

評《台灣的社會變遷 1985-2005： 心理、價值與宗教》

丁仁傑

中央研究院民族學研究所

《台灣的社會變遷 1985-2005：心理、價值與宗教》，朱瑞玲、瞿海源、張苙雲主編，台北：中央研究院社會學研究所，2012年，383頁。

一、前言

本書除六頁導讀外，共收錄八篇論文：三篇屬心理學、四篇屬宗教社會學、一篇屬方法論。心理學、宗教社會學和方法論本屬不同範疇，因出版篇數上的搭配，而被放在同一本集子裡。不過，出於華人文化圈中宗教組織與民衆心理間模糊的社會界線，心理現象與宗教現象之間，往往呈顯著高度相關性，這也使本書編排，出現某種非預期性的學術效果，實質議題詳後。

「台灣社會變遷基本調查計畫」（以下簡稱「變遷調查」），由首屆(1984)施行至今，歷經近三十年，除了單純經驗性資料的檢證與累積外，也能不斷產生理論性的激發。本集子中的論文，在檢驗時代各斷面中價值觀與宗教實踐變遷的同時，還試圖扎根於本土的文化觀念與道德思維，檢討本土性價值與宗教實踐在現代性歷程裡的變化。「變遷調查」顯然已不僅是具有資料服務的功能，長年來該資料庫內在對比性中所創造出來的前後相互參照性，已帶來豐碩的學術成果。

消極來說，的確，在學術高度分化，以及全球情境中以現代國家為單位追求進步的雙重取向下，單純量化性檢測的技術性邏輯，有可能成爲一個相當具有正當性的研究動機。以美國的GSS (General Social

Survey)爲例，該中心的定位就相當清楚，希望能對美國社會的結構與發展有所描繪，並提供資料給政策制定者參考。¹ 該研究中心名稱國家民意調查中心(National Opinion Research Center, NORC)，以「民意調查中心」爲名，顯明地表達出政策考量的立場。

這一點可以和台灣的情形做比較。「變遷調查」第一期調查報告書裡所列出的宗旨，確實也包括了這些重點：了解民衆問題提供政策參考、持續施行掌握社會變遷方向，以作爲一個社會工程學的參考等等。² 不過，我們看到，「變遷調查」計畫施行起始時所帶有的這種素樸的知識好奇心，以及現代國家社會工程學所進行的自我理解的企圖，在台灣，很快地和各類新問題意識與研究方向有所結合，使得「變遷調查」早已不單純只是一個社會工程學的投影而已了。我認爲這是「變遷調查」性質與美國GSS性質的一個基本差異，GSS本身是以常設的資料供給中心爲主；但是台灣「變遷調查」的團隊中，問卷設計者通常也是資料分析與研究報告撰寫的主要人選。這裡，在資料生產、概念設計，以及分析方法與方向之間，具有一種更高度的交互來回性。而今在歷經近三十年後，目前出版的這本論文集，更是這個內在往返和相互參照的一個學術結晶。我們看到，「變遷調查」由設計、執行到分析間的一種內在交互參照性，以及台灣社會科學知識本土化的需求，都讓「變遷調查」遠遠超出一般性的資料提供，其豐富的研究成果，也始終是台灣社會科學基礎知識累積與擴展的一個重要源頭。

不過，前述所提到的這種內在交互參照性，對於「變遷調查」來

1 根據 GSS 網站 2013 年所載，該計畫 1972 年起由「國家民意調查中心」(NORC)開始執行，由美國國家科學基金會所支持，位於芝加哥大學。這個計畫的兩個主要目標：(1)執行關於美國社會結構與變遷的基本科學研究；(2)提供即時、重要、高質量的資料給社會科學家、學生、政策制定者及其他相關人士。

2 第一期調查報告書中有如下說明：「這份資料如能順利定期建立，至少可達成下列各項實用性及學術性的目標：1.增進對社會、文化、政治現況之全盤性之客觀瞭解。2.協助政府探討民衆的實際狀況所面臨的問題。3.提供政府擬定及修改政策之參考。4.定期持續的施行，可積極協助掌握社會變遷的方向。5.學術界可藉此項資料，對各類重要社會、文化，及政治等現象從事深入分析，進而建立理論」(楊國樞、瞿海源 1993: 2-3)。

說，一直在同一個主題內部發生，卻沒有進一步在不同分析主題之間形成。像是本書的八篇論文，各篇的經驗性研究發現，彼此之間偶有矛盾，也有很多可對比之處，甚至於有可能由其中引發出某些具有理論意義的概念建構，但各篇文章間並未進行任何相互參照，不同主題之間的相互對照與反省，在「變遷調查」歷年來的成果裡，似乎一直相當缺乏。

其實，即使如心理學與宗教社會學的研究，看起來彼此研究的目標不太一樣，但是因為華人的宗教信仰，和一個更廣泛的民間的世界觀之間並沒有嚴格組織和教義區隔，所以本土心理學研究和漢人宗教研究之間，兩者間在現象上有很多重疊性。另一方面，本書各篇不同作者有時用不同的名詞指涉相同的事物，甚至在不同作者各自的抽象學術建構之間，也有不少重疊性。而當本書在「導讀」裡並沒有把各篇論文的基本發現做一個統整，各篇研究發現的學術價值也僅被各作者自我限定在較小的主題上，整本書的材料背後所顯現出來的社會學意義和價值並沒有真正被凸顯出來。

也就是在這樣的前提之下，我一方面想藉目前的書評來對本書八篇論文的基本發現有較為摘要性的介紹，以擴大各篇發現的學術影響力；一方面更希望能夠把這些論文的發現做一個初步的整合，以利於讀者能更理解本書各篇經驗性發現的價值和學術意義，以及這些發現背後一個更大的相互關聯性的參考框架。至於本書各篇之間相互矛盾或能相互佐證之處，或許在更具有整合性和分析性的討論框架中，可以得到一個更為綜合性的理解。接下來，我會試著以自己的方式來對全書議題和有關發現，做一個具有內在相互參照性的呈現。

二、本書各篇論文中所呈現的四個相互關聯的主題

首先，對於本書中的八篇論文，我會將其放在四個彼此間有相互關聯性的主題裡來加以看待：

1. 如何理解變遷？變遷的測量與分析如何可能？
2. 集體性文化之態度與行為模式的改變趨勢為何？

3. 個人性宗教行為模式的改變？也就是「文化套裝」中的「個人的能動性」如何發生新的變化？

4. 在時空變化中，如何來理解社會價值觀的共識和分歧？

全書原來編排上顯得混亂分歧的各篇論文，透過這四個面向，整本書的學術意義會顯得較為顯豁。而這四個面向之間其實是高度相關的，它們共同構成了有關於「社會控制機制與個人態度行為路徑」社會模式比較性探討的基本檢視判準。

因為篇幅所限，本文無法精細地去檢驗每一篇論文統計發現上的細節，但會一項一項綱要式地去說明各篇研究發現上的重點和理論意義。首先，第一個主題：如何理解變遷？變遷的測量與分析如何可能？有三篇論文可以放在這個範疇裡，分別是：(1)傅仰止、陸洛〈陌生人互動的社會期望反應：外在情境與個人屬性〉（以下簡稱「傅與陸文」）；(2)周玉慧、朱瑞玲〈變遷中的民衆心理需求、疏離感與身心困擾〉（以下簡稱「周與朱文」）；(3)林本炫〈地理流動與宗教信仰變遷〉（以下簡稱「林文」）。

關於變遷，有各種統計方法可用來檢測變遷的內容與形式，不過我們先設想一下：一個人由十歲到三十歲身體機能上的變化？這個問題的指涉很好理解，可是就一個社會的變化來說，當我們說：某個社會現象歷經了社會變遷，這到底是什麼意思呢？

舉例來說，三十年來，台灣祭祖行為確實歷經了變化，從事祭祖者變少了，可是如果我們去偵測背後人口結構的變化，可能意義又會很不同了。我們假設，一般家庭祖先祭拜的行為，更頻繁的發生在「夫妻有了第一個小孩」與「家中最後一個小孩離開家」這兩個時間點之間，因為這段期間，家庭內部的社會化過程裡，父母會在小孩面前特別強調孝道的示範性。然而這個時間區隔的幅度，顯然在不同年代會有很大的差異（出於適婚年齡、生育年齡與平均教育程度的變化），譬如說這有可能由1980年代的25年，成為2010年代的20年，相較之下，自然社會上依然從事祭祖的人口數便會降低了。但是，這種出於人口結構上的改變所造成的祭祖人口的減少，是否就能被解釋

爲是祭祖行爲發生了內在性的變化呢？

這一類問題，是在討論社會變遷時經常會遭遇到的問題，一般我們在想像某個行爲實踐的變遷時，會理解爲兩個不同時間點間特定行爲實踐內容的改變，並將其看做是一個貫時性(diachronic)的改變；但事實上，這些改變卻很可能只是因爲人口結構改變而影響了某項行爲實踐數量上的變化。

更廣泛一點來看，如同人類學家 R. Firth (1959) 在進行聚落「重訪研究」時所指出，「重訪研究」不單是一種「貫時性」的(diachronic)，而更是一種「雙重同時性的」(dual-synchronic)，也就是說研究者不單只是考察某個項目跨時性的變化，而是在於考量某個項目在各自時代裡的意義，然後再把這兩個時代（各含其中的某項目），一起對照起來做整體性的比較。顯然的，社會變遷的研究，其實是對於不同時空的「雙重同時性」或「多重同時性」的考量，而不能單考慮某個項目在測量數值上的變化。

更激進一點來說，就人文現象的測量工具在不同時空中所測量出來的數值來看，其意涵是相當複雜的。我舉一個個人的例子，1985年，筆者大學時期曾擔任問卷訪員，當時的問卷是有關於那個年代的「信心危機」議題，訪問的項目諸如餿水油、黃麴毒素、十信案等，問卷中透過這些事件來探詢民衆的社會觀感與對政府的信任度，我適巧問到了一位東海大學政治所研究生，他是位有經驗的訪員，接受訪問時非常興奮，因爲他做訪員多年卻從未接受過訪問，結果或許一方面出於他對於問卷回答的形式相當熟悉，一方面出於他對研究者所期待的答案也有某種過度的想像，再出於他的政治學背景讓其對公衆議題極爲敏感，所以能迅速回答問卷，並且又給出了「對政府完全沒有信心」的某種相當「民主化」的答案。

這當然還是一份有效的問卷，但是可能得到的也是一份有特定導向的結果。「社會互動論」中常常指出社會情境中的雙人互動是一種「雙方面期待的共變關係的兜合」(double contingency)，我們可以想像，問卷受訪的過程其實也是一種微妙的「雙方面期待的共變關係的

兜合」，甚至於進一步的，對於資料的詮釋也包括著研究者概念建構與測量方式上所出現的進一步的兜合。譬如說，1985年所使用的「信心危機」的概念，如果換到今天，可能「對政府有沒有信心」已不是學者關注的重點，學者可能更關注民衆是不是正在萌發著一種「環境正義」（我們生活的環境不容被不負責的商業或政府所破壞）的概念，這時，學者很可能會以不同角度去理解問卷所得的訊息。

這時，之前所提到的訪員與受訪者「雙方面期待的共變關係的兜合」，可能還可以再加上「研究者對於採訪資料的測量與理解」，於是就有可能會進一步出現所謂「三角結構的共變關係的兜合」(triple contingency)。如果我們再進一步考慮當代公衆媒體和社會論述的發達，媒體中充斥的公共論述似乎會不斷影響到大家對公衆事件的認知，而特定時空的問卷調查，也難保不受即時周邊公共論述的影響。結論是，在時空斷代性的比較中，即使當問卷資料裡測量出某種「數據上的變遷」，但這種數據該如何理解，仍然需要更細膩的詮釋與檢驗。筆者建議我們大概最多只能期望測量結果是一種「多重共變性底下所達成的一種學術性的再現」，其中反映出，受到頻繁變動之公共論述的影響，不同時代受訪者對於相似問題的差異性的反應。而在這種較為嚴謹的態度下，或許我們也能夠較為謹慎地看待「變遷調查」中類似項目前後期間測量結果上的一個差異。

而本書中的「傅與陸文」、「周與朱文」和「林文」，正是幫助我們較為嚴謹地去釐清：所謂「變遷」，背後可能有哪些更為微妙的機制存在？像是「傅與陸文」中，從社會期望反映來調查訪談中的歷程會如何影響問卷的作答。結果是：依訪員觀察，男性、年輕、高教育程度者的回答比較可靠；從作答內容分析，則發現男性、年長、低教育程度者表露出高度的社會期望反應。這裡提到的，很像是我們前面所提到的「雙方面期待的共變關係的兜合」的狀況，提醒我們訪員與受訪者間的「相互共變」如何塑造出不同的問卷反應。資料的詮釋，顯然還必須扣緊資料背後人口學構成上的一些細節。

「周與朱文」中，區別了不同世代的身心經驗，以此來了解心理

需求感、疏離感與身心困擾感程度的變遷。以平均值來看，表面上台灣社會的身心疏離感是上升的，但經作者仔細釐清，發現事實上對不同世代和年齡來說，同一個年齡層或同一個世代層的人，他們跨時性來講並沒有發生太大的差異，這背後可能僅是出於人口結構上的改變，而不是真正的疏離感的變遷。

「林文」所討論的是台灣宗教版圖信仰流動趨勢。資料顯現，整體來說無信仰者與民間信仰者大幅轉移到佛教，而這和個人地理流動經驗，也就是移民經驗特別有關係。不過，這個移民經驗並不是出於「都市化情境所造成的中產階級化的心智結構」或是「都市情境裡宗教市場版圖的變化」，反而是單純脫離鄉村（遷居）這件事，很自然的就會產生改信。而民衆的這個改信，不是繼續留在民間信仰當中（亦即不是僅改變所信仰的神明），而是會改爲去信仰制度性的宗教，主要也就是佛教。這篇論文特別用「居住區位」相對照，來討論不同都市的層級是否會造成改宗之統計數據上的差異，結果發現移動到小都市和大都市或更遠的都市，在統計結果上都沒有太大的變化。「林文」的發現暗示我們，即使民衆由民間信仰轉移到佛教，對這個當事人來說，其信仰內涵幾乎沒有什麼改變、其心智結構也沒有太大改變，只是因爲離開鄉村到了一個新地方，宗教生態不太一樣，一個人自然而然的就改宗了，這種結果好像也是暗示，漢人文化圈裡制度性宗教跟民間信仰間並沒有太大內容上的差異。「林文」這些發現相當具有本土性的學術意義。

第二個主題：集體性文化之態度與行為模式的改變趨勢為何？有兩篇論文屬於這個範疇，這裡先摘要一下兩篇文章的發現，後面會再將之連結到一個較大的框架裡來做理解。朱瑞玲、周玉慧在〈台灣社會的慈善觀念與道德感〉（以下簡稱「朱與周文」）一文中指出，不同內涵慈善觀有不同變遷趨勢，因果報應觀沒有太大變化，但世代不同間會有差異。1945-1964年間的民衆因果慈善觀念較弱，1975-1979年間出生的更年輕民衆卻反而更贊成好人有好報的觀念，兩位作者對這個發現深感困擾。我個人認爲，即使看起來新生代仍篤信因果觀，

但很可能是一種新的因果觀，而不是傳統的因果觀，雖然在表面上看起來很相似，但這當然還需要去做進一步推敲。而作者所提出的「公義理性的慈善觀」，似乎是社會上新出現的一種想法，公義理性慈善觀越強者，宗教性捐款反而比較少；呈現對比的是，保有較強傳統民間信仰的人，始終是較熱烈的宗教捐款者。

另一篇論文，陳杏枝在〈祖先信仰變遷的初探〉（以下簡稱「陳文」）一文中談到，因為少子化，必須有補救的方法來延續香火，但比較時代發展，祖先祭拜行為雖沒有增強，卻也沒有隨著社會世俗化的趨勢而大幅減弱。不過另一方面，我們確實看到，或許是受到世俗化教育的影響，祖先祭拜這件事在民衆態度與行為上已經產生了某種變化，資料顯現祖先祭拜先從同族成員集體祭祖的行為開始衰微，然後是不再那麼重視祖先墳墓風水，接著是個人家庭內祖先崇拜的減弱，而且祭拜的理由偏向道德和情感因素，代之而起的新說法則是會強調祖先已輪迴轉生。

第三個主題：討論個人性宗教行為模式的改變？也就是「文化套裝」中的「個人的能動性」如何產生新的變化的問題。瞿海源在〈宗教與術數態度和行為的變遷(1985-2005)：檢驗世俗化的影響〉（以下簡稱「瞿文」）一文中，發現教育程度確實會影響傳統信仰，但也會增加另一種新的「氣的信仰」，受教育越多對某些術數和神通觀念會產生壓抑心理，但卻創造另一種迷信形式的提高，也就是迷信於八字、看相、摸骨或星座。

關於術數，其實我們注意到，傳統術數一直是漢人文化裡面個人或個別家族可以藉以創造個體能動性的手段，這種手段的存在，有可能由下而上讓個體具有行動上的能動性，這也有助於讓俗民文化具有一種更無所不在的擴散性的影響力，這或許正是能解釋「何以漢人術數文化可以在民間歷久不衰？」的原因。不過，傳統的術數要透過傳統專業術數人士來處理，當代的新術數則將傳統知識去媒介化，變成人人可以親近和操作，術數完全脫離於傳統鄉村聚落的時空，術數知識更廣泛存在於媒體環境裡，被強調的內容也和傳統不太一樣了，甚

至高學歷者也趨之若鶩。「瞿文」提供了強烈的經驗證據說明了我們的社會其實並沒有世俗化，不過術數中被強調的形式與內容確實有所轉變。

第四個主題：如何來理解社會價值觀的共識和分歧？兩篇文章提供了一個宏觀性的框架，幾乎可以貫通全書各篇研究發現，我先摘要這兩篇文章的發現。首先、黃囁莉、朱瑞玲在〈是亂流？還是潮起、潮落？——尋找台灣的「核心價值」及其變遷〉（以下簡稱「黃與朱文」）指出 1985 年到 2004 年之間，「和諧」是一個不變的核心價值，跨年代中民衆一直有著高度的共識。另一方面，階序的概念卻弱化了，容忍差異與追求進步的價值則越來越受到重視並且有共識。所謂有共識，在她們的研究中，指的是不同年紀的群體在看法上相一致。

其次，郭文般於〈宗教的持續與變遷〉一文（以下簡稱「郭文」）中，集中討論世俗化的問題，和「黃與朱文」相對照，「郭文」其實是從一個相當弔詭的層面來看「共識」這個議題。我們先設想一下世俗化這個過程和所謂價值共識這件事情的關係，譬如說，我們如果換個角度想一想，世俗化假設了這個社會會趨同，但所趨同的反而是個人不受傳統約束、有選擇宗教的自由，那照這個方向看起來，這是不是表示，在社會層次越趨同，反而個人層次的意識形態、宗教信仰和價值觀層面都會越分歧、越沒有共識？不過，實證看來，在「黃與朱文」裡發現，這個共識似乎是有的。但是我們也要問的是，在世俗化過程的影響下，當我們發現到這個社會仍具有核心價值的共識，這個共識內部到底是一種什麼結構？這個發現又具有什麼樣的社會學意義呢？我認為新的共識背後，並不見得是一種價值的趨同（即使說資料上看起來很像是「趨同」）？而很可能是新舊兩種不同世代的人，以不同方式來肯定傳統價值，但由表面資料看起來，卻像是兩者匯集到了一起。

在理論與現實層面，我們應該要怎樣來理解這種種弔詭和複雜性？也就是說，如果沒有發生世俗化，宗教信仰的內容和選擇應該更

有共識；發生了世俗化之後（假設發生的話），我們不知道全體社會會不會產生另一種世俗性價值的共識？或是說它會以價值分歧的方式來表現社會的同質性？這個籠罩在相同文化底下的同質性或異質性，又反映了什麼樣的社會學意義呢？

簡言之，要怎麼樣理解這個社會所同時發生著的共識與分歧？我們似乎還需

要一個更為整合性的框架，才有可能把各方面、各層次的經驗性資料擺在一個較為適當的位置。

三、個人能動性與社會結構間的扣連方式

Yale 大學人類學系教授 William W. Kelly (1993)寫過一篇文章 "Finding a Place in Metropolitan Japan: Ideologies, Institutions, and Everyday Life"，探討日本戰後的價值共識的問題。他的第一個問題就是關於戰後日本社會是更趨於同質化還是更分歧(homogenous vs. diverse)？結果兩方面都可以找到經驗性資料的證實。一方面像是社會教育與機會的均等確實創造出具有同質性的中產階級；另一方面卻同時又有大量被剝奪性的社會階層被創造出來，他們是處於社會上無法改變現狀的一群，也無法被整合到主流社會當中。

爲了更清楚釐清社會變遷的方向，Kelly 在分析中重新以三個層面來檢視這個所謂「社會同質化」的問題：意識形態、中層的組織層次、個人日常生活，三個層次的變遷雖然有關，但方向上卻可能相互分歧，譬如說一個社會有可能在其統合性的意識形態已初步分歧，全體民衆所接受的組織生活的經驗卻仍很一致，但另一方面整個社會又似乎較能允許個人自由去選擇自己的人生路徑。

我覺得這個層次上的區別很重要，亦即現代社會的歷史歷程是一個同時具有標準化卻又創造分化的社會。我認爲傳統社會在意識形態、社會結構與個人日常生活之間緊密扣連的一種社會控制機制，在來到現代社會之後，已經出現了一種比較大的分離性，這種分離在表面上看起來，也給予了個人生涯較大的自由和選擇性。不過，當社會

在創造差異性選擇的過程裡，卻還是可能再生產出某種不平等的階序性權威結構，雖然由表面上看起來，整個社會變得更包容，會以某種較為平等的形式來含括更多人，一般人日常生活也有了更多主動參與和自我建構的可能性。

進一步地，我覺得除了 Kelly 所提出的三個層次之外，我們還可以對焦在「公共修辭與論述」的層次，以及「個人態度與行為層面的組合方式」的層次。於是，我們或許可以用五個層次來囊括個人能動性與社會結構之間的扣連方式：公共論述與修辭、意識形態、社會結構、個人的生涯路徑、個人態度與行為間的組合方式等（參考表一）。

表一 社會共識或分歧？傳統社會與現代社會在不同面向上的對比

公共論述	相對同質性的／競爭但是包含性的
意識形態	共識／衝突；虛假意識
社會組織或結構	階序性／標準化
個人生涯路徑	強制性；高度模式化／自願性；建構性；仕紳化
個人態度與行為間的組合方式	依循既有規範；實用主義為考量／？

表格中左邊列出五個不同分析層次，右邊列出各層次中的實質內容，實質內容以斜線來區隔出傳統社會與現代社會，正體字代表傳統社會，斜體字代表現代社會裡的狀況。

在公共論述的層面：傳統社會處於一種同質性較高的狀態 (homogenous)，甚至於基本上只有菁英分子的小圈圈在創造公共論述；現代社會的公共論述一方面是高度競爭性的，一方面卻也是包含性的 (inclusively)，是在分歧中仍然盡可能承認每個個體或族群的一種籠罩在現代民族國家情境裡的論述形式。

在意識形態層面：傳統社會有較高的共識；現代社會裡這樣的共識很可能已經減弱，表面上看起來顯得更為分歧和衝突，不過也可能繼續經由「虛假意識」的機制而維持某種表面性的社會和諧。

社會組織或結構的層面：傳統社會有較清楚的社會階層與分化；到了現代社會逐漸屬於一種依功能來分化的社會配置，不過，功能分

化中各種公共場所由學校到社會組織，如公司、工廠等，幾乎已經形成一個具有經驗標準化作用的社會組織或社會結構界面了。

個人生涯路徑層面：傳統社會裡個人生涯幾乎沒有太多選擇，近乎一種強制性的生涯發展，個人或家庭雖仍具有某種能改變命運的能動性，但這種能動性是高度社會化與模式化的，譬如說傳統操作下的八字與風水等等；到了現代社會，結構上的階序不是如此嚴謹，在某個程度上，個人生涯路徑有了較大的自由度，反映在個人層次是個人行為選擇層面會顯示出某種自願性，甚至是個人意識覺醒中帶有個人建構性的創造空間。

而當一般普羅大眾的個人生涯路徑，開始更廣泛地帶有某種自願性和建構性的同時，其行為動機也會開始帶有類似於「傳統仕紳」的型態（行為動機受更多內在性的理由而非外在性的獎懲所引導），我稱此為一種「仕紳化」(gentried)，例如說慈善行為的出發點，會由傳統功德觀的考量改變為較為抽象性的原則，如理性、公義的考量等。

最後是個人層次態度與行為之間的扣連方式：傳統社會中個人行為大致上依循既有社會規範，內在態度卻不一定完全符合於行為，這往往也是出於一種實用主義的考量，也就是當行為符合公眾期待的同時，態度層面卻不必具有太多的自我覺察性；到了現代社會，態度與行為的關係會如何發展很值得觀察，目前這還是一個有待檢驗的議題。我猜測，在現代社會，一方面行為的自我覺察性會有所提高，個人能忍受的「行為與態度間的不一致程度」可能會縮小；另一方面，社會變遷中，行為改變和態度改變的速度並不相同，也許態度有了高度自覺或甚至有了劇烈改變，但行為上卻仍然是遵循舊有傳統，例如拜祖先的行為就有可能是如此（參考「陳文」），它表現為類似於傳統的遵循主義者，但實際上是一種新的個人態度與行為間的組合模式。我在該欄位放置一個問號，表示這是一個有待檢驗的課題。

現在，在前述這個架構之下，重新閱讀本書各篇研究的發現，我們可以得到更符合於其分析層次的理解，當然，這個分析層次及其間的相互關聯性，僅是筆者個人所提出的一個有助於理解的整合性的詮

釋脈絡，其有效性仍有待進一步經驗資料的檢證。

首先，「黃與朱文」中所指出的價值共識裡的「和諧觀」，若由公共論述的層次來加以考察，也許這在傳統社會裡可能會是屬於一種「同質性」狀況(homogenous)下的和諧；可是在現代社會裡，即使同樣是測量出來了某種共有的「和諧觀」，但卻有可能是來自於相互競爭論述背後所「仍然願意將每個人包含進來」的一種新的社會和諧原則，也就是「以包容取代排除，卻也允許競爭」的「新和諧觀」。

至於在社會結構層次，當代社會也許不再那麼強調社會階序，但也有可能仍會出現另外一種依據社會角色來分工的標準化過程，這也許將塑造出某種「新階序觀」（依據社會分工所產生的階序）；到了個人層次，社會自由也許不見得會創造出背離傳統倫理道德的個人，但個人有可能會開始具有更多自主性情感的表達，這很有可能會表現為孝道內涵的改變。

接著，關於「郭文」中的主題，「郭文」以每五年為間隔的變化來討論「世俗化」，推論風險相當高，因為所得結果很可能只是社會潮流的波動，但不管怎麼說，「郭文」確實發現某種穩定的變遷趨勢：信仰管道越來越多是透過朋友，跟隨父母信仰者已不如前；社會上對於氣的信仰降低了，宗教旨趣（對宗教各個面向的認知與興趣）卻是不降反升；城鄉經驗、教育程度不同，對個人宗教旨趣認知與實踐產生影響，但不是弱化宗教認知，反而是強化「修身救贖」和「實際導向」的認知，弱化「關係取向」（透過別人介紹而產生信仰）的宗教信仰模式。

「郭文」對於世俗化理論，抱持支持但在部分面向上存疑的態度，支持的是，世俗化確實發生了，存疑的是，這個發生並不是削弱宗教在社會上的影響力，而是產生新的宗教認知與實踐型態，不過他對於這些新型態的內涵與意義，僅以數據顯現其存在，卻沒有進行太多實質討論。我認為放在我所提出的這個「多面向架構」裡，可以得到某種說明，甚至於某些看起來有所矛盾的現象，也能得到澄清：

一、宗教旨趣的不降反升，我認為這不是反映在社會意識形態或

組織結構的「反世俗化」，而應被理解為是個人生涯路徑的一種新型態，也就是個人行為抉擇開始有更多建構與自願性的成分，而不再是出於強制，表現在宗教層面，這會呈現為整體社會宗教旨趣的提升（但不見得宗教投入較多）。

二、在討論個人宗教旨趣時，或許要進一步去區別公領域和私領域這兩個範疇。也就是說，目前宗教信仰者雖然在各方面的宗教旨趣提高了，但我相信這只能在私領域中被提升，整個世俗生活的公領域，是不可逆轉地變得更世俗了，宗教的色彩也變得更為稀薄，但這一部分在問卷裡沒有相應可檢測的題目（例如我們可以去問受訪者這樣的題目以觀察公領域是否已被更世俗化：「請問您在選擇學校，或是為小孩選擇學校時是否會去問神明？」）。

關於傳統社會與現代社會裡的社會結構上的變化，「瞿文」中有一個有趣的線索，文中(p.270)提到了這個趨勢：「認為不祭祖是錯的也顯著地逐年下降」。³這種以雙重否定的方式來觀照「祭祖」：「你認不認為不祭祖是錯的？」，當一般民衆認為不祭祖是錯的比例逐年下降時，其實正是顯現出「一種結構性的約束力，已鬆動而反映到個人認知的層面上」。不過，這種認知態度上的改變，也不表示行為會改變，而僅是反映社會結構上道德強制性的要求降低了。

但道德約束力的降低當然不等同於行為會改變，甚至於可能如「陳文」所顯示，人們還可能會有更多祭祖行為。這是因為結構鬆動與個人行為的路徑，是兩個不同層次的事，對於祭祖的社會強制力的鬆動，反而有可能造成個人可選擇性的增加，在選擇性增加中，固然不祭祖的自由增大了，但傾向於更強烈認真去祭祖的人，卻也可能出現。換句話說，這個結構鬆動或標準化會如何反映到個人行為的更

3 文中沒有指出原問卷題目為何？經查問卷，很可能是出於這一題（二期五次和三期五次皆有詢問，其他次宗教組問卷則無此題）的文字：「如果不祭拜祖先，祖先會生氣」，受訪者可以選擇贊成或不贊成，但這個問題似乎是問受訪者主觀態度，而比較不是反映出「受訪者對他人是否拜祖先所持的接受與否的態度」。不過，它多少還是會和「個人能否接受他人不祭祖」這件事的回答，有某種正相關性，所以我暫時維持本文目前的推論。

「去宗教化」或更「世俗化」？也許並沒有那麼直接，甚至於有可能有一個時間差的情況，可能要經過較長的時間，集體文化性格才會有較明顯的改變，一開始可能還會反映為：傳統行為模式之集體性的復振。換句話說，當這個社會對行為的規範性制約變得鬆動了，但這不一定反映到個人行為上，個人行為仍然可能是「非常宗教的」。我認為，這同時是結構鬆動和公私領域分化後的一個交互作用的結果，而其背後更複雜的圖像，還需要對經驗數據做更多進一步的檢驗和解釋才可能浮現出來。

對於這個結構性的條件與內容的說明（社會結構的層次），「林文」在此也有高度相關，「林文」的統計結果讓我們看到，都市化經驗（大都市與小都市差別不大）的差別並不重要，地理移動經驗才是造成新的宗教選擇性的主要原因，而佛教大量填補了這個重新皈依的需要。這比較像是忽然出現的大量的私人化空間，形成表面上的個人的自願選擇性（個人生涯路徑自由度的出現），但這不見得是西方「私人化」那一類的「宗教性」的改變，而僅是一種私人空間外在性活動場域的變化（因為心智結構和信仰實質內容都沒有改變）。有趣的是，新的結構條件，也就是這種所謂「標準化的經驗」（都市化的經驗），並不是改變台灣人心智或信仰內涵的主要因素，反而只是因為結構條件造成的寬鬆和機會，給佛教的成長產生了很大的空間。

接著，我們再回頭來看「朱與周文」中的發現，該文和「多面向架構」裡的「個人生涯路徑」也有相當關聯性。漢人俗語常說：「一命二運三風水四積功德五讀書」，其中二運與三風水都屬於術數可操控的範圍，四積功德五讀書則是個人可掌控的行為，這二三四五等項目，都是傳統漢人社會中「個人能動性」，個人或家族可以據以擴展生存資源的文化手段，也正是屬於表一中「個人生涯路徑」的這一面向，但在傳統社會裡，它的形式相對被動並且是高度模式化的（例如積功德行為為高度為文化規範所激勵和限定，參考丁仁傑 1999: 428-447），到了現代社會，這有可能變化為更為自願性的形式，而產生自我動機認定的轉變，甚至於由平民化的形式，也可能轉化為「仕紳

階級式」的自我理解（將助人理解為出於更抽象的道德原則或社會公義原則，而非僅是出於為個人或家族的積取功德）。「朱與周文」中「因果慈善觀」和「公義理性的慈善觀」兩者間的對照，非常符合於表一中個人生涯路徑這一欄位裡的傳統形式（強制性；高度模式化）與現代模式（自願性；建構性；仕紳化）之間的對照。

四、結語

最後，提出本書中兩點有待釐清與進一步探究之處：

第一點，當選擇不同的角度來看待社會變遷，得出來的推論會具有相當不同的社會意涵或甚至是道德性指涉；因此，即使研究者只能選擇一種角度來討論問題，但對於同一變項在不同層次中的展現模式，還是需要經過較為仔細的釐清和說明，方能更有助於說明變遷。

例一：如前所述，「郭文」提到的世俗化所產生的同一性的社會過程，和「黃與朱文」所講的價值共識的問題，其實是一體之兩面，因此這兩種考察角度間有無可能在理論層次與經驗層次上相互援引佐證？很值得做進一步的分析。

例二：「周與朱文」所談的疏離感，雖區別了人際疏離和社會疏離，但仍僅是對焦在個人層次的討論。疏離感的概念其實應被帶入更多社會層次的考量，也就是說，疏離或相對疏離感的出現，其實由另一個角度看來，它所反映的會是社會結構上的開放，因為只有當社會上有著充分達成自我實現的條件，而個人無法達成自我實現的目標時，才會產生社會疏離感。由理論邏輯看來，整體社會層次自我實現需求越強，整體社會層次的疏離感也應越強（因為需求越可能落空），但有趣的是，「周與朱文」所得的結果完全相反，研究中發現當某年平均自我實現需求較高，該年的平均社會疏離感和平均人際疏離感反而都是較低。我個人認為一方面對這種結果，研究者應要更為小心，因為很可能是出於受訪者由個人自我滿足感的現況中所產生的自我理解，反過來會全面性地引導其對於問卷中有關疏離感和自我實現需求的回應，也就是測量結果並沒有反映真實；一方面更重要的

是，關於疏離感，結構層次（社會允許自我實現的可能）和個人層次（個人滿足於自我實現需求的程度）的觀察和測量，兩者往往相互重疊和有所抵觸，在專注於個人層次的測量時，如何能同時釐清這兩種層次間的方向和內容，仍有待社會心理學家的檢證與分析。

第二點，總體性資料和細膩區別出次級區塊後的分析資料，往往呈現出差異性極大的結果，顯示理論的選擇和分析上的敏感性往往更大地決定了結論的導向。譬如說，「郭文」中(p.215)比較 1994 年、1999 年和 2004 年這三年的資料，發現眾多宗教觀念中，有些信仰概念能夠抗拒世俗化的壓力，有些則不能，而在四種信仰觀念中，「氣的信仰」是最不能抗拒世俗化壓力的信仰類別，也就是越世俗化這個觀念會越被沖淡。有趣的是「瞿文」(p.255)特別挑出教育因素，反而發現教育因素對於氣的信仰有加強的作用，對於其他宗教態度卻有抑止性的影響，世俗化中的教育因素似乎是大大促進了氣的信仰的流行，兩篇文章的結論竟然是完全相反。其他諸如祖先祭拜、慈善行為、術數行為等，是否隨著現代化社會越益普遍或是衰退？都可能經由變項選擇與資料區塊的區別而得出不同的結論，這是經驗研究迷人之處，卻也是它必須要與理論相結合的更緊密之必要之處。

總之，這一本論文集是當代台灣文化價值考察和宗教現象觀察的現象描述與理論分析的里程碑。本書的研究成果顯示，一方面台灣社會變遷歷程中，仍持續產生著傳統文化價值再生產的跡象；一方面也讓我們看到，一個新的統合集體和個人的社會過程，正一步一步地發生在台灣當代社會文化價值觀與宗教行為的各個層面裡。本書在有關當代台灣社會的價值結構構成與宗教實踐變遷等層面，提供了最重要的參考依據和分析成果，相關領域的研究者無可迴避；後續研究者若能充分利用本書已有的成果，並以此為基石向前邁進，台灣社會心理學和宗教社會學研究的未來遠景將會變得更為穩固與開闊。

參考文獻

丁仁傑(1999)社會脈絡中的助人行為：台灣佛教慈濟功德會個案研究。台北：聯

經。

楊國樞、瞿海源(1993)台灣地區社會變遷基本調查計畫：第一期調查計畫執行報告。台北：中央研究院民族學研究所。

Firth, Raymond (1959) *Social Change in Tikopia: Re-study of a Polynesian Community after a Generation*. London: George Allen & Unwin.

Kelly, William W. (1993) Finding a Place in Metropolitan Japan: Ideologies, Institutions, and Everyday Life. Pp. 189-238 in *Postwar Japan as History*, edited by Andrew Gordon. Los Angeles: University of California Press.