

導 論

張 珣

中央研究院民族學研究所



民間信仰一向不被中國傳統的學術界所重視，文史哲等學科要鑽研的是儒釋道等正統制度宗教，頂多再加上因為有叛亂之嫌而被注意的教派，如白蓮教等。日據時代受過歐洲現代社會科學啓蒙的日本學界，開始以臺灣為試驗地點，開啓了臺灣人類學的研究以及殖民政府的政策調查，其中針對漢人文化部分，很重要的便是臺灣私法以及臺灣舊慣信仰的調查。民間信仰在日據時期因而累積了不少全面性並且基礎性的調查。光復之後，大陸撤退來臺的中國早期人類學者，以及1960年代因為無法進入大陸鐵幕做調查而以臺灣為代替地點的歐美人類學家，相繼深入臺灣民間信仰的研究，因而截至1990年代為止，長達百年時間，臺灣人類學家幾乎是臺灣宗教信仰研究的領航人。

然而此種優勝局面在90年代開始有了轉變。臺灣在1970-80年代的尋根運動所帶動的鄉土認同以及社區營造潮流，讓地方寺廟重新注入了生命力，民間信仰也成為學界關注的新寵兒。到了90年代學界開始挑戰人類學家長期壟斷的民間信仰研究。此一挑戰有其學科理論與立場的不同。1987年臺灣解嚴之後，新興宗教團體如雨後春筍一般陸續地成立，傳統宗教的信徒所組成的志願社團也蓬勃地發展。農村的祭祀圈有名無實，都市型的宗教與信徒組織卻迅速增長擴張。這些新興宗教組織的數目與現象不但早已超過人類學的研究範圍，也非人類學界的薄弱人力所能負荷。加上解嚴之後宗教與社會的關係越形複雜，宗教與犯罪，宗教與社會亂象，宗教與企業經營，全球化的傳教方式等等現象的出現，更使其他學科紛紛加入研究行列。使得人類學在臺灣漢人宗教研究上，只是諸多研究科目之一。

1999-2000年在中央研究院民族學研究所舉行的一連串研討會中，人類學家與非人類學家彼此之間的研究方法、立場、心態、目

的均引起廣泛的爭論。會後的討論也均漣漪不斷。民族所的文化組遂決定再舉辦一場研討會，聽聽來自不同學科的臺灣宗教研究者對人類學家的諍言，雙方將各自學科的優劣寫入論文之內，正式給予學術地位的討論，便是2001年10月26-27日所舉行的為期兩天的「人類學與漢人宗教研究研討會」。

在聆聽其他學科的諍言的同時，也澄清人類學界長期以來，在摸索人類學本土化方面的各種反省與努力。要澄清的問題諸如，究竟宗教研究對人類學有何意義？人類學家為何要研究宗教？在瞭解社會文化現象上，宗教為什麼有意義，有什麼意義？在臺灣漢人宗教研究上，人類學的研究角度與方法有何特殊性質與貢獻？人類學有何異於其他學科？人類學所得的知識是什麼知識？在面對其他學科學者之質疑與挑戰時，人類學家如何解釋其立場與學科目的？更何況每位人類學家對人類學的定義不盡相同，不可否認地，會影響研究者處理問題時的方式也不同。

人類學家不處理宗教現象的歷史時間流變，不處理宗教的文字科儀考證，不處理宗教哲理的建構，不處理神學教義思辯，那麼，人類學家的專長是什麼？人類學家不只是報導宗教活動現場，不只是記錄宗教民俗曲藝，究竟人類學家要處理的是哪一層面的問題？我們如何傳承與評價60年代到80年代人類學家處理的宗族（clan）與宗教、或祭祀圈的問題？對我們今日的研究有何啟發？諸如此類的問題在研討會上邀請人類學與非人類學雙方學者進行對話與溝通，不但有助於人類學家面對其他學科學者時凸顯其立場與定位，也有助於未來人類學對臺灣漢人宗教研究之貢獻。

會議當時邀請有人類學家就傳統民間信仰的不同議題做回顧與檢討，宗教社會學家藉著其擅長的臺灣新興宗教研究來指出兩學科在處理宗教對象上之差異，道教學者李豐楙發表其對臺灣中部道壇

的研究，以釐清道教與民間信仰的差別。臺灣佛教史學者江燦騰發表日據時期臺灣佛教僧侶林德林的個案研究，以彰顯人類學對佛教史文獻的忽略。最後，同樣研究民間信仰卻努力於建立其背後宗教哲理思維的學者鄭志明，發表人類學與宗教學對話的論文，以指出人類學疏忽民間信仰的神學系統的建構。

我們認為當時舉辦會議的目的以及會後在學界引起的迴響，值得加以出版以讓更多人分享，因而挑選其中數篇加上另外邀稿的幾篇而集結成本書。新增的論文作者四位，恰好代表來自不同地區的學者，一位英國的王斯福，一位美國的南微莉，一位日本的渡邊欣雄，一位中國大陸的王銘銘，這四個地區如前述，長期以來在臺灣宗教研究上都有其獨特的傳統與成就。本書並非當初會議論文的集合，一來多數舊稿都經過原作者重新改寫，二來有四位國際知名學者發表其對臺灣宗教研究的新成果，讓本書有了新的目的與面貌，除了保有原來學科對話與切磋的目的之外，更增添了近年臺灣宗教研究的新議題，例如宗教與民主，宗教與本土認同等關懷，因此本書書名標示為「臺灣本土宗教研究：結構與變異」。「結構」是指人類學家給予漢人宗教「神、鬼、祖先」的三元結構，「變異」是指此一結構模型無法解釋或無法含括的差異現象。差異現象有因女神對舊有男神理論的挑戰，有因佛道出世型神明對民間信仰官僚科層體系神明的挑戰，有因來自地區差異或時代變遷帶來的歧異發展等等。以下便針對各篇論文作簡介，以方便讀者閱讀。

首先，第一部份「結構與變異」，葉春榮與張珣的兩篇文章開宗明義點出人類學家研究臺灣漢人宗教的結構與變異。

葉春榮的〈厝、祖先與神明〉遵守傳統人類學家處理漢人宗教的核心問題，討論「神、鬼、祖先」的結構，但是本文異於以往論點的是以家屋——厝，為焦點，討論「神、鬼、祖先」的文化意義。

這可以說是把人類學家如 Levi-Strauss 處理的「家屋」(house) 問題，拿來討論漢人的家屋的文化意涵，是作者相當努力的一個新嘗試。作者以臺南左鎮葫蘆村的調查來說明「厝」與「寮」的差異在於，「厝」是有供奉祖先與神明的住家，而「寮」則是沒有供奉祖先或神明的住家。因而漢人的「厝」(家，家屋) 不但是建築物，或是親屬組織，更是一個具體而微的小宇宙，其中的天(神明)、地(祖先與鬼)、人各有其固定空間與位置。小自一個家屋的建築，大至一個村落的布置(以廟宇為中心，五營為四方)均具體而微地展現了漢人的宇宙觀。

葉春榮指出葫蘆村居民包括有閩南以及平埔族後裔，文獻中記載荷據時期西拉雅平埔族人即有建寮仔，住在寮仔的習俗。因而文中厝與寮的差異有其族群差異的意涵，漢人住的厝與平埔人住的寮差別在於厝有供奉神位與祖先，而寮沒有。對漢人家屋的此一識別標準，或說作者賦予漢人家屋如此大的文化意涵，是否可以推論到其他漢人社會？或弔詭的，此一識別標準正顯示了臺灣漢人異於其他地區漢人家屋的獨特意涵？這是葉春榮文章能夠引發讀者深思的問題。

張珣的會議論文原是針對臺灣祭祀圈研究的回顧，因為已經出版了，⁽¹⁾ 為了本書特地再撰寫〈變異、變遷與認同〉一文，文中特地就近年新的研究議題做回顧。張珣選擇了近年出版的三本有關臺灣漢人宗教的英文論文集做評論，依序是 Meir Shaha 與 Robert P. Weller 合編的 *Unruly Gods* (1996)，第二本是 Philip Clart 與 Charles B. Jones 合編的 *Religion in Modern Taiwan: Tradition and Innovation in a Changing Society* (2003)，第三本是 Paul R. Katz 與 Murray A.

1. 臺灣大學考古人類學刊 58: 78-111(2002)。

Rubinstein 合編的 *Religion and the Formation of Taiwanese Identities* (2003)。三本書的議題焦點分別是有關變異、變遷、與認同。「變異」指的是有別於正統的中國官僚神明結構的一些女神崇拜（觀音、臨水夫人）、動物神崇拜（十八王公）、兒童神崇拜（哪吒）、甚至是道教真人等等來修正原有的人類學對漢人宗教的刻板印象。「變遷」指的是人類學界忽略臺灣戰後漢人宗教的變遷與發展，無論是在鸞堂鸞書的詮釋、在佛教觀音靈感故事的敘述，臺灣佛教四大山門的成立，民間信仰建築與活動的蓬勃發展，王爺信仰的發展，甚至學術界研究主題的發展等等各方面，都有異於以往的表現，而使人不得不注意到臺灣宗教與原鄉宗教之間的差異發展。

「認同」指的是臺灣近十年來漢人宗教研究反映了臺灣島內的政治生態，亦即臺灣主體性或說臺灣認同的討論，某些學者紛紛找尋臺灣民間信仰內異於中國大陸的部分，稱之為「本土化」或「臺灣化」以證明有獨特的「臺灣宗教」，然而多數的學者則傾向於採取保守審慎的態度，認為宗教的變異除非深入到本質性的改變，否則難以宣稱有所謂的「本土化」或「臺灣化」的結果出現，頂多只能同意有各地區的區域表現罷了，一如四川邊遠地區的宗教表現會異於中原地區宗教，或是海外華人的宗教會有異於原鄉宗教的表現等等。

第二部分的四篇文章，包括王斯福、南微莉、渡邊欣雄、與王銘銘，恰好是都討論到中國大陸地區與臺灣地區，兩岸諸種民間信仰現象的異與同。

倫敦政經學院王斯福教授 (Stephan Feuchtwang) 的文章，〈中央與邊陲：漢人節慶組織的民主機制〉，是很有啟發性的。Feuchtwang 教授早在 1965 年即以臺北縣石碇鄉為其博士論文田野，之後仍經常回石碇做追蹤調查。1992 年當他把長期以來的研究總集成《帝國的隱喻》一書時，可以說是將人類學家對中國宗教研究

的一個總結評語與質疑。亦即，究竟民間信仰的權威與帝國政治的權威之間是互相輔佐或是互相制衡？這是個漢人人類學界的經典問題，對於Arthur Wolf來說民間信仰是帝國科層官僚的投射，因而民間信仰只是帝國的函數，被動地服務於帝國之安定所需。Emily Ahern則提出民間信仰給予民眾一個練習如何與帝國官僚來往的遊戲模式。Feuchtwang進一步給予民間信仰更多的主動力量，認為民間信仰的神明權威經常成為制衡帝國浮濫權威的來源。

而在本書這篇文章之中，Feuchtwang更大膽地主張，民間信仰的組織，尤其是臺灣民間信仰的廟會組織，不但是民主（意指由老百姓作主，家家戶戶均有平等的參與權）組織的一種表現，民間信仰舉行儀式時，例如建醮儀式，原處於帝國邊陲位置的社區，頓時成為宇宙中心，（編者按：其地位甚至凌駕於京城），具有使宇宙恢復秩序的儀式效力。因而在組織上，在自我意識上，民間信仰皆是中國帝國長期以來民間老百姓自我管理的表現，也是培養民主的溫床。

現代社會科學將社會與國家對立（society-state），認為社會可以監督國家政治機器，社會包括非政府組織（NGO），包括各種人民組織，包括宗教。在處理中國社會時，早期人類學家認為中國宗教只是政治的附庸，當然起不了監督政府的作用。但是近期強調儀式力量的人類學家開始注意儒家之外的，原被以為落後迷信的廟會儀式與組織。這背後的原因是我們要釐清何謂中國宗教？人類學家將最多數人的宗教信仰當作該地區之宗教，因而佔有百分之八十以上的民間信仰便成為人類家學所稱的中國宗教。而民間信仰當中混揉有儒釋道巫，其中的儒家成分可以有時會被另外分類成國家宗教（state religion），其功能當然是維持帝國運作。去除了儒家，一般鄉村的廟會活動不等份地混和有釋道巫，其與帝國的關係便不全是

附庸了。如此一來，Feuchtwang便可以把民間信仰中的廟會活動與組織⁽²⁾拿來與政府做爲對立的存在面來討論，而發展出廟會活動是民主自治表現的論點。

廟會活動不只見於臺灣石碇鄉、安溪美法村、也見於河北范莊，因而是全中國均可見的。廟會活動舉行時，全村當中的每戶人家均有權利擲杯當爐主或頭家以籌辦活動，而各角頭或村莊又以平等的輪流方式來分年慶祝。活動收支公開，廟產屬於全村所有，爐主頭家的能力由全民也由神明監督，而不必動用國家或法律來監督，因而也就成其爲國家法律之外的另一套權威運作方式。

南薇莉 (Vivian-Lee Nyitray) 是美國加州大學河濱分校的教授，長期研究媽祖信仰，並有多篇論文出版，她指出學者對臺灣媽祖研究有很多論述，但是缺乏女性學角度的研究，此篇論文即是使用了女性主義觀點探討女人 (woman)、女性 (female)、與陰性 (feminine) 三個概念，讓讀者對於女人與女神及其共有或是不共有的女性特質有深入的思考。女人與女神之間可有共同性？崇拜女神的社會其女人地位並不一定高，印度教或南歐天主教已經顯示，中國或臺灣崇拜媽祖的社會亦是。女神專管家中事物嗎？通常女神可以庇佑社會之事，但是一定也照顧信徒家中事情。林默娘身爲女神，但是仍然帶有很多女人性質，例如臺灣廟中執事或信徒會替媽祖更換衣服，繡花鞋，還有梳妝臺鏡子等等配備。有的媽祖廟還奉祀媽祖父母，媽祖雖是女神還要盡孝，其父母還高高在上看著她。多數媽祖神像造型已非少女而是高貴婦人，信徒表示千年來媽祖年年修練也逐漸增齡。若與觀音比較，觀音神像造型仍是年輕仕女，

2. 除了廟會組織之外，傳統中國還有宗族、行會、郊商等組織也是自主團體。

作者質問是因為佛教成佛之後超越女性天生的污穢，因此即使年輕仕女也可以不帶污穢嗎？而媽祖則一定要以婦人造型才能超越女子的不潔嗎？

在中國民間信仰的神、鬼、祖先結構內，男神代表帝國科層結構與社會秩序，女神則是可以跨越地區，連結族群，或是跨越官僚階層。尤其臺灣媽祖常常可以跨越村莊地區繞境，顯現其連結力量。相較于男神的陽，女神雖是陰，但是相較於鬼，所有的神均是陽，因此女神的陰不同於女人的陰，女神的陰，其力量有時大於男神，即在於其能跨越科層格局的限制。甚至，作者進一步指出，所有的女神，不只是臺灣地區，甚至是世界其他地區，女神都是代表宇宙生成的力量或是危險的毀滅力量。女神的力量可能來自於與男神不同層面的力量。

南微莉的文章的確讓讀者聯想很多問題，例如比較媽祖與觀音兩位女神，是否終極來說媽祖與觀音還是成就了不同的「果位」？佛教與道教的成神意義是不同的？當然對信徒來說，表現在一般人家廳堂供奉的神明畫像上，也表現在歷史上佛教徒與道教徒的辯論中的是，媽祖「神格」地位低於觀音，應該無庸置疑。但是作者以女性角度來區分兩位女神的造型不同，所反映出的不潔觀，卻是一個女性學研究的很好示範。

日本東京都立大學教授渡邊欣雄的文章〈漢人的民俗宗教分析概念之再檢討〉，一文原為日文。本書特將之逐譯成中文以饗讀者。作者撰寫本文的原始出發點是臺灣（中國）宗教的神職人員，諸如道士、僧侶、占卜師、乩童之間為何可以一人兼任二職？深處於中國文化下的信徒或神職人員，一點也不覺得有何大驚小怪的？但是受過現代科學訓練的人，例如渡邊欣雄教授，則強烈認為各個宗教的教義不同，其神職人員自然不應兼任其他宗教的神職任務。從不

應起疑處著手研究，正是人類學家的擅長，作者最後終於整理出所謂的中國宗教，內容之龐大著實驚人，包括山醫命相卜，這樣的定義與內容是不吻合於西洋的宗教定義的。

作者引用李亦園「中和：中國傳統宇宙認識模式」，並引述李亦園說的，八字、風水、漢方醫術、命名法、儒教、道教神鬼等等作法不一，但是目的都是「致中和」。作者進一步發展李亦園的模式，因為李亦園並未說明讓什麼事物「中」，讓什麼事物「和」？作者以他長期對臺灣以及中國民俗宗教田野觀察的心得，推論應該是「讓對立的兩事物達到中，讓對立的兩事物達到和」。那麼，何謂「對立的兩事物」？例如「天」、「人」，例如「陰」、「陽」。而「對立的兩事物」為何可以「致中和」？以西洋哲學的本質論來說，對立的事物是不可以被中和的！渡邊欣雄是以西洋哲學的假想問題出發來找尋答案。巧妙之處即在於中國哲學認為對立的事物可以帶有同性質的因子，相對立的概念之中存在有共通的因素。因此原本對立的「天」、「人」可以合一，原應互峙的「陰」、「陽」也可以調和。最後作者對中國宗教的定義，提出他的新見解，即在於探索自然與人間的「氣一元論」，凡可以「陰」、「陽」感應，可以「天」、「人」共鳴的狀態即為宗教的目標，而凡是可以用以指導一般人得到感應共鳴效果的人即為神職人員。末尾，作者在文末列出的五術體系圖，可以把中國境內所有「宗教」行為都涵蓋，甚至道佛都包括進來。在這樣的廣義基礎之下，僧侶也可以學風水術或針灸術，道士也可以做占卜，開藥方，並不會產生矛盾或衝突。

1980年代末期當來自福建的王銘銘前往倫敦，追隨Feuchtwang作人類學研究時，師徒兩人曾經一同前往石碇做研究，也是王銘銘結識臺灣人類學家的時候。王銘銘可以說是繼費孝通之後聞名於英國的中國人類學家，以他的家鄉福建泉州安溪美法村作博士論文田

野，也介紹其師 Feuchtwang 教授進入他的泉州家鄉做田調，之後師徒兩人合作撰寫與編輯相當多中英文的文章與書籍，隨著王銘銘進入北京大學任教，也帶動了中國大陸新一代對人類學的學習熱潮。師徒兩人的共同關懷點之一是，中國帝國政治與宗教之間的辯證關係。

王銘銘在本書的文章試圖為近年流行的「朝聖-進香」研究找尋更深層的文化意涵。他認為英文的 pilgrimage 被翻譯為朝聖，而再被用於進香制度研究，是有諸多問題需要討論的。其中之一是中西儀式背後的宇宙觀不同。他認為民間信仰的進香應該追溯到封禪、朝聖、進貢等制度與意涵。而無論官方的封禪、朝聖、進貢或民間的進香，共同表現出中國禮教等級式的宇宙觀，雖則外顯儀式不同。

對於「雖然中國官方與民間宗教呈現極大差異，但是應該有一個整合的中國宗教吧?!」這樣的問題，漢學家 J.J.M. de Groot 與 Marcel Granet 代表兩個學術傳統，前者認為由知識份子與經典著手才可以理解中國宗教，民間信仰只不過是知識份子版本的錯誤理解或表現。後者認為由民間信仰或風俗著手才可以找到中國宗教的原型，知識份子或經典記載只不過是將民間版本精緻化而已。王銘銘由封禪——進香的歷史考察，認為官方與民間兩個方向是互動的，這樣一來使得兩位漢學家之間的張力可以稍微減緩一些。官方的封禪最早採借自民間，被秦始皇加以制度化並官方化之後，建立等級式的帝國權威中心。到了明清時代，這套等級式帝國宇宙觀又回過來被民間接納，產生革新式的進香制度「五頂」，以及其他民間進香儀式等等。

追究中西學術詞彙之文化差異在臺灣 1970 年代，當社會科學中國化的爭論吵的很熱時，pilgrimage 與進香的差異也被討論過。而追

溯一個現行制度或儀式行為的歷史淵源，也曾經是臺灣光復後人類學家的作法之一。但是80-90年代以後臺灣本土意識高漲（王銘銘在他文章中也提到的），人類學也受到衝擊，在方法論上做了改變，強調現行行為或田野調查的精緻化與細緻化，不流行說中西文化差異或歷史淵源等大問題。王銘銘文章中所談的對臺灣讀者來說，可能會有「背負了太沈重的中國帝國包袱了」的感覺。不過他的文章也給臺灣學術界一個參考點，亦即研究可大可小，如果有細緻的田野資料又有廣大的理論關懷，是最上乘，千萬不要一味細緻化而忘了人類學家的職責。

第三部分「跨學科對話」有三篇文章，是來自於道教研究、佛教研究、與宗教學研究給人類學家的諍言，也是2001年當初會議舉行時引起廣泛討論的文章。

李豐楙的文章〈制度與擴散：臺灣道教學研究的兩個面向〉是重新撰寫的，是作者2004-2005年在香港中文大學與來自香港本地及華南地區漢人宗教研究者廣汎交換心得的結晶，也是近年佳作之一。格局大，境界高，是嘗試為臺灣道教學建立一套方法論的一篇文章。臺灣的道教研究在以前有日據時期日本學者之研究，今有本土學者以及來自日本、歐美學者之研究。但是李豐楙認為當務之急應該是釐清道教與民間信仰之區別，才能確立一套正確的道教研究方法與立場。主要原因是民間信仰可以使用人類學的田野調查法，就可以獲得相當成功的研究，但是道教卻不可以。因為道教牽涉到悠久的文字傳統，必須加上歷史學以及文獻學才可以。但是目前臺灣宗教研究受到人類學主宰，方法上崇尚田野調查而忽視文獻解讀，因而首先需將道教與民間信仰區隔出來，才能為道教建立一套方法論。

其次，道教因為有清修與火居兩條路線，火居者設壇於俗世，

與一般人生活無異，替人舉行社區性質的建醮、慶讚中元，或私人性質的婚喪、紅白大事。以往由人類學家或民俗學家研究時，僅僅偏重其儀式及與民眾交通的一面，而未處理其歷史文獻的一面。人類學家或民俗學家有其方法上與理論上的擅長與優點，也為臺灣道教研究累積不少成果，讓道教不至於在學界空白。但是一個學科終究有其偏重也就有其缺失，道教是一個有長期歷史與文字傳統的宗教，也有一套道士傳承的制度，是需要同時採取文獻學與歷史學才能兼顧的，如此才能建立一套完備的道教學。李豐楙即以臺灣中部道士傳承法脈為例，說明火居道士研究有其「擴散」也有其「制度」的兩面性。「制度」的一面就需要研究者拜師，甚至相當大程度的認同，才能取得師承路線、分佈地區，以及科儀密笈或口傳資料。

而道士服務的地區與其居民語言地區是相一致的，因為民眾咸認為神明、鬼、祖先要聽得懂語言才會對信徒有所回應。因此，以臺灣中部來說，海線道士所在，正是臺中、彰化、雲林、濱海泉州人居住的地區，也就出現以鹿港為中心的道壇分佈現象。山線道士分佈區恰好是南投、竹山、漳州籍移民分佈區。中間的鄉鎮則分佈萃居的「福佬客」，亦即客家道士「客仔師」的分佈區。火居道士在經濟壓力下適度保有其地盤，在傳授徒弟數額時會同時巧妙地控制其道壇數。因此，在為社區做齋醮儀式時，即可顯示其地方特色與道法風格。有如一種未成形的教區制度。這樣的觀察角度正是香港華南地區學者近年嘗試建立的「地區宗教」(local religion)，亦即宗教研究不可脫離其區域生態的表現，而李豐楙以道教做了最佳示範。

江燦騰專治臺灣佛教史，尤其以日據時期臺灣佛教的教團史、教派史及中日臺三方佛教關係史見長。本篇論文以日據時代臺僧林德林的新佛教運動始末做個案研究，來針砭人類學家的佛教研究。

人類學有少數幾篇做臺灣佛教研究的論文，限於史料運用之缺如，僅能探討某一教團的社會功能，佛教比丘尼的成就等等。江燦騰的論文先是說明史料取得之不易與過程，其次說明對同一歷史人物之回顧，其評價可以褒可以貶，端視研究者本人之史料運用與詮釋。江燦騰把林德林所處時期臺灣佛教之局勢與前後轉變作大環境之探索，再深入林德林本人之各種傳記、日記、手稿等資料，耙梳並揣摩其心理掙扎，學佛背景，提出新佛教運動之始末，最後，將林德林之「中教事件」回歸到當時臺灣儒佛兩方之時代轉型來做評價。江燦騰強調對歷史事件或人物作研究，若無法釐清該事件或人物之來龍去脈，若無法掌握其時代背景，相關正面負面資料，僅限於平面之敘述或單方向之追蹤，是無法還原歷史的。

我們知道臺灣光復後從大陸來臺的中國佛教界對於臺灣佛教的許多現象不太接受，諸如少數有名的比丘有結婚，諸如齋教的盛行使得未受比丘尼戒帶髮修行的「菜姑」多於佛教的比丘尼等等。而透過被冠以「臺灣佛教馬丁路德」的林德林在日據時期的一些新主張，江燦騰將臺灣佛教在日據時期所受到的改變側寫出來。林德林「中教事件」會遭到臺灣中部儒家知識份子圍剿，其實與當時，相對於儒家來說，臺灣佛教受到日本佛教以及總督府宗教政策的重視與支持有關。臺灣佛教雖然起源於閩粵，但在日本佛教影響之下有了本土的獨特性的發展。

鄭志明教授，對於臺灣教派宗教與新興宗教累積相當多調查經驗以及著作成果，近年更在宗教實務界貢獻巨大。他也一針見血地指陳人類學的臺灣漢人宗教研究嚴重不足的是，缺乏對宗教行為或儀式背後的思維模式或說宇宙觀模型的探討。他並非無的放矢，而是在一一回顧了臺灣人類學家的宗教研究著作之後提出的。鄭志明的建議可以被人類學界接受但是難以被實行，原因在於人類學作

為一門行為科學，重視實證調查，精神或思維層面的探索難免被忽視，超越特定地域時空的所謂「中國宗教」、「宇宙觀」也難免被壓制，因為難以觀察或檢正。然而總有一兩人願意嘗試，給予研究者一個寬廣的視野。

鄭志明指出，幸而，近年人類學界開始脫離以往套用世界人類學理論的公式，有了本土的反省與自覺，「理解到有其（臺灣）特殊的在地化的合成現象」，例如李亦園開始提出「和諧均衡」、「致中和」的宇宙觀模式，以及成立「文化、氣與傳統醫學」研究群，嘗試從宗教的精神內涵來研究宗教。

誠如本書各篇文所示，臺灣道教或臺灣佛教必然有其異於大陸或閩粵的發展路徑，臺灣的進香研究也有其易於大陸進香研究的重點，臺灣廟會組織也因為臺灣信徒的高度民主自由而有其異於大陸的表現，但是「在地化」或「本土化」到什麼程度會出現完全迥異的「一個獨立」宗教？卻是需要學界再加以進一步思考的問題。

凡此九篇論文各有擅長，人類學家能針對臺灣漢人宗教的某一現象，或某一理論作進一步之追究，非人類學家的其他學科同行在熟悉人類學對臺灣漢人宗教的研究之後，能指陳缺失，提出其該科學門之所長，貢獻給人類學。雙方論述均以自己擅長的資料或田野觀察為基礎，進行有建設性的討論，目的為了讓臺灣漢人宗教研究更臻完善。這樣的一個集結是難能可貴的，不但顯示出臺灣漢人宗教研究的整體成果已經高出其他華人社區宗教研究的成果，也顯示出臺灣漢人宗教研究者的成熟度，已經往學科之間良性對話互動的方向前進。相信人類學界在虛心面對學科缺失之後，在未來會替漢人宗教研究創造更高峰。

而對於臺灣宗教以及臺灣宗教學界的認同，在不受政治牽制的原則之下，現階段只要臺灣學者嚴謹認真，一點一滴地累積，研

究成果本身即可宣示是否有一個「臺灣宗教」。何謂「臺灣宗教」？在給予答案之前，我們還有很多要做的事，包括例如本書葉春榮的文章所提的，臺灣漢人宗教與平埔族宗教之間的互動是否足以影響漢人宗教或宇宙觀？進而形成一個獨特的臺灣宗教？包括江燦騰文章所呈現的日據時期日本佛教對臺灣佛教的影響是否足以造成一個獨特的後續發展？臺灣歷經不同時期的政權統治，再加上島內多元族群的長期共居互動，所造成的混合複雜現象，是很寶貴的研究對象，卻也是難度很高的研究對象，實在不需要也不應該被隨意妄下定論。