

道教作為學術學門的反思

謝世維

國立政治大學宗教研究所 教授

摘要

本文對道教研究的方法提出反思，反省來自於西方「宗教」的概念，強調道教研究應重視實踐面向。作者提出以「處境」來思維道教、界定道教，這種策略能夠將更廣泛的宗教現象涵蓋在「道教」的框架之下，將道教重新置回其宗教網絡當中，同時適應不同時空中新的道教實踐與現象。最後本文對道教研究的主體性與開放性放在平衡的角度來思維。一方面要建立「道教研究」之主體性，成為獨立研究學科，但又必須避免割裂宗教現象之弊，回到中國宗教與文化脈絡之中思考道教，同時以跨領域研究與多元專業訓練來豐富道教研究的內涵。

關鍵字：道教研究、處境知識、宗教學、宗教、中國宗教

一、前言

「宗教研究」作為人文學門之一，已是學界的共識，而在理論層面也逐漸發展成熟。將宗教研究視為一個「學術專業」(academic discipline) 及一個「學門領域」(a field of academic activities) 在西方不但有悠久的傳統，在中國經過百年的發展，也在華人學術界逐漸獲得重視。

「宗教研究」的對象是宗教，目地在於探討、理解與詮釋宗教現象。一方面，宗教是人類的經驗活動之一，在其生存的具體環境，隨文化、習俗、語言等地域特性，呈現出種種的宗教型態。另一方面，隨著外在的物質條件、社會環境、社群組織、或意識型態的變遷，亦會不斷塑造新的宗教形態。同時「宗教研究」也是一個「學門領域」，宗教既存在於人類政治、文化、社會及精神心理等範疇，它必然涉及不同學術領域，因此不同學門的學者，皆能以各學門的視角度與研究方法，對普遍存在的各類宗教現象，進行觀察與分析，因而有「宗教社會學」、「宗教人類學」、「宗教心理學」、「宗教與藝術」、「宗教與傳播」、「宗教與療愈」、「宗教與政治」、「宗教與生態」等種種宗教研究相關的議題，這也呈現「宗教研究」領域的多元與開放特質。¹

在十七到十八世紀經啓蒙運動和理性主義洗禮之後，在十九世紀中葉採用考古學、人類學、語言學和神話學等等科學方法進行研究的過程中，現代意義上的宗教學才開始以比較宗教學的形式，即理性的、客觀的形式出現在西方，並從英國學者繆勒 (Max Mueller) 在一八七一年的演講當中創立一個獨特的名稱－宗教科學 (science of religion)。此所謂宗教學研究指的是以理性的、客觀的方法對宗教作學術性的研究。這種研究態度與方法有別於在特定宗教立場闡述和傳揚該信仰的教義或內容，同時也有別於反宗教或反特定教派，以特定意識型態進行宗教批判的立場。這種理性的、客觀的學門，必須以現代的科學態度為條件。因為只有以這種態度去從事宗教研究，才能超脫於信仰的或主觀的，傳教的或反教的立場，使這種學術研究成為「宗教科學」。²

然而，「宗教研究」在二十世紀初期卻受到中國學者的懷疑，其中一個原因是「宗教研究」並未存在於中國傳統的學術範疇。傳統儒士對鬼神採取理性態度，而宗教在歷史上常只是輔助倫理教化或護國的角色，這些歷史因素再加上二〇年代興起的「非基督教運動」與「非宗教大同盟」，導致近代知識份子對宗教研究未加重視。這種現象與西方的學術傳統自古即重視西方宗教的經典、歷史、神學等研究，然後再發展到其他世界宗教研究，後又擴及至其他世界宗教的研究，並發展大學的神學院與大學的宗教學系兩個學術傳統形成強烈的對照。³

「宗教」這一詞與相關觀念對近代中國是一個新的概念，對「宗教」概念的吸融攝與對「宗教」意義與價值的評斷與近代文化思潮與政治運動有著密不可分的關係。換言之，對「宗教」的討論為近代知識份子探討傳統中國現代形塑過程當中重要的一環。

¹ 蔡彥仁，〈文化的交流與融合：比較宗教的論述觀點〉《東亞文明研究通訊》，No. 5 (2004)，pp. 17-28.

² Jonathan Z. Smith, "Religion, Religions, Religious," in Mark Taylor ed., *Critical Terms for Religious Studies* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), pp. 269-284.

³ 蔡彥仁，〈台灣宗教研究的範疇建立與前景發展〉《人文與社會科學簡訊》，Vol. 11, No. 2 (2010)，頁 12-19。蔡彥仁，〈從宗教的不可化約性論華人學術處境中的宗教研究〉，《華人學術處境中的宗教研究》

在二十世紀以前中國本並沒有「宗教」這個概念，這個新術語是用來轉譯西方 religion 的概念，而這種轉譯用語，是來自日本近代以「宗教」轉譯西方概念。日本於明治二年（1869）與「獨逸國」北部聯邦簽署的修好通商航海條約，正式出現以「宗教」對應 religion 一詞，而邨田樞文夫亦於 1869 年的《西洋聞見錄》以「宗教」為題討論西洋諸國的各種教派。福澤諭吉（1853-1897）初期嘗試以「宗門」、「宗旨」、「宗旨之教」或「宗旨法教」等詞彙擬譯 religion。明治七年（1874）森有禮（1847-1889）在《明六雜誌》發表〈宗教〉一文，自此以後「宗教」成為日本選擇對譯西文 religion 之詞彙。⁴

雖然「宗」「教」兩字連用，從六朝文獻到宋代佛教典籍再到明清方志皆有使用，但是所指涉的多半是某學門或教派所奉之教或宗旨，並未如現代「宗教」的指涉對象，具有範疇性質，可以涵蓋並統括各教派。「宗教」一直要到十九世紀末葉才開始浮現在中國知識階層的文化論述中。現代「宗教」一詞在首次出現於中文的論述始自黃遵憲於一八九五年出版的《日本國誌》使用「宗教」一詞，而梁啟超於一八九八年戊戌政變避居日本，則開始使用「宗教」一詞。自此「宗教」正式進入中國論述的脈絡。嚴復在一九〇三年的《群己權界論》，也正式以「宗教」對應 religion 的用語。二十世紀以後「宗教」與西文 religion 的對應關係確立，傳統「教」的意義逐漸轉移成現代意義脈絡的「宗教」，這也開啓近代學者對「宗教」的討論。⁵

近代對日語意譯西文 religion 的「宗教」一詞之借用同時也開展了現代意義上的宗教研究，即是以理性、客觀、跨學科的態度與方法研究宗教，這標誌著中國宗教學術觀念的重大轉變。然而中國文化與學術中脈絡並沒有與西方「宗教」內涵相對應的概念，它只能當作一個對應於西文 religion 的中文代碼，對其意義仍須透過西方概念來掌握，並求諸西方正統的定義。而當我們以西方「宗教」的概念來分析理解道教時，不免就會從西方宗教的脈絡與思維來考慮道教的種種面向，並進一步以經典、教義、組織來分析道教之內涵，這種研究取徑在近代國際道教研究上確實取得豐碩的成果，開展了過去所未曾探索的宗教面向，但仍不免在某種層面上將道教模塑或詮釋為西方意義下的「宗教」，並忽略某些道教的核心面向，從而使道教研究在研究面向上產生失衡的現象，從而削弱或減損道教作為研究課題的價值。

道教研究從歐洲與日本開始就已經受到西方宗教概念的影響，在研究上以經典為基礎，就如同西方宗教以聖典為基礎一樣。而道教也被視為世界宗教之一，作為世界宗教之一，並與世界五大主要宗教：猶太教、基督教、伊斯蘭、印度教、佛教進行比較。然而這種將道教視為世界宗教的研究取向不免在比較的基礎上強化某些範疇，而忽視了某些本質性的東西。在經過一個多世紀的學術發展後，現在應該是需要來檢討道教研究現

（香港：三聯書店，2012），頁 15-45。

⁴陳熙遠，〈「宗教」——一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，《新史學》13.4（2002），頁 37-66；陳熙遠，〈孔、教、會——近代中國儒家傳統的宗教化與社團化〉，《中國史新論》（台北：聯經出版社，2010），頁 511-540；Robert Campney, "On the Very Idea of Religions: in the Modern West and in Early Medieval China" *History of Religions* 42, no. 4 (2003), pp. 215-253. 黃進興，〈清末民初儒教的去宗教化〉《儒教的聖域》（香港：三聯書店，2015），頁 227-282。

⁵陳熙遠，〈「宗教」——一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，頁 37-66；黃克武，〈中國近代思想中的「迷信」〉，鈴木貞美、劉建輝編，《東アジアにおける知的交流》（京都：國際日本文化研究センター，2013），頁 185-200。

況與未來，並進一步思考在方法與角度上的推展與深化，更重要的是，這個學門必須有自身的獨特性，同時能夠與其他學門進行對話。

二、道教研究之學門特性

首先，以「宗教」的角度來看，教義與組織被置放於學術研究的核心，致使部分道教研究集中討論於教義與神學。但是教義並不是道教的重心，歷史上道教在義理方面即面臨重重挑戰，這些挑戰有的來自佛教，有的來自儒家。

而過去的學術以西方宗教之定義來探討道教也帶來相當的局限，使得研究上限制在經典上的義理闡釋，研究焦點集中在《正統道藏》，許多研究更將重心放在《道德經》與《莊子》，這不但體現在大陸近年大規模的《道德經》論壇，同時也體現在美國大學教育之上，因此西方對道教的認知往往僅止於《道德經》與《莊子》。這種將道教化約為一兩部根本經典，所有義理思想都是從這兩部富涵哲學思想經典的演繹，這種模式無疑是基督教以《聖經》為單一根本經典的仿效。⁶然而這種研究取向顯然忽略道教的實踐層面，大大削弱了道教豐富的生活實踐內涵，也是道教經過「宗教」概念洗禮後的結果。實際上道教的實踐層面才是其核心所在，並體現在百姓日用之中，以及社會的不同層面。

筆者認為道教實踐上以修煉、儀式、法術最為重要，但是這方面的研究開展一直很有限，直到這二十多年才逐漸受到重視，⁷主要是因為過去研究都是以「宗教」作為視鏡，以經典與歷史來探討道教。這導致對實踐層面的忽視與貶低，認為這些元素不夠格成為世界宗教的層次，嚴重者將之貶抑為「迷信」，輕微者則想要將這些實踐技術從其文化脈絡當中切割出來，以「類科學」或「準科學」的方式去解釋這些實踐，試圖從醫學、心理學或人類學的脈絡中尋求合理性的說法。目前道教的研究開始很嚴肅地面對這些道教實踐層面，將之作細膩的歷史研究與內容分析。⁸事實上，這些研究才是理解中國宗教生活關鍵鑰匙。因此要發展道教研究的特質，就必須具體針對道教的實踐進行系統性的考察，思考在不同時期、區域的「道教」實踐，如何具體運用歷史上的道教資源，重新建構一個宗教實踐模式，並能夠在特定時間、空間中與區域的宗教傳統結合、互動、競爭，而這些實踐與百姓生活有著密切關係，是揭示中國人日常宗教實踐與心靈的重要媒介。

其次，受到學術學門的區分，道教也被視為一門專業學門，因而道教常常從歷史情境中被獨立出來作為研究對象，欠缺歷史情境與其他宗教互動，成為失去脈絡的獨立學

⁶ 謝世維，〈近當代道教的形塑與國族主義〉，謝世維、郭承天編，《華人宗教與國族主義》（台北：政大出版社，2017）。

⁷ 呂鵬志，〈早期道教醮儀及其流變考索〉，譚偉倫主編，《中國地方宗教儀式論集》（香港：中文大學出版社，2011），頁 19-145。呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》（北京：中華書局，2008）。松本浩一，〈南宋時代の黃籙齋〉，《宋代の道教と民間信仰》（東京：汲古書院，2006），頁 139-192。張超然，〈齋醮壇場與儀式變遷：以道教朝科為中心的討論〉，《華人宗教研究》第 4 期（2014），頁 1-41。謝聰輝，〈泉州南安奏職儀式初探：以洪瀨唐家為主〉，謝世維主編，《經典道教與地方宗教》（台北：政大出版社，2014 年），頁 311-357。

⁸ 黎志添，〈宗教學對儀式研究方法的啓迪〉，《華人學術處境中的宗教研究》（香港：三聯書店，2012），頁 46-67。張超然，〈援法入道—南宋靈寶傳度科儀研究〉，謝世維主編，《經典道教與地方宗教》（台北：政大出版社，2014 年），頁 131-188。

門。因為受限於學術訓練，學者沒有跨領域的準備與能力，不僅在研究上無法將道教與其他宗教放在一個共同時空脈絡中探討，同時也導致道教學門缺少與其他學門的對話，在這種氛圍之下，道教常常在各種整合型的人文研究中缺席，惡性的因果循環下，也導致了道教研究重要性被嚴重低估。

筆者試著探討在西方「宗教研究」概念下所發展的道教學研究所需要反省的盲點，並從幾個面向探討道教研究在研究方法的開展與可能性，諸如佛道關係、儀式與法術、身體研究、區域研究、視覺文化與物質文化、道教醫療等等。強調道教除了有豐富而多元的經典傳統之外，亦具備深厚的實踐傳統，其中尤其以修練、儀式與法術三者最為重要。然而道教的實踐傳統卻是在以西方宗教研究為主的學術傳統當中常常被忽略的，直到近年的道教研究才逐漸扭轉。

以上不同面向討論縱然有別，但其目的一致，都是在探究什麼是「道教研究」以及其可能開展的面向。從事道教研究以及相關領域的學者有必要對這個議題保持關切，進而深化「宗教」的問題意識，並從道教實踐面向來重新思考道教，將其視為建構道教學術專業的基礎，而且不論學者如何定義道教，採取何種觀點探討道教，皆須以道教研究為核心，否則缺乏共識與基礎，道教研究主體性即無法成立。

三、道教之界定與範疇

學者在定義道教時常出現二個極端，一個極端是將道教很清晰地定義在制度性的規制之上，這種定義會將部份道教傳統排除在外；另一個極端是將道教定義的極為寬鬆，包括了各種地方法術傳統，甚至包納民間宗教實踐，乃至部份少數民族宗教科儀。

酒井忠夫與福井康順整理學界對於道教的諸種定義，採用寬鬆多元的定義方式。⁹但也有些學者試著將天師道當作道教傳統的基礎。¹⁰李福（Gil Raz）採用的方式是多重定義，亦即在五種定義當中，只要符合其中幾項，就能夠算是道教的範疇。¹¹無論採取以上那種方式，這種定義的問題本質在於將歷史上不同時期不同區域的宗教活動都納在「道教」的範疇之中，並將之視為是一個連續性、統一性的宗教。筆者認為在歷史當中各種複雜現象都符合一個統一定義下的「道教」顯然是不太可能，其中必然產生諸多矛盾與相斥。過於狹隘的道教定義會造成諸多歷史的實踐被排除在「道教」的範疇之外；而過於寬鬆的道教定義卻等於沒有定義。對於如何界定道教，學者常常陷於兩難，企圖要以一個單一普遍性的概念定義一個在時間、空間上極富雜的傳統，基本上是一個學術誤區。

此外，在這種連續性統一性的道教概念下，就會出現一些筆者認為是謬誤的論述。例如從魏晉道教對民間宗教的採取對立改革的態度，到明清道教與民間宗教的相融與依賴，便斷定道教對中國宗教的改革以失敗收場。這種論述可能架構在幾種錯誤基礎之上。

其一是規範文類與描寫文類的混淆，更甚者是將道教經典內容等同於宗教教派團體

⁹ 將道教定義分為內容來源式、相對性、神學式、社會性民族性、文化性、歷史性、本質性等七種定義。酒井忠夫、福井文雅，〈什麼是道教〉，福井康順等監修，朱越利等譯，《道教（第一卷）》（上海：上海古籍出版社，1992），頁 1-24。

¹⁰ 小林正美著，王皓月譯，《中國的道教》（濟南：齊魯書社，2010），頁 1-118。Terry Kleeman, "The Institution of Daoism in the Early Daoist Church," *Daoism: Religion, History and Society*, No 1 (2010), pp. 37-64.

的觀念與實踐而加以論述。從文類的角度我們可以觀察到在某些研究當中，作者雖然有意識到文類的問題，但是讀者卻容易將之混淆而生誤解。

從施舟人 (Kristofer Schipper) 到祈泰履 (Terry Klemann)，大體已經完備早期天師道的研究。¹² 祈泰履最新著作 *Celestial Masters: History and Ritual in Early Daoist Communities* 堪稱是目前最完備的早期天師道研究。¹³ 雖然作者運用大量的內部文獻與外部文獻，從多種角度建構早期天師道的宗教生活形態，但是作者所運用的大量文獻還是來自於保存於《正統道藏》的經典，毫無疑問，經由細膩分析這些早期天師道文獻，我們對天師道的宗教生活有更深刻而完整的瞭解。然而，這些文獻大多為誡律、儀式、受籙、經典，屬於規範文類，所呈現的是宗教團體對信徒與宗教師的宗教倫理規範與理想層面，並非屬於描繪文類，因而並不全然是歷史的實然社會現象。

不過，規範性文類表面上雖然呈現的是一種「期望狀況」，卻未必不能曲折地反映出歷史真實。誡律類的道教經典，是屬於「規範文類」，其所規範的事項雖然不能徑視為歷史事實，但是如同《陸先生道門科略》或〈大道家令戒〉一類的戒律，其實在表述規範性質的禁戒的同時，也多所描述作者所不滿的宗教情況，而同時隱含了「描寫文類」。道教團體對清約的強調很可能正顯示道教對於其團體與民間宗教之間界線不明的焦慮，或許更顯示當時實際狀況正是部分道民或祭酒與民間祭祀之間有不分而混雜的情況，因而一而再，再而三地出現新制戒律而加以界定其界線。

規範文類雖然能夠反映片面歷史事實，只是運用這樣的文本時，必須格外謹慎。對於早期天師道我們沒有太多「描寫文類」留存，學者經常得依賴這類的「規範文類」，從中分析出所謂的「無意史料」，但是學者需要很清楚其所使用文類的內涵與意義，而在分析時才不至於誤讀或過度詮釋。因此，我們可以從有限的個人書寫、描述以及經典書寫開始探討，再延伸至宗教論述，來闡述個人與宗教論述之間的交流與相互創造過程，如此可以揭示更多樣的宗教動態過程，也比較能夠揭示道教實踐的情況。

其二、這種論述潛在的認知是道教從魏晉到明清時期是一個連續性的「宗教」。以學者對天師道的建構來看，所運用的這些材料橫跨不同時期與區域，清楚地區分不同傳統的天師道，對於更早傳統的改革 (reformation)、創新 (retroactive, recreation)、改寫 (rewriting) 等。但是天師道在整體論述當中隱含著一個整體，讀者很容易將天師道傳統視之為在歷史中延續不斷的整體，甚至以種種文獻及出土資料等各種材料串連成一線，使之合理化為一個在歷史中延續不斷的宗教傳統。

這種描繪宗教的方式除了受到傳統歷史材料敘述的制約之外，也受到宗教經典文獻本身對宗教傳統自身的論述所影響，換言之，宗教經典當中所呈現的「傳承」或「法脈」、「道脈」等論述往往是為建立其宗教權威所進行的權力建構，未必是一種史實的敘述。這種單一起源與演化的論述常常掩蔽了「傳承」中個別系統的發展以及一些獨特的斷裂事件，並忽視所謂「傳承」於單一起源實際上是為建立「正統性」所做的建構。然而過去的學者常將史書與經典中的敘述視之為歷史現實，也因此而建立了「道教史」，形成

¹¹ Gil Raz, *Emergence of Daoism* (London and New York: Routledge, 2012), pp. 1-37.

¹² 見施舟人 (Kristofer Schipper)，〈道教的清約〉，《法國漢學》第七輯 (2002)，頁 149-167。

¹³ Terry Klemann, *Celestial Masters: History and Ritual in Early Daoist Communities* (Cambridge and London: Harvard University Press, 2016).

傳承有序的道教史觀，也很自然地使用單一「道教」來概括歷史上的各種傳統。

事實上道教在歷史上就經歷了好幾次教義與宗教形式的重大變化，神霄法、全真道、淨明忠孝道、清微法等都不斷提出新的模式。不可諱言，歷史上諸多新興起的宗教實踐與運動，運用了「道教」的框架與結構，新的宗教實踐形式的取代是為了解決一系列承繼過去而來的困難與問題，並尋求一種新形式的道教合法化權威。¹⁴我們因此可以見證在歷史上經歷了好幾次教義與宗教形式的重大變化，但是這些新形式都統括在「道教」的範疇之中，這使學者認為道教是延續性的傳統，而這些新興道教實踐為了建構自身的正統與權威，從而致力系譜的建立，並將自己匯歸到「正統」的「道教」傳承。這也使道教史看起來是一部傳承有序的系譜關係。

在這些研究反思的背景下，筆者建議不要將道教作一種絕對性的範疇對象，反之，採取一種相對性的觀點。在此，筆者引用「處境知識」(Situated Knowledge)的概念，來理解當代道教的界定與發展。近來學者開始認識到「知識」的產生、傳遞與紀錄實際上是架構在特定的社會的脈絡之中，因此知識是特定情境下的產物，反映的是知識生產者的社會認同與區域文化。「處境知識」所強調的就是知識所處的語言、文化、歷史、傳統與知識的生產密切相關。知識是在多元而複雜的情境之下所產生，與生產者的背景、視角、認同等攸關。因此，「處境知識」是社群所凝聚而成的意義系統，也是特定區域各種主觀視角所交織、具體化而形成的結果。¹⁵這種概念強調的是在特定處境下所產生的知識系統，只符合在此特定時空條件之下的處境。因此這不是一種具有普遍性的知識，而是一種特定情境之下的產物。處境知識強調知識都是在特定語言與價值系統當中所產生的，並反對有所謂的普遍性知識。

在這種概念下，筆者想提出的是，「道教」是一種處境知識下的認知範疇，也就是說，在特定時間與空間、特定地方文化與價值系統下，特定人群的宗教與實踐認同。在這種認同前提之下，不同時間、空間與文化脈絡，其宗教行爲、宗教實踐各有不同，但是都可以認同於「道教」的範疇之下。

那麼，在特定的時間、空間之下，人們如何認同自身為道教呢？筆者建議採用多元主義(Pluralism)的概念，認為這些建構一個道教社群的觀念，往往是透過記憶(Memory)、模擬(Mimesis)與隱喻(Metaphor)的方式。¹⁶透過「記憶」，人們分享者許多共同的傳統，傳承著生活的經驗，同時也界定了「道教」社群與其他宗教社群的邊界。在道教各派當中，最常出現的一種建構其共同記憶的方法就是「譜系」。而「模擬」則是透過重複性的儀式性展演、法門戒律的重新制定，以及傳統的再創造，藉由這些儀式的模擬，達到一種新的超越。最後，藉由「隱喻」，人們允許自己在傳統的共同基點之上，展開新的創造，重新再界定新的界域。從這個角度，我們可以思考，在道教

¹⁴ 歷史不是延續性的，新的文化形式會取代舊有的，而這中間就會有斷裂，但是歷史也不是完全不延續的，Hans Blumenberg 在方法上避免使用歷史文化的「延續」或「斷裂」二擇一的錯誤，而選擇用「取代」的命題。Edward L. Davis, *Society and the Supernatural in Song China* (Honolulu: University of Hawaii press, 2001), p. 221.

¹⁵ Donna Haraway, "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies* Vol. 14, No. 3. (1988), pp. 575-599.

¹⁶ Robert Weller and Adam Seligman, "Pluralism and Chinese Religions: Constructing Social Worlds through Memory, Mimesis, and Metaphor," *Review of Religion and Chinese Society* 1 (2014), pp. 29-47.

這個共同的記憶之下，不同時代、不同區域的人，可以在這個身分認同當中，重新制定規範，經由重複性儀式的實踐，建立新的可能性、創造新的元素。

因此，所謂「道教」是個歷史過程，時間序列的前後，既有連續，也有斷裂，其歷史不是一成不變；道教的內緣與外緣，有輻輳，也有輻射，有分化，也有平行脈絡。道教是歷史過程中各種元素所「建構」而成，是「想像的共同體」。¹⁷在這種框架之下，隨著時代的推移，空間的轉換，道教可以不斷地被注入新的生命力，面對現代化、全球化考驗時，道教能夠有新的姿態，再現光華，甚至能夠進一步傳布到非華人區域，成為世界宗教的一環。筆者認為唯有如此，才能將道教研究從自身認定的困境當中解放，也擺脫西方「宗教」客觀化、實體化的視角，而廣納一切以道教為名的宗教現象，將道教重新置放入複雜的中國宗教網絡當中去審視。

四、學門主體性與開放性

道教在華人生活中佔有重要地位，但道教研究於中國學術卻仍受到忽視。華人學術界中宗教學門的成立雖然相對較晚，但是，從多重觀點探索中國文化與社會中最普遍、最複雜又最細膩的道教傳統，華人地區的道教學術界仍有其優勢。道教學術界需要與國際間道教學者在長時間的交流後，逐漸認知到道教研究的獨立特質，並凝聚出道教研究領域的定義與範疇，進而建立道教研究主體性。

每一門學術皆有它的特殊規範，以此建立它的界圍與主體性，最具體的呈現在大學不同科系對其學生的基礎訓練，尤其越講求「客觀」、「科學性」的學科，其規範性越強、越嚴格。華人學者從早期文史哲學術傳統對道教進行研究，而近代研究道教的學者，其學術背景多隸屬於哲學、中文、歷史、人類學、社會等學門，其研究方法仍多是局限於上述學門，這也使道教研究限於經典文獻、歷史描述、田野記錄等，未能整合並開發出新的研究面向與方法。考慮到「道教研究」的研究學者背景多樣而分歧，分屬人文學的哲學、歷史和中文等學門，以及分屬社會科學的人類學和社會學門，彼此的基礎學識迥異，若從事道教研究，很難建構「道教研究」的主體性，也導致目前學界對於「道教研究」的主體性，以及如何具體的將其轉換成訓練學生的基礎科目，尚未達成共識。而當前研究道教的學者，因為大多來自非宗教研究的背景，學術積習所限，仍以自身所熟識的舊理念進行研究，少觸及道教的核心問題，如此增衍複製，自然造成「道教研究」常常是文獻解說、歷史研究或區域研究的產物。

我們必須注意的是，具有主體性的「學術專業」雖然可以透過多元和跨領域來關注道教議題，但是不能因此模糊該研究的主體性與正當性。目前對道教研究其實並未依照道教本身的特色而設計、發展出一套方法論。相對的，道教研究也不能因為強調其主體性與獨立性而斷裂與其他學界的聯繫。近年來的道教文獻研究社群累積了多年國際道教學者對道教文獻的考察，形成一個學術圈，但是該學術社群圍繞的主題過於狹窄，以致形成一種密室學術，孤立於其他學術社群，不只欠缺與其他宗教的對話，與國際學術界也未建立網絡關係，形成封閉性的學術傳統。這雖能高度發展道教文獻研究的專業性，

¹⁷ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1991[1983]).

但是卻窄化了學術研究發展的可能性。

不過，就在這幾年新發展的學術趨勢，近年來對中國近代宗教研究有兩股新發展的趨勢，其一是採取國家的角度與歷史變遷研究的成果；¹⁸其二是以區域研究、地方史研究的取徑。這兩者為道教研究開闢出一個新的天地，也因此使道教研究免於密室學術的危機，道教研究與其他不同學門有更多的交流，也豐富了近代道教研究的內容。這種新的研究趨勢成為新典範，為道教研究開了新的領域，同時也與區域史及社會史進行對話，從事這種研究取徑的學者也可以完全避開道教經典，甚至道教儀式，完全只從文獻、史料、田野來討論道教。在這種研究趨勢下，道教研究有新的發展，使學者開始意識到近代道教不是處於衰退，而是在不同的處境當中，不斷地更新、發展。¹⁹

這種類型的研究實際上是社會史、區域史的一部份，關注的是社會互動與政教關係，但是對道教本身的內部的宗教實踐予以稀釋。這類型的研究常常是將道教當作是社會角色之一，考察其在社會動態過程當中的位置與功能，毫無疑問，此確實是道教歷史研究過去較忽略的部份。²⁰

但是這種探討道教在社會中的角色與功能的研究，道教成為政教研究或地方社會史研究的眾多元素之一。如果這種類型是道教研究的主要研究形態，那我們是否還可以主張道教研究有自身的研究方法、自身的研究特色？這是一個兩難，同時可以提供我們思考的問題。如何融合道教學術專業，與社會學、地方史、區域史研究方法調和，整合出一種較為多元立體的道教研究，正是道教研究正在發展的方向。²¹

總體來看，二十世紀的道教研究幾個世代主要以歷史和經典研究為方法。但隨著對方志的梳理和田野的調查，對地方史、口述史，以及藝術、文學等等方面的重視，已經將學術視野和方法擴展到了經典之外，將不同的學門與研究方法結合起來，但是經典依然是道教研究的基礎。學術界以「道教研究」自稱，對於「道教」如果缺乏深度的認知，

¹⁸ Yoshiko Ashiwa & David L. Wank, eds., *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China* (Stanford: Stanford University press, 2009); Vincent Goossaert, "1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?" *The Journal of Asian Studies*, 65 (2006), pp. 307-336; Rebecca A. Nedostup, *Superstitious Regimes: Religion and Politics of Chinese Modernity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010); David Palmer & Vincent Goossaert, *The Religious Question in Modern China* (Chicago: University of Chicago Press, forthcoming). 高萬桑，〈現代中國的國家與宗教：宗教政策與學術典型〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第 54 期（2006），頁 169-209。

¹⁹ Vincent Goossaert, *The Taoists of Peking, 1800-1949. A Social History of Urban Clerics* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007); Liu Xun, *Daoist modern: Innovation, Lay practice, and the Community of Inner Alchemy in Republican Shanghai* (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2009).

²⁰ 科大衛，〈告別華南研究〉，《學步與超越：華南研究會論文集》（香港：文化創造出版社，2004）。歐大年，〈歷史、文獻和實地調查：研究中國宗教的綜合方法〉，《歷史人類學學刊》2 卷 1 期（2004），頁 197-205。Vincent Goossaert, "Daoist and Local Cults in Modern Suzhou: A Case Study of Qionglongshan," 《中國民間宗教、民間信仰研究之中歐視角》，2012，頁 200-228。康豹，〈西方學界研究中國社區宗教傳統的主要趨勢〉，《文史哲》，第 310 期（2009），頁 58-74。劉迅，〈全真廣學：清末民初南陽玄妙觀、道士行動與現代改革〉，《十九世紀以來中國地方道教變遷》（香港：三聯書店，2013 年），頁 383-416。Vincent Goossaert "Daoist Bureaucratic Structures: Central Temples in modern Jiangnan," 《近代中國及城市道教史國際研討會論文集》，頁 39-80。

²¹ 勞格文，〈福建省南部現存道教初探〉，《東方宗教研究》新 3 期（1993），頁 149-169。勞格文，〈福建客家人的道教信仰〉，羅勇、勞格文編，《贛南地區的廟會與宗族》（香港：國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院，1997），頁 229-258。John Lagerwey, "Questions of Vocabulary: How Shall We Talk about Chinese Religion?" 黎志添主編，《道教與民間宗教研究論集》（香港：學峰文化，1999），頁 165-181。

無法區別其與其他學門的異同，即喪失其學術存在的合理性，或成爲其他學門之附庸。因此道教研究作爲一個學術領域若要有長遠的發展，就必須在學術的主體性與開放性兼具，並能夠在其中取得平衡。道教研究必須注重道教學理與實踐的深度以及整體人文面向，但並不僅止於此，道教的研究還需要擴大、或進入新的領域，來自不同角度研究的洞見。

五、小結

道教研究是相當有特色的一門學科，結合多元的學科門類與研究方法。筆者在本文中提出三種面向重新思考道教研究的方法：其一是重視道教的實踐面向，解放西方「新教化」模式的思維，留意來自於西方「宗教」的概念，意識到道教的核心不只在神學，更重要的是儀式與實踐。

其次是鬆綁對道教的界定，以「處境」來思維道教，這種策略能夠將更廣泛的宗教現象涵蓋在「道教」的框架之下，將道教重新置回其宗教網絡當中，同時適應不同時空中新的道教實踐與現象。

其三是將道教研究的主體性與開放性放在平衡的角度來思維。我們應重新審視「道教研究」以建立一門獨立研究學科，以不同面向研究道教，既要建立道教研究之主體性，但又必須將道教置於中國宗教與文化脈絡之中，避免割裂宗教現象之弊，同時以跨領域研究與專業來豐富道教研究的內涵。

在當代學術環境裡，道教研究的問題意識有必要落實，道教研究不只是經典的說明與詮釋，也不僅僅是歷史描述與區域觀察。我們必須透過道教研究，進一步去提升、豐富宗教學術研究。對道教學術不斷進行反思，持續結合不同學門的優勢，提升到更高的層面，道教研究方能夠對宗教學術有所回饋。

引用書目

- Anderson, Benedict. (1991) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1991[1983]).
- Ashiwa, Yoshiko & David L. Wank, eds., (2009) *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China* (Stanford: Stanford University press, 2009);
- Campany, Robert. (2003) "On the Very Idea of Religions: in the Modern West and in Early Medieval China" *History of Religions* 42, no. 4. pp. 215-253.
- Palmer, David & Vincent Goossaert, (2007) *The Religious Question in Modern China*. Chicago: University of Chicago Press.
- Davis, Edward L. *Society and the Supernatural in Song China* (Honolulu: University of Hawaii press, 2001), p. 221.
- Goossaert, Vincent. (2012) "Daoist and Local Cults in Modern Suzhou: A Case Study of Qionglongshan," 中國民間宗教、民間信仰研究之中歐視角，頁 200-228。
- Goossaert, Vincent. (2007) *The Taoists of Peking, 1800-1949. A Social History of Urban Clerics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Goossaert, Vincent. (2006) "1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?" *The*

- Journal of Asian Studies*, 65, pp. 307-336;
- Haraway, Donna (1988) "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies* Vol. 14, No. 3, pp. 575-599.
- Kleeman, Terry. (2010) "The Institution of Daoism in the Early Daoist Church." *Daoism: Religion, History and Society*, No 1, pp. 37-64.
- Klemann, Terry. (2016) *Celestial Masters: History and Ritual in Early Daoist Communities*. Cambridge and London: Harvard University Press.
- Lagerwey, John. (1999) "Questions of Vocabulary: How Shall We Talk about Chinese Religion?" 黎志添主編，*道教與民間宗教研究論集*。香港：學峰文化，頁 165-181。
- Raz, Gil. (2012) *Emergence of Daoism*. London and New York: Routledge.
- Rebecca A. Nedostup, (2010) *Superstitious Regimes: Religion and Politics of Chinese Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Smith, Jonathan Z. (1998) "Religion, Religions, Religious," in Mark Taylor ed., *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago Press. pp. 269-284.
- Weller, Robert and Adam Seligman, (2014) "Pluralism and Chinese Religions: Constructing Social Worlds through Memory, Mimesis, and Metaphor," *Review of Religion and Chinese Society* 1, pp. 29-47.
- Xun, Liu (2009) *Daoist modern: Innovation, Lay practice, and the Community of Inner Alchemy in Republican Shanghai*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2009.
- 小林正美著，王皓月譯（2010）。**中國的道教**。濟南：齊魯書社，頁 1-118。
- 呂鵬志（2008）。早期道教醮儀及其流變考索。譚偉倫主編。**中國地方宗教儀式論集**。香港：中文大學出版社，2011），頁 19-145。
- 呂鵬志（2008）。**唐前道教儀式史綱**。北京：中華書局。
- 松本浩一（2006）。**宋代の道教と民間信仰**。東京：汲古書院，2006。
- 施舟人(Kristofer Schipper)。(2002) 道教的清約。**法國漢學**，第七輯，頁 149-167。
- 科大衛（2004）。**告別華南研究。學步與超越：華南研究會論文集**。香港：文化創造出版社。
- 高萬桑（2006）。**現代中國的國家與宗教：宗教政策與學術典型**。中央研究院近代史研究所集刊，第 54 期，頁 169-209。
- 康豹(2009)。西方學界研究中國社區宗教傳統的主要趨勢。**文史哲**，第 310 期，頁 58-74。
- 張超然（2014）。援法入道－南宋靈寶傳度科儀研究。謝世維主編，**經典道教與地方宗教**。台北：政大出版社，頁 131-188。
- 張超然，〈齋醮壇場與儀式變遷：以道教朝科為中心的討論〉。**華人宗教研究**，第 4 期，頁 1-41。
- 陳熙遠（2010）。「宗教」－一個中國近代文化史上的關鍵詞。**新史學** 13.4。頁 37-66。
- 陳熙遠（2010）。孔、教、會－近代中國儒家傳統的宗教化與社團化。**中國史新論**。台北：聯經出版社。頁 511-540。

- 勞格文 (1993)。福建省南部現存道教初探。《東方宗教研究》，新 3 期，頁 149-169。
- 勞格文 (1997)。福建客家人的道教信仰。羅勇、勞格文編。《贛南地區的廟會與宗族》。香港：國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院，頁 229-258。
- 黃克武 (2013)。中國近代思想中的「迷信」。鈴木貞美、劉建輝編，《東アジアにおける知的交流》。京都：國際日本文化研究センター。頁 185-200。
- 福井康順等監修，朱越利等譯 (1992)。《道教（第一卷）》。上海：上海古籍出版社。
- 劉迅 (2013)。全真廣學：清末民初南陽玄妙觀、道士行動與現代改革。《十九世紀以來中國地方道教變遷》。香港：三聯書店，頁 383-416。
- 歐大年 (2004)。歷史、文獻和實地調查：研究中國宗教的綜合方法。《歷史人類學學刊》，2 卷 1 期，頁 197-205。
- 蔡彥仁 (2004)。文化的交流與融合：比較宗教的論述觀點。《東亞文明研究通訊》。No. 5, pp. 17-28。
- 蔡彥仁 (2010)。台灣宗教研究的範疇建立與前景發展。《人文與社會科學簡訊》，Vol. 11, No. 2, 頁 12-19。
- 蔡彥仁 (2012)。從宗教的不可化約性論華人學術處境中的宗教研究。《華人學術處境中的宗教研究》。香港：三聯書店。頁 15-45。
- 黎志添 (2012)。宗教學對儀式研究方法的啓迪。《華人學術處境中的宗教研究》。香港：三聯書店，頁 46-67。
- 謝世維、郭承天編 (2017)。《華人宗教與國族主義》。台北：政大出版社，2017。
- 謝聰輝 (2014)。泉州南安奏職儀式初探：以洪瀨唐家爲主。謝世維主編，《經典道教與地方宗教》。台北：政大出版社，頁 311-357。

投稿日：106 年 04 月 21 日

修正日：106 年 05 月 31 日

接受日：106 年 10 月 03 日

Reflections on Daoist Studies as an Academic Discipline

Shu-wei Hsieh

Graduate Institute of Religious Studies
National Chengchi University

Abstract

This article provides reflections on Daoist studies methodology, try to re-think the analysis of Daoism through the lens of ‘religion.’ Such an approach is limiting because it overlooks the practice of Daoism and how it manifests in various forms were incorporated under the umbrella of ‘Daoism. The author thus applies the views of “situated knowledge” to the fields of Daoist studies. Daoist scholars inevitably seek the balance between aspects of Daoist studies as an independent field and as an open field of cross discipline. On the one hand, scholars try to establish Daoist Studies as an academic field. On the other hand, only when we view Daoism through the context of interactions and mutually creative activities in Chinese religions can we better understand the Daoist culture. Through multi academic activities on Daoist studies, the depiction of Daoism can be more nuanced and we can reach a better representation of dynamic phenomenon.

Key word: Daoist Studies, Situated Knowledge, Religious Studies, Religion, Chinese Religion