

民國百年民間宗教與新興宗教研究回顧

A Review of Folklore and Derivation Religion During A Century of Republic of China

鄭志明*

Chen Chi Min

摘要

從大陸時期到解嚴之前，民間信仰往往被視為俗民的迷信文化，只有少數的民俗學者與人類學者，延續著西方的學術傳承進行田野調查。解嚴以後，在政治開放的格局下逐漸形成蓬勃發展的學術領域，在神明、寺廟、祭祀、通神、教義等宗教面向都有豐碩的成果，建構出民間信仰足與其他宗教相媲美的宗教體系。整體來說，民間教派與新興宗教的研究，仍集中於少數學者及其所指導的研究生，研究的成果也很難普及推廣，這一類的學術作品也不易獲得出版商的青睞，無法有效地累積與開創出新的研究領域。加上「新興宗教」的語意不明與定義不清的情況下，不同的學科很難形成交集性的研究領域，比如歷史學者關注於民間教派，社會學者關注於新興宗教，雙方似乎只能處於各說各話的階段，未來如何進行科際合作與有效整合，是學界務必完成的一大工程。本文在前人的研究基礎上，綜觀主要研究者及學術與出版機構的貢獻，由於篇幅的關係，無法進行全面性與微觀性的探討。

關鍵字：民國百年、民間信仰、民間教派、新興宗教、學術研究

* 輔仁大學宗教學系教授

Abstract

From 1912 to the enactment of martial law, the faith of the average person is often seen as just a superstitious culture, and only a few folklore historians and sociologists have used a western-styled research and previous studies to commit to field research. After martial law, the government slowly developed a new structure for this field by expanding deities, temples, worship, and teachings and all aspects of religious culture. As a result, the construction of the average person's belief compared to other religions was much more structured and developed. In general, the different religions and the new religious research have not been studied much, and for those who have studied this field, the results have not been widely circulated to the masses. This particular field of study has also experienced a difficult time of being publishable material, and thus curbs the ability of the field to grow and expand with new research.

This derivation of the old religion is seen as confusing to the public, its definition unclear, and different fields all have the same problem of coming together to form cohesive research results. For example, the historians concentrate on the average worshipping community, while sociologists focus on the religion itself, both sides seem to only put forward their own ideas, and are unable to collaborate, and only the cooperation of these two sectors will result in the continuation of this academic field. Without the combined contribution of previous researchers, academics, and the publishing community, it would be impossible to proceed to study this field in scope or range.

Key words: republic of china's centennial, worshipping community, religion derivation, academia studies

一、前言

古代官方無宗教的整體概念，只承認佛教、道教與朝廷祀典，忽略了民眾原有的宗教形態，學界稱之為「民間宗教」，其具體的表現內涵總括有二，即民間信仰與民間教派。民間信仰常被官方視為淫祀或迷信，民間教派則被官方視為旁門左道或邪教，中華民國政府成立後仍持如此的態度，如其制定的《監督寺廟條例》只侷限於佛教與道教，到了台灣要求神廟都要登記為道教。雖然學者長期努力以求正名為民間信仰，卻未被官方認同，大多數的民間教派也是解嚴以後，才能以較公開的方式傳播。在這樣的政治氣氛下，有關民間宗教研究不太受重視，往往依附於民俗學與人類學，導致早期只有零星的調查與研究，成果相當有限。

新興宗教的處境與民間宗教頗為相似，其發展初期常得不到官方與主流宗教的認同，卻能在社會逐漸地散播與流傳，甚至跨越國界流傳到海外。台灣有不少從世界各地傳入的新興宗教，也有在台灣本土逐漸興起的新教派，其形態有的與民間教派極為相近。有關新興宗教的調查與研究，大約是解嚴以後才逐漸受到學界的重視，大致上與民間教派相類似，是不同於主流宗教的制度化教派，能適應現代社會的變遷來爭取民眾的信仰與皈依，形成新的宗教運動風潮。新興宗教一詞仍相當模糊，不僅學者各有不同的觀點詮釋，官方也未正式認同此一名詞，這些新興教派與民間教派在地位上大致相似，被視為主流宗教之外的另類宗教。

有關民間信仰、民間教派與新興宗教研究已有一些回顧性文章，如王見川的〈台灣民間信仰的研究與調查—以史料、研究者為考察中心〉¹、〈台灣鸞堂研究的回顧與前瞻〉²、《台灣一貫道研究的回顧與展望》³。王見川、李世偉的〈戰後以來台灣的「宗教研究」概述—以佛、道教與民間宗教為考察中心〉⁴。張珣的〈百年來台灣漢人宗教研究的人類學回顧〉⁵。康豹的〈台灣王爺信仰研究的回顧與展望〉⁶。宋光宇的〈關於善書的研究及其展望〉⁷。鄭志明的〈近五十年來台

¹ 王見川，〈台灣民間信仰的研究與調查—以史料、研究者為考察中心〉（《宜蘭文獻》36期，1998），頁3-46。收入張珣、江燦騰合編，《當代台灣本土宗教研究導論》（台北：南天書局，2001），頁81-126。

² 王見川，〈台灣鸞堂研究的回顧與前瞻〉，收入氏著，《台灣的齋教與鸞堂》（台北：南天書房，1996），頁199-216。

³ 王見川，〈台灣一貫道研究的回顧與前瞻〉，收入王見川、李世偉合著，《台灣的民間宗教與信仰》（台北：博揚文化公司，2000），頁181-210。

⁴ 王見川、李世偉，〈戰後以來台灣的「宗教研究」概述—以佛、道教與民間宗教為考察中心〉（《台灣文獻》51卷3期，2000），頁185-201。收入張珣、江燦騰合編，《當代台灣本土宗教研究導論》（台北：南天書局，2001），頁503-534。

⁵ 張珣，〈百年來台灣漢人宗教研究的人類學回顧〉，收入張珣、江燦騰合編，《當代台灣本土宗教研究導論》（台北：南天書局，2001），頁201-300。

⁶ 康豹，〈台灣王爺信仰研究的回顧與展望〉，收入張珣、江燦騰合編，《當代台灣本土宗教研究的新視野與新思維》（台北：南天書局，2003），頁143-174。

灣地區民間宗教之研究與前瞻》⁸、〈台灣善書研究的回顧〉⁹、〈人類學與宗教學研究的對話－台灣人類學對漢人宗教精神領域的研究〉¹⁰、〈台灣「新興宗教」組織的研究趨勢〉¹¹。陳杏枝的〈台灣宗教社會學研究之回顧〉¹²。本文在前人的研究基礎上，綜觀主要研究者及學術與出版機構的貢獻，由於篇幅的關係，無法進行全面性與微觀性的探討。

二、1949 年以前兩岸民間宗教研究回顧

民國初年對民間信仰的研究大多依附於民俗學與神話學等領域，延續著古代對各地風俗考察與記敘的學風，另一方面受到西方民俗學與人類學的啟發與影響，進行民眾生活習俗的調查與收集，包含當時被視為迷信的信仰民俗¹³。1913 年魯迅、周作人已公開提倡研究民俗學與民間文學，形成風潮則是 1918 年至 1937 年間。1918 年 2 月 1 日《北京大學日刊》刊登「北京大學徵集全中國近世歌謠簡章」，由劉復、沈尹默、周作人等任編輯，錢玄同與沈兼士任方言考訂。1920 年 12 月 19 日成立北京大學歌謠研究會，1923 年 5 月 24 日北京大學又成立風俗調查會，張競生、江紹原先後擔任該會主席，專門調查民間現行的各種風俗習慣與宗教信仰。在一系列廟會調查中，以 1925 年 4 月 30 日至 5 月 2 日顧頡剛、孫伏園、容庚、容肇祖、白滌洲等人的妙峰山廟會調查成績最大，在《京報副刊》推出六個「妙峰山進香專號」，發表 18 篇文章¹⁴。

1927 年 11 月顧頡剛、容肇祖、鍾敬文等人在廣州成立「國立中山大學語言歷史研究所民俗學會」，進行兩粵各地系統的風俗調查，徵求各省風俗、宗教、醫藥、歌謠、故事等材料。1928 年 3 月 21 日創立《民俗周刊》，四十一、四十二期合刊為「神的專號」，有〈天后〉、〈三界神考〉、〈廣州市人家的神〉等三十多篇，涉及到的神有媽祖、關帝、呂洞賓、洪聖主、壽佛公、伏波、井神、灶神、文昌、觀音、龍王、三官、真君、四聖、花王、痘母、雷公、財神、華陀

⁷ 宋光宇，〈關於善書的研究及其展望〉（《新史學》5 卷 4 期，1994），頁 163-191。

⁸ 鄭志明，〈近五十年來台灣地區民間宗教之研究與前瞻〉（《台灣文獻》52 期 2 卷，2001），頁 127-148。

⁹ 鄭志明，〈台灣善書研究的回顧〉，收入氏著，《台灣民間的宗教現象》（台北：台灣宗教文化工作室，1996），頁 378-412。

¹⁰ 鄭志明，〈人類學與宗教學研究的對話－台灣人類學對漢人宗教精神領域的研究〉，收入張珣、葉春榮合編，《當代台灣本土宗教研究結構與變遷》（台北：南天書局，2006），頁 339-375。

¹¹ 鄭志明，〈台灣「新興宗教」組織的研究趨勢〉，收入氏著，《宗教組織的發展趨勢》（台北：大元書局，2005），頁 337-387。

¹² 陳杏枝，〈台灣宗教社會學研究之回顧〉，收入張珣、江燦騰合編，《當代台灣本土宗教研究導論》（台北：南天書局，2001），頁 457-502。

¹³ 將信仰民俗視為迷信的說法至今仍被大陸民俗學者所沿用，如張紫晨，《中國民俗與民俗學》（杭州：浙江人民出版社，1985），頁 123。

¹⁴ 王文寶，《中國民俗學史》（成都：巴蜀書社，1995），頁 211。

等，顧頡剛的天后論文整理媽祖信仰的歷史系統，容肇祖的天后論文列出其歷代封號的詳細年表，考索其由名號而生的附會，有關東莞城隍廟論述較多，以容媛的〈東莞城隍廟圖說〉較為詳細¹⁵。魏應麒、江鼎伊等於 1930 年春組織成立「中山大學民俗學會福州分會」，在福建《民國日報》副刊創立了《民俗周刊》，刊載一些福建民間信仰的文章，魏應麒出版《福建三神考》。

1929 年 5 月杭州浙江大學文理學院設立「民俗周刊社」，鐘敬文、江紹原等組織杭州民俗學會，1930 年 8 月 28 日在《杭州民國日報》創立《民俗周刊》。鍾敬文與妻子匡於 1931 年 7 月與 1932 年 8 月出版《民俗學集鐫》第一輯與第二輯，有一些民間信仰的論文，如黃石的〈「迎紫姑」之史的考察〉與〈滿州的跳神〉。此波民俗研究風潮散播到其他地方，如 1929 年 12 月謝雲聲、蘇警予等在廈門《思明日報》編輯《民俗周刊》。漳州翁國梁出版三十多期的《民俗周刊》。1930 年林培盧在揭陽《嶺東日報》創立《民俗周刊》，1931 年林培盧在汕頭創辦《民俗》的不定期刊物。安徽省徽州民俗學分會謝麟生主編《民俗周刊》。1933 年 8 月山東省立民眾教育館出版《山東廟會調查》，刊登 15 個地區 28 篇廟會調查文章，強調此調查目的是要破除迷信。1937 年因中日戰爭而被迫停止，有部分學者轉入重慶、成都等地，中山文化教育館從 1936 至 1948 年出版《民族學研究集刊》共六期，每期都有與民間信仰有關論文。

此一時期民間信仰研究的重要學者有：一、顧頡剛：著有〈東岳廟的七十二司〉、〈泉州的土地神〉、〈東莞城隍廟圖〉等。二、容肇祖：著有《迷信與傳說》一書，由中山大學 1929 年出版，另有〈妙峰山進香者的心理〉、〈占卜的源流〉、〈天后〉、〈三界神考〉、〈五顯華光大帝〉、〈二郎神考〉、〈與魏應麒論臨水奶〉等論文。三、江紹原：著有《髮鬚爪—關於它們的迷信》一書，由上海開明書店 1928 年 3 月出版，1927 年在中山大學開設「迷信研究」的課程，1930 年在北京大學開設「禮俗迷信研究」，有一百多篇講義，後人替他集結出書。四、林惠祥：人類學家，在商務印書館 1932 年出版《民俗學》，1934 年出版《神話學》與《文化人類學》，是當時重要的理論學者。五、許地山：著名的宗教史家與散文作家，除了佛教與道教的研究，1940 年撰寫《扶箕迷信底研究》對後來民間宗教的研究有開啓之功。

當時神話學的研究也對民間信仰有許多的啓發，如林惠祥的《神話學》評介西方語言學派與人類學派的神話學說，可以運用到民間信仰的研究上。以西方學說來研究中國神話可以推到更早，如茅盾筆名玄珠，於 1924 年 12 月 11 日完成〈中國神話研究〉，1929 年由世界書局出版《神話雜論》與《中國神話研究

¹⁵ 張紫晨，《中國民俗學史》（長春：吉林文史出版社，1993），頁 784。

ABC》，是用人類學的神話解釋法來分析中國古神話，認為神話與宗教的關係相當密切，肯定神話是依賴於宗教的形式而得以留傳與保持¹⁶。黃華節筆名黃石，於1927年由開明書店出版《神話研究》，詳細敘述西方的神話理論，也以神話觀點對民間信仰進行相關研究。謝六逸於1928年由世界書局出版《神話學ABC》，主要是根據日本學者西村真次的《神話學概論》與高木敏雄的《比較神話學》，在神話學的方法論上重視宗教學的研究¹⁷。到了1940至50年代間民族學者進行少數民族的神話研究，擴及到原始宗教的文化內涵，如芮逸夫、凌純聲、岑家梧、何聯奎、馬長壽、馬松齡、梁釗韜等人。

此時對民間教派的研究大致上是歸類於祕密社會與教亂的學術領域，最早的著作是商務印書館1912年5月出版日人平山周的《中國祕密社會史》。這一類的文獻被學者所關注，進行相關資料的搜集與編纂，如1935年蕭一山編《近代祕密社會史料》，1943年羅爾綱編《天地會文獻錄》¹⁸。有關太平天國、義和團等史料搜集與研究則是比較熱門的課題，大量原始資料的搜集與出版外，較重要的研究成果有王鐘麒的《太平天國革命史》，謝興堯的《太平天國史事論叢》，羅爾綱的《太平天國史叢考》，陳捷的《義和團運動史》等¹⁹。有關教派的研究不多，集中於摩尼教與白蓮教，如王國維的〈摩尼教流行中國考〉，陳垣的〈摩尼教入中國考〉，陶希聖的〈元代彌勒白蓮教會的暴動〉、〈明代彌勒白蓮教及其他「妖賊」〉²⁰。大多偏重於歷史事件的考證，較少宗教實質內涵的分析與論述。十堂（周作人）的〈無生老母的信息〉已注意到民間教派對社會的影響力²¹。

1948年李世瑜的《現在華北祕密宗教》，是對當時華北民間教派進行專業的人類學考查，以黃天道、一貫道、皈一道、一心天道龍華聖教會等為對象有著較完整的田野調查。認為自五斗米教以來這一類宗教始終與正統佛、道等教平行發展而祕密的隱藏在社會下層中間。其考察的要點有三：一、教義：是以「無生老母」中心，宣傳三期末劫，要救度九二億原子，主張萬教歸一。二：修持與儀式：雖然各教門不統一，但是方法與儀式大多按照一定的規律造出來，有點玄

¹⁶ 潛明茲，《神話學的歷程》（哈爾濱：北方文藝出版社，1989），頁190。

¹⁷ 謝六逸，《神話學ABC》，收入《神話三家論》（上海：上海文藝出版社，1989），頁84。

¹⁸ 蕭一山編，《近代祕密社會史料》（國立北平研究院，1935），1980文海出版社翻印。羅爾綱編，《天地會文獻錄》（正中書局，1943）。

¹⁹ 王鐘麒，《太平天國革命史》（上海商務印書館，1929）。謝興堯，《太平天國史事論叢》（上海商務印書館，1935）。羅爾綱，《太平天國史叢考》（正中書局，1947）。陳捷，《義和團運動史》（上海商務印書館，1930）。

²⁰ 王國維，〈摩尼教流行中國考〉（《亞洲學術雜誌》11期，1921）。陳垣，〈摩尼教入中國考〉（《國學季刊》1卷2號，1923）。陶希聖，〈元代彌勒白蓮教會的暴動〉（《食貨》1卷4期，1935）。陶希聖，〈明代彌勒白蓮教及其他「妖賊」〉（《食貨》1卷9期，1935）。

²¹ 十堂（周作人），〈無生老母的信息〉（《雜誌》15卷4期，1945）。

關、指訣、真言、坐功、誦經、行功、採補、茹素等。三、經典：教義彼此通融，經典也能互借，還經常借用佛教或道教的經典。此書強調民間教派研究的重要性，要求學者們將其當作正式的課題，盡量地蒐集前人未發的資料，進行系統性的研究，此為後代民間教派研究的先河，其民俗學的調查研究方法，在搜羅材料與剖露真相上，對後人助益甚大²²。

日本統治台灣初期對民間宗教的政策，是依「帝國憲法」保障信仰自由的條款，放任其自由發展，1912年至1925年的日據中期同時鼓勵國家神道與台灣固有宗教信仰，1926年至1945年日據後期逐步形成消滅寺廟的政策²³。日據初期為了加強對台灣社會的理解，達到政治的控制目的，積極地推動民俗文化調查，針對原住民與漢人兩方面同時展開。1900年總督府與法院官員成立「台灣慣習研究會」，由總督兒玉源太郎擔任會長，民政長官後騰新平為副會長，出版《台灣慣習記事》雜誌，從1901年至1907年共刊出七卷，收集的內容極為廣泛，在民間信仰上有石頭公、石敢當、有應公、降筆會、鸞堂、乩童、占卜、咒術、神船等調查收錄。民政長官後騰新平於1901年成立「臨時台灣舊慣調查法」，自任會長，分成法制科與經濟科兩部，前者調查法制舊慣，後者調查農工商經濟舊慣。法制科由部長岡松參太郎帶領，以土地、親族、繼承等為主要調查項目，1903年出版以台灣北部為主的第一回報告，1906年出版以台灣南部為主的第二回報告。1910年起出版《台灣私法》，本文六冊，附錄參考書七冊，對宗教與祭祀等方面有詳細的記載²⁴。

1915年「西來庵事件」之後，民政長官下村宏建議要多了解台灣宗教的實際狀況，由台灣總督府民政部領導下展開大規模的調查，從1915年8月至1918年3月前後有三次，動員全島各地公學校教師、警察與宗教事務科員等，根據「有關宗教調查之記載範例」進行實際調查，各州廳完成了「調查書」與「宗教台帳」。民政部社寺課丸井圭治郎將這些資料加以整理，出版《台灣宗教調查報告書》第一卷，是對台灣漢人民間宗教首度的實態調查，關注各種民間信仰的實際狀況，調查的對象有祠廟、齋教、神佛會、僧侶、道士、巫覡、術士、占卜、祭祀等相當全面，對後來民間宗教研究影響甚大²⁵。除了官方的調查外，雜誌與報紙等也開始刊登有關民間信仰的文章，主要有《台法月報》、《台灣時報》、《台灣日日新報》、《台灣新民報》、《民俗台灣》等。

《台法月報》是月刊性質，在台灣慣習研究會解散後，接替《台灣慣習記事》設立「慣習欄」，丸井圭治郎、小林里平、片岡巖等人相當頻繁地發表民間

²² 李世瑜，《現在華北秘密宗教》（四川大學專題研究叢書，1948，台北古亭書屋翻印，1975），頁9。

²³ 陳玲蓉，《日據時期神道統制下的台灣宗教政策》（台北：自立晚報社文化出版部，1992），頁84-97。

²⁴ 此書有中譯本。陳金田譯，《台灣私法》（南投：台灣省文獻委員會，1993）。

信仰的相關文章。《台灣時報》是總督府下的綜合月刊，於 1921 年起台灣民俗與民間信仰的文章多了起來，主要作者有丸井圭治郎、增田福太郎、西川滿、曾景來等人。《台灣日日新報》與《台灣新民報》是民間的報紙，經常報導與民間信仰有關的活動與訊息。《民俗台灣》為月刊性質，1941 年 7 月 15 日創刊，共發行了 43 號²⁶，有一些與民間信仰有關的文章，涉及巫覡、咒術、避邪、符籙、禁忌、祭祀、占卜、寺廟、神明、神誕等，主要的作者有國分直一、池田敏雄、和田漢、吳槐、吳尊賢、楊雲萍、黃得時等人。以上刊物提供作者文章發表的園地，培養出專門研究台灣民間宗教的學者以及出版專門的著作。

重要民間宗教研究者有：一、片岡巖：出版有《台灣風俗》、《台灣風俗志》等，對台灣民間信仰的觀念、儀式與禁忌有相當詳細的敘述²⁷。二、山根勇藏：著有《台灣民族性百談》，從民族性的角度探討台灣民眾的宗教信仰與歲時節慶²⁸。三、鈴木清一郎：服務於總督府警察局，著有《台灣舊慣冠婚葬祭と年中行事》，對民間信仰的觀念、神明、祠廟、祭祀等敘述甚多²⁹。四、增田福太郎：1929 年擔任台灣總督府宗教調查主任，隔年為台北帝大副教授，經常發表有關台灣民間宗教的出版論文，著有《台灣本島人の宗教》、《台灣的宗教》³⁰。五、曾景來：在日本留學近十年，返台任職於總督府文教局社會科，為《南瀛佛教》、《敬慎》雜誌等編輯，著有《台灣社寺宗教要覽》、《台灣宗教と迷信陋習》等，雖然將王爺、有應公、虎爺、樹頭公、石頭公等視為迷信陋習，卻有著客觀的調查與敘述³¹。

比較此時兩岸民間信仰的文章與專著，大致上都偏向於民俗學或人類學的調查與記錄，較少學術性質的論文。不同的是，大陸大多是民間自發性地進行有關民俗的徵集與考察，由大學的學者發起與動員，帶動各地的調研風潮。台灣早期則是由日本駐台官員居於政策的需求所發起，不僅是官員業餘性質的調研，還由台灣總督府民政局主持，委託各廳警察、公務員、公學校教師等進行全面性的調查，雖然缺乏統一性，卻能大量地記錄各地民間信仰的實況。到了日據後期，民間自發性的調查與考察增多，發表在各報紙與雜誌上，也有專門的出版著作。此

²⁵ 丸井圭治郎編，《台灣宗教調查報告書》第一卷（台北：台灣總督府，1919）。

²⁶ 《民俗台灣》於 1945 年 2 月已編校完 44 號，因時局關係未能出版。後來日本湘南堂、台灣古亭書屋、武陵出版社都重刊過，但不是完整的版本。1998 年 2 月南天書局補上 44 號及缺頁，重新發行完整版。

²⁷ 片岡巖，《台灣風俗》（台南地方法院檢查局內台灣語研究會，1914）。片岡巖，《台灣風俗志》（台灣日日新報，1921）。

²⁸ 山根勇藏，《台灣民族性百談》（台北杉田書店，1930）。

²⁹ 鈴木清一郎，《台灣舊慣冠婚葬祭と年中行事》（台灣日日新報社，1934）。

³⁰ 增田福太郎，《台灣本島人の宗教》（東京財團法人明治聖德紀念學會，1935）。增田福太郎，《台灣的宗教》（東京養賢堂，1939）。

³¹ 曾景來，《台灣社寺宗教要覽》（台灣社寺宗教刊行會，1933）。曾景來，《台灣宗教と迷信陋習》（台灣宗教研究會，1938）。

種風潮而到了 1941 年《民俗台灣》創刊後達到高峰，其執筆者除了政府官員與各級學校的教師外，還有醫生、律師、商人、作家、藝術家、記者、公司職員、學生等，雖然此時日本官方推展皇民化運動，進行寺廟整理有意破壞民間信仰，此刊物卻能在官方的監督下如期出刊，仍有不少有關民俗信仰與儀式的文章。

就內容來說，大陸有關民間信仰的文章大多是片斷與零星，比較有系統的是廟會的調查，卻常夾雜著官方鄙視的意識形態，大多仍被視為迷信或陋俗。台灣日據政府比較以持平的心態進行全面性的調查與登錄，往往能客觀詳細且鉅細靡遺，但是也常限於有利於統治的實態分析，較無超越此而以價值中立的真摯學問態度從事研究³²。雖然不是純學術的研究態度，卻有助於台灣民間信仰研究在廣度與深度上的知識累積，一方面能全面性網羅各地共通的整體文化面貌，一方面又能個別性考查各地獨特的信仰現象與景觀，兼顧了宏觀與微觀的研究視野。對寺廟主神有詳細的普查與辨識，將神明性質進行適度的區別與分類，釐清主神的歷史材料與神話傳說，以及各地村落開發與主神、配祀神等信仰淵源與發展。能深入分析各種祭祀組織，如神明會、祖公會、祭祀公業、共祭會、兄弟會、父母會等，也能深入考查各種神職人員的業務與分佈，如僧侶、道士、法師、乩童、術士、齋友等，還周詳地記錄各種神佛的禮拜與祈禱活動。日據後期由於專業學者的加入，較能從學術觀點進行研究，如岡田謙、戴炎輝、國分直一等³³。

在對漢人宗教的全面普查下，不僅關注台灣民間信仰，還涉入佛教、道教與民間教派，將民間教派統稱為「齋教」，有的歸類為佛教的一種宗派，或稱「在家佛教」，有的則在儒釋道三教之外另立為「齋教」一類，主要有龍華、金幢、先天等三派，是源自於中國的民間教派，其齋堂不同於佛教寺院，重視其特有的宗教地位。初期基於懷柔的殖民地政策，各宗教團體大多能依其原有的傳播方式來發展，另外這一類宗教團體自西來庵事件後，為了自保紛紛依附於日本佛教，籌劃組織全島性的宗教團體，成立「台灣佛教龍華會」，於 1922 年元月獲得台灣總督府批准認可，三年間在全台設立二十二個支部，因歸類於佛教系統而能躲避皇民化運動的迫害。在台的民間教派雖然在種類上不如大陸，卻能在家佛教的名義廣受重視，1928 年李添春在日本駒澤大學以《在家佛教—龍華、金幢、先天三派之研究》為畢業論文，其論文大要以〈台灣の在家佛教に就て〉為題，宣讀

³² 三尾裕子，〈台灣民間信仰研究—日本人觀點〉，收入張珣、江燦騰合編，《當代台灣本土宗教研究的新視野與新思維》（台北：南天書局，2003），頁 301。

³³ 岡田謙，〈台灣北部村落に於ける祭祀圈〉（《民族學研究》4 卷 1 號，1938），頁 1-22。戴炎輝，〈祭田又は祭祀公業〉（《法學協會雜誌》44 卷 10、11 號，1936），10 號頁 93-122，11 號頁 99-131。田井輝雄（戴炎輝），〈台灣の家族制度と祖先祭祀團體〉（《台灣文化論叢》2 號，1945），頁 181-264。國分直一，〈童乩の研究〉（《民俗台灣》1 卷 1、2、3 號，1941），1 號頁 10-13，2 號頁 2-5，3 號頁 7-9。

於駒澤大學佛教學會秋期例會³⁴。

三、1949 年以後台灣民間信仰研究回顧

戰後國民政府來台，有關民間信仰的研究，大約以解嚴（1987）為分界點區別為前期與後期等兩個階段。前期近四十年，因戒嚴的特殊環境，有關民間信仰的學術研究進展相當緩慢，尤其是前三十年，大多延續戰前兩岸民俗學與人類學的基本方向，依附於官方的文獻機構或學術機構，成果相當有限，主要是兩股勢力，一股是橫跨日據與戰後的文化人或學術人，有的具有日本留學的學術背景，延續戰前《民俗台灣》的田野調查，關注台灣原有的民俗信仰，其著作大多發表於各地的文獻刊物或報紙，另大學文史學系也培養出一批新的文獻工作者。一股是隨國民政府來台的民俗學家與人類學家，任職於中央研究院歷史語言研究所、民族學研究所與台大考古人類學系等，因教學的關係也培養出一批戰後新的學術人才，帶動台灣漢人社會民間信仰的相關研究，逐漸形成新的學潮。

戰後初期台灣以民俗文獻有關的刊物，主要為《台灣文獻》、《台灣風物》等。《台灣文獻》的前身為台灣省通志館的《台灣省通志館刊》，創刊於 1948 年 10 月，1949 年 6 月改組為台灣省文獻委員會，出版《文獻專刊》，一年出版一卷四期，第六卷第一期改名為「台灣文獻」。《台灣風物》早期稱為《台灣之風物》，後去掉「之」字，由陳漢光發起，楊雲萍任主編，創刊於 1951 年 12 月。以上兩種刊物主要是以台灣歷史文獻為主，民俗信仰的著作不多。各縣市政府成立文獻委員會，出版各地文獻刊物，如《台北文物》、《台北文獻》、《南投文獻叢輯》、《花蓮文獻》、《雲林文獻》、《嘉義文獻》、《南瀛文獻》、《高市文物》等，也會刊登一些地方信仰的文章。1970 年以前有關民間信仰的文章相當稀少，以後才逐漸增多，足見當時有關台灣民間信仰的研究風氣尚未形成，主要集中於少數人身上，如李添春、陳漢光、廖漢臣、吳新榮、王詩琅、李獻璋、林衡道等人。

李添春戰後仍繼續從事台灣宗教研究，負責台灣省文獻會的《台灣省通志稿》卷二人民志宗教篇的撰寫，於 1956 年出版，另有些民間信仰的論文，如〈台北地區之開拓與寺廟〉、〈台灣住民之家神及其對神的觀念〉、〈台灣道教〉等³⁵。陳漢光為《台灣風物》的發起者與發行人，是早期台灣文獻的專業研究者，著作甚為豐富，與民間信仰有關的文章有〈台灣孔廟兩廡從祀先賢先儒調查〉、

³⁴ 王見川，〈略論日治時期「齋教」的全島性聯合組織：台灣佛教龍華會〉，收入江燦騰、王見川主編，《台灣齋教的歷史觀察與展望》（台北：新文豐出版公司，1994），頁 149-187。

〈台灣福佬人禁忌之調查〉、〈傀儡戲與民間宗教信仰〉等³⁶。廖漢臣畢業於老松公學校，戰前擔任記者，1948年進入省文獻會，專心研究台灣文獻，與民間信仰有關的文章有〈基隆普度調查報告〉、〈北港朝天宮與其祭典〉、〈有應公〉、〈也談五顯〉等³⁷。吳新榮於1932年東京醫科畢業，二二八事件被污入獄百日，出獄後從事地方文史工作，擔任台南縣文獻委員會編纂組組長，與民間信仰有關的文章不少，如〈台南縣寺廟神雜考〉、〈善化五文昌〉、〈南鯤鯓廟代天府沿革誌〉等³⁸。王詩琅畢業於老松公學校，參與社會運動，曾入獄多次，戰後擔任台北市文獻委員與《台灣風物》主編，1961年轉任台灣省文獻委員會編纂組長，與民間信仰有關的文章有〈關渡媽祖傳說〉、〈新竹城隍傳說〉、〈石敢當與阿彌陀佛〉等³⁹。

李獻璋生於1904年，1936年出版《台灣民間文學集》，原本是文學作家，戰後致力於媽祖的研究，成果相當豐碩，有的原以日文發表後譯成中文，〈媽祖傳說的原始型態〉、〈元明地方志的媽祖傳說之演變〉等，也有以中文發表的論文，如〈以三教搜神大全與天妃娘娘傳為中心來考察媽祖傳說〉、〈琉球蔡姑婆傳說考證關連媽祖傳說的開展〉、〈笨港聚落的成立及其媽祖祠祀的發展與信仰形態〉等，後離開台灣，定居於日本⁴⁰。林衡道生於1915年，1938年畢業於仙台東北帝國大學，1952年擔任台灣省文獻委員，長期從事台灣鄉土田野調查，是著名的古蹟研究者，有不少民間信仰的相關著作，如〈台灣東部宗教〉、〈台灣農村寺廟分佈情形之調查〉、〈台北寺的寺廟〉、〈台灣民間信仰之分析〉、〈台灣民間的天公信仰〉、〈宜蘭縣寺廟祀神之分析〉、〈台灣民間信仰的神明〉等

³⁵ 添春，〈台北地區之開拓與寺廟〉（《台北文獻》1期，1962），頁67-76。李添春，〈台灣住民之家神及其對神的觀念〉（《台灣風物》18卷2期，1968），頁9-14。〈台灣道教〉（《南瀛文獻》16期，1971），39-52。

³⁶ 陳漢光，〈台灣孔廟兩廡從祀先賢先儒調查〉（《台灣文獻》10卷1期，1959），頁139-151。陳漢光，〈台灣福佬人禁忌之調查〉（《台灣文獻》13卷2期，1962），頁24-38。陳漢光，〈傀儡戲與民間宗教信仰〉（《考古人類學刊》27期，1966），頁95-96。

³⁷ 廖漢臣，〈基隆普度調查報告〉（《台灣文獻》15卷4期，1964）。廖漢臣，〈北港朝天宮與其祭典〉（《台灣文獻》16卷3期，1965），頁69-90。廖漢臣，〈有應公〉（《台灣風物》17卷2期，1967），頁17-20。廖漢臣，〈也談五顯〉（《台灣風物》18卷3期，1968），頁76-83。

³⁸ 吳新榮，〈台南縣寺廟神雜考〉（《南瀛文獻》2期，1955），頁45-56。吳新榮，〈善化五文昌〉（《南瀛文獻》5期，1959），頁84-87。吳新榮，〈南鯤鯓廟代天府沿革誌〉（《南瀛文獻》12期，1967），頁1-29。

³⁹ 王詩琅，〈關渡媽祖傳說〉（《台北文物》7卷3期，1958），頁99-101。王詩琅，〈新竹城隍傳說〉（《台北文物》7卷4期，1958），頁104-106。王詩琅，〈石敢當與阿彌陀佛〉（《台北文物》10卷1期，1961），頁25。

⁴⁰ 李獻璋，《台灣民間文學集》（台中台灣新文學社，1936）。李獻璋，李孝木譯，〈媽祖傳說的原始型態〉（《台灣風物》10卷10-12期，1960），頁7-21。李獻璋，李孝木譯，〈元明地方志的媽祖傳說之演變〉（《台灣風物》11卷1期，1961），頁20-38。李獻璋，〈以三教搜神大全與天妃娘娘傳為中心來考察媽祖傳說〉（《台灣風物》13卷2期，1963），頁8-29。李獻璋，〈琉球蔡姑婆傳說考證關連媽祖傳說的開展〉（《台灣風物》13卷5期，1963），頁14-26。李獻璋，〈笨港聚落的成立及其媽祖祠祀的發展與信仰形態〉（《大陸雜誌》35卷7-9期，1967），7期頁7-11，8期頁22-26，9期頁22-29。

有些民俗工作者戰後進入各大學的文史學系繼續相關研究，提攜出一批地方文獻的調研人才，主要有黃得時、王世慶等人。黃得時生於 1909 年，1937 年畢業於台北帝國大學文政學部，戰後 1945 年進入台灣大學文學院任教，專長為台灣文學，也關注民間信仰，著有〈城隍的由來與霞海城隍〉、〈鬼神人格化—台灣民間信仰之一大特徵〉、〈指南宮與行天宮—略談呂仙祖與關恩主的行藏〉等⁴²。王世慶生於 1928 年，日治時期就讀於台北師範本科，戰後投入台灣史研究，曾任教於台灣大學、中央大學，也關注台灣宗教的學術課題，編纂《台灣省通志卷二人民志宗教篇》，1971 年由台灣省文獻會出版，著有〈天官賜福萬壽禮儀不因年齡異〉、〈光復後傳入台灣及在台灣創立之宗教〉、〈民間信仰在不同祖籍移民的鄉村之歷史〉等⁴³。是從民俗與信仰逐漸擴展到民間教派，到了 1980 年代關注齋堂與鸞堂的研究。

1970 年後新一代的文史工作者與學者逐漸崛起，從地方文獻中關注民間信仰，但是由於整個外在環境的限制，大多是零星性質的進行，直到 1980 年前後形成較為多元的發展，在解嚴之前已稍微有些氣候，才有解嚴之後的蓬勃發展趨勢。此一時期在學術研究上還算是草創階段，大多仍屬於文獻的整理與分析，重要學者有石萬壽、何培夫、溫振華、蔡相輝等人。石萬壽為成功大學歷史系教師，在台灣史研究中涉及民間信仰的課題，其解嚴前的著作有〈台南市古蹟志〉、〈台南市宗教志〉、〈家將團—天人合一的巡補組織〉等⁴⁴，解嚴後致力於台灣媽祖研究。何培夫為成功大學歷史系教師，亦專長台灣史關注民間信仰，其解嚴前的著作有〈台灣城隍信仰之意義〉、〈台南市寺廟清代文物補遺〉、〈民俗辟邪物小考〉等⁴⁵，解嚴後致力於寺廟文物的調查與研究。溫振華為台灣

⁴¹ 林衡道，〈台灣東部宗教〉（《台灣文獻》11 卷 4 期，1960），頁 108-112。林衡道，〈台灣農村寺廟分佈情形之調查〉（《台灣文獻》13 卷 3 期，1962），頁 153-167。林衡道，〈台北寺的寺廟〉（《台北文獻》2 期，1962），頁 53-80。林衡道，〈台灣民間信仰之分析〉（《幼獅學誌》7 卷 1 期，1968），頁 1-17。林衡道，〈台灣民間的天公信仰〉（《台北文獻》直 17、18 期，1971），頁 129-146。林衡道，〈宜蘭縣寺廟祀神之分析〉（《台灣文獻》22 卷 2 期，1971），頁 9-22。林衡道，〈台灣民間信仰的神明〉（《台灣文獻》26 卷 4 期，1976），頁 96-103。

⁴² 黃得時，〈城隍的由來與霞海城隍〉（《台北文物》2 卷 3 期，1953），頁 83-94。黃得時，〈鬼神人格化—台灣民間信仰之一大特徵〉（《考古人類學刊》27 期，頁 91-93。黃得時，〈指南宮與行天宮—略談呂仙祖與關恩主的行藏〉（《幼獅月刊》44 卷 5 期，1976），頁 6-14。

⁴³ 王世慶，〈天官賜福萬壽禮儀不因年齡異〉（《台灣風物》17 卷 3 期，1967），頁 80-82。王世慶，〈光復後傳入台灣及在台灣創立之宗教〉（《台北文獻》直 13、14 期，1970），頁 61-74。王世慶，〈民間信仰在不同祖籍移民的鄉村之歷史〉（《台灣文獻》23 卷 3 期，1972），頁 1-38。

⁴⁴ 石萬壽，〈台南市古蹟志〉（《台灣文獻》28 卷 1 期，1977），頁 90-106。石萬壽，〈台南市宗教志〉（《台灣文獻》32 卷 4 期，1981），頁 3-56。石萬壽，〈家將團—天人合一的巡補組織〉（《史聯雜誌》4 期，1984），頁 1-9。

⁴⁵ 何培夫，〈台灣城隍信仰之意義〉（《史學》2 期，1975），頁 77-86。何培夫，〈台南市寺廟清代文物補遺〉（《台南文化》新 16 期，1983），頁 141-162。何培夫，〈民俗辟邪物小考〉（《台南文化》新 22 期，1986），頁 93-102。

師範大學歷史系教師，重視台灣寺廟鄉土史研究，其解嚴前著作有〈清代一個台灣鄉村宗教組織的演變〉、〈北港媽祖信仰大中心試探〉、〈光復以前景美地區的民間信仰〉等⁴⁶。蔡相輝於 1984 年以《明清政權更迭與台灣民間信仰關係》為題，獲得文化大學史學博士學位，任教於文化大學史學系，解嚴前的著作有〈淡水八里坌史蹟調查報告〉、〈台灣寺廟與地方發展之關係〉、〈明鄭台灣之真武崇祀〉、〈清代台灣鄭成功祠祀考〉等⁴⁷。

戰後有些民俗學、民族學與人類學等學者隨著國民政府來台，有些民俗工作者融入於台灣地方文史的調查研究，如婁子匡、毛一波、王國璠、仇德哉等人，曾發表與民間信仰相關的著作。隨政府來台的民族與人類學者，大多屬於中央研究院歷史語言研究所與中國民族學會的成員，多留在學術機構繼續從事研究，以及在大學院校培養出新生代的研究人員。這一批學者大多是以民族學的方法，研究對象以少數民族為主，較少當代漢人田野研究，有的則偏向於中國古代的宗教研究，探討從原始宗教到民間信仰的發展脈絡，主要有李濟、凌純聲、何聯奎、衛惠林、石璋如、芮逸夫等人。

李濟生於 1896 年，1948 年當選中央研究院第一屆院士，創立台灣大學考古人類學系，培養出不少人才，如張光直、許倬雲等。凌純聲生於 1902 年，留學法國巴黎大學，1929 年獲博士學位，1949 年任教於台灣大學，1956 年創辦中央研究院民族學研究所任所長，專研中國文化起源與傳播課題，關注上古宗教的發展，相關著作有〈中國祖廟的起源〉、〈中國古代神主與陰陽性器崇拜〉、〈昆侖丘與西王母〉等⁴⁸。何聯奎生於 1903 年，1928 年留學法國巴黎大學，1930 年赴英國研究民族學與社會學，1931 年回國任教於北京大學，1949 年來台擔任過故宮博物院副院長，1951 年與衛惠林合著《台灣風土志》，由台灣中華書局出版。衛惠林生於 1904 年，1925 年畢業於日本早稻田大學，1929 年獲得法國巴黎大學碩士學位，來台任教於台灣大學考古人類學系及中央研究院民族學研究所，專研台灣土著民族。石璋如生於 1902 年，1932 年畢業於河南大學史學系，參與安陽殷墟考古，1948 年隨中央研究院歷史語言研究所搬遷來台，也任教於台灣大學考古人類學系。芮逸夫生於 1899 年，畢業於東南大學外文系，專研西南民族，隨中

⁴⁶ 溫振華，〈清代一個台灣鄉村宗教組織的演變〉（《史聯雜誌》1 期，1980），頁 91-107。溫振華，〈北港媽祖信仰大中心試探〉（《史聯雜誌》4 期，1984），頁 10-20。溫振華，〈光復以前景美地區的民間信仰〉（《台灣史研究暨史料發掘研討會論文集》，1986），頁 1-10。

⁴⁷ 蔡相輝，〈淡水八里坌史蹟調查報告〉（《台灣文獻》25 卷 1 期，1974），頁 89-96。蔡相輝，〈台灣寺廟與地方發展之關係〉（《簡牘學報》8 期，1979），頁 317-336。蔡相輝，〈明鄭台灣之真武崇祀〉（《明史研究專刊》3 期，1980），頁 171-181。蔡相輝，〈清代台灣鄭成功祠祀考〉（《台灣文獻》35 卷 3 期，1984），頁 37-50。

⁴⁸ 凌純聲，〈中國祖廟的起源〉（《中央研究院民族學研究所集刊》7 期，1959），頁 141-176。凌純聲，〈中國古代神主與陰陽性器崇拜〉（《中央研究院民族學研究所集刊》8 期，1959），頁 1-46。凌純聲，〈昆侖丘與西王母〉（《中央研究院民族學研究所集刊》22 期，1966），頁 215-255。

央研究院歷史與語言研究所來台，亦任教於台灣大學，從事原住民排灣族的研究。

此時民族學與人類學的領域上也有些本土學者，如陳紹馨、林衡立、陳奇祿、劉枝萬等人，涉及原住民宗教到漢人宗教。陳紹馨生於 1906 年，1932 年畢業於日本東北帝國大學法文學部社會學科，留在該校擔任助理，1936 年離職返台，1942 年擔任台北帝國大學土俗人種研究室約聘人員，戰後任教於台灣大學歷史系，也為台灣大學考古人類學系創系教授，偏重於原住民的研究。林衡立為林熊祥之子，林衡道之弟，戰後任職於台灣省文獻會，參與中央研究院民族學研究所的創立，專研台灣原住民及其宗教。陳奇祿生於 1923 年，1943 年入東京第一高等學校，1948 年畢業於上海聖約翰大學政治系，1949 年先任教於台灣大學歷史系，後轉入考古人類學系，偏向於台灣原住民研究，1966 年發表〈台灣的民間宗教信仰〉一文⁴⁹。劉枝萬生於 1923 年，1937 年到日本讀書，1945 年就讀於早稻田文學部史學科，1946 年回台，從事南投縣鄉土研究，1964 年任職於中央研究院民族學研究所，1977 年獲東京教育大學文學部民俗科博士學位，著有《南投縣風俗志宗教篇稿》、《中國民間信仰論集》、《台灣民間信仰論集》等⁵⁰。

這一批學者有的雖然不是專研漢人民間信仰，但是由於教學或研究的關係，培養出不少專精於宗教研究的人才，在解嚴之前紛紛投入民間信仰的研究，是這一段時間最為重要的生力軍。有的延續了凌純聲有關上古神話與宗教的考古研究領域，如張光直、文崇一等人。張光直生於 1931 年，1954 年畢業於台灣大學考古人類學系，1960 年為美國哈佛大學人類學系哲學博士，1960 年代發表一系列有關上古神話與宗教的論文。文崇一生於 1925 年，1952 年取得台灣大學文學士，1959 年任職於中央研究院民族學研究所，1960 年代也發表上古神話與宗教的論文，如〈九歌中河伯之研究〉、〈九歌中的水神與華南的龍舟賽神〉、〈九歌中的上帝與自然神〉等⁵¹。此一時期的考古與典籍的探究，有助於後來民間信仰的文獻研究，也有部分學者開始重視台灣漢人社會，關注其文化與宗教信仰等現象，如李亦園、王崧興等人。

李亦園生於 1931 年，1953 年台灣大學考古人類學系畢業，留校為助教，1955 年任職於中央研究院民族學研究所，專研宗族組織、比較宗教、儀式象徵等，解嚴前與民間信仰相關的著作有《信仰與文化》、《師徒、神話及其他》等

⁴⁹ 陳其祿，〈台灣的民間宗教信仰〉（《考古人類學刊》27 期，1966），頁 89-97。

⁵⁰ 劉枝萬，《南投縣風俗志宗教篇稿》（南投：南投縣文獻委員會，1961）。劉枝萬，《中國民間信仰論集》（台北：中央研究院民族學研究所，1974）。劉枝萬，《台灣民間信仰論集》（台北：聯經出版公司，1983）。

⁵¹ 文崇一，〈九歌中河伯之研究〉（《中央研究院民族學研究所集刊》9 期，1960），頁 139-160。文崇一，〈九歌中的水神與華南的龍舟賽神〉（《中央研究院民族學研究所集刊》11 期，1961），頁 51-119。文崇一，〈九歌中的上帝與自然神〉（《中央研究院民族學研究所集刊》17 期，1964），頁 45-72。

⁵²。王崧興生於 1935 年，1959 年台灣大學考古人類學系畢業，1962 年任職於中央研究院民族學研究所，1971 年獲得東京大學社會學博士，1976 年後在香港、日本等地任教。1965 年李亦園在彰化縣伸港鄉泉州厝進行農村社區研究，王崧興在宜蘭縣龜山島進行漁村社區研究，從 1968 年至 1982 年間有幾個集體計劃，由李亦園、王崧興、張光直等人主持，參與者有許嘉明、徐正光、黃樹民、李芬蓮、莊英章、陳中民、陳祥水、許木柱、施振明、瞿海源、蕭新煌等人，在這些漢人研究計畫中，有關民間信仰的調查是關注的重點，重視與宗族組織密切相關的祖先崇拜，有的重視地緣村落的祭祀組織，進行祭祀圈與醮儀的研究。

此一時期較專注於漢人宗教研究的學者，主要有阮昌銳、許嘉明、莊英章等人。阮昌銳生於 1937 年，台灣大學考古人類學系畢業，任職於中央研究院民族學研究所、政治大學民族學系、省立博物館等，原從事原住民研究，後轉向漢人宗教研究，專著有《中國民間信仰》，論文有〈台灣冥婚與過房之原始意義發其社會功能〉、〈義民爺的崇拜及其功能〉、〈綠島的民間宗教之研究〉等⁵³。許嘉明 1964 年畢業於台灣大學考古人類學系，1965 年任職於中央研究院民族學研究所，與民間信仰有關的論文有〈松山建醮與社區〉、〈彰化平原福佬客的地域組織〉、〈祭祀圈之於居台漢人社會的獨特性〉等⁵⁴。莊英章 1971 年取得台灣大學考古人類學研究所碩士，任職於中央研究院民族學研究所，關注台灣漢人社會，與宗教有關的論文有〈台灣鄉村的建醮儀式：一個漁村為例〉、〈台灣漢人宗族發展的若干問題：寺廟宗祠與竹山的墾殖形態〉等，專著有《林圯埔：一個台灣市鎮的社會經濟發展史》⁵⁵，解嚴之後仍繼續專注於祖先崇拜的相關研究。1980 年代有人類學者專注於民間信仰的研究，如余光弘、黃美英、林美容、張珣等，因主要著作大多發表於解嚴之後，留後再敘。

解嚴前除了以上兩股勢力，另有傳教士或基督徒以批判的立場從事民間信仰的研究，主要有郭和烈、董芳苑、廖昆田等人。郭和烈生於 1906 年，1935 年畢業於東京神學大學，戰後任教於台灣神學院，除了神學研究外，也關注台灣民間

⁵² 李亦園，《信仰與文化》（台北：巨流圖書公司，1979）。李亦園，《師徒、神話及其他》（台北：正中書局，1983）。

⁵³ 阮昌銳，《中國民間信仰》（台北：圖文出版社，1985）。阮昌銳，〈台灣冥婚與過房之原始意義發其社會功能〉（《中央研究院民族學研究所集刊》33 期，1972），頁 15-38。阮昌銳，〈義民爺的崇拜及其功能〉（《人文學報》3 期，1978），頁 165-188。阮昌銳，〈綠島的民間宗教之研究〉（《民族社會學報》16 期，1978），頁 191-246。

⁵⁴ 許嘉明，〈松山建醮與社區〉（《中央研究院民族學研究所集刊》25 期，1968），頁 109-156。許嘉明，〈彰化平原福佬客的地域組織〉（《中央研究院民族學研究所集刊》36 期，1973），頁 165-190。許嘉明，〈祭祀圈之於居台漢人社會的獨特性〉（《中國文化復興月刊》11 卷 6 期，1978），頁 59-68。

⁵⁵ 莊英章，〈台灣鄉村的建醮儀式：一個漁村為例〉（《中央研究院民族學研究所集刊》29 期，1970），頁 131-150。莊英章，〈台灣漢人宗族發展的若干問題：寺廟宗祠與竹山的墾殖形態〉（《中央研究院民族學研究所集刊》36 期，1974），頁 113-140。莊英章，《林圯埔：一個台灣市鎮的社會經濟發展史》（台北：中央研究院民族學研究所，1977）。

信仰，著有《台灣諸宗教》、《台灣民間宗教》等⁵⁶。董芳苑生於 1937 年，為東南亞神學研究院神學博士，任教於台灣神學院，1970 至 1980 年代長期觀察民間信仰的發展及其文化形態，著有《台灣民間宗教信仰》、《台灣民間信仰之認識》、《認識台灣民間信仰》等⁵⁷。廖昆田畢業於台灣師範大學，1979 年取得亞洲浸信會神學研究院神學碩士，其論文為《從神學的觀點研究當前台灣漢人社會祖先崇拜之宗教本質》，在各神學院講授台灣民間信仰課程。另有一些神學院與民間信仰有關的畢業論文正式出版，如吳世芳的《台灣民間宗教混合主義考源》、楊淑欣的《台灣民間來世思想的探討》、陳文祥的《台灣民間觀音崇拜的研究》、陳清水的《基督教對當前台灣祖先崇拜之探討》、鄭國忠的《從媽祖看民間信仰》等⁵⁸。

解嚴前的 1980 年代政府已開始關注台灣民間信仰的文化課題，以台灣省政廳最為積極，1982 年與東海大學合作舉辦「民間信仰與社會研討會」，會後出版論文集，主要是集中於民間信仰與社會的互動關係上，可以說是第一次與民間信仰有關的學術研討會，雖然議題較為分散，卻是相當可貴，呈現出當時政府對民間信仰的態度已有些轉化。1985 年又與中國民族學會合辦「民間宗教儀式之檢討研討會」，會後出版論文集，此次議題集中於儀式的學術探討，發表者大多為人類學家或民族學家，以學術性的理論對當前台間信仰儀式進行分析與檢討，進一步帶動民間信仰的研究風潮。具有官方性質的中華文化復興運動委員會舉辦了成年禮、婚禮、喪禮、生命禮儀等四次討論會，將文章集結於 1984 年出版《生命禮俗研討會論文集》，探討社會的生命禮儀必然涉及民間信仰的相關議題，關注信仰與禮儀的社會實踐。台灣省政府也在解嚴前後委託學者進行相關課題的研究，如委託李亦園與莊英章的「民間現行曆書的使用及其影響之研究」，於 1984 年結案。委託李亦園的「新竹市市民的宗教行為」，於 1987 年結案。委託瞿海源的「民間信仰與經濟發展」，於 1989 年結案。1986 年台灣省政府新聞處為李乾朗出版《台灣的廟宇》一書。

解嚴後因各種研究勢力的相互匯合，民間信仰才逐漸有著多元發展的趨勢，吸引各個不同領域的學者紛紛投入，也培養不少碩博士生撰寫相關的論文，成為民間信仰研究的新生力軍。解嚴之後到 1997 年間有三件與民間信仰有關的出版盛

⁵⁶ 郭和烈，《台灣諸宗教》（台北：著者自印，1962）。郭和烈，《台灣民間宗教》（台北：著者自印，1972。新竹：台灣基督長老教會聖經書院重印，1975）。

⁵⁷ 董芳苑，《台灣民間宗教信仰》（台北：長春文化公司，1975）。董芳苑，《台灣民間信仰之認識》（台北：永望文化公司，1983）。董芳苑，《認識台灣民間信仰》（台北：長春文化公司，1986）。

⁵⁸ 吳世芳，《台灣民間宗教混合主義考源》（台北：橄欖基金會出版部，1984）。楊淑欣，《台灣民間來世思想的探討》（台北：橄欖基金會出版部，1984）。陳文祥，《台灣民間觀音崇拜的研究》（台北：橄欖基金會出版部，1984）。陳清水，《基督教對當前台灣祖先崇拜之探討》（台北：橄欖基金會出版部，1985）。鄭國忠，《從媽祖看民間信仰》（台北：橄欖基金會出版部，1986）。

事，第一件是由王秋桂、李豐楙主編的《中國民間信仰資料彙編》，台灣學生書局於1989年出版第一輯，共三十冊，認為民間信仰反映合理的傳統習慣，甚至含有民間智慧與民間幽默。收集有神仙傳記與有關神仙考證的資料十七種，以及附錄三種，其中大部分僅存孤本於國內外圖書館或私人藏書家。附錄中的《大千圖說》與《破除迷信全書》都是民國初期的作品，是兩種不同性質的書，前者是神童江希張綜合儒釋道的思想，傳達中國傳統的星宿說法。後者則是從基督教的傳教立場，批評傳統民間信仰及相關習俗。解嚴之後，如何以合理的文化立場來看待民間信仰正是學術界共同努力的方向。

第二件是由林勃仲於1988年發起成立協和藝術文化基金會與台原出版社，由劉還月擔任總編輯，於1989年起開始出版協和台灣叢書，結合當時的文史工作者發表有關台灣風俗與宗教的書籍，主要是以黃文博、劉還月為核心，在民間信仰的調查與報導上，有相當傑出的表現。台原出版社有關民間信仰的系列叢書有：黃文博的《台灣風土傳奇》(1989)、《台灣信仰傳奇》(1989)、《台灣藝陣傳奇》(1991)、《台灣冥魂傳奇》(1992)、《消遣神與人—台灣民俗消遣》(1993)、閒話人鬼神—台灣民俗閒話(1994)等。劉還月的《台灣歲時小百科》(1989)、《台灣民間信仰小百科—廟祀卷、迎神卷、節慶卷、醮事卷、靈媒卷》(1994)。蔡相輝的《台灣的王爺與媽祖》(1989)、《台灣的祠祀與宗教》(1989)。鄭志明的《台灣的宗教與祕密教派》(1990)。黃有興，《澎湖的民間信仰》(1992)。姜義鎮的《台灣鄉土神明》(1995)。

第三件是林美容於1991年主編《台灣民間信仰研究目錄》，1997年增訂再版，由中央研究院民族學研究所出版。將學術著作與非學術著作混雜蒐錄，雖然不符合學術書目的常規，卻有其特殊的歷史意義，非學術性的文章書籍往往也具有著參考性的價值，文史工作者的民俗報導是值得重視，增訂本是初版的一倍，顯示解嚴後十年民間信仰在學術研究上幾乎是倍數的發展。此書對「民間信仰」與「民間宗教」等詞的混淆作一疏通，說明用詞的混亂是無可奈何之事，只要求學者在用詞上有一定與一致的指涉便可。此書的「民間信仰」是採廣義的界定方式，將民間教派也包涵進來，共分成五大類，即總類、民間信仰、民俗藝術、教派宗教、民間俗信等。每一大類下分中類，中類之下分小類，有些小類又分出細目，是以歸納法的方式來加以分類，是目前民間信仰研究必備的工具書。較為遺憾的是從1997年到現在，相關的學術成果已累積出龐大的數量，亟須有續編的編纂與出版。

當前有關民間信仰的研究大約可以區分為幾個核心課題，第一、以「神明」為核心的研究：最受重視的是媽祖信仰的研究，其探討的面向極為寬廣，累積的成果相當豐富。繼續歷史文獻研究的有石萬壽的《台灣的媽祖信仰》、蔡相輝的

《媽祖信仰研究》等⁵⁹，都是多年來發表論文的集結，彼此在資料的論述上或許有不同的意見，卻能深化文獻的搜集與探究。從人類學觀點進行研究主要有黃美英、林美容、張珣等人，黃美英著有《千年媽祖：湄州到台灣》、《台灣媽祖的香火與儀式》等⁶⁰，多年參與媽祖的進香活動，分析媽祖香火的象徵以及權威之爭。林美容以祭祀圈與信仰圈理論從事媽祖研究，著有《台灣人的社會與信仰》、《彰化媽祖信仰圈內的曲館》、《媽祖信仰與漢人社會》、《媽祖信仰與台灣社會》等⁶¹，關注媽祖信仰的地方組織與宗教組織，以及信仰與社會之間的文化互動關係。張珣著有《文化媽祖：台灣媽祖信仰研究論文集》、《媽祖·信仰的追尋》、《媽祖·信仰的追尋續篇》等⁶²，以神聖時空的觀念，探討媽祖信仰與現代社會的互動關係。

區域性的媽祖信仰研究受到學界的重視，各縣市的文化局常以此作為重點發展項目，如台中縣政府文化局連續多年舉辦國際媽祖學術研討會，其他縣市文化局也會偶而舉辦媽祖的學術研討會，帶動媽祖的深化探究，發展出跨學科的整合性研究，如范明煥的《新竹地區客家人媽祖信仰之研究》、洪瑩發的《戰後大甲媽祖信仰的發展》等⁶³，從區域文化的多種面向來詮釋媽祖信仰在現代社會的發展趨勢。也有一些學術與通俗並重的著作，有歷史的考證，也能與民眾世俗文化相結合，如王見川、李世偉的《台灣媽祖廟閱覽》、洪瑩發的《台灣瘋媽祖：大甲媽祖遶境進香》等⁶⁴。有的媽祖廟也積極投入學術研究，如新港奉天宮董事會於 2009 年決議，將於 2011 年成立「世界媽祖文化研究暨文獻中心」，推動媽祖與民間信仰相關研究活動。

其他神明的研究成果遠不如媽祖，近年來單一神明的學術研討會也在宗教團體的支持下舉辦，吸引一些學者的投入與關懷，也有程度較好的碩士或博士論文的正式出版，研究的主題相當多元與多樣，如林富士的《孤魂與鬼雄的世界—北台灣的厲鬼信仰》、康豹的《台灣的王爺信仰》、黃子堯的《三山國王信仰與族

⁵⁹ 石萬壽，《台灣的媽祖信仰》（台北：台原出版社，2000）。蔡相輝，《媽祖信仰研究》（台北：秀威資訊科技公司，2006）。

⁶⁰ 黃美英，《千年媽祖：湄州到台灣》（台北：人間出版社，1988）。黃美英，《台灣媽祖的香火與儀式》（台北：自立晚報文化出版社，1994）。

⁶¹ 林美容，《台灣人的社會與信仰》（台北：自立晚報文化出版社，1993）。林美容，《彰化媽祖信仰圈內的曲館》（南投：台灣省文獻會，1997）。林美容，《媽祖信仰與漢人社會》（黑龍江人民出版社，2003）。林美容，《媽祖信仰與台灣社會》（台北：博揚文化公司，2006）。

⁶² 張珣，《文化媽祖：台灣媽祖信仰研究論文集》（台北：中央研究院民族學研究所，2003）。張珣，《媽祖·信仰的追尋》（台北：博揚文化公司，2008）。張珣，《媽祖·信仰的追尋續篇》（台北：博揚文化公司，2009）。

⁶³ 范明煥，《新竹地區客家人媽祖信仰之研究》（新竹：新竹縣文化局，2005）。洪瑩發，《戰後大甲媽祖信仰的發展》（台北：蘭台出版社，2010）。

⁶⁴ 王見川、李世偉，《台灣媽祖廟閱覽》（台北：博揚文化公司，2000）。洪瑩發，《台灣瘋媽祖：大甲媽祖遶境進香》（台北：博揚文化公司，2009）。

群關係變遷之研究》、賴玉玲的《褒忠亭義民爺信仰與社會地方發展—以楊梅聯庄為例》、王見川的《從僧侶到神明—定光古佛、法主公、普庵之研究》、黃萍瑛的《台灣民間信仰「孤娘」的奉祀》、廖倫光的《伯公—客家民間信仰》、李明仁的《清代嘉義地區保生大帝信仰與祖籍之研究》、邱宜文的《從社神到土地公—以平鎮地區伯公為中心的考察》、王見川與蘇慶華的《近代的關帝信仰與經典—兼談其在新、馬的發展》等⁶⁵。有多神研究的專著，如鄭志明的《神明的由來—中國篇》、《神明的由來—台灣篇》⁶⁶。也有對台灣神明作全面性介紹的書，如林進源的《台灣民間信仰神明大圖鑑》、董芳苑的《台灣人的神明》等⁶⁷。

第二、以「寺廟」為核心的研究：「寺廟」是信仰落實的場所，與社會族群、地方開發等有著密切的互動關係，涉及到寺廟的組織運作與社會福利關懷，除了歷史學者外，也有不少社會學者的參與，但大多數為期刊論文或碩博士論文，較少專著的出版。從歷史或社會變遷的角度探討寺廟與族群的發展有余光弘的《媽宮的廟宇—馬公市鎮發展民間宗教變遷之研究》、彭明輝的《舉頭三尺有神明—中和地區的寺廟與聚落發展》、劉還月的《台灣的客家族群與信仰》、林桂玲的《家族與寺廟—以竹北林家與枋寮義民廟為例（1749—1895）》、卓克華的《從寺廟發現歷史—台灣寺廟文獻之解讀與意涵》、《寺廟與台灣開發史》、王志宇的《寺廟與村落—台灣漢人社會的歷史文化觀察》等⁶⁸。這些著作指出寺廟是台灣聚落與族群的重要文化指標，與地方的開發與發展是息息相關，是地緣意識凝聚的重要力量。除了學術研究外，官方或民間也常出版區域性或全國性的寺廟介紹性質的書籍，主要有自立晚報於1994年出版的《台灣廟宇文化大系》，

⁶⁵ 林富士，《孤魂與鬼雄的世界—北台灣的厲鬼信仰》（台北：台北縣立文化中心，1995）。康豹，《台灣的王爺信仰》（台北：商鼎文化出版社，1997）。黃子堯，《三山國王信仰與族群關係變遷之研究》（台北：客家台灣文史工作室，1999）。賴玉玲，《褒忠亭義民爺信仰與社會地方發展—以楊梅聯庄為例》（新竹：新竹縣文化局，2005）。王見川，《從僧侶到神明—定光古佛、法主公、普庵之研究》（中壢：圓光佛學研究所，2007）。黃萍瑛，《台灣民間信仰「孤娘」的奉祀》（台北：稻鄉出版社，2008）。廖倫光，《伯公—客家民間信仰》（台北：台北縣客家事務局，2008）。李明仁，《清代嘉義地區保生大帝信仰與祖籍之研究》（台北：稻鄉出版社，2010）。邱宜文，《從社神到土地公—以平鎮地區伯公為中心的考察》（台北：文津出版社，2010）。王見川與蘇慶華，《近代的關帝信仰與經典—兼談其在新、馬的發展》（台北：博揚文化公司，2010）。

⁶⁶ 鄭志明，《神明的由來—中國篇》（嘉義：南華管理學院，1997）。鄭志明，《神明的由來—台灣篇》（嘉義：南華管理學院，1997）。

⁶⁷ 林進源，《台灣民間信仰神明大圖鑑》（台北：進源書局，2005）。董芳苑的，《台灣人的神明》（台北：前衛出版社，2008）。

⁶⁸ 余光弘，《媽宮的廟宇—馬公市鎮發展民間宗教變遷之研究》（台北：中央研究院民族學研究所，1988）。彭明輝，《舉頭三尺有神明—中和地區的寺廟與聚落發展》（台北：台北縣立文化中心，1995）。劉還月，《台灣的客家族群與信仰》（台北：常民文化公司，1999）。林桂玲，《家族與寺廟—以竹北林家與枋寮義民廟為例（1749-1895）》（新竹：新竹縣文化局，2005）。卓克華，《從寺廟發現歷史—台灣寺廟文獻之解讀與意涵》（台北：揚智文化公司，2003）。卓克華，《寺廟與台灣開發史》（台北：揚智文化公司，2006）。王志宇，《寺廟與村落—台灣漢人社會的歷史文化觀察》（台北：文津出版社，2008）。

全國寺廟整編委員會長期出版《全國佛刹道觀總覽》叢書，1990年出版《台灣寺廟大觀—朝聖的足跡》，有一手資料的收集，是有學術的參考價值。

寺廟是一種社會組織與宗教組織，在地方上扮演著舉足輕重的角色，如林勝俊的《台灣寺廟的職權與功能之研究》，關注寺廟組織的社會功能，一般學者較偏重在寺廟的社會福利服務上，如黃維憲的《變遷中台省寺廟的社會福利服務》、王順民的《宗教福利》、《宗教類非營利組織的轉型與發展》等⁶⁹，關注寺廟在公益慈善事業的發展現況。寺廟的社會發展必然與國家的寺廟政策與宗教行政有密切的關係，其中涉及到實務的行政與國家政策，此課題逐漸受學界的關注與研究，有范國廣的《寺廟行政》、黃慶生的《寺廟經營與管理》、鄭志明的《台灣宗教組織與行政》等⁷⁰，此一課題牽連到法律面的問題，在當前宗教法律不健全的情況下，引申出一些寺廟行政的難題。另一方面寺廟本身的經營管理與行銷策略逐漸引起學界的重視，如李奕德的《傳統寺廟經營管理—以嘉義市具代表性廟宇為例》、洪淑華的《寺廟行銷策略之研究—以艋舺龍山寺為例》等，這一類的碩士論文逐漸增加中，正式出版的專著有吳惠巧的《台灣宗教團體財產與管理》⁷¹。

寺廟有其建築與藝術的特色，吸引建築學者與藝術學者的重視，加上行政院文化建設委員會補助各縣市文化局進行寺廟保存調查研究與修護設計，累積了大量的修護報告書，有些建築學者參與設計與維護工作，較著名的有李乾朗、徐裕健等人，都有多年實際從事寺廟維護的經驗，李乾朗有不少正式出版的著作，如《鹿港龍山寺》、《台灣建築閱覽》、《台灣傳統建築》、《台灣寺廟建築大師陳應彬傳》等⁷²。在寺廟藝術方面，有不少期刊論文與碩士論文，也有出版之著作，如何政廣的《台灣神像藝術》、李奕興的《台灣傳統彩繪》、康諾錫的《台灣廟宇圖鑑》等⁷³。謝宗榮近年來對寺廟藝術有較為多元的研究，著有《台灣辟邪劍獅研究》、《神像與信仰》、《台灣傳統宗教藝術》、《台灣的信仰文化與

⁶⁹ 林勝俊，《台灣寺廟的職權與功能之研究》（台北：文史哲出版社，1988）。黃維憲，《變遷中台省寺廟的社會福利服務》（台北：五南圖書出版公司，1990）。王順民，《宗教福利》（台北：亞太圖書出版社，1999）。王順民，《宗教類非營利組織的轉型與發展》（台北：洪葉文化公司，2001）。

⁷⁰ 范國廣，《寺廟行政》（台中：瑞成書局，1985）。黃慶生，《寺廟經營與管理》（台北：永然文化出版公司，2000）。鄭志明，《台灣宗教組織與行政》（台北：文津出版社，2010）。

⁷¹ 李奕德，《傳統寺廟經營管理—以嘉義市具代表性廟宇為例》（嘉義：南華大學非營利管理研究所碩士論文，2007）。洪淑華，《寺廟行銷策略之研究—以艋舺龍山寺為例》（元智大學社會暨政策科學學系碩士論文，2010）。吳惠巧，《台灣宗教團體財產與管理》（台北：俊傑書局，2009）。

⁷² 李乾朗，《鹿港龍山寺》（台北：雄獅圖書公司，1989）。李乾朗，《台灣建築閱覽》（台北：玉山社出版公司，1996）。李乾朗，《台灣傳統建築》（台北：東華書局，1998）。李乾朗，《台灣寺廟建築大師陳應彬傳》（台北：地景公司，2005）。

⁷³ 何政廣，《台灣神像藝術》（台北：藝術家出版社，1993）。李奕興，《台灣傳統彩繪》（台北：藝術家出版社，1993）。康諾錫，《台灣廟宇圖鑑》（台北：貓頭鷹出版社，2004）。

裝飾藝術》、《台灣的王爺廟》等⁷⁴，從寺廟文物藝術擴及到寺廟建築的空間藝術，後來轉向於廟會祭祀的研究。

第三：以「祭祀」為核心的研究：民間信仰最具體的表現方式就是祀典儀式活動，每年在各地地方與各廟宇舉行隆重的廟會活動，其形態極為豐富多樣，近年來頗受官方與民間的重視，各大學相關研究所每年都來以地方或廟宇祭祀為對象的研究論文，官方與廟方也經常委託學者進行田野研究並出版專輯，已累積出不少成果。但受限於市場的需求，較少公開發行的出版品，甚為可惜，無法從專著中反映出現有研究的具體狀態。這一類正式出版品有李豐楙、謝宗榮、謝聰輝、李秀娥的《東港東隆宮醮志—丁丑年九朝慶成謝恩水火祈安清醮》與《東港迎王—東港東隆宮丁丑正科平安祭典》，鄭志明、孔健中的《北港朝天宮的神明會》，鄭志明、黃進仕的《打貓大士—民雄大士爺祭典科儀探討》，謝宗榮的《台灣傳統宗教文化》與《台灣的廟會文化與信仰變遷》等⁷⁵，對各地的廟會與祭典進行詳細的記錄與研究，不僅探討祭祀的文化內涵，也關注時代發展過程中的變遷現象。也有一些論文集，如李豐楙、朱榮貴編的《儀式、廟會與社區—道教、民間信仰與民間信仰文化》，李豐楙主編的《普度文化專刊》等⁷⁶。

民間信仰的祭祀活動內容相當豐富，有不少的面向值得開發與研究，如王乙芳的《燒香拜好神—台灣祭祀文化與節慶禮俗》、郭麗娟的《台灣廟會工藝與戲劇》等⁷⁷，探討節慶禮俗中的祭祀、工藝與戲劇。學者也關注祭祀活動中的儀式內涵，如黃文博的《台灣民間信仰與儀式》，鄭志明的《中國神話與儀式》與《民間信仰與儀式》等⁷⁸，關注信仰與儀式間的互動關係。也有針對儀式進行深入的研究，如宋錦秀的《傀儡除煞與象徵》，吳永猛的《澎湖宮廟小法的功能》，呂祝義、蕭啓村、翁柏偉的《澎湖傳統音樂調查研究—小法儀式音樂》等

⁷⁴謝宗榮，《台灣辟邪劍獅研究》（台北：藝術學院傳統藝術研究所碩士論文，2000）。謝宗榮，《神像與信仰》（台北：台北縣鶯歌陶瓷博物館，2003）。謝宗榮，《台灣傳統宗教藝術》（台北：晨星出版公司，2003）。謝宗榮，《台灣的信仰文化與裝飾藝術》（台北：博揚文化公司，2003）。謝宗榮，《台灣的王爺廟》（台北：遠足文化公司，2005）。

⁷⁵李豐楙、謝宗榮、謝聰輝、李秀娥，《東港東隆宮醮志—丁丑年九朝慶成謝恩水火祈安清醮》（台北：台灣學生書局，1998）、《東港迎王—東港東隆宮丁丑正科平安祭典》（台北：台灣學生書局，1998）。鄭志明、孔健中，《北港朝天宮的神明會》（嘉義：南華管理學院出版社，1998）。鄭志明、黃進仕，《打貓大士—民雄大士爺祭典科儀探討》（嘉義：宗教文化研究中心，2000）。謝宗榮，《台灣傳統宗教文化》（台北：晨星出版公司，2003）。謝宗榮，《台灣的廟會文化與信仰變遷》（台北：博揚文化公司，2006）。

⁷⁶李豐楙、朱榮貴編，《儀式、廟會與社區—道教、民間信仰與民間信仰文化》（台北：中央研究院文哲研究所，1996）。李豐楙主編的《普度文化專刊》（台北：博揚文化公司，2008）。

⁷⁷王乙芳，《燒香拜好神—台灣祭祀文化與節慶禮俗》（台北：台灣書房，2010）。郭麗娟，《台灣廟會工藝與戲劇》（台北：晨星出版公司，2011）。

⁷⁸黃文博，《台灣民間信仰與儀式》（台北：常民文化公司，1997）。鄭志明，《中國神話與儀式》（台北：文津出版社，2009）。鄭志明，《民間信仰與儀式》（台北：文津出版社，2010）。

79。有關儀式與儀式音樂已有不少碩士論文，能深入的調查與學理的分析，舉下列幾篇為例：高怡萍的《澎湖離島果葉村的犒軍儀式與儀式音樂》、馬上雲的《犒軍儀式之音樂研究－以台灣西南沿海地區為主的觀察》、柯佩怡的《台灣南部美濃地區客家三獻禮之儀式與音樂》、林承毅的《澎湖宮廟小法操營結界儀式之研究》、蕭啓村的《澎湖宮廟小法造橋儀式及操營儀式音樂研究》等⁸⁰。

祭祀儀式是重要的人文活動空間，是與傳統社會文化活動是緊密結合，保持特有的應用文書形式，如黃有興與甘村吉的《澎湖民間祭典儀式與應用文書》⁸¹。地理與景觀學者更關注的是儀式的文化空間與神聖空間，肯定祭祀活動展現出人們集體的文化心靈，如潘朝陽的《台灣傳統漢文化區域構成及其空間性－以貓裏區域為例的文化歷史地理詮釋》、《心靈、空間、環境－人文主義的地理思想》、《台灣漢人通俗宗教的空間與環境詮釋》等⁸²，肯定祭祀儀式展現出社會化的人文景觀。張崑振對各種神廟的儀式空間進行更為具體的詮釋，如《台灣城隍廟儀式空間的研究－官民祭祀空間系統的分界》、《台灣文昌廟儀式空間的研究》、《台灣關帝廟儀式空間的研究－官民祭祀空間系統的分界》等⁸³。此一領域的碩士論文也累積不少成果，舉例如下：曾永隸的《澎湖的五營－以空間角度來看》、賴孟玲的《台灣西南沿海地區的五營研究》、尤文良的《鹿港街、庄廟的神聖空間及其內涵》、王永偉的《蘆洲遶境活動與街道空間關係之研究》、蔡沛霖的《台灣城隍廟的儀式空間之研究》等⁸⁴。

第四、以「通神」為核心的研究：所謂「通神」是指人與神靈相通的靈感體

⁷⁹ 宋錦秀，《傀儡除煞與象徵》（台北：稻鄉出版社，1994）。吳永猛，《澎湖宮廟小法的功能》（馬公：澎湖縣政府文化局，1996）。呂祝義、蕭啓村、翁柏偉，《澎湖傳統音樂調查研究－小法儀式音樂》（馬公：澎湖縣政府文化局，1997）。

⁸⁰ 高怡萍，《澎湖離島果葉村的犒軍儀式與儀式音樂》（新竹：清華大學社會人類學研究所碩士論文，1992）。馬上雲，《犒軍儀式之音樂研究－以台灣西南沿海地區為主的觀察》（台灣師範大學音樂學研究所碩士論文，1996）。柯佩怡，《台灣南部美濃地區客家三獻禮之儀式與音樂》（台北：台北藝術大學音樂學研究所碩士論文，2003）。林承毅，《澎湖宮廟小法操營結界儀式之研究》（台北：台北大學民俗藝術研究所碩士論文，2004）。蕭啓村，《澎湖宮廟小法造橋儀式及操營儀式音樂研究》（台北：台北藝術大學音樂學研究所碩士論文，2005）。

⁸¹ 黃有興、甘村吉，《澎湖民間祭典儀式與應用文書》（馬公：澎湖縣政府文化局，2003）。

⁸² 潘朝陽，《台灣傳統漢文化區域構成及其空間性－以貓裏區域為例的文化歷史地理詮釋》（台北：台灣師範大學地理研究所博士論文，1993）。潘朝陽，《心靈、空間、環境－人文主義的地理思想》（台北：五南圖書出版公司，2005）。潘朝陽，《台灣漢人通俗宗教的空間與環境詮釋》（廈門：廈門大學出版社，2008）。

⁸³ 張崑振，《台灣城隍廟儀式空間的研究－官民祭祀空間系統的分界》（台北：國科會研究計畫，2003）。張崑振，《台灣文昌廟儀式空間的研究》（台北：國科會研究計畫，2004）。張崑振，《台灣關帝廟儀式空間的研究－官民祭祀空間系統的分界》（台北：國科會研究計畫，2005）。

⁸⁴ 曾永隸，《澎湖的五營－以空間角度來看》（中壢：中原大學建築學研究所碩士論文，1995）。賴孟玲，《台灣西南沿海地區的五營研究》（斗六：雲林科技大學空間設計研究所，2000）。尤文良，《鹿港街、庄廟的神聖空間及其內涵》（台北：台灣師範大學地理研究所頁士論文，2000）。王永偉，《蘆洲遶境活動與街道空間關係之研究》（台北：台北大學地政學系碩士論文，2003）。蔡沛霖，《台灣城隍廟的儀式空間之研究》（台北：台北科技大學建築與都市設計系碩士論文，2004）。

驗，是民間信仰最爲根本的宗教經驗，除了祭祀外的其他各種與神相交的儀式活動，是比祭祀更爲直接的神聖性精神感通，比如降神、占卜、術數等，比較接近於古老的巫與巫術，偏重於通靈之人與通靈之術，企求經由靈感儀式來化解人事的吉凶禍福，達到爲民眾消災解厄與祈福治病的身心治療。民間信仰的通靈之人有不同的種類與形態，如童乩、尪姨、扶乩、靈乩、薩滿等，學者可以從歷史文獻與當代現象進行研究，如莊吉發的《薩滿研究的歷史考察》，是從文獻來進行研究，林富士則從此兩方面進行，有《漢代的巫者》、《台灣童乩的儀式裝扮—以圖象爲主的初步研究》等⁸⁵，對台灣當代童乩進行調查。鄭志明的《宗教神話與巫術儀式》也是從文獻與當代現象入手，將台灣的「乩」分爲五類，即童乩、鸞乩、雜乩、靈乩與聖乩等，關注到當代靈乩的崛起與發展。丁仁傑的《當代漢人民眾宗教研究》有專章討論靈乩的會靈山現象。蔡佩如的《穿梭天人之際的女人—女童乩的性別特質與身體意涵》，關注女性童乩在儀式與社會中的性別角色⁸⁶。也有一些碩士論文對台灣各種通靈之人進行研究。

占卜也是一種人神交通的重要儀式，發展出龐大的五術系統，即山、醫、命相、卜等，包含符咒、算命、收驚、風水、擇日、厭勝、禁忌等。這原本是學界的禁區，解嚴之後逐漸地受重視，學術論文與學位論文逐漸增多。1997年中央研究院社會學研究所所在國科會的支持下舉辦了一場「宗教、靈異、科學與社會學術研討會」，將不同領域的學者聚集一堂，針對敏感性的議題進行學術性的對話與討論，用以釐清彼此間的認知差異，共有新興宗教現象與問題、宗教與靈異、醫療與科學主義、氣功養生與宗教、宗教靈異與舉行傳播、科學與科學主義等六大主題十六篇論文與三場對談會，是一場突破學術禁忌議題的盛會，也帶動了後續的相關研究。瞿海源的《台灣宗教變遷的社會政治分析》一書中關注民眾的宗教信仰與宗教態度，論及術數、巫術與宗教行爲的變遷與變異。周慶華的《靈異學》則從靈異科學、靈異哲學、靈異心理學、靈異社會學、靈異宗教學、靈異文化學、靈異符號學、靈異權力學、靈異價值學等觀點作學理的分析⁸⁷。

人與神靈相交的靈感經驗可以達到精神性與文化性的治療作用，學界稱爲民俗醫療或宗教醫療，有來自於醫學人類學的啓發，重視各民族文化原有的身心醫療傳統。張珣是最早從事台灣漢人的醫療體系與醫療行爲的研究，在《疾病與文

⁸⁵ 莊吉發，《薩滿研究的歷史考察》（台北：文史哲出版社，1996）。林富士，《漢代的巫者》（台北：稻鄉出版社，1988）。林富士，《台灣童乩的儀式裝扮—以圖象爲主的初步研究》（台北：國科會研究計畫，2006）。

⁸⁶ 鄭志明，《宗教神話與巫術儀式》（台北：大元書局，2006）。丁仁傑，《當代漢人民眾宗教研究》（台北：聯經出版公司，2009）。蔡佩如，《穿梭天人之際的女人—女童乩的性別特質與身體意涵》（台北：唐山出版社，2001）。

⁸⁷ 瞿海源，《台灣宗教變遷的社會政治分析》（台北：桂冠圖書公司，1997）。周慶華，《靈異學》（台北：洪葉文化公司，2006）。

化—台灣民間醫療人類學研究論集》一書中將民俗醫療分成超自然類與經驗類，重點還是擺在各種降神與占卜的靈感經驗上，探討其醫療的意義與價值。鄭志明的《宗教與民俗醫療》則將民俗醫療分成食物與祕方療法、保健外功療法、生理內功療法、巫術與祝由療法、神算與命理療法等五類⁸⁸。在期刊論文與學位論文中，有關此五類民俗療法的研究有逐漸增多的趨勢。余德慧的《台灣巫宗教的心靈療遇》，是從心理學的觀點來探討巫術療遇的文化現象。余安邦主編的《本土心理與文化療癒—倫理化的可能探問》，有幾篇論文探討本土文化療癒的課題，探討宗教靈感經驗的醫療作用。黎國雄的《靈魂附體與精神療法—深度追蹤心理世界的全貌》探討宗教與精神療法的相互關係⁸⁹。

第五、以「教義」為核心的研究：民間信仰是傳統社會文化傳承的連續型宗教形態，其內容絕非雜亂無章與任意拼湊，是其精神活動下發展出有機整合的形而上學與實踐系統，是有其自發而成的宇宙觀與生命觀的教義體系。李亦園的《文化圖像（下）—宗教族群的文化觀察》一書中⁹⁰，有幾篇文章專門討論民間信仰的宇宙觀念，認為人類學者儀式研究的目的是在於追究其神聖性的象徵內涵，必然要關注到民間信仰終極體驗的精神內涵，重視人與天地整全對應的宇宙意識。李亦園認為民間信仰的基本教義是繼承傳統文化天人一體的宇宙論，提出了「三層面的和諧均衡觀」，此理論是以人的有機體生命為核心，其理想的健康狀況是維護個人有機體系統、人際關係系統、自然關係系統等三層面的均衡與和諧。強調民間信仰不僅追求人與天地時空的自然和諧，更重視人與鬼神之間的超自然和諧，祭祀與降神等儀式是用以維護個人心靈持久性的均衡與和諧，進而促進社會人際關係的均衡與和諧。

呂理政的《天、人、社會—試論中國傳統的宇宙認知模式》、《傳統信仰與現代社會—台灣民間信仰研究論集》等⁹¹，指出民間信仰主要就建立在時空認知的宇宙觀念上，試圖以天、人、社會等關係網絡，建構出傳統民間信仰的宇宙認知模式。強調民間信仰的宇宙觀是多重精神系統的複合體，是多元並立而又相互統合，彼此間能在穩定的互動狀態下產生出混合滲透的實踐體，其主要的運作模式在於追求天、人與社會三者內部的和諧，以及三者彼此之間的和諧，進而形成三者類比與相互感應的文化系統。江志宏的《台灣傳統常民社會的明幽二元思維

⁸⁸ 張珣，《疾病與文化—台灣民間醫療人類學研究論集》（台北：稻鄉出版社，1989）。鄭志明，《宗教與民俗醫療》（台北：大元書局，2004）。

⁸⁹ 余德慧，《台灣巫宗教的心靈療遇》（台北：心靈工坊文化公司，2006）。余安邦主編，《本土心理與文化療癒—倫理化的可能探問》（台北：中央研究院民族學研究所，2008）。黎國雄，《靈魂附體與精神療法—深度追蹤心理世界的全貌》（台北：希代出版公司，1994）。

⁹⁰ 李亦園，《文化圖像（下）—宗教族群的文化觀察》（台北：允晨文化公司，1992）。

⁹¹ 呂理政，《天、人、社會—試論中國傳統的宇宙認知模式》（台北：中央研究院民族學研究所，1990）。呂理政，《傳統信仰與現代社會—台灣民間信仰研究論集》（台北：稻鄉出版社，1992）。

—普度、祭厲與善書》⁹²，則著重在民間信仰人與鬼神的互動關係，關注鬼神信仰對於民眾生活影響的相關課題，提出「明幽二元思維」的觀念，探討「明有王法，幽有鬼神」的二元互補思想，在現實社會的運作情況，肯定明幽兩個領域的互相發微激盪，已成為民眾慣用的思考模式，是深層的信仰觀念，其對民眾的制約力量顯然較王法徹底，形成眾善奉行與諸惡莫作的道德實踐。

民間信仰的教義研究應屬於哲學或宗教學的領域，但是此一領域的學者對此一課題的關注卻遠不如人類學者與社會學者，一般仍偏重在儒釋道的教義領域，較少繼續延伸到民間信仰的課題上。鄭志明的《中國社會的神話思維》、《臺灣民間的宗教現象》、《華人宗教的文化意識第一卷》、《中國社會鬼神觀念的演變》、《華人宗教的文化意識第二卷》、《台灣傳統信仰的宗教詮釋》、《傳統宗教的文化詮釋—天地人鬼神五位一體》等⁹³，雖然有些論文是重複使用，卻顯示出其長期對此一課題的關注，提出「天地人鬼神五位一體」的理論，擴大天人一體的二元思維，是以「人」為核心來與「天地鬼神」進行精神的交感，重視人與天地合其序與人與鬼神合其吉凶的感通能力。對這種信仰的教義體系，提出「圓形宇宙圖式」、「多重至上神」、「游宗」、「合緣共振」、「含混多義」、「宗派意識」、「教派意識」、「多元多統」、「多體多中心」等概念，以詮釋民間信仰特有的文化形態，理解其內在穩定的信仰意識與宗教體系。

四、1949 年以後台灣民間教派研究回顧

解嚴前在特殊的政治環境下民間教派的研究是受到高壓的管制，就整體成果而言可以說是乏善可陳，在資料的搜集與考證上都極為不易，但是仍有少數學者在惡劣的學術環境中肯默默耕耘，雖然不盡完善，卻為解嚴後民間教派的研究奠立下基礎。此一時期的研究面向主要有二，一是從歷史文獻考察明清時代的祕密結社與祕密宗教，主要有戴玄之、莊吉發等人。一是對台灣當代的民間教派進行實際的田野調查與善書研究，主要有宋光宇、林萬傳、鄭志明等人。

戴玄之生於 1922 年，1947 年畢業於西北聯合大學歷史系，1948 年任職於台灣師範學院史地系，1962 年升任教授，著有《義和團研究》、《紅槍會》及學術論文三十餘篇，卒於 1990 年，王爾敏蒐集整理其遺著，出版《中國祕密宗教與祕

⁹² 江志宏，《台灣傳統常民社會的明幽二元思維—普度、祭厲與善書》（台北：稻鄉出版社，2005）。

⁹³ 鄭志明，《中國社會的神話思維》（台北：谷風出版社，1993）。鄭志明，《臺灣民間的宗教現象》（台北：台灣宗教文化工作室，1996）。鄭志明，《華人宗教的文化意識第一卷》（台北：宗教文化研究中心，2001）。鄭志明，《中國社會鬼神觀念的演變》（台北：宗教文化研究中心，2001）。鄭志明，《華人宗教的文化意識第二卷》（台北：宗教文化研究中心，2003）。鄭志明，《台灣傳統信仰的宗教詮釋》（台北：大元書局，2005）。鄭志明，《傳統宗教的文化詮釋—天地人鬼神五位一體》（台北：文津出版社，2009）。

密會社》⁹⁴。此遺著中有專書四種，其中《清代祕密宗教》、《白蓮教》、《明清時代的白蓮教亂》等是專論民間教派，其發表的論文也大多與民間教派或民間會社有關。其關注的民間教派有八卦教、天理教、羅祖教、無為教、大成教、老官齋教、長生教、黃崖教、文賢教、青陽教、白蓮教等，討論的民間會社有紅槍會、黃槍會、綠槍會、白槍會、黑槍會、大刀會、鐵關罩、神兵、天門會、無極會、黃沙會、聯莊會、天地會、清幫、洪門、哥老會、義和團等也大多具有宗教色彩。甚至指出有的民間會黨是源自於民間教派，或者假借民間教派的勢力而形成，有的可能又逐漸演變為民間教派。

莊吉發生於 1936 年，任職於故宮博物院研究員，專長於滿文文獻研究，利用故宮清代檔案專研於清史，著作相當豐富，關注清代的民間會黨與民間教派，1981 年出版《清代天地會源流考》，在解嚴前發表一系列有關清代民間教派的論文，大多刊登於《大陸雜誌》，這些論文於 2002 年集結為專書，名為《真空家鄉：清代民間祕密宗教史研究》⁹⁵。主要是運用官方的檔案資料對民間教派進行史學性的考察，有時也會採用民間的相關文獻，關注的對象有八卦教、三陽教、青蓮教、收元教、清茶門教、大乘教、羅教、白蓮教等，除了探討這些教派的起源與發展外，也關注這些教派的政治意識與社會功能，追究這些教派之所以能在民間盛行的種種因素，探討其信仰與思想的內涵。在東吳大學、台灣師範大學、政治大學等研究所兼課，解嚴後培養出一批研究清代民間教派的碩士與博士，帶動出此一領域的學術風潮。

宋光宇於 1974 年畢業於台灣大學考古人類學研究所，碩士論文為《在理教—中國民間三教合一信仰的研究》，關注台灣的民間教派，後任職於中央研究院歷史語言研究所，繼續相關研究，發表〈一貫道的民族學研究〉、〈試論無生老母宗教信仰的一些特質〉等論文。1981 年申請國科會研究經費，向國民黨中央黨部社會工作會、內政部民政司、警備總部等報備，進行長時間的參與調查，於 1983 年出版《天道鉤沉——一貫道調查報告》⁹⁶。這是一部突破當時政治禁忌的著作，對當時仍被視為邪教的一貫道，進行各大、中、小等支線的調查，介紹各支線的領導前人及其公共佛堂，將一貫道原本隱密流傳的現象加以公開，對於後來一貫道於 1987 年的合法化是有正面的作用。

林萬傳任職於台北市文獻委員會，於 1980 年開始進行台灣先天道齋堂的調查

⁹⁴ 戴玄之，《中國祕密宗教與祕密會社》（台北：台灣商務印書館，1990）。

⁹⁵ 莊吉發，《清代天地會源流考》（台北：故宮博物院，1981）。莊吉發，《真空家鄉：清代民間祕密宗教史研究》（台北：文史哲出版社，2002）。

⁹⁶ 宋光宇，〈一貫道的民族學研究〉（《中華文化復興月刊》11 卷 6 期，1978），頁 69—79。宋光宇，〈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 卷 3 期，1981），頁 529-590。宋光宇，《天道鉤沉——一貫道調查報告》（台北：元祐出版社，1983）。

研究，多方地搜集資料，於 1984 年出版《先天道研究》⁹⁷。全書分成三部分，第一篇為「先天道研究」，第二篇為「先天道經典彙編」，第三篇為「先天道大事年表」。第一部分的研究，對先天道的起源、發展與變遷有著較為完整的論述，關注到從先天道分化而出的圓明聖道、同善社、一貫道等支派。詳細的說明先天道開荒台灣的始末，普查先天道各地的佛堂，以及介紹重要佛堂的歷史沿革，也對台灣先天道重要人物作簡單的傳誌。第二部分收集先天道經典共 56 種，是相當寶貴的文獻資料，對後續的研究助益甚大。

鄭志明於 1980 年發表〈疏導台灣當今祕密宗教〉時，認為有必要去探討與一貫道同時流行於台灣的各种民間教派，開始對齋堂、鸞堂、慈惠堂等進行調查研究，論文主要刊登於《台北文獻》，1984 年集結出版《台灣民間宗教論集》，後續又針對台灣夏教、新約龍華教、弘化院、先天道、一貫道等進行教派與善書思想的研究，後集結為《台灣民間宗教結社》。1988 年在《福報》開設民間教派專欄，介紹台灣現有流行的民間教派，約有三十種。解嚴前各種民間教派的調查與研究，是一個相當艱辛的領域，學界對民間文化的了解相當有限，鄭志明主要是針對民間教派與儒釋道思想之間的差異進行疏通與釐清，比較偏重於民間教派的思想研究，此一時期出版有《無生老母信仰溯源》、《中國善書與宗教》、《明代三一教主研究》等⁹⁸。

解嚴後政府對宗教態度有很大的轉變，不僅一貫道可以公開發展，各種民間教派也能依人民團體法組織全國性宗教團體。再加上兩岸可以互通信息，大陸有關民間教派的文獻與研究成果能立即輸入台灣，在資料取得的便利性下有關民間教派的研究逐漸熱絡起來，各大學文史或社會研究所常會有與民間教派相關的碩士或博士論文，但是後續鑽研於此一領域的學者不多，大致上是以歷史學者為研究主力，偏重在歷史的文獻考察上，近年來才逐漸增多思想方面的研究。由於專注於民間教派研究的學者依舊有限，故針對個別學者作簡單敘述。

解嚴後宋光宇從美國留學回來，關注台灣鸞堂與鸞書的文化現象，陸續發表相關的論文，1995 年集結出版《宗教與社會》一書，以「中國人為什麼要行善」的問題意識為主軸，肯定中國人的宗教行為根本就是以「世俗」作為主幹，是依憑著人間功業來成神的，以行善為修道的重要法門，台灣鸞堂與鸞書的流行，是有其特有的文化意義。除了鸞堂的研究外，也關注源起於山東的世界紅卍字會道

⁹⁷ 林萬傳，《先天道研究》（龍巨書局，1984）。

⁹⁸ 鄭志明，〈疏導台灣當今祕密宗教〉（《鵝湖月刊》61 期，1980）。鄭志明，《台灣民間宗教論集》（台北：台灣學生書局，1984）。鄭志明，《台灣民間宗教結社》（嘉義：南華管理學院出版社，1998），雖然出版時間較晚，但是收錄的論文是在解嚴前後完成。鄭志明，《無生老母信仰溯源》（台北：文史哲出版社，1985）。鄭志明，《中國善書與宗教》（台北：台灣學生書局，1988）。鄭志明，《明代三一教主研究》（台北：台灣學生書局，1988）。

院，發表幾篇論文，收錄於《宋光宇宗教文化論文集》。宋光宇對一貫道繼續深化的研究，著有《天道傳燈——一貫道與現代社會》、《一貫真傳——張培成傳》、《一貫真傳——基礎傳承》等⁹⁹。

王見川是解嚴後研究民間教派最為積極的學者，1992年出版《從摩尼教到明教》，探討摩尼教在中國活動的經過。之後勤於民間教派的研究與資料的搜集，以及推動兩岸民間宗教的學術交流，比如與江燦騰主編《台灣齋教的歷史觀察與展望》，與蔣竹山合編《明清以來民間宗教的探索》，1995年起主編《民間宗教》，不定期出版，是一份極為專業的學術刊物。1999年與林萬傳主編《明清民間宗教經卷文獻》，2009年主編《台灣宗教資料彙編》，收集各種民間教派的寶卷與善書，對學術界貢獻甚大。專門的研究著作有《台灣德化堂的歷史》、《台灣的齋教與鸞堂》、《漢人宗教民間信仰與預言書的探索》等。李世偉是王見川長期合作的研究伙伴，著有《日據時期台灣儒教結社與活動》，兩人合著的有《台灣的宗教與文化》、《台灣的民間宗教與信仰》、《台灣的寺廟與齋堂》等¹⁰⁰。

王志宇對台灣鸞堂有較全面性的研究，發表有〈台灣鸞堂研究——儒宗神教的形成與發展〉、〈台灣善書出版中心之研究——武廟明正堂鸞友雜誌社與善書出版〉、〈儒宗神教統監正理楊明機及其著書之研究〉等，在這些論文的基礎上完成《台灣的恩主公信仰——儒宗神教與飛鸞勸化》一書，對於鸞堂的起源與發展有新的論述，提出多元並立說，以及注意到楊明機在日據時期的儒宗神教運動，戰後各波儒宗神教整合運動的發展。此後轉入民間信仰與地方研究，致力於地方的鄉土誌，已較少民間教派的研究，僅於2003年發表〈台灣民間信仰的鬼神觀——以聖賢堂系列鸞書為中心的探討〉一文¹⁰¹。

林榮澤致力於一貫道的研究，在台灣大學三民主義研究所與歷史研究所分別

⁹⁹ 宋光宇，《宗教與社會》（台北：東大圖書公司，1995）。宋光宇，《宋光宇宗教文化論文集》（宜蘭：佛光人文社會學院，2002）。宋光宇，《天道傳燈——一貫道與現代社會》（台北：誠通出版社，1996）。宋光宇，《一貫真傳——張培成傳》（台北：三揚出版社，1998）。宋光宇，《一貫真傳——基礎傳承》（台北：三揚出版社，1999）。

¹⁰⁰ 王見川，《從摩尼教到明教》（台北：新文豐出版公司，1992）。王見川、江燦騰主編，《台灣齋教的歷史觀察與展望》（台北：新文豐出版公司，1994）。王見川、蔣竹山合編，《明清以來民間宗教的探索》（台北：商鼎文化出版社，1996）。王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》（台北：新文豐出版公司，1999）。王見川主編，《台灣宗教資料彙編》（台北：博揚文化公司，2009）。李世偉，《日據時期台灣儒教結社與活動》（台北：文津出版社，1999）。王見川、李世偉，《台灣的宗教與文化》（台北：博揚文化公司，1999）。王見川、李世偉，《台灣的民間宗教與信仰》（台北：博揚文化公司，2000）。王見川、李世偉，《台灣的寺廟與齋堂》（台北：博揚文化公司，2004）。

¹⁰¹ 王志宇，〈台灣鸞堂研究——儒宗神教的形成與發展〉（《史學彙刊》17期，1995），頁207-222。王志宇，〈台灣善書出版中心之研究——武廟明正堂鸞友雜誌社與善書出版〉（《台灣史料研究》7期，1996），頁100-121。王志宇，〈儒宗神教統監正理楊明機及其著書之研究〉（《台北文獻》直字120期，1997），頁43-69。王志宇，《台灣的恩主公信仰——儒宗神教與飛鸞勸化》（台北：文津出版社，

取得碩士學位，於台灣師範大學歷史研究所取得博士學位，著重於一貫道的歷史發展與清代民間教派的齋戒運動。主編《一貫道藏》，成立「天書訓文研究中心」，專門收集一貫道的各種訓文。著有《一貫道歷史—大陸之部》、《台灣民間宗教研究論集》、《一代明師傳道史記—師尊張天然傳》、《台灣民間宗教的持齋戒殺》、《天書訓文研究—台灣民間宗教研究論集》(2)》等¹⁰²，利用大陸新編輯的各地方志與文史資料，追究一貫道在大陸時期的發展史，是目前一貫道歷史最完備的研究成果。近年來研究面向更為多元，關注一貫道的教義思想與社會運動。

鍾雲鶯從事於一貫道與民間教派的思想研究，碩士論文為《王覺一生平及其「理數合解」理天之研究》，博士論文為《民國以來民間教派大學中庸思想之研究》，探討民間教派對儒家思想的詮釋與轉化，撰寫一系列的相關論文，集結為《清末民初民間儒學對主流儒學的吸收與轉化》一書¹⁰³，以教派的教義著作，追究「宗教庶民儒學」與「學理主流儒學」之間相互流動與解讀，視民間教派的教義為中國思想史的一部分，反映出民間宗教師對儒學的體驗與詮釋，顯示儒學對民間社會教化的思想價值。

邱麗娟專研清代民間教派，其博士論文為《談教興財—清乾嘉道時期民間秘密宗教經費之研究》，之後關注清代民間教派的宗教醫療行為，發表了一系列的相關論文，如〈清乾嘉時期紅陽教的醫療傳教〉、〈以茶治病—清代中期紅陽教的茶療法〉、〈清代民間秘密宗教的誦經療法〉、〈畫符念咒—清代民間秘密宗教的符咒療法〉、〈清代一炷香教的跪香療法〉、〈清代民間秘密宗教的氣功療法與教派傳佈〉、〈清乾隆至道光年間秘密宗教醫者的研究〉、〈清代民間秘密宗教的醫療活動—以病患求醫、入教為核心〉、〈清代官方對民間秘密宗教醫療傳教活動的審理—以乾嘉道時期為例〉等¹⁰⁴，運用清代的官方檔案，對當時民間

1997)。王志宇，〈台灣民間信仰的鬼神觀—以聖賢堂系列鸞書為中心的探討〉（《逢甲社會人文學報》7期，2003），頁117-140。

¹⁰² 林榮澤，《一貫道歷史—大陸之部》（台北：明德出版社，2007）。林榮澤，《台灣民間宗教研究論集》（台北：一貫道義理編輯苑，2007）。林榮澤，《一代明師傳道史記—師尊張天然傳》（台北：一貫道義理編輯苑，2008）。（林榮澤，《台灣民間宗教的持齋戒殺》（台北：蘭台出版社，2009）。林榮澤，《天書訓文研究—台灣民間宗教研究論集（2）》（台北：蘭台出版社，2009）。

¹⁰³ 鍾雲鶯，《王覺一生平及其「理數合解」理天之研究》（台北：政治大學中文學系碩士論文，1995）。鍾雲鶯，《民國以來民間教派大學中庸思想之研究》（台北：政治大學中文學系博士論文，2000）。鍾雲鶯，《清末民初民間儒學對主流儒學的吸收與轉化》（台北：台灣大學出版中心，2008）。

¹⁰⁴ 邱麗娟，《談教興財—清乾嘉道時期民間秘密宗教經費之研究》（台北：台灣師範大學歷史學系博士論文，1999）邱麗娟，〈清乾嘉時期紅陽教的醫療傳教〉（《台南師範學報》37卷1期，2003），頁17-35。邱麗娟，〈以茶治病—清代中期紅陽教的茶療法〉（《台南大學人文研究學報》39卷2期，2005），頁67-86。邱麗娟，〈清代民間秘密宗教的誦經療法〉（《台南大學人文研究學報》40卷1期，2006），頁63-83。邱麗娟，〈畫符念咒—清代民間秘密宗教的符咒療法〉（《台南大學人文研究學報》40卷2期，2006），頁27-49。邱麗娟，〈清代一炷香教的跪香療法〉（《輔仁大學宗教學報》15期，2007），頁145-170。邱麗娟，〈清代民間秘密宗教的氣功療法與教派傳佈〉（《台南大學人文研

教派的醫療行為有較為深入的研究。

張崑振與林美容合作進行台灣地區齋教的調查與研究，其博士論文為《台灣傳統齋教之研究——一個神聖空間理論模型的建構》，從建築的神聖空間來研究台灣的齋教，發表的論文有〈清代台灣的齋堂建築〉、〈台灣地區齋堂的調查與研究〉、〈台南市的齋堂建築〉、〈彰化縣齋堂的歷史與現況〉等，側重於實地的田野調查。專著有與徐明福合著的《台南市的齋堂》，以及《台灣的老齋堂》等¹⁰⁵，對齋堂的歷史與建築方面有學術上的貢獻。

民間教派的研究最大宗的還是碩士與博士論文，幾乎每一種教派大多有人關注與研究，由於大多是碩士論文，深度難免有所不足，後續又常乏人繼續研究，成果很難快速累積。最為集中還是一貫道或是與一貫道有關的教派，大約已累積了數十篇的學位論文，面向極為寬廣，包含各種不同的研究所，不僅是傳統的文史哲與宗教領域，還有社會、管理、新聞、政治、心理等領域，有必要進行科際間的學術整合，遺憾的是大多數取得碩士學位後未再繼續研究，雖然有人會再攻讀博士學位，卻未必仍從事此一領域的研究。也有取得博士學位後因教學的關係而轉向其他領域。也有的階段性完成後，就不再從事民間教派的研究，在這樣的情況下民間教派要成為完整性的學門是相當困難。

五、1949 年以後台灣新興宗教研究回顧

「新興宗教」或「新宗教」是從國外學術領域引進來的名詞，延用國外學者的理論與觀念，原本就相當分歧，認知各自不一，存在著不少的爭議。又譯成中文時「新興」或「新」等詞有著概念界定的語意盲點，是一種相對性的概念，異於主流教派的另類教派未必就是「新」的宗教，此「新」的判別標準為何呢？因語意的曖昧，舊的爭議未解決，還不斷爆發出新的爭議。導致此一語詞在定義與範疇上依舊是極為混淆不清，背後糾纏著複雜的意識形態，導致在觀念的界定與討論上經常是南轅北轍，很難聚焦形成共識，反而衍生出不少的成見與相互的誤解，阻礙此一學術領域的發展。

究學報》41 卷 2 期），2007），頁 79—98。邱麗娟，〈清乾隆至道光年間秘密宗教醫者的研究〉（《台灣師範大學歷史學報》37 期，2007），頁 85—118。邱麗娟，〈清代民間秘密宗教的醫療活動——以病患求醫、入教為核心〉（《台灣師範大學歷史學報》38 期，2007），頁 153—188。邱麗娟，〈清代官方對民間秘密宗教醫療傳教活動的審理——以乾嘉道時期為例〉（《中興大學歷史學報》21 期，2009），頁 39-69。

¹⁰⁵ 張崑振，〈台灣傳統齋教之研究——一個神聖空間理論模型的建構〉（台南：成功大學建築研究所博士論文，1999）。張崑振，〈清代台灣的齋堂建築〉（《台灣史料研究》13 期，1999），頁 87-118。張崑振，〈台灣地區齋堂的調查與研究〉（《台灣文獻》51 卷 3 期，2000），頁 206-235。張崑振，〈台南市的齋堂建築〉（《南台文化》2 期：頁 4-13，3 期：頁 33-38，2001）。張崑振，〈彰化縣齋堂的歷史與現況〉（《彰化文獻》4 期，2002），5-56。徐明福、張崑振，〈台南市的齋堂〉（台南：台南市政府，2001）。張崑振，〈台灣的老齋堂〉（台北：遠足出版社，2003）。

較早使用「新興宗教」一詞的是董芳苑，於 1982 年發表〈台灣新興宗教概觀〉一文¹⁰⁶，確立「新興宗教」一詞，以「戰後」為判準時間，分成三個範疇：一、本地創立的新教門。二、自大陸或國外傳入的教門。三、傳統宗教的新現象。第一與第二範疇，除了國外的新教門外，易與民間教派的概念混淆。第三範疇則又過於抽象，涉及「新現象」如何認定的問題，也因為第三範疇的加入，「新興宗教」難以成爲一種特定的宗教語詞。瞿海源於 1985 年與 1986 年在《中國時報》發表〈台灣社會的功利思想與新興宗教〉、〈探索新興宗教現象及相關問題〉等文¹⁰⁷，較偏向於宗教的新興現象，不僅關注新興的宗教團體，也重視傳統宗教的新興發展趨勢，比董芳苑更重視當代宗教面對時代變遷所展現而出的文化內涵，肯定宗教不僅未被時代進步所淘汰，反而展現出多元而蓬勃的宗教現象。

解嚴前學界對「新興宗教」可以說是相當的模糊，對此詞的認知與定義大致上停留在各說各話上，學者各自理解與各自詮釋，尙未與國外新興宗教研究相接軌，此項的學術接軌大約是解嚴以後才逐漸受重視。藍吉富在佛光山文教基金會的委託研究下，撰寫〈近代日本社會中的新（興）宗教〉、〈日本日蓮系新（興）宗教應用傳統佛法的態度與方法〉等，收錄於《二十世紀的中日佛教》一書中，此書最後有〈日本現代宗教論著選譯〉，翻譯日本學者有關新興宗教的論著¹⁰⁸。日本以「新興宗教」來指稱 1802 年以來在日本本土陸續形成的數以千計與大小不等的教團，此詞是帶有蔑視的貶義，是相對於傳統宗教的「類似宗教」與「擬似宗教」，是不能登大雅之堂，在二次大戰前是無法享有宗教團體的特有權利。1960 年代已有人開始使用「新宗教」一詞，1970 代此二詞參差互用，1980 年代放棄使用具有貶抑意義的「新興宗教」，改用價值中立的「新宗教」一詞。1990 年出版的《新宗教事典》共收錄了 340 個教團資料，可以分成四大類：佛教類、神道類、新創教類、外國傳入新教類等。若從日本對新宗教的定義而言，不被傳統宗教所認可的教團，都屬於新宗教，那麼民間教派也可以視爲新宗教。

林本炫以「新興宗教運動」的概念來翻譯國外的相關論文，編譯《宗教與社會變遷》一書，譯介海外有關「新興宗教」的理論，以及日本、韓國、斯里蘭卡、北美、西歐、印度、中東、巴西、非洲等地新興宗教運動的實例¹⁰⁹。這是台灣第一部有關國外「新興宗教」翻譯的著作，指出國外相當重視各種非傳統性宗

¹⁰⁶ 董芳苑，〈台灣新興宗教概觀〉，收入於《民間信仰與社會研討會》（台灣省政府民政廳，1982），頁 21-41。

¹⁰⁷ 瞿海源，〈台灣社會的功利思想與新興宗教〉（《中國時報》1985.9.23）。瞿海源，〈探索新興宗教現象及相關問題〉（《中國時報》1986.2.1）。

¹⁰⁸ 藍吉富，〈二十世紀的中日佛教〉（台北：新文豐出版公司，1991）。

¹⁰⁹ 林本炫編譯，〈宗教與社會變遷〉（台北：巨流圖書公司，1993）。

教運動下的新興教派，是與現代世俗化社會相結合的文化現象，在當代人們面對前所未有的生存環境下，造成各種非傳統性的宗教運動有著興盛的機會，當主流教派有停滯或衰落的現象時，這些新興教派反而有著取而代之的蓬勃發展趨勢。國外學者有關新興宗教運動的理論相當多元，黃維憲的〈宗教運動〉一文介紹國外學者有關新興宗教運動類型理論，有林頓、威爾森、安東尼、李查遜、羅賓孫、貝克福特、史達克、貝因布利基、沃里斯等人的理論，根據這些理論來探討台灣新興宗教的特徵與發展的原因¹¹⁰。

解嚴後十年內新興宗教的研究大約還是處在摸索的階段，不僅對外來理論的認知有限，對台灣新興宗教的調查也還僅是初步接觸，較少深入的考察。鄭志明在這個時期從民間教派轉向於新興教派，關注戰後在台灣發展不被主流宗教接納的教團，對象有靈仙真佛宗、禪定學會、萬佛會等，於1996年出版《台灣當代新興宗教》二卷本，詳細解說各教團的興起、發展與其宗教內涵，也對「新興宗教」一詞提出質疑，指出「新興」一詞的語意困境，造成傳統宗教與新興宗教之間有著不易釐清的難題。對新興宗教的「神聖」與「世俗」有初步理論的省思，追究新興宗教神聖化與世俗化的發展形態。之後仍繼續的調查印心禪學會、佛乘宗、大乘禪功學會、現代禪、智慧法門、聖德道場、上帝解救地球飛碟會、法輪功等，同時也關注台灣的新興宗教現象，陸續集結出版《臺灣當代新興佛教—禪教篇》、《臺灣新興宗教現象—傳統信仰篇》、《臺灣新興宗教現象—扶乩鸞書篇》、《當代新興宗教—修行團體篇》等¹¹¹。

1998年之前有一些期刊與學位論文關注到外來的新興宗教，比較多的是日本的新興宗教，可能是日本奧姆真理教事件引發國人的注意，如顏嘉志的〈從日本真理教事件談宗教信仰〉，江玉女的〈新型態組織犯罪新對策—奧姆真理教事件之省思〉，這些文章與新興宗教關係不大，另有一些學位論文討論其他日本新興宗教，如陳淑涓的《天理教在台灣之發展》、陳淑娟的《宗教與世界秩序—國際創價學會的全球化現象》等，有助於對日本新興宗教的理解¹¹²。有關西方新興宗教的學術性研究，以單篇論文較多，如瞿海源、袁憶平的〈人格、刻板印象與教會的復振過程〉、虞伯樂的〈論宗教組織之科層化傾向—以教會聚會所為例〉、彭菲的〈神示與先知—一個宗教團體的研究〉、林本炫的〈國家、宗教與社會控

¹¹⁰ 黃維憲，〈宗教運動〉，收入於《社會運動》（台北：國立空中大學，1998），頁239-266。

¹¹¹ 鄭志明，〈台灣當代新興宗教〉（台北：靈鷲山般若文教基金會國際佛學研究中心，1996）。鄭志明，〈臺灣當代新興佛教—禪教篇〉（嘉義：南華管理學院，1998）。鄭志明，〈臺灣新興宗教現象—傳統信仰篇〉（嘉義：南華管理學院，1999）。鄭志明，〈臺灣新興宗教現象—扶乩鸞書篇〉（嘉義：南華管理學院，1999）。鄭志明，〈當代新興宗教—修行團體篇〉（嘉義：南華大學，2000）。

¹¹² 顏嘉志，〈從日本真理教事件談宗教信仰〉（《菩提樹雜誌》525期，1996）頁41-46。江玉女，〈新型態組織犯罪新對策—奧姆真理教事件之省思〉（《警光雜誌》494期，1996），頁11-14。陳淑涓，〈天

制一宗教壓迫論述的分析〉、李聖隆的〈從醫事法論耶和華見證人拒絕輸血的問題〉等，分別討論教會聚會所、新約教會、統一教會、耶和華見證人等教團在台發展的現象與問題¹¹³。也有學者注意到藏傳佛教的在台發展，如耿振華的〈藏傳佛教源流及其在台灣地區的發展〉¹¹⁴。

1997 年至 2001 年間瞿海源在中央研究院社會學研究所主持「台灣新興宗教現象及相關問題之研究主題計畫」，這是整合型的大型計畫，跨越了四個學年，瞿海源為總計畫的主持人，擔任子計畫主持人有章英華、顧忠華、黃光國、楊惠南、鄭志明、郭文般、林本炫、游謙、陳杏枝、姚麗香、鍾秋玉、陳家倫等人，除了各項子計畫的研究主題外，還要搜集各種新興宗教的相關文獻、田野調查、訪談記錄等，建構資料庫，以提供學界研究的參考。此團隊每月舉行一次論文發表會，由計畫主持人輪流報告，研究成果有的對外發表，有的只是內部研討初稿不對外公開，有些論文則發表於 2001 年的「宗教與社會變遷研討會」與 2002 年的「新興宗教現象研討會」，這兩次會議展現出各子計畫的研究特色，也帶動了新興宗教現象的研究風潮。雖然計畫結束，有些學者仍繼續開展其課題，或帶領研究生從事相關課題的研究，累積出可觀的成果。以下針對各子計畫主持人的研究成果，及其所開啓的學術領域，作概要的敘述。

瞿海源於 2001 年的會議中發表〈台灣新興宗教信徒之態度與行為特徵〉，針對天帝教、創價學會、亥子道、真光文明教團、印心禪教會、大日宗、智慧法門、文化院等信徒進行問卷調查，發現新興宗教信徒的教育程度比較高，多強調修行與練功，多致力於性命雙修。2002 年的會議中與章英華共同發表〈台灣外來新興宗教發展的比較研究〉，其調查新興宗教對象有日本系的天理教、創價學會、中國日蓮正宗佛教會、靈友會、立正佼成會、世界救世教、神慈秀明會、世界真光文明教團、生長之家、天地正教等。印度系的台北市奎士那意識學會、賽巴巴、阿南達瑪迦靜坐協會、聖人之路、超覺靜坐等。歐美系的山達基、雷爾教會等。探討新興宗教的組織、領導、教義、靈驗性等對其傳布的影響。瞿海源認為新興宗教一詞還包含傳統宗教的現代變遷現象，其相關的論文有〈新的外來宗教〉、〈台灣的新興宗教〉、〈新興宗教研究展望〉、〈探討台灣民眾的神祕經驗〉、〈台灣民眾改信宗教趨勢研究〉，其有些新興宗教的研究論文收錄於《宗

理教在台灣之發展》（台北：中國文化大學日本研究所碩士論文，1993）。陳淑娟，〈宗教與世界秩序—國際創價學會的全球化現象〉（台北：東吳大學社會學研究所碩士論文，1995）。

¹¹³ 瞿海源、袁憶平，〈人格、刻板印象與教會的復振過程〉（收入瞿海源，〈台灣宗教變遷的社會政治分析〉，台北：桂冠圖書公司，1997），頁 271-333。虞伯樂，〈論宗教組織之科層化傾向—以教會聚會所為例〉（《東吳社會學報》5 期，1996），頁 311-362。彭菲，〈神示與先知—一個宗教團體的研究〉（收入瞿海源，〈台灣宗教變遷的社會政治分析〉，台北：桂冠圖書公司，1997），頁 631-700。林本炫，〈國家、宗教與社會控制—宗教壓迫論述的分析〉（《思與言》34 卷 2 期，1996），頁 21-66。李聖隆，〈從醫事法論耶和華見證人拒絕輸血的問題〉（《律師雜誌》217 期，1997），頁 52-61。

教、術數與社會變遷》¹¹⁵。其指導新興宗教或新興宗教現象的論文有徐德齡的《一個獨立教會之集體性與個人性》、張琳的《日本新宗教在台灣發展之研究—以「世界真光文明教團」為例》、劉怡寧的《當神聖與世俗相遇：宗教組織的形成與發展—以靈鷲山佛教教團為例》、陳家倫的《新時代運動在台灣發展的社會學分析》等¹¹⁶。

章英華與顧忠華比較著重在社會變遷與社會現象的研究，較少涉及到宗教領域，在研究期間章英華大多與瞿海源共同參與新興宗教的訪談與資料整理。顧忠華的研究主題為「台灣新興宗教的溝通型態與組織變遷」，有多次論文的宣讀，以宗教社會學的理論來討論當代新興宗教的發展與變遷。在此一時期發表有〈從宗教社會學觀點看台灣新興宗教現象〉、〈宗教溝通的基本面向—以法輪功為例〉等¹¹⁷，後續未有相關的研究。黃光國是從宗教心理學來討論新興宗教的心靈精神體驗，有多次的論文的宣讀，但多未正式的公開發表。指導相關學位論文有莊佩琦的《科學與宗教—台灣新興宗教中的知識分子》、鍾秋玉的《禪修型新興宗教之社會心理學研究》等¹¹⁸。

楊惠南於 2002 年的會議發表〈解嚴前台灣新興佛教現象及其特質—以「人間佛教」為中心的一個考察〉，透過對相關法師、居士的面對面訪談、問卷調查、書信往返與相關書面資料的搜集與分析，試圖針對台灣當代新興教派、教團等有異於傳統宗教的新興現象，做一整體性的考察，歸納出共通的幾個特質。楊惠南主要是就當代新興佛教的調查與研究，公開發表的論文有〈人間佛教的困境—以新雨社與現代禪為中心的一個考察〉、〈光明的追尋者—宋七力研究〉等。另關注同志佛教徒的處境問題，撰寫一系列的論文，如〈童梵精舍—梵志園研究〉、

¹¹⁴ 耿振華，〈藏傳佛教源流及其在台灣地區的發展〉（《台北市立師院學報》26 期，1996）。

¹¹⁵ 瞿海源，〈台灣新興宗教信徒之態度與行為特徵〉（《社會與宗教變遷研討會論文集》，台北：中央研究院社會學研究所，2001），頁 1-28。瞿海源、章英華，〈台灣外來新興宗教發展的比較研究〉（《新興宗教現象研討會論文集，2002》，頁 41-72。瞿海源，〈新的外來宗教〉（《台灣文獻》52 卷 4 期，2001），頁 65-86。瞿海源，〈台灣的新興宗教〉（《二十一世紀》73 期，103-113。瞿海源，〈新興宗教研究展望〉（嘉義：南華大學「對話與創新—新宗教團體與社會變遷研討會」，2003）。瞿海源，〈探討台灣民眾的神祕經驗〉（收入劉翠溶編《四分溪論學集》，台北：允晨文化公司，2006）827-874。瞿海源，〈台灣民眾改信宗教趨勢研究〉（收入黃紹倫、尹寶珊、梁世榮編，《新世紀華人社會面貌、社會指標的分析》，香港：香港中文大學香港亞太研究所，2008），頁 183-211。瞿海源，《宗教、術數與社會變遷》（台北：桂冠圖書公司，2006）。

¹¹⁶ 徐德齡，〈一個獨立教會之集體性與個人性〉（台北：台灣大學社會學研究所碩士論文，2000）。張琳，〈日本新宗教在台灣發展之研究—以「世界真光文明教團」為例〉（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2001）。劉怡寧，〈當神聖與世俗相遇：宗教組織的形成與發展—以靈鷲山佛教教團為例〉（台北：台灣大學社會學研究所碩士論文，2002）。陳家倫，〈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，2002）。

¹¹⁷ 顧忠華，〈從宗教社會學觀點看台灣新興宗教現象〉（政治大學第一屆宗教研習會，1998）。顧忠華，〈宗教溝通的基本面向—以法輪功為例〉（台灣宗教學會，2000）。

¹¹⁸ 莊佩琦，〈科學與宗教—台灣新興宗教中的知識分子〉（台北：台灣大學心理學研究所碩士論文，1997）。鍾秋玉，〈禪修型新興宗教之社會心理學研究〉（台北：台灣大學心理學研究所博士論文，2000）。

〈「黃門」或「不能男」在律典中的種種問題〉、〈台灣女同志佛教徒的「出櫃」困思〉、〈建立台灣女同志佛教徒的主體論述與女性生態學〉等，這些文章收錄於《愛與信仰—台灣同志佛教徒之平權運動與深層生態學》一書¹¹⁹。

鄭志明於 2001 年的會議發表〈台灣民眾宗教信仰的生死關懷〉，於 2002 年的會議發表〈台灣氣功團體的文化現象〉，重視新興宗教養生與送死的課題。討論的文章大多已公開發表，收錄於相關專書中。計劃結束後，轉向於馬來西亞、泰國、香港、澳門等新興宗教團體的調查與研究，成果也大多已發表。對台灣新興宗教的調查研究仍未中斷，近作為〈新興宗教的生命關懷—以宇宙彌勒皇教為例〉¹²⁰。指導研究生進行外來靈修團體的研究，已完成的有王明珠的《新時代賽斯生命觀及其實踐》、李昭瑩的《阿南達瑪迦新人道教育在台灣發展之研究》、楊鈞復的《英文塞斯讀書會的靈性成長》、黃康綺的《阿南達瑪迦密宗瑜伽的生命修煉》、湯敬全的《新時代高靈的生命關懷》等¹²¹。

郭文般於 2001 年的會議發表〈新的或舊的宗教性〉，於 2002 年的會議發表〈台灣宗教場域的組成——一個新制度論的觀點〉，是以宗教社會學的觀點探討台灣現有宗教場域的發展與變遷，在新舊並陳的局面下產生出不同於傳統社會的意義，探討不同教派團體在社會大眾中的印象與評價，以正統性與親和性為主軸，分成四個象限來作對比分析。郭文般相當關注於台灣社會的新興宗教現象，陸續發表的論文有〈台灣宗教的社會新定位〉、〈對台灣宗教社會幾個問題的反省〉、〈宗教現象解析—全球化的觀點〉、〈各宗教在台傳教之社會分析〉、〈初探神壇的社會學意義—兩套資料的對比〉等¹²²。指導研究生從事台灣新興宗

¹¹⁹ 楊惠南，〈解嚴前台灣新興佛教現象及其特質—以「人間佛教」為中心的一個考察〉（《新興宗教現象研討會論文集，2002》，頁 189-238。楊惠南，〈人間佛教的困境—以新雨社與現代禪為中心的一個考察〉（《印順導師思想之理論與實踐學術研討會論文集》，台北：弘誓文教基金會，1999），頁 91-156。楊惠南，〈光明的追尋者—宋七力研究〉（中央研究院「第三屆國際漢學會議」，2000），頁 1-38。《愛與信仰—台灣同志佛教徒之平權運動與深層生態學》（台北：商周出版公司，2005）。

¹²⁰ 鄭志明，〈台灣民眾宗教信仰的生死關懷〉（《社會與宗教變遷研討會論文集》，台北：中央研究院社會學研究所，2001），頁 137-172。鄭志明，〈台灣氣功團體的文化現象〉（《新興宗教現象研討會論文集，2002》，頁 1-23。鄭志明，〈新興宗教的生命關懷—以宇宙彌勒皇教為例〉（《第四屆生死學與生命教育學術研討會論文集》，台北：輔仁大學宗教學系，2010），頁 27-72。

¹²¹ 王明珠，《新時代賽斯生命觀及其實踐》（新竹：玄奘大學宗教學系碩士論文，2007）。李昭瑩，《阿南達瑪迦新人道教育在台灣發展之研究》（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2008）。楊鈞復，《英文塞斯讀書會的靈性成長》（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2009）。黃康綺，《阿南達瑪迦密宗瑜伽的生命修煉》（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2009）。湯敬全，《新時代高靈的生命關懷》（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2010）。

¹²² 郭文般，〈新的或舊的宗教性〉（《社會與宗教變遷研討會論文集》，台北：中央研究院社會學研究所，2001），頁 29-52。郭文般，〈台灣宗教場域的組成——一個新制度論的觀點〉（《新興宗教現象研討會論文集，2002》，頁 97-124。郭文般，〈台灣宗教的社會新定位〉（台北：中興大學「台灣新興社會現象研討會」，1997）。郭文般，〈對台灣宗教社會幾個問題的反省〉（台北：台灣宗教學會，2000）。郭文般，〈宗教現象解析—全球化的觀點〉（《現代化研究專刊》30 期，2002），頁 11-19。郭文般，〈各宗教在台傳教之社會分析〉（《神學論刊》141 期，2004），頁 361—384。郭文般，〈初

教現象的研究，有江欣珊的《從社會關係看宗教參與行為—以佛教徒為例》、羅華容的《宗教信仰與幸福感—以日蓮正宗基金會信徒為例》、吳奇螢的《台灣社會宗教信仰與疏離感之研究》、李建磊的《極權轉型下的中共與法輪功》、張光中的《公共宗教的功能性—一個微觀層次的分析》等¹²³。

林本炫於 2001 年的會議發表〈台灣民眾的地理流動與宗教流動〉，於 2002 年會議發表〈宗教醫療與信仰改變—以法輪功煉功者為例〉，關注宗教信仰的流動因素與現象，探討台灣都市化所造成的宗教變遷，注意到新興宗教相當重視身心的治療，特別強調其療癒的效果。林本炫以信眾的改宗現象入手探討新興宗教運動的特色，其相關論文有〈台灣的宗教變遷與社會控制〉、〈「新興宗教運動」的意義及其社會學意涵〉、〈新宗教團體發展過程中的社會網絡關係—以台灣創價學會為例〉、〈台灣的宗教變遷與宗教改宗趨勢〉等¹²⁴。指導研究生從事台灣新興宗教現象的研究，有羅佳文的《從「現代禪」到「淨土宗彌陀念佛會」—一個宗教團體的轉型》、朱慧雅的《松山慈惠堂的靈驗經驗之研究》、莊豐吉的《台灣法輪功研究—理性選擇理論的觀點》、劉明欣的《信徒對宗教活動的參與分析—以福智團體放生活動為例》等¹²⁵。

游謙於 2001 年會議發表〈傳統術數與學校教育的關係〉，於 2002 年會議發表〈新興宗教與主流教派的關係〉，著重在新興宗教與主流宗教之間的互動關係探討，關注同志基督教會的發展。游謙是從宗教學的觀點進行新興宗教的研究，發表的相關論文有〈飛碟會陳恆明與末劫明王—一個末世修辭法的分析〉、〈同性戀基督徒與網絡客體溝通—以同光教會為例〉、〈神祕經驗與新興宗教運動的形成—以三個靈恩教派為例〉、〈從歷史脈絡談新興宗教與主流教派的關係〉、

探神壇的社會學意義—兩套資料的對比》（《宗教論述專輯》6 輯，台北：內政部，2004），頁 177-205。

¹²³ 江欣珊，《從社會關係看宗教參與行為—以佛教徒為例》（台北：台北大學社會學系碩士論文，2005）。羅華容，《宗教信仰與幸福感—以日蓮正宗基金會信徒為例》（台北：台北大學社會學系碩士論文，2007）。吳奇螢，《台灣社會宗教信仰與疏離感之研究》（台北：台北大學社會學系碩士論文，2007）。李建磊，《極權轉型下的中共與法輪功》（台北：台北大學社會學系碩士論文，2008）。張光中，《公共宗教的功能性—一個微觀層次的分析》（台北：台北大學社會學系碩士論文，2009）。

¹²⁴ 林本炫，〈台灣民眾的地理流動與宗教流動〉（《社會與宗教變遷研討會論文集》，台北：中央研究院社會學研究所，2001），頁 63-70。林本炫，〈宗教醫療與信仰改變—以法輪功煉功者為例〉（《新興宗教現象研討會論文集》，2002）。林本炫，〈台灣的宗教變遷與社會控制〉（《輔仁學誌—法管理學院之部》31 期，2000），頁 1-26。林本炫，〈「新興宗教運動」的意義及其社會學意涵〉（《世界宗教學刊》3 期，2004），頁 1-26。林本炫，〈新宗教團體發展過程中的社會網絡關係—以台灣創價學會為例〉（嘉義：南華大學「對話與創新—第二屆新宗教團體與社會變遷研討會」，2006）。林本炫，〈台灣的宗教變遷與宗教改宗趨勢〉（香港：香港理工大學「華人社會指標研討會」，2006）。

¹²⁵ 羅佳文，《從「現代禪」到「淨土宗彌陀念佛會」—一個宗教團體的轉型》（台北：真理大學宗教學系碩士論文，2005）。朱慧雅，《松山慈惠堂的靈驗經驗之研究》（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2005）。莊豐吉，《台灣法輪功研究—理性選擇理論的觀點》（台北：政治大學宗教研究所碩士論文，2007）。劉明欣，《信徒對宗教活動的參與分析—以福智團體放生活動為例》（嘉義：南華大學社會學研究所一則喜論文，2007）。

〈基本教義派對宗教衝突的影響—由幾個宗教事件加以探究〉等¹²⁶，指導研究生探究新興宗教現象，有李怡道的《點傳師與資本家：宗教與勞動控制的關係—以一貫道為例》、陳信成的《一貫道的末劫救贖觀初探》、吳沛媛的《流動的宇宙軸心—經典中耶路撒冷的再現》、李芝菡的《宗教進入異文化的隱藏、稀釋與更新—以創價學會及統一教會在美國為例》等¹²⁷。

陳杏枝於 2001 年會議發表〈改變命運和宗教修行的轉變〉，於 2002 年會議發表〈加納地區的宮廟神壇—兼論民間信仰和新興宗教的關係〉，關注傳統民間信仰與新興宗教之間互相流動與變遷的現象，指出有些民間信仰團體逐漸有著新興宗教化的趨勢。計畫結束後仍繼續新興宗教的研究，發表的論文有〈新神佛降臨救世—一個本土新興宗教團體的研究〉、〈都市化、省籍和代間信仰流動之研究〉、〈宗教追尋者和非追尋者改宗行為模式的比較—一個新興宗教團體信眾資料的分析〉、〈台灣本土新興宗教的靈魂觀〉、〈「現世福報」與「了生脫死」的特質—一個台灣密宗團體之研究〉等¹²⁸。

姚麗香於 2001 年會議發表〈自力與他力之間—台灣民眾宗教態度與實踐間的差距〉，於 2002 年會議發表〈藏傳佛教在台灣—中心領導者的經驗分析〉，是以「藏傳佛教在台灣發展」作為子計畫，對台灣藏傳佛教中心進行調查與深度訪談，從訪談資料的分析，探討藏傳佛教在台發展的實質內涵與問題，將相關研究

¹²⁶ 游謙，〈傳統術數與學校教育的關係〉（《社會與宗教變遷研討會論文集》，台北：中央研究院社會學研究所，2001），頁 173-191。游謙，〈新興宗教與主流教派的關係〉（《新興宗教現象研討會論文集》，2002）頁 85-95。游謙，〈飛碟會陳恆明與末劫明王——一個末世修辭法的分析〉（《中外文學》28 卷 4 期，1999），頁 44-71。游謙，〈同性戀基督徒與網絡客體溝通—以同光教會為例〉（《慈濟大學人文社會學刊》1 期，2002），頁 69-85。游謙，〈神祕經驗與新興宗教運動的形成—以三個靈恩教派為例〉（收入盧蕙馨、陳德光、林長寬主編《宗教神聖—現象與詮釋》，台北：五南圖書出版公司，2003），頁 149-170。游謙，〈從歷史脈絡談新興宗教與主流教派的關係〉（《慈濟通識教育學刊》1 期，2004），頁 122-144。游謙，〈基本教義派對宗教衝突的影響—由幾個宗教事件加以探究〉（香港：香港中文大學「宗教的和平與衝突學術研討會」，2005）。

¹²⁷ 李怡道，《點傳師與資本家：宗教與勞動控制的關係—以一貫道為例》（台北：政治大學勞工研究所碩士論文，2000）。陳信成，《一貫道的末劫救贖觀初探》（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2000）。吳沛媛，《流動的宇宙軸心—經典中耶路撒冷的再現》（花蓮：慈濟大學宗教與文化研究所，2003）。李芝菡，《宗教進入異文化的隱藏、稀釋與更新—以創價學會及統一教會在美國為例》（花蓮：慈濟大學宗教與文化研究所，2005）。

¹²⁸ 陳杏枝，〈改變命運和宗教修行的轉變〉（《社會與宗教變遷研討會論文集》，台北：中央研究院社會學研究所，2001），頁 193-207。陳杏枝，〈加納地區的宮廟神壇—兼論民間信仰和新興宗教的關係〉（《新興宗教現象研討會論文集》，2002）頁 125-143。陳杏枝，〈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 卷 2 期，2005），頁 125-164。陳杏枝，〈都市化、省籍和代間信仰流動之研究〉（《台灣社會學刊》35 卷，2005），頁 181-222。陳杏枝，〈宗教追尋者和非追尋者改宗行為模式的比較—一個新興宗教團體信眾資料的分析〉（《台灣宗教研究》6 卷 1 期，2006），頁 113-147。陳杏枝，〈台灣本土新興宗教的靈魂觀〉（《台灣宗教研究》7 卷 1 期，2008），頁 65-112。陳杏枝，〈「現世福報」與「了生脫死」的特質—一個台灣密宗團體之研究〉（《淡江人文社會學刊》35 期，頁 141-179）。

成果整理為《藏傳佛教在台灣》一書¹²⁹。藏傳佛教在台灣的發展已受到學界的重視，有一些實際調查的研究成果，舉學位論文為例，如黃慧琍的《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》、陳怡伶的《台灣藏傳佛教格魯派之宗教儀式音樂－以台北市「經續法林」之「上師嘗供」為研究對象》、陳國顯的《藏傳佛教臨終解脫的臨床路徑》、楊可如的《即身成佛的「體」現－格魯派藏傳佛教徒的身體技術與身體感》、陳柏恒的《藏傳佛教在台灣的發展－以台灣中南部三間道場為例》等¹³⁰。

鍾秋玉當時是黃光國的博士生，以禪修型新興宗教為主題參與計劃，2000年取得博士學位。於2002年會議發表〈靈性權威與修行－超個人心理學學者的觀點〉，探討國外超個人心理學者在新興宗教上的研究趨勢，後續發表的論文有〈大學新興／傳統宗教社團學生之宗教態度與行為研究〉¹³¹。陳家倫當時是瞿海源的博士生，以新時代運動在台發展為主題參與計畫，2002年取得博士學位。於2001年會議發表〈台灣宗教行動圖象的初步建構〉，於2002年會議發表〈新時代運動在台灣的發展〉，採參與觀察與深度訪談的方法來進行研究，後續對新時代運動與南傳佛教的在台發展發表相關論文，有〈自我宗教的興起－以新時代靈性觀為例〉、〈與諸神共舞－新時代運動的內涵與特徵〉、〈台灣新時代團體的網絡連結〉、〈新時代運動探源與當代發展趨勢〉、〈南傳佛教在台灣的發展－去地域化與在地化的影響〉等¹³²。

2000年至2002年國科會人文學中心委託蔡彥仁主持「50年來台灣宗教研究成果評估」的整合性計畫，其中「新興宗教」部分由鄭志明擔任子計畫主持人，

¹²⁹ 姚麗香，〈自力與他力之間－台灣民眾宗教態度與實踐間的差距〉（《社會與宗教變遷研討會論文集》，台北：中央研究院社會學研究所，2001），頁93-103。姚麗香，〈藏傳佛教在台灣－中心領導者的經驗分析〉（《新興宗教現象研討會論文集，2002》）頁25-39。姚麗香，《藏傳佛教在台灣》（台北：東大圖書公司，2007）。

¹³⁰ 黃慧琍，〈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，2000）。陳怡伶，〈台灣藏傳佛教格魯派之宗教儀式音樂－以台北市「經續法林」之「上師嘗供」為研究對象〉（台北：中國文化大學音樂研究所碩士論文，2004）。陳國顯，〈藏傳佛教臨終解脫的臨床路徑〉（台北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2008）。楊可如，〈即身成佛的「體」現－格魯派藏傳佛教徒的身體技術與身體感〉（花蓮：東華大學族群關係與文化研究所，2009）。陳柏恒，〈藏傳佛教在台灣的發展－以台灣中南部三間道場為例〉（嘉義：南華大學宗教研究所碩士論文，2010）。

¹³¹ 鍾秋玉，〈靈性權威與修行－超個人心理學學者的觀點〉（《新興宗教現象研討會論文集，2002》）頁73-83。鍾秋玉，〈大學新興／傳統宗教社團學生之宗教態度與行為研究〉（《實踐通識論叢》5期，2006），頁1-24。

¹³² 陳家倫，〈台灣宗教行動圖象的初步建構〉（《社會與宗教變遷研討會論文集》，台北：中央研究院社會學研究所，2001），頁71-92。陳家倫，〈新時代運動在台灣的發展〉（《新興宗教現象研討會論文集，2002》）頁145-187。陳家倫，〈自我宗教的興起－以新時代靈性觀為例〉（《世界宗教學刊》3期，2004），頁137-170。陳家倫，〈與諸神共舞－新時代運動的內涵與特徵〉（《弘光人文社會學報》3期，2005），頁426-470。陳家倫，〈台灣新時代團體的網絡連結〉（《台灣社會學刊》36期，2006），頁109-165。陳家倫，〈新時代運動探源與當代發展趨勢〉（《思與言》45卷4期，2007），

分成「新興宗教的定義與理論研究」、「本土新興宗教團體的個案研究」、「外來新興宗教的個案研究」、「新興的宗教現象研究」等四部分進行評估，指出台灣新興宗教研究真正進入狀況還不到十年，量少了些，在質上則已逐漸打下基礎，關注到新興宗教的各種發展面向與現象類型，對現代社會的宗教生態逐漸掌握到問題的核心。內政部於 2003 年在《宗教論述專輯》第 5 輯，以「新興宗教」為主題，邀請趙星光、林本炫、游謙、姚玉霜、魏千峰、張全鋒、李美足、張家麟、鄭志明等人撰寫論文，反映出宗教事務主管機關對新興宗教的重視。2005 年內政部民政司委託真理大學宗教學系進行「新宗教建立衡量指標之研究」計畫，作為政府「新宗教申請案」的審查原則，該計畫最後提出了各種審核指標¹³³。問題是政府對宗教的認定，是歷史性的產物，缺乏通盤性的規畫，原本申請就給予核准，後來演變成要舉行公聽會加以審核。應建議內政部回歸到全國性的宗教財團法人與宗教社會團體，加以分類，不願歸類於主流宗教或既成宗教的團體，則另立新宗教一類，此類可以有數百個甚至數千個，依宗教信仰自由的原則，不必設立各種申請指標。

2000 年後從事新興宗教研究主要還有姚玉霜、趙星光、丁仁傑等人。姚玉霜在英國攻讀博士學位時，即致力於新興宗教理論與實務的研究，發表的論文有〈日本新興宗教在海外—成功關鍵與全球化的問題〉、〈新興宗教個人與社會秩序〉、〈宗教訴求與社會剝奪—以台灣慈濟功德會為例〉、〈後解嚴時代宗教變遷：中國佛教在台灣—第二次黃金時代、現代化、福音主義、平信徒與理性選擇〉等¹³⁴，著重在檢視新興宗教與現代社會中各體制間的關係。指導研究生探討宗教與現代社會間的互動與變遷，有莊錫賓的《日蓮正宗在台灣之傳播研究—以宜蘭妙照院為例》、陳麗娟的《改宗與皈依歷程—以後解嚴佛教團體之信徒為例》、李坤祥的《信徒參與宗教團體之動機與忠誠度之研究—以朝陽慈善功德會為例》、張婉惠的《台灣戰後宗教傳教多元化與現代化之研究—以佛光山為例》等¹³⁵。

頁 95-138。陳家倫，〈南傳佛教在台灣的發展—去地域化與在地化的影響〉（台北：台灣大學台灣社會學年會，2007）。

¹³³ 張家麟，《新宗教建立衡量指標之研究結案報告》（台北：內政部民政司，2005），頁 138-142。

¹³⁴ 姚玉霜，〈日本新興宗教在海外—成功關鍵與全球化的問題〉（嘉義：南華大學「對話與創新—新宗教團體與社會變遷研討會」，2003）。姚玉霜，〈新興宗教個人與社會秩序〉（《宗教論述專輯》5 輯，台北：內政部，2003），頁 101-124。姚玉霜，〈宗教訴求與社會剝奪—以台灣慈濟功德會為例〉（《蘭陽學報》9 期，2010），頁 119-129。姚玉霜，〈後解嚴時代宗教變遷：中國佛教在台灣—第二次黃金時代、現代化、福音主義、平信徒與理性選擇〉（宜蘭：佛光大學「第一屆生命與宗教學術研討會」，2010）。

¹³⁵ 莊錫賓，《日蓮正宗在台灣之傳播研究—以宜蘭妙照院為例》（宜蘭：佛光人文社會學院宗教學研究所碩士論文，2005）。陳麗娟，《改宗與皈依歷程—以後解嚴佛教團體之信徒為例》（宜蘭：佛光大學宗教學系碩士論文，2008）。李坤祥，《信徒參與宗教團體之動機與忠誠度之研究—以朝陽慈善功德會為

趙星光從宗教社會學的觀點探討新興宗教世俗化與全球化的發展面向，發表的論文有〈全球化與世俗化過程中新興宗教的傳佈〉、〈本土新興宗教的全球化質素－以清海教團為例〉、〈台灣基督教會增長的社會學研究－新興宗教發展觀點初探〉、〈宗教消費商品化－論當代宗教與社會互動關係的質變〉、〈新興宗教改宗的社會網絡分析〉等¹³⁶，認為唯有快速回應社會變遷需求的新興宗教，方能在競爭的宗教市場中獲得生存的機會。指導研究生從事新興宗教與社會網絡的互動研究，有張軒愷的《宗教改宗的理性選擇分析－以基督教為例》、林怡幟的《社會網絡對基督教改宗的影響》、黃兆崙的《基督教轉換教派過程與動機之個案研究－以都會區教會為例》、黃俊諭的《宗教商品化之探討－以佛乘宗大緣精舍為例》、李怡茹的《後卡理斯瑪佛教新宗派的發展－從「現代禪」到「現代淨」》等¹³⁷。

丁仁傑從宗教社會學的觀點探討當代台灣社會的新興宗教現象，將原先發表的論文加以整理，於2004年出版《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》¹³⁸。此書企圖對台灣的新興宗教運動提出較為整體性的思考框架，認為台灣宗教活動蓬勃發展主要有二個面向，一為「制度性宗教的浮現」，二為「宗教信仰個體化」，這兩個面向造成傳統社會原有宗教制度的變遷。指出戒嚴前後來出現的新興宗教團體有著濃厚過度性的性質，一方面建立新的宗教形態來適應現代社會分化的特性，一方面又堅持保存舊的宗教形態的文化與行動特質，如此新舊特質如何能同時並存而又能高度整合呢？新興宗教團體須要有敏銳的觀察能力與行動能力，能隨著外在環境的變化立即調整其生存策略與運作結構，方能滿足時代的需求存活下來。丁仁傑是從宗教與社會的互動觀點來討論新興宗教的活動現象，較忽略了主流宗教與新興宗教之間的對立課題。

台灣宗教學會2010年的年會以「傳統宗教與新興宗教」為主題，邀請瞿海源

例》（宜蘭：佛光大學生命與宗教學系碩士論文，2010）。張婉惠，《台灣戰後宗教傳教多元化與現代化之研究－以佛光山為例》（宜蘭：佛光大學社會學系碩士論文，2010）。

¹³⁶ 趙星光，〈全球化與世俗化過程中新興宗教的傳佈〉（《宗教論述專輯》5輯，台北：內政部，2003），頁1-37。趙星光，〈本土新興宗教的全球化質素－以清海教團為例〉（嘉義：南華大學「對話與創新－新宗教團體與社會變遷研討會」，2003）。趙星光，〈台灣基督教會增長的社會學研究－新興宗教發展觀點初探〉（《基督教研究理論與方法研討會論文集》，台中：東海大學，2004），頁1-18。趙星光，〈宗教消費商品化－論當代宗教與社會互動關係的質變〉（《宗教哲學》30期，2004），頁1-19。趙星光，〈新興宗教改宗的社會網絡分析〉（上海：宗教哲學研究社「第二屆海峽兩岸宗教學術研討會」，2009）。

¹³⁷ 張軒愷，《宗教改宗的理性選擇分析－以基督教為例》（台中：東海大學宗教學研究所碩士論文，2004）。林怡幟，《社會網絡對基督教改宗的影響》（台中：東海大學宗教學研究所碩士論文，2004）。黃兆崙，《基督教轉換教派過程與動機之個案研究－以都會區教會為例》（台中：東海大學宗教學研究所碩士論文，2006）。黃俊諭，《宗教商品化之探討－以佛乘宗大緣精舍為例》（台中：東海大學宗教學研究所碩士論文，2008）。李怡茹，《後卡理斯瑪佛教新宗派的發展－從「現代禪」到「現代淨」》（台中：東海大學教育研究所碩士論文，2010）。

作主題演講，講題為「新興宗教與社會變遷」，引用阿多諾（Theodore Adorno）的「非理性文化」理論，在社會結構中促成非理性文化出現的因素有五：「嚴密組織的社會」、「自我毀滅的世界」、「商業剝削機制」、「威權妄想機制」、「普及教育」等，此五種因素造成三種現象，即「依賴感」、「無力感」、「似有知而無知」等，容易造成「順從的威權性格」。加上現代社會各種不確定感的上升，促使人們去謀取一種簡化的解決方式，導致新興宗教現象的產生。瞿海源認為新興宗教對現代社會變遷的影響主要有二，即「組織運作」與「宗教修行」，以組織運作來重建社會價值，以宗教修行來提高公民素質，重點在於關注社會變遷的人性問題，較忽略了宗教自身從傳統到新興之間的衝突與調適的相關現象¹³⁹。

新宗教或新興宗教特色，不完全在於「新」與「新興」上，如此翻譯的語詞是不太恰當。李亦園在 1984 年發表的〈社會變遷與宗教皈依〉一文中，不採用新興宗教，稱之為「特殊教派」，用來對比正統宗教¹⁴⁰。但是「特殊」一詞的語意也不是很明確，其之所以「特殊」的判準為何？2011 年鄭志明的《當代新興宗教現象》一書中提出「另類教派」與「另類宗教」等詞，指出新興宗教是相對於主流宗教下的另類宗教，二者之間的關係有如主流醫療與另類醫療，有些主流醫療不認同的另類醫療，也可能經過一段時間後被主流醫療所接受，甚至被納入到主流醫學之中。同樣地，另類宗教與主流宗教也不是完全處在對立的情境中，「另類」可能只是一時的對立或價值的衝突，被指為異端的另類，往往自認為是唯一的正統。還有些被主流宗教接受的新興教團，也可能存在著異於主流教團的另類運作模式。「另類」不等於異端，可以視為相對於主流的別種形態，當某些權威心態的糾葛消退以後，就可能重新被消融在主流宗教之中，或者成為新時代的主流宗教¹⁴¹。

從另類宗教的觀點來說，可以將「民間教派」納入到「新興宗教」的學術範疇中，傳統的民間教派與戰後新興民間教派都是另類宗教，不同於傳統儒、釋、道等主流宗教，卻能以統合儒釋道的文化內涵展現出適應時代需求的另類形態，甚至有的還以主流宗教自居，如一貫道自稱為儒教，齋堂自稱為佛教，當代以佛教禪修為母體的新興教團幾乎都自稱是真正證悟佛法的佛教。從另類宗教的觀點來說，也可以將主流宗教認同的「新興教團」納入到「新興宗教」的學術範疇，此說或許可能引發爭議，但是不可否認的這些教團某些對應時代的運作模式在

¹³⁸ 丁仁傑，〈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：聯經出版公司，2004）。

¹³⁹ 瞿海源，〈新興宗教與社會變遷〉（《弘誓》108 期，2010），頁 12-25。

¹⁴⁰ 李亦園，〈社會變遷與宗教皈依〉（《中央研究院民族學研究所集刊》56 期，1984），頁 1-28。

¹⁴¹ 鄭志明，〈當代新興宗教現象〉（台北：文津出版社，2011）。

主流宗教中是相當另類，比如慈濟功德會、佛光山、法鼓山、中台山、靈鷲山等組織運作與社會參與，早已吸引各方學界的重視與研究，尤其是與慈濟功德會相關的學位論文已有數十篇，幾乎包涵了人文與社會的各個學科領域，若能將這些學科包涵進來，「新興宗教」則可以成爲跨學科的大學門。從另類宗教的觀點來說，「新興宗教運動」與「新興宗教現象」也都可以歸納到「新興宗教」的學術範疇中，如此各種主流宗教對應時代變遷的新策略與新作為，也是新興宗教學門無可迴避的學術課題。

六、結論

民間信仰是漢民族幾千年來的宗教傳統，是將鬼神崇拜與儒釋道等宗教相互融合下的主動，是俗民社會長期以來精神寄託的信仰核心，但是自民國建立起來始終處於政治主流勢力的邊陲地帶，只能依附於官方認同的道教與佛教之下。從大陸時期到解嚴之前，民間信仰往往被視爲俗民的迷信文化，只有少數的民俗學者與人類學者，延續著西方的學術傳承進行田野調查。解嚴以後，在政治開放的格局下逐漸形成蓬勃發展的學術領域，在神明、寺廟、祭祀、通神、教義等宗教面向都有豐碩的成果，建構出民間信仰足與其他宗教相媲美的宗教體系。問題是民間信仰在政治與社會的主流體系中是否已取得與其他宗教同等的法定地位，不再有人會將民間信仰視爲迷信嗎？此一疑惑是值得全民的深入省思。

民間教派與新興宗教原本就比民間信仰處在更爲邊陲的地帶，解嚴之前很難獲得合理的法定地位，一直到 1989 年制訂新的《人民團體法》開放民眾自由組織宗教團體的權利，才使得這些教派與教團有著公開傳佈的機會。但是 1995 年爆發了一些新興宗教事件，被視爲是台灣亂象的根源，造成了不少負面的印象，儘管學者努力作持平性的研究，卻難以化解人們先入爲主的成見。整體來說，民間教派與新興宗教的研究，仍集中於少數學者及其所指導的研究生，研究的成果也很難普及推廣，這一類的學術作品也不易獲得出版商的青睞，無法有效地累積與開創出新的研究領域。加上「新興宗教」的語意不明與定義不清的情況下，不同的學科很難形成交集性的研究領域，比如歷史學者關注於民間教派，社會學者關注於新興宗教，雙方似乎只能處於各說各話的階段，未來如何進行科際合作與有效整合，是學界務必完成的一大工程。

學術研究與宗教實況原本就有著落差與距離，比如在民間信仰的研究上，學者關注的宗教面向可能趕不上其變遷與發展的速度，一般仍偏重在其傳統性文化形態的探究上，實際上民間信仰已隨著現代社會的分化快速地轉變其外顯的宗教形態，比如大量的神壇的出現已異於傳統寺廟的生態環境，民間教派與新興教團

的崛起，也影響了善男信女原有的宗教行爲與信仰情操，雖然已有些社會學者開始關注到這些變遷的課題，還是趕不上其變化的速度。又如靈乩的形成與擴張也影響了民間信仰原有的降神與通神文化，雖然學者開始重視靈乩的宗教形態，卻難以掌握到其整體的發展面貌。同樣地，民間教派與新興宗教也一直處在變動的情境中，其發展的理念與運作的模式等也可能一再調適與轉化，能適應時代者可能就有新的發展，不能適應時代需求者就可能沒落或消失，導致某些研究成果很快就變成了歷史性的古蹟。



