

宗教社会学视野中的台湾新兴宗教： 历史概述与理论反省

◎ 丁人杰

内容摘要：本文简述台湾在1980年代中期解严前后至今之新兴宗教发展概况。台湾1980年代末期，在工业化与都市化发展中，建筑在原有民间教派的基础上，开始出现了教义上更强调逻辑性、更重视普遍性救赎概念、对现实日常生活世界加以肯定，以及对个人此世修行所能达成的境界有更高自我期许的各类新兴教团。我们选择了几个代表性的教团来回顾台湾新兴教团组织与修行方法上的特征，并由这些新兴宗教形式的变化中，来说明汉人宗教发展内在逻辑的一个变化与当代宗教供需状况的改变，并由此延伸到现代社会世俗化和新兴宗教发展间辩证性关系的有关讨论。

关键词：新兴宗教 社会变迁 现代性 世俗化 民间教派

作者简介：丁人杰，台湾中央研究院民族所副研究员。

一、新兴宗教在台湾

“新兴宗教”或“新宗教”(New Religions)，是媒体和学术界，为了区别在组织型态与构成方式上有别于主流宗教或传统宗教，而且在发展策略上极为强调自我凸显的教派团体时，所常使用到的名词。因为现代社会的结构性变迁，造成宗教发展的生态有所改变，一方面人员与资源的流动更自由，提供了有利于新组织出现的环境，一方面传统宗教往往不能适时调整以适应于新模式的宗教市场型态和符合于民众宗教需求的转变，于是社会上相应而产生了各种新兴宗教团体。在理论意涵上，新兴宗教的蓬勃发展，挑战了古典社会学认为宗教将随社会的理性化而消退的“世俗化理论”，在经验性的意涵上，要问的问题则是：随着现代与后现代情境的出现，会促成人类宗教制度与精神生活产生一种什么样的转变？其中政治或社会的与宗教之间的关系又会出现什么样的新的紧张性？（参考 Lewis 2004）

“新兴宗教”这个名词最先出现于二次战后的日本，因为在其语境中带有负面性指涉，后来改称“新宗教”，而后当欧美学术界想找出名词来取代其媒体界所惯用的“膜拜教团”(Cult)这个负面性名词时，开始挪用类似名词“新宗教运动”(New Religious Movement)之名来标识其社会中有异于主流宗教的各种新兴教派的发展。随着研究领域的开展，“新宗教运动”，逐渐被普遍接受以用来标示世界各地，而不仅是欧美本身的，在1960年代后期以后出现的：各种与传统教会和主流社会产生某种紧张性的新宗教团体。不过，虽然在全球各地都出现了类似的发展趋势，但是在宗教诉求、宗教与社会的关系、与发展的时间点上、各个区域差异很大，不能一概而论。尤其是非西方国家，新兴宗教的出现，不仅是出于内部现代化发展趋势的影响，而且是出于对外来文化殖民的抗拒，因此它带有强烈的本土文化运动色彩；而在很多地区，根植于原来的本土巫术传统，不同于西方社会的情况，新兴宗教诉求中往往带有更强烈的世俗性和灵验性。不过，区别于传统宗教的已经是既定社会体制社会化过程里的一部分，新兴宗教有更强烈的传教与动员倾向，并且更重视媒体和直接诉诸个人体验，概括言之，几乎所有的新兴宗教都会出现下列这些鲜明的特质：更广泛的吸纳各种既有宗教里面的宗教

元素、诉诸于个人的直接体验、明确地将其教义逻辑性地推演到生活的各个层面而加以运用、更专注于个人性终极救赎的追寻、大量运用科学性的语言和强调某种超越于特定文化传统的全球的普遍性等等。

在台湾，1945年以后，国民党的统治结构部分承袭了传统中国的统治模式：适度保留了地方宗教活动的自主性，并对其中有助于政权正当性维系的部份予以承认。这种做法，在地方层次提供了传统华人宗教文化继续得以保持活络的环境。国民党统治结构在1970年代以后开始松动，原本受到监控的教派团体逐渐开始大幅成长，新的教派团体也陆续出现，传统民间信仰亦出现由地方到全国性的发展，1980年代初期开始，新兴的宗教发展趋势，在教派方面有一贯道、天德教、天帝教、弘化院、太原灵教、轩辕教等的发展；在民间信仰方面有十八王公庙的热潮；介于教派与民间信仰之间的则有行天宫、慈惠堂和鸾堂的蓬勃发展等等；此外基督教方面亦开始出现如新约教会和聚会所等本土性教会的发展。

在威权统治结构中，歧异多样且具有挑战主流权威正当性的宗教团体，吸引了学者的注意。1980年代中期，出身于长老教会的学者董芳苑（1986）注意到了当时台湾新兴宗教活动的充满活力及其中与民间宗教文化相接轨的部分，他并归纳了六点解释当时台湾新兴宗教发展的原因：社会危机的影响、民族意识的激发、现世安逸的向往、原有宗教的反动、来世极乐的期望、宗教天才的发明等；带有自由主义思想的社会学家瞿海源，由长老教会与一贯道等议题出发，关心政治迫害中的宗教自由的问题，同时他也尝试由本土性宗教环境里，去讨论台湾新兴宗教可能有别于西方社会新兴宗教的特殊属性（1989）：1. 全区域、2. 悸动性、3. 灵验性、4. 传播性、5. 信徒取向、6. 入世性、7. 再创性与复振性等。人类学家李亦园（1999）对传统华人儒家文化框限下的带有较浓厚道德意涵的宗教活动比较认同，而把新兴宗教看做是脱离于传统文化约束的巫术化与商业化的过度发展。郑志明（1998，2000）对各种教派活动陆续从事田野调查，对其教义与组织层面提供文献数据，并将各种教派活动与传统华人民间的儒家传统和三教合一传统相扣连在一起。这一时期的研究中，瞿海源（1989）曾使用“新兴宗教现象”这个名词，试图较中性的涵盖随着工商业社会出现和政府威权松动中所出现的各种新兴宗教活动，后来这个名词已广台湾学界所共同使用，但概念指涉的具体界线在哪里并没有得到共识。

1987年台湾解除戒严法，在这之后各类团体可以自由成立，各种原本就活络发展的民间宗教活动，可以以教团方式在全国各地出现，骤然之间新兴宗教团体得以公开发展，在各种原来仅以搭配国民党统治结构而存在的中国佛教会和中国道教会等宗教团体的背景中，新兴宗教团体显得更为活跃和具有更强的动员能力。而在威权社会解构、工商业社会里传统道德秩序崩解、都市生活出现新型态和民众亟需要在日常生活中重新建立生活秩序感与意义感等情况下，透过口耳相传以及宗教团体的大型造势，以个别人物为中心，出现了几个中、大型新兴教团，主要以教主言论与教主神通力的展演为核心，建构新的经典，产生自身独有的动员管道与组织运作模式，并运用各种媒体形式来进行传播和建立公共形象，这在1980年代末至1990年代初之间，造成了堪称台湾所出现过的最集中和最为鲜明的一波新兴宗教热潮，其中活跃的团体有：清海无上师世界会、真佛宗、印心禅学会、宋七力显相协会、太极门等等；另外在佛教阵营里，以类似的活动模式与组织型态，也在同时间产生数个教团的快速成长，包括佛光山教团、慈济功德会、法鼓山、中台禅寺等，不仅宗教的入世路线愈益鲜明，刻意以社会慈善与服务来拉近与信徒的距离，宗教所采取的宣传与组织手段也愈益灵活，不再消极被动，同时在家众与出家众间的关系重新组合统整，教团内的权力关系也有所改变。

华人历史中，传统政治治理模式之对于宗教场域的治理，基本上是给予地方性民间信仰适度的自理权，给少数宗教团体有限制性的发展权，但却又禁止有全国性动员能力的宗教团体的存在，这种治

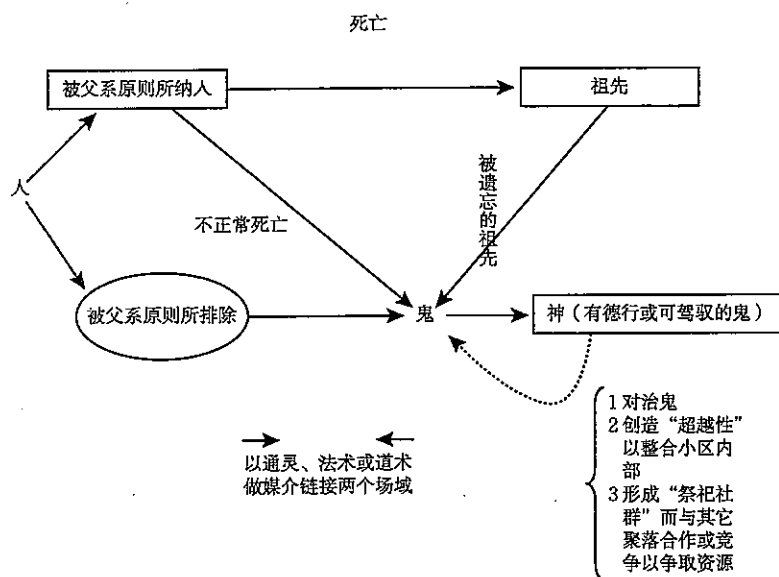
理模式，在进入现代国家与现代市民社会的新情境时，出现了极大的政策上的模糊地带，以及出现各种民间活动与法律间相互理解上的矛盾。一旦宗教团体出现过为快速成长与膨胀，在整体社会仅是有着相当模糊的宗教自由的想象中，产生：政治层面的治理与控制、宗教应属于公共财的民众期待、和信仰自由的基本人权三个面向之间的严重矛盾。1996年，新闻媒体陆续对宋七力、妙天禅师、中台禅寺、清海无上师、及太极门等团体进行揭露性的报导，某些则后续进入司法程序，官方开始采取了所谓“宗教扫黑”行动，以加强对宗教事务的行政监督管理，后续并提出“心灵改革”的口号试图“导正”社会风俗。而政府积极介入“宗教立法”的推动，在各方宗教团体无法取得共识的情况下，始终没有成功。

1990年代末期以后，台湾的宗教市场呈现某种暂时性的稳定化，已少见新的大型新兴宗教团体，最近一波的新兴宗教潮流，包括了藏传佛教在台湾的传布、各种气功运动、养生团体与灵修团体的相形热络，以及“新时代运动”的日益流行等等，和前一波热潮相比，这些团体在组织架构上日益松散，显示了都市化环境里宗教团体的较为浓厚的个人主义色彩。

二、汉民众宗教内在发展逻辑的演变

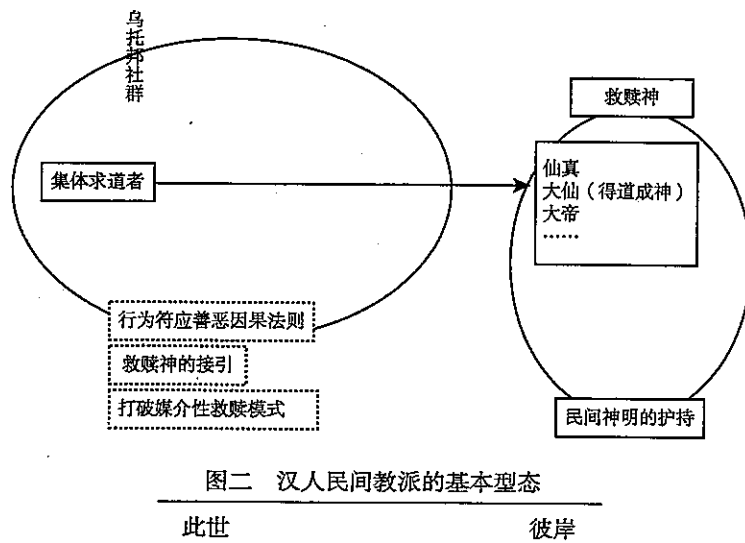
特定地区的新兴宗教是多重发展趋势交织下的结果，这些发展趋势至少有几个部分：当地宗教发展逻辑的演变、整个社会发展中需求（如中产阶级的新需求）与供给（如政治突然开放造成供给上的自由）形式和数量的改变、全球文化霸权中地方性力量的转变（如文化帝国主义的衰落与本土化力量的崛起等）等等。在种种发展趋势交会中，有时会出现特别利于新兴宗教团体发展的机会。限于篇幅，我们仅就第一点汉人宗教发展内在逻辑的演变来做讨论。

在汉人宗教发展史过程中，先不谈佛教与道教，而就更广泛的大众性宗教信仰来说，有一个由民间信仰到民间教派到新兴宗教的继断裂又连续的发展过程。我们可以参考图一、图二和图三。

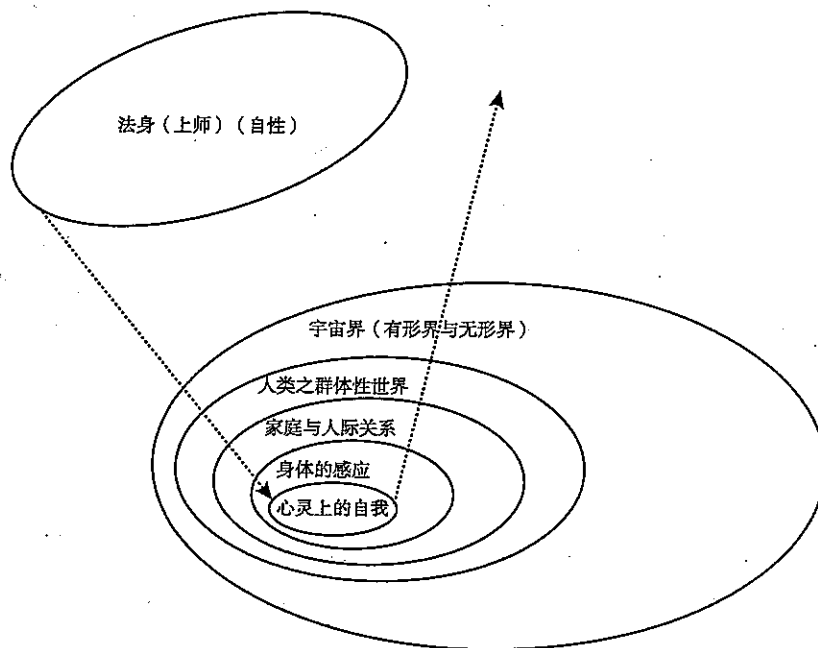


图一 汉人民间信仰体系的基本型态

此世 彼岸



图二 汉人民间教派的基本型态



图三 当代台湾汉人新兴宗教的基本型态

最简要说来，传统地方性的民间信仰，一方面用父系社会的基本原则创造出来了现实社会的秩序，一方面将在世时未能得到父系社会身份者定义为制造纷乱的鬼，最后，再透过定义出那些完成了“道德上的超越性”的鬼为神，以克服或驱赶鬼，而最终创造出来了小区的信仰与整合中心。在这个系统里，人追求死后有人祭拜，人与神之间，也有一种交换互惠性的结盟关系（参考 Jordan 1985），但还谈不上追求个人永恒救赎这一方面的考虑。

但是后来，明朝中叶以后，在佛道以外，又出现了各种民间教派，它融合了儒释道三教学说，打破专业宗教阶层的垄断解释权，而开始产生自身独立的教义和经典，更发挥了末世论的思想，很快的成为民间自组教团的典范。华人社会明清以后，民间印刷出版的普及、民众书写与阅读能力的增加和民间经济能力的提升等等，更是造成民间教派的普及化（丁仁杰 2009：87-95）。民间教派创造出自

己的救赎神，信徒并相信个人或家族在教团修行框架下的积德与行功，有可能在彼世得到救赎。不过，华人社会教派性的宗教活动，长期受到政治的控制与压抑，在汉人社会里，大量民间教派，很少有机会可以发展到组织规模的成熟阶段。

而台湾 1980 年代末期解严前后，在工业化与都市化发展中，建筑在原有民间教派的基础上（打破专业阶层垄断），开始出现了教义上更强调逻辑性、更重视普遍性救赎概念、对现实日常生活世界加以肯定，以及对个人此世修行所能达成的境界有更高自我期许的各类新兴教团（换句话说，此世即可得到救赎，并且悟道的力量可以达于由人际关系到全宇宙等不同层次，而且这种开悟的可能性，是普及于每一个日常生活世界中的俗众身上的）。这也就是前述所提到的 1980 年代中期以后台湾所大量出现的各种新兴教团。

而当上述这些新特性，落实在宗教实践的层次时，比较集中而具体的表现，是教团中的“教主崇拜”的出现，因为：（1）教主的“绝对权威”使教内其他阶层的权威都被相对的贬低，反而间接造成信徒间一种更为平等的关系；（2）当神圣权威较密集的集中在一个个人身上时，宗教权威更不受既有单一宗教传统的限制，而以教主个人的具有创造性的言说，和丰富的宗教经验为出发点，教义论述可以更有弹性的和现存的主流性论述，也就是科学，以及和其他全球性流行的宗教传统相连结；（3）当宗教权威密集的集中在一个个人身上时，更有助于产生一种超越性的权威基础，这引发出一种能超越文化传统而具有更大普遍性和更广泛之全球连结性的可能（丁仁杰 2009：396-402）。

然而教主崇拜只是属于教团操作上的结果，更实质的特点，还反映在各教团独特的修行法门上，往往包括了以下要点：1. 此世成佛的保证（往往是与真理的直接相映，和采取顿悟的方式）2. 现世可验的实证实相为证据 3. 现实日常生活做为真理“内在性的蕴藏处”。这些教义特征，不平均的展现在不同的新兴教团上，我们以下将简要回顾几个 1980 年代中期开始发展至今，在台湾最具有社会影响力但是也引发了诸多社会争议的代表性的新兴教团。回顾中以各教团的修行法门介绍为主。

三、几个代表性的当代台湾新兴教团修行方法简介

（一）清海无上师世界会

1986 创立，它使用了印度瑜伽的修行方法，并成功赋予其华人社会中的新面貌。该教团教义核心被称为是：观音法门。在一系列标题为《即刻开悟之钥》演讲集的书里，清海大略说明了其宇宙层次论、修行法门和其可以达成“一世解脱，五代超生”的修行效益。观音法门包含“观音”与“观光”两部分，分别以向内观视“光”和观听“音”的两种打坐方法，来试图与假设存在之宇宙源头的光流和音流相连接，教法中并传授五个咒语来保障信徒有可能在打坐中自由穿梭于五个不同的宇宙空间，其背后以一套“音流的物质构成论”和“层级式的宇宙论”为论述基础，其起源则是印度北部 19 世纪以来已经普遍流行的“音流瑜伽”（Surat Shabd Yoga）。参与清海教团的信徒，必须经过秘密仪式“印心”，平日在进行“观音”静坐时，不得让非信徒观见其打坐方式，信徒并被要求每天至少要打坐两个半小时，并严格遵守五戒，保括吃全素。“观音法门”背后带有印度瑜伽思想中强烈的“人神合一”色彩，这一点和其打坐法门中较易感受到的“神秘体验”，一方面可能与台湾民间重视神通感应的文化相连结，一方面也提供给都会不属于传统小区的人更直接简易的灵修管道（丁仁杰 2004：第六章）。

（二）宋七力显相协会

一个以开悟境界为理想，并透过大量“分身”相片为宗教对象，而所形成的固定聚会的宗教团体。参与者的目的，都在以追求属于自性光明的神秘境界，这个神秘境界的达成，也就是开悟，将会以“分身之实体出现”的方式让信徒得到印证，因此，赞叹法身的圆满和分身的殊胜，成为该教团活动的核心形式。基督教耶稣的复活，强调圣灵重生，佛经《华严经》、《法华经》与《维摩诘经》中则

大量记载所谓“真实法相”里的美好世界（美丽的光、声、须弥山、无数地上涌出的佛塔、菩萨等），这些成为宋七力教团的理论基础，认为个人达到开悟境界后，法身俱足，将自然流露出“分身”。个人法身所在是“本尊”。个人悟道后，“分身”有可能在自己不知情的情况下出现在任何地方。如果个人能有自觉的引领“分身”的在某些空间中出现，这是个人心智大幅增长的征兆。一般人看不到“分身”，只有觉知开悟者能看到，但是有时照相则能照出“分身”。更有趣的是，“分身”，不是只是一个“相”，而是可以有温度、能对谈、可触及的“实体”，因此有可能会出现那种“本尊”与“自己的分身”相互在一起喝茶的情况。严格讲起来，该教团必没有特定修行的方法，不强调任何仪式与系统性的修行方法，而是以“相信开悟者，流露出了如宋七力分身照片中所出现的状态”，而以尊敬法身，和启发内在俱足自性为基础。相信“分身”照片的真实性，并且个人也追求“分身”境界的出现（也就是个人法身已进入永恒不朽的状态），并帮助他人达成此理想开悟的境界，则是整个团体宗教上的信念。（参考宋七力 2010）。

（三）台湾禅宗佛教会（印心禅学会）

妙天以“在家身份”的禅宗第八十五代宗师出现。做为一个新兴教派，印心禅学会成功的结合了禅宗的立足点、道家身体修炼的方法、密宗观想和与上师相应法门。更具体来说，也就是以“教外别传”的立足点，创造出了既能打破出家形式，又能够直接进入禅定境界的许诺，并且配合道家气功与密宗心轮的观想，而达成了一个新的整合性且有次第的修行体系。“印心禅法”是这个体系的名称，“印心”，表示了这是能打破表像，超越文字，而且只要个人身心禅定到达某一境界，就能与法性（或是师父、自性）直接相应而获得的“心法”。因此“印心”所表达的同时是：开悟的境界、既遵循程序又直通本质的方法、和出于是法脉之所在而所具有的独特且唯一的加持力等的三重意义。印心禅法的修习过程是以禅坐与观想为手段，目的则在追求超越表面形式直通本质式的顿悟经验。最主要的禅坐方法是关于身体十轮的观想与导引，而净化每一个轮中所带有的业障，所谓的“将身体的色身，转化成法体”，便能达成身体与心灵随时处在禅定清净状态下的法身具足的状态，并能超越时空限制。以贯注身体十轮为内涵的禅坐，分为三个主要阶段：初转法轮、三心定位、法轮常转。其中初转法轮中的以“名色轮”（脐轮）呼吸，让生命与先天之气相联结，是“初转法轮”中最关键的一个环节（参考妙天 2004）。

（四）佛乘宗

1980年代末期由缘道（罗雷）成立的新兴宗派。1993年罗雷过世前后，这个团体已成为至少是四个分立的教派。修行法门强调由经验弥漫贯穿世间的法性中直接进入开悟的状态，这里面同时包括了几项原则：打破身心二元或心物二元，而创造出神秘主义式的一体性与一元性；实修实证这个一体性或一元性后将进入开悟的状态。具体来说，如缘道在〈佛乘宗法要序〉第一句中所述：佛乘宗为顿入大自在实相理体，圆证一心，即生肉身成佛之圆顿法门。这一个基本原则，其所产生的社会性意义：一、更彻底的打破了宗教身份的阶序；二、日常生活成为弥漫着神秘主义气息的了悟过程；三、宗教修行的效用立即可以证实，而且是出自于自行流露，不需借重任何外力。法的根本，被认为在佛陀初转法轮时所传授《上品华严经》里，有最清楚的呈现，那也就是教团中所强调的“十大一如”的纲目：“大自在王佛为众生佛性知本元，诸佛法身之总理体，统物理界、精神界之一如，法界万有皆由之变异生化而然，其身心体、相、智、德、理、事、能、用、时、空之十大一如，与法界同一理量。”这是一种打破心物二元的神秘主义式的总体掌握。实际修行的方式，有属于心理层面的“八大加行”（加行〔preparation〕）和属于生理层面的“九段禅功”两个部分。简言之，该法门相信有效操持教内传授的方法，可以改变身体与心理经验，而在现世进入悟道的喜悦与超能力（参考善性 2008）。

（五）真佛宗

卢胜彦比照西藏密宗制度而建立教主宗教权威与修行次第的一个本土新兴教团。真佛宗自身定位

为佛教密宗，并采取了一种更为普及化和简易的参与形式（可以隔空皈依）。1975年开始，卢胜彦开始写作有关于灵魂性质和宗教修行法门的书籍，1982年开始自立宗派，以密宗法门（其中以密宗“四加行”法：“皈依大礼拜、诵金刚萨埵百字明咒、献曼达、上师相应法”，为日常基本功课；进阶则接受灌顶和修习更高阶的密宗法门）为主要修持依据。在真佛宗中，“法”，也就是“仪轨”，既是召请神明相助而产生灵验效果的仪式性行为，也是身心自我调整的一种瑜伽修练。在其种类繁多的法中，最核心的，是“上师相应法”——以观想与供养根本传承上师（莲花童子，其化身也就是莲生活佛卢胜彦），来做为自我成就的一种法门。简言之，这些法在形式上同时包含民间信仰的神明崇拜、以及净土宗（莲生童子将会接引信徒到西方极乐世界）与密宗（透过与宇宙佛力间的感应来即身自我成就）等的多重特色（参考丁仁杰 2004：附录三）。

总结来说，类似于图三所呈现的，这几个教团背后都预设了：修行过程中，个人可能直接与“法身”或“自性”或“上师”（上师就是“法身”与“自性”的代表）相应，而得以产生现世开悟的状态，并得以体验超越现世与彼世的一种无所不在的“非二元性”（non-duality 东方宗教思想界定下的当下的圆满）。不过各教团以不同方式具象化了这个过程的内涵，如清海教团强调着禅坐中的实证；宋七力教团强调开悟者所能看到的法相化身的真实；妙天教团强调：打破名相，直通本质式的顿悟；佛乘宗强调：殊相与总相的统一，以及“生机性的”“内在无处不在性”之“非二元性”；真佛宗则是一种民间信仰与密宗“即身成佛”修行法门的联结。在各个教团背后，我们看到它们与汉人传统民间信仰（种感应灵验）和道教内丹（身体气脉的修练），以及和佛教密宗（即身成佛）、禅宗（顿悟）、甚至于是华严天台思想（念念中有大千世界、大千世界与个人相融）等之间的密切关系，这也是进入现代工商业社会舞台后，在新的供需形式变化中，以及汉人既有的内在宗教发展逻辑的基础上，各教团领导人试图将传统宗教法门加以普及化以后，所出现的当代台湾宗教市场中新兴教团极为蓬勃发展的一个实况。

四、当代台湾新兴宗教发展背后的深层理论意义

观察新兴宗教的发展可以作为理解宗教与现代性之间扣连性或对抗性等辩证性关系的一面镜子。引申 Weber 的观点，若把宗教当做是实质理性，科技当做是一种形式理性，我们可以去观察这两者间的兼容性或不兼容性，或者说，当现代科技宰制了世界，人类越来越缺少一种实质理性，那会不会在这个日益空洞的世界里，反而更可能促成某种宗教复兴的态势？简言之，现代性的结果并不是消灭了宗教，而是会创造出更强烈的意义追求上的需要和新的宗教形式，甚至于我们还能预期，这些新趋势，尤其会发生在现代性处境中非常核心的地带（高教育程度者、中上阶级、专业阶层、科技新贵等）。显现出在现代性的内在矛盾中，当传统的意义框架受到挑战，个人和群体仍然可能有所调整，而找到或创造出新的意义系统，以更适应于这个高速变动的社会（参考 Hervieu-Leger 1998）。

某种程度来说，所谓的世俗化，并不见得是宗教影响力的消失，而是新的宗教形式的出现，而在传统结构松动中，当旧的传统受到挑战，却也有可能在其他方面（新的意义形式和新宗教）产生和现代人生活场域更吻合的一种“宗教性”（religiosity）。而在高度发展社会中，当宗教会以新的形式和现代人的生活方式产生意义上的连结时，观察新兴宗教正是属于这个理论关怀里的一部分。

不过，要对台湾的新兴宗教进行归类，有技术上的困难，各大新兴佛教团体如慈济、佛光山、法鼓山、中台禅寺，与传统佛教僧尼体制联系仍然紧密；不少自称为佛教的团体如真佛宗则已完全不由体制内取得其正当性，但这两类团体，在组织与动员型态上差异并不大。若严格加以定义，排除保留了僧团体制的佛教团体之后，由于有重复参加、分布地域不平均、以及自我指认不正确等问题，在社会调查抽样中，始终很难正确估计参与新兴宗教团体的参与人数。如果根据各个宗教团体的自我宣称，将宣称超过 10 万以上的新兴宗教团体之成员人数加起来，即使不算佛教团体，则它至少已超过了

300 万以上。

另一个讨论上的困难，是华人社会长久以来就存在着的民间教派运动与当代的新兴宗教现象，其社会性起源虽然不同，但在新兴宗教组织的动员过程中，二者却很难划清界线，前者主要以三教合一的“综摄主义”为核心思想，并打破了出家人对于宗教神圣权力的垄断，它们虽然非法存在，自明清以来，却已蔚为民间秘密结社活动的主流，也已确立出来了华人民间社会里，宗教团体在取得其正当性时所最能被普遍接受的论述型态；这样的一种民间文化的主流，和现代社会的自由化所造成的新生态之间，彼此之间的扣连机制何在？这还是一个有待澄清的问题。不过至少我们可以确定，17 世纪以来，民间教派所产生的对于“出家僧团神圣权力垄断”和“宗教团体间教义上的界线”的加以打破，有助于后续各种新兴教团的出现，也是后续的新兴教团活动在建构自身宗教权威性时，所经常使用的动员机制。

总结来说，在理论意义上，1960 年代以来在欧美国家内部各种新兴宗教运动的蓬勃发展，严重挑战了资本主义政治经济体系运作上的正当性，也使世俗化与现代化理论产生了解释上的困难。但是在台湾的脉络里，新兴宗教团体在当代台湾的蓬勃发展反映出不同的历史与社会意义，表面上，这形成了对于传统社会正统观和家庭伦理的挑战；但实际上，台湾新兴宗教的发展，有明显的历史延续性，其构成主体是传统民间社会里原来已有着发展上的相对自主性的各种活络的信仰活动，不过现在出现了新的整合和扩张，一方面是由地方性活动扩散成为全岛性的传播网络，一方面是制度性宗教大量吸纳了都市移民的宗教参与；同时，也出现了：少部分全球中产阶级文化传播所促成的“新时代运动”与小型灵修团体的流行。整体来说，新兴宗教活动并未真正挑战传统家庭伦理，没有刻意批判与社会秩序维系有关的正统观，也没有与传统既有的宗教团体形成相互对抗的关系。

引用书目

- 丁仁杰，《分化与宗教制度变迁——当代台湾新兴宗教现象的社会学考察》。台北：联经出版社，2004 年。
- 丁仁杰，《当代汉人民众宗教：论述、认同与社会再生产》。台北：联经出版社，2009 年。
- 宋七力，《法身显相集》。台北：圆融企业社，2010 年。
- 李亦园，《宇宙观、信仰与民间文化》（台北：稻乡出版社），1999 年。
- 妙天，《禅坐入门》，台北：禅天下，2004 年。
- 善性《佛乘宗大自在无上心要》。台北：一叶文化，2008 年。
- 董芳苑〈台湾新兴宗教概观〉，页 319-344，于《认识台湾民间信仰》。台北：长春文化事业公司，1986 年。
- 郑志明，《台湾当代新兴佛教“禅教篇”》，嘉义县：南华管理学院出版，1998 年。
- 郑志明，《台湾当代新兴佛教“修行团体篇”》，嘉义县：南华大学宗教文化研究中心，2000 年。
- 瞿海源，〈解析新兴宗教现象〉，见徐正光、宋文里合编：《台湾新兴社会运动》（台北：巨流图书公司），229-243，1989 年。
- Hervieu-Leger Daniele. 1998. Secularization, Tradition and New Forms of Religiosity: Some Theoretical Proposals. pp.28-44 in *New Religions and New Religiosity*, Edited by Elieen Barker & Margit Warburg edited. Aarhus University Press. Denmark.
- Jordan, David K., 1985. (1st edition 1972, by University of California Press.). *Gods, Ghosts, and Ancestors: the Folk Religion of a Taiwanese Village*. Taipei: Caves books; Berkeley, CA.: University of California Press. (丁仁杰译，《神、鬼、祖先：一个台湾乡村的民间信仰》，台北：联经出版社，2012 年。)
- Lewis, James R. (Edited). 2004. *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. New York: Oxford University Press.
- （责任编辑 张 羽）