

「新興宗教運動」的意義及其社會學意涵

林本炫*

摘 要

本文是以社會學角度探討「新興宗教運動」一詞的意涵及相關問題。二次大戰後世界各地出現了許多新的宗教團體，有關這些新宗教團體的研究，成為當代宗教社會學的重要研究課題。

在西方一般民間的用法上，以 cult 來指稱這些新的宗教團體。宗教社會學對於研究對象，並不採取神學或教義上的判斷，落入正統／異端以及宗教的真／偽的論爭當中，因此傾向於以「新興宗教運動」指稱這些新的宗教團體，「新興宗教運動」一詞乃是一中立性的語詞。

宗教運動在西方歷史上是常態，因此二次戰後的宗教運動被稱為「新」宗教運動，乃是相對於先前的宗教運動而言。另外，也因為當代這些宗教運動的特質，以及它們對社會以及個人的衝擊，因此而被稱為「新」。至於稱為運動，則是因為這些新宗教團體通常具有運動的性質，並且在不斷變動之中。

作者在本文中討論了宗教社會學的「教會 - 宗派 - 崇拜」這一組概念，並指出它們對於理解新興宗教運動的幫助，以及其限制。最後並討論了有關新興宗教運動發生的原因，以及新興宗教和大社會的關係所顯示的意義。

關鍵詞：新興宗教、宗教運動、新興宗教運動、教會、宗派、宗教社會學

* 南華大學應用社會學系暨社會學研究所助理教授

壹、前言

六年前筆者在大學開授「新興宗教」課程，第一次上課時曾要修課同學寫下他們對「新興宗教」的初步印象，結果同學所寫的印象中，絕大部分都是負面的，甚至於有人將慈濟功德會、媽祖等也當成是新興宗教。至於問到他們這些印象的來源，則絕大多數都是來自媒體，只有其中少數是週遭親友或是同學的接觸，而自己曾經實際接觸過所謂「新興宗教」的，則幾乎是少之又少。也許當時正值日本發生「奧姆真理教東京地鐵毒氣事件」不久¹，國內則曾經有「宋七力事件」以及「妙天禪師事件」。²不過這樣的負面印象是否反映了一般民眾對於新興宗教的印象呢？這樣的印象反映出對新興宗教的不瞭解，甚至於對「新興宗教」或「新興宗教運動」一詞的內涵即有待釐清。而究竟什麼是「新興宗教」？在中文學術界也仍欠缺一致的定義和見解。本文的目的乃是從宗教社會學的角度，探討新興宗教相關概念的意涵及其發展，並試圖找出較恰當的中文對應名稱。

¹ 一九九五年三月二十日，以麻原彰晃（本名「松本智津夫」）為教主的奧姆真理教，在日本東京地鐵車站釋放沙林毒氣攻擊旅客，造成 12 人死亡 5510 人受傷。

² 民國八十五年九月，爆發「中台禪寺集體剃度風波」，數十名大專女生在中台禪寺的佛學夏令營後失去蹤跡，她們的父母急著到處找人，後來發現她們在中台禪寺剃度出家，引起媒體大幅報導以及社會極大的震撼。接著，同年十月十日馬上又發生「宋七力顯相協會」詐財事件。宋七力事件由自稱被宋七力詐財千萬的陳江麗花和江正等人，在當時的市議員璩美鳳陪同下，召開記者會舉發宋七力（本名宋乾琳）以發光照片斂財。宋七力隨後被收押、起訴，一審判決七年徒刑。民國九十二年一月二十八日高等法院二審以宗教信仰自由理由宣判無罪，檢察官不服提起上訴，目前還在審理中。在宋七力事件爆發後的次週十月十九日，又爆發「妙天禪師事件」，一群自稱是「妙天禪師」（本名黃明亮）的信徒，出面指控妙天禪師藉由高價出售「蓮座」（靈骨塔塔位）斂財。該事件中位於台北縣汐止鎮（目前為汐止市）的「天佛大道院」靈骨塔，後來被查出來是屬於違建。這起事件中的妙天禪師所創立的團體原本登記為教育部主管的文教基金會，名為「中華民國印心禪學文教基金會」，事件發生後幾年，該團體改名為「台灣禪宗佛教會」，為內政部社會司主管的人民團體。台灣媒體從這三個事件起開始密集注意「新興宗教」問題，好幾個電視台都曾經製作了新興宗教的專輯節目，如民視的「異言堂」以及華視的「華視新聞雜誌」等。中央研究院也在不久後由瞿海源教授規劃了一個「新興宗教現象及其相關問題」的大型研究計畫，對台灣的新興宗教團體進行有計畫的普查。

談到新興宗教，一般人馬上聯想到台灣的「宗教熱潮」，甚至是所謂的「宗教亂象」。但事實上，並非台灣才有新興宗教運動，二十世紀世界各地都有新興宗教或宗教運動出現，而日本甚至在十九世紀就已經有新興宗教出現，譬如在日本擁有極多信徒，總部設在天理市的天理教，就是誕生於十九世紀。至於二十世紀二次大戰後才出現的宗教團體，在日本甚至被稱為「新新宗教」(new new religion)，1995年在東京地鐵站施放沙林毒氣的「奧姆真理教」，就是屬於這一類。而在此之前，1978年11月8日在南美洲蓋亞納(Guyana)叢林裡，造成將近九百人集體服氰化物自殺，美國國會議員 Leo J. Ryan 被殺死在機場的悲劇，由 Jim Jones 領導的「人民廟堂」(People's Temple)(Melton 1999: 220)，則更早就震撼人心。不過，像奧姆真理教及人民廟堂這類偏差個案，畢竟只是新興宗教運動裡的極少數。那麼，新興宗教運動到底有多少呢？根據英國宗教社會學家 Eileen Barker (1999: 16) 的估計，歐洲大約有 2000 個新興宗教運動，日本八百到數千，而美、亞、非、大洋地區加起來則可能有 10,000 個，一千兩百萬以上的信徒。Barker 本人則估計西方有四位數，全世界有五位數。

新興宗教運動是宗教社會學的重要研究主題，對當代宗教社會學的發展有重要影響。在世俗化理論的主張裡，宗教終究要隨著社會的世俗化而逐漸衰退甚至消失，那麼宗教社會學的研究對象也終究要消失。沒有哪一個學科或是學科的次領域，是主張其研究對象將會消失不見的，而在此之前的宗教社會學正是如此。1960 年代後期到 1980 年代極為蓬勃發展的所謂新興宗教運動，一方面促成宗教社會學家對世俗化理論 (secularization theory) 重新檢討，一方面也提供了宗教社會學豐富的研究課題，因為新興宗教運動涉及到宗教和社會變遷的關係，乃至於宗教團體和社會制度之間的緊張關係，而這些議題正好是社會學所擅長的。因此我們也可以看到，在各個學科當中，有關新興宗教運動的研究，以社會學的研究和理論最為豐富。

貳、為何被稱為「新」宗教運動？

我們常聽到「新興宗教」一詞，西方社會一般大眾用 cult 來稱呼，在西方學術界則較常用「新宗教運動」(new religious movements, NRM) 一詞，雖然這一稱呼也並非完全沒有問題。(Saliba 1995 : 8 ; Beckford 1985 : 12-13, 15, 20) 在西方，NRM 和 Cult 常常交換使用，而使用 Cult 則帶有負面的意味，蘊含著這些團體具有的負面刻板印象。(Robbins 1988 : 17) 一般大眾用「cult」一詞，有從教義和神學的角度出發，認定這些新宗教團體並非正統宗教，乃至於質疑其是否為「真宗教」。中文的「新興宗教」乃是英文「new religion」的翻譯，如果從英文的字面來看，其實也就是「新宗教」的意思。在西方學術界，稱「新興宗教」則較少用，因為新興宗教一詞意味著這些團體是全新的「宗教」，和既有宗教傳統沒有任何關連，而這和實情並不符合。(Beckford 1985 : 15)

稱「新興宗教運動」為「運動」(movement)，一方面因為這類團體多半尚在發展中，尚未建制化、制度化，並且多是對既有宗教生態的挑戰或改變，所以稱為「宗教運動」(religious movement)，有點類似我們稱社會運動團體一樣的用意。而 Saliba 則指出，社會學對新興宗教（運動）的研究取向，則是將它們看成是社會運動，不僅影響參與其中的個人，也影響大社會。(1995 : 105) Beckford 則指出，這類宗教團體之所以被稱為「運動」，是因為這些團體在吸引年輕人加入之後，通常很快地改變他們的想法和生活形態，甚至放棄個人的利益考慮而投入團體的活動。並且，這類團體通常積極於傳散其理念與擴張組織，因此具有「運動」的性質。(1985 : 18-20)

至於「新」則是指相對於十九世紀曾經出現過的宗教運動而言，就如同研究社會運動的社會學家，將二十世紀以中產階級為主，但並非以特定階級或群體的利益而發起的社會運動，稱為「新社會運動」(new social movement, NSM)，典型的如環境保護運動，以有別於十

九世紀由勞工階級為爭取其階級利益而發起的社會運動。Saliba (1995: 9-10) 又指出，二十世紀後半葉的新興宗教運動之所以被稱為「新」，有以下幾項原因。首先，是它們出現在西方歷史上宗教處於衰落的一段期間，也就是出現在所謂世俗化的趨勢之下（至少以若干指標來看是如此）。其次，它們出現在文化交流頻繁，宗教趨於多元的社會文化環境下。第三，新興宗教的成員有很多是第一代的成員，和傳統上出生受洗的基督教成員不同。最後，新興宗教運動不僅改變其成員的宗教信仰，也改變他們的行為和生活形態，而這也正是新興宗教運動被稱為「運動」的原因。

在歐洲以及美國，對於這類主要是在二次大戰後才出現的宗教運動或宗教團體，有其他各式各樣的稱呼。(Beckford & Levasseur 1986/1993: 290-291, Saliba 1995: 8; Beckford 1985: 15)根據 Beckford (1985: 15-16) 的說法，「新興宗教運動」一詞已經逐漸取代舊有的各式稱呼，其中原因有二。首先，當我們要平等地對待所有的宗教表現形式 (all expressions of religion)，認為它們都同等真實 (valid) 時，新興宗教運動是一個比較適當、價值中立的語詞。當我們將各種宗教信仰、經驗以及委身 (commitments) 看成是個人的偏好或品味的表現時，新興宗教運動一詞也較能反映出多元主義的價值觀。Beckford 認為這種趨勢和文化壓力有關，也和主流教會與新興宗教團體在教義與其他方面的界線逐漸不易辨明有關，而更重要的則是世俗化的趨勢。Beckford 這裡指的應該是，在世俗化趨勢下，宗教已經成為私人事務，成為個人的偏好和品味，因而有助於多元主義和宗教寬容的建立。第二個原因則是這類新宗教團體當中，有不少是從東方傳入美國或歐洲，並非從既有的宗教傳統分裂或創新而來，因此無法用猶太 - 基督宗教的神學標準進行判斷，換句話說，並不落在正統 / 異端的神學判斷範疇內。

中文將 new religious movements 譯為新興宗教運動，或許多了個「興」字比較容易上口，但這只是推測。據國外學者研究，「新」的宗

教團體不一定就「興」，在為數眾多的新興宗教運動中，有許多甚至其實是壽命極短的。(Anthony, Richardson and Robbins 1978/1993 : 33) 在中文的用法裡，「新興宗教運動」常和「新興宗教」互相交換使用，這也可能和「運動」兩字在中文裡的語意曖昧有關。中文的「運動」較難指向改變、團體的意思，甚至常和抗爭、街頭遊行等產生聯想。但新興宗教運動不一定就是一種新興的「宗教」，可能只是既有宗教的一支，或者是混合各種宗教思想之後的新形態宗教團體。(也參見鄭志明 1996 : 9) 就某一個社會而言，新興宗教運動的定義和指涉對象可能會有不同，因為新興宗教運動可以是當地自發的，也可能是自他國傳入，因此也會影響到不同社會對新興宗教運動的認定。

那麼到底什麼是「新興宗教運動」呢？英國社會學家 Eileen Barker 認為關於新興宗教運動並沒有「正確」的答案，而她認為新興宗教運動的所謂「新」，是指在二次戰後才出現或受到注意的 (became visible)，而它們之所以為「宗教」，則是它們提出關於死後是否有靈魂、我是誰、生命中的意義與目的等廣義終極關懷的某種形式的答案，而非僅只針對超自然存有是否存在及其性質等狹義的神學陳述。(Barker 1999 : 16 ; 1995 : 9) 換句話說，從歷史的角度來看，人類歷史上 (至少就宗教社會學所討論的西方基督宗教歷史來說) 一直不斷有「宗教運動」出現，這些宗教運動有些在人類歷史上消失不見，有些則以不同形式反覆出現。目前為「主流宗教」或「既有宗教」的宗教團體，也都曾經是宗教運動。(Saliba 1995)

參、新興宗教和既有宗教的關係

Saliba 指出，在西方，從神學立場出發者，認為新興宗教就是那些對聖經有不同於天主教或是基督教主要教派的詮釋者，也就是通常對聖經採取非正統的詮釋或者有另外新的經典出現者。這樣的立場當然出現一些問題，而且阻礙了對新興宗教運動真實的了解。(1995:2-4) 社會學的定義儘管和神學家的出發點不一樣，但不管是稱為「新興宗

教」(新宗教)還是「新興宗教運動」(新宗教運動),也引起這些神學立場者的不滿。他們認為這些宗教團體其實並沒有什麼是「新」的,因為他們並未提出真正新的神學見解,而就宗教運動的現象來說,宗教運動也並非當代才有。(1995:8-10)言下之意,任何人或者社會學家稱這些新宗教團體為「『新興』宗教運動」,其實是抬舉了這些團體。

儘管宗教社會學者採取價值中立的立場,因此並不涉入有關宗教信仰的真/偽、正統/異端的論辯當中,但在西方,這樣的立場也招來批評。宗教社會學者基本上是將新興宗教運動當成是一項社會文化現象加以研究,在外國的案例中,宗教社會學者常常基於維護宗教自由的立場,同時也因為宗教社會學者本身通常沒有信仰,或者並非基於信仰的理由而去研究新興宗教運動,因而對於新興宗教運動採取比較同情的態度。這和心理治療家以及神學家基於打擊新興宗教運動而研究他們的立場當然有明顯的差別,也和以基督宗教信仰為主的社會大眾的宗教情感,有很大的差別。因此宗教社會學家往往也和這些人在新興宗教問題上處於對立的局面。後者往往指控宗教社會學家袒護新興宗教運動,但事實上宗教社會學家很少因為研究而皈依新興宗教運動,或者完全同意他們的世界觀或生活方式。(Saliba 1995:105-113)

其實,社會學家不僅得罪主流立場的教會人士或神學家,新宗教團體本身也不見得喜歡被人家稱為「新興宗教」或「新興宗教運動」。因為新興宗教運動之所以會提出不同於主流教派的教義見解或聖經詮釋,就是因為他們認為自己的教義或對經典的詮釋,才是「正統」、「正確」的見解(而這正是sect的最重要特徵之一,見後),說他們是「新」,對他們來說就是意味著否定他們的正統性或正確性。以台灣的例子來說也是如此,除了極少數的例外,幾乎沒有那一個新宗教團體喜歡被稱為「新興宗教」,其中除了這些團體認知到社會大眾對於「新興宗教」一詞的負面評價之外,主要也在於否認自己是全「新」的,都強調自己有一定的傳承。

再者,對於現有的宗教來說,和新興宗教相對的就是「傳統宗

教」，現有的宗教更不願因為拿來和新興宗教相對比較而被稱為「傳統宗教」，因為「傳統」意味著不能與時俱進，意味著守舊落伍。但社會學家通常不用「正統宗教」或「正統教派」一詞，指稱這些原有宗教傳統內的教會或宗教團體³，而落入正統／異端的論爭，因此通常就用「既有宗教」(established religion) 或「既有教會」(established church) 作為和「新興宗教運動」相對的稱呼。在西方，也常見到學者使用「主流教會」(mainstream church) 指稱哪些存在時間較長，被社會接受並且彼此相互接受（為主內弟兄），甚至在各種事工上相互合作的教派。⁴

肆、台灣學界對新興宗教的研究

台灣學界對於新興宗教的注意，大體上是從民國 70 年代初期開始。有關台灣新興宗教，董芳苑牧師是極早投入研究的一位。當時董芳苑對新興宗教下了這樣的定義，即戰後在台灣本地創立，戰後從中國大陸及國外傳入的教門與近代宗教，以及戰後發生於傳統宗教的新現象。（董芳苑 1986：320-321）這個定義以戰後的時間點作為界定，大體上和歐美對新興宗教運動的界定類似。不過董芳苑當時所研究的新興宗教，除了一貫道之外，有許多其實目前已經不太重要，甚至已經停止活動。

瞿海源則是最早開始研究新興宗教的學者，民國 74、75 年分別發表在中國時報的「台灣社會的功利思想與新興宗教」及「探索新興宗教現象及其相關問題」兩篇文章，討論了新約教會、天帝教等制度化的新興宗教，也討論了發生在普化宗教（民間信仰）的一些現象，這兩篇文章著重在探討這些新興宗教的特性和現象的成因，並未直接對新興宗教下定義。（瞿海源 1985/1988；1986/1988）在「解析新興宗教現象」這篇論文中，瞿氏以「新興宗教現象」一詞表達對當時宗教

³ 譬如台灣的「傳統」佛教界常稱自己為「正信佛教」，但宗教社會學者多不使用此一用法。

⁴ 在分類上這些主流教會也可以稱做是「教派」，denomination，見本文後段。

發展趨勢的關注，同時新興宗教現象一詞也包含了狹義的制度性新興宗教在內。(1989) 而由瞿海源主持，從1998年進行到2001年，中央研究院的「新興宗教現象及其相關問題」主題研究計畫，則仍用「新興宗教現象」一詞，以含括更大的關懷範圍。

鄭志明則認為新興宗教的定義可以從三個角度作分析，分別是時間或年代上的新，二是空間或地理上的新，三是意義或內容上的新。另外，鄭氏特別提出「傳統宗教新興化團體」這個概念，以有別於新興宗教，指那些在教義上與儀式上大致上還是承續了傳統宗教的作法，只是在組織與發展型態上隨著時代的潮流做了某些相應改變。(鄭志明 1996: 12-13, 18-19) 所謂「傳統宗教新興化」是指既有的宗教以新的組織形式、新的傳播方式發展，有點類似「復振」(revitalization) 運動，但又不完全一樣。這個概念提醒我們，除了「新」的制度化的宗教團體值得注意研究之外，其實發生在傳統宗教團體或既有的宗教傳統內的新興現象，也值得關注和探討。不過，如果我們觀看董芳苑和瞿海源的文章，其實也發現這樣的關懷一直存在。換句話說，台灣學界對於新興宗教運動的關懷，其實和國外稍微不同的地方，是持續關注發生在傳統宗教裡的新現象。

另外，陳杏枝(1998) 和林本炫(2000) 也都注意到，在台灣有些民間「宮壇」，也有逐漸轉型為教團的趨勢，只要發展到一定規模，很可能搖身一變成為我們所說的新興宗教或新興宗教運動，而不再是一般的廟宇或宮壇，而其原本的追隨者也從「沒有教義的信眾」轉而成為「有經書的子民」。(套用 Karen Armstrong 著《穆罕默德》一書中的說法) 這種現象和鄭志明所說「傳統宗教新興化」有一定程度的類似性，但又不完全一樣，因為鄭氏所指的，主要還是發生在傳統的制度化宗教裡的現象。就台灣的情形來說，其實以上這些定義所指涉的內涵以及所包括的對象，並沒有太大的差異，而對於傳統宗教的「新興現象」也都認為值得注意，只是各人所著重的「新興現象」具體內涵並不完全相同，但其精神則相類。

最近開始注意研究新興宗教的大陸學者戴康生，對新興宗教的定義則是採取時間上在十九世紀之後成立的作為認定標準。這是一種比較寬鬆的標準，和西方學界一般採取的認定並不相同。戴氏並指出新興宗教是一些隨著世界現代化進程而出現的，脫離傳統宗教的常軌，並提出了某些新的教義或儀禮的宗教運動和宗教團體。但他在提出這項認定標準時也指出，地域上如何認定的問題，彼國之傳統宗教可能為他國之新興宗教。而在教義內容上，如何認定「不同於傳統宗教」的教義內容？（戴康生 1999：2-3）如同前面所指出的，這是探討新興宗教或新興宗教運動的定義必然會遭遇到的問題，鄭志明（1996：21）也指出了類似的問題。

這兩個問題的確是重要的問題，譬如創價學會如果追溯其信仰傳統，自十三世紀日蓮聖人立宗以來，已有七百多年歷史，創價學會本身的創立在 1930 年，都未必符合以上這些定義，但如果以台灣為基準點，則創價學會是在民國五十一年開始有信徒（稱會員），便又符合前述定義。某一國之既有信仰可能為他國或另一個社會的「新興宗教」或「新興宗教運動」，這是一個定義上的困難，也是無法避免的事情。又譬如在眾多討論新興宗教運動的西方文獻中，禪宗以及印度教系的一些團體，是美國社會的新興宗教運動，甚至在新興宗教運動裡占有重要比重。（Bruce 1996：169）另外，新興宗教運動也處於不斷變動之中（Barker 1999：21），以台灣的例子來說，台中聖賢堂筆生楊贊儒，以扶鸞著述「地獄遊記」而受到注意，後來自行成立聖德寶宮繼續扶鸞著述「天堂遊記」等善書，一般看作新興宗教的一個團體，或者稱為「儒宗神教」。（鄭志明 1988：369-410）後來皈依中國佛教會悟明長老座下，法號聖輪法師，並且取得藏傳佛教傳承，目前建立佛法山道場，以「有機農禪」而獨樹一格。

在二十世紀新興宗教運動的特徵方面，Eileen Barker（1999）認為幾乎所有特徵的人口都可能參加新興宗教。但宗教社會學者的研究一般都指出歐美新興宗教運動的參加者，乃是以教育程度較高和社經

背景較好者為主。Campbell(1982:238)也指出,新興宗教運動的參與者主要是年輕(三十五歲以下,當時的年齡),尚未進入婚姻或勞動市場,中產階級、有好的(高等)教育背景。Barker(1999)指出,新興宗教的社會意義並非在其統計數字,也就是說,新興宗教運動之所以引起社會注意,其實並非因為其信仰人口。因為從信徒人數來看,除了在日本有將近10-20%的人是新興宗教的信徒之外,其他地區的新興宗教人口比例都不是很高。因此新興宗教運動的意義便在於它們所顯示的社會意義,而不一定是在於其信仰人口的多寡。而這正是宗教社會學者所著力探討之處。瞿海源(1989)則曾經指出台灣新興宗教運動所具有的特徵為:全區域性、悸動性、靈驗性、傳播性、信徒取向、入世性、再創性與復振性,並致力於提出有關台灣產生新興宗教運動的理論。

伍、如何看待新興宗教運動？

那麼,要如何看待「新興宗教」或者說「新興宗教運動」呢?在此,我們試著從歷史、社會以及組織三個方面來說。從歷史面來看,「新興宗教」是相對的,目前的世界性宗教都曾經是「宗教運動」。佛教源自於婆羅門教。基督教源自於猶太教,最初是猶太教裡的一項宗教運動(Wilson 1999),伊斯蘭教是以亞伯拉罕信仰為傳承,發生於阿拉伯半島上的一項宗教運動。而就基督教來說,從第二世紀初期開始,「諾斯提主義」(Gnosticism)可以算是基督教裡的第一波宗教運動,至此之後都不斷有宗教運動。(Saliba 1995:37-64)至於十六世紀的宗教改革,也是發生在基督教世界的宗教運動。這些宗教運動當初幾乎都曾受到迫害或壓迫,但它們最後都成為另外一種「新」的「宗教」。因此就基督教的歷史來說,宗教運動是常態的,而就人類歷史來說,宗教運動也絕非二十世紀所特有。

一直到十九世紀,尤其是美國,西方仍然持續有宗教運動。許多基督教的新宗派(sect)在十九世紀的紐約傳教,以致於紐約被後來

的歷史學家稱為「滾燙的地區」(burned-over district)，而摩門教則是此時誕生於新大陸的宗教運動。(Saliba 1995:52) Barker(1999)認為從其目前發展來看，看不出哪一個新興宗教將來會成為主流宗教傳統。當然，即便是前述世界性宗教的發展過程，也並非當時短時間內能夠預料其日後是否成為主流宗教。

從社會學角度看，新興宗教運動是社會變遷的產物，新興宗教或是宗教運動通常發生在社會變遷較為劇烈的時刻。如美國十九世紀(尤其南北戰爭結束後)，人口遷徙造成地理移動，反而形成宗教復興，以及各種新宗派的出現，如摩門教和耶和華見證人。二次大戰後美國和歐洲的新興宗教運動，也和戰後的社會變遷有關。(Wuthnow 1986/1993)日本在十九世紀大量出現新興宗教，和當時日本國內面對歐美西方勢力構成的政治、軍事、經濟及文化威脅，從而導致的民族危機有關。(Shimazono 1986/1993)

從組織面來看，新興宗教一部份是原有宗教不斷分裂出來的結果，這個現象其實就是我們熟悉的「教派分裂現象」(schism)。教派分裂現象的來源主要是：1.對教義的不同詮釋。2.組織領導權威的分裂(神聖權威的繼承問題)3.信徒的宗教需求與宗教服務的分歧(源於組織擴大所引發的信徒多樣化)在原有宗教團體內對經典和教義的不同詮釋，可能導致組織的分裂，當然這種對經典和教義的不同詮釋，又可能是來自於社會的變遷，使得經典和教義的詮釋和社會環境產生緊張關係，或者需要更能回應社會情勢。組織領導權威的繼承問題，通常發生在第一代領導人(創教主)過世之後，由於創教主所具有的「奇里斯馬」(charisma)特質，如同Max Weber所說，必須要日常化(rountization)，也就是透過制度或者透過血緣繼續傳承下去，產生領導權的爭執，組織於是分裂。譬如日本天理教創教主中山美伎過世後，擁立其女兒和擁立其大弟子飯降伊藏的兩派便分裂。(Shimazono 1986/1993)

從信徒組成來看，如果假定不同社會階層的信徒有不同的宗教傾

向和宗教需求，某一宗教團體在發展之初可能以下層階級民眾為主，但其後可能逐漸加入了更多的中上階層者，逐漸以滿足中上階層者的信仰需求為主，那麼原本那些下層民眾便可能因為不滿而出走，甚至另外成立新的宗教團體。或者，某一宗教團體在創立之初極度強調超自然或神秘主義的宗教經驗，或者宣稱自己是唯一真理而和其他宗教團體或大社會有著緊張關係，隨著時間的發展而逐漸強調其信仰的理性化（放棄神秘主義的成分）或者和其他宗教團體修好，以取得大社會的認可，但在此同時也可能遭致其團體內某些信徒的不滿而離開。⁵

當然，就當代社會來說，教派分裂現象是否產生，除了上述因素之外，也和外在社會環境以及法律規定有關，譬如在日本的宗教法人法的法律環境下，要成立新的宗教團體相對上是容易的，因為宗教法人的取得是採取「認證制」，並且「單立宗教法人」和「包括宗教法人」的設計，有利於脫離其和總本山（總部）之間的關係，搖身一變成爲新的宗教或教派。⁶

前面提到，新興宗教運動的出現，使得宗教社會學家對世俗化理論重新檢討。其中有些人認爲新興宗教運動的大量出現，表示世俗化理論是有問題的，而有的學者（如 Bryan Wilson）則主張，新興宗教運動其實正是整個社會趨向世俗化的證據，因為新興宗教運動其實已經比較像是一種消費，人們就像是在宗教的超級市場裡各取所需，少有人在意宗教裡的真理宣稱。（Robbins 1988：54 以下）至於理性選擇理論（Rational Choice Theory）的重要學者史塔克（Rodney Stark）和班布吉（William Sims Bainbridge），則認爲由於既有宗教逐漸趨向理

⁵ 類似的說法，以及更詳細的過程，在 H. Richard Niebuhr 的《教派主義的社會根源》（*The Social Sources of Denominationalism*, 1929）一書中早已探討。引自 Stark and Bainbridge 1985：100-104。

⁶ 在日本「宗教法人法」的規範中，並不對申請成立宗教法人的宗教團體，就其教義和經典等神聖面進行實質的審查，僅就其所提供的資料足以證明其爲宗教團體，以及就其所提出之宗教法人章程是否完備進行形式面的認可，此種制度稱爲「認證」，意在減少國家對宗教事務的干涉。至於「單立宗教法人」則是指並不被其他宗教法人所統屬的宗教法人，而「包括宗教法人」則是有統屬其他宗教法人者。

性化的結果，越來越不採取超自然的角度的看待世界，而新興宗教運動則接收了這樣的一塊領域，因此他們認為當一個社會世俗化到一定程度的時候，就會出現（強調超自然取向的）新興宗教運動或宗派，將世俗化趨勢往上拉回。（Stark and Bainbridge 1985:124-125）這個觀點不見得所有人都贊同，但對於理解新興宗教的出現，有一定的洞察力。

陸、和新興宗教運動相關的概念：教會、宗派及崇拜

討論有關宗教組織的分類時，總免不了要提到「教會」(church)與「宗派」(sect)這一組概念。此一區分最早是由德國社會學家韋伯 (Max Weber) 在《宗教社會學》(*The Sociology of Religion*)，以及他的好友神學家兼社會學家托洛區 (Ernst Troeltsch 1865-1923) 在《基督教會的社會訓導》(*The Social Teachings of the Christian Church*, 1912) 所提出。所謂教會是指在一個特定區域上具有壟斷地位的組織，主要是指中世紀教皇國的歐洲教會，以及今日如北歐國家具有國教地位的基督新教路德教會。在這種狀態下，個人一出生即受洗成為教會成員，並非基於個人的志願選擇，並且是透過社會化的方式學習該宗教的教義與道德、價值。而宗派則指那些對於居主流地位的教會，在教義上提出挑戰的宗教團體。因此宗派和教會是屬於同一個宗教傳統之內的爭議，譬如宗教改革時期，路德 (Martin Luther) 以及加爾文 (John Calvin) 所領導的宗教運動，用這個分類來說就是一種宗派。

宗派對居於主流的教會提出挑戰，並且宣稱自己才是真理所在，因此被主流的「教會」(通常又掌握某種形式的權力)視為「異端」，這時候的宗派通常和大社會有著緊張的關係。(按照 Peter Berger [1967] 在《神聖的帷幕》一書中的說法，由「神聖的帷幕」壟斷狀態下的宗教〔教會〕和社會是相互支持的，攻擊主流的「教會」自然也就和大社會產生緊張關係)隨著時間的發展，宗派和主流的「教會」之間的關係可能逐漸改變，並且調整它和大社會的緊張關係。另一方面，宗派的第一代成員是基於自己的選擇而加入，但隨著其第二代、

第三代信徒的誕生，其成員不再以自願選擇加入為主（但此時並非沒有這這類成員的加入），轉為以出生受洗，經由社會化而學習教義的成員為主。這時候我們可以說這個宗派大體已經轉為「教派」（denomination）（這種過程就是 Niebuhr 所說的「教派化」過程），譬如今日的長老教會（Presbyterian）是當年宗教改革時的加爾文派，目前已經成為主流教派的一員。

宗派有可能逐漸轉變為教派，但如「耶和華見證人」（Jehovah's Witnesses，又稱「守望台」，Watch Tower，1870 年創立）以及摩門教（Mormons，其正式名稱為 The Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints，中譯「耶穌基督後期聖徒教會」，早期譯名則為「耶穌基督末世聖徒教會」，1830 年成立）這類團體，則因為在基督教界仍有爭議，在分類上仍具有宗派的特徵（而「主流教派」則可能稱他們為「旁門」），雖然他們已經有一百多年歷史，早就有好幾代的信徒。一般說來，社會學家在使用這些分類概念時，乃是儘可能採取中性的立場，並不涉入教義的正統與否或價值判斷的爭論，只是就其發展狀況做討論。

另外一個常見到的英文字 *cult*，拉丁文為 *cultus*，其原本意思是指一個宗教傳統裡的特定形式的崇拜（worship）或儀式，譬如在基督宗教裡對聖徒的崇拜，但某些心理治療者、律師以及媒體記者卻拾取這個字的負面意義，並用來指稱他們認為偏差、危險、「假宗教」的那些團體（Saliba 1995:1），也就是說，*cult* 這個字和新興宗教或新興宗教運動，是交互使用的語詞。（Beckford 1985: 12-13）中文媒體經常不假思索地就將翻譯成「邪教」，是很有問題的。雖然在英文的一般非學術的用法裡，這個字多少帶有一些負面貶抑的意味，但大多數宗教社會學者使用這個名詞時，基本上採取中性的立場，只將它當成新興宗教運動的一個分類，指的是那些無法用 *sect* 來分類的宗教團體。（但有的也稱不上是「團體」）

cult 這個字很難中譯，目前也沒有比較理想的譯名，暫時譯成「崇拜」或「崇拜團體」（「崇拜」在中文裡較傾向於動詞的意味），也有人

譯為「小群」或「小群宗教」等，問題在於這類團體未必是「小群」的（至於基督教界則譯為「旁門」，譬如趙中輝編的《神學名詞辭典》，1983年版，頁94）。所謂的崇拜團體，是指來自於某一個社會中既有的宗教傳統（存在著一個具支配性的宗教霸權 religious hegemony，或者一個社會中雖沒有宗教霸權存在，但若干教會或教派有共享的核心價值、教義或實踐等）之外的宗教團體或宗教運動，當然這裡所謂的既有宗教傳統，對西方社會而言就是基督宗教。（Beckford 1985：16）

崇拜的特性之一通常是融合各種既有宗教傳統的教義，乃至於融合所謂科學的概念，尤其是心理學和心理分析，其宗教色彩因此常常是不甚突顯的。這類團體通常組織鬆散，其實際運作型態有時甚至像是研習班或是補習班的型態。雖然有的團體有收費、有的團體沒有收費，通常也沒有明顯的戒律和入教儀式。屬於這一類的包括各種潛能開發團體，有宗教色彩的氣功或瑜珈團體（如超覺靜坐 Transcendental Meditation, TM），以及結合心理分析技術和宗教觀念的團體，典型的如「山達基」（Scientology，1954年創立，國內以前譯為「精神科學教會」，目前該團體在台灣亦有分支，他們自己所定的中文譯名為音譯「山達基」），法輪功也可以算是這一類，雖然國內有人認為他們不是宗教，他們也說自己不是「宗教」。

前面說到，西方一般民眾常用 cult 來指稱我們這裡所說的新興宗教運動，而少數學者雖然也用這個名詞，但多半使用「新興宗教運動」這個中性名詞，而在這種脈絡下，cult 是新興宗教運動的一個分類。著名的宗教社會學家 Stark 和 Bainbridge (1985) 則把這個分類下的 cult 又分為三種類型：audience cult（閱聽崇拜），client cult（顧客崇拜）以及 cult movements（運動型崇拜）。所謂的閱聽崇拜是指透過傳單、郵寄等方式，聚集對同一主題有興趣的人，以演講會等面對面的方式聚會，這些人有共同的興趣或信念（cult doctrine，譬如都相信幽浮的存在），但沒有特定的儀式。Bainbridge 舉他在 1970 年代曾經研究過的 UFO 團體為典型的例子。鄭志明曾經認為林清玄也具有「教主」

形象，林清玄和他的讀者所形成的群體，就類似這裡所說的「閱聽崇拜」。還有，據說電視演講節目收視率不差的「心海羅盤葉教授」，也可以看做是這裡所說的「閱聽崇拜」的一種，只不過目前其宗教性質並不明顯。

顧客崇拜通常是提供某種服務給參與者，主要的是醫療、算命、與死者通靈等，該團體和參與者之間的關係就好像貨物或勞務銷售者和顧客間的關係一樣。因為參與者通常是部分參與（但比閱聽崇拜的參與程度強一些），而不是全面性的參與（因為這個團體所提供的也只是部分滿足其需求），因此其參與者通常同時參加好幾個這類崇拜或其他崇拜，也可能仍然保持參與其他有組織的宗教團體。而當一個崇拜團體強化其成員的參與強度，達到定期參與的階段，並且切斷和其他宗教團體的聯繫（譬如透過入教儀式），同時全面性滿足其參與者的需求，這時便可以說是一個運動型崇拜，並且開始有點像宗派。（Stark and Bainbridge 1985：26-30）在台灣社會裡，專門教人家氣功、打坐、瑜珈的團體，照這個分類都通常可以稱做是「顧客崇拜」，雖然這類教人家氣功、打坐、瑜珈的團體，有的有收費，有的沒有收費，有的宗教性質比較強，有的宗教性質比較弱，甚至於完全沒有宗教性質。這個分類提供我們進一步檢視崇拜和其參與者的關係，以及其組織運作的動力。關於某一團體是否為「宗教團體」或者是否能夠稱為「新興宗教（運動）」的爭議，其實從這個分類來觀察，可以獲得不同的洞察力。

如前所述，社會學家極不願落入正統／異端的爭論，但如以上述分類中，sect 和 cult 的使用，雖然僅只是組織上的分類，但是將摩門教稱為 sect 而不稱為 denomination，顯然就受到福音教會（evangelical）或主流教會的神學判斷的影響。另外，到底是要稱統一教會為 sect 或是 cult，同樣涉及到是否認定統一教會是在基督教此一宗教傳統之「內」或之「外」的神學問題。更何況，對於有些福音派或基要派（fundamentalists）的基督徒來說，甚至認為天主教也是 cult。（Saliba 1995：3）因此，Roland Robertson（1979）很早以前就指出，教會、

教派、宗派以及崇拜的分類方式，對於宗教社會學研究的價值相當有限。而 Beckford 也指出 church/sect/cult 的分類已經逐漸不被接受。(1985: 16) 另外，華人社會從來就不曾出現過類似西方社會具支配與壟斷地位的「教會」(譬如佛教的各「宗」並非源於對某一主流「教會」的挑戰而成立)，因此也就無法以教會 - 教派 - 宗派 - 崇拜模型來描述或分析宗教變遷的動力，更何況這其中終究無法擺脫價值 / 教義判斷的糾葛。

柒、新興宗教運動出現的主要原因

如前所述，宗教運動是西方歷史上的常態，當代新興宗教運動產生的原因更是複雜。在此以英國社會學家 Bryan Wilson 的說法為例⁷，Wilson (1982) 認為新興宗教運動產生的原因，主要有以下幾點：1. 既有宗教不能滿足人們的宗教需求。⁸2. 更簡便的、快速的、更明確的得救方式。類似我們一般所說的比較速成的方式。3. 對屬靈 (spiritual) 的菁英主義的反動，既有宗教忽略了平凡大眾的宗教需求。4. 對得救的制度化手段的反動。5. 對得救手段的「理性化」VS. 超自然的回歸。6. 得救對象的擴大。7. 物質富裕後對屬靈的需求與品味的多樣化。8. 對宗教醫療等功能的強調。9. 以小眾為取向，塑造新的認同焦點。以上的其中第一點也是常聽到的說法，不過另一位學者 Campbell (1982) 反對這種說法，他認為這種說法預設了「功能替代說」，同時以實際經驗證據顯示，加入新興宗教運動的和脫離傳統宗教或教會的並非同一群人，在數目上也差距許多。也就是說，脫離傳統教會者只有一小部分被新興宗教吸引，因此沒有證據支持這種說法。

董芳苑 (1986) 曾經提出新興宗教起源的看法，一共有六點：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

⁷ 他曾經和國際創價學會會長池田大作對談，出版為一書，中譯本《社會變遷下的宗教角色》由香港三聯書店出版。

⁸ Choi (1986/1993: 150) 對韓國新興宗教出現的原因，也有類似的看法。

的反動。5.來世極樂的期望。6.宗教天才的發明。這些看法大體上比較從個人角度提出，雖有提到和社會結構的關連性，但顯然不能說明台灣最近二十年間新興宗教運動興起的現象。瞿海源（1989）早期則認為：1.社會變遷增加了人們新的不確定感。2.社會流動促成部分民眾脫離了舊的宗教的範疇，使得新興宗教獲得為數甚多的潛在皈依者。3.民眾認知水平普遍低落，促成靈驗性宗教，如私人神壇的興起。4.現在傳播工具之多樣性及便利性有利於新興宗教的傳播。5.尊重宗教自由的政策有利於新興宗教的發展。6.許多新興宗教具有強烈的社會運動性。

其中第 2 點，在林本炫（1998）的研究中，也有類似的發現，亦即地理流動造成民眾脫離農村原有的民間信仰（普化宗教）的約束，一方面造成民間信仰人口的流失，另一方面則使這些人成為制度化宗教（制度化的佛教或是制度化的新興宗教教團）的潛在信仰人口。這樣的研究發現，大抵上就和「既有宗教不能滿足人們的宗教需求」這樣的說法，有很大的不同。另外，宗教自由政策也和新興宗教運動的產生和存續，有很大的關係。（Choi 1986/1993）瞿氏近年（2002）則試圖提出更複雜的架構，說明新興宗教（現象）興起的結構因素。瞿氏指出解嚴之後，從 1989 年後的十年之內，宗教性質的社會團體數目成長了 10.52 倍，可以說是自由化的結果。但自由化提供新宗教團體合法登記的機會，並非唯一的因素。除了依舊保留不確定性這個概念，並將其擴大包含結構的不確定性之外，引進「自由化」和「市場化」這兩個更大、更抽象的概念，並也觸及科學知識和另類知識之間的關係，以及神秘經驗的文化根源。

就宗教社會學者而言，新興宗教運動反映了社會變遷，也反映了宗教和社會的關係的變遷。在美國，儘管宗教自由的權利受到保障，但是社會上仍然有各種的「反崇拜運動」(anti-cult movements) 存在，尤其是「人民廟堂」悲劇之後。（Melton 1999）這些反崇拜運動的團

體透過「洗腦」(brainwash) 論述的建構,⁹甚至綁架手段的使用,打擊新興宗教運動。(Barker 1995: 17-23, 101-110) 不同社會對於新興宗教運動,會採取不同的態度和對待方式,和不同國家的文化環境與法律架構有關(Beckford, 引自 Saliba 1995:128; Beckford 1985),也反映了這個社會的開放與容忍程度。但是,在不同的國家,對新興宗教運動進行指控的論述卻有所不同,同樣一個新興宗教運動,在不同社會受到的指控,也有所不同。(林本炫 1996; Barker 1999: 29) 目前台灣並沒有出現這一類反新興宗教運動的組織,但是新興宗教運動也曾經受到不正確的報導和誤解,譬如早期一貫道和統一教會,其中當然也有政治因素的作用在內。

一個社會對待新興宗教運動的方式,除了反映其開放與容忍程度之外,也反映了這個社會的最脆弱的環節。譬如台灣在四十、五十年代最脆弱的環節在政治,所以官方對一貫道的取締,以一貫道有「政治動機」的論述來強化其取締行動的正當性。對統一教會的壓迫也是一樣,最反共的宗教團體在台灣反被說成是主張共產主義。不只如此,在那個性禁忌的年代,性道德同樣是有用的指控,一貫道和統一教會曾經分別被以「裸體拜拜」和「雜交、分血」而被指控。(林本炫 1990; 林本炫 1996)

捌、結 論

從 1960 年代起,西方學界開啟了對「新興宗教運動」的研究,對宗教社會學的發展有重大影響。台灣從二次戰後開始有新興宗教出現,早期也有少數學者對新興宗教進行零星研究,但民國八十五年爆發的一連串宗教事件,則使台灣社會開始正視新興宗教,而學界也正式展開對新興宗教有系統而全面性的研究。

⁹ 在西方主要是針對由韓國的文鮮明牧師創立的統一教會(台灣稱為「統一教」)。由於參加統一教會者通常都是有不錯學歷和職業前景的年輕人,並且他們看似在接觸統一教會「突然」就接受了統一教會的教義,因此家長和媒體認為這些年輕人是被「洗腦」了。關於反駁洗腦論的著作不少, Barker (1993) 非常值得參考。

「新興宗教」和「新興宗教運動」這兩個名詞常常交互使用，西方社會和學界也用其他名詞指稱我們這裡所說的新興宗教運動，不過一般還是以新興宗教運動一詞，較常被宗教社會學界使用，也較符合宗教社會學對研究對象在價值上和信仰／神學上不進行判斷的基本立場。就時間、空間以及信仰內涵來說，怎樣的宗教團體才算是新興宗教或者新興宗教運動，的確仍有爭議，但宗教社會學者一般所稱的新興宗教運動，通常指的是在二次大戰後才出現，或者此後才發展成形的宗教團體。

從歷史的觀點、組織的觀點以及信徒組成的觀點來看，人類社會總是會有新的宗教團體出現，這些新宗教團體的出現就是所謂的「宗教運動」。至少就西方的歷史而言，曾經有過幾次比較重要的宗教運動，而二十世紀後半期出現在歐美社會的宗教運動被稱為「新宗教運動」。中文將新宗教運動譯為新興宗教運動，指的則主要是二次戰後出現在台灣的新的宗教團體，但比較重要的，還是最近二十年間出現在台灣或者開始展現影響力的宗教團體。不論在西方或者在台灣，這些新的宗教團體能否稱為「新的『宗教』」或者「新興『宗教』」仍有爭議。並且，當事的宗教團體多半也不喜歡自己被稱為「新興宗教」，因為這種稱呼可能帶有負面的意味，雖然宗教社會學者在使用這個名詞的時候，並非抱持負面評價的態度。

宗教社會學家一般認為，新興宗教運動出現的原因和社會變遷有密切關係，隨著社會變遷以及新興宗教運動的內部組織發展，新興宗教運動和大社會的關係逐漸改變，新興宗教運動和大社會的緊張關係因而可能減緩。新興宗教運動受到注意，和新興宗教運動的暴力事件有密切關係，但並非所有的新興宗教運動都有暴力事件出現或者具有暴力傾向，也並非所有的新興宗教運動都有反社會行為出現，更正確地說，有反社會行為的新興宗教運動只是其中的少數，這是看待新興宗教運動的基本態度。

就台灣社會來說，近二十年來，尤其是解嚴以來，新的宗教團體

蓬勃發展，其間雖然曾經發生「宋七力發光照片斂財事件」及「妙天禪師違建靈骨塔事件」，但和國外新興宗教運動所引發的事件比較起來，目前為止台灣的新興宗教團體並未有嚴重的反社會行為。甚至於，在官方的會議裡，被我們稱為新興宗教或新興宗教運動的那些團體，可以和平地和既有宗教團體代表在同一個場合開會，這在世界上恐怕是很少有的景象。

參考書目

- 林本炫 (1990), 《台灣的政教衝突》。台北：稻鄉出版社。
- 林本炫 (1996), 《國家、宗教與社會控制：宗教壓迫論述的分析》, 《思與言》第34卷第2期, 頁21-64。
- 林本炫 (1998), 《當代台灣民眾宗教信仰變遷的分析》。台北：國立台灣大學社會學研究所博士論文。
- 林本炫 (2000), 《台灣的宗教變遷與社會控制》。《輔仁學誌：法/管理學院之部》第三十一期, 頁1-26。
- 董芳苑 (1986), 《台灣新興宗教概觀》, 收錄在《認識台灣民間信仰》(台北：長青文化), 頁319-344。
- 鄭志明 (1996), 《台灣「新興宗教」的現象分析》, 收錄在《台灣當代新興宗教 卷之二》(台北縣貢寮鄉：靈鷲山佛學中心), 頁7-45。
- 鄭志明 (1988), 《中國善書與宗教》(台北：學生書局)。
- 戴康生 (1999), 《當代新興宗教》(北京：東方出版社)。
- 瞿海源 (1985/1988), 《台灣社會的功利思想與新興宗教》, 中國時報七十四年九月二十三日。收錄在《氾濫與匱乏》(台北：允晨), 頁379-392。
- 瞿海源 (1986/1988), 《探索新興宗教現象及相關問題》, 中國時報七十五年二月一日。收錄在《氾濫與匱乏》(台北：允晨), 頁371-378。
- 瞿海源 (1989), 《解析新興宗教現象》。收錄在徐正光、宋文里合編《解嚴前後台灣新興社會運動》(台北：巨流), 頁229-244。
- 瞿海源 (2001), 《解嚴、宗教自由與宗教發展》。收錄在中央研究院台灣研究推動委員會編、中央研究院台灣史研究所籌備處出版《威權體制的變遷：解嚴後的台灣》, 頁249-276。
- Anthony, Dick, James Richardson and Thomas Robbins (1978/1993), 《關於當今「新興宗教」的理論與研究》。原發表在 *Sociological Analysis* 39(2), 中譯收錄在林本炫編譯《宗教與社會變遷》(台北：巨流), 頁11-61。

- Barker, Eileen (1993), *The making of a Moonie: choice or brainwashing?* Hampshire, England: Gregg Revivals.
- Barker, Eileen (1995), *New Religious Movements: A Practical Introduction*. London: HMSO.
- Barker, Eileen (1999), “New Religious Movements: Their Incidence and Significance”, p.15-31 in Bryan Wilson and Jamie Cresswell (ed.) *New Religious Movements: Challenge and Response*. London and New York: Routledge.
- Beckford, James and Martine Levasseur (1986/1993), 西歐的新興宗教。原收錄在 James A. Beckford 主編 *New Religious Movements and Rapid Social Change* (Sage & UNESCO), 中譯收錄在林本炫編譯《宗教與社會變遷》(台北：巨流), 頁 263-295。
- Beckford, James A. (1985), *Cult Controversies: Their Social Response to the New Religious Movements*. London and New York: Tavistock Publications.
- Berger, Peter (1967) *The Sacred Canopy: Elements of a sociological theory of religion*. New York: Doubleday.
- Bruce, Steve (1996), “The New Religions of the 1970s”, Chap.7 (p.169-195) in *Religion in the Modern World: from Cathedrals to Cults*. New York: Oxford Univ. Press.
- Campbell, Colin (1982), “Some Comments on the New Religious Movements. The New Spirituality and Post-Industrial Society” .pp.232-242 in E. Barker (ed.) *New Religious Movements; A Perspective for Understanding Society*.
- Choi, Syn-Duk (崔信德) (1986/1993), 韓國的兩個新興宗教運動之比較研究：統一教會與純福音中央教會。原收錄在 James A. Beckford 主編 *New Religious Movements and Rapid Social Change* (Sage & UNESCO), 中譯收錄在林本炫編譯《宗教與社會變遷》

- (台北：巨流)，頁 145-184。
- Melton, Gordon J.(1999) “Anti-cultists in the United States: An historical perspective”. p.213-233 in Bryan Wilson and Jamie Cresswell (ed.) *New Religious Movements: Challenge and Response*. London and New York: Routledge.
- Robbins, Thomas (1988), Cult, Converts and Chrisma: The Sociology of New Religious Movements. *Current Sociology* 36(1):1-248.
- Robertson, Roland(1979) “Religious Movements and Modern Societies: toward a progressive problemshift”, *Sociological Analysis* 40(4):297-314.
- Saliba, John(1995), *Perspectives on New Rreligious Movements*. London : Geoffrey Chapman.
- Shimazono, Susumu (島園進)(1986/1993)，日本新興宗教中千禧年思想之發展：從天理教到天理本道。原收錄在 James A. Beckford 主編 *New Religious Movements and Rapid Social Change* (Sage & UNESCO)，中譯收錄在林本炫編譯《宗教與社會變遷》(台北：巨流)，頁 101-143。
- Stark, Rodney and William Sims Bainbridge (1985)，*The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Wilson, Bryan (1982)， “The new religions: Some Preliminary Considerations”. Pp. 16-31 in Eileen Barker (ed.) *New Religious Movements; A Perspective for Understanding Society*.
- Wilson, Brian (1999) 傅湘雯譯，《基督宗教的世界》。臺北：貓頭鷹。
- Wuthnow,Robert (1986/1993)，北美的宗教運動與反運動。原收錄在 James A. Beckford 主編 *New Religious Movements and Rapid Social Change* (Sage & UNESCO)，中譯收錄在林本炫編譯《宗教與社會變遷》(台北：巨流)，頁 221-259。

The Meanings of “New Religious Movements” and Its Sociological Implications

Pen-Hsuan Lin*

Abstract

After the World War II, there are many new religious groups around the world. The topics about these new religious groups became an important research field of sociology of religion. The meanings of “New Religious Movement” are explored from the sociological perspective in this paper.

To avoid the ethical and theological judgments, sociologists use the term “new religious movement” to refer these new groups instead of “cult” preferred by media and common people.

In the western history, the occurrence of religious movements is a normal phenomenon. Relative to the forward religious movements, the religious movements occurred in the post WWII period are referred as “new’ religious movements”. The typology of “church-sect-cult” and its limits to apprehend the new religious movements are also discussed. Finally, the reasons why new religious movements occurred are under scrutiny.

Keywords: new religion, religious movement, new religious movement, sociology of religion

* Assistant Professor of Institute of Sociology, Nanhua University, Taiwan