

百餘年來文昌信仰的研究回顧與反思 (1901-2020)

Review of and Reflections on over One Hundred Years of Research on Wenchang Belief (1901-2020)

李朝凱 (Li Chao-kai) *

一、前言

本文根據學界對於文昌帝君信仰的研究課題進行研究綜述與反思。文昌帝君又被稱為梓潼神、梓潼帝君、文帝或文昌星，宋代以來逐漸被認為是掌管祿籍、司理科舉之神，因而受到地方士人與民眾普遍的信仰。直至今日，仍然在世界各地的華人社會裡受到廣泛的崇祀，重要性不言而喻。然而，文昌帝君相對於媽祖、城隍和關聖帝君等祀典神祇而言，顯然學術研究現況較不活躍，也缺乏系統性的梳理。

中國大陸學者寧俊偉在2010年曾發表〈近三十年来文昌文化研究綜述〉一文，但探討範圍以中國大陸的學術論著為重心，內容受限於期刊規範較為簡要，論述範圍因而未能涵蓋臺灣、日本與歐美等地的研究。¹ 本文嘗試以長時段的宏觀視野歸納文昌信仰的研究概況，整體性探索其中的重要議題，並提出若干反思。

本文主軸將依據學界對於文昌信仰的核心課題進行類型化分析，首先探究文昌信仰最早也最密集的研究焦

點：文昌帝君的譜系、神格及屬性之課題。其次，闡釋文昌信仰中的洞經音樂等儀式活動的研究特點。第三，論述學者對於文昌信仰中有關經典善書與扶箕、建築與風水等信仰活動的成果。第四，指出文昌信仰的區域研究熱點及其原因。最後，反思文昌信仰研究猶待投入的視角與議題。

二、文昌帝君的譜系與屬性

探討文昌帝君信仰起源之課題，20世紀初以來已有多國學者闡釋與解析，其中研究焦點最為集中於討論文昌帝君的譜系、神格及屬性等問題。最早研究文昌帝君的論文是1901年伊能嘉矩（1867-1925，筆名梅陰子）的〈文學的守護神の——としての文昌祠〉一文，伊能氏認為文昌帝君信仰的起源與特色，係屬於星辰崇拜及多神崇拜等的混合型崇拜，其起源庶幾在道家之教說所胚胎而成，已大略掌握文昌帝君的神格屬性特質。² 之後，小柳司氣太（1870-1940）在〈東京帝大講義〉中

* 作者現為中山大學歷史學系（珠海）特聘副研究員。

1 寧俊偉，〈近三十年来文昌文化研究綜述〉，《中國史研究動態》3（2010.3）：24-29。

2 梅陰子，〈文學的守護神の——としての文昌祠〉，《臺灣慣習記事》1：10（1901.10）：65-67。

提到文昌星自古出現於中國，「文」指禮文制度，並非文學的文，不過後世曲解其意，乃尊為文學之神；³文昌星，道教稱之為梓潼帝君或文帝，兩者合而為一。這些學者皆已注意到文昌帝君的源起錯綜複雜，但皆扼要地以「融合」說明其發展過程，尚未加以細緻地梳理。

到了1930年代，例如鈴木清一郎、增田福太郎（1903-1982）直指文昌帝君屬於自然崇拜，是文昌六星的總稱。⁴民國時期的學人賀次君也曾利用基礎史料考辨文昌帝君的來源。⁵井出季和太（1880-?）則是受到明清士人撰述的影響，將文昌帝君視為儒教系統之神祇。⁶上述研究者對於文昌帝君的源起和神格屬性似乎尚且不及伊能嘉矩與小柳司氣太等人的論述成果。此後有關文昌帝君的研究停歇三十餘年，直至1968年蘇雪林（1897-1999）論述文昌帝君的起源以及帝制中國時期國家、民間祭祀文昌的差異。⁷1972年又有陶希聖（1899-1988）著述的〈梓潼文昌神之社會史的解說〉，但內文主要透過正史等典籍關注文昌帝君的起源與發展，對於文昌信仰與社會脈動的關聯性實則並未進行討論。⁸

1980年代是海外漢學研究文昌帝君信仰的高峰。1984年日本學者森田憲司撰寫的〈文昌帝君の成立——

地方神から科挙の神へ〉一文是探討文昌帝君形成的重要代表著作。森田氏具體透過國家政權敕號、封額等政策分析宋代梓潼神如何從地方神走向全國性科舉神的過程。⁹1980年代末期又有美國學者祈泰履（Terry F. Kleeman）探究文昌帝君的整體脈絡，著力甚深。祈泰履注意到文昌帝君形成的關鍵所在，指出南宋道士劉安勝在南宋乾道四年（1168）造作《大洞法籙》，對於提昇文昌帝君神格具有重要性的地位，後來法國學者施舟人（Kristofer M. Schipper）也提出相似的主張。¹⁰不過，祈泰履認為雷神（惡子神）為文昌帝君的早期形象，似乎仍有討論空間。¹¹

1990年代學界對於文昌帝君的研究視野更為整體、寬闊，轉為探討文昌帝君在宋代眾多庇佑科舉中試之神祇中脫穎而出的原因，以及文昌信仰與國家祀典之間的關係。韓森（Valerie Hansen）首先討論了南宋梓潼神在全國的分布與擴張情形，韓森認為傳播梓潼神信仰的媒介來自四川的官員，或是在四川任職的官員，以及四處奔走貿易的商人，並且明顯地受到科舉考試地點和長江水系的影響，進而逐漸成為「全國化」、「國家化」神祇。¹²其次，蔣竹山認為文昌帝君被清代政府納入國家

3 轉引自增田福太郎著，黃有興譯，《臺灣宗教信仰》（臺北：東大出版社，2005），頁151。

4 鈴木清一郎著，馮作民譯，《臺灣舊慣習俗信仰》（臺北：眾文圖書公司，1989），頁20；增田福太郎著，黃有興譯，《臺灣宗教信仰》，頁151、400。

5 賀次君，《文昌帝君考》，《逸經》9（1936.9）：23-25。

6 井出季和太著，郭輝編譯，《日據下之臺政》第1冊（臺北：海峽學術出版社，2003），頁54。

7 蘇雪林，〈談文昌帝君〉，《四川文獻》71（1968.7）：21-25。

8 陶希聖，〈梓潼文昌神之社會史的解說〉，《食貨月刊》2：8（1972.11）：389-397。

9 森田憲司，〈文昌帝君の成立——地方神から科挙の神へ〉，收錄於梅原郁編，《中國近世の都市と文化》（京都：京都大學人文科學研究所，1984），頁389-418。

10 施舟人（Kristofer M. Schipper），〈「道藏」所見近代民間崇拜資料的初步評論〉，《漢學研究通訊》12：2（1993.6）：95-99。

11 Terry F. Kleeman, "Wenchang and the viper: the creation of a Chinese national God" Ph. D. dissertation, U.C. California, Berkeley, 1988. 祈泰履其他有關文昌帝君的著作，可參考：Terry F. Kleeman, "The Expansion of the Wen-Ch'ang Cult," in Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory eds., *Religion and Society in Tang and Sung China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), pp.45-73; Terry F. Kleeman, *A God's Own Tale: The Book of Transformations of Wenchang, the Divine Lord of Zitong* (Albany: State University of New York Press), 1994; Terry F. Kleeman, "The Lives and Teachings of the Divine Lord of Zitong." In: Lopez, Donald S., Jr. [ed.], *Religions of China in Practice* (Princeton: Princeton University Press, 1996), pp. 64-71. Terry F. Kleeman, "Sources for Religious Practice in Zitong: The Local Side of a National Cult," *Cahiers d'Extrême-Asie* 10 (1998): 341-355.

12 韓森（Valerie Hansen）著，包偉民譯，《變遷之神——南宋時期的民間信仰》（杭州：浙江人民出版社，1999），頁92-101、113-120、124。

祭祀體系，反映文昌帝君「國家化」的特色，亦凸顯國家權力欲將地方祠神「儒家化」，具有塑造正統神祇的意圖。¹³ 蔣氏具體呈現清代國家政策對於文昌信仰的態度。不過，即使文昌帝君納入國家祀典的層級，地方社會仍然存在文昌帝君的多元形象與獨特的儀禮模式；換言之，清代政權試圖將文昌帝君「儒家化」的策略似乎影響有限，地方社會有其內在的信仰活力與自我詮釋的崇祀行為。

其後，又有胡其德、謝聰輝、寧俊偉、王見川與李朝凱等人廣泛性的描繪文昌帝君信仰的演變脈絡等課題。其中胡其德以「擴散與重組」的理論，重新詮釋文昌帝君的演變。謝聰輝細緻考察道士以「飛鸞開化」的出經模式撰作文昌帝君，以及後續又有梓潼帝君「應劫度人」的傳說故事，對於探究王朝建構合法性與塑造道教神靈的關係，有深刻的解析。¹⁴ 寧俊偉則是專注於明代的三教衰微情形，指出文昌信仰在明代王朝政權與傳統信仰體系發展的重要性。¹⁵ 王見川指出宋代梓潼神的興起，除了四川梓潼的七曲山文昌祖廟外，尚有鳳凰山、寶屏山等鸞壇扮演著重要的角色；王氏並透過方志考證，修正了韓森對於梓潼神在宋代運河沿線發展地點的年代與路線等問題。¹⁶ 李朝凱則是指出文昌帝君的原名——梓潼神，地方屬性甚為鮮明，不利於祠神的持續性擴張。四川道士劉安勝透過「改名」的手法，巧妙地結文昌星的信仰脈絡，為梓潼神導入歷史悠久、兼具正統性的星辰祭祀，「文昌帝君」的新名稱使得梓潼神

從地方神祇成功轉型為全國性神明。劉安勝透過書寫「文昌轉世化生」的詮釋手法，不僅調和了梓潼神發展譜系紊亂、神力職能歧異等問題，同時也為梓潼神在北宋增添庇佑士人祿運的神能，取得了合理化的解釋。¹⁷

綜合上述，現今學者有關於文昌帝君的研究課題，集中於探討文昌帝君的起源、譜系、神格屬性以及與國家祀典間的關係，亦是現今文昌信仰研究中發展最為成熟的核心課題。

三、文昌信仰的相關習俗

文昌信仰的習俗種類繁多，隨著地方社會的性質而因革損益，常建華是第一位全面分析各地文昌帝君習俗節慶的學者。常氏透過丁世良和趙放主編的《中國地方志民俗資料匯編》探討關於清代文昌誕節的活動情形，對於釐清各地文昌信仰活動的差異有深入的探討，極具重要性。¹⁸ 近年來又有高梧的專著《文昌信仰習俗研究》，內容較為概括式的介紹與描述。¹⁹ 綜合而論在各類文昌信仰習俗中以敬惜字紙及洞經音樂等習俗活動最值得矚目，下文分別闡明其研究概況。

（一）惜字習俗

1990年代以後，開始有學者討論文昌信仰習俗與基層社會互動的情形。梁其姿注意到惜字習俗的發展主要圍繞在文昌信仰，因而嘗試論述文昌帝君在宋代擴散的

13 蔣竹山，〈宋至清代的國家與祠神信仰研究的回顧與討論〉，《新史學》8：2（1997.6）：203、205-206。

14 胡其德，〈文昌帝君信仰的流變〉，收於趙欽桂編，《2010 保生文化祭：道教神祇學術研討會論文集》（臺北：臺北保安宮，2011），頁 29-50；謝聰輝，〈新天帝之命：玉皇、梓潼與飛鸞〉（臺北：臺灣商務印書館，2013）。

15 寧俊偉，〈明代三教的衰微與文昌信仰的發展探析〉，《世界宗教研究》1（2012.2）：163-171。

16 王見川、皮慶生，〈全國性信仰的形成與發展〉，收於氏著，《中國近世民間信仰：宋元明清》第六章（上海：上海人民出版社，2010）；王見川，〈從梓潼神到文昌帝君〉，收於王見川、李世偉、劉文星編，《神明信仰與超度文化論集》（臺北：博揚文化公司，2015），頁 15-49。

17 李朝凱，〈塑造文昌帝君——文昌信仰緣起與發展新探〉，《東吳歷史學報》38（2018.6）：1-36。

18 較為可惜的是，常氏似乎因為文昌帝君祀典日期在二月初三，因而以查閱二月的歲時習俗為主，忽略民國六年《同里志》記載：「吉祥庵預祝『文昌帝君聖誕』。是日里中紳士拈香參拜，名曰『文昌會』」，但並不影響其全景式的探討與整體性研究所具有的開創性貢獻。常建華，〈清代的文昌誕節〉，收於氏著，《清代的國家與社會研究》（北京：人民出版社，2006），頁 384-413；丁世良、趙放主編，《中國地方志民俗資料彙編（華東卷·上）》（北京：書目文獻出版社，1989），頁 441-442。

19 高梧，《文昌信仰習俗研究》（成都：巴蜀書社，2008）。

原因與清代的爭議等課題。焦點主要放在惜字的原因、組織形成、特色以及功能，並提出惜字會約在清初形成，以行善積德的方式，期望獲得神祇福佑；惜字會的普及化也等同文昌信仰的普及化，說明菁英文化與通俗文化雙向交流的熱絡景象，該文為研究文昌信仰習俗與社會組織互動關係上最為盈實的論文。²⁰

蔡慧怡探討臺灣南部客家惜字風俗時，亦略為論述文昌帝君的神格由來，以及在臺灣善書中的惜字思想等課題。²¹之後，蕭登福則是分析文昌信仰與敬惜字紙的關係。蕭氏著重於文昌帝君的起源發展，並特別留意道書中與文昌帝君有關的記載，是臺灣至今探討文昌信仰著重運用經卷文獻的學者，但可惜蕭氏對於惜字習俗、迎送聖蹟的分析較為簡略，亦誤認臺灣的文昌信仰活動沒有誦念《大洞仙經》。²²又有張志遠撰寫專著《臺灣的敬字亭》，對於臺灣焚燒字紙的敬字亭進行分布統計與敘述，並勾勒了惜字建築形制的若干特色。²³

值得注意的是，巫仁恕關注近代中國的惜字習俗、廣告字紙與商業發展三者間的辯證關係。近代五口通商以來，城市的工商業急速發展，廣告字紙對業者推銷產品更形重要。隨著商業的發展，士人的惜字觀念也發生變化，惜字的觀念從過去強調子孫識字與科舉功名，轉變到發財與避禍的善報，惜字觀念被巧妙地轉化成對生意經營也具有正面的作用，揭示了清代的商業競爭與消費主義對宗教信仰的深刻影響。²⁴

（二）洞經音樂

雲南地區普遍存在洞經會的信仰組織，洞經會因為在當地文昌宮等寺廟談演《玉清無極總真文昌大洞仙經》而得名，具有強烈的地方性質。文昌洞經音樂與驅逐瘟疫的儺戲結合，目的是為了地方民眾求雨祈晴、驅瘟除穢、消災解厄、鎮壓妖魔，後來還與地方上的各類節慶進一步融合，成為雲南地區的重要民俗活動。

有關洞經音樂的研究有如 1983 年梁宇的〈雲南文山的洞經音樂〉，1986 年的雷宏安〈雲南洞經會初探〉，分析雲南地區洞經會的性質與特點、分布區域，以及產生原因等課題；²⁵至 1999 年止，雷氏持續關注洞經會與洞經音樂，撰寫了多篇相關論文。²⁶之後如王興平、張興榮、張曉慧等學者皆沿延此一課題繼續耕耘，王興平較為強調雲南洞經音樂與四川梓潼間的互動關係。2016 年何正金將雲南大理的洞經會與聖諭壇進行比較分析，說明二者皆有著強烈文人參與的傳統，兼具大傳統與小傳統的雙重特質。²⁷

（三）其他文昌習俗

除了敬惜字紙習俗、洞經音樂民俗活動以外，尚有個別地區的各類特殊文昌習俗活動。例如在華北地區的文昌信仰則是會與當地的春社活動、龍頭節結合，形成創作文昌年畫的習俗活動。²⁸在臺灣苗栗地區，則有如黃鼎松、羅永昌等人論及苗栗文昌祠的開中門祭聖習俗，從該祠留存的日治時期「收支帳冊」推斷開中門祭

20 梁其姿，〈清代的惜字會〉，《新史學》5：2（1994.6）：83-115。

21 蔡慧怡，「臺灣惜字風俗之研究——以南部六堆客家村為例」（臺南：臺南師範學院鄉土文化所碩士論文，2003）。

22 蕭登福，〈文昌帝君信仰與敬惜字紙〉，《國立臺中技術學院人文社會學報》4（2005.12）：5-16。

23 張志遠，〈臺灣的敬字亭〉（北縣：遠足文化公司，2006）。

24 巫仁恕，〈士、商文化的衝突與調和——從廣告字紙看清代消費社會與文化史之一面相〉，《中央研究院近代史研究所集刊》100（2018.6）：1-45。

25 梁宇，〈雲南文山的洞經音樂〉，《人民音樂》（1983.10）：47-49；雷宏安，〈雲南洞經會初探〉，《宗教學研究》（1986.6）：85-91。

26 例如 1987 年〈雲南洞經音樂初探〉、1989 年〈麗江洞經會調查〉、1993 年〈略論洞經音樂組織的歷史淵源及其道教特徵〉、1999 年〈略論中國洞經音樂的起源及其流變〉與〈略論中國洞經音樂的起源及流變特徵——一種多視角的文化探索〉等文。

27 王興平，〈洞經音樂探源〉，《中華文昌文化——國際文昌學術研究論文集》（成都：巴蜀書社，2004），頁 457-487；何正金，〈大小傳統的交融互動——以大理洞經會與聖諭壇為例〉，《民族論壇》379（2016.4）：51-57。

28 李鋼，〈對取材《文昌帝君陰騭文》的楊柳青年畫點滴認識〉，《中國道教》（1999.10）：23-26。

聖最晚在大正十三年（1924）形成，目的是激勵地方學子努力向學，從中反映客家族群崇祀文昌信仰已形成風格獨特的習俗活動。²⁹

總言之，各類區域的文昌習俗繁多複雜，但細緻探究與解析者較少，仍待後續更多研究者的投入方能建構更為全面的文昌信仰之習俗體系。

四、文昌信仰的物質文化

（一）經典善書與扶箕開化

梓潼神的發展與扶箕開化密切相關，扶箕造作而成的文昌帝君善書更是研究最為活躍的核心焦點，其中以王興平較早探討各國收藏文昌帝君善書之情形，甚具貢獻。³⁰ 經典善書中尤以《太上無極總真文昌大洞仙經》、《梓潼帝君化書》、《元始天尊說梓潼帝君應驗經》、《元始天尊說梓潼帝君本願經》、《清河內傳》、《文昌帝君陰騭文》（以下簡稱《陰騭文》）以及《文帝全書》等較為重要。

《大洞仙經》類善書是雲南洞經會談演音樂時的重要書籍。王興平透過《太上無極總真文昌大洞仙經》，重新推定在南宋隆興二年（1164）劉安勝就已飛鸞造作文昌帝君之道書，較之祈泰履和施舟人等學者有著進一步的研究發現。³¹ 金志珪（Kim Jihyun）則是以《大洞真經》為核心文本，向下探究明清時期扶鸞降筆的形式，有利於迎合時代演變而作出經文的嶄新詮釋。³²

《元始天尊說梓潼帝君應驗經》的形成年代亦說法不一，一般認為形成於元代，王見川則從化數為九十四化、地點在鳳凰山等記載，考證最晚在南宋理宗年間（1224-1264）既已撰作而成，鳳凰山的鸞壇實則在梓潼神的發展過程中扮演有著重要的角色。王氏又認為另一經典善書《元始天尊說梓潼帝君本願經》從其內文強調記述「文昌七曲師」、「七曲慈尊」等名號，推斷應是由七曲山梓潼神廟扶鸞撰作而成。另外，王氏又認為《清河內傳》中出現「七十三代」而非後來劉安勝改寫的「七十三化」之記載，「七十三代」相關記述最早可見於淳熙四年（1177）的「宋英顯武烈忠知廣濟王像碑」，大致說明《清河內傳》即是後來《七十三化書》的原本。³³

寧俊偉則是就《梓潼帝君化書》（又名《文昌化書》）的成書年代進行考辨，指出正文內容中七十三化以前為北宋時所作，七十三化之後則是南宋時的作品，至元末時又作了修訂工作。³⁴ 楊晉龍則是透過明清時期的詩經學著作中的《文昌化書》，探討其成書時間、傳播狀況，以及詩經學史與宗教傳播、雅俗文化交融上的意義與作用。³⁵

《陰騭文》肇始於1959年本田濟（1920-2009）的初步研究；³⁶ 《陰騭文》的形成年代說法不一，1960年酒井忠夫（1912-2010）在《中國善書の研究》中認為《陰騭文》約是在明代末葉由下層的士人所撰作。³⁷ 王見川則是進一步依據《三教搜神大全》判斷最晚形成於天啟

29 黃鼎松，〈苗栗文昌祠「開中門」祭聖習俗之探討〉，《苗栗文獻》14（1999.6）：262-268；羅永昌，〈苗栗文昌祠之文昌信仰與開中門崇聖習俗〉，《苗栗文獻》51（2013.6）：60-75。

30 王興平，〈文昌文化在國外的傳播和影響〉，《高市文獻》10：2（1997.12），頁1-16；張澤洪，〈中國歷史文化中的文昌帝君〉，《中華文昌文化——國際文昌學術研究論文集》，頁116-131。

31 王興平，〈劉安勝與文昌經〉，收於王興平、黃枝生、耿薰編，《中華文昌文化——國際文昌學術研究論文集》，頁315-323。

32 Jihyun Kim, "The Invention of Traditions: With a Focus on Innovations in the Scripture of the Great Cavern in Ming-Qing Daoism," 《道教研究學報：宗教、歷史與社會》7（2015）：63-115。

33 王見川，〈從梓潼神到文昌帝君〉，收於王見川、李世偉、劉文星編，《神明信仰與超度文化論集》，頁15-49。

34 寧俊偉，〈《梓潼帝君化書》成書年代辨析〉，《山西大學學報（哲學社會科學版）》30：2（2007.3）：103-105。

35 楊晉龍，〈明清詩經學著作中的《文昌化書》〉，《第四屆通俗文學與雅正文學全國學術研討會論文集》（臺中：國立中興大學中國文學系，2003），頁169-218。

36 本田濟，〈陰騭〉，收於氏著，《東洋思想研究》（東京：創文社，1987）。

37 酒井忠夫，《中國善書の研究》（東京：國書刊行會，1960），另可參見：酒井忠夫著，劉岳兵等譯，《中國善書研究（增補版）》上卷（南京：江蘇人民出版社，2010），頁415-444。

五年（1625）。³⁸ 近年來，孫敏智沿襲清代學者觀點，認為《陰鸞文》的流傳時間在宋元時期，並闡述民間流行戲文大量使用《陰鸞文》等善書內容，善書價值觀經由戲曲娛樂而普及至底層民眾。³⁹ 另外，又有宗喀·益西丹佛勾勒出甘青藏區藏譯本《陰鸞文》的敘事風格、表達方式和發揮的主要思想功能，開啟《陰鸞文》翻譯至不同語文下的變化與特色。⁴⁰

清代影響最大的文昌帝君信仰相關合集為《文帝全書》，胡劫辰整理出文昌帝君類文本的版本流傳過程。胡氏指出文帝類全書意圖構建「儒教正宗」的特殊現象，反映清代信奉文昌帝君的儒生士人一方面試圖通過儒教觀念擴充文帝信仰的內涵，另一方面也透過文帝信仰相關的扶乩活動和實踐重塑他們心目中的儒教。⁴¹ 此外，又有游子安、陳霞與詹石窗等人在探討文昌帝君類善書的信仰內涵時，兼而論述地方菁英崇祀文昌帝君的活動與思想，對於明清時期文昌信仰與地方菁英的關係，提供另一種理解面向。⁴²

最後，近年來則以高萬桑（Vincent Goossaert）、羅丹寧（Daniel Burton-Rose）與王見川等人，探究文昌帝君善書與扶箕的研究令人耳目一新。高萬桑〈扶乩與清代士人的救劫觀〉一文指出清代善書《文帝救劫寶經》中出現專屬於精英文化話語的末世論文本。⁴³ 羅丹寧則是以清代蘇州彭定求家族為中心，探討文人扶乩的社會現象，闡釋扶乩與文昌帝君在蘇州文人信仰活動中的地位。⁴⁴ 王見川則是釐清扶箕、扶鸞、扶乩等字詞的起源與差異，一方面說明箕、鸞或乩為器具形制的不同，另一方面，敘明扶箕緣自於北宋迎紫姑的扶箕活動，至南宋時劉安勝與其子劉當程、劉允洽及其兄劉兼善，共同造作一批文昌帝君的經典善書；與此同時，四川出現梓潼神降筆的十餘個鸞壇，⁴⁵ 文昌帝君飛鸞開化的局勢已悄然興起。

（二）建築與風水

俗諺云：「一命二運三風水四積陰德五讀書」，文

38 王見川，〈從梓潼神到文昌帝君〉，頁 42。

39 孫敏智，〈宋元善書與戲曲教化〉，《華人文化研究》5：1（2017.6）：117-129。

40 宗喀·益西丹佛，〈甘青藏區文昌帝君信仰的文本解讀〉，《中國藏學》3（2019.8）：187-196。

41 胡劫辰，〈清代六種文帝類全書的出版史研究〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》91：2（2020.6）：227-292。另可參考胡氏論著如：「《文帝全書》研究：清代文昌帝君的信仰史」（香港：香港中文大學文化及宗教研究系博士論文，2017）、〈徐謙（1776-1864）小考：扶乩、講學與善書創製〉，收於范純武主編，《扶鸞文化與民眾宗教國際學術研討會論文集》（臺北：博揚文化公司，2020），頁 89-143。

42 游子安，「清代善書與社會文化變遷」（香港：香港中文大學歷史系博士論文，1994），頁 41-43、48、79；陳霞，《道教勸善書研究》（四川：巴蜀書社，1999）；游子安，《善與人同：明清以來的慈善與教化》（北京：中華書局，2005）；詹石窗，〈文昌信仰與孝道傳播及其社會療治〉，收於梓潼旅遊文化中心編，《中華文昌文化：第二屆海峽兩岸學術研究論文集》（成都：成都時代出版社，2016），頁 3-25。

43 高萬桑（2014），〈扶乩與清代士人的救劫觀〉，收於曹新宇主編，《新史學（第十卷）：激辯儒教：近世中國的宗教認同》（北京：中華書局，2019），頁 51-70。

44 Daniel Burton-Rose, "A Prolific Spirit: Peng Dingqiu's Posthumous Career on the Spirit Altar, 1720-1906," 《道教研究學報：宗教、歷史與社會》7（2015）：7-62；Daniel Burton-Rose, "Spirit-Altar Prophecy and the Civil Service Examinations in Qing Dynasty China The Pengs of Suzhou," in Dagmar Schafer, Zhao Lu, and Michael Lakner (eds.), *Accounting for Uncertainty: Prediction and Planning in Asian History* (Berlin: Max-Planck-Institute for the History of Science, 2019): 42-54.

45 Wang Chien-Chuan, Vincent Goossaert, trans., "Spirit-writing Groups in Modern China (1840-1937): Textual Production, Public Teachings, and Charity," Edited by Vincent Goossaert, Jan Kiely, and John Lagerwey, *Modern Chinese Religion II*, volume I (Brill: Leiden, 2015), pp. 651-684；Wang Chien-Chuan, Stacy Mosher, trans., "Popular Groups Promoting 'The Religion of Confucius' in the Chinese Southwest and Their Activities since the Nineteenth Century (1840-2013): An Observation Centered on Yunnan's Eryuan County and Environs," Edited by Sébastien Billioud, *The Varieties of Confucian Experience. Documenting a Grassroots Revival of Tradition* (Brill: Leiden, 2018), pp. 90-121；王見川，〈宋一明時期的扶箕、扶鸞與請仙：兼談「扶乩」、「恩主」等詞的起源〉，收於范純武主編，《扶鸞文化與民眾宗教國際學術研討會論文集》，頁 53-88。

昌信仰文化和此句俗諺錯綜複雜的纏繞於一體。就文昌信仰的建築而言，以書院、文昌祠的研究較為普遍。德國學者柏施曼（Ernst Boerschmann, 1873-1949）在 1925 年首先撰述文昌閣、魁星塔與風水互動之研究，此後數十年未有專門論述文昌信仰建築的著作出現。⁴⁶至 1993 年德國洪堡大學常志靜（Florian C. Reiter）研究四川梓潼七曲山文昌大廟，相關研究成果才又逐漸浮現。⁴⁷

1990 年代以來，臺灣學界對於文昌信仰的研究走向以書院、文昌祠等建築物為重要研究對象。1994 年卓克華探討藍田書院的創立、修建沿革、書院制度等課題，卓氏對於文昌信仰、祠祀功能大略提及，側重在強調藍田書院的教育功能。⁴⁸1995 年關華山研究臺灣中部地區文昌祠的使用變遷情形，對於史料運用頗為重視，整體呈現中部文昌祠發展的興衰概貌；關華山認為文昌祠的設立是基於傳統社會的儒家思想價值產生而來。⁴⁹江日新以臺灣的書院為對象，探討聖賢崇祀與文昌崇祀的相互關係及其差異。⁵⁰江氏對於文昌帝君神格之構成及職司等課題著力較深，但對於書院的理解僅視為儒家講學傳統的一環，忽略清代文昌祠與書院在名稱上交相混用的情形。⁵¹另一方面，2005 年張崑振在探討清代臺灣官

祀建築時，亦論及官方創設的文昌廟之特徵。張氏認為官設文昌廟的特徵之一是文昌廟的祭典日期有祀神屬性的節日及春秋二祭。⁵²其後又有吳依倫將焦點放在分析清代文昌廟的建築空間和儀式空間，著重祠廟的空間構成與儀式行為。但吳氏嘗試以現今儀式活動探討清代文昌廟儀式空間，其中時間變化差異應加以辨別與留意。⁵³

洪健榮與陳進國在進行風水習俗的分析時，從風水的角度論述地方官員興設文昌祠、文昌閣等文教設施的風水思想，具有一定的開創性。⁵⁴勞格文（John Lagerwey）等學者普遍認知文昌類建築的初次出現是地方社會邁向文明氣象的人文景觀，抑或是被認為具有帶動地方「人文蔚起」的風水文化意涵。⁵⁵文昌信仰類建築被視為「化文成風」的重要文化建築，對於帝制中國乃至當代社會的日常生活仍有持續性的影響，值得進行更為細密的解析。

五、文昌信仰的區域研究

多數文昌信仰的研究，地理空間集中圍繞在帝君原鄉的四川梓潼一帶，近年來則是可以看到研究焦點擴散

46 Ernst Boerschmann, "K'ueising-Türme und Fengshui-Säulen," *Asia Major*, no. 2 (1925): 403-444.

47 Florian C. Reiter, *The Temple Mount Ch'i-Ch'ü in the Province of Szechwan in China the Present* (Würzburg: King Publishing & Neumann, 1993).

48 卓克華，〈南投「藍田書院」之史蹟研究（上）、（下）〉，《國立中央圖書館臺灣分館館刊》1：1、2（1994.9、12）：65-73、94-106。

49 關華山，〈臺灣中部地區孔廟、書院、文昌祠古蹟的使用變遷〉，收於漢學研究中心編，《寺廟與民間文化研討會論文集》（臺北：文化建設委員會，1995），頁 217-239。

50 江日新，〈文昌崇祀與臺灣的書院和道德勸化研究之一〉，《儀式、廟會與社會——道教、民間信仰與民間文化》（臺北：中央研究院中國文哲研究籌備處，1996），頁 49-66。

51 有關書院在近代中國的混用情形，參見魏斐德（Frederic Evans Wakeman），《大門口的陌生人：1839-1861 年間華南的社會動亂》（北京：中國社會科學出版社，1988），頁 212。

52 此點略不精確，文昌帝君的祀神節日就是其春祭之日二月初三。張崑振，〈清代臺灣方志所載官祀建築之時代意義〉，《臺灣文獻》56：2（2005.6）：11、13-14。

53 吳氏對於文昌帝君的起源脈絡上分析較不深入，將部分學者論文與史料未經考證而直接引用，因而形成依據 1999 年編纂的《梓潼縣志》認為梓潼廟起源於夏禹治水等論述。吳依倫，〈清代臺灣地區文昌廟的調查研究〉（臺北：臺北科技大學建築與都市設計研究所碩士論文，2006）。

54 洪健榮，〈清代臺灣社會的風水習俗〉（臺北：臺灣師範大學歷史系博士論文，2003），頁 217-236；陳進國，〈信仰、儀式與鄉土社會：風水的歷史人類學探索〉（北京：中國社會科學出版社，2005）。

55 參見勞格文（John Lagerwey）以及前述張崑振等建築學學者，勞格文（John Lagerwey），"Patterns of Religion in West-Central Fujian: The Local Monograph Record," 《民俗曲藝》129（2001.1）：43-236。抑或是李孝聰，〈中國城市形制演變歷史階段之考察〉，《城市與設計學報》17（2007.3）：1-75。

至臺灣、雲南以及青海藏區等區域，本節文昌信仰的區域研究意指著重強調文昌信仰與區域社會之間的互動關係之論文，僅為部分涉及的論文不加以展開敘述。

（一）四川

四川梓潼一地致力於文昌信仰的研究，先後舉辦多次研討會，在 2004、2013、2016 年集結至少三本專題論文集，是探究文昌信仰的重要參考著作。⁵⁶ 其中內容不少中國大陸學者推測文昌帝君（梓潼神）就是張惡子神，更早以前則是惡子神，兩者是一脈相承的關係。亦有如王家祐從民族和圖騰崇拜的角度去分析，認為梓潼神的起源可以追溯至氐羌系中龍系巴人的族神，後來進一步與晉人張育戰死之事結合成為當地人民崇奉的「雷澤龍神」，具有人鬼的性質。⁵⁷ 又或者如謝煥智、周朝海等人提出新的看法，說明梓潼神最早的起源為樹神，蕭崇素、黃枝生等學者則依據氐羌圖騰崇拜、神話以及蜃的古字為大蛇等論據，判斷梓潼神還具有自然神（雷神、樹神、河神）或是動物神（蛇神、蛟神）等特質。⁵⁸ 這些學者追溯梓潼神起源的論述，較為缺乏直接史料進行佐證。此外，又有日本學者水間大輔亦對文昌帝君的起源是陷河神、張亞子、蛇神等相似問題，進行較為縝密的思考與辨析。⁵⁹

近年來值得注意的研究尚有王興平、劉兆成等人。王興平別具新意的闡明文昌靈籤的起源與發展情形，王

氏指出《張惡子廟籤》至遲在咸康元年（925）以前已在梓潼出現。《玄真靈應寶籤》則是現存最早的文昌靈籤，產生於南宋淳熙年間（1174-1189）的七曲山靈應祠；《玄真靈應寶籤》不僅在文昌祖庭受到信徒青睞，其後更傳播全蜀以至全國各地，並且持續沿用至今，⁶⁰ 其預示功能可以說相當深入人心。劉兆成指出梓潼神的「兆夢顯化」的感應（sympathetic resonance）傳說對於其在四川梓潼的蓬勃發展有其作用，《高上大洞文昌司祿紫陽寶籙》的「文昌應夢八圖品」與「應夢台」的興築，皆使七曲山文昌祖廟的地位愈加鞏固。⁶¹

（二）臺灣

過去探討臺灣文昌帝君崇祀的研究並不活絡，至 1990 年代以後，臺灣才開始有較多的文昌信仰研究的出現。在研究特點上，第一，以討論臺灣文昌信仰概貌為課題。例如 1997 年陳昭瑛嘗試探討臺灣文昌帝君信仰與儒家道統意識的關係，陳昭瑛的主要論點有二，一為謝金鑾、蔡垂芳兩人站在儒學道統的立場，間接批評文昌信仰失正；二為鄭兼才等地方士人關於惜字的言論，說明士人欲用儒學價值導正民間信仰。⁶² 不過，謝金鑾、蔡垂芳兩人並未直接批評已列入國家祀典的文昌信仰；另一方面，地方士人應是為了合理化士人惜字的習俗，因而借用儒學價值進行再詮釋的表述，因此陳氏提出文昌信仰與儒家道統之爭，可能並不明顯存在於臺灣。

56 王興平、黃枝生、耿薰編，《中華文昌文化——國際文昌學術研究論文集》；敬永金、姚光普、周朝海、仇昌仲編，《中華文昌文化：海峽兩岸學術研究論文集》（綿陽：梓潼文昌文化學會自印，2013）；梓潼旅遊文化中心編，《中華文昌文化：第二屆海峽兩岸學術研究論文集》。

57 王家祐，〈梓潼神歷史探微〉，收於王興平、黃枝生、耿薰編，《中華文昌文化——國際文昌學術研究論文集》，頁 16-24。

58 這梓潼神的論述參見王興平、黃枝生、耿薰編《中華文昌文化——國際文昌學術研究論文集》一書，其中包括王家祐，〈梓潼神歷史探微〉，頁 16-24；蕭崇素，〈「梓潼神」與氐羌文化〉，頁 55-71；龍吟，〈文昌信仰源與文昌文化〉，頁 72-86；黃枝生，〈試論文昌文化的架構及成因〉，頁 155-189；敬永金，〈文昌文化與儒家文化之比較〉，頁 195-199；謝煥智，〈融人、星、神——體的文昌帝君〉，頁 204-215；周朝海，〈文昌帝君淵源於龍蛇圖騰崇拜〉，頁 216-228；黃枝生，〈善板祠及張惡子族屬探討〉，頁 235-250。

59 水間大輔，〈陷河・張亞子說話の歴史的展開——〔キョウ〕都夷の蛇神から道教の文昌帝君へ（〔キョウ〕と〔キョウ〕都をめぐる諸問題）〉，《長江流域文化研究所年報》1（2002.7）：31-70。

60 王興平，〈文昌靈籤考述〉，收於梓潼旅遊文化中心編，《中華文昌文化：第二屆海峽兩岸學術研究論文集》，頁 101-122。

61 劉兆成，〈梓潼文昌帝君的兆夢顯化〉，收於梓潼旅遊文化中心編，《中華文昌文化：第二屆海峽兩岸學術研究論文集》，頁 80-97。

62 陳昭瑛，〈臺灣的文昌帝君信仰與儒家道統意識〉，《國立臺灣大學文史哲學報》46（1997.6）：173-197。

其次，許惠玟從大、小傳統分析儒學傳承與文昌信仰的關係。許氏認為文昌信仰不具明確「臺灣在地性格」，至於魁星信仰則因為臺灣士子並未如原鄉習俗一般屠狗祭祀魁星，因此具有「臺灣化」的表徵；不過，許惠玟的論點仍有討論的空間。例如黃叔瓚《臺海使槎錄》就記載臺灣有屠狗祭祀魁星一事；⁶³ 其次，許氏認為文昌信仰並非屬於臺灣民間信仰的一環，亦認為文昌信仰是由清政權拉抬至國家祀典的規模，因而影響讀書人的價值觀。⁶⁴ 許氏論述是「由上而下」觀看國家政權控制文昌信仰的情形，忽略民間信仰「三教合一」的傳統與內在力量，亦未觀照文昌信仰「由下而上」影響國家政策的面向，未注意文昌信仰在國家／地方社會之間的辯證關係。

李朝凱則是分析清代至日治時期臺灣的文昌信仰與地方社會的互動關係，並且探討文昌信仰在政權交替之下的轉變過程及原因。文昌信仰興盛的原因，初期主要是受到地方官員基於治績考量、神道設教及個人信仰等立場而開始提倡；到嘉慶、道光年間以後，地方菁英逐漸成為創立文昌祠、塑造文昌信仰的主力，隨著善書、宣講、戲劇、在地化的傳說和神蹟的推展，逐漸在臺灣生根茁壯。⁶⁵ 其後，又有日本學者二階堂善弘等人進行相似課題的探究，並進一步衍伸論述臺灣文昌信仰發展至今的演變情形。⁶⁶ 最後，近年來文昌信仰研究以碩士論文居多，更呈現點狀式的星羅雲布，逐漸積累更多的基礎性研究。

（三）雲南

在雲南地區的文昌信仰研究明顯偏重於文昌洞經音樂談演，及其儀式進行間的文化意涵與發展情形。但是，亦有張澤洪等人探究明代雲南文昌廟的分布格局、儀制規模，體現雲南文昌信仰的地域文化特色。⁶⁷ 楊榮濤則是探究大理府的文昌信仰約是在元代時沿著南方絲綢之路傳入，明清時期由地方官員、士紳、移民，以及精通音律的道士共同推動了大理府的文昌信仰。⁶⁸

值得注意的是，黃菲以清代雲南東川府的移建文昌宮事件進行的案例分析。黃氏認為雲南東川府在清初經歷了重要的轉變過程，清帝國強制推行改土歸流後，原有的景觀格局被代表帝國的地方官員和文人菁英分別進行立場不同的空間詮釋，呈現出在清代官方菁英版本之外，東川府各方人群也對地方的人文景觀與空間有著不同的解讀與形塑。⁶⁹

最後，蓋菲、蓋建民合著的〈雲南文昌信仰的傳播新論〉則是考證出最早的雲南文昌祠興建於延祐六年（1319），清中葉以前大多建於學宮附近、廟學之內；嘉慶以後則以單獨成廟，或與關聖帝君合為文武廟為主要崇祀型態。⁷⁰

（四）青海藏區

文昌信仰在明代時進入青海藏區，首先在貴德地區傳播，其後推展至周遭的化隆、熱貢等地區；有別於漢人的文昌信仰，文昌帝君在安多藏區被稱為「阿尼尤拉」，被當地藏族民眾視為「地方保護神」。文昌帝君

63 黃叔瓚，〈赤崁筆談·習俗〉，《臺海使槎錄》卷二（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957），頁42。

64 許惠玟，〈清代臺灣詩中儒學傳承與文昌信仰的關係〉，《東海大學文學院學報》46（2005.7）：95-120。

65 李朝凱，〈清代至日治時期臺灣文昌崇祀與地方社會〉（臺中：逢甲大學歷史與文物研究所碩士論文，2007）。

66 二階堂善弘，〈文昌帝君信仰と書院——臺灣における文昌帝君廟を例に〉，《Journal of East Asian Cultural Interaction Studies》4（2011.3）：11-19。

67 張澤洪、楊榮濤，〈明代雲南文昌廟與文昌信仰研究〉，《雲南師範大學學報（哲社版）》49：5（2017.9）：90-101。

68 楊榮濤，〈明清大理府文昌信仰探析〉，《雲南社會科學》3（2016.5）：145-150。

69 黃菲，〈移建文昌宮——清代雲南東川府的景觀再造與空間爭奪〉，《歷史人類學學刊》11：1（2013.4）：115-141。

70 蓋菲、蓋建民，〈雲南文昌信仰的傳播新論〉，收於梓潼旅遊文化中心編，《中華文昌文化：第二屆海峽兩岸學術研究論文集》，頁123-131。

及信仰活動在藏區都受到藏傳佛教的深刻影響。例如在貴德、熱貢等地每年舉辦的六月會，是以文昌跳神為主的宗教節慶。較早的研究者有 1999 年才讓撰寫的《藏傳佛教信仰與民俗》，介紹了文昌信仰在安多藏區的地理分布、演變由來及傳說故事。⁷¹ 隔年法國學者 Katia Buffetrille 則是分析青海熱貢地區的地方神止貢域拉（文昌神）的歷史和儀式。⁷² 之後又有班班多杰指出文昌帝君被引入到藏傳佛教神靈體系之中，因而在安多藏區有很高的威望與影響力。⁷³

看本加的專著則是進一步分析安多藏區的文昌神儀式與習俗，藏文〈文昌神祈願文〉的文化意涵以及文昌神的社會功能等課題。看本加認為文昌神在安多藏區民間傳說裡是黑文殊菩薩的化身，文昌信仰在藏區的傳播過程中，得到藏傳佛教高僧的認可與信仰，將文昌神納入護法神或地方保護神靈體系之中，獲得藏族民眾的崇信；與此同時，從文昌廟的神靈布局等進行審視，都可注意到文昌神從屬於藏傳佛教的信仰特徵。⁷⁴

2016 年旦正加以藏文撰著《文昌帝君信仰藏族化研究》一書，指出文昌化為蛇神的傳說，對藏族文昌信仰有很大的影響，是藏族文昌信仰的主要內容與習俗。旦正加從文獻學視角進行辨析，認為文昌信仰在貴德藏區的傳播應是起源於元代，興盛原因與高僧活佛的支持有關，在藏區的文昌信仰儀式，諸如煨桑、迎神、溝通等儀式上，皆具有不同於漢人的藏族文化特色。⁷⁵ 其後，又有曾傳輝也對青海省貴德縣的文昌神與二郎神進行考察，說明在組織、儀式、神像和經文上都採取了漢藏融合的形式。⁷⁶

（五）其他區域

除了四川、臺灣、雲南與青海藏區的文昌研究較為

集中外，尚有對於苗疆地區、四川少數民族等其他區域的文昌信仰進行討論。例如陸群就指出自明廷在苗疆興建邊牆以來，湘西的文昌廟主要分布在苗疆走廊和邊牆的東南外圍，亦即熟苗聚集的區域，說明文昌祠廟的地理特徵分布在經濟較為發達、交通條件較好的地方，是王朝較早納入直接統治的地區。⁷⁷ 范芮則是探究四川甘孜藏族自治州、阿坝藏族自治州、凉山彝族自治州的文昌帝君信仰情況，指出文昌信仰儀式具有明顯地方化與民族化的特點。⁷⁸

然而，上述其他區域研究一方面大都僅是介紹性論文，對於文昌信仰與區域史脈絡的聯繫，猶待未來研究者的耕耘；另一方面，文昌信仰研究仍須在更多區域進行考察，方能進一步解析區域與區域間的信仰差異及其原因。

六、餘論與反思

文昌信仰研究集中探究於神祇譜系與信仰發展，惜字與洞經音樂等習俗活動，以及善書與「飛鸞開化」、「陰鸞積德」、「救劫眾生」，抑或是從風水空間的視角被視為「化文成風」的文昌建築等課題。不難發現記載文昌信仰與習俗活動最為豐富的區域為文昌帝君發源地四川等西南區域，並呈現輻射性影響了雲南、藏區以及華南區域。

就現今文昌信仰的研究情況而言，仍有值得深入挖掘的課題。首先在文昌信仰譜系課題至今仍然缺乏文昌帝君如何與關聖帝君、孚佑帝君（呂洞賓）、魁星和朱衣星君共同形成「五文昌帝君」的神祇體系，或是更為廣泛的「六文昌帝君」文教神祇體系，也缺乏相關的探討。其次，在文昌信仰活動的研究上比較少利用《文

71 才讓，《藏傳佛教信仰與民俗》（北京：民族出版社，1999）。

72 Katia Buffetrille，〈安多「神靈」確認的問題：止貢域拉或文昌，藏區的地方神或文學神〉，發表於 2000 年「第九屆國際藏學會」。

73 班班多杰，〈和而不同：青海多民族文化和睦相處經驗考察〉，《中國社會科學》6（2007. 11）：108-123。

74 看本加，《安多藏區的文昌神信仰研究》（北京：民族出版社，2014）。

75 旦正加，《文昌帝君信仰藏族化研究》（北京：中國藏學出版社，2016）。

76 曾傳輝，〈青海省貴德縣文昌神和二郎神信仰考察報告〉，《世界宗教研究》1（2018. 1）：120-129。

77 陸群，〈苗疆邊牆：一邊是文昌信仰，一邊是苗族巴岱信仰〉，《中國民族報》，2015 年 11 月 24 日，第 7 版。

78 范芮，〈道教神文昌帝君在西南少數民族地區信仰情況淺探——以甘阿涼地區為中心〉，《西部學刊》111（2020. 3）：133-135。

昌注祿拜章道場儀》等民間科儀文書或文昌信仰類的器物，也因而對於華南區域「文昌驅瘟」等儀式活動並未關注。再次，目前也缺乏從行動者、參與者等角度思索，探究文昌信仰儀式專家的主觀性思考、儀式參與者的信仰世界，或是一般民眾在日常生活、物質文化中所受到的種種影響。⁷⁹

最後，對於在某一特定時空的文昌信仰，較為偏重

在宗教信仰層面，缺乏連結政治制度、經濟發展與社會變遷等關聯性思考，文昌信仰的區域特色必須透過整體性的思考，才能進行更為有機的結合，尋繹其形成原因。同時，亦唯有藉助不同區域間的橫向空間比較，才能更敏銳地察覺各地民眾如何理解、詮釋甚至是挪用文昌信仰，進而疊加構築成為不同區域文化的性質與特色。

79 有關宗教信仰與物質文化的互動關係，可參見柯嘉豪（John H. Kieschnick）著，趙悠等譯，《佛教對中國物質文化的影響》（上海：中西書局，2015）。

漢學研究中心出版品

道教與地方宗教——典範的重思國際研討會論文集

漢學研究中心叢刊 論著類第 16 種

柯若樸、高萬桑、謝世維主編／漢學研究中心編印

民國 109 年 12 月出版

ISBN：978-957-678-691-4

內容：本書係漢學研究中心與德國萊比錫大學圖書館合辦，於 2018 年 11 月 29 日至 12 月 1 日在萊比錫大學圖書館舉行之「道教與地方宗教——典範的重思國際學術研討會」會後論文集。本論文集係研討會後歷經兩年的時間，作者修訂、送審、編印共收錄論文 10 篇，書前有三位主編共同撰寫的英文導論。

