墮性。

今天，臺灣社會已經現代化了，科學教育也已經普及了，可是傳統文化宗教並未如前人所預料那樣會被淘汰，反而是與之同時俱進。身為這個時代的學術研究人員，就沒有理由再躲在學術的象牙塔中，不去理會這種變化。這二十幾年來，經常出入寺廟道壇，跟相關的人士促膝長談，甚至也嘗試著去體驗一下宗教經驗，逐漸的瞭解到中國宗教的真正面貌。

我們可以從不同的方面去探討宗教，從「社會」入手，是最不容易引起爭議，也是看上去「最科學」的一條路。其實是距離瞭解宗教的本質最遠的一條路。但是囿於現實的知識環境，我還是遵循這條學術大道，中規中矩的討論一些宗教社會學上的問題。至於宗教的神秘部份，就留待以後再寫專書來討論。

最後，不能免俗的要向家母、妻子、兒女說聲謝謝。離家做田野調查的時間愈長，對他們的虧欠也就愈多。也謝謝領我進這個領域的師長。更謝謝舍弟，他一直是我做田野調查時最好的助手。

宋光宇 序於行有恆堂書齋

民國八十四年立春

導 言

就以這本集子所收錄的八篇文章來說，共同的主題就是「中國人爲什麼要行善？」從各篇文章的內容來說，中國人的宗教行爲根本就是以「世俗」做爲主幹，歐美那種以基督教會爲中心的宗教社會，在中國歷史上，尤其是明清以來就根本不會出現過。要研究中國人的宗教行爲的特徵，就不能套用西洋的理論，而是要實事求是的就中國宗教情形來建構自己的理論。以下，就這本集子談得最多的「善書」和「扶乩」，試著勾勒我對中國宗教的一些粗淺的看法。

中國最早的善書出現在北宋的時候^①。在宋徽宗時（一一〇一～一一二五），四川有不知名的人士以東晉時葛洪的《抱朴子》爲藍本，參雜一些先秦諸子和儒家的文句，撰作了《太上感應篇》。第一個稱頌《太上感應篇》的人是北宋末年的三十代天師張繼先^②；第一

① 酒井忠夫《中國善書の研究》1960:1，日本，東京，國書刊行會；窪德忠《道教史》1977:362，日本，東京，山川出版社；朱越利〈太上感應篇與北宋末南宋初的道教改革〉《世界宗教研究》1983(4):84-85。

② 在道藏本的《太上感應篇》卷7的末尾有〈虛靜天師頌〉：「人之一性，湛然圓寂，涉境對動，種種皆妄。一念失正，即是地獄，敬頌斯文，髮立汗下，煨燼心火，馴服氣馬，既已自鏡，且告來者。」很顯然是這位張天師讀了這本善書之後的贊語。虛靜先生又作虛靖先生，是正乙派三十代天師張繼先於宋徽宗崇寧四年（1105）所得的封號，靖康二年（1127）卒。

2 宗教與社會

個為《太上感應篇》作注的人是南宋「隱士」李昌齡^③；第一個為《太上感應篇》作序的人是南宋時的名儒真德秀；第一個公開推廣這本書的皇帝是南宋理宗（一二二五～一二六四），他曾經為這本書題頒「諸惡莫作，眾善奉行」八個字，使得這本善書成為官方推行的社會教育的基本教材；第一部著錄這本書的官修書目是南宋的《秘書省續編到四庫闕書目》^④；第一本著錄它的私家書目是南宋趙希弁編的《郡齋讀書志附志》^⑤。

這本書到了南宋時代就已經非常盛行。不僅有理宗皇帝為這本善書題辭，更有宰相名臣也為這本善書作序或作讚。真德秀在他所作的序言中，就清楚的說明了他對這本書的崇敬態度：

感應篇者，道家做世書也。蜀士李昌齡註釋，其義出入三教，……余連蹇仕途，志弗克遂，故常喜刊善書以施人。……（儒家）大小學可以誨學者而不可以語凡民。金剛祕密之旨，又非有利根宿慧者，不能悟而解也。願此篇指陳善惡之報，明白痛切，可以扶助正道，啓發良心。^⑥

③ 在北宋時有「御史中丞李昌齡」，卒於大中祥符元年（1008），而道藏本李注的《太上感應篇》卻出現許多晚於大中祥符元年的諡號和人物，可見其中有差錯，應該不是這位「御史中丞李昌齡」。南宋趙希弁在《郡齋讀書志附志》卷上，稱李昌齡為「隱者」。靖康之難使得北宋府庫所藏的書遭到天劫，或者被兵火所焚，或者散失到民間。南宋在臨安建都以後，設「秘書省」，蒐集北宋的遺書，先後頒布了《四庫闕書目》和《秘書省續編到四庫闕書目》。在後者的卷2子類道家，著錄有《太上感應篇》1卷。並沒有提到「李昌齡注」，只是表明《太上感應篇》為北宋舊籍。

④ 同上。

⑤ 趙希弁《郡齋讀書志附志》卷上，南宋，在景印文淵閣四庫全書第674冊，臺北，商務，1993。

⑥ 真德秀《西山先生真文忠公文集》卷27〈感應篇序〉，南宋。

從真德秀的序文中，我們得知，在南宋的時候，刊行善書已經是一些命運乖蹇的人用來改變命運的手段。同時，也間接的指出，在南宋的時候，善書已經相當流行。

另外還有一本從宋朝流傳至今的善書，那就是《玉歷寶鈔》，又叫《玉歷鈔傳》。這本書就沒有《太上感應篇》那樣受到官府和士人的注意。目前有關《玉歷寶鈔》的考證，主要是根據附在現行版本後頭的一篇由清乾隆五十九年杭州人李宗敏所寫的考據文章。李宗敏說他在江南看到宋版的《玉歷寶鈔》，依照書上所記的幾個年代——「天下太平，庚午秋九月重陽戊辰日，淡癡登高獨步，神遊於渺茫之中」「貧道於戊申夏六月，雲遊四川，路遇吾師淡癡」「大宋紹聖五年（戊寅），勿迷鈔錄勸世」，「前於戊寅夏六月，傳授東阜刊行，今庚戌貧道三竺進香，中元將此刻本全卷，並同諸聖誕辰，通共三十二張，並付工價，又授於武林傳印」等，推斷是在北宋仁宗天聖八年（一〇三〇）時，北方遼國的道士淡癡「入冥而作」。宋神宗熙寧元年（一〇六八）淡癡在四川遇到他的弟子勿迷，就把這本所謂「入冥之作」交給了勿迷。勿迷就在北宋哲宗紹聖五年（是年改元為元符元年，一〇九八）將它刊行，過了三十年，在南宋高宗建炎三年（庚戌）又再度出資重印。如果李宗敏的考據確實可信的話，則《玉歷寶鈔》成書的年代可能要比《太上感應篇》來得稍早一些。

在這本書的末尾，勿迷這樣寫著：「奉勸世人，每逢聖誕日期，誓悔力行，或將此卷刊印分傳，輾轉廣勸，化得一人改過為善，他能免過，你亦有功。惟願世間男婦，聽此言者，有則改之，無則加勉。……惟願善男信女，隨緣樂捐刷印，或萬或千，或百數十卷，各地普傳懺悔，功德無量。」由此可見，在北宋時，僧人道士已經大力勸導中國人要多印這些善書，以消愆罪過。

《玉歷寶鈔》跟佛道兩教的地獄罪報觀念有密切的關係。佛教的地獄罪報信仰在唐代已經普遍流傳，唐末五代盛行《佛說閻羅王授記令四眾逆修生七齋功德往生淨土經》⁷，《佛說預修十王生七經》和《佛說地藏菩薩發心因緣十王經》⁸，都在講述人應該如何運用宗教的辦法來消愆生前的罪孽。道士也開始仿作同類的經典，例如《太上救苦天尊說消愆滅罪經》⁹、《地府十王拔度儀》¹⁰等，同樣也在講述人該如何救贖地獄罪報。因此，到了宋代出現一本通俗的書，向一般俗民大眾講述那些行為是不道德的該罰入地獄，如何才能避開地獄罪報，如何才能彌補已經犯下的罪過，是合乎邏輯的事。

酒井忠夫認為明末清初是善書蓬勃發展的時代¹¹。他所舉出的善書包括：《文昌帝君陰騭文》是一本扶乩作品；《功過格》是明末進士袁黃（了凡居士）根據道士所用的《太微仙君功過格》改寫而成，內容完全是以世俗倫常為主。另外，像《關聖帝君覺世經》也是同一時期用扶乩的辦法寫成的善書。雲棲祿宏所著的〈自知錄〉〈戒殺放生文〉、袁黃所著的《立命篇》以及從萬曆年間到康熙年間有幾十篇由和尚所寫宣揚「戒殺放生」的勸世文，這些書與文一直被民間宗教人士翻印流傳，甚至為它作跋寫序，用來宣講。

民國初年又有一些扶乩而成的善書，至今仍然在臺灣廣泛的流傳。民國七年在山西省有《關聖帝君救劫文》和《關聖帝君戒淫經》問世。語句不是很通順，但是內容一再強調關聖帝君的靈驗，因果報應，歷歷不爽，因此這兩本善書在臺灣也相當流行。

⁷ 是敦煌出土的文獻，現存大英博物館編號 S5544。

⁸ 在《續藏經》2編乙第23套第4冊。

⁹ 在《道藏》洞真部本文類。

¹⁰ 在《道藏》洞真部威儀類。

¹¹ 酒井，1960:2。

民國八年五四運動發生之後，接受西方新思潮的知識份子對於本土的各個教派抱持排斥的態度，指斥為「迷信誤國」。例如梁啓超曾在〈評非宗教同盟〉一文中，痛罵同善社、悟善社、道院等教派是「低等宗教」¹²，陳獨秀更寫專文攻擊同善社這個教派¹³。

民國十三年時，同善社在雲南洱源縣的幾處乩壇扶乩撰作了《洞冥寶記》。書中狠狠的批判了沿海地區種種不合傳統道德思想的現象。其中包括對盛宣懷之流，官商一體的「貪官」有所批判¹⁴；也對五四運動以後捨棄儒家經典不讀的現象大加撻伐，把戴金邊眼鏡、手抱西文書、滿口洋文的大學生和教授通通打入地獄受苦¹⁵。可算是同善社的人對於新派知識份子的一種反擊。

民國二十二年同善社又用扶乩的辦法寫了《蟠桃宴記》，講述天堂的美景以及人該如何行善才能有資格出席王母娘娘的蟠桃宴會。目前，《洞冥寶記》和《蟠桃宴記》仍然流傳於臺灣善書市場。不過，同善社卻日益萎縮，幾乎沒有人知道有這個教派存在¹⁶。

就體例而言，《洞冥寶記》是沿襲《玉歷寶鈔》所立下的地獄罪

- ¹² 梁啓超〈評非宗教同盟〉《飲冰室文集》1922。
- ¹³ 陳獨秀〈辟同善社〉《獨秀文存》卷3，1922年，上海，東亞圖書館；安徽人民出版社，1987:831-836。
- ¹⁴ 《洞冥寶記》頁142-143，臺北，正一善書局，1993。
- ¹⁵ 《洞冥寶記》1993:59, 135, 148, 151。
- ¹⁶ 同善社在臺灣的總堂是設在臺北縣永和和市仁愛街60號6樓7樓，對外的稱呼是「中華民國國民修身協會」。全臺灣大約還有5、6個佛堂。這個教派非常閉塞，幾乎完全不跟外界有所接觸，對於來訪者一律擋駕。臺北市文獻會的林萬傳曾經收集到一些同善社的經書。有關臺灣同善社的資料，參見林萬傳《先天大道系統研究》第7章第4節〈同善社〉1-162-183，1984。早年的情形可參看末光高義《支那秘密結社慈善結社》第2編第18章〈同善社〉，1930:249-254。

罰架構，只是把犯罪的內容更改而已。《玉歷寶鈔》只是在講某一殿地獄專門處罰人世上什麼樣的罪過，也提示要如何才能消災補過。

《洞冥寶記》則是由乩生在神佛的帶引之下去遊地獄，由各殿地獄的主管向這位前來遊地獄的乩生講述他所主管的這殿地獄專門處置那一種罪犯。

這種遊地獄的方式，並不是從《洞冥寶記》開始。清朝初年就已普遍流傳的《劉香寶卷》《香山寶卷》《觀音濟渡本願真經》就已經用這種方式，講述妙善公主如何到各殿地獄去救她的母親，看到各種地獄的罪罰。因此，中國人利用遊地獄的辦法，列舉那些罪惡該下那一個地獄，接受什麼樣的刑罰，用來勸化世人，可說是一個有悠久歷史的老傳統。

以上所舉的幾本書，由於成書的年代久遠，或者由於原先負責撰作的教派在臺灣式微，以致這些書成為當今臺灣宗教界的共同智慧財產，因此，我們把這些書歸入「古典善書」之列。

在臺灣社會，所謂「善書」有廣狹兩義。廣義的善書是指任何具有「勸善作用」的宗教書籍，大都由一些善男信女捐錢合資助印，然後放在寺廟的一角，或是車站、醫院等公共場所，供社會大眾隨手取閱。

狹義的善書則是指鸞堂信眾所組成的善堂，在「作善書」的特定儀式下，用扶乩的辦法質逐次飛鸞撰作，經過一段特定的時間累積文稿，最後集成成書。這樣子所作的善書通常只印幾百本，所需經費完全由善堂信士認捐。印好後，一部份由捐資的善信拿去送人，一部份送給有交情往來的鸞堂，剩下的就放在自己廟裡，供人隨意取閱。除開少數特例，大部份的善書很少有機會再版重印。

由於這種善書的內容與格式相當固定，不是仙佛嘉勉鸞堂諸子的

辛勞，就是由一些城隍土地等神明自述他們是因什麼樣的功勞而被玉皇大帝策封為神。更常見的是由鬼魂自述他的生前罪惡和死後在地獄所受的刑罰，也就是在講因果報應。

民國六十五年時，臺北哈密街的清正堂曾經對臺灣各鸞堂所著造的善書編過一份目錄《臺疆儒宗神教法門著造善書經懺史鑑》¹⁷，在這本書中一共登錄了三百五十四部扶乩而作的善書，以及一百零二本扶乩而成的經懺。

民國七十一年時，林永根又根據這個本子，增補鄭喜夫移交給他和他自己蒐集的善書，而成《鸞門暨臺灣聖堂著作之善書經懺考》¹⁸。在這本《善書經懺考》中記載，從光緒十七年到民國七十一年九十年間，在臺灣和澎湖一共著造五百九十七部善書和經懺。

民國六十七年澎湖一新社重印清光緒十七年至光緒二十八年所著的善書《覺悟選新》時，也曾把從光緒十七年至民國六十五年在澎湖一地扶鸞著造的善書加以統計，得一百四十二部善書，八部真經。由此可見臺灣各地用扶乩的方式來著作善書的盛況。

筆者也曾撰文指出¹⁹，民國六十五年至六十七年，臺中的聖賢堂依仿《玉歷寶鈔》和《洞冥寶記》的形式，飛鸞撰作《地獄遊記》，在社會上引起相當大的迴響，堂方統計在集結成書之後的五年之中，一共印了一百五十萬本，而各善書中心大約也翻印了相等數量，也就

¹⁷ 臺北清正堂《臺疆儒宗神教法門著造善書經懺史鑑》，1977。

¹⁸ 林永根《鸞門暨臺灣聖堂著作之善書經懺考》，臺中，聖德雜誌社，1982。

¹⁹ 宋光宇〈地獄遊記所顯示的當前社會問題〉《民間信仰與社會研討會論文集》，臺中，東海大學社會系與臺灣省民政廳，1982:116-139；〈從最近十幾年來的鸞作遊記式善書談中國民間信仰裡的價值觀〉《中國人的價值觀國際研討會論文集》臺北，漢學中心，1992:741-760；又收入楊國樞編《中國人的價值觀——社會科學觀點》臺北，桂冠，1994:35-64。

是說，在五年之中，一共印行了三百萬本。直到今天民國八十四年，臺中聖賢堂仍然每個月需要印行一萬本《地獄遊記》才夠應付各方的索需。這是近年來最為盛行的一本善書。

在臺灣，無論是飛鸞，或者不是飛鸞所作的善書，從清末以來，一直不斷的出現。這些善書所透露出來的訊息，很值得做一番整理和探討。只可惜，漢學界對這方面的問題一直未能投入較多的人力和物力，以致現有的一些研究成果呈現零散和膚淺的現象，不能真正掌握住民間宗教信仰的全貌和脈動。

一、有關善書研究工作的綜合評述

關於中國善書的研究，首推酒井忠夫的名著《中國善書の研究》²⁰。酒井在這本書的導論中，就先對「善書」的範圍下個定義。他說：「所謂『善書』，就是勸善之書。在宋代以降，就普遍使用了」²¹「這種勸善，指的是任何人都可以做得到的道德項目，雖然自古以來就已經萌芽，但是一直要到明代，才顯著的分成官、民、貧、富；士、農、工、商；貴、賤、賢、愚的觀念，在意識上有所分別。因此，善書就是爲了勸善懲惡而印有民眾道德，以及有關聯的因果報應故事，在民間流通的通俗書本。它的內容是在三教合一的信仰之中，述說民眾道德的規範。其書籍形式也和儒釋道三教經典不一樣。其文體則是採用了故事式的記述，有時也用俗文，具有較強的大眾性格。」²²這個有關善書的定義，主要是針對上一節所說的「古典善書」而發。酒井的研究完全沒有涉及臺灣鸞堂系統的「作善書」這回事情。

²⁰ 酒井忠夫《中國善書の研究》東京，國書刊行會，1960。

²¹ 酒井，同上，1960:1。

²² 酒井，同上，1960:1。

酒井認為，善書到了明清兩代特別發達，原因在於明清兩代政府特別注重對民眾的教化工作。於是他就在第一章中，就先來討論明代的教化政策及其影響。第二章討論明代的社會狀況和地方鄉紳所扮演的社會教育角色及其所能發揮的影響力。在第三章中，廣泛的討論三教合一思想在明代的普遍流傳情形，討論的對象包括泰州學派、三教教主林兆恩、東林學派、晚明的佛教和道教等；第四章和第五章討論袁了凡的生平和他所編的《功過格》；第六章討論陰騭文；第七章則是討論明末盛行的各種寶卷和宗教結社，並以「無為教」（按即「羅祖教」，或稱「羅教」）為研究個案。

酒井的研究為善書的研究做了開路先鋒，在他之前，似乎沒有學者這麼有系統的討論過善書。因此，後來研究中國民間信仰和各種民間教派的學者都需要研讀這本書。大家對酒井的這本書讚譽有加。

不過，當我們仔細品嚐酒井的這本書之後，就會產生兩個疑問。

第一，明朝的法令〈禮律·禁止師邪巫術條〉清清楚楚的規定：

凡師巫假降邪神，書符、咒水、扶鸞、禱聖，自號「端公」「太保」「師婆」諸名色，及妄稱彌勒佛、白蓮宗、明尊教、白雲宗等會一應左道異端之術；或隱藏圖像，燒香集眾，夜聚曉散，伴修善事，煽惑人民，為首者絞監候，為從者各杖一百，流三千里。

酒井書中第七章所說的寶卷流各教派，就是大明律和以後的大清律中明文禁止的教派。那麼，我們怎能相信，這些教派所用的寶卷，其內容是在配合明清政府的教化政策？如果，真如酒井所說，這些教派是在配合政府的教化政策，那麼，明清兩代就不會有那麼多的邪教

案；清朝鉅鹿縣知事黃育榘也就不需要去編寫《破邪詳辯》²³從官方的立場來極力詆毀民間各種教派。

從內容上來說，各種寶卷大都在透露宗教上的訊息。像羅祖的五部六冊，就是在記述明孝宗、武宗時，大運河上的槽運水手羅因的修道歷程。羅因的人生哲學上的問題是說：「人的這一點靈魂打從那裡來？」他到處向佛道名師請教這個問題，得不到答案，最後，羅因不得已自行創出「無極聖祖」這個神格，把它當成是人類與萬物的共同起源²⁴。八十年以後，也就是到了明末崇禎年間，才演變成「無生老母，真空家鄉」²⁵。有清一代，官府把這種信仰看成「邪教」，極力取締。因此，酒井的研究有邏輯上的毛病。

其次，在善書中，有不少是用扶乩的辦法寫成的，像《文昌帝君陰騭文》《關聖帝君覺世經》《觀音大士戒溺女訓歌》²⁶等都是如此寫成的。可是，大明律和大清律的禮律中，明白禁止扶乩活動。那麼，我們又該如何相信這些扶乩而來的勸善書籍，是在配合政府的教化政策？

除了這兩個小瑕疵之外，酒井所提出的研究方向和基本理論大致為這三十年來從事中國民間教派和民間信仰的學者們所接受。

臺灣學者開始注意到善書，是間接受到酒井忠夫的影響。民國五十九年，美國芝加哥大學的博士候選人歐大年(Daniel L. Overmyer)來臺灣修習中文，並對民間信仰（主要是花蓮的慈惠堂）作田野調

²³ 黃育榘《破邪詳辯》，清道光十五年。

²⁴ 有關這方面的討論，請參看宋光宇〈試論無生老母宗教信仰的一些特質〉《史語所集刊》52(3):559-590, 1981。

²⁵ 澤田瑞穗〈龍華經の研究〉在《校注破邪詳辯——中國民間宗教結社研究資料》1972:165-220, 東京，道教刊行會。

²⁶ 見日華弟子鶴洞子纂輯《救溺要書》，在有福讀書堂叢刻續編第17冊，清朝光緒壬寅。

查。他帶來酒井的書，向臺大的蔡懋棠教授請教。蔡懋棠讀了酒井的書之後，大受啓發，不僅將其中的緒言、第一章和第七章，譯成中文，發表在《國立編譯館館刊》第一卷第二期（一九七一：一〇六～一四三）。同時也開始著手蒐集善書。後來，酒井到臺北來參加一項大陸問題研討會，曾經會晤蔡懋棠，極力鼓勵蔡懋棠從事有關臺灣善書的研究，於是蔡懋棠在民國六十四年寫了〈臺灣現行的善書——獻給善書印贈人及慨贈善書者〉一文²⁷，記述他所蒐集到的六十二本善書。他把這六十二本善書分成有關佛教的善書（二十五本）、有關道教的善書（二十七本）、有關三教合一的善書（八本）和有關五教合一的善書（二本）。蔡懋棠只是記錄了這些善書的出版單位、出版日期和基本的書本形式，像是頁數、章節、以及版本等，並沒有涉及到書本的內容。六十五年，他又發表〈臺灣現行的善書（續）〉²⁸。在這篇文章中，蔡懋棠不但補充了他在過去一年內所蒐集到的善書一百一十種，更作附表來統計在這些善書中曾經出現過的神佛名號三百一十六種、出版這些善書的寺廟或宗教結社的名稱和地址九十六處，以及刊載乩文和勸善文的期刊十四種。

同年，蔡懋棠將澤田瑞穗《地獄變》這本書第一章第四節談《玉曆寶鈔》部份譯成中文，發表在《臺灣風物》二六卷一期²⁹。

受到蔡懋棠的啓發，臺灣省文獻會的鄭喜夫也開始蒐集善書，同樣的也是注重善書的版本問題。一九八一年，鄭喜夫發表〈從善書見

²⁷ 蔡懋棠〈臺灣現行的善書——獻給善書印贈人及慨贈善書者〉《臺灣風物》25(2):86-117, 1975。

²⁸ 蔡懋棠〈臺灣現行的善書（續）——獻給善書印贈人及慨贈善書者〉《臺灣風物》26(4):84-123, 1976。

²⁹ 澤田瑞穗著，蔡懋棠譯〈玉曆鈔傳〉《臺灣風物》26(1):72-75, 14, 1976。