

臺灣研究叢刊

社會分化與宗教制度變遷

當代台灣新興宗教現象的社會學考察

丁仁傑◎著

自序

關於新興宗教的議題，涵蓋的層面相當複雜，要釐清當代台灣，尤其是在1987年解嚴以後所發生的各種宗教現象，筆者覺得至少應就三個層面以及這三個層面之間的交互關係提出分析。這三個層面是：第一、傳統華人社會中民間宗教所具有的基本符碼及其間的相互關聯性；第二、台灣社會社會分化之過程及其在宗教方面所產生的相關社會效應；第三、當代大眾文化在台灣的出現，以及相關的文化工業產生，進而使得宗教與媒體結合，產生所謂「模擬宗教」之後，宗教現象，以及宗教與社會關係等等所發生的一連串變化。而就這幾個層面而言，雖然既有的研究已有一些，但因為時空環境的變化快速，許多新興的宗教現象接二連三的出現，使得我們有必要在當代這個時間點上，重新回過頭來在各個層面以新的角度來對台灣的宗教活動加以分析與討論。就此而論，本書僅是就前述的第二個層面，也就是社會分化的有關層面，做了非常初步的探討，但是在理論與經驗資料上皆還不夠完整。雖然水平有限，個人還是希望這本書能產生拋磚引玉的效果，使更多人注意到新興宗教研究這個領域在經驗上的多彩多姿與在理論上的亟待開拓。

就在本書將要出版的前夕，台灣當代的宗教場域又發生了幾個重要事件：一件是2003年年初宋七力案宋七力被判無罪，這是大眾文化的擴張，也是政府與民間、菁英與大眾、法律與道德之間的

界限開始重新畫界的開始；另一件則是現代社會中的災難與風險，自1999年的921大地震以後，2003年4月，SARS疫情又襲擊了台灣，在這些過程中，台灣社會中的宗教團體，成為社會在面對災難時，主要的災難論述者、社會服務提供者和集體意識的維繫者（參考筆者2003b）。在這些事件以及社會新需求的刺激之下，宗教在新的社會結構中所扮演的角色愈來愈鮮明，而它發揮其功能的機制和過程，卻也愈益呈現出和傳統社會中有所不同的新風貌。新興宗教，或者說社會分化過程中新興的宗教現象，已經成為我們了解當代台灣社會時一個不可或缺的鏡子，因為它明顯的反映出華人民間社會的基本性質與變遷模式。本書此時此刻的出版，已經落後時代的腳步不少，但卻也顯示出我們很迫切的需要和相關議題有關的討論與反思。

本書各章，有些是新作、有些是舊作，但整本書的連結與貫穿，則是全新的。

各章初稿多半曾在各種討論會與研討會上發表，其中第三章、第五章與附錄二初稿分別發表於三個正式的研討會：一、2001年台灣歷史學會主辦之「邁向21世紀的台灣歷史學——反思與開拓研討會」；二、2001年中研院民族所舉辦之「人類學與漢人宗教研究研討會」；三、2000年台灣宗教學會主辦之「台灣的宗教研究最新趨勢學術研討會」。感謝與會時各方研究者所提出的批評與建議，這些意見多半已呈現在我後續的修訂中。至於本書各個文章原來發表的出處，第二章與第六章曾發表於《台灣社會研究季刊》（分別是2001: 41期與2003: 49期）；第三章曾發表於台灣歷史學會主編之書籍《邁向21世紀的台灣歷史學論文集》（2003: 稻鄉出版社）；附錄一曾發表於《思與言》（1998: 36卷4期）。這裡一方面要感謝這些刊物或單位之匿名評審，提供許多寶貴修改意見，使我能夠修訂文章

中的疏失；一方面也要特別感謝以上各個單位的准予本人轉載有關文章。

本書的能夠順利完成，要感謝很多人的協助。雖然沒有能夠得到一些新興宗教團體的正式同意，這使研究進行起來困難不少，我還是要感謝清海無上師世界會（我個人曾對其中50位參與者進行訪談）與盧勝彥真佛宗教團（相關訪談仍在進行中）中許多個別信徒的同意接受我的訪談，使我累積了不少豐富的資料，得以更深一層理解為什麼人們對於新興宗教可以產生如此強烈的認同與歸屬感。當然這些訪談都是不記名的，我非常感謝這些受訪者對我的包容與協助。

許多人的啟發與鼓勵使我獲益匪淺，包括我博士班的指導教授 Jane Piliavin、大學時代的導師鄭為元老師、台灣新興宗教研究的重要開拓者瞿海源老師、中研院民族所所長黃應貴，以及民族所內領域相近的研究人員林美容、胡台麗、余舜德、張珣、葉春榮、余安邦、陳茂泰、林開世等等，都對我的研究有著一定程度的鼓勵與協助。感謝本書兩位匿名審查人的細心指正及提供寶貴修改意見。還要特別感謝林本炫教授，本書中有三篇文章（第二章、第三章與第五章）在會議中發表時是由他來擔任評論人的，他仔細的看出我文章中所犯的各種誤謬之處，並提出了中肯的改進之道。

在本書資料收集與概念澄清的過程裡，有不少前輩與朋友曾提供協助，他們是盧蕙馨、張振興、蔡麗茹、楊嘉銘、邱彥貴、溫金柯、陳美華、趙星光、郭文般、林瑋嬪、王鈞、黃駿、黃厚銘、林立仁、廖麗瑩等諸位女士先生，以及其他許多熱心幫忙的朋友們，在此我要一併謝謝他們，另外還有不少友人曾在個別的問題上給我提供寶貴的資料和意見，我在這裡無法一一列出他們的大名，不過我要在內心向他們致上深深的謝意。

本書相關研究執行期間，曾獲國科會研究計畫經費之補助，計畫編號分別為NCS90-2412-H-001-013；NCS-91-2412-H-001-016；NSC-92-2412-H-001-019。本人特別在此表示感謝。

本書得以順利出版，感謝聯經出版公司執事們的辛勞，以及中研院民族所助理楊欽堯、蕭汶淇、錢美文、傅聖樺、張芝怡等人在我研究過程中的協助。楊欽堯在歷史方面知識豐富，提供我不少有用的資訊，本書的專有名詞索引，則透過他的協助而完成。蕭汶淇協助完成本書各種圖表的製作、書目整理、以及人名索引部分。此外在研究過程中，楊欽堯與蕭汶淇都曾幫我整理了數份訪問稿。我在這裡要感謝研究助理們對我研究上的長期協助。

感謝我的內人，她長期支持我的研究，與我討論有關問題，還幫我整理了不少訪問稿，我不知道該如何來感謝她。

筆者才疏學淺，水平有限。書中錯誤及不妥之處一定不少，尚祈方家及讀者不吝批評指正。

丁仁傑

2004年6月於台北南港

目次

自序	i
第一章 導論	1
一、關於本書的書名	1
二、新興宗教以及新興宗教研究	8
三、台灣宗教以及台灣的新興宗教	9
四、世界宗教發展過程的基本軌跡	12
五、考察台灣宗教變遷的幾個不可忽視的重點	17
六、到底怎麼定義所謂的新興宗教？	24
七、不同分析工具的相互結合與交叉運用	27
八、對於當代台灣新興宗教現象的一個初步說明與分類	36
九、考察台灣新興宗教在理論上所可能會產生的貢獻	52
十、本書的主要內容	54
第二章 當代台灣社會中的宗教浮現：社會分化過程與台灣新興宗教現象	61
一、前言：影響當代台灣宗教活動之制度性層面的變遷	61
二、關於社會分化概念的相關理論遺產	67
三、宗教制度在傳統華人社會中結構性位置的變遷：一個簡短的歷史回顧	76
四、台灣近代的社會分化過程與宗教制度的演變：一個類型學上的討論	88
五、當代台灣宗教發展的現況：進一步實例的說明	101
六、本章摘要與討論	112
第三章 台灣歷史發展過程中所出現的主要宗教型態	129
一、前言：再論新興宗教研究的研究傳統	129
二、台灣歷史重層化過程及其中不同宗教行動類型的呈現	136
三、就與台灣當代新興宗教現象相關的研究觀點所做的局部性考察	199
四、本章結語	210
第四章 社會變遷中宗教行動模式內在邏輯的轉變：一個中間考察與回顧	213
一、前言	213
二、關於六種宗教行動類型基本性質與運作邏輯的表格式的呈現	214
三、關於本章討論的基本性質與內容	224
四、一些關鍵的時間點	226
五、介紹Robert Bellah 有關宗教演化的觀念	229
六、台灣宗教發展實況與Bellah宗教演化類型間的一個對照與比較	234
七、台灣社會社會結構分化過程中宗教部門的「浮現化」與「專門化」	239

八、關於人間佛教議題的討論	250
九、「在家人與出家人地位並重的正統教團」和「克理斯瑪教團」的出現及其社會意涵	260
十、第三章與第四章的共同摘要	264
第五章 由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：透過「清海無上師世界會」教團所做的相關考察	273
一、前言	273
二、關於宗教發展的幾個概念運用上的問題	276
三、傳統華人社會中的各種新興民間教派	280
四、一個當代台灣的新興宗教團體——「清海無上師世界會」	299
五、由傳統社會中的民間教派到現代社會中的新興宗教	316
六、本章摘要	349
第六章 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	353
一、前言	353
二、新酒或是舊酒？	356
三、傳統華人社會中宗教文化的發展型態	361
四、華人文化脈絡中「清海無上師世界會」教團的發展	373
五、台灣社會文化脈絡中的「宗教信仰個體化」	401
六、本章討論與結論	409

第七章 結論	421
一、本書主要內容與相關發現	421
二、進一步的補充說明	434
三、再論本書的主旨與貢獻	440
四、台灣宗教在未來的發展趨勢	444
五、本書的限制以及未來研究的展望	452
附錄一 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	457
附錄二 「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	525
附錄三 對於盧勝彥真佛宗教團的一個初步介紹	541
參考書目	609
索引	653

第一章

導論

一、關於本書的書名

本書主標題：「社會分化與宗教制度變遷」，副標題：「當代台灣新興宗教現象的社會學考察」。對標題的意涵，在此先做一說明。

就主標題所涉及的幾個層面：一、社會分化，最簡略的講，指的是「社會上不同的部門，開始各自扮演著自身的特殊功能，而相互區別開來的過程」。這個過程雖主要是由近代的西方社會開始產生，但是目前已影響到全世界人類的生活。在此過程中，社會結構的配置，逐漸由一個同一性的體制裡產生分解或脫離，而接著產生相對自主性的各個次領域。本書主要觀照點，即在將這一個過程放在台灣的歷史與社會脈絡中加以檢視，並注意到與宗教層面有關的一連串組織型態和行為實踐方面的轉變。

二、對於社會分化所引起的宗教層面上的轉變，我們是以「宗教制度變遷」之名來加以辨識。「制度」此一名稱，存在著各種不同的定義，在社會學裡，一般指的是在人際互動中已經成為規律性而不斷重覆出現的行為模式。依據功能論的說法，一個社會的維持，有其「功能要件」需要達成，對應於這些「功能要件」，於是有幾種制度在維繫社會整體生存方面通常扮演著重要角色，像是家

庭、經濟、政治、教育、宗教等等。

就此來看，如果就常被引用到的Geertz(1966: 4)對於宗教的定義再加以引申，由功能論的角度來看，我們或許可以說，宗教制度的主要內容，是一套建構意義與秩序的象徵符號及其衍生的各種規範與角色規定，它有助於個人與集體建構意義，並且神聖化或正當化社會既有的組成方式。不過「制度」這個名詞，所可能包含的範圍還是相當廣，同時涵蓋抽象與具體層面，於是角色、規範、習俗、法律、組織運作程序、或具體的組織等等，都可以被視做是一種制度。

在本書中，雖然制度所指的都是那些和規律性互動模式有關的事物，但在不同討論脈絡裡，會有不同的具體涵義。在各章節裡，為了避免混淆，我們將不再以制度之名來進行討論，而盡量以較具體的層次來進行考察與分析。像第二章中所討論的主要是宗教象徵符號與其它社會制度間邊界改變之議題，在其中，制度指的是宗教場域自我維持及與周邊產生疆界的相關設定；第三章、第四章、附錄二與附錄三中所討論到的宗教制度，是指宗教組織中的權力分化和「媒介性救贖」模式(見第四章)；第五章、第六章與附錄一中所討論到的宗教制度，是指宗教象徵符號背後「模式性的詮釋方法」，在該章中我們發現到，當宗教在整體社會中扮演功能有所改變時，宗教象徵符號將會被重新詮釋，信眾的宗教行為，也就是在新情境中的制度性行為模式，也會跟著發生改變¹。

三、筆者所提出的「宗教制度變遷」，在本書中，主要是以

¹ 此外，也要稍加釐清的是，本書中所指的制度性宗教，是指有長期之正式與固定組織，及有固定教義的宗教型態，與此處所提到的較為廣義與抽象性的宗教制度，其中都出現了制度二字，彼此間所涉及的層面或許有關，但二者是完全不一樣的概念。

「社會分化」過程為主軸，來觀察因為此過程而產生的各種宗教制度層面之變化。能夠產生宗教制度變遷的原因很多，本書所關心的焦點，是台灣社會分化的歷史與社會過程中，隨著宗教制度所占結構性位置以及宗教象徵符號凝聚方式的變化，所產生的一連串後續變化。簡言之，社會分化過程是我們主要的觀察與討論脈絡，我們所關心的宗教變遷議題，也是以社會分化為焦點而加以衍申的。這可以說是一種「結構啟動」(structural initiating)的分析立場，也就是由特定社會脈絡中，宗教在社會中結構性位置的改變為著眼點，來觀察並解釋現有的各種宗教現象。

四、在「結構啟動」的分析角度裡，變遷的核心來源來自於社會分化過程。整體社會為何會出現分化，在不同社會脈絡中有不同情況，難以一概而論，像是人口增加、專業化組織的出現、工業化、都市化、政治革命、自由流動資源的出現、多權力中心的競爭等等，都是刺激社會分化的成因(見第四章)。台灣的社會分化，自日治時代即已開始，目前之社會分化趨勢的加劇，是全球化競爭與現代化社會過程中被迫發生的結果，在政治上這和威權統治的正當性基礎產生內在性轉變，在經濟上這和採行資本主義並引進現代化組織等等都有密切關連。

換言之，以社會分化來觀照宗教變遷，變遷的核心來源，也就是來自於「界限」(boundary)的劃定。宗教制度如何與其它制度間劃定界限，乃會決定性的影響相關的行為與實踐。宗教制度本來就必然會參與其它制度的運作，因為宗教涉及到的是整體社會權力正當性與神聖化之層面，所以並不只是在宗教制度內有所活動。但是即使如此，宗教制度與其它制度之間的關係模式，還是有多種可能，宗教制度要以何種方式來自我維持、並以何種方式來介入於其它制度，在不同歷史時空中，存在著很大差異。

而在社會分化趨勢之引導下所呈現的情況是，整個社會已不存在一個統一的標準來使整個社會達到一個「最佳」(optimal)狀況，在已分化之社會裡，首先由各個次領域在自身的範疇內來達到最佳狀況(所謂的「次領域內的最佳狀況」[sub-optimal])，再由各個次領域間來進行協調與合作(Knight 1992: 15-16)。在這種社會運作模式裡，當然不同次領域間的衝突與矛盾也就必然會出現。

社會分化本是目前東西方社會中都正在發生著的過程，社會分化使宗教制度成為社會中一個「區隔性」(compartmentalization)的實體，這是一個世界各地的共通現象。但是對於台灣的宗教制度變遷來講，它又有其特殊的作用方式，這是因為傳統華人社會中的主導性宗教是「混合性」的，其乃不同於西方傳統社會中早已有著以制度性宗教為社會中之主導性宗教的情況，相比之下，在台灣社會，在主導性宗教活動由「混合性宗教型態」到「制度性宗教型態」的轉變中，宗教的退縮或是擴張，與西方社會中所曾發生過的情形有很大差異，這些差異主要表現在當代台灣社會中：原傳統社會中的主流性宗教(也就是「宗法性傳統宗教」，見第二章)並未能產生有效的對抗性舉動來對抗社會世俗化的發展趨勢；原傳統社會中的非主流性宗教，已漸取代原傳統社會主流性宗教之位置而獲得蓬勃發展；原傳統社會中之非主流性宗教在取代原傳統社會主流性宗教之位置時，其宗教文化仍與原傳統社會主流性宗教之內容相當接近；在新的以制度性宗教型態為主的宗教環境中，民眾之宗教行為固然在教義認知與身分認同上有加重之趨勢，但對於宗教參與的過程有隨機性的傾向(端看其周遭網絡性質而決定)，是以修行的有效性，而非教義之理念為參與時主要的考量點，這一方面是因為前一個情況所造成的各宗教團體間的實質差異相對而言較小，一方面是因為傳統混合性宗教中的宗教實踐模式仍被保留與傳遞了下來。

出於這些基本差異，也因之我們不能直接借用西方文獻來說明台灣當代的各種宗教現象，而有必要結合台灣本身的歷史與文化環境，重新來考察在台灣社會分化過程中，宗教層面所相應產生的一連串制度性變遷之面貌。

五、至於變遷的主要內容，已分布在本書各章的討論中，這些變遷，反映出在台灣這個特定的時空脈絡裡，社會分化過程所產生的宗教制度性變遷之形貌，及其在民眾宗教行為上的相關影響，而這些變遷之間，彼此間也有著高度的相關性。在本書中所討論到的一些較典型的例子，舉例來說有：宗教制度叢由混合性模式至成為制度性模式；宗教團體由組織界限模糊至成為與外界界限愈益清楚；宗教組成以地域性的社區組合為主，至成為超越地域性的一般組織；宗教團體由正式負有教化社會大眾的功能與角色，至成為不再明顯扮演相關角色；宗教身分由社區歸屬形式至成為志願參與形式；民眾宗教參與形式由同時多重團體參與至成為同時僅以單一團體為主要參與對象；在整體社會中宗教場域的主要性質，由一個地區中具有文化發展引導性的對於神聖領域的保存與創造，至成為與社會其它部門產生平行性對話與合作的次領域；宗教儀式的執行由少數專業宗教人士壟斷，至成為由一般在家者可參與並加以執行；一些在傳統社會中原本具有祕密性格的教派團體，至成為雖仍保有祕密性並與外界保持某種距離，但在外界媒體負面壓力中，反而激發其成為能運用媒體來建構自身形象的教團，並接著使其在媒介層次與動員能力上產生了大幅擴張的現象。

而在這些變遷中，宗教活動的範圍與型態有所改變，但是其整體活動力不僅沒有減弱，還在諸多層面上有所增強。主要是因為：一、在新的宗教生態裡，產生了市場競爭的狀態，整體社會在供應與需求層面都受到了極大衝擊；二、在新的社會型態中，宗教部門

的存在也是必須的，而且是以鮮明而「區隔化」的方式，與其它部門產生緊密而積極性的互動。結果是，民眾的宗教參與和實踐更為深入，宗教與社會其它部門之間的關係愈益相互依賴，宗教在社會中的角色也變得更鮮明化與具體化了。

簡言之，就本書的主標題「社會分化與宗教制度變遷」而言，我們可以說，雖然社會分化僅是一個相當廣泛性與宏觀性之古典的社會學概念，但是出於社會分化過程在台灣宗教制度變遷層面上的重大影響至今尚未被加以系統性的考察，以及其在台灣歷史時空中具體影響宗教層面的方式亦尚未被以實例來加以探討，因此在學術上，還是有其必要對此議題做一適度的釐清與分析，以填補在探討當代台灣宗教現象時，在理論與實證方面都存在著的一個很大的空缺。

至於本書的副標題：「當代台灣新興宗教現象的社會學考察」。書名中的「新興宗教現象」，這已是一個廣為台灣社會學界共同使用著的學術名詞，雖然關於它實質上的涵義還是存在著頗多爭論。我們在本書中仍沿用了這個名詞，並將其放在副標題中。不過對於新興宗教現象的具體範圍，我們在此還是嘗試加以某種限定，也就是以「社會分化」做為定義「新興宗教現象」的一個較為具體的指標，於是「新興宗教現象」，在此也就是指當代台灣社會分化過程當中，受到這個過程影響而改變了的既有的，或是因此而新出現的各種宗教活動。

這個定義是分析性的、啟發性的、相對性的、而且還是暫時性的。我們很難根據這個定義而說某一個宗教現象確實是屬於新興宗教現象，因為我們本來就很難確定一個現象是否是受到社會分化過程之影響而產生的。不過我們可以想像有一個社會分化過程的出現，而產生了各種「結構啟動」之影響，讓傳統社會中的宗教活動

開始產生各種轉變，並且也使得一些新的宗教活動開始出現。然而，因為目前社會分化過程在台灣的宗教脈絡中所可能造成的各種影響，其本身就還是一個有待釐清的問題，所以以此來做為定義中的一部分，是很難將此定義予以實際「操作化」的。不過做為一個啟發性的思維方向之引導，我們還是願意暫時以此方式來界定所謂的「新興宗教現象」。至於這個概念所涵蓋的範圍，大致上是一個光譜性的排列，由舊到新是相對比較出來的結果，而不是以嚴格的二分法來對新舊做區別。

當以「新興宗教現象」這個名稱來標識我們研究的主题，這事實上是對於「宗教場域已產生劇烈變化」的一個強烈的社會學宣稱。正因為在社會分化過程中，許多宗教現象已有了新的質素，所以需要新的概念工具的輔助來增進我們對於它們的了解，不過也因為它們是正在發生當中的，因此在對其性質的掌握上，一方面在目前還是相當難以觀其全貌，一方面對於相關現象的解釋也還難有定論，存在著各種不同的相互競爭的解釋框架。

而在其中，**社會學考察**所強調的是一種「**整體性**」與「**同時性**」的觀照角度。希望能以整體社會各部門的關係及其作用著手，把宗教現象放在一個比較宏觀的角度裡來處理。不可諱言的，這其中當然有著濃厚的結構功能論的色彩。這也之所以筆者把個人現階段的分析途徑定位為是一種「新功能論」的分析角度。至於「同時性」的強調，是指本書在注意到各種宗教現象背後所具有之歷史連續性的同時，更著重於當代社會變遷因素所產生的宗教環境的變化，這與歷史學或宗教學所強調的分析重點便有所不同。不過在某些討論脈絡裡，本書中還是會特別處理傳統社會中宗教活動的性質與特色，以及其與當代宗教現象間的關係，但是筆者所採用的分析角度始終是社會學式的，所關注的問題也始終是和當代的關係比較

密切的。至於本書實際所討論的研究個案與相關理論性議題，在本章後面將有較詳盡的說明。

二、新興宗教以及新興宗教研究

宗教，常被認為是一種能夠超越地域性藩籬，並具有普世主義性格的組成物。然而事實上，它既不像科技的傳播也不像市場的擴張，具有著某種全球性的普及性，反而是深深的鑲嵌在各地區的歷史文化、政治經濟活動和基層民眾的生活習慣當中，即使在某些全球性共同的社會變遷趨勢裡，它也濃厚的保存了，或者說是堅持著，不同地域原所具有的一些文化特色(Sellers 1998: 20)，這個顯而易見的想法，過去卻經常為學者所忽視。

傳統社會學或是現代化的理論家曾認為，隨著社會的高度分化，理性將逐漸取代或是壓過宗教，整個世界逐漸為一種世俗化的趨勢所覆蓋，這種想法今天看起來已經是過度輕率，即使如早期「世俗化理論」的闡揚者Peter Berger(1967)，近年來(1998)也放棄了他在30年前所主張的這種想法。的確，就歷史事實來看，不用說亞非國家1970年代以來，就有著與民族主義關係密切的各種傳統宗教復興運動的出現，就是歐美國家內部，1960年代以來各種新興宗教運動的蓬勃發展，嚴重挑戰了資本主義政治經濟體系運作上的正當性，也使世俗化與現代化理論產生了解釋上的困難。

新興宗教運動研究，做為一個專業的研究領域，大概開始於1970年代末期，該研究領域起先只是專注於考察歐美60年代以來，各種在教義與儀式上都有違正統基督教派的各種異端團體，但它的研究範圍很快的擴大了，可以包含在全球化的政治社會經濟情境中，各地都廣為出現的新興宗教組織。尤其是高度現代化國家，像

是歐美、日本等等，為什麼仍然有著蓬勃發展且型態多彩多姿的各種宗教活動？這些活動應如何來加以理解？並且它們又反映出什麼樣的時代屬性和理論意涵？這些問題一直激發著學者廣泛的興趣。

雖然宗教始終是人類文明中相當核心的一部分，新興宗教團體的層出不窮也本是人類文明的常態，但是近一兩百年來在全球所產生的新興宗教團體，在數目與表現形式上，都大大超越了過去。這固然和開放的環境、文化交流的便捷、全球資訊的流通等較外在的因素有關，同時這更和人類因對於平等性的普遍追求而打破了傳統宗教階層的限制，以及政教分離以後宗教必須適應市場運作邏輯等根本社會結構因素的改變等關係密切。

而研究新興宗教，固然其目的是在對於當代既有的宗教現象提出解釋，但同時更是在對於社會的發展提出整體性的說明。因為宗教本身和其它的社會制度間性質有所不同，它通常既在社會結構當中扮演了一種提供整體社會價值與正當性的角色，也在個人的生活世界裡有著提供意義與歸屬感的功能，這種特殊性質使然，使得關於宗教變遷的探討，事實上必須牽連到和社會整體性的運作密切相關的諸種議題，其所得到的概念或解釋框架，當然也必須要能夠對於社會整體性的歷史文化變遷有所說明。這使得新興宗教議題的研究，不單僅是牽涉到一個地區宗教制度的變遷，更牽涉到一個地區整體社會型態與價值運作模式改變方面的問題。

三、台灣宗教以及台灣的新興宗教

放在歷史的脈絡裡，台灣始終是一個宗教活動活躍的場所。所謂台灣宗教的活力，大致上和幾個因素間關係密切：第一、移民社會中不確定的因素較多，而在台灣歷史變遷過程中，社會構成最主

要生產階級的改變，是由受自然環境擺佈的小農階級，逐漸轉移到受市場經濟活動波動影響的小資本階級 (petty capitalist) (Gates 1996)，在此，歷史過程中生產模式雖有改變，但不變的是在小規模的自營生產模式裡，個人始終必須自行承擔高度風險，對應於此，對於個別民眾或小家庭單位而言，宗教在此於是具有了其在功能上的必須性；第二、移民社會中大宗族形成較晚，必須借助能夠跨宗族的宗教來對區域力量加以整合，宗教，尤其是與局部地域範圍結合緊密的民間信仰，於是一直是台灣歷史發展過程中整合民間社會的主要因素 (見第三章)；第三、移民社會中中央政治權威的約束相對較小，民間宗教文化的表現形式格外多元而較不受約束；第四、由於歷史因素的複雜 (不斷經歷政體的變更) 以及族群的多元，再加上海島型的地理位置，較易接觸到新的宗教元素，這些皆使得台灣成為各種宗教元素激盪充斥與相互交流的一個場所。而台灣歷史上所曾掀起的一波又一波的宗教熱潮 (見第三章)，也從某個側面應證了台灣宗教活力的旺盛。

不過，我們還可以由另一個角度來理解宗教的「活力」，在此，所謂的活力，意謂著宗教在俗民的日常生活中，扮演著與個人或家族的生存密不可分的一種關連性，它雖然可能具有某些形式，但這種形式不是外加的，而是與民眾的基本生活習慣與心智活動密切嵌合的。也就是因為它基本上並沒有從民眾的日常生活中分化與脫離出來²，所以可以保持著高度的動員力與活動力。換句話說，民間社會中宗教活力的旺盛，反映了宗教因未與民眾日常世俗生活分化與脫離，而始終保持著淋漓的元氣，也就是民間社會始終停留在宗教與民生經濟相混融而未充分分化的本質上，這正是台灣人宗

² 關於宗教的分化問題，可參考本書第四章中關於宗教演化的相關討論。

教活力背後的主要依據。由此看來我們也可以附帶一提的是，台灣縱然是有著堅實的民間社會，但它缺少與上層政治機構連結的機制與管道，換言之它不是政治性的，而是一種宗教、民生經濟活動與具有民間平等互助性質的混合體³。

而目前，接軌在台灣民間底層的這一股活力之上，台灣當代的宗教活動，在表面上顯然已經開始產生了大幅度的變形與轉化，甚至於開始有大量新興宗教團體的出現，有些還在外在形貌上頗類似於當代歐美社會中作風較為怪異的宗教團體，這些已不盡同於傳統社會中的各種宗教活動。在此，台灣的「新興宗教時代」似乎已經誕生，隨著工業化、都市化、以及全民教育程度的提升，整個社會的多元化走到了一個新的階段，類似歐美或是日本的高度現代化國家中的宗教形式已經出現在台灣，一方面某種大眾文化與流行性的消費文化融入於宗教之中，宗教不再自限於禁慾苦修的傳統形象；一方面個人意識高張，脫離常軌的宗教團體大量出現。就歷史軌跡而言，這大致開始於1980年代末期，在正統宗教的行列裡，最早應是星雲⁴結合大型建築與現代媒體的弘法事業的開展，接著有慧律口語化的大型講經說法活動，以及證嚴現代化慈善事業的推廣。在非正統的行列裡，以觀音法門之名出現的清海、融合民間信仰與藏

傳佛教的盧勝彥等等，這些人所領導的團體都在此時有大幅度成長，1987年解嚴時，這些傳教者已經成為台灣民間的傳奇人物，於是在法令約束解除之後，更能以極快的速度來擴展組織。爾後聖嚴的法鼓山、唯覺的中台禪寺，以及妙天、宋七力等等，以類似的活動模式與組織型態，一波又一波的掀起了台灣當代宗教活動的熱潮，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與信徒的距離；宗教所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也重新組合統整，教團內的權力關係有所改變。在這種種變化中，隨之而起的鮮明的具有克理斯瑪性格的宗教領袖，更是成為台灣當代宗教現象中為眾人所注目的新焦點。

至於最近一波的新興宗教潮流，包括了藏傳佛教在台灣傳布、各種氣功運動的相形熱絡，以及「新時代運動」的日益流行等等，一方面它們仍具有著前述的性質，一方面在組織架構上益形鬆散，顯示了較為濃厚的個人主義色彩。

四、世界宗教發展過程的基本軌跡

以一個較長遠的歷史過程來考察西方近代社會的發展，如同Jameson(詹明信 1990: 42)所述：

在早期的社會裡，宗教在社會中包括了所有上層建築：包括了文化，又和政治結合在一起，而且其本身就是法律，就是倫理標準。只是在進步了的社會，只是在資本主義、個人主義出現之後，上層建築的各層次才分離開來；宗教失去了其統治地位，不再能將上層建築的各個層次連繫在一起。現在

³ 以社會學的角度來說，台灣的民間社會，代表了一種生存與思考模式的合一，「理性」或是「反身性」尚未被分割出來成為獨立的動力，行動者在既有的社會關係裡生存與活動，不需要批判性與抽象性的思考，整個社會遵循傳統的世界觀而不斷被自我複製與延續下去。而活力，也就是在這種單純的活動形式以及有力的生存需求底下，源源不斷的發散著。當然，由於缺少反身性的自我批判與系統性的抽象思惟，建築在特殊性社會關係組合中的民間社會中的民眾，如何能轉化為具有抽象人權觀以及抽象契約或普遍性聯合觀的「市民」，這是有其根本上的困難的。

⁴ 以下各宗教師的稱號，依學術慣例，不另加法師稱謂。

每一現象都專門化了，出現了藝術、文學、政治、國家機器、法律等等，而且每一項都獲得了一定的獨立性，這就是阿圖塞所說的「半自律性」；這也和社會的「世俗性」是連繫在一起的。過去的社會，由於宗教占統治地位，社會是以經濟之外的一種方式組織成的，而進入資本主義社會之後，社會機器卻完全是以純經濟的方式來組織，其他的一切都和經濟有關，都受經濟的制約。

簡言之，在社會變遷裡，宗教在社會中，結構位置產生了改變，或者更適切來說，也就是整體社會型態產生了「重新型態化」(re-configuration)的過程，社會已不再是原來的社會，宗教也已不再是原來的那種宗教，因此在此若想要了解當代人的宗教生活，在這之先我們有必要對當代的社會型態，以及傳統社會如何演變到當代社會的過程有所掌握。

當然，更根本來說，現代人的宗教生活，或許也必須用新的名詞來加以稱呼，也就是就「宗教」這個名稱所代表的範疇來看，現代人的聲稱信仰某種宗教，已經代表了和前現代人所謂的參與某種宗教生活，其意義完全不同，如同Jameson(詹明信 1990: 44)所講到的：

前資本主義社會中並不是每個人都虔誠地信仰宗教，而是宗教組織了社會生活和社會行為；教堂是社會的中心，人們都必須完成各種宗教儀式，至於頭腦中究竟裝了些什麼倒並不十分要緊。而在進入資本主義社會之後，一個人如果信仰宗教，那就是一種信仰形式。

進一步講，如果以現代的宗教信仰的標準來看，我們或許可以這麼說，傳統社會中的人，擁有豐富的宗教生活，卻缺少深刻的信仰，現代人整體宗教生活相對貧乏，卻不乏有人有深刻的信仰，甚至於幾乎人人有終極關懷。

而這種現代人的信仰，有著個人性與主觀性的特質，以西方的歷史發展情境來看，所謂的「私人化的宗教」、「自我宗教」(self-religion)等這些學者曾賦予的名稱(參考第六章)，明顯的標示出來了西方社會中現代宗教的特質。Berger et al.(1974: 77-78)對此有著相當精采的描述：

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。

如果就宗教團體的內部來看，回到實際的歷史過程裡來考察，西方16世紀路德的宗教革命，18世紀的啟蒙運動，以及進而所產生的法國大革命，摧毀了前現代的社會，並產生了新的世俗性的精神文明。反映在宗教團體內部的組成與互動上，則是一種個人主義的精神以及平等主義的強調。個人不再需要神職人員來詮釋經典，教團內傳統的階層性關係也開始瓦解。當外在社會關係變得愈來愈為平等，並且也愈來愈個人化（在此，教育的全面普及與提昇當然是另一個重要的因素加強了這些趨勢），宗教團體內部也面臨了重大的變革，因此而產生的各種宗教團體的改革、分裂與誕生，其速度與數量皆愈益加劇。

而由基督教的角度來看，由於傳統社會中教會組織的一元化結構，宗教的分裂與誕生，必然會和教義上正統與異端的爭執有關。也由於傳統的教團在政治與文化上是與主流社會立場相一致的，新起的教團在初起時，於是往往一方面在教義上與傳統教團對立，一方面也與社會上的主流政治經濟力量相衝突，要直到教團發展規模漸具，才會與外界改善其間的關係。

然而以上所述的都還是在基督教文化的脈絡裡來看，在當代西方社會裡，隨著東方宗教的傳入西方，以及宗教上個人主義的益形發展，在新的宗教觀念、組織模式、修煉技術輸入的影響之下，西方世界的宗教版圖、宗教與宗教間的關係以及宗教與社會的關係間，都開始產生了劇烈的轉型與演變，西方學界所謂的新興宗教研究，正是要嚴肅的面對其社會多元化發展情勢當中，各種邊緣性、或是已脫離其邊緣性而不能再以邊緣性來加以看待的，各種文化反彈或是反映(reaction or reflection)的現象。

而前述的那種個人化與平等化的發展，隨著幾波的技術革命，一方面它們不斷被予以加強，一方面這也接著產生了各種新的宗教

發展趨勢，像是印刷術的出現更促進了宗教的個人主義以及普及化了各種宗教觀念的流行；大量生產以及緊接著的大眾消費模式的產生逐漸泯除了菁英文化與大眾文化間的界限，導致宗教的訴求與傳教模式都開始有所轉變；現代文化工業(媒體主導了訊息的傳布與接受、商品化邏輯擴張等等)的產生促進了所謂後現代社會的出現，也就是各種象徵符號不再直接反映出本質，宗教團體在此時代背景中乃有著更大的操弄符號的空間；全球化情境的出現促成各種宗教觀念傳布與交融的速度皆大為加快等等。

雖然以上的發展趨勢是全世界所共同的，但是對於許多仍保留了濃厚傳統習俗的非西方國家人民而言，在宗教型態的變遷與發展上，卻又各有其不同的步調與方式，必須回歸到其社會原所具有的基本結構與文化特徵中來探討⁵。

⁵ 像是方法論者Blalock(Blalock & Blalock 1968)所指出的，在資料與理論的連結過程中，還有一種所謂「附屬性的理論」(auxiliary theory)必須被建構出來，在其中主要是在說明一些抽象性的概念如何能夠被應用到一些特殊的情境當中。而這種附屬性的理論抽象層次較低，比較是屬於經驗層面的輔助性說明，就像以重力加速度原理為例，原只是一個抽象的原理，但若要被運用在暴風雨的情境中來了解羽毛落地的情況，還需要加入各種關於風阻、氣流漩渦等相關附屬原理的幫助來做預測。這個例子雖然是自然科學的例子，不見得可以用來說明人文社會科學中的情況，不過我們也可以想像，對於當代台灣新興宗教現象的研究與預測，某種程度上，事實上必須建築在對主要原理(像是世俗化理論)與附屬性原理(關於台灣宗教本質的掌握、宗教發展史的特性等等)兩種原理的配合之下，才有可能得到一個比較具體的成果。當然若在研究過程中發現主要原理根本無法應用在台灣的情境，而必須產生典範的轉移時，那則是另一個層次的議題了。

五、考察台灣宗教變遷的幾個不可忽視的重點

當把台灣當代宗教蓬勃發展的情況放在一個全球性宗教復興的潮流裡來看待時，至少有幾點關於台灣宗教在過去與在當代發展上的特質，是我們所不可忽視的，或甚至於它們可能是我們在分析台灣當代新興宗教現象時，一些非常重要並且是相當獨特的出發點或著力點：

1. 華人文化世界的一個高度同質性與整合性

一些學者(Rawski 1995: 403-404; Watson 1993: 96-98)曾經指出，相對於其它區域，例如說是印度和法國，中國在明朝中葉以後，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(參考本書第五章)，或者說漢文化的殖民(ter Harr 1990: 388)已達到了一個相當成熟的後期發展階段，某種「文化主義」(culturalism)⁶貫穿了華人的生活世界。而基本上，我們可以發現，即使在當代的台灣，這種文化上的整合性，也還一直是民間宗教生活的一個重要基礎，換言之某種文化上的公分母是牢牢的存在於一般民眾的意識當中的，雖然這種統合性的內在性質或是這個公分母是什麼，學者間仍頗有爭論，但至少我們知道，在考察文化合和狀態中宗教團體的成立與分裂時，是不能只注意到組織上

⁶ 關於中國的「文化主義」，以Fairbank & Goldman(1998[薛綸譯2002: 21])的講法：「指中國人對其生活方式徹底忠誠的情操。……中國的文化主義卻起於中國與內亞細亞『夷狄』之差異。由於這些外患比漢族驍勇善戰，中國人便往社會制度與文化美學的優越感之中尋求慰藉庇護，這些是異族征服也消滅不了的。」

的分裂因素而忽略了其背後所代表的實質文化意涵的。譬如說西方近代的新興宗教，往往是對立於其社會中的主流價值而產生，但是華人近代的新興宗教，卻常起自於三教融合的舉動，有著回歸文化正統的行動取向，它們顯然不能純以宗教上的異端來被加以看待(參考第六章)。更具體的就技術層面而論，在華人文化世界裡，藉由佛教的法身、化身、報身三身共一的概念的媒介⁷，使得所有的宗教與宗教師，都可以看做是同一法身在世間不同報身或化身的展現，於是宗教團體在組織上的分立，也就不是代表其在教義本質上的對立，這與西方社會在一神論(故是排它性的)為教義基礎的情況下，所發生的宗教團體間的對立，其情況極不相同。

⁷ 「三身觀」是一個眾所周知，而且在華人宗教文化脈絡裡也是極端重要的觀念，它構成了大乘佛教教義與救贖論的一個基礎，也常為華人社會民間宗教活動裡所廣泛採用。為了加深理解，我們此處還是對此概念略做說明。首先，身，在此指的是一種意識存在的特殊形式，指涉的是某種和意識顯示的狀態以及成就的結果有關的層面。法身、報身與化身，三者最內在的本質是相同的。法身(*dharma-kaya*)可以說是一種無形無相體用圓滿的抽象性狀態，是超越時間與空間的存在；由於法身是我們無法接觸的存在，為了顯示某種具體性，乃化為各種型態，其中能夠使人感受到的一種具體化狀態，也就是報身(*sambhoga-kaya*)，它還可以分為「自受用身」，一種展現修行成就的喜悅性狀態的存在，和「他受用身」，一種令他人受用的說法狀態；化身(*nirmana-kaya*)則是在此世現實裡的直接而具體的有血有肉的展現。具體來說，對於一個信仰者來說，化身是大成就者落實於實踐層次以度化人間的表現模式，也就是修行時所依止的師父，一個已證得菩提(獲得究竟之智慧)的覺者；報身是一種有著超越性格(居於清淨佛土)的神聖體，其形象可供人加以膜拜，也就是信徒修法時所觀想或是膜拜的神像；法身則具有最高的超越性，又是無形瀰漫於一切的抽象性的法之所在。三身彼此當然不是三件事，而是一種不可分離整體的各部分的分別展現(Tucci 1970: 263)。而以這種三身說的講法為基礎，密教的佛學體系中則主要是以一種類似的四身說(Tucci 1970: 94)為教義與救贖論的一個基礎，此處不再詳述。

2. 東西方對宗教的定義與態度有重大差異

雖如前所述，東西方社會皆然，傳統社會中的宗教只是一種日常生活中的實踐習慣，現代社會中的宗教才具有信仰的要素。但是另一方面來看，整體說起來，在傳統社會裡，西方社會中一神論式的宗教還是有著較大的獨占性，理論上一個人不能同時參與兩個教團。反之，在華人社會中，「教」，一般指的是一套獨特的道理或方法，或甚至指的是一套規範性的儀式活動，而非有組織的教派活動(ter Harr 1990: 13)；Cohen(1988)更指出，華人教派活動是相當個人性的，個人為求自身或家族成員靈魂的解脫而來參與，為求有效的解脫，個人也可以同時參與多個宗教團體；換言之，既然「教」只是一套獨特的修行方法或處事原則，除了少數宗教專業階層以外，人們沒有必要單獨對一個宗教團體效忠，宗教團體間的界限當然也就不是互斥的。在以上這些情況下，華人社會中新宗教團體的增加，反而比較像是宗教選擇性的增加，而不見得代表著正統宗教團體正當性受到了嚴重的威脅。

3. 結構上的世俗化而非文化上的世俗化

台灣的社會是否已經世俗化？也就是宗教逐漸退出了其在社會中的影響力？這還有待進一步的驗證與討論。但是至少我們注意到，台灣雖然實行了資本主義並採用了西方式的理性科層體制，然而在其非內在性或是非自發性所發生的世俗化過程裡，世俗化只是發生在社會結構上的，而非全面的發生在人們的意識當中。對應於傳統意識的廣泛存留，也因此傳統宗教，或是傳統宗教觀念，在民眾間仍然有其一定程度的迴響與共鳴。由這一點看起來，我們可以說，西方社會的「世俗化」曾帶來了多元化的結果(其中的一部分

是各種異端教派的興起)，但也後續產生了一些「反世俗化」與「再神聖化」的反彈趨勢，而台灣的「世俗化」過程則既非自發性又非進行的相當徹底，可以說台灣還是處在某種長期的「世俗化」過程中(參考第二章)，各種新興宗教活動實質內涵，仍帶著濃厚的傳統色彩。

4. 在傳統華人社會裡，制度性宗教之載體以及宗教在整體社會中的結構位置，這二者皆與其在西方傳統社會中有所不同，連帶的近代社會宗教變遷所發生的方式亦有所不同

傳統華人社會裡，結構上占有核心性地位的宗教，是沒有固定或正式神職人員的俗民信仰，或是說可稱之為「宗法性傳統宗教」的「混合宗教」(參考第二章)。原本在社會變遷過程中，因應於傳統價值的失落，以及傳統社會優勢階層的沒落，原占有傳統社會中核心性地位的宗教團體總是會掀起一波又一波的宗教復振運動，但是在華人社會裡，卻存在著兩個不利於這個情況發生的因素：第一、傳統華人社會裡占有核心性地位的「宗法性傳統宗教」，它缺少固定的宗教組織與神職人員，換言之，它的界限是模糊的，它的「載體」(carrier)也是沒有明確界定與定義的，一旦當主流社會結構解體或更換，依附於原主流社會結構(也就是宗法血緣結構)的宗教系統，也自然的喪失了它的「可信性」(plausibility)。而又在沒有明確載體與組織的情況下，時代變遷中它(「宗法性傳統宗教」)並沒有辦法，也缺少足夠的條件，來凝聚成一股有效的對抗或調和時代變遷趨勢的宗教性的力量；第二、傳統社會中華人主流性的「宗法性傳統宗教」，結合了血緣宗法觀念、天神與自然崇拜和儒家的倫理原則，某種程度上，儒家的知識分子在其中扮演了指導性

的角色，然而儒家的知識分子在意識型態上有著濃厚的人文主義色彩，這雖不是反宗教的，卻也是不熱衷於宗教的，因此在時代變遷中，「宗法性傳統宗教」要能夠重新凝聚，並以組織性教團的面貌來加以出現，它本身具有著某種立場上的尷尬性和弔詭性⁸。進一步講，反而在華人傳統社會中，居於邊緣性位置的教團，尤其是佛教和部分民間教團（像是一貫道），因為有著明確的載體（固定教團與神職人員）與傳承，又不代表原傳統社會中已遭受挑戰的主流性的社會價值與利益（雖然其在實質內容中已吸收了許多傳統主流社會裡的價值觀），於是反而在社會變遷過程中，可以繼續成為宗教活動與宗教觀念主要的載體，並成為現代化社會裡，一方面是主要的新興宗教活動的承載者，一方面又意外的是傳統文化元素的保留者和發揚者。以上這種社會中主流宗教的性質以及邊陲性宗教團體的屬性，皆與西方基督教社會有所不同，連帶的新興宗教的載體與活動內容也有所差異⁹，這些差異我們在研究過程中應適時加以釐清（參考第二章與第四章）。

8 當然，我們這裡並沒有否定這種「宗法性傳統宗教」，在新社會裡產生以教團為中心的宗教復振運動的可能性，像是我們的確注意到了台灣在日據時期起，已開始有各種民間的儒生所推動的鸞堂組織的發展。不過此處我們主要想強調的是：在華人社會裡，當代「宗法性傳統宗教」的「復振運動」，不是不可能存在，但其在載體的接續性以及意識型態正當性的取得等各方面，是存在著很大的先天上的限制的。

9 西方是傳統社會中的異端團體，以及相應的正統宗教團體的反彈，構成了當代的宗教熱潮。台灣則是傳統社會中的邊陲性團體，同時扮演著文化復振與新興宗教發展的雙重角色，原傳統社會中的主流宗教——「宗法性傳統宗教」，反而因缺少宗教傳承與組織，沒有能夠凝聚成鮮明的宗教運動與教團。

5. 當代台灣的新興宗教現象始終是兩股社會文化潮流匯集的結果

社會變遷動盪快速時，總是有相應的大量新興宗教團體的出現，而西方社會自路德宗教革命以來，先後已有幾次大規模宗教運動的發展，首先是中古歐洲共同宗教秩序瓦解之後，一元化的宗教詮釋體系瓦解，建築在對聖經的不同詮釋與不同階級背景各種新的教派運動在17、18世紀大量出現（像是長老會Presbyterian、公理會Congregation、衛理會Methodism等等）；其次有19世紀以來歐美現代化潮流中，堅持聖經的正確性，以及強調個人主動體驗神恩的福音運動（Evangelicalism）的發展（Hunter 1983: 7-9）；更近的是1945年以後，歐美當代文化危機中東方宗教輸入西方帶來的所謂的「新興教徒」（neo-pagan）蓬勃出現的現象（Clarke 1988: 149）。然而在歐美，一波又一波的新興宗教潮流，彼此雖然有關，但畢竟是獨立的。在新的社會潮流裡所出現的同一個新興宗教團體的信徒，雖然構成分子複雜，但畢竟是在一個類似的訴求之下而被同一個宗教團體所吸引。但是考察當代台灣的新興宗教現象，與此情況則極不相同，其性質與構成分子背景的複雜程度往往是多重的，信徒們在參與動機上，雖完全不同卻共處同一個團體中的情況也極為普遍，或者甚至於有時一個團體本身就公開宣稱了多重的目的與宗旨。這是因為，第一、如同本書第三章中所討論到的，台灣近代社會文化發展時空的壓縮過於緊密，幾種不同的歷史力量經常是交互重疊，以至於新舊元素同存於一個宗教組織的情況常是相當明顯；第二、華人宗教團體的融合性高，教義的排它性小，更使前述這種情況益形普遍。綜合言之，更具體的來說，如同本書在第六章的例子裡所顯示的，華人社會自明清以來，在三教合一的歷史潮流中，自身已存

在有特別利於新興宗教出現與蓬勃發展的內在動力，這是一股文化發展的重心逐漸下移所帶動的宗教創造與活動力的整體提升，而當這一股力量的發展方興未艾之際，到了當代，在現代社會結構變遷過程中，台灣又面臨了個人私領域的出現所產生的自我意識擴張現象。這兩股力量都挑戰到了正統宗教團體的秩序，且有著促進新興宗教團體出現的效果。而在解嚴前後忽然開放的環境裡，在短短幾年中，如本書第六章中所舉的例子所顯示的，一個新起的宗教團體背後事實上常常同時容納著這兩股社會文化因素的交互激盪與融合，這使得台灣當代的新興宗教團體，往往既是極為傳統的又是極為現代的。此處，俄國漢學家馬良文曾提出「後傳統」這樣的名詞來稱呼華人當代世界民間教派蓬勃發展的現象，這在某種程度上不失為是一個頗為適切的標籤。

6. 「同形異質」¹⁰ 的情況存在於台灣與西方社會中的新興宗教現象之間，觀察者應注意到其間差異之所在

由於不同社會在發展的內在邏輯與步調上並不相同，許多宗教現象在不同社會中看似有著某種類似性，但實質上並不具有相同的理論意涵。例如，西方現代化社會中曾發生了「宗教私人化」現象，宗教退出公共領域成為私人性的選擇（參考第二章與第六章）。而在華人社會中，由於政治凌駕於宗教之上，整體社會缺少教會組

織的控制，宗教參與本來就是一種私人性的選擇（當然前提是這種宗教不能具有政治顛覆性），這看起來也類似著宗教私人化的現象，但它實則與西方社會中結構性的宗教私人化概念，二者不可混為一談，在此西方是一種「結構性的私人化宗教」、「推擠性的私人化宗教」（宗教由公眾生活中被推擠到私人領域中），華人社會中宗教活動的私人屬性，則是一種民間活動相對自主性的表現，不能稱作「私人化的宗教」，因為其中並沒有宗教退出公眾生活的涵義在其中，於是它只能被稱之為是一種「民間社會局部的開放性」。又如網絡因素在信徒招募層面上的重要性，在台灣與西方新興宗教現象研究文獻中都多所報導，但是在西方這個已高度分化的社會中，其所顯示的理論意涵有相當的啟發性，也就是：個人在決定於參加一個新興宗教團體時，並非是非理性或病態的，而是有其相關的結構性（透過某種社會關係的媒介）與理性（合乎一種理性計算的原則）的要素隱含在其中；相反地，在台灣社會裡，網絡因素在信徒招募過程中所顯示的重要性，只能代表台灣的社會在社會結構上尚未完全分化與在文化習慣上個人自覺性尚未獨立發展的一面，此與西方社會中網絡因素所代表的意義並不相同，也不能由此而推論到相同的理論意涵。總之，在運用既有概念來討論當代台灣的宗教現象時，是必須要有著理論上的敏感度和概念運用上的警覺性的，否則會對所謂的「同形異質」現象產生高度的混淆和誤解。

六、到底怎麼定義所謂的新興宗教？

討論到這裡，涉及到了我們一直尚未加以面對的問題。在台灣當代的時空環境中，到底該怎麼樣來定義所謂的「新興宗教」這樣一個名詞？譬如說在學術圈，以「新興宗教運動」（New

¹⁰ 「同形異質」在此指的是形貌類似但內在特質卻有所不同，在組織社會學中有一個類似的概念是「同構化」（isomorphism）（例如參考 Hannan & Freeman 1989: 93-95），這兩個名詞的意義不同，後者是指「在相同環境因素的刺激與培養下，組織的形貌有趨同的現象」，該指涉和筆者此處所說的「同形異質」：「形貌看起來雖類似，但形成的歷史原因與社會基礎卻有所不同」，二者非常不同。

Religious Movements) 或「新興宗教團體」(New Religious Organizations)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在1960年代以後興起，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)。日本社會則早先以日文上有貶意的「新興宗教」，1960年代以後則又以較中性的「新宗教」，來泛稱與傳統神道教和佛教不同的，在19世紀末期以後即已陸續開始爆發的幾波不同的宗教熱潮。這些概念上的運用基本上都是與其背後的歷史社會文化脈絡分不開的(參考第三章)。

而回到台灣當代的社會時空裡，我們如果要以組織成立的新舊與否來判定一個團體是否為新興宗教，這雖然最為單純明瞭，但實則是最缺少理論上的啟發性；事實上，新興宗教研究既然是要研究和當代有關的正在發展以及未來將要出現的宗教現象，這種現象當然不限於在當代才建立了新的組織與名稱的宗教團體。尤其在當代不同組織間互動與競爭頻繁，交互採借又格外便利的情況裡，新興宗教團體或許在某些形式的發明上走在前面，但新舊宗教組織間相互模仿的情況實則極為普遍。除此之外，也像組織社會學家DiMaggio & Powell(1983)在「同質發生」(Homogenization)的概念裡所指出來的，當代社會中，在外在政治因素的規範下不同團體形式漸趨相同，為了適應複雜的環境促使組織傾向於模仿已經成功的團體所具有的形式以及專業化訓練所造成的各組織趨同的現象，這些因素都導致了新舊宗教團體實則在組織形式上界限愈來愈為模糊，除了傳承上稍有不同以外，幾乎在形式上已無太大差異。就像瞿海源在1990年左右所做的觀察中，指出了當時台灣的新興宗教現象所具有的七個外顯特性：1.全區域、2.悸動性、3.靈驗性、4.傳播性、5.信徒取向、6.入世性、7.再創性與復振性(1989: 234-239)；日本新興宗教研究研究者佐木秋夫(1960)也曾歸納出日本新興宗教在

當時所具有的24個特性(現世利益本位、咒術性強烈、具迷信色彩、教義貧乏、崇拜活神、薩滿巫術明顯、儀式簡單等等)，事實上，這些特質所反映出來的，應是東方宗教團體在適應於現代工商業社會過程中，所展現出來的一個整體性的發展趨勢，而並不見得僅是限於新出現的宗教團體當中。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，是一個暫時性的比較中性的名詞，但在目前的這個對於台灣新興宗教從事研究的階段裡，它也的確幫助我們保留了一個比較大的觀察上的開放性。

更進一步來講，因為當代各個宗教團體或多或少有著一種適應時代所發生的轉化，要以宗教團體所具有的性質，來定義某個團體是否為新興宗教，的確有其現實上的困難度。不過若能夠跳開經驗層面，而在概念上做某種抽離性的討論，在社會學的意義上，新興宗教卻是可以加以定義或至少是適當的加以刻劃出來的。也就是說，我們可以假設在現代社會裡，的確有某些新的形式的宗教型態正在浮現出來，它們在教義與修行模式上有著特殊的著重點，成員間的互動也有著新的方式，這種社會學意義上的新興宗教，跨越不同的教派，甚至於在傳統宗教中也可以發現它的蹤影，基本上我們可以說它是社會變遷所產生的相應的宗教型態的改變。前述所引述的瞿海源與佐木秋夫的討論，也可以被歸類為是這一類社會學式的討論，只是討論的範圍還是較局部性，尚未與整體社會變遷做出比較完整的連結。

不過以現有經驗研究的數量來說，要對台灣當代的新興宗教做出比較完整的社會學式的定義，似乎還不是一個比較成熟的階段。就此而論，扣緊社會學的層面，本書第三章與第四章中提出「克理斯瑪教團」這種宗教型態來加以討論，指出它是現代台灣社會分化

結構中，新萌發出來的一種宗教型態，它一方面和宗教信仰的「個體化」發展過程有關，一方面也和社會發展的過度分割化與「零細化」有關。第六章則就台灣社會中「宗教信仰的個體化」發展趨勢單獨提出討論，它是指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，其主要形成的原因是，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，且開始以個人志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。在該章中筆者並以清海教團為例，說明這種「宗教信仰的個體化」確實已在當代台灣開始出現，並取得了某種程度的流行。這些都是社會學式的對於新興宗教的界定與討論，不過限於經驗資料與理論資源的不足，以上的討論都還相當局部。簡言之，對於台灣新興宗教的定義雖然是一個相當基本的學術課題，但因為台灣當代宗教現象本身仍是正在發生中的現象，以及它所涉及到的一種多重性與複雜性，使得關於現階段社會學式台灣新興宗教定義的提出，它仍然還是屬於一個比較開放性的議題。

七、不同分析工具的相互結合與交叉運用

考察當代台灣的新興宗教現象，除了宏觀的社會政治與歷史文化的分析以外，在田野的層面，可以分別由兩個場域下手，也就是傳統宗教(包含民間信仰)與新興宗教團體。前者可以考察傳統的宗教儀式與教義，如何在社會變遷過程中產生變化或甚至是可以與新的元素彼此相接合；後者則是集中的觀察新出現的宗教團體如何在社會中開始出現，取得了某種正當性，或是可以以新的論述模式來確立其地位，並能夠在日常生活實踐的層次，吸引信徒的加入並長



照片1-1 雖然要確切定義華人社會中所謂的「新興宗教」是什麼，還是屬於一個有相當大討論空間的議題，但各種新興的宗教活動，已充斥在當代台灣人的生活周邊(拍攝於2001年5月的台北街頭，一群等公車的群眾正面對著公車一側大型宗教活動的宣傳廣告)。

期維持信徒的信仰，而在此過程中，信徒的信仰模式與傳統宗教有何差異？為什麼會有許多人捨棄傳統宗教而加入新興宗教？這裡面有社會心理學層面的問題，也有歷史文化方面的問題。在當代社會情境中，這兩個場域的研究是密切相關的，也就是說某種「同時性」(synchronic)的社會性因素，正同時影響著台灣當代不同宗教傳承中的各種宗教團體，這兩個場域並不能被分開來看待。不過現階段作者個人研究的層面主要是放在第二個場域，也就是把焦點放在台灣社會中在制度與組織層面上是全新的宗教組織，尤其是在1987年解嚴以後開始在台灣有著顯著而興盛發展的宗教組織，像是清海無上師世界會、盧勝彥真佛宗等等，作者也相信在這些新成立

的宗教團體中，比傳統宗教團體還更密集而集中的反映出台灣當代宗教文化層面的一些變化。

在資料搜集方面，除了書面文字的資料與對幹部的訪談以外，宗教活動時當場的深入觀察，或是更直接的成為某個團體中的成員（也就是參與觀察），絕對是有必要的，這不僅有助於個人對宗教團體的實修層面有更深刻的了解，更有助於研究者建立適當的開放或封閉式的問卷，進一步的來了解信徒內心較為深層的感受。本書第五章與第六章中所進行的分析，基本上是個人對於清海無上師世界會這個新興宗教團體從事兩年左右的參與觀察，與同時間內對50位該團體的信徒所進行的開放式訪談為資料基礎的。不過這裡面涉及了兩個問題，每個問題又都涉及到了倫理和技術的雙重層面：第一，研究者如何能在成為一個宗教團體的成員後，還能對一個團體進行超然的分析？在資料收集程序完成後，研究者又應如何來和該團體及其中的成員繼續互動？第二，宗教團體，尤其是新興宗教團體，在主流社會的敵對意識中，對於教團自身的護持，常有著防衛性反應，以致於在對外的態度（尤其是對於學者和媒體）上往往趨於保守，個人如何可能在被研究團體的同意下，既從事參與又從事研究的工作？這兩個問題都沒有固定的答案，要視各別個案而定。這一部分的討論，筆者將留待個人以後關於清海教團較完整的研究報告中再來做適當的說明。

除了資料收集的方法論的問題以外，更困難的是關於理論層次的議題：什麼樣的分析工具，更能有助於我們理解當代台灣的宗教現象？或是現階段的研究應只停留在初步的資料歸納與本土性的概念抽離的階段，暫時不應跳躍到區域比較與理論討論的層次？這些問題已經牽涉到了相當宏觀層面的議題，並非本書主要討論的範圍，不過本書在此還是要就幾點來做一個初步的說明。

如前所述，在非自發性而產生的社會變遷過程中，台灣社會有著結構上的世俗化，但這卻不是在文化上的，這種結構變遷而文化上相對而言仍保留了諸多傳統因子的社會變遷的特性，當然使得台灣當代的宗教現象兼具著多重，有時甚至是各元素間彼此矛盾的特性。這使得對於台灣當代新興宗教現象的分析，先天上具有綜合的特性。更具體來講，這導致在分析上，也就有三個面向的討論必須是相輔相成的：第一、對於孕育於傳統台灣社會（也就是一個未高度分化的社會）中的宗教文化，原來具有什麼樣的基本性質與內涵？這必須加以考察；第二、對於在一個高度分化的社會中，宗教與其它的社會制度間關係如何？宗教在此有何新的轉變？有何新的內涵？這必須加以理論性的說明；三、台灣社會分化與當代社會變遷的過程為何？在這個過程中新興宗教現象是以什麼樣的模式而出現？它和傳統宗教間有何差異？這其中又反映出什麼樣的文化特殊性或理論意涵？這些都需要加以考慮。換言之，也就是關於台灣社會變遷的起點，理論上變遷所指向的一個終點，和變遷過程的三個局部性的考察皆須兼備，以及更重要而且是必要的，對於三個面向之間的動態連結必須有一個比較深入的分析與探討。

在分析台灣社會變遷的起點上，首先我們注意到，如同很多學者(Alexander 1988: 50-51; Godelier 1984: 20-21; Parsons 1963: 303-304)所指出來的，傳統社會，或是說前資本主義的社會裡，各種制度間尚未產生精細的分化，制度與功能間的關係也非完全一致(譬如說經濟功能可能由家庭來完成而不是由專業的經濟組織來執行)，整個社會籠罩在一種相通的社會關係與世界觀當中，或者說是一種混合性(diffuse)的模式中，嚴格講起來，並沒有資本主義社會裡所存在的界限清楚的宗教組織或制度存在，在這種情況下，雖

然我們並不見得完全贊同**結構主義**¹¹所認定的「結構是先天內在於人的認知領域」的預設，而比較傾向於結合馬克思主義的看法，認為某種結構的形成與持續，應是與其背後的經濟生產因素間關係密切(例如Sangren 1987的做法)，不過我們還是以為**結構主義**的分析工具，在分析一個本質上尚未產生分化的社會時，有著特別的優點，也就是它特別能夠注意到貫穿於不同制度背後共有的結構性的運作模式。舉例來說，這一方面最具代表性的是Sangren(1987)對於漢人宗教象徵體系的分析，建築在結構主義的分析方法，Sangren首先標示出漢人宗教文化中的陰與陽(或是秩序與失序)兩個主軸，認為這兩個單元及其間的互動與轉換關係，構成了漢人象徵符號系統中最主要的結構，而陰陽這兩個單元間，又有「靈」這個概念，代表著可以穿越這兩個單元間的一種媒介物，而它也正是漢人社會中所有社會關係與儀式背後最核心的成分。在此，結構主義的分析方式，不失為做為釐清傳統華人社會中的宗教觀或是世界觀的有利工具。

其次，就分析台灣社會變遷所指向的一個理論上的終點而言，德國學者Luhmann的**系統理論**(1977, 1982)，曾刻劃了一高度功能分化的世界的藍圖，各功能系統都發展出自己獨有的運作邏輯，執

行其它系統無法取代的任務，在這裡，現代社會已經是一個完全沒有中心的社會，整合也並非必要的一件事了(參考第二章)。而宗教在這個社會中，只是眾多功能子系統中的一個，其運作與溝通，不再像在過去的社會裡一般，可以穿越各種分化界限並整合社會和所有的次系統。而在功能分化的社會裡，由於難以對整體社會履行其固有的功能，宗教將開始把對外活動的重點逐漸從整體社會層次轉移到其它次系統的層次。然而在依功能分化的系統裡，各功能系統都是自我指涉、自我再製，在自己的前提和條件下來處理外來資訊，因此宗教對其它次系統的服務，只有在不違背其它系統的原則和符合其它系統的意願下才可能進行，這往往也使宗教失去了其宗教的色彩。而在一個功能分化的社會裡，宗教對其它次系統的活動，將僅限於在其它系統中產生，而又不能在該系統中獲得解決的一些私人問題，如輔導、心理治療等(Luhmann 1977: 57-59, 263-264, 參考趙沛鐸 1996: 21-22)。Luhmann指出，以傳統和教條為導向的宗教，缺乏與功能分化社會的結構相容性，無法在現代社會發揮應有功能。而宗教的未來，主要繫於宗教與功能分化社會相容的程度。

不過，除了關於前述社會變遷的分析上的起點和終點的討論以外，更為實際的一個分析重點，則是處在前述分析性的起點與終點間的一個動態的變遷過程。基本上，在整個社會「重新型態化」(re-configuration)的過程裡，各部門的發展不是平均的，在新部門出現的同時，伴隨著也有支持與反抗力量的出現，而宗教部門的變化更是社會分化過程中最為核心性的一個變化。在此，「**新功能論**」(neo-functionism)(Alexander 1980, 1981a, 1981b, 1998)，修正了傳統結構功能論中直線式的文化決定論，並丟掉了傳統功能論中關於結構功能要件的預設，同時還向其它學派(交換理論、象徵互

11 結構主義的結構分析方法，主要關注於事物背後所存在的幾個基本單元之間的關聯性，以及在此關聯性間所形成的關於系統「再生產」(reproduction)的基本模式。基本上，個別單元的本身是沒有意義的，而必須放在單元間的關係來考察，整體的意義是由各單元間的關聯性所決定的。而在一定的條件下，一個系統透過這些單元之間的某種關聯性的特質，其系統自身乃可以不斷的自我複製與繁衍下去。譬如以Sangren(1987)為例，在結構主義式的分析裡，建築在對於陰、陽兩個基本單元間的互動與轉換的基本模式的討論，他進一步提出了「靈」的觀念來詮釋華人宗教的象徵體系，以及說明整個社會與文化體系透過「靈」的觀念來自我複製與再生產的過程。

動論、衝突論、現象學等等)中的各種觀念加以採借與整合，以形成一個新的綜合性的分析工具(Ritzer 1996: 126)，它雖然是較為鬆散的分析架構，但以社會分化為焦點，並且在更為廣泛的考慮了群體衝突、權力等因素的存在以後，是頗能有助於我們對於當代台灣宗教變遷的過程有一個比較整體性的了解的(見第二章)。換言之，只要不先預設社會分化的發展方向與整體社會結構的功能要件，而能夠比較開放性的注意到社會制度在整體社會中位置的改變與內容的變化，也就是採取廣義的社會分化的這種分析角度，的確是能夠幫助我們從一個比較宏觀的視野，來說明許多正在處於激烈變化過程中的宗教與文化現象。

更具體來說，以部門的分化與功能的表現來看，台灣社會分化的過程有其特殊性，尤其就宗教方面來說，它有著一個制度叢凝聚的過程。過去混融在世俗社會中的宗教觀念，在主流體制的更換中(由地域性的小農生產制與宗法血緣制轉換成當代的理性科層制與資本主義生產體制)，它沒有辦法再混融於現實社會經濟體制當中，而必須以志願參與組織的形式，投合於民眾個人的私領域。這就整個宗教的大環境而言，也形成了一種自由市場競爭的局面，這些情形在傳統社會裡是從來沒有發生過的。不過在台灣的宗教市場中，由於某種傳統習俗的共通性，各個宗教產品之間，在性質與內容上差異可能並不太大。而當宗教制度必須以志願參與團體的面貌出現時，原社會中有著清楚傳承與組織型態的宗教團體(像是佛教)在發展上就比較占有優勢，而能夠以滿足信徒日常生活需求(像是慈善、醫療等等)為主要訴求的團體也比較能夠獲得更多信眾的社會共鳴。在這種大變動當中，首先，傳統社會中的民間廟宇，在地方上雖然繼續扮演著凝聚地方、支撐血緣宗法的角色，但實則已不單只是完全整合於地方的一個廟宇。而是在現代社會中被突顯出

來，代表了傳統的永恆性與不變性的象徵符號，或者可以說是，商品，在這種過程中，某些歷史發展機緣特殊的觀光廟也因此而出現，而純粹地域性的廟宇反而會逐漸沒落。其次，原社會中地位邊陲的佛教與民間教派，不但有著很好的發展機會，而且還開始成為現代社會中傳統道德觀的主要承載者(像是一貫道和慈濟功德會)，這也是一個新的發展。

簡言之，這是一個社會在「重新型態化」的過程，在此中，有些部門消失了，有些部門出現了，有些部門表面上還存在，實則內部的內容與功能皆改變了，而整個社會運作的方式也和以前不盡相同。宗教，雖然仍是關乎某種終極意義的追求，可是由「混合宗教」中混融與滲透性的狀態，到現今的凝聚並且是必須參與市場競爭的志願參與團體的形式。這其中不僅宗教本身的變化是劇烈的，宗教與社會的關係也產生了劇變。

前述討論介紹了分析台灣宗教現象所可能具有的三種角度(結構主義、Luhmann的系統理論、新功能論)，其間當然有著某種不相容性，然而正也是台灣社會變遷過程的複雜性：一方面社會結構已高度分化，一方面傳統文化中的宗教象徵符號仍根深蒂固，深深影響著當代台灣宗教文化的各種活動，使我們有必要同時結合不同視野來考察台灣當代的宗教現象。換言之，關於台灣當代的新興宗教研究，先天上就有一種綜合性的研究取向，必須同時注意到傳統社會文化與當代社會變遷模式的特質，並注意到二者之間的辯證性連結，才有可能對於現今正在發生中的宗教現象，提出一種比較具有整體性與宏觀性的詮釋。

進一步講，以上的討論，涉及了所謂「同時性」(synchronic)原理與「歷時性」(diachronic)原理的問題，前者強調一個運動或團體形成的周邊性的近期因素，尤其是其同時代的各種社會因素，是促

使某個運動或團體出現的主要原因；後者則強調某種歷史的連續性，尤其某種與傳統表面差異的背後，實涵蓋了與傳統一貫相連的發展軌跡(Ellwood 1978: 267-268)。這種同時性與歷時性詮釋角度的爭執，在新興宗教研究中尤其劇烈。基本上，社會學的研究視野，強調當代社會社會解體與社會多元化所產生的新興宗教蓬勃發展的跡象，是屬於同時性的解釋模型；歷史學家或宗教學家，注意到歷史與文化傳統的連續性，則較強調歷時性原理的重要。

譬如說以青海教團為例，同時性的詮釋角度，將會強調它的在當代全球化情境中，可向印度吸收宗教新元素的這種新的可能性的出現，以及它所代表的在當代都市情境中，個人在產生心靈疏離現象以後，對於「克理斯瑪宗教權威」所產生的異常狂熱現象；反之，歷時性的詮釋角度將會突顯青海與本地宗教菁英像是一貫道、佛教、道教等宗教師之間的互動與學習過程，並強調青海教團教義與華人三教合一統間的一個連續性與可交互轉換性。而青海教團在此，通常被認為是代表了傳統宗教諸多因素相互兜合以後，在適當時機下而浮現出來的一個新的組織形式。

在過去，新興宗教現象研究的研究典範，始終較為強調的是同時性的解釋角度，像是現代化所導致的社會解組、全球化所產生的文化傳播、甚至是後現代社會中文化工業的興起所導致的審美形式的改變，這些往往被看做是重大影響當代宗教活動的時代因素。在此，我們一方面接受這些當代社會因素的重要性，可是事實上，回歸到台灣的時空情境中，因為傳統宗教信仰生活根深蒂固的一個影響力始終存在，要真的弄清楚當代台灣宗教現象的特質與內容，實在必須和台灣過去的歷史與文化——這包括傳統社會中宗教象徵體系的基本內涵，以及在歷史發展過程中宗教所曾出現過的各種組織形式——一起聯合搭配起來看，才能夠更清楚的突顯出當代台灣新

興宗教活動——包括它的與傳統產生了變或不變的一個部分——的基本性質與特色。換言之，某種歷史性的研究角度是不可少的¹²，但它卻也不見得就造成了對於同時性詮釋模型的否定，反而有助於我們在一個交互對比的過程裡，更深刻的注意到當代台灣社會變遷的基本性質與過程。也就是說，基本上本書中所採取的還是一種同時性的社會學式的研究角度，但很多時候卻也借重了歷時性的視野，來說明當代台灣宗教活動與傳統歷史文化間的關聯性與對比性，在此，歷時性的角度是輔助性的，同時性的詮釋典範則是本書首尾一致的基本立場。

八、對於當代台灣新興宗教現象的一個初步說明與分類

討論到這裡，我們似乎有必要對於本書後面幾章中所要涉及的當代台灣新興宗教現象，暫時先做一個簡略的摘要和說明，這些在後面各章中皆有所討論，此處先提供一個比較整體性的鳥瞰。

¹² 就歷時性因素所扮演的角色而言，要研究當代台灣社會中的新興宗教活動，顯然要比在西方的社會文化脈絡底下，研究西方社會中的新興宗教活動時，更需要強調傳統歷史文化因素與當代宗教文化活動的相關性與連續性。原因很簡單，西方1960年代以後興起的新興宗教運動，起初就是起自於自發性的反傳統運動，並且和東方文化的大量傳入有關，這皆有著一種刻意與傳統脫離的行動取向。而台灣社會當代的新興宗教團體，是法令放寬與社會多元化的環境中，民間原有的各種宗教活動，在凝聚成志願參與團體的形式，並浮上檯面以後，所形成的現代性的組織活動。它雖然常會抵觸到某些傳統，但很少以反傳統為主要訴求，甚至於還常常以代表了傳統中的道統自居來吸引信眾的加入，也就是無論在內在象徵符號系統或是自我正當性的認定上，它始終與傳統保持了一定程度的連續性。

首先，既然任何時代都有關於宗教分裂與誕生的現象，因此「新興宗教」可以被當做是一個可應用於任何時空的中性名詞。不過在我們討論的脈絡裡，則有特別的指涉，那也就是以當代社會分化過程中台灣的宗教現象為考察對象(更具體的歷史時期與研究對象見後述)，特別強調的是隱藏在當代新興宗教活動背後關於社會的本質性轉變——也就是社會的結構性分化——所造成的人類當代宗教生活的變化。因為在這種時空脈絡中，新興宗教團體的出現，反映出來了一個嶄新的社會意涵(參考第五章)，這是一個有別於傳統社會中宗教活動模式的全新局面的出現。

摘要言之，本書中所討論的新興宗教現象，主要所關注的是所謂的當代社會「重新型態化」的議題，而新興宗教運動或是新興宗教團體，則是在這種「重新型態化」過程中，制度性層面所產生的較為鮮明的一個新的變化，考察這種制度性變化的內在性質、過程，有助於我們更深刻的認識到現代社會的基本性質。

台灣社會底層的宗教活力始終是旺盛的，不過關於社會分化過程以後新興宗教的探討，必須放在資本主義體系引進以後，因為這時起才有市場邏輯全面瓦解傳統宗法血緣結構後所產生的多元分化現象。1950年代末期以後，台灣成為世界經濟體系中的一部分，發展工商業中，傳統農村社會逐漸瓦解，工商業社會中的價值體系卻尚未全面建立，這已經醞釀了傳統宗教與新興宗教間的一個過渡性的時代。而1949年以後，不少大陸的宗教菁英長住台灣，更給宗教的創發與傳播提供了無比有利的因素。1970年代以後興起的一貫道、天德教、天帝教、弘化院等等，突出了個人的修行意識，但也融合著傳統的倫理道德，這可以說是1970年代到1980年代間當時較為蓬勃發展的新興宗教活動(參考第三章)。

然而在1987年解嚴以前，在政治上的箝制，或者說是某種「統

合主義」(見第三章)政治結構的管制，以及國民黨文化正統的政治宣稱之下，整體社會的結構性改變還只是表面性的，宗教結社也還是不自由的，就算有新的宗教團體的出現，也必須刻意和統治階層或既定的合法宗教保持某種共存或寄生關係，因此這時基本上還談不到所謂的新興宗教方面的議題。

直到解嚴前後，在法令已無約束力或甚至是法令限制已正式解除之後，在人民團體的名義下，新名稱的宗教團體開始大量出現，並且還會擅加利用新的傳播科技與管理技術，以顯目之姿出現於台灣社會當中，於是這時各界開始廣泛的產生了關於台灣新興宗教問題的討論，新興宗教團體活動的性質與所代表的社會意涵尤其成為學者與媒體所關注的焦點。

而本書所強調的研究取向，以所謂「新功能論」的研究角度，嘗試注意到台灣社會在「重新型態化」的過程裡，主導所有宗教團體生態演變的各種條件與因素，以及試圖討論傳統社會與現代社會中，各個部門的實質內容是什麼？其間的變遷過程為何？某種傳統習慣所賦予各部門的名稱，使我們對這個社會變遷的過程產生了什麼樣的一種誤解？而新的社會結構的形成又是否可以維繫整體社會的運作？其內部可能具有的矛盾在哪裡？扣緊台灣社會的歷史過程與結構特性，本書即在初步的探討這些議題。當然，因為概念工具的不足以及既有實證性資料的不足，本書的討論還不能說是十分完整，而在於提供一個比較宏觀性的思考方向。

在實際討論台灣當代的新興宗教現象時，在本書不同的章節裡，我們曾討論到了兩個密切相關的層面，一個是社會結構各部門的變化，一個是「宗教信仰個體化」的發展趨勢。華人社會裡，傳統社會中人人都有宗教生活，卻自認為自己只是拿香拜拜，沒有歸屬於特定的宗教信仰，有組織的制度性宗教部門(佛、道、民間教

派等等)也只是附帶性的；到了當代社會，各部門有各部門的內在運作邏輯，連關係到整體社會價值體系的宗教也要被迫獨立出來，一方面被強迫(在整體社會運作模式內在邏輯的引導下)要有清楚的教義與組織，一方面又不能干涉其它部門的運作邏輯，這裡有一個「浮現化」(visiblization)和「成形化」(formalization)的過程。更具體來看，也就是由政教合一到政教分離的結構性變化裡，宗教不能再混融於主流社會之中，而被單獨獨立了出來，並要適應於市場競爭的體制，這使得它內部也不得不開始採用一種理性化的管理(藉增加運作上的效率來提升市場競爭力)，而這種宗教型態的改變，對應的也將使信徒的信仰生活與信仰的動機基礎開始有所轉變。

這整個過程，本書稱之為「制度性宗教的浮現」，也就是華人社會裡主要宗教型態由「混合性宗教」成為「制度性宗教」的一連串變化與結果。它的出現與形成和社會分化過程有關，首先是因為整體社會以宗教為擴散性中心的基本運作結構有所瓦解，在新的結構裡，宗教不能再混融於主流社會之中(主流社會已非宗教性的)，並且它在形式上成為了与其它部門平行運作的部分，相對而言，我們可稱這是「一度分化」(primary differentiation)，也就是整體社會第一次產生多元平行部門的大分化，在這種大分化之後，社會變成多個專業分工部門半獨立體相並存的基本結構，宗教亦由滲透性與擴散性的形式，被限制在一個界限清楚明確的形式裡，它一方面不能干涉其它部門的運作，一方面卻又因提供了其它部門所無法執行的有利於整體運作的特殊功能，而有其存在的必要性，這種新的社會分化形式，促使宗教逐漸以「制度性宗教」型態，也就是有著獨立教義與教團的運作模式，為最適合新社會情境裡的生存與發展的

方式。最直接反映在社會現實裡的，也就是我們看到許多宗教菁英為了其傳承的延續，在主流工具理性化社會裡已經無法廣泛容納宗教性的滲透與混融，以及社會的整體運作又必須要有周邊宗教部門存在的情況之下，他們的宗教活動於是開始以正式組織的形式出現在主流社會的周邊，並成為了社會大眾可以自由加以選擇和參與的活動中的一種。

而在社會各部門多元分化後，宗教部門內部自身也會產生進一步的分化，相對而言，這可稱之是「二度分化」(secondary differentiation)，也就是宗教部門(在傳統社會中可能主要是由某個具有國教性質的宗教體為主導性力量)在其不再占據社會核心性位置以後，原來其中的主導性的宗教體(也就是「統合主義」國家體制[參考第三章]中為國家政策所支持的儒教、或者道教、或者佛教等等)，隨著宗教的退出中心性的社會位置，政治體在形式上不再需要宗教性正當化體系的支持，某些原主導性的宗教體也就不再有任何壟斷性的權力(無論是對於宗教以外的其它社會活動或是對於宗教以內的相關場域)，於是自然的，宗教場域本身在沒有某個個體占據壟斷性位置以後，立刻會成為多個宗教團體相互爭取市場的局面。這時，為了競爭市場的占有率，也就是為了宗教團體的生存與延續，宗教團體將不得不採取一種以追求效率為目標的管理模式，也就是理性化與專業化的管理和教義的更加系統化，這則又在宗教發展的型態上，進一步的促進了「制度性宗教」的成形與發展。

這種宗教脫離社會的整體性而逐漸成為一個獨立存在並適應於市場機制的單獨部門的變化，雖然在西方與華人社會間，其基本形式是類似的，但是就制度性宗教「浮現化」和「成形化」這兩個過

程而言，因為西方的宗教早就是制度性與組織性的¹³，到了當代，並不會再在這一方面產生劇烈的型態轉變，因此兩個社會間在宗教變遷的過程上事實上仍是有著很大差異。

由傳統社會到現代社會，在西方，有一個宗教被強迫必須脫離於其它部門的明顯的「讓渡化」(relegation)過程。而在台灣，原傳統社會中主流隱藏性的「宗法性傳統宗教」，逐漸不再有任何制度性的正當性與約束力，這雖然也是一種影響力的讓渡，但在其原就缺少專業神職人員與組織的情況下，這種讓渡並沒有激起強烈而有組織性的反彈。另一方面，周邊邊緣性的制度性宗教團體(佛教、民間教派等等)則在體制上，既是因為新社會中功能角色扮演上的必要性¹⁴，也是市場機制的影響¹⁵，而逐漸走向了與政治、經濟、法律一般，有著內在系統性與專門性運作邏輯的發展過程，這個過程同時包含了「浮現化」和「成形化」兩個部分¹⁶。

但是，傳統社會中，尤其是原社會主流宗教——「宗法性傳統宗教」——中的相關象徵符號，像是陰 / 陽、五行、靈、祖先、功

13 就如同Hall(1998)的研究中所指出的，近代西方理性科層制的組織型態，事實上很多部分是由19世紀時的一些宗教組織裡所演變而來，並又被引入了現代西方的企業組織裡。

14 因為理性化社會中宗教部門有其不可或缺的獨立性與專門性，並且必須是明確成立的部門以供信徒做選擇，而不能再混融於民眾的日常生活當中(出於政教分離的原則)。不過當然，在這種新的社會結構當中，宗教的作用也被限定在只能是在宗教的部門當中。

15 宗教與政治分離的結構中，沒有任何宗教團體具有壟斷性，宗教團體必須適應於市場競爭的邏輯，為了在現代社會的生態中生存，這將使宗教組織在各個方面逐漸為一種工具理性化的運作邏輯所影響。

16 在實際的過程中，與西方宗教組織接觸，並模仿西方宗教組織內部系統化與專業化的模式，是最直接的刺激華人社會中的宗教團體產生「浮現化」和「成形化」兩個過程出現與發展的因素。



照片1-2 宗教博覽會的舉辦，反映了社會在「重新型態化」之後，整體社會「制度性宗教浮現」的過程裡宗教生態所發生的一些變化。在宗教博覽會中，每一個宗教團體都是一個獨立的組織，有一個單獨的攤位，與其它宗教團體間有著既區隔又平等，但是卻也是相互競爭者的關係，而它們個別而言，又都僅是民眾可自由加以選擇中的一個可能性(本圖攝於2002年12月雲林縣斗南鎮所舉辦的一場全國宗教博覽會的會場上)。

德、善惡報應、輪迴轉世等等，以及以此而形成的一整套體系，在社會分化過程中並沒有產生根本性的改變。它一方面原本就早已深入於原傳統社會中邊緣性宗教團體的教義裡，一方面更因為在傳統社會主流體制遭外力所產生的瓦解中，並沒有產生內在性的自我解構的過程。這也使得傳統社會中的文化象徵體系並沒有遭受摧毀，

甚至於還可以不斷的自我再生。換言之，這套文化象徵體系中的元素，至今都還始終是華人宗教文化主要的內容，即使在台灣當代新興宗教團體的教義或儀式活動中亦然。

而在台灣當代新興宗教發展的潮流裡，有著特別有利的發展條件的，不是原挾帶前述這些觀念的主要載體的「宗法性傳統宗教」，反而是在傳統社會中僅占有邊陲性地位的組織性的宗教團體，像是佛教與各種民間教派等等。這是因為原社會中隱含性的主流宗教，雖然宗教觀念可得而繼續保存，但卻有各種內在限制(如前所述)¹⁷阻礙其在當代社會中來改頭換面，並重新開始以制度性的面貌來出現。而當台灣民眾在內心基本上並沒有脫離宗教的需求與渴望，卻又不知不覺間成為沒有信仰的現代人。此時傳統隱含性的主流宗教，又無法在制度上投合於民眾的需求，於是原就已有傳承、教義與組織的佛教和各種民間教派，這時以志願參與的形式，可以說是適時的提供了民眾一種合乎傳統的具有終極關懷形式的選擇。而在此，我們注意到，在這種選擇中的佛教，它早已不只是佛教，而是原本已漢化了的佛教；民間教派，它也不只是明清以來的新興教派，而是在經過了三教合一潮流洗禮過後的民間自組教團的活動；至於道教，過去因過度的融入俗民生活中而漸失其組織的形貌，現在也開始重新凝聚與自我整理，逐漸能以一個制度性的獨立部門而出現，並成為現代台灣人宗教可選擇性中的一種。

17 因為：第一、傳統華人社會裡占有核心性地位的「宗法性傳統宗教」，缺少固定組織與神職人員，時代變遷中它並沒有辦法來凝聚成一股有效的對抗或調和時代變遷趨勢的宗教性的力量；第二、傳統社會中華人主流性的「宗法性傳統宗教」背後主要的指導者儒家的知識分子，是不熱衷於宗教的，這不利於「宗法性傳統宗教」的重新凝聚，並以組織性教團的面貌來加以出現。

簡而言之，「制度性宗教的浮現」，在台灣社會脈絡裡，大致出自於這幾個社會變遷過程的環節。第一、社會「重新型態化」以後主流社會不再具有可以成為宗教元素載體的正當性，但社會大眾的社會心理特質仍未脫離傳統社會中的各種宗教元素；第二、在新的形式上有著多元並存結構的社會裡，消極來說，宗教不再可能去明顯的干涉其他部門之運作邏輯，積極來說，則宗教已是與其它部門平行，但功能上(提供確定性、神聖性以及和個人救贖有關的各種方案)對整體社會又是必須存在著的一個部門，宗教自此成為社會中一個界限清楚，但卻又不能干涉其它部門的獨立體；第三、在此變化中，以宗教菁英為主要行動者，為了某個宗教傳承的延續，這已不再如同原傳統社會中可以安身於混融性主流社會中的情況，而今必須突出宗教的獨立性與專門性，也就是並需要強調宗教自身的不可或缺性(關於救贖與確定性的提供，是目前社會的任何部門所無法提供的)和對於其它部門的功能上的必須性(社會任何部門的運作，都需要宗教部門的存在，才能運作的更好)；第四、多元並存的另一個結果，是競爭性市場的出現，為了宗教觀念與團體的生存與延續，在競爭的局面中，使各宗教團體也必須走向專門化與理性化管理的模式，以提升能夠与其它團體在同一個市場上爭取信徒的競爭力，這也在某個層面上促進了宗教部門專門化的程度¹⁸；第五、而在種種時代變化裡，華人歷史文化發展中原來正統的

18 「制度化宗教」的成為當前社會中主要的宗教形式，這一社會事實的出現，與整體社會的「理性化」過程有關，它使社會的基本結構，成為一種多元分化與分工的形式。而「市場競爭所促成的宗教團體的專業化、專門化、與有效的內部管理」，在分析上，與「宗教在整體社會中，逐漸以『制度化宗教』的形式來出現」這一社會過程雖然是兩回事，但在實際的歷史過程裡，它們是密切相關的(社會結構的分化與自由競爭市場的出現[也就是經濟領域的獨立與擴大]往往是同步發展的社會過程)，而

混合性宗教，有種種不利於其再度興起的因素存在（不論就其內部的義理與外部的型態而論），反而是原社會中的邊陲性制度宗教團體，具有種種有利於其在新社會型態中發展的條件，這使它成為新型態社會裡的文化代理人(cultural agents)，並進而帶動了種種活躍的宗教復興的活動。於是當代台灣社會「制度性宗教浮現」的方式與內容，代表著的是傳統歷史文化性質、新舊社會結構特性以及社會變遷軌跡三者交互影響與運作後的一個結果。

而我們之所以特別強調「制度性宗教的浮現」這個層面，同時出於理論性與經驗性的理由。就理論性的理由來看，是希望藉此來說明在台灣的脈絡裡，世俗化理論的適用性與不適用性到底何在？例如說以所謂的「制度性宗教的浮現」這個標籤（強調了宗教浮現的這個過程，也突出強調了制度性宗教的這個層面），就已經突顯出來了台灣宗教變遷過程中一個有別於西方社會的面向，雖然宗教仍未占據社會主流的位置，但是在社會分化過程裡，它既不是宗教的沒落，也不是完全的走向私人化，而有著特殊的發展軌跡，是宗教中某些層面沒落、某些層面轉型與某些層面崛起的轉變，而且它也與西方社會的發展軌跡有所不同。而就經驗性的層面來看，這個概念確實可以更宏觀的捕捉台灣當代宗教活動的一個主要軌跡，也就是在社會「重新型態化」過程裡，宗教如何開始又活躍而明顯的出現於社會各個角落？它如何做一個新的自我調整與適應？社會各部門又會如何與其互動？「制度性宗教的浮現」這個概念，強調了制度性層面的自我重整與定立邊界的過程，以及對應的信徒在這個過程裡的動機與信仰模式的變化，實不失為一個有力的觀察當代台

(續)_____

且後者對於前者還有著進一步加強與促進的作用（專門化的管理在某些層面上將促使宗教部門的系統性與獨立性更為明確）。

灣宗教現象的分析性工具，只不過這一方面進一步的驗證與概念的精緻化，本書所做的還相當有限，未來需要更多經驗性研究來加以做說明與討論。

除了前述這個制度性層面的變化以外，另一個本書中所討論到的台灣當代新興宗教現象背後所牽涉到的主要層面，是關於宗教團體內部基本取向與內部互動形式的改變，這亦是現代人生活領域變化以後的結果。當華人社會中的宗教逐漸走向制度化與組織化的同時，它卻也逐漸轉變成僅以個人的生活領域（小家庭的活動場域）為範疇，這一方面使宗教不再帶有集體性的特質，一方面也使宗教逐漸帶有一種主觀性與自我性的特質。而這個過程雖然在西方與台灣社會中都正在發生著，其發生的方式則多有不同。在西方我們可以稱其為是一種「私人化宗教」與「自我宗教」（如前所述），或是「宗教的個人主義」的出現（見第六章）；在台灣，則它的「個人主義」與「私人化」特質並無如此明顯，至多我們只能稱其是一種「宗教信仰個體化」趨勢的發展（見第六章），換言之，也就是一種逐漸把修行焦點集中於和個人生活領域有關範疇的宗教型態的出現（見第六章）。

就台灣與西方社會在這一方面所具有的差異面而論，首先，對於西方傳統社會中的基督教來說，「宗教私人化」的歷史過程，對它的發展形成了巨大打擊。當宗教逐漸成為個人性的信仰，僅以自我的神聖性為追求目標，這和傳統基督教的神本精神大大不同，於是使得因應於其社會社會發展軌跡而出現的「私人化宗教」或是「自我宗教」，在以基督教為主流宗教的社會中，反而始終帶著濃厚異端性格¹⁹。

¹⁹ 不過它也仍然要與該社會中的某種傳統相連結，這一方面，在西方文化

而相對的，在華人社會中，「私人化」的發生過程，並沒有以極為劇烈的方式來發生。因為對於占據傳統社會中主流位置的血緣宗法結構中的擔綱者（親族中的長老或是男性）而言，並沒有組織性的力量可以直接和私人化的發展趨勢相對抗；同時對於很少占據過傳統社會中主流社會位置的制度性宗教團體（佛教、民間教派等等）而言，它在原社會中，本來就是一種私人性的選擇，也不會特別感覺到「宗教私人化」過程的推力。也就是說，在傳統華人社會裡，制度性的教團（佛教、民間教派等等），原本就僅有一種「補充性」（complementary）與「附加性」（additive）的性質，是以補充主流性宗法宗教的不足而存在的（參考第五章），它本來就是一種關於個人救贖的私人的選擇，而使得其與西方社會中的「宗教私人化」現象，有著「同形異質」（見前所述）的類似性，於是對於這種現代社會中所發生的「宗教私人化」過程的發展，它們在先天上較不會產生太強烈的抗拒性。

除此之外，更何況華人社會中的宗教，早有濃厚的人文主義色彩，相信人人可以成神，這亦是與現代形式的「自我宗教」有著可以相通之處，而不像西方社會中受到「私人化過程」後而產生的各種「自我宗教」似的相關元素，始終與其傳統宗教的教義，站在一種對立性的立場。

總之，現代社會中「宗教私人化」的過程，雖然對原傳統社會中的正統教團形成了強烈的推擠作用，但是當其在基督教社會中，對於基督教的教義與傳統宗教形式上都帶來了巨大衝擊時，在台灣社會裡，它卻與原有的宗教傳統，尤其是傳統社會中居於邊陲性位置的宗教團體（佛教、民間教派等等）有著可以相接續之處，不至於

（續）

的脈絡裡，它主要是與近代西方興起的心理分析的傳統相連結。

產生直接的挑戰與衝突²⁰。

然而，若扣緊台灣社會自身的發展過程，它雖然並未自發性的產生「宗教私人化」的過程，但在社會結構變遷裡，它卻也相應的產生了宗教信仰「個體化」的發展趨勢（第六章）。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。它的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。

就表現形式來說，「宗教信仰的個體化」，接近於西方社會中所發生的「自我宗教」和「宗教的個人主義」，但在台灣它的發生過程與性質，卻又不完全同於後者，也就是在後者中，往往包含著較為明顯的與傳統相對抗的批判性格（參考第六章）。不過，在台灣所出現的「宗教信仰的個體化」的形式裡，它開始較為專注於個人救贖與自身主觀的內在體驗，這卻也的確開始讓台灣人的宗教活動產生了本質上的變化。像是為因應這種趨勢，以個別信徒為招募與動員對象，各教團內部將更為強調著「人人皆有立即可得的自我的神聖性」的預設²¹。這種預設中正蘊含了幾項新的元素（參

20 例如當代台灣最大的佛教團體佛教慈濟功德會，一方面從事社會慈善醫療工作，一方面卻也明訂了「不參與政治」的戒律。

21 舉例來說，像是清海教團對外宣稱的主要宗旨：「即刻開悟、一世解脫」；盧勝彥真佛宗教團對外宣稱的主要宗旨：「明心見性、自主生死」等等，都有著這種類似的性質。

考附錄一)：1.平等(於是男女或出家與否並非絕對重要)、2.神聖與世俗界限的泯除(於是出家與否並非絕對必要)，以及進一步的3.世界的秩序奠基在人的解脫當中(既然只有自我的神聖性的獲得才是真正的自我改變，真正的集體性的改變自然也必須以人的解脫為基礎)。而當這些元素在傳統華人宗教團體中雖然可能早就存在，但它們卻未曾以如此全面(反映在所有的儀式與互動型態中)、普及(信眾人人可以適用)，並且是正式制度化(制度的安排上明確表現出在家眾與女眾地位的提昇)的方式來被強調著。

目前這種「宗教信仰的個體化」發展趨勢所帶動的相應的教團活動模式的改變，正逐漸擴大其範圍。這是一種教團在保留了傳統華人宗教中的主要觀念後，卻在教義的組成與著重點上有所變化的當代發展²²。為了敘述上的便利，我們或許可以說有兩個過程涉及其中，「重新排列組合」(re-alignment)以及「重新對焦化」(refocalization)，前者是傳統宗教中的各元素雖然依然存在，卻開始以「自我達成」為核心，而建立了一個新的教義上的有機體；後者是「自我達成」成為教義中主要論述焦點之所在，其它的宗教概念都要透過這個焦點來被理解。這一部分關於「宗教信仰個體化」的討論，本書在第六章與附錄一中，曾做了一個較為詳細的理論性釐清，並提供了部分經驗性資料的佐證。

而我們之所以使用「宗教信仰個體化」這一個標籤，當然亦有其理論性與經驗性上的理由。就理論層面來看，它有著與西方學界相關概念像是「私人化的宗教」、「自我宗教」與「個人主義的宗

教」等類似但是卻又有著不同指涉的意涵，這有助於我們突顯出台灣宗教與社會發展現象上的獨特性。而就經驗層面來看，則這個概念確實捕捉到了當代台灣宗教變遷背後社會心理層面的一個變化，有助於我們對於未來台灣宗教活動發展趨勢的大方向有所掌握。

更具體而論，就前面所講述的這兩個和當代台灣宗教發展關係最為密切的趨勢，就前者，也就是宗教組織「浮現化」和「成形化」的過程而言，原傳統社會中宗教團體的位置，會影響其在這個「浮現化」和「成形化」過程中的主要表現形式。本書第四章中對此過程將有所討論，第二章中則將以此過程中所現的三種表現形式來說明今日台灣整體社會宗教團體滋生蔓延的情況，也就是：1.宗法性傳統宗教餘續；2.核心性宗教替代；和3.邊陲性宗教擴張，這其中「邊陲性宗教擴張」這一表現形式和當代台灣新興的宗教團體特別有關²³。而就後者，也就是「宗教信仰個體化」的發展趨勢所產生的宗教團體，在內部教義與儀式活動上會產生「重新排列組合」以及「重新對焦化」的相應發展而言，我們發現，雖然當代台灣各種宗教團體在宗教文化上都還有著高度的類似性，但是出於各教團所要訴諸的信眾的階層、年齡層、性別與居住區域等等的差異，已導致了各教團在相應於「宗教信仰個體化」發展趨勢的調整程度上有所差異，其中有些教團與祖先崇拜或是家庭的倫理觀還緊密結合(像是盧勝彥的真佛宗)，有些教團則已將注意力完全而集中的轉移到個人性靈的修持上，不再著重傳統的社會關係與集體性的儀式(像是清海無上師世界會)。

比較耐人尋味的是，由邏輯上看起來，「制度性宗教的浮現」

²² 譬如說由傳統宗教中所強調的功德累積與道德修持的重要，到當代「宗教信仰個體化」的形式中，開始以個人自我修行所產生的神秘體驗為追求重點，並以此為主軸，使得教義中原所具有的主要元素之間，產生了一種新的連結方式。

²³ 在本書第二章中，以此框架對於當代台灣較為活躍的宗教團體做了一個初步的歸類。

與「宗教信仰的個體化」這兩種發展趨勢，它們在內在精神上是相互矛盾的，因為制度性宗教所具有的一種規制性與階層性，先天上就是與個人自由有所矛盾的，如何可能這兩種發展趨勢會同時出現在台灣當代的同一個時空裡呢？

首先，從表面上看來，我們或許可以說，在「重層化」（見第二章）的歷史經驗裡，「民間社團的開放」與「社會文化的趨向於個人主義化」，這兩種原本是屬於不同時代的所有物，因為過去政治威權的控制，使得某些歷史現象延後發生，於是也就使得新舊現象有可能合併在當代一起出現，而這背後當然也同時會因此而帶來一些特殊的矛盾或是融合。簡言之，我們好像是把歐洲17、18世紀（有各種新教派脫離正統教會而出現）與20世紀（個人主義勃興所帶動的新的「宗教性」[religiosity]的出現，例如「新時代」運動的流行）這兩個時代中的宗教變遷，壓縮在台灣當代的同一個時空裡了。

更深入的來看，這又必須歸結到不同地區宗教文化與社會發展之特有屬性方面的議題。在西方，制度性的主流教會，是以「神與被造物之間有著清楚的分離性」做為正統教義的基石，當個人主義思潮中充斥著「人可以成神，和萬物有其內在的神性」這種思想時，它是與既有的正統宗教組織不相容的，於是「個人主義的宗教性」構成了對於「制度性宗教」的一種挑戰與威脅。反之在華人文化裡，既有宗教組織並沒有明確而統一性的自我標識的教義，況且它們本來也就不完全是整體社會中的主流，而有著較濃厚的個人性的色彩（這是和西方社會大為不同的），也因此，以修行團體自居的華人宗教團體，並不會與「個人主義的宗教性」之間，有明顯的衝突和矛盾，甚至是形成對立關係。

更何況，如前所述，台灣當代這種「宗教信仰的個體化」，它

又不純粹是「個人主義」式的，也就是它內中雖有著較大的自主性，但並不必然包含有「嘗試與傳統、階層性或是制度性相對抗」的批判性性格，這於是也就減弱了它與制度性宗教形式之間，所可能會存在的內在矛盾。

這些原因或許可以解釋，為什麼「制度性宗教的浮現」與「宗教信仰的個體化」這兩種不同甚至是相反的發展趨勢，可以同時存在於當前台灣的時空中。不過當然，長期以往，這其中的後者或許也會對前者形成一定程度的衝擊，尤其是在一種同質性「個體化信仰模式」的大眾文化影響之下，可能會使各制度性宗教團體之間的界限愈來愈為模糊，甚至於可能在整個宗教場域裡將逐漸會形成一種超越團體疆界的新的網絡結構，這些都還有待觀察。

而圍繞著以上兩個主軸，除了理論性的探討以外，建築在實證資料上，更具體而論，本書各章中的討論還一一涵蓋了台灣宗教發展史的類型學探討（第三章）、台灣與西方宗教演化過程的比較（第四章）、當代民間教派活動背後所帶有的社會意涵（第五章）和新興宗教團體在當代台灣的出現模式與文化適應（第六章）等等方面的議題。

九、考察台灣新興宗教在理論上所可能會產生的貢獻

誠如詹明信所說的，歷史變遷的過程是漫長的，每一個人的一生尤其短暫而無法身歷一系列變遷，不過在大變動的時代，我們卻又能夠偶然地感受到歷史的發展（1990: 37）。現階段關於台灣新興宗教的研究，其實在某個程度上，正是一種關於歷史轉接過程中社會現象變化趨勢的考察與檢驗。而由於我們正處在台灣社會解嚴過

後逐漸邁向多元化的時間點上，這是一個新舊宗教文化交替劇烈的時代，在這個絕佳的時間點上，我們或許可以更清楚的看到歷史發展的基本模式與內在趨勢。

前面已經提到過，關於台灣當代新興宗教的考察，包含著對於當代宗教活動的現實關懷，也涵蓋了對於社會整體運作型態以及價值運作模式的理論性思考。不過我們若把範圍縮小，特別就新興宗教這個研究領域來說，我們注意到，研究台灣的新興宗教現象，能夠提供具體的新興宗教的研究案例，以和歐美或是日本地區的新興宗教現象做比較，並可資以加強現有的解釋新興宗教現象的研究框架，此實是台灣學者在這個研究領域裡所最可能產生的貢獻。

更具體而論，我們注意到，如本書在第六章中所強調的，東西方在新興宗教團體的起源與發展過程上有其差異，西方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。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。不過這些預設事實上並不適用於華人社會中的情況。於是就像Berling(1980: 1-13)所曾指出的，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，它們卻是一起出現的。而在此我們要指出來的是，某種以融合的態勢而回歸內在正統並成立新的宗教組織的方式，實在是華人社會中新的宗教團體誕生的最主要的模式。研究在這種模式中所發生的各種新興宗教現象，正可以挑戰，或至少是補充西方既有的各種相關理論與模型。而這也是研究台灣當代宗教現象，除了經驗性資料的提供以外，在新興宗教研究相關概念的提供上，所最可以預期到的一個理

論性的貢獻。

十、本書的主要內容

本書的主旨在探討台灣當代，尤其是1987年解嚴以後所發生之新興宗教現象的性質與特色。全書一共有七章及三個附錄，雖然各章可分別獨立開來看，但全書基本上還是一個整體，由各個不同但卻是密切相關的角度，來檢驗台灣當代宗教活動的形式及其所可能具有的社會意涵。在寫作的次序上，附錄一發表的較早，是一個尚未成熟的作品，但已在問題意識上，強調當代台灣宗教現象的獨特性與完整性，並儘可能的收集各教團現有的書面性資料，來對有關命題加以檢證。其它各章(第一章、第四章與第七章除外)則依序在這之後書寫完成，嘗試對於附錄一文中所涉及的各個層面，做一個比較深入的釐清和討論。

本書第一章部分，在提綱挈領的就本書所涉及的相關問題，以及本書的發現，做一個初步的掃描與回顧，俾使讀者很快的進入情況，了解全書主旨之所在。第二章是一個理論性的討論，也為全書勾勒了一個比較整體性的理論框架，主要在以社會分化概念為引導，並以宗教制度在社會結構位置上的變遷做為觀照點，嘗試說明制度性的宗教團體逐漸成為台灣主要宗教外在型態的一個變化過程及其影響。在分析架構中，並以三種基本型態來看待今日台灣整體社會宗教團體滋生蔓延的情況：1.宗法性傳統宗教餘續，2.核心性宗教替代，和3.邊陲性宗教擴張。而本章也對西方學界中的世俗化與私人化等理論，以及本地學者對於台灣當代新興宗教現象所曾提出過的各種解釋，做了一定程度的檢討與反省。這一章可以看做是本書單獨的一個單元。

本書的第三章與第四章，可以看做是另一個大的單元，主要在檢討並回顧台灣歷史發展過程中，所曾出現過的各種新興宗教活動，並以此來和當代的宗教活動間做一個對比，以利於更深刻掌握台灣新興宗教現象的基本性質。第三章中比較詳細的討論了台灣宗教發展史的內在邏輯與表現特色，並由台灣歷史發展過程中，歸納出了六種具有不同社會學意義的宗教行動類型。這六種類型分別是：1.以祖先崇拜為構成主體的家族性祭祀活動、2.地域性民間信仰、3.「以出家人為重的正統教團」、4.民間獨立教派、5.「在家人與出家人地位並重的正統教團」、和6.「克理斯瑪教團」等等，它們正是先後出現在台灣歷史上的六種主要宗教型態，其間主要的區別點在於一個宗教團體制度化與獨立性發展的程度，以及內部權威凝聚的方式。而依據這一個類型學，該章中也就學界現有的台灣新興宗教研究提出了批判與檢討。接著，承續前一章的討論，第四章就第三章中所建構出來的類型學背後所帶有的各種理論性意涵，做了一個更廣泛的思考，這包括了：討論西方與台灣在宗教演化過程上的差異；說明台灣當代社會中宗教部門「浮現化」與「專門化」過程出現的方式；探討「人間佛教」教理與「在家人與出家人地位並重的正統教團」這種宗教型態間的相關性；以及就和「克理斯瑪教團」有關的議題提出了更深入的討論等等。

第五章與第六章則可以被看做是另一個單元。目的在經驗性的比較華人社會中當代宗教現象與傳統教派活動間的類似與差異的部分。在比較之時，就台灣當代的新興宗教團體而言，我們是以當代台灣一個醒目發展的宗教團體「清海無上師世界會」做代表。選擇清海教團做為本書主要研究個案的原因，在於該教團比較極端而徹底的表現出來了一些台灣當代宗教活動中比較有別於過去的性質，以此做為「策略性的研究點」，乃可能較為密集性的就有關議題獲

得更多實證性的資料。當然，就代表性而言，清海教團雖然信徒相當眾多，但絕對不是當代台灣最為蓬勃發展的宗教團體²⁴，不過就理論上的意義來說，對於該教團的探索，在某些層面上，可能是非常有助於我們深入的去了解當代台灣新興宗教現象的基本特質與未來發展趨勢。這是因為，正如同我們在第二章主要根據歷史材料與邏輯上的推論而得到的發現，當代台灣的新興宗教活動，與「制度性宗教的浮現」有關，其中最主要的一部分，又是所謂「邊陲性宗教擴張」的這一方面。而清海教團正是在這種發展態勢中，表現的較為極端而徹底的一個，以一種邊陲性的社會位置，卻能在新的社會情境中吸引到眾多信徒，甚至於在飽受外界攻擊之中，還依然能蓬勃發展，且還能特意的去突顯其自身有別於傳統的特色，這是一種相當鮮明的「邊陲性宗教擴張」的表現方式。於是既然這是一個「較能表現出我們所關注主題之個案」，在有限的時間與資源下，對此個案進行密集性的考察，當然有助於我們就有關議題來獲得更為深刻的理解。

本書的第五章，是一篇經驗性的考察報告，我們發現到，在傳統華人社會中民間教派所具有的社會意涵，像是教派主義、綜攝性格、異端傾向等等，固然在當代台灣的清海教團中仍有所保留，但其性質與行動旨趣已有所差異，這清楚顯示出來了台灣當代宗教文化變遷的軌跡，其中教派主義內涵的轉變，反映了前述所討論的宗教「浮現化」與「成形化」的社會過程所產生的影響；綜攝性格的持續，反映了文化的連續性和其自發性的調整與創造的過程；異端傾向的轉向，則代表了傳統漢人宗教的教義，已發生「重新排列組合」以及「重新對焦化」的結果。

24 就參與人數來說，可能是慈濟功德會和佛光山這兩個教團。

第六章中我們將會討論到，雖然清海教團在起初開始發展時刻意與華人文化道統有所連結，但隨著教團發展獨立性的增高，它進入了一種「超脈絡化靈修運動」的開展，自此，它愈益與「宗法性傳統宗教」間有所脫離，且自身神秘主義的色彩愈來愈為濃厚，其領導者清海所採取的各種象徵性的脫離正統的舉動，亦顯現出了一種宗教追求的不妥協性，這些正是「邊陲性宗教擴張」的社會條件出現時，一個適時而起的教團所展現出來的相應的面貌。在該章中，我們曾以「文化綜攝」與「個人救贖」這兩個標籤來辨識清海教團的階段性發展，它一方面可以反映出清海教團本身發展性質上的變化，一方面也呈現出來了在整體社會中，具有「邊陲性宗教擴張」性質的新興教團，是如何階段性的來建立其正當性的基礎，並進而可以從多方面來吸引到信徒們的熱烈參與。

當然，對於當代台灣新興宗教活動的探索，有其理論性重要意義的個案並不僅只有清海教團，本書限於理論旨趣、篇幅與時間上的限制，暫時只處理了一個個案，希望除了歷史性材料以外，還能透過這一個個案中的相關資料，有助於增強我們理論性描述背後的實證基礎。此外，附錄三則簡略說明了真佛宗這個個案，它是「宗法性傳統宗教餘續」（尤其是比較屬於民間的那一個層面），與功能性的結合了「制度性宗教」（在傳統社會中的社會位置上那又是屬於邊陲性的）的特質以後，「制度性宗教浮現」的另一個例子，同時它也是當代台灣一個頗有代表性的「克理斯瑪教團」。不過對於這一個個案的更深刻的社會學意義，還有待未來再做探索。

最後，第七章是本書的結論，其中歸納本書的主要發現，說明本書限制之所在，對未來可行的研究方向提出說明，並就台灣宗教未來的發展趨勢提出了作者個人的看法。

關於附錄部分，附錄一已如前所述，主旨在以有限的經驗資料

為依據，嘗試就新興宗教團體世界觀所具有的獨立性與系統性加以說明，文中以兩個基本概念：以「自我為中心的修行觀」和「重視肉體與心靈的和諧」，來描述台灣當代新興宗教團體世界觀的特質。這種描述事實上還不是十分理想，因此後來筆者對此嘗試提出修改。關於以自我為中心的修行觀，我在本書第六章中，是以「宗教信仰的個體化」這樣一個涵蓋性和本土性都較高的概念來加以陳述，並以此來和西方當代的宗教現象有所區別，不過其型態中某些教團的教義與修行，也的確開始出現了類似於西方「新時代」運動中的「個人主義的修行觀」，在其中除了是以自覺性的個人為修行主要焦點外，並且它更強烈表現出對於自我一種積極肯定的態度，不再包含任何負面或是禁絕性的論述。至於「重視肉體與心靈的和諧」這一點，筆者在後續文章中(2003b)討論到「新時代」團體時，則是以「整全性的」(holistic)視野，這一概念(也就是一種「信仰萬物一體並反對二元對立或分化觀的看法」)，來替換此種說法，它在語意表達與概念捕捉上都精確得多。這個後續的更改必須在此向讀者做一說明。

附錄二是一篇短文，嘗試以簡短但是完整的篇幅，刻劃社會文化變遷中，清海教團的教義、組織與發展過程，它可以做為有助於理解正文中關於清海教團相關分析的一篇補充性的說明，尤其是它所刻劃的清海教團，正是本書正文中所強調的——在當代台灣開始浮現而蓬勃發展的一一「克理斯瑪教團」宗教類型中的一個相當典型的例子。以上的附錄一和附錄二寫作時間皆較早，其論點和正文章節中的觀點雖然不至於有所衝突，但顯得較為簡單而草率。

附錄三是在本書架構已寫作完成後，附加的對於當代台灣一個重要新興教團真佛宗的介紹，該個案背後的理論性意涵還有待深一層的思考，放於本書附錄部分，顯示它還只是未完成的一個初步探

討，但它卻也提供給我們了一個，能夠對於和本書中所提出來的概念有關的各種宗教現象，進一步加以反省與觀照的機會。