

台灣歷史重層化過程中的基本宗教行動類型初探

兼論當代台灣的新興宗教研究*

丁仁傑

〈台灣歷史重層化過程中的基本宗教行動類型初探，兼論當代台灣的新興宗教研究〉，出於台灣歷史學會主編，《邁向21世紀的台灣歷史學》稻香出版社出版。 2002 PP.39~129

一、前言：新興宗教研究的研究傳統

本文之宗旨在於以台灣宗教發展史為基礎，來反省當代台灣宗教現象背後所具有的社會文化意涵。尤其在以台灣歷史社會文化脈絡中不同時期宗教發展現象間之差異與對比，本文嘗試刻劃出有助於理解台灣宗教現象的六種基本行動類型。以此為基礎，本文就現有幾種對於當代台灣新興宗教現象的主要研究觀點，也提出了初步的批判與檢討。

新興宗教是一個相當廣泛的相對性的名詞，任何時代或任何地點當舊有的宗教無法跟上時代或是無法充分滿足信眾要求時，就有可能會有新的

* 本文初稿曾在2001年5月30日「邁向21世紀的台灣歷史學----反思與開拓」研討會（台灣歷史學會主辦）上發表，特別感謝當時的評論人林本炫教授對本文所提出的批評和建議，以及與會學者所提出的各種批評與建議。當然，本文的缺失自應由作者負全部責任。

宗教團體產生（Wilson 1982：124），因此對於新興宗教的研究可以相當廣泛，任何對於教派分裂與誕生的相關研究，都可以被看做是新興宗教研究。若扣緊西方基督教教會發展的歷史脈絡，古典宗教學與社會學學者對於教派分化歷史與宗教組織類型學的討論（例如 Niebuhr 1929; Troeltsch 1931; Weber 1963[1922]:60-6），以所謂的「教會－教派」（church-sect）這一組基本對立結構及其衍伸類型來觀照新興宗教團體所可能具有的基本性質，提供了關於西方歷史中新興宗教發生學的一般性分析架構。

不過以所謂的新興宗教或是新宗教（New Religion）研究來做為一個獨立的學科來看待，它的出現與當代西方世界現代化發展過程特別有關。現代化——主要包括了理性和社會分化等這兩個相關歷史進程（McGuire 1997:287-289），對於現代人的宗教生活產生了關鍵性的影響，世俗化理論最主要的支持者 Berger (1967) 和 Wilson (1979)，認為隨着現代社會中一統性宗教秩序的瓦解，社會將發生多元化與私人化現象，連帶削弱了宗教的「可信度」（plausibility）。而縱使在現代化社會中，各種看似異端性的宗教團體層出不窮，它們畢竟只是邊緣性的社會現象。Luckmann (1967) 雖然也提出了類似的分析，但不認為宗教在現代人的生活中是邊緣性的，而是以個人性的世界觀的面貌繼續隱含在社會之中。

60 年代和 70 年代的歐美，尤其是美國，新興宗教運動開始興起，這基本上對前述詮釋產生了很大挑戰。60 年代開始美國經歷了一連串外交、內政與文化上的危機，同時東方文化對西方世界的傳入也發展到了一個新的階段，加上移民程序的放寬，許多印度與日本的修行法門或教派一下子大規模傳入，造成相當大的宗教風潮，成為該社會中所存在的有別於傳統基督教文化的「新興宗教運動」（New

Religious Movements）。與此幾乎同時出現的是雖然美國自由派與溫和派基督教徒人數遞減，反而保守派基督教派，像是福音派、靈恩派、和基要主義派等等（Evangelical-Pentecostal- Fundamentalist groups）卻有著極為蓬勃的發展。歷史學家 McLoughlin (1978 : 178-216) 追溯美國歷史中的宗教發展，而逕稱美國 1960 年代以後的宗教熱潮為美國的「第四次大覺醒」（The Fourth Great Awakening）。

美國當代的宗教現象雖然有其特殊性，但在理論意義上，這種宗教在高度現代化國家中的復興，正構成了對於現代化與世俗化理論解釋的挑戰，同時它也反映出了現代社會「合法性危機」的問題：為什麼現代人在資本主義與理性化社會中仍然要透過宗教來尋找其意義？由於這些問題一直是社會學家所最關心的問題，在歐美，新興宗教研究和社會學的關係也就最為密切。起先以「膜拜教團」（cults）為名，而後為了避免字面上隱含的貶義，以「新興宗教運動」（New Religious Movements）之名，它成為了一個社會學研究領域中的專有名詞，特指當代歐美國家中與現代性的對抗或融合關係特別密切的各種新興教團的活動（Saliba 1995:8-11）。

除此之外，由於受到媒體所報導的各種駭人聽聞宗教事件的影響，歐美不少心理學家與社會心理學家也非常關注新興宗教議題，透過實際研究而想要瞭解：到底為什麼？並且又是透過什麼樣的個人心理或集體控制過程會使得人們產生這樣激烈而沒有迴轉的信仰行為（參考 Saliba 1995:65-104）？

在日本，新興宗教的發生與研究都有其獨特傳統，以天理教、金光教、和大本教為主，出於後期封建社會發展過程中的內在矛盾，一批大規模的

新興宗教運動早在 19 世紀末即爆發。而在二次大戰戰後，日本憲法開始實行政教分離主義，宗教團體的成立不再受到限制，於是更有大量新興教團出現，在參與人數與社會影響力上都相當顯著。

雖然同樣是受到現代化過程的影響，日本近代的各種新興宗教團體，不同於歐美新興宗教運動的外來屬性，它們幾乎都是本土性的，而且也和既有的神道教與佛教的宗教傳統關係極為密切，這也使得新興宗教與傳統宗教間的界線顯得模糊。早期學者以「類似宗教」（*ruiji shukyo*）或「教派神道教」（*kyoha Shinto*）這類的名義來研究各種新興教團，一直到 1950 年代中期媒體或學者才開始以「新興宗教」（*shinko shukyo*）之名來處理相關議題，1960 年代以後，「新宗教」（*shin shukyo*）之名漸成為學界正式使用的名詞（*Inoue Nobutaka*〔井上順孝〕1991）。

日本的新興宗教研究並不像西方的新興宗教研究有那麼強的問題意識，而只是站在一般性的瞭解來出發，研究觀點相當多樣性，包括了歷史學、心理學、民族誌、宗教學、社會學等等。基本上是出於戰後幾個超大型新興教派——像是創價學會、立正佼成會等的出現，以及宗教團體不斷引發的各種社會事件，這才刺激了學者，尤其是較年輕的學者，開始注意新興宗教的問題。學者一開始注意到的是宗教團體的傳承、發展、與教主生平方面的史料性議題（*Inoue Nobutaka*〔井上順孝〕1991:7-8），而後開始注意到「新宗教」分類與組織發展方面的社會學議題。1970 年代初期，借用西方的學術觀點，像是大眾社會理論、現代化理論、社會危機論等，不少學者對日本「新宗教」的起源提出了一般性的詮釋。不過由於宗教所佔結構性位置在日本社會與西方社會中的基本差異（例如在日本成員的宗教身份並不是獨佔性的[exclusively]，新興教派也不一定是以對抗主流宗教

而出現的），以及現代化過程發生方式的差異，使得西方的學術觀點在運用來解釋日本「新宗教」時有著相當的困難（參考岡野正純 1997）。而日本宗教文化中帶有濃厚的靈驗性格，並不因高度的現代化而減弱，一直是一個引發學者激烈討論的議題（Davis 1980; 1992:229-251）。

而隨著日本海外勢力的擴張，原本不重視傳教的日本宗教，其近代產生的新興教團卻也開始帶有濃厚傳教性格，紛紛向海外傳佈，這也連帶引發了歐美學者對於日本新興宗教的興趣（Clarke & Somers 1994），新興宗教成為了瞭解日本文化及其當代變遷的一面鏡子，尤其是日本宗教文化中的綜攝主義、世俗性色彩、以及靈驗性格等等，在當代的新興教派中表現的非常明顯，這些都與西方的宗教文化有極大差異。

除了以上這些屬於高度現代化國家中所發生的新興宗教活動與相關研究傳統以外，同樣引人注意的是發生在中東、南美洲、亞非等地區立基於宗教而從事政治動員的各種宗教活動，在不同的地域性脈絡裡，一方面發生了各種傳統宗教的復興與基要主義運動，一方面也有許多和原有宗教傳統關係密切的新興教派的出現，這些當代宗教現象是 1950 年代以前的社會科學研究者所不能想像的，對於這些和當代開發中國家的政治活動特別有關的傳統宗教復興或是新興宗教問題的探討，也構成了一個獨特的研究領域（例如 Hadden & Shupe 1986）。

戰後台灣新興宗教的發展可以分為解嚴（1987）前與解嚴後兩個階段，同樣的，台灣的新興宗教研究也可以做此區分。關於台灣宗教發展的歷史我們在下一節會有詳細論述。雖然台灣一直是一個宗教活動非常蓬勃與繁榮的區域，不過戰後（1945）的情勢給台灣帶來了新的宗教發展，一方面日本勢力的退出影響了宗教活動的生態，一方面由大陸與美國兩方面，經

由移民與各派傳道人員的努力，引進了各種新興的宗教活動。而隨著經濟情況好轉，全台的宗教活動漸趨旺盛，1970 年代末期，幾個新興教派的活動逐漸浮現到抬面上來，成為學者觀察與分析的重點，像是「新約教會」、「教會聚會所」、「天德教」、「天帝教」、「弘化院」、「一貫道」、「慈惠堂」、「行天宮」、「儒宗神教」等等。該時期主要的研究者包括李亦園（1983, 1984）、董芳苑（1986:319-344）、鄭志明（1984）、瞿海源（1989）。其中董芳苑最早提出「新興宗教」這樣的名詞來觀察台灣宗教現象，並對其做了適當界說；鄭志明由教義的角度出發，探討各種新興教派中的傳統成分；李亦園與瞿海源則關心社會變遷所引發的宗教儀式、修行活動、和傳教取向上的轉變。

1987 年解嚴，人民團體法實施，自由宗教結社成為可能，新興宗教團體數目直線上升，伴隨而來的是為媒體所披露的層出不窮的宗教事件，像是 1996 年的宋七力與妙天事件，1997 年的太極門養生協會以及陳恆明的飛碟會事件等等。就在國內新興宗教事件不斷發生的同時，國內許多的宗教會議也隨之召開，有由政府部門主持，有由新聞媒體所舉辦，也有由學術界主動策劃主辦的學術研討會等，而政府當局所聲明的「宗教掃黑」行動，亦使得當代台灣的宗教熱潮被認為是社會亂源的一部份。

雖然有其文化上的連續性，不過解嚴以後所發生的新興宗教現象與解嚴以前所發生的新興宗教現象間漸有一些性質上的差異，像是解嚴以後新興教團所帶有的一些特質：幾乎沒有什麼地域性的色彩、教主權威集中、在家人與出家人界線模糊、教義中倫理色彩淡薄、善於運媒體等等特質（丁仁傑 1998），在解嚴以前的宗教團體上是並不鮮明的。而正由於各種宗教事件刺激所產生的導火線，激發了學者對解嚴以後的新興教團產生了更大

興趣，系統性的研究計劃也一一展開，幾個重要研究面向包括了：1. 鄭志明長期以來持續進行的對於各個重要新興宗教團體的調查與進一步理論性的探討；2. 李亦園長期關心台灣新興宗教問題所提出的分析架構；3. 瞿海源解嚴前後提出的廣被採用的分析架構，以及目前正在接近完成階段的一個由他所領導的和新興宗教有關的大型研究計劃，內中有不少台灣重要的研究者參與；4. 數篇博碩士論文，也為台灣新興宗教研究累積了相當基礎性的資料（例如博士論文：林本炫 1997；鍾秋玉 2000；碩士論文：林佩君 1998；莊佩琦 1997；陳淑娟 1994；黃怡蓉 1996）。

基本上，台灣當代的宗教現象有著相當的獨特性，由於深受過去歷史發展軌跡的影響，很難與過去歷史完全分離開來看待，並且因與傳統宗教文化關係密切，也難以直接以西方或日本現有理論觀點來加以解釋。不過過去既有相關研究或是缺少歷史縱深或是受限於研究取向，往往不能提供較為貼切而深入的解釋。本文因此嘗試由一個長時間實時性的角度來出發，試圖來釐清台灣當代宗教現象背後所可能蘊含的宗教傳統與歷史意涵。不過因為篇幅所限，本文的主要焦點擺在台灣宗教現象的社會文化史建構，至於以此素材為基礎的理論性分析架構，將另外為文做更完整處理。

以下，對於台灣當代宗教現象的探討還是局部性的，我們的重點擺在：歷史過程中台灣依序曾經出現了那些宗教類型？其歷史成因與內在特質到底為何？其間曾經歷了什麼樣的轉折與變化？而當代宗教活動又如何在既有宗教發展史的基礎上，呈現了它特有的面貌？在這樣一個歷史知識的背景之下，我們或許可以就和台灣新興宗教有關的各種研究取向提出較為完整的評估與批判。

二、台灣歷史重層化過程及其中不同宗教行動類型的呈現

台灣史研究者若林正文及吳密察曾以「重層化」這樣的歷史過程描述當代台灣的近代化過程：

如所周知，台灣社會的這個成果〔達成財富與自由兼得的目標〕，來自工業化與專制政治民主化兩方面的鉅變。台灣社會的這兩個主要變化的特徵是「速度」。東亞近代化的前例—日本，其近代化是在明治維新後約一個世紀左右，壓縮了西歐國家自十八世紀後半以來的經驗；而台灣的經驗，則可以說是將之更壓縮並且重層化。工業化從日本統治末期的戰爭時期之準軍需工業出發，主要則是戰後在分裂國家的狀態下，自 1950 年代以後的 30 年間左右，大膽地導入外資及在輸出導向的工業化政策之下急速達成的。民主化方面，由於戰前殖民地統治的半世紀裡，有台灣總督府的威權統治，戰後又有冷戰體制下中國國民黨的威權統治，因此政治的自由化與民主化，是最近十年左右才開始的。……就像日本的政治學者升味準之輔所指出的，把明治期的日本和戰後的日本重疊起來思考，就比較容易了解急速發展的樣相。……台灣近代化的過程也是這樣，不單只是壓縮，同時也是重層化的過程。（2000：11-12）。

雖然意義與內涵不盡相同，不過我們若仔細考察台灣宗教發展史的演變，因為政體的重疊所造成的宗教文化的重疊，以及這些重疊過程在歷史發展過程中的急速，使得我們在台灣的宗教文化中，也的確可以發現到一種「重層化」的特質。這種「重層化」的特質表現在宗教文化上，大致反

映在幾個密切相關但卻又似乎是相互矛盾的發展方向上：1.隨著新的政治或文化的覆蓋，不斷有由外部而來的新的宗教文化的引入，並且也產生了可以激發出新的宗教風潮的各種元素；2.在一層又一層的文化重疊中，新舊形式的宗教在同一個時空中交互重疊存在的現象特別明顯；3.在新的形式的宗教中，卻也經常涵蓋了舊的宗教元素，換言之有些導因於「重層化」歷史過程中所產生的較底層因素，在歷史快速變遷中，有可能繼續持續的隱含在新的宗教形式當中。

而也因為在台灣宗教文化發展的過程裡，有著以上這種「重層化」特質的存在，使得我們在討論當代台灣的宗教現象時，一種貫時性的研究角度是非常必要的。為了有助於我們理解當代的各種宗教現象，無可避免的必須先對台灣宗教發展的幾個重要層次有一番較完整的認識，我們底下將以四個時期來做回顧，其中並將扣緊在「重層化」歷史過程中所曾出現的幾種主要宗教型態來做說明。

第一層、地域性民間信仰的形成與發展

台灣早期移民在渡海、拓荒、和保境的過程中，有太多不確定的外在因素，處處有賴神靈，這自然促進了宗教在台灣人的生活中所扮演的重要角色。藉著族性私佛、分香、分靈以及一些其它的方式（參考林美容 2000：118-122），閩粵地區的地方性神明也就一一被引進到了台灣。

相對於中國大陸其它地區而言，宗教在台灣社會中所扮演的角色更具有獨特性。首先，因為處於邊陲地區，政府的功能不彰，民間必須自組自治性的社區，而在台灣歷史的早期，宗教正是一個能夠聚合更大範圍群眾

的重要基礎¹（許嘉明 1978：66）。然而當宗族是中國民間社會組成的基石²，宗教卻能在台灣社會中扮演者重要角色，這主要的原因是因在台灣早期歷史中，清政府禁海令的頒佈使人們少有舉族而遷的可能，宗族的發展缺少條件，讓人們沒有太多選擇餘地，於是只有以象徵宗教的村廟作為地方組織的中心，這導致宗教成為台灣早期最主要的凝聚地方與動員地方資源的基礎（許嘉明 1978：68；莊英章 1973：129-130）。

至於一個地方祭祀活動的發展，有一個由點到線到面的過程，大致上早期以大陸原籍地攜奉而來之神像、香火各自奉祀，尚無團體的宗教活動；而後當乾隆中葉以後開拓已就緒，乃創建村莊土地公廟及組織神明會；而後隨新天地農村社會之形成，開始其宗教信仰及社會活動，宗教信仰也由開拓伊始之私家個人奉敬個人攜帶之神像或香火，慢慢融合，進而共同創建地方公廟為莊內信仰中心，這個過程大致到咸豐、同治年間已經發展得相當完備（王世慶 1972：31-32）。

以上這樣的一個宗教發展的基礎，對爾後台灣宗教文化的形成有著極

¹ 如許嘉明所述：「中國自古以來，歷朝的實際統治力量，一般都僅限於城市或官衙所在地，而大部份的鄉村地區均委諸一種近乎自治的狀態中。由於台灣被清政府視為邊陲化外之區，這種地方自治的狀態就更為顯著。」（許嘉明 1978：66）

² 一九四九年以前來臺的漢人祖籍地多屬閩粵兩省，而根據 M. Freedman 有關閩粵兩省的研究，環繞在祖先崇拜與宗族組織的主題上，他指出宗族是中國社會組成的基石（1958），換句話說，理論上，中國傳統的人際關係是以血緣最為重要，社會結構以宗族為其主幹（許嘉明 1978：60）。不過人類學家在台灣的研究（Gallin 1966；王崧興 1967；Diamond 1969；Pasternak 1972；Ahern 1973），卻指出臺灣漢人社會裡的宗族並不發達，即使有也沒有像閩粵兩省那樣具有規模而組織緊嚴（參考許嘉明 1978）。

為關鍵的影響。基本來說，導因於台灣早期歷史中引發宗教出現與形成的歷史因素，使得台灣地域性的民間信仰始終帶有以下特質：

1.功能性取向：出於移墾社會的實際需要，台灣的宗教起始即帶有濃厚的功能性色彩，除了少數停留在文人階層所參研的佛教與道教外，大致而言，宗教在民間一開始就是以替代政府（或者說健全的法治與行政措施）與宗族在功能上的空缺而獲得發展空間的。一般所謂台灣民間宗教靈驗性與功利性的特質，正是這種移墾社會功能性取向宗教的表現型態。也因為這種歷史發展階段中「功能替代」（function alternative）（替代政府與宗族的功能）效果上的需要³，「是否能發揮其功能」成為一個神明能否獲得更多人信仰的主要依據。同時，伴隨著功能取向而一併發展的是，因為日常生活中有著基本功能要件上的需要（食衣住行出生嫁娶死亡等等），在地域性的脈絡裡，於是通常會產生不同神明（或是宗教系統）間的功能互補性關係和功能階序性關係，而這也進一步構成了一套台灣漢人基本的宗教性象徵符號系統。

2.公共性的內在特質：早期台灣人的宗教生活大致上可以分為個人性的祈求、家族性的祖先崇拜、和社區性的宗教活動。祖先崇拜是一個屬於家族範疇的帶有某種封閉性的系統。至於一般大眾性神明的存在雖然同時滿足了個人性的祈求與社區性的需要，但在其達到普及的過程中，它的公共性格是逐漸增加的，甚至於與私人的佔有與祈求有時還是相互矛盾而必須以社區的需求為優先。在這一點上社區宗教與祖先崇拜適成強烈對比（Baity 1975:98）。就神明形成的歷史來看，雖然一個神明通常是為一姓

³ Dean [丁荷生]（2000）曾以「第二政府」之稱，來刻劃華人社會中民間信仰組織在地域性的脈絡裡所扮演的重要角色。

或一族所攜帶至台的，至台後起先也僅為一姓或一族所私自供奉，然而一旦當其呈現出某種特殊的靈驗性，而又為地方上所需要時，該神明便有發展為地方性守護神的可能性，成為一家之私所不能據為己有的公眾性神明，廟宇的管理者絕不能從中獲取私利（王世慶 1972；Baity 1975：238-269），一個神明系統的發展也只有到此階段才可能成為台灣人集體記憶中的一部份。換言之，由神明形成過程中我們瞭解到，台灣民眾宗教文化中較為核心的部分，其內在性格中始終是帶有著某種公共性與公眾性的（雖然在歷史發展階段裡，它仍然經常受限於地域範疇）⁴。

3. 對應於特定地域範疇：雖然具有某種公共性的特質，台灣的各個神明系統卻又是有其地域疆界範疇的，它相應於各個地域與地方性的聚落而發展完成。雖然各個寺廟的空間始終是開放性的，但其背後所根據的地域性範圍卻是有界限的，換言之在其形成的歷史階段裡，它背後所具有的公共性是一個有範圍的公共性，其象徵符號系統與以移民歷史、共同祖籍、

⁴ 林美容（1991a：lx）指出：「以祭拜神明的活動來說，可分為群體性的活動與個體性的活動兩種，所謂群體性的活動是地方居民共同參與的活動，如神明生日的千秋祭典，例行的作年尾戲（或稱平安戲），神明巡境，大拜拜請客，吃福（尤其是吃土地公廟），神明遊境、進香或刈火，偶而舉行一次的謝土或建醮，以及在較大地區的迎神，如迎天公、迎媽祖、迎王、迎城隍都是群體性的活動，需要某一地區的人共同參與，共同出錢出力來完成的活動。個體性的活動包括廟宇所提供之一些活動，或是服務與設施，但隨個人意願決定參加與否，例如點光明燈、安太歲、拜斗、卜龜、卜餅、求平安米、謝燈、謝太歲、謝斗、給神作契子、損賞、乩日問神、收驚等。至於教派性的道場、廟堂等。有特殊的扶乩、降筆、或是法會活動。」她進一步指出（1993：211-212），

臺灣民間信仰的核心，是群體性信仰，而非個體性信仰。「所謂群體性的信仰是指公眾性的共同信仰，主要是散布於台灣各地的公廟信仰型態，也包括沒有廟宇但仍有共同祭祀組織與活動的社區信仰型態。」

和共同聚居的地域範圍等因素所形成的某個固定地理範疇間有著密切相應的關係。這一個固定的宗教性地域範疇，也就是人類學家所常稱的「祭祀圈」（岡田謙 1960 [1938]），在其中經常透過儀式的祭典來重新宣稱其區域範圍並保持境內的清淨與神聖。整體而言，在傳統的台灣社會，一套宗教象徵符號系統與固定的地域間一直是有著一種相互增強與相互支持的關係。而其中的一個影響是這種與地域範疇相吻合的宗教體系，有著穩定的信眾來源，它在先天上因此不需具備任何傳教取向，不過這當然也就限制了它的擴張。而神明在台灣早期發展歷史中並不是超越性的，反而有著排他性的性格，它常成為一個地域或聚落中聚合全體，和藉此憑藉以對抗另一個群體的手段，考諸清代台灣械鬥的歷史，這一點尤其明顯（參考莊芳榮 n.d.：40-50）。雖然據神明以對抗他族的情況古今中外皆然，不過在台灣這主要和神明的地域性格間有密切關係，以致於信仰本身有時還更會加劇械鬥的進行，於是許多寺廟還是因械鬥過程中的所曾發生的靈驗性而奠定其日後特殊地位（李添春 1962：71-72）。

這三點表面上看起來彼此間有著矛盾的性質：功能性取向、公共性特質、以及對應於特定地域範疇，在民間構成了獨特的組合，並成為台灣人宗教心靈的一個重要基礎。功能性取向使得宗教系統或是特定的神明與信徒間易帶有一種交換性關係；公共性特質使得宗教系統帶有潛在的志願性和公開性；對應於特定地域範疇而發展出來的符號象徵系統則又使得宗教始終涵蓋有一種本土性格和保守性，無法有完全的開放性和普遍性。爾後台灣雖然不斷有新的宗教形式產生，不過在新的宗教形式背後或是信徒參與新宗教的動機基礎裡，這些特質卻沒有完全消除而仍然經常的出現著，或著當這些特質有了改變時，我們也仍然可以觀察到其建築在原有基礎上

所可能產生的模式性的變化，這幾點我們在後面將會看得更為清楚。

此處雖然學術傳統上有所謂儒、釋、道為三教的分類方式，不過在民間基層的脈絡裡，整合在前述三項特質之中，早經人類學家所指出的是，一般俗民事實上只有一個宗教（杜瑞樂 1995；渡邊欣雄著 周星譯 2000：9-29；Baity 1975：1-14），在這一個宗教裡，各種神格位階大小不同與功能特性互補的神明們共同構成了一套象徵符號系統，不同的宗教專業人士也各自發揮了其在地域性脈絡裡的特殊功能，並與其它宗教專業人士有功能互補上的效果，如同 Baity 所述：「每一個型態的廟宇不但不是和其它型態的廟宇相競爭，反而是依賴著其它型態的廟宇，而這些不同型態的廟宇，每一個都是整體信仰體系中的一個構成元素。」（Baity 1975:137）。

而在這「一個宗教」的底下，若進一步考察宗教場所的基本組成結構，依「公共/私人」的範疇來做分類基礎，大致上可以把其區別為：1. 純私人性的家族，也就是一家之私的祖先崇拜的場所；2. 純公共性的供奉公共性神明的公廟；3. 兼具私人與公共性質的私人性神壇，因為它雖為供奉公共性神明，其場所卻為私人所擁有，並且也是以營私利為目的；以及在功能與結構上具有極端重要性的 4. 同時包含著類似於私與公的成分卻又非私非公的佛教僧院，就私的方面來說：它內部安排了擬親屬世系結構以解決出家人的脫離宗族世系而無人供奉的問題，僧院所有權常是屬少數人的而非整個社區所共有，以及純粹的佛教信仰較屬個人性的追求而常與社區活動無關；就公來說，則它的超世俗（指僧尼階層的切斷與宗族世系的連帶關係）色彩使它完全擺脫了為私人所控制的可能性，信眾的參與完全是開放性的甚至不受地域範圍的限制（Baity 1975:85-135）。底下我們將會注意到，反映了台灣宗教發展史上重要意義的是，隨著社會變遷與歷史發展，

原本在地方性的脈絡裡並不特別盛行的佛教，到後來卻有愈來愈突出的重要性，甚至開始自行獨立發展。

就信仰的需求來說，如前所述，人們一方面參與公共性宗教活動，一方面也有屬於私密性的個體信仰行為，就後者而論它包括了：一、一般個人求神問卜、收驚改運之類的個人行為；以及二、個人專注於純粹佛教的信仰行為⁵，而這一點和前者在本質上是不同的。雖然這二者都是在俗民層次宗教信仰中的邊緣性的部分，但是後者背後則有另有一獨立的宗教傳統，少數信仰者是可以在信仰佛教以後而自外於一般民間信仰生活的，其意義甚為重大，當然在清治時期，對於出家與受戒都有嚴格規定⁶（江燦騰 2001：60，119-120），台灣少有合格僧尼存在，這在當時大大阻礙了佛教的發展。

第二層、日據時期「以出家人為重的佛統教團」和齋教（民間獨立教團）的蓬勃發展

「重層化」產生的方式可以有數種，而隨著新的政治權威的建立而

⁵ 為了討論上的方便，在分析上，我們可以把佛教區別為民間佛教和正統佛教兩個類型，前者是道教化了的主祀佛教神明的寺廟，例如主奉觀音的萬華龍山寺雖以寺為名，但實則為地方仕紳所建以滿足地方性需求而成立的與地方信仰相混融的聚落性廟宇（莊芳榮 n.d.：130）；至於正統寺院則自有傳統，它並不完全溶入地方信仰，信徒起先也主要停留在官吏或知識份子當中。康熙 59 年（1720 年）時，據記載當時台灣僅有六座佛寺，而後才漸漸增建（莊芳榮 n.d.：130）。

⁶ 例如清代法律規定：一、正常婦女出家為尼須在四十歲以上，至於五官有缺陷或四肢有不健全以及實在無家可歸者，雖一度可以例外通融，但福建省由於庵院收容年輕女尼爆發許多桃色醜聞，於是在清乾隆二十九年〔1764〕九月二日即明令禁止。二、男性十六歲以下、非獨生子且家中十六歲以上的男丁不少於三人，才可以出家（參考江燦騰 2001：60）。

產生的「重層化」，就宗教文化的後續發展來看，至少有兩個重要影響：第一、新宗教的引入以及舊宗教發展上的頓挫，有時引入的新宗教的教義或宗教管理上的型態也會對某一地區的宗教生態產生重大影響；第二、新的中央權威的建立以及原有中央與邊陲關係的混亂。

台灣現代化始自劉銘傳 1885 年起在台開始進行的現代化事業，現代化中鐵路、郵政、電報、新式教育的出現等等，都深具瓦解地域性意識的作用，而天津條約（1858）後台灣四個港口的開港，也使台灣更徹底的捲進了世界經濟體系之中。對於華人世界，現代化是一種完全不同於原有宗教文化的新體制的覆蓋，而劉銘傳治台不久，台灣又為日本所佔，現代化的事業乃透過日本帝國殖民政府來進行。

日人對台宗教政策最終目的在徹底消除台灣固有宗教信仰，鞏固國家神道在台發展基礎（陳玲蓉 1992：71）。對於台灣人來說，神道教是在基督教之後第二個由外傳入的新宗教，但它並沒有真正生根成為民眾的信仰。基於現實管理上的需要，日人在台宗教政策又可以分為三個時期。初期為安定民心，對台灣之寺廟，原則上不加干涉。中期採取愚民政策，企圖利用寺廟增長台民之迷信與浪費，一方面提倡迷信（使人們轉移注意力於宗教上以淡化抗日的民族意識），一方面收買民心。後期則大力推動皇民化運動，於是具有濃厚中國傳統文化色彩的寺廟就首當其衝，許多被迫拆毀、合併或改建為日式廟宇（陳玲蓉 1992：84-98；劉枝萬 1962：14-20）。在這種變化中，日治時期台灣宗教生態上一個很大的變化是產生了和佛教關係密切的：1. 幾個跨地域性佛教法派的趁勢而起；2. 齋教的蓬勃發展。

首先，根據數據，日據時期尤其在其末期，佛寺曾有大量增加⁷（莊芳榮 n.d.：132-137），不過我們注意到這和 1915 年西來庵事件後，寺、廟、宮、堂等民間宗教場所為了保護自身信仰，不得不將自己的財產獻給日本佛教，換取「佈教所」之名以求庇護，並改登記為佛教寺院的這種表面上的變化有關（莊芳榮 n.d.：132），基本上我們很難由這些數據中說明當時台灣的純正佛教徒是否在數目上有實質增長。

我們在此要強調的反而是由這些數據中所看不出來的幾個跨地域性新興佛教道場，所謂的四大法派（基隆月眉山派、台北五股觀音山派、新竹大湖郡觀音山法雲寺派、高雄大岡山派）的出現以及齋教的興盛，它們在當時正是反映了特殊社會與歷史意義的重要新興道場。

在談論這些法派之前，我們先來檢討一下台灣人以廟宇信仰為基礎的民間信仰，我們注意到，具有地域性基礎的地方公共信仰，當然會隨著地方聚落的繁榮而相對興盛。林美容就高雄縣地方公廟成立的年代進行分析，發現創建於清朝的有 117 間、日據時代的有 74 間、1949 年以後的則有 173 間（2000：419），顯示民間信仰的活力似乎並不隨時代的變遷而有所退化，甚至於隨著全島交通網的建立⁸和新都會區的形成、還有助於某些

⁷ 莊芳榮（n.d.：132-137）以五項統計資料來說明日據時期佛寺數目大量增加的情形：1.台灣總督府統計書所列歷年寺院齋堂數目；2.丸井圭治郎所編《台灣宗教調查報告書》中所顯示的，日據時期台灣寺廟中主祀佛教神明的寺廟有上升的現象；3. Baity (1975) 就淡水與北投地區的研究顯示，日據時期是台灣佛教寺廟建立最高峰的時期；4.根據劉枝萬先生在南投地區的調查資料也顯示，日據時期所建之寺廟，以佛教神明為主祀神者大為增加；5.以台灣省通志中所記載的寺廟創建年代為參考，亦顯示日據時期主祀佛教神明的廟宇在日據時期興建的寺廟中所佔比例較過去為高。

⁸ 1908 年台灣南北縱貫鐵路基隆至高雄間之縱貫線開始暢通。

地方公廟⁹發展成為「觀光廟」，以及某些特殊信仰點¹⁰可能成為進香中心。

可是我們卻也要提出來的是，在社會發展的步調中，地域性的民間信仰亦有其發展上的潛在限制：第一、地方公廟背後所根據的世界觀始終與固定地域和傳統時間節慶相結合，一旦地方生產模式改變（由農業而成為工商業）、都市化程度加深使人口異質性增高、交通便利和行政權力深入村莊使地方意識有所改變等等，皆對地方性公廟的長期發展不利，除非某些廟宇主祀之神明性格上具有開放性與普遍性，可以以更大範圍的都會區、某些特定職業階層、或全島特定神明的進香人士為其發展腹地，才可能避免此發展上的瓶頸，但這時這些廟宇對其信徒而言已逐漸脫離其地方公廟的性質，而開始具有了更大的開放性和私人性格；第二、隨著生產剩餘與生活安定，人們在保境安民的各種例行性祭祀活動以外，若仍有進一步宗教需求，建築在功能性、公共性、與地域性基礎之上的民間宗教有其無法滿足信眾之處；第三、工商業社會中人們流動性較大，無法長期定著在一特定地域中，即使一個人仍然是護持故鄉神明，但為了承擔其隨時要以個人不承擔的風險，他實有必要建立其不依地域而更動的信仰，結果是一方面他對暫居地的地方信仰情感淡薄破壞了當地信仰的一致性與可信性，一方面他對故鄉廟宇的信仰雖然可能因個人財富增加而大為護持，但這畢竟是以暫時性地位炫耀的成分多，實質參與的成分少。

不過當然，寺廟信仰是依恃地緣關係的存在而存在的信仰，它雖有發

展上的潛在困境，卻始終在台人生活世界中有根深蒂固的作用，日治末期推行皇民化運動，使得全島寺廟信仰歷經折磨，但也同時激發了民眾的守舊心理，反而提供了日後寺廟信仰在 1945 年以後重新復原的契機。

相對於地方公廟信仰發展上的潛在困境，日治時期台灣宗教文化最特殊的發展趨勢則是教派佛教的乘勢而起以及齋教的蓬勃發展，而後者我們甚至可以說它是台灣第一個本土性的具由實質社會影響力的新興宗教。

首先，就佛教宗派來說，如前所述，在地域性俗民生活的脈絡裡，佛教以及佛教僧侶是以其功能上的所長而得以取得其在地位上的不可或缺性的。進一步來說，理論上漢人文化中的陰和陽皆是維持宇宙平衡必須的元素，不過俗民的生活世界卻是以「陽的極大化」做為追求目標。而陰/陽二元對立的這種基本範疇又與死/生、污染/潔淨等範疇相互符應，這些構成了漢人俗民生活世界整體宇宙觀的象徵符號體系中非常核心的一部份（Sangren 1987:166-167）。具體來說，有幾個靈魂的類屬和人類特別相關：神、孤魂野鬼或餓鬼、家鬼也就是祖先、以及超越在一切生死之上的佛。為了趨陽避陰，並且避免野鬼的無人供奉，不同形式的儀式與寺廟也因此而有其存在的特殊意義，其中祖先崇拜（透過牌位、家廟、與祭祖儀式等的安置）供奉了家鬼並因此而獲得它們的庇佑；社區廟宇供奉了關乎公共福祉的陽性神明，但它們仍然要時時防範陰的力量的侵犯；純正佛教的廟宇基本上不受陰陽與神鬼問題的困擾，因此可以提供安置無人供奉的鬼魂，或是提供代替家人來供奉家鬼的功能（Baity 1975:136-188）。

而佛教僧侶在功能上因此也就特別能夠面對供奉孤魂野鬼方面的問題，同時佛教僧侶的出家身份，使他們在執行儀式時可以避免執事者個人的家族體系與他人的家族體系或公共利益間產生衝突。以淡水北投地區為

⁹ 尤其是有特殊靈驗事蹟的廟宇，參考彭明輝（1995：139）。

¹⁰ 例如如同林美容（1991b：360）所曾指出過的，在漢人社會中，媽祖女神信仰裡呈現出親屬結構中婚姻的情境與作用——女人的移動，和聯盟關係的建立與擴張等等。就這一點而論，媽祖女神信仰有其易於擴張的內在特質，有助於其成為跨地域性的進香中心。

例，Baity 在田野觀察中就注意到，像是「進主」和「進塔」這類為喪者安位的儀式，只要有出家僧侶在，是一定要請他來執行的，未出家的火居道士和在家的龍華派齋公、齋姑皆無法完全替代出家僧侶在儀式與民間象徵符號系統中的地位（1975:178-179）。這正是做為俗民生活脈絡中的佛教，其存在上的正當性與不可或缺性的主要基礎¹¹。

不過實際上情況又複雜的多，因為嚴格的法令限制，使清代台灣合格的出家僧侶極少，許多原本必須由佛教來執行的功能結果仍多由道士和齋公、齋姑來代理（徐福全 1999：183-186），同時在清朝時出家人社會地位極低（江燦騰 2001：141），這些都使得正統佛教在當時難有發展。

日本的統治台灣改變了整個情勢，一方面殖民政府取消了對於出家資格的限制，使得佛教在台灣發展的束縛驟然解除；一方面舊社會中心與邊陲的宰制關係在新權威的籠罩下受到衝擊，不同階層被殖民者之間的實質地位驟然拉近，此對於原居於社會中堅的儒生和原居於社會邊緣性地位的僧侶之間，地位消長尤其顯著（江燦騰 2001：141），使佛教獲得更大發展空間；而另外還有一個主要原因：透過佛教作為媒介，當時的殖民者與被殖民者之間正有其利益與文化上的可接榫之處，這使得佛教有了極大的發展空間。

日治初期，日本佛教各宗即前來佈教，起先台灣本地佛教被當作「舊

慣信仰」看待，與日本佛教間並無平等地位。而後日人雖仍以教化台灣民眾成為神道教信徒為目的，但總督府為了消除了兩地人民之距離，並利用宗教來協助教化事業之擴展，乃積極推動兩地佛教界的交流。具體來說，對日本官方而言，佛教可作為凝聚中日情感共識的手段¹²以及進一步推動向大陸擴張的橋樑¹³（江燦騰 2001：145-149；王見川・李世偉 1999：31-32）；對日本佛教各宗派來說，台灣市場是其宗派向外擴張發展的必爭之地（江燦騰 2001：141），而對台佈教亦是其為換取在明治維新新政府體制下的有利發展空間而對國家政策採取的配合舉動（江燦騰 2001：92，137）；對台灣佛教界來說，一方面積極加盟日本佛教可以獲得宗教團體在殖民政府下更大的生存空間（尤其是在 1915 年西來庵事件以後¹⁴），一方面日本佛教也確實給台灣佛教帶來了新思維的刺激，提供了其所需的佛教知識和經營道場的經驗（江燦騰 2001：180）。雖然中日佛教有其差距，起先不易打破鴻溝，但後來，主要以曹洞宗為中心，日台佛教摸索出平行發展的模式（江燦騰 2001：128-142），日本佛教——包括其在日本社會中具有尊嚴性的社會地位¹⁵與所扮演的積極入世角色、道場經營管理方式、體系化

¹² 常被引用的日本首任台灣總督樺山資紀對來台隨軍使的警誠語中頗能顯露出這一點來，參考江燦騰（2001：93）中的轉述。

¹³ 如江燦騰所述：「由於『兒玉、後藤體制』主政時期異乎尋常地加強對大陸福建的實際操控，故在『區隔日華』的同時，卻又必須兼顧對當地華人逐漸萌生反日情勢的安撫，於是在日華民族之間能凝聚較大宗教文化情感共識的，就是利用彼此有深厚淵源的禪佛教信仰，以作為輔助性聯誼與溝通的非官方管道。」（2001：145）

¹⁴ 事實上在 1938 年以後，台灣佛教寺院幾乎都必須向日本佛教本山寺院登記，且幾乎所有僧侶外服皆採用了日本式之僧服（梁湘潤・黃宏介 1993：198-199）。

¹⁵ 如同當時台灣佛教青年會成立宣言中所顯露出來的：「漢時佛學東漸，傳佈中

¹¹ 以傳統中國七月的盂蘭盆會為例，Teiser (1988:208-213) 指出，透過將僧眾納入祖先與子孫的交互關係中，佛教以某種獨特的方式融入了中國。換言之，在傳統中國，僧人的身份並不是完全出世的，而是通過交換循環關係中與一般日常家庭相連。在節日的儀式圈中，在推進人們進一步的生存與解脫上，僧人扮演了一個不可或缺的角色，並且也在中國家庭宗教中佔有一個相當核心性的地位。

的佛學知識、文教事業的推廣、和現代化的佛學教育體系對學僧教育的重視——逐漸成為激發台灣佛教發展的一個重要外在資源。而日據時代末期陸續有台學僧於日完成佛學訓練後返台，更是直接促成了江燦騰所謂的日據時期的「新佛教運動」（2001：367-488）。

以上我們所討論的是日本抑道揚佛政策取向所帶給台灣佛教界的促進因素，不過同樣重要的是各種社會變遷因素也有助於佛教新道場的崛起。我們前面已經提到過地方民間信仰因其潛在發展限制，這乃有助於佛教發展空間的出現，此處更具體而言我們要指出：第一、抽離自地方脈絡以外的純正佛教，它與民間所謂的「香火道場¹⁶」不同，其必待稍有文教與充足之生產剩餘方能產生，它一般最早多出現於大都市或大都市的邊沿（莊芳榮 n.d.：179），早先台灣只有幾個著名佛寺存在，且多集中南部¹⁷，而待民間由初創家園而至有更多生產剩餘，文教愈為興盛，頗有利於佛教之發展，佛教之道場逐漸擴增，且寺院亦隨北部之開發而有北移跡象（梁湘潤・黃宏介 1993：186）；第二、純正佛教並非以神人交換關係為其運作基礎，而是以宣揚理念助人獲得終極解脫為宗旨，其擴展方式必須依賴傳教，日據時期全島交通網建立，僧侶乃更易於展開跨區域性的弘法活動（江燦騰 2001：179），；第三、純正佛教與地域關係淡薄，與各種民間宗教

國。逐入我邦（日本），迄今千歲餘。中國中古佛教大振，其後漸衰敗至頽壞一延至今日，愈不可問。我國（日本）則反是，自即欽明天皇即位以來。本宗日新月異，其始波瀾疊越。伺候告厥功成，團體益成鞏固。」（轉引自梁湘潤・黃宏介 1993：202）

¹⁶ 也就是以靈驗性為主要宗教訴求而形成的地方性集體膜拜的中心。

¹⁷ 例如竹溪寺、彌陀寺、龍湖岩、開元寺等等（莊芳榮 n.d.：130；梁湘潤・黃宏介 1993：36-39）。

習慣亦有扞格之處，新都會區之興起所可能包含的大量與土地關係淡薄以及所謂「非慣俗（unconventional）行為態度」（傅仰止 1997：171-177）較重的移民，正提供了潛在性佛教徒的存在，日據時期台灣本土佛教四大法派中之三派集中在北部，應與台北城都會區的興起有關¹⁸。

在日據時期台灣佛教獨立性法脈出現的背後我們注意到，雖然台灣佛教各道場在當時仍以大陸為其母國，並多堅持不食肉不帶妻的中國佛教傳統（王見川・李世偉 1999：41-52），但其卻與中國佛教逐漸產生內在性格上的差異。首先，在外力介入下，台灣佛教已先大陸一步走上現代化腳步，隨著印刷、交通等條件的改善，新興道場遠比清代僧侶以行腳但憑私人因緣而建立之寺院有更可觀之進展（梁湘潤・黃宏介 1993：272），而在接受亞洲現代化佛教發展先驅日本佛教經驗與思潮的衝激之後，台灣佛教內部也開始出現了各種現代化佛教思想，包括提倡反迷信巫術、強調人性化、反對西方極樂世界、強調兩性平等等¹⁹（江燦騰 2001：598）；其次、則中國佛教雖本亦有所謂宗派，但主要只是一種師徒之間的受戒或剃度關係，而並沒有以整個寺院來相互隸屬（梁湘潤・黃宏介 1993：182），但日據時期，全台佛教俱要向日本佛教本山寺院登記，雖然這並非自發性宗派意識的出現（江燦騰 2001：199），但卻使台灣佛教寺院在橫與縱方面

¹⁸ 參考江燦騰更全面的討論（2001：179-182），不過我在此處的說法與其不盡相同。

¹⁹ 在 1916 年時，日本政府為了慶祝總督府建築落成和領台二十週年，台北市舉辦了台灣史上首次的博覽會，當時台灣佛教徒和基督徒因各自設攤演講並互相攻擊和批評，促成了台灣佛教界的大團結和大覺醒，於是在演講會之後，甚至進一步形成了佛教界的新組織和教育機構，跨出了佛教改造的重要腳步（參考江燦騰 2001：597）。

都產生了相互聯繫²⁰（梁湘潤・黃宏介 1993：186），於是乃進而形成了數個深具台灣特色的佛教新法脈。

幾個台灣佛教法派興盛的背後，反映了重要的社會學意義。第一、不論就組織形式、教義、與儀式各方面而言，正統佛教代表著一種由地域與血緣關係中脫離與分化出來而獨立存在的宗教範疇，雖然日據時期幾個重要佛教道場仍不能完全脫離其「香火道場」的色彩，但在外在力量的影響與激發下（一方面社會內部原有中心與邊陲關係產生混亂後有利於佛教的獨立與社會地位提昇，一方面日本佛教的影響促進了台灣佛教的現代化與新法脈的形成），它已承襲了新的時代因素而成為了有主體意識的教團，而不再是民間地方性信仰中的一部份。第二、伴隨著以上特性而同步出現的是強烈的傳教傾向，一方面因為與地域基礎脫離，沒有固定的信眾，如何招募信徒與資源成為教團活動中最主要的考慮重點²¹；一方面因為日本佛教宗派介入台灣佛教後造成台灣佛教法脈的形成，使法脈間產生競爭現象而更強化了台灣各佛教法脈所可能具有的傳教傾向；而在積極爭取信徒過程中，佛教教義中眾生平等的普遍性概念必然會不斷被強調，以爭取原階層性社會中，地位較居邊緣性而未獲傳統信仰所重視的潛在信徒²²。

另一個日治時期突出的新興宗教發展趨勢是齋教的興盛，在宗教學的

²⁰ 例如在當時，日本曹洞宗與基隆靈泉寺一江善慧法師、中壢法雲寺林覺力法師，互相聯絡為宗派；而日本臨濟宗則與台南開元寺陳傳芳，台北觀音山凌雲寺沈本圓法師相互聯絡為宗派。（梁湘潤・黃宏介 1993：219-220）。

²¹ 正如 Baity 在田野研究中所聽到的一位僧侶所告訴他的（1975：126-127）：民間信仰所靠的是靈驗（efficacy），佛教所靠的是勸人來信教（proselytization）。

²² 通常表現為對女性與在家眾的重視，例如日治時期新興的佛教法雲寺派，其主事者覺力法師特別重視對於女性信眾的傳教即為一例（參考江燦騰 2001：

意義上，齋教教義直接承自佛教，信徒也常自視為佛教徒（王見川・李世偉 2000：78；江燦騰 1994：264-265）；不過其有自身獨特的組織模式，不透過僧侶階層而直接由在家人自行舉行儀式，信徒基本上遵守禁欲主義的素食原則²³而非僅只是依循潔淨原理而來從事短期性齋戒（武內房司 1994：12），因此在社會學的意義上，我們應把其看做是一個獨立的範疇。某種意義上，它類似於西方社會「教會－教派」（Church-Sect）類型學中的「教派」（Wilson 1970:7-35），是對應於制度性教會（對於齋教來說就是正統佛教）的過度世俗化或是其中救贖手段的被壟斷而產生的改革性組織。

台灣齋教各派為明化成至正德年間北直隸創立的民間教派羅祖教的分支（韓秉方 1994：89），齋教起始出現其背後即有改革性傾向²⁴。基本上來說，對於傳統佛教，齋教的改革有這幾個相關面向：1.救贖手段的更為直接，教團內取消了出家階層，在家人自行舉行儀禮而不用依靠出家人，在家人地位顯著提升，當然信徒的自我要求也就相對提高²⁵；2. 宗教儀式

218-222）。

²³ 如同武內房司（1994）所述：「在中國傳統社會，用不著說，在城鄉人民的心理中，過著奢侈生活——可以說每日喫肉是其象徵性表現——是正常的願望。堅持喫摘就意味著主動地放棄世俗的欲望，或盡量節欲，以此來獲得來世的拯救。」（p.16）

²⁴ 如同日據時期日人岡松對齋教的描述裡所顯示的：「可是到了明代，由於佛教萎靡不振，導致有些俗家信眾，不願只守持佛戒，彼等進而欲與僧尼比肩，便自立其教義，並向外弘法，或為他人祈冥福。而此輩在家信徒，因謹持佛戒，經常斷葷食素，故以吃齋或持齋相稱。」（岡松參太郎編纂 1990，轉引自江燦騰 2001：69）。

²⁵ 伴隨著在家人自我宗教身份正當性的肯定與確認，在當時也產生了對出家人品德與宗教涵養的較為嚴厲的批判（例如見武內房司 1994:17-22 中所舉的例子）。

更為簡化²⁶（武內房司 1994：18-20 中）；3. 建立互助性的嚴密組織，在平等與志願參與的前提下，建立依修行與傳教成果而成立的教階制度²⁷（武內房司 1994：11），信徒不再散漫無組織。不過後來隨著教團的發展與流行，某些齋教分支卻又趨於世俗化和民間化，儀式有漸趨煩瑣傾向（參考淺井紀 1994：34-35）。

清朝政府對齋教多次查禁，但其仍然向浙江、江西、福建等地的鄉村滲透（武內房司 1994：5-9），而後約在嘉慶以後陸續傳入政府控制較鬆的邊陲地帶台灣（莊芳榮 n.d.：97），咸豐道光時教勢在此已大為擴張，日據時期因不再為政府查禁，更有振興徵兆（江燦騰 2001：67），歷史學者指出，當時齋教在台灣的勢力還遠比佛教大（王見川・李世偉 2000：78）。

清代在台灣的地域性脈絡裡，齋教徒一直執行著重要功能，使其成為俗民生活中不可或缺的一環，主要是台灣合格僧道少，喪事（所謂做功德）需有宗教專業人士來執行，齋教徒持戒極嚴，做佛事幾乎不索費（徐福全 1999：184），儀式又自有嚴謹系統，使得其在市井間相當受到敬重（蔡相輝 1993：216），齋教龍華派的科儀法本在台灣各法事場合經常被使用，自成一格（徐福全 1999：184），甚至於不少出家人也依此來行佛事（林美容・祖運輝 1994：230）。

原則上，齋教或是更早的羅教教團是一種超越地域關係的志願參與組合，其社會組成，歷史學者提到：「我們查閱清代檔案時，往往想像支持

該教團是從事小買賣、販運等沒有穩定社會基礎的底層人物。」（武內房司 1994：11）；「浙江處州最早出現羅教活動約在明嘉靖年間。傳教人一般都是四處遊蕩的小手工業者。他們見多識廣，在城市鄉村流動，將順大運河南傳的羅教，傳至窮鄉僻壤。」（韓秉方 1994：93）基本上這也就是沒有穩定社會基礎、流動性高、而又有互助性需要的人士。我們可以想像在一個政府功能不彰的移墾社會中，這一類集喪葬儀式、經濟需求、和人力資源交流的互助性組織，應有其很大的發展空間，民眾或者可在還沒有取得穩定身份以前過渡性的參與此類教團，或者也可世代參加此教團，同時鞏固了個人與教團的利益。

日據時代，一方面有了更利於非地域性宗教發展的社會條件，一方面信仰齋教的禁令也為之解除，於是在民間社會力充沛的台灣，自我為認定為是佛教徒的齋教三派當時亦成為台灣佛教徒的主要構成份子，甚至於它還常是民間許多人在成為正式出家人之前吸取佛教知識的主要管道（例如見王見川・李世偉 2000：78 中所舉的例子）。而這種民間性互助集團一旦有機會自由發展，如果信徒始終能保持其良好戒律，則在儉樸與互助的生活形態中極易致富，更是使整個教團基礎相形穩固。齋教教團當時能在邊陲之地台灣獲得適度的開展實是中國歷史發展過程中的一個特例。

就社會學意義來說，前述並未加以太多討論的祖先崇拜或是說所謂的家族宗教、以及已討論過的地域性民間信仰、「以出家人為重的正統教團」（在此出現的也就是正統的佛教法派）、民間獨立教派（在此出現的也就是齋教）、以及我們後面將要討論到的「在家人與出家人地位並重的正統教團」、和「克理斯瑪教團」，是台灣社會宗教發展過程中至今為止依序所曾出現過的六種主要宗教型態（見後）。而此處我們所要特別強調的是，

²⁶ 以在家人自行舉行儀式，不像受過長期宗教訓練的專業宗教階層可以把儀式弄得太過繁複，因此通常有著較為簡化的趨向，至少在一個改革性教團剛剛開始發展的階段尤其是如此。

²⁷ 這種教內的教階制度雖有其階層性，但教中的地位是依個人努力而得的（achieved），而非先天所賦予（ascribed），其社會學上的意義相當重要。

和家族宗教與地域性民間信仰都不同，在基本性質上，「以出家人為重的正統教團」和民間獨立教派都是以獨立的宗教範疇來存在的。像是以齋教為例，它已進一步的把宗教身份落實到了每一個參與者身上，而其中禁欲主義原則的素食主義，以及已是得救者的自我認定，給信徒帶來極高的自我認同，也區別出來了信徒與他人間的差異。不過齋教中與地緣血緣皆無關的志願參與原則，和內部普遍性的地位平等原則（並因此而更徹底排除了出家人範疇的存在），固然使教團帶有著某種開放性，但弔詭的是，同樣因此而產生的信徒對自我宗教身分的驕傲感、成員對教團的高度認同、內部更緊密的互動關係等等，給教團帶來的將是更為嚴格的內部控制與管理。

第三層、以漢人文化正統自居的威權統治政體的覆蓋以及扶鸞活動的盛行

1949 年國民黨退守台灣，一個原本無法建立其基層民間控制的黨政機構（金觀濤・劉青峰 1993：482），來到了一個只佔全國面積 0.37% 的省（King 1994:135），政府控制網於是達到了基層社會（金觀濤・劉青峰 1993：482）。其權力正當性的基礎來自其聲稱的三民主義，也就是以儒家文化正統自居的民主自由的捍衛者。但 1949 年起國民黨開始實行戒嚴法，這實質上是一個威權統治時代。1950 年代中期以後，在美援的協助下，國民黨進行了土地改革與一連串的經濟發展計畫，台灣人雖然沒有集會結社的政治自由，卻獲得了經濟上的富裕和部分個人性的宗教自由。

這個來自號稱文化正統的國民黨政權的統治，是台灣「重層化」結構的第三層，對於台灣的階層結構與宗教文化造成了再一次的倒錯與混亂。

台灣地處中國海外孤島，相對於中國核心地帶而言，原屬邊陲社會，清代道光同治年間，已出現類似於內地的宗教文化型態，當然亦有其屬於邊陲地帶特有的文化特色。日人統治後，在同化過程中，固然無法改變台灣民間信仰已根深蒂固的事實，但新的領導階層的出現（日本官員以及願與日本政府合作的地方富豪）完全取代了原居社會主導地位以文化正統自居的仕紳階級（吳文星 1992：370-377），而現代化過程，又在此基礎上，再一次產生與傳統文化不同的新的文化菁英。在這種外力介入所產生的文化變遷中，台灣在日治時期曾發生了三個特殊的宗教文化變遷，其中二者是原本居於中國邊陲台灣中的邊沿性位置的佛教和齋教有著格外興盛的發展，這已如前所述，另外一點則是與儒生社會地位改變有密切關係的鸞堂的盛行（李世偉 2000）。國民黨政權來台，以正統文化自居，再一次造成台灣宗教文化的錯亂，與此同時發生的是不能見容於中國共產黨馬列主義的各種非地域性宗教團體來到台灣展開傳教工作。由最表面上看來，台灣宗教文化在 1945 年至 1987 間的變化大致上有：

1. 宗教權威正當性來源產生自地域連結以及神明靈驗性的地方廟宇，基本上沒有受到統治政體變換而影響其內在發展生機，它逐漸恢復盛況，翻修與新建者不勝枚舉。而因為教育普及、都市化發展、人口流動頻繁等因素所造成的狹隘鄉土意識的改變，祭祀的神格也有所轉變，全國性、普世性神明的祭祀有逐漸增多跡象（余光弘 1983）。
2. 台灣本地在日治時期曾蓬勃發展的佛教與齋教，在號稱正統的大批大陸僧侶來台，並積極傳教與樹立其宗教地位正當性的過程中，發展空間受到擠壓，號稱正統的大陸佛教在台灣逐漸取得了有利發展地位。

3.1950 年至 1970 年間基督教與天主教的蓬勃發展，以及之後的停滯與下降（宋光宇 1995：173-197；瞿海源 1997：41-75）。不過雖然目前佔台灣總人口數不超過百分之五（瞿海源 1997：42），基督教與天主教對於台灣本地宗教系統象徵符號的影響和衝擊仍是不可忽視。

4.各種在中國大陸原本已經盛行的民間教派，帶著文化憂患意識與旺盛傳教動機來台，紛紛建立其傳播網絡（董芳苑 1986：319-344）。對台灣來說，等於是產生了一次由所謂正統漢人文化區域所引入的新興宗教熱潮，雖然大部分傳入的民間教派原在大陸社會中也多是居於邊陲性的社會位置。不過因為集會結社的相對不自由，教團性宗教的發展在台灣仍是受到很大限制，於是它們在台灣，一方面經常仍保有著隱密性，一方面也難以結合成全島性組織，同時為了生存上的便利，它們也常刻意要和統治階層或既定的合法宗教保持某種共存或寄生關係。

基於篇幅以及本文主旨所限，對於以上這幾點，我們暫時不做詳論，而把全部的焦點擺在這個時期中和扶鸞技術的出現特別有關的幾個新興宗教團體的發展上。在討論這個問題之前，先讓我們回頭來檢視一下華人地方性廟宇形成過程背後所蘊含的神人關係中所帶有的基本性格與特徵，因為它所帶有的特性和爾後宗教傳播技術間形成一種對照性。

我們前面指出，出於移墾社會的實際需要，台灣民間信仰起初帶有著濃厚功能性取向，也就是神明與信徒始終站在一種相互交換的關係上，因此表面上看起來，台灣人的宗教信仰的確有著一種功利性的色彩。不過這個問題並不如表面上所看起來的如此單純。

就人的層面來看，人之祭拜神明，通常是有現實上的需求，通常只能具體滿足人的需求的神明才能夠繼續獲得供奉，就這一方面而言看起來當然是功利的。可是我們若能夠由神人交換關係的另一個層面，也就是神的層面來看，或許能夠更清楚的透視台灣民間信仰的深層結構。

就人的層面來說，人對神有功利性的需求；由神的層面來說，神卻也有需要人的供奉與祭拜的必要性。以其最原始的面貌來看，簡單來說，華人社會中大部分的神、鬼和祖先在形式上是由人死後所變成的，這些範疇的界線有時顯得非常模糊（Shryoc 1931：57）。對於漢人社會中神明的起源學者曾多所探討（林美容 2000；葉春榮 2001；Ahern 1981；Baity 1975），以下主要是根據 Baity 就其在台灣士林地區所蒐集到的資料所提出的分析。Baity 指出，祖先是個別家族所擁有的私人性的神明；神和鬼則是那些在世時與親族的關係已經斷絕的人，因此死後皆無法獲得子孫的供奉；而神是曾經展現了靈驗性與保護了公共利益的鬼，因種種機緣而成為公眾性的神明，因為其沒有自身的子孫，所以祂能夠超越個別家族的利益而來成為公眾的神明，但祂同時也必需要獲得人們對祂的祭拜與供奉²⁸（Baity 1975：238-251）。在這裡，神與不是他的子孫的公眾，正形成了一種緊密的相互需要的關係，於是就此而論，漢人民間信仰中的神與西方世界中的神是不同的，在漢人世界中的神是人所變成的，而且有許多神明還是處於缺少子孫祭拜和尚未達成自足境界下的不完全狀態²⁹，甚至於祂還經常是起

²⁸ 此處神和道家的仙又有不同，仙是已獲得了長生不老的方法而永不死的人，他是自足而不朽的，而非如同神是已死而還需要人們來加以供奉。不過仙和神相同的是，他們都已脫離了個別家族牽絆，因此在內在性格上皆具有一種公共屬性（Baity 1975:240-241）。

²⁹ 這一點和證得涅槃的佛或是修道成功的仙皆有所不同。

源自有冤屈不能平的厲鬼³⁰（林衡道 1996c：633）。就這一方面而論，以神的內在性格來說，祂必須要展現祂的靈驗性與博愛性格來獲得公眾對祂的供奉，公眾在獲得神的保佑以後也必須要加以回報（透過供品、燒紙錢等等），這不僅是履行個人對神明的回饋，更是代替神明宣稱其靈驗性獲得證明的一種展示行動，而它也是人們主動自發所展現出來的，幫助神明來擴展其傳播範圍與提升神格的，具有虔誠性內涵的舉動。而在幾乎是完全對等公平的神人交換關係中，為了更精確知道神的意向，扮演神人溝通橋樑的擲爻儀式，以及某些專門性的宗教人物像是乩童也就有其存在的必要性。

在地域性民間信仰的這種宗教型態裡，宗教的傳播不是靠人為的傳教，而是靠神的靈驗性，以及附帶的一套和分靈、分香有關的複製與衍生的方式，根據其內在邏輯而論，基本上這是一種透過神來傳教的宗教傳佈方式，雖然其中也具有人為操控的成分。

在這種宗教傳佈的方式以外，日據時期扶鸞技術的開始自中國大陸引入台灣，這產生了宗教傳播技術上革命性的變化，大為加速了新興教團的產生與傳佈，而這也一直影響了 1945 年以後台灣的宗教生態。

扶鸞是一種特殊神人溝通模式，伴隨著扶鸞而產生的鸞書的大量出版，也是一套獨特的宗教傳播方式。就做為一種神人溝通與宗教傳播的技

³⁰ 漢人世界神明的起源當然不止一種，有些神明的形成和缺少子孫祭拜有關，有些則是以其在世道德與功業為人尊崇追念而成為神明（像是鄭成功、開漳聖王、廣澤尊王等等）。本文所強調的主要也是前者，在其中神明與信徒間，有一種在內在邏輯意義上，特別緊密的相互依存關係，這一點構成了漢人宗教體系的一個相當特殊的性質。但是在此我們當然並不否認漢人宗教中神明的起源是可能有各種不同的形式的。

術而言，它可以獨自成立，也可以和任何組織型態與神明崇拜相結合，而形成新的宗教組織。

扶鸞有一定之過程，需經過誦經請神，然後請神明降臨，其中通常有正鸞、看砂生、記錄生及誦經生等人的參與（王志宇 1997：32）。傳統之扶鸞為所謂的「桃筆扶鸞」，後來又發展出一種更快速的扶鸞方式，所謂的「金指」，乃正鸞直接與神靈溝通，再以硬筆或毛筆直書於黃紙之上（王志宇 1997：280），大大簡化了扶鸞過程，也增加了鸞書出版的速度。

扶鸞雖是一種降神的過程，但與乩童附身的方式有程度上的不同，前者中人並沒有被神鬼完全附身，而是透過一套技術性的操弄，讓神明借此技術並透過人手的輔助寫成文字來與人做溝通。相對於乩童的附身，文字書寫的扶鸞，是用寫的而不是用說的，這是神人溝通方式的一大突破，也是人為操弄技術的提昇，人本與人為的層面都有所增加，與神的溝通也更為便利。而在中國宗教文化的脈絡裡，它通常被當作是一種比較受到尊重而且具有相當教育意義的形式（Smith 1991:226-233）。雖然早先扶鸞有陰鬼降筆，但後來在台灣的鸞書中，孤魂野鬼蛻變的有應公之類已是不能入乩了（瞿海源 1992：952-953），顯示請神降筆示人的過程是相當莊重的，其背後的神格也愈益增高³¹。

扶鸞技術的普及以及以此來做為集會結社的基礎，這是要建築在一定歷史條件之上的，包括識字率的普及、印刷術的發達、起碼的結社自由的出現、神明象徵體系的完備化³²和大小傳統距離的拉近（不論在思想體系或

³¹ 也參考 Jordon & Overmeyer (1986：280-288) 對於東西方扶鸞的比較。

³² 當扶鸞以一種集體性儀式的面貌來出現時，背後必然存在著一套為俗民大眾所共同接受的神明系統，否則便難以發展成為一種流行性的教派活動。像是歐美

是階層結構上³³等等，基本上它是歷史上相當晚近的一個發展（參考 Jordon & Overmeyer 1986：267-288）。

要定期性的扶鸞，必形成定期性的聚會，因此它會吸引一批有其個人需要與興趣的人前來參加，參與成員不必具有共同的地域性，基本上這些活動已具備志願參與組織的雛形，但仍只是鬆散無約束力的志願組織（對一般信徒資格沒有特殊要求），本身難以發展成大規模的緊密教團。它擴張的方式是由一個母堂逐漸分衍出許多子堂，藉由鸞生間的人際網絡擴大其影響（李世偉 1999：111）。不過這種扶鸞技術若能與其它的組織型態或特殊神格相結合，則在發展規模上亦有各種不同的可能性存在。

扶鸞在魏晉時代即已存在（許地山 1986：7-10），直到清咸豐以後才開始大量流行，起先主要流行於士人階層，可能與士子借扶鸞來加以猜題有關（王志宇 1997：29），當然士人的識字能力也是一個關鍵，由於起源自士子階層，使扶鸞早先較具儒家色彩。明末以後，扶鸞傳入台灣，起先可能只是個人求神問卜的需要（王志宇 1997：162-164），後來先是與地方官紳所舉辦的宣講相結合（王見川・李世偉 1999：358-362），後來在

在十八、十九世紀各地所流行的扶鸞活動，因背後缺少體系化多神信仰的架構，因此降筆的對象多半只是個人死去的親人，或是被詮釋為是邪靈之類的靈體，相對來講這較不利於其發展出獨立的宗教傳統（Jordon & Overmeyer (1986：280-288)）。

³³ 神明降筆的背後，實已經潛藏有神明由上而下而來的一種關懷芸芸眾生與諄諄善誘從事道德訓誡的意味，儒家的庶民化，也就是大傳統與小傳統距離的拉近（包括了：1.王陽明所主張的『成色斤兩說』，認定挑水童子亦能成佛成聖；2.某些儒家人士逐漸接納了宗教神學靈通感應現象奇妙的一面）（參考王志宇 1997：209-214），不僅正當化了扶鸞活動，也提供了其更為充實與系統化的道德理念。

日治時期又與民間自發性的戒除鴉片煙運動相結合，使鸞堂在台灣大為盛行（王世慶 1986）。鸞堂與戒煙運動的結合，產生了兩個結果，其一是日本人鴉片政策中有棄台人於不顧之意味，漢人經由鸞堂所產生的自發性戒煙運動，深獲民心且使日人又妒又恨，鸞堂竟成為了漢人民族主義激盪醞釀的場所（林衡道 1996b：573-575）；其二是戒除鴉片需極大之決心，因此必須藉神威來加以約束戒煙者之決心（王世慶 1986：126），也就是要強化鸞堂中超自然信仰的色彩，這使得台灣鸞堂庶民化的性格愈來愈為明顯（王志宇 1997：130；林衡道 1996b：573-575）。

鸞堂戒煙效果宏著，影響日人鴉片專賣之收入，日警乃進行強制性打壓（王世慶 1986：129-134），不過這之後仍有許多鸞堂出現，日人並無法遏止鸞堂的發展（王志宇 1997：11-14）。

扶鸞是奠基于民間原有神明系統之上而產生的一種宗教傳播方式的革命。首先、由於神聖經書隨時可以造作，神明的降臨也不再為祖籍、血緣與地緣等因素所限，新的教派系統更容易獲得其正當性的來源，這乃加速了新興教派出現的頻率；其次，扶鸞技術使神聖經書可以不斷的出現與大量流傳，這使得宗教的傳佈大為便利；第三，隨著時代變遷與當時社會議題的改變，扶鸞所出之書亦可以隨時跟上時代，有助於該教團隨時適應社會之發展步調；第四，在鸞堂中例行性的扶鸞活動裡，個人可以經常與神明溝通，請神明為其解決疑惑，這頗有助於信眾對某個鸞堂或神明產生高度的認同感與親切感。

這也難怪 1945 年以後至 1987 年間台灣所出現的成長快速的新興宗教團體裡，多與扶鸞技術的使用有著相當密切的關係。我們底下特別就三個宗教團體作一番簡述。

A. 台灣鸞堂所自成的宗教系統：儒宗神教

鸞堂崇祀的主神眾多而複雜，但後來逐漸發展出有以三恩主（關聖帝君、孚佑帝君〔呂洞賓〕及司命真君〔灶神〕）或五恩主（加上王天君和岳武穆王）為主要崇拜對象的鸞堂，而又經過 1919 年起鸞堂生楊明機以「儒宗神教」之名來嘗試整合「恩主公崇拜叢」，儒宗神教逐漸成為台灣本地鸞堂的代稱（王志宇 1997：51）。

個別的三位恩主在民間早已流行，尤其關帝以忠義形象深獲中國儒士認同，所以祂和多由儒士文人所發起的鸞堂間關係密切。不過整體性的三恩主崇拜其背後更重要的基礎是來自清末以來民間廣為流傳的神話：「玉皇上帝因世間人心險惡，欲將世界再次混沌，三恩主上奏玉皇大帝請求下凡度化人心。」（王志宇 1997：49，353；李世偉 1999：148-156），這套論述屢屢成為地方仕紳遇到文化危機感或民間庶民遇到天災人禍時所採用的一套解釋框架（李世偉 1999：148-156）。由此看出三恩主崇拜背後，已不止是三個個別神明的集合體，而實帶有一種透過玉皇大帝做整合並以普遍性救贖為中心的新取向，三恩主個別神明原有的內在性格已產生轉變，或是至少已被添加了新的內涵。而由於日據時期鸞堂戒煙運動的傳佈，使三恩主崇拜群急速擴張，某些廟堂也開始接受三恩主信仰成為鸞堂（王志宇 1997：50-51）。

1945 年以後，由於日人控制的解除，經濟富裕與印刷術發達，本地鸞堂本有很好的發展條件，儒宗神教在楊明機等人的繼續推動下也確實有相當成長³⁴。不過各鸞堂皆有其自身的自主性（王志宇 1997：59-71），且大

陸淪陷後各種民間教派傳入後又多以扶鸞來著書，使得鸞堂系統更為複雜（鄭志明 1998a：316-318），造成整體整合上的困難³⁵，教派的力量一直不易凝聚³⁶。

儒宗神教在日據時期的興盛和存在於社會大眾與統治階級間的文化矛盾是有著密切關係的（社會大眾欲透過鸞堂來抒發民族情感），而 1945 年後一個自居中華文化儒家正統政權的統治，無形中當然會削弱了儒宗神教可據以為憑的一個文化上的正當性。不過國民黨政權繼續日本政權所曾經進行過的現代化（或者說是西化）過程，產生了傳統文化與社會倫理承續上的危機，對於某個世代的群眾而言，儒宗神教背後的諸種文化與倫理訴求顯然至今仍然能夠繼續引起他們的共鳴³⁷。

B. 一貫道

一貫道是一個吸收了扶鸞技術的重要民間教派。它和齋教有著同樣的源頭，都是明末羅教所衍生出來的教派。基本上目前學界已有共識一貫道

道雜誌》、台中《聖賢雜誌》、《鸞友雜誌》、高雄《醒世雜誌》、《明德雜誌》、《談道雜誌》、台北《聖理雜誌》、《覺醒雜誌》，永和《聖教雜誌》、《全真雜誌》等，都是與推展儒宗神教關係密切的雜誌（王志宇 1997：59）。而林衡道也指出台灣在 1950、60 年代以後所成立的關帝廟，幾乎大部分都設有鸞堂來從事扶鸞降筆的活動（林衡道 1996a：179）。

³⁵ 整合的動作一方面也是為了要爭取在國民黨政權統治底下地位的合法化（參考王志宇 1997：59-64）。

³⁶ 1980 年代左右，據吉元昭治的報導，台灣當時鸞堂總數已經超過 500 所，鸞書的種類在 300-400 種之間，定期發行的雜誌有十餘種（吉元昭治 1990：203）。台灣鸞堂成立年代與所在地點可參考瞿海源（1992：953-965）。

³⁷ 參考宋光宇（1995：263-289）對台灣當代鸞書中所反映出來的價值觀所做的討論。

³⁴ 儒宗神教在楊明機等人的推動下，有了相當的成長，在戰後有許多宮堂設立，並積極的發展堂務，出版雜誌推廣儒宗神教，如新營《聖道雜誌》、斗南《明

正式的創立者是該教自稱的十五祖王覺一³⁸(王見川·李世偉 2000:191)。它的基本教義是由無生老母「三期末劫」、「九六原靈」、「三曹普渡」等幾組概念組成(王見川·李世偉 2000:194)，除「三曹普渡」為王覺一所首創外，其餘皆繼承明代以來民間教派的教義(王見川·李世偉 2000:194)。

資料顯示，王覺一是一個熱衷算卦、扶鸞的人(馬西沙·韓秉方 1992:1156)，一貫道的創教，也和無生老母的降筆有關(馬西沙·韓秉方 1992:1152-1153)，顯示自始一貫道就運用了清朝已大為流行的扶鸞做為正當化自身宗教傳統與促進宗教傳播的一個重要依據，而一貫道教祖的承繼問題也曾經由扶鸞來獲得解決(王志宇 1997:328)。李世瑜 1940 年代對於華北地區一貫道的研究指出：「一貫道所以致人崇信的原因，大部的力量在於一般所不能了解的『扶乩』。」(李世瑜 1975:63)大陸時期各地一貫道辦道是否興旺，扶鸞情狀況的好壞是一個相當關鍵的因素(連立昌 2000:446)。

一貫道的扶鸞，經過相當改良，主要是以天、地、人三才，通常也就是三個小孩為乩手，是純潔而無太多知識的人，由其扶出洋洋灑灑的鸞書，益發顯示著特殊的神聖性與神奇性。

一貫道在大陸的出現，在清太平天國之亂平定之後，是清末各種社會矛盾最深的一個時候(馮佐哲·李富華 1992:328-333)，各地民間宗教結社蜂擁，一貫道(起先叫一貫教)的出現，一開始就有整合各派的企圖(馮佐哲·李富華 1992:331-333)，而其教義能夠統合儒釋道三家，並導出抽象層次較高的道統為宇宙論與救贖論的基礎，有著相當的獨立性。

³⁸ 馬西沙·韓秉方(1992:1151)指出一貫道正式創立於光緒三年(1877年)。

而相對於其神秘性高的道的存在，自然產生較具神秘感的各種皈依與聚會儀式，而扶鸞所出之經典亦能不斷增加其教派之活力與競爭力。十八祖張天然接續道統(1930 年)後，一貫道發展極快，1936 年至 1945 年於大陸淪陷區內，是它發展的全盛時期(李世瑜 1975:32)，此後因其與汪偽政權的關係，而被戰後國民黨政府取締(王見川·李世偉 2000:197)，但事實上 1949 年時，一貫道遍及海內外，已是中國當時信徒最多勢力最龐大的教派(王見川·李世偉 2000:181)。至台灣以後一貫道與國民黨政府的緊張關係一直維持到 1987 年它為政府所正式承認為止。

本文在此不擬討論為什麼在重重壓制下一貫道在台灣還可以獲致成功³⁹，不過在此要特別加以說明的是：就一貫道的基本性質而言，基本上它是有明確譜系與教義體系的一個獨立性民間教派，這個體系包含著自身特有的入教儀式、戒律要求、與內部清楚的層級關係，不但不需出家人來舉行儀禮，整個教團事實上完全獨立發展，自成一個完整體系，這些特點與歷史上的齋教相近，但整個系統卻更為獨立。而扶鸞則是其在歷史發展階段中所曾借用來強化自身正當性與促進宗教傳播的重要手段。不過隨著時代背景的不同與組成成員的變化，扶鸞之做為吸引信徒的一種手段，在台灣的一貫道教團中也開始產生了變化，首先是寶光建德組支線停止了扶鸞(楊弘任 1997:11)，接著在 1980 年代左右，各大支線都逐漸開始以經書研讀為主，扶鸞在一貫道宗教活動中所扮演的角色在逐漸下降之中(宋光宇 1996:73-74)。

³⁹ 另外可以參考丁仁傑(2001:246-247)。

C. 慈惠堂與勝安宮的瑤池金母信仰叢

慈惠堂以及勝安宮二者同出一源，各自的總堂都居於花蓮縣吉安鄉（彼此僅是隔壁）。這二者所代表的瑤池金母信仰叢，是混和了地域性民間信仰、民間教派的教義與組織型態、再加上扶鸞技術的一個綜合體⁴⁰。在本質上其較接近地域性民間信仰，但在神格的內在意涵上已有所轉變、組織型態上則吸取了民間教派整合會眾的諸種方式，而扶鸞技術的使用更增強了該信仰叢的內在活力以及正當性的基礎。純就慈惠堂而言，1997 年時有向總堂登記者在全台就有 804 個堂（王見川・李世偉 2000：262），勝安宮則全省堂數較少，1984 年時約有百餘堂（王志宇 1997：336）。

台灣島上，花蓮是一個二度移民之所，其拓墾的階段，大致是清末西岸各區域的地域性民間信仰已經發展到相對完備的階段，其移民大都來自台灣其他地方，這些人早在移入花蓮之前，已在台灣西岸原聚落住過一段較長時間，甚至已拋開祖籍觀念，各地入墾花蓮的移民因此已經疏離於大陸原鄉的記憶，或是僅以西岸原居地的聚落記憶做為拓墾花蓮的鄉土意念，或是完全以花蓮墾地做為感情的連結（姚誠 1999：7-11）。換言之，即使如三山國王或是開漳聖王這類鄉土性神明，從分靈至花蓮開始，即失去其依祖籍族群來區別其信仰的祭祀圈意義（姚誠 1999：7-11），不再是鄉土性神明，而是深具普世性與融合意義的神祉。就這一點來說，或許可以說明一個原本可能只是服務花蓮當地信眾的瑤池金母崇拜，竟可以具有

著演變為全島性信仰的發展態勢。

由數據看來，以慈惠堂為例，慈惠堂在各地的發展有所不同，花蓮地區在 1957 到 1976 年間逐步擴展，之後則停止擴張（瞿海源 1992：968）。至於對花蓮以外的地區而言，慈惠堂是一個具有地方性神明信仰內容的外來宗教，其在台灣北部和中部是自 1967 年以後開始有著快速成長（瞿海源 1992：968）。南部的慈惠堂數目則較少（Jordon & Overmyer 1986:134）。

西王母信仰雖是中國長久以來就具有的神明信仰，但在過去祂只是一個虛懸的神明，在台灣民間本沒有太多人供奉⁴¹。祂不是由人所變成的神，而是一種原始自然崇拜擬人化後所變成的神。

道教系統中，西王母位居象徵「道」的元始天王之下，在道化陰陽的結構中扮演著「洞陰之極尊」的始「陰」角色，與東王公相反相成化育萬物。在《神仙鑑》神學系統下，西王母被安排在玄玄上人（道）所化生的五老之中，陰性職司仍舊依附其母性神格而被保留，不過其在《神仙鑑》中出現頻率頗高，有著生成宇宙和化育眾生的功能（魏光霞 1997：472-473）。

清中葉以降，民間結社性質的無生老母信仰聲勢浩大，對西王母信仰產生威脅，對西王母言，先是被無生老母形象收編了，或是西王母既具的意象被無生老母所統攝。不過後來西王母的發展又另闢新途，甚至開發出新的信仰型態，民國以來的《洞冥寶記》和《蟠桃宴記》兩部鸞書，便是在此基礎上結合五老傳說等細節益趨成熟的神話建構，也是今日台灣西王母信仰的主要模式。而在《洞冥寶記》與《蟠桃宴記》中，有著共同的神話：老母化育原靈—原靈迷失—老母哀痛—降下末劫並大開普渡—三設龍

⁴⁰ 鄭志明指出，慈惠堂這個新興教派，在教義思想方面深受民間教團，如儒宗神教、天道、羅教系統等之影響，大致揉和了各教團的教義，並在民間信仰求福報的心理基礎上，發展出一套有關瑤池金母的神話理論（轉引自瞿海源 1992：969）。

華蟠桃收圓，形成「神話樂園－樂園破壞－樂園重建」或「原始－歷劫－回歸」的共同結構（參考魏光霞 1997：473-475）。

這種虛懸的神明如何轉化成了具有普遍性救贖性質的神明？甚至於不但經常降旨救世，人們也願虔心而在實質上加以供奉，其背後的社會學意義相當值得探討。這基本上是民間教派思想中的救贖觀、地方神明信仰的靈驗取向、與扶鸞降書所可能帶動的義理轉化與傳播革命等綜合而成的一個新的信仰體系，而社會變遷中信徒神明信仰內容的轉變則又與此新信仰體系有其相互呼應之處，以致於瑤池金母信仰叢在台灣一時蔚為風潮，直至後來興起頗具社會影響力的某些新興教團（例如盧勝彥的真佛宗〔參考鄭志明 2000：232-234〕）其在教義內容上也與此關係密切。

依據慈惠堂碑文記載，該堂的瑤池金母信仰起源於 1949 年王母娘娘在花蓮的顯聖事件⁴¹（彭榮邦 2000：62），由於靈驗，信徒很多，不久即收了五十一位契子女。1950 年信徒分裂為二：勝安宮與慈惠堂，前者據有當時王母娘娘顯聖之地，並分得王母娘娘金身；後者則分得香爐。慈惠堂在初成立時顯然面臨較大的正當性危機，乃另起一種形式，改原穿著之黃衣為青衣，改王母娘娘之名為金母娘娘，並建立統一性的經典⁴²和儀軌，結果在花蓮當地二者香火雖不相上下，就全省來看慈惠堂反而還遠比勝安宮來得要更為廣佈。不過二者在組織與活動型態上還是有所差異，在花蓮吉安鄉地區，勝安宮仍有較濃厚地方性廟宇色彩，有爐主、繞境和鑼鼓陣；慈

⁴¹ 資料顯示，1930 年以前，台灣沒有一座寺廟供奉瑤池金母（瞿海源 1992：966）。

⁴² 該日期有所爭論（彭榮邦 2000：62；瞿海源 1992：966），更詳細的關於慈惠堂成立的始末參考彭榮邦（2000：62-68），王見川根據資料指出，慈惠堂源頭是乩童問事團體勝化堂（王見川・李世偉 2000：262）。

⁴³ 參考王見川對慈惠堂經典由來的介紹（王見川・李世偉 2000：261-263）。

惠堂總堂在該地則三者皆無（參考姚誠 1999：118，121 中的資料）。在競爭正當性過程中，慈惠堂刻意突出其教義與儀軌的獨立性與系統性，使它逐漸脫離了地域性色彩而有了與民間教派類似的特色，其全省信徒間結合的程度較之勝安宮系統來得還要緊密。

以上這三者，鸞堂，或者說儒宗神教，是扶鸞技術在台灣因種種歷史機緣並結合了地域性民間信仰以後而形成的獨特宗教傳統；一貫道是以民間獨立教派的型態在結合了扶鸞技術以後更增加了其傳播速度的產物；慈惠堂與勝安宮系統則是地域性民間信仰在加入了扶鸞技術，並受到民間獨立教派教義與組織形式的影響以後逐漸帶有民間獨立教派特色的新興信仰。除此之外，1945 至 1987 年間還有許多當時在台灣傳佈的民間教派也都曾引用扶鸞著書來為宗教說法，像是世界弘化院、同善堂、軒轅教、天德教、天帝教等等，可見扶鸞在該時期促進宗教建立與發展上的重要性。

不過我們縱然在此論述了 1945 至 1987 年間幾個民間教派在台灣的蓬勃發展，然而就新組織型態的出現而言，在戒嚴體制之下，即使政府宣稱宗教自由，但政黨實自居正統意識型態的代表者，宗教對國家只能採取支持與配合態度，具有集會結社意涵的民間教團活動尤其受到限制，因此在組織型態的演變上，在解嚴以前，新的宗教型態事實上很難出現，它要到解嚴前夕才開始有突破性的進展。但是在此同時我們卻也注意到，混融在世俗體制或是各個既有合法宗教團體中的各種宗教元素，不論是來自本地或是外地，在民間新興教團的成立受到法令限制以前，彼此卻仍然不斷交互衝撞與交流著，使得台灣民間的宗教文化愈異豐富，進而成為解嚴以後各種新興宗教創立時的一個重要文化基礎。

第四層、多元體制中「在家人與出家人地位並重的正統教團」和「克理斯瑪教團」的浮現

「重層化」過程中的第四層不再是一個外來政權的覆蓋，而是威權統治結構的轉型和變遷所導致的國家與社會關係的改變。起先是統治菁英階層由外省籍人士為主過渡到以本省菁英為主體，接著是一個在法律制度層面有著多元民主體制的政體的形成。這一層「重層化」的最終結果將不再是新的中央權威的建立與原有中央與邊陲關係的混亂，而是一個完全依功能來分化，各功能系統有其獨立運作邏輯的無中心社會（例如參考 Luhmann 1982）的出現。

戒嚴時代，台灣社會是一個既非完全一元也非多元，既非集權也非民主的，籠罩在威權統治下的「有限多元」的社會。不少政治學者曾引用「組合主義⁴⁴」（corporatism）這樣的概念來描述台灣威權統治的實質內涵（Tien [田弘茂] 1989：44-45；Unger & Chan 1995；Zeigler 1988），這是一種以強制手段來整合社會部門的統治模式，在實際運作上，它會抑制自主性及自發性的社會利益結合而設定若干民間團體，由權威當局認可的代言人，透過設定的程序和管道，跟黨政機關的相關部門打交道。民間團體之間缺乏橫向的聯繫，而由黨政機關以縱向串連方式來整合各類社會利益及力量（徐振國 1990：13）。戒嚴時代主要控制民間社團的規範來自於 1942 年所制訂的「非常時期人民團體組織法」（瞿海源 1999：10）。

⁴⁴ 政治學者 Schmitter 對於組合主義（corporatism）的定義為：「組合主義可界定為一種利益代表系統，在此系統中，所有組成份子組成有限數目、單一、強制性、非競爭性、層級性及功能分化的團體，並由國家機器所認可及核准，且授予代表性的獨佔，用以交換對它們的領導人之選擇及需求、支持之表達的控制。」

不過台灣長達 40 年左右的威權統治也有內在的轉折與變化，大致在其後期期，內部已出現控制上的縫隙，而後此縫隙逐漸變大。1968 年以後，由於各種選舉的逐漸開放，基於政治動員需要使國民黨必須充實基層，也使得國民黨的統治模式有所改變，民間社團有了更大議價空間。

1987 年解除戒嚴，1989 年公告的〈人民團體法〉第一章「通則」第七條：「人民團體在同一組織區域內，除法律另有限制外，得組織兩個以上同級同類之團體。但其名稱不得相同。」（引自葉永文 2000a:235）於是除了解嚴以前就已公開存在的 12 個合法宗教以外，各教團從此紛紛以人民團體的名義來登記，正式開始了宗教組織多元化發展的趨勢。

不過威權體制的轉變不只是牽涉到新興教團的出現而已，由於過去威權體制對於民間部門的控制，不單純只是強制性的，它還經常透過所謂的「恩寵依恃關係」（patron-client relationship），也就是在社會上經濟地位不平等的人之間所形成的一種不平等或服務的交換關係（Powell 1970：411-425：147），來達成對各民間社團的滲透與控制，一旦這種控制關係逐漸減弱，各民間團體內部權力結構的變化也是巨大的。簡言之，威權體制的消除對於民間宗教生態的立即影響至少有三個方面：1. 宗教團體的數量激增，包括了一些原本已長期存在卻沒有合法地位的教團獲致了法律上的正當性及大量新興教團的出現，這種法律地位上的平等也進一步使不同宗教團體間的互動模式有所轉變；2. 由於不再有黨國機器的介入與滲透，宗教團體內部的權力結構也將大幅轉變；3. 由於統治結構的改變，國家與社會之間的關係有所改變，逐漸由「組合主義體系」（corporative system）轉變為「多元主義體系」（pluralist system）（吳文程 1992：148），做

（1974：93，轉引自吳文程 1995：146）。

為社會中的一個部門的宗教將不再與政治相互隔絕，也不再只是被動的受其控制，而將出現一種與政治相互動員與相互影響卻又各自具有主體性的一種交互關係（參考葉永文 2000a：235-239）。

解嚴以後宗教文化發展的新情勢相當複雜，我們以下將只討論其中兩個最主要的發展：佛教的當代復興和「由克理斯瑪領導型態領導者所領導的獨立教團」的出現與蓬勃發展。

1945 年戰後大批中國大陸佛教界人士開始來台，後來這竟取代了台灣原有佛教與齋教各宗派的地位，本地與外來勢力間有著急遽消長。1960 年以前，屬於大陸佛教在台灣的一個重建時期，中國佛教會開始掌握了台灣佛教領導權，但佛教當時整體的增長仍相當緩慢（姚麗香 1984：130），在 1980 年以前，台灣佛寺的增長率亦低（姚麗香 1984：124）。不過大概在 1980 年代前後，佛教在台灣開始大幅增長，它的力量主要來自中國佛教會未能完全控制的一些屬於佛教界較外圍的僧尼以及在家居士們，其蓬勃發展的朝氣至今仍延續著。

如前所述，在社會變遷過程中，生產剩餘、人口流動、都市化與工業化的發生、以及全島交通網的建立等等，這些因素有可能給地域性民間信仰帶來相當大的衝激，但相對而言它們卻反而有助於佛教團體的發展。而日本政體的「重層化」統治，更是破除了清政體中原所存在的幾種不利於佛教發展的因素，包括了出家限令的解除、僧侶社會地位不再為儒家社會價值所壓迫等等。而日本僧侶所帶來的宗教師的新形象與現代化思維，亦給台灣佛教界帶來不少刺激。總之，在台灣，日據時期，已具備了諸種有利於佛教發展的文化與社會基礎，這個基礎在二次大戰期間雖受到相當的減損，但隨著戰後台灣經濟發展的復甦，它是可以很快的再恢復過來的。

1945 年時，除民間佛道不分的民間信仰以外，如前所述，台灣佛教的主要組成為幾個重要的佛教法派以及齋教三派，當時並有全島性的宗教組織南瀛佛教會的成立，1946 年它改名為中國台灣省佛教分會（中村元等著〔余萬居譯〕1984：1062）。戰後，大批中國佛教人士來台⁴⁵，基本上又可以分為原在大陸時期即已形成的屬於保守派的圓瑛派和改革派的太虛派。

起先大陸來台的僧侶類似於戶籍不明的流動人口，被謠傳有匪諜之嫌多人曾被逮捕，大陸僧侶為求自保乃在 1952 年在台恢復了中國佛教會，使僧籍有所登載（陳兵、鄧子美 2000：59-63）。同年中佛會干預了台南大仙寺的傳戒活動，爾後中佛會每年舉行一次傳戒法會，其它寺院則不准舉辦，從而也控制了台灣的佛教界（江燦騰 1997：71-72）。

中佛會的壟斷台灣佛教界，是國民黨在台灣「組合主義」統治結構中的一部份（Laliberte 1999：49-51）。就大陸僧侶來說，做為完全沒有地域基礎的外來者，經濟與社會基礎皆不穩固，願意和國民黨配合；就國民黨來說，則中佛會可為統治集團的需要服務，一方面可做為反共意識型態的代言人（Laliberte 1999：50-51），一方面並可成為當局內政與外交的輔助力量（江燦騰 1996：290）。而為了確保中佛會在政治立場上與當局保持高度一致，國民黨積極介入其理監事選舉，直接加以影響（唐蕙敏 1999：92），中佛會也逐漸為以白聖為首的保守派所主導。

在中佛會方面，鑲嵌在「組合主義」統治結構中，具有幾項優勢：第一、中佛會成為了唯一被允許存在的全國性佛教組織，並且強制規定，出

⁴⁵ 江浙系統的有白聖、南亭等人，海外來台者有印順、道安等人，居士則有李子寬、張清揚、李炳南、周宣德等人。

家人必須加入中佛會（葉永文 2000b：215）；第二、傳戒壟斷以後，出家人必須透過它才可以得到僧侶的執照，每次傳戒活動也為中佛會帶來了大量香火錢（唐蕙敏 1999：93）。第三、中佛會的選舉在當局默許下依照全國各省名額分配，從而迫使台灣省佛教菁英退出權力核心（葉永文 2000b：216）。

然而當時為什麼台灣本土的佛教界，包括日據時期興隆的重要佛教法派和齋教，未能形成足夠的力量在 1949 年以後發揮其影響力呢？這一類的問題不少學者曾加以論辯，本文在此不擬做系統性處理，不過倒是要特別點出當時幾個重要的內在與外在因素的影響，就外在因素：1. 在國民黨白色恐怖壓制下，本省佛教菁英難於對抗⁴⁶，只有在附屬於中佛會的情況下才能避免危險（Laliberte 1999：49-51）；2. 日本戰敗後留下的寺產多為國民黨或軍方接收，台籍僧侶不得不請外省僧侶來任住持，可以暫時保留其做為佛教寺院的用途（江燦騰 1996：274），大陸僧侶順理成章的接受了不少台灣寺院。就內在因素：台灣佛教界當時適逢第一代教派領導人紛紛過世之際，與大陸佛教界的接觸一時之間無名僧可為憑藉⁴⁷，同樣的齋教本身也碰到領導人未能有計畫培養人才而致發展不良的問題⁴⁸（江燦騰 1996：

⁴⁶ 譬如說台南開元寺住持高執德即因在 1948 年接待過大陸共產黨籍高僧巨贊，而在 1949 年被槍決。

⁴⁷ 譬如台灣當時佛教各法派的領導者：法雲派覺力法師圓寂於 1936 年，凌雲寺派本圓法師圓寂於 1946 年，月眉派基隆靈泉寺善慧法師圓寂於 1945 年，開元寺主持得圓法師圓寂於 1946 年，竹溪寺主持捷圓法師圓寂於 1948 年，大岡山超峰寺主持義敏法師圓寂於 1947 年（參考梁湘潤、黃宏介 1993：285-293）。

⁴⁸ 日據時期齋教在台主要領導人為黃玉階（1850-1918），過世以後，其弟黃監自 1918 年起繼任為齋教先天道頭領（直至 1958 年），但未能有計畫培植人才，影響該教發展甚巨（江燦騰 1996：326-329）。

326-329）；而更根本來看我們可以說是因為台灣本土的佛教與齋教徒一方面有著日本化的內涵，一方面也有著對於中國祖國佛教的嚮往，一旦面臨大陸佛教的侵入，於是它始終有著認同上的徧徨以及步調不能迅速加以調適的困擾，換言之在「重層化」過程中，它出現了主體性混淆與正當性模糊的尷尬處境。此外語言轉換的問題使本土教界菁英失去其優越地位也是相關的重要因素（江燦騰 1966：470-471）。而齋教徒過去可以保有在家的形式來管理寺廟，現在卻被強迫要受出家戒（江燦騰 1996：251），更是在外來的所謂正統佛教的控制下被削弱了主體性與獨立性。

中佛會的長期控制台灣佛教界是時代性產物，但其影響也不全然是負面⁴⁹，就正面來說，它使得相對於台灣其它宗教社團，戒嚴時期佛教還有著較為幸運的處境（唐蕙敏 1999：92），同時統一的傳戒制度與中國式佛教儀軌，對日後出家人的自我認同，以及信徒對出家僧侶的認同而言，皆有提昇作用（江燦騰 1966：473）。不過這種非自發性的控制，只能維持一種表面形式的統一，佛教界本身的主體性與內在活力並沒有因而增加。

不過和國民黨的控制農會、工會、與產業界相比，其對宗教團體的內部控制相對而言還是較鬆的（Laliberte 1999：51），1970 年代以後，中佛會內部出現嚴重分裂而日益喪失其功能（謝英玉 1992：38），不僅一些教團開始自行運作，許多居士團體也開始各自獨立發展而幾乎不為中佛會所管轄。1969 年，與中佛會有相抗庭意味的中華佛教居士會成立，1974 年星雲和印順退出了中佛會，還有李炳南 1950 年代以後在中部自成一格的居士團體蓮社自始並不為中佛會管轄（謝英玉 1992：39，64-68），一個多元化的局面已在醞釀之中。而 1987 年解嚴徹底解除了中佛會的壟斷，同級佛

教團體紛紛成立，各教團也開始可自行傳戒（葉永文 2000a：235-238），中佛會的統一領導權已無實質意義，佛教界成為多元發展局面。

這個多元化的局面正是我們在解嚴前後所開始看到的各個新興佛教教團的出現，最顯著的是 1980 年代末期開始大放異彩的星雲的佛光山和證嚴的慈濟功德會，這兩個原本屬佛教界邊陲地帶的教團一躍而成為全國數一數二的宗教團體，而緊接著聖嚴的法鼓山和惟覺的中台山，皆以講禪和修禪造成社會轟動而崛起於北台灣（江燦騰 1997：8-47）。佛教成為全台第一大教，而各種新興佛教力量基本上和中佛會都沒有直接關連。

佛教在當代台灣的盛行，受到各種社會與政治因素的影響，也有佛教內部自清末以長期發展的一個軌跡可循，此處我們不擬多論⁵⁰。不過我們在

⁴⁹ 對中佛會較為負面的評價參考楊惠南（1991：1-44）。

⁵⁰ 如前所述，日據時期，台灣已具備了諸種有利於佛教發展的文化與社會基礎，這個基礎在二次大戰期間雖受到相當減損，但隨著戰後台灣經濟發展的復甦，它很快的又恢復了過來。而更具體言之，還有一些新的因素需要加以考慮，一般常為學者所提到的有：就內在發展邏輯而言：1.清末以來佛教界面臨時代巨變，而必須有振興改革的努力，其中又以太虛法師和歐陽竟無居士為代表的對中國傳統佛教的反省和批判最為重要，在此時代背景中而後有印順法師著述闡揚人間佛教思想，為佛教的現代轉向奠下了理論基礎，而後台灣佛教的社會實踐與事功，在相當程度上都與此有關；2.佛教界自 1950 年代開始，相對而言處於一個較安定的發展環境，可長期推動文化教育工作（影印經書、辦雜誌、辦佛學院、推動大專院校佛學社團），有利於佛教主體性的建立與傳播，尤其是有更多社會菁英階層被引導進入佛教的信仰核心。就社會發展因素而論：1.佛教的興起和台灣的經濟奇蹟有關，台灣的經濟起飛帶動了本土力量的勃興，佛教界亦在此中找到了發展的空間；2.經濟發展帶動的都市化與都工業化，也有利於非地域性的宗教佛教的發展。在政治因素方面：在 1965 年美援終止與 1971 年台灣退出聯合國後，美對其在台教會的補助亦漸終止，外國教會的發展勢力衰退，相對的有利於本土性制度性宗教的吸收信徒（例如參考王雷泉 1999；江燦

此特別要提出來的是當代台灣最具有實力的幾個佛教教團，在其組織型態背後所具有的幾點共同性質：

第一、佛教的權威與合法性建築在依中國佛教傳戒制度所產生的領導人身上。如同江燦騰所述：「中國佛教會藉傳戒活動，排除了日據時代已在台灣出現的僧侶娶妻食肉的新風氣。也就是說，出家人除了落髮以外，要吃全素，而且不能結婚。此一措施的影響極為深遠，受戒行為成了塑造僧侶出家神聖的圖騰，並長期主導了一般佛教徒的認知模式和崇拜心理的深層結構。」（江燦騰 1977：225）由於受到儒家禮教思想和習俗的支配，再加上中佛會傳戒制度的深遠影響，一個能夠為人所普遍接受的高僧大德，是必須要遵守嚴格的中國式佛教戒律的⁵¹。這一點是大陸傳統在台灣的移植與延續。

第二、子孫道場的內在特質。原始佛教的僧團是無政府的、民主平等的、法制的、十方的，到中國禪宗叢林，成立相對的領導體系，並樹立方丈之權威性，但也仍然是十方的（主要指寺院決定住持人選時，是公開推選的，而非師徒指定繼承；同時十方道場的住持若收了徒弟，師徒通常也不准住在同一個道場）。後來叢林又分為兩種，一是十方叢林，是公有制；

騰 1997：1-47）。當然，個別來說，不同佛教教團都有其特殊的促成其興盛與繁榮的原因，並不能同一而論，像是星雲的可以突破語言隔閡（藉助有力翻譯）而走出都市（江燦騰 1997：21-22）並具備靈活的傳播與經營手腕，證嚴的在東台灣從事社會濟助事業成為打動人心的社會議題（江燦騰 1997：28-33），聖嚴與惟覺的以都會區為發展腹地，藉禪學來滿足現代都市人的需要（江燦騰 1997：11）等等，都是不可忽略的促成當代台灣佛教興盛的重要因素。

⁵¹ 不過這種情況目前也面臨著很大的挑戰，江燦騰曾提到了兩點：1.來自西藏密教的挑戰；2.台灣節育政策造成了男性出家意願降低，佛教界對戒律問題有必要加以調整（江燦騰 1997：225-228）。

一是小廟，是私有制，也就是通常所稱的子孫廟，一廟由某位法師加以經營，而後由其全權支配，成為師徒私相授受的道場。台灣早期佛教發展與福建鼓山湧泉寺關係密切，該寺屬十方叢林（江燦騰 2001：523），台灣早期重要佛教道場開元寺亦為十方叢林（江燦騰 2001：523），但後來台灣佛教道場型態逐漸以子孫道場為主（梁湘潤、黃宏介 1993：191），日據時期日本佛教所帶來的宗派主義更加深了這個趨勢，至今此種型態仍是台灣佛教道場的主流。台灣當今的主要佛教道場都是以各自體系中的徒眾為核心來加以發展的，也由此而產生特殊風格。它雖然有著封閉性，但亦有便於管理、凝聚力強、易於成就事業的機動性，惟長期發展時，易發生種種組織轉型與永續經營方面的問題。

第三、在家信徒的地位大增且多自有獨立性運作的組織存在。居士在整個教團中的地位大為增加，且不再是鬆散無組織的外圍信徒的角色來存在，而是具有實質作用且並不依附於出家僧團的獨立系統。出家僧侶與在家居士之間的角色關係有所重組，僧主俗從的方式已有所改變，功能性的分工代替了階層性的從屬，譬如說慈濟的委員聯誼會、佛光山的國際佛光會、法鼓山的護法總會等等都是由居士所組成，且在其教團中是具有決定性影響力的現代佛教事業的推動者。

綜合以上幾點特質，基本上，我把解嚴後在台灣盛行的幾個大型佛教道場，在分析上把其歸類為是一種「在家人與出家人地位並重的正統教團」的宗教型態，一方面它在出家人高於在家人的階層性組合上有所調整，使其已不同於「以出家人為重的正統教團」，但一方面因其與傳統宗教仍保持了清楚的傳承關係，使它也不完全同於在結構上不需要出家人的獨立性的在家修行團體。而做為有著子孫道場內在特質的組織體，內在凝聚力大

且較易快速成就事業，對於在家人的地位有間接促進的作用。

這一類宗教型態的基本結構是：以一具有正統傳承與正當性的出家人來領導，底下有著出家人地位略高，或是幾乎與在家人人地位相同的並行結構。出家人與在家人的區別主要在於功能分工上的不同而非階層性的高低。出家眾以講經說法為其專業，在家眾則實際執行多種教育、文化與慈善事業，至於儀式的執行或各個分支部門的領導，有時甚至可以因實際需要而委由在家眾來帶領。

而在家信徒之間不再是散漫無組織的群眾，其有起碼之整合與組織，有時還有著資格上的限制和服裝上的特殊標示。在數量上，在家眾的數目大為增加，在教育程度與佛學知識上，其普遍亦有較高之水平。和傳統佛教比起來，在家眾不僅在整個教團中所扮演的角色益形重要，其地位亦有所提升，而其亦因如此將形成較高的身份認同。但是這種在家眾身份認同的提高，並不會也不必形成對於出家眾地位的直接挑戰和批判。

不過另一方面來說，在這種較為平等相對的結構中，出家眾與在家眾之間已沒有一種嚴謹不可逾越之界線，在家眾可執行大部分之儀式，甚至也可做短期出家之嘗試。出家眾與在家眾之間不再只是一種受供養與功德求取者的關係，在家眾已由修行的旁觀者變為當事者。但是我們也注意到，因為有專業的修行者——也就是出家眾——做為修行階序上的一個優先要被要求的階層，在此緩衝下，對於在家眾參與程度和資格上的要求基本上還是可嚴可鬆有著較大的彈性。

而隨著教團中在家人角色與地位的改變，傳統佛教中神聖與世俗對立的基本二元結構受到顛覆，出家人的修行取向也必然會因此而產生種種轉變。由於在家人已不只是功德的求取者而是修行的當事者，他們的參與世

俗活動，於是將成為具有積極宗教意義的以俗世活動來自我淬煉和以宗教來影響世俗的一個必要的環節；相對於此，在有著強大在家眾為基礎的宗教團體裡，出家眾為了保持其優越性，或是至少能與在家眾獲得一種對等與平衡的關係，他們往往必須採取自立更生的生活形態，或者是一種能在世俗功業上有所成就的行動取向，進一步的，其所宣揚的義理基礎，也必須能就聖俗之間的內在緊張性，做出某種調和性的說明。

過去中國歷史上雖不乏有優秀在家居士的出現，尤其明清以來以知識份子為主體的「居士佛教」已發展得極為可觀（江燦騰 1997：165），不過做為一種能在組織結構上表現出在家人與出家人地位並行的獨特宗教型態，則是相當晚近的發展，它背後也需種種歷史與社會條件的配合與促成。

台灣當代佛教團體中在家人地位的提升，有其特殊的歷史背景。做為沒有經濟外援與土地資源的宗教團體——大陸佛教，其來台後的發展一方面必須仰賴有經濟實力的在家眾來加以護持，一方面也必須創辦各種相關文教事業同時兼具弘法與經濟資源擴充的功能（謝英玉 1992：39），而這又是必須借重在家人的世俗經營能力才可能成功的，這些因素使得戰後在家眾在台灣各個佛教教團中，扮演著不可或缺的角色，其地位自然相形升高。

就廣泛的外在社會變化來說，民眾教育程度的提升、社會的多元分化與自由流動等等皆會影響到在家人在教團內部的地位。第一、由於社會大眾教育水平的普遍提昇，大量有相當知識水平的在家眾乃得而出現。第二，一個愈是多元分化的社會，各行各業與宗教的神聖領域間可以是一個多元並行的結構，不論從事各行各業（不像過去僅有儒生士子有著較高的社會地位，因此通常僅有少數儒生士子可以來形成居士的傳統），其在家人的

社會地位都並不遜於出家人；更何況第三、在一個開放流動的社會中，出家不再是一個封閉社會中貧賤者少數可以從事向上流動的社會管道，這種種社會外界的變化，乃使得出家人與在家人間逐漸形成一種地位上的消長。在家人也不再只是功德的求取者而成為修行的當事者。

而更根本來看，隨著主流性社會體制與佛教在社會結構中位置的改變⁵²，在家人在教團中的地位也跟著產生變化，在清朝以前，佛教是被區隔在主流社會體制——也就是「宗法帝國體制」之外，而與其盡量互不侵犯的一個神聖領域（參考劉小楓 1996：441），但隨著社會現代化的發展，社會的主流體制已逐漸是一個引進於西方的純以工具理性做為內部運作邏輯的現代化世俗體制（Weber 1947, 1958）。在表面上看來，這種體制只是一種不帶價值色彩的程序性的體制，不過事實上每一個宗教團體為了要在這樣一個工具理性化的世界裡生存，具體來說也就是要和其它宗教團體以及其他世俗性團體做必須性的競爭，它就必須在某種程度上適應於這種工具理性化的運作邏輯，那也就是以效率來衡量一切的邏輯，這主要包括著採用規劃良好的宣傳管道、合乎效率的管理與分工、教義走向系統化、有效的傳教、良好的維繫信徒的方法等等（Wilson 1992:211-217）。而這種種在過去所不必須而在現在為了適應主流社會體制而需要採取的必要性調適，無一不是要借重平日在主流體制中活躍的在家人才可能來加以實踐，在家人在整個教團中於是愈來愈扮演了一個不可或缺性的角色。

當然，就佛教界本身來說，也必待自身義理基礎的調整與改變，才可能在結構上來落實這種出在家人與出家人地位並行的宗教型態。這一方面

⁵² 對於當前台灣社會中主流性社會體制與宗教制度在社會結構中位置改變的相關討論，可參考丁仁傑（2001）。

由民初以來歐陽竟無居士對傳統僧主從俗方式所提出的反省與批判拉開序幕，太虛提出的人生佛教則力圖建立起融入世出世法為一體的新佛學體系，並揭橥教理、教制、教產三大革命，直至印順的人間佛教，以人為中心對佛教思想進行了重新再認識的工作，僧主俗從的事實更受到了嚴厲批判⁵³（王雷泉 1997）。這種思想史中的內在發展理路也為「在家人與出家人地位並重的正統教團」的宗教型態提供了義理上的基礎。

接下來我們要談的是牽涉極為複雜的，台灣在解嚴前後才開始大量興起的各種新創立的教團。由於法令限制的消除，許多原本隱蔽的宗教活動開始公開化，而新的宗教團體更是紛紛成立，以人民團體的方式取得合法地位⁵⁴，在教義與組織形式上皆獲得了一種解放，展現著多樣性與無比活力。不過台灣當代新興宗教現象是一個正在發展中的議題，而現有相關有系統的論述仍十分缺乏，這使我們幾乎還不可能在現階段對於當代台灣新興宗教現象提出比較令人滿意的分析。不過以下為了討論上的必要，在此我還是嘗試先提出一些暫時性的論述。

⁵³ 印順認為過去的僧主俗從這個事實，導致了「佛教為出家人的佛教，學佛等於出家」的誤會，其結果就是佛教與社會脫節。佛教愈是衰落，越與社會脫節，誤會也就越深。因此他呼籲：「復興中國佛教，說起來千頭萬緒，然我們始終以為：應著重於青年的佛教、知識界的佛教、在家的佛教。今後的中國佛教，如果老是局限於衰老的、知識水準不足的、出家的（不是說這些人不要學佛，是說不能著重在這些人），那麼佛教的光明前途，將永遠不會到來。在這三點中，在家的佛教更為重要。」（印順 1991：81）印順指出，所謂在家佛教，包含兩個內容：一是佛化的家庭，二是由在家佛弟子來主持弘揚的居士道場，即優婆菩薩僧團。他勸出家眾不要反對，也不要擔心在家菩薩僧的發展，「如出家眾自身健全，深入佛法而適應眾生，那一定會與在家佛教攜手並進……」（印順 1991：90）（轉引自王雷泉 1997）。

⁵⁴ 台灣當代的新興宗教團體目前至少有 200 個以上（根據張新鷺 1999：382）。

就台灣社會情境中幾項特別有利於新興教團發展的因素而言，概略的說，一體化社會結構的瓦解與多元主體性的出現是一體之兩面，隨著傳統定於一尊的社會秩序的瓦解，不同宗教團體接著也就可能來建構自身的主體性與正當性。更具體而論：第一、地域性連結的脫離：隨著工業化與都市化的高度發展，人們和地域性的連結逐漸脫離，各種非傳統性的宗教活動，更有可能吸引到已脫離了傳統宗教活動的人前來參加；第二、科技：科技的快速發展不斷瓦解著傳統導向的生活方式，傳統宗教調適社會的速度若不能跟上新興教團，有可能面臨被淘汰的命運；第三、教育：當整體社會教育水平大為提高，個人對於宗教選擇產生了自覺性的問題，人們不再純粹依循傳統來做宗教選擇，新興宗教與傳統宗教因此被放到同樣一個水平上成為現代人私人生活領域（見後）中多種可能加以選擇的活動中的一種；第四、法令改變所帶動的宗教地位的平等：法令限制的解除，使得傳統宗教與新興宗教的法律地位被拉到了一個平等的地位，雖然由於人們的慣性，傳統宗教仍然佔有著優勢，但是在多元並存的情境中，其所謂的「可信性」（plausibility, Berger 1967:127-153）受到了極大衝擊，於是許多原來信仰傳統宗教的信徒有可能被釋放出來，重新去尋找新的宗教，這一點給新興宗教團體帶來了較佳的發展機會；第五、工具理性化手段的運用：面臨著第近代台灣代第二次宗教傳播技術的革命（第一次是扶鸞技術的使用，前已述），也就是現代多媒體的運用（Roof 1999:67-72），新興宗教比傳統宗教有著更佳的條件來對此加以運用（見後述），這一點使得相對於傳統宗教而言，新興宗教在傳教上的舉動能夠更為靈活。

考慮台灣當代新興宗教出現的時機，也有幾個重要因素影響了它的發展模式：

第一、晚出的：在不斷「重層化」的歷史與文化過程中，這些新興宗教團體在時間序列上最為晚出，既有宗教文化中的各種元素已處於一個相對而言發展較為完備和成熟的階段，使得當代台灣新興宗教能夠廣泛的吸引到各種既有的宗教元素，這使得當代台灣的新興宗教團體在教義與形式上極為龐雜，並具有極高的混融性，不過當然這並不表示各種新興宗教團體的組織形式與教義背後沒有其歷史與宗教的脈絡可尋；

第二、可吸收元素的增加：當代也是一個交通與傳播皆發達的時刻，又加上全球化過程中東西文化的交流正方興未艾，吸取與學習新宗教元素的可能性大增；

第三、形式束縛的解除：隨著法令限制的解除，宗教團體可以以各種公開或不公開活動的方式來存在，在組織發展的形式上，有一個更寬廣的空間；以及下面三點和現代性的議題⁵⁵關係特別密切的，

第四、多元主體性浮現的社會框架：當代台灣新興教團的出現正值一個社會走向多元化的階段，原則上各宗教的法律地位平等，且宗教與其它社會範疇間應相互尊重其主體性的基本社會框架逐漸浮現，教團開始有著更為自由與不受約束的主體性建構的空間，但同樣的，展現其主體性與特色也是其在發展上所必須要有的發展策略，這一點與前述第一點新興教團教義與組織有高度混融形式這個命題之間並不矛盾，而是反映了當代新興教團的主體性是建築在一種更為動態與流動性的樣貌之上；

第五、工具理性化手段的使用為社會主導性趨勢：當代台灣新興教團的出現正值理性化社會進程為社會主導力量的階段，要在這樣一個社會中

⁵⁵ 這使得任何對於當代台灣新興宗教的討論，無可避免的與當代歐美與日本等現代化社會中的新興宗教議題有了高度的相關性。

與其它團體做競爭，就必須採取有效的理性化管理與經營的手段，這最主要包括了現代傳播媒體與組織工具的運用，而由於沒有特定傳統形式的要求和組織既有權力結構的束縛，比起其它既有宗教團體，新興教團在這一方面的運用常是特別靈活；

第六、社會生活公/私領域特質的改變：台灣當代新興教團出現的時機，正值現代性的引入台灣社會開始改變人們公/私領域的特質與宗教皈依模式的時刻⁵⁶，相應於這種變遷，具有新創發形式與教義的新興教團也常在其教義與組織形式中反映出這種變化，而具有較濃厚的私人性特色，由於牽涉複雜，這一點後面還會再做討論⁵⁷。

如前所述，當代台灣的新興宗教團體在教義與形式上極為龐雜，並具有極高的混融性，尤其在表面上已不必受政治與傳統宗教形式所束縛，其

⁵⁶ 這一方面更詳細的討論參考丁仁傑（2001）。

⁵⁷ 解嚴以後新興教團在台灣的出現與發展，大致可以分為兩個時期，第一個時期宗教市場剛剛開放，新興教團與在威權「組合主義」政體統治時代具有壟斷性地位的傳統宗教二者之間形成了一種相互對立的關係，新興宗教正當性的取得常是建築在挑戰與批判既有傳統宗教之上的，傳統宗教對於新興宗教的批評也會特別嚴厲，新興教團這時是以一種類似於西方「教派」的形式（sect-like）來出現的（譬如說 1980 年代中期開始成立的清海教團和盧勝彥教團在初期發展時皆有此色彩）。到了第二個時期，一個自由與完全競爭的宗教市場逐漸形成，各宗教不得不接受一種多元文化的宗教情境，而不需再把自身的正當性建築在對其它教團的批判上，這時新興教團的形貌將開始以類似於西方「膜拜教團」的方式（cult-like）來出現，當然隨著歷史時代的不同，一個新興教團的宗旨與行動模式也還是會隨著時間而有所調整的。在我們此處的討論裡，前二者宗教形式（「教派」或是「膜拜教團」）之間最大的區別在於一個教團的正當性宣稱方式是獨一的或是多元的（uniquely legitimate or pluralistically legitimate）（可參考 Robertson 1970：123）。

表現形式乃更為多樣，甚至於各種「擬宗教⁵⁸」（quasi-religion）的宗教類型也紛紛出現。而就整體社會而言，多元化潮流已不可擋，個人主體性逐漸增高，以滿足不同層次民眾心理需求的各種宗教類型也紛紛出籠。嚴格講起來，要討論新興宗教的基本型態幾乎已是不可能，就是有也是相當暫時性和階段性的。不過此處我倒是要舉出一種在台灣新興宗教發展到目前的過程中，相當典型、相當具有活動力和相當具有社會影響力的一種宗教型態來做討論，雖然如此稱呼並不十分適當，不過我們暫時把其稱之為「由克理斯瑪型領導型態領導者所領導的獨立教團」（以下簡稱「克理斯瑪教團」）。其中一些經常為媒體所報導的具有代表性的實例有：清海領導的「清海無上師世界會」，盧勝彥領導的「真佛宗」，妙天領導的「印心禪學會」，宋七力領導的「中國宋七力顯相協會」等等。

「克理斯瑪型領導型態」（charismatic leadership），一般指的是領導者被追隨者相信其有著與一般常人不同的特殊能力。也就是領導者的權威，主要來自於其超凡的能力（Weber, 1958），而一個由這樣的領導者所領導的宗教團體，常能激發出跟隨者格外強烈的宗教投入。雖然因為「克理斯瑪型領導型態」的概念源自於西方基督教會，使其帶有一種來自於神明的超越性意涵，並且其通常也帶有著一種做為神的使者而產生的理念宣揚的行動取向，不過我們若採取較廣義的說法，僅以此來指稱一種超凡特殊的能力，在某種程度上它卻也可以更廣泛的被運用在不同的文化領域中。當然我們也注意到，以當代台灣為例，一個領導者被人相信其具有某

⁵⁸ 有些是有著宗教形式但內容已不全是宗教，有些則是沒有宗教形式但內容則仍充滿著宗教意涵。此處我們雖未就宗教作一清楚界定，不過以上的說明已可幫助我們理解到現代社會中「擬宗教」這一個概念所可能具有的基本指涉。

種「克理斯瑪」，這種「克理斯瑪」的背後，實有著它因受到特殊歷史與文化背景影響而產生的獨特內容。以台灣的宗教文化來說，傳統中國的天人感應說、佛教的菩薩觀與神通觀、民間與氣有關的宇宙論、宗法制中的祖師崇拜情結、甚至近代來自基督教的救世主形象、來自印度「古魯」（guru）的精神導師型態、和近代科學的磁場與力學觀等等，都會影響到這個社會中「克理斯瑪領導型態」背後所可能具有的實質內涵，所以當我們在借用 Weber「克理斯瑪領導型態」這個概念來討論當代台灣的新興宗教時，必須注意到，它已和 Weber 原來的概念有所出入。

「克理斯瑪型領導者」的出現在歷史上極為普遍，根據 Weber，通常任何新興宗教的出現，本來就一定是要經由「克理斯瑪型領導者」的革命性舉動來破除既有的傳統宗教勢力。因此當代台灣多元化社會情境中，因新興宗教的頻繁出現而導致的眾多「克理斯瑪型領導者」的公開活動，似乎也是不足為奇。不過在此我們所要特別強調的是，當今台灣普遍盛行的「克理斯瑪教團」，已不只是一種伴隨新興宗教的出現而產生的過渡性宗教團體，而它已是充分反映當今社會結構與群眾心理的一種重要宗教型態，因此特別值得加以討論。而因為任何宗教通常都會逐漸走上制度化的過程，於是當「克理斯瑪教團」是一種特別能夠符應於當代台灣人心靈需要的宗教型態時，在當代台灣，每一個新興教團的壽命通常也就不會太長，一旦在第一代克理斯瑪領導過世與組織逐漸走上制度化道路之後，其社會吸引力也就逐漸減弱而不再容易獲得社會的共鳴。

放在當今台灣的時空脈絡裡，當我們把「克理斯瑪教團」視作是一種特殊的宗教型態時，其內在結構中最少具有著以下幾項特質：

第一、以一個現世的具有「克理斯瑪型領導型態」的領導者作為整個

教團運作的核心：在台灣文化脈絡中，該類宗教型態領導者的權威基本上來自於，其個人在經過獨特修行經驗後，有某種徵兆（能夠對開悟的境界加以描述、能夠感知他人意識、有特殊治病能力等等）能夠證明他（她）已經獲得了開悟或是終極解脫的境界。該領導者是否曾經過宗教形式上的出家或離世並不是絕對重要⁵⁹，但通常曾經歷過一般世俗人的生活方式，並曾對此加以棄絕而進一步從事過相當時間的專心自我鍛鍊與追求終極救贖的過程（這表示了任何世俗人在經過了同樣的過程後也可以在此世達到同樣的開悟境界）。某種來自「既有宗教」（established religion）宗師的傳承雖然可以增加領導者正當性的基礎，但並非必要。而整個教團教義、儀式、與經典等等，雖亦可能由「既有宗教」中加以借用，但主要還是直接來自於領導者個人的設計或是言論。

第二、信眾與領導者中間沒有，或是僅有薄弱的專業宗教階層存在：由於宗教權威完全集中在領導者個人身上，中層的專業宗教階層幾乎不存在，或是只扮演著維護領導者權威的附帶性角色。相對的，在沒有堅強宗教專業階層的情況下，除了領導人以外，所有信眾的地位是平等的並具有相當自主性。我們注意到，雖然在組織型態上，「克理斯瑪教團」中領導者與信眾之間呈現著極大的權力上的不平等，但是一方面因為專業宗教階層的去除使一般信眾的權力相對提高，一方面領導者現世可以獲得解脫與開悟的這種修行模式，在理論上化解了領導者與信徒之間不可逾越的權力關係（因為每個人也可以經由此模式而成為「克理斯瑪」能力的擁有者），這些反而使「克理斯瑪教團」在和其它的宗教型態相比時，相對而言還是

⁵⁹ 這表示傳統宗教中某些對於得道者較為嚴格的形式上的要求在新興宗教中已有所鬆動。

一種內部有著較高平等性內涵的宗教型態。

第三、教義與儀式的重點在提供一套特殊獨有的宗教知識或技術來助人在此世即獲得終極性的解脫：理論上「克理斯瑪教團」領導者本身曾歷經了必須的修行過程並展現了在此世獲得解脫的可能性，對於這一套在應用上已顯示其實質可行的知識或技術的傳授，乃成為教團領導者所傳授教義的主要核心內容。這些內容可以或可以不與既有宗教傳統有直接的關連性，而關於這套教義的傳授可能是採取公開但也可能是密傳的方式。此處特別要強調的是，在華人宗教文化脈絡（也就是通常是以個人修行為主要宗教訴求）以及當代社會情境中（也就是宗教制度有逐漸邊緣化的趨勢，見後），「克理斯瑪教團」的訴求是以個人性的救贖為主，而非先知式的以改變現有社會秩序為目的。

第四、信眾對領導者的情感託付與宗教投入是熱烈而完全的：隨著參與過程的階段性發展，信眾對一個教團的投入當然是有深淺之別，不過在當代台灣的「克理斯瑪教團」宗教型態中，信徒對一個教團的投入，有著熱烈而完全的集中在領導者人身上的基本傾向。具體原因可以分為兩個部分來看，一部分是因為宗教權威的凝聚與集中，一部分則是因為信徒對個人的私領域有完全的支配權。就前者而論：在「克理斯瑪教團」中，宗教權威的基礎完全集中在領導者個人身上，這種來自個人性的權威可以不必遵循任何宗教傳統，使其缺少來自教團外部的有效制衡，而在教團內部也因沒有可以和其相抗衡的宗教專業階層，亦使其缺少內部制衡力量，於是宗教權威的凝聚相當集中而不帶有擴散性（除了與領導者個人有關的事物以外，沒有其它事物可以均霑這些權威）；就後者而論，起源於現代社會生活的特質，公眾生活已漸不帶有宗教性，宗教被推擠到私人生活領

域中（見後），而個人對自己的私領域又開始有了完全的支配權，宗教參與已不只是一種習俗性的活動，而是個人對自己私領域握有完全支配權的一種展現，於是個人一旦志願性的做出對於某個「克理斯瑪教團」加以參加的選擇，其自然便產生了熱切完全而沒有保留的投入。前述兩方面的相互結合，自然造成了「克理斯瑪教團」中信眾對領導者的情感託付與宗教投入是相當熱烈而完全的。而在此種宗教型態中，傳統民間宗教中的神人交換關係也已經改變，因為對活著的宗教領導人不像對不會主動言語的神像，信徒基本上是不能對領導者的宗教權威加以任意操控的；而宗教權威與個別信徒間的距離相當大，具有超地域、超性別、超族群的普遍性與超越性色彩，但又不像西方宗教權威般是完全超越性的，因為就理論上而言，領導者的開悟境界並非是信眾所達不到的。

「克理斯瑪教團」的成為當代台灣社會中一種典型並且是深具有社會共鳴的宗教型態，這背後應有其特殊社會與文化背景，這一方面尚須要深入的實證研究。

我在此先嘗試點出幾個可能是特別相關的因素，雖然這幾個因素之間所要解釋的層面還是不盡相同的：

一、就宗教傳統形式上的承續而言：由於社會變遷與現代化過程的過於快速，使許多人與既有的宗教傳統，包括既有的經典、儀式和神聖權威等等的脫節，於是給予了新的更沒有傳統包袱、更容易親近與接觸的神聖權威出現的機會；那也就是凝聚在一個「克理斯瑪型領導者」個人身上的神聖權威。在某種意義上，「克理斯瑪型領導者」的活動，正是一個綜合了舊的宗教傳統而以新的面貌重新來出現的，更能為現代人所直接親近與接觸的神聖權威的彰顯，這種神聖權威表現方式的普及與流行，反映了台

灣當代文化裡的神聖領域已經變得相對狹窄，甚至於主要只停駐在一些個別單一的個人身上。

二、就「克理斯瑪型領導者」崇拜背後的群眾心理而言：如同西方學者所指出的，在工業化和都市化以後，傳統社會關係瓦解，人與人之間變得相當隔絕，於是產生了所謂的「大眾社會」（Mass society）中的「原子化」（Atomization）的現象（例如參考 Kornhauser 1959）。在這種社會中，由於人們自我認同上的模糊感以及心理上的無力感，很容易在對於「克理斯瑪型領導者」狂熱的崇拜中取得情緒上的釋放。

三、一個和前述兩點有關的更微細的層面是來自現代人生活場域變化的影響：不同於華人傳統社會的以具有神聖性權威的血緣親族結構同時貫穿人們的公眾與私人生活，現代社會生活主要是依「以工具理性為運作邏輯的公領域/個人可以自由支配的私領域」這樣的二元結構來加以運作的（Luckmann 1967）。在這種結構中，一方面在私領域裡個人（或是再加上與其最親密的小家庭成員們）有著脫離於社會性範疇的完全的自由支配權；一方面私人生活領域裏的活動（像是家庭與宗教）卻也因被推擠到公眾生活以外而不再帶有任何結構性或制度性的影響力。個人在私領域中所握有的這種自由，正是一種狹隘、私人性、隔絕性、無傳統性、與無社會性的，它可能完全被消費主義的世俗傾向所充滿，不過也可能在此中採取一種與歷史傳統或現實社會政經皆無涉的完全絕對化與神聖化的相當個人性的追求。這種私領域裡的活動是相當個人性的，也就是以個人的情意與感受為中心的，其所受到的傳統包袱也相對減小⁶⁰。而也就是在這種當代

⁶⁰ 雖然傳統性的事物在與其它事物競爭其對於個人私領域的吸引力時往往還是佔有許多優勢。

台灣人生活領域的轉折中，各種以個人修行為訴求的「克理斯瑪教團」，可以引起不少仍想要追求整全性世界觀的民眾的共鳴。因為華人世界裡的「克理斯瑪教團」，以證悟得道的領導者為權威核心，傳授有助個人此世解脫的修行法門，基本上其中並不涉及對公共領域的批判（宗教影響力因此只停留在私領域中而不會威脅到公共領域的運作邏輯），況且其神聖權威的焦點完全集中在一人身上，領導者人格與情意表現極為鮮活，具有相當人身性（personal）的特色（於是可以在適當的對應到個人私領域裡較為個人性的宗教需求），使信徒易於接近且能獲得認同感的來源，而信眾個人性的身心需求亦可在與領導者的經常性親密互動中獲得同情性的理解。以上這些屬於華人社會中的「克理斯瑪教團」的特質，和現代人私人領域的內容與形式，以及現代社會中宗教制度的邊緣化趨勢，彼此間正是有著相當的相容性。

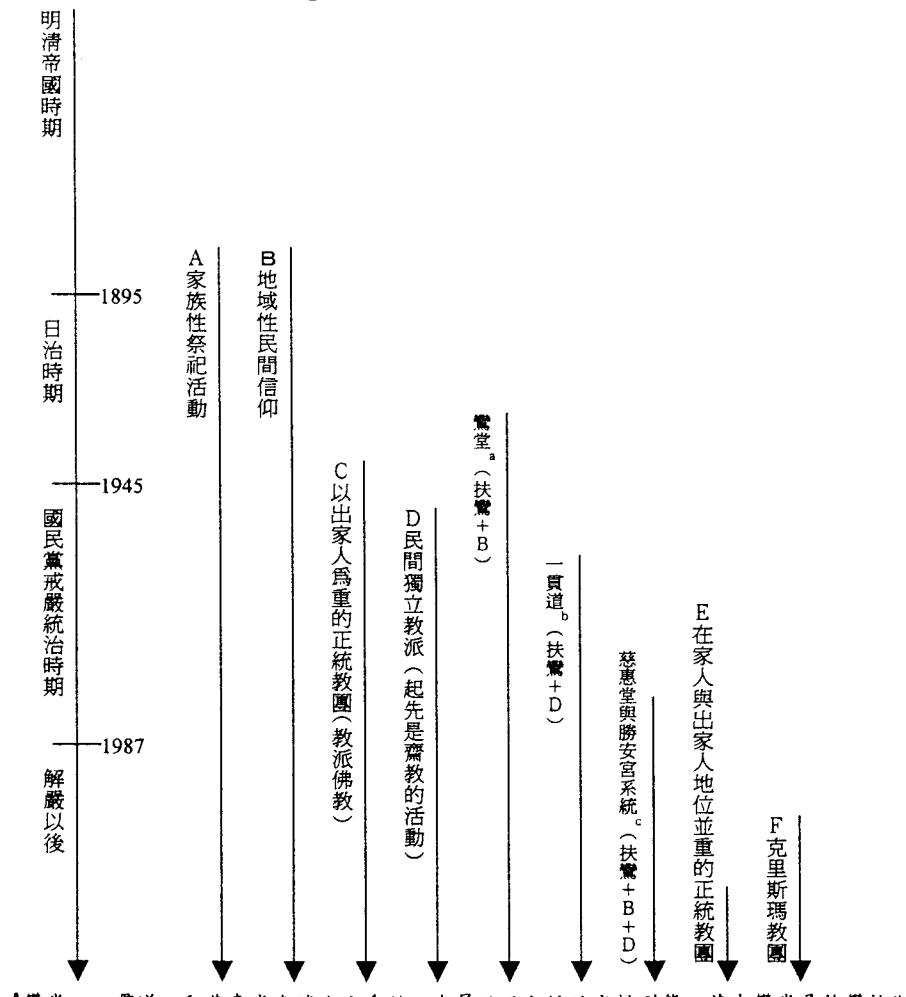
三、對於台灣當代新興宗教現象相關研究觀點的檢討與反省

透過對於台灣宗教發展史的社會學建構，本文嘗試探討歷史文化脈絡中，幾種內在運作邏輯有所不同的宗教行動類型，如何一一浮現在台灣的歷史舞台上，並成為深具社會共鳴與發揮社會影響力的社會活動型態。就社會學意義上的類型來說，前述未做太多討論的以祖先崇拜為構成主體的家族性祭祀活動、和本文所討論的地域性民間信仰、「以出家人為重的正統教團」、民間獨立教派、「在家人與出家人地位並重的正統教團」、和「克理司瑪教團」，它們正是先後出現在台灣歷史上的六種主要宗教型態，此處可以參考表一和表二：

表一、台灣宗教發展史中的六種基本宗教行動類型

類型	主要性質
A 家族性祭祀活動	崇拜者以與自己具有某種血緣關係的祖先亡靈做為可以祈福禳災的對象而加以崇拜
B 地域性民間信仰	圍繞在公共性神明所形成的地域性信仰，地域內成員為當然信徒
C 以出家人為重的正統教團	獨立性的宗教組織，內有一與世俗脫離且宗教地位較高的專業宗教階層存在
D 民間獨立教派	獨立性的宗教組織，不需特定專業宗教階層而由在家自行訓練成為專業宗教人員
E 在家人與出家人地位並重的正統教團	獨立性的宗教組織，在家人與專業宗教階層依功能來分工而構成整個教團
F 克里斯瑪教團	獨立性的宗教組織，以一個領導者為權力核心，其他成員地位相同，內部沒有專業宗教階層存在

表二、台灣宗教發展史中所出現的基本宗教行動類型及其相關型態



* 驚堂、一貫道、和慈惠堂與勝安宮系統三者屬於混和性的宗教型態，其中驚堂是扶鸞技術在台灣因種種歷史機緣並結合了地域性民間信仰以後而形成的獨特宗教傳統。

† 一貫道可以說是以民間獨立教派的形式在結合了扶鸞技術以後更增加了其傳播速度的宗教型態。

‡ 慈惠堂與勝安宮系統基本上是地地域性民間信仰在加入了扶鸞技術，並受到民間教獨立教派教義與組織形式的影響以後，逐漸帶有民間獨立教派特色的宗教型態。

表一中顯示了這些基本宗教行動類型最主要的性質，表二則羅列了各個基本宗教行動類型在台灣歷史發展過程中先後出現的時間與順序，除了家族性祭祀活動這種宗教行動類型本文中未做太多討論以外，表中所顯示的訊息多是前面已討論過的。這些基本宗教行動類型在台灣歷史上的逐一浮現，和台灣歷史「重層化」的過程有關，尤其是一種中央與邊陲關係不斷錯置與混亂的歷史情境，這使得宗教型態的發展更為多元化，而全民教育程度的提升與外在政治情勢的改變，也使宗教團體的權威模式不斷有所變化，甚至於促進了新的宗教型態的出現。而到了今天因為台灣歷史的變遷過於快速，再加上這種特殊的重層化歷史過程，使得我們在同一個時間空間裡，可以看到以上六種宗教型態同時的存在著，有時還有相互競爭爭取信徒的情況。

由於主要以歷史材料為主，限於主旨與篇幅，我們無法在此更深入來討論台灣宗教發展史中所出現過的各種宗教型態其背後所帶有的深刻意涵，我們也無法在此來處理不同宗教型態間的辯證關係，這些都還有待進一步系統性的分析與討論。不過建築在前面的討論基礎上，我們在此仍然希望能就現有幾種對於當代台灣新興宗教現象頗具代表性的看法，提出一些檢討與反省。

首先，是來自人類學家的看法。人類學家對於台灣漢人的宗教研究，通常目的不在宗教本身，而在嘗試透過宗教來理解漢人社會的基本組織原則。由於以地域性聚落為觀察的出發點，研究者常帶有一種整體觀或是功能觀，宗教被當作促進社會整合的一個手段，這種觀點在研究小聚落中的宗教時或許還能適用，但一旦搬到都市中來時，在解釋上往往力不從心之感（參考張珣的討論 1996：181，199），這對於和地域性民間信仰屬於

不同宗教型態的當代「在家人與出家人地位並重的正統教團」和「克理斯瑪教團」而言，尤其容易產生解釋上的問題。

李亦園自 1980 年代開始即長期關心新興宗教問題，在最近妙天宋七力事件之後，仍繼續為文探討當代台灣的新興宗教問題。雖然論述上更為細膩，但其基本上沒有改變對新興宗教的看法：一種社會脫序所產生的宗教脫軌現象。李亦園（1984）在其對於民國 70 年代早期以前宗教現象所做的分析裏，對於當時的宗教現象是分成了兩個趨勢來看：一個是功利主義的趨勢，一個是虔信教派的活躍。他指出儘管社會的變遷是多麼急速，台灣社會中宗教發展的模式仍然是不脫傳統中國文化的影響，這主要指的是：1.我國傳統宗教體系中宗教與道德倫理系統有著相當的分離；2.這種分離在小傳統的社會（民間社會）中更為嚴重，也就是宗教會更趨於巫術性、形式化、甚至商業化；3.而對以上這一種情況的反動，也就是社會上會產生所謂的道德復振運動或虔信教派的盛行，企圖以經義或儀式的方法恢復傳統道德標準的宗教。在這裡，一批新興宗教基本上代表了一種小傳統的現代發展，一種脫離了道德規範控制的宗教活動；另一批新興宗教則是企圖彌補這種情勢的發展⁶¹。

⁶¹ 與此論點有相當關係的是李亦園（1983）在另一篇文章裏，嘗試套用 Douglas (1966, 1973, 1978) 的「群格理論」(Group-Grid theory)，以新興宗教儀式活動展現的模式，來對民國 70 年代初期以前的各種新興宗教現象做一個歸類和說明。基本上他以為：傳統的華人社會是一個傳統親屬群體約束力量大、且個人角色規範明確的社會，但是西方文化東傳以後，在社會急速變化中（主要是工商業取代農業，使得傳統群體與個人角色關係起了變化，都市化和人口遷移使傳統社會關係也改變），這兩者的力量卻都減弱了。相應於此，於是社會上產生了可以對應於 Douglas 理論中的幾個不同的異質化的階層，其並分別產生了各自其所特有的宗教上的形式。

他的這種視某些新興宗教為脫離儒家文化而產生的文化脫軌現象，至今並沒有太大的改變，在檢討過妙天宋七力等宗教事件之後他說：

在傳統時代，我們的民間宗教則多少服從儒家的那一套管束，用如家的哲學思想來管束一般宗教信仰的非現實部分的發展。但是，在現代社會中，儒家的那一套思想已經衰微了，對於道德倫理甚至安身立命終極關懷想法也已經慢慢的變得薄弱，甚至於蕩然無存，也因而無法提供控制與管束的力量。而剩下的一部份，就只有對超自然的信仰，滿足個人物欲願望的部分，卻是逐步的、沒有限制的、沒有控制的、沒有約束的擴大。也因此，我們現在所看到的大部分的民間宗教幾乎都是非常的功利與現實，再加上社會的變遷、經濟的發展，一切皆以賺錢、競爭和商品為標準，這種趨向也助長了民間宗教在現實功利面上的發展。而它的結果，就是像宋七力、妙天、太極門等，甚至名門正派的佛教禪寺都會走上像這樣的一種道路。

這實在是非常悲哀的一條道路。（1999：62）

在這裡，這種看法有其一定程度的正確性，因為在一個多元社會裡，尤其是在一個不斷「重層化」的歷史過程中，新興宗教的出現本來就和正統中央與邊陲關係混亂後所發生的影響有關。不過這裡牽涉到的更根本的議題，其實是怎麼來看待宗教，尤其是新興宗教的問題。在傳統儒家正統社會裡，除了隱性的宗法性宗教以外，其它獨立性的宗教團體只能居於邊陲性的地位，不僅沒有獨立發展的空間，還必須對於正統宗法社會中的基本觀念做出一定的調整和適應 (Yang 楊慶 1961:280)。而今面對著正統宗法宗教的瓦解以及多元社會中所產生的宗教獨立主體的出現，相應的也有新的宗教型態開始浮現，它事實上決不只是完全脫離於道德意識的

商業行為，而是有其自身獨特運作邏輯的新興教團。以人類學社會整合的角度來看待台灣今日的新興宗教，不僅忽略了台灣宗教型態特殊的演變過程，也忽視了當代台灣新興教團內在基本結構所可能反映出來的時代意義。

對於台灣當代的新興宗教現象，社會學是另一個主要的研究典範，它視大量個人的參與新興宗教團體，為當代特殊社會文化變遷的結果。而某一波新興宗教風潮既然是同一個時空的產物，它們也就具有著某些共同的特質。社會學家瞿海源在 1980 年代末期對當時新興宗教現象所做的觀察至今仍經常為人所引用（例如鄭志明 1996:274-275），他曾指出了當時台灣宗教現象蓬勃背後所具有的幾點共同特質：1.全區域、2.悸動性、3.靈驗性、4.傳播性、5.信徒取向、6.入世性、7.再創性與復振性（1989:234-239）。由於強調同一個時代風潮的影響，他並未在不同宗教傳統間做仔細區別，所有這些特質可以同時在當時一貫道、天帝教、十八王公廟、北港朝天宮、儒宗神教等的宗教活動裡來找到。這是一種非常強的關於「同時性原理」（synchronic theories）（參考 Ellwood 1978 : 267-284）的預設，也就是不管是新興教團或是傳統民間信仰，在當代社會變遷過程中都產生了共同的特質。可是依據我們前述的論述，事實上就是不管其教義上的差異，某種宗教型態上的區別還是有必要的，即使當代的宗教熱潮廣泛的發生在各種宗教型態當中，不過我們注意到，由於內在教義傳統的延續性和權力結構上的差異，還是會使其在不同特質上的表現有著程度上的差異。像是我們所指陳的「在家人與出家人地位並重的正統教團」與「克理斯瑪教團」，後者便比前者有更多悸動性與靈驗性的特質。而若拿「克理斯瑪教團」與「地方公廟」兩種宗教型態相比，雖然同樣具有某種悸動性與靈驗性，前者中所具有的一種超越性格和後者中所具有的一種神人交換性格，二者在

本質上仍是有很大的不同。換言之社會學研究取向過份重視「同時性原理」，常會忽略不同宗教傳統和宗教型態在面對時代變遷時所產生的差異性的反應，這對於更全面的來理解台灣當代的宗教現象而言是有著侷限性的。

瞿海源另一個常被引述的對於新興宗教的相關解釋，是所謂「不確定感」這個因素做為一個中介變數，對於新興宗教所產生的促進作用。奠基於社會學傳統，早期其強調的是社會分化過程所產生的不確定感，尤其是社會流動性大與機會增多，反使得人們生活有更多不確定性，容易選擇有靈驗性、悸動性、信徒取向高的宗教活動來消除不確定感（瞿海源 1989 : 239-240）。近期其對不確定感的說明更為詳盡，解嚴以後台灣社會結構中的不確定性包括了：自由化與市場化促成了政治和經濟極大的不確定性，而科學、傳統宗教、乃至家庭各方面也增加了社會結構性的不確定，這些都進一步產生個人心理的不確定感，而造成新興宗教和星相術數等之流行（瞿海源 1998 : 16-17）。瞿海源指出，雖然各種世俗手段也可以消滅不確定感，但它也不是世俗方法可以完全消滅的，因此不確定感和新興宗教或星相術數等之流行有相當密切的關係。此處我們並不否認當代社會結構變遷中所引發的不確定感和新興宗教現象間有著某種關係，但是值得進一步追究的是，不確定感是人類心理一個恆常性的內在特質，考諸台灣「重層化」歷史過程中的四個分層：早期的移民渡海與捍衛地方、日治時期地域性村落的逐漸解體和社會階層關係的倒錯、1945 年至 1987 年間新文化正統強制性引入所產生的文化錯亂、解嚴以後多元化社會情境的出現，無一不是一種易於產生個人不確定感的社會環境，其也曾各自激發了當時的宗教活動。做為解釋新興教團成因與基本特質的核心性因素，不確定感雖

然深具社會學意涵，但顯然無法突顯出當代台灣新興宗教的文化特色與時代特質，更何況當代新興宗教現象所反映出來的基本宗教型態的演變，和宗教傳統與現代社會的脫離、宗教在整體社會中位置的改變、現代人社會生活結構的變化等等都有著密切關係，反而與社會心理因素不確定感之間無必然的關連性，這顯示出了以某種局部性的社會心理因素來解釋新興宗教，有可能過度簡化了當代社會中宗教參與者的內在動機基礎，也窄化了對宗教在社會中所可能扮演的各種角色的瞭解。

宗教學視宗教本身為一個獨立研究的實體，而實際深入宗教團體內部象徵符號的交互關係間所代表的意義。這種研究取向在台灣是一個相當晚近的學術發展。對於新興宗教而言，由於過去華人社會中，官方的正統意識型態向來對民間教派多所貶抑，因此今日若能採取一種更中立的觀點，正視新興教派背後象徵符號所代表的內在意涵，這是相當具有意義的。

事實上，考諸今日台灣宗教文化的發展環境，視宗教為一個具有主體性意義內涵的實體也是必須的。如果拿到一個比較宗教史的角度來看，正如同 Overmeyer 所指出來的，13 世紀時日本的淨土宗的發展，16 世時歐洲的路德會的發展，以及中世紀時各種虔信（*bhakti*）教派在印度的發生，類似的也都是某種大規模民間教派運動的發生。不過和其它的地區比較不同的是，在中國，因為一些特殊文化和歷史因素的存在，而使得明清以來起自於華人民間社會的大量新興教派，幾乎從來未曾發展至它可能達成的一個充份的規模（參考 Overmeyer 1976 [劉心勇等譯 1993]：76）。然而一方面因為台灣過去在中國地處邊陲，且又在歷史「重層化」過程中不斷產生有利於民間教派發展的空間（例如過去齋教的因此而勃興），一方面更因為當前多元化社會體制的出現，使得各種宗教團體內在宗教邏輯的發展

可以得到更充分的展現，以宗教學來研究當代台灣新興宗教顯然是一個相當適當而且也是相當必要的研究途徑。

鄭志明長期以來從事台灣民間教派與新興宗教的研究，蒐集並記錄各個教團的發展軌跡，著重在教義系統與與宗教內在邏輯的說明，尤其強調各教團和傳統宗教文化間的一個連續性，這是由宗教學本身來研究台灣新興宗教的一個相當具有代表性的例子。然而，以宗教學來研究新興宗教，若忽略了歷史性材料的掌握，純粹著重在宗教團體內在象徵符號不同元素間關連性的分析與說明，有時也會產生歷史錯置和解釋框架稍顯粗略的結果。

舉例來說，鄭志明在考察過當代台灣新興教團「清海無上師世界會」的教義後指出清海的教義：「就其內在本質來說，實際上還是脫離不出傳統的道學，與儒釋道三家的形而上學依舊相互涵攝，可以說仍是源自中國天人一貫的天道思想。……以『心』作為宇宙聲光發射的樞紐，類似宋明心學『宇宙即吾心，吾心及宇宙』的說法……」（鄭志明 1998b：99-100）。此處我並不否認清海教團與傳統華人宗教文化間有其相似之處，然而作為一個當代的新興教團，其領導者原籍越南人的清海，是在印度學習到「靈魂之主」（Radha Soami）宗教傳統中的「音流瑜伽」（Surat Shabd Yoga）之後，才開始以此來展開她的傳教生涯的⁶²，其教義的內在基本邏輯，實不能只以華人既有的宗教邏輯將之一筆帶過，忽略歷史事實的宗教研究有時的確會造成推論上的輕忽之處。

另一個例子是鄭志明（1996:146-169）對於民間慈善行為的處理，在仔細分析了民間信仰世界觀中的濟世思想以後，他繼續探討了傳統濟世觀

在現代社會中所產生的一些具體發展趨勢，由於站在民俗大眾的思想體系上出發，他基本上假設了台灣各種本土性的宗教團體有著類似的濟世觀，對於不同宗教型態間的區別反而相當模糊。譬如說如本文前面所提到的各種宗教型態，因為其在社會中所處的位置以及其教義上的特性，同樣慈善行動的背後，實各有其獨特的行動取向而不能完全一概而論，像是地方公廟中神恩在地方區域中的展現、「出家人為重正統教團」中在家人積功德以求更好來生的舉動、和「在家人與出家人地位並重正統教團」中因在家人地位提昇所產生的強烈入世取向，彼此雖皆展現為慈善行為，但實有相當差異。在以宗教來討論民間基本象徵符號系統的同時，如何能同時注意到不同宗教型態間的區別並探討此種差異性的來源，是有助於更精確的來呈現民間各種豐富的宗教活動的。

鄭志明（1999）最近提出的一個關於當代台灣新興宗教現象的解釋框架，是他的「合緣共振」的理論，他說：

所謂「合緣共振」，是指新興宗教在特殊的文化教養與宗教經驗中，依其緣份的接觸進行相互的合流，將各自龐大與複雜的信仰體系，在真實的宗教體驗中，產生共振的信仰磁波，建構了該教派特有的信仰形式與宗教體系。「合流共生」是無意識的重疊現象，「合緣共振」則是有意識的文化創造。現代社會新興宗教的形成與發展，往往是無意識的生存情境中，激發起信仰的情感與精神的整合，展現出有意識的新宗教領域。這樣的一種創造歷程，確有多種的可能性，各自有著不同的終極體悟，原因就出在「合緣共振」上，在現代社會中同一個生態環境裡有著許多不同的文化振波，因各種緣份

與際會的差異，各自有著許多紛歧發展的可能性。在過去的傳統社會裡，宗教可能在信仰領域裡形成壟斷的霸權，沒有「共生」的情境，無「合緣」的機會，更不用說與其他宗教產生「共振」。（p34）如前所述，當代台灣的宗教活動既是晚出的、可吸收元素增加的、和沒有形式上束縛的，「合緣共振」這樣的名詞在某種程度上可以說的確是捕捉到了不同宗教團體在一個宗教市場中所產生的共同交流與相互影響的面向。但是這樣一個架構除了告訴我們新興宗教在當代台灣社會中所處的多元化宗教生態以及新興宗教與傳統宗教文化間所可能有的密切關係以外，並沒有傳達太多額外的訊息。雖然這樣的一個分析架構是該作者有意擺脫西方有關宗教發展模式的解釋，而自行發展出來的有文化特色的概念架構，但是它還並不足以幫助我們真正的區別出同處當代的西方社會與東方社會、傳統宗教與新興宗教、甚至於宗教團體與世俗性社會團體之間的差異性到底何在？似乎在一個自由開放的社會空間裡，多樣文化傳統間的激盪，就足以產生各種五花八門的新興宗教運動，一個清楚精確有層次的歷史背景在此是相當的被忽略了，因應不同社會需求所產生的不同宗教型態在其社會行動上的差異也沒有被指認出來，這構成了一個難以在經驗資料上加以進一步驗證的概念架構，雖具有描述性的價值，但離抽離出內在基本運作邏輯的分析性理論框架之間還有一段相當距離。

四、代結論

當代台灣新興宗教現象是一個正在發生中的現象，飄忽不定而形式多變化，有著難以加以定位的困難。做為一個研究對象，其亦因有著高度歷史與文化的特殊性，而往往在精確的描繪與抽象性的分析之間難於找到平

⁶² 參考丁仁傑（2000）。

衡點。不過今日我們卻也有幸站在一個較好的時間點之上來思考相關議題，因為第一、由於歷史發展的輪廓愈益清楚，且相對於中國大陸而言，台灣又有著較適於宗教發展的環境，我們對於台灣社會中所曾出現過的各種宗教型態以及期間的關係，乃逐漸可以有一個比較全盤的掌握。在歷史「重層化」過程中的第四層，以及解嚴十多年後的這個時間點上，有助於我們對台灣人的宗教世界有一個較為全面而深入的觀察。第二、相關研究材料已累積到一定的程度，尤其是近年來關於台灣宗教發展史的相關論述相當豐富，對於當代台灣新興宗教各教團的調查報告亦紛紛出現，使我們逐漸可以採取一種更大膽的分析性的論述來綜論當代台灣的新興宗教議題。三、歐美與日本的新興宗教研究在理論與經驗研究上都已趨於成熟，相關文獻可以提供我們作為一個對照與論證上的參考座標。

而也正是站在前述的這些基礎之上，本文嘗試對於台灣的宗教發展過程提出一個類型學似的分析，並以此為基礎來對現有和台灣有關的新興宗教研究，提出初步的反省與檢討。當然因為篇幅與論文主旨所限，本文所能完成的目標還是相當局部性的。

既然新興宗教是一個與傳統密切相關卻又是新貌層出不窮的當代社會現象，如何定位與理解新興宗教便是一個始終可以加以繼續討論的研究課題，本文奠基在台灣宗教發展史的基礎上，對這個問題提出了初步的看法，也期待未來的研究者能夠更注意到在歷史脈絡中，各種當代新興宗教現象背後所可能帶有的深刻歷史與文化意涵。

參考書目

丁仁傑

- 1998 〈台灣新興宗教團體的世界觀與內在運作邏輯：一些暫時性的看法〉。《思與言》，36（4）：67-146。
- 2000 〈「清海無上師世界會」略述：對於當代台灣社會變遷中一個新興宗教團體的初步介紹〉，發表於 2000 年 6 月 18 日台灣的宗教研究最新趨勢學術研討會（台灣宗教學會主辦）。
- 2001 〈當代台灣社會中的宗教浮現：以社會分化過程為焦點所做的初步考察〉。《台灣社會研究季刊》，41：205-270。

王世慶

- 1972 〈民間信仰在不同祖籍移民的鄉村之歷史〉。《臺灣文獻》23（3）：3-38。

- 1986 〈日據初期台灣之降筆會與戒煙運動〉。《臺灣文獻》37（4）：111-151。

王見川・李世偉

- 1999 《台灣的宗教與文化》。（台北縣：博揚文化事業有限公司）。

- 2000 《臺灣的民間宗教與信仰》。（台北縣：博揚文化事業有限公司）。

王志宇

- 1997 《臺灣的恩主公信仰－儒宗神教與飛鸞勸化》。（台北：文津出版社有限公司）。

王嵩興

- 1967 〈龜山島－漢人漁村社會之研究〉。台北：《中央研究院民族學研究所專刊之十三》。

王雷泉

- 1997 將終極託付交給歷史－－兼評藍吉富《二十世紀的中日佛教》與《中國佛教泛論》，出於聞思：金陵刻經處 130 周年紀念專輯。（大陸）華文出版社。

- 1999 〈第三隻眼看台灣佛教〉。（大陸）《佛教文化》1999年1月。
中村 元等 著，余萬居 譯
- 1984 《中國佛教發展史》（三冊），（台北：天華出版社）。
印順
- 1991（第13版）《建設在家佛教的方針，收入於教制教典與教學，妙雲集下編之八》。（台北：正聞出版社）
江燦騰
- 1994 〈戰後台灣齋教發展的困境問題〉。刊於《台灣齋教的歷史觀察與展望—首屆臺灣齋教學術研討會論文集》，江燦騰、王見川主編，頁255-269。（台北：新文豐出版公司）。
- 1996 《臺灣佛教百年史之研究（1895-1995）》。（台北：南天書局）。
- 1997 《臺灣當代佛教》。（台北：南天書局）。
- 2001 《臺灣佛教文化發展史》。（台北：南天書局有限公司）。
- 吉元昭治 著 陳昱 審定
- 1990 《臺灣寺廟藥籤研究》。（台北：武陵出版有限公司）。
宋光宇
- 1995 《宗教與社會》，（台北：東大圖書公司）。
- 1996 《天道傳燈》（上冊），（臺北縣板橋市：三揚印刷企業發行總經銷）。
李世偉
- 1998 《日據時代台灣儒教結社與活動》。（台北：文津出版社有限公司）。
- 2000 〈日據時期台灣鸞堂的儒教化〉，見王見川・李世偉，《台灣的民間宗教與信仰》，頁95-121。（台北：博揚文化）。
李世瑜
- 1975 《現代華北秘密宗教》。（台北：古亭書屋）。
李亦園
- 1983 〈社會變遷與宗教皈依——一個象徵人類學理論模型的建立〉，見《中研院民族學研究所集刊》，56期。
- 1984 〈宗教問題的再剖析〉，見楊國樞、葉啓政主編：《台灣的社會問題》，

- 頁385-412。（台北：巨流出版社）
- 1999 《宇宙觀、信仰與民間文化》。（臺北：稻鄉出版社）。
- 李添春
- 1962 〈台灣地區之開拓與寺廟〉，刊於《臺北文獻》，1（6）：67-76。
杜瑞樂
- 1995 〈西方對中國宗教的誤解：香港的個案〉。《二十一世紀雙月刊》6：137-148。
- 余光弘
- 1983 〈台灣地區民間宗教的發展—寺廟調查資料之分析〉，《中央研究院民族學研究所集刊第五三期》（民國七十一年春—民國七十二年六月出版），頁67-103。
- 武內房司
- 1994 〈台灣齋教龍華派的源流問題—清末浙江的靈山正派與覺性正宗派〉。刊於《台灣齋教的歷史觀察與展望—首屆臺灣齋教學術研討會論文集》，江燦騰、王見川主編，頁5-24。台北：新文豐出版公司。
- 吳文星
- 1992 《日據時期台灣社會領導階層之研究》。（台北：正中書局）。
- 吳文程
- 1995 〈臺灣政治轉型理論的分析架構的探討〉。《東吳政治學報》（4）：P135-183。
- 金觀濤・劉青峰
- 1993 《開放中的變遷：再論中國社會超穩定結構》。（香港：中文大學出版社）。
- 林本炫
- 1997 《當代臺灣民眾宗教信仰變遷的分析》。（臺灣大學社會學系研究所博士論文）。
- 林美容
- 1991a 〈台灣民間信仰的分類〉。頁iv-xiv，林美容編《台灣民間信仰研究書

- 目》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 1991b 〈台灣區域性宗教組織的社會文化基礎〉。《東方宗教研究》（2）：343-363。
- 1993 《台灣人的社會與信仰》。台北：自立晚報出版社。
- 2000 〈高雄縣王爺廟分析：兼論王爺信仰的姓氏說〉。《中央研究院民族學研究所集刊第八十八期》（民國八十八年秋—民國八十九年出版），頁107-133。
- 林美容・祖運輝**
- 1994 〈在家佛教：台灣彰化朝天堂所傳的龍華派齋教現況〉。刊於《台灣齋教的歷史觀察與展望—首屆臺灣齋教學術研討會論文集》，江燦騰、王見川主編，頁191-249。（台北：新文豐出版公司）。
- 林佩君**
- 1998 《新聞論述建構之新興宗教語藝視野—以中國時報、聯合報與自由時報為研究對象》。（輔仁大學大眾傳播學研究所碩士論文）。
- 林衡道口述 楊鴻博整理**
- 1996a 《鯤島探源（一）台灣各鄉鎮區的歷史與民俗》。（台北縣：稻田出版有限公司）。
- 1996b 《鯤島探源（參）台灣各鄉鎮區的歷史與民俗》。（台北縣：稻田出版有限公司）。
- 1996c 《鯤島探源（肆）台灣各鄉鎮區的歷史與民俗》。（台北縣：稻田出版有限公司）。
- 若林正丈・吳密察（編輯）**
- 2000 《台灣重層近代化》。（台北：播種者文化有限公司）。
- 岡田謙著（陳乃榮譯）**
- 1960 [1938] 〈台灣北部村落之祭祀範圍〉。《台北文物》9（4）：14-29。
- 岡松參太郎編纂 陳金田譯**
- 1990 《臨時臺灣舊慣制度調查會第一部調查第三回報告書—臺灣私法（第一卷）》。（台中：臺灣省文獻委員會）。
- 岡野正純**

- 1997 〈西方與日本的現代意識—現代化理論及日本的宗教研究〉。頁211-224。《日本與亞洲華人社會—歷史文化篇》，原武道等編。（香港：商務印書館（香港）有限公司）。
- 許地山**
- 1986 《扶箕迷信底研究》。（台北：商務）。
- 許嘉明**
- 1978 〈祭祀圈之於居臺漢人社會的獨特性〉，《中華文化復興月刊》11（6）：59-68。
- 徐振國**
- 1990 〈組合主義與經濟發展：臺灣威權體制的蛻變發展〉。《民主基金會主辦，《中國的民主前途：臺灣地區政治民主化的回顧與展望》學術研討會論文》，台北國際會議中心，11月11日~12日。
- 徐福全**
- 1999 《臺灣民間傳統喪葬儀式節研究》。（台北：作者自印）。
- 姚誠**
- 1999 《洄瀾神境—花蓮的寺廟與神明》。（花蓮：花蓮縣立文化中心）。
- 姚麗香**
- 1984 《臺灣地區光復後宗教變遷之研究》。（臺灣大學社會研究所碩士論文）。
- 馬西沙・韓秉方**
- 1992 《中國民間宗教史》。（上海：上海人民出版社）。
- 唐蕙敏**
- 1999 〈當代臺灣佛教與政治關係〉。《臺灣研究》（大陸），第2期。
- 淺井紀**
- 1994 〈臺灣齋教的《龍華科儀》與靈山正派的教義演變〉。刊於《台灣齋教的歷史觀察與展望—首屆臺灣齋教學術研討會論文集》，江燦騰、王見川主編，頁27-44。（台北：新文豐出版公司）。
- 渡邊欣雄著 周星譯**
- 2000 《漢族的民俗宗教》，（台北：地景出版社）。

莊芳榮

n.d. 《臺灣地區寺廟發展之研究》。（台北：南天經銷）。

莊佩琦

1997 《科學與宗教：台灣新興宗教中的知識份子》。（台北：台灣大學心理學研究所碩士論文）。

陳兵・鄧子美

2000 《二十世紀中國佛教》。（大陸：民族出版社）。

陳玲蓉

1992 《日據時期一神道統治下的臺灣宗教政策》。（臺北：自立晚報社文化出版部）。

陳淑娟

1994 《宗教與世界秩序：國際創價學會的全球化現象》。（東吳大學社會學系碩士論文）。

張珣

1996 〈光復後台灣人類學漢人宗教研究之回顧〉。《中央研究院民族學研究所集刊》第 81 期：163-215。

張新鷹

1998 〈台灣的新興宗教〉。出於戴康生主編，《當代新興宗教》，頁 381-408。（大陸）（北京：東方出版社）。

梁湘潤・黃宏介

1993 《台灣佛教史初稿》。（台北：行印出版社）。

連立昌

2000 《神秘的地下王國—教門會道教演義》。（大陸：福建人民出版社出版發行）。

莊英章

1973 〈台灣漢人宗族發展的若干問題：寺廟宗祠與族身的墾殖型態〉。《中央研究院民族學研究所集刊》第 36 期：113-140。

傅仰止

1997 〈都市中的個人〉，刊於《台灣的都市社會》，蔡勇美、章英華主編，頁 159-189。（台北：巨流圖書公司）。

黃怡蓉

1996 《印心禪法打坐儀式的象徵分析》。（清華大學社會人類學研究所碩士論文）。

彭明輝

1995 《舉頭三尺有神明—中和地區的寺廟與聚落發展》。（台北縣：台北縣立文化中心）。

彭榮邦

2000 《牽亡：惦念世界的安置與撫慰》。（國立東華大學族群關係與文化研究所）。

葉永文

2000a 《宗教政治論》。（台北：揚智出版社）。

2000b 《台灣政教關係》。（台北：風雲論壇出版社有限公司）。

葉春榮

2001 〈神明與廟宇的來源——一個台灣南部農村的例子〉，發表於 2001 年 10 月 26-27 日，人類學與漢人宗教研究研討會（中央研究院民族學研究所）。

馮佐哲・李富華

1992 《中國民間宗教史》。（臺北：文津出版社）。

楊弘任

1997 《另類社會運動：一貫道的聖凡兼修渡人成全——以寶光建德天一宮員義區與天禪聖宮學界區為例》。（清大社會人類學碩士論文）。

楊惠南

1991 〈臺灣佛教的「出世」性格與派系紛爭〉。刊於《當代佛教思想展望》，頁 1-44。（台北：東大圖書股份有限公司）。

董芳苑

1986 《認識台灣民間信仰》。（台北：長青文化事業股份有限公司）。

蔡相燁

- 劉小楓
1993 《臺灣的祠祀與宗教》。一版四刷。（台北：臺原出版社）。
- 劉枝萬
1996 《現代性社會理論緒論：現代性與現代中國》。（香港：牛津大學出版社）。
- 鄭志明
1962 《南投縣風俗志宗教篇稿》。（南投：南投縣文獻委員會）。
- 1984 《台灣民間宗教論集》。（台北：臺灣學生書局）。
- 《臺灣民間的宗教現象》，（臺北縣中和市：大道文化出版社）。
- 1998a 《台灣民間宗教結社》。（嘉義：南華管理學院宗教文化研究中心）。
- 1998b 《臺灣當代新興佛教——禪教篇》。（嘉義：南華管理學院宗教文化研究中心）。
- 1999 《臺灣新興宗教現象——傳統信仰篇》。（嘉義：南華管理學院宗教文化研究中心）。
- 2000 《當代新興宗教——修行團體篇》。（嘉義縣：南華大學宗教文化研究中心）。
- 魏光霞
1997 〈王母信仰的類型研究〉。頁 471-495 于鄭志明主編，《西王母信仰》。（嘉義：南華管理學院宗教文化研究中心）。
- 韓秉方
1994 〈羅教的教派發展及其演變——兼答王見川先生的疑問〉。刊於《台灣齋教的歷史觀察與展望——首屆臺灣齋教學術研討會論文集》，江燦騰、王見川主編，頁 87-110。（台北：新文豐出版公司）。
- 謝英玉
1992 〈從社會學的觀點和台灣光復二十年佛教組織變遷和政治的關係〉。《四海工專學報》，第七期：28-77。
- 鍾秋玉
2000 《禪修型新興宗教之社會心理學研究》。（政治大學心理學系博士論文）。

- 瞿海源
1989 〈解析新興宗教現象〉，見徐正光、宋文里合編：《台灣新興社會運動》，頁 229-243。（台北：巨流圖書公司）。
- 1992（編纂）《重修台灣省通志，卷 3。住民志宗教篇，第 1・2 冊》。（南投：臺灣省文獻委員會）。
- 1997 《台灣宗教變遷的社會政治分析》。（台北：桂冠圖書股份有限公司）。
- 1998 〈解嚴、宗教自由與宗教發展〉。發表於《解嚴後台灣社會政治發展研討會》。（台北：中央研究院台灣研究推動委員會舉辦）。
- 1999 《結社自由、團體參與、與民主》。（台北中研院，自由、平等與社會正義：紀念殷海光先生逝世三十週年研討會）。
- Ahern, Emily Martin
1973 *The cult of the Dead in a Chinese Village*. Standford.
- 1981 *Chinese Ritual and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baity, Philip
1975 *Religion in a Chinese Town*. Taipei, Taiwan, R.O.C.: The Orient Cultural Service.
- Berger, P. L.
1967 *Sacred Canopy*. Garden City, NY: Anchor Books.
- Clarke, P.B. & J. Somers
1994 “Japanese "New" and "New, New" Religions: An Introduction” . In *Japanese New Religions in the West*. Clarke, Peter B. & Jeffery Somers, eds., pp.1-14. Sandgate, Folkestone, Kent: Japan Library.
- Davis, Winston
1980 *Dojo: Magic and Exorcism in Modern Japan*. Stanford University press.
- 1992 *Japanese Religion and Society: Paradigms of Structure and Change*. State University of New York Press.
- Dean, Kenneth [丁荷生]
2000 *China's Second Government: Regional Ritual Systems in Southeast China*.

Pp.77-108 in 王秋桂・莊英章・陳中民主編，社會、民族與文化展演國際研討會論文集。台北：國際漢學研究中心編印。

Douglas, M. D.

- 1966 *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo.* London: Routledge & Kegan Paul.
- 1973 *Natural Symbols.* New York: Vintage.
- 1978 *Cultural Bias.* Occasional Paper No. 35, of the Royal Anthropological Institute of Great Britain, London.

Diamond, Norma

- 1969 *K'un Shen: A Taiwan Village.* New York: Holt, Rinehart and Winston.

Ellwood Jr., Roberts S.

- 1978 "Emergent Religion in America: An Historical Perspective", Pp. 267-284 in Jacob Needleman & George Baker edited, *Understanding the New Religions.* New York: The Seabury Press.

Freedman, Maurice

- 1958 *Lineage Organization in Southeastern China.* London School of Economics Monographs in Social Anthropology, No. 18.

Gallin, Bernard

- 1966 *HsinHsing Taiwan-A Chinese Village in Change.* Los Angeles: University of California Press.

Hadden, Jeffrey K. and Shupe, Anson

- 1986 *Prophetic Religions and Politics: Religion and the Political Order.* New York : Paragon House.

Inoue Nobutaka (井上順孝)

- 1991 "Recent Trends in the Study of Japanese New Religions". In *New Religions.* Inoue Nobutaka (井上順孝), ed., pp.4-24. Tokyo: Institute for Japanese Culture and Classics, Kokugakuin University.

Jordan, David K. and Overmyer, Daniel L.

- 1986 *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan.* New Jersey: Princeton University Press.

King, Ambrose Y.C.

- "Non-Paradigmatic Search for Democracy in a Post- Confucian Culture, The Case of Taiwan, R.O.C". in *Political Culture and Democracy in Developing Countries.* Colorado: Lynne Rienner Publishers, Inc.

Kornhauser, William

- 1959 *The Politics of Mass Society.* New York: Free Press.

Laliberte, Andre

- 1999 *The Politics of Buddhist Organizations in Taiwan, 1989-1997.* Doctoral Dissertation. The University of British Columbia.

Luckmann, Thomas

- 1967 *Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society.* New York: Macmillan.

Luhmann, Niklas

- 1982 *The Differentiation of Society.* New York: Columbia University Press.

McGuire, Meredith B.

- 1997 *Religion: The Social Context.* Wadsworth Publishing Company.

McLoughlin, William G.

- 1978 *Revivals, Awakenings, and Reform.* The University of Chicago Press.

Niebuhr, H. Richard

- 1929 *The Social Sources of Denominationalism.* New York : Meridian.

Overmyer, Daniel L.

- 1976 *Folk Buddhist religion : dissenting sects in late traditional China.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. [中譯本：中國民間宗教教派研究，劉心勇等譯，上海：上海古籍出版社出版：1993]

Pasternak, Burton

- 1972 *Kinship and Community in Two Chinese Village.* Stanford, CA : Stanford

- University Press.
- Powell, John Duncan
- 1970 "Peasant Society and Clientelist Politics". *American Political Science Review* (June), 64:411-425.
- Robertson, Roland
- 1970 *The Sociological Interpretation of Religion*. New York:Schocken.
- Roof, Wade Clark
- 1999 *Spiritual Marketplace*. Princeton University Press.
- Saliba, John A.
- 1995 *Understanding New Religious Movements*. Great Britain.
- Sangren , P. Steven.
- 1987 *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford, CA.: Stanford University.
- Schmitter, Phillip C.
- 1974 "Still the Century of Corporatism?" *Review of Politics* 36(1):85-131.
- Shryock, J. K.
- 1931 *The Temples of Anking and their Cults*. Paris: Geuthner.
- Smith, Richard J.
- 1991 *Fortune-tellers and Philosophers: Divination in Traditional Chinese Society*. San Francisco: Westview Press.
- Teiser, Stephen F.
- 1988 *The Ghost Festival in Medieval China*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Tien, Hung-mao [田弘茂]
- 1989 *The Great Transition-Political and Social Change in the Republic of China*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Troeltsch, Ernst

- 1931 *The Social Teachings of the Christian Churches*, Vol. I. London: George Allen and Unwin.
- Unger, Jonathan, and Anita Chan
- 1995 "China, Corporatism, and the East Asian Model" . *Australian Journal of Chinese Affairs* 33 (January 1995) , 29-53.
- Weber, M.
- 1947 *The Theory of Social and Economic Organization*. Tr. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.
- 1958 *From Max Weber*. Translated and Edited by Hans Gerth & C. Wright Mills. New Jersey: Galaxy Books, Oxford University.
- 1963 [1922] *The Sociology of Religion*. Tr. E. Fischoff. Boston: Beacon Press.
- Wilson, B.R.
- 1970 *Religious Sects :a Sociological Study*. London: World University Library.
- 1979 *Contemporary Transformations of Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- 1982 *Religion in Sociological Perspective*. Oxford University Press.
- 1992 *The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*. Oxford: Clarendon Press.
- Yang, C.K.[楊慶堃]
- 1961 *Religion in Chinese Society*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Zeigler, Harmon
- 1988 *Corporatism, and Confucianism: Political Association and Conflict Regulation in the United States, Western Europe, and Taiwan*. Philadelphia: Temple University Press.