

## 特稿 (Article)

---

丁仁傑 當代台灣新興宗教的信仰體系及其「可信性」：五個新興宗教團體的考察

已在國際或國內相關刊物、研討會上發表，符合每期企劃專題的傑出論文。該文須經兩位以上編輯委員推薦，每期以一篇為限。



# 當代台灣新興宗教的信仰體系 及其「可信性」：五個新興 宗教團體的考察\*

丁仁傑

中央研究院民族學研究所副研究員  
11529台北市南港區研究院路二段128號  
jcting@gate.sinica.edu.tw

## 摘要

「可信性」(plausibility)，「讓人覺得合理和覺得可信的程度」，可以被拿來解釋為何某個宗教信仰會被人所接受。在西方社會，與主流信仰有差異的新興教派，既與傳統不同，也過度宣揚信仰在生活上的效果，被認為「可信性」特別脆弱。但是學者Snow & Machalek發現，就一般大眾的信仰態度而言，新興教派信仰體系的「可信性」和一般信仰體系其實是類似的，都有能自圓其說的邏輯系統和能避免受到經驗性挑戰的解釋方式。站在Snow & Machalek的研究基礎上，本文嘗試對台灣當代五個新興宗教團體的「可信性」提出比較性的考察。根據Borhek & Curtis的「四象限分類」，清海與妙天教團落於「象限三」（邏輯性高，但論述與經驗界相關性較低），宋七力教團落於「象限一」（邏輯性高，但需面臨經驗性檢證），佛乘宗介於「象限一與三」（邏輯性與經驗性之間互為佐證）之間，真佛宗則在「象限二與三」之間有雙重性的位置（或者有經驗的可驗證性，或者類似於清海教團等），整體而言，台灣新興宗教團體的教義系統，比起傳統民間信仰有更強的對抗否定證據的能力。然而，本文指出，Snow & Machalek所指出的信仰體系的可信性只是一種「內在可信性」，我們還需要考慮外在社會環境所帶給各新興宗教團體的「外在可信性」的基礎，譬如說，台灣1990年代所出現的新興教團中，即使其信仰體系中確實已有著「內在可信性」提高的轉變，但這不但沒有擴大其「外在可信性」，反而還引發了社會各界的疑慮。甚至於在接下來「宗教掃黑」之國家壓制與媒體圍攻中，教團原來所吸引到的大量以舊的信仰模式（民間信仰）來親近教團的「假性信眾」，也因教團社會正當性的減弱，而大量地離開教團。在還沒有深刻進入「私人化」過程的台灣社會，「外在可信性」和「內在可信性」都還是重要的決定當代台灣新興教團發展的因素。

**關鍵字：**可信性、新興宗教、宗教掃黑、世界觀、私人化

投稿日期：102.7.15；接受刊登日期：102.7.19；最後修訂日期：103.2.20

責任校對：何維綺、林鈞桓

\*感謝本刊主編和編委的建議和指正，及刊務人員的協助。本文部分文字曾發表於2011年台灣宗教學會主辦之「建國百年宗教回顧與展望國際學術研討會」，感謝評論人郭承天教授所提供的意見與批評，有助於本文後續的修改。當然，本文的諸多缺失自應由筆者負全部責任。

# Plausibility for the Belief Systems of New Religions in Contemporary Taiwan: A Comparative Study of Five New Religious Groups

*Ting, Jen-Chieh*

Research Associate, the Institute of Ethnology, the Academia Sinica  
jcting@gate.sinica.edu.tw

## Abstract

There is an assumption that unconventional religious beliefs are highly vulnerable to everyday experience and therefore inherently fragile. Snow & Machalek challenges the view that unconventional belief systems are necessarily fragile. Based upon Snow and Machalek's discussion on plausibility, and Borhek & Curtis classification of belief systems, we try to discuss the plausibility of the belief systems for new religions in contemporary Taiwan. Five groups are discussed. Each corresponds a specific location in Borhek & Curtis four quadrant model, thus with a different degree of plasticity in facing the disconfirming information. In general, all of these five groups have higher plasticity than folk religion in their persistence in facing disconfirming evidence. However, this kind of "internal plausibility" can only partially account for these groups' viability within the "Anti-cult Movement" in 1996. There is another "external plausibility" factor involving that may explain the development of these groups, and why there are large amount of pseudo-believers' withdrawal during this time. In general, "external plausibility" seems to account for more the viability and development of new religions in contemporary Taiwan than the factor of "internal plausibility."

**Keywords:** plausibility, new religions, Anti-cult Movement, worldview, privatization

## 壹、前言

### 一、當代台灣新興宗教現象概述

本文嘗試透過一個「可信性」(plausibility)<sup>1</sup>的宗教社會學概念(「可信性」：「讓人覺得合理和覺得可信的程度」)，來呈現當代台灣新興宗教現象發展背後所涉及的信仰體系變遷和社會生態變遷等方面的議題，並試圖以此來突顯東西方在當代新興宗教發展背景上的一些差異。

觀察新興宗教的發展，可以作為理解宗教與現代性之間扣連性或對抗性等辯證性關係的一面鏡子。引申Weber的觀點，若把宗教當做是實質理性，科技當做是一種形式理性，我們可以去觀察這兩者間的相容性或不相容性，或者說，當現代科技宰制了世界，人類越來越缺少一種實質理性，那會不會在這個日益空洞的世界裡，反而更可能促成某種宗教復興的態勢？簡言之，現代性的結果並不是消滅了宗教，而是會創造出更強烈的意義追求上的需要和新的宗教形式，甚至於我們還能預期，這些新趨勢，尤其會發生在現代性處境中非常核心的地帶(高教育程度者、中上階級、專業階層、科技新貴等)。顯現出在現代性的內在矛盾中，當傳統的意義框架受到挑戰，個人和群體仍然可能有所調整，而找到或創造出新的意義系統，以更適應於這個高速變動的社會。<sup>2</sup>

某種程度來說，所謂的世俗化，並不見得是指宗教影響力的消失，而是新的宗教形式的出現。而在傳統結構的鬆動中，舊的傳統受到挑戰，卻也有可能在其他方面(新的意義形式和新宗教)產生和現代人生活場域更吻合的一種「宗教性」(religiosity)。當在高度發展的社會中，宗教會以新的形式和現代人的生活方式產生意義上的連結時，觀察新興宗教正是屬於前述這些

---

1 P. L. Berger (1967). *The Sacred Canopy*. Garden City, N.Y.: Anchor Books, pp.127-153.

2 Hervieu-Leger Daniele (1998). *Secularization, Tradition and New Forms of Religiosity: Some Theoretical Proposals. New Religions and New Religiosity* (Elioen Barker & Margit Warburg, Eds.). Denmark: Aarhus University Press, pp.28-44.

理論關懷裡的一部分。

「新興宗教」或「新宗教」(new religions) 這幾個名詞，正是媒體和學術界，為了區別在組織型態與構成方式上有別於主流宗教或傳統宗教，和在發展策略上極為強調自我凸顯的教派團體時，常使用到的名詞。因為現代社會的結構性變遷，造成宗教發展的生態有所改變，一方面人員與資源的流動更自由，提供了有利於新組織出現的環境，一方面傳統宗教往往不能適時調整以適應於新模式的宗教市場型態和符合於民眾宗教需求的轉變，於是社會上相應而產生了各種新興宗教團體。在理論意涵上，新興宗教的蓬勃發展，挑戰了古典社會學認為宗教將隨社會的理性化而消退的「世俗化理論」；在經驗性的意涵上，要問的問題則是：隨著現代與後現代情境的出現，會促使人類宗教制度與精神生活產生一種什麼樣的轉變？其中政治或社會與宗教之間的關係又會出現什麼樣的新的緊張性？<sup>3</sup>

「新興宗教」這個名詞最先出現於二次戰後的日本，因為在其語境中帶有負面性指涉，後來改稱「新宗教」，而後當歐美學術界想找出名詞來取代其媒體界所慣用的「膜拜教團」(Cult) 這個負面性名詞時，開始挪用類似名詞「新宗教運動」(New Religious Movement) 之名來標識其社會中有異於主流宗教的各種新興教派的發展。隨著研究領域的開展，「新宗教運動」，逐漸被普遍接受以用來標示世界各地，不僅是歐美本身的，在1960年代後期以後出現的：各種與傳統教會和主流社會產生某種緊張性的新宗教團體。不過，雖然在全球各地都出現了類似的發展趨勢，但是在宗教訴求、宗教與社會的關係、與發展的時間點上、各個區域差異很大，不能一概而論。尤其是非西方國家，新興宗教的出現，不僅是出於內部現代化發展趨勢的影響，更是出於對外來文化殖民的抗拒，因此它帶有強烈的本土文化運動色彩；而在很多地區，根植於原來的本土巫術傳統，不同於西方社會的情況，新興宗教訴求中往往帶有更強烈的世俗性和靈驗性。不過，區別於傳統宗教

---

3 James R. Lewis (Ed.) (2004). *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. New York: Oxford University Press.

的已經是既定社會體制社會化過程裡的一部分，新興宗教有更強烈的傳教與動員傾向，並且更重視媒體和直接訴諸個人體驗，概括言之，幾乎所有的新興宗教都會出現下列這些鮮明的特質：更廣泛的吸納各種既有宗教裡面的宗教元素、訴諸於個人的直接體驗、明確的將其教義邏輯性地推演到生活的各個層面而加以運用、更專注於個人性終極救贖的追尋、大量運用科學性的語言和強調某種超越於特定文化傳統的全球的普遍性等等。

在台灣，1945年以後，自大陸而來的國民黨，統治結構部分承襲了傳統中國的統治模式：適度保留了地方宗教活動的自主性，並對其中有助於政權正當性維繫的部分予以承認，這種做法，在地方層次提供了傳統華人宗教文化繼續得以保持活絡的環境。而國民黨統治結構在1970年代以後開始鬆動，原本受到監控的教派團體逐漸開始大幅成長，新的教派團體也陸續出現，傳統民間信仰亦出現由地方到全國性的發展，1980年代初期開始，新興的宗教發展趨勢，在教派方面有一貫道、天德教、天帝教、弘化院、太原靈教、軒轅教等的發展；在民間信仰方面有十八王公廟的熱潮；介於教派與民間信仰之間的則有行天宮、慈惠堂和鸞堂的蓬勃發展等等；此外基督教方面亦開始出現如新約教會和聚會所等本土性教會的發展。

在威權統治結構中，歧異多樣且具有挑戰主流權威正當性的宗教團體，吸引了學者的注意。1980年代中期，出身於長老教會的學者董芳苑<sup>4</sup>注意到了當時台灣新興宗教活動的充滿活力及其中與民間宗教文化相接軌的部分，他並歸納了六點解釋當時台灣新興宗教發展的原因：（1）社會危機的影響、（2）民族意識的激發、（3）現世安逸的嚮往、（4）原有宗教的反動、（5）來世極樂的期望、（6）宗教天才的發明等；帶有自由主義思想的社會學家瞿海源，由長老教會與一貫道等議題出發，關心政治迫害中的宗教自由的問題，同時他也嘗試由本土性宗教環境裡，去討論台灣新興宗教

---

4 董芳苑（1986），〈台灣新興宗教概觀〉，《認識台灣民間信仰》（台北：長春文化事業公司），頁319-344。

可能有別於西方社會新興宗教的特殊屬性：<sup>5</sup>（1）全區域、（2）悸動性、（3）靈驗性、（4）傳播性、（5）信徒取向、（6）入世性、（7）再創性與復振性等。人類學家李亦園對傳統華人儒家文化框限下帶有較濃厚道德意涵的宗教活動比較認同，而把新興宗教看做是脫離於傳統文化約束的巫術化與商業化的過度發展。<sup>6</sup> 鄭志明對各種教派活動陸續從事田野調查，對其教義與組織層面提供文獻資料，並將各種教派活動與傳統華人民間的儒家傳統和三教合一傳統相扣連在一起。<sup>7</sup> 這一時期的研究中，瞿海源曾使用「新興宗教現象」這個名詞，<sup>8</sup> 試圖較中性的涵蓋隨著工商業社會出現，和政府威權鬆動中所出現的各種新興宗教活動，後來這個名詞已廣為台灣學界所共同使用，但概念指涉的具體界線在哪裡並沒有得到共識。

1987年台灣解除戒嚴法，在這之後人民團體可以自由成立，各種原本就活絡發展的民間宗教活動，可以以教團方式在全國各地出現，驟然之間新興宗教團體得以公開發展，在各種原來僅以搭配國民黨統治結構而存在的中國佛教會和中國道教會等宗教團體的背景中，新興宗教團體顯得更為活躍和具有更強的動員能力。而在威權社會解構、工商業社會裡傳統道德秩序崩解、都市生活出現新型態、和民眾亟需要在日常生活中重新建立生活秩序感與意義感等情況中，透過口耳相傳以及宗教團體的大型造勢，以個別人物為中心，出現了幾個中大型新興教團，主要以教主言論與教主神通力的展演為核心，建構新的經典，產生自身獨有的動員管道與組織運作模式，並運用各種媒體形式來進行傳播和建立公共形象，這在1980年代末至1990年代初之間，造成了堪稱台灣所出現過的最集中和最為鮮明的一波新興宗教熱潮，其中活躍的團體有：清海無上師世界會、真佛宗、印心禪學會、宋七力顯相協會、太極門等等；另外在佛教陣營裡，以類似的活動模式與組織型態，也

---

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

6 李亦園（1999），《宇宙觀、信仰與民間文化》（台北：稻鄉出版社）

7 鄭志明（1998），《台灣當代新興佛教「禪教篇」》（嘉義縣：南華管理學院出版）；鄭志明（2000），《台灣當代新興佛教「修行團體篇」》（嘉義縣：南華大學宗教文化研究中心）。

8 瞿海源（1989），〈解析新興宗教現象〉，徐正光、宋文里合編，《台灣新興社會運動》。



在同時間產生數個教團的快速成長，包括：佛光山教團、慈濟功德會、法鼓山、中台禪寺等，不僅宗教的入世路線愈益鮮明，刻意以社會慈善與服務來拉近與信徒的距離，宗教所採取的宣傳與組織手段也愈益靈活，不再消極被動，同時在家眾與出家眾間的關係重新組合統整，教團內的權力關係也有所改變。

## 二、新興宗教信仰的「脆弱性假說」和新興宗教的「可信性」

然而，出於與傳統信仰的差異，旁觀者很容易將信仰新興宗教看成一件違反常理的事情（例如崇拜教主、相信新奇事物、相信個人超能力等），連帶認為其所建構的信仰體系特別脆弱，這種看法可以被稱之為「脆弱性假說」（fragility assumption）。<sup>9</sup> 這種「假說」接著假設，既然這個信仰體系那麼脆弱，那麼一定有一個特別強的「可信結構」（plausibility structure），也就是團體內部的社會支持體系，來讓信徒克服外在的質詢和挑戰，或者是教團會有特殊策略來面對外界，以讓信徒的信仰不致於受到否定。<sup>10</sup> 本文即嘗試將這個和「脆弱性假說」有關的議題，放在台灣新興宗教發展的脈絡裡來加以檢驗。

事實上，在美國新興宗教發展的環境裡，經過仔細的文獻回顧，Snow & Machalek在研究中否定了「脆弱性假說」這種說法，他們發現，由各種證據看來，固然一個新興宗教團體內部的「可信結構」和組織策略在維繫信徒的信仰上是重要的，但更重要的是，就一般大眾的信仰態度（其實等同於大多數平常人「自然狀態」下的生活態度），和新興教團教義的性質來看，一方面其實一般人根本不願意去直接面對會造成自我否定的證據，一方面也許並不需要透過社會性的「可信結構」，往往信仰體系本身就已經有了自圓其說的性質，

---

9 David A. Snow, & Richard Machalek (1982). On the Presumed Fragility of Unconventional Beliefs. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 21 (1), p.16.

10 Roy Wallis (1977). *The Road to Total Freedom: A Sociological Analysis of Scientology*. New York: Columbia University Press.

即使面對否定性的證據，也能以某種說詞來強化其「可信性」。<sup>11</sup>

Snow & Machalek也引申對於信仰體系的討論，以「可信性」為考察對象，而對各種信仰體系的性質做了一個分類。圖中，以「是否和經驗界產生相關性」和「內部邏輯上整合的嚴密度」為兩個向度，可以區別出四個象限，如圖1：<sup>12</sup>

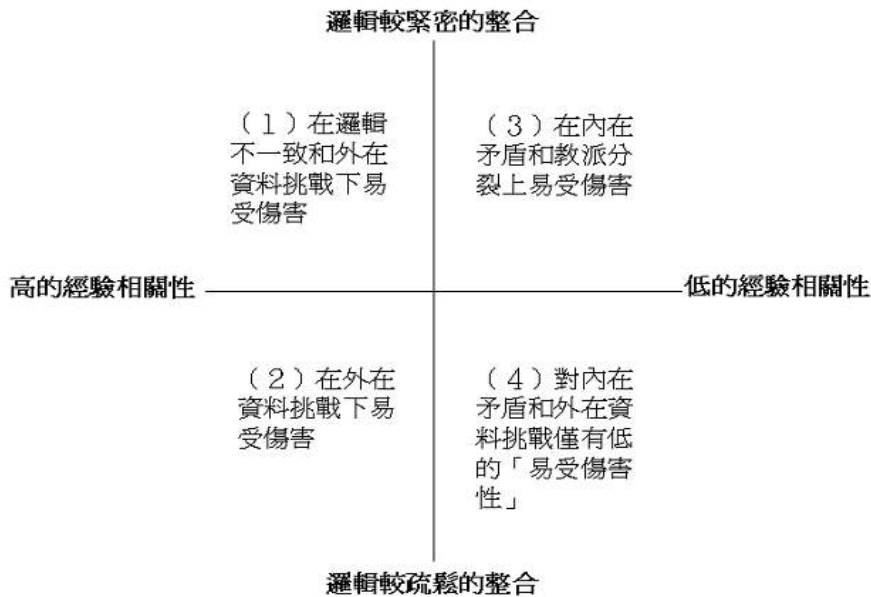


圖1、信仰系統的分類與「易受傷害性」(vulnerability)：以邏輯緊密性和經驗相關性為標準(本圖主要根據Snow & Machalek [1982, p.20]；Borhek & Curtis [1975, p.114]。)

在圖中，Snow & Machalek 以為，地方性巫術信仰會落在「象限二」，也就是缺少邏輯性，但卻有較高的經驗相關性；天主教會落在「象限三」，也就是有緊密的內在邏輯，但與經驗世界已經部分脫勾。至於大部分在西方

11 David A. Snow, & Richard Machalek (1982). On the Presumed Fragility of Unconventional Beliefs. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 21 (1).

12 Ibid., p.20. James T. Borhek, & Richard F Curtis (1975). *A Sociology of Belief*. New York: John Wiley.

社會發展的新興宗教團體，則落在「象限三」與「四」的位置，也就是都和經驗世界間沒有直接的關連性，也因此在某個程度上避免了「可信性」在經驗證據上所會面臨的挑戰。

這種注意到一般人的信仰態度和信仰體系內在性質的研究角度，確實能帶給新興宗教研究一個新的觀察角度，但是此處筆者一方面雖然相當同意Snow & Machalek的論點，然而，筆者也認為，這樣的說法，不僅在個別實際的例子中還需要做更精細的分析，它也不能夠區別出不同新興宗教團體信仰體系上的差異。還有，更重要的一點，這種看法既不能說明新興宗教與傳統宗教間的差異，也不能說明不同歷史文化脈絡中宗教演化背景上的差異。

因此，在同意於Snow & Machalek 觀點的前提下，以前面的圖1為基礎，我希望能有一個較短的篇幅內，對當代台灣幾個重要新興宗教團體的信仰體系提出分析，並說明這些信仰體系在「可信性」上的特徵，這不僅使我們能更具體地理解這些團體，也有助於我們更深刻地掌握新興宗教團體在台灣發展的社會文化背景。

## 貳、當代台灣各新興教團的教義與修行方法

### 一、由民間信仰到民間教派到新興宗教

特定地區的新興宗教是多重發展趨勢交織下的結果，這些發展趨勢至少有幾個部分：當地宗教發展邏輯的演變、整個社會發展中需求（如中產階級的新需求）與供給（如政治突然開放造成供給上的自由）形式和數量的改變、全球文化霸權中地方性力量的轉變（如文化帝國主義的衰落與本土化力量的崛起等）等等。在種種發展趨勢交會中，有時會出現特別利於新興宗教團體發展的機會。這些發展趨勢的交疊，我們試著以圖2來表示。

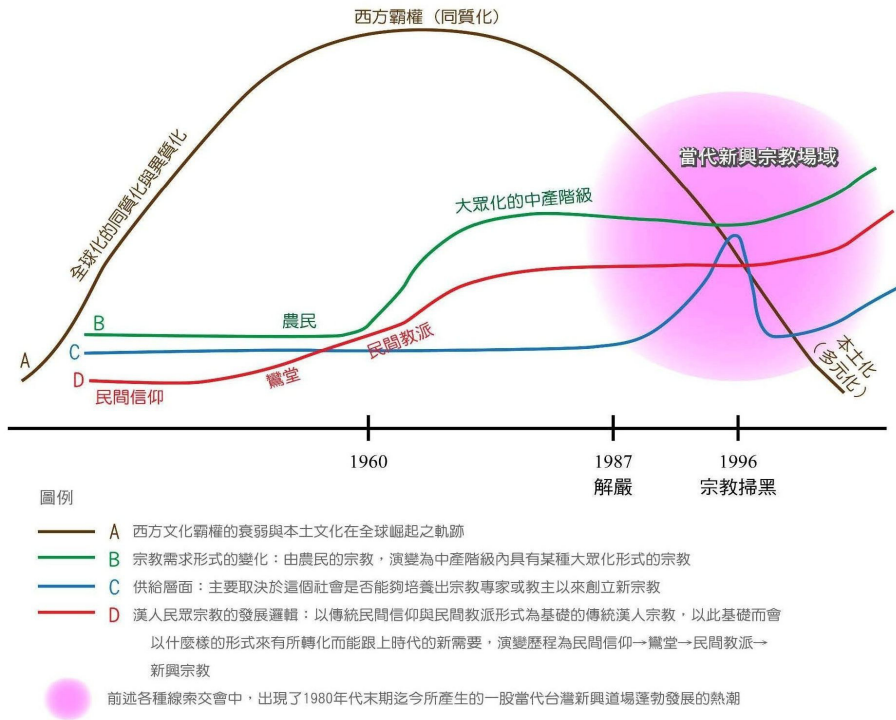


圖2、多重發展趨勢交織中所形成的當代新興宗教發展的熱區（示意圖）。本圖試圖呈現在現代性與全球化進程中，當代漢人社會所出現的特別有利於新興宗教蓬勃發展的市場利基點之所在。不過，圖形中的刻度並沒有比例上的意義，只是以示意圖的方式，來呈現在進入台灣新興宗教高峰發展期（1990年代前後）所發生的各種趨勢走向相交會的軌跡。

圖二中的主要內容，首先，圖中右邊角落的一個紅圈的區域，我們可以稱之為台灣當代新興宗教的「熱區」，這一塊區域是各種歷史與文化力量交織的結果，而促成了當代台灣新興宗教熱絡發展的潛能與實際。

圖中上半部是個弧形，也就是西方霸權所產生的同質化的作用；慢慢延伸下來往圖右看，非西方力量逐漸恢復生機，各地本土文化開始崛起，西方霸權的衰弱與各地本土力量的崛起互為消長。

綠色的線是需求形式的變化，傳統社會是農民的需求形式，即民間信仰中的與神明互惠交換性的形式，現在會逐漸演變為中產階級的形式（幾個可能出現的特徵如：工作倫理融入宗教態度中；普遍性救贖神概念更清楚的浮現；現實日常生活世界的肯定；教義的討論更精細化；個人對自己此世修行所能達成的境界有更高的自我期望等），<sup>13</sup> 但又還不是那麼精緻，因為在台灣歷史上，現代化的力量是被動且外加而開始的，而不是內在自發性而開始。而這個中產階級的形式，多反映在一些鄉村居民在移民到都市之後，為適應都市生活型態而所出現的比較大眾化的中產階級的生活方式當中。

再來是供給層面的改變，過去民間宗教信仰活動的供給，除了一般民間信仰、佛教道教以外，相當活絡的民間宗教結社活動是以三教合一內容為主體的民間教派，但是這一區塊在歷史上往往被政治高度壓抑，不能自由進行供給。台灣要等到解嚴前後宗教政策開放以後，在高度需求且自由的環境中，供給量才開始大幅提升；不過在1996年政府忽然採取宗教掃黑（更詳細的討論見後），許多教團受到波及，也影響了後續新教團的發展，這會造成整個社會供給曲線忽然的下掉，要數年後才能開始慢慢再回升。

紅線的部分，是民眾宗教的發展邏輯的變化，我們後面會提到，從民間信仰到扶鸞的形式，宗教行為與實踐上有較細膩的東西出現，接著是民間教派，慢慢地，又有新興宗教的形式出現，信徒對自己的修行開始更有信心，而且修行的法門更細膩，上師和信徒在互動上會更自由，這些變化是沿著漢人民眾宗教發展邏輯的演變而所產生的（詳後）。

不同的社會力量，大概在1985年左右開始交織在一起，形成了本文所謂的「熱區」這一區塊。延伸到現在，未來供給的曲線可能還會再上升，因為經過1996年政府的宗教掃黑，與媒體對於新興宗教的大量負面報導後，壓抑了供給，但民眾的實質需求可能還大過於目前的供給，因此供給層面還有很大發展空間。只是在未來，可能宗教組織的型態會漸有所改變，過去台灣解嚴前後興起的宗教組織，剛好替代傳統權威的崩潰，像青海教團、妙天等教

---

13 M. Weber (1963). *The Sociology of Religion* (E. Fischoff, Trans.). Boston: Beacon Press, pp.97-99.

團等，因此很容易發展成規模較為龐大的新興宗教團體；而當現代社會愈來愈趨於個人主義化，小型團體的互動模式也許會更貼合於民眾的社會心理，像藏傳佛教或氣功這類規模較小的修行團體，其形式可能會愈趨於普及化。

除了以上的說明外，對於前面曾提到過的漢人宗教發展內在邏輯的演變，我們需要講得更詳細一些。基本上，就華人宗教發展史而論，以較廣泛的大眾性宗教信仰形式來說，有一個由民間信仰到民間教派到新興宗教的，既相斷裂又相連續，彼此間也是相互影響和相互滋長的某種，具有演化性發展歷程的宗教史存在著。我們可以參考圖3、圖4和圖5。

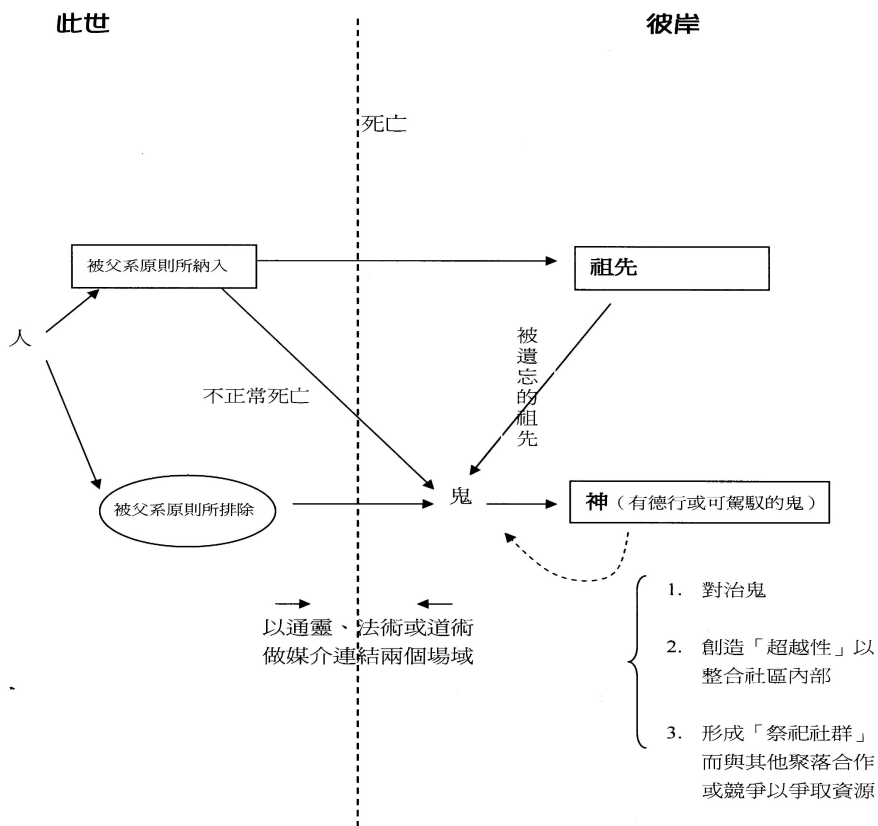


圖3、漢人民間信仰體系的基本型態

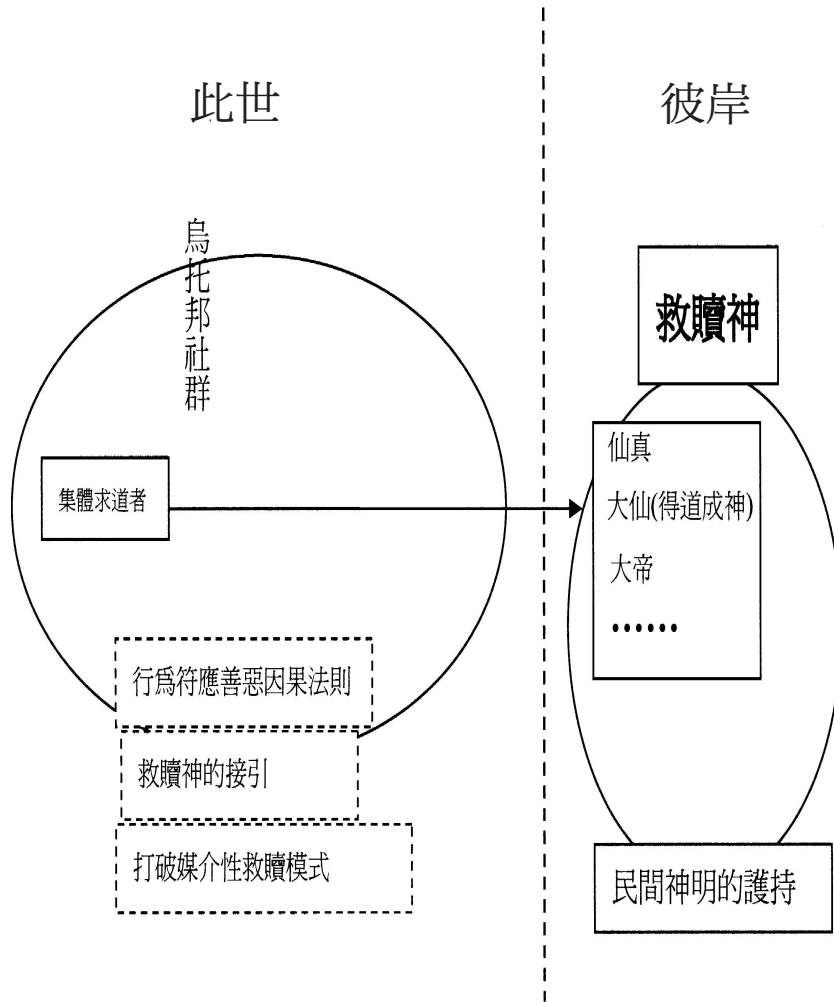


圖4、漢人民間教派的基本型態

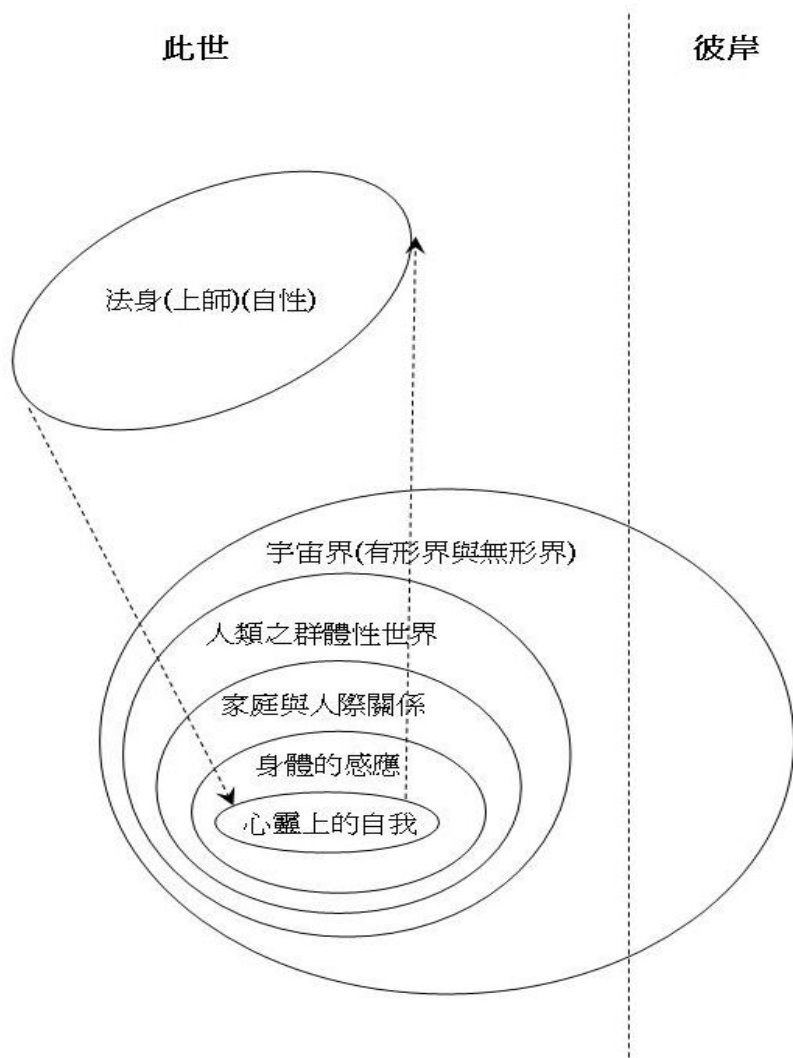


圖5、當代台灣漢人新興宗教的基本型態



最簡要來說，傳統地方性的民間信仰，一方面用父系社會的基本原則創造出現實社會的秩序，另一方面將在世時未能得到父系社會身分者定義為製造紛亂的鬼，最後，再透過定義出那些完成了「道德上的超越性」的鬼為神，以來克服或驅趕鬼，而最終創造出來了社區的信仰與整合中心。在這個系統裡，人追求死後有人祭拜，人與神之間，也有一種交換互惠性的結盟關係，<sup>14</sup> 但還談不上追求個人永恆救贖這一方面的道德性考量。

但是後來，明朝中葉以後，出現了各種民間教派，它融合了儒釋道三教學說，打破專業宗教階層的壟斷解釋權，而開始產生自身獨立的教義和經典，更發揮了末世論的思想，很快地成為民間自組教團的典範。其體系中相當重要的一點就是經由救贖神的幫助，在道德性烏托邦社群的範疇內，個人可以憑藉自身行善或道德提昇，而得以成仙成聖，<sup>15</sup> 不過不管怎麼說，成仙成聖的發生，是在「歸空」以後才出現的。

華人社會明清以後，民間印刷出版的普及、民眾書寫與閱讀能力的增加和民間經濟能力的提升等等，更是造成民間教派的普及化。<sup>16</sup> 民間教派創造出自己的救贖神，信徒並相信個人或家族在教團修行框架下的積德與行功，有可能在彼世得到救贖。不過，華人社會教派性的宗教活動，長期受到政治的控制與壓抑，在漢人社會裡，大量民間教派，很少有機會可以發展到組織規模的成熟階段。

台灣1980年代末期解嚴前後，在工業化與都市化發展中，建築在原有民間教派的基礎上（打破專業階層壟斷），開始出現了教義上更強調邏輯性、更重視普遍性救贖概念、對現實日常生活世界加以肯定，以及對個人此世修行所能達成的境界有更高自我期許的各類新興教團（換句話說，此世即可得到救贖，並且悟道的力量可以達於由人際關係到全宇宙等不同層次，而這種

14 David K. Jordan (1985). *Gods, Ghosts, and Ancestors: the Folk Religion of a Taiwanese Village*. Taipei: Caves books; Berkeley, CA.: University of California Press. 中譯本見丁仁傑譯（2012），《神、鬼、祖先：一個台灣鄉村的民間信仰》（台北：聯經出版社）。

15 丁仁傑（2009），《當代漢人民眾宗教：論述、認同與社會再生產》（台北：聯經出版社），頁87-95。

16 同上註。

開悟的可能性，是普及於每一個日常生活世界中的俗眾身上的）。這也就是前述所提到的1980年代中期以後台灣所大量出現的各種新興教團。

而當這些新特性，落實在宗教實踐的層次時，比較集中而具體的表現，則是教團中的「教主崇拜」的出現，因為：（1）教主的「絕對權威」使教內其他階層的權威都被相對的貶低，反而間接造成信徒間一種更為平等的關係；（2）當神聖權威較密集的集中在一個個人身上時，宗教權威更不受既有單一宗教傳統的限制，而以教主個人所具有的創造性言說，和豐富的宗教經驗為出發點，教義論述可以更有彈性的和現存的主流性論述（也就是科學），以及和其他全球性流行的宗教傳統相連結；（3）當宗教權威密集的集中在一個個人身上時，更有助於產生一種超越性的權威基礎，這引發出一種能超越文化傳統而具有更大普遍性和更廣泛之全球連結性的可能。<sup>17</sup>

然而，教主崇拜只是屬於教團操作上的結果，更實質的特點，還反映在各教團獨特的修行法門上，往往包括以下要點：（1）此世成佛的保證（往往是與真理的直接相映，和採取頓悟的方式），（2）現世可驗的實證實相為證據，（3）現實日常生活做為真理「內在性的蘊藏處」。這些教義特徵，不平均的展現在不同的新興教團上，我們將簡要回顧幾個1980年代中期開始發展至今，在台灣最具有社會影響力，但也引發了諸多社會爭議的幾個頗具有代表性的新興教團。下列回顧將以各教團的修行法門介紹為主。

## 二、各教團的信仰體系與修行方法

### （一）清海無上師世界會：透過觀音法門進入更高的宇宙空間

1986創立，它使用了印度瑜珈的修行方法，並成功賦予其華人社會中的新面貌。該教團教義核心被稱為是：觀音法門。觀音法門包含「觀音」與「觀光」兩部分，分別以向內觀視「光」和觀聽「音」的兩種打坐方法，來試圖與假設存在之宇宙源頭的光流和音流相連接，教法中傳授五個咒語來保障信徒有可能在打坐中自由穿梭於五個不同的宇宙空間，其背後以一套「音

17 丁仁傑（2009），《當代漢人民眾宗教：論述、認同與社會再生產》，頁396-402。

流的物質構成論」和「層級式的宇宙論」為論述基礎，其起源則是印度北部十九世紀以來已經普遍流行的「音流瑜伽」（Surat Shabd Yoga）。

參與清海教團的信徒，必須經過祕密儀式「印心」，平日在進行「觀音」靜坐時，不得讓非信徒觀見其打坐方式，信徒被要求每天至少要打坐兩個半小時，並嚴格遵守五戒，包括吃全素。「觀音法門」背後帶有印度瑜伽思想中強烈的「人神合一」色彩，這一點和其打坐法門中較易感受到的「神祕體驗」，一方面可能與台灣民間重視神通感應的文化相連結，另一方面也提供給都會不屬於傳統社區的人更直接簡易的靈修管道。<sup>18</sup>



圖6、清海無上師世界會，以向內觀視「光」和觀聽「音」的兩種打坐方法，來追尋超越性神祕體驗的修行法門。圖片為2011年5月該教團舉辦大型活動時的活動看版。

18 丁仁傑（2004），《社會分化與宗教制度變遷——當代台灣新興宗教現象的社會學考察》第六章（台北：聯經出版社）。

## （二）宋七力顯相協會：相信分身照片的真實性

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

基督教耶穌的復活，強調聖靈重生，佛經《華嚴經》、《法華經》與《維摩詰經》中則大量記載所謂「真實法相」裡的美好世界，這些都成為宋七力教團的理論基礎。該教團教義中認為個人達到開悟境界後，法身俱足，將自然流露出「分身」。個人法身所在是「本尊」。個人悟道後，「分身」有可能在自己不知情的情況下出現在任何地方。如果個人能有自覺的引領「分身」在某些空間中出現，這是個人心智力大幅增長的徵兆。一般人看不到「分身」，只有覺知開悟者能看到，但是有時照相則能照出「分身」。更有趣的是，「分身」，不只是一個「相」，而是可以有溫度、能對談、可觸及的「實體」，因此有可能會出現那種「本尊」與「自己的分身」相互在一起喝茶的情況。相信「分身」照片的真實性，並且個人也追求「分身」境界的出現（也就是個人法身已進入永恆不朽的狀態），是該團體的核心信念。<sup>19</sup>

---

19 宋七力（2010），《法身顯相集》（台北：圓融企業社）。



圖7、法身宗，又稱宋七力顯像學會，以教主「分身相片」為宗教物件來表達開悟者能遍在於宇宙中的殊勝狀態。圖片為該教團廣為流通的宋七力分身照片之一例。<sup>20</sup>

---

20 翻拍自宋七力（2010），《法身顯相集》，頁172。

### （三）台灣禪宗佛教會（印心禪學會）：將身體的色身，轉化成法體

妙天以「在家身分」的禪宗第八十五代宗師出現。做為一個新興教派，印心禪學會成功的結合了禪宗的立足點和道家身體修煉的方法。更具體來說，也就是以「教外別傳」的立足點，創造出既能打破出家形式，又能直接進入禪定境界的許諾，並且配合道家氣功與密宗心輪的觀想，而達到一個新的整合性且有次第的修行體系。「印心禪法」是這個體系的名稱，「印心」，表示這是能打破表相，超越文字，而且只要個人身心禪定到達某一境界，就能與法性（或是師父、自性）直接相應而獲得的「心法」。因此「印心」所表達的同時是：開悟的境界、既遵循程式又直通本質的方法、和出於是法脈之所在而所具有的獨特且唯一的加持力等的三重意義。

印心禪法的修習過程是以禪坐與觀想為手段，目的則在追求超越表面形式直通本質式的頓悟經驗。最主要的禪坐方法是關於身體十輪的觀想與導引，淨化每一個輪中所帶有的業障，所謂的「將身體的色身，轉化成法體」，便能達成身體與心靈隨時處在禪定清淨狀態下的法身具足的狀態，並能超越時空限制。以貫注身體十輪為內涵的禪坐，分為三個主要階段：初轉法輪、三心定位、法輪常轉。其中初轉法輪中的以「名色輪」（臍輪）呼吸，讓生命與先天之氣相聯結，是「初轉法輪」中最關鍵的一個環節。<sup>21</sup>

---

21 妙天（2004），《禪坐入門》（台北：禪天下）。



圖8、印心禪法，透過身體肉身的媒介，而在進入禪定時，直接通達清淨的狀態，並進入法身的超越性。圖片翻拍自「中研院民族所博物館新興宗教展示區」內展示圖版中，所呈現出來的印心禪法的主要內涵（原始來源：來自於該教團教內各種宣傳品的一個綜合）。

#### （四）佛乘宗：由經驗瀰漫貫穿世間的法性中直接進入開悟的狀態

1980年代末期由緣道（羅雷）成立的新興宗派。1993年羅雷過世前後，這個團體已成為四個分立的教派。修行法門強調由經驗瀰漫貫穿世間的法性中直接進入開悟的狀態，這裡面同時包括了幾項原則：打破身心二元或心物二元，而創造出神祕主義式的一體性與一元性；實修實證這個一體性或一元性後將進入開悟的狀態。具體來說，如緣道在〈佛乘宗法要序〉第一句中所述：「佛乘宗為頓入大自在實相理體，圓證一心，即生肉身成佛之圓頓法門。」這一個基本原則，其所產生的社會性意義是，更徹底地打破了宗教身分的階序。日常生活成為瀰漫著神祕主義氣息的了悟過程，宗教修行的效用立即可以證實，而且是出自於自行流露，不需借重任何外力。

教團中強調「十大一如」的綱目：「大自在王佛為眾生佛性之本元，諸佛法身之總理體，統物理界、精神界之一如，法界萬有皆由之變異生化而然，其身心體、相、智、德、理、事、能、用、時、空之十大一如，與法界同一理量。」這是一種打破心物二元的神祕主義式的總體掌握。實際修行的方式，有屬於心理層面的「八大加行」（加行「preparation」）和屬於生理層面的「九段禪功」兩個部分。簡言之，該法門相信有效操持教內傳授的方法，可以改變身體與心理經驗，而在現世進入悟道的喜悅與超能力。<sup>22</sup>

---

22 善性（2008），《佛乘宗大自在無上心要》（台北：一葉文化）。





圖9、佛乘宗揭櫫「十大一如」的綱目，將宇宙界各面向統合在能打破「二元主義」的神秘性的總體掌握中，其結晶則是反映在該宗所尊崇的法身佛化身「大自在王佛」之形象上，圖片中為「中研院民族所博物館新興宗教展示區」中所陳列的「大自在王佛」佛像。

### （五）真佛宗：民間信仰的多神崇拜、淨土宗成佛的許諾和密宗的與本尊相應而成就

真佛宗是比照西藏密宗制度而建立了教主宗教權威與修行次第的一個本土新興教團。真佛宗自身定位為佛教密宗，並採取了一種更為普及化和簡易的參與形式（可以隔空皈依）。1975年開始，盧勝彥開始寫作有關於靈魂性質和宗教修行法門的書籍，1982年開始自立宗派，以密宗法門（其中以密宗「四加行」法為日常基本功課；進階則接受灌頂和修習更高階的密宗法門）為主要修持依據。在真佛宗中，「法」，也就是「儀軌」，既是召請神明相助而產生靈驗效果的儀式性行為，也是身心自我調整的一種瑜珈修練。在其種類繁多的法中，最核心的是「上師相應法」——以觀想與供養根本傳承上師（蓮花童子，其化身也就是蓮生活佛盧勝彥），來做為自我成就的一種法門。簡言之，這些法在形式上同時包含民間信仰的神明崇拜、以及淨土宗（蓮生童子將會接引信徒到西方極樂世界）與密宗（透過與宇宙佛力間的感應來即身自我成就）的多重特色。<sup>23</sup>

---

23 丁仁傑（2004），《分化與宗教制度變遷——當代台灣新興宗教現象的社會學考察》附錄三。



圖10、真佛宗，比照西藏密宗的修行儀軌來進行修持，而以蓮花童子作為修持的根本傳承上師。本圖片攝自「中研院民族所博物館新興宗教展示區」中所陳列的「真佛宗法壇」，由真佛宗教內的上師所擺設。

以上，初步總結來說，類似於圖5所呈現的，這幾個教團背後都預設了：修行過程中，個人可能直接與「法身」或「自性」或「上師」（上師就是「法身」與「自性」的代表）相應，而得以產生現世開悟的狀態，並得以體驗超越現世與彼世的一種無所不在的「非二元性」（non-duality：東方宗教思想界定下的當下圓滿）。不過各教團以不同方式具象化了這個過程的內涵，如清海教團強調著禪坐中的實證；宋七力教團強調開悟者所能看到的法相化身的真實；妙天教團強調打破名相，直通本質式的頓悟；佛乘宗強調殊相與總相的統一，以及「生機性的」、「內在無處不在性」之「非二元性」；真佛宗則是一種民間信仰與密宗「即身成佛」修行法門的聯結。我們嘗試以圖11來表達各修行法門之間的異同。

摘要各教團的異同：	
各教團以不同的方式來體驗一種「無所不在」的「非二元性」（non-duality），並以此為修煉的依據。	
清海無上師世界會	強調實證
宋七力顯相學會	強調實相
台灣禪宗佛教會	打破名相，直通本質，頓悟
佛乘宗	強調殊相與總相的統一，以及「無處不在」之「非二元性」所具有的一種生機蓬勃的性質
真佛宗	民間信仰與密宗「即身成佛」修行法門的聯結

圖11、台灣五個新興教團修行法門的異同

在各個教團背後，我們看到它們與漢人傳統民間信仰（重感應靈驗）和道教內丹（身體氣脈的修煉），以及和佛教密宗（即身成佛）、禪宗（頓悟）、甚至於是華嚴天台思想（念念中有大千世界、大千世界與個人相融）等之間的密切關係，這也是進入現代工商業社會舞台後，在新的供需形式變化中，以及漢人既有的內在宗教發展邏輯的基礎上，各教團領導人試圖將傳

統宗教法門加以普及化以後，所出現的當代台灣宗教市場中新興教團極為蓬勃發展的一個實況。這一部分可以參考圖12。

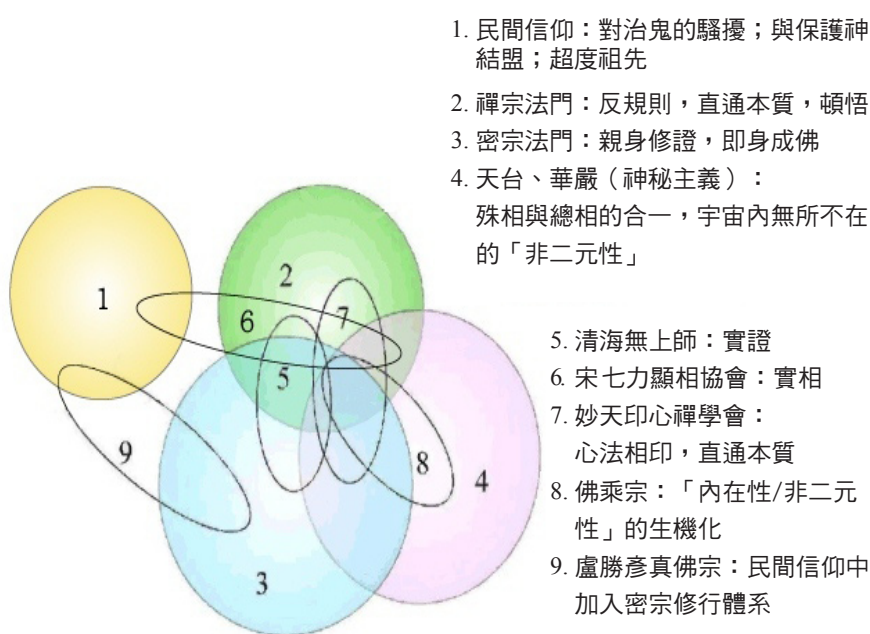


圖12、新興道場與各種傳統修行法門之間關係的示意圖，本圖呈現各教團修行法門與傳統宗教修行方式（民間信仰、禪宗、密宗與天台華嚴神秘主義）之間的某種關係。也就是每一個新興教團事實上都綜合了幾種傳統宗教修行方式，這些傳統方式如民間信仰的與神明結盟、禪宗的直通本質與反對僵化的規則、密宗的親身修證和即身成佛、天台華嚴思想的強調宇宙與個體間在神秘境界上的統合等等。各教團吸收這些傳統方法後而又各有所強調，本示意圖試圖表達出這種修行法門上的綜合性，以及新興教團與傳統宗教間的連續性。

## 參、各教團教義與修行方法在「可信性」框架上的一個定位

在西方基督教世界來說，基督教已發展成嚴密的邏輯體系，但也與地方性巫術劃清界線，經驗的可驗證性已不是其信仰體系中的主要訴求，這位於圖1中的「象限三」，通常，它所會面臨的「可信性」的威脅，是出於教義邏輯上詮釋上的不同，而使得不同詮釋間產生了後續分裂上的可能。

基督教在經驗層面的脫勾，給近代科學的興起留下空間，也是西方開始走向世俗化的一個內在性源頭。<sup>24</sup> 而隨著社會的世俗化，一方面傳統基督教會對於真理的壟斷權已經崩解，一方面也讓過去被壓抑的地方巫術性活動再度復甦。東方重體驗與神祕經驗的修行教派開始趁虛而入，提供了西方人的另一種宗教選擇，筆者認為在該社會中的新興宗教有往「象限二」挪移的跡象（與經驗現象相關性增高）（這和Snow & Machalek的看法不同，他們認為新興宗教屬於「象限三」或「四」居多）。

不管怎麼說，以上的發展脈絡和台灣不同，在台灣社會裡，傳統信仰的主流是民間信仰，這是教義邏輯鬆散，但經驗的相關性較高的信仰型態（象限二）。就信仰系統本身內部來看，傳統民間信仰所會受到的「可信性」危機，是來自於經驗現象上的否認，也就是「不靈驗」。而隨著都市化與工業化，教育程度提升與新興中產階級興起，一些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）將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。

當新興教團的信仰體系開始往「第三象限」接近，它所面臨的「可信性」危機的模式也不同于傳統民間信仰了，它會有更大可能是出於教義內部

24 P. L. Berger (1967). *The Sacred Canopy*. Garden City, N.Y.: Anchor Books, pp.113-125.

邏輯上的矛盾性而減損了其「可信性」。然而，這種講法還是不完全，因為在時代轉折中，當仍有大量信眾是出於民間信仰中的「經驗相關性」的訴求（追求靈驗效果）而來參加這些新興教派時（我們姑且稱這些信眾為「假性信眾」），他們是在還沒有進入新興教團信仰系統本身內在框架的情況下而加入教團的，於是對他們來說，任何外在經驗證據的否定，都將會挑戰他們對一個新興教團的信仰。

以五個當代台灣新興教團為例，更具體來說，參考圖13：

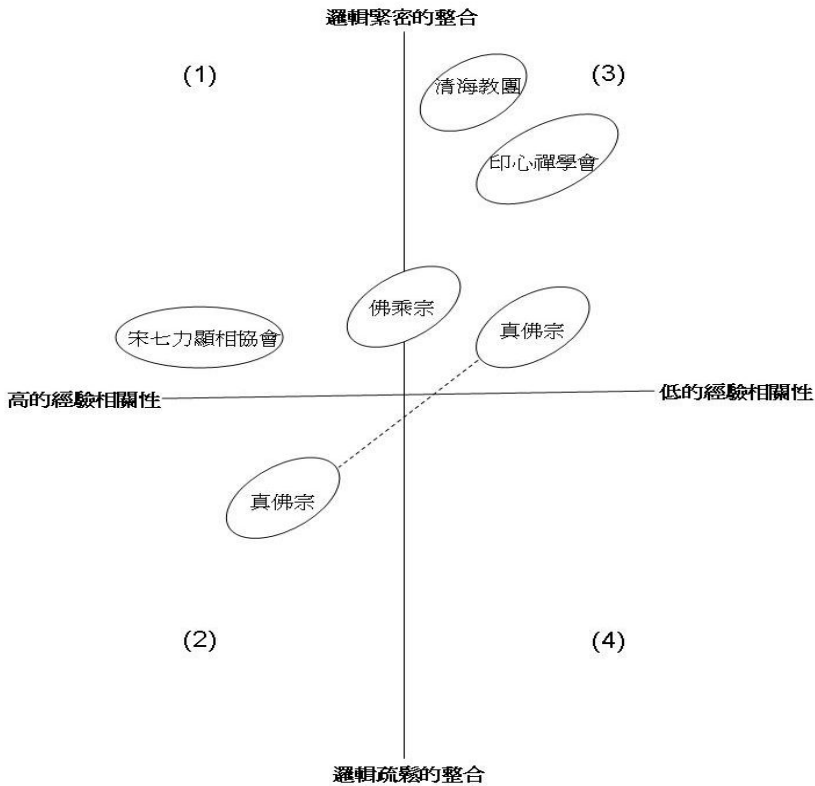


圖13、五個新興宗教團體信仰體系在Borhek & Curtis「四象限分類」座標上的位置

五個教團中，清海教團與印心禪學會專注於禪坐的內在性體驗，並以此來作為證明個人已達何種境界的徵兆。例如清海教團在「觀光」與「觀音」中，信徒根據所體驗的光或聲音的差別，可以區別自己的靈魂已提昇到五「界」中的那一界；印心禪學會在禪定時將意念集中在「輪位」上，一旦能將身體的色身，轉化成法體，便能達成身體與心靈隨時處在禪定清淨狀態下的法身具足的狀態，並能超越時空限制。

就這兩個教派來說，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，都已變成了一種內在身體感覺式的驗證，教團信仰系統已轉化為圖1中的「象限三」，而與外在經驗的相關性之間愈益脫勾了。

同樣在教義的邏輯性上有所提昇，但卻沒有能和外在經驗的可驗證性上脫勾的宋七力顯像協會，教義中依據佛經「三身理論」，而闡述「法身」、「本尊」與「分身」之間的關係，但是最後卻要用有形的可感知的「分身」（個人是否能夠出現「分身」或是否能看到別人的「分身」）做為個人是否達到開悟的判準。它在提昇教義邏輯性的同時，未能與「經驗相關性」脫勾，使其「可信性」出現了一種內在的危險性。（象限一）

佛乘宗是另一個具代表性的例子，以「十大一如」為總綱領，創造出無所不能加以詮釋的神祕主義象徵體系，體系中定義了所有的事件與經驗，表面上看起來這是一個易受到經驗證據挑戰的信仰系統，但是他把經驗事實內化成一個神祕主義式的唯心論的圖像，於是透過詮釋體系的重新理解，來緩和信仰「可信性」的挑戰。它不但擁有和清海與印心禪學會同等的那種能不受外界經驗挑戰的「經驗的脫勾性」，在其詮釋框架之下，甚至還能利用經驗性的線索來強化自身信仰系統的「正當性」。（介於「象限一與三」之間）

最後，真佛宗則是一個保留了民間信仰的特性（充滿了與神結盟來避除災禍或祈福的心理），但又加上了淨土的許諾和密宗嚴謹的修行方式。結果教團的信仰體系一部分落於「象限二」，一部分又落於「象限三」的位置。（在象限二與三之間有雙重性位置）



## 肆、宗教掃黑

1996年的宗教掃黑，表面上看起來是官方與媒體，拿著顯而易見的經驗性事實，認為各宗教團體的信仰已有違經驗事實，在經驗現象上違反了「可信性」，因此可以以「詐欺」之名來將之入罪。但事實上正如我們所述，相對於台灣的民間信仰，新興教團信仰系統的特性是，在教義上的邏輯性愈益提昇，而與經驗上的可驗證性則愈益脫勾，除了宋七力顯相協會無法迴避其「易受傷害性」以外，其他教團大致上已不用面對信仰系統本身在「可信性」挑戰上所會面臨的內在性的困難，甚至於有著雙重性質（兼具民間信仰與密宗）的真佛宗，也可以以切割方式將經驗性易受到否證的部分，在適當時候予以排除在教義本身的邏輯系統之外。

然而，1996年的宗教掃黑，對於宋七力顯相協會和印心禪學會卻仍然都產生了致命性的打擊，其中牽涉因素相當複雜，但本文強調，它的關鍵原因主要不是出在各信仰體系本身的「可信性」的問題（只能說是部分有關）。我們在結論中會再回來談這個問題。

## 伍、結語：「外在可信性」與「內在可信性」交疊中的台灣新興宗教

Snow & Machalek以「可信性」來討論新興宗教團體，最後得到的結論是相當通則性的，即任何信仰體系都有著能夠面對反面經驗事實的能力。他們也發現，人們參加新興宗教的態度，和日常生活裡的「自然態度」（natural attitude）並沒有什麼不同，進一步的，兩位作者說：「真正讓人值得困惑的問題是，為什麼近代科學興起以後，人們開始與這種『自然態度』愈離愈遠了」。<sup>25</sup>

雖然我很同意Snow & Machalek的結論，但該文在概念上有未說清楚的

---

25 David A. Snow, & Richard Machalek (1982). On the Presumed Fragility of Unconventional Beliefs. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 21 (1), pp.24-25.

地方。簡言之，我以為要討論「可信性」的問題，先在概念上區別出「內在可信性」與「外在可信性」是有必要的。事實上，任何信仰系統內在必然有對抗矛盾與自我合理化的機制，也就是必然有著某種「內在可信性」（internal plausibility），但是當某個歷史時空中，某一類信仰內容能夠吸引到相當數量的群眾時，這就要透過「外在可信性」（external plausibility）來加以解釋了。

而Snow & Machalek的文章，僅觸及了「內在可信性」的問題。事實上，在他們的討論裡，隱約預設了一個「私人化宗教」的社會情境，也就是只有當一個社會中，宗教的選擇變成了相當個人化的事情，公眾公認的道德價值判準已經退出公眾生活，這時，選擇新興宗教才可能成為不受到公眾嚴格考驗的一件事，這時也才會出現：「新興宗教信仰體系本身有各種信仰機制來維繫住信徒」這樣的命題。也就是先出現了「外在可信性」的社會條件時，Snow & Machalek才可能來詳細比較各宗教團體間的「內在可信性」。但是如何在討論時仍能不將兩種不同的作用力與社會機制錯誤的重疊在一起，這是需要特別小心的。

回到我們的社會，我們已經看到，台灣的新興宗教脫胎自民間信仰與民間教派，但教義中開始更強調一種邏輯性，教義中對個人此世的救贖有更大的許諾，以個人身體為體驗的媒介也愈來愈被放入教義核心當中。但是，身體的內在感應和外靈驗效果的渴望是有區別的，在教義系統性提高的同時，許多新興教團已經把民間信仰那一種「依賴外界靈驗現象來加以肯定信仰體系」的「可信性」建構方式（象限二）有所轉向了，轉而將「可信性」的基礎，建築在身體的主觀體驗上。而當信仰體系一旦能與外在經驗脫勾，這等於是提高了信仰系統的「內在可信性」，信仰系統的「易受傷害性」也大幅降低了。

然而，當社會上的新宗教需求，產生了相應的新興宗教團體，這並不表示新興宗教在「外在可信性」上就能有廣泛的社會基礎。我們所看到的是，一方面中產階級的信仰形式，還不足以在社會上動員大量的資源與人員；另一方面，信仰體系中訴諸於內在經驗的這種形式，卻仍有可能吸引到許多追

求外在靈驗性的信眾，也就是那些所謂的「假性信眾」。

一旦，當一個新興教團過度膨脹，這不僅造成政府疑慮，在這個還沒有真正進入「私人化」發展的社會情境裡，脫離於社區的大型教派，也違反了社會大眾對於「宗教團體之公共性」的期望。在這種情形下，其實「宗教掃黑」固然是一種國家暴力，但它也利用了民間對於「宗教團體之公共性」的期望，而輾轉透過司法來對新興宗教的發展加以約制。

簡言之，台灣1990年代所出現的這些新興教團中，其信仰體系中確實已有著「內在可信性」提高的轉變（相對於民間信仰），但這不但沒有擴大其「外在可信性」，反而還引發了社會各界的疑慮。甚至於在後續發生的國家壓制與媒體圍攻中，教團原來所吸引到的大量以舊的信仰模式（民間信仰）來親近教團的「假性信眾」，也因國家介入後所產生的「社會污名化」效果中，大量的離開了教團。

顯然的，目前的台灣社會，還沒有真正進入「私人化」的過程，除了「內在可信性」（信仰體系面對反面經驗資料與內部邏輯矛盾時的「易受傷害性」）以外，「外在可信性」（與傳統的相似性、符合於公眾期待、足夠的中產階級的出現等）仍是一個決定當代台灣新興教團發展的關鍵性的因素。

## 參考書目

- 丁仁傑（2004），《社會分化與宗教制度變遷——當代台灣新興宗教現象的社會學考察》，台北：聯經出版社。
- 丁仁傑（2009），《當代漢人民眾宗教：論述、認同與社會再生產》，台北：聯經出版社。
- 宋七力（2010），《法身顯相集》，台北：圓融企業社。
- 妙天（2004），《禪坐入門》，台北：禪天下
- 李亦園（1999），《宇宙觀、信仰與民間文化》，台北：稻鄉出版社。
- 善性（2008），《佛乘宗大自在無上心要》，台北：一葉文化。
- 董芳苑（1986），〈台灣新興宗教概觀〉，《認識台灣民間信仰》，台北：長春文化事業公司，頁319-344。
- 鄭志明（1998），《台灣當代新興佛教「禪教篇」》，嘉義縣：南華管理學院出版。
- 鄭志明（2000），《台灣當代新興佛教「修行團體篇」》，嘉義縣：南華大學宗教文化研究中心。
- 瞿海源（1989），〈解析新興宗教現象〉，徐正光、宋文里合編，《台灣新興社會運動》，台北：巨流圖書公司。
- Berger, P. L. (1967). *The Sacred Canopy*. Garden City, N.Y.: Anchor Books.
- Borhek, James T., & Curtis, Richard F (1975). *A Sociology of Belief*. New York: John Wiley.
- Daniele, Hervieu-Leger (1998). *Secularization, Tradition and New Forms of Religiosity: Some Theoretical Proposals. New Religions and New Religiosity* (Eliene Barker & Margit Warburg, Eds.). Denmark: Aarhus University Press.
- Jordan, David K. (1985). *Gods, Ghosts, and Ancestors: the Folk Religion of a Taiwanese Village*. Taipei: Caves books; Berkeley, CA.: University of California Press. 中譯本見丁仁傑譯（2012），《神、鬼、祖先：一個台灣鄉村的民間信仰》，台北：聯經出版社。

- Lewis, James R. (Ed.) (2004). *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. New York: Oxford University Press.
- Snow, David A., & Machalek, Richard (1982). On the Presumed Fragility of Unconventional Beliefs. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 21 (1), pp.15-26.
- Wallis, Roy. (1977). *The Road to Total Freedom: A Sociological Analysis of Scientology*. New York: Columbia University Press.
- Weber, M. (1963). *The Sociology of Religion* (E. Fischhoff, Trans.). Boston: Beacon Press.

