

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*

丁仁傑**

本文的目的，在對於台灣當前新興宗教團體蓬勃發展的現象提出一些暫時性的看法。尤其以當前台灣各種新興宗教團體背後的世界觀做為探索的起點，本文嘗試具體的來說明當代台灣各種新興宗教現象所代表的實質上的意義。本研究發現，在當前台灣各種不同新興宗教團體背後的世界觀中，存在著兩個共通的元素：一個是以自我為修行中心的看法，一個是對於身體與心靈平衡的強調。這兩個元素對於台灣新興宗教團體的修行方式、內部互動模式、與社會行動的方式等等，影響都是極具關鍵性的。根據多重的資料來源，本文即在系統性的討論這些議題。本文最後也討論了以世界觀的角度做為出發點來分析台灣的新興宗教現象時，它所可能具有各種優點和限制。

關鍵詞：新興宗教、新興宗教現象、新宗教運動、世界觀

弘法就為的是兩件事，一是眾生的生命得以健康平安，二則是

* 本文在此要特別感謝兩位匿名審查人的細心指正及提供寶貴的修改意見。

** 中央研究院民族學研究所博士後研究。

眾生的慧命能生滋長住自性本位 (p.98)。

確實的相應——自身百分之百的實證覺受，無可否認。從自己已經不再懷疑自性的不思議，信根具足的力量不斷引動佛性無所不能的能用自然而顯；於是這個良性循環更增益自己的信心。

慢慢的，由內法界自身的身心開始和協、健康，進而影響到外法界週圍環境。家庭和樂、事業順利，世間法沒有煩惱更增益了世出法修行的福慧資糧。在沒有煩惱中定力增強，定力一增慧力亦增，於是實證愈高 (p.137) (李善單〔「佛乘宗大緣精舍」的領導者〕1998a)。

一、前言

本文的目的，在對於台灣當前新興宗教團體蓬勃發展的現象提出一些暫時性的看法，尤其是以當前台灣各種新興宗教團體背後的世界觀（參考後面的定義和討論）做為一個觀照的起點，本文嘗試具體的來說明台灣當代各種新興宗教現象所代表的意義。由於既有的相關研究所能提供的資料尚不十分充足，本文的企圖因此仍然只是在於提供一些暫時性的推論，而非任何具體性的結論，這是此處先要特別加以說明的。

近年來，台灣社會中各種宗教團體的發展非常蓬勃，除了幾個佛教的大型道場有著急速的成長以外（江燦騰 1997），一些新出現的中型或小型的宗教團體，也有著非常突出的增長（例如見鄭志明

1995a, 1995b, 1996, 1998）。幾次在媒體上傳出的宗教事件，像是中台禪寺剃度事件、宋七力斂財事件、太極門詐財案、妙天禪師詐財案等等，在媒體的大肆報導中，似乎也顯現出台灣民眾對於新興宗教的追求已經達到了非常「狂熱」的地步。尤其是在宋七力或是妙天禪師斂財事件以後，許多他的信眾——尤其許多還是所謂的「高級知識份子」，在事件發生之後不但沒有表現出被欺騙的感覺，一時之間反而聚集起來繼續熱烈的支持著他們的領導者（參考莊佩琦 1997），這種現象在過去似乎也是不常聽到過的。而一般媒體的評論，當然還是繼續批評著民眾的無知和台灣宗教的迷信色彩；或者進一步的評論則指出：知識不能解決人類所有的問題，宗教信仰仍然是人間所不可或缺。然而一般媒體的這些看法，在某種程度上，或者是忽略了台灣新興宗教參與者內心真正的心理狀態；或者是在還沒有足夠的證據之下，就太快的預設了今天台灣宗教活動的旺盛和過去傳統宗教的盛行是沒有什麼兩樣的，這兩者看法似乎都缺少了對於台灣當代新興宗教團體內部實質基礎與運作邏輯的一種更深入的理解。

同樣的，學術圈方面也還欠缺對於台灣新興宗教現象比較深入而廣泛的處理。少數學者曾針對個別新興宗教團體做過個案分析（例如丁仁傑出版中；王見川、李世偉 1998；鄭志明 1995a, 1995b, 1996, 1998）；在整體概念思考上比較有貢獻的則有李亦園（1983, 1984）、董芳苑（1986：320-321）、鄭志明（1996）、和瞿海源（1989）等等。

在討論之前，讓我們也先對本文所使用的「台灣新興宗教」這個名詞做一番說明。隨著社會環境的變遷，任何時代、任何地區，經常都會有新興的宗教團體或是傳統宗教團體新興化的情況出現，因

此「新興宗教」這一個用語在定義上是有其困難的。不過因為在近代有幾個新興宗教的潮流是特別受到矚目的，因此通常也獲得了宗教社會學學者較廣泛的注意。其一是歐美 60 年代 70 年代的「新宗教運動」(New Religious Movements)(例如參考 Robbins 1988; Wallis & Bruce 1986) 所代表的一種西方理性社會中的「反文化」的興起 (counter-culture); 其二是 1980 年代末期至今歐美新興宗教活動中的另一個熱潮「新紀元運動」(New Age Movement)(例如參考 Heelas 1996; Kyle 1995; Melton 1992: 163-180) 所代表的一種結合神秘主義並強調自我性靈開發的新潮流; 另外在日本，則有著大約是二十世紀初期以後所發生的反映出了日本社會結構急速變遷的所謂「新宗教」(New religion)、或是更近的 (1970 年代以後) 更強調精神和性靈面向的「新新宗教」(“New” new religion)(例如參考 Clarke & Somers 1994; Inoue Nobutaka [井上順孝] 1991); 而在當代全球所普遍發生的宗教熱潮裏 (參考 Beyer 1994; Roof 1991; 邢東田 1995)，在不同地區，也都發生著各種性質不同的新興宗教現象 (例如參考 Lee [1994] 對馬來西亞新興宗教的研究; Hackett [1987] 等人的對奈及利亞新興宗教運動的研究等等)。

至於台灣學者對於台灣宗教團體的研究，也有特別以台灣戰後至今或是台灣目前較具有活力的宗教團體為研究對象的，幾個名詞像「新興宗教」(董芳苑 1986: 320-321; 鄭志明 1996)、「新興宗教現象」(瞿海源 1989)、「新興宗教運動」(林本炫 1991) 也都各有指涉，雖然這些名詞大致上都指的是台灣戰後 (1945 年以後) 的新興宗教團體，並且通常也包括了傳統宗教新興化的團體在內 (不過

鄭志明 1996 和林本炫 1991 的定義裏則沒有包括)，不過整體來看，對於「新興宗教」這一名詞的用法，台灣的學者之間還沒有獲得很清楚的共識，而這些關於定義方面的爭論，也不是我們在此嘗試要來解決的 (參考鄭志明 1996)。不過以下，為了討論上的便利，我們是要特別限定本文所要處理的範圍的。基本上，「台灣新興宗教」雖然可能有著各種指涉，本文採用的則是鄭志明 (1996) 的講法：也就是用新興宗教來指涉台灣的各種新興宗教團體，但卻又不包含傳統宗教新興化的團體；同時，本文也只處理在台灣解嚴 (1987) 以後有著快速成長的各種具有組織形式的宗教團體；但是本文並不處理和基督教、天主教、和伊斯蘭教傳統直接有關但卻和台灣民間宗教傳統有著比較大的差距的各種新興宗教團體 (這一方面將單獨另做處理)。

這一種做法，當然還是很有爭議性的，鄭志明 (1996) 曾指出，新興宗教團體和傳統宗教新興化的團體，在分辨上很不容易，比如有些新興宗教團體還是打著傳統宗教的招牌，有些被視為傳統宗教的新興團體，其組織與運動方向也愈來愈與新興宗教相似。不過基本上，傳統宗教新興化團體「在教義與儀式上大致還是承續了傳統宗教的作法，只是在組織與發展的型態上隨著時代的潮流作了某些相應的改變而已。至於新興宗教團體其改變的部分比較多，且涉及到儀式的改造。」(鄭志明 1996: 277) 當然，若要以「傳統宗教／新興宗教」這種二分法來定位不同的宗教團體，必然會涉及到不同宗教團體之間對於「正統／非正統」的意識型態之爭，學者的列舉和定位也很可能會和各宗教團體參與者的自我定位間有所差異。不過，為了接下來討論上的便利，我們底下還是嘗試先用列舉的辦法，來指出本文所要處理的實際的對象。基本上，在本研究中所要處理的「新興宗教」，是

指在台灣解嚴以後才開始快速蓬勃發展的新興宗教團體，在意含上大致是包括了：

1. 幾個中大型的新興宗教團體，雖然多少都具有一些佛教色彩，但各個團體的作風卻非常不同，像是清海⁽¹⁾的「禪定學會」、盧勝彥的「真佛宗」、李元松的「現代禪」、包玉蘭的「佛乘宗學會」、李善單的「佛乘宗大緣精舍」、彭金泉的「大乘禪功學會」，妙天的「印心禪學會」和宗聖的「萬佛會」等等。

2. 另外則是一些散居台灣各地的較小型的修行團體，像是一些小型的禪修或密教團體，人數由幾十人到幾千人不等，常以各種協會或研究會為名舉辦各種和修行有關的活動，舉例來講，像是「大日如來學會」、「心靈瑜珈學園」、「亥子道」、和前此曾傳出財物糾紛的「中國天地光明協會」等等這類五花八門大小不一的團體。

3. 而這裏要特別指出的是，在我們的討論裏，並不包含傳統的廟宇，同時也不包括「弘化院」、「一貫道」、「慈惠堂」、「行天宮」、「儒宗神教」等等團體。並不是我們認為它們在解嚴以後已經減緩了成長，而是說它們的快速成長大致是在解嚴以前就已經發生了，因此在此不列入我們討論的範圍。另外，幾個一般認為是較正統的佛教組織，也就是傳統宗教新興化的團體，像是「佛光山道場」、「慈濟功德會」、「法鼓山道場」、和「中台道場」，雖然都是在解嚴以後才開始快速發展的，也具有某些和其它新興宗教團體類似的特質，不過它們在意識型態上仍有濃厚的正統色彩，教義與儀式皆與傳統佛教有著較為清楚的連續性，新興宗教的色彩表現得比較沒有

那麼明顯，對這些團體，本文在此也暫時不做處理，將另外為文再討論之。同時，幾個由國外傳進來的新興宗教像是「奧修靜心會」、「山達基」(Scientology)、「國際奎師那意識協會」(ISKCON)、「超覺靜坐」(Transcendental Meditation) 等等，也不在本文的討論之列；此外，如同前面所述，本文也不處理和基督教、天主教、和伊斯蘭教傳統直接有關但卻和台灣民間宗教傳統有著較大差距的各種新興宗教團體。

當然，這種列舉法既不周延也很可能會有遺漏，並不能做為界定「新興宗教」的依據，不過由另一方面來看，因為我們的研究對象，主要是廣泛的存在於各個新興宗教團體背後的一個共通的世界觀（見後所述），而非個別的宗教團體，因此在此列舉過程中的遺漏，對我們討論的結果，相對來講其並不是那麼的大，這是這裏要特別先做說明的。

現在，讓我們再回到台灣學術圈對於台灣新興宗教的討論裏來。首先，董芳苑（1986：205-227）在對於台灣戰後「新興宗教」的討論中，曾歸納出了六點「新興宗教」可以發生的原因：社會危機的影響、民族意識的激發、現世安逸的嚮往、原有宗教的反動、來世極樂的期望、宗教天才的發明。這些說法相當具有參考價值，不過尚缺少對於台灣整體社會脈動的一個比較系統性的分析。

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的：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約束的，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

(1) 以下對於各宗教團體的領導者，依學術慣例，皆不另加稱謂。

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。李氏於是更認為功利主義與虔信教派的趨勢，恰是在正反兩面表現了中國文化對宗教現象所發生的作用。李亦園（1983）在另一篇文章裏，則嘗試套用 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。他嘗試要說明的是：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，在社會急遽變化中（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了），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。

瞿海源在1990年左右所做的觀察中，曾明確點出了當時台灣的新興宗教中（主要包括了台灣戰後以來的各種新興宗教團體，像是「新約教會」、「天德教」、「天帝教」、「弘化院」、「一貫道」、「慈惠堂」、「行天宮」、「儒宗神教」等等）所具有的七個外顯的特性：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）；並且其所提供的對於當時新興宗教發展原因之探討，和李亦園（1983）類似，都非常強調著一種社會學的面向（1989：239-241）——也就是一種一般所謂的新興宗教的「社會解組論」或「社會迷亂（anomic）論」（參考 Yinger

1970：170；Earhard 1989：222-227）：社會分化或複雜化增加了人們的不確定感，使得人們更走向宗教，以及都市化和傳統社區的瓦解也促進了都市中新興宗教的發展；換句話說，社會解組或迷亂是造成一個社會新興宗教發展的非常重要的原因。而在此之後，台灣新興宗教研究的學者在討論上也大致不出瞿海源所提出的一些基本概念和討論架構。尤其是鄭志明在1990年代中期以後對於台灣新興宗教的觀察中，發現瞿海源早先所提出的幾點關於台灣新興宗教的外顯特性仍然頗為適用（1996：274-275），而他對瞿海源所提出過的「靈驗性」的概念，則做了更詳細的說明，並認為它是判定台灣當前新興宗教的最重要的準則（1996：278-280）。

以上的研究雖然提供了一些思考台灣新興宗教現象的良好架構，不過大部分的討論還是以較為一般性的說明和外在概念架構上的直接採用居多，缺少對於一些宗教現象或宗教團體更為具體的分析。尤其是對於形成新興宗教團體的基本元素之間所可能存在的複雜互動關係（如社會結構因素、華人宗教傳統，與領導者的創新等要素之間的互動），也缺少更完整的說明；其次，當學者在指陳台灣新興宗教的各種外顯特徵之時，似乎也還不能夠進一步的找出這些特色之間最基本的關連性，以及在台灣各種新興宗教現象底層的一個台灣新興宗教所具有的根本性質到底何在。

以上這些既有的研究取向，對於了解台灣的新興宗教現象都是極有貢獻的，值得進一步去加以開發。不過在這兩種做法（提供新興宗教社會成因的解釋，和列舉新興宗教外顯性的特性）以外，本文在此想要做的，卻是另一種對於新興宗教的處理方式。這種做法是：我們首先假設台灣當代各個新興宗教團體的背後各有其隱含的一套世界

觀 (world view, 參考我們後面對此概念的定義和討論), 而因為當代台灣新興宗教團體的勃興, 俱是在同一個歷史時空中所發生的, 因此在這些不同套的世界觀之間, 我們又進一步假設其間有著某種共同或類似的成份存在, 並且這些類似的成份, 也間接或直接的和台灣新興宗教團體各種五花八門的現象有關, 於是進一步的, 只要我們能適當的捕捉這些共同或類似的成份, 一方面我們可以因此而對新興宗教外顯特性底層的基本性質有一個更深入的釐清, 一方面我們也可以更進一步的來推測出什麼樣的社會成因才是和新興宗教現象更具有著直接的關連性的。而這種做法的好處是, 在現有相關研究相當不足的情況下, 直接由新興宗教團體背後的世界觀與內在運作邏輯來思考, 我們或許也比較可能對於台灣的新興宗教現象, 先有一個暫時性的全盤的理解。

類似的這種以世界觀的角度來分析新興宗教的作法也曾出現於 Hardacre (1986), 她以日本「新宗教」中的「黑住教」為主軸, 進一步加以擴展而系統性的分析了在日本不同「新宗教」團體底層的一套共通的世界觀, 並且指出在這套共通的世界觀中, 一種「相信自我是可加以控制的觀念」(p.16), 是傳統的日本佛教和神道教中比較淡薄的, 而其對於日本「新宗教」的影響則是巨大的。另外, 從事華人民間宗教研究多年的研究者 Overmeyer (歐大年) (中文未出版講稿) 也曾以「中國民間宗教的秩序和內在理性」為題, 試圖在各種五花八門看似雜亂的華人民間信仰活動中, 尋找出一套內在的規律, 並指出華人民間信仰「既不迷信也非脫序」, 自有著「建立於自身信仰和前題的秩序與內在理性」, Overmeyer 這種處理宗教議題的角度也是和前述的 Hardacre 類似的。而本文的討論是深受到這兩位學者

上述觀點的啟發的。

這一種處理的方式, 背後是有著很強的預設存在著的, 也就是在其中, 一方面我們隱含性的認為: 一旦新興宗教團體的出現和發展, 在一個社會中一時蔚為一股潮流, 那麼因為它們是俱起自於一個同樣的社會情境, 因此很可能, 至少對於其中某些社會組成較為相近的新興宗教團體而言, 在其背後是有著某些類似的基本訴求和宗旨的; 另一方面, 我們也先假定了, 假設一些宗教團體的世界觀中有著類似的成份, 這些成份將不只是一套存在於人們認知層面的概念而已, 它還會在相當程度上, 影響到這些宗教團體各種內部與外部活動 (像是儀式、人際互動與傳教的活動等等) 的表現的方式, 也因此如果我們能夠適當的捕捉到台灣當前新興宗教團體背後世界觀中所共有的某些成份, 我們大致上也就能夠更清楚的釐清, 台灣各種五花八門的新興宗教現象背後, 所可能存在的一種內在運作的基本邏輯, 而這也是本文的一個基本的研究立場和取向。

換句話說, 在本文的處理裏, 我們已經先隱含性的假定了: 台灣當代的各種新興宗教團體, 可以是清海的「禪定學會」, 可以是盧勝彥的「真佛宗」, 也可以是彭金泉的「大乘禪功學會」, 因為它們有著相對來講是較為類似的宗教傳統 (華人民間社會中的宗教傳統, 見後所述), 又俱在同一個時空中, 幾乎是同時的取得急速的增長, 因此在其背後的世界觀中, 是可能有著一些共通的東西存在著的。

當然, 這實在是一個很強的預設, 尤其在學界還沒有對於台灣的「新興宗教」提出一套清楚的定義和分類系統之前 (參考鄭志明 1996 的討論), 就做這樣的一個預設, 的確是存在著某種危險性。不過, 由另一方面來看, 這樣的做法卻也有著許多好處, 最主要的

是：這一種處理的方式，確實能夠幫助我們對於當前台灣的新興宗教現象，有一種抽象層次比較高的本質性和全盤性的理解，它也將使我們更容易直接跳入問題的核心來思考台灣的各種新興宗教現象；同時，我們也要注意，這一種處理也不全然是沒有經驗上的基礎的，事實上，本文即將要進行的各種討論上的要點，都是根據筆者在許多台灣新興宗教團體實際參與和資料收集的過程中，所逐步形成的一些看法，這些看法並經過了在觀察過程中進一步的確認或否認，才逐漸形成了更進一步的暫時性的結論（也就是發現到在台灣不同新興宗教團體背後的世界觀中，確實有著某些類似成份的存在）。也因此，本文背後強烈的預設，在某著程度上也是有著它經驗上的基礎的。

而本文的主要資料來自於：一、本人曾對幾個重要新興宗教團體在台北地區的連絡處、或分會做了相當的接觸，⁽²⁾並對個別團體，收集了相當程度的資料（包括各種書面資料以及在電腦網路上有關各宗教團體的豐富資料）；二、同時，本人也參加了部份前述團體所舉辦的共修或是法會的活動，在活動中也曾非正式的和其它參與活動的幹部或參與者做過簡短的訪談。在這些資料的基礎上，我們因此可能對於台灣的新興宗教現象做一些嘗試性的推論。以下，就讓我們開始來對台灣新興宗教團體背後所存在的世界觀與內在運作邏輯——來做逐步的探討。

(2) 本人曾直接接觸的新興宗教團體（總會或是台北地區的分會）主要包括了：清海的「禪定學會」、盧勝彥的「真佛宗」、「佛乘宗」、「佛乘宗大緣精舍」、「大乘禪功學會」等等。此外，由蒐集到的相關出版品裏，本文分析的對象還包括：「現代禪」、妙天的「印心禪學會」、以及「萬佛會」等等。

二、台灣新興宗教團體背後世界觀中所具有的共通的成份

世界觀 (world view) 是一個由文化人類學家所發展出來，做為了解人們認知層面的內涵，和用此來進一步做為不同地區「跨文化比較研究」基礎的一個概念（例如 Redfield 1952, Kearney 1984）。最典型的定義來自於 Redfield (1952)，他對世界觀一詞做過如此的說明：

「世界觀」不同於文化、意索 (ethos)、思考型態 (mode of thought) 和國民性等概念，它是一個社會中的成員在其行動上所具有的特質。「國民性」所指涉的是人們由外部對於一群人的看法，而「世界觀」則指涉的是一群人向外看待的方式。以上這些我們都可以稱其是文化，而「世界觀」特別指的是一個特定社會中一個人如何看待自己與其它事物之間關係的方式。它說明了種種和自我不同以及和自我相關的存在物所具有的性質，簡單的說，也就是人們對宇宙的看法。它是對於人們下列問題的解答的觀念上的組合，像是：我在哪裏？在什麼樣的世界中我產生了行動？我和這些事物之間的關連又何在 (p.30)？

延續這個定義，世界觀一般指的也就是一群對於自我、他人、分類概念、因果關係，以及時間和空間等的一套系統性的看法（參考 Kearney 1996：1380），涉及這個概念的爭論很多，主要的焦

點是擺在它和其它概念之間的區別或混淆到底何在（例如 Geertz 1957）？它和語言之間的關係為何（例如 Werner 1970; Whorf [1927-1941] 1956）？以及它是否具有一些基本的普遍性的範疇（例如 Jones 1972; Kluckhohn & Strodtbeck 1961; Redfield 1952, 1953）等這些問題上，限於篇幅我們在此就不再涉及這些討論。

早期世界觀這個概念雖然主要是被應用在較封閉的社區中（例如 Hoebel 1978; Kearney 1972），近來也有學者不再受限於地域的範圍，例如像是開始藉此來處理移民的世界觀轉變的問題（例如 Basch et al. 1994），而更進一步的則有 Hadacre (1986)，她曾應用世界觀的角度，以在日本「黑住教」中所收集到的資料為基礎，而對日本「新宗教」的現象做了相當深入的分析。

以一套共有的世界觀來解釋一群分佈的非常散漫的人群的作法，的確有它的爭議性，不過這種分析角度被使用的本身，事實上也反映了當代世界情境的一種演變，也就是由於傳播和運輸上的便利，可能擁有共同或類似的一套世界觀的人們其間居住的距離，已經愈來愈擴大了，因此擁有類似世界觀的人們，也就不見得一定是屬於一個狹小的地域範圍內了，也之所以如此，我們也就比較可能用世界觀這個概念，來處理一個更廣泛的人群們所可能具有的類似的認知世界的圖像。

而由更動態的層面來看，正如同 Horton 所說的：

透過說明各種行動與事件所可能會產生的後果，〔世界觀〕可以幫助人們對未來預做準備，同時若我們能夠展現出來其實表面上複雜多端的現象也只是少數相關性的幾個原則間的運

作而已，我們對於這些〔複雜的現象〕也就更能夠加以理解了 (Horton 1962: 213, 轉引自 Hadacre 1986: 8)。

也因此，如果我們能夠理解一個群體的人所共同具有的世界觀的話，我們也就可能更進一步的來認識這些人們在行為所具有的動態層面，於是這種以一群人們所共同擁有的世界觀做為關注焦點的研究取向，其實質研究成果因此也很可能是相當豐富的。

回到我們所關心的主題：台灣的新興宗教上來，如果以世界觀的角度出發，我們或許首先要問的是，如果在解嚴以後台灣所興起的各種宗教團體是俱起自於一種共同的社會處境當中的，那麼有沒有可能在這些團體的背後，存在著一些共同的關懷或訴求，或是更進一步的，一套共同的世界觀呢？

對於這個問題的回答，顯然是必需建築在對於各種宗教團體世界觀的完整而系統性的考察的，而這樣的一種討論的基礎卻似乎是我們現在所沒有的。不過在此我們倒是可以退而求其次，先假設台灣每一個宗教團體的背後都隱含性的或是明顯的存在著一套特有的世界觀，而在不同的新興宗教團體間，雖各有不同的世界觀，但是其世界觀中卻有著一些共同或類似的成份，是和傳統宗教團體中的世界觀有著某種差異的，而我們也假設這種差異的存在，會使得台灣的新興宗教團體表現出種種和傳統宗教有別的樣態。於是，在這些假設之下，我們也相信，尋找台灣不同新興宗教團體背後世界觀中的共通的成份，這種研究方向的本身是有意義的。

不過，前面這一連串的假設，事實上又牽涉到了另一個方法論上的問題：如果世界觀是一套關於幾組不同範疇的觀念之間相互整合良

好而構成的一套整體性的系統的話，那麼我們是不是還有可能在各種有著有機性和整體性的不同套的世界觀之中，抽離出某些共同的或類似的觀念呢？而就算是能夠找出這樣的一些觀念，我們又應該對其做出什麼樣的一種詮釋呢？

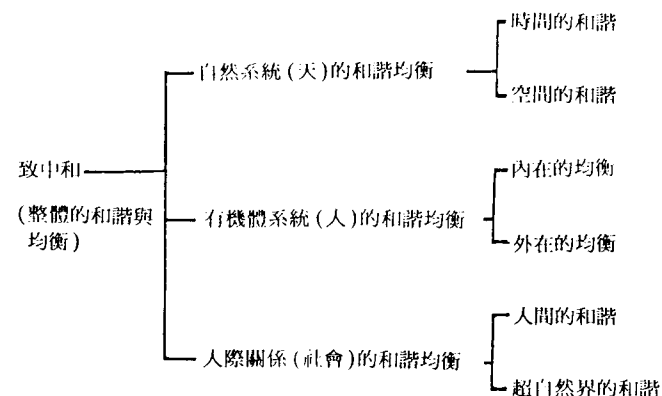
我覺得這個問題的答案，要視不同套世界觀背後的基礎與傳承而定，在對於某些套世界觀之間的討論中，因為其原本就有著類似的傳統，因此是有可能以前面所說的這種方式來加以處理的，換言之，在不處理屬於基督教、伊斯蘭教等具有外來宗教傳統的新興宗教的情況下，本文已經隱含性的先假定了：在台灣當前不同新興宗教團體背後的世界觀中尋找共同元素的做法，在方法論上是可行的，當然，這個假定是需要進一步的資料來做檢定的，不過本文在此倒是願意先暫時性的接受這樣的一種立場。

而本文接下來的討論，也完全是建築在這樣的一種立場上的。尤其是根據我實際的參與和觀察，在經驗上，我也傾向於認定，在台灣當前各個不同新興宗教的世界觀背後，至少有幾個觀念，是相當具有共通性的，而對於這些共通性的討論，也正是本文的論旨所在。

以下，在我們討論這些共通性之前，先來看一看傳統華人社會的一套世界觀到底是什麼？因為事實上既然當前台灣的新興宗教團體是在台灣的文化環境裏發展出來的，其所擁有的世界觀當然應該會和傳統華人的世界觀有著某種連續性，因此在此我們也應該來對傳統華人的世界觀先有一個基本的認識。

李亦園曾經指出(1995: 126-136)，華人文化中最基本的運作法則是追求均衡與和諧。而為達到最高均衡與和諧的境界，則是要在三個不同層面上（自然系統〔天〕）、有機系統〔人〕、和人際關係系

統〔社會〕）共同獲得均衡與和諧。他用了這樣的一個圖來做說明：



圖一：華人傳統宇宙觀的基本架構（資料來源：李亦園 1995：127）

而傳統民間文化理想中的最完善境界也就是「無論是個人的身體健康、以至於整個宇宙的運作，都以此一最高的均衡和諧為目標，而要達到此目標，就是要在三個層面的次系統都維持均衡和諧」（李亦園 1995：128）。

李亦園更進一步指出，這個三層面的均衡和諧系統是華人信念中總體和諧的三步驟，而它也在縱的形式上勾連了華人文化中大傳統與小傳統兩部份：在小傳統的民間文化上，追求和諧均衡的行為表現上在日常生活上最多，因此總體的和諧目標大都限定在個體的健康及家庭興盛上面；而在大傳統的仕紳文化上，追求和諧均衡則表達在較抽象的宇宙觀以及國家社會的運作上。

這一套傳統華人的世界觀，事實上和今日台灣新興宗教團體背後的世界觀，仍然是有著密切的關係的。因為台灣今日的新興宗教，本

來也就是在華人的社會中所發展出來的，它也不可能和傳統的世界觀有著太大的割裂，正如 Fisher (1984) 在「論述上的忠誠」(narrative fidelity) 這個概念的討論中所指出的，任何一個成功的組織或社會行動，其形式必需要和既存文化中的內容有著某種符應的。不過另一方面來講，就做為社會變遷中的新興宗教現象來看，台灣這些新興宗教團體背後的世界觀中，當然也會具有某些有別於傳統華人世界觀的新元素，否則這個社會除了既有的傳統宗教團體以外，也就不再需要其它的新興宗教團體來滿足人們的某些心理需求了。這種傳統華人的世界觀與新興宗教團體的世界觀之間所可能存在的關係模式，是我們先要有一番認識的。

至於我們要如何來捕捉新興宗教團體背後世界觀中共同的成份呢？的確，在我們還沒有系統性的來釐清各個不同宗教團體背後整套的世界觀⁽³⁾之前，就直接來處理其中所共有的某些成份，有它的困難與危險性。不過事實上，在直接參與各個新興宗教團體內部的互動與閱讀其內部各種豐富的出版品之後，我們事實上並不難發現這其中有著某些非常類似的內容，是不斷的在不同的形式中被表達了出來的。以下，為了討論上的便利，在討論台灣新興宗教團體背後世界觀的共同成份之前，就先讓我們直接跳入各宗教團體的相關資料中，來看一看其中可能存在著一些什麼樣的基本訴求與宗旨。譬如說，在比較注重神通感應的「佛乘宗大緣精舍」⁽⁴⁾裏，其領導者李善單 (1998a) 曾

說過這麼樣的幾段話：

弘法就為的是兩件事，一是眾生的生命得以健康平安，二則是眾生的慧命能生滋長住自性本位 (p.98)。觀自在菩薩到此可是下了結論：過去、現在、未來的一切眾生，如果能皈依著自身自性佛位而且完全覺證自身佛性十大一如的不思議，那麼無上正覺的成就——成佛是必然的事 (p.130)。我們可以大膽的說，佛教、學佛根本不是學釋迦牟尼這個人。佛陀整個佛教的教義是叫眾生——學知自己有佛性，進而覺證自身佛性不思議，最後是我佛根本無二別 (p.134)。確實的相應——自身百分之百的實證覺受，無可否認。從自己已經不再懷疑自性的不思議，信根具足的力量不斷引動佛性無所不能的能用自然而顯；於是這個良性循環更增益自己的信心。慢慢的，由內法界自身的身心開始和協、健康，進而影響到外法界週圍環境。家庭和樂、事業順利，世間法沒有煩惱更增益了世出法修行的福慧資糧。在沒有煩惱中定力增強，定力一增慧力亦增，於是實證愈高。世間世出不斷圓融互益，俄然間發現自身所在之處即是淨土；心不假外求，佛在裡頭坐。於是，一切苦厄俱沒，清淨法喜不止，日久生功法身自出。成證菩薩後再無退轉，如是奮力精進終是究竟明了一切實相 (p.137)。

其中我們注意到，該組織強調著生命的健康、平安和自身的慧命是修行主要的著眼點，而「由法界自身的身心開始和協、健康，將會影

(3) 雖然鄭志明 (1995a, 1995b, 1996, 1998) 對於新興宗教團體的研究曾累積了大量豐富的成果，不過在關於新興宗教團體背後世界觀這個問題的討論上，我們目前所有的文獻還是十分稀少的。

(4) 「佛乘宗學會」由緣道 (羅雷) 成立於 1991 年，其病故後分裂為三個團

體，「佛乘宗大緣精舍」、「大乘禪功學會」和「佛乘宗學會」，目前信眾約各有數萬人，參考鄭志明 (1998: 235-292) 中詳細的說明。

響到外法界周圍的環境」則是修行自然的結果。同樣的，雖然有著不同的語調和詞彙，但意思也是類似的，「禪定學會」⁽⁵⁾的青海曾這麼說：

我們的人身或我們人類的生活，不只是物質的肉體和心智的思
想力，還有這兩者之外的東西，那就是靈性！是我們內在的靈
性、智慧或無上力量，帶給眾生生命及維持生命……

……如果我們用大智慧，用與全宇宙網路相連繫的中央智慧
做事，我們就能做出許多神奇而絲毫不費力氣的事……

天堂人間、天堂地獄僅只一髮之隔，不同只在我們的注意力，
只要我們向內集中，而不向外分散，就會認識上帝的天國。
……

不同的國家就像家裡頭不同的房間，全家人都有權利共用，並
與他人和諧生存在一起。只要我們之中仍有多數人不開悟，沒
有使用我們內在的大智慧來照顧這個世界，不管所作的事是
大是小，這世界還是不會變成我們所夢想或所期望的樣子。因
此，未來的世界掌握在我們的手中，並非掌握在任何大國的政
治人物手上。……

因為在這個時代有許多人開悟，使用智慧去加持這個世界，
或者幫助鄰人走上開悟之路，一傳十，十傳百，很快的大多數

(5) 青海所領導的「禪定學會」成立於1980年代中期，早期稱「無量光靜坐中心」後改稱「禪定學會」，在1997年時，據報導其在台灣約有超過三十萬以上的信眾（見Chua-coan, 1997: 43）更詳細的介紹參考鄭志明（1998: 57-170）。

人就會生活在他們與生俱來的智慧裡了，並且使用它去加持
這個世界，使世界成為天堂……（《青海新聞雜誌62期》，
1996: 9-11）。

其中，我們除了人身以外，更要去追求的是一種內在的靈性，而眾人的智慧更能「加持」這個世界，使此間成為天堂。

另外，鄭志明根據「印心禪學會」⁽⁶⁾的出版資料指出，該會中所提倡的「印心禪法」有著如下的性質：

妙天又將其「印心禪法」稱為「智慧禪法」，要人進入到「超意識」的世界，即「真空的世界」。再超越了這個超意識的第七界，進入到第八界——智慧的本體世界，達到第九界的「智慧本性」，再到第十界的「智慧本心」，所謂入禪定，就是要達到十大禪界的最後三個世界——智慧本體、智慧本性與智慧本心。對人的生命來說，是人最高層次的提昇，是最富生命力、最富創造力、最富智慧力的境界。

妙天將這樣的「宇宙禪」，落實到現實生活的實踐上，建構了「生活禪」、「工作禪」、「生存禪」、「家庭禪」、「社會禪」、「國家禪」、「世界禪」等。妙天強調人要從生活當中去體驗「禪」，要用心體的靈性的智慧去參，以靈光去做人做事，就能超凡入聖。即妙天認為人可以運用宇宙的能量，來改變人的命運與社會的命運，達到「人人圓滿」、「事事圓

(6) 妙天所領導的「印心禪學會」成立於1980年代後期，原至少有信眾數萬人，在其傳出一連串詐財與欺騙的事件以後，目前參與人數已大為萎縮。對該組織更詳細的說明參考莊佩琦（1997）和鄭志明（1998: 171-234）。

滿」、「物物圓滿」、「法法圓滿」（見鄭志明 1998：206–207 的說明）。

此處，禪定的目的，是要開發人的本心與本體，達到人的一個最高的層次；而只要人能夠運用宇宙的能量，個人的命運和社會的命運也就能夠達到更圓滿的境界。

在和密宗傳統有著高度關連性的「真佛宗」⁽⁷⁾裏，其領導者盧勝彥是這麼說的：

密教裡面還有由自己本身的拙火，就是內火，運用你的內火、氣，運送明點來衝脈，然後開輪，這一種方法是屬於內修的方法。當你這種內外修行能夠完全一致的時候，就叫做「內外打破」（盧勝彥 1992a：229）。

具體來講，所謂的內修也就是：

……在內修方面，單單那些名詞你就要認清楚。什麼是氣？什麼是脈？什麼是明點？什麼叫上行氣？什麼叫下行氣？什麼叫天行氣？什麼叫心氣？什麼叫上樂空？什麼叫中樂空？什麼叫下樂空？什麼叫四喜？什麼叫四空？你通通要很清楚的。而且所有七輪、六輪、五輪，你通通要認識很清楚，你才能夠內修的，因為這些東西你不清楚的話，你一下子搞錯了，就全部

(7) 盧勝彥所領導的「真佛宗」，成立於1980年代末期，早期稱「靈仙宗」，目前總部雖設於美國西雅圖，其信眾主要仍多在台灣，其內部自稱該宗在全球約有信眾四百萬之多（見《真佛經藏》1998：7），對該組織的詳細介紹，請參考鄭志明（1995a）。

都完蛋了。

這個白菩提，因為你昇起拙火，同樣要引起白菩提下降。這個白菩提從天心往下降的時候，就會升起一種初喜，就是歡喜的喜；那麼，到了喉輪的時候，就會變成勝喜，很興盛的那種喜；到了心輪的時候，變成超喜，就是一種超越的一種快樂；那白菩提一直到密輪的時候，就會產生俱生喜，就是與生俱來的那一種喜悅。這個叫做四喜。

那麼，四輪會轉化成為四空，這是一種修行。那麼，白菩提下降，紅菩提上昇，在心輪的時候，因為，紅菩提把整個肉團心燒成八葉蓮花，那麼，白菩提下降的時候，就把這個蓮花融合得更漂亮，也就是用火來把肉團心變成蓮花，那麼，蓮花必需要由白菩提下降，把它融合得更加圓滿，紅白菩提相會在心輪，就結成一般所謂的「佛」，佛性就在心輪變成法身佛，是這樣子的（盧勝彥 1992a：233–234）。

而所謂的外修則是：

在佛法之間，其實都是平等的。釋迦牟尼佛經常教我們的思想是「無我、無他、無眾生」。這世界上的煩惱出現，就是因為「有我、有他」，就會有戰爭，所以，建立西方極樂世界，在我們世間之上，唯一要學習的就是：沒有我、沒有他、沒有眾生，這樣子才是一個大乘的世界，才是一個極樂世界。這個是屬於外修、外行，就是屬於你自己本身在外面修行而行於外的一種思想（盧勝彥 1992a：229）。

這裏，說明了修行的最高境界也就是紅白菩提相會在心輪，結成了所謂「佛」的一種境界，而相對應的，則有一種所謂「外修」，也就是修行之後行於外的一種思想，是一種「無法，無他，無眾生」的極樂世界。同樣的，在有著密宗傳承的「萬佛會」⁽⁸⁾裏，雖然其一方面十分強調改革性的社會活動，一方面其主要的修行法門，卻還是主要在對於個人意識的對治，這種法門，也就是其領導者宗聖所鑽研而成的所謂「念力瑜珈」法門，該組織對此有著這樣的說明：

所謂「念力」，是指「身體、語言、意識」的集中，所發揮出來的功能（力量）；瑜珈意即「相應」，使物質和精神思想結為一體，所表現（反應）出來的結果。也就是心領神會，道感神交之意，使生命的物理現象，變成具有哲學意義的詮釋價值（參考網址：<http://www.buddhas.org.tw/D/d12.htm>）。

該會又指出，在修行上：

首要的準備功夫，是把所有的「情緒意念歸零」，從零開始，然後是逐步的由「發現自我」、「創造自我」、「分享自我」、「超越自我」……，依序重新「建立自我」。這就是有名的禪教公案「從零到零」的水平思考。接下來是，把生命的族群網絡分組，在每一個單一組別之中，去散布「念力」使之「相應」。這必需花費一些時間，先從改變個體的「自我」開始，然後去接納「自我」以外的族群，重複相同的

動作就可以了。如果你已經擁有了一個「現成的組織」，那是值得慶幸的事。因為，你只要把「念力」的訊號「放入組織」，就會產生共振所產生的無窮力量。這時候，你只需「坐享其成」，再把既成的訊號導入「意識中心」，使之發揮應有的功能，就可以完成群我的各項抱負了（參考網址：<http://www.buddhas.org.tw/D/d14.htm>）。

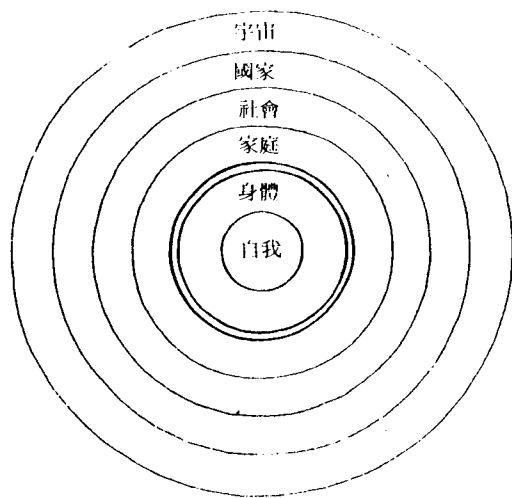
在這些話裏，顯示出了「發現自我」、「創造自我」和「建立自我」的重要性與方法，也進一步說明了個人如何利用念力與外界產生感應，並進而改變世界的途徑。

由以上這些宗教團體內部的談論中，我們可以看出來，修行根本的成就點和著眼點，隨著宗教不同傳承上的差異，是以不同的詞彙來出現的：心、佛、我、靈魂、靈性、智慧、慧命、自性、本心、真我、無上力量、心的本能、本地風光、本來面目、本性的智慧等等都是，其實這些也都是在指涉一個最根本的「我」的存在。甚至於有些團體的講氣（例如妙天的「印心禪學會」），講人體的能量（例如彭金泉的「大乘禪功學會」），也都是一種對於這種根本「我」的動態展現的描述。而這種對於「我」的開發與證成，幾乎在所有台灣的新興宗教團體裏都被認定其是世間一切問題癥結之所在；而對於「我」的開發與證成，其結果將不僅使個人的生理與心理得到一種解放，甚至有時還常會附帶的有一種神通力的展現；更進一步的，家庭、社會、與國家，也都能夠透過集體中這種自我的開發，而化解了種種的不安與紛亂。

這一套世界觀在表面上看起來似乎是與華人傳統的宇宙觀有些相

(8) 「萬佛會」由宗聖成立於1980年代，是一個傳承自密教，並且也積極參與社會事務的新興宗教團體，更詳細的介紹參考鄭志明（1995b）。

似，尤其儒家傳統上也一直有著「修身、齊家、治國、平天下」的由內聖到外王的層級推演的觀念存在。不過在其實質運作上，它和傳統華人的世界觀是不同的。我們先把這一套世界觀中的一個基本面向用圖二來表示出來：⁽⁹⁾



圖二：臺灣新興宗教團體背後世界觀的一個基本面向

⁽⁹⁾ 這樣的一個圖形是筆者在對於台灣新興宗教團體參與者的觀察與訪談過程中自然發展出來的，不過在筆者的研究過程中，也發現到 Hardacre (1986) 在討論日本新興宗教時，出現過一個和此非常類似的圖 (p.13)，由此可見台灣新興宗教的發展和日本的新興宗教發展也有著類似的部分。不過本文對於台灣新興宗教團體背後世界觀的起源、性質、和動態展現的分析，與 Hardacre 對於日本新興宗教世界觀的討論是有著很大的不同的。此外美國學者 McGuric (1991: 115) 在討論美國某些吸收了東方思想的民間醫療團體時，也曾出現過類似的圖形（表現了心靈、身體、與宇宙能量間和諧的重要性的圖形），在此也可以做參考。

在圖中所顯示出來的基本面向裏，它和傳統華人的世界觀的相似點在於，它也強調著在不同層面（天、人、社會）上要獲得相當的均衡和和諧，並且人與社會之間也有著一種接續的延伸性的關係；然而其在動態的運作上卻和傳統華人的世界觀有著相當根本上的不同。

首先，「自我」，在一套世界觀中，被提到了最核心的位置，一切問題的解答，也都放在自我的淨化和修行上。這種對於自我修行的強調，在傳統的世界觀中，雖然也經常會以某種方式出現（譬如說對於在傳統佛教或道教寺廟中的修行者來講就很重要），但卻很少在民間如此普遍的以組織的形式來出現。原來在華人文化傳統中所講究的三種均衡與和諧，事實上在新興宗教中最後卻都只成為以個人為中心的與外界和諧狀態的追求；原本有著獨立範疇的家庭、社會、天，或是外界的神靈等等，在台灣的新興宗教裏，其或者是以有利於個人修行的外力來出現，或者是僅被認為其只是個人自我向外一種自然投現的結果，這些原本獨立的範疇，到了現今台灣新興宗教的世界觀裏，卻都只是變成了一種附帶性質的了。即使是對於最為強調外在神通力的一些宗教團體也是如此，就如同一個較小型新興宗教團體（即「圓覺宗智敏慧華金剛上師教育基金會」）中的密宗講師所說的：

比如皈依境，師父開示：「皈依境中數百萬計的聖眾，他們一一諸尊的悲心和光明，都是超越人類所能想像的，何況整個皈依境？但雖然超越人類之思量，卻還是必須盡力去觀。」……為什麼在此處師父總要強調要觀皈依境，而不說「只觀上師亦可」？只因這超越人類思量境的皈依境，就是我們自性中本具性德起用之全部顯現。因為一切諸佛菩薩聖眾等，都是

自性清淨性德之所流現，一尊佛菩薩聖眾，就是一種性德之流現，皈依境中涵攝法界一切諸佛菩薩聖眾，即是性德全體之顯現（見《華藏世界》33期：50-51）。

在這段話中，我們注意到，即使在密宗觀想法門裏非常重要的菩薩聖眾的意像，其實也被認為只是我們圓滿自性的一種自然投射而已。

更且，和傳統宗教不同的是，在台灣的新興宗教裏，人與外在和諧的本身也不僅是個人與不同範疇之物均衡關係的追求而已了，更大的焦點還是擺在自我身上的；新興宗教團體的世界觀中也非常清楚而明確的強調著，只要獲得自我的完成，自然能夠產生個人與外在環境間圓滿和諧的關係。就像一位「佛乘宗大緣精舍」信眾的話中所顯露的：

……自上了初級班之後，身心變化一一產生，而最印象深刻的是：在第六種唸佛法時，突然「知道」媽媽在家中門後打蚊子，第二天回家去，就順便問了一下，結果真的，人、事、時、地皆吻合，我自己嚇一跳…。另外，在初級班後段，禮佛拜懺時，筋骨關節是酸痛得不得了，幾乎變成慢動作的進行，就在有一次的拜懺中，右膝蓋「啪」好大一聲，剎時酸痛消失殆盡，一陣全身舒暢的感覺，太奇妙了。……

當初上初級班時，上課下課，對所教的內容，好像都懂，又好像摸不出個頭緒似的，就這樣的到了中級班，上了一堂就來加拿大，感謝導師特許我繼續為五十五期弟子，由哥哥代為錄音，我成為法統中的函授弟子，並獲准回去和五十五期正式皈依，並在多倫多繼續修行。也感謝此地陳小萍師姐及諸位師兄

姐的護法，讓我能思惟十無量心及十無量相，體驗圓融萬相的歷程，尋求光明圓滿與善（《雲風隨緣生》，1998：115）。

在這裏，一旦自我有了「進步」，身心的狀況也一一改變了，並可能逐步去體驗出圓融的萬相，獲得光明圓滿與善。「自我」，在新興宗教的世界觀中是有著最核心的位置的，由「自我」到家庭、社會、國家、和宇宙間，都能透過自我所具有的一種能力來和外界感通（依不同新興宗教團體所使用的語言而異，有的會說其是能量共振、有的會說其是氣、有的會說其是心識與業力相互激盪等等）。這種神秘的宇宙力量、或是自我所具有的感通式的潛能，在傳統的宗教中是比較少如此普遍而廣泛的被強調的；而它和儒家次第擴張的實踐模式更是意義不同（前者是感通式的，後者則是物理式的）。不過雖然幾乎大部份的新興宗教團體，在教義中都具有著鮮明的自我意識和對於神秘感通性力量的強調，這裏面也仍然是有著例外的，譬如像是「現代禪」⁽¹⁰⁾組織，其領導者李元松雖然一方面強調著：

……在滿足心理需求的層面，佛教般若空의思想和涅槃苦滅的經驗，對於全體人類而言，不啻是一帖清涼散！在引導人類心靈到達完全沒有苦悶、沒有自卑的境地，佛教所提供的各種建議，諸如：「止觀雙運」「老實念佛」「只管打坐」……等方法，確實十分正確而有效（李元松 1994：225-226）。

(10) 「現代禪」，由李元松成立於1989年，其理想是企圖建立一個具議會精神，無私無我的修行弘法團體（鄭志明 1998：332），關於該組織的詳細介紹，參考鄭志明（1998：331-399）。

可是他又說道：

……在現實世界中，我們當然不可過分托大佛教的功能，以為只要佛法昌明、佛教興盛，人類社會就會得到永遠的和平。事實上，小從「智障兒童的教育」「精神病患的收容」「植物人的安養」等問題，大到國家的「安全防衛」「貿易談判」「農業政策」……等等，都無法單憑佛教徒諸惡莫作，眾善奉行之修養就可得到解決（李元松 1994：226）。

在這裏，他對於自我與外界關係的論述，是沒有任何神秘性的色彩的，正如鄭志明所指出的：

李元松的教法與其他新興宗教的最大不同，在於經驗主義的修行態度，不需要各種神話、天啟、聖諭、靈異、玄談等宗教權威。……李元松的經驗主義實際上針對當前新興宗教或傳統宗教各種光怪陸離的神秘現象而發的，認為宣揚佛法要順應時代理性、人道、自由、民主的精神，不談神通與靈療，只關心禪定與開悟（鄭志明 1998：345-346）。

換言之，雖然我們指出了多數新興宗教團體世界觀中有著以「自我」為修行中心、和相信「自我」可以與外界有著神秘性感通的這些觀念，可是在「現代禪」團體的世界觀裏，卻似乎有著和此不盡完全相同的內容，而這種不同的內容，也使得它們吸引到的主要還是台灣社會中較屬於高學歷的人士。⁽¹¹⁾在某種程度上，「現在禪」的例子當然

也構成了對於我們前面所形成的假說的一個局部性的反證。不過整體來看，「現代禪」在台灣的新興宗教團體中是一個非常特殊的例子，在某些議題上，它也刻意的標榜著其所具有的現在社會中理性與民主的特色，其社會組成也是以知識份子為主，並沒有普遍性的群眾基礎，其未來的發展能否繼續，目前也深受考驗（參考鄭志明 1998：388）。而也就是在這些原因下，雖然有著「現代禪」這樣的一個反例的存在，我們也仍然願意保留原先的假說，也就是說：「自我」在修行中的核心地位，以及其所具有的感通式的潛能，雖然不是全部，但至少幾乎是大部份台灣新興宗教團體所具有的世界觀中，所被強調著的一個重點。

接著，我們要說明的是，在台灣不同新興宗教團體背後的世界觀中，可以被發現到的第二個非常具有普遍性的成份是，我們發現到，在大部份台灣新興宗教團體的背後，自我的範疇中似乎都包含了一種和身體更密切的結合。也就是我們發現到，在台灣各個新興宗教團體中，幾乎沒有一個團體不強調身、心、靈是整體的一部份，自我的修行雖然不見得要同時兼顧這些部份，但身體本身的感覺卻是不能不加以重視的；而修行對於身體的影響也被認為是相當具有關鍵性的。對於這一點，在依據緣道（在家居士，已過世於1993年）「心法」與「生理功課」並重的修道法門而成立的三個新興宗教團體中（佛乘宗、「佛乘宗大緣精舍」、「大乘禪功學會」）表現的最為明顯，就如同「佛乘宗」的「宗法要序」中所說的：

大自在王佛為眾生佛性之本元，諸佛法身之總理體，統物理

(11) 李桂玲（1996：250）指出，在「現代禪」中上過禪七課的人中有90%的人為大學學士和碩士，其資料是引自大陸中國社會科學院世界宗教研究所

界、精神界之一如，法界萬有皆由之變易生化而然，其身心體、相、智、德、理、事、能、用、時、空之十大一如，與法界同一理量。蓋心物非二，空有一如，物質不滅，故能量不滅，精神亦不滅；心物交感，質能互變，因緣果報變易生化之理事，一法之生乃法界之一大緣起，故因該果海三界安立，果澈因緣三世平等。

本門之法，合之為一佛心，非語言文字之可詮述。方便分之，則心理有八大加行，集佛教大小乘各宗義理之精華，為凡位菩薩至佛果之理路；生理九段禪功，為能治百病肉身成佛之妙行。眾生自性之體、相、智、德、理、事、能、用、時、空之十大，與大自在王佛之十大，本為同一理量，為無明惑業所障故，致未能顯用（《佛乘宗簡介》（出版年未載）：3-4）。

此處身心並重，甚至是心物可以相互交感的一種看法，很清楚的在其具有宗教象徵意含的語言中被傳達了出來。

在和密教傳統有關的「真佛宗」裏，承襲了密宗對身體感應的重視，在談到修行的法門時，盧勝彥是這樣子說的：

當你在修行當中，你身體因為氣通了脈，你的脈就產生了光明，這個時候，你就可以時時放光，這個就是有了淨光的境界。這個十方世界你都可以產生光明，你本身，你因為有氣，氣再通脈，開了中脈，你就產生淨光，有了淨光，你就是得到成就，十方光明的淨土你都可以去（1992d：193）。

在這些話中，身體與心靈似乎也是難以在實際上加以區別和分割的實

體。

而就是在強調修行科學化（見鄭志明 1998：350），希望建立理性宗教風格的「現代禪」組織，在其教義內容中，身體的感覺卻仍然是相當被重視的，尤其是該教團清楚的點出了重視自身經驗的重要性，於是：「身心之痛和現實的苦楚乃活生生的經驗」（李元松 1994：82），是我們必須正視也必須去處理的問題；同時，修行也必須是以自己的經驗出發的，並不用太在乎經論上的規矩（李元松 1994：99）。而在「現代禪」組織修行次第的第一條裏，更是清楚的指出：「在沒有違背法律，傷害他人的前提下，已有的情慾（包括嗜好、興趣）可以儘量發揮」（李元松等 1993：185）。個人身體感覺的不可忽視，在這裏是相當的被強調著的。就像「禪定學會」的清海說：

儘量把我們的生活弄快樂，儘量做我們喜歡做的事，用誠心誠意來做；侍奉這個世界；照顧自己、照顧家庭；盡量快樂起來，享受任何美麗的、這個世界能夠給我們的東西（《清海新聞雜誌》90 期，1998：14）。

在這裏，忽略了身體與情緒感受的修行是不被鼓勵的。

總言之，對於台灣當前大部份的新興宗教團體，其內部對於修行方法與修行過程的描述，雖依教派傳承和表達方式的不同而各有著不同的象徵語彙和修辭，然而在其中，似乎也都俱表現出了新興宗教團體世界觀中所特有的一種內涵：也就是身、心、靈是整體的一部份，身體與心靈的緊密關連性，是修行的過程中所不可以忽略的。

以上我們所討論的這兩種新興宗教團體世界觀中的元素：自我

修行所具有的關鍵性；和對於個人身體，或是，更全面的說對於個人身、心、靈整體性的重視——它們今天似乎是正以不同的形式和不同的程度出現在台灣各個新興宗教團體的教義中的。而這種新興宗教背後世界觀中所具有的內涵，在某種程度也可以在台灣宗教團體以外的場域裏被發現到，不過它們在各種新興宗教團體中出現的卻是特別的密集，並且也已經以某種方式被落實在這些團體的組織形式與修行法門當中。也之所以如此，在這幾個特色上，新興宗教團體有其獨特的吸引人之處，參與它們能特別滿足某些民眾的社會心理上的需要。

這兩種元素看起來十分簡單，其影響卻是相當具有關鍵性和革命性的。其或許不是產生下列現象直接的原因，但至少它和下面這些當代宗教現象的形成是有著相當密切的關係的。譬如說，像：神通與輪迴等傳統宗教觀念的重新詮釋，在家人與出家人界限的漸趨泯滅，在家人地位的提昇，宗教團體內部較為平等的互動，宗教團體中女性地位的提昇，新興宗教中的女性參與者眾，和宗教教義中倫理色彩的漸趨淡薄等等。這些議題我們在後面都還會一一再回來加以討論。

一旦我們可以暫時接受這種看法，也就是在台灣大部份新興宗教團體的世界觀中，通常有著以上兩種觀念，那麼或許我們也可以進一步來追究這兩種觀念在今日台灣何以會如此普遍顯現並受到如此的重視，而這當然也就可以幫助我們對於今日台灣新興宗教團體如此蓬勃發展的歷史與社會的成因做出部份的解釋。這一連串的問題，雖然都是非常重要的，不過在現有經驗研究的基礎上，卻也都是我們無法一一能夠立刻回答的，不過本文在此卻也想提出幾點假設性的看法，做為未來研究的一個可循的方向。

首先，就以「自我」為修行的中心的這種看法而論，其很可能是

在下列的歷史與社會過程所造成的：隨著台灣經濟的成長、都市化、與全民教育程度提昇，和服務業的擴張之後，所形成的新興都市中產階級，他們比起過去在傳統農業社區中的人，對於「自我」以及個人命運的自主性有著更明確的意像（起源於財產、專業、與生活空間的獨立性與自主性），於是可能也轉而更為重視「自我整全性」的一個追求。不過，除了這種特殊的社會過程以外，我們也不能忽略的是另一種消極性的歷史力量，也使得部份台灣人對於自我與外界的關係，有著某種特殊的視野。具體來講，也就是說：隨著傳統社區的瓦解、社會高度的分化、國家機構的巨大化，以及在台灣舊有威權體制所養成的台灣人的缺少某種積極參政的「市民性格」（於是人們一般比較不願意透過政治程序來思考或處理問題）等等因素的影響，個人也更想，或是只能，把大部份的精力和焦點放在自我的修行上，並且在個人的視野中，似乎也傾向於只把個人看做是一切問題發生的癥結所在。

其次，新興宗教團體中的對於身心靈整體性的重視，則反映的很可能是：台灣人對現代西方科學與理性化趨勢，和社會過度專業化發展的一種反彈（於是轉而更重視自我的完整性和自我的身體感受）。

另一方面，在此之外，以上種種社會與歷史的過程，以及新的宗教觀念的形成，當然和某種全球性價值與全球性文化的形成與衝激也很有關係，例如全球性的對於「現代性」與「科學理性」的批判與反彈，「新紀元」運動中重視個人性靈開發趨勢的全球性的流行，以及全球化過程中宗教在地方性脈絡中的復興等等（參考 Beyer 1994），這當然也有待進一步的探索和釐清。

總之，以上的種種講法，當然都還是高度假設性的，亟有待更細

緻的理論與資料上的澄清，俾使我們能夠對於台灣新興宗教的歷史與社會成因能有更清楚的掌握。

三、以自我為中心的修行：傳統宗教中的某些觀念在新興宗教團體內所產生的實質意義上的轉變

新興宗教團體中以自我為修行的中心，並且也強調肉體與心靈和諧的這一套世界觀，在相當程度上是影響了其中修行的形式與方法的。即使許多新興宗教團體中的一些儀式和教義是從傳統宗教中延續下來的，不過因為有著新興宗教背後一套世界觀的轉變，這些儀式和教義也具有了不同的內涵和意義。以下，我們大致上就對三點來提出一些概略的說明：

首先，是「業報輪迴觀」，也就是相信「一個人能享有他行善結果，也要承擔他為惡的結果，而且不僅在此世，還要在其來生」的這種傳統觀念，在新興宗教團體中也發生了在詮釋重心上的一個轉變。我們注意到，承襲自華人民間宗教中普遍流行的觀念：「業報輪迴觀」（參考劉道超 1992），許多台灣的新興宗教團體，在其領導者的言談和內部的文宣中，也充斥著類似的觀念和相關實例的描述，以做為支撐其基本宇宙觀的一個理論基礎。然而，在以「自我」潛能的開發做為修行主要目的的新興宗教團體裏，對於「業報輪迴」的因果觀，卻產生了有異於傳統宗教的新的理解方式。

在傳統華人民間宗教中的「業報輪迴觀」裏，在家族觀念的影響

和社會流通管道不通暢的情況下，雖然不是絕對，但是在相當程度上，有著濃厚的道德約束和希望解脫現實中的痛苦的雙重色彩，「業報輪迴觀」中比較被強調的也是：「善惡報應」的因果是無法逃脫的那一個層面。正如同劉道超在對華人民間善惡報應習俗的討論中所說的：

……對崇奉善惡報應的群眾來說，積惡受罰，「地獄」實為他們實現自己道德意志的裁判所；積善以求來生、利後人；「天堂」體現了廣大貧苦民眾對生活的執著追求。從積陰德習俗看，古代百姓相信善惡報應，行善積德，佞佛供僧，當然也希望解脫現實的種種痛苦。但從根本上說，他們的修行，絕不意味著「一切意願和慾望的消失」，也不是乞求「超出報應和輪迴」，獲得所謂「涅槃」的境界，而是期望通過行善積德，在輪迴中改變自己現世的不幸命運，期望在兒孫之輩甚至就在自己的有限時光中即展現它的神聖靈光（劉道超 1992：109）。

而在許多傳統民間普為流行的話語中，似乎也透露出傳統「業報輪迴觀」中所具有的一種濃厚的道德性的色彩。像是：「積善之家必有余慶，積不善之家必有余殃。」（《周易》）；「善有善報，惡有惡報，不是不報，時候未到。」；「不可不積陰德，夫不積陰德者未見有後也。」（語見黃光大《積善錄》，轉引自劉道超 1992：108）；「諸惡莫作，眾善奉行。」等等。

而如今，雖然台灣新興宗教團體內部的言談中，仍然流行著因果輪迴的觀念，但是它們所表現出來的樣態，似乎是有了很大的轉變，例如，就像是如「禪定學會」的清海所說的：

我們所謂的因果也沒有什麼了不起，所謂的業障也沒什麼難改。不然的話，我們就不需要打坐修行，更不需要做道德的事情，也不需要明師了。因果和業障是什麼呢？有時候是很無聊的事情，也不一定是因為我們的惡心造成，了解師父的意思嗎？比方說你對某些人，或是對某些地方特別有興趣，我們會說：我跟那個人有緣。或是，我對那個地方感到很熟悉。不過，你們也不會知道那個緣是善緣或是惡緣。如果我們的等級還不很高的話，有時候我們也會被惡緣吸引過去；但是我們的等級如果已經到達很高等級的地方，那種不好的氣氛就沒有辦法影響我們了，懂嗎（清海 1997b：17）？

她又說：

我們的業障和因果，只有靠修行才能突破目前的情況，其它不管你做了什麼功德，功德還是功德，業障還是業障。我們凡夫有功德和業障兩種，但是修行的話，不管有功德或沒有功德，都可以超脫上去，就是這麼邏輯、這麼合乎科學（1997b：22）。

在這裏，我們注意到，雖然清海在言談中也接受了「業障」和「因果」的理論，不過顯然在其談論此的語調中，也充滿了在傳統的「業報輪迴觀」中所看不到的，一種相信命運可以透過修行而輕易加以改造的樂觀看法。同樣的，也如「佛乘宗大緣精舍」的領導者李善單在話中所透露出來的：

……眾生種種苦惱，總歸就是「命、財、官、科」四個字。世

間法的種種是一種能量的運轉，也就是俗稱的「運」！

這能量的轉動有時候好，好的時候就得意；有時候壞，壞的令人仰天長嘆怎麼也擺脫不掉。正是所謂的「業力不可思議！」但是，佛告訴了眾生一個真理——「萬法由心造」。憑著對「心」的了解，人類可以產生與宇宙、與佛菩薩間等不可思議的力量。而總歸這個力量的一句話就是——「佛法更不可思議！」

既然「佛法」比「業力」更不可思議，當然憑藉真正「身」、「心」一如的大乘修行自是可以更動因果，無論是身體健康或是世間法種種情事也必可以往「所願」的方向實現。佛陀為了方便眾生，於是提出了一個最簡單、最不受限制、而且不需要花費卻可以有無限收穫的法門——念佛法（李善單 1998b：89-90）。

這段話中雖然李善單一方面強調著「業力不可思議！」，一方面卻又更強調著「佛法更不可思議！」，只要修行，自能輕易更動因果。也就是我們在此注意到，雖然承襲自台灣民間宗教中的「業報輪迴」的觀念，許多新興宗教團體也接受「因果輪迴」的思想做為解釋世間各種現象的理論基礎，不過基於以自我為中心的修行觀的一個強調，傳統業報觀中關於懲惡揚善的必然性的那一種道德色彩，似乎已經變得愈來愈為淡薄了，而更明顯開始被強調著的，反而是個人的積極修行可以改造命運的那一種無限的可能性了，就如同「印心禪學會」的妙天禪師所敘述的：

……除了我這個人清靜，這一世清靜外，累世的一切都要清

靜，都沒有業。業就是本世與類似污染的意識和潛意識，所以注定輪迴。所以清靜一切被污染的意識就能成就本尊。（轉引自莊佩琦 1997：36）

這一種對於自我修行可以轉化業障的強調，正是新興宗教團體中以「自我」為中心的修行觀的一個側面的展現，而這種修行觀的形成，就如同前面我們指出的，它和現代社會中個人「自我」意識的提高和命運自主性的增強，是有著密切的關係的。⁽¹²⁾

而以上這一種對於此世應積極修行的強調，和相信「自我」能力可以無限開發的信念，再加上在新興宗教團體世界觀中的第二個元素：「強調身體與心靈密不可分關係」的強化之下，很自然的，也導引出了台灣新興宗教團體中常有的對於「此世解脫」的強調，這是我們在此要講的第二個重點。

(12) 或許我們會認為，即便在傳統民間宗教中也有那種相信積德行善可以改造因果的積極態度，也就是如同流傳在民間的善書《了凡四訓》的文字中所流露出來的那種努力積德以改造人生的樂觀氣息，那麼我們又如何可以說台灣新興宗教團體中對於「業報輪迴觀」的詮釋是有其獨特之處呢？對於這個問題的回答，當然還需要更多深入的討論和比較，不過本文在此也要特別強調兩點：第一、相信「功德的逐步累積可以改造命運」的這種看法，和相信「自我的修行可以迅速化解或是超越業障因果」的看法，這兩者在其行動的動機基礎、視野，以及伴隨行動而產生的種種情緒狀態上，都是有著根本上的不同的；第二、即使在傳統宗教與當前台灣新興宗教團體中皆有著某種相信命運可以透過自己的作為而加以改造的積極態度（雖然它們在程度上已經是有著相當的差異的），但是它們在傳達的形式上卻是有著很大的差異的，其中前者仍是以道德訓誡的方式來傳遞這種訊息，而後者則更強調的是個人命運中的可自主性。

當然，所有的宗教團體都是強調著對於解脫的追尋的，尤其是密教中也早就有著對於「即身成佛」修練方式的強調，不過某種「此世解脫」的修行觀在許多宗教團體裏的廣泛的被強調，卻是一件頗為新鮮的社會現象；同時我們也注意到，在這些強調的背後，也包含了種種對於傳統觀念的重新詮釋。

這種對於「此世解脫」的強調的產生，一方面和以自我為中心的修行觀有著很大的關係，因為個人的修行有著改變命運的無限的可能性，當然此世的解脫，也就沒有什麼邏輯上的障礙或矛盾了，這是我們透過前面的說明中，也很容易了解的；而另一方面，它的形成，則和我們所指出的新興宗教中的「身心觀」很有關係：既然修行是對於自我能力密集性的開發，而這個自我又不是脫離於身體的，它是以形象化的身體來展現的；而要獲得終極的解脫，必需靠這個有形的軀體在此生來獲得證悟，沒有這個軀體，要來進行修行的工作也是不切實際的；於是要獲得真正的解脫，目標不能只放在來世，而必需放在此世，並且是在此世的這個肉體可以感知的世界裏來自我證成與獲得解脫；也就是說，解脫並不盡純粹是精神上的，它是可以透過肉體經驗的感知來獲得更深刻的確認的。譬如像強調「即刻開悟，一世解脫」的青海「禪定學會」在其教義中是這麼樣的在強調的：

「開悟」這個字即是指內在的光——上帝的光，祂的強度由微光到無數個太陽那麼亮。經由內在的光和音，我們才認識上帝。

修觀音法門、印心並不是神秘的儀式或加入新的宗教。印心時，會指示打坐——觀光和觀音的特別注意事項。第一次神聖

的體驗將會在靜默中降臨。傳心印是此法門的精華，清海師父不必親臨現場為你開啟此門，而如果沒有師父的恩典，這些方法本身並不能帶來什麼利益。

在印心時，你馬上可以聽到內在的聲音並看到內在的光，這種情況可以稱為「頓悟」或「即刻開悟」（清海 1997a：280）。我們都可以開悟，我們都可以成佛，或者至少可以解脫。如果我們沒有希望的話，上帝就不需要送耶穌、佛陀和默罕默德下來救我們。如果有道德的人才能開悟，我也不知道誰真正有道德，有一句俗話說：「每位聖人都有他的過去；每個罪人都有他的未來」。我們不像自己所想的那麼罪惡深重，而且罪惡也是一種幻想而已，一旦了解這一點，就無善、惡之分了。但要很認真修行，才能了解，那時你就自在解脫了。觀音法門提供給大家一條高速公路，使你們馬上了解自己，了解你們本來就高貴（《清海新聞雜誌》53，1995：41）。

在這裏，個人的開悟是可以藉某種具體的形式來感知的，而求得自在的解脫，也是人人在此世可以達到的事情。而類似的，在佛乘宗的宗旨中也綱要式的指出：

以佛乘宗八大加行、九段禪功之修行大法，開發人體生命身心大能及宇宙能，使人人能信佛、學佛、即生證道成佛，普度法界眾生（《佛乘宗季刊》14期，1997：3）。

在這裏，身心的修行是並進的，而修行的目標也是要「即生證道成佛」。現代禪的李元松是這麼說的：

直示本地風光，高唱證果不難的主張。現代禪認為法無高下人有利鈍，鈍根人固需依經論的次第拾級而上，利根人卻因信解空義，得以修習禪宗心法，頓超直入果地不需經歷三大阿僧祇劫（李元松等 1993：3）。

同樣的，不需經歷「三大阿僧祇劫」，直示「本地風光」，是修行的主要目標。而類似的，在具有密教色彩的「真佛宗」裏，修行法門上也有著快速成道的途徑。譬如說在其「供奉祖師感應法」中，皈依灌頂過的弟子：

須攝心定於一尊上師，故須供奉著盧勝彥的法相或瓷相。盧勝彥認為金剛上師頭戴五佛冠時，表示五分五佛同住其頂，禮拜上師的同時也是禮拜五佛，利用觀想上師的法相來證得中道實相。其方法是將盧勝彥法相高高供奉，點香祈禱，供養花、香、燈、茶、果、米、淨水等，儀式完後，觀想上師天心部位放出一道白色光芒，照向自己的天心部位；次觀想上師喉部放出一道強烈紅光，直射自己的喉部；三觀想上師的心房交出一道藍光，直射自己的心房（見鄭志明 1995a：280 中的說明）。

而在此套「觀想」的法事之後，有著這樣的迴向文：

恭持蓮生上師法，靈仙一脈濟眾生。一咒即生雙蓮池，十八蓮花來化生。無上希有大祕密，我今修持普供養。發大深心誓願力，願我早登此佛地（見鄭志明 1995a：280 的引述）。

在「真佛宗」這種修行的形式裏，似乎是一方面強調著個人具體的觀想與感知，一方面也強調個人在此過程中的快速的「早登佛地」。以上的這種種對於當世解脫的強調，在神秘主義色彩較為濃厚（強調一瞬間自我可以體悟最終極的實在或真理）的密教和禪修團體中，表現得是最為強烈而明顯，前者，通常強調著透過加持、灌頂、觀想等外在儀式性的象徵符號，來幫助信眾得到「自我」確實快速成長的在認知、感官、與情緒上的確認；後者，則通常是透過強調悟道過程的瞬間性與立即性，來肯定此世成道的可能性。

以上這種種強調修行的此世性、即刻性，和自我開悟之後神秘經驗的奇妙境界等等的特色，在表面上看起來的確顯現出新興宗教團體中的某種功利性和特重靈驗的色彩。然而事實上，這些特質雖然在表面上看起來與靈驗性的祈求相當類似，它們卻已經和傳統宗教中信眾們純粹只祈求個別祈求能夠靈驗的宗教型態，不論是在動機的基礎上、或是在運作的形式上，都已經是大不相同了；而這一點，是許多研究台灣新興宗教的學者都沒有注意到的。⁽¹³⁾這也是我們這裏所要談的第三點，新興宗教團體中所強調的「靈驗性」，它們具有的時代的新內涵。

就如同我們前面所提到過的，當前台灣新興宗教靈驗性的基礎，

(13) 一位日本學者 Nagai Mikiko（永井美紀子）(1995) 在對日本「新宗教」中的一個密教團體——「真如苑」(Shinnyoen) 的分析裏，曾特別注意到在其宗教活動中所顯現的各種巫術與神通的性質，已與傳統宗教中的巫術與神通的意義或性質有著很大的不同，而其主要的原因，則是在於該團體的對於自我修行 (Self-cultivation) 的強調。她的論點很值得我們在觀察台灣新興宗教現象中的「靈驗性面向」時做一個參考。

其實大致上是出自於：相信肉體的反應在自我修行過程中的重要性、肯定自身的經驗是選擇宗教的一種判準、和對於修行此世性與即刻性的一種強調。基本上，在台灣新興宗教裏的神通與靈驗性強調的背後，是都有著一套系統性的宇宙論（雖然有時候它仍然是顯得有些粗糙的）來做背書的；偶然性（亦即是不用經過自己修行上的努力即可以輕易得到的）的或是純粹功利性的靈驗或是神通的追求，是不被鼓勵的。試看幾個新興宗教團體都曾對其「靈驗性」的原理做過一套義理上的闡釋。像「真佛宗」的盧勝彥曾說明了其神通背後的密法的基礎：

我傳授「護摩儀軌」〔一種火供的儀式〕甚多次：在「真佛宗」的八大本尊中，息增懷誅四儀軌，我主張：息法——以觀世音菩薩為本尊。增法——以黃財神為本尊。懷法——以準提佛母為本尊。誅法——以蓮華生大士為本尊（盧勝彥 1993：133）。

這天我做這個法會，我上台的時候，當然我們要做幾件事情。我整個身體，整個身心都要住在三摩地裏面，也就是我的精神完全統一，跟我自己的本尊要融入，要發揮最大的法力，也就是把這個護摩裏面的火，摻入了自己本身所燒出來的拙火，放在護摩的火裏面；所有宇宙的諸尊，就是佛菩薩，全部要從虛空之中下降，下到壇城；這個火跟佛菩薩諸尊是合在一起的，是宇宙的火，跟我本身的拙火也是三者通通合在一起的。……這個就是法力，也就是佛菩薩諸尊，跟護摩的火，跟我本人，三者合一，應用這個火的法力去燒病人身中的細菌，使

他的病得到痊癒。在這個時候，這個火就等於是一個媒介。那麼所有參加的人、跟佛菩薩諸尊、跟我，三者必需要合一的融會成為一體，這個時候就一定有奇蹟出現。今天大家假如知道這個原理，心具足這個信心的話，那麼身體的病，在那個時候就會很奇蹟的消失掉（盧勝彥 1992b：212-213）！

在這裏，神通是與宇宙八方諸佛相感應的一個結果。又如，像強調著氣功可以治病的「印心禪學會」的妙天，鄭志明（1998：203-205）根據該團體的內部資料，對其教法曾有著這樣的說明：

妙天的一切解釋都是直接面對著「禪」，認為「禪」就是宇宙整體的生命力、智慧與超能力……

如果從形式來說，印心禪法也算是一種禪定學，從最基本的禪坐開始，教授「吐納」的深呼吸法，有著「隨息」、「數息」的調息功法。接著「守竅」，將精神貫注於身體的某些部位，經由運轉，取得身心的統一。……妙天的教導方式，第一道課程就是「呼吸」，把氣深呼吸到腹部，進而學會以腹部呼吸，第二道課程就是改變自己的氣脈運轉，打通任督兩脈與玄關，主要靠「九轉玄功」或者靠具有超能力的人來幫助打通，將「元氣」轉而為「真氣」……

……妙天認為氣功是一種力的結合，即心力或心靈力的結合，是一種意識力學、心理力學和心靈力學，甚至是綜合力氣、意識力、心理、超心理，以及靈光科學的綜合體。

此處，神通則是一種心靈力的結合，一種意識的力量，也是宇宙中整

體生命力的一種表現。「禪定學會」的清海則是這麼說的：

你需要時，任何時候我都會加持你，如果我有任何的加持力，請取用，不過要記得，最偉大的加持是你自己，是你自己決定以你高尚的品質、以你在宇宙中所處的最高果位來加持你自己。……這很合邏輯，不必想我是佛，我加持你，所以你的生活才更好，不用這樣。我們都是一體的，我加持你或你加持你自己都一樣，如果你不加持你自己，而允許我加持你也是一樣，那也是佛。所以是同一佛性加持你，不是從我，不是從任何人，是我們用全宇宙中所具有的佛性來加持我們自己（《清海新聞雜誌》67期，1996：46）。

同樣的，在這裏，那種可以產生神通的加持力，也不是一種偶然性的靈驗效果而已，而是代表個人內在佛性的一種特質。而即使是某些新興宗教的信徒，他們是抱著追求神通與靈驗性的心理而來參加的，他們似乎也很清楚的知道，靈驗性本身並不能當做宗教追求的最終目的，它只是自性獲得開發以後的一種徵兆而已。而對「靈驗性」的這一種新的認識，其和一般民眾在傳統宗教活動中對「靈驗性」的追求，也已經有著其根本上的不同。就如同一位「佛乘宗大緣精舍」的信眾曾經如此表白道：

九字禪⁽¹⁴⁾竟然隱藏如此奧妙的佛性，當初只是隨興的持誦著，

(14) 九字禪為「南無本師大自在王佛」，「佛乘宗大緣精舍」的教義中認為：「凡得聞『大自在王佛』聖號，生一念淨信受持讚誦者，能消曠劫業障，現世得大福報，所求皆遂，頓入戒定慧一如萬法圓通，解脫自在之聖境界」

大自在王佛居然沒有捨棄一個如此頑固不化，對祂起初未具深信的俗家弟子。是經自己親身體驗證實，如此令人不可思議的佛法擺在眼前，佛乘大法無量如來寶藏，圓證一心、即生肉身成佛的圓頓法門，必然深藏其中。你還等待什麼？你還遲疑什麼？頃刻之間我心念做了一百八十度大轉變，任何世間法已不再對我產生阻礙，毅然投入追尋佛乘大法為第一要務，誓證佛果、永不退轉。個人因在公家機關上下班，每逢上課之日，未能如期排上休假，都能順利地暗中找早班同事代班，慶幸長時間下來從未被上級獲知加以處罰，同事間早已幾人接受記過處分，你看大自在王佛對我百般呵護。百分之百確信大自在王佛的信念，就在自我親身體驗證實下，自然深刻地奠定下穩固的根基（《雲風隨緣生》，1998：182-183）。

這位參與者雖然不諱言他對神通與「靈驗性」的追求，不過他似乎也很清楚的知道，靈驗性只是驗證其所求的法門是否真確的一個佐證，俾使自己更深刻的奠定修行的基礎，正如他所說的：「是經自己親身體驗證實，如此令人不可思議的佛法擺在眼前，佛乘大法無量如來寶藏，圓證一心、即生肉身成佛的圓頓法門，必然深藏其中。你還等待什麼？你還遲疑什麼？」

而這種在台灣新興宗教中的靈驗性與神通的強調，因為它既與傳統宗教活動中的「偶然性」的與「功利性」的靈驗或神通在意義上已大不相同，我們或者應該更確切的稱其是一種對於生命根本活力的肯定，或是類似於日本學者對於日本「新宗教」某些團體的討

（見其相關弘教的書籤中）。

論中所指出的，日本「新宗教」有一種所謂的「生機性的世界觀」（vitalistic worldview），其中倫理的成份和靈驗性的成份共同組成了其宗教世界觀中的基本結構（參考 Nagai Mikiko〔永井美紀子〕1995：301-302；Tsushima Michito, Nishiyama Shigeru, Shimazono Susuma, & Shiramiz Hiroko 1979）。這種把新興宗教中的「靈驗性」理解為一種「生機性的世界觀」組成結構的一部份的看法，對於我們思考台灣新興宗教中各種「靈驗性」的現象也很有參考價值。而在這種理解上，我們也很難再只把台灣的各種新興宗教團體當做是傳統功利性巫術在現代組織中的一種復活而已，雖然新興宗教的參與者們在實際的活動中，的確也仍然是多少還會帶有著一些傳統民間宗教中那種與神明功利性交換的動機與心理狀態。

討論至此，我們發現，類似於這樣的一種看法，也頗能幫助我們去理解，醫療在台灣新興宗教團體中到底代表了什麼樣的一種實質上的意義。的確，我們注意到許多新興宗教都明顯的、或是暗示性的強調著其醫療的功能，像是盧勝彥的「真佛宗」、妙天的「印心禪學會」、「佛乘宗大緣精舍」、「大乘禪功學會」等等，醫療在其宗教的活動中都占有著極具關鍵性的位置，其宗教領導人的治療能力，更是成為這些宗教團體能夠快速成長發展的一個重要的原因。也就是，整體來看，我們注意到某種特定宗教活動對身體的功能，或是某位宗教團體領導者的特異的治療能力，幾乎在每個新興宗教團體中都扮演了一定程度的角色，這是不是又是一種民眾功利性的追求呢？或者說其是新興宗教對人進行詐騙以收攬人心的一種手段呢？

其實，我們若能夠對於新興宗教治療行為背後的一套理念系統，尤其是和疾病的形成有關的一套解釋系統，有著比較深入的理解的

話，我們或許是能夠更容易了解新興宗教中各種五花八門的醫療現象的。因為既然在新興宗教的世界觀中，認定人是一種身心靈的整體，疾病所代表的當然就不只是一種肉體上的問題了，而是身心靈的平衡出了問題，要完全的治療疾病，當然要在這個身心靈的整體上來下功夫，這就只有宗教或是宗教團體領導者的幫助才能夠使疾病者有著「整全性的恢復」了。尤其在高度工業化與都市化的社會裏，自我與他人、與自然，似乎都失去了原來有的一種和諧的關係，這也似乎不是專治身體的現代西方醫療所能夠處理的問題。新興宗教團體中的領導人多半非常清楚他們的宗教能在人們的健康上所扮演的關鍵性的角色，就如同「佛乘宗大緣精舍」的領導人李善單所說的：

……各位！人會生病是不對的！人為什麼會生病呢？眾生皆有佛性，細菌也有佛性，有佛性的細菌不應該讓你生病的。所以人會生病是不對的！會生病只有一個理由：因為你的心背離了佛性！你的貪、瞋、痴的念會產生的能量去影響到細菌，細菌的磁場小，你的磁場大，細菌的磁場被你影響，變成毒素。心理狀態去影響細菌，細菌產生毒素再影響到你的生理狀態。身心一如，人會生病是因為心錯了。所以你的疾病怎麼去除掉？你的心去吻合佛性的心，讓你身上所有的細菌，所有的病都充滿了佛性，當它們充滿佛性，它們就對你有益。現在我們講個特別明顯的是腸胃部分。腸胃部分的細菌大部分都是有益。但是一個人在焦慮、焦躁、睡眠不好等種種情況時它會轉換成有毒的細菌，會讓你腸胃疾病發生。這就是一個很好的例子。因為你的念力去影響到血液的酸鹼值，血液的酸鹼值改變使

細菌為了保護自己而產生了毒素。同樣所有的病症也是一樣。……你身上的某個器官受損？身體某個部分運作不良時，試問它怎麼可能沒辦法修復呢？那麼，一個單細胞體怎麼變成這麼大一個人？因為背後有一個不可思議的力量，這個不可思議的力量佛教的定義叫做「佛性」。就是這樣子而已。所以你了解到這個力量時你的生理狀態要健康很容易的。你把這個吻合於佛性的心拿出來與諸佛菩薩相應，這個佛性的力量就自然而然發展出來。而這個心到底在那裡？我們有一個指標，稱之為十無量心。無量的意思是直至成佛永不休止。這十個心是什麼？慈悲、平等、歡喜、報恩、捨離、精進、謙和、法忍、無畏、圓覺。你的行為等等吻合這十個心，一切你生理變化上都可以很順利的在佛性的光明圓滿裡面慢慢與諸佛一樣，沒有任何的苦惱（李善單 1998a：171-172）。

類似這樣的清楚的對於疾病形成和治療的看法，似乎也形成了台灣新興宗教世界觀中非常重要的一部份，大部份新興宗教的領導者在各種場合的談話裏，也經常有著和前述這一段話類似的說法，雖然其不見得都是陳述的如此的系統性。像是自己宣稱其最能為人治病的「真佛宗」的盧勝彥，他也清楚的強調著，其治病的能力是擁有宇宙真理的人自然所流露出來的一種法力：

有弟子看見〔我治病的能力〕如此神，恭敬的求：「師尊啊！教我做如此的大醫生。」我告訴他：「你只看見我替眾生加持的感應，見到師尊的法力神通。但你要知道，這大醫王的法力，是從真理那邊流露出來的，只有擁有真理的人，才會有

這樣的大法力。」「師尊啊!如何與真理相應?」「人的心,要合於真理的心。行者的心要寬廣,要亮麗。先學習四無量心吧! 要先摒棄了私心,達成了『無我』,那麼真理就會出現在心中」(盧勝彥 1992c: 210)。

總結來說,我們注意到,由於新興宗教團體的教義中普遍性的有著對身體的重視,以及有著一套系統性的對疾病成因的看法,治療也很自然的發展成為其宗教活動中很重要的一部份,雖然因為治療通常能夠給一個宗教團體在表面上帶來迅速的成長,它於是也特別容易成為新興宗教的領導者所濫用的一種手段。不過,我們仍然必須要了解的是,新興宗教團體教義中對於現代醫學把身體跟心靈分開作法的強烈反對,才是其醫療行為裏面最為核心的一個部份。

四、新興宗教組織內部的互動

具備著前面兩種要素(以自我為中心的修行觀,和重視肉體與心靈的和諧)的世界觀的新興宗教團體,它內部的互動形式也自然的產生了它獨有的特色。

譬如說,因為新興宗教團體的參與者們,他們修行的焦點,主要是擺在對於自我的對治和感知上。相對來講,和傳統宗教比起來,儀式、經義、或甚至是神靈,在宗教活動中將都只是屬於一種附屬性的地位而已;即使是道德戒律的要求,也將不如其原來在傳統宗教上所具有的絕對的重要性了。譬如說像是清海的話中所顯露的:「我們沒有找到這個光,智慧永遠不能開,我們讀經典多少遍都沒有用,不

能幫助我們解脫……」(清海 1997b: 134)。也如同妙天所說的:「……所以我們要得到永恆的生命,就要讓我們的靈性能夠成就佛陀,這就是、自性修行。唯有自性修行,才能見本來真面目,才是真修行,才是正道。嚴格說來,離本心修行,都是『外道』,離開本心,一切的唸佛、拜懺,甚至禪定,都是修行上的外道,因為人在修,而不是自性在修的佛法,是不會成佛的。」(《禪光雜誌》16 期,轉引自莊佩琦 1997: 19)

而更進一步,一個在邏輯上可能產生的影響是:原來在儀式或經義的詮釋上扮演著重要角色的出家人,或是專業的宗教人士,因為相關的這些活動在新興宗教團體中重要性的相對減低,他們在教內的地位自然也就下降了。

也就是說,既然修行是每一個人自己必須面對自己的一個獨特的任務,它並不會因為你是在家人或出家人(或專業的宗教人士)而有所差異,在家人與出家人之間的界限似乎也就變得沒有那麼重要了。而也正是在這一點上,每一個人都是平等的,每一個人都必須面對自己獨特的內在來修行。於是在新興宗教裏,女性也不見得是像一般傳統宗教教義中所認為的那樣,在過去生中比起男性來曾有著較多的染著,男性和女性在今生其實面對的都同樣是一段與自我共存的修行的旅程。這種男女平等性的看法,當然也很可能會使新興宗教比傳統宗教更能吸引女性來參加。更何況,因為新興宗教的教義中對身心靈整體和諧的追求,有著更清楚的標示,這使得新興宗教往往比傳統宗教更能正視直觀性、情意的表現性、和自我整全性的開發,新興宗教團體中種種相關的訴求於是似乎也特別能夠吸引女性來參加(參考 Feher 1992: 183 對於女性宗教性格的描述)。譬如說在「佛乘

宗」第二代祖師緣道的話裏，我們就大致可以看出新興宗教的這一種立場：

……今日人類之追求知識，正同一群以巾蒙面之人、迷困於森林之中，摸索、困惑、爭辯不休，欲辨明外境之究竟，以求出離善遂其生而不可得，只知向外一步步之摸索前進而不知向內自求，去面巾相，其愚執何甚，諺云：「工欲善其事，必先利其器」心性之功能乃一切知識本源之根本工具，「內明直覺」正乃扯去人類之力所為制阻之面巾之法，其修法之法，理不礙事，事不礙理，男女老少，在家出家，行住坐臥，皆可修行，一旦悟證，則能盡心性之用，亦即窮萬物之理矣，與宇宙合一之大自在理體，本來如是……（見於李善單 1998b：217-218）。

在這一段話中，演講者宣稱了修行是不分男女老少與在家出家的，在這種宣稱中，它事實上也已經暗示了在個人必須為自己的修行來負全責之時，沒有人是有著地位上的差異的，在修行的場域裏，大家也因此都是平等的，而這也使得我們在許多新興宗教的團體內部，似乎也格外容易感受到這種平等互動的氣氛。

當然這裏不是說新興宗教團體中女性與在家人地位的提昇完全是導因於其世界觀中的某種特質，事實上女性與在家人地位的提昇，是現代社會的教團中（不論是新興宗教團體或是傳統宗教新興化的團體）一個普遍出現的現象，它的發生，導引於相當複雜的歷史與社會的原因（譬如像國民教育水準的提昇，女性意識的抬頭，僧團內部民主化的推動，經典的普及化等等），相當值得探討，這是我們無法在

此多談的。不過，我們在此特別強調的是，在新興宗教團體的世界觀裏，通常特別強調男女兩性與「在家人/出家人」間地位的平等，這對其內部互動的影響，是相當深遠的。這也使我們在其中，當和其它內部成員互動時，經常能感受到一種比在傳統宗教團體中來得更為平等的互動關係。

以上的這種說法，當然也需要進一步經驗資料的證實。此處提出的只是一些暫時性的觀察和假設性的看法。譬如說在傳統華人社會裏，婦女經常要代辦家庭祈福禳災的一面，對於宗教活動的參與本來就比男性熱衷，人數也比男性要多（參考 M. Wolf 1974，引自張珣 1996：440）；那麼今天即使我們在新興宗教團體中，發現到其中女性參與者眾，其實際所佔的比率，又是否確實是比女性原來在傳統宗教中所佔的比率來得還要高呢？⁽¹⁵⁾而如果沒有這種經驗資料的支持

(15) 例如在民國 73 年，台灣新興宗教團體尚未開始蓬勃發展時，根據當時中研院「台灣社會變遷基本調查」問卷一中的資料所做出的統計，我們發現各主要傳統宗教中的女性參與者事實上也都是佔多數的：分別是佛教中佔了 60.4%；道教中佔了 61.0%；和民間宗教中佔了 61.8%；而在「其它的信仰」（不包含無信仰者）中女性則僅佔了 23.5%（17 位中有 4 位）。而到了民國 85 年，台灣新興宗教團體已經大為蓬勃發展的時刻，根據同單位的調查問卷一中的資料，幾個重要的傳統宗教團體中，女性的比例都有減少的趨勢，分別是在佛教中佔了 53.8%，道教中佔了 59.6%，民間信仰中佔了 47.8%；而在「其它類」的信仰中，女性則佔了 60.0%（5 位中有 3 位）。因為在該問卷中，並沒有特別區別出新興宗教團體這個範疇，又加上許多新興宗教團體的參與者也很可能自我認定自己是佛教徒、道教徒或民間信仰者，我們因此很難對以上的數據做出進一步的詮釋，以上僅只列出做為參考。

的話，以上的討論，又是否有其實質上的意義呢？

不過，這裏也要特別指出的是，的確，女性參與者眾，並不是新興宗教組織中所特有的現象，在許多傳統宗教組織中亦然。不過，我們要強調的是，即使如此，在其背後的參與動機上，在這兩者之間，卻很可能是有著根本上的不同的。前者，是以代辦家族成員的祈福禳災為出發點，後者，則起因於新興宗教團體提供了主流社會中所不彰顯的「認定『自我的真實性』 (Authenticity of self) 是可以超越現實社會中『體制化的角色』 (Institutional role) 」的一種具有新的時代意義的「眾生平等」的看法，於是其乃更能吸引女性的參與。換言之，新興宗教團體的女性參與者眾，並不是像女性在傳統宗教組織中所具有的多數組成一樣，只是起因於社會分工的結果，而更是因為其在實質基礎上有著和女性意識的覺醒互為呼應的基本立場，也之所以如此，我們所討論的這個命題：「新興宗教團體是以女性為主要構成份子」，因為它的和新興宗教中的世界觀之間有著根本的關連性，對於它的討論，因此在意義上也是非比尋常的，這是我們在此要特別強調的。當然，以上的這些說法也只是一些假設性的看法，還有待進一步的資料來做澄清。

不過在此處，一個在新興宗教團體中經常出現的現象，但是卻也是和以上的論點有著某種矛盾的事實則是：如果在新興宗教團體的內部確實有著較為平等的互動方式，那麼為什麼在許多團體中，又常有著集體性的對於一個單一宗教領導者的強烈崇拜呢？就如同瞿海源 (1989: 237)、鄭志明 (1998: 9-12) 所指出的，新興宗教的教團大多有著信徒對教主狂熱崇拜的現象。不用說像清海的「禪定學會」、盧勝彥的「真佛宗」、妙天的「印心禪學會」、彭金泉的「大乘禪功

學會」、李善單的「佛乘宗大緣精舍」等等，教主的地位具有極度的關鍵性的，就是對於力圖擺脫個人崇拜色彩並且也標榜著民主議會制度來管理的「現代禪」，其內部至今也都仍然是有著濃厚的教主崇拜氣氛。

新興宗教團體中普遍所具有的教主崇拜的現象，當然有其形成的社會與文化上的背景，在今日的台灣，至少它和三項因素有著密切的關係：其一、在表象上，其實不論古今，皆有人們對於號稱具有奇特能力的人物的跟隨，不過在現代社會中，透過現代媒體的渲染和現代傳播工具的散佈，這些號稱具有奇特能力的人物也更容易聚集廣大的群眾；其二、則導因於過去的廣義「家長制」傳統（包括對於母性體貼關懷式領導者的情感上的渴望，和對於男性權威式領導的一種習慣性的跟隨）對於台灣人組織生活型態所產生的間接影響，教主崇拜現象的產生，因此也並不意外；其三、更根本的，則是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（也就是在工業化與都市化以後產生了所謂的「大眾社會」 (Mass society) 中的「原子化」 (Atomization) 的現象，參考 Kornhauser 1959；或宋明順 1988），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，而台灣的社會今天似乎也有著這種類似於「大眾社會」的社會情境，於是很可能也發生了這種類似的現象。

然而是不是因為這樣子，就表示新興宗教團體參與者們的教主崇拜完全是非理性的，並且也完全是一種對於外在權威的盲目追求呢？而如果是的話，這是不是又和我們前面所指出的：新興宗教團體背後的世界觀中有著較為平等看待眾人的視野，又有著根本的矛盾呢？

其實這個問題，我們若能由參與者內在主觀的心理狀態來理解，或許也就沒有那麼矛盾了。的確，新興宗教團體的參與者有其權威崇拜的一面，在許多新興宗教團體中，教主的地位非常崇高，信眾與教主間的地位是異常的不平等，參與者們對於領導者權威的遵從，似乎已經到了無條件的地步。可是我們若能夠由行動者主觀的角度來看，便會發現，對大部份的行動者而言，至少就其一開始的對於教主的跟隨來看，它反而是一種自願性的選擇，而且通常其還是信眾們在經過了對於不同團體宗教領導者的長期比較之後，內心所產生的一種認真的決定（至少在決定的那一刻），它和對於權威的盲目服從是相當不同的。正如同「真佛宗」一位參與者的話中所顯示的：

蓮生活佛的種種神通，種種智慧，有將近一本百的著作，以及各種雜誌報章的記載。如果大家有心，自己慢慢去閱讀、了解。十幾年來，蓮生活佛苦口婆心寫了一百本書，如果轉不過大家「我絕對不信」的念頭執著，筆者更不想能夠用一句話來說服大家。……

總之，蓮生活佛的成就是肯定的，不需格外推崇；佛教界的名嘴雖然一再交相的推擠，但實在並不能對其成就損及一絲一毫。……

佛法之所以為難信之法，是在於其「應無所住而生其心」的微妙……

以前呂洞賓祖師開悟前，亦常能入甚深禪定，表相上無喜怒哀樂，後來幸得黃龍禪師斥為「死禪」而頓開悟。

其實什麼叫真實禪與死禪？大成就者究竟有無喜怒哀樂？是許

多人共同的問題，而「常見」與「斷見」也是眾生常執著的顛倒想法，所以才有種種是非苦難。……

……蓮生活佛確實是一位罕見難逢的大成就者，您若錯過這一位師父，你將很難瞭解佛法的堂奧，與佛法的實在。

筆者高考及格，以前也像許多人一樣誤解了，蓮生活佛，但是越瞭解他，越能知道佛菩薩的慈悲與智慧是什麼，四無量心是什麼，心無罣礙是什麼……

以前我曾經錯過許多路，今天已經逐漸明白，原來許多道理都已明示在經典裡。我佛慈悲。祝大家道心永固。撥雲見日（出自於盧勝彥《蝴蝶的風采》〔1992c〕一書中：256-264）。

在這段話裏，我們看到這一位「真佛宗」的信仰者他能夠非常清楚的描述了其長久以來發現真理與獲得名師時內心所曾經歷過的一種思考與選擇的過程，雖然這種出自於宗教團體自身出版品的內部文章，是經過了相當的渲染與誇大的，不過它畢竟在某種程度上還是反映出了這位信仰者追尋信仰時內心的一個心路歷程，尤其在其中可以看得出，他的對於教主的崇拜，並非只是純然盲目的依附而已。而這種對於「克里斯瑪型領導者」的熱切跟隨，因為由外部來看，是一種類似於亟求明確權威與完全肯定權威的舉止，因此它也常被學者看做是追求靈驗性的功利表現，或是一種社會解組與高度分化過程中，人們在面臨高度不確定感時的一種自然反應；不過事實上，當我們在這裏由一種內在運作的邏輯上來看時，卻發現這種看法在某種程度上是相當片面的。

自然，新興宗教的參與者們對於教主的崇拜中有著一種依附權威的心理，不過在此我們要強調的是，在其起初參與時，他們更通常有的心理狀態，卻反而是一種對於社會上既存的外在權威，譬如像是專業體制的非人性化、科層體制的過度僵化等等的反動或批評（類似的講法參考 Tipton 1982 對於美國新興宗教的討論）。而且，在他們起初參與的動機裏，事實上也一直有著某種相當強烈的，認為人們應該互相尊重和平等對待的渴慕，而這些心理上的渴望，事實上在其一開始追隨一位新興宗教的教主時，也是可以得到相當深刻的滿足的。這主要是因為：

第一、在某種形式上，大部份新興宗教團體的領導者，在一開始都是以和既有權威對立的狀態下來出現的，其個人所代表的也是一種情感上有自主性、自我獲致了完全開發的、並且能夠在現實社會取得成功的模範，換言之，也就是一個新興宗教世界觀的具體體現者。於是信眾對於他（她）的追隨，不僅可以滿足個人內在反權威心理的一種渴望，同時也更可以肯定的確認了自我整全性開發可以在當前的時空中存在的一種可能性。

第二、相對來講，宗教領導者與信眾的互動，在精神上還是平等的，甚至於從內部的觀點來看，領導者對於其追隨者們的關愛、照顧、和尊重，是其追隨者在參與該團體以外的時間中（譬如像是在工作的場所中）所感受不到的。

也因此，總的來講，新興宗教的參與者們對於教主的狂熱崇拜，在一開始時，並不是以出於尋找權威的心態來參與的，而反而是出於一種在自我修行的過程中，對於自我整全性開發的執著、和希望個人的情緒可以得到尊重的一種渴求。雖然這種追求通常最後還是落到

了教主崇拜的結果，不過在此我們卻要特別強調的是，新興宗教團體中教主崇拜現象的背後，固然有傳統民間宗教中追求靈驗與現實功利性的一窩蜂心理，也有現代「大眾社會」中追尋自我認同感與集體情緒滿足的對於權威的渴望，可是它也有有別於這些因素的另一種重要的而且是特殊而新起的歷史文化因素涵蘊在其中：也就是在此教主崇拜現象的背後，不僅反映了新興宗教團體背後世界觀中對於自我整全性的追求，也反映了人們對於真誠性與全面性互動的一種理想性的渴望，這是我們不能不特別去注意到的。

五、新興宗教團體的世界觀與社會行動之間的關係

對於台灣的新興教團，一個經常被報導的現象就是它們「似乎對各種實際的政治課題都有點冷漠與無情，……很少涉及到政治課題上的主張與運動」（鄭志明 1998：43）；而另外一種和這些淡薄的政治行動恰恰又形成強烈對比的則是積極旺盛的傳教行為（見鄭志明 1998：19-23）。以新興佛教教團為例，鄭志明曾指出前者和參與者為了獲得個體的保全，而特意避開政治上立即衝突、矛盾的心理有關（1998：47），後者則可以被看做是一種宗教團體為了因應市場取向所採取的積極性的舉動（1998：23），以上的這些說法，當然都說明了部份的事實，不過，在此我們也要強調的是，根本上，新興宗教團體所採取的社會行動的方式和其背後世界觀的內涵之間，在邏輯上是有著密切的關連性的。

首先，新興宗教團體對於政治行動的淡薄，固然和長期以來因為台灣威權體制的存在，所導致的台灣人對政治管道的疏離與陌生有關，不過，新興宗教團體的對政治行動的淡薄，也不見得就完全是消極的逃避現實的作為。藉宗教參與來逃避現實的心理狀態是自古以來皆有的，然而除此之外，當前大部份台灣新興宗教團體的世界觀中，卻另有其積極性的一種人生態度，也就是其對政治行動的淡薄，並不是怕政治或逃避政治，也不是要另建一個「烏托邦」或期待「千禧年」的來臨來取代現有的政府體制，而是在於其根本上認為，只有個人透過修行所產生的人心的改變，並以此相互感應，人類的未來才是有希望的，其它的任何與利益團體的糾葛或是訴求政府體制的改變，可能是既不根本、也不具實質意義的。而這一點當然也就是新興宗教「以自我為中心的修行觀」的一個直接影響的結果。就像是鄭志明在談到「大乘禪功學會」時所評論的：

……將宗教情感定位在身心的具體滿足上，認為這樣就可以根本性地解決政治衝突與社會危機，因此該教團認為只要個人的身心問題得到疏解，一切的問題都應刃而解了，這就是其所謂體用皆備究竟成佛之道（鄭志明 1998：45）。

又像是「禪定學會」的清海，對政治就提出了如此的看法：

現今世界的情況亂七八糟，許多政府都是建立在權力及政治野心上，而非精神上的領悟，所以這個世界才會有麻煩。如果所有的政府人員都能修行，真正的有一些開悟，而不只是在口頭上唸唸祈禱文或做那些傳統儀式的話，我想世界會好多了，是

不是？我們就會有比較好的政府。或許將來他們會如此吧！讓我們大家一起祈禱他們會如此。那時每個政府官員都是佛菩薩、天使、聖人，然後我們會以聖人的方式照顧這個世界，以宗教標準為基礎而不是依靠經濟或政治標準。然後我們就會很好，我們會有真正的政府，而不只是一些只想爭權奪利控制人民的政客，因為政治問題與靈性修行是相輔相成的（《清海新聞雜誌》40 期：19，1994 年 11 月）。

在這裏，她明確的指出，政治是無法真正解決世間的問題的，而只有政治和靈修的結合，才可能產生一個較好的政府。這一類的對政治的看法，在新興宗教團體中，是相當普遍的存在著的，雖然其不見得是經常能夠被表現得非常清楚。有的時候，它也可以由新興宗教團體領導者對一些政治與社會事件的反應中看得出來，就如同「佛乘宗大緣精舍」的領導者曾提到過的：

今年初應自由時報和工商時報的採訪，所預言的三十來條大半都應驗了——而且大半的情況結局還不錯。蘇聯的內戰、德航被劫、年初英鎊暴跌、兩黨中生代在立法院合作、日本股市過兩萬點、國防部長由學者繼任、拉斯維加斯會有大火……。
……對我而言，印証的事實已不會令我高興，在心中只有一個思維：眾生何不大聲念佛為眾生同消共業？唉，是我們弘法的努力不夠！……如果多一些人修行佛乘大法……。我的心中一直如是祈求著（李善單 1998d：100-101）。

在這些話中，我們也可以清楚的看出新興宗教團體世界觀中所相信

的：個人的修行與世界的和平之間存在著一種緊密的關連性。而也正是在這一點上使得新興宗教團體一般而言對政治行動的態度都顯得相對而言是較為消極的。然而這也不代表其是遁世或逃避現實的，相反的，它們卻對此世，或者是說對這個地球，有著相當積極性的態度，這種態度也是新興宗教團體世界觀的背後所經常帶有的一種情緒狀態，正如同李善單在另一個場合的話中所顯露出來的：

……如果我們希望自己的下一代有一塊淨土、希望家庭、社會、國家、世界都往佛性的至善前進。

那麼，請放下我執的利害差別，無論花多少時間念多少聲，請將持頌的九字禪——「南無本師大自在王佛」迴向供養給十方眾生。

因果是平等的。當你如是佈施，眾生亦將如是回報。只要你有心，從第一聲九字禪開始，我確信在你的心中、你的眼中，整個世界變了——變真、變善、變美（李善單 1998d：148-149）。

這些話中所帶有的，也是一種希望透過集體性的力量來改造世界的積極訴求。當然，這種集體性的力量和政治的手段是無關的，因為新興宗教團體的世界觀中已經認定了：透過政治管道所進行的改變，是並不能為人類解決根本性的問題的。

至於談到新興宗教的傳教和吸收信徒的行為，的確，它的形成和一些外在環境上的因素很有關係，譬如說：都市中的新興宗教團體和傳統宗教不同，沒有固定的祭祀圈，也缺少穩定的物質基礎（像是土地、田產），自然只有努力向外爭取流動性的信徒和其資源；另外，

在宗教市場自由開放，也又沒有一教獨大的傳統裏，新興宗教當然也必須要積極向外傳教來爭取它生存的空間；同時，對於新興宗教的領導者或參與者來講，新興宗教的教義不論在邏輯上的合理性（發展尚不完備）、或是社會層面上的正當性（尚未廣被社會的不同階層所接受）都還是相當脆弱的，在這種情況下，人們本來就很容易在心理上產生很強的向外傳教的動機，於是一方面可以藉著自我的向外表現來確認自己信仰選擇的正確性，一方面也可以藉著傳教後所產生的更多人的加入來加深這份確認感。⁽¹⁶⁾

不過從更根本的角度上來看，我們如果能夠由台灣新興宗教的世界觀這個層面來觀察台灣新興宗教團體的傳教活動，或許更能夠理解為什麼台灣大部分的新興宗教團體是有著如此旺盛的傳教活動。

首先，我們注意到，凡是有著較強傳教傾向的宗教團體，其背後的世界觀大致上是有著幾個特色的：相信自己所擁有的一套世界觀是優於其他人的一套或是其他人的不成形的世界觀；相信自己所擁有的一套世界觀，在某種程度上是具有著普遍性的（能夠超越地域性的社會關係並適用於所有的人類）；相信自己所擁有的一套世界觀，是可以讓人們獲得真正的救贖的（參考 Stackhouse, 1987）。

而有著這些性質的世界觀做基礎的宗教團體，一旦其和某種特殊的社會政治或經濟條件相結合，自然也就很容易發展成為傳教的舉動。而如果我們由這幾點上來看，相對來講，台灣新興宗教的確可能會比傳統的宗教有著更大的「傳教性格」，也就是說，在台灣新興宗教的世界觀裏：基本上是相信自我修行是不分階級、性別、和年齡的

⁽¹⁶⁾ 社會心理學上對於傳教心理的分析可以參考 Festinger, Rieken, & Schachter (1965)。

適用於每一個人的，並且修行也被認為是每一個人應該要去追求的，這使得其具有著相當的普遍性；同時各個新興宗教團體中，似乎也都號稱擁有著一套平衡身心，有效解決人類問題的修行方法，雖然它不見得會指向人類終極救贖的達成，但至少比起宗教以外的解決人類問題的方案，它是更具有著完整性的（同時兼顧了身心兩個方面）；另外，雖然新興宗教並不見得預設了自己的世界觀是世界上最好的一套世界觀，不過其至少在某種程度上是預設了它比周圍存在的其它既有的世界觀是要來得更好的。

台灣新興宗教團體背後的世界觀所具有的這種種特性的形成（視野上的普遍性、認定其方法在救贖上的有效性、和認定該套世界觀的相對的優越性），當然不是一種歷史的偶然。它一方面和都市化、工業化以後，個人脫離了原有穩定的地域基礎，在地域上的無所依止，反而易而使人因此而產生了一種較為普遍性和超越性⁽¹⁷⁾的視野有關；⁽¹⁸⁾另一方面則是因為拿台灣的新興宗教和傳統宗教相比，傳統宗教與社會生活合一，道德色彩較濃，並沒有密集性的處理身心與自我整全性方面的方法，於是相對而言，在當今台灣急遽變遷的時空

(17) 參考 Simmel (1950: 402-408) 的對於「邊際人」(stranger) 與「客觀性」(objectivity) 之間關係的討論。

(18) 試看幾個重要的新興宗教的創始者，也多半是原本在我們這個社會中，比較邊緣性的或是地域性基礎較弱的人（譬如說女性：清海；外省人：緣道；低階的退伍職業軍人：盧勝彥；非華人：清海），當然這不是說這種人身特質和新興宗教的創立有什麼必然性的關係，而是說當某一個新興宗教的創立者，有著這種人身特質（邊緣性或是地域性基礎較弱）的時候，其所形成的世界觀也很可能是會有著較為強烈的普遍性的視野的，當然這種說法也仍然是高度假設性的，有待進一步的驗證。

脈絡裏，新興宗教的世界觀，至少就信眾的主觀認定而論，是比傳統地域性的宗教組織背後所具有的世界觀來得在救贖上更為有效的。這些出自於新興宗教世界觀中的特質的因素，於是都可能會使得台灣的新興宗教比起傳統的宗教而言有著更強的傳教的趨勢。

不過，就另一方面來講，我們也要注意到的，台灣新興宗教的傳教活動雖然旺盛，它們卻也很少發展出過分積極的傳教行動（強迫性傳教、嚴厲批判其它團體等等）。這可能和：一、台灣目前各新興宗教團體之間的同質性過高（多半是以佛教⁽¹⁹⁾教義為主），在教義上沒有太強的對立上的基礎；二、既然新興宗教團體普遍吸收了相當的佛教的教義，而佛教教義又有著反二元對立的知識論上的立場，於是也減緩了信徒對於自己世界觀的絕對優越性的執著；⁽²⁰⁾三、新興宗教團體背後的世界觀重視自我與身體，以及自我與生活世界的和諧，似乎並不鼓勵過份強烈的傳教活動；四、新興宗教團體的發展以在家人士為主，尚未（因為發展的時間太短）並且也很難（主要是因為其世界觀中的出家人和在家人二者之間界限的泯滅，參考前面的討論）形成具體的僧侶傳統，於是較缺少傳教上的結構上的基礎等等四個因素有著相當密切的關係。當然，這些因素的提出也還都是暫時性

(19) 這當然是因為佛教長期以來在我們的宗教傳統中就一直是一個重要的「文化資本」，同時它又具有著相當「普遍性」的視野（參考 Darian 1977 的討論），特別能引起處在當代「台灣人情境」裏的人相當的共鳴。

(20) 譬如說，就如同現代禪在其 1992 年「佛教現代禪十項堅持」宣言的第九條裏所說的：「每個佛教徒都肯定佛法是究竟的，但應保留其他宗教也是究竟的可能。這不僅符合佛教寬容的精神，也是行者無瞋的表現。」（見於鄭志明 1998: 366 所引）。

的，我們尚需要收集更多的資料來做進一步的檢證。

六、摘要與結論

本文的目的，在由台灣新興宗教團體背後的世界觀來著手，思考當代台灣各種新興宗教現象所代表的實質意義。因為世界觀是一種意義建構的產物，由新興宗教團體世界觀的角度來思考問題，我們等於是採用了一種以行動者主觀意義做為出發點的分析角度。不過，因為現有的相關研究與資料還是相當有限，因此本文在此所提出的看法也都還是暫時性的，尚有待更多的資料來做進一步的檢證。

本研究發現，在台灣諸多新興宗教團體背後的世界觀中，有兩個元素是經常可以被發現到的：一個是以自我為修行中心的看法，一個是對於身體與心靈平衡的強調。如果，我們能由台灣新興宗教團體世界觀中的這兩個元素，及其所產生的內在運作邏輯來理解，我們事實上是發現，許多新興宗教中常引起他人誤解的現象，在新興宗教自身宗教活動的脈絡裏，卻是有其特殊的意義的。

首先，我們注意到，即使在教義與儀式上，新興宗教團體中，也有著某些傳統宗教團體經常出現的內容，像是「業報輪迴觀」的看法、立即解脫的強調、靈驗性的祈求，以及各種醫療行為等等；然而其背後的運作基礎與解釋框架，事實上已經具有了新的內涵，這和新興宗教團體背後的世界觀是很有關係的。換言之，新興宗教團體在當代台灣時空脈絡中的快速興起與成長，不只是反映了傳統宗教的復興而已，它背後事實上反映了一種新的世界觀的出現，或至少是反映了

對於某些特定舊觀念的重新詮釋與理解，我們如果忽略了新興宗教團體中這種在世界觀上有別於傳統宗教的特質，我們對其所衍生出來的許多宗教現象，也很可能會產生錯誤，或至少是過度片面的理解。

就我們所指出的台灣新興宗教團體背後世界觀中的這兩種成分而論，其對於新興宗教團體內部互動形式的影響力也是非常巨大的。在台灣新興宗教團體中，一般來講，在家人的地位普遍提昇，出家人與在家人的界限逐漸泯滅，女性在團體中的地位也相對提昇，同時參與者中也以女性居多，這都和新興宗教中的世界觀有著密切的關連。不過，另一方面，台灣新興宗教團體內部雖然有著較為平等的互動，但卻也普遍存在著對於「克理斯瑪型領導者」的「教主崇拜」的矛盾現象。這一點，其實若能透過新興宗教團體參與者們的主觀意像來理解，我們便會發現，在主觀意像裏，教主對於其追隨者是並沒有任何剝削性的舉動的，同時教主的存在也滿足了追隨者自我意像的投射。基本上，由其內在邏輯來理解，在台灣的新興宗教團體中，「教主崇拜」所反映的主要是新興宗教參與者對於新興宗教世界觀的一種理想性的執著和整全性的追求，而不只是對於外在權威的盲目崇拜或是對於靈驗性的狂熱追求而已。

更進一步，我們也處理了台灣新興宗教團體的世界觀與其外在社會行動模式之間的關係。新興宗教團體中常見的兩種形成對比的社會行動，一者是淡薄的政治行動，一者則是旺盛的傳教舉動，二者的形成都和其背後的世界觀有著相當密切的關係，前者反映了新興宗教中對於行動的「有效性」的特殊看法（也就是認定了什麼樣的行動才是有效的），後者則顯現出在台灣新興宗教的世界觀中，有著一種更具普遍性的視野。

基本上，當我們以「世界觀」的這種角度來處理台灣的新興宗教現象時，因為世界觀經常代表的是一套有著內在系統性與合理性的理念系統，於是我們也等於是在相當程度上承認了「台灣新興宗教團體」在台灣社會中的「正當性」(legitimacy)，也就是我們已經隱含性的認定了台灣的新興宗教團體，是有其自成邏輯的理念系統與其「合理性」的社會行動的，它們在這個社會時空中所具有的意義自然也就不可忽視，這也是本研究所代表的一個基本立場和研究上的取向。

更且，以「世界觀」的角度來處理台灣新興宗教時，因為一套可被一群人所共同採用的「世界觀」本身所代表的是：一套長期發展、有著內在邏輯性和有著經驗上的「相關性」(relevancy) 的理念系統，因此事實上我們也已經在這種處理中預設了，新興宗教團體是和過去的文化傳統或宗教傳統有著一定的關連性的。因為一套能被一群人所共同採用的世界觀，是不可能一下子就突然出現的，它除了有某種創新性，卻也必然是帶有著原有文化傳統中的一些重要的元素。由「世界觀」的角度來思考台灣新興宗教現象，於是我們也等於是間接承認了新興宗教團體中的「傳統」的基礎。

當然，以「世界觀」這種角度來處理台灣的新興宗教團體，也有著它很大的限制性：它一方面忽略了個別新興宗教團體的差異；一方面也忽視了許多新興宗教團體在現代社會中所可能擁有的無限可能性。不過，任何研究都必需面臨分析層次和討論觀點的選擇，而任何一種選擇，當然也就一定有著它的限制。不過，在此要特別強調的是，本文並不認為台灣每一個新興宗教團體都是一樣的，本文也不認為在我們的分析裏是可以含蓋台灣所有的新興宗教團體的。就前者而論，當然，每一個新興宗教團體都有它特殊的強調點和獨特的修

行法門，有些新興宗教團體特別重視傳統道德和家庭倫理的回復，有些團體則特別重視「靈驗性」的一個表現，同時，每一個團體也都有其各自不同的象徵系統，當然不能一概而論。不過，另一方面，我們卻也發現到，在當前台灣諸多新興宗教團體背後的世界觀中，似乎也確實存在著一些共有的成份，而這些共有的成份也正以各種不同的方式滲透在新興宗教團體的教義、儀式、或組織形式當中。在某種程度上，這幾個成份的存在，也正是促使新興宗教團體與傳統宗教團體在教義、儀式與組織上開始產生分歧的一個重要原因。其次，就後者而論，就如同本文在一開始時所說的，本文並不嘗試含蓋台灣所有的新興宗教團體，譬如就像是著基督教傳統的新興宗教團體，經常有著「天啟論」與「末世論」相結合的「千禧年 (millennium) 思想」(參考丁仁傑 1998 對於台灣飛碟會的討論)，其與源自於華人文化傳統的新興宗教團體，在世界觀上就有著根本的差異，這類團體是在本文的處理範圍之外的，尚有待以後再做進一步的探討。

台灣新興宗教現象的有關問題，當然不能純由世界觀的角度來處理，不過由世界觀的角度來著手，不失為一個很好的著眼點。在這一方面，未來我們除了要收集更多的資料來更完整的釐清台灣新興宗教團體背後的世界觀以外，也應更清楚的說明形成新興宗教世界觀的歷史與社會的因素；此外，若能更進一步檢驗新興宗教團體組織發展的過程中，世界觀與組織外在型態之間相互箝制與相互促成的辯證關係，⁽²¹⁾則更能有助於我們去理解在現代社會中，新興宗教團體所表

(21) 例如丁仁傑 (1997) 曾以慈濟功德會的發展過程為例，對於「佛教思想」與「組織制度化」二者之間所具有的內在邏輯上的矛盾做過相關的研究，雖然其所處理的對象並非本文中所列舉的新興宗教團體，不過其觀點是可

現出來的種種多彩多姿的樣態。

參考書目

丁仁傑

- 1997 〈現代社會中佛教組織的制度化及其有關問題之探討：以台灣佛教慈濟功德會的發展為例〉，《見佛光山第一屆宗教文化國際學術會議論文集》，第一冊：頁73-107。台北：佛光出版社。

- 1998 〈先知預言了一張張空頭支票〉，見《新新聞周報》576期，1998年3月22日——3月28日，頁93-95。

出版中 《社會脈絡中的助人行為：台灣佛教慈濟功德會個案研究》。台北：聯經出版社。

王見川、李世偉

- 1998 〈戰後台灣新興宗教研究：以軒轅教為考察對象〉，發表於台灣民眾宗教科際研究研討會，中央研究院民族學研究所主辦，台北。

江燦騰

- 1997 《台灣當代佛教：佛光山、慈濟、法鼓山、中台山》。台北：南天書局。

宋明順

- 1988 《大眾社會理論》。台北：師大書苑有限公司。

李元松

- 1994 《現代人如何學禪——超越心靈的矛盾與不安》。台北：現代禪出版。

李元松等著

- 1993 《來！李兄，乾一杯》。台北：現代禪出版社。

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、葉啟政主編：《台灣的社會問題》，頁385-412。台北：巨流出版社。

- 1995 《文化與修養》。台北：幼獅文化事業公司。

李桂玲

- 1996 《台港澳宗教概況》。大陸，北京：東方出版社。

李善單

- 1998a 《通往佛性之路》。第16版（1993初版）。台北：佛乘宗大緣精舍世界弘法總會。

- 1998b 《佛影心蹤身心一如》。第12版（1994年初版）。台北：佛乘宗大緣精舍世界弘法總會。

- 1998c 《唯一佛乘之淨土的呼喚》。第18版（1993年初版）。台北：佛乘宗大緣精舍世界弘法總會。

- 1998d 《唯一佛乘之大道之門》。第16版（1993年初版）。台北：佛乘宗大緣精舍世界弘法總會。

邢東田

- 1995 《當今世界宗教熱》。大陸，北京：華夏出版社。

林本炫

- 1991 〈宗教與社會控制——國家、宗教與社會控制：宗教壓迫論述的分析〉，發表於中央研究院民族學研究所行為研究組小型專題研究會系列之二，中研院民族所主辦，台北。

《佛乘宗季刊》14期，1997年12月。

《佛乘宗簡介》（小冊子），出版年未載，台北市：社團法人中華民國佛乘宗學會。

真佛宗內明堂編輯

- 1998 《真佛經藏》。台北：蓮魁出版社。

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

以在此做進一步參考的。

研究所碩士論文。

張 珣

- 1996 〈道教與民間醫療文化：以著驚症候群為例〉，見李豐懋、朱榮貴主編，《儀式、廟會與社區：道教、民間信仰與民間文化》，頁427-457。台北：中研院中國文哲研究所籌備處。

清海法師

- 1997a 《即刻開悟問答錄》（第一冊）。台北：書媽清海世界會出版有限公司。
- 1997b 《即刻開悟之鑰》（第六冊）。台北：書媽清海世界會出版有限公司。
- 《清海新聞雜誌》40期，1994年11月。
- 《清海新聞雜誌》53期，1995年12月。
- 《清海新聞雜誌》62期，1996年5月。
- 《清海新聞雜誌》67期，1996年7月。
- 《清海新聞雜誌》90期，1998年3月。

董芳苑

- 1986 《認識台灣民間信仰》。台北：長春文化事業公司。
- 《華藏世界》33期，1997年6月。台北：中華佛教居士會台灣華藏精舍。（財團法人圓覺宗智敏慧華金剛上師教育基金會對內刊物）。
- 《雲風隨緣生》1998年第2版（1998年初版）。台北：佛乘宗世界弘法總會大緣精舍。

鄭志明

- 1995a 〈盧勝彥與靈仙真佛宗〉，見《台灣史國際學術研討會論文集》，頁：265-292，淡江大學歷史系主辦，台北。
- 1995b 〈從台灣萬佛會談佛教的社會參與〉，見《佛教與中國文化國際學術會議論文集》上輯，頁125-155。台北縣：中華文化復興運動總會宗教研究委員會編印。
- 1996 〈台灣「新興宗教」的現象分析〉。頁266-297於鄭志明著，《台灣民間的宗教現象》；台北縣中和市：大道文化出版社。

- 1998 《台灣當代新興佛教——禪教篇》。嘉義：南華管理學院宗教文化研究中心。

劉道超

- 1992 《中國善惡報應習俗》。台北：文津出版社。

歐大年 (Overmeyer) 著，趙昕毅譯

- 1998 〈中國民間宗教的秩序和內在理性〉（中文未出版講稿），發表於中央研究院歷史與語言研究所，中央研究院歷史與語言研究所主辦，台北。

盧勝彥

- 1992a 《第一百本文集》。台中：青山出版社。
- 1992b 《西城夜雨》。台中：青山出版社。
- 1992c 《蝴蝶的風采》。台中：青山出版社。
- 1992d 《法海鉤玄》。台中：青山出版社。
- 1993 《真佛的心燈》。台中：青山出版社。

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。

Basch, L., N. G. Schiller, & C. Blanc-Szanton

- 1994 *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation States*. New York: Gordon and Breach.

Beyer, P.

- 1994 *Religion and Globalization*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications Inc.

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.

Chua-coan, H.

- 1997 The Buddhist Martha, *Time*, Jan. 20, Vol. 149(3): 43.

Darian, J. C.

- 1977 Social And Economic Factors in the Rise of Buddhism. *Sociological Analysis* 38(3): 226–238.

Douglas, M. D.

- 1966 *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Polution 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.

Earhart, H. B.

- 1989 *Gedatsu-Kai and Religion in Contemporary Japan*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Fehér, S.

- 1992 Who Holds the Cards? Women and New Age Astrology. In *Perspectives on the New Age*. J. R. Lewis & J. G. Melton, eds., pp.179–188. Albany, NY: State University of New York Press.

Festinger, L. H. W. Riechen & S. Schachter

- 1956 *When Prophecy Fails*. New York: Harper & Row.

Fisher, W. R.

1984. Narration as a Human Communication Paradigm: The Case of Public Moral Argument. *Communication Monographs* (51): 1–23.

Geertz, C.

- 1957 Ethos, World-view and the Analysis of Sacred Symbols. *Antioch Review* 17: 421–437.

Hackett, R. J. (ed.)

- 1987 *New Religious Movements in Nigeria*. Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press.

Hardacre, H.

- 1986 *Kurozumikyo and the New Religions of Japan*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Heelas, P.

- 1996 *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc.

Hoebel, E. A.

- 1978 *The Cheyennes: Indians of the Great Plains*, 2nd ed. New York: Holt, Rinehart, and Winston.

Horton, R.

- 1962 The Jalabari World-View: An Outline and Interpretation. *Africa* 32 (July): 197–220.

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.

Jones, W. T.

- 1972 World Views: Their Nature and their Function. *Current Anthropology* 13: 79–91.

Kearney, M.

- 1972 *The Winds of Ixtepeji: World View and Society in a Zapotec Town*. Holt, Rinehart, and Winston.
- 1984 *World View*. Novato, Calif: Chandler and Sharp.
- 1996 Worldview.. In *Encyclopedia of Cultural Anthropology* (vol.4). D. Levinson & M. Ember, eds. pp.1380–1383. New York: Henry Holt and Company.

Gluckhohn, F. & F. L. Strodbeck.

- 1961 *Variations in Value Orientations*. Evanston, IL.: Row, Peterson.

Kornhauser, W.

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

Kyle, R.

1995 *The New Age Movement in American Culture*. Lanham, Maryland: University Press of America.

Lec, R. L. M.

1994 *The State and New Religious Movements in Malaysia*. *Sociology of Religion* 55(4): 473–479.

McGuire, M. B.

1991 *Ritual Healing in Suburban America*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Melton, J. G. (ed.)

1992 *Encyclopedic Handbook of Cults in America* (revised and updated edition). New York: Garland Publishing, Inc.

Nagai Mikiko (永井美紀子)

1995 Magic and Self-Cultivation in a New Religion: The Case of Shin-nyoen. *Japanese Journal of Religious Studies* 22(3–4): 301–320.

Redfield, R.

1952 “The Primitive World View.” *American Philosophical Society, Proceedings* 96(1952): 30–36.

1953 *The Primitive World and its Transformations*; Ithaca: Cornell University Press.

1965 *Peasant Society and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Robbins, T.

1988 *Cults, Converts & Charisma: The Sociology of New Religious Movements*. Beverly Hills, CA: SAGE Publications Inc.

Roof, W. C. (ed.)

1991 *World Order and Religion*. Albany, New York: State University of

New York Press.

Simmel, G.

1950 *The Sociology of George Simmel*. Kurt H. Wolff, translated and ed. New York, N.Y.: The Free Press.

Stackhouse, M. L.

1987 Missionary Activity. In *The Encyclopedia of Religion*, vol. 9. M. Eliade, ed., pp.563–570. New York: Macmillan Publishing Company.

Tsushima Michito, Nishiyama Shigeru, Shimazono Susumu and Shiramizu Hiroko

1979 The Vitalistic Conception of Salvation in Japanese New Religions: An Aspect of Modern Religious Consciousness. *Japanese Journal of Religious Studies* 6: 139–161.

Tipton, S.

1982 *Getting Saved from the Sixties: Moral Meaning in Conversion and Cultural Change*. Berkeley, CA: University of California.

Wallis, R., & S. Bruce

1986 *Sociological Theory, Religion and Collective Action*. Belfast, Northern Ireland: The Queen's University.

Werner, O.

1970 Cultural Knowledge, Language, and World View. In *Cognition: A Multiple View*, P. L. Garvin. ed. New York: Spartan.

Whorf, B. J.

(1927–1941) 1956 *Language, Thought and Reality*. J.B. Carroll ed. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press.

Wolf, M.

1974 Chinese Women: Old Skills in New Content. In *Women Culture and Society*. M. Z. Rosaldo and L. Lamphere, eds. Stanford:

Stanford University Press.

Yinger, J. M.

1970 *The Scientific Study of Religion*. London: Routledge.