

「當代道教」研究方法之反思： 朝向道教口述歷史的觀點

謝世維*

摘 要

二十世紀後半葉是中國宗教史劇烈改變的一個時期，也是中國宗教正式邁向現代化、全球化的關鍵時期，近當代國家的政教分立與世俗化、現代化的脈絡之下，並未導致傳統道教的沒落，反而使寬鬆、具備包容性的道教社群在改革開放後獲得發展契機，建構新的神聖共同體，開展出道教的多元能動性。當代的道教研究正在起步進行，也是提供學術界理解現代中國宗教的重要管道。本文探討許多當代宗教研究方法，但是道教的範疇模糊、廣泛、隱晦，涵蓋於社會的各層面，滲透在日常生活中的各面向，與民間宗教之間有著綿密而曖昧的連帶關係，同時在幅員廣大的中國，各區域道教實踐與恢復的狀況殊異，這些因素直接關係到我們在中國宗教復興過程當中，究竟如何去檢視道教。從本文的回顧與分析中可知，我們無法用一個單一標準去度量道教的恢復過程，因此較適合採用另一種策略，即是透過口述歷史的方法，從道教信仰者或實踐者個人的生命歷程，去觀察在不同階層、區域、性別的道教實踐，在 1949 至 2016 年這六十多年期間遭逢什麼樣的處境與轉變。從這些多元而廣泛的訪問當中，去導出新穎而多元的觀點。

關鍵詞：口述歷史、當代道教、宗教復興、世俗化、現代化

* 作者為國立政治大學宗教研究所教授，E-mail: hsiehben@hotmail.com。

一、前言

在宗教研究的領域中，西方的理論一直扮演著指導性的地位，只是這些理論對我們理解當代道教，其中的助益與限制，需要先進行一些反思。西方學者曾經以世俗化(Secularization)來形容在現代社會裡，政治、經濟、文化、教育等逐步脫離宗教制度掌控的過程。宗教從原本全面支配與影響，逐漸退縮至宗教領域之中，而宗教只是社會的一個環節。韋伯(Max Weber)稱之為除魅(Disenchantment)。彼得柏格(Peter Berger)進一步分析世俗化有主客觀之分，在客觀的社會層面，宗教不再具有宰制地位，退出藝術、哲學、文學等場域；在主觀層面，人們不再需要藉由宗教去認知世界、看待生命，宗教只是人們私人領域的選擇，可以依照需要而改宗。¹

不過，1970年代開始全球各地掀起了宗教復興運動的浪潮，其中最受到宗教學界矚目的是美國基督教的新保守主義、中東伊斯蘭的原教旨主義、拉丁美洲的解放神學等等。這些宗教復興，雖然源自相當不同的宗教傳統與社會文化脈絡，但卻同樣訴求回歸宗教原創期的根本教義，在批判現代文明的墮落與迷失的同時，又採取高度現代化的組織模式與傳教方式，以個別宗教領袖的超凡魅力來吸引信眾。這些復興現象巧妙融合傳統與現代，以既復古又創新的形式，展現其魅力，完全顛覆早期宗教社會學的「世俗化」(Secularization)與「除魅」(Disenchanted)的理論，引起宗教學界的反思。學者開始重新反思早期宗教理論當中蘊涵了傳統(Tradition)與現代性(Modernity)以及神聖(Sacred)與世俗(Secular)的二元對立預設，意識到此二者不是對立而排他的兩面，嘗試提出新的思考模式來理解當代宗教復興中所出現的「再入魅」(Re-Enchanted)與「再神聖化」(Re-Sacralization)的現象。²

自1980年代起，人文與社會科學界對現代性的討論進一步開展出「後

¹ Peter Berger (1969), pp. 127-135.

² John A. Schmalzbauer and C. Gray Wheeler, (1996), pp. 241-257. Joshua Landy and Michael Sale red. (2009).

現代性」(Post-Modernity)與「全球化」(Globalization)的兩個股思潮，將全球化視為第二波的現代化。³ 全球性的宗教復興運動也逐漸成為當代批判性思潮所關注的焦點現象，這是過去以民族社群為視角的早期現代化理論所未能預期者，民族國家的政教分離與世俗化的結果，在全球化的脈絡之下，不必然會導致宗教的沒落，反而是具備包容性的宗教社群獲得更有利的發展契機，建構神聖化的「想像共同體」。但用這樣的問題意識來思考近當代道教的研究則極少。

跟上述各種宗教復興運動一樣，道教有其自身社會文化脈絡，但也面對現代社會的挑戰。在現代化與全球化的衝擊下，道教試圖重塑教義與傳統、現代文明提供出路，並採取現代化的組織模式與傳教方式，建立新的模式。⁴ 同時，在道教恢復的過程，海外華人夾帶著經濟力量，以「道教」為認同，成為一個想像共同體，重建恢復大陸道教的廟觀，並建立一個新的信仰網絡。筆者認為有需要深入探究道教面臨現代性與全球化的在地經驗，進而發展出不同於西方或中東之宗教復興運動的理論與詮釋模式，並彰顯道教在世界宗教經驗中的獨特人文價值內涵。

二、理論反思

如前所言，過去的世俗化理論，已經受到許多挑戰與討論。學者曾試著提出「信仰而不歸屬」的當代宗教趨勢，來為新的宗教現象提出解釋，說明歐洲教會的沒落不意味著宗教活力的消退。⁵ 更多的學者開始尋求新的研究範式，包括廣被運用的宗教生態論，也就是觀察不同宗教在一個區域中一段

³ 學者將全球化視為第二波的現代化，提出了「高度現代性」(High Modernity)、「多重現代性」(Multiple Modernities)與「選擇現代性」(Alternative Modernities)等解構與重構現代性的說法。將這類論述帶入宗教研究的領域，仍以歐美的基督宗教及中東的伊斯蘭佔大多數。Anthony Giddens (1991), pp. 187-201. Dilip Parameshwar (2001).

⁴ 謝世維、郭承天編 (2017)，《華人宗教與國族主義》，即將出版。

⁵ Grace Davis (1994).

時間的消長。⁶ 但是其中以宗教經濟學為主的市場理論，逐漸開始成為觀察宗教現象的指標。

宗教經濟(Religious Economy)是把社會中的所有宗教活動置放在一個現存的或潛在的信徒市場當中去探討，這些宗教機構組織會創造宗教文化，試圖維持並吸引信眾，爭取更大的市場佔有。⁷ 學者以供需原理來理解宗教的動態關係，想藉此量度宗教，甚至試圖將這種量度予以圖像化，因此出現所謂的「宗教地圖」，從一些數據，去進行宗教分類與區域分布的視覺化，而從地圖當中看出各宗教的分布、互動、消長。這種視覺化的研究讓人一目了然，也提供了許多新的研究議題。宗教分布視覺化有助於學者探討宗教市場理論，而在拉丁美洲與後共產時期的東歐宗教研究上，這種研究方法已經有豐碩的成果。⁸ 以這種研究方法探討宗教活力(religious vitality)成為許多學者取代世俗化理論的新方法。

宗教市場的理論當中，宗教市場最重要的變化通常是管制(Regulation)或取消管制(Deregulation)，其中國家的制約扮演重要的角色。宗教經濟理論學者認為寬鬆的管制會導致宗教多元，進而使宗教的參與提高；反之，則會導致宗教衰退。⁹ 但是這種預設未必符合現實，學者在歐洲觀察到，宗教管制的嚴格，卻也驅使新宗教運動活力的提升，顯示這當中有更複雜的因素存在。因此宗教的高度管制將不會導致宗教的衰亡，而是會導致宗教現象的複雜化。壓制性管制可能會導致宗教性表達的其他形式，包括非制度化的信仰與實踐，變得更加難以管控。學者開始指出，近年來中國宗教管制的提升，卻導致了宗教復興，也因此，當今學者開始探討當代中國宗教的恢復與活力，試著運用類似的方法，只是中國宗教情況較為特殊，在市場理論的運用

⁶ 孫硯菲 (2014)，頁 11-25。

⁷ Rodney Stark and Roger Finke (2000), pp. 193.

⁸ Anthony J. Gill (1998). 這種研究方法現在也運用在中國宗教研究之上，目前美國普度大學 (Purdue University) 所進行的研究計畫 “The Spatial Study of Chinese Religions and Society (2014-2016)” 即是典型案例。

⁹ 所謂的「管制」包括管理宗教事務的所有法律和規條。Rodney Stark and Roger Finke (2000), pp. 198.

中，這些研究方法需要經過調適。

由於中國特殊的政治環境，學者也開始提出「政治經濟學」的概念，來解釋近當代中國的宗教現象，以修正原來的宗教市場理論。¹⁰ 然而這種量度宗教的方式，首先必須先辨識出宗教的歸屬，才能夠正確計算出信仰人口的分布。那問題是，何謂宗教？我們有辦法精確地在中國宗教的場域當中辨識所謂信仰人口嗎？

宗教的界定因學者、信仰者、國家而異。國家對宗教的界定在於其是否能納入宗教範疇而進行管束，是在國家政策、法律層面的界定；學者對宗教則是從其本質與現象去思考，進行對宗教定義與分類；而信仰者對宗教的界定則涉及個人宗教體驗與社會實踐。

過去「宗教系統論」是學者認知、掌握宗教的一種模式，宗教被認為是存在於文化中公認的象徵與論述系統。¹¹ 這種說法除了受到六十年代結構主義的思潮影響之外，其中也針對自十九世紀以來將宗教視之為人的內在性與主體性之現象，這樣的學術傾向甚至導致靈性思潮的興起。¹² 系統論不認同這種主體性的觀點，認為宗教是個人外在的現象，在觀念上與現實上有緊密的聯繫，學者常將文化視為一個統一的系統，而系統內的各部分相互依存，並體現著某種觀念或原則。

在這種觀念下，學者對宗教進行界定，將之定義為基於其對超自然的信仰與實踐、以此界定其生活與世界觀，並依此信仰而產生的儀式，同時這些信仰者有著獨特倫理社群與社會組織。滿足這四項條件則被視為是「宗教」。學者進一步對宗教做出幾種分判，將宗教分為幾種模式，全宗教(Full religion)、半宗教(Semi Religion)、類宗教(Quasi-Religion)、假宗教(Pseudo-Religion)。滿足

¹⁰ Fenggang Yan (2012), pp. 14-23.

¹¹ 克利弗德·紀爾茲 (Clifford Geertz) 在 1973 年出版的《文化詮釋》一書中，有一篇關於宗教定義的文章。這篇文章對宗教研究有著深遠影響。Clifford Geertz (1973), pp. 90.

¹² 在西方工業革命後，部分學者將宗教視為一種內在主體性的現象，這種觀念形成一種宗教學術的思潮，並經由施萊爾馬赫 (Friedrich Schleiermacher)、詹姆士 (William James) 以及潘乃德 (Ruth Benedict) 等學者加以發展。這種思潮與現代的靈性思潮有關，並以靈性取代宗教。Robert C. Fuller, (2001a), pp.5. (2001b), pp. 211.

以上四個條件者，被界定為全宗教；而滿足以上四條件，但是部分條件發展不全，則被視為未發展完全的宗教；若不具足以上四個條件，則可能是類宗教或假宗教。學者認為，民間宗教當中區域的宗教在不同的地方有特定供奉的神祇、善書與儀式，可以被認為是半宗教。而至於市民宗教、祖先崇拜、行業神崇拜，或者是學者楊慶堃所說的「彌散宗教」(Diffused Religion)則屬於類宗教，這類型的宗教寄生於其組織系統，若是國家、家庭或行業系統崩潰，這種信仰也會隨之瓦解。¹³ 倘若是缺乏對超自然的信仰這一個條件，則被視為是假宗教。這類型可能是對某種意識形態的崇尚，也可能導致某種情操或是虔誠的情感。許多的世俗性理念崇拜，具有者某種類似宗教的特質，例如愛國主義、科學主義、共產主義、無神論等等。¹⁴ 這種分類在探討政治經濟的宗教現象時，或許有其功能，但實際上這種分類真的能夠完全套用在中國的宗教之上嗎？我們想進一步提出的問題是，這些定義符合道教嗎？

實際上，當代道教的範疇很可能同時出現在以上四個範疇，傳統的道觀組織可以視為第一類；而民間的善堂、乃至依附在民間信仰的儀式專家可以視為第二類；同樣的許多火居道士、法師實際上也是民間信仰的一環，與所謂的「彌散宗教」有密切關係；而近當代的道教養生團體，在某種程度上就是完全去除掉超自然的信仰，化約為道養生文化，符合第四類。如此看來，這種分類對於界定道教可以說是幫助不大。換另一個角度說，道教的特殊性，值得我們特別關注，它包含太多複雜元素，並非一般宗教概念可以掌握。

量度宗教必需先有量度的標準，因此才需要訂下範疇，學者曾經用這種方法來試圖量度道教恢復的情況，而在評估道教恢復的力道之時，其參照的比較對象是佛教。在這種研究模式之下，就必須採用同一個標準，以做為比較基礎。最清楚而具體的比較就是檢視寺廟、宮觀恢復的程度與比例，按照這種標準，來進行比較，可以看出佛教在九〇年代以後，恢復的速度遠遠超出道教，形成強勢的反彈，而道教則是呈現緩步攀升的趨勢而已，並未有戲

¹³ C. K. Yang (1991).

¹⁴ Fenggang Yang (2012), pp. 36-43.

劇性的大幅成長現象。¹⁵ 依據這些數據，學者推論何以在近二十年當中，佛教能夠獲得高度的活力，而道教則呈現相對停滯或緩慢復甦？其關鍵在於佛教能夠組織在家信眾，形成講經說法與共修的宗教聚會與組織，進而形成信眾力量，凝聚資源與財源，進而恢復、興建寺廟。反之，道教多以儀式服務為主，在講經論道上相對薄弱，無法凝聚菁英在家居士，其形式難以凝聚成爲聚會組織，進而難以在當代社會爭取到資源，也因而在宮觀的恢復上，力道大不如佛教。

這種研究視角與對象相當清晰，其標準一致，但是若以此視角來概括整體道教，進而認爲這是當代道教的全貌，則免不了陷入以偏概全的處境。因爲道教不僅是在宮觀而已，更重要的可能是地方道教儀式的恢復程度、參與道教養生的人數等等極爲複雜的範疇，但是這方面無法從實體宗教建築的恢復看出。因此，道教的所謂「復甦」，不能單只從一個視角來進行，必須從多重視角觀察，更具挑戰性的是，許多面向無法從具體而客觀的標的去度量。

許多學者已經指出，西方的宗教理論多建基於美國與歐洲的宗教現象，因此西方的宗教理論無法適用在中國宗教的範疇。¹⁶ 魏樂博(Robert Weller)、高萬桑(Vincent Goossaert)、宗樹人(David A. Palmer)、康豹(Paul Katz)的研究反思世俗化的理論(Secularization)，並思考宗教化(Religionization)的問題。¹⁷ 這些學者對於世俗化有深入的討論，並提出中國並沒有西方所謂的世俗化現象，宗教在華人世界仍扮演著重要角色，而且對於西方宗教的影響提出嶄新的觀點，從此觀點發展出「宗教化」的議題，這種宗教化是在基督教與西方概念下的「宗教」影響下所形成的現象。¹⁸ 在這種反思之下，研究中國宗教

¹⁵ 此爲美國普度大學中國宗教研究中心由 Jonathan Pettit 所進行的數據調查，其成果即將發表。

¹⁶ Fan Lizhu, (2011), pp. 87-108.

¹⁷ Robert Weller and Meir Shahar ed (1996)、Robert Welle (1994, 1987)、Rebecca Nedostup (2009)、Shuk-WahPoon (2011)、Vincent Goossaert, Jan Kiely and John Lagerway, eds(2015)、Paul R. Katz(2014)、Vincent Gossaert and David Palmer (2011)、康豹 (Paul. R. Katz)，高萬桑 (Vincent Goossaert)編 (2015)、柯若樸 (Philip Clart)主編 (2012)。

¹⁸ 例如康豹相當重視基督教的影響，這種影響層面包括政治、教育、宗教出版、醫院的設立、慈善事業的開展等。這種模式開展出近世中國宗教的新形態。Paul R. Kat (2014).

的學者不斷地摸索屬於中國宗教的範式。勞格文(John Lagerwey)在考察許多客家村落的宗教後，思考是否能在中國不同區域看到共同的現象，曾經提出一個典型中國村莊宗教生活的模式。在他極為廣泛的田野考察中，一直試圖思考著典型與變異的問題，思索著這些現象的變遷與差異。¹⁹ 研究宋元地方社會的周紹明(Joseph McDermott)曾提出四種地方社會的主要制度：社、廟、寺觀、宗族。²⁰ 鄭振滿則是提到地方社會研究的七個脈絡：自然環境、營生模式、宗族組織、公共建設、寺廟儀式、跨地域儀式系統與地方政治等。²¹ 康豹(Paul Katz)提出三角框架作為考察近代中國宗教的新觀點，亦即在官員、地方菁英、神職人員的三角結構中，探討中國宗教社群的運作。並從近世中國城市宗教生活的研究，在傳統與變遷的結構當中思考二十世紀中國宗教的形塑，呈現寺廟圖景的變遷以及菁英階級宗教活動的興起，重新定位近世中國宗教的複雜關係。²² 總之，學者試著在區域當中的氏族、寺廟、土地廟、神職人員等關係中探討地方社會關係。對道教研究而言，地方廟宇與道教儀式專家是進行地方宗教儀式與社會考察的重點。

除了社會結構的動態研究，有些學者試圖在時間變遷上提出一個整體模式。學者近年來試圖以中國宗教的「存活」(Survival)與「復興」(Revival)這個基本趨勢來看待五、六十年來的中國宗教劇變。²³ 雖然整體大趨勢是如此，但是從更細緻的調查可以發現，這個趨勢同樣出現高度的不均質現象。也就是說，並非每一個區域的宗教五十年來都經歷著類似的模式，舉例而言，有些偏遠鄉鎮在文革時期傳統宗教活動並未完全中斷，仍然以最低限度在進行著，並保有其活力，然而在改革開放之後，卻因為鄉村人口流失，或者是基督教的傳入，而使傳統宗教活動包括道教在內逐漸沒落，在這種情況

¹⁹ 勞格文 (1999)，頁 338-354。John Lagerwey (1999)，頁 165-181。

²⁰ Joseph Mc Dermott (2006)。

²¹ Kenneth Dean and Zheng Zhenman (2010)。鄭振滿 (2009)。

²² 同註 18。

²³ Fenggang Yang (2012)。

下，正與「存活」與「復興」這個趨勢相反。²⁴ 我們因此可以想像每個區域與區域之間的復興模式與程度常常是大相逕庭，絕非鐵板一塊。

以上這些研究都希望題出全景式的觀點，試圖用一個模式去概括所有宗教現象，然後提出一種解釋模式。然而華納(R. Stephen Warner)曾說過沒有任何宗教社會學範式可以運用到每一個社會。²⁵ 從以上的檢討可知，我們必須避免掉一種概括性的論述，不再企圖以一種範式、以單一標準來統觀所有的現象，簡化現象的多元複雜面貌。相反的，我們應關注的是個別的現象，同時考慮不同的因素，例如國家機制、宗族、民間信仰、跨區域網絡等，以及這些因素在不同的地方社會、地區與時間下的差異與變化。筆者想進一步提出，可以運用在中國基督教的研究方法，放在道教研究上未必行得通。最主要的原因在於，道教並不是一個具有共同特性的宗教體，「道教」其實是一個寬鬆的範疇，其中包含了各種傳統，這些傳統的特性並不統一，很難用一個範式去綜合歸納。

三、近當代的道教及其界定

近當代道教的範疇極廣，包括全真教出家傳統的道觀、正一派住觀道士、正一派火居道士、地方法師傳統等儀式專家、扶乩傳統為中心的道壇、養生居士團體等差異極大的不同範疇。²⁶ 其中道觀道士與火居道士傳統最受到矚目，在二十世紀初的「廢廟辦學」、「新生活運動」、「破除封建迷信」等運動，一直到文化大革命，基本上帝制後期以來道觀以及中國鄉村社會的宗教網絡已經受到重創，²⁷ 八〇年代以後這些道觀與宗教網絡恢復不一，因而

²⁴ 參見孫硯菲提及民間宗教的恢復遠不如基督教的擴張。孫硯菲 (2014)，頁 11-25。

²⁵ R. Stephen Warner (2008).

²⁶ 黎志添以全真教出家傳統的道觀、正一派火居道士、扶乩傳統為中心的道壇三者為中國道教存在的三種型態。黎志添(2016)，頁 25-31。亦參見 Vincent Goossaert(2012)pp. 200-228、pp. 39-80。Kenneth Dean (2009)pp. 179-210。

²⁷ 同註 4、Kenneth Dean (Press, 2009), pp. 179-210. Vincent Goossaert (2001), pp. 111-189. Presenjit

中國鄉村的宗教呈現不均質的現象，每個區域有不同的發展，已經無法用一個概括式的模型去考察。而依附在這些民間宗教信仰系統的火居道教也呈現不均質的現象。

近年來對民間宗教的研究也有相當的進展，許多學者檢討民間宗教研究的範式，試著提出新的觀點。道教在某種程度上也與民間宗教有密切的關連性，兩者並非是相異的兩個範疇，只是在學術界上，兩者被視為不同學術訓練，因而民間宗教與道教之間的密切聯繫性，並未被長時間完整的討論。同時，民間宗教的研究從理論範式的企圖，逐漸開始著重在區域的特質與地方宗教生活的研究。²⁸ 這也呼應了宗教學理論在近十年來經歷過一個理論的轉變，這個轉變使得學者過去從強調將文化與宗教等視為系統研究的對象轉而去關注區域乃至個人認同的相關課題。

在這些研究反思的背景下，筆者建議不要將道教作一種絕對性的範疇對象，反之，採取一種相對性的觀點。在此，筆者引用「處境知識」(Situated Knowledge)的概念，來理解當代道教的界定與發展。近來學者開始認識到「知識」的產生、傳遞與紀錄實際上是架構在特定的社會的脈絡之中，因此知識是特定情境下的產物，反映的是知識生產者的社會認同與區域文化。「處境知識」所強調的就是知識所處的語言、文化、歷史、傳統與知識的生產密切相關。知識是在多元而複雜的情境之下所產生，與生產者的背景、視角、認同等攸關。因此，「處境知識」是社群所凝聚而成的意義系統，也是特定區域各種主觀視角所交織、具體化而形成的結果。²⁹ 這種概念強調的是在特定處境下所產生的知識系統，只符合在此特定時空條件之下的處境。因此這不是一種具有普遍性的知識，而是一種特定情境之下的產物。處境知識強調知識都是在特定語言與價值系統當中所產生的，並反對有所謂的普遍性知識。

Duara (1991), 67-83. Rebecca A. Nedostup (2010).

²⁸ Philip Clart, (2012, 2007), pp. 219-235, 頁 166-203、邵雍 (2012)，頁 1-18、吳真 (2009)，頁 161-180。

Monika Gaenssbauer (2015).

²⁹ Donna Harawa (1988), pp. 575-599.

在這種概念下，筆者想提出的是，「道教」是一種處境知識下的認知範疇，也就是說，在特定時間與空間、特定地方文化與價值系統下，特定人群的宗教與實踐認同。在這種認同前提之下，不同時間、空間與文化脈絡，其宗教行爲、宗教實踐各有不同，但是都可以認同於「道教」的範疇之下。

當代道教受到「現代化」的洗禮，並遭受二十世紀以來各種政治運動的不同程度破壞，其原來的網絡在崩解之後以不同的程度與方式在重新建構中。而在「道教」這個框架下不同傳統的內涵也在當代脈絡之下各自形塑、調適。³⁰

因此，當代道教的研究不是一個具體對象的研究，而是一個廣泛、繁複、多元的現象考察，也不可能化約為數據，以地圖分布的形式呈現出來。在這種情況下，我們採取處境知識的概念相對有利，也就是說，我們不再企圖提出一個完整客觀的圖像描繪，因為在如此高度差異多元的現象之下，這種企圖本身就是一個妄想，甚至是一個研究誤區。相反的，我們可以觀察許多個別現象，進行個案的描述，理解其處境，以及其因應之道，同時反思不同的人群及信仰如何互動，在這些互動中道士、儀式專家、地方菁英的角色為何，進一步考慮道教實踐者如何與外界多元互動，並在不同脈絡中主動的調整，使道教傳統在當代的挑戰當中存留，並持續注入新的活力。

在處境知識的框架之下，我們可以看待不同脈絡的道教範疇，然而我們如何理解當代六十多年來道教的變遷呢？近代宗教學者的觀點值得我們借鑑。宗教學者逐漸不再視宗教為一個系統，而是視之為一個現象，並從信仰者或實踐者的角度，考察信仰者如何了解並運用宗教，而宗教又如何影響滲透到信仰者的生活當中。

從這個觀點來看，宗教並非是一個完整封閉的系統，可以被研究者以特定理論模型掌握而理解，從宗教實踐者的角度來看，每個人對宗教的理解與詮釋也都不一致。這種研究態度的轉變形成新的研究趨勢，並進而影響了中國宗教的研究。在此，我們首先了解宗教研究的轉變背景，然後再進一步探

³⁰ 同註 4。

討過去道教研究的盲點，以及如何來重新審視道教，最後討論如何以新的模式去理解當代道教，以及所產生的影響。

學者反省宗教有機系統論的外在存在與連貫性，以及其試圖建立一種觀念與現實連結的模式，³¹ 也開始反思到這種觀點對於歷史與文化的實際情況的解釋並不完整，於是學者不再把社會視之為各種部分所組成的整體，也不再把各元素都包羅在一個完整邏輯的結構之中，並對文化的多樣性與流動性投以更多的關注，體認到任何團體、社群中，觀念的創生、現實的建構一定是多樣性的。一方面反對將宗教視為一個系統，甚至物化的傾向，同時轉而關注宗教人如何透過論述、神聖語彙建立認同，並對宗教建立過程當中的發展、調整、衝突、斷裂現象加以分析，同時關注規定與現實的落差。³²

此外，學者也注意到系統論述忽略接受者一方的作為，因而學者開始重視接受者的詮釋角度。³³ 從宗教研究方面來看，在探討宗教的意義與影響時，學者開始注意到不同人物的角度，從作為、權力與理解等層面，考量一個宗教場合中的不同理解與感受，並從這種分析來掌握宗教動態。學者因此不再把文化視為一個系統，轉而強調在社會中存在著多樣、豐富而且不斷改變的現象。³⁴

從個人的角度來看，人對文化有其運用與習慣，人在面對問題與情境時，有時會同時使用幾個文化模型，並依情形從每個模型當中撿取需要的部分，以解決當時所面臨的境況。³⁵ 對個人而言，這些多樣的文化模型充斥而且循環於公共空間之中，而人們可因個人的需求任意選用這些文化模型，以因應各種生活脈絡。

³¹ 學界在反省紀爾茲的文化理論時首先注意到紀爾茲相對而言欠缺歷史性的觀念，他將文化隱喻成一面意義之網，卻忽略時間演變的波動因素。

³² Talad Asad (1993), pp. 32.

³³ 學者諸如 Sherry Ortner, Stephen Greenblatt, William Sewell, Lila Abu-Lughod 等皆對紀爾茲的理論提出不同的反省與思考，這些文章都被收在 *Representations* 59 (1997)當中，當期為 Sherry Ortner 所編名為 “The Fate of “Culture”: Geertz and Beyond”的特輯專號。

³⁴ Fedrik Barth (1993), pp. 4-5.

³⁵ Ann Swidler (2001), pp. 104-106.

因此，學者開始將信徒的日常生活當作宗教研究的主要課題，並稱以「生活宗教」(Lived Religion)、「宗教實踐」的觀點，來克服「菁英」與「民間」宗教的二分觀點，從知識菁英的歷史觀點轉為多重意義、甚至相互衝突的角度與實踐。³⁶ 由此進路去研究信徒的生活方式與內心活動及其與宗教敘述之間的關聯與互動，這也是透過實踐者來探討宗教公共論述與個人內在的宗教心理之間的關連性。³⁷ 如此，宗教的考察不再僅僅是宗教組織與機構，而且「非正統」與「正統」具有同等的重要性，改革性的宗教與民間宗教也同等重要。另外，宗教實踐不隸屬於任何宗教組織的，甚至不涉及信仰的，也正在興起，這些都是生活宗教所關心的範疇。可以看到的是，新的時代宗教的邊界正逐漸瓦解，靈性正在崛起，各種混合、跨界、多重宗教認同成為普遍的現象。³⁸ 因此，宗教認同的表述並非是特定神學的差異，而是在社群中的個人，在諸多的選擇當中作出自我認同，與傳教士及其神學沒有必然的關係。³⁹

如果放在當代道教的脈絡當中，就個人層次而言，牽涉到道教信仰主體如何看待自我與他人的關係，以及如何調合其信仰意識與性別、階級、地域與族群等社會意識之間的矛盾；從這個角度來看，道教實踐主體的觀點就具有很高的價值，其內在活動、對道教的認同、對道教的描述、其行為模式等，可以具現當代道教的精神與多元內涵。

從道教實踐者的角度出發，也關注到實踐者所參與的小團體互動與觀念創造，形成道教團體間的內部網絡關係(intea-religious network)，並將這種團體交流的活動視為一連串的互動儀式，而這些團體交流所累積的文化與知識就成為一個道教團體的認同與共同論述。⁴⁰

就集體層次而言，道教做為一種傳統的「想像共同體」(Imagined Communities)，如何與當代其他宗教形成教際網絡關係(inter-religious

³⁶ David Hall (1989).

³⁷ Robert Ors (1997), pp. 7.

³⁸ Meredith McGuir (1988).

³⁹ Kat Hill (2015), pp. 15.

⁴⁰ Randall Collin (2004).

network)，並與世俗的想像共同體，民族國家、族群團體等等，形成衝突、調適、串聯等關係。⁴¹ 我們可以嘗試從個人的交流層次開始探討，再延伸至這些團體的論述，來闡述個人與團體論述之間的交流與相互創造過程，從而展現當代道教所具有的多樣細微差別及動態過程。

總之，當代的道教研究不僅是思想論述層面，還包含了不同階層的團體以及個人之間的互動與實踐，從這些層面的互動與相互創造來看待道教，才能讓我們了解特定時空的道教文化建構與想像，並展現道教動態現象。在這種反思之下，筆者認為口述史是當代道教研究適合的研究方法之一，值得學者採用。

四、道教口述歷史的視角

對於當代道教的研究，可以從規範文類(Prescription)與描寫文類(Description)兩個面向著手。規範文類一般所呈現的是一種期望狀況或宗教、倫理、生活規範，並非現實的實際狀態。從當代道教規範文本諸如法律、規範、中國道教協會公開文件、道教愛國主義教程等文獻來看道教，所形塑出來的是理想、想像中的道教。而描寫文類的資料諸如訪問、記錄、日記、寫實報導、田野紀錄等，則可以呈現出人如何去了解乃至如何去運用規範文類，乃至日常的道教實踐。將規範文類當做描寫文類去解讀無疑是一個盲點，會誤將宗教規範文獻視為宗教實踐的文本化，然而正如許多學者指出的，規範文類雖然反映、折射出某種歷史現實，只是現實的宗教實踐有時與規範文類所呈現的恰恰相反。史密斯(Jonathan Z. Smith)早已經指出宗教系統論述與社會實踐之間存在著鴻溝。也就是說，規範文類仍然能夠反映某種歷

⁴¹ 學者指出基於宗教認同與上述個人與集體認同之間的交錯複雜關係，產生了後現代與後殖民學者所指出的「去中心化」(de-centralized)、「去疆域化」(de-territorialized)、「離根性」(dis-embedding)、「雜種性」(hybridity)等現象，並使宗教社群在全球化脈絡之下，具備更大的跨地域、跨國與全球串聯的「跨界」(cross-boundary)動員能量。

史事實，只是這個文本，或多或少代表的是官方或菁英的觀點。⁴² 同時，規範文類與描寫文類二者不必然對立，兩者是宗教不同面向與角度，並且時常互相滲透、影響。因此，這個被國家與知識菁英所界定的「道教」究竟有多少的實質性，是很值得思考的，我們必須從國家象徵與隱喻層面反省近世道教。國家所建構的實體化的道教是在現代化過程中所想像出來的「實體」。「宗教」的概念常在有意無意間透過隱喻將道教視為一個自有之整體，或是一種具目的論性質的有機物，這種現象一方面會將宗教看成是主體，因而忽略其抽象而複雜的層面。另一方面，則是會把道教視為一個固定不變的系統，進而忽略其歷史框架與社會脈絡。⁴³ 國家將宗教主體化，視之為客觀主體，這種傾向顯然忽略信仰者在當中所扮演的重要角色。而這種觀點又根源於西方對於「宗教」為自有整體的認知，這種將宗教視為實體的觀點不但造成宗教容器化並排他的僵化現象，並且「人」只是歸屬與某一個宗教，完全忽略了信仰者的主動性、包容性與變動性。

從上文的理論反思中，我們有必要把道教視為一個寬鬆的資源，在上述「處境知識」的概念下，視為一種處境下的認同範疇，端視信仰者如何在各種不同情狀之中運用、轉化、忽略這些資源以因應之。我們可從當代文獻中分析出所謂的國族立場，但是也可以從有限的個人書寫以及口述訪談資料開始探討，再延伸至宗教論述，來闡述個人與宗教論述之間的交流與相互創造過程，如此可以揭示更多樣當代道教的動態過程。

在這種觀念下，我們不尋求一種全觀式描繪的觀點，而改採微觀式的角度。回到個人的生命史，思考人的生活空間是如何被建構，以及如何去詮釋人的宗教生活，從人的角度來看待道教。道教的研究也必須從文化封閉結構的論述轉向從信仰者角度的討論，並探討信仰者對道教的理解與詮釋的多樣性與複雜性。當我們在討論道教時，是在討論那群人的道教？由那些人所定

⁴² 李養正主編的《當代道教》一書可以說是透過規範文類所建構出來的當代道教史，李養正主編（2000）。

⁴³ Robert Campany (2003), pp. 287-319.

義的宗教？所使用的語彙是研究者的他稱或當事人的自稱？是菁英或常民的框架中的界定？亦即，一般人如何認知道教？對道教的認同為何？為何人們會選擇道教？或者，道教只是眾多選擇之一而已？

因此，筆者建議採用口述歷史的研究方式來探討當代道教的種種現象。口述史是歷史書寫的一種，足以建立一個更具社會意識及多元的歷史敘事，提供更豐富的層次，將道教作為一個關注生活與社會的討論面向。更重要的是，口述歷史可以捕捉個人獨特的記憶和敘述其生命故事，為道教史賦予豐富多彩的個人面向，並為其賦予生命素質。透過採集和記錄第一手的個人訊息與經驗，記錄了多元而不是單一的聲音，同時讓參與和經驗歷史的道教實踐者，可以真正地用自己的話語發聲。在歷史現場運用當事人的觀點去理解，了解道教信仰者的生活智慧與宗教意識，從而重新理解地方文獻。這種方法可以建構一個非權威性的史觀，以及非中心的道教經驗脈絡。這種角度符合二十世紀史學界的後現代、後殖民風潮，重視由下而上、關心尋常百姓的書寫方式。⁴⁴

透過訪問可以了解受訪者的生命史，更可藉此觀察道教信仰者在當代的角色與地位。這種資料可以兼顧道教實踐領域與私人道教生活層面，同時可以將受訪者置於歷史的流變中，透過這些訪問增補文獻之不足，搶救即將消失的地方道教實踐，讓以社會整體的角度去理解道教。同時能在口訪現場看到的現象，往往也是歷史上重要的議題，可從當代現象的發現反思歷史。

口述歷史特別要將道教的實踐放在「認同」(Identity)的不同層次來檢視。在當代多元文化環境當中面對不同的宗教與傳統，百姓其實不斷在做抉擇與調適，學者與其費心去界定虛幻的宗教界線與教派分野，更重要應該是關注百姓生活上實際面臨的問題，以及道教在各種情境下所提供的資源。過去的研究常常聚焦於社會機制，卻忽略信眾的宗教實踐，很少去關懷信眾相信的是什麼，他們仰賴什麼信念而生活？而這正是口述歷史可以補足的。口述史以點狀的描述，來建構二十世紀後半葉至今的道教面貌，這雖然不是全觀式

⁴⁴ 參考 Lynn Abrams (2016)、游鑑明 (2014)、許雪姬編 (2014)。

的總體描述，但是這種新的研究方向足以彌補過去道教研究的盲點，並進一步運用這種新的視角與觀念來重新審視當代道教。

但是，口述史的方法有諸多的限制，諸如錯憶、採樣、誤導等等，受訪者可能依照不同採訪者或者不同的問題引導給予不同的答案；在不同的訪問氛圍當中，提供截然不同的版本，也可能選擇性記憶甚至創造記憶，刻意隱瞞某些事件，誇大某些事情的影響力等等。這些限制導致訪問結果並不是事實的再現，因而訪問的目的並不是企圖尋找客觀的史實，事實上絕對客觀史實的再現並不可能，在某種程度而言，這正是呈現受訪者在受訪當下的自我認知與認同，並透過歷史事件界定自我的價值，而這些認同與價值如何建構受訪者想像中的「道教」。作為史料，這些材料也許有諸多限制，但卻也呈現生命樣貌的某種面向。這些都是我們可以蒐集、建立處境化微觀史料的方法。

如前所述，道教的界定既是處境式的，端視信仰者如何在各種狀況之中運用、詮釋其認同，以因應其處境。因此，信仰者如何界定自身為道教徒或實踐者，是口述訪問的核心，即使是出家住觀道士，或是火居道壇道士，對道教的認同與詮釋也可能南轅北轍，而居士道教的認同與身分更是紛歧，而這些都是我們觀察當代道教重要資料。

進一步，我們可以嘗試從道教徒或實踐者個人的宗教生活與交流開始探討，再延伸至這些道教團體的論述，來闡述個人與團體論述之間的交流與相互創造過程，從而展現具有多樣細微差別的動態過程。將信徒的日常生活當作道教的主要課題，由此進路去探討道教徒的生活方式與內心活動及其與道教敘述之間的關聯與互動，這也是透過信仰者來探討道教國家論述與個人內在的心理之間的關連性。總之，不僅是在思想與規範論述層面，同時還包含了不同階層的團體以及個人之間的互動與實踐，從這些層面的互動與相互創造來看待道教，才能讓我們了解近當代的道教文化建構與宗教想像，使道教信仰的描繪更加立體化，並展現道教與社會的動態現象。

五、餘論

二十世紀後半葉是中國宗教史劇烈改變的一個時期，也是中國宗教正式邁向現代化、全球化的關鍵時期，這方面的道教歷史研究正在起步進行，也是提供學術界理解現代中國宗教的重要管道。學者已經發現，近當代國家的政教分立與世俗化、現代化的脈絡之下，並未導致傳統道教的沒落，反而使寬鬆、具備包容性的道教社群獲得發展契機，建構新的神聖共同體，開展道教流動的多元能動性。

只是在研究近代的道教活動時，學者總是試圖建構其社會機制，卻忽略百姓在生活中是仰賴什麼或信仰什麼而存活等日常生活的基本問題。在道教的脈絡當中，每一個地方道壇、每座聖山道觀或城市宮觀的背後都代表著一群信眾，也聯繫著區域社會網絡，而這些信眾的信仰生活內涵是我們理解當代道教實踐的關鍵。道教傳統面對現代性所開展出的新現象與社會實踐，讓我們開始關注道教與人的應變與流動，如城鄉的流動、區域的流動、血緣組織與地緣組織的變遷，以及道教在人們高度流動狀態中所發揮的作用。若將百姓放於道教流變的歷史背景中，確實可以讓我們看到中國心靈世界的另一種面貌。

中國宗教確實進入一個全面復興的階段，在西方或中東之宗教復興運動的理論與詮釋模式之外，我們試著去理解中國宗教復興的背景，並彰顯道教經驗的獨特人文價值內涵。同時，學者已經開始反思所謂近當代中國宗教復興的現象，許多研究將整個二十世紀當作中國宗教復興來看待。⁴⁵ 而筆者認為，這種現象又必須區分二十世紀前半葉，與二十世紀後半葉，其歷史背景與脈絡有顯著的不同，需要分開探討。目前學者較聚焦在二十世紀前半葉的「復興」，但是對於二十世紀後半葉的宗教恢復歷程，學者投入的相對較少。⁴⁶ 前者學者主要探討宗教現代化的議題，而後者探討的是文革期間宗教的存活與

⁴⁵ Jan Kiely and Brooks Jessup(2016).

⁴⁶ Gareth Fisher, (Press, 2014); Dan Smyer Yu (2012); Ji Zhe (2010), pp. 37-38. Alison Denton Jones (2010).

改革開放後宗教的恢復，其中佛教、道教的研究又顯著不如基督教的研究。而佛教所關注的議題在於寺院的恢復與居士活動的多樣性；道教則偏重在地方道教儀式的恢復，其研究側重不同，但是目前都還沒有較全面的探討。如果將基督教、佛教、道教，甚至民間宗教放在一個大的脈絡當中思考，則可以發現其間的互動關係，絕不是單純以「復興」一個模式可以概括解釋，事實上其中的消長、再造、變形、偽裝、逃逸、掩護等等現象充斥，而在幅員上，各地呈現不一，南轅北轍，瞬息萬狀。因此，將「復興」當作一個單一而統一的運動，將會障蔽我們去認知很多複雜現象。⁴⁷

此外，「復興」究竟展現在什麼層面？何種型態？當代中國宗教的所謂「復興」往往展現在很微妙的地方，例如佛道教寺院宮觀假日擁擠的人潮、十一長假與農曆過年佛道教聖地的香火鼎盛等等，⁴⁸ 在這些火熱現象的背後，其實旅遊觀光與宗教朝聖的界線並不明顯，許多人是前往這些名勝古蹟觀光旅遊，順便燒香祈福。同樣的，觀光旅遊也造就宮觀、道教聖地的不斷重建與復興，出家道士的宮觀與商業經濟的界線模糊，其中信眾、參與者的心態與道教認同，很難透過一般宗教模式的考察去掌握。

同時在中國，人們可以發現越來越多的靈性追求者，他們尋求心靈的歸依，藉著各種形式去追尋內在的真實。這些包括各式的靈性成長團體、新時代運動、心理成長團體，甚至是潛能開發團體、養生團體、宗教經典讀書會等等。這些靈性追求者常常援引傳統文化因素，以強化其權威與正統，並以標榜自身的正當性與歷史傳承，藉此與非法群聚及「邪教」或清界線。其中道教文化當中的各種元素就常常被重新包裝，以新的姿態再度活躍在當代舞台。在現代化和資本主義的影響下，人的應對關係產生很大的變化，而參與者又如何從中接觸道教、了解道教，進而認同道教？這也牽涉到當代對道教的認知問題。

總之，當代中國在宗教全面「復興」的環境當中，道教在其中扮演何種

⁴⁷ 同註 45, pp. 5-7.

⁴⁸ Fenggang Yan (2012), pp. 141-147.

角色甚少被關注。道教所面臨的是優勢還是劣勢？在這些宗教復興的潮流當中，道教究竟佔有什麼樣的位置？很值得我們仔細探討。

對於當代道教我們必須保持開放態度，道教並不是一個制度型的宗教，他的範疇模糊、廣泛、隱晦，涵蓋於社會的各層面，滲透在日常生活中的各面向，與民間宗教之間有著綿密而曖昧的連帶關係，這些因素直接關係到我們在宗教復興過程當中究竟如何去檢視道教。⁴⁹ 從本文的回顧與分析中可知，我們無法用一個標準去度量道教的恢復過程，因此較適合採用另一種策略，即是透過口述歷史的方法，從道教信仰者或實踐者個人的生命歷程，去觀察在不同階層、區域、性別的道教實踐，在這六十多年期間當中遭逢什麼樣的轉變。從這些多元而廣泛的訪問當中，去導出新穎而多元的觀點，而不是一個被簡化後的概括論述。

⁴⁹ Kenneth Dean (2003), pp. 122-144. 、Adam Tuet Chau (2006)、Helen Sui, Richard Madsen, and Paul Pickowicz (1989), pp. 121-137.

參考文獻

中文部分—古籍

- 吳真 (2009),〈從封建迷信到非物質文化遺產：民間信仰的合法性歷程〉,《中國宗教報告》,北京：中國社科院,頁 161-180。
- 李養正 (主編)(2000),《當代道教》,北京：東方出版社。
- 邵雍 (2012),〈近年來中國民間信仰研究述評〉,《中國民間宗教、民間信仰研究之中歐視角》,台北：博揚文化事業有限公司,頁 1-18。
- 柯若樸 (Philip Clart) (主編) (2012),《中國民間宗教、民間信仰研究之中歐視角》,台北：博揚文化事業有限公司。
- 孫硯菲 (2014),〈千年未有之變局:近代中國宗教生態格局的變遷〉,《學海》,2,頁 11-25。
- 康豹 (Paul. R. Katz)、高萬桑 (Vincent Goossaert) (主編) (2015),《改變中國宗教的五十年 1898-1948》,台北：中央研究院。
- 許雪姬編 (2014),《臺灣口述歷史的理論實務與案例》,台北：臺灣口述歷史學會。
- 勞格文 (1999),〈中國宗教的合理性〉,《法國漢學》,4,頁 338-354。
- 游鑑明 (2014),《她們的聲音：從近代中國女性的歷史記憶談起》,台北：五南出版社。
- 鄭振滿 (2009),《鄉族與國家:多元視野中的閩台傳統社會》,北京：新知三聯書店。
- 黎志添 (2016),〈論道教在當代中國社會發展的前景及改革〉,《國學新視野》,春季號,頁 25-31
- 謝世維、郭承天編 (2017),《華人宗教與國族主義》,台北：政大出版社。

外文部分

- Abrams, L. (2016), *Oral History Theory*, Routledge: Abingdon.

- Asad, T. (1993), *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: John Hopkins.
- Barth, F. (1993), *Balinese Worlds*, Chicago: University of Chicago Press.
- Berger, P. (1969), *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Garden City: Doubleday.
- Campany, R. (2003), "On the Very Idea of Religions :In the Modern West and in Early Medieval China," *History of Religions*, 42(4) , 287-319.
- Chau, A. T. (2006), *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China*, Stanford: Stanford University Press.
- Clart, P. (2007), "The Concept of 'Popular Religion' in the Study of Chinese Religions: Retrospect and Prospect," 收於魏思齊主編《輔仁大學第四屆漢學國際研討會「中國宗教：現況與展望」》，新莊：輔仁大學出版社，頁 166-203。
- Clart, P. (2012), "Chinese Popular Religion," in Randall Nadeau ed., *The Wiley-Blackwell Companion to Chinese Religions*, Oxford: Wiley-Blackwell Press, pp. 219-235.
- Collins, R. (2004), *Interaction Ritual Chains*, Princeton: Princeton University Press.
- Davis, G. (1994), *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Dermott, J. M. (2006), *A Social History of the Chinese Book: Books and Literati Culture in Late Imperial China*, Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Dean, K. (2003), "Local Communal Religion in Contemporary Southeast China," in Daniel L. Overmyer (ed.), *Religion in China Today*, 122-144 ,Cambridge: Cambridge University Press.
- Dean, K. (2009), "Further Partings of the Way: The Chinese State and Daoist Ritual Traditions in Contemporary China," in Yoshiko Ashiwa and David L. Wank (eds.), *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China*, 179-210, Stanford: Stanford University Press.
- Dean, K. and Z. Zhenman (2010), *Ritual Alliances of the Putian Plains: Vol. 1: Historical Introduction to the Return of the Gods*, Leiden: Brill.
- Duara, P. (1991), "Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns against Popular Religion in Early Twentieth-Century China," *The Journal of Asian Studies*, 50, 67-83.
- Fuller, R. C. (2001a), *Spiritual, but Not Religious: Understanding Unchurched America*,

- Cary, NC: Oxford University Press.
- Fuller, R. C. (2001b), "Reading a Modern Classic: W. C. Smith's *The Meaning and End of Religion*," *History of Religions*, 40(3), 211.
- Fisher, G. (2014), *From Comrades to Bodhisattvas: Moral Dimensions of Lay Buddhist Practice in Contemporary China*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Giddens, A. (1991), *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Gill, A. J. (1998), *Rendering unto Caesar: The Roman Catholic Church and the State in Latin America*, Chicago: University of Chicago Press.
- Geertz, C. (1973), *Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books.
- Gaenssbauer, M. (2015), *Popular Belief in Contemporary China: A Discourse Analysis*, Bochum: Projekt Verlag.
- Gaonkar, D. P. (2001), *Alternative Modernities*, Durham: Duke University Press.
- Goossaert, V. (2001), "The Invention of an Order: Collective Identity in Thirteenth Century Quanzhen Taoism," *Journal of Chinese Religions*, 29, 111-189.
- Goossaert, V. (2012), "Daoist and Local Cults in Modern Suzhou: A Case Study of Qionglongshan," Philip Clart (ed.), 《中國民間宗教民間信仰研究之中歐視角》, 200-228, 台北：博揚文化出版社。
- Goossaert, V. and D. Palmer (2011), *The Religious Question in Modern China*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Haraway, D. (1988), "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective," *Feminist Studies*, 14(3), 575-599.
- Hall, D. (1989), *Worlds of Wonder, Days of Judgment: Popular Religious Belief in Early New England*, New York: Knopf.
- Hill, K. H. (2015), *Baptism, Brotherhood and Belief in Reformation Germany: Anabaptism and Lutheranism, 1525-1585*, Oxford Historical Monographs: Oxford University Press.
- Jones, A. D. (2010), "A Modern Religion? *The State, the People, and the Remaking of Buddhism in Urban China Today*," PhD diss., Harvard University.
- Katz, P. R. (2014), *Religion in China and its Modern Fate*, Lebanon, NH: Brandeis University Press.
- Kiely, J., V. Goossaert and J. Lagerway (2015), *Modern Chinese Religions II: 1850-2015*, Leiden: Brill.

- Kiely, J. and B. Jessup (2016), *Recovering Buddhism in Modern China*, New York: Columbia University Press.
- Landy, J. and M. S. (2009), *The Re-Enchantment of the World Secular Magic in a Rational Age*, Stanford: Stanford University Press.
- Lagerwey, J. (1999), "Questions of Vocabulary: How Shall We Talk about Chinese Religion?," in 黎志添(主編), *道教與民間宗教研究論集*, 165-181, 香港: 學峰文化.
- Lizhu, F. (2011), "The Dilemma of Chinese Religious Studies in the Framework of Western Religious Theories," in Fenggang Yang and Graeme Lang(eds.), *Social Scientific Studies of Religion in China: Methodology, Theories, and Findings*, 87-108, Leiden: Brill.
- McGuire, M. (1988), *Ritual Healing in Suburban America*, New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Nedostup, R. A. (2009), *Superstitious Regimes: Religion and Politics of Chinese Modernity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Orsi, R. (1997), "Everyday Miracles: The Study of Lived Religion," in David D. Hall(ed.) , *Lived Religion in America: Towards a History of Practice*, 7, Princeton: Princeton University Press.
- Poon, S.-W. (2011), *Negotiating Religion in Modern China: State and Common People in Guangzhou, 1900-1937*, Hong Kong: Chinese University Press.
- Schmalzbauer, J. , A. and C. G. Wheeler (1996), "Between Fundamentalism and Secularization: Secularizing and Sacralizing Currents in the Evangelical Debate on Campus Lifestyle Codes," *Sociology of Religion*, 57(3), 241-257.
- Sui, H. (1989), "Recycling Ritual: Politics and Popular Culture in Contemporary Rural China," in Perry Link, Richard Madsen, and Paul Pickowicz (eds.), *Unofficial China: Popular Culture and Thought in the People's Republic of China*, 121-137, Boulder: Westview.
- Stark, R. and R. Finke (2000), *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley: University of California.
- Swidler, A. (2001), *Talk of Love: How Culture Matters*, Chicago: University of Chicago Press.
- Warner, R. S. (2008), "Hoping Chinese Scholars to Develop Theories and the Paradigm More Suitable to Explain Religion in China," *China Ethnic News*.

- Weller, R. (1987), *Unities and Diversities in Chinese Religion*, Macmillan Press and University of Washington Press.
- Weller, R. (1994), *Resistance, Chaos and Control in China: Taiping Rebels, Taiwanese Ghosts and Tiananmen*, Macmillan Press and University of Washington Press.
- Weller, R. and M. Shahar (1996), *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, University of Hawai'i Press.
- Yang, C. K. (1991), *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, Prospect Heights, IL: Waveland Press.
- Yang, F. (2012), *Religion in China: Survival and Revival Under Communist Rule*, Oxford: Oxford University Press.
- Yu, D. S. (2012), *The Spread of Tibetan Buddhism in China; Charisma, Money, Enlightenment*, London; Routledge.
- Zhe, J. , (2014), "Buddhism in the Reform Era; A Secularized Revival," in Adam Yuet Chau (ed.), *Religion in Contemporary China: Revitalization and Innovation*, London; Routledge.

Rethinking the Research Method of Contemporary Daoism: Toward the Perspective of Daoist Oral History

Shu-Wei Hsieh^{*}

Abstract

The second half of the 20th century was a period of vigorous change for religion in China. It was also a crucial period when Chinese religions took formal steps in the direction of modernization and globalization. Modern national trends of secularization and the separation of church and state did not, however, lead to a decline in traditional Daoism; to the contrary, these trends led the relaxed and inclusive Daoist community to treat the period following China's Reform and Opening policies as an opportunity for development, and thus a new sacred community that expanded upon Daoism's pluralistic activities was established. Modern Daoist studies are currently getting off the ground, and they serve as an important conduit via which the academic world is able to understand present day Chinese religion. This essay explores numerous modern methods of research into religion. However, the category of Daoism is blurry, broad, and indistinct. Daoism encompasses all layers of society, penetrates into all aspects of daily life, and is inextricably but ambiguously linked to folk religion. Moreover, within China's vast landmass there are distinct regional variations in Daoism's practice and restoration. These factors directly influence the process of Chinese religious resurgence and the question of how, precisely, we should look upon Daoism. This essay's review and analysis inform us that it is impossible to use a single standard to measure Daoism's

* Professor, Graduate Institute of Religious Studies, National Chengchi University,
E-mail: hsiehben@hotmail.com.

process of recovery. It is therefore more appropriate to employ a different strategy, namely the method of oral history. Within the life stories of Daoist practitioners and Daoist faithful, we are able to observe the practice of Daoism in terms of different social strata, regions, and genders, as well as observe the various challenges and changes that faced Daoist religionists during the sixty-plus years between 1949 and 2016. New, diverse perspectives emerge from within these varied and broad-ranging interviews.

Keywords: Contemporary Daoism, Oral History, Religion Revival, Secularization, Modernity Outledge