

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 當代台灣社會中的宗教浮現：以社會分化過程為焦點所做的初步考察

The Visible Religion: Social Differentiation and Religious Ferment in Modern Taiwan

doi:10.29816/TARQSS.200103.0005

台灣社會研究季刊, (41), 2001

Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies, (41), 2001

作者/Author：丁仁傑(Jen-Chieh Ting)

頁數/Page：205-270

出版日期/Publication Date：2001/03

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29816/TARQSS.200103.0005>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



台灣社會研究季刊
第四十一期 2001年3月
Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies
No. 41, March 2001.

當代台灣社會中的宗教浮現：以社會 分化過程為焦點所做的初步考察*

丁仁傑

The Visible Religion: Social Differentiation
and Religious Ferment in Modern Taiwan

by
Jen-Chieh Ting

關鍵詞：新興宗教、新興宗教運動、台灣宗教、社會分化、世俗化、私人化

Keywords: New Religion, New Religious Movements, Taiwanese Religions, Social Differentiation, Secularization, Privatization.

收稿日期：2000年12月27日；通過日期：2001年1月15日。

Received: Dec. 27, 2000; in revised form: Jan. 15, 2001.

email: jcting@ccvax.sinica.edu.tw

*本文初稿曾在2000年12月間中研院民族所所舉行的一個演講會上發表，特別感謝當時的評論人林本炫教授對本文所提出的批評和建議，以及民族所同仁對本文所提出的各種批評與建議。作者也感謝兩位匿名審查人的細心指正及提供寶貴修改意見。當然，本文的缺失自應由作者負全部責任。



摘要

本文的目的，在對於台灣當代的各種宗教現象提出一整體性的分析架構。運用源自於社會分化概念的分析角度，以宗教制度在社會結構位置上的變遷做為觀照點，本文指出，宗教的由「無形」到「看得見」的這一個變化，是當代台灣社會宗教現象發展的主要基調，這一個變化的過程與近代西方社會宗教制度變遷的過程有所異異。在本文的分析架構中，以三種基本型態來看待今日台灣整體社會宗教團體滋生蔓延的情況：1. 宗法性傳統宗教剩餘，2. 核心性宗教替代，和 3. 邊陲性宗教擴張。而主要在以「邊陲性宗教擴張」這一標記來理解當代台灣各種新興宗教現象的實質內涵，有助於我們對台灣與其它地區像是歐美與日本等地的新興宗教現象間做一基本區別。本文最後對於西方學界中的世俗化與私人化等理論，以及本地學者對於台灣當代新興宗教現象所曾提出過的各種解釋也做了一定程度的檢討與反省。

Abstract

This paper offers a general framework for the study of new religions in modern Taiwan. Based upon the concept of "social differentiation" and the examination of changes in position in social structure, it is pointed out that in terms of the dimension of institutional change, the forms of religion in Taiwan can be characterized as having progressed from the previous "invisible" to the current "visible" form. In this paper, a characterization of the three types of religions in modern Taiwan are explained as: 1. residues of patriarchal religions; 2. substitutes for core religions; and 3. an expansion of peripheral religions. Clearly, it is the latter that has made most religions sharply more visible in modern Taiwan. The characteristics of the new religions in Taiwan are distinct from those in the West and in Japan. Finally, we discuss how the theories of secularization and privatization can or cannot be applied to the present situation in Taiwan today, and why the theories of new religions in modern-day Taiwan, as proposed by other researchers, have failed to provide a satisfactory explanation.



1. 前言：由「無形的宗教」開始談起

本文的目的，在對於台灣當代的各種宗教現象提出一整體性的分析架構。運用源自於社會分化概念的分析角度，以宗教制度在社會結構位置上的變遷做為觀照點，本文指出，宗教的由「無形」到「看得見」的這一個變化，是當代台灣社會宗教現象發展的主要基調，這一個變化的過程與近代西方社會宗教制度變遷的過程有所差異。同時，以「邊陲性宗教擴張」這一標記來理解當代台灣各種新興宗教現象的主要內容，它也有助於我們對台灣與其它地區像是歐美與日本等地的新興宗教現象間做一基本區別。

在許多關鍵方面，現代制度與前現代的文化及生活方式都有著強烈的不連續性 (Giddens 1991:16)。就宗教制度而言，其在整體社會結構上的位置，在近代的歐美社會裏曾經發生了根本性的轉變 (Wilson 1979:1-37)。歐洲在經過路德的宗教改革以後，一統性的宗教秩序瓦解，不同教派的宗教組織開始並存，於是在宗教秩序上產生了由一元到多元並存的結構 (Bruce 1996:9-62)。在這種多元結構中，宗教信仰原所具有的絕對的「可信性」(plausibility) 大大的削弱 (Berger 1967:127-153)。而與此同步發生的，則是發生在歐美現代社會裏的，各領域脫離宗教的控制而開始獨立自主發展的過程。首先是政治領域的獨立，也就是近代國家的出現，接著後續的經濟、教育、法律等等，也都各自出現了獨立的運作範疇。這些過程對於宗教來說，是宗教面臨了在社會上逐漸減少其整體影響力的「世俗化」(secularization) 過程的發生，而對於各個不同的專門領域來說，則代表了歐美在近代歷史中，隨著「理性化」，更精確來說，根據 Weber，這是以追求最大效率為主的「工具理性化」過程的出現 (Weber 1947, 1958)，而所推動了的各部門的分化與自主。

這種社會分化的結果，進一步改變了現代世界中人們生活領域的特質，也就是它產生了完全以工具理性做為內在運作邏輯的「公領

域」,和與此相對而言不具工具理性運作邏輯的剩餘範疇「私領域」的存在。更直接來說,這也就是政治、經濟、法律等屬於公眾生活範疇的「公領域」和個人可以自由支配的家庭、宗教等的「私領域」並存的一種現代生活的二元結構。在這種結構中,個人在表面上擁有完全的宗教自由,但是實際上宗教已經完全被推擠到私人的生活領域裏,而成爲了不具備有任何結構性或制度性影響力的一種邊緣性的社會制度。

這種發生在歐美社會的宗教制度在社會結構位置上的變遷曾引發了學者大量討論。有學者認爲宗教在社會上的影響力已逐漸減弱,有學者則以爲我們應用新的角度來理解現代社會中的宗教制度才能正確估計宗教在現代社會中所扮演的角色。Luckmann (1967)所提出的「無形的宗教」(The invisible religion)的觀念正是屬於後者,他以最廣泛的功能性的定義來認定宗教,而指出在今日的歐美社會裡固然組織性的宗教日漸衰退,但實際上宗教,或者說某種整體性的世界觀,在人們的日常生活世界中並沒有減弱,人們在「私領域」中反而會自主性的結合不同觀念來源來形成自己的世界觀,而也因此宗教並沒有從這個社會中消失,它只是形式上做了某種轉變,也就是由「看得見的」(也就是過去有組織的教會的形式)而變成了「看不見的」了。

由這種「無形的宗教」的觀點出發來理解當代西方世界中的新興宗教現象,Luckmann認爲有形的宗教的瓦解和減弱,可以給予不同宗教團體在市場上公開而自由的競爭的機會,他說(1967):

現代社會結構在功能上的分化的一個重要後果就是,非日常現實再也沒有一個相當普遍的、不言而喻而有約束力的、社會建構的模式了。在西方社會中,典型宗教的經驗建構和模式,因而也就是指示著生活「巨大的」超驗性的那些經驗建構和模式,曾處在基督教教會的獨家監控(聖化、審查)之下。在此期間,在「神聖世界」的「市場」上,出現的絕不僅僅還是傳統基督教的、典型宗教的代表。毋寧說,這些代表必須與起源極其千差萬別的宗

教取向（利用模式重建各種不同的超驗性經驗）展開競爭。各種超驗性的商品市場，是以借助來自世界每一個角落的大眾傳播媒介—書籍、刊物、廣播、電視—科學院和研究院、治療靈魂的診所和四處遊蕩的精神病醫生進行推銷為基礎的。（[覃方明譯 1995]:153-154）

而因為整體性的世界觀的瓦解，宗教團體無法再以 Luckmann 所謂的那種「巨大」超驗性的經驗建構為主要模式，宗教也就愈來愈具有一種個人化的形式，只是以滿足屬於個人性質的超驗性的興趣為主，而這也正是當代世界面臨宗教「私人化」過程以後，宗教最主要的一種形式。

Luckmann 的思考取向對於我們研究台灣當代的各種新興宗教現象雖然是頗具啟發性，但是這種概念架構同樣也帶給了我們解釋上的困難。Luckmann 關於宗教「私人化」的論述其背後主要理論基礎是結構功能論中對於社會分化的討論，他指出，宗教的「私人化」是社會結構在功能上高度分化的結果。在傳統的社會，某些功能具支配性地位，某些功能則轉讓給其它制度或是退居幕後，而在現代工業社會，在理性化的趨勢之下，各個領域則相對的產生自己的規範並被單獨獨立出來（Luckmann 1967 [覃方明譯 1995]:152）。而特別就「宗教制度」上來考慮，傳統的西方社會曾長期處在一統性的教會監控之下，可以說是具有著組織形式的宗教制度佔據著功能上支配性的地位，而當代西方社會文化變遷過程，是一個擺脫統一性宗教制度的束

1. 為了便於討論當代世界宗教的變遷，Luckmann 把「超驗性」的經驗，也就是日常經驗界限以外的經驗，分為三個層次：微小的、中等的、和巨大的，根據他的話來說：「如果在現在經驗中顯示出的未被經驗者原則上完全和現在被經驗者一樣是可經驗的，那麼，我們要說的是日常事物內部的『微小的』超驗性。其次，如果現在事物原則上只是被間接地、從不被直接地經驗，但儘管如此卻被經驗為同一個日常現實的組成部分，那麼，我們要談的是『中等的』超驗性。最後，如果某種東西僅僅被理解為另一個非日常的、從而也是不可經驗的現實的指示，那麼，我們說的是『巨大的』超驗性。」（Luckmann 1967 [覃方明譯 1995]:140）



縛而逐漸在不同功能領域中產生相對自主性的過程，在其中宗教制度在社會結構中所佔據的位置跟著產生了重大改變，而在這裡，由「看得見」到「看不見」這樣的形容詞來描繪宗教，很可以準確的描繪出近代西方社會中宗教制度的一個重大變遷。

但是就台灣社會而言，固然傳統的社會，甚至於是當代的社會，也都還是為某一種宗教性的世界觀（各種流行的風水觀、陰陽五行觀等等）所籠罩著的，但是在這背後，從來沒有一個明顯統一的宗教組織存在著。在華人世界，固然有佛教、道教、和各種民間教團的存在，但是正統宗教性的世界觀，則是混合的散佈在各種世俗性的制度之中的。這一個主流性的宗教，楊慶堃依其形態把它稱之為「混合宗教²」（diffused religion）（Yang 1961:294-300；劉創楚、楊慶堃 1992:65）；牟鍾鑒依其內容而把它稱之為「中國宗法性傳統宗教」（以下簡稱「宗法性傳統宗教」），也就是：「以天神崇拜和祖先崇拜為核心，以社稷、日月、山川等自然崇拜為翼羽，以其他多種鬼神崇拜為補充，形成相對穩固的郊社制度、宗廟制度以及其他祭祀制度，成為中國宗法等級社會禮俗的重要組成部分，是維繫社會秩序和家族體系的精神力量，是慰藉中國人心靈的精神泉源。」（牟鍾鑒 1995:82）

這種正統性的宗教傳統混融在世俗制度之中而不具有獨立形式的現象，我們可以把其看做是「宗教制度」尚未由以血緣性凝聚為主的傳統制度中分化而獨立出來的反映³，而這樣的一個有異於西方社會發展的事實，帶給了我們在思考當代台灣宗教文化社會問題時重大的挑戰。西方所有有關當代宗教變遷的理論，像是「世俗化理論」：宗教組織與宗教性世界觀在現代社會的逐漸削弱；「私人化理論」：宗教組織

2. 雖然在中文界很少人把楊慶堃所提出的概念 diffused religion 翻譯為「混合宗教」，不過此處是依據楊慶堃在自己的中文著作中所使用的譯名，參考劉創楚、楊慶堃（1992:65）。

3. 不過我們也應注意到，中國宗法性家族組織已不是簡單的血緣團體，而是以儒家倫理為原則所建立起來的基本單位（參考金觀濤、劉青峰 1993:31）

退出公眾領域所產生的各種連鎖反應和相關現象；以及西方新興宗教運動的討論：主要在探討傳統宗教組織削弱並且形成宗教市場以後所產生的各種新興宗教現象，這些相關的討論框架都是以組織性的正統宗教制度做為思考的起點，而現在因為這一個起點迥異於台灣社會中的情況，由這個起點所導引出的許多概念，當然也就並不能完全被應用於描述當代台灣社會中的各種相關宗教現象。

然而儘管「私人化」概念無法完全適合於描述台灣當代的宗教與社會變遷，Luckmann 的分析取向，也就是由近代世界中社會結構的分化來考察宗教制度的演變，却是相當值得參考的。事實上，近代社會的社會分化是一個當代東西方社會所普同面對著的一個社會過程，這種社會過程當然會影響到做為社會結構一部份的宗教制度的變遷。更具體來講，所謂的社會分化指的是：社會上不同的制度，開始各自扮演著自身特殊的功能而相互區別開來的歷史過程 (McGuire 1997: 276)。雖然發生的方式不盡相同，這個過程在近代不僅發生在西方，後來也接著發生在東方 (例如參考喬志強 1998:181-229；黃俊傑 1995:233-247)，它可以說是人類現代生活最主要的特徵 (Alexander 1988:49-51)。Alexander 即曾指出 (1990)：「分化的概念比其它任何概念，更能幫助我們來認識到當代生活實際的結構，迫切的危險性和真實的優點。」 (p. 11)

於是雖然源自於西方社會具體發展過程的各種概念像是「世俗化」、「私人化」等等，也都是奠基在對於「分化」概念的討論之上而衍生出來的，但是我們若能回歸到一個較高的分析層次，不把由觀察西方社會分化的過程所得來的概念強加來分析東方社會，重新由東方社會自身的發展過程來理解，「分化」的概念仍不失為分析當代台灣社會宗教制度變遷的一個很好的工具，尤其以社會分化的角度出發，可以幫助我們由一個比較具整體性和具有較長時間性變化的角度來觀察台灣當代的宗教變遷，這是別的分析角度所不容易提供給我們的。以下，我們先對和社會分化有關的概念和理論傳統做一番簡短的回顧。



2. 關於社會分化概念的相關理論遺產

對於社會分化概念的討論雖然可以追溯到遠古，近代社會科學界最早有系統處理分化概念的學者則是 Durkheim (1933 [1893])。在《社會分工論》一書中，他以社會分化的過程為主軸來刻劃社會變遷，指出由機械連帶 (mechanical solidarity) 到有機連帶 (organic solidarity)，是分化過程中兩個主要的發展階段，後者有更高的分工，在其中透過相互依存的關係可以使高度競爭的人群達到一種新的整合狀態。Durkheim 的分析由社會整合的角度來處理分化問題，流露出濃厚的功能論色彩。另一方面來說，Durkheim 對於社會產生分化的原因以及社會分化具體的歷史進程並沒有提供很好的解釋 (參考 Alexander, 1988:49-77)。

社會分化的相關概念後來到了 Parsons 的理論架構中被加以繼續發揮，成爲了結構功能論中一個核心性的概念，我們也可以說社會分化這個概念至此才正式被制度化成爲一個重要的理論性概念。Parsons 強調分化，也就是不同領域間的相互獨立化，是社會演化的必然趨勢，而社會是依據四種主要功能來加以分化的，也就是適應 (A)、目的之獲取 (G)、整合 (I)、和模式之維護 (L)，對應這些功能要件也就產生了社會的基本結構。分化的結果，將可以使體系的適應力提高，如同 Parsons 所說的：「如果每一個新分化出來的單位都比原有單位的適應能力高，那麼分化過程的結果就是一個更進化的社會體系。」(Parsons 1966:22, 轉引自蔡文輝 1982:119)

以分化的程度爲主要著眼點，Parsons 曾系統性的分析整體人類文明演化的過程 (1966、1971)，他區別出來了初民社會、中等社會和高等社會三個發展階段，並把美國看做是社會發展過程中邁向高等社會的典範。由於 Parsons 的理論預設了社會發展的必然方向，有很強的目的論的色彩，同時他也未觀照到不同地區在演化上的特殊性，更沒有注意到在不同領域分化過程中所可能產生的衝突或矛盾 (像是戰

爭)等問題,他的理論在1970s年代以後曾招致了很多批評。更具體來說,這些對於以結構功能論為主要觀點的社會分化理論的批評,大致上圍繞著這幾點(參考 Alexander 1990:6-11):

1. 分化理論預設了特定的社會發展階段,而忽略了不同地區在發展上的差異性;

2. 分化理論忽略了權力與衝突在分化的過程中所扮演的重要角色,事實上在現實世界中,分化的產生,往往和特定精英階層和利害團體有密切關係,而非自然的功能適應的結果;

3. 分化理論預設了分化必然是導致整體社會適應能力的增加,這其中有濃厚的功能論色彩,該理論框架連帶被批評帶有某種保守性;

相應於這些批評,社會分化的分析架構,也不斷有著後續的修正與改進,甚至於到了1980年代,當馬克斯主義與新馬克斯主義的熱潮褪去了之後,Parsons的理論又重新成爲一個重要的理論資源,連帶的社會分化的概念也再度成爲學界討論社會變遷的一個重要焦點(Mouzelis 1995:81-86)。

這其中有兩個重要的後續發展,一個是德國學者Luhmann(1977,1982)的「系統理論」的出現,一個是以美國學者Alexander(1980、1981a、1981b、1998)爲主提出了「新功能論」(neofunctionism)。

和Parsons一樣,Luhmann也關心並致力於一個一般性理論的完成,不過他採取了非常不一樣的分析取向,把結構功能論做了一個翻轉,而自稱自己的理論是功能結構論(funktional-strukturelle Theorie 參考趙沛鐸 1996:119)。也就是基本上他不認爲結構是既定的常數,他尤其批評Parsons的理論過度關注結構,不斷的創造範疇而愈來愈脫離了經驗事實(Turner 1986 [吳曲輝等譯 1995]:131)。相反的,由相當單純的功能分析入手,他認爲所有的社會過程都是爲了減低複雜性而存在的,他也以此爲基礎建構了整個理論體系。

簡單的說,Luhmann否認歐洲社會科學傳統中對一個客觀社會



秩序存在的本體論預設，認為社會分析應拋棄傳統本體論的包袱，其理論上的一個特色是沒有任何先驗性的概念，也就是其中的任何概念都是相互關連和相互詮釋的 (Beyer 1984:xi-xii)，Luhmann 自己清楚的指出這是一個自我指涉的封閉系統 (Luhmann 1986:130, 轉引自趙沛鐸 1996:117-118)。

Luhmann 把系統視作是爲了化約環境的複雜性而存在的基本結構，不同系統以不同方式來化約環境中的複雜性，社會系統是透過溝通來創造和利用意義，使經驗變得有秩序和可經驗。Luhmann 認爲社會各部分的有機組成同樣會循著「變異和選擇的差異」(difference of variation and selection) 來進行對環境的適應 (參考顧忠華 1999:107)，這就導引出了社會分化的問題。對於分化，Luhmann 提供了一個相當獨特的定義：建構系統的策略在系統內部的重複。由於系統是通過建立系統與環境的邊界來建構其選擇性的，因此經由分化在系統內部建立了新的子系統，它也就強化了系統的選擇性 (Beyer 1984:xxvi)。分化因此是一種自身複製的具有反身性的策略 (reflective strategy) (Beyer 1984:xxvi)。Luhmann 認爲分化不只是分解爲較小單位的過程，它還牽連到系統本身的自我再製，也就是系統與環境關係的重行建構 (參考顧忠華 1999:107-108)。

相應於歷史上出現過的社會分化的形式，Luhmann 把社會分化分爲三個類型來加以討論：區隔分化 (segmentary differentiation)、階層分化 (stratified differentiation) 和功能分化 (functional differentiation) (Beyer 1984:xxvii)。特別就當代西方社會來說，是一個功能分化的社會，由於各功能系統都發展出自己獨有的運作邏輯，執行其它系統無法取代的任務，這也是一個無中心的社會。基本上 Luhmann 不相信有任何固定不變的本質或本體存在，分化是每一個系統不斷再生和複製的無止境的自發性過程，透過分化可以幫助系統解決面對外在環境時所碰到的複雜性的問題。而現代社會已經是一個完全沒有中心的社會，整合也並非必要的一件事了⁴。



做為理論性的論述，Luhmann 的分析當然有其參考價值，其著作中呈現了一個功能高度分化世界的基本運作邏輯。不過就華人當代的生活世界而言，我們更注意到，在其因非自發性的社會變遷而引發了宗教制度演變的近代歷史過程裡，它也有著獨特的發展。正如同劉小楓（1996:453-456）所指出的，由於中國傳統社會中宗教在社會上所佔據的位置與其在西方有所不同，所以中國宗教，或甚至是整個現代中國社會的演化進程，也就和西方有所差異（pp. 441-442）。在局部性的分析中，劉小楓則以儒教做為傳統中國社會政教合一體系中的中心宗教結構，探討了這個中心宗教結構在現代化進程中如何遭到摧毀，而接著又如何有取代儒家理念之道統地位的「主義宗教」（包括了三民主義和馬克斯主義的國家政體）的出現。在這裏劉小楓以政治場域做為觀照點，看到了中國社會政教在基本內涵上始終未分化的一面。這樣

4. 就宗教部分而言，在 Luhmann 的理論體系裡，宗教是社會系統中的一個子系統，它是所有含有神聖意義的溝通共同連接而成。在現代社會，由於主導性分化類型的變化，宗教成為眾多功能子系統中的一個，其運作與溝通，不再像在過去的社會裡一般，可以穿越各種分化界限，整合社會和所有的次系統。尤其是宗教結構，例如教會，已經很難聲稱對其他一些領域擁有支配權了。但是，既然宗教曾經為整個社會提供了終極準則，因此，從宗教的觀點來看，其他功能領域的這種獨立性便有可能表現為對宗教的否定（參考 Beyer 1984:xxix）。Luhmann 指出，在功能分化的社會裡，由於難以對整體社會履行其固有的功能，宗教將開始把對外活動的重點逐漸從整體社會層次轉移到其它次系統的層次。然而在依功能分化的系統裡，各功能系統都是自我指涉、自我再製，在自己的前提和條件下來處理外來資訊，因此宗教對其它次系統的服務，只有在不違背其它系統的原則和符合其它系統的意願下才可能進行，這往往也使宗教失去了其宗教的色彩。而在一個功能分化的社會裡，宗教對其它次系統的活動，將僅限於在其它系統中產生而又不能在該系統中獲得解決的一些私人問題，如輔導、心理治療等（Luhmann 1977:57-59, 263-264，參考趙沛鐸 1996:21-22）。Luhmann 指出，以傳統和教條為導向的宗教，缺乏與功能分化社會的結構相容性，無法在現代社會發揮應有功能。而宗教的未來，主要繫於宗教與功能分化社會相容的程度。Luhmann 強調，在功能分化社會裡，宗教系統雖然難以再為整體社會執行其功能，可是這也正使得宗教系統可以免於被政治、經濟或其它次系統所污染，並且它也仍然可以執行其次系統的功能，也就是提供對於現代社會的一種可供做為化約複雜性的特殊工具（Luhmann 1977:232, 238，參考趙沛鐸 1996:22）。Luhmann 的著作裡，描繪出了一個宗教完全不再居於體系上的中心的現代多元中心的世界。

的一個社會發展事實是和 Luhmann 理論中的論述還有著相當的距離性的。

另一個和社會分化理論特別有關的當代學術發展，是以 Alexander (1980、1981a、1981b、1998) 為代表的「新功能論」(Neofunctionism) 的出現。「新功能論」一方面拒斥 Parsons 單線演化的理論內涵和結構功能要件的預設，一方面却也希望能夠保留住社會分化這個概念(參考 Mouzelis 1995:82) 來進行社會分析。如同 Alexander & Colomy 所指出的，「新功能論」嘗試：

修正分化理論的解釋框架，不再採用問題解決式的和社會功能要件式的研究取向，而改採一種更強調群體衝突、權力、和共變關係(contingency)的具有權力或政治性意味的分析模型。(1990a: viii)

對於「新功能論」而言，社會的整合只是多種可能中的一種，社會均衡是一種動態性的狀態，而且它只是一種分析上的用語，而不是個人生活與社會活動的實際狀態。在 Parsons 所曾強調過的不同系統像是社會、文化、與人格系統，其間也可能是會經常產生衝突的(參考 Ritzer 1996:121-127)。

「新功能論」者的觀點曾被廣泛應用在對於實際經驗資料的分析上，其中最具代表性的是 Alexander & Colomy 1990 年合編的文集《分化理論與社會變遷》(differentiation theory and social change)，書中不同作者對於傳統社會分化觀點做了種種改進與檢討，其中尤其有許多導致於歷史實例的分析所產生的更細緻更多面向之分化概念的使用，頗有助於避免傳統社會分化理論所可能產生的種種問題。像是 Smelser (1990:165-186) 在書中所提出的「強硬的分化」(blunted differentiation) 的概念：社會分化有時會經由與社會演化趨勢相反的外力而產生；Champagne (1990:52-87) 所提出的「不平均分化」的概念(uneven differentiation)：一個社會中的不同部門會有不同的專門化與分化程度；Colomy (1990:119-162) 所提出的「雙

重運動」(double-movement)的概念：社會分化的產生往往伴隨支持與反抗力量的出現；Eisenstadt (1990:19-51) 所提出的「制度化推動者」的概念 (institutional entrepreneurs)：制度性分化的出現有可能是一群特定的人爲了和自身相關的特定目的和利益而創造出來的，這許多細緻概念的提出使得社會分化理論避免了一種過度的結構決定論和社會整合觀的詮釋角度，這也顯示了其做爲一種分析工具，可以有著更爲廣闊的適用性。如同 Alexander & Colomy 所述：

早期功能性的研究主要取向在……指陳出可以連結不同專門研究領域爲一個嚴密包裝體系的一個單一的、無所不包的概念架構。而和此相比，「新功能論」者的經驗研究卻是鬆散組織的包裝，架構在一個一般性的邏輯上，並且在不同層次與不同經驗領域中它都具有一些較爲自主性的多樣性和變異性。(1990b:52)

不過「新功能論」以上這種解釋架構上的鬆散却也招致了批評。Mouzelis (1995:86-87) 指出，在 Parsons 的分析架構中另外加入群體衝突、失序、反分化、或是制度的推動者這些概念，雖然豐富了分化理論的內容，但是這些內容與 Parsons 的架構間組合的並不好，尤其 Parsons 所處理的是制度性的問題，而非集體行動的問題，這兩者如何銜接是必須要做進一步釐清的，而不是單純以後者來代替前者就可以補充或修正 Parsons 原有的理論架構，換言之社會分化理論要對 Parsons 的理論做修正，是必須要在更基本的理論層次上來進行的。

然而不管怎麼說，即使不能替代 Parsons 原有的理論架構，「新功能論」對於 Parsons 社會分化理論的修正，對於後續經驗研究或是理論討論上的激發，其影響力是相當巨大的 (Colomy 1990:xxx)，雖然它不足以成爲一個獨立的理論 (Alexander 1985:16)，不過就做爲一種研究取向來看，它的確比傳統的結構功能論有著較大而靈活的適用空間，我們可以把其看做是想要突破 Parsons 直線式的文化決定論，而向其它學派 (交換理論、象徵互動論、衝突論、現象學等等) 的各種觀念加以採借與整合後所形成的一個新的綜合性的理論 (Rit-



zer 1996:126)。

社會分化雖然是傳統社會學中相當核心性的概念，國內有系統的探討並不多。較早是陳寬政（1982）對於歐美社會學界分化概念，以及如何將此概念操作化等的相關議題所作的回顧，他並進一步以男性人口教育組成和女性人口生育年齡函數這兩項指標來討論台灣社會分化的實況，根據其所運用的指標，台灣社會在當時並沒有顯現出明顯的分化。陳寬政之後則有張家銘、馬康莊（1985），以及張家銘（1995）依其與馬康莊前作所做的進一步補充，他們以教育與產業結構變遷做為社會分化的指標，整體化的討論了台灣社會分化的一個歷史發展階段以及未來的發展趨勢。以上這些著作雖然具有啟發性，但是僅以人口特質、教育程度、或產業結構等來做為觀察台灣社會分化趨勢的指標，主要探討的還只是停留在社會階層化與人口變遷的層面，而尚無法在理論與經驗面向上，對於台灣整體社會結構變遷方面的問題提出較有系統性的看法。

前述的理論回顧雖然幫助我們認識到社會分化概念的背後可能會有著不同的基本意涵，不過現階段本文並沒有明顯的理論上的立場。一方面由於對台灣當代社會分化過程相關研究文獻的缺乏，一方面由於本文的研究還只是一個以宗教制度變遷為主的局部性觀察，這些都使我們尚沒有辦法有明確的理論取向的選擇。基本上，社會分化在本文中僅僅被當作一種描述性的概念，而非指導性的概念，也就是預設任何歷史發展的必然方向，這種分析方式比較像是「新功能論」學者的作法。雖然如我們前面所述「新功能論」也曾招致了不少批評，不過就做為一個初步的歷史考察而言，本文所保有的這種源自於「新功能論」所具有的理論上的開放性，是筆者現階段的分析中所不得不採取的一種暫時性的分析策略，這是筆者必須要加以說明的。

那麼到底在台灣的社會中近代的社會分化是如何發生的呢？它具有著什麼樣的分化的型態呢？宗教制度在其中又有著什麼麼樣的演變呢？由於華人社會中宗教制度的形成其根源相當久遠，且發展又有連

續性，爲了促進我們對於台灣當代宗教現象更深入的理解，以下我們有必要重新以較有系統性的回顧來建構宗教制度在華人社會中所佔據的基本結構位置與其歷史變遷方面的問題，也只有有了這一番基本認識以後，我們才有可能再來探討台灣當代宗教制度變遷方面的問題。

3. 宗教制度在傳統華人社會中結構性位置的變遷： 一個簡短的歷史回顧

華人的社會文化，在其來源上有其相當的古老性，在其發展上則有相當的連續性，誠如黃仁宇所述，在中國周朝以後，歷史學家就已經難於區分，究竟某些特色是周朝的還是中國人的（1993:11）。就宗教文化與宗教制度上的變遷亦然，即使是我們要討論當代台灣的新興宗教問題，它也和過去中國長期的歷史演變有著密不可分的關連性。同時，要考察宗教制度在當代台灣社會中結構性位置的改變，我們也有必要先行對於宗教制度在傳統華人社會中所佔據結構性位置的變遷做一個整體性的掌握。因此，以下以社會分化過程做爲一個討論的焦點，我們擬以一個比較長期但是僅止於綱要性的歷史考察，來對於傳統華人社會中的宗教特性先做一番簡短的敘述，下一節則將奠基在本節的基礎上，進一步來討論當代台灣社會宗教制度變遷方面的議題。

1. 夏商周三代與「宗法性傳統宗教」的出現

對原始社會或是相對而言分化程度輕淺的社會而言，親屬結構經常是整個社會運作的骨架，在其中社會內部的分化主要來自於建立在血緣關係或地域基礎上而產生的初步階層化（Parsons 1961:243），而尚未開始有精細的依據功能領域所產生的分化，Parsons 稱此時的狀態爲一種「混合矩陣狀態」（diffuse matrix）。對於中國來說，最粗略來講，雖然中國社會是一個早熟的社會，在很早即有一統性政治體制的雛形產生，不過相對而言，在中國歷史上，我們可以把夏商周三代



看做是一個有著天帝崇拜、祖先崇拜、和鬼神崇拜觀念的以血緣宗法制度為主的一個「混合矩陣狀態」。而其中各朝又有差別，夏朝是宗法奴隸制初建時期，人為宗教尚不發達；商代鬼神崇拜相當盛行；周代則以宗法道德充實了宗教活動的內容（牟鍾鑒 1995:149）。在三代時，宗教的象徵符號系統雖逐漸浮現，但尚沒有獨立而完整的體系，雖然有幾種具有特殊角色的人物（巫、祝、卜、史）的存在（牟鍾鑒 1995:160-162），已顯現出了宗教制度初步分化的痕跡。

整體而言，在夏商周三代，宗教制度尚是混融在血緣與地緣關係之中，不過以血緣宗法為核心的政治領域逐漸浮現，並具有了較高的位階，周公也使天神崇拜具備有了更多的宗法倫理色彩，這奠定了爾後幾千年牟鍾鑒所謂的「中國宗法性傳統宗教」的信仰基礎。

2. 宗教性宇宙觀的獨立與成形

宗教制度的分化與獨立大致上包含了兩個層面，一個是象徵符號系統的層面，一個是組織的層面，這兩者出現的先後不見得有一定的次序（參考 Wach 1944:109-205），而中國在春秋戰國時期，在宗教系統象徵符號的層面首先開始出現了獨立化的趨勢。

在中國早期的「混合矩陣狀態」中，政治、宗教、血緣上的身份往往是合一的，政治上的掌權者往往也代表了一種特殊的宗教身份。而到了春秋戰國時期，王權式微，宗法制度受到衝擊，中央神權為之動搖，同時社會的動亂與不安也造成傳統天帝思想的權威受到懷疑，於是一方面有學術思想上百花齊放、百家爭鳴的分化局面（這最主要的是由於自由而獨立的士人階級的出現），一方面就宗教的象徵符號體系而言它也產生了獨立而系統性的宗教觀——也就是以陰陽五行為主要基礎的宗教觀。

整體來講，在春秋戰國時期，政治、學術、宗教間有著相互脫離而獨立的趨勢。不過這種分化的界限也並不完全，彼此還互有摻雜，像是儒家的天命觀、墨家的尊天事鬼、莊子的天人合一觀等等，都是

尚未完全脫離宗教的學術系統。而陰陽五行的學說則是一套當時流行的思想，已經有了獨立成形的思想體系，但尚未形成獨立的宗教組織。

3. 「宗法性傳統宗教」的建立和佛教、道教的出現

秦漢一統帝國的建立，是一種反分化的趨勢。自漢武帝以後，統一的政體以儒家經學（其核心就是以忠孝為基本信條的綱常名教）來確立統治思想。牟鍾鑒（1995）指出：

兩漢時期繼承了三代的宗法性宗教，並使之制度化、理論化、為封建制度的穩定服務。儒學發展為神學，以便與宗法性宗教相適應。《三禮》將宗教祭祀禮儀系統化，並給予理論的說明。董仲舒建立起儒家神學的哲學體系。《白虎通》使神學經學法典化，標誌著再建封建宗法性宗教工作的正式完成（p. 170）。

這是一個哲學、宗教、政治三者分化後又再度混融的局面，而前述這些制度化、理論化、與法典化的工作，也構成了中國數千年來最大的宗教—「宗法性傳統宗教」的一個基礎。它在最基本的內容上，包含了一個五行演化的法則、禮法規則的制度化（主要根據三禮《周禮》、《儀禮》、《禮記》而成）、儒學的神學化（主要得自於董仲舒的著作）、和正式正當化了宗法統治的法典（也就是《白虎通義》這本書的出現）等等。

帝國制度提供了宇宙與人類之間的連接，雖然帝國內有種種組織上的分化，但各個部門並談不上有著真正的分立與獨立，整體社會係「圍繞著分化、對立、和合作的諸整體間的和諧而組織起來」（Parsons 1977 [章英華譯 1991]:95），宇宙秩序和人類社會秩序「根本上彼此透過形式的相同而協調一致」（Parsons 1977 [章英華譯 1991]:94）。

不過我們也要在此注意到，在這個功能上未能嚴格分化的整體裏，和世界上任何其它的地區一樣，某種階級上的分化仍然是貫穿在其中的。這種階級上的分化在一定的程度上也影響了華人世界中宗教表現型態上的各種差異。正如 Parsons 所曾指出的：「社會結構滲透

文化體系，文化上夠資格的團體，因其乃理想文化模式的化身，掌握著對社會的控制（不存在於任何古代社會），不過這團體無法成為將社會界定為一整體的共同整體（corporate entity），因為它只是由一群同時擁有權勢和政府威權『君子』的組合。但是，在他們與百姓之間劃出一道線來，使得古典中國仍舊為二階級的社會。根據社會結構而言沒有可能將低層團體，特別是農民，包容進具積極價值的社會社區之內。」（Parsons 1977 [章英華譯 1991]:95-96）這種「君子」與農民階層的二元結構，也使得中國宗教後來的發展，依此而有附帶的二元分離的狀態（陳榮捷 1987:181）。這一種依階級結構而產生的分化，並不是宗教體系象徵符號系統的分化與相互區別，不過做為社會階層的反映或是反射，它在某些宗教系統內部却產生了進一步的區隔，這一點我們後面還會回來加以進一步的討論。

同樣的在漢朝，在「宗法性傳統宗教」形成的同時，則有佛教的傳入和道教教團的出現。做為外來宗教，佛教展現了一種做為獨立主體的宗教實體其所可能存在的形式，佛教中專業而出世的僧侶階級，也產生了特有的和世俗對立的宗教型態，這對往後各種宗教體系脫離「混合矩陣」而獨立發展的趨勢有著決定性的影響。不過當然，這種獨立分化的趨勢，也不能不受限於或是依附於外在的環境，包括政府的保護、經濟上的依賴、既有的主流宗教「宗法性傳統宗教」意識型態的左右等等。

道教的具體形成，大致起於東漢時期《太平經》的出現，張角兄弟領導的道教教團可以說是中國第一個有組織的民間教團。它一方面是模仿自佛教⁵，一方面則是下層農民階級在某些層面上有著脫離正統「宗法性傳統宗教」的趨勢，而產生了有組織的分化與對抗，因此它

5. 如同嚴耀中（1991）所述：「在佛教流傳之前，中國沒有成系統的宗教，祭祀與崇拜是作為使宗族群體生存的手段，即使相信鬼神也不等於信奉宗教。因為中國人並沒有把神作為一種『終極關懷』，人們信奉鬼神是新望它對生命有實惠的福佑效應。因此佛教的傳入對道教形成在多方面起了刺激和催化作用。」（p. 103）

起先有著相當濃厚的社會性的功能。不過後來道教在實質上漸漸的有所改變，在傳入了上層階級後，它却常在統治階級的支持下，經常被用來加強統治者政權正當性的基礎（例如參考劉精誠 1993）。

4. 三教的競爭與融合，以及大規模民間教團的出現

佛教和道教在經過了魏晉南北朝的發展以後，逐漸和儒教（也就是「宗法性傳統宗教」和儒學的一個結合體）形成了三方鼎立的狀態⁶。可是由於佛教追求解脫的教義與儒家忠君孝順的倫理觀念間有所衝突；外來佛教與本土宗教道教間、以及本土的道教與儒家間，也有著爭奪思想文化陣地上的衝突，三教間的鬥爭於是成為不可避免的趨勢。

不過在此同時，三教之間却也是異中有同，所以在相互鬥爭的同時，又能夠相互滲透和融合。但是三教融合，並非等量互補來進行著的。從統治者的角度來考慮，他們傾向於以儒為主，以佛道為輔，而較為偏激的政策都沒有能夠持久付之於行動。「儒學的獨尊地位是喪失了，但正宗地位再次得到確認。宗法性宗教的正統地位也在繼續保

6. 雖然傳統上，我們常把儒、釋、道三教看做是中國傳統社會宗教型態上的三大支柱，不過更精確的講法，則可以把它做更詳細的區別，分為所謂的「三教二家」，這是根據牟鍾鑒（1995）的說法，他說：「三教（真正宗教意義上的「教」）是：宗法性傳統宗教、佛教、道教。二家：儒家、道家。宗法性傳統宗教有教（宗教）而無學（哲學），儒家則有學而無教，兩者相對分離而又並行連接袂，共同維持著中國人最正宗的信仰。道教開始時亦有教而無學，只是在吸收並改造了老莊道家以後，才成了有教有學的大型宗教；道家則有學而無教。道教一方面偏離道家天道自然無為的路線而熱衷於祭祀和長生，另一方面又含道家的道論和養生論，其發展後期不斷向道家趨同。故而道教與道家的關係是有分有合、互相糾結，並立而又連袂，共成傳統社會另一大精神支柱。佛教從開始到傳入中國，到充分華化，一向是有教而又有學，自成社會一大精神支柱。可知雖是五家，卻形成三方鼎立的態勢。在三教二家之中，儒家和道家，一個主陽，一個主陰，是中國傳統文化多元結構中主要的兩極，相互對峙又相互補充，在深層起著貫徹始終、制約全局的作用。儒道互補之中，儒家經常佔據著主導地位。這種思想格局從漢魏形成，一直保持到清末。以上三教兩家都是對中國傳統文化發生了全局性影響的思想文化系統。」（pp. 143-144）

持。」(牟鍾鑒 1995:206) 而就社會生活方面,在社會道德風尚裡,儒家倫理已經根深蒂固,忠孝早已成爲人們普遍的價值標準,道教從開始就採用它,佛教雖然在教義上與它並不一致,但從不敢正面反對綱常名教,只能努力增加自己的世俗性,與儒家倫理保持一致,以在中國的土地來站穩腳跟(牟鍾鑒 1995:207)。

到了明清二代,一方面由於政治力量的嵌制,一方面因爲宗法性宗教祭祀活動更爲完備,以及佛教道教其各自所具有的一些內在性的原因,相形之下,佛教和道教教團在外在形式上逐漸呈現衰微⁷。而在這種情況下,其它的民間教派却紛紛興起,奪取了佛道兩教不少地盤(劉精誠 1993:313)。

明清以來各種民間新興教派的產生,大致上是相應於三教融合的趨勢而產生的獨立的宗教形式(嚴耀中 1991:271-273),它們大致上由宋、元時期開始出現⁸,而在明清時代大量出現,多半以三教融合爲主要的教義內容。它們主要流行於下層社會,通常不被政府所承認,甚至常常遭到政府的取締和鎮壓,活動因此常處在秘密或半秘密狀態。雖然有時也可能爲上層某集團所利用,甚至偶爾可以打入宮廷內部,不過都難以持久,最終還是不能成爲官方宗教,而往往成爲下層群眾

-
7. 佛教和道教在明清以來皆逐漸走向衰微的原因相當複雜,應做更深入的討論,此處暫時只就前人的說法做一些歸納,除了最主要共同外部因素政治箝制的影響(例如參考印順 1978; 劉精誠 1993:271-313) 以外,就佛教而言,其它因素尚有: 1. 佛教在其發源地印度的枯竭使得其無法再爲中國佛教注入新的活力; 2. 明末儒釋合一的潮流,使佛教喪失特色,對士大夫階層逐漸失去其吸引力; 3. 類似於前一點的,過渡的世俗化也使其與民間信仰間產生界線上的模糊(牟鍾鑒 張踐 2000:963-966)。這幾點因素都導致佛教理論停滯、宗派流於形式、和僧團的嚴重衰落。就道教衰落的原因而言,除政治因素(清朝政府視道教爲漢人宗教,更不利於其發展)外,其它因素則尚有: 1. 理論工作的衰落以致於喪失了宗教的本質(陳榮捷 1987:188-189); 2. 儒釋道三教日趨融合,道教自身特點日益消退(劉精誠 1993:299) 等等。當然以上這些因素哪些是因? 哪些是果? 哪些只是現象上的呈現? 皆尚有待進一步的探究。
8. 可以說最早是由南宋時期茅子元所創立的白蓮教開始,揭開了佛道以外民間教派發展的序幕(參考馮佐哲、李富華 1994:175-206; Overmeyer 1976 [劉心勇等譯 1993]:92-130)。

社會互助和反抗壓迫的組織形式，或者為各種複雜的社會非官方勢力所利用（牟鍾鑒 1995:242）。

這種三教合一的結果在宗教內容上是一種融合性的表現，不過它在集體生活的型態上，則是一種上下層社會分化後所產生的相應於下層社會心靈與物質需求的特殊文化產物，也就是在三教競爭與融合的環境中，所產生的一種去除了參與上的障礙而特別適應於底層民眾生活形態的一種新的宗教型態。如同 Jordon & Overmyer (1986) 對於明清以來這些歷史上的新興教派所做的描述：

我們可以發現到，不止是對於領導者而言，甚至是對於所有的信徒而言也是一樣，這種原初無上感，這種「嶄新」的感覺，和這種刻意結合過去傳統的心態，它們都是非常重要的。根據我們的研究的發現，信徒們之所以會去相信這樣的東西，是因為他們認為他們正參加著華人文化中最核心性的一些傳統。因為這些傳統〔指佛教道教等獨立性的宗教團體〕在其一般形式中常對信徒有著一些特殊的要求，以致於它們彼此常常互不相容，於是在民間也就產生了一種希望既能拿掉這些特殊要求，又能夠保有其原有的標誌和象徵符號的訴求。為了適應一種廣泛的和更民主式的參與，某種修改是必須的，而這些〔新興〕教派教義中所提到的某種原初無上感和超越一切傳統的宣稱，給這些進一步的修改提供了重要的神聖性的認可。(p. 10)

換句話說，在過去華人的民間社會裡，各種新興教派之所以層出不窮並始終對於民眾具有很大的吸引力，其主要的原因也就是在於在這種新興的教派活動裡，透過一種更「廣泛的和更民主式的參與」，一個信徒「可以同時參與全部的那些在華人文明裡被認為在道德上與宇宙觀上都是最好的東西」(Jordon & Overmyer 1986:10)。正如同 Jordon & Overmeyer 所指出的：「文化雖然會激發人們應該去從事某種行為，但是在此同時，社會結構的存在却有可能使人無法去從事它們。在以上這種情況下，綜攝主義式的教派團體，它提供了一種出

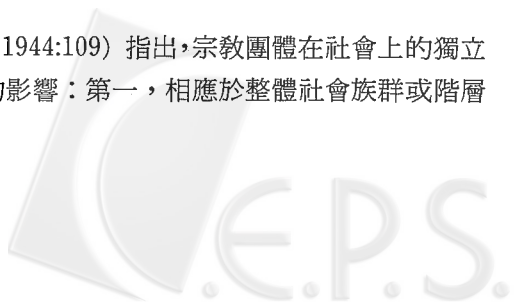
路，經由吸收與結合各種不同的行動，並使其重新在制度上成爲新的，在教義上成爲最原初而根本的。這些教派團體訂定了自己的規則，規定了誰可以來參加，和該進行什麼樣的活動，如此於是產生了一個讓相關活動的進行明顯的具有著正當性的脈絡。這些教派團體的存在，提供了一個社會組織來代表著某種正當性的宣稱，而透過群體的支持和群體行動中所帶來的情感上的滿足，更加強了這個宣稱所帶有的正當性。」(p. 10-11) 由這裡我們理解到明清以來華人社會中不斷出現的各種新興教派，實是在華人既有的文化脈絡裡，民眾自然的發生，並且又以各種不同的方式來賦予其正當性的，對於更直接、更完整、更原初的救贖路徑的追求。

簡言之，明、清以來華人社會所出現的大量的新興教派，大致上是一種儒、釋、道三教思想相融合以後在民間所出現的相應的宗教活動，這一種趨勢是民間有意識的、有自覺性的「綜攝主義」的舉動，它使得一種有別於儒、釋、道，却宣稱還要超越於儒、釋、道的新的宗教傳統，在民間以各種形式而大肆的活躍著。它在宗教系統發展的內在邏輯上是一種必然性的趨勢，它在一般下層民眾的心理上也往往能夠取得極大的迴響，如同一位學者所述的：「如果封建社會的歷史再長一點，民俗宗教和民間宗教完全取代儒釋道三教也並不是不可能的事。」(馬曉宏 1991:124)。

5. 傳統華人社會中宗教在社會結構上所佔據位置的整體性檢討

前面的討論對於傳統華人社會中宗教團體如何自社會中分化獨立的歷史演變做了簡短的回顧，此處建築在前面的基礎上，擬就傳統華人社會中宗教在社會結構上所佔據的位置再做一番較為整體性的說明。

宗教社會學者 Wach (1944:109) 指出，宗教團體在社會上的獨立與分離受到兩個主要因素的影響：第一，相應於整體社會族群或階層



的分化所伴隨而來的宗教團體的分化；第二，個人或集體宗教經驗的加深或擴展而產生的進一步結果。就西方社會而言，早期基督教會的出現，它一出現就一直與世俗社會間有著尖銳的對立與分化，它是一套獨特的宗教經驗與世界觀在世俗世界中被加以制度化的產物 (Parsons 1977 [章英華譯 1991]:146)，Parsons 指出，這一個發生於西方社會而不會發生於其他社會的歷史事實（也就是分化而獨立的宗教組織教會的出現），決定性的影響了西方社會演化的步調 (Parsons 1963:304)。

就中國社會而言，宗教一直很難脫離社會而獨立存在，其最主要的一個宗教體系——「宗法性傳統宗教」，一直與世俗社會交織緊密且互為表裡，此外中國士人則賦予了宗教人文主義的色彩，此並不利於宗教經驗在華人上層社會中的加深與擴展。

更精確的言之，文化發展上相當早熟的，在周公、孔子以來就賦予了宗教人文主義的色彩，淡化了宗教的成分，增強了其中人文的意義，並「把神道歸屬於人道」(牟鍾鑒 1995:110)，不過孔子所提出的「敬鬼神而遠之」的人生態度，同時具有著有神論與無神論的色彩，它自始即有著某種模糊性和內在矛盾 (參考牟鍾鑒 1995:109-111)，導致儒家一方面有著理性主義排斥宗教的人文傳統⁹，一方面却也形成了所謂的「中國宗法性傳統宗教」的重要思想基礎，這一個宗教是自夏商周三代以來即與世俗社會相融相交的，以敬天祭祖為主要內容的中國人最核心性的信仰。

相對於「宗法性傳統宗教」，佛教與道教是中國最重要的分化而獨立性的教團，不過自始自終它們不能截然的分化出來，而一直對根深

9. 這樣的一種人文傳統，已經不是一種宗教性的傳統，不過即使是這樣的一種人文傳統，它也沒有真正的完全分化出來，以做為可資與世俗世界相區別與相對抗的結構，主要原因在於：1. 經由科舉制度，儒家學制為國家提供官僚階層，也構成了世俗社會倫理正當性的主要組成部分；2. 儒家對家族制度的肯定，使其本身就是既存社會秩序的維護者 (參考劉小楓 1996:453-454)。



蒂固的「宗法性傳統宗教」，包括其各種基本的社會倫理觀和無所不浸透的世俗組織，採取一種不得不然的妥協性態度。其中在分化的型態上，佛教和道教雖然有自身的僧院組織，但僅止於鬆散的處於社會的外圍，與主流體制並沒有形成真正的分化與對立的狀態，劉小楓（1996: 441）稱此為「脫社會」的，也就是雖然保持著獨立，但却未能在社會與國家的關係體中構成一種獨立的作用力與張力¹⁰。（p. 441）而明清以來各種新興教派的出現，起先雖然可能只是起自於獨特宗教經驗的延伸與制度化，但它後來逐漸成為社會上下分層分化過程中，反映下層社會精神與物質需求的一種宗教活動¹¹。它的蓬勃發展與專制體制的吏治腐敗、脫離民眾，儒家的道學化、官方化、與形式化，三教融合思潮的激盪，以及佛道二教在歷史發展過程中因種種因素所出現的組織衰微現象等都頗有關係（牟鍾鑑、張踐 2000:848-853；馮佐哲、李富華 1994:211-338）。

民間教派的主要組成分子是下層群眾、農民、手工業者、水手、城市貧民、流民等，大部分是因生活貧困孤立無靠而加入民間宗教，以求得精神上的慰藉和生活上的救濟。民間宗教組織在平時是民眾互相自保的組織形式，在社會動盪時期則常常成為武裝起事的團體，因此一般常為統治者所禁止和鎮壓，活動大部分處在非法和秘密的狀態（參考牟鍾鑑、張踐 2000:865）。整體講起來，它的社會位置一直被侷限在社會上／下二元分化結構中的下層位置，不過就信仰的內容上看，這些民間教團並沒有與其他中國人的基本信仰間有著太大的差異。

10. 劉小楓（1996）指出：「道教的組織化鬆散與清靜之道、神仙修煉之道、符籙禁咒之道同構；佛教之組織的僧伽型態與四諦和八正道的聖化理念相應；寺院組織以出家為基點，因而是脫社會的，在社會與國家的關係組織中未構成一種張力群體。」（p. 441）

11. 例如陳榮捷就直接把中國人的宗教生活分為兩個層次，一個是尋常百姓的層次，一個是知識已開者的層次（1987:181）。

整體來說我們可以這樣講，在傳統中國，一方面大家都潛藏性的共有著一個相同的信仰，杜瑞樂稱其為是「中國人的宗教」：

「中國宗教」(religion chinoise)。從出生那天起，中國人就在近親、鄉親、同業關係編成的社群網中進入他的宗教世界，開始他的信仰及宗教祭祀活動……這種整體性的社群內容構成了中國人之所以是中國人的世界，在此之外的就不是中國人。(杜瑞樂著 1995:146)

而依我們前面所引述的牟鍾鑒的較為具體的稱呼法，則稱它為「中國宗法性傳統宗教」。而華人在這個出生以來就接受「宗法性傳統宗教」之上，還可以做某種進一步的選擇，也就是在佛教、道教、和道家之學中，「既可以在其中擇其一或並修兼信，也可以在一方之內的教與學的兩端上有所偏重。」(牟鍾鑒著 1995:145)這常常不會彼此違背。當然也有人專精於某一個個別的宗教，但這通常只限於那些精通典籍儀式的神職人員(杜瑞樂 1995:143)。總結而論：「一般地說，多數中國人(尤其漢族)信奉敬天祭祖的傳統宗教或儒家思想，少數中國人信奉佛教道教和道家之學，部分漢族和少數民族信仰基督教、伊斯蘭教、以及民間宗教或民族傳統宗教。」(牟鍾鑒 1995:145)

4. 台灣近代的社會分化與宗教制度的演變： 一個類型學上的討論

以混融在世俗生活結構中的「宗法性傳統宗教」為核心性信仰，佛教、道教和民間教派為邊陲性信仰的華人社會的信仰結構，在面臨了中國數千年來的宗法帝國體制瓦解以後產生了基本結構上的變動。這個變動最主要的部分也就是核心信仰—「宗法性傳統宗教」—的崩潰。「辛亥革命推翻了帝制，結束了漫長的家天下時代，社會政治、經濟、文化發生劇烈變動，家族組織也開始走向解體。於是緊密依附於宗法等級社會的宗法性傳統宗教便隨之發生總體性的崩潰，象徵皇權尊嚴的神權坍塌，天壇、地壇、太廟、太社稷以及日、月、先農等祭



祀活動被取消，舊的國家官方禮儀一概廢止。」（牟鍾鑒、張踐 2000: 962）而進一步的，世俗體制包括政治、經濟、法律範疇等等都逐漸為不帶宗教色彩的由西方所引進的各種所謂現代化的體制所填補或替代。

雖然同樣面臨著整體社會結構的改變，不過前述這些變動的發生，在台灣和中國大陸之間其所發生的軌跡有著根本上的不同。以下我們將直接以台灣為討論焦點來處理各種和當代社會分化與宗教制度變遷有關的議題。眾所皆知，1895 年日本佔領台灣以後，台灣與中國大陸之間產生了「歷史的斷裂」（黃俊傑 1995:243-245），如同黃俊傑所述：

相對於中國大陸百年來的動亂與滄桑，最近一百年來的臺灣則與中國大陸走在不同的歷史道路上。自從一八九五年日本佔領臺灣以後，早期武裝抗日運動此起彼落，1920 年代以後也有議會設置請願運動，但是從歷史角度來看，日據時代（1895-1945）是臺灣從傳統社會轉化為近代社會的關鍵時期……當中國大陸在最近一百年背負著沈重的傳統歷史包袱，掙扎於「傳統/現代」的困局之中時，臺灣早已成功地從「傳統」邁入「現代」……而在二十世紀前半葉，臺灣透過日本而吸納的大量的日本文化以及歐洲文化質素，更為臺灣文化注入了多元的文化泉源。（p. 244）。

在這種台灣與大陸歷史分離過程中最為特殊的是，透過日本，台灣開始引進西方式的現代化體制。不過雖然引進了西方式的現代化體制，因為種種因素，台灣却在宗教文化上並沒有發生太大的變動。在日據時代，台灣之宗教，尤其是在其整體文化組成上佔據最為核心的部分——「宗法性傳統宗教」，它却能夠在各種現代化的潮流中一直免於受到太劇烈的衝擊。這其中有兩點主要的原因：

一、17 世紀末葉台灣併入清朝版圖，漢人的信仰型態在此地就已逐漸定型（董芳苑 1996:114），而台灣位處海洋孤島，在過去交通不方便的時代，甚少和外界聯繫，因此民風也較為保守（陳玲蓉 1992:90），



而尤重視傳統信仰的保持。

二、日本據台以後的宗教政策，起先為避免過度刺激台灣民心，仍揭槩信仰自由的口號，對台灣宗教皆採取尊重之態度。而後在統治末期雖厲行寺廟整理工作，但許多根本理念與具體方案，隨著日本戰敗，並未能徹底付諸實施（陳玲蓉 1992:84-97）。

也正由於以上第一點所敘述的這種台灣同胞對於傳統的守舊性，使得其在面對著外來的統治時，仍能刻意珍惜與保存自身的信仰，即使在日本以「國家神道」對台進行同化時，傳統信仰都還不至於被消滅（董芳苑 1996:114）。這些被保留下來的傳統信仰當然有各種成分，不過基於外來統治者刺激下所產生的民族情感的反彈，「宗法性傳統宗教」內容的保存，應該是佔了很重要的一個部分。

1949年國民黨來台以後，出於對中國共產黨宗教政策的對立，表面上，它採取著宗教自由的政策，不過其政權正當性的基本性質却是一種延續傳統儒家正統主義的一種一統性威權體制。國民黨政府形式上以三民主義為國家認同基礎，許多「宗法性傳統宗教」的觀念（忠君、愛國等等）反而得到了延續和提倡¹²，而和這一個一統性正統威權體制有所抵觸的民間教派，則受到相當嚴密的監視和抵制。

不過威權統治並不是極權政體式的完全控制，它仍有某種彈性，控制上有其縫隙。就政治參與層面的擴大而言，一方面面臨本土政治勢力的參與壓力，一方面鑑於資深民意代表凋零所產生的法統危機，1968年以後，各種選舉乃逐漸開放，威權統治結構逐漸轉型。而快速的經濟發展也使台灣民間社團組織蓬勃發展，由1952年2560個合法登記的民間團體至1988年時增加到12605個（龐建國 1993:304）。1980年代以後，台灣社會結構日趨複雜以及民間自主意識抬頭，許多

12. 金觀濤、劉青峰指出三民主義儒家化使得它又成爲一個類似於傳統的倫理中心主義的意識型態，不過它並不強調家庭本位，而是一個強調黨的意志的集體主義思想體系，這導致了儒家化三民主義出現了類似於法西斯主義的傾向（金觀濤、劉青峰 1993:315）。

利益團體的運作，逐漸擺脫國民黨控制走向自主運作的路線。簡略來說，我們可以說和國民黨一統性威權體制所不能完全相容的，是現代化體制（也就是各領域〔經濟、法律、教育、文化等等〕有著獨立運作邏輯的現代分工體制）的運作，在各功能分工基本單位的衝激之下，它會使得威權制度不得不放棄其一元性控制的基本結構。

1987年解除戒嚴，1989年公告的〈人民團體法〉第一章「通則」第七條：「人民團體在同一組織區域內，除法律另有限制外，得組織兩個以上同級同類之團體。但其名稱不得相同。」（引自葉永文 2000: 235）於是除了解嚴以前就已公開存在的 12 個合法宗教以外，各教團從此紛紛以人民團體的名義來登記，正式開始了宗教組織多元化發展的趨勢。

而在當前這種表面上的多元社會中，到底宗教制度在其中佔據著什麼樣的結構性的位置呢？這種位置和其在傳統社會中所佔據的位置間有著什麼根本性的差異呢？這些位置上的改變又怎麼樣的會影響到台灣當代各種新興的宗教現象呢？

首先，在形式上而言，當前的主流社會體制，它是一種自西方引入在表面上不帶有價值與宗教色彩的，以工具理性，也就是某種關於程序性的邏輯做為運作基礎的現代世俗體制，這不再是與「宗法性傳統宗教」融合在一起的宗法帝國體制，也就是在台灣，「宗法性傳統宗教」在形式上已是沒有任何體制上的基礎。但是如同我們前面所提到的，出於台灣歷史發展的特殊背景，「宗法性傳統宗教」的種種觀念與習慣，不僅未曾被徹底的加以打擊或破壞，甚至還曾經被刻意的加以保持和維繫，這使得「宗法性傳統宗教」雖然不再佔據有任何結構性的位置，其却仍然構成了當代台灣宗教文化中相當重要的內涵。

其次，就過去佔據著社會邊陲性位置的佛教、道教和各種民間教派而言，當整個社會結構中最核心性角色改變（也就是由過去的「宗法國家體制」轉換成了今日的世俗理性化體制）的同時，它們固然受到了相當的衝擊（主要在於它們經常被當做是代表著傳統社會中與現



代化相反的一種勢力而遭到了排擠)，但是相對於「宗法性傳統宗教」而言，佛教、道教和各種民間教派，一方面因為其有著獨立性的教團而較能持續性的存在，一方面其在型態上並不代表著傳統社會中的主流，因此所受到的來自現代化體制的直接打擊相對而言也就較小，於是它們依然可以，至少是以邊陲性的位置，繼續的存在於當今的社會之中，這一點在被動的接受現代化體制的台灣社會裡尤其是如此。

甚至於和其在傳統社會中的處境相比，在傳統的社會裡，佛教、道教和各種民間教派，當其在面對著核心性的宗教「宗法性傳統宗教」時，它們都必須對正統宗教的基本觀念（倫理、綱常等等）做出一定的調整和適應。但是在現代社會中，面臨著主流體制的改變，「宗法性傳統宗教」不再佔有社會結構中核心性的地位，佛教、道教和各種民間教派也就免除了對於「宗法性傳統宗教」的必須性的適應，這於是使得它們產生了與「宗法性傳統宗教」的分離與距離逐漸拉大的一個結果。於是對於這些原本是屬於社會結構中邊陲性位置的宗教團體而言，在面臨著現代社會中導因於占據主流位置的現代化世俗體制所產生的宗教真空狀態，和與此同步出現的「宗法性傳統宗教」的萎縮，以及邊陲性宗教團體獨立性增高的事實，它們便產生了一種特別有利於邊陲性宗教團體擴張的條件，或進一步也就產生了所謂「邊陲性宗教擴張」的現象，這是本文中將要特別加以強調的一個當代台灣的新興現象。

簡言之，首先，在現代化的趨勢中，由於主流體制的替換，最直接受到衝擊的是在傳統社會中佔據核心位置的「宗法性傳統宗教」，然而因為台灣的一些特殊歷史因素，「宗法性傳統宗教」的主要內容，以宗教禮俗的型態，大部分仍然被保存了下來，雖然在當代它已經缺少了一種「可信結構¹³」的支持，也沒有辦法再在公共場域中有任何正當

13. 「可信結構」(Plausibility structures) 可以被定義為：在一群共有著相同意義體系的人群內部所存在著的特定的社會過程和互動模式。這個概念顯示的是，一套意義體系，必須在相關社會結構的支持之下才能夠繼續讓人們感覺其是合理可信的。Berger

性。在傳統的社會裡，大部分的華人表面上看起來並沒有明確的宗教信仰，實則上，他們所信仰的正是混融在世俗體制中——沒有正式或明顯的僧侶階層與寺院組織，或者說是借用了世俗社會中的親族階層為宗教執行者——的「宗法性傳統宗教」，而今，隨著主流體制的替換，由帝國宗族體制改換成現代化科層與分工體制，「宗法性傳統宗教」在形式上已經瓦解，成為只有觀念與習慣而沒有社會實體支撐的宗教體系。而大部分的華人在這種過程中，事實上已經不知不覺的成為了完全沒有宗教信仰的人，當然，也有很多人刻意或者是不經意的仍然保留著傳統的習俗與信仰，他們可以說是仍然信仰著華人的「宗法性傳統宗教」，但是因為「宗法性傳統宗教」向來就沒有獨立性的教團，而今又缺少著正式世俗體制上的「可信結構」的支持，大部分仍然保持著這種信仰的人，他們在信仰生活上也就通常是殘缺不全的。

相對於這種傳統社會中核心性宗教的崩解，以及因此而產生的宗教真空狀態（就供給面來說），和人們心理上由有信仰生活到沒有信仰生活的轉變間所產生的新的宗教需求（就需求面來說），在華人傳統社會中原本是處於邊陲性的教團，包括了佛教、道教和各種民間教派，却有了較好的發展條件和機會，一方面它們原本就有獨立性的教團與教義且又僅處於社會邊緣性的位置，在整個社會主流性體制更換的同時它們雖然也受到很大的影響，但長期而言，經過一定的調適，它們仍然可以保持其獨立發展的面貌；一方面新的主流體制是不帶道德與宗教色彩的程序性的理性化體制，與宗教雖有某種內在性的矛盾，但並不會如同傳統社會中「宗法性傳統宗教」般，明顯而強迫的（透過帝國管制與道德綱常的約束等等）要求各種邊陲性宗教做出必須性的改變，這帶給了各種邊陲性教團更自由的發展空間¹⁴。而更主要的是，由外在生態來看，在前述所提到的宗教市場供給面與需求面皆改變的

認為，所有宗教傳統的背後，都需要有特定的信仰者的社群來支持著宗教信仰的可信性，一個完善的「可信結構」，將能夠使接受該套意義系統的人並不會特別感覺到它的存在（Berger 1967:127-153）。



新情境裡，有著獨立性教團的邊陲性教團顯然有了一個更佳的发展機會。

不過我們也要特別注意到的是，對於這些邊陲宗教團體而言，在這種擴張狀態中，其邊陲性的地位雖然開始具有著不同的形式，但是居於整體社會邊陲性地位的這一個基本事實並沒有改變，這是因為它們仍然要面臨著新的主流社會體制，也就是依據工具理性運作邏輯來運作的現代化世俗體制，這一點我們在後面還會對其進行更多討論。

不過此處這種台灣當代所存在的「邊陲性宗教擴張」的現象，因為歷史發展與基本性質的不同，在佛教、道教與其它的民間教派這幾者之間，又存在著一些基本的差異。

最簡略來說，道教教團原本就相當鬆散，同時因為歷史上長期「世俗化」的結果，道教與一般人的俗世生活早就混融的相當緊密，這種種因素使道教教團的獨立性較低，於是使得其在當代台灣社會所存在的「邊陲性宗教擴張」的過程裏不容易有突出表現，甚至因為道教思想與傳統社會中的核心性宗教「宗法性傳統宗教」的過於混融與接近，也會使得「宗法性傳統宗教」在形式上崩潰的同時將連帶使道教的發展受到較大的牽連。

就佛教來說，一方面台灣原有的佛教界在日本「抑道揚佛」政策（余光弘 1997:624）、日本佛教型態、與日本現代化思潮（例如參考王見川、李世偉 1999:69-92）等所帶來的各種影響之下，在日據時期即早有相當蓬勃的發展與獨立性法脈的形成（江燦騰 2001；闕正宗 1999:1-161），另一方面大陸佛教曾經歷民初的內部改革與整合，不論

-
14. 由於現代世俗體制是一種在表面上不帶宗教色彩的在程序上來規範的體制，於是在現代世俗體制裡，邊陲性教團來自於主流體制的壓力，不是直接而外顯的——像是傳統宗法社會中主流社會對於邊陲性教團所要求的對於倫理綱常的必須性的適應與接納，而是來自於導因於主流體制所產生的完全開放的自由宗教市場，所伴隨產生的以效率作為衡量標準，而帶給宗教團體的各種壓力，其主要有三點：一、就內部長期發展而言，宗教精神與工具理性化二者的運用之間所可能會產生的內部緊張性；二、就外部適應而言，在自由市場激烈競爭下所具有的強大的生存壓力。



是僧團的獨立性和教義的系統性都日益增高（例如參考麻天祥 1992: 65-122），而其發展甚至延續到台灣並成爲 1949 年以後控制台灣佛教界的主要力量。整體來講不管怎麼說，相對於其它的邊陲性宗教，佛教的整體性與獨立性都是較高的，當結構上出現了有利於「邊陲性宗教擴張」的條件時它有著相當好的發展機會。

其它的各種民間教派，在過去大致上以三教融合或五教合一做爲教義產生的基礎，並經常以秘密組織的型態來存在，基本上它是下層社會自發性組織的一種混融了宗教與社會功能的結社活動。雖然它在教義上獨立性較弱，但建築在明清以來三教融合趨勢下逐漸浮現出來的神秘性的「道」（例如參考宋光宇 1998:17-91）的基礎上，只要條件允許，它不是沒有繼續獨立發展的條件，而在教團組織上，它一直有著以在家眾爲組成基礎的（宋光宇 1981:586），雖混融在世俗生活中却能有嚴密組織的一種特殊的自主性與獨立性。

當然，當代台灣的各種非佛也非道的新興教團是否可以說就是傳統社會中民間教派的延續，這相當值得做進一步的討論，筆者認爲它在內在精神與活動型態上是這樣的一種延續，這一點本文限於現有資料而無法在此提供充分證據，但却又因論述架構完整性之必要而不得不在此暫時把它當做一個討論上的前提來看待。

更仔細的來說，在傳承上，由於受著政治因素的箝制，在台灣今日活躍著的各種新興教團，除了一貫道以外，大部分是開始於接近解嚴時或是解嚴以後，在組織的延續性上，它們當然不是傳統民間教派的繼續，不過在其基本性質上，我們可以發現到，除了相當程度的吸收了現代社會中與工具理性運用有關的經營管理與媒體運用的各種技巧以外，它在許多面向上呈現著傳統民間教派的基本精神，包括：一、奠基於中國傳統的天人的合一觀、佛教傳入的菩薩觀（Overmeyer 1976 [劉心勇等譯 1993]:193）等等，常有著做爲神的化身般的教派領袖的存在；二、自創通俗化與口語化的經文（Overmeyer 1976 [劉心勇等譯 1993]:204-213；宋光宇 1981:585-586）；第三、儀式漸趨簡化

(宋光宇 1981)；第四、俗眾自組教團 (宋光宇 1981:586) 等等。這幾點在鄭志明 (1998:1-55) 由一系列個案研究中所歸納出來的台灣新興宗教的特點裡 (包括有強烈宗師崇拜情結、採直接領導型態、重視與信徒的直接互動等等)，可以看出其類似性。當然，或許因為經濟條件與政治參與型態的不同，它也有其差異性存在，像是過去民間教派常有的代表著民心求變的一種「末世劫變」觀 (馬曉宏 1991:117-134；喻松青 1994:31-32；嚴耀中 1991:266-273；Overmeyer 1976[劉心勇等譯 1993]:166-181)，在當代台灣各種新興教團裡雖然仍然經常出現，却似乎不再如同其在傳統民間教派裡的世界觀中佔據著如此核心性的重要性。

不過最主要的則是，當代台灣新出現的各種教團，其世界觀雖然是五花八門，但是在其中能夠在民間取得活躍地位的教團裡，幾乎無一不是建築在華人民間社會由明清以來至今已經廣為接受的，所謂的三教或五教背後所共同存在著的一個具有神秘性的「道」¹⁵的基礎上。這使得我們可以把建築在這樣的一種融合性世界觀基礎之上的許多當代台灣的新興教派，看做是傳統邊陲性民間教派保留著其原有的精神與基本組織形式，而在今日的台灣社會中所發生的一種邊陲性宗教擴張的現象。

對於這些有著傳統民間教派性質的宗教團體而言，在「邊陲性宗教擴張」的結構性條件出現時，它有著向上層社會擴張和向核心宗教地位擴張的態勢，這自然也就會產生了來自社會上其它部門的反彈。

對於民間教派向上層社會的擴張，其反彈或是抗拒並不是來自於各種新興的上層階級¹⁶ (因為這些新興上層階級主要所接受的是現代

15. 參考宋光宇 (1998:17-91) 對於這個「道」的歷史源流與內在邏輯所做的系統性的說明。

16. 這也就是為什麼許多受過現代高級教育的人仍然有可能會參加當代各種所謂的新興宗教的基本原因，因為即使這些人所受教育的內容，與新興宗教教團教義的內容之間有著某種差距性或矛盾性，不過以結構上的基礎而論，不同於在傳統華人社會中存在

社會中的主流意識型態，也就是工具裡性的邏輯，而其中並沒有直接貶低民間教派的實質內涵)，而是來自於帶有類似於傳統社會上層階級思想的人，這種思想在今日來說，也就是附著於原來上層士人階層之上的和判別上層身份地位有關的儒家正統意識型態，它因為上層士人階級的崩潰而成爲零散混融的型態，並廣佈在當今的社會當中。

而就第二點，對於向核心宗教地位擴張態勢的抗拒和反彈這一部份來說，一方面同樣來自於前面所述的那種正統意識型態，也就是原居於核心宗教地位的「宗法性傳統宗教」，在崩潰後不再依附於任何組織而散佈在民間的各種正統性宗教觀念；一方面則來自於在新的「邊陲性宗教擴張」的情勢演變中逐漸有取代核心性宗教位置的各種宗教團體，在台灣，主要也就是各種新興的大型佛教團體。

接下來我們要敘述的則是當代台灣宗教發展趨勢中的另一種形式——「核心性宗教替代」。首先我們注意到，既然以「宗法性傳統宗教」爲觀念上的基礎的世俗體制已更換爲以不帶宗教色彩的工具理性爲運作邏輯的現代化世俗體制，於是即使是在台灣這樣一個重視親族與網絡的社會裡，「宗法性傳統宗教」在當代台灣，它到底也只能是沒有體制支持的散佈在民間社會的各種觀念上的殘餘，爲了便於我們後面的討論，我們可以稱此爲「宗法性傳統宗教剩餘」。而相對於這種由傳統到現代的宗教在結構上核心位置的失落，以及「宗法性傳統宗教」中的各種觀念仍然在社會上有其實質影響力的情況，結構上於是有可能會有各種新起的教團嘗試以「核心性宗教替代」的角色來出現在目前的台灣社會中。在這其中，一個教團可以是一開始即以「宗法性傳統宗教」中的各種概念做爲教義上的基礎，試圖重新建立宗教在社會結構中的核心地位，一個教團也可以是在發展到一個相當大的規模以後才開始有「核心性宗教替代」的傾向，以結構上核心性的位置自居

於所謂的上層世人階層與下層民間教派間所存在的矛盾，現代社會中的上層階級與各種新興宗教團體之間，是並不存在著這種結構處境或結構所佔位置上的根本矛盾性的。



(雖然在實際上那已經是不可能的了)，試圖發揮更大的社會影響力，甚至於來和主流的世俗體制做競爭。當然在此同時，一個教團在規模擴張以後也可以仍然自居於「邊陲性宗教團體」的結構性位置而不朝向「核心性宗教替代」的位置來發展。

我們要特別注意到的是，這種有著「核心性宗教替代」的傾向而產生的新興教團，它畢竟已經和傳統的混合性的「宗法性傳統宗教」間已經有著很大的差異，而其最主要的差異就是它是以一種獨立性的教團這種面貌來出現的。由於沒有辦法再混合在當前新的主流世俗體制中，「宗法性傳統宗教」中的各種觀念若要能夠持續性的被確認與被聚合，它必須被獨立出來以制度性宗教的方式來存在，並成為社會大眾自由選擇宗教時的一種可能性。於是即使「核心性宗教替代」的出現是以替代已經失落其核心地位的核心性宗教為目的的，然而它的不得不朝往獨立性形式的發展，正表示了它在結構位置上對於其它部門或是其它宗教團體間，是既不具有更高位階的指導性，也無法自由的滲透到其中了，它成為了在社會結構位階上與其它宗教或社會團體間具有平行性與同等性位階的志願性社會組成。可是另一方面矛盾的是，既然要居於核心性的地位，它在內在性質上也就必然是有著中心性的自我認定（認為自己的教團是社會上最具有正統性的教團）與滲透性的傳播傾向（認為社會上每一個人都應該對其教義或道德訴求加以接受）的，因此這種在現代社會中以「核心性宗教替代」的立足點來存在的宗教團體，它本身就具有著一種內在的矛盾性與弔詭性。

整體看來，從根本的結構性位置而論，在當代台灣社會當中，已經沒有任何宗教可以佔據核心性的位置，儘管仍然滲透著華人社會中濃厚的和親族網絡有關的各種元素，然而目前的主流體制，它畢竟已經是一個引進於西方的純以工具理性做為內部運作邏輯的現代化世俗體制。在表面上看來，這種體制只是一種不帶價值色彩的程序性的體制，不過事實上每一個宗教團體為了要在這樣一個工具理性化的世界裡生存，具體來說也就是要和和其它宗教團體以及其它世俗性團體做必

須性的競爭，它就必須在某種程度上適應於這種工具理性化的運作邏輯，那也就是以效率來衡量一切的邏輯，這主要包括著採用規畫良好的宣傳管道、合乎效率的管理與分工、教義走向系統化、有效的傳教、良好的維繫信徒的方法等等 (Wilson 1992:211-217)。不過，工具理性的運用和宗教理念的理想性和純淨性之間是有著不可化解的內在矛盾的 (Wilson 1992:235-259)，於是宗教團體的這種對於當代主流社會不得不採取的適應，一方面必然會導致其在組織發展過程中產生種種內在的緊張性¹⁷，一方面也會使得它在採取這種工具理性式的運作邏輯時經常會遭受來自外界的，建築在傳統社會中認為宗教有其必要純淨性與更高道德準則的看法¹⁸而產生的種種嚴厲的批判和置議。

17. 雖然我們注意到，就其行動的內在邏輯看起來，宗教團體的核心宗旨和理性化的計算和管理之間一直存在著一種本質性的衝突和矛盾，不過對於承襲自華人社會文化傳統中的宗教團體而言，其間的衝突卻可以在表面上予以沖淡或至少是沒有表現得極為明顯。這最主要的原因建築在：和西方以二元對立為基礎的一種世界觀相比較，華人世界中的宗教團體其神聖與世俗間的區隔往往不是那麼的截然對立。這一方面的議題討論起來相當複雜，不過我們至少要在此強調兩點，第一、中國自天台宗以來就有著強調萬物一體，衆生與佛共一法身的基本理念 (Overmeyer 1976 [劉心勇等譯 1993]: 71)，神聖世界與世俗世界之間並沒有根本的界限，這種想法對於中國後來各種教派的影響極大；第二，在過去以「混合宗教」為主要的宗教型態的中國社會中，各種宗教觀念本就融合在各種世俗性的制度之中，聖俗間的界限也向來是比較模糊的 (陳杏枝 1999:195)。即使在當代在社會分化的過程裡，各種宗教觀念逐漸由世俗制度中單獨被抽離出來，並重新匯集起來成為各個獨立性宗教團體背後所根據的世界觀的基礎，它在神聖性的性質上，卻仍然是經常帶著延續自傳統 (混合宗教) 中所帶有的某種聖俗不分的含混性和融合性的，像是既強調宗教終極救贖的重要，卻又同時強調世俗倫常 (例如孝順父母) 和世俗社會活動 (行善積德) 的重要等等。基於以上這些原因，於是整體看起來我們發現到，在當代的台灣社會不論是佛教團體也好，各種新興教派也好，它們在引進各種理性化管理的技術來做組織的經營時，是在某種程度上減輕一些在內部所可能產生的矛盾性和緊張性的，它們甚至於往往還可以找到其教義中既有的某些觀念，來正當化其依循工具理性運作邏輯來進行組織管理的正當性。不過事實上，長期看來，在本質上而言，這種工具理性的運用和宗教理念的理想性之間的內在緊張性，固然可以減輕，但它是在根本上所無法化解的 (也參考丁仁傑 1999:496-502)。

18. 但是批評者這種認為宗教應保有某種道德性與純粹性的看法，其所根據的理由，往往又不是從宗教團體本身應有其獨立發展範疇的這種邏輯來加以思考的，而往往卻通常

5. 台灣當代宗教發展的現況：進一步實例的說明

前一節的內容，主要是根據華人宗教文化的背景加以延伸而產生出來的最簡略的推論。由於其中所討論的議題多是正在發生中的社會文化現象，因此許多歷史細節目前尚很難蒐集到足夠的資料來加以論述。同時，前述的討論，基本上是站在一種「理想類型」的分析角度，它不見得能夠找到完全相應的歷史案例來一一符應於其中所討論到的各種當代宗教團體發展的類型。不過此處爲了加深我們對於台灣當代宗教發展現況的了解，我們底下還是嘗試以更爲具體的實例來做一些補充性的說明。

首先，以一個較爲一般性的架構來思考，我們注意到，其實在任何時代或任何地點，只要是舊有的宗教無法跟上時代或是無法充分滿足信眾的要求時，就有可能會有新的宗教團體產生 (Wilson 1982: 124)，因此對於新興宗教議題的討論，可以是相當廣泛而沒有時空界限的。不過一般而言，當代世界各地所出現的各種新興宗教現象，其與過去歷史上所曾存在過的一些新興宗教現象間却是有著本質性的差異，這種差異來自於：當代世界新興宗教現象的產生或發展型態，基本上已經和所謂的現代化——主要包括了理性和社會分化等這兩個相關的歷史進程間有了密不可分的關係。不過在此同時，當然，新興宗教現象在不同地區的起源與發展，却又是各有特色而與其相關的文化脈絡與歷史背景間有著密不可分的關係。

是由過去佔據著核心位置的「宗法性傳統宗教」的角度來加以思考，也就是認爲：1、所有的宗教團體都不能忽視「宗法性傳統社會」所要求的最基本的倫理道德規範；2、所有的宗教團體都不能因其自身的運作邏輯而干涉或侵犯「宗法性傳統社會」中的基本運作，其最被主流社會所讚許的選擇也就是自外於主流社會而不參與主流社會中的社會活動（例如明清以來佛教團體的發展即是如此，參考印順 1978）。換句話說，這種批評往往也不是真正的要求這些宗教團體應保有其純粹性，而是希望透過把其「隔離化」或是「宗法化」，而使其不威脅到主流社會體制的發展。



以歐美而論，理性化的社會趨勢起源於社會內部¹⁹，新興宗教的發生和社會分化後產生的宗教私人化與整體社會多元化的趨勢間有密切相關 (Wilson 1982:147)。而 1960 年代以後在歐美社會中產生的各種新興宗教團體，不少來自於東方世界，這些團體在基督教社會中有明顯的異端傾向，吸引的人不少是受現代化與世俗化趨勢影響較深的白人中產階級之年輕子女，這可以說是代表了一種社會主流中堅份子下一代自發性的反傳統與反主流文化的社會趨勢，整體而論，歐美的各種新興宗教運動團體雖然數量眾多種類分歧²⁰，不過新興宗教運動最早開始啟動的主要潮流，與其社會中的主要傳統信仰基督教間一直有著很大的斷裂性與衝突性。

對於日本和台灣這兩個社會來說，在其非自發性的由外來文明所啟動的現代化發展過程中，宗教並沒有扮演著一個反傳統的角色，然而在現代化的潮流中，這兩個地區在當代却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對於日本和台灣而言都還只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，新興宗教團體的組成成員，在社會上新興宗教運動開端的初期發展歷史中，一般而言沒有反文化與年輕化的跡象²¹ (例如參考 Yinger 1982 [高丙中、張林譯 1995] : 323 對於日本「新宗教」的討論)。

不過新興宗教現象的發生在日本和台灣間又有著很大的區別。在日本，在 1945 年以前長期的歷史裡，宗教不但是以國教 (佛教或是神道教) 的面貌存在著，以江戶時期的「寺壇制度」為核心 (例如參考

19. 甚至於根據 Berger 的講法，西方理性化歷史過程的原動力最早是出現於基督教當中 (Berger 1967:105-125)

20. 例如參考 Wallis (1984:9-34) 所提出的很有名的關於歐美新興宗教團體分類的三分法類型學。

21. 不過這一點在 1970 年代以後日本興起的另一股新興宗教的趨勢，所謂的「新新宗教」(“New” new religion) 中，則逐漸有了轉變 (例如參考 Clarke & Somers 1994 ; Inoue Nobutaka [井上順孝] 1991 ; Shimazono [島菌進] 1995)。



楊曾文 1996:35)，它更是人民世俗生活中長期有著制度性影響力的一種常設制度，這一點使得在中央政治與宗教威權瓦解之下的日本，在其時代趨勢中相應而產生的本土性新興宗教現象，我們可以把其當做是一種原有中央性宗教權威的一種變形與延續，雖然這種權威已經被現代化的主流體制所推擠，但它仍然在制度上與結構上有其重要性 (Wilson 1982:147)²²，這一點與台灣當代新興宗教的主體原在傳統社會上所佔據的邊陲性位置而言則有著相當差異²³。

概略來說，根據上面的說明我們發現，和歐美與日本的新興宗教現象相比：

1. 和歐美相比，台灣與日本的新興宗教現象都是本土性宗教活動的延伸，其延續性大於斷裂性。

2. 雖然台灣和日本在新興宗教現象上有前述的相似性，不過和日本相比，做為本土性宗教延伸的新興宗教現象，在日本它是有其制度與結構上的重要性的，在台灣則它仍然只是邊陲性和局部性的，這是因為華人社會中組織性的教團向來只有邊陲性的地位，以此做為基礎的新興宗教活動，雖然可以使其邊陲性的地位獲得擴張，但並不能根本的改變其結構上的位置。

22. 換言之，許多新興宗教教團仍然是以類似於傳統「寺壇制度」中教團與信徒間的關係模式（有所謂的本山〔總部〕、支部、教區的層層節制，以及深入信徒私人與公共生活的無所不包的組織活動的特點）為主要的互動模式（例如參考楊曾文 1996:253-255）。

23. 除此之外，雖然細節無法在此討論，不過我們要附帶一提的是近期才出現的另一個日本和台灣新興宗教發展上的歧異點——日本獨特的「新新宗教」的出現。基本上來說，雖然都是被動的採取了現代化，但是日本的現代化發展，比台灣社會來得要更為主動和徹底（參考岡野正純 1999:215-216），其社會在 1970 年代後期開始，產生了目前學者還正在觀察中的，因為高度現代化發展而產生的一股較為激進的新興宗教運動潮流，也就是所謂的「新新宗教」（麻原彰晃所領導的真理教即為一例），它的出現和經濟高度發展與個人意識高漲等因素關係密切，其信徒年紀多較為年輕且有高度個人主義與理想主義傾向 (Clarke & Somers 1994; Inoue Nobutaka [井上順孝] 1991; Shimazono [島箇進] 1995)，這種強烈個人主義與理想主義傾向的新興教團台灣目前尚不多見。

對於傳統台灣人民來說，一般人最主要的宗教意識，來自於混合性的宗教—「宗法性傳統宗教」，在傳統社會裡，這個宗教是以某種一元性的世俗體制，做為其「可信結構」的基礎。隨著現代化體制的引入，以及和此相關的經濟發展與全民教育的歷史發展，台灣的一元化體制開始瓦解，在形式上具有多元化型態的社會開始出現。

若觀察解嚴前後台灣發展最快的幾個宗教團體，以純正佛教團體的面貌來出現的有慈濟功德會、佛光山、法鼓山、中台禪寺、和靈鷲山等道場。而也有一些以佛教面貌出現的團體，但實則它只是以三教融合為基礎的傳統民間教派的延續，這些團體像是妙天的印心禪學會、盧勝彥的真佛宗、佛乘宗等等；而另有一些新興教團雖不以傳統的宗教面貌來呈現，其修行方法却不脫禪定、氣功、觀想等等傳統的形式，基本上它們也是傳統民間教派的一個現代延續，這些包括了宋七力的顯像協會、清海的清海無上師世界會等等。其中較為特殊的是清海無上師世界會，它雖然是一個外來宗教，但却完全隱藏其歷史淵源而轉化成以本土性宗教，或至少是非外來性宗教的面貌來出現²⁴（參考丁仁傑 2000）。

就目前最大的佛教團體慈濟功德會來說，它以中年婦女——也就是傳統家庭倫理道德被現代化社會破壞以後最直接受到威脅的人——

24. 本文並沒有處理解嚴前後或是解嚴以後以外來宗教的面貌在台灣所出現的各種團體，像是「奧修靜心會」(Rajneeshism)、「山達基」(Scientology)、「國際奎師那意識協會」(ISKCON)、「超覺靜坐」(Transcendental Meditation)、以及歐美傳佈而來的各種流行的「新時代」(New Age) 思潮等等，最主要的是因為這些團體或思潮在台灣多半還是以書籍出版或短期訓練課程的方式來傳佈其觀念，而尚未明顯的以有組織性教團的面貌來存在。這些思潮在台灣當然有其「在地化」的過程，而成為了當代台灣中與其它傳統修行方式（像是氣功、禪修等等）並行的流行宗教文化中重要的一部份，不過就這些團體的參與者通常是社會上富裕的中上階級或專業階層來看，一般發現這一個階層的表現型態，在不同地區間一直有著一定程度的類似性，因此它的某種西方式的型態或是說世界性的型態可能是較為顯著的（參考 Heelas 1996:121）。這些團體或思潮在台灣實質影響力與社會意涵還有待進一步的探討與評估，目前國內這一方面的研究文獻還付之闕如。另外基督教、天主教和伊斯蘭教等團體，在我們的解釋框架裡它們所扮演的角色比較邊緣性，本文暫時不予處理。

為主要組成份子，它有著濃厚的如我們前述所討論到的所謂「核心性宗教替代」的色彩，也就是其：一方面面對著既有核心性宗教的萎縮所產生的真空狀態，它試圖取代這種核心性的權威；一方面它想要用倫理道德的提倡來重建社會秩序，這也是嘗試延續「宗法性傳統宗教」做為核心性的宗教時所執行的主要功能。不過在此同時，我們却也注意到，慈濟依然有著「邊陲性宗教擴張」的立足點，以佛教團體自居，慈濟一開始並不是主流社會構成的一份子，在核心性宗教真空的情況下，它獲得了擴張的條件，不過它自始至終却又自我限定在政治以外的社會文化上的角色扮演，這又是和真正的核心性宗教間有所差異。整體講起來，慈濟教團在發展的形式上一直帶著核心性宗教與邊陲性宗教的雙重特性。

其它的幾個規模較大的佛教團體，像是佛光山、法鼓山、中台禪寺、和靈鷲山等等，大致上都可以被看做是「邊陲性宗教擴張」趨勢在佛教團體上所表現出來的型態。佛教團體在減輕了「宗法性傳統宗教」以及其相關世俗宗法體制直接帶來的箝制以後，它們開始有著更為獨立性的發展，而做為傳統社會中長久以來就存在著的佛教，它們也沒有太大正當性取得方面的問題。而佛光山、法鼓山、中台禪寺等道場，由於規模逐漸增大且又沒有正當性取得的困難，在既有核心性宗教瓦解的情況下，它們將愈來愈有「核心性宗教替代」的發展態勢，一方面刻意的以某種道德性的訴求做媒介來滲透到社會的各個階層，一方面也會逐漸擺脫其邊陲性的色彩而與主流社會間的關係更為密切。

佛教團體發展的獨立性增高，在發展邏輯上，大致可以表現在幾個方面：內部教義系統化的傾向更濃；修行方法專門化的程度更高；以及對於信眾的佔有性更高，也就是對信徒愈來愈有專一性參與（exclusively）的潛在要求，教團的參與在形式上雖然仍然是自由而富有彈性的（因為多元社會基本社會規範的存在，使得任何團體都必須要有著某種開放性），但是在教團獨立性增高的同時，它却也同時是

排他性大的，有遏止信眾自由流動的內在發展趨勢；而基於佛教自身獨立性的要求，教團內部也有可能產生一種反三教合一和反與他教融合的趨勢出現。

另一股「邊陲性宗教擴張」的趨勢，主要來自民間各種自發性的新興教派，它可以說和台灣當今所謂的「新興宗教現象」，像是妙天的印心禪學會、盧勝彥的真佛宗、宋七力的顯像協會、清海的清海無上師世界會等等最為直接相關。

談到民間教派，首先我們注意到，在戒嚴時期一統性威權體制控制下，民間教派難以蓬勃發展，而一貫道卻可以發展成一個大型的民間教團，這在歷史上是一個相當特殊的現象。關於一貫道在台灣盛行的原因，學者曾多所爭論²⁵，但有幾點因素却是常為大家所忽略的：第一、一貫道的發展並不是由台灣才開始的，它近代的成功和其在 1937 年到 1945 年間於日本占領中國地區的取得合法地位而可以傾全力來擴充和發展的歷史很有關係（牟鍾鑑、張踐 2000:1133；李世瑜 1975:32-130），而也因此 1945 年以後，一貫道才有可能有大批已經具備有獨立傳教能力的人士可以來台宣教，這樣的一種先決條件是過去在歷史上從未取得過公開而合法地位的民間教派所不曾擁有過的；第二、國民黨威權政府對於一貫道雖然是採取嚴格取締的態勢，但和過去中央集權的帝國管制相比，相對而言這種管制仍然是一種較緩和的壓迫，而不至於完全斷絕了一貫道在地方性脈絡裡的發展空間；第三、一貫道雖有其秘密性，但其教義却相當儒家化，重視傳統的倫理綱常，因此在實質內容上不至於與當時主流價值有太大的直接衝突。

25. 宋光宇曾指出這和其接收了齋教在台灣宗教社會結構上的地位有關（1983:23），而當其在台的初創階段（1946-1963），一貫道信徒強烈的傳教動機、鮮明的末法救世理論，和簡化的儀式，則更直接的促成了它迅速的發展（1995:201-202）。最近他則強調地方上嚮往中國傳統文化人士的推動和婦女職業連帶關係的媒介，才使得一貫道在嚴格的管制中還能蓬勃的發展（2000）。王見川（1996:192-193；1999:116）則以史料來批駁宋光宇早期的說法，認為一貫道不少大廟都是由鸞堂轉變而來，而與齋教無太大的關係。

基本上筆者認為一貫道在台灣的興盛，是當台灣本土的民間教派活動產生了歷史的斷層，而一個「外來的本土民間教派」，在有著旺盛傳教動機和完整傳教組織的既有條件下，而佔據了台灣民間教派市場的一個相當特殊的發展案例。不過解嚴以後一貫道雖繼續有其發展空間，在宗教市場開放以後，它不再擁有做為民間獨大的民間教派的優勢²⁶，其活力與時代適應性都必須面臨更多來自其它新興宗教團體的競爭。

至於解嚴前後隨威權體制鬆動而開始出現的各個新興教派，雖然各自有著新的教團名稱和新的教主，但在教義上和過去的民間教派一樣，主要是融合既有的三教或五教中的教義而成。它們是民間過去受壓抑的結社活動，在免除了宗法體制與宗法思想的箝制後，新興的獨立發展的宗教運動。在傳統社會士農工商階級結構改變以後，它的訴求於是不再只限於下層社會，於是它的秘密性減低，而公開性增加，訴求的階層更為廣佈。而它的簡單與迅捷的救贖手段的提供²⁷，原本是為滿足下層社會的需要而產生的，今日却剛好可以成為符合民主參與潮流的一個內在特質，這相當有利於其發展。

不過對於這些新興教團而言，也有不利於它發展的因素存在，首先，就其內在所具有的基本性質來看，雖然建築在關於「道」的認知

26. 建立在以三教融合為基礎的民間教派的活動，有其一定的市場需求。在傳統社會裡，民間教派的發展雖也有其市場壓力，但其最主要的發展壓力，則來自於一統化威權體制的壓迫；在現代開放性的社會裡，民間教派團體發展的壓力，則大部分來自於市場的激烈競爭。因為外在環境的不同，能夠在前者的環境裡生存下來的宗教團體因此是不見得能夠更適應於後者的。對於華人社會來說，要適應於前一個環境，其主要的必備條件包括了：1. 能夠適當融合主流宗法社會中的價值；2. 與上層社會能有一定的網絡上的牽連；3. 具有組織上的韌性與適當的秘密性的防護。而要適應於後一個環境，相應於前面的三點，其主要的必備條件包括了：1. 能夠具有主流工具理性社會中的經營與管理上的競爭力；2. 宗教產品的訴求能夠盡量符合更多的社會階層，或是當市場夠大時可以選擇專精而明確的符合一個社會階層（這兩點在選擇上是互斥而無法同時選取的，也因此前面這整句話並不矛盾）；3. 組織能夠具有一定的靈活性（除教主位置固定以外，組織分工富機動性）、滲透性（滲透於日常生活網絡）與擴散性（任何參與者都能擔任傳教工作）。

27. 如同上一節所述的，像是更簡單的儀式、自創經文、在家人可執行儀式等等。

與基礎上，其教義具有一定程度上的獨立性，但其相關教義的系統性，基於歷史上政治因素的種種箝制，它很少能有較完整的發展機會（Overmeyer 1976 [劉心勇等譯 1993]: 74-86），以致於到了今日，許多新興教派的發展多半還是只圍繞在和教主有關而產生的各種靈驗性上，於是即使當社會上存在了較佳的可產生「邊陲性宗教擴張」的條件時，這些新興教派在取得其明確的獨立性與專門性上仍然存在著一些困難，這勢必會阻礙其長期的發展。而就外在的社會環境而論，如同我們前面所曾經提到過的，當目前的社會仍然充斥著各種「宗法性傳統宗教」觀念的剩餘之時，新興教派發展過程中所可能遇到的來自這一方面的社會反彈在近期內也仍然是無可避免。

6. 討論與結論

以社會分化過程做為觀照的焦點，本文試圖處理宗教制度在華人社會中的演變過程。在這個過程中，台灣當代的宗教團體如何產生，以及這種產生的過程如何影響到它們所表現出來的型態，是本文主要的討論主題。而本文借重的分析工具——社會分化，其目的在於幫助我們以它來描述台灣社會在由傳統過渡到現代過程中整體社會變遷與宗教制度變化上的基本模式。在本文討論的背後，對於台灣社會社會分化的次序與方向並沒有任何目的論式的預設，換言之，社會分化在本文中並不是指導性或規範性的概念，而是一種描述性的概念。

以社會分化的角度來看，當代台灣宗教團體的生存環境，大致上受到幾個最主要的宗教制度結構位置變遷的影響：

1. 具有「混合宗教」形式的「宗法性傳統宗教」，喪失了其世俗體制上原所存在的「可信結構」的支持。
2. 當前社會中新的主流體制，也就是以工具理性運作邏輯為主的現代化世俗體制，取代了傳統社會中的宗法性體制。
3. 原來佔據社會邊陲性位置的各種宗教團體繼續存在，並脫離與「宗法性傳統宗教」的關連性，而擁有了更高的獨立性。



而以當代台灣社會而論，在以上的這個社會演變的過程裡，經由種種歷史條件的促成，而產生了各種新興的宗教現象，對照於我們的分析架構，我們可以以三種基本型態來看待今日台灣整體社會宗教團體滋生蔓延的情況：

1. 宗法性傳統宗教剩餘
2. 核心性宗教替代
3. 邊陲性宗教擴張

當然，以上這種類型上的區別，它是分析性的，在現實社會中有些宗教團體也可能會同時混融著以上的各個成分，而不見得能夠完全符應於如此截然的區別。

這其中我們要強調的是：第一，核心性宗教替代與宗法性傳統宗教剩餘不同，後者是宗法性傳統宗教的殘餘觀念，前者則是有意識的要替代當宗教佔據社會核心性位置時所可能發揮的功能；同時核心性宗教替代也不完全同於在某些社會中正統性宗教組織在受到挫折以後的反彈或復振現象，因為前者有一個由無組織到有組織的聚斂過程是後者所沒有的，它是傳統混合性核心宗教在當代社會的重新聚合而成爲組織性宗教的一種有著內在矛盾性與弔詭性的時代新產物。第二，邊陲性宗教擴張是一個與當代台灣的新興宗教現象特別有關的社會過程，這種邊陲性宗教走向獨立與擴張的過程，將重大的改變當代台灣人的宗教生活形態，一方面人們的宗教生活由傳統「混合型宗教」中的「看不見」型態變成了當代的教團參與式的「看得見」的型態；一方面隨著各個邊陲性宗教團體的專門化與獨立化，在過去信徒可以在不同團體間自由流動的皈依型態，而今也不再具有充足的「可信結構」可以支持這樣的一種信仰生活，信徒的皈依行爲勢必要愈來愈往專一的型態來發展，不過這種專一指的是在同一個時間保持對於一個單一教團的信仰，它並不必然伴隨著對同一個教團皈依時間的增長（更詳細的解釋參考此處的註解²⁸）。

我們注意到，雖然同樣是衍生自社會分化的討論，透過觀察西方

社會近代演變而產生的種種描述當代社會或是宗教現象的概念像是「世俗化」、「私人化」等等，却不能很貼切的描繪台灣當代的宗教現況，這是因為宗教制度在華人社會中的結構性位置，一直與其在西方社會中所佔據的位置有著根本性差異；同時，華人社會中現代化過程發生方式與西方也不相同，這些差異，都使我們必須回過頭來，重新思考關於台灣當代宗教變遷的諸種相關議題。

關於「私人化」、「世俗化」等概念在台灣的可適用性，鄭志明（1999: 43-45）曾加以檢討，但背後缺少完整的分析架構。本文在此擬以社會分化的觀點對這個議題重做一番更仔細的探討。首先，就「私人化」概念而言，它所描述的是一個過程，它以一個無所不包的大教會做為一個分析上的起點，而以「以工具理性為運作邏輯的公領域／不受干擾的個人或家庭的私領域」這樣一個社會狀態做為另一端的終點。而對於台灣社會來說，雖然起點不同，不過若依據某些西方學者的做法，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，在形式上把它當做是一個主流化的宗教組織，一個類似於西方一統性教會的存在（參考 Robertson 1970:122; Martin 1965:7），那麼它也不能說是完

28. 有幾點要特別在此做補充說明的：首先，過去中國人的皈依行為可以有高度的「自由流動性」（在此指的是：在同一個時間可以參與數個宗教團體的自由性），它主要「可信結構」的基礎乃是一種存在於「宗教界的多元性」背後的「俗界社會的一體性」（杜瑞樂 1995:142）。到了當代台灣，「俗界社會的一體性」在表面上已經不存在，而伴隨當代社會變遷產生的邊陲性宗教團體的專門化與獨立化，於是會使得信徒的皈依行為不再是可以任意流動的了。不過實際的情況又複雜得多，因為第一、現代多元社會的基本文化價值與社會規範強調多元並存的平等結構，教團本身沒有任何正當性來強制信徒必須對其有著專一性的皈依行為；第二、傳統「俗界社會的一體性」雖然在表面上是喪失了，但是許多傳統宗教觀念卻沒有完全消失，這仍提供了「一體性」的非體制性的潛在基礎；第三、經過華人歷史上三教長期融合的結果，不同宗教團體的背後已經有了一個共同性的世界觀的基礎，於是以上這三個條件都仍然有著促進皈依行為高度流動性的效果。綜合以上各種作用力，其邏輯性的結果將是，當代台灣宗教團體的參與者，一方面皈依行為變得愈來愈為專一（也就是同一段時間內將只參加一個宗教團體），一方面在不同的時間，它仍然可能保持著高度的流動性（也就是改變皈依的頻率可以是頻繁的），不過這種高流動性的皈依行為與傳統社會中在同一個時間可以參與數個宗教團體的高度的「自由流動性」皈依行為間已經有了根本性的差異。

全不同於前述衍生自西方社會的那個分析上的起點。而就另一端的終點而論，在表面上看起來，我們目前的社會似乎的確有著一個類似於西方現代化社會的分工型態，因此基本上我們很難說「私人化」這個概念是完全不適用於來解釋今日台灣所存在的各種宗教現象。

可是再進一步來說，正因為發展起點的和西方社會與宗教型態不盡相同，這導致了台灣整體社會的發展型態與發展結果都與西方社會間產生了極大差異。就分析上的起點來看，傳統華人社會裡佔據核心性地位的宗教，是混融在世俗社會中沒有獨立教團性與組織性的「宗法性傳統宗教」，而相對於此核心性宗教以外的邊陲性教團，像是佛教、道教、與民間教派等等，在「宗法性傳統宗教」的影響下，相對而言它經常處於一個既不強勢且又難以獨立發展的地位。到了當代，原來支撐著「宗法性傳統宗教」背後的宗法性體制與引自於西方世界的世俗工具理性體制彼此消互相長。不過在此同時，就各種有組織形式的教團像是佛教、道教與各種民間教派而言，嚴格講起來，在這個過程裡，特別是就台灣發展的歷史過程來看，它們並沒有受到太大直接的破壞，甚至於還因為原來箝制其發展的傳統主流體制的瓦解，它們還有著進一步擴張的趨勢，雖然這種擴張並沒有改變這些邊陲性宗教團體在結構上的基本位置。

就過程來看，在西方社會裡，「私人化」本身蘊含了一種推擠性的過程，宗教組織與觀念同時被理性化過程直接推擠而喪失了其在公領域中的正當性。而在我們的社會裡，因為沒有同於西方式社會公私領域結構上的區別，這個問題在討論上一開始就相當棘手。我們這裡暫時先避開這些問題，而以一种較粗略的方式，分兩個層面來理解西方式的「私人化」過程在我們的社會中是以什麼樣的方式來發生和進行的問題。

首先，以私人領域的變化來看，就傳統華人社會中原有的組織性教團（佛教、道教、民間教團等等）而言，在明清以後，宗法性宗教祭祀活動更為完備（牟鍾鑒 1995:235），帝國力量管制更為嚴格，這些



教團只能做為停留在個人層次的一種私人性的選擇²⁹，難以在公共領域中扮演重要角色，因此在當代社會變遷過程中，對於這些團體而言，即使受到了相當的牽連和影響，但在結構位置的本質上談不到什麼嚴重的被推擠的問題。或者換另一種角度，我們可以說，表面上看起來，宗教（這裡指的是獨立性的教團而不包括混合性的「宗法性傳統宗教」）在傳統華人的心目中，它本來就是一種私人性的事務，雖然到了當代台灣因為某些社會變遷因素，它可能有更為私人性或個人化的變化，可是它的發生和西方宗教因近代社會變遷才開始產生的更為個人性和私人性的劇烈改變（Berger 1967:155-171; Bruce 1996:3-5; Heelas 1991; Luckmann 1990）其情況是很不相同的。

其次，就某種類似於超越私人生活範疇的公領域的變化來看，雖然以宗法觀念為主軸的宗教體系是否可以被當做公領域來看相當具有爭議，不過至少我們可以確定，儘管仍然具有私的特質，在傳統華人社會公眾生活中具有重要影響力的，是所謂「宗法性傳統宗教」在各種公共性祭祀（像是祭天、祭社稷等等）中所扮演的角色。隨者帝國宗法體制的解體，這些公共性的祭祀活動一時也就消解於無形。可是我們注意到，如同前面的歷史回顧中所提到過的，在我們的社會中，舊有核心體制的更換是立刻和截然的，不過雖然體制更換了，一些特有的公共性的宗教儀式在形式上也退出了人們的公眾生活，可是舊有體制背後的宗教與文化觀念，在台灣社會它却從來沒有真正的被推擠到體制之外。這是一個有著多元社會形式，卻沒有實質多元文化基礎的台灣當代世俗工具理性體制。即使在人們的私領域中，有自由選擇宗教的自由，但文化上並沒有相對應於西方「私人化過程」所發展出來的多元文化的容忍度，正如同鄭志明（1999:21-23）所觀察到的一種「社會安全膜」假說認為：不是每一種新興宗教都可以在台灣發生，

29. 即使在傳統社會裡，道教信徒有所謂「舉家奉道」的集體皈依方式（參考李豐楙的說法，為盧蕙馨 [1997:118] 所引述），它在性質上也仍是私人性的而非公共性的。

台灣社會仍有相當強的一種道德防線。換另外一種角度來說，這正是顯示了在這種外來現代化體制轉移裡，「宗法性傳統宗教」的剩餘，仍是整體社會不可忽視的文化基礎，這也使得台灣社會中即使具有著宗教「私人化」的形式，但其實質性質却仍與西方社會中宗教「私人化」的狀態有著很大差異。簡言之，宗教「私人化」概念固然是相當精確的描繪了現代西方世界中的宗教變遷，可是因為台灣社會的特殊社會型態與歷史發展進程，若直接引用這一個概念來描述台灣當代宗教制度的變遷而忽略了台灣社會的特殊性，有可能會產生相當誤導性的推論。

關於「世俗化」的概念，其情況也很類似。表面上看起來，台灣引進了西方的科學與技術，甚至在型態上有了現代化理性管理的科層體制，整個社會的主流體制不能不說是一種西化的世俗化體制，看起來「世俗化」的推論——也就是宗教組織與觀念在人類世界的逐漸減弱——也應適用。不過其實不然，一是因為台灣現代化過程的不同，一是因為台灣宗教型態的不同，這些皆使得台灣社會宗教制度的演變與西方世界宗教制度的演變間存在著相當大的差異。

就過程來說，長期看來，西方世界「世俗化」的過程，有兩個主軸，一個是宗教內部逐漸「除魅化」(disenchantment)的過程，一個是現代科學與技術的興起。就前者而論，如果近代基督教的發展沒有朝著逐步擺脫神秘性、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，則現代科學與技術的興起也找不到空隙來進入一般人的生活世界(Berger 1967:106-125)；就後者而論，細節我們暫且不論，眾所周知，西方近代早期科學與技術的興起和基督教文明間有著相當密切的關係(Berger 1967:113-125)。於是以上這種種基督教內部的特質與歷史演變，在近代西方世界「世俗化」過程中，使得它扮演了一個極為重要的角色，以致於基督教本身其實就是自己的「掘墓人」。於是就歐美世界中的主流宗教基督教來說，在當代世界，做為「世俗化」過程重要影響力的來源，它已經是很難擁有能夠抗拒「世

俗化」趨勢的內在特質了。

但是就台灣社會而論，它固然引進了科學與技術，然而就宗教層面來說，由於各個宗教體系在內在性格上從來沒有過任何自發性的「世俗化」過程³⁰，於是若比照西方社會「世俗化」過程的近代演變，正如同 Berger 所提到過的比喻，在西方社會「世俗化」的過程裡：「一個沒有了天使的天空，於是一下子馬上為天文學家、或甚至是太空人所介入。」(P. 113) 我們的社會却是：「在台灣的天空裡，天使，或更確切來說，王爺、媽祖與觀音等眾神，並沒有從天空空出過他們的位置，但在此同時，天文學家與太空人却一同擠進了這個天空裏」，這成為了一幅相當奇特的景象，這是一個摻進了現代「世俗化」世界的質素却沒有真正「世俗化社會」內在特質的台灣人的天空。

就宗教的型態與其在社會結構中的位置而言，「世俗化」過程使西方最主要的宗教力量——基督教教會退出人們的公眾生活，這相應的產生了宗教多元化的過程，各種原本被認為是異端性的宗教大行其盛，也構成了現代西方社會中的新興宗教現象。

而在台灣的社會裏，就主流性的宗教而言，現代世俗性體制表面上取代了宗法家族制，我們最大的無形教會「宗法性傳統宗教」在形式上於是缺少了體制的支持，但在，至少是在台灣，它的觀念並沒有受到直接的消滅與破壞，這一點便和西方大大不同。而就非主流性的宗教而言，在傳統社會中原來存在著的邊陲性教團（佛教、道教、民間教派等等），其所處地位的性質並不同於基督教社會中的異端教團，

30. 當然，在我們今日的社會中，的確也發現到各種宗教團體吸收現代化主流體制的內容（重視經營管理、傳播媒體、與組織動員的現代化管理模式）而產生的一種被稱為是「世俗化」或是商業化的現象，不過事實上這種「世俗化」或商業化現象，雖然在內容上已和過去有了極大的不同，但這仍是幾千年來華人世界邊陲性宗教團體早就進行著的與主流社會妥協與適應的一種「世俗化」現象，這種現象雖然也可以被稱之為「世俗化」，但是在理論意涵上，它並不同於當代宗教社會學討論中所謂的宗教為理性力量所侵蝕與推擠而不再影響人類生活的「終極性」的「世俗化」過程，這是我們在此要特別加以區別的。



嚴格講起來，雖然是邊陲性的宗教團體，它們都不是所謂的異端（除了民間教派經常會被政治實體定義為異端外，但實質上它們也不是宗教教義上的異端），因此在當代台灣社會中所出現的「邊陲性宗教擴張」現象，在社會意涵上也與西方異端性宗教大行其盛的現象有著極大差異。這裡如果一定要拿西方式的概念來比照，我們可以說西方社會的「世俗化」帶來了多元化的結果（其中的一部份是各種異端教派的興起）但也後續產生了一些「反世俗化」與「再神聖化」的反彈趨勢（像是各種基督教基要派與福音派[Fundamentalism and Evangelism]的興起），而台灣的「世俗化」過程則既非自發性又不徹底，還處在「世俗化」過程中，各種新興宗教活動實質內涵基本上只是傳統宗教活動的現代延續與擴張（也參考鄭志明 1999:45）。

不過本文在此要強調的是，筆者並不是認為「私人化理論」和「世俗化理論」等概念沒有說明上的價值。剛好相反，筆者認為這些概念是理解當代世界任何一個地區的宗教現象所不可或缺的重要分析工具。這些概念以宗教制度為觀照核心，刻劃了西方近代理性化世界內在發展邏輯上的一個基本模式，然而這種基本模式在不同地區，隨著各地特有的歷史背景、社會結構與文化傳統，而有著不同程度的變形與轉換，因此我們必須考察各不同地區在現代化過程中獨特的宗教制度演變的歷史，才能更深入的解釋其社會中各種宗教現象所代表的真實意義，換言之，「私人化」和「世俗化」等理論在此仍然是我們分析當代世界宗教現象時重要的分析工具，但是我們在運用它時並不把其當作是指導性的概念，也就是先預設任何歷史的必然性。基本上筆者認為，當代各地區性的脈絡裡所發生的宗教現象，是傳統社會結構文化與當代理性化世界「私人化」或「世俗化」內在發展邏輯間的一種交互拉扯與交互融合的結果。

本文討論架構的基本精神在指出社會結構變遷的本身，尤其是宗教在整體社會中所佔據位置的改變，是最主要的可以幫助我們來解釋當代台灣新興宗教現象的因素。正是核心性宗教、邊陲性宗教、以及



主流世俗體制三者在台灣歷史發展過程中的轉換、變形與交互消長，決定性的影響了當代台灣宗教市場的發展生態與宗教現象的基本型態。

由本文的觀點出發，則我們對學者既有的對於台灣當代宗教現象所提出的各種解釋也等於是提出了一定的批判。譬如說李亦園（1983）套用 Douglas（1966, 1973, 1978）的「群格理論」（Group-Grid theory），以新興宗教儀式活動展現的模式，曾對民國 70 年代初期以前的各種新興宗教現象做了歸類和說明；瞿海源（1989:239-241）則提出社會心理因素「不確定感」來解釋新興宗教的勃興，這兩種解釋都非常強調著一種社會學的面向，也就是一種一般所謂的新興宗教的「社會解組論」或「社會迷亂（anomie）論」（參考 Yinger 1970:170; Earhard 1989:222-227）：社會分化或複雜化增加了人們的不確定感，使得人們更走向宗教，以及都市化和傳統社區的瓦解也促進了都市中新興宗教的發展；換句話說，社會解組或迷亂是造成一個社會新興宗教發展的非常重要的原因。在此，本文並不否定社會解組或社會危機因素對於新興宗教促進上的效果，然而這種效果到底有多麼決定性相得值當探討。事實上，本文要進一步指出的是，我們若考察大部分台灣新興宗教團體的參與者，他們往往並不是社會上適應不良的人，尤其今日佛教團體的蓬勃發展，吸引了許多社會上層階層人士，我們很難說他們的宗教參與和不良的社會適應間有何必然的關連。本文以為，在當代台灣社會中，宗教制度結構性位置的改變所促成的邊陲性宗教擴張的機會，才是各種新興宗教現象發生的根本原因，而由這個角度出發，我們才可以對台灣的新興宗教現象提出一個比較整體性的解釋，並且也才能觀照到台灣新興宗教現象的獨特性，而不致於在直接套用西方解釋新興宗教現象的理論來解釋台灣的相關現象時發生了理論上的誤置。

其次，「復振運動」（revitalization movements）（Wallace 1956）是一個常被國內學者拿來描述新興宗教現象的名詞（李亦園 1999:41

-74, 瞿海源 1989:238), 先不說這個名詞有其相當的模糊性需要進一步的界定, 如果我們把復振當做是一種傳統宗教文化的復興與重振, 則它只能說是台灣今日新興宗教現象中的一小部分 (屬於本文中所謂的「核心性替代」中的一種可能), 但是我們在本文中看到當代台灣新興宗教現象的主要部分, 不是來自於原有社會中主流性的宗教體系, 而是, 至少在表面型態上, 是產生自傳統社會中佔據著邊陲性位置的各種教團的擴張, 這一點我們必須加以做一個基本區別。同時, 本文對於許多新興宗教團體基本特質的認定, 也與過去學者的相關詮釋不同, 譬如說一貫道, 它相當重視傳統倫理道德的提倡, 而常被學者認為是「復振運動」最好的例子 (例如李亦園 1984:404-405), 筆者以為, 做為一個邊陲性的宗教團體, 一貫道它始終有著濃厚的私人性的特質, 以個人或個人周邊家族之救贖為主要修行目的。它的重視倫理道德的維護一方面反映了它對傳統主流社會的積極適應, 一方面也反映了它在下層社會中必須扮演多重功能 (社會的、經濟的等等) 的屬性。但是「復振」, 或者說擔綱傳統道德回復等的舉動, 對於一貫道而言, 除了在某些特定時空中 (像是海外移民社群中或是整體社會的「核心性宗教」突然崩潰時) 它會附帶性的出現以外, 這並不是該宗教團體最基本的內在特質。尤其我們可以看到在台灣社會更為開放以後, 邏輯上如果一貫道是一個復振性的教派的話, 面對著傳統社會秩序的失落, 它應該更主動積極的來宣揚傳統倫理道德, 然而事實上我們所看到的是, 雖然在形式上仍然強調著傳統人倫道德的重要性, 一貫道當代發展的重點有逐漸導向內部教義的獨立化與系統化, 和向外部擴張的國際化的發展方向 (例如參考宋光宇 1998:17, 274-276), 這正顯現著其有著逐漸擺脫「宗法性傳統宗教」約束而產生了「邊陲性宗教擴張」的新的發展趨勢。簡言之, 筆者在此並不否認一貫道的發展過程中的確呈現過「復振運動」的一些特質, 然而筆者更要強調的是台灣整個宗教制度結構性位置的變遷才是更根本的解釋一貫道當代發展的主要因素。基本上筆者認為, 復振運動理論或許是台灣某些新興宗教

團體的特徵，也可能是某些宗教團體在發展過程中所曾出現過的面貌，不過要用這樣一個現象來整體性的解釋台灣當代的宗教現象則是相當不足的。

最近的一個解釋當代台灣新興宗教現象的理論性的嘗試來自鄭志明，以「合緣共振」理論來說明當代台灣的新興宗教熱潮，他說：

所謂「合緣共振」，是指新興宗教在特殊的文化教養與宗教經驗中，依其緣份的接觸進行相互的合流，將各自龐大與複雜的信仰體系，在真實的宗教體驗中，產生共振的信仰磁波，建構了該教派特有的信仰形式與宗教體系。「合流共生」是無意識的重疊現象，「合緣共振」則是有意識的文化創造。現代社會新興宗教的形成與發展，往往是無意識的生存情境中，激發起信仰的情感與精神的整合，展現出有意識的新宗教領域。這樣的一種創造歷程，確有多種的可能性，各自有著不同的終極體悟，原因就出在「合緣共振」上，在現代社會中同一個生態環境裡有著許多不同的文化振波，因各種緣份與際會的差異，各自有著許多紛歧發展的可能性。在過去的傳統社會裡，宗教可能在信仰領域裡形成壟斷的霸權，沒有「共生」的情境，無「合緣」的機會，更不用說與其他宗教產生「共振」。(1999:34)

在這裡鄭志明的貢獻是特別凸顯了宗教市場的存在所產生的不同宗教團體在當代台灣的「共振」的面向。然而這種解釋模型其架構顯得籠統，一方面對於核心性宗教與邊陲性宗教間未做仔細區別，一方面對於宗教制度在整體社會中的位置也缺少進一步的釐清（譬如說更具體的來問：在共振的市場中，宗教團體與其它來自主流體制中的世俗性團體間關係又如何呢？），這使得我們很難透過這樣一個模型來掌握當代台灣新興宗教現象的社會意涵，以及它與其它地區新興宗教現象間到底有何基本差異。

當然，本文還只是一個初步的嘗試，希望經由一個整體性框架的提出，凸顯當代台灣新興宗教現象的特色，並幫助我們釐清當代台灣

新興宗教現象中種種複雜而紛歧的活動。本文指出，宗教的由「無形」到「看得見」的這一個變化，是當代台灣社會宗教現象發展的主要基調，這正有別於近代西方社會宗教制度變遷的主要內涵，而「邊陲性宗教的擴張」則是當代台灣新興宗教現象之中最主要的內容。

雖然都是討論宗教制度的變遷，本文此處「無形」與「看得見」的這種字眼，純粹指涉的是宗教外在型態上的變遷，它主要說明的是華人社會中宗教制度組織型態由無到有的轉變，其含意不盡同於 Luckmann《無形的宗教》一書中所指涉的整體性世界觀變遷方面的問題，在其書中，「無形」所指涉的是神聖世界瓦解後個人虔信宗教的出現，「有形」所指涉的則是兼具一統性組織與整體性世界觀型態的一統性教會型態的歷史性宗教。由於華人世界與西方世界的宗教型態與歷史發展過程的差異，用「無形」與「有形」這類的字眼所描述的宗教現象，當然都難以被等同移轉在另一個社會脈絡當中來做詮釋。Luckmann《無形的宗教》一書中所描述的當代整體性世界觀的瓦解，事實上是人類社會生活目前所普遍遇到的問題，本文對此並不質疑，同時也沒有嘗試要和 Luckmann 的學說做直接抗衡之意，這是筆者在此要特別加以說明的。

基本上本文所要強調的是，台灣當代的新興宗教現象，雖然和許多地區一樣是深受現代化潮流所影響，但亦有其歷史的獨特性，不能僅以西方相關理論來加以解釋。於是同樣是關注於社會分化與宗教變遷的問題，我們實在有必要對於台灣當代的宗教變遷，提出比純粹應用 Luckmann 的解釋框架來解釋台灣而還要來的更為適切的分析。當然，由於現有相關研究文獻的缺乏，本文討論的方式多半還是分析性的推論，而缺少詳盡的實證性材料來做基礎。不過本文雖在概念與史料呈現上尚有許多不足之處，但是本文所提出的基本架構，應是未來對於台灣新興宗教現象的研究者所可以加以參考的一個思考的新方向。

最後筆者在此還要提到幾點：



第一、對於人類的社會中是否宗教制度一定會存在的問題，筆者並沒有任何預設，不過即使我們不知道一個社會的理性化的力量是否能夠真正取代宗教在人類社會中的地位，但是至少我們可以知道一個社會要以理性化的力量來取代宗教在人類社會中所具有的各種功能，這個社會的理性化的力量一定是一種內在性的、自發性的，而且它也不能只是純工具理性的，而必須在其背後有著一些價值理性的內涵，而這些都是台灣當代社會的理性化過程裡所不會出現過的。

第二、社會分化的概念可以是與結構功能論結合得相當緊密，預設了整體社會發展方向與各種必須性功能要件的分析工具，但也可以是不預設任何社會發展方向的中性分析工具，本文所採取的分析策略主要是後者。不過由於本文雖以社會分化為分析架構，但僅只是處理了宗教制度在社會結構中變遷方面的議題，而沒有碰觸到比較全面性的社會分化過程的分析，很難看出來僅只把社會分化當做一種描述性的工具時可能會產生什麼樣的問題，因此本文所採取的分析策略是否會引發一些相關本體論與方法論方面的問題還有待進一步的檢討與反省。

第三、蔡文輝（1982:182-195）曾指出，由於傳統中國社會是一個整合性高的社會，擅於分析社會均衡與整合的 Parsons 的結構功能論因此對其有著很高的解釋力。但就當代台灣社會而言，在這種邊陲性宗教擴張與獨立發展的趨勢中，社會整體性如何維持呢？而當前台灣社會中宗教型態由混同而成為獨立性教團組織的發展趨勢，使得共同價值規範難以再透過一種混同於世俗組織而具滲透性的宗教型態來加以傳佈，這也使當代台灣社會整合性維持的型態有了基本的改變，但這種演變看起來有些類似却又是和 Luhmann 筆下的多元中心社會有著諸多不同，像是在台灣社會裡的「宗法性傳統宗教剩餘」中就仍然有濃厚的維繫整體性或抗拒分化性的潛在基礎。我們到底應該用什麼樣的學術觀點和立場來思考當代台灣的社會與宗教現象，這是一個還需要進一步去加以面對的問題。



第四、本文的論述架構或許有簡化之嫌，像是依據牟鍾鏗把傳統華人的宗教生活大部分歸之於「宗法性傳統宗教」這個範疇之下來討論，以及對於現代社會世俗性體制的基本結構也未多做說明，這些在論述上都顯得有些簡略，不過就彰顯本文所關注的主題而言，本研究所提出的討論架構却仍然是相當有幫助性的。

關於本文的限制方面，首先，雖然以社會分化為分析架構，但本文所處理的，仍只是宗教制度在社會結構中的變遷方面的問題，而沒有對整體社會結構的分化（包括政治、經濟、教育、法律等等各部門的出現）與宗教制度之間的關係作系統性的考察，因此本文所呈現的對於社會分化與新興宗教問題關連性議題的討論仍然是相當局部性的。其次，對於歐美、日本與印度等處傳來的外來宗教其在台灣當代新興宗教現象中所扮演的角色為何？以及這類宗教在台灣的發展是否能用本文所提出的架構來做說明？這些都還是有待進一步澄清的問題，本文在此並未能做深入處理。最後，限於現有文獻與本文篇幅上的限制，本文的討論，主要還是推理性的而非歸納性的，因此它還需要更多的資料來加以驗證和補充，這也是本研究之後一個值得繼續加以努力的研究方向。

參考書目

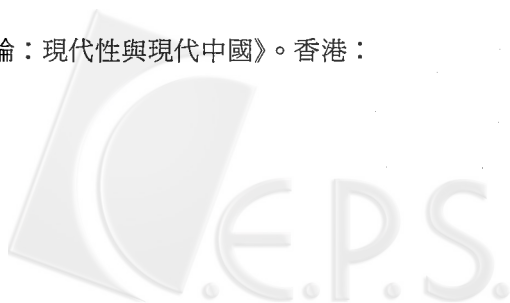
中文部分：

- 丁仁傑，1999，《社會脈絡中的助人行爲——台灣佛教慈濟功德會個案研究》。台北：聯經出版社。
- ，2000，「清海無上師世界會」略述：對於當代台灣社會變遷中一個新興宗教團體的初步介紹，發表於2000年6月18日台灣的宗教研究最新趨勢學術研討會（台灣宗教學會主辦）。
- 王見川，1996，《臺灣的齋教與鸞堂》。臺北：南天出版社。
- ，1999，〈臺灣一貫道研究的回顧與展望〉。臺北：《思與言》，第37卷第2期 103-130。



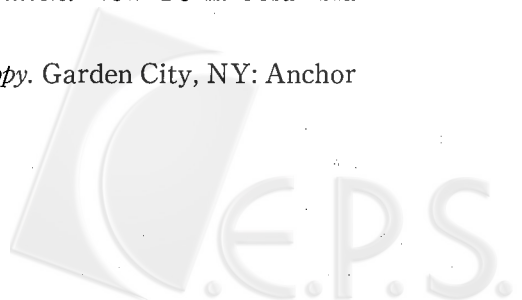
- 王見川·李世偉，1999，《台灣的宗教與文化》。台北縣：博揚文化事業有限公司。
- 印順，1978，〈中國的宗教興衰與儒家〉。見頁 187—204 于張曼濤主編，《佛教與中國思想及社會》。臺北：大乘文化出版社。
- 江燦騰，2001，《臺灣佛教文化發展史》。台北：南天書局有限公司。
- 宋光宇，1981，〈試論「無生老母」宗教信仰的一些特質〉。《中央研究院歷史語言研究所集刊》 52 (3):559-590。
- ，1989，《天道鉤沈》，台北：元祐出版社。
- ，1995，《宗教與社會》，台北：東大圖書公司。
- ，1998，《一貫真傳(一)基礎傳承》。台北縣：三揚印刷企業有限公司。
- ，2000，〈一貫道在台灣的發展及其策略之探討〉，第三屆國際漢學會議，2000 年 7 月，台北：中央研究院主辦。
- 杜瑞樂，1995，〈西方對中國宗教的誤解：香港的個案〉。《二十一世紀雙月刊》 6:137-148。
- 李世瑜，1975，(1948 年出版於北平，1975 年台重印)《現在華北秘密宗教》，台北：古亭書屋。
- 李亦園，1983，〈社會變遷與宗教皈依——一個象徵人類學理論模型的建立〉，見《中研院民族學研究所集刊》，56 期。
- ，1984，〈宗教問題的再剖析〉，見楊國樞、葉啟政主編：《台灣的社會問題》，頁 385-412。台北：巨流出版社
- ，1999，《宇宙觀、信仰與民間文化》。臺北：稻鄉出版社。
- 牟鍾鑒，1995，《中國宗教與文化》。臺北：唐山出版社。
- 牟鍾鑒·張踐，2000，《中國宗教通史》(下)。北京：社會科學文獻出版社。
- 余光弘，1997，〈台灣地區民間宗教的發展—寺廟調查資料之分析〉。載於頁 579-629。《台灣宗教變遷的社會政治分析》，瞿海源著。台北：桂冠圖書股份有限公司。

- 金觀濤·劉青峰,1993,《開放中的變遷：再論中國社會超穩定結構》。
香港：中文大學出版社。
- 岡野正純,1999,〈西方與日本的現代意識—現代化理論及日本的宗教研究〉。頁 211-224。《日本與亞洲華人社會—歷史文化篇》，原武道等編。香港：商務印書館（香港）有限公司。
- 馬曉宏,1991,《天·神·人—中國傳統文化中的造神運動》。臺北縣：雲龍出版社。
- 陳寬政,1982,《社會分化趨勢之比較，比較社會學研討會論文集》，頁 117-135，臺北：中央研究院美國文化研究所。
- 陳杏枝,1999,〈台灣宗教社會學研究之回顧〉，《台灣社會學刊》22：173-210。
- 陳玲蓉,1992,《日據時期—神道統治下的臺灣宗教政策》。臺北：自立晚報社文化出版部。
- 陳榮捷,1987,《現代中國的宗教趨勢》。台北：文殊出版社。（廖世德譯）
- 麻天祥,1992,《晚清佛學與近代社會思潮》（上）。台北：文津出版社。
- 馮佐哲·李富華,1994,《中國民間宗教史》。臺北：文津出版社。
- 黃仁宇,1993,《中國大歷史》。臺北：聯經出版事業公司。
- 黃俊傑,1995,《戰後臺灣的轉型及其展望》。臺北：正中書局。
- 葉永文,2000,《宗教政治論》。台北：揚智出版社。
- 喻松青,1994,《民間秘密宗教經卷研究》。台北：聯經出版事業公司。
- 喬志強,1998,《中國近代社會史》。台北：南天書局有限公司。
- 董芳苑,1996,《探討臺灣民間信仰》。臺北：常民文化事業有限公司。
- 楊曾文,1996,《日本近現代佛教史》。大陸：浙江人民出版社。
- 趙沛鐸,1996,〈魯曼系統理論中的宗教社會功能觀〉。《東吳社會學報》：5:111-146。
- 劉小楓,1996,《現代性社會理論緒論：現代性與現代中國》。香港：牛津大學出版社。



- 劉創楚·楊慶堃, 1992, (一版四刷)《中國社會：從不變到巨變》。香港：中文大學出版社。
- 劉精誠, 1993,《中國道教史》。臺北：文津出版社。
- 張家銘, 1995,〈臺灣地區的社會分化與社會流動：教育與職業結構之研究〉。《東吳社會學報》：4:75-114。
- 張家銘·馬康莊, 1985,〈社會分化、社會流動與社會發展：臺灣地區的實證研究〉。中國社會學刊：9:99-122。
- 鄭志明, 1998,《臺灣當代新興佛教——禪教篇》。嘉義：南華管理學院宗教文化研究中心。
- , 1999,《臺灣新興宗教現象——傳統信仰篇》。嘉義：南華管理學院宗教文化研究中心。
- 蔡文輝, 1982,《行動理論的奠基者——派深思》。臺北：允晨文化實業股份有限公司。
- 盧蕙馨, 1997,〈性別、家庭與佛教——以慈濟功德會為例〉,頁 97-120 於李豐楙、朱榮貴主編《性別、神格與台灣宗教論述》,台北：中研院文哲所。
- 顧忠華, 1999,《社會學理論與社會實踐》。臺北：允晨文化實業股份有限公司。
- 闕正宗, 1999,《台灣佛教一百年》。台北：東大圖書股份有限公司。
- 嚴耀中, 1991,《中國宗教與生存哲學》。大陸上海：學林出版社。
- 瞿海源, 1989,〈解析新興宗教現象〉,見徐正光、宋文里合編：《台灣新興社會運動》,頁 229-243。台北：巨流圖書公司。
- 龐建國, 1993,《台灣經驗的理論與實際》。台北：幼獅文化事業公司。
- 英文部分：**
- Alexander, Jeffrey C., 1980, Core Solidarity, Ethnic Outgroups and Structural Differentiation: Toward a Multidimensional Model of Inclusion in Modern Societies. In Jacques Dofny and Akinsola Akiwowo, eds., *National and Move-*

- ments*, pp. 5-28. Los Angeles, Calif. And London: Sage.
- , 1981a, "The Mass Media in Systemic, Historical, and Comparative Perspective." In Elihu Katz and Thomas Szecsko, eds., *Mass Media and Social Change*, pp. 17-52. Los Angeles, Calif. And London: Sage.
- , 1981b, "Revolution, Reaction, and Reform: The Change Theory of Parsons' Middle Period." *Sociological Inquiry* 5: 267-80.
- , 1985, "The Individualist Dilemma" Pp.25-51 in S.N. Eisenstadt and H.J. Helle edited, *Macro-Sociological Theory, Vol.1*. London: Sage.
- , 1988, *Action and Its Environments*. Columbia University Press.
- , 1990, "Differentiation Theory: Problems and Prospects," pp.1-15 in Jeffrey C. Alexander and Paul Colomy edited, *Differentiation Theory and Social Change: Comparative and Historical Perspectives*. New York: Columbia University Press.
- , 1998, *Neofunctionalism and After*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Alexander, Jeffrey C. & Paul Colomy, 1990a, (edited) *Differentiation Theory and Social Change: Comparative and Historical Perspectives*. New York: Columbia University Press.
- , 1990b, "Neofunctionalism: Reconstructing a Theoretical Tradition." Pp. 33-67 in George Ritzer (ed.). *Frontiers of Social Theory: The New Synthesis*. New York: Columbia University Press.
- Berger, P. L, 1967, *The Sacred Canopy*. Garden City, NY: Anchor



Books.

- Beyer, P., 1984, Introduction. pp. v-xlvi. in Luhmann, N. *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies*. New York: The Edwin Mellen Press.
- Bruce, Steve, 1996, *Religion in the Modern World*. Oxford University Press.
- Champagne, Duane, 1990, Culture, Differentiation, and Environment: Social Change in Tlingit Society, pp. 52-87 in Jeffrey C. Alexander and Paul Colomy edited, *Differentiation Theory and Social Change: Comparative and Historical Perspectives*. New York: Columbia University Press.
- Clarke, P.B. & J. Somers, 1994, Japanese "New" and "New, New" Religions: An Introduction. In *Japanese New Religions in the West*. Clarke, Peter B. & Jeffery Somers, eds., pp.1-14. Sandgate, Folkestone, Kent: Japan Library.
- Colomy, Paul, 1990, Introduction: The Neofunctionalist Movement. xi-xii in P. Colomy (ed.). *Neofunctionalist Sociology*. Brookfield, Vt.: Elgar Publishing.
- Douglas, Mary D., 1966, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.
- , 1973, *Natural Symbols*. New York: Vintage.
- , 1978, *Cultural Bias*. Occasional Paper No. 35, of the Royal Anthropological Institute of Great Britain, London.
- Durkheim, Emile, 1933(1893), *The Division of Labor Society*. New York : The Free Press.
- Earhart, H. Byron, 1989, *Gedatsu-Kai and Religion in Contemporary Japan*. Bloomington and Indianapolis: Indiana Uni-

versity Press.

- Eisenstadt, S.N, 1990, Modes of Structural Differentiation, Elite Structure, and Cultural Visions, pp. 19-51 in Jeffrey C. Alexander and Paul Colomy edited, *Differentiation Theory and Social Change: Comparative and Historical Perspectives*. New York: Columbia University Press.
- Giddens, Anthony, 1991, *Modernity and Self-Identity*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Heelas, P., 1996, *The New Age Movement : The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc.
- Inoue Nobutaka (井上順孝), 1991, Recent Trends in the Study of Japanese New Religions. In *New Religions*. Inoue Nobutaka (井上順孝), ed., pp. 4-24. Tokyo: Institute for Japanese Culture and Classics, Kokugakuin University.
- Jordan, David K. and Overmyer, Daniel L., 1986, *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*. New Jersey: Princeton University Press.
- Luhmann, Niklas, 1977, *Die Funktion der Religion*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- , 1982, *The Differentiation of Society*. New York: Columbia University Press.
- , 1986, The Theory of Social Systems and its Epistemology: Reply to Daniello Zolo's Critical Comments. *Philosophy of the Social Sciences* 16:129-134.
- Lukmann, Thomas, 1967, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. [中譯本：無形的宗教：現代社會中的宗教問題，覃方明譯，香港：漢語基督教文化研究所：

- 1995]
- , 1990, Shrinking Transcendence, Expanding Religion? *Sociological Analysis* 50 (2):127-138.
- Martin, David A., 1965, *Pacifism: An Historical and Sociological Study*. New York:Schocken.
- McGuire, M.B., 1997, (Fourth edition) *Religion: The Social Context*. Belmont, CA:Wadsworth Publishing Company
- Mouzelis, Nicos, 1995, *Sociological Theory: What Went Wrong? Diagnosis and Remedies*. New York: Routledge.
- Overmyer, Daniel L., 1976, *Folk Buddhist religion: dissenting sects in late traditional China*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. [中譯本：中國民間宗教教派研究，劉心勇等譯，上海：上海古籍出版社出版：1993]
- Parsons, Talcott, 1961, "Introduction to Part II." pp. 239-264. In Parsons, et al. Eds. *Theories of Society*. Glencoe, Ill.: Free Press.
- , 1963, (Second printing) *Structure and Process in Modern Society*. Glencoe, Ill.: Free Press.
- , 1966, *The Evolution of Societies*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- , 1971, *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- , 1977, *The Evolution of Societies*. [中譯本：社會的演化章英華譯，臺北：遠流出版股份有限公司：1991]
- Ritzer, George, (Fourth edition), 1996, *Modern Sociological Theory*. New York: The McGraw-Hill companies, Inc.
- Robertson, Roland, 1970, *The Sociological Interpretation of Religion*. New York:Schocken.

- Semleser, Neil J., 1990, The Contest Between Family and Schooling in Nineteenth-Century Britain, pp. 165-186 in Jeffrey C. Alexander and Paul Colomy edited, *Differentiation Theory and Social Change: Comparative and Historical Perspectives*. New York: Columbia University Press.
- Shiamzono Susumu (島蘭進), 1995, New Religions and This World: Religious Movement in Japan after the 1970s and their Beliefs about Salvation, *Social Compass*, Vol. 42 (2), pp. 193-206.
- Turner, Jonathan H., 1986, *The Structure of Sociological Theory*. Chichago, I.L.: The Dorsey Press. [中譯本：社會學理論的結構，吳曲輝等譯，臺北：桂冠出版社，1996]
- Wach, Joachim, 1944, *Sociology of Religion*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wallace, A.F.C., 1956, Revitalization Movements. *American Anthropologist* 58:264-281.
- Wallis, Roy. 1984, *Elementary Forms of the New Religious Life*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Weber, M., 1947, *The Theory of Social and Economic Organization*. Tr. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.
- , 1958, *From Max Weber*. Translated and Edited by Hans Gerth & C. Wright Mills. New Jersey: Galazy Books, Oxford University.
- Wilson, B. R., 1979, *Contemporary Transformations of Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- , 1982, *Religion in Sociological Perspective*. Oxford University Press.



- , 1992, *The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*. Oxford: Clarendon Press.
- Yang, C.K, 1961, *Religion in Chinese Society*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Yinger, J. Milton, 1970, *The Scientific Study of Religion*. London: Routledge.
- , 1982, *Countercultures: The Promise and Peril of a World Turned Upside-down*. [中譯本：反文化：亂世的希望與危險，高丙中·張林譯，臺北：桂冠圖書股份有限公司：1995]

