

# 第一章

## 解嚴、宗教自由 與宗教發展

### 一、前言

臺灣的戒嚴體制為時久遠，在戒嚴時期對宗教自由的保障並不充分。政府雖聲稱給予各宗教發展之自由，但這是有條件的。如果宗教團體在政治立場上和政府一致，或是宗教團體不曾引起政治上的疑慮，大都能享有宗教上的自由。不過，若宗教團體在政治主張上和政府不同，甚至對立，或是黨政方面懷疑宗教團體有政治上的「陰謀」，黨政機器就會採取干預甚至壓迫的手段來加以處理。約略而言，一貫道、新約教會、創價學會、統一教、真耶穌教會、耶和華見證人會、乃至臺灣基督長老教會等或多或少都曾遭到黨政的迫害。直到解嚴時，政治干預宗教的種種現象才消失。1987年春，新約教會被允許返回錫安山，內政部在四十多位立委提出書面質詢後允許一貫道合法化，而同年七月政府宣布解嚴。在解嚴後的十多年當中，不只一些曾遭受查禁的宗教團體重新公開活動，更有許多新的宗教團體成立，而且正式登記為合法的社會團體。然而，有一些宗教信徒仍然因教義和兵役問題上的矛盾而受到法律的制裁。本文試圖就解嚴、宗教自由和宗教發展進行研究分析。一方面我們先從理論上，將探討世俗化理論的問題，論述其對宗教發展的影響。在另一方面，本文就世俗化的理論架構來分析新興宗教現象形成的原因。

## 二、世俗化趨勢的問題

近代宗教自由之獲得，很諷刺地說，是來自於世俗化。臺灣的解嚴也可以說是世俗化的一種趨勢。簡單地說，當西方社會在宗教改革後，羅馬天主教不再是唯一的神聖的教會，許多新興的基督教教派之所以可能創立以及持續地發展，就是世俗化的結果。在戒嚴時期，政府乃至於國民黨是神聖的，是不可侵犯的，甚至宗教團體都必須臣服其下。解嚴本身即在去除黨政的神聖性。於是，對一般社會而言，解嚴是一種自由化的過程，對宗教團體或宗教現象，可能就濃厚的世俗化意含了。

就世俗化的理論而言，在歐美社會科學的討論中，引起多次的爭議（Bruce, 1996；Casanova 1994；Stark and Bainbridge, 1985）。在國內，學者對世俗化理論尚未有完整的深入的論述，但已經有學者面對新興的宗教現象，以及對歐美文獻的粗淺了解，很主觀地排斥世俗化理論（鄭志明，1997）。就研究分析臺灣的宗教現象，我們亟須對世俗化理論進行深入的了解，同時也更需要就臺灣的宗教現象來檢驗及修正世俗化理論。或許在充分證據和具說服力的論述下，我們甚至可以澈底推翻世俗化的論點。而不能貿貿然說世俗化理論已經過時了，用一種浮面的否定，甚至帶有一點義和團意識地來拒斥世俗化理論，這樣對問題的研究沒有幫助。

Casanova 在 1994 年《現代世界的公共宗教》一書中，對世俗化有一整套而有系統的論述，很值得參考。卡薩諾瓦研究了西班牙、波蘭、巴西、美國基督教右派和美國天主教，指出世俗化其實不是單一的理論，不能說理性化就是世俗化。世俗化有三個主題。第一個世俗化本身就是一種社會分化（social differentiation）。第二個則是宗教的衰落。第三個是世俗化的意涵是說宗教的私人化。但第二和第三個主題在晚近發展過程中，產生了相當的變化。宗教不但未衰落而且有興盛的趨勢，同時現代宗教在許多社會裡，涉入公共領域和事務的現象愈來愈頻繁，和宗教私人化的現象很不相同。

分化是世俗化最重要的面向之一。就整個社會而言，社會已經不是

由定於一尊的宗教來管轄，而從這裡延伸出來的，分化出來了主權國家、市場。這兩個政治經濟的力量從宗教被分化出來就形成一個很主要的世俗化力量。這個主要的力量，不但是世俗化的主力，而且是迫使宗教也必須在這樣的一個現代國家跟現代資本主義市場的狀況之下來運作，來尋找自己的位置。於是，現代社會的宗教一定受到世俗化的衝擊，但受到衝擊不一定就會衰亡。不過在現代社會裡，國家和市場是最重要的主導力量，而不再是由教會主導一切。

在西方社會，促成社會分化的因素，大體上有四個，即宗教改革、現代主權國家的形成、資本主義的興起、和現代科學的發展，也就是啟蒙理性的發展。宗教改革，就西方社會而言，是世俗化的主要原動力。也就是說，宗教改革促成了主權國家、市場、科學。是宗教改革在先，宗教改革帶動了西方社會長期以來的世俗化的趨勢及其他世俗化的趨勢。

現代主權國家本身有幾個特性，都和世俗化有關。現代主權國家是在它的領域之內，就領土之內，它有集中的、獨佔的一種強制手段（concentrate and monopolize violence and coercion）。就是簡單來講，現代國家是第一次清清楚楚有國界、有清楚的領域觀念，然後它控制一切暴力及一些強制性的力量。這個力量是合法的、唯一的，而且是世俗而非宗教的。其次，現代國家在宗教上應該是中立的，這是現代國家的一個基礎，或者是一個基本的立場。卡薩諾瓦發現世俗化對以前有國教的國家衝擊很大，而對沒有國教的國家，像愛爾蘭、美國，世俗化的衝擊比較小。因為有國教，國家在宗教上就不能維持中立，在現代維持中立又是必須的，於是世俗化影響就會比較大，而原來沒有國教的國家，國家本來也就比較中立，變化就不會太大，世俗化的影響就小多了。

資本主義的興起促成市場的運作，是主要的分化結果，使得市場化成為現代社會中一大的主導力量。在新教改革初期制欲的精神被移置到日常生活中。制欲在新教裡面成為每個信徒都要身體力行的制度。世俗的經濟活動變成是在宗教上會被接納，不但被接納，而是被鼓勵的。從韋伯的分析而論，對新教教徒而言，一個職業，就是一種上帝的聖召。所以在這個職業上，就要盡全力，要成功。結果就促成以非常強的聖召

動機來支撐世俗的經濟活動。

資本主義的商品邏輯在現代社會裡滲入到宗教領域，乃是市場成為世俗化主要力量的緣故。甚至如 Wilson 所強調的宗教的世俗化其實就是宗教的商品化。從這三個方面而論，資本主義興起帶動了市場經濟為主的世俗化的趨勢。在現代社會中這種世俗化趨勢進而促成宗教內部的世俗化。

現代科學的興起長期以來成為世俗化的主力。現代科學興起象徵的是啟蒙理性的發展。新的科學宣稱發現新的自主的方法來驗證真理，乃至發掘真理。這種新的方法，完全是自主性的。這種方法跟巫術是不一樣的，它不是主觀的一個反映，它是客觀的，更是一個制度化的新方法。

新的科學方法，主要表現在非常嚴謹的實驗設計上，也是一種非常精緻的理論建構的方式。這是制度化很根本的一部分。其次，現代科學強調專業的制度化。牛頓的科學理論當然對後來引發很大啟蒙的力量。大家知道後期德國的科學很發達，可是路德教會跟科學不太相容，所以德國在早期發展不是那麼快，可是新教或牛頓這些相關的一些科學的力量渡過英吉利海峽到了歐陸的時候，就產生非常大的變化，造成更進一步現代科學事業的制度化。

現代科學本身就是發起世俗化運動乃至於反宗教運動的主力。尤其現代科學的發展，使得在歐洲、美國乃至於後來的東方，在科學發展的前提下，發動很多次的世俗化運動，也不少反宗教的運動。對宗教的發展有相當大的影響。而現代主權國家在宗教中立性前提之下，它追求的是一種科學的、世俗化的政府，而不是追求非科學的、神聖化的、宗教性的政府。

反對世俗化理論者指出來最重要的證據之一，就是基本教義派愈來愈興盛，或基本教義派愈來愈有力量。他們認為假如世俗化是重要的趨勢，基本教義派應該愈來愈衰弱，它怎麼反而愈來愈強。其實，真正基本教義派它是不受世俗化影響，但並不表示世俗化沒有發生，它是一個少數不受世俗化影響的派別，因為它非常堅持它的立場。你怎麼樣變，我就是不變。反正永遠我就是這個樣子，可是它永遠是少數，永遠不是

多數。

在每一個時代一定會有一批基本教義派的存在。社會上也形成一種狀況會讓一些民眾去參與基本教義派，譬如說科學終究不可能是萬能的，科學理性不能完全解決問題，資本主義不但不能解決問題，可能會產生新的問題，使這些人有相當程度是邊緣性的人，去尋找傳統的、神秘的力量來支撐，這往往就是基本教義派。所以不能拿基本教義派來否證說，世俗化沒有發生，世俗化不能解釋。基本教義派的興盛正是世俗化可以解釋的。

宗教改革、主權政府、資本主義的市場、現代科學是世俗化的重要因素，但是這四種社會力也可能促成新的宗教的發生。有些新發生的宗教現象仍可以世俗化來解釋，不過也有些新的宗教現象可能是對世俗化趨勢的反彈。宗教改革促成宗教本身的分化，新的宗教因此而有了興起和發展的機會，這其間，也有的新宗教強調極端神聖性，反而顯得不容易以世俗化的角度來理解。現代主權政府保有強制的力量，在維持宗教中立的前提下，也給予新宗教創建的機會，因為任何新的宗教都不得被歧視，也都受到保障。然而由於政府是世俗化的，政策也是世俗化的，有時可能會釀成一些問題，例如有相當數量的民眾對現實世俗政治發生嚴重的異化，其間就可能形成追求神聖性宗教的動機。市場化一方面是世俗化的重要質素，使得宗教本身都成為商品，但在另一方面，市場化也帶來人們跳脫市場利益的動機，而追求神聖性的宗教。現代科學的發達，使得一些新的宗教有機會結合理性的科學知識和感性的及靈性的修持。同時，科學愈發達卻又未必能解決人類的根本問題，如生老病死，反而促成民眾尋求非科學的而更宗教的方式來面對適應上的挑戰。總之，仔細推敲起來，世俗化對現代社會的宗教產生重大影響，然而世俗化本身又使人們有了新的問題或未能解決舊的根本的問題，追求宗教又成為一種重要的趨勢。

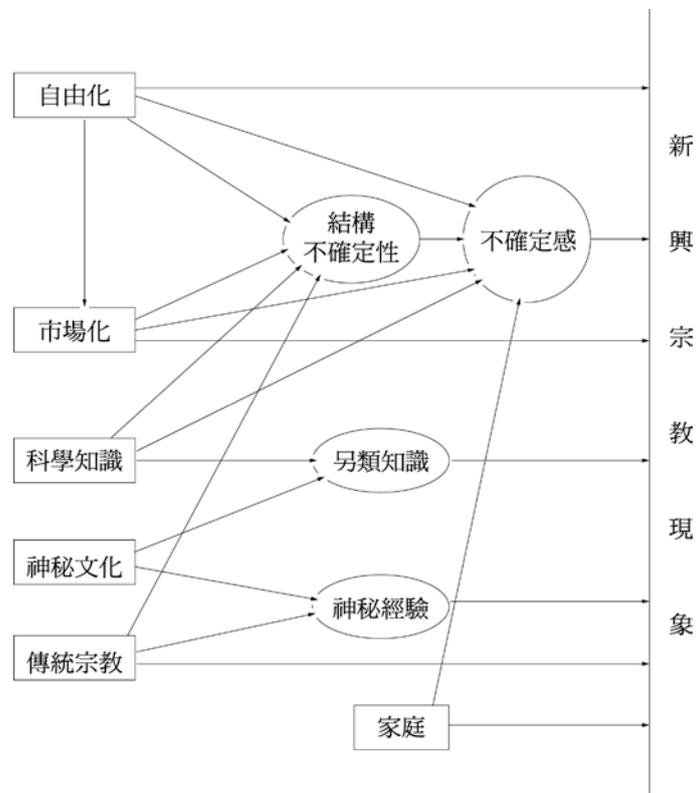
### 三、臺灣新興宗教現象的解析

臺灣新興宗教現象之發展主要可以由三個大的因素來加以探討。第

一個是社會結構因素，社會結構在解嚴前後，乃至於解嚴之前就開始有很大的變化，到目前為止，這種結構性的變遷依舊在持續進行中，其中主要的就是自由化。第二個主要因素是宗教團體本身，宗教本身的教義、傳教方式、領導和組織都可能造成不同宗教團體不同的發展。最後一個重要因素就是個人接受新興宗教的可能性。個人由於心理需求、神祕經驗及相關信仰、權威人格、與家庭關係及生活，都應該與個人是否接受新興宗教有關。

在這三個重大因素中，在社會結構因素方面主要是自由化。臺灣沒有類似宗教改革的現象，但在戒嚴體制本身具有強烈的神聖而不可侵犯的特性，解嚴前後確實對宗教自由有重大的影響。若干宗教團體對抗戒嚴體制，在整體政治被迫改革的情勢中，政治自由化帶來了充分的宗教自由。

圖 1-1 台灣新興宗教現象成因分析模式



## （一）新興宗教興起的結構因素

自由化是現代主權國家的發展的一個過程，在不曾發生宗教改革的社會，像臺灣，政治自由化可能更為重要。自由化本身也隱含了分化的意思。自由化並不是定於一尊的。其實自由化就隱含了宗教改革所促成的多元化的意義。重要的是說，主權國家在自由化過程中確立了宗教寬容的政策。在戒嚴時期，一貫道、長老教會、新約教會、統一教乃至創價學會被迫害，只有在解嚴之後，只有在自由化的前提之下，宗教才獲得真正的自由化。就政府而言，在宗教上也多保持中立的立場，只是政府高層官員，特別是政府首長，為了政治上的利益，常常不能堅守政教分離的原則，只要有選票，政治人物，包括總統候選人就不論自己的宗教信仰是什麼，就出席不同宗教團體的盛會。

1989 年動員戡亂時期人民團體法的制定是宗教自由為新的法律基礎。在人民團體法中，開了一個空間讓宗教團體可以去登記。宗教團體是社會團體的一類，可以依社會團體一般成立之規範申請許可。在這個法律施行以前這是不可以的。在以前，宗教團體因為不都是寺廟，所以不能登記為寺廟，因為與監督寺廟條例不合。宗教團體可以登記為財團法人，但是基金本身有一定的底限，宗教團體不一定有足夠的財力來成立財團法人。更重要的是，即使有足夠的基金，宗教本身是否被政府相關機關所承認是更大甚至極難突破的難關（瞿海源，1989）。目前政府只承認佛教、道教、回教、基督教、天主教、軒轅教、理教、天理教、大同教、天帝教和一貫道等十一種宗教。在 1980 年時只有十種，而在 1970 年代則只承認前九種。於是在這十一種以外的宗教團體，到現在先就無法取得政府對其宗教的承認，也就不可能登記為財團法人。天帝教經過十分繁複而困難的過程，並且動用特殊關係才勉強獲得承認。一貫道更是經歷了長期的壓迫，在四十多位立委連署下，才被政府認定為合法的宗教。但是自一貫道被承認為合法的宗教以後，政府再也未承認任何新的宗教。

表 1-1 向政府登記的宗教團體及社會團體數（1989-1998）

	宗教團體		社會團體		社會團體（不含宗教）	
	個數	成長率	個數	成長率	個數	成長率
1989	23		952		929	
1990	32	.39	1007	.06	975	.05
1991	65	1.03	1388	.38	1323	.36
1992	87	.34	1536	.11	1449	.10
1993	109	.25	1740	.13	1631	.13
1994	135	.24	2011	.16	1876	.15
1995	171	.27	2275	.13	2104	.12
1996	158	-.08	2390	.05	2232	.06
1997	232	.46	2668	.12	2436	.09
1998	242	.04	2834	.06	2592	.06
1989-1998		9.52		1.98		1.79
政治團體	1.55					
職業團體	.12					

資料來源：內政部統計

於是大部分不屬於政府承認的十一類宗教的宗教團體自 1989 年以後就登記為社會團體。根據內政部的統計，1989 年時，獲得許可的宗教團體有二十三個。其中不少是已經存在的宗教團體依新法重新登記，新的宗教團體並不多。但在往後十年當中，獲准登記的宗教團體愈來愈多，除了在 1996 年和 1998 年以外，年成長率都在 24% 至 103% 之間。十年間的總成長率高達 952%，1998 年的宗教團體數是 1989 年的 10.52 倍。社會團體在同一時間的總成長率卻只有 198%，如果扣除宗教團體，則社會團體在十年間的總成長率更降為 179%。宗教團體與其他社會團體在 1990 年代的成長顯然有懸殊的差異。如果將登記為其他類團體，有些宗教團體登記為學術團體，則相差將更為驚人。這種極為突出的成長趨勢可以說是自由化的結果，因為新的宗教團體可以正式向政府申請許可，要符合人民團體法的條件並不困難。不過，這樣驚人的成長並不完全是自由化的結果，自由化只是提供新的宗教團體登記的機會，是新宗教產生後新獲得的合法化的機會。更重要的是為什麼會產生這麼多新的宗教團體，這是我們將致力探究的。就 1989 年以來的趨勢再做進一步推敲，則在早期申請者多是既有宗教所組成的團體，甚至是將舊

的團體根據新頒佈的法律重新登記。新的宗教團體一方面可能本來就不是那麼多，在另一方面也很可能對新的法律先暫時採取觀望保留的態度。在過了幾年後，整個社會自由開放的情形，以及實際的新的宗教團體的產生，人民團體法又成為最方便取得政府承認的依據，愈來愈多的新的宗教團體向政府提出申請。直到 1996 年幾個宗教事件爆發出來，該年度宗教團體數乃可能因此而出現了負成長。

臺灣經濟發展的特徵在於市場經濟的建立，而市場又不是全然自由的。在自由化的過程中，市場自由化是一個重點。因為經濟發展的關係，所以商品邏輯也影響到內部的狀況，有很多很多的宗教團體將宗教商品化，甚至將一個商品加以宗教處理，如加持，就大幅提高這樣商品的價值，如健康食品。不但將宗教商品化，甚至更利用成立基金會，以非營利為表，實則更增加獲利能力。簡言之，整個商品邏輯確實已經滲透到宗教裡面去了，這沒有好壞的問題。新興宗教在這方面更為突出。其次，所有的宗教幾乎都投入到宗教市場，不只是單單地將自己商品化的問題，而是絕大部分宗教都商品化，推出自己的商品上市，就形成宗教市場（Wilson, 1978；Werner, 1996）。由於宗教性質有些不同，性質相近的宗教間競爭比較激烈，但性質不同的也還是有競爭的。例如，佛教系、本土系、日系和印度系，也可能有市場區隔。宗教市場在臺灣近年來的發展多在都市地區，顯示都市人口形成了臺灣主要的宗教市場。有一位新興宗教的教主說，人家要捐很多土地給他，都不合適，因為在鄉下，而他要在都市，因為，現代人都住在都市，可以吸引許多人加入。在我們訪談新興宗教團體的過程中，有一個很有趣的發現值得深入探究。那就是中壢這個新興的都市是許多新興宗教團體都設有分部，或成為其據點的情形。中壢可以說是發展極為迅速的新興都市，在新興宗教從北往南的途中，不能忽視中壢。或許中壢也是客家人聚集成成的最北邊的一個都市地區，對各類宗教的發展又有另一項重要的意義。

第三個重要因素是科學發展。本來現代科學的發展與普及是世俗化的重要力量，但是由於現代科學本身發展雖然十分快速，但並不能解決人類所有的問題，尤其是人本身的許多心理的和心靈上的問題，甚至科技本身也帶來新的問題。於是現代科學本身的不完美就給予人們很大的

空間，去創造有異於正統科學的知識。這種有異於正統科學的知識，有些還是和科學有關，只是新的思潮，有些則是魚目混珠似的偽科學，還有更多的就是所謂的另類知識。這些類的「科學」知識對新興宗教現象有促成的作用（Bruce, 1996）。約略而論，我們可以發現有五類知識的流行與新興宗教現象有顯著的關係，即另類醫療、生機及有機飲食、EQ 及人際適應、磁場、以及解釋宗教及特異現象之論述等。在性質上，我們在此不列入術數、星相、和氣功等，因為這些已經不是科學的範疇。也就是說，我們所列的五類知識多半還是科學或以科學形式出現。

另類醫療及相關知識近年來在臺灣十分盛行。這類知識大多由國外引進。影響力較突出的例子有腦內革命、生機飲食、前世今生以及最新流行的以另類醫療為名的思潮。腦內革命在日本造成流行後不久在國內也流行起來，雖在日本有專書批判，在國內也引發爭議，但是腦內革命已成為重要的時尚。作者以醫師的身份，又是東京大學畢業，對正面思考與腦內生理化學變化進行了極具戲劇性的論述，對絕大部分無力辨別其證據是否合乎科學檢驗標準的民眾來說，甚至對高級知識份子和高官貴人，有非常大的說服力。雖然腦內革命的實際實踐情況並不明確，但由於這本書之暢銷，其觀點與論述應有很大的影響。

至於生機及有機飲食在臺灣的起源尚有待進一步探究，但至少在近三年來已明顯著一種快速成長的趨勢。這種生機和有機飲食的觀點實際上是正衝著主流科技釀成環境，特別是食物汙染的問題而來。從以往對環境和食物汙染的恐懼與無奈，原創於日本的若干已經成熟的策略和技術，如主婦聯盟效法日本共同購買綠主張運動以及日本救世教會的自然農法（MOA，即 Mokichi Okada Association，岡田茂吉協會，岡田就是日本救世教會的創教者），以及來自美國的安息日會及前三一冰淇淋老闆等之素食主義等，在臺灣快速流行。生機和有機飲食對主流飲食和醫療具有相當強的批判性和實踐性。

總的來說，另類醫療及其知識是對主流的科技和醫療知識的重大挑戰，而這一類的知識也在主流科學知識確實力有未逮的狀況下，為愈來愈多的民眾所接受。相對於現代主流科學所醞成的世俗化趨勢，另類醫

療和健康知識就多少容易有其神聖性，也就可能與新興的宗教現象有比較強的親近性。

其次，EQ 和其他一些人際關係適應的知識在 1990 年代中期開始流行。也可以說是對強調理性的現代心理學和輔導的一種挑戰。現代心理學和輔導是現代科學的產物，對於個人心理，特別是人際關係方面問題的處理多是以理性為基礎。然而許多現代人所面臨的問題本身卻難以獲得解決。在臺灣，一方面這類知識並沒有真正的普及，民眾難以認同或信賴這種知識來適應日益複雜的人際關係。在另一方面，相關的制度與設施也不完善，如心理衛生與心理輔導和治療的制度和資源十分有限。EQ 以一種流行文化的方式對民眾有很大的吸引力。在大眾傳播媒體方面，有許多節目主持人和社會名流很頻繁地宣傳喜歡強調 EQ，因為這種流行知識並不艱深難學，有時甚至在不求甚解的狀況下，把 EQ 當作必談的口頭禪，不談 EQ 的人顯得就落伍。EQ 相對於 IQ 而來，在國內變成一種新的信仰和流行，多少帶有反智或輕智的傾向。同時，在流行文化裡，喜歡談 EQ 的也多半喜歡談星座。也有一些宗教界人士也樂談 EQ，似與宗教重感性有些關聯。因此，我們或許可以大膽假設 EQ 這樣的知識和想法的流行與新興宗教現象有緊密的關係。

磁場又是另外一種新的知識概念的例子。有許多人現在習慣用磁場的概念來解釋生理現象。有人感冒了，或身體那裡不舒服，就很自然地說這是磁場不對。類似磁場的概念不知起於何時，但目前這種流行的說法可能還是九〇年代的事。當人們相信人的身體是一個小磁場而宇宙是個大磁場，各自的運作和相互的影響乃決定了個人的身心狀況。這樣的論述已經和正統的現代生物和生理科學有著根本上的差異，也可以說是相互對立的。相信磁場說的人對現代科學有一定的質疑。在面臨生病等情況時，也會排斥或至少不太信賴現代醫療科技。磁場的概念未經科學證實，但有不少人相信是合乎科學的說法，也使得人將之當作科學來運用。初步從百多人的小樣本，我們發現有四成以上的大學生和一般民眾相信人的身體是一個磁場的概念。由於磁場概念是許多特異功能、養生術、乃至新興宗教所提倡的，這種概念的流行與新興宗教現象之興起與發展有密切的相關。

在現代科學方面，最後一項可能對新興宗教現象有重大作用的乃是科學研究者以科學來試圖解釋並支持特異現象之存在。當陳履安擔任國家科學委員會主任委員時，由於自身修行的原故，推動對氣功的研究。因此有少數科學研究者，以理工博士的身份提倡氣功和特異功能。假科學的外衣為科學無法證實的現象提供科學性的說法。

在人文社會科學方面，有不少學者在自己信仰神靈的前提下從事有關宗教的研究，傾向於肯定神靈存在之論述。這些學術界研究人員的論述經過大眾傳播媒體的傳布，成為社會上靈異與新興宗教流行的「科學」根據。在新興宗教現象當中另有一個重要的情況，就是不但許多新興宗教的信徒是知識份子，更不時有大學教授和研究人員為其所信仰的宗教靈異現象提出所謂科學的解釋。這類的解釋大部分已經偏離科學，甚至扭曲了科學的精神和知識。不過對信仰者而言，這是很具有說服力的科學解釋，對自己的信仰有幫助，對同道也有幫助，對一些社會大眾也有相當的影響力。

總而言之，國內現代科學體系的建立與科學知識的傳布是促成世俗化大的趨勢的根本力量之一，但由於科學本身並不完備不能解決人們所遭遇的許多問題，而國內科學的發展雖有長足的進步，卻並非十分成熟，使得科學在國內更加不完備，對變遷快速社會所產生的問題在應付上常有所不足。於是，給予另類醫療和生機飲食、EQ 與相類似的人際關係調適、磁場、乃至偽科學很大的發展空間。這些知識，相對於現代主流科學或許可以說是另類科學。這種另類科學不只是對應主流科學而生，試圖取代或彌補主流科學，更重要的是這些另類科學中有不少直接間接和宗教靈異現象有關，甚至有密切的關係。這些另類知識的流行也正支撐了新興宗教的興起與發展。

在台灣，長期受到中國種種神秘的文化傳統的影響，大部分民眾到目前為止，對傳統的神秘文化多持肯定的態度。華人的神秘文化源遠流長，內容龐雜，大部分的人從小就從家庭、聚落、以及各種新舊傳播媒體持續不斷地被社會化。有關神秘文化的種種一直都是臺灣民眾的心理。根據臺灣社會變遷基本調查的資料，我們發現大多數人到 1990 年代中，仍然相信神秘文化的種種。以下我們選了那個調查中有關神秘文

化信仰的調查結果。主要可分成對靈魂、緣份、氣、風水、命運、命理等方面的信念。其間，受訪民眾相信靈魂會轉世、孤魂遊蕩，相信緣份是前世註定的，相信「氣」對人地的重要影響，相信風水對人在事業財富健康等方面的影響，也相信命和命理的可預測性等等。臺灣人對靈魂、緣份和氣有相當強的信仰，大都有一半以上的民眾表示相信；對風水和命理，信者雖然未超過一半，但也都在 40% 至 60% 之間。

傳統宗教提供了新興宗教在教義上、儀式上、靈異信仰上發展的基礎，而新興宗教往往就若干方面有所創新。例如在教義上，印心禪學會、顯相學會、亥子道、關天師、開天宮都承襲傳統宗教，但也都有所創新。印心禪學會以禪學禪教為名，而主持人稱妙天「禪師」，自認為三身成就的「佛」，強調「自性」修行的印心禪法「才能見本來真面目，才是真修行，才是正道。嚴格說，離本心修行，都是『外道』，離開本心，一切的唸佛、拜懺，甚至禪定，都是修行上的外道，因為人在修，而不是自性在修的佛法，是不會成佛的。」顯然妙天是以佛自居，所講的所傳的都是佛法，甚至會自居正道而指其他修佛的是外道。即使印心禪法不立文字，但從印心禪學會諸多出版品，則仍舊可以看到有關禪法的論述。從這些文字來判斷，不管佛教界承不承認印心禪學會是否為佛教，這個新興的宗教至少受到佛教根本教義的影響極為深刻。而他又比傳統佛教有更強大的吸引力，乃在於其根本道理是佛教的，容易在信徒當中取得正當性，因為華人由於長期直接間接受到佛教很大的影響，但又大都不能掌握佛教精神，於是多半比較容易親近乃至接受佛教。再加上，所傳授的禪坐對許多人都有實際之功效，又有種種不可思議神跡和靈異現象，有理工科博士和醫學博士做見證，乃造就了這個宗教團體的快速成長。相對於傳統宗教，在這裡是佛教提供了新興宗教萌芽發展的養分，而自身卻難以成長。不過，佛教當中也有許多新興的佛教勢力，也是類似的佛教新興現象，於是也有長足的發展。但是，值得注意的是，既存佛教組織的振興也並不像印心禪學會如此強調禪坐對身心的具體功效，也不強調靈異。

表 1-2 民眾對神祕文化的信仰

	相信	不相信	不知道
自然災害是神對人的警告	28	55	18
一個人能作總統一定是有天命的	52	36	11
靈魂會投胎轉世	52	24	24
無人祭拜的孤魂會四處飄蕩	54	24	22
緣份是上輩子甚至是幾世前就決定的	70	21	9
娶錯妻、嫁錯郎都是前妻欠的	56	34	10
親戚或朋友都是上輩子結的緣	65	23	12
氣功可以幫助人治病	57	20	24
一個人氣很旺，就百邪不侵	51	31	19
在地氣盛的地方，樹木花草會長得很好，地方也都會很興旺	64	17	19
八字	59	28	13
紫微斗數	41	30	29
手、面相	52	31	17
摸骨	30	38	32
占星、星座	26	38	34
向神祈禱可改變個人命運	30	55	14
燒香拜佛可改變個人命運	39	49	12
做好事、積德可改變個人命運	83	12	5
作法改運可改變個人命運	21	62	18
改變全家風水可改變個人命運	39	41	21
重修祖墳可改變個人命運	39	40	22
	有影響	沒影響	不知道
住宅方位對家宅平安	65	20	15
住宅格局對家宅平安	55	28	17
傢俱的方位對家宅平安	41	41	18
神位位置與布置對家宅平安	69	16	15
風水對身體健康	51	24	25
風水對財富	50	25	25
風水對事業	50	24	26
風水對夫妻感情	36	33	30
風水對子孫發展	50	23	27
正月擇時開張對公司行號發展與員工平安	57	21	22
格局布置對公司行號發展與員工平安	48	26	26
作牙對公司行號發展與員工平安	55	23	22
供奉神明	56	22	22

資料來源：臺灣社會變遷基本調查第二期第五次（1994）

此外，亥子道的教義與一貫道非常接近。雖然教主並不承認而聲稱來自仙佛的神示，但有許多教義乃至神話和一貫道一模一樣，或有極細微的差異。而宋七力強調他自小時候就看到別人看不到的神跡，而在事件後交保後發現自己眼見的極樂世界竟是維摩經所講的境界，顯然還是

以與佛教有關而自我肯定。在其主要而簡短的神學論述中，卻也引佛教的說法，而更以舍利子為證實自己神力，可以看出依附傳統佛教甚深。開元宮的五母說更集老母信仰，如無生老母、無極老母、瑤池金母等，而基本教義確是一貫道老母收圓論。日系宗教也多與佛教相關。法國來的雷爾教會則與飛碟和外星人的傳說密切相關，飛碟會則集佛教、基督教和道教諸說而成。大體上，至今還沒有發現任何新興起的宗教和傳統宗教無關。

在通靈方法上則多採取直接即時通靈的過程，而傳統宗教則多間接或借助靈媒。這種新的通靈方法有更強大的直接的衝擊，讓信徒有更強烈的感動。宗教領袖本身或會發光、或自神靈直接獲得啟示、或即時顯現靈異能力、或直接起乩。這種直接即時通靈的方法使得效率大為提升，也更增加市場價值。然而，這種新的通靈方法卻和舊的通靈方法有前後的連續性。在以往只是沒有那麼直接那麼即時。例如，亥子道教主可以直接就通神而不必靠三才，關天師可以立即辦事好像完全不必進入起乩的恍惚狀態，其實都分別和一貫道與童乩的傳統有關。開天宮的主持人本來就是道親，後來成為乩童，再進一步以一種不劇烈的起乩過程，裝扮成五母來辦事。問事的人不必開口看起來很玄，實際上不論是文乩或是武乩本來就很玄，並沒有本質上的不同。在另一方面，傳統宗教也促成民眾長期保有傳統的神祕文化。特別是民間信仰和道教信徒都對傳統的神祕文化，包括對神鬼的信仰，對術數乃至巫術的信賴，是相當強烈而持續的。

有些傳統宗教因種種原因，不但沒法成長或開展，也促成了新興宗教的萌發。傳統宗教又為社會主要的制度，和國家與市場是社會最重要的影響世俗化的核心機制。就傳統宗教本身而言，各類宗教都各自有其發展上的問題乃至瓶頸，在社會宗教需求增加時，傳統宗教並不能有效因應所需，在市場化的情形下，就給予新興宗教出現以及成長的機會。在臺灣，更由於大多數民眾為民間信仰者和由現代科學及傳統儒家精神所育化的無宗教信仰者，而在文化上又和佛教和神祕文化有長期的親和性，於是新興宗教勃發的機會就更大許多。

家庭本來應該是個體獲得心理支持最重要的社會體制，對個人的宗

教，不論是從小所習或是青春期以後改變宗教信仰，也都有關鍵性的影響。但在變遷過程中，家庭的戶量減少而家庭的結構乃至關係變化極大，使得個體無法從家庭獲得心理上充分的支持與安頓。新興宗教大都有能代替家庭給予個人最強烈的「回家」的感覺。在這樣的家庭裡，對大部分的人而言，只有家庭式的溫暖而沒有家庭成員間的衝突和緊張。因為彼此沒有利害關係而教義又多有強化彼此關係的精神（Richardson, 1978；Lofland）。

## （二）個人不確定感與新興宗教現象

個人不確定感的增加，或是說全社會中不確定感人數之增加，而當其中有相當數量的個體無法從世俗的方式減除不確定感時，個體就會尋求另類方法來因應，這種另類方法有三種，第一種是在本身文化中挖掘得更深，或是引入外來的文化來因應所需，不過這一種基本上還是世俗的。第二種是從非世俗的宗教中去獲得解決，第三種則是從中外古今的術數中謀得解決。也就是第二種和第三種因應的方式促成了新興宗教和術數現象的興起與發展。於是個人不確定感增加得愈多，新興宗教及相關事務的發展機會就愈多空間就愈大。問題是究竟在臺灣，民眾的不確定感在近年來有無大幅上升的趨勢。從臺灣社會各方面快速變遷的態勢來看，結構上確實有愈來愈強的不確定性。自由化、市場化促成政治和經濟極大的不確定性，而科學、傳統宗教乃至家庭也增加了社會結構性的不確定性。結構不確定性是造成個人不確定感的重要因子，同時結構不確定性所造成的心理不確定感也才能促成規模較大的集體行為，如新興宗教和星相等術數之流行。質言之，結構不確定性當為個體所感受到，而個人生活也因此受到影響時，個人心理上的不確定感才可能對個人心理有所作用，其中有一部分人會尋求非世俗的方式來因應，但也有許多人可以忍受這種不確定感，也有的人會尋求世俗的方式來消滅。

自由化是造成結構不確定性最主要的原因。自由化促成戒嚴威權體制解體，但也帶來了結構的不確定性。這種結構不確定性確實為民眾所知覺。根據臺灣社會變遷基本調查在 1999 年所做的調查，民眾普遍對重要的政治經濟乃至社會結構之不確定性都有所感受。對各種結構的不

確定性相關項目竟都有七成，甚至有八、九成都回答同意。有 85% 的民眾認為政府的政策經常變來變去，九成二的民眾認為社會治安惡化，一般人都可能成為犯罪的受害人。有七成四的民眾認為目前的經濟情況不太穩定，也有超過四分之三的人認為社會價值觀不斷改變讓人不知道怎麼做才對（77%）。從調查數據都在 70% 甚至 80% 以上，民眾知覺到結構之不確定性是可以肯定的。雖然我們可以說結構不確定性主要是自由化所造成的，但市場化也是促成經濟不確定性的直接因素，臺灣市場化本身又有本身不健全等根本問題，市場化也會導致其他結構的不確定性。

科技本身快速的變化，特別是資訊科技，有可能帶來更多的不確定性。除了科技經濟成為近年來的主力，是市場的因素外，科技到底會不會及如何促成結構的不確定性，還有待進一步的探討。到目前為止，我們比較確定能掌握的是科技激發了另類知識和技術的出現與流行，間接地對新興宗教的醞成有關係。傳統宗教本身在結構上就有不穩定的因子存在，同時傳統宗教面對急遽變遷的社會也可能因為本身調適的問題而促成結構性的不確定。臺灣社會宗教的組成有相當大的變遷的可能，其中比較穩定的是少數信徒人數較少的宗教，如回教、基督教和天主教等，而人數最多的民間信仰是最不穩定的，信徒改信其他宗教的可能性很大。

表 1-3 民眾對結構不確定性之知覺

	贊成	不贊成
社會價值觀不斷改變，讓人不知道怎麼做才對	77	15
目前經濟情況不太穩定	74	20
政府的政策經常變來變去	85	7
社會治安惡化，一般人都可能成為犯罪的受害人	92	5

資料來源：臺灣社會變遷基本調查第三期第五次調查，1999（N=1922）

個人的不確定感主要受到結構不確定性的影響，自由化、市場化、科技、另類知識與技術、神祕經驗以及家庭也都可能對個人的不確定感

有所影響。自由化一方面固然對結構產生影響，對個人的狀況也有很大的作用。簡單地說個人的自由增加了，選擇多了，相對的不確定的狀況也隨著增加。市場化使得個人所面臨的經濟狀況也變化多端，不只是在投機成分濃厚的股票市場，參與其間的個人所體驗的不確定性極高，因市場化而產生確定性及變動也直接間接影響到個人。科技本身往往並不能處理人們最困擾的問題，如現代醫技還是不能有效診治許多疾病。科技，特別是尖端科技本身也充滿不確定性，到個人要應用時，就會引發不確定感。相對於科技發展出來的另類科技和知識，一方面顯現科技之不足與不確定性，但在另一方面也帶來更多的不確定性。因為這些另類知識和技術本身就不穩定，甚至其效能都不是很確定。神祕經驗本身在意義上就是不確定的意思，不是屢試不爽的。最後，現代家庭是一個相當不穩定的組織，許多人不確定感的主要來源是家庭，最親密的人之間關係出了狀況，對個人穩定的生活產生很大的威脅。

### （三）新興宗教團體與信徒

個人不確定感應該是促成個人接受宗教的主要原因，許多個人有類似的情形就成為新興宗教得以成長的重要基礎。雖然不能說個人不確定感強的就會採取皈依新興宗教，但是往往由於不確定感不是世俗的方法可以幫助消滅的，個人因高度的不確定感而接納新興宗教或其他類似手段的可能性就會增加。

新興宗教團體的領袖都是奇理斯瑪很強的「人」（Cartwright and Kent, 1992），幾乎多是被當作神佛來崇拜。這類的崇拜很可能大大超過以往的和當前的傳統宗教領袖所得到的。這類極有魅力的宗教領袖至少有兩項重要的特徵。第一、信徒相信「師父」有神奇的特殊能力，這種能力神奇到連神奇都不足以形容，因為他已經是神佛。有些信徒在文字上就用「祂」來相稱。第二、這類領袖往往又會一種修行的功法，大約就是氣功或禪坐。他的功法不管是如何得來的，但都是異常神奇但又簡單易學。或許我們或社會上一般所知道的新興宗教領袖已經成功了，那些沒有魅力的已經被淘汰，賸下就是有魅力的。也有可能成功之後，這類宗教領袖才變得有魅力。這一點尚須多做一些比較研究才能釐

清。不過，無論如何，發展較成功的新興宗教大多有很具魅力甚至幾乎是神的領袖，這對新興宗教團體在某個階段後的加速成長有很大的影響。

在長期威權戒嚴的影響下，民眾對威權性的領袖及其領導的方式會有順從式的崇敬。在解嚴之後，尤其是在蔣經國逝世後，不但威權性的強人已不存在，政治自由化和民主化也使得強勢領導不大可能形成，李登輝經過多年的經營，個人有相當強的魅力，甚至大家都熟悉所謂的李登輝情結，然而他也不斷受到多方面的批判。在民間雖然還有世俗的名人，甚至在某些方面，如工商業界，很有勢力，這種勢力也和政治結合，但這些領袖在民間並不見得有威望。具魅力的宗教領袖的出現在這個時空下就有很強的吸引力。甚至重量級的政商領袖也成為宗教領袖的信徒，有時這些宗教領袖更成為政治人物尋求寄託、安慰、乃至要求指點迷津的對象。於是，民眾長期以來順從乃至需求威權的傾向，在解嚴後，就有可能轉而崇敬魅力的宗教領袖。在戒嚴時期，也有具有魅力的宗教領袖，但國家領袖必定駕臨在宗教領袖之上。在解嚴後情況就大不相同，宗教領袖常常超越政治領袖，宗教領袖和國家領袖間的關係也不再像戒嚴時期那樣絕對。同時，國家領袖在民間也開始不是那麼威權那麼受尊重。相對的，更突顯若干魅力十足的宗教領袖受其信徒絕對的尊重乃至崇拜的情形。也就很有可能，長期在威權政治成長下的個體，許多人本來就有很強的威權性格，他們就容易被興起中的有魅力的新宗教領袖所吸引。當然，這並不是說舊的有魅力的宗教領袖在解嚴後就不受尊敬和崇拜。其實有一些在解嚴前就很受尊重的宗教領袖，在解嚴後，尤其是在這幾年也受到信徒乃至民眾很大的尊重。只是我們在這裡強調新興宗教的領袖若具有魅力就比較容易吸收到大量的追隨者。

一個新興宗教的創始者本身的神奇能力經過擴散，不但有眾多弟子也獲得一些超凡的能力，更進而構成宗教整體而又具擴散性的靈驗性。例如許多信徒強調自從皈依或練功後，不但身體健康百病不侵，心靈上更是得益非淺。這種靈驗透過膨脹中的信徒網絡傳布開來。新興宗教在教義上也有兩個特徵，一是玄妙，二是簡單。玄妙來自於這類宗教領袖的特質，即具有神奇的大能。這種玄妙不是普通的，都是直通神佛而大

顯神通，有時也近乎巫術。不論所顯現的多玄妙，新興宗教領袖強調的教義又多很簡易，所說的核心道理很少，讓有心人很容易掌握。對現代人而言，這種玄妙而又簡單的特徵吸引力極大。這些新興宗教就像是宗教的速食店，很適合現代人的口味。至於在組織方面，由於許多新興宗教團體都號稱有數萬乃至數十萬信徒，如何有效地將信徒組織起來顯然是很重要的關鍵。到目前為止，我們還沒有足夠的資料來加以分析討論。

在宗教領袖、靈驗性和組織之間有著緊密的互動關係，其中又以領袖為運作的核心。在宗教領袖個人魅力主導下，靈驗性及組織的動員乃決定了宗教團體是否可有效傳布的可能性。大體而論，發展成功而規模大的新興宗教團體或振興的傳統宗教的團體都有魅力強大的領袖，也有可有效動員和運作的組織，也都有言之鑿鑿的靈驗性。在深入比較各種宗教團體近年來的狀況後，應可進一步釐清究竟是那一個因素比較具關鍵性，釐清不同型態領袖和組織的效能。

傳布的對象究竟接不接受新的宗教，以及為什麼接受或不接受，個人在人格上在不確定感上或其他心理需求和特徵方面應該是具有關鍵性的因子。大體而論，如前面所論述的，主要的乃在於個人的不確定感。由於種種結構不確定性透過對個人的經驗與認知，而釀成了個人的不確定感。其中有些民眾有比較強的需求消滅不確定感，就可能尋求新的宗教。因為如果個人原來就有制度性宗教的信仰，或許可以對消滅不確定感有所作用，但有很多民眾是民間信仰的信徒，甚至是邊緣性的，也有不少無宗教信仰者，他們在面對個人不確定感而需要紓解時，就可能尋求新的宗教。在比例上，很可能尋求新的宗教的要比尋求傳統宗教的要多許多。其間，新的宗教其實一方面有新的面貌也有新的吸引人的靈驗性，但就教義乃至靈驗的內容而言，卻又和民眾已知的宗教特徵有很高的類似性。這也增加了個人皈依新興宗教的可能性。

個人的不確定感和對消滅不確定感的需求，會因個人其他人格和心理條件不同而有所差異。在我們的研究假設中，個人的身心健康、人格因素、家庭生活、科學認知、神祕經驗都對個人不確定感有所影響。同時這些種種因素與個人不確定感結合起來又對個人是否親近新的宗教產

生影響。個人的健康經常是促成個人皈依新的宗教或修習養生功夫的主要而且是顯而易見的因素。通常都是個人健康出了問題，或是得了嚴重的絕症，或是罹患了長期難以治療的慢性疾病，有時也可能是有心因性疾病的症狀。於是個人因這一類的健康問題產生了心理上高度的不確定感，進而增加其親近新宗教來消滅不確定感的動機，同時那些或以有效養生方法或以神異而使信徒信服的宗教就容易為人們所接受。其間，個人的身心健康和對身心健康的認知及因應，可能是受到個人科學認知、神祕經驗、人格因素和家庭生活的影響。個人的科學認知會直接影響個人對身心健康的理解，而個人科學認知，如前所論述，是複雜而矛盾的。人們一方面信賴現代科學，在另一方面又覺得現代科學有問題有所不足，而相信另類科學和知識會有所助益。尤其是當人們非常關心自己的身心健康時。於是不管有病沒病，關切健康的民眾近年來很熱衷於從另類科技與知識來改變自己的生活，進而確保健康乃至治療疾病。

個人人格因素是影響個人皈依新宗教的重要因素。在人格因素上，我們認為促成人們皈依新的宗教的主要因素乃是個人威權性格和空虛的自我。在新的宗教組織當中，具有魅力和神異能力的宗教領袖對個人之所以有吸引力，乃在於個人具有威權性格，這種威權性格是臺灣長期威權戒嚴所塑成，而且絕大部分在戒嚴時期成長的民眾，即三十歲以上者，都或多或少有這種人格特質。當世俗的威權領袖因自由化而消逝，有些人的威權性格就促成了追尋非世俗的有魅力的領袖。在許多新的宗教團體中，信徒對師父的尊崇是極深的，甚至可以說是絕對的。這其間就顯現了極強的威權性格。在新興佛教團體中也是如此，當然傳統佛教本身也很強調對三寶之尊崇。

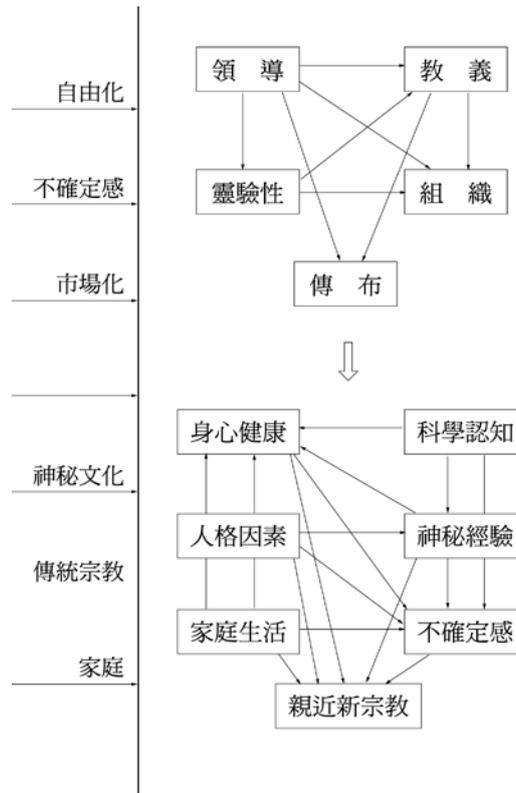
「空」是佛家精義所在，其實許多宗教都在試圖消除個人的空虛。在富裕的社會裡，人們愈來愈感覺到自我的空虛。這種空虛的自我得不到安頓就釀成個人強烈的不確定感。新的宗教，包括新興的佛教，常常就能有效地讓感到自我空虛的民眾獲得安頓。在教義上，有些新的宗教團體和佛教很類似，強調明心見性。在實際作為上，不是強調自我的修行就是積極貢獻公益，其實也都可以看到是在解決自我空虛的問題。透過修行類似在修禪，是在了悟空，透過貢獻公益也可讓自己有充實的自

我。

社會上流行另類科學或另類知識，諸如氣功、禪坐、靜坐、腳底按摩、新的飲食、星座、磁場、頻率等等。之所以流行就是說有許多人，也可以說是有愈來愈多的人會吸取這類知識，更有不少人因實際應用而對身心健康有具體的實效，尤其是在消除個人的不確定感上，有顯著的效果。在新興宗教現象當中，有很大一部分宗教都強調這類知識，甚至是這類知識的創造者和最有力的推廣者。本土的新興宗教強調禪坐氣功

圖 1-2 新興宗教團體與個人

圖有問題，要改!請參考紙本



或其他養生術的有很高比例，在日系新興宗教中也各自強調對身心系統

的新的認知，而源自印度的宗教也多強調靜坐冥想，多直接訴諸於身心的安頓。另就書籍出版而論，有關與傳統的現代科學有別的另類新舊知識的出版品增長速度極快，其中不乏成為暢銷書的，如前世今生、聖經密碼等。若擴大範圍來看，宗教書籍，特別是普及版的佛教書籍，更是帶動風潮。總而言之，在一九九〇年代的臺灣民眾接受及重新接受了與傳統現代科學有矛盾而微妙關係的另類知識乃至另類科學（表 1-4）。值得強調的是，這些另類知識大都和身心健康有密切的關係。人們尋求另類知識乃至信仰的目的主要還是在增進身心健康和消除不確定感。

宗教團體領袖之所以有魅力和強大的吸引力，常常是有異能，有靈驗性。對個人而言，若要成為信徒必然有所感應。於是新興宗教團體的信徒大多感受到對個人心理有極大衝擊的神祕經驗，這種神祕經驗大到連許多獲有博士學位的理工學者都不得不信，甚至進而以自己所專攻的科學領域的知識來支持或解釋這些神祕經驗。這種神祕經驗常常在身心健康有問題更容易出現，例如，最常見的例子就是嚴重的慢性病因信仰新的宗教或修練新的養生功霍然而癒。至於對發光和分身深信不疑，對信徒個人而言，就是極為重要的神祕經驗。這種神祕經驗涉及到非常主觀的認知和認定，多半是非信徒難以理解而學術研究者無法證實其真假的。或許也就是這種特性就更增強了人們的神祕經驗。信徒個人的神祕經驗改變了個人的身心狀況，也有消滅不確定感的作用。

表 1-4 民眾對另類知識的相信程度

	相信	不相信
科學可以證明靈魂的存在	32	42
科學可以證明有些人確實有特異功能	42	35
個人是小磁場，是合乎科學	40	27
目前科學已經證明氣功對人的身體有益	53	23
要維持陰陽平衡和調和，身心才會健康	68	15
個人是小磁場，宇宙是大磁場，人會生病是因為大小磁場沒有協調之故	38	32

資料來源：臺灣社會變遷基本調查第二期第五次調查（N=1922）

## 四、結論

在臺灣的宗教發展自有「政府」以來，尤其是在日據時期和戰後戒嚴時期，一直都受到或多或少的管制乃至壓迫。宗教自由在戒嚴統治時期並未有充分的保障，有若干宗教團體明顯地受到壓迫，政府甚至企圖訂定宗教法來管理宗教團體。在戒嚴末期，黨政機構開始採取比較寬鬆的政策，而有些受壓迫的宗教團體積極爭取甚至激烈抗爭，也成為促成解嚴的一股力量。在解嚴前夕又有動員勘亂時期人民團體法的訂定，大幅放寬宗教團體向政府登記為合法社會團體的條件。於是各類宗教團體紛紛成立，成長甚為快速。

近年來，由於自由化帶動了社會結構急遽的變遷，再加上外在的國際情勢所形成的壓力，特別是來自中國的，使得結構性的不確定性大增。其間，自由化及市場化是促成不確定性的主要因素外，現代科技不能因應民眾適應變遷的需要，因而有另類科技與知識之興起，再加上人們依舊有強烈的傳統神祕主義信仰，乃至家庭不穩定等強化了民眾對結構不確定性的認知與感受。這種不確定性會轉化成個人的不確定感。為了消滅個人不確定感，人們期求宗教和術數的機會就大為增加，因而促成了新興宗教現象的產生。在整個過程中，自由化應該是最核心的結構因素。相對於前期的威權政治，自由化對宗教發展的影響是極為重要的關鍵。

在自由化主導的結構變遷過程當中，新的宗教團體的出現，甚至呈大幅成長的局面，倒也不只是自由化的結果，宗教及信仰者個人應該也是關鍵之所在。宗教領袖，特別是新興宗教的領袖，多具特有的魅力，又能顯現特殊的靈驗性，提出簡單而又有說服力的教義。在信徒人數增加到相當多數量時，組織的設計與運作也對宗教的發展具關鍵性的作用。在領袖、靈驗性、教義和組織的總合的作用下，新興的宗教團體傳布的情況各有不同。在宗教團體運作過程中，對新興宗教而言，尤其是本土性的宗教，具有魅力的宗教領袖乃是最重要的關鍵因素。在自由化的過程中，或整個世俗化的過程中，臺灣社會已經難有魅力的威權性領

袖，對大部分在威權戒嚴時期成長的民眾，大都又有或多或少的威權人格，對有魅力的威權領袖的出現仍有所期待。新興宗教領袖及政治上所謂超人氣或讓廣大民眾產生情結的人物多半也就因自由化乃至世俗化應運而生。

就個人需求而言，身心健康之增進與不確定感之消滅乃是變遷快速的富裕社會中人們所迫切追尋的。新興宗教領袖所以能獲得信徒之尊崇，主要乃在於這些宗教領袖們能有效地滿足信徒這方面的需要。他們多有一種乃至數種功法或心法，多簡單易學而難精，但學了就有功效。若干新興宗教團體發展迅速，多是因信徒獲得身心狀況之改善而有極誠意的報恩的心，再加上團體效應，就成就了若干盛極一時的新宗教現象。在這其中，新興宗教現象之蓬勃現象似乎依舊和民間信仰之強調靈驗的功利主義相當接近。

根據截止目前的研究，作者初步整理出對於臺灣新興宗教的解析。整個計劃正在繼續進行中，在未來兩年多的時間裡，我們將深入探究本文所提架構中每一個命題和假設。從結構層面、宗教團體層面和個人層面，我們都將有更詳實的實地調查研究資料來加以釐清。臺灣乃至整個國際自 1997 年起面臨嚴重的金融和經濟危機，臺灣自 1998 年下半年開始，財經問題日趨嚴重，所帶動的社會變遷在性質和規模上實非同小可，對於宗教發展的影響如何，可能又有新的特殊性，值得儘早加以深入而前瞻性的探討。

## 參考書目

鄭志明

1996 《臺灣當代新興宗教》，臺北：靈鷲山般若文教基金會。

瞿海源

1989 《宗教法之研究》。臺北：內政部（未出版）

1993 〈術數、巫術與宗教行為的變遷與變異〉，《國家科學委員會研究彙刊》，3(2): 125-147。

1996 《臺灣宗教變遷的社會政治分析》。臺北：桂冠

1997 〈術數流行與社會變遷，宗教、靈異、科學與社會研討會論文〉。臺北：中央研究院社會學研究所籌備處。

Anthony, Dick, Richardson, James T., and Thomas Robbins

1978 關於當今「新興宗教」的理論與研究，原刊於 *Sociological Analysis* 三十九卷第二期，收於林本炫譯《宗教與社會變遷》，頁 9-61，臺北：巨流圖書公司。

Bruce, Steve

1996 *Religion in the Modern World*. Oxford: Oxford University Press. Cartwright, Robert H. and Stephen A. Kent.

1992 *Social control in alternative religions: a familial perspective*, *Sociological Analysis*, 53(4): 345-361.

Casanova

1994 *Public Religion of the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.

Johnson, Benton

1992 *On founders and followers: some factors in the development of new religious movements*, *Sociological Analysis*, 53:1-13.

Layton, Lynne

1992 *The self you seek is the self you find: recent works on the empty, satiated, and/or transformed self*, *Psychiatry*, 55:147-159.

Lofland, John

1977 *Doomsday Cult*. New York: Irvington.

Richardson, James T.

1992 *Reflexivity and objectivity in the study of controversial new religions*, *Religion* 21:305-318.

Stark, Rodney and William S. Bainbridge

1985 *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press.

Wallis, Roy

1985 *The social construction of charisma*, In Wallis, Roy and Steve Bruce (eds) *Sociology Theory, Religion, and Collective Action*. Belfast: Queen's University, Pp.129-154.

Warner, R. Stephen

1993 Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States, *American Journal of Sociology*, 98(5):1044-1093.

Wilson, Bryan

1976 *Contemporary transformations of religion*. New York : Oxford University Press.

