

想像世俗化：世俗化命題之爭議及其反省(上)

林峰燦

台灣大學社會系

摘要 世俗化命題與其爭議常被視為宗教社會學的主導性概念，甚至以此一觀點論證宗教社會學的興起與變革。但是，此一觀點不僅深具事後合理化的色彩，也存在著忽視實際爭議脈絡之問題。參照於宗教社會學的發展歷程，世俗化現象爭議的出現確實刻畫出宗教社會學的出現與專業化的起點。然而，於1960年代，世俗化現象之爭議並未構成學科自我反省的主導性概念。於1980年代前後，世俗化命題的出現與其爭議乃關連至宗教社會學的轉型與新宗教社會學理論的興起。於此，世俗化命題的爭議於是形成宗教社會學的主導論述。可知，世俗化現象爭議於不同時期乃展現出不同的定位與爭議方式，相應的研究企圖與困境也不盡相同，因此，我們不能忽視其中細緻的爭議內容與其相應之更大的學科脈絡。又，去脈絡的討論與對立方式的爭議常見於世俗化現象爭議的回顧文章中。此一作法常引致誤判世俗化現象的爭議與內含，相連的學科發展歷程也相形模糊。於此，本文企圖由世俗化現象爭議的脈絡著眼，深究不同時期的相關爭法，並著眼於1980年代前後世俗化命題的出現與相關爭議，進而探究其中所涉及的內含與困境。相關討論將參照於宗教社會學的學科發展，此一發展與知識傳承常異於以往的想像。本文將指出，世俗化命題的爭議與困境乃關連至西方宗教社會學的獨特發展——指，由戰後之教區社會學演變至今日之宗教社會學。相關之學術困境並不限於世俗化現象本身的討論，宗教之於現代社會的角色、宗教社會學的理论定位。



甚至是宗教社會學的學科反省，這些問題都是世俗化命題爭議的焦點。由上可知，唯有正視相關爭議的實際脈絡，我們才可能重新估量世俗化現象與世俗化命題，相應的宗教與現代社會的關係也才有討論的可能，尤其在面對全球化底下世界諸宗教相互接壤的時代。當然。上述相關之討論將以概念構作與理論生成為分析的焦點。

導言與章節安排

於1982年《想像宗教》(Imagining Religion)一書中，Jonathan Smith指出，宗教概念本無相對應之資料(data)，宗教概念乃是宗教學者所構作出的，其出現相應於18世紀以降的西方宗教科學。宗教概念屬於二階觀察，學者的訓練與技藝使得“宗教”得以區隔出來。宗教學者也透過相關論證方式與研究流程生產出關於“宗教”的“真相”¹。由上可知，J. Smith以為，宗教概念與宗教研究乃具有歷史的特殊性（指，相應於某一歷史脈絡上、社會環境上與知識構作上），並且宗教概念乃無相應之原始資料或基料(raw material)。宗教概念常是針對若干相關之人類行為之“再描述”的圖譜(map)，其出現與18世紀西方宗教科學的出現以及相關知識承載者或知識操作相關，² J. Smith的說法於之後引發宗教研究者的反省，其中反省不外乎關於以下幾個方面：現代宗教研究場域的形成與知識形構內含³；宗教概念與相應的意識型態⁴；宗教場域、宗教概念與世界諸宗教的出現，以及其與宗教研究的關係⁵；宗教研究場域與宗教研究的反省⁶。

由上述，我們或許可以進一步質議，若宗教概念作為某一相關現象再描述的圖譜，則現代宗教概念的出現到底立基何種的歷史、社會、知識之前提？其次，宗教概念作為現代社會或知識的框架，其內含到底為何？再者，宗教概念相應的知識承



載者與其知識場域到底為何？最後，由上述討論的視角切入，宗教之於現代性的關係到底為何，此一關係反映於知識構作之間到底揭示何種內含，基於此一關係，我們如何做出相對應的反省？於此，我們可以進步追問：倘若上述相關問題所指向的是涉及某一主導或具支配的概念及其生成，則相關情況是否變得更加複雜呢？相信，上述若干問題並不是僅就宗教生活之複雜度或宗教知識之政治關係，抑或宗教研究的學院生活便可以解決的。這也不是推說“方法上的小心”或辯證式的知識建構便可以解套，更不是透過批判基督教神學之預斷或“宗教人”等普世預設便可以釐清。引入學術倫理的估量或公共討論或許也無助於解決問題。另一方面，上述問題關連至“世俗”(the secular)或“世俗性”(secularity)等概念，其中情況又是如何呢⁷？

參照於J. Smith所提出之問題與之後之反省，我們或可以重新檢視宗教社會學的研究及其相關的問題，世俗化命題與其爭議正是本文關注的焦點。

世俗化命題爭議作為宗教社會專業的主導概念

一如“現代化”之於發展理論，或市場經濟之於經濟社會學（近來於新經濟社會學論述中，“鑲嵌”(embeddedness)一詞似乎有取代市場經濟出現的趨勢），或官僚化與正當性之於政治社會學，或醫療化之於醫療社會學，甚至是文明化之於文化社會學，由上述種種似乎可見，任何社會學的論述或說次學科的研究都或多或少存在著某一具主導性的概念。由此一主導性概念的鋪陳（無論是實際經驗研究上或概念工具上的細緻化，乃至知識立場的考察或者是歷史/社會情境中的釐清），各個研究領域無疑地得以生根、茁壯，也於是主導性的概念總是成為任何研究領域的反



饋機制與知識積累的基本面。同時，任何主導性的概念或相關爭議常是某一特定學術脈絡的產物，其不僅具有明確的出現或聚合的時間點，也附著於特定的研究成果與研究者。

然而，任何具主導性的概念，其成立與所內含的科學屬性並不必然相應於某一簡單的經驗現象，也不必然相應於某一首尾一貫的概念體系。相反的，任何概念於實証科學的運作中，它只是一個方便的說法，一個對於“自以為”相對應之社會事實的化約、分析工具，同時此一概念必然是“可以爭議的‘或’具有爭議性”，亦即，具有自我分解、自我離析之可能的東西。另一方面，之於此一方便說法的出現，相關爭議的參與者或承繼者，甚至是旁觀者常有意無意地援引超乎限定脈絡的說法，並投射某一奇特帶具有濃厚價值判斷的視野。於是，爭議、分析、化約或扭曲成爲相關參與者的演出腳本，構作傳統、規範性說法或自以為義乃成爲另一種對於實際爭議的“再描述”或二階觀察。可知，相關爭議的進行常立基於某一落差，此一落差可以是說法上的，也可以是關乎研究現象與研究對象的，更可以是關乎重要概念與理論之間的，甚至關乎知識構作本身的。發現脈絡，發現說詞的落差與知識構作所內含的知識旨趣與憂心，發現爭議各方所立基的某一共識，發現爭議所具有的某一貢獻或可能的貢獻，或發現爭議所呈顯出的限制，上述種種操作常是重新梳理這些爭議之重要的功課。

世俗化命題之爭議乃是宗教社會學之主導性概念或論述，但是此一說法具有後置觀點或事後合理化的投射。無可否認的，於某一時間點以後與某一論述脈絡轉折之間，世俗化命題之爭議確實成爲宗教社會學之主導性概念。相較上述社會研究中若干次學門論述與其相應的主導概念，宗教社會學的研究於60年代以後似乎是以“世俗化”作爲此一社會學次級學科的主導研究命題。世俗化命題⁸的出現於宗教社會學的發展歷程中無疑地扮演著成年



禮的角色（無論是歐洲或美國宗教社會學）。當然，此一說法已是基於80年代中末世俗化現象與相關爭議走向圓熟之後所得出的定位方式。

倘若我們透過某一後設的視角重置“世俗化現象之相關爭議”，並著眼於其中知識歷程與其相應之學科研究歷史，則可以發現某一論證上的落差清楚地出現於眼前。此一視角上的落差乃發生於現有回顧文章或相關爭議的研究與實際爭議的歷史脈絡之間。過度之價值投入與意氣之爭的情緒常是維持上述落差的重要能量。忽視、偏見與侷限也常是反省或後設考察的最大障礙，這種障礙間接地關連至上述的落差。可知，此一落差無疑地促使我們必須重估“世俗化現象之相關爭議”及其知識上的論證脈絡，甚至其知識效果。但是，上述所提及的落差具體展現為何？關於這一點，我們可由四個方面看出：以80年代末期為基準的投射與實際脈絡之間的落差；實際爭議研究或回顧文章的宣稱與相關研究實際指涉的現象；理論的宣稱或規範性的對立說詞與共享的事實界定、知識立場；世俗化命題之爭議作為學科之反省與其中“不可反省”之處。相關落差常引致支持或反對世俗化命題說法的意識型態之爭，意識型態之爭常掩蔽了某些應被爭議而不被爭議的問題，忽視了應被注視的概念，也造成某一知識上的理所當然。

面對上述對於世俗化命題爭議的誤置與相應之過當價值投射，我們似乎應該重置“世俗化現象之相關爭議”的實際歷史脈絡，以及正視世俗化命題之爭議於1980年代前後具形與1990年代完備的歷史脈絡，並參照學科發展，進一步刻畫世俗化概念與世俗化命題之爭議的路徑選擇。又，透過此一重置，我們也應該重新檢視“世俗化現象之相關爭議”於不同時間點與爭議點所內含的差異，並以此差異關連至不同時期宗教社會學對現代社會中宗教運作與宗教行動邏輯的定位。由此，我們或可以看到，其形圓



熟之後的世俗化命題之爭議，如何透過世俗化現象之爭議，引導出一個新的理論視野與研究圖譜（指，研究模本的選擇、理論建構的競逐與學科的自我反省）。同時，此一新置的理論視野與研究圖譜乃指涉更大的企圖（指，一個合理的宗教理論，用以清楚說明宗教與現代的關係）與困境。最後，我們或可以由上窺見一個重置世俗化現象的可能，進而釐清世俗化相關概念於不同歷史脈絡、不同社會情境下的實際變異。

世俗化現象之相關爭議、世俗化概念與世俗化命題 ——由學科發展著眼

於60年代起，“世俗化現象之相關爭議”興起，其興起刻畫出宗教社會學的專業化與其脫離“宗教的社會學”，並企圖與四個研究趨勢或傳統進行抗衡。以下，我們可以簡述，由實際“世俗化現象之相關爭議”的學科脈絡所窺見的知識重建計畫。“世俗化現象之相關爭議”的出現於學科發展的脈絡中乃呈現出對於四股知識力量的抗拒——一是，區隔於宗教本位的宗教研究；其次乃是針對宗教心理學研究的重估與引入較具社會學色彩的宗教行為的假定⁹；再者，區辨1930年代以降Parsons結構功能論之鉅型理論體系與其相應之現代化理論；最後則是針對古典社會學的龐大論述加以釐清、檢証與重置。所以說，由上述觀點所得出的視野，我們可以發現，60年代以降，透過“世俗化現象之相關爭議”的提出、進行，宗教社會學展現出其專業化之企求，企圖遠離以宗教組織、教區本位為主導的宗教研究。宗教社會學以異於但又具有關連的方式處理宗教心理狀態的行為分析，也嘗試釐清宗教行動所內含的理性特質。同時，透過世俗化現象的爭議，相關研究者引導出一個具有經驗內含與分析層次的理論架構，並以



此一理論架構說明宗教基於現代社會中所具有的基本屬性，以及此一屬性所內含的宗教固有運作邏輯。於此，宗教可以不再是被解釋項或僅僅只是更大體系中的次級系統，宗教活動乃具有自身的邏輯與運作規律。可知，歷經此一爭議過程，宗教社會學不僅嘗試承接古典社會學的宗教研究，也企圖細緻古典社會學對於宗教的討論，甚至是批判古典社會學的相關說法與預設。但是，於此之時，上述相關研究企圖僅具雛形，相關的希冀與企求終於於1980年代有了實現的可能，此一可能性也相合至世俗化命題的出現與其爭議的圓熟。

“世俗化現象之相關爭議”刻畫了宗教社會學於1960年代以降走向專業化的過程，但是於60年代，世俗化命題並未實際出現。於此時，“世俗化現象之相關爭議”與世俗化概念並不是宗教社會學主導之論述，世俗化概念不過是宗教社會學諸多概念之一。同時，“世俗化現象之相關爭議”也未引發過多的質議，相關討論並未連結至更大之脈絡（例如，關於宗教研究模本的選擇或理論模型的評斷），更遑論關連至深究宗教理論或宗教社會學傳統與現代性的關係。相關爭議也常引入相當程度的神學論證（例如世俗神學或“上帝之死”的爭議）。然而，另一方面，於1960年代，“世俗化現象之相關爭議”確實刻畫出“宗教的社會學”或“教區社會學”過渡至宗教社會學，此一歷程無疑地為之後研究傳統轉型成宗教社會學的社會學所鋪路。此一過程不僅彰顯出宗教社會學於1950年代末期以降的四個企圖與知識旨趣，而且也參照出1950年代末以降之宗教生活的變革。

之後，“世俗化現象之相關爭議”的發展乃關連至世俗化命題的具形與其作為宗教社會學脫離孤立狀態的重要爭議。於此一時刻，世俗化命題成為宗教社會學主導性的概念，甚至有些學者以80年代末期以降之世俗化命題與其爭議之論爭的結果重新合理化宗教社會學的研究傳統（指，古典三大家以降的宗教社會學傳



統)。但若以世俗化現象之實際爭議脈絡著眼，我們可以發現，其中定義與爭議的歷程可以簡說如下：由世俗化概念的爭議與檢証（60年代起），另一種說法的出現（70年代末），世俗化命題爭議的圓熟與爭議的90年代（1980年代中末以降）。此一歷程無疑地相合於宗教社會學之學科發展與變遷。

由上可知，於1980年代前後，世俗化命題的爭議開啟了一種新的可能與企圖。透過此一新的研究契機，相關研究者企圖彰顯宗教於現代社會中的運作邏輯，並基於此一邏輯的彰顯，進而批駁、修整以往宗教社會學或社會學對現代宗教現象的見解。此一見解不僅涉及研究對象的模本選擇，也涉及理論架構的鋪陳。由上述相關研究的進行，相關學者甚至企圖重置宗教與現代性的關係，乃至現代性的基本內含。然而，立基於上述特殊學科發展歷程與缺乏對於自身研究的深刻反省，於1980年代以降，世俗化命題的爭議也指向一種困境。此一困境使得相關研究企圖與遠景顯得空泛。於是，宗教社會學學科反省也相形不可能。

世俗化命題之爭議及其困境

此一困境可以由世俗化命題爭議的回顧文章或世俗化命題實際爭議研究的幾個誤判看出，此一誤判可以由幾個方面看出，一是，大多數世俗化命題爭議的回顧文章或世俗化命題實際爭議研究忽略了“你所知道的世俗化”與世俗化命題爭議之間所呈現的落差，以及此一落差於何時、以何種方式出現；其次，相關回顧文章或研究常過份窄化與世俗化相關之宗教現象，並以若干社會層次、地區、時段之中的宗教活動推普遍之宗教現象；三者，回顧文章以及相關研究常呈現出低度理論化的傾向，相關論證也常立基於簡化之現代性的描繪；最後，回顧文章以及相關研究忽視



宗教社會學與基督神學之間一直存在著若干曖昧關係，以及研究對象的“隱性基督教化”。此一現象有其學科發展歷程的因由，但是對於世界宗教諸宗教與“宗教”“概念”所內含的複雜度的低估或許才是重點。

另一方面，上述誤判表現在世俗化命題爭議本身上則平行於四個弔詭的問題：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？三者，敵人，朋友，抑或者是分身——世俗化命題爭議中，競逐的理論於知識上的共享與差異？最後，誰是迷思的創作者？

無論是世俗化命題爭議的回顧文章或世俗化命題爭議的實際研究，相關文章或研究常未正視世俗化命題爭議與此一爭議所立基的學術發展脈絡，因而上述所提及的誤判與弔詭情況並無法有效解釋之。於是，指控掩蓋事實的分析與限制，說詞消弭了事實的複雜度，研究的企圖與過當的價值涉入弱化了理論的重要性與概念上的反省，輕忽競爭理論的立論基礎與知識構作脈絡矮化了反省的可能。

關於章節安排

首先，我們先深究上述四個世俗化命題之爭議所引出的四個弔詭現象，並由這些弔詭的出現，進一步討論1980年代以降相關回顧文章與實際研究所忽視的問題與若干誤判。基於這些討論，我們或許可以發現，回歸宗教社會學與世俗化現象之爭議的歷史歷程乃是解開相關忽視與誤判的可能方法之一，因為宗教社會學與世俗化現象之爭議的獨特歷程乃密切地關連至上述弔詭現象與相應之忽視。於本文，我們將透過概念構作與理論生成的層次，重新梳理世俗化現象爭議之相關歷史脈絡與知識歷程，進而發現上述弔詭與不明之知識因由。



於第二部分，我們將由宗教社會學於戰後的發展歷程著眼，世俗化現象之爭議與世俗化概念的問題化乃關連至1960年代宗教社會學走出宗教的社會學或教區社會學的歷史變革。由此，我們其實可以看出，今日所謂“宗教社會學的傳統”並不是直接繼受於古典社會學的宗教論述，其出現乃相應於戰後之宗教的社會學或教區社會學。於60年代，兩者的脫勾成就了宗教社會學的出現。其中，世俗化現象之爭議正刻畫了宗教社會學走向獨立契機與轉折。同時，由世俗化現象之爭議背景，我們也可以發現，40、50年代宗教的社會學之處境與之後的轉變某一程度上決定了世俗化現象之爭議為何採取某一方式而非其他方式進行。再者，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80年代前後的處境。參照於此，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處境，而這種理論選擇與上述學科歷史乃息息相關。於此一部分，我們將由1960年代宗教社會學的興起與其前史切入，並由此參照至1950年代末以降四個重要的宗教現象（指，宗教的現況異於古典社會學以降的預期、美國宗教活動與活力的特殊性與一般性、新興宗教於1960年代的興起與宗教實驗的社會效果、靈恩派的興盛與基本教義派的勃興）。這四個外部的宗教現象無疑地為宗教社會學於1990年代步出孤立與異離狀態所奠基。1990年代世界各地區宗教的勃興與多元化或許正是上述宗教變革長遠歷程之一部。宗教社會學的重置乃至世俗化命題的爭議正反映出對於如是歷程的反思。但是，1990年代後宗教社會學是否因為上述的刺激與契機而真正走出以往學科發展所引致的限制？當然，此一答案是否定的。這種限制仍然深植於西方宗教社會學的基本預設之中，即便隱性但是仍是實存的。這種情況或許反映出宗教社會學或宗教科學於近來西方學院中所立基的錯綜複雜之關係。世俗化命題的爭議與爭議歷程正描繪出此一複雜之知識關係與其知識效果。



於文章之第三、四、五部分，我們將進入世俗化現象爭議的實際脈絡，討論的焦點關注於幾個重要的時間點與重要的說法，以及這些說法如何於某一時間點為某些自以為具統整性的宣稱所含納。例如，某些學者以“典範”的方式定位世俗化命題或反世俗化命題¹⁰或者宣稱世俗化命題或反世俗化命題為“迷思”(myth)¹¹。其中幾個議題將是我們探究之重點——關於時間序列的區隔與世俗化現象爭議的不同面貌：世俗化命題及其爭議的具形（1980年代前後），以及之後的圓熟（1990年代前後）與爭議的十年；世俗化命題爭議的焦點與其投射出的知識企圖、遠景；世俗化命題爭議的限制與失敗，以及此一限制與失敗如何關連至宗教社會學發展。

由上述可知，我們應清楚理解上述世俗化命題出現的知識背景與相應的衝突，以及其中實際討論的脈絡與內涵，這些現象都再再反映出今日宗教社會學所處於的奇特位置與尷尬定位，也標示出學科反省的必要性與重置相關問題的可能方式。於此，我們可以更進一步追問，這種奇特位置是否只是宗教社會學的獨特處境，抑或其問題反映於其他社會學研究的次級學科（例如，政治社會學或經濟社會學），甚至是整個社會學科。當宗教社會學於60年代走向成年禮，其企圖脫離點以宗教/教區本位的宗教與社會研究，並企圖批判宗教“非理性”(irrational)或“無涉理性”(non-rational)一說，進而抗衡現代化與相應馬派對於宗教現代的忽視，甚至接連並修正古典社會學的龐大思想體系。或許這一切的知識操作乃過於急躁，過於躁進，也或許是過於快速地擁抱獨特的“宗教經驗”，於是成長的代價相形相當的慘痛——一方面，宗教社會學過於快速地擁抱獨特之宗教經驗，但卻發現其所能知道的事實並不足以支持某一些普遍的說法，更糟糕的是，這些研究也不足以否定某些恰似空泛的說法（指，世俗化命題）。於是乎，一切相關於宗教的論述變得模糊一片，差異永遠



只是基於諸多的控制變項，以及平板的意象測量模型。另一面，宗教社會學於1960年代以降過於期待成長的滋味，於是引入一些相當任意的說法或作法以資反抗所謂舊說，此一作為反而忽視了以往拒斥的研究傳統並未如是遠離。反省終將變得不可能，研究遠景與企圖也相形失焦。

於最後結論之部分，我們將回到J. Smith與其之後相關之宗教研究之反省。透過J. Smith質議“宗教”“概念”的歷史與知識生產的特殊性，或許我們可以重新檢視世俗化現象的討論與之後世俗化命題爭議的貢獻與缺陷。當然，限於篇幅，我們僅以摘要方式呈顯此一重建之可能與相應的概念“問題”。

第一部分 四個弔詭與世俗化命題爭議的問題

由世俗化命題爭議的四個弔詭現象說起

以下我們進一步深究四個關於世俗化命題爭議的弔詭，這四個弔詭常出現於世俗化命題爭議的回顧文章甚至是實際爭議研究之中。這四個弔詭乃針對1980年代前後世俗化命題爭議具形之時所相關連的文獻。

首先，誰支持宗教終結的說法？

於1980年代前後，世俗化命題之爭議具形，並於1990年代走向圓熟，爭議的中支持或反對的學者雖各有知識立場並各舉出相關實際證據以資爭議，於其中“宗教終結”一說一直是反對世俗化理論的重要指控。但是若我們深究相關研究，則可以發現，支持世俗化理論的相關論述中並無任何學者支持“宗教終結”一說。所以說，到底誰支持宗教終結的說法？另一方面，批判世俗化理論的學者也大多支持世俗化之歷史或社會現象。這也



就是說，世俗化命題之爭議的學者（無論是支持或反對世俗化理論）皆接受世俗化現象，但是，世俗化現象是否等同於“宗教終結”則是個問題？如果不是，則為何宗教終結一說於世俗化命題之爭議過程中一再為相關學者所提及？又，宗教終結一說是否隱蔽了重要的問題，亦即，“何謂世俗或世俗性”？

其次，誰是異例？美國或歐洲？天主教或基督教？

於1980年代，世俗化命題之爭議的具形無疑地揭示出一個以往宗教社會學未曾深究的假定，亦即，宗教、現代性與歐洲的密合關係。反對世俗化命題之學者常對此一三角關係與其作為宗教研究的研究模本提出質議，並指出，古典社會學以降對於宗教與現代性的誤判來自於上述三角關係所形成的“理所當然”。因此，反對世俗化命題的學者以為應審視上述三角關係及其內含之意識型態，宗教社會學才可能有所進展。此一知識上的宣稱乃相應於對於世俗化的去神聖化與歐洲例外論（或說，舊歐洲傳統）。某些學者甚至指出，美國宗教狀態與歷史進程恰可以作為另一種宗教研究模本的選擇。但是，另一些學者則指出歐洲內部的差異已經大於所謂“舊歐洲模式”一說所能指稱的（如Voas宣稱¹²）。甚至有些學者指陳出一個歷史根源更悠久的例外論說法（指，美國例外論），並以為，美國的宗教情況因為外部歷史、社會的進展有其特殊性，同時，美國宗教組織本身或美國人們的宗教行為上也因應上述特殊之歷史、社會因素而具有特殊性¹³。上述兩面的特殊性常造成一種奇異的揉合狀態，亦即，世俗化與宗教興盛的密合。由上，我們可以追問，無論是歐洲例外說或美國例外論，相關學者並未清楚說明除卻宗教活力或相關現象以外的宗教表現（尤其是宗教組織與官方宗教活動以外的宗教活動）。同時，除歐洲與美國以外，於世界各地區於不同的歷史進程與社會處境下，宗教與現代性（或“前現代”）的關係到底為何？如果歐洲或美國是研究模本，為何其他國家或地區



的宗教經驗不能作為研究模本？基於上述，或許我們可以進一步追問：誰是異例？而上述之研究模本選擇問題也可以由新舊基督教的研究爭議看出。

三者，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？

世俗化命題爭議於80年代末期以後確實進入白熱化，其中以Stark為首的宗教經濟學和Bruce等人所代表的正統世俗化理論乃進行一系列對於現代社會中宗教表現的爭議，此一爭議開啟了世俗化命題爭議的十年。相關爭議不僅僅深化了世俗化理論與反對世俗化理論各自的立論基礎（例如，宗教現象的界定、宗教理論的解釋架構等），同時也引導出第三類的說法（指，非支持或反對世俗化理論的其他說法），例如，Chaves等人所倡導的“新世俗化理論”¹⁴、或Casanova所支持的“去私有化”宗教理論（或稱“公共宗教理論”）、或Wuthnow等人所指陳出的“新宗教靈性”一說¹⁵、或Davie等人所支持的“外於宗教歸屬的宗教虔信”（believing without belonging）或Hervieu-Leger所提及的“宗教作為記憶鎖鍊”¹⁶。相關爭議雖呈現出爭鋒相對，相關說法雖屬多元，但是，倘若我們仔細區辨則可以發現，於諸多說法與爭議之中，某一對於理論或概念架構的一致性仍清楚可辨。可知，相關爭議與說法無疑地將世俗化相關現象安置於幾個重要層次，並以某一特定經驗資料檢証之——指，相關研究常將宗教活動與現代社會的問題限縮於幾個面向：宗教與終極問題的關係、宗教多元與管制的問題、宗教組織與教眾的關係、宗教組織外在環境的緊張關係，宗教運動與人際連帶、個人虔信的歷史與社會變革。此一限縮凸顯出幾個重大的問題：相關學者過份重視對立，而忽視其中之共識（尤其是概念、分析架構上）；相關研究未深究上述相關概念定義之實際歷史與社會的有限性；相關研究忽視相關概念所依存的特定觀點；上述觀點所含的基督教本位，甚至是基督教教



神學本位。所以說，於世俗化命題爭議中，相關對立的說法到底是敵人，朋友，抑或者是分身的關係？

最後，誰是迷思的創作者？

於1960年代起，若干批判世俗化概念的學者便指控世俗化概念乃是一個歷史迷思¹⁷。此一迷思不但指向某一誤置的歷史進程（例如，中古世紀乃是信仰之黃金時代一說），也指向一種對於現存宗教活動的誤解，甚至指向對於傳統社會的無知¹⁸。或可以說，此一迷思內含著一種世俗主義的執念，其指向世俗理性於歷史進程中與社會權威運作的絕對優位。某些批評以“迷思”稱謂世俗化概念，有些批評則是以意識型態定位世俗化概念，尚有一些學者以世俗化概念為“神聖化的理論”。上述這些說法無疑地於1980年代以降，世俗化命題具形與世俗化命題爭議圓熟之後，呈現出更強而有力的宣傳效果，但是，相形於此，捍衛世俗化命題的學者也以相似但有所變異的說詞，指控批判世俗化的學者與其引薦的新理論模型。例如，新理論（指，理性選擇模型或之後的宗教經濟學）引入“社會的非理性”於分析架構之中，構作“宗教人”的迷思¹⁹。於此，或許我們可以質疑，到底誰在誤置脈絡？誰在構作迷思？

由上述四個弔詭，我們可以發現世俗化命題爭議的限制與困境，這些限制與困境某一程度上也標示出宗教社會學於1980年代以降的困境：一是，相關研究者或回顧者常混淆世俗化命題爭議之脈絡與內含；二是，相關研究常有窄化的事實認定之虞；三者，低度理論化與簡單現代性的設定常可見於世俗化命題爭議的研究之中；四者，雖然若干研究者企圖透過世俗化命題之爭議進行學科之知識反省，但基於上述反省常呈現不可能之態勢。

由上述這幾個弔詭與相應之困境，我們可以以概念構作的層次與知識社會學的考察，重置世俗化命題的出現與其爭議的脈絡。著眼於實際世俗化命題的爭議，我們不僅僅可以梳理其中所



涉及實際關切的議題。透過這些議題的援引，我們也可以發現，相關研究者企圖刻畫出宗教活動的基本內含與歷史變遷。由相關研究者所引證的概念工具或論述傳統，我們其實也可以知道社會學作為一個制度化的論述機制，它如何定位宗教，定位自身。而這些面向或許正是以往相關世俗化命題之爭議中所被忽視的“東西”，尤其是爭議中不同定義發現與忽視，或研究對象的出現與換置，又或者理論的發現與變革，甚至是反省與隱性的支配論述。於爭議、對立、注視與忽視之間，世俗化命題之爭議於是走向具體、圓熟，相應的困境與無解也相形明確。

第一部分的小結：

由弔詭現象看1980年代以降世俗化命題爭議之回顧文章

上述所提及的問題其實也反映在1980年代以降世俗化命題爭議的回顧文章。關於這一點可以由世俗化命題爭議的相關回顧文章看出。相關文獻常出現以下幾種誤判與誤置：

一是，雖說世俗化命題於1980年代以降常引發激烈的爭議²⁰，大多數世俗化回顧的文獻常未清楚指出世俗化命題與爭議並不同於一般對於世俗化現象的評論或說法，同時也未指陳出，宗教社會學與相關學科對於世俗化命題的爭議與其他世俗化論述之間也存在著若干的差異²¹。可知，上述所論及的落差具有學科發展上的特殊意義，世俗化命題與一般世俗化說法的脫勾正刻畫出宗教社會學的專業化及其危機，因此，關於宗教社會學的學科發展與相應世俗化爭議的歷程應是重要的理解理路，知識生產或概念架構的沿革也應是重要的切入角度。但是關於這一點並未獲相關回顧研究所清楚關注。

其次，相關世俗化回顧的文獻常忽視世俗化命題的爭議乃基於並非針對單一或簡單現象的質議，雖說宗教社會學或相關學科對於世俗化現象的爭議中，有時會出現過度化約或過度意氣之爭



的用語。同時，世俗化命題的爭議常引入更大的論證企圖，指，質疑以往對於現代性與宗教發展之關係的文章，以及批評古典社會學以降相關宗教研究所立基的不當預設，此一不當預設乃指向“現代性”、“歐洲”與“宗教”的必然關係。無疑地，此一必然關係正是關乎歐洲特殊宗教、歷史處境的投射。又，此一預設或引入實際社會事實的論證，或伴隨著某一特殊階級或團體的社會預期，甚至投射若干意識型態與過當之價值判斷。我們可以說，1990年代世俗化命題之爭議進入於圓熟階段，上述的理論預設、歷史想像或價值投射常為相關學者所質議、批駁。因此，異例說成為爭議的焦點。只是，我們應注意，異例之外，到底存在著何種一般情況？相關世俗化回顧的文獻常忽視此一基本問題，而落於簡單地批判與捍衛。更重要的是，這些回顧文獻並未覺察到，於世俗化現象爭議過程中，宗教社會學不僅以既區隔又相連於其他宗教論述的方式（尤其之於神學或正統宗教研究），建構出一個世俗化命題所指涉的“研究對象”，同時，也企圖深究此一研究對象與研究模本之間的關係。

第三點，相關世俗化回顧的文獻常過份強調世俗化爭議的過程中，對應之兩大理論模型所對張出的差異，而忽略其中共享的立場或理論判斷，此一共享不僅僅刻畫出相關理論說法的相對位置（指，於理論空間中）以及相關理論說法於世俗化爭議過程中所作的調整，相關說法所歷經的學科發展歷程也可以由此看出。於此可知，世俗化爭議不僅涉及兩大說法。除卻兩大說法，爭議之中尚存在其他具有差異的見解。又，世俗化命題的爭議中所揭示出的表面差異不盡然如想像的巨大，共享的研究預設、理論見解或事實判斷常內含於其中，但此一共享的狀態常為評論者所忽視的，這種忽視卻也導致相關評論未充分掌握世俗化爭議所帶來的貢獻與此一貢獻的限制。所謂限制乃是指向世俗化爭議並未跳脫以往留下的四個概念框架：宗教的非社會理性說、舊歐洲的模



本及其變異、簡單現代性的定位或忽視歷史變異、類神學或內含基督教的宗教概念框架。這四個概念框架與其限制也體現在相關研究的四個傾向——宗教及其相關概念的任意性，以及過於輕率地著眼宗教體驗而忽視其社會條件；企圖以對立方式看待所謂舊歐洲模型，甚至企圖以美國模式簡單替代舊歐洲模型；輕忽現代化理論與其所洞見的現代性，更忽略之後可能對於現代性的估量）；批判世俗化命題並不同於建立新的宗教社會學理論²²。由上可知，如何將新的宗教社會學理論關連至現代性（或現代社會）的討論，變成一個爭議且困難的課題。

最後，相關世俗化回顧的文獻常一再重申世俗化命題的爭議乃可以作為宗教社會學學科反省的切入點，但是，相關研究者與評論者常忽視概念構作歷程與其呈現出概念的相對自主性，以及此一相對自主性所立基的實際爭議歷程與相應的學科知識生產過程。於是，相關討論常落入理論模型的求同求異，或落入簡單的事實發現，或理論模型的多元典範說，或多元敘事說，甚至某一研究倫理或知識旨趣的價值討論。可知，此類的討論必無益於合理地探究世俗化命題爭議的相關問題與侷限，也無益於深究此一爭議如何關連至宗教社會學近六十年的發展，更遑論深刻剖析現代性的轉折，以及其之於宗教的關係。另一方面，參照於不同的專業/學科論述，或參照於一般俗民的宗教說法，宗教社會學所持具的相關概念範疇如何能區辨自身與其他論述/說法，並仍可以獲致若干的正當性與合理性？於此，學科反省又如何可能？

由上也可見，此一困境可以由世俗化命題爭議的回顧文章對於世俗化命題爭議的幾個誤判看出，一是，“你所知道的世俗化”與世俗化命題爭議之間所呈現的落差；其次，宗教社會學的傳統與古典社會學的關係；三者，宗教社會學的孤立與接連；最後，宗教社會學與基督神學的曖昧關係，以及研究對象的基督教化。另一方面，上述誤判表現在世俗化命題爭議本身上則可以由



四個弔詭看出：首先，誰支持宗教終結的說法？其次，是敵人，是朋友，抑或者是分身？三者，誰是異例？美國或歐洲？天主教或基督教？最後，誰是迷思的創作者？當然，上述的問題確實也出現於世俗化命題爭議的實際研究上。可知，無論是世俗化命題爭議的回顧文章或世俗化命題爭議的實際研究，相關文章或研究常未正視世俗化命題爭議與此一爭議所立基的學術發展脈絡，另一方面，相關文章或研究常過於爭辯某些議題，因而忽略某些應被注視但是忽略的問題點。上述所提及的誤判與弔詭情況也因此無法為相關研究者有效解釋之。

本文企圖由另一個角度重置世俗化命題爭議及其歷史，亦即，審視宗教社會學的興起與特殊的研究旨趣。由此，我們不但可以釐清世俗化命題爭議的脈絡與其相應之宗教社會學發展脈絡，也可以梳理相關宗教現象爭議會概念援使的實際內含與其歷史變異，進而發現異例之外的問題點。可以說，世俗化命題爭議於理論架構或研究現象上，不同立場的說法常具有一定知識、概念、共享，但是共享乃相應於侷限。透過世俗化命題爭議釐清或許得出某一學科反省的可能。可知，本文將僅著眼於世俗化命題爭議的脈絡與其相應之宗教社會學發展脈絡。

第二部分 世俗化命題爭議與宗教社會學專業化的歷程

宗教社會學興起之外部背景

以下，我們便由四個重要1950年代末以降可見之重要宗教現象著眼，並簡說其之於宗教社會學興起與之後發展的意義。

一是，宗教活動與活力不如之前宗教研究所預言。

宗教活動與相關的現象並不如古典社會學的預言。至少，於40到60年代之間，宗教活動變異甚大。關於西方國家（指，



西歐與美國），由戰前宗教活動到達高峰（起於19世紀宗教參與於西方世界開始上升，於19世紀末、20世紀初到達高峰），到戰後宗教活動進入停滯，於50年代末期宗教又呈現出興盛的前兆。這種轉變不僅僅只是某一面向的量上的變革（指，宗教組織的活躍與宗教參與率的提高），在質上與現象的複雜度上，其實已高出古典社會學的預期。或許這可以說是宗教面臨轉形，也或許可以以宗教面臨制度化或理性化等說法定位之（無論是關於宗教組織或宗教行爲，甚至宗教動機），但這些說法顯然不足以解釋、詮釋戰後的宗教活動。又，關於宗教的興盛與宗教多元化，這現象於60年代之後更加明確。其可能起因於宗教成功地含納入當代的生活，也可能起因於宗教內部的變革，抑或起因於移民活動的觸發，甚至其他原因。但是，無論是基於何種因由，宗教生活於60年代以後於西方社會確實是有興盛態勢。當然，我們可以質問，這種興盛與無所不在是否只是一種表面的現象，或者只是一種宗教世俗化的徵兆。然而，無可否認的是，宗教活動確實持續發展。這種現象與古典社會學所評說的確實有些差距，同時，其中原因（至少由表面上著眼）並無法由古典理論“直接”說明。若將視角移至世界各地，宗教復興的情況則更是明確。

二是，美國宗教的興盛與美國例外論。

美國經驗的爭議與定位一直是宗教社會學出現的重要基礎，其中原因在於兩方面，一是關於美國宗教的興盛。另一則是美國社會學對於宗教生活的觀察、研究。美國宗教活動的興盛一直是現代化國家中的異例。無論是宗教參與、宗教信仰、宗教動員、宗教組織、宗教部門的社會影響力等等，相關宗教活動的活力常令人映象深刻，但卻也引發某一種強烈的對比。參照於西歐國家，除愛爾蘭與義大利以外，大多數國家於戰後常面臨宗教衰退的跡象，儘管於1950年代宗教有復甦之勢。某些學者以為，美國乃是世俗化趨勢與宗教興盛的整合體，其中原因在於宗教與美



國價值或美國生活方式相合²³。又有其他學者以為，美國宗教的興盛在於“宗教大覺醒”的預言乃是美國宗教運作的基調²⁴。或者說，宗教大覺醒乃相合於基督教福音主義的精神²⁵。抑或有些學者指出，美國宗教的復興與興盛乃是奠基於宗教市場化的現象，因此，宗教以恰似公司一般方式進行經營，宗教於是走向教派化，並相互競爭，致使宗教多元又興盛²⁶。抑或有些學者指出，美國宗教的興盛現象乃是宗教相應於複雜的種族與階層關係²⁷，複雜的社會分野或相關的利益團體使得宗教活動興盛。甚至有些學者宣稱，美國宗教的興盛在於意識革新、宗教實驗與新靈性的出現²⁸。

另一方面，關於美國社會學的興起與宗教活動，於戰後，美國社會學快速地發展，又伴隨著結構功能論的勃興，兩者成就了美國社會學的主導位置。其中，除了19世紀以降的美國社會學深具宗教內含，Parsons的理論模型無疑地也指向一個重新安置現代社會與宗教的基本架構。多元、競爭、民主化與更高的文化價值等基本概念乃走入社會學的分析架構。於是，古典社會學所爭議的焦點與相應的歷史場景乃面臨檢視與架接²⁹。可知，重置社會研究與宗教社會學的基礎乃是其中的基本工作，而這種傾向可以由1950年代以降以社會心理學與社會調查為主導的宗教社會學研究看出。由此可知，於1980年代前後，世俗化命題的出現與大規模爭議的開始正刻畫對於宗教社會學傳統的釐清，同時，上述相應歷史/社會場景的確立也相形重要。

三是，新興宗教的大量出現與宗教實驗之進行。

宗教於60年代之後不僅有興盛之感，同時，新興宗教的大量出現也形成研究上的焦點。基於舊有對於宗教的定義，一方面，新興宗教很難定義為“宗教”，因為從組織定位（指，教會、教派、宗派或崇拜）或實際關連的“宗教感”（religiosity）著眼，新興宗教常缺乏所謂“宗教”所寓含的基本成分（例如，具體的



宗教承載者、公共屬性的關連感、神聖與世俗的分野等）。關連的議題或操作的模式無疑地挑戰宗教社會學的知識傳統（指，承自古典社會學的說法），無論是關於宗教的定義、或宗教的社會意涵，抑或關於宗教作為現代社會的一部分，甚至是行之已有年對於“社會”或“現代性”的說法，凡此種種都無法適切地定著新興宗教。另一方面，新興宗教常援引或發源自非基督教的宗教傳統，非基督教與宗教綜合論乃是新興宗教的基本特色。於此，既有的宗教社會學之分析概念因而相違於這些宗教的活動，相關學者便嘗試由新的研究框架探究新興宗教運動的基本內含³⁰。於1980年代之後，此一現象因晚近現代社會的興起等問題而加深了³¹，全球移民也是一個重要之因素。

四者，五旬節運動等靈恩派宗教活動的盛行與基本教義派的勃興。

宗教雖面臨多元與興盛之處境，但是“基本教義派”（fundamentalism）卻也於60年代以後日漸抬頭，無論是猶太—基督教內部的的基本教義派，或者是隸屬於其他“世界宗教”所衍生出的基本教義派（例如，回教或印度教等）。這種現象於現代性的討論中常很難安置³²。再者，1960年代起，五旬節運動等靈恩派宗教活動於第三世界國家相對盛行³³。其不僅只侷限於私人領域的信仰行為，公共參與與公共儀式常是五旬節運動等靈恩派運動的重要特色。公共化、關連於俗民生活、甚至連結至民主運動，這些屬性不只是有違於古典社會學以降的宗教論述，也相違於正統基督教的傳統。基本教義派的勃興與五旬節運動等靈恩派運動的盛行無疑地指向宗教現象重置的可能，也引發學者重新檢視宗教與現代性的關連。

透過上述四個宗教情況的變革，我們可以發現幾個相應的知識效果：

一是，上述四個宗教現象相應於1960年代宗教社會學的興



起與相關反省，雖說相關上述現象的社會學反省於時間上仍有落差，對於相關現象的掌握上仍有所出入。但是，相關宗教活動的變遷確實引導著宗教社會學的目光，相關研究的進行與不同時期的變異也確實刻畫了宗教社會學的發展歷程與宗教社會學的自我定位。

又，上述相關反省毋寧地指向一種研究的可能與區辨的必要，這一點可由古典社會學與舊歐洲宗教傳統之間的關係著眼。

三者，由上述新興宗教的出現或宗教傳統的重置，既有宗教理論的侷限似乎相對明確。此一侷限不僅涉及宗教與現代的關係定位，也關乎“宗教”為何的問題。如何以合宜的理論、概念框架掌握或“再描述”上述宗教活動於是成為討論焦點。當然，在此之前，去除某些既有理論的偏見與誤判變得必要。

最後，由上述關連至宗教、宗教社會學與世俗化現象或世俗化概念的爭議，我們可以發現，1960年代，宗教社會學的興起反映著諸多落差與再描述的可能。相關落差不僅只是研究現象的界定上，也是觀點上，更是知識旨趣上的問題。落差可以存在於宗教現象與宗教社會學研究之間，也可以存在神學、教區事務為主導的教區社會學與上述諸宗教現象之間落差更是宗教社會學著力點，抑或是教區社會學與宗教社會學之間。對抗神學角度、正視宗教作為社會現象之一部分、連結宗教活動與大社會之關係，於是成為宗教社會學興起的基本關懷。參照於此，世俗化現象與世俗化概念的爭議正是此一脈絡的產物。

學科內的變革，由宗教的社會學、教區社會學到宗教社會學

1960年代宗教社會學的重建，無論從宗教研究組織或相關的期刊，一直面臨幾個基本壓力：一是，宗教或教派主導的宗教研



究組織；其次，教區事物為中之研究旨趣，此一研究旨趣又相合於18世紀以降宗教心理學之大傳統；再者，某一程度上，宗教與社會研究異離於古典社會學；最後，宗教或教派主導的宗教研究於研究方法與研究反省相合於相關宗教數據收集與經驗化的研究策略，以及社會福音與社會政策的關心。這幾個壓力與研究趨勢乃刻畫出二次戰後宗教與社會研究的主軸，無論是歐陸或美國。因應、反制上述之壓力與研究旨趣，於1950年代末，相關人文學科之宗教研究取徑於是出現。雖然此一新興研究取徑的出現並不盡然完全拒斥戰後宗教與社會研究，但是去教派中心的研究旨趣、研究取徑的多元化、遠離教區為中心的研究設定、區隔宗教角度之政策討論，乃成為1960年代宗教社會學的基本呼求。

於此，我們應注意幾件事：一是，“宗教的社會學”或說其研究旨趣、方法並未因宗教社會學的出現而消失，同時，於1960年代，相關宗教社會學之研究組織中的成員與之前教區社會學有著明顯的重疊。再者，宗教社會學的專業化雖刻畫出不同取徑的援引，但是，教區社會學的研究方法與研究方法的選擇仍大大地影響著之後的宗教社會學，例如，經驗資料或數據的收集。第三點，宗教社會學的研究雖企圖接連古典社會學以降之宗教社會學理論，但是，於1960年代，對於古典社會學的繼受常是以經驗檢証或理論詮釋為主，於此之時，相關學者並未正視或有體系性的論證古典社會學之宗教理論。同時，相關研究者對於古典社會學的繼受常是基於Parsons的詮釋，因此，宗教社會學與Parsons所相合的現代化理論之間便存在著緊密的關係。第四點，宗教社會學的出現雖標示出研究取徑的多元、研究對象的延伸，甚至是對於宗教反省與宗教社會學反省的區隔，但是，宗教社會學並未出現學科知識上的反省。於1960年代，宗教社會學的學科反省常是著眼於神學與社會科學知識的差異，或者關注於經驗事



實的反省。最後，當宗教社會學走入1970年代，乃至1990年代，上述的知識傾向並未因為宗教社會學的成熟而消失，相應的問題與研究取徑的特性仍持續存在，變異的或許是表現形式。由此，或許我們可以看到，宗教社會學的特殊學科發展模式不僅映照出特殊的研究組織、研究旨趣與研究方法，相應之學科反省也隨之而生。這種知識條件乃形塑出宗教社會學的獨特視角，以及相伴隨的知識盲點。參照於世俗化現象爭議的興起與變異，上述所提及的現象與侷限常相形明顯。

以下我們便由四個面向深究1960年代宗教社會學的興起與其特殊學科知識的形塑歷程，並以此關連至1980年代對於宗教社會學之學科技藝的反省（指，宗教社會學的孤立與異離）與宗教社會學研究的新嘗試（指，Stark等人於1980年代前後所提出的宗教理性選擇說）。基於上述，我們可以進一步探究1990年代之宗教社會學的發展。於此之時，宗教社會學業已走出孤立與異離的狀態，進入蓬勃發展的階段。此一發展乃指向若干趨勢：宗教現象為人重視、研究主題的多樣、宗教理論的深究、研究方法的多元。然而，另一方面，此一發展卻指向某一種困境，一種宗教多元狀態與全球化趨勢下的研究困境。這種研究困境或危機無疑地指向若干問題，亦即，研究概念中的“理所當然”、宗教現象的窄化、低度理論化與對於現代性分析的過度簡化、學科反省的盲點。由此，或許我們追問，上述研究的危機是否與宗教社會學的出現特殊學科發展歷程相關？此一特殊的學科發展歷程是否造成宗教社會學長期的邊緣狀態，乃至宗教現象或相關討論的邊緣狀態？又，此一學科發展歷程是否造成宗教社會學研究過度低估理論的重要與錯誤地定位現代性的複雜度？最後，如何妥適地定位上述的學科發展歷程及其侷限，並引導出某一學科反省的可能？相信上述問題乃關連至世俗化現象爭議的過程與相關討論。



宗教的社會學與宗教社會學

首先，關於宗教的社會或教區社會學與戰後的宗教社會研究，以及相應的宗教研究組織。於1960年代，上述研究組織日漸遠離以宗教或教區事務為本位的宗教社會研究。這一問題可以由以下兩個面向申論：一是，戰後的宗教研究組織與宗教的社會學（美國、法國、比利時與德國例子）與宗教本位的研究與旨趣（神學、教區、教徒為本位的研究、使用相關宗教普查或歷史資料）；另一則是宗教的社會學的退卻與人文科學研究取徑之研究的興起及其經驗化的研究³⁴。

戰後主導宗教與社會研究的“宗教的社會學”或教區社會學常是以某一教派或教會為基礎的研究取徑，此一研究取徑不僅限縮宗教與社會研究於特定的現象上，相關研究議題與研究旨趣也常關連至特定領域。宗教與社會的研究組織乃相合於特定之教派或教會。可知，二次戰後幾乎所有的“宗教社會學”或宗教研究組織總是基於某些宗教教派為基本運作框架。此時的“宗教社會學”（sociology of religion）並不存在，所存在的應該稱為“宗教的社會學”（religious sociology）或教區社會學。這一點可由相關宗教與社會研究組織之於特定宗教教派的關係看出。

例如，美國1960年代前之兩大宗教與社會研究組織，一是，宗教研究協會（Religious Research Association），簡稱RRA，創立於1959年，其前身為宗教研究學會RRF，創立於1951年，但若深究其研究組織的根源則可以追溯至社會暨宗教研究所ISRR（創立於1921年）與之後之ATS。另一則是，美國天主教社會學學社（American Catholic Sociological Society），簡稱ASR，創立於1938年，初期以討論宗教事務與相關政策為主，於1950年代才開始出現關注於較具社會學色彩的議題。可知，這兩大宗教與社會研究組織其一為新教之宗教與社會研究組織，另一則是天主教研究組織。



或例如比利時之宗教社會學國際協會 (Conférence Internationale de Sociologie Religieuse), 簡稱CISR, 為Leclercq於1948年所創。其所代表正是天主教傳統。法國之天主教宗教社會學研究中心 (Centre Catholique de Sociologie Religieuse), 創立於1952年, 顧名思義, 其為天主教所支持的。另一方面, 上述研究組織常伴隨著相應之研究期刊, 例如, 宗教研究評論 (*Review of Religious Research*)、美國天主教宗教社會學評論 (*American Catholic Sociological Review*)、社會指南 (*Social Compass*, 創刊於1953年) 等。這幾個期刊為1960年代以前頗具規模的宗教與社會研究期刊。當然, 於研究取徑與研究旨趣上, 上述期刊所代表的正是所謂宗教的社會學或教區社會學。另一方面, 於1950年代, 逐漸成形的人文取徑之宗教研究組織, 其成員仍與上述教區研究的組織具有高度重疊的情況。

參照於新興的宗教社會學, 宗教的社會學與教區社會學具有異於宗教社會學的特色, 這一點可以由以下幾點分析。一是, 宗教的社會學與教區社會學乃是以教區或教派事務為關心點。舉凡教區人口的變異、教眾宗教參與、教眾之宗教意象、教眾的其他非宗教行為模式、教區儀式之進行、教會的組織運作、宗教領導機制運作的情況等等, 都是宗教的社會學與教區社會學的關心旨趣。這一點可以由Le Bras於法國戰後的宗教與社會研究看出。Le Bras與其學生Boulard為首的研究團隊所代表正是當時之法國宗教。可知, 當時法國之宗教社會學與Durkheim學派並無直接關係, 而Durkheim學派所佔據的是民俗或人類學研究。所以說, 教區觀察乃是當時宗教與社會研究之主流。此一情況於的德國、比利時、義大利, 甚至美國與英國都是如此。

二是, 宗教的社會學與教區社會學常透過相關經驗資料或數據之收集研究教區或教派的變異。“經驗化”乃是宗教的社會學與教區社會學的基本特色。而此一資料收集的傾向並不僅止於現代社會之資料, 宗教歷史資料的收集與編纂也是重要主題。

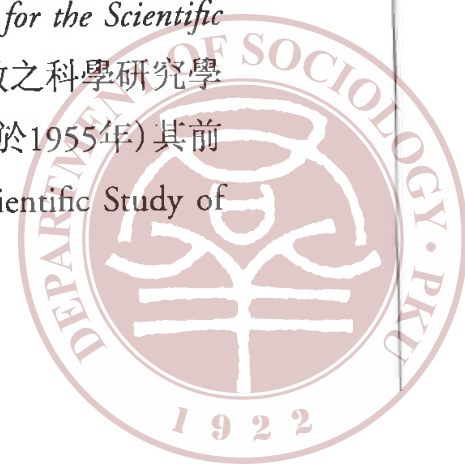


三是，宗教的社會學與教區社會學以經驗化的方式處理宗教與社會的相關問題，其真正目的仍是倫理觀察與道德教育。於是，宗教的社會學與教區社會學的研究長關連至社會福音或社會改革。由宗教觀點著眼於社會問題也是重點。

最後，上述可知，宗教的社會學或教區社會學實際上與古典社會學無甚關係，其與神學或宗教教育的關係較大，而教區社會學的轉型也刻畫出1960年代宗教社會學的出現。可知，宗教社會學與古典社會學傳統的相連已是1960年代以後之事了。

關於轉折與宗教社會學的興起

於1960年代前後的變革，舊宗教與社會研究組織的變革與新人文取徑的研究組織、期刊的出現。這一點可以由相關宗教與社會組織的轉型看出，此一現象也平行於組織名稱或研究期刊名稱的變異。例如，美國天主教社會學學社於1970年改名成宗教社會學協會 (Association for the Sociology of Religion)，但其發行之研究期刊於1965年代便易名為社會學分析 (Sociological Analysis)。或者，宗教社會學國際協會於1971年改成英文名稱 “International Society for the Sociology of Religion”。又或者，社會指南乃轉換發行單位，於1959年起，由荷蘭天主教社會宗教研究所 (Dutch Catholic Social-Ecclesiastical Institute) 轉換至國際社會暨社會—宗教研究學會 (International Federation of Social and Socio-Religious Research)，又於1968年轉換至 “社會—宗教研究中心”。另一方面，其他較具人文研究、或跨學科的研究取徑的期刊也於1960年代前後發行。例如，宗教之科學研究期刊 (*Journal for the Scientific Study of Religion*) 於1961年發行，其研究組織為宗教之科學研究學會 (Society for the Scientific Study of Religion，創立於1955年) 其前身為宗教之科學研究委員會 (Committee for the Scientific Study of



Religion, 創立1949年)。又或者, 宗教社會學年鑑 (Archives de Sociologie des Religions) 於1956年創立, 其發行組織為法國國家科學研究中心 (National Centre for Scientific Research, 簡稱 CNRS)。

由上, 我們可以說, 於1960年代, 宗教的社會學面臨研究上的轉折。此一轉折不僅涉及人文學科或跨學科研究取徑之刊物的出現, 也關乎舊有以某一教派或教會為主導之研究刊物的內部變革。於知識構作上, 1960年代宗教社會學的出現及其特色在於以下幾點:

一是, 多元取徑與研究現象的多元化。其中, 人類學、實証心理學、社會學理論或古典社會學等相關研究常是1960年代起宗教社會學援引的重要文獻。同時, 透過上述新分析架構與概念的引入, 宗教社會學者常引入更多樣的研究主題, 其中關係以不限於教區觀察、宗教政策或社會倫理了。基於如是之改變, 神學的論證也成為相關宗教社會學研究對話、批評、修正的基本對象。³⁵

其次, 宗教心理學與宗教建構理論或經驗研究的興起。為因應既有對於宗教的非社會解釋與對於宗教的不當定位, 於1960年代起, 相關宗教社會學者常以兩個方面進行宗教與社會之研究。一方面, 大量引入實証心理學, 以說明宗教現象的心理動機歷程與其相應的誤認。這種趨勢可以由Festinger、Riecken、Schachter 1956年之研究《當預言失敗時》(When Prophecy Fails) 一書所造成的影響看出。相關時期Allport、Dittes等人的宗教心理學論述的流行有可以看出一二。這種研究取徑常伴隨著實証心理實驗與大規模宗教意向調查的進行。另一方面, 相關宗教社會學研究者也企圖以社會互動為基本層次, 加入對於心理動機的詮釋, 切入宗教經驗的變異過程。這可由Glock與Stark對於宗教經驗的內含分析與Stark與Lofland對於改宗經驗、改宗過程的研究看出。由上, 我們可以說, 以往宗教經驗常被歸因於非理性、無涉於理性的行



為。此一定位常與18世紀以降宗教心理學的論述相關。於1960年代，相關學者企圖批評這種對於宗教經驗的定位。另一方面，這種經驗化的傾向也刻畫出相關學者以社會調查方式檢証某一些抽象之概念。例如，Acquaviva的研究正是著眼於神聖概念與其於工業化社會中的狀況。³⁶ Acquaviva首先進行相關於“神聖”一個概念所有的理論整理比較（例如，Durkheim、Otto等人的說法），並由幾個操作化原則進行檢証與估量。³⁷

再者，現代化理論的繼受與修正，正視宗教於現代化處境下的活動狀態。大抵上，於1960年代，宗教社會學對於現代社會乃至“何謂社會學解釋”乃受到Parsons以降的結構功能論所影響。無形之中，Parsons理論所相合的現代化理論也為宗教社會學影響。但是，無論是Parsons的理論或現代化研究常未正視宗教本身的內含與獨特運作邏輯。此一情況也出現於與現代化研究親合的馬克斯主義研究。於此，宗教社會學者企圖以若干方式回應之，一是，批評並修正現代化理論，並提問宗教與現代性之關係。另一則是，重申宗教的重要。這兩個面向可以由Wilson等人於1960年代的研究看出，尤其是關於宗教與世俗化現象的社會學分析。

最後，接連古典社會學與檢証、詮釋古典社會學理論。相較於之前宗教的社會學或教區社會學，宗教社會學的興起常伴隨著對於古典社會學中宗教理論的正視。於1960年代，相關學者常以若干方式接連古典社會學。我們可以說，其中接連的方式不外乎以下幾種：一是經驗上的檢証；其次是關於理論上的詮釋。前者如Swanson、Lenski、Berger等人之研究。而關於理論的詮釋上，Berger、Luckmann等人新古典取徑正說明宗教社會學接連古典社會學理論的企圖³⁸。以下，我們可以以Swanson為例說明³⁹。Swanson之宗教社會學乃承自於Durkheim，其說法最大的特色在於，他將Durkheim的理論予以操作化，透過態度量表與宗教參與率的計算，將相關於Durkheim的理論命題予以實証化，並與



當時主流社會調查關連。Swanson 研究基本理論在於檢証神祇的意象與社會結構的關係，Swanson 由相關民族誌整理出50個初民社會，並進一步比較這些社會中神的意象與社會結構的關係，其中，Swanson 發現，單一神的宗教常出現於社會結構較複雜的地區。⁴⁰ 由上可知，Swanson 以宗教運作作為社會正當性來源，其以為這正是 Durkheim 宗教理論的基本命題。於之後，Swanson 援使相似的理論架構，用以研究宗教改革時期西方各國教派的選擇與國家政體的關係。⁴¹

由上述，我們應注意，宗教的社會學或教區社會學之於宗教社會學並非取代關係。研究方法的多元化、研究對象的擴張、研究旨趣相合於人文科學知識、甚至研究的價值中立，這幾個趨勢雖反映出1960年代宗教社會學也別於之前的宗教的社會學與教區社會學，但是，承繼、轉變的關係仍大於斷裂。這一種現象毋寧地指向之後宗教社會學發展的基本軸線與侷限，其中，上述學科變革所引致的知識/論述效果更是應該深究的議題。

1970年代中末以降的宗教社會學發展，孤立、異離與興盛的徵兆

孤立與異離一直是宗教社會學出現之後自我定義的方式。此一孤立與異離不只是指向宗教現象（亦即，宗教社會學的研究對象）為主流宗教社會學的忽視，也指向宗教社會學研究與其他社會學研究領域的區隔，更指向宗教社會學自身對於其他社會學領域的異離。關於此一孤立與異離狀態的出現與其歸因，大多數宗教社會學研究者常以兩面方式視之。一方面，宗教社會學的孤立與異離常指向，一般社會學研究者輕忽宗教的重要性或者錯誤定位宗教於現代社會中的角色。某些宗教社會學研究以為，上述情況的原因肇因於一般社會學研究接受宗教與科學對立一說，或



者是一般社會學研究者理所當然地將宗教現象歸納入非理性或不理性的現象，甚至是，一般社會學者不經意地接受世俗化主義。基於上述原因，宗教於是無法見容、無法瞭解於一般社會學者。另一方面，宗教社會學的孤立乃在於宗教社會學研究者不意願接壤主流社會學。若干學者指出，此一不意願常無形之中刻畫出宗教社會學專業化的歷程，亦即，宗教社會學出現之後一直專注自身學科獨特的關懷，於是，孤立與異離常成就了宗教社會學的專業。某些學者卻以為，此一專業化的代價卻是引致宗教社會學過度專注於經驗事實，而忽視了概念的重要性，因此引致了低度理論化的後果。相關宗教社會學的孤立說與其中內含，我們可以參考 Fenn 與 Beckford 等人於 1980 年代對於此一議題所做出的討論。

如同 Fenn 與 Beckford 等人對於近 40 年宗教社會學的發展所做出的評價，其中指出，宗教社會學一來孤立於主流社會學（無論是在歐洲或美國），其概念工具與關心的主題相當限縮，同時其分析層次或理路相當的粗糙⁴²。再者，宗教社會學過度偏執於某一自以為重要的議題或定義，而忽視了其他面向，也忽視了此一命題成立或可以被質議的基礎。Beckford 甚至進一步推論，基於上述孤立、封閉的研究處境，宗教社會學不僅不嘗試接連至主流社會學論述或相應之古典社會學傳統，同時，透過這種自我孤離、自絕於人的態度，反向地定位自身，而成就其專業性。Beckford 以為，這種狀態至少反映出兩個基本問題——一是，宗教社會學的孤立成就了宗教社會學的研究，另一則是，宗教社會學的孤立反映出宗教為社會學研究的忽視。另一方面，Fenn 與 Beckford 歸因上述狀態的發生，兩者都指向，結構功能論的理論框架乃是促使相關狀態出現的原因。其中因由在於，結構功能論將未深究宗教本身的特性以及其於現代社會中的樣態，僅將宗教歸類成是社會正當化的一部分。因此，宗教現象的複雜度於是被限縮



了。然而，Robertson並不同意Fenn與Beckford對於宗教與結構功能論的論斷，並指出幾個問題：批評結構功能論只是一種說詞，而且Parsons的看法常為其他人所誤解，並常將Parsons的理論粗糙地等同於所謂“規範功能論”。Robertson以為，由1980年代前後Alexander的研究已可以看出上述的問題。其次，宗教確實為古典社會學以降的社會理論所誤解或誤置，但是，重要的問題應在於今日之宗教社會學如何清楚地釐清宗教於現代社會的狀態與特殊性。又，Robertson指出，宗教社會學的困境或關連至宗教社會學興起與專業化的特殊歷程，但是，宗教社會學者應關注非宗教社會學專業領域但關乎宗教現象的重要作品，同時也應正視宗教議題已逐日重要的傾向。於此，宗教社會學才能更清楚說明宗教的重要性與特色，並以此引入新的視角研究宗教（例如，全球化）⁴³。

由上述的討論，我們似乎可以看到宗教社會學進入1980年代之後乃呈現一個基本的憂慮與企圖。一方面，憂慮乃在於宗教社會學的孤立與異離。若深究其中原因或多或少來自於學科專業化過程的特殊性，以及宗教現象為主流社會學論述所忽視。學科專業化的特殊過程無疑地形塑出宗教社會學如何研究宗教現象，同時也形塑出宗教社會學如何回應主流的社會理論。當然，此一學科發展歷程也凸顯出宗教社會學知識的侷限與危機。這種危機是否能如Robertson所說的透過宗教現象的為人重視與新的宗教研究視角便能解決，這是一個大問題。相信，其中問題正關乎所謂“宗教”等概念本身。此外，於1980年代，相關宗教社會學學者也看到宗教現象興起的重要與宗教社會學開始為人所重視，更看到新宗教社會學研究的可能，但到底這意味何種研究企圖，又此一研究企圖嘗試回應何種問題，或者說其嘗試重置何種對於宗教現象的不當定位呢？關於這點，以下，我們先由1980年代相關學者如何看到宗教興盛之現象，之後再由Stark等人的研究著眼討



論上述問題。

於1980年代初，於世界各地或可以看見宗教復興之趨勢，從新興宗教的成長到新世紀運動的出現，從伊朗革命與回教世界基本教義派的勃興到基督教右派的崛起，第三世界靈恩派運動也刻畫出宗教再興之趨勢。於此之時，宗教社會學研究者或也感覺到如是之變異。幾個重要的宗教社會學研究的集子中，相關文章正指出此一趨勢與其社會學的意義。例如，Hammond於其編輯之書（指，《世俗世界中的神聖性》*The Sacred in a Secular World* 一書）的導言便指出，三個宗教復興的證據——亦即，基本教義派的崛起、俗民與非官方宗教的持續存在、北愛爾蘭與中東地區之政治、宗教衝突。Hammond並將上述現象關連至世俗化命題的缺失與可爭議之處。⁴⁴ 相似的問題點也可由Tamney等人等人所編的集子看出。⁴⁵ 參照於上述，若干宗教史的研究者於1983年的研討會也指出，宗教於歷史進程的重要性，無論是過去或當代。相關研究者甚至指出，上述不僅相違於社會主義者的預期，也不同于社會學者的世俗化理論。⁴⁶ 世俗神學家Harvey Cox雖於1960年代大力提倡世俗化概念與其內含之神學意義，⁴⁷ 於1984年編纂的集子中，卻宣稱，世俗化現象之消失與宗教興起的重要性。

關於宗教研究的變遷，上述所提及的現象無疑地指向，宗教的再興與變異儼然成爲1980年代的重要議題。此一趨勢時至1990年代不減反增，其確實將宗教之於現代或晚近現代社會的重要性凸顯至一定程度。相較於此，於宗教社會學研究中，除卻孤立與異離的悲嘆，新研究取徑的出現或許呈顯出一個新的可能。此一可能性不僅指向新研究模型，也指向新的研究模本⁴⁸，更可能引導出一個理論架構的重新估量（關乎宗教社會學理論與現代性的關係）。



新理論與研究之契機與重估，一個新宗教理論與現代性

宗教研究取向的轉變，這可以由 Stark 於80年代前後的轉變看出。於1983年，美國宗教社會學學會會長演講中，Stark 宣稱，宗教信仰長年被視為個人、私密的問題，由此被規劃成心理學問題，同時也被標籤成非社會理性的問題。Stark 以為，今日之宗教社會學應由個人宗教心理問題轉變至宗教活動之社會研究。於文中，Stark 的說法關連至其自身研究歷程中幾個重要的研究成果，尤其是關連至宗教與順從行為(conformity)。文中重點如下：一來，宗教社會學正視宗教效果與社會學研究的重要，指出心理學等對於宗教行為的預設無法解釋宗教效果。又，Stark 批評心理學歷程說與其解釋，引出社會學解釋之特點與重要。任何恰似個人的行為常具有集體互動之脈絡。再者，Stark 企圖由宗教之社會效果與社會互動重置宗教行為的規律，指出互動層次之重要，並同時以此關連至新研究資料（指，宗教參與），說明某些社會學常見的命題可以透過此一資料與上述的研究架構，進行檢証。（例如，自殺與宗教信仰，或宗教信仰與迷信）。最後，Stark 指出宗教社會學的新發展方向，亦即，宗教社會學的解釋可以僅由社會層面著眼或行為層面著眼而獲得合理之解釋，不需化約入其他層次（例如，心理層次）。

由上述之說法，我們可以關連至 Stark 等人1980年代前後的研究計畫。這可以由兩面討論，一是關於 Stark 等人於1980年代左右所整理的宗教參與與教派成員資料。另一個面向則是 Stark 與 Bainbridge 於1980年代起所提出的宗教理性選擇模型。⁴⁹

一方面，由此，於1980左右，Stark 等人因為因緣際會，得知美國教會從1776年開始對於宗教參與便有計畫地進行普查。於是，利用1776年以後的普查資料，Stark 等人開始進行教會參



與等相關活動的實際研究，並由此推論宗教興盛與宗教多元的關係，以及宗教多元與宗教寡占的關係，甚至由此檢証世俗化命題所具有的真實性⁵⁰。當然，Stark等人並不只是描述、整理歷史資料而已，其目的在於由幾個基本定理與命題推論出整個“一般宗教理論”⁵¹。

另一方面，於1980年的文章之中，Stark與Bainbridge指出，所謂的宗教之社會研究乃是指涉幾個宗教生活的基本成分——選擇、宗教財/宗教補償、宗教之交換行爲、宗教組織與宗教管制。在此，Stark等人所謂“基本命題”乃是著眼於宗教宗教之交換行爲，因此其中涉及宗教獎賞與宗教替代物所相關的交換、積累或相關組織因素。其中理論大致是承接至交換理論，所論及的選擇或交換行爲乃是“一般交換行爲”，而不是限縮於“社會交換”。由此，我們可以看出一個基本的趨勢，亦即，Stark等人一方面使用歷史普查資料，說明宗教活動的變遷，另一方面，Stark等人又引入一般抽象的人類行爲理論預設，說明上述變異的可能原因。於1990年代左右，Stark之宗教理性選擇模式與宗教經濟學合流，Stark等人的解釋模型於是加入以人力資本理論爲核心的宗教理論⁵²。

此一研究架構改變的意義與其所揭示的企圖，這可以由幾個面向切入：

一是關於宗教的現狀與未來，Stark等人發現現有宗教社會理論的問題與侷限——亦即，既有宗教社會學仍未能由實際宗教活動的相關屬性切入研究資料的收集，並且構作一個完整的宗教解釋模型，進而指出宗教之社會解釋。Stark等人企圖由相關宗教調查或教區觀察等相關資料著手，由實際資料與歷史資料重建宗教活動的諸多樣貌，予以社會學化，且不再引入過多的心理學研究與假定。於此，將宗教解釋回歸社會行爲層面，揭示其中之宗教理性。



二是，Stark等人的研究不僅指出個較為完整宗教社會學解釋模型，也指出既由研究模本的問題——亦即，過度普遍化歐洲宗教經驗。基於對於美國宗教現象的重建（歷史與社會之重建），Stark等人指出，宗教活力常是關連至宗教市場的形構與其相關原因（例如，宗教管制與去管制、宗教多元程度、宗教組織的創新與競爭、個人宗教資本的積累情況等），由此可見，世俗化等現象乃是宗教活動諸多狀態之一種，不具普遍性。於此，Stark等人合理地質疑舊歐洲之宗教經驗的普遍性。

最後，Stark等人企圖由上述宗教經濟模型引導出某一新穎的宗教解釋模型，此一模型不僅相應於諸多宗教調查之資料，也正視宗教活動之自身邏輯。基於對於歐洲宗教經驗的質疑，Stark甚至指出，舊有宗教社會學的缺陷乃相關連至上述歐洲研究模本的過份強調與對於古典社會學宗教研究傳統的理所當然接受。批評、修正，甚至揚棄此一研究傳統乃是今日宗教社會學者所應做的。

Stark等人的宗教經濟模型雖引發相關宗教社會學者的批判，但是，其所指出的問題確實是1990年代大多宗教社會學者所共享。簡而言之，此一研究旨趣的轉變可以以下幾個落差的重置看出：關於今日宗教現象與既有宗教研究之間的落差；宗教現象與舊有的研究模本（指，舊歐洲宗教經驗）之間的落差；宗教現象與古典社會學以降的宗教研究傳統之間的落差。可知，基於這三個落差，重置宗教活動的“再描述”於是出現，宗教社會學的反省也油然而生。這種對於宗教、宗教社會學研究、宗教社會學研究傳統的重新估量可由以Casanova、Davie等人的說法看出。⁵³

宗教社會學的興盛與困境，以及“宗教社會學的社會學”的可能——由Casanova與Davie的說法著眼

於1990年代，Casanova極力批判啟蒙以降相關宗教的社會理



論，並指出，啟蒙的意識型態不只是誤置了宗教於現代社會的位置與意義，也未審視宗教的基本屬性，甚至忽視宗教於現代社會中所進行的自我調適與革新。Casanova以為，宗教於多元社會中並未如啟蒙思想家所預言，必然走向衰微或走向私有化。相反的，宗教組織的調適與革新引領著宗教活動進入公共領域的一環，並關連至人權、社會不平等、階級壓迫、威權等議題，構連民衆，深入民衆之日常生活，進而進行抗爭等運動。無形之中，宗教於20世紀中末已成為社會倫理的重要支撐點。再者，基於上述，Casanova於1994年的作品中，依著不同歷史、社會、文化脈絡，以五個個案說明，宗教如何於現代社會中進行調適、因應與改革，並由此一過程找到去私有化的方式，從而成為公共議題的承載者。宗教的公共儀式與公共關懷又如何接連人們的日常生活，凝聚某些公共論壇的可能，進而對抗、反制現代社會中諸多不平等與制度性的缺失。由此，Casanova確實指出，宗教私有化、宗教式微等問題確實出現於現代社會中，但是，此一現象只是歐洲宗教與社會情境的特殊情況。若以全球宗教現象著眼，宗教去私有化與宗教復甦才是近日宗教生活的一般情況。另一方面，Casanova也指出，啟蒙傳統對於宗教現象的誤判與誤解乃為其後之古典社會學家所承繼，並成為宗教社會研究的預設。此一理所當然之預設使得古典社會學未能深究現代社會中宗教的處境，以致於忽視了宗教雖面臨社會分化的挑戰，但仍可以作為公共化的論述與公共關心的施力點。⁵⁴ Casanova的說法相合於Habermas於2000年左右所提出的說法，其中，Habermas企圖重估現代社會中宗教的未來，並引出世俗化命題失敗的相關說法。

由上可見，Casanova的研究指出相似於Stark等人的重建計畫，雖說，Casanova並不支持Stark等人的宗教經濟學模型，並以之過於忽視宗教作為文化體系的一部分。這些相似在於：重估宗教的基本屬性與現有宗教研究之缺；正視宗教的自主性與



宗教於現代社會中如何調適與革新；批評與重新估量古典社會以降之宗教研究傳統。Casanova反省的意義在於，由相關現象與概念的釐清，重新關連近來宗教研究與古典理論。Casanova利用Habermas所預留的分析架構與對現代性的診斷，回到世俗化命題的爭議，企圖把世俗化命題安置於社會學相關的傳統，並由宗教作為一般社會行動著眼於當代宗教生活。

由上，我們可以參照至近來Davie一系列文章著眼，⁵⁵ 其中主題常關乎宗教社會學的發展可能性，可由以下幾點說明，一是，今日宗教與以往理論之誤估；其次，現代或晚近現代社會中的宗教以及歐洲異例說；三是，新的宗教理論與學科反省。

一是，關於今日宗教與以往理論之誤估，Davie以為，以往的宗教社會學常過於重視宗教之組或建制化的宗教活動，並過於關心此一層次之宗教活動的式微與否，於是，相關研究忽視了宗教生活的複雜度與多樣性。或者說，世俗化命題的爭議正是此一情況下的產物。又，大多宗教社會學者常忽視現代社會的變異，因而未能充分掌握晚近現代或後現代社會的來臨，宗教之於此一變革所展現出的可能性也未獲關注。Davie以為，回歸上述的社會脈絡與宗教情境乃有助於釐清宗教於當代生活中的位置與變異。

其次，關於現代或晚近現代社會中的宗教以及歐洲異例說，Davie指出，既有的宗教社會學研究的缺陷在於無法跳落歐洲中心論與相應之研究傳統，也因此無法正視歐洲於宗教經驗上乃是例外。但是，此一例外僅關連至宗教組織或建制化宗教的層次，其並未促使歐洲宗教活動的其他面向消失。參照於現代與晚近現代之社會變異，歐洲宗教有了若干質上的改變：文化面向的重要、責任到消費、個體化原則的優位。這些改變乃相應於新興宗教意識與宗教形式的興起，於此，Davie並不以為今日之宗教必然走向私有化，宗教活動也不盡然趨近於市場化。Davie以“外於宗教歸屬的信仰”或“宗教作為記憶鎖鍊”描述宗教生活的變革



與變異。另一方面，基於上述，Davie 接受 Eisenstadt 多元現代性 (multiple modernities) 一說，⁵⁶ 以為，應正視歐洲宗教與社會經驗的特殊性，並將歐洲放回全球化的脈絡，進而參照全球其他地區的宗教情況。

三是，關於新的宗教理論與學科反省，由上述可知，Davie 不僅企圖指陳出歐洲宗教經驗的特殊性，也以為相應之宗教社會學研究傳統似乎常落入“將特殊普遍化”的問題，因此，審視宗教基本屬性，並將宗教生活安置回更大的歷史、社會與文化脈絡乃是重要的課題（指，全球化與晚近現代社會的處境）。重置新的宗教理論與學科反省於是相合。

參考近來相關宗教社會學者對於宗教與宗教社會學的未來所作的評估，我們可以發現，大多數學者乃共享著上述 Stark、Casanova、Davie 等人的說法，雖說此一共享仍相應於不同的研究主題、研究旨趣與研究架構。大抵上，相關的反省可以分成幾類：一是，近來的宗教社會學反省針對宗教現象與以往宗教社會學的誤判。其次，近來的宗教社會學反省乃正視現代社會中的宗教生活與其相應的脈絡（例如，全球化、世界諸宗教），並指出某些具特殊內含的宗教活動（例如，基本教義派、新興宗教等），進而批評舊歐洲之宗教模式。第三點，近來的宗教社會學反省嘗試批判、超越舊有宗教社會學研究典範，其中首當其衝正是世俗化命題。相關研究指出，舊研究典範常限縮當代宗教生活的內含，並投射不當的意識型態（例如，啟蒙以降的世俗理性說）。因此，批評並構作一個合宜的宗教理論，以符合當前多元宗教的社會生活，乃是今日宗教社會學的任务。最後，某些學者甚至嘗試將宗教社會學的知識積累回歸至宗教社會學的研究社群，並企圖由相關議題的爭議引出可能的反省。由此，相關議題的爭議過程或可以界定出宗教社會學於知識生產上的特殊性與相應的關心旨趣。



基於上述，我們或許可以質疑，上述之反省與企圖是否能理出一個合宜的宗教社會學理論，抑或僅僅指向某一“後歐洲模本的宗教社會學研究”，或說，“後啟蒙的宗教論述”？可知，由上述相關學者的重建計畫或企圖，我們似乎可以看出，走出孤立與異離的宗教社會學似乎企圖透過凸顯宗教現況與以往宗教社會學研究的落差，進一步批評並修正既有的研究框架，雖說不同學者的取徑與研究架構並不甚相同，但大抵上相關學者所引導出圖譜卻有著高度的共享。無論是基於全球化或晚近現代社會的社會場景，或者依著宗教經濟模型或公共宗教的研究架構，抑或依著新興宗教形式與宗教靈性等參照點，甚至依著正統的世俗化命題，大多宗教社會學者似乎共同指向一個相似目標：宗教如何基於現代或晚近現代社會的基本社會邏輯，透過若干的自主性之策略選擇，適應、調適、因應甚至改革宗教及其身處之社會環境；此一適應、調適、因應或改革又如何成功或失敗，其中涉入之條件又是為何；參照過去，宗教的現況與未來又是為何。

關照於此一共享之研究圖譜之中，我們似乎應質議幾件事：一是，相關的參數 (parameter)、座標、比例尺、地理主題等基本設定，其由來為何？其次，此一圖譜的基本參照實物或模本又來自於何地？三者，此一圖譜所內含的觀察角度來自於何處，為何人所操持？最後，圖譜的基本設定、模本、觀察角度之間的關係為何？相信這幾個問題乃指出宗教社會學於1990年代以降的基本問題與相應的困境。關於這一點可由世俗化命題之爭議過程與內容明顯看出。

第二部分的小結：超克宗教的社會學抑或宗教的社會學之復歸，宗教社會學專業化及其隱性的限制

宗教的社會學、教區社會學到宗教社會學，到宗教社會學的社會學，此一過程反映出宗教社會學走向專業化的歷程，其發



展乃異於以往相關通說（指，以為，宗教社會學乃承繼古典三大家，而為Parsons所綜合，又於1960年代，相關學者反制Parsons與其相應之現代化理論或馬派說法，並形成一個異於宗教/教會本位或神學基礎的宗教研究）。由知識構作與理論生成的層次著眼，1960年代起，宗教社會學的發展乃立基於若干知識操作的脈絡，以及其中開展出的可能性：發現自身對於宗教現象的關心旨趣與相互競逐的宗教論述；構作特殊且具體的研究對象；描繪可能的理論架構。當然，於1960年代，這些知識上的操作僅以“徵兆”或“預感”方式展現，而時至1980年代，真正的獨立與變革方形具體、圓熟。

由上可知，宗教社會學的興起乃是起於1960年代，相關學者企圖脫離二次戰後之宗教的社會學或教區社會學，並揉合相關概念，透過援引古典社會學等宗教說法，又關連至人類學等相關人文學科的論述，進行實證研究，進而檢視宗教與現代社會之關係。由上述可知，宗教社會學於1960年代的興起也刻畫出世俗化“概念”開始為相關學者爭議。應注意的是，於此時，世俗化只是一個相對空泛之概念，或一個相當理所當然的意識型態，其並未形成一個具體理論。此一處境或可以反映出宗教社會學的處境。

於1980年代，宗教社會學雖日漸走向獨立，但是之於主流之社會學研究，宗教仍為不為社會學社群所重視。相關宗教社會學者甚至以宗教社會學的孤立與異離描述此一狀態。關於此一狀態的歸因，有些學者以為其中原因在於，主流社會學或社會研究為世俗化之意識型態所影響，而假想現代社會中，宗教將走向式微，甚至以為，宗教於現代社會中乃非理性的產物或指涉相關傳統行動。基於這些因由，宗教社會學的研究結果無法為主流社會學所正視。或有宗教社會學學者以為，此一孤立之狀態乃肇因於宗教社會學的內部的問題，亦即，相關宗教社會學研究只關



心若干狹隘之議題（如，某一教區或教派信眾之宗教意象或宗教組織型態），其研究方法也相當特定，於是宗教社會學的研究於是無法接連至主流社會學。甚至有一些研究者以為，宗教社會學的孤立乃起因於低度理論化（無論是之於當代社會學或古典社會學），此一低度理論化導致宗教社會學與主流社會學研究脫離。若我們由宗教學科發展歷程著眼，又參照此一發展歷程所相應之外部宗教現象的發展，可以發現，宗教社會學於1980年代的自以為的孤立與實際的孤立狀態，其起因那在於宗教社會學於此時並未完全脫離以往宗教的社會學或教區社會的影響。或可說，於此時，宗教社會學對於宗教活動的界定仍有著“類神學”的色彩以及18世紀以降宗教心理學的影響。此一問題可以反映於宗教社會學對於宗教的定義，宗教部門與整體社會之關係，宗教組織的刻畫，甚至個人虔信的界定。又另一方面，宗教社會學雖企圖將研究銜接古典社會學以降之宗教理論，但是，相關概念並未獲得深刻之反省，這可以由宗教社會學與Marx、Durkheim或Weber於1960年代後之重建說法脫勾略知一二。⁵⁷ 同時，相關宗教社會學研究者雖企圖指出，宗教於當代社會的發展與運作已異於古典社會學家所預估，但是其中的差異，相關學者並未能清楚描繪出，更遑論推導出新的概念構作或理論架構。所以說，宗教社會學的孤立狀態絕不是簡單地肇因於，主流社會學或社會研究之世俗化意識型態，或宗教社會學置身狹隘之研究方法與研究旨趣，或宗教社會學低度理論化。其中原因或可以由宗教社會學發展與其知識構作歷程得知。

1990年代，宗教社會學某一程度上脫離之前孤立之狀態，又伴隨著1990年代全球之宗教現象的勃興，宗教與社會之關係為相關社會學者所關注，同時，宗教社會學等相關研究常出現於主流期刊。相關重要議題也為社會學教科書所重視，全球化下的宗教活動，或說晚近現代性下的宗教現象無疑地成為近10幾年重



要的議題。無論是世界諸宗教與全球化，或基本教義派的崛起，或新興宗教的勃興與轉型，或個人靈性的發展，相關議題與相應之研究乃再再凸顯出宗教於現代社會或晚近現代社會中重要且複雜的一面。於此，宗教於1990年代以降的研究中不再是非理性的行爲，宗教組織或宗教運動不再是現代社會中所存在的黑盒子，同時，宗教虔信也不是簡單地指向傳統行動或簡單情感行動。可見，宗教社會學或許藉由如是局勢的轉變與研究的積累從爲相關研究者所正視，然而，一如宗教人類學或宗教科學於1990年代以降的爭議與反省之困境，宗教於現代社會或晚近現代社會中的複雜變異卻反向地凸顯出既有研究框架或研究傳統的不足。此一不足與其內含的偏見不僅擴散至相關學科的核心立論基礎（例如，宗教的定義或“宗教”概念與西方帝國殖民的關係等），甚至危及學科的自我認同。參照於此，相關議題或也引發宗教社會學的反省，但是，其中反省的問題仍僅止於相關宗教現象、事實的界定，或理論模型的選擇問題，甚至是某一研究倫理或知識旨趣的價值討論。

此一反省或可以由宗教社會學仍立基於某些特定時間、空間下特定團體之特殊宗教經驗，其研究所關注的現象並未脫離以猶太—基督教爲基底的宗教生活。因此，相關概念的反省無法對應於多元宗教文化之宗教經驗。又，相關研究者並未正視宗教於現代或晚近現代社會中的複雜表現，相關研究常著眼於建制之宗教活動或正統宗教知識，並以此一層次的所得出之研究成果概推宗教整體的活動。另一方面，大多數研究者並未審視其定義或概念於現實生活中相應於何種行動者的世界觀，因此，大多數研究並未覺察宗教定義作爲象徵或宗教利益的鬥爭，也未正視，宗教社會學之研究對於宗教生活所進行的“重新描述”乃不直接等同於宗教信徒所操持的說法。宗教社會學之研究於專業化的過程，其描繪的對象與所使用的概念常是立基於特定知識生產場域，並透



過特定知識承載者，以特定之知識構作流程，而生產出特定之知識論斷。關於這些問題與困境或許我們可以由世俗化命題爭議的過程與之後的反省看出。可知，世俗化命題爭議之發展軌跡與處境確實與宗教社會學於西方國家特殊的歷史進程息息相關，但一如宗教社會學於1990年代所遭遇的問題相似——知識反省的可能在哪裡？或許我們可以說，回到知識生產的歷史進程與相應之學科環境，以及審視此一歷史進程所相應的知識旨趣與相伴的知識憂心，甚至將知識生產放回更大的社會脈絡與象徵鬥爭的場域，這些作法或可以使我們暫時跳脫知識傳統的祖先崇拜行爲或過當的規範性說詞，於是反省才有可能，也才是需要的。於此，參照於世俗化命題之爭議，相關論點或對立常只是一種結果，一種基於上述學科歷史與知識生產過程的結果。

第三部分 世俗化命題爭議的歷史歷程與其前史

由上述或許我們已經可以清楚看出，1950末期開始，宗教社會學透過區隔宗教本位的教區社會學或宗教的社會學，進行宗教研究之專業化。並行於此一專業化的趨勢，宗教社會學不僅引入人文學科之研究學者與研究概念工具（例如，量化研究、心理科學之測量技術、人類學研究、組織研究等等），也以有條件的方式接受現代化理論以及相應的理論架構（無論是Parsons式的分析或馬克斯主義的理論模型）。於此，宗教社會學也儘可能將接連自身研究至古典社會學有關宗教與現代社會的論斷（無論是以簡單經驗檢証的方式或詮釋理論的方式）。基於上述諸多研究的進程，於1960年代，宗教社會學逐漸脫離教區社會學的影響，同時，宗教社會學於某一程度上重新正視宗教理性的問題。宗教於宗教社會學的研究中不再如同18世紀以降宗教心理學所預期的



(指，宗教行為乃屬於情感性、表達式、無涉於理性，甚至非理性的人類活動)，宗教社會學無疑地指出宗教活動作為一個具有社會內含與心理動機過程的社會行動。而且，宗教行動也屬於現代社會中特殊的社會行動類型，雖說，於現代社會中，因為工業化、都市化與傳統社群的消亡，宗教部門、宗教組織、個人之宗教行為乃經歷弱化的趨勢，但是基於若干社會區隔與社會不平等的狀態，又加上宗教組織的自我調整，相關宗教活動仍可以依著不一樣的樣態維持運作的邏輯。

由此可知，於1960年代起，相關宗教社會學者確實企圖釐清宗教與現代社會的關係，構作一個新的宗教理論。但是，這種構作是否意味著對於戰後宗教與社會研究傳統的決裂？我們可以說，此一脫離並不是“徹底決裂”。無論是宗教的社會學或教區社會學乃至18世紀以降宗教心理學的傳統，其影響仍持續存在，即便此一影響於之後宗教社會學的發展歷程中以隱性的方式存在。這種影響與其效果我們可以由1990年代之後的宗教社會看出。走過孤立與異離的年代，宗教社會學或許脫離自閉的研究空間。又伴隨著宗教活動以興盛、多樣、爭議的方式進入現代社會或後現代社會，但是，宗教社會學並未真正清楚掌握上述宗教興盛的實際社會學內含。這種輕忽或可以由宗教社會學於1990年代以後所歷經的困境看出。

如同上述，於1990年代以降的宗教社會學中一直存在著四個基本的問題，一是，宗教社會學仍未清楚說明宗教、宗教概念、宗教研究的關係；其次，宗教社會學仍未清楚窺見宗教與現代性或晚近的現代性的關係；再者，宗教社會學並未構作出一個異於“現代化理論”之宗教理論；最後，宗教社會學作為一個反省性的學科，其並未深究反省如何可能或者為何需要反省？參照這幾個困境，若我們深究其中原因可以發現，宗教社會學所引致的問題在於：輕忽概念框架的重要性與學科知識的特殊位置；窄化



宗教現象；低度理論化與輕估現代性或晚近現代性的歷史、社會變革；忽略“宗教”“定義”與“定義”作為象徵鬥爭的重要焦點。由此，或許我們可以發現輕忽“概念”重要與過度信賴某一研究概念框架乃是造成上述困境的起點。關於此一問題，我們可以由宗教社會學對於其學科本身發展的定位看出。1960年代以降之世俗化現象的爭議與之後世俗化命題的出現，或許也刻畫出上述的問題。以下，我們就以更細緻的方式重述1960年代以降之世俗化現象的爭議與之後世俗化命題的出現，以及1990年代左右世俗化命題的深化與其爭議的圓熟。於文章此一部份，我們將先討論1980年代之前相關世俗化現象的爭議，並指出此一時期世俗化現象“概念化”的基本樣態以及其所立基的學科脈絡。

世俗化命題爭議的前史

關於世俗化現象的界定與世俗化概念的爭議（1960年代至1980年代前後），以下我們將由四個面向著眼，並以簡潔方式評說：一是，世俗化現象、世俗化概念與世俗化命題的不易區分；其次，世俗化現象與世俗化概念的落差，及其質疑；三者，世俗化概念作為現代化理論的一部；四者，世俗化現象之爭議的論述脈絡與反省。

一是，世俗化現象、世俗化概念與世俗化命題的不易區分。於1960年代，世俗化現象開始為相關研究者所研究、定義、爭議，但是其中的討論大多不區分世俗化現象與世俗化概念，甚至是世俗主義。雖說此一不區分或不易區分可以由相關研究或質疑的文章看出，但是，關於世俗化現象的相關說法仍是具有變異。由相關研究可知，世俗化現象乃指涉幾個對於宗教現況的論斷：一是，宗教於現代社會中之式微情況。其次，宗教部門之於現代社會中必然屈服於世俗、此世的需求，國家、市場等機制常是促



使宗教生活限縮之原因，大眾文化的興起也是其中原因。再者，現代化趨勢中，宗教因為工業化、都市化等趨勢而面臨弱化的可能，尤其是既有社群的解組致使宗教影響失去著力點⁵⁸。第四點，世俗化現象也涉及宗教體系的變遷⁵⁹，其中，宗教組織於此一現象中常走向於“宗派化”的道路，於教義上常以“泛基督教”方式呈顯，而這種兩種態度常是世俗化的表現⁶⁰。雖然重置宗教傳統或採取“教派”之形式也相當常見，但是，“教派”常關連至偏差或異常的意象⁶¹。第五點，脫離既有社群的個人常因為上述現代化的趨勢而與宗教組織脫勾，宗教生活的影響力之於個人也於是下降⁶²。第六點，參照於現代化社會，美國的宗教情況相當特異，其中原因在於，美國社會特殊的社會情境與宗教傳統，但是大抵上，美國仍是處於世俗化的趨勢之中。關於這一點可以由宗教組織的內部世俗化與宗教市場市場化看出⁶³，或者由美國生活方式作為單一、優位之宗教價值一說也可以看出⁶⁴。由上可以看出，1960年代以降的世俗化現象爭議，其中重點乃在於將世俗化現象予以“社會學化”（指，回歸社會現象之基本面，以及社會學的解釋模型），並以此應對其他世俗化概念的論證。

其次，世俗化現象與世俗化概念的落差，及其質疑。關於對於世俗化概念的質疑常指向以下幾種形式：世俗化概念經驗內含不清，應予以廢置⁶⁵；世俗化概念具有高度意識型態色彩，甚至相連至世俗主義與世俗理性優位之說法，應予以批評；世俗化概念預設某一虔信之過去，而這種歷史投射並不具事實基礎，同時也具有天主教烏托邦的色彩⁶⁶；世俗化概念未正視也不符合宗教之現況⁶⁷，或混淆宗教之於社會之關係⁶⁸。由上述的質疑，我們也可以看出，於1960年代起，相關對於世俗化概念的批評常是立基於神學用語的濫用與誤解，相關質疑常是針對世俗化概念與相關神學論述之密合狀態。更明確說，相關社會學學者常透過世俗



化概念的“社會學化”，重置世俗化現象與釐清世俗化概念之內含。關於這一可以由相關批評之研究的對話對象看出，大抵上，相關研究常指向世俗神學或上帝之死的神學論爭。又，關於世俗化現象的發生，相關質疑者常指向某一共識：世俗化現象為既已發生之現象。另一方面，相關宗教社會學者企圖更深化對於世俗化現象的描繪，並以此回歸於宗教生活的基本邏輯。於理論構作上，相關研究乃引入相應之社會學理論，甚至古典社會學對於宗教的論斷。於經驗檢証上，相關歷史資料或社會調查資料必成為具體化世俗化現象的重要依據。

三者，世俗化概念作為現代化理論的一部分。於1960年代起，世俗化概念之爭議點除了關乎“去神學化”的趨勢，將世俗化現象以社會學的方式關連至現代化歷程常是相關社會學研究者的基本趨勢。於此時，世俗化概念乃作為現代化理論之一部分，但是世俗化概念之爭議常企圖正視且釐清宗教於其中扮演的角色。關於世俗化現象作為現代化理論的一部分，這個問題我們可先由Parsons對於宗教與現代社會的關係著眼，並由此討論Parsons如何定位世俗化現象，以及定位世俗化概念。Parsons對於世俗化概念的分析乃刻畫出一個宗教與現代社會相對位置的框架，此一框架正是1960年代以降相關宗教社會學者所共享的（某一程度上）。或可以說，1960年代學者常基於上述之框架並適時地加重宗教於其中扮演的角色，同時深究不同層次之宗教變遷情況之於此一框架的相對位置。於此，世俗化概念於是成功地成為現代化理論的一部分⁶⁹。但是由另一方面著眼，1970年代，若干已經開始質疑Parsons對於宗教與現代社會的論證，相關的質疑於1980年代以後似乎成為宗教社會學者重置宗教理論的基本角度。之於世俗化現象的爭議與世俗化命題的具形，上述Parsons的理論框架似乎也於1980年代以後為相關學者所質疑，相關質疑已不限於經驗或若干概念的修整、批判，上述對於分析框架的揚棄似乎



已是可見。另一方面，上述可知，相關研究者企圖將世俗化概念關連至現代化理論之基本架構，並著眼於不同主題，進而引出不同之歸因方式定位的世俗化現象。世俗化概念的爭議與變異正是基於此一情況。相關分析主題如下：世俗化現象、宗教與社會，世俗化現象與宗教組織的變革、世俗化現象與宗教復興的情況，宗教、個體化的宗教選擇、宗教制度與世俗化現象。

最後，由世俗化現象之爭議的論述脈絡著眼，於當時，世俗化概念僅作為某一個宗教社會學概念。如同前述，於1960年代起，相關對於世俗化概念的批評常是針對神學用語的濫用與誤解，甚至其中內含之意識型態與不當的嚮望，相關質疑與相關社會學研究常透過世俗化概念的“社會學化”，重置世俗化現象與釐清世俗化概念之內含。因此，世俗化概念的爭議與反省常是關連至神學的非科學、非社會學的預設。同時，世俗化概念僅作為當時宗教社會學常用的某一個概念，其並未成主導性的概念。關於這一點可以參照幾個面向：首先，世俗化概念與相關神學等論述具有高度親近性。這一點為相關社會學者所批評。世俗化概念之爭議與1960年代之上帝之死等相關討論，以及上帝之死的神學脈絡與相應之社會學批評 (cf. Berger, Martin, Shiner)；又，世俗化概念作為某一個概念，參照於其他宗教社會學的操作概念⁷⁰。再者，世俗化現象乃是簡單、共享的事實認定，大多社會學者都承認世俗化現象的存在，世俗化概念的爭議在於歸因與神學預設的不當引用。雖說，於此時，世俗化現象、世俗化概念、世俗主義未清楚區分。最後，世俗化現象常是一個被解釋項，同時，世俗化現象是一個理所當然的現象、歷史趨勢，其與現代化趨勢密切交揉。世俗化概念也密合於現代化理論。

由上可知，歷經60、70年代，所謂世俗化命題並未真正出現，存在的只是對於某些世俗化說法的批評、延伸或修補，真正面臨大規模的變化這乃起於80年代理性選擇學派的興起。雖說其



興起乃是透過將某一簡化之世俗化命題當成稻草人，以批判此一理論的稻草人，以資厚植研究。但是，不可否認的是，Stark等人對於世俗化現象的重新擺置以及對於世俗化命題的重新檢視，這種研究上的操作確實引發之後其他宗教社會學研究者的跟進。相應於此，所謂世俗化命題及其捍衛者也因此深究世俗化命題的可能內含，並且關注於不同歷史、社會脈絡下世俗化現象的變異情況。或許正因此，80年代中末，世俗化命題才會進入激烈的爭議與交戰，尤其是Stark、Finke與Iannacone等人引入宗教經濟學模式之後。於此，我們可以追問，相關論爭是否解決我們一開始提出的疑問，這些爭論又為何會形成相應的弔詭現象。再者，如果說，世俗化討論刻畫了進半世紀的宗教社會學的發展，那即便採取反對或支持世俗化命題，我們總是應面對一個基本問題——世俗化命題其爭議是一個具有討論歷史與差異的過程，唯有正視反省此一學科內部的爭議，並由此將爭議關連至其所指涉的脈絡。於此，區辨與釐清才是重點，因為忽視與自以為創新的態度常是誤認與掩蔽的開始。

世俗化命題的浮現與爭議——由Berger與Martin的轉變說起

於1980年代前後，世俗化現象的定位與爭議乃進入一個新的階段，世俗化現象與世俗化命題逐漸脫勾，世俗化現象不再理所當然地指向現代社會中宗教的必然命運，世俗化命題也不再是對於宗教現況的描述。但是，另一方面，因應此一質疑與挑戰，支持世俗化命題的學者卻更進一步深究世俗化現象所內含的變異，並以此拓深世俗化命題的內含。可知，爭議與對立反而成就了世俗化命題的完整，這種完整性確實標示著世俗化命題的具形與圓熟，以及相應的爭議，甚至超越世俗化現象與世俗化命題的可能。此一狀態已是1990年代前後之事了。以下，我們可以由兩個階段論證之，指，具形時期(1980年代)與圓熟時期(1990年代以



降)，並由四個面向著眼——亦即，一是：世俗化、世俗化命題與世俗主義的區隔，以及世俗化各種不同之世俗化解釋模型與競逐之理論；其次，由世俗化現象的特殊歷程與脈絡到世俗化與異例說；再者，由世俗化命題與新典範，宗教理論傳統的誤判到新典範或全球化下的宗教社會學；最後，世俗化命題之去神聖、去迷思到世俗化命題的深化與世俗化命題之爭議作為學科反省。

另一方面，參照世俗化命題之實際爭議過程，我們可以發現，世俗化命題之爭議本身並不是一個平整的過程，相反的，世俗化命題的具形與爭議，乃是一個具有斷裂、深具轉進的歷程。1970年代中末期，若干宗教社會學者開始質疑世俗化現象的一般性與世俗化概念的妥當性，此一質疑無疑地開啟了世俗化現象的重置與檢視，而世俗化命題的具形或者是此一重置與檢視的漫長結果。其中，Berger與Martin的研究對張出某一程度的轉折效果。以下簡說Berger與Martin的1970年代轉折，並以此關連至世俗化命題的具形與其爭議的開始。Berger與Martin對於世俗化現象與世俗化命題的定位與其中的問題，或許正刻畫出之後世俗化命題爭議的相關困境。

關於Berger的轉型，如同前述，早期，Berger承自於Weber理論中理性化之相關討論，並由現象學式之知識社會學角度出發，推論現代世界中宗教所必然面臨理性化命運。此一理性化過程不僅僅刻畫出現代社會的出現，同時也可以追溯至宗教內部的根源（指，古猶太教、原始基督教等）。但是，於70年代，Berger研究第三世界之經濟與社會變遷，並開始宣稱，現代化的歷程中，宗教勢力並未真正衰退，某一神聖性的尋獲常是現代性底下宗教的出路，當然也指向另一種危機（指，共產主義之意識型態作為一種宗教觀）⁷¹。可知，此一說法無疑地某一程度上相違於之前的說法，或至少留下若干的論證空間，Berger的說法也為世俗化的說法與宗教的處境留下其他可能，即便Berger極力批判第三世界



世俗化的宗教（例如，社會主義的意識型態）與美國缺乏實質價值的公共論壇。⁷² 但是可知，上述 Berger 的說法並未否認世俗化現象之一般性，因為大抵上宗教於現代性中仍是處於勢力下滑的趨勢。然而，於80中期以後，Berger 開始宣稱，其以往對於世俗化命題的宣稱是有誤的，因為這觀念基本是偏傾、內含不清楚的，所以應予以去除。於1990年代，Berger 進一步宣稱，不僅世俗化命題有瑕疵的說法，世俗化現象也是某一特殊社會、文化、歷史脈絡下的產物⁷³。Berger 的說法直指，歐洲、世俗化現象、世俗化命題所具經驗上、概念上的密合關係，但是，歐洲之於宗教與現代性的關係乃是異例，尤其是參照全球化下的其他地區。可知，由 Berger 說法上的轉變，我們可以看出幾個重點——一是，世俗化現象與世俗化命題不同，雖兩者有著密合的關係（基於舊歐洲知識傳統之執念）；其次，世俗化現象雖確實於某一時間點發生於某一地區，但是其發生並不意味著此一現象具有普世性、必然性。最後，世俗化命題對於現代社會中宗教定位的誤判乃基於某一知識傳統，此一知識傳統並未深究宗教等現象於現代社會乃至晚近現代社會的發展。因此，拒斥世俗化命題乃是相合於近來全球文化局勢的發展⁷⁴。

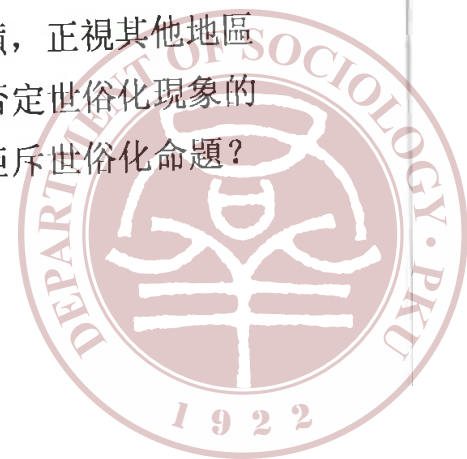
由上，我們雖可以看到 Berger 業已正視世俗化現象的侷限與世俗化命題的狹隘，但是 Berger 是否清楚地釐清宗教與現代社會的關係？或者說，Berger 是否指出一個異於世俗化命題所預示的宗教理論？

基於這兩個問題，或許我們可以質疑幾個相關的問題：一是，Berger 雖區分世俗化現象與世俗化命題，並個別予以定位（以特殊化的方式處理世俗化現象，以拒斥方式處理世俗化命題），但是，Berger 對於所謂世俗化現象或命題的刻畫甚為粗糙。對於 Berger 而言，世俗化現象充其量只是“去神聖化”，而世俗化命題則是對於“去神聖化過程”知識上的執念。其次，Berger 以特



殊化的方式處理世俗化現象，但是 Berger 並未細緻說明世俗化現象發生的脈絡。Berger 僅是以歐洲例外或舊歐洲宗教模式說明世俗化現象，只是，外於歐洲與歐洲的世俗化現象，到底存在著何種宗教的現象，此一異於歐洲經驗的宗教現象，其之於現代社會，關係為何？第三個問題，Berger 以拒斥方式處理世俗化命題，但是 Berger 並未引導出一個含納世俗化現象的分析架構，同時，Berger 也未由批判世俗化命題本身，而只是將世俗化命題中普遍性宣稱的部分予以揚棄拒斥。可知，Berger 未正視世俗化命題之爭議或許內含著更大可能，一個重新提問現代性與宗教傳統的可能。最後，於1980年代以降，Berger 雖區辨出世俗化現象、世俗化命題，並以某一方式處理兩者，進而企圖批判宗教社會學中存在的舊說與舊模式，甚至重估晚近現代社會或全球化處境下的宗教狀態。但是，由上述，Berger 似乎未正視1960年代以降世俗化現象爭議所內含的之事、學科脈絡，以及其中持續存在的“定義問題”。

另一方面，Martin 的變革與 Berger 的變異有著異曲同工之妙，但歷程不盡相同。Martin 於60年代中期宣稱，世俗化概念之內含過於不清楚，並夾雜著對於過去歷史的幻想與某一意識型態的偏執，因此世俗化概念有必要為學者所去除。⁷⁵ 但是時至70年代中期，Martin 卻以為，宗教社會學有必要審視世俗化之現象與變異。於此時，Martin 透過相關世俗化現象發生於條件，有效地區分世俗化現象與世俗化概念，並進一步發展出世俗化現象之一般理論。⁷⁶ 然而，於80年代中末，Martin 進一步宣稱，世俗化命題不具有發展的空間，我們有必要正視其作為意識型態或反映某一種知識或歷史處境的說法，於是，Martin 呼籲，正視其他地區的歷史變異與宗教變革。⁷⁷ 但是，Martin 是否否定世俗化現象的一般性（即使內含變異），或 Martin 是否完全拒斥世俗化命題？這些問題的答案相當模糊。



Martin 態度上的模糊無疑地指向與 Berger 相似的問題。一來，Martin 雖區辨出世俗化現象與世俗化概念，但關於此一區辨的研究效果與潛在的困境，Martin 並未正視。其次，Martin 確實深究了世俗化現象及其發生之原因，但 Martin 的研究僅著重於某一層次（指，政教區隔的層次）。兩個基本的侷限於是出現：一是關於世俗化現象本身（指，世俗化現象本身的複雜度、變異性）；另一則是關於世俗化現象與歐洲特殊性的問題。Martin 並未更清楚交代外於世俗化現象或外於歐洲的可能情況。再者，Martin 一再批判世俗化概念或之後世俗化命題，但是，Martin 並未有效提出較具合宜的另一種宗教社會學理論，以此重估宗教與現代性或晚近現代性的關係。可以說，Martin 的立場與 Berger 相近，兩人常基於批評、拒斥世俗化命題反向說明當代宗教研究，但是若深究所謂“當代之宗教研究”，我們並無法看出其具體內含。最後，雖 Martin 正視世俗化現象的爭議刻畫出宗教社會學的發展，但是，Martin 並未深究世俗化現象爭議所內含的學科知識限制、侷限。同時，Martin 又忽略了相干“概念”的爭議性與支配性。

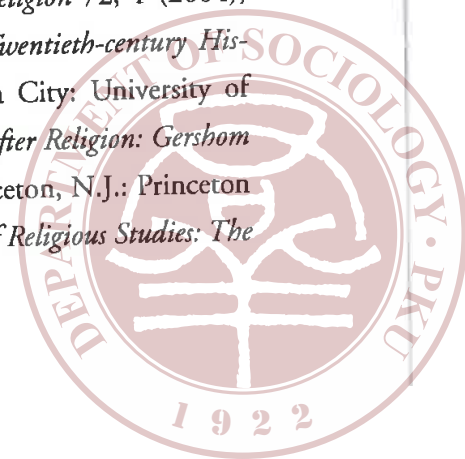
由上述可知，對於世俗化現象與世俗化概念，Martin、Berger 等人態度的轉變乃相應於幾個研究脈絡上的變遷：首先，世俗化命題的具形與被爭議，以及世俗化現象與世俗化命題的脫勾；又，相關學者開始深究世俗化現象發生的可能條件與世俗化現象本身的變異，某些學者更限縮了世俗化現象的重要性；再者，若干學者企圖釐清、批判、質疑世俗化命題的內含與其知識傳統，甚至透過批判既有宗教社會學與其傳統，用以形塑一個新的宗教社會學理論；最後，相干學者以嘗試將世俗化命題的爭議關連至學科反省。此一反省不僅僅針對宗教社會學本身，也關乎宗教社會學如何面對全球化、新興宗教等議題。如何合理的研究相關議題正與學科反省相關。然而，Berger 與 Martin 對於世俗化現象與世



俗化命題的討論卻也凸顯出之後世俗化命題爭議的基本侷限與困境。於文章之下一部分，我們進一步探究世俗化命題的具形與相關爭議的興起，以及其中內含的問題。

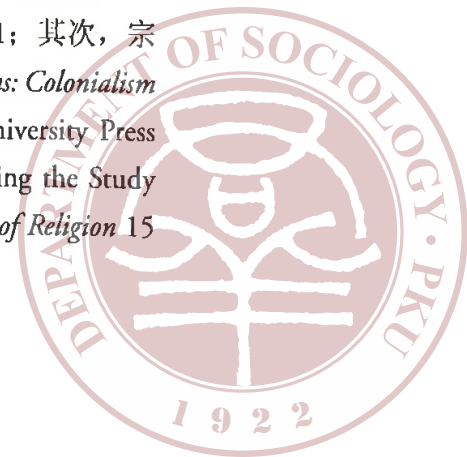
注釋

- 1 Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. (University of Chicago Press: Chicago, 1982), xi–xii.
- 2 關於這一點可以由Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History*. (2d ed. La Salle, Ill.: Open Court, 1986); J. Samuel Preus, *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud*. (New Haven: Yale University Press, 1987); Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*. (New York: Oxford University Press, 1996)等研究看出，雖說相關研究對於現代宗教科學的出現，於時間點上存在著若干爭議。其中，Sharpe以為，現代宗教科學的出現並不是在於18世紀，而是應在於19世紀Darwin出現之後。Darwin之後人種學與相關比較方法的引入形塑了現代的宗教科學。參照Sharpe的說法，若干學者則以為，宗教科學乃相合於西方古典時期之文明比較與宗教心理解釋的出現，參見Preus或Pals的說法。
- 3 參見R. T. McCutcheon, “A Default of Critical Intelligence? The Scholar of Religion as Public Intellectual.” *Journal of the American Academy of Religion* 65, 2 (1997), 443–468; *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. (Oxford and New York: Oxford University Press, 1997); “Taming Ethnocentrism and Trans-Cultural Understandings.” *Method and Theory in the Study of Religion* 12, 1, 2 (2000), 296–307; “The Academic Study of Religion during the Cold War Book Review” *Journal of the American Academy of Religion* 70, 3 (2002), 633–636; *The Discipline of Religion: Structure, Meaning, Rhetoric*. (New York: Routledge, 2003); “‘Religion’ and the Problem of the Governable Self; or How to Live in a Less than Perfect Nation.” *Method and Theory in the Study of Religion* 16, 2 (2004), 164–181; “Religion, Ire, and Dangerous Things” *Journal of the American Academy of Religion* 72, 1 (2004), 173–193. 以及Ivan Strenski, *Four Theories of Myth in Twentieth-century History: Cassirer, Eliade, Levi-Strauss, and Malinowski*. (Iowa City: University of Iowa Press, 1987) 以及Steven M. Wasserstrom, *Religion After Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*. (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999) 以及Donald Wiebe, *The Politics of Religious Studies: The*



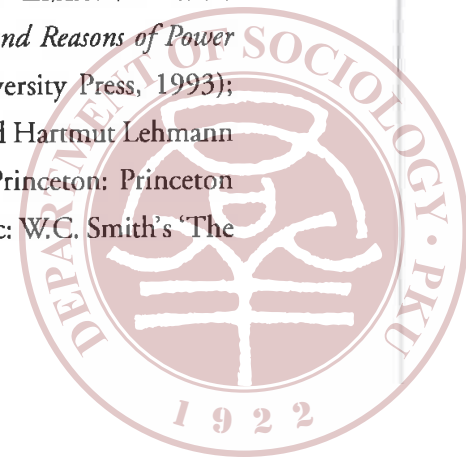
Continuing Conflict with Theology in the Academy. (New York: St. Martin's Press, 1999)。如 McCutcheon 指出，建構宗教成爲具有自我衍生 (*sui generis*) 的現象乃是 Eliade 以降宗教科學的貢獻。但是，夾雜著二次戰後的國際對立、冷戰，宗教研究於北美乃走向一個基本的意識型態（指，無神教的共產主義與虔信的自由民主政體），而此一意識型態的維持與1950年代以後宗教研究於北美地區大規模擴張與建制化有關。參照於上述學院體制與宗教研究傳統的建立，McCutcheon 進一步指出其中所內含問題，亦即，宗教概念爲上述宗教研究場域生產出。可知，宗教概念的生產具有其相對自主性與學院政治關係。於此，McCutcheon 以爲，此一宗教概念的建構乃指向一個關於宗教現象的迷思，指，宗教無涉於政治等其他社會活動，宗教現象僅能以“宗教的”才可以解釋。

- 4 參見 T. Fitzgerald, “A Critique of the Concept of Religion” *Method and Theory in the Study of Religion* 9 (1997), 91–110; *The Ideology of Religious Studies*. (New York: Oxford University Press, 2000); “Playing Language Games and Performing Rituals: Religious Studies as Ideological State Apparatus” *Method and Theory in the Study of Religion* 15, 3 (2003), 209–254. 他不僅指出宗教研究與宗教概念的密合關係，也指出，宗教研究所內含的意識型態，亦即，宗教研究具有高度“泛基督教神學” (*ecumenic theology*) 色彩。雖說近40年，宗教研究企圖援引相關科學研究方法而走向宗教科學，但是此一基督教神學與宗教研究之間高度親近性的狀態常致使宗教研究無法理解超乎此一神學框架，尤其是，宗教科學處理全球化處境下的其他宗教之時。
- 5 關於西方宗教科學與世界諸宗教的出現，相關學者常以若干方式深究其中關係：一是，考察宗教概念的生產與異文化的想像，例如，東方研究與東方宗教的建構，參見 R. King *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*. (London and New York: Routledge, 1999); Hugh B. Urban, “The Extreme Orient: The Construction of ‘Tantrism’ as a Category in the Orientalist Imagination.” *Religion* 29, 2 (1999), 123–146; *Songs of Ecstasy: Tantric and Devotional Songs from Colonial Bengal*. (New York: Oxford University Press, 2001); “Sacred Capital: Pierre Bourdieu and the Study of Religion.” *Method and Theory in the Study of Religion* 15, 4 (2003), 354–389; “Magia Sexualis: Sex, Secrecy, and Liberation in Modern Western Esotericism.” *Journal of the American Academy of Religion* 72, 3 (2004), 695–731; 其次，宗教概念與區域的殖民狀態，參見 David Chidester, *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*. (Charlottesville: University Press of Virginia, 1996); Primitive texts, savage contexts: Contextualizing the Study of religion in colonial situations. *Method and Theory in the Study of Religion* 15



(2003), 272–283; 再者，宗教概念與帝國的文化擴張，參見John Burris. *Exhibiting Religion: Colonials and Spectacle at International Expositions, 1851–1893* (Charlottesville: University of Virginia Press, 2001); 最後，宗教科學的傳統與世界諸宗教的關係，參見Eric J. Sharpe *Comparative Religion: A History*. (2d ed. La Salle, Ill.: Open Court, 1986); D. Dubuisson *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*. (Trans. by Sayers, W. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003); Hans G. Kippenberg “Religious History, Displaced by Modernity.” *Numen* 47 (2000), 221–243; *Discovering Religion in the Modern Age*. (Princeton: Princeton University Press, 2002)。

- 6 由上述相關文獻的簡介可知，近來對於宗教研究場域與研究傳統的反省可以分成幾個面向：一是，關於宗教現象與宗教概念的落差。其次，宗教概念的出現與西方18世紀以降的宗教科學，其演進與變革。三者，宗教概念與其生成場域的相對自主性，以及其中權力關係；最後，新研究架構的引入。關於最後一點可以由T. Fitzgerald的文化研究取徑或Boyer等人的認知主義之研究取徑，相關文獻參考T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*. (New York: Oxford University Press, 2000), 或Pascal Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. (Berkeley: University of California Press, 1994); *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. (New York: Basic Books, 2001), Benson Saler, *Conceptualizing Religion: Imminent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*. (New York and Oxford: Berghahn Books, 1993), E.T Lawson & R.N.McCauley, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990)。
- 7 相應於J. Smith對於宗教概念與其歷史的質疑，Asad於相關文章中進一步指出，“世俗性”、“世俗”一如“宗教”、“宗教性”都是值得爭議的概念，即便宗教研究者常以理所當然或中性的方式定位這些概念。Asad以為，宗教研究並未正視相關概念所連結的概念網絡，更遑論深究其中所涉及的殖民過程、帝國主義擴張與某一現代性想像。於是，忽視權力與知識的關係，以及去歷史脈絡的討論（無論是去西方之歷史脈絡或非西方的歷史脈絡），常關連至宗教研究的某些知識操作，例如，掩蔽相關概念複雜度及其相應之概念生產場域、生產流程。相關說法參照，Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993); “Religion, Nation-state, Secularism.” In Peter van der Veer and Hartmut Lehmann eds, *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 178–196; “Reading a Modern Classic: W.C. Smith’s ‘The

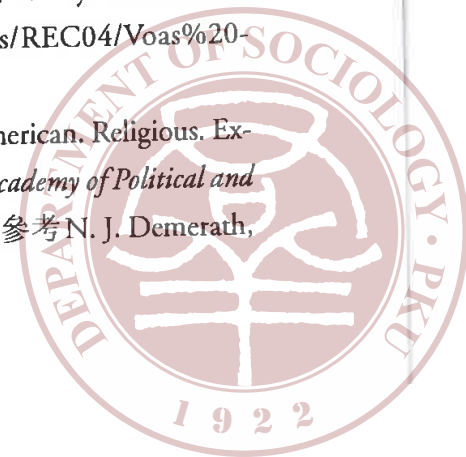


Meaning and End of Religion’.” In Hent de Vries & Samuel Weber ed., *Religion and Media*. (Stanford: Stanford University Press, 2001), 131–147; *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. (Stanford: Stanford University Press, 2002) 或 Craig Christopher Brittain, “The ‘Secular’ as a Tragic Category: On Talal Asad, Religion and Representation.” *Method and Theory in the Study of Religion* 17 (2005), 149–165。

- 8 以往，不同學者以不同名稱定位“世俗化現象之相關爭議”。有些學者以之為“概念”爭議，有些學者則以世俗化概念僅涉及意識型態，或有些研究者以理論之爭稱謂“世俗化現象之相關爭議”，還有些學者以世俗化為解釋“模型”，甚至有些研究者以之為宗教社會學“典範”之爭。在此，我們僅以“命題”一詞稱呼“世俗化現象之相關爭議”，其中原因乃關乎以下幾個脈絡——一是，“世俗化現象之相關爭議”本身涉及高度名稱定位上的爭議，“名稱”或“稱謂”本身正是此一爭議的重要焦點。當然，“誤認”、“任意指控”也是常見之伎倆，不同時間點以不同方式誤認與指控也刻畫出此一爭議的不同樣貌。其次，“世俗化現象之相關爭議”於某一時間點之後才由簡單的概念分析或事實檢証走向理論性的爭議。同時，於不同時間點，我們常可以覺查到此一爭議重要性的高低變異與其關連的更大脈絡。也就是說，只有時至1980年代前後，“世俗化現象之相關爭議”才成為宗教社會學重要的、基本的爭議議題，而且也只有時至1990年代前後，“世俗化現象之相關爭議”才緊密連結至研究模本的選擇、理論建構的競逐與學科的自我反省。這一點可以由各個時期的宗教社會學教科書對於“世俗化現象之相關爭議”的論證看出。再者，於不同知識傳統或學科傳統中，“世俗化現象之相關爭議”表現出不同的爭議內含，所以關於此一爭議的名稱定位應小心以對。第四點，“世俗化現象之相關爭議”於某一時間點才出現有系統性的文獻回顧，甚至將此一研究回顧關連至宗教社會學等知識建構的過程。因此，本文中，“世俗化命題之爭議”乃指涉於1980年代前後，“世俗化現象之相關爭議”具體形成理論爭議的相關依據。當然，此一理論爭議變成宗教社會學主導性概念的爭議，甚至出現以此一爭議作為學科後設反省的介入點，其發生之時間已是1990年代前之事了。我們可以說，世俗化命題之爭議的具形與圓熟乃基於幾個基本的指標：世俗化現象（歷史或社會現象）與世俗化理論的區隔、對應之經驗模型的出現與爭議（指，舊歐洲模性與美國模型）、不同解釋模型的出現（正統世俗化理論、理性選擇模型及其他）、“世俗化現象之相關爭議”成為學科自我反省之切入點。



- 9 這裡所謂宗教心理學乃是指涉18世紀Hume以降相關宗教之心理解釋論述，並不是指涉20世紀40年代之心理實証研究。Hume以降相關宗教之心理解釋論述常將宗教現象化約成人類心理狀態之反應。Hume之宗教心理學乃關連至18世紀之自然神學論(deism)，德國脈絡則連關至虔信論(pietism)。於此一宗教研究傳統中，宗教活動常被視為無涉理性的行爲或私密的行爲。其中，Hume以降，Schleiermacher等人甚至20世紀之宗教現象學亦屬於此一研究傳統。
- 10 相關說法參照，J. A. Beckford, “‘Start Together and Finish Together’: Shifts in the Premises and Paradigms Underlying the Scientific Study of Religion.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 39, 4 (2000), 481–495; K. Dobbelaere, “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); J. K. Hadden, “Religion and the Quest for Meaning and Order: Old Paradigms, New Realities.” *Sociological Focus* 281 (1995), 83–100; 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; 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; D. Yamane, “Secularization on Trial: In Defense of a Neosecularization Paradigm.” *Journal for the Scientific Study Of Religion* 36: 1 (1997), 109–122。
- 11 例如，J. K. Hadden, “Toward Desacralizing Secularization Theory.” *Social Forces* 65 (1987), 587–611.; W. H. Jr. Swatos ed, *A Future for Religion?: New Paradigms for Social Analysis* (Newbury Park: Sage Publications, 1993); W. H. Jr. Swatos & K. Christiano, “Secularization Theory: The Course of a Concept.” *Sociology of Religion* 60, 3 (1999), 209–228.
- 12 參見D. Voas, 2004 “Religion in Europe: One theme, Many Variations?” <http://gunston.doit.gmu.edu/liannacc/ERel/S2-Archives/REC04/Voas%20-%20Religion%20in%20Europe.pdf>
- 13 對於宗教現象之美國例外論可以參見E. Tiryakian, “American. Religious. Exceptionalism: A Reconsideration,” *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 527 (1993), 40–54。但是，不同意見可以參考N. J. Demerath,



“Excepting Exceptionalism: American Religion in Comparative Relief.” *Academy of Political and Social Science* 558 (1998), 28–39。Demerath則以為，宗教現象之美國例外論有推論上的問題，亦即，不同的社會因素引致不同的表現，這並不同於例外或異例。美國的宗教情況正是如此。Demerath乃相合於1960年代相關宗教社會學者的基本態度：美國之宗教情況只是表面上的例外，但是，相關成因仍符合現代化歷程。關於這一點可以參見 Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-traditional World*. (New York: Harper & Row, 1970); P. L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. (Garden City, NY: Doubleday, 1967); T. Luckmann, *The Invisible Religion: the Problem of Religion in Modern Society*. (New York: Macmillan, 1967); T. Parsons, “Religion in a Modern Pluralistic Society.” *Review of Religious Research* 7 (1966), 125–46; “Christianity and Modern Industrial Society” in: T. Parsons, *Sociological Theory and Modern Society*. (New York et al.: The Free Press, 1967), 385–421; B. Wilson, *Religion in Secular Society*. (London: C.A. Watts, 1966)。不同方式說明但是相似論斷的說法則可以參見 Herberg、Lenski、Marty、Yinger 等人。關於美國例外論的經典說法則可以參見 S. M. Lipset, *American Exceptionalism: A Double-Edged Sword*. (New York: Norton, 1996)。

- 14 所謂“新世俗化理論”乃稱世俗化現象指涉宗教權威（宗教組織之內與外）的下降。相關支持新世俗化理論如 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; J. P. Hoffmann, “Confidence in Religious Institutions and Secularization: Trends and Implications.” *Review of Religious Research*. 39, 4 (1998), 321–343; D. Yamane, “Secularization on Trial: In Defense of a Neosecularization 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。其後，Dobbelaere 某一程度上也支持新世俗化理論，參見 K. Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*. (Brussels, Belgium: Peter Lang, 2002)。
- 15 Wuthnow 在1980年代相關之宗教社會研究乃是以三個方向重新檢視美國宗教情況：一是，關於宗教、社會利益團體與社會道德界線；其次，關於宗教實驗與宗教生活之拼貼 (patchwork)；最後，關於宗教靈性轉折與日常生活之宗教。Wuthnow 的相關作品可參見 R. Wuthnow, *The Restructur-*



ing of American Religion: Society and Faith since World War II. (Princeton: Princeton University Press, 1988); *Rediscovering the Sacred: Perspectives on Religion in Contemporary Society.* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1992); *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s.* (Berkeley: University of California Press, 1998); “Presidential Address 2003: The Challenge of Diversity.” *Journal for the Scientific Study of Religion*, 43, 2 (2004), 159–170; *America and the Challenges of Religious Diversity.* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005)。

相似於Wuthnow之研究取徑如M. B. McGuire, *Pentecostal Catholics: Power, Charisma, and Order in a Religious Movement.* (Philadelphia: Temple University Press, 1982)、Robert A. Orsi, *Thank You, St. Jude: Women's Devotion to the Patron Saint of Hopeless Causes.* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1996); *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880–1950.* (2nd ed. New Haven ; London: Yale University Press, 2002); *Between Heaven and Earth: the Religious Worlds People Make and the Scholars who Study Them.* (Princeton, N.J; Oxford: Princeton University Press, 2005)、W. C. Roof, *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation.* (San Francisco: Harper, 1993); *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion.* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999)、Nancy Ammerman, *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives.* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2007); Nancy Ammerman, with Arthur E. Farnsley II and al. *Congregation and Community.* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1997)。

以靈性說或“日常生活之宗教”切入非美國地區之宗教現象之作品如: Paul Heelas & L. Woodhead, *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality.* (Oxford: Blackwell, 2004); Richard Jenkins, “Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber at the Millennium.” *Max Weber Studies* 1 (2000), 11–32。

- 16 無論是 Davie 所謂的“外於宗教歸屬的宗教虔信”(believing without belonging)一說或 Hervieu-Leger 的“宗教作為記憶鎖鍊”一說都指向建制化宗教的消逝，以及建制以外的宗教生活形態出現變異。相似於 Davie 與 Hervieu-Leger 的說法則相合於 Bailey 與 Nesti 之“內隱的宗教”(implicit religion)、Cipriani 之“彌散性的宗教”(diffused religion) 以及 Hornsby-Smith 之“慣常的宗教”(customary Religion) 等說法。這一類之說法常指向宗教生活於現代社會面臨轉變，只是此一轉變並不完全如世俗化命題所宣稱的(指，宗教之式微)。參照於此，制度性宗教確實面臨式微，但是新興的宗教形式卻因應而生。於是，學者透過相關概念描述此一宗教形式的可能型態。相關討論可以參照以下之作品: Kelly



Suzanne Besecke, *Rational Enchantment: Transcendent Meaning in the Modern World*. (Unpublished University of Wisconsin-Madison Ph.D. thesis, 2002); "Seeing Invisible Religion: Religion as a Societal Conversation about Transcendent Meaning." *Sociological Theory* 23 (2005), 179–196; 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; D. Hervieu-Leger, "The Transmission and Formation of Socioreligious Identities in Modernity: An Analytical Essay on the Trajectories of Identification." *International Sociology* 13, 2 (1998), 213–228; *Religion as a Chain of Memory*. (Cambridge: Polity Press, 2000); "The Case for a Sociology of "Multiple Religious Modernities": A Different Approach to the "Invisible Religion" of European Societies." *Social Compass* 50, 3 (2003), 287–295; Edward Bailey, "The Implicit Religion of Contemporary Society: Some Studies and Reflections." *Social Compass* 37, 4 (1990), 483–498; A. Nesti, "Implicit Religion: the Issues and Dynamics of a Phenomenon." *Social Compass*, 37 (1990), 423–438; Michael P. Hornsby-Smith, *Roman Catholic beliefs in England: Customary Catholicism and Transformations of Religious Authority*. (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991); *Catholics in England, 1950–2000: Historical and Sociological Perspectives*. (London; New York: Cassell, 1999). 又某些作者以經驗資料檢証 Davie 的說法，支持 Davie 之學者如 M. Winter & C. Short, *Believing and belonging: Religion and rural England*. *British Journal of Sociology* 44 (1993), 635–51., 但批評者如，A. Crockett & D. Voas, "Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging." *Sociology* 39, 1 (2005), 11–28. 與 Steve Bruce, *God is Dead: Secularization in the West*. (Oxford, UK; Malden, Mass: Blackwell Publishers, 2002)。

- 17 批判世俗化概念為迷思之說法於1960年代以降便出現，而當時相關批判常指向神學之世俗化論述與世俗主義的觀點。於1970年代，以後相關批評才延伸入相關社會學研究。但是，時至1970年代相關批評仍未清楚區分世俗化現象與世俗化概念。於1980年代，批評世俗化理論（或命題）的學者有了新的切入角度，指，區辨世俗化現象與世俗化命題，同時區辨世俗化現象的特殊或一般性。相關1960至1970年代對於世俗化概念的



批評，例如，P. Glasner, *The Sociology of Secularization: A Critique of a Concept*. (London and Boston: Routledge & K. Paul, 1977); Martin Goodridge, "Ages of Faith: Romance or Reality?" *Sociological Review*, 23, 2 (1975), 381–396; A. Greeley, *Religion in the Year 2000*. (New York: Sheed and Ward, 1969); *Unsecular Man: The Persistence of Religion*. (Schocken Books, 1972); T. Luckmann, "Secularization — A Contemporary Myth." In *Life-world and Social Realities*. (London: Heinemann Educational Books, 1969/1983), 124–32; David Martin, "Towards Eliminating the Concept of Secularization." In *Penguin Survey of the Social Sciences*, edited by J. Gould. (Baltimore, MD: Penguin, 1965), 169–82; Larry Shiner, "The Concept of Secularization in Empirical Research." *Journal for the Scientific Study of Religion* 6 (1967), 207–220。

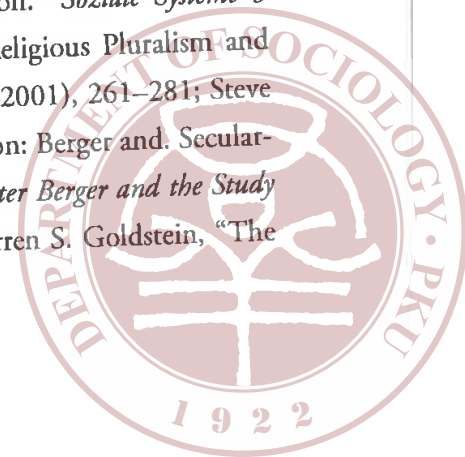
- 18 如 Mary Douglas, "The Effects of Modernization on Religious Change." *Daedalus* 111 (1982), 1–20.
- 19 此一說法可以參見相關批評宗教理性選擇模型或宗教經濟學的文章，如，Steve Bruce, "Religion and Rational Choice: A Critique of Economic Explanations of Religious Behavior." *Sociology of Religion* 54, 2 (1993), 193–205; *Choice and Religion: a Critique of Rational Choice Theory*. (Oxford ; New York: Oxford University Press, 1999); J. Bryant, "Cost-benefit Accounting and the Piety Business: Is Homo Religious, at Bottom, a Homo Economicus?" *Methods and Theory in the Study of Religion*. 12 (2000), 520–48; Mark Chaves, "On the Rational Choice Approach to Religion." *Journal for the Scientific Study of Religion*. 34, 1 (1995), 98–104; N. J. Demerath, "Rational Paradigms, A-Rational Religion, and the Debate Over Secularization." *Journal for the Scientific Study of Religion* 34, 1 (1995), 105–112; P. Mellor, "Rational Choice or Sacred Contagion? 'Rationality', 'Non-Rationality' and Religion." *Social Compass*, 47, 2 (2000), 273–292; D. Porpora & C. Jerolmack, "Religion, Rationality, and Experience: A Response to the New Rational Choice Theory of Religion." *Sociological Theory* 22, 1 (2004), 140–160; R. Robertson, "The Economization of Religion? Reflections on the Promise and Limitations of the Economic Approach." *Social Compass* 39 (1992), 147–57; J. V. Spickard, "Rethinking Religious Social Action: What Is "Rational" about Rational-Choice Theory?" *Sociology of Religion* 59, 2 (1998), 99–115.
- 20 自1980年代以降，世俗化命題爭議之回顧研究的相關期刊專刊可以參見，*Sociology of Religion* 1999年第60卷第三期與 *The Hedgehog Review* (2006)。或可以參照 *New German Critique* 2005年94期“世俗化與除魅化”專刊。
- 21 我們可以將1980年代以降的世俗化命題爭議之回顧研究以幾個主題分類：一是簡介屬性之研究，例如，1980年代以降的相關宗教社會學教科



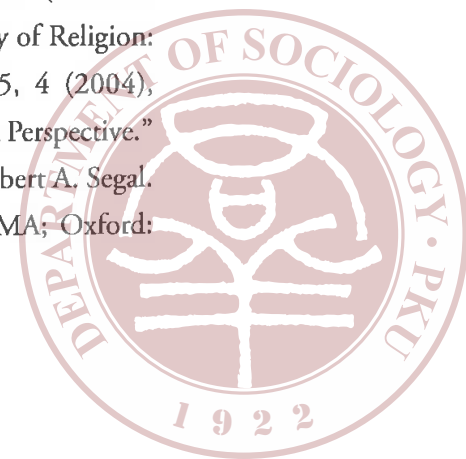
書、宗教社會學讀本或社會學參考書籍之辭條(如, 字典或百科全書): Alan Aldridge, *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*. (Cambridge, UK ; Malden, MA: Polity Press, 2000); Steve Bruce, "Secularization." in Robert A. Segal. ed.. *The Blackwell Companion to the Study of Religion*. (Malden, MA ; Oxford: Blackwell Pub, 2006), 413–429; J. Casanova, "Secularization." In *The International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, ed. by Neil J. Smelser and Paul B. Baltes. (Oxford: Elsevier, 2001); N. J. Demerath, "Secularization." in *Encyclopedia of Sociology*, (2nd Edition. vol. 4. New York: MacMillan, 2001), 2482–2491; P. Gorski, "Historicizing the Secularization Debate: A Agenda for Research." In Michele Dillon ed. *Handbook of the Sociology of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 110–122; S. Hunt, *Religion in Western Society*. (Houndmills, Basingstoke, Hampshire ; New York: Palgrave, 2002); Malcolm Hamilton, *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*. (2nd edition. New York: Routledge, 2001); Frank J. Lechner, "Secularization." In *Encyclopedia of Protestantism Vol. 4*. edited by Hans J. Hillerbrand (New York: Routledge, 2004); Keith A. Roberts, *Religion in Sociological Perspective*. (2nd ed. Belmont, CA: Wadsworth, 1990); W. H. Jr. Swatos, "Secularization." in George Ritzer ed., *Encyclopedia of Social Theory*. (Newbury Park: Sage Publications, 2005); Ian Thompson, *Religion*. (London: Longman, 1986); B. Wilson, "Secularization." *Encyclopedia of Religion*. ed. By Mircea Eliade. (New York: Macmillan ; London: Collier Macmillan Publishers, 1987); 其次, 理論整理與批評, 例如, P. Beyer, "Secularization from the Perspective of Globalization: A Response to Dobbelaere" *Sociology of Religion* 60, 3 (1999), 289–301; 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); P. Gorski, "Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700." *American Sociological Review* 65, 1 (2000), 138–167; J. K. Hadden, "Toward Desacralizing Secularization Theory." *Social Forces* 65 (1987), 587–611; S. Hanson, "The Secularization Thesis: Talking at Cross Purposes."



Journal of Contemporary Religion 12 (1997), 159–79; Yves Lambert, “Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?” *Sociology of Religion* 60, 3 (1999), 303–333; David Lyon, “Rethinking Secularization: Retrospect and Prospect.” *Review of Religious Research* 26 (1985), 228–243; Christian Smith, ed. *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*. (Berkeley: University of California Press, 2003); R. Stark, “Secularization RIP.” *Sociology of Religion*. 60 (1999), 249–73; W. H. Jr. Swatos & K. Christiano, “Secularization Theory: The Course of a Concept.” *Sociology of Religion* 60, 3 (1999), 209–228; 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. K. Thompson, “Secularization and Sacralization.” in J. C. Alexander and P. Szotompa. ed. *Rethinking Progress: Movements, Forces, and Ideas at the End of the 20th Century* (Boston: Unwin Hyman, 1990), 161–181; L. Voye, “Secularization in a Context of Advanced Modernity.” *Sociology of Religion* 60 (1999), 275–88; D. Yamane, “Secularization on Trial: In Defense of a Neosecularization Paradigm.” *Journal for the Scientific Study Of Religion* 36, 1 (1997), 109–122; B. Wilson, “Secularization.” In *The Sacred in a Secular Age*, edited by P. E. Hammond. (Berkeley: University of California Press, 1985), 1–20; “Reflections on a Many Sided Controversy.” in *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, edited by Steve Bruce. (New York: Oxford University Press, 1992), Ch. 9.; 再者，世俗化命題與特定議題（例如，古典社會學三大家與世俗化命題、宗教多元狀態與世俗化命題、關乎某些理論家與世俗化命題之討論），例如，K. Dobbelaere, “Bryan Wilson’s Contributions to the Study of Secularization.” *Social Compass* 53 (2006), 141–6; S. Sharot, “Judaism and the Secularization Debate.” *Sociological Analysis* 52, 3 (1991), 255–275; Mark Chaves, “Secularization: A Luhmannian Reflection.” *Soziale Systeme* 3 (1997), 439–49; Mark Chaves & Philip S. Gorski, “Religious Pluralism and Religious Participation.” *Annual Review of Sociology* 27 (2001), 261–281; Steve Bruce, “The Curious Case of the Unnecessary Recantation: Berger and Secularization.” in L. Woodhead, D. Martin, and P. Heelas. *Peter Berger and the Study of Religion*. (New York: Routledge, 2001), 87–100; Warren S. Goldstein, “The

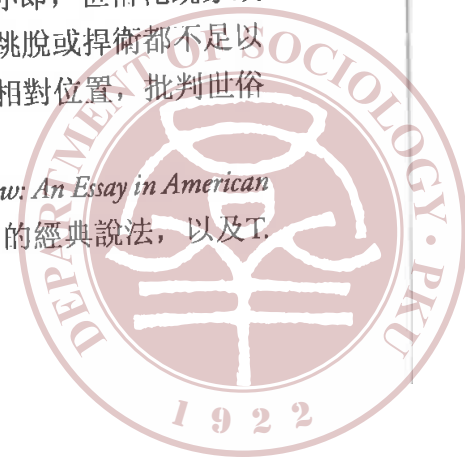


Dialectics of Religious Rationalization and Secularization: Max Weber and Ernst Bloch.” *Critical Sociology* 31 (2005), 115–151; Michael W Hughey, “The Idea of Secularization in the Works of Max Weber: A Theoretical Outline”. *Qualitative Sociology* 2, 1 (1979), 85–111; Ted G. Jelen, ed. *Sacred Markets, Sacred Canopies: Essays on Religious Markets and Religious Pluralism*. (Lanham ; Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2002); Richard Jenkins, “Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber at the Millennium.” *Max Weber Studies* 1 (2000), 11–32; Antonio Flavio Pierucci, “The Secularization in Max Weber. On Current Usefulness of Re-Accessing that Old Meaning.” *Brazilian Review of Social Sciences* 1 (2000), 129–158; Robinson, n.d. (eprints.rhul.ac.uk/archive/00000335/01/Weber.pdf); D. Voas & Daniel V. A. Olson & Alasdair Crockett, “Religious Pluralism and Participation: Why Previous Research is Wrong.” *American Sociological Review* 67, 2 (2002), 212–230.; 第四種關連世俗化命題與學科發展，例如，P. L. Berger, “The Sociological Study of Sectarianism.” *Social Research* 51, 1–2 (1984), 367–385; “Reflections on the Sociology of Religion Today.” *Sociology of Religion* 62, 4 (2001), 443–454; J. A. Beckford, *Social Theory and Religion*. (Cambridge, U.K; New York: Cambridge University Press, 2003); Steve Bruce & Roy Wallis, “Secularization: Trends, Data, and Theory.” *Research in the Social Scientific Study of Religion* 3 (1991), 1–31; David Martin, “The Secularization Issue: Prospect and Retrospect.” *British Journal of Sociology* 42 (1991), 465–74; “Sociology, Religion and Secularization: An Orientation.” *Religion* 25, 4 (1995), 295–303; “Secularisation and the Future of Christianity.” *Journal of Contemporary Religion* 20, 2 (2005), 145–160; *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. (Aldershot, England ; Burlington, VT: Ashgate, 2005); J. Casanova, “Religion, the New Millennium, and Globalization.” *Sociology of Religion* 62, 4 (2001), 415–441; Grace Davie, “The Sociology of Religion in Britain: A Hybrid Case.” *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie/Revue Suisse de Sociologie* 26, 1 (2000), 193–218; “Global Civil Religion: A European Perspective.” *Sociology of Religion* 62, 4 (2001), 455–473; “The Persistence of Institutional Religion in Modern Europe.” in L. Woodhead with P. Heelas and D. Martin eds. *Peter Berger and the Study of Religion*. (London: Routledge, 2001), 101–111; “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:

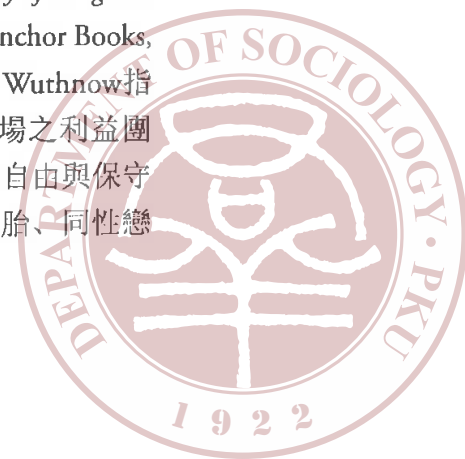


Blackwell Pub, 2006), 171–191; R. Stephen Warner, “Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States.” *American Journal of Sociology* 98, 5 (1993), 1044–93; “Convergence Toward the New Paradigm: a Case of Induction.” in *Rational Choice Theory and Religion*, edited by Lawrence A. Young. (New York: Routledge, 1997), 87–101; 第五種回顧文章則是其他人文學科對於世俗化命題的反省，例如，19世紀宗教史研究，Jeffrey Cox, *The English Churches in a Secular Society: Lambeth, 1870–1930*. (Oxford: Oxford University Press, 1982); “Provincializing Christendom: the Case of Great Britain.” *Church History* 75 (2006), 120–130; Callum G. Brown, *The People in the Pews: Religion and Society in Scotland since 1780*. (Glasgow: Economic and Social History Society of Scotland, 1993); *The Death of Christian Britain*. (London: Routledge, 2001); S. J. D. Green, *Religion in the age of Decline: Organisation and Experience in Industrial Yorkshire, 1870–1920*. (Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1996); Hugh McLeod ed. *European Religion in the Age of the Great Cities, 1830–1930*. (London and New York: Routledge, 1995); *Secularisation in Western Europe, 1848–1914*. (New York: St. Martin’s Press, 2000); Jeremy Morris, “The Strange Death of Christian Britain: Another Look at the Secularization Debate.” *The Historical Journal* 46,4 (2003), 963–976; David Nash, “Reconnecting Religion with Social and Cultural History: Secularization’s Failure as a Master Narrative.” *Cultural and Social History* 1 (2004), 302–25; Sarah C. Williams, *Religious Belief and Popular Culture in Southwark, c. 1880–1939*. (Oxford: Oxford University Press, 1999); M. Smith, *Religion in Industrial Society: Oldham and Saddleworth 1740–1965*. (Oxford: Oxford University Press, 1996)。

- 22 Berger 於2001年的演講稿確實提及此一問題——亦即，批判世俗化命題並不同於建立新的宗教社會學理論，甚至重估現代性。但是，對於此一問題，Berger並未做出任何解套的論斷，並以爲，新的宗教社會學（指，超脫歐洲研究模本與世俗化命題的新理論）的出現將是一個大工程。參照 P. L. Berger, “Reflections on the Sociology of Religion Today.” *Sociology of Religion* 62, 4 (2001), 443–454。由 Berger 的說法，或許我們可以看出1980年代以降世俗化命題之爭議的困境——亦即，世俗化現象或世俗化命題乃成爲宗教研究上的“雞肋”。可知，跳脫或捍衛都不足以真正有效地估量世俗化現象之於現代宗教生活中的相對位置，批判世俗化命題並不能成功地建構新的宗教社會學理論。
- 23 關於這一點可以參考 W. Herberg, *Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Religious Sociology*. (Garden City, NY: Doubleday, 1955) 的經典說法，以及 T.

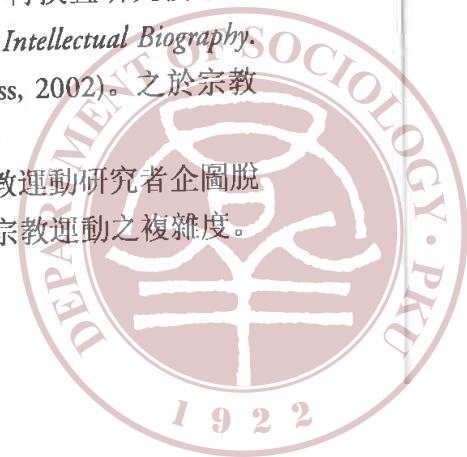


- Parsons, "Religion in a Modern Pluralistic Society. *Review of Religious Research* 7 (1966), 125–46; "Christianity and Modern Industrial Society" in: T. Parsons, *Sociological Theory and Modern Society*. (New York et al.: The Free Press, 1967), 385–421, 或者參考Robert N. Bellah, "Civil religion in America." *Daedalus* 96 (1967), 1–21.等人的論證。或之後Hammond等人將宗教自由、宗教多元與個人自主關連至美國宗教的基本特色。P. E. Hammond, "Religion and the Persistence of Identity." *Journal for the Scientific Study of Religion* 27, 1 (1988), 1–11; "Is America Experiencing Another Religious Revival: What Would Tocqueville Say?" *Social Compass* 38, 3 (1991), 239–256; *Religion and Personal Autonomy: The Third Disestablishment in America*. (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1992)。
- 24 代表研究為W. G. McLoughlin, *Revivals, Awakenings, and Reform: An Essay on Religion and Social Change in America, 1607–1977*. (Chicago: University of Chicago Press, 1978)。
- 25 參見Mark A. Noll, *A History of Christianity in the United States and Canada*. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1992); *The Rise of Evangelicalism: The Age of Edwards, Whitefield, and the Wesleys*. (Downers Grove: Cambridge University Press, 2004)。
- 26 關於美國之宗教市場化可由1960年代相關說法看出，如，P. L. Berger, "A Market Model for the Analysis of Ecumenicity", *Social Research* 30 (1963), 77–93; *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. (Garden City, NY: Doubleday, 1967) 或 B. Wilson, *Religion in Secular Society*. (London: C.A. Watts, 1966); "Religion and the Churches in Contemporary America." In *Religion in America*, edited by W. G. McLoughlin and R. N. Bellah, (Boston: Houghton Mifflin, 1968), 77–84。之後，於宗教理性選擇模型與宗教經濟學出現後，此一說法不僅指向美國宗教，也指向所有宗教的運作。
- 27 於1950年代末期至1960年代初期，Lenski研究Detroit地區的宗教情況，於研究中指出，Detroit地區的宗教活動並未如Herberg所預期的（指，制度宗教走向宗派，同時美國生活方式作為一種共享價值戰勝了宗教分歧），Detroit地區的宗教仍相合於種族與階級，因此，一般宗教仍是傾向於興盛，參見G. Lenski, *The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life*. (Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1963)。此一說法於之後為Wuthnow或Bruce所深化、修正。Wuthnow指出，美國宗教依著時代變異，於1970年代後逐漸由不同立場之利益團體所影響。相似於政治之自由與保守的分立，宗教區隔走向自由與保守的二分，此一二分也相應於公共議題的不同立場（例如，墮胎、同性戀



等議題)。參見 R. Wuthnow, *The Restructuring of American Religion: Society and Faith since World War II*. (Princeton: Princeton University Press, 1988)。Bruce 仍以為，美國宗教活動的興盛乃立基於複雜的社會分野與種族關係。參考 Steve Bruce, *God is Dead: Secularization in the West*. (Oxford, UK ; Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 2002), 或 Bruce 研究美國基督教新右派的興起。Steve Bruce, "Militants and the Margins: British Political Protestantism." *Sociological Review* 34, 4 (1986), 797-811; "Status and Cultural Defense: The Case of the New Christian Right." *Sociological Focus* 20, 3 (1987), 242-246; *The Rise and Fall of the New Christian Right: Conservative Protestant Politics in America, 1978-1988*. (New York: Oxford University Press, 1988); "Zealot Politics and Democracy: the Case of the New Christian Right." *Political Studies, Special Issue* 48, 2 (2000), 263-282。

- 28 關於宗教實驗或意識革新一說乃源自於 Glock 與 Bellah 於 1970 年代對於加州地區新興運動所作的相關研究。此一研究指出宗教與個體性的關係，以及新興宗教所內含特殊的治療文化。某一程度，Glock 與 Bellah 等人的研究無疑地指向文化、社會變革中的宗教變遷。只是，此一運動是否必須關連至世俗化現象？對此，Glock 與 Bellah 的態度有所不清。之後，此一說法乃為 Wuthnow、Roof 等人所深化。相關研究參照：C. Y. Glock & R. N. Bellah ed, *The New Religious Consciousness*. (Berkeley: University of California Press, 1976); R. Wuthnow, *The Consciousness Reformation*. (Berkeley: University of California Press, 1976); *Experimentation in American Religion*. (Berkeley: University of California Press, 1978); *Rediscovering the Sacred: Perspectives on Religion in Contemporary Society*. (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1992); *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s*. (Berkeley: University of California Press, 1998); *America and the Challenges of Religious Diversity*. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005); W. C. Roof, *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. (San Francisco: Harper, 1993); *Spiritual marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999).
- 29 於 1940 年代後，Parsons 對於美國社會學的貢獻正是在於架接古典社會學與美國社會的近況。此一架接乃平行於 Parsons 一再換置研究模本。關於這一點可以參考 Uta Gerhardt, *Talcott Parsons: An Intellectual Biography*. (Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2002)。之於宗教社會學的研究情況，上述的論證仍具有相應之情形。
- 30 其中研究轉向在於 1960 末期。於此時，相關新興宗教運動研究者企圖脫離洗腦說等舊說，引入新的解釋模型，以捕捉新興宗教運動之複雜度。

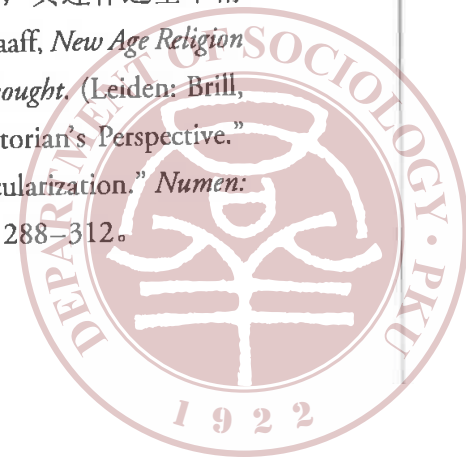


其中，代表人物乃是Barker、Beckford、Lofland、Richardson、Robbins、Stark等人，但是，真正具有巨大影響的乃是McFarland研究日本新興宗教的書《諸神的尖峰時刻》，參見H. Neill McFarland, *The Rush Hour of the Gods: A Study of New Religious Movements in Japan*. (New York, Macmillan, 1967)。時至1980年代，相關新興宗教研究可以分成幾個取徑：一是關於新興宗教運動的出現與較大的社會背景 (Beckford、Campbell)；其次，新興宗教運動、意識革新與宗教實驗 (Bellah、Glock、Wuthnow)；再者，新興宗教運動、社會動員與其中社會心理歷程 (Bromley、Lofland、Richardson、Robbins、Shupe、Stark、Wallis)；第四種，新興宗教運動與人際網絡 (Barker)。相關文獻參考：J. A. Beckford, *Cult Controversies: the Societal Response to New Religious Movements*. (London and New York: Tavistock publications, 1985); Eileen Barker, *The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing?* (Hampshire, England: Gregg Revivals, 1993); C. Campbell, "The Cult, the Cultic Milieu and Secularization," *A Sociological Yearbook of Religion in Britain* 5 (1972), 119–136; C. Y. Glock & R. N. Bellah ed, *The New Religious Consciousness*. (Berkeley: University of California Press, 1976); J. Lofland, *Doomsday Cult: a Study of Conversion, Proselytization, and Maintenance of Faith*. (New York: Irvington Publishers, 1977); James T. Richardson, "Conversion and Commitment in Contemporary Religion." *American Behavioral Scientist* 20, 6 (1977), 799–805; "People's Temple and Jonestown: A Corrective Comparison and Critique." *Journal for the Scientific Study of Religion* 19, 3 (1980), 239–255; Thomas Robbins & Dick Anthony & Thomas Curtis, "Youth Culture Religious Movements: Evaluating the Integrative Hypothesis." *Sociological Quarterly* 16, 1 (1975), 48–64; Thomas Robbins, *Cults, Converts, and Charisma: the Sociology of New religious movements*. (London ; Newbury Park: Sage Publications, 1988); R. Wallis, "Scientology: Therapeutic Cult to Religious Sect." *Sociology* 9, 1 (1975), 89–100; "Observations on the Children of God." *Sociological Review* 24, 4 (1976), 807–829; *The Road to Total Freedom: A Sociological Analysis of Scientology*. (London: Heineman, 1976); *Salvation and Protest: Studies of Social and Religious Movements*. (New York: St. Martin's Press, 1979); *The Elementary Forms of the New Religious Life*. (London: Routledge and Kegan Paul, 1984); R. Wuthnow, *The Consciousness Reformation*. (Berkeley: University of California Press, 1976); *Experimentation in American Religion*. (Berkeley: University of California Press, 1978)。

- 31 1980年代，新世紀 (new age) 運動之出現某一程度上刻畫出此一文化或社會變革。關於新世紀運動於今日相關研究常以幾種方式定位之：一是，



新世紀運動僅是媒體構作的產物，其並不具實際的宗教動員效果或宗教再生產的可能，甚至說，新世紀運動僅是“紙上”的宗教，參見Steve Bruce, “The Charismatic Movement and the Secularization Thesis.” *Religion* 28, 3 (1998), 223–231; *God is Dead: Secularization in the West*. (Oxford, UK; Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 2002); S. Sutcliffe, “A Colony of Seekers: Findhorn in the 1990s.” *Journal of Contemporary Religion* 15, 2 (2000), 215–31; *Children of the New Age: A History of Spiritual Practices*. (London: Routledge, 2003)。其次，新世紀運動於實際人際網絡中具有其特殊性，但是之於舊有宗教派別，新世紀運動的運作仍是基於基督教的分化，參見Thomas König, *The New Age Movement: Genesis of a High Volume, Low Impact Identity*. (Doctoral Dissertation, Florence, Italy: European University Institute, 2000); M. York, *The Emerging Network: A Sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements*. (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1995); “Alternative Spirituality in Europe: Amsterdam, Aups and Bath.” in *Beyond New Age*. ed. S. Sutcliffe and M. Bowman. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000), 118–34; “New Age Commodification and Appropriation of Spirituality.” *Journal of Contemporary Religion* 16 (2001), 361–372。再者，新世紀運動為晚近現代之靈性革新，雖其前身為1960年代的新興宗教運動，但是，於1980年代，新世紀運動更傾向於生活方式或生活政治的問題，且其宗教運作的核心為“以自我為宗教核心”(self-religion)或以修補方式呈顯宗教之生活，參見Paul Heelas, “The New Age in Cultural Context: The Premodern, the Modern and the Postmodern.” *Religion* 23 (1993), 103–16; *The New Age Movement*. (Oxford: Blackwell Publishers, 1996); “Prosperity and the New Age Movement: The Efficacy of Spiritual Economics.” in B. Wilson and J. Cresswell. eds. *New Religious Movements: Challenge and Response*. (London: Routledge, 1999), 51–78; “Expressive Spirituality and Humanistic Expressivism. Sources of Significance beyond Church and Chapel.” In Steven Sutcliffe and Marion Bowman, ed. *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality*. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000), 237–54; Paul Heelas & L. Woodhead. *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. (Oxford: Blackwell, 2004)。最後一種定位則是以新世紀運動為西方玄秘知識的復興與世俗化，其運作之基本精神乃是著重“體驗”而非觀察，參見Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. (Leiden: Brill, 1996); “New Age Spiritualities as Secular Religion: a Historian’s Perspective.” *Social Compass* 46 (1999), 145; “New Age Religion and Secularization.” *Numen: International Review for the History of Religions* 47 (2000), 288–312。

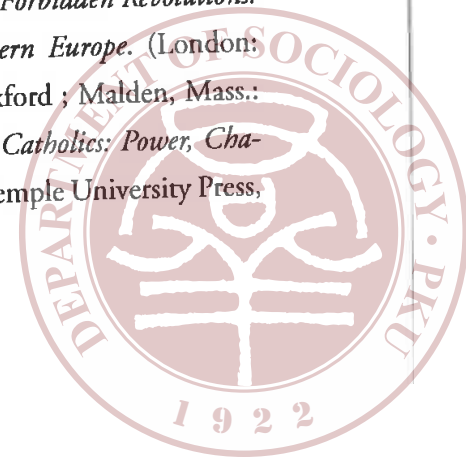


- 32 1980年代之前，於西方世界，基本教義派之研究常是關乎20世紀初之基督新教的激進宗教人士，這一點可以由“基本教義派”一詞的由來得知（指，“基本教義派”原為20世紀初基督新教之一系列宣傳小冊子的名稱）。可知，雖然第三世界之宗教基本教義派於20世紀初便逐漸崛起（尤其是二次世界大戰之後），但是，相關現象並未獲得重視。於1970年代末期，伊朗革命與美國基督教新右派的崛起於是引發研究者的正視。只是，基本教義派真正獲得宗教社會學或宗教研究的正視已是1990年代的事情了。這可由Marty於1990年代前後所主導的研究計畫看出，參見Martin Marty & R. Scott Appleby. ed. *The Fundamentalism Project. 5 vol.* (Chicago: University of Chicago Press, 1991–1995)。然而，時至今日，基本教義派的問題於相關研究中仍是個高度爭議的問題，相關研究取徑大致如下幾種：一是，基本教義派乃是宗教傳統復興，參見S. N. Eisenstadt, *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution :the Jacobin Dimension of Modernity.* (Cambridge, U.K; New York: Cambridge University Press, 1999); Martin Riesebrodt, *Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran.* (Berkeley: University of California Press, 1993)。其次，基本教義派的出現乃立基於宗教激進化、狂熱，參見R. Scott Appleby & Gabriel A. Almond & Emmanuel Sivan, *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms Around the World.* (Chicago ; London: University of Chicago Press, 2003); Karen Armstrong, *The Battle for God.* (New York: Alfred A. Knopf, 2000); Steve Bruce, “Modernity and Fundamentalism: The New Christian Right in America.” *British Journal of Sociology* 41, 4 (1990), 477–496; *Fundamentalism* (Cambridge, UK: Polity ; Malden, MA: Blackwell, 2000); M. Juergensmeyer, Why Religious Nationalists Are Not Fundamentalists. *Religion* 23 (1993), 85–92; Gilles Kepel, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World.* (Cambridge: Polity Press, 1994); George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870–1925.* (New York: Oxford University Press, 1980); *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism.* (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1991); H. Munson, “Fundamentalism’ Ancient and Modern.” *Daedalus* 132 (2003), 31–41; “Fundamentalism.” in Robert A. Segal. ed.. *The Blackwell Companion to the Study of Religion.* (Malden, MA ; Oxford: Blackwell Pub, 2006), 255–270。三者，基本教義派乃刻畫立基於現代性中，但反現代主義，參見Bruce B. Lawrence, *Defenders of God: the Fundamentalist Revolt Against the Modern Age.* (San Francisco: Harper & Row, 1989)。第四種說法則指出，基本教義派乃是現代或晚近現代社會中，全球化與在地化驅力的產物，D. Lehmann, “Fundamentalism

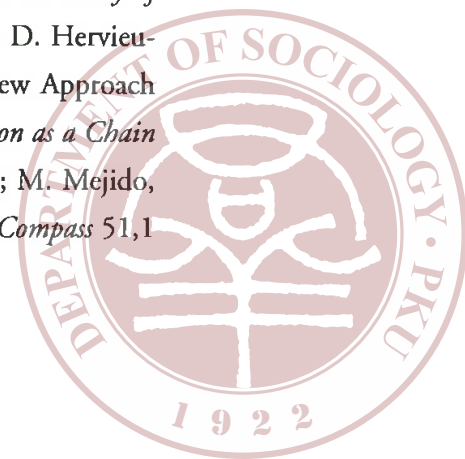


and Globalism.” *Third World Quarterly* 19 (1998), 607–634。最後，基本教義派乃是宗教化的政治運動，參見 Nikki R. Keddie, “Secularism and the State: Towards Clarity and Global Comparison.” *New Left Review* 226 (1997), 21–40; “The New Religious Politics: Where, When, and Why do ‘Fundamentalisms’ Appear?” *Comparative Studies in Society & History* 40, 4 (1998), 696–723; “The New Religious Politics and Women Worldwide: A Comparative Study.” *Journal of Women’s History* 10, 4 (1999), 11–34。

- 33 五旬節運動等靈恩派運動雖於20世紀初便出現，但是時至1960年代才獲得真正的擴張與重視。其擴張之地區常是第三世界國家，所以於1980年代，甚至1990年代之前，並未獲得宗教社會學者的正視。於1980年代之前，第三世界五旬節運動等靈恩派運動常是區域研究所關注，雖說或多或少之宗教社會研究會提及此一運動，但是真正正視其重要性的研究者並不多見。於1980前，第三世界之五旬節運動等靈恩派運動活動常被視為千禧年運動之延伸，相關研究如 Peter Worsley, *The Trumpet Shall Sound: A Study of “Cargo” Cults in Melanesia*. (2nd edition. New York: Schocken, 1968); B. Wilson, *Magic and the Millennium: A Sociological Study of Religious Movements of Protest among Tribal and Third-world Peoples*. (New York: Harper & Row, 1973)。於1990年代以後，五旬節運動等靈恩派宗教運動則相連至全球化、本土化、公共領域的重建、草根運動等相關議題。相關研究如，Harvey Gallagher Cox, *Fire From Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*. (Addison-Wesley, Reading, MA, 1995); Simon Coleman, *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); P. Freston, *Evangelicalism and Globalization: General Observations and Some Latin American Dimensions*. In: Hutchinson, M., Kalu, O. Ed., *A Global Faith: Essays on Evangelicalism and Globalization*. (Sydney: Centre for the Study of Australian Christianity, 1998), 69–88; D. Lehmann, “Fundamentalism and Globalism.” *Third World Quarterly* 19 (1998), 607–634; David Martin, *Tongues of Fire: the Explosion of Protestantism in Latin America*. (Oxford: Blackwell, 1990); “Evangelicals and Economic Culture in Latin America: An Interim Comment on Research in Progress.” *Social Compass* 39, 1 (1992), 9–14; *Forbidden Revolutions: Pentecostalism in Latin America and Catholicism in Eastern Europe*. (London: SPCK, 1996); *Pentecostalism: The World Their Parish*. (Oxford ; Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 2002); M. B. McGuire, *Pentecostal Catholics: Power, Charisma, and Order in a Religious Movement*. (Philadelphia: Temple University Press, 1982)。

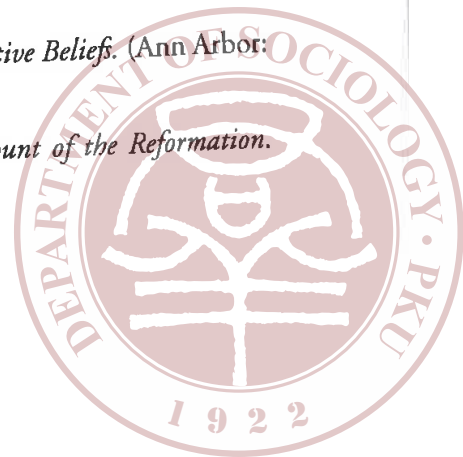


- 34 關於戰後之教區研究或教區社會學的研究大抵上著眼於宗教研究組織的形成與變革，或者是關連至之後宗教社會學的興起。相關研究或說法常存在著幾個基本的不清之處：一是關於教區社會學的過渡與宗教社會學的興起之間關係，是斷裂或者是承繼？又，斷裂為何，承繼又為何？其次，教區社會學的研究取徑與知識旨趣之於之後宗教社會學的專業化歷程，其中影響到底為何？第三點，1960年代起，伴隨宗教社會學的出現，宗教社會學研究者企圖架接經驗研究、實証心理學、主流之社會理論乃至古典社會學，並遠離神學詮釋與教區運作為主導的研究取徑，但是，實際上，宗教社會學於此時仍一存在之前的教區研究（尤其之於宗教現象的定位上），此一關連無疑地造成之後宗教社會學的孤立與異離。而關於這一點，相關研究並未清楚說明兩者之關連。最後，基於上述學科發展的歷程及其特殊性，宗教社會學乃形塑出某一學科反省的方式，亦即，反對但又接連神學的討論、愿懟所謂主流社會學論述、過度著迷於宗教現象的特殊性。關於此一現象，相關宗教社會學發展之研究也並未說明清楚其中問題。相關宗教社會學發展之研究，專刊可以參見：*Journal for the Scientific Study of Religion*, 2000年，第39卷，第4期；*Social Compass*, 1990年，第37卷，第1期（其中有Beckford、Houtart、Poulat、Oommen等四篇文章）；*Sociological Analysis*, 1989年，第50卷，第4期；*Review of Religious Research*, 1974年，第15卷，第3期。一般性的研究可以參見，J. A. Beckford, *Religion and Advanced Industrial Society*. (London and Boston: Unwin Hyman, 1989); “The Sociology of Religion 1945–1989.” *Social Compass* 37, 1 (1990), 45–64; “The Sociology of Religion and Social Problems.” *Sociological Analysis* 51, 1 (1990), 1–14; “‘Start Together and Finish Together’: Shifts in the Premises and Paradigms Underlying the Scientific Study of Religion.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 39, 4 (2000), 481–495; Grace Davie, “The Sociology of Religion in Britain: A Hybrid Case.” *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie/Revue Suisse de Sociologie* 26, 1 (2000), 193–218; “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 and Modernity in the French Context: For a New Approach to Secularization.” *Sociological Analysis* 51 (1990), S15–S25; *Religion as a Chain of Memory*. (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2000); M. Mejido, “On the Genesis and Transformations of Social Compass.” *Social Compass* 51, 1



(2004), 23–44; Jean-Paul Willaime, “French-Language Sociology of Religion in Europe since the Second War.” *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie/Revue Suisse de Sociologie* 25, 2 (1999), 343–371; “The Cultural Turn in the Sociology of Religion in France.” *Sociology of Religion* 65 (2004), 373–389; M. Wohlrab-Sahr, “What Happened since ‘Luckmann 1960’: Sociology of Religion in Germany, Austria, and Switzerland.” *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie/Revue Suisse de Sociologie* 26, 1 (2000), 169–191.

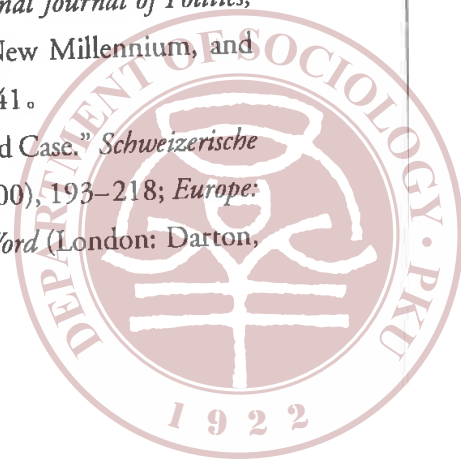
- 35 1960年代前便已有相關前驅作品例如 Herberg、Yinger 等人之作品。
- 36 S. S. Acquaviva. *The Decline of the Sacred in Industrial Society*. (Oxford: Blackwell, 1961/1979.)
- 37 於當時，以實証方式檢証社會學或社會心理理論的代表作品應是 Glock 與 Stark 合作之作品，C. Y. Glock & R. Stark, *Religion and Society in Tension*. (Chicago: Rand McNally, 1965); R. Stark & C. Y. Glock, *American Piety: The Nature of Religious Commitment*. (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1968)。
- 38 關於這一點可由 Berger 對於理性化與世俗化過程的說法看出。Berger 承自於 Weber 理論中理性化相關問題並由現象學式的研究取徑著眼，推論於現代世界中宗教必然面臨理性化的命運。此一理性化歷程不僅僅刻畫出現代性的社會變遷，同時也可以追溯至宗教內部的根源（指，古猶太教與之後之宗教改革等）。可知，無論如何此一理性化歷程必然導致宗教勢力消退，與其權威下降的命運，而這一個過程便是稱之為世俗化歷程。參見 P. L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. (Garden City, NY: Doubleday, 1967)。
- 39 Swanson 的研究與檢証旨趣我們可以由 Lenski 等人之作品看出。Lenski 的研究也是基於實証經驗出發，其基本問題意識並承自於 Weber（指，新教論理與資本主義精神），並與經驗化。於 Lenski 的“宗教現象之相關因素”（*The Religious Factor*）（1961，修正版為 1963 年出版）一書便以經驗研究的檢証 Detroit 地區各教派成員之階級地位與宗教身份的關係，某一程度 Lenski 的研究證實了 Weber 的基本命題。此一作品之於之後宗教社會學的影響，參見 Wuthnow 的討論 R. Wuthnow, “‘The Religious Factor’ Revisited.” *Sociological Theory*, 22, 2 (2004), 205–218。
- 40 Guy Swanson. *The Birth of the Gods: The Origin of Primitive Beliefs*. (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960).
- 41 Guy Swanson. *Religion and Regime: A Sociological Account of the Reformation*. (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1967).



- 42 參見J. A. Beckford, "The Insulation and Isolation of the Sociology of Religion", *Sociological Analysis* 46 4 (1985), 347-354; *Religion and Advanced Industrial Society*. (London and Boston: Unwin Hyman, 1989); "The Sociology of Religion 1945-1989." *Social Compass* 37, 1 (1990), 45-64; R. Fenn, "The Sociology of Religion: A Critical Survey." in Tom Bottomore, Stefan Nowak, and Magdalena Sokolowska (eds.), *Sociology: The State of the Art*. (London ; Beverly Hills: SAGE Publications, 1982), 101-127 ; "Malaise in the Sociology of Religion: A Prescription" *Sociological Analysis* 46, 4 (1985), 401-414。
- 43 R. Robertson, "Beyond the Sociology of Religion?" *Sociological Analysis* 46, 4 (1985), 355-360, 相關說法也可以參見R. Robertson & J. Chirico, "Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration." *Sociological Analysis* 46, 3 (1985), 219-242。
- 44 P. E. Hammond ed. *The Sacred in a Secular Age*. (Berkeley: University of California Press, 1985).
- 45 J. B. Tamney & Stephen D. Johnson. ed. *The Political Role of Religion in the United States*. (Boulder, Colo.: Westview Press, 1986).
- 46 Jim Obelkevich et al. ed, *Disciplines of Faith: Studies in Religion, Politics, and Patriarchy*. (London ; New York: Routledge & Kegan Paul, 1987).
- 47 Harvey Gallagher Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. (New York: Macmillan, 1966).
- 48 "去除歐洲宗教經驗的優位狀態"，此一說法於1980年代便出現，最早可以參見Caplow的演講稿。其中，Caplow引入Tocqueville的說法，對照新舊大陸的宗教情況，並呼求正視新大陸宗教經驗的重要性。T. Caplow, "Contrasting Trends in European and American religion." *Sociological Analysis*. 46, 2 (1985), 101-108。之後，Caplow與Wallis的爭議也刻畫出不同研究模本的爭議，參見T. Caplow, "Response to Professor Wallis." *Sociological Analysis*. 47,1 (1986), 53; R. Wallis, "The Caplow/de Tocqueville." *Sociological Analysis*. 47,1 (1986), 50-52。
- 49 關於1980年代，Stark等人的研究歷程可參見Simpson的介紹，Simpson, J. H. (1990)。
- 50 Stark等人於1980年代左右的歷史研究作品例如：R. Stark & W. S. Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. (Berkeley: University of California Press, 1985) 之若干部份，關於Stark等人之宗教參與與教區成員的歷史資料整理，相關評論可以參見David G. Hackett, "Sociology of Religion and American Religious History: Retrospect and Prospect." *Journal for the Scientific Study of Religion* 27, 4 (1988), 461-474。



- 51 R. Stark & W. S. Bainbridge, "Towards a Theory of Religion: Religious Commitment." *Journal for the Scientific Study of Religion* 19, 2 (1980), 114–128; *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. (Berkeley: University of California Press, 1985); *A Theory of Religion*. (New York: Peter Lang, 1987).
- 52 Stark 開始採用人力資本等經濟學的研究架構起於1988的文章。R. Finke & R. Stark, "Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906." *American Sociological Review* 53 (1988), 4–50。Stark 等人於1990年代以後甚至嘗試將宗教經濟學運用於所有地區的宗教研究。而關於 Stark 等人的宗教經濟理論其實一再面臨修整，2000年之“信仰的法則”一書大抵上是 Stark 與 Finke 最完整的宗教理論，參見 R. Stark & R. Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. (Berkeley: University of California Press, 2000)。而宗教經濟學模型最早也最完整出現於 Iannaccone 於1980年代中期的作品，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。值得注意的是，雖然 Stark 之研究團隊於1970年代末期以降不斷地修正研究模型與立論基礎，但是，並未有太多研究者或評論者正視此一修正的基本內含與企圖，更遑論細緻地釐清其中內含的侷限與失敗。
- 53 關於宗教社會學傳統的重新估量，相關的討論可分成幾個不同的關心點：一是，全球化的宗教情況與宗教社會學（例如，Beyer、Kurtz、Lechner、Lehmann、Riesebrodt、Robertson）；其次，宗教多元化、公共宗教與宗教的未來（Berger、Bruce、Casanova、Davie、Martin、Stark 等人）；再者，宗教場域的再生產與宗教權威（Chaves、Bourdieu、Swartz、Engler）；最後，日常生活的宗教活動與新興的宗教形式（Davie、Heelas、Hervieu-Leger、Lyon、Woodhead）。由這幾個面向著眼，我們則可以看到不同的重估方式，以及不同學者何種方式因應古典會社會學的說法。
- 54 上述 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); "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。
- 55 Grace Davie, "The Sociology of Religion in Britain: A Hybrid Case." *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie/Revue Suisse de Sociologie* 26, 1 (2000), 193–218; *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World* (London: Darton,



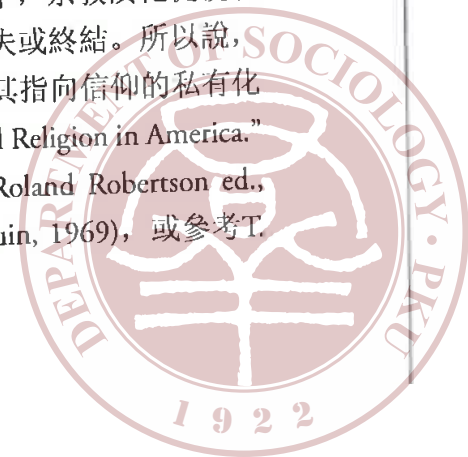
Longman & Todd, 2002); "The Evolution of the Sociology of Religion: Themes and Variations." In Michele Dillon ed., *Handbook of the Sociology of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 61–75; "Creating an Agenda in the Sociology of Religion: Common Sources/Different Pathways." *Sociology 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.

- 56 參考S. N. Eisenstadt, "Multiple modernities". *Daedalus* 1291 (2000), 1–29.
- 57 關於於1960年代後對於Marx、Durkheim或Weber之宗教理論的重建說法，可以參見S. Mestrovic, *Emile Durkheim and the Reformation of Sociology*. (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, Totowa, NJ, 1988); W. S. F. Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories*. (London ; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984); W. S. F. Pickering & N.J. Allen. ed. *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*. (London ; New York: Routledge, 1998); W. Schluchter, *Rationalism, Religion, and Domination: A Weberian Perspective*. (Berkeley: University of California Press, 1989); B. S. Turner, *Weber and Islam: A Critical Study*. (London and Boston: Routledge & Kegan Paul, 1974); *Marx and the End of Orientalism*. (London and Boston: Allen & Unwin, 1978); *Max Weber: From History to Modernity*. (London ; New York: Routledge, 1992)。參照古典社會學理論的重建，當代宗教社會學者似乎仍輕忽古典社會學的理論複雜度，同時，相關重建計畫的討論並未為宗教社會學者所重視。但是，另一方面，從事古典社會學重建計畫的研究者確實未關注當代宗教社會學研究的成果，而當代宗教社會學者所提出的質疑（例如，舊歐洲模本或簡單現代性問題），古典社會學重建計畫的研究者也未系統地因對之。
- 58 關於世俗化現象與相關社會成因的分析可以由Wilson的說法看出。Wilson指出，世俗化現象乃是基於以下相關之社會變遷與驅力：從社群到社會的轉變；道德的分化與舊有道德觀念的消殆；宗教活動與其他社會活動的分化；宗教活動的多元化與其運作的俗世化；無神論的興起與個人宗教選擇的自由；科學作為相應於宗教的世界觀。基於如是之變遷，宗教於是失去其社會影響力與重要性。參照於Wilson的說法，McIntyre的研究也支持此一歷程對於宗教等相關價值的衝擊。參見，Alasdair MacIntyre, *Secularization and Moral Change*. (The Riddell Memorial Lectures, London: Oxford University Press, 1967)。Berger與Luckmann則更著重理性化與世界觀的變異，以此關連至宗教的式微等世俗化相關現象。



例如，Berger承自於Weber理論中理性化之相關討論，並由現象學式之知識社會學角度出發，推論現代世界中宗教所必然面臨理性化命運。此一理性化過程不僅僅刻畫出現代社會的出現，同時也可以追溯至宗教內部的根源（指，古猶太教、原始基督教等），但無論如何，此一理性化歷程必然導致宗教勢力消退，與其權威下降的命運，而這一個過程便是稱之為世俗化。其中的過程乃在於兩個基本的發展軸線，一是宗教內部的理性化，另一則是宗教與其他社會部門的解離及其影響的弱化。關於宗教內部的理性化趨勢，Berger宣稱，自古猶太教以降，基於區分教士與預言家（平行於宗教與魔法的區分），宗教某一程度上已進行除魅化歷程。此一除魅化歷程乃引致一個重要的歷史效果——指，超越的上帝與作為行動者的人們。由此，人處置人的事物變成理性化的結果，這也刻畫了世俗化過程的開展。但是，於基督教出現之後，教會乃消弭了上述的區隔，某一程度而言，魔法又引入宗教世界，理性化歷程於是停頓。時至宗教改革，宗教的理性化伴隨其他社會部門的解離再度啟動。但是，於此之時，宗教不僅面臨理性化的壓力，宗教優位的消逝也促使宗教理性化與宗教式微的狀態相連。另一方面，關於宗教與其他社會部門的解離，Berger指出，現代社會的出現刻畫了宗教部門的理性化，也刻畫了宗教影響力的衰退。此一情況正視後宗教改革時期宗教的困境。其結果在於宗教面臨必須面對權威式微與之後的多元狀態。於此，宗教的權威不僅涉及社會結構上的權威地位，也涉及，文化意義詮釋上的權威。相應於宗教的兩種權威的下降，多元狀態也涉及宗教內部的多元狀態與外部社會環境的多元狀態，而這兩種多元狀態也可以由社會結構與文化意義層面切入，參見P. L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. (Garden City, NY: Doubleday, 1967)。

- 59 關於由宗教價值的昇華與抽象說定位世俗化現象，可由Parsons與Bellah的說法看出。Bellah承繼Parsons對於社會演化邏輯的看法，並指出，宗教的演化涉及象徵體系的沿革，Bellah以幾個面向切入，宗教運作涉及以某一象徵體系連至終極的關懷，而不同社會演化階段具有不同象徵形式。宗教的演化雖具有自身的邏輯（指，象徵體系的演化或宗教的象徵化）也相合於社會文化演化。宗教演化具有五個不同的階段——原始類型、古代類型、歷史類型、早期現代類型與現代類型。其中，宗教演化促使既有宗教形式的式微，但是，這並不是指向宗教的消失或終結。所以說，世俗化現象僅涉及宗教概念與宗教活動的抽象化，其指向信仰的私有化與原有宗教制度的轉型。參見Robert N. Bellah, "Civil Religion in America." *Daedalus* 96 (1967), 1-21; "Religious Evolution." In Roland Robertson ed., *Sociology of Religion: Selected Readings*. (Baltimore: Penguin, 1969), 或參考T.

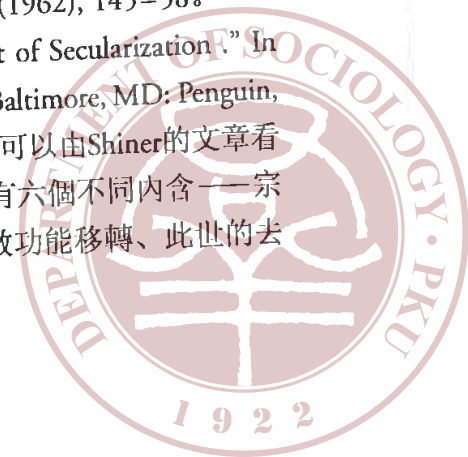


- Parsons, "Religion in a Modern Pluralistic Society. *Review of Religious Research* 7 (1966), 125-46; "Christianity and Modern Industrial Society" in: T. Parsons, *Sociological Theory and Modern Society*. (New York et al.: The Free Press, 1967), 385-421.
- 60 這一點可以由 Berger 與 Wilson 的說法看出。例如，Berger 以為，於中古末期，伴隨著宗教王國的消失，社會部門相繼由宗教解離而出，首先解離的經濟部門，其次是國家。不同社會部門的解離反映出宗教於社會結構上或文化意義上之優位的式微，但卻也標示出宗教理性化的深化（因為早期基督宗教停滯了古猶太教的理性化趨勢）。於此，宗教面臨多元狀態的危機。一方面，宗教必須與社會其他部門進行競逐，競逐社會結構上與文化意義上的主導權。另一方面，不同宗教之間的多元狀態必然引發宗教的競逐，甚至引致宗教市場化的情勢。於此一宗教市場中，俗眾乃獲得較多的重視，宗教消費者的偏好或多或少決定了宗教組織的運作。同時，為因應上述之兩種多元狀態及其後果，宗教於是加深其理性化、制度化的表現形式。於宗教內部，宗教專業化與官僚化於是成為理性化、制度化的指標。又為因應外部的多元狀態，若干宗教便以折衷態或“泛基督教教義”的方式應對相應的挑戰。但是，仍有一些宗教企圖以重置傳統與管控俗眾應對上述多元狀態的危機，參見 P. L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. (Garden City, NY: Doubleday, 1967)。
- 61 關於教派化與世俗化現象的討論可以參見，Berger、Herberg、Luckman、Pfautz、Wilson。其中，Pfautz 仍屬於相當經典的說法。Pfautz 指出，教派活動依循著此世的邏輯而行，但依著不同教派組織形式，世俗化的程度不一，由此一程度可以區分成五種（依著世俗化程度低與高）：崇拜、教派、制度化的教派、教會、宗派，參見 Harold W. Pfautz, "The Sociology of Secularization: Religious Groups." *American Journal of Sociology* 61 (1955), 121-128; "Christian Science: A Case Study of the Social Psychological Aspect of Secularization." *Social Forces* 34 (1956), 246-251。
- 62 如 Luckmann 指出，現代社會中宗教生活的變異一直環繞在幾個基本面向上，由此 Luckmann 推論出世俗化的可能脈絡與結果。一是關於社會運作與個人意識發展，對於 Luckmann 而言，社會的運作來自在於意義的構築，而意義的構築乃基於意識的主觀化與客觀化，而這兩個發展趨勢其實是相互呼應的。基於現象學的研究取徑，Luckmann 指出，社會的構作反映出人們意識活動，意識/意義的結構與結構化也反映出社會的運作。於此，個人意識的主觀化必然是平行於意識的客觀化，也就是說，當意識運作趨於客觀化，其中寓含著主觀化的可能也越多，其兩者的關係於



是呈現出既分化又相關的情況。我們可以說，客觀世界不過是意義主觀化的客觀結果，而個人主觀意義也正是客觀世界的主觀結果。其次，相較於上述預設，宗教的活動於社會中乃反映出兩個基本的張力，一是宗教活動乃指向意識接連至終極實在的存在（Luckmann 於此區分成三種不同層次的終極實在），因此，宗教活動無法以穩固的方式呈現，其必然內含不確定。但是，另一方面，宗教生活的客觀化與主觀化常引致一個制度化的結果（亦即，宗教經驗以去除不確定的方式，形成體系化、自我協調的宗教制度），於是，正式的宗教生活如同日常生活不再密切相連至意識所關連的“宗教感”（指，與終極實在接連的經驗），於是兩種近乎弔詭、衝突的現象於是出現，一是所謂的“宗教活動”走向高度的制度化與客觀化，但另一方面，相應於此一制度化的宗教活動，個人主觀意義也積極反應此一制度化的活動（但不是反應終極的實在），於是宗教也必然走向主觀化、私有化。而這兩種趨勢正是宗教世俗化的內含與結果。於此，宗教活動必然脫離“宗教感”或者是與終極實在接連的經驗/意識活動，所以，基於上述兩種趨勢，人們仍有其宗教活動不能滿足之宗教企求，於是另一種宗教活動將隨之而起，這就是 Luckmann 以為的“無形的宗教”，參見 T. Luckmann, *The Invisible Religion: the Problem of Religion in Modern Society*. (New York: Macmillan, 1967)。

- 63 於1960年代，以市場模型定位美國宗教的特性與興盛狀態乃是常見之說法。如，P. L. Berger, "A Market Model for the Analysis of Ecumenicity", *Social Research* 30 (1963), 77-93; *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. (Garden City, NY: Doubleday, 1967), 或參見 B. Wilson, *Religion in Secular Society*. (London: C.A. Watts, 1966); "Religion and the Churches in Contemporary America." In *Religion in America*, edited by W. G. McLoughlin and R. N. Bellah. (Boston: Houghton Mifflin, 1968), 77-84。
- 64 關於這一點可以參照 Herberg 對於世俗化現象的說明。基於區分慣例的宗教 (conventional religion)、操作的宗教 (operative religion) 與“關乎存在意義的宗教”，Herberg 指出，世俗化現象的發生乃在於慣例的宗教脫離了操作的宗教，以及慣例的宗教適應、曲從於操作的宗教，又操作宗教指向若干世俗價值，於是，世俗化現象成形。參見 W. Herberg, "Religion in a Secularized Society." *Review of Religious Research* 3 (1962), 145-58。
- 65 參見 David Martin, "Towards Eliminating the Concept of Secularization." In *Penguin Survey of the Social Sciences*, edited by J. Gould. (Baltimore, MD: Penguin, 1965), 169-82。關於世俗化概念的經驗內容不清也可以由 Shiner 的文章看出。Shiner 於1967的文章指出，分區世俗化概念具有六個不同內含——宗教式微、宗教順從於世俗、宗教與社會脫勾、宗教功能移轉、此世的去

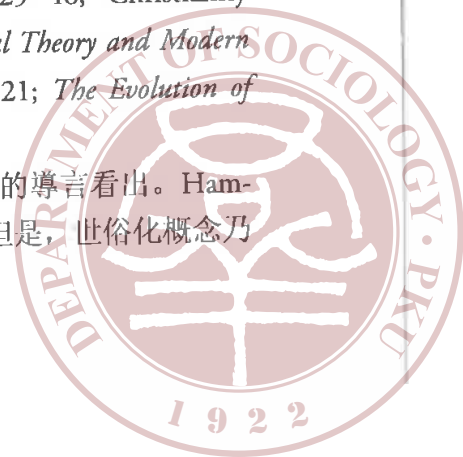


- 神聖化、社會由神聖走向世俗。基於上述六種分類，Shiner指出，相關定義各有其問題，並指出最重要的問題在於將世俗—宗教以二元對立方式看待。Shiner支持Martin所說的世俗化概念內含反宗教之意識型態，應予以去除，或使用較中性的字眼，參見Larry Shiner, "The Concept of Secularization in Empirical Research." *Journal for the Scientific Study of Religion* 6 (1967), 207-220。
- 66 參見David Martin, *The Religious and the Secular*. (London: Routledge and Kegan Paul, 1969)。關於對於中古世紀不當之意識型態投射，也可以參考Martin Goodridge, "Ages of Faith: Romance or Reality?" *Sociological Review* 23, 2 (1975), 381-396。
- 67 Greeley於1960年代以降以系列研究極力指出，由相關經驗資料（包括宗教意象調查與宗教參與數據等）著眼，宗教終結一說並不符合宗教現狀，至少是美國，A. Greeley, *Religion in the Year 2000*. (New York: Sheed and Ward, 1969); *The Denominational Society: A Sociological Approach to Religion in America*. (Glenview, Illinois: Scott, Foresman and Company, 1972); *Unsecular Man: The Persistence of Religion*. (New York: Schocken Books, 1972)。
- 68 如Yinger便以為，世俗化概念混淆了社會變遷與宗教變革，並指出世俗並不能取代宗教，因為宗教乃關連至人類終極的關懷，參見J. Milton Yinger, *Sociology Looks at Religion*. (New York: Macmillan ; London: Collier-Macmillan, 1963)。
- 69 Parsons對於宗教演進或世俗化的說法其實一直圍繞在其對於社會秩序或社會構成的看法之中。首先，Parsons以為，宗教現象一如其他社會現象，於現代社會之中所立基的基本面在於“制度化”，唯有透過制度化，宗教現象才可能可以理解，而制度化無疑地說明今日宗教異於以往的原因。制度化的宗教不僅僅界定出自身運作的邏輯，同時也界定出其與其他社會部門的功能關係。在此，我們有必要正視兩件事，Parsons並不以為所有社會現象都是具有社會意義，只有當這些社會現象可以被轉譯或含納至社會行動體系之一部份才可以瞭解（指，由社會學方式瞭解），所以說，宗教的社會意義並不是簡單的預設，這涉及分析層次的問題。另一方面，如果說唯有宗教透過制度化邏輯，我們才能掌握宗教的社會意義，這個說法並不意味著所有的宗教活動都具有社會意義，或者說，一切之宗教活動都必然具有行動或“施為” (agency) 的可能。相反的，正因宗教生活的制度環境與制度背景，個別宗教行為或主願行動才有可能——基於基本制度邏輯與行動規則，個別的主願行動，已至策略行動才有可能。由此也可知，變異或非常態的行為正因為上述制度化邏輯也於是可能。其次，現代社會中的宗教與其功能由上



便可知，其基本運作涉及兩個基本的弔詭現象——一是現代宗教的出現在於基督宗教的制度化（指，西方世界的基督教化），但是，這種基督教化的趨勢乃平行於宗教作為全社會場景的某一部門；另一個基本弔詭在於，一方面，制度化的宗教必然強制其教義、宗教規至或某一制式的宗教生活邏輯於其信眾之上，但是另一方面，制度化的宗教活動作為宗教選擇的制度環境必然引致某一背離運動的出現。亦即，信仰活動衍生出“反信仰”或“無信仰”，Parson 由此解釋西方現代社會所出現的無神論 (unbelief) 與無信仰 (non belief) 的問題。基於上述，Parsons 進一步推論，宗教生活所處置的基本社會需求。Parsons 以為，宗教的運作乃相應於人類生存的危機，亦即，生老病死等存在危機，於是，宗教生活的制度化無疑地指向人類社會以有系統的、制度化的方式處置此一生存的焦慮，或者說，制度化的宗教刻畫出人類不再無規律地應對上述所提及的生存焦慮，當然這種制度並不是解決或取消此一焦慮或需求，它僅僅是有系統的處理之。於此，宗教生活透過制度化邏輯的常置乃是現代社會的大發現，而宗教生活的制度與其自我承續再製更是其中的重點。相較於宗教制度本身運作邏輯與功能，宗教生活與社會其他部門的功能關係既是相連但也呈現分離的狀態，而今日之宗教功能參照於以往不僅功能相形明確，同時其功能對等的可能也於是出現，亦即，宗教處理人類生存憂慮的功能將可以為政治或科學等部門所分攤。Parsons 基於如是分析“市民宗教”的出現，指，政治領域分攤了原有宗教制度的功能。最後，由上述可知，Parsons 對於宗教於現代社會中處境的問題以及世俗化現象的論斷乃依循著三個基本理路——制度化邏輯的社會分析；宗教的制度化的結果與宗教本身涉及人類需求/企求；宗教制度與其他制度的功能關係與替代的可能。由上述三個方面可知，對於 Parsons 而言，世俗化現象不過是一個結果，而且基於功能分析，世俗化現象僅僅說明了片面的故事。世俗化現象乃相應於神聖化趨勢（一如基督教化世界的出現與現代社會出現是並行的）。由人類處境的變革，我們可以發現某些企求的變異並不是重點，處置這些需求的方式以及這些需求出現的制度環境才是社會學分析的重點。上述之 Parsons 之說法可以參見 T. Parsons, *The Social System*. (Glencoe: Free Press, 1950); T. Parsons, “Religion in a Modern Pluralistic Society. *Review of Religious Research* 7 (1966), 125–46; “Christianity and Modern Industrial Society” in: T. Parsons, *Sociological Theory and Modern Society*. (New York et al.: The Free Press, 1967), 385–421; *The Evolution of Societies*. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1977)。

70 關於這一點可以由參照 Hammond 於 1985 所編的集子的導言看出。Hammond 以為，世俗化概念於 1960 年代雖是重要議題，但是，世俗化概念乃



是相應於其他宗教社會學的概念，例如，宗教組織的變異與區分（教會、宗派、教派與崇拜）或其他相關之心理或社會歷程（例如，改宗等）。當然，於1970年代以降，相關宗教活動與宗教研究確實意識到世俗化概念的侷限，甚至將此一侷限關連至古典社會學之宗教研究傳統，參見P. E. Hammond ed, *The Sacred in a Secular Age*. (Berkeley: University of California Press, 1985)。

- 71 相關 Berger 之第三世界研究例如：P. L. Berger, *Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change*. (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1974); *Facing up to Modernity: Excursions in Society, Politics, and Religion*. (New York: Basic Books, 1977); *The Capitalist Revolution: Fifty Propositions about Prosperity, Equality, and Liberty*. (New York: Basic Books, 1986); P. L. Berger & Brigitte Berger & Hansfried Kellner, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. (New York: Vintage Books, 1973)。
- 72 參考 Berger 與 Neuhaus 合作的作品，P. L. Berger & Richard John Neuhaus, *Movement and Revolution*. (Garden City, N.Y., Doubleday, 1970); *To Empower People: The Role of Mediating Structures in Public Policy*. (Washington: American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1977)。亦可以參考 Neuhaus 之作品，R. J. Neuhaus, *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*. (2nd ed. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Publishing Co, 1984)。
- 73 此一態度於 Berger 1984 年的文章中相當明確。P. L. Berger, “From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity.” in Mary Douglas and Stephen M. Tipton. ed. in *Religion and America*. (Boston: Beacon Press, 1984), 14–24。
- 74 參考 P. L. Berger, “Secularism in Retreat.” *National Interest* 46 Winter (1996–1997), 3–12; P. L. Berger, ed. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1999); “Reflections on the Sociology of Religion Today.” *Sociology of Religion* 62, 4 (2001), 443–454。
- 75 參見 David Martin, “Towards Eliminating the Concept of Secularization.” In *Penguin Survey of the Social Sciences*, edited by J. Gould. (Baltimore, MD: Penguin, 1965), 169–82; *The Religious and the Secular*. (London: Routledge and Kegan Paul, 1969)。
- 76 Martin 對於世俗化現象與既有世俗化概念的修正可由以下兩面著眼：一是關於世俗化現象的複雜與變異，另一則是關於既有世俗化概念的侷限與誤解。可知，一方面，Martin 企圖正視世俗化現象，並指出世俗化現象發生的脈絡與世俗化現象的變異。Martin 以為，世俗化現象的發生與變異乃依存於政教關係、宗教組織、宗教團體、文化與社會脈絡等



面向。基於上述面向，Martin分類出單一寡占類型（例如，法國、西班牙等以天主教為國教之國家）、新教多元類型（如，美國、英國等國家）、混合或雙元類型（如，荷蘭等國家）、天主教例外類型（例如，比利時等國）、世俗寡占類型等類型（如，共產國家）。由此一分類可以看到，Martin雖以為於功能分化之社會下宗教不再維持原有的權威，但是不同社會與文化環境仍刻畫出不同的世俗化模式。其中，宗教團體與宗教行動仍是促成上述世俗化現象的重要因素。上述說法可參見David Martin, *A General Theory of Secularization*. (Oxford: Blackwell, 1978)。

- 77 David Martin, "The Secularization Issue: Prospect and Retrospect." *British Journal of Sociology* 42 (1991), 465-74, 或可以參考 David Martin, "Sociology, Religion and Secularization: An Orientation." *Religion* 25, 4 (1995), 295-303; "Secularisation and the Future of Christianity." *Journal of Contemporary Religion* 20, 2 (2005), 145-160; *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. (Aldershot, England ; Burlington, VT: Ashgate, 2005)。

