

臺灣學者中國史研究論叢
邢義田 黃寬重 鄧小南 總主編
林富士 主編

禮俗與宗教

臺灣學者中國史研究論叢

禮俗與宗教

林富士 主編

中國大百科全書出版社

總編輯:徐惟誠

社 長:田勝立

圖書在版編目(CIP)數據

禮俗與宗教/林富士主編. —北京:中國大百科全書出版社,2005.4

(臺灣學者中國史研究論叢:11/邢義田,黃寬重,鄧小南主編)

ISBN 7-5000-7279-1

I. 禮... II. 林... III. ①風俗習慣—中國—文集②宗教—中國—文集 IV. ①K892.53②B928.2-53

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2005)第 024990 號

中國大百科全書出版社出版發行

(北京阜成門北大街 17 號 郵政編碼:100037 電話:010-68315609)

<http://www.ecph.com.cn>

北京市智力達印刷有限公司印刷 新華書店經銷

開本:635 毫米×970 毫米 1/16 印張:26.75 字數:411 千字

2005 年 4 月第 1 版 2005 年 4 月第 1 次印刷

印數:1-5000 冊

ISBN 7-5000-7279-1/K·450

定價:45.00 元

本書如有印裝質量問題,可與出版社聯系調換。

出版說明

《臺灣學者中國史研究論叢》是數十年來臺灣學者在中國史領域代表性著述的匯編。叢書共分十三個專題，多角度多層面地反映海峽對岸中國史學的豐碩成果，如此大規模推介，在大陸尚屬首次。

叢書充分尊重臺灣學者的表達習慣和文字用法，凡不引起歧義之處，都儘可能遵照原稿。由於出版年代、刊物、背景不同，各篇論文體例不盡相同，所以本叢書在格式上未強求統一，以保持原作最初發表時的風貌。各篇論文之后都附有該論文的原刊信息和作者小傳，以便讀者檢索。

在用字方面，既尊重原作者的用法，又充分考慮到海峽兩岸不同的用字和用詞習慣，對原稿用字不一致的情況進行了一些處理。

錯誤之處，在所難免，敬請方家指正。

論叢編委會

2005年3月

總序

邢義田

爲了增進海峽兩岸在中國史研究上的相互認識，我們在中國大百科全書出版社的支持下，從過去五十年臺灣學者研究中國史的相關論文選出一百七十八篇，約五百三十萬言，輯成《臺灣學者中國史研究論叢》十三冊。

十三冊的子題分別是：史學方法與歷史解釋、制度與國家、政治與權力、思想與學術、社會變遷、經濟脈動、城市與鄉村、家族與社會、婦女與社會、生活與文化、禮俗與宗教、生命與醫療、美術與考古。這些子題雖不能涵蓋臺灣學者在中國史研究上的各方面，主體應已在內，趨勢大致可現。

這十三冊分由研究領域較爲相近的青壯學者一或二人擔任主編，負責挑選論文和撰寫分冊導言。選文的一個原則是只收臺灣學者的或在臺灣出版的。由於是分別挑選，曾有少數作者的論文篇數較多或被重複收入。爲了容納更多學者的論文，主編們協議全套書中，一人之作以不超過四篇、同一冊不超過一篇爲原則。限於篇幅，又有不少佳作因爲過長，被迫抽出。這是選集的無奈。另一個選錄原則是以前期出版者爲主，以便展現較新的趨勢和成果。不過，稍一翻閱，不難發現，各冊情況不一。有些收錄的幾乎都是近十餘年的論文，有些則有較多幾十年前的舊作。這正好反映了臺灣中國史研究方向和重心的轉移。

各冊導言的宗旨，在於綜論臺灣中國史研究在不同階段的內外背景和發展大勢，其次則在介紹各冊作者和論文的特色。不過，導言的寫法沒有硬性規定，寫出來各有千秋。有些偏於介紹收錄的論文和作者或收錄的緣由，有些偏於介紹世界性史學研究的大趨勢，有些又以自己對某一領域的看法爲主軸。最後我們決定不作統一，以保持導言的特色。這樣或許有助於大家認識臺灣史學工作者的多樣風貌吧。

此外必須說明的是所收論文早晚相差半世紀，體例各有不同。我們不作統一，以維持原貌。有些作者已經過世，無從改訂。多數作者仍然健在，他們或未修改，或利用這次再刊的機會，作了增刪修訂。不論如何，各文之後附記原刊數據，以利有興趣的讀者進一步查考。

半個多世紀以來，海峽兩岸的中國史研究是在十分特殊的歷史境遇下各自發展的。大陸的情況無須多說。^[1] 臺灣的中國史研究早期是由一批 1949 年前後來臺的文史和考古學者帶進臺灣的學術園地如臺灣大學、師範大學（原稱師範學院）和中央研究院的。^[2] 從 1949 到 1987 年解除戒嚴，臺灣學界除了極少數的個人和單位，有將近四十年無法自由接觸大陸學者的研究和考古發掘成果。猶記在大學和研究所讀書時，不少重要的著作，即使是二十世紀二三十年代已經出版的，都以油印或傳抄的方式在地下流傳。出版社也必須更動書名，改換作者名號，刪除刺眼的字句，才能出版這些著作。在如此隔絕的環境下，臺灣史學研究的一大特色就是走在馬克思理論之外。

臺灣史學另一大特色則是追隨一波波歐美流行的理論，始終沒有建立起一套對中國史發展較具理論或體系性的說法。記得六十年代讀大學時，師長要我們讀鄧之誠、柳詒徵、張蔭麟或錢穆的通史。幾十年後的今天，大學裏仍有不少教師以錢穆的《國史大綱》當教本。^[3] 中國通史之作不是沒有，能取而代之的竟然少之又少。說好聽一點，是歷史研究和著作趨向專精，合乎學術細密分工和專業化的世界潮流；說難聽點，是瑣細化，少有人致力於貫通、綜合和整體解釋，忽略了歷史文化發展的大勢和精神。

這一趨向有內外多方面的原因。二十世紀五六十年代臺灣學者之中，並不缺融會古今、兼涉中外的通人。然而初來臺灣，生活艱

[1] 可參遼耀東《中共史學的發展與演變》，臺北：時報文化公司，1979年；張玉法《臺灣兩岸史學發展之異同（1949～1994）》，《近代中國史研究通訊》18（1994），頁47～76。

[2] 在日本統治臺灣的時期，臺灣唯一一所高等學府是臺北帝國大學。臺灣收復後，日籍研究人員離臺，仍在臺大的教員有楊雲萍、曹永和、徐先堯等少數人。但他們的研究此後並沒有成為主導的力量。請參高明士、古偉瀛編著《戰後臺灣的歷史學研究，1945～2000》，臺北：國家科學委員會，2004年，頁3。

[3] 參高明士、古偉瀛編著《戰後臺灣的歷史學研究，1945～2000》，頁6。

困，爲了衣食，絕大部分學者無法安心治學著述。加上形格勢禁，爲求免禍，或噤而不言，不立文字；或退守象牙之塔，鉅釘補注；或遠走海外，論學異邦。這一階段臺灣百廢待舉，學校圖書普遍缺乏，和外界也少聯繫。新生的一代同樣爲生活所苦，或兼差，或家教，能專心學業者不多。唯有少數佼佼者，因緣際會，得赴異國深造；七八十年代以後陸續回臺，引領風騷，才開展出一片新的局面。

除了外部的因素，一個史學內部的原因是早期來臺的學者有感於過去濫套理論和綜論大勢的流弊，多認爲在綜論大局之前，應更審慎地深入史料，作歷史事件、個人、區域或某一歷史時期窄而深的研究，爲建立理論立下更爲穩固的史實基礎。早在二十世紀二三十年代，陶希聖經歷所謂社會史論戰之後，即深感徒言理論之無益，毅然創辦《食貨》月刊，召集同志，爬梳史料。本於同樣的宗旨，1971年《食貨》在臺灣恢復出刊，成爲臺灣史學論著發表的重要陣地。來臺的歷史語言研究所在傅斯年的帶領下，也一直以史料工作爲重心。

這一走向其實正和歐美史學界的趨勢相呼應。二十世紀之初，除了馬克思，另有史賓格勒、湯恩比等大師先後綜論世界歷史和文明的發展。此一潮流在第二次世界大戰以後漸漸退去，歷史研究趨向講求實證經驗，深窄專精。以檔案分析見長的德國蘭克(L. V. Ranke)史學，有很長一段時間成爲臺灣史學的一個主要典範。中央研究院歷史語言研究所先後整理出版了《明實錄》和部分明清檔案，後者的整理至今仍在進行；中央研究院近代史研究所在郭廷以先生的率領下，自1957年起整理出版了《海防檔》、《中俄關係史料》、《礦務檔》、《中法越南交涉檔》、《教務教案文件》等一系列的史料；臺灣大學和政治大學則有學者致力於琉球實案和淡新檔案的整理和研究。基於以上和其他不及細說的內外因素，臺灣的歷史學者除了錢穆等極少數，很少對中國史作全盤性的宏觀綜論。^[4]

二十世紀七八十年代是臺灣史學發展的關鍵年代。外在環境雖然荆棘滿佈，但已脫離初期的兵荒馬亂。經濟快速起飛，學校增加，設備改善，對外交流日益暢通，新的刺激源源而入。以臺大爲例，

[4] 參張玉法，前引文，頁76。

七十年代初，研究圖書館啓用，教師和研究生可自由進入書庫，複印機隨後開始使用，大大增加了隨意翻書的樂趣和免抄書的方便。六七十年代在中外不同基金會的資助下，也不斷有中外學者來校講學。猶記大學時聽社會學家黃文山教授講文化學體系。他曾應人類學巨子克魯伯（A. L. Kroeber）之邀，任哥倫比亞大學客座學人，也曾翻譯社會學名家素羅金（P. A. Sorokin）的《當代社會學》、《今日社會學學說》和李約瑟（J. Needham）的《中國科學與技術史》等名著。聲名如雷，聽者滿坑滿谷。研究所時，則聽以寫《征服者與統治者：中古中國的社會勢力》（*Conquerors and Rulers: Social Forces in Medieval China*）著名的芝加哥大學歷史教授艾柏哈（Wolfram Eberhard）講中國社會史。

除了正式的課程，校園內演講極多。二十世紀七十年代以後，言論的尺度稍見放寬，一些勇於挑戰現實和學術的言論、書籍和雜誌紛紛在校園內外，以地上或地下的形式出籠。以介紹社會科學爲主的《思與言》雜誌自1963年創刊，曾在校園內造成風潮。心理學、社會學、人類學、政治學和經濟學等社會科學幾乎成爲歷史系學生必修的課程，儘管大家不一定能會通消化。走出充滿科學主義色彩的教室，於椰子樹下，月光之中，大家不是爭論沙特、老、莊，就是膜拜寒山、拾得。邏輯實證論、存在主義、普普藝術和野獸派，風靡一時，無數的心靈爲之擺蕩在五光十色的思潮之間。屢禁屢出的《文星》雜誌更帶給青年學子難以言喻的刺激和解放。以個人經驗而言，其衝擊恐不下於孫中山出洋，見到滄海之闊、輪舟之奇。臺灣內外的形勢也影響著這時的校園。“文化大革命”、反越戰、萌芽中的婦女解放和政治反對運動，曾使校園內躁動不安，充滿虛無、飄蕩和萬流競奔的景象。

這一階段臺灣史學研究的主流風氣，除了延續史料整理的傳統，無疑是以利用社會科學、行爲科學的方法治史，或以所謂的科際整合爲特色。在研究的主題上有從傳統的政治史、制度史轉向社會史和經濟史的趨勢。這和1967年開始許倬雲主持臺大歷史系，舉辦社會經濟史研討會，推動相關研究；陶希聖之子陶晉生在臺大歷史研究所教授研究實習，支持食貨討論會，有密切的關係。1978年張玉法出版《歷史學的新領域》，1981年康樂、黃進興合編《歷史學與

社會科學》，可以作為這一時期尋找新理論、探索新方向努力的象徵。

二十世紀八九十年代以後，社會學大師韋伯（Max Weber）和法國年鉴學派的理論大為流行。1979年創刊的《史學評論》不但反省了史學的趨勢，也介紹了年鉴學派、心態史學和其他新的史學理論。從1984年起，康樂主持新橋譯叢，邀集同志，有系統地翻譯韋伯、年鉴學派和其他歐美史學名著。這一工作至今仍在進行。約略同時，一批批在歐美教書的學者和留學歐美的後進，紛紛回臺，掀起一波波結構功能論、現代化理論、解構主義、後現代主義、思想史、文化史和文化研究的風潮。1988年《食貨》與《史學評論》先後停刊，1990年《新史學》繼之創刊。1992年黃進興出版《歷史主義與歷史理論》，1993年周櫟楷出版《歷史學的思維》，2000年古偉瀛、王晴佳出版《後現代與歷史學》。臺灣史學研究的理論、取向和題材從此進入更為多元、多彩多姿的戰國時代。仔細的讀者當能從這套書的不同分冊窺見變化的痕跡。^{〔5〕}

曾影響臺灣中國史研究甚巨的許倬雲教授在一篇回顧性的文章裏說：“回顧五十年來臺灣歷史學門的發展軌跡，我在衰暮之年，能看到今天的滿園春色，終究是一件快事。”^{〔6〕}在2005年來臨的前夕，我們懷著同樣的心情，願意將滿園關不住的春色，獻給海峽對岸的讀者。

2004年12月

〔5〕 請參本叢書《史學方法與歷史解釋》彭明輝所寫《導論：方法、方法論與歷史解釋》；王晴佳《臺灣史學五十年：傳承、方法、趨向》，臺北：麥田出版，2002年。

〔6〕 許倬雲《錦瑟無端五十弦——憶臺灣半世紀的史學概況》，收入中央研究院歷史語言研究所編《中央研究院歷史語言研究所七十五周年紀念文集》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，2004年，頁14。

導 言*

林富士

一、引 言

在中國歷史學界，中國宗教史研究一直不太受人重視。二十世紀初期，雖然也有陳寅恪、陳垣等人致力於佛、道教的歷史研究，但整體而言，至少到1980年代為止，投入宗教史研究的歷史學者可說相當稀少，其成就也無法和歐美、日本的同行相提並論，甚至也不如中國其他學科的研究成果。^{〔1〕}整個二十世紀的中國史學界，傑出的歷史學家之中，甚少有人是以中國宗教史為其專業領域，經典性的著作之中也很少是以宗教為主題。

臺灣的歷史學界也是如此。不僅以宗教為主的研究成果在整體歷史研究中的地位居於邊緣，各大學歷史系、所也很少有相關的課程，連中學教科書中也絕少有和中國宗教相關的內容。^{〔2〕}

造成這種局面的緣由非常複雜，不是三言兩語就可以說清楚。不過，究其關鍵，似乎和二十世紀中國學術典範、思想潮流的轉變有關。而在轉變的過程之中，若干學術、文化界的領袖的言論，似乎有深遠而長久的影響，梁啟超（1873～1929）便是最具代表性的人物之一。^{〔3〕}

1920年代，梁啟超在中國學術界大力鼓吹“新史學”，先是在天津

* 臺灣的歷史學者研究中國宗教史的人數雖然不算太多，但以一己之力，短時間之內也不易將所有人的履歷和著作目錄收集齊全，至於要找全或閱讀所有論著則更加困難。而本套叢書之編印，又事出突然，所允許之撰稿時日甚短，實無暇全面性地搜羅材料，因此，本文只能以我個人的研究心得為主，輔以我較為熟悉的同事、友人之著作（限目前仍任職於學術或教育單位者），隨機而概略地舉例說明。遺漏甚多，頗覺愧疚，尚盼同道海涵。2004年10月20日寫於臺北。

〔1〕 以中國佛教史來說，湯用彤的研究到目前為止仍然佔據經典性的位置，但他所受的學術訓練主要還是在哲學。

〔2〕 詳見彭明輝《臺灣史學的中國纏結》（臺北：麥田出版，2002），頁113～260；林富士《臺灣中學教育體制中的“宗教教育”》，收入輔仁大學宗教學系主編《宗教教育：理論、現況與前瞻》（臺北：五南圖書出版公司，2001），頁191～210。

〔3〕 詳見彭明輝《臺灣史學的中國纏結》，頁1～65。

南開大學講授“歷史研究法”，^{〔4〕}其後，從1925年起又在北京的清華大學再度講授“中國歷史研究法”，唯這一次的内容大異於前，故梁氏自稱是“補”或“廣”“中國歷史研究法”。這一次的課程因梁氏臥病，故時講時輟，直到他在1929年病逝，預定的内容仍未全部講完。不過，其已講過的部分仍在其門生姚名達的整理下於1930年刊佈，名為《中國歷史研究法補編》。^{〔5〕}而在這本遺著之中，梁氏便提出了他對於中國宗教史研究的一些看法。

因此，倘若要檢討中國史學界研究中國宗教史的歷程與得失，勢必要對梁啟超的觀點詳加檢視。

首先，值得注意的是，梁氏是將宗教史放在“文化史”的範疇來談，和語言、文字、神話、學術思想、道術（哲學）、史學、自然科學、社會科學、文學、美術同屬“人類思想的結晶”。^{〔6〕}不過，梁氏對於能否研究中國宗教史，顯得有些遲疑，他說：

在中國著宗教史——純粹的宗教史——有無可能，尚是問題。宗教史裏邊，教義是一部分，教會的變遷是一部分。教義是要超現實世界的，或講天堂，或講死後的靈魂，無論哪一宗教都不離此二條件。其次，宗教必有教會；沒有教會組織，就沒有宗教的性質存在。根據這兩點來看，中國是否有宗教的國家，大可研究。^{〔7〕}

由於抱持這樣的觀點，以有無“超現實世界的”“教義”和“教會”作為標準，梁氏反對其師康有為在當時所倡導的“孔教”運動，否定儒家是一種宗教。^{〔8〕}他認為“古代思想只有墨家略帶宗教性”，但因沒有天堂及死後世界的觀念，因此，仍不能算是宗教。^{〔9〕}

總之，梁氏認為“中國土產裏既沒有宗教”，因此，“著中國宗教史主要的部分，只是外來的宗教了”。^{〔10〕}他所說的“外來的宗教”，基本上是指佛教、摩尼教和基督教（包括景教、耶穌教、天主教等）。但是，

〔4〕 其授課内容隨即改寫為《中國歷史研究法》一書於1922年出版。

〔5〕 詳見梁啟超《中國歷史研究法補編》（臺北：臺灣商務印書館，1966）姚名達《跋》。

〔6〕 梁啟超《中國歷史研究法補編》，頁192～193。

〔7〕 同上，頁197～198。

〔8〕 同上，頁198。

〔9〕 同上，頁198。

〔10〕 同上，頁199。

他更進一步指出，外來宗教之中，只有佛教“有很多精彩的書”，值得研究。然而，他還是覺得，佛教也不適合作為中國宗教史主要的研究對象，他說：

（佛教）應該擺在哲學史裏抑宗教史裏還是問題。為著迷方便起見，擺在哲學史更好；因為佛教的理性很強，而且中國哲學所感受，哲學方面為多。佛教到中國以後，多少派別，當然應該擺在哲學史。……其中純粹帶宗教性而且很強的只有淨土宗，但也很難講。又佛教的禪宗，勉強可以說是中國自創的一派，然很近哲學，……據我看，做學派研究，解釋要容易些。^[11]

因此，他歸結說道：

中國宗教史只能將某時代某宗派輸入，信仰的人數，於某時代有若干影響，很平常的講講而已。雖或有做的必要，卻很難做得有精彩。^[12]

不過，梁氏也沒有忘記，中國還有一個“道教”，對此，他的態度顯得有點奇怪，他說：

就中國原有的宗教講，先秦沒有宗教，後來只有道教，又很無聊。道教是一面抄襲老子莊子的教理，一面採佛教的形式及其皮毛，湊合起來的。做中國史，把道教敘述上去，可以說是大羞恥。他們所做的事，對於民族毫無利益，而且以左道惑眾，擾亂治安，歷代不絕。講中國宗教，若拿道教做代表，我實在很不願意，但道教醜雖很醜，做中國宗教史又不能不敘。他於中國社會既無多大關係，於中國國民心理又無多大影響，我們不過據事直書，略為講講就夠了。^[13]

從這段文字來看，他一方面覺得道教“很醜”，和中國社會無多大關係，對於“中國國民心理無多大影響”，令他覺得“羞恥”，可是，另一方面，他還是承認“做中國宗教史又不能不敘”道教，至於為什麼，他不曾交代。

既然如此，那麼，中國宗教史似乎沒什麼好研究的。不過，梁氏還是認為，“做中國宗教史”，“有一部分可寫得有精彩”。這個部分，就是“祭

[11] 梁啟超《中國歷史研究法補編》，頁199。

[12] 同上，頁200。

[13] 同上，頁200。

祀”，尤其是貫穿祭祀的核心觀念“報”，以及祭祀的對象“神”。^[14]他說：

你若是把中國人供祀的神，根究他的來歷，大抵沒有不是由人變來的。我們看他受祀範圍的廣狹，年代的久暫，和一般民衆祀他的心理，做成專篇，倒是宗教史裏很有精彩的一部分。

所以可以說中國人實在沒有宗教，只有崇德報功的觀念。

除此之外，他認為“中國人對於外來宗教的一般態度”，也“很值得一叙”。^[15]而他最後的結論是：

做中國宗教史，依我看來，應該這樣做：某地方供祀某種神最多，可以研究各地方的心理；某時代供祀某種神最多，可以研究各時代的心理，這部分的敘述纔是宗教史最主要的。至於外來宗教的輸入及其流傳，只可作為附屬品。此種宗教史做好以後，把國民心理的真相，可以多看出一點；比較很泛膚的敘述各教源流，一定好得多哩。^[16]

由此可見，對於梁啟超而言，研究中國宗教史應該以中國人所奉祀的“神”為主要對象，藉以理解中國人的“心理”（心態）。

梁任公對於中國“宗教”以及中國宗教史研究的看法和建議，幾乎是對中國歷史學界下達了研究中國宗教史的禁制令。而在1949年之後，因為有不少歷史學者從中國大陸移居臺灣，不僅任職於學術研究機構，也任教於公、私立大學，因此，他們的史學觀念便開始支配臺灣的歷史學界。

不過，臺灣的情形畢竟和中國大陸有一些差異。最晚從1980年代開始，投入中國宗教史研究的年輕與中生代的學者便日益增多，宗教史研究雖然依舊不是歷史研究的主流，但是，卻逐漸令人不敢輕視。這樣的發展主要是因為，在臺灣社會中各種宗教團體和教派林立，資源豐厚，信徒衆多，任何人都無法輕忽他們的存在。事實上，宗教蓬勃發展的現象和衍生的各種問題，也長期吸引人類學家 and 社會學家的注目，並進行不少重要的學術研究工作。^[17]這似乎也迫使歷史學者不得不面對宗教的課題。

[14] 梁啟超《中國歷史研究法補編》，頁200～201。

[15] 同上，頁204。

[16] 同上，頁205。

[17] 詳見張珣、江燦騰合編《當代臺灣宗教研究導論》（北京：宗教文化出版社，2004）。

其次，從 1980 年代起，不少在歐美接受史學訓練的留學生陸續回到臺灣，似乎也帶回了一些較新的思維。因為，在歐美的史學研究中，宗教史一直是一個相當重要的領域，也有若干經典性的作品問世。^[18] 對他們而言，研究宗教史並非什麼突兀之事，也不是毫無典範可資遵循或挑戰。也因此，從 1980 年代起，有一些比較年輕的歷史學者開始加入一些研究“宗教”的學術社群，^[19] 並且在大學開設相關課程，或是譯介一些國外的宗教史研究論著，同時，也逐漸有研究生選擇宗教史為其專業領域。

經過了二十年左右的努力，成果雖然還不足以傲人，但是，至少歷史學者在臺灣研究宗教的學術社群中逐漸擁有發言權，而且，若干研究經驗似乎也有值得其他地區研究中國宗教史的學者參考的地方。

二、中國宗教史的研究對象

以中國宗教史的研究對象來說，梁任公認為一些外來的宗教及本土的道教都不值得研究，或是應該放在哲學與學術思想的範疇中去談，而且也不應該將儒家視為一種宗教。然而，臺灣的歷史學者卻揚棄了有無“教會”的判準，將一些“組織性的”（institutional）和“擴散性的”（diffused）宗教等量齊觀。^[20] 不僅探討有教團、教會組織的佛教、^[21] 道教、^[22] 基督教、^[23] 伊斯蘭教等宗教，^[24] 也研究那些沒有特定組織的巫覡、民間信仰、官方祀典等。^[25] 即連備受

[18] 如：Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of A Sixteenth - Century Miller*, translated by John and Anne Tedeschi (New York: Dorset Press, 1989); Jacques Le Goff, *The Birth of Purgatory*, translated by Arthur Goldhammer (Chicago: The University of Chicago Press, 1986); Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (New York: Charles Scribner's Sons, 1971); Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1981).

[19] 例如，早期有“東方宗教討論會”，晚近則有“臺灣宗教學會”。

[20] 詳見 C. K. Yang, *Religion in Chinese Society* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1970), pp. 20 ~ 21.

[21] 如：黃敏枝、康樂、劉淑芬、顏娟英、陳弱水、柯嘉豪 (John H. Kieschnick)、蔣義斌、顏尚文、周伯戡、黃運喜、江燦騰等。

[22] 如：丁煌、胡其德、莊宏誼、林富士、康豹 (Paul Katz) 等。

[23] 如：黃一農、祝平一、古偉瀛、查時杰、林美玫等。

[24] 如：張中復。

[25] 如：蒲慕州、劉增貴、林富士、李建民、莊吉發、胡其德、沈宗憲、蔡相輝等。

爭議的“儒教”，也有人深入探究。^[26] 不僅如此，非漢民族統治中國時所帶來的傳統信仰，如蒙古、女真、滿族的薩滿教（shamanism），也受到重視。^[27] 而從宋代之後，在中國社會不斷出現的一些混合型的“新興宗教”，^[28] 如白蓮教、八卦教、天理教、羅教、齋教等，也有人投入研究。^[29]

總之，在研究對象的取捨方面，臺灣學者採取了較為寬廣的標準，相當接近社會學家楊慶堃對於中國宗教的界定。^[30]

三、中國宗教史的研究課題

在擴增研究對象的同時，研究課題通常也會隨之增加。

一般來說，研究宗教，不外乎由其四大構成要素：人（組織）、儀式（方術）、信仰（教義）和經典（神話、傳說）入手，或是由其外緣關係（如：政治、社會、經濟、文化、生態等）著眼，而宗教史研究則還必須注意其時代的變遷和空間的分佈。在臺灣學者的研究成果之中，這種全面性的研究雖然很少見，但是，上述的幾個面向幾乎都有學者做過探索。

以人和組織來說，探討的課題便包括：巫者，^[31] 道士與道教組織，^[32] 僧尼，^[33] 基督教的傳教士和教會，^[34] 以及一些新興宗教的領袖等。^[35]

[26] 如：黃進興、李世偉。

[27] 如：莊吉發、胡其德等。

[28] 也有人稱之為“教派宗教”、“秘密宗教”、“民間宗教”。

[29] 如：王見川、莊吉發、李世偉、宋光宇、陳華等。

[30] 詳見 C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, pp. 1 ~ 27.

[31] 如：林富士《漢代的巫者》（臺北：稻鄉出版社，1999）。

[32] 如：丁煌《臺南世業道士陳、曾二家初探：以其家世、傳衍及文物散佚為主題略論稿》，《道教學探索》3（1990），頁 283 ~ 357；林富士《疾病與“修道”：中國早期道士“修道”因緣考釋之一》，《漢學研究》19: 1（2001），頁 137 ~ 165；莊宏誼《明代道教正一派》（臺北：臺灣學生書局，1986）。

[33] 如：John H. Kieschnick（柯嘉豪），*The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*（Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997）；江燦騰《太虛大師前傳（1890 ~ 1927）》（臺北：新文豐出版公司，1993）。

[34] 如：古偉瀛《朝廷與教會之間：中國天主教史中的南懷仁》，收入《王任光教授七秩嵩慶論文集》（臺北：文史哲出版社，1988），頁 161 ~ 202；查時杰《中國基督教人物小傳》（臺北：中華福音神學院，1983）；查時杰《民國基督教史論文集》（臺北：宇宙光出版社，1994）。

[35] 如：宋光宇《游彌堅與世界紅卍字會臺灣省分會》，《臺北文獻》直字第 122 期（1997），頁 189 ~ 202；宋光宇《一貫真傳（1）：張培成傳》（臺北：三揚出版社，1998）；王見川《臺灣的齋教與鸞堂》（臺北：南天書局，1996）。

以儀式和方術來說,探討的課題有:佛教的葬儀和儀軌,^[36]巫覡的巫術與儀式,^[37]道教的房中術、丹道、齋醮,^[38]新興宗教的醫療儀式等。^[39]

以信仰和教義來說,梁啟超所強調的“神”也不曾被忽略,尤其是其中的“人鬼”、“厲鬼”信仰,^[40]以及道教的神仙信仰,^[41]更備受關注。此外,如孔廟的祭祀對象,^[42]死後世界等,^[43]也都有人留意。

以經典和神話、傳說而言,不僅若干道教、佛教的經典都有精細的研究,^[44]

[36] 如:劉淑芬《佛頂尊勝陀羅尼經和唐代尊勝經幢的建立——經幢研究之一》,《中央研究院歷史語言研究所集刊》67:1(1996),頁145~193;劉淑芬《林莽——中古佛教露尸葬研究之一(一)、(二)、(三)》,《大陸雜誌》96:1~3(1998),頁22~31;25~43;20~40;劉淑芬《唐代俗人的塔葬》,《燕京學報》新7(1999),頁79~106;劉淑芬《墓幢研究——經幢研究之三》,《中央研究院歷史語言研究所集刊》74:4(2003),頁673~763。

[37] 如:林富士《漢代的巫者》;林富士《“巫叩元絃”考釋——兼論音樂與中國的巫覡儀式之關係》,《新史學》7:3(1996),頁195~218。

[38] 丁煌《〈正一大黃預修延壽經錄〉初研》,收入龔鵬程主編《海峽兩岸道教文化學術研討會論文(下冊)》(臺北:臺灣學生書局,1996),頁755~801;林富士《略論早期道教與房中術的關係》,《中央研究院歷史語言研究所集刊》72:2(2001),頁233~300;莊宏誼《明諸帝與道教正一派之符籙齋醮》,《中國歷史學會史學集刊》18(1986),頁113~136;莊宏誼《太極原理與養生》,《輔仁宗教研究》2(2000),頁159~187;莊宏誼《道家觀點:清修與雙修》,收入孟東籬等著《關於性的最高觀點》(臺北:國神出版社有限公司,1998),頁203~238。

[39] 如:宋光宇《王鳳儀的性理講病》,收入氏著《宋光宇宗教文化論文集》(宜蘭:佛光人文社會學院,2002)上冊,頁215~241。

[40] 如:林富士《孤魂與鬼雄的世界——北臺灣的厲鬼信仰》(臺北:臺北縣立文化中心,1995);林富士《六朝時期民間社會所祀“女性人鬼”初探》,《新史學》7:4(1996),頁95~117;林富士《中國六朝時期的蔣子文信仰》,收入傅飛嵐(Francis Verellen)、林富士編《遺跡崇拜與聖者崇拜》(臺北:允晨文化實業公司,2000),頁163~204;蔡相輝《臺灣的王爺與媽祖》(臺北:臺原,1989);Paul Katz(康豹),*Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang* (Albany: SUNY Press, 1995)。

[41] 如:Paul Katz(康豹),*Images of the Immortal: The Cult of Lü Dongbin at the Palace of Eternal Joy* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1999);林富士(Lin Fu-shih),“The Idea of Immortality in the Tai-ping ching”,發表於美國亞洲研究協會(Association for Asian Studies)第五十屆年會(Washington, D.C.: Washington Hilton and Towers, 1998年3月26日至29日)。

[42] 如:黃進興《優入聖域:權力、信仰與正當性》(臺北:允晨文化實業公司,1994);黃進興《聖賢與聖徒》(臺北:允晨文化實業公司,2001)。

[43] 如:蒲慕州《墓葬與生死——中國古代宗教之省思》(臺北:聯經出版事業公司,1993);《追尋一己之福:中國古代的信仰世界》(臺北:允晨文化實業公司,1995);劉增貴《天堂與地獄:漢代的泰山信仰》,《大陸雜誌》94:5(1997),頁1~13。

[44] 如:林富士《試論〈太平經〉的主旨與性質》,《中央研究院歷史語言研究所集刊》69:2(1998),頁205~244;丁煌《國立中央圖書館藏明宣德本〈上清靈寶濟度大成金書〉初研》,收入鄭志明編《宗教與文化》(臺北:臺灣學生書局,1990),頁61~100;蔣義斌《鳩摩羅什譯〈大品經〉〈妙法蓮華經〉中的深心》,收入釋恆清主編《佛教思想的傳承與發展:印順導師九秩華誕祝壽文集》(臺北:東大,1995),頁291~306;蔣義斌《〈大智度論〉的淨土觀》,收入藍吉富主編《印順思想:印順導師九秩晉五壽慶論文集》(新竹:正聞出版社,2000),頁221~244;周伯戡《讀僧叢〈小品經序〉》,《臺灣大學歷史學系學報》23(1999),頁157~198。

一些新興宗教的經典（尤其是所謂的“善書”），^[45]以及和巫覡信仰信息相關的一些文本，^[46]也都有人進行研究。

至於其外緣關係，臺灣學者曾處理過的課題包括：各個宗教之間的互動；^[47]宗教與政治的關係；^[48]宗教的社會功能與社會活動；^[49]宗教與經濟之間的關係；^[50]宗教與文化（思想、科技、藝術、文學、音樂、醫學等）發展之間的互動關係。^[51]

此外，就時間的縱軸來說，從先秦到現代，幾乎每個時代都有研究者。^[52]至於在空間的分佈方面，中國本土當然是探索的主要對象，不過，

- [45] 如：宋光宇《解讀清末在臺灣撰作的善書〈覺悟選新〉》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》65：3（1994），頁673～723；宋光宇《清代臺灣的善書與善堂》，收入漢學研究中心編《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》（臺北：漢學研究中心，1994），頁75～94；王見川《臺灣的齋教與鸞堂》。
- [46] 如：莊吉發譯注《尼山薩鬻傳》（臺北：文史哲出版社，1977）。
- [47] 如：林富士《試論六朝時期的道巫之別》，收入周質平、Willard J. Peterson 編《國史浮海開新錄：余英時教授榮退論文集》（臺北：聯經出版事業公司，2002），頁19～38；蔣義斌《宋儒與佛教》（臺北：東大出版公司，1997）。
- [48] 如：康樂《從西郊到南郊——國家祭典與北魏政治》（臺北：稻禾出版社，1995）；康樂《轉輪王觀念與中國中古的佛教政治》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》67：1（1996），頁109～143；康樂《沙門不敬王者論——“不為不恭敬人說法戒”及相關諸問題》，《新史學》7：3（1996），頁1～48；丁煌《漢末三國道教發展與江南地緣關係初探：以張道陵天師出生說、江南巫俗及孫吳政權與道教關係為中心之一般考察》，《歷史學報（成大）》13（1987），頁155～208；古偉瀛《清末對基督教的政策》，收入《第二屆中國政教關係國際學術研討會論文集》（臺北：淡江大學歷史系，1991），頁51～67；“The Shaping of the Late Qing's Policy toward Christianity,” in *Historiography of the Chinese Catholic Church, Nineteenth and Twentieth Centuries* (Leuven; China – Europe Institute, 1994), pp. 105 – 124.
- [49] 如：黃敏枝《宋代佛教社會經濟史論叢》（臺北：臺灣學生書局，1989）；劉淑芬《北齊標異鄉義慈惠石柱——中古佛教社會救濟的個案研究》，《新史學》5：4（1994），頁1～50；宋光宇《二十世紀中國宗教團體的社會慈善事業：以世界紅卍字會為例》，《臺大文史哲學報》45（1997），頁1～70。
- [50] 如：莊吉發《民間秘密宗教的經費來源與經費運用》，收入氏著《真空家鄉：清代民間秘密宗教史研究》（臺北：文史哲，2002），頁449～490；黃敏枝《宋代佛教社會經濟史論叢》；宋光宇《霞海城隍與臺北大稻埕商業發展的關係》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》62：2（1991），頁291～336；宋光宇《宗教傳播、商業活動與文化認同：一貫道在新加坡的傳播與發展》，收入氏著《宋光宇宗教文化論文集》下冊，頁417～464。
- [51] 如：林富士《“巫叩元絃”考釋——兼論音樂與中國的巫覡儀式之關係》；林富士《中國六朝時期的巫覡與醫療》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》70：1（1999），頁1～48；林富士《疾病終結者：中國早期的道教醫學》（臺北：三民書局，2001）；黃一農《湯若望與清初西曆之正統化》，收入吳嘉麗、葉鴻瀾主編《新編中國科技史》下冊（臺北：銀文化事業公司，1990），頁465～490；黃一農《天主教徒孫元化與明末傳華的西洋火炮》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》67：4（1996），頁911～966；顏娟英《盛唐玄宗朝佛教藝術的發展》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》66：2（1995），頁559～678。
- [52] 例如，先秦至兩漢有蒲慕州、劉增貴、林富士等；魏晉南北朝有康樂、林富士、顏尚文、劉淑芬等；隋唐五代有劉淑芬、柯嘉豪、丁煌等；宋遼金元有胡其德、黃敏枝、沈宗憲、劉佳玲等；明清有康豹、宋光宇、江燦騰等；現代有宋光宇、康豹、江燦騰、林富士、王見川、李世偉等。