

# 第1章

## 新興宗教與新「宗教性」：台灣漢人宗教的脈絡

丁仁傑

### 一、前言

本文的主要目的，在於將西方學界有關新興宗教的宗教社會學討論，與台灣當代漢人社會宗教發展現況相聯結，一方面希望有助於更深刻地分析當代台灣各類的新興宗教現象；一方面也希望本文所提供的幾個台灣新興宗教團體的案例，能有助於宗教社會學比較性的觀察與反思。筆者（2004）曾出版專書《社會分化與宗教制度變遷》，較集中且密集的討論社會結構分化對於當代台灣新興宗教發展的刺激與促進作用，但並未就「宗教性」變遷的多面向成因提供較為系統性的說法，對各教團修行法門間的綜合性比較也尚未有所開展，而目前本文的討論，除社會結構因素以外，更多了一些歷史與文化面向，有助於在宏觀社會背景以外，進一步扣緊實質性材料，以呈現漢人社會脈絡中，新興宗教發展的地文化背景及表現特色。

筆者個人對於新興宗教的討論，主要是來自筆者對台灣新興宗教長期研究中所獲致的一些看法，但它必然帶有某種主觀性。而且，由個案研究中所引導出來的宏觀性推論，仍需要經過進一步的統計資料來加以驗證，這也是本文目前所較欠缺的。

另外，筆者個人過去曾選擇多個宗教團體進行參與觀察（慈濟教團、清海教團、真佛宗教團、數個密宗團體、一貫道等）。資料的蒐集，涉及大量深入訪談（僅清海教團研究中就包括了對五十位個別參與者的深入訪

談），田野筆記中亦涉及許多有關於教內人際關係、身心轉化、與修行體驗方面的微觀性材料，這些材料都還有待分析，但目前也還未能呈現在本文中，筆者只能期許未來可以在微觀材料方面進行更為系統性的分析，以對當代台灣新興宗教發展較為關鍵的年代裡（大約是 1990 年代中後期）所曾出現之極為壯闊的「集體性修行風潮」，能有更深入的了解。

就名詞來說，「新興宗教」使用廣泛，但同時具有相對性，無論在任何時代或任何地點，當舊有的宗教無法跟上時代或是無法充分滿足信眾要求時，被統稱為「新興宗教」的宗教團體便有可能產生（Wilson 1982：124）。也因此，新興宗教研究的範圍可以說是相當廣泛，任何對於教派分裂與誕生的相關研究，都可以視為新興宗教研究。

不過，在宗教社會學學術場域中，「新興宗教運動」（New Religious Movements）則是一個專門化，而且是有特定學術關懷的研究次領域（參考 Bromley 2007），它尤其和歐美 1960 年代以來的新興宗教熱潮有關（Lewis 2004a；Saliba 1995：8-11）。本文將扣緊這一個特定的宗教社會學學術發展場域來進行回顧，並試圖將之連結到當代台灣新興宗教現況和相關研究成果。

在西方來講，「新興宗教」（New Religions）專指二次戰後才出現的研究趨勢，這個名詞一方面是來自學術圈，一方面也是來自媒體，是在 1970 年代以後，為了區別與西方傳統基督教在組織型態與構成方式都有所不同的「新宗教」而所出現。

在名詞演變上，New Religions 這個詞的應用，起初和日本社會發展情勢有關。日本在 19 世紀末、20 世紀初期就有天理教、黑住教等這些教派，在日本媒體統稱為「新興宗教」，但是因為「新興宗教」（shinko shukyo）這個詞在日本逐漸帶有負面性的指涉（並非日文字面本身帶有負面意涵，而是媒體界習慣的用法中，已將「新興」視為是新興起和新出現，

而有較低等、不成熟和違反正統的意思），<sup>1</sup> 1960 年代以後，學界漸改以「新宗教」（*shin shukyo*）這個名詞來稱呼這些教團，希望至少能在某個程度上淡化原詞中的負面意涵（參考 Inoue Nibutaka〔井上順孝〕1991：6-7，或井上順孝 1994：166 中的說法）。

後來「新宗教」所對應的英文 New Religions 或 New Religious Movements 被引入美國學術界（參考 Lewis 2004b：3 中的說法），目的在以較為中性的稱呼取代 1960 年代歐美新聞界常用的 Cults（膜拜教團）這個詞。1980、90 年代以後，「新興宗教運動」（New Religious Movements）大致上已經成為宗教社會學界較為固定的表達方式。

宗教社會學界一般在談到「新興宗教運動」，通常不會指涉馬丁路德 1512 年宗教改革後初期基督教劇烈分裂的那一段新興宗教發展史，而主要是指涉二次大戰以後全球化宗教場域裡的新發展，包括東方宗教大量傳入西方、後殖民時代的宗教融合、還有全球化宗教傳播介面的出現等。不過在學科發展過程中，宗教社會學也會回過頭來檢驗十九世紀以前出現的各類新宗教團體，例如 Mormonism、The Shaker、Christian Science、Jehovah's Witness 等等（參考 Daschke and Ashcraft 2005, Partridge 2004）。由於新興宗教是由許許多多的宗教團體個案所構成，不少研究都是透過「個案研究」的研究方法，從組織層面或社會心理層面來檢視新興教團。

## 二、「宗教性」（religiosity）的變遷

「宗教性」（religiosity），「宗教信仰的某種心智或情感結構」，對它的相關研究所關心的是：社會結構改變或主流宗教組織的變遷，所造成的

<sup>1</sup> 感謝黃約伯博士提供我關於「新興」宗教與「新」宗教在日文脈絡裡，詞意意涵上的說明。井上順孝（1994）的參考文獻則由黃博士所提供之。

宗教信仰心智結構或信仰形式的相應變化方式為何（Barker and Warburg 1998）？<sup>2</sup> 舉例來說，西方社會分化所造成的「私人化」，宗教退出公領域而成為私人性的選擇，但這也接著創造出以自我探索為中心的「自我宗教」（Heelas 1982：73），這正是西方當代重要的「宗教性」變遷的面向。<sup>3</sup> 另一方面，平行於「自我宗教」發展的趨勢，東方宗教所重視的個人靈修層面，也剛好填補了「自我宗教」形式中所需的內容（相信自我具有神聖的性質），這些發展呈現出西方「宗教性」的當代變遷趨勢。簡言之，在宗教社會學領域之中，曾經將西方當代「宗教性」變遷的有關解釋，和東方宗教文化傳播到西方的內容連結在一起，而在傳統基督教，神跟人之間的界線是互相區隔的，但在東方文化裡人卻可能變成神，一旦這樣的東西輸入到西方，對基督教衝擊很大，這當然也是西方人「宗教性」的革命性變化。又如印度瑜伽對身體經驗的強調，和各類東方禪坐方式的引入等，這些被引入「宗教性」的個人靈修層面，都是西方人當代「宗教性」變遷中極為顯著的面向（Barker 1998：18）。

另一個常被提到的「宗教性」劇烈變遷，來自於基督教「五旬節宗」

2 更精確地說，Johnson (2007: 99-106) 回顧有關文獻指出，在研究取向上，社會學家有兩種定義「宗教性」的方式，是由「宗教團體隸屬的面向」，或者由人們「行為或態度的面向」。而關於以「宗教團體隸屬的面向」來定義「宗教性」，又有兩種做法：一、考察人們宗教團體身分的變化（如浸信會、福音派、靈恩派等宗教身分的變化）；二、考察人們核心宗教教義認知性質的改變（如考察「堅信耶穌復活」基督教信仰者比例上的改變）。至於由人們「行為或態度的面向」來定義「宗教性」，則通常有幾種常用的指標：儀式參與程度的多寡、私人生活中祈禱的頻率、自我評估宗教在個人生活中的重要性等等。Johnson (2007: 104-106) 也提到了兩位研究者所使用過的「宗教性多面向指標」中所涵蓋的「宗教性」面向：一、Fichter (1951, 1954) 所建構的多層面天主教徒的概念（根據這幾個面向來綜合定義出何謂積極的天主教徒：是否常參與教會彌撒、是否送子女去教會教育機構、是否參與教會次級團體、個人宗教興趣的強度等）；二、Glock and Stark (Glock 1962; Stark and Glock 1968) 用以定義出「宗教性」的綜合性指標則使用了四個面向：經驗性、儀式性、意識形態性、功能結果性等。

3 其實，早在 Durkheim (1951: 336-338, 1969) 的著作中，已經討論過這種當代個人主義形而上學的性質與內涵，參考 Westley (1983)。

(Pentecostalism) 的蓬勃發展，這主要是指以某些特定聖經經文為依據，產生不須神職人員做為媒介，個人可以直接被聖靈充滿，而產生「口說異聲」(glossolalia) 的現象。這種現象已廣為流傳，成為特定教派的標誌，或甚至在某些地區成為流行廣泛的宗教運動。由於它提供了信徒極高的自我認同並對個別信徒產生了極有效的靈療效果，「五旬節宗」很快成為當代流傳普遍的一股潮流，對於社會弱勢或低階層者尤然。「五旬節宗」的「聖靈充滿」現象和聖經壟斷性詮釋權的解構有關，信眾也可能開始主動追尋更直接救贖管道的社會條件。在基督教來說，這雖不是全新的現象，但過去信眾的身體體驗，被制約在聖經的詮釋系統下，不太可能過度強調這個層面。當代這種「聖靈充滿」經驗追求的普及化，又被稱作「靈恩運動」(Charismatic movement)，幾乎已成為全球性的發展，在基督教內，帶來了一股劇烈的「宗教性」變遷的趨勢 (Hunt and Hamilton, 1999)。

以上，大致舉例說明了「宗教性」變遷的幾個可能來源，也顯示出理解「宗教性」的變化，是研究當代新興宗教現象的一個主要切入點。

### (一) 世俗化過程的不同層次，及「宗教性」變遷的「內因性」源頭

更細膩來說，就「宗教性」變遷的性質來看，可以經由引發變遷的來源進行分析。而我要在此區別「內因性」和「外因性」兩種不同引發「宗教性」變遷的來源。「內因性」，出自於社會結構改變所產生的信仰結構改變，例如當世俗化過程發生在個人層次，會創造出個人信仰形式和內涵的改變，如前述所提的「自我宗教」就是一個明顯的例子。至於「外因性」，來自於某些人群社會位置的改變所產生的宗教功能和需求上的改變，譬如說，全球化歷程中某些族群團體之社會位置的改變，有可能激發出該團體新的宗教旨趣，這一點我們後面會再說明。此處，內與外，不是指位於個人的內在或外部，而是指位於較深層的宗教內涵或較外緣的活動方式，這種認定當然是出於研究者的主觀，但這種區別方式，的確有助於現象的理解和觀察。

我們先談談有關於世俗化過程的不同層次，以及它和個人「宗教性」變遷的關係。一般而言，認為「世俗化」就是指宗教影響力在社會上的消減，但事實上這個議題沒有那麼單純，因為世俗化具有不同的層次，有宏觀的層次、中層組織的層次和個人的層次。在宏觀層面看來可能是整體社會的世俗化，但卻也有可能讓某些個人對於宗教產生非常強烈的投入。世俗化過程不同層次的影響，有時會在現象上表現出相當矛盾的結果。

比利時社會學家 Dobbelaere (2002) 曾細膩地將世俗化歷程分為三個層次。就宏觀的層次來說（也就是整個社會的層次），世俗化是指社會分化。社會分化造成什麼結果呢？就是「自主化」(autonomization)，這是指各個領域自主功能化的出現，政治、經濟、藝術都產生「自主化」，都由宗教分立出來。政治上有現代國家，經濟上有市場機制，教育也產生世俗性的教育體系。當各領域有所獨立，宗教的角色變成一種「放任性的」(laicization)，也就是各領域自行操作而宗教既不會也不能加以干涉。

在中級的層次，世俗化造成社會組織運作方式的變化，這會產生每一個次領域依據「功能理性」(functional rationality)來操作的情況。Dobbelaere 把這稱為「社會次系統的『整體社會化』」(societalization of the sub-system)，社會具有一種內在要求，每一個領域內在會追尋一種「功能理性」，並且「功能理性」開始貫穿到每個次領域中，每個領域都獨立起來之後，各次領域間的距離也會拉大，不過在整體社會當中，每一個次領域都開始出現相似的情況，都被「功能理性」所貫穿，所以這也是一種「社會次系統的『整體社會化』」。當宗教團體處在這種發展趨勢中，每個宗教組織也要追求內部的「功能理性化」，也就是追求效率與功能性的管理，這產生一種「內在性世俗化」(internal secularization)的現象。例如說，一個顯著的例子，慈濟功德會的發展歷程就是顯著的例子，自 1990 年代以來，慈濟功德會已經開始著重資訊系統化操作和科學性的管理（丁仁傑 1999：321）。可以說，當代各類宗教團體，為了適應社會變遷和市

場競爭機制，在還沒有被社會淘汰之前，自己會先開始自我改造。於是，即使我們看到社會上許多宗教團體的復甦，但是，這不見得就是宗教力量的復甦，當我們考量到「內在性世俗化」的現象時，宗教團體復甦本身，卻也有可能被理解為是整體社會世俗化歷程裡的一部分。

而一旦每一個宗教團體都要發展組織上的獨立性，在功能分化之中，每一個宗教團體就需要特別突顯其在當代社會所扮演的無可替代的宗教性角色，Dobbelaere 稱此現象為「棟樑化」(pillarization)，這表示在社會分化之中，宗教團體會重新建立其社會位置，以成為世俗化潮流中對抗世俗的象徵資源。宗教團體一方面進行了「內在的世俗化」，一方面對外卻成為整個社會對抗世俗化的「棟樑」。

若將焦點放在微觀層次，也就是比較個人性的層次，顯而易見的，當宗教退出公眾生活，基督徒可能愈來愈不去上教堂，這在歐洲確實如此。不過不上教堂並不代表不信教，在私人化歷程裡，人們可能會以不同於既有的方式，自由吸取各類傳統來揉合出自己的宗教生活，如進行各類禪修與瑜伽修練等，傳統宗教組織的力量逐漸無法約束個人。

另外，在個人層次方面，一些複雜的現象可能存在，其中有一個歷程叫做「區隔化」(compartmentalization)，這是指我們在心智與情緒上可以坦然無礙地作出自我區隔，譬如說一下子上教堂，一下子拼命賺錢，一下子拼命消費和娛樂，個人可以安於這種多重性，這是整體社會「功能分化」歷程輾轉滲透到個人人格與心智結構的結果，讓我們內在的人格結構有重新組合的可能性。

簡言之，在前述討論裡我們看到，那種由社會整體觀之是帶來世俗化效果的力量，在不同層次卻有可能產生不同的作用方式，而不見得會產生完全一致的結果。各層次的作用為何？各層次間的作用又如何相疊、相減、相加、相複合或相互影響？仍需要透過相關研究在理論性與經驗性層次進行釐清。

## (二) 外因性的「宗教性」變遷

「宗教性」變遷的「內因性」原因，出自於社會結構改變所產生的信仰結構改變。雖然世俗化（或社會分化）不見得必然減弱個人的信仰，但的確會造成個人「宗教性」的變遷，這是「內因性」變遷的重要來源。

相對於這種社會結構的變化，全球化權力配置關係的改變所產生的宗教生態改變，也會改變「宗教性」的組成和內涵，我稱此為「外因性」的力量，而其作用力的方向，與「內因性」因素所造成的某種「自我宗教」的發展（見前述），二者幾乎是通往矛盾的方向。

簡言之，在全球化的變遷和衝擊之下，會創生出族群式或集體式的宗教，一些族群將更可能經由宗教為媒介來做為全球化情境下自我標識的手段，我稱此發展趨勢為「民族宗教」(ethno-religions)的發展。<sup>4</sup>

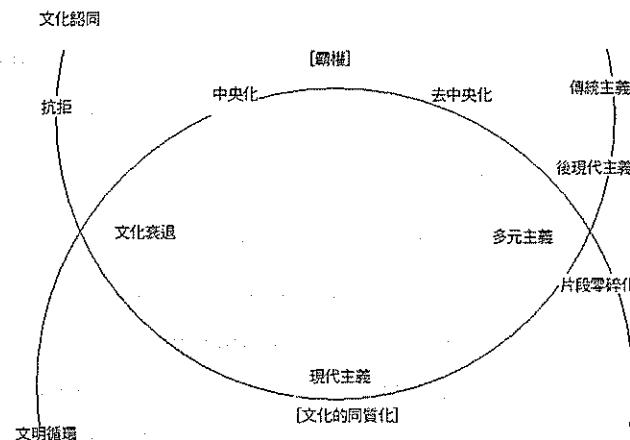
於此，借用 J. Friedman (1994) 在《文化認同與全球過程》一書中的架構來說明，Friedman 認為，全球化或全球體系的擴展，在世界歷史上其實是不斷發生，如過去羅馬、伊斯蘭教、基督教、佛教，甚至是中國世界的強大，其實都具有全球性文化體系的樣態，其中也都曾經歷某種全球體系變化的內在循環歷程：即中央文化霸權與地方傳統間的交互興替和拉扯的情況，參考圖 1：

註 1：Friedman (1994) 在《文化認同與全球過程》中指出：「當今世界已經成為一個全球化的社會，這是一個前所未有的事實。我們已經從一個以民族國家為中心的世界轉變為一個以全球為中心的世界。」（Friedman, 1994: 39）

註 2：Friedman (1994) 在《文化認同與全球過程》中指出：「當今世界已經成為一個全球化的社會，這是一個前所未有的事實。我們已經從一個以民族國家為中心的世界轉變為一個以全球為中心的世界。」（Friedman, 1994: 39）

註 3：Friedman (1994) 在《文化認同與全球過程》中指出：「當今世界已經成為一個全球化的社會，這是一個前所未有的事實。我們已經從一個以民族國家為中心的世界轉變為一個以全球為中心的世界。」（Friedman, 1994: 39）

註 4：在「民族宗教」(ethno-religions)這一名詞下，共享或企圖共享同一宗教之民族或族群的範圍或界線，要視不同社會或國家脈絡中，個別政治經濟情況與歷史發展背景而定，而且其界線也處在經常性的變動中。



\*本圖主要參考自Friedman(1994:39)。

圖 1：全球性文化體系下，中央文化霸權與地方性傳統文化間的交互循環性發展歷程

不論我們是否贊同此命題－「全球化歷程曾在歷史上不斷重複性的出現」，不過，至少我們可以同意的是，當代的資本主義似乎也進入了全球性的循環之中，當統合性的文化霸權之正當性正在走下坡或正經歷轉型，地方族群在這種情境裡，開始出現各種新的文化過程，以在中央同質化文化權威的衰微中，找出對抗之道。

相對來講，我們看到，「文化」這個概念，在當代全球化世界裡產生了劇烈的變化，它不再只是指涉著傳統的世界觀，而更成為創造認同的符碼。在全球化這個文化霸權的競爭裡面，本土化的崛起將創造新的文化認同，而宗教顯然在這種「文化認同」的強調中會扮演重要的角色，於是在「外因性」的作用力之下，也就是當族群需要經由宗教為媒介來做為全球化情境下自我標識的手段時，「民族宗教」(ethno-religions)的發展乃愈趨蓬勃。

歸納來說，我們看到當代「宗教性」的變遷來源分別來自「內因性」

與「外因性」，這兩股力量有時甚至出現矛盾的作用，產生較為「私人化」的宗教需求，同時也促成集體性的文化標識上的宗教展演，二者將不斷交互作用，影響著當代人「宗教性」的內涵和表現上的形式。

### (三) 世俗化促成多元化競爭宗教市場的出現

「世俗化詮釋典範」強調宗教在當代的衰落，但事實上其效果卻也可能剛好相反，因為世俗化造成宗教的多元化，宗教多元化之後，不像過去可能只有一個宗教壟斷權威（如西方中古世紀時期的教會），而會開始出現相互競爭的狀態，也就是「靈性市場」（spiritual marketplace）的出現成為可能，宗教團體間越是競爭也就造成個別宗教團體的發展愈發活絡。

「靈性市場」的概念暗示了在競逐信徒過程中，宗教團體會越來越商業化，相對來講也會創造出越來越多的宗教商品，這種商品化現象，對應在人的身上，也就是一種「靈性追尋者」（spiritual seeker）的出現，人們將習慣於四處尋找他所要的宗教商品。

在這一方面，Roof（1999）曾由美國二次戰後嬰兒潮的生長經驗，來觀察美國二次戰後某一個時期（約在 1960 年代末期以後）的宗教勃興，Roof 不把世俗化當作長期的過程，而僅將之視為是某種歷史時期的變動。二次戰後美國更趨富裕，加上民主社會的變遷、嬰兒潮的成長經驗，與美國的富裕和民主化發展彼此伴隨，在這一批嬰兒步入青少年後，隨即創造出具有市場取向的宗教生態，這種觀察，也進一步解釋了美國當代宗教場域的多元化現象。「宗教市場」的解釋，構成了有別於世俗化模型的另外一種宗教社會學觀點。

更具代表性的有「宗教市場模型」的一般性討論，來自於 Finke and Stark（1992），他們由供給面來解釋美國歷史中兩次宗教「大覺醒」（the Great Awakening），分析該時期中的宗教復甦現象。這與 Roof 的研究取向稍有不同，但都是強調「宗教市場」中的競爭所產生的活絡現象。Fin-

ke 和 Stark 的歷史研究與後續的分析（如 Finke 1997），為「宗教市場」的相關概念提供了完整的討論。

### 三、宗教與社會的關係：觀察新興宗教發展的重要角度

談到新興宗教，有必要回歸傳統宗教社會學裡有關宗教團體發展與分裂的基本探討。宗教社會學領域中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及其衍生類型，來觀照新興宗教團體所可能具有的基本性質，這主要是根據觀察西方特定歷史時期的宗教發展所得出來的概念架構。Weber（1963：60-79）指出，「教會」（church）是具備制度性與統一性的宗教組織，大家一出生就生活在這樣的制度性的宗教環境裡面。「教派」（sect）則是教義上的異端組織，是社會上的少數，但卻是一種有選擇性的志願參與，信徒相信他們是唯一可以獲得真正救贖的對象。

後來，Johnson（1963）提出了一個單面向的定義，僅以宗教團體與社會主流價值間的關係，來定義某個團體是屬於「教會」或者「教派」。這裡，根據「宗教團體對於社會主流價值所採取的反應或態度」之判準，或許我們可以對於新興宗教重新進行分析性的歸類，兩位學者的說法特別值得一提：學界在 1980 年代末期普遍採用 Wallis 的說法（1984：9-39），將新興宗教分為三類：拒斥世界、肯定世界和適應世界（world-rejecting, world-affirming, world-accommodating），拒斥世界者如 Krishna 學會（ISKCON）、神的子女（The Children of God）、統一教等，肯定世界者如超覺靜坐（TM）、創價學會、山達基教會等，適應世界者則主要包括各類新興靈恩運動團體。

另一個說法來自於英國宗教社會學者 Bryan Wilson，他想活化「教派」（sect）這個概念，他覺得這個概念可以放入更大的脈絡，有助於對

新興宗教採取跨文化比較性的分析。Bryan Wilson 單獨拿出「教派」(sect)這個概念，並嘗試把從基督教發展史中歸納出來的教派類型學，應用在部落社會與第三世界國家，其著作《巫術與千禧年》(*Magic and the Millennium*) (1973 : 18-26)，採取寬鬆的定義，不以教義為唯一標準，而以與社會既存秩序的反彈——包括對正統宗教傳統的排斥和新的救贖管道的追尋等等——來定義所謂的「教派」，他並以此定義分析了非西方國家中各種新興教派的宗教活動。

Wilson 認為，在社會學的意義上（而不是由教義上的區別來看），我們可以把「教派」定義為：「在各類主流性的宗教傳統中，所產生的分離性少數派的運動。」如此，我們就可以把這個概念的文化限定性降至最低，而得以更普遍的觀察在不同文化裡，新興宗教所滋生的各類運動 (Wilson 1973 : 11)。而在這樣的討論基礎上，Wilson 更進一步對非西方的各類新興宗教活動做了初步的分類，包括：皈依型、革命型、內向型、操控型、法術型、改革型、烏托邦型 (conversionist, revolutionist, introversionists, manipulationists, thaumaturgical, reformist, utopian) 等等，詳細的討論可以參考丁仁傑 (2013 : 498-507)。

Wilson 的模型有助於我們觀察世界觀的不同所產生的不同宗教組織型態，很適合做為考察新興宗教發展內在邏輯的基本對照框架。

#### 四、新興宗教研究背後的主要理論關懷

研究新興宗教背來自宗教社會學研究領域裡幾個相當重要的理論性關懷，有以下幾個面向：

第一、「實質理性」(substantive rationality) 與「形式理性」(formal rationality) 之間複雜關係的探討 (Hervieu-Leger 1998 : 28-29)：引申 M. Weber 的討論框架，宗教應被歸類於「實質理性」，科技應被歸類於「形

式理性」，這兩種力量在現代世界裡的交會將產生什麼結果？雖然事實上我們知道科技不是單純的「形式理性」，科技背後仍有其「實質理性」的基礎。不過，當「形式理性」過度發展，而缺少了「實質理性」的內容時，人類處境將會如何？這的確是一個重要的理論性議題。人類會完全被科技宰制嗎？還是人類會重新去尋找社會基礎裡已漸漸流失的「實質理性」？新興宗教研究也許可以幫助我們考察當代社會的「實質理性」和「形式理性」之間的關係與變化。

第二、宗教場域的變化和各類信仰的蓬勃發展 (Hervieu-Leger 1998 : 30-31)：就現代性跟宗教的關係來看，也許現代性不是消滅宗教，而是創造新的意義追求形式，這新的意義追求形式也許不會發生在現代社會裡的邊陲地帶，反而是發生在現代社會裡的核心地帶。歐美的新興宗教信仰者往往是社會的中上階層、高教育程度者、專業階層、醫療人士、科技人士和老師等各類人，具有這些人口學特徵的人，往往是新興宗教最大的購買群，顯示現代性和宗教之間一方面可以並存，一方面也有互相補充的關係。傳統的意義框架受到現代性的挑戰以後，新的意義體系能夠更適應於這個高速變動的社會，但它仍然和宗教高度相關。考察新興宗教正是在考察當代宗教場域的變化以及各類新興意義體系的性質。

第三、現代性的區域性差異問題：許多研究發現，世俗化的過程在各地區差異很大，以歐洲來說，長期以來觀察到了世俗化的明顯發展趨勢，在其主流社會裡，上教堂的人數的確急速下降，而許多來自東方的術數則開始廣為流行，並產生新的地方性實踐，許多歐洲國家例如義大利、法國都看到這股趨勢。可是在美國，這種長期世俗化的趨勢卻沒有出現，反而隨著二次戰後嬰兒潮的成長經驗，宗教愈來愈活絡，新教堂不斷興建，教會學校也持續增加，即使有不常上教堂的現象，但宗教信徒的人數卻反而增加了，查看美國的宗教普查資料，發現每個團體的親身參與人數下降了，但總合起來的教會會員人數卻是增加的。也有研究 (Sasaki and Suzu-

ki 1987) 比較歐洲、美國和日本三個地區的世俗化現象，結果發現在歐洲確實發生某種長期性的世俗化，然而在美國僅是某種中程的波動，有著起起伏伏的現象，但是日本的資料則顯示其宗教發展並不曾顯現出衰落的跡象。不過在研究的方法論上，Sasaki and Suzuki 也強調，不同地區應以不同指標來測量宗教的興衰，像是在日本，就不能使用上教堂或去會所的方式來測量，而是以宗教身份和宗派歸屬來判斷。整體來看，依照各自的國情之後再比較各地區的世俗化發展，有些區域確實發生長期的世俗化，有些區域則只是中長程的波動，有些區域宗教發展則根本不受世俗化過程（如都市化、教育普及等）的影響。新興宗教現象的考察，有助於觀察一個地區面臨世俗化過程的各種中長程的社會與文化反應。

第四、當傳統宗教制度沒有辦法再控制個人的行動和信仰的時候，個人就會開始自由地採借一些象徵、符碼（symbols）或指涉（references），以創造自己的信仰意義（symbolic pool），於是宗教復興很有可能是現代性發展邏輯本身的一部分，而不是對於現代性的挑戰，這背後的理論性議題顯然需要新的概念加以解釋。進一步來說，我們需要重新思考宗教的定義。過去認為宗教是一種神聖與救贖，但事實上每一個世界性宗教和每一個社會都有不同的定義。此外，由傳統社會過度到現代社會，宗教這個意義系統有沒有產生差異？例如愛國主義是不是宗教？宗教的形式為何？在現代宗教的形式裡，超越性的座標已有所改變，不一定是神聖的彼岸，像是陳淑娟（2007）的研究所提到的，台灣「新時代運動」信眾追求的是個人的轉化，而非終極性的救贖，「新時代運動」是不是帶來了一種新的宗教形式？當不再有統一的教會形式去定義救贖的時候，宗教場域中可能會出現哪些新的變化？或者也有可能存在所謂「世俗性的宗教性」？「宗教」也許只是一個「隱喻」（metaphor）（Hervieu-Leger 1998：38-39），不完全限定在超自然層面？如果我們欲了解當代宗教與傳統宗教的區別，以及宗教滲透、蔓延、和擴張的現象，就必須重新反省宗教定義的問題，

而討論新興宗教，將有助於我們對此議題的思索。

## 五、台灣新興宗教發展的時空背景

台灣新興宗教發展具有自身長遠的文化與社會背景。以歐美來說，是從 1512 年馬丁路德宗教改革以後，才掀開了宗教分裂與創立的序幕。在中國，民間產生教派分離的導向，起源得相當早，由明成化至正德年間羅清創立了無為教（1482 年）起，以無生老母為救贖之母，並有獨立的教義，這在漢人宗教發展史上有著劃時代的意義，因為當地方能夠自組教團，漸漸擺脫為官方所承認的佛道兩教的牽制，並能打破教派間的界線，破除出家人神聖權威的壟斷，將有助於新興教團的出現。

大致上自 15、16 世紀開始，正統宗教權威的壟斷，在西方或東方都受到打擊，傳統的宗教團體或專職人員逐漸無法壟斷神聖的權威，這時新興宗教就有可能廣泛的出現。

正統宗教權威一旦受到挑戰，我稱此為「媒介性救贖模式的打破」（丁仁傑 2004：238），也就是平信徒不再需要透過神職人員的轉介來獲得救贖，其結果與反應是連鎖性的。如同自馬丁路德開始反對天主教之後，反對者接二連三的出現，產生連鎖性的反應，路德教本身也會面臨新的反對者。到了現代社會，這些反應又更激烈了，歷史長期觀察下來，其實有一脈相傳的演變。

在漢人社會裡，出於印刷術的出現與普及、民眾書寫與閱讀能力的增加和民間經濟能力的提升等，自唐朝以後各宗教的發展就轉向了民間化的道路，「媒介性救贖模式的打破」也早在許多教團中發生。宋明理學興起後，文化思想的下放，讓平民百姓日用的民生層次，也被賦予了道氣而充滿正當性，許多宗教團體可能透過扶鸞的方式來創造自己的經典，甚至去批判或對抗佛教。明朝中葉以後已經有大量新興教派的活動，例如羅教、

無為教、大乘教、八卦教等，但因為政府持續打壓，所以在地方性的脈絡中，教派的名詞經常變化。這些教派有自己的經書，自己的秘密儀式，平常只是一般性的宗教聚會活動，可是在政權出現矛盾或民不聊生的時候，往往可能演變為革命性的運動。

民間教派教義的融合，能創造自己的經典，也會產生自己內部的階層。這個階層的產生，有的是根據個人傳教的成果，有的是根據修行的程度和年限，有的是根據捐獻的程度。又如經典的印製，仿照佛教經書的形式，這些民間教派團體可以印出非常精美漂亮的經典廣為流通。相較之下，在西方，只有一本主要的經典聖經，但在漢人文化圈裡，各類扶鸞善書皆可能變成聖經，突破了神聖的壟斷權。

不同民間教派的背後通常有其依循的獨立傳承，一般來講，明清以後這些教派或多或少都與白蓮教有著教義與師承網絡上的關連性。在這種關連性下，Naquin (1985) 注意到，為了適應不同的地理與政治環境，在 18 世紀至 19 世紀初期的中國，民間教派逐漸發展出兩種不同的基本型態，前者是所謂的「念經型」(sutra-recitation sects)，後者是所謂的「打坐型」(meditational sects)，前者有較具體而活躍的經常性聚會，其中經典誦念常是聚會活動中最重要的部分；而後者結構鬆散，以打坐和練功為主。這兩者在經典運用、口述傳播、儀式、組織結構、成員社會背景、與一般俗民民間信仰間的關係等特質上皆有所差異。基本上，「念經型」教派，屬於民間虔誠性修行傳統的一部分，佛教長期以來就有一些虔誠的在家眾食齋念經，並常聚在一起相互支持以增強修行的效果，他們有時甚至禁絕自身的性生活以模擬出家的情境，這種趨勢在民間教派中逐漸有了類似性的發展。這類教派的出現是民眾宗教虔誠性的自發性表現，信眾宗教生活於是已經與一般民間信仰有所區隔，並加入了有別於民間信仰的神明來加以崇拜。信眾定期聚會，彼此有一定的互動關係，聚會不外是虔敬念經和共享齋飯。許多信徒漸具有專業宗教人士的水平，可自行舉行儀式，

甚至可為他人舉行喪葬禮儀。而因為虔誠行為本身常也代表更多功德的累積以及更大靈力的獲得，況且又加上在漢人世界中，美好的彼世與健康長壽的此世多半是可以同時追求的，這些因素的配合當然也就增廣了「念經型」教派的社會吸引力。

Naquin 所說的「打坐型」教派，其內部活動除了打坐外還包括武術、氣功、醫療等等，它較前者出現的晚，信徒多為中國北方識字不多的農民，組織結構鬆散，內部橫向的互動較少而以直線的師徒關係為主，通常沒有固定聚會時間和場所，亦無固定經典，不會特別強調素食，而較強調打坐、運氣、或練功等對於身體和延長壽命上的效驗，而這些修煉常被認為是人類與自然及超自然界達成平衡的一種修持。信徒一般認為教主具有特殊的能力和出身，個人參與教團是與終極救贖功能的神明有了直接連結。為了有助於打坐或練功，有時教內也存在著字數不多的秘密咒語來讓信徒持誦。教團要求信徒在日常生活中具備良好的行為（根據儒家的仁義禮智信或是佛教的慈悲等），一般認為行善可帶來功德並有助於個人解脫。平日教團對於教義的實質討論不多，而把重點擺在打坐與持咒上，除了打坐的程序以外，其它的儀式過程出現簡化的趨勢。這類教團以打坐技術與咒語的傳授為主，參與教團主要的目的也就是在學習這些內容，信徒相信這些內容有助於此世身心的增長，也有助於達成未來的解脫。

Naquin 所舉的例子，屬於「念經型」的教團有羅教、紅陽教，屬於「打坐型」的教團有八卦教。這兩種類型最主要的區別在於救贖工具的差異，「念經型」教團強調文字經典的傳遞及其與「既成宗教」傳統的連續性，入教有一定程度上的基本要求，信徒的生活在某些層面上模擬出家人的戒律形式但卻又加以適當的簡化，信徒的參與乃是民間宗教虔敬行為的高度表現。而出於共同的宗教追求，信徒間的橫向連結一般而言也較為緊密。「打坐型」教團所強調的則並非個人的虔敬面向，而是救贖工具的方便與立即見效，尤其是在個人體驗、醫療與身心健康方面等效果。宗教傳

承的連續性主要反映在師父（也就是教主）與法脈或是某種功法武術間的嫡系傳承上，而非經由文字經典的傳承來決定，信徒的參與不須研讀經典也不須嫻熟教義，事實上教義本身形式上也是相對簡單，通常只包含打坐、氣功、或武術的方法，或是簡易咒語的誦念，這種簡易性使其可以吸收大批知識與宗教背景較貧乏的農民。

<sup>5</sup> 筆者（2001）在一篇研討會論文中曾對「清海無上師世界會」信徒的自我敘述進行分析，並且發現傳統社會中這種二分法式的宗教參與模式的界限已經顯得模糊，尤其在當代台灣社會，對信徒來說往往同時重視身體感應也重視教義內涵，也就是方法的簡易與否已不是區別修行模式的主要理由，這和印刷術的普及與民眾教育程度提高等因素之間應該都有關係。

<sup>6</sup> 討論至此，我們稍事暫停，直接進入二次戰後的國民黨威權時代。解嚴以前，國家基本上不許新興宗教的創立，但對宗教卻不是採取完全禁絕的態度。相對於共產黨的無神論和大陸所發動的文化大革命，國民黨刻意要樹立自己文化正統的地位，乃以傳統中華文化的代言人自居，適度保留了地方宗教活動的自主性，並對其中有助於政權正當性維繫的部份予以承認，這種做法，在地方層次提供了傳統漢人宗教文化保持活絡的環境。

<sup>7</sup> 當時，對於某些大陸遷台的官員或民意代表，國民黨也會特許其成立一些新興宗教團體，以維繫某種宗教自由的形象，例如天德教、天帝教、軒轅教等。而一貫道雖然被稱為非法團體，但其實不少黨政官員是其信徒，國民黨曾幾次實施鎮壓和動員媒體加以攻擊，但嚴格講起來，都還只是間歇性的掃蕩（宋光宇 1983：9-10），並不是長期持續性的鎮壓，某種程度默許其在地方上的存在，甚至後來當國民黨與黨外競爭激烈時，國民黨還要透過一貫道來交換選票（宋光宇 1983：39-42），這也有助於一貫道在 1986 年正式取得合法的法律地位。

國民黨統治結構在 1970 年代以後開始鬆動，原本受到監控的教派團體逐漸開始大幅成長，新的教派團體也陸續出現，傳統民間信仰亦出現由

地方到全國性的發展。1980 年代初期開始，新興的宗教發展趨勢已受到不少學者的注意和研究，當時廣受注意的宗教團體，在教派方面有一貫道、天德教、天帝教、弘化院、太原靈教、軒轅教等；在民間信仰方面有十八王公廟的熱潮；介於教派與民間信仰之間的則有行天宮、慈惠堂和鸞堂的蓬勃發展等；此外基督教方面亦出現新約教會和聚會所等本土教會的發展。<sup>5</sup>

1987 年台灣解除戒嚴，在這之後可以自由成立人民團體，各種原本就活絡發展的民間宗教活動，開始以教團方式在全國各地出現，驟然之間新興宗教團體得以公開發展，在各種原本僅以配合國民黨統治結構而存在的宗教團體背景中（例如中國佛教會與中國道教會等），新興宗教團體顯得更為活躍且具有更強的動員能力。而在威權社會解構、工商業社會裡傳統道德秩序崩解、都市生活型態紛亂、民眾亟需要在日常生活中重新建立生活秩序感與意義感，在這樣的前提下，透過口耳相傳以及宗教團體的大型造勢，以個別人物為中心，出現了幾個中大型新興教團，主要以教主言

<sup>5</sup> 在這一個時期，威權統治結構中，歧異多樣且具有挑戰主流權威正當性的宗教團體，吸引了學者的注意。1980 年代中期，出身於長老教會的學者董芳苑注意到了當時台灣新興宗教活動充滿活力，還有其中與民間宗教文化相接軌的部分，他歸納了六點解釋當時台灣新興宗教發展的原因：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、宗教天才的發明等（董芳苑 1986: 205-227）；帶有自由主義思想的社會學家瞿海源，由長老教會與一貫道等議題出發，關心政治迫害中的宗教自由問題，同時他也嘗試由本土性宗教環境裡，討論台灣新興宗教有別於西方社會新興宗教的特殊屬性：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.再創性與復振性等（瞿海源 1989: 234-239）。人類學家李亦園對傳統漢人儒家文化當中，帶有濃厚道德意涵的宗教活動較為認同，而把新興宗教看作是脫離傳統文化約束的巫術化與商業化的過度發展（李亦園 1983）。鄭志明（1998a, 1998b, 1999, 2000）對各種教派活動陸續進行田野調查，對其教義與組織層面提供文獻資料，並將各種教派活動與傳統漢人民間的儒家傳統和三教合一傳統相扣連在一起。這一時期的研究中，瞿海源（1989）曾使用「新興宗教現象」這個名詞，試圖中性的涵蓋隨著工商業社會興起與政府威權鬆動中所出現的各種新興宗教活動，後來這個名詞已廣為台灣學界所共同使用，但概念指涉的具體界線並沒有得到共識。

論與教主神通力的展演為核心，建構新的經典，產生自身獨有的動員管道與組織運作模式，並運用各種媒體形式進行傳播和建立公共形象。在 1980 年代末至 1990 年代初之間，造成了堪稱台灣最集中和最為鮮明的一波新興宗教熱潮，其中活躍的團體有：清海無上師世界會、真佛宗、印心禪學會、宋七力顯相協會、太極門等等；另外在佛教陣營裡，以類似的活動模式與組織型態，也在同時間產生數個教團的快速成長，包括：佛光山教團、慈濟功德會、法鼓山、中台禪寺等，不僅宗教的入世路線愈益鮮明，刻意以社會慈善與服務來拉近信徒的距離，宗教採取的宣傳與組織手段也愈益靈活，不再消極被動，同時在家眾與出家眾間的關係重新組合調整，教團內的權力關係也有所改變。

雖然仍需要更多歷史性的佐證與說明，但我們大致上可以直言，在漢人歷史中，傳統政治治理模式對於宗教場域的治理，基本上是給予地方性民間信仰適度的自理權，給予少數宗教團體有限制性的發展權，但卻又禁止具有全國性動員能力的宗教團體。如果這種說法成立，那麼上述的治理模式，一旦進入現代國家與現代市民社會的新情境，將出現極大的政策模糊地帶，以及出現各種民間活動與法律層面相互矛盾的情形。一旦宗教團體過為快速成長與膨脹，但整體社會僅有相當模糊的宗教自由想像，將會產生「政治層面的治理與控制」、「宗教應屬於公共財的民眾期待」、「信仰自由的基本人權」三個面向之間的嚴重衝突。1996 年，新聞媒體陸續對宋七力、妙天禪師、中台禪寺、清海無上師、及太極門等團體進行揭露性的報導，其中有些團體進入司法程序，官方採取了所謂「宗教掃黑」行動，以加強對宗教事務的行政監督管理，後續並提出「心靈改革」的口號試圖「導正」社會風俗。而政府積極推動的「宗教立法」，在各方宗教團體無法取得共識的情況下，始終沒有成功。

## 六、當代台灣新興宗教場域

在西方，當傳統基督教受到挑戰，從路德宗教改革開始，就有各種教團開始批判傳統教派的保守或缺少真實生命體驗，相對地，傳統基督教組織上面的力量被削弱後，過去受壓抑的周邊非基督教的宗教傳統（例如巫術、禪修、瑜珈等），就開始如雨後春筍般地出現了，而且它們也學習基督教的組織形式以自我維繫和擴張。（如圖 2）

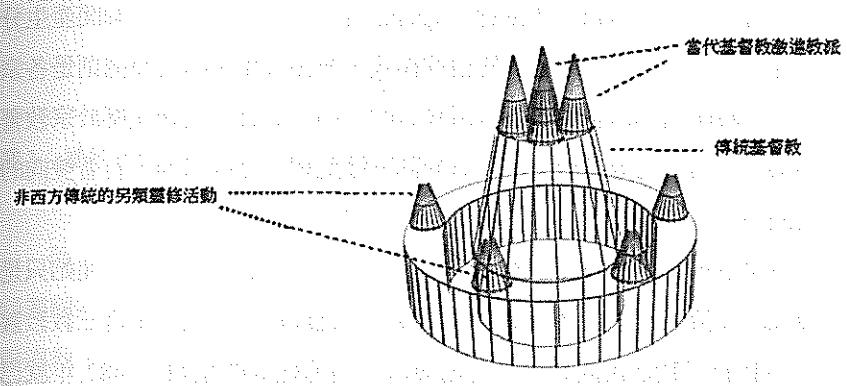


圖 2：當代西方新興宗教：「當代基督教激進教派」與「非西方傳統的另類靈修活動」

漢人的社會情況當然有所不同，在我們後面的實例說明，也希望突顯這種差異。放在歷史脈絡中，應該由儒釋道三教開始說起，我們注意到，從一開始，當傳統歷史上提到儒釋道三教，各教皆有非常精緻的部分，但也有相當民間化的東西，儒釋道當然有各自歷史的傳統，但發展歷程往往相互影響，到唐朝時三者交融在一起，主要是從唐太宗李世民開始，採取了三教並重的立場，因為他不希望宗教分立造成政治上的衝突。在政治手段上，明太祖朱元璋也強調三教合一，其背後的目的是在肯定既存的政治秩序，實際上則是以儒教三綱五常為核心，再輔以嚴密控制的釋道以暗助王綱（丁仁傑 2004：361-370）。

儒教、釋教、道教、民間信仰這四個範疇，大致在唐宋兩朝就已各自確立了其基本的形式和內容（Gregory and Ebrey 1993：1-45）。在論述唐宋時期的宗教發展時，Gregory and 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，<sup>6</sup>還有特殊的文字經典，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嫋熟的屬於各宗教所獨有的一面，而錐體尖峰處屬於宗教菁英的部分，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。

唐宋以後，中國歷史上出現了「三教合一」的發展趨勢，一開始只是各教間的交流和相互競合，明中葉以後，更跳躍性的產生了融合三教教義卻又不屬於三教之民間教派的蓬勃發展。前述提到的羅教，1482年就已出現，它創造了無生老母的概念，可以說是民間流通的多方概念間的綜合，也是各教民間化之後重新匯聚而成的新結晶。

到了當代的漢人文化脈絡中，新興宗教是在民間教派的基礎上，配合新的社會條件和需求所產生的現象，並且在整個漢人文化史中，宗教發展出現的連續性與斷裂性，與西方社會的情況又有所不同，我們嘗試以圖3來表示。

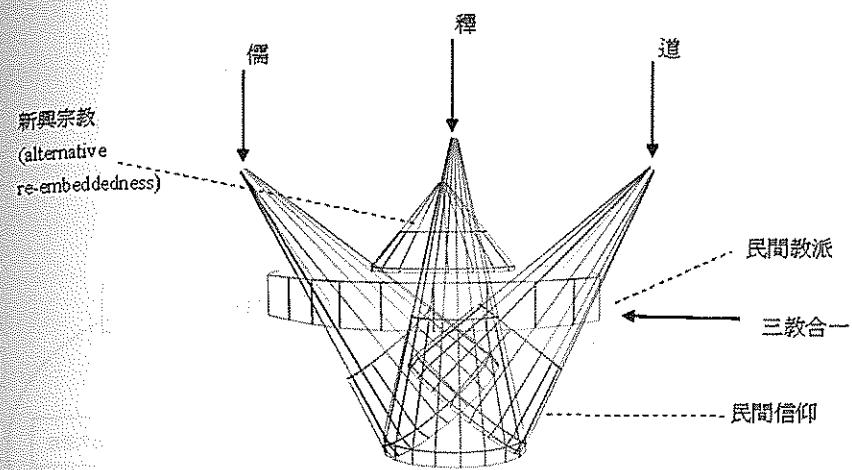


圖3：當代台灣宗教發展生態：新興宗教與「傳統以三教合一為主的民間教派」關係密切

除了以上宗教融合的歷史背景，在此同時，還有一個關於民眾宗教信仰邏輯的變化必須提出說明。在漢人宗教發展史過程中，我們先不談佛教與道教，而就更廣泛的大眾性宗教信仰來說，有一個由民間信仰到民間教派到新興宗教的既斷裂又連續的發展過程。我們可以參考圖4、圖5和圖6。

簡要來說，傳統地方性的民間信仰，一方面以父系社會的基本原則創造出來現實社會的秩序，一方面則將在世時未能得到父系社會身分者定義為製造紛亂的鬼，最後，再定義那些完成了「道德上的超越性」的鬼為神，以來克服或驅趕鬼，而最終創造出社區的信仰與整合中心。在這個系統裡，個人追求自己死後受人祭拜，人與神之間，也有一種交換互惠性的結盟關係（參考 Jordan 1985），但還談不上追求個人永恆救贖這一方面的道德性考量。

<sup>6</sup> 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 and Ebrey 1993: 38）。

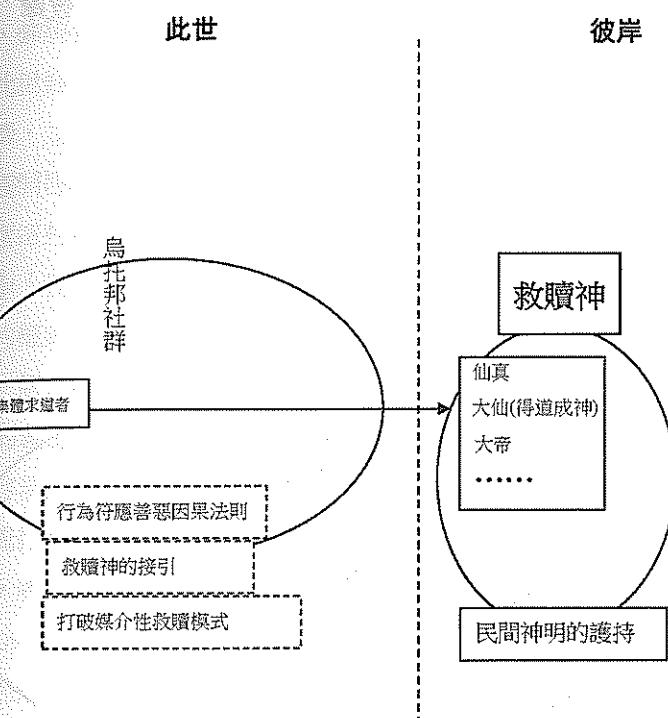
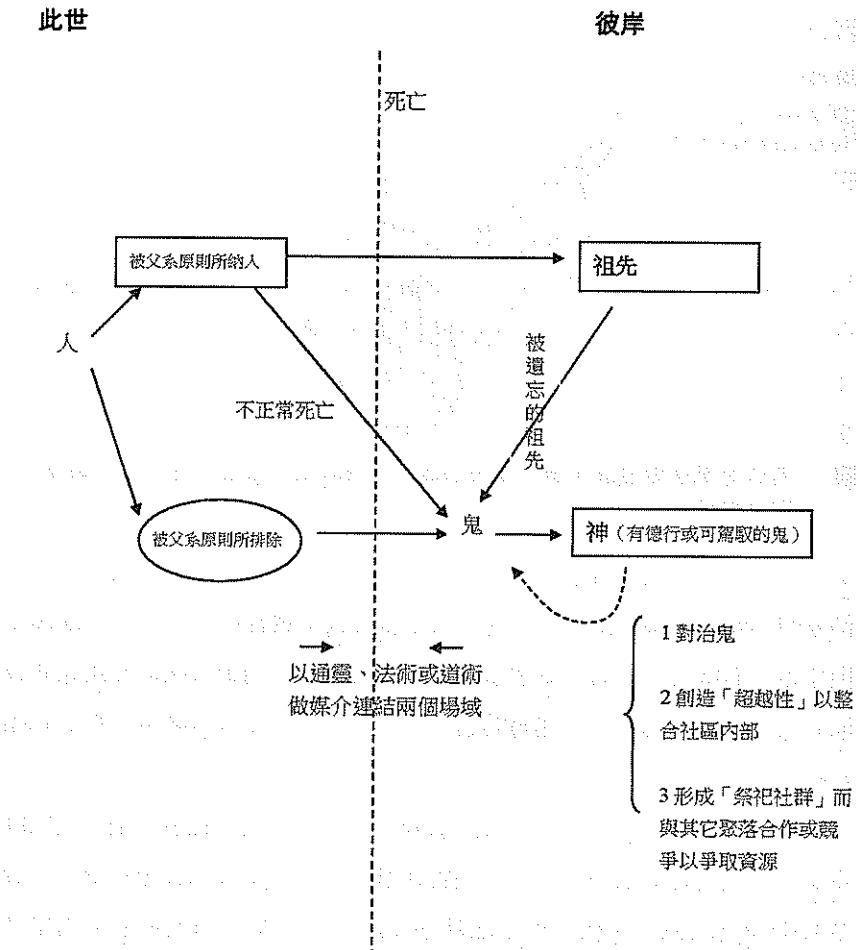


圖 5：漢人民間教派的基本型態

但是，在明朝中葉以後，出現了各種民間教派，融合了儒釋道三教學說，打破專業宗教階層的壟斷解釋權，而開始產生自身獨立的教義和經典，更發揮了末世論的思想，很快的成為民間自組教團的典範。其體系中相當重要的一點就是，經由救贖神的幫助，在道德性烏托邦社群的範疇內，個人可以憑藉自身行善或道德提昇，而得以成仙成聖（丁仁傑 2009： 87-95），不過不管怎麼說，成仙成聖的發生，是在信徒「歸空」以後才出現的。

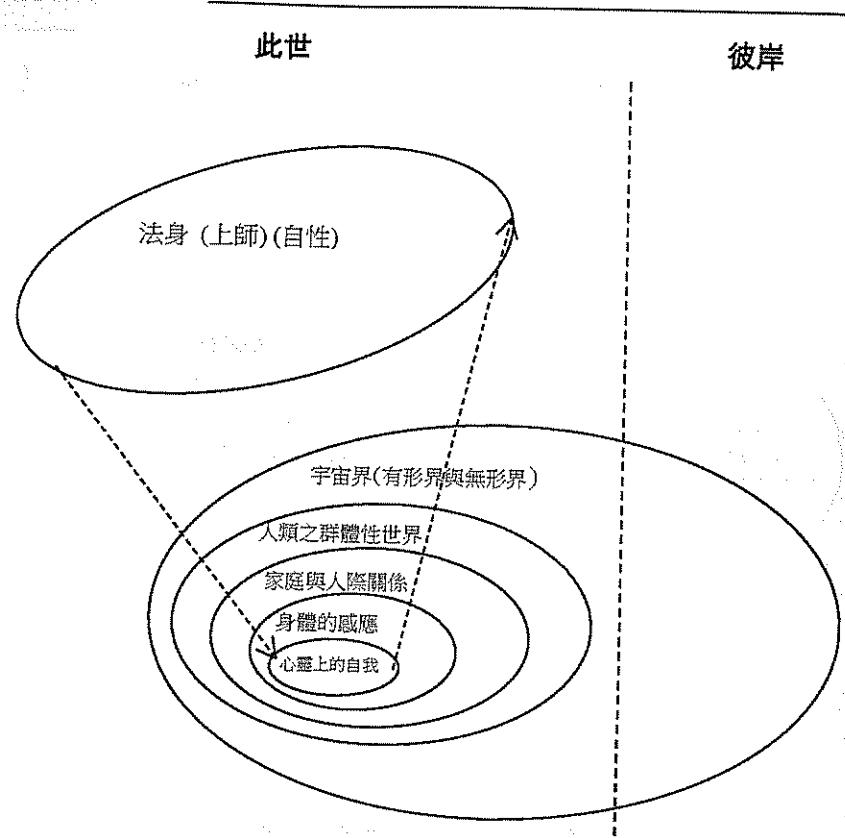


圖 6：當代台灣漢人新興宗教的基本型態

漢人社會在明清以後，民間印刷出版的普及、民眾書寫與閱讀能力的增加和民間經濟能力的提升等，更是造成民間教派的普及化（丁仁傑 2009：87-95）。民間教派創造出自己的救贖神，信徒相信個人或家族在教團修行框架下的積德與行功，有可能在彼世得到救贖。不過，漢人社會教派性的宗教活動，長期受到政治的控制與壓抑，在漢人社會裡，大量民間教派，相較於同時期的西歐、日本和印度，較少機會可以發展到組織規模的成熟階段（參考 Overmyer 1976 [劉心勇等譯 1993]：76 中的說法）。

而台灣在 1980 年代末期解嚴前後，開始出現各類新興教團。其教義

在工業化與都市化發展中更強調邏輯性；打破專業階層在原有民間教派的壟斷，強調普遍性的救贖概念，對現實日常生活世界也加以肯定，以及對個人此世修行所能達成的境界有更高的自我期許（換句話說，此世即可得到救贖，並且悟道的力量可以達到人際關係甚至到全宇宙等不同層次，而且這種開悟的可能性，是普及於每一位日常生活世界的俗眾）。

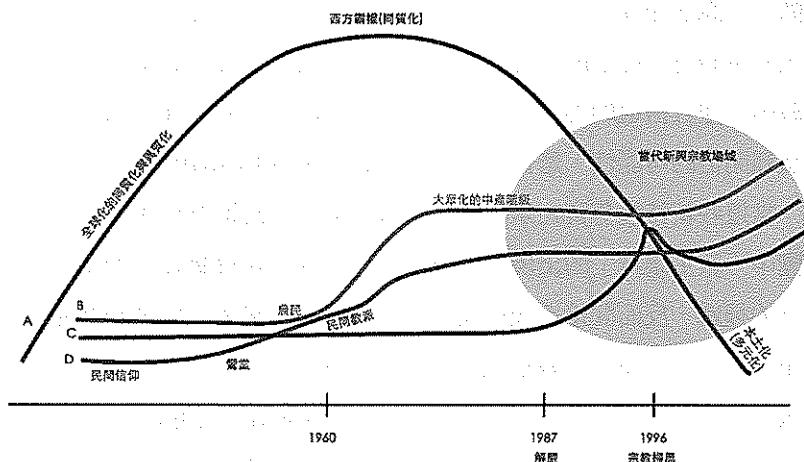
當這些新特性落實在宗教實踐的層次時，比較集中而具體的表現則是教團中「教主崇拜」的出現，因為：1. 教主的「絕對權威」貶低教內其他階層的權威，反而間接造成信徒之間更為平等的關係；2. 當神聖權威集中在單一個人身上時，宗教權威更不受既有單一宗教傳統的限制，而以教主個人的創造性言說，與豐富的宗教經驗為出發點，使得教義論述具有彈性，容易與現存的主流論述互相連結，也更容易延伸至當代科學和其他全球性流行的宗教傳統；3. 當宗教權威集中在單一個人身上所產生的超越性權威，將可能引發超越文化傳統的普遍性，並具有連結全球的潛能（丁仁傑 2009：396-402）。

然而教主崇拜只是屬於教團操作的結果，更實質的特點還反映在各教團獨特的修行法門上，多數包括下列要點：1. 此世成佛的保證（大部份是與真理的直接相映，和採取頓悟的方式）；2. 以現世可驗的實證實相為證據；3. 現實日常生活做為真理「內在性的蘊藏處」。這些教義特徵，並非平均的展現在不同的新興教團上（詳後）。

總結這些線索，筆者嘗試畫了一張示意圖（圖 7），其中右邊圓形區塊可稱為新興宗教的「熱區」（hot zone），<sup>7</sup> 這一塊區域是各種歷史與文

<sup>7</sup> 這個「熱區」的概念，有些類似 Campbell (1972) 所說的「宗派氛圍」（cultic milieu）：「在當代西方社會環境中有一種『宗派氛圍』，一種特別有可能產生新興宗派的社會背景與時代氣氛」。觀照 1980 年代以後的台灣，似乎也出現了某種類似於「宗派氛圍」的社會環境，奠基於與西方不同的文化與社會基礎，但確實也有部分是導因於全球現代性所促成的新宗教氛圍，我們使用「熱區」的概念，藉由「區塊空間」的想像，希望更具體

化力量交織的結果，促成了當代台灣新興宗教的熱絡發展。



圖例

- A : 西方文化霸權的衰弱與本土文化在全球崛起之軌跡
- B : 宗教需求形式的變化，由農民的宗教，演變為中產階級內具有某種大眾化形式的宗教
- C : 供給層面取決於這個社會是否能夠培養出宗教專家或教主以來創立新宗教
- D : 漢人民眾宗教的發展邏輯，這指的是，以傳統民間信仰與民間教派形式為基礎的傳統漢人宗教，以此基礎而會以什麼樣的形式來有所轉化而能跟上時代的新需要

前述各種線索交會中，出現了1980年代末期迄今所產生的一股當代台灣新興道場蓬勃發展的熱潮

圖 7：多重發展趨勢交織所形成的當代新興宗教發展熱區（示意圖）。本圖試圖呈現當代漢人社會在現代性與全球化進程中（1990 年代前後），特別有利於新興宗教蓬勃發展的市場利基點之所在。不過，圖形中的刻度並沒有比例上的意義，僅以示意圖的方式呈現各種趨勢走向彼此交會的軌跡。

A 線（圖中上半部的弧形）：也就是西方霸權所產生的同質化作用，這與本文圖 1 所引用 Friedman 的曲線是相同的一條線，這條線的弧度，由左邊到右邊，經過高點，慢慢延伸下來，非西方力量開始逐漸恢復生

的指出它背後所存在的幾股歷史發展進程。

機，各地本土文化崛起，西方霸權的衰弱與各地本土力量的崛起互為消長。

B 線：需求形式的變化，傳統社會是農民的需求形式，即民間信仰中與神明互惠交換的形式，現在變成了中產階級的形式（幾個可能出現的特徵：工作倫理融入宗教態度；普遍性救贖神的概念更清楚的浮現；現實日常生活世界的肯定；教義的討論精細化；個人對自己此世修行所能達成的境界有更高的自我期望等），<sup>8</sup> 但依然不夠精緻，因為台灣現代化的力量是被動被推動的，由都市移民進入都市之後，所產生的大眾化中產階級形式。

C 線：供給層面的改變，過去除了佛道以外的民間宗教結社（也就是民間教派），受到政治高度壓抑，不能自由進行供給，直到宗教政策開放以後，供給量大幅提升；不過在 1996 年政府忽然採取宗教掃黑政策（討論詳後），許多教團受到波及，也影響後續新教團的發展，雖然不少教團仍繼續活動，但活動力已大幅減縮，這造成供給曲線往下掉，要數年後才開始慢慢回升。供給曲線到底下滑多少當然需要實際數據的檢測，但我們可以透過示意的方式，以較劇烈下滑的坡度，來反映宗教市場當時可能出現的變化情況。

D 線：民眾宗教發展邏輯的變化，我們前面已經提到，從民間信仰到扶鸞的形式，宗教行為愈趨細膩，接著是民間教派，慢慢地，又有新興宗教的形式出現，信徒對自己的修行更有信心，而且修行的法門更加細膩，上師和信徒在互動上愈趨自由。這是在漢人民眾宗教發展邏輯上的變化。

如果接受前述的推論，那麼可以說，不同的社會力量，大概在 1985 年左右開始交織在一起，直到現在，需求和供給的曲線還有上升的機會，

<sup>8</sup> 這些特徵的描繪，主要是參考 Weber 對於中產階級宗教性格的描繪，參考 Weber (1963: 97-99)。

因為經過 1996 年政府的宗教掃黑，與媒體對於新興宗教的大量負面報導後，壓抑了供給，但民眾的實質需求可能還大過於目前的供給，因此供給層面可能保有發展空間。不過，未來宗教組織的型態可能將會有所改變，過去台灣解嚴前後興起的宗教組織，剛好替代傳統權威的崩潰，例如清海教團、妙天教團等，皆容易發展成規模龐大的新興宗教團體；而當現代社會愈來愈趨於個人主義化，如同藏傳佛教或氣功這類規模較小的修行團體，其形式可能愈趨於普及化。

## 七、幾個台灣新興教團的舉例說明

如前所述，教主崇拜只屬於教團操作上的結果，更實質的特點反映在各教團獨特的修行法門上，多數包括以下要點：1. 此世成佛的保證；2. 現世可驗的實證實相為證據；3. 現實日常生活做為真理「內在性的蘊藏處」，這些教義特徵，或多或少展現在不同的新興教團當中。以下，我將簡要回顧幾個 1980 年代中期發展至今具代表性的新興教團，這些新興教團在台灣產生一定程度的實質影響，但也引發了諸多社會爭議。本文研究教團的選取原則，主要考量該教團曾吸引到為數可觀的信徒人數，因而該教團具有某種代表性；另一方面則是爭議性，媒體界將這幾個教團視為台灣當代新興教團的主要代表，但同時又加以汙名化，在這兩點考量之下，本文刻意選擇這些教團進行說明，主要目的是希望藉由本文的說明更加突顯外界對於新興宗教過度輕忽的態度，因而忽略了其實質具有的內在可信性（丁仁傑 2014）。在這幾點考慮下選取了五個教團，已盡量滿足研究的代表性與方法論上的策略性。受限於篇幅，以下的回顧相當簡短，以有助於達成本文分析的目的為主，回顧中將主要聚焦在各教團的修行法門，這也是過去的研究不曾深入揭露的面向。

### (一) 清海無上師世界會：透過觀音法門進入更高的宇宙空間

1986 年創立，採用了印度瑜珈的修行方法，並成功賦予其在漢人社會中的新面貌。一般稱為該教團教義核心是：觀音法門。觀音法門包含「觀音」與「觀光」兩部分，分別以向內觀視「光」和觀聽「音」的兩種打坐方法，試圖與假設存在之宇宙源頭的光流和音流相連接，教法中傳授五個咒語來保障信徒在打坐中自由穿梭於五個不同的宇宙空間，其背後以一套「音流的物質構成論」與「層級式的宇宙論」為論述基礎，其起源則是印度北部十九世紀以來已經普遍流行的「音流瑜珈」(*Surat Shabd Yoga*)。

參與清海教團的信徒，必須經過秘密儀式「印心」，平日在進行「觀音」靜坐時，不得被非信徒觀見其打坐方式，信徒受到要求每天至少要打坐兩個半小時，並嚴格遵守五戒，包括吃全素。「觀音法門」背後帶有印度瑜珈思想中強烈的「人神合一」色彩，這一點連結到其打坐法門中較易感受到的「神秘體驗」，一方面可能與台灣民間重視神通感應的文化有關，另一方面也提供給都會不屬於傳統社區的人更直接簡易的靈修管道（丁仁傑 2004：第六章）。

### (二) 宋七力顯相協會：相信分身照片的真實性

以開悟境界為理想，並透過大量「分身」相片為宗教物件。參與者的目的，在追求屬於自性光明的神秘境界，這個神秘境界的達成，也就是開悟，將會以「分身之實體出現」的方式讓信徒得到印證，因此，讚嘆法身的圓滿和分身的殊勝，成為該教團活動的核心形式。



圖 8：清海無上師世界會，以向內觀視「光」和觀聽「音」的兩種打坐方法，來追尋超越性神祕體驗的修行法門。照片為 2011 年 5 月該教團舉辦大型活動時的活動看版。

基督教耶穌的復活，強調聖靈重生，佛經《華嚴經》、《法華經》與《維摩詰經》中則大量記載所謂「真實法相」裡的美好世界，這些都成為宋七力教團的理論基礎。教義中認為個人達到開悟境界後，法身俱足，將自然流露出「分身」。個人法身所在是「本尊」。個人悟道後「分身」有可能在自己不知情的情況下出現在任何地方。如果個人能有自覺的引領「分身」在某些空間中出現，這即是個人心智力大幅增長的徵兆。一般人看不到「分身」，只有覺知開悟者能看到，但有時照相則能夠照出「分身」。更有趣的是，「分身」，不是只是一個「相」，而是有溫度、能對談、可觸及的「實體」，因此有可能出現「本尊」與「自己的分身」在一起喝茶的情況。相信「分身」照片的真實性，並且個人也追求「分身」境界的出現（也就是個人法身已進入永恆不朽的狀態），是該團體的核心信念（宋七力 2010）。

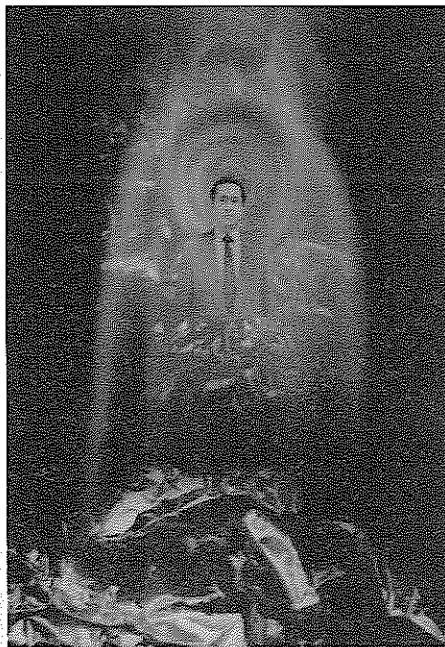


圖 9：法身宗，又稱宋七力顯像學會，以教主「分身相片」為宗教物件來表達開悟者能遍在於宇宙中的殊勝狀態。照片為該教團廣為流通的宋七力分身照片之一例，翻拍自宋七力（2010：172）。

### (三) 台灣禪宗佛教會（印心禪學會）：將身體的色身，轉化成法體

妙天以「在家身份」的禪宗第八十五代宗師出現。做為一個新興教派，印心禪學會結合了禪宗的立足點和道家身體修煉的方法。更具體來說，也就是以「教外別傳」的立足點，創造出了既能打破出家形式，又能直接進入禪定境界的許諾，並且配合道家氣功與密宗心輪的觀想，而達成了具有整合性且有次第的修行體系。「印心禪法」是這個體系的名稱，「印心」，表示了這是能打破表象，超越文字，而且只要個人身心禪定到達某一境界，就能與法性（或是師父、自性）直接相應而獲得的「心法」。因此「印心」所表達的同時是：開悟的境界、既遵循程序又直通本質的方法、與出於法脈之所在而具有獨特且唯一的加持力等三重意義。

印心禪法的修習過程是以禪坐與觀想為手段，目的則在追求超越表面形式直通本質式的頓悟經驗。最主要的禪坐方法是關於身體十輪的觀想與導引，同時淨化每一個輪中所帶有的業障，即所謂的「將身體的色身，轉化成法體」，如此一來就可以達成身體與心靈隨時處在禪定清淨狀態下的法身具足，並能超越時空限制。以貫注身體十輪為內涵的禪坐，分為三個主要階段：初轉法輪、三心定位、法輪常轉。其中初轉法輪中的透過「名色輪」（臍輪）呼吸，讓生命與先天之氣聯結，是「初轉法輪」中最關鍵的環節（妙天 2004）。

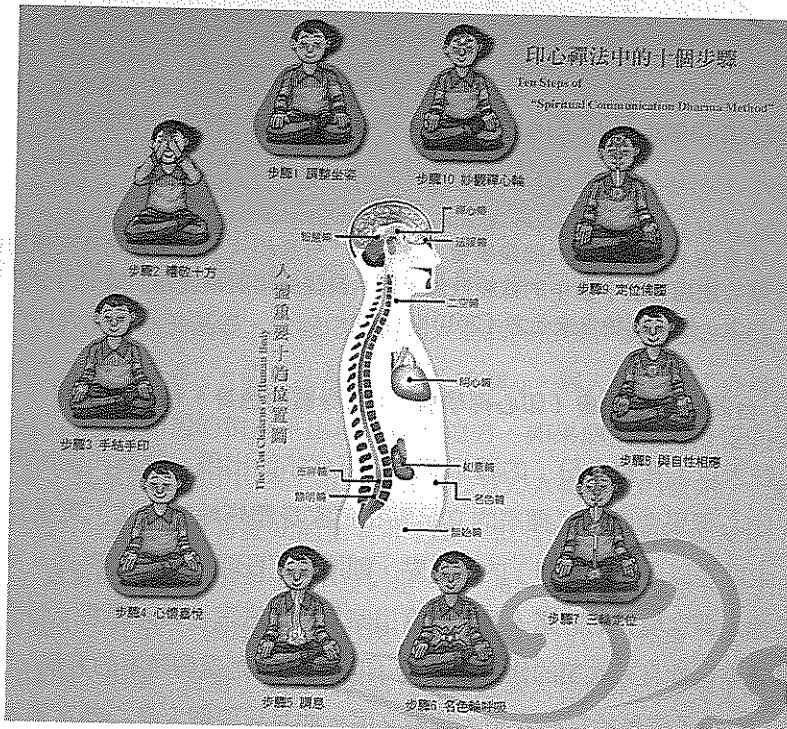


圖 10：印心禪法，透過身體肉身的媒介，在進入禪定時，直接通達清淨的狀態，並進入法身的超越性。照片翻拍自「中研院民族所博物館新興宗教展示區」。本圖版充分呈現印心禪法的主要內涵。（原始來源：綜合自該教團教內各種宣傳品）。

#### (四) 佛乘宗：由經驗瀰漫貫穿世間的法性中直接進入開悟的狀態

這是 1980 年代末期由緣道（羅雷）成立的新興宗派。1993 年羅雷過世前後，這個團體已分裂出至少四個教派。修行法門強調由經驗瀰漫貫穿世間的法性直接進入開悟的狀態，這裡面同時包括了幾項原則：打破身心二元或心物二元，創造出神秘主義式的一體性與一元性；實修實證此一體性或一元性後將進入開悟的狀態。具體來說，如同緣道在〈佛乘宗法要序〉文中第一句所述：佛乘宗為頓入大自在實相理體，圓證一心，即生肉身成佛之圓頓法門。這一個基本原則所產生的社會性意義如下：1.徹底打破宗教身份的階序；2.日常生活成為瀰漫著神秘主義氣息的了悟過程；3.宗教修行的效用可以立即證實，而且是出自於自行流露，不需借重任何外力。

教團中強調「十大一如」的綱目：「大自在王佛為眾生佛性之本元，諸佛法身之總理體，統物理界、精神界之一如，法界萬有皆由之變異生化而然，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。」這是一種打破心物二元的神秘主義式的總體掌握。實際修行的方式，區分為屬於心理層面的「八大加行」（加行〔preparation〕）和屬於生理層面的「九段禪功」兩個部分。簡言之，該法門相信有效操持教內傳授的方法，可以改變身體與心理經驗，而在現世進入悟道的喜悅與超能力（善性 2008）。



圖 11：佛乘宗揭橥「十大一如」的綱目，將宇宙各界面向統合在能打破「二元主義」的神秘性總體掌握之中，其結晶則是反映在該宗所尊崇的法身佛化身「大自在王佛」之形象上，照片中為「中研院民族所博物館新興宗教展示區」陳列的「大自在王佛」佛像。

### (五) 真佛宗：民間信仰的多神崇拜、淨土宗成佛的許諾和密宗的自我成就

這是盧勝彥比照西藏密宗制度而建立教主宗教權威與修行次第的本土新興教團。真佛宗自身定位為佛教密宗，採取更為普及和簡易的參與形式（例如可以隔空皈依）。1975 年開始，盧勝彥開始寫作關於靈魂性質和宗教修行法門的書籍，1982 年自立宗派，以密宗法門（其中以密宗「四加行」法為日常基本功課；進階則接受灌頂和修習更高階的密宗法門）為主要修持依據。在真佛宗中，「法」，也就是「儀軌」，既是召請神明相助而產生靈驗效果的儀式性行為，也是身心自我調整的一種瑜伽修練。在其種類繁多的法中，最核心的是「上師相應法」——以觀想與供養根本傳承上

師（蓮花童子，其化身也就是蓮生活佛盧勝彥），來做為自我成就的一種法門。簡言之，這些法在形式上同時包含民間信仰的神明崇拜、淨土宗（蓮生童子將會接引信徒到西方極樂世界）以及密宗（透過與宇宙佛力間的感應來即身自我成就）的多重特色（丁仁傑 2004：附錄三）。



圖 12：真佛宗，比照西藏密宗的修行儀軌來進行修持，而以蓮花童子作為修持的根本傳承上師。本照片攝自「中研院民族所博物館新興宗教展示區」陳列的「真佛宗法壇」，由真佛宗教內的上師所擺設。

以上，初步總結，這幾個教團的型態類似於圖 4 的分布，其背後都預設了：修行過程中，個人可能直接與「法身」或「自性」或「上師」相應（上師就是「法身」與「自性」的代表），而得以產生現世開悟的狀態，並得以體驗超越現世與彼世的「非二元性」（non-duality 東方宗教思想界

定的「當下的圓滿」)。不過各教團以不同方式具象化了這個過程的內涵，如清海教團強調禪坐中的實證；宋七力教團強調開悟者所能看到的法相化身的真實；妙天教團強調打破名相，直通本質式的頓悟；佛乘宗強調殊相與總相的統一，以及「生機性的」「內在無處不在性」之「非二元性」；真佛宗則是將民間信仰與密宗「即身成佛」的修行法門聯結在一起。我們嘗試以表一呈現各修行法門之間的異同。

表一 台灣五個新興教團修行法門的相似性與分殊差異性

#### 各教團基本關懷的相似性：

各教團以特定方式體驗「無所不在」的「非二元性」(non-duality)，並以這種特定方式做為主要的修煉依據。

清海無上師世界會	強調實證（重個人身體實際驗證）
宋七力顯相學會	強調實相（相信開悟後產生具體分身相片的證據）
台灣禪宗佛教會	打破名相，直通本質，頓悟（重頓悟性的身體感應）
佛乘宗	強調殊相與總相的統一，以及「無處不在」之「非二元性」所具有的一種生機蓬勃（重個人與外界宇宙十方的匯通與感應）
真佛宗	民間信仰與密宗「即身成佛」修行法門的聯結（重神佛護佑、以身體與宇宙神力的相應為法門）

在各教團背後，我們看到與漢人傳統民間信仰（重感應靈驗）的密切關係，連結到道教內丹（身體氣脈的修煉），以及佛教密宗（即身成佛）、禪宗（頓悟）、甚至是華嚴天台思想（念念中有大千世界、大千世界與個人相融）。這也是社會進入現代工商業的舞台後，新興教團極為蓬勃發展的實況，各教團領導人在新的供需形式變化之下，配合漢人既有的內在宗教發展邏輯，試圖將傳統宗教法門加以普及化的結果，也呈現出了目前我們觀察到的當代台灣宗教市場。這一部分可以參考圖 13。

1. 民間信仰：對治鬼的驅擾；與保護神結盟：超渡祖先
2. 禪宗法門：反規則，直通本質，頓悟
3. 密宗法門：親身修證，即身成佛
4. 天台、華嚴：殊相與總像的合一，宇宙內無所不在的「非二元性」
5. 清 海 無 上 師：實證
6. 宋七力顯相協會：實相
7. 妙天印心禪學會：心法相印，直通本質
8. 佛 乘 宗：「內在性/非二元性」的生機化
9. 達摩彥真佛宗：民間信仰中加入密宗修行體系  
神祕主義

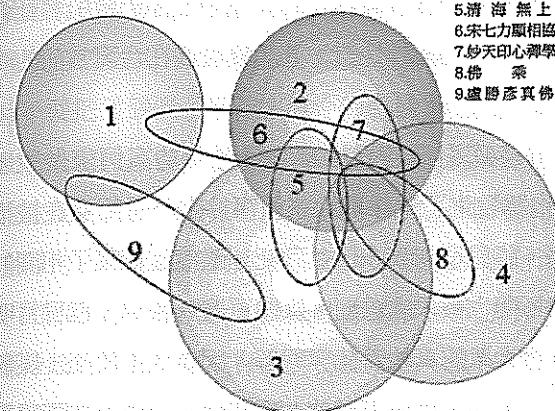


圖 13：本圖呈現各教團修行法門與傳統宗教修行方式（民間信仰、禪宗、密宗與天台華嚴神祕主義）之間的關係。每一個新興教團事實上都綜合了幾種傳統宗教修行方式，這些傳統方式如民間信仰的與神明結盟和追求靈驗、禪宗的直通本質與反對僵化的規則、密宗的親身修證和即身成佛、天臺華嚴思想強調宇宙與個體間在神秘境界上的統合等。各教團統合這些傳統方法後又各有所強調，本示意圖嘗試表達出這種修行法門上的綜合性，以及新興教團與傳統宗教間的連續性。

總結來說，各教團對於個人此世能夠獲致修行成就的許諾或期望，經由教主的展演，與修行體驗的分享，使得「信徒對修行方法所產生的信心」、「教主的權威」、「集體服從性的氛圍」，產生了某種相互增強的關係。這種相互增強性，也在與傳統宗教修行法門彼此銜接的修辭中，具有了歷史性與集體性。

## 八、代結語：日月明功的信仰邏輯

本文嘗試將新興宗教研究與當代漢人社會脈絡互相結合，並且分析當代台灣新興宗教的發展現況。在結語中，針對目前仍持續發展與引起社會

爭議的新興宗教現象，我將試圖以相關案例的說明來突顯本文的立足點與理論立場。總結如下：當代台灣新興宗教有歷史延續性；它在教義與實踐上有新的綜合形式；台灣新興宗教多有內在的非抗爭性卻仍會引發社會爭議；它具有本土色彩的克里斯瑪崇拜性質；其組織發展在台灣當前的時空狀態中往往會陷入特有的困境與矛盾。

筆者將借用 2013 年年底引發各界注意的日月明功案例來做說明。2013 年十二月間，彰化縣發生了一件重大宗教事件，一位婦女在被稱作是日月明功的教團內部，將兒子拘禁多日並致死。雖然這個案子相關的當事人已遭起訴，教主陳巧明也被求處重刑，媒體更廣為報導，但日月明功這個團體並沒有得到社會大眾認真地看待與理解。因為致人於死，媒體一面倒地加以負面報導。顯現在事實層面以外，現代理性社會存在隔絕與神秘的殘留區塊，立刻捕捉到社會大眾的好奇心，也暴露出當代台灣社會對於新興宗教團體的嚴重偏見。<sup>9</sup> 人們不瞭解，是什麼樣的組織，讓人願意以高會費加入？並且甘心服從領導人陳巧明？邪教、洗腦、心靈控制、斂財、社會黑暗角落等這些既負面又神祕的名詞，已成為媒體報導中廣為使用的語彙。雖然在這個新聞事件中確實造成將人虐待致死的結果，但事件發展的背後，包含複雜的文化與社會邏輯，不是單憑洗腦或邪教等概念就可以概括。

作為本論文的結語，或許可以藉由這個新聞事件背後所涉及的新興宗

教運作邏輯，具體而微呈現本文相關理論與經驗性指涉的摘要及反思。

當然，在蒐集到更多資料以前，我們無法判斷這是什麼樣的團體，也難以判斷在地方性的脈絡裡，為什麼這個團體能招攬到百位以上的信眾？而信眾們又是以什麼樣的心態來參加這個團體？不過，如果把歷史拉長，同時不要把這個例子當作突發性的個案，也許由漢人地方宗教的既有傳統以及加入當代社會生態的檢視，我們可以就幾個面向來進行推測：這個團體的發展是基於什麼樣的宗教傳統？而這個團體到了當代台灣社會，在階段性轉化，以及組織調適等各方面又可能遇到了什麼樣的問題？

如前所述，歷史上，漢人社會當中各種信仰與宗教聚會都處於相當多元與分歧的狀態，雖然存在儒釋道之名，但各式各樣的小型修行團體，融合各類傳統，祭拜不同的神明，也有不同的修行方法，而且往往是在修行經驗較為豐富的領導者指導之下才發展起來。在地域性脈絡裡，各團體之間往往也能和平共存，並且在一定程度上，也填補了地方民間社會裡道德教化與情感凝聚等層面上的空缺。雖然宗教團體常常會和政治體制產生摩擦，但多半時候，在地方性的脈絡裡，各類修行或道德復振團體，還能夠與政治權力維持某種相對容忍或相對疏遠的情況。以上這些情形，與傳統西方國家差異很大，因為當國家具有正統教義和壟斷性的教會組織時，任何新的宗教結社，都將會是對主流政權和主流教會的挑戰。不過，即使如此，西方社會自馬丁路德宗教改革以後，也步入了各類教派團體此起彼落的時代，只是這些新興教派團體，顯然與主流社會之間存在著緊張關係，在這種緊張性當中，新興教派往往也會批判既有團體在道德與精神層次上的墮落（事實上它們往往是以此批判性的訴求而開始建立的），並也因為存在著批判性的訴求，而嚴格要求成員的參與資格和忠誠度。

不過，我們已經指出，基督教社會裡的這種教派參與形式，似乎不是漢人民間社會結社活動裡的主流。在傳統中國，如同前面所引述美國歷史學家 Susan Naquin 所指出的，為了適應不同的地理與政治環境，在 18 世

<sup>9</sup> 筆者當時曾嘗試投書多家媒體與雜誌，文章重點在於：希望能更完整的正視基層民眾的信仰邏輯，並在這個基礎上再來對宗教團體所引發的社會事件評斷。但顯然，這個論點完全沒有被刊登出來的可能。反而當時報章媒體登出的文章，是對新興宗教團體的負面批判。例如東海社工系資深教授彭懷真投書（刊登於 2013/12/21 中國時報時論廣場）的文章題名為〈當輔導老師成加害者〉，內文寫道：「涉嫌虐死高中生詹淳寓的共犯，有 3 位老師。……尤其涉案老師具有輔導或護理背景，在校教的是生涯輔導、生命教育及健康與護理等課程。……這怎麼解釋？讀完博士後，我曾經在監所擔任心理輔導老師，接觸上千個案例，還沒遇到這樣的加害人。」

紀至 19 世紀初期的中國，民間教派逐漸發展出兩種不同的基本型態，前者是所謂的「念經型」，有較具體而活躍的經常性聚會，宗教實踐常模仿佛教吃齋念佛的形式；後者是所謂的「氣功打坐型」，結構鬆散，以打坐和練功為主，內部橫向的互動較少而以直線的師徒關係為主，通常沒有固定聚會時間和場所，亦無固定經典，不會特別強調素食，而較強調打坐、運氣、或練功等對身體和延長壽命上的效驗，通常相信教主具有特殊的能力和出身。

就宗教組織發展邏輯來講，氣功團體強調身體與醫療上的效果，領導者和信眾比較像是醫療者和客戶之間的關係，教義形式相對簡單，組織結構通常也較為鬆散。不過筆者前面也已經指出，我（2001）由清海無上師世界會的個案中發現，傳統中國這種二分法式的宗教參與模式，到了當代台灣社會，二者間的界限已漸趨模糊，也就是方法的簡易與否已不是區別修行模式的主要理由，這和印刷術的普及與民眾教育程度提高等因素間存在一定的關係。

我們也可以進一步想像，現代社會的打坐練功團體，固然在發展策略上可以選擇較有彈性與入會標準較為寬鬆的參與方式，但出於民眾教育程度的提高和參與者參與期望的提高，當會員數目達到一定程度，以及資源募集的管道相對穩定以後，通常教團組織可以更無阻礙的加強組織與外界的分野（也就是提高成員的水平和參與時所要付出的各種成本），在宗教實踐上這可能包括了要求嚴格吃素、打坐時間長度、定期的集體共修等，甚至是收取較高的會費等，以穩固組織持續發展的基礎，和明確定位組織的宗教宗旨與特色。這雖不是現代社會新興宗教組織運作原則的必然性發展邏輯，但至少在現有的社會條件下，是各種可能選取的組織發展策略中相當有效的一種。

不過，在當代社會分化過程中，宗教已愈來愈退出公眾生活；但另一方面，宗教私人化的結果，並不見得會表現為個人生活的理性化和世俗

化，反而是個人在私領域中，其信仰活動有可能表現得更執著，甚至進而在大社會中，創造出極端的集體性聚集，這種極端的集體性聚集，相對於主流理性化的社會，似乎又存在著矛盾性。況且，私人化生活空間的集體性聚集，愈益脫離傳統的公眾生活空間，就像關起門來練功的「默園」，成為完全不受公眾監督也完全不用承擔地方責任的神祕氣功團體。

由外界來看，具有神通的教主，以及信眾對於教主的忠誠與迷戀，處處展現為「非理性」。在傳統社會，具有特異功能的醫療者，或緊或鬆地仍與主流社會維持著某種和諧和價值觀相互增強的關係。但當代社會裡小團體的權威集中與控制，雖然是以個人私領域的聚合為基礎，但在組織發展過程中，當面臨外在世俗社會的壓力，而又當組織中的領導者想要進一步維繫這個脆弱的組織界線時，有可能展現為更為嚴格的內部監督和強制性服從的要求，以確保信眾對於修行法門的信心，並鞏固中央領導權威。

提高了領導者的權威，也形同提升信眾對於內部修行方法的信心，所以不只是領導者自我確信自身的領導魅力與超人能力，這也是信眾自我信心建構的一部分。在教主權威感染下，信眾與信眾之間的情感紐帶也會更緊密，並將信仰元素應用到生活中的每一部分，尤其是關於家庭價值與性別角色上，以及對於第二代信眾（第一代信眾的小孩）之教育內容的重視上。個人對自己和自己周邊親近者的身體控制會具有更為強烈的道德性視野，最終成為道德的極端主義者，以及成為整體社會裡的「認知上的偏離者與少數者」。這或許就是我們由日月明功今日的現況裡所看到的現象。

當在漢人文化傳統中，要創造出一個與社會具有嚴格區隔的教派組織有著先天上的困難，再對照於當代商業社會，媒體或社會大眾以放大鏡檢視新興教派中的教主崇拜現象，整體來說，社會性或文化性的氛圍對於新興宗教的存在很不友善。而為了組織的存續，新興教團必要創造出某種「非理性層次」的情感與象徵的統合性，這往往又是繼續強化教主的權威和嚴格不可踰越的組織界線，但在特定時空中發生的文化矛盾和社會衝突

是不可避免的。

不過，由樂觀的角度來看，組織內部雖然經常出現強制性的權威，但它仍然有可能朝向信眾與領導者之間更具有交互性與合作性的交流，而不是以強制性的關係來加以穩固。在這個立足點上來看，我認為，特殊社會與文化生態中，宗教法令的輔導與介入似乎有其必要，這並不必然成為國家權力對於民間團體的監督與干涉，而是公權力對於一般民眾信仰空間最後防線層次上的保護。行政院 2002 年三月通過「宗教團體法草案」，並在 2009 年於立法院完成一讀程序，但在宗教界無法達成共識的情形下，法案擱置至今，政府對於多數新興宗教團體還是多以一般性社團法人或財團法人來加以登記或管理，地方行政單位下的神壇或小型修行團體，則多半是處於被動登記的狀態。面對社會各個角落廣為分布的小型或中型修行團體，如何在既保護領導者宣教自由、允許宗教組織擴張與成長、與保護信眾的人身與財產的情況下，仍讓各類宗教團體可能在特定社會情境中有著較平衡與協調的發展，似乎已是當前社會愈來愈難以迴避的課題。

## 參考書目

丁仁傑

- 1999 《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：聯經出版公司。
- 2001 〈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。
- 2004 《社會分化與宗教制度變遷——當代台灣新興宗教的社會學考察》。台北：聯經出版公司。
- 2009 《當代漢人民眾宗教：論述、認同與社會再生產》。臺北：聯經出版社。
- 2013 《重訪保安村：漢人民間信仰的社會學研究》。臺北：聯經出版社。
- 2014 〈當代台灣新興宗教的信仰體系及其「可信性」：五個新興宗教團體的考察〉，《新世紀宗教研究》，12（3）：1-35。

井上順孝

- 1994（日文），新宗教の展開，頁 165-196，於井上順孝編，《現代日本の宗教社会学》。日本京都：世界思想社。

宋七力

- 2010 《法身顯相集》。臺北：圓融企業社。

宋光宇

- 1983 《天道鉤沈》。台北：元祐出版社。

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〉，《中研院民族學研究所集刊》56：1-28。

妙天

2004 《禪坐入門》。臺北：禪天下。

陳淑娟

2007 〈靈性非宗教，轉化非救贖：對台灣新時代運動靈性觀的社會學考察〉。《臺灣宗教研究》6(1): 57-112。

善性

2008 《佛乘宗大自在無上心要》。臺北：一葉文化。

董芳苑

1986 《認識台灣民間信仰》。台北：長春文化事業公司。

鄭志明

1998a 《台灣民間宗教結社》。嘉義：南華管理學院宗教文化研究中心。

1998b 《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。

1999 《台灣新興宗教現象——傳統信仰篇》。嘉義：南華管理學院宗教文化研究中心。

2000 《當代新興宗教——修行團體篇》。嘉義：南華大學宗教文化研究中心。

瞿海源

1989 〈解析新興宗教現象〉。收於《台灣新興社會運動》，徐正光、宋文里合編，頁 229-243。台北：巨流圖書公司。

Barker, Eileen

1998 New Religions and New Religiosity. In *New Religions and New Religiosity*. Eileen Barker and Margit Warburg, eds., pp. 10-27. Denmark: Aarhus University Press.

Barker, Eileen and Margit Warburg (eds.)

1998 *New Religions and New Religiosity*. Denmark: Aarhus University Press.

Bromley, David G.

2007 *Teaching New Religious Movements*. New York: Oxford University Press.

Campbell, C.

1972 The Cult, the Cultic Milieu and Secularization. In *Sociological Yearbook of Religion in Britain*. M. Hill, ed., pp.119-136. London: SCM Press.

Daschke, Dereck, and Ashcraft, W. Michael

2005 *New Religious Movements: A Documentary Reader*. New York: New York University Press.

Dobbelaere, Karel

2002 *Secularization: An Analysis at Three Levels*. New York: P.I.E. Peter Lang.

Durkheim, E.

1951 [1987] *Suicide: A Study in Sociology*. Translated by J.A. Spaulding and G. Simpson. Glencoe, Ill.: Free Press of Glencoe.

1969 [1898] Individualism and the Intellectuals. Translation of 1898 article by S. and J. Lukes with note, in *Political Studies*, XVII: 14-30.

Fichter, Joseph

1951 *Southern Parish*. Chicago: University of Chicago Press.

1954 *Social Relations in the Urban Parish*. Chicago: University of Chicago Press.

Finke, R.

1997 *The Consequences of Religious Competition: Supply-side Explanations for Religious Change*. In *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. L.A. Young ed., pp.46-65. New York: Routledge.

Finke, R. and Stark, R.

1992 *The Churhing of America 1776-1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick, NJ.: Rutgers University Press.

Friedman, Jonathan

1994 *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage Publication.

Glock, Charles Y.

1962 On the Study of Religious Commitment. *Religious Education* 62(4): 98-110.

Gregory, Peter N. and Patricia Buckley Ebrey

1993 The Religious and Historical Landscape. In *Religion and society in Tang and Sung China*. Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory eds., pp.1-44. Honolulu: University of Hawaii Press.

Heelas, Paul

1982 Californian Self-religions and Socializing the Subjective. In *New Religious Movements: a Perspective for Understanding Society*. Eileen Barker ed., New York: Edwin Mellen Press.

Hervieu-Leger, Daniele

1998 Secularization, Tradition and New Forms of Religiosity: Some Theoretical Proposals. In *New Religions and New Religiosity*. Eileen Barker and Margit Warburg eds., pp. 28-44. Denmark: Aarhus University Press.

Hunt, Stephen, Hamilton, Malcolm and Walter, Tony

1999 *Charismatic Christianity: Sociological Perspectives*. New York: St. Martin's Press.

Inoue Nobutaka (井上順孝)

1991 Recent Trends in teh 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.

Johnson, B.

1963 On Church and Sect. *American Sociological Review* 28: 539-549.

Johnson, L.R.

2007 (8rd edition). *Religion in Society: a Sociology of Religion*. Upper Saddle River, N.J.: Pearson/Prentice Hall.

Jordan, David K.

1985 (1st edition 1972, by University of California Press.) *Gods, Ghosts, and Ancestors: the Folk Religion of a Taiwanese Village*. Taipei: Caves books; Berkeley, CA.: University of California Press. (《神、鬼、祖先：一個台灣鄉村的民間信仰》，丁仁傑譯。臺北：聯經出版社，2012)

Lewis, James R. (ed.)

2004a *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. New York: Oxford University Press.

2004b Overview. In *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. James R. Lewis ed., pp.3-15. New York: Oxford University Press.

Naquin, Susan Naquin

1985 The Transmission of White Lotus Sectarianism in Late Imperial China. In *Popular Culture in Late Imperial China*. David Johnson,

- Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski, eds., pp. 255-291.  
Berkeley, CA.: University of California Press,
- Overmyer, Daniel L.  
1976 *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China*.  
Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. (《中國民間宗教教派研究》，劉心勇等譯。上海：上海古籍出版社出版，1993)
- Partridge, Christopher  
2004 *New Religions: a Guide*. New York: Oxford University Press.
- Roof, Wade Clark  
1999 *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton, NJ.: Princeton University Press.
- Saliba, John A.  
1995 *Understanding New Religious Movements*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Sasaki, Masamichi and Tatsuzo Suzuki  
1987 Changes in Religious Commitment in the United States, Holland, and Japan American. *Journal of Sociology* 92(5): 1055-1076.
- Stark, Rodney and Glock, Charles Y.  
1968 *American Piety: The Nature of Religious Commitment*. Berkeley: University of California Press.
- Wallis, Roy.  
1984 Three Types of New Religious Movements. In *The Elementary Forms of the New Religious Life*. pp.9-39. London: Routledge and Kegan Paul.
- Weber, M.  
1963 [1922] *The Sociology of Religion*. Translated by E. Fischoff. Boston: Beacon Press.
- Westley, F.  
1983 *The Complex Forms of the Religious Life: a Durkheim View of New Religious Movement*. Chico, CA.: Scholars Press.
- Wilson, B.  
1973 *Magic and the Millennium*. New York: Harper & Row Publishers.  
1982 *Religion in Sociological Perspective*. Oxford University Press.
- Zurcher, Eric  
1980 Buddhist Influence on Early Taoism. *T'oung Pao* 65(1-3): 84-147.