

# 台灣新時代運動者的靈性建構

## 第一章 緒論

### 第一節 研究動機與問題意識

“新時代運動”（New Age Movement），自從筆者得知這個名詞之後，便開始對其觀念產生興趣。筆者幼年並無任何宗教信仰，對於宗教向來抱持著沒有興趣的態度。因為筆者幼年時期，台灣仍處於戒嚴時期，與宗教相關的活動並未被廣泛接受。筆者幼年時最相信的，其實是當時學校教育所給予的推崇科學、排拒迷信的價值觀。筆者印象最深刻的，便是“國父 孫中山先生折斷佛像”的故事，並真誠相信，印象中還跟長輩為了過年拜拜、祭祖等等儀式起過爭執。筆者小時候的夢想，依序是當太空人、總統跟科學家。

然而由於高中時期，生活的改變與衝擊，人際交往的日益複雜，對於人生解釋與各種問題的解決方式的需求便日益增加，起初筆者閱讀關於增進個人潛能的書籍，或是一些自助書籍，爾後也許由於挫折日益增加，筆者閱讀的方向漸次轉向靈性的書籍，但隨後因為忙於聯考而未進一步探究。而又過了一兩年後，當筆者進入大學一段時間後，又開始覺得人生中可能有個根本性的問題未能解決才導致長期的挫折，於是此時又開始這方面的閱讀，此時方才聽聞“新時代運動”此名詞，筆者的閱讀也開始有了一個特定的方向。

也由於這樣的閱讀方向，使得筆者對於宗教產生了一種親近感，雖然不認為自己屬於某種宗教，但總覺得能與許多宗教傳統相互冥合，不論是何種經典，總覺得自己能體會那種“氛圍”，這種特質讓我在談論伊斯蘭教的通識課、談論原住民宗教的民族系課程，都過的相當愉快。也因此，筆者得以進入宗教所，個人認為也拜此種特質導致的閱讀興趣所致。

筆者經過兩年宗教所學習的時間，也參考師長的建議，最後仍然決定以新時代運動作為研究領域的範圍，認為唯有此領域對筆者而言方是最能同時結合個人研究興趣及學術界所需兩種要求的領域，故選定新時代運動為研究領域的範圍。

然而新時代運動，雖有一名詞專門指稱，然而其實質卻擁有很大的不確定性，這種特性固然也是其值得研究的一項特質，但卻很容易對研究者造成困擾。一開始，透過閱讀新時代書籍的印象，筆者試圖尋找僅僅透過閱讀或其他個人性質管道接觸新時代思想的接觸者。基於相當數量的新時代經典派別書籍當中，都有強調個人直接接受真理/神聖來源，而不假手他人的思想，假設有人據此思想，刻意與團體活動保持距離，而透過研究此種對象，了解新時代運動當中，較為極端個人主義的自我靈性觀。然而在訪談的過程中，筆者慢慢發現，事情並非如筆者想像的那樣簡單。首先，雖然在與一些新時代參與者對談的過程裡，他們都認為這種參與者是很有可能存在的，然而當筆者試圖尋找這樣的參與者時，卻很少發現完全的個人參與者，有的是嘗試過團體活動後，覺得不適合自己；或是僅僅因為時空、經濟等條件不方便故而不參加，並非基於某些理念而決定不參加團體活動。此外，也有其他研究者

指出，傾向個人式的靈性參與活動，在台灣並不僅限於新時代運動的範圍內。這些事實使得筆者認為，在台灣，新時代運動與個人式自我靈性的交互關係，不論是在新時代運動領域的範圍內，或是新時代運動與其他宗教傳統的交互關係的脈絡下，都有值得進一步釐清的價值。

另外一方面，由於本論文將新時代運動作為宗教研究的對象，然而新時代運動的參與者或團體領導人通常既不認為新時代運動（或直稱“新時代”）是宗教，但卻又同意新時代具有與宗教同樣的關懷，因此了解新時代運動是否適合作為宗教研究的對象，是有必要討論的議題，而這個問題也牽扯到對於宗教定義的問題。

對宗教的定義，以及宗教未來的發展方向，一直都是宗教社會學的研究者在理論討論上的興趣之一，這點在宗教社會學的早期發展是非常明顯，涂爾幹（Emile Durkheim）在其《宗教生活的基本形式》中，便對這兩點都做出了發言。涂爾幹對於宗教的定義是：

“一種與神聖事物（即性質特殊的、禁止接觸的事物）有關的信仰與儀式組成的統一體系，這些信仰與儀式把所有對之贊同的人團結在一個叫做“教會”的道德社群內。”（Durkheim 1992: 49）

涂爾幹並且強調，這個定義有兩個要素，一是區分神聖與世俗的觀念，二是集體性，兩者同樣不可或缺，而第二點說明了宗教“應該是一個明顯的集體性事物”（同上: 49）。

涂爾幹是以人類學對於初民社會的研究作為基礎來進行討論。因為當時的社會學或人類學界，受到進化論的影響，多對人類歷史採取進化觀點，而且據此認為，位於世界邊陲，人煙罕至，文明器物不發達的初民社會，保留了人類全體文化進化史的早期樣貌，故而透過研究初民社會，便可了解進步社會的前身的樣貌為何，或是理解文化中某些要素或制度（例如婚姻）發展的早期階段，進而透過比較方法，便可了解人類全盤的文化進化史。

姑且不論這種研究的方式本身是否有不合邏輯之處，這樣的一種文化進化論，假設了從“過去”到“現在”到“未來”的一條進化時間軸，而涂爾幹用社會分殊的觀念來說明從單純的初民社會到複雜的高級社會之間的變化，但是在涂爾幹當時的“現在”，社會的分殊已經造成有些人認為宗教的未來在於個人內在的主觀狀態中，“未來”又將會是如何呢？涂爾幹最後是認為這種可能性是無法實現的，因為就算是個人的崇拜，其宗教力也僅僅是集體力的個性化形式。（同上: 481）涂爾幹認為這種觀點誤解了宗教生活的基礎條件。

值得注意的是，涂爾幹所提出的這種對於宗教的定義，是要和當時的人類學界或社會學領域的一些對宗教的常見看法進行論辯的。涂爾幹在討論中，反駁了用超自然（supernatural）與神（divinity）這兩個概念來定義宗教的論點。前者的所謂“超自然”，意味著超出人類知性範圍的事物；超自然世界是一個神祕的、不可知的、不可理解的世界（同上: 25），而宗教則是無視於科學、基於對這個超自然世界的思辨而形成的。而後者則是一種特殊的存有，可以稱為“精靈存在”（同上: 30），宗教則是基於人與此類特殊存有來往的方式而產生的。

涂爾幹對兩者的反駁是：超自然的觀念依賴於先有“自然”的概念存在，換言之，要先覺得事物有某種自然秩序的觀念，而後才会有某些事是“超自然”的，因為他們反常。涂爾幹認為，這種觀念只有到發展出實證科學之後才有可能產生，故而不可能是宗教的基本元素。對於後者，涂爾幹則以佛教的解脫思想無須神助、耆那教與婆羅門教，都漸漸不仰賴神靈這一點，以及許多宗教中的儀式都與神不直接相關來加以反駁。

但是 Stark & Bainbridge 卻對於涂爾幹對宗教的定義有所反對，並認為涂爾幹這種定義是造就後來宗教社會學面對各種意識形態系統所構成的團體時發生困難的原因。Stark & Bainbridge 依照涂爾幹之後的一些社會學家的觀點，認為涂爾幹對於佛教的解讀是錯誤的，但是佛教僅僅在少數宗教哲學的菁英眼中，才是缺乏超自然的精靈存在的宗教。而且因為涂爾幹的邏輯是“這些佛教哲學菁英是無神論的，所以其所生活的佛教社會是無神論的，所以有無神論的宗教。” Stark & Bainbridge 認為這不僅脫離該社會的現實，也跳脫了大多數人對宗教的看法，認為宗教與超自然無關。Stark & Bainbridge 認為這樣的一個定義在測量宗教性的變化時，是很貧弱的概念化工具，而面對諸如宗教的世俗化與復興這樣的變遷過程時，也沒什麼用。

(Stark & Bainbridge 1985: 4)

Stark & Bainbridge 認為，宗教的定義還是應該回到十九世紀時，那些涂爾幹試圖要反駁的觀點：

“宗教是有關於一個超自然的存有、世界或力量的一些概念，並且主張這個超自然是有能動性的，現存的世界的事件與狀況是受到超自然影響的。” (Stark & Bainbridge 1985: 5)

然而 Stark & Bainbridge 卻也沒有回答涂爾幹對於超自然觀念的反駁，嚴格地區分自然與超自然，確實是在現代社會中才比較明顯的特質，馬凌諾斯基

(Bronislaw Malinowski) 依照與涂爾幹不同的田野資料，認為初民社會具有能夠分辨技術與巫術應用的範圍，以及自然與超自然之間的能力，但也表示在事涉私人領域時，當事人與旁觀者之間對於究竟是自然因素或超自然因素在發揮作用是會有爭議的，自然與超自然的界限在此種狀況下會變得模糊。(Malinowski 1948: 10-15)

馬凌諾斯基筆下的超卜連茲群島居民，與現代社會的居民，在對於自然與超自然之間關係的觀點上的差異，在於現代社會，透過啟蒙運動，與自然科學的發展與自然科學知識的普及，確立了一種宇宙觀（或稱世界觀），而這種宇宙觀是無須超自然存在的，故而使得現代社會對於自然及超自然的界限與超卜連茲群島的居民有著不同的看法。現代社會所指的“自然”，乃是指一個完全沒有超自然的世界，它“可以是”一個沒有超自然的世界，除非面對了一個相信超自然的人。對於超卜連茲群島的居民而言，自然與超自然，是包含在同樣一個世界之下的兩個不同面向，不可能少掉其中一個，他們既不會放棄農耕的巫術，也不會因為巫術而放棄農耕的技術 (Malinowski 1948: 10-11)。

所以問題在於人類所接觸到的宇宙/世界到底是什麼，一個只相信透過自然科學所塑造出來的沒有超自然的宇宙的人，他在某些思想與行為的準則上自然與相信超自然者不同。而依據盧克曼 (Thomas Luckmann) 的論點，世界觀作為一個“客

觀的”與歷史的社會實在，執行著本質上是宗教的功能，並將它定義為宗教的基本社會形式。（Luckmann 1995: 57）

然而柏格（Peter L. Berger）認為，盧克曼的定義會將現代科學也稱為某種形式的宗教，進而導致不得不解釋現代科學與傳統上被稱為宗教的世界觀的不同之處，最後還是要面臨相同的定義問題，所以基於此種問題，柏格主要採取了奧托

（Rudolf Otto）的觀念來建立了自己的實質性的宗教定義，也就是“神聖宇宙”的定義。（Berger 2003: 208）

在我們已經大致討論過了宗教的定義之後，便面臨了下一個問題：新時代運動的定義又是什麼？

“新時代運動”雖然是一個專有名詞，然而，這個名詞所指為何，卻是難以簡易說明，不論是自認為在參與新時代運動的人，或是觀察研究者（Sutcliffe & Bowman 2000: 1），都有難以界定的感覺。由於新時代運動包羅萬象，各種運動、團體、思潮或是思想體系，都有可能自稱為或被稱為“新時代”，所以有的研究者認為，新時代運動是一個傘蓋名詞（陳治平 2001: 121；陳家倫 2002: 5），甚至有的研究者對於新時代的看法，是接近於把它視為一種次文化（Stark & Bainbridge 1985: 214）。

而在部份新時代運動參與者的眼中，也認為新時代運動給外界的形象是模糊的（王季慶 1997: 5），不少新時代運動團體的領導者，也因此試圖來定義自己心目中的新時代（Spangler 1993: 17），或是試圖簡介新時代（王季慶 1997: 5），但是綜合多種不同的觀點，其實只有更顯得新時代運動的界定模糊。這是因為新時代運動沒有一個整體的組織中心，也沒有被認可的明確核心權威，故而沒有辦法產生一個整體的界定。而這個不要整體的組織中心，不要明確核心權威的態度，正是新時代運動被許多參與其中的參與者認同之處，這種避免權威的態度，成為新時代運動的特色，也使得新時代運動無法產生一個整體的組織中心。於是最後就算新時代運動團體的領導者或意見領袖有了一種定義，其他新時代運動的追隨者仍然會有自己的定義，就如美國新時代運動其中一位意見領袖 David Spangler 所說的：

有多少人，新時代就有多少個定義；而且也有可能一個人對於新時代就有許多的定義，因為它也有許多不同的面向。（Spangler 1993: 17）

所以，新時代運動的定義，取決於觀者的視角，參與其中的人或許也有其自身的看法，但是即便是意見領袖，也不必定認為自己的定義是唯一有價值的。當然他們有的人還是會在意“新時代”的形象在外界（尤其是大眾傳播媒體）眼中是否偏離他們的感覺太遠，會希望外界不要“誤解了新時代”（Spangler 1993: 17），但是卻也不覺得自己有資格要求所有接觸或討論新時代的人一定要照他們的定義來討論新時代。

因此，如果我們要探究新時代運動的定義，卻只關注意見領袖或是團體領導者，是不夠的，參與者認為新時代運動是什麼，在參與者自己的心中，重要性很可能跟團體領導者一樣，故而欲了解此種定義間的相互關係，應將意見領袖與參與者的意見都加以討論，才能得到比較好的了解。

然而，為了研究能夠進行，我們還是需要對討論中所使用的辭彙至少建立某種初步的定義，以避免柏格所說的“使研究領域變得模糊或其實採取了隱含而非外顯的定義”（Berger 2003: 205）

首先第一個問題便是，“新時代運動”與“新時代”之間的差別。對於新時代運動的早期引進者王季慶來說，“新時代運動”與“新時代”兩個名詞之間似乎沒有什麼差別，這可在她自己的書中混合使用兩者而並未去刻意區分這一點上看出來。（王季慶 1997: 28-29）然而對美國的新時代重要人物之一的 David Spangler 來說，兩者卻有差別。（Spangler 1993: 17）對 Spangler 來說，“新時代”與“新時代運動”前者指的是思想，後者指的是一種比較實際的觀念、事件、團體及行動所構成的一種風潮。

而筆者在回顧陳家倫的博士論文時，發現台灣新時代運動的參與者，在討論時，多半使用“新時代”而非“新時代運動”來指稱這個整體（陳家倫 2002: 156-158），不論是思想或是實際的風潮，亦即包含了 Spangler 對與兩種辭彙意義的範圍。故而本研究在面對研究對象時，也使用“新時代”作為整體的稱呼來與參與者互動，陳述研究對象本身的觀點時也使用“新時代”這個名詞，而將“新時代運動”這個辭彙保留在陳述研究者本身的討論時來使用。

此外，“新時代”這個名詞亦可當作形容詞來使用，而當“新時代”這個辭彙本身作為一種特質的形容詞，該如何確定其定義？荷蘭宗教學者 Hanegraaff 將新時代分為廣義的（*sensu lato*）和狹義的（*sensu stricto*），狹義的新時代指的是早期以神智學會系統或幽浮崇拜為代表，具有某種千禧年末世觀的組織與運動。廣義的新時代，則是目前實際上被稱為“新時代”的這些活動、運動，是多樣文化現象的組合。（Hanegraaff 1998: 98、103）本文將採取後者的廣義定義，因為前者“狹義的新時代”在台灣並不多見，而且似乎也與台灣的參與者的觀念有相當程度的差距。

另外一個問題則是本研究中放在研究者脈絡下的“新時代運動”，其“運動”究竟所指為何？能被稱為一種“運動”嗎？

任教於基督教學院<sup>1</sup>的史學家 Richard G. Kyle 認為，新時代運動是否能稱為運動，要視對於“運動”這個名詞的定義而定，他認為，如果“運動”指的是朝向某一特定目標努力的一系列有組織的活動，則稱呼新時代為一個“運動”，在語氣上就顯得過強了點。然而如果“運動”指的是一種傾向或是一種潮流，則新時代就應該可以被稱為一個“運動”。（Kyle 1995: 6）

宗教社會學家 Paul Heelas 則認為，雖然使用“新時代運動”這樣的辭彙，但是並不應該因此而認為新時代是個組織性的存有。（Heelas 1996: 16）

因此，雖然在本研究中，使用“新時代運動”的辭彙，但是這個“運動”僅僅是在研究中將之視為研究對象的一種整體風潮的稱呼，並不意味著某種有組織的活動。

綜合以上討論，“新時代運動是否可以被視為是宗教？”這個問題，目前不應立即回答，因為不同的各個與新時代運動有所接觸的接觸者，都會有其自己對於新時代運動的定義，而此處我們所希望進行的是，透過與新時代運動有所接觸者的陳述，來了解對於這些個人來說，新時代運動是什麼，並且透過他們自己的陳述，來

---

<sup>1</sup> Tabor College，位於美國堪薩斯州。

了解到新時代運動帶給他們的經驗、觀念及行動上的影響，進而透過對這些影響的考察，來了解新時代運動與宗教在定義上的相互關係，也因此，本文的問題意識與焦點，集中在下述幾點：

一、與新時代有所接觸的個人經驗：這些與新時代運動有所接觸的個人，其個人在這些接觸上的經驗為何？

二、新時代接觸者所接受的新時代思想：透過田野觀察與深度訪談，理解新時代運動的接觸者所接受的新時代思想與觀念主要為何？這樣的觀念如何地影響新時代運動接觸者的生活？這些個人所接受、呈現出來的觀念，與其原始來源（經典書籍、活動中觀念的傳布）又有什麼關連？

三、在台灣社會環境的脈絡下，台灣新時代運動接觸者思想觀念的選擇：新時代運動為一個由境外傳入的思想活動，在台灣與其原生地具有不同的社會環境的脈絡的情況下，台灣新時代運動的參與者所著重的觀念重點，是否受到此種社會環境脈絡的影響？有著如何的影響？反過來說，從這些個人所接受的新時代思想，亦可反觀台灣社會相對於新時代運動的原生地的社會環境，有何不同之處。

一言以蔽之，本論文試圖透過一個新興的現象，揭露一些在現代社會中，個人與思想與社會環境的互動情況，並加以分析與反思。

## 第二節 文獻回顧

關於新時代運動的研究，近幾年來開始有數篇學位論文出現，周育賢（1999）將重點放在教育學的意識覺醒成人教育模式，以及一些新時代運動思想與該理論的符合之處。陳治平（2000）則是透過社會學、基督教神學與新時代運動的對話，試圖建構出一套十字架理論，一套社會學與神學的認識論與方法論，試圖解決信仰與社會學將信仰相對化的對立。而後張芝怡（2001）透過長期的田野參與，以及訪談，研究奧修門徒的宗教生命經驗與消費特性，探討奧修這個新興宗教在台灣的發展情形。陳家倫（2002）的博士論文，則是對新時代運動在台灣發展的情形，做全盤的社會學分析。而李聿勛（2003）則是研究新時代運動與美國歷史的交互關係。

陳家倫在《新時代運動在台灣發展的社會學分析》（2002）一文中提出了一種對於分析新時代運動中參與者參與的行動與經驗的分類方式。依據參與者的宗教歷程及他們對宗教接納的開放程度，陳家倫將新時代運動參與者的行動類型分為五類（陳家倫 2002: 141）。

陳家倫的新時代運動參與者行動類型，分為非宗教型、探索型、改宗型、知識型、廣泛融合型五種，非宗教型指的是沒有特別宗教背景的新時代運動參與者；探索型是指對人生問題有所疑惑，想要透過宗教來了解自我與人生，跑過許多道場卻覺得無法融入其中，而新時代運動給予他們沒有組織層級和自由開放的氣氛以及吸引他們的理念，因而參與其中；改宗型的參與者是原本有參與特定的宗教團體，而後接觸新時代運動，處理了過去在宗教團體中所感到的壓抑與困惑；知識型的參與者長久浸淫在佛學或道家的修煉傳統之中，強調知見和/或實修的重要性。這類行動者很少到道場走動，也不喜歡傳統宗教的約束，但是喜好博覽群籍；廣泛融合型則是原本就熱中於參與各種宗教道場，他們覺得每一種宗教都有其優點於長處，並

且花不少時間去親身參與，有非常豐富的宗教參與經驗，往往從各個道場中擷取他們所需，來建構他們自己的宗教世界（陳家倫 2002: 141-142）。

這五種行動類型的分類，在與新時代運動有所接觸，卻又不熱中參與團體活動，故而顯得比較邊緣的參與者或是接觸者（有部份的受訪者甚至不認為自己有參與其中）當中是否有某種特定的傾向？亦即是否新時代運動中較不熱衷的接觸者，較為傾向於某種特定的行動類型？依據前文所述，五種行動類型中，非宗教型、探索型、以及知識型會比較與宗教團體產生距離，實際上那些在與新時代運動接觸過程中偏重個人來往的接觸者是否會比較傾向這幾種行動類型，是值得驗證的。

本文希望能夠在陳家倫博士的對新時代運動的全面分析之上，透過接近於張芝怡的田野或訪談方法，收集豐富的田野資料，尤其針對新時代運動參與者/接觸者對新時代運動觀念的接受程度，而後從中提出對於新時代運動的理解中，參與者/接觸者重視的觀念，以便產生對於新時代運動自我靈性的更進一步了解。

### 第三節 研究方法與章節安排

#### 一、研究方法的選擇：

本文在研究方法上，主要是基於筆者個人對於當前關於新時代的研究成果的閱讀與比較，試圖將一些新時代運動重要的面向進行研究與揭露，所設想出能使這項揭露的工作呈現出新時代運動在台灣可能隱約可感受到但未被詳加描述到的質性，對其加以補充。並衡量個人時間與能力，在客觀條件下可允許的狀況下對於研究方法加以選擇。

本論文實際所採取的研究方法，大致如下：

1.田野參與：由於於研究開始前，筆者雖然閱讀過新時代運動的思想書籍，然而筆者並未參與過明確自我標示為新時代運動的活動，故而筆者認為有必要實際參與一些新時代運動的相關活動，以便對於新時代運動在台灣的活動模式、參與者的參與模式有所理解。而從陳家倫的博士論文當中，可以看出按照陳家倫的觀察，參與讀書會是新時代運動在台發展的重要活動，在許多參與模式當中，都包含了參與讀書會的形式。<sup>2</sup>故而筆者認為，筆者也有必要實際參與讀書會，以便對於新時代運動在台灣運作情形有所感觸理解。

2.深度訪談：此處為本文相當重要的部份，筆者認為新時代的特徵之一：自我挑選的靈性，應當透過個人的方式加以進行研究，故而，使被研究對象得以進行某種程度的自我揭露的深度訪談方法，是應該採用的方法。在實際運作上，筆者採取的方法是，先準備好一些固定的題目，於進行訪談中儘可能的請受訪者說明，如遇到受訪者提出值得進一步詢問的重點時，則暫時改變問題，先進行與受訪者所回答

---

<sup>2</sup>陳家倫，2002，《新時代運動在台灣發展的社會學分析》，台北，台大社會所博士論文，p.132。

的內容相關而進一步的問題，等待此一歧出結束後，再回歸到其他預定的問題。筆者採取這種做法的理由，是由於希望透過這樣的深度訪談，能夠使受訪者回答一些筆者認為對於本研究有必要回答的個人經驗與某些特定面向的感想，進而使得訪談本身得以聚焦在本論文關心的幾個中心議題上；而在另一方面，卻又希望不要對受訪者過度限制，以便使得受訪者本身對於新時代運動偏重的重點，能夠顯露出來，進而使得新時代運動本身，在受訪者身上所產生的影響，能夠有一個整體性的呈現，而不僅是被限制於研究者的設計框架下，而為了確保能夠此種歧出不會過度失焦、偏離主題，或是變為受訪者的個人主張說明，研究者也應當在適當的時機提出進一步的問題，使得這樣的歧出能夠更具有針對研究主題的參考價值。同樣的，透過深度訪談，筆者所希望獲得的資訊，主要是受訪者的對於新時代運動活動的參與經驗、參與歷史、有無思想價值觀上的轉變及生活上的轉變、旁人的看法、家人及個人基本背景等等。透過深度訪談，本研究希望獲得新時代運動參與者，在參與新時代運動之後，個人主觀認為有何改變，以及個人其他條件與經驗如何影響到受訪者參與新時代運動的決定。透過主要集中在談論與新時代運動有關的問題，在深度訪談中所呈現的個人思想、價值觀的改變，可以得知，新時代運動的相關思想，對於受訪者產生了什麼樣的影響。

3.文獻分析：而在了解到新時代運動的相關思想，對於受訪者產生了什麼樣的影響之後，筆者認為下一步可以進行對於這些產生影響的思想來源，進行進一步的追究。而在本研究中，筆者打算扣緊受訪者所提及的觀念、影響，乃至於其個人認定的影響來源，來決定所要探討的對象。換言之，不是進行對於新時代運動中主要典籍的觀念分類與分析，而是反過來依照受訪者的主觀經驗與主觀看法，來決定要研究的新時代思想之對象。至於之所以採用文獻分析方法，則是基於新時代運動的傳播途徑，書籍等出版品佔有重要之地位（陳家倫 2002: 132），故而透過書籍等出版品加以進行研究。希望能夠透過依照深度訪談受訪者的觀念思想而對比的新時代出版品的文獻分析，了解到在台灣新時代運動的各種思想體系和個別思想，對於台灣新時代運動的參與者，產生了什麼樣的影響。並且進一步的，可以透過台灣新時代運動的參與者所呈現出來的新時代思想，與新時代出版品本身著重的重點之對照，探討在台灣新時代運動所被偏重的方向，甚至可由此進一步探討台灣社會於此種影響中作為一個情境所發揮的影響力。

4.歷史文化情境的探討：在完成前述的研究探索之後，筆者認為我們應當有能力對於新時代運動在台灣所呈現出來的樣貌，其背後文化或社會情境的原因加以考察。新時代運動是一個全球性的現象，主要由第一世界的歐美國家起源，但是在台灣的歷史文化社會情境之下，台灣本身的情境是否造就了某些本地發展的側重與不同？筆者認為這可以透過新時代運動本身在台灣呈現的樣貌來作某種程度的反向推測。

二、本文中，研究方法實踐的情形：



1.田野參與：本研究中的田野參與過程，主要是讀書會的過程，還有一些零星的其他活動過程，如前述所言，本研究認為讀書會是新時代運動在台發展的重要活動，在許多參與模式當中，都包含了參與讀書會的形式，故而決定親身參與新時代讀書會的活動，並希望透過這樣的參與，對新時代運動參與者的靈性觀、活動參與模式有所了解，以便作為更進一步研究的基礎。

2.受訪者的尋找與選擇：本論文研究的訪談，是希望能夠探詢到台灣新時代運動的個人自我靈性觀的一些面向，尤其是希望能夠探詢到偏重於個人性的部份，筆者認為，新時代運動相當偏重“個人”這個概念，雖然為數不少的新時代著作其宇宙論採取合一論（Monism）（Hanegraaff 1998: 128、132）的觀點故而認為就形上的、終極的角度來看，不同的個人是一體的或是緊密相關連的，然而就很多實際上的（physical）的角度來說，新時代運動比較傾向於偏重個人行為勝過集體性的行動。故而筆者認為，要研究新時代的自我靈性觀，應當重視那些偏向個人行動的行動者，因為他們是最與傳統宗教的集體行動有所區別的行動者。值得注意的是，在研究的過程中，筆者也發現，新時代運動的活動或行動，並非沒有具有集體性質的活動，只是這些活動筆者認為不能夠彰顯新時代運動的偏重個人特質，故於此不加以深入研究，換言之，筆者僅僅研究的是新時代運動中某一個特定部份，而其原因是筆者認為這些部份能夠呈現新時代運動的一些特質。總體來看新時代運動，則可以預期會有另外一番風貌，不過礙於時空限制，此種描繪顯然野心過大不可能實現。

因此，本研究在尋找受訪者的最初，試圖將尋找的訪談研究對象限定於“以個人方式參與新時代運動的參與者，很少參與集體活動的參與者”，並透過讀書會的參與者詢問是否有人對於新時代運動的參與，主要採取個人式的活動，而非集體式的活動？結果是，不少人認為有這種可能，然而自己卻沒認識這樣的人。最後筆者只能試圖透過中華新時代協會，代為詢問是否有這樣的參與者存在，並且是否願意受訪，透過前協會秘書<sup>3</sup>的協助，由中華新時代協會的電子郵寄名單中發出了徵求受訪者的電子郵件。

結果總計獲得 19 封回信，其中有人僅是來信表示鼓勵，或是表示不了解筆者的意思，有些人則留下了一些連絡方式。筆者再依此連絡這些表示興趣的受訪者，協調是否能進行進一步的訪談，總計有 8 位回信者透過這種方式接受了面對面的訪談，並以錄影方式記錄下來。另外有 5 位受訪者則是筆者透過筆者本身的人際網路或是其他受訪者的介紹，而尋找到的訪談對象。

3.訪談錄影：本研究的訪談，在情況許可下盡可能採取錄影的方式記錄，因為在這樣一個活動的過程，包含了人與人互動之間的表情、語氣、言語、肢體之間所展現出的相互關係，其所表現出來的情境，與其活動的宗旨、主要內容，都具有某些不同程度、面向的意義。在本研究中願意面對面訪談的受訪者，也都願意接受錄影，僅對錄影資料的被使用方式有不同的看法，認為筆者可以自由使用影像的受訪者與認為應該以本論文研究的相關範圍內為使用範圍限制的，大體上各佔一半。而

---

<sup>3</sup> 訪談前她仍在協會擔任秘書長，但過幾個月後就辭職了。

前者的記錄，是田野過程當中也應該要加以留意的，而適巧筆者具有攝影之技能，故而在現場其他參與者的同意下，儘可能地以攝影方式加以記錄下來。

4.問卷：本研究在獲得有意願接受訪談的參與者的回應之後，便立刻與有意願者透過電子郵件連絡，然而並非所有參與者都有立刻的回應，有的甚至是筆者再回覆之後就音訊全無；此外有的受訪者表示比較希望透過電子郵件的方式來接受訪問。經過一兩個月之後，研究者向所有曾經回信給研究者表示興趣的，但並未成功連絡上、訪談過的參與者發出信函，表示希望能夠透過電子郵件附件的問卷形式進行訪問與調查，問卷設計如下：

=====

請填寫以下基本資料：

姓名：

出生年：

出生地：

父親的籍貫（1.本省閩南人、2.本省客家人、3.本省原住民、4.外省人、5.僑胞、6.其他\_\_\_\_\_）：\_\_\_\_\_

母親的籍貫（1.本省閩南人、2.本省客家人、3.本省原住民、4.外省人、5.僑胞、6.其他\_\_\_\_\_）：\_\_\_\_\_

婚姻狀況：

有子女數：

是否與家人同居：

教育程度：

職業：

大約的月收入範圍（以 1-2 萬、2-3 萬的方式填寫）：

能閱讀的外語：

能聽說讀寫的外語：

網路的使用能力（WWW、E-mail）：

網路的使用頻率，一週大約花幾小時上網：

大約多久上一次新時代相關網站：

大約多久收到一次與新時代有關的 E-mail：

大約多久會寄一次與新時代有關的 E-mail 給其他人：

請問你是信哪一種宗教信仰：

請問你父親信哪一種宗教信仰：

請問你母親信哪一種宗教信仰：

煩請回答下列問題，請盡量發揮，寫出你的經歷與感受。

1. 4請問您有參加或成為某個新時代團體的正式會員嗎？是哪個團體？
2. 請問您是在什麼時候接觸，怎麼接觸到新時代的概念、思想或團體的？
3. 請問您接觸了哪些關於新時代的思想、派別或是大師？對你影響最大的、最喜歡的又是哪個？
4. 您參加過哪些與新時代有關的活動？
5. 對你而言，“新時代”的定義是什麼？
6. 請問您過去在與新時代有關的事物上大約花了多少錢？花在哪些項目上面？
7. 接觸新時代對你的工作有什麼影響或改變？
8. 接觸新時代對你對於工作的觀念有什麼影響或改變？
9. 接觸新時代對你的感情生活有什麼影響或改變？
10. 接觸新時代對你對於感情生活的觀念有什麼影響或改變？
  
11. 接觸新時代對你的人際關係有什麼影響或改變？
12. 接觸新時代對你對於人際關係的觀念有什麼影響或改變？
13. 接觸新時代對你的家庭生活有什麼影響或改變？
14. 接觸新時代對你對於家庭生活的觀念有什麼影響或改變？
15. 接觸新時代對你的日常生活作息有什麼影響或改變？
16. 接觸新時代對你對於日常生活作息的觀念有什麼影響或改變？
17. 在整個接觸新時代的過程裡面，最令你難忘的經驗是什麼？在什麼時候、什麼地點、什麼情況下發生的？
18. 接觸新時代對你對於社會的觀念有什麼影響或改變？
19. 接觸新時代對你對於世界的觀念有什麼影響或改變？
20. 接觸新時代對你對於宇宙的觀念有什麼影響或改變？
21. 接觸新時代對你對於政治的觀念有什麼影響或改變？
22. 接觸新時代對你對於人性的觀念有什麼影響或改變？
23. 接觸新時代對你對於愛的觀念有什麼影響或改變？
24. 接觸新時代對你對於性的觀念有什麼影響或改變？
25. 接觸新時代對你對於生死的觀念有什麼影響或改變？
26. 在參與新時代活動或閱讀新時代書籍的過程中，有沒有遇過與自己原本的宗教觀點、價值觀發生衝突的情形？若有，是如何處理這種衝突的？
27. 沒有接觸新時代之前，對於宗教的看法是如何？接觸了以後又是如何？

=====5

這份問卷設計的方向，主要是在探求參與者對於自己參與了新時代運動的活動、閱讀了書籍，接觸了思想之後，自認為自己發生的改變，設計方向上是讓參與者自行以主觀的方式來講述自己的經驗。之所以採取這種方式，主要是因為如此可以讓

---

<sup>4</sup> 原發出的問卷並沒有題號，僅以句號標示。

<sup>5</sup> 本問卷於發出時，漏列“性別”這項基本資料，在成功回收問卷後，用電子郵件重新向受訪者詢問。

參與者透過這個過程，反思自己過去與參與之後的差別，進而漸漸能夠揭露出新時代運動的參與對其產生的影響。在問卷中，筆者迴避了質問的可能性，原因是，在非面對面的訪問中，無法有直接的回應，採取質問的方式可能會讓受訪者產生抗拒心理而影響其他題目的作答，甚至是作答與回覆的意願。在日常生活中，有的時候會發生我們認識的某人認為自己在經歷過一些事情之後，有相當程度的改變，但是旁人卻不這麼認為的情形發生。這種情況下，如欲客觀的檢驗這個人是否有所改變，則必須同時考慮到旁人及其自身的感覺，並設立一些客觀的指標以作為驗證的依據。然而在本研究中，這樣的顧慮並非絕對必要，原因一方面是時空及資源條件的限制，另一方面則是本研究所關注的焦點，是放在這些參與者本身的經驗與感受，對於這些參與者的心理而言，新時代運動所具有的意義並不需要外界的他人來證明，僅僅是這些參與者自身認為有意義，便是可以說這些活動對他有意義。故而本問卷在設計上，採取盡量讓參與者抒發主觀經驗的方式。

此外在題目設計的用意上，第 1 題的目的是在於確認受訪者參與新時代運動的方式是否純以個人參與為主，或是實際上仍然有參與其他的新時代運動派別或團體，此題亦可彰顯受訪者對於何種團體可被視為新時代團體的看法；第 2 題是在詢問參與者的初始經驗，就筆者閱讀過的新時代書籍的經驗，往往這種開始接觸新時代運動的事件會被視為不只是巧合的一件事，而是一種機緣；第 3 題與第 4 題則是試圖讓參與者儘可能詳盡地描述其所參與的各種新時代運動思想體系，並希望受訪者能夠內省發現其主要接受的觀點出自何處，因為各種不同的新時代運動思想體系，其思想內容並不完全相同，有些甚至互斥，本題是希望能夠知道受訪者本身最主要受影響的體系為何，透過整理，可能可以得知在台灣較有影響力的體系為何；第 5 題則是希望透過受訪者的觀點來看其對“新時代”的定義為何，可以與學界乃至於新時代運動中重要人物的觀點做對照；第 6 題的目的在於衡量參與者在經濟上涉入的程度，並且與其基本資料中的收入進行對照，可使這種現象更彰顯；第 7 題到第 16 題的用意是讓受訪者描述自身自從參與新時代運動或接觸新時代思想之後，是否在自身個人生活觀念上有所改變，以及實際生活上是否有改變；第 17 題的目的是在於讓受訪者描述在參與過程中較特別的體驗，以便與其他的宗教經驗相對照；第 18 題到第 25 題的目的是想要知道參與者對一些外在世界議題的看法；第 26 題的目的是有鑑於新時代運動中的各家思想派別中有的具有相當程度的差異，此外新時代運動的觀念，也可能與參與者過往的人生經驗所累積出的價值觀有所不同，試圖使受訪者能夠回想在這個具有差異的觀念交會的時候自己是如何解決此種困境的；第 27 題則是試圖透過受訪者的觀點，來闡明對於受訪者而言“宗教”是如何被定義的，此問題的答案與受訪者是否認為新時代運動是一種宗教有關，透過受訪者闡述對宗教的看法，可以得知其是否把新時代運動包括在宗教的範圍裡面，故而採取同樣的看法，抑或不認為新時代運動是宗教，故而可得知接觸新時代思想的前後，從一個外於宗教的觀點看待宗教的眼光是否因為新時代運動的思想而有所改變。

### 三、研究方法的限制：

本文所使用的研究方法，在筆者的研究過程中逐漸發展出來，但筆者也逐漸發現到這些研究方法的限制，在訪談的研究對象上，由於筆者原先所欲尋找的參與者

為較不參與團體活動的參與者，此種參與者的尋找便成為一件相當困難的任務，在本研究中，筆者僅能透過中華新時代協會的郵寄名單網路來加以進行，而這造成了以下的種種限制：第一，國內新時代運動的參與者未必都有加入新時代協會的郵寄名單網路，也許有不少參與者並未加入此郵寄名單，或是僅僅參加了其他團體的郵寄名單。第二，本文所欲尋找的偏重個人式參與的參與者，對於團體活動的較不偏好，本身即會影響其在新時代協會這樣的組織留下通訊方式的意願，此外就算留下了通訊方式，也未必願意接受研究者的訪談而有回信。第三，網路科技的使用本身也是一種限制，雖然依據前人的研究，台灣新時代運動的參與者多半具有相當高的教育水準，也通常具有一般水準之上的外語與資訊科技的使用能力，但是這種尋找受訪者的方式，還是無可避免的可能使得某些科技使用能力較弱的新時代運動參與者不能被發現。

綜合以上的研究方法以及其限制，筆者了解到本研究必然不能自稱為一個對台灣新時代運動全面性的研究，僅能做為一個對於將來其他對此領域有興趣的研究者一個研究與調查的基礎，這也是本文的主要目的，筆者希望能夠透過本文進行的一個初步研究，能夠對將來的研究者提供一些方向與可能性。

#### 四、章節安排：

之所以將面對面訪談區分為 I、II 兩部份，主要是因為在尋找訪談對象的過程中，有部份的訪談對象，並非依照筆者事先設定的、透過中華新時代協會的電子郵件網路所找到的訪談對象，而是在研究進行的過程中，透過筆者本身的人際網路或是其他受訪者的介紹，而尋找到訪談對象，而這些訪談對象，便與筆者的設定有些許不同，但筆者認為，這些受訪者的經驗，仍然某種程度上顯現出新時代運動的自我靈性特質，且可與其他受訪者做類比，故亦加入論文的呈現。

這五位受訪者中，F73a 是本研究的第一位受訪者，筆者的訪問問題之題目方向仍未確定，故列於 II 當中，F73a 是透過 M74 的人際網路介紹而認識的。M74 則是筆者一開始於 BBS 宗教連線板當中發表文章表示尋找受訪對象時，回信警告筆者小心新時代背後高級靈的引導的人士。F71 則是一位新時代相關商品工作坊的從業人員，是透過 F76 介紹認識的。F77 與 F70 則是筆者以前認識的朋友，在這次研究過程中發現她們也有參與新時代運動的活動，故也對她們進行訪談。