

新興宗教團體與社區研究

◎ 陳杏枝

* 筆者由衷感謝中央研究院社會學研究所的「台灣新興宗教現象及相關問題之研究」主題計劃的支持（1998年7月至2001年6月）。

台灣本土的新興宗教能夠在1990年代快速發展，主要是和都會區移民、族群融合以及世代間的文化斷層有關。在戰後的1950年代末期至1960年代之間從鄉村遷居到都會的移民，到了1980年代可能已落地生根，漸漸傾向在當地設立宮廟神壇，以求立即的心靈慰藉。都會移民第二代，可能已無法完全接受其父祖輩的信仰方式。本土新興宗教提供都會移民第二代一種新的信仰方式，這種方式已在很大程度上脫離鄉間那種完全立基於地緣關係的信仰網絡，而必須能夠滿足都會區人的生活方式。其次，外省第二代也傾向信仰本土新興宗教，因為這些新興宗教提供一個新的族群融合的基礎，能夠超越族群界線，使用新世代的共同語言，如較複雜的國語、科學語言概念，以滿足新世代的需求，即對於本土文化的認同需求、完整深刻的教義體系的要求。

為了探究台北市本土新興宗教發展和都市化、族群、以及世代間文化斷層的關係，我們從兩方面從事實地調查研究，一是選定台北市內一個外縣市移民聚集較多的地區，對其宮廟神壇進行研究，從而歸納出這些宮廟神壇的發展情形，以及和都會移民之間的關係；二是針對台北市內三個本土新興宗教團體進行長期的參與觀察研究，以探究其信仰內容和佛教、民間信仰之間的關聯，並驗證其興起發展與第二代移民和族群有關。

我們的研究選定以台北市「舊加蚋」地區來探究都市化及族群等因素和當地宮廟神壇發展間的關係¹。要解釋新興宗教在都會中的發展，若遺漏掉中間環節——都會中的宮廟神壇，直接從傳統村廟轉接至新興宗教，這樣的思考會有太大的跳躍，忽略了移民從農村至都會之間的轉接變化。以往針對都會區的神壇只有少數的個案研究，缺少較有系統的研究來幫助我們掌握變遷的面貌。另外，加蚋地區的宮廟神壇在整個台北市的各區中，算是快速成長區，因此研究加蚋地區是有其代表性。

加蚋地區位於艋舺（萬華）以南，其北部靠近艋舺一帶開發時間比較早，它的南部到1960年左右仍是一片菜園。舊加蚋地區在十九世紀晚期至二十世紀中期生產茉莉花、黃梔子花，以做為大稻埕、艋舺茶葉業的燻茶香料，二次大戰後花園轉變為菜園，出產蔬果供應市內居民日常所需。日治時期晚期，加蚋地區的人口數約為4,000，至1950年增至7,718人，其中包含外省人1,252人。到了1960年代，中南部移民大量湧入，到1967年的人口數為44,942人，這股移民熱潮大約在1970年代中期趨緩。加蚋地區的宮廟神壇，在1970年代以前有一些零星的設立，但其大量設立的時間點始於1970年代晚期，一直持續至1990年代中期，爾後新增的很少。這個地區宮廟神壇的發展之時間曲線，大約要比本土新興宗教的發展提早十年。

大體上，加蚋地區的宮廟神壇之發展，可分成「公廟」和「一般宮壇」兩大類來說明。

一 公廟性質

(1) 祭祀圈模糊的傳統公廟²：

早期此區只有神明會，並無廟宇的設立，還有，偶爾可見田間路旁用石塊堆成的土地公和有應公小祠。1945年，一田間土地公小祠被翻成磚造小廟聚福宮；1949年飛天大聖神明會建立廣照宮。此兩廟被視為加蚋的信仰中心。此兩廟的設立過程，類似台灣早期農業社會中許多廟宇成立的過程。雖然此兩間廟看起來是地方公廟，但其影響力已大不如前。聚福宮因廟地產權糾紛，還未向政府正式登記。廣照宮在12年前把廟拆了，欲重建新廟，但錯估當地居民捐錢的意願，至今仍無力破土動工。

(2) 衰退中的傳統公廟：

早期的田間小祠，除了聚福宮成為地方公廟之外，其餘的小祠都沒落了。因新設道路被迫遷移，加上居民組成又以外縣市移民居多，這些小祠雖已翻成水泥小廟，但乏人問津。有一和有應公合祀的土地公廟，還一度淪為私人宮壇。有應公是陰廟，若又無人管理，其衰落是無法避免的。

(3) 徒具形式的新土地公信仰中心：

外地移民落腳後，經過一段時間，就成立新的土地廟，感覺上這些廟的設立，是要讓里長權力能夠擴張至信仰的領域。這些里長也是外來移民，和里內私人宮壇只能維持表面的友好關係，無法掌握他們的動向。因此想藉著土地公信仰來整合里內人群，但此理想無法落實。

(4) 原本具有公廟性質的神明會或小祠，轉變成私人宮壇經營：

以前加蚋最早的飛天大聖神明，其所供奉的金尊被尊稱「老祖」。尚未建廟時，民眾有事請示神明，會把老祖請回家，老祖在各民宅輪流供奉，被視為地方神明。目前為老祖服務的乩童³，是一位已服務50年的在地人。1979年建立天德宮，他捐出廟地，建廟資金來自他長期為信眾辦事的所得以及信眾捐獻。具有乩童和捐出廟地者的雙重身份，他掌管整個宮廟的運作。該宮沒有選頭家爐主的制度，也沒有管理委員會。以往傳下的「豬公會」，只是一個在慶典中分擔養豬公經費的臨時性組織，每年「殺豬公」慶典結束就解散。近年來參與殺豬公的人愈來愈少，豬公會逐漸萎縮。目前廟中為人點燈、安太歲和信眾問事所得⁴，都歸乩童所有。或許是轉變成私人宮壇的關係，信眾繼續捐錢資助的意願不高。該宮的二、三樓內部，至今一直沒裝潢，也未能將神佛請上去。但也可能因為成為私人宮壇，該名乩童更努力辦事，每日問事的人不少，但是問事的當地人很少。

二 一般宮壇

(1) 宮壇概況：

此區在1975年之後所設的宮壇，絕大部分是私人宮壇，佛像大都是自行至佛像店雕刻、開光，只有少數從其他廟分靈過來。宮主教育程度大都是國小以下。大部分宮主有神佛附身經驗，認為自己帶有天命，必須開宮濟世。問事信眾絕大部分是外地來，分布在台北縣市，以板橋、中和居多。宮壇數目多，競爭激烈，宮主若無法抓住信眾的需求，很快就會面臨經濟窘境。房租不算，每月平均開銷新台幣一萬五千元。但很少人會貿然把宮壇關閉，若經營不善時，會把宮壇和住家放在一起。因此看起來大街小巷宮壇林立，但實際能夠百分之百運作的卻沒那麼多。也有少數宮壇強調「自己修」，平常大門深鎖，信眾來訪要事先約定。

(2) 少數宮壇由私廟性質轉成公廟：

較早成立的宮壇，有機會轉型為公廟。以北極神宮和慈安宮為例，兩宮的原始創宮老乩童都已離開，皆成立管理委員會，目前的宮廟都是信眾捐資買地建蓋。雖然宮廟是「公產」、「共有」，但此公廟的性質和內容，和傳統的鄉村公廟不太一樣。乩童辦事會和信眾結緣，來問事的大多是外地人，開車只需20-40分鐘，有些外地來問事的人因感受到神佛眷顧，而願意常來，後來成為該宮的委員。這和傳統完全立基於地緣關係的公廟是不太一樣。

(3) 改革的宮壇：

宮壇隨著時代變遷，也做了一些改革，譬如，不設功德箱、不燒金紙、鼓勵打坐自修等，很大程度上是向佛教的儀式採借。改革幅度較大的宮壇，已具備新興宗教的雛形。

(4) 私人宮壇已呈半停頓狀況：

較早設立的宮壇隨著主事者年事已高，他們的小孩不願以此為業，在後繼無人的情況下逐漸沒落。另外，一些較晚近設立的宮壇也面臨停頓的窘境，主因財務問題，許多宮主長期失業。

三 移民、外省人和 新興宗教

戰後台灣的都市化過程迫使人潮由鄉村往都會大量移動。這群本省籍、未受教育或只受初級教育者，因語言文字的隔閡，比較不容易接受戰後從大陸傳來的佛教。移民在都會區生根後，很自然地會把家鄉的信仰一起帶過來。但這種傳統的信仰形式，為了適應新的都會生活形式，已有了些許轉變。譬如，移民並非都來自同一鄉鎮，往往是來自四面八方；加上移民來到都會區的時間長短、先後次序也不同，這些因素使得都會移民在表現其信仰形式時，缺乏那種鄉村傳統村廟信仰的重要基石——立基於長期深厚的地緣基礎而形成的信仰形式。移民的第二代對宗教信仰內容的要求，可能不同於第一代。首先，移民第二代的教育程度顯然比他們的父母輩要高。其次，第二代在國民黨政權下所受的國民教育，是對本地的民間信仰持較負面的看法。到了1990年代，移民第二代已三四十歲，可能因為教育程度的提升，或者受學校環境影響而排斥民間信仰，無法繼續父祖輩的信仰方式。因此，移民第二代中有些人轉而接受主流派的佛教，唸經持齋。但更多的人是無法真正皈依佛教，除了可能無法做到長期茹素與用功讀解佛經以外，他們要求的可能是比較立即性、明顯可見的信仰效果。所以只能在鬆散的民間信仰和嚴謹的佛教教派這兩者之間游走，這給了本土新興宗教成長的空間。

目前在台灣發展的本土新興宗教，某種程度可以視為民間信仰和佛教的混合體。當然，也加上一些流行的科學術語。

二次大戰後來台的外省人，由於離鄉背井，遷徙頻繁，脫離了民間信仰可以落實的地緣和血緣聚落，而使得他們對大陸傳統民間信仰愈來愈疏離。也因曾經歷戰亂的殘酷，而使他們容易傾向無神論或無信仰。早期的外省人若有宗教需求則傾向接受西方宗教信仰⁵，因為戰後大陸來台的中國佛教，有著出世、不傳教的性格⁶。然而，外省人生活在台灣社會的脈絡中，長期在台灣社會信仰文化的熏陶下，其宗教行為和想法會開始受到台灣民間信仰的影響。雖則如此，礙於諸多因素，如語言、居住地的分隔，以及政治地位的從屬關係等，大部分外省人是無法認同和融入台灣民間信仰活動。而本土的新興宗教團體，提供他們一個重要的信仰出口，外省人和他們的第二代，尤其是在本地成長的外省第二代，有著尋求台灣本土認同的壓力。因此，可能比較不會選擇信仰西方宗教，而比較能夠接受本土的新興宗教。

在這個研究計劃中，我們深入研究了三個新興宗教團體。第一個是名為靈修中心的都會修行團體。信眾以靈修家庭佔大多數，或多是親戚好友。信眾以30-40歲為主。在這個靈修中心常看到外省人，年齡以45歲以下居多，亦即外省第二代。在性別分布上，女比男多。大多數的情況是妻子先來修，而丈夫尚未加入。至於信眾的教育程度，以高中高職、專科居大多數。職業分布，以上班族的領薪階級為主。絕大部分是因人生發生危機才來參加。許多女性是因婚姻瀕臨破裂，希望藉由靈修改變自己的個性，挽回婚姻。其次是因健康問題，希望打坐能改善體質。另有一類人，本來就會打坐，也拜過其他道場的師父，只是一直覺得沒有拜對師父，來此靈修才覺得找對師父，這類人大都是本省籍。

第二個新興宗教團體是由家庭式神壇逐漸發展出來的，組織鬆散，沒有制度化的運作。信眾以1950年代出生的為多，居住地以台北縣市為主，信眾約有80%是本省籍。這些本省籍人當中，約有一半是在台北市縣以外的地方出生，屬於都會移民第一代；另外一半是在台北市縣出生，屬於都會移民第二代。比較特殊的是，資深弟子中有五六人是外省第二代。他們早期的宗教信仰受父母影響，偏向天主教和基督教。這個神壇主持人自稱天師，可以立即辦事、唸咒語，不需起乩，甚至可在美國直接打電話問事。這個團體曾向制度化轉型，成立慈善基金會，大量收弟子，甚至一度朝海外發展，但這樣的努力沒有成功。

第三個新興宗教團體是一個密宗道場。兩位主持人是一對在中國出生的夫妻，曾在香港待過，中年以後才開始學習密法。信眾以30-40歲居多。女性多於男性，佔全體3/5。信眾有一半具有大專以上的教育程度。約有35%的信眾背景是外省人或外省第二代。密法不須經過好幾世的苦修，可經由上師傳承加持，這一世就能修成。不強調繁複的儀式和嚴謹的修行層級。此精舍上師是在家居士修行，而且是夫妻同修，更能吸引世俗弟子的認同。此精舍在密宗教派中首創臨終助唸⁷，對弟子而言，臨終助唸是具體可行的修行功課。

四 新興宗教的信仰內容

根據我們對這三個新興宗教團體的研究，發現它們所提供的信仰內容，是朝下列三個方向努力：

一、把散漫的民間信仰體系或內涵系統化。其實一般民眾從小在民間信仰的環境中長大，生活或思考方式很難不受到民間信仰的影響，即使是外省第二代，其想法也難免受外在民間信

仰大環境的影響。但隨著教育程度的提升，可能就無法全盤接受傳統民間信仰的想法與做法。本土新興宗教能夠吸引信眾之處，可能是對十分龐雜的民間信仰內容做了一番去蕪存菁以及補充的工作。再者，民間信仰缺乏對人生意義的有力闡述，本土新興宗教則以佛教或現代人文關懷的觀點來補充。本研究以為，這種系統化的努力，很大程度上是指佛教化，即大量地借助佛教的教義、經典與儀式，來修整民間信仰的龐雜體系。由於新世代的教育程度高，比較能夠接受大量複雜的文字資訊。並且，對於世俗利益的追求，也比較沒有那麼直接和明顯。經過這種系統化的努力，新興宗教往往看起來比較「有品味」，有些信眾甚至以為自己參與的是純正佛教，或是認為自己參加的不是宗教團體，而是一種改進自己、開發自我潛能的靈修成長團體。

二、宗教活動的設計，在於滿足都會區人的需求。傳統鄉間宗教生活的人際連帶，已經無法在都會區繼續存在。本土新興宗教往往採用一些類似現代成長團體的組織方式與溝通技術，來分享信眾間的生活點滴與人生和宗教的體驗，並互相扶持，以達到親密人際關係之建立與持續的心靈成長。都會生活的壓力大，而要建立親密人際網絡卻不容易。因為都會工作遷移的機會大，搬家次數可能較多，或者因鄰居組成份子搬進搬出變化大，或者因公寓住宅結構較重個人私密性，以致於比較無法和鄰居建立親密關係。另外，新世代的教育程度和其所受的教育內容，和其父母差異很大，無法和父母溝通，往往在脫離了學校生活之後，很難再找到伴侶以外的親密人際關係。此外，新興宗教團體可能也是都會人一個很重要的成人再社會化機構，可以一直不斷學習新的事物和觀念。

三、隨著科學知識的普及，新興宗教會以新的科學詞彙來對原有的一些宗教現象，進行重新詮釋、重新包裝。本土新興宗教信眾的年齡平均不會太高，他們容易接受新的概念，包括科學的或國外的，並拿來和宗教的素材做出新的組合。國外新興宗教的發展也有類似情形，參與者的年齡層較低、教育程度較高，所以學習意願較強，遇到較新的用語和概念也不會覺得害怕⁸。

五 總 結

總之，隨著時代的演變，新的宗教不斷地出現，而新宗教的產生是和當地的社會人文環境緊密相連。從1950年代末期開始，台灣社會歷經非常快速的都市化過程，流動的都會人口和都會的生活型態促使民間信仰轉變，脫離了地緣關係的傳統信仰形式。從加蚋地區宮壇的研究中可看出，宮廟神壇在台北都會中的發展時間曲線，大約要比本土新興宗教的整體發展提早十年。民間信仰在都會中的轉變和本土新興宗教主要在都會中發展，兩者之間的關係絕不是偶然的。一些改革幅度較大的宮壇，已具備新興宗教的雛形。本土新興宗教某程度上可看成是民間信仰、佛教和科學信仰的混合體。再者，民間信仰在台灣歷史上，也曾經過一些重大的轉變。譬如，十九世紀下半葉，台灣開港後所帶來的經濟繁榮，以及族群的融合，所以祖籍地的地方神明重要性日減，而全國性神明的重要性日增⁹，這可看成台灣社會在地化趨勢的重要指標。同理，本研究認為，本土新興宗教能在1980年代晚期開始快速發展，主要是立基於族群融合和本土文化認同的需求上。對於本土文化的認同需求，並不只限於外省第二代。台灣社會在歷經1980年代的富裕經濟後，有了一點自信心或是處於不安的狀況，因為外來文化和事物充斥於環境中，新一代反而會想去尋找在地的文化根源。

註釋

- 1 台灣社會中最主要的宗教信仰是「民間信仰」，是一種雜糅儒、釋、道以及祖先信仰等元素的信仰體系。因此文中的宮廟神壇，就是專指一般民間拜拜的宮壇，並未包括佛寺。一般民間的用法，「宮」的規模較大，「壇」的規模較小，本文並不想做此細分，純粹用「宮廟神壇」來泛稱台灣民間拜拜的宮壇。
- 2 公廟的廟產和收入是公有的，廟務由公眾經營運作。相對地，私廟的收支和廟務由少數私人運作，主要由開設宮壇的宮主掌控。早期傳統公廟的信仰基礎是根源深厚的地緣關係，村民全體共同為村廟的運作出錢出力，因為住在一村的居民都是村廟的基本信眾，可看出該村廟具有完整的祭祀圈。在現代都會中的公廟，產權是公有的，表面上也選出負責慶典的主事者——頭家爐主，但頭家爐主的人選不限於當地人。甚至有些宮壇以現代經營模式選出管理委員，或是登記為財團法人。大體而言，都會中的公廟，參與信眾的居住地域分布較廣，也較零散，住在廟地附近的人很多都不是信眾，因此呈現的是模糊破碎的祭祀圈。
- 3 乩童指的是神佛的代言人。一般人相信，神佛的靈體可附著在乩童身上，神佛藉由乩童的身體可和信眾溝通。神明為信眾解答各種疑難雜症，則稱為「辦事」。
- 4 點光明燈和安太歲是台灣社會近20年來流行的民間信仰儀式，其目的是為個人消災祈福。因為費用不貴，每人只需繳交幾百元，故吸引很多人參與。神佛為信眾辦事，一般是不收費的，但信眾心生感激，會在捐獻箱中投入一些錢。此自由投入錢款的箱子，稱為「功德箱」。
- 5 請參見瞿海源的兩篇論文：〈台灣地區基督教發展趨勢之初步探討〉，《中國社會學刊》，第6期（1982），頁14-28；〈台灣地區天主教發展趨勢之研究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第51期（1982），頁129-54。
- 6 請參見楊惠南的論文：〈台灣佛教的出世性格與派系紛爭〉，《當代》，第30期（1988），頁75-87。
- 7 所謂臨終助唸，是在亡者將要斷氣或是斷氣後幾個小時內，在亡者身旁誦唸佛號，可幫助亡者穩住正念，往生西方極樂世界。這是這一二十年來在台灣興起的喪禮儀式。
- 8 請參見Lorne L. Dawson, "Who Joins New Religious Movements and Why: Twenty Years of Research and What Have We Learned?", *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 25, no. 2 (1996): 141-61.
- 9 泉州人供奉廣澤尊王、漳州人供奉開漳聖王、粵人供奉三山國王，這些都是祖籍地的地方神明。等到族群漸漸融合，層級較高的全國性神明，譬如，媽祖、關公，就廣被奉祀，因為可以跨越族群界線，促成合作。

陳杏枝 台灣淡江大學通識與核心課程組專任副教授

《二十一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二十一世紀》2002年10月號總第七十三期

© 香港中文大學

本文版權為香港中文大學所有，如欲轉載、翻譯或收輯本刊文字或圖片，必須先獲本刊書面許可。