

研究紀要

## 都市化、省籍和代間信仰流動之研究\*

陳杏枝

\* 陳杏枝 淡江大學通識核心課程中心副教授 (hsinchih@mail.tku.edu.tw)。筆者由衷感謝中央研究院社會學研究所主持的「新興宗教現象及相關問題研究計畫」的支持（1998年7月至2001年6月），本研究是此計畫中的一部分。要特別感謝諾那華藏精舍的兩位上師，以及整個精舍的師兄們所提供的各項協助，由於他們熱心相助，才得以留下這批珍貴的學術資料。其次，也要特別感謝研究助理曾柏仁先生，沒有他的辛苦投入，本研究絕對無法如此順利完成。也感謝幫忙錄音帶謄寫的許芬鈴小姐。另外，也要感謝姚麗香女士，第一次至諾那華藏精舍拜訪以及後續訪問慧華上師，皆是在其幫助下才得以順利展開，是本研究順利進行的關鍵性助力，特此致謝。最後，也要感謝學刊編委和兩位匿名審查人提供寶貴的修改意見。

收稿日期：2005/9/9，接受刊登：2005/12/14。

## 中文摘要

本文是以「諾那華藏精舍」92名皈依信眾的訪談資料，來瞭解參與密宗的信眾特質，並且以質性比較分析（Qualitative Comparative Analysis）方法，試圖找出一些社會結構性因素來解釋這一波新興宗教的興起。本研究主要發現如下：（1）受訪信眾的出生年主要分布於1961至1970年之間，皈依精舍的年齡集中於26至35歲之間；教育程度專科以上者佔全體的二分之一；職業分布是以白領工作為主；父親籍貫為外省者佔全體將近三成；（2）外省信眾的信仰變遷主要來自族群融合的影響。外省父親輩的信仰受到本省籍配偶的影響，從「無信仰」轉變到能接受供奉祖先，到大廟拜拜，甚至晚年也願意持誦佛號。而子女因受到本省籍母親的影響，也容易從「淡化」民間信仰和「淡化」佛教的基礎上，轉向制度性佛教；（3）本省信眾的信仰變遷主要受到都市化的影響：一是遷移使個人和原居地的信仰脫節；二是都會生活方式對傳統民間信仰形態所形成的衝擊，較有利於制度性宗教的發展。遷徙使得本省信眾的信仰呈現「淡化」民間信仰和「淡化」佛教，在台北都會中很容易加入制度性宗教。在都會中出生成長的本省信眾，其父親輩信仰早已有「淡化」民間信仰的跡象，年輕輩這種「淡化」民間信仰和「淡化」佛教的情形比起父親輩更為明顯，也很容易加入制度性宗教。

**關鍵詞：**密宗、台灣宗教、都會宗教、宗教變遷、族群融合

**Urbanization, Ethnicity and Intergenerational Change in Religion:  
A Study of a New Religious Group in Taiwan**

Hsinchih Chen

Center of General Education and Core Curriculum, Tamkang University

**Abstract**

The author analyzes the characteristics of participants in a Taiwanese religious movement that emerged in the mid-1980s: Nona-Huatsang Tantric Buddhism. Data were collected via interviews with 92 randomly selected believers, and the method of Qualitative Comparative Analysis was applied. The main findings are: a) in terms of demographics, most of the interviewees joined the group at the age of 26 to 35 (born between 1961 and 1970), approximately one-half have college degrees, and about one-third are the children of fathers born in mainland China; b) assimilation among ethnic groups facilitated religious changes in mainlanders — that is, members of the second generation of mainland migrants reported that they were influenced by mothers of Minnan or Hakka descent in terms of religious activity; and c) religious changes among Minnan and Hakka believers have been strongly affected by the rapid urbanization of Taiwan.

**Keywords:** Tantric Buddhism, Taiwanese religion, urban religion, religious change, assimilation among ethnic groups

## 一、前言

台灣社會從1980年代中期以來，新興宗教蓬勃發展，已引起政府和學術界的許多關注。目前雖已累積不少的相關研究，但大多偏向組織沿革和教義研究（鄭志明 1998、1999、2000；丁仁傑 2004：525-607；耿振華 1995、1996），我們對信眾本身所知相當有限。這主要是新興宗教的信徒資料之取得，有相當大的困難度。<sup>1</sup>本文的研究旨趣即在瞭解是誰參與了新興宗教？這些信眾是誰？和台灣社會的社會變遷有什麼關聯？換言之，也就是希望從瞭解這些信眾的一些基本特質，來幫助我們瞭解這一波台灣新興宗教興起的原因。

本研究是以「諾那華藏精舍」的信徒訪談資料來做分析，作為瞭解上述研究問題的一個起點。本文除了瞭解信眾的基本組成之外，研究重心是放在都市化、父親籍貫、和代間信仰轉變之間關係的探討，嘗試瞭解台灣社會都市化過程如何對都會移民的信仰產生衝擊，以及試圖理解父親籍貫為外省的人，其宗教信仰的轉變過程。本研究訪談進行時間是

---

<sup>1</sup> 新興宗教團體的信眾對於填寫問卷的意願不高，若無該宗教團體的全力支持，大量發放問卷的可行性並不大。中央研究院社會學研究所的瞿海源教授在2000年7月趁著執行新興宗教研究計畫之便，徵得許多新興宗教團體的同意，曾到這些團體發放問卷，可惜回收率並不理想。丁仁傑（2004：29）也提到新興宗教團體為了自身教團的護持，常會對外界有防衛性的反應，他研究清海教團，以參與觀察的方法為主，同時訪談50名信眾。趙星光（2003）研究改信的過程，也是以清海教團信眾為對象，共訪得43名信眾。以參與觀察和訪談方法研究新興宗教是相當具挑戰性的一件事。英美的新興宗教研究也顯示，新興宗教的研究資料之取得有其困難度，大部分的研究者是以參與觀察的方法為主，再輔以訪談或問卷的方式來進行（Robbins 1988: 14-17; Barker 1995）。

從2000年2月至2001年6月止，共訪問已皈依信眾92名。由於是訪談資料，因此對於受訪者個人的遷移經歷、宗教轉變過程，以及代間信仰變動情形，可以有相當程度的掌握。

本研究把「諾那華藏精舍」定位成一個新興宗教團體，主要理由有三。第一，依據精舍本身的說法，其法脈於1924年才由西康開始傳入漢人居住的內地。中共統治中國大陸後，其法脈繼承者華藏祖師主要在香港弘法。華藏曾數次來台弘法，時間點主要集中於1970年代，錢浩夫婦在1973年皈依他。1979年華藏在香港圓寂，錢浩夫婦於1980年在台北市草創精舍，開始弘法。1980年代中期以後，精舍快速成長，成為台灣深具規模的密宗道場。就該精舍在台灣設置弘法的時間點來看，確實是相當晚近的事，因此可視為新興的宗教團體。

第二，就整個台灣社會的密教發展歷程來看，雖有少數的密宗上師隨國民政府遷台，但數量太少，影響力相當有限。<sup>2</sup>密宗在台灣社會突然地發展開來是1980年以後的事，主要是政治氣氛的開放，藏籍喇嘛可以來台，逐漸形成一股熱潮。1980年代中期以後，台灣密宗道場迅速成長，尤其是1990年代成長速度更為驚人，台灣學界也因想瞭解這股熱

---

<sup>2</sup> 密宗一詞嚴格說來包括東密（指傳入日本並在日本發展的密宗），台灣早期也有從日本傳入的東密，但信徒很少，後來都轉入藏密道場（黃慧剛 2000：54、63）。目前台灣一般民眾口中的「密宗」，指的是藏密。也有學者使用「藏傳佛教」來指稱在西藏及其鄰近地區傳布的佛教，其經典以藏文記錄。雖然「藏傳佛教」各支派的教義是顯密俱備，大部分側重密宗（潘桂明 1999：504-533）。本文捨棄「藏傳佛教」一詞不用，而選擇使用密宗一詞，是基於下述三種情況的考量。一是諾那華藏精舍自稱傳自古派寧瑪巴（俗稱「紅教」），古派寧瑪巴和其他後來產生的各教派的教義相比較，非常偏重密法傳承。二是此精舍師父和信眾都自稱精舍教法為密宗。三是目前台灣社會也大多以「密宗」來指稱「藏傳佛教」。

潮，而展開研究（姚麗香 2000）。在 1980 年代中期以前，不管是台灣政府或是台灣佛教界（顯教），因缺乏相關的資訊，而對西藏佛教存有成見（許明銀 1985：28-29），<sup>3</sup>更不用說是一般的社會大眾對密宗的瞭解。對於台灣民眾而言，密宗的教義和修行方法是一種新的宗教形式。

第三，台灣主流的佛教勢力，一直對密宗存有若干敵意，這種敵視的程度在近年才減弱。在台灣佛教界享有很高聲望的某法師，曾著書公開指稱，密宗是外道—婆羅門教，密宗興盛，會使佛教滅亡（円吉仁波車 1981：10）。直到最近，一些顯教師父擔心信眾會被這股學密風潮所吸走，還會私下告誡：若沒有 8 年或 12 年的顯教基礎，修密會破功，斷送自身的學佛慧命。簡言之，不管是基於正統的護教意識，還是擔心宗教市場上的激烈競爭，顯教確實是以外來和新的佛教團體的眼光來看待密宗團體。也因如此，若就台灣現階段的主流佛教文化脈絡來看，從顯教團體至密宗團體的改變，算是改宗的行為。<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> 本文中出現的「顯教」一詞，是指從中國大陸傳入，目前在台灣社會流傳的佛教團體，主指淨土宗和禪宗團體。這也是密宗信徒對於這些早在台灣社會流傳的佛教團體的稱呼。

<sup>4</sup> 台灣民眾的改宗行為確實是十分複雜。美國學者 David A. Snow 和 Richard Machalek (1984) 研究美國社會的改宗行為，曾提出三個作為測量一個人是否改宗的指標。第一是成員身分 (membership status)，即報名加入該團體，成為該團體一員。第二是宣稱明示的事件 (demonstration events)，意指具有確認成為該團體成員的儀式。第三是言談模式 (rhetorical patterns)，意指可在改宗者的言談和推理中，看到其宇宙人生觀已經改變。本研究的受訪者，都有經歷正式的皈依儀式，確實是符合上述第一和第二指標。但他們宇宙人生觀有多大的改變，卻很難說，因為精舍教義是顯教、藏密和台灣民間信仰的混合。此外有些人皈依精舍之後，仍會陪伴父母上天主教堂或到大廟拜，或是偶爾也會參與顯教或其他藏密喇嘛的法會。台灣民眾的改宗行為本身是一相當具挑戰性的研究議題，有待將來學者的研究。

此外，本文提出「淡化」宗教一詞，做為觀察台灣民眾宗教改變的一個分析工具。從擴散性的民間信仰改變至制度性的佛教或新興宗教團體，經常是以漸進的方式進行。例如，某些移民至都會後，其信仰行為只剩下「拜祖先」或偶爾到大廟拜，這類人的信仰行為和那些參與祭祀圈或都會宮壇活動者，顯然是有程度上的差別（即使同屬於民間信仰的範疇）。本文把只拜祖先或偶爾至大廟拜的人，稱為「淡化」的民間信仰者。同理，本文把自修佛經、誦持佛號或吃長齋、到佛寺活動但未皈依、曾方便皈依但只去過該團體一兩次的人，歸為「淡化」佛教。

本文內容安排如下：首先，是相關文獻回顧，特別著重台灣宗教研究中和都市化有關的部分。其次，簡介諾那華藏精舍，以及針對本研究的資料蒐集做一簡單說明。接著，分析此精舍信眾的基本資料，並且以質性比較分析（Qualitative Comparative Analysis）方法來找出外省信眾和本省信眾會皈依此精舍的社會結構性因素。接下來，更進一步探討信眾的父親籍貫、遷移經驗和代間信仰轉變之間的關係。最後，針對本研究發現做更詳細的分析和討論，包括都市化過程對民間信仰所產生的衝擊和外省族群的融入等議題。

## 二、相關文獻回顧

本研究的相關文獻回顧分成兩部分來處理，一是台灣密宗研究中和本文相關的部分，另一是其他相關的台灣新興宗教之研究。

台灣的密宗研究大多偏向教義或派別介紹，真正觸及信眾本身的研究非常少，下列是一些相關研究的主要發現：耿振華（1996）在1994至1995年間對葛舉派（俗稱白教）50名信徒做一簡單的問卷調查。<sup>5</sup>他發

---

<sup>5</sup> 該項研究是在數個葛舉教派佛學中心進行，50份的有效問卷中，35名是屬於大台

現：82% 信徒的年齡集中於 26 至 45 歲之間；父親籍貫為外省者佔 28%；信徒的職業分布以公職人員和教員為最多（32%），自由業和商人也佔 32%；信眾的學歷以專科以上（含五專）程度者居多（54%）。而信徒皈依佛教之前的信仰，以自認無信仰者佔最多（50%），其他依序為民間信仰、道教、一貫道、天主教及基督教等。<sup>6</sup>

黃慧琍（2000）在 1999 年左右針對台南地區藏傳佛教團體的信眾發放問卷，回收 112 份有效問卷，其研究發現也很類似耿振華的調查結果：74% 信眾的年齡集中於 21 至 50 歲之間；信眾學歷於專科以上程度者佔 47%；皈依藏密之前的信仰，以信仰顯教為最多（51%），其他依序為民間信仰（28%）、未有任何信仰、一貫道、天主教及基督教。信眾居住地則是台南市多於台南縣，整體看來，都市化程度高的地區民眾較能接受藏密。另外，姚麗香的研究（2000：332）也指出，台灣藏傳佛教的道場或佛學中心有將近八成是集中在大都會區。

台灣密宗道場會在 1980 年代中期以後快速發展的原因之一是密教在教義和儀式上和台灣本土的佛教和民俗宗教相容性高，容易吸引台灣信眾（耿振華 1996；黃慧琍 2000）。除此之外，另有兩個社會結構因素：一是台灣社會經濟富裕，信眾的供養金充裕，吸引大批喇嘛來台弘法，引起一股宗教熱潮；二是政治解嚴，藏籍喇嘛可以自由來台弘法，也是促成密宗蓬勃發展的有利社會因素之一（姚麗香 2000：326）。

目前已有一些社會學者試圖針對台灣 1980 年代中期以後的新興宗教

---

北地區的葛舉教派，其他 15 名屬於大台北地區以外的葛舉教派。藏傳佛教一般區分為四大派：寧瑪巴教派（紅教）、葛舉教派（白教）、格魯教派（黃教）、薩迦教派（花教）。每個教派之下又區分成許多小支派，目前傳入台灣的葛舉教派（白教）的支派有：葛瑪葛舉派、竹巴葛舉派、止貢葛舉派、香巴葛舉派。

<sup>6</sup> 此部分所指的佛教，並未區分顯密。



現象提出解釋。瞿海源（1989）最初以社會變遷增加人們的不確定感、社會流動（指鄉村至都市的移民）促成部分民眾脫離舊的宗教範疇、傳播工具的進步、較開放的宗教政策等理由來解釋台灣新興宗教發展。稍後，他又提出一個較為全面性的解釋模型，認為台灣新興宗教現象之發展是受到三大層面因素的影響—社會結構因素、宗教團體本身運作的因素，以及信眾個人的社會心理層面因素。其中社會結構因素包括：政治自由化帶來充分的宗教發展自由、市場自由化影響宗教商品化和宗教間競爭、科學發展帶來更多新的問題和刺激另類知識的興起、中國種種神秘文化傳統的影響、傳統宗教提供新興宗教發展的基礎、家庭結構的改變使個人無法從家庭獲得心理的支持和安頓。這些結構因素都會增加現代人的不確定感（瞿海源 2001）。瞿氏的解釋模型含蓋範圍很廣，比較像一個有待驗證的理論模型，有助於我們思考問題，但想要以具體的資料來檢驗，卻是一項艱鉅的工作。此外，比較瞿氏早期的解釋以及後來的理論模型，早期的解釋中有「社會流動」一項，但這部分在後來的模型就不再提及。

丁仁傑（2001）則提出以社會分化過程為出發點的解釋，認為現代化的過程導致「宗法性傳統宗教」（即本文指稱的「民間信仰」）賴以維繫的世俗體制瓦解，也使得「宗法性傳統宗教」萎縮，其讓出的空間則由具有獨立教團組織的佛教和新興宗教團體來填補。刺激社會分化的成因包括人口增加、專業化組織的出現、工業化、都市化、政治革命、自由流動資源的出現、多權力中心的競爭等（丁仁傑 2004：3）。筆者以為此理論把華人社會廣為流傳的「宗法性傳統宗教」之特質—宗教和世俗體制的緊密融合—彰顯出來，因此可看出華人社會在現代化過程中的宗教發展趨勢和西方社會宗教發展趨勢之差異，對於幫助我們瞭解當代台灣的新興宗教現象確實有很大的啟發。但社會分化的說法過於籠統，

我們不免要問：究竟社會分化過程中的哪一股力量是比較關鍵性的因素？又如，「宗法性傳統宗教」所賴以生存的「宗法性帝國體制」或世俗體制，究竟所指為何？當然，丁氏本人也表示這只是一個理論建構，還有待實際資料的檢證。

筆者同意瞿海源和丁仁傑的看法，這一波新興宗教的興起有其社會結構的成因，但筆者把研究目標縮小至「都市化」造成的影響一項，此一概念是要比「社會分化」更具體，也更容易操作和實際檢驗。本文所關注的都市化議題是與林本炫和郭文般的研究比較接近。

林本炫（1998：82-83、2001）並未直接針對新興宗教現象提出解釋，而只是解釋一般宗教改信，即以前信仰和現在信仰不一致的情形。他使用1994年和1999年「台灣社會變遷基本調查」資料，指出台灣民眾改信的方向，主要是從自認是「沒有宗教信仰」和「民間信仰」這兩類別流出；流入的類別為「佛教」。而改變宗教信仰者的居住地主要集中在台北市縣，其次為高雄市（林本炫 1998：87-88）。郭文般（2001）使用1999年「台灣社會變遷基本調查」資料，以信眾入信的時間點來推算各類宗教消長的時間點，其研究指出：1966年至1976年是一個關鍵時期，在此之前民間信仰的優勢無庸置疑，其後自稱是民間信仰者逐漸減少，而佛教、本土新興教團逐漸成為氣候。1966年至1976年之間正好是台灣社會快速都市化的時期。<sup>7</sup>綜合林本炫、郭文般的研究以及上述密宗回顧，我們可以看到：台灣的這一波宗教變遷和都市化之間確實存在某種關係，並且民眾改信的方向是從「無宗教信仰」和「民間信仰」轉到制度性的佛教和新興宗教。

都市化促成信仰改變的機制為何？林本炫（1998：109）提出移民

---

<sup>7</sup> 根據黃樹仁的研究（2002），台灣都市化最快速的時期約在1970至1980年間。

經驗的說法：「一個有移民經驗的人，來到新居地之後，在家庭內與社區內的宗教活動（尤其是社區宗教活動）參與機會減低，並且在受到供給面的宗教傳播接觸頻率增強之後，改變宗教信仰的可能性便會大大提高」。他發現，移民者（在當地居住年數25年以下者）經歷信仰變遷的百分比值（23.9%）確實要高於非移民者（11.3%）。林氏更進一步把「是否拜本地區神明」當作是否融入當地祭祀圈的一個指標。按理，不拜本地區神明並且有信仰改變的人，應當集中於移民身上，但研究卻發現，不拜本地區神明並且有信仰改變的情形也發生在非移民身上。即使控制了年齡變項，結果仍然不變。作者表示這是一個難以解釋的現象（同上引：107）。筆者即將在本文中指出，都市化對台灣主流的民間信仰之衝擊，並不限於移民者身上，那些居住在都會區「非移民」者的信仰也會受到都市化衝擊。

稍後，林本炫（2001）以1999年變遷資料來重覆檢證，並以「地理流動」來替代「移民經驗」的說法，發現僅是單純的居住地改變就會對宗教改信產生影響。然而，該研究也指出一些難以解釋的現象：有地理流動的人當中，未改宗者的百分比要遠高於改宗者的百分比。筆者認為其中一個可能原因是，「有經歷居住地改變但信仰沒變」的人當中，有超過半數以上的人是「沒有宗教信仰」，「沒有宗教信仰」可能只是個人遷移至一新居住地的一種過渡狀態，並不代表此人一定是長期維持在「無宗教信仰」的狀態，若把他們都當成「信仰沒有改變者」來處理，似乎不妥。

另外，是有關外省人信仰的文獻回顧。早期研究曾指出，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基礎，而和大陸傳統的民間信仰漸行漸遠。外省人若有宗教需求，是傾向天主教和一些基督教教派，因此1945至1964年間，教會成長快速。這

是因為當時有一大批神職人員跟隨國民政府來台，因語言和族群的關係，有利於在外省人中傳教（瞿海源 1982a、1982b）。其次，當時雖有大陸來台的中國佛教，但卻有著出世、不傳教的性格（楊惠南 1988），因此佛教發展尚未形成氣候。<sup>8</sup>然而，1965年後教會發展停滯，瞿海源（1982a、1982b）認為這可能是因台灣經濟好轉、生活改善，外省人的宗教需求下降。再者，外省人對西方宗教需求下降可能和國人排斥外來宗教有關，一般教育程度高者容易自稱「無宗教信仰」。另一方面，他也指出教會發展停滯可能和人口流動有關，工業化和都市化促使城鄉人口移動，使得鄉村教區因大量的教友外移而難以維持。根據 Wolfgang L. Crichting（1971）在1970年的調查，外省人中自稱「無宗教信仰」者高達45.6%，其次是自認佛教者22.9%，再來是天主教和基督教分別為11.6%和8.3%，民間信仰為8.3%。稍後的研究也指出，外省人是以「無宗教信仰」和基督宗教為主（瞿海源 1986）。我們不免好奇，外省人在1980年代及其以後的信仰情形為何？尤其是外省第二代的信仰。筆者以為他們可能逐漸進入本土生成的宗教，包括新興宗教，如上述耿振華的白教研究，就有不少外省信眾的加入。陳杏枝（2005）研究「關天師」團體——一個由民間宮壇逐漸發展而來的新興宗教團體，也顯示有不少外省人參與，父親籍貫為外省者佔整個受訪樣本的28%。<sup>9</sup>

至於代間信仰的變動，目前尚未有這方面的研究。雖然如此，1999

---

<sup>8</sup> 「人間佛教」的理念雖然早經印順法師提出，卻遲至1970與1980年代才逐漸開花結果。造成這種情形，除了佛教界的內部因素（權力移轉等），也有外部因素（台灣經濟富裕、大量都市化人口等）的促成。總之，台灣佛教的興盛是1980年以後的事（江燦騰 1997：1-5；林本炫 1998：67-68）。

<sup>9</sup> 該研究訪問一般信眾36名和拜師弟子28名。其中父親籍貫為外省的一般信眾有8名，拜師弟子10名。外省佔整個受訪樣本的28%。

年「台灣社會變遷基本調查」資料中有特別詢問受訪者的「父親宗教信仰」，因此我們可以簡單比較代間信仰的差異。根據此筆資料，父親宗教信仰的分布情況如下：民間信仰（「民間信仰」和「道教」合併）52.1%、佛教26.2%、無宗教信仰8.6%、天主教和基督教6.7%、其他（含新興宗教）4.4%、去世或缺漏2.0%。受訪者自己的宗教信仰分布情形則為：民間信仰46.1%、佛教26.3%、無宗教信仰13.6%、天主教和基督教7.2%、其他（含新興宗教）6.5%。由上述數據看來，代間信仰的變動是年輕一代中自稱民間信仰者減少，而無宗教信仰者增加。

總之，由上述的文獻回顧，我們約略可感受到，本省人的信仰大宗（民間信仰）正逐漸式微，而這一波新興宗教的興起和都市化之間存在某種關係，以及外省人似乎也加入這一波的新興宗教。到底關係為何？有待實際的研究來澄清。

### 三、精舍簡介和資料蒐集

「諾那華藏精舍」是由錢浩夫婦主持，信眾尊稱智敏上師和慧華上師。此精舍於1980年在台北草創，暫時利用錢浩開設的攝影公司場地弘法，至1984年底購置台北永久道場。精舍快速發展，在1984年至1988年間成立台東、台中、高雄、台南、埔里各分舍。1986年成立台北助念團，隨後中壢、高雄、台中、花蓮、新竹、台南、台東、埔里、基隆、屏東、嘉義、雲林、宜蘭、彰化均成立助念團，為臨終者免費助念。1991年正式向教育部登記成立「財團法人圓覺宗智敏、慧華金剛上師教育基金會」。爾後，又向海外擴張，在美國、馬來西亞、加拿大各有據點。因以國語傳教，可以吸引更多信眾持續參與（姚麗香 2000），在台灣各密宗道場中，此精舍的組織規模是最大的。

本研究是以「諾那華藏精舍」信眾的訪談資料來做分析，試圖瞭解這一波新興宗教興起和都市化之間的關係，以及族群因素所扮演的角色。筆者會以一個新興宗教團體的信眾訪談資料，來作為瞭解上述問題的切入點，主要原因有二：一是新興宗教團體的信眾資料確實不易取得；二是訪談資料對於信徒個人的遷移經歷、信仰內容、改信不同宗教的經歷等訊息可以有較精確的掌握。譬如，自稱自己和父親為「無宗教信仰」者，是否是真正無信仰者？亦或是「淡化」的民間信仰者？這類問題可以在訪談中澄清。

本研究訪談進行的場所是在諾那華藏精舍的台北總舍，訪談時間大部分是選在法會開始前的兩、三小時內進行。訪談樣本的選取，剛開始主要是以隨機方式，看誰先到，只要徵得同意，即進行錄音採訪。雖然是隨機，但特別注意性別比例的平衡，往往訪問一位女性後，隨即訪問一位男性；到了研究後期，為了增加老年信眾，筆者有某種程度的立意抽樣。雖然訪談地點是在台北，但精舍的一些重要活動幾乎都在總舍舉行，所以本研究也採訪到一些住在台灣中南部的信眾，一共訪得92名已皈依精舍的信眾。訪談是從2000年2月至2001年6月止。

台北總舍所舉行的例行法會，每次參與人數大約在150至180名之間，女性人數約佔全體的五分之三。因此92名的樣本數實際上已佔此精舍平常參與法會人數的二分之一以上，有相當大程度的代表性。<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> 一般而言，參與法會的人絕大部分已皈依此精舍，但也有一些尚未皈依此精舍的佛教徒一起來共修，本研究總共訪得96名信眾，但有3名未皈依以及1名住在中國大陸的信徒，扣除這4位，剩下的92名才是本研究的分析對象。

## 四、分析結果

### (一) 信眾的基本組成

92名皈依信眾中，67名是屬於台北總舍的信徒，其他24名來自台北以外的其他分舍，此外還有1名信眾目前住在美國德州休士頓，但常回台灣。這92名中，男性人數是42，女性為50。<sup>11</sup>再者，筆者在訪談進行的後期，雖然有意增加數名年長者，但整體看來，精舍信眾的出生年主要分布於1961至1970年之間，有45名。未婚人數為43名，比已婚者多，而未婚人數中有13名在35歲以上（即1965年以前出生）。受訪者皈依精舍的時間點，集中在1991至1995年之間；當時進入精舍的年齡，集中於26至35歲之間。<sup>12</sup>至於受訪者的教育程度，專科以上者（含五專）佔全體的50%。

此精舍信眾的職業是以「白領」工作為主，「專業人員」、「助理（半）專業人員」、「事務人員」和「服務工作及售貨人員」這四類總和為48.9%。值得注意的是「處於休息狀態」和「在精舍中任職」這兩項也有不少人。「處於休息狀態」的9名信眾的性別為3男6女。這3名男性皆有強烈意願想在宗教修行上更深入，因此並沒有想回職場工作的意願。6名女性因生病或感情問題，目前沒有工作、處於休息狀態。所謂「在精舍中任職」是指處理精舍的事務並領有薪水，譬如擔任24小時接

---

<sup>11</sup> 本研究在訪談進行期間，雖曾刻意注意受訪者性別的平衡，但研究結束後經整理，女性受訪者的數目還是比較多。

<sup>12</sup> 精舍總幹事的個人觀察也和這個統計結果相當吻合，精舍總幹事曾告知筆者，她26歲（1985年）加入精舍時就注意到此精舍和一般顯教團體不太一樣之處，是此精舍的參與信眾很年輕，顯教給人的印象是年紀大的女性較多。

聽助念專線的服務人員、佛光軒的售貨人員、師父的司機、精舍常駐（即每日在精舍從事各類雜務的人員）等，共10名。「家庭主婦」、「處於休息狀態」、「在精舍中任職」這三項加起來，佔31.6%，可看出將近有三分之一的受訪信眾，沒有在外面工作而可以有較多的時間投入修行。

信眾父親籍貫以閩客爲主者，佔71.7%；原住民1名；「外省」直指1949年從中國大陸各省移入台灣的人，<sup>13</sup>父親籍貫爲外省者佔27.2%。若再加上目前和外省有關的這幾類—母親籍貫爲外省（1名）、外省第三代（2名）、配偶爲外省（3名）、公公爲外省（2名）—住在一起，則整個廣義的「外省」比值又會提高至36%。<sup>14</sup>此外，57%的信眾是經由親人和朋友的引介而得知此精舍，但也有三分之一強的人是自己主動尋來，這些人都比較年輕。

簡言之，精舍信眾的出生年主要分布於1961至1970年之間，皈依當時的年齡集中於26至35歲之間。教育程度在專科以上者（含五專）

---

<sup>13</sup> 然而本研究也訪問到1名在1981年從大陸廣東全家移民來台的信眾；1名在香港出生成長，但在台灣唸書、結婚的信眾；以及1名越南華僑的信眾。本研究把這3名信眾的父親籍貫放入「外省」一項。在受訪的25位外省信眾中，22位是在台灣地區出生，因此本研究的外省信眾，其實指的是外省第二代。

<sup>14</sup> 或許有人會提出質疑：精舍的外省信眾多是因爲兩位師父爲外省人所致。筆者以爲這或許也是理由之一，但絕對不是主要的理由。前述耿振華的研究（1996）回收的50份有效問卷中，只有5人是屬於貢葛精舍（其創始人已過世，是外省人），其餘45人是屬於藏籍上師的葛舉派佛學中心。其研究也顯示，外省人佔很大的比例（28%）。筆者以爲台灣早期密宗的傳入，確實和外省上師有很大的關係，但近二十年的發展卻是以藏籍上師爲主。根據姚麗香針對台灣122個藏傳佛教中心的研究（2000：332），漢人上師只佔29個，其餘90個爲藏籍上師（按：另有3個中心，作者並未說明上師的國籍），況且漢人上師也不限於外省人。



佔全體的50%；職業以「白領」工作為主；受訪者的父親籍貫，「外省」佔了將近三分之一。這些信眾的人口特質和上一節文獻回顧的其他密宗團體之統計，大致相同。

## （二）質性比較分析結果

爲了瞭解都市化過程的影響，本文特別把信眾皈依之前的遷徙經驗彰顯出來，製成表1。表1中的遷徙經驗指的是長距離的遷移，由一地搬至另一完全陌生的環境，交友和社交圈要重新建立，若是同一地區內或是在鄰近區域間做短距離的移動，本研究就不計入。

表1中「未曾有大搬動」者，佔40.2%。「小時候全家搬」此項指的是國中階段之前和家人一起搬遷，絕大部分都是中南部往台北搬移。「因求學、工作而遷移」這一項和「小時候全家搬」是有明顯的差異。後者雖曾經歷搬遷的痛苦，但仍然和家人在一起，而前一項除了要適應新環境之外，還要面對和家人分離所帶來的一些情緒和生活上的問題。「因求學、工作而遷移」者，佔41.3%。同時擁有「小時候全家搬」和「因求學、工作而遷移」這兩種經驗的人有5位。<sup>15</sup>結婚時才第一次離開家鄉遷至另一地的有4位。同時有「小時候全家搬」和「成家一段時間後大搬遷」這兩種經驗的有3位，其中1位是成家一段時間後全家搬至美國。

---

<sup>15</sup> 表1雖未列出遷移時的年齡，但筆者事實上也把遷移時的年齡列入考量。整體而言，「因求學、工作而遷移」的人，離開家人時的年齡最小爲13歲，然而大部分的人集中在18、19歲，也就是高中（職）畢業後離開。20歲以前因求學、工作而獨自離家者有32人，若再加上20歲以前有「小時候全家搬」和「因求學、工作而遷移」這兩種經驗者3名，則20歲以前有求學、工作而離家經驗的人數將增爲35名，佔整個受訪樣本的38%。

再者，「因求學、工作而遷移」的人，其皈依精舍時的年齡，主要分布在21至39歲之間，集中於26至35歲之間。「未曾有大搬動」經驗者的皈依年齡分布呈現較分散的情形，20歲以下和50歲以上的人都有。只有「小時候全家搬」經驗者，其皈依年齡分布接近「未曾有大搬動」者。至於「結婚時離開家鄉」的，皈依年齡在30幾歲的有兩位，是婚後立即和先生遷至台北，先生也是首次離開家鄉；皈依年齡較晚的也有兩位，是女性婚後搬至夫家所在的地區。「小時候全家搬」並曾「因求學、工作而遷移」的皈依年齡分布則類似「因求學、工作而遷移」的人。「成家一段時間後大搬遷」的人，皈依此精舍的年齡較晚。

表1更進一步把「遷徙種類」和「父親籍貫」做交叉分析，結果顯示「未曾有大搬動」的人，其父親籍貫以都會區（台北市縣、高雄市、其他省轄市）和外省居多；「因求學、工作而遷移」的人，父親籍貫以中南部為主。這種因父親籍貫所呈現的搬遷類型的差異情形，在台北精舍的信眾身上更為明顯。

從表1我們可看到遷移種類和父親籍貫之間，以及和皈依精舍的時間點之間似乎存在某些關係。因求學、工作而有獨自離家經驗者（41.3%）和未曾有遷移經驗者（40.2%）佔最大多數。有獨自離家經驗者的父親籍貫以中南部為主；未曾有遷移經驗者中，外省人似乎也佔了不少的比例。到底遷移與否和籍貫因素如何影響個人信仰的轉變？爲了澄清這些關係，本研究把台北精舍信眾和台北以外的其他分舍信眾分開來處理，也把外省信徒單獨分出處理。

本文首先分析台北精舍的外省信眾，他們目前都居住在台北市縣。因爲筆者關注的是這一、二十年來台灣地區外省人信仰改變的結構性因素，因此這一小節的分析並未包括3名不是在台灣地區出生的外省信徒。<sup>16</sup> 上述表1確實顯示，外省族群中「未曾有大搬動」和「因求學、

表1 皈依之前遷徙種類和父親籍貫的交叉表

遷徙類別 / 籍貫別	台北市縣	高雄市和其他省轄市	其他地區	客家人 (桃竹苗)	外省	原住民 (%)	合計
未曾有大搬動	8	5	10	3	11	0	37 (40.2%)
小時候全家搬	1	0	2	0	2	0	5 ( 5.4%)
因求學、工作而遷移	0	4	24	3	6	1	38 (41.3%)
結婚時離開家鄉	0	0	3	1	0	0	4 ( 4.4%)
小時候全家搬 + 因求學、工作而遷移	1	0	0	0	4	0	5 ( 5.4%)
小時候全家搬 + 成家一段時間後大搬遷 (含全家搬至美國)	0	0	1	0	2	0	3 ( 3.3%)
合計	10	9	40	7	25	1	92 (100%)

工作而遷移」這兩類人佔多數，因此本文挑選「在台北市縣出生」和「有獨自離家經驗」（因求學、工作而遷移）做為關鍵性的分析變數。此外，筆者也想瞭解族群融合（指跨族群通婚）是否也是促成外省人改信的重要機制之一，所以也加上「母親為本省籍」此一變數。以這三個結

<sup>16</sup> 第一位是1941年於大陸山東出生的女性，在台求學、結婚、工作。39歲曾接觸土城的廣欽和尚，41歲接觸慈濟。1984年全家遷至美國，常和當地台灣移民一起接待至美弘法的顯教法師，1993年遇到此精舍師父在美弘法，隨即皈依。每年回台度假都會到此精舍參與活動，但認為顯密一家，在美常參與顯教活動。第二位是1967年在大陸廣東出生的男性，13歲時和父母一起來台投親，27歲皈依此精舍。第三位是1963年在香港出生的男性，其父也是從廣東至香港的移民，他自己在25歲隻身來台唸大學，26歲即皈依此精舍，後留居台灣。

構性因素—「在台北市縣出生」、「有獨自離家遷移經驗」、「母親籍貫為本省」（包括閩南和客家）一來做質性比較分析。

一般說來，社會科學的研究取向，大致可區分為質化研究和量化研究兩大類。質性比較分析方法是介於質化研究和量化研究之間的一條「中間」路線。此方法用來分析的樣本數目，大部分在5至50個以上。此方法除了可以對個案本身作深度瞭解之外，另一特色是可以藉由比較樣本之間的異同，把類似的樣本合併而找出橫跨樣本之上所呈現的共通模式，有助於我們從瑣碎的資料中做出較系統性的理解。此方法主要用於概念的形和理論的初步發展。關於質性比較分析方法的介紹和應用，可參考Ragin（2000）。

表2細格中的「1」代表此變數「顯現」（present），「0」代表此變數「沒顯現或缺席」（absent）。例如，以台北精舍外省信眾而言，第二列的「1 0 1」即意謂「在台北市縣出生、未曾有獨自離家遷移經驗、母親為本省籍」的組合。由於其他分舍的外省信徒只有兩位，一位住台南市並在台南精舍活動，另一位住高雄市並在高雄精舍活動，本文把這兩位一起合併於台北精舍外省信眾的分析中，<sup>17</sup>則表2的外省總人數為21。<sup>18</sup>外省信眾符合「1 0 1」組合的有12位。第一列「0 1 0」意謂，不是在當地（都會區）出生，而是因求學或工作而遷來，並且母親不是

---

<sup>17</sup> 這兩位都是在當地出生長大，沒有獨自離家遷移的經驗，母親為本省籍。若以他們是在當地出生的觀點來看，他們確實符合「1 0 1」組合。

<sup>18</sup> 表1中用來分析的外省信眾共25名，但表2的人數為21，這是因未包括3名不是在台灣出生者，以及1名遷移情況較複雜的女性。此女同時具有「小時候全家搬」和「成家一段時間後大搬遷」經驗，其母是外省籍，從小全家信仰天主教，12歲時搬至台北，成家一段時間後（先生是外省），遷至基隆，改信「耶和華見證人」教會，後因生病，又在台北租屋，又改信此精舍。

本省籍，有3位。第三列是經由求學、工作而遷來，且母親為本省籍，有6位。<sup>19</sup>

接下來，若以英文字母「L」代表「當地（都會區）出生」，「I」為「有獨自離家遷移經驗」，「M」是「母親為本省籍」，並且以英文大寫字母代表此變數顯現，小寫字母為沒顯現，那麼外省信眾的結構性因素組合，可以用下列的方式呈現（依組合人數多至少的排列）：

$$LiM + IIM + IIm \rightarrow C \text{（皈依此精舍）}$$

其中第二項和第三項，IIM和IIm，可以用布林算術（Broolean algebra）來合併成II。II代表只要是「不是在當地出生、有獨自離家遷移經驗」的，不管其母親是否為本省籍的結構性因素組合。最後，促成外省人皈依此精舍的結構性因素組合類型，可再化簡如下：

$$LiM + II \rightarrow C$$

簡言之，外省人會改信此精舍受到兩類結構性因素組合的影響：一類是在當地出生而沒有獨自離家經驗的人，受到本省籍母親的影響（LiM）；另一類受到獨自離家遷移經驗的影響（II）。

---

<sup>19</sup> 質性比較分析方法之可行，是因現實世界中的變數組合數目是有限的。表2只列出三種組合，其它「000」、「001」、「100」、「110」、「111」的組合為空缺，是否就代表這樣的組合不存在，還是因為蒐集資料不齊全所致。這樣的問題可藉由現實世界的邏輯推演來幫助我們判斷。限於篇幅，本文並未在此描述詳細的推論過程，有興趣的讀者可向筆者索取。

表2 三種結構性因素之組合—精舍外省信眾

當地（都會區）出生（L）	獨自離家遷移經驗（I）	母親為本省籍（M）	人數
0	1	0	3
1	0	1	12
0	1	1	6

接著，本文分析台北精舍閩客族群的情形，<sup>20</sup>以四個結構性因素「台北市縣出生」、「獨自離家遷移經驗」、「母親、配偶或公公為外省」及「父親台北市縣出生」來做比較。「母親、配偶或公公為外省」是為對應上述分析外省信眾時所用的「母親為本省籍」變數。<sup>21</sup>至於「父親台北市縣出生」此變數的加入，是因筆者想瞭解若上一代已在台北市縣出生，這些人是否更容易從民間信仰的人口中流出，而顯現較易接受制度性宗教的傾向。

台北精舍中有兩名信徒原先分別在高雄和台中精舍皈依，近年才遷居台北，由於本文關注的是皈依此精舍之前的遷移情形，因此筆者把這兩名信徒放回他們最初皈依的精舍中分析。其次，有三名在台北精舍活動的信徒，分別住在桃園、基隆和中壢，為了維持分析的一致性，並未列入分析。<sup>22</sup>此外，台北精舍的閩客信眾的分析，其中「獨自離家遷移

<sup>20</sup> 台北精舍的客家信眾共六位，其父親都不是在台北市縣出生，其餘三個變數的組合情形類似閩南信眾，因此閩客一起合併分析。

<sup>21</sup> 「母親、配偶或公公為外省」此一變數是反應族群融合的現況。首先，外省人口和閩客人口相較是少數，因此本研究中「母親為外省」只有一名。其次，外省男子和本省籍女子結婚，有些年齡相差甚大。經常是外省男子逝世後，本省籍太太依然健在。本研究訪得的「先生為外省」的三名本省籍女性，年齡皆在63歲以上，配偶早已逝世。再者，有些外省第二代男性，因在台灣出生，不再認同自己是外省人，因此其配偶才會有「公公是外省」的說法。

<sup>22</sup> 若要放入分析也無妨，若以他們在當地出生的觀點來看，其組合是為「1 0 0 1」有兩名，「0 1 0 0」一名，並不會影響表3的最後分析結果。

經驗」的編碼，也包括「一結婚就離開家鄉」的三名女性。

表3中，「0100」此組合的人數最多，共21人。人數較少的組合有「1010」2人、「0110」和「0000」各為1人。由於用來分析的人數較充裕，共40人，人數較少的組合可以考慮忽略不計。<sup>23</sup>其實在表4的分析中，人數在兩人（含）以下都可不計，是否包括「1010」的組合並不會影響質性比較分析最後所呈現的簡化結果，但為了能以較清楚的布林算術來說明各組合之間的合併過程，筆者在此還是保留「1010」組合。表3的組合可以用下列的方式來呈現：

$$II\text{mf} + \text{Limf} + \text{LimF} + \text{LiMF} + \text{LiMf} \rightarrow \text{C}$$

上式的第二、第三項可用布林算術合併成Lim，第四和第五項可合併成LiM。Lim和LiM可再合併為Li。經過合併，整個式子可簡化如下：

$$II\text{mf} + \text{Li} \rightarrow \text{C}$$

也就是說，若分析台北精舍闍客信眾的背景結構性因素，可分成兩大類。一類是因求學工作而獨自遷徙來台北（IImf）；另一類是在台北市縣出生，未曾有獨自離家遷徙的經驗（Li）。

---

<sup>23</sup> 「0110」是要比「0100」更容易皈依此精舍，因此忽略此組合不計，並不會影響我們的分析。至於「0000」組合的這名信徒，國小時全家從嘉義遷至台北，16歲唸高中時就開始讀佛經，17歲皈依此精舍，目前也常到顯教走動。

表3 四種結構性因素之組合—台北精舍本省信眾

台北市縣 出生 (L)	獨自離家 遷移經驗 (I)	母親、配偶或公公 為外省 (M)	父親台北市縣 出生 (F)	人數
0	1	0	0	21
1	0	0	0	6
1	0	0	1	5
1	0	1	1	4
1	0	1	0	2
0	1	1	0	1
0	0	0	0	1

接下來，分析台北精舍以外的分舍之本省信眾，共24名。<sup>24</sup>為了便於比較，在此用來分析的結構性因素，維持和上述台北精舍的本省信眾一致。表4是分舍本省籍信眾的四種結構性因素之組合，其中「0 1 0 0」組合有9人，「1 1 0 1」組合有7人，「1 0 0 1」組合為3人，「1 0 0 0」組合有2人。分舍的本省信徒中有3名情況較為特殊，<sup>25</sup>並未包括在表4的分析。由於「母親、配偶或公公為外省」此一變數欄下的編碼數值皆為零，可以把此變數整個刪除，因此表4的組合，可用下列方式呈現（依組合類別的人數，由多至少排列）：

<sup>24</sup> 24名分舍本省信眾中，包括1名客家和1名原住民，其餘都是閩南。其所參與的分舍，包括新竹精舍2名、台中精舍8名、台南精舍4名、高雄精舍2名、花蓮精舍3名、台東精舍1名、彰化助念團1名、雲林助念團2名、埔里助念團1名

<sup>25</sup> 這三位中有兩人是在相當年幼時和父母一同參與，年幼皈依，是由父母決定，所以不計入本小節的分析。年幼皈依的其中一名是在四歲皈依，算是外省第三代，但她自述父親是高雄縣人，不認為父親是外省人，受訪時才16歲。第三位是18歲皈依的男性，在台北縣鶯歌出生，八歲遷至台中市，爾後在台中市內搬過許多地方。其父是在彰化出生，以開計程車為業，人生似乎遭遇許多苦難，遷至台中後曾先後加入一貫道和顯教團體，後來在顯教出家，出家前強迫兒子皈依此精舍。



$$\text{II}f + \text{LIF} + \text{Li}F + \text{Lif} \rightarrow \text{C}$$

上式的後兩項 LiF 和 Lif 可以用布林算術合併為 Li。最後的簡化組合模式如下：

$$\text{II}f + \text{LIF} + \text{Li} \rightarrow \text{C}$$

這個式子所代表的意義為，會皈依此精舍的分舍本省信徒，其背後的結構性因素，有下列三種類型：第一種是自己和父親都不是在當地出生，而是有獨自離家遷移經驗的人，也就是從外地獨自移入的人；第二種是自己和父親皆在當地出生，並且也有獨自離家遷移經驗的人；第三種是自己在當地出生，未曾有獨自離家遷移經驗的人。

表4 四種結構性因素之組合—分舍本省信眾

當地出生 (L)	獨自離家 遷移經驗 (I)	母親、配偶或公公 為外省 (M)	父親當地出生 (F)	人數
1	0	0	0	2
1	1	0	1	7
0	1	0	0	9
1	0	0	1	3

爲了方便比較，筆者把這一節所做的各類信眾的結構性因素之最後簡單組合結果，一起列出於下，括弧內的數字代表該類組合的人數：

$$\text{精舍外省信眾} \quad \text{LiM} (12) + \text{II} (9) \rightarrow \text{C}$$

$$\text{台北精舍本省信眾} \quad \text{II}mf (21) + \text{Li} (17) \rightarrow \text{C}$$

分舍本省信眾       $IIf(9) + LIF(7) + Li(5) \rightarrow C$

首先，比較台北精舍本省信眾和分舍本省信眾的最後簡化組合結果，我們可看到分舍的部分增加了LIF一項，其餘IIf和Li兩項是和台北精舍相同。LIF的組合提醒我們，那些在中南部出生的人，有些可能會回流原居地。他們改信此精舍的時機，一則發生在離開家鄉之時（有4名），另一是回到原居地後（有3名），因和原來的信仰（原居地的信仰或在外地接受的新信仰）已有某種程度的脫節，回到原居地後若有宗教需求，已不是原居地的信仰。簡言之，是獨自離家經驗促成信仰的轉變，若我們僅把他們視為當地出生者，可能會錯誤推論：當地出生的本省人其改信的人口比例要高於外地遷入者。

其次，比較台北精舍本省信眾和外省信眾的最後組合模式，我們可發現兩者之間的差異有兩點。第一點是外省信眾是以LiM為最主要的組合，本省信眾則以IImf為最主要的組合，這意謂著都會區外省信眾是以「在當地出生且無獨自離家遷移經驗者」為主。相反地，台北精舍本省信眾，有很大一部分是外地移入。第二點差異是外省信眾為LiM，本省信眾是Li，這意謂著都會區外省信眾皈依此精舍，有很大一部分是受到族群融合因素（以本省籍母親為指標）的影響，這部分將在下一節討論。綜合觀之，不管是都會區的外省信眾、台北精舍的本省信眾或是分舍的本省信眾，都有「不是當地出生，而有獨自離家遷移經驗」的人，以及「在當地出生，未曾有獨自離家遷移經驗」的人，這兩項看似對立的命題，如何促成人們改信？下一節將針對此問題，做更進一步的分析。

## 五、籍貫、獨自離家遷移經驗和代間信仰變動之分析

### (一) 外省父親的信仰

由上一節的分析可知，外省信眾的結構性因素之最後組合為「LiM + II」，本小節即根據這兩類型的遷徙組合，和父親以前的信仰做交叉分析，製成表5。表中的「大陸原居地信仰」指的是延續大陸家鄉民間過年祭祖的信仰，這兩名受訪者父親的原居地分別是河北、福州。

從表5可看出，當地出生且母親為本省籍的外省信眾，其父親以前的信仰確實早已受到本省籍母親的影響，有較多人呈現「淡化」的民間信仰。所謂「淡化」的民間信仰指的是家中供奉祖先，只拜關公、媽祖、觀音，或只到大廟拜，或是不反對母親在家裏拜。筆者特別把「供奉祖先」一項區隔開來，是因為有些受訪者在問及父親信仰時傾向回答「沒有信仰」、「不信」（信眾編號18、19、42、60），但稍後得知他們家中供奉祖先。若是回答「沒有信仰」，以及沒有供奉祖先，本研究才會把他們歸為「無信仰」者。

LiM組合中有3位無信仰者，這3位父親皆經歷過軍旅生活。<sup>26</sup>整體來看，外省父親容易傾向無信仰。然而，隨著在台生活的時日愈久，一方面逐漸融入台灣社會的信仰文化中，另一方面可能年歲增長而致宗教需求增加，原來「無信仰」的9位父親中，其中3位受到續弦的本省配偶影響，後來也供奉祖先，甚至受到子女信仰的影響也開始誦持佛號；還有1位轉變成拜關公、媽祖、觀音；另一位皈依密宗。也有2位原來

---

<sup>26</sup> II組合中的6位無信仰者，其中3位也曾從事軍職。軍旅生活似乎容易使外省父親傾向「無信仰」。這可能是因經歷戰亂的殘酷，使人容易轉向無神論；也可能是早期軍中強調破除迷信的教育所導致。

只在家中供奉祖先的父親，也偶爾陪老伴到大廟或佛寺走動。原先信奉天主教的那位父親，也因搬家和熟識的老神父已不在，教堂早就不去了。此外，有6位父親逝世，其中3位由子女安排精舍助念。

表5 外省信眾的遷徙組合別和父親以前信仰的交叉分析

遷徙組合別 / 父親信仰別	無信仰	淡化的民間信仰 (供奉祖先)	淡化的民間信仰 (拜大廟等)	大陸原居 地信仰	天主教	合計
LiM (當地出生、母親本省)	3	5	3	1	0	12
II (有獨自離家遷移經驗)	6	1	0	1	1	9
小計	9	6	3	2	1	21

## (二) 本省父親的信仰

接下來，筆者把本省父親以前的信仰和精舍別、遷徙組合類別做交叉分析，製成表6。其中「供奉祖先」此項是筆者特意區隔開來，本省信眾在問及父親信仰時傾向回答「鐵齒」（信眾編號36、49）、「無神論」（信眾編號4、53）、「沒有拜」（信眾編號57），事實上家中都有供奉祖先。「淡化」的佛教一項指的是自修佛經、誦持佛號或吃長齋。本省父親「無信仰」的有1位，此位父親是外地移入，以及配偶為外省，所以一直維持在「沒有信仰」的狀況。

綜合來看，不管是台北精舍或是分舍，本省信眾有獨自離家遷移經驗的人，父親以前的信仰幾乎都是民間拜拜。若把台北精舍Li組合中，自己和父親都在台北市縣出生的人單獨列出來，共9名。這9名中有3名是民間拜拜，其餘則為淡化的民間信仰3位、淡化的佛教2位、逝世1位。同理，若把分舍本省信眾中，自己和父親皆在當地出生的人也單獨列出，共10名。這10人中，民間拜拜者4位，其餘為淡化的民間信仰3

位、一貫道2位、天主教1位。這位天主教徒是原住民。若不計入此名原住民，則我們可看到自己和父親皆在當地（都會區）出生的人，不管是在分舍或台北精舍，其父親以前信仰的分布情形有很大的相似性：雖然仍以民間信仰為主，但早已往淡化的民間信仰和淡化的佛教（或一貫道）之方向靠攏。都會區的生活形態似乎不利於傳統民間信仰的維持，信眾只能維持在「淡化」民間信仰的信仰行為上。

本省父親輩的現在信仰和以前信仰相較，並未呈現太大的變動：2名改信一貫道，2名往「淡化」佛教的方向移動，7名皈依此精舍（只是皈依掛個號而已），14名逝世（其中4位由精舍助念或專壇超度）。值得注意的是，父親目前的信仰若是往佛教方向移動（「淡化」的佛教和皈依此精舍），主要是受到子女影響。子女皈依此精舍之後，會積極拉攏父母加入，只是皈依掛個號或是在家中念佛號都好。甚至認為父母臨終時皈依都算是佛門弟子，即使是往生前無緣辦理皈依，往生後還可經由助念或辦理專壇超度來補救。總之，由精舍的例子可知，家庭宗教社會化的影響方向，不一定是由父母對子女的上對下的影響，子女也可能反過來影響父母的信仰。<sup>27</sup>

### （三）個人皈依此精舍之前的信仰

本文把個人皈依此精舍之前的信仰，依父親籍貫別、精舍類別和遷徙組合別做交叉分析，製成表7，其中佛教一項中，除了一名是密宗之外，其餘都是顯教。此處「佛教」分類的判準是以有皈依並持續參與該團體的活動一段時間才算。若只是在大型法會上，隨眾人方便皈依，但

---

<sup>27</sup> 本節雖是以父親信仰為分析對象，但母親輩受到子女的引介而皈依此精舍的人數遠比父親輩為多。

表6 精舍別、本省信眾遷徙組合別和父親以前信仰的交叉分析

遷徙組合別 / 父親信仰別	無信仰	淡化的 民間信仰 (供奉祖先)	淡化的 民間信仰 (拜大廟等)	民間 信仰	淡化的 佛教	一貫道	天主教	逝世	合計
台北精舍									
llmf (有獨自離家遷移經驗)	0	1	0	20	0	0	0	0	21
Li (台北市縣出生)	1	4	1	8	2	0	0	1	17
分舍									
llf (有獨自離家遷移經驗)	0	0	0	9	0	0	0	0	9
LIF (回流原居地)	0	1	2	2	0	1	1	0	7
Li (當地出生)	0	0	0	4	0	1	0	0	5
小計	1	6	3	43	2	2	1	1	59

之後並未參加該團體活動者，則歸為「淡化」佛教。<sup>28</sup>

首先，我們可看到本省信眾中「民間信仰」的人數相當少，這是和其父親輩信仰之最大不同點。並且，不分籍貫，信眾在皈依此精舍之前已有許多人曾皈依顯教，或往淡化的佛教方向靠攏。再來，台北精舍中，不管是外省或本省信眾，「不在當地出生且有獨自離家經驗」此類組合裏，確實有相當比例的人在皈依此精舍之前曾加入制度性的宗教。這可能是因獨自離家後，一則脫離家庭信仰的影響，同時也缺乏家庭情感上的支持，在台北都會中生活，很容易就加入制度性的宗教團體，尤

<sup>28</sup> 只隨眾人方便皈依但之後未參與該團體活動者，有五位。這些人大都陪親友去參與法會，在情境壓力下方便皈依，但皈依後，未參與該團體活動，也未在家修行。他們和有皈依、有參與佛教活動者是有差別的。「淡化」佛教一項，包括自修佛經、誦持佛號、常到佛寺活動但未皈依，以及曾方便皈依但只去過一兩次的人。

其是佛教。相對地，「在台北市縣出生且未曾獨自離家遷移」此類組合中，不分本省或外省，有相當比例的人維持在「淡化」的佛教、「淡化」的民間信仰，或是到不同的宗教團體走動但未入教。這或許是因為有家庭的支持網絡，會參加宗教活動但不急著加入宗教團體。

至於分舍的本省信徒，在獨自離開家鄉遷移他處後（即IIf和LIf兩組合），有很大比例的人呈現「淡化」的佛教。IIf組合中還有「淡化」的民間信仰。這的確符合我們對獨自離家遷移者的印象。至於分舍本省信徒中「在當地出生且未曾獨自離家遷移」的人（即Li組合），因為信眾也大都居住在都會區，其分布情形應當是類似於台北精舍本省信徒的Li組合，但因我們實際只有5個例子，無法做太多的分析。

或許，讀者會注意到「淡化」民間信仰的人數（6人）遠低於「淡化」佛教的人數（24人）。按理，本省父親輩的信仰以民間信仰為大宗，子女呈現「淡化」民間信仰之人數應當不會太低，尤其是那些有獨自離家遷移經驗的人。筆者以為「淡化」佛教的人數會遠高於「淡化」民間信仰之人數，可能有下列兩個原因。一是相較於民間信仰，台灣佛教團體在都會區有較大的動員力量，除了免費贈閱佛書，也常舉行免費大型法會，因此民眾常有機會接觸，容易呈現「淡化」佛教。另一個原因可能和此精舍本身是佛教團體有關。可能是信眾本身已蘊釀一段時間想學佛，因此先呈現「淡化」的佛教，所以這部分的人數就較多。這也可以解釋為什麼皈依此精舍之前，有許多人已是顯教徒，因為他們原本就有學佛的動機。那麼他們為什麼要從顯教轉來此精舍？筆者以為此精舍的修法是融入相當多民間信仰的色彩，算是介於顯教和民間信仰的一種中介信仰，因此對大多數信徒而言（其父親有民間信仰的背景），感覺上是比較親近。

從精舍信眾的資料來看，本省和外省信眾的信仰變遷機制有些不

表 7 籍貫別、精舍別、遷徙組合別和個人皈依精舍之前信仰的交叉分析

遷徙組合別 / 皈依前信仰	無信仰	淡化的 民間 信仰	民間 信仰	淡化的 佛教	至不同 宗教走 動但未 入教	佛教	一貫道	天主教 基督教	遊於不 同傳統 的宗教 間	合計
外省信眾（台北精舍為主）										
LiM （當地出生、母親本省）	1	2	0	3	2	3	0	0	1	12
II （有獨自離家遷移經驗）	0	1	0	2	0	5	0	1	0	9
台北精舍本省信眾										
llmf （有獨自離家遷移經驗）	1	1	1	3	1	12	0	0	2	21
Li （台北市縣出生）	1	0	2	6	1	5	1	0	1	17
分舍本省信眾										
llf （有獨自離家遷移經驗）	0	2	0	4	0	2	1	0	0	9
LIF （回流原居地）	0	0	0	5	0	0	0	2	0	7
Li （當地出生）	0	0	0	1	0	2	1	0	1	5
小計	3	6	3	24	4	29	3	3	5	80

同。本省信眾的信仰變遷主要受到都市化過程中兩股力量的影響。一是遷移使個人和原居地的信仰脫節；另一是都會區的生活方式對傳統民間信仰形態所形成的衝擊，比較有利於制度性宗教的發展。有獨自離家遷徙經驗者的本省父親信仰是民間信仰，但遷徙使得本省信眾的信仰呈現「淡化」民間信仰和「淡化」佛教，甚至在台北都會中更容易加入制度性宗教。在都會中出生成長的本省信眾，其父親輩的信仰早已有「淡化」民間信仰的跡象，年輕輩這種「淡化」民間信仰和「淡化」佛教的情形比起父親輩更為明顯，也很容易加入制度性宗教。

外省信眾的信仰轉變主要來自族群融合的影響。外省父親輩的信仰



受到本省籍配偶的影響，從「無信仰」轉變到能接受供奉祖先，到大廟拜，甚至晚年也願意誦持佛號。而子女因受到本省籍母親的影響，也容易從「淡化」的民間信仰和「淡化」佛教的基礎上，轉向制度性佛教。當然，也有受到遷移因素的影響，有獨自離家遷徙經驗的外省信眾，很容易加入制度性宗教。而外省父親也會因搬遷而脫離天主教。

## 六、結論與討論

由於新興宗教團體的信眾資料取得不易，本研究是以「諾那華藏精舍」的信眾訪談資料來瞭解參與這一波台灣新興宗教的信眾特質，並且試圖找出這一波宗教熱潮和台灣整體的社會變遷所存在的一些關聯。研究發現，精舍信眾的出生年主要分布於1961至1970年間，皈依此精舍時的年齡集中於26至35歲之間。有將近三分之一的信眾，父親籍貫為「外省」。信眾中「因求學或工作而有獨自離家遷移經驗」者和「未曾有任何遷移經驗」者是主要的兩種類型的人，各佔40%左右。爲了要進一步瞭解爲何這兩類看似矛盾的人會皈依此精舍，本研究以質性比較分析的研究方法，逐次過濾資料，研究結果顯現：本省人信仰的轉變受到都市化的影響；外省人的信仰變動則是受到族群融合的影響。

上述是本研究結果的一簡要說明。首先，值得注意的是信眾當時皈依精舍的年齡相當年輕，這和耿振華（1996）和黃慧琍（2000）的研究，相當類似。密宗的年輕信仰人口和顯教信徒以中年（41至50歲）和中年以上的人居多（丁仁傑 1999：58、127），顯然不同。除此之外，根據本文的研究發現，筆者以爲有三個重要的研究面向，值得特別提出來討論。

### (一) 台灣都市化過程衝擊傳統民間信仰所依存的地緣基礎

台灣都市化的過程主要是對以信奉民間信仰為主的閩南人、客家人造成較大的信仰衝擊。都市化過程對信仰所產生的衝擊，至少有兩種不同層面的影響。一是針對移民者本身，因為遷移切斷個人和原居地的信仰連帶，這部分因遷移所導致的信仰轉變現象，較常被學者注意到（林本炫 1998；瞿海源 1982b、1989：240）。另一個比較為人所忽視的是都市化過程對都會區信仰生態的影響。一般用的是機會論的說法—都會中宗教多，民眾接觸其他宗教的機會大增，因此改信的機會大增。這種說法也有其道理，但卻可能忽略另一更重要的本土宗教現象—都市化過程對都會中原有宗教信仰（主指民間信仰）發展的影響。

曾有研究（陳杏枝 2003）指出，都會中大量的外來人口，使得傳統的民間公廟失去其依存的地緣基礎，民間信仰在都會中是以都會宮壇的形式出現。都會宮壇的功能類似社團，信眾隨意加入和退出，無須扮演當地社區整合的角色。原來居住在都會中的「非移民」（世居或是在當地出生長大的移民第二代），若不參與都會宮壇的活動，他們的信仰就以「淡化」民間信仰或「淡化」佛教的方式呈現。若有更進一步的宗教需求，則參與制度性宗教。<sup>29</sup>總之，本文想指出的是，都市化過程對移民和原都會居民的信仰轉變皆會產生影響。目前似乎仍然以移民改信的人數居多，但若忽略非移民的改信這部分，也將導致一些研究（統計）結果不顯著。

附帶一提的是，都市化過程是有助於組織制度化的宗教團體在都會中發展。都會中大量的外來和流動人口使得傳統的民間公廟已失去其賴

---

<sup>29</sup> 當然，少數改良的都會宮壇是朝向組織制度化、教團化的新興宗教的方向發展（陳杏枝 2005）。

以依存的地緣基礎，這使得可以跨越地緣基礎而存續的制度性宗教，有了良好的發展契機。至於什麼樣的制度性宗教會佔得先機，那還要看其組織、教義、儀式等方面的特質是否能迎合現代都會人的需求。

## (二) 外省人融入台灣社會

早期來台的外省人若有宗教需求則傾向接受西方宗教信仰，另有很大一部分的人是自稱「無宗教信仰」。早期外省人對於台灣的主流信仰—台灣民間信仰，因諸多因素，如語言、政治地位的從屬關係等，大部分的外省人是無法認同和融入民間信仰的活動中。<sup>30</sup>然而，外省人長期在台灣社會信仰文化的薰陶下，其宗教行為和想法會逐漸受到台灣社會主流信仰的影響。就本研究所呈現，受到本省籍配偶的影響，很容易接受供奉祖先、到大廟拜等「淡化」民間信仰的行為，甚至晚年願意誦持佛號。而外省第二代的宗教信仰，是以「淡化」的民間信仰和「淡化」佛教為主，也因為是在此信仰的基礎上，比較能夠接受融合台灣傳統宗教元素的新興宗教，而不會選擇信仰西方宗教。本文介紹的諾那華藏精舍即是一個融合傳統佛教（顯教）、藏密和台灣民間信仰的宗教團體。<sup>31</sup>

台灣民眾的宗教信仰在歷史上，也曾經歷過一些重大的轉變。譬如，19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，導致祖籍地的地方神明的重要性日減，而全國性神明的重要性日增（李國祁 1978：141），<sup>32</sup>這可看成社會在地化趨勢的一項重要指標。同

---

<sup>30</sup> 本研究的資料也顯示，早期嫁外省人的本省女性，是不參與外面民間信仰的活動。

<sup>31</sup> 關於精舍教義的融合情形，筆者將另文處理。

<sup>32</sup> 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，

理，本研究認為，這種融合台灣傳統宗教元素的新興宗教能在1980年代中期快速發展，有很大一部分助力是來自於族群融合。

另外，值得我們注意的是，外省人移居台灣後主要是居住在都市區，尤其是台北都會（章英華 1999：580）。<sup>33</sup>若忽視外省人融入此一因素，我們可能就無法解釋為什麼居住在都會中沒有遷移經驗的人（外省第二代加上「非移民」的閩客族群），有著很大比例的人會改變宗教信仰。

### （三）民間信仰在都市化過程衝擊下所展現的韌性

都市化過程雖使擴散性宗教特質的民間信仰失去了其附著的地緣基礎，但這並不意謂著民間信仰的勢力馬上消失。民間信仰的擴散性宗教特質，其中一部分是和世俗的家庭制度緊密結合，因此雖在都會中居住還能維持供奉祖先的信仰行爲。有些人是在自家拜，<sup>34</sup>有些到大廟拜，偶爾若有特殊需求還可到提供辦事的宮壇問事。這些人常會以「無信仰」來形容自己的宗教信仰，若是人生順遂，這個信仰狀態是可以持續相當多年。也因如此，有些移民者會有一段相當長的時間是維持在「信仰不

---

就廣被奉祀，因為可以跨越族群界線，促成合作。

<sup>33</sup> 根據1999年「台灣社會變遷基本調查」資料，台北市的受訪者中，父親籍貫是外省者佔全體的21.2%，比起以整個台灣社會為範圍所求得的數據（11.6%），要高出很多。

<sup>34</sup> 這包括初一、十五準備飯菜在自宅門口拜土地公。做生意的拜初二、十六。中元節在自家門口準備食物拜「好兄弟」。另外，一些閩客家庭會在自宅中弄一小神龕早晚上香。小神龕的擺設分兩部分，左邊部分是供奉祖先之用，右邊的部分則牆上掛一「觀音媽彩」（台語），即神佛的彩繪畫像，上面所繪的神佛包括觀音、媽祖、關公、土地公。以上這些都算是在自家拜。

變」(自認自己是民間信仰或無信仰)的狀況。

當然，本文受限於一個新興宗教團體的資料，研究成果必然有其限制和不足之處。譬如，前面第五節所述，信眾個人皈依此精舍之前的信仰是以「淡化」佛教和曾參與顯教團體為主要的信仰類型。因此，若挑選的不是此精舍團體（即屬於佛教類別的新興宗教團體），而是其他的本土新興宗教團體，信眾之前的信仰會不會是以「淡化」的民間信仰為主？因為民間信仰是台灣民眾的信仰大宗。

英美的宗教社會學文獻雖曾提及遷移對個人改宗的影響，但關注的是制度性宗教之間的改宗。<sup>35</sup>也因為是以制度性宗教為出發點的觀察，最常被提到的都市化對宗教的影響是為宗教多元化現象（主指許多不同的宗教團體在都會中設立）（Finke et al.1996; Stark and Finke 2002）。雖然，近年來我們也看到和英美社會類似的現象—遷移對改宗的影響以及宗教多元化，但不能忽略台灣的宗教變遷是和本土的社會文化脈絡緊密相連。台灣民間信仰是擴散性的宗教，並且台灣都市化的時程要比英美社會短，其速度也比英美快。在快速都市化的衝擊下，民間信仰改變至其他宗教，往往先呈現「淡化」宗教的過渡階段，此階段可以持續相當長的時間。而且，這種「淡化」宗教的作用，不只發生在移民身上，也發生在「非移民」身上。

本省人受到都市化過程影響，先成為「淡化」民間信仰者，再來則加入有著較為深化教義的新興宗教；而外省人則是受到本土生活的同化

---

<sup>35</sup> 英美學界的宗教理論長期以來關注的是制度性宗教的變遷—以天主教、基督教為主，後來包括新興宗教。最近二、三十年來，「新時代」(New Age) 宗教現象的興起，促使英美學者思考「新時代」的一些非制度宗教的特質（陳家倫 2002：52-74）。英美的改宗理論目前尚未碰觸「新時代」此一議題，因此其討論只限於制度性宗教之間的改宗。

影響，由「無宗教信仰」轉為「淡化」民間信仰和「淡化」佛教，再轉為新興宗教。本省人信仰內容的轉變是從較深的民間信仰，逐漸轉淡；而外省人的信仰內容則是愈來愈靠近民間信仰。附帶一提的是，每到選舉時常被炒作的省籍差異—外省人不認同台灣，然而就本研究呈現，在宗教文化上外省人事實上已融入台灣社會。

總之，本文只是一個針對密宗團體信眾資料之研究，筆者期待未來有更多台灣新興宗教研究的累積，這才能對台灣新興宗教現象提出有力的解釋。若水到渠成，屆時也可以有更精緻的國內外文獻的比較研究。

### 作者簡介

陳杏枝，淡江大學通識核心課程中心副教授。主要研究領域為宗教社會學、社會變遷、社會心理學。近期研究興趣在於本土新興宗教現象，以及台灣民間信仰的變遷。

## 參考書目

- 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。
- \_\_\_\_\_，2001，〈當代台灣社會中的宗教浮現：以社會分化過程爲焦點所做的初步考查〉。《台灣社會研究季刊》41: 205-270。
- \_\_\_\_\_，2004，《社會分化與宗教制度變遷—當代台灣新興宗教現象的社會學考察》。台北：聯經。
- 円吉仁波車，1981，《怎樣認識真假密宗》。台北：佛教出版社。
- 江燦騰，1997，《台灣當代佛教》。台北：南天。
- 李國祁，1978，〈清代台灣社會的轉型〉。《中華學報》5(2): 83-115。
- 林本炫，1998，《當代台灣民眾宗教信仰變遷的分析》。台北：台灣大學社會學研究所博士論文。
- \_\_\_\_\_，2001，〈台灣民眾的宗教流動與地理流動〉。論文發表於「宗教與社會變遷—第三期第五次台灣社會變遷基本調查之研究分析研討會」，台北：中央研究院社會學研究所，民國90年2月23日至24日。
- 姚麗香，2000，〈藏傳佛教在臺灣發展的初步研究〉。《佛學研究中心學報》5: 313-339。
- 耿振華，1995，《藏傳密宗在臺灣地區的發展及其社會功能的探討》。行政院國科會研究計畫成果報告，計畫編號：NSC 84-2411-H133-001。
- \_\_\_\_\_，1996，《西藏佛教在臺北地區的發展及其社會功能的探討：以密宗葛舉派宗教活動爲中心》。行政院國科會研究計畫成果報

告，計畫編號：NSC 85-2412-H133-001。

章英華，1999，〈都市化、社區與城鄉關係〉。頁 563-603，收錄於王振寰、瞿海源編，《社會學與台灣社會》。台北：巨流。

郭文般，2001，〈舊或新的宗教性〉。論文發表於「宗教與社會變遷—第三期第五次台灣社會變遷基本調查之研究分析研討會」，台北：中央研究院社會學研究所，民國90年2月23日至24日。

許明銀，1985，《西藏佛教的特色》。台北：蒙藏委員會。

陳杏枝，2003，〈台北市加蚋地區的宮廟神壇〉。《臺灣社會學刊》31: 93-152。

\_\_\_\_\_，2005，〈新神佛降臨救世：一個本土新興宗教團體的研究〉。《台灣宗教研究》3(2): 125-164。

陳家倫，2002，《新時代運動在台灣發展的社會學分析》。台北：台灣大學社會學研究所博士論文。

黃慧琍，2000，《藏傳佛教在台發展初探—以台南地區的藏傳佛教團體為研究對象》。台南：台南師範學院鄉土文化研究所碩士論文。

黃樹仁，2002，〈臺灣都市化程度析疑〉。《臺灣社會學刊》27: 163-205。

楊惠南，1988，〈台灣佛教的出世性格與派系紛爭〉。《當代》30: 75-87。

趙星光，2003，〈本土新興宗教的全球化質素—以青海教團為例〉。論文發表於「對話與創新一新宗教團體與社會變遷研討會」，嘉義：南華大學宗教學研究所，民國92年3月21日至22日。

潘桂明，1999，《中國佛教百科叢書—宗派卷》。台北：佛光文化。

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。
- \_\_\_\_\_，2000，《臺灣新興宗教現象—修行團體篇》。嘉義：南華大學宗教文化研究中心。
- 瞿海源，1982a，〈台灣地區基督教發展趨勢之初步探討〉。《中國社會學刊》6: 14-28。
- \_\_\_\_\_，1982b，〈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》51: 129-154。
- \_\_\_\_\_，1986，〈宗教信仰與家庭觀念〉。《中央研究院民族學研究所集刊》59: 111-122。
- \_\_\_\_\_，1989，〈解析新興宗教現象〉。頁229-243，收錄於宋文里、徐正光編，《台灣新興社會運動》。台北：巨流。
- \_\_\_\_\_，2001，〈解嚴、宗教自由與宗教發展〉。頁249-276，收錄於中央研究院台灣研究推動委員會編，《威權體制的變遷：解嚴後的臺灣》。台北：中央研究院台灣史研究所籌備處。
- Barker, Eileen, 1995, "The Scientific Study of Religion? You Must be Joking!" *Journal for the Scientific Study of Religion* 34: 287-310.
- Crichting, Wolfgang L., 1971, *The Value System in Taiwan*. Taipei: private print.
- Finke, Roger, Avery M. Guest and Rodney Stark, 1996, "Mobilizing Local Religious Markets: Religious Pluralism in the Empire State, 1855 to 1865." *American Sociological Review* 61(2): 203-218.
- Ragin, Charles C., 2000, *Fuzzy-Set Social Science*. Chicago: University of Chicago Press.
- Robbins, Thomas, 1988, *Cults, Converts and Charisma: The Sociology of*

*New Religious Movements*. London: Sage Publications.

Snow, David A. and Richard Machalek, 1984, "The Sociology of Conversion." *Annual Review of Sociology* 10: 167-190.

Stark, Rodney and Roger Finke, 2002, "Beyond Church and Sect: Dynamics and Stability in Religious Economics." Pp. 31-62 in *Sacred Markets, Sacred Canopies: Essays on Religious Markets and Religious Pluralism*, edited by Ted G. Jelen. New York: Roeman & Littlefield.