

# 重估世俗化：從台灣人間佛教現象出發的考察

劉怡寧

## 摘要

自 1980 年代以來，隨著台灣社會的經濟發展、政治民主化、與社會多元化，慈濟、佛光山、法鼓山等佛教團體所帶動的人間佛教現象也隨之發展起來，不僅創造了台灣佛教在宗教信仰與宗教活動方面的興盛景況，更在社會慈善、教育、環境、災難救助等方面開展了豐富的社會實踐，相對於西方世俗化理論認為宗教將隨著現代性的發展而面臨衰落危機的核心命題，如何解釋台灣這股人間佛教的蓬勃發展趨勢乃是一個重要的宗教社會學議題。

對此，本文認為宗教市場理論強調宗教供給面的觀點將有助於理解台灣人間佛教的蓬勃發展現象，透過考察慈濟、佛光山、法鼓山等台灣重要佛教團體之三項重要宗教治理特徵：一、倡導入世性的佛教倫理；二、以社群為基礎進行組織動員；三、推動公共性與集體性的社會實踐，發現慈濟等佛教團體藉由這三項宗教治理要素，促使傳統佛教產生了類似新興宗教運動的快速發展特徵，進而促使人間佛教現象在 1980 年代以後快速興盛起來。

藉由掌握臺灣人間佛教現象的發展特徵，本文認為西方世俗化理論的核心命題並不適用於解釋台灣人間佛教現象，台灣人間佛教現象所體現的是宗教市場供給面的充沛活力，慈濟等佛教團體推動符合現代社會需求且被現代人認同的宗教活動與宗教實踐，促使人間佛教現象展現了佛教在台灣社會的新興化特徵。

關鍵詞：世俗化、宗教市場、宗教治理、人間佛教、新興宗教運動

## 一、前言

戰後臺灣佛教的變遷與發展是臺灣社會文化變遷的一個重要面向，研究臺灣佛教史的歷史學者江燦騰曾經指出，臺灣佛教在戰後的顯著發展，既快速又顯著，不僅一般臺灣民眾在日常生活上都可以強烈感受得到，且這股佛教發展趨勢，又在 1987 年政府宣布戒嚴之後，顯得更為突出（江燦騰 1997：1）。哈佛大學杜維明（1999）也提到，臺灣的宗教發展是很值得注意的現象，尤其是那些自稱為人間佛教的群體在臺灣的成功傳播，諸如慈濟、佛光山等佛教運動皆必須被看作是臺灣宗教景觀最重要的特徵來進行觀察。而這股趨勢在中央研究院社會學研究所歷年來所進行的台灣社會變遷基本調查結果也發現到，強度佛教徒，即自稱皈依制度性佛教團體者，多在 1987-1996 年間開始信仰佛教，且有逐漸增加的趨勢<sup>1</sup>，同時，在信仰改宗的比例當中，更有極大部分的信仰者從民間信仰轉變到佛教（林本炫 1998:109）。對此，為什麼解嚴之後的台灣佛教有如此興盛的發展？我們又該如何理解這股佛教變遷的社會意義呢？

如果從佛教界內部的本身發展來看的話，這個過程之所以發生，經常被認定與佛教界所開展的各種弘法及慈善救助事業，開始改變了過去佛教頓世和迷信的形象，深獲社會的肯定息息相關（江燦騰 1997:1）。其中，幾個標榜人間化的佛教團體，更已經被學術界視為是佛教振興現象中的重要團體，像是證嚴法師及其所創辦的慈濟功德會及慈善志業就非常受到學術界的重視，許多論文皆以慈濟為個案來進行探究，分別探討其慈善事業、助人行為、組織領導人、組織文化、入信機制、認同形式、宗教敘事、以及跨國主義等不同面向（丁仁傑 1999、2007；Huang, Chien-yu Julia 2001、2003a、2003b；Yao, Yu-shuang, 2001；盧蕙馨 1995、1998、2004；張培新 2004；陳世慧 2005）；而 1960 年代即崛起的佛光山，也因

---

<sup>1</sup> 相對而言，宣稱自己信奉民間信仰者，則在 1996 年起即開始成長緩慢，比例亦逐年下降；而基督宗教信仰者則持續維持固定的比例，未有升高的趨勢。

為星雲法師擅長組織規劃、經營策略、並發展出人間佛教論述而興起，成為臺灣佛教界的重要一環（Chandler 2000、2002；Laliberté 2004；鄭丹琳 2004）；至於法鼓山雖然興起較晚，但擁有佛學博士的聖嚴法師長期在佛教教育及禪修教育深耕，近幾年來發展迅速，不但擁有非常多中產階級的信徒，也發展出非營利組織的經營及行銷模式（胡安婷 2000；江奕辰 2004）。在丁仁傑（2001a）關於臺灣宗教制度由「無形」到「看得見」這一變化的探討，即指出幾個解嚴前後發展最快的純正佛教團體乃包含了慈濟功德會、佛光山、法鼓山、中台禪寺等道場；至於江燦騰（1997）則將佛光山、慈濟、法鼓山、中台禪寺，歸類為臺灣佛教四大道場，而 Richard Madsen（2007）最近的專書甚至還將慈濟、佛光山、法鼓山的宗教振興現象，視為是能帶給西方社會啟發的進步宗教。

就團體規模、信眾人數、活動範圍、組織動員能力、以及擁有的社會資源等各方面來說，慈濟、佛光山、法鼓山等佛教團體可以說是臺灣佛教界相當重要的一環，這幾個大型佛教團體採行的獨立性「教團」<sup>2</sup>組織模式—相對於一般普化宗教是由鬆散的祭祀圈及社區網絡所集結而成的信仰形式—相當程度決定了臺灣佛教興盛起來的可能性。它們在既有佛教傳統的基礎上，由領導者重新詮釋佛教教義，一方面發展出適合現代人的佛教修持及實踐方式，另一方面亦援引了符應現代化的組織經營模式來開展宗教及社會志業，在 1980 年代至今，成功地吸引了大量的信徒人數。由此，我們可以推斷，這幾個佛教團體的興起，與解嚴之後臺灣佛教徒人數的增加，應該有著密切的關係，透過研究這幾個佛教團體的發展模式，將有助於我們釐清台灣佛教興盛的原因。

---

<sup>2</sup> 所謂「教團」，韋伯（1993a: 81-89）曾提到，當先知運動逐步累積永久支持者及信眾之後，遂在日漸日常化的過程裡帶動宗教共同體的興起，組織成持久的教團，由此，先知（或其門徒）可以保證其宣教之永垂不朽以及教團對於“恩寵”的授與，相對而言，信徒則提供食宿、金錢及服務而確保了宗教經營及服務人員的經濟來源，至於那些負責掌管宗教性功能的人員，也藉此壟斷了保留給他們的特權。至於當時的佛教，韋伯認為，它比較是自願且隨機性的組合，因而，教團的經濟生活是依靠捐獻、奉獻以及有宗教需求者所提供的其他禮物來維持；但是，現今臺灣社會裡的佛教團體也開始採取一種包含僧眾與俗眾的「教團」模式，以一個持續性組織來凝聚具有固定權利與義務的共同體，促使該團體的宗教領導者透過一個持久性制度的運作，讓信徒從個人身分的認同轉化為教團的成員。故有關「教團」的討論，是日前進行佛教研究時所不可忽略的主題。

可惜的是，過去有關臺灣佛教發展的研究，多從佛教和政治的關係出發，試圖探討從明清<sup>3</sup>、日據殖民時期、國民政府來台、乃至於解嚴後，不同政體的統治方式和統治態度對於佛教發展的影響（Jones 1999；江燦騰 1995、1996），也就是從國家統治的角度來做的分析，把宗教當作是一個被管制的客體。然而，解嚴之後，國家對社會的管制不再，佛教團體不僅呈現多元發展的趨勢，其所展現的社會力量更是不斷挑戰國家管轄的界線，因此，當面對解嚴之後臺灣佛教發展的多元化發展狀況時，真正的癥結點已經不再是以國家管制為中心的政教關係問題，相對來說，佛教團體本身所採行的各種作法才是需要觀察的重點，而社會的價值和需求也更是佛教必須回應的對象，因此，本研究將由過去有關政教關係的立場，轉到以「宗教／社會」為主體的視角，希望還原佛教本身所展現的主體性，並且把佛教組織視為一個積極回應現代社會的主體來進行相關研究。

這樣的考察一方面要探討解嚴後臺灣佛教的顯著成長和臺灣的現代化轉型之間的關係，另一方面則是要分析在多元化的佛教發展環境下，佛教團體究竟提出了什麼樣的具體作法來引導大眾信仰佛教，促進了佛教的勃興。尤其解嚴後的臺灣佛教，是與臺灣的現代化歷程同時開展，我們推論佛教的相關經營模式必定也回應了某些現代社會的價值及需求，對此，本研究將探討臺灣人間佛教團體所採行的相關宗教治理作法，深入分析並評估其對於佛教勃興的具體作用。

這樣的考察希望回到長期支配宗教社會主流學典範的世俗化理論來看臺灣佛教的問題，並把解嚴後台灣佛教發展的現象當作是一個重要個案，探問臺灣佛教回應現代社會的宗教治理術是一種抵抗？還是一種適應？是重新在現代社會中創造了神聖的元素？還是以組織化方式進行宗教治理時，即已經埋藏了宗教世俗化的因子？我們將試著提出若干不對宗教世俗化好壞帶有價值預設的評論，希

---

<sup>3</sup> 舉例來說，明清時期的台灣佛教發展，是以齋教為發展主軸，因為當時佛教僧侶參與宮廷之爭，為政教之間的關係帶來變數，故造成佛法傳教的困難，使得佛教面臨衰落的局面。而齋教的興起，算是佛教發展上的另闢蹊徑之路，以帶髮修行的民間居士身分，同樣可以達成修習佛法的目的，又可以免除出家所可能帶來的政治壓制，遂使得齋教在民間社會中成為佛教的發展主流。

冀能重新評估世俗化理論當中有關現代性與宗教發展的命題，並嘗試以臺灣佛教發展的具體例證，對現有西方基督教中心的世俗化觀點提出若干修正與反思。

## 二、文獻回顧：從世俗化理論到宗教市場論

有關宗教與現代性的討論隱含著一個根本的命題：現代社會乃從宗教的全面壟斷當中抽離而出，使得宗教成為被拋諸主流體制之外的社會制度，進而與世俗制度成為相互對比的兩套價值系統。如此一來，在現代社會裡，不再具有全面性意義的宗教將如何維持其意義？宗教的未來命運及發展趨勢為何？始終是宗教社會學者最關心並且長期探索的問題。

然而，宗教和現代性的關係，長久以來即各家說法爭論不休，其中最大的爭議在於宗教的社會功能和個人需求是否隨著現代性而下降的問題，其下，我們將針對長期為宗教社會學主流典範的世俗化理論命題、晚近對於世俗化理論的修正、以及日前興起的宗教市場論這三個不同的立場來討論此課題對於台灣人間佛教現象的解釋力。

### 1. 世俗化理論的核心命題—宗教的重要性將因現代性而減弱

既有的世俗化理論主張現代性的特徵就是一場人類從宗教模式轉變到世俗情境的劇碼（Martin 2005:18），早期提出世俗化觀點的 Peter Berger（1969）即認為：工業化、資本主義經濟活動、都市化之後，社會分化的結果將促使宗教在社會中的地位有所改變，此後，位居社會次領域、甚至邊緣位置的宗教，不僅不再對社會具有主導性的宰制力量，更關鍵的是，社會上將有一批數目越來越多的人，不再以宗教的解釋來看待自己的生活及世界，由此延伸出當現代社會越來越世俗化後，現代性將導致個人信仰衰落的世俗化核心命題。

世俗化理論作為一個解釋性的模型，其最主要的命題是在宣稱宗教在社會當

中的重要性，將會隨著三個重要的現代性特質而減弱，這三個特質分別是社會分化、社會化、以及理性化（Wallis & Bruce 1992: 9），而社會分化是其中非常關鍵的因素，世俗化理論認為，隨著現代化所產生的專業分工、制度分化，將會使原來宗教所扮演的功能逐漸讓渡給其他社會的世俗性機構，而經濟成長也會帶來職業和生命情境的多元化，不僅讓人的生命經驗逐漸階級分化，甚至也讓原本傳統的整合性道德和超自然觀念，面臨解體、分化的問題（Wallis & Bruce 1992: 12）。同樣的，現代社會的第二個特徵－「社會化」則是在指涉人的生命逐漸陷入，或者被組織進入社會的過程，而既然現代社會是由大型工業體、商業體、乃至於現代國家之非個人性的科層組織所組成的，個人的社會化也代表著個人的生命逐漸被整合到社會當中，不再由傳統的社群來提供其生活方式及生命意義，宗教也因此成為私人事務，並退居社會的邊緣位置（Wallis & Bruce 1992: 13）。因此，如果前二者改變了社會的結構，那麼，現代性的第三個特徵－「理性化」，則是改變了人們思考和行為的方式，讓人們致力於追求目的理性和效率，以確保自己能夠達成此世的目標，故技術理性的成長取代了超自然的影響力，也取代了公共領域當中的道德考量（Wallis & Bruce 1992: 14-15），從而也削弱了宗教在社會中的重要性。

上述以社會分化、社會化、理性化三個特質來理解宗教和現代性的說法，乃是從社會整合及分化的社會結構面來看待宗教的未來以及個人的宗教需求，但是宗教是否可能以信仰及信念的形式，維持在個人的日常生活當中，則是一個隱而未現的問題，而且，這樣的論述乃是鑲嵌在西方主流社會文化脈絡下所開展出來的討論，適不適用於其他社會文化環境，乃至於適不適用於其他非基督宗教的發展，始終爭議不斷。

## **2. 世俗化理論所面對的挑戰－現代性並不必然帶來宗教的衰落**

世俗化理論常被批判為一個從理念型（ideal type）出發所做的討論，批判者

認為，歷史經驗並未如此簡單的照著世俗化理論所指出的路線發展，尤其世俗化理論並沒有解釋當一些人選擇放棄自己的信仰時，為什麼還有一些人仍然決定維持其信仰的問題（Bruce 1992:6），正如 Steve Bruce（1992）認為世俗化理論並不是根據經驗資料而來的，相反的，它根本是意識形態計畫的一部分，是受到孔德（Auguste Comte）以降世俗主義影響的世俗化理論家，因為渴望見到迷信的宗教消失在現代社會中，才提出的理論模型；而 David Martin（1991）更是直接反對宗教和現代性必然不相容的說法，他認為世俗化命題乃是從理性主義或馬克思主義之歷史哲學所延伸出來的理論模型，是基於要讓人們從錯誤信仰的虛幻和拘束中解脫出來的哲學人類學主張。因此，社會分化、社會化、理性化是否真帶來宗教的衰落？諸如此類宗教和現代性之間的關係，也因為在經驗研究上出現的各種異例，而不斷面臨修正及補充。

尤其當世俗化理論面對 1970 以來全球社會宗教復振的景象，不管是基本教義派的興起，或是福音教派的活躍，都讓諸多世俗化理論家開始重新思考世俗化理論的有效性。像是 Roy Wallis 和 Steve Bruce（1992）就特別強調文化、認同的力量，還是會對現代性、世俗化的趨勢有所防禦作用，甚至宗教本身也會提供抵抗的方式；而 David Martin（1991）也認為，隨著不同的歷史、地理及文化情境，各國世俗化的程度非常不同，世俗化命題也會出現很不一樣的結果。事實上，針對世俗化的問題，歐洲、北美、拉丁美洲的情況都很不一樣，直到今天，美國的教會參與度還是非常高，拉丁美洲也並未承繼歐洲朝向世俗化的模式，整體的宗教氣氛和教會參與還是非常濃厚，由此可知，世俗化的景況其實是相當複雜的，研究這個問題時，必須回到每一個社會文化脈絡當中思索，才能深入處理現代性和宗教的關係。

對此，台灣宗教社會學者瞿海源（1997）就曾經指出，雖然世俗化本身就是一種社會分化，尤其對西方社會來說，宗教改革、主權政府、資本主義的市場及現代科學這四種影響社會分化的社會力量，可謂帶動了西方社會長期以來世俗化

的趨勢，然而，這種力量卻又不是全面性的衝擊宗教的發展，相反的，更可能促成新的宗教的發生，這時，社會的世俗化反而促使人們產生新的問題或未能解決舊的根本的問題，使得追求宗教又成為一種重要的趨勢。對此，瞿海源更進一步指出，應該避免用宗教的衰落來定義世俗化，在世俗化的過程中，宗教的傳統仍繼續發會作用，而各宗教也有各自因應世俗化的策略（瞿海源 2007）。

包括 Berger 本人也都重新從全球化的觀點來反省既有的世俗化理論，指出過去這套被鬆散地標示為「世俗化理論」的說法，在本質上即是錯誤的，現代化的發展並不必然導致社會上或是個人心靈上的宗教衰落，相反的，現代性本身還可能導致強有力的反世俗化運動（Berger 1999:2），像是福音派在非洲、拉丁美洲及東歐的持續增長，以及它在政治及社會上所扮演的角色，即是一個很具體的例證（Martin 1999），而羅馬天主教會亦曾經和許多現代價值作抗衡，不斷地對抗現代性（Weigel 1999）。過去世俗化理論採取線性式的思考，正是忽略了歷史發展的動態性格（Hammond 1985:1; Wuthnow 1992），事實上，宗教和現代性之間乃是相當複雜的、而且交互影響的，誠如 Martin（2005）認為，世俗化不應該只是一個主導性敘事（Master Narrative）而已，它應該是充滿很多故事（Several Stories）的劇碼，若過分強調現代化力量對宗教的單向式影響力，將忽略了宗教的主體性以及人類行動的施為性（agency），落入了結構決定論的限制之中。

但是各宗教面對現代性的態度有著很不一樣的趨勢，Berger 特別觀察到天主教會對現代性從抗拒到開始部分接受的態度改變，但伊斯蘭卻是相反，不僅強調高度的宗教委身，更保存了非常多與現代觀念相矛盾的伊斯蘭生活方式；至於全球性福音派的增長乃源自於美國第一次派出去的宣教士，然而其後在各地，尤其拉丁美洲，則開始高度土著化（indigenous），從而培養出自己的傳教士。透過這些例證，Berger 試圖歸納出在一個世俗化的世界中，拒絕（rejection）和適應（adaptation）是開放給宗教團體的兩大策略，但是根據他的觀察，已存活下來，並且更興旺到一個程度的宗教群體，乃是那些未試過使自己適應於世俗化世界要

求的宗教群體，也就是說，世俗性宗教（secularized religion）的實驗大體上是失敗了，真正成功傳散開來的宗教運動乃是那些充滿反動性之超自然主義的信仰與實踐（Berger 1999:3-4）。針對這個問題，Berger 始終順著宗教和現代性的軸線來看問題，他真正的立場是在探索宗教文化和世俗文化能否相容，以及宗教的地位是否將讓渡給世俗文化的問題，並且認為是這兩者之間關係的調和，決定了宗教發展的關鍵，正如 Demerath 也從類似的想法出發，認為世俗化的發展之所以一直未達臨界點，乃是因為神聖化過程的抵銷作用，因此，世俗化和神聖化的過程乃處於共生的狀態，遠甚於相互衝突，甚至，神聖化和世俗化的結合是促成宗教在社會變遷中能夠持續保持活力的主要因素（Demerath 2000），神聖與世俗的概念始終是世俗化理論關心的主題。然而，究竟是哪些具體的機制造成了不同宗教的復興？不同社會文化情境又帶來什麼殊異的影響？更是需要深入探究的問題。

### 3. 世俗化理論所面對的修正—宗教涉入公共領域

許多研究者也嘗試探究，到底是什麼因素讓宗教和現代性的關係並不朝世俗化命題所預測的方向發展呢？是個人的宗教需求依然存在，並且以私人的方式保留在個人的日常生活中？就像 Berger 的觀察，舊與新的宗教信仰和實踐仍然繼續維持在個人的生活中（Berger 1999: 3）；還是有什麼其他的機制，保存了宗教的存續和發展？

正如 Jose Casanova 認為，1980 年代以後的宗教不再停留於私人宗教的層次，反而進入公共領域中，涉入公共事務的情形越來越頻繁，因而獲得公眾的注意，形成所謂的公共宗教。這時候，宗教制度和宗教組織拒絕僅將自身限制在對個人靈魂的導引之上，且持續對私人及公共道德的相互關係發問，以挑戰次級系統，特別是國家和市場的主要訴求，來免除外部的規範性考量，而 Casanova 把這個現象稱作宗教的「去私人化」（Casanova 1994:5-6），這種宗教涉入公共領域的模

式，也是當代宗教對應現代化的模式之一。因此，「私人化」與「去私人化」的方式同時存在於不同的宗教現象中，當我們試圖了解宗教以什麼方式維持下來並充滿活力時，不能忽視其在個人日常生活乃至於公共領域的各種表現模式。

研究台灣宗教發展的 **Richard Madsen** 甚至將解嚴後台灣宗教的發展視為是一種進步宗教（**progressive religion**），並且認為這些宗教所倡導的宗教價值，將有助於實現一個民主的現代性，提供道德及倫理原則給尚在發展的民主與經濟體制（**Madsen 2007**）。透過研究台灣的三個佛教團體及一個道教團體，他發現這類型的進步宗教運動轉化了既有的儒家文化傳統，他們在既有社群認同的基礎上，不僅倡導普世價值和放眼全球的慈悲，更強調著相互依存的觀念，對此，**Madsen** 認為這類型的宗教不但不會出現反動宗教（**reactionary religion**）所帶來的對立和衝突問題，甚至可以還為現代性的種種問題帶來曙光。**Madsen** 的觀察是從對世俗化的反省出發所作的討論，但這種評估，仍有賴更多的資料佐證，尤其，**Madsen** 並沒有意識到這些信眾的「修行經驗」是如何透過佛教組織的宗教治理過程被塑造、建構出來，以及「修行經驗」究竟包含了哪些具體內涵？如果能透過深入檢視「修行經驗」是如何被建構的過程，將能更為細緻討論和公民素養結合的限制和可能性。

#### **4. 做為新典範的宗教市場論—宗教供給面的活絡將帶來宗教的勃興**

除了前述對既有世俗化理論的挑戰，以 **Rodney Stark** 為首的一批美國宗教學者，在目睹了美國在近二十年來的宗教興盛之後，也更進一步的認為世俗化理論已經基本上不適用於解釋當代宗教的發展，轉而提出一個從供給面出發的新典範來取代世俗化理論。這樣的觀點認為，如果轉而從宗教的供給面而非宗教的需求面看問題的話，就會發現宗教需求並不是天生固有的，反倒常常被刺激及誘發，因此，若一個社會中的宗教環境維持自由且活絡的狀態，且宗教的供給面依舊源源不絕的話，那麼宗教的影響力就持續存在（**Finke 1997**）。

抱持新典範的 Rodney Stark 和 Roger Finke (2000) 對世俗化理論的預設提出了若干批判，他們認為舊的世俗化理論最大的問題在於把宗教視為謬誤的及有害的，於是才會認定宗教注定衰亡，這種既有觀點將宗教只視為一個次級現象，故總是以非宗教性的社會事實來解釋宗教的發展，甚至也很少將宗教視為一個社會現象，反而只把宗教看作是一個心理現象，因而未能真正掌握宗教的特徵；相對來說，他們所提出的新典範則是希望證明宗教是有益精神健康甚至身體健康的根源，並且也主張宗教參與和現代化的關係並不如舊有世俗化理論那樣單元，因而科學的發展也並不必然造成世俗化的結果，是故，新的典範不像舊典範把宗教視為附屬現象，反而認為宗教教義本身常常就是影響宗教產生變遷的原因，因此否認了世俗性的社會因素必然是構成宗教現象的基礎，轉而強調宗教教義也可以作為宗教現象的原因，對他們來說，宗教應該被看作是社會的而非心理的，研究宗教的社會學者必須將宗教視為社會系統當中的一個子系統，而強調宗教的社會性。

在這樣的基礎上，Rodney Stark 和 Roger Finke 提出了他們有關宗教市場論來看待宗教選擇的新典範，主張宗教是任何預設超自然的存在、並關心終極意義的信仰及實踐系統，至於宗教團體，則被視為在結構性市場中互相競逐追隨者的「宗教企業體」(religious firms)，這種宗教企業體也是社會企業的一種形式，它最主要的目的在於創造、維持、以及供給宗教給個人或是群體，因此，宗教市場論就像商業經濟學一樣，包含了通貨市場及潛在的消費者，而宗教企業體必須符合市場的需求，生產宗教商品，以提供給宗教消費者做選擇 (Stark and Iannaccone 1994)。是故，宗教市場典範所定義的宗教市場，乃是由社會中所有的宗教活動所構成，其中包括了目前和潛在的信徒市場，一個或多個尋求吸引或維持信徒的組織，以及這些組織所提供的宗教文化 (Stark & Finke 2000)。

從宗教市場論的觀點來看，世俗化的發展從來都不會指向宗教的終結，而是讓各種宗教的命運在發生變化，當世俗化在一個社會的某些方面獲得成功時，宗

教的抵抗就會出現在另外一方面，因而世俗化的過程不僅會自我限制，而且會產生宗教的復興和宗教的創新這兩種抵抗的過程( Stark & Bainbridge 1985)。因此，對於抱持這種新典範的論者來說，宗教的歷史不僅是衰落的模式，它同樣也是新生和成長的寫照，故宗教的未來也絕非像既有世俗化命題那般命定。

不過，在處理宗教供給面的同時，宗教市場論引入了理性選擇理論，來處理有關宗教需求方面的解釋，因此其預設著人的宗教選擇乃是出自於理性的，不但會衡量成本和效益，而且偏好是穩定的，這樣的假設也運用到宗教的供給面，主張宗教“生產者”不斷地追求發展優勢，致力於匯聚成員、網絡資源、政府支助、以及其他與制度接軌的根本要件，理性地回應宗教環境中的機會及限制。準此，宗教消費者及宗教生產者的聯合行動構成一個宗教市場，並達成一個穩定的平衡狀態，雙方乃是相互依存的，消費者的選擇自由限制了宗教的生產；銷售者不能在沒有買主的支持下長久存活，消費者的偏好將型塑宗教商品的內容以及制度結構。這種情況特別出現在宗教較少被政治管制以及宗教企業體之間的競爭特別顯著的時候，也就是說，當處於一個高度競爭的環境時，宗教必然將無所選擇地放棄無效率的生產模式，或者是不受歡迎的產品，相對的，必須以較吸引人的方法來進行替代 (Iannaccone 1997:26-27)。

雖然宗教市場論認為宗教需求是穩定的，但卻也認定到它們從來不是同質的，反而是有著穩定的多元分佈，若根據人們的宗教願望和宗教喜好的強度予以區分後，將可以發現有的人想要的宗教回報只有在高張力的宗教才有，他們也總是願意付上高貴的代價以獲取那些回報；而有些人則想要非常低強度和便宜的信仰；至於有些人則是什麼都不想要；但是他們也認為大多數的人想要宗教，這宗教保留一些不同於世俗生活的道德，但又不能太多 (Stark & Finke 2000)。照 Stark 與 Finke (2000) 來看，若是在一個高度管制和壟斷的宗教市場中，會因為有很多需求沒有被滿足，而顯示不出各種需求的存在，但相對來說，如果在一個無管制、有高度發展的競爭、以及專精化的宗教市場之中，則可以發現需求的差異性。故

相對於世俗宗教壟斷才能維持信仰，宗教市場理論的立場則是完全相反，認為宗教壟斷的崩潰和宗教市場的非管制化將導致宗教委身的普遍增長，因為這時將會有更多的宗教企業體得以進入市場。

從這樣的角度來看，宗教多元可以說是提供了選擇及競爭，提供給宗教消費者更廣泛的宗教回報，迫使宗教供應者有更多回應及更有效率，因此，競爭以及多元，對於宗教市場來說，乃是非常重要的。此觀點可說是從國家管制和宗教發展之間的關係出發來解釋宗教環境的發展及變化，進而探究影響宗教組織的肇生背景與機制，目前，已有若干經驗研究試圖檢測「宗教市場」概念的有效性，其中，有些研究證實了宗教市場模型的觀點，發現宗教競爭與宗教活躍發展之間確實存在著密切的關係（Mark and David 1992； Hamberg and Pettersson 1994； Ralph and Finke 1998）；但是也有一些研究發現該模型的限制（Steffensmeier 1992； Beyer 1997），像是 Steffensmeier（1992）就認為必須考量天主教內部的歧異性及與國家之間的複雜關係，才能充分解釋為什麼有些具獨占性的天主教教會能獲得成功的原因。

另外，這套新典範也觀察到，這些競爭的宗教和組織多是從小教派發展起來的（Stark & Finke 2000），也就是說，當宗教企業體試圖讓自身適應於世俗文化時，會比其他較不適應世俗的團體成長較快（Finke 1997），甚至，當一個小教派包括了足夠的中上階級成員時，他們更會成功地開始減少這個組織和世俗社會之間的張力（Stark & Finke 2000），轉型為具制度性的教會（church）形式，而這個從教派到教會，教會又在分裂的過程會不斷進行，正是透過這樣的過程，使得宗教市場充滿源源不絕的活力。

總體來說，這套新典範可以說是另闢蹊徑，以宗教組織角度取代了個人宗教需求的角度，主張當社會處於一個宗教多元化、去國家管制的自由競爭環境時，宗教神職人員將基於存在與發展的需要，不斷創造並供給新的宗教產品，從而吸引乃至激發了大眾的宗教需求，並進一步帶動了宗教的繁榮。本研究認同 Stark

和 Finke 對舊有世俗化理論的相關批判，認為宗教本身即可能帶動社會變遷，因此宗教不能被看作是心理的，而應該是被視為社會的，從而把宗教本身視為一個重要的社會現象；同時，也贊成宗教市場論從「供給面」出發的討論，並且認為以宗教組織為一個影響宗教發展的重要機制，將足以解答既有世俗化理論所面對的困境，正如目前一些學者對於世俗化理論的反省，事實上，宗教並不會在現代社會中消失，相反的，做為私人化信仰和實踐的宗教，會以一種充滿迅速恢復活力的方式，在社會的邊緣位置或縫隙之間存活下來，並且可能會在經歷一些社會變遷後，又再重新復甦起來（Wallis & Bruce 1992: 21），我們認為宗教組織的確發揮了在這樣的過程中發揮了巨大作用，亦會是幫助我們理解宗教與現代性關係的實質場域，因此，探究宗教組織如何回應一個世俗化的環境，討論宗教組織的運作方式，分析它如何回應宗教需求、甚至創造宗教需求，都有助於我們掌握宗教和現代性的複雜關係。

有鑒於解嚴後的宗教環境乃是一個多元化的情境，臺灣這幾個標榜人間佛教的佛教團體多已形成區隔性的教團，宗教活動皆透過組織的運作來推行，故佛教組織作為傳播宗教的一種社會載體（social vehicle），要如何適應外在快速變遷的世俗環境，進而在世俗社會裡傳散神聖精神象徵的問題，乃是本文分析的關鍵。本研究將從 Stark 和 Finke 有關宗教市場論的討論出發，強調決定宗教變化的主要根源乃取決於宗教的供給面，而不是宗教的需求面，也就是說，是宗教團體及組織的所作所為、具體經營方式，決定了宗教發展的關鍵，而不是宗教信仰者的宗教需求在影響著宗教發展的未來，以此探討臺灣人間佛教團體推動佛教勃興的具體作法。