

迷信觀念的起源與演變：

五四科學觀的再反省

黃克武*

摘要

本文從「迷信」觀念內涵之演變到「迷信學」的成立，來考察近代中國思想在西方科學衝擊下所經歷的「俗世化」過程。傳統文獻中，「迷信」的意涵多元且變化不定，除了泛指錯誤的思想、信仰外，傳統迷信觀念意指儒家所謂「非其鬼而祭之，諂也」觀念下，人們去祭拜不該祭拜的對象；或宗教典籍中與本宗教主旨相違背者。此外，「迷信」一詞也有政治意涵，意指與官方祀典不同的信仰和行為。清末，隨著與「科學」相對應的「迷信」觀念由日本傳入，傳統意涵並未消失，而是與新名詞混用。自清末至民初，迷信概念範圍擴大至凡與「科學」、「理性」相矛盾者，均屬「迷信」。這也反映出中國從「經學時代」轉變至「科學時代」，儒家理念與科學思想先後成為「迷信」的主要判準。二十世紀中國思想界對「宗教」、「迷信」、「科學」的看法大致有兩條思路：一是「五四啟蒙論述」，將「宗教」等同於「迷信」，而與「科學」相對；另一為「反五四啟蒙論述」，將「宗教」與「迷信」加以區隔，認為「科學」可掃除「迷信」，而與宗

* 作者現任中央研究院近代史研究所特聘研究員。

教不相矛盾，然「科學」有其限度，而科學之所以窮，則宗教之所由起。後一思路在 1920、1930 年代「破除迷信運動」的背景下，又受到西方宗教學、人類學的影響，出現了對宗教與迷信的學術研究，而有「宗教學」、「迷信學」之成立。時至今日，「宗教」與「迷信」應如何甄別，人們仍未取得共識。

關鍵字：迷信、宗教、科學、俗世化、江紹原

The Origin and Evolution of the Concept of *Mixin* (Superstition): A Review of May Fourth Scientific Views

Max K. W. Huang

Abstract

This article explores the evolving connotations of the concept of “superstition” up to the establishment of “superstition studies,” in an examination of the process of secularization experienced by early modern Chinese thought under the impact of Western science. In traditional texts, the Chinese term *mixin* (literally “delusional beliefs”), modernly translated as “superstition,” carries diverse and variable meanings: aside from referring to the proper or improper content of ideas and beliefs, *mixin* also has political connotations, broadly referring to beliefs or behaviors differing from the official rituals. On an ideological level, the traditional concept of *mixin* refers to a category of thought opposed to Confucian concepts such as the cosmology of Heaven, Earth and Man, or the idea that “for a man to sacrifice to a spirit which does not belong to him is flattery.” In the late Qing Dynasty, as the idea of “superstition” as opposed to “science” was introduced via Japan, the traditional connotations of *mixin* did not evaporate but merged with other neologisms. From the late Qing

to the early Republic, the parameters of “superstition” were expanded to encompass anything at odds with “science” and “reason.” This was also a reflection of China’s shift from the “Classical Age” to the “Age of Science,” as Confucian concepts and scientific ideas successively served as the criteria for judging “superstition.” As of the present, a consensus has yet to be reached on how to distinguish between “religion” and “superstition.” This paper shall seek to clarify the connotations of mixin or “superstition” in different contexts and their connection to the changing times, which may aid in understanding the complex facets of this issue.

Keywords: superstition, religion, science, secularization, Jiang Shao-yuan

迷信觀念的起源與演變：

五四科學觀的再反省

黃 克 武

壹、緣起

本文以近代中國「迷信」觀念的起源與演變為焦點，探討西方科學對中國知識界所造成的衝擊。西方科學傳入之後，中國知識分子透過西方知識之譯介而思索科學、宗教、哲學、迷信等概念範疇之內涵與彼此之關係，並進而促成了傳統觀念之轉型與現代新興學科——迷信學的出現。這一段清末民初以來的歷史經驗可以幫助我們了解近代中國俗世化的曲折歷程，並反省知識發展與人類未來等議題。

迷信觀念之出現與宗教息息相關，早期迷信觀念都是由宗教界所提出，據以區別正確的信仰與錯誤的信仰，此一觀念至今仍存在。臺灣是一個宗教活動很興旺的地方，在許多地方都可以接觸到與宗教信仰相關之活動。這些宗教信仰在端正人心、提升心靈、激發藝術創作之上有十分正面的貢獻，並能因應時代的變化而做調整，不過隨著宗教活動之傳播也常會出現一些爭議，乃至深受批評的詐財、騙色等非法事件。1990 年代臺灣所發生的「宋七力」、「妙天禪師」等事件是很好的例子，許多政治人物亦牽涉其中，將政治與宗教攬在一起。宋七力事件之後，臺灣媒體上充滿了討伐「迷信」之聲，不少的人主張

以「科學」、「理性」來對抗迷信。¹此一觀點與日治時期與民國年間「文明教化」、「改良禮俗」、「破除迷信」的想法一脈相承。²

這一議題放在中國近代思想史的脈絡來看更易理解。五四以來中國知識分子就開始了一場以科學來對抗宗教與「神祕主義」的「聖戰」，形成了所謂「科學主義」的「無神論」觀點，主張以科學的實證方法來解釋自然一切事物現象，這樣一來凡是與科學相違背者即為「迷信」，而對科學主義者來說，所有的宗教都是迷信。

胡適（1891-1962）的「無神論」是一個很好的例子，他在《四十自述》中，詳細地敘述了自己少年時「從拜神到無神」、「打倒迷信」的過程。³1920年陳大齊（1886-1983）將他在《新青年》發表的文章集成《迷信與心理》一書，高舉科學之大旗，力闢扶乩、風水、靈學等中外迷信。他說：「迷信這件事情真是罪大惡極，要想科學進步，要想人在社會上做一個有幸福的人，都非打破迷信不可。科學和迷信不能兩立。」⁴胡適、陳大齊對宗教、迷信的看法代表了清末民初許多新知識分子的觀點。這種觀點後來與蔡元培（1868-1940）所主張「以美育取代宗教」，⁵以及馬克斯主義的無神論等合流，形成二十世紀中國一股非常強的反宗教情緒。宗教被視為一種精神上的鴉片，和會黨、妓女等一樣，被當作「封建」社會中罪惡的象徵。北伐成功之後的國民政府公布《神祠存廢標準》（1928年9月），制定

¹ 參見1996年10月臺灣各報。如姚朝茂：〈宋七力案凸顯了靈異的盛行怪力亂神是否該好好掃了〉，《聯合報》第11版，1996年10月11日。2008年，高等法院判決宋七力無罪定讞。

² 有關臺灣日治時期破除迷信與殖民統治之關係，見張秋玉：《日治時期宗教「迷信」話語研究》（臺南：成功大學臺灣文學系碩士論文，2010年）。

³ 胡適：《四十自述》（臺北：遠東圖書公司，1966年），頁33-42。

⁴ 陳大齊：《迷信與心理》（北京：北京大學出版部，1920年），頁4。

⁵ 蔡元培：〈以美育代宗教說——在北京神州學會演說詞（1917年4月8日）〉，收於歐陽哲生編：《蔡元培集》（北京：中國人民大學出版社，2014年），頁219-222。

《寺廟登記條例》（1928年10月），在各地發起毀神、廢廟運動。⁶其後1949年的共產革命與接著而來的文化大革命，在中國大陸共產政權之下，各種「宗教迷信」（尤其是一貫道、法輪功與許多民間信仰）都受到了嚴厲的打擊。

臺灣的狀況與中國大陸有所不同。臺灣思想界雖亦深受五四啟蒙運動的影響，然而對宗教卻一直採取比較寬容的態度（雖然戒嚴時期也會大力打擊與政府勢力相抗衡的一些教派），一方面五四反傳統、反宗教的勢力，在臺灣受到新儒家與宗教界「維護傳統」之主張的制衡；另一方面主政者也多有虔誠的宗教信仰，因此就宗教發展而言，臺灣社會與傳統文化保持了明顯的連續性。1949年之後的臺灣不但正統宗教繼續發展，帶有神祕色彩的民間宗教、新興宗教也沒有斷絕，社會上瀰漫著很濃厚的宗教氛圍。臺灣民間廟宇之中扶鸞、牽亡、觀落陰等仍很盛行，也常常舉行各種的法會（如一貫道所舉辦的「三曹法會」等）。在臺灣宗教信仰並非庶民之專利，許多高級知識分子具有強烈的宗教信仰，例如好幾位大學教授均修煉法輪功，並公開支持此一教派。

如何看待這些儀式活動與宗教行為？他們到底是不是「迷信」？為何經過一百多年來西方科學的「啟蒙」，宗教不曾絕滅，而宗教或迷信所引發的爭議仍不斷發生？除了科學與迷信對峙之外，臺灣學界另一個開闢的研究領域是延續「靈學」、「氣學」的探索，例如曾任職中研院物理所的王維工、臺灣大學校長李嗣涔等，從科學的立場研究特異功能、氣功、生物能場等，這些研究與西方的「超心理學」相關，部分人士認為這些研究能突破現有的科學範疇，開創新的知識領域。

對於這些爭議，本文沒有提出一個確定的解答。筆者僅嘗試去勾勒中國近代史上許多知識分子對這些議題的思索，作為吾人之參

⁶ 郭華清：〈南京國民政府的宗教管理政策論析〉，《廣州大學學報（社會科學版）》2007年第2期，頁87-93。

考。文中除了討論大家所熟知的「五四啟蒙論述」之外，也特別注意到強調科學有其限制、宗教有其價值的「反五四啟蒙論述」。在近代中國除了宗教界人士之外，如譚嗣同（1865-1898）、康有為（1858-1927）、梁啟超（1873-1929）、嚴復（1854-1921）等思想家，都認為宗教具有超越科學之智慧，因此對於各種宗教體驗我們應給予更多同情的理解。根據此一思路，政府與民間應該共同努力建立一個更合理的、更具規範性的宗教活動空間，讓這些源於普遍人性的傾向得以健康地成長，並對人類道德心靈的培育，作出正面的貢獻。

中國近代史上科學、宗教、迷信的分疆劃界不但涉及知識界的討論，更涉及知識、政治權力與社會勢力之關係的複雜議題。知識界的論辯可以形塑時代的氛圍，然而只有政府才能制訂分類的標準，確定何者為「真正的」宗教應予保障，而何者則確屬迷信而應予譴責與禁制，以鞏固社會安定。然而政府制訂的標準常常內部不統一，或其標準隨著時代與政權型態之更替而改變。同時，被界定為「迷信者」之信徒則嘗試凝聚勢力來抗議政府管制，而社會上舊的迷信被掃除、鎮壓或合法化之後，又不斷有新的信仰出現。這是現代社會中迷信議題無法根除的原因，筆者衷心的期望本文所做的歷史回顧能幫助我們更明智地處理這些棘手的議題。

貳、俗世化的問題

在本文中筆者擬將迷信的問題放在近代中國俗世化過程之中來理解。俗世化的觀念源於西方，此一觀念是否適用於中國，曾引發不少的討論，因此在切入正題之前，筆者先對此一觀念作一釐清。俗世化（secularization）即韋伯（Max Weber，1864-1920）所謂的「理性化」（rationalization）與「除魅」（disenchantment）的過程，意指在科學理性的引導之下，人類逐漸消除宗教迷信，進入一個以理性（reason）

主導的科學時代。⁷此一變化是全球近代史上的核心議題，它所造成的對立與衝突，也是當今世界許多動亂的根源。「俗世化」理論源於西方學界，過去已有不少學者藉此來探索東西方近代的轉型，不過以往多數的研究都從現代社會之形成的角度，強調宗教、迷信的消退，科學、理性的昂揚。近年來這樣的觀點受到中外學者的挑戰。誠如哈力士（Sam Harris）在《信仰的結束》（*The End of Faith*）一書所述，在現代社會之中，隨著科學、民主的進展，宗教信仰並未退居生活的邊緣，反而仍持續活躍於現代世界，並影響到人們的思想與行為。⁸加拿大籍的哲學家泰勒（Charles Taylor）在2007年的著作《一個俗世的時代》（*A Secular Age*）對於此一議題有較深入的反省。他強調西元1500年至2000年的五百年間，西方社會的重大改變是無宗教信仰（unbelief）成為生活的一種選擇，而此一現象的產生是一個非常複雜的歷史過程。在此過程中俗世化並未扼殺宗教，而且科學有時反而強化了信仰，同時俗世化的許多思想根源其實是來自宗教，因此從西方所發展出「俗世化主流權威論述的霸權」在今日已逐漸受到挑戰。⁹這樣一來，即使在西方，「俗世」（secular age）並不是一個與宗教、神聖等截然相對的一個概念，它與自由、人權、民主化、現代性、知識範疇、終極關懷等議題密切相關，同時俗世化的過程也並非一往直前，而是折衝、反覆，具有多重的歷史背景。

同樣地，隨著西方科學傳入所引發近代中國俗世化的過程亦頗

⁷ 在近代的英華字典之中，以「理性」來翻譯“reason”要到1908年顏惠慶（1877-1950）所編輯的字典才出現，在此之前該字多被譯為「理」或「道理」，見顏惠慶等編輯：《英華大辭典》（上海：上海商務印書館，1908年），頁807。有關韋伯的理性化觀念討論頗多，中文的研究可參考高承恕：《理性化與資本主義：韋伯與韋伯之外》（臺北：聯經出版公司，1988年）。

⁸ Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* (New York: W. W. Norton & Company, 2004).

⁹ 「俗世化主流權威論述的霸權」，見 Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: The Belknap of Harvard University Press, 2007), 534.

為複雜，其主軸是從「聖」到「凡」，或具體地說，意指宇宙觀方面從「天地人」、「陰陽五行」的宇宙觀到科學的宇宙觀的建立；在歷史觀方面從傳統的三代史觀、循環史觀到線性演化史觀具有主導性；以及在知識方面從具有神聖性的儒家經典作為「道」的載體所樹立的權威，¹⁰ 轉移到依賴實證方法以經驗研究為基礎而建立的科學的權威等。在近代中國張灝所謂的「思想轉型時期」（1890 年代至 1920 年代）的知識分子，幾乎都經歷過此一轉變。¹¹ 不過如果我們僅從線性、目的論式的進程，亦即重視實證科學逐漸成為研究典範之角度來觀察，往往會忽略一些複雜、細緻的歷史面向，例如忽略在此過程之中宗教復興、形上智慧的追尋等，由「凡」返「聖」的一些現象。

有關「俗世化」之觀念，以及將此觀念應用在探討近代中國思想之變遷，已有一些研究成果，筆者將對此做一概述與檢討，作為下文討論迷信概念之基礎。在此主要以思想史的討論為焦點，而不探討宗教的面向（如佛教、道教與民間宗教等如何因應俗世化之挑戰等）、科學的面向（如西方科學透過翻譯、溝通與再述的過程所產生的影響，及其與國族主義、國際主義與普世價值等整合在一起等課題）以及俗世化對日常生活之衝擊等課題。首先拙文將釐清俗世化這一概念的意義，及近年來西方學者對此概念之反省；其次筆者將分析以俗世化來討論中國近代思想變遷所引發的爭議，而特別環繞著黃進興、余英時與墨子刻等人對此議題的思考。

¹⁰ 儒家經典不但對士人而言有其神聖性，對庶民百姓來說，亦與釋道信仰結合，而具有宗教性質的神聖性。呂妙芬指出晚明到清代，《孝經》內容因具有「至孝能感通天地神明」之理念，因此與文昌、關帝信仰結合，或與功過格、福禍指南等書籍合刊，表現出十足的宗教性。呂妙芬：《孝治天下：孝經與近世中國的政治與文化》（臺北：聯經出版公司，2011 年），頁 279-286。王汎森亦指出儒家經典如《易經》、《孝經》在民間被用來驅鬼、祈雨、敬神等。王汎森：〈中國近代思想文化史研究的若干思考〉，《新史學》第 14 卷第 4 期（2003 年 12 月），頁 181。

¹¹ 參見王汎森等：《中國近代思想史的轉型時代——張灝院士七秩祝壽論文集》（台北：聯經出版公司，2007 年）。

一、何謂俗世化？西方宗教社會學之界定

俗世化¹²是西方宗教社會學所提出來的理論概念，主要用來形容近代社會形成過程之中所發生的重要變化，即宗教逐漸地由原先在現實生活中無處不在、影響深遠的地位，經由「社會分化」(differentiation)、政教分離，退縮到一個相對而言較為獨立的、私人的領域。俗世化之後，政治、經濟、文化等層面的生活逐漸除去了宗教的色彩，從宗教制度與規範之中「解放」出來。例如以往由宗教所主導的慈善事業逐漸地為「非營利組織」所取代。

美國學者拉里·席納爾 (Larry Shiner) 在題為〈經驗研究中的俗世化概念〉一文中，認為俗世化具有以下幾種含義：第一，表示宗教的衰退，即指宗教思想、宗教行為、宗教組織失去其重要的社會意義。第二，表示宗教團體的價值取向從「彼世」向「此世」的變化，即宗教無論是從內容到形式都變得更能適合現代社會。第三，表示宗教與社會、政治的分離，宗教逐漸失去其公共性與社會職能，變成較私人的事務。第四，表示信仰和行為的轉變，即在俗世化過程中，各種「主義」(特別是民族主義) 發揮了過去由宗教團體承擔的職能，扮演了宗教代理者的角色。第五，表示人們在現實世界的生活安排上逐漸擺脫其神聖特徵（如空間、時間或食物等消除其神聖性），即社會的超自然成分減少、神秘性減退，而經驗與理性的成分增加；此即由一個「神聖」社會轉向一個「俗世」社會。¹³

¹² 過去學界一般多將此詞譯為「世俗化」，然此一翻譯易與「風俗習慣」、「庸俗」等混淆，故筆者採用余英時的譯法，改為「俗世化」，見余英時：《從價值系統看中國文化的現代意義》（臺北：時報出版公司，1984年），頁30。

¹³ Larry Shiner, "The Concept of Secularization in Empirical Research," *Journal for the Scientific Study of Religion* 6.2(1967), 207-220. 有關食物的俗世化已有一些研究，如 Mohsina Mukadam, "Hindu Uparagriha: Transformation from Sacred to Non-Sacred Food Tradition," in *Rethinking Asian Food Heritage*, ed. Sidney C.H.Cheung (Taipei: Foundation of Chinese Dietary Culture, 2014), 205-224. 此文探討印度的 Uparagriha 餐廳在十九世紀末、

席納爾的理解大致概括了俗世化的重要含義。但如果考慮到俗世化一詞來源與其使用的方式，根據席納爾的觀點，俗世化就是「非神聖化」，它意指一個漫長的社會變化過程。這個過程涉及兩個方面，一是社會的變化，即指人類社會各個領域逐漸擺脫宗教的羈絆，社會種種制度日益理性化；二是宗教本身的變化，即傳統宗教不斷調節自身以適應社會的變化，一方面與政治、社會分離，另一方面退居私人領域。¹⁴

以上俗世化所引發的變化源自思想與價值來源的變遷。泰勒在上述的《俗世的時代》一書，為了描繪此一轉變，提出了「超越的」(transcendent) 與「內涵的（或內在的、固有的）」(immanent) 之區別，來看「聖」(the sacred) 與「俗」(the profane) 的對照。他了解到所謂「自然的內在秩序」(immanent order in Nature) 一詞並不排除在此之上有一超越的造物主，不過所謂「內涵的」意指反對或質疑在「自然之物」與「超自然」之間，有任何形式上的「互相貫通」(interpenetration) 之處。¹⁵

泰勒所謂的「超越的」與「內涵的」之區別可以說明西方俗世化過程中價值源頭的轉折。根據泰勒的〈正當性的危機〉一文，傳統時期人的自我理解必須將自己視為是宇宙大秩序中的一個部分（或源自神喻）；俗世化之後（特別是笛卡耳的主體性革命之後），自我的理

二十世紀初如何從一個重視神聖的、階級限定的食物傳統之用餐場所，轉移到一個世俗而不重身分的食物傳統之用餐地點。此一過程一方面受到城市化與工業化的影響，另一方面「社會與文化的必要性」則扮演更重要的角色。此一轉變不但推廣了婆羅門（Brahmin）社群的食物傳統，亦消蝕了社會上的種姓制度。

¹⁴ 參閱維基百科有關「世俗化」一詞條的解釋。〈世俗化〉，《維基百科》，<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E4%B8%96%E4%BF%97%E5%8C%96>。（檢索時間：2014年8月17日）本文依照余英時的用法，將此詞條改為「俗世化」。

¹⁵ Charles Taylor, *A Secular Age*, 15-16. 中文方面對此書觀點的介紹，見黃進興：〈論儒教的俗世性格：從李紱的〈原教〉談起〉，《思想史》第1期（臺北：聯經出版公司，2013年），頁60-61。

解則是在認識自我本性中的種種衝動、渴望和理想；換言之，自我身分必須在自我之內來尋求。因此對現代人來說，理想的生活不是實現宇宙所賦予我的職責，而是使自我本性中的欲望與理想得到充分的實現。¹⁶就此而言，俗世化與西方「個人主義」的發展息息相關。¹⁷用泰勒的話來說，俗世化背後有一個世界觀的改變，他稱之為「偉大的抽離」(the great disembedding)之後建立的一種「內涵的架構」(the immanent frame)，此一架構構成了與「超自然的」、神聖的秩序相對的「自然的」秩序。¹⁸

此一變化也涉及認識論的改變。上述自我的實現與個人自由的追求對認識論有深遠的影響，而認識論又影響道德觀與個人自由之範圍。在俗世化過程中認識論方面的變化即墨子刻 (Thomas A. Metzger) 所謂的「西方認識論的大革命」，促成「悲觀主義認識論」的出現。悲觀主義認識論源於以笛卡耳 (René Descartes, 1596-1650)、休謨 (David Hume, 1711-1776)、康德 (Immanuel Kant, 1724-1804)、尼采 (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900)、韋伯、波普 (Karl Popper, 1902-1994)、維特根斯坦 (Ludwig Josef Johann Wittgenstein, 1889-1991) 和柏林 (Isaiah Berlin, 1909-1997) 等思想家為代表的西方認識論的轉變，構成此一轉變的思潮包括懷疑主義、邏輯實證論、分析哲學，與所謂「語言學轉向」等。此一轉變最重要的主張就是將知識的範圍縮小到可以充分證驗的範圍之內。墨子刻指出西方認識論大革命之所

¹⁶ Charles Taylor, "Legitimation Crisis," in *Philosophy and the Human Sciences Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), vol.2, 248-288. 中文方面的介紹可以參考徐文瑞：〈作者介紹〉，收於 Charles Taylor 著，徐文瑞譯：《黑格爾與現代社會》（臺北：聯經出版公司，1999 年），頁 xvii-xx。

¹⁷ 有關西方個人主義的發展，請參考 Steven Lukes, *Individualism* (New York: Harper & Row, 1973)。不過值得注意的是作者非常強調個人主義在思想上與基督教的關連性，如人的尊嚴、自主與「宗教的個人主義」均與基督教有關。

¹⁸ Charles Taylor, *A Secular Age*, 146, 542.

以把知識範圍如此縮小，最重要是 Eric Voegelin (1901-1985) 所強調的，大約八百年以前（從 12 世紀的 Joachim of Flora 開始），在歐洲人們開始把知識化約到完全精確的觀念。為了追求知識的精確性，很多歐洲思想家偏到金岳霖 (1895-1984) 在《知識論》所說的「唯主方式」（主觀的唯心論）。據此，知識的淵源限於「經驗」或「所與」，「所與」的內容則限於主體意識中的「當下呈現」或感覺，而「當下呈現」的內容與客觀真實之間的關係，是一個有待探索的問題。換句話說，明顯地指涉真實的命題只能指主體心中當下呈現的命題，而不是指個人內心之外的真實。指涉人心外真實的說法僅是一個有待反駁的猜想或假設，而這種猜想當然不一定是知識。這樣一來，無論是上帝、天經地義的「常道」（即道德實踐的標準）、關於「人性」之本體，或中國馬克思主義哲學家與新儒家所說的「智慧」都渺不可得。¹⁹

認識論的變革也連帶影響其他方面的改變。根據泰勒的看法，俗世化的觀念不但用來描寫環繞著「現代化」的社會變化之過程，其背後也有一套相應的政治發展的理論。此一理論源自十八世紀西方啟蒙運動的「科學主義」(scientism)，認為自由、平等與科學研究所促成的進步是絕對的價值，因此在組織公共生活之時，這些絕對價值要超越並取代所有宗教的觀念。上述的發展也與現代國家主義 (nationalism) 的出現若合符節。這一觀點不但反對宗教，也反對柏

¹⁹ 墨子刻：〈道統的世界化：論牟宗三、鄭家棟與追求批判意識的歷程〉，《社會理論學報》2002 年第 1 期，頁 83。有關「西方認識論大革命」(the Great Modern Western Epistemological Revolution) 的詳細討論，請參考 Thomas A. Metzger, *A Cloud Across the Pacific: Essays on the Clash between Chinese and Western Political Theories Today* (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 2005), 37-50。馬克思主義哲學家馮契有《智慧的探索》一書。馮契將人類從無知到知的認識過程區別為三種，意見是「以我觀之」，知識是「以物觀之」，智慧則是「以道觀之」。智慧是指一種針對人生終極問題的了解，它一方面屬於「超名言之域」，是對實踐與本體問題的完整認識；另一方面還能以「名言」來加以表達。詳見馮契：《智慧的探索》（上海：華東師範大學出版社，1994 年），頁 606。

克（Edmund Burke，1729-1797）的保守主義政治哲學與海耶克（F. A. Hayek，1899-1992）的觀點；柏克與海耶克認為人們只有在文明社會之中才能繁榮發展，而文明社會之整合與福祉在很大程度上是依賴與傳統的連續性。這樣一來，俗世化的政治理論可以說是一種激烈的「反傳統思想」。²⁰不過，誠如論者所述，無論是18世紀的啟蒙思想所創造的「天堂」或現代國族主義之下的儀節、情操與不容忍之性格，都具有強烈的宗教傾向。²¹由此觀之，俗世化的反傳統思想其實具有濃厚的傳統思想之根源。

俗世化的政治哲學是當代美國個人主義、自由主義與實用主義（Pragmatism）的核心理念，如美國哲學家羅蒂（Richard Rorty，1931-2007）認為人們不僅應該放棄基督教，也要放棄蘇格拉底的人文主義（humanism）。他秉持功利主義的宇宙觀，對他而言，宇宙只是為了實現人類的目而存在的客觀環境，不具有道德的意涵。又如羅爾斯（John Rawls，1921-2002）的「政治自由主義」同樣地將民主的理論奠基於免除對特殊文化傳統之偏好的「原初狀態」（original position）與「合理性」（reasonableness）。對他而言，所有的信念（包括宗教信仰在內）乃是所謂的「整全論說」（comprehensive doctrines），並非絕對的真理。「理性的」公民同意對於這些涉及人類終極問題的普遍性的理論，人們無法論斷其真偽。²²此一觀點雖具有較強的容忍性，卻與馬克思主義者無神論有相互配合之處，亦即反對

²⁰ Thomas A. Metzger, “Overdosing on Iconoclasm: A Review of Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*,” in *The Ivory Tower and the Marble Citadel* (Hong Kong: Chinese University Press, 2012), 707-715.

²¹ Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven: Yale University Press, 1932); Carlton Hayes, *The Historical Evolution of Modern Nationalism* (New York: The MacMillan Company, 1968), 299.

²² 有關羅蒂與羅爾斯的政治哲學，請參考 Thomas A. Metzger, *A Cloud Across the Pacific*, 136-140, 607-670. ; Thomas A. Metzger, “The Contemporary Predicament of Political Philosophy East and West: The Epistemological Implications of Culture,” 567-570.

宗教具有本質上的意義，僅將之視為人們精神上的鴉片。

簡單地說，西方學者所提出俗世化的理論主要處理近代以來自我與宇宙關係中「由聖入凡」的重大改變，伴隨著人文主義與個人主義的興起、教育的推展，出現了政教分離、宗教在公共生活中消退、信仰與實踐的衰微，以及與信仰相關情況的改變。²³ 同時，俗世化也帶來價值來源、認識論與相對應的政治理論的變遷。簡單地說，近代西方社會的主要變化均與俗世化有非常密切的關係。

不過，俗世化作為一種認識歷史發展的社會理論本身歷經許多變化，並在西方學界引發了諸多爭議，這些討論不但涉及理論內涵之討論、適用性問題（社會學家、人類學家與歷史學家的討論），²⁴ 也涉及對西方俗世化發展趨勢的批判（哲學家的討論）。例如，泰勒認為西方自由主義、個人主義思潮所指引的方向是錯誤的，他和許多天主教徒一樣相信「歷史的意義不是生命的保存，而是靈魂的解救；不在於努力並擁有私人財產的權利，而在遵守道德秩序之責任；不在市場之貪吝，而在聖堂之恩寵」。泰勒對西方俗世化的批判是奠基於他的社群主義、古典共和主義與天主教的信仰。²⁵

二、「俗世化」理論與近代中國

如上所述，許多學者都同意一部西方近代史主要就是一個「由聖入凡」的俗世化過程。然而中國近代是否也經歷同樣的過程呢？「俗世化」的觀念是否適用於中國？若不適用，其原因何在？

對於認識近代中國來說，無論我們採取韋伯原始的觀點，或泰勒

²³ Charles Taylor, *A Secular Age*, 424.

²⁴ Michael Szonyi, “Secularization Theories and the Study of Chinese Religions,” *Social Compass* 56 (2009), 312-327. 作者指出社會學界對俗世化理論至少有三種反應：拒絕此一理論（rejection）、認為此說在應用上有限制（limitation），以及認為應加以改良（refinement）。見頁3。

²⁵ 參見以下的書評：John Patrick Diggins, “The Godless Delusion,” *The New York Times*, Dec. 16, 2007.

修正的看法，俗世化觀念仍有一定範圍的適用性。如果我們將中國近代的歷程視為是追求西方民主與科學的過程，俗世化代表了一個「普遍歷史」的進程，那麼近代中國的一個核心變化就是俗世化，或說人與宇宙關係的科學化。20世紀初期以來，許多接受西方啟蒙理性的中國思想家，以及受到1960年代美國「現代化」理論影響的學者幾乎都同意：近代中國的方向是以理性掃除蒙昧（即傳統社會中的「封建迷信」），朝向現代化（有些人同意即西化）的路途邁進，此一理念在五四新文化運動中凝聚為對科學與民主的追求，可以稱之為「五四話語」。²⁶ 在「五四話語」所主導的「現代化」史觀之下，近代中國歷史是一個追求經濟成長、科學進步、物質生活提升、政治參與、教育普及（識字率的提升）、社會平等、個體解放等目標之歷程。中國傳統文化對於上述現代化之追求有助力、亦有阻力。²⁷ 簡言之，現代化史觀基本上可以配合線性發展的「俗世化」的觀點，將中國近代的演變視為是一個儒家經典、宗教信仰與普遍王權崩解，以及追求西化的過程。此外，現代化史觀影響下的歷史視野還包括探討以下幾個議題，如探討時間觀念的變化：追求時間安排的精確性、曆法的改變（如祭祀時間的消退）、西方紀元的採行；²⁸ 歷史觀念的變化：傳統三代史觀與循環史觀的消失，線性進步史觀的出現；知識觀念的變化：注意到「經典的消逝」²⁹、信仰的衰退與科學知識的推廣等。

²⁶ 黃克武：〈「五四話語」之反省的再反省：當代大陸思潮與顧昕的《中國啟蒙的歷史圖景》〉，《近代中國史研究通訊》第17期（1994年3月），頁44-55。

²⁷ 此一角度的討論，可參考張朋園：〈中國現代化初期的助力與阻力〉，收於氏編：《知識分子與近代中國的現代化》（南昌：百花洲文藝出版社，2002年），頁177-201。

²⁸ 俗世化帶來時間觀念的轉變，尤其是時間精確性觀念之建立，可參考呂紹理對臺灣的分析，見呂紹理：《水螺響起：日據時期台灣社會的生活作息》（臺北：遠流出版公司，1998年）。

²⁹ 這是羅志田所指出的一個重要現象，見羅志田：〈經典的消逝：近代中國一個根本性的變化〉，發表於臺北中央研究院所舉辦的「第四屆漢學會議」，2012年6月20-22日。

其後隨著人們對五四啟蒙觀念的反省，現代化史觀或說以西方線性進化的俗世化經驗來認識中國歷史的觀點，才開始受到質疑。這一類的質疑有許多不同的面向，有的涉及儒家思想對超越世界與世俗世界之關係的認識，有的則涉及從比較文化的觀點而產生的對中西文化差異的體認。本文無法討論所有的研究，僅舉幾個有關近代中國思想變遷的例子來做說明。

例如黃進興認為泰勒所說的西方近代從「超越」到「內涵」的俗世化過程不適合用來理解近代儒家思想的轉變，中國近代的演變有其獨特性。其原因在於「儒教從古至今即具有鮮明的俗世性格」，無論在「天人之際」、「生死之際」的兩個面向，都顯示出儒家俗世之特徵，此點與釋、道思想形成明顯的對比。對黃進興來說，他所說的「俗世」主要是指儒家所論者乃在「世間法」，並非「出世間法」，雖然儒者亦有「天」的觀念，卻是就人生而談天命。簡言之，「從原始儒家開始，孔、孟、荀便把儒家的價值擺在俗世裏邊，並不另外託諸一個超越的世界」。³⁰ 黃進興的討論著重於顯示儒家「現世主義」(this-worldliness)的一面，意指強調在此世之中實現最高的道德，並以絕對之道德來分配權力、財富與聲望。此一觀點與基督教有所不同，基督教認為理想的分配要在死後才能實現，在現世之中是不存在的。³¹ 然而，即使如黃氏所述，西方俗世化的觀念不適合用來討論近代中國儒家思想，他似乎不反對在討論釋道或其他民間信仰的現代轉變之時，俗世化的觀念有其效用。事實上，在近代中國除了李文孫 (Joseph Levenson, 1920-1969) 所提出之「儒家中國及其近代命運」之外，佛教、道教（及一些民間宗教、新興宗教等）也經歷了俗世化的衝擊，而有所調整，將科學與宗教之關係作新的整合。³² 同時，黃

³⁰ 黃進興：〈論儒教的俗世性格：從李紱的〈原教〉談起〉，頁59-84。

³¹ 在過去的研究之中，余英時、張灝、墨子刻與艾森斯塔（S. N. Eisenstadt）等人均主張「現世主義」為中國古代思想的一個根本特點。

³² 巫仁恕、康豹、林美莉主編：《從城市看中國的現代性》（臺北：中央研究院近代史研究所，2010年），頁221-296。本書中劉迅、范純武與康豹的

進興也指出新儒家以「內在超越」來闡釋儒教之方向，是「由『內涵』隱攝『超越』」，與泰勒所論近代西方俗世化之過程由「超越」邁向「內涵」，乃「背道而馳，然而復有異曲同工之妙……將來此二學說之間是否能匯聚而開出新論，值得留意」。³³

由此可見俗世化的觀念在討論中國議題時雖有其限制，然另一方面亦可作為思索中國議題的參考。這方面的研究涉及學術界對「五四話語」的檢討，以及人文主義者對五四啟蒙論述之批判。其中余英時在1984所發表的《從價值系統看中國文化的現代意義》一書直接地處理到俗世化觀念的適用性議題。

余氏認為：傳統中國人將人間秩序與道德價值歸於超人間的來源——天。不過中國的超越世界與現實世界卻非涇渭分明，而是「不即不離」。然而如何才能進入超越世界呢？中國採取「內在超越」一途，亦即孔子所謂「為仁由己」與孟子所謂「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」的方式。換言之，追求價值之源的努力是向內，而非向外、向上的。³⁴在2012年出版的〈天人之際——中國古代思想的起源試探〉一文與2013年的〈中國軸心突破及其歷史進程

文章均討論道教與佛教在近代中國的肆應轉變。此外 David Ownby 所研究的李玉階所創辦的「天帝教」，及李氏所寫的《天帝教教義：新境界》（臺北：天帝教始院，1995年），均嘗試將科學與宗教教義（及政治關係）結合在一起。見 David Ownby, “The Politics of Redemption: Redemptive Societies and the Chinese State in Modern and Contemporary China,” 收入康豹、劉淑芬主編：《第四屆國際漢學會議論文集：信仰、實踐與文化調適》（臺北：中央研究院，2013年）下冊，頁683-741。有關俗世化理論與中國宗教的研究，可參考 Michael Szonyi, 312-327。該文指出中國宗教的研究成果可與社會學中俗世化理論對話，反之亦然，此種對話可促成各自領域之反省。例如在俗世化過程中，中國宗教並不必然走向私人化（privatization），反而更積極地扮演公共角色（deprivatization）。此外，在中國政教分離的結果不是政治不干涉宗教，而是以更複雜的方式來介入。

³³ 黃進興：〈論儒教的俗世性格：從李紱的〈原教〉談起〉，頁78-79。

³⁴ 余英時：《從價值系統看中國文化的現代意義》（臺北：時報出版公司，1984年），頁35-47。

——《論天人之際》代序》，³⁵他採用雅斯培（Karl Theodor Jaspers，1883-1969）所謂「軸心突破」之後標誌著「超越世界」的出現的觀點，從比較文化史之架構解析中國「道」的超越所具有的性質，而將以往「內在超越」一詞改為「內向超越」（inward transcendence）來概括中國軸心文明之特點。余著更引用大量的考古與文獻資料細緻地討論從「絕地天通」、「天人合一」、「心道合一」到「內向超越」的發展，歸結到「內向超越」為中國軸心突破後一個主要的文化特色，並對中國精神傳統產生了基本的影響。他指出：第一、內向超越預設了「心」為「天」與「人」之間的唯一中介，自軸心突破以來「心」在思想史上的地位不斷提升。第二、價值之源的「道」可直通於心，故道不是外在的；這樣一來在超越世界與人倫日用之間的關係有兩個特點，一方面來說二者清楚分隔，另一方面雙方卻非斷為兩極，而是「不即不離」。³⁶

如前所述，余英時所謂「內在超越」或「內向超越」是出於比較文化史的考量，是與西方文化「外在超越」或「外向超越」比較的結果。希伯來的宗教信仰將宇宙起源、價值來源等問題歸諸無所不知的上帝。西方超越界至此具體化為「人格化的上帝」，對他們而言上帝是萬有的創造者，也是價值的源頭。因此西方文化採取「外在超越」之路徑的兩個基本特徵為：超越世界或生命與價值之源在人之外；再者，此一超越世界與現實世界高下懸殊，形成兩極化。³⁷

上述中西之對比與中國軸心突破後的思想特色影響到中國近代的

³⁵ 2014年余英時先生將這些研究集合成一本專書：余英時：《論天人之際——中國古代思想的起源試探》（臺北：聯經出版公司，2014年）。

³⁶ 余英時：〈天人之際——中國古代思想的起源試探〉，收於陳弱水主編：《中國史新論：思想史分冊》（臺北：聯經出版公司，2012年），頁88。余英時：〈中國軸心突破及其歷史進程——《論天人之際》代序〉，《思想史》第1期（臺北：聯經出版公司，2013年），頁46-47。余英時用「內向超越」一詞，而不用新儒家（與他在1984年）所用的「內在超越」是一個值得注意的變化。

³⁷ 余英時：〈天人之際——中國古代思想的起源試探〉，頁85。

過程。余英時指出近代中國知識分子往往希望套用西方的歷史經驗或「政教分離」之模式來追求中國的現代化。如康有為要建立孔教為國教，五四知識分子要在中國推動「文藝復興」與「啟蒙運動」。余氏認為：「他們對儒教的攻擊即在有意或無意地採取了近代西方人對中古教會的態度。換句話說，他們認為這是中國『俗世化』所必經的途徑。但事實上，中國現代化根本碰不到『俗世化』的問題」。³⁸

余氏強調隨著西方科學的傳入，中國近代思想界並未出現類似西方那樣宗教與科學的兩極化。余英時認為這是因為中國人價值之源不是寄託在上帝觀念之上，也沒有包羅萬象的神學傳統。在西方科學排斥宗教，故科學知識不可避免地要與西方神學中的宇宙論、生命起源論等發生衝突。但是在中國，儒者並不極端排斥釋道等宗教，而且他們對於西方科學知識的接納幾乎都是「來者不拒」，各種科學知識傳入之時並未引起太多的爭端，而且常常引用傳統觀念來解釋（「格義」或「附會」）西方科學。例如「達爾文的生物進化論在西方引起強烈的抗拒，其餘波至今未已。但進化論在近代中國的流傳，幾乎完全沒有遭到阻力」。³⁹ 又如譚嗣同在《仁學》中用「以太」來解釋儒家的「仁」，以物質不滅、化學元素的觀念來解釋佛教的「不生不滅」。對譚嗣同來說，西方科學與儒家、佛教的根本理想可以會通在一起。⁴⁰

余英時認為這是因為中國人認定價值之源雖出於天，而實現則落

³⁸ 余英時：《從價值系統看中國文化的現代意義》，頁36。

³⁹ 余英時：《從價值系統看中國文化的現代意義》，頁36-39。這一點與筆者對嚴復「天演之學」及其影響的分析相配合，參見黃克武：〈何謂天演？嚴復「天演之學」的內涵與意義〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第85期（2014年9月），頁129-187。

⁴⁰ 余英時：《從價值系統看中國文化的現代意義》，頁39。王汎森指出譚嗣同在《仁學》之中將「仁」的觀念與「最科學性」的「以太」觀念結合在一起。他又把亨利·烏特「《治心免病法》的思路套在中國固有的心性之學上，加以改變、激化，並把『心力』擴充到難以想像的地步」。參見王汎森：〈「心力」與「破對待」：譚嗣同《仁學》的兩個關鍵詞——《仁學》導論〉，收於譚嗣同原著，王汎森導讀：《仁學》（臺北：文景書局，2013年），頁xiv、xvii-xviii。

在心性之中，所以對於「天」往往存而不論，只肯定人性之中具有「善根」即可。中國思想中「天地之大德曰生」、「生生不已」、「一陰一陽之謂道」、「人之異於禽獸者幾希」等觀念，並不與科學處於尖銳對立的地位。總之，余氏認為「內在超越的中國文化由於沒有把價值之源加以實質化（reified）、形式化，因此也沒有西方由上帝觀念而衍生出來的一套精神負擔」，內在超越的價值系統影響近代中國對西方科學的接納，因而表現出一種異於西方的歷史過程。⁴¹ 余氏的著作顯示他以批判性的方式引用西方俗世化的觀念，並藉此說明近代中國的思想歷程在「內向超越」影響下因而展現出了獨特的性格。余氏的作品雖整體討論「中國文化」、「中國現代化」，然其焦點其實與黃進興的文章一樣，指屬於「大傳統」的儒家思想。

墨子刻基本上同意余英時上述從雅斯培「軸心突破」的觀點對中國思想所做的分析，他也同意余英時所謂儒家傳統與現代價值可以相容，因為儒家價值體系環繞著並非威權主義的「名教」、「禮教」觀念，而是具有道德自主的「內在超越」。墨氏對於余英時的觀點有兩個評論。第一，他指出「內在超越」的觀點應該是余英時借自新儒家，不過余英時在書中卻沒有提到新儒家如唐君毅（1909-1978）、牟宗三（1909-1995）等人的開創之功。墨子刻指出至少在余文發表前的三十多年前，當新儒家要為儒家思想辯護之時，他們不提傳統儒家的宇宙觀，而強調工夫論以及儒家道德理念與宇宙之關連，為闡明此一關聯他們提出了「內在超越」的觀念。⁴² 的確，1951年唐君毅在《中國文化之精神價值》一書就提到中國文化中「既內在又超越」的特點，而且他指出他與熊十力、牟宗三有相同的見解：

對「人生之精神活動，恒自向上超越」一義，及「道德生活純為自覺的依理而行」一義，有較真切之會悟，遂知人之有其內

⁴¹ 余英時：《從價值系統看中國文化的現代意義》，頁38-40。

⁴² Thomas A. Metzger, *A Cloud Across the Pacific*, 189.

在而復超越的心之本體或道德自我，乃有《人生之體驗》（中華出版）、《道德自我之建立》（商務出版）二書之作。同時對熊先生之形上學，亦略相契合。時又讀友人牟宗三先生《邏輯典範》（商務三十年出版），乃知純知之理性活動為動而愈出之義，由此益證此心之內在的超越性、主宰性。⁴³

至於牟宗三關於「內在超越」觀念之闡述，可以參考鄭家棟的研究。⁴⁴這些觀點顯示從「內在超越」來談中國文化，不始於余英時，而是源自1950年代的新儒家。事實上，余英時所謂「不即不離」的觀點在1940年代馮友蘭（1895-1990）的《新原道》中已有闡述。馮友蘭說：中國哲學有一個思想的主流，即是追求一種最高境界，但是這種最高境界卻又不離人倫日用，是「超世間底」、「即世間而出世間」，是「極高明而道中庸」。⁴⁵不過筆者認為即使余英時的內在超越的觀念源於新儒家，他從比較文化史所做的梳理、闡釋，與新儒家純哲學之進路仍有所不同。

墨子刻提出的第二點評論是：無論新儒家或余英時以「內在超越」來形容古代思想很可能是「把二十世紀人文主義的看法投射到周代思想之上」。他說：

二十世紀思想中宇宙是科學的對象，所以不容易把人生價值和宇宙本體交織在一塊，這樣一來，二十世紀人文主義必須要替人生價值找尋基礎，最後他們不得不在人生之內找尋到這種基礎。儒家思想與此不同，因為儒家沒有受到科學的壓力，儒家的宇宙是天地人的宇宙，是有道心的宇宙，也是生生不已的

⁴³ 唐君毅：《中國文化的精神價值》（臺北：正中書局，1955年），頁2。

⁴⁴ 鄭家棟：《牟宗三》（臺北：東大圖書公司，2000年），頁126-158。鄭家棟指出牟宗三在1955年的〈人文主義與宗教〉一文中說儒家是「亦超越亦內在」，基督教之上帝是「超越而外在」。此即後來「內在超越」與「外在超越」一組概念之由來，見頁129。

⁴⁵ 馮友蘭：《新原道》（上海：上海商務印書館，1946年），頁3。

宇宙，而生生不已是兼內外的。同時，基督教的上帝也是兼內外，因為上帝與人的良心也有內在的關係。⁴⁶

墨子刻認為討論中西文化之對照，談內外不如談生死。中國「生生不已」的觀念環繞著「生」，亦即從宇宙進入形而下的生活；西方思想，尤其基督教思想，環繞著死，亦即從形而下的生活之中出來，回到宇宙的根本過程。這樣一來，即使在俗世化之前，儒家思想與基督教有異亦有同，不宜簡單地劃分為內與外。

墨子刻不主張從內在超越、外在超越的單一對照來討論中西文化之比較。他將文化視為一個辯論的過程（problematique），其中有共有的預設（premises），也有不同的宣稱（claims）。墨子刻指出中國軸心突破之後思想上有八個重要的預設，而「內在超越」是其中之一（是「現世主義」的一個表現）。他所說的八個預設包括：第一、現世主義（this-worldliness）：無論是馮友蘭所謂「極高明而道中庸」、牟宗三所說的「內聖外王」，或新儒家與余英時所說的「內在超越」，都顯示中國文化的核心是「現世主義」，意指在這一個世界實現人類最高的道德與權力、財富與聲望的合理分配（這也配合上述黃進興的觀點）。第二、烏托邦思想傾向，認為德治可以實現，因而缺乏張灝所說的「幽暗意識」。⁴⁷ 第三、政治構造是一元性而非多元性的，不過其中有「治統」與「道統」的張力，或說「位」與「德」或「尊君」與「由己」的張力。第四、「認識論的樂觀主義」，認為可知的範圍很廣，而與上述西方近代懷疑主義所代表的「認識論的悲觀主義」有所不同。第五、缺乏「原罪」的觀念。第六、生生不已的想法：顯示個人尊嚴的基礎與宇宙有非常密切的關係。第七、環境的樂觀主義：主張天然資源十分充足，人生問題在於人為的努力。第八、禮的精神：

⁴⁶ 墨子刻：〈中國近代思想史研究方法上的一些問題——一個休謨後的看法〉，《近代中國史研究通訊》第2期（1986年9月），頁47。

⁴⁷ 墨子刻：〈烏托邦主義與孔子思想的精神價值〉，《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》2000年第2期，頁18-23。

在社會活動上強調「禮」的重要性，這也包括對家庭的重視。⁴⁸

據此，墨子刻認為上述八項預設可以幫助我們思考中國傳統文化與現代思想的關係，並討論「俗世化」的議題。他同意現代世界的一個重要特點是「俗世化」，亦即「人與宇宙關係的科學化」。不過他強調中西俗世化的特點有所不同。西方的俗世化與「懷疑主義」（即墨子刻所謂「西方認識論的大革命」）有關，而中國的俗世化的過程中卻缺乏類似西方的認識論上的革命。

墨子刻又根據麥金太爾（Alasdair Chalmers MacIntyre，1929-）的研究指出西方懷疑主義思潮引發對於知識範疇的討論，將知識範圍縮減，並衍生出「道德的相對論」，成為當代西方國家所面臨的重要挑戰。相對來說，中國俗世化過程卻沒有出現懷疑主義，也沒有引發類似西方所出現的道德與知識危機。⁴⁹

余英時與墨子刻均受到當代人文主義思潮的影響，同時也都從全球視野下軸心文明的「哲學突破」與「比較文化史」的觀點來探討中國傳統文化的特點、中西文化的差異，以及此一差異對中國近代俗世化過程的影響。墨子刻又將歷史視野進一步地從「內向超越」拓展到根植於傳統的其他思想預設。這些研究有助於吾人認識中國思想的現代演變。

在西方學界也有學者提出類似的觀點，José Casanova（1951-）在2006年刊出“Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective”一文，他從全球視野與「多元的現代性」之角度來看「俗世化」。他指出在西方世界之內（如美國與歐洲）對於神聖與世俗

⁴⁸ 墨子刻對於植根於中國傳統的思想預設又有進一步的探討，請參看 Thomas A. Metzger, *A Cloud Across the Pacific: Essays on the Clash between Chinese and Western Political Theories Today*. 以及 Thomas A. Metzger, *The Ivory Tower and the Marble Citadel: Essays on Political Philosophy in Our Modern Era of Interacting Cultures*.

⁴⁹ 墨子刻：〈中國近代思想史研究方法上的一些問題——一個休謨後的看法〉，頁44-48。

領域之分化，採取不同的路徑；同時在非西方世界也有不同的面貌。例如，俗世化的範疇並不適用於像儒家或道教等「宗教」(religion)，一方面它們與「此世」之間不具有高度的緊張關係；另一方面，它們所具有超越的形態也很難說是「宗教性的」(religious)。就此而言，這些宗教一直具有俗世的（worldly or lay）性格，因而根本不需要經歷俗世化。換言之，俗世化的定義是「變得俗世」(to make worldly)或「從與基督教會相關的運用轉移到民間的運用」的過程，在中國文明的脈絡之中此一概念是沒有意義的，真正的問題是我們假設現代化與俗世化具有本質性的關連。然而在事實上，我們看到美國社會是一個世俗社會但卻具有很深的宗教性，而前現代的社會如中國，從歐洲中心的宗教視野來看，具有很深的俗世性格且是非宗教的。作者指出，從歷史角度來觀察，近代以來，西歐基督教的俗世化隨著歐洲殖民主義、資本主義與俗世主義的意識形態的擴展，而傳播至全球各地。這樣一來，重要的問題不是以此一特殊經驗來衡量其他文化在俗世化上的程度，而在於探討儒家、道教等其他的世界宗教如何來回應「西方俗世的現代性」，以及探討人們如何重新詮釋固有的宗教傳統，以回應此一全球性的挑戰。⁵⁰

三、有關俗世化與中國的一些思考

從以上對「俗世化」議題的討論可以導引出幾個初步的結論：第一，俗世化的觀念經由西方學者細緻的討論後，已放棄了過去單線進步的觀點，而注意到應從歷史的面向認識由「聖」到「俗」的演變。這樣的觀點應可適用於中國，藉此討論近代中國在科學衝擊之下所發生的變化，亦即上述所謂「變得俗世」。第二，在將該觀念應用到中國時，應注意國人如何詮釋、修正原有之傳統，以肆應西方俗世現代

⁵⁰ José Casanova, "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective," *Hedgehog Review*, 8 (Spring / Summer 2006), 12-13.

性的挑戰。學者們注意到中西俗世化過程有所不同，而造成二者不同的重要原因在於思想的連續性。余英時強調到「軸心突破」之後兩種文化中尋求價值之源的不同形態，或說「超越」與「內涵」之關係所扮演的角色。他指出中國人「價值之源雖出於天而實現則落在心性之中」；西方在俗世化之前將價值之源寄託在「人格化的上帝觀念之上」，俗世化之後轉為「理性」與「科學」。用新儒家與余英時的觀念來說，西方那種「外向超越」型易引發宗教與科學的兩極化衝突；而在中國以儒家文化為代表的「內向超越」型之中，科學與傳統的倫理價值及宗教信仰沒有根本的矛盾。這也涉及墨子刻所強調的認識論的面向。墨子刻特別指出近代西方俗世化伴隨著認識論的革命與道德相對論的危機（即余英時所謂「價值無源論的危險」⁵¹）；中國的俗世化沒有經歷悲觀主義認識論的挑戰，也沒有產生「道德相對論」的思想。以此觀之，近代中國隨著西方科學的引介所導致科學對「價值之源」的衝擊顯然不如西方來得嚴峻。第三，余墨兩人都強調傳統思維模式對國人肆應科學衝擊之影響。墨子刻所說的「樂觀主義認識論」對於五四科學主義（亦即下文會討論到對科學的強烈信念與將科學與迷信的二元化）有重要的影響。⁵² 另一方面，墨子刻所說的「樂觀主義認識論」與余英時所謂「內在超越」的想法則表現在新儒家的思想之上，他們據以對抗五四啟蒙論述。在應然的層面，余英時與墨子刻均同意中國近代在因應俗世化的挑戰時，中國人所面臨的問題不但在於五四思想家所指出傳統之缺失與西化之不足，也在於人文主義者所強調以西方的模型來解釋歷史並面對未來所產生的「扞格不入」的問題，以及如何以「繼往開來」之精神來「接引」西方的民主與科學，並合理安頓涉及精神面向的倫理與宗教生活。在其過程之中儒家思想

⁵¹ 余英時：《從價值系統看中國文化的現代意義》，頁31。

⁵² 有關科玄論戰之中科學派的胡適、吳稚暉等人思想傾向與「樂觀主義認識論」的關係，請參考黃克武：〈胡適與赫胥黎〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第60期（2008年6月），頁43-83。

有其價值，並非五四思想家所說的「封建」、「迷信」。

以「俗世化」的概念來觀察近代中國的變化仍是一個極富挑戰性的工作。泰勒以八百多頁的篇幅來處理西方「俗世的時代」，而仍意猶未盡，他說「我嘗試去澄清這一個過程所涉及的各個面向，但它仍然不是很清楚。要妥當地完成此一工作，我應該要述說一個更密集與更連續的故事……。」⁵³ 余英時與墨子刻等人對於中西俗世化的比較與中國的俗世化之特點等課題，已提出初步的考察，而無疑地它們仍是十分廣闊而有待開發的領域，而從「歷史化」的角度討論中國知識界如何因應西方俗世現代性之挑戰，應可加深吾人對於此一議題的認識。以下筆者嘗試從「迷信」的概念史來探討近代中國受到西方科學衝擊所發生的一些變化。

參、近代中國「俗世化」的一個面向： 從「迷信」到「迷信學」

一、問題與回顧

現代英文中“superstition”（迷信）一字意指相信與自然科學相矛盾的超自然的因果關係，如星象、徵兆、宗教、巫術、預言等，此字源自拉丁文，最早在15世紀時在文獻之中出現。17世紀理性主義者如斯賓諾莎（Baruch Spinoza, 1632-1677）與18世紀啟蒙運動的哲士均強調反對迷信。⁵⁴ 清末民初隨著西方科學（science）、理性（reason），以及宗教（religion）哲學（philosophy）等觀念的傳入，「迷信」作為英文“superstition”的對譯詞，意指「非理性的信仰」，在中文世界之中變得十分普遍。上述「科學」、「宗教」、「迷信」等新出現的名詞，大約都在十九世紀中葉後自日本傳入中國，其意義

⁵³ Charles Taylor, *A Secular Age*, ix.

⁵⁴ 見“superstition,” <http://en.wikipedia.org/wiki/Superstition>。accessed: January 10, 2015.

逐漸在英漢、漢英字典之中固定下來，至清末民國之後該批詞彙普遍為國人所使用，成為認識現代世界的基礎，並影響到知識界對許多重要議題的討論，這些詞彙可謂是奠定中國現代思維的「關鍵詞」(keywords)。

在這一部分筆者將描述從「迷信」到「迷信學」的發展過程。以下擬探討此一詞彙之傳統淵源，以及現代意義的新名詞——「迷信」如何在中文世界中出現、普及，進而引發各種思想界的辯論。在清末民初，隨著詞彙引介與思想發展，同時在接受西方專業訓練之留學生譯介西方人類學、宗教學作品等因素的刺激下，教育制度與學術體系之中出現了「宗教學」、「迷信學」。從觀念形成到學科建立，迷信一詞彙之變遷過程反映了西方科學對近代中國的衝擊，以及中國對西方俗世現代性之回應。

「迷信」觀念在近代中國歷史上曾發揮過非常重要的影響。它不但涉及思想史、社會史與政治史，其所導致之政治實踐更牽動了成千上萬各派宗教信徒的信仰生活。從清末開始，「科學」與「迷信」的對峙曾引發了許多激辯；五四新文化運動之後，科學取得了優勢地位，此後凡是與科學相對抗者，無論是靈學、玄學、特異功能與許多靈異現象或宗教行為，只要無法以「科學」方法加以驗證者，均被貶為「迷信」。至 1920 年代之後，國共政權都曾先後發動大規模的反宗教迷信運動，如毀廟興學、風俗改良、摧毀與宗教相關的古蹟文物等。⁵⁵ 此舉至文化大革命，以馬克思主義的無神論來摧毀寺廟、佛像

⁵⁵ Prasenjit Duara, “Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns against Popular Religion in Early Twentieth-Century China,” *Journal of Asian Studies* 50 (1991), 67-83. Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* (Chicago: The University of Chicago Press, 1995). Rebecca Nedostup, *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity* (Cambridge: Harvard University Asia Center, 2010). 較新的研究，請參考康豹（Paul Katz）：〈近代中國之寺廟破壞運動：以江浙地區為討論中心〉，《改變中國宗教的 50 年》（臺北：中央研究院近代史研究所，2015 年），頁 1-33。文中對「廟產興學」的研

等「封建迷信」而達到最高峰。臺灣在戒嚴時期將一貫道等教派視為「邪教」，今日中共政權將一貫道、法輪功等視為「邪教」、「反動會道門組織」，並加以極力禁絕，這些作法仍反映出以科學、迷信（宗教）二元對立為基礎的一種思考方式。最近幾年因為大陸「非物質文化遺產法」的制訂，宗教活動被列入「民俗」之中而有較廣的生存空間。1987年臺灣政府解除對一貫道的禁令；不過在臺灣的一貫道雖已取得合法地位，然對部分佛教徒來說，因其相信扶乩與靈媒，因而指責一貫道的所作所為是「謗法」與「附佛外道」，⁵⁶ 與正規的佛教不同。由此可見迷信範疇的游移性，端視界定迷信的主體地位是出於科學，還是出於自居正信之宗教。

中外學界過去有關「迷信」已有不少的研究，以往的研究主要有三個取向：第一類從觀念或概念的角度探討「迷信」作為一關鍵詞彙在近代中國之起源與變遷。第二類的作品討論迷信所導致之政治社會實踐，這些研究多集中於宗教與國家的研究架構，探討宗教信仰發展與國家權力之互動關係，如宗教勢力對政治權力之滲透或國家對各種信仰之管制等。⁵⁷ 第三類主要研究迷信的內容，這些作品與下面要討論「迷信學」的出現有關，如清末蔡元培譯、井上圓了(1958-1919)著的《妖怪學講義錄總論》(1906)、⁵⁸ 江紹原(1898-1983)的《髮鬚

究狀況有所介紹。

⁵⁶ 見〈從中國邪教到海外天道：一貫道的來龍去脈〉，<http://blog.udn.com/amlink/14061139>。檢索時間：2014年12月21日。

⁵⁷ 如 Rebecca Nedostup, *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*.

⁵⁸ 井上圓了著，蔡元培譯：《妖怪學講義錄總論》(上海：上海商務印書館，1920年)，此書為近代迷信學的開山之作，蔡元培試圖通過譯述此書以振興教育啟蒙和推進社會道德。根據鄒振環的研究：「全書共分總論、理學、醫學、純正哲學、心理學、宗教學、教育學與雜部八門。主要以物理、化學、光學、天文、地質、生物等科學來研究自然界等各種怪異現象。全書把妖怪分為物理的妖怪和心理的妖怪兩種。物理妖怪即物質世界的怪異現象，心理妖怪指心理的各種異常精神感覺。作者以科學的分析逐一解釋幾百種異常自然現象、幻覺、妄想、概念判斷推理上的迷見謬誤，以及感情和意志上衝動所造成的迷誤。」鄒振環：《影響中國近代社會的

爪——關於它們的迷信》等作品、許地山（1893-1941）的《道教史》與《扶箕迷信底研究》、李敖的《中國迷信新研》等。⁵⁹

本文的研究視角與第一類最為接近。有關第一類的著作依照時間先後較為重要二手研究包括：沈潔的〈反迷信話語及其現代起源〉（2006）、宋紅娟〈迷信概念在中國現代早期的發生學研究〉（2008）、金觀濤、劉青峰《觀念史研究》（2008）之中〈迷信〉條目、陳玉芳〈「迷信」觀念於清末民初之變遷〉（2012）、祝平一〈闢妄醒迷：明清之際的天主教與「迷信」的建構〉（2013）、羅檢秋〈清末民初宗教迷信話語的形成〉（2013）等作品。⁶⁰根據上述的文章，目前對於迷信概念有以下幾點看法。

首先，多位作者都注意到迷信為中國傳統詞彙。關於迷信在中國傳統文獻中的用法，沈潔追蹤到唐代的一篇墓誌，認為當中所稱的「迷信」是指一種「非理性」的心理狀態。不過作者沒有探討此時「理性」所指涉的意涵，與今日吾人所說之科學理性有何不同。祝平一注意到唐代佛教經典之中，在對信仰性質之分類上曾使用過「迷信」二字。陳玉芳則沿襲了金觀濤的觀點追溯到清代筆記，認為傳統

⁵⁹ 一百種譯作》（北京：中國對外翻譯出版公司，1996年），頁209-210。

⁵⁹ 江紹原：《髮鬚爪——關於它們的迷信》（上海：開明書店，1928年）；許地山：《道教史》（上海：商務印書館，1934年）；許地山：《扶箕迷信底研究》（長沙：長沙商務印書館，1941年）、李敖：《中國迷信新研》（臺北：李敖出版社，2002年）。此一研究視角日益蓬勃，有關當代學界繼承江紹原的學術遺產所做的迷信研究，可以參考李建民的介紹，見李建民：〈「陰門陣」新論：明清身體的文化小史〉，《東華人文學報》第21期（2012年7月），頁45-76。

⁶⁰ 沈潔：〈「反迷信」話語及其現代起源〉，《史林》2006年第2期，頁30-42。宋紅娟：〈「迷信」概念在中國現代早期的發生學研究〉，《北京大學研究生學志》2008年第4期，頁65-75。金觀濤、劉青峰：《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》（香港：香港中文大學當代中國文化研究中心，2008年），頁553。陳玉芳：〈「迷信」觀念於清末民初之變遷〉，《東亞觀念史集刊》第2期（2012年6月），頁383-402。祝平一：〈闢妄醒迷：明清之際的天主教與「迷信」的建構〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第84本第4分（2013年12月），頁695-751。羅檢秋：〈清末民初宗教迷信話語的形成〉，《河北學刊》2013年第5期，頁62-70。

用法專指「信仰神仙鬼怪」。

其次，祝平一的文章也注意到在傳統與現代詞彙之間，十七世紀的天主教文獻之中曾大量出現「迷信」一詞。他指出十七世紀的「迷信」一詞，並不能算是“superstition”的對譯。此詞在天主教文獻之中是傳教士與中國信徒為了確認天主教信仰，駁正國人「迷信」的行為，因而訴諸「理推」(reasoning)，以辯駁中國的異俗，並彰顯十誡中「上帝為最高無上之存在」和「不可淫亂」的誡條。這樣一來，「迷信」是在宗教話語之內，意指與天主教信仰及其所認可之推理相矛盾的想法。

再其次，許多學者均同意現代漢語詞彙中的「迷信」乃二十世紀之交的新詞彙，此一語彙的出現大約是在十九世紀末年。多篇文章均提到：1897年《時務報》第19冊中日人古城貞吉(Kojō Teikichi, 1866-1949)翻譯自東京《日日新報》(1897年1月13日)的一篇文章〈論歐洲現情〉，已出現「迷信」一詞（沈文及宋文使用1898年收錄於麥仲華《皇朝經世文新編》的〈論歐洲現情〉以及陳忠倚《皇朝經世文三編》〈外洋商務卮言〉，然三者實為同一文章）。〈論歐洲現情〉中提到「亞兒米尼亞富人，本不喜狂妄唱獨立之說，誠恐剛暴無謀，奮激土人迷信宗教之心，遂以紊世局之靜謐也」，其中已出現了將「迷信」當做一個動詞，並與宗教連用的情況。由於該文是從日文報紙翻譯而來，沈潔也注意到迷信一詞與日本有關，因此日本關於「迷信」概念出現及其傳入中國的過程也值得注意。

祝平一根據日本國會圖書館「近代數位圖書館」資料庫所收之明治與大正時代的書籍，指出此期共有「迷信」一詞781條。「迷信」首次出現在1889年小澤吉行所撰的《説教の栄：贊題因縁》。該書乃為佛教護法的著作，書中批判西班牙一小村落中人們將嬰兒投入火中的儀式為「迷信」，以與「信仰」區分，並認為真正的信仰與知識有關。這一觀點與十七世紀中國天主教文獻的看法類似，只是將天主教改為佛教。此外當時的日文書籍將盲目地相信某些事物如「國家」或

「法律的效能」也視為迷信。其他條目中，「科學」或「知識」亦成為區分「信仰」與「迷信」的底線。祝平一指出正是在這樣的知識氛圍中，現代中文的「迷信」一詞從日本傳入中國。

迷信一詞彙從日本進入漢語世界之後，其意義也發生了變化。陳玉芳以金觀濤、劉青峰的《觀念史研究》為基礎，認為在1903年左右之反對宗教「與儒家的背景有關」，故將宗教與迷信連用，其後科學則取代了儒家作為批判迷信的標準，在1915年後，甚至連儒家的一些觀念（如孝的觀念、祭祀傳統、貞操）也成為迷信的一部分。宋紅娟與沈潔則強調迷信隨著「中國現代化進程」，逐漸成為上層文化及統治者對民間信仰批判的重要概念，並將迷信一詞的誕生與學術獨立、批判皇權專制、建立民主政治與道德啟蒙等民族革命及政治訴求關連在一起。值得注意的是，以上討論均強調迷信與科學的相對關係，並注意到科學取代儒家作為批判迷信之標準的現象。此外，除了沈文沒有明白的分期，以較整體的方式展開1903-1907的研究之外，其他三人均著重新文化運動作為觀念轉折點的歷史地位。

以上述各文作為研究前導，透露了以下幾個可以加強的部分：一、有關迷信觀念之傳統淵源以及如何自日文引進，尚有一些歷史環節尚可進一步加以釐清。二、各文均不夠注意梁啟超在1902年後對迷信、智信問題之討論及其意義，以及梁啟超與嚴復等「調適」取向之思想家，從肯定宗教的角度來區分科學、迷信、宗教三者的關係。此一思路與近代中國思想史上同情宗教經驗，並展開對五四啟蒙傳統之批判有密切的關係。三、各文似乎不夠注意相關詞彙之間的互動。⁶¹一個詞彙的演變，常常會涉及到與該詞彙密切相關之其他詞彙（觀念叢）之關係。例如，與迷信概念密切相關的詞彙至少有科學、宗教、哲學、理性、經驗、文明、野蠻等。因此要瞭解迷信這一概念的起源與演變，需要注意上述這幾個詞彙之間的相互關係及其變化。

⁶¹ 多數作者僅注意到「迷信」與「科學」兩詞彙之關係。

這樣一來關鍵詞彙的研究應以「觀念叢」為研究對象，而不宜只探討單一觀念。四、詞彙與思潮及社會重大事件的互動值得再深入挖掘。上述沈、宋、陳三文皆以詞彙的內在演化為著眼點。然而一個詞彙內涵的轉變，往往與思潮及社會事件脫離不了關係。如僅以一個抽象的「現代化」過程來看，顯然不夠明確。各文之中只有宋紅娟及陳玉芳論及五四新文化運動對詞彙的影響。其實，在十九世紀末到二十世紀二〇年代，中國發生的政治、社會與思想變動相當豐富，對詞彙意涵的演變有所影響。五、迷信一詞的演變也涉及 1920、1930 年代之後中國「迷信學」、「宗教學」的出現，此一學科成立之脈絡與影響仍值得澄清。⁶² 這些議題的探究將可以讓吾人對迷信觀念在近代中國的確立有更深入的認識，不過本文也無法細緻地討論以上的議題，僅能以迷信觀念的起源與演變以及「迷信學」之出現等議題為中心，提出一些初步的觀察。

二、「迷信」在傳統文獻中的意涵

迷信一詞在中國傳統文獻之中已經存在，如上所述一般學者多將之追溯到唐代。以中央研究院「漢籍全文資料庫」關鍵字搜尋，最早出現「迷信」者為唐代《正統道藏》，文章內容是：「不善者，吾亦善之德，善矣。疏：不善者謂習染增迷，信邪背道。聖人亦以善道而引汲之，德善者令化聖德而為善爾。」（《唐玄宗御製道德真經疏》，卷 7〈聖人無常心章第四十九〉），然在該道教文獻中「迷」與「信」並

⁶² 在宗教學方面可參考下面的研究：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), 295-341.

非一詞。⁶³ 不過由此可見唐代之時以「迷」與「信」等字眼來討論人類的思想狀況中之合理與不合理的用法已經較普遍，後來文獻之中將與聖人之「善道」相違背之「邪道」稱為「迷信」與此不無關係。

目前所能找到最早將「迷信」兩字合為一詞者也是在唐代。在唐代柏元封（768-832）的墓誌銘中，提及他任濮州刺史時有如下的看法：「即下車，聞有僧道蠻屬火於頸，加鉗於頸，以苦行惑民，人心大迷信」。⁶⁴ 此例子是對一些佛僧、道士以苦行方式從事修行，使人們感到迷惑，因而用「迷信」來形容人心迷失的一種狀況，這一用法表現出從儒家的觀點對僧、道儀式行為或修煉方法所做的批評。換言之，此處的迷信意指違背儒家所認定的合理性的觀念。此外，貞觀年間的《大乘莊嚴經論》中亦有「有迷信」與「不迷信」兩詞：「信相差別有十三種，……七者有迷信，謂惡信，由顛倒故。八者不迷信，謂好信。由無倒故。」⁶⁵ 其中稱「有迷信」為信仰的一種狀態，指因「顛倒」而產生之「惡信」，而與「不迷信」相對。這是佛教經典中運用迷信、正信等概念來區分各類信仰。由上述的兩個例子可見唐代語彙中的迷信有兩種用法：一類出自儒家對僧道之批評；一類則源自佛

⁶³ 引文見中央研究院「《正統道藏》資料庫」<http://2011hj01.litphil.sinica.edu.tw:8035/cgi-bin2/Libo.cgi?>，檢索時間：2016年1月7日。另一個類似的例子是宋代張浚（1097-1164）的《紫巖易傳》卷十的一段話：「先迷後得主

說者謂：君唱臣和先之則迷，信是說也，君唱而非其道，從而隨之可乎？先迷者何？謂夫道未合、誠未格而區區然強之以難從，行其所不可行，君胡為而信之，天下胡為而化之，將身之不能保，何以惠利天下也。故曰：先迷失道，後順得常。孟子曰：「一正君而國定。」懼先迷也，君正而順可行矣。」見張浚：《紫巖易傳》（欽定四庫全書本）卷10，頁26上。

⁶⁴ 周紹良、趙超主編：《唐代墓誌彙編續集》（上海：上海古籍出版社，2001年），頁909-911。柏元封為魏郡人，出自有儒學傳承之家族。見牟發松：〈墓誌資料中的河北藩鎮形象新探——以《崔氏合祔墓志》所見成德鎮為中心〉，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》2008年第3期，頁122。

⁶⁵ 無著菩薩（Asanga）造、（唐）波羅頗迦羅蜜多羅（Prabhākaramitra）譯，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》第31冊《大乘莊嚴經論》（東京：大藏出版株式會社，1988），卷4，頁608。

教經典對於信仰之分類。

唐代之後迷信一詞在中文文獻之中一直存在，不過並不多見。在清代筆記中「迷信」無論作為動詞或名詞，可以找到較多的例子。在晚清劉聲木（1876-1959）「袁楚齋隨筆續筆三筆四筆五筆」⁶⁶ 與較早的陳其元（1812-1882）《庸閒齋筆記》中有一些使用迷信一詞的例子。劉聲木的書內提到迷信一詞者計有〈各省香火盛處〉、〈黃道娘迷信佛教〉以及〈日本愛護佛寺〉等三文，迷信的對象為民間信仰與鬼神崇拜。另外，陳其元文中有〈迷信扶乩受禍〉與〈迷信生肖笑柄〉等兩文，從其標題也可見其指涉者與劉文十分類似，是迷信神秘的、預言性質的現象。劉文〈各省香火盛處〉敘述頗為詳細，原文如下：

聖人神道設教，原不禁人奉祀，然迷信者，終屬中材以下。各省廟宇，皆有香火，最盛之處，尤為愚夫婦所注意。……道士有玉印一方，相傳人苟死後，衣襟中有此印文，鬼必加敬禮，愚夫婦信之尤篤。（《續筆》，卷4）

其中指涉迷信者乃「中材以下」的「愚夫婦」信仰各種廟宇中之神明，或是相信道教的儀式及其對死後的影響等。這顯示作者是從儒家「現世主義」（this-worldliness）的觀點對佛道等民間宗教、鬼神信仰、死後世界的一種批判。

劉文第二個例子是以「迷信」來批評佛教之中的金錢施捨。〈黃道娘迷信佛教〉（《三筆》，卷1）一文，是對黃家將財富施捨於僧人一事，顯示佛教中有迷惑人心的一面。這樣一來，迷信的傳統用法，很突出的一個特點是從儒家的觀點對佛、道二教之批判。另一篇〈日本愛護佛寺〉，則說明了耶、佛與儒之間的區分，以此來肯定儒家的

⁶⁶ 劉聲木撰，劉篤齡點校：《袁楚齋隨筆》（北京：中華書局，1998年）系列刊刻於1929年，計有《袁楚齋隨筆》十卷、《續筆》十卷、《三筆》十卷、《四筆》十卷、《五筆》十卷。其內容則是劉聲木自十八歲起（光緒末年）至民國以後抄錄、著述的讀書筆記。

祭祀觀：

佛教不似天主耶穌，教人不祀父母祖宗以從之，相傳數千年，與儒教本可並行不悖。若謂迷信，是謂凡人故後，即毫無知覺，此與天主耶穌教所言何異。即令確無見聞知覺，亦豈爲人子孫所敢言，所忍言。古人慎終追遠，民德歸厚，祭如在，祭神如神在，何等哀慕懇切。本至誠至孝之思，爲荐新荐熟之敬，又家必有廟，廟必有主，即庶人亦必祭於寢，務使人人觸目驚心，如見祖宗父母之同處一室，莫敢或忘。（《四筆》，卷7）

這一篇文章的作者肯定儒家祭祀、祖先崇拜的觀念表現得十分清楚。作者所謂的迷信主要是指耶教不准國人祭祀父母祖宗，以及佛教與「天主耶穌教」認爲凡人過世後「毫無知覺」。⁶⁷ 文中一方面肯定儒家所相信的「至誠至孝」、「慎終追遠」、「民德歸厚」、「祭神如神在」的觀念，同時也肯定祖先死後仍有知覺，而後代子孫經由「誠」與「孝」可與已死之祖先建立一種精神上的連繫，這才是作者所肯定的正確的想法。

上面的例子顯示基督教傳入之後，人們對「迷信」的討論似乎有一個較寬鬆的看法，認爲佛教信仰雖有缺點，且有迷信之成分，然大致上接受祭祀祖先的觀念，所以是可以被接受的，因而數千年以來儒佛兩教「並行不悖」。至於與佛儒觀點不同的耶教，因不容許祖先崇拜，又認爲死後無知覺，則被納入「迷信」之範圍。1912年成書的劉錦藻（1862-1934）《清朝續文獻通考》中的一段文字也反映出將基督教視為迷信的觀點：

⁶⁷ 佛教認爲人死後進入六道輪迴，「神識」脫離肉身，即無知覺。基督教對死後有無知覺的看法，見《聖經》（香港：國際聖經協會，1995年）〈傳道書〉（第9章第5-6節）所謂：「活著的人知道必死，死了的人毫無所知，也不再得賞賜。……他們的愛，他們的恨，他們的嫉妒，早都消滅了。他們在日光之下所行的一切事上，他們永不再有份了」，頁1093。

耶教以一神萬能，創造萬物為立足點。深惡因果之說，蓋因果之義明，則上帝失其威權。因果以善惡為標準，善必善報，非上帝所得吝而未與；惡必惡報，非上帝所得赦而幸免，而此義適與彼教相反，一經道破，其信條之虛偽妄謬昭然若揭。如此教義，而謂能感化羣眾，有是理哉？海舶東通，中國人震駭於彼之兵力、財力種種科學製造，自慚形穢，降心相從。彼教徒乃乘機言於眾曰：泰西之強，宗教之功也。吾國士大夫大半為利祿汨其心志，鮮有念及世教者。間有一二人又不能深入彼教，察知其底蘊，指明其癥結所在，無以阻國人之盲從迷信，於是西方流毒濡染及於中土，洪楊之徒且以政治宗教并為一談，舉舊有之禮教，悉推翻之。所至之處，毀文廟、佛寺為禮拜上帝之所，以天國選民自居。⁶⁸

在上文中，作者已經開始使用科學、宗教、迷信等詞彙，不過他所謂的迷信不完全是與「科學」相對，而展現出觀念上傳統與現代之交織。作者仍肯定儒家思想與因果之說，並批評太平天國對基督教的傳播。文中特別強調的「盲從迷信」之對象主要是指基督教信仰，因該教之一神信仰與因果報應說有所矛盾，又將宗教與政治掛勾，而摧殘中國禮教等。這樣一來，所謂的正確信仰是儒家禮教與佛教結合成的信仰世界（以文廟與佛寺為代表），肯定祖先崇拜與因果之說，而迷信則主要是指與此牴觸之信仰，如西方的基督教以及太平天國之觀點。

由上可見，即使是傳統文獻中迷信的用法也是多元、游移與變化的，視其語境而有不同的意涵。除了指涉思想層面上信仰內容的正確與否之外，迷信一詞也有政治意涵，泛指與官方祀典不同的信仰與行為。在劉錦藻《清朝續文獻通考》的〈祠祭褒贈錄後〉所稱：「查南

⁶⁸ 劉錦藻：《清朝續文獻通考》（上海：上海商務印書館，1936年），卷352〈外交考十六，傳教四，宣統元年〉，頁5916-5917。

洋各埠於不在祀典之祠宇，迷信尤甚」，⁶⁹ 可見「迷信」不但與儒家、佛教相牴觸，也與官方意識型態相牴觸。這種情況之下只要是與官方「祀典」相違背者，即為迷信。根據《大清律例》中有關祭祀的規定，在《禮律》之中有「致祭祀典神祇」，祀典清楚記載了「依時致祭」之神明，如「社稷、山川、風雲、雷雨等神，及境內先代聖帝、明王、忠臣、烈士」，並規定「至期失誤祭祀者，所司官吏，杖一百。其不當奉祀之神，非祀典所載，而致祭者，杖八十」。此外還有「禁止師巫邪術」一條，禁止各種「左道異端」、「邪教惑眾」、「妄言福禍」等。⁷⁰

此外傳統文獻中有時迷信一詞不一定指涉與神仙、鬼怪相關的活動或事蹟，而純粹是指盲目地相信某些從特殊立場所提出的一些觀點。這樣的用法具有階級色彩，反映出菁英分子對下層社會之批評。清代樊增祥（1846-1931）於1901-1910年所撰的《樊山政書》，有〈批興安府黨守稟〉（卷16）與〈批同官縣稟〉（卷19）兩文。受到作者批判的迷信的對象一為「劣丁」，一為「差言」，完全不涉及鬼神與信仰，只是用來批判不經過理智思考而盲從他人。

從以上的一些例子我們可以對清末之前傳統語彙中「迷信」一詞的用法有所了解。該詞在不同的語境下有不同的意涵，然在某種程度上也有大致之範疇。這些用法都與現代語彙中相對於「科學」的迷信觀念有所不同，是「俗世化」之前的觀念，並與以儒家為正統的想法密切相關。這樣一來，傳統語彙中的「迷信」一詞彙與「異端」、「左道」、「邪說」、「淫祀」⁷¹ 等詞彙，或《論語·爲政》中所說「非其

⁶⁹ 劉錦藻：《清朝續文獻通考》卷98〈學校考五，祠祭褒贈錄後，光緒三十二年〉，頁1900。

⁷⁰ 田濤、鄭秦點校：《大清律例》（北京：法律出版社，1998年），頁276-278。

⁷¹ 有關傳統中國「淫祠」的界定，可以參考蔣竹山：〈宋至清代的國家與祠神信仰研究的回顧與討論〉，《新史學》第8卷第2期（1997年6月），頁206-213。此外，日本學者有兩篇討論淫祠的文章，小島毅：〈正祠と淫祠——福建の地方志における記述論理〉，《東洋文化研究所紀要》冊114

鬼而祭之，詔也」⁷² 等觀念是相關的。質言之，傳統迷信觀念大致有以下幾個特點：第一、其核心理念是以儒家的宇宙觀為正統理念，肯定陰陽與天地人之觀念、祖先崇拜（包括孝順與至誠可以通天並與祖先建立連繫等觀念），並從「現世主義」來批評佛教、道教等信仰神仙鬼怪之想法與修煉方式、儀式行為。第二、以官方的法典所規定之「祀典」作為標準，在此標準之下，凡是不在祀典之內的民間信仰，均屬淫祀、迷信。此一定義較第一項為寬，在此定義之下傳統所謂的「三教」即儒釋道，以及回教等（包括禁教之前的基督教），均不屬迷信。第三、在基督教的傳入之後，該教義與儒家的祖先崇拜、佛道的「因果報應」觀念相左，又反對禮教（如太平天國），也被批評為一種迷信。第四、在宗教典籍如佛經與天主教文獻之中亦有「迷信」的用語，均指信仰方式不當或與本身信仰不同的不當崇拜。第五、迷信也泛指盲目地接受不合理的觀念，如不經判斷即相信他人（如差人、胥吏等）之觀點，即屬迷信。以上是傳統文獻之中歸納出迷信觀念的五個特點。在清末隨著與科學相對應的迷信觀念傳入之後，傳統的用法並未完全消逝，而是與新名詞混用。這名詞「迷信」的出現與近代中國「俗世化」的過程，亦即科學權威之確立有關，下文將會做較為深入的探討。

（1991年），頁87-123；〔日〕村田雄二郎：〈孔教と淫祠——清末廟產興學思想の一側面〉，《中國——社會と文化》1992年第7號，頁199-218。

⁷² 這一句話是1822年馬禮遜字典中對“superstitious”的解釋：「SUPERSTITIOUS: 淫祀 this means either that spirit worshipped does not exist; or that it is not the proper object to be sacrificed to by the particular worshipper: as 非鬼而祭之詔也」。Robert Morrison, *A Dictionary of the Chinese Language*, in Three Parts (London: United East India Company, 1822), vol.2, 419.

三、現代中國「迷信」觀念之誕生

(一) 「迷信」一詞的日本淵源⁷³

日本傳統詞彙之中即有「迷信」一詞，根據東京大學史料編纂所的數據資料庫，1273年出版的《日蓮聖人遺文》中有「本仏と云うは凡夫なり迹仏と云は仏也、然とも、迷信の不同にして、生仏異なるに依つて俱体俱用の三身と云ふ事をば衆生しらざるなり」（中譯：「所謂本佛實爲凡夫，所謂跡佛亦爲佛。然而，迷信不同，使得眾生不知生佛可依不同變爲俱體俱用三身」。出自東京堂出版刊行《鎌倉遺文》）。由此可見，此處迷信一語應源自佛經。

日文之中「迷信」一詞的另一用法則與佛教無關，指「誤信」，即錯誤的信仰。例如「此等羽翼の輩は只管純然たる正義公道なる者ありと迷信するが故に」（中譯：「此等羽翼之輩只是單純地迷信有正義公道者之故」，1889年，小林雄七郎），此一用法是較爲普遍地指錯誤地相信某件事情或人物，而錯誤產生的原因並非出於是否符合「科學」，⁷⁴此一用法應該源自中國。從上面的兩類例子來看，傳統日文之中迷信或是指不符佛經之旨的錯誤信仰，或泛指盲目相信不合理的觀點。這樣一來中國語彙之中以儒家宇宙觀對佛、道、耶之批判的主流用法，似乎在日本並不存在。

第三種用法則是19世紀下半葉之後以現代科學標準，而認爲相信不合科學原理的觀念或行爲（如宗教），以及對時代人心有害之信仰，是爲迷信（「現代の科学的見地から見て不合理であると考えられる言伝えや対象物を信じて、時代の人心に有害になる信仰」）。例如「西洋にも同じ迷信（メイシン）が古代に行われたものか」（中

⁷³ 此一部分之資料承蒙陳力衛教授提供，謹致謝忱。

⁷⁴ 日本國語大辭典第二版編輯委員會編：《日本國語大辭典第二版》（東京：小學館，2000-2002年）。

譯：「西洋是否在古代也存在同樣的迷信？」1916年，夏目漱石）。⁷⁵

在日文中與科學相對立之「迷信」，大約是出現於1880年代中期（約明治20年代），最早用法是指對於宗教的「迷信」（名詞），或是「迷信」宗教（動詞）。《國民之友》在1886-1887年間有14例，如「宗教上の迷信を排する」（中譯：「排除宗教上之迷信」）、「今や此等の迷信即ち理想は春霧と與に消散して」（中譯：「現在這一類的迷信，亦即理想，與春霧一樣消散」）。到了十九世紀末，該詞之使用日益普遍。據《太陽》雜誌的抽樣統計來看，下列五個年度之中以1895年與1901年最多，其後遞減：⁷⁶

《太陽》	1895	51 例
	1901	67 例
	1909	35 例
	1917	35 例
	1925	15 例

在字典方面，「迷信」作為漢語詞彙最早登錄在1886年James Curtis Hepburn（平文）編譯《和英語林集成》（第三版）中，其與英語的對譯為：「迷信」“superstition”。這樣看來，與「科學」一觀念相牴觸之「迷信」至遲在1886年在現代日文之中已經固定下來，並逐漸為人們所接受。有趣的是在現代日文之中「宗教」一詞的出現大約在1870年代，同時也在1886年為同一辭書所收錄，兩者出現與確立之間有明顯的相互關係。⁷⁷

⁷⁵ 同上見《日本國語大辭典第二版》。

⁷⁶ 此一統計由陳力衛教授提供，根據以下的資料庫：日本・國立國語研究所編：《太陽コーパス 雜誌『太陽』日本語データベース》（東京：博文館新社，2005年）。

⁷⁷ 宗教一詞可能最早於1874年出現於日本，到1884年，宗教對譯為“religion”的概念才確定下來。參陳熙遠：〈「宗教」——一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，《新史學》第13卷第4期（2002年12月），頁50-51。

(二)「迷信」進入中國

如祝平一所述，1886 年之後「迷信」在日本文獻中有不少的例子，而隨著近代中日之間語彙交流，不久，該詞即透過翻譯而傳入中國。過去的研究均以 1897 年《時務報》上古城貞吉所翻譯的〈論歐洲現情〉一文作為首例，其實早在 1888 年，《申報》就已經出現了印度寡婦「迷信宗教」而不改嫁的報導：

《時事新報》記：現在美國大統領之夫人與其國人協設一會救濟印度寡婦，因印度風俗男女既生遽行聯姻，長始婚嫁，倘不幸而男子早夭，女即守寡不許另嫁。故目下國內寡婦總有二千萬人以上，其中年幼者居其大半。昔時無論何人凡男子先死者，女子必殉葬。今幸惡習已除，而守寡者依然如故，大抵迷信宗教故也。總統夫人之為此舉，欲其改宗耶穌教，不使女子終身抱恨耳。⁷⁸

此則新聞乃譯自日本報刊《時事新報》，故此一用法與日文文獻（如古城貞吉之譯文）一樣，將迷信當動詞與宗教合併使用，反映出一種對「宗教」的負面評價。此外，《實學報》也有一則譯自 1897 年 9 月 11 日《時事新報》的報導，標題為〈東報輯譯卷一：日蝕紀清國宮廷之迷信〉，文中表示「支那人於日蝕一事，皆以為帝德有所欠缺，為上天之警戒，即以此為表證，其迷信尙未能脫也」。⁷⁹此一史料之中「迷信」則是一名詞，意指將日蝕與上天對人之警戒結合在一起的想法乃是與科學相違背的一種不當信念。

然而，在 1888 年至 1897 年之間，約有十年左右的時間，中國報

⁷⁸ 〈東瀛夏景〉，《申報》1888 年 7 月 27 日。《時事新報》為明治維新後，福澤諭吉為提倡西學，於 1882 年所創辦之日報。此處所言應為古時印度妻子殉夫（Sati）的做法。

⁷⁹ 這一則史料是根據中央研究院圖書館的「晚清期刊全文數據庫」檢索而得。這是 1897 年之前所查得唯一的一條史料。

刊之上「迷信」的使用十分罕見，以至於許多學者認為要到1897年該詞才傳到中國。如何解釋此一空白？

這可能涉及當時中國思想界對“religion”（「宗教」）概念之譯介、儒家是否為宗教，以及「宗教」是否為「迷信」等議題的討論。其中發生於1893年的萬國宗教大會，會中討論宗教、儒家、道家、道教的文章，或許能解釋這一思想狀態。⁸⁰ 從萬國宗教大會中的文獻可以發現，在當時以傳教士與中國士大夫分為兩極，使得「宗教」一詞在「教化」與「迷信」之間拉扯。其中最為關鍵的歧異是：中國士大夫對「宗教」一開始便抱持了敵意，並賦予了負面意義；傳教士則嘗試給予宗教一個比較正面的意涵，並肯定宗教與科學之關係。⁸¹ 同時，這也涉及儒家是否為“religion”，還是只能算「教」、「教化」或「哲學」之爭議。這樣一來，思想界對“religion”是否是「迷信」的議題並未達到共識。換言之，如果“religion”是「教」或「教化」，而儒家屬於此一範疇的話，宗教就不屬迷信。這樣看來，或許由於人們對宗教、迷信、教化（或當時使用方式，如1896年梁啟超《西學書目表》使用的「學、政、教」，其中「教」同時包含宗教、哲學與教化的寬泛意涵）⁸² 等概念，並沒有提出一個清楚的界定，使得迷信、宗教等新詞彙的使用受到了一定的限制。而且在初期的文獻之中「迷信

⁸⁰ 此處參考了孫江：《近代中國の宗教・結社と権力》（東京：汲古書院，2012年），頁19-53。中文版見孫江：〈翻譯宗教——1893年芝加哥萬國宗教大會〉，收於孫江、劉建輝編：《亞洲概念史研究》2013年第1輯，頁84-108。

⁸¹ 清末民初在華的一個醫學傳教團體「中國博醫會」，於1887年至1932年之間曾編輯 *The China Medical Journal*（《博醫會報》）。此一刊物最初為一份「傳教與科學相混雜的複合型刊物」，後來轉變為一本專業的學術刊物。在1890年代，在華的醫學傳教士即在該刊之中力主科學與宗教為一體兩面，並以此掃除迷信。不過該刊為英文刊物，對中國讀者之影響較小。見高晞：〈《博醫會報》與中國醫學的現代化歷程〉，收於中國博醫會編：《博醫會報》（北京：國家圖書出版社，2013年）第1冊，頁1-39。

⁸² 章清：〈學、政、教：近代中國知識轉型的三個關鍵字及其變奏〉，未刊會議論文：The International Conference on Cosmopolitanism in China, 1600-1950. Division of Humanities, University of California Santa Cruz, September 7-8, 2012.

宗教」連用，因此有時要表達迷信之時，逕稱之為「宗教」即可。這可能是1888至1897年之間「迷信」一詞未能普遍出現的一個原因。然而，從此開始，宗教是否為迷信、儒家是否為宗教等議題，卻一直是中國思想界熱烈討論的題目。無論如何，1897年之後，中國報章上迷信一詞之使用才日漸增多，其使用方式主要還是將宗教與迷信等同在一起，而與「科學」相對。這一種看法正是移植了現代日語中與「科學」相對應之迷信觀念。

不過1897年之後，有時文獻之中直接使用宗教，而其意即指「迷信」。章炳麟（1868-1936）《訄書》中〈清儒〉一文所謂：「贊鬼、象緯、五行、占卦之術，以宗教蔽六藝，怪妄！」即是此種用法。⁸³ 這是因為1897-1906年之間，章炳麟對康有為「孔教」、今文學派之不滿、認為基督教傳播在中國所帶來各種災難（如各種教案），以及受嚴復翻譯《天演論》之影響，相信「無鬼神」等因素所致。這些看法有一部分也受到姊崎正治（1873-1949）《宗教學概論》一書的影響。⁸⁴ 1906年之後章炳麟放棄了進化論，並對佛教有更深入的認識，提出「俱分進化論」的觀點。此後，宗教在他的思想之中所具有負面的意味減弱了。在此同時，中國思想界也展開了對宗教、迷信等議題的討論（參見下文梁啟超的部分），宗教與迷信開始有所區隔。1908年顏惠慶（1877-1950）的《英華大辭典》中，「迷信」正式被收入辭書，成為對“superstition”一字的一個翻譯，該字意指「謬信、迷信、淫惑、迷信符籙徵兆等」；“superstitious”則為：「惑於異端之道的、信仰邪教的、惑溺的、迷信的」（頁994）。同時在該辭典之中宗教則為“religion”之中譯。這兩個詞彙及其與“superstition”、“religion”之對應關係從此在現代漢語世界被確定下來。⁸⁵ 這也表示迷

⁸³ 章炳麟：《訄書 初刻本 重訂本》（北京：三聯書店，1998年），頁161。

⁸⁴ 李君：〈章太炎的宗教觀〉（西安：西北大學專門史碩士論文，2006年），頁5-11。小林武：《章炳麟と明治思潮》（東京：研文出版，2006年），頁70-86。

⁸⁵ 顏惠慶：English and Chinese Standard Dictionary: Small Type Edition [《英

信與宗教在語意上之分家。顏惠慶的父親為參與萬國宗教大會的華籍牧師顏永京（1838-1898），這似乎也顯示出1893年萬國宗教大會的「教化—宗教—迷信」之意義上的混亂與拉扯，到1908年之時產生了一些變化。傳教士所主張的宗教所具有正面教化的意義，並與迷信有所區隔的看法，在顏惠慶字典之中反映出來。

不過在一般人的使用上，仍傾向於將迷信與宗教等同在一起。例如1908年4月21日胡適（筆名與存）在《競業旬報》上發表〈戒迷信〉一文，文中表示：「甚矣中國人之愚也，不信己而信人，不信人而信天，惟迷故信，惟信愈迷，有迷信斯有崇拜，惟崇拜乃生惶恐，惶恐生而一事不敢為，此奴隸性質之所由成也。今欲化除奴隸性質，當先自破除迷信始，無惶無恐，斯生大勇，不拜不崇，乃堪自雄，而中國可為矣」。⁸⁶這一主張與胡適畢生堅持民主、科學，反對宗教的觀點相配合。根據《四十自述》，胡適從12、13歲開始，讀了司馬溫公（1019-1086）的「形既朽滅，神亦飄散」與范縝（400-515）的「神滅論」之後，就變成一個「無神論者」。⁸⁷另一個例子是1908年12月5日，魯迅在日本東京出版的留學生刊物《河南》之中發表〈破惡聲論〉，他說：「破迷信者，於今為烈，不特時騰沸于士人之口，且裒然成巨帙矣。顧胥不先語人以正信；正信不立，又烏從比校而知其迷妄也。」可見當時很多人提出破除迷信一說。不過此時魯迅已對宗教產生好感，反對將宗教均視為迷信。他認為：「夫人在兩間，若知識混沌，思慮簡陋，斯無論已；倘其不安物質之生活，則自必有形上之需求。……後之宗教，即以萌孽。雖中國志士謂之謎，而吾則謂此乃向上之民，欲離是有限相對之現世，以趣無限絕對之至上者也。人心必有所憑依，非信無以立，宗教之作，不可已

⁸⁶ 華大辭典（小字本）] (Shanghai: Commercial Press, Limited, 1908).

⁸⁶ 胡適：《胡適與辛亥革命》（臺北：中央研究院近代史研究所胡適紀念館，2011年），頁35。

⁸⁷ 胡適：《四十自述》（臺北：遠東圖書公司，1966年），頁36-39。

矣。」⁸⁸ 可見當時人們已逐漸廣泛使用迷信一詞，然而對於宗教是否是「迷信」、還是「正信」則有不同的看法。

整體來看，近代中國對於迷信一詞的使用，在二十世紀初期有如下的變化。根據陳玉芳使用金觀濤與劉青峰所做的數據庫統計，該詞在數據庫所收錄的報章中出現的頻率如下：



圖一：「迷信」的使用次數（1897-1928）。資料來源：陳玉芳：〈「迷信」觀念於清末民初之變遷〉，頁392。

作者表示：將1890-1930年之間「迷信」的使用次數進行統計，可發現有兩個高峰，一為1902-1905年之間，另一則為1915-1921年。她並解釋：「迷信」一詞的使用，一開始便是隨著「科學」一詞的流行而興起。此時「迷信」所指涉的內容，多與宗教信仰相關。然而，到了1915年左右，「迷信」的使用狀況有所轉變，主要因新文化運動興起，除了宗教之外，指涉「儒家」或「封建」社會的各種觀念（如孝順、祭祀、貞操觀念等）均成為迷信。

陳文大致顯示了迷信這一詞彙在引進中文世界中所發生的重要轉折。這種對迷信的看法是以「科學主義」的理性觀念為標準，將所有不合五四啟蒙理念的想法，包括宗教、儒家思想，乃至整個「封建傳統」均貶為迷信。胡適、魯迅與陳獨秀、陳大齊等人在《新青年》所

⁸⁸ 魯迅：〈破惡聲論〉，收入《集外集拾遺補編》，《魯迅全集》（北京：人民文學出版社，1987年）冊8，頁27。

標舉的看法是此一思路的代表。總之，從清末到民初，迷信一詞之含括範圍有逐漸擴大的情況，從將宗教視為迷信，逐漸拓展到凡是與「理性」相矛盾者均屬迷信。同時五四時期所謂之理性，不但是科學理性，也將理性與啟蒙時代的個人主義、反傳統思想結合在一起。這時與啟蒙理念相反者，如儒家的家族主義、祖先崇拜、貞操觀念等，均被納入迷信的範疇內。這也反映出學者所謂中國從「經學時代」到「科學時代」的轉變，儒家理念與科學思想先後成為評估迷信之主要標準。

不過，上述的統計分析有一些局限。這涉及統計圖中 1902-1905 年、1915-1921 年兩個高峰的解釋。筆者認為前一高峰主要是因為梁啟超在《新民叢報》中對宗教、迷信、智信等議題之討論；次一高峰則主要由於《新青年》與《靈學叢誌》之辯論所導致的，兩者均促成了「宗教」與「迷信」之分離。下文將集中於討論梁啟超與嚴復的思想，分析中國思想界之中一些較為肯定宗教經驗之學者對宗教、迷信與科學、哲學及其相互關係之討論，這也牽涉到新文化運動前後，大約 1917-1925 年間，中國思想界中的靈學論爭與科玄論戰。⁸⁹

四、反主流論述：梁啟超與嚴復對宗教、迷信 與科學的討論

梁啟超最早提出對宗教的看法是戊戌變法失敗，流亡日本之次年，亦即 1899 年在《清議報》上所發表的〈論支那宗教改革〉（第 19-20 冊、25 冊）一文。他指出宗教為「鑄造國民腦質之藥料」，而西方能成就今日之文明「由於宗教改革」。此時他不但肯定宗教具有正面的意義，也肯定康有為的孔教觀念（即此文所謂「宗教改革」，企圖「發明孔子之真教旨」以「增進國民之識力」）。他將宗教與中國

⁸⁹ 有關此一時期知識分子對宗教、迷信與科學的看法，請參考拙著：〈靈學與近代中國的知識轉型：民初知識分子對科學、宗教與迷信的再思考〉，《思想史》第 2 期（臺北：聯經出版公司，2014 年），頁 121-196。

傳統的教化觀念等同在一起，並運用西方16世紀歷史中「宗教改革」的觀念與歷史經驗，來討論中國的問題。他企圖指出，中國的儒家要和西方基督教一樣，需經歷一場改革，方能改變現狀。梁啟超在《康南海傳》（1901）一書又進一步發揮此一觀念。他說：康有為是一位「宗教家」，「先生者，孔教之馬丁路得也」。⁹⁰

梁啟超同意經過康有為改革之儒家可以挖掘出孔子之真義，而得以肆應新的局面。他在文中指出儒家的特點是「進化主義，非保守主義」、「平等主義，非專制主義」、「兼善主義，非獨善主義」、「強立主義，非文弱主義」、「博包主義（即相容無礙主義），非單狹主義」，為「重魂主義，非愛身主義」之「宗教」。藉著孔教，中國人可以結合情感、光大本性而挽救危亡。此文中梁啟超並未使用「迷信」一詞。⁹¹

至1902年初他的思想有所變化，在〈保教非所以尊孔〉的文章之中，他反對康有為立孔教為國教之議，並主張儒家不是宗教。這也牽涉到他對宗教看法之轉變，任公接受了從科學角度、政教分離等想法對宗教的批判，將宗教（基督教、道教等）視為是「末法」與迷信，無法使人類得到思想自由而追求進步。他說：「吾疇昔論學最不喜宗教，以其偏於迷信而為真理障也。」⁹² 這樣一來，儒家並非此一意義下的宗教，同時儒家要比西人所謂具有迷信色彩之宗教更為優越。任公指出：

西人所謂宗教者，專指迷信宗仰而言。其權力範圍，乃在軀殼界之外，以靈魂為根據，以禮拜為儀式，以脫離塵世為目的，以涅槃天國為究竟，以來世禍福為法門，諸教雖有精粗大小之不同，而其概則一也。……起信者，禁人之懷疑，窒人思想自

⁹⁰ 梁啟超：《康南海傳》（臺北：康梁學術籌備會，1997年），頁15-16。

⁹¹ 梁啟超：〈論支那宗教改革〉，《清議報》第19冊，1899年，頁1-3；第20冊，1899年，頁4-5。

⁹² 梁啟超：〈論宗教家與哲學家之長短得失〉，《新民叢報》第19號，1902年，頁59。

由也。伏魔者，持門戶以排外也。故宗教者，非使人進步之具也。……孔子則不然，其所教者，專在世界國家之事、倫理道德之原，無迷信、無禮拜，不禁懷疑，不仇外道，孔教所以特異於群教者在是。質而言之，孔子者，哲學家、經世家、教育家，而非宗教家也。⁹³

吾國民食先哲之福，不以宗教之臭味混濁我腦性，故學術思想之發達，常優勝焉。不見夫佛教之在印度……恒抱持其小乘之迷信，獨其入中國，則光大其大乘之理論乎？不見夫景教入中國數百年，而上流人士從之者希乎？故吾今者但求吾學術之進步，思想之統一，不必更以宗教之末法自縛也。⁹⁴

從上文可見此時梁啟超已認識到儒家與西方基督教之不同，他從「現世主義」的立場，肯定儒家與大乘佛教。同年年底，任公思想又再次發生變化，他又再次肯定宗教的意義。他在〈宗教家與哲學家之長短得失〉中談到宗教與迷信的關係，而將宗教、迷信與真理追求的關係做下面的解釋：

宗教與迷信常相爲緣故，一有迷信，則真理必掩於半面；迷信相續，則人智遂不可得進，世運遂不可得進。故言學術者不得不與迷信爲敵，敵迷信則不得不並其所緣之宗教而敵之。⁹⁵

這一觀點指出了宗教、迷信和科學（任公用「學術」一詞）之間的矛盾。表面上看來，這是接受日本學界對迷信的界定，認爲迷信與科學真理相違背，然而任公在此還是做了細緻的區別，而爲宗教的正面意義留下一定之空間。他指出宗教受到批判是因爲其中帶有與之相緣

⁹³ 梁啟超：〈保教非所以尊孔論〉，《新民叢報》第2號，1902年，頁61。

⁹⁴ 梁啟超：〈論中國學術思想變遷之大勢〉，《新民叢報》第3號，1902年，頁45。

⁹⁵ 梁啟超：〈宗教家與哲學家之長短得失〉，頁66。

的「迷信」所致，而「宗教」與「迷信」也不完全遮蔽「真理」，只是使真理「掩於半面」。同時，他又加入了哲學的觀念，將哲學家與宗教家加以區別，認為各有短長。任公說：「言窮理則宗教家不如哲學家，言治事則哲學家不如宗教家」；宗教可以「震撼宇宙，喚起全社會之風潮」，使人安身立命、團結一致。⁹⁶ 後來他在1927年的演講稿《儒家哲學》一書，將儒家視為哲學，而非宗教，與此觀點有密切的關係。這些對宗教較為正面的評估讓他有一思想空間，重新界定宗教與迷信，因而提出了智信、迷信之區別，並提倡一種與五四「科學主義」不同的科學觀與宗教觀。這一想法大致是他在1902年反對康有為的孔教觀念至1920年代「科玄論戰」中反對胡適、丁文江（1884-1936）等科學派的過程中，醞釀出的一貫性的想法。他的想法之要旨如下：⁹⁷

梁啟超認為人類的知識除了實證性質的科學知識之外，也包括非科學的、處理精神與人生觀方面議題的知識。他說：「人類從心界、物界兩方面調和結合而成的生活，叫做『人生』。……人生問題，有大部分是可以——而且必要用科學方法來解決的。卻有一小部分——或者還是最重要的部分是超科學的」。⁹⁸ 他所謂超科學的部分，意指「歸納法研究不出」、「不受因果律支配」，⁹⁹ 包括由情感而來的愛與美，以及宗教信仰等具有神秘性格的生活經驗，任公指出：「一部人類活歷史，卻什有九從這種神秘中創造出來」。¹⁰⁰

梁啟超將宗教定義為「各個人信仰的對象」，而十分肯定信仰的價值。他認為：「信仰是神聖的，信仰在一個人為一個人的元氣，在

⁹⁶ 梁啟超：〈宗教家與哲學家之長短得失〉，頁59-66。

⁹⁷ 以下有關梁啟超思想的部分引自拙文，黃克武：〈靈學與近代中國的知識轉型：民初知識分子對科學、宗教與迷信的再思考〉，頁179-182。

⁹⁸ 梁啟超：〈人生觀與科學：對於張丁論戰的批評（其一）〉，收於丁文江、張君勸等：《科學與人生觀》（臺北：開學出版社，1977年），頁174。

⁹⁹ 梁啟超：〈研究文化史的幾個重要問題〉，《飲冰室文集》（上海：中華書局，1941年）第40卷，頁7。

¹⁰⁰ 梁啟超：〈人生觀與科學：對於張丁論戰的批評（其一）〉，頁178-179。

一個社會為一個社會的元氣」。¹⁰¹ 同時，梁啟超提出了所謂「智信」（即「信而不迷」）與「迷信」的區別，而佛教是屬於前者。¹⁰² 這樣一來，宗教，尤其是佛教，不但可以提供一套了解宇宙與歷史的本體論，並洞悉人類精神之特質。

梁啟超對於「智信」與「迷信」的區別與他肯定佛教、批判道教與基督教的信仰有密切的關係。梁啟超所謂的智信是指佛教，但不是全部的佛教，只是其中的大乘佛教。例如梁任公認為小乘佛教乃是「迷信」：「夫佛教之在印度、在西藏、在蒙古、在緬甸、暹羅，恆抱持其小乘之迷信，獨其入中國，則光大其大乘之理論乎？」¹⁰³ 這主要是因為：「凡宗教必言禍福，而禍福所自出，恒在他力，若祈禱焉，若禮拜焉，皆修福之最要法門也。佛教未嘗無言他力者，然只以施諸小乘，不以施諸大乘。」¹⁰⁴ 對梁啟超來說，講求「啟之以福樂」、「懲之以禍災」的教義只是權法而非實法。¹⁰⁵

梁啟超所肯定的佛教與自由、平等之追求有關係。他強調佛教乃悲智雙修、轉迷成悟，亦即是知而後信：「吾嘗見迷信者流，叩以微妙最上之理，輒曰：『是造化主之所知，非吾儕所能及焉。』佛教不然」，¹⁰⁶ 「他教之言信仰也，以為教主之智慧萬非教徒之所能及，故以強信為究竟。佛教之言信仰也，則以為教徒之智慧必可與教主相平等，故以起信為法門。佛教之所以信而不迷，正坐是也」。¹⁰⁷ 換言之，對梁任公來說，所謂的智信是以宗教而兼有哲學之長的中國大乘佛教：「其證道之究竟也在覺悟；其入道之法門也在智慧；其修道之

¹⁰¹ 梁啟超：〈評非宗教同盟〉（1922），《飲冰室文集》第38卷，頁19、24。

¹⁰² 梁啟超：〈論佛教與群治之關係〉，《飲冰室文集》第10卷，頁46。

¹⁰³ 梁啟超：《中國學術思想變遷之大勢》（臺北：臺灣中華書局，1974年），頁4。

¹⁰⁴ 梁啟超：〈論佛教與群治之關係〉，頁50。

¹⁰⁵ 梁啟超：《中國學術思想變遷之大勢》，頁74。

¹⁰⁶ 梁啟超：〈論佛教與群治之關係〉，頁6。

¹⁰⁷ 梁啟超：〈論佛教與群治之關係〉，頁46。

得力也在智慧」。¹⁰⁸ 在此對照之下，基督教則曾被任公視為是迷信：「耶教惟以迷信為主，其哲理淺薄，不足以饜中國士君子之心。……耶教以為人之智力極有限，不能與全知全能之造化主比。……耶教日事祈禱，所謂借他力也。」¹⁰⁹

簡單地說，任公認為與追求覺悟、智慧、自力等相矛盾之信仰都是迷信，同時「倘若有人利用一種信仰的招牌來達他別種的目的」，這也不能算是真正的信仰。¹¹⁰ 對他而言這一種假的信仰在中國最顯著的例子是依附於佛、道教的扶乩。任公在 1921 年《清代學術概論》討論晚清佛學之時，曾檢討此一現象：

中國人中迷信之毒本甚深，及佛教流行，而種種邪魔外道惑世誣民之術，亦隨而復活；乩壇盈城，圖讖累牘；佛弟子曾不知其為佛法所訶，為之推波助瀾。甚至以二十年前新學之鉅子，猶津津樂道之。率此不變，則佛學將為思想界一大障。雖以吾輩夙尊佛法之人，亦結舌不敢復道矣。¹¹¹

1922 年梁啟超為北京哲學社演講〈評非宗教同盟〉時又提到：

天天上呂祖濟公乩壇，求什麼妻財子祿的人，我們姑且不必問他們的信仰對象為高為下，根本就不能承認他們是有信仰。……現在瀰漫國中的下等宗教——就是我方纔說的拿信仰作手段的邪教，什麼同善社咧、悟善社咧、五教道院咧……實

¹⁰⁸ 梁啟超：《中國學術思想變遷之大勢》，頁 76。

¹⁰⁹ 梁啟超：《中國學術思想變遷之大勢》，頁 76。1902 年之後，梁任公對基督教的看法也產生了一些變化。在 1922 年他說他反對一部分的基督教，他除了反對天主教「贖罪卷」的作法之外，「對那些靠基督肉當麵包，靠基督血當紅酒的人……都深惡痛絕」；「基督教徒……若打算替人類社會教育一部分人，我認為他們為神聖的宗教運動。若打算替自己所屬的教會造就些徒子徒孫，我說他先自污穢了宗教兩個字」。梁啟超：〈評非宗教同盟〉，頁 23-24。

¹¹⁰ 梁啟超：〈評非宗教同盟〉，頁 20。

¹¹¹ 梁啟超：《清代學術概論》（臺北：臺灣中華書局，1974 年），頁 74。

在猖獗得很，他的勢力比基督教不知大幾十倍；他的毒害，是經過各個家庭，侵蝕到全國兒童的神聖情感。……中國人現在最大的病根，就是沒有信仰，因為沒有信仰——或假借信仰來做手段……所以和尚廟裡頭會供關帝、供財神，呂祖濟公的乩壇，日日有釋迦牟尼、耶穌基督來降乩說法。像這樣的國民，說可以在世界上站得住，我實在不能不懷疑。¹¹²

由此可見，任公對於依附佛教而有的扶乩與圖讖等都視為「迷信」，其中「呂祖濟公的乩壇，日日有釋迦牟尼、耶穌基督來降乩說法」，應該指的就是上海靈學會等靈學團體的扶乩活動，而「二十年前新學之鉅子，猶津津樂道之」，所指的無疑就是嚴復支持上海靈學會之事。這樣一來，任公肯定科學之外的知識與價值，也肯定宗教之意義，不過他並不支持小乘佛教、道教、基督教與上海靈學會等活動，而將之貶為迷信。¹¹³

除了梁啟超之外，近代中國知識分子中討論宗教、迷信與科學之關係，並批評五四啟蒙論述的學者還有上文中受到梁啟超批判的「新學鉅子」嚴復。有關嚴復對宗教、科學、迷信之思索，筆者在〈何謂天演〉一文中有概略的敘述。嚴復的觀點較系統地表達於1912年的一篇演講稿〈進化天演〉之中。〈進化天演〉是嚴復於1912年夏天由北京教育部所舉辦的一場演講的講稿，其內容於1913年出

¹¹² 梁啟超：〈評非宗教同盟〉，頁20、24-25。

¹¹³ 值得注意的是佛教界人士中也有人批判扶乩與上海靈學會。只是他們的態度與梁啟超所提出否認的看法有所不同。例如印光法師認為扶乩活動有優點、也有缺點：「近來上海乩壇大開，其所開示改過遷善，小輪迴，小因果等，皆與世道人心有大裨益。至於說天說佛法，直是胡說」；印光對《靈學叢誌》也有類似正反併陳的評價：「中華書局寄來《靈學叢誌》三本，係三四五期所出，因大概閱之，見其教人改過遷善，詳談生死輪迴，大有利益於不信因果及無三世之邪執人。至於所說佛法，及觀音文殊普賢臨壇垂示，皆屬絕不知佛法之靈鬼假托」。釋印光：《印光法師文鈔三編》，〈復丁福保居士書六〉（1918年7月12日），見北京殆知閣：《佛藏·藏外》，wenxian.fanren8.com，檢索日期：2015年12月10日。

版。根據嚴譯《天演論》及該文，嚴復肯定斯賓塞的「不可知論」(agnosticism)，並主張宗教有其價值，而宗教不能等同於迷信。嚴復同意斯賓塞所謂在現有知識範疇之外，有一個的「不可知」的領域（斯賓塞所謂的“unknowable”，亦即佛經中的「不可思議」，或《莊子·齊物論》：「六合之外，聖人存而不論」）。他認為「蓋學術任何進步，而世〔間〕必有不可知者存」。這涉及嚴復對宗教、迷信與學術三者之關係的看法，嚴復認為人類社會之中始於「人鬼信仰」與「魂魄」的「宗教」觀念是一定會存在的，「真宗教必與人道相終始者也」。在宗教發展過程中，「迷信」的想法亦摻雜其間。不過隨著學術的進步，「宗教日精」、「迷信……日寡」，同時「學術之所窮，即宗教之所由起」。¹¹⁴

嚴復在〈進化天演〉一文提及看法主要受到三位西方學者之影響，一為著有《金枝》(The Golden Bough)一書的法拉哲爾 (James G. Frazer, 1854-1941)、一為孔德 (Isidore Marie Auguste François Xavier Comte, 1798-1857)、一為斯賓塞。嚴復綜合上述三人的觀點而提出對於宗教、迷信與科學三者關係之說法。在〈進化天演〉一文最後，嚴復表示：「前謂宗教、學術二者必相衝突。雖然，學術日隆，所必日消者特迷信耳，而真宗教則儼然不動。真宗教必與人道相終始者也。蓋學術任何進步，而世〔間〕必有不可知者存。不可知長存，則宗教終不廢。學術之所窮，即宗教之所起，故曰：宗教可以日玄而無由廢」。¹¹⁵

上述的想法與梁啟超的想法相呼應，兩人均肯定宗教的價值，不能完全等同於迷信。唯一不同的是梁啟超對於「宗教」有一較狹窄的看法，對於迷信則有一較廣的界定；嚴復對宗教有一較廣的界定，隨之而來對迷信的範圍則不如梁啟超所說那麼寬。這也是梁啟超批評嚴

¹¹⁴ 黃克武：〈何謂天演？嚴復「天演之學」的內涵與意義〉，頁129-187。

¹¹⁵ 嚴復：〈進化天演〉，收於赫胥黎著，嚴復譯，王道還導讀、編輯校注：《天演論》（臺北：文景書局，2012年），頁124。

復的主要原因。這也顯示即使在同情宗教的知識分子之中，對於宗教與迷信的界定仍未得到共識。

從梁啟超、嚴復對宗教、迷信的討論，我們可以將二十世紀中國思想界對宗教、迷信與科學的看法區分為兩條思路：一是胡適、陳獨秀、魯迅、陳大齊等人主張的「五四啟蒙論述」，他們從「科學主義」的觀點主張科學與宗教、迷信的二分法，故宗教即是迷信，需加以掃除。另一類是「反五四啟蒙論述」，其中以梁啟超、嚴復與科玄論戰之中的玄學派為代表人物。他們認為科學在追求真理、掃除迷信方面雖有貢獻，然科學有其限度、宗教有其價值；這樣一來，科學、宗教、迷信三者並無一固定之範疇，而是在一個動態的辯證之中相互釐清、彼此界定，科學的發展可掃除迷信，不過無法消滅宗教。在中國近代思想史上主張無神論的自由主義者與馬克思主義者傾向「五四啟蒙論述」；新儒家、部分三民主義的信徒與宗教界人士則傾向「反五四啟蒙論述」。同時，將宗教與迷信加以區隔的想法也導致了有關宗教與迷信的學術研究，而有「宗教學」、「迷信學」、「迷信研究」等的出現，江紹原（1898-1983）、許地山等即是倡導這方面研究之先驅。¹¹⁶

五、江紹原與近代中國宗教學、迷信學的出現

從嚴復、梁啟超的討論，可見中國思想界開始有一些學者對宗教、迷信之議題進行思索，而有更深入的認識。這些看法包括在肯定科學的前提之下，重新思索宗教與迷信的範疇。首先，他們反對將科學與宗教作二元對立，或將宗教與迷信等同為一。其次他們認為宗教

¹¹⁶ 江紹原：〈說明研究宗教學之緊要〉，《北京大學月刊》1919年第2號，頁51-66。江紹原：《民俗與迷信》（北京：北京出版社，2003年）。蔣明智：〈略論江紹原的迷信研究〉，收於氏編：《民間文化》（北京：中國民間文藝家協會，2000年），頁46-50。許地山：《扶箕迷信底研究》（長沙：長沙商務印書館，1941年）。

不但具有本身之意義，且具有正面的社會功能，包括維繫團體生活與確認道德標準，故在所有人類社會中都存有宗教。但宗教常與迷信相混雜在一起，因此需要從科學的角度對宗教與迷信加以研究，並將宗教從迷信之中甄別出來。這也涉及這一批學者對於1920、30年代「破除迷信運動」的看法，他們認為用高壓的手段來打倒迷信，無法達到效果，重要的是需要先了解迷信、確定迷信之內容，以破除真正的迷信。上述的想法促成了宗教與迷信的學術研究，其中江紹原最具有代表性。

江紹原，安徽旌德人，生於北京，為江辛（1873-1946）與江亢虎（1883-1954）之弟。早年曾就讀於上海滬江大學，並赴美國加州大學文學院，後因病輟學回國，1919-1920年就讀於北大哲學系，1920年底他又被選派赴美國芝加哥大學比較宗教學系留學，就讀期間曾寫信向蔣夢麟（1886-1964）、胡適報告在芝加哥求學之情況，¹¹⁷離開芝大後又去伊利諾大學專攻哲學。1923年中期返國，在胡適介紹之下受聘於北京大學，¹¹⁸並曾擔任講授梵文、藏文以及古印度宗教史之教授鋼和泰（Alexander von Stael-Holstein，1877-1937）的助手，協助課堂之翻譯。胡適在日記中記下他對江紹原的印象：

紹原為亢虎之弟（不同母），而絕不似其兄。他專治宗教史，擬在北大設兩科，一為宗教史，一為「宗教與哲學」，他說，哲學皆與宗教有關，世界哲學系統，或為辯護某宗教而產出，或為反對某宗教而產出，其為有關正同。此意甚是，西洋印度自不必說，中國亦復如此。¹¹⁹

¹¹⁷ 〈江紹原致蔣夢麟、胡適函〉1921年1月19日，中研院近史所胡適紀念館，HS-JDSHSC-0902-007。

¹¹⁸ 〈陳大齊致胡適函〉1923年7月18日，中研院近史所胡適紀念館，HS-JDSHSC-1274-002。

¹¹⁹ 胡適：《胡適日記全集》（臺北：聯經出版公司，2004年）第4冊，1923年9月20日，頁98。

在民國初年，江紹原是少數受過西方人類學、宗教學、哲學訓練的一位專業學者。從其著作可見，他的思想來源包括西方宗教學之著作如 Geo. F. Moore 的《宗教之出生與長成》，江氏翻譯該書，於 1927 年商務印書館出版發行。再者，在《髮鬚爪——關於它們的迷信》一書中，江氏則提到弗雷澤（J. G. Frazer，1854-1941）《金枝》對他的影響。¹²⁰ 另外，他也讀過日本學者井上圓了的作品，而認同其想法，如迷信的分類，以及透過迷信研究來掃除「迷信妄想」等。江紹原並說：「他所謂妖怪大致與我們所謂迷信同義」，而「樂於表揚他之研究和傳播『妖怪學』」。¹²¹ 在芝加哥大學讀書時，他又接觸到日本東京帝國大學宗教學教授姉崎正治的作品，並感嘆姉崎有卓越之學術眼光。¹²² 在本國學者中，胡適、魯迅、周作人（1885-1967）與他有密集的書信往來，因此他們對江紹原也有相當的影響。¹²³ 其中周作人最為重要，1926 年他在為江紹原《髮鬚爪——關於它們的迷信》一書做序時指出，江氏關於「中國禮教之迷信的起源」研究，「有益於學術之外，還能給予青年一種重大的暗示，養成明白的頭腦」。¹²⁴

1927 年，江紹原在魯迅的推薦下赴廣州中山大學擔任英語系教授兼代理系主任，並為國文系學生開設「迷信研究」課程；1929 年冬天回北京大學哲學系任教時，也開設「禮俗迷信之研究」與「宗教學」課程。這在當時都屬創舉。同時，他與鍾敬文（1903-2002）等人組成杭州民俗學會。¹²⁵ 在民俗學界，他與顧頡剛（1893-1980）、周

¹²⁰ 嚴復譯為「法拉哲爾」。

¹²¹ 江紹原著，王文寶整理：《中國禮俗迷信》（天津：渤海灣出版公司，1989 年），頁 33-45。

¹²² 〈江紹原致蔣夢麟、胡適函〉：「日本人在十幾年前已經開始研究的問題，我到今天才知道，足見得我的孤陋寡聞。」（1921 年 1 月 19 日），中央研究院近史所胡適紀念館，HS-JDSHSC-0902-007。

¹²³ 江小蕙編：《江紹原藏近代名人手札》（北京：中華書局，2006 年）。

¹²⁴ 江小蕙編：《江紹原藏近代名人手札》。

¹²⁵ 鍾敬文：〈我與浙江民間文化〉，《北京師範大學學報》1988 年第 2 期，頁 3。

作人、鍾敬文（1903-2002）、婁子匡（1907-2005）等人齊名，為20世紀中國民俗學界五大核心領袖人物之一。然而，在這段時期民俗學中的迷信研究仍頗有爭議性，魯迅考量到江氏的生計，曾建議他放棄迷信宗教研究的計畫，改翻譯文學書，不過江氏並未接受，而周作人則一直支持江氏的宗教、迷信與民俗的研究。¹²⁶

將「迷信學」、「宗教學」制度化的企圖，使江紹原1919年在《北大月刊》發表了〈說明研究宗教學之緊要〉與〈宗教與人生——再論研究宗教學之緊要〉二文，說明以客觀的學術態度研究「宗教」的必要性。他說：「宗教的現象既甚普遍，宗教的生活既甚持久，則其影響人類進化必甚巨。好學之士誠不可忽之而不講」。¹²⁷他並於1930年，在《科學月刊》發表〈迷信之研究〉一文，在該文之前言〈全國科學家教育家賜閱！〉中提到：

普通學校（中學）應加添迷信研究的課程，其旨趣為使生徒們明瞭現在我國社會中有那些迷信流行，這些迷信何以是迷信，和近代科學怎樣幫助我們將它們看破，並給予我們較真的觀念及較有功效的方術去替代它們。……這提議的課程……它的內容應該是什麼和它應該怎樣組織、教授？假使它是應該添入學校課程的，我們最好怎樣提倡使之實現呢？大學或其他學術研究機關中的工作者應該怎樣為之編輯教材，並隨時指導其進行呢？以上數點，切盼諸位科學家教育家早日加以考慮並發表高

¹²⁶ 魯迅：〈魯迅致江紹原〉：「先後收到宗教史研究兩回，小品兩回共四則；但小註後半，則至今未收到，恐失落亦未可知。……今雖討赤，而對於宗教學，恐仍無人留心。觀讀書界大勢，將來之有人顧問者，殆仍惟文藝之流亞。不知兄有意一試之否？」（1927年11月14日）。周作人：〈周作人致江紹原〉：「改譯文學書，我不很贊成，若自己沒有興趣，專為賣計，殊不值得，恐怕結果還是事倍功半，不如還是『固執』之為得。」（1927年12月14日）收於江小蕙編：《江紹原藏近代名人手札》，頁254-255、269。

¹²⁷ 江紹原：〈研究宗教學之緊要〉，收於王文寶、江小蕙編：《江紹原民俗學論文集》（上海：上海文藝出版社，1998年），頁37。

明的意見。¹²⁸

第二是徵求一個大學或其他學術機關之表同情於此種工作並能慨然與以研究便利者。……較大的地方的大學或研究機關如能每年指定國幣三千乃至四千元為圖書及風俗品物的購買費，我願前去承允其事，用大部分的精力駐校工作，求於三四年（？）內編成一部大的分類的，解釋的中國迷信通覽，備中等學校的生徒教師及其他的人用為研究迷信的文庫。這部迷信通覽，當然也是一部破除迷信通覽，通俗的科學知識大綱和合理生活指南。¹²⁹

從此段史料不難看出江氏積極地希望成立研究「迷信」、「宗教」的學科，及其關懷。江紹原本身也致力於「迷信學」之研究，他一生共計有譯著十多本，在《語絲》、《北大月刊》、《貢獻》、《科學月刊》、《晨報副刊》、《東方雜誌》等報刊發表民俗小品五百餘篇。他過世之後學者曾整理出版他的文集。近年出版或原版影印的江紹原民俗與迷信著作有如下幾種：《髮鬚爪——關於它們的風俗》（上海文藝出版社1987年影印）、《中國禮俗迷信》（江紹原著，王文寶整理，渤海灣出版公司1989年出版）、《古俗今說》（江紹原著，王文寶、江小蕙編，上海文藝出版社1996年出版）、《江紹原民俗學論集》（王文寶、江小蕙編，1998上海文藝出版社）、《民俗與迷信》（江紹原著，陳沫超整理，北京出版社2003年出版）等。

在上述的著作之中，江紹原為迷信下了一個定義，他說：「所謂迷信，簡言之，是指鬼話」，詳細地說「一切和近代科學相衝突的意念、信念以及與它們並存的行止，我們皆呼為迷信」。¹³⁰不過他對「近代科學」並沒有五四思想家所具有的「科學主義」、「科學萬能」

¹²⁸ 江紹原：〈迷信之研究〉，《科學月刊》1930年第2期，頁1-2。

¹²⁹ 江紹原：〈迷信之研究〉，頁3-4。

¹³⁰ 江紹原著，王文寶整理：《中國禮俗迷信》，頁3-4。

的觀點。他看到了科學的相對性，亦即科學時常處在不斷的發展或否定之否定的過程之中。因此，他認為我們如果斷定一切與現在的科學相反的東西均屬迷信，是不恰當的。他說：「以往的傳說，經近代科學一燒，燒出些迷信來。我們不敢說將來的科學再燒這些迷信之時決燒不出一點半點的真金（真理），但我們又恐怕有不少的現在所謂迷信，將來無論怎樣燒，卻仍舊是一堆灰」。¹³¹ 他進一步表示：像玉皇大帝、泰山娘娘、雷神、溪女等，隨著它們乃以產生的原始文化土壤的喪失，變得過時，失去了生命力，不再被後世所信仰，這一類東西，可以放心大膽地稱之為迷信。那些從原始信仰活動中殘留下來、與科學相衝突並對現實生活有破壞力或不良影響的迷信觀念和行為，則是應該加以破除的對象。江紹原致力於的學術研究之目標就是要確認這些迷信，並加以批判。

江紹原在界定迷信、科學的同時，也指出了迷信與宗教之間的關係。他認為迷信中「有一部分（或許是一大部分）普通常用『宗教』、『法術』兩個名詞去包括」，宗教「是我們圈出的迷信區裡面的一個最重要的省分」。¹³² 顯然，在他看來，迷信包含了宗教，而迷信研究的目標之一即是以學術的方法將迷信與宗教作一區隔，或說將迷信中的宗教部分確認出來。對他而言，宗教是人類生活的一部分，「是人對於被認為在人以外存在，能力多少大於人而且多少有點人格性的諸活力（powers）之適應。目的在靠它們消極或積極的相助，滿足人自以為而且許實在是無力滿足的種種慾望」。¹³³ 因此宗教與迷信一樣，需要加以科學的研究，宗教學包括了「宗教史」，亦即「宗教系統的起源變遷及其相互的影響」，以及宗教哲學的研究。¹³⁴ 對他而言，「宗教學或宗教史學研究者也是迷信研究者」。¹³⁵ 江紹原對於科

¹³¹ 江紹原著，王文寶整理：《中國禮俗迷信》，頁4。

¹³² 江紹原著，王文寶整理：《中國禮俗迷信》，頁4、38。

¹³³ 江紹原著，王文寶整理：《中國禮俗迷信》，頁7。

¹³⁴ 江紹原：〈研究宗教學之緊要〉，頁46。

¹³⁵ 江紹原著，王文寶整理：《中國禮俗迷信》，頁38-39。

學、宗教、迷信三者之界定，延續了一部分梁啟超、嚴復等人「反五四啟蒙論述」的觀點，為當代中國思想界對迷信議題之認識奠定了一个重要的基礎。不過江紹原與嚴、梁雖同樣肯定宗教之價值，然雙方對宗教的看法仍有不同之處，嚴復與梁啟超本身具有宗教信仰，對他們來說，宗教具有本質上的價值；江紹原不具宗教信仰，他對宗教的肯定則主要出於其社會功能。再者，江紹原也深受五四啟蒙論述之影響，他要從「科學」的立場來研究宗教與迷信，也同意迷信應予掃除；不同之處在於江紹原不具有「科學主義」的想法，他強調科學的相對性、發展性。江紹原無疑地對社會之中「迷信」、「宗教」相混雜的現象採取同情的立場；對於儒家傳統，他也不像五四反傳統主義者抱持著那麼強烈的惡感，然而他已確信「科學」的價值，亦即透過科學能夠理解世界、發現真理。

1949年之後海峽兩岸現代漢語中所謂的「迷信」主要是指傳統民間信仰，而西方的基督教、伊斯蘭教與本土的儒家、佛教、道教等並不包括於其中。1986年艾愷（Guy Allito）教授在山東鄒平縣作田野調查，當地人將基督教稱為「宗教信仰」，而本土的例如泰山娘娘之類的祭祀活動則稱之為「封建迷信」。¹³⁶此一語言狀況的背後有一複雜的思想歷程，是民初以來迷信觀念經歷了五四與反五四啟蒙論述相互激盪的結果。五四啟蒙論述強調科學與迷信的對立，肯定科學必須要掃除迷信；反五四啟蒙論述則主張科學有其限度，宗教有其價值，故不應將所有的宗教均貶為迷信。至於如何劃分宗教與迷信，則需依賴「迷信學」、「宗教學」的研究。不過從江紹原倡議迷信研究開始，直至今日對於宗教、迷信要如何分疆劃界一議題，人們仍未取得共識。

¹³⁶ 艾愷教授口述，2012年3月30日。此次調查的內容，亦可參見王兆成主編：《鄉土中國的變遷：美國學者在山東鄒平的社會考察》（濟南：山東人民出版社，2008年）。

六、結論

近代中國思想的核心變化是受到西方科學觀念的衝擊所產生人與宇宙關係的改變，人們切斷了自我與宇宙的關聯，而有從「聖」到「凡」的「俗世化」變遷。本文嘗試以「迷信」觀念為焦點，來窺探此一俗世化的複雜過程。本文中筆者指出「迷信」為中國傳統詞彙，至少在唐代已經出現，至清代仍為人們所使用。傳統迷信一詞的用法，一方面泛指盲從錯誤或不可靠的看法，而其出發點可能是儒家對佛道或基督教的批判，也可能在宗教內部，無論是傳統的佛教，或十七世紀天主教文獻，都將不正確的信仰貼上「迷信」的標籤。此外也可依據官方祀典，指未經官方認可的淫祀。總之，傳統迷信觀念是「俗世化」之前的想法，其中核心理念主要源於儒家的價值觀（與科學無關），指涉相信儒家以外的佛道、民間信仰、基督教等，更確切地說儒家認為所謂「非其鬼而祭之」（《論語·爲政》）即是迷信。其批判之基礎是儒家所肯定的陰陽五行的觀念與天地人之宇宙觀，因此祭祀祖先（鬼）、相信至孝與至誠能通鬼神等觀念（如《論語·八佾》：「祭如在，祭神如神在。」），不屬迷信。這樣的現象可以讓我們重新思考儒家「現世主義」的性格。儒家的現世性一方面重視「世間法」，另一方面則與「天地人」、祖先崇拜、生生不已等觀念結合在一起而具有超越性。在近代科學觀念衝擊之下，儒家天地人、祖先崇拜、生生不已等觀念受衝擊，換言之，科學切斷了天與人之間的聯繫，而產生價值無源之恐懼。這是新儒家如唐君毅、牟宗三與人文主義者余英時等人提出「內在超越」的重要背景。他們藉著重新詮釋傳統，標舉其超越性以建立「價值之源」。這也顯示墨子刻所說的近代中國俗世化沒有受到懷疑主義（「悲觀主義的認識論」）的衝擊，可以很容易地回到傳統的「生生不已」、「內在超越」等「現世主義」的觀念來重建價值之源，而不至於被批評為迷信。

近代中國與科學相對應的迷信觀念源自日本，大致上在 1880 年

代中期日人開始使用此一詞彙。它一方面與科學相對應，亦即違反科學之觀念者即為迷信；其次迷信與宗教相連結，出現迷信宗教、宗教迷信的用法。迷信作為漢語詞最早登錄在日本辭書中是1886年《和英語林集成》（第三版）中，其與英語的對譯為：「迷信」“superstition”。此一用法於1880年代末期傳入中國。

1888年《申報》上因翻譯日文作品而出現「迷信宗教」的用法，此一例或為近代中文之中迷信觀念之濫觴。其後該詞並未普及，在報章之中十分罕見。直到1897年《時務報》古城貞吉所翻譯的〈論歐洲現情〉一文再度出現；《實學報》也有一則譯自1897年9月11日《時事新報》的報導。其間有接近十年的時間，在報刊、論著上幾乎找不到使用迷信一詞的例子。筆者認為這是因為是中國士大夫與傳教士對宗教、迷信、教化等觀念發生爭執，未能釐清其意涵。此時單獨使用宗教一詞即有貶義。其後隨著宗教與迷信在概念上之分離，這兩個詞彙在應用上方漸普及。1908年“superstition”與迷信對譯、“religion”與宗教對譯，正式出現於顏惠慶所編著的辭書之中，可以視為漢語中兩者對譯關係的確定。

迷信觀念在二十世紀中國經歷了現代轉型。1897年之後中文文獻中「迷信」一詞彙的使用日增，但是迷信觀念之定義一直引發爭議。如何界定科學、宗教、迷信、哲學等觀念，以及儒家究竟為宗教還是哲學等課題，成為學界、政界與宗教界討論的焦點。1902-1903年間梁啟超對於迷信與智信的思考，開始質疑將宗教視為是迷信的界定方式。大致上中國近代有關迷信觀念的討論可以區分為兩條思路：一是「五四啟蒙論述」主張科學與宗教、迷信的二分法，將宗教行為、靈學、特異功能等劃入定義明確的「迷信」之範疇，需加以掃除。另一類是「反五四啟蒙論述」，認為科學在追求真理、掃除迷信方面雖有意義，然科學有其限度、宗教有其價值；這樣一來，科學、宗教、迷信三者並無一固定之範疇，而是在一個動態的辯證之中相互釐清、彼此界定，科學可掃除迷信，並使宗教日精。換言之，科

學的進步可以釐清迷信的範疇，不過不會影響到「真正的」宗教。此一觀點源自梁啟超、嚴復以及江紹原等人對科學、迷信、宗教觀念之反省，1920 年代之後，受西方宗教學、人類學影響的江紹原等人開始提倡「迷信學」、「宗教學」，希望透過學術研究，釐清科學、宗教與迷信之關係，促成近代思想中一方面主張以科學理性掃除迷信，另一方面亦對於不屬迷信之宗教採取一種較寬容的態度。新儒家與人文主義者提出「內在超越」的觀點在某種程度上繼承了嚴復、梁啟超等人的論點，而進一步對「五四話語」提出挑戰，反駁將儒家視為是「迷信」。這兩條思路奠定了當代迷信觀念之基礎，也與海峽兩岸意識形態之區隔有一定的關連。從迷信觀念內涵之演變、「迷信學」的出現，到「內在超越」論的提出，此一變遷反映出近代中國思想界在西方科學的衝擊之下所產生「俗世化」的複雜變化。

徵引書目

《申報》

《清議報》

《新民叢報》

《聯合報》

New York Times

《聖經》，香港：國際聖經協會，1995 年。

〈江紹原致蔣夢麟、胡適函〉，1921 年 1 月 19 日。中研院近史所胡適紀念館，HS-JDSHSC-0902-007。

〈陳大齊致胡適函〉，1923 年 7 月 18 日，中研院近史所胡適紀念館，HS-JDSHSC-1274-002。

〔日〕小林武：《章炳麟と明治思潮》，東京：研文出版，2006 年。

〔日〕小島毅：〈正祠と淫祠——福建の地方志における記述論理〉，《東洋文化研究所紀要》第 114 冊（1991 年），頁 87-123。

〔日〕村田雄二郎：〈孔教と淫祠——清末廟產興學思想の一側面〉，《中國—社會と文化》1992 年第 7 號，頁 199-218。

日本國立國語研究所編：《太陽コーパス 雜誌『太陽』日本語データベース》，東京：博文館新社，2005 年。

日本國語大辭典第二版編輯委員會編：《日本國語大辭典第二版》，東京：小學館，2000-2002 年。

王兆成主編：《鄉土中國的變遷：美國學者在山東鄒平的社會考察》，濟南：山東人民出版社，2008 年。

王汎森：〈「心力」與「破對待」：譚嗣同《仁學》的兩個關鍵詞——《仁學》導論〉，收於譚嗣同原著，王汎森導讀：《仁學》，臺北：文景書局，2013 年，頁 vii-xxxv。

王汎森：〈中國近代思想文化史研究的若干思考〉，《新史學》第 14 卷

第4期，2003年12月，頁181。

王汎森等：《中國近代思想史的轉型時代——張灝院士七秩祝壽論文集》，臺北：聯經出版公司，2007年。

田濤、鄭秦點校：《大清律例》，北京：法律出版社，1998年。

江小蕙編：《江紹原藏近代名人手札》，北京：中華書局，2006年。

江紹原：〈研究宗教學之緊要〉，收於王文寶、江小蕙編：《江紹原民俗學論文集》，上海：上海文藝出版社，1998年。

江紹原：〈迷信之研究〉，《科學月刊》1930年第2期，頁1-2。

江紹原：〈說明研究宗教學之緊要〉，《北京大學月刊》1919年第2號，頁51-66。

江紹原：《民俗與迷信》，北京：北京出版社，2003年。

江紹原：《髮鬚爪——關於它們的迷信》，上海：開明書店，1928年。

江紹原著，王文寶整理：《中國禮俗迷信》，天津：渤海灣出版公司，1989年。

牟發松：〈墓誌資料中的河北藩鎮形象新探——以《崔氏合祔墓志》所見成德鎮為中心〉，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》，2008年第3期，頁117-123。

余英時：〈中國軸心突破及其歷史進程——《論天人之際》代序〉，《思想史》第1期，臺北：聯經出版公司，2013年，頁1-58。

余英時：〈天人之際——中國古代思想的起源試探〉，收於陳弱水主編，《中國史新論：思想史分冊》，臺北：聯經出版公司，2012年，頁11-94。

余英時：《從價值系統看中國文化的現代意義》，臺北：時報文化出版公司，1984年。

余英時：《論天人之際——中國古代思想的起源試探》，臺北：聯經出版公司，2014年。

呂妙芬：《孝治天下：孝經與近世中國的政治與文化》，臺北：聯經出版公司，2011年。

- 呂紹理：《水螺響起：日據時期台灣社會的生活作息》，臺北：遠流出版公司，1998 年。
- 宋紅娟：〈「迷信」概念在中國現代早期的發生學研究〉，《北京大學研究生學志》2008 年第 4 期，頁 65-75。
- 巫仁恕、康豹、林美莉主編：《從城市看中國的現代性》，臺北：中央研究院近代史研究所，2010 年。
- 李玉階：《天帝教教義：新境界》，臺北：天帝教始院，1995 年。
- 李君：《章太炎的宗教觀》，西安：西北大學專門史碩士論文，2006 年。
- 李建民：〈「陰門陣」新論：明清身體的文化小史〉，《東華人文學報》第 21 期，2012 年 7 月，頁 45-76。
- 李敖：《中國迷信新研》，臺北：李敖出版社，2002 年。
- 沈潔：〈「反迷信」話語及其現代起源〉，《史林》2006 年第 2 期，頁 30-42。
- 周作人：〈髮鬚爪序〉，收於江紹原：《髮鬚爪——關於它們的迷信》，上海：開明書店，1928 年，頁 1-4。
- 胡適：《四十自述》，臺北：遠東圖書公司，1966 年。
- 胡適：《胡適與辛亥革命》，臺北：中央研究院近代史研究所胡適紀念館，2011 年。
- 胡適著、曹伯言整理：《胡適日記全集》第 4 冊，台北：聯經出版公司，2004 年。
- 唐君毅：《中國文化的精神價值》，臺北：正中書局，1955 年。
- 孫江：〈翻譯宗教——1893 年芝加哥萬國宗教大會〉，收於孫江、劉建輝編：《亞洲概念史研究》2013 年第 1 輯，頁 84-108。
- 孫江：《近代中國の宗教・結社と権力》，東京：汲古書院，2012 年。
- 徐文瑞：〈作者介紹〉，收於 Charles Taylor 著，徐文瑞譯：《黑格爾與現代社會》，臺北：聯經出版公司，1999 年，頁 xvii-xx。

- 祝平一：〈闢妄醒迷：明清之際的天主教與「迷信」的建構〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第84本第4分，2013年12月，頁695-751。
- 高承恕：《理性化與資本主義：韋伯與韋伯之外》，臺北：聯經出版公司，1988年。
- 高 晴：〈《博醫會報》與中國醫學的現代化歷程〉，收於中國博醫會編：《博醫會報》第1冊，北京：國家圖書館出版社，2013年，頁1-39。
- 康 豪（Paul Katz）：〈近代中國之寺廟破壞運動：以江浙地區為討論中心〉，收於氏編：《改變中國宗教的50年》，臺北：中央研究院近代史研究所，2015年，頁1-33。
- 張朋園：〈中國現代化初期的助力與阻力〉，收於氏編：《知識分子與近代中國的現代化》，南昌：百花洲文藝出版社，2002年，頁177-201。
- 張秋玉：《日治時期宗教「迷信」話語研究》，臺南：成功大學臺灣文學系碩士論文，2010年7月。
- 張 浚：《紫巖易傳》，欽定四庫全書本，第10卷，頁26。
- 梁啟超：〈人生觀與科學：對於張丁論戰的批評（其一）〉，收於丁文江、張君勸等：《科學與人生觀》，臺北：問學出版社，1977年，頁171-184。
- 梁啟超：《中國學術思想變遷之大勢》，臺北：臺灣中華書局，1974年。
- 梁啟超：《康南海傳》，臺北：康梁學術籌備會，1997年。
- 梁啟超：《清代學術概論》，臺北：臺灣中華書局，1974年。
- 梁啟超：《飲冰室文集》，上海：中華書局，1941年。
- 章炳麟：《訄書 初刻本 重訂本》，北京：三聯書店，1998年。
- 章 清：〈學、政、教：近代中國知識轉型的三個關鍵字及其變奏〉，2012年9月7-8日蔣經國國際學術交流基金會、加州大學聖克魯

- 茲分校合辦之「Cosmopolitanism in China, 1600-1950」，未出版。
- 許地山：《扶箕迷信底研究》，長沙：長沙商務印書館，1941年。
- 許地山：《道教史》，上海：上海商務印書館，1934年。
- 郭華清：〈南京國民政府的宗教管理政策論析〉，《廣州大學學報（社會科學版）》2007年第2期，頁87-93。
- 陳大齊：《迷信與心理》，北京：北京大學出版部，1920年。
- 陳玉芳：〈「迷信」觀念於清末民初之變遷〉，《東亞觀念史集刊》第2期，2012年6月，頁383-402。
- 陳熙遠：〈「宗教」——一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，《新史學》第13卷第4期，2002年12月，頁37-66。
- 無著菩薩造、波羅頗迦羅蜜多羅譯：《大乘莊嚴經論》，收入大正新修大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》第31冊，東京：大藏出版株式會社，1988年。
- 馮友蘭：《新原道》，上海：商務印書館，1946年。
- 馮 契：《智慧的探索》，上海：華東師範大學出版社，1994年。
- 黃克武：〈「五四話語」之反省的再反省：當代大陸思潮與顧昕的《中國啟蒙的歷史圖景》〉，《近代中國史研究通訊》第17期，1994年3月，頁44-55。
- 黃克武：〈何謂天演？嚴復「天演之學」的內涵與意義〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第85期，2014年9月，頁129-187。
- 黃克武：〈胡適與赫胥黎〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第60期，2008年6月，頁43-83。
- 黃克武：〈靈學與近代中國的知識轉型：民初知識分子對科學、宗教與迷信的再思考〉，《思想史》第2期，臺北：聯經出版公司，2014年，頁121-196。
- 黃進興：〈論儒教的俗世性格：從李紱的〈原教〉談起〉，《思想史》第1期，臺北：聯經出版公司，2013年，頁59-84。
- 鄒振環：《影響中國近代社會的一百種譯作》，北京：中國對外翻譯出

版公司，1996 年。

劉錦藻：《清朝續文獻通考》，上海：上海商務印書館，1936 年。

劉聲木撰，劉篤齡點校：《萇楚齋隨筆》，北京：中華書局，1998 年。

墨子刻：〈中國近代思想史研究方法上的一些問題——一個休謨後的看法〉，《近代中國史研究通訊》第 2 期，1986 年 9 月，頁 38-52。

墨子刻：〈烏托邦主義與孔子思想的精神價值〉，《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》2000 年第 2 期，頁 18-23。

墨子刻：〈道統的世界化：論牟宗三、鄭家棟與追求批判意識的歷程〉，《社會理論學報》2002 年第 1 期，頁 79-152。

蔡元培：〈以美育代宗教說——在北京神州學會演說詞（1917 年 4 月 8 日）〉，收於歐陽哲生編：《蔡元培集》，北京：中國人民大學出版社，2014 年，頁 219-222。

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》第 8 卷第 2 期，1997 年 6 月，頁 206-213。

蔣明智：〈略論江紹原的迷信研究〉，收於氏編：《民間文化》，北京：中國民間文藝家協會，2000 年，頁 46-50。

鄭家棟：《牟宗三》，臺北：東大圖書公司，2000 年。

魯 迅：《集外集拾遺補編》，收入《魯迅全集》第 8 冊，北京：人民文學出版社，1987 年。

顏惠慶等編 English and Chinese Standard Dictionary: Small Type Edition [英華大辭典（小字本）]，Shanghai: Commercial Press, Limited, 1908.

羅志田：〈經典的消逝：近代中國一個根本性的變化〉，發表於臺北中央研究院所舉辦的「第四屆漢學會議」，2012 年 6 月 20-22 日，未出版。

羅檢秋：〈清末民初宗教迷信話語的形成〉，《河北學刊》2013 年第 5

期，頁62-70。

- 嚴復：〈進化天演〉，收於赫胥黎著，嚴復譯，王道還導讀，編輯校注：《天演論》，臺北：文景書局，2012年，頁109-124。
- 鍾敬文：〈我與浙江民間文化〉，《北京師範大學學報》1988年第2期，頁1-8。

Becker, Carl. *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven: Yale University Press, 1932.

Casanova, José. "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective." *Hedgehog Review*, vol.8 (Spring/Summer 2006), 7-22.

Duara, Prasenjit. "Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns against Popular Religion in Early Twentieth-Century China." *Journal of Asian Studies* 50(1991), 67-83.

Duara, Prasenjit. *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

Harris, Sam. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, New York: W. W. Norton & Company, 2004.

Hayes, Carlton. *The Historical Evolution of Modern Nationalism*, New York: The MacMillan Company, 1968.

Lukes, Steven. *Individualism*, New York: Harper & Row, 1973.

Metzger, Thomas A. *A Cloud Across the Pacific: Essays on the Clash between Chinese and Western Political Theories Today*, Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 2005.

Metzger, Thomas A. "Overdosing on Iconoclasm: A Review of Sam Harris, The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason." In *The Ivory Tower and the Marble Citadel*. Hong Kong: Chinese University Press, 2012, 707-715.

Metzger, Thomas A. "The Contemporary Predicament of Political

- Philosophy East and West: The Epistemological Implications of Culture.” In *The Ivory Tower and the Marble Citadel*, 535-607.
- Meye, Christian. “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 Thomas Jansen, Thoralf Klein, and Christian Meyer, eds., *Globalization and the Making of Religious Modernity in China: Transnational Religions, Local Agents, and the Study of Religion, 1800-Present*. Leiden: Brill, 2014, 295-341.
- Mukadam, Mohsina. “Hindu Upcharagriha: Transformation from Sacred to Non-Sacred Food Tradition.” In Sidney C. H. Cheung ed., *Rethinking Asian Food Heritage*. Taipei: Foundation of Chinese Dietary Culture, 2014, 205-224.
- Morrison, Robert. *A Dictionary of the Chinese Language, in Three Parts*, London: United East India Company, 1822.
- Ownby, David. “The Politics of Redemption: Redemptive Societies and the Chinese State in Modern and Contemporary China.” 收於康豹 (Paul Katz)、劉淑芬主編：《第四屆國際漢學會議論文集：信仰、實踐與文化調適》下冊，臺北：中央研究院，2013年，頁683-741。
- Shiner, Larry. “The Concept of Secularization in Empirical Research.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 6.2(1967), 207-220
- Szonyi, Michael. “Secularization Theories and the Study of Chinese Religions.” *Social Compass* 56 (2009), 312-327.
- Taylor, Charles. “Legitimation Crisis,” *Philosophy and the Human Sciences Philosophical Papers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, vol.2, 248-288.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*, Cambridge: The Belknap of Harvard

University Press, 2007.

網路資源

〈世俗化〉，《維基百科》，<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E4%B8%96%E4%BF%97%E5%8C%96>。檢索時間：2014年8月17日。

〈從中國邪教到海外天道：一貫道的來龍去脈〉，<http://blog.udn.com/amlink/14061139>。檢索時間：2014年12月21日。“superstition,”
<http://en.wikipedia.org/wiki/Superstition>. 檢索時間：2015年1月10日。

釋印光：《印光法師文鈔三編》，〈復丁福保居士書六〉（1918年7月12日），見北京殆知閣：《佛藏·藏外》，wenxian.fanren8.com，檢索日期：2015年12月10日。