

當代日本的大眾宗教運動

由救贖到
靈性

Popular Religious Movements
in Modern Japan

From Salvation to
Spirituality

SUSUMU SHIMAZONO

著——島菌進

譯——丁仁傑、姚玉霜、陳淑娟

目次

謝辭	007
中文版序	013
翻譯說明與譯者謝辭	015
導言一 日本新宗教的特質與發展形態／丁仁傑	019
導言二 新宗教與日系新宗教在臺研究／姚玉霜	061
導 論 救贖、新興宗教與靈性	081
第 1 部 在一個更寬廣的架構裡來看日本新宗教	
第 1 章 日本的新宗教與宗教社會學	108
第 2 章 宗教對日本現代化的影響	122
第 3 章 當代救贖宗教	137

第 2 部 大眾佛教運動與民族主義

- 第 4 章 權力的危機與法華系新宗教……………158
- 第 5 章 源自於《法華經》傳統的大眾主義……………181
- 第 6 章 創價學會與當代佛教改革……………200

第 3 部 宗教與靈性運動中的觀點

- 第 7 章 千禧年主義……………224
- 第 8 章 精靈信仰……………261
- 第 9 章 皈依故事……………276
- 第 10 章 另類知識……………294
- 第 11 章 由宗教到心理治療……………314

第 4 部 1970 年代之後的宗教與靈性運動

- 第 12 章 後 1970 年代的情況……………330
- 第 13 章 新宗教在海外的擴展……………340
- 第 14 章 新宗教和此世……………366
- 第 15 章 新靈性運動與靈性知識分子……………381
- 第 16 章 「新時代運動」或
「新靈性運動與文化」？……………400

參考書目……………415

索引……………434

給她參考，讓她得以重新思考西方的新時代運動和亞洲各國文化接觸之後的在地化發展，以及它與發源地的差異。

總之，三位譯者雖並非日本宗教研究的專家，但拋磚引玉，希望本書譯著的出版能對華人文化圈的宗教社會學研究和新興宗教研究有所啟迪。當然，譯者才疏學淺、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。

導言一

日本新宗教的特質與發展形態

丁仁傑

一、出版背景

新興宗教引發爭議的社會事件，在臺灣始終層出不窮。2017年9月，妙禪領導的佛教如來宗，因為妙禪接受信眾勞斯萊斯的名車供養，經媒體報導，立刻吸引了大量群眾的目光，且又一次引發了相當大的社會爭議。不過，當社會公眾以傳統佛教苦行的角度來看待宗教修行，並對新興宗教團體進行批判的同時，對現代社會宗教團體的實踐與組織形式，卻沒有任何可供進行討論與省思的學術基礎。而當現在這類新興宗教團體越來越多，規模越來越大，參與者也不乏各類社會菁英，值此時刻，我們或許需要有更貼切的學術背景來討論有關議題。藉由本書的翻譯，嘗試將同樣是東方社會的日本的新宗教討論帶入臺灣學界，希望除了西方宗教社會學理論以外，還能有更深刻的本土的、並也是具有比較性的基礎，來幫助我們了解日益蓬勃發展的臺灣新宗教，或甚至是全球性的「新宗教」，乃至於「新新宗教」。

本書作者島蘭進（Susumu Shimazono），現為日本上智大學教授，曾任日本宗教研究學會會長，1994年至2013年間，則長期在東京大學宗教研究所擔任教授。島蘭進教授是一位相當關注當代日本宗教與文化現象發展而且頗具有國際聲望的研究者。

島蘭進教授所受的基礎學術訓練來自東京大學宗教研究系與研究所，他大量出版有關日本新宗教與日本當代宗教發展的日文著作，許多也以英文版本論文的形式再出現，2004年，他將部分著作結集，在澳洲 Trans Pacific Press 出版社，出版了英文著作 *From Salvation to Spirituality: Popular Religious Movements in Modern Japan*，全書 348 頁，主要收集了他由 1980 年到 2003 年間具有代表性的研究論文。全書包含導論與 16 篇論文，各篇論文曾出現在 *Japanese Journal of Religious Studies*、*the Journal of Oriental Studies*、*the Journal of Alternative Religion and Culture* 和 *Social Compass*，以及數本專書中的章節。這些著作較早的日文版出處，主要可以在島蘭進的三本日文著作中發現：《現代救濟宗教論》（東京：青弓社，1992），第二、三、四和十三章；《精神世界的去處》（東京：秋山書店，1996），第十和十五章；《後現代時期的新宗教》（東京：秋山書店，2001），第十二和十四章。

因為新宗教研究這個領域，在日本主要被歸類在宗教社會學當中，島蘭進教授的有關著作，大致上也是扣緊了既有的宗教社會學的方法與問題意識而有所開展。

本書除導論外共有 16 篇論文，書中主要分類為四個單元：**理論層次的討論、大眾主義潮流下佛教的角色、大眾主義潮流下宗教教義的變化或與傳統的銜接、和 1970 年代以後新靈性運動與文化的發展等**。總和這些論文，本書對於日本當代社會與宗教呈現出具有洞察力的觀察與提供整合性的介紹。島蘭進教授透過研究的開

展，在比較性的視野和社會學概念的對話裡，對日本新宗教運動的研究有所擴展，而將問題意識連結到當代世界全球宗教現象的比較與分析，這種做法，對於臺灣讀者來說，在理論層次與經驗層次都具有一定的啟發性。

本書有綜合性的歸納與比較，也有實質性個案的分析。首先，本書〈導論〉對於日本新宗教的歷史發展，由最早 19 世紀的如來教開始，一直到 1980 年代以後所謂的「靈性世界」為止，〈導論〉對各時期的宗教發展進行了歷史與理論回顧。〈導論〉中指出，新宗教的主要特色是「現世救贖」，和它背後教法中所相信的「心的轉化」與「救贖之生機論」（vitalistic conception of salvation），這承繼了日本民俗宗教的泛靈信仰，但也有神道、新儒家和日本佛教裡的「本覺」思想（認為個人本來就已具備悟性，它和認為要透過累積修行才能開悟的「始覺」思想相對）。這裡，「救贖之生機論」常被日本學者用來說明日本新宗教的特質，這種說法也為島蘭進所接受（見第六章），而對馬路人等（Tsushima Michihito, 1979）曾對這個「生機論」有較為系統性的討論。

本書第一部分屬於理論層次的討論，第一章係把日本新宗教放在較寬廣的架構下，檢驗日本的宗教社會學發展；第二章採韋伯（Max Weber）的宗教倫理與經濟發展的論旨，探討了宗教在日本現代化中的角色；第三章則檢驗日本傳統宗教中居於核心的救贖概念，它如何受到了現代化的影響。

本書第二部分主要探討在日本的新宗教中具有重大比重的，衍生自日蓮宗佛教體系（以《法華經》為基礎）的宗教團體及有關議題，包括：第四章解釋這些團體在 1920 年代初期到 1970 年代之間的變化，這主要因素之一是戰前的民族主義發展和《法華經》宗派對於變動時代神道以外新權威的想像；第五章與第六章，說明日蓮

宗傳統如何在尊崇《法華經》的系統裡，埋下了大眾主義、在家主義和經驗主義的種子，而於時代發展趨勢中，《法華經》傳統的靈友會和創價學會等有可能趁勢而起。不過，當 1970 年代以後靈性主義的訴求高漲，以《法華經》為基礎的宗教團體也相對停止了成長。

本書第三部分「宗教與靈性運動的諸觀點」，這部分是在日本脈絡裡，了解宗教場域對於現代化產生反彈的各個面向：千禧年運動、精靈信仰的新擴展、結合佛教教義與西方心理分析的治療團體的出現，和「另類知識運動」的推動，像是酵素農耕等。這一部分是本書對於各團體的世界觀與實踐，最主要的實質性之分析。各章中透露，在都市化情境裡，大眾文化一方面適應現代化（以實用性的角度來運用科學與新科技），一方面又已由菁英文化中解放出來而充滿著自信，並以充滿神祕性（強調靈蹟）卻又具有倫理訴求（重視日常生活網絡關係中的對人與物的真誠）的形式而活躍波動著。更具體地說，千禧年思想近乎是新的創造；精靈信仰看似完全來自民俗傳統，實則由鄉村到都市，由神祕靈力到理性主義再到現代精靈信仰，它出現過沉寂、保存、復甦與競爭等等不同的社會位置與內容的變化；心理治療雖引自傳統禪宗，但宗教論述現在結合了西方精神分析學而更深化了對個人心靈的對治；另類農法看似傳統主義的再現，實則也是站在現代潮流衝擊下的新的本土性嘗試與實踐。

本書第四部分，關注在 1970 年代以後日本宗教地景的變化，這個變化既是平行於全球，卻又有其獨特性。1970 年代以後，歐美社會出現強調透過個人覺醒與轉化來改變社會的「新時代運動」（New Age Movements），它有著脫離組織性的宗教轉而追尋「靈性」的發展趨勢，這個趨勢在日本也同步發生了，不過它的發生並

不是以反傳統宗教的方式，反而是以融合各種本土宗教的元素而成長，對照於西方，島蘭進稱日本的類似運動為「新靈性運動與文化」。不過，接著島蘭進也指出，作為學術討論，這個名詞可以一起概括日本與歐美的類似現象，關鍵在於「靈性」一詞，可以在後期現代的時代特徵裡，更寬廣地來表達現代人的宗教性，而使用「運動與文化」，則是因為這些活動往往同時有著行動上的激情，和文化的生產與消費的面向。「新靈性運動與文化」和日本的新宗教不盡相同，不過，日本 1980 年代以後興起的「新新宗教」，則和「新靈性運動與文化」有不少重疊之處。

第四部分的第十二章，先回顧了 1970 年代之後新新宗教和靈性運動的發展。第十三章討論了作為政經強國的日本，該國的新宗教也開始向全球輸出的背景和形態，而先進國家日本的文化經驗，當融入到新宗教團體中，它確實也創造了各宗派在海外發展的吸引力。第十四章係比較了屬於新宗教的 GLA 教團（1969 年成立）和新新宗教的「幸福的科學」教團（1986 年成立），進而探究二者之既連續卻又開始產生重大分歧性的發展。第十五章則提出「靈性知識分子」這個名詞，用了幾個案例來說明主流宗教文化與大眾宗教文化之間的相互影響與連結的歷程。第十六章則是作者就其所認為「新靈性運動與文化」這個辭彙，應會比「新時代運動」更適切地具有比較宗教意義，並對這個名詞進行了界定與說明。

二、全書論述的脈絡

正如作者在〈導論〉中一開始所寫的：

本書是由筆者近年來對現代日本宗教與靈性研究的成果集結而成。當代日本宗教是個複雜的主題，需要從不同視角考量。本書聚焦於「新宗教」這個現象，筆者不只想要對新宗教提供解釋，也嘗試從理論的視角來看新宗教，藉以釐清日本宗教史與當代日本宗教的一些特徵。而其真正的意圖是要問：「宗教是什麼？」並且為我們當下生活的文化與哲學環境提供一些意見，用以反省。在此所提的論文是為了要探索身處「後新宗教時代」（post-new religion era）中的現代人的心靈狀態而作。

簡言之，透過日本新宗教的分析，以思考現代性衝擊下的非西方國家的宗教變遷，是作者經驗性關懷的重點，不過，透過這個經驗性的關懷，作者也希望它能有助於我們從一個哲學人類學（人性中有關宗教層面上的性質是什麼？）的層次去了解，何謂宗教？何謂後期現代時期的心靈與文化狀態？而在實際進行討論時，「為了讓研究觀點更聚焦」，作者提出不少概念，這些概念，有些是沿襲舊有但加入了更精確的定義、有些則是新創造，作者經由幾個主要的概念範疇的建構（救贖宗教、新宗教、新新宗教、新靈性運動與文化等），來達成相關分析性的目的。放在作者討論的脈絡裡，我們這裡也試圖對這些概念做一些提示性的說明，以利於讀者閱讀本書。

救贖宗教

作者用以貫穿討論由傳統到現代的主軸，是他所創造的 Salvation Religion 這個概念。Salvation Religion 這個詞，在作者日文書寫裡所使用的漢字是「救濟宗教」（曾較集中出現於其 1992 年

的專著《現代救濟宗教論》），我們則將之譯為「救贖宗教」，它涉及了作者對前現代社會裡的宗教本質的認定。

作者認為，在現代性尚未來臨之前的社會，在精神領域裡占據有壟斷性權威的也就是救贖宗教，而它和根據地位來區別階序的政治秩序，二者間有著一種相互支持性的關係。就現代性來臨前的文化狀態來說，世界上的多數地方，是為救贖宗教所支配著。當現代化過程有所開展，和當社會有更高的民主化和價值多元化而進入了後期現代的社會，救贖宗教的命運則有了改變（不見得會減弱，但是地位已被相對化）。

救贖宗教的一個關鍵點，在於認定人類的現實生活，處在一個受苦和有限制性的情境裡，這個限制性的相反面，也就是超越苦難而得到喜樂，也就是得到救贖。人類曾創造出了一套制度性叢結來追尋救贖：

在現實生活裡，人們活在死亡與疾病的恐懼之中，還有其他問題的情況之下，救贖在宗教脈絡裡被定義成為教導個人如何去面對這些狀況，並且達到某個更高層次的生活，以期避免這些障礙，或至少嘗試這麼去做。救贖這個概念是許多宗教的核心元素，這些宗教鼓勵個人決心導向新生活，以普世救贖為目標，拓展他們的歸屬感，打破他們生活裡地理、文化與公共框架。那些所謂的「世界宗教」——佛教、基督教、伊斯蘭教——都是典型的「救贖」宗教；而在日本以及世界其他地方出現的新宗教，也可以稱之為救贖宗教。在財富、權利與文化資源向都市集中的當代工業化社會，救贖宗教持續扮演著重要的角色，雖然救贖宗教在當代社會裡遭受到相對化，不信救贖宗教的菁

英分子的社會地位不斷提升，然而世界上仍有許多地方的靈性文化的基礎持續支持著救贖宗教。（見於本書〈導論〉）

救贖宗教提供了人類思維的一個堅固的基礎，它給予一個框架，讓人們去理解人類的限制和超越限制的方法；救贖宗教提供一個同時具有受苦與希望的兩極性思考範疇，和其他能夠幫助人們面對危險情境的各種思維基礎，它也提供了一個能對萬事萬物做判斷的絕對性標準。在過去，救贖宗教既曾被拿來支持階級社會裡的階序，但同時也曾能被拿來作為反對既存主流秩序，而能產生新的日常性秩序的基礎。不論是作為保守的或是革命性的作用，救贖宗教都是一種能創造社會結構的有力元素。

救贖宗教中秩序的想像，不只是經由抽象概念或原理而得以形成，而是，它會經由一個教祖人物的個人展現，和透過故事而展現出來的理想人類的典範等這些層面中而被建立起來。苦難和救贖之間的對立，是經由「將教祖視為典範」而來加以想像的，而且深刻地烙印在信徒的心中。當人們體驗了這個典範，個人生活將會發生劇烈的變化。同樣的，在這位教祖出現以後，人類的歷史也就被區分為之前和之後的歷史。一個救贖的歷史開始發展，在教祖出現以後，人類的救贖乃成為可能。當這個超人般人物的人類精神來到此世，這代表了人類歷史的中心軸的出現，人類於是有可能得到救贖，也可以成為能夠去做抉擇的「主體」。

出於對社會感到苦悶而受限制，救贖宗教能激發出一種自我反思，來超越於人類那種導向於自我限制的約束性和悲劇性，而且它能夠作為提供人類對他者和人群同伴的利他理想的文化資源庫。

但是，進入現代社會，正如作者所說，民主和救贖宗教的價值

天生就是不相容的。當代日本對於救贖宗教的態度，已經在懷疑和傳統式的敬畏二者之間，產生了一種愛恨交加式的複雜情感。

新宗教

新宗教可以被視為是現代性之後所出現的救贖宗教。當社會結構發生變遷，以及知識分配的過程發生變遷之後，這出現了宗教形態上的變化。消極面來說，新宗教的出現，制約於國家與文化的容忍程度，於是整個社會對大眾中興起的宗教團體，開始有著一定程度的容忍性，這和一個地區的國家和文化對於大眾宗教的容忍度有關，也和法律保障宗教崇拜的自由有關。這些情況也顯示出，既有制度性宗教之權威的喪失。即使說，日本在戰前曾出現了宗教迫害，但是當日本戰敗並且引入美式的民主，新環境進一步有利於新宗教的出現。

新宗教的許多部分，承繼自前現代時期的「歷史性宗教」（如佛教、基督教、伊斯蘭教這類制度性宗教團體）和民俗宗教。救贖宗教中具有的共同元素被傳遞了下來，包括認為人類是處在一個苦難的狀態並且需要得到救贖的概念，人類需要去進行自我貶抑，人類在個人自我貶抑之後需要做出一種攸關存在性的抉擇，在苦難人群中人們應產生相互性的協助，以及由卑微個人所組成的社群，願意投身到更高的理想和權威裡。不過，關於救贖的觀念，在歷史性宗教和新宗教之間，有著很大的不同，這個不同，可以被摘要為**此世救贖與彼世救贖**間所存在的那種差異性（對馬路人，1979）。

傳統宗教到新宗教，由團體為主到以個人為主，以及越來越開始強調自我控制，而非強調對自然和社會環境的控制，在這樣的一個脈絡裡，宗教有了極大的轉變。我較早時曾指出，新宗教強調自我依持和一種民主性的特質，而這和大眾逐漸增加的獨立性，以及

現代化中所強調的重視個人能力的原則等有關。

具體來說，19世紀初期後，日本社會見證了各類宗教運動的誕生，這些宗教運動強調個人的救贖，並且主要還是在一般大眾裡，得到了支持和信徒。這些運動以組織性的宗教而在社會裡扎根，因此，許多新宗教出現了，並造成多種宗教的並存和宗教領導者的大眾化。這些新宗教有他們自己的教義、實踐，以及和傳統宗教多少有差異的組織形態。許多團體會認為自己是屬於新的宗教性創造，有一些則自認為是回歸到既有宗教的源頭，不過即使在這種情況裡，這些運動和組織的主要元素，也會結合了現代的元素在裡面。

這些新宗教的發展過程，反映出時代的變遷。第一階段（大約是1800-1890），由黑住教、天理教、金光教、本門佛立宗等所代表。第二階段（大約是1890-1920），由大本教所代表；第三階段（大約是1920-1970），是新宗教達到高峰的時期，正是在此時期創價學會（當代日本最大的新宗教）、靈友會、立正佼成會、佛所護念會、妙智會教團，和一些演變自靈友會的團體，PL教團、生長之家、世界救世教、丹應教、善鄰教等，都在這個時期有了極大的成長。以及在第一階段所建立，並在第二階段有所成長的天理教、金光教等，也在這個時期更鞏固了其地位。於是，第三階段，可以視為是所有的宗教都得以更為牢固建立的時期。

不過，大部分在第三階段建立的新宗教，在1970年後，進入了一個生長的停滯期。一些宗教團體在信徒人數上大量減少，許多團體在高峰期發展後，進入了一個防衛性的、退縮化的時期。

另一方面，有一些新宗教運動，也擁有許多和其他既有新興宗教運動相同特質的團體，在1970年代，則進入了發展上的全盛時期。因此，這些團體可以被看作是屬於新宗教現象的另一個階段，

或者說，是新宗教運動的第四個發展階段。媒體稱在第四階段興起的宗教為「新新宗教」。

新新宗教

作者指出，前期的新宗教發展還是一種救贖宗教，它乃是偽裝成新宗教面貌的救贖宗教。不過，接著在1980年代以後出現的團體，則被稱為是新新宗教的發展，作者認為這就已是一種「後新宗教」（post-new religion）的發展，而且它也走到了救贖宗教的相異面。

1970年代開始，有不少人對現代科學與理性主義抱持懷疑態度，並且尋求一種非「科學的」也非「宗教的」世界觀。從1970年代開始，這樣的趨勢在日本已經很明顯，而且此趨勢的焦點文字「靈性」取代了「救贖」。隨著救贖宗教與現代化文明發展之後，「靈性」成為追求的目標。作者稱此為一種「後救贖」（post-salvation）時期的到來。

媒體稱第四個時期興起的宗教為「新新宗教」，以之在議題標示上區別於先前已經達到發展高峰的團體。若因為有一個不同的詞，我們就認為「新新宗教」反映出一種和之前「新宗教」強烈不同的全新的宗教類型，這是不正確的。在許多層面上，其實第四階段的新宗教，與之前階段的那些宗教團體間還是有著類似的特質，不過，在1990年代以後，一些顯著的差異確實開始變得明顯了起來。簡言之，也就是教義雖然差異不大，但所強調的重點開始有了極大差異。

「新新宗教」與前期的新宗教在一些特點上有所不同。島蘭進在本書第十四章中，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），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。

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」，被用來表達作為生命的目標，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。

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，而它是需要在當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、平和及溫暖的生活裡，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的絕對化了。

作者認為，這種觀點散播的一個主要原因是出於，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，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。

新靈性運動與文化

1970年代末開始，日本出現一股潮流，人們對靈修主題的興趣顯著增長，但表達出這類興趣的人，多數都不太可能參與組織性的宗教。制式佛教宗派持續衰退，反之，現在使用媒體以及組織宗教之外的各種網絡，以參與一種個人主義式的靈修人數增多了。人們可以透過種種管道習得宗教觀念與活動，如透過在各種商店銷售的書籍與錄影帶，透過研討會與工作坊以及組織鬆散的小團體與網絡等。這些個人主義靈修者的目標，與組織宗教內的參與者相當不同，乃至於他們寧願使用「靈性」一詞，而不用「宗教」來稱呼他們共同的興趣。

「靈性世界」這個流行性的名詞也愈益普遍，用來指稱在這些結構鬆散運動內的個人與小團體。許多有興趣於個人主義靈修的人，都對於「靈性世界」一詞感到自在。作者也建議使用「新靈性運動與文化」一詞，來統稱這種可見於世界許多地區，尤其是先進工業社會裡的各種個人主義式的靈修現象。這一詞涵蓋日本的「靈性世界」，以及美國的「新時代」。這些新靈性運動有些共同特徵，並且可以視為是一種新興的全球性宗教文化。

不過，本書作者對新時代或新時代運動的理解只限於美國地區，但是新時代運動的發展是要回溯到歐洲，而美國的新時代運動其實也是在受到歐洲及亞洲現代印度教及現代佛教的影響下才發展

成為「運動」。所以日本的新時代或臺灣的新時代在某種程度上，是一種歐美宗教元素及亞洲宗教元素加以混合的結果，這一部分討論主要可以參考陳淑娟（2015：199-217）。

作者認為，這些運動有一個中心元素就是：關心意識的轉化（transformation of consciousness）。參與者高度重視實現與接近於深層或高層的意識，運用「靜心」等各種技法與修練。這一層面的意識，不同於平常的意識，在他們看來，透過這些修練，當事人將會進入一種較深層的意識或心智，接近個人自身的靈魂並且最終達成真實自我（authentic self），有時稱之為「較高自我」（higher self）。靈魂可以是獨立於身體之外，並且在前世或來世和世界有所連結。此外，人的靈魂並不一定受限於個體心智與身體的範圍，而是與自然、甚至是與身體之外的全宇宙連結在一起。藉由推動這種意識的轉化，並且與他人和自然環境維持和諧的關係，個人不但改善了自己的生命，而且也有助於整個世界及宇宙的轉化。這種意識的新階段與新的生活形態，讓人類得以超越現代文明的死胡同，最終達到下一階段的演化過程。這些是新靈性運動內各種流派共享的基本觀念。

不過，在美國與日本的新靈性運動之間各種差異當中，或許最重要的一點就是，日本的新靈性運動與文化，大量繼承了來自主流宗教的文化，而美國的運動，則與其主流中的猶太基督宗教傳統迥然不同。猶太基督宗教傳統基本上反對新靈性運動的主張；反之，日本的佛教、神道以及民間宗教傳統，則和這個新靈性運動與文化有較多的共通點。因此，日本的新靈性運動似乎不是非常「新」，它們也不挑戰既有的宗教傳統。

以上所討論到的新宗教、新時代與新靈性運動等之間的關係，在本書之圖 15.1 中有所呈現。不過該圖中將新新宗教與新宗教放

在一起，而沒有再做細緻的區分。

與羅伯特·貝拉的宗教演化概念相參照

救贖宗教雖然是島蘭進所獨創的概念，事實上它和羅伯特·貝拉（Robert Bellah）的「宗教演化」概念框架裡的「歷史宗教」（historic religion）這個概念相當接近，甚至於島蘭進所討論的新宗教的概念，也若即若離地符合於貝拉概念框架裡的「早期現代宗教」（early modern religion）這個概念，奧山倫朋（Okuyama Michiaki, 2010: 111）就曾提醒我們注意到這一點，作者島蘭進自己也曾於數處（第三章），提到了貝拉「歷史宗教」的概念與他的救贖宗教概念間的相似性。貝拉的宗教演化論，在一定程度上提供了作者論述日本宗教變遷時的反省上的基礎

貝拉曾定義宗教為：一套和人類存在的終極情境有關的象徵符號和行動，接著貝拉（1964：358）指出，宗教象徵符號系統在三個層面（象徵符號系統的分化、宗教群體的分化、以自我為宗教的主要對象）上的變化是不可忽視的。而根據這些主要判準，以理想類型的方式，貝拉區分出來了五種主要的宗教演化的類型，也就是：原始的（Primitive）、古代的（Archaic）、歷史性的（Historic）、早期現代的（Early Modern），和現代的（Modern）宗教。

最關鍵的來說，宗教領域的自主性以及象徵符號系統複雜的程度，是貝拉宗教演化學說中主要的觀照點：首先，在動物身上或是前宗教時期的人類，與自然情境合一，只是被動地忍受自然環境所加諸的一切。到了原始宗教時期，有了操弄象徵符號的能力，藉由符號，產生世界與自我的區別，並進而透過符號的操弄，在意識上產生超越環境的感受。在此時，宗教符號所建構的神祕世界，與經驗界的細節幾乎是一致的，山石樹木以及祖先等等都是該宗教體系

中重要的部分，而該宗教體系的行動，主要是一種單純而與自然合一的儀式過程。

在古代宗教時期，神明體系開始明確化，有各種相關的神明崇拜（cult）以及祭司人員，整體世界觀是一元論的，神仍居住在這個世界或是和這個世界有關的某個部位，並主宰著這個世界。而神人間的距離已經分隔，以至於和神人溝通有關的獻祭（sacrifice）以及祭拜（worship）活動非常重要，不過宗教組織在此時還未由世俗組織中分化出來，二者還相互混合滲透著，但伴隨著社會階級的分化，漸產生了某種神明崇拜的分化，以適應於不同階級。

歷史性宗教是一個相當劇烈的轉變，宗教象徵符號的內容，愈益超越於現世性，世界觀產生此世與彼世的二元對立。宗教開始有系統地追求著脫離於現世的救贖，相應於宗教超越性的是它的普世性格（universalistic）的出現。而人類開始有著超越於地域與血緣之外的宗教身分認同的出現，一個有自身責任感與認同感的結構性的自我概念也第一次出現了。同時，明確分化的宗教團體也出現了，它與現實社會結構有著某種對立關係，因此也是引發社會變遷的一股重要力量。這些描述，提供了島蘭進想像所謂救贖宗教的基礎。

貝拉所提到的早期現代宗教，是人類邁入當代世界的轉折的開始，其中最關鍵的改變，也就是原所認定的此世與彼世內所具有的階層性的結構都瓦解了，宗教的救贖再也不需要一種媒介，而可以、並且也是必須由個人自己來加以承擔。換句話說，在過去，或許可以由專業宗教階層來代理有助於個人獲得救贖的活動，而今不需要媒介，可以由個人自己來執行，這把每一個人（不管他的社會階層與行業）推到了救贖的第一線上。進一步的，神聖與世俗間的界限也要重新被劃定，而今救贖的完成必須要透過入世的行動來完

成，而不再是以拒斥世界的方式來加以成就了。這種強調現世救贖的行動模式，正是島蘭進用來理解日本新宗教的最核心的環節。

至於貝拉宗教演化論裡所提出的現代宗教，在今天看來，貝拉的描述倒像是在說一種後現代情境中的宗教，是當代西方正在面臨的宗教。延續早期現代宗教，宗教的二元觀（此世與彼世、神聖與世俗的分立）已逐漸瓦解，宗教組織的控制愈益薄弱，相對地個人也有了更大的自主性，在此中，傳統教團式的宗教形態已有所改變，不再有任何教團可以壟斷宗教的象徵符號系統。追溯現代宗教的傳統，貝拉認為這由康德（Kant）的知識論揭開了序幕，因為它把宗教的基礎與正當性，由認知層面轉至了倫理層面上，而不再是無所不包。此後這一方面的爭論與反省不斷延續著，這也正是現代人處境的呈現。而現代宗教也就是發生在這樣的一個多元結構中的轉型與調適。就宗教的社會意涵而言，如前一個階段宗教中所展現的自我修正的特性，使得宗教的權威，也不斷面臨著自我瓦解，意義與道德標準不斷處在分解與解構的程序當中，這一方面構成了人類在意義感上的危機，但卻也是人類行動創造性與自主性的一個考驗的時機。雖然不是完全一致，島蘭進所提出的「新靈性運動與文化」的定義性的特徵，確實與貝拉所想像的「現代宗教」有許多相似性。

當然，貝拉以象徵意義的創造、壟斷與分享方式的改變，而推論出來的具有理論意義的宗教演化論的框架，和島蘭進以實際歷史現象所進行的歸納、分析與再定義，層次完全不一樣，但二者間的確有可以交互參照，和可加以相互辯證性的交叉討論之處，尤其東方社會的文化現象，其變遷的節奏與動力來源，會與西方社會差異很大；現代性由西方開始發動而後續影響東方的歷程，也造成和東方和西方的宗教變遷模式的差異。

當然，島蘭進的概念建構是以經驗事實為基礎，在細節上更貼合於歷史現實，這和貝拉論述的具有濃厚演繹性質，且論述的抽象性較高等相當不同。不過，我們仍可以清楚看到島蘭進的論述方式與貝拉宗教演化論的概念內涵的相近。而這裡我們重提貝拉，並在此特別加以詳述，一方面可能有助於我們去理解島蘭進所建構的許多概念，背後所可能隱含的更為貫穿性的社會學意涵；一方面這也提醒我們，除了學習島蘭進的分析取徑外，即使說是以經驗事實為基礎，他對材料的選擇和判斷，仍頗受到西方既有的宗教社會學概念的影響，而這一方面，其實是還有待非西方學者在研究本土宗教或文化現象時，所需要去加以突破的。

相較之下，華人世界本土宗教現象的分析與概念建構，當然還亟待更多經驗性考察的累積，才可能有更好的基礎，以產生更具有解釋力，卻也是更具有比較宗教理論性意義的分析框架。

大眾主義與大眾宗教意識的崛起

貫穿全書的另一個主軸是大眾主義（popularism），或是說大眾宗教意識的崛起，對於日本近代與現代宗教的一個全面性影響和變遷。大眾主義，大眾宗教意識崛起裡的宗教教義與實踐模式上的新內容，它在宗教詮釋與權力分享上，和僧侶導向或菁英導向的教義與組織模式截然不同，不過，這是譯者在此的輔助性說明，作者對大眾主義這一詞的內涵並未加以嚴格定義，但是透過在家主義、信徒直接覺悟和經驗主義等面向來加以說明的。

作者說，在前現代的社會，歷史宗教受限於菁英分子的文化，並且在這些社會的宗教文化中，菁英宗教以一種享有霸權之不可動搖的傳統的形式而存在。菁英宗教的形成中，會去拒絕大眾的宗教，並且會持續性地刻意去擴張其在民間的影響力。過去，這兩種

宗教形式，在一個共生的意義下二者彼此可以相互補充，也因此，大眾的宗教仍有其穩固的根基，並且得以部分持續其傳統，不過，它在相當程度上是被菁英分子所壓抑的。

現代情境，包括市場經濟、國家政府的成長、都市中心的文化氛圍等，讓菁英與大眾之間和平共存平衡性的關係瓦解了。過去宗教的歷史，很大部分取決於菁英的宗教是否能維持其優越性的位置，或者是大眾的宗教是否能夠成功地擺脫於菁英宗教的框架之外。當在其中菁英宗教牢牢地維持著其霸權時，其能量是榨取自大眾宗教的，於是庸俗化過程也會滲入到大眾的私人領域中，即使說表面上看起來，菁英宗教仍較占有優勢。

不過，進入現代社會，菁英已無法管控民眾宗教，由大眾宗教中跑出來的救贖性宗教運動也開始出現，並且產生了對於支持「現代化中的世俗化」（將理性精神帶入世界，並減弱宗教的影響力，這又和大眾性的庸俗化不同）之菁英文化（如同發生在美國、韓國和日本的情況）的一種反抗性的姿態。新宗教，可以被視為是由菁英文化中解放出來，對抗於世俗化，和調適於當代環境的一種大眾宗教的發展形式。

在這個大眾主義的意義下，有幾件事情相當值得注意：

1. 從 20 世紀開始，日本的新宗教，尤其是 1920-1970 年之間成立的新宗教團體，有約 68.5% 的信徒比例（見第四章），有著屬於《法華經》系統的佛教的根源（日蓮宗），這不僅因為佛教曾是德川幕府時期的國教，更因為有著其他教義與歷史演變上的根源，那是因為 13 世紀時，日蓮宗對於《法華經》的詮釋與實踐（「唱題」式的教法的簡化、末世論的強調、反儀式主義、宣揚法華信仰的團結國家的作用），已經為大眾主義、在家主義、經驗主義、現世救贖的操作和國家主義等，都已經鋪好了路，之後在 20 世紀進入工

業化和都市化的情境，有大量《法華經》系統的新宗派產生（善鄰會、靈友會與創價學會）。而這其中最主要的靈友會和創價學會的差異是：前者混合了《法華經》信仰與祖先崇拜；後者則在於強調每日生活實質轉變的重要性，並突出了「生機論」（vitalism）的作用與現世幸福的可能性。

2. 大眾主義所帶來的新宗教的主要特色就是現世（this-worldly）取向。回歸到大眾的日常層次，相對於拒斥現世而尋求來世的救贖，新宗教更傾向重視現世生命的價值，並且提供解除現世苦難的希望。新宗教的強烈吸引力就在於現世得益的保證，比如透過信神或佛陀，因而解除了由貧窮或疾病而產生的問題。許多人受到新宗教的吸引，就是因為其保證巫術性的儀式可以治癒疾病。

3. 由大眾日常生活倫理價值出發的宗教團體，在社會組織與宗教活動的一個明顯特徵就是，有大規模的民眾參與，民眾也在團體中有著積極主動性，並經常扮演領導性的角色。地方團體的活動是由近親關係及同儕成員組成，日常生活的問題都以宗教用語來理解，由全體成員一起分享並討論。每一位成員在團體期待下，都要積極參與團體活動，並宣揚他們的信仰。神職人員與信徒之間並沒有明顯的劃分，個人的宗教進展取決於努力與能力，而非個人的社會階級或背景。事實上，在新宗教中，支持地方活動並且產生無數領導者的最有力量社會組成，經常是中年家庭主婦，她們常因較低的社會地位而受苦，但在宗教經驗中得到了自我認同，並進而在新宗教中，有著高度熱情的投入而扮演了重要角色。

三、日本新宗教的特質

新宗教的發展階段

本書有時將日本新宗教的發展分為四階段，有時又分為五階段，若以四階段而論（1800-1890；1890-1920；1920-1970；1970後），如作者所說：

19世紀初期開始，日本社會見證了各類強調個人救贖的宗教運動的誕生，並且得到以一般大眾為主的支持和追隨者。它們以組織化的教團植根於社會，於是，許多新宗教出現了，結果是形形色色的信仰並存，宗教領導者也大眾化。⁰¹ 這些新宗教有自己的教義、做法，以及和傳統有些差異的組織形態。儘管其中許多自認是信仰創新，但有一些反倒自認是回歸既有宗教的本源。即使如此，這些運動和組織的主要構成，也涵括了現代性的元素。好幾百個這樣的宗教運動和／或組織，被認為是屬於當代日本的新宗教。

這些新宗教在發展過程中，反映出時代的變遷。第一階段（大約是1800-1890），由黑住教、天理教、金光教、本門佛立宗等所代表。第二階段（大約是1890-1920），由大本教所代表；第三個階段（大約是1920-1970），是新興宗教發展到高峰的時期，正是在此時期創價學會（現代日本最大的新宗教）、靈友會、立正佼成會、佛所護念會、妙智會教團和一些演變自靈友會的團體，PL教團、

01 關於日本新宗教的一般性特質，參考島蘭進（1992a），關於新宗教中的救贖信仰，參考馬路人等著（1979）。

生長之家、世界救世教、丹應教、善鄰教等，都有極大的躍進。在第一階段建立，並在第二階段有所成長的天理教、金光教等，也在第三階段地位更形鞏固。於是，第三階段可以視為是所有的宗教都站穩根基的時期。

不過，大部分在第三階段建立的新教團，在 1970 年後進入一段生長停滯期。部分的信眾人數大幅減少，其中許多發展到高峰後，步入一個退守時期。另一方面，又有一些新宗教運動和在 1970 年代發展到頂點的新興宗教，擁有共通的特質。因此，它們可以被歸類為屬於新宗教現象的另一個階段，或是新宗教的第四個階段。（見於本書第十四章）

如果要分成五個階段的話，就會在 1920 至 1970 年間的第三階段，再以 1945 年細分為戰前和戰後兩部分（1920-1945，1945-1970）。這個分期，大致上和其他學者所提出的分期很相近。這個分期是以現象上新宗教團體成立的類別、成長率的波動，和團體教義與實踐上的內容為基準的，而背後，則是出於農村變遷、工業化與都市化的速度與程度，以及國家體制和政策的轉變等所造成。島蘭進在書中並沒有再將社會變遷特質與分期之間的對應關係做嚴謹的連結。

日本新宗教與新新宗教的主要特質

許多學者對日本新宗教的特質進行過討論，各種分析的抽象層次或理論層次不一，有可能是純為列舉式的，也有可能是以分析性出發而完全對焦於新宗教與傳統宗教上的對比性，這些討論都頗具參考價值。島蘭進並沒有集中去討論新宗教的全部特質，但當他由

救贖宗教和大眾主義切入，可以說是透過這兩個面向，清晰地刻劃了新宗教的重要特質。不過，我們要注意的是，既然日本新宗教的發展有前述分期的問題，不同新宗教的特質，在不同歷史時期，可能在表現頻率和強度上是有所不同的。

在說明島蘭進這一方面的論點之前，我們先由周邊提供一些線索。舉例來說，一份近年出版的對日本新宗教的研究回顧，阿里夫·馬丁（Arif Mateen, 2016: 93），他近乎是以清單列舉的方式，列出了日本新宗教的重要特質，包括有：

1. 最近數十年來，大量數目的增長；
2. 每當各類媒介新形式出現，新宗教總是熱情擁抱這些新媒體界面；
3. 許多女性在新宗教團體中都擔任重要幹部，或甚至是領導者；
4. 新宗教更具有普遍性的傾向，和強烈的國際傳教的熱情；
5. 許諾信徒現世利益；
6. 提供「『巫術—宗教』救贖」（magico-religious salvation），各宗教團體多極重視巫術成分；
7. 具有巫術與力量性質的「克里斯瑪人物」的關鍵性角色。

以上這七點是核心特質，此外，馬丁又繼續列出了其他九點日本新宗教的共通特質：

1. 提供了有助於日本過去 150 年以來，快速都市化與現代化歷程裡的人們，能夠較好的適應於現代情境的相關信仰；
2. 將日本呈現為是和平創造者和環境的保護者；
3. 強調靈性治療的靈蹟；
4. 通常階層化情形較輕，僧侶階層的控制也比較少；

5. 比過去的宗教在視野上更為國際化與普遍性，並且也較積極向外擴展；
6. 他們大部分有一個信徒前往朝聖的神聖的中心地；
7. 有一個簡單但是明確的入教儀式，參加一個新宗教團體代表著一個確定性的抉擇，不過仍然是任何一個人都能加入；
8. 會有一個簡單而明確的關鍵性的操作方法，像是創價學會的「唱題」（透過誦念「南無妙法蓮華經」，而與宇宙本體相應）；
9. 綜攝主義（syncretism），內容常融合自幾個不同的傳統，如神道教的祭拜與舞蹈方式、佛教的輪迴轉世說、儒家的道德、基督教的神觀等。

若仔細探究，其實我們是可以約略找到這些特點之間的內在性關聯的，它們大致上是圍繞在這幾點上：現世強調、在家主義（尤其是已擴張至及於女性的教內平等）、宇宙生機性原理的掌控、簡易性和積極地向外擴張等等。

另外相當具參考價值的是伊恩·瑞德（Ian Reader, 2006），對焦於新宗教與傳統宗教之間的關鍵性的差異，而提出了四點特質：

1. 新宗教更重視信徒的領導與傳教，一般性的會員在團體內聚會活動中，與在吸收新成員上，也都扮演了更為積極性的角色；
2. 本質上有高度的融合與折衷性，吸納各種宗教傳統，但又以一種在形式與內容上的改革者的面貌出現；
3. 圍繞在創建者人物上，有鮮明的克里斯瑪性質上的展現，而其權威基礎不是來自於傳統，而是來自於真理的再發現與啟示的降臨；

4. 權威圍繞在克里斯瑪領導者的周遭而發生，組織結構相對鬆散。

若我們對照於伊恩·瑞德（1991）較早期的說法，其實在他更早期的說法裡，講得還更全面，他在1990年代初期時指出，日本新宗教的特質，對照於它的與傳統宗教的差異，以下這幾點是特別具有學術意義的：

1. 新宗教是一種現代情境中對傳統的創新，它是綜攝性的（syncretic），但也因此，一些日本固有的思想，如因果、福報論等，都深厚地蘊藏在其中；不過，它又與傳統以僧侶為主體的宗教組織，在經營、成員招募上有截然差異，而且是更為重視家庭與朋友網絡在組織中的功能，而校園的傳教管道也顯得格外重要。
2. 新宗教被認為是教祖個人對隱藏真理的發現與確認，而這個經驗性的確認的歷程，也成為信眾所追求的歷程，並且也形成了經驗主義式的具有民主性質的參與模式，而關於真理的發現與確認，都會強調靈蹟（miracles）的重要。
3. 生機論（vitality）的重要：在強調靈蹟的背後，是相信宇宙的本質具有生命力的看法，不過，各團體運作方式會有不同，有的會強調個人對這種生命力的操控能力，有的會強調超自然對人間的介入及其效果。

若回到島蘭進，他對日本新宗教的特質雖談了不少，不過，至少在本書中，他並沒有集中去談。但由相關論述中，可以清楚看出來，他把重點集中在兩個在發展上相互有密切關聯性的面向上（民主化創造了新的在世救贖觀；大眾主義的興起迎來了許多新觀念與

實踐模式），而透過這兩個面向，他乃清楚地刻劃出了新宗教的特質：

（一）出於社會民主化特質的轉變，這可由救贖宗教的角度進行觀察，將能清楚凸顯出新宗教與傳統宗教之間的差異。雖然傳統宗教和新宗教都強調救贖的重要，也就是理解人類的限制，並想像超越於此而得到永恆的生命，但新宗教是現代性之後所出現的救贖宗教，它在救贖觀念上起了很大的變化，這個變化也就是**在世救贖或現世救贖**（this-worldly salvation）觀念的出現（也就是現世即可得到救贖，而不再是傳統宗教裡的想望在另一個世界裡來得到後世救贖〔other-worldly salvation〕），而且在世的幸福也變成宗教所追求的目標。

由這個在「在世救贖」概念，會繼續引申出新宗教的重視心的轉化（進而進入一種更立即性的在世救贖），新教會相信，幸與不幸，和心靈的轉化間完全是一種因果性的關係。

除了心的轉化，有時其他知識性和身體性的訓練也是必須的。**此世的救贖，將透過個人的訓練與修養，和超越性的他者之力量，這兩方面間的交互作用而達成。**相信心的轉化的背後，有著日本民俗宗教裡對「宇宙生命」的看法，這也正是許多日本新宗教研究者所強調的，日本民俗泛靈信仰「**救贖之生機論**」（a vitalistic conception of salvation），宇宙萬物皆有其生機性，並相互影響或轉化，在日本新宗教中的廣泛滲透。

這種世界觀滲透的結果是，新宗教中，**治療與奇蹟性的經驗扮演著很重要的角色。**救贖宗教固然都是要透過治療的行動而被體驗，不過在傳統宗教中，智識菁英會藉由展現知識系統中的真理以獲得權威。現在，在新宗教中，智識菁英不再能以此方式來獲得權威了。強調經驗和實際的證明，透過治療和奇蹟的實例以來建立信

仰基礎，這成為新宗教更為（比知識系統更為）關鍵性的元素。取消了對於傳統和知識權威加以服從的傾向，這是**新宗教朝向自我依持**，以及通向民主特質的一個展現。

（二）大眾主義興起產生的大眾性的救贖運動，產生了一系列**系統性的變遷**。在過去，大眾受制於菁英，現代社會則一方面大眾調適於現代，一方面大眾對於菁英分子的世俗化有所對抗，更重要的是，大眾宗教運動不再是文化邊陲，他們有文字論述能力、有文化自信、可能建構新的倫理視野，甚至於可能成為媒體世界裡的主流文化，這種態勢在 1960 年代以後更明顯，也可以說是一種「新大眾」（第八章）。

大眾主義的影響是連鎖性的，日本法華系統尤其是日蓮傳統，已經深植大眾主義的觀念與實踐，並延伸到 20 世紀以後法華系統的新宗教當中。主要特質包括：**高度民主化、在家信徒對真理的覺悟毫無距離感、充分實踐了「在家主義」**（在家人自行超渡祖先、家庭聚會裡信眾共同分擔傳教與儀式的責任）、**經驗主義**（以個人體驗為真理的判準）等。

甚至，前述所提過的「**生機性的世界觀**」，再一次出現，在具有「選擇性的親近」的意義上，被島蘭進（第二章）看成是**大眾主義**下的大眾道德倫理的基礎。在一段比較安丸良夫的「心學」和新宗教的「生機性的世界觀」的討論裡，島蘭進對「生機性的世界觀」和**大眾主義**下的大眾道德倫理二者，都有極為清楚的說明，值得詳細引述：

這一節我想要處理我在前一節稱為新宗教的「**巫術—宗教因素**」，我採取的分析角度，是把它結構看成是以**大眾道德**為基礎的大眾思想的一個元素。例如：我們不難發

現，前引的天理教學說和安丸良夫所擁護的「心學」截然不同。在「心學」裡，人類的心是全能的。儘管天理教學說當然也認為心具有重要位置，但是神祇才是全能（至少就實際救贖的觀念來看）；只要把身體交給神，心就能夠成就任何事。雖然我們稱神祇是全能的，但是，祂並不是一種全然超自然的存在，也不是和俗世完全分離。祂把祂大部分的意旨分給人類，而且和人類一起（或是在人類當中）運作。我們可以把這種想法看成是許多新宗教都有的「生機論」（vitalism）觀念的一種表達。

在生機論的宗教思想中，佛陀、神（kami），以及其他諸如此類的宗教崇拜對象被描繪為生命的源頭，人類及其他生命形式則被認為是從這個基礎生命力產生出來，並因此透過和其分享他們的存在而活。所以人類的真實形式既是完全融入自然的內在生命功能，也和自然及其他生物之間處於一種和諧狀態，所有生物分享同樣的生命存在。信仰神及佛陀就是相信人類之間的關係以及人類與其他生物間共享的相關共同生命的本質；此種信仰甚至就是回復到這種互相關聯的狀態。我認為新宗教的一個最重要的特色就是，其思想具有一種強烈的顯化特性，以盡可能最純粹的形式，顯化出人類與人類間的連結以及人類與其他生物間的連結。

生機論的思想似乎在新宗教當中最常見，但不只局限於新宗教。要在現代日本所發展出來的大部分思想中看到生機論的想法並不太難，比如天、氣與本性（sei）；或是佛陀與佛性，以及神與靈等。我們輕易就可以在大眾思想中看到生機論的元素。例如，我們在理解石田梅岩的知心（knowing the heart）時，如果不把它看成只是一種靈性，而是以下這樣的一種概念，將更能完整理解這個觀

念，即：它揭開了人類小我當中的生機論元素，這個元素把個體帶入與他人以及與自然間的和諧關係裡。或許這樣的推想有點倉促，但是在我看來，生機論的思想似乎扮演了一種引導角色，導致 19 世紀及 20 世紀的大眾倫理改革。

簡言之，知識分子如安丸良夫所提出的「心學」，固然強調人的能動性，但是，這仍是以心性論來否定巫術，它和生機論的世界觀，相同的部分是都給了大眾倫理一個主動性的基礎，但更大的相異的部分，是在生機論中有一種神祕性的世界觀，諸神是這個生機的源頭，各種生命形式會由其中產出，人類與靈界諸存在和自然界共同分享著這個生命的形式，而人類也要完全融入於這種自然的內在生命功能，而得以愉悅和有所證成。而今，大眾性的倫理，類似「心學」式的，為俗民的日常生活世界建立了無比的正當性，但實質內容則更多吸納自日本民俗觀念中的生機論，這成為新的一種具有社會倫理意義（確立人與自然和超自然之間的和諧性）上的生機論，而它也成為了大多數新宗教的構成基礎。

四、日本與臺灣之社會文化背景， 與新宗教發展形態上的差異

臺灣社會和日本社會的當代宗教文化發展，有不少相近之處，至少以西方社會為研究基礎所延伸出來的許多宗教社會學概念，同樣不適合被應用在臺灣或日本的社會。在這個基礎上來說，島蘭進書中的歷史分析與文化觀察，對研究當代臺灣新興宗教或甚至華人文化裡的新興教派運動，相當具有啟發性，也比西方的宗教社會學教科書來得更有閱讀上的親切感。

不過，華人文化世界與日本的國家社會體制和文化傳統，仍然有著截然不同的差異性。這種差異性，一方面提醒我們不能直接挪用島蘭進書中的說法到華人社會；一方面也提醒我們，可以由臺灣與日本社會的異同所衍生的分析性思考，並酌以西方的宗教社會學理論，而得以建立更扎實的比較宗教的研究基礎，和得以以此基礎進行有關於現代性與宗教互動關係的社會學分析。

相關的主題，當然還有待更深入與廣泛的檢證與分析，不過，作為導言的性質，我們要在這裡先提供幾個思考的線索，首先是關於華人世界，尤其是臺灣與日本社會相同的一些特性：

1. **自然宗教的基礎：**日本學者阿滿利磨（1996）指出，宗教可以分為創唱宗教，也就是有特定教祖和明確教義的宗教，例如：基督教、佛教、伊期蘭教，以及其他的新宗教等；另一種則是自然宗教（natural religions），人們自然奉行卻無教祖或明確教義與經典的宗教。這和華人學者楊慶堃所提的制度性宗教與彌散性宗教的說法（參考丁仁傑，2014）相關且十分接近，但強調重點很不同（前者是講宗教的起源，後者是講宗教在社會上的結構性的位置）。而日本雖長期深受創唱宗教的影響，六世紀傳入日本的佛教，在19世紀中期之前，一直是日本最具影響力的宗教，時至今日，多數日本人在葬禮時仍採用佛教。不過總體而言，日本人的信仰基礎是自然宗教，人們敬拜土地和祖先，不過並沒有特別的教義，這也之所以詢問日本人的宗教信仰，當他們用制度性宗教的形式來定義自己的信仰，往往還是會回答無宗教信仰。以上，就這個自然宗教的基礎來說，的確，以民間信仰為主要信仰形式的臺灣社會，和日本社會有某些相似性。新宗教在這種環境中的建立與發展，往往無形

中吸納了大量民俗信仰的基礎，信眾也往往在不自覺的情況下，有著根深柢固的信仰慣習，一般大眾的「宗教性」，往往跨越不同宗教組織；宗教組織的教義內涵，也往往有高度的融合性。

2. **非自發性的現代化過程，與由本土性宗教所衍生的新宗教現象：**對於日本和臺灣這兩個社會來說，在其非自發性的，由外來文明所啟動的現代化發展過程中，宗教並沒有扮演過反傳統的角色。而在現代化的潮流中，這兩個地區在當代，卻也都有著相當蓬勃的新興宗教團體的發展。和歐美社會相較，新興宗教現象中的主要趨勢，在日本和臺灣的發生，都比較像是一種本土性宗教延續的連續性現象，其皆是以本土性的新興宗教團體為主要構成體。簡言之，西方基督教發展史中，宗教內部曾產生過所謂「除魅化」（disenchantment）的過程，而朝向逐步擺脫神祕性、巫術、靈蹟等的內部發展，造成超越性的宗教與人間生活的斷裂（參考 Berger, 1967: 106-125）；而後填補的新興宗教，相對於主流基督教來說，反而有很大的異端性；但臺灣與日本的新興宗教，更大程度上，是融合性的，而且是立基於本土大眾的文化經驗而所形成的，它的歷史動力則是來自大眾主義（擺脫菁英與傳統宗教組織模式的控制）的擴張，和其既抗拒（想要找出大眾文化的主體性，而不盲目跟隨世俗化）卻又積極適應於現代性（比傳統宗教更積極面對現代生活方式）的結果。它不是西方社會裡的主流世俗化趨勢下的對抗性的異端，反而是被動世俗化趨勢下的本土性力量的再出發。
3. **大眾位階的改變與大眾文化的擴張：**臺灣和日本新宗教的

發展，同樣都是和大眾在整體社會位階中的改變有關。如島蘭進所述：在前現代的社會，宗教受限於菁英分子的文化，並且在這些社會的宗教文化中，菁英宗教以一種享有霸權之不可動搖的傳統的形式而存在，雖然大眾的宗教仍有其傳統，但它是與菁英宗教相互共生，並大部分只是被限定在民俗信仰的位置。但現在隨著市場經濟、國家政府的成長、都市中心的文化氛圍等，菁英與大眾之間和平共存平衡性的關係已瓦解了，大眾宗教也開始擺脫於菁英宗教的框架之外而大幅發展，這樣的一個歷史變化，在日本與在臺灣都是類似的，雖然歷史發展的進程與速度不盡相同。

不過，除了相同的部分，相異的部分可能更值得注意，只有正確了解這些相異的部分，才能更正確地去評估新宗教在各自地域裡所發揮的影響力，和所代表的文化意義，包括：

1. 雖然華人世界與日本的信仰基礎都是自然宗教，但**兩個地區的自然宗教有著不一樣的發展命運和內容**。華人的自然宗教又更大程度受到儒家人文化的影響，譬如說許多神明並非來自於自然界，而是以道德功績有功於地方的亡靈而後成神，而當其一旦被皇帝冊封，在國家提倡下，又可能會帶有更為濃厚的儒家色彩。相較之下，日本的自然宗教始終具有濃厚的萬物有靈論的思想，在其發展過程中，與皇室雖亦關係密切，但這是將皇室予以神化與自然化，而非如中國將自然世界予以人文化。日本在國家建立之前就有古代時期的神道叫做「古神道」，明治維新後開始出現了國家神道，以天皇崇拜思想為基礎，將原本與居民關係

甚少的皇室神道，在祭政一致論的影響下，成為明治以後近代國家的基本理念，而崇拜天皇神道之外的神道，也就是那些獨立的神道宗派則被稱為「教派神道」。總之，自然宗教的內容，及它與國家之間的互動關係，在日本與在華人社會中仍有很大差異，甚至就國家體制來說，日本整個國家，在天皇思想和國家神道體制的影響下，整個國家為一種神聖靈力的想像所貫穿，這種貫穿和中華帝國被儒家天命思想和禮儀治理所貫穿，雖然二者都具有濃厚的宗教性，但在內涵上相當不同。由這裡也可以看出來，日本新宗教世界觀中極其重要的生機論，在華人宗教的靈驗觀中（參考丁仁傑，2012），固然也有一些相似的軌跡，但它往往已被儒家或地方歷史予以相當程度的人文化（靈驗寄託在無私的道德基礎上，而非自然世界），表現方式相當不同。

2. **宗教自由環境出現的時間不同**。日本 1945 以後的戰後體制，國家神道變成了民間團體的神社和神職組織，而新憲法則是保障了完全的信教自由，促成了憲法保障下的教派自由發展的環境。相對比之下，臺灣直到 1987 年解嚴，才在法令上真正落實了可讓新宗教團體得以充分發展的自由，宗教組織形態才開始能更為活潑而不受限制，但這個開始的時期相當晚近，真正有現代組織新形態的新宗教的發展，也更被壓縮在近三十年內才密集性地發生。這是臺灣的情況，如果拿整個華人世界裡的政教發展和接觸現代性的時機來看（包括民初的中國和目前的中國大陸），則與日本長期以來宗教可自由發展的情況差異又更大。換言之，這裡要談論到新宗教的發展，這一方面，日本的發展時間久，

法律上的保障更完備，教義與實踐上也更成熟；華人世界則方興未艾，在教義與組織形式上，都還在與現代社會的發展同步摸索，並試圖建立更能為一般社會大眾所接納的宣教與擴展模式。

3. **日本比起臺灣有更高度的都市化與現代化發展。**在較長期的相對自由的發展環境中，以及相當高度的都市化與現代的情境裡，新的具有都市性格和後期現代性的「宗教性」，在日本的都會情境裡會呈現得更為鮮明，這也導致日本的新新宗教和新宗教之間開始產生鮮明的差異，並出現了「新靈性運動與文化」的這種反映出後期現代性的宗教屬性。這些方面，臺灣不是沒有，但顯然相關特質的表現既沒有如此集中，也沒有如此明顯，甚至於都還達不到成為獨立運作的文化或運動的社會位置。
4. **大眾文化的崛起和具有大眾文化色彩之教派的獨立發展與擴大，這在日本與華人的社會中，都是相應出現的時代趨勢，不過它們的形貌與內容也有所差異。**在日本社會，正如島蘭進在書中所述，其大眾性運動的萌芽，在 17 世紀《法華經》系統的佛教教派中，已開始生根發展，這也之所以後來的日本新宗教，有過半數是以《法華經》教系統為主。也就是說，日本的大眾性教派運動的初期與中期，都是由《法華經》系統的思想與組織所來加以承載的。而華人社會的大眾宗教的萌芽與擴展，事實上早在 17 世紀起，有很大的一部分，是由飽受政府壓抑的民間教派（白蓮教之類的團體，當代則為一貫道）所來承載，這些民間教派往往有非常強的宗教融合思想和末世論視野；到了當代，佛教經過調整，在臺灣出現了以人間佛教為名的多個佛教教團

的振興，這又成為新的一波大眾宗教運動，他們更像是屬於都市中產階級的新興改革性教團。簡言之，臺灣社會新宗派的發展，在不同時代裡的呈現，和日本具有濃厚大眾主義性格的新宗教，其結構性位置與表現形式，雖都起自於大眾社會，但仍有極大差異，而且臺灣在不同時空，曾由不同類團體，各以不同重點，來承載了大眾主義的表現方式，這些都還需要經過更為細緻性的分析，才能了解其內涵，正如臺灣的大眾主義，是透過民間教派宗教融合和末世論思想來體現，也透過新的一波溫和與務實的具中產階級性格的現代佛教來表現；在日本，大眾主義則有很大一部分經由有著神祕主義、經驗主義與在家主義三重屬性的《法華經》系統新興佛教團體來表現。

5. 由創唱宗教的角度來看，雖然說在日本和華人社會，它都還不是主流性的發展，但畢竟在日本，自江戶時期起，透過佛教寺壇制度的影響，或是明治時期透過國家神道的影響，創唱宗教在人民世俗生活中，仍是長期有著制度性影響力的一種常設性制度。但**華人歷史上，尤其是明清而至當代的歷史，創唱宗教始終不曾達到如此的影響力**，它的影響不僅是創唱宗教的邊緣化，更實質來看，還有創唱宗教對自然宗教的妥協性與適應性更巨大；民眾之融入於自然宗教，可能是更深沉而不自覺，而這對於新宗教的倫理視野和救贖觀念的發展將會有重大影響，對於大眾的宗教品味而言，也會形成根深柢固的慣習。例如說，在華人世界，救贖可能必須更扣緊於日常倫理而開展；在日本，因為已習於佛教宗派的論述與實踐模式，追求超越性的救贖，則似乎是一個較容易被接受與理解的宗教目標。

以宗教社會學的用語來加以歸納，用分析性的語言來說，雖然不是完全貼切，但我們仍可以借用宗教社會學的概念，來說明華人世界與日本在新宗教運動發展上的異同。基本上，日本江戶時期的幕府時代，或許可以被看成是在「自然宗教」充斥的氛圍中，政府透過保障合法允許的「創唱宗教」，也就是佛教團體，來進行地域性管理的一種社會形態，這些佛教宗派，以類似於宗教社會學中所謂的「教社」（denomination），也就是與主流社會或中上層階層相妥協並存的，具有較高社會正當性的宗教組織而存在於社會中，以創唱宗教為國教，或以創唱宗教的形態，而仍能在信眾日常生活世界中扮演具有制度性影響面的重要角色（如葬禮多為佛教僧侶來執行），這在日本社會裡是有其歷史根源和文化背景的（江戶時期國家內的狀態為兩種宗教 nature religion、denomination 所充斥）。而爾後的日本新宗教，更多的也是由這種「教社」的範式所開展。

日本明治維新以後，國家神道的體制確立，既有佛教團體或少數神道宗派，雖然仍被允許存在，但相對來講，已被排除在主流以外，用西方宗教社會學概念，我們或許可以說，這是一個教會國家（church state，在當時也就是國家神道）成立之後與教派（sect，在當時也就是指國家神道以外的宗教團體）並存的體制，但當佛教被國家神道所排擠，地位上類似於曾為「教社」，卻又開始失去其充分的合法性地位，而成為一種「教派」（明治政府時期的宗教狀態為 church state 和 sect 的並存）。

二次戰後的日本，廢除了國家神道，「教派」團體又再度成為憲法所保障的「教社」。然而，神道教的思想之作為立國基礎雖然被淡化，但皇室神道仍是國家正當性的重要基礎。而在法律的許可下，開始有大量新宗教出現，整個體制看起來類似於一個隱藏性的教會國家，加上具有正當性合法性的「教社」，與大量雖具有

合法性，卻相對而言是非主流的類似於教派（sect）位置的，由大眾運動崛起所產生的新宗教的存在（國家內的宗教狀態是 invisible church-state、denomination、new popular sect 三者的並存）。

在這些體制變遷中，在有著貴族與貧民截然對立的社會傳統下，其演變趨勢中出現了江戶幕府末期的大眾宗教運動的興起，這一方面反映出佛教以《法華經》為教義基礎的宗派運動的蓬勃發展，一方面也投射在當代新宗教的表現方式上，包括精靈信仰與在家主義等。大眾宗教運動的勃興，在國家憲法宗教自由的保障下，賦予了各類新宗教團體不同於傳統宗教的新的內容。

華人社會的組織形態與文化形構與日本差異很大。傳統華人社會的文化整合性相當高，大眾文化與菁英文化間的流通也相當通暢，社會結構上並無固定的或世襲性的貴族階級，雖然有菁英文化的價值存在，但既存的政治與文化秩序的合法性，則是整個社會所公認的，並不是菁英所獨占，農民階層的文化形式雖在某些層面受到壓抑，但仍大量接受儒家文化中的倫理取向。

正如同馬丁（Martin, 1965: 7）把根植於儒家五倫與宗法思想的正統帝國及家族連帶體系，在形式上把它當作是一個主流化的宗教組織，一個類似於西方一統性教會（church）的存在，相對於此，道教和佛教則是中國社會中的「教派」（sect）團體。除此之外，還有大量被帝國政府所壓制的教派團體（也是 sect）的存在（如白蓮教），它們其實不是宗教意義上的異端，而比較像是具有政治顛覆性的教派組織。

在組織形式上，我們可以想像，華人社會是一個有著無形的教會，和居於邊緣位置的各類佛道教派相並存的體系。而在無形的教會之中，有著仍然與主流文化相對親近，但卻具有對抗潛能的「融合性的教派團體」（syncretic sectarian group），它們在政治立場上

是教派，教義思想上卻仍近似於「主流的教會」（儒家五倫思想與家族組織），只是因為帶有末世論思想，而有一種政治上的顛覆性（這是一種 invisible church、sect、syncretic and millenarian sect 三者並存的狀態）。

進入當代社會，尤其是進入當代世俗商業體制為主流的解嚴後的臺灣社會，原來與無形的教會對立的佛道教派（sect），逐漸具有一種與世俗價值更為協調一致的「教社」的色彩（Denomination），政治上被當作異端的「融合性的教派團體」，則取得公開發展的法律與社會位置，也漸漸類似於「教社」；至於其他的新宗教團體，在佛教與民間教派擺脫了異端色彩之後，反而又被社會當作異端來看，而有著介於教派（sect）與膜拜教團（cult）之間的社會位置（整個社會的宗教生態是 state、denomination、legitimated syncretic sect、new popular sect-cult）。

而由明清以來即具有高度文化整合性的文化形態上看起來，華人大眾文化的崛起與擴張，至 18 世紀以來即已開始，不過當代卻又已進入了一個更為積極發展，與能被允許做公開表達的文化形式裡。這樣的發展歷史，和日本的政治與文化形態相當不同，其新宗教的發展規模和發展階段也相當不同。具有在家主義特色的新宗教，在華人社會似乎是淵遠流長地自清末即已出現。到了當代，新宗教發展的趨勢，又由三個源頭所展現：現代佛教團體、「融合性的教派團體」和新興教團，並各自出於不同的歷史機運和實踐模式，而開始出現在了民主社會和資本主義社會的舞臺之上，但各自都沒有和主流社會相抗爭的意味。

至於較晚近出現的「新時代運動」，更親近於宗教與科學相整合的新世界觀，它在臺灣的宗教場域中，有一部分會與本土宗教合流，而會是相對和諧地並存於現代佛教團體、「融合性的教派團體」

和各類新興教團當中。不過，它逐漸也開始有了獨立性的發展，也就是如島蘭進所提的「新靈性運動與文化」。雖然它或許不如在歐美與日本般地興盛，但它也的確開始成為一股獨立的力量而出現。陳淑娟（2006）的研究就發現，臺灣的新時代運動——如果是指實際上一直在運作發展的那些團體，如她的田野研究所涵蓋——是有其獨立的發展歷史過程及獨立運作的各個團體，它們具有一種「靈性非宗教，轉化非救贖」的現象。它們一方面可說是歐美的相關團體及活動的延續，但另一方面，臺灣新時代人士有多元宗教的背景，是這種多元背景讓他們能包容或體會不同宗教的教義或活動，而這種多元化現象也是臺灣社會中宗教多元化的一種反映。

總之，出於全球情境中同樣是非西方社會的背景，和宗教形態上的部分相似，由日本新宗教案例引申出來的分析性概念，對我們了解臺灣本土宗教現象，特別具有啟發性。而注意到臺灣與日本相異的部分，則是建築在前述啟發性的同時，我們可以進一步去分析，在日本與臺灣類似的自然宗教形態裡所新出現的大眾宗教的能動性，如何在不同政教環境、經濟發展節奏和文化慣習裡，仍具有差異性的表現形式。

更具體而言，我們幾乎可以這樣說，在貫穿日本 150 年以來的宗教場域裡，清楚呈現了新宗教發展的歷史階段性，以及反映出新宗教裡的大眾主義與生機性的世界觀；而在臺灣，新宗教發展的潛在市場，大量被現代佛教改革運動（以人間佛教之名，而由被大眾所認可的佛教團體所彰顯），與華人民間教派的近代與現代發展所吸納（如一貫道這類綜攝性民間教派，其傳統在民間，自明清以來即有根基），僅部分由不被社會主流所認可的新興宗教（會帶有類似於生機性的世界觀的操作模式）所占有。換句話說，在臺灣，新宗教的表現，經由：A. 迅速調整而跟上時代的新興佛教教團，以

其溫和的入世思想與實踐；B. 早已被底層大眾接納的民間教派重新出發，而所產生的儒家本位的救贖論；和 C. 新興教派的更強調即刻開悟的解脫論，三者分別，卻也是互補性的，共同承擔了大眾社會新的救贖與靈性上的需求（現代佛教教團：在家主義與普遍性的救贖；民間教派：儒家倫理與普遍性的救贖；新興教派：近似於日本新宗教生機性的世界觀與普遍性的救贖）。三種教團之間的界線並不是截然互斥的，民眾也更頻繁地在這之間有所流動。而類似於日本的新靈性運動與文化的內涵，在臺灣有部分會脫離組織而獨立以社會網絡來運作，有部分則還是與前述這三類教團的世界觀與活動實踐，相互交疊在一起。

在日本，由新宗教所集中表現出來的在家主義、經驗主義、生機性的世界觀等特質，在臺灣，部分佛教教團快速調整，以人間佛教之名落實在家主義（例如參考 Yao, 2012），吸納大量的社會動能，也緩和了有可能是另起新宗教以對抗於主流的趨勢。而明清以來已長期發展的民間教派，一旦褪去了政治異端色彩，原本是地下化發展的大眾主義，它的歷史發展雖然波折，但一旦政治解禁，反而具有濃厚的大眾主義意義上的正當性，隨即已成為華人傳統文化代言人的角色，也吸納了大眾性的宗教需求，並在長期以來，扮演有助於一般大眾適應於現代社會的功能；至於其他的新宗教的出現，形式上與人間佛教教團和現代民間教派大致相近（在家主義與大眾主義已落在後二者中），不過它們更大與更多地擺脫了任何傳統形式上的束縛，也更激進與明顯地追尋著現世救贖或即刻開悟這樣的救贖目標，尤其是富有超能力的「克里斯瑪領導者」的角色，在其中具有著極為鮮明的表現形式和動員能力。

五、結語

在日本，新宗教歷經階段性的改變，由 19 世紀末期的天理教到 21 世紀的幸福的科學，歷經種種改變，這些變化和差異，也反映出學術研究需要有新的名詞或分析性的概念，來描述和理解這些現象，並且也得以重新評估現代性的影響，和人類精神生活的各種新可能性。島蘭進教授的這本書，正是達成了這樣一個學術使命的力作。

我們發現，日本在進入現代化與進入後期現代化的過程裡，宗教場域不斷能有高度的動員能量，並激發出了新的宗教運動，甚至於這些運動不少已進一步擴展及於全球，這提供了我們極佳的觀察案例。而經由日本新宗教的研究所創造出來的各種分析性的概念，也提供了我們進行比較性思考的基礎。

日本新宗教運動的蓬勃發展，雖然是全球現象中的一個獨特的案例，卻也是一個具有相當代表性的例子，它呈現出現代性所引發的宗教場域的變遷，和俗民大眾世界觀的重新聚合和對焦，也反映出宗教訴求的新模式與供需過程的新變化。

出於日本新宗教發展的歷史漫長，有關研究在概念與經驗層次都極為豐富，而且日本經驗與同樣是基於本土色彩而蓬勃發展的臺灣新宗教間，有不少類似性。因此，日本的新宗教研究，對臺灣的新宗教現象研究，或甚至是全球華人的新宗教現象研究而言，都頗具參考價值。

而島蘭進教授這本書，雖然出版已超過十年，但其所提供的解釋與理解日本宗教現象的概念工具，完整、細膩、有洞察力且深具啟發性。我們很高興這本書的中文版問世，希望能有助於臺灣學界，立足臺灣並放眼世界，而能更廣闊地去參考其他非西方國家遭

逢現代性的經驗和相關反思，並將得以形成更為具體的，有助於理解非西方社會發展與宗教變遷的研究典範。

參考書目

1. 丁仁傑，〈靈驗的顯現——由象徵結構到社會結盟，一個關於漢人民間信仰文化邏輯的理論性初探〉，《臺灣社會學刊》，49期，頁47-101，2012。
2. 丁仁傑，〈楊慶堃與中國宗教研究——論中國宗教研究典範的繼承、轉移與競爭〉，《人文宗教研究》，1(4)，頁185-232，2014。
3. 阿滿利磨，《日本人はずなぜ無宗教なのか》，東京市：筑摩書房，1996。
4. 陳淑娟，〈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)，頁57-112，2006。
5. 陳淑娟，《出發吧，一起來認識宗教》，臺北：商周，2015。
6. Bellah, Robert N., "Religious Evolution", *American Journal of Sociology*, 29(3), p.358-374, 1964.
7. Berger, P. L., *The Sacred Canopy*, Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1967.
8. Martin, David A., *Pacifism: An Historical and Sociological Study*, New York: Schocken, 1965.
9. Mateen, Arif, "New Religious Movements of Japan: An Overview of New Paradigm", *Journal of Humanities and Social Science*, 21(4), p.91-96, 2016.
10. Okuyama Michiaki (奥山倫朋), "Approaches East and West to the History of Religions: Four Japanese Thinkers", *Japanese Journal of Religious Studies*, 27(1-2), p.99-114, 2000.
11. Reader, I. R., "Spirits, Satellites and a User-Friendly Religion: Agonshu and the New Religions", p.194-233, in Ian Reader, edited, *Religion in Contemporary Japan*. Basingstoke, UK: Macmillans: University of Hawaii, 1991.
12. Reader, I. R., "Japanese New Religious Movements", p.141-154, in Mark Juergensmeyer edited, *The Oxford Handbook of Global Religions*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2006.
13. Tsushima Michihito et al. (對馬路人), "The vitalistic conception of salvation in Japanese new religions: An aspect of modern religious consciousness", *Japanese Journal of Religious Studies*, 6, p.139-61, 1979.
14. Yao, Yu-Shuang (姚玉霜), *Taiwan's Tzu Chi as Engaged Buddhism: Origins, Organization, Appeal and Social Impact*, Lieden, The Netherlands; Boston: Global Oriental, 2012.

導言二 新宗教與日系新宗教在臺研究

姚玉霜

當丁仁傑邀請我加入此書的翻譯團隊時，我的心情是無比雀悅的，因為此書的翻譯代表：臺灣宗教研究的田野調查對象已從鄉村拉進了都市，另外我們也將研究對象從擴散型的民間信仰轉到以組織參與型的宗教團體，我們認為這樣的認知與轉變是有時代與社會的學術重要性與需求。

宗教學研究，正式在臺灣各大學設立不過開始於2000年，然而在此之前，各領域對宗教的研究已為我們留下豐富的基礎，如人類學、歷史學、社會學、文學甚至是神學研究。然而，臺灣的宗教學研究普遍都在私校設立，一般國立大學對宗教研究，尤其是當代新宗教發展興趣不高，這是與國外比較不一樣的現象。

一、島蘭進的生平與著作

很榮幸島蘭進教授能爽快答應我們版權的事。島蘭進教授是日本最享譽國際宗教學術界的學者，畢業於東京大學教學系，自1987年任職於東大宗教學系，一生著作豐富，包括：《現代救濟