

## 第五章 結論

本研究試圖探究在台灣新時代參與者的個人經驗，其與宗教及現代生活的關係如何，以及新時代參與者所接受的新時代思想，試圖理解新時代運動的參與者所接受的新時代思想與觀念主要為何，而這樣的觀念如何地影響新時代運動參與者的生活，而這些個人所接受、呈現出來的觀念，與其原始觀念來源又有什麼關連。

最後本研究希望探究在台灣社會環境的脈絡下，台灣新時代運動參與者思想觀念的選擇，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，影響又是如何，反過來說，從參與者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、新時代運動與宗教

新時代運動與宗教之間有何異同？新時代運動是否為一個宗教或許多宗教的集合體，新時代運動是否具有宗教性？這種問題都牽扯到對於宗教以及對於新時代運動的定義。

宗教是什麼？涂爾幹認為，宗教必然要具備區分聖俗的觀念以及集體性，並駁斥了當時常見的“超自然”與“神聖/精靈存有”的兩項指標，然而 Stark & Bainbridge 認為，涂爾幹用以反駁其他定義所引用的證據是不精確的，而且這樣的定義也很難應用在一些需要測量關於宗教的變化的議題上，所以 Stark & Bainbridge 提議宗教的定義應該要回到“超自然”這項指標上。然而涂爾幹對於“超自然”的反駁，認為能夠區分超自然與自然乃是近代的觀念的這一點，Stark & Bainbridge 並沒有回答。

從馬凌諾斯基對初民社會進行的田野調查，可以發現，雖然初民社會的人能夠區分經驗知識與巫術之間的差別，但是卻也還是有界限模糊的時候，更重要的是，自然與超自然，對於初民社會而言，是一個世界的兩個面向，缺一不可，然而現代能夠區分自然與超自然的人，往往可以只在自然的面向中生活，並將超自然視為一個外加的部份，所以這兩者之間還是有差別的，差別就在個人認為自己所接觸到的宇宙/世界到底是什麼，也就是宇宙論或世界觀的問題。而按照盧克曼的觀點，世界觀執行著本質上是宗教的功能，所以是宗教的基本社會形式。然而柏格認為依照盧克曼的定義，現代科學將會被歸為宗教，這樣一來最後還是得解釋現代科學與傳統上被稱為宗教的世界觀之間的不同之處，等於沒解決問題，因此柏格採取了一種“神聖宇宙”的定義以避免這個問題。

而另外一方面，新時代運動的定義也是一大問題，新時代運動的定義一向被認為是一種困難的問題，原因是新時代運動涵蓋了太多彼此獨立的團體、思想或思想體系，因此這個名詞變成像是一個傘蓋名詞，甚至顯得像是一個次文化。新時代運動的不同意見領袖，對於新時代運動的簡介或定義，也使得情況更為複雜，尤其當這些領袖也不認為自己的意見就是唯一的意見的時候。新時代運動整體無中心的狀態，使得定義變得很困難。

為了避免造成討論上的困難或隱含假設的問題，本研究一方面採取對行文用語進行定義的方式，將“新時代運動”限定於研究者的討論上，而將“新時代”用於研究對象自己的陳述上，而“新時代運動”的“運動”兩字，作為一種潮流的稱呼來看待，“新時代”作為形容詞時則採 Hanegraaff “廣義的新時代”的定義，是一種文化現象的組合。至於誰是參與新時代運動的人，則由意識到自己參與新時代運動的參與者，透過其看法來決定。

## 二、新時代運動與靈性經驗

台灣新時代運動的個人參與者，如同台灣新時代運動的整體參與情形一樣，都是女性多於男性，比例則大約是 2:1，在本研究中，大約有半數的受訪者居住在台北，絕大多數的人不是住在都市地區，便是在都市地區接觸到新時代運動，在年齡上，本研究的受訪者的年齡都低於 40 歲，男性受訪者的平均年齡比女性要來得低，尤其是 25 歲以下的受訪者全是男性，是否表示不同年齡層對於新時代運動的性別差異或僅是巧合則須進一步研究方能了解，而年齡與接觸新時代運動的時間長短的相關性低，顯示對於新時代運動的興趣與新時代運動本身受歡迎的程度並沒有太明顯的年齡或年代變化。

至於族群問題，也並未影響到參與新時代運動的情形，教育程度方面則多數都有大專以上學歷，超過半數的受訪者有碩士學位或本身是碩士生，但也有兩位大專肄業的學生。在職業上，絕大多數的受訪者皆非屬於高度體力勞動的職業，多半以專業知識或整合性知識來進行工作。在收入上，由於有多位受訪者仍為學生，整體來說收入不高，但若扣除學生，則每個收入區間的受訪者數量都很平均。

在婚姻狀況上，所有已婚者皆為 30 歲以上，且全部超過 30 歲以上的受訪者中還有一半未婚。在父母的信仰狀況上，大約有三分之一的父母有確定的信仰歸屬，有 7 名父母完全沒有信仰，此外兩位受訪者的外省籍父親也正好都是沒有信仰者。其餘的父母都是沒有明確信仰又不是完全無信仰者。

受訪者本身當中則只有 4 名具有確立的宗教信仰身分，其中一位還認為自己並不是完全的門徒，也不打算將自己歸類。其餘的受訪者多半覺得自己算是沒有宗教信仰。

本研究中的受訪者，在對於新時代運動或宗教團體的參與經驗上都相當多樣化，但絕大多數都具有類似於傳統宗教皈依（conversion）所產生的靈性轉化經驗，靈性轉化意指一種內在自我對於某種神聖事物的意義的了解的轉變過程。而追尋意義則是造成人走向靈性的改變的驅動力。

Hill（2002）引用Baumeister（1991）的人生目的（purpose，將一個人的人生視為指向某種想像的目標或狀態的感覺）、行為價值（value，將一個人的行為視為是正當或正義之舉的感覺）、行為功效（efficacy，指的是一個人對於所遭遇的事件是否感到能夠加以控制）及自我價值（self-worth，指的是一個人是否覺得自己的生命是有正面價值的）這四種對意義的需求的概念來探討靈性轉化的過程。

Hill認為在靈性轉化的過程，負面情緒可以造成一種驅動的效果。這個歷程是由於負面情緒可以造成一種特定的行動傾向，因為個體感受到生命受到威脅，故而採取立即的行動，促成靈性轉化。而雖然個人透過正面情緒（快樂、喜悅、滿意），

還是有可能發生靈性轉化，但是通常轉變的歷程就不會是那麼激進、突然而斷裂式的轉變。

在本研究中有不少受訪者，在參與新時代運動，或展開個人對於靈性或宗教的追尋之前，曾經有過一段個人生命情況的劇烈變化，這種變化有的是發現自己得了重症，或是學業上有了重大挫折、人際情感上的喪失親人或情侶分手，而後使得這些參與者開始思考人生的意義，或是感覺舊有的信仰不再能夠順利的解釋當時所發生的人生境況，而後使得其對於信仰的態度產生了改變。

而另外一群受訪者則在開始接觸時並不具有非常強烈的心理需求，但是從結果來看，他們同樣感覺到自己接觸新時代運動之後產生了某些程度的變化，受到了一些影響。

依照前述的四種對意義的需求作為指標，新時代運動參與者在開始參與之後，通常是會感受到一些靈性轉化經驗，並能在四種對意義的需求上達到一定程度的滿足的。

### 三、台灣新時代運動個人參與者的宗教觀

在本研究的進行過程中，有相當多的受訪者曾經表示新時代運動對他們影響很大，而這些影響多半顯現在其觀念上。而在對宗教與新時代運動的觀點上，許多受訪者都提到了一種“各個宗教雖然不同，但是背後道理是相通的”的觀念。

這種“萬教同宗”的態度，類似於自明清以來華人文化裡的新興教派中所包含的綜攝主義態度，透過一個普遍性的真理，來使得信仰者認為自己透過這個團體，既可會通所有的既存傳統宗教，又可以接觸宗教中最終極的東西。（丁仁傑 2001：11）

然而，新時代運動的參與者，卻未必有打算要“透過某個團體”來接觸這個終極普遍性的真理，也不必定認為新時代是這個綜攝主義所匯集的唯一方向。這種對“真理”的興趣除了接近傳統華人的綜攝主義，也類似於 Waardenburg 的宗教權威行為角色中的“諾斯替主義者”，“諾斯替主義者”追求一種“真知”，把外在傳統對真理的要求相對化，自認發現了真理，不服從外在的權威，追求理智的經驗，並且往往形成祕密結社。然而台灣的新時代運動，就沒有形成祕密結社，也沒有避免將其“真知”向社會大眾洩漏。在對於“真知”的獨占與否上，新時代運動與諾斯替主義的心態產生了差異。後者是獨佔的，前者是公開的。

然而雖然 Waardenburg 使用“諾斯替主義”這樣的名詞，但並非指歷史上位於希臘化時期，被基督教斥為異端的諾斯替教。諾斯替教由於其採取二元對立的宇宙論，將世界的創造視為一個災難，採取排斥此世（world-rejection）的態度，因此在內涵上其實與新時代運動有相當大的不同，新時代運動的眾多思想體系多採一元論（Monism）的宇宙論，並且往往強調不應該採取二元對立的思考方式。“賽斯”這個在台灣新時代運動具有重要地位的高靈，便非常反對二元對立的思考方式。

Wallis 依照新興宗教對於這個世界的觀感，提出了一個新興宗教分類理論，他把新興宗教分為拒斥此世的新興宗教（world-rejection new religion）、適應此世的新興宗教（world-accomodating new religion）、肯定此世的新興宗教（world affirming new religion），而以新時代運動的一些精神來看，大多數新時代運動的思想體系

是偏向肯定此世（world-affirming）或適應此世（world-accomodating）的。而台灣新時代運動的早期引進者王季慶，也非常反對拒斥此世的新興宗教。

相當多的受訪者在研究中表現出在這個對於宗教、靈性進行追尋的過程中，有對不同的思想體系或是宗教進行接觸探訪，在其中選擇適合自己的體系的經驗。

鄭志明針對華人社會的一般民眾對於各種既存的宗教形式大多採取游走的態度，採取多元包容的文化態度，而提出了相對於西方宗教研究中“改宗（conversion）”觀念的“游宗”觀念，用以說明華人在其傳統的文化形態的教養下，所發展而成的信仰心理與宗教行為。鄭志明的“游宗”觀念所代表的信仰心理有三個主要特色：一、開放性；二、跳躍性；三、整合性，而台灣新時代運動的參與者也的確有類似之處。

而在不同思想體系中間的廣泛接觸過程，也凸顯出新時代運動參與者在這樣的宗教文化場域中所呈現出來的“挑選的靈性”，這種“挑選的靈性”意指個人擁有最高的自由和自主性選擇適合自己的靈修道路和方法。而在這樣挑選的過程之中，個人會自行評估自己所找的道路是否正確，用自己的標準決定自己是否適合這樣的方法，這便是自主性的展現。

在這樣的一種自由選擇的態度之下，個人如何處理不同的思想體系間的差異？很意外的是，在研究的過程中，只有少部份的受訪者表示曾經遇到不同思想體系間的觀念衝突與矛盾，或是新時代運動思想體系與個人價值觀或先前的宗教信仰的衝突。這顯示對於大部分參與者來說，不同思想體系或原有的宗教信仰之間的差異，要比其相同之處來的小，以致於在訪談中無法回憶起來。或是他們在開始接觸時，就選擇對於不同之處加以忽略，在不同的思想體系間去異求同。或者也有可能是在面對不同問題時，便援引不同的思想體系的觀念，個人在不同的體系之間挑選不同的思想以便面對不同的問題，這意味著在不同的新時代運動思想體系之間，個人是發揮起不同思想體系之間不同觀念的整合中心的功能。

在了解到新時代運動的接觸者對於宗教或靈性觀點的兩種特質之後，我們可以看看基於這樣的特質，這些接觸者是如何看待宗教，以及新時代運動的。首先，大部分的新時代運動接觸者者都不把新時代運動視為一個宗教。其次，有部份的接觸者，對於傳統組織化的宗教有不盡滿意之處。有人對於組織化宗教的傳承是否能夠保持原意有相當的懷疑，也有人則是對於有些宗教抱持著排外的態度感到不滿，認為真正的信仰應該是在觀念與實踐，而不是外在儀式。這表示這些新時代運動的參與者，把宗教限定為一些具有特定組織與教條的團體，而其精神內涵會受影響，或因此而排外，因此，新時代運動的不成為宗教組織，可以產生比較好的結果，也因此新時代運動不算宗教。

#### 四、新時代運動者的行動類型

依照陳家倫對於新時代運動參與者的宗教歷程以及對宗教接納的開放程度，新時代運動的參與者的行動類型大致可分為非宗教型、探索型、改宗型、知識型以及廣泛融合型。而在本研究中，依照新時代運動者的宗教歷程來看，確實也有不具有特別宗教背景的非宗教型接觸者，以及對人生問題有所疑惑，希望透過宗教來解決，遍尋各宗教道場之後轉而傾向新時代運動的探索型接觸者。然而探索型接觸者在開

始對於人生問題的探索之前，也是沒有特定宗教背景的人，這之中的差距，可用 Hill 的靈性轉化過程的兩種驅動靈性轉化的動力來加以比對。Hill 認為負面情緒與正面情緒皆可能導向靈性轉化，但是負面情緒可以指向一種重視“解決問題”的心理趨向，從而促使個人針對某一件事積極行動。探索型的新時代運動參與者或新時代運動者，有過“對人生問題感到困惑”的經驗，這種困惑的經驗以及隨之而來的負面情緒，推動了他們對宗教的探索，並進而接觸新時代運動。而 Hill 的靈性轉化過程中正面情緒在轉化過程中前半段扮演的較為開放而無急迫性的趨力，則可類比於非宗教型的新時代運動接觸者。

本研究中也還有類似於從特定宗教中感受到壓抑，而後接觸新時代的改宗型新時代運動接觸經驗，可以算是改宗型新時代運動參與者的新時代運動者。整體來說，這些較為邊緣的新時代運動者，是可以對應於陳家倫的新時代運動參與者的五種行動類型，而其中以探索型、改宗型、非宗教型為多，尤其以探索型最為常見，廣泛融合型的就較少。

不過本研究中亦有數名接觸新時代運動的個人，較難以被歸類於陳家倫的五種行動類型中，首先就是陳家倫對於知識型新時代運動參與者的定義，是“長久浸淫於佛學或道家的修煉傳統之中，強調知見和/或實修的重要性...”（陳家倫 2002 :141），但是本研究過程中發現除了佛學與道家之外，有新時代運動者本來還有其他的修煉傳統，例如水晶的使用等，甚至是為此而開始接觸新時代運動。他也強調知見和實修的重要性。這種類型的參與者或接觸者應當是適合放在“知識型”的類型之下的，也許知識型新時代運動參與者的類別定義，應該開放為“長期接觸某一種或某幾種宗教或修煉傳統，並強調知見和/或實修的重要性....”的寬廣定義，或是將此種類別的名稱限縮為“佛道修煉型”。

所以對比那些較為積極參與的新時代運動參與者，以及較為邊緣的、偏重個人參與的新時代運動者，可以發現，他們都受到來自新時代運動思想體系的影響，新時代運動者具有個人化的特質，可是在接觸或參與新時代運動的過程中不是絕對必要，所以可以說新時代運動的影響力不僅及於積極參與的核心參與者，而是也可以擴散到那些邊緣的新時代運動者、個人身上。