

自我宗教的興起：以新時代靈性觀為例*

陳家倫**

摘 要

當代社會的宗教發展日趨複雜化與多元化。本文根據宗教社會學既有的理論及研究成果，指出晚近日益普及的新興宗教／靈性運動中一個醒目的核心特徵——「自我」主題的突顯，這是該運動與一般制度宗教最大的對比和差異點。作者把這種新興宗教／靈性運動稱為「自我宗教」，而具有高度融合性及綜攝性的新時代靈性觀即是此一新興靈性觀的典型範例與代表。本文評述多位社會學者對當代宗教變遷的觀察與解析，相關的社會學議題包括宗教社會學對宗教定義的反省、宗教運動團體類型的區分、涂爾幹的「個人崇拜」說以及 Luckmann 所謂的「隱形宗教」等。這些研究都一致指出在宗教領域中制度力量的衰微以及個人／「自我」主題的突顯。本文以新時代靈性觀為例，闡述這種新興「自我宗教」具有的內涵與特徵。

關鍵詞：自我宗教、宗教變遷、新興宗教運動、新時代運動

* 本文初稿發表於南華大學宗教研究所主辦的「新宗教團體與社會變遷研討會：對話與創新」(2003/3/21,22)，兩位評審為本文貢獻的寶貴修改意見與建議，作者深表感激。

**弘光科技大學通識教育中心助理教授

壹、導言：新形式靈性追求的興起

宗教史家把六十年代視為美國文化從現代走向後現代的重要轉折時期，這段時期又稱為寶瓶年代（Aquarian Age），不僅政治與社會經歷了重大的變革，¹並且也是美國宗教文化「靈性覺醒」（spiritual awakening）的開端（Ellwood 1994）。發跡於此時的新時代運動所揭櫫的各種理念、價值與實踐正是此一新興靈性文化的代表。一九六〇和七〇年代有不少社會學者對當時崛起的新興宗教運動（New Religious Movements）進行觀察、研究與分析，其中最引人注目的研究計畫是由 Charles Y. Glock 和 Robert Bellah 共同主持，對六十年代位於舊金山灣區的各種新興宗教或擬似宗教團體所作的長期追蹤調查。當時的研究取向與分析，著重於宗教變遷與青年對抗文化之間的關係。雖然參與研究的學者群對研究的結果不盡相同，但都一致同意這樣的發展趨勢意味著一種新宗教意識（New Religious Consciousness）的興起（Glock and Bellah 1976）。該計畫研究結果報告指出，新興宗教運動或擬似宗教運動有四個顯著的特徵：接受科學的權威、實用主義的態度、開放性的組織、拒斥二元論的神學等（Stone 1978: 127-130）。

英國社會學家 Campbell（1972）則提出「崇拜氛圍」（cult milieu）的概念來描述六、七十年代新興宗教運動變化多端的場景。他指出，「崇拜氛圍」在個人層次的特徵體現在團體成員的高度流動；在團體層次上則有許多崇拜團體快速地瓦解，而又有許多團體誕生的不穩定狀態。這兩個現象又有互為因果的密切關係，普遍的支持崇拜氛圍不斷地催生新的崇拜，吸收先前解散的崇拜的成員，而創造出一群崇拜的愛好者，使得崇拜成員出現了高度的流動性。Campbell 主張「崇拜氛圍」的重要特徵之一在於對主流宗教文化的抗拒。他說，「儘管崇拜

¹ 寶瓶年代是新時代運動中用來表達一個新時代的象徵。這種歷史觀使用占星學的概念來看人類歷史的階段性演化，當時許多新時代人視六十年代為雙魚時代的結束，以及寶瓶時代的開端（詳見 Melton 1991: 271-272）。

氛圍的多樣性，但應該被視為建構中的單一實體。」各種不同的崇拜運動之世界觀在文化上佔據了相同的位置，不是偏離就是異於主流文化的正統性，其對抗主流文化的特性使得這些偏離的崇拜運動具有一個共同的意識，藉著敵對或嘲諷大社會來正當化他們自己的觀點與立場。其次，各種新興宗教或擬似宗教運動的另一個重要特徵為其濃厚的折衷主義傾向，總是受到各種氛圍的溝通結構所強化，例如使用雜誌、期刊、小冊子、書、演講、示威遊行或非正式的集會等，不同於一般制度宗教總有特定的教義、經典、儀式或活動方式。除此之外，「崇拜氛圍」的對抗文化特質還展現在許多團體所共有的「追尋者特質」（seekership）意識形態使其結合在一起，「追尋者的特質」指那些人們覺得慣俗的宗教和信仰有所不足，而採取強調解決問題的觀點和立場（Campbell 1972: 121-123; 引自 Hanegraaff 1998: 15-16）。

一九九〇年代的社會學者回溯美國過去三、四十年宗教變遷的軌跡與特徵（見 Hammond 1992; Roof 1993, 1999; Wuthnow 1998），他們的觀察與見解大致與六〇年代末期和七〇年代社會學者相一致，並且認為始於六〇年代的新興靈性形式，到了九〇年代已成為一個顯著的社會與文化現象。此新興的靈性形式與過去西方主流的基督宗教傳統和形式大異其趣，其中最顯著的特徵在於宗教領域內個人自主性的抬頭（Hammond 1992）以及制度宗教影響力的衰微（Berger 1967; Luckmann 1967）。個人的宗教信仰或是靈性追求不再侷限於認同或參與特定教會，而是一種流動性的、湊合式的（bricolage）及實用性的信仰形態（Roof 1993; 1999）；或者如 Wuthnow（1998）所言，從「居住地取向」（dwelling-oriented）轉向為「追尋取向」（seeking-oriented）的靈性追求形式。

新時代運動並非憑空崛起於六〇年代的美國，而是建立在西方思想史上對抗文化傳統的廣泛歷史基礎之上。過去屬於少數人的理念和實踐，在六〇年代起逐漸開展為美國社會和文化中一個顯著的社會文化建構，超越了在十九世紀和二十世紀中葉以前的邊陲位置，這是歷

史的偶然抑或與這段時期美國社會整體的變遷有密切的關係？而這樣的轉變具有什麼特殊的社會文化意涵？晚近宗教研究者主張這段時期最顯著的社會變遷表現在美國人的靈性經驗或宗教形態的改變，並試圖描述與解析這段宗教變遷的過程、特徵及其影響因素。

一九六〇年代興起的新興宗教運動是一個相當複雜而多面向的現象，可說同時展現了現代性、反現代性和後現代性的發展路線（Dawson 1998a）。不僅各種創新的靈性追求形式與一般制度性的宗教相互競爭，而一般制度宗教本身也出現了激進、自由與保守等教派的分歧路線。在這種多元而又複雜的宗教發展趨勢中，新形式靈性運動的崛起與流行代表著宗教領域內去傳統與去制度化勢力的抬頭（見 Heelas 1996）。

貳、宗教變遷的方向：自我宗教的湧現

長達近半世紀之久的宗教變遷中，新興宗教運動的興起突顯了當代社會的宗教制度建構和人們宗教行為模式產生了重大的變化，許多學者從不同的角度解析晚近宗教變遷的各種面向與發展趨勢，一致指出自我宗教的湧現是這股宗教變遷中的顯著趨勢。

一、從「居住地取向」到「追尋取向」

Robert Wuthnow 在《追尋天堂：五〇年代以來美國的靈性》（*After Heaven: Spirituality in America Since the 1950s*）中指出，崛起於六〇年代的宗教或擬似宗教的運動，相當程度地改變了北美的宗教結構。然而，有很長一段時間學者們落後整個社會變遷的腳步，總是忙於談論神聖性的沒落或是神聖性是否為世俗性所取代，而未能整體地看到社會對神聖性的理解正在改變之中（Wuthnow 1998: 3）。Wuthnow 認為，近幾十年來美國人的生活方式和信仰發生了實質的改變——「追尋取向」（seeking-oriented）靈性形式取代了「居住地取向的」（dwelling-oriented）靈性形式。「居住地取向」的靈性形式代表五

年代主流教派的特徵，涉及了居住性——生活在一個穩定的和安全的
地方，並在時間和空間上具有某種程度的持續性，例如有崇拜的場所、
教派和居住社區等。而六十年代流行的「追尋取向」靈性形式，則代
表另一種新的視野（horizons），具有探索神聖性、不定時（unsettled
time）運動性和不連續的特徵，例如天使信仰、奇蹟式的瀕死經驗和
內在自我的拓展等議題都頗受歡迎。這兩種不同的靈性形式原本就存
在於西方的宗教文化傳統之中，但是長久以來「居住地取向」的靈性
形式佔據了主導的地位，而六十年代「追尋取向」靈性形式篡起，在
九十年代成為一種流行的靈性形式。新時代靈性觀的折衷式和混合式
的信仰與實踐，即是一種「追尋取向」的靈性形式（Wuthnow 1998: 6-8）。

Wuthnow 認為，從「居住地取向」到「追尋取向」之靈性形式的
轉變過程與美國整體的社會文化環境的變化有密切關係（Wuthnow
1998: 11）。他指出，五十年代以後的美國處於動盪不安的年代，美國
人目睹了原子彈的爆發、大規模種族屠殺、政治人物被刺殺、年輕一
代的暴力和咳藥等事件，都令美國人感受到在經歷前所未有的富裕與
進步的同時，他們的個人生活充滿了廣告和焦慮。這些事件的發生不
能不改變美國人對神聖性的觀感（sense of the sacred）（Wuthnow 1998:
2-3）。人們面臨的環境污染、世界性的飢荒及貧窮、AIDS、犯罪、恐
怖主義等問題可說是束手無策。另一方面，社會文化的日趨複雜和多
元化使得主流教會的優越性和權威性遞減，各種新的價值觀或解決問
題的途徑雖然提供了人們更多選擇和嘗試的機會，卻使得人們之間的
共同價值越來越少，Wuthnow 稱之為「單薄的共識」（a thin consensus）
時代。制度性的機制幾乎無法勝任而有效地解決這些問題，只有靠個
人自己去面對這些複雜的變遷和問題（Wuthnow 1998: 13-14）。

許多社會學者社會文化環境的日益複雜化所造成的不確定性的提
升，來解釋超自然事物在社會上的流行。Wuthnow 認為，這種說法有
其真實性，但卻需要更清楚的說明，為何社會狀況會導致了人們對於
奇蹟和神祕事物的興趣。因為，不確定性也可以促使人們尋求其他的

慰藉方式，例如努力工作、大吃大喝、或參加支持團體等，不見得非要特別對宗教或超自然的神祕事物感到興趣。再者，天使迷、瀕死經驗、通靈、靈性嚮導等類似的現象，看起來像是個別的個人實踐，使得大部分學者認為九十年代新靈性的流行運動與組織宗教關連很小。這種看法忽略了流行的靈性運動在某種程度上是根植於制度宗教所形塑的經驗。他主張，定駐在神聖場所的傳統靈性觀事實上已經為新的靈性追尋鋪上了一條預備道路。人們尋找超自然經驗的理由是受到他們原有的宗教訓練所預先支配（predispose）影響所致。先前的宗教實踐不必然來自於某個特定的個人，因為在美國文化中有太多的預設（assumptions）提供人們接受奇蹟事件的合法性。例如文學家愛墨生和 Jack Kerouac（beatniks）等人的作品及思想，²都是天使迷們拿來合法化這類故事的來源（Wuthnow 1998: 3, 124）。

大部分的研究傾向於從時代和社會環境所造成的不確定性，解釋人們對超自然事物的熱衷。卻因強調這些宗教現象的「新的」（new）意涵，而忽略了新宗教現象與舊有宗教文化之間的可能關連性。Wuthnow 的分析提供了一個新的研究路徑，在審視新形式靈性的流行及其特徵時，亦不應忽略新形式靈性和原有宗教文化之間可能的關連。

二、從集體認同到個人自主性的抬頭

Hammond 的觀點類似於 Wuthnow，都看到了個人信仰自主性的提升。Wuthnow 較著重於個人信仰與居住地分離的面向，而 Hammond 則從制度面探討個人信仰脫離宗教制度影響的過程。他藉用 Mol（1978）提出來的集體認同和個人認同的概念，指出當代美國宗教變遷的顯著趨勢，某些制度領域的重要性已從集體認同轉變到個人認同

² Beatniks 指喜好五十年代的對抗文化 beat generation 作品的作家及其作品的愛好者或支持者。Beat generation 著名作家有 Jack Kerouac、William Burroughs、Allen Ginsberg、Lawrence Ferlinghetti 等人。Beatniks 從非主流的文學（如超驗主義）藝術、音樂、宗教（特別是東方的傳統）尋找新的價值觀。

的面向，教會地位的改變是一個最顯著的例子 (Hammond 1992: 4-5)。

Hammond 指出，美國宗教史上有三次去建制 (disestablishment) 時期。第一次去建制時期是權利法案中教會和政府憲法上的分離，憲法禁止聯邦政府提供教會任何的支持。第二次去建制時期則是二十世紀初期的盎格魯薩—新教霸權退位，美國不再是單一新教文化之地，宗教多元化的態勢形成。第三次去建制時期則是宗教上的個人自主性 (personal autonomy) 之增長和對應於教區涉入之傳統形式的沒落，而「個人自主性」的發生事實上始於六 和七 年代 (Hammond 1992: 139)。

根據 1988 年在美國四州的調查結果，發現約 88% 同意「一個人不需要去教會 / 會堂 (synagogue) 就可以成為一個好的基督徒 / 猶太信徒」，有 76% 同意「一個人應該在任何教會或會堂之外達到他或她的個人宗教信仰」，在加州則有高達 30% 的改宗者 (換教會或是成為無信仰者)。Hammond 結論，六 年代以來美國人的宗教信仰漸漸地不再以某個宗教或教區活動為主，而越來越是「個人自主性」的事物，人們基於主觀的理由或個人偏好而選擇改宗或加入教會，不理會外在的宗教權威，即使選擇的是保守的和規約的 (demanding) 宗教也是出自於個人的選擇或偏好 (Hammond 1992: 139-166)。

宗教領域內個人自主性的增長，意味著宗教參與的式微以及宗教參與意義的改變，甚至於教會與文化的關係都產生了實質性的改變。Hammond 引用 Handy (1984: 184) 的主張，如果第二次去建制意味著維持美國為新教之國的挫敗，那麼第三次去建制就意味著新教教會不僅尚失他們在美國核心價值的領導地位，並且和其他的宗教組織一樣，喪失了捍衛殘餘的美國核心價值的力量 (引自 Hammond 1992: 176)。

三、嬰兒潮世代信仰的變遷：從絕對到多元主義

Roof (1993, 1999) 的研究特別探討戰後嬰兒潮的宗教信仰變遷。

他看到經歷過六十年代靈性追求洗禮的戰後嬰兒潮世代，後來所走的宗教之路不盡相同，有人回到正統的宗教，而有人則維持一貫自由而折衷的六十年代信仰型態。儘管這兩種選擇有很大的差異，但是許多證據顯示兩者之間仍有其獨特的共同性——多元主義。不論一個人選擇了保守的或是激進的道路，都是基於「你選擇的是你自己的」信仰原則，而不用去顧慮國家或家庭傳統的霸權。此外，嬰兒潮的信仰和實踐上也呈現「多層性」(multilayered)的特徵，亦即一個人可以將許多來源不同的項目結合起來，使之成為個人的宗教。不論是保守派或是激進派，宗教力量的主要用途在於促進個人轉化，都是一種「只要對我有用的」實用主義，雖然經常結合以主體性為中心的九十年代類型的(subjectivity-centered 1990s-style)社會和政治的行動主義。嬰兒潮世代所熱衷的靈性追求不論是新時代信仰或是福音教派的靈性，都傾向於順應現代理性的模式，並形成標準化的取向或類型，例如一定格式的步驟、規則、建議、解決問題的方案和指引等。此外，新時代靈性觀和福音教派也都強調宗教的體驗、治療、和諧、更新(renewal)個人與社會的轉化以及整體性的訴求等(Roof 1993: 130-131)。

經過對抗文化運動洗禮的嬰兒潮世代，宗教信仰的另一個特徵在於從自我捨棄(self-abnegation)倫理轉變到自我完成(self fulfillment)倫理的過程中，發現意義、成長和找到自我表達的重要性，不論採取的是保守的宗教道路或是實驗性的靈性形式，這兩種類型都是以「自我完成」為優先。由於他們受過「自我捨棄」倫理的洗鍊，因而面對多元的選擇性願意採取實驗的態度，並且強調一種獨特的感覺——信念和信仰的強化必須從一個人的內在產生出來的，不論是基督或其他的力量，因而改變和實驗的能力根據的也是個人內在的掌控(Roof 1993; 引自 Ellwood 1994: 9, 328)。

整體而言，Roof把美國戰後嬰兒潮世代的熱衷於靈性追求，歸納為幾個顯著的特徵：對靈性的興趣高於宗教，比較關切信仰的實用性，相對性的宗教認同觀點（不認為某一種宗教必然比任何一種其他的宗

教來得更好或更真實)，對制度宗教抱持較為懷疑的態度等。雖然，大部分的嬰兒潮世代感到教會無法滿足他們靈性需求，但是他們仍然有社群的需求，但他們熱衷的是小團體而不是教會（Roof 1999）。

四、小 結

上述學者們的觀察，不論是宗教活動的去地域性、多元化或是宗教作為社會認同功能的式微等變遷趨勢，都反映了人們信仰方式的轉變，並且這個轉變指向以自我為中心的信仰建構模式，這是晚近西方社會宗教變遷的一個重要主軸。宗教發展趨勢的改變不僅涉及了宗教結構特質的變化，同時也表現在信仰內涵與實踐模式的創新。

參、社會學的分析與反省

新興宗教運動的興起與流行讓社會學者觀察到許多過去未注意到或不顯著的現象，發現舊有分析架構與理論詮釋有所不足，進而開始反省既有宗教社會學理論的適用性，並提出了許多新的理論和分析架構來解釋當代的宗教變遷趨勢以及複雜的宗教現象。

一、對宗教定義的反省：從宗教到靈性

Roof 發現戰後嬰兒潮世代比較愛用有彈性和開放性的用語「靈性」(spirituality)甚過於「宗教」(religion)一詞（Roof 1993: 243-260）。Brown（1998: 1）指出，現在大部分美國人比較喜歡說「你重視靈性嗎？」(Are you spiritual?) 而比較少說「你有宗教性嗎？」(Are you religious?)「靈性」一詞已經成為這個時代常用語 (buzz-word)，人們常說：「我正努力培養我的靈性」，或者說：「我正學習連繫我的靈性」。不管靈性追求的可能意義為何，意味著二十世紀末的人們對宗教的認知已有重大的改變。「宗教」一詞無法充分且適切地表達人們對某些事物的認同或興趣，人們對神秘術、巫術、薩滿、潛能開發、身體工作等事物的興趣可能等同於或超過對宗教、經典、信仰、教會教導的興

趣。即使參與教會活動的信仰者，往往也是基於個人的自主性而去嘗試各種神祕的事物（見 Roof 1993）。折衷主義、實用主義和融合觀的流行，使得宗教與巫術或神秘術之間的界線不再壁壘分明。

到底這些事物或各種另類的靈性觀是不是一種宗教？這就牽涉到如何定義宗教的問題。大部分新時代的參與者或信仰者認為，宗教指的是有組織的制度宗教，代表著教會的權威、教條和定型化的教義；而新時代靈性觀則是要超越制度宗教的限制，強調新時代信仰沒有教會組織、宗教儀式、教主、戒律、教條等事物，因此新時代信仰不是一個宗教。一般民眾之所以抱持這種看法，是因為長久以來基督宗教佔據西方社會主導地位，而使得基督宗教的主流形式被認為等同於宗教。但是，如果宗教經驗與宗教內涵不受限於有組織、教條、儀式、戒律等條件的教會，而是更廣泛或更根本地指涉人對超自然世界的探索或終極價值的追尋，無疑地，各種新興的靈性觀與實踐模式也是一種新的「宗教」。大部分社會學者深知，各種新興宗教／靈性運動與西方傳統所謂的制度性的宗教都具有相似的社會文化位置，因而把非傳統或非慣俗的宗教或擬似宗教運動都納入新興宗教運動的研究之中，視之為一種新形式的宗教或另類靈性模式。過去西方人的觀念中，宗教和這些神秘術或巫術是不可混為一談的，只有代表教會的宗教才是正統的，而巫術或神秘術則是屬於異教、迷信的和邪惡的。但是在新的靈性觀中，巫術、神秘術、神祕主義和心理學之間的分際是很模糊的，巫術和神秘術都可以用來提升人的靈性經驗。

其次，新形式的靈性觀也蘊含著新的神學意義。在主流基督宗教信仰中，神與人是二分的，而新的靈性觀則強調人的內在本來就具足神性，人與神的關係可以被視為人與較高自我（higher self）的完美神性的潛在關係，新時代靈性觀重視人與內在於自我之神性的連結，外在的神是可以懸缺的。假如我們從“religion”一詞的字義來考察，其語源為 religare（再結合），或者是 relegere（再思索），「意味著與驗證有效的祭典形式的一種連結，以及對所有類型的、遍佈各處的神祇

(numina) 的一種“顧慮”。」(Weber [康樂、簡惠美譯] 1993: 13) 值得注意的是，韋伯此處所提到的神祇 (numina) 的原意是尚未基督教化的羅馬人多神的信仰，而到了基督宗教成為主流教會後，「宗教」一詞所指涉的神祇轉變為唯一普遍的且外在的神，religare 的意義轉變為人從上帝處斷裂出來，透過儀式、教牧或中保人使人與神再一次地溝通，再一次地聯結。然而，當代流行的新形式的靈性觀認為，神不限於外在唯一的創造神，神可以是自然眾神或宇宙神，神性也可以是內在於人性之中，宗教的意義在於人與內在於自己之更高層次的自我的連結。這種神學內涵在過去傳統主流神學中不是被視為異端就是異教，在當代社會中則成為新形式宗教或說靈性的範圍。

二、宗教活動形式的擴充：從教會到崇拜

新形式靈性的特徵不僅表現在信仰的內容和方式，同時也展現在組織及運作的形式。涂爾幹的主張——宗教作為一個社會事實，是宗教社會學的一個典範。他在《宗教生活的基本形式》定義宗教的基本要素包括了一個信仰的團體（即教會或教團）維繫團體凝聚力的儀式以及對神聖的定義和界定的共同認標準等（Durkheim [芮傳明、趙學元譯] 1992）。涂爾幹企圖從原始宗教的研究中找出人類宗教生活中具有普遍性的基本形式，但他並未排除「未來」社會的宗教將與社區分離的可能（見下一節的討論）。以「教會」作為宗教要素的研究觀點，來觀察當代流行的新興宗教運動是極為不適切的，因為許多宗教運動不是沒有教會，就是成員對於教會缺乏向心力或是凝聚力。「教會—教派—崇拜」(church-sect-cult) 此一分析概念不僅可應用到觀察和研究當代複雜的宗教運動，亦可用於理解歷史上出現的各種宗教運動的轉型過程。

「教會—教派」理論曾在 1967 年起引發宗教社會學界的熱烈論戰，直到八十年代學者們才對「教會—教派」的界定達到一定程度的共識 (Swatos 2000: 1)。「教派」(sect) 描述新興宗教團體的組織形式，

其對社會的態度和成員的規範往往有別於「教會」(church)的形態。最早提出「教會—教派」區分的是韋伯，後來對此概念給予詳盡討論和分析的是 Ernst Troeltsch, Troeltsch 的研究觀點對後來宗教社會學研究有非常深遠的影響。他區分基督宗教傳統中有兩種不同類型的團體；而「教會」是人們出生和嬰兒期受洗的組織，其成員的結合是非自願性的；「教派」則是自願性的組織，通常人們的轉宗是因為情感經驗的結果。「教會」成員是包容性的、異質性高；「教派」成員的同質性較高。「教派」通常是從教會分裂出來的團體，「教會」總是會配合主導的社會結構；而「教派」的信仰和實踐較為激進，倫理要求較嚴格，並且經常對抗主流社會的部份與價值。「教會」領導人出身於一定的資格和教育證明，「教派」領導人經常帶有克理斯馬的特質。「教派」的規模較小，採取比較民主或個人式的組織結構，「教會」的神學和禮儀則有較多的教條的和儀式性，而「教派」比較是激情的、活潑的甚至於反儀式的（引自 Dawson 1998b: 29-30）。

至於「崇拜」(cult)概念最早出現在韋伯宗教社會學研究中的神祕主義。但此一「崇拜」(cult)概念很難應用到實際的宗教運動，因此 Richard Neibuhr 從組織類型的發展和轉變來界定「教會」、「教派」、「崇拜」的不同特徵，提供了宗教變遷向度的詮釋。他認為，隨著時間的變化，「教派」會變成類似於「教會」的形態，「崇拜」則會變成類似於「教派」的型態，而一個新的「教派」或「崇拜」也可能會變得更加激進或失去吸引力。

Stark and Bainbridge 延續 Neibuhr 的脈絡，指出宗教運動是一個無止境的誕生、改變、分裂和再生的循環過程 (Stark and Bainbridge 1979)。此外，他們將崇拜區分為三種類型：「以觀眾為中心的崇拜」(audience cults)、「以吸引顧客為主的崇拜」(client cults)和「崇拜運動」(cult movements) (Stark and Bainbridge 1985)。「以觀眾為中心的崇拜」組織性最低，泛指零星的事件、個人演講以及各種秘術、神祕主義的和秘術文本的流通。各種會議或集會或因主題觀念或因

講者而吸引部份持續的跟隨者，但並未成立正式或長久性的組織。這些觀念或物品對觀眾而言只是消費崇拜物品，最顯的例子有 UFO 崇拜、新異教論以及新時代的崇拜活動等。「以觀眾為中心的崇拜」也有可能後來發展為建制的教派，例如耶和華見證人（Jehovah's Witnesses）原本只是一個查經班的鬆散網絡，因閱讀相同的聖經預言的新文獻而發展為教派。另一個例子山塔基教會（Scientology）一開始也是自發性的讀書會，共同閱讀 L. Ron Hubbard 的暢銷書 *Dianetics: The Modern Science of Mental Health*（1975），學習應用他發展的心理治療方法，以此為基礎才發展為層級組織式的團體。

「以吸引顧客為主的崇拜」較有組織性，也可能是以個人的方式運作。崇拜學說的倡導者和分享者之間有較特定的關係，最接近這個崇拜類型的是治療師及其病人或是諮商師及其案主之間的關係。崇拜領導人所提供的服務可能有高度的組織性，但不致於進一步結合顧客形成社會運動。實際上，顧客涉入的程度很有限，通常只是維持對某個宗教運動或是機構的主動參與程度。神智學（Theosophical Society）會開始的時候和 est 在開始發展的時候是刻意維持這種組織程度。³「崇拜運動」則是一個成熟的宗教組織，企圖滿足改宗者（converter）所有的宗教需求，其重要目標為吸引更多的改宗者來達成改革社會的理想。十九世紀末期和二十世紀初期的靈學（spiritualism or spiritism）則是從「以觀眾為中心的崇拜」成功地發展為「崇拜運動」的最佳例子。⁴

³ 神智學會在 1875 年創立於的美國紐約，由烏克蘭人 H. P. Bavatsky（簡稱 HPB）與美國人 Colonel Henry Olcott（1832-1907）共同建立，在十九世紀末及二十世紀初期是西方相當著名的形上學團體。est（Erhard Seminars Training，現在改名為 The Centres Network），則是著名的人類潛能運動的組織和機構，創辦人為 Erhard。

⁴ 靈學流行於十九世紀中期的歐洲和美國。靈學家透過靈媒（mediums）和精靈溝通，並宣稱靈媒所傳達溝通是經驗性的和可觀察的，因此宣稱也是「科學的」現象。靈學（spiritualism）在美國和英國比較傾向宗教的方向發展，在法國的發展則比較強調知識性，刻意把靈學（spiritism）和科學研究、哲學原理以及基督教的道德加以連結，兩者用詞也有所不同（Hess 1993: 18）。基本上，這兩種靈學都是史維登柏格論、曼斯莫論和愛墨生思想整合起來的通俗形式，標榜以科學態度探討宇宙論和治療。

Stark and Bainbridge (1985) 描述的崇拜類型在新興宗教運動研究上非常受到肯定與支持，因為此一崇拜類型的區分不僅具備了分析上的區分性，又能具體地描述宗教運動的發展過程。特別是常見於新時代運動的各種另類療法、奇蹟、預測未來、或與亡者的接觸、靜坐、前世的回憶、靈體的投射 (astral projections)、瑜珈、自我實現或潛能開發課程等事物，大都屬於「以觀眾為中心的崇拜」或「以吸引顧客為主的崇拜」形式，雖然缺乏有系統的組織和特定的團體儀式，也未強加個人的行動規範，但是透過消費市場的管道所擴及的範圍極為廣泛，提供了制度宗教之外更多的靈性追求方式選擇機會。

Luckmann 指出，「教會—教派—崇拜」的類型比較適用於過去特定時期的宗教發展，當非制度性的或次制度 (subinstitution) 的宗教越來越普及時，這樣的分析概念就顯得有所缺失。學者若是執用舊有的分析概念，將很容易只關注到制度宗教的衰微和一時的成長，而忽略了現代社會中新出現的次制度的主觀主義 (subinstitutional subjectivisms) 或是非制度性 / 隱形的形式 (1991: 169-170)。Stark and Bainbridge 提出的崇拜類型區分彌補了這個缺失，其「以觀眾為中心的崇拜」類似於 Luckmann 所謂的「隱形的宗教」，而「以吸引顧客為主的崇拜」則接近於 Luckmann 所謂的次制度宗教或是半制度 (sub-institution or semi-institution) 宗教。另外，「以觀眾為中心的崇拜」和「以吸引顧客為主的崇拜」的兩種類型和 Campbell 的「崇拜氛圍」也有異曲同工之妙。因此，假如採用 Stark and Bainbridge 所提出的「以觀眾為中心的崇拜—以吸引顧客為主的崇拜—崇拜運動」的分析類型觀察當代社會的宗教變遷，可以更寬廣的角度來分析當代新興的各種宗教運動是一個非常有利的分析工具。

三、社會基礎的轉變：從社群凝聚到「人的崇拜」(cult of man)

「自我靈性」是新時代靈性觀的核心思想，肯定「自我」本來具足的神性或神聖性，個人 / 「自我」是追求靈性提升和轉化的重要動

力來源，其靈性追求的方式無須藉助於教會組織，甚至於神職人員都可以懸缺或擱置。這種新興的靈性觀似乎違背了古典宗教社會學的重要典範，即涂爾幹在《宗教生活的基本形式》所揭櫫以宗教做為一個集體現象和社會事實的觀點。由於古典社會學探討的宗教現象是以當時從傳統走向現代社會為基本脈絡，未必適用於百年後的後工業化／後現代化社會（Beckford 1989）。事實上，涂爾幹在該書中已經為未來社會的宗教形態預留了伏筆。他說：「這些個人的宗教不是註定要成為宗教生活的卓越形式嗎？每個人在自己內心自由的崇拜，除此之外，沒有什麼其他崇拜，這樣的日子難道不會來到嗎？——一些現代人渴望出現一種宗教，完全存在於內在主觀的狀態中，可以由我們當中的每一個人任意構築。」（涂爾幹〔芮傳明、趙學元譯〕1992: 47-48）。不僅於此，根據 Westley（1978）的研究，涂爾幹在《自殺論》的結尾也透露了類似的端倪，而他在 *Individualism and the Intellectuals*（1969 英譯）中修改其宗教一般理論（指《宗教的基本形式》的宗教理論），並預測個人主義的增長是未來宗教不可逆轉的發展趨勢。在日益分化、專業化和分歧化的極致下（地理、文化和職業的），人們會變成只重視和崇拜一件大家仍然共同的事物——人性（humanity）。從這個假設出發，人需要一個競場（arena）儀式性地表達他和社會的關係，這種表達的基礎即為社會的成員所共有。因此，現代個人主義化的人將會在「人的崇拜」（the cult of man）當中找到適當的表達（引自 Westley 1978）。

Westley（1978: 137-139）將涂爾幹對未來宗教的討論整理出七點預測：（1）當人類社會越來越專業化和多樣化的時候，人們將會崇拜一個他們所共有的事物——理想化的人性（humanity）；（2）當社會的多樣性或複雜性增加時，該社會的宗教也會有越來越多種出現，理想個人的概念與內涵將會依參與者的文化背景而有所不同；（3）宗教將會持續表達個人與社會的關係，但是未來的神聖力量將會被視為內在於（resided within）個人，而非外在於個人；（4）在「人的崇拜」中

宗教和科學將會結合起來，前者是表意的 (expressing)，後者則是解釋個人和社會的關係；(5)「人的崇拜」的儀式將會是技巧的測試 (testing) 和完成作為權威的來源；(6)「人的崇拜」的儀式必須是私人性的，關係到自我內在神聖性的發展；(7)「人的崇拜」儀式類型將會轉變到著重淨化 (purity) 的問題。

過去宗教社會學的討論經常引用涂爾幹《宗教生活的基本形式》一書的論點，較少探討他對未來社會宗教發展和宗教形態的預測。當代各種宗教／靈性運動所彰顯的「自我」主題與內涵，都呼應了涂爾幹的「人的崇拜」的內涵。涂爾幹提出有關「人的崇拜」理論應當受到當代宗教研究更多的重視。

四、宗教形式的改變：從制度宗教到隱形宗教 (invisible religion)⁵

Berger 指出，現代社會宗教發展的一個重要特徵在於宗教權威逐漸從公共領域中撤退出來，而朝向宗教私有化的過程發展。這個過程展現在社會結構的面向則是多元主義的興起，即是所謂客觀層面的世俗化；表現在個人意識面向則是主觀的世俗化，也就是私人化的宗教成為個人和核心家庭之選擇或愛好的問題，個人不再完全地受到傳統宗教所賦予的任務，消費者的喜好影響了宗教制度的建構方式，教會必須要考慮到消費者的喜好來提供其宗教的服務。當時的 Berger 以這種發展趨勢作為世俗化的趨勢和顯現 (Berger 1967: 157-173)。Luckmann 大致接受制度宗教在公共領域權威的日漸縮小，但是宗教的私有化現象並不意味著宗教影響力的衰微。他檢視人類歷史上宗教的社會建構形態，找出了四種宗教的社會形式：第一種宗教形式其功能

⁵ *Invisible Religion* 一書中譯本由覃方明譯 (1995)，香港漢語基督教文化研究所出版。該書譯名為《無形的宗教》，本文作者認為 Luckmann 要強調制度宗教不是宗教唯一的社會形式，非制度的宗教雖然隱而不易覺察，但卻是一種隨著社會不斷分殊化 (specialization) 的加劇而日益普及的宗教的社會形式，因此，譯為《無形的宗教》在中文的意義上比較不貼切。該譯文有許多地方的翻譯不是很準確，本文的討論未採用該譯本。

貫穿整個社會結構，第二種宗教形式的功能存在一定程度的分化，特別是宗教制度和政治制度之間的分化，第三種宗教形式之功能則為分殊化（specification）之制度專屬的領域，第四種則是一種私有化宗教形式（Luckmann 1991: 176）。主宰西方中古時代的是專業化的制度宗教（第二種），僅是宗教之社會形式的一種，卻不是唯一的形式，若據此特定形式的制度宗教在十九和二十世紀歐洲的日漸沒落，而將世俗化推論為一個全球性或未來宗教發展的理論，那就顯得過度天真（Luckmann 1991: 169）。此外，由於西方社會向來欠缺反基督宗教的制度化機制，而基督宗教在現代世界的意義上仍具有舉足輕重的地位，很容易導致學者們只注意到傳統形式教會宗教的興衰，而忽略或模糊了新興的宗教社會形式正在形成之中的可能性（Luckmann 1967: 40）。

Luckmann 宗教理論之基本預設和前題——世界觀作為一種客觀和歷史的社會實在，履行的是一個重要的宗教功能，此世界觀即為宗教的基本（*elementary*）社會形式，在人類社會中具有普遍性（Luckmann 1967: 53）。宗教在不同型態的社會中以不同的社會形式來表達其基本的世界觀。有別於過去的社會建構，現代世界的宗教發展轉化為各種不同的裝扮出現，是一種所謂的「偽裝」隱喻（*disguise metaphor*）（Luckmann 1967: 108; 1991: 169），⁶透過「偽裝」所呈現的宗教是一種「隱形的宗教」。他指出：「第一次世界大戰後出現了強盛的政治宗教（*political religion*），而第二次大戰後開展的則是宗教事物的私有化和主觀的折衷主義，宗教的功能被融入到其他各種非宗教的制度，或是分散到新的半制度的（*semi-institutional*）甚至於非制度（隱形）的形式。」（Luckmann 1991: 169）此外，新宗教形式的出現並非意味原有制度形式的宗教喪失了作為人類存在之社會建構的意義。他的重點

⁶ Luckmann (1967:124) 在註釋 (No.46) 中指出，他的「偽裝」隱喻藉用於 Daniel Bell (1960) 的 *The End of Ideology* 的觀點。

在於與其將「教會宗教性」當作宗教的傳統社會形式的殘餘或現代工業社會的邊緣，不如把「教會宗教性」當作宗教之各種形式顯現（manifestations）的一種，即宗教的制度性非分殊化的（institutional nonspecialized）社會形式。後者的觀點不同於前者，在於後者仍然保留「教會宗教性」一個特殊的社會空間，因它和制度性的和傳統的基督宗教的官方模式存在著歷史性的連結（Luckmann 1967: 100-101）。

現代社會的超驗性之社會建構來源是多元的，舉凡媒體、設法再投入超驗之現代社會建構過程的教會和教派、十九世紀世俗意識形態殘餘的承襲者、⁷小規模克里斯馬的次制度（subinstitutional）的新興宗教社群、商業的占星學企業、意識拓展聯線（the consciousness-expanding line）等，都是人們獲取超驗性經驗的途徑（Luckmann 1991: 177）。主要制度（primary institutions）（不論是宗教的或非宗教）僅是其中一種可能的媒介或途徑，乃至於不再擁有過去的主宰地位。現代工業社會的宗教形式最顯著的特徵，在於潛在的消費者可以直接取得各式各樣（assortment）宗教的再現（representations），使得宗教成為「私有領域」的現象。由於這種宗教形式關切的主題直接從「私有領域」的經驗中產生出來，特別以情緒和情感為主，因此很不容易加以界定清楚，從報社的輔導專欄（advice columns）、積極思考（positive thinking）到花花公子及讀者文摘版的大眾心理學、熱門流行音樂的歌詞等，都涉及了宗教的意涵。這種高度主觀性的宗教主題透過次級制度（secondary institutions）迎合（cater）了「自主性」消費者「私人的」需求，次級制度再將這些主題加以重新包裝為套裝的成品，出售給潛在的消費者（Luckmann 1967: 103-104）。

《隱形的宗教》一書中提到的次級制度較為籠統，泛指主要的公共制度之外的個人生活較隱私的領域，如核心家庭、朋友、鄰居、工作伙伴、或同好者等。甚至於延續下來的制度分殊化的宗教，也扮演

⁷ 意指以理性或科學來代替宗教在社會的地位與功能者。

著他所謂的「次級制度」的角色（Luckmann 1967: 106-108）。他在後來的論文中提出更多的例證解說次級制度的內容，他指出：

環繞著神才、企業和小團體的次制度(subinstitutional)運動，試圖復振古老的神秘術、靈學和類似的運動等。這些運動面對挑戰並轉化為獲利的商業。這些制度產生了一種用語的困難，將結果配套為容易消化的部份，再將結果分散給潛在的顧客，又將內在世界類比到各種祈禱文。從積極思考的條約到《花花公子》談論意識拓展的各種（如性）技巧，大眾心理學的口袋書，特別是心理分析、東方神祕主義文獻、占星學的輔導專欄（advice columns）、生物能量和靜坐等等。這些產品傳遞了多少成套的從微小到中級，少數是大的超驗意義（有時還包括技巧）。這樣的湊合可以維持一段或短或長的時期，也可以和其他體系的元素相結合，如可以採用團體的方式運作，也可以轉變成為教派的模式，但是這樣穩定的制度化成功的機會並不大（Luckmann 1991: 177-178）。

在討論隱形宗教流行的社會結構基礎與條件時，Luckmann 延續涂爾幹《分工論》的基調，主張是社會分工日益複雜和細密化導致了社會制度的分殊化，社會不斷分殊化的過程使得神聖宇宙之建構將宗教制度的分殊化帶向私有領域的個人建構方向發展，因此宗教制度的分殊化是長期社會分殊化所累積的部份結果，換言之，宗教之社會形式的變遷是整體社會變遷的一部份（Luckmann 1967: 94）。因此，不同於 Berger 把工業化和都市化作為世俗化的主要來源，Luckmann 認為世俗化的主要源頭在於制度的分殊化，而工業化和都市化則是分殊化的伴隨現象，和世俗化的關係是間接的（Luckmann 1967: 38-39）。整體而言，制度領域的私有化、大眾文化的多元性、世界觀市場化的發展等因素，都是促成宗教之各種私有化形式的社會結構條件

(Luckmann 1991: 178) 自我宗教的興起實是整體社會結構改變的結果之一。

Luckmann 在 1967 年出版的《隱形的宗教》對當代宗教特徵的觀察和分析相當具有前瞻性。他在 1991 年發表的一篇論文延續了過去的架構，並就現代社會出現的新形式宗教有更詳盡的解析，對現代社會宗教的特徵和社會形式的觀察更加貼切和深刻。他的宗教理論提供社會學者一個更為寬廣和敏銳的角度來看當代宗教的變遷與發展。不論研究的重點是傳統宗教的興衰或是各種新形式宗教的發展，若是把研究的議題放在這樣寬廣的面向來思考，將能避免見樹不見林的缺失。底下將從幾個不同的面向解析自我宗教有哪些具體的內涵與特徵。

肆、自我宗教的內涵與特徵

新時代運動是一個聚合了多種類型事物的集合體，這些事物之間基於少數可相容或不相違背的理念為基礎，透過強或弱的實質網絡或是訊息傳遞的網絡（如目錄）聯繫起來。這種鬆散的網絡有如一個百科式的清單或食譜，只要用得上的任何方法都可以做為湊合術（bricolage）加以使用。這是自我宗教典型的運作方式與實踐模式。如同新時代運動是包含許多運動的集合名詞（an umbrella name）（Chandler 1991: 18），旗下包括了各式各樣不同的派別、路線、團體和運動，並沒有一個宗教團體或制度自稱為自我宗教（Heelas 1996）。自我宗教作為當代社會一個顯著的新形式靈性觀，廣泛地包含了各種宗教、靈性、巫術、治療等文化現象，而這些現象之間最顯著的共同點在於都以「自我」作為靈性追求與實踐模式最首要的主導者，與強調正統或組織規約的一般宗教實踐有著強烈的對比。凡是可突顯「自我」主題之再現的各種理念與實踐都可以被歸類為自我宗教之列。

一、「自我」主題在宗教領域的再現

六十年代以來興起的宗教發展趨勢除了承襲十九世紀以來西方文

化的另類宗教運動傳統（陳家倫 2002），並且扣連著啟蒙理性所開展的現代化理路與歷程中彰顯的「自我」的主題。在標榜反制度與反權威的新時代運動中，「自我」是其旗下各種運動與各派別的共同主題與中心，而「自我靈性」則是新時代運動圈中的一個混用語（*lingua franca*），而自我宗教 / 靈性（self religion / spirituality）（Heelas 1996）是新時代靈性觀最顯著的特徵。

Luckmann 在六十年代即已洞悉透過隱形形式的宗教表達，乃是源自於私有領域的現代宗教主題的個人「自主性」自我表達、自我實現、力爭上游的精神（mobility ethos）、性及家庭主義（familism）等，都與「自主的」個人主題有關。他說：

此一主題有許多表述的方式，在實際上，「內在人」（inner man）是一個無法界定的實體，涉及了終生的探尋，使得個人發現其生命史中的終極意義在於自我實現和自我表達的過程。**在現代神聖宇宙中，自我表達和自我實現代表著個人「自主性」最重要的表徵，並且自我實現的追求展現在「私有領域」之中。**針對大眾文學、廣播和電視、輔導專欄和啟發心靈叢書（inspirational books）的內容分析中，**有豐富的證據顯示自我表達和自我實現是非常醒目的主題。**這些主題同樣也在教育哲學（假如不常應用到實際狀況）中佔據一個主要的地位。個人很難發現他的「內在自我」，說明了各種熱門的科學的和擬似科學的心理學總是引導人們如何追尋。**和自我表達及自我實現的「神聖」主題有關的性，現在也成為「私有領域」中個人「終極」意義的來源之一**（Luckmann 1967: 110-112）（粗體字為本文作者所加）

Luckmann 指出，近幾十年來以自我完成之類的觀念作為低度超驗性象徵已相當流行（widespread），即使尚未達到主導的程度。這些觀念顯然地是衍生於古典的浪漫主義、哲學觀念論的支派和晚近的深層

心理學 (depth psychology)。⁸過去曾經是社會邊緣的波希米亞、前衛藝術知識份子等現象，似乎成為現代泛資產階級風尚的特質。當代流行的新時代運動即是這種隱形宗教之社會形式的最佳範例 (Luckmann 1991: 177-8)。

好萊塢影星 Shirley MacLaine 的名言「每一個人都是神」(引自 Heelas 1996: 2), 她對自我靈性的詮釋是新時代靈性觀自我靈性的最佳註腳：

「每一個人都是他或她自己最好的老師，沒有其他的偶像或是錯誤的形象應該被崇拜或欽佩，因為我們所有的人在找尋的神就內在於我們的自己 (self) 之中，而不是在自己之外。」

「神的實在即聖靈 (Divinity) 的意志，存在於並始於我們的內在。」

(MacLaine 1987: 172, 337)

新時代靈性觀強調靈性的轉化與提升不需要透過教會的救贖或教主的恩寵，而是把神性之追尋回歸到每一個人自己的內在。「自我」被界定為神聖的自我 (the divine ego)。Melton (1990) 指出，新時代人通常都肯定他們自己的神性和 / 或自我即神 (I am) 一個人是神之個人化的顯現。這種自我神觀乃源自於東方宗教 (指以印度教與佛教為主) 的神性觀——「人皆有佛性」，和主流基督宗教傳統的神觀大異其趣。新時代人從新的神 - 人觀得到新的自我肯定意識，把自我從原罪中解放出來。一切惡皆肇始於無明 (意即未開悟)，人在靈性拓展的道路 (sadhana) 上，即是從無明的狀態轉化為開悟的人。新時代靈性觀有各種不同的名稱來形容開悟的神祕狀態，如高層次的意識 (higher

⁸ 深層心理學是研究心理現象的一種取向，深受佛洛伊德學說的影響，認為人的所有行為都是受到潛意識的影響，對於個人心理與行為問題的治療之道在於將其受到長久壓抑的淺意識釋放出來 (見張春興 1989: 189)。

consciousness)、自我實現 (self-realization)、基督意識 (Christ Consciousness) 或是新時代覺知 (New Age awareness) 等。因此，新時代靈性觀視耶穌為一位獲致更高意識的瑜珈行者，完全掌握他自己的身體和周圍的物理世界 (Melton 1990: 144)。十九世紀末期美國的非主流教派「新思想」(New Thought) 和「基督科學」(Christian Science)，便以這種神-人觀來詮釋耶穌的宗教意義，而為主流基督宗教所詬病 (見 Groothuis [金王睿、郭秀娟譯] 1997)。

二、宗教實踐：從單一傳統到湊合術 (bricolage)

在強調轉化的經驗典範中，真理並非語言可認知的，真理是要被體驗的，無法透過語言完全表述。經驗本身超越了教義、理論和學說的界限，信仰是附屬於經驗，經驗的重要性高於信仰的重要性，信仰只有在有功能和有幫助時才被維持，信仰的細緻化是一個連續的轉化過程。因此，「自我宗教」充滿了可塑性，沒有制度宗教中的正統和異端的區別，選擇何種教義或教派端賴個人的偏好和選擇。在尋求轉化經驗的過程中，任何能夠有助於轉化的方法都可加以運用。在新時代靈性觀中，諸「法」平等，檢驗的唯一標準為是否能夠有效地促成轉化的經驗。任何一種修行方法都可以作為實現自我和提升創造力的手段或途徑——從最古老的 (如薩滿主義) 到最現代的方法 (如生物回饋)，都被列入新時代實踐方法的寶庫和清單之中，因此新時代靈性觀的實踐方法具有高度的包容性、折衷性和可塑性。新時代和類似的整體主義及巫術的世界觀提供了追尋者磚塊和稻草，作為自我宗教的個人運用湊合術 (bricolage) 的材料 (Campbell 1972; 引自 Luckmann 1991: 178)。

由於重視體驗甚過於教條或傳統，自我宗教具有濃厚的折衷主義與實用主義的色彩，使得自我宗教的靈性追求與實踐模式有別於固執於宗教或宗派傳統的制度架構。人類學家李維斯托 (Levi-Strauss) 「湊合術」(bricolage)，是這種靈性追求的模式的最佳描述。

“bricolage”為法文字，有兩個意涵：一、利用身邊可用的材料製作或組合一個物品的過程，有就地取材的意味；二、以這種方式製成的產品。李維斯托用這個字描述原住民在日常生活中，隨手拿取可用的物品或工具來做修補工作（見 Levi-Strauss 1966）。透過湊合術所組成的靈性觀及其實踐，即是一種湊合品。在去建制化和去傳統的「自我宗教」中，個人是自我靈性的主要建構者／施為者（agent），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，York 稱這種湊合術為「挑選的靈性」（pick-and-choose spirituality）（York 1999）。

在湊合術的運用之下，原本屬於不同宗教傳統或是領域的靈修方法都可以藉由「整體主義」（holism）之名加以整合，跨越了宗教、教派的認同以及宗教經典的正統詮釋。新時代人企圖超越歷史中的宗教傳統、教派、主流與非主流的界限與區別，主張普世之下只有一個普遍的宗教（the universal religion），而歷史上出現的各種不同宗教傳統，只是此一普遍宗教的各種不同形式，這些不同形式的宗教（religions）共同存在著一個普遍信念與內涵——真理，不論稱之為基督宗教或是佛教。神智學會創始人 H. P. Blavatsky（簡稱 HPB）有一句名言：「沒有宗教高於真理。」（There is no religion higher than truth.）回教的神祕主義教派蘇非主義普世教團（Universal Worship of the Sufi Order）把這個主張表達地最為清楚（Melton 1990: xvi）。新時代人主張不受限於傳統制度宗教權威，可以同時遊走於基督宗教、佛教、回教的宗教世界，也沒有所謂的異教徒（heathens）的問題。新時代人不以特定的宗教傳統作為 Berger（1967）所謂的神聖傘篷（sacred canopy）。普世宗教觀跨越宗教的界限，揚棄特定宗教傳統的權威與優越性，提供創造表達真理的新形式的形上學。具足神性的凡夫也能體現真理，而透過通靈形式所傳遞的訊息也是傳遞真理的一種方式。因此，可以說自我宗教的靈性追求模式是超越宗教的。Luckmann（1991:178）指出，新時代的整體主義取向符合來自於全面性層級的需求，克服了建立在穩固的制度基礎之文化領域的分殊化，諸如科學、宗教、藝術等領域的分離。

新時代運動取代區隔主義，提供整合論的觀點，無論旁觀者或觀察者覺得多麼膚淺。

三、自我的轉化：從心智到情緒、身體

自我轉化的經驗是新時代運動一個相當獨特內涵。轉化的經驗可以用各種概念來描述之，從開悟、自我實現到治療過程中在身體、心智或精神等方面經歷的改變，乃至於生活方式的改變等，都可列入於轉化的經驗範圍。這種個人的精神—心理的轉化經驗，新時代人喜歡以「靈性經驗」(spiritual experience)一詞來描述，其包含的範圍要比「宗教經驗」更為廣泛，並且格外強調其經驗之非宗教性或是超越宗教性 (Melton 1990: xiii)。

自我宗教的湧現基本上是對西方啟蒙理性的「人」觀的突破。啟蒙理性下所建立的「人」觀，以笛卡爾的身心二元論為代表，人的身體和心智是二分的 (Leder 1998)，不僅忽略了人的身心相互影響的問題，也忽略了人除了心智 (mind) 層面之外，還有複雜的情緒以及意識的複雜性。一九六〇年代興起的人類潛能 / 成長運動 (Human Potential/Growth Movement) 對於這種新形式的靈性觀有深遠的影響。各種心理分析學派的觀念與治療方式被廣泛地應用到治療 / 靈性實踐之中，帶動了人們對自我的情緒層面以及非理性 / 淺意識層面探索的新潮流，對向來過度理性化的西方文化而言，無疑地是一種新的和另類的「自我」建構方式。

就身體面向的觀點來看，身、心、靈在「自我宗教」中都是整體的一部份，身心之間是會相互影響的。基督宗教主流傳統中的救贖毋寧是偏重於精神 / 靈性的層面，「身體」若不是負面的，就是次要的問題 (Wrong 1961)；而自我的轉化與救贖必須要處理「身體」的問題，甚至於「身體」本身可以成為靈修的目的。各種新時代靈修或治療的方法呈現高度的「身體」向度，與現代文化和社會生活中人們對健康、美感經驗和價值、治療觀和靈性觀的重視 (見 Featherstone et al., 1991;

Hanegraff 1998; Mellor and Shilling 1997) 是相呼應的。新時代運動包含的各種治療方法還把「身體」帶到靈修與治療的意義之中，超越西方主流文化的人觀，是對西方文化的化約式的或分裂之人觀的批判與不滿，新時代運動把「身體」的實踐和轉化當作治療或靈性提升的過程中非常重要的途徑和機制，許多種類的整體治療的方法都和「身體工作」(bodywork) 有密切的關係 (Van Otterloo 1999)。常見的另類療法如生物回饋、整椎療法 (Chiropractic) 和整骨療法 (Osteopathy)、針灸、同類療法 (Homeopathy)、指壓、按摩、生物能量分析 (bioenergetic analysis)、各類藥草、身體的治療 (按摩、手掌 / 腳底反射區按摩)、食療 (如斷食、素食和 macrobiotics)、心理 / 精神療法、靈氣 (reiki/radionics)、生物回饋、煉金術、瑜珈、薩滿論、武術、靈體出遊 (astral travel)、舞蹈、呼吸、聲音、性愛無上瑜珈 (tantric)、光的治療等，都是以身體作為治療的重要機制，有的療法甚至於以身體本身作為治療的目的與主體。

「身體工作」(bodywork) 最早是心理學家 Reich 的用語，他主張人生的福祉建立在身體的智慧之上，對新時代的身體觀和身體的實踐有深刻和廣泛的影響 (Heelas 1996: 47)。Van Otterloo (1999) 主張，在新時代的治療中身體不是「中性」的身體。身體在新時代靈修和治療體系中的優先性和重要性，以奧修的話為代表：

基本的工作是身體工作。必須要謹記在心，人們必須要回到他們的身體之中，他們用了 (moved) 太多的頭腦了。他們喪失了他們的身體中的所有根基 (grounding)，他們必須要從他們的頭腦那裡拉下來，擴散到全身。一但他們在身體之中，每一件事情都成為可能，因為他們是活生生的和有感覺的。(Kirtan) (引自 Van Otterloo 1999)

奧修是人類潛能運動的重要影響人物之一，他主張「身體工作意

味著靈性本質」，這對西方主流的宗教文化而言是一個嶄新的觀點，新的身體觀透過五花八門的身體工作，提供人們體驗身體的各種可能性。「自我宗教」的靈性觀和治療觀所突顯與開發的「身體」經驗，是一種新的「自我」內涵，也是後現代文化的一個重要的特質。

伍、結語：自我主題的再現

自我宗教在二十世紀後半葉的崛起與流行，基本上是伴隨著西方社會文化整體變遷的脈動。西方文化從現代文化邁向後現代文化的場景，自我主題在各種領域的湧現，代表著一股新的文化勢力重新建構後現代社會中的「人」觀，也改變了個人與社會制度以及社會群體之間的關係與規範。個人主義制度化（Beck 2002）的結果則是承載個人獨特性與主體性的「自我」（self）成為社會行動的施為者。Giddens 指出，「個人」之存在或「自我」作為現代性之醒目的特徵是毋庸置疑的，而高度現代性中的「自我」（self）則是一個具有負責能力的反思性執行計畫（reflexive project）（Giddens 1991: 75）。「自我」主題在社會生活各個領域中的再現與湧現，實質上延續著奠基於啟蒙理性之自由主義的核心——「個體性」之證成。歷經兩、三百年的社會制度改革告一段落之後，西方文化轉而投注於以個體身體為基礎的心靈修煉（葉啟政 2001: 178, 180）。這是二十世紀後半葉以降社會文化變遷的主軸，以及現代性發展極致的結果，承載個體獨特性的施為者往往呈現出一種「高頻的自我」（a hyper self），自我的表達成為各種新興的社會制度與文化建構的顯著特質。

主導整體社會變遷的個人主義的勢力滲透到社會生活的各個領域之中，不論是法律、政治、經濟乃至於家庭等制度的建立與變革都受到個人主義價值的左右（Beck 2002），而長久以來享有權威與優勢的制度宗教也面臨新興宗教市場的競爭和挑戰的壓力（Berger 1967）。新形式的靈性追求與其他社會文化領域同步突顯個人主體性的重要性，諸如消費主義的興盛、身體與感官重要性的提升等，各種後現代文化

的表徵展露在人們日常生活的各個層面之中。

在宗教領域中個人自主性力量的不斷成長，個人優先性創造了宗教行動與實踐模式的市場經濟，人們擁有了更多的選擇。宗教市場的多元化的場域呈現傳統與新興宗教相互競爭的局面（見 Berger 1967），制度宗教僅是多元靈性市場的選擇性之一，單一宗教制度不再對人們靈性追求與信仰生活擁有全面性的主導性。制度力量的衰微意味著人們的自我認同與自我建構必須仰賴個人的作為（doing），各種流行的身、心、靈的靈修或治療法門，提供了人們探索與建構自我的嘗試與選擇的途徑。Bauman 巧妙地把新時代靈性觀比喻為生產自我認同的煉金術。他說，後現代的男人和女人的確需要一張煉金術的桌子，宣稱可以將不確定性轉變為珍貴的自我肯定，而這些煉金師誇耀他們擁有的是生產權威的哲學石（philosophical stone）。在專門對治認同問題的專家園地中，諮商師、人格治療師以及自我協助的文本都是要解決後現代情境中的不確定性問題。此外，自我提升（self-improvement）迎合的是屬世的超驗性。後現代文化乃是感官的集大成（sensation-gathering）和感官昇揚（sensation enhancement），「消費主義的貴族們」尋求提供「高峰經驗」或是神祕體驗（the ecstatic）。突破自我的界限（Breaking the boundaries of the self）在過去是專屬於神祕主義者才能擁有的體驗，而在後現代文化中每一個人都可以達到這種體驗（Bauman 1998）。

綜合上述的討論，我們可以從自我宗教的興起與流行來探討宗教社會學界長久以來爭論不休的世俗化議題。到底自我宗教的流行意味著社會變得越來越世俗化？抑或是宗教性越來越強？這個問題實際上涉及了如何界定宗教定義的問題。贊成世俗化理論的學者認為，宗教指的是制度性的宗教，而非制度的宗教或超自然的現象流行是世俗化的顯現或結果，因此不能以超自然崇拜的流行作為反世俗化的依據；反對世俗化理論的學者則認為對超自然的崇拜就是一種宗教的現象，因此新時代靈性觀涵蓋的巫術、薩滿、占星、神祕的神祕事物之流行

即是對世俗化的反動，代表著反世俗化的力量和趨勢。有的社會學者甚至主張新時代本身就是一種世俗形式的宗教（見 Aupers 1998; Gabriel 1999; Hanegraaff 1999）。世俗化理論的辯護者 Steve Bruce 則認為，與其把新時代當作世俗化的解藥，不如說新時代是一種適合於世俗社會宗教類型或形式（Bruce 2000: 235），意即新時代靈性觀與實踐作為一種新形式的宗教，是世俗化社會所衍生的宗教形式。無論是贊成或反對世俗化理論，都確認了巫術、超自然、神秘術等事物流行的事實。長久以來，這些事物刻意地被排斥在制度宗教的正式形式中，卻在進步的後現代化／後工業化社會受到大眾的青睞，並且與制度宗教產生某種程度的融合，宗教、巫術和超自然信仰相容並存已是常見的靈性形式。就本文的主旨而言，不論是超自然事物在當代社會的流行，或是以湊合術組成的融合性靈性模式，都與後現代社會中個人主義的興起以及自我的建構有密切的關連。

參考書目

- 陳家倫，2002，《新時代運動在台灣發展的社會學分析》。國立台灣大學社會學研究所博士論文。
- 張春興編著，1989，《張氏心理學辭典》。台北：東華出版社。
- 葉啟政，2001，《社會學和本土化》。台北：巨流出版社。
- Aupers, Stef. 1998. "You Don't Have to Believe in It: It works! On the Instrumentalization of New Age spirituality." *Aesterdams Sociologisch Tijdschrift* 25 (2) : 295-321. (English Abstract)
- Bauman, Zygmunt. 1998. "Postmodern Religion?" Pp. 55-78 in *Religion, Modernity and Postmodernity*, edited by Paul Heelas. Oxford: Blackwell Publishers.
- Beck, Ulrich and Elisabeth Beck-Gernsheim. 2002. *Invividulaization: Institutionalized Individulaism and its social and Political consequences*. London: Sage Publications.
- Beckford, James A. 1989. *Religion and Advanced Industrial Society*. London: Unwin Hyman.
- Bell, Daniel. 1960. *The End of Ideology*. New York: The Free Press.
- Berger, Peter 1967 *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, New York: Doubleday.
- Brown, M. 1998. *The Spiritual Tourist: A Personal Odyssey through the Outer Reaches of Belief*. London: Bloomsbury.
- Bruce, Steve. 2000. "The New Age and Secularization." Pp. 220-236 in *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Campbell, Colin. 1972. "The Cult, the Cultic Milieu and Secularization." *A Sociological Yearbook of Religion in Britain* 5: 119-136.
- Chandler, Russell. 1991/1993. *Understanding the New Age*. Dallas: Word

- Publishing.
- Dawson, Lorne L. 1998a. "Anti-Modernism, Modernism, and Postmodernism: Struggling with the Cultural Significance of New Religious Movements." *Sociology of Religion* 59 (2) : 131-156.
- . 1998b. *Comprehending Cults: the Sociology of New Religious Movements*. Oxford: Oxford University Press.
- Durkheim, Emile. 1969. "Individualism and the Intellectuals." Translation of 1898 article by S. and J. Lukes with note. *Political Studies* XVII: 14-30.
- . 1992. 《宗教生活的基本形式》。(芮傳明、趙學元譯) 台北：桂冠出版社。
- Ellwood, Robert S. 1994. *The 60s Spiritual Awakening: American Religion Moving from Modern to Postmodern*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Featherstone, M, M. Hepworth and B. Turner (eds) . 1991. *The Body: Social Process and Cultural Theory*. London: Sage Publications.
- Gabriel, Karl. 1999. "Where Angels Tread: Renaissance of Religiosity in the Unfolding Modern?" *Soziologische Revue* 19 (1) : 63-71. (English Abstract)
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Glock, Charles and Robert Bellah. (eds) . 1976. *The New Religious Consciousness*. Berkley: University of California Press.
- Groothuis, Douglas R. 1988. *Confronting the New Age*. Downers Grove, Illinois: Intervarsity Press.
- Hammond, Philip. 1992. *Religion and Personal Autonomy*. Columbia: University of South Carolina.
- Handy, Robert. 1984. *A Christian America*. New York: Oxford University

- Press.
- Hanegraaff, Wouter J. 1998. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Albany. New York: State University of New York Press.
- . 1999. “New Age Spiritualities as Secular Religion: A Historian’s Perspective.” *Social Compass* 46 (2) : 145-160.
- Heelas, Paul. 1996. *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Hess, David J. 1993. *Science in the New Age*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Leder Drew. 1998. “Lived Body: A Tale of Two Bodies: the Cartesian Corpse and the Lived Body.” Pp. 117-130 in *Body and Flesh: A Philosophical Reader*, edited by Donn Welton. Oxford: Blackwell Publishers Inc.
- Levi-Strauss, Claude. 1966. *The Savage Mind*. Chicago: Chicago University Press.
- Luckmann, Thomas. 1967. *Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: The Macmillan Company.
- . 1991. “The New and the Old in Religion.” Pp. 167-182 in *Social Theory for a Changing Society*, edited by Pierre Bourdieu and James S. Coleman. Oxford: Westview Press.
- McLaine, Shirley. 1987. *It Is All Playing*. New York: Simon and Schuster.
- Mellor, P. A. and C. Shilling. 1997. *Re-forming the Body, Religion, Community and Modernity*. London: Sage Publications.
- Melton, Gordon. 1990. *New Age Encyclopedia*. New York: Gale Research.
- . 1991. *New Age Almanac*. Detroit: Visible Ink Press.
- Mol, Hans. (ed.) 1978. *Identity and Religion*. Beverly Hills: Sage Publications.

- Roof, Wade Clark. 1993. *A Generation of Seekers*. San Francisco: Harper Collins.
- . 1999. *Spiritual Marketplace*. Princeton: Princeton University Press.
- Stark, Rodney and William Sims Bainbridge. 1979. "Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a theory of religious movement." *Journal for the Scientific Study of Religion* 18 (2) : 117-33.
- . 1985. *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California.
- Stone, Donald. 1978. "New Religious Consciousness and Personal Religious Experience." *Sociological Analysis* 39 (2) : 123-134.
- Swatos, William Jr. (ed.) 1999. *The Secularization Debate*. Washington D. C.: Association of Sociology of Religion.
- Van Otterloo and Anneke H. 1999. "Self spirituality and the Body: New Age Centres in the Netherlands since the 60s" *Social Compass* 46 (2) : 191-202.
- Weber, Max. 1993. 《宗教社會學》。(康樂、簡惠美譯)台北：遠流出版社。
- . 1997. 《學術與政治：韋伯選集 (I) 》。(錢永祥編譯)台北：遠流出版社。
- Westley, Frances. 1978. "The Cult of Man': Durkheim's Predictions and New Religious Movements." *Sociological Analysis* 39 (2) : 135-145.
- Wrong, Daniel. 1961. "The Oversocialized Concept of Man in Modern Sociology." *American Sociological Review* 26: 183-193.
- Wuthnow, Robert. 1998. *After Heaven: Spirituality in America Since the 50s*. Berkeley: University of California Press.
- York, Michael. 1999. "The Religious Supermarket: Local Constructions of the New Age within the World Network." *Social Compass* 46 (2) : 173-9.

The Rise of Self Religion: The New Age Spirituality in Modern Society

Chia-Luen Chen*

Abstract

The religion in Western society has experienced tremendous transformations since the 1960s. By reviewing the studies in sociology of religion, this paper shows that Self Religion has become a significant theme in the religious transformations. Many sociologists describe these prominent changes from different aspects. For example, Hammond proposes that the increase of religious autonomy is a significant facet in contemporary American religious transformations. Wuthnow identifies that, since the 1950s, the American religion has changed from a dwelling-oriented spirituality to a seeking-oriented one. Roof reveals that the baby boom generation has been attracted to the subjectivity-centered and multilayered religious beliefs. This paper also discusses related sociological issues, such as the definition of religion, the types of New Religious Movements, Durkheim's cult of man, and Luckmann's invisible religion. In general, these studies show the decline of institutional religion and the enhancement of autonomy in individual's religious affairs. To conclude, I delineate the characteristics of Self Religion, in which New Age spirituality is a central component.

Keywords: Self Religion, Religious Changes, New Religious Movement, New Age Movement

* Assistant Professor, Center for General Education, Hungkuang University