

# 西方漢學傳統的中國宗教研究典範及其轉移\*

## The Paradigm Shifts of Religious Studies of China in the Tradition of Western Sinology

陳建明 (Chen Jianming)、梁棟 (Liang Dong)\*\*

### 一、前言

西方漢學產生於明清耶穌會士來華時期，從 16 世紀末 17 世紀初開始，至今已有一百四十多年的歷史。回顧這段歷史，筆者深刻體會到漢學發展始終離不開中西之間的交流互動。正如閻純德所指出：「漢學誕生在與異質文化碰撞、交流和相互浸淫之中。這個結果無異於一枚果子的成熟，只有『風調雨順』才生長得好」。<sup>1</sup> 明清以來，中西之間在廣度和深度上不斷拓展的頻繁互動提供了「風調雨順」的環境，極大地促進了漢學發展。

同時，漢學的發展也與中國宗教研究休戚相關。明末耶穌會士對中國古代宗教和易經八卦的研究促成了歐洲漢學的興起；晚清圍繞“God”的「譯名之爭」促使新教傳教士們大量翻譯和研究中國古代典籍，極大地推動

了漢學的發展；20 世紀初法國漢學大師沙畹 (Édouard Chavannes, 1865-1918) 對中國古代信仰，尤其是泰山封禪的研究促進了西方漢學的轉型。無論漢學在發軔期、發展期，還是轉型期，中國宗教始終是漢學研究的重要內容。<sup>2</sup> 因此，系統梳理西方漢學傳統的中國宗教研究及其演變歷程具有一定學術意義。

目前學界已經存在相關的研究論著，但這些論著所關注的重點或是傳教士群體對中國儒釋道三教的研究，<sup>3</sup> 或是 20 世紀以來中國民間宗教在西方的研究狀況，<sup>4</sup> 都未能完整展現西方漢學傳統的中國宗教研究脈絡。如何在漫長的漢學發展歷程中找到可以整體概括中國宗教研究的線索，是系統梳理西方漢學傳統的關鍵。孔恩 (Thomas S. Kuhn, 1922-1996) 提出的「典範」(paradigm) 概念對此具有重要的借鑑意義。<sup>5</sup>

\* 本文為中國教育部高校人文社會科學重點研究基地重大項目「西方漢學家與傳教士視野中的中國道教形象與性質研究」的階段性成果。

\*\* 陳建明，現為四川大學道教與宗教文化研究所教授。梁棟，現為中山大學歷史學系（廣州）博士後。

1 閻純德，〈序言二〉，載於張西平，《交錯的文化史：早期傳教士漢學研究史稿》（北京：學苑出版社，2017），頁 X。

2 有學者指出，傳教士漢學最重要的特色是由宗教所推動，筆者基本同意這種觀點。這也是傳教士漢學家的中國宗教研究與專業漢學家很不相同之處，後者是由漢學家的興趣所推動。具體參看顧孝永 (Piotr Adamek)，〈關於傳教士漢學的幾點思考——以卜彌格、比丘林、鮑潤生為例〉，《漢學研究通訊》35:3 (2016.8)：1-10。

3 陳懷宇，《近代傳教士論中國宗教：以慕維廉〈五教通考〉為中心》（上海：上海人民出版社，2012）。

4 王銘銘，〈中國民間宗教：國外人類學研究綜述〉，《世界宗教研究》2 (1996.6)：125-134；孫英剛，〈跨文化中的迷惘：「民間宗教」概念的是與非〉，《學術月刊》11 (2010.11)：21-27；劉永華，〈「民間」何在？——從弗里德曼談到中國宗教研究的一個方法論問題〉，載復旦大學文史研究院編，《「民間」何在 誰之「信仰」》（北京：中華書局，2009），頁 1-25。

5 近年來已有學者應用孔恩的「典範」（或譯「範式」）概念梳理反思中國考古學、歷史學方面的研究成果，相關研究可參陳勝前，

孔恩提出「典範」的概念和理論，其定義為「科學共同體的一切共有信念，這種共有信念建立在某種公認的並成為傳統的重大科學成就的基礎上，為共同體成員提供一種把握研究物件的概念框架，一套理論和研究方法信條，一個可供效仿的解題範例，它規定了一個時期中這門科學的發展方向和研究路徑，同時也決定了共同體成員的某種形而上學的信念和價值標準」。<sup>6</sup> 並且，典範確立後並非一成不變，當舊有典範不能圓滿解釋問題，新的典範便會逐步興起。以孔恩的「典範」概念觀照西方漢學傳統的中國宗教研究歷程，可以明顯看到三種不同的典範——「天主教傳教士漢學典範」、「新教傳教士漢學典範」和「現代專業漢學典範」的演變。筆者擬對這三種典範及其轉變加以論述，略陳管見。

在具體陳述之前，有必要對「傳教士漢學」和「現代專業漢學」的概念做簡要解釋。張西平按照發展歷程，將西方漢學分為「遊記漢學」、「傳教士漢學」和「專業漢學」三個階段。<sup>7</sup> 閻純德按照學術形態，將西方漢學分為「傳統漢學」和「現代漢學」兩個階段。<sup>8</sup> 這兩種分類方式都有一定的道理，前者依據的是漢學研究者的身分，後者則是依據漢學研究的內容。筆者提出的「天主教傳教士漢學」和「新教傳教士漢學」，是對張西平「傳教士漢學」的細化。從研究者身分上看，這兩類傳教士對中國宗教的研究應歸屬於「傳統漢學」。筆者提出的「現代專業漢學」，在內容上也並不完全等同於閻純德提出的「現代漢學」。專業漢學可以分為古典專業漢學和現代專業漢學。古典專業漢學是指以雷慕沙（Jean Pierre Abel-Rémusat, 1788-1832）為起點的 19 世紀歐洲專業漢學研究，其終結的標誌為 20 世紀初以沙畹

為代表的法國現代專業漢學的興起。同時，閻純德認為「現代漢學」的起點在美國，筆者認為「現代專業漢學」的起點應在法國，相關論述詳見後文。

## 二、明清時期天主教傳教士漢學家的中國宗教研究典範

耶穌會是天主教主要修會之一。1579 年，耶穌會士羅明堅（Michele Ruggieri, 1543-1607）和巴範濟（Francesco Pasio, 1554-1612）一同來到澳門，試圖打開中國傳教的局面。1583 年 9 月，利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）隨羅明堅來到肇慶。從此利氏在中國南方四處活動，並於 1596 年任耶穌會中國傳教團監督，全權處理中國教務。1601 年，利瑪竇進入政治中心北京開展活動。從 1579 年到 1773 年羅馬教廷宣佈解散耶穌會將近兩個世紀，總共約有 472 位耶穌會士在中國活動。<sup>9</sup> 以耶穌會士為主的天主教傳教士，積極研究中國宗教和文化，翻譯研讀中國傳統經典並傳播到歐洲，促成了西方漢學的產生。這些傳教士逐漸形成了一個研究中國宗教的學術共同體，其主要成員有利瑪竇、龐迪我（Diego de Pantoja, 1571-1618）、艾儒略（Giulio Aleni, 1582-1649）、傅汎際（Francisco Furtado, 1587-1653）、湯若望（Johann Adam Schall von Bell, 1592-1666）、南懷仁（Ferdinand Verbiest, 1623-1688）、柏應理（Philippus Couplet, 1624-1692）、白晉（Joachim Bouvet, 1656-1730）、馬若瑟（Joseph de Premare, 1666-1736）等。

這個學術共同體具備一致認可的神學理論。他們的神學思想秉承阿奎那（Thomas Aquinas, 約 1225-1274）創立的中世紀經院哲學，用經院哲學所形成的一神論思

〈中國考古學研究的範式與範式變遷〉，《中國社會科學》2（2019.2）：182-203；崔志海，〈中國近代史研究範式與方法再檢討〉，《歷史研究》3（2020.6）：201-218。

6 參見 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), pp. 10-11. 中文解釋參黃頌傑等編，《現代西方哲學辭典》（上海：上海辭書出版社，2007），頁 450-451。

7 張西平，《傳教士漢學研究》（鄭州：大象出版社，2005）；張西平，《交錯的文化：史早期傳教士漢學研究史稿》。

8 閻純德，〈從「傳統」到「現代」：漢學形態的歷史演進〉，《文史哲》5（2004.10）：118-127。

9 賴詒恩（Thomas F. Ryan）著，陶為翼譯，《耶穌會士在中國》（臺北：光啟文化事業公司，2007），頁 77。萬曆至乾隆年間，來華耶穌會士總共約 734 人，但這些耶穌會士並未全部進入中國進行傳教活動。有些在中途病逝，有些轉往日本等其他地區。相關研究參看夏伯嘉，〈從天儒合一到東西分歧——歐洲中國觀的演變〉，《新史學》12:3（2001.9）：5。

想體系來論證天主是全知全能、至高至善的唯一真神。利瑪竇的《天主實義》中即有大量經院哲學式的論證，傅汎際的《名理探》和《寰有銓》亦是如此。同時，在上帝恩寵問題上，他們傾向於「準貝拉基主義」立場，強調自由意志，也強調中國人在古時候就崇拜過唯一的神。<sup>10</sup>一些耶穌會士還吸收了「赫爾墨斯思想」（Hermetism），即沉浸於幻覺、幻象的、基於神秘體驗的一種思想。<sup>11</sup>這個思想糅合了異教哲學與基督教信仰，認為某些非基督教的著作中含有真正信仰的遺跡。

耶穌會士的神學思想決定了他們對中國宗教的態度。他們採用原始文獻考據學和象徵、隱喻的方法來研究中國宗教。

利瑪竇堪稱「在華傳播西方宗教概念暨宗教觀、且對中國宗教研究頗有影響的第一人」。<sup>12</sup>他首先突出原始儒學的宗教性質，並對儒家經典中「上帝」的含義進行考據，爾後以天主教神學加以解釋，以證明天儒本為一家。他寫道：「我在他們的書中發現，他們一直崇拜一個最高的神，他們稱之為『天帝』或『天地』，大概他們認為天與地是靈性之物，作為最高之神的靈魂，一同構成一個有機體。」<sup>13</sup>「吾天主，乃古經書所稱上帝也」、「歷觀古書而知上帝與天主特異以名也」。<sup>14</sup>

利瑪竇開創的這種文獻考據與解釋學相結合的研究

方法被大多數來華耶穌會士繼承和發展。在明末南京教案中，龐迪我撰寫《具揭》為天主教辯護，指出「西國所事之天主，即中國所奉之天，即中國所祀之昊天上帝也」。西人遠來中國就是為了「論定其理，與儒家相合，共向一尊耳」，<sup>15</sup>這「一尊」當然就是「上帝」。此後，衛匡國（Martino Martini, 1614-1661）、曾德昭（Alvaro Semedo, 1585-1658）、安文思（Gabriel de Magalhães, 1609-1677）、李明（Louis le Comte, 1655-1728）、柏應理等都對儒家經典中的「上帝」、「天」等詞的含義進行考據和解釋，以此證明中國古人信仰「上帝」。

17世紀末到18世紀30年代，在中國宗教研究中起主導作用的則是以法國耶穌會士白晉為首的索隱派（Figurists）。除白晉外，索隱派主要成員還有法國耶穌會士馬若瑟、郭中傳（Jean-Alexis de Gollet, 1664-1741）和傅聖澤（Jean-Francois Foucquet, 1665-1741）。索隱派發揚光大早期耶穌會士從中國古籍中尋找「上帝」影子的精神，對於文字、圖像、符號和數字採用象徵或隱喻的神學闡釋方法。索隱派成員特別重視具有原始宗教思想的《易經》。<sup>16</sup>他們的目的就是要使中國人相信這些古代典籍確實是被篡改了，這些書籍的核心內容其實只有一個，就是關於「那位最大的聖人」，這「聖人」就是全人類的救世主——耶穌基督。<sup>17</sup>

10 聖奧古斯丁（St. Augustine）和貝拉基（Pelagius）兩人之間的論爭代表了對於上帝恩寵的兩大經典立場。他們兩人立場的不同源自對人性的不同看法。奧古斯丁認為人的本性是惡的，因此上帝的恩寵對於選擇善行極為重要，而貝拉基認為人的本性是上帝賜予的，也是人選擇行善的方式。他認為上帝的恩寵不是人選擇行善所必需的，只是便於上帝下令的一種方式。參孟德衛（D. E. Mungello）著，陳怡譯，《奇異的國度：耶穌會適應政策及漢學的起源》（鄭州：大象出版社，2010），頁377。

11 赫爾墨斯的思想從地中海南部的宗教氛圍中誕生。希臘的赫爾墨斯神，與埃及諸神記錄中的透特神（Thoth）合為一體，被叫做透特·赫爾墨斯，是赫爾墨斯·墨邱利 Trismegistus（三倍的偉大），也就是三倍偉大的赫爾墨斯。赫爾墨斯思想的意義在於糅合了異教哲學與基督教信仰。文藝復興時期的思想家們相信，東方的各種宗教若追溯到古代，一定有一種和基督教近似的形式是其共同的源頭。簡而言之，「三重偉大」的赫爾墨斯無異於半個基督徒，他能解決如何在異教哲學與基督教信仰間架起橋樑這個永遠令人困惑的問題。參孟德衛（D. E. Mungello）著，陳怡譯，《奇異的國度：耶穌會適應政策及漢學的起源》，頁10。

12 張志剛，〈中國宗教學建構的問題意識與學術使命〉，《宗教學研究》1（2021.3）：2。

13 利瑪竇（Matteo Ricci）著，文錚譯，《耶穌會與天主教進入中國史》（北京：商務印書館，2014），頁67。

14 利瑪竇（Matteo Ricci），《天主實義》，載中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編，《東傳福音》第2冊（合肥：黃山書社，2005），頁37-42。

15 龐迪我（Diego de Pantoja），《具揭》，載葉農整理，《耶穌會士龐迪我著述集》（廣州：廣東人民出版社，2019），頁265。

16 關於《易經》與原始宗教關係的研究，可參看陳明，〈從原始宗教到人文宗教——《易經》到《易傳》的文化轉進述論〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》4（2018.7）：41-54。

17 柯蘭霓（Claudia von Collani）著，李岩譯，《耶穌會士白晉的生平與著作》（鄭州：大象出版社，2009），頁134。

白晉認為中國人對上帝有著非常完整的認識。道成肉身、耶穌的生死和傳道等事件都以一種預言的形式被包含在中國古代的經典中。白晉在 1707 年寫的一篇文章中證明，「中國人，至少是他們當中的有學問的人，在很久以前就擁有對上主的認知」。他通過對中國古代典籍的研究確信：「在中國，最起碼是這些古籍的作者和這個民族的先帝們早就知道神聖的三位一體，他們和我們一樣朝拜同一個上主」。<sup>18</sup> 傅聖澤在一封信中為白晉的索隱派做法辯解道：「柯雷芒·通敘（Clemens Tonsus）在他的作品《征服異教》中曾說過，傳教士們在東方傳教時，應該通過採納當地文化中那些接近基督教的因素來促成他們的歸信。」<sup>19</sup> 傅聖澤認為道經中的「道」即代表天主徒的「上帝」，「太極」也代表著相當於「上帝」和「天」意義上的「道」。<sup>20</sup>

在索隱派看來，《易經》充滿了赫爾墨斯式的神秘色彩。白晉認為伏羲掌握著關於上帝創世的準確知識，《易經》卦中的六條線表現的就是創世六天的情形；漢字是伏羲按照日月星辰創造的神聖符號，「反映的是上主和救世主對過去和將來規劃的奧秘」，《易經》是這些文字最重要的載體。<sup>21</sup> 傅聖澤將「易」作為聖父和聖子合一（Hypostatische Union）的真實寫照，指出「易」由代表太陽的「日」和代表月亮的「月」組成，太陽代表聖父，為光明之源；月亮代表「天主聖言的人性靈魂（聖子）的形象」。<sup>22</sup> 馬若瑟用了 20 年時間研究《易經》，「越來越確信《易經》是一本關於彌賽亞的預言書」。他很重視泰卦和否卦，認為其含義是「世界由於亞當的原罪而遭到破壞，又因道成肉身而得到恢復」。<sup>23</sup>

耶穌會士將儒學與基督教相結合的態度對明末一部

分儒家士大夫具有吸引力，使得後者非但不排斥基督教，還積極結交並幫助耶穌會士到家鄉傳教（如葉向高將天主教引至福建、劉宇亮將天主教引至四川），甚至出現了徐光啟、李之藻、楊廷筠等皈依天主教的現象。正如張西平所指出：入華耶穌會士的這種文獻考據學研究方法，對於言必稱三代的儒家知識分子有很大的說服力，他們一方面感到這些傳教士學富五車，滿腹經綸，與自己是同道人；另外，以古人之言為證，更令人十分信服。<sup>24</sup>

綜上，耶穌會士關於中國宗教的主流價值標準為：基督教可以與原始儒學和《易經》為代表的中國文化、宗教相融合。這種價值標準也符合耶穌會的「適應政策」。正如美國漢學家孟德衛（D. E. Mungello）所指出：「適應政策的做法是強調基督教和中國的宗教之間可能有一些共性，比如說兩者都是自然宗教，即可以通過理性獲得的宗教真理，或者兩者都是從《聖經》中人類早期祖先那裡得來的。其次，適應政策試圖從基督教和中國的宗教中尋找能以互補的形式相融合的因素。」<sup>25</sup>

耶穌會士對中國宗教的考察和研究對歐洲早期漢學產生了重要影響。歐洲早期漢學家通過閱讀耶穌會士的著作、書信，以及與耶穌會士交往，對中國有了更多認識，在 17 世紀開始了漢學研究事業。

### 三、19 世紀新教傳教士漢學家的中國宗教研究典範

1814 年，法蘭西學院開設歐洲第一個漢學講座，雷慕沙擔任講座教授，是為歐洲首位專業漢學家。1818 年，

18 柯蘭霓（Claudia von Collani）著，李岩譯，《耶穌會士白晉的生平與著作》，頁 60、62。

19 柯蘭霓（Claudia von Collani）著，李岩譯，《耶穌會士白晉的生平與著作》，頁 69。

20 魏若望（John W. Witek）著，吳莉葦譯，《耶穌會士傅聖澤神甫傳：索隱派思想在中國及歐洲》（鄭州：大象出版社，2006），頁 190。

21 柯蘭霓（Claudia von Collani）著，李岩譯，《耶穌會士白晉的生平與著作》，頁 40、142。

22 柯蘭霓（Claudia von Collani）著，李岩譯，《耶穌會士白晉的生平與著作》，頁 64。

23 龍伯格（Claudia von Collani）著，李真、駱潔譯，《清代來華傳教士馬若瑟研究》（鄭州：大象出版社，2009），頁 46、161。

24 張西平，《中國與歐洲早期宗教和哲學交流史》（北京：東方出版社，2001），頁 176。

25 孟德衛（D. E. Mungello）著，陳怡譯，《奇異的國度：耶穌會適應政策及漢學的起源》，頁 134。

雷慕沙和他的學生、德國漢學家克拉勃羅德（Heinrich Julius von Klaproth, 1788-1830）聯合發起成立亞洲協會，創辦《亞洲學報》（*Journal Asiatique*）刊發漢學研究成果。隨後英國皇家亞洲學會成立（1823），刊行《皇家亞洲學會會報》（*Transactions of the Royal Asiatic Society*）。以上述事件為標誌，漢學作為一門學科正式確立。

雖然 19 世紀從事中國宗教研究的漢學家也有天主教（包括耶穌會和巴黎外方傳教會）傳教士和身處歐洲的專業漢學家，但由於新教傳教士漢學家人數眾多，整體研究水準較高，成果突出，有理雅各（James Legge, 1815-1897）、<sup>26</sup>艾約瑟（Joseph Edkins, 1823-1905）、湛約翰（John Chalmers, 1825-1899）、花之安（Ernst Faber, 1839-1899）、丁韋良（William Alexander Parsons Martin, 1827-1916）、李提摩太（Timothy Richard, 1845-1919）等代表性人物。因此這一時期，就中國宗教研究而言，新教傳教士漢學家佔據主流地位，並且以社會福音派傳教士為主體。這些傳教士漢學家在研究中國宗教時不約而同地遵循某種研究典範，筆者將之稱為「新教傳教士漢學典範」，即傳教士漢學家們無意間形成了一個學術共同體，這個學術共同體的成員在理論基礎、研究方法和價值標準上有著驚人的一致性。

19 世紀，西方世界的知識結構發生了重要轉型，歷史學、語言學、宗教學、民族學和人類學等逐漸從傳統語文學中脫離出來，成為獨立學科。新教傳教士漢學家並非專業漢學家，而是具有宗教信仰的「業餘」漢學家，他們在研究中雖然受到各個新興學科的影響，但其漢學典範得以建立的理論基礎仍是具有濃厚「古典」色彩的自由主義神學和以解釋《聖經》為導向的《聖經》東方

學（Biblical Orientalism）。自由主義神學通常有以下特徵：相對於保守派而言，其內部觀點呈多元化，在救贖的問題上持更寬鬆的觀點，包括普救論的信念，更願意認識和接受基督教以外的立場（如其他信仰和哲學傳統）。

《聖經》東方學主要從人種、文字、語言和宗教等方面指出東西方之間的關聯，主張亞洲民族的起源可以追溯到《創世紀》的記載之中。<sup>27</sup> 自由主義神學和《聖經》東方學成為新教傳教士漢學家研究中國宗教的共同理論基礎。

除了共同的理論基礎之外，新教傳教士漢學家幾乎都採用比較宗教學的方法研究中國宗教。1867 年，繆勒（Friedrich Max Müller, 1823-1900）出版兩卷本論文集。他在第一卷序言中指出「要充分理解基督教在世界歷史和人類宗教中的位置，必須將它與其他宗教進行比較研究。」<sup>28</sup> 1870 年，繆勒在英國皇家學會做了題為「宗教科學」的系列演講，再次明確了宗教學的比較研究方法。1873 年，該講座的四篇講稿加上附錄結集出版，題為《宗教學導論》（*Introduction to the Science of Religion*），標誌著現代宗教學學科誕生。<sup>29</sup> 繆勒為傳教士考察當地宗教提出了忠告：「傳教士如果能夠向婆羅門、佛教徒、瑣羅亞斯德教徒甚至伊斯蘭教徒表明他們當前的信仰與其先祖和創始人的信仰有何不同，如果能友好地與他們一起研讀各種宗教得以開創的原典，使他們能夠區分聖書的教義與後來增加的內容，那麼就會取得重要的成果，許多尋求真理的靈魂將更加容易地在基督與其他導師之間做出選擇。」<sup>30</sup> 比較宗教學強調研讀其他宗教原典的理念對 19 世紀下半葉在華傳教士的中國宗教研究產生了極大影響。

26 理雅各的身分比較特殊，他在華傳教三十年，後辭去傳教士身分，1876 年成為牛津大學第一位專業漢學教授。美國漢學家吉瑞德（Norman J. Girardot）將理雅各看作傳教士漢學家向現代漢學家過渡的代表人物，筆者並不同意這一觀點，因為牛津時期理雅各的漢學研究與本文中的「現代漢學研究」相去甚遠。相關研究可參 Norman J. Girardot, *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage* (Berkeley: University of California Press, 2002), p. 9.

27 Thomas R. Trautmann, *Aryans and British India* (Berkeley: University of California Press, 1997), pp. 42, 46, 50. 陳喆也認為：近代東方學誕生之初，並未試圖突破《聖經》的敘事框架，學術研究結論主要用於支持《聖經》對人類早期歷史的描述。參看陳喆，《從東方學到漢學：19 世紀的比較語言學與艾約瑟的漢語研究》（北京：中華書局，2021），頁 34。

28 Friedrich Max Müller, *Chips from A German Workshop*, Vol. I (London: Longman, 1867), pp. xix-xx, xxviii.

29 陳越驊，〈重思麥克斯·繆勒與宗教學〉，《中國社會科學報》，2017 年 3 月 14 日。

30 Friedrich Max Müller, *Chips from A German Workshop*, Vol. I, pp. xxiv-xxv.

在繆勒正式提出比較宗教學之前，英國傳教士理雅各的研究已經顯示出比較宗教的特點。1852年，理雅各指出：「中國人的確知道宇宙中存在一個創世者、守護者和主宰者——這就是上帝」；「《易經》中的『帝』或者『上帝』是生成萬物又主宰萬物的人格化的存在。」<sup>31</sup>德國傳教士花之安在1884年出版的《自西徂東》指出：儒家經典中的「天」相當於基督教的「上帝」，「夫儒教言理則歸於天命之性，耶穌道理則歸於上帝之命令，仁義皆全。雖用萬物，而非逐物，是以物養吾之心性，而物之精妙莫能違，此耶穌道理實與儒教之理同條共貫者也」，「蓋其（儒教）所以閑邪存誠者，固與耶穌之教相表裡。」<sup>32</sup>花之安還將基督教與儒釋道做全面比較：「夫儒、釋、道三教，各有其經。儒教之經，以修身為本，道教以清淨為歸，釋教以虛無為尚。儒經言修身以及仁民愛物，誠善矣。而道教之清淨，釋教之虛無，其經中教人潔身寡欲，亦有合於聖道者。」他經過比較後認為：「是故各教之經，所有美好之處，皆耶穌經中所有。」<sup>33</sup>英國傳教士李提摩太注重佛教研究並與基督教相比較。1884年秋，李提摩太在南京閱讀了楊文會送給他的《大乘起信論》，認為「這是一本基督教的經典。儘管所用的術語是佛教的，但它的思想是基督教的」。經過多年研究，李氏發現：「佛教（不是由喬達摩建立的原始佛教，而是指從基督時代開始的佛教）在其高度發展中實際上包含了基督教的一些主要教條，只是現

在，中國的大多數佛教徒將佛教的舊教條和新義理混淆在一起，致使兩個教派之間的區別模糊不清，儘管他們自己承認存在著教義上的矛盾。」<sup>34</sup>1891年，理雅各翻譯的兩卷本《東方聖書：道教文本》（*Sacred Books of the East*）出版。理雅各通過分析《老子》、《莊子》中描繪的「至德之世」，指出「道」的起源先於老子，中華文明有更為悠久的歷史。<sup>35</sup>

此外，有些傳教士漢學家在研究中國宗教時還採用了比較語言學的方法。<sup>36</sup>倫敦會傳教士湛約翰首開先河。湛約翰於1852年來華，在粵港傳教。他於1866年在香港出版了《中國人的起源：追溯中國人與西方國家在宗教、迷信、技藝、語言和習俗上的聯繫的嘗試》（*The Origin of the Chinese: An Attempt to Trace the Connection of the Chinese with Western Nations in Their Religion, Superstitions, Arts, Language, and Traditions*），從書名即可看出，湛約翰將宗教、語言等作為追溯古老年代中國和西方民族聯繫的重要依據。他在書中指出，《聖經》對人類同源共祖的記載有科學依據，通過《詩經》和《尚書》提供的資訊，可以發現上古中國和西亞各國文明之間有許多相似之處。湛約翰還聲稱自己的目的並非研究古代各國最初的宗教形態，而是要指出別人已經發現的一神教蹤跡。古代中國人和西亞民族都有一神論信仰，上古印度的《梨俱吠陀》（*Rigveda*）中的因陀羅（Indra）和阿耆尼（Agni）是同一個神的兩個不同化身，大體上很像

31 James Legge, *The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits* (Hong Kong: Hong Kong Register Office, 1852), pp. 7-12.

32 花之安 (Ernst Faber), 《自西徂東》(上海: 上海書店出版社, 2002), 頁 3、151。

33 花之安 (Ernst Faber), 《自西徂東》, 頁 224-225。

34 李提摩太 (Timothy Richard) 著, 李憲堂、侯林莉譯, 《親歷晚清四十五年: 李提摩太在華回憶錄》(天津: 天津人民出版社, 2005), 頁 174-175、192。

35 James Legge, "Preface" & "Introduction," in *The Sacred Books of China: The Books of Taoism in the Sacred Books of the East*, Vols. 39-40 (Oxford: Clarendon Press, 1891), pp. 1-44.

36 在語言比較方面，19世紀早期及以前來華耶穌會士、歐洲漢學家和新教傳教士的漢語研究重點是字音、字義和文法，目的是教人學習漢語。英國浸禮會傳教士馬士曼 (Joshua Marshman, 1768-1837) 應是第一個留意到漢語和梵語有相似的聲母排列順序的西方學者。1809年他完成了對《論語》的英譯，1814年出版的《中國言法》(*Elements of Chinese Grammar*) 應是最早的西方人系統研究漢語文法的著作。然而，馬士曼身在印度傳教，並非來華傳教士，加之此時比較語言學的研究方法尚未完全建立和普及，其研究主要集中於發音範圍。19世紀上半葉，馬禮遜 (Robert Morrison, 1782-1834)、麥都思 (Walter Henry Medhurst, 1796-1857)、衛三畏 (Samuel Wells Williams, 1812-1884)、郭實獵 (Karl Friedrich August Gützlaff, 1803-1851) 等傳教士關於中國的著述多停留在表象的觀察階段，且鮮有關於中國宗教的學術性研究專著。他們有關中國語言的著作也不能稱作比較語言學研究，如馬禮遜編撰《中文文法》和《華英字典》(1815)，麥都思編撰《福建方言字典》(1837) 目的是為了方便西方人學習中文。

是天與地的兒子。阿耆尼是“DIU”，即太陽，或者天，具有火的外貌；因陀羅是“DIV”，具有充溢天空的靈氣（spirit），他的稱號之一是「滲透因陀羅」（Permeant Indra）。在根源上，“DIU”或者“DIV”就是天（Heaven）、太陽。由此產生希臘語的“Theos”（上帝）、拉丁語的“Deus”（上帝），而且很可能與藏語的“din”（天，day），以及漢語的“T'ien”（天，Heaven）和“Ti”（帝，in Hainan Di）、「God」相關。<sup>37</sup>

英國倫敦會傳教士艾約瑟進一步發展了比較語言學的研究方法。1871年，他撰寫的《中國在語言學上的位置：證明歐洲和亞洲語言共同起源的嘗試》（*China's Place in Philology: An Attempt to Show that the Languages of Europe and Asia Have a Common Origin*）出版，在書中引入比較研究的方法梳理漢語與人類其他語言之間的關係，通過追溯詞根的方法比較中西語言古音的異同，說明中西文明具有共同起源。例如，他認為漢字「織」的古音為“tek”，與拉丁語“texor”接近，而「神」字的古音為“zhin”，與阿拉伯語和波斯語中鬼怪精靈的讀音較為相似，最初可能指《聖經》中所說的上帝眾子。同時，艾約瑟推斷中國人可能在大約公元前3000年從一神論普遍流行的西南亞地區遷入中原，因此應當在巴比倫繼承了諾亞傳下的一神信仰，這種一神信仰直到周代以後才逐漸敗壞。<sup>38</sup> 艾約瑟在1886年指出，《道德經》中的「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微」體現了基督教三位一體的神學思想，「夷」、「希」、「微」是「耶和華」名字的扭曲表達。<sup>39</sup>

值得注意的是，從上述新教傳教士進行的宗教比較

和語言比較中，可以看到耶穌會索隱派採用的手法，即想方設法從中國宗教中找到基督教的痕跡。但二者又不完全相同。正如王宏超評價理雅各時所指出：「理雅各的立場代表著一種變化，即代表著從傳教士漢學到專業漢學的過渡。一方面，理雅各延續著利瑪竇、白晉以來的索隱傳統，認為中國文化初期有著一神信仰，有上帝信仰的證據，只是在後來這一傳統衰落了；另一方面，他自覺地運用比較的視野和方法，贊成文化的多元起源論。這樣的看法更接近於一種純學術的立場，也開啟了後來對於中國文化的新的研究典範。」<sup>40</sup> 至於傳教士的比較語言學研究，陳喆的看法值得注意，即「在艾約瑟的觀念中，《聖經》是權威和標準，19世紀的比較語言學則是求證的方法和手段」；「嘗試用近代學術研究的成果來維護宗教信仰，這是19世紀後半期許多傳教士努力的方向。」<sup>41</sup>

孔恩的「典範」概念還包括「共同體成員的某種形而上學的信念和價值標準」，具體到19世紀新教傳教士漢學家的研究中，則體現為基督教優於中國一切宗教。花之安在《自西徂東》指出，「至耶穌道理之美好，則為別教之經所無。何以言之，《聖經》為上帝之默示，非同各教由人心而出也。」<sup>42</sup> 李提摩太在《救世教益》（1892）提出中國各宗教對於「新民」具有重要作用，但基督教卻高於這些宗教，「上帝早晚將全世界歸其管理」。<sup>43</sup> 在他看來，「基督教是一個集過去所有宗教之真善美於一體的宗教」。<sup>44</sup> 丁韞良在1896年出版的《漢學菁華》中批判儒教的體系，指出其未能「提供更高的真理之光和更強大的行動的動力，而中國的佛教實際是

37 John Chalmers, *The Origin of the Chinese: An Attempt to Trace the Connection of the Chinese with Western Nations in Their Religion, Superstitions, Arts, Language, and Traditions* (Hong Kong: De Souza & Co., 1866), pp. 9-15.

38 Joseph Edkins, *China's Place in Philology: An Attempt to Show that the Languages of Europe and Asia Have a Common Origin* (London: Trübner & Co., 1871), pp. 19-30.

39 Joseph Edkins, "On the Three Words 'I Hi Wei,' 夷希微, in the *Tau Te King*," *The Chinese Record and Missionary Journal* 17 (1886.8): 306-309.

40 王宏超，〈宗教、政治與文化：索隱派與來華傳教士的易學研究〉，《華文文學》3（2015.6）：42。

41 陳喆，〈從東方學到漢學：19世紀的比較語言學與艾約瑟的漢語研究〉，頁63、77。

42 花之安（Ernst Faber），《自西徂東》，頁225。

43 李提摩太，〈救世教益〉，《萬國公報》37（1892.2）：7。

44 W. E. Soothill, *Timothy Richard of China* (London: Seeley, Service & Co. Limited, 1924), p. 312.

為基督教的到來所作的預備。」<sup>45</sup> 這種共識成為 19 世紀傳教士漢學家分析中國宗教現象時的理論預設。這個價值觀完全符合尼特 (Paul Knitter) 歸納的「成全模式 (formulate model)」, 即基督教成全其他宗教。這一模式在承認其他宗教擁有部分真理的同時, 堅持基督教的真理至上性。<sup>46</sup>

新教傳教士漢學家由於受到學科訓練不足的局限和宗教信仰立場的束縛, 開展的「業餘漢學」研究難免顯得粗糙、淺顯, 甚至背離事實, 在當時就遭到了來自內部的批評。<sup>47</sup> 這個問題不是本文的研究主題, 故不展開討論。

#### 四、20 世紀現代專業漢學家的中國宗教研究典範

19 世紀末 20 世紀初, 始於雷慕沙的專業漢學研究開始進入新的階段, 大量專業漢學家逐漸取代傳教士漢學家, 成為漢學研究的主要力量, 並迅速佔據漢學研究的中心地位。整個西方漢學界的中國宗教研究發生了新的典範轉移, 形成了「現代專業漢學典範」。<sup>48</sup>

19 世紀下半葉歐洲自然科學尤其是進化論的發展, 導致歐洲學者對科學精神的極大推崇。泰勒 (Edward Burnett Tylor, 1832-1917)、弗雷澤 (James George Frazer, 1854-1941)、馬雷特 (Robert Ranulph Marett, 1866-1943) 等學者從進化論的角度研究世界各地的宗教現象。之後, 以涂爾幹 (Emile Durkheim, 1858-1957) 為代表的社會學

家將宗教與社會相結合開展研究。到 20 世紀上半葉, 一批西方學者運用社會科學理論研究人類文明與宗教的關係, 從追尋宗教的起源, 探討宗教的本質, 發展到分析宗教在現代社會中的作用。中國文明西來說逐漸淡出了西方漢學家的視野。就中國宗教研究而言, 除了傳統的歷史學外, 新興的社會學、人類學的作用日益顯著。現代專業漢學家幾乎都擁有社會學或人類學的學科背景, 形成了一個新的研究中國宗教的學術共同體。現代專業漢學家沒有中世紀的經院哲學和神本主義的束縛, 秉持人本主義的立場和較為客觀的態度研究中國宗教。

19 世紀末以來, 現代專業漢學家開展中國宗教研究的共同方法為田野調查和文獻分析相結合。荷蘭漢學家高延 (Jan Jakob Maria de Groot, 1854-1921) 先後在廈門從事長達五年有關漢人宗教信仰的田野調查, 他同當地農民、和尚、道士等一起生活, 並閱讀參考大量宗教典籍, 取得豐碩成果。他於 1884 年出版的《廈門的佛教喪葬儀式》一書, 包含兩部分內容, 第一部分憑藉儒釋道經典, 梳理了中國人的祖先崇拜和靈魂觀, 孔孟儒家對這些觀念的借用和發展, 以及佛教傳入中國後對儒家和道教學說死亡觀的補充; 第二部分則來自於田野調查, 細緻描述他觀察到的廈門人葬禮儀式全過程, 其中有和尚、道士主持儀式的情形。<sup>49</sup>

此後, 高延於 1892 至 1910 年間, 又陸續撰寫出版了六卷本著作《中國的宗教系統及其古代形式、變遷、歷史及現狀》(*The Religious System of China, Its Ancient Forms,*

45 W. A. P. Martin, *The Lore of Cathy* (New York: Fleming H. Revell Company, 1896), pp. 212-262.

46 尼特 (Paul Knitter) 著, 王志誠譯, 《宗教對話模式》(北京: 中國人民大學出版社, 2004), 頁 82。

47 德國傳教士漢學家艾德 (E. J. Eitel, 又譯歐德理) 於 1873 年撰寫〈業餘漢學〉(“Amateur Sinology”)一文, 認為以湛約翰、艾約瑟為代表的傳教士漢學家喜歡談論一些與遠古遺物、中國原始宗教、上古神話相關的話題, 用過於簡單的方法處理複雜問題, 只是對原始資料進行粗淺的研究, 輕視細節研究, 缺乏批判力。因此應該改進研究方法, 忠實於原始資料, 進行微觀的語言、歷史和哲學的批判。參看 E. J. Eitel, “Amateur Sinology,” *China Review* 2:1 (1873.7): 1-8. 亦可參看陳喆, 《從東方學到漢學: 19 世紀的比較語言學與艾約瑟的漢語研究》, 頁 93。

48 應當指出的是, 「新教傳教士漢學典範」在 20 世紀初期仍然有一定影響力, 但不再佔據主流地位, 其代表人物為李提摩太。此外, 這一時期天主教傳教士也有一部分人仍在從事中國宗教研究, 法國耶穌會士祿是適 (Henri Doré, 1859-1931) 就是其中最為突出者。他結合文獻研讀和田野調查, 撰寫了《中國民間崇拜: 道界神祇》, 對中國社會的信仰活動做出了比較全面的描述與記錄, 堪稱一部近代中國民間宗教的資料大全。參看祿是適 (Henri Doré) 著, 李信之譯, 《中國民間崇拜: 道界神祇》(上海: 上海科學技術文獻出版社, 2009)。

49 羅楊、陳敏紅等, 〈閩南讀書會之二——幾代學者的閩臺民俗宗教研究〉, 《西北民族研究》1 (2016.2): 62-69。



*Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith*)。作者以田野調查與文本分析相結合，綜合運用人類學、社會學的方法展開敘述，對中國本土宗教進行了全面的介紹。<sup>50</sup>

沙畹對中國宗教的研究，也採用了田野調查與歷史文獻相結合的方法。沙畹曾於 1889 年和 1907 年來華考察宗教。為了驗證《史記》〈封禪書〉的記載，他兩度登臨泰山進行實地考察。1910 年出版了《泰山：中國信仰專論》(*Le T'ai Chan: Essai de monographie d'un culte chinois*)，書後附有論文〈古代中國社神〉(“Le Dieu du Sol”)。<sup>51</sup>正如盧夢雅所指出：「沙畹不僅沿承了文字訓詁、經書辨偽等傳統治學方法，而且注重史料中反映出的宗教禮儀和事實，著眼於宗教社會學的考證，以中國人對『社』的崇拜和觀念為主線，完整介紹了『社』的形象，梳理了民社與官社的關係演變……在法國漢學史上，這種從一個具體問題出發而見微知著、從歷史文獻中挖掘宗教社會事實的專題性學術性論文，與前期傳教士漢學家所撰通史性、概論性的中國宗教論著明顯不同，在當時的漢學界是極為罕見的。」<sup>52</sup>從他開始的法國道教研究，也從注重對道教文本的翻譯逐漸轉向對道教儀式的觀察。

馬伯樂(Henri Maspero, 1883-1945)旅居印度支那期間，既深入當地民眾生活進行實地考察，也注意搜集民間宗教文獻。他於 1908 年、1914 年和 1929 年三次來華，搜集了大量和中國宗教相關的資料，對中國上古文化及宗教的研究頗有貢獻。1914 年馬伯樂在浙江做考古學考察，為做準備查閱了地方志，並深入民間打聽農民們的社會和宗教習俗。1917 年，馬伯樂擔任中國在法華工的翻譯，在華工中繼續開展調查，最終以第一手資料寫成

了描述中國民間宗教的《近代中國的神話》(*Mythologie de la Chine moderne*)。<sup>53</sup>

葛蘭言(Marcel Granet, 1884-1940)雖然注重社會史，但也走出書齋到中國進行田野考察。他從《禮記》、《詩經》等古籍中瞭解到中國古代儀式，形成了一些關於中國社會本質的假設，希望在中國現實社會中驗證，於是 1911 年 10 月來到中國考察。<sup>54</sup>荷蘭漢學家施舟人(Kristofer Schipper, 1934-2021)於 1962 年至 1970 年在臺灣做田野調查，親身習道，學習道教科儀和閩南語，搜集了大量第一手資料。施舟人也非常注重文獻分析，1976 年開始發起並主持歐洲《道藏》工程，歷時近 30 年完成，出版三卷本《道藏通考》。在研究中，他沿用馬伯樂開創的「內部文本批評法」，並發現《道藏》以科儀類道書為主體，總結出了一套全新的《道藏》分類法。<sup>55</sup>

美國漢學家桑高仁(Steven Sangren)於 1974 至 1977 年間在臺灣從事媽祖信仰的田野調查，所著《一個中國社區的歷史與神秘力量》(*History and Magical Power in a Chinese Community*)是一部關於臺灣大溪的民族志。該書第二部分涉及地方社會空間的儀式建構，桑高仁以此理解中國宗教，「試圖建立一個涵括社會組織和宇宙觀、他所稱的『價值的結構』，並認為基於文本和田野，在大小傳統中找到這種結構才是理解中國文明一體性的途徑。」<sup>56</sup>

從以上舉例可見，採用文本分析和田野調查相結合的方法，成為 20 世紀現代專業漢學家研究中國宗教的主流。

從共同的價值標準來看，現代專業漢學家不再簡單地給佛教、道教和民間宗教貼上迷信或巫術的標籤，也

50 高延(Jan Jakob Maria de Groot)著，芮傳明等譯，《中國的宗教系統及其古代形式、變遷、歷史及現狀》(廣州：花城出版社，2018)。

51 該書 1910 年於巴黎吉美博物館出版，1941 年北京再版。相關研究可以參看沙畹(Édouard Chavannes)著，秦國帥譯，雷陽校，〈泰山：論一種中國信仰〉第一章，載於渠敬東、孫向晨主編，《中國文明與山水世界》第 1 輯(上海：三聯書店，2021)，頁 2-27。

52 沙畹(Édouard Chavannes)著，盧夢雅譯，〈古代中國社神〉，《國際漢學》3(2015.6)：52。

53 戴密微(Paul Demiéville)著，耿昇譯，〈法國漢學研究史〉，載於《法國漢學史論》(上)(北京：學苑出版社，2015)，頁 124。

54 盧夢雅，《葛蘭言的漢學發生研究》(濟南：山東大學出版社，2018)，頁 157、133。

55 張崇富，〈歐洲《道藏》研究的理論、方法和視角〉，《道學研究》33:1(2019.6)：14-24。

56 羅楊、陳敏紅等，〈閩南讀書會之二——幾代學者的閩臺民俗宗教研究〉，《西北民族研究》1(2016.2)：71。

很少將中國宗教與基督教進行對比。在他們看來，中國諸宗教有其獨特的存在形態和價值，基督教只是人類多元宗教的一部分，不再天然地優於中國宗教。高延對民間宗教的評價甚高，指出「在中國，宗教的觀念和功能遍及社會生活的最深處，它們不但對中國風俗、家庭生活和政治制度起著主導作用，在很大程度上也決定著中國的立法制度。」<sup>57</sup> 葛蘭言認為，「中國鄉民階層中的宗教儀式經過上層貴族的吸收和改造後，成為貴族的身分象徵，而這些被貴族改造的儀式又被大一統的帝國及其官員再次改造和加以推廣，從而傳播到社會的各個階層。」<sup>58</sup> 楊慶堃（1911-1999）注意到「在中國廣袤的國土上，到處都有寺院、祠堂以及祭拜神靈的地方，這表明宗教在中國社會中有巨大的影響力，它們是一個社會現實的象徵。」<sup>59</sup> 施舟人在論述道教時說到：「道教一直活在中國大眾的社會之中，根植在一個仍舊存在、真實的，以及確定的儀式思維之中，並和人們的日常生活緊密相連……道教有其官方和非官方的性質。作為非官方的宗教，它一直服務於大眾居住的非官方的社會，這是真正的中國文化傳統的血和肉。」<sup>60</sup>

綜上所述，可以看到 20 世紀西方專業漢學家已經擺脫了 19 世紀傳教士漢學家設定的「成全模式」，他們看待中國宗教的共同價值標準為：中國宗教，尤其是民間宗教有其存在的合理性。

需要指出的是，雖然在「典範」概念的定義視域

下，現代專業漢學家的中國宗教研究具有一致性，但與天主教傳教士漢學家、新教傳教士漢學家不同的是，現代專業漢學家在更為具體的研究理論、研究方法和研究視角上呈現出豐富的差異性和立體感。在研究理論方面，高延，尤其是葛蘭言受到結構主義的影響，他們將中國宗教劃分為精英宗教和鄉民宗教的二元結構。楊慶堃運用結構功能主義理論，根據宗教存在的形態，將中國宗教劃分為「制度性宗教」和「彌散性宗教」。<sup>61</sup> 華琛（James Watson）則運用象徵／結構論來討論中國宗教的統一性。<sup>62</sup> 研究方法上也是如此，雖然現代專業漢學家都注重採用文本分析與田野調查相結合的方法研究中國宗教，但高延、沙畹、葛蘭言等人更加注重採用中國古代的經典文本，如《禮記》、《史記》、《詩經》等，而桑高仁、施舟人、田海（Barend J. ter Haar）、高萬桑（Vincent Goossaert）等人更加注重挖掘地方文獻，如民族志、地方志、碑刻、廟志、家譜等資料。<sup>63</sup> 此外，現代專業漢學家雖然都關注中國宗教，但他們看待中國宗教的視角經歷了非常明顯的轉變。正如上文所言，高延、葛蘭言是在二元結構的視角下看待中國宗教。弗里德曼（Maurice Freedman, 1920-1975）和楊慶堃等則致力於尋找作為一個整體的「中國宗教」，證明不同宗教傳統之間密切而頻繁的接觸和交流，為一個（中國）宗教的形成提供了可能。勞格文（John Lagerwey）、歐大年（Daniel Overmyer, 1935-2021）、高萬桑、丁荷生（Kenneth

57 Jan Jakob Maria de Groot, *The Religious System of China*, Vol. I (Leiden: Brill, 1892-1910), p. x.

58 Maurice Freedman, "On the Sociological Studies of Chinese Religion," in Arthur Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press, 1974), pp. 32-34.

59 C. K. Yang, *Religion in Chinese Society* (Los Angeles: University of California Press, 1961), p. 6.

60 Kristofer Schipper, *The Taoist Body*, Karen Dural, trans. (Los Angeles: University of California Press, 1993). 相關研究看參看胡銳，〈當前法國的道教研究：學者、源流、觀點及方法〉，《宗教學研究》2（2014.6）：79-88。

61 具體討論參看丁仁傑，〈楊慶堃與中國宗教研究——論中國宗教研究典範的繼承、轉移與競爭〉，載於《人文宗教研究》第四輯（北京：宗教文化出版社，2014），頁 185-225。

62 王銘銘，〈葛蘭言何故少有追隨者〉，《民族學刊》1（2010.6）：5-11；范麗珠，〈從楊慶堃宗教社會學的功能主義視角看儒學的宗教特質〉，《復旦學報（社會科學版）》5（2018.9）：31-38；劉永華，〈「民間」何在？——從弗里德曼談到中國宗教研究的一個方法論問題〉，載於復旦大學文史研究院編，《「民間」何在誰之「信仰」》，頁 1-25。

63 如高延利用《禮記》論證精英宗教的正統性；葛蘭言利用《詩經》研究古代的節慶、歌謠和儀式等；沙畹利用《史記》討論中國古代的社神；田海利用方志研究明清時期的秘密社會；高萬桑對江南地區城隍廟的研究充分利用了廟志。相關研究參高萬桑（Vincent Goossaert）著，曹新宇、古勝紅譯，〈清代江南地區的城隍廟、張天師及道教官僚體系〉，《清史研究》1（2010.2）：1-11。

Dean) 等人並不執著於尋找作為整體的中國宗教，而是將看待中國宗教的視角轉換到具體的地方社會、社群和社區，採用一種「自下而上」的視角討論中國宗教。<sup>64</sup>

還有一點需要特別注意，自 20 世紀 70 年代以來，歷史人類學的興起或許對西方漢學的中國宗教研究產生了一定影響。<sup>65</sup> 部分現代專業漢學家更加注重對中國宗教與現代社會的互動關係展開研究，而不再過多地關注中國古代社會。康豹 (Paul R. Katz) 和高萬桑主編的《改變中國宗教的五十年：1898-1948》集中討論了從晚清到民國中國社會宗教狀況的改變。<sup>66</sup> 中華人民共和國成立以來，社會與宗教之間的互動同樣引起了漢學家的特別關注，例如波特 (Jack M. Potter) 對女薩滿研究的地點取樣為 1961 年到 1963 年由八個自然村組成的廣東宗族村落——屏山；<sup>67</sup> 弗洛爾 (John Flower) 和利奧納 (Pamela Leonard) 對四川西南地區一個山村裡川主廟信仰復興原因的研究，結論為「地方寺廟是一個具體社區的歷史記憶，川主廟的恢復是對市場經濟下蔓延的官員腐敗的不滿。」<sup>68</sup> 可以想見的是，隨著現代專業漢學家觀察中國宗教的視角不斷「邊緣化」，歷史人類學對西方漢學的中國宗教研究的影響將會日益深入。歷史人類學家和現代專業漢學家的身分將會不斷趨合與重疊。<sup>69</sup> 從長久來看，歷史學、人類學和現代專業漢學的這種糾葛到底會給各自學科的發展帶來怎樣的影響，還是一個目前並不清晰，在未來卻非常值得關注的問題。

## 五、結 論

以上的論述表明西方漢學傳統的中國宗教研究經歷

了不同典範的轉移，即從「天主教傳教士漢學典範」轉移到「新教傳教士漢學典範」，再轉移到「現代專業漢學典範」。這三種「典範」在學術共同體、理論基礎、研究方法和價值標準上都有明顯不同。

「天主教傳教士漢學典範」以耶穌會傳教士為主體，存在時間為明末清初 (1583-1773)，研究主題主要是中國上古宗教和原始儒學，其理論基礎源自中世紀經院哲學、「準貝拉基主義」和「赫爾墨斯思想」，研究方法為文獻考據和索隱 (象徵或隱喻) 方法。主流價值標準為基督教可以與原始儒學和《易經》為代表的中國文化、宗教相融合。「新教傳教士漢學典範」以社會福音派傳教士為主體，存在時間為 19 世紀下半葉到 20 世紀初期，研究主題主要是中國儒釋道三教典籍，理論基礎源於自由神學和《聖經》東方學，研究方法為比較宗教學和比較語言學，主流價值標準為基督教優於中國諸宗教。從宗教觀的角度看，天主教傳教士和新教傳教士的宗教研究均屬於西方一神論宗教的觀念典範。「現代專業漢學典範」以現代專業漢學家為主體，始於 19 世紀末 20 世紀初期並延續至今，這種典範得以建立的理論基礎是西方新興的社會學和人類學，研究主題為中國所有宗教，並對民間宗教給予特別關注。研究方法主要是田野調查和文本分析相結合，主流價值標準為中國宗教具有存在的合理性，並可以此揭示中國文明程度。隨著西方現代漢學家更加客觀地看待中國宗教，他們研究中國宗教的維度也漸趨多元，更加注重將中國的宗教現象置放於中國社會中進行解讀，顯示出西方漢學有關中國宗教研究的學術水準日益提高。

需要指出的是，西方漢學傳統的中國宗教研究典範

64 徐天基、羅丹，〈西方漢學傳統中的中國宗教研究〉，《民族藝術》4 (2012.10)：72-74。

65 劉永華，《時間與主義》(北京：北京師範大學出版社，2018)，頁 99-121。

66 康豹 (Paul R. Katz)、高萬桑 (Vincent Goossaert) 等編，《改變中國宗教的五十年，1898-1948》(臺北：中央研究院近代史研究所，2015)。

67 波特 (Jack M. Potter) 著，彭澤安譯，〈廣東的薩滿研究〉，載於武雅士 (Arthur Wolf) 編，彭澤安、邵鐵峰譯，《中國社會中的宗教和儀式》(南京：江蘇人民出版社，2014)，頁 212-236。

68 弗洛爾 (John Flower)、利奧納 (Pamela Leonard) 著，陳永革譯，〈中國鄉村的文化生活：以川主廟為例〉，載於張敏傑主編，《中國的第二次革命——西方學者看中國》(北京：商務印書館，2001)，頁 301-322。參見：孫慶忠，〈近二十年來人類學漢族社會研究述評〉，《民族研究》2 (2005.3)：93。

69 有關歷史學和人類學宗教研究的關係，具體參看張珣，〈人類學與歷史學宗教研究的對話〉，《學術史與方法學的省思：中央研究

及其轉移為漸變而非突變，是一個新舊典範逐漸浸染的過程，無法劃定一個清晰的時間分割線。孔漢思（H. kung, 1928-2021）與特雷西（D. Tracy）合編的《神學典範的變遷》（*Paradigm Change in Theology*）曾對此加以說明。孔漢思指出：「在科學領域中，新典範出現就取代了舊典範，例如太陽中心提出之後，地球中心說就被取代。但在人文學科的領域中，新舊典範有並存的可能，甚至一個人會同屬兩個以上的典範。」<sup>70</sup>

漢學作為溝通世界東西方的紐帶，對人類不同文明之間的交流具有重要意義。宗教在某種程度上塑造了不同文明的特質，對人類文明的發展具有不可替代的作用。因此，在全球化和多元化的現代處境之中，我們更應該重視西方漢學傳統的中國宗教研究。借鑒孔恩的「典範」概念，客觀、全面地梳理、總結和評價西方漢學傳統的中國宗教研究具有重要意義。

院歷史語言研究所七十周年研討會論文集》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2000），頁 401-424。

70 轉引自潘鳳娟，《西來孔子艾儒略：更新變化的宗教會遇》（天津：天津教育出版社，2013），頁 183-184。

## 蔣經國國際學術交流基金會獎助計畫申請須知

獎助範圍：中華文化之人文與社會科學，以及臺灣研究。

申請資格：國內外學術機構之專任學者或研究員（國內地區必須具備國際合作）。

開放地區：國內、美洲、歐洲、亞太及新興地區。

補助類別：研究計畫、資料庫建置、研討會、出版補助、系列講座、學者補助，以及博士論文撰寫獎學金與博士後研究獎助金。

申請日期：一、每年 10 月 15 日（研究計畫、資料庫建置、系列講座及學者補助等類別）

二、研討會與出版補助類每年受理兩次

- 9 月 15 日 —— 原則上執行時間在次年 1 月至 6 月
- 1 月 15 日 —— 原則上執行時間在當年 7 月至 12 月

### ● 基金會總部

地址：臺北市大安區敦化南路二段 65 號 13F/B

電話：+886-2-2704-5333

傳真：+886-2-2701-6762

e-mail: cckf@msl.hinet.net

http://www.cckf.org.tw/

### ● 美洲辦事處

地址：8361 B Greensboro Drive, McLean, VA 22102, USA

電話：+1-703-903-7460

傳真：+1-703-903-7462

e-mail: ccknao@aol.com

http://www.cckf.org/