

# 「主導性框架」在新興宗教團體中的作用及信徒的「框架實踐」模式：以清海教團末世論的時代鑲嵌為例

## Master Frame in New Religious Movements and Converts' Frame Engagement: Millennialism Embeddedness in the Suma Ching Hai Association

丁仁傑

Jen-Chieh Ting

中央研究院民族學研究所研究員

Research Professor, Institute of Ethnology, Academia Sinica

### 摘要

對人們參與新興宗教因素的既有討論，強調社會網絡、靈驗追求、領導者的感召或是新論述的吸引力。但少有人注意到新興宗教是如何因為在宗教場域中反映出來了與文化傳統的新橋接，而得以吸納信徒。更少人注意到新興宗教團體的雙重動員現象，即它如何同時吸納了新舊兩批不同信眾，二者又各經過什麼樣的認知與實踐過程，而在最後彼此趨近？本文借用了社會運動文獻中「主導性框架」的概念，並加以適度的調整，以做為分析前述相關議題的工具。本研究同時透過清海教團的末世論發展，及信徒與這個末世論間的互動過程，以來討論「主導性框架」在當代漢人新興宗教團體裡的位置與作用。本研究的

資料基礎，包括清海教團的末世論敘事，以及我對 50 位清海教團信眾的第一次訪談，和間隔 18 年後的追蹤性訪談（追蹤到 12 位）中所收集到的資料。我界定宗教團體的「主導性框架」為：文化與歷史傳統中所沉澱下來的一般性的有關於宗教集體行動的認知與理解架構，架構中的內容，已取得特定文化圈民眾相當程度的共鳴。「框架實踐」則是指：個人與組織承載的「主導性框架」之間的扣連與對焦的過程。承襲印度音流瑜伽而在臺灣發跡的清海無上師世界會，也納入了漢人宗教傳統中的末世論，也就是承接了漢人宗教場域裡的一種「主導性框架」。其末世論敘事曾歷經三個階段：第一階段、對漢人末劫傳統的承接與改造；第二階段、沉寂期；第三階段、積極承擔與行動期。由信徒主觀資料來看，清海信徒中約有半數是在「主導性框架」（不只末世論這一種，還包括漢人宗教傳統下的各種「主導性框架」）的橋接中，而開始進入清海教團的，另有近半數則與傳統已相對脫離，因受到新論述的吸引而進入清海教團。這兩群人的「框架調整」與「框架實踐」的歷程也相當不同，前者在清海教團調整過後的「主導性框架」下，逐漸產生主觀與積極性的救贖感；後者則是透過與領導者連結，並以自己獨特的想像，發生了對於「主導性框架」的「框架實踐」，並進而產生了個人生命的轉化。總之，本研究透過有限的資料，先行提出了初步的分析與討論，也試圖提出一些新概念來解釋當代臺灣新興宗教團體背後的動員歷程，和各類信眾在當代臺灣宗教場域中的認知與實踐模式，希望相關討論能引發更多具有理論性與經驗性意義的探索。

**關鍵詞：**主導性框架、新興宗教、末世論、清海無上師世界會、一貫道

## 一、前言

一個新興宗教團體在吸納信徒及動員信徒資源時，有其新的世界觀的元素，但必然也會部分根據傳統宗教已有的一些元素，才可能讓文化場域中的受眾產生共鳴。正如 Walter R. Fisher 的「敘事典範」裡所強調的，<sup>1</sup>人固然是理性動物，但其實更是「敘事的動物」(Homo Narrans)，敘事的溝通行為，不是單一理性的判準所能夠解釋的，它更應該是一種歷史文化情境脈絡中的產物，而它必須符合於兩個標準：「敘事的可能性」(narrative probability) 和「敘事的忠實性」(narrative fidelity)，前者指敘事的內在連貫性是否合理；後者指敘事與既有的歷史文化和社會事實是否相符合。就「敘事的忠實性」來說，宗教的世界觀做為一種敘事，若要能引發受眾共鳴，當然要與既有傳統間有某種連結性。

不過，到底既有的傳統，在吸收新信徒的過程裡，在宗教敘事中扮演了多大的分量？而它又是以什麼方式而被大眾所感知？尤其是社會急遽變遷過程中，許多標榜新訴求或新法門的新興宗教團體，到底與舊傳統裡的宗教敘事間有多大的扣連性？而當舊的傳統元素重新進入新的時代背景當中，它會如何嵌入於當前的時空當中呢？這些問題都需要經過經驗性的驗證和分析性的考察。

筆者曾經以「綜攝主義」(syncretism) 的角度處理過這個問題，<sup>2</sup>而特別提出來，「合一教」，也就是聲稱能融合儒釋道三教思想且不受三教控制的新教派，已成為漢人民間教派的主流，由此衍伸或擴大（如五教合一、萬教合一），也成為了漢人民間教派或新興宗教團體常有的敘事基礎。換言之，舊傳統，常以一種特有的「綜攝主義」的敘事方式，在姿態上，既保守又敞開的，成為漢人新興宗教團體重要的敘事與動員模式。保守的是，以「合一教」形式為名義的「綜攝主義」，蘊含了對文化和傳統的忠誠；敞開的是，它可能由各方面進行衍伸和擴大，進而包含了新時代裡的各種可能性。

---

<sup>1</sup> Fisher 1984, pp. 1-23.

<sup>2</sup> 丁仁傑 2004，頁 353-420。

不過，筆者該文所處理的是清海教團的敘事與組織發展階段，<sup>3</sup>而並未由信徒的主觀論述與認知，以及信徒身心與組織之間的互動來進行分析。而且，「合一教」的敘事，固然創造出一種利於新興教團以挪用傳統來扣連新情境的敘事形式，但這個形式裡所可能包含的各種實質內容，仍有待進一步的檢驗與討論。

出於此，本文在此擬以「研究紀要」的形式，運用筆者由研究清海教團中所累積的貫時性的材料，以來經驗性地對有關議題提出檢證。檢證將通過對清海教團的末世論敘事，及信徒的有關認知與實踐以進行。

分析上，本文則想借用社會運動文獻中「主導框架」的概念來進行輔助。雖然相關討論還相當初步，但因為資料本身有其珍貴性，希望資料的呈現和分析，能有助於對漢人宗教生活的結構與動態，產生更為細膩性的理解。

## 二、資料

本文將利用筆者對於清海教團的訪談資料來說明有關議題。清海信徒的訪談資料，來自我在 1999 到 2000 年兩年間，對 50 位信徒所進行的訪談。<sup>4</sup>抽樣是在臺北共修時段，於會前或會後在共修地點（當時的地點是龍山國中和大直國小）出口附近，對信眾進行隨機詢問意願，並另找時間進行深入訪談。其中刻意保持男女比例的平均，各有 25 位。

2016 年底時，我又開始對這 50 位信徒進行後續追蹤，出於搬遷與電話號碼的更改，我僅追蹤到了 17 位，其中又有 5 位拒絕受訪，最後得到 12 位追蹤性的受訪資料。這 12 位信眾，在經過了 17 年後，仍然都保持著高度的宗教熱忱，繼續留在清海教團中維持著常態性的參與。顯示該教團在早期發展階段（1987 年成立至 1990 年）之後，自 1990 年代起，這已是一個能讓信徒保持高度向心力，並且流出率不高的宗教團體。

---

<sup>3</sup> 丁仁傑 2004。

<sup>4</sup> 丁仁傑 2004，頁 351-352。

我的雙階段性的訪談資料，雖在統計上難以達成推論上的「效度」，但仍能有助於建立論證和達成輔助性的說明。描述性的資料，也有助於我在長時間的變化裡，看到當代新興宗教團體裡信徒與教團的互動模式，以及漢人信仰邏輯進入當代後的一個銜接與轉折。另外，本文也將利用清海無上師的相關宗教論述，尤其是她的末世論思想，以來進行本文的討論。

在進入本文核心討論之前，我們先由幾個面向來討論信徒如何被納入新興宗教的問題，這也能凸顯本文所要強調的「主導性框架」的獨特性。

### 三、信徒為什麼參加新興宗教

要解釋人們的加入新興宗教，這個問題有不同層次，本研究紀要主要想考察，並嘗試運用新的分析性視野，來理解傳統宗教觀在信眾動員上的效果。不過，考察之先，我們先就幾個面向來做說明。這幾個面向之間，並非相斥，因為信徒有可能同時出於多重原因而加入一個宗教團體，也有可能在不同階段出於不同原因而更涉入於某個團體。但是，注意到幾種不同動員機制的效果和作用，提供了本文討論更大的背景，這對於鋪陳本文主要所要闡釋的「主導性框架」的作用，有其必要性。

#### （一）網絡的牽引

Stark 和 Bainbridge 很早就指出來，<sup>5</sup>過去社會學研究宗教運動的模型，多把主要的焦點放在各教派的以特殊意識型態來吸引內心有「被剝奪感」的成員的過程，但這需以新的視野來加以修正或補充。相對比的是，Stark 和 Bainbridge 進一步地提供了各種經驗資料，<sup>6</sup>以來說明宗教信仰傳播過程中，社會和親屬網絡的重要性。在他們標題為「信

---

<sup>5</sup> Stark & Bainbridge 1980, pp. 1376-1395.

<sup>6</sup> 參考 Hardyck & Braden 1962, pp. 136-141 及 Nordquist 1978。

仰的網絡」(Network of Faith) 的論文中，根據現有經驗證據，他們提出了「社會網絡模型」(Social network model) 以來說明人們的皈依行為。在此模型中，「信仰，事實上是個人對其身邊親近者之宗教看法的一個順從。宗教團體會員的成長，是透過社會網絡來發生的」。<sup>7</sup>

筆者對慈濟功德會招募成員方式的考察也發現，<sup>8</sup>大部份慈濟成員都是經由其原來熟識者的介紹而開始加入慈濟的。不過，雖然說社會網絡因素的重要是關鍵性的，不同團體吸納成員過程中所運用的社會網絡性質上的差異，還是值得我們加以注意。例如說，比較常被媒體標識為社會清流的慈濟教團，和常被媒體標識為異端的清海教團，社會網絡的作用模式就有不同。我將我在慈濟功德會中所收集到的資料，<sup>9</sup>與我在清海教團中所收集到的資料相對比，如表一：

表一、慈濟教團與清海教團在招募模式上的差異

招募場合	慈濟		清海	
	(n=76)		(n=50)	
親戚	34	(44.7%)	13	(26.0%)
鄰居	9	(11.8%)	0	(0.0%)
好朋友	12	(15.8%)	8	(16.0%)
同事	11	(14.5%)	18	(36.0%)
媒體	10	(13.2%)	11	(22.0%)

相較之下，二者都有高比例是經由人際網絡而開始得知，甚至於是被介紹進團體。慈濟教團比例高達 86.8% (前四項加總)，清海教團則達 78%。

<sup>7</sup> Stark & Bainbridge 1980, pp. 1377.

<sup>8</sup> 丁仁傑 1999。

<sup>9</sup> 丁仁傑 1999，頁 142-143。

不過，若仔細加以對比會發現，在慈濟教團裡，就人際網絡的內涵來看，有高比例是來自於親戚、鄰居和好朋友；清海教團的網絡媒介，則部分來自親戚和好朋友，但另有相當比例是來自於同事的介紹。在人際網絡的性質上我們可以說，慈濟的招募模式更多的來自於「強連結」(strong tie)(親戚、鄰居、好朋友)，<sup>10</sup>占了其人際網絡中的 83% (55/66)；以清海教團來看，「強連結」占了 42%，但另有相當比例來自於「弱連結」(weak tie)，占了其人際網絡中的 46% (18/39)。另外，在媒體連結上，相較於慈濟教團，清海教團也有較大的比重 (22%) 是出自於因媒體界面 (主要是雜誌和樣書) 而得以被吸引進清海教團的。

換句話說，我們發現，當代臺灣佛教與新興宗教教團，不論活動方式或是教義上是多麼新穎，初步的參與特定宗教團體，網絡牽引的作用，都仍有其相當的重要性。不過，對於社會形象較好，也被大眾認為是較為主流性的佛教教團來說，這個網絡牽引的關係，會有更大的親屬或好朋友的性質，也就是一般所謂的「強連結」；而對於通常被社會認定為是帶有某種異端性質的新興宗教來說，這個網絡牽引的關係，往往不是來自周邊較親近的親屬或好朋友，而更多是來自於關係並不密切的同事的介紹，這相當程度上反映出兩類教團在招募模式上的差異。

主流性的教團，社會形象較為正面，在較親密的親朋網絡間接納度較高，彼此間也常會因網絡上的相互影響而加入；新興教團的社會形象則通常較為負面，在較親密的親朋網絡間，雖不一定會形成對參與者的批判或阻力，但團體很少能透過這種管道而進行招募，反而是在關係平淡的社會「弱連結」間，出於資訊交換與分享，有可能因此而讓一個人有機會認識到一個新興教團的存在，並進而產生進一步的參與。

不過，網絡牽引的因素固然重要，這只是相當初步的一個媒介性的元素，個人在自我陳述參與動機時，往往並不會將人際網絡因素看

---

<sup>10</sup> 不同連結的概念，參考 Granovetter 1983, pp. 201-133.

成是其加入的主要原因，例如說以清海教團為例，即使說多人提到當時是因某人引薦或介紹而開始參與清海教團，但其對個人的進一步投入於清海教團，通常不會歸因為是出自網絡因素。我的資料裡顯示，50 位中僅有 3 位（一位說是因女友介紹，兩位說是因父母的帶領），會將網絡因素看成是影響其進入清海教團的主因。

## （二）靈驗？

另一個討論漢人新興宗教活動所常考慮到的元素是靈驗。瞿海源在 1990 年左右所做的觀察中，就指出當時臺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。<sup>11</sup>換句話說，為了追求靈驗而來參加新興宗教，應該是信眾所考慮的重點之一。而媒體的報導，也常以新興宗教信徒狂熱追求靈驗的刻板印象，來做為主要報導的焦點。

不過，筆者曾指出，<sup>12</sup>固然，在臺灣社會裡，傳統信仰的主流是民間信仰，這會以靈驗為重要吸納信徒的要素。但新興宗教絕不同於民間信仰。相對於民間信仰，筆者則指出，隨著都市化與工業化所產生的教育程度的提升，與新興中產階級的興起，許多人已無法滿足於單純巫術性的宗教活動，於是在新的宗教需求下，宗教教義上的邏輯性會成為吸引人們的一個重要訴求。不過，由於它是由傳統宗教型態（民間信仰）出發所進行的轉化，經驗相關性（也就是靈驗的效果）或許還會是信徒在選擇宗教時所會參考的標準，只不過，在教義邏輯緊密性的前提下，那將變成為是一個次要性的標準，甚至於，當外在經驗事實與教團的預測有所違反時，更精緻化的教義體系，也已經有了更強的自我防衛和合理化的能力。

---

<sup>11</sup> 瞿海源 1989，頁 234-239。

<sup>12</sup> 丁仁傑 2014，頁 1-35。



還有，當某些新興教團專注於個人體驗的追求，這也已不等於靈驗。原本民間信仰中祈求神明而來驗證結果的外在性的靈驗性，現在已變成了是一種內在身體感覺式的驗證，而與外在經驗間愈益脫勾了。

以青海教團的資料來看，表面上看起來這似乎也是一個相當強調靈驗效果的團體，翻開其內部雜誌，幾乎處處都在強調修行所帶來的生活上的實際效果，以及師父無所不在的護持力。

不過，我們先不去討論靈驗在青海教團教義中所設定的位置，<sup>13</sup>而純粹就受訪者的資料來看。就筆者 2000 年前後所進行的 50 位受訪者的資料來做歸納，我們發現，除了 4 位參與者自述的動機難以被歸類以外（1 位是因女友介紹、1 位是因身體必須吃素而被人介紹來此教團、2 位是自小為父母所帶領來參加）。在 50 位受訪者資料中，根據其自述的參與原因，僅有 3 位（ $3/46=6.5\%$ ），很坦白地說道，起初參與教團是為了追求一種在他處所得不到的靈驗效果（一位是因女兒智障問題遍尋宗教師協助，一位因自身疾病問題尋求保護，一位因關心亡父的超度問題而來參加）。這些人的參與教團，最原初的動機，的確都是為了試圖在專門性的宗教活動裡，獲得更大的世俗性效驗。

換言之，以青海教團的例子看來，即使廣為媒體所報導的是信徒對教主的崇拜，以及信徒追尋奇驗的心理，但嚴格說起來，純以靈驗為目的而來參與的並不多，更何況經過教團長期參與，這些初參與的動機也可能還會歷經變化。

### （三）論述中新元素的吸引力

後面我們還會更完整地回歸青海教團中所收集到的資料。不過，這裡，最顯而易見的，會去參與所謂的新興宗教團體，當然有一部分會是出於，其所提出的論述有其跟得上時代變遷的合理性，並能感動人心，也就是「新」教義所帶來的吸引力。關於青海教團這一方面的新元素及其吸引力，我們還會做更仔細的討論。這裡，我們先鋪陳日

---

<sup>13</sup> 丁仁傑 2004，頁 501。

本新宗教發展的例子，因為其中新論述與舊論述間的對比特別明顯，這有利於我們突顯相關的論點。

譬如說，以日本「新宗教」的發展為例，在 1980 年代以後，出現了一種更重視靈性追求與更重視現世救贖概念的「『新』新宗教」的出現。學界對這類同體的一種典型的處理方式，也是以論述上的差異來做區別，並強調社會變遷因素所導致的世代差異及宗教實踐上的變化。

例如說，島蘭進透過比較 GLA (God Light Association) 和幸福的科學兩教團 (前後分屬「新宗教」和「新新宗教」)，<sup>14</sup>尤其是各自的教祖的論述 (高橋信次 vs. 大川隆法)，而分析了二者的差異。

他指出，新新宗教與新宗教最顯著的差異是，前者強調超越於這個世界之外的不同世界裡的生活，而不是僅止於強調在這個世界的救贖。在較早先的新宗教裡，會關注於靈性世界，但這只限於對會影響到這個世界人們命運的靈性世界的信仰。如果這之中有所謂對靈性世界的關注，這是出於生命的目的，只是在於去獲得這個世界裡的幸福的共同生活。而此世的利益，像是治病，這會被有所強調，這種利益的達成，不會被認為僅是出於物質的、生理的和暫時利益的達成，而還是會被當作是終極救贖的展現。此世的痛苦的克服，被認為是達成最高幸福的途徑，這在早先的新宗教裡，這種此世救贖的概念是其主要的特質。

相較之下，新新宗教更強調超越現世。靈魂被認為有永遠的生命，在一個很長的時間軸上，靈魂經過了自我不斷向上改進的輪迴流轉的循環，並強調，這個世界的生命之可轉化性。「幸福」，被用來表達做為生命的目標，但這不被認為可能在一個人的此世的生命軸中達成。而是，這是作為永恆生命的靈魂之成長，才能夠達成，在此角度下，來自這個世界的艱困的磨難，被視為是有意義的。這個觀念，焦點放在超越於現世。

---

<sup>14</sup> Shimazono (島蘭進) 2004, pp. 261-274.

對於轉世的靈魂來說，與這個世界人群間的互動僅是暫時性的。烏托邦的建立，是這個世界公共生活的目標，而它是需要在現前生活有限性的人群關係之外去得到實現。先前新宗教的救贖觀中認為，在與他人共同的活潑、平和、和溫暖的生活裡，有可能得到終極救贖的希望，這種看法，到了新新宗教裡被看得不是那麼地絕對化了。

烏蘭進認為，這種差異性觀點的散播的主要原因是出於，因為當日本社會已達到了某個程度以上的物質的富裕，個人的私領域也被高度尊重了。這也反映出那種對無限進步產生懷疑的態度的出現，人們開始懷疑，對於那些經過國家的現代化過程而獲得的進步和繁榮，到底有何內涵？在這種背景之下，我們可以看到，一種由現代的、此世的態度，而轉移到了一種對死之後世界的崇拜，或是一種對此世以外世界的重視。

這裡，當我們採用了論述模型來看待新宗教的崛起，也等於是先預設了信徒的參與，是具有極高認知取向的，且完全是針對教義內容以來進行個人宗教實踐時的參考和抉擇。也因此新的論述元素，可以在一個極大的程度上解釋，為什麼一個信眾會到這個團體而不會到另外一個團體。

新興宗教團體的敘事，當然會是信徒選擇時的一個判準，不過，當我們強調新論述的重要，並認為信徒確實是基於新興宗教團體對時代的理解與診斷深獲其心，進而來參與進特定的組織，但是，關於新論述所占影響力的比重，及其在信徒認知與實踐模式中所發揮作用的方式，我們並不得而知？

我們的資料或許能稍做佐證，這在後面馬上將做討論，不過這裡先行指出，以青海教團來說，由筆者 2000 年前後所進行的 50 位受訪者的資料來看，可以做出兩種類型上的區別：**A 群**，24 位，他們在參與青海教團前，已擁有豐富的宗教經驗與背景，並已經過長期的宗教摸索；**B 群**，共有 19 位，根據自述，他們在參與青海教團之前，多無

特殊宗教體驗與興趣，而其自陳的參與清海教團的目的，甚至於不是宗教性的興趣，而是一種合乎邏輯與科學的宇宙原理的追求與實踐。換句話說，在沒有任何宗教背景下，B 群人的進入清海教團，約占樣本總數（扣除 4 位難做歸類者）中的 40%。我們可以說，大約有 40% 的人，在一個很大的程度上，是基於宗教團體論述裡所提供的時代新元素的吸引力，而得以開始進入清海教團的。

#### （四）身體性的模型

雖然說，顯而易見地，論述當然會在吸引受眾的過程中扮演其相當關鍵性的角色，可是鑲嵌在既有文化劇本當中，有時候不需要經由論述，就能夠吸引到大批信眾，或是說能讓信眾因受到極大的感動而更投入於某個特定的團體，這是過去研究所常忽視的。正是在這一點上，筆者曾提出過「身體性的模型」來做說明。

身體性的模型（somatic model），來自於筆者對於公民社會與慈濟間之關聯性的討論。筆者曾試圖以論述內涵來探討慈濟的公民關懷，<sup>15</sup> 但卻發現慈濟既不重論述也反對辯論，尤其不擅長於公共意見的傳達，甚至於，慈濟對當代公共領域的討論形式，往往還採取了一種退縮性的態度。但是，換另外一種角度來說，它卻又是不折不扣的，符合於傳統公眾社會謀求公共福祉的一種生活實踐或甚至是修身法門。而也正是在這種立足點上，慈濟有著感動人心的渲染力。筆者曾說：

公共宗教的概念，它運作的方式是透過積極參與公共論述與辯論，而希望對於目前政治經濟結構背後的基本價值作一個重新評估。相對來講，慈濟的公眾參與，儘管它也必須要透過語言來將它的理念傳遞出來，但是它所強調的，卻是實際行動，或者說是較為工具性的行動效率的面向，而不是一個論述和辯論的面向。慈濟所強調的，是一種藉感動人心來散播組織訊息

---

<sup>15</sup> 丁仁傑 2007，頁 1-55。

的運作模式，這種感動人心的散布，透過兩個媒介：一個是其領導者證嚴慈悲濟世角色的展現；一個則是透過它所擁有的各種宣傳管道，而將慈濟動人的情感性層面予以擴散出去。慈濟的這種公眾領域的達成，是透過每個個人對於道德性價值的「身體性之完成」而加以完成的，其結果則是，可能因讓愈來愈多的人加入慈濟，而愈益導向一個充滿合作與和諧氣氛的社會。……

相對於市民參與式的「論述式的模型」(discursive model)，譬如像西方的公共領域以及 Casanova 所講的公共宗教；我們或許可以將慈濟的這種運作模式所代表的一種公共實踐，視為是一種「身體性的模型」(somatic model)。這種公眾參與的「身體性的模型」，它高度鑲嵌於漢人社會裡面既有的較為同質性的族群組成結構，以及鑲嵌於臺灣社會大眾背後共有的文化意識中之「公」的概念。於是，在這種模型中，意見的表達與公共論述並不被鼓勵，只有實際表現出來的相互幫助和出於人道取向的關懷行為，才真正被當作社會實踐來加以看待。<sup>16</sup>

換言之，宗教團體的吸收信徒與動員信眾，在某些社會條件與文化氛圍下，也許主要不是透過論述，而是透過身體的示範與感染力，以及對身體實踐的重視，而成為教團傳佈的主要媒介與參與形式。

簡言之，所謂「身體性的模型」，是指宗教團體對於其行動宗旨，固然需經過言說來加以輔助性的表達，但實則它主要是透過領導者或核心幹部等人的實際行為展示而得以被傳遞。大眾之被感動或被動員也是來自於此，也就是信眾之組織透入，是透過複製領導者或核心幹部的道德性行為，而得以趨於完成。身體的實踐，包括了領導者的身體展演和信眾的模仿或複製，扮演著組織動員過程中最關鍵的機制。

---

<sup>16</sup> 丁仁傑 2009，頁 219-230。

一個經驗性的材料或許有助於說明，筆者曾就民國八十一年左右數期的慈濟報紙形式的半月刊——《慈濟道侶》中的專欄「菩薩家譜——委員介紹」的訪問新進「委員」的短文（每篇約八百至一千字）做過「內容分析」，<sup>17</sup>結果發現：在我所分析的 48 位新進「委員」中，其中一共有 47 位（97.9%）提到了他們是深受證嚴法師人格與事蹟的感動而來加入慈濟功德會的，而只有 28 位（58.3%）在這同時也提到（可重覆提及）了佛教慈悲的理念是促使其加入慈濟功德會的原因之一。

雖然根據這些數字，我們並沒有辦法推論出，受證嚴法師個人所感動而來參加慈濟參與者多一些？還是出於佛教理念的認同而來參加慈濟的人會多一些？不過，至少我們可以由這些數字中看出，在慈濟功德會的新進「委員」中，注意到佛教理念的人，顯然比注意到證嚴法師的人格魅力的人，來得要少得多。這個因領導者的克里斯瑪展演和道德典範而讓信眾產生感動，並進而更強烈地投入於團體慈善實踐的歷程，相當符合於本文此處所說的「身體性的模型」。

#### 四、應用「主導性框架」的概念於新興宗教團體的動員歷程中

除了社會網絡因素、靈驗追求、論述中的新元素，和導因於對領導者身體展演的感動外，本文在此要描述另外一種雖然是顯而易見，卻不容易看清楚其運作機制，也不容易精確評估其角色，而且在概念化上也並不容易加以說明的動員因素：「主導性框架」。

本文將借用社會運動文獻裡的「主導性框架」(master frame) 的概念來輔眾分析，並試圖以經驗性的材料，來解釋某種較隱藏性或是並不明顯，但卻具有極大影響力的，存在於新興宗教團體中的動員模式。

所謂的框架 (frame)，是指「一種簡化與濃縮『外在世界』的詮釋架構 (interpretative schemata)，其方式是強化與符碼化個人環境中的對象、情境、事件、經驗與行動順序，無論是過去的或當前的」。<sup>18</sup>從這

<sup>17</sup> 丁仁傑 1999，頁 493。

<sup>18</sup> Snow & Benford 1992, pp.137. (轉引自何明修 2004，頁 162。)

個觀點來看，社會運動的核心工作之一即是提出一套重新認知世界的參考座標，以喚起參與者的熱情與信念。而所謂的框架設定（*frame alignment*）則是特指連結個體與社運組織認知框架的行動。<sup>19</sup>

社會運動研究的早期，較關注於社會結構的宏觀因素（如階級和分配不均），而直到 1980 年代中期，學者才開始認真注意到社會運動動員過程中意義建構與意義生產的重要性，<sup>20</sup>這種重視意義建構過程的典範轉向，「框架理論」（*framing perspective*）的出現與應用，是其中相當重要的一個發展。

由框架理論來看，社會運動的發生，不只是因社會結構的條件（如不公不義獲分配不均等）醞釀出抗議活動，而是說，運動的行動者要積極的對事件創造出意義，而將這個意義提供給參與者、對立者、甚至是廣大的社會大眾旁觀者，<sup>21</sup>這是在媒體、地方政府以及國家的背景裡，所醞釀出來的一個「意義標示的政治學」（*the politics of signification*）。<sup>22</sup>

當社會運動學者將這種意義建構的過程，用「框架化」（*framing*）來加以概念化，<sup>23</sup>這反映出社會運動中的事實建構，是主動性和歷程性的（*active and processual*），<sup>24</sup>主動性反映在行動者的積極介入；歷程性，則表示這個意義建構，是相當動態而演進性的。研究者乃稱這個意義建構的產物為「集體行動的框架」（*collective action frames*）。

「集體行動的框架」，有種種核心特質和建構歷程上的特性，筆者曾在慈濟研究中，<sup>25</sup>討論了它在社會診斷、治療與動機引發方面的性質；

---

<sup>19</sup> Snow, Rochford, Worden & Benford 1986, pp.464. (轉引自何明修 2004, 頁 162。)

<sup>20</sup> Benford & Snow 2000, pp. 613.

<sup>21</sup> Snow & Benford 1988, pp. 197-218.

<sup>22</sup> Hall 1982, pp.56-90.

<sup>23</sup> Gamson, Croteau, Hoynes & Sasson 1992, pp. 373-393; Snow, Rochford, Worden & Benford 1986, pp.464-481; Snow & Benford 1988, pp. 197-218.

<sup>24</sup> Snow & Benford 2000, pp. 55-60.

<sup>25</sup> 丁仁傑 1999, 頁 165-198.

動機引發的基本語彙；行動框架與日常生活的相關性；和集體與個人層次之「認知框架調整」(frame alignment)的過程等等。而在本文目前的脈絡裡，我想要再特別提出「主導性框架」(master frame)的概念。<sup>26</sup>

「主導性框架」的概念認為：在某個時期，不同部門的社會運動組織具有某種程度的共識，以十分相近的方式來詮釋不同領域的不滿。Snow 等學者指出，相對於個別社運組織所採用的特定框架，主導框架同時存在於多種社運組織或社運議題之間。Snow 等人採用了一個科學哲學的比喻：主導框架是全面性的、根本性的典範，而特定框架則是派生出來的理論。<sup>27</sup>

在社會運動研究的文獻裡，「主導性框架」的概念，是為了要與「政治機會結構」(Political opportunity structure, POS)的概念相對比，<sup>28</sup>後者用政治機會來解釋特定社會運動的發展。但是問題是，我們發現，即使在缺少利於發展的政治機會結構時，仍然可以觀察到各類社會運動的誕生與成長。也就是在這一點上，「主導性框架」的概念被帶了進來，以用來解釋何以在結構性的條件不利於政治動員時，仍有許多運動會發生。這背後，我們看到一個所謂「主導性框架」的存在，它能夠引發廣大社會大眾的共鳴，進而創造出社會運動在某些時期裡的蓬勃發展。

Snow and Benford 指出，<sup>29</sup>「主導性框架」比特定的社會運動框架，在範圍和影響力上都來得還要更寬廣一些。當大部分集體行動框架是屬於特定脈絡（如酒駕、冷戰、剝削工人、環境正義等等），一個「主導性框架」裡的敘事和歸因，則是有相當的彈性和包含性，於是任何

---

<sup>26</sup> Snow & Benford 1992, pp. 133-155.

<sup>27</sup> Snow & Benford, 1992, pp. 138. (轉引自何明修，2004，頁 170。)

<sup>28</sup> Benford, "Master Frame,"

<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/9780470674871.wbespm126>, 11 June 2017.

<sup>29</sup> Snow & Benford 1992, pp. 133-155.



其他運動可以將其拿來運用。例如說，強調權利和機會的平等，就是美國社會在 1960 年代左右的一個，「主導性框架」，它讓美國 1960 年代的民權運動獲得了廣大的社會共鳴。同一時期，各類運動趁勢而起，雖然訴求不同，但也紛紛採用了這個強調權利與機會平等的「主導性框架」，像是美國印地安運動、婦女運動、同性戀運動等等。各類運動在採納某個「主導性框架」以擴大其社會共鳴時，還會將內容有所調整以適應於自身運動的宗旨。<sup>30</sup>除了權利與機會平等之做為一種「主導性框架」外，Benford 也提到了另外幾種「主導性框架」：正義的追求、對抗的正當性、對抗帝國的霸權、市場選擇性等等。<sup>31</sup>

「主導性框架」的概念，原來是要用來解釋整個大社會特定歷史時期裡的社會運動的興衰與循環，因為某個能引發社會大眾共鳴的一般性的「主導性框架」，往往能讓各類原本僅是小眾而有特定訴求的運動，在聯結上某個「主導性框架」之後，將能廣泛取得更大的社會共鳴，也能有更廣大的動員的基礎。

而本文在此，想要應用這個觀點於新興宗教研究當中，不過，我會在定義上有一些調整與擴充。當在社會運動文獻中，「主導性框架」是指：在某個時期，不同部門的社會運動組織具有某種程度的共識，以十分相近的方式來詮釋不同領域中所出現的不滿。我想要把這樣的解釋擴充到宗教運動當中，並且更大膽的，為了讓其在宗教場域裡（比特定政治場域來得更為漫長悠久，並具有更長遠的連續性）具有解釋力，我乃將其背後的時空場域，擴張為：「在綿延不絕的文化劇本與宗教修辭」當中。

---

<sup>30</sup> Benford, "Master Frame,"

<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/9780470674871.wbespm126>, 11 June 2017.

<sup>31</sup> Benford, "Master Frame,"

<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/9780470674871.wbespm126>, 11 June 2017.

於是，在我的應用裡，「主導性框架」是指：文化與歷史傳統中所沉澱下來的一般性的有關於宗教集體行動的認知與理解架構，架構中的內容，已取得特定文化圈民眾相當程度的共鳴。而「主導性框架」是一個較為全面性的框架，當文化傳統裡的「主導性框架」進入特定團體，它有時還會經過適當的調整。

或者，「主導性框架」與特定框架之間，可以隱約被看出一種衍生性的關係（「主導性框架」衍生出特定框架）。這種衍生性關係會有兩個結果：

其一、個別團體的特定性框架在接軌上「主導性框架」之時，會經過框架調整與修飾的過程；

其二、在僅有有限的「主導性框架」存在的情況，漢人跨團體的宗教流動，其實是在背後有限的「主導性框架」裡的內部性流動。而個人跨團體的流動，往往是在「主導性框架」不變的前提下，個人進行了跨團體的調整和轉換。而這個跨團體的轉化，有可能是基於前述所提過的社會網絡牽引、靈驗、論述上的吸引力和對領導者身體性的感動等等而來進行。而在相同「主導性框架」的连接下，個人之框架的調整，是當個人在進入個別團體時，進行了與特定性框架的對焦，而並非大幅度的改框。

簡言之，正如社會運動文獻裡所指出的，<sup>32</sup>框架的調整，有集體性的層次，也有個人性的層次，前者指團體框架的階段性變化（常是組織特定性框架與大社會中的「主導性框架」間相互銜接的過程），後者指個人框架與組織框架的逐漸同步與一致化。現在，我們在宗教團體的動員過程中，發現了同樣的現象，只不過框架調整過程中所常出現的「主導性框架」，在宗教生活世界裡，其背後所涉及的時空場景，會比特定政治機會結構所處的特定社會時空，來得更為長遠與漫長。

---

<sup>32</sup> 丁仁傑 1999，頁 167-197.

換言之，當我應用「主導性框架」概念於宗教研究當中時，我有需要去做某種定義上的調整，但我認為這種調整，不但不會有損於這個概念原來的精確性，反而，能夠有助於將社會運動文獻中已經過大量討論並具有高度分析性，能有效解釋集體行動意義建構歷程的各種概念，應用於宗教研究當中，而給我們帶來了新的啟發性。

和社會運動文獻裡對「主導性框架」的定義方式相異的是，我不會把宗教的「主導性框架」，當作僅是一個十年二十年時空背景之間所產生的一般性的框架，而是視其為在較長遠的歷史傳統中，所沉澱與形構出來的一般性的框架。不過，雖然定義上有轉變，但是就宗教研究來說，放大時空幅度來理解「主導性框架」，這有其詮釋上的必要性和便利性。

而類似於 Benford 所曾列出的社會運動「主導性框架」的清單：正義的追求、對抗的正當性、對抗帝國的霸權、市場選擇性等等。<sup>33</sup>如果我們也為漢人宗教集體行動列出一些「主導性框架」，則或許它會包括了：儒家倫理觀、天人感應觀、因果業報論和末劫思想等。

不過，這些項目並不是每一個團體背後都一定會共有，而是說，這些「主導性框架」，在漢人世界裡，是已取得過相當程度共鳴的幾種。宗教團體在資源動員與招募成員的過程裡，其特定的框架，往往需要和這些「主導性框架」中之一個或多個產生聯結，其動員才可能獲得成功；當然，以上這些框架，還只是初步的舉例，實際上應該還有數個「主導性框架」是重要的，如功德積累的實踐、大眾宗教生活中頓悟性宗教經驗的強調、認定宇宙具有生機勃勃的性質等，但是這些框架的實質內容細節是什麼？它如何在歷史中形成？它們又如何成為大眾廣為接受的世界觀或宗教實踐方法，這些都還有待更多研究來加以釐清。

---

<sup>33</sup> Benford, "Master Frame,"

<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/9780470674871.wbespm126>, 11 June 2017.

## 五、華人宗教「主導性框架」中的一個例子：千禧年主義

正如前節所述，漢人宗教集體行動的「主導性框架」，至少會包涵：儒家倫理觀、天人感應觀、因果業報論和末劫思想等，本文將以末劫思想來進行經驗性的考察與分析，其主要經驗性材料則是當代清海教團的末世論建構，以及來自信徒方面的認知與實踐模式。為了讓分析更具有一般性，我們採用社會學和宗教學研究裡較為通用的名詞「千禧年主義」(millennialism)，來涵蓋各式各樣的末世論思想，並將這種思想特質，放在漢人的歷史文化脈絡裡來進行討論。不過到了後面的歷史和經驗考察，我們則會依不同脈絡，而分別使用末世論的通稱或漢人社會特定的末劫論的說法。

這裡要稍做釐清的是，首先，「末世論」(eschatology)，是通稱性的，它跨越文化界限，泛指任何有關於「預測世界末日將降臨」的思想。在通稱性的時刻，我們就用末世論一詞來泛稱這類的思想型態。

「千禧年主義」(millennialism)則是社會學界和宗教學界在處理末世論議題時，沿用西方基督教傳統的稱謂，而產生的特定學術用語，它的是否能被挪用至非基督教的歷史文化脈絡裡當然還頗有爭議，但至少在理論文獻中，這已是慣用的說法。所以我們在做文獻回顧時，因為西方社會學文獻中會用此名稱來概括這類宗教運動，我們也不得不沿用了這個名詞。

而回歸到漢人宗教史的脈絡，源自於佛教「劫」(kalpas)的概念所產生的「三期末劫」(the three eschatological periods)或「末劫」(the last eschatological period)的說法，則是一種特定的末世論的東方版本。這在我們討論佛教和一貫道，以及當代臺灣的新興宗教時，常會以這個名詞來做表述。

另外，還有佛教界特有的「末法」(saddharma-vipralopa)的說法，正法、像法、末法分別是指佛法傳佈的不同時期，而末法時期是一個佛法衰頹的時代，這是一種佛教末世論的講法，常被當代的宗教師拿

來描述當今佛法紊亂且近世界終期的意象。本文將並不會在以上這四個名詞間尋求統一，而會視文意脈絡而定。

### （一）千禧年主義

千禧年的概念源頭，雖出自《聖經》啟示錄第 20 章，但作為對歷史發展的宏觀性解釋，以及對特定集體行動的社會與歷史意義的詮釋，千禧年或末世論——預期世界末日的來臨以及新天新地的可能到來——是許多宗教團體常會有一種認知與行動取向。

三石善吉的名著《中國的千年王國》，<sup>34</sup>該書由千年王國的角度來考察中國民眾的政治運動，對中國歷史中千禧年運動的系譜有深入考察。由東漢道教黃巾起義、北魏大乘教起義、到太平天國、義和團等，有其一脈相承的關係。而這其中，佛教彌勒轉世說法在中國的普及化，在歷史演變過程中具有一個重要的理論與實踐上的銜接作用。

阿含經裡已出現彌勒，《長阿含》中記載，佛陀預言，當人類如果能活到八萬歲，那時會有彌勒轉世，在龍華樹下開悟並在龍華樹下三次講經說法，聽法者皆能得道。<sup>35</sup>到了鳩摩羅什譯的《彌勒下生成佛經》和《彌勒大成佛經》，舍利佛問佛陀，究竟如何坐能見到彌勒時，佛陀答：「若於過去七佛所，得聞佛名，禮佛供養。……汝等今當一心合掌，皈依未來大慈悲者」。<sup>36</sup>

也就是說彌勒的降生不是在五十六億萬年後，或「遙遠的將來」。由於人類主體的積極的膜拜供養，及現在一心合掌歸依的主觀能動性，彌勒的降生於是成為隨時可能發生的事了。如同三時善吉所說：

羅什譯的上述兩經，將彌勒降生之時，從五十六億萬年、八萬四千年乃至「未來的遙遠」，改變成了人主體可能把握的不久的將來。這為拯救的哲學添入了最新的主體性理論。現在一心一意地膜拜皈依，定能保證不遠的將來某一時間的拯救。於是，

---

<sup>34</sup> 李遇玫譯 1997。

<sup>35</sup> 李遇玫譯 1997，頁 68。

<sup>36</sup> 李遇玫譯 1997，頁 69。

想要把拯救之時抓在手中的人，就應當有「把未來時挪到現在時」的倒進式的時間體驗，即以現世積德為第一要務。由此，羅什譯的兩經在其主體性、緊迫性、現實性上成了彌勒信仰的一大轉變。<sup>37</sup>

簡言之，在鳩摩羅什刻意選譯的《彌勒下生成佛經》和《彌勒大成佛經》版本裡，改變了末世論的時間軸，也創造出了能動者的主體性，這種內在特徵，讓彌勒思想益受苦難大眾的歡迎，並演變成華人教派千禧年主義思想的一個重要的核心元素，也引發了後來華人民間教派的發展。

## (二) 千禧年主義思想在漢人民眾世界中的近代發展：一貫道的承接與轉化

彌勒降生之類的末世論在中國歷史上，之後有幾個重要的發展，一個是教義上的精緻化和內在性的轉化，一個是向外傳佈的各類網絡的聯結與擴張。後者，就如同 Susan Naquin 所描述的全類透過家族（王氏、郟氏、劉氏與張氏等）為核心的傳教網絡的貫穿與發展，<sup>38</sup>這一部分本文暫且不論。

從宗教邏輯的發展上講，我們會發現到，一個原來是強調現實理想王國出現的千禧年運動，在中華帝國時代的末期，它已相對發展成熟，其時間構圖更為結構性，救贖的目標則逐漸轉向內在心性層面，救贖的社會性則更為普及。

這裡面，包括龍華三會與九六原靈、<sup>39</sup>青陽紅陽白陽三期末劫、<sup>40</sup>無生老母、<sup>41</sup>收圓等等這些概念的創發與精緻化，<sup>42</sup>這些部分已為學者多

---

<sup>37</sup> 轉引自李遇玫譯 1997，頁 69。

<sup>38</sup> Naquin 1976, pp. 22-23.

<sup>39</sup> 參考馬西沙、韓秉方 2004，頁 466-474。

<sup>40</sup> 參考馬西沙、韓秉方 2004，頁 58-60。

<sup>41</sup> 參考馬西沙、韓秉方 2004，頁 159-168。

<sup>42</sup> 參考馬西沙、韓秉方 2004，頁 936-941。

所考證，本文暫且不論。摘要來說，清以前民間教派的末世論，有很強的現實性的指涉，期待彌賽亞，也就是彌勒佛的降世，以來創造一個人間的烏托邦。但這樣充滿現實政治性的意涵，到了當代的一貫道，產生了重大轉化，如今的概念是，因為末世降臨，帶來了普度與簡易法門的契機，在這個脈絡下，救贖，並不是指現實世界的烏托邦的來臨，而是指歸根認母的一次性，而且是永恆性的靈魂上的得救。

新的末世論裡，包裹著救贖論、心性論、和文化中心的道統論，而成為了一個新的成熟且有系統的末世救贖論。簡言之，這是將禪宗心法的頓悟觀，巧妙地與末世論的時空觀和救贖觀扣連在一起，並將救贖的效果擴張到整個家族，而成為了具有極大動員與傳播能力的認知與行動框架。並且，烏托邦的實際來臨已不是需要驗證的重點所在，重點在於經由明師指點心法而獲得個人與家族救贖的承諾，而這已成為了這個文化地區裡最具有共鳴能力的救贖觀。

這個救贖觀的歷史性的落實，也透過一貫道中更為精細的「時代論」(Dispensationalism)的建構，而加以具體化了。所謂「時代論」<sup>43</sup>的視野：將歷史區分階段，認為各個階段皆為神所安排，而今末世即將來臨，人類必須把握這最後救贖的機會。<sup>44</sup>雖然「時代論」這個概念出自西方基督教，但若拿一貫道和西方基督教傳統相對照，其中我們同樣看到了關於「時代論」的建構，也就是透過將確切時間觀以及末世即將來臨的歷史藍圖加入於論述當中，而使得教團具有了更為具體

---

<sup>43</sup> 「時代論」發展自美國 1860 年內戰以後對於聖經預言加以詮釋的長期的興趣(參考 Marsden 1991, pp. 39-41)。它是一種用來理解聖經總體性宗旨的特殊詮釋框架，通常它會指出聖經中所紀錄的歷史是上帝治理人類的一連串階段性的累積，這種透過上帝而產生歷史性的階段，也就叫做「時代」

(dispensation)。在基督教的傳統裡的「時代論」指出，聖經中顯示著人類歷史的發展將經過七個階段，在每一個階段中上帝都將對人類施以新的考驗，並有著祂獨特的救贖性的計畫。在過去，多數的人類都沒有通過上帝的考驗，而每一個階段性考驗的歷史，最後都是以上帝審判所降下的大災難做為結束(參考 Marsden 1991, pp. 40)。

<sup>44</sup> 參考丁仁傑 2011，頁 78-85。

的時間論述和更為有效的動員模式。以具體內容來看，一貫道中教義中的兩個基本元素，出現了類似於「時代論」建構的痕跡，一個是三期末劫的論述，也就是認定三期末劫白陽期即將來臨的宣稱；另一個則是關於祖師傳承的建構，在其中以「天命」的形式，而將歷史發展軌跡背後的神聖性質，以一種既是教派壟斷性的，但卻也同時是大眾性的形式（一般平民被賦予了更高的承受天命的可能性）而被呈現了出來。

如前所述，關於三期末劫，先是來自於佛教中之「劫」的時間觀，<sup>45</sup>後來在中國受到宋明理學的時間觀，<sup>46</sup>以及道教末世觀等之影響逐漸成形，<sup>47</sup>到了宋以後已廣為各種民間教派所採用。三期末劫的說法中，認為天上老母派遣了各種仙佛來人間拯救其失散的兒女，首先是燃燈佛，然後是釋迦牟尼佛，但是前兩位仙佛只拯救了一小部分母娘的子女，而現在，其他尚未得救的人，只有期待第三位，也就是最後一位仙佛彌勒佛，來對大家加以拯救。

而今，根據前述這一個在民間廣為流傳的救贖藍圖，一貫道宣稱它的十七祖路中一（1849-1925），正是彌勒佛的轉世與化身，所以由他開始，第三期而且也是最後一期的救贖計畫，已經被啟動了。

一貫道中「時代論」上的主要建構，是一貫道中對於教主傳承的論述。雖然一貫道不同的分支所提供的系譜稍有不同，但是有關論述的依據都是來自同一個來源，也就是一貫道十八祖張天然所寫的《性理題釋》。在書中第三條說明了一貫道的傳承：

伏羲氏首出……此為道降世之始也。繼由軒轅氏創文字……此謂道之成也。嗣後堯舜，文武周公，接續道統，心法一脈相傳，謂之青陽應運，道之整也。幽厲之世……道轉紅陽……老子降世，發揚道宗，東渡孔子……孔子傳曾子，曾子傳子思，子思

<sup>45</sup> 林本炫 1990，頁 13。

<sup>46</sup> 宋光宇 1983，頁 87-90。

<sup>47</sup> 陳信成 2000，頁 23-28。



傳孟子，孟子以後，道脈西遷，心法失傳……迨至炎宋，文運天開，五星聚奎，希夷首出，濂洛關閩，如周敦頤程頤張載朱熹等，相繼而起，真儒賴以昌明，然而運不相逢，究未繼續道統……梁武帝時，達摩西來，真機復還於中國，此為老水還潮也。……至六祖衣鉢失傳，有南頓北漸之稱，其實道歸儒家。六祖渡白祖馬祖二人，道傳火宅，是為七祖，羅八祖，黃九祖，吳十祖，何十一祖，袁十二祖，徐揚十三祖，姚十四祖，王十五祖，劉清虛十六祖，此乃紅陽十六代圓滿。道轉白陽，彌勒應運，路祖為初祖，大開普度，大闢玄機，弓長子系，繼續辦理末後一著，三曹普度，萬教歸一。三代以上，道在君相，一人而化天下，為青陽劫。三代以後，道在師儒，三教繼續而出，各傳一方，為紅陽劫。現值三期末會，世風頹壞，浩劫流行，大地無完土，道在黎庶，人人成道，個個成佛，為白陽劫，此大道之沿革也。<sup>48</sup>

在前述這些話裡，其中最有趣的部分，並不是關於每個教主出現的確切日期。事實上，在前述陳述中，前後教主之間年代的距離，經常出現以現實邏輯推敲難以理解之處。反而，真正具有理論意義的面向是：前述這一個道統的建構，讓我們看到，在華人文化既有的宗教與文化背景裡，一貫道如何成功地建構出來了一套類似於「時代論」的說法。

在一貫道所建構的這個末世論裡，天命的傳遞由黃帝到聖人，而到如今已經被傳到了非菁英階層的普通人身上了。第三期之末劫的時程，正式開始自一貫道的十七祖，而透過一貫道的十八祖張天然——他已將天命體現與傳遞到了當代社會。

我們由這一套新建構起來的「時代論」裡，看到了其背後所隱含著的重要意涵：首先，我們看到，雖然一貫道不斷強調道的內容是一

---

<sup>48</sup> 孟穎譯註 1996[1940]，頁 16-20。

種包含性的而不是排它性的，任何人都可以獲得它，但是在此卻顯現，道統，它是排它性的，也就是在同一個時間內，只有某些人能夠居於道統的位置。這個道統在歷史上從來沒有完全中斷過，在一貫道十八祖張天然之前，道統一直是單線相傳的。也就是說，在同一個時間，只有一條單線擁有這種道統的正當性。通常我們說「三教合一」，似乎暗示著華人地方性的教派活動裡，是將儒教、佛教與道教同等看待的，但是由前述呈現的「時代論」之建構藍圖來看，清楚地顯示著，在同一個時間時，只有一位教主承擔著道統。

由這裡看得出來，民間教派團體常有的「三教合一」的名稱當中，雖然承認著三教各自擁有著同樣的正當性，但是在這些同樣正當性的背後，還預設了一個超越三教卻又能同時體現出三教的道統的存在，這個道統甚至於還關係到了救贖的給予與傳遞。而在同一個時間裡，也只有一位是真正承繼了這個道統的人。如同張天然在《一貫道疑問解答》卷上第 25 條所述：「一貫道之道統，是一脈相傳，一師一祖，應運傳道。是以一貫道中，只有天然老師奉命傳道，此外更無別人，修道者不可不注意也。」

其次，我們注意到，雖然這個道統自伏羲以來在人間從未中斷，不過在中國，在孟子與達摩之間，道統的確中斷過。這清楚的表示，儒學的知識並不等於道統，歷史上大部分的儒家知識份子，即使如儒家的哲學家周敦頤，程頤、張載、朱熹等，他們對於道統的維繫有極大貢獻，但是他們離真正的道還很有距離。而到了當代，這個道統的中心甚至於是已經被傳遞到了一般平民身上了。

### （三）清海教團的千禧年主義與傳播

1990 年代，以「觀音法門」之名，清海在臺灣的傳教大為成功。<sup>49</sup> 在初開始傳播時，清海教團有幾點主要的特徵，其中一點是高度強調

<sup>49</sup> 關於清海教團的教義、歷史與組織，參考丁仁傑 2004，頁 273-420。

與既有華人宗教間的連貫性與相通性；<sup>50</sup>另外一點，承襲了佛教與民間教派的末劫觀，它也強調了世界末日即將到來的觀念。例如，1990年代前後，青海屢次強調了世界末日的將臨：

我們現在正處於末法時代，想修行很不簡單，會出現很多障礙。<sup>51</sup>很多災難已經發生了，不過有更大的災難會再發生，……很多所謂的預言家、先知，他們都可以看到世界將有很大的災難，在同樣的時間發生。在不同的國家、不同的時代，都可以看到一樣的情況。<sup>52</sup>

1994到1996、97這兩三年以內，是我們世界最敏感的時期，發生了很多事情。因為我們在這幾個世紀以內，做了許多破壞自己地球的行動。<sup>53</sup>

最近我們已經受到很多警告，到處都是天災、地震。<sup>54</sup>

不過，青海教團裡的末世論思想，一方面與華人傳統民間教派的想法極相似，一方面卻也有很大的相異之處。甚至於，這個末世論思想，在青海教團中也出現了階段性的變化。

首先，如前所述，初在臺灣傳教時，青海多次提及世界正處於末法時期，以及地球隨時會面臨著更大的災難。但很快地，青海嘗試將文化傳統中所強調的這種末世論視野，與個人的救贖間相脫鉤，她說：

我們管自己的生死輪迴就好，不用管世界是末法、正法或像法，這些都沒有用，……你們管世界末劫這種事，實在太遠了……末劫就是我們自己的生命末劫，不一定跟這個世界有什麼關係，整個世界存在，那是正法的時代，如果我們自己往生，那就是

---

<sup>50</sup> 丁仁傑 2004，頁 331-339。

<sup>51</sup> 青海無上師 2011，頁 6。

<sup>52</sup> 青海無上師 1998，頁 1。

<sup>53</sup> 青海無上師 1998，頁 7。

<sup>54</sup> 青海無上師 1998，頁 12。

我們自己的末劫……應該管自己末劫的事情，不要管世界的末劫。<sup>55</sup>

其次，世界末日並不是真的指具象的新天新地烏托邦的降臨，而是指無數個人內在改變所帶來的所謂黃金時代的到來：

我們必須把世界變成天堂，而不是跑去天堂，因為每個地方都是天堂。上帝只創造天堂，然而我們卻用故障的、不怎麼靈光的「電腦」（頭腦）把世界搞得亂七八糟。「開悟」是修復我們自己的方法，這並非想像的遙不可及的天堂神話，而是每日可以體驗的偉大愛力和智慧的泉源，這是我們降臨這個物質世界之前，上帝就賦予我們的。<sup>56</sup>

我們正邁向黃金時代，所以我們必須改變。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。<sup>57</sup>

這裡，和傳統的民間教派，並也和一貫道間，有幾點鮮明的不同：一、傳統民間教派強調末世降臨後會產生新的烏托邦的革命性社群，如前所述，這一種革命性的觀點已不在於現代一貫道教團中，而現在，它也更已不在於清海教團的視野之中；二、傳統民間教派與一貫道末世論視野背後，都有鮮明的正義與邪惡間相對立的二元論視野，在清海教團中，這一種二元論如今已不存在，或至少是已被沖淡；三、在末世論的視野中，信徒所追求的，不是快快入教以獲得末世裡最後一次的救贖機會，而是努力進行靈修和自我改造，以來挽回世界末日的降臨。

這個努力來進行靈修和自我改造，以挽回世界末日降臨的命題，近期在清海教團中還得到了一次極為實際的操演。

---

<sup>55</sup> 清海無上師 1997，頁 38-39。

<sup>56</sup> 清海無上師 1998，頁 24-25。

<sup>57</sup> 清海無上師 1998，頁 29。

大約在 2008 年開始，已有一段時間未凸顯世界末日說的清海無上師，忽然又開始密集地提到了世界末日即將來臨的說法：

地球的處境岌岌可危，我們若不迅速採取行動，到時候就算想保護她，也沒什麼可保護了，一切都已來不及了。要拯救地球，就不能再執迷不悟。很抱歉我必須直言，我們所剩的時間很有限。<sup>58</sup>

不過，這個世界末日的到來，已不是出於什麼神秘的歷史性的宿命，而是出於科學上的證據——全球暖化所造成：

目前氣候變遷的局勢，比起聯合國跨政府氣候變遷小組所預測最糟的情況還要嚴重，我們已經看到它造成致命的破壞和衝擊，例如颶風、水災、旱災、熱浪等天災。……即使現在全世界減少溫室氣體排放，大氣中已存在的大量溫室氣體仍需一段時間才能消散。所以我們必須先削減滯留期較短的溫室氣體——甲烷。若以 20 年為平均值來計算，甲烷的暖化效能比二氧化碳要強 72 倍，而甲烷的最大排放源是畜牧養殖業，所以畜牧養殖業確實是全球暖化的罪魁禍首。因此，我們必須停止養殖動物。<sup>59</sup>

而全球暖化最大的罪魁禍首，是畜牧業造成的甲烷的排放，因此，拯救世界最主要的方法是——素食：

目前情況非常危急，我們必須先遏止全球暖化，才能存活下來。因此，採行純素飲食是唯一能夠立即全面解決地球上的環境、生存、健康、經濟等所有問題的方法。<sup>60</sup>

在此關鍵時刻，我們需要所有人的努力和參與，包括所有非政府組織、各國政府、媒體、大眾，每個人都要全力以赴。地球

---

<sup>58</sup> 清海無上師 2011，頁 11。

<sup>59</sup> 清海無上師 2011，頁 12。

<sup>60</sup> 清海無上師 2011，頁 1。

現在就像一棟失火的房子，如果大家不同心協力滅火，我們就沒有家了。世上所有人，都必須馬上吃素，才能拯救地球。<sup>61</sup>

而素食也有心靈層次上的作用，這種心靈層次的提昇，也是挽救集體的人類命運所必須：

先拯救地球，其他事就會跟著改變。光靠一個人是無法拯救地球的，需要全部人改變意識。如果大家都吃素，環保，行善，那就表示人類有所進步。也表示他們的意識已經提昇到較高的層次，然後，他們才值得擁有地球。他們和後代子孫就能繼續長居於此。

屆時人類會達到較高的意識層次，會對所有事情有更清晰的認識。大家會生活在和平與愛之中。你必須展望一個正面的世界，一個你心目中的人間天堂。你必須展望更高貴的世界、正面的世界、美麗的世界、天堂的世界。努力拯救世界是無比慈悲的行為，就算救不了世界，你也會得救。你會因你的仁慈而獲救贖。因為你想拯救他人，你會得到無量的功德。

如果你想拯救世界，並為此目標有所作為，你內在的高貴品格和天堂品質將會得到很大的拓展。如果你鼓勵大家來拯救地球，如果你吃素，環保，行善，幫助他人，如果你想拯救地球上所有其他生靈，那麼你就擁有聖人的品質。你喚醒了內在的神聖品質。你要拯救的不光是物質的星球和肉體的生命。你究竟能變得多偉大，是在於你在這個拯救眾生的盛舉中有多熱忱，有多投入。<sup>62</sup>

也正是從 2008 年開始，清海個人屢次進行長期閉關，並說明這是要以正面能量來拯救世界。另外，清海教團在全球各地，開始建立「愛家」素食餐館連鎖店，<sup>63</sup>以推廣素食，她也撰寫多本書為動物發聲。

---

<sup>61</sup> 清海無上師 2011，頁 93。

<sup>62</sup> 清海無上師 2011，頁 105。

<sup>63</sup> 愛家全球首家門市於 2008 年 4 月在臺北設立，至 2013 年年底，已在全世

清海在臺灣的信徒更成立多種 NGO（如愛地球低碳協會、環境教育學會），積極舉辦各類環境教育研習活動和素食宣導活動。到了 2011 年 3 月 1 日，強烈暗示性的，清海似乎是宣告 2012 年年底世界末日的即將來臨：

如果所有人立刻停止吃肉，八個星期內，天氣就會變得十分宜人。所有情況馬上就會改善，被破壞的一切都會在八週內恢復正常。如果全世界所有人都不再吃肉，轉向慈悲，馬上就會看到好的結果。

我們還有 694 天可以拯救地球，請吃純素。<sup>64</sup>

這些文字印在 2011 年版本的《和平曙光》這本書的內頁中。之後，清海教團在無上師電視臺，每天都在倒數計時距離世界末日的天數。不過，到了 2012 年底，清海忽然宣布，世界末日的危機已經暫時解除了。她還寫信向世界各國的菁英份子致意，2013 年後新出版的電子版《和平曙光》一書中，內頁警示世界末日將屆的那一段話，改成了：

為了地球生命的存活延續，清海無上師多年持續閉關，進入甚深禪定之中。2012 年 12 月，她以無比喜悅之情向世人分享了來自天堂的鼓舞人心的消息：地球已經獲救了，而且將延續數百年之久。

我們已經拯救了地球。或者說，這星球在很長很長很長時間裡都會免於毀滅。現在我們所有人都應該更努力往內，更專注於尋找內在的神聖本性。<sup>65</sup>

清海無上師 於 2012 年 12 月 22 日

---

界，設立 200 家愛家門市，其中臺灣有 21 家。（見愛家素食網站：  
<http://www.lovinghut.com/portal/tw/aboutus.php>）

<sup>64</sup> 清海無上師 2011，頁 16。

<sup>65</sup> 清海無上師 1999，[http://www.crisis2peace.org/tw/book.php?b=&wr\\_id=18](http://www.crisis2peace.org/tw/book.php?b=&wr_id=18)，2018 年 6 月 11 日電子版下載。

在清海教團的敘事裡，我們發現，它一方面接受文化傳統中既有的末世論的論述，一方面又將這種思想予以淡化而更強調個人專注於修行的重要性。不過，當後來整個團體有一個更為迫切性的任務時，末世論論述又再度鮮明甚至變得非常具體起來。然而，這個新的末世論，不是用一種超自然性的語言來做表述的，而是更多的扣緊著當代科學性的環保與全球暖化議題。甚且，這個末世論，也並非一個無可挽回的世界末日的來臨，而是強調信徒或甚至是全人類的轉化世界意圖的重要性，而這也將有可能帶來一個全新的黃金時代。

## 六、參與清海的兩群人

雖然說我是要以末世論這個「主導性框架」，試圖來檢視新興宗教團體的動員與組織發展的議題。不過在方法論的使用上，我出現了一些困難。一開始，我們發現，清海教團教主的敘事裡，確實充滿了末世論的有關敘述，而且這些敘述，也出現了不同歷史階段上的改變。

但接下來，在我們馬上要進行的信徒主觀認知的層面上，出現了材料上的限制，因為在我 2000 年左右對於 50 位信徒的訪談裡，並沒有刻意就末世論去詢問信徒的想法，導致少有信徒（僅有 4 位）主動提到這個面向。而在我 2017 年的追蹤性訪談裡，因為刻意問到這一方面，於是確實每一位信徒都提到了相信世界末日的這一種說法，但又因為僅追蹤到 12 位受訪者，因此在數量的基礎上，很難由其中去做進一步的推論。

這裡，我的第一階段訪談中雖僅有四位主動提到末世論的問題，但這並非表示末世論不在清海教團的「主導性框架」之中，而是說，當清海教團在臺灣傳佈時，同時也會與漢人宗教傳統中的數個「主導性框架」相橋接（如因果業報論、天人感應觀等），但是其不見得會將每一個都放在極為鮮明性的位置，甚至於經過調整以後，相關的敘述也可能會有著名詞上的差異，以至於信徒在描述其宗教經驗與歷程時，除非是被主動問起，否則並不見得會將有關的「主導性框架」明顯表述出來。



於是，在方法論上，我所使用的策略是，我並沒有採用清海信徒與末世論「主導性框架」連結的程度，以來做信徒的歸類。而是另外使用了信徒的皈依敘事，來看待信徒與既有「主導性框架」之間，所可能具有的連結關係。

根據資料的線索，我乃將信徒區別為兩群人：「老修行」與「新原理探索者」。我也會認定，前者與漢人宗教傳統中的「主導性框架」間會有較強的聯結，後者則在參與之前，已與這些「主導性框架」相對疏離，但隨著參與清海教團，出於清海教團也在以其自身特有的方式，來與漢人宗教的「主導性框架」相扣連或相對焦，於是，這群「新原理探索者」的宗教發展生涯路徑，也開始出現了透過特定的「主導性框架」而進行自我理解，並進而產生了其「框架實踐」的方式。

我們下面，先試圖由資料中，呈現清海教團信徒裡明顯所存在的兩種不同類型的參與者。

### （一）「老修行」和「新原理探索者」

清海作為一個外來瑜珈法門，當他進入臺灣本土脈絡時，是以佛教面貌出現的，信徒中也有高比例的成員先前具有佛教或一貫道的背景。我在 2000 年前後的訪談，50 位受訪者中，就有 15 位（30%）在來參與清海教團之前是佛教徒，有 13 位（26%）則曾有在一貫道求道的經驗。這個比例比起當時全國性的數據（2.2%），<sup>66</sup>高出許多（參考表二）。

表二、清海教團信徒參與前的信仰狀態，與全民抽樣中的比例做比較

	2000 年時全民抽樣中的比例	清海教團中的比例
佛教	27.4%	30%

<sup>66</sup> 這個數據，來自於「臺灣社會變遷基本調查計畫 2000 第四期第一次」的相關統計資料，參考聯結：

[https://srda.sinica.edu.tw/datasearch\\_detail.php?id=2190](https://srda.sinica.edu.tw/datasearch_detail.php?id=2190)。

道教	20.4%	8%
民間信仰	20.6%	4%
一貫道	2.2%	12%
基督教與天主教	4.8%	10%
無	23.4%	30%
其他	1.0%	6%

不過，這只是故事中的一半；故事的另一則呈現為極端的對比性。因為我們發現，在清海教團中，就印心前的宗教信仰來看，事實上存在有兩個極端，或是不成比例的集中於佛教和一貫道，但另一方面，卻又是成比例的集中於無宗教信仰者（清海教團信徒印心前屬於無信仰者有 30%，高出全國性比例裡的 23.4% 不少）。

在統計數據以外，更有意義的是信徒自述的參與動機與歷程，這也呈現出明顯的類型上的差異，這在前面已有部分討論。資料顯示在 50 位受訪者當中，<sup>67</sup>根據主觀描述的參與動機，除了四位參與者自述的動機難以被歸類以外，根據其自述的參與原因，我們可以清楚看到有三種參與類型存在著：A 群，24 位，他們在參與清海教團前，已擁有豐富的宗教經驗與背景，並已經過長期的宗教摸索；B 群，共有 19 位，根據自述，他們在參與清海教團之前，多無特殊宗教體驗與興趣，而其自陳的參與清海教團的目的，甚至於不是宗教性的興趣，而是一種對合乎邏輯與科學的宇宙原理的追求與實踐；C 群，有 3 位，為了追求靈驗效果而參加。

這樣一個初步的分類，筆者過去有所討論，<sup>68</sup>但進一步的分析尚未展開。針對 A 群與 B 群這兩群人，我們或許可以簡稱為「老修行」和「新原理探索者」。而後面的分析，我就要針對這兩群人的性質，以及他們對末世論的差異性認知等提出初步討論。

<sup>67</sup> 丁仁傑 2004，頁 321-329。

<sup>68</sup> 丁仁傑 2004，頁 321-331。

對於這兩群人，細節性的資料可以參考筆者之前的研究，<sup>69</sup>對於 A 群「老修行」而言，他們在參與清海教團前，擁有豐富的宗教經驗與背景，並已經過長期的宗教摸索，而參與清海教團對他們而言，代表了一種修行境界的提昇和突破，參與清海教團正是其宗教虔敬性的進一步發展（我們簡稱這些人為「老修行」）。由這些參與者的情況看來，清海教團正是代表了民間宗教虔敬性的一個進一步的追求。舉例來說，一位信徒的說明相當具有代表性（36 歲，男性，參與已有 2 年）

那時後應該是 23 歲、24 歲、25 歲那附近，那時候就一直在找這個。就是說，譬如說我從哪裡來的？我是怎麼來的？啊我要怎麼回去？我什麼時候回去？我回去是要帶什麼東西？啊我來這裡是要做什麼工作？……啊一直在找的話，變成一貫道的話，它沒有辦法給我這些答案，完全提供不出來！它只跟我說「啊你回去以後，你回到無極老母那裡」……

……一貫道沒辦法啦，我就……要不然我就求神通，所以我就開始求神通，那時候就求到了神通。跟道教的那時候跟五府千歲！那時候有一陣子很想要做乩童！啊後來開始跟人學一些什麼，呂祖丹訣……開始學打坐……

那時候點傳師也說：「好哇，要不然……你若是要深入就要做堂主，要做講師，你才有辦法深入經典裡面。」我說：『好哇，這樣沒有問題！』……那時候開始在看，看了經典的確是有差，不過都變……落於它仁義禮智信，忠孝仁愛信義和平，變成落於此。剛開始一個心地上修為，這條路好像也碰到阻礙

……是有碰觸到一些啦，不過沒有完全很緊密的契合住。不一樣嘛！結果就換工作，欸，換工作那時候剛好換到這間，啊才碰到我們那個同修，才有去接觸我們同修，他當時就給我講我們師父的事情，……接觸了半年就印心了。（訪談記錄 35:5-8）。

---

<sup>69</sup> 丁仁傑 2004，頁 302。

A 群的「老修行」，在 50 位受訪者中共有 24 位，他們在既有漢人宗教傳統中多方嘗試而尋求突破，最後則在清海教團中得到了較大的身心上的契合。

B 群，共 19 位，根據自述，他們在參與清海教團之前，多無特殊宗教體驗與興趣，而其自陳的參與清海教團的目的，幾乎不是宗教性的興趣，也不是任何世俗性利益的關注。那麼他們的參與清海教團的目的到底何在呢？我們先看看一些例子，一位參與了四年，39 歲的女性信眾說道：

過去就是類似我們傳統一般的佛、道教之類的這樣子。就是跟著媽媽這樣子來，沒有所謂有特別說跟著誰在學些什麼，就是一直類似傳統的這一種。（問：那怎麼會選這個法門？）我不曉得啊！就是我表姊介紹。對！就是看到〔清海〕就是很親切，就是很熟悉！不會說不認識！沒有那一種不熟悉的，那她的名字我是在樣書上看到她的法號的。然後再就是從簡介開始看，然後我會吃素是因為我看到我們的簡介。其實我這個人就是我的個性，你叫我說完全以一個宗教的立場去信某些東西，我是比較不苟同的啦！那我會開始吃素是原因在我們師父分析說我們人的構造……，就一些比較科學的一些解說喔，噢我就說我蠻能接受，我說那應該是正確這是正確的才對。我剛開始有點為了要吃健康那一種感覺，依我們的人體構造的……總總的那個喔，我才說開始吃素。（訪談記錄 14：2-4）

一位參加了三年，41 歲的男性提到：

原先是這樣子啦，其實也是一個因緣〔開始吃素〕啦……那邊吃的時候剛好那個我們的松山小中心就在隔壁嘛，我有時候經過那一邊。那我一直覺得很奇怪，「這家……這家這個小中心看起來好像在賣書啊，又好像賣錄音帶的喔，也搞不清楚他們在幹什麼？」我常常經過啦，啊有一點覺得很好奇的感覺。我

經過兩……，後來幾次，後來我就是有一段時間說「嗯……我進去看一看好了」……當然這些問題可能是說在我的人生的一個過程當中喔，可能我一直在探詢，要尋找這些答案！只是說剛好機緣巧合，我剛好看到一些資料，剛好我是我要的，所以我就開始想要了解他們到底……（訪談記錄 40：1-3）

我們發現到，對 B 群的人而言，他們或許不見得是擁有多麼深厚的科學訓練或經歷，但是由其言談中，我們至少可以看出來，他們已是深受以現代科學為主要導向的世俗性學校教育影響的一群人。

這些人在童年時雖然曾接觸各種傳統民間信仰，但成年後自身很少實際參與或操作；即使教育程度較高，但對傳統宗教經典有著相當隔閡。他們在遇到清海教團以前，從未想像過自己竟然會成為宗教信仰者，而其在初參與清海教團時，在生活環境中，多少有著某些實際的困難，或是難以排遣的無意義感。此外，他們對自己的參與清海教團，不會把它當作是一種宗教性的行為，而是一種親密的師徒關係，再加上一套自認是合乎邏輯與科學，並可以解釋宇宙人生萬物的原理。

此處，我稱這群人為「企圖超越科學與宗教對立」的「新原理探索者」（簡稱「新原理探索者」）。這群人的存在，相當明顯的反映出新世代的一群隱形的宗教追尋者，而他們也正是當代宗教市場裡的相當重要的一批消費者。

而以上文字中所提到的這種「新原理」，還有待進一步分析與討論。這裡要暫時借用島蘭進的說法，<sup>70</sup>他指出，在科學興起的時代，宗教與科學曾處於非常緊張的關係，但是在 1970 年代以後，世界各地宗教的復興讓人們開始重新去思考兩種觀點間的對立性，人們逐漸開始要求去修正和改變那種將科學與宗教加以對立起來的看法。另一方面，在科學的部分，也逐漸有著能夠去承認宗教世界觀適當性的發展趨勢。

---

<sup>70</sup> Shimazono (島蘭進) 2004, pp. 63-67.

最後，出現了一種產物，島蘭進稱之為是「科學宗教複合的世界觀」<sup>71</sup>（religious/scientific worldview）。

雖然島蘭進對它的內容並沒有描述的很詳細，但可以確定的是，這主要是指一種新的信仰模式、對待宗教的態度、和檢驗宗教的判準。這種思維方式也是歐美的「新時代運動」和日本類似的潮流「新靈性運動和文化」的基礎。簡言之，這顯現了一種嘗試同時作為科學和宗教的思想系統的出現，而過去那種認為科學和宗教之間的極端對立的看法，在這個思想系統裡也已經不見了。

## 七、清海教團信徒中兩群人不同的宗教生涯發展路徑

就年齡來說，A 群（24 位），其平均初參與清海教團時之年齡是 48.7 歲，並且有 41.7%（10 位）年紀在 45 歲以上（不含 45 歲）。B 群（19 位），則平均初參與清海教團時之年齡是 42.16 歲，且只有 26%（5 位）年紀在 45 歲以上。這裡顯現了明顯的代間差異。

因為我的滾雪球式抽樣，是以性別比例 1：1 來進行的，因此 A 群或 B 群內的性別比例上的差異，雖然很難做統計顯著性的檢定，但它仍然透露出來了重要訊息。資料裡顯示，在 A 群「老修行」的 24 位中，共有 17 男 7 女，有明顯的性別差異。

而 24 位中，有 4 位，出生時家庭的宗教信仰，到印心前的信仰，二者間一致（2 位一貫道、1 位佛教、1 位民間信仰）；但另 20 位則發生了變動。對這 20 位而言，又有 15 位是由民間信仰流動到其他宗教當中。

民間信仰是流出的大宗。16 位出生家庭是屬於民間信仰的信眾，長大後，其流動的狀態如表三。顯然的，由民間信仰流向佛教或一貫道，是這些人人生發展歷程中主要的宗教轉變。

---

<sup>71</sup> Shimazono (島蘭進) 2004, pp. 63-67. 其中使用的詞是 religious/scientific worldview，但在日文原著（島蘭進，《新新宗教と宗教ブーム》，頁 21）中，使用的漢字表達是「科學宗教複合的世界觀」。

而訪談中，這些人的主觀描述裡，則是充滿著對於各類宗教的嘗試與體驗，以及最終在青海教團中得到了身心靈歸宿的有關表述。

**表三、A 群中出生時是屬於民間信仰家庭者（共 16 位）在印心前夕的信仰狀態**

民間信仰	1	(6.25%)
佛教	7	(43.00%)
道教	2	(12.50%)
一貫道	3	(18.75%)
基督教	1	(6.25%)
其他宗派	2	(12.50%)

大致上我們可以這樣說，對 A 群信仰者來說，他們的進入新興宗教團體，這通常已是他們第  $n+1$  次的改宗，而且，一旦由傳統教派走向了新興教派以後，他們通常也已不會再改回傳統教派，而且這一次改宗，若能遇到組織發展已較穩定的新興宗教團體，相對來說會留在教派內的可能性相當大。

「老修行」的這種宗教流動性，可以和「新原理探索者」這群人的人生路徑做一個對比。後者，19 位的信仰流動狀態，如表四：

**表四、B 群中的 19 位中，出生家庭和印心前的信仰狀態變化**

	出生家庭		印心前		全民中的比例
民間信仰	11	(57.89%)	1	(5.26%)	20.60%
佛教	1	(5.26%)	3	(15.79%)	27.40%
道教	0	(0.00%)	1	(5.26%)	20.40%
一貫道	1	(5.26%)	1	(5.26%)	2.20%
天主教	3	(15.79%)	3	(15.79%)	2.10%
基督教	1	(5.26%)	0	(0%)	2.70%
無	1	(10.53%)	10	(52.63%)	23.40%

從總體的數據上看起來，出生時屬民間信仰家庭者，到了印心前已大量流出，而且似乎不少是流入到了無信仰這個範疇中（不像 A 群的是流入到佛教、道教或一貫道）。而 19 位中，5 男 14 女，女生多得多。我們後面還會看到，男女信仰流動的模式上，也還有著明顯差異（詳後）。

B 群中的 14 位女性，8 位出生家庭是民間信仰，印心前這 8 位則已變成 1 位是民間信仰，7 位是無信仰狀態。看得出來，有高比例，由出生家庭的民間信仰，流轉到印心前的成為無信仰的狀態。這似乎是一種在生長過程中，明顯的社會連結解離的狀態，而這也已使其成為潛在的新興宗教信徒的被招募者。

但是對男性來說，這種情況並沒有那麼明顯。對 B 群中的 5 位男性來說，我們大致上看到，5 位中，3 位出生家庭是民間信仰，印心前成為佛教、道教、一貫道各 1 位；2 位由出生時無信仰的家庭背景，到印心前仍是無信仰的自我認知狀態。

在當代宗教場域裡，我們發現，有這樣的一群人，尤其女性在其中占更高的比例，他們由幼時的主要是民間信仰的家庭背景，因為出於某種程度的社會連結狀態的解離，而至於成年時的呈現無信仰的狀態。

不過，若仔細探究其內心狀態，至少我們由其主觀認知來看，他們似乎並不是真的無信仰或排斥信仰，而是，在脫離傳統宗教生活後，進入了一種潛在的宗教嘗試和追尋的狀態。而一旦當他們生活中遭遇困境，或是接觸到某些特殊的人生哲學而產生心靈觸動，其內心潛在的宗教感則仍可能被喚起。不過，這種喚起，可能並不會引導這些人走向傳統宗教或民間信仰，而反而會讓這些人更傾向於，以符合自身生活經驗與科學教育背景的方式中去找尋答案。



## 八、兩群人在末世論認知模式上的差異：量化的與質化的檢查

我們看到，清海無上師的宗教敘事中，不斷出現有關於末世論的言論，但信徒除非是被主動問起，否則並不會出現末世論的敘述。雖然我們說，這並非表示末世論的「主導性框架」不在清海教團之中，但這確實造成本文資料上的一個限制，因為僅有少數信徒在我的第一階段訪談裡提到過末世論（50位中僅有4位），以至於我無法運用清海信徒對於末世論主導框架連結的程度，來做信徒的歸類。

結果是，就如同我在前兩節中所做的，我是用信徒的皈依敘事來做分類，並且也將信徒區別為兩群人：「老修行」與「新原理探索者」。我也認定，前者與漢人宗教傳統中的「主導性框架」間會有較強的聯結；後者則在參與之前，已與這些「主導性框架」相對疏離，但隨著參與清海教團，出於清海教團也在以其自身的方式在與漢人宗教的「主導性框架」相扣連或相對焦，於是，這群「新原理探索者」們的宗教發展生涯路徑裡，也將會開始出現「框架實踐」的內涵。

不過，在完全無法作量的推論的同時，質性的資料分析，卻仍可能是深具啟發性。本節會在有限的資料裡，試圖就不同類型信眾如何與教團裡的「主導性框架」相扣連？和接著產生不同「框架實踐」的路徑等議題，進行質性的討論。

當然，本文雖企圖以末世論的「主導性框架」，來說明「主導性框架」在新興宗教團體中的作用，及其所引發的信徒的框架實踐。但在實際資料的運用上，卻是僅使用了信徒的宗教敘事，來作為「老修行」和「新原理探索者」兩群人的分類基礎（我們預設前者的參與教團，有更大的程度是受到「主導性框架」的影響）。並且，還是在僅有少數信眾提到末世論的資料裡，我們嘗試來說明末世論「主導性框架」在信徒宗教實踐中所扮演的角色。

也就是說，我們把末世論當作一種「主導性框架」，也用教主敘事和信徒敘事，來說明其在組織層次和個人層次上所扮演的角色；但是

在做信徒歸類時，因為末世論這個項目早先（2000年前後對50位所進行的信徒）並未放在訪談項目中，實際提到這個議題的受訪者有限（但這不表示末世論這個主導性框架不重要或沒有影響，而是說它沒有被信徒放在皈依敘事裡較前面的位置），我無法用這個項目來說明個別信徒是否是受到「主導性框架」的影響而加入清海教團。我乃改以信徒既有的宗教經歷，來判定其與既有各類「主導性框架」間的連結關係，而確立出了「老修行」和「新原理探索者」這兩群人。

而在確立了這兩群人之後，我接著使用了全體性的訪談資料，來比較信眾們先後兩個時間點上的，末世論認知之數量和敘事方式上的變化，和兩群人之間的差異。

這些部分，在方法論上都確實有缺憾（如果2000年時，只有四位信眾提到了末世論，何以能說，當時受到「主導性框架」引導而加入清海教團的共有50%呢？實質上，這是因為我們又輔以了另外的判準來定義所謂的「老修行」這群人）。但作為研究紀要裡的質性資料上的輔助說明，筆者仍希望相關的討論，能有助於我們理解當代漢人新興宗教團體動員歷程上的複雜性。

首先，清海觀音法門的源頭「音流瑜珈」（Surat Shabd Yoga）<sup>72</sup>，它在全球各地，而尤其是在印度當地的發展狀況，其末世論的思想是淡薄的，Mark Juergensmeyer 指出：

「靈魂之主」（Radhasoami）〔「音流瑜珈」的另一個稱呼〕這個字，表示了一個時間上的神聖的終點：所有的靈魂追尋去經歷最後階段或區域，那個所有的存在最後將達成的境界。不過，這種千禧年的「靈魂之主」的形式，由表面上看起來，和許多基督教通往未來的運動不同的是，它將未來看成是一個不斷轉化的進程。因為它並不期望人類歷史的一個激進的

<sup>72</sup> 清海所傳授的觀音法門為其中一支，參考丁仁傑2004，頁374-381。

斷裂，它比較像是某種嘗試去在當前時空裡形成理想社會的  
基督教社會主義。<sup>73</sup>

但也正如前所述，1990年代前後，在臺灣傳教的清海，為了將觀音法門適用於漢人世界觀裡的末劫論述，而屢次強調了世界末日的即將到來。不過，另一方面，或許是出於「音流瑜珈」的靈修本質，清海也曾試著將文化傳統中所強調的這種末世論視野，與個人的救贖間有所脫鉤，也就是屢屢強調，末世這件事情與個人的修行間無必然性的關係；其次，世界末日也並不是真的指很具象的新天新地的烏托邦的降臨，而是指無數個人內在改變所帶來的所謂黃金時代的到來。這些都已在前節有所描述。

在2000年前後，在那種既強調末劫，卻也強調它與個人修行無關的教主言說的氛圍裡，如果就主觀敘述來看，前面提到，2000年前後50位信徒中，也僅有4位提到末世論，4位中有3位是屬於A群（「既有宗教傳統中的「老修行」），1位是屬B群（「新原理探索者」）。由這極少數資料裡看來，對A群人來說，往往是透過多重宗教語言的背景中去想像世界末日，如：

那個小學的時候喔，那個……喔基督教喔那時候盛行喔，廣招那個所謂的「門眾」，然後說什麼那個……末日「末日快來」或怎麼樣，這樣子，喔，然後那時候我也很自然的，我想說……問：你也去看？我那時候不是care末日不末日，我那時只是想說當基督徒也蠻好的，而且還會唱聖歌還怎樣。……是我念高中的時候喔一貫道很盛行，那時候就是一貫道很盛行，然後我媽媽她……，就是鄰居喔有那個帶她……就是說「嗯……一貫道很好」，然後我媽媽也去聽，然後也覺得不錯，然後就我媽媽也帶我去聽，然後也覺得不錯，然後我就說：「哎呀，好哇！那我就加入一貫道啊！」跟著吃素……（男性36歲）

---

<sup>73</sup> Juergensmeyer 1991, pp. 226.

問：還有一個「大姑」嘛喔，一貫道裡面還有一個叫什麼？

答：那個是寶光組……對，對，對，它沒有在打坐！啊剩下……剩下的，我知道我們一貫道是禁止打坐，他們說現在是末劫時期，它的那個一貫道裡面的教義，現在是末劫時期……青陽，現在是白陽嘛！青陽、紅陽、白陽……它說現在忙都來不及了，去普度眾生都已經來不及了，哪有時間在那邊打禪？  
（男性 37 歲）

他們一貫道有……也有三期啊，「末劫」……現在說叫做「末劫」……正法，就是人傳人叫「正法」；「像法」就是師父已經不在啦，走啦，啊跟他的弟子啊就是說「這個就是我們的師父」，相法時期。等到以後這個都沒有啦，不曉得幾代孫啦，畫出來相都不對啦，跟原來都不一樣啊，……就是一樣也好啦，他也跟你感應不到了啦，「末法」啦！（男性 58 歲）

B 群「新原理探索者」裡，則唯一的一位提到末世論的信眾是這樣說的：

好比說類似說，嗯！人家講世界末日啊，是不是，啊如果你聽到很多人講說，啊剛好師父的力量是什麼文殊師利菩薩的那個。那個力量來，是不是比較有比較有大力量的那一種，如果有看那些經典。我沒有研究那麼深啦，但是好像有人是這樣談。……智慧第一的，就是力量很大啊才下來！啊這個是……所謂末法時代，所謂末法時代就是說……嗯……就因因果果的那個，剛好這個時間爆發出來。（男性 41 歲 訪談記錄 9：1-2）

這裡，他是由師父救贖力量的宏大的這個角度去想像末世論的。

2016 年，我對清海教團的 50 位信徒開始進行重訪，重訪過程並不順利，出於搬遷與電話號碼更改，最後我只能連絡到其中的 17 位信徒，其中又有 5 位拒絕受訪，最後僅得到 12 位受訪者。以下，我們將就這 12 位受訪者的資料來進行探索性的分析。

有趣的是，2016年，在我的重訪中，這12位受訪者，或多或少都提到了世界末日的說法。其背景因素，當然就是如我前面所提到過的，大約在2008年開始，已有一段時間未凸顯末日說的清海無上師，忽然又開始密集的提到了世界末日即將來臨的說法。而這種鑲嵌在科學論述中的末日論的講法，我們或許可以稱之為是一種「新千禧年主義」（New Millennialism）。

我所追溯到的12位受訪者，3位是屬於「老修行」，9位則屬於「新原理探索者」。現在，這12位信徒，或許是因為受到清海和整個組織活動重點上的影響，他們在2016年的受訪裡，每一位都或多或少在受訪中提到了世界末日的說法，不過，其重點，不是在於末法時期的到來的這個確切的時間點在哪裡？而是在於清海在2010年間所不斷強調的：吃素拯救地球，以及地球命運已被挽回。

首先，我先要指出，我在2016年重訪時，有5位拒絕接受訪談（3男2女）。這5位拒絕受訪者，2位是屬於A群「老修行」，而其拒絕的理由，竟然都是：世界末日將屆，不需做無聊之舉。另有2位拒絕者是屬於B群「新原理探索者」，拒絕的理由：一位是太忙，一位是感覺這是個人隱私而不想被訪問。（5位中還有一位是完全不屬於這兩個範疇者的C群）。我們注意到，屬於A群的人，或以宗教上的理由，也就是世界末日將臨的原因而拒絕受訪；屬於B群的人，則更傾向於以私人性的原因來拒絕受訪。

現在，我們來舉例性地看看這些信眾對於世界末日的說法，先看看屬於A群「老修行」這個範疇中的信徒：  
受訪者RS10（女性48歲）：

師父他自己打坐看到的，但是我們不知道。……那時候是2008年的時候師父說只剩兩年。他說那個諾亞那個時代啊，世界不是被毀滅一次嘛。他當時他在方舟上，他就跟那個上帝求說，請上帝不要再毀滅我們這個地球，啊上帝有答應他。那

時候師父本來是 2008 是說兩年，然後那個就到 2010 年初的時候嘛師父就說因為世界上有一些人開始改吃素。……所以地球的壽命會有被延長……

受訪者 RS8（男性 61 歲，電力顧問公司工程師）

師父會談這些，就是在，那個時候，地球暖化，就是在師父給我們的訊息，就是說他會惡化下去，變成我們地球會走向火星……

你不珍惜這個整個的生態，就是影響，到最後就，像那時候我們，如果說你慢慢冰層一直融化的話，海平面上升以外，就是溫度提高以後，那個在，像北極、或是南極這種冰層，它慢慢融化，有時候以前，冰封在冰層底下的那一些毒氣，尤其是甲烷，都慢慢跑出來，那麼你整個的空氣，就整個生態都變了，連那個空氣裡面都是毒氣，甲烷都一直跑出來，比二氧化碳更嚴重，你整個的地球的暖化的速度會更快，那個時候碰到是，地球在那個階段是蠻危急的。所以師傅那時候就是，就是帶動吃素環保救地球……如果我們地球人類的那種生活習慣，還有我們的意識沒有提升的話，是會、會走向那一條路。所以那個時候，甚至他也跟我講說，地球在哪一天，會有大變化。他就，還剩下，本來是兩千多天，幾天幾天，慢慢，很多，就這個樣子。

而就屬於 B 群「新原理探索者」這個範疇的信徒，我們看到：

RS2（女性 61 歲）

應該在 08 吧，2008 還 09 的時候，還是 2012？反正就是救地球的時候，差不多就那個時間，我忘了。09 的時候師父都很瘦，09 我看師父……那時候說要救地球，就世界末日這樣子，對對那個時候，他身體很差很差，而且那時候我們 2009 去看

的時候師父都好瘦真的很瘦，我都覺得他好像飄的……對我來講，師父的生活起居，或他有什麼變化，或怎樣我們沒有很重視。但我知道他這一世他是個偉大明師，就是這樣。對呀，就他講的嘛，我是根蠟燭我也亮了你們是蠟燭但是你們還沒有亮，我們就是要幫你點亮。

#### RS4（女性 74 歲，退休高中老師）

那我們師父就致力於這個環境的保護，然後他就發表了很多吃牛肉啊、喝牛奶阿或者養牛對環境的破壞，就是因為養牛對環境的破壞，什麼有甲烷阿。……所以我從師父的講話內容，感覺他身體也有一些病痛，但是也好了，而且感覺他也被一些外力追……追……壓迫，因為她一直推廣不要吃肉、啊不要喝牛奶，不要養牛啊，這些影響到人家的財路嘛！

#### RS 12（女 61 歲女性）

好像世界末日到了，現在地球有救了。其實我覺得師父，師父他真得講什麼，什麼都會實現，像比如說那個時候兩千年，千禧年，他很擔心，有沒有？後來他在英國講經的時候，別人就在問，師父就很果斷的說，沒事，你們放心，沒事。你看現在很安全地過了，後來他就開始，那個時候我上電視臺，那個時候很緊急，那個時候地球是真得很危險了，師父就開始從，比如說可以救一百多天，到幾年，後來一直、後來到，到六十幾年，後來到一直一直就可以持續下去了。可是他還是被徒弟拉啊，被徒弟拉。因為他現在等級很高，他做的很多的，他現在做的工作，其實不是在我們這個，不是在我們物質層面的。

大致上來說，我們看到，這兩群人所講的話，乍看之下很相似，都是在使用科學性語言來理解世界末日的到來，但區別在於，A 群「老修行」這個範疇中的信徒，似乎是更注意到末日的危急性，以及信徒

個人透過主動參與來解救末日的重要性；屬於 B 群「新原理探索者」這個範疇的信徒，則似乎是更為注意到師父對於苦難的承擔，以及師父為拯救世界而所做的犧牲。

## 九、兩群人不同的「框架實踐」路徑

在漢人社會裡，經過一貫道轉化以後的末世論，與具體現實烏托邦的連結關係變淡了，而更強調的是三期末劫裡的一種普遍、立即與終極性救贖的末世論，我們可以稱此為「末世救贖論」。而這樣的末世救贖論，經過層層歷史沉澱，一方面呼應著漢人平民大眾的想像，一方面在臺灣經過一貫道各支線的傳布後，幾乎已經成為了一種漢人宗教傳統裡的「主導性框架」，隱隱約約成為民眾宗教裡的一種共識，而誰能創造出與這種末世救贖論的系譜性的連結，誰就可能得到更廣泛的社會共鳴。

不過，進入晚期現代(late modernity)，隨著現代科學與世俗教育、社會更趨富裕、以及城市經驗與傳統宗教連結的相對脫節，雖然在宗教自由的環境中，確實有著傳統華人民間教派的急速成長，但另一方面，也開始有大批所謂新興宗教的出現。

我們注意到，許多新興宗教團體，其背後的時空論述裡，仍然經常會帶有華人民間教派中所傳遞下來的這種末世論的救贖觀與時間觀。可是，我們也注意到，在表面上看起來類似的時間觀與救贖觀之下，時空結構的細節和信徒能動性的操作模式，卻開始與傳統民間教派間產生了微妙的差異。簡言之，一方面新興宗教裡的認知框架，和華人宗教傳統裡的「主導性框架」，仍然是相扣連在一起；一方面這個有關於末世論的「主導性框架」，在新興宗教的世界觀裡，已起了微妙的變化。

以清海教團來說，一方面是承襲自印度瑜珈獨特的個人修行方法；一方面具有一種所謂科學與宗教複合性的世界觀。當它進入臺灣，出於其強調個人親身的驗證與體驗，相對於 1990 年代前後當時過於制度化和儀式主義的略顯僵化的臺灣佛教團體，它似乎是顯得清新而富有改革色彩，這成為觀音法門傳入臺灣時的一個重要立足點，在這個立



足點上，青海時而強調末世的來臨，以突顯信徒正確信仰選擇的迫切性，並且也由此而更順利的接軌在本土信徒既有的世界觀之上。

由信徒這一邊來觀察，我們會發現，在青海教團世界觀與救贖觀，與華人世界接軌的同時，在同一時間，它所吸引到的信徒，是異質性相當高的兩群人。一群人是「老修行」：他們是在既有的民眾宗教的認知與修行框架裡尋求突破的一群人。另一群人是「新原理探索者」：對傳統宗教，他們雖受到既有文化背景的薰陶，但新的生活經驗使其與之相對解離，他們正摸索著新的理解世界的方式，而在資本主義體系的缺乏宗教元素的情境裡，在碰觸到青海教團的這種科學與宗教複合性的認知系統時，這些人幾乎是第一次的，內心深層已被隱藏起來的宗教感，迅速地被喚起了。

而這兩群人的年齡差異也相當明顯。甚至於性別組成的比率也有不同。「老修行」這一群人裡的男性偏多，「新原理探索者」的這一群人則以女性居多。這兩群人在世界末日觀的認知和宗教生涯發展路徑上的差異極為明顯。

就世界末日的認知來說，「老修行」，起先是經由多種宗教語言的背景裡去想像世界末日，而經過「科學與宗教複合性的世界觀」引導後，他愈益注意到末日的危急性，以及信徒個人透過主動參與來解救世界末日的重要性。

「新原理探索者」這群人，起先對世界末日的概念相當模糊，但會經由師父克里斯瑪的展現裡，來感受到末日框架中的救贖力量的發散，這之後在「科學宗教複合的世界觀」襯托下的末日框架的引導下，信徒所注意到的，主要是師父對於苦難的承擔，以及師父為拯救世界而所做的犧牲，而不是世界末日這件事本身的不可迴避性。以上這種種差異性的認知，也意味著兩類人在宗教實踐驅動力上的差異和宗教屬性上的差異。

如果考察這兩群人信仰生涯的發展，也清楚呈現其發展路徑上的差異，或者說，這是一種「框架實踐」路徑上的差異。所謂的「框架

實踐」，在此我們指的是：個人與組織承載的「主導性框架」之間的扣連與對焦的過程。

為了輔助說明，這裡先引進幾個宗教心理學的概念：外在宗教向度、內在宗教向度與追尋性的宗教向度（*extrinsic, intrinsic and quest orientation of religion*）。原先，外在宗教向度與內在宗教向度，是 Allport 想要用來說明同一類型的宗教性的連續性中的兩端，外在宗教是指宗教參與的制度性層面，內在宗教則是指將宗教信仰與教義本身當作一個目的與內在生活方式來遵循。Allport 原來的構想，是認為這是同一個宗教底下的兩種不同表現形式，但隨著資料累積，Allport 與 Ross 發現這兩者間經常會成為一種負相關的關係，<sup>74</sup>常常是內在宗教取向高的人，外在宗教取向就低；外在宗教取向高的人，內在宗教取向也會低。

後來社會心理學家 Daniel Batson 發現了另一個面向，<sup>75</sup>既不是內在也不是外在，而是一種互動型的開放性的向度。這類取向強的人，對生命存在的問題不斷有一種開放性探索的敏感度。他稱此為「追尋性的取向」（*Quest Orientation*）。研究也發現，*Quest* 取向強的人，會比另外兩種取向強的人種族歧視都還要低。而就助人行為來說，Batson 發現，內在宗教取向和「追尋性的取向」取向高者，都樂於助人。但是，內在宗教取向者，會是出於宗教內在動力要幫助別人，而「追尋性的取向」高者，想要幫助別人，是出於想要減輕別人的痛苦。簡言之，同樣是出於宗教信仰，不同宗教取向的人事實上在態度與實踐上有著相當不同的內容，有時甚至於完全相反。

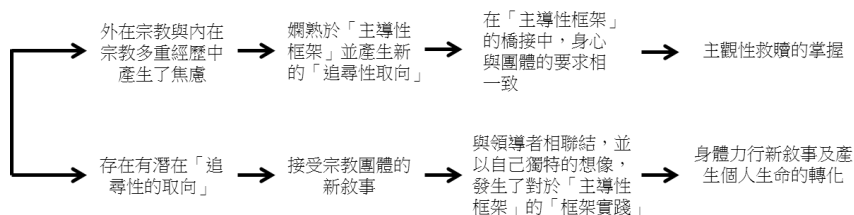
用最簡化的方式來說，套用以上宗教心理學的概念來理解。本文的材料顯示，我們或許可以這樣子來理解這兩群人的「框架實踐」的

---

<sup>74</sup> Allport & Ross 1967, pp. 432-443.

<sup>75</sup> Batson & Ventis 1982.

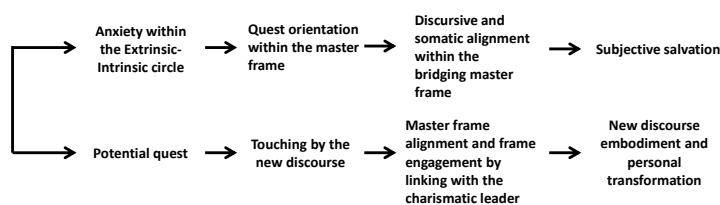
路徑上的差異：<sup>76</sup>



對於「老修行」來說，在過去，曾歷經各類宗教的組織形式與內容（extrinsic-intrinsic 宗教間來來回回），但他們始終沒有從中得到宗教感的滿足。他們已嫻熟了文化傳統中的某些「主導性框架」，在框架想像裡，他們卻沒有遇到能讓其滿足於這種想像的團體，這會逐漸萌生出一種，經過既有宗教文化背景和實際場域接觸之後，所產生的一種宗教期望上的缺憾，而這是一種鑲嵌在既有文化背景中所蘊釀出來的一種更深沉的「追尋性的宗教取向」（quest）。

最終，信眾的這種宗教取向，在宗教自由發展環境下的某個新興宗教團體裡，得到了某種滿足，並進一步在論述與身體習慣上，逐漸與教團的要求相協調一致（discursive and somatic alignment）。而其背後橋接的媒介，則是個人在「主導性框架」籠罩下，持續性的追求，及其得以在特定新興宗教教團裡「安身立命」。最終，個人透過其「框架實踐」，進而也掌握了主觀性的救贖感（subjective salvation），也就是產生這樣的感受：個人已牢牢地將救贖掌控在個人的意志與修為當中。

<sup>76</sup> 若用英文來表達，可能意思傳達得會來得更會為直接一些



對於「新原理探索者」這群人而言，出生家庭仍多具有民間信仰或佛道的背景，但個人成長經驗中，已與傳統漸漸脫離，而成為世俗主義國家底下的一名公民。然而，在生活環境的磨難，或是外在世俗氛圍的衝擊裡，他們一方面相信科學，一方面卻仍有一種潛在的宗教上的渴望（potential quest），而終在偶然，或是非常日常的情境裡，他們接觸到（touching by the new discourse）這個具有「宗教與科學融合性的世界觀」的新興宗教團體（the religious/scientific worldview），並嘗試性地進入了這個團體。

而觸動他們會更強烈投入於宗教的觸媒，除了論述，還包括能體現出教義與生命的「克里斯瑪領導者」所帶給他們的觸動，而這進一步讓他們與新興宗教之「科學與宗教複合的世界觀」有了更緊密的連結（master frame alignment），也讓他們以自己的方式進入了對於「主導性框架」的「框架實踐」，而參與者個人的生命也得到了全新的轉化（new discourse embodiment and personal transformation）。

陳淑娟在一篇探討臺灣「新時代運動」參與者的文章〈靈性非宗教、轉化非救贖：對臺灣新時代運動靈性觀的社會學考察〉裡，<sup>77</sup>透過深度訪談 40 位認同「新時代」一詞並投入相關活動的人士，她發現，這些人士不熱衷於傳統宗教的救贖觀，而投入於新時代。而這個新時代靈性觀的一個特色是「轉化非救贖」，亦即，參與者重視個人自身的轉化經驗，但不認為那是一種外力的救贖或加持，他們也沒有原罪或業障的想法，而是透過自我覺察的能力，在參與新時代活動中經歷一連串自我反思的過程，以重新建構自我認同。

現在，有趣的是，或許是因為臺灣特殊情境的時空的壓縮，<sup>78</sup>兩群宗教發展路徑上本來是具有相當差異性的兩群人，如今卻聚合在同一

---

<sup>77</sup> 陳淑娟 2007，頁 57-112。

<sup>78</sup> 尤其是指幾千年來受到中央政府壓制的宗教限制驟然解除，和宗教團體必須對當代自由宗教市場競爭的生態進行適應，這二者在解嚴後的臺灣，幾乎是同時出現在一起（參考丁仁傑 2009 年之《當代漢人民眾宗教研究：論述、認同與社會再生產》）。

個新興宗教團體中了。這和陳淑娟文章中所提到的情形，新時代運動的參與者對組織框架有極大反感，而較傾向於能自由移動的學習型網絡的連結方式，似乎是有著很大不同。但我們在清海教團中所看到的卻是，這兩群人不但共聚一堂，甚至還經常成為彼此修行上的鼓勵和支持。發生在臺灣的這種屬於「後期現代社會」情境裡的「特殊並存性」（「老修行」和「新原理探索者」在同一個團體裡的並存），仍有待進一步的討論與探索。

## 十、摘要與結論

既有的對人們參與新興宗教因素的討論，強調社會網絡、靈驗追求、領導者的感召或甚至是新論述的吸引力。但很少有人注意到新興宗教是如何因為在宗教場域中反映出來了與文化傳統的新橋接，而得以吸納信徒。更少人注意到新興宗教團體的雙重動員現象，即它如何同時吸納了新舊兩批不同信眾，二者又各經過什麼樣的認知與實踐過程，而在最後彼此趨近？

雖然說，新興宗教團體敘事中，既有傳統當然是重要的，但是這個重要性的程度，還有傳統銜接到現代的方式，以至於在動員與組織發展過程中，信眾認知與實踐的模式，都還需要被進一步的檢視。

本研究紀要借用了社會運動文獻中「主導性框架」的概念，並以末世論和清海教團的敘事，以及對 50 位清海教團信眾的間隔 18 年間的兩次訪談資料為基礎，希望能在分析與經驗層次上，有助於說明前述這些議題。

新興宗教團體常被認為是因為提出符合於時代的新論述而吸引了信徒，也有人認為因為新興宗教提供了更大的靈驗性，而獲得社會共鳴。而筆者也曾發現，某個宗教團體的領導者的身體實踐，以符合於道德楷模的形象，感動了廣大的社會大眾，而使得一些人願意參與這個團體，並複製了領導者的公眾服務與宗教獻身的行為。另外，也有研究指出，不管新興宗教團體在教義上是怎麼樣的與主流社會間有重

大差異，其周遭的親朋好友或同事的社會網絡的牽引，都是我們所不可忽視的招募成員的主要管道。

本研究紀要對前述的每一個項目，都提供了初步的經驗資料和概念上的檢討，不過本研究紀主要所要檢驗的，而也是新興宗教研究裡所常忽略的是：文化與歷史傳統中所沉澱下來的「主導性框架」在新興宗教團體動員與招募成員過程中所扮演的角色，以及它對信眾認知與實踐的後續性影響。

「主導性框架」的概念，原來是要用來解釋整個大社會特定歷史時期裡的社會運動的興衰與循環，因為某個能引發社會大眾共鳴的一般性的「主導性框架」的出現，往往能讓各類原本僅是小眾而有特定訴求的運動團體，在聯結上某個「主導性框架」之後，能廣泛取得更大的社會共鳴，也能有更廣大的動員基礎，而創造出新的社會運動的風潮。

現在，我試圖把社會運動文獻裡的「主導性框架」的概念，應用到新興宗教這個領域，並把其可能涉及的時空範圍給放大與拉長了，於是，宗教研究裡的「主導性框架」可以是指：文化與歷史傳統中所沉澱下來的一般性的有關於宗教集體行動的認知與理解架構，架構中的內容，已取得特定文化圈民眾相當程度的共鳴。而「主導性框架」是一個較為全面性的框架，當文化傳統裡的「主導性框架」在進入特定團體裡時，它往往還會經過適當的調整和重新對焦的過程。

漢人宗教集體行動的「主導性框架」，至少會包含：儒家倫理觀、天人感應觀、因果業報論和末劫思想等等。而本文是以末劫思想來進行經驗性的考察與分析，其主要經驗性材料則是當代清海教團的末世論建構，以及來自信徒方面的認知與實踐模式。為了讓分析更具有一般性，我們採用宗教學研究裡較為通用的名詞「千禧年主義」來涵蓋各式各樣的末世論思想，並將這種思想特質，放在漢人的歷史文化脈絡裡來進行討論。

在漢人歷史演變中，經過了民間教派和近代一貫道的轉折，已經形成了包裹著救贖論、心性論、和文化中心的道統論，而成為了一個新的成熟且有系統的末世救贖論。而到了當代許多漢人新興宗教團體裡，我們發現這個末世論的「主導性框架」，經常在不同的團體中出現。

1990年代青海教團在臺灣的傳教大為成功，雖然其法門主要是來自印度的音流瑜珈，但是在臺灣傳教的過程中，或許是因為信徒反覆詢問這類問題，也或許是因為領導者對本地教義的吸收，<sup>79</sup>該教團的敘事中，出現了漢人宗教裡末世論的「主導性框架」的內容，也開始強調著世界末日即將到來的觀念。

不過，青海教團的末世論，在承接了「主導性框架」的同時，在其組織發展的不同階段，也曾做了不同的調整，包括：一、原來在傳統民間教派與一貫道末世論視野背後，都有鮮明的正義與邪惡間相對立的二元論視野，在青海教團中，這一種二元論如今已不存在，或至少是已被沖淡；二、在青海教團末世論的視野中，信徒所追求的，不是及早入教以獲得末世裡的最後一次救贖機會，而是在於努力進行靈修和自我改造，以來挽回世界末日降臨的這種行動旨趣。

青海教團的末世論敘事曾歷經三個階段：第一階段，對漢人末劫傳統的承接與改造，大約是由1986年到2000年代初期間；中間大約是2000年代初期到2008年之間的相關敘事的相對沉寂；接著是大約2008年之後，是積極承擔與行動期，青海教團提出了極為明確的末日預言，並提出了拯救世界的方法，全球各地成立了大量的素食館，在臺灣各學校進行環保教育，也在各大媒體上提出世界末日的警訊和救世之道。

在這第三階段，青海教團有了一個更為迫切性的拯救世界的任務，末世論論述又再度鮮明甚至變得非常具體起來。不過，這個新的末世

---

<sup>79</sup> 本文對於青海教團採用漢人末世論論述的歷史原因與細節並未多加討論，相關經驗性資料的檢證，還有待未來加以進行。

論，不是用一種超自然的語言來做表述，而更多的是，扣緊著當代科學性的環保與全球暖化議題。這個末世論，也並非是認定著一個無可挽回的世界末日的到來，而是強調信徒或甚至是全人類之轉化世界意圖的重要性，這也將有可能帶來一個全新的黃金時代。

由信徒的主觀認知來看待「主導性框架」與新興宗教團體成員招募的議題，這個問題更為有趣。我們發現，清海教團中有近一半的信徒，曾沉浸於漢人本土文化裡常出現的「主導性框架」裡。清海教團雖是以新興宗教的名義出現在臺灣的宗教場域，實則就許多信徒來說，他們是以清海教團體現了漢人文化傳統中的「主導性框架」的內涵，而得以被吸引進來的。他們往往是在一番追尋，可以說是歷經各類傳統團體的宗教養成之後，在對傳統有相當熟稔度，並經過「主導性框架」的橋接，而開始加入清海教團的。在這個角度上來看當代漢人的新興宗教團體，則其敘事中固然有一些新元素的存在，但有很大的一部分，也是因為它們所反映出來的對「主導性框架」的體現，而創造出來了廣大的社會共鳴。

不過，我們也發現，有另外一群信徒，他們已漸與既有的宗教文化傳統相對脫離，近乎對傳統宗教一無所知，在這種情況下，他們更多的是受到清海教團「科學宗教複合的世界觀」的新論述，而開始引發他們參與宗教的熱情。

當然，隨著參與時間的增長，宗教團體所乘載與延續的「主導性框架」(世界末日的說法)，因為組織反覆性的強調，其內容也會進入這些原本對於既有「主導性框架」相對疏遠的信眾的認知裡。但是，這些信眾，往往以一種既銜接又跳躍的方式，而經由情感性的界面，創造出個人與組織調整過後的「主導性框架」間的聯接。在清海教團裡，我們所看到的也就是，以更為注意到師父對於苦難的承擔，以及師父為拯救世界所做的犧牲，來理解與感受這個世界末日框架的特殊與具體性的意義。



必須承認的是，本文的資料庫不夠充實，僅是對 50 位清海信徒，在間隔約 18 年間，經由筆者所進行的兩階段的訪談資料所構成。尤其是 2016 年的追蹤訪談，筆者又僅得到 12 位受訪者。顯然的，資料上的推論無法達成統計學上的信度與效度的要求。還有，本文雖企圖以末世論的「主導性框架」，來說明「主導性框架」在新興宗教團體中的作用，及其所引發的信徒的框架實踐。但在實際資料的運用上，本文卻是方便性地使用了信徒的宗教敘事，來作為信徒分類的基礎。並且，本文還是在僅有少數信眾提到末世論的資料基礎上，嘗試去說明末世論「主導性框架」在信徒宗教實踐中所扮演的角色。這些部分，在方法論上確實有著重大缺憾，但作為研究紀要裡的質性資料上的輔助性說明，筆者仍希望，相關討論能有助於我們理解當代漢人新興宗教團體動員歷程上的複雜性。

不過，無論如何，作為啟發性的討論，以及由局部的資料中所觀察到的，新興宗教團體動員，和新興宗教追尋者與團體間的互動模式，本研究紀要以有限的資料與分析，確實幫我們注意到了在長遠漢人文化傳統中，當代臺灣新興宗教團體的動員模式裡一些有趣而值得探討的現象。

譬如說，筆者曾在一篇書評中曾指出，<sup>80</sup>戒嚴後的臺灣，同時面對兩種象徵空間上的開放，一個是過去被中華帝國有所限制的民間教派，有了正常發展的自由空間，華人教派的內在運作邏輯（如在家主義的擴展）可得以舒展和發展；一個是宗教自由市場的出現，團體間相互競爭信徒而產生的市場作用（如各團體皆以刻畫自身產品特色為目標）乃紛紛浮現。但是，這兩條線索的混淆，也會對學者造成因果推論上的困難。

現在，當筆者提出了「主導性框架」來解釋信徒的參與，至少在分析上，廓清了華人教派內在發展邏輯，相對於市場邏輯以外的，在

---

<sup>80</sup> 丁仁傑 2009，頁 221-230。

開放性宗教市場中的一個獨立性的作用與影響。也就是說，有一部分「老修行」，嫻熟於宗教場域中既有的宗教語言與法門，並已建立起相當程度的文化品味，而在長期探索中，會自行選擇對他（她）自己更適合的宗教。這個被選擇的宗教，也是出於其符合於，或是說經過某教團刻意模仿傳統之後，而顯得符合於既有宗教場域中的「主導性框架」。

而以上這種具有歷史縱深的觀點，能將既有宗教場域中的文化元素帶入考量，或許能有助於我們注意到新興宗教背後本土文化宗教生態裡的實況，進而對團體與信徒間的互動過程，有更深刻的認識。

還有，我們注意到，至少以新興宗教裡的情況來說，出於「主導性框架」的影響而來參與的信徒，和受到新論述導引而來參與的信徒，由一開始，甚至於是由家庭史開始，到參與新興教派，到產生宗教熱情與實踐。這兩種人之間，在人口學上的特質就不同，宗教生涯發展路徑也不同，而他們與團體之間的互動關係也相當不同。這在清海教團中，也就是關於「老修行」與「新原理的探索者」這兩種人之間的差異。了解這種差異，對於理解臺灣當代任何宗教現象，尤其是新興宗教現象而言，都會是相當有幫助的。

而在「主導性框架」的解釋模型裡，我們也注意到，即使是看起來訴求似乎是極為新穎的新興宗教團體，如本文中的清海教團，但其中仍有相當部分的人（在清海教團中就達約 50%），主要是導因於宗教場域中「主導性框架」的引導或橋接，而得以投身於其中。

當我們注意到這種比例，也就不致於直接就以新興宗教的論述或身體實踐，當作新興宗教在當前時空中感動人心的唯一來源。於是，一個新興宗教團體的蓬勃發展，一方面固然是出自於其提出了能跟得上時代變遷的新論述，一方面則也是因為它被有效包裝成了與傳統「主導性框架」有著某種相容性與連續性的形貌，而得以吸引了所謂的「老修行」這一批生力軍的加入，而使得宗教團體得以壯大發展。

這裡，也顯現出了新興宗教在臺灣特定時空裡所具有的一種雙重動員的現象（「老修行」與「新原理探索者」往往同聚一堂）。這是一個極為有趣的經驗性的事實，也是影響當代臺灣宗教發展生態之結構與變貌的一個潛藏性的元素，值得繼續有所探討。

總之，本研究透過有限的資料，先行提出了初步的分析與討論，也試圖提出一些新概念來解釋當代臺灣新興宗教團體背後的動員歷程，和各類信眾在當代臺灣宗教場域中的認知與實踐模式，希望相關討論能在學界有拋轉引玉的效果，以引發更多具有理論性與經驗性意義的探索。

## 參考書目

丁仁傑

- 1999 《社會脈絡中的助人行為：臺灣佛教慈濟功德會個案研究》。臺北：聯經出版社。
- 2004 《社會分化與宗教制度變遷：當代臺灣新興宗教現象的社會學考察》。臺北：聯經出版社。
- 2007 〈市民社會的浮現或是傳統民間社會的再生產〉，《臺灣社會學刊》，38：1-55。
- 2009 《當代漢人民眾宗教研究：論述、認同與社會再生產》。臺北：聯經出版社。
- 2009 〈當天道遭逢宗教市場：評 Lu Yunfeng, The Transformation of Yiguan Dao in Taiwan: Adapting to a Changing Religious Economy〉，《臺灣社會學刊》，43：221-230。
- 2011 〈一貫道的經典運用及文化性原教旨主義之建構：一個經典社會學的初步考察〉，收入陳支平主編，《一統多元文化的宗教學闡釋：閩臺民間信仰論叢》，頁 53-100。福建：廈門大學國學研究所出版。
- 2014 〈當代臺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。

三石善吉

- 1991 《中国の千年王国》。東京：東京大学出版会。(中譯本：李遇玫譯，1997，《中國的千年王國》。上海：上海三聯書店。)

何明修

- 2004 〈文化、構框與社會運動〉，《臺灣社會學刊》，33：157-199。

宋光宇

1983 《天道鈎沉：一貫道調查報告》。臺北：元祐出版社。

林本炫

1990 《臺灣的政教衝突》。臺北：稻香出版社。

馬西沙、韓秉方

2004 《中國民間宗教史（上、下冊）》。北京：中國社會科學院。

張天然、孟穎譯註

1996[1940] 《性理題釋》。臺南：韻巨出版社。

清海無上師

1997 《即刻開悟之鑰（第一冊）》。臺北：清海無上師世界會出版有限公司。

1998 《即刻開悟之鑰（第八冊）》。臺北：清海無上師世界會出版有限公司。

1999 《即刻開悟之鑰 1993 年全球弘法專輯（第一至第六冊）》，臺北：清海無上師世界會出版有限公司。

《和平曙光：有機純素化解全球危機》（電子版）。

[http://www.crisis2peace.org/tw/book.php?b=&wr\\_id=18](http://www.crisis2peace.org/tw/book.php?b=&wr_id=18)，

2018/6/11。

2011 《和平曙光：有機純素化解全球危機》。臺北：愛海創意國際有限公司。

《清海無上師新聞雜誌（合訂本第一輯 1986.8-1990.2）》。  
苗栗：中華民國禪定學會印製。

陳信成

2000 《一貫道的末劫觀初探》。輔仁大學宗教研究所碩士論文。

陳淑娟

- 2007 〈靈性非宗教、轉化非救贖：對臺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。

瞿海源

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

Allport, G. W. & J. M. Ross

- 1967 Personal Religious Orientation and Prejudice, *Journal of Personality and Social Psychology*, 5: 432-443.

Batson, C. D. & W. L. Ventis

- 1982 *The Religious Experience: A Social-Psychological Perspective*. New York: Oxford University Press,

Benford, Robert D.

Master Frame, in David A. Snow, Donatella della Porta, Bert Klandermans & Doug McAdam eds., *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*. Blackwell Publishing Ltd.

<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/9780470674871.wbespm126>, 11 June 2017.

Benford, Robert D. & David A. Snow

- 2000 Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment, *Annual Review of Sociology*, 26: 611-639.

Fisher, Walter R.

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

Gamson, William A., David Croteau, William Hoynes & Theodore Sasson

1992 Media Images and the Social Construction of Reality, *Annual Review of Sociology*, 18: 373-393.

Granovetter, Mark

1983 The Strength of Weak Ties: A Network Theory Revisited, *Sociological Theory*, 1: 201-233.

Hall, Stuart

1982 The Rediscovery of Ideology: Return to the Repressed in Media Studies, in Tony Bennett, James Curran, Michael Gurevitch and Janet Wollacott eds., *Culture, Society and the Media*, pp. 56-90. New York: Methuen.

Hardyck, Jane Allyn & Marcia Braden

1962 Prophecy Fails Again: A Report of a Failure to Replicate, *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 65: 136-141.

Juergensmeyer, Mark

1991 *Radhasoami Reality: The Logic of a Modern Faith*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Marsden, George M.

1991 *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*. Grand Rapids, Michigan: William B. Erdmans Publishing Company.

Naquin, Susan

1976 *Millenarian Rebellion in China: The Eight Trigrams Uprising of 1813*. New Haven: Yale University Press.

Nordquist, Ted A.

1978 *Ananda Cooperative Village*. Uppsala, Sweden: Borgstroms.

Shimazono, Susumu (島園進)

2004 *From Salvation to Spirituality: Popular Religious Movements in Modern Japan*. Melbourne, Australia: Trans Pacific Press.

Snow, David A., E. Burke Rochford, Jr., Steven K. Worden & Robert D. Benford

1986 Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation, *American Sociological Review*, 51(4): 464-481.

Snow, David A. & Robert D. Benford

1988 Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization, *International Social Movement Research*, 1: 197-218.

1992 Master Frames and Cycles of Protest, in Aldon D. Morris and Carol McClurg Mueller eds., *Frontiers in Social Movement Theory*, pp. 133-155. New Haven, CT: Yale University Press.

2000 Clarifying the Relationship between Framing and Ideology in the Study of Social Movements: A Comment on Oliver and Johnston, *Mobilization*, 5(2): 55-60.

Stark, Rodney & William Sims Bainbridge

1980 Networks of Faith: Interpersonal Bonds and Recruitment to Cults and Sects, *American Journal of Sociology*, 85: 1376-1395.



## **Master Frame in New Religious Movements and Converts' Frame Engagement: Millennialism Embeddedness in the Suma Ching Hai Association**

Jen-Chieh Ting

Research Professor, Institute of Ethnology, Academia Sinica

### **Abstract**

How new religious groups attract new members? Previous answers include: 1. Social network; 2. Efficacy; 3. Charismatic attraction; 4. New discourses, etc. Yet few notices the function of tradition's bridging, and how double-track mobilization exists in the new religious movements. Borrowing the concept of Master frame from social movements' literatures, we apply it on the religion studies. The idea of Millennialism has been taken as an example to explore the issue of master frame within Chinese religious tradition. Data based upon the discourses of Suma Ching Hai, and my longitudinal interview on participants in Suma Ching Hai Association, totally 50 cases, and follow-up 12 cases. Data shown there are two groups of participants: master frame practitioner and new discourse seeker, each with specific religious career and worldview. The millennialism master frame within the group, has been gone through three stages: modified tradition, latent and silent, and engaged itself to save the world. With regard to the millennialism master frame, different participants actually have involved into different paths of frame alignment and religious practices, results in either a subjective other-worldly salvation awareness or a

this-worldly life transformation. As a research note, based upon the limited yet precious longitudinal data base, I hope this study can shed light on the mobilization mechanism and differentiated religious routs within the new religions in Taiwan.

**Keywords:** master frame, new religions, millennialism, Suma Ching Hai Association, I-Kuan Tao