

# 宗教社會學、社會學理論與 台灣的華人社會

林端

台灣大學社會學系

**摘要** 台灣社會學過去的研究成果，比較偏重將實際的台灣的華人社會與文化作為研究客體，而以繼受來的西方社會學的觀點、理論與研究法作為研究方法，來進行各種“實質社會學”的研究，多年來也累積了不少的研究成果。因此，要對西方社會學的“社會固着性”與“文化局限性”加以反思，甚或加以轉化與創新，社會學理論後設式的思考，恰恰可以從這些“實質社會學”的研究所遭遇的概念、理論與研究方法的“水土不服”、“削足適履”等實質問題作為起點，來進行跨社會與跨文化的深刻反思。本文以實質的宗教社會學為例，藉着宗教社會學對台灣華人社會的宗教文化的研究成果，來深入反省這個問題。

## 一 社會學、社會學理論與台灣的華人社會

謝謝主辦單位中研院社會所的熱忱邀請，讓我有機會在這個有關“社會學理論知識的生產、繼受與創新”的研討會（2010年3月12日）裏，談談我對“宗教社會學、社會學理論與台灣的華人社會”的看法。

就如本次會議“簡介”裏指出的，社會學在歐陸誕生的時候，本來就是西方社會“現代性”自我指涉、自我觀察與自我描述的學問，相對於先天預設“他者指涉”的學問，如研究初民社



會的人類學，或是研究文明社會的漢學與印度學，社會學的西方現代性“自我指涉”的性格是相當明顯的。然而，隨著西方“現代性”全球化的過程裏，社會學也向全世界傳播，成為西方典章制度與學術文化全球化的一部份。跟其它華人與非西方人一樣，台灣的華人社會也“繼受”(reception)了這門以觀察西方現代社會為職志的系統性學問。

戰後迄今，社會學在台灣的發展已有一定的成果，台灣社會學家以這西方來的學問與研究方法研究台灣社會，嘗試將西方來的社會學在地化，沒有中斷地持續蓬勃發展的結果，分別在1999年與2002年出版了《社會學與台灣社會》(瞿海源、王振寰主編，巨流圖書公司出版)與《台灣社會》(王振寰主編，巨流圖書公司出版)兩本重要的教科書，還有2008年的《群學爭鳴：台灣社會學發展史，1945-2005》(謝國雄主編，群學出版社出版)，以及編輯中的《帝國邊緣：現代性與台灣社會》(黃金麟、汪宏倫主編，群學出版社出版)等書，總結了過去幾十年台灣社會學家研究自己社會的成果。<sup>1</sup>

但正如本次會議“簡介”裏所說的，“繼受”之後，需要反思這門學問“自我指涉”的“社會固著性”與“文化局限性”：對認識西方社會與文化有貢獻的社會學，不一定能夠適用於所有的社會與文化。換句話說，一方面，我們必須思考社會學“在地化”與“本土化”在台灣社會是否完全可能之外；另一方面，台灣的社會學家，還須進一步思考如何將其“轉化與創新”的可能性。

要思索這樣的問題，首先就要讓社會學裏的主要分支“社會學理論”，扮演重要的角色。因為自社會學誕生以來，“社會學理論”就在這門學科的自我反思裏，擔當重大的責任，無論是與社會學理論關係密切的“社會學的社會學”(sociology of sociology)，或是美國社會學理論家George Ritzer在他著名的《社會



學理論》的教科書裏，<sup>2</sup> 在書後的附錄裏所提出“後設社會學”（metasociology）式的說法，還是德國社會學家 Niklas Luhmann 強調的“二階觀察”<sup>3</sup>（“二階觀察”是對“一階觀察”加以檢討，是對觀察的觀察），都說明了要對社會學加以後設式的反思與觀察，“社會學理論”是不可或缺的利器。因此，我們可以借助社會學理論的“後設性格”與“二階觀察”，來對西方社會學的“社會固著性”與“文化局限性”加以反思。

其次，社會學誕生之際，有別於神學的超驗性格與哲學的先驗性格，社會學的特性是實事求是的經驗性格。在這個經驗性格的前提下，社會學理論的反思，必然是要與實際切入社會文化脈絡的“實質社會學”的研究密切配合的。韋伯（Max Weber, 1864-1920）曾多次強調，他的社會學理論與方法論的研究，如果不跟“實質社會學”研究有關，並不具有其固有的意義。而我們要對西方社會學要作其“社會固著性”與“文化局限性”的反思工作，也必須落實在“社會學理論”與“實質社會學”之間相互密切配合之上。

眾所周知，台灣社會學過去的研究成果，比較偏重將實際的台灣的華人社會與文化作為研究客體，而以繼受來的西方社會學的觀點、理論與研究法作為研究方法，來進行各種“實質社會學”的研究，多年來也累積了不少的研究成果。因此，要對西方社會學的“社會固著性”與“文化局限性”加以反思，甚或加以轉化與創新，社會學理論後設式的思考，恰恰可以從這些“實質社會學”的研究所遭遇的概念、理論與研究方法的“水土不服”、“削足適履”等實質問題作為起點，來進行跨社會與跨文化的深刻反思。

最後，從這些“實質社會學”的問題出發，對其進行後設的社會學理論的反思，恰恰可以主客易位，以台灣的華人社會與文化的特性為主體發展出來的社會學思考，反過頭來，以西方實



質社會學與社會學理論為研究客體，反思其的“社會固著性”與“文化局限性”。我們以下便嘗試從以實質的宗教社會學為例，藉著宗教社會學對台灣華人社會的宗教文化的研究成果，來進一步探討這個問題。未來也希望藉著法律社會學對台灣華人社會的法律文化的實質社會學研究成果，一方面強化此一議題的分析，二方面作為對照，以豐富此一議題的深度與廣度。

## 二 宗教社會學、社會學理論與台灣華人社會的宗教文化

就像社會學是從西方移植來的一樣，宗教社會學也是西方社會發展出來的學問，現象學派社會學的柏格（Peter Berger）和陸克曼（Thomas Luckmann）曾在一篇討論西方宗教社會學二次戰後發展的文章<sup>4</sup>裏提到，戰後的西方宗教社會學流於工具化與瑣碎化，並未像古典社會學理論大師們，那麼具有原創力：例如如馬克思（Karl Marx, 1818–1883）、韋伯、涂爾幹（Emile Durkheim, 1858–1917）等從相當全面性的角度，來探討宗教對社會學研究的實際意義，如宗教與意識形態、宗教與知識、宗教與文化、宗教與世界觀、宗教與語言等等宏觀的面向，在他們的努力下，合力開創了宗教社會學。

早期西方宗教社會學與古典社會學理論大師們，非常重視宗教社會學的發展。啟蒙主義、人本主義興起之前，神中心主義的世界觀裏，基督宗教的影響力幾乎籠罩著人們生活秩序的各個層面，在此意義下，宗教（基督教）幾乎是西方文化最核心的部分，要分析西方社會文化與歷史事實，不能不從最核心的基督教來著手。啟蒙主義與人本主義發展以後，雖然由神中心主義轉變為人中心主義，但人們似乎感覺到從盧梭、孔德、涂爾幹一



直到貝拉（Robert N. Bellah），不約而同對“世俗宗教”（secular religion）與“公民宗教”（civil religion）<sup>5</sup>的提倡，以及社會學理論常常提到的社會、社會結構、社會秩序、價值規範系統等，只不過是偷天換日，在第一因上，“以社會代替上帝”，以社會學的社會範疇，代替神學的超驗範疇與哲學的先驗範疇而已。<sup>6</sup>由此看來，啟蒙主義以後的西方世俗社會，或資本主義的公民社會，雖然宗教形式改變，宗教的重要性仍然貫穿西方文化的核心。

換句話說，古典社會學理論三大家，無論是馬克思的上層建築與意識形態批判理論，<sup>7</sup>或涂爾幹的宗教即社會、宗教分類範疇即社會分類範疇，<sup>8</sup>或韋伯的宗教是世界圖像的提供者，人類社會行動意義感的來源，社會倫理、社會秩序的文化根源。<sup>9</sup>從這些不同的分析宗教的角度，我們可以綜合起來，宗教社會學的創始人們，是把宗教社會學與“社會學理論”、“世界觀社會學”、“知識社會學”與“文化社會學”相連起來分析的。一開始宗教社會學應該就是社會學非常核心的部分，社會學作為啟蒙主義下的學問，它要超越神學與哲學，某種程度取代它們，就必然要有非常堅實的宗教社會學與社會學理論為其後盾。雖然在現代社會裏，宗教活動逐漸失能化、個人領域化，宗教秩序也退居社會秩序的一部分，它只是與政治、經濟、法律、文化等秩序等相互競爭合作的諸社會秩序之一。“世俗化理論”<sup>10</sup>強調，宗教的社會功能不再籠罩一切，它的影響力產生很大的退化，遭遇重重的限制，這些事實我們都必須承認，但是正如韋伯所強調的，在現代社會中，宗教的確仍然擁有其自己的次領域，有其內在而自我證成的“固有法則性”（Eigengesetzlichkeit）。<sup>11</sup>

戰後台灣宗教社會學對台灣的華人社會的宗教文化的研究，早期雖然落於於宗教人類學，<sup>12</sup>但是在瞿海源領導下，數十年來所開展出來的台灣宗教社會學研究，也有一定的成果。台灣主要宗教社會學家的研究成果，截至2004年，收在瞿海源主導的數位





資料庫《宗教論文集：宗教社會學論著資料庫》之內，<sup>13</sup> 非常方便我們檢索考察。

而對台灣宗教社會學的發展的回顧與前瞻的反思，正式出版者，已經有三篇傑出的作品，分別是陳杏枝的〈台灣宗教社會學研究之回顧〉<sup>14</sup>、郭文般的〈台灣的宗教與社會〉<sup>15</sup>、瞿海源的〈台灣宗教社會學的發展〉<sup>16</sup>等，還有三篇會議論文，分別是郭文般的〈對台灣宗教社會學發展的反省〉<sup>17</sup>與〈社會學、人類學對台灣宗教研究的回顧與反省〉<sup>18</sup>、趙星光的〈台灣基督教的社會學研究之回顧與前瞻〉<sup>19</sup>。這幾篇著作，把以經驗科學研究台灣宗教現象的宗教社會學，作了言簡意賅，詳實細密的討論。在他們的研究基礎之上，尤其是陳杏枝、郭文般與瞿海源的研究，筆者亦曾在另一篇文章裏，借助社會學理論與知識社會學，對台灣宗教社會學研究方法與理論，進行“後設理論化”（metatheorize）的分析。<sup>20</sup>

瞿海源在2008年12月發表的重要回顧文章〈台灣宗教社會學的發展〉分為三節，第一節是台灣宗教社會學前史，第二節是台灣宗教社會學的開展，第三節是台灣宗教社會學研究的主題，而其中第三節又分為五個部分，包括1.台灣民間信仰的社會學研究、2.台灣基督宗教的社會學研究、3.台灣政教關係的社會學研究、4.台灣新興宗教的社會學研究、5.台灣宗教變遷的社會學研究。

我們再從迄今的台灣宗教社會學研究的主題來看，瞿文以民間宗教、基督教、政教關係、新興宗教、宗教變遷等五個方面，來討論相關的主題，由於台灣民間信仰的信徒佔總人口的五、六成，瞿海源主持了三十年來台灣各類宗教變遷趨勢的初步研究，透過量化的分析，釐清了明清時期、日據時期，以及戰後三個階段的台灣民間宗教的發展特色。1988年又進行對民間宗教與經濟



發展的研究，這項經驗研究，也分為三大部分，包括宗教奉獻行爲、寺廟公益事業，以及宗教詐欺之行爲研究。

由於瞿海源所主導的台灣宗教社會學的主流脈絡，是以實際的田野經驗研究爲其大宗，包括量化與質化的研究方法，使得台灣宗教社會學的發展，奠定了一定的基礎，相較於原來領先的宗教人類學的研究，這一個發展某種程度也取得與人類學分庭抗禮的學術成就，共同爲台灣宗教的經驗科學研究，打下了紮實的基礎。但是任何學術發展的方向，往往是利弊互見的，所謂“利之所在，弊亦隨之”，有其長處，必有其短處。

前述陳杏枝的論文裏，特別提到，過去台灣宗教社會學的研究有兩大重要的缺失：一方面，過度倚賴西方理論；二方面，過度缺乏對本土歷史文化的關照。台灣宗教社會學的發展，除了非常年輕的研究人口之外，另一個特徵是其運用的社會學研究方法，以問卷調查和統計分析見長，這和台灣社會學界，從一開始發展就是走比較實證的社會調查取向密切相關。因爲正在發展的階段，所以論文深受西方流行理論的影響，早期受功能論影響，談其社會整合功能，後來受現代化理論影響，談宗教勢力衰退的問題，最近則受到理性選擇理論與全球化理論的影響。我們認爲，這跟過度相信西方宗教社會學的科學主義與實證主義相關，以爲這些研究方法與理論，都是不驗自明，而且是放諸四海皆準的。忽略了宗教是文化的核心部分，與各文化的獨特性息息相關。這種實證主義取向的宗教社會學研究主要成果，很具體地體現在迄今已執行二十多年的“台灣社會變遷基本調查”的資料當中，這是台灣最重要的基礎社會學調查的資料庫，下一節中，我們會對此作進一步的文化批判。

同樣的，郭文般的論文裏，他也強調宗教社會學在台灣過度年輕，以致於對宗教在台灣社會的歷史，社會學必須有賴其他學



科，如人類學、史學的研究成果。他也強調：有兩點來特別值得進一步討論：其一、宗教在漢人社會歷史中的意義；其二、宗教在漢人文化中的意義。

他們兩人的文章，準確地指出研究台灣的華人社會的宗教文化，必須特別注意台灣的華人社會歷史與文化中，宗教所具有的獨特意義。筆者在前述文章裏指出，過去幾十年的台灣宗教社會學的主流發展方向，由於過度強調科學主義、客觀主義與實證主義，容易給人過度客觀，而缺乏對宗教團體與宗教信徒主觀世界的宗教終極經驗與屬靈的神秘經驗，給予適當的尊重與同情式的理解，這樣的經驗恰恰是宗教之所以為宗教的基礎所在，作為經驗科學的宗教社會學，不應該忽視這個極其重要的經驗領域。我們在從事相關研究的時候，有不少人、有不少信徒與宗教工作者，還有其它宗教研究者，都會對台灣宗教社會學這種客觀主義與科學主義，提出強烈的批判，認為是沒有進入宗教信仰核心的“外在觀點”，把極其精彩的終極經驗，化為問卷裏或訪談的提問，事實上，很難求得其箇中三昧，最後得到的是科學主義的、科學家的經驗事實，而不是行動者充滿主觀能動性的、豐富的宗教體驗。其實，在這一方面社會學理論有很豐富的傳統，可以掌握宗教信仰者主觀的豐富的意義世界，從韋伯的理解社會學，到柏格與陸克曼的現象學派的社會學，到米德等人的符號互動論，甚至吉爾茲的詮釋人類學，都是有可能在這方面有所發揮的，台灣目前較缺乏的就是這一方面的研究成果。未來應該努力嘗試擺脫這種過度“外在觀點”的刻板印象。

另一方面，由於缺乏跟古典宗教社會學與社會學理論的對話，把宗教看成是一個既定的社會結構與社會制度，忽視了宗教其實是世界觀、意識型態、國族主義、倫理道德體系的重要價值根源。因此，這一方面的宗教社會學，或是準宗教社會學研究的成果，不是被忽略、就是被看成與台灣宗教社會學無關的東西。





以古典三大家爲例，馬克思把宗教看成是一種虛假意識，一種意識型態，是人民的鴉片煙，是被壓迫者的嘆息，繼承了費爾巴哈的學說，他認爲要對宗教進行批判，而對宗教批判是一切社會政治批判的前提。這種把宗教看成是一個世界觀、一個價值與意識的系統，是可以用來分析台灣社會各種具有準宗教功能的意識型態，如統獨的爭議，如蔣中正推動的新生活運動，以及中華文化復興運動等等。

以涂爾幹的傳統來說，宗教是一種集體意識與集體再現，宗教反映了社會的集體良心，是社會倫理道德的具體表現。身爲猶太人的他不認爲猶太教，或者法國的天主教，能夠提供一種“道德的個人主義”，以對抗資本主義社會的“自私自利的個人主義”。現代社會雖然極其重視個人，而有所謂的“個體崇拜”，但是這種個體崇拜還是要建立在社會集體共識的基礎之上。在有機連帶的社會裏，需要的不再是猶太基督宗教，而是新的宗教，他稱之爲“公民宗教”。所以公民宗教的傳統，在美國由貝拉傳承下來，他也是竭力要探討美國公民社會的良心與道德基礎，美國的國族主義，在林肯與甘乃迪的演講出現，也在職棒的愛國歌曲的演唱中出現，美利堅民族的精神，正體現了由涂爾幹到貝拉，這種研究公民性、政治性、道德性的公民宗教傳統。

換句話說，這裏未必是政教分離的，相反的，卻是一種政治意識型態與宗教意識型態重合的一種新類型的宗教，他們稱之爲“公民宗教”。我們也許可以把台灣正在被解構的“中國民族主義”、建構中的“台灣民族主義”，還有再重新建構中的“華夏民族主義”，都看成是一種類似他們所稱的“公民宗教”，那麼宗教社會學家就不會自外於統獨爭議，也不會自外於正在發展中的大中華政治經濟文化圈所具有的重要意涵，而把這種集體記憶建構的領域，集體世界觀重構的領域，只留給族群社會學或政



治社會學去處理，這樣不但窄化了宗教社會學的主題，也限制了宗教社會學的研究能力。

再以韋伯宗教社會學的研究為例，在寫完《基督新教倫理與資本主義精神》之後，他陸續完成了《儒教與道教》、《印度教與佛教》、《古猶太教》，至於伊斯蘭教與其它宗教，他未來得及完成就去世了。透過文化內的比較，他比較了中世紀的天主教，以及宗教改革後的基督新教，再透過文化間的比較，他將中國儒教與道教，印度的印度教與佛教，以及古猶太教與伊斯蘭教等與西方的基督新教做比較，他發現只有近世的、禁欲的基督新教，展現了其特有的宗教理性化的過程，清教徒爲了榮耀上帝，渴望成爲上帝的指定的選民，上帝指派的職業人，這種宗教價值理性的動機，無心插柳柳成蔭，卻得到經濟目的理性的結果，宗教倫理變成了經濟倫理、政治倫理與社會倫理，新教主義、資本主義、民主主義、以及社會倫理的普遍主義，被看成是近代西方宗教理性化後的息息相關的客觀後果。

過去台灣宗教社會學的主流發展，相當程度忽視了韋伯宗教社會學的研究取向，討論到中國人或漢人的宗教特性時，頂多溯及受結構功能論影響的楊慶堃，而不會多談韋伯對於儒教、道教以及這兩個宗教的倫理的研究成果。因此80年代在台灣、香港以及海外華人討論到“儒家倫理與經濟發展”，“儒家思想與東亞的現代化”，乃至柏格訪問東亞，提出所謂“兩型的現代化”，所有這些討論，都跟韋伯的比較宗教社會學，以及他的儒教道教研究，有相當緊密的關連。而在這裏，台灣主流宗教社會學研究卻缺席了，因爲韋伯的宗教社會學理論，並不是他們理論的主要依據，韋伯的理解社會學的研究方法，乃至吉爾茲的詮釋人類學研究方法，都不被主流的台灣宗教社會學實證主義的、客觀主義的量化、質化方法所採納。在這種情形下，80年代乃至90年代台灣有一定成果的韋伯研究，就不被看成是宗教社會學的研究



成果，例如孫中興、顧忠華對於儒家倫理與新教倫理的詮釋，以及東海高承恕教授所帶領出來的韋伯研究，如張維安的專書《文化與經濟：韋伯社會學研究》（台北：巨流，1988）、陳介玄、翟本瑞與張維安合著的《韋伯論西方社會的合理化》（台北：巨流，1989），都不被看成是跟台灣宗教社會學發展相關的著作。其原因可能在於這些作者並不主要從事宗教社會學研究，也不在大學教授宗教社會學課程。

如前所述，忽視古典三大家的宗教社會學與社會學理論的遺產，這也許不是台灣宗教社會學所獨有的，二次戰後西方社會學界也是如此，但其所造成的學術後果確有同有異：相同的是，宗教社會學不再研究廣大論述的世界觀或意識型態的問題，整個社會的集體意識與共有的文化價值系統，也不被看成是宗教社會學的研究議題，於是，宗教社會學只研究明顯被稱為宗教的團體與制度，成為“宗教團體社會學”，隨著宗教團體的多元化，宗教社會學的研究也跟著多元而破碎，支離破碎化是台灣宗教社會學與西方宗教社會學發展的共有現象。

相異的是，台灣宗教社會學因此忽視了對本土兩大“文化宗教”的研究。一個是對儒教與儒家文化、儒家倫理的研究，不知道是不是國民黨政權一再宣稱自己是儒家文化捍衛者，還是儒家倫理已化為台灣人的日常生活倫理，使大家看不到它的存在，台灣社會學界始終或多或少迴避對儒教與儒家文化、儒家倫理的研究，台灣主流的宗教社會學研究，即使研究到民間的儒教團體，如一貫道、儒宗神教以及鸞堂等民間宗教，卻始終不願意面對儒家倫理是這些民間宗教倫理重要的背景基礎，而缺乏進一步研究當今台灣社會具體對儒家倫理的實踐。這樣會使得主張儒、釋、道三教合一的民間宗教，其背後的經典與教義還有相關的儀式與倫理教規，沒有辦法被較完整的分析與研究。



這種情形同樣也發生在對台灣巨大的而且具世界意義的“人間佛教復興運動”的忽略之上。按道理韋伯早做了基督新教與中國儒教、中國道教與中國佛教的比較，但是台灣主流的宗教社會學的研究，卻長期忽視波瀾壯闊的人間佛教復興運動，除了丁仁傑有撰寫慈濟的助人行爲的專書，姚麗香有研究過藏傳佛教之外，雖然張維安、李丁讚等其它社會學家也研究過慈濟，但是大體來講，台灣主流的宗教社會學研究，是明顯忽略這個巨大的台灣佛教復興運動。爲什麼是這樣的發展呢？也許因爲人類學家或其它人文社會科學家的宗教研究，對這一塊有一定的著墨，但究其原因，可能也在於佛教的教義博大精深，當宗教社會學與佛學對話，如果不是一個有深厚社會學理論爲基礎的宗教社會學，那麼是不太容易掌握整體台灣佛教復興運動的全貌的。台灣宗教社會學家，普遍對台灣佛教與佛學缺乏理解，因此不太容易輕易嘗試佛教的經驗研究。這其實是很可惜的，畢竟台灣人除了民間信仰與道教之外，其實佛教的影響遠大於基督宗教，如果台灣的宗教社會學在這一塊缺席，那其實是相當令人惋惜的事。

在這種情形下，我們認爲台灣宗教社會學的研究應該開發和社會學理論、文化社會學、知識社會學與世界觀社會學等研究之間的整合，以擴大社會學研究方法與理論的視野，來掌握台灣的華人社會裏，宗教對台灣現實社會的影響所具有的縱深與堅實的功能。隨著新的千禧年到來，全世界，尤其台灣民間社會的宗教領域，不斷跨出自己的範圍向外延伸，將宗教力量轉化成社會力量，將宗教倫理擴成經濟倫理與社會倫理，台灣的慈濟功德會等的人間佛教運動，以及一貫道等的民間宗教的蓬勃發展，就是最好的例子。在這裏我們可以發現，台灣社會“再魅化”、“再神聖化”的趨勢，是與“世俗化”齊頭並進的。



### 三 以台灣華人社會宗教文化來反思 西方的宗教社會學的“社會固着性”與 “文化局限性”

進一步來說，我們就可以發現前面幾位學者所討論到的，過去台灣宗教社會學的研究成果，一方面容易流於套用西方既有的概念與理論，二方面缺乏對台灣的華人社會固有的宗教文化應有的認識與理解。這方面除了需要借助既有的人文學科與宗教人類學的研究成果的協助，尤其更需要回顧台灣的華人社會固有的宗教文化的特性，立基在這個特性的詮釋性的理解的掌握之下，在進行宗教社會學研究的開始，就必須檢證西方宗教社會學的基本概念與相關理論，是否適合用來分析台灣華人社會的宗教文化的過去、現在與未來。

如前所述，過去實證主義取向的台灣宗教社會學研究主要成果，很具體地體現在迄今已執行二十多年的“台灣社會變遷基本調查”的資料當中，後者是台灣最重要的基礎社會學調查的資料庫。其中1989、1994、1999、2004、2009都進行了台灣民眾的宗教行為與宗教態度的問卷調查。2009年完成的“五期五次台灣社會變遷基本調查”也以宗教為主題，一共在台完成1927份有效樣本，而且為了國際比較，接受了國際ISSP中有關宗教的題目，這是過去沒有的題目，如問受訪者小時候父母的宗教信仰，以測量早期宗教社會化與代間宗教流動的問題。<sup>21</sup>

我們細看這份“五期五次台灣社會變遷基本調查”想與國際接軌的問卷題目，就會發現有些題目很可能是為了宗教研究的普遍性與共通性，卻忽略了華人社會宗教文化的獨特性；換句話說，在設計問卷之時，簡單移植了西方宗教社會學經驗研究的問卷問題，缺乏應有的本土文化的檢驗與反省，其結果不只問卷題





目給人削足適履的疑慮，而且透過這樣的題目所得到的答案，也變得無法清楚掌握台灣的華人宗教文化的真相。

如最基本的第十五個問題：

請問您目前的宗教信仰是？（請依受訪者答案勾選）

問卷提供：沒有宗教信仰、民間信仰、佛教、道教、天主教、基督教、本土宗教（包括慈惠堂、一貫道、亥子道、天帝教、天德教、軒轅教、理教與其他本土宗教）、日本宗教、其他外來宗教（回教、大同教、山達基、統一教與其他外來宗教）、數教合一（佛道雙修、三教合一、其他數教合一）與其他難歸類者等十一個答案選項。

首先，這個問題其實是以西方社會信仰者，在一神論基督教的單一宗教認同背景之下，容易區分我教/他教的二元對立思維為背景的設計，對於台灣的華人信仰者，其宗教認同常是多重認同的，受訪者可能會認定自己是多種宗教的信仰者，在這個問題裏，他可能找到多個答案，而不清楚哪一個最為恰當。

其次，就以問卷提供的答案設計來說，這十個答案也不合乎一般量化問卷的要求：答案與答案之間，最好是互斥的概念範疇。以民間信仰、道教、本土宗教、數教合一等概念範疇來說，其實它們之間高度重疊，以一貫道來說，既是民間信仰，也是本土宗教，又是數教合一，且跟道教、佛教有密切關係，訪談者與受訪者如何認定受訪者可以在這模糊重疊的概念範疇裏，找到自己認為最適當的答案呢？

接著為了探討代間的宗教改宗與流動的情形，以這題為基礎，要求受訪者在20、21兩題中，回答受訪者小時候母親與父親的宗教信仰為何？22題回答小時候是在哪一種宗教影響下成長的？23題則問配偶或同居伴侶的信教情況，同樣也以15題為基礎。我們可以推論，如果15題本身就缺乏文化反省且概念範疇模



糊不清時，其信度與效度就可能遭受質疑的情況下，我們如何期待清楚測量釐清代間的或夫妻間的宗教改宗與流動的問題呢？

筆者在2010年“台灣宗教年會”應邀評論前述林本炫以該調查為基礎的文章，就發現這種對台灣民眾的代間宗教流動的分析，忽略了在缺乏文化反省且概念範疇模糊不清的問卷題目下，不同受訪者的不同信仰，有可能被歸在同一概念範疇內，或者不同受訪者的同一信仰，有可能被歸在不同概念範疇之內的誤差出現。更何況由受訪者去回憶孩提時代的宗教氛圍與父母宗教類屬，也不一定精確，前述誤差問題更容易出現。

筆者認為，以“不歸楊、即歸墨”的二元對立思維來判教，並進一步探討代間宗教改宗與流動的問題，這忽略到華人社會宗教文化多重認同的情形下，不應以單一宗教認同為基礎的二元對立思維模式，來建構其問題意識：彷彿華人會清楚分明地由一個宗教改變信仰到另一個宗教（改宗），或是由一個宗教信仰流動到另一個宗教信仰（代內或代間的宗教流動）。這實在缺乏應有的文化反省，筆者建議應從華人多重認同的宗教信仰出發，每一個信仰者可能在其信仰中，信仰一群質上類似的宗教群，其中包含多重的宗教類屬，而不覺得彼此矛盾（一多相容），而問卷問到的，應是其自認其多重信仰之中，自己認同的比重較大且較重的信仰。換句話說，在華人多重宗教信仰認同的情形下，許多發生在前述問卷受訪者認定的佛教、道教、民間宗教、本土信仰、數教合一等宗教概念範疇之間的流動與轉變，其實並不是西方社會那種由甲宗教到乙宗教那樣具有質上的差異的改宗行動；相反的，很可能只是華人多重宗教認同之中，同質性蠻高的一群宗教裏，量上比重的差異，很可能他信仰的一直是同一個宗教群，只是比重由偏重甲宗教換到偏重乙宗教而已。代內的宗教流動如此，代間的宗教流動也可能是如此，這跟西方人的改宗很可能是兩碼子事，不能相提並論。



林文也注意到父母宗教不一致時，宗教社會化較為困難，子女進行代間宗教可能性較大。這個推斷看似言之成理，但是加上文化反省時，如果受訪者的回答如實反應真相，我們其實更該追問：為什麼台灣的華人社會，居然可以如此容忍不同的宗教信仰的男女通婚，而且維持長久的夫妻關係？這在西方基督宗教下不容易發生，也在伊斯蘭的世界不易出現，在華人的世界卻可長可久，我們難道不應從多重宗教認同，人們在信仰宗教群，而非一個宗教（一多相容）的角度來思考這個問題嗎？

西方的宗教社會學的誕生，源自於啟蒙主義以來的宗教批判的浪潮，尤其是對基督教的批判，馬克思的宗教社會學，其實就是一種宗教批判，深深受到費爾巴哈的基督宗教批判的影響。西方的基督宗教，無論是新教與舊教，其實是具有強烈的啟示性的一神論的色彩，這種以超越唯一真神為其信仰核心的啟示性的救贖宗教，強調超驗的上帝的唯一性，嚴格區分超越/內在、出世/入世、神聖/世俗、神/人等的作法，具有強烈的二元對立的思維模式，也具體體現在宗教社會學的概念範疇裏。在這種情形下，宗教社會學的基礎，雖然是以基督宗教的批判起家，但是“打著紅旗反紅旗”的結果，這種二元對立的思維，以及一神論為基礎的宗教觀，卻始終揮之不去，用這樣的思維模式與概念範疇，來分析台灣漢人社會的宗教文化，不但很難進行分析與解釋，而且勉強套用的結果，往往會有削足適履，牛頭不對馬嘴的情形出現。

比方說受到基督教與英國進化論學派的影響，涂爾幹在協助創立宗教社會學的時候，喜歡劃分“宗教”與“巫術”：宗教是道德的，巫術是功利的；宗教是團體的，巫術是個人的；宗教是神聖的，巫術是世俗的。如此嚴格區分宗教與巫術的結果，便很容易將台灣的華人社會與其它較具多神論傳統的社會的宗教文化，看成是神魔難分，甚至世俗巫術凌駕神聖宗教的宗



教文化，韋伯就曾經把儒教的中國，看成是一個“巫術的花園”(Zaubergarten)。以一神論的純粹性，來批判多神論的雜多性，巫術就變成是多神論的貶抑的名稱，台灣的華人社會的宗教文化，尤其是民間宗教，就容易被看成是功利主義、非理性主義、巫術當道的、較低級的宗教文化，而無法登大雅之堂。在這種情形下，即使是套用楊慶堃受到結構功能論的影響，劃分“制度化宗教”與“功能普化的宗教”，而以後者來描繪台灣的民間宗教，同樣無法完全具體掌握台灣漢人社會民間宗教文化的真髓。

其關鍵所在，應該深入瞭解台灣民間宗教的思維模式與宗教文化範疇，其背後是儒、釋、道三教合一，自明清時代，甚至更早以來融合的宗教文化，其背後所具有的非二元對立的“一多相容(融)”的精神，無論是儒教、道教或佛教，對於一與二、一與多，都不是採取二元對立的思維模式，這個早在陳榮捷、唐君毅等人的作品，已經有很清楚的發揮，筆者在其它文章裏也有所論及。<sup>22</sup>

換句話說，三教合一，教與教的分野並不明顯，一教中有多教，多教中有一教，神聖中有世俗，世俗中有神聖，宗教中有巫術，巫術中有宗教，道德中有功利，功利中有道德，這種宗教文化的模式，也不是西方宗教社會學所謂的“綜攝主義”(syncretism)概念，所能完全涵蓋的。我們應從華人多重認同的宗教信仰出發，每一個信仰者可能在其信仰中，信仰一群質上類似的宗教群，其中包含多重的宗教類屬，而不覺得彼此矛盾(一多相容)。在這群宗教之間，華人常常像游泳一般游來游去，所以是宗教學家鄭志明所謂的“游宗”，而不是西方意義的“改宗”。

同樣的對於台灣華人社會的“人間佛教復興運動”，其所體現的“儒佛會通”的情形，我們也必須從其固有宗教文化的獨特性，來加以詮釋與思考。我們看證嚴法師、聖嚴法師與星雲法



師，其提倡的種種人間佛教的積極主張，如證嚴法師的“靜思語錄”，裏面主張的倫理教化的教義，其實既是佛教的，又是儒家的，楊惠南稱之為“人間佛教的儒家化”，其實也可以稱為“儒家佛教化”。因為在這裏本是出家的、出世的佛教倫理，跟在家的、入世的儒家倫理，並沒有嚴格的判教與對立二分的情形出現，儒佛相生而相成，這種宗教文化的特性，是我們掌握人間佛教復興運動，不可或缺的思維模式與概念範疇，這不是西方“綜攝主義”所能完全涵蓋的。

#### 四 結語

綜上所述，社會學理論可以協助實質社會學深化對西方社會學的“社會固著性”與“文化局限性”的反思工作。無論是與社會學理論關係密切的“社會學的社會學”，或是美國社會學理論家 George Ritzer 提倡的“後設社會學”（metasociology）式的說法，還是德國社會學家 Niklas Luhmann 強調的“二階觀察”都說明了要對社會學加以後設式的反思與觀察，“社會學理論”是不可或缺的利器。

同樣的，在社會學經驗性格的前提下，社會學理論的反思，必然是要與實際切入社會文化脈絡的“實質社會學”的研究密切配合的。台灣社會學過去的研究成果，比較偏重將實際的台灣的華人社會與文化作為研究客體，而以繼受來的西方社會學的觀點、理論與研究法作為研究方法，來進行各種“實質社會學”的研究，多年來也累積了不少的研究成果。因此，要對西方社會學的“社會固著性”與“文化局限性”加以反思，甚或加以轉化與創新，社會學理論後設式的思考，恰恰可以從這些“實質社會學”的研究所遭遇的概念、理論與研究方法的“水土不服”、



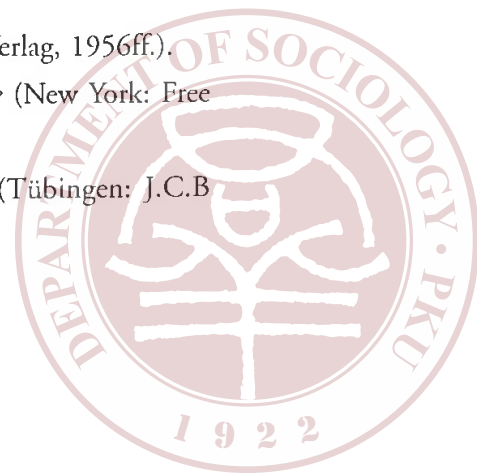


“削足適履”等實質問題作為起點，來進行跨社會與跨文化的深刻反思。

從這些“實質社會學”的問題出發，對其進行後設的社會學理論的反思，恰恰可以主客易位，以台灣的華人社會與文化的特性為主體發展出來的社會學思考，反過頭來，以西方實質社會學與社會學理論為研究客體，反思其的“社會固著性”與“文化局限性”。以上只是我們嘗試以實質的宗教社會學為例，藉著宗教社會學對台灣華人社會的宗教文化的研究成果，來探討這個問題。未來也希望藉著法律社會學對台灣華人社會的法律文化的實質社會學研究成果，一方面強化此一議題的分析，二方面作為對照，以豐富此一議題的深度與廣度。

## 注釋

- 1 相對來說，中國大陸在中華人民共和國成立之後，社會學中斷了三十年，最近三十年恢復社會學教學與研究之後，終於在2008年也出版了李培林，李強，馬戎共同主編，厚達九百頁的《社會學與中國社會》（北京：社會科學文獻出版社），這本重要的教科書，同樣地也總結了過去三十年中國大陸社會學家研究自己社會的成果。
- 2 George Ritzer, *Sociological Theory*, Appendix (New York: McGraw-Hill, 1992), 650–674.
- 3 Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft* Frankfurt/M. Suhrkamp, 1990), 68–121.
- 4 Peter Berger/Thomas Luckmann, “Sociology of Religion and Sociology of Knowledge”, *Sociology and Social Research*, 47/4 (1963), 417–427.
- 5 Robert N. Bellah, “Civil Religion in America”, *Daedalus*, 96 (1967), 1–21.
- 6 Chris Shilling/Philip Mellor, *The Sociological Ambition: Elementary Forms of Social and Moral Life*, (London: Sage Publication, 2001).
- 7 Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke (MEW)* (Berlin: Dietz Verlag, 1956ff.).
- 8 Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (New York: Free Press, 1995).
- 9 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1988).



- 10 對西方“世俗化理論”有系統的整理分析，參見林峰燦，〈想像世俗化：世俗化命題之爭議及其反省〉（上）（下），《社會理論學報》，10卷1期（2007），113-198；11卷1期（2008），259-328。
- 11 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, (Tübingen: J.C.B Mohr, 1988).
- 12 台灣宗教人類學研究漢人社會的成果，參見張珣，〈光復後台灣人類學漢人宗教研究之回顧〉，《中研院民族所集刊》，81期(1996)，163-215。
- 13 瞿海源主編，《宗教論文集：宗教社會學論著資料庫》（台北：中研院社會學研究所，2004），內共收丁仁傑、林木炫、林端、姚玉霜、姚麗香、郭文般、郭承天、陳杏枝、陳家倫、趙星光與瞿海源等11人的作品。
- 14 陳杏枝，〈台灣宗教社會學研究之回顧〉，《台灣社會學刊》，22期(1999)，173-210。
- 15 郭文般，〈台灣的宗教與社會〉，收於王振寰主編，《台灣社會》，（台北：巨流，2002）57-101。
- 16 瞿海源，〈台灣宗教社會學的發展〉，《宗教社會科學》，1輯(2008)，（北京：中國社會科學出版社），251-276。
- 17 郭文般，〈對台灣宗教社會學發展的反省〉，發表於“台灣的宗教研究最新趨勢”學術研討會（台北：台灣宗教學會，2000）。
- 18 郭文般，〈社會學、人類學對台灣宗教研究的回顧與反省〉，發表於“人類學與漢人宗教研究”學術研討會（台北：中央研究院民族學研究所，2001）。
- 19 趙星光，〈台灣基督教的社會學研究之回顧與前瞻〉，發表於“台灣的宗教研究最新趨勢”學術研討會（台北：台灣宗教學會，2000）。
- 20 林端，〈台灣宗教社會學研究方法與理論的回顧與前瞻〉，發表於“近六十年海峽兩岸人文社會科學研究的回顧與展望學術研討會：慶祝許偉雲先生八十壽慶”（台北：台大人文社會高等研究院主辦，2009年10月）；亦請參見筆者另一篇範圍較廣，分析台灣整體“宗教研究”的發展的文章，〈台灣“宗教研究”的專業化與多元化：知識社會學的考察〉，收於宗博出版社主編，《台灣宗教研究年鑑：2004年》（台北：宗博出版社出版，2006），305-323。
- 21 林木炫，〈宗教信仰的變與不變：台灣民眾的代間宗教流動〉，收於《傳統宗教與新興宗教：2010台灣宗教學會年會論文集》（桃園：台灣宗教學會，2010），207-227。
- 22 參見林端，〈全球化下的儒家倫理——社會學觀點的考察〉，收於氏著《儒家倫理與法律文化——社會學觀點的探索》（北京：中國政法大學出版社，2002），183-220。
- 23 參見鄭志明，《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）。

