

臺灣社會學刊，2016年6月
第59期，頁187-218

研究紀要

危機與宗教性：論Oevermann的宗教 社會學

黃聖哲

黃聖哲 世新大學社會心理學系教授。通訊地址：臺北市文山區木柵路一段17巷1號
世新大學社會心理學系。E-mail：shengjer@mail.shu.edu.tw。謹以此文紀念已逝的臺
大社會學系林端教授，是他引領我進入臺灣的宗教社會學研究的領域。

收稿日期：2015/6/4，接受刊登：2015/12/9。

中文摘要

本文旨在介紹由結構詮釋學觀點出發的宗教社會學理論。結構詮釋學認為，宗教行動的動力來自於生活實踐的危機結構，宗教行動的研究對象是危機與危機的克服。宗教性的討論不能由「教會宗教」出發，而應由存在的危機結構開始探究，常規與常規化是此種結構相應而生的衍生物。

對結構詮釋學而言，宗教社會學理論論述的基礎在於建構一個宗教性的模型，而這種模型與其生活實踐的理論模型具有一致性。它並不是一個靜態的模型，而是一種結構轉化的、具有動態發展的過程的結構法則性。就其實質內容而言，它是由一種Oevermann所謂的「確證的動力」（Bewährungsdynamik）所構成的。宗教性涉及到每一個社會行動者要求其生命獲得肯認的確證的動力。

關鍵詞：Oevermann、宗教社會學、客觀詮釋學、結構詮釋學

Crisis and Religiosity: Oevermann's Sociology of Religion

Sheng-Jer HUANG

Department of Social Psychology

Shih Hsin University

Abstract

The author introduces sociology of religion theory from the perspective of objective hermeneutics, as developed by the German sociologist Ulrich Oevermann. The dynamics of religious action are derived from the crisis structure of *Lebenspraxis*—the dialectic of crisis and the overcoming of crisis. The theoretical sociology of religion discourse needs to be founded on a theoretical model of religiosity that is homologous with the *Lebenspraxis* model, which is not considered static, but a model of structural transformation. In the dialectical movement between routine and crisis, religiosity is constituted by so-called “*Bewährungsdynamik*”.

Keywords: objective hermeneutics, Oevermann, sociology of religion, structural hermeneutics

一、導論

最近三十多年來，德語世界出現一種新型的社會科學研究方法，被稱之為「結構詮釋學」或「客觀詮釋學」，這種研究方法的方法論與研究方法是德國社會學家Ulrich Oevermann與其研究團隊在柏林與法蘭克福逐步發展出來的。依照德國社會學家Uwe Flick的說法，結構詮釋學的序列分析已經成為德語世界的主流學派（Flick 2008）。結構詮釋學方法被廣泛運用於社會化、藝術、家庭、教育、經濟行動、諮商輔導以及心理治療等各種不同的研究領域。本文旨在介紹在結構詮釋學的理論框架中，Oevermann如何建構出一套十足原創的宗教社會學理論，它或許可能在未來為臺灣的學界帶來一種宗教社會學研究典範的轉變。

注重嚴格文本分析的客觀詮釋學方法最先是建立於研究家庭內互動過程的基礎上，但是研究者在此「參與觀察」的過程中，發現家庭內的「自然」互動受到干擾，因為研究者的在場嚴重影響到他們的研究對象。但是「真實的」家庭互動仍然可以留在錄音轉檔的紀錄之中。這導致了一個基本的方法論考量：在不同的互動中，家庭結構仍是可辨認的，它超越了Goffman所說的「印象整飾」的層次。在一種互動紀錄的細緻分析中，這個結構可以被揭露出來。這是將經驗性的質性研究視為文本意義的重建的起點。在往後的數十年中，客觀詮釋學演變為質性資料分析中高度具有影響力的方法，其研究貢獻幾乎涵蓋所有的主題領域。¹

客觀詮釋學的理論取向基本上是建立在結構主義思維上。Piaget的心理學，李維史陀的人類學與Chomsky的文法理論是其主要理論指涉。

¹ 近年來有關客觀詮釋學的英文介紹文獻大量出現，在此建議有興趣的讀者可以參考一篇簡要而完整的介紹，Andreas Wernet（2014）。

他們的共同特色是認為，意義並非聚焦於描述，亦非行動主觀意向性或主觀經驗。客觀詮釋學的意義理論與上述途徑有異曲同工之處：它認為意義的問題在於揭示話語（表達）的潛在意義及其與行動者的意向（顯在意義）之間的關係。顯在意義與潛在意義的區別對客觀詮釋學而言是方法論上的重要問題，它不僅要揭露行動者的談話的潛在意義，而且要重建顯在的意向與話語的潛在意義之間的關係（Wernet 2014: 235-236）。

結合結構主義的思維與德國傳統的辯證思維，客觀詮釋學建構起一個以危機為核心的日常生活實踐的理論，並在1990年代將之擴展到宗教社會學基本問題的討論，它迅速地在德國社會學界建立了名聲，並帶來某種研究典範的轉變。

有別於神學，在Oevermann看來，社會學探究與切入宗教的角度，應該是從一個非神學的角度切入，而非首先處理宗教內容的問題。進一步而言，Oevermann試圖恢復Weber宗教社會學的初始關懷焦點，亦即宗教性（Religiosität）的問題。研究重點應該擺在宗教行動的行動結構與行動邏輯的問題，而非只專注於宗教組織、宗教制度或是宗教經濟的課題。對Oevermann而言，宗教社會學的實質研究對象是死亡的危機，以及試圖克服此危機的各種宗教行動，制度化僅是這些宗教行動的行動後果。

Oevermann認為，傳統功能論取向的社會學往往漏失事物的核心，只研究事物的外圍架構性條件，而無法理解事物的實質意義。功能論取向的宗教社會學研究的主要弱點在於它未能區分宗教性的結構與宗教的內容，且將宗教僅僅視為社會的建制。他認為，如果我們不先作出宗教性的結構與宗教內容的區分，不先作出主觀意義與客觀意義結構的區分，我們將無法作出一種有別於宗教教條論述的宗教社會學理論

(Oevermann 1995: 29)。

另一方面，在臺灣被廣泛接受的現象學傳統——以Peter Ludwig Berger與Thomas Luckmann為標竿的宗教社會學研究，也受到Oevermann強烈的質疑。現象學取向的宗教社會學研究將焦點放在行動者主觀的意義危機，宗教性與宗教教義的內容被視為用以解除主體的意義危機（Berger 2003; Oevermann 1995: 30-31）。Oevermann認為這是「末世論診斷的變體」，它在方法上陷入一種功能論人類學的分類困境，將問題侷限於主觀意識與意識能力的問題上，它的困境的結構類似於宗教社會學中「世俗化」論述的困境，不僅喪失研究對象，同時在歷史上也與一種文化保守主義扣連起來，形成一種末世論的論調（Dobbelaere 2002）。

在Oevermann的帶領下，結構詮釋學的研究團隊早已在法蘭克福創造了大量經驗科學的個案研究的成果。在少數英文發表的論文中，Manuel Franzmann也明白指出既有的研究典範，無論是Thomas Luckmann的理論或Rodney Stark的宗教經濟理論，都無法處理個案生命史的生命實踐的自主性問題（Franzmann 2005, 2007; Oevermann and Franzmann 2006）。這些經驗研究顯示，既有的宗教社會學研究典範無法處理生命實踐的危機結構，反而將之建立在一種韋伯所謂的「生活導引的常規化」的預設上。

Oevermann的理論則認為，宗教行動的動力來自於生活實踐的危機結構，研究宗教行動其實是在研究其危機與克服危機的行動結構，常規與常規化是此種行動結構的衍生物，不能據以建構基本的理論模型。Luckmann宗教性論述的缺失在於它將危機與常規在概念上賦予同等的地位，以「教會宗教」的常規為論述主軸，無形中將危機貶為僅具附帶的地位。在Oevermann的理論模型中正好相反，宗教性的討論不能由「教

會宗教」出發，而應由存在的危機結構開始探究，常規與常規化是相應而生的衍生物。同時，Luckmann的模型太側重主觀意義建構的面向，而被Oevermann學派認為是忽略了意義的客觀性存在。Luckmann所討論的宗教性被放置在一個常規性的價值規範系統，並不處理危機的問題（Luckmann 1995）。

對Oevermann而言，宗教社會學理論論述的基礎在於建構一個宗教性的理論模型，而這種模型與其生活實踐的理論模型具有一致性。它並不是一個靜態的模型，而是一種結構轉化的、具有動態發展的過程的結構法則性（Strukturgesetzmäßigkeit）。就其實質內容而言，它是由一種Oevermann所謂的「確證的動力」（Bewährungsdynamik）所構成的（Oevermann 1995: 32）。確證的動力，簡言之，是一種行動者藉由克服存在的危機而一直持續的生命反身性的肯證。（詳見本文第七節的討論）

宗教被Oevermann視為是歷史—文化地產生的具體的、特殊的構成物（Konfiguration），²它牽涉到信仰的內容與信仰的實踐活動。宗教建立在宗教性上，而非反過來認為宗教性的結構是由宗教推衍出來的。宗教有其文化上的各種變種形式，它是一種特殊的歷史構成，但宗教性卻是人類行動中具有普遍性的結構特性（Oevermann 1995: 33）。

二、韋伯的宗教性概念

在此，有必要先回顧一下韋伯的宗教性的討論，因為Oevermann實際上運用一種結合黑格爾與李維史陀的結構式思維重新詮釋韋伯的宗教社會學。

² 此詞在德文中有「配置」之意。

在Oevermann的眼中，韋伯並不是一位訴諸主觀任意性的社會學家。在韋伯著名的「目的理性行動」模型中，目的並非可以任人主觀隨意設置。相反地，Oevermann認為，行動主體具有一定的行動自主性，他有能力論證其目的的設定。韋伯不明顯地在他的行動理論中預設了一種生活實踐的自主性。在一個決定的情境³中，行動理性是在實踐中被作出，而非由先前既存的理論所導引（Oevermann 2001: 298）。

從韋伯的寫作時代開始，宗教性（Religiosität）就在其行動理論的框架中具有強烈的主觀行動意涵。在Oevermann的詮釋中，宗教性被轉化為帶有宗教行動結構與行動邏輯的理論內涵。宗教性意味著：在某種教義結構的引導下所出現的生活導引（Lebensführung）。行動者的生活導引容或有其主觀的意向性，但在結構詮釋學的視野中，它更明顯地代表一個客觀的行動結構，與行動者的主觀意識並無直接的關聯。宗教性作為一種行動概念，其實質內容是由宗教形式所導致的日常生活的行動結構，它類似於Bourdieu的「慣習」（Habitus），發動日常生活實踐的每一個具體的行動。Oevermann則由辯證思維的過程性概念，將之稱為「慣習形成」（Habitusformation）。宗教行動有別於其他一般社會行動之處在於：它主要並且必須處理生命意義的問題。

在韋伯「經濟與社會」一書中，有關宗教社會學的部分，最引人矚目的是有關「卡里斯瑪的日常化」的討論（Weber 1989: 661）。卡里斯瑪本身具有一種非日常性，它是一種否定日常狀態的魔力，在韋伯的討論中，它可以附著在人或物身上。Oevermann建議將韋伯的「卡里斯瑪」概念去除其支配社會學的脈絡，在理論運作上將其一般化，並適用於行動者的一般日常行動。

³ 典型的做決定的情境，例如：我該不該與某人結婚，或，我四十歲了還要生小孩嗎？

對Oevermann而言，具有非日常性的卡里斯瑪的日常化代表著一種自動生發的危機克服的過程。用他的術語來說，這是一個解決危機的常規化的過程。卡里斯瑪基本上伴隨著危機，沒有危機就沒有卡里斯瑪。在社會關係之中，卡里斯瑪式的危機克服具有一個卡里斯瑪的負載者與其跟隨者的結構（Oevermann 2001: 295）。卡里斯瑪本身對抗日常生活的常規，它具有一種非例行性。一旦卡里斯瑪的負載者開始進入常規化之後，它本身的卡里斯瑪的狀態就會逐漸消失。卡里斯瑪化本身具有過程性。首先，有一個帶有非日常性魅力的人物出現，他通常以一種情緒性、暗示性的技巧，指出人們日常生活的困境，點出危機。在此一階段卡里斯瑪的負載者並不是重要的，重要的是那群跟隨者。接著，則是要賦予卡里斯瑪一個內容以突顯出危機。換言之，卡里斯瑪的負載者，透過運用其暗示感受性的能力，將外在的徵兆徹底問題化，使其跟隨者實際感受到危機的內容。最後，卡里斯瑪的負載者仰賴著論證或修辭的完整性，給予其跟隨者一種先知式的預言，並提出一個解決危機的建議，使跟隨者相信，這樣的建議可以解決危機的迫切性。

Oevermann認為，卡里斯瑪的負載者自身處於一種內在對話的結構關係之中，這種掌控未來的危機克服，要求一種無比尋常的自我信賴，他必須相信自己解決危機的魔力。一旦這種自信採取宗教信仰的姿態，他就可以說是在靈魂中充滿上帝的信賴。自我的信賴與上帝的信賴就隨之合而為一。Oevermann稱呼這個過程為「生活導引的自我卡里斯瑪化的慣習形成」（Oevermann 2001: 295）。

卡里斯瑪的負載者與跟隨者之間有著一種不對稱的權力關係，他可以決定跟隨者的群體如何構成或如何更新。但是兩者之間也有一共同的第三者將它們聯繫起來，這是一種無法用概念掌握的無形媒介：一種至高至善的理念有效性的權力，它使所有的人都臣服於它的權力之下。這

是卡里斯瑪魔力的來源，同時它也帶著文化的特殊性，在不同文化中有著不同的表現形式。

卡里斯瑪這個負載者並非出於自身發揮出魔力，他解決問題的權力來自於上述至高至善的普遍性理念。在宗教史上，這個卡里斯瑪的負載者被稱為「先知」，最典型的先知是古代猶太教的「倫理型先知」（依照韋伯的術語），一方面他操控著一種非日常性的力量，他是上帝啓示開顯的媒介，另一方面，作為一個人，他也完全臣服於上帝的宰制，成為上帝的奴僕。韋伯在「經濟與社會」中特別區分出兩種對比的型態：出神型先知與倫理型先知（Weber 1989）。形成出神型先知的基礎所仰賴的是魔法，但是真正能夠在歷史上產生重大影響的是倫理型先知，因為他將樹立一種倫理型的典範。Oevermann則認為，倫理型先知逐漸演變出一種歷史的行動類型，它是現在的藝術家、公共知識份子與原創型的科學家的先驅，其行動結構具有可類比性。藝術家、知識份子與科學家實際上是這種非日常性的卡里斯瑪的世俗化形式。

三、有限性與無限性的辯證

Oevermann認為，宗教社會學的研究重心並非以信仰的內容與信仰的實踐為主的宗教外顯形式，宗教性才是具有普遍意義的研究對象，它具有普遍的結構特性，有別於各種宗教形式的歷史特殊性與文化相對性。宗教性牽涉的是生命實踐的具體問題，即使卸除了所有宗教形式，這個問題仍然存在，他認為生命實踐的核心問題在於「有限性與無限性的辯證」。

由20世紀的語言研究與語言理論出發，Oevermann認為，我們對外界現實的認識是由語言中介的，語言本身是早已被結構化了的，它是由

規則引導的行動所構成。「現前」(present)與「表象」(represent)的現實是兩個平行的世界。另一與之平行的差異則是我們所感知的「此時此地」(here and now)，它相對於一個由可能性所假設構成的世界。生命具有一種超越性，如果我們以齊默爾式的語言來說的話，生命並非由此時此地所構成，生命的超越性賦予生命意義。

對Oevermann而言，此時此地是一具體認知的現實，它相對於「超越現前而由假設建構的可能性的世界」(Oevermann 1995: 34)，可能性是經驗現實不可或缺的一部分。這種超越感官現實的可能性迫使生命產生一種有限性的意識，他強調，必須意識到這種有限性，生命的主體性才會出現。我們生命之前的生命是藉由父母來設想，而生命之後的生命則是藉由小孩來設想。

在有限性與無限性的辯證之中，存在必須被設想為具有三重的問題結構：我是誰？我從哪裡來？我往何處去？這種存在的三重的問題結構在歷史上是由神話作出解答，無論是在個體的層面或是集體的層面。受到李維史陀理論的啟發，Oevermann認為，解答存在的三重的結構性問題是神話的普遍功能。這種結構上必然出現的對有限性的超越，不只是個人生命的核心問題，也是部落、家庭、社區、政治共同體以至於全人類結構上必須回答的問題。

這種有限性的意識構成一個認同，認同是在解決存在的三重問題結構之後才得以產生。對於宗教史的討論，有意義的是這種超越生命有限性的必然性，它在結構上切換為一種彼岸式的無限性概念，並且反過來界定有限性的意義。在世界史的層面，這個超越有限性向無限性的轉換，是一普遍的現象，它構成了全世界目前主要宗教的歷史根源。

無論是在宗教史的研究或是在韋伯的宗教社會學研究中，我們都可以看到，由魔法與神話構成的儀式實踐，讓位給以教義主導的內化信仰

的宗教實踐（Eliade 2001）。借用韋伯的術語，我們可以說，這種人類歷史上由巫術宗教向所謂的「正信宗教」的轉換，是宗教史上第一階段的「理性化」。而西方在啓蒙運動之後所強調的個體性，在結構詮釋學眼中，整個啓蒙之後的西方歷史只是在鞏固並強化個體生命實踐的行動自主性的價值。這個內在的動力導致目前西方普遍的退出教會的現象，並且自1960年代以降，成爲西方宗教社會學熱烈討論的「世俗化」議題。

如果從有限性（此岸）與無限性（彼岸）的辯證的角度來看世俗化的現象，會發現這主要是一個涉及階級利益，而非關涉生命意義的問題。在Oevermann眼中，世俗化旨在強化宗教行動的此岸性，它迫使認同的問題現世化，它可能迫使所有的宗教內容都遭到剔除，但個體行動的宗教性問題依然有待處理。世俗化的現象反而更突顯出宗教性問題的重要性。有限性與無限性的辯證不僅是各種宗教性表現形式的基礎，它本身更強迫一種具有普遍意義的宗教性必然出現。

我們認爲，此處所討論的世俗化問題有其西方的脈絡，在臺灣，自1990年代起顯著的宗教世俗化的現象，並不能化約地以上述的理論模型加以討論。臺灣的源於中國的正信宗教的世俗化，勿寧是一個資本主義現代化的議題，而非結構詮釋學所著重的生活實踐的自主性問題。但是我們從很多研究中可以看出，在臺灣的宗教世俗化過程中，信仰行動的缺乏理性化與信仰主體自主性的有待建立，都是顯而易見的，更不用提在所謂的「民間宗教」信仰實踐中普遍滲透的魔法有效性（丁仁傑 2013；張家麟 2010；齊偉先 2011；吳政哲 2013）。

四、生活實踐的理論模型

在結構詮釋學的討論中，宗教生活的結構是由生活實踐的自主性（Autonomie der Lebenspraxis）的理論主軸所貫穿。Oevermann將生活實踐設想為一個由「決定的強制」與「論證的義務」所構成的矛盾統一體（Oevermann 1995: 37）。（這兩個術語請見下面兩段的解釋）宗教性的概念必須被放置於此種生活實踐的理論框架中才得以設想。有別於傳統的理性行動論述，生活實踐本身並不涉及到理性或不理性的問題。因為生命本身不是純然由理性行動的理論模型所能解釋，這使得結構詮釋學的方法論立場，與哈伯瑪斯的溝通行動理論徹底產生區別（Habermas 1981; Parsons 1937）。

生活實踐具有一種無法被化約的自身的邏輯，它抗拒任何對它進行範疇歸類的理論暴力。行動並非僵化與一成不變，反而，在假設性世界的可建構性中，生活實踐開啓了一個由行動的各種不同的選項所構成的世界，亦即，可能性。可能性賦予了行動一個廣大的迴旋空間，生命之流充斥著選擇的可能性，但它也迫使行動者陷入一種作出決定的強制性。行動者在面對這些可能的選項時，它必須作出抉擇，它沒有不選擇的空間，因為不選擇在時間的推移下，客觀地也會變成一種選擇。最明顯的例子是選擇結婚的對象，人們很少有理性的選擇空間，卻又常常被迫作出決定。

在決定的情境中，行動者被迫作出選擇，但事後理性又要求它給予一個「合理的」解釋，即使那個決定與「理性選擇」毫無關聯。事後的「論證」超越了此時此地，打開可能性的迴旋空間。人們似乎必須「理性地」作出決定，理性的判準在於與其他選擇的可能性作出比較並且給予它一個理由。

在決定的情景中，如果選擇的可能性明顯可見，那麼就不存在選擇的可能性，因為「非理性」的選擇從一開始就已被排除。如果這個可能性開啓的行動的迴旋空間真正是開放的，它就必須超越既有的判準與規則，不是以正確或錯誤的計算心態下決定，而是必須作出新的論證。結構詮釋學認為，一般的科學方法論在意識上抗拒這種生命實踐的結構，它建立在某種價值偏好上，反而關閉了可能性。而且一般科學的研究方法往往以一種自我循環的範疇歸類（subsumption）模式，消除了通往危機式的決定情境的真實辯證。

Oevermann認為，經驗科學的研究邏輯不該以「假設檢驗」的範疇歸類邏輯來進行，而且生命實踐的問題無法經由經驗科學來回答。這些實踐的具體問題往往是無法迴避的：例如，「我該不該結婚」或「我們要生小孩嗎？」（Oevermann 1995: 39）。

決定也不是經由偶然，偶然性直接訴諸明確的非理性，否定了生活實踐的自主性。生活實踐的自主性來自於「決定的強制」與「論證的義務」的矛盾統一。面對危機的處境，生命中重大的問題不能藉由偶然性來解決，因為如此一來，生命的自由直接遭到否定。⁴如果有人告訴他的結婚對象說，這個決定純屬偶然，那將會是對伴侶的最大汙辱。

在Oevermann的生活實踐理論模型中，生活實踐是由一種危機的結構構成的，它處於危機與常規（Routine）的辯證之中。⁵整個生命史的過程就是一連串的決定的危機，而且一旦下了決定往往就是「point of no return」（無可回復之點），無法挽回，因此生命史的傳記歷程具有無可重複性。面對危機，作出決定，同時也就關閉了可能性，一旦不斷

⁴ 例如，我們不能用抽籤或擲骰子決定要跟誰結婚。

⁵ 有關Oevermann的生活實踐理論，詳見黃聖哲（2005）。

地重複固定的危機解決的方式，危機也就被轉化為常規，除非常規再度被打破，又形成新的危機。

從這個理論框架中，我們可以看到，宗教性的結構在於面對生命實踐的終極難題：死亡的危機。死亡是終極可預期的「無可回復之點」，Oevermann認為，死亡判定生命必然處於選擇的自由與責任的辯證之中，迫使行動主體必須面對自主性的難題。現世的生活導引所面臨的時間的急迫性與風險都可以被類比為上述的「決定的危機」（Oevermann 1995: 40-41）。

死亡的危機驅使行動主體必須面對彼岸性的定位問題，同時反過來界定此岸性的意義問題，同時也設定一個倫理上完善的生命標準。而行動主體只有在一個由相互性構成的社會群體之中，才能反身地設想這個完善的倫理生活的內容究竟是什麼，並在某種成功的社會協作中抽象出這些倫理生活的基本原則。這就是宗教的社會構成的來源。更進一步而言，即使沒有宗教，這些倫理問題也必須獲得解決。此岸意義問題的解決在歷史中實際上是被納入倫理性問題的再生產之中，⁶死亡的危機被倫理性以一種替代性的方式加以解決（Oevermann 2001: 315）。

但是，這種歷史的倫理性的解決方式並沒有牽涉到行動主體的生命實踐的自主性的問題，換言之，行動主體是以倫理的常規來化解死亡的危機，而死亡的危機是無法被常規化的。死亡不是生命實踐的序列中的某個序列位置，它是終極的結束，結束所有未來的可能性。想要以常規的方式死亡，這也是不可能的，因為在危機與常規的辯證中，常規是克服危機之後才會出現的，而死亡這種危機並無經驗上的可重複性。死亡是一種無法化約的客觀實在，這使得整個生命實踐都變成危機，任何自

⁶ 倫理性問題的詳細討論，請參考黃聖哲（2012）。

我範疇歸類或任何既與的範式在面對死亡的危機時都是無效的。⁷

五、危機的常規化與卡里斯瑪先知

在危機與常規的辯證模型中，結構詮釋學主張，常規的案例不能作為常態，也不能作為範疇建構的起點，危機才是個案結構轉化的起始。常規是對危機的回應，常規迫使危機成為例外狀態。Oevermann主張，由其構成而言，危機才是常態，儘管在日常生活的實踐中，我們剛好倒過來思考。

常規是已被解決了的危機所遺留的痕跡。生活實踐的自主性展現於它在面對危機時所作出的主體的決定，這種決定並不是主觀任意作出，而是在規則性的引導下，在事實的各種條件的配置中，在可能性的迴旋空間中，作出選擇。這是一種過程性的思考，而非物化的實證主義思考方式。推動歷史的動力其實是一種危機與常規的辯證，在歷史中，危機被常規化，但如果沒有危機的出現與危機的克服，歷史的可能性將不復存在。在結構上，危機的克服要求一種潛在的生活實踐的自主性。

Oevermann以一種獨特的方式將韋伯的「卡里斯瑪」(Charisma)視為一種將生活實踐的自主性化隱為顯的形式。韋伯在「經濟與社會」的支配社會學那一章中，將統治的型態區分為：傳統的、法治的（亦即，理性化的）與卡里斯瑪支配。卡里斯瑪支配的類型並非訴諸非理性力量，我們不可將之視為物化的非日常性。Oevermann轉化卡里斯瑪的理論意涵，將之應用於具有普遍性的生活實踐自主性的過程中（Oevermann 1995: 47）。

⁷ Oevermann將這種客觀實在與米德的概念設想關聯起來，見George Herbert Mead（1964）。

Oevermann認為，卡里斯瑪代表著一個危機克服的結構法則的過程。卡里斯瑪具有階段性，一個看似無根據的建議被提升到克服危機且對未來的危機克服具有說服力，其後果是形成一個追隨者的群體，其對此種卡里斯瑪深信不疑。因此，宗教組織無例外地顯現為一個卡里斯瑪先知與跟隨者的結構。在韋伯的宗教社會學中，卡里斯瑪先知有其獨特的歷史演進過程，由「出神型先知」演變為「倫理型先知」（Weber 2001: 72）。

Oevermann發展出一種卡里斯瑪統治的階段論。首先，在開展的階段，卡里斯瑪在結構上對抗日常生活的常態性，卡里斯瑪代表一種超越日常狀態的非日常性（*Außeralltäglichkeit*）。當然，它得成功地吸引到一群跟隨者，要求他們連結到這種非日常的實踐中。卡里斯瑪施行的手段，如同我們在歷史上常見的，是一種挑起情緒的大眾暗示的技巧。

其次，要賦予卡里斯瑪一個內容，以凸顯出危機。透過一個外在的徵兆使人無可辯駁地感受到危機，或是，將現狀徹底問題化，讓所有的跟隨者都感受到，目前的狀態是無法忍受的。

第三個階段，卡里斯瑪的負載者藉由可以自我圓滿的修辭，扣連到已被揭露的危機，提出一個解決危機的建議。其論證容或漏洞百出，但關鍵是要有可信性與說服力，讓大家相信這樣的建議可以解決現在急迫的危機。卡里斯瑪者要展現出一種「不用說出來，但是大家一看就知道，你講的話是可信的」姿態。

第四個階段，這個可信性必須產生可觀的跟隨者，而且危機解決的建議也要獲得循環的保證。

最後，危機解決的建議的可信性開始進入一個恆久的在實踐上被確證（*Bewährung*）的歷程。危機解決的建議必須不斷地被跟隨者確證。先前的確證所留下的紀錄，有必要被不停地記起，以貫徹此一危機解決

的日常化過程。最終，危機解決本身逐漸演變為常規（Oevermann 1995: 49-50）。

我們認為，這個卡里斯瑪化的過程本身具有辯證性，它並非依循二元對立的鬥爭模式，也不是藉由偶然的非理性產生突變，它本身具有一種內在的邏輯，甚至有一種結構的法則性。卡里斯瑪的危機克服過程在每一個階段都有失敗的可能，一個演講者也不一定找得到他的聽眾。確證的歷程是一個長期的考驗過程，通過失敗的檢驗的確證最後呈現為一個對未來開放的過程，它是一個具體的、積累的、不間斷的過程。對身處基督宗教歷史脈絡的Oevermann而言，這種卡里斯瑪先知的最佳範例是舊約聖經時代的以色列先知。基督宗教的教義與儀式則是此種卡里斯瑪常規化過程的產物。

六、社會時間與社會空間

這種危機與卡里斯瑪化的理論使得危機的克服成為生活實踐構成的重要部分，同時也推演出一套獨特的社會時間與社會空間的理論模型。Oevermann認為宗教性的結構與人類的社會性的內在結構是相互重疊的，必須要先理解這種社會性的內在結構中的社會時間與社會空間的特性，才能更準確地掌握宗教性的結構（Oevermann 2003: 355-356）。

Oevermann認為，結構詮釋學的序列分析方法與社會實在的序列的被結構性實際上是重疊的。被紀錄的序列的進程之基本形式是「社會協作」（soziale Kooperation）。每一個社會協作具體的實踐都有其開始與終結，如同每一個與主體行動相應的序列，都有一個開端與結束的序列要素。實踐形式內在序列性使其具有獨特的時間性與空間性的社會內在結構，時間與空間因此不具備康德式的先驗直觀形式（Oevermann 1995:

51-53)。

在時間性的結構中，第一個對立性是現在與過去及未來的對立。受到皮爾斯（C. Peirce）哲學的啟發，Oevermann將未來視為由對已被「現在化」的過去的重建所構成，這種建構本身具有一種一般化的假設性質。透過符號的中介，過去與未來都是對世界進行表象的模態。這個假設性的建構使我們意識到生命的有限性。

「現在」（the present）則具有一種危機構成的性質，「現在」是一個在危機中可以被經驗到的領域，它是生活實踐的此時此地。它是一個卡里斯瑪化的決定的領域，⁸因此，也是一個痛苦決定的領域，它由「赤裸裸的事實」所填滿，並由構成認知基礎的美學經驗所貫穿。過去與未來則是一個假設性的領域，是一個由對世界的表象與詮釋所構成的重建的領域。過去、現在、未來的單純接續的時間性被這種具有辯證性的時間結構所粉碎，這種時間結構是在認知意識的一種後來的（nachträglich）秩序運作中出現的。

空間性的構成跟隨著這種「現在」的辯證性的時間結構。現在是生活實踐的此時此地。現在區分了「內」、「外」、這裏與那裏。在這個實踐的序列性中，「非現在的」在空間性上呈現為「那裏」。「現在」與「非現在」的區分在空間性的結構上對應於「內」（這裏）與「外」（那裏）的對立。一旦牽涉到時間的結構，歷時性必須被轉化為共時性。

「內」涉及到每一個具體的主體實踐的「內在」，相對於它的關係之物，亦即被一般化的「外在」。在這種危機中心的「位置性」（Positionalität）中（Plessner 1975），主體性是由此種反思的「現在」與過去、未來的對立，「內」與「外」的區隔所構成。對Oevermann而

⁸ 作出決定的是「現在」，在這個痛苦的決定中，它被賦予魔力。

言，這個社會時間與社會空間的理論模型對宗教社會學的宗教性概念有重大的影響。在時間上，行動主體面臨著確證的問題；在空間上，它面臨認同的錨定之處以及相應的「定居性」（*Seßhaftigkeit*）的問題。對「位置性」而言，在時間上，它的「現在」表現為「現實的頃刻」，它的序列位置是一個無法固定下來的頃刻所棲息的「地方」。而在空間上，這個頃刻性卻要求定居下來，要求恆久。位置性在這個生命實踐的定居性問題上要求一種持續性與一貫性，這使得「這裏」與「那裏」的區別的問題被轉化為「內」與「外」的問題。在「內」「外」的界限劃分中，中心的問題也相應地被突顯出來（*Oevermann 2001: 308-310*）。

一旦位置性的中心被建立，空間的三條軸線也就被危機的「此地」建立起來：前後、左右以及上下。前後是在水平的軸線上建立的，以視覺中心為導向；左右則是以手臂的隨意運動為導向。在日常生活中，無疑地，前後方向居於中心的地位，左右的運動比較是用來轉換方向或是進行閃躲。上下的方向性則是超越了日常生活，「上」指向「好」的神祇，而「下」無例外地指向惡靈。⁹

上下的運動方向具有宗教性的特質，上下的運動並非日常性的，它是由經驗之外的力量所推動的，它指向由宗教構思的彼岸。地方的神聖性則是由位置的中心設定，神聖的中心象徵著宗教共同體的集體中心位置，而此位置通常由確證的神話與彼岸的信仰所確立。

空間性的中心意謂著確立生活實踐的定居性與恆常性。這種社會空間通常建立在垂直的方向的基本對立上，劃分「日常的」與「非日常的」、「俗世的」與「神聖的」，而且將此空間擴展到時間面向上的神聖的彼岸性。時間與空間的劃分只對俗世的此岸性有意義，在宗教的意

⁹ *Oevermann*以其個人特殊的攀登阿爾卑斯山經驗，對此作出一個或可稱為「冰河模型」的圖像。見文末附圖，亦可參見*Oevermann (2003)*。

義上，對超越俗世有限性的神聖彼岸而言，時間與空間的區隔並無意義。一旦提出死後的問題，結構上，就也必須提出生前的問題，不只是出生以前，甚至是整個共同體誕生之前的問題。因此，在結構上，未來的救贖的神話必然伴隨者一個起源的神話，一個世界被創造的神話（Oevermann 2001: 310-311）。

七、確證的動力

生命實踐最核心的問題在於危機經驗。要討論一個宗教性或宗教行動的行動邏輯的問題，首先必須先回歸到生命實踐的基本理論模型，因為宗教實質上是在處理生命實踐的終極意義問題。Oevermann認為，生命實踐的理論構成了宗教性的普遍結構的基礎，而各種宗教內容的不同文化特殊性只能透過這個宗教性的普遍結構才得以闡明。只要有死亡的問題，宗教都會應運而生。雖然因應著不同的人種、文化，會帶來各種宗教內容的文化特殊性，它可能表現為佛教、道教、儒教、基督宗教、伊斯蘭教或其他具有世界性宣示的宗教形式，但是它不會影響到一個宗教性的普遍結構。

生活實踐的內在結構是一個自主性的問題，自主性伴隨著危機與危機的克服，並帶來生命有限性的意識，有限性被宗教以無限性加以處理，邏輯上它同時帶來救贖與救贖確證的必要性。由危機的理論模型來看，生命的每一個重大環節都是危機，整個生命實踐在追求自主性的同時，處於一個永遠無法止息的危機克服的過程，危機的克服要求確證，因而整個生命的結構成爲一種永遠無法止息的确證的動力（Bewährungsdynamik），被Oevermann稱之爲「宗教性的結構」。它具有普遍性，作用在每一個行動主體身上。

這個永遠無法止息的确證動力成爲結構詮釋學宗教論述的主軸，對 Oevermann 而言，這個無法止息的動力不只侷限於處理死亡的危機，而是處理「實踐的時間性與空間性的每一個序列位置」的結構性的難題。只要具有普遍性的理性化歷史進程愈益增強，個體與社會的關係愈益緊繃，此種確證的動力就愈加深入到行動主體每天的日常意識之中。在宗教性的普遍結構中，宗教演進的方向日漸強化這種確證的動力，以致於宗教內容的救贖確定性自身可能逐漸消失。

我們可以由這個宗教性的結構重新檢視存在的三重結構的問題。危機的核心是「我是誰？」的問題。自我認同的問題是自主性的基礎，而且行動者每天都在不斷面對這個危機，因爲這個認同問題不會被固定下來，它處在一個動態發展的過程，它逼使行動主體面對危機，作出決定。

「我從哪裡來？」什麼是我作出這個決定的理由，這個理由並不會立即被理性所掌握。「我往何處去？」什麼是那些無法預見的後果，如果我改變決定的話，後果會是怎樣的。行動的原因不會充分被認識，正如行動的後果也無法清楚地被看到。每一個行動的序列的位置都無法避免地必須面對這個存在的三重結構。各式各樣的神話建構實際上是用來解決上述這些難題的。全世界所有文化所建構的神話，都不令人驚訝地牽涉到出生與死亡的重大序列位置，而在理性化的不同進程中，它們呈現出不同的樣貌。依照 Oevermann 的看法，基督宗教的理性化導致「績效倫理」（Leistungsethik）的過度強調，甚至造成基督宗教本身的衰微，以及所謂「世俗化」現象的增強。績效倫理變成對個案生命史重大轉折點危機的替代性解決方案（Oevermann 1995: 62）。

Oevermann 認爲，確證的問題具有一種對未來的開放性，因此也就帶有一種無法止息的不確定性，結構上具有一種潛在危機的恆常性。危

機永遠都存在，無法得到徹底的解決。死亡的期待使得危機被徹底化，特別是在決定的危機中。在日常生活的常規行動序列中，它則是不被覺察地以實踐的方式加以實踐的解決。因而，確證的問題基本上無法獲得根本的解決，正如對未來的假設性命題從來也無法被證實，每一個危機的解決都帶來新的失敗的可能性，而常規只是被不斷重複的危機克服。如果有一個行動主體相信，確證問題已經徹底解決，這意味著它早已深陷教條的解決方案之中，徹底關閉危機克服的可能性。這形成一個確證動力的弔詭。如果我們要嚴肅地面對確證的難題，我們就得首先承認這個難題無法解決；有鑑於危機的無法徹底解決，我們更得努力地尋求解決的理想方案（Oevermann 1995: 63）。

宗教的神話與世俗化生活實踐的動機結構具有連續性。確證的問題可以以不同的方式處理，而在歷史上它早已被形形色色的教義或宗教性的生活導引所處理。確證的問題可以訴諸魔法，也可以以救贖的教義或是以生活導引的世俗化倫理加以解決。它可以展現為魔法的形式，也可以展現為依循神聖的啓示所展開的救贖，或者在世俗化的生活中所呈現的自主性追尋的形式。並非只有在組織化的宗教生活中才有確證的問題，在世俗化的生活導引之中，確證的問題結構地被轉化為一場無止盡的追求生活實踐自主性的主權的鬥爭。

Oevermann以一種普遍性的觀點來看待宗教世俗化的現象，它強化了韋伯宗教社會學中的理性化論題，並強調源自古代猶太教的這種理性化的歷史動力，最終將擴展到全人類。這個具有普遍歷史意義的理性化過程會將一種客觀理性的潛在的普遍意義逐漸在組織與個體的層面都轉化為實踐理性的嚴格方法的合理檢證程序。各種不同文化的問題解決方案將會逐步被具有普遍性的理性化過程所同化。生活實踐的自主性問題將會愈來愈重要，而且無法藉由某種文化相對主義來迴避這個生活實踐

自主性的問題（Oevermann 1995: 93）。

八、確證的神話與起源的神話

神話以一種普遍的方式解答存在的三重結構問題，因而也解決了確證的動力的克服的問題。但是確證的神話無法化爲日常生活常規化的危機克服。確證的神話，完全不同於確證的動力，只是以一種烏托邦的姿態出現，它雖然處理確證的問題，但卻無法解決死亡所帶來的終極性危機。

確證動力的結構難題並不是由確證的神話所生發出來的，相反地，確證的神話是在這種具有普遍性的確證問題的結構中出現的。它的功能在於將無法止息的确證問題以一種烏托邦式的救贖可能性變得使人可以忍受。但是，確證的神話無法重新啓動確證動力的永無止息的動能。一端是對生命有限性的意識，另一端則是對死亡的終極克服的確證的不可能性，擺盪於兩端之間，確證的問題才得以開展其無法止息的動力（Oevermann 2001: 321）。

確證的神話實際上只是以訴諸希望的信仰的允諾來回答確證動力的問題，以致於它完全缺乏經驗科學的基礎。它的參照點是起源的神話，如果一個神話能夠解釋過去，它也就能夠解釋未來，創造的神話與救贖的神話共同構成一個統一體。在這種統一之中，一方面，確證的問題變得可以清楚解釋，另一方面，確證的問題卻在每一次的不安得到安撫之後又不斷地重新出現。依照Oevermann的看法，無法止息的确證的動力的運動因而呈現出螺旋形的方式，它源自於一種與烏托邦希望的條件相關的上升運動，不斷將問題尖銳化。

確證動力的普遍性在歷史上卻有各種不同的、具有文化特殊性的表

現形式。在古代文化中，我們無法明顯看出這種無法止息的确證動力。最明顯的例子是，祖先的靈魂藉由魔法儀式的手段得到緩解，因而自身的命運在死後的彼岸能夠安息在這些靈魂手中。Oevermann認為，這種看似不存在的確證問題，其實是確證動力早已被確證神話處理後的結果（Oevermann 2001: 323）。行動主體個體化程度因而是與確證神話被處理的程度息息相關的，不同的文化對此因應的方式各自不同，因而也展現出不同的理性化進程。在個體的層面，理性化程度取決於行動主體處理確證動力難題的方式。

在猶太－基督宗教的傳統中，確證的問題被以救贖神話的內容加以解答，而這個救贖的神話又源自於起源神話的特殊的故事構造。這個起源的神話即是現今地球上眾人皆知的舊約創世紀。Oevermann將亞當與夏娃的墜入世間視為自主性主體的開端，是人類由自然過渡到文化的解放。亞當與夏娃象徵著人由自然狀態的無意識性，藉由象徵知識的偷吃禁果的行動，步入一種生活實踐的自主性之中，因而才產生確證動力的問題（Oevermann 1995: 80）。（因為創造之神給予他們的懲罰是死亡，他們被剝奪了永恆生命的權利，而進入一種必然死亡的生活困頓中）

在他對舊約「創世紀」的獨到分析中，Oevermann認為，「創世紀」所呈現的彼岸具有樂園的起源的形式。這個樂園實際上是一種與自然調解後的無邪的烏托邦。在這個被心理投射的神話起源中，生命有限性的意識表現出一個相反的假設性的建構，亦即，在彼岸的生命的無限性。但是，舊約中的這個起源的神話其實將其價值置於倒退性之中，失樂園神話的內在邏輯是：將已經失落的重新尋回，在這種渴望與追求中，建構出一個彼岸的表象之物，此表象與未來相適應。在這種追求中，人們可以確證而且必須確證。可是，在Oeverman看來，這種失樂園

的追求剛好卸除了無法止盡的確證的動力（Oevermann 2001: 327）。烏托邦與心理倒退被結構地並置在一起。

在古代猶太教中，這個創世紀的創造的神話其實沒有提供任何救贖的可能性，它完全沒有提示希望何在。它要求信仰者的只是忠於上帝與忠於律則，而這個全能的上帝選擇了以色列人民作為它的代理。Oevermann認為，這種獨特的一神教形式有其固有的內在緊張，一方面以十誡要求一種普遍性的倫理，另一方面卻以特殊性，將這種倫理藉由選擇只加諸某一民族，這種充滿矛盾的教義本身是無法持久的。

Oevermann強調了保羅在這個建構普遍性一神論的歷史過程中所扮演的重要角色。他認為，保羅所建立的基督教會解決了古代猶太教教義的內在矛盾，並確立了一種基督宗教的救贖神話，在此種救贖神話中，恩寵選擇的普遍主義相應於只有通過無條件的相信才能獲得的個人的被選性（得救）（Oevermann 2001: 328; Tabor 2014）。救贖與普遍性的倫理不再只侷限於單一民族中，這使得此種獨特的一神論在產生時即啟動了一種普遍性的動力。保羅其實樹立了普遍的個體主義，確證倫理的普遍主義邏輯一致地伴隨著個人預選論的普遍的個體主義，用現代社會學的語言來說，它進入了一種具有普遍意義的個體化過程。一神論本身從一開始就是由這種潛在的普遍的個體化動力所生發。韋伯的比較宗教研究留給後人的最重要的啟發在於揭露這種理性化的動力是在猶太—基督宗教的歷史背景中出現的，而且最終採取了普遍主義的形式。對Oevermann而言，舊約創世紀的起源神話在結構上猶如一則個體化過程的寓言，它使人在離開上帝的樂園之後，必須個別地擔負起主體的責任，為其主體行動的後果負責。

九、意義：宗教社會學的終極問題

對結構詮釋學而言，宗教社會學理論論述的基礎在於建構一個宗教性的模型，而這種模型與其生活實踐的理論模型具有一致性。它並不是一個靜態的模型，而是一種結構轉化的、具有動態發展過程的結構法則性。就其實質內容而言，它是由一種Oevermann所謂的「確證的動力」（Bewahrungsdynamik）所構成的。宗教性涉及到每一個社會行動者要求其生命獲得肯認的確證的動力。

在此種無法止息的确證動力的宗教性結構理論架構中，意義成為宗教社會學的終極問題。無論在集體層面或個體層面，意義是生命實踐必須面對並克服的核心問題。理性化與個體化等歷史課題都是由這個核心問題衍生而出。

依照Oevermann的看法，西方理性主義與現代主體的日益世俗化，都是在回應這個普遍的宗教性的結構難題。弔詭的是，科學理論與科學知識作為這種理性化歷史過程的產物，本身卻無法回答這個根本的意義問題。明顯可見，科學理論並沒有徹底代替神話來回應意義問題，而神話也無法化解生命實踐本身的自主性難題，這個自主性的難題構成意義問題的主要內容。

綜合近三十年來的社會學經驗研究，Oevermann總結出三種回應意義問題的主要方式，但其皆無涉生命實踐的自主性的確立。第一種方式是以「生活風格」的生活導引，將自身進行範疇歸類，以便與他者作出區別，以一種變形的文化工業邏輯來迴避意義問題。

第二種方式是對生活實踐進行徹底的自我科學化，藉由科學理論將自身範疇歸類，於是便形成一種生命的技術官僚化的心理倒退，並放棄自主性的問題。

第三種方式，或可稱之為「自我實現的內爆」。在西歐的脈絡中，人們訴諸東亞宗教的內容，追尋奧秘之學，形成另一種心理倒退。理性完全遭到捐棄，個人依循其自身的生命經驗追求自身所需的奧義內容，宗教內容與宗教的實踐活動被工具化為自我治療的手段。Oevermann指出，特別有趣的是，現今各種各樣的「自我實現」的演講活動，使得事物本身（die Sache）成為可交換之物，這便使得事物自身在這種可交換性中實質上消失，形成一種自我實現的內爆，使自我與事物自身的實質關係完全消除（Oevermann 2001: 95）。

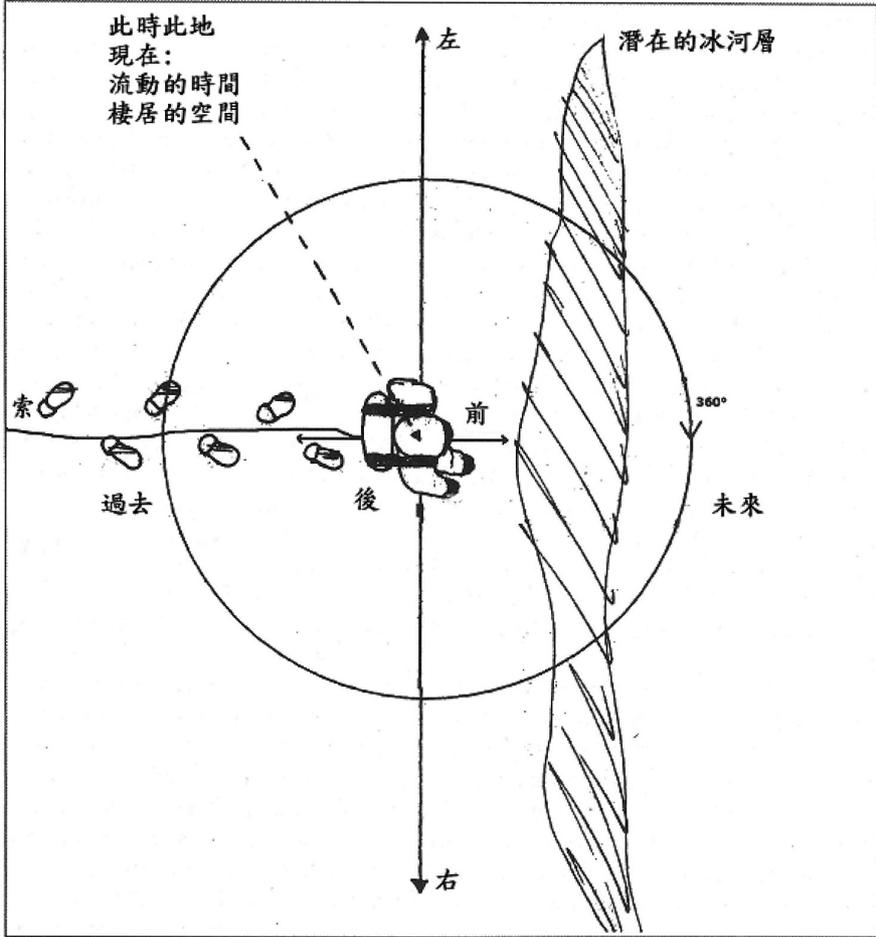
對Oevermann而言，以上三種生活導引的方式都無法適當地回應生命實踐自主性的意義問題。在普遍理性化的歷史過程中，何種文化特殊性模式，何種文化上的對應方案才能適切地面對意義問題，成為Oevermann心中未來的宗教社會學研究的中心議題。在方法上，他認為，這種意義導向的宗教社會學被迫得與傳記式的研究方法密切結合（Oevermann 2001: 95）。

制度化的，準官方的救贖神話通常以一種儀式性的方式處理意義問題，「意義」成為教義宣傳的關鍵詞。但是，意義並不是修辭的問題，而是牽涉到生活實踐的實質問題，意義修辭往往埋葬意義問題。與美學真摯性問題具有結構同質性，比較具有真摯性的意義追求方式也必須回溯到個案生命史的重建，每一個行動主體以其與自身生命史的真摯關係來回應意義問題。重要的是，行動主體是否能保有生命實踐的自主性。

作者簡介

黃聖哲，德國法蘭克福大學社會學博士，臺灣大學社會學研究所碩士，師承Ulrich Oevermann的客觀詮釋學學派。現職為世新大學社會心理學系專任教授。

附圖 Oevermann日常生活實踐的理論模型示意圖



參考書目

- 丁仁傑，2013，《重訪保安村：漢人民間信仰的社會學研究》。臺北：聯經。
- 吳政哲，2013，《從慈濟看年輕人參與宗教團體的行動邏輯》。臺北：世新大學社會心理學研究所碩士論文。
- 張家麟，2010，《臺灣宗教融合與在地化：以民間宗教儀式為焦點》。臺北：蘭臺。
- 黃聖哲，2005，〈意義的結構：結構詮釋學作為社會學方法論的基礎〉。頁267-296，收錄於黃瑞祺編，《人文社會科學的邏輯》。臺北：松慧。
- ____，2012，〈社會性的雙重結構〉。《社會理論學報》15(1): 115-133。
- 齊偉先，2011，〈臺灣民間宗教廟宇的「公共性」變遷：臺南府城的廟際場域研究〉。《臺灣社會學刊》46: 57-114。
- Berger, Peter著、蕭羨一譯，2003，《神聖的帷幕》。臺北：商周。
(Berger, Peter, 1967, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday.)
- Eliade, Mircea著、吳靜宜、陳錦書譯，2001，《世界宗教理念史》。臺北：商周。(Eliade, Mircea, 1981, *History of Religious Ideas*. Chicago: University of Chicago Press.)
- Flick, Uwe著、李政賢、廖志恒、林靜如譯，2008，《質性研究導論》。臺北：五南。(Flick, Uwe, 2002, *An Introduction to Qualitative Research*. London: Sage.)
- Luckmann, Thomas著、覃方明譯，1995，《無形的宗教：現代社會中的

宗教問題》，香港：漢語基督教文化研究所。（Luckmann, Thomas, 1967, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: MacMillan Publishing Company.）

Tabor, James D. 著、黃中憲譯，2014，《保羅與耶穌》。臺北：貓頭鷹。（Tabor, James D., 2013, *Paul and Jesus: How the Apostle Transformed Christianity*. New York: Simon & Schuster.）

Weber, Max 著、康樂、簡惠美譯，2001，《宗教社會學》。臺北：遠流。（Max Weber, 1989, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.）

Dobbelaere, Karel, 2002, *Secularization*. Brussels: Peter Lang.

Franzmann, Manuel, 2005, “Generation and Secularisation in Germany. The succession of Generations up to the Youngest Adult Generation and the Advancing Process of Secularisation.” Pp. 44-54 in *Moderné náboženstvo-Modern Religion*, edited by Zostavila Silvia Jozefciaková. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkví.

_____, 2007, *Ist die traditionelle Leistungsethik in den führenden Industrienationen zum Haupthindernis eines prosperierenden und gerechten Kapitalismus geworden? Die Relevanz dieser zeitdiagnostischen Frage für die Religionssoziologie*. Frankfurt/M.: Johann Wolfgang Goethe-Universität.

Habermas, Jürgen, 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp.

Mead, George Herbert, 1964, “The Objective Reality of Perspectives.” Pp. 306-319 in *Selected Writings: George Herbert Mead*, edited by Andrew J. Reck. Chicago: Chicago University Press.

Oevermann, Ulrich, 1995, “Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich

ein Strukturmodell von Lebenspraxis und von sozialer Zeit.” Pp.29-93 in *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*, edited by Monika Wohlrab-Sahr. Frankfurt am Main: Campus.

_____, 2001, “Bewährungsdynamik und Jenseitskonzepte –Konstitutionsbedingungen von Lebenspraxis.” Pp. 289-338 in *Wiedergeburt und kulturelles Erbe*, edited by Walter Schweidler. St. Augustin: Academia.

_____, 2003, “Strukturelle Religiosität und ihre Ausprägung unter Bedingungen der vollständigen Säkularisierung des Bewusstseins.” Pp 339-387 in *Atheismus und religiöse Indifferenz*, edited by Christel Gärtner, Detlef Pollack and Monika Wohlrab-Sahr. Wiesbaden: Springer.

Oevermann, Ulrich and Manuel Franzmann, 2006, “Strukturelle Religiosität auf dem Wege zur religiösen Indifferenz.” Pp.49-81 in *Religiosität in der säkularisierten Welt: Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*, edited by Manuel Franzmann, Christel Gärtner and Nicole Köck. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Parsons, Talcott, 1937, *The Structure of Social Action*. New York: McGraw Hill.

Plessner, Helmut, 1975, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin: de Gruyter.

Weber, Max, 1989, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Wernet, Andreas, 2014, “Hermeneutics and Objective Hermeneutics.” Pp. 234-246 in *The Sage Handbook of Qualitative Data Analysis*, edited by Uwe Flick. London: Sage.