

論史語所和戰後宗教史研究

吳孟軒*

自史語所的創立之初，不少研究人員即對我們現今廣義歸類為「宗教史」的議題展現出濃厚的興趣。研究宗教是參與國際學術對話的一種途徑。戰後搬遷到臺灣以來，臺灣的多元宗教環境促使史語所的研究員將「宗教」視為一種基本的正面力量。宗教也反映了歷史學專業的趨勢轉變，從思想史到社會史再到文化史，以及一套不斷擴充發展的方法論。史語所的宗教史研究反映著當時學者對社會、政治及文化的核心關懷。

關鍵詞：宗教 勞榦 功能主義 新文化史 社會史

* 中央研究院歷史語言研究所副研究員、禮俗宗教研究室召集人

史語所和宗教研究

中央研究院歷史語言研究所在戰後歷經波折，終於輾轉搬遷至臺灣。史語所的沿革與傳承不僅是所內重要的歷史記憶，同時也深深牽動著戰後臺灣學術界的發展與轉變。在本文中，我將探討史語所到臺灣以後對宗教史研究帶來的深遠影響。戰後史語所的宗教研究歷經了多層次的轉型，難以一次顧及各個面向，本文將聚焦於史語所在戰後的宗教史研究如何融入了不同的社會科學理論與新興的研究方法。在此必須強調的是，本文無意全面概述史語所裡從事宗教史研究的所有學者，而是嘗試選擇具啟發性亮點的方式，探討戰後歷史學界的新趨勢。¹

歷史語言研究所在創立初期，不少研究人員即對我們現今廣義歸類為「宗教研究」的議題展現出濃厚的興趣。在《歷史語言研究所集刊》第一本第一分中，容肇祖發表了一篇有關占卜的文章；在第一本第二分中，我們見到陳寅恪為陳垣的《敦煌劫餘錄》所寫的序言，文中預示著日後將有更多學者投身敦煌學研究。²更寬泛地說，曾撰寫與宗教相關主題的學者不勝枚舉，例如：陳寅恪關於印度佛教與中國佛教關係的開創性著作，以及陳槃關於古代讖緯典籍的研究，乃至是胡適在佛教史方面深具影響力的論著等等，都是顯著的例子。

二十世紀 20 年代到 40 年代，史語所的學者們基於諸多原因而被吸引到「宗教」的研究上。首先，這當然跟史語所宏大的使命有關，亦即開闢研究中國歷史的新途徑，並擴充研究歷史的相關材料。如傅斯年的名言：「我們不是讀書的人，我們只是上窮碧落下黃泉，動手動腳找東西！」³整個 20 年代、30 年代，史語所對中國古代歷史相關材料的發掘至關重要——殷墟考古挖掘、居延漢簡、內閣大庫等，都為探究中國古代宗教體系提供了豐富的材料。

再者，則是中國學者自 20 年代以迄 40 年代對「宗教」提出一系列叩問的迴響。對這一代學者來說，宗教是探討該時代核心政治問題的關鍵，當時各個政治派系的人都在尋求建立一個新的中華民族，並思考是什麼構成了「中國」文化，進而

¹ 史語所當中，其研究有涉及宗教、但在本文未能深入討論的學者包括：康樂、劉增貴、李貞德、陳昭容、李建民、李宗焜、陳光祖、黃銘崇、李尚仁、柯嘉豪、陳熙遠等。

² 容肇祖，〈占卜的源流〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》1.1 (1928)：47-87；陳寅恪，〈敦煌劫餘錄序〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》1.2 (1930)：231-232。

³ 傅斯年，〈歷史語言研究所工作之旨趣〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》1.1 (1928)：9。

構成了中華民族？當然，宗教是理解我者與他者界限的重要透鏡：佛教、伊斯蘭教和基督宗教都是被漢化了的「外來」宗教，因此如果將外來的典籍與中國典籍進行比較，就得以區辨出中國文化的根源。⁴

這尤其是胡適先生的切入點，他是中國知識分子之中巍然屹立的人物。自二十世紀 20、30 年代起，胡適一直致力於研究中國佛教，尤其是禪宗的發展。正如葛兆光指出，胡適對禪宗發展的興趣源自他對「文藝復興」和白話文學的興趣所驅動。⁵ 胡適論證的核心，在於中國哲學的理性、人文、現世關懷與印度文化的宗教、形上學、他世與「迷信」之間的衝突。⁶ 胡適在 1932 年用英文寫道，當古代中國人第一次接觸印度佛教時，「中國被印度民族的宗教熱情及天才的巨大產出給震懾得目瞪口呆。中國承認了自己的失敗，並被徹底征服了。」⁷ 但到了唐宋時期，「經歷了幾個世紀的困惑和熱忱之後，中國人的思想逐漸重新確立起來，開始尋找那些它能夠真正理解和接受的東西。現在，它開始從浩如煙海的佛教文獻中，篩選出那些可被視為精華的內容，以區別於那些令人印象深刻的圖象、冠冕堂皇的儀式、難以理解的形上學以及迷信的符咒和法術。」⁸ 在胡適看來，中國對佛教的影響是一個先簡化而後世俗化的過程，是通過中國本土思想的「復興」實現的。

⁴ 論 1920 至 1940 年代知識分子對比較宗教的重視，請參閱 Christian Meyer, "How the 'Science of Religion' (zongjiaoxue) as a Discipline Globalized 'Religion' in Late Qing and Republican China, 1890-1949—Global Concepts, Knowledge Transfer, and Local Discourses," in *Globalization and the Making of Religious Modernity in China: Transnational Religions, Local Agents, and the Study of Religion, 1800-Present*, ed. Thomas Jansen, Thoralf Klein and Christian Meyer (Leiden: Brill, 2014), pp. 297-341.

⁵ 葛兆光，〈仍在胡適的延長線上——有關中國學界中古禪史研究之反思〉，《嶺南學報》7 (2017)：12。

⁶ 請參閱 John McRae, "Religion as Revolution in Chinese Historiography: Hu Shih (1891-1962) on Shen-hui (684-758)," *Cahiers d'Extrême-Asie* 12.1 (2001): 59-102.

⁷ Hu Shih, "Development of Zen Buddhism in China," in *English Writings of Hu Shih*, ed. Chih-P'ing Chou (Heidelberg: Springer, 2013), p. 107. "China was overwhelmed, dazzled and dumbfounded by the vast output of the religious zeal and genius of the Indian nation. China acknowledged its defeat and was completely conquered."

⁸ Hu Shih, "Development of Zen Buddhism in China," p. 107. "After a few centuries of bewilderment and enthusiasm, the Chinese mentality gradually re-asserted itself and began to search for those things which it could really understand and accept. It now undertook to sift from this vast literature of Buddhism those elements which might be regarded as essentials in distinction from the impressive images and grandiose rituals and unintelligible metaphysics and superstitious charms and spells."

對於像胡適這樣的學者而言，宗教研究不僅能夠啟發他們思考中國哲學的特殊性，同時也使他們能夠參與國際性的比較宗教研究。胡適寫道，「中國的禪宗不是從印度瑜伽或禪定中產生的，而是出自對它的反抗。歐洲和日本學者在理解中國禪宗方面的所有失敗，都是因為沒有理解這一點……因此，中國反抗佛教征服的第一場戰役打響了」。⁹ 敦煌學當然是最好的案例，供學者們嘗試探索中國、印度和中亞宗教信仰之間的界限。同時，宗教也為胡適提供了一個國際對話的切入口——最著名的是他與鈴木大拙和京都學派其他成員的交流，其中涉及研究佛教的方法，以及宗教觀念和信仰是否應與思想史上的其他思想體系一樣接受批判性的分析。對於像胡適這樣的學者來說，他們感興趣的是展示中國文化如何在全球範圍內促進佛教的發展。史語所在中國的時期，因為還受到五四運動對宗教的批判精神影響，大多研究「宗教」的論著，其出發點還是在於把宗教和「迷信」畫上等號。他們不把宗教看成一個正面的社會能量。另外，他們也試著跳脫從前視宗教體系為一個封閉系統的看法，轉而檢視它如何受政治、思想、文化、社會等更廣大趨勢的影響。

從哲學到社會學理論

戰後，歷史語言研究所遷至臺灣，這場巨變自然也為史語所的研究員在宗教史領域帶來轉型的動力。從勞榦先生的著作中，我們能夠窺見這些轉變的一部分。勞先生承繼了史語所在中國的重大歷史使命：他在 1931 年進入史語所，受傅斯年先生之託，負責解讀和分析在居延所發現的漢簡；1942 年，他參與了由中央研究院辦理、北京大學教授向達率領的西北考察團，該團是中國學者獨立、自主考察敦煌和居延的第一批；同時，他與史語所的石璋如一同調查了莫高窟和榆林窟，進行地圖測繪和攝影工作。此後，他發表了有關漢代法律史、邊防等多種主題的論文，這些成就都源於他實地調查的努力，從而樹立了他的學術聲譽。¹⁰

在這些早期的出版物中，勞榦就已展現出對宗教的興趣。1944 年，勞先生在《歷史語言研究所集刊》發表的漢代竹簡研究指出，早在漢簡中就有為土地神立祠（社祀）的記載。¹¹ 在勞先生看來，這些社祀的存在代表了中國歷史的深刻連續性

⁹ Hu Shih, "Development of Zen Buddhism in China," pp. 108-109.

¹⁰ 邢義田，〈行役尚未已，日暮居延城——勞榦先生的漢簡因緣〉，《古今論衡》8 (2002)：43-62。

¹¹ 勞榦，〈漢代社祀的源流〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》11 (1944.9)：49-60。

——他借鑒王國維的研究成果，表明甚至在甲骨文當中就載有立祠之事。勞先生認為，中國宗教的獨特之處就在於它無法與政治權力相分離。勞榦是胡適的忠實學生——邢義田先生在一篇關於勞先生的文章中提到，勞先生是在五四運動的學術氛圍中成長起來的。¹² 在那篇早期的文章裡，我們可以隱約注意到勞先生跟隨了胡適先生的論述：古代中國並無宗教信仰，古代中國的宗教信仰是由政權的盛衰決定，中國傳統文化是一種世俗的文化。

1956年勞榦先生在《民主評論》上發表〈論中國宗教和宗教的發展〉一文，則反映出某些明顯的轉變。¹³ 《民主評論》是以「新儒家」觀點闡述反共、民主立場的最重要期刊之一，其編輯對一篇關於宗教的文章感興趣，絕非偶然。正如蘇瑞鏘所指出的，儘管《民主評論》的編輯們支持宣揚西方式的現代科學，但他們也維護中國傳統社會的價值觀和文化，認為它們與中國現代化的道路是相容的。¹⁴ 勞先生在該文中提出了一個論點，即中國傳統宗教不僅不會阻礙、反而有助於實現戰後的發展目標。

在1956年的文章中，勞先生明顯是受到宗教進化論的影響。他開篇就稱：「人，是有人的特質的。人是社會的動物……人是理性的動物……人是宗教的動物」。¹⁵ 勞先生認為，所有人類都朝向某種宗教信仰，從而將他們的希望、欲求和憧憬寄託於超自然的、超越此世的事物。但是宗教信仰，如生物和群體一樣，也有進化的可能性：

當然就宗教進展而說，上帝觀念是先由祖先，部族神漸漸演進而成的。因為人類社會的演進，是先由血緣的家族，擴展而為氏族，才會進一步而擴展成為部落，城邦，以至於國家。上帝觀念之成功，也會循著人類社會的進展而漸次進展。¹⁶

跟胡適一樣，勞先生認為禪宗是中國哲學和思想史上的一項重大進展；跟胡適一樣，他認為禪宗代表了印度和中國觀念的綜合；跟胡適一樣，他也認為佛教的重要性刺激了道教在北魏的制度化，並認為當時的禪宗僧侶代表了印度宗教與中國世

¹² 邢義田，〈行役尚未已，日暮居延城——勞榦先生的漢簡因緣〉，《古今論衡》8 (2002)：43。

¹³ 勞榦，〈論宗教的發展與中國的宗教〉，《民主評論》7.10 (1956.5)。

¹⁴ 蘇瑞鏘，〈《民主評論》的新儒家與《自由中國》的自由主義者關係變化初探：以徐復觀與殷海光為中心的討論〉，《思與言》49.1 (2011.3)：7-44。

¹⁵ 勞榦，〈論宗教的發展與中國的宗教〉，《民主評論》7.10 (1956.5)：13。

¹⁶ 勞榦，〈論宗教的發展與中國的宗教〉，《民主評論》7.10 (1956.5)：13。

俗思想的革命性結合。但勞先生也並不是胡適的盲目模仿者，在他看來，禪宗不僅代表「漸悟」與「頓悟」的分別，更是代表了一種「彈性」、「開放」的宗教的出現，一種能夠融合中國思想、實踐和文化的宗教。

勞先生在 1978 年的一篇訪談中表示，他認為禪宗因其彈性而成為世界宗教，扮演了中國與非中國宗教思想之間的橋樑。正由於這種彈性，使得禪宗到了戰後吸引著來自西方國家的修行者：

禪宗的意義，不僅在漸悟與頓悟之分，而是在做成了一個世界上非常有彈性的宗教，更適合於中國人的風俗，更適合於中國人的生活，更能和中國的固有思想相容並包（這一點也可以解釋禪宗在現代西方逐漸被人重視，文化以及遠東文化，因為其彈性可以和現代文化並容的原故）。中國文化以及遠東文化，是有它自己的尊嚴和驕傲的，只有改革的禪宗、是由中國人的僧侶體悟出來的，才能真正領會到中國以及遠東文化的尊嚴，不能夠假借任何的力量來使它屈服下去。¹⁷

在宗教與科學的關係問題上，勞榦的觀點也與胡適不同。勞先生在該篇文章辯護道，「宗教」不僅與現代科學相容，而且是對科學思維之狂妄的必要糾正，「人類征服宇宙」的想法必須被一種在宇宙奧秘面前人類何其渺小的宗教感受所取代。¹⁸ 在將近三十年後的 1985 年，勞榦更明確地提出他的論點。在一篇題為〈未來世界最適應的宗教：佛教〉的文章中，勞先生借用了韋伯的發展論點，但他沒有把加爾文新教當作發展的至高境界，佛教才是。他認為，在所有的世界宗教當中，只有佛教對他者持寬容態度、且與現代化相容，只有佛教足夠有彈性到能接受現代科學的洞見，也只有佛教能作為世界長久和平的基礎。¹⁹

勞榦研究宗教的方法反映了史語所自成立以來一直與國際學術界保持著緊密接觸。從二十世紀初涂爾幹 (Émile Durkheim)、韋伯 (Max Weber) 的先驅之作開始，社會科學家一直對宗教與社會進化的關係，以及宗教制度在社會動盪及轉型過程中起的穩定作用深感興趣。在兩次世界大戰之間，受到芮克里夫布朗 (Alfred Radcliffe-Brown) 和馬凌諾斯基 (Bronisław Malinowski) 的影響，英國人類學界也轉向研究宗教在社會中可能產生的正面或負面功能。²⁰ 二戰以後，主要在帕森斯

¹⁷ 勞榦，《勞榦先生著作集》（福州：福建教育出版社，2022），頁 719。

¹⁸ 勞榦，〈論宗教的發展與中國的宗教〉，《民主評論》7.10 (1956.5)：14。

¹⁹ 勞榦，〈未來世界最適應的宗教：佛教〉，《慧炬》257 (1985.11)：10-13。

²⁰ 有關 Radcliffe-Brown 和 Malinowski 的功能主義，請參考 Jonathan H. Turner and Alexandra

(Talcott Parsons) 及哈佛大學社會關係學系的影響下，宗教社會學在美國研究現代化的社會科學家之間佔了核心位置，因為它成為理解「現代」與「前現代社會」關係的重要領域。此「宗教」轉向一部分源於政治因素——災難性的世界大戰帶來了一個全新的世界局勢。冷戰中的共產世界在檯面上倡導無神論、譴責宗教是「封建迷信」、認為宗教終將遭到淘汰；在「自由世界」裡，檯面上個人的宗教自由是受到保障的，所以學者和專家必須探討宗教在現代社會能夠扮演什麼樣的角色。不同的「功能主義」(functionalism) 都主張宗教是人類各個社會的普遍特徵，而社會的進步可以透過宗教制度的發展來追溯，且這些宗教制度又可以被置於比較的視角中。²¹ 第二次世界大戰後的二十年間，「結構功能主義」成為主流的分析模式，與現代化理論廣泛相涉。現代化理論不僅涉及社會學，還涉及社會科學中的其他學科，包括政治學、經濟學和地理學。宗教社會學家——帕森斯和貝拉 (Robert Bellah) 是其中的佼佼者——就借鑑了韋伯和涂爾幹的成果，主張宗教是在共產主義面前，為社會提供穩定的重要支柱。

出生於 1907 年的勞榦，自幼就歷經幾乎不間斷的政治動盪——兩次世界大戰、日本侵華、國共內戰——對他來說，穩定比革命更重要。但是，勞先生也不是一位文化保守主義者。他批評文化保守主義者既渴望重返過去又仍想收獲現代性的成果是虛偽的。但他與五四時期的老師輩不同，他仍然主張宗教傳統的實用性和重要性，認為這是中國的終極復振之途徑。新的宗教社會學為勞榦提供了一條中間道路——論證宗教是人類普遍經驗的一部分，也是中國傳統文化的重要力量。在學術上，勞榦的研究成果體現了宗教研究類型的精華——跨國的、關乎傳統的、普遍的，但也植根於地方和空間的特殊性。勞氏借鑒了西方理論，但並不一味執著於西方理論，相反地，他對佛教提出了特殊的論點，以此來修正更廣泛、更占有主導地位的理論。

*

在勞先生 1956 年的文章發表後不久，兩位與匹茲堡大學有關聯的重要學者，將結構功能主義方法運用於中國古代史研究。第一位是楊慶堃 (C. K. Yang) 於 1961

Maryanski, *Functionalism* (Menlo Park: The Benjamin/Cummings Publishing Co., 1979).

²¹ 有關帕森斯以及「結構功能主義」的簡要概述及其學術影響，請參閱 Victor Lidz and Helmut Staubmann, eds., *Talcott Parsons: Politics, Economics and Morality*, special issue of *The American Sociologist* 52.1 (2021).

年出版的《中國社會中的宗教》(Religion in Chinese Society)。²² 對該書的深入分析不在本文的討論範圍，不過該書主張，傳統中國宗教生活的重心並不在西方向來首要關注的有神職的道教、佛教等制度性宗教中，而是在於世俗制度以及瀰散性宗教的元素，如祭祖、地方社區及行會的守護神、關於天的信仰以及命數等等。²³

楊慶堃的論著對臺灣學術界影響甚深，其影響主要是經由他在匹茲堡大學的同事許倬雲帶來的。在 1960 年代，藉著具影響力的學術雜誌《思與言》，許先生在臺灣介紹了很多美國的新學術潮流，結構功能主義就是其一。許先生於 1966 年出版的《先秦社會史論》(Ancient China in Transition)，就反映著結構功能主義方法和韋伯的影響。²⁴ 如杜正勝先生所論，將 60 年代視為許倬雲的十年並不為過。杜先生寫道：「對於歷史學，《思與言》不滿意只作史料考證，鼓吹運用社會科學輔助歷史研究，提倡歷史解釋。」²⁵ 這些議論和主張顯示臺灣新一波引領史學風騷的時代來臨了。

我們不難理解為什麼宗教社會學對臺灣的學者這麼具有吸引力。這廣泛地說與政治形勢的變化有關。在臺灣，日本殖民政府曾限制了宗教自由、嚴厲管制了地方宗教制度與實踐，作為其皇民化運動的一部分，並且也曾試圖使某些宗教運動更加「日本化」。而中華民國，至少在表面上，以憲法保障了宗教自由。此外，在遷臺的兩百多萬流亡軍民中，有許多是宗教實踐者，他們害怕號稱無神論的中國共產黨的迫害。佛教僧侶、道教天師、基督教傳教士、穆斯林以及如一貫道等千禧年教派的成員大量湧入臺灣島上。

在這樣的社會變遷裡，帕森斯的現代化理論極具吸引力。首先，它提供了一個清晰的理論，告訴人們如何重建一個飽受兩次世界大戰創傷、且甫經多次創傷性革命的世界。此外，對應被分為兩極的世界——即共產主義世界和資本主義世界——帕森斯的理論提供了潛在的第三條道路，使宗教在現代化世界中並非無關緊要。帕森斯認為，宗教的作用緩解了現代化過程（工業化、都市化的社會轉型）帶來的緊

²² C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors* (Berkeley: University of California Press, 1961).

²³ 關於楊慶堃的觀點和影響，請參閱 Wenfang Tang and Burkart Holzner, eds., *Social Change in Contemporary China: C.K. Yang and the Concept of Institutional Diffusion* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2007).

²⁴ Cho-yun Hsu, *Ancient China in Transition* (Redwood City: Stanford University Press, 1965).

²⁵ 杜正勝，〈後現代與前近代之間——我的轉折所見臺灣史學的一些面向〉，《古今論衡》29 (2016.12)：17-42。

張和挫折，起到了維持社會穩定的功用。而在戰後臺灣快速轉型的過程，帕森斯的現代化理論也為「傳統」文化保留了一席之地，其中宗教就扮演了關鍵的角色。帕森斯認為宗教的主要功能之一，就是幫助人們處理那些破壞了社會生活的諸般問題。

但是，讀過帕森斯翻譯的韋伯著作的東亞學者多有不滿。一方面，儘管韋伯對作為宗教的儒教提出了引發激辯、刺激討論的觀點，但他並不諳中文，他用的所有資料都來自傳教士，而傳教士本身在進行中國的比較宗教時就已有非常特定的目的。²⁶ 因此，研究中國的歷史學家知道，他們在引進韋伯的論點時必須格外謹慎。

舉例而言，杜正勝在 1973 年發表了在一篇廣受閱讀及徵引的文章，其中對過去研究宗教的取徑做了頗具影響力的總結，並給出了未來可望如何研究宗教的建議。杜先生在文章中對以往的文化人類學提出批評，他認為那是基於「站不住腳」的歷史證據，且端賴於文化停滯理論。相對地，杜先生認為歷史研究最令人興奮、也最富有成果者，是他所謂的「功能的宗教史研究」。杜先生寫道：

不涉及宗教行為起源論，不措意於宗教及其思想之影響變遷，也不追究宗教儀式的象徵意義，只著重宗教在該社會扮演的角色，及產生的功能。²⁷

在他的文章中，杜先生提及楊慶堃的論著為「不論課題或方法，足供歷史學者參考之處頗多。」但是杜先生也提醒，史學家不能全盤採用社會科學的研究方法，「也要了解社會科學研究的特點及用於歷史研究上的限度」。就宗教的研究而言，運用社會科學理論的學者時常疏於探討時間變遷的問題。而對杜先生而言，「變遷衍進的課題永遠隸屬史學的範疇」。²⁸ 因此，杜先生主張臺灣的歷史學家必須開闢出自己的道路。

的確，1980 年代以後，臺灣的宗教研究也開闢出了自己的道路。一方面，杜正勝先生在另一篇文章也寫道，1980 年代的臺灣學術界已日益國際化，史語所的成員也在宗教史的領域裡開始吸取國際學術界的一些新方法。在歷史學界裡，最重要的影響當然是新文化史對宗教史的衝擊，但是研究宗教的學者也開始探討物質文

²⁶ 關於韋伯運用的傳教士文獻，請參閱 George Kam Wah Mak, "Missionary Sources of Max Weber's *The Religion of China*," *Oriens Extremus* 56 (2020): 101-116.

²⁷ 杜正勝，〈歷史研究的課題與方法——特就宗教史的研究論〉，《食貨月刊》3.5 (1973)：228-236.

²⁸ 杜正勝，〈歷史研究的課題與方法——特就宗教史的研究論〉，《食貨月刊》3.5 (1973)：228-236.

吳孟軒

化、視覺文化、思想史、社會史、婦女史跟宗教交織的重要問題，從而開拓了一片新天地。²⁹ 但是也如杜先生在 2016 年的文章所言，儘管臺灣學者受西方方法論的啟發很多，但他們仍冀求在學術路上刻下自己的烙印。³⁰ 我在接下來的文章裡會討論三個趨勢：宗教社會史、宗教與新文化史、基督宗教與全球史。

宗教社會史

有關宗教的新社會史的代表人物，要從劉淑芬博士的開創性著作說起。她的著作在很大程度上體現了史語所的精神，既有深厚的文獻功底，又植根於細緻的文本分析。另一方面，與史語所前輩一樣，她也花費了大量精力於開拓史料，用以撰寫新的佛教史——陀羅尼經幢、佛塔碑文、佛像碑刻等等。此外，雖然劉女士紮根自這樣的文本傳統，但她也能將新社會史的理论融入她的研究中，開展和其他歷史學趨勢及核心問題的對話，如城市史和日常生活史。她的第一部論著是關於建康的城市史，因而融合了對經濟史和城市史的興趣。在後來的著作中，她還特別關注了中國農村，並利用在河北農村地區發現的佛教造像題記和石碑來重構北朝的歷史。她在 2000 年代初的著作，更進一步涉及日常生活實踐的社會轉向。在一系列文章中，她開拓了佛教喪葬禮俗的歷史，以及其他有關死亡儀式、日常生活習俗的著作，這些都關乎實作，而非教義。在一系列文章中，劉女士探討了諸多由佛教塑造出來的日常文化實踐：食物、醫藥、死亡。因此，她的著作無不反映著物質文化、視覺文化、社會史、城市史等領域的轉變。

不過，或許更為創新的是劉淑芬探究物質的取徑。在有關物質文化和日常生活實踐的研究中，劉女士將我們的注意力從中世紀佛教的傳統主體——貴族、官員和僧侶——轉移開來，也使我們不再只措意於史學史向來關注的空間：僧院、寺廟、石窟寺。相反地，在幾篇開創性的文章中，劉女士表明，到了中世紀，佛教已進入了農村地區，且起到了跨越社會階層和社會分化的作用。佛教俗眾團體在造橋、鋪路及其他社會福利、有如國家公共建設的組織方面功不可沒。它們不僅是社會穩定的支柱，也為基層社會開創出新的空間。因此，佛教是一種跨越不同社會階層的力

²⁹ 關於新文化史對歷史學界的衝擊，請參閱 Lynn Hunt, *The New Cultural History* (Berkeley: University of California Press, 1989).

³⁰ 杜正勝，〈後現代與前近代之間——我的轉折所見臺灣史學的一些面向〉，《古今論衡》29 (2016.12)：17-42。

量。這不僅擴展了我們對於如何將物質用於研究的概念，也闡述了宗教在中國社會正面的社會、文化功能。劉女士指出，佛教在中世紀起到了橋接城市與鄉村地區以及不同階級的作用：「佛教也是一座橋樑，它不僅緩解了城鄉之間的交流，也為中世紀中國上層與下層之間某些形式的交流提供了共同的文化媒介。」³¹ 在政治領域，權貴、官紳和一般庶民之間的壁壘分明，但佛教組織則模糊了這些界限。因此，她也間接涉入了宗教是如何在中國為社會創造空間的問題。

劉淑芬也能夠將注意力轉向更為「傳統」的研究主題。她在晚近一篇關於著名僧人玄奘的文章中指出，玄奘晚年生活在艱難處境中，因為他捲入了朝廷的政治內鬥。玄奘直到生命的最後一刻，都孤立無援且受到嚴格的監視，「沒有官員參加葬禮，沒有追謚，也沒有塔銘」。雖然玄奘死後，在中國發展出對他的敬拜，但「直到對他的敬拜傳揚到日本，才開始在僧俗二界吸引了廣大的追隨者。」³² 劉女士再度以驚人的細節說明，佛教菁英在中國和鎌倉時代的日本之間的全球流通如何不斷創造出對玄奘的敬拜。在許多方面，劉淑芬的著作修正了勞榦關於國家是唯一行動者的論點——事實上佛教僧侶、俗眾菁英和其他行動者在形塑佛教歷史方面都至關重要。此外，在劉女士的著作中，我們還看到一種超越文明框架的嘗試，即佛教是印度的某種基本精神而與中國相衝突的反映。相反地，佛教是一種能將不同地區、不同文化和不同觀念縮合在一起的跨國力量，而宗教行動者在這些跨國運動中扮演著渠道的角色。

研究比較宗教史和跨地域宗教史的另一位先驅是蒲慕州先生。蒲先生最初以研究古埃及社會和宗教為起點，不過他很快也將視野擴展至古代中國，並展開一系列的比較研究。在他的研究中，他經常關注宗教在古代社會中帶來的社會和文化功能。在 1987 年的論文〈巫蠱之禍的政治意義〉中，蒲先生寫到：

巫祠祝詛的習俗自先秦以來就在社會中廣泛的流行著……在一個對超自然信仰的時代，用祝詛來達到消除敵人的目的，是很容易為人所採用的方式。尤其是祝詛的活動本身可以說並沒有善惡的分別，端看它被用來對付誰。被祝詛的人若是自己的敵人，就沒有什麼可議之處，被詛咒的人若是不信巫術，

³¹ Liu Shufen, "Art, Ritual and Society: Buddhism practice in Rural China during the Northern Dynasties," *Asia Major* 8.1 (1995): 19-46.

³² Liu Shufen, "The Waning Years of the Eminent Monk Xuanzang and his Deification in China and Japan," in Jonathan A. Silk and Stefano Zacchetti, eds., *Chinese Buddhism and the Scholarship of Erik Zürcher* (Leiden: Brill, 2022), pp. 255-289.

也就不成問題。³³

蒲先生在後來的文章繼續深入探討宗教與廣泛的民間信仰。在 1993 年的一篇論文中，他運用雲夢睡虎地秦墓出土的《日書》竹簡，試圖深入了解古代中國多元而複雜的宗教信仰。蒲先生指出，在秦代以前，宗教儀式和信仰主要用來應對身邊特定的現實問題。³⁴ 蒲先生更直接反駁從宗教進化論的觀點來了解秦代以前的民間信仰：

《日書》反映的世界觀或宗教心態可能與社會中上層人士並不完全格格不入，但它卻表現出對普通人日常生活的熱切關注。然而，如果我們將《日書》中的宗教定義成「不成熟」或「原始」，那就是從進化論的角度和狹隘的宗教本質觀來判斷中國古代民間信仰。這種觀念認為，所有宗教都具有同樣的性質，經歷同樣的發展。事實上，儘管文中所呈現的宗教心態看似不合邏輯、非道德、功利，但這種「不成熟」的宗教本身就是一種自成一體的宗教信仰形式。此外，漢代各種《日書》的存在，以及兩千多年來綿延不斷的《黃禮》傳統，都有力地證明了在中國進入帝制時代之前，中國人的大眾心理就已經形成了很大一部分。秦朝在政治上統一中國之前，中國各地的人民已經或多或少地擁有了共同的「大眾文化」。這種大眾文化的共享很有可能促進了秦漢帝國的統一和其後的延續。³⁵

宗教、臺灣、新文化史

民間宗教也成為了宗教史家的新火花，這也牽扯著人類學家對臺灣宗教倍感興趣。由於冷戰期間外人難以進入中國，臺灣成為人類學家的田野地；此外，宗教也成為人類學關注的核心問題。李亦園、焦大衛 (David K. Jordan)、歐大年 (Daniel Overmyer)、凱博文 (Arthur Kleinman)、芮馬丁 (Emily Ahern) 以及魏樂博 (Robert Weller) 等人的開創性工作，使臺灣宗教成為從事歷史與人類學交叉研究的學者的

³³ 蒲慕州，〈巫蠱之禍的政治意義〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》57.3 (1987)：517。

³⁴ Mu-chou Poo, "Popular Religion in Pre-Imperial China: Observations on the Almanacs of Shui-Hu-Ti," *T'oung Pao* 79 (1993): 241.

³⁵ Mu-chou Poo, "Popular Religion in Pre-Imperial China: Observations on the Almanacs of Shui-Hu-Ti," p. 248.

重要研究對象。

這些新的人類學研究也驅使史語所的研究員將焦點轉向臺灣的宗教。其中的開創性著作可追溯至宋光宇先生的研究。在 1981 年，宋先生從社會功能的角度探討了「無生老母」信仰。³⁶ 宋先生結合古典文獻研究和田野調查，深入探討了無生老母信仰的獨特性質。更有甚者，宋先生也研究了戒嚴時期政府對一貫道和其他民間救世團體的查禁。他進行了對一貫道的調查，並親身參與了一貫道的日常活動。在臺灣快速都市化和工業化的情境下，宋先生發現無生老母信仰並不是「迷信」或「邪教」。他反而論述無生老母信仰扮演了穩定社會的功能：

目前臺灣的一貫道信徒以農人、商人和工人為多數。在商人這個範疇內，如果領導者是經營建築業，他的道親就以與建築有關的行業為多。可以說他們藉著這樣的組合，達成彼此的互通有無，且信任可靠。工人中又以工廠女作業員為多，究其原因，可以這麼說，女作業員多來自鄉下，隻身來到都市諸生，³⁷ 很自然的有一種惶恐的感覺，佛堂和伙食團正好提供生活上的保障，在佛堂中認識許多志同道合的人，心理上不再覺得孤單；住在佛堂或宿舍或集體租屋，可以省下不少房租。茹素持齋，共組伙食團，則開銷小。凡此種種，都對一個薪水微薄的女作業員來說，有莫大的便利。信徒們更以生活費用的節餘集合起來，長期的資助各地的孤兒院、救濟院和有急需的人。³⁸

與劉淑芬博士一樣，宋先生也重視宗教團體長期以來在社會上起到的慈善與正面作用。他進一步將他在臺灣田野調查所見到的宗教組織放在中國「俗眾自組教團」的歷史脈絡中進行討論，從而開創了不同的研究方向和視野。宋先生在一篇 1994 年的文章當中更闡述宗教具有社會改革的可能性。宋先生在澎湖做田野調查時，蒐集到《覺悟選新》這部善書，並為「扶乩」這種常被他人斥為迷信之舉辯護。他寫道：

一般人常以為扶乩是一件「迷信」的事，連帶的，乩文也是滿紙胡言，不相信的。當我們單看一段，或一頁，甚至一本乩文時，的確是不容易看懂它究竟在講什麼。惟有當我們把一部用扶乩寫成的善書，擺到成書時的社會結構

³⁶ 宋光宇，〈試論無生老母宗教信仰的一些特質〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》52.3 (1981)：529-590。

³⁷ 按：原文做「諸生」，依上下文意推斷，似為「謀生」之誤。

³⁸ 宋光宇，〈試論無生老母宗教信仰的一些特質〉，頁 582-583。

裡去，才有可能看出一些眉目，然後再抽絲剝繭的找出其中的道理。³⁹在宋先生的眼光下，清末的宗教人士和讀書人的界限是模糊不清的，兩者皆試圖宣講他們各自的社會價值和理念。

宋先生從事的田野調查也代表著史語所轉向對臺灣社會的關注。除了宋先生之外，受人類學新方法影響最大的學者，且把視野轉往臺灣宗教者，大概莫過於傑出的道教史學者林富士。在一系列極富開創性的文章和專書裡，林先生探索了宗教史和醫療史的交會處。林先生以深度的文本分析體現了濃厚的史語所學養，研究了中國中古時期的巫者和薩滿的歷史。他對巫者的興趣，源自他對 1960 年代臺灣邊緣群體的社會關懷。在《巫者的世界》序文裡，林先生寫道：

1960 年代，我所生長的濱海村莊（雲林縣臺西鄉五港村瓦厝）還相當「落後」，沒有象徵「現代文明」的自來水、汽車和醫生，多的是蒼蠅、流氓和砂眼。病痛的時候，通常會求助於童乩，降神、問卜、畫符、唸咒、收驚、叫魂、祭解、驅邪，無所不致。而我的表姨丈就是村裡最神氣的童乩。事實上，我還有一位姨丈、兩位表哥、一位堂哥，也都是童乩。我對於這樣的人並不陌生，他們應該就是傳統文獻所說的巫者……我的終極關懷，不是陌生巫者的往日光輝，而是我所熟識的童乩的當代困境。⁴⁰

林先生不斷試著用新的研究方法來探討宗教問題。跟劉淑芬和宋光宇一樣，林富士也對新物質轉向很感興趣，在一篇關於檳榔史的開創性論文中，他與劉女士在物質文化研究上的對話是顯而易見的。在檳榔的研究當中，林先生和劉淑芬一樣，也從檳榔的歷史闡述了一個世界史和全球史。以臺灣的檳榔為出發點，林先生精彩地描述了檳榔如何隨著佛教的傳播，流傳到東亞和東南亞不同的區域，如林先生寫道：「上述這些國家，包括東南亞各國、中國、韓國、日本、琉球等，基本上都是佛教流傳所及的國家，而檳榔曾經是他們之間交流、往來之時的重要禮物。」⁴¹

除了新的世界史觀，林富士先生也嘗試用新的數位工具來研究傳統的宗教問題。不過我認為林先生最有啟發性的研究取向，在於他的研究課題都是從社會關懷的角度出發的。根據林先生的自述，他在普林斯頓大學就讀博士班間接觸到「新

³⁹ 宋光宇，〈解讀臺灣的第一本善書《覺悟選新》〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》65.3 (1994)：673-723。

⁴⁰ 林富士，《巫者的世界》（臺北：三民書局，2023），頁 4。

⁴¹ 林富士，〈檳榔與佛教——以漢文文獻為主的探討〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》88.3 (2017)：493。

文化史」的衝擊——如在普林斯頓大學任教的老師 Natalie Zemon Davis 和 Robert Darnton 的著作。但是對林先生而言，他對新文化史不只是出於純粹的學術興趣，而是反映著 1980 年代臺灣民主化的過程。宗教反映了一個國家和地區人民最深層的、最容易被忽視的面向。對林富士來說，道教研究讓他瞭解面對民主過渡與轉型的臺灣，有哪些文化資源可以引領它完成從戒嚴到民主的轉變。

從臺灣到世界

史語所在 1990 年代初另一個新發展的領域是廣義的基督宗教史。在遷臺之前，基督宗教史大抵不在史語所的研究範圍，即使在遷臺之後，研究中國基督宗教史的學者也大多在近代史研究所，探討與 19 世紀中國反教運動相關的議題。⁴² 但從 80 年代開始，史語所的學者們將注意力轉向了大範圍的基督宗教史，其中一部分的原因是他們對耶穌會傳教團重新燃起了興趣。不過同樣地，史語所的「基督宗教史」又與傳統的基督宗教在中國的歷史的書寫取徑有所不同。以往關於基督宗教在中國或中國與基督宗教交涉的史學著作，往往將其定調為一場失敗。自 80 年代起，研究基督宗教在中國的史學家開始重估基督宗教傳教史上「成功」與「失敗」的根本問題。這在很大程度上與 80 年代中國宗教管制的放寬有關，許多記者及其他中國觀察家相繼報導了中國宗教景象的復興。學者們估計，到 1996 年為止，中國約有 3,000 萬基督徒，幾乎是 1949 年中國基督徒人數的十倍。這些報導讓人大吃一驚，學者們曾以為不管是什麼宗教體制都已在文化大革命中被摧毀。這迫使他們重新思考、重新考慮基督宗教的傳播、這些體制的韌性、乃至基督宗教本身在根本上是否與中國社會相容等問題。

因此，整個 90 年代和 21 世紀初，學術界掀起了一波新的風潮：我們進入的是一個文化交流、本土化、融合綜攝的新時代，而不是衝突與分歧。在這些研究文獻的核心，直接挑戰了基督宗教與中國文化不相容的觀點——這些學者將中國的基督宗教，重塑為一種「中國宗教」。

此外，不同於早期的史學研究主要採取神學取徑，晚近的研究則是跨學科的，側重於翻譯、語言、比較哲學和宗教，這也反映了歷史研究上更大的轉變：跨國史

⁴² 如呂實強，《中國官紳反教的原因 (1860-1874)》（臺北：中央研究院近代史研究所，1966）；以及近史所編輯的《教務教案檔》。

吳孟軒

與全球史，其重點不再是單一的國家歷史，而是使這些文化交流成為可能的跨國連結和全球結構。

這波潮流的先驅之作，即是有關耶穌會士的頂尖研究。當社會科學家、歷史學家、文學理論家都在關注跨國知識文化生產和全球化理論的時刻，耶穌會吸引了從前對其不感興趣的一流歷史學家和文學學者，他們不斷推出關於耶穌會的開創性著作，光是有關耶穌會與中國的連結，就有夏伯嘉、Liam Brockey、Ulrike Strasser、Daniel Leonhard Purdy，而在臺灣則有黃一農、祝平一、呂妙芬等。這些著作尚只是耶穌會研究浪潮的開端，這股浪潮一直持續到今天，以至於堪稱最有影響力的耶穌會歷史學家 John O'Malley 曾形容耶穌會研究為「城裡最熱門的遊戲」(The Hottest Game in Town)。⁴³

在史語所有關耶穌會士的研究是由祝平一開拓的。在一系列文章中，祝平一探討了耶穌會士在中國的早期歷史。祝先生的研究創新之處在於，他採取了多重角度來解讀中西之間的會遇。在《新史學》發表的第一篇文章中，祝先生借鑒了新近的話語理論、身體史、科技史和醫療史，探討了胡適在 1930 年代提出的一些核心問題，如宗教與科學的界限、中西文化的差異以及思想史的分野等。此外，他還利用基督宗教在中國的歷史，超越了對中西會遇的研究，進而用以探討明末清初更宏大的文化史及社會史。

結論

承上所述，史語所的戰後宗教史研究具有某種連續性，那就是宗教在社會上扮演的核心角色：在時代急遽變革和轉型時，宗教成為社會穩定的支柱。戰前，在中國的史語所研究員因為傳承著五四運動的批判精神，大抵還是抱持對宗教信仰的懷疑和不信任。但是戰後搬遷到臺灣以來，史語所的研究員將「宗教」視為一種基本的正面力量，並且重新反思「迷信」、「宗教」和「科學」模糊的界線，做出積極的重新評價。這種重估宗教本質的動力，來源於史語所遷往臺灣的歷程。相較於史語所的其他研究領域，「宗教」的研究或許在遷臺後獲得更多收穫，因為冷戰時期臺灣的政治文化為宗教研究提供了新的探討空間。然而，這種研究不僅止於功能主義

⁴³ John O'Malley, "Past, Present, and Future of Jesuit Studies: Historiographical Thoughts," *Journal of Jesuit Studies* 5.4 (2018): 510.

的解讀，正如宋光宇和林富士先生的案例所顯示，他們對宗教史的興趣是由臺灣持續演變的政治與社會情勢所推動的。

我希望自己在本文中能夠表明的，史語所的宗教研究，其獨特之處就在於如何將「宗教」延伸用於其他更廣大的相關研究課題。自史語所的創立之初，宗教就已是參與國際學術對話的一種途徑，戰後以來，宗教也反映了歷史學專業的趨勢轉變，從思想史到社會史再到文化史，以及一套不斷擴充發展的方法論。

但有一個貫串了所有這些研究的共同點，那就是對宗教的興趣反映著當時社會、政治及文化的核心關懷。從功能主義到全球化及民主化，宗教研究深受臺灣社會轉型的形塑。宗教的研究使這些學者更能理解他們所處的時代。我認為，未來的研究方向仍必須植根於這些對於當代的種種關懷。我們可以想像，未來的宗教學者可善用臺灣的宗教多樣性來理解宗教共存；或者，如李貞德所長在 1994 年的一篇文章闡述了宗教和性別史的一些開端，⁴⁴ 史語所在這方面還有很多可以開發的地方。或者，循著勞榦先生勾勒出的研究軌跡，我們必須繼續探索世俗化、現代化與宗教之間的關係，這些問題都將是切要而不過時的。在我看來，「傳統」的宗教史還是有很多核心的政教問題值得探討。在 1956 年勞先生論述的中國政教關係，都是「以政掌教，非以教掌政」的嗎？如是，中國的宗教在什麼樣的情況下能夠成為一個抵制政權的勢力呢？

我想特別指出一條途徑，作為開拓新的發展方向的可能出發點，那就是參與到環境史和「人類世」(Anthropocene) 的研究中。自從大氣科學家 Paul J. Crutzen 在 2000 年將這一術語發揚光大，用以指稱從人類轉變為地質力量的一個自然史的新時代，這一概念就已成為跨學科學術研究中最富有成果的概念之一。在過去二十年，「人類世」已成為人文及社會科學領域最廣受討論的術語之一。眾多領域的學者，從國際法、考古學、歷史學到哲學、自然科學和地理學等，都試圖在自己的研究中應用此概念。雖然「人類世研究」涵攝甚廣、難以定性，但各個研究都有一個貫串其間的共同點，那就是強調人類、非人類和自然世界之間相互構成的關係。也許最重要的是，人類世研究揭示了非人類力量塑造人類歷史的深遠方式。而生活在一個面臨環境災難和氣候危機的時代，我認為將宗教研究與環境史、人類世文獻放在一起進行對話是特別有意義的。當然，過去二十多年中研院的學者已經做出了許

⁴⁴ 李貞德，〈最近中國宗教史研究中的女性問題〉，《近代中國婦女史研究》2 (1994)：251-270。

吳孟軒

多跟環境史有關的重要著作，例如劉翠溶院士的開創性研究。⁴⁵ 但是結合宗教史和環境史的研究還有待拓展，宗教傳統是如何為「人類世」提供意識形態合法性的？這在實踐上又意味著什麼？此外，關於人類世與宗教的現有研究，大多集中於基督宗教，但人類世對其他宗教傳統，如佛教、道教和本土宗教又有什麼意涵？對我們所處的氣候危機又將有何貢獻？氣候變遷又是如何改變宗教信仰和實踐的呢？山川、河流及動物等非人類施為者，又是如何形塑宗教實踐和信仰的？

長期以來，史語所一直肩負著利用歷史學來瞭解當今社會和政治的使命。在全球氣候變遷的時代，歷史學者要如何面對我們當今的困境？有哪些文化資源是我們可以用於理解這個似乎即將終結的世界？史語所戰後的宗教研究證明了宗教在我們集體的未來中仍具有重要的功能和意義，同時也給予我們另一個提醒：我們必須持續翻新我們對宗教的思考。

致謝

拙文的增訂與修改，承蒙王汎森院士、張珣所長、李貞德所長、徐維里教授、李峙線教授、黎秉一先生、賴焯妍小姐，以及本書的編輯委員提供諸多寶貴意見。拙文也受「挑戰與新生——中央研究院歷史語言研究所慶祝九十五周年學術研討會」的討論所啟發，至此感謝。

⁴⁵ 請參考劉翠溶，《台灣環境史》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2019）。

引用書目

一・檔案材料

中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》，臺北：中央研究院近代史研究所，1974-1981。

二・近人論著

呂實強

1966 《中國官紳反教的原因(1860-1874)》，臺北：中央研究院近代史研究所。

宋光宇

1981 〈試論無生老母宗教信仰的一些特質〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》52.3：529-590。

1994 〈解讀臺灣的第一本善書《覺悟選新》〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》65.3：673-723。

李貞德

1994 〈最近中國宗教史研究中的女性問題〉，《近代中國婦女史研究》2：251-270。

杜正勝

1973 〈歷史研究的課題與方法——特就宗教史的研究論〉，《食貨月刊》3.5：228-236。

2016 〈後現代與前近代之間——我的轉折所見臺灣史學的一些面向〉，《古今論衡》29：17-42。

邢義田

2002 〈行役尚未已，日暮居延城——勞榦先生的漢簡因緣〉，《古今論衡》8：43-62。

林富士

2017 〈檳榔與佛教——以漢文文獻為主的探討〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》88.3：453-519。

2023 《巫者的世界》，臺北：三民書局。

容肇祖

1928 〈占卜的源流〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》1.1：47-87。

吳孟軒

陳寅恪

1930 〈燉煌劫餘錄序〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》1.2：231-232。

傅斯年

1928 〈歷史語言研究所工作之旨趣〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》1.1：3-10。

勞榘

1944 〈漢代社祀的源流〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》11：49-60。

1956 〈論宗教的發展與中國的宗教〉，《民主評論》7.10：13-14。

1985 〈未來世界最適應的宗教：佛教〉，《慧炬》257：10-13。

2022 《勞榘先生著作集》，福州：福建教育出版社。

葛兆光

2017 〈仍在胡適的延長線上——有關中國學界中古禪史研究之反思〉，《嶺南學報》7：3-32。

蒲慕州

1987 〈巫蠱之禍的政治意義〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》57.3：511-538。

劉翠溶

2019 《台灣環境史》，臺北：國立臺灣大學出版中心。

蘇瑞鏘

2011 〈《民主評論》的新儒家與《自由中國》的自由主義者關係變化初探：以徐復觀與殷海光為中心的討論〉，《思與言》49.1：7-44。

Hsu, Cho-yun (許倬雲)

1965 *Ancient China in Transition*. Redwood City: Stanford University Press.

Hu, Shih (胡適)

2013 “Development of Zen Buddhism in China.” In *English Writings of Hu Shih*, edited by Chih-P'ing Chou. Heidelberg: Springer, pp. 103-121.

Hunt, Lynn

1989 *The New Cultural History*. Berkeley: University of California Press.

Kam Wah Mak, George

2020 “Missionary Sources of Max Weber’s The Religion of China.” *Oriens Extremus* 56: 101-116.

- Lidz, Victor, and Helmut Staubmann, eds.
2021 *Talcott Parsons: Politics, Economics and Morality*. Special issue of *The American Sociologist* 52.1.
- Liu, Shufen (劉淑芬)
1995 “Art, Ritual and Society: Buddhism practice in Rural China during the Northern Dynasties.” *Asia Major* 8.1: 19-46.
2022 “The Waning Years of the Eminent Monk Xuanzang and his Deification in China and Japan.” In *Chinese Buddhism and the Scholarship of Erik Zürcher*, edited by Jonathan A. Silk and Stefano Zacchetti. Leiden: Brill, pp. 255-289.
- McRae, John
2001 “Religion as Revolution in Chinese Historiography: Hu Shih (1891-1962) on Shen-hui (684-758).” *Cahiers d’Extrême-Asie* 12.1: 59-102.
- Meyer, Christian
2014 “How the ‘Science of Religion’ (zongjiaoxue) as a Discipline Globalized ‘Religion’ in Late Qing and Republican China, 1890-1949—Global Concepts, Knowledge Transfer, and Local Discourses.” In *Globalization and the Making of Religious Modernity in China: Transnational Religions, Local Agents, and the Study of Religion, 1800-Present*, edited by Thomas Jansen, Thoralf Klein and Christian Meyer. Leiden: Brill, pp. 297-341.
- O’Malley, John
2018 “Past, Present, and Future of Jesuit Studies: Historiographical Thoughts.” *Journal of Jesuit Studies* 5.4: 510.
- Poo, Mu-chou (蒲慕州)
1993 “Popular Religion in Pre-Imperial China: Observations on the Almanacs of Shui-Hu-Ti.” *T’oung Pao* 79: 225-248.
- Tang, Wenfang, and Burkart Holzner, eds.
2007 *Social Change in Contemporary China: C.K. Yang and the Concept of Institutional Diffusion*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Turner, Jonathan H., and Alexandra Maryanski
1979 *Functionalism*. Menlo Park: The Benjamin/Cummings Publishing Co.

吳孟軒

Yang, C. K. (楊慶堃)

1961 *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley: University of California Press.