

中國宗教研究—— 定義、範疇與方法學芻議

蔡彥仁*

一、中國宗教研究問題探討

宗教在中國人民生活中佔有極其重要的地位，但是宗教研究於中國學術傳統中卻備受忽視。究其原因，我們至少可以推諸以下幾點：

第一，孔子「敬鬼神而遠之」以及「祭神如神在」的箴言，對宗教採取的是存而不議的理性態度；宗教重在主敬，只要敬的精神本質確定，形諸於外的活動現象卻可不必細論。而「未知生，焉知死」的講法，更把往後的中國知識份子導向以世俗倫理道德做為終極關懷的對象。如是，在世界宗教中，廣為一般信徒所關注的嚴肅問題，諸如死亡與死後觀，在「正統」的儒家傳統中不是未提及就是輕描淡寫¹。

*私立中國文化大學歷史系

¹最近傅偉勳教授從比較宗教的觀點論述各宗教傳統的「生死學」時，也突

第二，中國歷代統治者或倫理綱常捍衛者，罕能賦予宗教一獨立實體之地位。他們視宗教為一「輔助角色」(auxiliary role)，性質如禮、樂，在於匡扶倫理教化的不足。以各類形式出現的宗教，如能達成此目的即為有用，能被允許存在，反之即有動搖政治體制或社會綱常之嫌，應該即刻打壓。這種功利式的宗教認定與界說，只考慮宗教的功能而非正視其本質，遂使純粹的宗教研究環境不易形成。

第三，「儒家的不可知論」(agnosticism)態度，在五四新文化運動中受到推波助瀾，結果對宗教越形否定。二〇年代興起的「非基督教運動」與「非宗教大同盟」，所持理由無論是「科學的」、「美學的」，或是反帝國主義、反資本主義等等，鮮有能對宗教的本質、內涵與意義做客觀的學術探討²。影響知識份子與教育界甚鉅的代表如梁啟超、蔡元培、陳獨秀、胡適等，對宗教不存排斥態度，即以鄙薄待之；流風所及，造成近代學者對宗教研究普遍漠然。而彼時國民政府在收回教育主權的政策下，對任何形式的宗教教育常持懷疑或禁止態度，「宗教學」在近代中國的學術範疇科目中，遂至闕如。

第四，傳統學者對宗教的認識，多限於傳統的西方宗教模式，因此在以「制度性宗教」(institutional religion)為宗教定義的前提下，對中國宗教有難以把握之慨。三十多年以前楊慶昇氏即指出：中國宗教與西方宗教有別，是呈「散佈型」(diffuse)存在，其「教理、科儀、組織與

顯了儒家此一特徵。參閱其《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》(台北：正中書局，1994)，頁100-174。

² 此時期的反基督教、反宗教言論的精華集錦，可參閱張欽士編，《國內近十年來之宗教思潮》(北平：燕京華文學參考教材，1927)，兩冊。另，葉仁昌，《五四以後的反基督運動》(台北：久大，1992)，第二、三章的分析反教原因亦可做參考。

俗世體制或社會族群各階層的觀念、結構等密切結合³。」中國既然不是一界限清楚的客體現象，學者就得往社會各個生活層面挖掘素材，詳細觀察交錯複雜的宗教現象，並予以適當的考究與解釋。若非具備較新的宗教理論知識，以及對中國宗教特性有確切的把握，要在此門學科上有所建樹，自然是困難重重。

中國傳統學者不若西方學者視宗教為人文精神領域中之一重要環結，而予以少統性的研究探討；中國宗教研究至今尙未成為一獨立的學術科目是一事實。我們如此斷言並非否定本世紀初以來本國的個別宗教研究成績。姑不論許多信仰者闡發自身教義與哲理所得的成果，至今已確有一些學者秉客觀態度從事宗教學術研究。例如，湯用彤氏之於佛教史，王明、陳國符之於道教經異，方豪氏之於早期中國基督教史，白壽彝氏之於中國伊斯蘭教史，季羨林、金克木二氏之於印度教史，陳垣氏之於中土境內各類外來宗教史等，成績斐然，無可抹滅。不過這些學者因時代局限之故，早期在國外所受訓練，多以文字、歷史、經典為主，對今天的宗教研究而言，尚不足以稱整全⁴。

相形之下，西方學界對中國宗教的興趣，自利瑪竇氏啓其端，經理雅各氏揚其後，研究工作不絕如縷，自成一重要學術傳統。早期西方學者研究中國宗教，多集中在儒、釋、道三大傳統，且有哲學與宗教不分的趨勢⁵。最近的研究潮流，隨著宗教研究方法學的演進與新資

³C. K. Yang, *Religion in Chinese Society* (Berkeley & Los Angeles : U. Of California Press, 1961), p.20.

⁴關於方法學的考慮，筆者下文會再論述，至於宗教研究歷史演進方面的介紹，則可參考Eric Sharpe, *Comparative Religion: A History* (La Salle: Open Court, 1987)。

⁵這種介紹中國宗教，皆以「大傳統」為主的現象，在今日的西文宗教教科書中仍然極為普遍，如John B. Noss *Man's Religions* (New York: Macmillan publishing Co. Inc., 1949)(四十多年來仍被廣為採用)，John A. Hutchison,

料的發現，除了仍持續此三大傳統的探討外，更擴及非正統小教派、古代宗教、民間宗教、生命禮俗、俗文學等層面⁶。但若以世界宗教研究的大範疇視之，中國宗教研究部份仍嫌不足；每視比較宗教領域中，因中國宗教諸多主題研究或缺席或成果不彰，常有代表不足之憾。

基於此認識，我們此刻亟待集思廣益，共同戮力於中國宗教學的建立。就中國知識傳統而言，以上所舉幾點不利宗教研究發展的原因，值得我們今天做一深刻反思，尤其把宗教視為「非理性」、「反科學」，或僅把宗教定位為一種社會功能的態度與做法，實應及早改弦易轍。以下針對這些問題提幾點建議。

二、中國宗教研究考慮要項

A. 前提問題

宗教的定義向來是人言言殊，極易啓爭議。不過就宗教學領域的

Paths of Faith (New York: McGraw Hill Book Company, 1975); Robert S. Ellwood, Jr., *An Introduction to the Religious Life of Mankind* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc., 1976); Denise Lardner Carmody & John Tully Carmody, *Ways to the Center: An Introduction to World Religions* (Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1981)等不勝枚舉。宗教、哲學畛域不分的現象，可參考陳榮捷、梅貽寶二氏在《大英百科全書》對中國宗教的介紹，並比較陳氏所著，在西方頗為通行的中國哲學參考書即可得：*A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963)

⁶ 有關中國宗教研究歷史的介紹，可參閱N. J. Girardot, "Chinese Religion: History of Study," in *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), vol.3, pp. 312-323.

建立而言，首先確定人類「宗教性」(religiosity / religiousness)的普遍存在似乎是一必要前提。宗教哲學家士來爾馬赫(F. Schleiermacher, 1768-1834)以「虔敬」(piety)說明這種人類共有的宗教情感。他認為此一「虔敬」之情形是一種「即刻自覺」(immediate self-consciousness)，是人在感悟出自我的渺小與有限後，對一無限、超越者所發生的「絕對倚靠之情」(feeling of absolute dependence)。因此「虔敬」是人此一「部份」(part)對「整全」(whole)的渴想與追求。此一情感不屬於一般的心理領域，而是一獨立、不能歸約的「本體範疇」(ontological category)⁷。奧圖(R. Otto, 1869-1937)循此「虔敬之情」的理論，進一步提出人皆具有「神聖的觀念」(the idea of the holy)，強調它是一普遍存在，屬於「不是理性」(non-rational)(不同於非理性)的天賦機能。此一機能不攬雜任何理性因素，因此與功利的或道德的考慮皆無涉。人對「神聖」的經驗，略帶神秘色彩，往往是在超越俗界的羈絆後，對「全然他體」(Wholly Other)的直觀式體悟⁸。

今人哈佛宗教學家史密斯(W. C. Smith)也認為「宗教性」是「普遍的人性質素」(universal human quality)，在嚴格的意義上來說，宗教的本質即是其可貴的「宗教性」；這是研究宗教者所應瞭解與嚴肅對待者。宗教據此可分為兩個層面，一為此一普遍的「宗教性」，另一則為表達「宗教性」的個別「積累傳統」(cumulative tradition)。宗教研究工作即是對「人性知識」(humane knowledge)的處理，是在分析各種「積累傳統」後

⁷F. Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, tr. John Oman (New York: Harper Torchbooks, 1958), pp. 1-142.

⁸R. Otto, *The Idea of the Holy*, tr. John W. Harvey (London: Oxford University Press, 1923), pp. 1-59.

達至「宗教性」層面，解釋人類在不同地域與文化傳統下如何企求「超越」(transcendence)與賦予生存意義⁹。

西方宗教學者對人類普遍具有宗教性的肯定，對宗教研究而言意義十分重大。在確立了「宗教性」之後，我們方有可能論及各類宗教行為，甚或爭論如何從不同角度界定這些行為；反之，如果不能以人是「宗教人」(*homo religousus*)為認識基礎，宗教學自然無從建立¹⁰。我們指出以儒家為代表的中國文化傳統不言鬼神、有濃厚的人文、理性色彩。此一陳述並不能否定中國人也具有宗教情懷，以及表現此一情懷的特殊活動。事實上最近已有不少儒家學者，重新審視自家傳統，並在「宗教性」上予以著墨、肯定¹¹。再則，中國宗教可能形之於家庭與社會各層面，但其為一「獨立實體」(autonomous entity)的地位應該確定，如是宗教研究方不致淪為思想史、倫理學、社會學或經濟學等之附庸。

B.取材問題

中國宗教研究的內容，以中國歷史上的各種宗教現象或各類宗教活動為對象。職是之故，傳統西方漢學家出自基督教比較神學的興趣

⁹ 史密斯著作豐富，以上見解最具體陳述在下列二書：*The Meaning and End of Religion* (New York: Harper & Row, Publishers, 1978); *Towards a World Theology* (Philadelphia: The Westminster Press, 1981).

¹⁰ 有關人是「宗教人」的解說，可參閱Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, tr. Willard R. Trask (New York: Harper & Row, Publishers, 1961), pp. 8-18.

¹¹ 我們可以舉牟宗三、杜維明二氏為代表。前者可參閱其《中國哲學特質》(台北：台灣學生書局，1963），頁89-101；後者可參閱其*Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation* (Albany: SUNY Press, 1985), pp. 131-148.

而集中在中國儒、釋、道哲學的研究取向，自然是狹隘落伍¹²。另一方面，許多中國學者強分理性與迷信，「大傳統」與「小傳統」，而置宗教的範疇於民間、「小傳統」的做法，則是明顯的偏頗之舉。如以範圍而論，今之研究趨勢可分為五：道家/道教、佛教、儒家、民間教派與古代宗教¹³。不過應該強調的是，為了敘述之便或詳明歷史流變之跡，我們或許需要採用儒、釋、道、民間宗教等分類名詞，但這種分類卻不能設限宗教研究的內容與取材。宗教現象與活動既是多樣與複雜，而其起源、發展、影響、結構、功能等，也可能逾越一傳統範圍之外，故以現象本身為研究客體而不囿於傳統之限，便能得出客觀結果。

C.方法問題

宗教研究為一獨立、嚴謹的學科，然而於研究方法上卻非自我設限，而是廣採其他學科如文學、語言、心理學、人類學、民俗學等的理論與方法加以運用，以分析與解釋人類複雜的宗教現象。中國宗教研究雖然以中土境內的「積累傳統」為研究對象，但仍須考慮下述兩點。

首先，宗教研究側重比較，某一宗教現象於特定的時空出現，可能有其特殊性，但與其他宗教傳統比較後，極有可能呈現出共通性。比較式研究可以幫助我們重新檢視諸多材料，彼此參照，互相釐清，

¹²這方面的問題Norman J. Girardot最近也提出嚴厲的批評，見其“‘Very Small Books About Very Large Subjects’: A Prefatory Appreciation of the Enduring Legacy of Laurence G. Thompson’s Chinese Religion, An Introduction,” in *Journal of Chinese Religions* 20 (Fall, 1992), pp. 9-15.

¹³Norman J. Girardot, “Chinese Religion: History of Study,” pp. 321-322.

對於最後宗教涵意的解釋有匡正的功用。因此中國宗教研究應以世界宗教為範疇，熟悉各傳統宗教史以及不同地域的宗教現象實屬必要。

次則，對當今西方盛行的宗教研究方法應有相當的認識¹⁴。各類方法學，無論是宗教哲學、人類學、心理學、現象學、宗教對話學等，都有其歷史成因與特殊功能，它們的形成與運用皆是為舛決某些複雜的宗教現象而設。熟悉這些方法學，可以啟發我們多樣學術興趣，從不同角度探討各種宗教活動。但是必須強調的是，中國宗教研究應以所處理的主題與材料為首，視其內容或性質後，再決定某種方法學的運用。以材料性質決定方法的先後、本末關係是不能顛倒的。

再以實際的研究進路而言，前述中國學者所從事的宗教史與語言經典研究當然至為重要，此為從人文科學層次探究一宗教傳統的生成、發展、流變、影響，而經典本文內容的研究又可瞭解一宗教義理的根據與源起。但是，宗教雖然是十足的歷史現象，不能脫離歷史背景而談，我們卻不能純以歷史化約宗教。諸多宗教活動或現象需視其性質，多層面地給予適當的解釋。這是在檢視宗教的傳統性與實踐層面後，「縱向」(diachronic)與「橫向」(synchronic)雙方面的綜合考慮¹⁵。

¹⁴ 宗教研方法學繁多，每一理論與學術實踐又有其長遠歷史，對這方面的綜合介紹可參閱James C. Livingston, *Anatomy of the Sacred* (New York: Macmillan Publishing Company, 1993), pp. 24-50；卓新平編著，《西方宗教學研究導引》(北京：中國社會科學出版社，1990)，書中各方宗教方法學的引介；蔡彥仁，〈晚近歐美宗教研究方法學評介〉，《世界宗教研究》，1991：1，頁1-18。

¹⁵ 「縱向」與「橫向」兩層面與宗教研究的關係是最近宗教學者時常討論的問題，一般都以兩者來平衡、兼顧為宜，可參考Ugo Bianchi, "History of Religion," in *The Encyclopedia of Religion*, v. 6, pp. 399-408; Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa, eds. *The History of Religions: Essays in methodology* (Chicago Press, 1959).

為了擴張中國學者的研究方法，我們在此提議以「主題」(theme)為基準，對宗教現象進行系統的把握¹⁶。「主題」可以是抽象的宗教思想，如「死後觀」、「末劫論」，也可以是實踐的宗教活動，如「朝聖」、「占卜」，更可以是具體的宗教器物，如「神壇」、「唸珠」(見下節更詳細的類分)。在方法學上，這些經由宗教學家觀察宗教現象所擬出的主題，可當作一「運作假設」(operating hypothesis)。我們先提出一主題，然後依循此主題的性質從中國歷史上匯集有關資料，予以整理、排比、歸類，並做必要的分析說明。經過如此建構程序，我們可以再將所得的結果與一般對此一主題的理論描述做比較，檢驗其適應性與有效性，可對原有主題提出補充或修正。是以我們從主題起始，經過資料收集與匯編整理，再返回主題本身，如此對中國宗教現象可起釐清的作用。

主題式的研究方法在資料的收集與分析上力求客觀，因此不限於教派、傳統與社會階層，凡「顯現於」(what appears)歷史上的宗教活動俱為研究對象。對於類似主題之間，我們可進而尋求其相互影響與關係，由此得出不同的「型態結構」(pattern/morphology)，可展現宗教現象的類型範疇與特性。例如，宗教學家在研究「唸珠」(宗教器物類)時，發現它與護符、生育方面關係密切，代表「陰」的宇宙原理，在功能與象徵

¹⁶以「主題」與「類型」為取樣的宗教研究得自宗教現象學家；對於以下方法學上的說明，可另外參考G. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, tr. J. E. Turner, 2 vols. (Gloucester, MA: Peter Smith, 1967), vol. 2 pp. 671-695; Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, tr. Rosemary Sheed, (New York and Scarborough: New American Library, 1974), pp. 1-37; 437-456.

意義上，可與「水」、「月」、「地」、「女人」等範疇構成同類的「型態結構」¹⁷。

主題式的研究講求科學與客觀，不對所論主題做價值判斷¹⁸。不過就全面的中國宗教研究而言，我們在完成主題建構與分析後，應就其宗教意義加以探討。「積累傳統」是宗教性的表現，因此透過對宗教現象的研究，我們可以進入更深的層次，瞭解中國宗教性的特殊涵意。例如「廟宇」或「教堂」遍存於每一宗教，皆與祭祀、崇拜等活動有關。在討論漢代「明堂」時，我們可以此一普遍瞭解開始，以客觀、科學方式羅列所有相關材料並予以歸類整理。但是我們在討論其意義時，除了強調它與帝王的「封」、「禪」宗教活動有關外，也應注意它與宗廟承嗣的帝王家庭倫理，以及君臣會面共議國事的政治活動有密切關係¹⁹。如此「明堂」的宗教意義也涉及倫理、政治層面，這是中國宗教性的特殊表現，可能是他種宗教傳統所未及見者；此一結論對宗教學上的「廟宇」或「教堂」主題，應該有補強的作用。

¹⁷此例得自 Mircea Eliade，見其 *Patterns in Comparative Religion*, pp. 437-440。

¹⁸宗教現象學家謂此為epoché，意為懸止主觀好惡(intellectual suspense)，讓材料本身自然呈顯一切；可參閱G. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation* vol. 2, pp. 645-689。

¹⁹有關「明堂」的解釋，可參考王國維〈明堂廟寢考〉，收於《王觀堂先生全集》第一冊，《觀堂集林》卷三(台北：成文，1968)，頁105-126；另筆者博士論文，*Ching and Chuan: Towards Defining the Confucian Scriptures in Han China (206 BCE-220 CE)*, (Harvard University Ph.D. Dissertation, 1992), p. 93, notes 23, 24; pp. 259-269。

三、中國宗教主題類別提議

中國宗教現象繁複，除了已提及的宗教史類外，為了便利我們日後研究參考之用，或可以如下幾大主題歸類之：

A. 經典類(scripture)

此類在討論儒、釋、道以及民間教派所用經典的性質、起源、形成、「正典化」(canonization)等問題。因為「經典」寓含崇高的地位，表示信仰者與一本或多本經冊的特殊關係，環繞此一關係所衍生的功能(政治、社會、倫理)與權威問題，也值得我們注意。另外，「經典」不但在於義理教導，更被用於科儀演出，是以祈禱、符咒、誦經、梵唱、戲劇等，凡是「演」出經典者，亦為探討之列。

例：孝經、靈寶經、三皇經、太平經、妙法蓮花經、阿彌陀經、彌勒尊經、度仙真經、五公經、各類符籙、善書、寶卷。

B. 觀念類(idea)

宗教含理念信仰層面(orthodoxy)與各類實踐活動(orthopraxy)。觀念類較近宗教理論層面，亦與各宗派傳統或社群的教義、思想有關。宗教觀念蘊含權威與神聖性，常被信徒謹守，奉為圭臬，是宗教活動表徵的基礎。

例：人性論、宇宙觀、天啓/末劫、非暴力論、兩性觀、鬼神觀、善惡論、死後觀。

C.人物類(human figure)

此類以積極從事於宗教活動者為主，是構成宗教現象的主體分子，但也可包括宗教團體中較特殊的小族群。

例：創教者、護法(教)者、經師、譯經者、帝王、靈媒、巫醫、聖人、死人、婦女、小孩、外人(異族)。

D.個人經驗類(individual experience)

所有的宗教，均指向一個「超越」的實體或境界(the transcendent)，而信仰者的宗教體驗，往往是對此實體或境界的主觀反應。此類經驗屬於宗教心理層次，以個人內在感悟及其顯發活動為主。

例：皈依經驗、敬拜心理、悔罪、神契、捨身、禁食、打坐、默想(禱)。

E.宗教社群類.community)

此類主題以宗教社群或團體的組織與運作為主，可包括兩範圍，一為就此團體內部而論，另一則為此團體與外部大環境的關係。

例：正統與異端、衝突與融合、權威與權力、教徒結構、科層組織、世俗化。

F.科儀類(ritual)

科儀是宗教上的象徵行為，經常行之於特定的「神聖時間」(sacred time)與「神聖地點」(sacred place)。它有一套特別的文法系統，透過制定

的語言與肢體動作(往往是重複性)，傳遞某些象徵意義。此類活動若比之於個人經驗類，則有明顯的群體性特點。在功能上，科儀以確立新的生命階段與化解危機為主要目的。

例：生命禮俗(出生禮、成年禮、婚禮、喪葬禮)、占卜、祭祖、入教禮、治病儀式、朝聖(進香)、潔淨禮、節慶。

G.神話類(myth)

此類主題大都取自歷史記載前的人類活動時段，具有不受歷史時間所規約的性質(a-temporal)。所謂「神話人物」往往具備超人能力，他們的作為與宇宙生成(cosmogony)或文明起源有密切關係，也是代表各宗教傳統中的「原基型」(archetype)，為後世信仰者所崇敬與仿效，因此神話是歷史的基礎，含有「神聖」性格。在宗教信仰上，神話、象徵(見下文)、科儀三者在性質與內涵上互有關聯。

例：混沌、洪水、創世、射日、奔月、農織與漁獵起源、樂園、幽冥世界、人一神英雄。

H.象徵類(symbol)

宗教象徵通常是以具體而特殊之物或動作表達抽象而籠統的涵意。每一時代或宗社群擁有不同的象徵體，因此象徵體本身的意義是變動的，得自持有者的主觀瞭解與認定。再則，一象徵體的意義對非信者而言是隱晦、封閉(concealed)，而對信仰者卻是明朗、清楚(revealed)。在科儀演出的場合最易發覺各類宗教象徵，但如以具體物或動作論之，不是取自於自然界，即得之於人為創作。

例：雨、水、石、聲、光、味、花、魚、鳥、文字、聖柱、聖灰、人體(整體或分別器官)、面目、手勢。

I. 器物類(religious object and relic)

此類意指與宗教活動的進行有直接關係的實用器物，大者包括築於「世界標軸」(*axis mundi*)之上的各類建築，小者可含各式科儀法器。另外被奉為神聖，具有「法力」(*mana/power*)的聖人遺物也可以包含在此類。

例：廟宇、僧院、佛塔、道觀、石窟、神壇、偶像、法衣、香爐、鈴、唸珠、錫杖、聖人遺骸、舍利子、聖墓。

J. 宗教與其他學科關係類

此類主題探討宗教理念與實踐如何形諸於其他學科領域：此為學科的整合與比較研究。

例：宗教藝術(書法、繪畫、工藝、庭園、音樂、戲劇、說書、舞蹈)、宗教文學(詩、詞、小說、戲曲)、宗教醫藥(身體與精神醫療、藥草功能)、宗教法律(國家、社會、契約)、宗教倫理(家庭、道德規範)。

四、結論

本文從檢討中國宗教研究不興的原因開始，提議我們今日應重新審視「宗教」，以建立一獨立的宗教研究學科。對於普遍宗教性的確認、取材對象以及研究方法諸項，也予以著墨。特別是在宗教前提與

方法學的考慮之下，本文建議以主題類型為「運作假設」，做為把握與釐清中國宗教現象之用。

無可諱言，上述宗教學理論與諸多主題分類大概皆得自於中國以外的宗教傳統，是否適用於中國宗教尚待驗證。然而此類理論與方法學的提出，當有助於我們重新檢視傳統學者對宗教研究的看法。例如，前人視宗教多言鬼神或僅限於超自然現象，此狹隘觀念至今不得不變。前此宗教研究多限於歷史與文本，至今當可擴及至各類宗教活動，所謂「精英、大傳統」與「民間、小傳統」之分，人文與社會科學之別，自然可以泯除、融合。再則，因為各主題之間，多具連類關係，如科儀禮俗的探討，很難不涉及神話或象徵而獨立論之；個人的內在宗教體驗，又與此人所依存的外在宗教社群密不可分。是以由主題類型研究宗教，既可取運作之便，又可避免割裂宗教現象之弊。

中國歷史蘊含豐富的宗教素材，尚待我們整理、爬梳、解釋。本文所提示的主題研究方法，於某一程度上可做為此一學術目標的參考；視材料性質，折衷運用方法，方為明智之舉。我們若能據此做出些微成績，中國宗教學的建立或有望焉。