

台灣社會研究季刊
第四十九期 2003年3月
Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies
No. 49, March 2003.

文化綜攝與個人救贖：由「清海無上師 世界會」教團的發展觀察台灣當代宗教 與文化變遷的性質與特色*

丁仁傑

Cultural Syncretism and Personal Salvation:
Observing Religious and Cultural Change of Modern
Taiwan through the Case of Suma Ching Hai Association

by
Jen-Chieh Ting

關鍵詞：新興宗教、清海無上師世界會、綜攝主義、宗教信仰的個體化、私人化、
自我宗教、教會—教派模型

Keywords: New Religion, Suma Ching Hai Association, Syncretism, Religious Individuality, Privatization, Self-religion, Church-Sect Model

* 本文在此要特別感謝兩位匿名審查以及編委會的細心指正和提供寶貴修改意見。當然，本文的缺失自應由作者負全部責任。

收稿日期：2002年7月20日；通過日期：2003年1月23日。

Received: July 20, 2002; in revised form: January 23, 2003.

通訊地址：中央研究院民族學研究所

email: jcting@ccvax.sinica.edu.tw

摘要

本文的目的，在透過對於台灣當代一個頗具活力宗教團體——「清海無上師世界會」——的檢驗，來反省當代台灣宗教文化變遷的性質與特色。雖然該教團並不是當代台灣最大的宗教團體，該教團所流露出來的某些特色，卻有助於我們來捕捉當代台灣社會文化變遷的軌跡。在台灣社會與華人宗教文化的脈絡裡，本文歸納清海教團在台灣的發展，大致上可以分為三個階段：1. 有著佛教外貌的「合一教」發展時期；2. 超脈絡化的靈修運動時期；3. 全球性弘法時期。其中第一個階段到第二個階段間有著較為劇烈的轉折，第三階段則是第二階段的延續與擴充，在這些變化的背後反映出來了深刻的社會與文化意涵。文中我們密集的討論了華人文化脈絡中「合一教」的表現形式，以及當代台灣社會中「宗教信仰個體化」的實質內涵，其中「宗教信仰的個體化」是台灣當代宗教文化變遷的一個重要趨勢，「合一教」則是一個可以連結傳統與現代的大文化框架。簡言之，「文化綜攝」與「個人救贖」是當代台灣宗教活動的兩個主要面向，在清海教團發展的過程中，這兩個面向各有所出現，並且也曾以某種方式相互結合。最後，建築在本文的發現上，我們對於西方既有的解釋新興宗教誕生與發展的模型也提出了初步的檢討與反省。

Abstract

Established in 1986, the Suma Ching Hai Association has since become an energetic religious organization in Taiwan. By examining salient characteristics and subsequent development of this association, we try to shed light on the religious and cultural change of modern Taiwan. The Suma Ching Hai Association has experienced three distinct historical phases since its inception: the creation of a syncretic religious organization with Buddhist-like appearances; the evolution of a trans-contextual spiritual movement; and, finally, the development of a global missionary network. The qualitative change exhibited between the first and the second phases in the history of the Suma Ching Hai Association represents a radical transition in action and thought, which culminates in the third phase as subsequent outgrowth of the second phase of the Suma Ching Hai Association's changed philosophy. In this article, I discuss pertinent issues concerning Chinese syncretism and religious individuality, where the former offers a bridge between traditional and modern Taiwanese religion. Generally speaking, cultural syncretism and personal salvation are two important dimensions underpinning some religious activities in modern Taiwan. Examining the changes in the philosophy of the Suma Ching Hai Association offers insight on the religious change of modern Taiwan and how religious groups can integrate traditional beliefs with recent trends in religious thought in modern Taiwan. Finally, I offer a discussion as to why the church-sect model of a dynamic of religious organization is not appropriate for explaining the new religious phenomenon in Taiwan.

一、前言

本文的目的，在透過對於台灣當代一個頗具活力宗教團體——「清海無上師世界會」——的檢驗，來反省當代台灣宗教文化變遷的性質與特色。雖然該教團並不是當代台灣最大的宗教團體，該教團所流露出來的某些特色，卻有助於我們來捕捉當代台灣社會文化變遷的軌跡。而該教團在其不同發展階段中所帶有的不同外貌，也在一定程度上反映出來了某種深刻的社會文化意涵。其中，「文化綜攝」與「個人救贖」，也就是本文中所稱的「合一教」與「宗教信仰個體化」的兩個面向，在清海教團發展的過程中，各有所出現，並且也曾以某種方式相互結合。本文中的相關考察，不僅有助於我們反省當代台灣社會宗教文化變遷的性質與特色，也有助於我們思考和新興宗教議題有關的各種理論性問題。

「清海無上師世界會」（以下簡稱「清海教團」），是一個1980年代末期（1986年）在台灣新成立的宗教團體，起先以佛教團體面貌出現，自稱為「無量光靜坐中心」。後來（1990年起）其領導人清海¹脫下了袈裟，改以世俗的豔麗裝扮出現，其教團名稱也改為「清海無上師靜坐中心」或「中華民國禪定學會」。1993年以後整個教團的發展重心有所轉移，成為一個國際性教團，台灣的教團自此只是其世界網絡中的一個分支機構，雖然它在台灣政府登記立案的名稱仍是「中華民國禪定學會」，但對外開始以「清海無上師世界會」來自稱。在短短不到十年間，該教團成為當代台灣頗富影響力與社會知名度的宗教團體，媒體曾報導它在世界上有超過兩百萬以上的信徒²，在台灣則有三

1. 以下依學術慣例，不另加法師稱謂。

2. 出於1999年7月間網址<http://www.rickross.com/reference/ching-hai/suma-ching3.htm>上的一篇文章所載。該文章作者為 Andrew Mullins，標題為：Committee hears of Trie's Cash for Clinton Defense: Cult Warning on Travelling "God"。

十萬左右的信徒 (Chua-eoan 1997: 43)，不過就其在台灣近年來的發展看來，出於清海的不再常駐台灣，在台灣參與該教團信眾的人數有逐漸下降之趨勢³。

對於當代世界各地各種新興宗教活動的研究，目前已是社會學重要的一個研究主題。在西方世界，對於 1960 年代以後在其社會中所新興起的異端宗教團體（相對於正統基督教團體來說），起先以「膜拜教團」(cults)，後來以「新興宗教運動」來加以統稱。在學術圈，以「新興宗教運動」(New Religious Movements) 之名，這已成為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)。不過在其它地區，不論各地區傳統文化的性質、現代化發展方向的出於主動或是被動、以及現代化程度的深淺，自從 60 年代 70 年代以來，當代世界許多不同區域也都發生了新興宗教團體蓬勃發展的現象，一方面發生了各種傳統宗教的復興或是相關的基要主義運動，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。

「新興宗教」這個名稱，在 1980 年代以後亦廣為台灣學者所引用 (林本炫 1991；董芳苑 1986；鄭志明 1996；瞿海源 1989)，可以指 1945 年戰後台灣新成立的各種宗教團體，也可以指 1987 年解嚴以後所發生的各種新興宗教活動，學者間並沒有一致的共識。在此，瞿海源 (1989) 用「新興宗教現象」這個名詞來泛指當代台灣正在發生或是將要發生的宗教活動，則是一個暫時性的比較中性的描述。

就「新興宗教」這個名詞的使用而言，在西方，以正統基督教的

3. 和大部分新興宗教團體類似的，「清海教團」也沒有向外透露過其參與信眾的真實數目。一位在過去擔任過該教團內部幹部的人員曾告訴我：「清海教團」在台灣的全盛時期 (1990 年代前後) 有超過十萬以上的信徒，而現在，該教團在台灣的發展屬於一個比較停滯的時期，平時會參與共修活動的信徒大約在五萬以內，這個數據當然還有待查證。

教義做判準，可以清楚的區別出正統與異端間的界限，也可以以此來做為新興與傳統宗教團體間的區隔，更何況當代西方自發性的產生了主流教會崩解與多元社會結構浮現的過程，新興宗教或是異端教團的出現，本就是其社會現代化過程中明顯的標記。反過來說，在華人的文化圈裡，正統與異端間的界限是政治上的而不是教義上的，歷史中層出不窮的新宗教團體的出現，並不能完全以新興宗教的名稱來加以涵蓋。而當代台灣社會的多元化過程，因為它並不完全是自發性的社會過程，在這種過程中所產生的新興宗教現象，其社會意涵也不盡同於西方社會「多元化過程」或是「對抗理性化過程」中的新興宗教運動，即使當代台灣確實發生了新出現的宗教團體蓬勃發展的現象，其所透露出來的社會文化變遷的軌跡，也必需還原到台灣自身的社會脈絡中來加以理解。

本文的目的，即在以清海教團的發展史為媒介，回歸台灣自身的脈絡中，來理解當代台灣社會文化變遷的軌跡，並以此來進一步反省所謂的「新興宗教議題」，該如何被放在華人文化脈絡中來做討論，俾有助於更清楚的掌握在華人社會裡宗教團體起源、發展、與分裂的各種可能模式。在實質討論之前，我們先羅列出以下兩種形成了強烈對比的對於當代台灣宗教現象的有關詮釋。

二、新酒或是舊酒？

新宗教的出現？

李亦園 (1983) 曾嘗試套用 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。雖然討論仍未詳盡，基本上他所要指出來的是，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⁴，這兩者的力量却都減弱了，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階層，在這些階層或是群聚裡於是也各自產生了其所特有的宗教形式。

李亦園的這種分析角度，基本上是強調新社會特質的出現導致了各種新的宗教活動模式的出現。根據這種角度，進一步來推論，以現代化社會過程中所包含的理性化和社會分化這兩個相關歷史進程而論 (McGuire 1997:287-289)，假設這些歷史過程也出現在當代台灣，那麼影響所及，就最表面來看，理論上至少有幾種宗教特質的轉變是可能在人們的宗教活動中出現的，而它當然也會影響到當代台灣新興宗教團體出現的頻率與型態。

首先、由傳統社會到現代理性化社會中宗教所佔據結構性位置的變化來看：一、**宗教的邊緣化**：現代社會結構因功能分化的結果，宗教不再成為普遍的、不言而喻而具有約束力的社會建構模式，也就是形式上宗教信仰被整體社會邊緣化而不再對公共生活具有約束性 (Luckmann 1967)，其內在論述結構當然會產生相應的改變 (Luhmann 1977:57-59, 263-264，參考趙沛鐸 1996:21-22)。二、與此密切相關的是**宗教「私人化過程」**的出現，如同 Luckmann (1967 [覃方明譯 1995]:140) 所指出的，當宗教團體無法再以一種無所不包的所謂的「巨大」的⁵超驗性的經驗建構為主要模式，宗教也就愈來愈具有一

4. 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跟著改變等等 (李亦園 1983)。

5. 為了便於討論當代世界宗教的變遷，Luckmann 把「超驗性」的經驗，也就是日常經驗界限以外的經驗，分為三個層次：微小的、中等的、和巨大的，他說：「如果在現在經驗中顯示出的未被經驗者原則上完全和現在被經驗者一樣是可經驗的，那麼，我們要說的是日常事物內部的『微小的』超驗性。其次，如果現在事物原則上只是被間接地、從不被直接地經驗，但儘管如此卻被經驗為同一個日常現實的組成部分，那麼，我們要談的是『中等的』超驗性。最後，如果某種東西僅僅被理解為另一個非日常的、從而也是不可經驗的現實的指示，那麼，我們說的是『巨大的』超驗性。」(Luckmann 1967 [覃方明譯 1995]:140)

種個人化的形式，只是以滿足屬於個人性質的超驗性的興趣為主，換句話說，宗教愈來愈只是一種屬於個人私領域裡的活動，具有狹隘、私人性、隔絕性、無傳統性、與無社會性等等特質，也就是一種以個人情意與感受為中心的宗教追求。三、**宗教市場的出現**：由於宗教的退出社會中心，任何一個宗教團體都不再可能具有絕對性的優勢（不論是相對於其它宗教團體或是其它世俗性團體而言皆然），這也就是「一統性社會秩序瓦解，整個社會除魅化以後所產生的宗教多元化的必然發展，換言之也就是宗教市場的出現，市場邏輯逐漸侵入宗教的神聖領域，導致所有現代社會中的宗教團體都要面臨巨大的內部調整。

其次，就宗教團體與主流社會的互動與適應而言：一、面對新問題的挑戰所產生的新的宗教論述，由於現代化社會是一個高度功能分化而在表面上看似缺少整體性的社會，個人較容易產生疏離感，於是對新興宗教有促進作用，正如同瞿海源 (1989:239-240) 所常強調的，社會分化所產生的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。二、適應於工具理性社會所產生的新的宗教屬性以及新的內在緊張性的來源：理論上當代社會的主流體制，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，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，它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，這主要包括著現代媒體與組織工具的運用 (Wilson 1992:211-217)，但是宗教團體對於當代主流社會所不得不採取的這種適應，也會讓它產生一些新的內在矛盾 (丁仁傑 2001a:239-240)。

接著，就宗教團體內部權力結構的變化而言，導因於和社會多元化密切相關的各種因素，包括中產階級的出現、教育普及、經典的普及化、民主理念的傳佈、私人領域生活場域的解放等等、宗教團體內部也產生了相應的民主化的過程，主要是在家人與非在家人，以及兩性之間，不論在教義認定與儀式參與形式上，在各種教團中的地位都

漸趨於平等，且個人主動性更高，這也使現代人的宗教屬性產生一連串的內在變化。

最後，在所謂全球化的脈絡裡，東西宗教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，這也使當代宗教團體在形式與內容上往往有著更為繁複的組合與變化，以及產生各種更為多元的可能性。

以上這種種相應於現代社會發展趨勢所產生的宗教型態的改變，雖然有可能在所有當代的宗教團體中發現，但是理論上在當代新出現的宗教團體中會出現的更為密集和頻繁，這是因為第一、新的宗教團體本來就是起自對於社會變遷的適應，自然在組織形式與教義上都更能明顯而立即的反應出時代的變化以及注意到民眾的新需求；第二、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，新興教團的機動性特別高，能較快的適應於時代的變化；第三、做為成立不久的宗教團體，自我維繫以及向外擴張的生存壓力都是特別強烈的，它必需在最短的時間內敏感的注意到外在生存生態的改變，並做出種種必要的內在調適。

舊文化的延續？

然而台灣當代社會中的宗教團體，自始至終就是在華人的社會文化脈絡中來進行傳佈和發揚的。一方面發生在台灣所謂的現代化過程，是被動而不完全的，由傳統社會到現代社會雖然在社會結構上有所變化，但到底在文化上產生了多大的實質影響力則相當值得探討；一方面傳統華人世界中主要的宗教生態的特點——包括文化整合的程度、宗教的基本型態、教團排他性的強弱、宗教與社會的關係等等——皆和西方不同，這些特點在現代華人社會中仍多有所延續，因此以此文化背景為基礎而衍生出來的宗教團體，其所代表的實質意義，當然會與西方社會中的新興宗教團體在其社會中所代表的意義間有著相當差異。更何況明清以來，華人世界中的宗教活動已達到了一個新的局

面，正統儒釋道三教以外，又發生了層出不窮的，以「三教合一」為主要訴求的蓬勃發展的民間教派活動，它一直被官方賦予異端之名，而成為了傳統華人文化發展型態中，和新興宗教團體出現特別有關的主要基調，而這種文化發展態勢，至今也仍然有其影響力存在。

於是或許我們可以這樣講：即使在表面上，當代台灣的各種新興宗教團體反映出來了新的活動模式，但是就其本質而言，它或許與傳統華人社會中新興教派，也就是一般所稱的明清的民間教派間（詳後），並沒有什麼內在性質上的差異，它在表現形式上也依然只是華人傳統文化的一個延續，或者進一步的可以說，它的出現只是延續著既有文化型態發展的自然結果，現代化社會的時代新背景，不過是提供一個更有助於這種文化型態自由表現的空間而已。

舉例來說，雖然本文所要討論的清海教團一直被外界看作是一個異端性很高的當代台灣新興宗教團體，但是鄭志明（1998）在考察過該教團的教義後反而指出，清海教團所傳達的教義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，他說：「宇宙聲音與宇宙光，即是一種形上的實體，由此建構了清海的本體論與形而上學。清海這種本體的詮釋，表面上看起來極為新穎，是一種頗有創意的新學說，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。清海有時候也會以『道』來指稱這種宇宙的聲音與光，同視為造化的力量。由此可見，是以一種新的詮釋方式來表達傳統的形而上學，故其思想的特色，仍然保有傳統天道觀念用來說明本體的存在境界與表現型態，主要有二個特色，第一個特色是以『空無』來說明宇宙聲音的生化作用，大抵上還是程序了道家與佛教的形而上學，強調無中生有的造化力量，以為一切的生機都在須空中相應相通；第二個特色是以『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，認為人類的心靈可以上通與宇宙聲光發射的樞紐，展現出宇宙聲光的神化妙生的作用。」（Pp. 99-100）這裡，鄭志

明注意到了當代台灣宗教現象裡有著與傳統華人文化密切相關連的部分。

歸納言之，我們可以說，雖然以上這兩種詮釋角度在一定的程度上都捕捉到了部分事實，但却也都流於片段，它們尤其是缺少任何嚴謹而客觀的實證性資料的說明。譬如以前述鄭志明討論的清海教團為例，固然如他所指出的青海教團的教義在某種程度上與宋明心學的教義相通，但在其內部實際互動的模式上又是否真的與傳統華人宗教團體相似呢？更何況如同我們後面的資料所顯示的，青海教團的教義，其源頭來自於印度的「音流瑜珈」，它又怎麼能夠直接和宋明心學畫上等號呢？而就另一方面來看，假若青海教團內部互動的模式已真的展現出來了新的形態，在華人文化傳統中，它是否又能和西方當代社會中所出現的各種新興宗教現象（像是宗教的「私人化」，見後）間畫上等號呢？這些問題尚有待搜集更多資料來加以說明與討論。

三、傳統華人社會中宗教文化的發展型態

在實際考察青海教團的發展過程以及相關資料之前，這裡擬先就華人傳統宗教文化的發展型態做一番簡略說明，俾提供接下來討論的一個一般性的社會歷史文化脈絡，這個脈絡是華人世界所特有而和西方宗教文化發展背景有所不同的。

以分析性的眼光來看，華人宗教史中至少有五個基本範疇：儒教、釋教、道教、民間信仰、以及在本文中要將其稱之為「合一教」的，在明清以後開始大為盛行的有別於前述四個分析性範疇的各種教派性活動。雖然做此區別，不過這幾個範疇之間事實上彼此關係密切，其間實際的界限也相當模糊，要了解其中任何一個範疇，還都必需要把其還原到一個更大的整體華人宗教的歷史文化背景中才可能對其有所掌握⁶。

6. 這主要是因為：第一，除了帝國官方、專業宗教階層、以及部分士人階層人士以外，在

前面所述的前四個範疇（儒教、釋教、道教、民間信仰），大致在唐宋時期就已各自確立了其基本的形式和內容（Gregory & Ebrey 1993:1-45）。在論述唐宋時期的宗教發展時，Gregory & Ebrey (1993:12) 稱此為四個不對等（unequal）的傳統，前三者不同於後者的是有著階層化的制度型態與專業神職人員⁷，及特殊的文字性的經典，並宣稱自身超越了地域性的信仰和宗教活動。不過這四者之間的互動實質上是相當密切的，Zurcher (1980:146) 以金字塔的三角錐體來做類比，其中儒釋道三者各是一個錐體，但彼此間有著共同的基底，愈接近基底的是各宗教尚未與民間信仰間產生分化的部分，也是廣土眾民主要的信仰模式，愈接近錐體的尖峰處則是各宗教專業階層所嫻熟的屬於各宗教所獨有的一面，而錐體尖峰處屬於宗教精英的部分與基底處屬於俗民大眾的部分彼此相互流動滲透，有著雙向的交流關係。在三教與民間信仰交流的過程裡，一方面有著儒釋道三教各自發生的一種重心逐漸下移，愈益與民眾的基本心理狀態和生活需求相妥協的「俗民化」過程，一方面也有著民間信仰逐漸被加進宗法道德內容的「人文化」過程，而三教之間彼此也還有其緊密的互動關係。

如果單就儒釋道各教的單一內部來看，唐宋以後，在長期歷史潮流中，它們都開始面臨了兩個主要發展趨勢，一個是所謂「三教合一」的發展趨勢，一個是各教重心逐漸下移的所謂宗教「俗民化」和「民間化」⁸的過程，我們這裡先把討論的重點放在前者。

庶民實際的生活脈絡裡，事實上幾乎有著共同的信仰模式，也就是與小農社會生產模式結合緊密的民間信仰型態；第二、相對來講，中國在明朝以後，在不同的地域甚至是階級間，已經產生了一個整合性與共通性都相當高的文化系統（Rawski 1985:403-404），或者是說漢文化的殖民（ter Harr 1990:388）已達到了一個相當成熟的階段，在此文化脈絡中的各種宗教團體的分立因此也不是絕對的，彼此間有相當的類似性與融通性。

7. 就儒教來說，是指在功能上有著類似於神職人員性質的專業宗教人員（Gregory & Ebrey 1993:38）。

8. 為了避免與西方社會學中的概念「世俗化」這個名詞相混淆，此處我們用「俗民化」和「民間化」來指陳華人歷史文化發展過程中，各種宗教團體逐漸與民間基層社會相融合的過程。

「三教合一」，由西方學術觀點來加以理解，可以視之為是「綜攝主義」(syncretism)中的一種，在此，「綜攝主義」是指「透過選擇和調解的過程，經由借取、確認、以及整合一個宗教傳統中的各種概念、象徵符號、活動實踐等到另一個宗教傳統中。」(Berling 1980:9)，它和盲目妥協的「折衷主義」(eclecticism)不同，而往往有著某種特定的關於宗教權威之確立以及內在內容組合的基本模式存在(Berling 1980:9-10)。

唐朝自唐太宗開始，採取三教並重的政治措施，三教間展開了既競爭又融合的局面。而佛道兩教在政治與經濟上雖常與朝廷發生矛盾，但在所謂「三武一宗」的滅佛舉動之後，皇權支配教權的形勢已經完全確立(牟鍾鑒、張踐 2000:1215-1216)。唐宋時在政治凌駕宗教，以及三教並存的基本結構確立以後，無一教能長期取得絕對優勢(因為皆必需被定位在政治之下)，三教間彼此既競爭又相互吸收調和的局面形成⁹，在此局面中，隨著歷史發展形勢的不同，曾有各種型態的「三教合一」(或是說「綜攝主義」)出現過¹⁰，也就是說在普遍成為一種生活與思惟習慣或意識型態之前，「綜攝主義」在華人的歷史過程中曾出現過各種不同的內涵¹¹(Jordan and Overmyer 1986:9)。

9. 當然這和三教之間彼此的確具有可以相互調和的內在基礎也有著密切關係(參考大陸學者魯湘子 2000)。

10. 見 Berling (1980:14-31) 書中的討論，他曾列舉出華人歷史發展時期中所出現過的各種不同的「綜攝主義」來一一加以討論，例如：「對立性的綜攝主義」(adversary syncretism)，一種在對立的情勢中宣稱「你有的我都有而且你的源頭還是來自我的」這種「綜攝主義」(p. 27)；「文化融合的綜攝主義」(acculturative syncretism)：為適應主流文化而宣稱自己完全合乎主流文化的；這種「綜攝主義」(p. 24, 28)；「防衛性的綜攝主義」(?defensive syncretism)，在對抗主流意識的迫害或指責時必需宣稱自己也具有主流意識中所具有的東西的這種「綜攝主義」(p. 28)等等。此外我們還可以加上像是「互補性的綜攝主義」，各教認為自身有所不足，必需與它教並存與互補才是充足，「同一性的綜攝主義」，認為自身與它教間在本質上並無不同，因此信那一個教都是一樣的。

11. Jordan & Overmyer (1986:9) 曾把華人社會中的「綜攝主義」分為「歷史性的綜攝

在「三教合一」發展態勢中，三教間彼此模仿，甚至是逐漸趨同，但這離一個更具跳躍性的結果間還有著很多的環節必需發生，那個結果也就是本文中所謂的「合一教」¹²——一個融合三教思想且又不受三教所控制的新教派——的出現。在前者，「綜攝主義」的取向還是在為各教派來取得擴張的形勢，在後者，則「綜攝主義」已成脫韁之馬，產生了自身獨立的宗教範疇。

「三教合一」發展的長期趨勢中，明太祖朱元璋的成功和白蓮教有密切關連，他本身就並非起自正統，不必執著於各教間的界限，後來他更以帝王的身分公開宣稱「三教之旨本同，皆為天道彰顯」，這等於是公開揭糞了三教合一之理¹³。

三教合一既然是文化思想發展的主流，加上帝王本身也鼓勵三教合一的思想，那為什麼「合一教」的舉動又不斷受到帝國政府的鎮壓和排斥呢？而為什麼帝國能夠容忍儒釋道三教的存在，却反而不能容忍「合一教」的存在呢？

就此問題來看，事實上，做為獨立的宗教系統，除了「合一教」以外，儒釋道與民間信仰四者都有與帝國政府相對抗的潛在資源。但是，儒家或儒教肯定現世的宗法秩序等於是肯定了皇權的正當性，而在依儒家經典來科舉選才的制度中，其亦已成為執行皇權的官僚階層

主義」和「意識形態的綜攝主義」(historical syncretism and ideological syncretism)兩個層面來做討論。

12. 在本文討論的脈絡裡，「合一教」，在此指的是在傳統華人社會中，有別於儒釋道三教，但卻綜攝融合了儒釋道三教的內容，並且也吸收了民間信仰元素的新的獨立教團，也就是學界一般所稱的民間教派，它們在傳統中國社會中往往無法取得官方的正式認可。雖然教義與組織相當類似，但因為地理阻隔與政治禁絕等因素，使得類似型態的教團曾以各種不同的名稱而出現過。歷史上，自南宋白蓮教的出現，揭開了「合一教」發展的序幕，明中葉以後出現的羅教，首創了真空老母的崇拜，使往後「合一教」的發展更形蓬勃，其它像是明清時期曾流行的紅陽教、八卦教、清水教、天理教、黃天教、圓頓教、近代流行的一貫道等等，都是重要的「合一教」的例子。

13. 明太祖對於三教的相關看法，在〈三教論〉和〈宣釋論〉中有相當代表性的呈現(見朱元璋 1991:214-216, 227-229)。

中的一部份；其次，做為本土宗教的道教，在六朝以後，經典與神明系統都漸發展完備，唐朝時取得近乎正統的地位，道教儀式自此可以為國家政權的正當性提供神聖的基礎，而由於自視與中國帝國政府處在同一個宇宙秩序之中，它始終與帝國處在相互增強與認可的結構之中，尤其是在帝國政權面臨外敵產生信心危機時尤其顯著；而佛教，雖具有否定現世的顛覆性，但在佛教中國化以後，已接受宗法思想，不再具有顛覆性，更何況明以後它被帝國政府限定在一種出世的角色，不至於威脅到世俗社會中的活動。

地方性的民間信仰是帝國政府所最難控制的，以和保境安民相關的靈驗性追求的活動為主，它永遠是一個與上層官方利益相矛盾的宗教範疇，不過南宋以後，透過封賜制度（Hansen 1990:79-104），官方已逐漸摸索出一套與民間宗教巧妙共存的方式¹⁴。並且民間信仰中特定神明崇拜的範圍與區域性市場間的界限常是高度相關的，這使某個神明信仰的影響力始終是局部的、地域性的。更何況地域性的宗教團體其組織並非設性的，神職人員也非專業性，此皆難以做為長期動員的基礎。

14. 這是一種在由上而下強調的「德」，和民間對於「靈」（靈驗性）的強調二者之間，所形成的一種既相反又相容的特殊平衡關係。如同 Sangren (1987:216) 指出的：「在作用上，透過把神明升級放入官方結構中，官僚階層體系間接的承認了地方的社會關係與各種靈蹟的出現（該些靈蹟不斷賦予地方性的神明各種奇特的力量），反過來說，當接受了這種想法，也就是認為這種冊封本身就是一種力量的來源，一個地方也等於是間接接受了其在更大的社會秩序中所賦予的位置。」Sangren 指出，這種相互承認的關係裡，其實有著濃厚的循環論證的特質，但是為了讓整個體系繼續運作，這種邏輯上的矛盾事實上是被刻意的掩蓋起來了。Sangren 在此舉 Escher 所繪的圖形為例（p.221），認為該圖由一邊看過去是一群鳥往左飛，由另一邊看過去又是一群魚往右游，於是在華人的系統裡，由上而下，以「德」為標準和模範，是「天下一家」的形勢，由地方出發，以「靈」為媒介，社會則是由相互競爭的社群層層疊疊而上。二者得到一個巧妙的相容，各自取得其正當性。換言之由上而下和由下而上間的象徵符號系統間儘管有所衝突，然而某種表面的含糊性（都是透過歷史書寫的形式來建構其正當性，使其間的差異很容易被人所忽略）和內在秩序的可共通性（皆是以追求陽性屬性至上的秩序為主），使得帝國與地方性的信仰，或是說正統與民間信仰間，可以得到一種各取所需的調和。

就「合一教」來看，「三教合一」之成為中國思想發展史的主要潮流，有其政治經濟與文化上的原因¹⁵（任繼愈 1983）。不過就帝王所認同的三教合一而言，它絕不是三教均分的三教合一，而是一種肯定既存社會政治秩序的三教合一，也就是以肯定三綱五常的儒教為核心，再輔以暗助王綱之釋道的基本結構為主。正如同朱元璋在《三教論》中所說的：「于斯三教也，除仲尼之道祖堯舜，率三王，刪詩制典，萬事永賴。其佛仙之幽靈，暗助王綱，益世無窮，惟常是吉。」（朱元璋 1991:215）

在此，我想要進一步提出來做說明的是，相對於以儒教為核心的「三教合一」，民間所產生的「合一教」的舉動，一旦其能成為普遍流傳的信仰活動，它事實上已不只是一種「三教合一」而已，而已經有了「四教合一」的性質，一種結合了儒釋道與民間信仰的新信仰形態。它既有帝國政府所宣稱的那種存在於在「三教」背後所具有的「天道」，更包含了民間信仰的以實用和效驗追求為主的神靈觀，以及民間信仰活動中信徒間不分在家出家的平等型態。儒家三綱五常式的教化觀念在此「合一教」中雖仍扮演重要角色，但佛教的博愛與普度思想

15. 任繼愈（1983:11-14）曾就此做探討，他指出唐宋以後的三教合一思潮，與傳統中國小農經濟為主的政治經濟結構間關係極為密切，這主要在於三教合一思想為帝王的統治提供了精神基礎，也就是：在傳統中國自然經濟有者雙重性，一直有著政治上的高度集中和經濟上的高度分散這一對矛盾，長期不得解決。而為克服民衆的離心傾向，保持國家的集中統一，就必須強化上層建築的力量來進行控制。這種控制包括兩個方面，一是政權的力量，一是用精神的力量。就精神力量來加強中央政府和皇帝的權力，主要就是依賴三教合一的宗教和哲學思想。在這裡，三教合一雖表面上維持著三教的門戶，但實際上，三教的力量不是平衡的，儒教是主流，佛、儒、道兩教處在依附的地位。儒教的思想強調君權、父權、夫權。君權是直接維護大一統的政治局面，父權和夫權有利於樹立自然經濟中男性家長的權威地位。因而這種思想特別適合中國封建社會的政治經濟結構的需要，受到歷代封建統治者的重視。另一方面，佛、道二教有一套追求彼岸世界的系統的宗教理論和修養方法，為儒教所不及。儒教因此也必須從佛、道二教那裡吸取養份來彌補自身的不足。於是，「由於儒、釋、道三教都是封建上層建築的重要組成部分，進行精神控制的有效工具，所以都受到歷代封建統治階級的重視。這又反過來促進了三教合一思潮的發展，成為中國封建社會後期佔主導地位的思潮。」（p. 14）

和劫變的時間觀却也在整個教義中有著更大比重。而這種包含了民間信仰的「合一教」，相信人可以成神並可施展靈驗（尤其是教主已經是一個神），兼具民間信仰與佛教的組織信眾的能力，也能透過佛教產生一種更普遍性的連結，這些利於擴展的條件都是已經為帝國政府所嚴格控制的釋道二教所比不上的。

三教合一既已為思想文化發展的大趨勢，在帝國方面是自居於道的正統，道統中以儒為綱，以佛道為輔，在民間方面則亦在此文化發展趨勢中產生自己的宗教合和的舉動，它們既承繼了官方社會的基本價值和原則，却又以俗民化和民間化以後的儒釋道三教和民間信仰為基礎，產生自己的神明、教主、與救贖管道，並相信自身此世的參與某個特定教派，已獲得了永恆救贖的保證，這已經不是帝國官方所能接受的暗中有助於王綱的宗教活動了。尤其帝國官方所認可的三教合一指的是各教和平共存的三教合一，而非不同宗教之間的合併而成為——既具儒教的入世情操、也具佛道的幽靈深遠——的一個新的大宗教的三教合一。「合一教」的新道統的出現，具象化了三教合一的可能性，但它又是十足的來自民間，這既在意識型態上顛覆了官方政權的正當性，也在組織構成上威脅到了專制政權的統治基礎。換言之，這是關乎到自足性的道統到底是掌握在誰的手裡的問題。

「合一教」的出現是特定歷史文化脈絡中的產物，它既是一種新興宗教，因為它在制度上是新的，創教者常宣稱自身的教團超越既有的任何宗教之上，這乃是有意識的創新之舉；但它又是一種傳統宗教，因為它的內容是以傳統為範圍而從事綜合與採借而形成的，這乃是一種在傳統中從事關於傳統的創造。「合一教」的出現雖標示著新道統的出現，也標示著官方道統正當性的危機，但它始終沒有脫離文化發展的軌道，這是宗教俗民化以後道統發展的重心有所下降的結果，同時也反映了制度性的儒釋道三教本身各自的發展逐漸成為王權附屬品之後，民間對於新信仰形態的迫切需求。俄國漢學家馬良文（1994: 124）稱明清這些有著「合一教」內容的民間教派為「後傳統」，美國

學者 Berling (1980:10-11) 指出，在分析華人社會明清時代的這些民間教派時，有必要提出所謂「內在或骨子裡的正統」(internal or gut orthodoxy) 這樣的概念，因為這些民間教派，雖被當時的人稱為異端，但本質上却是文化發展邏輯中的主流性發展。

華人歷史文化脈絡中所出現的這種「合一教」，因為政治禁絕與地理阻隔等因素，以致於它們名目眾多、型態龐雜，但我們至少可以歸納出來它們所具有的幾點最基本的特質，這幾點特質間當然也是密切相關的：

1. 自居正統的自我認定：「合一教」不是散亂無章法的對傳統的任意拼湊，而是以某種原則而在教義、儀式、修行方法、或象徵符號上來貫穿傳統。伴隨而來的是一套新權威的樹立，這一套新權威的確立，亦即是賦予正統一個合乎時代需要的新面貌。由於統整了既有各種傳統成為一個內在具有關聯性的新系統，新的權威也被明確的確立了出來。這種站在既有傳統而衍生出來的新傳統，使參與其中者，不論是創教者或是參與者，都有濃厚的自居於文化正統的自我認定，雖然它們在起初創教時常會被官方或既有合法存在的制度性宗教團體貼上邪教或異端的標籤。

2. 涵蓋萬教的既包容又批判的立場：雖然只是單獨一個教團，但由於導因自「三教合一」的文化發展趨勢，「合一教」的創教者和參與者並不把自己的教團看作是一個宗教團體而已，而有著包含萬教的自我界定，和自認在內在上是居於正統的確信。而根據這樣的立足點，教團參與者也可以對它教加以定位甚至是展開批判（批評它教的有所不足、拘泥於外在形式、或是脫離了本來宗旨）。這是一種既包容又批判、既激進又保守的立場。不過「合一教」教團雖然具有一種對它教從事批判的戰鬥性立場，但它與西方一神論宗教與它教的敵對性的行動取向間還是大有不同。

3. 對傳統始終保持著忠誠的態度：雖然「合一教」是以新教派的面目出現，但參與「合一教」不但不是背叛傳統，反而是對傳統繼續

保持了忠誠的態度。「合一教」是奠基在既有傳統之上所從事的創造，在三教合一的文化發展潮流中，它並不想跳出傳統，而始終對傳統保持著忠誠，依賴於傳統中被大家所廣為承認的宗教語言或象徵符號來從事新的組合，就情感上言之，出於對傳統的忠誠與依戀，它是舊的。甚至於必要時，即使是在原傳統中所無法辨識出來的屬於其它文化傳統中的某些內容，它也要把其附會成是原傳統中所有的或已存在過的，俾使自我文化認同保持其延續性與穩定性¹⁶。換言之，信徒信仰「合一教」中所包含的宗教認同，是不脫離於華人的歷史經驗與文化傳統的。

4. 一以貫之的對傳統的重新詮釋：「合一教」既宣稱各教背後有著共同的內涵，它也同時面臨了艱鉅的理論整理和儀式整合的任務。各個宗教間因此不是分立的，而必需透過「合一教」所提供的「密碼」來加以貫穿。「道」在這裡具有一種既超越又浸透的特質。「合一教」的正當性的建構，必需透過這種「解碼」工作，也就是對既有傳統裡各種宗教中的內容，提供一套可以一以貫之的全新解釋來加以完成。這種「密碼」的性質，並不在於其理論上的精緻與細膩，而在於它的一以貫之的簡潔與直接，甚至於有時並不需要邏輯上的嚴密，它可以在實踐的層次，像是儀式、禪定、功德積累、或符咒使用等面向上來

16. 信徒信仰「合一教」中所包含的宗教認同，是不脫離於華人的歷史經驗與文化傳統的，即使當有新的事物被加入時，亦常以符合傳統的形式來加以理解，此處可以舉例加以說明，例如以有著「合一教」精神的一貫道為例，其信徒蘇鳴東（1983:63-75）在論述該教的教義時，亦加入了基督教與伊斯蘭教來做例證，但他卻又要儘量把其放在華人既有的文化脈絡中來加以理解，例如他說道：「五教之教主均奉天命降世，拯救衆生之聖人，其中，雖然只有老子、孔子、釋迦繼承道統，但擔荷天命則一。五教聖人皆深悟大道之體用，所以都是上帝也就是真理的代言人。……他們因擔荷天命，宣揚真理，所以，他們的教化都能行化一方，深入人心，成為人類精神的總目標，且均被後人尊崇為教主，五教聖人均奉天命降世，可為明證。……五教均主張人性本善，來自天賦。……五教均以超出陰陽氣數之外，達到如如不動，永不變易之境界，為人生修養最高之目的。……儒釋道耶回五教均肯定善惡因果報應說。」他還引用虛雲的說法，認為耶穌曾受佛化，而認為基督教與佛教根本是相同的。

完成這種「一以貫之」的串連與統整，就此而論，它往往也開始帶上了神秘性的色彩。這種「一以貫之」的建構過程，原是「合一教」內在發展邏輯上的必然結果，但在俗民的層次，由於簡化與更親近化了參與傳統宗教文化的管道，它却也剛好滿足了一般信眾想要突破其結構上的障礙，而想同時參與其文化中最好的和最精華的部分的心理狀態（Jordan & Overmyer 1986:10-11），這使得相對於其它的制度性的教團而言，「合一教」無形中更易獲得俗民大眾的心理共鳴。

在傳統帝國時代，「合一教」的出現與發展，始終與帝國的內在矛盾交織在一起，這也使它不斷受到帝國政府的嚴厲鎮壓。然而到了辛亥革命以後，傳統帝國的解體，這一方面免除了「合一教」發展上的外在限制，一方面也使「合一教」在整個社會中所扮演的角色有所變化。就文化上的延續性而言，「合一教」的內在基本特質，的確使其成為傳統文化的載體，並使其在新的社會環境中，往往成為了延續傳統文化元素的重要媒介（馬良文 1994:124）；但是另一方面，就信徒的心理需求而言，以「合一教」為內容的宗教團體，是不是仍然能夠符合社會文化發展的主要潮流？或是說能夠獲得民眾們的心理共鳴呢？而當代台灣的新興宗教團體，與這種「合一教」間的關聯性到底在哪裡？它們又是如何來在這種傳統文化發展理路與新興社會變遷中取得一種定位呢？這些問題皆與當代台灣的新興宗教現象間有著密不可分的關聯性，我們以下就嘗試以一個有助於我們考察相關議題的當代台灣新興教團——清海無上師世界會——來做例子，更仔細的來檢驗這些議題。

四、華人文化脈絡中「清海無上師世界會」教團的發展

雖然是一個當代新興的宗教團體，其宗教傳承基本上也是來自印度，但在華人文化的脈絡裡，清海教團的興起與蓬勃發展，却與前述所提到的「合一教」的基本型態，有著高度的類似性。然而隨著該教團獨立性的增高，以及進一步為適應社會新的變化，該教團却也開始

產生了宣教路線上的轉變，而也正是這種轉變使該教團成爲了一個在外在形貌上有別於傳統宗教的團體。清海教團爲什麼會產生這樣的轉變？在華人文化脈絡中這種轉變反映了什麼樣的社會意涵？而爲什麼在這種轉變中該教團仍能繼續蓬勃發展？所謂的「新興宗教」，在華人文化脈絡和當代台灣社會變遷情境中，到底該如何來加以理解？以下對於清海教團發展過程的討論，可以幫助我們就有關問題得到一個初步的解答。爲了討論上的便利，我們以下將分三個不同時期來檢驗清海教團的發展歷史，其中轉變較爲劇烈的是第一到第二個階段之間，第三個階段則基本上是第二階段的延續與擴充，在檢驗中我們也將對於該教團發展路線轉變背後所反映出來的社會意涵做討論。至於關於清海教團的教義、組織與修行方法，此處暫不做詳述，可參考丁仁傑（2000，2001b）。

1. 有著佛教外貌的「合一教」發展時期 (Syncretic Religion with Buddhist-like appearance)：(1986-1988)

清海於 1950 年出生於越南，是拿有英國護照的越南人，父母俱爲天主教徒。她在近二十歲時離開越南至歐洲停留，與德國醫生結婚，曾參與英國佛教道場數年，三十二歲以後，放棄世俗一切而到印度訪師求道，在所謂「聖人之路」(Sant Mat) 的道場處，曾跟隨印度有名的宗教師 Thakar Singh 修習「音流瑜珈」(Surat Shabd Yoga)，接著她又到了西藏佛教在印度的道場出家爲比丘尼，在印度待了近一年，1983 年清海以比丘尼身份來台，先停留在淨行（越南人）之道場靈山講堂，同年並在台灣臨濟寺受三壇大戒。1984 年起在聖嚴的道場停留，但開始向少數人傳授她在印度所習得的「音流瑜珈」。直至 1986 年，清海開始自立門戶，在台灣北部成立「無量光靜坐中心」，並以「觀音法門」之名，開始了她傳教之路。不出五年，清海教團在台灣即大爲

流行，信徒頗爲眾多¹⁷。

清海個人形貌與漢人相似，以藏傳比丘尼身份來台，後在台受三壇大戒，成爲漢傳佛教中有正式身份的出家人，而她的法號「清海」，也是台灣靈山講堂住持淨行所取。來台三年後，她即具有中文演講能力，起初傳教時，常以「佛學講座、觀音法門」¹⁸爲名，在各地舉行講經說法，1986 年起不斷在各地舉行禪三、禪七活動，有時還與佛教道場合作共同主持禪七（《清海無上師新聞雜誌合訂本第一輯》：1-4）。

如前所述，清海所傳授，是屬於目前在印度當地或甚至是歐美都已相當流行的「音流瑜珈」，也就是一種以特殊技術觀想內在的聲音和光亮，相信可以由此讓靈魂逐步提昇的修行方法。該法門特別重視師父的地位，認爲一個教團必需有一個在世明師的存在，他（她）不僅是法門的傳承者，更是一位已經有著如神般的境界和能力的救贖者（Ashby 1974; Babb 1987; Lane 1992）。

「音流瑜珈」在印度本土，自十五世紀以來即在民間廣爲流行，直到十九世紀末期，透過 Shiv Dayal Singh 的宣教，在印度北部正式以「靈魂之主」(Radhas-Soami) 的教團形貌來出現。它起先是一個以都市商人階級爲主要信徒來源的宗教團體（Juergensmeyer 1991:3-4），後來產生許多支派，在十八世紀以來印度文化與歐美文化的交流中，該教派中的一些支派積極往國際發展（Juergensmeyer 1991:4），並開始特別向外強調這種「音流瑜珈」本就被包含在不同的宗教傳統中。其中一位著名領導人 Kirpal Singh（他是曾傳授清海音流瑜珈的

17. 關於清海的生平事蹟，除了參考清海教團內部的刊物以外，還可參考 Chua-eoan (1997)，以及 Rafer Guzman 在 San Jose Metro 雜誌上所寫的文章（可見於 1998 年間的網站 <http://www.metroactive.com/papers/metro/03.28.96.suma-9613.htm>）；Peierre de Villiers 在網站上所寫的文章（見於 1998 年間的網站 <http://www.mtsac.edu/~dlane/Chinew.html>）以及學者 David Lane 所設的網站 (<http://www.mtsac.edu/~dlane>) 中對於清海的一些經常性的報導等等。

18. 參考清海教團成立早期時在內部流傳的雜誌《衆心》103 期（1988 年 6 月號）的封面上，就以這些字爲主要標題。

老師 Thakar Singh 的老師) 著有《聖音》(Naam or Word) 一書 (1970)，部分章節以獨特的方式來解釋佛經，於是包括《楞嚴經》、《西藏度亡經》、《頓悟入道要門論》(明 慧海所著)、甚至是民初太虛大師的著作等等，在該書中都被當做是與音流瑜珈有著密切關連性的作品，這顯示以「音流瑜珈」來與佛教匯通，印度當地的上師 Kirpal Singh 已做好了相當完備的理論性工作。

清海在台傳教，雖自稱「來自喜馬拉雅山來的大師」，却不多提其在印度的傳承，而逕以「觀音法門」之名，並以《楞嚴經》為主要依據¹⁹，以禪宗「直指人心、見性成佛」的頓悟法門為模式，展開了她的宣教之路。這種比丘尼的身份，加上「觀音法門」的號召，使其和台灣民間所流傳的各種和觀音菩薩有關的修行方法間²⁰產生了關連性。對許多信徒而言，他們是在對「觀音法門」這樣的稱謂中所產生的熟悉感與親切感裡，逐漸的開始認識清海教團的²¹。有趣的是，以「音流瑜

珈」或是「聖人之路」為名，和清海「觀音法門」在印度有著相同源頭的兩個團體，一為目前由 Gurinder Singh 所主持的「靈魂之主」(Radhasoami) 道場，一為清海原在印度所跟隨過的 Thakar Singh 「聖人之路」道場 (二者總會皆在印度)，1990 年代以後均已在台灣設分會，在台已有長期發展歷史，但傳佈不廣，知名度亦不高。這顯示了兩個在傳承上比清海教團還更接近「正統」的宗教團體，由於不能和華人傳統文化相接軌，在台灣傳佈的人數和影響力始終不如清海教團。

清海在台傳教的過程中，首先強調了「觀音法門」在中國佛教傳承中的連續性與正當性，有人問：中國過去有哪些僧人修習「觀音法門」，她回答：

二祖慧可、三祖僧燦、四祖道信、五祖弘忍、六祖惠能，還有其它禪師如黃檗、百丈等，有很多明師，不是只有一位〔清海修「觀音法門」〕而已。(《即刻開悟·問答錄〔第一冊〕》：201)。

而更廣泛的來解釋佛經，清海說，佛經中所要傳達的真正的解脫法門其實都是「觀音法門」：

法華經都在講觀音法門，講內在的聲音，你們回家看看會知道。……在法華經中，釋迦牟尼佛稱觀音法門為「法華法」、「蓮華法」，在金剛經，祂說這是「金剛法」，在阿彌陀經，祂說這是「淨土法」，很可能因為說法不同，所以我們比較容易混淆。因為眾生根基不同，等級不同，所以釋迦牟尼用不同的名稱，來解釋同一個法門給眾生聽，並不是真的有那麼多不同的法門。……在楞嚴經、法華經、金剛經中，佛都一再讚歎觀音法門。(《即刻開悟之鑰〔第一冊〕》：77-78)

這種不再強調修行方法細節上的差異，而以一種一以貫之的方法而刻意將不同經典或教派加以貫穿的論述方式，正是我們前述所討論過的

- 19.《楞嚴經》的真偽雖一直飽受爭議，但是在中國一直是具有重大影響的影響的一部經典 (李富華 1996:3-13)。在楞嚴經中，記述了二十五位修行有成的羅漢及菩薩各自敘述著自己的修行方法和心得。書中記載，文殊菩薩指出，在二十五種的修行法門中，還是以觀世音菩薩的「耳根圓通」法門最為殊勝，最契合娑婆眾生的根機。
- 20.「觀音法門」之名，早已深入台灣人心，《法華經》中的〈普門品〉，即是廣為傳誦的觀世音菩薩經典，其中宣說觀世音菩薩以大悲心故，循聲救苦，普門示現的廣大威力。民間所謂的「觀音法門」，也就是效仿觀世音菩薩大悲大智的修行方法，最主要的有幾種：一、頌念《心經》為主的般若法門，也就是學習觀自在 (觀世音) 菩薩，照見五蘊皆空達到解脫的法門；二、依止《華嚴經》中所記載的觀自在菩薩大悲心來救度眾生的大悲行解脫法門；三、依《觀無量壽佛經》中，觀想觀世音菩薩的色身而來淨除業障獲得解脫的諦觀法門；四、各種頌念和觀世音菩薩有關的咒語 (大悲咒、六字大明咒、準提咒等等) 而來化解苦厄的法門；五、和清海的「觀音法門」關係最為密切的，則是依止《楞嚴經》中，觀世音菩薩所宣說的一種在民間所流傳的「觀音法門」，也就是「耳根圓通法門」，來加以修行的方法 (全佛編輯部 2000；林中治 1998；南懷瑾等 1998)。
21. 清海在早期傳法時常以觀音菩薩裝扮出現《清海無上師新聞雜誌〔17期〕》：80) 不少信徒曾在打坐時看到清海以觀音的形貌出現而加以傳頌 (例如《清海無上師新聞雜誌〔17期〕》：80；《即刻開悟?神奇感應錄〔第二冊〕》：174, 191)，清海則從不否認過去世曾有特殊的出身《清海無上師新聞雜誌〔17期〕》：80)，我訪問到的數位信徒也提到其自小就和觀音菩薩特別有緣，例如見訪談記錄 (29:7)、(32:17)、(37:1) 等等。

(本清海教團個案研究進行過程中一共對五十位信徒進行訪談，每位訪談進行約 90 分鐘至 120 分鐘。以下若引述到這些訪談稿一律以訪談記錄稱之，並加上號碼及引文所出現之頁數以資區別。)

「合一教」的基本思惟模式的展現，雖然此處還只是停留在佛教內部的一種比對與連結。

隨著傳教活動的擴張，清海言論中顯現出來的「合一教」的色彩更為鮮明，而且是與華人文化傳統中的「合一教」有著相當類似的論述模式，她說：

任何法門都是觀音法門，……古代的大老師，都應該修這個法門，不管是過去、現在或未來都一樣，只有這個「道」、這一條路可以上去。（《即刻開悟之鑰〔第五冊〕》：42-43）開悟的人會了解，佛教、天主教、老教等等，本來都是一樣的意思、一樣的目的。（《即刻開悟之鑰〔第二冊〕》：178）。

五教歸一意思是說，五教本來同一體，本來一樣，師父也常常證明五教真正同一體，教一樣的道理。（《即刻開悟·問答錄〔第二冊〕》：124）

如果拿前面我們所點出過的華人歷史文化脈絡中所出現的這種「合一教」所具有的四點基本特質來看，更加具體的加以討論，我們可以發現，在清海早期傳教活動的言論裡，有著：

首先、是「**自居正統的自我認定**」：在「三教合一」的潮流裡，若借用 Berling (1980) 的「內在正統」的概念，那麼新的「內在正統」，反而是包含在那些被貼上了異端標籤的「合一教」裡，而不是在那些表面上的正統教派裡。如同俄國漢學家馬良文所說：「如果佛教的本質存在於外在形象之外，那麼優秀的佛弟子恰恰不是佛教僧人。」在華人歷史文化發展的過程中，反而被稱為異端的「合一教」徒，可以以合乎文化「內在正統」的姿態，自稱自己是比起其它正統教派的信徒來的還要好的宗教信仰者。清海說：「師父是最好的佛教徒，我應該很明白的講，但是我也是最好的天主教徒，我也是最好的老家、孔家等，因為修真理真道的人，是沒有分別宗教的心，找到真理才是最重要的。」又說：「宗教都是教外面的道德道理……我們應該找內在的體驗，找我們自己宗教的目標……我們沒有找到這個光，智慧永遠

不能開」（《即刻開悟之鑰〔第六冊〕》：133-134）在「三教合一」潮流中，「道」超越了既有制度性教團中所範定的形式，而只有「合一教」真正的發現了這個「道」之所在。

其次、「**涵蓋萬教的既包容又批判的立場**」：如前所述，清海說：「任何法門都是觀音法門。」也提到：「開悟的人會了解，佛教、天主教、老教等等，本來都是一樣的意思、一樣的目的。」但更強調：「古代的大老師，都應該修這個法門，不管是過去、現在或未來都一樣，只有這個『道』這一條路可以上去，沒有其它的路，其它的路都不是究竟的路。」站在這種立場上，清海對各個既有的宗教都提出了批評，主要是它們違背了起初傳教的旨意（《即刻開悟之鑰〔第一冊〕》：1-20），像是清海所說：「為什麼古代的老師，比現在的老師出名？因為一位老師離開世界以後，魔王馬上利用他的名字來做事，變他的真理成魔理。」（《即刻開悟之鑰〔第一冊〕》：8）

而關於「**一以貫之的對傳統的重新詮釋**」：很明顯的表現在以「觀音法門」這套打坐技術來重新詮釋所有宗教的這種論述模式上，而一旦掌握了這一套觀音法門，事實上也就是掌握了所有宗教的奧秘。像是清海教團在內部所流傳的修行手冊內，列出許多傳統佛像造像中的圖案，並指出其禪坐的姿態顯示其都是在進行觀音法門的禪坐。清海也說：「我們只看文章，不了解內容，不能得到無上甚深微妙法，所以才會分別五教。開悟以後，五教只是一教而已。」（《即刻開悟·問答錄〔第二冊〕》：124）。這種一以貫之的詮釋，不只包含了共同的修行技術，還在更高層次上涵蓋了對於世界本質的重新認識。在觀音法門的教義裡，也就是以「音流」來解釋世間一切現象界的活動²²，而這種

22. 如同清海所述：「『音流』也是一樣，祂把整個宇宙連在一起，沒有一樣東西不在音流裡面。」（《即刻開悟之鑰〔第一冊〕》：37）。「宇宙萬物都是從這個「名」或「聲音」產生出來的，我們也是祂的一部分，但是因為我們是「人」，我們擁有祂最高的一部分，所以我們比較有可能完全擁有祂。而動物不夠等級可以完全擁有這個聲音。如果我們修行這個聲音，藉著祂，我們不斷地提昇自己，使自己收更多更高的聲音，一直

解釋與「觀音法門」聆聽內在音流的修行方法剛好也可以相互佐證。

這裡比較值得討論的是關於「對傳統始終保持著忠誠的態度」這一議題。就歷史傳承來看，清海傳授的法門「音流瑜珈」完全來自印度，但為什麼它又能夠接上華人「合一教」的傳統，以相當符合「合一教」的論述模式而出現在台灣，並且又能取得民間一定程度的共鳴呢？這裡面當然有清海個人的包裝，對印度「音流瑜珈」加以刪減更改，使其能重新以更適合華人宗教文化的「觀音法門」的面目來出現。舉例來說，清海特別強調其與佛教在傳承上的連續性而自稱是類似於禪宗的頓悟法門、誇耀其可以有「五代超生」的效果以配合華人的家族宗法思想、以及有技巧的附會於華人儒釋道的道統，這些都是能讓民眾產生親切感的舉動。

不過還有一個重要的原因則是，「音流瑜珈」在印度，其本身就是一種宗教融合的產物，雖然它的內涵（融合印度教與伊斯蘭教而成）與華人的「合一教」有所不同，但是它的視某種神秘體驗的境界可以跨越不同宗教範疇的這種宗教態度，這一點却和華人「合一教」有著類似的表現形式。

簡略來說，印度早有「梵我同一」的宗教觀，也就是在這一點上它和華人歷史中的「天人合一」觀有些類似²³（郁龍餘 2001:120-121），

到完全擁有祂為止，這時候，我們就可以跟宇宙中任何衆生配合。因為所有衆生都是這個聲音的一部分，而我們已經完全擁有這個聲音了。」（《即刻開悟之論（第一冊）》：106）。

23. 大陸學者郁龍餘（2001:120-121）曾就「梵我同一」和「天人合一」的觀念分別提出了說明，他指出：「梵我同一是印度哲學的一個基本命題。這個命題在《奧義書》（Upanisad）中首先建立。在《奧義書》中，『梵』（Brahman）是萬物的始基，世界終極的原因。世上一切客觀與主觀的存在。梵具有真與相，兩者的關係猶如行與影的關係。『我』（Atman），音譯『阿特曼』，是《奧義書》中的另一個基本概念，有真我和命我、大我與小我之分。阿特曼是萬物內在的神妙力量，宇宙統一的原型。《奧義書》經過哲學思辨，將『梵』和『我』統一了起來，建立了『梵我同一』（Brahmatmakyam）的理論。這一理論認為，作為外在的，宇宙終極原因的『梵』（大宇宙）和作為內在的，人的本質的『我』（小宇宙），是統一的。『宇宙即梵，梵即自我。』這一

都有著宗教融合的取向。而「音流瑜珈」15世紀以後在印度的出現，更是與伊斯蘭教與印度教間所產生的宗教融合的潮流有關²⁴，使得它在教義上有著濃厚的宗教合和的痕跡。到了19世紀，在北印繁華的Agra市，隨著都市化與商業化的發生，「音流瑜珈」在Swami Shiv Dayal的宣教下，成為一種深受商人階級歡迎的，既適合苦修者也適合一般家居人士的瑜珈法門（Juergensmeyer 1991:3-4）。而後「音流瑜珈」支派大量增加，在西方人開始對東方文明發生興趣時，該教派相當受到西方人歡迎（參考Johnson 1993），由於該教派本來就是一種神教與泛神論間的融合性的產物，反而使其成為原信仰一神論的西方人可資以了解東方的一個較便利的媒介，在這種過程裡，「音流瑜珈」教義中所融合的內容也有了進一步的擴充，也就是經由神秘主義的橋樑，它開始更廣泛的包含了基督教的內容在其中。而也正是在以上這樣的一個歷史演進的過程裡，具有融合性特徵的「音流瑜珈」，在其論

理論幾千年來為印度宗教所用，漸漸地成了印度的一種思維定勢，是印度人的基本宇宙觀。」而「天人合一是中國哲學的一個基本命題，而且得儒、道兩大家的認同。天人合一是中國人整體思維的根本特點。在《周易》中，已經有了整體論的雛形，在《易經》中則形成了『易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦』的整體思維模式。天人合一不僅僅停留在經點著作中，作為一種宇宙觀，對民族思維方法、思想習慣，產生了決定性的意義。在天人合一的宇宙觀中，宇宙與人不是相對立的，而是相輔相成、互為包容、和諧統一的有機整體。在這種宇宙觀的指導下，產生了『天人一理』、『天人一氣』、『宇宙即吾心，吾心即宇宙』的思想。所以，中國人認為天（自然、宇宙）是有生命的，人是宇宙的一部份。天人之間的關係不應該對立，而應該是協調統一的。」在此，「梵我同一」和「天人合一」之間有著相當接近的一種論述結構，不過若做進一步追究，我們也會發現實質上前者比較是接近有神論的一種人神間的統一關係，後者則較接近一種自然哲學的和諧觀，其間仍有相當差異。

24. 而「音流瑜珈」在印度的出現，和15、16世紀間印度北部Kabir（1440-1518）Nanak（1469-1538）兩位宗教師間的關係特別密切。「音流瑜珈」或又稱「聖人之路」，它是印度12世紀以後開始流行的「虔信運動」（bhakti movement）發展過程中所曾經產生的一個重要派別，這個派別起先的出現，正是導因於想要超越宗教對立，而在有神論的伊斯蘭教和泛神論的印度教間所產生的融合，其結果是一種擺脫了階級觀念和繁複的宗教儀式，而專注於對唯一又是普及流傳著的宇宙本質的尋求和感通（Ashby 1974；Babb 1987；Gold 1987）。

述結構中，開始以某種神秘主義的境界，來包含世界上所有的宗教²⁵，這種「綜攝主義」的基本取向與華人「合一教」的基本取向之間的確有著形式上的類似。

然而華人「合一教」的內在精神與來自印度的神秘主義思想，畢竟在本質上是有所差異的。因文獻所限，我們不易直接討論華人「合一教」與印度「音流瑜珈」間在內容上的差異，不過就是僅以和華人「合一教」背後道統有著緊密關聯的「天人合一」的概念來和印度神秘主義思想背後的「梵我同一」概念做對比，我們也可以看出其間差異之所在。例如，大陸學者龍郁餘曾指出（2001:229）：

天人合一和梵我同一，在哲學上是相通的。當然兩者也有差異：中國天人合一中的天，有三層含義——自然天、理義天和至上神天，其中以自然天和理義天為主，所以天人合一主要是屬於自然哲學的。印度梵我同一中的梵無所不包，是指至上神、神道和宇宙萬物，其中以至上神和神道為主，所以梵我同一主要是屬於宗教哲學的。這種哲學基礎上的大同小異，在味論〔一種關於味覺思維的文學理論〕中也有所反映，如中國味論講意境、講空靈，講無跡可求，印度味論就有濃厚的不可思議但又不得不認可的神秘色彩。

換言之，印度的富有想像力的「梵我同一」的宗教思想，與華人「天人合一」的自然哲學間，雖在形式上相同，但在其內在特質上實有差異存在。前者的想像力近乎無限，而追求著人與至上神間交融會合的

神秘境界，後者則比較像是一種自然哲學，追求的是人天之間自然和諧的關係，它的「天」並非是神的意思，而更像一種是自然宇宙間的運作法則。

而在此，身為越南人的清海，身著比丘尼僧服，傳佈著的是與華人「合一教」有著類似論述形式，但基本精神和其又是不盡相同的印度神秘主義思想。不過清海也很技巧性的把觀音法門定位為一種與中國禪宗同出一源的修行密法，於是在保留著佛教禪宗的外衣下，它可以在形式上保持著與華人「合一教」傳統的論述模式的一致，而取得許多民眾的認同。甚至於民眾在禪坐或夢境中還發現清海的前世或化身包括了觀音、達摩、惠能、乾隆皇帝等等（《清海無上師新聞雜誌〔19期〕》：80-81），清海對此當然也不需加以否認。

而清海教團在這一個時期所吸引到的信徒，以我所收集的資料看來，他們多半在過去已有豐富的宗教經驗與強烈的宗教渴望，他們與傳統社會中因特殊機緣而對專門性的教派宗教活動特別感到有興趣的人，在宗教取向上類似。而因為台灣社會的漸趨開放，提供了修行路徑更多樣的可能性，一方面過去無法浮現到抬面上的宣教活動愈益趨於公開而活潑，一方面民眾們也更願意去追尋修行上的新且深的體驗層次，舉例來說，這個時期參與清海教團的一位信眾（訪談記錄 45，1987 年加入，初加入時 47 歲）如此說道：

我那個時候第一個認識師父就是說師父以「陽」來代表，就是上帝，以「陰」代表，她就是佛的母親，她就是專門教人成佛的人……第一個觀念就是這樣啊，所以我沒對師父沒有什麼懷疑。（p. 6）……這個「觀音法門」以前就是我們中華民族三皇五帝時代就有啦！不是現在才有的哩。因為就是說師父說明師都跑掉啦，然後這個法脈跑到喜馬拉雅山去，然後再傳到印度去，就是這個。所以說，你看，師父有時候講到這個歷史，有時候她會悲傷啊，她會內心有一點感觸（p. 9）我想這個一貫道〔的解釋〕以後也反過來啦，因為他們的解釋跟我剛才跟你解釋的不一樣，他們說「大

25. 在「音流瑜珈」各支派中，這種談到宗教融合與匯通方面的文獻極多，像是其中一個支派的出版品中所述：「世界是由音流所造的，新約如此說著：『道成了肉身』；錫克教也如此說：『世界是由聖名所造』；印度吠陀書也是如此說：『世界由梵天的呼吸而產生』（Frapp 1995:3）；另一位有名的宗教領導者提到：「神只有一位，所有的神都是指祂，祂是印度教徒、穆斯林、基督徒，以及其它教的信徒們共同所擁有的。」（Charan Singh 1994:17）。而另一位重要領導者 Kirpal Singh 也曾以洋洋灑灑的著作《聖音》（Naam or Word）一書（1970），來說明「音流」這種特質可以被用以「一以貫之」的來理解世界各大宗教背後的精髓。

學之道在明明德」〔但詮釋的不正確〕……我印心以後，自己了悟這個經典的，重新看經典都很明白，看什麼經典都很明白，……經典有一個密碼嘛，你只要懂這個密碼。(p. 11) 一世解脫，我相信，看你怎麼樣，因為我已經認識她就是上帝的代表，是佛的母親啊，所以我當然可以一世解脫啊！(p. 13)

這種宗教認知，和明清以來民間廣為流行的，屬於「合一教」性質的一種關於「內在文化正統」的追求，是沒有什麼太大的差異的。

在以上清海教團發展的第一階段，該教團尚沒有較為固定而永久的道場，台北的新店、內雙溪、以及宜蘭雖已有稍具規模的共修點，但清海仍必需巡迴講經弘法來吸收更多與更穩定的信徒與資源，她並以完全適應於華人宗教文化傳統的論述模式來包裝她的教理，顯現著與華人文化傳統較大的連結性。

2. 超脈絡化的靈修運動時期 (Trans-contextual Spiritual Movement)：(1989-1992)

然而一方面是迫於外在的壓力，一方面也是其教義內在特質本身不盡同於華人的「合一教」傳統，清海教團的發展路線在 1980 年代末期開始產生了轉折，在這種轉折中，雖然該教團仍能蓬勃發展，其信徒的構成分子却已開始有所轉變。

由於清海廣收男性門徒並自稱為已經開悟的大師，這招致台灣佛教界的嚴厲攻擊，1987 年時，中國佛教會公開焚燒清海著作；接著有慧律多次公開演講，指稱清海所傳是一貫道，應開除其中國佛教會會籍；居士葉曼 (1988) 為文批評清海所傳與佛教正法有所出入；沙佛林為文〈致清海法師「四十九問」〉(1988)，嚴厲質詢清海所傳法門的有效性與傳承的正當性；又有正法明 (1988) 為文揭發清海的師承，直接指陳她所傳的是印度錫克教。

在外界嚴重的批評和質詢中，清海宣教的路線起了一些轉變：一、由 1989 年起，她幾乎每年都要到世界各國弘法，甚至多次舉辦國

際禪七，讓世界各國的信眾齊聚一堂，整個團體開始具有了國際性色彩；二、1988 年起，清海開始被稱之為清海無上師，神化的色彩更重；三、更大的一個轉變是清海個人完全轉變了她清貧刻苦的出家師形象，1990 年開始，她開始蓄留長髮，並開始以華麗的服裝展現在眾人面前，原本跟她出家的出家師父，也都不再穿制式的袈裟，該教團也不再以佛教團體自稱。

這樣的一種轉變，我在此把其稱之為是「超脈絡化的靈修運動時期」的開展。在這裡，「超脈絡化」指的是：雖然並不否認自身與道統或傳統宗教文化間的連續性，但更強調其不限於特定的道統或文化，而具有著一種更高的超越性，「靈修運動」指的是：與社會政治經濟甚至家族都無關的，以個人靈魂的永恆不朽為追求目標的宗教活動。進一步講，一方面清海號稱其「觀音法門」本屬華人的道統，她於是華人「合一教」道統的現代闡釋者，但另一方面清海是越南人，號稱是「來自喜馬拉雅山的大師」，所謂遠來的和尚會唸經，她又是一個外來的神秘主義的宣揚者，這兩種表面上相互矛盾的立場，在這個新的發展階段「超脈絡化的靈修運動時期」裡，可以說是被納入了一個較為脫離現實的認知參考架構中而得到一種化解。

清海教團自 1988 年起，在地理位置適中的台灣中部 (苗栗西湖)，終於有了一個占地廣闊的道場，可以以此地為基地進行例行性講經與禪修的活動。據說是在出家眾的簇擁下 (1987 年起)²⁶，清海法師之名被更改為清海無上師，1989 年起，這個名稱成為其雜誌對外公開使用的名稱²⁷。「無上」，標示了超越一切不受任何傳統約制的神格的產生。其次，1989 年五月起，清海開始經常到國外巡迴弘法，面對的主要是

26. 一位資深參與者提供了我和「清海無上師」這個稱謂有關的歷史訊息 (訪談記錄 48: 36)，另外清海教團早期會訊刊物上，在 1988 年年底也第一次出現了「清海無上師」的名號 (《清海無上師新聞雜誌合訂本第一輯》: 52)。

27. 其例行性的雜誌自 1989 年 9 月起稱《清海無上師靜坐中心訊息》，後又稱《清海無上師新聞雜誌》迄今。

西方的聽眾，使用的語言主要是英文，她已經不是代表漢人宗教或佛教傳統在說話了，西方人逕以「古魯」（guru）（《清海無上師新聞雜誌合訂本第一輯》：105）、「活的上帝」（《清海無上師新聞雜誌合訂本第一輯》：111）來稱呼清海，1989年清海至馬來西亞檳城演講，當地佛教界聲明清海不能代表佛教，清海直接回應，她的主旨在貢獻所證悟的祕訣，她自己並非代表任何宗教（《清海無上師新聞雜誌合訂本第一輯》：149）。更徹底的是，既然外界指責她的穿著佛教袈裟而傳佈非佛教之理，她乾脆走到另一個極端，留起長髮，並以近乎極端豔麗的打扮出現在世人的面前，連跟隨她出家的近二百位出家人（《清海無上師新聞雜誌〔16期〕》：9）後來也都不再穿著傳統佛教服裝。

在這種外表上與傳統產生分裂態勢的同時，是對自身宗教體系的重新定位。清海教團由原先強調的任何宗教都是「觀音法門」，到現在可依同樣的邏輯（道包含一切但却又超越一切）但以不同的措辭，轉而強調「觀音法門」不屬於任何宗教，而又是居於任何宗教之上的一種超越形式的關乎個人自我提昇的方法。雖然確切出現的時間並不清楚（至少早期雜誌中並未見過），但下面的話比較像是清海在這個時期才說出來，或是在這個時期才被特別加以強調的話語：「我不屬於佛教，也不屬於天主教；我屬於真理，我傳揚真理。不論你稱之為佛教、天主教、道教或任何你所喜歡的稱呼皆可，我都歡迎。」（《即刻開悟之鑰〔樣書〕》：2）；「我們的法門並非宗教。我不是要人改信天主教或是佛教，或是其它的『信仰』；我只是提供一個方法，讓你能瞭解自己，知道你從何而來，記得你來到世上的任務，發現宇宙的奧秘，明白為什麼會有這麼多的痛苦，並能領會死後的情況。」（《即刻開悟之鑰〔樣書〕》：6）

在這裡，「三教合一」背後的「道統」雖然沒有被完全丟棄，但實則面貌已和傳統不盡相同。我們發現，儒釋道三教的實質內容不再被強調，「道」，開始以超越文化傳統的自我靈魂的提昇為焦點，不再視文化傳統具有終極權威性的形式。宗教，或者說「靈修運動」，變成了

一種主觀性的，強烈的內在渴求，整個教義的論述轉向強烈的個人取向，以滿足個人主觀的心靈需求為主要的論述模式。雖然在表面上這仍有與華人「合一教」文化傳統相接續的痕跡，但這更像是已脫離華人文化傳統，而逐漸有著類似於，或至少是轉化自印度「人神合一」神秘主義思想的一種華人「合一教」的當代轉型。像是清海在1992年的演講時所說的：「我傳授你們觀音法門之後，現在你們打坐，試著找尋你們內邊本來就有的力量，試著找尋已經被你們忘記的潛能，和好多你們還未曾使用的智慧，尋找你是誰？在這宇宙中你是何等地位？尋找又尋找，最後你會找到。觀音法門就是讓你們了解自己就是上帝，自己創造上帝的法門。」（《即刻開悟之鑰〔第七冊〕》：14-17）

在有了自身固定的傳教道場、穩定的信眾基礎之後，伴隨著她的「無上師」名號的產生，以及豔麗裝扮的出現，她也釋放了她傳教語彙上的各種限制，自此在教理傳達上更廣泛的出入於不同的宗教傳統中²⁸，更主要的，她的來自印度傳統的色彩也愈來愈為明顯，而國際性的對外講經，以「音流瑜珈」的傳人自居，她是以近乎印度宗教上師（guru）的姿態在西方人的面前出現的。

就此而論，就修行內容而言，我們可以說清海教團在此可以說是——一個本土化以後的印度教門，在信徒加入該教團的正式但也是祕密的儀式「印心」裡，頌唸的「五句咒」，以梵文發音，代表五個世界的主宰。這五個層級性的世界，也是信徒打坐中嘗試以靈體遨遊其間的世界。對這五個世界，清海曾於1992年在聯合國借用的會場中，以英文演講加以描述，而後其中文版成為該教團最主要的宣教文宣²⁹，內中充

28. 譬如說清海的著作《師父講故事》（1997），收錄了清海1989至1995年間講經說法時所引用的各種小故事，在37則故事中，僅有一個故事是以中國為背景的，其它有12個故事是以印度宗教為背景，10個故事和佛教有關，背景多是在印度或西藏，有5個故事和上帝有關，一個故事和基督教有關，其它的故事則主角為動物或是虛構的人物。

29. 清海教團對外宣教的主要小冊子是廣為免費贈閱的《即刻開悟之鑰〔樣書〕》，其中除了關於清海個人以及教團活動的初步介紹以外，主要還包含了兩篇文章，一篇是此處所提到的〈超世界的奧秘〉，另一篇為〈為什麼要素食〉。

滿了雖奇幻，但却又被假定是個人只要修習觀音法門就能夠輕易前往的境界（《清海無上師新聞雜誌〔20期〕》：50）這與華人佛教中的淨土宗相比，雖在該宗主要經典《無量壽經》中也曾描述了各種奇幻美麗的境界，但是却非當世人人可去，此處清海教團的瑜珈法門與傳統華人的宗教視野間已有著某種程度的差異。

如前所述，印度宗教思想中的「梵我同一」和華人的「天人合一」的概念，在論述結構上類似但是在實質內容上有所不同。華人「合一教」的教義基礎，透過儒釋道以及民間信仰間的融合，它所達成的是一種自然哲學與道德理念的統一，但不像印度「梵我同一」的觀念，宗教的想像力橫溢，是無視自然界和時間空間的限制，而專注於自我與大宇宙或是更高神明間的一種結合。

更進一步講，我們可以說，雖然華人文化脈絡中的儒釋道三教皆強調個人成聖成佛成仙的重要，也就是早有重視個人完成的質素在其中，但是在「合一教」中，三教相互融合與包含，往往還涵蓋了儒家所強調的道德意識與入世關懷，這與印度宗教「梵我合一」宗教精神中較為純粹而極端的宗教性個人追求是有所差異的。

這種與「合一教」外在表現形式不盡相同的純粹而極端的宗教性個人追求，我們或許可以稱之為一種「宗教信仰的個體化」——包括對於社會集體道德意識的重新認識³⁰、個人自主意識的增強³¹、和對於

既有宗教傳統外在形式的消除等等³²，這些轉變是否曾使清海教團的發展受到影響？對此我們尚缺少確切的數據，不過以我個人參與觀察的經驗及所收集的有限的描述性的資料看來，這一個時期加入清海教團的信眾與前一個階段加入的信眾間的確顯現出來了某種差異性。

這裡先舉出一些簡單的數據，本人曾就清海教團進行了兩年參與觀察（1998-2000年），其間並對五十位信徒進行了深入訪談，雖然這是一份質化的資料，不過某些數據還是有著描述性的價值，譬如說以這一份資料為例，若以1989年為界，我們注意到在我的樣本中，這一年之前加入清海教團的參與者（共有7位）和這一年以後（含此年）才加入清海教團的參與者（共有43位），其平均年齡有著相當大的差異，分別為45.57歲和35.37歲，1989年以後加入清海教團的信仰者年紀顯得小了很多。其次，就其參與時是否已擁有某種宗教信仰來看，前者七位中僅有一位（占16.7%）在當時是無宗教信仰者，後者則共有14位在當時是無宗教信仰者（占32.6%），愈到後期有愈高比例的信徒是在無信仰的情況下加入清海教團的，這也顯示清海教團在轉變中開始吸引到一批與前一期的參與者在基本特質上有所差異的民眾。

就信徒的自我陳述來看，當早期信徒強調著清海的教理與華人文化傳統的連續性時，後期參與的信徒雖然仍然注意到這種連續性，他們所更常強調著的却是一種擺脫了儀式性與傳統道德的個人性的成長，這既不是回歸傳統也不是投入集體性的宗教形式，而是個人意識

30. 舉例來說，清海說道：「有道的時候，什麼都有，因為逐漸失了這個『道』，所以慢慢地變成德，以後又產生仁義禮智信，種種社會道德。……因為失了『道』，所以才需要『人為』，……如果能真正了解『道』，真正得『道』，就不用這種人為的小道德。」《即刻開悟之鑰〔第一冊〕》：255-256；「所以這個宇宙沒什麼真的好，沒什麼真的壞，就是一種循環。」《即刻開悟·問答錄〔第三冊〕》：110

31. 舉例來說，清海說道：「師父說你們要看自己的佛，不要拜佛而要『成佛』。」《即刻開悟之鑰〔第一冊〕》：267；「我們內邊根本沒有別的東西，只有上帝而已。」《即刻開悟之鑰〔第八冊〕》：31-32；「我們真的是像上帝一般，我們也是上帝的一部份，我們就是上帝。」《即刻開悟之鑰〔第八冊〕》：32「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』……清海師父的目標在於教我們自己成道。因此，她所教的法門每個人都可以修，自己可以修，而不

用靠任何額外的補助。」《即刻開悟·問答錄〔第三冊〕》：286-287

32. 舉例來說，清海說道：「如果你只是求佛，或是頂禮十方三世佛，或是在佛的面前頂禮，也沒有太多用，仍然不能究竟解脫。」；「拜佛沒有太多用，就算是跟佛在一起，也無法成佛，更何況是拜一個木頭佛，怎麼會有用呢？」《即刻開悟之鑰〔第一冊〕》：270, 271；「真正的出家是指心出家，出三界的家，解脫貪瞋癡、無明的家，並不是剃度出世俗的家而已。如果認真修行的話，並沒有很大的差別，因為修行最重要是開悟，找到本來面目、內在的道，和外表的形式無關。」《即刻開悟·問答錄〔第三冊〕》：98

的擴張，本文在此將稱此為一種「宗教信仰的個體化」，因為它具備有以個人意識為核心來進行宗教活動的特質，但却又與近代西方所謂的「宗教的個人主義」、「私人化宗教」和「自我宗教」、等名稱間有著一定程度的差異，所以必需以新的名詞來加以標識（討論見後）。

舉例來說，這一個時期加入青海教團的信眾，其話語中透露出了這些訊息：像是，對於社會道德與集體性規範的重新評估與理解：

就像那個「忠孝節義」的這種觀念，我記得我大概是應該經過觀音法門洗掉的。我以前也覺得「忠孝節義」它是非常非常的，就是說是好像說是一個規範啦，變成說你要依它那個行為來做事啊，要符合忠孝結義！可觀音法門給我講說「那只是一種方式，並不是代表全部」，所以它不重要，它真的不重要！因為它很多時候牽扯到是，就是說從背景裡面看到後，你根本知道它有時候那種，我覺得那個很窄面，就是說對我來講它很窄的一面！你可以運用它，但是你不必說一定要忠於它。（訪談記錄 13:5-6）

對於儀式性活動採取較為冷淡的態度：

在廟裡面那麼多人都在做、都在禮拜，那我自己一個人，雖然相信上帝、相信佛祖也好啦，或相信他們的認為的那個佛像也好，或者是耶穌也好，不過我沒辦法做得出來！我很相信耶穌的存在，也相信佛的存在，不過好像做不出來，然後我一直我覺得我是無神論。（笑）然後後來現在在這個團體的話，很自由，我想做什麼就做什麼，只是對自己負責，守五戒嘛、吃素嘛、打坐是為自己，我對我負的責任，而不是給別人看的！（訪談記錄 17:30）

對於集體性的互動也不熱衷：

我們的團體裡面就是什麼很怕卡啊，不能用什麼「阿修羅感情」嘛，所以大家都是保持那種君子的那種淡如水（訪談記錄 13:27）。

更關注於個人自我實證性的宗教體驗，而較不重視於文字性的教義與外在的組織形式：

師父這個方法，她這個是實證的法門，它這個方法，它不是像一般喔你去參加一些宗教團體，它就是懂一些教義，但是它不能給你一些實證，啊我們這個方法它可以給你實證，你自己就可以去證明，啊你自己證明你自己清清楚楚啊。（訪談記錄 1:14）像我跟師父這個我就不覺得這是一種宗教！我就是說它只是一種，給我一種方法，讓我去認識我內在的那個潛能！（訪談記錄 1:18）

對個人自我意識的追求目標明確並對個人的自我完成有著較高的期許：

其實所謂「裡面上帝」是你自己，是你的本性，你可以跟它在一起，你就可以問它一些事情，所以跟它內在溝通這樣子。到時候你就會發現其實所謂的「師父」其實是你自己吧！（訪談記錄 46:11）

當然，這些話語的背後可能還有著其它涵義，而且在這種回溯性的訪問裡，我們也很難區別這些信徒是不是因為加入青海教團後，受了相關教義的影響而開始產生了類似的看法。不過我們至少可以肯定的說，這些信徒在宗教追求上目前已有著一種較高的自我意識的覺醒，消極而言也就是對於集體性儀式活動與外在道德規範有所排斥，積極而言則是對於個人自我完成有較深刻的追求和自信。進一步講，雖然不能確定他們在加入青海教團之前是否已有著這種傾向，但就這些人所呈現出來的，較前一階段加入青海教團信徒更低的平均年齡和較淡薄的宗教背景來看，筆者基本上傾向於認定他們在人口特質與入教動機基礎上是一個特殊的構成，與傳統社會中加入「合一教」的信徒們不完全相同。而青海教團第二個發展時期宣教路線的轉變，雖然仍然包含著華人傳統「合一教」的內涵，但它也在更大的範圍內，涵蓋了符應於新的社會變遷下某些較年輕民眾的心理或宗教需求，這正是這種轉變背後可能隱含著的社會意涵。這一部份的議題牽涉較廣，我們在下一節及結論部分將還會再回來加以討論。

3. 全球性弘法時期 (Global Missionary)：(1993 迄今)

青海教團第二個時期的轉變延續至今，教義內容、傳教形式、與組織管理方式尚未有太大的轉變，不過在此基礎上，它又與一個更大的認知架構相連結，也就是自我定位為一個「全球性的弘法網絡」。分析上筆者於是把 1993 年以後的青海教團，標示為一個新的發展時期，雖然它在各方面的發展，與第二個時期間並沒有清楚的界限，其差異亦不大，可以看做是第二個時期的一個延續與擴展。而第二個時期所建立的一個「超越性」的論述結構與認知框架，至此則開始與一個「全球性」或「全人類」的論述結構相連結。

在分期的標準上，青海個人全球性的弘法活動雖然開始甚早，不過對於台灣的信徒來說，不論是就客觀事實或是主觀心理而論，要一直到青海完全以國外為弘法基地，幾乎不再回台，使台灣變成了只是該教團在全世界弘法網絡中的一個點時，該教團才正式進入了一個新的階段。在時間點上，這個時間大概可以以 1993 年開始算起，該年青海展開了一個範圍廣闊的全球性弘法，到十六個國家巡迴講經，並接著在世界各國舉行禪修活動，自此以後青海完全以國外為弘法重心，在台灣已少有大型活動。

青海教團國際弘法的舉動可以追溯到更早，當青海在台擁有了穩定的信眾群以後即已開始，一方面是展開國際弘法：在 1989 年起開始第一次出國弘法，到過美國、香港、和南美諸國，爾後出國頻繁，並在各地廣建道場；一方面是把世界各國的信眾齊聚一堂，舉行所謂的國際禪，並以英文弘法，讓整個教團的國際性色彩大為增加，這由 1990 年在台所舉行的兩次大型國際禪七揭開了序幕，而 1993 年的全球性弘法則是範圍較大的。此外由於國際性的慈善事業，也連帶使青海獲得了許多國際性榮譽。由 1993 年起，青海可以說已經完全是以世界為活動範圍了。1996 年年初，該教團接上了柬埔寨對外開放的時機，以租借名義對該國三萬甲土地進行修行社區開發，台灣一二百位信眾長期在此開拓，某些信眾還變賣台灣家產來此從事移民，直至七月該社區

完工啟用，整個趨勢顯示青海擬以此為新的國際弘法基地而不再以台灣為中心，甚至於希望某些台灣信眾也至此定居。1996 年十月以後，台灣政府在妙天宋七力事件後開始宗教掃黑，青海教團在台灣西湖總道場受到波及而關閉一年，青海個人自此便滯留國外不再回台，直至 2000 年間才有機會曾回台二天，進行了一場弘法活動。不過該教團在柬埔寨的經營因為該國政局的變動，於 1997 年初不得不全數撤離，爾後青海多半時間長住美國道場，並仍不斷舉性國際性的巡迴弘法。

一個以全球為範圍的弘法活動，伴隨著的是新的意義參考框架的出現。就時間取向來說，那是導向著「未來」而非「過去」，也就是黃金時代的來臨，像是 1993 年青海演講中指出的：「我們正邁向黃金時代，所以我們必需改變。我們應該拋開所有那些認為聖人應是什麼模樣的陳舊和無用概念，我們應該捨棄黑暗的思想及對自己和世界的否定看法，開始積極行動。」（《即刻開悟之鑰〔第八冊〕》：29）；就空間取向來說，那是導向著全球而非本地，也就是東西方界限的泯滅，像是 1993 年時青海便說道：「這個世界沒有東、西方之別，只有智慧和靈魂，智慧和靈魂不分膚色和人種。師父只是和你的智慧說話，不是對你們的外表講話。師父是和你們的大智慧說話，不是對你們小小分別心講話。師父是向你們的靈魂開示，不是對你們微不足道的文化差異講話。不同的地區的人，只是生活習慣不同，而這些差異無足輕重。」（《青海無上師新聞雜誌〔30 期〕》：20）

與傳統的「合一教」相比，雖然都強調宗教合和的舉動，但是建築在全球性網絡中的宗教活動，脫離了對華人文化傳統的忠誠，不再以「華人的道統可以對各種系統加以一以貫之」這一點來建構自身的正當性，而是轉而著重個人性心靈提昇運動背後所代表的一種在當代世界中所具有的普同性與超越性。對信徒來說，正是這種與世界心靈提昇運動的連結，再一次證明了教團的正當性，也提供了新的意義框架，換言之這是一種個人跨過個別文化傳統而與世界性的意義框架所產生的新連結。

在此，清海個人不符華人宗教傳統的行為（像是其豔麗的裝扮），在信徒的心目中，也就得到了一個更好的解釋，像是信徒解釋道：「外面的人不了解，他們認為說『啊怎麼會這樣？』因為師父的徒弟不是只有台灣人而已啊，不是只有中國人而已啊，她還有世界各地的人啊，對不對，那你也要讓其他的人能夠進來啊，對不對，不能夠只有你能玩嘛！師父是整個宇宙的啊，又不是只有你侷限在在你東方而已啊。」

（訪談記錄 42:45）而清海教團的正當性也由這種在信徒構成人種上既眾多且在範圍上又能超越一切的世界性修行網絡中，得到一種證明，像是信徒說到的：「我在想這師父她一定是有……反正全世界都那麼多人，對不對，都那麼相信喔，一定有是有她的那個〔殊勝之處〕。」

（訪談記錄 8:14）；「〔參加國際禪修〕那真的是很高興！不曉得該怎麼講？每天就是像宛如在天堂吧……好像四海一家！全部都是變一家人，每個人都是兄弟姊妹那種感覺，真的是有那種感覺。……因為大家都是為了同一個目的而來，都為了同一個理想而前進……怎麼講？都是好像在那種什麼什麼『烏托邦』啊還是什麼『香格里拉』那種感覺吧。」（訪談記錄 44:14-15）相對來講，在這種未來導向的世界性的意義脈絡裡，更加的不需要受到既有道統的束縛，傳承問題益發變得焦點模糊而不再有著那麼絕對的重要性了，有些類似於一位這個時期加入的信眾所評論的：「我覺得那種傳承問題對我來說好像不是那麼重要吧！……如果她〔清海〕是西方人，我可能也沒什麼感覺耶！」

（訪談記錄 46:17）在此，經由「宗教信仰的個體化」過程的這種轉折，個人可以超越單一文化的侷限性，一個本土性的宗教團體也可以與更大範疇的視野相連結而不至於產生太大的衝突。

五、台灣社會文化脈絡中的「宗教信仰的個體化」

前面的討論中，我們注意到清海教團自第二個發展階段起，教義中較為集中而明顯的表現出了對於個人意識與體驗的追求，我稱此為一種「宗教信仰的個體化」³³（religious individuality），一種宗教在

脫離傳統宗教的地域性與群體性，並在結構上不再擔負宗教以外的政治或社會功能，且開始以個人自願參與和選擇為主要形式後，所產生的各種內在與外在的相關變化。其具體內容，也就是：宗教信仰的教義與修行活動集中而密集的專注於個人救贖與自身主觀的內在體驗。它表現出來的外在特徵是：不重視外在儀式活動與傳統所要求的道德規範，教團內的人際互動也相對減低。而形成這一種「宗教性」的社會原因與社會基礎還有待進一步探索，不過在台灣社會文化脈絡裡，有幾個主要因素和此關係應相當密切：1. 傳統家族系統的瓦解或是相對約束力量的減小；2. 整體社會結構型態的改變，也就是政治與宗教的分離，社會不再以單一宗教做為整合整體社會的工具；3. 自由宗教市場的出現所產生的自願參與的宗教形式；4. 教育，尤其是高等教育的全面普及；5. 東方宗教中豐富的和自我修行與神秘主義有關的文化資源。簡言之也就是在新的社會結構中，宗教不必須擔負社會整合與道德教化的功能，一種宗教多元化的結構出現，並形成了自由競爭的宗教市場，個人也有選擇宗教的自由，開始以圍繞著個人切身的興趣與體驗做為宗教修行的重點，而高教育程度所產生的更高的自我意識與自我期許，更加深了這一股發展趨勢，至於華人文化脈絡裡的東方宗教，尤其是主流儒家以外的佛、道、和前述所提的「合一教」等等，原本教義中就對個人性的救贖提供了豐富的說明（Jordan & Overmyer 1986:8），則在一定程度上可以與這種當代才開始廣為流行和普及化的民眾意識相銜接。

而清海教團在此雖然只是台灣當代一個中型的宗教團體，但由其

33.「宗教信仰的個體化」這個名詞曾出現於大陸學者尹志華（1997）（原文未附該名詞之英文），他以當代宗教信仰的「個體化」這個名詞來與傳統宗教信仰的「集體化」模式做對比，文中對於宗教信仰「個體化」發生的歷史過程有所討論，但對於其實質內容與表現形式尚著墨不多。而林美蓉（1991:1x）曾就台灣民間信仰的活動區別為群體性的活動與個體性的活動，其雖使用了「個體性」這個名詞，但和本文此處所談的整體社會信仰活動「個體化」的發展趨勢，其意涵並不相同。

教義與修行方式來看，在其基礎穩固並步入第二個發展階段開始，即明顯的顯示出來了「宗教信仰的個體化」的這種表現形式，這一方面反映了當代台灣一部份民眾宗教意識的轉變，一方面也反映了在「合一教」的包裝之中，有可能容納這種新的內容，即使它的內在轉變仍是相當劇烈的。不過在討論這種轉變之前，我們還有必要先就幾個相關的名詞做一番澄清。

在西方學界的討論裡，有兩組名詞和本文在此所提出的「宗教信仰的個體化」(religious individuality) 之間，有著極高的類似性，並且也很有參考的價值，不過為了避免混淆，這裡暫時不予採用。第一、是「宗教的個人主義」(religious individualism) (Troeltsch 1981 vol1:381, vol2:691-694, 730-753; Turner 1991:155-177; Warner 1993:1074-1081; Weber 1958b:105-109; Wuthnow 1988:54-57)：「相信個人的救贖必需透過自身的努力來達成，個人必需負起完全的責任而無法透過任何間接性的媒介，換言之也就是一種認定責任與義務是以個人為背負單位的宗教性的意識型態與修行態度」。早經 Weber 所指出的，西方自路德宗教革命以來，個人的救贖回歸到了個人手中，沒有僧侶可以依靠，除了「信」以外，也沒有其它的管道來獲得神的恩寵，在神的面前個人完全是孤獨與寂寞的；尤其是清教徒的反對用儀式與情緒性活動來與神相連結，這乃產生了不抱幻想的悲觀的宗教個人主義，而喀爾文教派的拒斥告解儀式的有效性，更加深了宗教的個人主義 (1958b:105-109)，爾後這種宗教的個人主義成為西方近代基督宗教教派分化的一個主要原因。這種宗教的個人主義與當代西方世界中世俗性個人主義的形成有關，參考 Arieli (1964) 的著作，Turner (1991:157) 指出：個人主義的形成和早期都市市場、獨立大學、喀爾文的救贖觀等有關，一旦當其在以新教為社會背景的歐洲中開始成形，個人主義乃成為了擁有個人財產的資產階級所具有的世俗性意識型態。

而「宗教的個人主義」，事實上還可以以其內容做一個區分，也就

是禁慾主義的或是神秘主義的，這之間的差異甚大，前者強調一種理性而具有內在一致性的自我節制的生活態度 (或是宗教態度)，並且必需在現實社會中加以實踐出來，於是也就具有了一種入世傾向，它雖然讓個人脫離主流社會，但却又把這些人結合起來，形成了對抗主流教會的異端「教派」³⁴ (sect)；後者則是內向性的，不關心任何集體性的宗教活動，而關注於個人自身特殊體驗的追尋³⁵。雖然討論的脈絡不盡相同，Troeltsch 曾以「神秘主義」來標識這一種宗教型態，以和主流性的「教會」(church) 及異端性的「教派」(sect) 間做區別，後二者在過去「教會」完全籠罩歐洲時，是主要存在著的相互抗衡的二元結構，神秘主義在當時則是被包含在教會或修院之中；然而到了當代，隨著現代資本主義和多元化社會的出現、以及資產階級的興起，神秘主義開始單獨出現，並愈來愈成為普遍流行的一種宗教形式 (1981 vol2:693)。

Troeltsch 所提出的「神秘主義」，一種內向性、反形式、和以個人主觀體驗為主要宗教活動的宗教模式，和本文所提出的「宗教信仰的個體化」，在內容上其實已有著高度相似性，不過就其發生的原因和內在動機基礎等方面來看，還是不能完全畫上等號。

早如 Hegel (1956) 所述，東方社會 (包含中國) 缺少任何明確的關於個人的論述，東方社會中的專制主義也不利於個人主義的出

34. Turner (1991:173) 稱此為「教派性個人主義」(sectarian individualism)，以和宗教神秘主義的個人主義 (The individualism of religious mysticism) 相區別。

35. 以 Weber 的話來說：「關於拒世，我們在〈導論〉中曾提示二種對立的形態。一是行動的禁慾，亦即身當神的工具者的一種合乎神意的行為；一是神秘論中冥思性的充滿聖靈。神秘論趨向一種救贖『擁有』的狀態，而非行動；個人並非神的工具，而是神的『容器』。以此，塵世中的行動，便顯然會危及絕對非理性的、彼世的宗教狀態。行動的禁慾則施展於塵世生活中，以成其為世界之理性的締造者，亦即是：試圖透過此世的『志業』(Beruf) 之功，以馴化被造物之墮落狀態；此即入世的禁慾 (innerweltliche Askese)。與此恰成極端對比的是，以逃離現世為其徹底結論的神秘論：此即出世的冥思 (weltfuchtige Kontemplation)。」(轉引自康樂簡惠美 1989 譯之《宗教與世界：韋伯選集 (II)》：106)

現, Weber 亦曾指出儒教中缺少關於個人性救贖的說明(參考 Turner 1991:157)。更進一步來看,以基督新教的源頭而論,個人主義背後有著個人自行承擔自身命運的基本精神,也就是高度的自我責任感和自主性,這種發生學上的基礎,是當代台灣社會自由宗教市場中所產生的個人自由選擇的宗教形式裡所缺少的。更何況西方宗教個人主義的起始,帶著一種異端性格,即使在以內向性的神秘主義出發時,亦是與主流宗教或社會組織間有著一種批判性或是對抗性的關係(Turner 1991:164),它與當代台灣社會變遷中個人脫離家族並握有宗教選擇自由後,個人意識浮現與擴張的社會過程,有著極大差異,即使它們都有著專注於個人主觀情意與內在體驗的基本內涵。

另一組名詞,是所謂的「私人化的宗教」(privatized religion)(Luckmann 1967)和類似的「自我宗教」(self-religion)(Heelas 1982, 1988)的概念,它們主要由社會結構變遷的宏觀面來加以考察,是指現代社會公私領域分化後,宗教退居於私領域以後所產生的狹隘而主觀的宗教形式。簡言之,現代社會中傳統無所不包的宗教世界已退出了公領域,但是新的公領域是依工具理性邏輯來運作的,它並不能提供生命的意義與價值,價值與意義便都被推擠到個人的私領域(個人或是個人的家庭生活)當中,這也就是「私人化的宗教」。而此處個人雖有支配其私領域的自由,但事實上這往往又為一種商業性的消費文化所侵入。而當個人狹隘的私領域是個人唯一的意義感的來源時,公領域中多元化的社會現實事實上還偷偷侵入了個人意識的後門,也就是在多元化情境的考驗中,造成個人意識極大的焦慮。在這種焦慮中,既然客觀永恆的真理不能在外在多元分化的公領域中發現,那麼也只有自我意識裡去尋找顛仆不變但却也是主觀性的真理了。相對於外在世間的瑣碎與分化,追求這種完美的理想化了的自我,成為了一件現代人相當迫切的心靈工程,這也就產生了現代人所謂的「自我宗教」。Heelas (1982:73) 在此引述了 Berger et al. (1974:77-78) 的

話³⁶,來對這種「自我宗教」的社會起源做出說明:

由於現代社會中社會世界的多元性,人們對每一個個別世界結構的體驗都將是相對的不穩定和不可信賴的;大部分在前現代社會裡的個人,生活在一個整合性比較高的世界,這個世界對他而言因此是堅固的,而且可能是無法脫離的。相反的,現代人經驗著的是一種有著多個社會世界的多元性,這種多元性把其中的每一個社會世界都給相對化了。結果是制度性的秩序經歷了某種失落而不再代表本質上的真實。本質上的真實所具有的一種著重點於是由制度中所具有的客觀秩序轉移到了主觀的層面。換句話說,對一個人而言,個人對於自己的經驗變得比個人對於客觀社會世界的經驗來得還要真實了。於是,個人乃試著由自身身上而非自身以外的事物來尋求他的立足點。這導致的一個結果是,個人的主觀世界(這一般被認為是一種關於他的某種心理學)變得日益詳細和複雜,並且更引起自己對於它的興趣。主觀性所具有的深度,達到了前所未有的程度。

在此,「自我宗教」乃是指一種以自我為探索中心,並相信自我具有內在圓滿性質的宗教(1982:69),更直接來說就是,相信自我是具有神聖性質的宗教(1988:167)。

「私人化的宗教」和「自我宗教」的形成,和社會領域的分化有關,尤其是和宗教被壓縮進私領域以後所產生的相關變化有關,在此,雖然台灣當代社會,尤其是都市化較深的區域,的確顯現出了公私領域的分化³⁷,並且也有可能對於「自我宗教」的形成有促進作用,但是

36. 為了使敘述更為清楚,在 Heelas 原來所引用的 Berger et al. (1974) 的話之外,我還多加引述了一些。

37. 根據傅仰止的發現(1994, 1995a, 1995b, 1997a, 1997b),例如:在台灣,都市人與鄉村人一樣在私領域中與人互動都很熱絡,但前者一旦延伸到私交以外的互動便相形減弱(1994:25);以時間縱貫軸來看,愈是到後期,台灣人对私領域裡的親人的依賴反而更增加,但對公領域中的陌生人卻愈是不信任(1997a:5);又如,都市人比鄉鎮人在公私領域裡的壓力俱來得要大,但是都市人私領域裡的壓力來源並非來自私領域本

我們畢竟不能把「宗教信仰的個體化」與「自我宗教」之間畫上等號，這基於與前述所提的同樣的理由，也就是這二者在形成原因和內在動機基礎上都有所不同。

首先，傳統華人社會中某些教派性的宗教活動（佛、道、「合一教」等等）長久屈居於政治之下，它本來就有一種私人性的選擇的意味，但這却不是結構性的「私人化的宗教」，也不是個人性的活動，反而常是民眾集體自行舉辦各種活動，它也構成了民間社會的基石。換言之這些教派活動既關注個人救贖，却也有著獨立自主的集體性的事業，它們在教義上有著神秘主義的特質，但個人主義在其中却未能充分萌芽；到了當代，即使社會結構產生公私領域的分化，但並未實質發生對於宗教的強烈擠壓，又加上傳統教派宗教本就自居於社會邊緣位置與個人私人性的選擇，這也使其內在視野所受到的衝激相對而言並不是這麼劇烈，教派宗教內部也未面臨所謂「私人化」社會過程的嚴厲擠壓（相對於宗教在西方所受到的「私人化」過程的擠壓而言）。

其次，相信自我具有著神聖的性質，這種觀點對於西方傳統宗教，也就是有著原罪觀的一神論基督教來說，是一個極大的挑戰與顛覆，但是對於傳統華人社會中的宗教而言，向來有濃厚的人文主義傳統（牟鍾璽 1995：18-20），對人性肯定的成分多，相信人人可以成聖成佛，這一點已為儒釋道所共通，三教合一潮流激盪中的道教、儒家的宋明心學、佛教的禪宗等等表現的都十分明顯，肯定了完美自我本性的存在，於是當代台灣宗教團體的重視自我本性的完美，我們只能說是一種傳統宗教文化的一個新的弘揚³⁸，而不能說是具備了西方「自我宗

身，而是由公領域滲透而來（1997b:34-35）。這裡傳仰止所討論的雖然是社會網絡的性質以及生活壓力的來源，但和本文在此所講的現代人公私領域分化所產生的「私人化的宗教」這個議題之間，其實還是有著高度的關聯性（譬如說傳仰止的發現顯示了台灣人現代生活的公領域壓力漸趨增加，而私領域中的情意感受並未萎縮而有擴張現象，這一點與「私人化的宗教」形式間很可能有關）。

38. 不過我們也同樣注意到，傳統華人社會中的宗教是要經過個人相當長期的修習，甚至於往往還要有著一定程度的功德積累以有著條件更好的來世來修習，才有可能臻於聖

教」中所包含的一種「私人化」（因結構性的擠壓而產生的主觀而脫離現實）和「菁英主義」（西方文化界的知識菁英在高度自我期許有更佳吸收異文化的管道和可能選擇性較多等情況下，而產生了對於東方神秘主義與人文主義的親近）的特質。

簡言之，就內容來看，當代華人社會中的「宗教信仰的個體化」與西方近代出現的「宗教的個人主義」、「神秘主義」、「私人化的宗教」或是「自我宗教」之間，有著類似性，但是在其發生背景和內在動機基礎來看，則有顯著不同，不能同一而論，於是此處我們乃暫時採取一種較為保留的態度，用一個新的名詞來標識在清海教團參與信眾中所發現的這種「宗教性」，當然這也還是一個很有討論空間的新議題，尚有待更多實證性的研究³⁹與理論性的探索來加以釐清和討論。

六、討論與結論

在當代，尤其是 1987 年解嚴前後，台灣所新出現的宗教團體裡，「清海無上師世界會」是一個雖引發諸多爭議，却仍能夠蓬勃發展不斷擴充其教團規模的宗教組織。它起先自稱為佛教團體，接著又以華人的道統自稱，後來雖未丟棄，但則不再強調這種與傳統文化間的緊密關聯性，而密集的專注於一種擺脫了繁複形式的有助於自我達到解脫的方法，後期則與台灣本土的聯繫日益變淡，除了領導人清海幾乎已不再來台灣，教團在台也少採取主動招募信徒的舉動，僅在被動維

佛之境，但是當代台灣社會中「宗教信仰的個體化」卻是相信人人此世或當下本性的完美，以及人人此世或當下解脫的可能性，這又與過去華人的宗教傳統不盡相同。

39. 譬如說在本研究的資料裡我們已經注意到：第一、如前所述，清海教團在第二個發展時期以後，參與信徒的平均年齡下降了，這顯示有更多社會人口結構中可能是屬於當代台灣「宗教信仰個體化」發展趨勢中的組成分子（學歷較高、脫離固定地域侷限的都市中的居民等等），開始被吸引進第二發展階段以後的清海教團中；第二、亦如前所述，清海教團在第二發展階段以後，有較高比例無宗教信仰背景者加入，這些人也比較接近「宗教信仰個體化」發展趨勢中的組成民衆（脫離地域與集體性的信仰，而必需在開放性宗教市場中重新做出自願性的宗教選擇）。

繫既有例行性的共修活動。

雖然目前已淡出於台灣社會，不過在 1990 年代前後，青海教團在台灣是一個信徒眾多且相當具有動員能力的宗教團體，這固然和其宣傳策略的運用有關，但更和其教義、修行方法、與內部互動模式的能引發民眾社會共鳴有著密切關係。尤其是在其被正統佛教團體指為異端、部分新聞媒體負面報導、和其領導人又以奇異裝扮刻意凸顯其「非慣俗性」⁴⁰的種種情況下，該教團仍能成為台灣相當蓬勃發展的新興教團，背後的因素實在值得探討。

在台灣社會與華人宗教文化的脈絡裡，本文歸納青海教團在台灣的發展，大致上可以分為三個階段：1. 有著佛教外貌的「合一教」發展時期；2. 超脈絡化的靈修運動時期；3. 全球性弘法時期。不過各階段間的界限也不是截然分明的，後面的階段在修行焦點與論述模式上有所轉移，但在正當性的取得上却也常夾雜著前一個階段所留下來的基礎。其中第一個階段到第二個階段間有著較為劇烈的轉折，第三階段則僅是第二階段的延續與擴充。

一個教團的發展，當然不是孤立的，它是外在社會環境的變遷、既有宗教文化傳統的內容和領導者的創新三者有機組合後的一個產物 (Earhart 1989:223-243)。以青海教團來說，1980 年代末期該教團出現並能在短時間獲得成功，和解嚴前後民間社會經濟繁榮發展有生產剩餘而產生進一層宗教需求、民間結社較為自由、和既有制度性宗教（尤其是和中國佛教會系統有關的佛教）因「統合主義」體制的過度箝制而喪失了活力有關（參考丁仁傑 2002:82-88），這使得「有著佛教外貌的合一教」教團——青海教團，在這種時代變遷所出現的機會中（既可以公開進行傳教，又面臨了新市場的出現），可以以合於傳統「綜攝主義」的取得正當性和進行教義論述的模式而迅速崛起；到了 1990 年代前後，政府已正式取消關於集會結社法令上的限制、民間社

會的自主性更高、傳統社會結構對個人的束縛相對減小、全民普及教育的結果已反映在接近中年的社會人口組成、專業社會階層日益茁壯、社會的商業化傾向更濃，於是正統佛教教團對於青海教團的抵制，不但沒有使其發展減弱，反而間接促成了它的轉向，使其步入了一個「超脈絡化的靈修運動時期」，突出了其神秘主義的色彩，減低了它與道德性的文化道統間的連結性；爾後隨著台灣經濟實力的增加、國際貿易網絡的頻繁以及國際性觀光的普及，青海教團乃可能進一步擴展成一個國際性的傳教網絡，當然除了台灣人的經濟實力與國際經驗以外，這一方面和青海個人流暢的多國語文能力，一方面和做為青海教團本身教義基礎的「音流瑜珈」，自十九世紀末期以來即在西方普遍流傳而為人所熟悉有關，沒有這兩方面的條件，該教團國際性的擴展是不會如此順利的。限於篇幅本文中對於前述這些影響青海教團發展階段的外在因素並沒有一一加以討論，而集中的把焦點放在該教團各階段之間教義與活動方式的變化上，但是在此我們必需要注意到的是，這種內在的變化是內外諸多因素共同作用之後的一個集中性的反映，而非領導人個人所能完全主導，也非根據傳統的文化形式就能加以完全預測的。

分析上來說，根據本文的討論加以延伸，如果對當代在華人文化脈絡裡新興的各種教團做一比較，至少有三種基本型態存在著，其中前兩者在傳統華人文化圈裡行之已久，最後一者則屬於當代社會情境新興發展趨勢中的一部份，其間的比較可以參考表一：

40. 關於「非慣俗性」，參考傅仰止 (1997c:171-177)。

表一、華人文化脈絡中三種教團在新成立時的產生模式與正當性基礎

不同面向的 內涵 教團種類	新教團產生的 模式	正當性的基礎	權威的基礎	教義論述的 主要模式
正統制度性 宗教	傳承的連續性 與義理或行動 的革新	與既有傳承間 的連結性	教主個人在傳 承上的連續性 與對正統義理 所做現代詮釋 的適切性	歷史的反溯與 自身教義的連 續性、普遍性 與適當性
合一教	與傳統文化有 關的新符碼的 發現	對於傳統文化 多來源的綜攝 與融合	教主多來源的 個人背景和所 闡揚新符碼的 有效性	包含傳統並能 對傳統以新符 碼一以貫之
個體化宗教 信仰的教團	某些在個人身 心上易於發生 作用的修行方 法的發現	修行方法的有 效性	領導者個人言 行可以反映出 修行方法的有效 性； 信徒對於修行 方法有效性有 親身驗證	獨特修行方法 和個人生活或 個人意識間的 關連性

其中，已取得了正統地位的制度性宗教團體，像是佛教、道教等等，向來為官方所承認，也有明確而公開的傳承，若要另立教團，只要自稱為佛教或道教，並與既有傳承相連結，就可以取得其存在上的正當性，而為凸顯其獨特性，則須在教義詮釋上做出符合時代變遷的一種調適；「合一教」則是以多源頭宗教傳統的融合與採借為基礎，並以符合時代又能貫通傳統的新符碼的發現為其正當性的來源；至於「個體化的信仰」，基本上不必需與正統傳承或多源頭宗教傳統相連結，而重在某套獨特修行方法的提出，並強調其在個人一己心身上所可能會產生的明顯而易見的效果。我們可由此注意到，這三種論述結構不是

完全互斥的，彼此間有相似之處，像是前二者皆注意與傳統的連結性，只是一者重視傳承的純粹，一者盡可能試圖涵蓋多重來源；後二者皆注意方法的有效性與貫通性，只是一者由傳統文化中來建立基礎，一者由領導者的個人展現和信徒自身實際的驗證為主要判準。而這種相似之處有時亦產生教義論述上的模擬兩可和曖昧模糊，這反而使一個教團可以多重動員，盡量以符合不同社會心理特質群眾的實際需求，來達到最大的宣教上的效果，尤其在社會變遷快速之時，整個社會更容易產生異質性的社會組成，前述這些情況的發生往往也就更為明顯。

觀察青海教團在台灣的發展，一方面我們注意到了該教團如何在華人文化脈絡裡取得其正當性，並進而產生了獨立發展基礎的過程，它和華人歷史中「合一教」的發展模式相當接近，這可以說是一種「文化綜攝」的舉動；但是另一方面，我們也注意到該教團的後期發展有其突出特色，尤其是在第二個發展階段之後，漸與傳統文化間的距離拉大，在「合一教」的表面形式之中，焦點轉移到一種「宗教信仰的個體化」的論述模式，這則可以被稱之為是一種關於「個人救贖」的追求。雖然我們沒有整體性的資料來判斷其信徒構成背景在該教團不同發展階段中的轉變，不過局部描述性的資料裡我們可以看出來，在第二個發展階段之後，信徒有趨於年輕，和有更多無宗教信仰背景者前來參與的這種趨勢存在著。

「宗教信仰的個體化」，也就是宗教信仰的教義與修行活動集中而密集的專注於個人救贖與自身主觀的內在體驗。主要形成的原因是宗教脫離了傳統宗教的地域性與群體性，並在結構上不再擔負宗教以外的政治或社會功能，且開始以個人自願參與和選擇為主要形式，這乃對於宗教的內在教義與外在形式產生了各種影響。它的形成和西方引進的現代化的社會過程當然有關，但是却不同於西方在同樣的過程裡所產生的「宗教的個人主義」、「神秘主義的宗教」、「私人化的宗教」、「自我宗教」等等，這是因為西方社會中的制度性宗教曾面臨了

被推擠的過程（使宗教成為「私人化的宗教」），而西方近代社會的形成還和個人主義的出現有關，有責任感與自主意識的個人也構成了其「個體化宗教信仰」背後的基礎（使「個體化信仰」在其文化脈絡中有更大的反抗性和異端性）。簡言之「宗教信仰的個體化」成為了當代台灣社會中宗教信仰的一股發展趨勢，但它只是消極的脫離了傳統文化的道德約束與過為繁複的儀式，一方面宗教部門並未經過強烈的被推擠的過程，一方面宗教方面也未形成與傳統宗教文化相矛盾的力量，更未實質性的結合成群體來對抗既有宗教正統，只是將焦點轉移，愈來愈加重對於個人意識與情意感受的論述和修煉（此時即使當一個教團注意到了家族或社會性的福祉時，亦是因其和個人自我的成長有關而被加以重視）。

「宗教信仰的個體化」名詞的提出並非首次⁴¹，且它是一個當代台灣社會觀察者很容易就注意到的社會發展趨勢，本文的貢獻主要在於實證性的說明它的存在，並且把它放在華人的文化脈絡——尤其是「合一教」的歷史文化背景裡——來加以討論。純粹「宗教信仰的個體化」，排斥組織與儀式，它本身有不易擴張與發展的限制，目前台灣社會中的「新世紀」（New Age）信仰群，就有著這種特性。然而實際的情況是，「宗教信仰的個體化」亦可以與不同外在形式相結合，這使得一個教團的規模較易擴張與維繫，當然這時「個體化的信仰」所採取的是較為妥協和折衷的狀態，是與傳統文化或集體組織相容相蓄的一種存在方式。

以清海教團而論，第二個發展階段以後，它並未完全丟棄「合一教」的形式，以「觀音法門」做為華人傳統文化的現代綜合與古源頭的重新發現，這始終仍是其對外訴求的一部份，只是它的語言愈益採取著比較籠統而一般性的論述方式，像是該教團流通的樣書書背所寫的「此法門即自古真師流傳下來之最高法脈，能喚醒本性的智慧，

41. 參考註釋 33 所述。

令人了悟真理。」在此，「合一教」中的神秘性的道統，可以成為抽象不帶道德與社會意涵的攸關個人身心境界提昇的修行法門，從而和「個體性的信仰」相連結，這一方面使得「合一教」——也就是華人歷史文化中的「綜攝主義」——的活力與創造力得以繼續延續與發展⁴²，一方面也使得「個體性的信仰」，在舊形式的包裝之下有著更廣泛的社會基礎，同時有可能同時吸引著社會心理特質不盡相同的社會人口組成，增廣了它的信仰群。在此我們看到了文化綜攝與個人救贖這兩種不同宗教旨趣，在時代變遷過程中，有可能相互連結並進而調和並存在一個教團裡。

進一步來看，清海教團的信仰模式，仍然不能完全擺脫一種權威集中的型態，具體來說也就是雖然組織架構較為鬆散、集體性互動較少、儀式性活動亦減少，但「克理斯瑪領導者」（Charismatic leader）的權威則相當集中，人人在此權威面前皆顯得相對渺小。但是在此我們要說的是，這種現代「克理斯瑪教團」集中的權威，它的意義已不完全同於傳統社會中無法掌握個人命運而期待救世主現世拯救的型態，反而是個人能自主掌握自身命運以後，在對自我的較高期望中，認同於教團領導人身心所反映出來超人般的境界（並嘗試以此為仿效的對象），而產生的一種崇拜心理，雖然很弔詭的這種崇拜本身可能成為有害於自我發展的限制性因素。一位清海信徒的話把這種現代宗師崇拜背後的情緒很清楚的展現了出來：「人們說我崇拜您，笑我太迷信。其實——我崇拜的是善與美，迷信的是真理，而愛上的只是我自己。」（《清海無上師新聞雜誌〔27期〕》：46）在此，這種「克理斯瑪教團」已包含了「個體性信仰」的基本元素，但是曲折的仍然保留了教團領導者無比崇高的權威，不過這種權威是東方式的⁴³，也就是預設

42. 就此，或許可以稱之為一種「新傳統主義」（neo-traditionalism）的出現。

43. 以 Weber 的話來說，我們可以說這時這個領導者是一種東方式的「典範型的先知」（exemplary prophet），而非西方式的「使命型的先知」（emissary prophet）（參考 Weber 1958a:285, 291）。

了信徒只要循其軌道，領導者開悟的境界並非此世不能達到，信徒與教主間的距離於是也就不是截然不可跨越的。

在台灣當代眾多教團中，清海教團只是其中的一個，由此中所觀察到的某種社會心理發展趨勢，當然也只是台灣當代社會與宗教文化變遷中局部性的一個部分，在此同時，我們同樣也可能觀察到相反的社會力量或趨勢在運作著，這是因為新舊相互衝激中，不同年齡與社會階層本就會激發出不同的信仰模式。不過本文中所要強調的是清海教團發展過程背後所鮮明展現出來的新元素（也就是「宗教信仰的個體化」），而隨著既有社會變遷趨勢的發展，我們可以預期的是，這種「宗教信仰的個體化」發展趨勢將愈益加深與普及化，而開始逐漸更廣泛的影響到當代台灣各種宗教團體的教義論述模式與基本活動形態。

舉例來說，「慈濟功德會」可以說是當代台灣較大，甚至於可以說是最大的教團，在起初，它是傳統家庭結構受到現代化趨勢衝激以後，以中年婦女和其男性配偶為主要構成分子，所產生的試圖回復社會與家庭秩序的集體性社會運動，其中有濃厚的儒家意味，並且轉化了傳統佛教的出世性格，而具有了強烈的社會實踐性，這看起來與本文所討論的趨勢「宗教信仰的個體性」有所不同，不過筆者要指出來的是：第一、慈濟主要的構成分子是中年人，其視野與新社會情境中的年輕人本就有所不同；第二、慈濟集體事業的背後，是以《法華經》中菩薩不計條件的利他實踐為楷模，而以「做就對了！」式的單純而虔敬的自我修行觀為動力基礎（丁仁傑 1999:482-486），在某種程度上來說，這是以個人意識的提昇為著眼點的社會實踐，也就是其中仍然存在著「宗教信仰個體化」的元素；第三、慈濟目前已開始吸收到不少較為年輕的參與者，雖然資料還不是很充分，但他們在某些社會心理特質上（像是對於功德積累的關注程度），的確反映出了與年紀較長參與者的差異（丁仁傑 1999:302-304），他們的參與慈濟（出於認同證嚴的人道關懷、個人主動想要從事助人的行動等等），相較於年長參與者

的選擇一種和傳統道德理念與生活方式較為接近的宗教團體來參加的這種旨趣，可能是代表了不同意義，二者之間應做一個適當釐清。簡言之，本文並不會以為「宗教信仰的個體化」是當代台灣社會宗教文化發展的全部面貌，但是本文也要強調，它的確是一個重要而鮮明的發展趨勢，在許多看似發展路線不同的宗教團體裡，隨著年輕信徒參與人數的增多，可能也會受此發展趨勢的影響而逐漸在內在義理與互動形式上有所轉變，當然對這些議題的討論目前還很不成熟，尚有待收集更多資料來加以驗證與釐清。

最後，是一個關於新宗教興起的理論性問題的反省。宗教社會學領域中既有的解釋宗教分裂與興起的模型，以所謂的「教會—教派」（church-sect）這一組基本對立結構（Troeltsch 1981, vol2:331-343; Weber 1958a:145）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（例如 Wilson 1973,1992），它不僅預設了正統與異端間的明確界限，更預設了新興宗教和傳統「既成宗教」（established religion）及主流社會體制間的立場互斥的立場。而到了當代西方，其新興宗教的興起，一方面和與正統基督教對抗的「教派」分裂運動有關，一方面也和前述 Troeltsch 所提出的極端個人主義所產生的「神秘主義」有關，這乃是西方當代「膜拜教團」（cult）的主要內涵。這些新興教派的活動，相對於正統基督教，或者是「異端」，或者是「新興教徒」（neo-pagan）（Peter Clark 1988:149），都是以與正統相對抗或是形成了強烈對比的態勢來出現的。

不過相對於西方的社會宗教文化，華人社會文化的發展至少在幾個面向上向來和西方不同：1. 主流社會與一個大教會（或是宗教組織）過去並未完全合一；2. 宗教並不具有獨占性的特質，個人可以同時擁有兩個以上的信仰，一個宗教團體與另一個宗教團體的關係在本質上也非相互排斥；3. 明清以後文化的高融合度，各教派背後教義間實質性的差異相對而言較小。在這些情況下，於是縱然有學者曾嘗試用「教派」這種概念來說明傳統華人世界中教派活動的情況（例如 deGroot

1903-1904)，但更有學者希望能另闢蹊徑來處理華人社會中教派誕生與發展方面的議題，像是 ter Haar (1991) 直接跳過「教派」的概念，採用最廣泛的「宗教團體」、「運動」、「傳統」、「學說」(religious group, movement, tradition, teachings) 等名詞來探討華人社會中民間教派的活動，不過這種處理方式雖保留了討論上的開放性，但實在也是一種暫時性而不得已的做法，新的概念架構還亟待被提出。

在此，我們注意到 Berling (1980:1-13) 在討論明清的民間教派時，曾特別強調，在西方，「綜攝主義」與「教派主義」是相反的兩件事，一個強調融合，一個強調分裂，但在華人世界裡，它們却是一起出現的，在此，我們不但完全同意 Berling 的看法，還想進一步的說，一種所謂的「綜攝性的教派主義」(syncretic sectarianism) ——以融合的態勢而回歸內在正統並成立新的宗教組織——正是華人社會明清以來產生新興教派的方式，直至今日，雖然華人社會在形式上已不復需要所謂正統與否的判準，但做為一種文化經驗與美學品味，它至今，即使就當代社會中所謂的「宗教信仰的個體化」的發展趨勢而論，一旦當其要形成集體性組織的形式時，這種「綜攝性的教派主義」，它都仍然是激發新的宗教組織在變動的社會環境中層出不窮的基本文化元素之一。這主要的原因在於明清以後，一方面華人文化已高度整合，一方面文化發展的重心逐漸下降帶給了文化創造活動無比的活力與動力(而此過程至今在台灣仍在進行中)。這種文化上的整合性、延續性、以及基層民眾所具有的一種文化歸屬感，是華人宗教發展生態裡有別於其它地區宗教發展的相當獨特的特質。進一步說，建築在基層民眾的認同歸屬和活力上，明清以來華人宗教發展模式就有著文化整合而經驗多元的特性，而至今當它與現代社會中的「個體化」的宗教信仰型態又相會合，宗教活動強調的重點雖有所轉移，宗教所要負擔的道德與社會整合功能也相形減弱，但是以內在正統自居，並以融合性為基礎而產生了獨特的批判性立場，這仍然是華人社會裡一個新宗教團體發生時所具有的最基本的模式。

總結來說，基本上，當代台灣宗教團體的發展，它的發生模式與正當性的取得，其模式仍是舊的；它內部的活動型態以及互動模式，則視其所要訴求的民眾的階層、年齡層、性別、與居住區域而有所差別。就本文所處理的清海教團而言，在發展進入第二階段以後，愈益具有「個體化宗教信仰」的特性，它在社會學的意義上，已明顯具有「新」的屬性，反映在信徒的組成上，這個時期以後吸引到的信徒年齡層大為下降，其所具有的宗教背景與信仰的動機基礎也與前一個階段所吸收到的信徒不完全相同。

而一個社會中「新」的出現，同時也會產生對應的「反抗新」的成分，甚至於「舊」也會開始模仿「新」而為「舊」取得再生的可能，所以「新」的出現，並不表示這個「新」就是一種很強勢而具有壓倒性的「新」，但是至少表示新舊在當前的時空裡已是處於一種相互激盪與相互競爭的情況，而青海教團在第一階段中以華人傳統「合一教」的面貌出現，第二階段以後，又以此為背景而接上「個體化宗教信仰」的社會發展趨勢，到了第三階段還可以與「全球化」的論述模式相連結，它雖是社會快速變遷過程中所出現的特例，却也是一個極端而充分的呈現出了台灣當代宗教性質與特色的較為典型的例子。

本文的目的旨在利用有限的資料與概念，指出一個可能的觀察與思考方向，俾有助於對當代台灣的社會與宗教文化變遷，產生更深一層的認識與理解。但是本文對於青海教團以及當代台灣社會宗教文化變遷的考察還是相當局部性的，許多問題像是：當代台灣各種教團之間教義與活動模式上的差異為何會產生？這種差異背後有何社會與文化意涵？整體看來當代台灣宗教團體蓬勃發展的現象反映出什麼樣的文化特色與社會性質？當代台灣種種社會變遷因素如何與傳統華人文化發生關聯？傳統華人文化又如何影響了新宗教團體出現的頻率與活動方式等等？這些議題都亟待後續的研究者搜集更全面的資料和發展出更完整的理論架構來加以進一步的探討。

參考書目

「清海無上師世界會」出版品部分

- 《即刻開悟之鑰（樣書）》1996。25 版。台北：書媽清海世界會出版有限公司。
- 《即刻開悟之鑰（第一冊）》1998 台北：書媽清海世界會出版有限公司。
- 《即刻開悟之鑰（第二冊）》1998 台北：書媽清海世界會出版有限公司。
- 《即刻開悟之鑰（第三冊）》1998 台北：書媽清海世界會出版有限公司。
- 《即刻開悟之鑰（第四冊）》1998 台北：書媽清海世界會出版有限公司。
- 《即刻開悟之鑰（第五冊）》1998 台北：書媽清海世界會出版有限公司。
- 《即刻開悟之鑰（第六冊）》1997 台北：書媽清海世界會出版有限公司。
- 《即刻開悟之鑰（第七冊）》1997 台北：書媽清海世界會出版有限公司。
- 《即刻開悟之鑰（第八冊）》1997 台北：書媽清海世界會出版有限公司。
- 《即刻開悟之鑰 1993 年全球弘法專輯》（第一至第六冊）1999 台北：書媽清海世界會出版有限公司。
- 《即刻開悟・問答錄（第一冊）》1997 台北：書媽清海世界會出版有限公司。
- 《即刻開悟・問答錄（第二冊）》1997 台北：書媽清海世界會出版有限公司。
- 《即刻開悟・問答錄（第三冊）》1998 台北：書媽清海世界會出版有

- 限公司。
- 《即刻開悟・師徒內信（第一冊）》1993 台北：書媽清海世界會出版有限公司。
- 《即刻開悟・師徒內信（第二冊）》1994 台北：書媽清海世界會出版有限公司。
- 《即刻開悟・神奇感應錄（第一冊）》1983 台北：書媽清海世界會出版有限公司。
- 《師父講故事》1997 台北：書媽清海世界會出版有限公司。
- 《即刻開悟・神奇感應錄（第二冊）》1982 台北：書媽清海世界會出版有限公司。
- 《清海無上師新聞雜誌合訂本第一輯（1986.8—1990.2）》，中華民國禪定學會印製。

一般書目

- 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。
- ，1999，〈社會脈絡中的助人行爲——台灣佛教慈濟功德會個案研究〉。台北：聯經出版社。
- ，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）。
- ，2001a，〈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 期：205-270。
- ，2001b，成為清海信徒——論傳統社會到現代社會中華人民間教派社會文化意涵之轉變，發表於 2001 年 10 月 26-27 日「人類學與漢人宗教研討會」（中研院民族學研究所舉辦）。
- ，2002，〈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〉，頁 39-129，《邁向 21 世紀的台灣歷史學論文集》，台灣歷史學會編。台北：稻鄉出版社。

- 尹志華, 1997, 〈宗教信仰的個體化歷程初探〉, (大陸)《宗教學研究》, 第一期。
- 正法明, 1988, 〈清海傳的是錫克教〉。《海潮音月刊》69(10):32-33。全佛編輯部。
- 全佛編輯部, 2000, 《觀音寶典》。台北市: 全佛文化事業有限公司。
- (明) 朱元璋著; 胡士萼點校, 1991, 《明太祖集》, 合肥市: 黃山書社。
- 任繼愈, 1983, 〈唐宋以後的三教合一思想〉。收在《第卅一屆國際亞洲北非人文科學會議論文》, 東京都: 東方學會。
- 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。
- 李富華 (釋譯), 1996, 《楞嚴經》。高雄縣: 佛光出版社。
- 牟鍾鑒, 1995, 《中國宗教與文化》。臺北: 唐山出版社。
- 牟鍾鑒、張踐, 2000, 《中國宗教通史(下)》。北京: 社會科學文獻出版社。
- 沙佛林, 1988, 〈致清海法師「四十九問」〉。1988 年 6 月份《海潮音月刊》: 22-29。
- 林中治, 1998, 《楞嚴經之觀音法門》。台北: 大圓出版社。
- 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。
- 林美容, 1991, 〈台灣民間信仰的分類〉, 見林美容編《台灣民間信仰研究書目》。台北: 中央研究院民族學研究所: iv-xiv。
- 南懷瑾等, 1998, 《觀音菩薩與觀音法門》。初版 21 刷, 1985 年初版。台北: 老古文化事業公司。
- 郁龍餘, 2001, 《中國印度文學比較》。北京: 中國社會科學出版社。
- 馬良文, 1994, 〈中國民間宗教雜議〉, 《世界宗教研究》, 第一期。頁 122-124。
- 葉曼, 1988, 〈佛身上的蟲子〉。《遠見雜誌》(1988 年 5 月號), 23 期:

- 41-43。
- 傅仰止, 1994, 〈台灣都市居民的社會心理特質? 由公私場域檢視心理狀態與社會互動〉。收於中央研究院民族學研究所小型專題研討會系列之十二《台灣都市的政經結構與社會心理》。
- , 1995a, 〈都市人的社會心理特質: 公私場域之分〉。《中國社會學刊》, 18, 17-73。
- , 1995b, 〈個人網絡的公私領域特質: 以排灣族城鄉移民為例〉。收在林松齡、王振寰編, 《台灣社會學研究的回顧與前瞻論文集》。台中: 東海大學社會系。
- , 1997 a, 〈都市生活壓力的公私特質〉。《台灣社會研究》, 第一期, 1-41。
- , 1997b, 〈社會生活的公私交錯〉。收在中央研究院社會學研究所籌備處《一九九七社會學研討會》(民國八十六年十月二十八日至三十一日)。
- , 1997c, 〈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)。
- 董芳苑, 1986, 《認識台灣民間信仰》。台北: 長春文化事業公司。
- 傅福, 1988, 〈致清海法師二十九問——「即刻開悟之鑰」第一冊讀後感〉。《海潮音月刊》69(10):26-32。
- 增田福太郎編, 1939, 《臺灣の宗教: 農村をと中心する宗教研究》。東京市: 養賢堂。
- 郁龍餘, 2001, 《中國印度文學比較》。北京: 中國社會科學出版社。
- 趙沛鐸, 1996, 〈魯曼系統理論中的宗教社會功能觀〉。《東吳社會學報》: 5:111-146。
- 鄭志明, 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, 《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。

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。

蘇鳴東，1983，《天道概論》（1978 年初版，1983 年革新版），高雄：作者自印。

魯湘子，2000，〈略論儒釋道三教合一的內在因素〉，（大陸）《社會科學研究》，第六期，頁 81-83。

英文部分：

Arieli, Y., 1964, *Individualism and Nationalism in American Ideology*, Cambridge: Mass.

Ashby, Philip H., 1974, *Modern Trends in Hinduism*. New York: Columbia University Press.

Babb, Lawrence A., 1987, *Redemptive Encounters*. Berkeley, CA: University of California Press.

Berger, Peter, Berger, Brigitte, & Kellner, Hansfried, 1974, *The Homeless Mind*. New York: Random House.

Berling, Judith, 1980, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*. IASWR Series. New York: Columbia University Press.

Charan Singh, Maharaj, 1994, (8th Edition). *The Path*. Radha Soami Satang Beas, Punjab, India.

Chua-eoan, H., 1997, *Buddhist Martha*, *Time*, 149(3):43.

Clark, Peter, 1988, Introduction to New Religious Movements, Pp. 149-153. ed. By Peter Clark and Stewart Sutherland, *The study of religion, traditional an new religions*. London: Routledge.

deGroot, J. J. M., 1903-4, *Sectarianism and Religious Persecution in China*. 2 Vols. Amsterdam: Johannes Muller.

Douglas, Mary 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.

Earhart, H. B. 1989. *Gedatsu-kai and Religion in Contemporary Japan*. IN, Bloomington, Indiana University Press.

Fripp, Peter, 1995, (4th edition). *The Mystic Philosophy of Sant Mat*. Radha Soami Satsang Beas, Punjab, India.

Gold, Daniel, 1987, *The Lord As Guru-Hindi Sants in North Indian Tradition*. New York Oxford Press, Inc., New York, New York.

Gregory, Peter N. & Patricia Buckley Ebrey, 1993, The religious and historical landscape, Pp 1-44. ed. by Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory, *Religion and Society in T'ang and Sung China*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Hansen, Valerie, 1990, *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*. New Jersey: Princeton University.

Heelas, Paul, 1982, Californian self-religions and socializing the subjective, ed. by Eileen Barker. *New Religious Movements: a Perspective for Understanding Society*. New York: Edwin Mellen Press.

———, 1988, Western European : Self-Religions, Pp. 167-173. ed. by Peter Clark and Stewart Sutherland, *The Study of Religion, Traditional an New Religions*. London: Routledge.

Hegel, G. W. F., 1956, *The Philosophy of History*, New York.

- Jordan, David K. and Overmyer, Daniel L., 1986, *Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*. New Jersey: Princeton University Press.
- Johnson, J., 1993, (15th edition, First edition 1939) *The Path of the Masters*. Radha Soami Satsang Beas, Punjab, India.
- Juergensmyer, Mark, 1991, *Radhasoami Reality-the Logic of a Modern Faith*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Kirpal Sing, 1970, *Naam Or Word*, Delhi, India: Ruhani Satsang.
- Lane, David, 1992, *The Making of a Spiritual Movement*. Del Mar Press, Del Mar, California.
- Lukmann, Thomas, 1967, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. [中譯本：無形的宗教：現代社會中的宗教問題，覃方明譯，香港：漢語基督教文化研究所：1995]
- Luhmann, Niklas, 1977, *Die Funktion der Religion*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- McGuire, M. B., 1997, (Fourth edition) *Religion: The Social Context*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company.
- Rawski Evelyn. S., 1985, Problems and Prospects, Pp. 399-417 in Johnson Davis G, Andrew J. Nathan, & Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley, C. A.: University of California Press.
- Saliba, John A., 1995, *Understanding New Religious Movements*. Grand Rapids, Mi: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Sangren, P. Steven., 1987, *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford, CA.: Stanford University.
- ter Harr, B. J., 1991, The Genesis and Spread of Temple Cults in Fukien, Pp. 83-100 in E.B. Vermeer. Edited. *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*. Leiden: E. J. Brill.
- Troeltsch, Ernst, 1981, *Social Teaching of the Christian Churches. Volume (1) (2)*, with an introduction by H. Richard Niebuhr; translated by Olive Wyon. The University of Chicago Press.
- Turner, Bryan S., 1991, *Religion and Social Theory*. London: Newbury Park, Calif.: Sage Publications.
- Waner, R. Setpher 1993, "Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the united states," *American Journal of Sociology*, 98(5), 1044-93.
- Weber, M., 1958a, *From Max Weber*. Translated and Edited by Hans Gerth & C. Wright Mills. New Jersey: Galazy Books, Oxford University.
- , 1958b, *The protestant ethic and the spirit of capitalism*. translated by Talcott Parsons; introd. by Anthony Giddens, New York: Charles Scribner's Son.
- , 1989, 宗教與世界：韋伯選集 (II)，康樂·簡惠美譯，台北：遠流。
- Wilson, B. R., 1973, *Magic and the Millennium*. New York: Harper & Row Publishers.
- , 1992, *The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*. Oxford: Clarendon Press.
- Wuthnow, Robert, 1988, *The Restructuring of American Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Zurcher, Eric, 1980, Buddhist Influence on Early Taoism. *T'oung Pao* 65(1-3):84-147.