

# 宗教研究 與 詮釋學

——宗教學建立的思考

黎志添・著

強力推薦  
*Best Choice*



十九世紀西方的啟蒙運動與科學理性主義，為其後的宗教研究提供了研究範圍、對象及方法，並使它成為人文科學研究的其中一門學科。但是，把理性作為宗教研究的工具，結果不是錯誤理解宗教，便只是觸及宗教的表面。當代西方學界已重新思考宗教研究的方法，並嘗試採用詮釋學(Hermeneutics)的理論探索宗教現象。詮釋學是強調意義的理解和解釋的哲學。透過理解，世界、社會、文化和宗教就能夠建立一種互相尊重的意義關係。

本書以現代西方「宗教現象學」與「哲學詮釋學」兩種觀點，尤其是幾位著名學者(如伊利亞德、伽達默爾、利科等)的理論為基礎，尋求宗教研究的新觀念和新方法。此外，本書也希望透過新的宗教學，為華人學術界建立獨立和自主的宗教研究。

作者黎志添，美國芝加哥大學哲學博士。現任中文大學宗教系副教授，宗教及神學研究部主任。研究領域除了西方宗教學理論外，也還包括道教的歷史、經典及科儀等。編著有《道教與民間宗教》(1999)、*Interpretation of Hope in Chinese Religions and Christianity* (2002)、《在求真的道路上——賀沈宣仁教授七秩之慶》(2003)；並在中英文學報上發表過多篇國際性學術論文。

「本書在人文科學領域內，有條理而又強有力地說明詮釋活動及其與宗教學的關聯，對該問題的巧妙處理充分證明，作者不僅精通大量中西理論文獻，而且也在翻譯一些關鍵文本和術語方面，極盡深思熟慮之能事。」

——余國藩 (Anthony C. Yu)

(芝加哥大學神學院及人文學院巴克人文學講座教授)



中文大學出版社  
THE CHINESE UNIVERSITY PRESS  
www.chineseupress.com



# 宗教研究與詮釋學

## 宗教學建立的思考

黎志添 著



中文大學出版社

**《宗教研究與詮釋學：宗教學建立的思考》**

黎志添 著

© 香港中文大學 2003

本書版權為香港中文大學所有。除獲香港中文大學書面允許外，不得在任何地區，以任何方式，任何文字翻印、仿製或轉載本書文字或圖表。

國際統一書號 (ISBN) : 962-996-080-X

出版：中文大學出版社

香港中文大學・香港 新界 沙田

圖文傳真：+852 2603 6692

+852 2603 7355

電子郵件：cup@cuhk.edu.hk

網址：www.chineseupress.com

***Religious Studies and Hermeneutics***

(in Chinese)

by Lai Chi-tim

© The Chinese University of Hong Kong, 2003

All Rights Reserved.

ISBN: 962-996-080-X

Published by The Chinese University Press,

The Chinese University of Hong Kong,

Sha Tin, N.T., Hong Kong.

Fax: +852 2603 6692

+852 2603 7355

E-mail: cup@cuhk.edu.hk

Web-site: www.chineseupress.com

Printed in Hong Kong

PDG

**本社其他相關題材的書籍**

《超越內在的迷思——從分析哲學觀點看當代新儒學》

馮耀明著 (2003)

勞思光著「思光學術新著」

《文化哲學講演錄》

劉國英編 (2002)

《虛境與希望——論當代哲學與文化》

劉國英編 (2003)

勞思光著「思光學術論著新編」

《存在主義哲學新編》(修訂版)

張燦輝、劉國英合編 (2001)

《哲學問題源流集》(修訂版)

劉國英、張燦輝合編 (2001)

《康德知識論要義新編》(修訂版)

關子尹編 (2001)

《思想方法五講新編》(修訂版)

劉國英編 (2001)



獻給我的父母、慧貞和舒妍



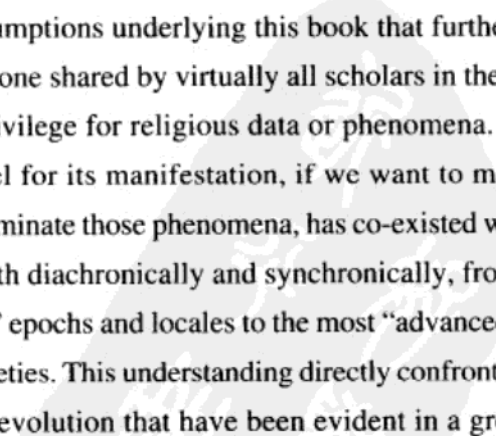
---



## Foreword

If the mark of maturity in any scholarly discipline is its capacity for reflexive understanding — that is, an understanding of what it is about as a form of intellectual inquiry, of the why, how, and for how long of that inquiry — then Professor Lai Chi-tim's new book represents a giant step in that process of maturation relative to the academic study of religion within a predominantly Chinese context. Neither the topics and texts he has so astutely discussed nor the resolutions and conclusions he has offered are unfamiliar to scholars of religion in most parts of the world. What is highly original in this book, however, is the deliberate union he has forged between “methodological concerns” and, where possible and appropriate, certain data of Chinese religion(s). The book, let me hasten to add, is not about Chinese subjects as such, but about what it means to be a student of religion and how the exploration of this question is pertinent to the person who is interested in the specific phenomena belonging to the Chinese tradition.

There are two assumptions underlying this book that further enhance its strength. The first is one shared by virtually all scholars in the field, that there is no temporal privilege for religious data or phenomena. The sense of the sacred or the feel for its manifestation, if we want to make use of such metaphors to denominate those phenomena, has co-existed with human civilization itself — both diachronically and synchronically, from its most “archaic” or “primitive” epochs and locales to the most “advanced” cultures and “post-modern” societies. This understanding directly confronts the many forms of the theory of evolution that have been evident in a great deal of



modern Chinese scholarship on religion, not all of them Marxist. Until we are prepared to confront the anomaly of how the *homo religiosus* can exist quite meaningfully in the space and time of globalized technology, we will never begin to comprehend the Chinese atomic scientist who is also a fundamentalist Christian, the Japanese cult leader who gases his own people with Sarin in Tokyo subways, or the passions and terrors still emanating from the events of September 11, 2001.

The second assumption evident in this book is that there can be no privilege for religion in terms of either geography or culture. As a phenomenon of human culture, religion is larger than any single ethnic group or national community, even for those religions intimately associated with particular or distinctive social groups. For one to speak meaningfully of Judaism or Hinduism as a religion, that particular faith or tradition must have something in common with other faiths or traditions *in order that it be so classified*. The dialectic inherent in this understanding of religion as being defined by overlapping elements of particularity and universality also makes apparent that such an understanding can only come about as a product of scholarly reflection.<sup>1</sup> It is not a theoretical necessity for a religious person, a practitioner of a particular faith, to achieve an understanding of religion in general or even of that person's own faith in particular. The academic student of religion, on the other hand, has no other reason for his or her standing and work as a professional other than the goal of understanding. To reiterate a familiar analogy for illustration: the politician is not obliged to be an expert in the subject of politics, although it may be useful to such a person, but the political scientist by definition must have a comprehensive grasp of politics as a form of scientific knowledge.

These two assumptions also entail important ramifications for the student of Chinese religions, as Professor Lai's book makes apparent both implicitly and explicitly. With respect to the first, it means that in principle, no religious phenomenon — however strange, crude, popular, or even violent and grotesque — should escape the scholar's notice and interest.

Other people may choose to refer to certain human acts and beliefs as “superstition,” but this word does not belong to the vocabulary of the scholar of religion. Since religion by definition embodies elements of the universal, the second assumption makes apparent that the study of Chinese religion cannot be made identical merely with Sinology or *Hanxue*, the academic study of China engaged world wide for at least the last four centuries. Because the history of Chinese religions has revealed incontrovertibly that the ways of how a Chinese could be considered a religious person far exceed whatever cultural, behavioral, or biological norms that can be proposed to classify or define that person as Chinese, the need of the scholar for comparison — both intramurally within the vast span of historical Chinese culture and interculturally with external traditions far and near--becomes absolutely imperative.

Recent scholarship has more than ever helped us perceive that religious life was vibrantly present for the Chinese even at as remote a time as 16,000 BCE.<sup>2</sup> Despite the antiquity and persistent continuity of religious activities evident in all social strata down through China’s long history, the study of religion as a general academic subject has had no place within an educational system, the primary and sole mission of which is to foster knowledge of both theory and ritual dedicated to uphold the institution of the imperial state. At different periods the Daoists, Buddhists and Christians all had established various forms of schooling, but none of these could survive as an alternative, let alone a rival, system of education to the dominant one, nor have the institutions of these three traditions been effective proponents, for understandable reason, of a serious engagement with the science of religion. As Professor Lai has made clear in his “Introduction,” there is urgent need for the Chinese student to know why and in what way certain ideas and methods from the Western academy may be appropriated for the task at hand. Thus a survey of the history of the discipline as practiced by the academy of the West, however brief, can be useful.

Because understanding is the primary goal of the work of the religion scholar, Professor Lai's book rightly concentrates on some of the figures, texts, methods, and schools of thought that have contributed crucially to this undertaking. Hermeneutics, defined as an activity fostered by the practice of law, religion, and literature, is for this reason the unifying topic of the book, because its two-fold labor of explanation and interpretation properly defines the activity that has understanding as its supreme objective. The course of crafting this coherent and compelling account of this activity and its relevance for the science of religion within the domain of the human sciences demonstrates amply not only the author's mastery of an impressive array of critical literatures both Chinese and Western but also some very thoughtful translations of key texts and terminologies. Chinese students should count themselves fortunate to be able to learn from such erudition.

Anthony C. Yu

*The University of Chicago*

## Notes

1. For good reason, therefore, a colleague like Chicago's historian of religions Jonathan Z. Smith has persistently looked to procedures in taxonomy in the natural and social sciences for comparative guidance in refining his own methodological formulations for the study of religion. See, for example, Jonathan Z. Smith, "Sacred Persistence: Toward a Redescription of Canon," in *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), pp. 36–52.
2. Lei Congyun, "Neolithic Sites of Religious Significance," in *Mysteries of Ancient China: New Discoveries from the Early Dynasties* (New York: George Braziller, 1996), pp. 219–24. See also other articles by Yang Yang, Zhao Dianzeng, Zheng Zhenxiang, and Jessica Rawson in the same volume.

---

## 序言

如果說某一學科成熟的標誌，在於其反思性理解之能力，即理解何謂智性求索的方式，何以要有智性求索，如何求索及求索多久，那麼，在顯著的中國處境裏宗教學的這一成熟歷程中，黎志添教授的新著乃為此跨了一大步。黎君施其靈心，所論之議題與文本，及所呈之解答與結論，當世多數宗教學者非不熟諳，然此著原創性卻在於，在可能的情況下和以恰如其分的方式，將「方法論關懷」與中國宗教資料審慎地結合起來。容我亟亟補充一句，此書並非是關於中國問題本身，而是宗教學者意味著甚麼，以及對該意味的探討，怎樣與熱衷中國傳統中特殊現象的人士相關。

兩項基本的假設，加強了此書的力度。第一項假設幾乎為所有的宗教學者所持有，即就宗教資料或宗教現象來說，不存在任何時間上的特權。如果我們用比喻來指稱現象的話，從最「上古的」或「原始的」時代和場合到最「先進的」文化和「後現代」社會，對神聖或其顯現之感受，歷時復共時性地已然與人類文明共存。這一理解與形形色色的進化論直接對立，而現代中國的宗教研究充斥了這些進化論，其中並非皆是馬克思主義者。除非我們打算面對宗教人怎會在全球化的科技時空中頗有意義地生存這一奇異現象，否則我們將無從瞭解作為基要派基督徒的中國原子能科學家、製造東京地鐵沙林毒氣事件攻擊同胞的奧姆真理教主、或仍從「九·一一」事件中發散出的悲慟與恐怖。

本書第二項明顯的假設是，任何地域或文化中的宗教皆不能有特權。作為一種人類文化現象，宗教超越於任何單一民族或國家，即使那些與特定的或獨特的社會群體緊密相聯的宗教，也是如此。舉例來說，如果在嚴格的意義上視猶太教或印度教為一種宗教，那麼這種特

定的信仰或傳統一定有某些與其他的信仰或傳統共通之處，以便能夠如此分類。宗教以獨特因素與普遍因素的部分重疊而得以界定，對宗教如此理解的內在辯證法也表明，這一理解只能作為學術反思的結果而發生。<sup>1</sup> 對一位宗教徒即某種信仰的實踐者來說，獲得對宗教的一般認識甚或對其自身信仰的獨特認識，並非學理上的必要。而另一方面，宗教學者的立場和職業旨在理解，而別無其他理由。讓我們重申眾所周知的類比來說明問題：政治學雖然也許有用，政治家沒有義務成為政治科學的專家；而實質上，政治學家卻必須全面掌握作為一門科學知識的政治學。

正如黎君大作既含蓄又明確地顯示的，這兩項假設也使中國宗教學者產生重大分歧。以第一個假設來說，它意味著原則上任何宗教現象，無論怎樣奇異、粗糙、卑俗乃至兇暴、怪誕，學者關注和學術興趣都不應置之不顧。其他人也許選擇把某些人類行為和信仰叫做「迷信」，但「迷信」不是宗教學者的詞彙。從本質上說，由於宗教具體體現了普世性，本書第二個假設表明，中國宗教研究不能僅僅等同於漢學，即不能僅僅等同於世界範圍內之學者捲入其中達四個世紀之久的中國學研究。因為中國宗教歷史已無可辯駁地彰顯出，認定某個中國人信仰宗教的方式，遠超出了可用來區分或定義中國人的任何文化、行為或生物學的標準，故而無論在中國歷史文化巨大的時間跨度之內，還是在本土傳統與遠近外來傳統跨文化之間，要求學者比較研究成為絕對的必要。

晚近之學術成果已極大地幫助我們覺察到，即使在遙遠的紀元前一萬六千年，中國人的宗教生活已生氣勃勃地存在了。<sup>2</sup> 儘管在中國歷史的長河與社會各階層中，宗教活動的古老源頭及其堅韌的持續是顯而易見的，宗教研究作為一門通識學科，卻從未在教育體系內佔有一席之地；而教育體系的根本的和唯一的使命，則是培養專用於支持帝制國家的理論知識和禮儀知識。在不同歷史時期，道教徒、佛教徒和基督徒都建立了各式各樣的學校教育，但都不能作為帝制國家教育體系的替代而存在，更無庸說成為這一權威教育體系的競爭者。而鑒於可以理解的原因，這三大宗教的教育體制也並非提倡嚴肅的宗教科學研究。正如黎君在其〈導論〉中所闡明的，中國學人迫切需要去瞭

解，為何以及如何可以將西方學術的一些觀念和方法借用到手邊的研究工作中。因此，這一學科歷史在西方學術界展開的概況，無論多麼簡略，都會是有益的。

由於理解是宗教學者事業的根本鵠的，黎君大作精當地集中討論了某些人物、文本、方法和思潮學派，蓋這些因素對此書起了決定性的作用。詮釋學作為一種由法律、宗教和文學孕育出的活動，為此理由成了貫穿全書的主題，此乃由於詮釋學之注解和詮釋的雙重功能，恰到好處地界定了其以理解為終極目標。本書在人文科學領域內，有條理而又強有力地說明詮釋活動及其與宗教學的關聯，對該問題的巧妙處理充分證明，作者不僅精通大量中西理論文獻，而且也在翻譯一些關鍵文本和術語方面，極盡深思熟慮之能事。能從中學到如此博洽的學識，中國學人應為此而感到慶幸。

余國藩 識

二零零二年十月・芝加哥大學

王崗 譯

香港中文大學宗教系

## 註釋

1. 因此，在精純其對宗教學方法論的系統表述方面，芝加哥大學宗教史學同事Jonathan Z. Smith有充分理由，堅持仰賴自然和社會科學的分類學程序，以為參較指引。參見Jonathan Z. Smith, "Sacred Persistence: Toward a Redescription of Canon," in *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), pp. 36-52。
2. Lei Congyun (雷從雲), "Neolithic Sites of Religious Significance," in *Mysteries of Ancient China: New Discoveries from the Early Dynasties* (New York: George Braziller, 1996), pp. 219-24. 參見同書中Yang Yang、趙殿增、鄭振香和Jessica Rawson等人的論文。

---

## 自序

在現代西方社會，雖然宗教的傳統地位及影響力下降，但是，「宗教研究」作為大學的一門人文學科，普遍上已經為學術界所接受和支持，並且在理論方面發展得很成熟。在現代西方大學傳統，宗教學系(院)的成立也已有很長久的歷史。<sup>1</sup> 宗教研究乃是理解人類經驗的重要途徑之一。毫無疑問，宗教也如同歷史、藝術、法律、音樂、語言、文學、戲劇等，屬於人類重要及必須的經驗活動之一，而且一直客觀地存在於人類的政治、文化、社會及精神心理等各經驗範疇。因此，我們應可以稱人類為「宗教人」(*homo religiosus*)。

然而，對我們來說，上述最自然明白不過的宗教事實，卻遭受到近代中國學者的懷疑和不認同。自殷周一直至晚清，「中國人」的宗教活動和組織就從沒有停止過。無論在中國官方組織、地方社會及家族社群，宗教一直扮演不同但卻是極其重要的整合及轉化功能。儘管在儒教的傳統經典裏，「宗教」一詞並不存在，但是，儒教也是一種宗教傳統，擁有祭祀活動、組織及教義思想。<sup>2</sup> 晚清至民國初年，康有為等人力倡政府把孔教正式列為中國人的國教，這足以證明在中國士人眼中，儒教是屬於宗教的最好例子。除了儒教之外，道教、佛教、民間宗教，以及在不同歷史時期傳入中國的景教、祆教、摩尼教、伊斯蘭教、天主教、基督新教等等，都構成為各個時代的中國人豐富及有意義的宗教生活史。

不過，值得我們探究的是，在十七至十九世紀來華的西方基督教傳教士，為了強調基督教與儒教的一致性，特別把儒教從其他中國人祭祀鬼神的信仰中分別出來，而只是推崇儒教哲理化的道德經典。他們把儒教經典中的天、帝與基督教的上帝、天主相提並論。但是，對

傳教士而言，儒教的「神」不像天主教的上帝那樣能創造人、能創造天地萬物，「祂」只在人間，就是中國人的皇帝。<sup>3</sup> 傳教士將儒教「非宗教化」後稱中國人沒有（沒需要）宗教，並指出儒家倫理僅成為中國人的人生典範和依據。一群深受五四運動的中國儒教學者也將中國文化傳統（以儒家為代表），說成只是一些理性的、哲學的、早熟的倫理思想。<sup>4</sup> 這樣，反對和否定一般中國人的宗教傳統的觀點成了一個手段，用以說明中國文化比西方基督教文化更具優越性。<sup>5</sup> 在一些中國學者眼裏，宗教信仰就是一種不理性的、迷信的、愚昧的行為。<sup>6</sup> 民國時期，國民黨統治者在各省市鄉村推行「改革風俗，破除迷信」的運動，結果進一步把五四以後反宗教、反迷信的新革命思潮付諸實際行動，摧毀了傳統宗教在地方鄉鎮的活動、組織和經濟網絡。<sup>7</sup>

相比於西方學者過去一百多年在宗教研究理論和宗教比較史的豐碩成果，中國學者的學術研究成果較為薄弱。直至近代，許多中國學者似乎仍然不太清楚（不願？）理解和懂得判斷中國人宗教信仰的性質和價值觀等問題。在晚清以前，中國既沒有歐洲人用以界定「宗教」語義的概念，也沒有相應的定性詞語。把“religion”翻譯成「宗教」這詞語，只是始於晚清時期的中國知識分子，他們因為受到日本學術界對歐洲宗教問題的討論影響而借用過來，而且當他們使用「宗教」這一概念時，也只不過是按西方意義的宗教來理解，即是把「宗教」僅看成為神存論的領域，以及與出世間的超越存在相關聯的信念和信仰行為。<sup>8</sup> 這種狹義的宗教概念，不單限制了我們對宗教（尤其是中國民間宗教）的性質和價值的準確理解，也同時妨礙了中國學者對本土中國宗教研究的發展和方法理論的建立。

五四以來，能夠長期及有系統地進行宗教史研究的中國學者中，以陳垣（1880-1971）的成就和貢獻最大。<sup>9</sup> 陳垣是一位非常出色的宗教史學者。他專長於詳盡無遺地收集、比較和考證文史資料。然而，他始終看宗教史研究是「為史學之助」，以補國史的不足。<sup>10</sup> 就現代西方宗教學的方法和目標而言，一般中國宗教史學者仍然未能將宗教史研究的成果，進一步提升到方法和理論的層面，即是能夠對中國宗教或一般宗教的概念、意義、性質、結構及研究方法，作出獨立及有系統的歸納及分析。<sup>11</sup> 結果，中國學者未能從理論層面，建構出中國宗教

如何作為人類一獨立自主的經驗活動而與中國人的社會、文化及精神等活動領域之間產生相互影響的關係。

在現代西方大學教育制度裏，宗教研究的機構單位大約可以區分為兩類：（一）「大學導向形」的神學院（例如美國芝加哥大學神學院及哈佛大學神學院）及（二）大學的宗教學系。<sup>12</sup> 雖然，兩者都是強調要擺脫宗教團體（教會）的影響而只屬於一種學術專業及非認信性的宗教研究，但是，兩方陣營的學者直到現在，還經常爭論著宗教研究應該包含怎樣程度的「科學方法」和「人文遠象」的基本問題。<sup>13</sup>

至於近代中國大學的宗教研究，可追溯至一九二六年，由美國及英國差會合辦的燕京大學所建立的一所「燕京宗教學院」。燕京宗教學院前身是一所神學院，由華北協和道學院和匯文大學神學院合併而成。<sup>14</sup> 雖然，燕京神學院後來改稱為宗教學院，但它基本上仍是一所由教會大學主辦的、以基督新教研究為主而以其他宗教研究為副的宗教學院。一九二六年燕京宗教學院的招生簡章開宗明義的宣稱它的辦學目的：「是為中國基督教思想及生活建立穩固的基礎。」<sup>15</sup> 燕京宗教學院雖然增加了一些非基督教的宗教課程，例如比較宗教、儒教與道教、宗教哲學、宗教與人生等，但是由於它已有先設的教會關心和目標，因此，所謂的宗教課程及研究，基本上與現代西方大學要求具有獨立學術性質的宗教學系發展和規劃並不相同。趙紫宸回憶從前燕京宗教學院要幹什麼樣的發展時說，當時的院長劉廷芳「要以基督教中現代派的開明思想在宗教方面發展一個燕京運動。」<sup>16</sup>

一九四九年以後，在香港及台灣的教會大學，亦有相類似的宗教學系成立。例如一九五一年創立的崇基學院，從一九五七年起就開始開辦宗教教育及設立崇基神學院。一九六八年，由於崇基學院合併成為香港中文大學成員書院之一，所以由崇基學院成立的宗哲系及崇基神學院一起併入大學的宗哲系裏，並附設有神學組。及後，在一九七八年因香港中文大學進一步作學系調整，宗教與哲學分家，宗教系正式成為大學的獨立學系。<sup>17</sup> 另外，一九六一年在台灣復校的天主教輔仁大學，於一九六七年設有附屬的神學院，一九八八年設宗教學研究所，一九九二年擴充為宗教學系並有學士班及碩士班。<sup>18</sup> 上述兩所教會大學的宗教研究學系與燕京宗教學院有相近似的地方，即是在成立

的時期仍然是以基督宗教傳統的研究和教學為主，至於更為完整、獨立及非認信式的比較宗教研究專業，則是在她們成立以後才慢慢地發展起來。<sup>19</sup>

近年來，學術上的宗教研究在中國大陸、台灣及香港的華人大學得到頗為令人驚喜的發展。大學制度下的宗教學系及宗教研究所紛紛成立。在中國大陸，四川大學宗教研究所、人民大學宗教學系、北京大學宗教學系、南京大學宗教學系都是國內宗教研究的重鎮，包括道教、佛教、基督教、宗教理論等領域的研究。在台灣的大學當中，現有三個宗教學系和九個宗教學研究所；<sup>20</sup>當中有些是具有佛教和基督教等宗教團體的背景。最近，一些台灣宗教學者更注意到宗教學系和宗教學有獨立發展的需要。在理論層面上，他們也開展了學術研討會，討論宗教團體與大學兩者開辦宗教學系或研究所應否具有不同的目的和性質。<sup>21</sup>

毫無疑問，在大學獨立的學術環境內，宗教研究屬於人文學科的成員之一。不過，倘若依據宗教現象學大師伊利亞德 (Mircea Eliade, 1907–1986) 所言「宗教現象所蘊藏的宗教意義，只有當宗教被視為具有宗教性來進行研究時，才能呈現出來」的話，我們就必須思考宗教學系如何能夠建立屬於自己在宗教研究上的獨特性。<sup>22</sup>我們非常相信及強調宗教與宗教學絕對不屬於同一範疇。宗教學的目的乃是嘗試把宗教作為一客體 (根據詮釋學亦是主體) 而進行系統的描述、分析和理解。循著此宗教學的自我理解，本論著的寫作目的，是嘗試為華人學術界走向獨立和自主的宗教研究之途，提出我個人在這方面理論研究努力的成果。

我是在香港中文大學宗教系畢業以後，於一九八九年秋前赴美國芝加哥大學神學院深造，攻讀「宗教與人文科學」研究領域的博士學位課程。在那幾年的博士課程期間，我鑽研宗教史學理論、宗教心理學、宗教社會學、哲學詮釋學與中國道教史等範圍。最後，我以中國道教史作為我的博士論文題目，並且在畢業之後繼續以道教研究作為教學與研究的專業。我是在一九九五年初返回香港中文大學宗教系任教宗教史課程。在教學與研究方面，我十分幸運地獲得很好的實踐機會，能夠把我所掌握和認識到的西方宗教研究理論在課堂上介紹予我