

# 想像世俗化：世俗化命題之爭議及其反省(下)<sup>1</sup>

林峰燦

台灣大學社會系

## 第四部分 世俗化命題的具形與爭議，各種關於世俗化現象的理論

### 1980年代以降世俗化命題的具形與爭議，另一種說法的出現

Stark 等人的研究企圖與其中的理論轉折常是世俗化命題具形與爭議的焦點，其中轉折不外乎：由含納世俗化現象與世俗化概念，到以世俗化現象為異例與廢置世俗化概念，並進一步拒斥世俗化命題。此一立場的轉變平行於 Stark 企圖重置宗教與現代性的關係，也揭示出 Stark 企圖構作新的宗教社會學理論以釐清宗教與現代性的關係。

一如之前已經提及，於1980年代前後起，Stark 等人以為，於以往的宗教理論中，宗教信仰一直被視為個人、私密的問題，宗教的活動由此被規劃成心理學問題，同時也被標籤成非理性或無涉理性的問題。Stark 等人企圖將個人宗教心理問題轉變至宗教活動之社會研究。又，Stark 等人也發現世俗化現象與世俗化命題的侷限，並以為，世俗化現象不過是宗教活動週期之一個階段，並不是所有宗教活動的全部，合宜地描繪宗教活動之週期及其內含的宗教運作邏輯將是新宗教理論的基礎。於此，Stark 等人由兩個方面重置現代性與宗教活動之關係。一方面，Stark 等人透過宗教交換理論申論宗教活動的基本特質與宗教活動之週期。關於宗教交換說乃是涉及幾個宗教生活的基本成分——宗教之選擇與宗教



之定義、宗教財/宗教補償、宗教之交換行為、宗教組織、宗教多元化。另一方面，Stark等人指出，於現代社會中，宗教活動基於上述邏輯呈現出不同運轉週期，不同運轉週期乃相應於不同之宗教補償情況、宗教之交換行為模式、宗教組織的變異。基本之宗教活動週期可以區分成“世俗化現象”、“宗教復甦”、“宗教創新”等三個階段。其中，世俗化現象乃指涉政教分離情況下，宗教雖仍某一程度上保有寡占情況，但是政治支持不再，宗教組織怠惰，宗教財貨本身與巫術等超自然儀式區別不大，又加上宗教多元情況的發生，世俗化現象於是出現。<sup>2</sup>但是，此一世俗化現象乃是一個自限的過程，宗教力量的式微常伴隨著宗教復甦的力量（指，某些宗教組織或行動者企圖重申宗教的中重要性與獨特性）以及之後的宗教創新的階段。宗教復甦乃立基於舊有宗教組織或宗教活動的運作，而宗教創新則指向新興宗教型態的發展。這種宗教創新的發展乃涉及宗教組織以“教派”或“崇拜”的方式呈現，而區辨“教派”與“崇拜”則可以由兩個方面界定：一是，宗教組織與其組織環境的緊張關係與緊張程度；其次，宗教組織與其信徒之間的關係。<sup>3</sup>

基於上述，我們可以發現，於1980年代，Stark等人對於世俗化現象與世俗化命題的論斷具有以下幾個重點：一是，世俗化現象不同世俗化命題，前者指向宗教週期之一部分，後者指向某一宗教社會學理論。其次，世俗化現象僅是宗教週期之一個階段，其發生於特定之社會脈絡，並以特定宗教組織形式呈顯（指，教會）。世俗化現象階段是自限的，世俗化常引發之後宗教復甦、宗教創新的運動。其中，多元狀態乃是世俗化階段之一部分，其指向宗教因為政教分離與組織運作不良而失去宗教活力。再者，Stark等人企圖透過宗教自身運作的邏輯與宗教於不同層次的活動重置一個新的宗教理論。某一程度上，Stark等人成功地架構出一個非神學或教義為主導的宗教理論，而且Stark等人



也釐清楚宗教理性的特質與其過程。這兩點或許相合於 Stark 等人限縮世俗化現象與世俗化理論的重要性。只是，1990年代前後之前，Stark 等人的理論仍有著相當的問題<sup>4</sup>，對於上述宗教定義、宗教交換、宗教組織活動與宗教週期仍存在若干的不明之處（例如，宗教需求的屬性、個人宗教交換與宗教市場的關係、宗教組織型態的定義、宗教活力與宗教多元的關係），這些不明之處也相應於 Stark 等人對於世俗化現象與世俗化命題的處理。我們可以說，1988年之後（走向宗教經濟學），Stark 等人對於現代社會中的宗教活動與世俗化現象有了大幅度的修正，此一修正一方面乃因應其理論架構的不明之處，另一方面則是關乎對於世俗化命題的拒斥。

### 宗教經濟學的挑战——世俗化現象之異例說與廢置的世俗化命題

以下我們可以由三個面向討論宗教經濟學對於世俗化現象的釐清與對於世俗化命題的駁斥：首先，關於世俗化現象與世俗化命題，由新理論架構重置世俗化現象。其次，關於“去神聖化”的發生與異例情況，多元狀態、宗教組織之交易成本與宗教創新。最後，關於世俗化理論的錯誤認知與推論。

首先，關於世俗化現象與世俗化命題。基於宗教經濟學模型<sup>5</sup>，Stark 等人指出，<sup>6</sup> 世俗化現象是一個宗教活動中特殊的狀態，不必然為每一個地區宗教市場必然發生的狀況。世俗化現象或可以稱為“去神聖的過程”，其發生涉及某一宗教市場中，宗教管制、宗教寡占、宗教組織怠惰、宗教消費者宗教需求無法滿足等狀態。由此可知，Stark 等人於1990年代前後以不再將世俗化現象當成一個宗教活動週期必然發生的階段。Stark 甚至企圖以“去神聖化”過程稱之，其發生相當具有異例的特色。平行於



此，世俗化命題也只是一個基於上述異例的宗教情況所衍生出的研究模型。世俗化命題的存在乃在於一種啟蒙以降無神論或宗教非理性說法的投射。因此可見，世俗化命題忽略了，除了世俗化現象以外的宗教活動，也忽視了宗教於現代社會的基本屬性，更忽略了古典社會學以降對於對於宗教與現代社會的誤判。

其次，關於“去神聖化現象”的發生與異例情況。基於多元狀態、宗教組織之交易成本與宗教創新等因素，Stark等人指出，世俗化現象的發生乃為特殊情況，其發生地區更是宗教市場的異例。如同上述，Stark等人於1990年代前後引入宗教經濟學，宗教經濟學與以往宗教選擇說之間存在若干修正，例如，宗教經濟學宣稱，宗教需求具有持續性與一致性，真正決定宗教活動榮枯的因素乃是宗教組織運作與宗教市場的型態。也就是說，宗教經濟學以為，宗教活動的規律乃在於宗教市場的管制、去管制、多元狀態，以及其中宗教組織的運作形式。又，宗教經濟學修正以往對於宗教多元狀態的看法，以往宗教交換理論認為，多元狀態乃是世俗化過程之一個中繼階段，其出現標示出政教分離、宗教寡占的結束與宗教組織的怠惰。所以，宗教多元狀態常關連至宗教影響力式微。參照於此，宗教經濟學則宣稱，宗教多元乃是促使宗教活力復甦的重要因素。關於宗教組織的型態與宗教市場，以往宗教交換理論以兩個面向刻畫宗教組織的運作型態——一是，宗教組織與環境的緊張關係、程度；另一則是，宗教組織與信徒的互動關係。於宗教經濟學分析架構中，Stark等人僅以宗教組織與環境的緊張關係、程度分析宗教組織，並將此一指標關連至宗教交易成本的高低。於此，基於此一定義，宗教經濟學可以人力資本理論測量個人宗教資本的積累與宗教組織入會的交易成本。同時，宗教經濟學也將個人的宗教資本積累情況對應於信徒之間的市場區隔 (market niche)。可知，上述理論之修整乃相應於宗教經濟學如何處理世俗化現象與世俗化理論。



宗教經濟學宣稱，宗教活動涉及超自然力量的呼求與援引，救贖與神恩是其中關連的東西，但是宗教活動並不能直接提供神恩或救贖，所以說，宗教活動乃提供神恩或救贖的替代物，而此一交換行為正形成一市場機制。而宗教組織乃提供有系統的交換機制，予以個人進行宗教財貨 (religious goods) 的交換，又個人透過宗教理性的操持，進行最符合自身最大利益的交換與積累。由上可知，現代社會宗教組織的轉型或者宗教活動的興盛乃基於上述相關的力量（前者尤其指向教會與教派之爭，後者則是指向世俗化現象）。關於宗教與宗教組織的問題，基於上述，自利的個人進入宗教市場，並透過宗教組織，進行宗教財貨的積累，這正是宗教作為理性活動表徵。但是於此，Stark 等人進一步追問，上述各股力量到底何種東西決定出今日宗教交換的基本面貌？相較以往宗教研究的說法，Stark 等人以為，宗教活動雖立基於個人宗教生活的基本欲求上，但是這種欲求其實是相對穩定、恆常的，因此真正決定出宗教交換秩序乃涉及“供給面”的問題，亦即，宗教組織形態的問題。宗教組織型態的宗教效果又可以由兩個方向看出，一是宗教組織與宗教市場寡占的關係，另一則是涉及宗教組織型態與相關規制的問題。前者涉及，宗教市場的寡占常導致宗教交換缺乏競爭，也導致宗教交換無法順利、具有效率地提供，於是，其將引致宗教無法有效滿足個人宗教的欲求，同時也使得宗教組織無法規制個人宗教行為，而宗教組織內部搭便車的人 (free rider) 便相形提高。因此，一旦宗教市場寡占情況消失，宗教供給面臨競爭，宗教將由寡占的教會組織走向競爭的教派團體。這正是相關於宗教組織型態的於第二面向。可知，一旦宗教供給面臨競爭，國家管制消失，舊有的寡占也相形失敗，則具高度效率的教派於是出現，他們不僅僅可以有效滿足個人宗教之企求，刺激個人宗教參與，同時也可以透過交易成本的提高，防止搭便車的信徒。<sup>7</sup>



最後，關於世俗化理論的錯誤認知與推論。Stark 等人以為，舊有世俗化理論的失敗不僅僅在於忽視宗教活動內含理性的成分，同時，他們也忽視宗教多元化、宗教管制與宗教興盛之間的關係，於此，Stark 等人無疑地宣告，世俗化只是宗教供需之景氣與宗教管制問題，並不是一個歷史必然的趨勢。可知，一方面，Stark 等人企圖由“去神聖化”看待宗教改革之後的西方世界，而這裡所謂的“去神聖化過程”其實正是宗教寡占的式微，但是這種“去神聖化”雖有著不同宗教管制與宗教供給面的變異具有不同展現形式。Stark 等人以為，歐洲宗教的情況確實比起美國呈現出較“世俗化”的傾向，但是這裡所謂的“世俗化”乃是指涉，歐洲宗教市場的寡占與教會組織的無效率，以致人們無法透過宗教組織所型塑的市場獲得滿意的交換，也因此人們並不熱衷於宗教活動。相形於此，美國的宗教生活則是刻畫出高度活躍，其中原因正是宗教變異程度高，不具寡占的傾向，由此導致宗教多元，也於是宗教相形興盛。另一方面，Stark 等人利用統計資料的援引與整理，極力說明1776年以後的美國宗教市場乃至西方各國宗教交換的概況。由此一宗教參與與宗教組織行態的變革，Stark 等人推論出上述假設上的可信度<sup>8</sup>。可知，Stark 等人並不以為，世俗化命題與相應的宗教研究預設為不變的說法，並推論世俗化命題其實只是一種無事實根據的推估，同時這種推估並未真正釐清宗教交換的基本理論與邏輯。所以說，世俗化現象不過是宗教市場景氣的問題，其關連至宗教交換的進行，更關連至宗教寡占、政府宗教管制以及宗教組織型態的問題。於此，我們可以說，世俗化命題只是一個暫時性的結果，一個相當表面的結果，不具普遍推估的可能。

### Stark 等人的貢獻與侷限

Stark 等人於1980年代前後以降的理論建構確實具有一定



程度之貢獻，其貢獻不外乎以下幾點：一是，Stark等人正視宗教理性，並進一步申論宗教選擇作為一般社會交換的可能。其次，Stark等人企圖釐清宗教活動於歷史中的變異以及宗教自身的運作邏輯。此一運作邏輯相應於不同層次之宗教生活與行動類型。於此，Stark等人批評以往之宗教社會學過度忽視宗教活動的自主性與適應性，其中，世俗化現象的優位常是促成此一忽視的重要成因。再者，Stark等人嘗試選擇新的研究模本，並以此說明世俗化現象與世俗化命題的限制。最後，Stark等人以批判的態度重新檢視古典社會學以降的宗教社會學傳統。

然而，另一方面，Stark等人貢獻卻與其侷限相應：一是，Stark等人引入社會的非理性（指，缺乏社會、文化、歷史脈絡的理性觀念）。其次，Stark等人過份強調舊歐洲與新大陸的研究模本之爭，而混淆了兩者之間的相似之處，更忽視了全球化下宗教情況，於是簡化宗教現象的傾向相對明確。再者，Stark等人簡化世俗化現象與世俗化命題的複雜度，同時也未細緻刻畫宗教與現代性的複雜關係。此一簡化現象常反映出Stark等人的誤判（指，宗教經濟學模型與世俗化命題的差異）。最後，Stark等人輕忽“宗教”“概念”的重要，也忽視研究者的位置的特殊性。關於這一點可以由宗教經濟學模型與世俗化命題的共享情況看出（尤其是關於研究架構上與相關概念上）。

### 正統世俗化命題與新世俗化理論的回應 ——以Bruce與Chaves為例

因應Stark等人於1980年代前後的研究成果，相關學者（尤其是捍衛世俗化命題的學者）提出若干對於世俗化現象與世俗化命題的重新界定，並以此批評Stark等人對於世俗化現象之一般性的誤置<sup>9</sup>，以及對於世俗化命題的誤解<sup>10</sup>。但是，尚有其他學者嘗試



跳脫世俗化現象的爭議與世俗化命題的支配，而提出可能的研究架構重置世俗化現象。

以下，我們便以幾個學者的說法為主軸，說明他們如何回應 Stark 等人的挑戰。其中討論的重點在於：世俗化現象與世俗化命題的區辨、世俗化現象及其歸因、世俗化命題與當代宗教社會學理論、世俗化命題與宗教社會學傳統的反思。

Bruce 的立場一直極力捍衛正統世俗化命題。Bruce 對於世俗化命題的修整大抵出現於 1991 年與 Wallis 合作之作品。<sup>11</sup> 此一修正架構於之後雖歷經修整，但是基本的輪廓並未有明顯的改變。於 1990 年代，Bruce 企圖以此一世俗化現象之分析架構，關連至現代社會中大多數類型的宗教行為。<sup>12</sup> 而 Bruce 如何回應 Stark 等人的說法呢，這可由幾個面向切入：

一來，Bruce 區分世俗化現象與世俗化命題，並正視、釐清世俗化現象於現代社會中的基本面貌。其指出，世俗化現象乃是現代社會中宗教的基本運作趨勢。同時，Bruce 也捍衛、深化世俗化命題，其以為世俗化命題為古典社會學以降宗教社會學的正統模型，世俗化命題指出一個現代社會中宗教活動的趨勢，指，宗教失去其社會影響力與社會重要性。於此，Bruce 引出相異於 Stark 等人的模型，並宣稱，宗教活力與宗教絕對的權威乃依存於某一特殊政教、人群結構、知識脈絡，而這些因素已然消失，宗教的未來於是面臨衰微。又宗教多元主義（或說多元處境）常促使宗教活動弱化。於世俗化趨勢中，宗教組織的再生產成為一個大問題，大多數宗教組織的維持常端視於舊成員的維繫與新宗教成員的加入，但是，世俗化趨勢無疑地使得宗教成員的流失與新成員的無法順利招募。於多元且分化的現代社會中，個人虔信與宗教選擇的變革促使宗教於個人生活中弱化。<sup>13</sup> 基於上述，Bruce 引出世俗化現象發生的基本路徑。世俗化現象的發生乃指向三個基本社會變遷——一是，功能分化；另一則是全社會場景的出現；最





後是理性化。這三個基本趨勢常使得宗教社會影響下降、宗教組織維持不易、宗教組織與相應之特殊社群脫勾、個人宗教意願下降。<sup>14</sup> 但是，Bruce也指出，兩個反制世俗化趨勢的可能——一是，宗教作為某一群體文化傳遞的機制；另一則是宗教作為某一群體的文化抵禦的工具。然而，Bruce以為，這兩種反制世俗化趨勢的可能常因為再生產與大環境的影響而於時間脈絡中失去反制效果，宗教仍走向式微的道路。<sup>15</sup>

其次，Bruce以為，世俗化現象的發生乃基於現代社會的變遷，其中，上述所提及之三大歷史趨勢乃刻畫出世俗化現象發生的背景。雖說，現代社會中常存在兩種反制世俗化趨勢的可能，但是，其仍無法於長時間中反制世俗化之趨勢。又世俗化現象是具有不同面向、層次的，由不同層次著眼，我們不僅可以看到宗教社會影響力下降的情況，也可看到宗教團體與行動者於世俗化的趨勢之中如何因應宗教社會影響力的下降，更可以看到不同社會脈絡下世俗化趨勢表現的變異。這些相關層次不外乎，全社會層次、宗教組織、新興宗教運動、個人虔信。另一方面，Bruce極力區辨世俗主義、世俗化現象、世俗化命題的差異，並宣稱，世俗化命題的支持者並不必然支持世俗主義。由上可知，Bruce模型之內含乃在於重新定位世俗化現象與現代社會中的宗教運作的關係，並以此指出，歐洲於世俗化現象上並不是異例。同時，宗教的運作乃依存於相關社會、文化、歷史因素，反制世俗化趨勢的可能雖存在，但是其反制的操作有著再生產的問題。

再者，關於宗教理論的定位，Bruce一再批判宗教經濟學的理论預設，尤其是關於其模型的合理性與經驗性。<sup>16</sup> 關於此一批評我們可以由幾個大方向看出：宗教理性選擇與經濟選擇的“社會非理性”；其次，宗教多元狀態與宗教興盛是負相關，“多元寡占”以及宗教相合某一區域社群常是宗教興盛的基礎；第三點，宗教組織與再生產困境（兩種極端的宗教組織形式，教派與



崇拜。相同的困境有出現於基本教義派與新興宗教的困境。)；第四點，個人虔信的歷史變異常是下滑的。

最後，參照於上述，Bruce的貢獻與缺陷可以由以下幾點說明：Bruce確實正視其他學者對於世俗化命題的質疑，並以較完整的方式呈現世俗化命題；Bruce清楚刻畫出現代社會中宗教的運作的社會背景，並指出歐洲並非異例，歐洲的宗教情況不過是符合世俗化之歷史通則；Bruce企圖回歸所謂古典社會學，並構作一個較合理之宗教理論。又，若我們仔細檢視，則可以發現，Bruce說法的缺點某一層次上相似Stark等人，而相似的情況也發生在Chaves的模型上。

關於Chaves與修正版的世俗化理論<sup>17</sup>，Chaves指出，相關世俗化命題的支持者應正視現有的世俗化命題確實存在著推論上的瑕疵——亦即，舊有世俗化命題並未說明清楚“世俗化現象”的內含（經驗上與理論架構上）。但是，世俗化現象確實存在於現代社會之中，因此，世俗化命題僅需修改，不是廢置。承繼Dobbelaere對於世俗化現象的分析，<sup>18</sup> Chaves以為，世俗化現象的發生確實具有不同的層次，於不同層次中，世俗化現象以不同方式呈顯。Chaves進一步指出，世俗化現象乃指涉宗教權威的下降，而此一權威下降乃涉及宗教組織內部與宗教組織之社會權威。同時，個人宗教參與比率與信仰程度的下滑也關連至宗教權威的下降。再者，世俗化現象的發生基於不同層次具有不同呈顯的型態與不同因果路徑。於整體社會層次，宗教組織之社會權威下降乃起因於多元狀態、社會分化等因素。於組織層次，宗教權威下降的原因在於，宗教組織內部多元化與非神職人員的優位。所以，宗教組織的運作為非神職背景的專業人士所主導。於個人層次，宗教權威的下降在於宗教參與等公共儀式的參與度下降，於是，宗教組織無法有效的吸引信徒，並動員信徒。同時，宗教信仰程度的下降也是標示出宗教權威的下降。由上述



三個層次，Chaves 刻畫出世俗化現象細緻變化的可能情況，並修正原有世俗化命題的曖昧不明之處。之後，Yamane 等人的研究與 Dobbelaere 的論證也以為 Chaves 的修正可以更清楚說明世俗化現象的發生與世俗化命題的意義。由上可知，Chaves 確實指出以往忽略的重要指標（指，宗教權威），並以此深化原有世俗化命題，進而細緻說明世俗化現象發生原因與可能之內含（參照於不同層次的宗教現象）。其模型大抵相同於 Bruce 等人（例如，社會分化與宗教、多元狀態與宗教的處境、宗教組織的危機與世俗化現象、個人虔信與世俗化現象），於概念與現象的界定上，Chaves 有意無意地指向一個常被忽略的問題——亦即，世俗化現象之觀察點乃為宗教場域，甚至說是宗教組織場域。

Bruce 與 Chaves 於研究上所引致的問題可由以下幾個面向看出，而這幾個問題同時也出現於 Stark 等人的研究之中：

一是，關於何謂世俗化現象？世俗化現象到底由何種觀點發出？Bruce 與 Chaves 仍未說明清楚，世俗化現象到底是指涉為何，如果說，世俗化現象不簡單地指涉宗教之式微？又，參照於其他學科之於世俗化現象的論述，甚至一般俗民對於世俗化現象的說法，宗教社會學到底引出何種特殊的世俗化理論？

其次，關於世俗化現象的歷史、社會、文化脈絡？由此可以關連至一個共識但又奇特的歷史、社會、文化景象——指，後宗教改革時期、理性化與消失的宗教？Bruce 與 Chaves 仍未釐清宗教之於西方社會中於後宗教改革時期的宗教變異，以及此一變異如何面臨另一個變異（指，19世紀），其後之故事為何？是否 Bruce 與 Chaves 接受某一簡單的歷史變革圖像與社會重置的說法？又另一方面，Bruce 與 Chaves 是否注意到歐洲宗教經驗作為研究模本的問題？或者說，相關問題並不出自於研究模本的選擇，而是研究模本所掩蔽的問題？



再者，一些理所當然的概念與不用質疑的事實？社會分化、特定的宗教組織形式、宗教動員、宗教參與的重要等相關世俗化命題常見的概念組常立基於一個去歷史、去社會脈絡的預設，指，宗教活動必然包含上述，而忽略了上述相關現象常是現代社會宗教改制的結果，或說，上述現象於現代宗教場域出現之後才為宗教所聚合。於此，Bruce與Chaves是否如同他學者過份投射現代化宗教概念於不同脈絡，或輕忽此一概念本身的重要性與現代性內含。又，另一方面，Bruce與Chaves是否對於現代性或晚近現代性的討論又過於簡化，相應的全球變遷等議題於是為Bruce與Chaves等忽視？

最後，世俗化現象與世俗化理論本身作為一個社會鬥爭的過程，其中象徵鬥爭是重點。上述相關“現代”、“宗教”所內含的現象或成分，其具形與聚合不僅刻畫出現代宗教場域出現的歷史變革（參照於古典時期之“宗教”，也參照於世界諸宗教的運作情況與構作），也標示出一種支配的框架，這種支配指向社會資源的挹注，更指向象徵資源的挹注。於此，“宗教”維持乃關乎對於此一框架的維持與如何一再呈顯此一框架，同時，宗教框架的維持與呈顯也涉及對於類宗教與對於宗教擾動的平息。由此可見，世俗化現象也相形於此一框架的維持。所以說，關於世俗化現象爭議往往輕忽此一象徵、社會權力框架的問題，以致於掩蔽了可能的問題。參照於世俗化命題的出現與宗教社會學的專業化歷程，上述問題或許更形奇異，尤其是宗教社會學歷經專業化之後，宗教社會學與神學等宗教論述脫勾，類神學或隱性神學的研究框架卻以另一種方式限制了宗教社會學。正因為如此，所謂的反省變得空泛。

### Casanova與第三種說法

參照於上述兩種對於世俗化現象不同的看法，大多數學者



於世俗化命題爭議中常是採取第三種角度，而此一角度常立基於質疑既有宗教社會學的基本命題，並以此挑戰世俗化命題之支持者與反對者。以下，我們可以 Casanova 與 Davie 等人的說法為例說明之。

關於 Casanova 對於世俗化命題的立場我們可以由幾個面向著眼<sup>19</sup>：首先，Casanova 雖正視世俗化現象，但其以為應限縮世俗化現象發生的場景與可能性，亦即，世俗化現象僅指涉宗教於功能分化的社會之中的處境。於此，Casanova 批判世俗化命題過度強調某些宗教的變遷情況，尤其宗教式微。基於如是之推斷，Casanova 指出，現有之世俗化命題內含三個主要論證：世俗化現象指向宗教之式微；世俗化現象指涉功能分化與現代宗教的關係；世俗化現象指向宗教私有化的狀態。Casanova 以為，僅有功能分化的命題具有普遍性，而其他兩個為特殊化的推論，或者說僅發生於某些特殊的區域、歷史脈絡。

其次，基於上述，Casanova 以為，將世俗化現象等同宗教之式微與宗教私有化的狀態乃是歐洲特殊的歷史經驗，並不是宗教於現代社會中的基本命運。歐洲宗教經驗的特殊性在於歐洲曾歷經政教合一的歷史階段，但一旦當一統的基督教王國面臨瓦解，所謂世俗化現象於是出現，並深植於現代歐洲的宗教情況之中。所以說，世俗化現象所刻畫出的正是歐洲例外論。另一方面，Casanova 由分析第三世界民主化的過程發現，宗教立基於功能分化的社會中，不僅尚未經歷式微的危機，同時，第三世界的宗教甚至有著“去私有化”的趨勢，亦即，宗教進入公共場域並接連至人們的日常生活與政治生活。這種去私有化的傾向正是第三波民主與全球宗教復興的重要成因。第三世界天主教的活動正是最佳的例證。

最後，某一程度上，Casanova 的說法可以關連至 Martin 於 1990 年代的基本的立場。Martin 於 1990 年代以降相關文章一再



指出，世俗化現象僅是特定時空、社會脈絡下的產物，雖說，世俗化現象確實發生，但是不同地區的世俗化現象仍有著實質上的差異。又，世俗化現象並不必然指向宗教的式微，世俗化命題所指陳出的世俗化現象僅僅發生於歐洲，而且是某一部分的歐洲而已。

相較於 Casanova 去私有化的論證，Davie 則更進一步指出，跳脫世俗化命題爭議之必要。Davie 的立場大抵相近於 1990 年代盛行的相關說法，例如，宗教作為記憶鎖鍊、靈性說或內隱的宗教等說法。<sup>20</sup>

Davie 由英國宗教調查等資料發現，宗教參與與宗教信仰於英國表現出的樣態並不相同，亦即，宗教參與率常是低於宗教信仰的。由此，Davie 大膽地推論，英國的宗教情況乃關乎“外於宗教歸屬的宗教信仰”。也就是說，建制中的宗教活動雖處於下滑之趨勢，但是，個人的信仰程度仍是無太大變異。基於此一差異，Davie 指出，英國乃至歐洲的宗教活動並不如世俗化命題所推論的（指，宗教參與與宗教信仰同時下降），並進一步區分世俗化現象與世俗化命題的差異。Davie 批評，宗教社會學的研究不應該僅以宗教參與或宗教建制的活動力來界定宗教活動。由此，Davie 限縮世俗化現象，並以之為宗教活動的特殊情況，進而引導出世俗化現象所掩蔽的事實，指，宗教企求與宗教活動的落差於是引出“外於宗教歸屬的宗教信仰”，以及宗教的轉型。可知，Davie 批評世俗化命題過於重視宗教參與與宗教建制的表現，忽視宗教於日常生活中的實際活動與可能的新興宗教形式，因此，指出超越世俗化命題的可能。

另一方面，基於個人信仰與宗教參與的差異，Davie 指出世俗化現象的發生及其侷限：世俗化現象確實發生，但是，世俗化現象相連至宗教建制的社會影響力下降，這則是歐洲特殊之處。因此，由世俗化現象的發生可以看到歐洲例外論的問題，但世俗



化現象的特殊性卻也指向世俗化現象的侷限，亦即，世俗化現象僅指向宗教建制與人們的宗教企求的脫勾，相應於宗教建制與建制下的活動弱化。所以說，宗教社會學應超越世俗化命題所推論的宗教未來，宗教社會學應正視日常生活中的宗教活動與靈性轉折<sup>21</sup>。於此，Davie引入Hervieu-Leger的說法，指出現代或晚近現代社會中的宗教活動已經脫離宗教建制主導的世界，宗教於此常作為人們的集體記憶，或說“宗教作為記憶鎖鍊”。

由上可知，由Davie對於舊歐洲的宗教生活的刻畫與對於世俗化命題的拒斥，我們可以發現Davie企圖由靈性或新宗教性的重置，來探究新宗教社會學的可能。由此我們可以看到相似說法的宗教社會學理論，例如：Hervieu-Leger的宗教作為記憶鎖鍊、Wuthnow的靈性說與宗教作為道德界線（moral boundary）的維持、Roof“靈性追尋”或“靈性追尋的世代”、McQuire、Bailey或Cipriani“內隱的宗教”、Hornsby-Smith“慣習的宗教”（customary religion）、Heelas與Woodhead“靈性革命”一說、或Heelas“自我宗教”（self-religion）一說等說法。

由Casanova與Davie等人的說法關連回世俗化現象與世俗化命題之爭議，我們可以發現，相關說法之於世俗化現象與世俗化命題，常展現出以下幾個質疑與論斷：

一是，Casanova與Davie等人企圖區辨世俗化現象與世俗化命題，並指出，世俗化現象乃是宗教變遷過程中特殊的處境，因此，世俗化現象不能推估宗教與現代社會中所有的活動與內含。研究者應正視世俗化現象以外的宗教活動與變異。而世俗化命題正涉及特殊的知識判斷，其並不如實地論斷宗教與現代性的關係。

其次，Casanova與Davie等人以為，世俗化現象的定位與爭議或許可以關連到現代社會中宗教的實際運作情況。釐清世俗化現象發生的脈絡，我們可以發現，其關乎制度化的宗教或建制



化的宗教活動，因此，世俗化現象確實指向此一層次宗教活動的式微，以及此一層次宗教權威與社會影響力的下滑。但是，宗教社會學應關注於超乎此一層次的宗教活動，並細緻分析相關宗教活動的社會形式、基本邏輯、社會脈絡，以及其相合之社會團體與結構因素。更重要的是，宗教社會學應細緻刻畫上述過程中宗教部門、宗教組織、宗教社群、宗教行動的能動性與自主性。其中，某些學者甚至將現代性的變異含納入解釋模型之中，指出，現代性的變異與晚近現代社會的來臨，宗教生活於是走向多元、流動、高度個體化。

再者，世俗化命題一如世俗化現象都是特殊化的，世俗化命題的問題在於將某一特殊研究現象的例證概推至所有情況，因此，與其說，宗教社會學研究者應拒斥世俗化命題，不如說，宗教社會學者應超越世俗化命題。又基於對世俗化命題的質疑，相關研究者指出，世俗化命題的出現與理所當然地被接受乃是基於古典社會學（甚至更長遠的知識傳統）對於宗教之屬性、宗教之未來與宗教之重要性的誤判。因此，質疑世俗化命題的同時，相關研究者應更進一步質疑古典社會學以降的宗教理論。這種質疑與重置也正是宗教社會學的反省。又某些學者以為，宗教的變遷乃相應於現代性的變異，因此，研究今日宗教的形塑、運作邏輯與其相應的社會脈絡乃有利於描繪現代或晚近現代性的基本邏輯。如此，宗教社會學的反省將不限於對於現代社會的討論，其爭議點將擴及近兩個世紀的社會形構。

由上我們可以看出，Casanova與Davie等人的貢獻，但是相應的侷限也甚為明顯。其貢獻在於，Casanova與Davie等人確實由日常生活中宗教的宗教活動與宗教變遷，刻畫出現代社會中的宗教及其基本型態。同時，Casanova與Davie等人質疑了世俗化現象與限縮世俗化現象，並指出相應之宗教轉型、宗教型態的改變。又，Casanova與Davie等人透過質疑世俗化命題與其相





連的宗教社會學傳統，企圖構作出一個合宜的宗教社會學理論，用以捕捉宗教於現代或晚近現代社會的複雜度。而上述的研究旨趣與操作常關乎對於宗教、宗教社會學與宗教社會學的學科反省。此外，Casanova與Davie等人的說法卻也指向另一個大問題——除卻世俗化現象與世俗化命題，宗教社會學如何描繪宗教之於現代性的關係？此一問題正映照出Casanova與Davie等人理論上的瑕疵，例如，Casanova與Davie等人雖正視世俗化現象與其相應之社會學，但是仍忽略宗教的複雜度（指，缺乏考量文化、歷史等脈絡），以及世俗化現象之於現代性與宗教的重大意義。其次，Casanova與Davie等人過份強調舊歐洲與新大陸的研究模本之爭，或基督教之變異（指，新舊教的差異），而忽視全球化下其他宗教的運作情況，同時有簡化宗教現象的傾向。最後，Casanova與Davie等人仍簡化世俗化現象與世俗化命題的複雜度（尤其是歷史上與文化上），同時也未細緻刻畫宗教與現代性的複雜關係，於是對於宗教社會學之重建、重置流於空泛。或者說，Casanova與Davie等人並未指出“後於”或“外於”世俗化現象的宗教情況，其所謂“後於”或“外於”世俗化命題的宗教理論其實並不具體。Casanova與Davie等人確實輕忽了世俗化命題所立基的“宗教”、“概念”與其重要性，也忽視研究者位置的特殊性，以致於學科反省缺乏著力點。

### 第三種說法之外的說法——Gill的分析

參照世俗化命題之爭議的若干說法，Gill的說法雖不具顛覆性，但是，其質疑點卻道出世俗化命題爭議中提及但常為研究者忽視的問題。<sup>22</sup>

如同批判世俗化命題的學者，Gill清楚區分世俗化現象與世俗化命題的差異，並以為，世俗化現象確實發生於19世紀末的英



國。但是，Gill指出，世俗化現象並非導因於所謂“現代化”的社會變遷，而是起因於宗教組織的不當運作。Gill稱之為“空置的教會”(empty church)現象。此一分析架構乃異於世俗化命題的推論。Gill宣稱，世俗化現象雖參照著大社會的變異，宗教組織的弱化與宗教組織不當的操作卻是宗教參與下降、宗教倫理潰散的主因。宗教組織不當的操作引致宗教供給與需求失衡，宗教人士又誤判宗教參與的影響，宗教參與率的下滑最後導致宗教倫理教化出現問題。由上可知，Gill引出一個基本歸因的模型：宗教專業人士的誤判與教會競爭的白熱化導致宗教供需失調（表現於教會主日學禮拜的位子數目）。宗教的供需失調引發宗教參與的下降，因而引致宗教倫理的不易維持。於是，宗教社會的影響力下降。由上可知，Gill的基本立場乃是，世俗化現象確實產生，其具體化於宗教參與的下降與宗教組織的弱化，但是其成因並非完全是所謂“現代化”的趨勢。世俗化現象與宗教社會影響力的下降常肇因於宗教組織的不當操作與宗教專業人士不當的妄想。因此，特定之宗教組織運作與宗教活動才是促成世俗化現象發生的主因<sup>23</sup>。

再者，Gill企圖透過世俗化現象的區辨與世俗化命題的爭議，深究宗教參與宗教倫理的關係。於此，宗教參與乃至宗教組織的活力不再只是關乎數據的高低，而是後宗教傳統世界的倫理構築。關於這一點，我們可由Gill、Davie與Bruce的爭議說起。關於Gill的“空置的教會”一說之於世俗化現象與世俗化命題的爭議，我們可以發現，Gill藉由區分世俗化現象與世俗化命題，進一步區分世俗化現象與所謂“現代化”的趨勢，促使宗教式微或教會危機之現象輻輳於現代宗教組織的轉型及其失敗。此一分析架構的貢獻在於提供了世俗化命題爭議另一種解釋的可能。於2002年，Gill、Davie、Bruce三人對於宗教參與、宗教活力與世俗化現象乃至社會資本，進行若干爭議。由此一爭議，我們更可以



看出世俗化命題爭議的若干內含以及 Gill 所點出的問題，尤其是關於宗教組織、宗教建制於世俗化現象中所扮演的角色。

於 Bruce 的文章中，Bruce 指出，英國社會資本的分配與運作情況異於美國，英國人對於世俗之公共制度或公共活動的參與並未有大幅度下降，但是，之於宗教活動的參與卻是一再下滑，對於宗教組織的公共信賴也是逐年下降。此一現象與美國的情況似乎有著明顯的不同，亦即，美國的社會資本雖處於下滑的情況，但是，美國宗教參與和宗教信仰卻仍處於相當興盛的狀態（雖仍下滑的趨勢）。Bruce 以此推論，英國的社會資本之分佈與運作情況並無關乎世俗化的現象，並批評 Davie 錯誤地將社會資本下滑等同宗教組織之社會影響力下降，甚至等同於宗教參與率的下降。同時，Bruce 也指出，於英國，宗教信仰程度與宗教參與頻率都是呈現出下滑的趨勢，這種趨勢乃刻畫出世俗化現象。而美國的情況恰恰反映出世俗化現象的另一種可能（亦即，宗教活動與若干社會衝突、社會分野接連，所以，宗教並未式微，宗教組織的社會影響力仍處於高點）。<sup>24</sup>

Davie 對於 Bruce 的說法頗為質疑，並指出，英國社會資本與宗教組織運作的關係應反映出世俗化現象的發生與其侷限。一方面，宗教組織的社會影響力與宗教參與的參與程度雖處於下滑，但是，這種下滑的趨勢說明的並不是“宗教性”的下滑，而是宗教建制或建制化之宗教活動的下滑。所以說，世俗化現象可能發生，但是，世俗化現象即使發生也僅止於宗教建制或建制化之宗教活動，新興宗教形式與靈性活動卻是“溢於”世俗化現象的。另一方面，Davie 又指出，宗教組織的社會影響力與宗教參與的參與程度雖處於下滑，但是此一狀態乃相合於其他公共參與或公民活動的情況。Davie 以為，社會資本下滑一說確實可以解釋所謂的“世俗化現象”，但是，個人不願接連至公共制度或制度性的活動才是重點。<sup>25</sup>



參照上述兩種說法，Gill則指出，無論是Bruce的世俗化命題或Davie的超越世俗化命題都過度推論宗教活動式微與社會資本的關係。Gill指出，宗教參與的下降乃平行於宗教信仰的式微，因此，Gill以為，Davie過度誇大兩者之間的落差。但是，宗教參與與宗教信仰的弱化是否能關連至世俗化命題？Gill以為，宗教參與與宗教信仰的弱化僅刻畫出宗教組織運作的情況。美國、英國的宗教參與與宗教信仰的差異反映出的乃是宗教組織的不同運作情況以及結果。可知，Gill否認宗教參與與宗教信仰的弱化與所謂“現代化”趨勢相關，因此，相應之世俗化命題有著過度推論之嫌疑。<sup>26</sup>

由上述，或許我們可以進一步追問，Gill理論之於宗教參與與宗教參與所內含的宗教倫理問題，其中關係為何？對於當代之宗教運作，Gill的理論是否提出一個世俗化命題之爭議中所忽視的問題，亦即，宗教、信徒、宗教參與的倫理關係。

由上述可知，Gill以為，宗教教義的教授、宗教倫理的形塑與宗教社群的構作乃基於宗教參與與宗教儀式的進行。缺乏宗教參與等宗教公共儀式，宗教將無法永續運作，尤其是面臨社會多元的處境之下更是如此。於此，Gill批評後現代神學與基進神學家的說法，並指出，相關神學論述常忽視宗教參與等公共儀式的重要性，於是常過度高估或低估世俗性的問題，也於是錯估宗教於當代社會的自我定位。關於Gill的說法可由三點切入：一是，宗教參與的公共儀式乃是宗教社群形塑之基礎。透過宗教參與等公共儀式，教徒得以習得宗教知識與宗教教義。由相應的互動進行，教徒也可以參與並融入基督教社群。其次，基督教社群的倫理與教義乃是宗教組織與教徒參與所形塑的，因此，僅僅深究專業神學內含而忽視上述之脈絡，宗教的倫理則無以出現、維持。三者，宗教組織與建制化的宗教活動與當代社會的關係應回歸實際宗教社群的運作，而不是關乎簡單的教義或神學思維。<sup>27</sup>



Gill點出問題恰恰正是世俗化命題爭議之爭議焦點所掩蔽的問題：首先，Gill指出，宗教參與與公共儀式之於宗教社會影響力的關係，其中關係密切。宗教參與等公共儀式常是宗教教義、宗教倫理發揮社會影響力的中介體。因此，如同，世俗化命題所指出的，宗教參與等公共儀式的弱化導致宗教式微。當然，關於此一現象的近況不同學者有著不同看法。又，Gill以為，宗教參與等公共儀式與宗教社群關係乃關連至宗教倫理的形塑。這一點Gill的看法無疑地指向Davie等宗教轉型與宗教靈性論的缺陷。不具形、流動的宗教形式常無法合宜地、有效地凝聚教徒的倫理生活，同時也無法將教義的教導深化，甚至傳遞至下一代。Gill正點出世俗化現象的某一重要面向——指，宗教於教徒之間、教徒家庭之間與宗教社群之間常存在著再生產的問題。可見，新成員與改宗者不易覓得、上下世代的宗教信仰不易傳遞、社群成員無凝聚點，這類相關現象乃是宗教再生產的大問題。此一問題也促使新興宗教不易存活，或其媒體影響力常大於實質教義的社會影響力。當然，關於上述宗教再生產的問題雖有若干學者提出，但是其中內含並不為世俗化命題爭議所正視。而Gill的說法僅是提供出一個可能性。最後，Gill的說法也提出一個重要的問題，之於宗教組織與建制化的宗教活動與世俗化趨勢的關係——亦即，宗教專業人士失當的經營策略與錯誤的判斷（包含神學層次）常是引致宗教無法面臨或適應多元社會的原因。世俗化現象僅僅只涉及大脈絡，但是，宗教組織的回應無力是宗教社會影響力下降的主因。參照世俗化命題的爭議，宗教經濟學或倡導宗教轉型說的相關學者常忽視宗教專業場域與社會影響力之間的關係，而僅以宗教參與比率、宗教信仰程度、教派市場佔有率、或宗教形式的多元等指標估量現代宗教的變異，如此研究架構常忽略宗教場域作為象徵鬥爭的基本場景，宗教的定義與自我定義雖與教徒的信仰或宗



教行為相關，但是，教徒的“宗教化”卻是與宗教專業人士息息相關，雖說相關專業人士之作為仍基於宗教場域的規則。

由上述，我們似乎可以質議，Gill雖然點出世俗化命題爭議中被忽視的問題，但是Gill的提醒是否能解決世俗化命題或其爭議企圖解決的問題？或許說，Gill僅著眼於狹義的世俗化命題之爭，而忽視了相關宗教學者企圖透過世俗化命題的爭議進一步重估宗教研究的模本、宗教社會學的傳統，以及宗教社會學的學科知識。甚至我們可以說，Gill所重視、深究與捍衛的論點恰恰是世俗化命題爭議所企圖或可能可以鬆動的問題。

#### 第四部分的小結 发现侷限与执念

由上述世俗化命題之爭議過程以及相關解釋模型，我們可以清楚看到，於1980年代前後，世俗化命題具體成形，相應之批判與競逐之解釋模型也於是出現。於此，世俗化命題之爭議與世俗化現象脫勾，世俗化現象之特殊性與否成為研究的焦點，世俗化命題以及其所立基或援引的宗教社會學研究傳統也變成爭議的重心。新宗教社會學理論乃呼之欲出。但是實際情況是否真是如此一般？倘若我們回歸相關研究與爭議的脈絡，則可以發現，世俗化命題之爭議雖說帶來了新的契機與研究的可能，但是，脫離世俗化現象與世俗化命題卻並不同於新研究模本的出現，也不同於新理論或研究架構的構作，更不同於宗教社會學的解放（指，解放於舊模本、舊理論之束縛）。宗教社會學的反省絕不是歸罪世俗化命題就可以獲致的。此外，雖說宗教理性選擇學說或宗教經濟學企圖換置世俗化命題，並特殊化世俗化現象，進而挪置一個新的研究模本與新的研究架構，但是，宗教理性選擇學說或宗教經濟學卻引出更多的批判與質疑。其中最大問題並不是在於，宗教理性選擇學說或宗教經濟學過度援引經濟學或人力



資本理論，而是，於理論構作上與概念框架上，宗教理性選擇學說或宗教經濟學並未脫離世俗化命題所設下的框架。此一概念框架限縮住宗教社會學研究的“觀察”，也限縮住其自我觀察。也就是說，世俗化現象與世俗化命題之外一無他物。僅是特定化世俗化現象與否定世俗化命題並不足以說明其他宗教生活的邏輯，無論是基督教或基督教之外的宗教生活。此一現象也出現於第三種說法（指，異於世俗化命題與宗教經濟學）之上。相關的爭議可說常指向四個基本限制，亦即，世俗化命題爭議之脈絡與混淆；窄化的事實認定；低度理論化與簡單現代性的設定；關於反省之不可能。而這幾個侷限確實也相應於一開始所提及的四個弔詭現象。

去脈絡的爭議、簡單的事實認定、未深究的概念與自以為開放的研究立場，乃是爭議與弔詭持續存在的原因。於以下之部分，我們將以簡說之方式探究世俗化命題爭議的研究效果，此一效果常展現於三個面向：世俗化現象“概念化”與研究模本的爭議、世俗化命題爭議與宗教社會學研究傳統之定位、世俗化命題爭議作為學科反省的基本面。由這三個面向的討論，我們發現，世俗化命題爭議所引發的爭議常遠比想像的複雜，其所引致的研究困境常遠比預期的尷尬。

## 第五部分 世俗化命題爭議的學科效果與研究困境

### 世俗化現象的概念化與其中基本的主題——由世俗化現象的特殊歷程與脈絡到世俗化現象之異例說

透過世俗化命題爭議中事實界定與經驗檢証的討論，我們可以發現，基於世俗化現象與世俗化命題的區隔，相關研究者



於1980年代企圖深化或特殊化世俗化現象。於此，世俗化現象的歸因與對於世俗化現象的限定（或說“特殊化”）於1980年代以降常著眼於特定的宗教現象之上，此一選擇與限定不僅反映出世俗化現象可能表現的形式，也涉及世俗化命題的可能內含。其中，若干個重要的爭議焦點於是浮現——亦即，世俗化現象與世俗化命題的區隔；世俗化現象之概念化與其偏傾度，以及相關的經驗檢測與爭議焦點；超越世俗化現象與其可能；世俗化現象、世俗化命題、其他理論與宗教相關“概念”。基於這幾個焦點或主題，世俗化命題之爭議乃具體描繪出世俗化現象的基本輪廓，又透過此一輪廓的描繪，相關研究進一步推斷世俗化現象的特殊與一般性，關連至研究模本的問題，並深化或質議世俗化現象所奠基的宗教社會學傳統。世俗化現象、歐洲之異例與現代社會中的宗教生活等議題於是成為世俗化命題爭議的重要論結。

然而，世俗化命題爭議中事實界定與經驗檢証的討論卻也揭示幾個基本的問題：世俗化命題爭議常是指向一個共享的宗教“概念”；否定歐洲異例與美國異例並不能等同指向一個一般狀態；修整、批判或拒斥世俗化命題並不同於提出一個新的宗教社會理論。這幾個問題無疑地標示出世俗化命題爭議的焦點與侷限，而這種困境並未為相關反省之研究所正視。此外，上述之問題毋寧地指向若干研究上的困境，例如，世俗化現象的特殊性或一般性到底為何？倘若世俗化現象常密合於歐洲的宗教經驗，歐洲宗教經驗之特殊性與一般性又是如何？參照於此，美國之宗教經驗所引致的問題也相似。又，如果歐洲宗教經驗一如世俗化現象乃是特殊之情況，歐洲便不足以作為宗教社會學之研究模本，另一模本又是為何？美國宗教經驗是否足以擔綱此一研究模本的角色？最後，參照於全球化或晚近現代性的處境下，相關研究者如何重置宗教之於現代社會的關係，尤其是立基於“後世俗化”的社會中？





相信，上述的問題無疑地指向世俗化命題爭議與其延伸論爭的困境，而這種困境於世俗化現象之概念化層次上恰恰反映出窄化事實的傾向。面臨窄化的不僅是世俗化現象，同時也是宗教現象。窄化事實常是研究上的方便說法，其所引致的是落差與架接，落差與架接之間僅存在“內於世俗化現象”或“外於世俗化現象”，但其他地區、其他宗教傳統之宗教活動呢？

### 關於世俗化現象界定上之共識

由世俗化命題爭議之相關檢証與攻防，我們常可以看到幾個基本共識：世俗化現象的發生可以由某些社會指標定位；基於某一歷史、社會、文化脈絡，世俗化現象確實發生；世俗化現象的發生不僅涉及宗教之外部因素，也涉及宗教之內部回應與調適；世俗化現象與反制的可能常同時並存。基於此一共識，相關學者進行對於世俗化現象的支持與否証、一般化與特殊化，研究模本的問題也於是相應出現。

關於世俗化命題的基本共識，我們可以簡述如下<sup>28</sup>：

第一面向，世俗化現象乃是，基於特殊的社會、文化、歷史脈絡下，宗教活動（無論宗教部門、宗教組織、宗教運動、個人虔信）日漸失去其社會影響力與重要性。其中，重要背景因素包含：單一社會權威的消失、多元社會與社會分化、社會組織權威或社會資本的下降、個體化現象的勃興。又，世俗化之指標如下：宗教社會影響力的式微、宗教組織權威的下降、宗教組織再生產的困境、個人宗教信仰與宗教參與比率下降。

其次，世俗化歷程不僅涉及宗教行動的社會、文化、歷史環境的變異，同時也關乎宗教部門、宗教組織、個人宗教行動的某些主願的行為。

第三面向，世俗化的歷程並不是具有一致性、同質性或固定的理路，基於不同社會、文化、歷史脈絡，世俗化乃以不同



方式呈現。同時，世俗化並不具必然性，其發生乃涉及特定之人、事、時、地、物等條件，而且世俗化的現象於不同分析層次（指，宗教部門、宗教組織、宗教運動、個人虔信）有著不同的步調，不同層次的現象也不必然有著必然關係。

最後，世俗化雖是屬於現代性或晚近現代性中諸多社會變遷現象之一，但是，不同層次的宗教活動常以不同方式抗拒之，此一抗拒可以有意識的，有可以是無涉個人或集體意識的。又，大多數相違於世俗化趨勢的宗教活動常因為孤立、再生產之困境等原因，失去其反制世俗化之力量。其中，僅有兩種宗教運作模式可以跳脫世俗化的趨勢，一是，宗教作為文化傳遞，另一則是宗教作為文化抵禦之工具。這兩種反制常是短期的，因為宗教即使於某一特殊社會、文化、歷史脈絡下可以反制世俗化的趨勢，然而，上述提及的宗教運作問題於之後又會再度發生（指，多元社會下，宗教社會影響力的式微、宗教組織權威的下降、宗教組織再生產的困境、個人宗教信仰與宗教參與比率下降。）。

### 關於世俗化現象的界定與研究模本之爭議

相關的研究依著上述分析架構與爭議焦點進行實際經驗的檢証與攻防，而相應之事實檢証的主題則如下：

一是，宗教的定義；其次，宗教活力、宗教管制、去管制；三者，宗教多元狀態與宗教活力；第四點，宗教組織的分類、宗教活力與世俗化現象；第五點，宗教動員與宗教活力；第六點，新興宗教形式的界定、宗教活力與世俗化現象；第七點，宗教偏好、社會化、宗教資本、世俗化現象；第八點，宗教身份歸屬與宗教參與的歷史演變、宗教活力與世俗化現象。

另一方面，基於上述共識之分析架構，我們可以看到相應之爭議議題及其事實驗證的主題。此一爭議之議題至少有以下幾



個面向：一是，世俗化現象的存在樣態與其是否為異例或特殊情況？若世俗化現象為特殊情況，則世俗化命題之缺陷為何？倘若世俗化現象並非特殊之現象，世俗化命題如何解釋異例（例如，宗教復興）？其次，世俗化現象的發生與可能之原因？再者，世俗化現象與舊歐洲世界的關係，以及新模式的可能。最後，世俗化現象與現代社會中的宗教生活。

### 關於世俗化現象之外

由上述世俗化命題之爭議，我們其實可以看到一個關於世俗化命題的基本共識，由此一共識的定位，相關學者引入相應之資料（歷史或現代的），進行檢証與否証等研究操作，於之後進行理論的推導。由此一現象的界定、特殊化與否定，我們也可以發現幾個問題：

一是，相關說法確實區辨出世俗化現象與世俗化命題的差異，並基於兩者之差異與落差，衍生不同的理論架構——例如，深究既有的世俗化命題、或否証世俗化命題並構作新理論，又或者超越世俗化命題。於此，表面上競逐且針對異例的理論於是出現。

其次，世俗化命題爭議不僅區分世俗化現象與世俗化命題，也探討世俗化現象的成因與其發生的實際歷史、社會脈絡。世俗化現象的特殊與一般性也是爭議焦點。透過釐析世俗化現象的特殊或一般性，某些學者更進一步探討世俗化命題及其研究模本的問題。舊歐洲的宗教經驗於是成為反對世俗化命題或超越世俗化命題之說法的質疑焦點。歐洲、宗教、現代性等三角關係乃面臨質疑。但是另一方面，捍衛世俗化命題的學者卻指出，爭議焦點不應侷限於舊歐洲的宗教經驗，而是應著眼於歐洲作為現代性發源的起點與現代性經驗的推廣者，其宗教經驗是否相應於現代社會中的一般情況。



又，世俗化命題的爭議確實引發對於世俗化現象、歐洲宗教經驗的特殊性與世俗化命題本身的質疑，相應於上述現象或議題的宗教社會學傳統也無可倖免地面臨檢視。無論是世俗化命題之拒斥說或超越論都指向舊有宗教社會學的知識偏傾。此一偏傾涉及古典社會學以降對於宗教與現代性關係的誤判，也涉及對於宗教活動本身的誤解，更涉及對於某一特殊地區、特殊歷史階段的著迷（指，近三百年的歐洲經驗）。當然，忽視理論構作本身的歷史脈絡與社會特殊性也是上述偏傾的成因之一。於此，世俗化命題之拒斥說或超越論乃指向一個研究重置的契機與可能，構作一個合宜的宗教社會理論或成為解決上述偏傾的可行之道。但是，支持世俗化命題的學者卻指出，詮釋、深化舊有宗教社會理論才是宗教社會學發展的基礎。於此可見，支持世俗化命題的學者並不以為，古典社會學之宗教理論的視野與價值僅限縮於舊歐洲之特殊知識階層。

最後，世俗化命題的爭議的出現與圓熟乃相應於1990年代獨特的宗教與社會變遷，此一變遷正刻畫出全球化處境下的宗教勃興與變革。於此時，宗教社會學業已脫離原有的孤立與異離的狀態，但是上述之變革卻引發正反兩面的知識效果，而這兩面效果某一程度上反映出世俗化命題爭議的奇異位置。一方面，基於全球化之場景與相應之宗教變革，宗教現象不再為人忽視，宗教社會學的研究也因此獲得正視。更重要的是，舊有的宗教社會學理論因此面臨嚴峻的檢視。參照世俗化命題的爭議，世俗化現象與世俗化命題的區隔、世俗化現象特殊與一般性的爭議、世俗化命題的妥當與否，這些議題有意無意之間都挑起對於舊有宗教社會學理論的質議，甚至延燒至其相應的社會學傳統。可知，學科反省確實是因應上述變革的重要依據。但是，另一方面，世俗化命題之爭議卻刻畫出全球化現象之下的另一種效應，亦即，“宗教”、“世俗”等概念的侷限與可爭議性。這種效應不僅挑戰著



舊有的宗教社會學的分析架構，也點出所謂新興理論或另一種理論的尷尬處境——亦即，除卻否証或超越世俗化命題，所謂新興理論常未能引出合宜的宗教理論，以分析其他地區之宗教活動或宗教傳統。同時，所謂新興的理論常與世俗化命題等舊說共享相似之概念框架。此一描述也適用於所謂的第三種說法。我們可以說，無論是世俗化命題支持者、否証者或超越者都陷落於一個基本困境中，此一困境指向“外於世俗化現象一無他物”，或者說，世俗化命題的支持與否証成了世俗化命題爭議參與者與旁觀者（指，回顧文章的相關作者）的“鐵牢籠”。關連回到世俗化命題爭議之檢証的層次，上述問題其實甚為明確。

參照於本文上篇一開始的四個弔詭與四個侷限，我們可以清楚看出，於世俗化命題爭議之中，若干問題與侷限一再出現於“概念化”與事實檢証的層次上，而這幾個問題與侷限乃相應於世俗化命題爭議的困境（無論是支持或反對世俗化命題的研究者，甚至是企圖超越世俗化命題的學者）：說不清的世俗化現象、世俗化現象之外一無他物、世俗化命題與反世俗化命題之研究者的共享與共業、相關反省與放棄平行於注視與忽視。理論上的簡化、事實界定的窄化、爭議之間的相互忽視常是相關研究者常援使的解套方式，但是此一解套方式並未真正地釐清一個基本的問題——指，現代社會中的宗教活動，因為上述說法常忽視相關“概念”的來源與其重要效果。可知，上述相關問題也可以關連至新宗教社會學建構的討論，其具體化於新典範之爭與相應的困境。

### 由世俗化命題與新典範——由宗教理論傳統的誤判到新典範或全球化下的宗教社會學

於1980年代，世俗化命題之爭議的出現不僅引發對於世俗化現象發生的相關討論（例如，世俗化現象的特殊性與一般性、世



俗化現象發生的歸因與解釋模型、世俗化現象與世俗化命題的研究模本），同時也引發對於宗教社會學研究模本的爭議，甚至對於宗教社會學研究傳統的質疑。另一方面，由上一部分的討論，我們可以看出，世俗化命題的爭議雖具有針鋒相對之處，但是，其中仍存在著一定程度的共識，例如，關於宗教定義、宗教多元狀態、宗教組織形式、宗教動員、新興宗教、個人虔信等。或許由這兩個方面可以看出，世俗化命題既爭議又一致的問題意識，或許此一矛盾的狀態正刻畫出宗教社會學於1990年代的基本樣態——一方面，宗教社會學家企圖透過世俗化現象與世俗化命題的界定、質議重置宗教社會學，但另一方面，此一重置卻又限於（陷於）某一些現象、概念與說法，其中某一共享的分析框架與其相應忽視常是此一侷限的癥結點。於這一部分，我們將著眼於1980前代以降，世俗化命題之爭議與其相應的宗教社會學之重置計畫。由此，我們將進一步深究上述侷限與困境的“概念”問題，並透過此一“概念”問題的浮現，討論宗教社會學“理論”的問題（指，低度理論化與簡單現代性的說法）。

以下，我們先由Fenn對於Parsons社會學的批評與修正說起，並參照Fenn對於1980年代前之宗教社會學的挑戰。由此，我們將回到世俗化命題之爭議與宗教社會學重建的關係，並討論相關學者如何透過世俗化命題的深化、批評、拒斥或超越，重新估量宗教社會學的定位。由此一討論，我們或可以看到，相關理論於1990年代之相關位置。由此一位置的形成與內含，我們或可以看到一個基本的問題（指，低度理論化與簡單現代性的說法）及其成因。

### 關於Fenn的研究企圖與其轉折期性格

Fenn對於Parsons的承繼與修正，此一部分平行於Fenn對於宗教社會學的挑戰與對於世俗化命題的修正與深化。以下由幾



個面向切入：

一是，Fenn對宗教社會學的質疑在於其對Parsons社會理論與宗教社會研究的承繼與修整。<sup>29</sup>一方面，Fenn承繼Parsons對於社會運作的基本說法（例如，功能分化、制度化與個體化等），但是，Fenn指出，Parsons的社會理論中乃存在著一個不當的預設，亦即，社會運作乃朝向“單一”、“整合”的方向。也就是說，Fenn批評Parsons並未真正貫徹功能分化的說法，因為一個功能分化社會中並不存在著單一、絕對的整合中心。基於如是批評，Fenn指出兩個修整Parsons理論的面向——一是，正視功能分化的重要；其次，引入衝突於社會分析之中。關於正視功能分化的重要，Fenn以為，功能分化與全社會場景的出現確實是現代社會出現的歷史、社會脈絡，但是Parsons對於社會規律或秩序的描述是有問題的。只是，這個問題並不如同大多學者以為的出自於Parsons不重視個人行動或預設過度社會化之個人。相反的，Parsons的問題乃出現於其忽視了功能分化的基本內含，同時預設了某一具體或抽象的統合軸心。於是，Parsons理論所揭示的社會圖像仍以某一部門為中心或者各個部門之間仍具有某一同質性的關連，因此，Parsons無法處置功能分劃下社會既分離又統合弔詭關係。另一方面，關於衝突的重要，Parsons所指出的社會秩序與個人生活的問題並不是在於預設了過度社會化的個人或者不需行動的社會規律，而是Parsons的分析寓含了一個先入為主的均衡觀念。平行於此，Parsons未細緻刻畫出“社會化”的真正意涵，也未留下足夠空間論述個人人格整合與社會結構分化的動態關係，更重要的是，Parsons並未真正分析到功能分化與衝突的關係，充其量其只是先入為主地分析了功能演化（functional evolution），於是，個別社會部門本身的社會或歷史變異並無法被看出。<sup>30</sup>參照於Fenn對於Parsons社會理論的修正，相同的見解也可以由Fenn對於宗教社會學的質疑看出。Fenn指出，宗教社會學理論的問題在



於幾個面向：一是過於強調宗教與社會整合的關係，於是忽略宗教自身的邏輯；其次，未正視宗教部門的內部衝突與競逐。

其次，Fenn對於世俗化現象的說法乃是由功能分化、制度化、個體化與衝突著眼。於此，Fenn引出一個後Parsons的世俗化理論。Fenn以為，Parsons對於現代社會乃至現代社會中的宗教基本的論斷是正確的（指，由制度化宗教與宗教功能著眼世俗化命題，於此，世俗化不過是結果），但是，對於其中更細緻與動態的描繪，Fenn則以為Parsons並未著墨。由此，Fenn進一步指出五個世俗化命題所寓含的變革——神職人員的出現、神聖世界的界定、市民宗教的興起、神聖與世俗鬥爭的普遍化、個人與集體活動的分化，由這五個階段，刻畫出世俗化現象可能的變異。以及其中內含的鬥爭、衝突與共識之達成等問題。透過釐析世俗化現象之各個階段，Fenn確實引出若干重要洞見：首先，Fenn指出，今日世俗化的現象是結果，無由推論以往。其次，世俗化涉及神聖與世俗的分野，其中相應之承載者或其之間的鬥爭乃是重要的。因此，世俗化不僅僅指向神職人員對於神聖領域的捍衛或者對於世俗世界的介入，同時也關連至世俗力量介入神聖領域的過程，而這兩個趨勢必須同時考察。也就是說，神聖與世俗的分化觸發神聖世界的擴張與自我限制，這涉及世俗力量的箝制與介入。然而，這種過程並不意味著神聖世界的俗世化或神聖世界失去其自身運作邏輯。第三點，Fenn以為，於歷史發展中，世俗化不僅涉及演化，同時也涉及功能分化，更重要的是，此一分化或演化並不意味著，衝突的消失或簡單均衡的出現。相異於此，社會因為功能分化於是走向多個均衡的狀態（或者說，局部均衡）以及衝突的所以僅僅由某一單線或簡單邏輯的推估將無法釐清世俗化命題的歷史變異與其預設的可能分析。最後，於上可知，Fenn以為，世俗化命題本身並非一種自我神聖化的過程，因為世俗化命題的神聖化預設了某一個“未分化世界”的重置（簡單均





衡或簡單衝突的世界)，而這正是世俗化命題所批評，或者說，簡單秩序/簡單均衡狀態的消失乃指向世俗化的出現與深化。

第三點，Fenn如何由世俗化現象的討論關連至重置宗教社會學？Fenn的模型確實指出一個重要的問題——亦即，宗教於功能分化社會的處境，以及功能分化乃缺乏絕對、單一的中心。基於此一問題意識，Fenn企圖重置世俗化現象、世俗化命題與功能分化社會下的宗教處境，並依此一邏輯關連至世俗化現象的歸因與宗教生活的新樣貌、世俗化命題。由此，Fenn確實可以指向超越世俗化命題的宗教社會學。

最後，Fenn之說法極具有轉折期之性格。由Fenn對於Parsons乃至相關宗教社會學的質疑，我們可看到Fenn之說法乃是轉折之作品，其並未真正重置世俗化現象，同時Fenn對於世俗化現象的論斷也未脫離現代化理路的基本框架。但是，Fenn所提出的問題只是一個合理的質疑。關於世俗化現象、世俗化概念、或宗教與現代社會的關係，Fenn並未真正指出現代化理論或其所立基的社會學傳統的缺失、誤解。另一方面，關於世俗化現象的刻畫，Fenn並未真正指出世俗化現象真正的問題所在，因為其仍未清楚區辨世俗化現象與世俗化命題。於世俗化現象的歸因與定位上，Fenn未深究世俗化現象之特殊性與一般性，以及其中內含的研究模本問題。雖說Fenn確實關連世俗化命題至多元且功能分化社會中的宗教生活，但是這並不同指出一個異古典社會學的可能說法，因此，世俗化命題爭議的問題仍在。然而，於1980年代以降，上述相關問題似乎有了新的可能，但是，相較於Fenn的企圖，之後的學者是否有意識到相關的質疑，關於這一點，我們可以由Warner所謂的新典範一說繼續深究。<sup>31</sup>

### Warner所謂的新典範與宗教社會學的重建

Warner 1993年的文章企圖由美國宗教活動與美國宗教社會



學之研究批判世俗化命題與其相連的社會學傳統，並指出，世俗化命題並不具經驗上的妥當性與研究推論上的普遍性。Warner以為，世俗化命題乃是宗教社會學的舊典範，其不僅內含對於宗教現況的誤判，也忽視宗教於現代社會中可能的變異。於此，Warner企圖引入新典範與新的研究模本。此一新典範乃是一宗教經濟學為主導，但是，其相關的研究只是高於宗教經濟學的理論內含。而所謂新的研究模本則指向美國之宗教經驗。可知，Warner的說法乃指出一個基本的研究旨趣與關心焦點：宗教之去管制狀態、宗教多元、高度的宗教動員與宗教組織、宗教的個體化與選擇。而Warner也相信，宗教於現代社會中的活力與多樣性正是參照於上述這幾個基本的主題。

由Warner的說法，我們可以看出幾個問題：雖然，新典範企圖區辨世俗化現象與世俗化命題，並進而特殊化世俗化現象以及拒斥世俗化命題，但是，新典範的立論與關心焦點並未遠離世俗化現象與世俗化命題（無論是關心的現象、操作的概念與理論的架構）。所以說，新典範何新之有？更重要的是，Warner並未清楚說明，到底何謂世俗化現象（除了把世俗化現象等同於宗教的式微或終結），同時，也未正視世俗化命題於1990年代之後的修正。第二點，Warner以為，世俗化現象為特殊化的現象，但是，世俗化現象之特殊性到底為何？又，世俗化現象確實發生於若干地區（例如，歐洲），Warner如何基於新典範深究其中原因？更重要的是，外於歐洲、美國之外的地區呢？第三點，Warner批評世俗化命題為舊典範，並引證新研究模本，但是，Warner似乎忽視世俗化命題的具形與深化乃是1980年代以降的事了，因此，Warner的說法應對應於具形之後的世俗化命題，而不是以往相似但不同的說法。又，Warner似乎忽略了，具形之後的世俗化命題不僅論及所謂新典範所關心的大多數議題，也提出另一種解釋模型。Warner如何應對此一共享的情況？最後，Warner以為，限定



世俗化現象與批判世俗化命題便可以進行宗教社會學之典範轉移，但是，這種典範轉移是否只是涉及將美國宗教經驗換置成歐洲宗教經驗，將多元狀態的負面效果換置呈多元狀態的正面效果，或者將宗教社會影響力之下降換置成宗教活力，甚至是將世俗化現象換置成“去神聖化過程”？舊瓶新酒的問題或只凸顯出新典範的無力與困境。更重要的是，Warner之說法並未引導出一個異於世俗化現象與世俗化命題的新宗教社會學理論。可知，上述之研究困境也出現於世俗化命題爭議中的第三種說法（例如Davie等人）。

參照上述Warner對於新典範的期許，Stark等人於1980年代以降的相關研究或許也凸顯如是的企圖與困境。於世俗化命題爭議的過程中，此一矛盾的情況相形明確。

Stark等人對於世俗化命題的重置、質疑與拒斥無疑地指向世俗化命題的迷思與新典範的可能。Stark等人以為，世俗化命題的迷思源自於幾個面向：啟蒙無神論、對於過去宗教的活動的誤解、對於歐洲研究模本的過度著重、不經反省地接受古典社會學以降的宗教預言。由此可知，於1980年代前後以降，Stark等人透過對於世俗化現象的釐清與對世俗化命題的批評呈現一個基本的理路——指，由含納世俗化現象與世俗化概念到以世俗化現象為異例與廢置世俗化概念，進而拒斥世俗化命題。此一立場平行於Stark企圖重置宗教與現代性的關係，也揭示出Stark企圖構作新的宗教社會學理論以釐清宗教與現代性的關係。於此，Stark等人乃批評了古典社會學以降的宗教理論，並指出，古典社會學與其內含的世俗化理論忽視了現代性與宗教式微不具必然關係。過份強調宗教式微乃是基於西方啟蒙以降對於宗教論述的傳統，此一知識傳統有著近乎無神論的色彩。基於如是之原因，相關宗教研究常對於宗教活動忽視、扭曲，甚至做出不當的預言。另一方面，以往的宗教社會學過份依賴歐洲的宗教經驗，而忽視歐洲



宗教經驗的特殊（尤其是其相合於世俗化命題的論證）。Stark等人於是呼求另一個研究模本的出現。某一程度上，美國宗教乃成為Stark等人所立基的研究模本。而相應此一新研究模本的研究架構正是上述之宗教經濟學。

一如之前已經論及，Stark等人對於世俗化命題的批評與宗教現象的釐清確實具有一定貢獻，<sup>32</sup>但是，對應於Bruce等人的批評，Stark等人並未取得論證上以及經驗事實檢証上的優勢。<sup>33</sup>相反的，於2000年前後的相關回顧文章（例如，關於宗教多元與宗教活力、宗教動員與組織或關於宗教社會化），Stark等人的模型確實不相合於大多數研究。<sup>34</sup>關於歐洲宗教歷史與現況的研究，Stark等人的說法也未竟說服之事。又，大多數第三種說法（指，世俗化命題爭議中之第三種說法）並未因為批評世俗化命題而支持Stark等人之宗教經濟模型。深究其中原因，我們可以發現，其中問題不僅僅關乎於經驗事實的檢証，而是關乎Stark等人並未提出具有合理性的宗教社會學理論。Stark等人的模型也輕忽宗教生活內部的變異與意義問題，更重要的是，Stark等人並未正視宗教生活的外部原因與更大之社會脈絡，同時忽視相關檢証指標與概念的歷史妥當性與社會妥當性更是問題（例如，宗教參與與宗教意象等概念是否是具有歷史普遍性、社會普遍性，甚至是宗教普遍性）。此外，Stark等人並未正視其與Bruce等人研究架構之一致性，以及此一致性所內含的問題。由上可知，我們不禁懷疑，宗教經濟學於建立新興宗教立論的同時，是否低估了近來社會變異的問題，更低估了當代社會理論的複雜度。當然，相關現象也出現於支持世俗化命題的學者與企圖超越世俗化命題的學者身上。

參照上述Stark等人研究旨趣的改變與對於世俗化現象的評斷，相關學者也引出相似的重估之趨勢，此一重估不僅涉及針對世俗化現象或世俗化命題，也涉及對於宗教社會學研究傳統。



但是相關重估之計畫與Warner所謂的新典範一說相同，常落於空泛。此一空泛也常指向低度理論化與簡單現代性的說法。以下，我們便就Casanova等人說法進一步討論。

如同前述，Casanova由公共宗教的崛起與歐洲例外論進一步質議，為何宗教式微與宗教私有化的說法會為古典社會學以降宗教社會學所理所當然地接受。Casanova指出，其中原因在於啟蒙以降對於宗教的誤解與相應的迷思，此一迷思也伴隨著相關學者過份著眼於歐洲宗教經驗，於是，宗教式微的迷思與歐洲特殊宗教經驗便生成了不當的世俗化命題。於此，Casanova企圖藉由Habermas對於公共領域與溝通行動的論斷，深究當代宗教活動的“去私有化”傾向。於此，我們可以看到一個相似於Warner或Stark等人的問題：不清楚的世俗化現象與世俗化命題；深究並限縮世俗化現象或引出反向之趨勢，這並不同於指出宗教的複雜度；拒斥世俗化命題並不同於構作新的宗教理論，此一作法充其量只是指出某一落差（指，世俗化命題與當代宗教生活的落差）；透過世俗化命題歸罪於古典社會學並不足以反省宗教社會學的傳統。

參照於Casanova對於宗教社會學的重估，Davie乃嘗試跳脫宗教制度或宗教組織型態為主的宗教社會學研究，並透過梳理現代與晚近現代性的社會變革，進而指出另一種宗教社會學研究的可能——亦即，著眼於晚近現代性的運作主題（例如，消費、文化、生活政治等）與社會邏輯（例如，個體化、流動性與片段化的社會邏輯），由此關連至新興的宗教表現與宗教定位。或可以說，Davie某一程度上企圖跳脫世俗化命題與宗教經濟學的基本研究框架，並接連至近來對於晚近現代社會的討論。如此作法或有利於探究宗教生活的複雜面向以及其與當代社會的關係，但是，如同之前提及的，相關學者對Davie說法的質疑乃指向，Davie與相關取徑研究者的缺陷：宗教現況與Davie所預期的相左；不具制



度型態的宗教活動常面臨宗教場域無法維持以及宗教再生產困難等危機；宗教組織、宗教參與等公共儀式具有重要的社會內含。更重要的是，Davie並未真正引導出新的宗教理論，其理論的問題相似Casanova之困境——指，批評世俗化命題與限縮世俗化現象並不足以構作新的宗教理論。

最後，我們可以著眼於相關全球化理論的學者及其說法。Robertson於1980年代便一再宣示，宗教社會學必須正視全球化的趨勢以及其中相應於宗教現象的問題，並指出，超越世俗化命題乃是必經之路。<sup>35</sup>於是，Robertson以為，世俗化現象乃是基督教傳統所發出的問題，參照於全球化與世界諸宗教的運行，世俗化現象並未正視非基督教地區的文化與歷史。基於此一論斷，Robertson不僅限縮世俗化現象的發生與其內含，也以特殊化的方式看待世俗化命題。或者可以說，Robertson僅接受功能分化、制度化與個體化的現代性提問方式，並將此一現代性的基本邏輯關連至全球化的場景。可知，宗教的現狀與未來乃端視於各地區宗教傳統如何立基不同的文化處境進行相應的調適。世俗化現象或許只是歐洲社會對於宗教活動調適的方式之一。再者，Robertson也指出，古典社會學的缺失在於過度天真地、理所當然地將歐洲經驗等同於所有的現代性經驗，因此，忽視了同一現代性框架中不同文化之不同的表現與調適結果。重視現代性之同與異，以及不同社會與集體活動的能動性，乃是修正古典社會學的重要手段。參照於宗教社會學的研究傳統，Robertson也以相似之立場處理世俗化命題及其爭議。又此可知，對於Robertson而言，正是全球化下的文化處境與其中宗教活動的變異正是超脫世俗化命題的基本法門。參照於Robertson的說法，Beyer系列的文章有指出相似之立場。

Robertson與Beyer的研究乃呈現幾個問題：一是，Robertson與Beyer仍未深究世俗化現象與世俗化命題的內含，或者說，這兩



個學者之理論並未真正面對世俗化命題爭議與世俗化現象界定所引發的挑戰。其次，除了引入全球化場景等面向，Robertson與Beyer並未指出宗教於當代社會的其他表現形式，尤其是宗教部門之於整體社會的關係。充其量，Robertson與Beyer僅僅以限縮的方式看待世俗化現象。第三個問題，Robertson與Beyer的宗教社會理論並不具實質內容，同時兩人也未真正指出新的宗教理論。“全球化”似乎成為最大的理論貢獻與理論障礙。最後一點，雖說Robertson與Beyer極力探究全球化下的宗教處境，以此批評古典社會學乃至以往的宗教社會學，並以為相關宗教社會學傳統僅限於歐洲中心與基督教中心說，而忽視世界諸宗教與世界其他地區的宗教變異。Robertson與Beyer宣稱，上述之誤置與忽視正刻畫出，第一現代性的知識偏傾。參照於Robertson與Beyer的批評，我們卻可以發現，Robertson與Beyer本身也未深究“宗教”、“世俗”等概念於世界諸宗教形成過程中的位置。同時，Robertson與Beyer也未細緻釐清宗教等“概念”與古典社會學的關係，以及其中相合於現代性的關係。更重要的是，宗教概念的生產乃相應於現代社會中宗教場域的象徵支配情況。

### Habermas 的提醒與其限制

由上述討論，我們可以發現，相關學者企圖透過對於世俗化命題的批評、限縮甚至超越，達成對於宗教社會學的重新估量。但是，相關說法乃指向一個研究上的困境：批評世俗化命題並不同於重置宗教社會學，批評世俗化命題所相合的古典社會學也不同意正視宗教於現代社會中的複雜變異，批評世俗化命題所親合的現代性更不同意於深究晚近現代社會的基本邏輯。又，相關學者於批評、拒斥、超越世俗化命題的同時，他們似乎忽略了宗教之於現代或晚近現代社會的相對位置，也輕忽了宗教社會學如



何架接近來社會學理論的相關反省。低度理論化與簡單現代性之預設或許正是上述輕忽之結果。世俗化命題爭議中之兩種典範之說不過凸顯出此困境之情況。

關於這種困境，我們可以以 Habermas 近來對於宗教與世俗化現象的分析做出參照。Habermas 於 1990 年代中未發表一系列關於宗教與現代性的文章，其中指出，其以往的誤判（尤其是針對世俗化現象與世俗化命題）與可能修正（正視宗教於現代社會中的位置）。<sup>36</sup> 其中，Habermas 雖以為宗教於當代確實具有一定的社會影響力，也具有其自身運作的邏輯，甚至居處於公共領域的一部分（雖說宗教活動與意義常大於公共溝通所能含納的差異）。但是，Habermas 仍以為，宗教不應相違於政教分離與普遍公民權利的憲政體制，同時也不應作為普遍價值決斷的判準，因為，宗教活動常涉及無法妥協的特殊價值與無法輕易決斷的知識運作。Habermas 於是指出，於後形上學思考的世界中，宗教活動與知識必須立基於某一“過濾”(filter) 或中介。透過“翻譯”，宗教活動的意義才能關連至普遍的價值決斷與政策形成。此一翻譯或翻譯的結果於當代社會確實有助於人們理解新興的現象與相應的危機（例如，基因複製的倫理意涵或恐怖主義的威脅等）。

參照於上述宗教社會學者，Habermas 的說法似乎提醒了幾件事：世俗化現象指出的不只是宗教的“部門化”、功能化，或某一衰微的可能，世俗化現象也可以指向“社會”的變革（如，Habermas 所謂的社會系統與生活世界的解離），僅以功能分化、制度化、個體化論斷現代社會是不夠的；其次，宗教生活的限縮一如世俗化現象指出的宗教現狀，乃涉及宗教與普世或程序價值的脫離。宗教生活的“生活世界化”與宗教制度化的危機或許是立基於現代社會中知識與社會行動邏輯的變異。三者，古典社會學對於宗教活動的誤判在於偏傾的判定宗教的現狀，而未正視宗教於生活世界中可能的運作情況。此一誤判乃相連至古典社會學





對於“社會”秩序與邏輯的不當定位（僅正視某一類型的行動或某一面向的社會運作邏輯，甚至誤把社會病態當成正常趨勢）；最後，反省宗教於當代社會的位置並不同於高估宗教的重要性，因此，研究者應將宗教活動安置現代社會的基本形構中。

於此可知，Habermas確實透過區辨宗教生活所內含的理性成分與變異，細緻地刻畫出宗教與現代社會的可能關係，但是，我們似乎仍可以進一步質議（尤其關連至世俗化命題之爭議）：Habermas之說法既不支持或反對世俗化命題，更無拓深世俗化現象與世俗化命題，如此一來，Habermas如何應對世俗化現象與歐洲宗教經驗的關係？其次，Habermas的說法是否有利於釐清宗教之於現代或晚近現代社會的關係？再者，Habermas對於宗教的定位是否有助於宗教社會學者發展一個合宜的宗教社會學理論？最後，Habermas仍未正視宗教“概念”的特殊性，尤其是之於現代社會與其中世界諸宗教。可知，Habermas的說法是否仍限於當前宗教社會學的問題，學科的反省到底指向何物？關於最後一點，以下我們將由近來宗教社會學的反省方式著眼，指出所謂的宗教社會學反省所具有的特殊內含與操作方式，進一步深究此一反省之於世俗化命題之爭議為何引致“無法反省”的困境。當然，這種“無法反省”的困境乃是參照於近來宗教社會學的研究企圖。若我們仔細考察，則可以發現，這種困境乃相合於世俗化命題的爭議脈絡，也鑲嵌於宗教社會學發展之歷程。以下，我們便深究近來宗教社會學的學科反省，並以相關討論作為此一部分的簡單結論。

### 世俗化命題之爭議作為學科反省——“反省”的結構及其內含的框架，“不反省”與“無法反省”之間

近來宗教社會學的學科反省某一程度上乃立基於世俗化現象的釐清與世俗化命題的討論。無論是支持或反對世俗化命題，



相關學者乃企圖由世俗化命題的爭議關連至更大的脈絡。宗教社會的學科反省便是其中的一個重要脈絡。若仔細考察，我們可以發現，相關之反省具有一定的結構與方向。此一結構與方向確實相應於世俗化命題爭議中相對的位置。大抵上，我們可以由Hadden、Tschannen、Beckford等人之說法看出端倪。於此，我們可以質疑，相關學者之相關反省形塑出某一學科自我觀察的方式，而此一方式是否真的反省到其所企圖反省的，抑或反省僅僅只是合理化的說詞，甚至是實用效果的取徑？關於此一質疑，我們可由幾個方向深究：學科反省之於世俗化現象爭議的脈絡、學科反省之於世俗化命題所內含的意識型態或迷思、學科反省之於新宗教社會學理論、學科反省之於宗教社會學的知識進程。由這幾個面向著眼，我們其實可以發現，近來宗教社會學“無法反省的困境”乃肇因於若干的忽視（之於世俗化命題之爭議），例如，忽視世俗化命題爭議的實際脈絡、忽視世俗化現象的複雜內含、忽視世俗化命題之論述、或知識效果、忽視學科知識發展歷程與其中“概念”構作的重要性。又，於全球化下的處境與世界諸宗教傳統的脈絡中，這些忽視無疑地被強化了。被強化的忽視於是造成一種奇異的狀態，關於世俗化命題之爭議正是其中之代表。

以下，我們便簡說相關學者如何透過世俗化命題之爭議進行學科之反省，並以此反省的特殊樣態關連至某一奇異的狀態（指，世俗化現象與世俗化命題成為反省的重點，但是支持或否定世俗化現象與世俗化命題並不足形成新的宗教社會學理論。又，異離於世俗化現象與世俗化命題，宗教社會學到底還剩什麼？）這種奇異的狀態或許正提醒著我們，世俗化命題爭議之下被忽視的“東西”。或許這些“東西”乃提供了可能的解答。

Hadden 1987年的文章中極力批評世俗化命題，並呼求世俗化命題應去除其神聖化的色彩。<sup>37</sup> 於1995的文章中，Hadden更是進



一步指出新典範的用處與貢獻，並以為新典範不僅是適用於美國之宗教經驗，也合用於其他地區的宗教生活。<sup>38</sup> 可知，Hadden無疑地將世俗化命題之爭議與新典範的出現關連至學科的反省。此一知識上的操作或許正是1990年代以降相對常見的說法。於此，世俗化命題與爭議成為某一主導性的命題，批評與支持成為宗教社會學脫離孤立與異離的基準點。<sup>39</sup> 由上述相關部分討論可知，1990年代後，世俗化命題爭議圓熟與競逐理論的出現也引致的不只是關於世俗化現象的界定，也不只是關乎世俗化命題的爭議與批駁，而更是涉及世俗化命題爭議作為宗教社會學的學科反省與定位。相關的反省可以分成兩面：一是關乎既有的研究框架；另一則是關乎宗教社會學的知識社群與知識構作。關於前者，我們於上述已提及，相關學者透過質疑世俗化命題乃引入其他被忽略的宗教面向，例如，日常生活中宗教、分層次的宗教生活、晚近現代社會中的宗教型態、世界諸宗教與全球化<sup>40</sup>。關於宗教社會學的知識社群與知識構作，於世俗化命題爭議中，此一反省相形少數，其中代表人物可以以Beckford為例<sup>41</sup>。

某一程度上，Beckford企圖以“宗教社會學的社會學”深究近四十年的宗教社會學發展。透過細緻分析宗教社會學的若干爭議議題，Beckford嘗試以此描繪宗教社會學獨特的屬性與宗教社會學的知識框架。基於相關爭議整理，Beckford以為，對於概念的論爭與質議常是研究進步的必要工作。<sup>42</sup>

然而，若我們仔細分析Beckford的反省策略（尤其是關於世俗化命題之爭議），若干問題將於是而生：一是，Beckford未區辨宗教現象、宗教描述與再描述於知識論上、社會再生產層次上的差異。Beckford僅以一階與二階的觀察角度描述定位日常生活中宗教概念與宗教社會學的宗教概念，並指出日常生活中宗教概念與宗教實作乃不易區分。於此，Beckford忽略了日常生活之宗教概念與宗教實作之於宗教社會學之宗教概念於知識生產上並不具相



同的效果。觀察的技藝與相應之社會資源挹注乃標示出宗教社會學研究場域的異於日常生活的屬性。其次，參照上述，Beckford忽視了宗教社會學研究場域之概念生成具有異於日常生活的“相對自主性”，而此一相對自主性常例基於學院政治與特殊的概念化方式，重置傳統、合理化現狀、掩蔽某一知識上的共享常是解決研究困境的方式。Beckford於相關研究中並未細緻刻畫此一問題與現象。其次，Beckford忽略宗教社會學的研究乃是對於宗教生活的複雜與簡化，於全球化處境或晚近現代社會中，此一簡化或研究於是面臨挑戰。Beckford的反省並未深究其中因應之道。最後，之於世俗化命題、多元狀態、新興宗教運動等議題，Beckford的研究常過於強調其中之爭議、對立，但是之於其中之共識並未提出相應之質議，此一忽視無疑地指向宗教社會學的反省常流於合理化的傾向，也指向“無法反省”的困難。

關於Beckford對於宗教社會學的反省，其中之問題或許相應於以下的輕忽：一是，Beckford忽視了宗教概念的特殊性與其相合現代性的形構，重點不僅是關乎“宗教”，也關乎概念本身，尤其是基於今日信仰民主化的時代氛圍底下。其次，Beckford忽略宗教概念的承載者與所謂宗教活動的參與者並不同一，以及此一差異中所內含的“定義”問題。又，Beckford雖企圖以觀察的角度與知識的共享定位宗教生活中相關概念範疇，但是Beckford確實忽視宗教概念生產的場域與特殊的生產過程，以及此一場域與生產過程如何關連至一般俗民或其他研究專業。最後，Beckford輕忽了宗教概念、宗教社會學研究、宗教專業人士的親近關係，以及宗教場域中的象徵鬥爭。同時，Beckford也輕忽了，此一象徵鬥爭與現代性的關連，或其中所涉及的社會形構與支配之問題。因此，之於宗教社會學反省，Beckford確實無法窺見宗教社會學於發展歷程中某一主導的概念框架（例如，神學或宗教研究的論述）。



## 第五部分的小結 反省與忽視

由上述兩種反省模式，我們可以看到幾個重大問題（之於世俗化命題之爭議）：忽視世俗化命題作為主導性的論述常含著合理化的現象，於是，世俗化現象的實際爭議過程與知識脈絡於其中被輕易地忽視了；批評世俗化命題或對立之理論過份強調某一面向之宗教活動與宗教預期，但是，相關學者有引入另一種偏傾；世俗化命題與其爭議無疑地反映出某一共享，此一共享不僅涉及支持與反對世俗化命題的說法，也關乎相關宗教社會學研究對於宗教現象的理解與相應之概念工具。最後，由上述三個問題，我們可以看到一種傾向，一種對於“概念”、概念出現脈絡的忽視與天真。此一忽視與天真業以致使反省的定型化，例如，走向合理化、學院倫理與實用取徑的傾向。

由這些問題，我們或可以關連至之前以提及的四個弔詭現象。同時也可知，世俗化命題之回顧與反省常落入相同於爭議文章之處境（指，四個弔詭）。由相關弔詭現象的出現，我們可以看到幾個相當嚴重的問題，亦即，忽視學科發展以及其與相關概念工具的關係、忽視世俗化爭議的脈絡與爭議內含、說不清楚世俗話現象、多元狀態與全球化處境下的概念與概念批判。參照於上述之問題與困境，或許我們可由回到世俗化現象爭議的學科脈絡著眼，並以此一脈絡重新估量世俗化命題的出現與其貢獻、缺陷，進而討論“概念”的重要性。關於這點，我們可以發現，審視相關世俗化命題爭議研究或回顧文章所忽視的東西，或許是一個解法。



## 結論

### 由J. Smith與其後之爭議說起

一如導言業已提及的，J. Smith與其後之相關反省無疑地指向，宗教概念與宗教研究的關係並不如以往所界定的（指，以宗教具有自身運作邏輯、指向超越經驗、無涉於政治或社會其他實作），所謂宗教現象與宗教概念之間存在著落差，現象與描述之間的落差乃衍生了宗教研究的解釋，宗教概念於是出現。於概念中，紛雜的現象與活動因此被統合了起來。其中，宗教概念的承載者或生產場域定著出宗教研究與類宗教的研究，宗教概念運作的相對自主性正是相關問題的焦點。J. Smith或許只著眼於宗教現象與宗教概念之間的落差，以及應對此一落差的理所當然態度。又或許J. Smith只是嘗試批評Eliade或W. C. Smith以降宗教研究者對於宗教概念出現的天真態度與任意處置，並進而指出一種細緻的再描述程序或方法。但是，於J. Smith之後的相關反省卻企圖更進一步指出，宗教概念乃相合現代性與西方帝國主義的社會與象徵支配。現代社會中的宗教現象與相應之世界諸宗教的形成乃是奠基於若干宗教相關概念的產出與其論述效果。於此，相關研究者極力指出，現代宗教研究不僅對於所謂宗教現象進行描述、分析，同時，規範性描述與概化夾雜著意識型態也出現於相關研究之中。可知，“宗教”是一個值得爭議的概念。關於宗教社會學中世俗化命題的爭議，或許相似的問題一樣值得提問。

首先，關於宗教社會學的世俗化命題爭議，我們應正視四個基本的落差與相應的誤判（誤判乃是指對於落差以忽視、去脈絡、任意的方式處置之）：“你所知道的世俗化”與世俗化命題爭議之間所呈現的世俗化現象；宗教社會學的傳統與古典社會學的關係；宗教社會學的孤立與接連；宗教社會學的企圖與實際



的侷限。我們可以說，基於這四個落差與相應的誤判，世俗化命題之爭議才常常隨著四個弔詭的現象。也正因為弔詭現象的一再出現，相關學者可以掩蔽、處置、遺忘世俗化現象與世俗化命題所呈顯的侷限（指，外於世俗化現象與世俗化命題，宗教社會學無法推導出一個合宜的、符合當代宗教生活的理論架構）。或者說，問題並不在於世俗化現象或世俗化命題，宗教社會學所立基的學科脈絡與相應之概念上的限制才是重點。其後缺乏深究其中之影響與缺乏合理的反省更是問題惡化的理由。

因應上述所提及的問題，本文企圖由世俗化命題出現與爭議之歷史、知識背景著眼。由此，我們可以看出，60年代世俗化概念的爭議刻畫出宗教社會學走向獨立契機與轉折。同時，由此時之世俗化概念的爭議與相應的背景也可以發現，40、50年代的宗教社會學之處境，其實某一程度上決定了之後世俗化概念甚至世俗化命題的爭議為何採取某一方式而非其他方式。此一背景的“選擇”涉及之後相關學者的研究取徑之選擇，而這無疑地刻畫了世俗化命題於70到80年代的處境——其具形與涉入學者所採取的相對態度無疑地為上述發展歷程所限制。同時，相關學者所援引的理論傳統以及如何援引其實也決定了今日宗教社會學的遠景與困境。

由上述對於世俗化現象爭議的討論，我們也可以發現，實際世俗化現象之爭議不如相關回顧文章或實際爭議的研究所指出的，世俗化現象之爭議於不同時期與研究脈絡中有著不同的樣貌。同時，世俗化概念也依著不同研究架構有著時代上、知識旨趣上的差異。世俗化命題乃出現於某一時間點之後。上述的變異與脈絡並不只是簡單的修辭問題，也是關乎宗教社會學於近50年的專業化發展。由上述對於世俗化現象爭議的梳理與對於世俗化命題的討論，我們可以清楚發現若干認知上的落差，這些落差常是一般社會學者所常忽視的，大多世俗化命題爭議之回顧文章也



常有如是之問題，而對於這些落差所誤解與忽視確實於相關回顧文章或實際研究中引發若干弔詭之情況，亦即，文章於第一部分所提及的弔詭情況。可知，對於上述脈絡的整理與對於相關世俗化命題爭議的誤解，或許我們可以發現，世俗化命題之爭議具有其獨特之脈絡，此一脈絡不僅關乎宗教社會學的學科發展，也涉及世俗化命題的貢獻及其限制。相似的貢獻與限制於近來的宗教社會學研究也可以看到。

### 世俗化命題爭議的歷史脈絡與宗教社會學的發展歷程

首先，1960年代起，世俗化現象的爭議乃刻畫了宗教社會學的出現，以及宗教社會之專業研究企圖跳脫宗教本位或教派本位之宗教與社會研究。透過對於世俗化現象的爭議與對於世俗化概念的討論，宗教社會學無疑地成功地抗衡了18世紀末以降宗教心理學的傳統論述以及現代化理論。同時，基於世俗化現象的爭議，宗教社會學者進一步深究古典社會學對於相似現象的論證。然而，於此之時，宗教社會學是否釐清世俗化或世俗化概念之於宗教活動的內含？相信答案是否定的，因為，於1960年代，相關世俗化現象的討論並未清楚區分世俗化、世俗化理論與世俗主義，而世俗化現象所內含的變異與其之於現代社會的關係也未見於相關討論之中。更甚者，現代化理論對於宗教未來的論證於此一時間點也呈現出某一論證之強制性。所以說，於1960年代，相關學者並未反省地檢視世俗化。

於1980年代前後，若干學者成功地區辨世俗化、世俗化理論與世俗主義，並進一步說明，世俗化現象可以指向現代社會中宗教變遷週期的一部分，或指向宗教於不同社會型態中之不同表現。於此，世俗化雖仍是某一現代社會中宗教變革的必要階段，但是，世俗化現象的發生卻不如以往想像僅以某一態





出現。可知，世俗化現象與世俗化理論無疑地脫勾了。於1980年代，相關學者一方面質議世俗化與世俗化理論的關係，並引出世俗化發生的可能條件與解釋此一現象的各種模型。另一方面，相關學者也常嘗試由世俗化現象的爭議與定位，重新探究宗教自身運作的邏輯與宗教之於現代社會的關係。宗教如何依著自身的運作邏輯回應成了1980年代相關學者重要的問題意識，如何構作一個合宜的宗教社會學理論於是成為相關學者的企圖。但是，以此一企圖實際落實與圓熟已是1990年代的事了。於1990年代左右，宗教經濟學與正統世俗化理論開始進行一系列對於世俗化現象爭議的討論。此一討論不僅深化世俗化現象之相關宗教活動的經驗意義，也引發其他非上述兩種取徑的理論。於此，宗教經濟學企圖限縮甚至去除世俗化現象於現代社會中發生必然性，並宣稱，世俗化命題的問題在於錯誤估量宗教於現代社會的運作情況以及宗教的未來。這種誤判正是承繼啟蒙之後無神論的知識傳統。可知，宗教經濟學以為，現代社會中宗教的運作乃依著以下相關規律而行：宗教市場的形塑、宗教多元與去管制等狀態、宗教組織的運作邏輯、個人宗教選擇。其中，世俗化現象僅發生於特殊的情況，指，宗教高度管制、宗教寡占情形嚴重、宗教組織怠惰與個人宗教需求不滿足等狀態下。所以說，世俗化並非現代社會必然發生的事件。支持宗教經濟學之相關學者進一步宣稱，世俗化現象成為宗教社會學理所當然探究的現象，以及世俗化命題變成宗教社會學主導性命題或典範，這種狀況乃凸顯出宗教社會學研究的停滯，因此重估世俗化現象與深究世俗化命題的缺陷乃是宗教社會學理論發展的契機。參照於此，Bruce等人則提出捍衛或修正世俗化命題的理論，甚至還有更多學者提出異於宗教經濟學與世俗化理論的看法。大抵上，相關研究都指向相似宗教經濟學的企圖，只是不同理論模型的援引、研究模本的選擇造成爭議立場的差異與對立。由上述，我們可以清楚看出，世俗化現象的爭



議、世俗化命題的問題化以及其後的研究企圖乃相應於宗教社會學1990年代以降的基本邏輯。

### 世俗化命題爭議的貢獻與問題

關於世俗化命題爭議的貢獻，世俗化命題爭議成功地指出，世俗化現象與世俗化理論並不同，同時，世俗化現象並不如以往社會學或宗教社會學所宣稱的如是單純，世俗化現象於現代社會中宗教運作活動中雖可能指向某一宗教社會影響力或社會重要性下降，但是，世俗化現象僅是現代社會中宗教表現的一種趨勢，不是所有趨勢。而且世俗化現象發生之原因、社會脈絡、歷史流程並不具有同質性、均質性與必然性，其發生也因應於某一特殊處境下相關行動者與行動類型的操持。又，世俗化現象於歐洲某一程度相當常見，這乃肇因於歐洲特殊的社會、文化與歷史脈絡，此一特殊情境是否可以推論至全球化下的其他社會？這一點可以爭議。由此可知，世俗化命題之爭議引出另一種詮釋的可能，另一種研究模本的必要性。

另一方面，世俗化命題爭議也開啟了重新提問宗教與現代社會的關係。一旦，世俗化現象與世俗化命題為相關學者所區隔，又世俗化現象的必然性為研究者所質議，相關宗教社會學家乃進一步質疑古典社會學以降對於宗教與現代社會的理論架構。某些學者以為，古典社會學以降大多宗教研究常忽視宗教於現代社會中的自主性與自身運作邏輯，因此，誤判、扭曲、忽略、化約便成為對應宗教現象的基本態度，而非理性、無涉理性、複現象、傳統便成為定位宗教的正常態度。世俗化現象與世俗化概念，乃至世俗化命題於是為大多社會學學者所理所當然地接受。對於世俗化現象與世俗化命題進行爭議可以作為重估新宗教社會學理論的契機。此一重新估量或許正刻畫出1990年代世俗化命題爭議的重要意義與貢獻。



然而，一如宗教社會學於1990年代的困境，於世俗化命題爭議的脈絡中，我們有可以明顯地窺見相似的困境。這些困境指向幾個問題：一是大多世俗化命題爭議之研究並未清楚說明到底何謂“世俗”，何謂“世俗性”。相對於此，“何謂宗教”或“何謂宗教性”等問題常不為研究者深入討論。同時，相關概念也未為研究者所正視。這種忽視常造成若干問題，例如，相關概念的混淆、不同立場的混淆、宗教參與者與研究者對於相同現象之定義上的落差。其次，世俗化命題的爭議不僅忽略概念的重要性，以常窄化概念與相關現象的關係。這可以由世俗化命題的爭議中相關研究者常過度強調宗教參與與宗教歸屬的數字統計，而忽視了宗教參與與宗教歸屬的數字統計並不能完全說明世俗化現象，更無力解釋宗教於現代社會中的運作邏輯。此一現象也出現於宗教組織分析與宗教多元的問題。同時，相關涉入爭議之學者常過份強調舊歐洲與新大陸之間的研究模本之爭，而忽視兩者之共享與被掩蔽的第三個或第四個區域。更重要的是，相關研究並未正視世俗化現象於西方歷史中的複雜變異，以及世俗化概念於西方歷史中如何援引，更遑論世俗化命題與反對世俗化的理論如何有效解釋西方宗教歷史的變革。這些質疑或許正凸顯出世俗化爭議所犯的問題。可知，窄化相關現象不僅常造成無法否認與無法証立的問題，過度強調某一窄化的宗教現象也常引入“非社會”的宗教行為預設，致使宗教變成另一種“非社會理性”的行動。再者，雖說相關學者企圖透過世俗化命題的爭議，進一步重置一個新的宗教社會學理論，但是基於上述所提及的問題（指，對於相關概念的呼事、對於概念本身的忽視以及對於宗教現象的窄化），相關研究遠景常相形侷限、空泛。侷限且空泛的研究遠景是關連至對於宗教的複雜邏輯，也關連至宗教之於現代社會的關係，更是關連至現代性或晚近現代性的龐雜狀況。由此可見，世俗化命題之爭議及其相關的理論並未合宜地估量到這些議題（尤



其是關於現代性或晚近現代性的爭議，以及此一爭議的社會學內含)。最後，若干學者以為，世俗化命題的爭議可以作為宗教社會學自我反思的基本面，但是，基於上述的討論，或許我們可以發現，雖然世俗化命題的爭議確實具有一定之貢獻，但是，其貢獻不也指向此一爭議或相應宗教社會學的困境——指，立基於現代或晚近現代的多元社會中，宗教社會學如何合理的掌握宗教活動複雜的運作邏輯，以及宗教社會學如何發現其自身身處的位置及其特殊的觀察角度。此一困境或許也標示出宗教社會學無法進行有效的學科反省。此一“無法有效反省”的狀態或許由宗教社會學的發展與世俗化命題爭議的實際過程可以理出相關因由。

### 世俗化命題爭議與困境，以及重置世俗化現象與世俗化命題的可能

如同之前部分所提及的，於1980年代前後以降，世俗化命題具體形成，並引發激烈的爭議。但是於回顧此一爭議的內容，我們可以發現，無論是此一爭議的回顧文章或實際爭議的研究常引致四個奇特的弔詭現象（指，首先，誰支持宗教終結的說法？其次，誰是異例？美國或歐洲？天主教或基督教？再者，敵人，朋友，抑或者是分身——競逐的理論、被忽視的共享與共享的忽視？最後，誰是迷思的創作者？）。透過本文對於宗教社會學的發展脈絡與其中內含的知識旨趣，我們可以發現，上述之四個論爭中的弔詭乃關連至特殊的學科發展脈絡與特定的知識旨趣，其中相應之憂心與企圖，以及對於此一憂心與企圖的忽視與“不反省”或許是造成上述四個弔詭的基本因素。於此，輕忽概念或概念構作的場域正是其中問題所在，輕率地、任意地援引相關概念常加深此一問題。除卻對於世俗化命題爭議脈絡之重新定位，抑或釐清世俗化命題爭議所投射出的研究視角與其建構的研究對



象，我們或許應更進一步正視世俗化命題爭議中正反雙方（或第三方）所共同忽視的問題。

由此指出，世俗化命題相關研究的問題並不是在於缺乏經驗事實或未貼緊經驗事實，相反的，其問題在於過於貼緊經驗現象，而忽視了社會學分析的層次問題（指，由現象到社會學事實），也忽視了研究對象之建構（指，社會學第一個對象並不是赤裸裸的經驗，而是自身偏傾的欲想、概念，而社會學研究第一個對話的對象也不是經驗現象或常民知識，其第一個對象乃是學科建制）所內含知識本身的限制與權力關係。可知，宗教社會學的不成熟乃在於企圖一勞永逸的解決複雜的宗教相關問題，但有沒立場，也沒工具。

基於上述，我們似乎應正視四個課題，此一四個課題乃關連至J. Smith與其於宗教研究所引發的反省。以下，我們僅以簡述方式說明：一是，世俗化現象、世俗化概念、世俗化命題於實際歷史、社會、知識脈絡乃涉及不同的承載者，相應之場域也大異其趣。

其次，今日所謂“世俗化現象”的出現乃刻畫出16世紀以降西方文化的歷史變革。但是此一變革於實際歷史、社會、知識脈絡上並不完全等同於1960年代甚至19世紀以降的定位，因為於此一時期“世俗”、“宗教”等概念的內含異於19世紀的西方社會。應重估“世俗”、“宗教”概念所指涉的內含，如此一來，世俗化的現象才得以清楚呈顯，世俗化現象才不會時代錯亂地等同於宗教參與率或個人宗教意象的高低變異。另一方面，某一“自然化”的支配或主導性說法常規制人們與研究者如何思考“宗教”、“世俗”等概念，也規制著人們如何操持宗教規律。於發現宗教場域與其鑲嵌的環境之時，我們或許應更關注於此一自然化的論述。



再者，世俗化現象的具形與變革不僅涉及社會權力或權威的移轉，其也涉及知識的移轉。因此，關於世俗化現象的觀察常是決定世俗化運作的重要框架。此一框架乃指向對於宗教生活的“再描述”，其出現並不是為宗教操持者所決定，其生產也與宗教操持者無直接關係。相關之宗教專業人士或與之具有對等之宗教知識者常是構作此一框架重要的人士。當然，上述宗教框架乃涉及時代變異與衝突，這一點應詳加探究。而上述所論及的“自然化論述”確實常與此一宗教框架相連，研究世俗化現象的同時，我們應該更細緻刻畫這兩者的關係，以及其與社會權力之間的連帶。

最後，宗教民主化一如知識民主化，兩者確實刻畫出宗教於現代社會中的基本邏輯，但是宗教論述框架的存在無疑地掩蔽於此一民主化的過程中。世俗化現象的研究應細緻區隔不同的宗教“說法”或論述，並透過其於社會空間中所呈現的多元樣貌，深究其中不同形貌的落差。可知，“再描述”與權力運作或於其中駐足。另一方面，參照於學科內部的知識構作與歷程，任何學科反省總是夾雜著若干應然的說詞與宣稱，但是說詞與宣稱常關連至主導性論述或概念的運行。因此，說詞與宣稱並未抹滅此一主導性論述合理化的企圖，所以，正視其中落差（指，主導性論述與實際進行的研究）或許是“再描述之再描述”（指，學科反省）的開始，象徵鬥爭的問題也可以順勢的引導而入。或許，這種研究旨趣乃是世俗化命題爭議與其相應學科脈絡之發展考察所缺乏的。

## 注釋

- 1 本文之研究緣起於林端老師在研究所所教授的“宗教社會學專題”。經歷之後幾年的資料收集與閱讀，之前研究報告的主題已延伸至幾個研究領域（例如，宗教研究、神學、歷史哲學、歷史研究、後殖民論述



等), 而不再限於宗教社會學的討論。因此, 本文的書寫僅僅只是上述研究計畫的一部份, 或說是一個“導言”或“提問”。也正因為如此, 關於世俗化現象的重置與世俗化概念的重新估量, 本文並無法進行“更具體”的討論。所以, 於本文文末, 相關的結論可能相形“空泛”, 讀者或可以將之視為筆者日後研究的方向。倘若之後時間與機會允許的話, 於其他文章再進行相關現象與概念的重建、討論。最後, 筆者希望謝謝林端老師於文章進行過程中的相關討論, 以及台大社研所學弟蔡博方, 多次修改、校訂、討論文章初稿, 還有台大社研所學弟吳鴻昌, 與筆者進行長期的討論。

- 2 R. Stark & W. S. Bainbridge, *A Theory of Religion*. (New York: Peter Lang, 1987), 279–301。相關的實証研究則可以參見, Stark & Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. (Berkeley: University of California Press, 1985), 429–456, 506–530。
- 3 關於宗教組織的界定, Stark等人的理論架構乃是承自Benton Johnson而來, 參見Benton Johnson, “A Critical Appraisal of the Church-Sect Typology,” *American Sociological Review* 22(1957), 88–92; “On Church and Sect,” *American Sociological Review* 28(1963), 539–549; “Church and Sect Revisited,” *Journal for the Scientific Study of Religion* 10 (1971), 124–137。但是, Stark等人更側重教派與崇拜之間的“量上差異”, 亦即, 宗教組織與環境的緊張程度之變異, R. Stark & W. S. Bainbridge, *A Theory of Religion*. (New York: Peter Lang, 1987), 122–126。
- 4 於1980年代中期, Bruce與Wallis的批評具有代表性, 參見Steve Bruce & R. Wallis, “The Stark-Bainbridge Theory of Religion: A Critical Analysis and Counter Proposals.” *Sociological Analysis* 45, 1 (1984), 11–27。
- 5 基本上, 宗教經濟學模型乃承自於Becker的人力資本理論, 而實際由人力資本理論切入宗教行為之分析最具代表性的作品乃是Azzi與Ehrenberg的作品。Azzi與Ehrenberg嘗試利用家務分工中人力資本投注的情況檢視宗教行為的變異, 亦即, 透過時間、偏好選擇等因素檢測宗教活動中時間與金錢等稀少資源之挹注, 藉以推斷宗教所內之理性行動與理性估量, 參見Corry Azzi & Ronald G. Ehrenberg, “Household Allocation of Time and Church Attendance.” *Journal of Political Economy* 83 (1978), 27–56; Ronald G. Ehrenberg, “Household Allocation of Time and Religiosity: Replication and Extension,” *Journal of Political Econom*, 85, 2 (1977), 415–23。之後的宗教經濟學研究大抵上依著Azzi與Ehrenberg的說法, 並將之關連至宗教參與、宗教聚會、宗教組織的動員、宗教市場等面向。可知, 基於家務分工與其中人力資本的運用情況與若干經濟學理論預



設（例如，供需曲線、市場均衡等），宗教經濟學確實可以完整地將宗教社會學之相關議題予以經濟學化。同時，基於不同的研究層次與關心焦點，我們也可以清楚分類宗教經濟學之相關研究。另一方面，宗教經濟學的相關研究乃相當龐大，但是基於上述可知，其理論架構則可以發現幾個基本的研究主題：一是，關於宗教理性與經濟理性；其次，關於宗教、多元與管制；再者，關於宗教組織、宗教動員、宗教財的積累與搭便車問題；最後，關於宗教財與個人宗教生活。

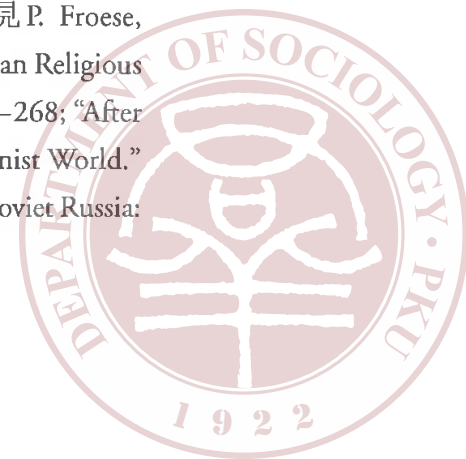
- 6 以下對於 Stark 等人之宗教經濟學模型的評論大抵上是基於 R. Stark & R. Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. (University of California Press, 2000)。其他相關文獻可以參考：R. Finke & L. Iannaccone, “The Illusion of Shifting Demand: Supply-Side Explanations for Trends and Change in the American Religious Market Place.” *Annals of the American Association of Political and Social Science*. 527 (1993), 27–39; R. Finke & R. Stark, “The Dynamics of Religious Economies.” In Michele Dillon ed., *Handbook of the Sociology of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 96–109; L. Iannaccone & R. Stark, “A Supply-Side Reinterpretation of the “Secularization” of Europe.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 33, 3 (1994), 230–252; R. Stark, “Europe’s Receptivity to New Religious Movements: Round Two.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 32, 4 (1993), 389–397; “Micro Foundations of Religion: A Revised Theory.” *Sociological Theory* 17, 3 (1999), 264–289; “Efforts to Christianize Europe, 400–2000.” *Journal of Contemporary Religion* 16, 1 (2001), 105–123; *Exploring the Religious Life*. (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 2004); “Economics of Religion.” in Robert A. Segal. ed. *The Blackwell Companion to the Study of Religion*. (Malden, MA; Oxford: Blackwell Pub, 2006), 47–67; R. Stark & R. Finke & L. Iannaccone, “Religion, Science, and Rationality,” *Amer. Econ. Rev* 86, 2 (1996), 433–37; “Rationality and the Religious Mind.” *Economic Inquiry* 36 (1998), 373–89。
- 7 關於 Iannaccone 的研究，我們可以基於三個基本層次與關心旨趣進行分類：一是關於個人宗教參與與宗教資本；其次，關於不同宗教組織與宗教資本的積累與交換（關乎宗教組織的規制強度與搭便車問題的解決）；最後，宗教多元狀態、宗教管制與宗教活力。由這三個面向，我們可以發現，Iannaccone 的研究大抵上相近於 Stark 等人，其中兩者最大的差異常涉及相關研究命題與理論的呈現。Iannaccone 仍依著經濟學的研究架構推導其研究，亦即，以公設、函數、公式等方式形構其分析架構，再引入相關實証資料予以檢証。相關 Iannaccone “理論取向”的作品可以參見，L. Iannaccone, *Consumption Capital and Habit Formation with*





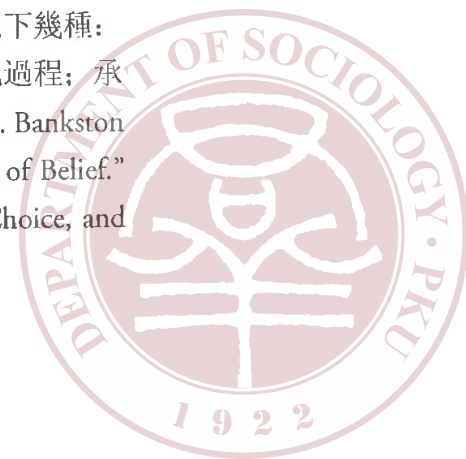
*an Application to Religious Participation*. (Ph. D. Thesis — The University of Chicago, 1984); “A Formal Model of Church and Sect.” *American Journal of Sociology* 94, supplement (1988), S241–S268; “The Consequences of Religious Market Structures: Adam Smith and the Economics of Religion.” *Rationality and Society* (1991), 156–177; “Sacrifice and Stigma: Reducing Free-Riding in Cults, Communes, and Other Collectives.” *Journal of Political Economy* 100 (1992), 271–292; “Religious Markets and the Economics of Religion.” *Social Compass* 39, 1, (1992), 123–131; “Household Production, Human Capital, and the Economics of Religion.” in *The New Economics of Human Behavior*, edited by Mariano Tommasill (Bennington College and Kathryn Ierulli.: Cambridge University Press, 1995), 172–87。相關對於 Iannaccone 與宗教經濟學的關係，也可以參見 *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1995年 34卷 第1期之專刊。

- 8 關於宗教經濟學模型對於各地之研究（除美國以外）：英國之研究，參見 R. Stark & R. Finke & L. Iannaccone, “Pluralism and Piety: England and Wales 1851.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 34 (1995), 431–44；北歐之研究，參見 Eva M. Hamberg, “Stability and Change in Religious Beliefs, Practice, and Attitudes: A Swedish Panel Study.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 30, 1 (1991), 63–80；Eva M. Hamberg & Thorleif Pettersson, “The Religious Market: Denominational Competition and Religious Participation in Contemporary Sweden.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 33 (1994), 205–216；Eva M. Hamberg & T. Pettersson, “Religious Markets: Supply, Demand, and Rational Choices.” In *Sacred Markets, Sacred Canopies: Essays on Religious Markets and Religious Pluralism*, edited by T. Jelen, 91–114. (Lanham: Rowman-Littlefield, 2002)；義大利之研究，參見 Luca Diotallevi, “Internal Competition in a National Religious Monopoly: The Catholic Effect and the Italian Case.” *Sociology of Religion* 63 (2002), 137–155；Massimo Introvigne & Rodney Stark, “Religious Competition and Revival in Italy: Exploring European Exceptionalism”. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 1, 1 (2005)；Massimo Introvigne, “Niches in the Islamic Religious Market and Fundamentalism: Examples from Turkey and Other Countries”. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 1, 1 (2005)；東歐之研究，參見 P. Froese, “Hungary for Religion: A Supply-Side Interpretation of the Hungarian Religious Revival.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 40, 2 (2001), 251–268；“After Atheism: An Analysis of Religious Monopolies in the Post-Communist World.” *Sociology of Religion* 65, 1 (2004), 57–75；“Forced Secularization in Soviet Russia:



Why an Atheistic Monopoly Failed.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 43 (2004), 35–50; “‘I Am an Atheist and a Muslim’: Islam, Communism, and Ideological Competition.” *Journal of Church & State* 47, 3 (2005), 473–501; “Secular Czechs and Devout Slovaks: SExplaining Religious Differences.” *Review of Religious Research* 46, 3 (2005), 269–283; P. Froese & C. Marsh, “The State of Freedom in Russia: A Regional Analysis of Freedom of Religion, Media and Markets.” *Religion, State & Society* 32, 2 (2004), 137–149; P. Froese & S. Pfaff, “Replete and Desolate Markets: Poland, East Germany, and the New Religious Paradigm.” *Social Forces* 80, 2 (2001), 481–507; “Explaining a Religious Anomaly: A Historical Analysis of Secularization in Eastern Germany.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 44 (2005), 397–422; 日本之研究，參見Alan S. Miller, “Conventional Religious Behavior in Modern Japan: A Service Industry Perspective.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 31 (1992), 207–14; “A Rational Choice Model for Religious Behavior in Japan.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 34 (1995), 234–44; “Why Japanese Religions Look Different: The Social Role of Religious Organizations in Japan.” *Review of Religious Research* 39 (1998), 379–89; 拉丁美洲，參見Anthony Gill, *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and the State in Latin America*. (Chicago: The University of Chicago Press, 1998)。而關於歐洲整體之研究可參見L. Iannaccone & R. Stark, “A Supply-Side Reinterpretation of the “Secularization” of Europe.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 33, 3 (1994), 230–252; R. Stark, “Europe’s Receptivity to New Religious Movements: Round Two.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 32, 4 (1993), 389–397; R. Stark & R. Finke & L. Iannaccone, “Pluralism and Piety: England and Wales 1851.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 34 (1995), 431–44。

- 9 對於Stark等人的批評可以區分成幾個面向：一是，宗教理性的定義；其次，宗教多元與宗教活力一說；再者，宗教組織與宗教公司；最後，個人的宗教選擇與相關之社會、文化脈絡。
- 10 尚有另一些學者企圖修整Stark等人對於宗教理性的偏狹定位，此一類學者常是基於同情的姿態處理Stark等人的模型，但是，這種基於宗教理性選擇與宗教經濟學模型所進行的修整常無疑地接受若干世俗化命題的預設。關於針對Stark等人模型的同情勢修整大抵方向有以下幾種：正視宗教理性的社會基礎或文化內含；承認宗教理性的社會化過程；承認宗教組織之外部社會、文化之脈絡。相關文獻參考，Carl L. Bankston III, “Rationality, Choice and the Religious Economy: The Problem of Belief.” *Review of Religious Research* 43, 4 (2002), 311–325; “Rationality, Choice, and

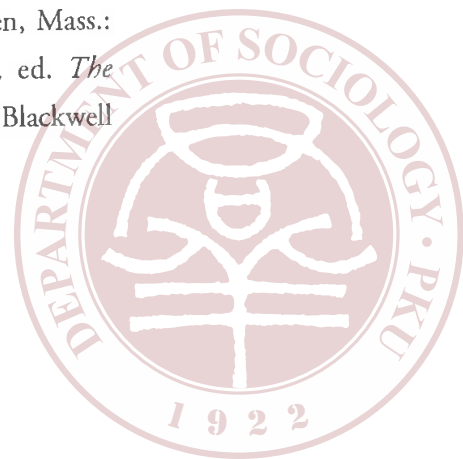


the Religious Economy: Individual and Collective Rationality in Supply and Demand.” *Review of Religious Research* 45, 2 (2003), 155–171; M. Hechter, “Religion and Rational Choice Theory” in *Rational Choice Theory and Religion*, edited by Lawrence Young. (London: Routledge, 1997); James. D. Montgomery, “Contemplations on the Economic Approach to Religious Behavior,” *American Economic Review* 86 (1996), 443–447; “Dynamics of the Religious Economy: Exit, Voice, and Denominational Secularization,” *Ration. & Soc.* 8, 1 (1996), 81–110; “A Formalization and Test of the Religious Economics Model.” *American Sociological Review* 68 (2003), 782–809; D. E. Sherkat, “Embedding Religious Choices” in Lawrence Young, ed., *Rational Choice Theory and Religion*. (Routledge, 1997); L. Young, ed. *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. (New York: Routledge, 1997)。

- 11 Bruce對於世俗化現象提出完整的解釋乃首先出現於其與Wallis合作之作品，參見 R. Wallis & S. Bruce, “Secularization: The Orthodox Model” in *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, edited by S. Bruce. (Oxford: Oxford University Press, 1992), 8–30; Steve Bruce & Roy Wallis, “Secularization: Trends, Data, and Theory.” *Research in the Social Scientific Study of Religion* 3 (1991), 1–31。於之後，Bruce才進一步將此一模型關連至宗教活動的諸多面向，例如，宗教的定義、宗教多元狀態與宗教活力、宗教組織的型態、新興宗教運動、個人的虔信。同時，Bruce也將所謂正統世俗化命題引入歷史資料的運用（尤其是19世紀的英國宗教參與與教派成員的歷史變異）。另一方面，Bruce透過相關證據與文本的閱讀，重置世俗化命題對於中古世紀以降宗教情況的詮釋，甚至將今日常見的宗教社會學分析架構運用於西方中古世紀等歷史脈絡。由相關爭議脈絡著眼，Bruce理論的完備乃依存於其與Stark等人的爭議。於此，我們應注意兩件事：一是，Bruce與Wilson的差異；其次，Bruce與Stark等人的相似度。關於Bruce與Wilson的差異，由上可知，Bruce與Wilson最大的差異在於，Wilson雖正視世俗化現象，但事實至1990年代，Wilson並未將世俗化概念或命題等同於宗教社會學的單一主軸。同時，Wilson也並未將宗教社會學的相關概念以世俗化命題為基本面，予以關連。因此，於Wilson的研究架構中，世俗化命題並未與宗教管制、宗教組織的型態、宗教動員、宗教參與等現象關連。更重要的是，Wilson並未清楚區分世俗化現象與世俗化命題，也無由捍衛或區辨世俗化現象的特殊與一般性，抑或捍衛世俗化命題與古典社會學的知識基礎。我們可以說，Bruce的說法正符合世俗化命題的理性重建論，亦即，以新置之世俗化命題重建宗教社會學傳統。相



- 關 Wilson 於1990年代前後對於世俗化現象或命題所做的評論可以參見：  
 B. Wilson, “‘Secularization’: Religion in the modern world.” In *The world’s religion*, edited by S. Sutherland et al. (London: Routledge, 1988), 953–66;  
 “Reflections on a Many Sided Controversy.” in *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, edited by Steve Bruce. (Oxford: Oxford University Press, 1992), Ch. 9。另一方面，關於 Bruce 與 Stark 等人的相似度，這一個問題確實為相關學者似有似無地提及，但是，很少學者真正指出其中相似之處（例外，如 Thompson 的說法，參見 K. Thompson, “Secularization and Sacralization.” in J. C. Alexander and P. Sztompka. ed. *Rethinking Progress: Movements, Forces, and Ideas at the End of the 20th Century*. (Boston: Unwin Hyman, 1990), 161–181)。由“概念化宗教”的面向切入，或許我們可以發現，Bruce 的分析架構與 Stark 等人的模型具有高度之相似度，只是。兩者於研究模本上、理論推論上以及事實認定上採取恰恰相反的立場——亦即，研究模本上，Bruce 支持歐洲經驗具有一般性，並可以代表現代性形構的通則，但是 Stark 等人則以為，歐洲為異例，美國較能刻畫現代社會中宗教情況。於理論推論上，Bruce 以為，宗教多元乃是宗教社會影響力下降的主因，多元且競爭以及援引外部社會分野常是宗教活力的來源，但是，Stark 等人則以為，宗教去管制、宗教多元狀態常是宗教活力的來源。於事實認定上，Bruce 以為，若無反制世俗化歷程的力量，大抵上所有國家的宗教參與與宗教組織之活力都是面臨下降的危機。但是，Stark 等人卻以為，除歐洲以外，其他地區的宗教參與與宗教組織之活力是上升的。由這三點的不同也映照出另一個大差異，指，關於古典社會學以降之宗教社會傳統。Bruce 以為，世俗化命題乃是承繼於古典社會學的理論論證，因此，古典社會學以降之宗教社會傳統應予以捍衛、深化。但是，Stark 等人乃指出，古典社會學以降之宗教社會傳統並未正視宗教現象與宗教自身邏輯，因此，於今日，我們不應再崇拜此一祖先，參見 R. Stark, “SSSR Presidential Address, 2004: Putting an End to Ancestor Worship.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 43, 4 (2004), 465–475。
- 12 Bruce 相關世俗化現象的作品甚多，其中可以參見 Steve Bruce, *Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults*. (Oxford: Oxford University Press, 1996); *God is Dead: Secularization in the West*. (Oxford, UK; Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 2002); “Secularization.” in Robert A. Segal. ed. *The Blackwell Companion to the Study of Religion*. (Malden, MA ; Oxford: Blackwell Pub, 2006), 413–429。



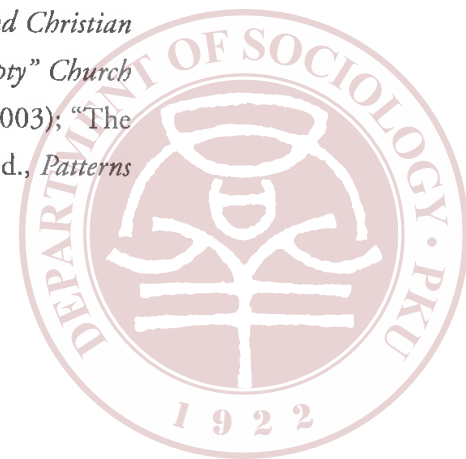
- 13 Bruce對於現代社會變遷的定位某一程度上相近於Inglehart等人之研究。Inglehart與Norris不僅捍衛世俗化命題，並指出以往常忽略宗教社會影響力下降的機制（安全感與風險）。透過國民生產毛額、經濟發展的情況對應出不同社會發展階段所呈顯出不同的安全感與風險觀，Inglehart與Norris進一步指出，宗教活動的興盛與否涉及宗教與風險觀的關係。後物質文化下、發展程度較高的國家，相關風險處理的機制相對增多，於是，宗教常無法作為有效的風險處置機制。於是，這一類型的國家中，宗教活動常較為不重要。相形於此，發展程度較低的國家，宗教於無其他風險處置的機制下常表現出活躍的情況。相關文獻參考R. Inglehart & P. Norris, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2004)。
- 14 於1990代，Bruce的模型多所修整，其中Bruce甚至將原有的三個趨勢說加入歐洲之歷史進程，以此描繪出相對複雜的歷史圖譜。此一修正或可看出Bruce捍衛歐洲作為研究模本的決心，但也因為於是修正Bruce的理論始終無法正視“宗教”、“世俗”等概念的可爭議性。Bruce相關的修整可參見Steve Bruce, *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*. (Oxford; New York: Oxford University Press, 1999); *God is Dead: Secularization in the West*. (Oxford, UK; Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 2002)。
- 15 關於支持世俗化命題的研究，可以區分幾個類型：一是，關於多元與宗教活力；宗教組織與外部環境；關於個體化原則與宗教變革；宗教參與之歷史趨勢。
- 16 Bruce批評理性選擇模型或宗教經濟學的研究相當廣泛，議題涵蓋實際經驗研究、歷史研究到理論的陳述，相關理論層次的批評可以參見Steve Bruce, “Religion and Rational Choice: A Critique of Economic Explanations of Religious Behavior.” *Sociology of Religion* 54, 2 (1993), 193–205; *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*. (Oxford; New York: Oxford University Press, 1999); *God is Dead: Secularization in the West*. (Oxford, UK; Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 2002)。
- 17 相關文獻參考Mark Chaves, “Denominations as Dual Structures: An Organizational Analysis.” *Sociology of Religion* 54, 2 (1993), 147–169; “Intraorganizational Power and Internal Secularization in Protestant Denominations.” *American Journal of Sociology* 99, 1 (1993), 1–48; “Secularization as Declining Religious Authority.” *Social Forces* 72 (1994), 749–74; D. Yamane, “Secularization on trial: In Defense of a Neo-secularization Paradigm.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 36, 1 (1997), 109–122; “A Sociologist Comments on Sommerville.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 37 (1998), 254–56。



- 18 於1981年的長篇著作與同一時期相關作品中，Dobbelaere企圖以多面向、多層次重置世俗化現象，並以此構置一個合理的世俗化理論。Dobbelaere繼受Luhmann對於社會分化的看法，指出，如同社會分化具有不同層次，世俗化現象也具有不同層次的表現。於是，Dobbelaere依著功能分化、組織運作、個人行為三個層次區分世俗化現象為“俗世化”(laicization)、宗教變遷與宗教參與(religious involvement)。基於此一區分，Dobbelaere不僅企圖說明世俗化現象的運作邏輯，以及三層之間的關係(Dobbelaere主要的討論是基於功能分化之層次為主軸，在依著功能分化與宗教組織、功能分化與個人宗教行動為討論焦點)，Dobbelaere也企圖由既有之世俗化說法中整理出一個合理的世俗化理論，參見K. Dobbelaere, "Secularization: A Multi-dimensional Concept." *Current Sociology* 292 (1981), 1-213; "Secularization Theories and Sociological Paradigms: A Reformulation of the Private-Public Dichotomy and the Problem of Social Integration." *Sociological Analysis*. 46 (1985) 377-87; "Some Trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate." *Sociological Analysis* 48 (1987), 107-137; "Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization." *Sociology of Religion* 60 (1999), 229-48; *Secularization: An Analysis at Three Levels*. (Brussels, Belgium: Peter Lang, 2002)。
- 19 Casanova相關之說法參見J. Casanova, "Private and Public Religions." *Social Research* 59, 1 (1992), 17-57; *Public Religions in the Modern World*. (Chicago/London: University of Chicago Press, 1994); "Global Catholicism and the Politics of Civil Society." *Sociological Inquiry* 66, 3 (1996), 356-373; "The Sacralization of the Humanum: A Theology for a Global Age." *International Journal of Politics, Culture & Society* 13, 1 (1999), 21-40; "Religion, the New Millennium, and Globalization." *Sociology of Religion* 62, 4 (2001), 415-441。
- 20 Davie的說法參照Grace Davie, "An Ordinary God: The Paradox of Religions in Contemporary Britain." *British Journal of Sociology* 41 (1990), 395-420; "Believing Without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?." *Social Compass* 374 (1990), 455-469; *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*. (Oxford: Blackwell, 1994); "The Sociology of Religion in Britain: A Hybrid Case." *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie/Revue Suisse de Sociologie* 26, 1 (2000), 193-218; "Prospects for Religion in the Modern World." *The Ecumenical Review* 52, 4 (2000), 455-464; "Global Civil Religion: A European Perspective." *Sociology of Religion* 62, 4 (2001), 455-473。

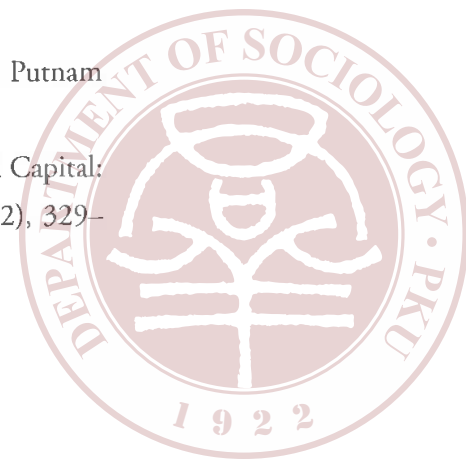


- 21 Davie對於新宗教形式的論斷乃相合於Luckmann於1980年代末期的理論轉向。於1960年代，Luckman企圖分析世俗化現象與現代社會中宗教的轉變，但批評某些具有意識型態與神學色彩的世俗化概念。但是，於1980年代中末，Luckmann引出日常生活超越與宗教作為“大超越”一說。可知，於此時，Luckmann對於世俗化概念有了態度上的轉變，指，由擺盪到特殊化的處理。這種轉折平行於Luckmann對於日常生活中超越性的可能有關。相合於之前的說法，Luckmann以為，現代社會的出現乃相應於客觀化與主觀化兩個趨勢，以及這兩個趨勢的異離。於是，雖說是日常生活常指向這兩個面向，但是異離使得人的主觀意識與客觀制度出現衝突。參照於宗教活動，上述的異離使得宗教制度不再與人們的“宗教感”接連，也使得宗教制度面臨弱化，人們的宗教信仰走向私有化，無形之宗教於是出現。但是，於1980年代，Luckmann卻指出另一種可能性，宗教的必要性與宗教的超越性將接連至非制度的宗教型態。於此，一方面，Luckmann指出，雖然日常生活中超越經驗已經日益縮減，但指向此一超越經驗的宗教活動並未消失，但是，真正式微的乃是宗教制度或建制化的宗教生活。宗教於日常生活之中並無其他活動能取代，宗教活動乃指向“大超越”。另一方面，宗教活動的大超越乃來自於新興宗教形式的創制與運行。基於上述，我們可以清楚看出，Luckman基於此一論斷，世俗化概念只是一個特殊化現象，因為其忽略了宗教生活與宗教制度或宗教組織並不同，並錯誤地將宗教制度的未來頭設置所有宗教生活，請參見 T. Luckmann, “Shrinking Transcendence, Expanding Religion?.” *Sociological Analysis* 50 (1990), 127–38; *The Privatization of Religion and Morality* in P. Heelas, S. Lash and P. Morris ed. *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*. (Oxford: Basil Blackwell, 1996), 72–86; “The Religious Situation in Europe: The Background to Contemporary Conversions.” *Social Compass* 46, 3 (1999), 251–258; “Transformations of Religion and Morality in Modern Europe.” *Social Compass* 50, 3 (2003), 275–285.
- 22 關於“空置的教會”一說最早出現於 R. Gill, *Competing Convictions*. (London: SCM Press, 1989)。之後，Gill將宗教組織運作之問題關連至世俗化命題的討論與基督教社群的倫理問題，相關研究可以參考，R. Gill, *The Myth of the Empty Church*. (London: SPCK, 1993); *Churchgoing and Christian Ethics*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); *The “Empty” Church Revisited*. (Aldershot, Hants, England ; Burlington, VT: Ashgate, 2003); “The Future of Western Churchgoing.” in A. Crockett and R. O’Leary. ed., *Patterns*



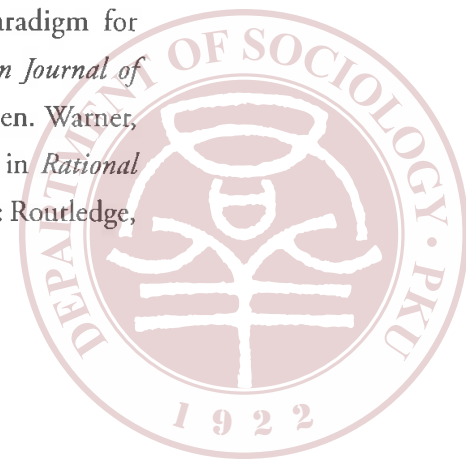
*and Processes of Religious Change in Modern Industrial Societies — Europe and the United States.* (Lewiston, N.Y.: E. Mellen Press, 2004)。

- 23 若干學者指出，Gill 雖藉由區分世俗化現象與世俗化命題，進一步區分世俗化現象與所謂“現代化”的趨勢，促使宗教式微或教會危機之現象輻輳於現代宗教組織的轉型及其失敗。但是，Gill 的推論忽略了宗教需求及其歷史、社會的變異的重要，同時，Gill 也忽略，現代社會中宗教需求的變異乃相連至宗教多元化與社會多元化的問題。如 Crockett 指出，“空置的教會”確實是肇因於宗教供需的失調與宗教競爭的情況，但是，供需失調與競爭情況並不足以促發宗教參與式微與宗教組織弱化。宗教參與式微與宗教組織弱化是一個長遠的歷程，短期之間宗教供給的成功與宗教組織的運作合宜無法抗拒所謂的“世俗化”趨勢。基於分析英國教區的人口、教會密度、宗教參與與宗教成員歸屬，Crockett 指出，1851 年之前宗教參與的成長大多來自於幾個原因，都市中針對工人、移民的教會、鄉間地區新建的教會。這兩種教會的成長使得 19 世紀上半葉，英國宗教參與與宗教組織之活力興盛。其中，非英國國教派的教會乃是此一成長最大的受益者。但是，時至 19 世紀中末，上述成長的極限已經具形。鄉村教會面臨教區人口大量流失，而都市之教會也面臨教徒低宗教參與率的問題。於是，非英國國教之教派於是力衰（參照英國國教派）。於 19 世紀末，相似的情況也發生於英國國教派。由上述，Crockett 以為，宗教參與與教會的社會影響力的歷史變遷來自於兩種因素，一是，短期宗教組織經營的問題，另一則是世俗化趨勢。Gill 僅將宗教參與的變異歸因於宗教組織的經營，這種歸因忽視宗教多元與社會多元的狀態促使人們宗教需求的改變，也促使宗教組織短期的成長不可抗逆於長期的下滑。Crockett 的質疑似乎反映出正統世俗化命題的基本推論架構——宗教活動面臨社會分化、傳統社群解組、知識理性化的趨勢難保原有的社會影響力與運作，參見 A. Crockett, “A Secularising Geography? Patterns and Processes of Religious Change in England and Wales, 1676–1851.” (Unpublished University of Leicester Ph.D. thesis, 1998); Variations in Churchgoing Rates in England in 1851: Supply-Side Deficiency, or Demand-Led Decline? 2000 (<http://www.nuff.ox.ac.uk/Economics/History/Paper36/36Crockett.pdf>); “Rural-Urban Churchgoing in Victorian England.” *Rural History* 16, 1 (2005), 53–82。
- 24 參見 Steve Bruce, “‘Praying Alone? Church-Going in Britain and the Putnam Thesis’” *Journal of Contemporary Religion* 17, 3 (2002), 317–328。
- 25 參見 Grace Davie, “Praying Alone? Church-going in Britain and Social Capital: A Reply to Steve Bruce” *Journal of Contemporary Religion* 17, 3 (2002), 329–334。





- 26 參見R. Gill, "A Response to Steve Bruce's 'Praying Alone?'," *Journal of Contemporary Religion* 17, 3 (2002), 335–338。
- 27 相關論點參見R. Gill, *Churchgoing and Christian Ethics*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999)。
- 28 Christian Smith於2003的書中清楚地刻畫出此一世俗化現象的研究模型，參見，Christian Smith, ed. *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*. (Berkeley: University of California, 2003) 之導言。
- 29 Luhmann於《社會分化》(1982)一書中對於Parsons的批評與修正大致上與Fenn的看法是一致的，只是兩者差異仍在。其中最大之差異點在於，Fenn與Luhmann對於“後Parsons”社會理論的發展或可能的分析型態於態度上並不一致。Fenn大抵接受Parsons所預設的分析層次與方法，但是Luhmann則是以Parsons的理論為對象進行分解與重建，參見N. Luhmann, *The Differentiation of Society*. Translated by S. Holmes and C. Larmore. (New York: Columbia University Press, 1982)。而這種差異其實証反映於Fenn與Luhmann兩人對於宗教功能與宗教實際內含的差異，也反映於兩者對於世俗化命題的同與異。Luhmann之宗教社會學研究可以參見N. Luhmann, *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies*. translated with an introduction by Peter Beyer. (New York: E. Mellen Press, 1984); "Society, Meaning, Religion-Based on Self-Reference." *Sociological Analysis* 46, 1 (1985), 5–20; 《社會的宗教》，周怡君等譯（台北市：商周出版，2004）。相關Luhmann宗教社會學之二手研究參見Mark Chaves, "Secularization: A Luhmannian Reflection." *Soziale Systeme* 3 (1997), 439–49; Rudi Laermans & Gert Verschraegen, "The Late Niklas Luhmann' on Religion: An Overview." *Social Compass* 48, 1 (2001), 7–20; John W. Murphy, "Niklas Luhmann: His Contribution to the Sociology of Religion." *International Sociology* 2, 2 (1987), 205–213。
- 30 參見R. Fenn, "The Process of Secularization: A Post-Parsonian View." *Journal for the Scientific Study of Religion* 9, 2 (1970), 117–136; *Toward a Theory of Secularization*. (Storrs, CT: Society for the Scientific Study of Religion, 1978)。
- 31 參見R. Stephen. Warner, "Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States." *American Journal of Sociology* 98, 5 (1993), 1044–93。相似論點亦可以參考R. Stephen. Warner, "Convergence Toward the New Paradigm: A Case of Induction." in *Rational Choice Theory and Religion*, edited by Lawrence A. Young. (New York: Routledge,

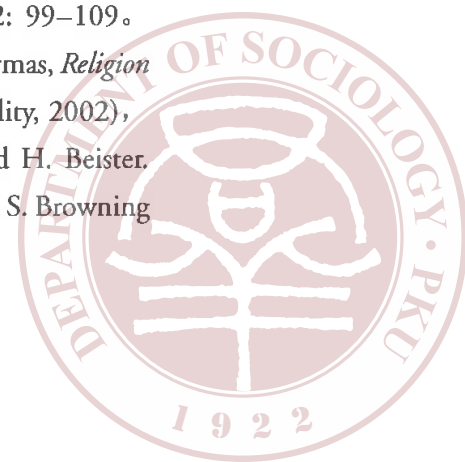


- 1997), 87–101; “Approaching Religious Diversity: Barriers, by Ways, and Beginnings.” *Sociology of Religion* 59 (1998), 193–215。
- 32 相關宗教理性選擇模型或宗教經濟學理論的“自我評價”可以參見L. Young, ed. *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment* (New York: Routledge, 1997)。
- 33 如J. Cox於“Master Narratives of Long Term Religious Change”, in David Hugh McLeod and Werner Ustorf, eds., *The Decline of Christendom in Western Europe, c. 1750–2000* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2003), 201–17.中指出, Bruce與Stark等人關於19世紀英國宗教的爭議中, 很明顯地, Stark等人的觀點確實略居下風。
- 34 關於這一點可由Chaves、Gorski、Olson等人回顧之文章看出, 參見Mark Chaves & Philip S. Gorski, “Religious Pluralism and Religious Participation.” *Annual Review of Sociology* 27 (2001), 261–281; D. V. A. Olson, “Religious Pluralism and Affiliation among Canadian Counties and Cities,” *Journal for the Scientific Study of Religion* 38, 4 (1999), 490–508; “Religious Pluralism and US Church Membership: A Reassessment.” *Sociology of Religion* 60 (1999), 149–173; “Competing Notions of Religious Competition and Conflict in Theories of Religious Economies.” In T. Jelen ed. *Sacred Markets, Sacred Canopies: Essays on Religious Markets and Religious Pluralism*. (Lanham: Rowman-Littlefield, 2002); D. V. A. Olson & C. K. Hadaway, “Religious Pluralism and Affiliation Among Canadian Counties and Cities.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 38 (2000), 490–508; Voas & Crockett & Olson, “Religious Pluralism and Participation: Why Previous Research Is Wrong.” *American Sociological Review* 67, 2 (2002), 202–230。
- 35 Robertson相關說法參見R. Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*. (London: SAGE, 1992); “Religion and the Global Field.” *Social Compass* 41, 1 (1994), 121–135; R. Robertson & J. Chirico, “Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration.” *Sociological Analysis* 46, 3 (1985), 219–242。Beyer的作品則參見P. Beyer, “Privatization and the Global Influence of Religion in Global Society.” In *Global Culture: Globalization and Modernity*, edited by M. Featherstone. (London: Sage, 1990), 373–95; *Religion and Globalization*. (London and Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, 1994); “Identity and Character as Elective Strategies in Global Society.” *International Journal on World Peace* 14, 4 (1997), 13–39; “Religious Vitality in Canada: The Complementarity of Religious Market and Secularization Perspectives.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 36, 2 (1997), 272–288;

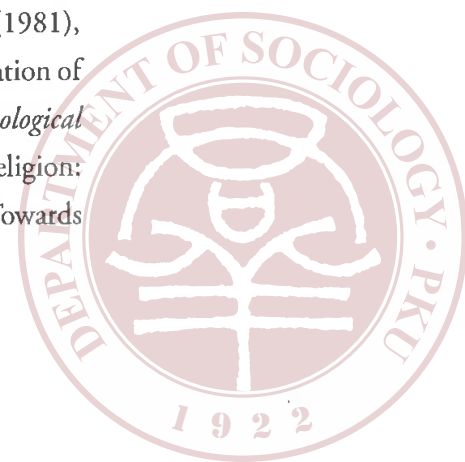


“Globalizing Systems, Global Cultural Models and Religions.” *International Sociology* 13, 1 (1998), 79–94; “The Modern Emergence of Religions and a Global Social System for Religion.” *International Sociology* 13, 2 (1998), 151–172; “Secularization from the Perspective of Globalization: A Response to Dobbelaere” *Sociology of Religion* 60, 3 (1999), 289–301; “De-centring Religious Singularity: The Globalization of Christianity as a Case in Point.” *Numen: International Review for the History of Religions* 50, 4 (2003), 357–386; “Social Forms Of Religion and Religions in Contemporary in Global Society.” In Michele Dillon ed., *Handbook of the Sociology of Religion*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 45–60。其他企圖以世界諸宗教的區辨切入宗教社會學研究如，Malcolm Hamilton, *Sociology and the World's Religions*. (New York: St. Martins, 1998); Frank J. Lechner & John Boli, *World Culture: Origins and Consequences*. (Malden, MA, USA: Blackwell Pub, 2005); Frank J. Lechner, “Defining Religion: A Pluralistic Approach for the Global Age.” in *Defining Religion: Investigating the Boundaries between the Sacred and the Secular*, edited by Arthur L. Greil and David G. Bromley. (Oxford: Elsevier, 2003), 67–83; Frank J. Lechner, “Religious Rejections of Globalization.” in *Religion and Global Civil Society*, edited by Mark Juergensmeyer. (Oxford: Oxford University Press, 2005), 115–133; “Trajectories of Faith in the Global Age: Classical Theory and Contemporary Evidence.” in *Theorising Religion: Classical and Contemporary Debates*, edited by James A. Beckford and John Walliss. Aldershot: Ashgate, 2006), 44–59; S. Sharot, *A Comparative Sociology of World Religions: Virtuosos, Priests, and Popular Religion*. (New York and London: New York University Press, 2001); J. V. Spickard, “Ethnocentrism, Social Theory and Non-Western Sociologies of Religion.” *International Sociology* 13, 2 (1998), 173–194。

- 36 以下關於Habermas的說法參見，Jurgen Habermas “Religion in the Public Sphere.” [www.sandiego.edu/pdf/pdf\\_library/habermaslecture031105\\_c939cceb2ab087bdfc6df291ec0fc3fa.pdf](http://www.sandiego.edu/pdf/pdf_library/habermaslecture031105_c939cceb2ab087bdfc6df291ec0fc3fa.pdf)，或者Jurgen Habermas, “Religion in the Public Sphere.” Holberg Prize Laureate 2005. [www.holbergprisen.no/downloads/diverse/hp/hp\\_2005/2005\\_hp\\_jurgenhabermas\\_religioninthepublicsphere.pdf](http://www.holbergprisen.no/downloads/diverse/hp/hp_2005/2005_hp_jurgenhabermas_religioninthepublicsphere.pdf)。此一文章之後刊行於*European Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 14 Issue 1: 1–25，另一版本則可以參見*Philosophia Africana*, 2005, Vol. 8 Issue 2: 99–109。Habermas其他相關宗教與現代社會的研究則參考Jurgen Habermas, *Religion and Rationality: Essays on Reason, God and Modernity*. (Oxford: Polity, 2002)，或*The Future of Human Nature*, trans. W. Rehg, M. Penksy, and H. Beister. (Cambridge: Polity Press, 2003)。其他作者之二手詮釋參見Don S. Browning

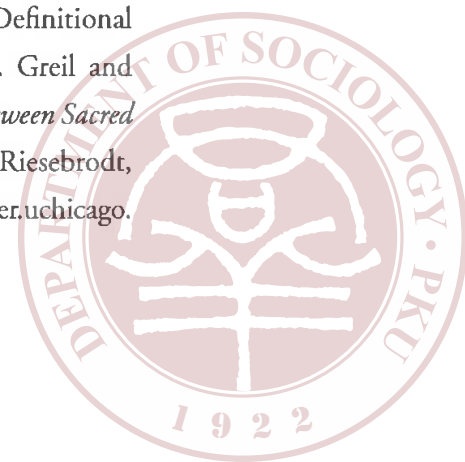


- & Francis Schüssler Fiorenza ed, *Habermas, Modernity, and Public Theology*. (New York: Crossroad, 1992); Simone Chambers, "How Religion Speaks to the Agnostic: Habermas on the Persistent Value of Religion." *Constellations*, 14, 2 (2007), 210–223; Maeve Cooke, "A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion." *Constellations*, 14, 2 (2007), 224–238; "Salvaging and Secularizing the Semantic Contents of Religion: The Limitations of Habermas's Postmetaphysical Proposal." *International Journal for Philosophy of Religion* 60, 1–3 (2006), 187–207; Austin Harrington, "Habermas's Theological Turn?" *Journal for the Theory of Social Behaviour* 37, 1(2007), 45–61; Cristina Lafont, "Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas's Conception of Public Deliberation in Postsecular Societies." *Constellations*, 14, 2 (2007), 239–259; Martin Beck Matušítk, "Habermas' Turn?" *Philosophy & Social Criticism*, 32, 1 (2006), 21–36; William J. Meyer, "Private Faith or Public Religion? An Assessment of Habermas's Changing View of Religion." *Journal of Religion*, 75, 3 (1995), 371–390; Brian J. Shaw, "Habermas and Religious Inclusion." *Political Theory*, 27, 5 (1999), 634–666.; Andy Wallace, "Reason, Society and Religion." *Philosophy & Social Criticism*, 29, 5 (2003), 491–515。
- 37 J. K. Hadden, "Toward Desacralizing Secularization Theory." *Social Forces* 65 (1987), 587–611。
- 38 J. K. Hadden, "Religion and the Quest for Meaning and Order: Old Paradigms, New Realities." *Sociological Focus* 281 (1995), 83–100。Hadden的基本立場乃相合於新典範的支持者，例如，Stark等人、Sherkat、Warner等。
- 39 另一種反省常是依著支持世俗化命題的方式進行的，其中Bruce、Dobbelaere、Tschannen可以作為代表。此一類的反省常與批評世俗化命題者形成“倒影”的關係。相關文獻可以參考：Steve Bruce, *God is Dead: Secularization in the West*. (Oxford, UK ; Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 2002); "Secularization." in Robert A. Segal. ed.. *The Blackwell Companion to the Study of Religion*. (Malden, MA ; Oxford: Blackwell Pub, 2006), 413–429; Steve Bruce, & Roy Wallis, "Secularization: Trends, Data, and Theory." *Research in the Social Scientific Study of Religion* 3 (1991), 1–31; K. Dobbelaere, "Secularization: A Multi-dimensional Concept." *Current Sociology* 292 (1981), 1–213; "Secularization Theories and Sociological Paradigms: A Reformulation of the Private-Public Dichotomy and the Problem of Social Integration." *Sociological Analysis*. 46 (1985) 377–87; "Some Trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate." *Sociological Analysis* 48 (1987), 107–137; "Towards



an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization.” *Sociology of Religion* 60 (1999), 229–48; *Secularization: an Analysis at Three Levels*. (Brussels, Belgium: Peter Lang, 2002); O. Tschannen, “The Debate on Secularization via the Acts of the CISR.” *Social Compass* 37 (1990), 75–84; “The Secularization Paradigm: A Systematization.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 30 (1991), 395–415; “Sociological Controversies in Perspective.” *Review of Religious Research* 36 (1994), 170–186; “Paradigms and Exemplars in Sociology: A Kuhnian Reformulation.” *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie/Revue Suisse de Sociologie* 20, 2 (1994), 463–486.

- 40 相關反省可以參見，P. L. Berger, “. Reflections on the Sociology of Religion Today.” *Sociology of Religion* 62, 4 (2001), 443–454; P. Beyer, *Religion and Globalization*. (London and Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, 1994); “Globalizing Systems, Global Cultural Models and Religions.” *International Sociology* 13, 1 (1998), 79–94; “The Modern Emergence of Religions and a Global Social System for Religion.” *International Sociology* 13, 2 (1998), 151–172; “Secularization from the Perspective of Globalization: A Response to Dobbelaere” *Sociology of Religion* 60, 3 (1999), 289–301; “Conceptions of Religion: On Distinguishing Scientific, Theological, and “Official” Meanings.” *Social Compass* 50, 2 (2003), 141–160; J. Casanova, “Religion, the New Millennium, and Globalization.” *Sociology of Religion* 62, 4 (2001), 415–441; Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. (London: Darton, Longman & Todd, 2002); “The Evolution of the Sociology of Religion: Themes and Variations.” In Michele Dillon ed., *Handbook of the Sociology of Religion*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 61–75; “Creating an Agenda in the Sociology of Religion: Common Sources/Different Pathways.” *Sociology of Religion* 65, 4 (2004), 323–340; “New Approaches in the Sociology of Religion: A Western Perspective.” *Social Compass* 51, 1 (2004), 73–84; “Sociology of Religion.” in Robert A. Segal. ed., *The Blackwell Companion to the Study of Religion*. (Malden, MA ; Oxford: Blackwell Pub, 2006), 171–191; D. Hervieu-Leger, *Religion as a Chain of Memory*. (Cambridge: Polity Press, 2000); David Lyon, *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times*. (Cambridge: Polity Press, 2000); M. B. McGuire, “Contested Meanings and Definitional Boundaries: Historicizing the Sociology of Religion,” in Arthur L. Greil and David Bromley. ed., *Defining Religion: Investigating the Boundaries Between Sacred and Secular*. (Oxford: JAI / Elsevier Science, 2003), 127–38; Martin Riesebrodt, “‘Religion’: Just Another Modern Western Construction?” [marty-center.uchicago.edu](http://marty-center.uchicago.edu).



edu/webforum/122003/riesebrodtessay.pdf.); J. V. Spickard, "Ethnocentrism, Social Theory and Non-Western Sociologies of Religion." *International Sociology* 13, 2 (1998), 173–194; "Tribes and Cities: Towards an Islamic Sociology of Religion." *Social Compass* 48, 1 (2001), 103–116; J. V. Spickard, 2003. What is Happening to Religion? Six Sociological Narratives. [www.ku.dk/Satsning/Religion/indhold/publikationer/working\\_papers/what\\_is\\_happened.PDF](http://www.ku.dk/Satsning/Religion/indhold/publikationer/working_papers/what_is_happened.PDF)).

- 41 於1980年代末，Beckford以工業化與晚近工業化社會為基本場景，重新安置近來宗教社會學的發展，並指出宗教於現代社會與宗教於現代社會學理論中的“基本面”，而不只是停留在孤立與異離的問題上。可知，Beckford企圖由此一脈絡性的討論連結宗教與主流社會學研究（尤其是社會學理論）。Beckford以為，此一討論可以使得宗教社會學接連至社會學，宗教社會學可以不只是討論理所當然宗教現象，同時也將宗教活動含納至一般社會行動。上述說法參照J. A. Beckford, *Religion and Advanced Industrial Society*. (London and Boston: Unwin Hyman, 1989)。另一方面，參照1980年代Beckford的討論，於2003年的作品，Beckford則更進一步由“宗教社會學的社會學”之角度深究宗教社會的現況以未來。於此，Beckford宗教社會學當成對於宗教概念的二階觀察，並以宗教社會學乃是立基於日常生活的宗教概念所作的觀察，而宗教社會學的反省則是針對此一二階觀察的觀察。由Beckford說法上的轉變可知，一是，正視宗教社會學研究所得，Beckford以為宗教社會學的反省應是來自於針對學科技藝與學科知識歷程所做出反省。二是，宗教概念的反省有助於宗教社會學的研究與釐清宗教於當代社會中的樣貌。三者，Beckford將宗教現象關連至當代社會學的研究，並藉以拓深宗教與當代社會現象的關係，同時，也深化宗教社會學與當代社會學的關係。四者，正視每一個概念於學科知識中常具有爭議性，此一爭議過程常有助於釐清宗教概念。上述說法參見J. A. Beckford, *Social Theory and Religion*. (Cambridge, U.K; New York: Cambridge University Press, 2003)。
- 42 參見J. A. Beckford, *Social Theory and Religion*. (Cambridge, U.K; New York: Cambridge University Press, 2003)。

