

**全球視野下的中國民間宗教：象徵體系的  
變遷與現代化進程**

**Popular Religion in China: Symbolic  
Change and the Modernization Process in a  
Global Perspective**

**育達商業技術學院通識教育中心助理教授 陳重成**

Chen, Chung-cheng

(Assistant Professor, General Education Center, Yu Da College of Business)

**育達商業技術學院企業管理學系兼任講師 陳麗寶**

Chen, Li-pao

(Lecturer, Department of Business Management, Yu Da College of Business)



# Popular Religion in China: Symbolic Change and the Modernization Process in a Global Perspective

Chen, Chung-cheng

Assistant Professor, General Education Center, Yu Da College of Business

Chen, Li-pao

Lecturer, Department of Business Management, Yu Da College of Business

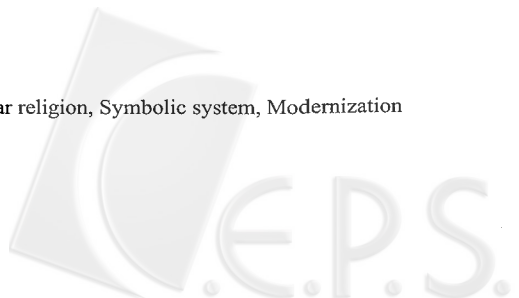
---

## Abstract

Since the establishment of the People's Republic of China, the formation of Chinese nation-state has led to the popularization of regional system in China because of the developmental process of modernization linear logic. The development space of local popular religions has been totally squeezed, and the style of social reproduction of symbolic system had been replaced by popular education, mass communication media and universal knowledge. Chinese popular religions has not been revitalized until China introduced its reform and open policy in 1979. However, this instauration of popular religions is not simply nostalgia toward local traditions but rather the process of representation or reinvention of traditions. Especially in the contrapuntal process of globalization today, the dialectic effects of local and global culture have already resulted in a kind of non-master narrative phenomenon of deterritorialization all over the world. It will provide a greater space for Chinese popular religions to develop in the future.

### Keywords:

Globalization, Deterritorialization, Popular religion, Symbolic system, Modernization



# 全球視野下的中國民間宗教：象徵體系的變遷與現代化進程

陳重成

育達商業技術學院通識教育中心助理教授

陳麗寶

育達商業技術學院企業管理學系兼任講師

---

## 摘要

1949年中共建政後，在現代化線性邏輯的發展進程中，中國民族國家的形塑導致區域體系的全民化，全面壓縮了區域性民間宗教的發展空間，而象徵體系的社會再生產方式也被全民教育、大眾傳播媒體和普遍性知識所取代。迨1979年中共推動改革開放之後，中國民間宗教信仰重新獲得恢復，惟這種民間宗教的復興已不是對地方傳統簡單的「懷舊」，而是對地方傳統的再現或再發明的過程。特別是在當前全球化的對位進程中，本土文化與全球文化的辯證效應已導致全球出現一種非「主導敘事」的「去領地化」現象，未來這將提供給中國民間宗教一個更寬廣的發展空間。

## 關鍵詞：

全球化，去領地化，民間宗教，象徵體系，現代化



## 壹、前言

廿一世紀全球化浪潮已成為一個無法逆轉的世界性潮流，在當代全球化的對位進程中，全球出現了一種既是「本土全球化」(glocalization)，又是「全球本土化」(lobalization)的新發展趨勢。這種對位式的全球化邏輯導致了一種實用主義價值不斷擴散的全球化導向，以及另一種「多樣性文化」(cultures of diversity)分立並存的本土化導向，一個本土化與全球化互為表裡的新世界體系正在形塑中。未來，愈是全球化則本土文化的異質性將益受到重視，亦即某些文化越是現代化，則越可能變得更傳統，而本土文化與全球文化的「辯證效應」(dialectic effects)已導致全球出現一種非「主導敘事」(master narrative)的「去領地化」(deterritorialization)現象。

基本上，全球化是指一個強化世界性社會關係的過程，在這個過程中，原本彼此遠離的地方逐漸地相互連接起來，從而使得地區之間所發生的事件得以互為影響，全球景觀也從過去「時空分隔」的狀態進入一種無疆界的「時空整合」情境。當今全球化已成為一種新的發展典範和社會現象，同時揚棄了貫穿現代化的時空目的論，而在全球空間結構上呈現為一種整合性的多元分散化體系，其實質內涵則表現為多元主體的整體性。

在當下資本主義世界體系全球化的對位進程中，除了普世化工具理性意識獲得空前的擴張外，在「實用主義」(pragmatism)架構下一種全球分立的「地方精神」正悄然地崛起，這股「地方精神」具體表現在全球各地宗教信仰的全面復興，而這種全球性現象也是對啟蒙以來「現代性」精神的再一次反思。在全球化趨勢下，全球各地作為地方主體精神具體形式的宗教已呈現為多元發展的新格局。與此同時，全球化的運作機制也直接促使各種宗教間彼此不斷地進行對話及自我的蛻變。



從帝國時期到共和時期，中國一直存在著一個龐大的封建官僚體系或黨國官僚體系，以作為政治系統中的一體化力量。然而，在中國民間社會卻從未曾出現過一種制度化、統一形式或具壟斷性的宗教，而是形成了一種多樣、分立的區域性「細胞狀」或「蜂巢狀」(honeycomb)「象徵體系」的「民間宗教」(popular religion)形態，這種「蜂巢狀」的「象徵體系」結構體提供了中國社會一種最有效的社會整合機制，並建構了一個具等級結構秩序的社會空間體，同時也為中華帝國的長期穩定提供了一個「超穩定體系」(ultra-stable system)的社會基礎。

當代中共政權的建立，基本上接續了一種現代化的線性發展進程，關於民族國家的確立、鞏固與發展則是中共建政後黨國機器致力追求的首要目標。然而，這種民族國家的形塑直接導致了全國的行政細胞化，同時也全面地壓縮了傳統「民間宗教」的發展空間，原有的民間「象徵體系」的社會再生產方式，逐漸被一種全民教育、大眾傳播媒體和普遍性知識所取代，再加上共產主義無神論的意識形態觀，以及一波波的社會主義改造運動，中國傳統的民間「象徵體系」完全被視為是一種「封建迷信」，而長期遭到中共官方的打壓。

就在全球化浪潮席捲全球之際，中共當局被迫選擇面對全球資本主義世界體系，提出改革開放的發展路向，除了允許社會經濟領域擁有更大的自主性外，同時也對宗教採取更寬容的態度，企以換取人民對黨國的政治忠誠，而民間信仰和「象徵體系」也因此獲得再現的機會。隨著全球化進程的加速，以及入世後與資本主義世界體系的全面接軌，資本主義「現代性」對中國社會的影響也日益加深，特別是在經濟快速發展之後，民間逐漸厚實的經濟力量已成為當前中國大陸「民間宗教」再發展的有力支柱，而其亦已展現出另外一番新的發展風貌。



在中國致力於追求現代化的過程中，中國大陸的政經體制、文化模式及社會結構均已出現巨大的變化，而作為一套指涉社會空間結構體的「象徵體系」(symbol systems)之「民間宗教」亦相應地產生了什麼變化？特別是在中共當局強調與世界接軌、試圖融入全球化進程中之際，作為中國社會區域性傳統文化主要力量的「民間宗教」，是否能與近幾十年來中共當局所追求的現代化進程相適應？又「民間宗教」本身是否具有「現代性」(modernity)？其在全球化和現代化的進程中又能扮演什麼樣的角色？我們又該如何從全球視野來看待中國大陸「民間宗教」的再現與復興？其對未來中國大陸的社會和文化體系將造成什麼影響？這些議題都值得進一步去探討。

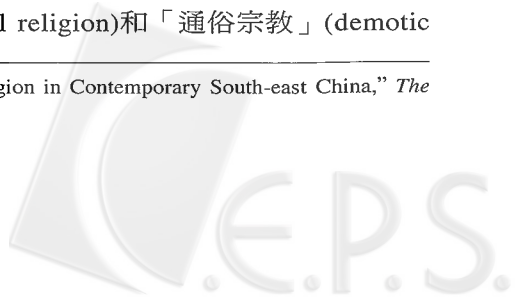
## 貳、中國傳統「民間宗教」的復興與再現

### 一、「民間宗教」的定義與意涵

首先，必須討論的是，在中國民間社會中到底存不存在著「一個宗教」？或在中國是否存在著「民間宗教」？這個問題長期來在學術界一直備受爭議。如果從西方批判的傳統觀點來看，典型的宗教定義包括四大特徵：宗教的教義、制度化的組織、一群受神職階層制度統屬的神職人員，以及表達特殊信仰的「儀式」。<sup>1</sup>不過，這個觀點顯然無助於我們去真正理解中國「民間宗教」(popular religion)的內涵。

根據威廉斯(Peter W. Williams)對「民間宗教」所下的定義，其所謂的「民間宗教」是指一種「教會外的宗教」(Extra-Ecclesiastical religion)，也就是一種「主流宗教」(mainline religion)之外的「非正式宗教」(informal religion)和「通俗宗教」(demotic

1. Dean, Kenneth. "Local Communal Religion in Contemporary South-east China," *The China Quarterly*, No.174 (2003), p.338.



religion)，其係建立在正式教會組織結構之外、相關宗教活動是在這些結構既有的宗教教育和傳播管道之外來進行的，其具體的超自然現象是呈現在世俗的世界中，本身缺乏教義體系，在信仰上為一多神形態，活動成員均為一般的民眾，沒有受過特殊宗教訓練的專業神職精英。<sup>2</sup>

中國傳統的民間信仰向來缺乏一套完整的教義經典，「儀式」活動過程的表現形式也非為教會式的「聚集禮拜」(congregations)，同時也沒有形成一個制度化的宗教組織或永久性的共同體，更沒有專屬的神職人員，亦無所謂的「教會紀律」或任何規範生活的宗教手段可言，而從未能形成為一個獨立的宗教體系。因此，傳統宗教學者只是將中國民間的信仰、「儀式」和象徵等現象當作是一種「原始文化」(primitive culture)來看待。<sup>3</sup>

相對地，部分漢學人類學者和社會文化人類學者，則從「儀式」(rituals)的分析向度出發，強調宗教的構成主體是「儀式」，而且「儀式」本身具有獨立於信仰體系之外的功能，因此無論是在文明社會抑或是原始社會中，「儀式」均可被視為是一種宗教體系來加以研究。他們認為中國的民間信仰和民間「儀式」，存在著一個穩定的「宗教秩序」(religious order)，主張中國的民間信仰行為和「象徵體系」已是一個系統化的宗教體系。<sup>4</sup>

2. Williams, Peter W. *Popular Religion in America: Symbolic Change and the Modernization Process in Historical Perspective* (Urbana: University of Illinois Press, 1989), pp.1~17.

3. 請參考Tylor, Edward B. *Primitive Culture* (New York: Harper, 1958); Frazer, James G. *The golden bough: a study in magic and religion* (New York: Palgrave, 2002).

4. 請參考Brown, Radcliff. "Religion and society," in Brown, Radcliff., and Kuper, Adam. edited. *The Social Anthropology of Radcliff-Brown* (London; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1977); Freedman, Maurice. "On the sociological study of Chinese religion," in Wolf, Arthur., and Martin, Emily. edited. *Religion and Ritual in Chinese Society* (California: Stanford University Press, 1974); Groot, De. *The Religious System of China* (Taipei, Taiwan: Ch'eng Wen Pub. Co., 1972).

因此，「民間宗教」可被視為是一種文化體系，而所謂的文化係指「從歷史沿襲下來，體現於象徵符號之中的意義模式，是由象徵符號體系表達的傳承概念體系，人們以此達到溝通、延存和發展他們對生活的知識和態度」。<sup>5</sup>象徵符號系統構成了實證內容的「文化活動」(cultural activity)，而文化模式就是一種象徵符號體系或象徵符號的複合體，是塑造「公共行為」(public behavior)的社會過程與心理過程的制度。文化模式具有「雙重性」(duality)，一方面既按照現實來塑造自身，另一方面又按照自身來塑造現實，並將客觀的概念形式，賦予社會和心理的現實。

信仰、「儀式」和象徵構成了所謂的「宗教現象」，準此以觀，所謂的中國「民間宗教」是指流行在中國社會一般民眾之間，特別是在廣大農村的農民生活中一套統攝神、鬼、祖先崇拜等超自然的信仰體系，廟祭、年度祭祀和生命周期的「儀式」體系，血緣性宗族和地域性廟宇的「儀式」組織，以及世界觀和宇宙觀的「象徵體系」。<sup>6</sup>因此，我們可以將「民間宗教」限定在民間的「儀式」活動和信仰類型、象徵符號等現象的範疇之內，因而「民間宗教」存在的基礎乃在於其為一個包含豐富的社會實踐和社會觀念的一套「象徵—儀式體系」，而其「儀式」本身不僅是一種社會實踐，更是對社會生活的一種解釋。<sup>7</sup>

然而，關於中國「民間宗教」的研究途徑，目前仍然存在著

5. Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures: selected essays* (New York: Basic Books, 1973), p.89.

6. 請參考 Sangren, Steven. *History and Magical Power in a Chinese Community* (Stanford: Stanford University Press, 1987), pp.51~60; Feuchtwang, Stephan. "A Chinese religion exists," in Feuchtwang, Stephan., and Baker, Hugh. edited. *An Old State in New Settings: studies in the social anthropology of China in memory of Maurice Freedman* (Oxford: JASO, 1991), pp.139~161.

7. 王銘銘，「神靈、象徵與儀式：民間宗教的文化理解」，王銘銘、潘忠黨編，*象徵與社會：中國民間文化的探討*（天津：天津人民出版社，1997），頁89~123。



宗教」雖然不同於「官方宗教」，但仍擁有大量文字記載的經書和制度化「儀式」等「文本傳統」特點；至於社會文化人類學者則堅持「沒有文字記載的文化」之研究取向，主張一種「自下而上」(bottom-up)或「從草根文化到文本傳統」的研究途徑，強調中國「民間宗教」的「草根式」(grass-roots)民間傳統。傅利曼(Maurice freedman)則強調，若要深刻地研究中國「民間宗教」就必須兼顧以上兩種研究途徑。<sup>8</sup>

最後，如果從雷德菲爾德(Robert Redfield)的「大傳統」(great tradition)與「小傳統」(little tradition)的雙元體系模式來看，中國的「民間宗教」基本上是屬於「小傳統」的範疇，本身缺乏教會型態的組織，僅以廟宇委員會的鬆散組織型態存在，在傳承上較偏重於口頭傳承而非文字傳承，完全與一般民眾的日常生活揉合在一起，而不受官方的承認。主要的特點包括：在意識形態上屬於非官方文化；在文化層面上，偏重於實踐，較少利用文本，主要是透過地方性方言來進行傳承；從社會生活來看，祂受到社會中多數非精英民眾的支持，與民間的日常生活密不可分。<sup>9</sup>

## 二、中共當局對宗教的管控政策

長期以來，由於受到共產主義無神論的影響，中共對宗教向來採取敵視與防範的態度，儘管在1979年實施改革開放政策之後，中共當局基於文革時期企圖以強制手段消滅宗教未果的深切體認，乃在政策上有限度地放寬對宗教活動的全面性管制措施。但整體而言，黨國政治力量對宗教事務的介入與控制並未因此而放鬆，而其所謂的宗教自由仍必須在政府認可及劃定的範圍內來運作，維持依法管理的既定政策，形成了所謂的「鳥籠宗教」。

當前中共宗教政策的最高指導原則為「三句話」——全面正確地

8.王銘銘，「神靈、象徵與儀式：民間宗教的文化理解」。

9.王銘銘，「神靈、象徵與儀式：民間宗教的文化理解」。



貫徹執行黨的宗教政策、依法加強對宗教事務的管理、積極引導宗教與社會主義社會相適應。<sup>10</sup>而這三句話又可概括為「兩個文件」(十九號文件—「關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策通知」、六號文件—「關於進一步做好宗教工作若干問題通知」)和「兩個法規」(一四四號令—「中華人民共和國境內外國人宗教活動管理規定」、一四五號令—「宗教活動場所管理條例」)。

1982年中共於憲法中明定「公民有宗教信仰自由」，同年中共中央發布「關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策通知」(十九號文件)，總結了中共政權成立之後在宗教問題上的歷史經驗，並闡明其對宗教問題的基本觀點和基本政策，作為日後宗教政策的具體指導方針。從文件中可以看出，中共敵視宗教的一貫立場並未改變，而其容許宗教的存在完全是基於統戰因素的考量。

十九號文件的主要政策內容包括：一、發揮愛國宗教組織的統戰作用，以維護國家和民族的團結；二、限制宗教信仰自由，所有宗教活動不得反對社會主義制度、不得參與破壞民族團結、危害社會治安，同時將合法宗教限定在佛教、道教、伊斯蘭教、基督教和天主教等五種宗教；三、限定宗教活動場所，宗教活動必須在官方許可的宗教活動場所中進行，並且必須由宗教職業人員主持；四、禁止外國宗教組織干涉大陸宗教事務，為防止外國勢力對中國大陸進行「和平演變」，中共「堅決拒絕任何外國教會和宗教人士插手干預我國宗教事務，絕不允許外國宗教組織用任何方式來我國傳教，或者大量偷運和散發宗教宣傳資料」，凡境外宗教組織或宗教人士到中國大陸訪問均須經省一級或國務院宗教事務局的批准。<sup>11</sup>

九〇年代中共的宗教政策則係以1991年公布的「關於進一步做

10. 1993年11月中共前總書記江澤民在「全國統戰工作會議」針對宗教問題所訓示的「三句話」。

11. 行政院大陸委員會編印，大陸宗教概況(一九九六年~二〇〇一年)(臺北：行政院大陸委員會，2002)，頁12~14。

好宗教工作若干問題通知」(六號文件)為主軸，該文件基本上仍然延續1982年公布的十九號文件的政策基調，但首次提出「依法對宗教事務進行管理」和「積極引導宗教與社會主義社會相適應」等觀點。<sup>12</sup>

在「依法對宗教事務進行管理」方面。主要是加快立法工作，以健全宗教相關法律、法規的建制，使宗教政策落實為社會普遍奉行的規範，進而有效地監督、管理中國大陸宗教的發展。自此之後，中共的宗教政策即不斷地透過加強法制化的手段，來加強對中國大陸宗教事務的管理。

在「積極引導宗教與社會主義社會相適應」方面。首先，強調黨國在引導宗教發展過程中所扮演的政治領導角色；其次，在相適應過程中確立社會主義體制與宗教地位之間的主從關係，亦即宗教的地位是依附在社會主義社會之下；最後，其最終目標在建立一個「具有中國特色的社會主義社會」。

中共向來認為「宗教無小事」，因此從中央到地方基層，採取了種種機制來調節黨和政府與宗教間的關係，這些調節機制包括制定法律、法規來約束宗教團體的活動，以政治協商的方式來交換黨和政府與宗教團體間對宗教事務的意見，以及透過黨和政府領導與宗教團體領袖間不定期的會晤來進行政教間的對話。但是，這套行政領導與管理機制的前提是宗教團體須接受黨和政府的領導，凡是不與政府合作的宗教組織都被中共當局列為打擊的對象。<sup>13</sup>

雖然，中共在憲法中明言「公民有宗教信仰自由」，但從其宗教政策文件和宗教法令中可以清楚地發現，黨國機器對宗教事務的掌控仍然相當嚴密，包括限制人民信仰的宗教派別、限制信教的年

12. 王作安，「宗教理論和政策發展中的重要里程碑」，中國宗教，第二期（2001），頁12~13。

13. 關秉寅、楊開煌，九〇年代大陸基督教發展現況研究（臺北：行政院大陸委員會，2000），頁83~84。

齡、規定共產黨員及軍人不得信仰宗教、限制宗教圖書的印製、販售、限制宗教活動的場所、設置愛國宗教組織監控大陸的宗教活動、由官方主導宗教院校系統培訓宗教職業人員等，在在都說明了中共憲法所宣稱的「宗教信仰自由」與其實際的作為相距甚遠。<sup>14</sup>

總之，中共允許宗教存在、肯定宗教價值的條件就是宗教界必須「在政治上保持與社會主義的一致性，擁護社會主義制度，擁護黨的領導，擁護社會穩定，民族團結和祖國統一」，並且「要改革不適應社會主義的宗教制度和教條」，而「宗教團體的合法存在，取決於是否與政府合作、接受政府領導，政府掌握著選擇夥伴的權力」。

### 三、中國大陸「民間宗教」的全面性恢復

中國「民間宗教」的信仰、「儀式」和「象徵體系」究竟是官方統治性意識形態的支持力量？抑或是民間抗拒官方的「象徵抵抗」(symbolic resistance)力量？對於由一般民眾的信仰、「儀式」和「象徵體系」所構成的「民間宗教」，傳統封建帝國向來採取一種「實用主義」的務實態度，即一方面對民間的神、鬼、靈物崇拜及相關祭祀活動多持否定態度，以避免民間非官方意識形態的過度發展；另一方面，為了強化官方統治性意識形態在民間的統治地位，帝國乃將自身「大傳統」的「象徵體系」嫁接到民間的「小傳統」，並對民間「象徵體系」採行選擇性的鼓勵措施，如對孝道和祭祖活動的提倡，即在強調「移孝作忠」理念的正當性。

如果從「民間宗教」的隱喻結構切入來解構祂在不同領域間的聯結與轉換，我們可以發現官方「意識形態霸權」(ideological hegemony)的運作軌跡。傳統封建帝國「大傳統」的統治性意識形態沈澱於「小傳統」的俗民日常生活當中，並通過「民間宗教」的

14. 行政院大陸委員會編印，大陸宗教概況（一九九六年~二〇〇一年），頁102~103。

「儀式」過程將表述這一意識形態的活動常規化，使得這些活動成為一種理所當然的客觀的「意義」(meaning)和「表述」(expression)，讓一般民眾「自願認可」(willing consent)這種意識形態霸權，「民間宗教」「象徵體系」的常規化使得一般民眾被「馴化」(domestication)，成為一個「隨俗主義」(conformism)的順民，帝國政權也因而獲得穩固。

中共建政之後，一方面，基於共產主義意識形態的無神論，對中國民間傳統「象徵體系」均持否定態度，民間區域性的一切公共祭祀活動於1960年以後全面被禁止，各種傳統的節慶大多也只局限在個別的家戶中來祭祀；另一方面，則不斷地透過一波波的政治運動將共產主義統治性的意識形態直接傳輸到村落共同體的生活中來，試圖取代傳統的民間「象徵體系」。此時，中國出現了一個全國性的擬似「替代性」(alternations)象徵共同體—共產主義，共產黨人透過一種佈道傳教的方式介入傳統民間象徵共同體，企圖以新的共同體取代傳統的社會價值體系和社會秩序。但實際上，共產主義象徵性共同體的建立，是對中國傳統文化價值體系的一個「再解釋」(reinterpretation)過程，共產主義並未能取代中國傳統文化體系，充其量只不過是傳統文化體系一體化結構的補充，而形成了一種「具有中國特色的社會主義」的象徵性共同體。

在全球化的浪潮下，中共選擇了改革開放的路向，在實施改革開放之初，中共當局為了順利推動改革路線，乃透過對「民間宗教」的適度改造，重新創造出一套符合民間社會通俗價值的「象徵體系」，以確保改革開放政策的有效性。<sup>15</sup>同時，為了重建政權的合法性，除了允許社會經濟領域擁有更大的自主性外，對宗教也採取

15. Siu, Helen. "Recycling Rituals," in Link, Perry., Madsen, Richard., and Pickowicz, Paul G. edited. *Unofficial China: popular culture and thought in the People's Republic* (Boulder: Westview press, 1989), pp.121~137.



更寬容的態度，以換取人民對黨國的政治忠誠重建政權的合法性；之外，再加上改革開放後所帶來的經濟繁榮，更為「民間宗教」的蓬勃發展奠定了厚實的經濟基礎。<sup>16</sup>惟中共當局目前尚無法完全在「民間宗教」的「象徵體系」中取得「霸權話語」(hegemonic discourse)的主導性地位。

在中共確立宗教對社會發展的功能之後，近年來中國大陸各地的寺廟、宮觀、祠堂、教堂紛紛修復或重建。中國大陸許多區域性的民間信仰、「儀式」和象徵已逐步地獲得恢復，無論是各家戶內的祭禮或村落社區性的祭祀活動都獲得全面性的發展。村落社區「象徵體系」的恢復，再度提供了村民的「社區感」(communitas)和「認同感」(identity)，並進一步重新地界定了社區的內外關係。<sup>17</sup>惟這種「民間宗教」的復興不是對地方傳統簡單的「懷舊」(nostalgia)，而是對地方傳統的「再現」或「再發明」(reinvention of traditions)的過程，亦即「民間宗教」的復興反映了民間試圖將「過去」(the past)的文化改造為可以表述當前社會問題的交流模式之過程。<sup>18</sup>

根據美國中國研究學者丁荷生(Kenneth Dean)對福建地區所進行的一項實地調查顯示，到1992年止，全福建省重修的民間神廟高達三萬多個，每個縣有三百到上千個神廟被修復，同時絕大多數的村落已經恢復了祠堂，與此同時，一大批傳統的「儀式」和象徵也重新回到地方文化的舞台，而形成了一股區域宗教團體「文本權威」(textal authority)重建的熱潮。<sup>19</sup>

16.Potter, Pitman B. "Belief in Control: Regulation of Religion in China," *The China Quarterly*, No.174 (2003), p.317~337.

17.王銘銘，*社會人類學與中國研究*（北京：三聯書店，1997年），頁142。

18.王銘銘，「神靈、象徵與儀式：民間宗教的文化理解」。

19.Dean, Kenneth. *Taoism and Popular Cults in Southeast China* (Princeton: Princeton University Press, 1993), pp.4~6.

自改革以來，中國大陸的農村社會發生了重大的變化，而這一系列的變遷中實以「民間宗教」力量的復甦最為特殊，這種現象實為中國傳統文化深層結構價值體系中非正式制度的一種「再現」(representation)過程。目前，中國「民間宗教」仍是一個正在繼續生成的「象徵體系」的「整體」(generating totality)，在中國「民間宗教」總體性的變遷過程中，除了受到全球化趨力和國家權力等「外在變遷」(exogenous change)因素的影響外，還深受「象徵體系」本身「內生變遷」(endogenous change)因素的影響。

### 參、「民間宗教」「象徵體系」的持續與變遷

#### 一、小傳統範疇內民間「象徵體系」

中國社會存在著一個整體性的泛「圖騰體系」(totemic system)，而這個「圖騰體系」又可被區分為官方的或正式的「大傳統」(great tradition)，以及民間的或非正式的「小傳統」(little tradition)等兩個次級體系。所謂「大傳統」是指以都市為中心，以及以士紳知識社會階層和政府官方為主體，並以儒家文化為取向的精英文化；而「小傳統」則是指鄉民社會中一般民眾的俗文化，特別是農民文化和習俗，是民間社會自身所創造出來的文化，主要載體為農民，具有地域性特徵。<sup>20</sup>雖然，「大傳統」和「小傳統」的「圖騰體系」都有其各自的運作邏輯和內在的權力結構，但在中國的社會體系中，「大傳統」的思想潮流與「小傳統」的大眾文化是無法被割裂開來的。

中國傳統「地域化」(localization)的民間「象徵體系」雖然具有其獨特性和自主性，但仍深受中央政權、地方政府和各社會階層，以及中國固有大傳統意識形態的影響。這使得民間的「象徵體

20.請參考Redfield, Robert. *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach To Civilization* (Chicago: University of Chicago Press, 1956).



系」和官方的意識形態結構呈現為一種高度相對應的「同晶型」(isomorphic)結構，從而使得中國的「國家／社會」契合為一種一體化的「超穩定」(ultrastable)結構。因此，要了解中國「民間宗教」「象徵體系」的發展與變遷，就必須將國家政權、士紳文化和鄉民社會納入一個共同的「論述架構」(discursive framework)中。由於各個地域化的「象徵體系」與國家的意識形態是相互聯結的，因而其中任何一方結構性的改變將同時牽動另一方的變動，一旦圖騰的神話結構進行重組或象徵符號產生替換時，即意味著社會結構已經開始進行變遷了。

在中國「地域化」世俗文化的「小傳統」中，<sup>21</sup>早已形成一套獨立自主的「民間宗教」信仰體系，這套「民間宗教」在意識形態上屬於非官方的文化體系，在文化形態上則側重於實踐層面，而與民間社會大眾的日常生活揉合成一個密不可分的有機整體，是中國文化的重要構成部分。這個文化體系包括了信仰、「儀式」和象徵等三個不可分割的次級體系，其中信仰體系包括神、祖先和鬼等三類，「儀式」形態包括家祭、廟祭、墓祭、公共節慶、人生禮儀以及占卜術等，「象徵體系」則包括神系的象徵、地理情景的象徵、文字象徵（如對聯、族譜、道符等）和自然物象徵等。<sup>22</sup>

中國的「民間宗教」係以行動為中心而和日常生活細節「完全交織」(in-between)在一起，各種「民間宗教」「儀式」將村落中的個人、家戶、聚落、社區和區域予以貫穿連結，亦即通過一系列的年度祭儀、祭祖周期和村落「儀式」等「地方儀式系統」(local ritual system)，將村落中各個不同層次的社會實體聯繫起來。如過年

21. 根據歐大年(Daniel Overmyer)的說法，「邏輯」一詞不僅是指嚴密的邏輯思辯系統，同時也可以是一套相互關連，前後連貫的說法。請見歐大年，「中國民間宗教的秩序和內在理性」，*通訊*，第三期(1998)，頁1~3。

22. 王銘銘，*社區的歷程—溪村漢人家族的個案研究*（天津：天津人民出版社，1997），頁150~151。



是從家到區域的跨越、普渡是社區與社區間的統一、墓祭是家族認同的表現、村神誕辰是村落共同體作為一個統一體的共同慶典，而朝拜「儀式」則強調了區域文化的等級性，在這一連串的「儀式」過程中，個人與社區形成有機的一體化整體，宗教「儀式」也因此發揮了高度的整合作用。

地域化的各種祭典「儀式」和宇宙觀可視為農民對日常生活的重建，而整套的象徵性「儀式」、社會觀和宇宙觀均來自於社區成員自身的創造與再生產，這種民間信仰和「儀式」為中國農村聚落社區的成員在心理上提供了一種有秩序的「宇宙模式」(cosmology)，此外，宗教「儀式」具有一種獨立於信仰之外的「禮的靈驗」的社會功能，這對促進村落社區的團結具有積極的作用。<sup>23</sup>

「儀式」不僅僅是個意義模式，同時也是一種社會互動形式，祂所呈現的是一種社會的「凝聚力」(cohesion)，其功能在於將社會價值體系和社會情境內化到社區成員的內心世界中。「民間宗教」中的「地域崇拜」即是一種地緣「儀式」，祂將特定的家戶連結成一個整體，來作為一個重要的社會單位。在「儀式」的操作過程中，舉凡社區內的各種對立與矛盾，以及社會的分裂與等級制都暫時得以化解，從而營造出一種「社區共慶」(communitas)的情境，所有參與者都成為這個「社會道德階層體系」(a sociomoral hierarchy)裡的一員，而個人與群體之間的相互關係也因此進一步被確立了，並賦予社會結構性位置的合法性，中國農村社會的居民通過「民間宗教」來加強村落的社群關係和整合社會群體。

所謂象徵是指任何可以跨聯現實各層面而具有指示意義的主題，「象徵體系」能夠超越「時空間距」(space-time distance)主觀意向的表達，從而跨聯生活現實中不同的場域，並將其整合成一

23. Brown, Radcliff. (1997), pp.107~110.



個具有意義的整體。就時間結構而言，「時序性」(temporality)是一種意識的內在特質，生活中的時序結構是一種事實，而且具有強制性，<sup>24</sup>中國的村落共同體的時序結構即由各種具有規律性的象徵性活動所構成，而形成為「年度周期」(annual cycles)的「律動」(rhythms)，這種「象徵體系」形塑了村落共同體的時空制度，使其成為一個社會實體，同時通過「象徵體系」的社會「再生產」(reproduce)過程，讓村落共同體得以不斷地延續發展。

實際上，我們可以把「民間宗教」視為是一個「象徵性共同體」(symbolic universe)，是把現實生活秩序與超驗的意義秩序予以聯結起來的一套制度，也是社會中主、客觀上具真實意義的聚集處，祂使偶然的、脆弱的現實世界有了一個超驗的「固定點」(anchor)，<sup>25</sup>並將所有集體事件吸納到一個統攝古往今來的整合單位中，而形成一種「集體性記憶」(collective memory)。祂同時還具有一種「構造作用」(constituting function)，可以將現實生活世界中支離破碎的經驗予以鉤連，並將難以理解的意義領域予以序列化，亦即將「邊際情境」(marginal situation)與社會實體整合到現實的生活世界中，使人不再心生恐懼，也因此每個人都會使自己通過一種「儀式」過程來安身立命於「象徵性共同體」之中。<sup>26</sup>

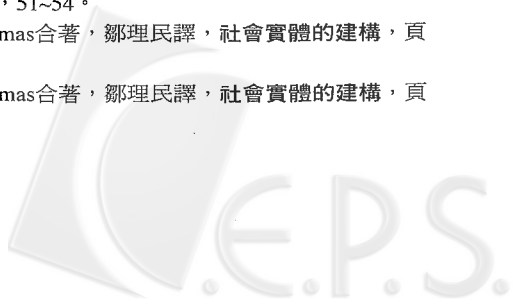
## 二、地域崇拜中的廟宇體系

中國的「民間宗教」具有區域性、「歷史性」(historicity)和「社會性」(sociality)三大特點，其「歷史性」和「社會性」深受地方性空間結構或空間制度的影響，一套「民間信仰」和「儀式」的

24. Berger, Petter L., and Luckmann, Thomas 合著，鄒理民譯，*社會實體的建構*（臺北：巨流圖書公司，1993），頁40~42，51~54。

25. Berger, Petter L., and Luckmann, Thomas 合著，鄒理民譯，*社會實體的建構*，頁111~112。

26. Berger, Petter L., and Luckmann, Thomas 合著，鄒理民譯，*社會實體的建構*，頁113~115。



形成、運作與發展，基本上是和區域性社會空間制度的形成相聯繫的。一方面，地方神祇的等級體系和區域的差秩格局具有對稱性的關係，這是區域格局形成的結果；另一方面，地方「象徵體系」又反過來成為支持與強化區域體系的支柱性力量。<sup>27</sup>

中國農村傳統的地域觀念是由地理空間的等級制度所連結而成的，並與村落集市等級體系相對應，中國的廟宇體系為一「層級體系」(hierarchical systems)，基本地域單位是「分廟」(parish temples)，而其中中心單位則為「主廟」(root temples)，主廟通過「分香」或「分靈」的方式建立轄屬的各「分廟」次級體系，二者之間形成一種地域性社區與區域中心的空間階層關係，各「分廟」並以定期向更高一級的「主廟」進香的朝拜「儀式」來進行聯繫，組成一種組織上的廟宇群、信仰上的「儀式」網絡和空間上的社會區域網絡，<sup>28</sup>並將不同的聚落予以連結成一個區域群體。

傳統地域化的「象徵體系」結合了安排生產關係的體系，並透過收益分配與需求的機制，構成了一個完整的圖騰制度，這種圖騰制度已被吸納延續到現代生產體系之中，通過「圖騰操作機制」(totemic operator)為所有貨品進行「文化編碼」(coding)，賦予實質事物系統化的意義識別，使得交換價值與消費行為都能依循著「實用性」來進行判定，從而與市場理性邏輯相結合，如此「象徵體系」也被體現為貨物構成的體系。

在中國傳統民間信仰中的神系，包括了祖先、神和鬼，這一個共同「象徵體系」中三個等級的超自然力量與世俗的三個等級是相對稱的，祂們分別象徵了農民日常對社會體系的階級劃分，其分別代表了家族、官員和外人，這三類觀念形態的象徵祭拜也被分為三

27. Skinner, William. "Cities and the hierarchy of local system," in Wolf, Arthur. edited. *Studies in Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press, 1978), pp.1~78.

28. Sangren, Steven. (1987), pp.61~92.

種：祖先的祭拜是宗族性的，以祠堂和祖靈為中心；神靈的祭拜主要是社區性的，以廟宇為中心；鬼靈的祭拜是對家和社區之外的亡靈的祭祀，以家和社區的邊界為中心。<sup>29</sup>

在中國農村的每個聚落中，普遍都存在著多種的民間信仰和「亡靈信仰」(manism)，這些信仰構成了一套超凡的非官方民間權威體系，從而形成了「地域崇拜」(territorial cults)，<sup>30</sup>這種由各種「神靈」或「亡靈」所共同構築而成的「象徵體系」，旨在「保境安民」，以維持村落地域空間的秩序。基本上，每個聚落的區位都由當地居民自行設計成一套完整的符號世界，而每個符號體系又各具其象徵性的中心意義。

中國傳統的村落社區就是由這樣的一套「象徵體系」所形構而成的，每個村落都有自屬的共同信仰和祭祀的神祇。通常，一個村落必定存在兩個神祠，一個是供奉祭祀血緣之神—祖先的祠堂，另一個是供奉祭祀地域之神—社稷的土地祠。不過，作為血緣集團的祠堂和作為地域社會的村廟，在歷史的發展中並未自然地融合在一起，而是相互獨立地併存著，血緣和地緣的紐帶在村落生活中是分離的。<sup>31</sup>

與宗族的祠堂相對，村落社區乃以崇拜地方神祇的廟宇為信仰中心和集體表徵。一般而言，村落廟宇的崇拜是「包容性的」(inclusive)，即任何人無論其姓氏與居住地為何，都可以自由參拜，其與宗族組織「排他性的」(exclusive)祖先崇拜是相對的。宗教的社會功能在於提供社區共同體一個意義共識和一種有秩序的「宇宙模式」(cosmology)，以及以神靈的超自然力量來制裁各種脫

29. Wolf, Arthur. "Gods, Ghosts and Ancestor," in Wolf, Arthur. edited. *Religion and Ritual in Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press, 1974), pp.131~182.

30. Feuchtwang, Stenphan. *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China* (New York: Routledge, 1992), p.19~22.

31. 徐揚杰, *宋明家族制度史論* (北京: 中華書局, 1995), 頁301~302。

民眾的日常生活中。中國的神祇，特別是那些強而有力且受普遍信仰的神祇，已逐漸發展出一種具非人格化的特性，村神是民間賴以表達公眾意見的象徵偶像。其中，民間「儀式」是聯繫人與「神權」的途徑，其類似於臣子向皇帝上書，或老百姓向父母官陳情的行為。<sup>38</sup>基本上，在地域崇拜的建立過程中，民間象徵權威中心的存在說明了民間社會自有一套有關「信任」的觀念存在，而這種信任觀念代表一種把主體附從於神靈、排除於現實社會的「替代性」權力模型。<sup>39</sup>

村廟在漢人的社區中廣泛存在著，就對外而言，村廟表現為一種文化與社會的自立與獨特性；就對內而言，村廟象徵一種公眾承認的權威中心，是村民精神和象徵性需求的載體，同時也是判定世俗人間正邪的機構。此外，廟宇不僅是社區活動的聚集點，同時還是社區民間意識與公共意見的表述地，在當前中國大陸的農村社會中，「廟管會」猶如「元老院」，是一種榮耀和象徵最高位的核心地點。<sup>40</sup>

### 三、地方「象徵體系」中的權力網絡

中國「民間宗教」是一個以俗民日常生活為基礎所形構而成的「象徵體系」，祂可被視為是區域性的一套「公共話語」(public discourse)。包括神話、「儀式」都是一種「公共話語」的形態，是社會建構所不可或缺的工具。這種話語的作用在於它們能夠在時間上聯繫現在與過去，並從過去當中挖掘出對現存秩序的合理、合法性的判斷，如神話體系；或是在空間上維繫社會個體，再創造社會成

---

38. Ahern, Emily. *Chinese Ritual and Politics* (New York: Cambridge University Press, 1981), p.92.

39. 韋伯著，簡惠美譯，*中國的宗教：儒教與道教*，頁55；王銘銘，*社區的歷程—溪村漢人家族的個案研究*，頁163~164；王銘銘，*村落視野中的文化與權力—閩臺三村五論*（北京：三聯書店，1997），頁173。

40. 王銘銘，*村落視野中的文化與權力—閩臺三村五論*，頁279、291。

員之間的社會關係，並喚醒他們認同社會的基本情緒，如「儀式」體系。<sup>41</sup>這套地方「象徵體系」同時也是一個綿密的權力網絡，要掌握地方事務就必須通過這個渠道。

傳統中國社會並非是一個純粹的世俗社會，在村落各種社區性活動與生活領域中都滲入濃厚的宗教色彩，一個村落社區就是由一套「象徵體系」所構成的生活共同體，而且每個村落都有自屬的共同信仰和祭祀神祇。然而，在中國卻並未因此而形成任何壟斷性的宗教教派，或發展出組織化的教會團體。亦即，中國農村基層社會雖然普遍存在著宗教活動，但卻缺乏社會組織形式的宗教，因此也沒有產生固定的宗教團體，各種民間性質的宗教活動和民間寺廟的基本組織結構是和村落權力結構聯繫在一起。<sup>42</sup>

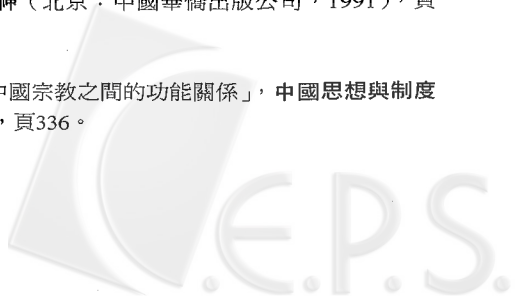
這套民間信仰的「象徵體系」不但與「大傳統」統治性的意識形態相聯結，同時也和地方權威體系緊密地結合在一起。民間信仰的「象徵體系」為村落共同體的組織權威提供了一個權力架構，所有村落社區領導人的非正式權力運作，其合法性就建立在地方性神靈「象徵體系」和傳統文化的基礎上，並被期待成為一個能代表村落社區集體與神靈進行溝通祈願的中介，以滿足社區成員共同的心理需求。村廟組織是村落自治組織的原型，區域性的「寺廟網絡」(temple networks)可視為是地方上的「第二政府」(second government)，不但作為提供各種服務的場所，同時也具有募集基金及動員群眾的能力。<sup>43</sup>中國這種「民間宗教」形態構成了所謂的「混合宗教」，即宗教制度與世俗制度的混合模式。<sup>44</sup>

41. 潘忠黨，「戰爭作為話語中的隱喻」，王銘銘、潘忠黨主編，*象徵與社會：中國民間文化的探討*（天津：天津人民出版社，1997），頁64~88。

42. 克里斯蒂·喬基姆，*中國的宗教精神*（北京：中國華僑出版公司，1991），頁219~223。

43. Dean, Kenneth. (2003), p.355.

44. 楊慶堃、段國昌等譯，「儒家思想與中國宗教之間的功能關係」，*中國思想與制度論文集*（臺北：聯經出版社，1979），頁336。



序的社會行為，以促進社區集體的團結。基本上，宗教的信仰體系是整個民族的習慣積累，以及在這個國土上所產生的全部情感交織在一起的，而形成一種「聖的共同體」(Holy community)。<sup>32</sup>

實際上，村廟的建立與聚落的發展具有密不可分的關係，在中國的村落社區中，關於鬼神的迷信並未形成一套統一的信仰體系，而是以各村落宗族本身的傳統為轉移，每個村落宗族都有一個關於聚落或宗族先人開疆闢土的傳說故事，而形成宗族自身一套獨特的信仰系統，這套信仰體系構成了宗族成員對村落共同體的認同，村廟成了村民主要的信仰中心之一。村廟是村落共同生活的中心，以廟為中心確保了村落生活的統一，村民通常將村廟視為是他們共同生活的重心，和作為維持聚落秩序規範的原動力，同時也是村落得以成立的根本力量，而廟宇委員會則成為指導村落生活行政的自治機關原型。<sup>33</sup>

「地域崇拜」(territorial cults)中的村廟與村神具有社會性，是村落共同體認同(identity)的象徵。神誕慶典所表現的是一種集體性制度化的行為，其祭儀係以自然村為單位，參與者為村民，在村神祭日時，村落成員須以家戶為單位集體向村廟進行朝拜。<sup>34</sup>從象徵功能的角度來看，村廟儼然是村落中的想像「衙門」，祂賦予規範村人行為、在「儀式」上聯絡村民情感的權力，這種「地域崇拜」體現了村落作為社會互助、認同的共同體，<sup>35</sup>從而形成一種「自治體的和諧」(communal harmony)。

從象徵組織到民間信仰觀念，廟宇所創造的是一種權威的制

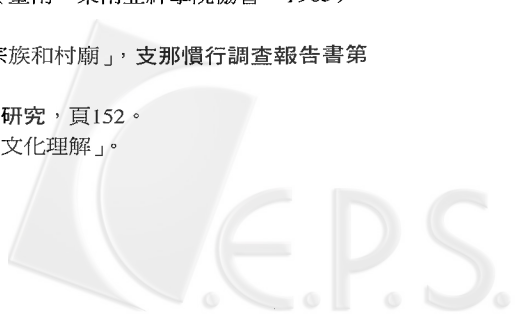
---

32. 北川著，邱明宗、龔韋森譯，**東方諸宗教**（臺南：東南亞神學院協會，1965），頁12~15。

33. 平野義太郎，「作為北支村落基礎要素的宗族和村廟」，**支那慣行調查報告書第一輯**（東京：岩波書店，1943）。

34. 王銘銘，**社區的歷程—溪村漢人家族的個案研究**，頁152。

35. 王銘銘，「神靈、象徵與儀式：民間宗教的文化理解」。





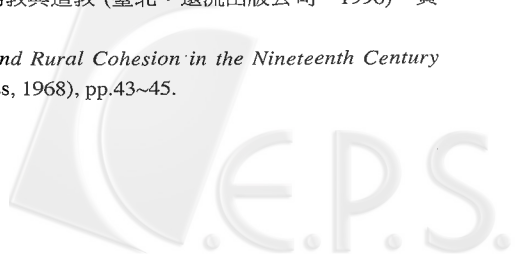
度，廟宇的權威直接體現在其空間的設計上，廟宇的主祀神均坐北朝南，左右配祀諸神，而形成一種衙門式的官僚權力等差格局。崇拜「儀式」是人神之間的交流方式，人民在求神問卜的過程，猶如人民向官府提出告訴或請求，同時也藉此取得人與神靈之間的相互信任。在天高皇帝遠的中國農村社會中，人民由於遠離正式的權威和公正，因而乃模仿封建王朝的禮儀，創造出一套可以與自己進行交流的想像性權威和公正的體系，村落社會成員即透過這種「鬼魅秩序」(demoniacal)和權威來表達他們對現實政治秩序的種種不滿。

擁有地產的村廟或祠堂，不只是村落的公共場所，同時還承擔村落社會小型民事官司訴訟的裁判權，是村落內部解決糾紛與協調內部關係的「執法」場所。除了獨攬各式各樣的村落訴訟案件外，還擔負了鋪橋造路、疏濬防洪、防務和治安等工作，並提供義塾、巫醫、藥物和葬禮等服務。由於廟宇的運作，使得傳統的村落無論是在法律上或事實上都具有了地方自治團體的行動能力。<sup>36</sup>在中國農村地區，各個村落必定在宗族祠堂和村廟二者之間擇一來作為村落的政治中樞機構。<sup>37</sup>除了宗教的功能之外，村廟還是非宗教的活動中心。在華南地區，村廟的祭祀是跨村界的，其不僅是本村落的信仰中心，同時也接受外地村民的膜拜；而在華北的農村社會，村廟的具體組織形態則構成了一個村落象徵的結合中心，充當了地緣統一性的象徵角色。

民間信仰近年來在中國大陸各地已普遍恢復，特別是各村落「地方神」的崇拜已相繼興起。所謂的「地方神」，是指一個村落社區中的超自然權力，屬於一種象徵意義的權力，祂根植於村落社區

36.韋伯著，簡惠美譯，中國的宗教：儒教與道教(臺北：遠流出版公司，1996)，頁158~159。

37.Topley, Marjorie. *Chinese Religion and Rural Cohesion in the Nineteenth Century* (Seattle: University of Washington Press, 1968), pp.43~45.





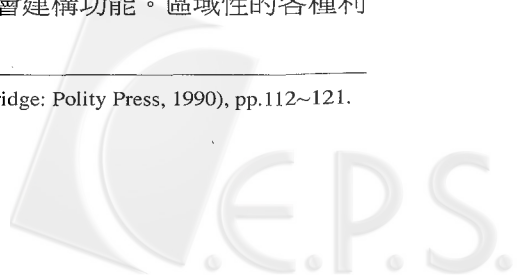
傳統中國農村社會的政治權威主要體現在由組織和象徵符號所構成的「權力的文化網絡」(culture nexus of power) 架構之中，地方精英參與宗教活動向來帶有濃厚的政治色彩，其目的在藉此以取得「象徵性資本」(symbolic capital)，以便為自身的權力建立一套符合聖俗價值的雙重基礎。以廟宇為中心的宗教組織基本上都是由村落中的士紳階層所組成，在傳統封建社會中，宗教活動與村落公務活動的範圍是重疊的，這也為鄉紳提供了一個可以施展領導才能的舞台，而參與和廟宇事務相關的宗教活動往往成為鄉紳的第一要務，這同時也是地方精英動員「文化資本」(cultural capital)，來維繫個人在村落社區中領袖地位的重要策略之一。<sup>45</sup>

就信仰的象徵符號而言，其既是「表達性的」(expressive)，同時也是「工具性的」(instrumental)，不但可表達權威，還可以創造和再造權威，當前中國大陸農村村落精英對傳統象徵行為的需求，完全是基於權力結構性的需求。柯恩(Abner Cohen)即針對「象徵行為」(symbolic action)和「權力關係」(power relationship)提出了「雙向度人」(two dimensional man)的概念，強調一個「政治人」(political man)通常也是一個「象徵符號的使用人」(symbolist man)，亦即人是處在雙向度的空間之中。他同時指出，各種的「利益團體」(interest groups)，包括正式組織與非正式組織，在某些特定的點上或特定的期間內，都需要象徵的行為模式。所以，任何群體的組織情境都存在著「契約的」(contractual)和「規範的」或「俗成的」(normative)，以及正式的和非正式的雙向度空間。

「宗教隱喻」(religious metaphor)是建立權力合法性基礎的資源，而隱喻的根本意義則在於祂的社會建構功能。區域性的各種利

---

45. Bourdieu, Pierre. *The Logic of Practice* (Cambridge: Polity Press, 1990), pp.112~121.



益群體均依靠象徵性的行為來實現組織的各種功能，如識別群己、實現制度化、聯姻、確立權威與領袖資格、溝通、決策、建構意識形態等，總之經由一套象徵性策略的運作可以解決大部分有關組織方面的問題，或通過群體共同擁有的象徵符號，以非正式的方式來達到如同正式組織一般的合作關係。在當前中國大陸的村落社會中，村落集體的行為象徵模式和中共黨政官僚組織的理性秩序是互為一體的，象徵行為與權力關係之間是相互依存的，這也是改革開放後中共當局對宗教採取懷柔政策的主要原因之一，目的在重建政權的合法性基礎。

關於村落社區領導人「非正式權力的建立」(the making of informal power)與「認可」(recognition)，均以傳統文化和地方性神靈「象徵體系」為合法性基礎，其並被期待成為一個能代表村落社區集體與神靈進行溝通祈願的中介，從而滿足社區成員的心理需求。易言之，傳統文化賦予「儀式」領導人在村落社會中的「同意權力」和「教化權力」，進而使他們得以為了社區利益而施展個人的政治才能，凡是能為村落社區提供更多服務者，或對鄉民的需求能有求必應者即為鄉賢，而這也使得村落「儀式」精英的非正式權力型態都是屬於「反饋型權力」。

## 肆、現代化進程中的「象徵體系」

### 一、中國「民間宗教」的「現代性」

現代化是推動全球化發展的主要動力，同時也為全球化提供了全球性導向的制度基礎。在中共當局強調追求現代化、力圖進入全球化進程之際，作為一種傳統文化價值體系的「民間宗教」在中國現代化進程中可以扮演什麼角色？其是否具有「現代性」？

學界多將「現代性」看成是一個「後宗教」的概念，認為科學將取代宗教發揮解釋世界的功能，而規範行為準則的任務則交由世

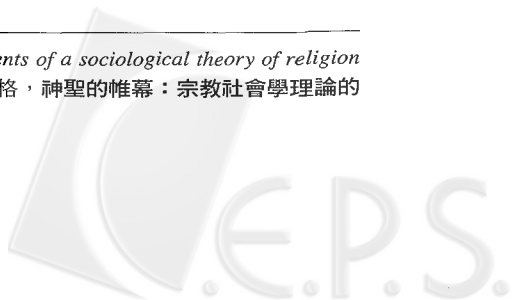
俗化的道德理論來負責。世俗化是理性化的結果，現代社會被視為是一個世俗化體系，市場機制所釋放的功利主義和以追求利益為導向、持續理性化的勞動過程，都將宗教排擠出公共領域。由新教所建構的沒有超自然力量的世界形象，一直延伸成為現代科學，這種受宗教驅策的動力最終的產物竟是一個世俗化的、破解魔咒的現代文化——一個純粹由自然科學規律所控制、由人類的意圖與事件構成的宇宙。

根據柏格(Peter Berger)的分析，社會世俗化過程最早起源於經濟層面，特別是受到資本主義與工業化過程影響的經濟領域，至於現代社會的各個層面則視其與資本主義與工業化過程關係的疏密，世俗化的程度也各有差別。目前的趨勢是政治秩序隨著工業化社會發展，逐漸脫離宗教。而世俗化過程最重要的結果是「政教分離」，國家不再像以前一樣是強勢宗教體制的代理執行者。現代國家在面對龐大工業生產的經濟體制時，有越來越多的政治及法律要求，為了達到這個目標，國家必須調整本身原有的結構和意識形態。在結構方面，最重要的是建立高度合理的官僚體制；在意識形態方面，國家必須維持其正統的合法性，以配合這種官僚體制的存在來運作。<sup>46</sup>

從西方國家的發展經驗來看，在世俗化的過程中，由經濟到政治領域，形成了一種無法抵擋的「擴張、普及」趨勢，過去國家必須取得宗教認可的清況，從此不是完全被淡化、就是成為裝飾性的修辭，已鮮有實質的社會意義。雖然，現代政治體制下的宗教，儼然成為意識形態的修辭，但宗教與家庭、社會之間依然息息相關，具有相當實際的潛在影響，即使在高度世俗化的社會階層，如當代

---

46. 請參考Berger, Peter. *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion* (New York: Anchor Books, [1967] 1990); 柏格, 神聖的帷幕: 宗教社會學理論的要素 (臺北: 商周文化出版社, 2003)。



美國中產階級也再度透過宗教來標示家庭的正統地位。

「民間宗教」是否具有「現代性」？在中國傳統的官方意識形態中，長期來存在著對交易和金錢意識的抑制，但在「民間宗教」裡「錢」的概念和象徵卻擁有很大的發展空間，包括在各種的神、鬼、祖先的祭祀「儀式」過程中，象徵「錢」的冥紙成為現實中人與超自然界進行交易的媒介，人們希望藉由「冥幣」的奉獻來祈求保佑，以獲取各種現實的具體利益。貨幣的交易概念普遍流行在「民間宗教」的各種祭儀中，這可說明中國民間一直存在著某種形式的資本主義精神，只不過這種精神一直被官方壓抑在「小傳統」內，而未能正式成為官方的主流意識形態。<sup>47</sup>

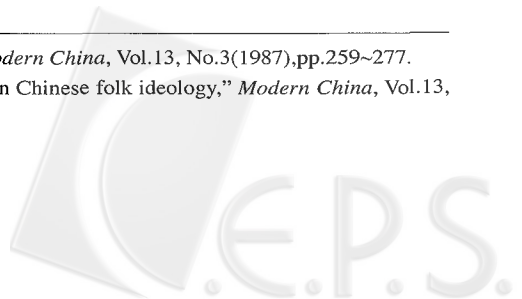
此外，在中國人「聽天命、盡人事」的命理觀裡包括了「命」與「運」兩個面向，「命」係指涉先天的決定論，而「運」則強調了後天的努力，並與財產和利益的觀念相結合，其中隱含了功利主義的「現代性」。因此，中國民間信仰的雙重性，其命理觀是支持帝國政策的，而運勢觀則是民間的商品化意識之表現。<sup>48</sup>

然而，現代化一定會走向世俗化嗎？柏克(Burke)指出，人性的本質即帶有宗教性，因此人類的社會必然孕育出宗教文化，他並提出潛在的「功能論」(functionalism)，認定只有宗教才能穩固道德與社會秩序。此外，涂爾幹(Durkheim Emile)也認為，宗教所代表的「象徵體系」將事物、事件加以分類，納入「神聖／世俗」的區隔範疇中，因而現代社會也有其獨特的宗教文化。在現代社會中，與「個人」(individual)相關的概念、信仰、「儀式」和習俗，都成了宗教實踐的客體。

世俗化的意識形態或文化再現均無法提供一個健全的架構來建

47. Gates, Hill. "Money for the gods," *Modern China*, Vol.13, No.3(1987),pp.259~277.

48. Steven Harrell, "The concept of fate in Chinese folk ideology," *Modern China*, Vol.13, No.1(1987),pp.90~109.



立個人、道德與社會的秩序，功利主義和個人主義的意識形態無法「為個人和社會的生存提供有意義的模式」，世俗化的理性無法形構出值得信賴的象徵架構以穩定身分認同和綱常秩序，過度的世俗化甚至可能導致文化危機。因此，現代文化有「再神聖化」(resacralization)的需要，<sup>49</sup>這也是中國「民間宗教」得以再現的契機。

在現代社會中，宗教已成為日常生活的私密領域，而其重要特徵之一為「個別化傾向」，亦即宗教是個人或小家庭的「選擇」或「偏好」，不再具有普遍、共同義務的價值。在西方世界，世俗化過程導致宗教的多元化，從此宗教不再獨斷專權、不再將信眾的宗教虔誠視為理所當然。宗教多元化的風貌，最重要的是市場的形成，在這個市場裡，宗教體制成為銷售代辦，宗教傳統成為消費品，而宗教活動亦受制於市場的經濟邏輯，受到消費者偏好的影響，宗教信仰本身也須更具體地作出修正。<sup>50</sup>

作為「聖俗共同體」的中國「民間宗教」，不但擁有象徵意義的社會整合功能，同時也具有世俗工具理性的實用價值，這也使得「民間宗教」在現代化及全球化進程中更具調適能力，而發展出一種具有本土性和「現代性」的「民族文化」(national culture)，「民間宗教」仍然保有傳統的特色，但卻不會反對「現代性」，亦即中國「民間宗教」的各種「儀式」活動並非是「快速消失中的傳統過去之殘餘」，而是一個主動與「現代性」力量折衝的替代場域。<sup>51</sup>

## 二、中國當代民族國家的確立與「象徵體系」的蛻變

現代社會轉型除了生產力的提高、人的理性，以及社會的分工

49. Seidman, Steven. "Substantive debates: Moral order and social crisis-perspectives on modern culture," in Alexander, Jeffrey C., and Seidman, Steven. edited. *Culture and Society: Contemporary Debates* (New York: Cambridge University Press, 1990); Berger, Peter. "From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity," in Gouglas, Mary., and Tipton, Steven. edited. *Religion and America* (Boston: Beacon Press, 1982).

50. Berger, Peter. (1990, [1967] 1990); 柏格，神聖的帷幕：宗教社會學理論的要素。

51. Dean, Kenneth. (2003), p.342.



外，更重要的是國家形態的變化。所謂現代社會與傳統社會之間的差異，主要在於現代社會係以民族國家為特徵，最大的變化為國家與社會的高度融合。中國在本世紀即已進入民族國家之列，這個轉變使中國從一種社會與國家分離的狀態，逐漸轉變成國家與社會的一體化。至於民族國家的形成過程，就是由無數個具體真實的小型社區與民間文化被想像性的大型民族共同體和國家所取代的過程。

52

民族國家的形成過程就是一種從社區性轉化為全國性的過程，當代民族國家的成長與工業化之後社會的再生產方式變遷有著密切的關係，特別是社會交往和傳承如何從社區性轉變為全民性，亦即「民間宗教」「象徵體系」的社會再生產方式，將被全民教育、大眾傳播媒體和普遍性知識所取代。<sup>53</sup>

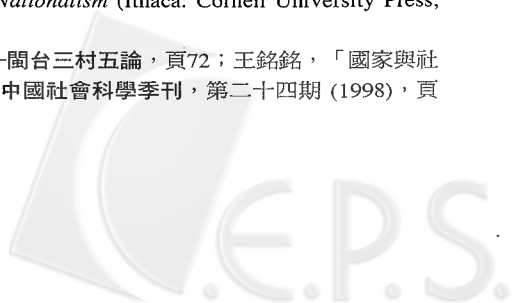
在中國當代的政治領域中，「現代化」理念是支持新民族國家對社會和村落社區進行全面性控制的一種合法性意識形態。自二十世紀之後，民族國家的力量在中國獲得逐步的強化，當代中國政府的體制也迥異於傳統的封建政權，以警察、稅務、人事檔案和單位為核心的監控體系，其存在空間之廣、對社會滲透程度之深，都是前所未有的。自1912年中國開始形成一個民族國家以來，國家和社會之間的關係已從一種分離狀態逐漸發展成一體化的結構。在這個發展過程中，村落社區也逐漸被「全民化」，而進入國家對社區監控集權化的時代。<sup>54</sup>

從清王朝滅亡之後，中國開始形成一個現代的「民族國家」

52.請參考Giddens, Anthony. *The Nation-State and Violent* (Cambridge: Polity Press, 1985).

53.請參考Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism* (Ithaca: Cornell University Press, 1983).

54.王銘銘，村落視野中的文化與權力—閩台三村五論，頁72；王銘銘，「國家與社會關係史視野中的中國鄉鎮政府」，中國社會科學季刊，第二十四期（1998），頁7~8。



(nation-state)，自中共建政以來，地域化「象徵體系」與國家政權之間的關係，已從一種「社區／國家」分離的社會形態，逐漸受國家政權和全民文化(national culture)的滲透，而形成一種「國家／社會」一體化的「行政細胞化」格局。這個變化過程是一種「想像共同體」(imagined community)的擴大，即從一個由區域化「象徵體系」所營建的村落想像共同體擴大為民族國家的想像共同體，這個進程同時也是民族國家建立「社會監控」(surveillance)的過程。<sup>55</sup>

共產黨政權把中央政權的權限擴大到前所未有的程度，建立了一個更龐大、更強而有力、更官僚化的黨政官僚體制，負責行政職能的政府和負責決政、協調和監督的黨，形成了一個以北京為中心，再經過多層次的中間組織深入到每一個村落、工廠、學校和居民區等各個既獨立又密不可分的層級組織體系。<sup>56</sup>共產黨的黨國一體化力量幾乎含蓋了中國社會的每一個角落，共產主義的意識形態也成為一套具有普遍性意義的社會價值。

新的黨國機器通過基層的黨組織獲得對個人的直接控制，而舊有的社區性社會「再生產」(reproduce)方式也被制式教育的「普遍性知識」(universal knowledge)所取代，國家力量史無前例地滲透到民間社會的村落社區，直接或間接對農民的日常生活產生了巨大的衝擊。「國家／社會」逐漸被糅合為民族國家的格局，這個歷程表現為社區和個人的生活逐步被「國家化」，其最大特徵是國家與社會的度高融合。

在中共黨國政權的行政體系尚未深入農村社會之前，村落社區共同體的象徵價值規範體系，一直是村落社會中佔主導地位的秩序

55.請參考Anderson, Benedict R. *Imagined Community: reflections on the origin and spread of nationalism* (London: Verso, 1983), pp.37~46; Giddens, Anthony. *The Nation-State and Violent* (Cambridge: Polity Press, 1985), pp.41~49.

56.Skocpol, Theda. *States and Social Revolutions: A Comparative analysis of France, Russia, and China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p.263.



體系，社會成員必須嚴格按照「民間宗教」「象徵體系」的規範來進行交往，彼此互動有序。這種地域性社會秩序的運作樞紐是「民間宗教」，「民間宗教」的「儀式」體系對這種秩序提供了制度性的保障和意識形態的基礎，是一種具有高度整合性、持久性的地方社會秩序。中共建政後，新政權的黨政體系即開始全面地向村落社區進行滲透，在嚴密的「集體制」時期，黨政組織網絡幾乎統治了整個村落，「民間宗教」象徵體只在有限的生活領域內發揮有限的作用，或成為一種潛在的關係結構，這時候黨政組織網絡超越象徵體網絡成為村落社會公共生活中佔主導地位的關係。

自1978年中共實施改革開放政策以來，黨國權力已呈現為「分割化的威權主義」(fragmented authoritarianism)，並開始出現一種「去權威化」(de-authority)和權力結構分化的現象。即在整個官僚體系的決策過程，機構部門之間，以及中央與地方之間均表現為一種「討價還價」的互動模式。國家政權的行政觸角已從每個家戶撤回，集體組織也大幅萎縮，迨1982年人民公社解體之後，村落社區與行政組織體的聯繫出現了重大的變化，村落社區已經不再是國家行政體系中正式組織的權力，即使仍可運作，也多採取非正式的方式，更多是在非正式的文化網絡體系中來運作。<sup>57</sup>

實際上，大陸農村社會在人民公社解體之後，發生了根本性的組織重構，過去的一元化行政體系受到非集體化過程的衝擊，鄉村社區政府的控制開始弱化，而傳統的「民間宗教」「象徵體系」在農村的社會生活領域中的影響力也日趨明顯，一系列的農村改措施

---

57. Lieberthal Kenneth G., and Lampton, David M. *Bureaucracy, politics, and decision making in post-Mao China* (Berkeley: University of California Press, 1992), pp. 1~25; 折曉葉，*村庄的再造——一個「超級村庄」的社會變遷* (北京：中國社會科學出版社，1997年)，頁247；黃宗智，*長江三角洲小農家庭與鄉村發展1350-1988* (香港：牛津大學出版社，1994年)，頁339~341。



也導致了一個「去組織化」過程。<sup>58</sup>隨著鄉村社區政府行政控制範圍的縮小和控制能力的削弱，鄉村的獨立性組織乃逐漸復甦成長，一些原先被壓抑或取消的民間組織也獲得不同程度的復興，如宗族組織、宗教組織和傳統經濟組織，甚至是幫會組織。

受國家制度性回撤的影響，農村地區各種傳統的地方性權威共同體乃得以復興，其中最重要的莫過於「民間宗教」勢力的再次崛起。基本上，「民間宗教」對農村社會成員而言，其意義是「內源性的」(inner directed)，即「民間宗教」的活動對農村社會成員在行為上可以產生一種引導作用，在精神上可以產生一種穩定的作用。更重要的是「民間宗教」本身就是一套價值規範體系，祂的詮釋功能可以讓農村社會成員知道自己的來源，產生一種「根」的價值觀，並藉此建立一套具有規範性的社會互動體系。

二十世紀中國國家政權的建設，基本上是在民族主義的架構下和現代化的氛圍中來進行的。在「國家形塑」(state making)的進程中，國家政權不斷地向基層組織進行滲透，而表現為政權的官僚化、合理化、滲透性、分化，以及對基層組織的鞏固，相對地，「民間宗教」的發展空間也受到擠壓。至於民族形成，則意味著社會成員逐漸由單純的區域認同，逐漸轉變為對民族國家的認同、政治參與和承擔義務的增加，以及對國家的忠誠。但在「本土全球化」和「全球本土化」的對位進程中，「民間宗教」可發展成一種具有兼具本土性和全球性且具中國特色的「民族文化」。

### 三、象徵體系與社會變遷

中國的「民間宗教」同時統攝了「儀式」和觀念兩個層面，亦即「民間宗教」不僅是一種社會實踐或具有社會功能的「儀式」，同時也是一種文化象徵和解釋體系。「儀式」層面具有社會「操作

58. 孫炳耀，「鄉鎮社團與中國基層社會」，中國社會科學季刊，第九期(1994)，頁25~35。

意義」(operational meaning)，「儀式」本身就是一種「社會戲劇」(social drama)或「文化表演」(cultural performances)的形態，是表現社會關係的一種過程；而觀念層面則具有社會「注釋意義」(exegetical meaning)，即對信仰、「儀式」和象徵的源起、關係、價值和超自然的力量進行合理的解釋，並闡釋特定信仰、「儀式」和象徵所代表的觀念形態。如果從二者的「對應關係」(correspondence)來看，「儀式」可視為是意識形態的「形式化」(formalized)表達，至於二者之間也可能出現不對稱現象，這是因為受到社會變遷和「象徵體系」地方化結果的影響。

中國「民間宗教」包含了一種「陰陽觀」的認知結構，在「儀式」的實踐過程中，這個認知結構和社會的日常生活緊密地結合在一起，成為一種具有社會文化內涵的實踐活動。因此，宗教「儀式」不僅是個人與社會辯證統一的邏輯，同時也反映了社會成員活動空間的地理分佈與宇宙觀的呈現。<sup>59</sup>由於長期受到「大傳統」文化的影響，中國的「民間宗教」向來隱含著封建帝王統治的影子，民間「儀式」的內涵往往與帝國的政治空間模式有關。儘管封建帝國官方的「儀式」通過世界觀的「儀式」化，創造了帝國象徵的政治格局，而這種格局也成了地域化民間「儀式」上的傀儡，並為地方精英和民眾所操作和實踐。但在地方上，民間「儀式」的實踐內涵則又深染地域性色彩，民間信仰的神譜與祭儀普遍表達了區域性獨特的地方觀念。<sup>60</sup>

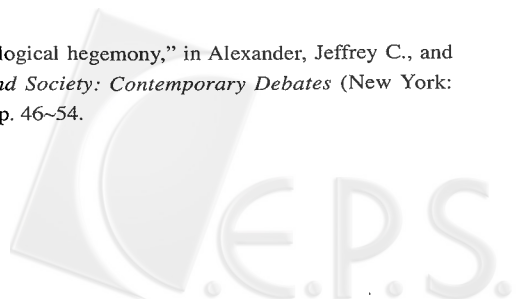
宗教問題不在於告解的涵義，而在於世界觀以及相應的行為規範之間的信仰之統合的世俗涵義。<sup>61</sup>因而民間信仰實有助於村落共

---

59. Sangren, Steven. (1987).

60. Feuchtwang, Stephan. (1992).

61. Gramsci, Antonio. "Culture and ideological hegemony," in Alexander, Jeffrey C., and Seidman, Steven. edited. *Culture and Society: Contemporary Debates* (New York: Cambridge University Press, 1990). pp. 46~54.



同體的建立，讓村民彼此之間有著一種休戚與共的心理感覺，特別是通過對神、鬼、祖先崇拜等一系列「儀式」「象徵體系」的「隱喻」(metaphor)操作，讓祖先和神靈的「內聚力」(interiorizing)及鬼魅的「外斥力」(externalization)，共同為社區共同體界定出一道可以區隔「污染象徵秩序」的分界線，而產生了一種內外有別的象征性意義。無論家庭或村落社區，透過對鬼神的祭祀而隱喻性地界定出家庭內外和社區內外的範疇界限，<sup>62</sup>讓村落成員對所屬的村落共同體產生一種集體認同感和歸屬感，以及抗拒任何可能擾亂或抵觸村落規範體系的種種事物。

「儀式」是情感集中的互動模式，其所貫注的中心是神聖的象征符號，而「儀式」表演本身即引導人們承認、支持著「儀式」所體現的宗教觀權威，通過借助單獨一組象征符號，引發一套情緒和動機、確定一個宇宙秩序的圖像，而這種表演使得宗教信仰的「對象模型」(a model for reality)與「歸屬模型」(a model of reality)得以進行相互的轉換。<sup>63</sup>宗教「儀式」所喚起的習性，具有超越「儀式」之外的社會意義，因為祂可以反過來影響個人對建立在事實真相之上的既定世界的觀念，直接滲透到日常生活當中，並塑造了社會秩序。

在「儀式」過程中，人們「跳進」宗教觀中「有限意義領域」(finite provinces of meaning)的「象徵體系」之意義框架中，從象徵化和體制化的結構位置移動到反結構(anti-structure)的位置，等到「儀式」結束後再回到日常的生活世界中來。宗教概念超出其特有的形而上語境，提供了一種具普遍性意義的理念架構，根據這種架

---

62. Feuchtwang, Stenphan. "Domestic and Communal Worship in Taiwan," in Wolf, Arthur, edited. *Religion and Ritual in Chinese Society* (New York: Routledge, 1992), pp. 105~130.

63. Geertz, Clifford 著，納日碧力戈等譯，*文化的解釋*（上海：上海人民出版社，1999），頁108~135。

構，人們的智力、情感和道德的廣泛經驗方能獲得意義形式。而一種概括化的宇宙秩序、一套宗教信仰，就是對社會關係與心理活動的世俗世界的一種注釋，並使得這些關係和事件變得可以理解，從而將宗教體系或「象徵體系」與社會體系和人格體系三者予以整合起來。<sup>64</sup>

從社會層面來看，「儀式」是強化個人之間傳統社會紐帶的方式，而群體社會結構更因為「儀式」所賦予的「儀式」化或神話符號化的基礎社會價值而得到強化；從心理層面來看，宗教滿足了個人對一個安全、可以理解和可以駕馭世界的認知和感情需要，並使人在面對自然界的不可預測性時保持一種安全的心理狀態。個人用以解釋經驗、組織行為的普遍意義只能被儲存在「象徵體系」之中，而象徵的力量則依賴於其使象徵對象得到理解的能力，因而象徵符號活動對社會及心理活動深具意義，例如祖先崇拜對於控制政治繼承的作用、祭祀慶典對於界定親屬義務的作用、神靈崇拜對於協調農時的作用、占卜對於加強社會控制的作用、成人禮對於促進人格成熟的作用等等。

基本上，宗教象徵符號構成了一個民族特有的「精神氣質」(ethos)—生活的格調、特徵和品質，即道德與審美的風格及情緒和「世界觀」(world view)—即他們認知中事物真正存在方式的圖像，從而建構一個「現實形象」(an image of reality)，亦即他們最「全面的」(comprehensive) 秩序觀念，它同時也是一種潛在態度—朝向自身和生活反映的世界。在宗教信仰與實踐中，一個群體的精神氣質之所以表現出合乎理性，是由於它被證明代表了一種生活方式，而這種生活方式又能理想地適應了該世界觀所描述的真實現態；而這個世界觀之所以在感情上具有說服力，是由於它被描繪成

---

64. Geertz, Clifford 著，納日碧力戈等譯，文化的解釋，頁137~141。

一種能反映真實事態的鏡像，這種鏡像情理既精確又適當且符合真實的生活方式。<sup>65</sup>

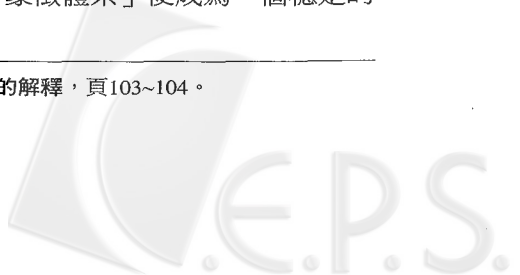
宗教的主要功能之一在於其能調整社會成員的行動，使之適合於人們腦海中假想的「宇宙秩序」(cosmic order)，並把這種宇宙秩序的鏡像投射到人類的經驗性世界中來，俾於人們思想的定位或「再定位」(reorientation)。宗教的「象徵體系」可被看作是行動的「定位系統」(system of orientation)，通過「儀式」的操作，「象徵體系」被內化為個體的行動準則體系，而象徵手段則提供了一套有效的道德準則，並藉由「神靈滲入」(spiritual osmosis)的方式來處理「罪惡問題」，規範了行動者行動的適當性。

實際上，「象徵體系」本身就是社會過程和社會生活的解釋體系，同時也是一種社會現實。「象徵體系」與真實世界是相對應的，並提供了一套足以解釋真實世界現況的詮釋系統，即提供一個「大敘述」(grand narrative)的論述架構來解釋我們是誰？來自何處？在歷史中所處的位置？以及可能面臨的未來？同時借助「象徵體系」手段來系統化地表述一個真實世界秩序的形象。通過宗教「象徵體系」，人將現實生存空間與一個更廣袤的信仰「象徵體系」空間予以連結起來。

「象徵體系」同時也是人際間溝通的「相互期望系統」，「象徵體系」有其自主性、具有內在力量，在最常見的「角色期待」(role expectations)的互動中，如果缺乏一定的穩定度或預期性，自我和他者便無法以令人滿意的方式來回應對方的期待。同樣地，人格體系中的「需求滿足原則」亦建立在類似的穩定模式上，由此才得以降低焦慮及沮喪感。相互期望的互動模式必須仰賴一套共同的「象徵體系」來作為溝通的工具，因而「象徵體系」便成為一個穩定的

---

65. Geertz, Clifford著，納日碧力戈等譯，文化的解釋，頁103~104。



「相互期望系統」(a system of complementary expectations)。

## 伍、結論

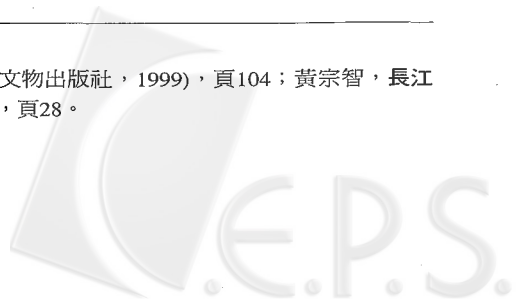
在中國獨特的「大傳統」與「小傳統」二元文化結構體系中，區域性的村落社會中同時存在著各種不同的信仰觀念和象徵模式，體現了一種民間地方模式與官方超地方模式的交錯。<sup>66</sup>但如果從村落的社會活動和組織來看，「民間宗教」與村落組織有著不可分割的密切關係，特別是「象徵體系」在村落的政治組織和祭祀組織方面扮演了一個相當重要的角色。這使得中國的村落社會成為一個具有內在權力結構、宗教組織和信仰合一的共同體，<sup>67</sup>亦即揉合了宗教制度與世俗制度的「聖俗共同體」。

惟中國的「民間宗教」屬於一個開放的信仰體系，本身具有功利主義的現實取向，是整個中國文化體系中不可分割的一部分，並與社會中的文本傳統、官方文化和社會精英之間保持一種盤根錯結的複雜關係，而形成一種特殊的「聖俗共同體」，這種特質不但使得中國「民間宗教」具有一種高度的變遷彈性，同時也有利於當前全球化對位發展邏輯的大趨勢，更有助利中國大陸去發展出一種能與世界接軌，且兼具本土性與全球性，而又具有中國特色和主體性的「民間宗教」文化體系。

經過數千年的歷史實踐，傳統「民間宗教」的象徵價值體系在中國社會中已達到完全「晶化」(crystallized)的效果，而成為中國社會深層結構的「組織原則」(organizational principles)和個人的行動規範。傳統的中國「民間宗教」「象徵體系」的殘留意識仍然是中國人記憶中認知的實體，並構成一個具有普遍性意義的象徵「跡

66. 請參考Sangren, Steven.(1987).

67. 麻國慶，*家與中國社會結構*（北京：文物出版社，1999），頁104；黃宗智，*長江三角洲小農家庭與村發展1350-1988*，頁28。



本」(sedimentation)，這個象徵跡本是一套完全客觀化的象徵性符號體系，儲藏了大量傳統的生活習慣模式，其已將殘存的經驗自具體的個人經驗中分離，並被賦予「匿名」(anonymity)特質，而繼續引導中國人的日常生活，成為中國人日常生活中的「知識倉儲」(stock of knowledge)。<sup>68</sup>

中共建政後，雖然企圖通過一連串的社會主義改造運動來改造深具封建主義色彩的舊中國社會，但從社會發展的角度來看，無論革命的方式如何徹底，即便是對社會成員進行全面性的「洗腦」(brain washing)或「思想改造」(thought reform)工作，也不可能清除具有普遍性意義的社會跡本，而社會發展的「知識倉儲」更不可能被完全更新，或被另一套全新的「知識倉儲」所取代。

在全球化的浪潮下，中共選擇了改革開放的新路向，對宗教也採取一種更寬容的務實態度，而中國的民間信仰體系、「儀式」體系和「象徵體系」也因此得以再現。惟這種「民間宗教」的復興不是對地方傳統簡單的「懷舊」，而是對地方傳統的再現或再發明的過程，亦即「民間宗教」的復興反映了民間試圖將「過去」的文化改造為可以表述當前社會問題的交流模式之過程。

全球化的對位發展趨勢將促成一個多重中心、「互為主體」(intersubjective)的新世界體系，這個新世界將是一個跨越文化、多元宗教形態的新世界，在全球化浪潮的衝擊下，中國「民間宗教」自不可避免的必須與全球接軌。同時，本土文化與全球文化的辯證效應已導致全球出現一種非「主導敘事」的「去領地化」現象，這將提供給中國「民間宗教」一個更寬廣、更有利的發展空間。

---

68. 「跡本」(sedimentation)一詞源自胡塞爾(Schutz Husserl)首度將其引入社會學中，是指殘留在個人意識中的經驗，成為記憶中認知和記憶的實體。而個人互為主體的跡本，在某種符號「客觀化」(objectification)之後，即成為社會跡本；至於社會倉儲一詞則採借胡塞爾的用語。



## 參考書目

### 一、中文

- Berger, Petter L., and Luckmann, Thomas 合著，鄒理民譯，**社會實體的建構**（臺北：巨流圖書公司，1993）。
- Geertz, Clifford 著，納日碧力戈等譯，**文化的解釋**（上海：上海人民出版社，1999）。
- 王作安，「宗教理論和政策發展中的重要里程碑」，**中國宗教**（北京），第二期（2001），頁12~13。
- 王銘銘，「神靈、象徵與儀式：民間宗教的文化理解」，王銘銘、潘忠黨編，**象徵與社會：中國民間文化的探討**（天津：天津人民出版社，1997）。
- 王銘銘，「國家與社會關係史視野中的中國鄉鎮政府」，**中國社會科學季刊**，第二十四期（1998），頁7~8。
- 王銘銘，**村落視野中的文化與權力—閩臺三村五論**（北京：三聯書店，1997）。
- 王銘銘，**社區的歷程—溪村漢人家族的個案研究**（天津：天津人民出版社，1997）。
- 王銘銘，**社會人類學與中國研究**（北京：三聯書店，1997）。
- 北川著，邱明宗、龔韋森譯，**東方諸宗教**（臺南：東南亞神學院協會，1965）。
- 平野義太郎，「作為北支村落基礎要素的宗族和村廟」，**支那慣性調查報告書第一輯**（東京：岩波書店，1943）。
- 行政院大陸委員會編印，**大陸宗教概況（一九九六年~二〇〇一年）**（臺北：行政院大陸委員會，2002）。
- 克里斯蒂·喬基姆，**中國的宗教精神**（北京：中國華僑出版公司，1991）。



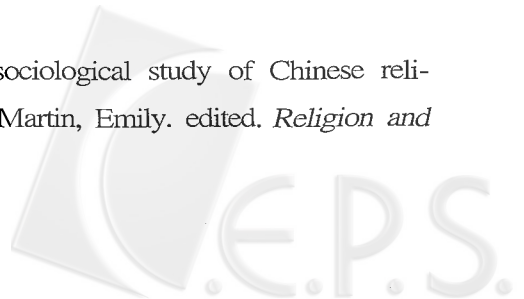


- 折曉葉，**村庄的再造——一個「超級村庄」的社會變遷**（北京：中國社會科學出版社，1997）。
- 柏格，**神聖的帷幕：宗教社會學理論的要素**（臺北：商周文化出版社，2003）。
- 韋伯著，簡惠美譯，**中國的宗教：儒教與道教**（臺北：遠流出版公司，1996）。
- 孫炳耀，「鄉鎮社團與中國基層社會」，**中國社會科學季刊**，第九期（1994）。
- 徐揚杰，**宋明家族制度史論**（北京：中華書局，1995）。
- 麻國慶，**家與中國社會結構**（北京：文物出版社，1999）。
- 黃宗智，**長江三角洲小農家庭與鄉村發展1350-1988**（香港：牛津大學出版社，1994）。
- 楊慶堃、段國昌等譯，「儒家思想與中國宗教之間的功能關係」，**中國思想與制度論文集**（臺北：聯經出版社，1979）。
- 潘忠黨，「戰爭作為話語中的隱喻」，王銘銘、潘忠黨主編，**象徵與社會：中國民間文化的探討**（天津：天津人民出版社，1997）。
- 歐大年，「中國民間宗教的秩序和內在理性」，**通訊**，第三期（1998），頁1~3。
- 關秉寅、楊開煌，**九〇年代大陸基督教發展現況研究**（臺北：行政院大陸委員會，2000）。

## 二、英文

- Ahem, Emily. *Chinese Ritual and Politics* (New York: Cambridge University Press, 1981).
- Anderson, Benedict R. *Imagined Community: reflections on the origin and spread of nationalism* (London: Verso, 1983).
- Berger, Peter. *The sacred canopy: elements of a sociological theory*

- of religion* (New York : Anchor Books, [1967], 1990).
- Berger, Peter. "From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity," in Gouglas, Mary., and Tipton, Steven. edited. *Religion and America* (Boston: Beacon Press, 1982).
- Bourdieu, Pierre. *The Logic of Practice* (Cambridge: Polity Press, 1990).
- Brown, Radcliff. "Religion and society," in Brown, Radcliff., and Kuper, Adam. edited. *The Social Anthropology of Radcliff-Brown* (London; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1977).
- Dean, Kenneth. "Local Communal Religion in Contemporary South-east China," *The China Quarterly*, No.174 (2003),pp. 338-358.
- Dean, Kenneth. *Taoism and Popular Cults in Southeast China* (Princeton: Princeton University Press, 1993) .
- Feuchtwang, Stenphan. *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China* (New York : Routledge, 1992).
- Feuchtwang, Stenphan. Domestic and "Communal Worship in Taiwan," in Wolf, Arthur. edited. *Religion and Ritual in Chinese Society* (New York : Routledge, 1992).
- Feuchtwang, Stephan. "A Chinese religion exists," in Feuchtwang, Stephan., and Baker, Hugh. edited. *An Old State in New Settings: studies in the social anthropology of China in memory of Maurice Freedman* (Oxford : JASO, 1991).
- Frazer, James G. *The golden bough : a study in magic and religion* ( New York: Palgrave, 2002).
- Freedman, Maurice. "On the sociological study of Chinese religion," in Wolf, Arthur., and Martin, Emily. edited. *Religion and*



- Ritual in Chinese Society* (California: Stanford University Press, 1974).
- Gates, Hill. "Money for the gods," *Modern China*, Vol.13, No.3(1987), pp.259~277.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures: selected essays* (New York: Basic Books, 1973).
- Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism* (Ithaca: Cornell University Press, 1983). Giddens, Anthony. *The Nation-State and Violent* (Cambridge: Polity Press, 1985).
- Gramsci, Antonio. "Culture and ideological hegemony," in Alexander, Jeffrey C., and Seidman, Steven. edited. *Culture and Society: Contemporary Debates* (New York: Cambridge University Press, 1990), pp. 46~54.
- Groot, De. *The Religious System of China* (Taipei, Taiwan: Ch'eng Wen Pub. Co., 1972).
- Lieberthal Kenneth G., and Lampton, David M. *Bureaucracy, politics, and decision making in post-Mao China* (Berkeley : University of California Press, 1992).
- Potter, Pitman B. "Belief in Control: Regulation of Religion in China," *The China Quarterly*, No.174 (2003). pp.317~337
- Redfield, Robert. *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach To Civilization* (Chicago: University of Chicago Press, 1956).
- Sangren, Steven. *History and Magical Power in A Chinese Community* (Stanford: Stanford University Press, 1987).
- Seidman, Steven. "Substantive debates: Moral order and social crisis-perspectives on modern culture," in Alexander, Jeffrey C.,

- and Seidman, Steven. *edited. Culture and Society: Contemporary Debates* (New York: Cambridge University Press, 1990).
- Siu, Helen. "Recycling Rituals," in Link, Perry., Madsen, Richard., and Pickowicz, Paul G. *edited. Unofficial China: popular culture and thought in the People's Republic* (Boulder: Westview press, 1989).
- Skinner, William. "Cities and the hierarchy of local system," in Wolf, Arthur. *edited. Studies in Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press, 1978).
- Skocpol, Theda. *States and Social Revolutions: A Comparative analysis of France, Russia, and China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
- Steven Harrell, "The concept of fate in Chinese folk ideology," *Modern China*, Vol.13, No.1(1987). pp.90~109.
- Topley, Marjorie. *Chinese Religion and Rural Cohesion in the Nineteenth Century* (Seattle: University of Washington Press, 1968).
- Tylor, Edward B. *Primitive culture* (New York: Harper, 1958).
- Williams, Peter W. *Popular Religion in America: Symbolic Change and the Modernization Process in Historical Perspective* (Urbana: University of Illinois Press, 1989).
- Wolf, Arthur. "Gods, Ghosts and Ancestor," in Wolf, Arthur. *edited. Religion and Ritual in Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press, 1974).



聯絡作者：

住址：台北市中正區汀州路三段60巷1號 遠景基金會

E-mail: [zcchen@future-china.org.tw](mailto:zcchen@future-china.org.tw)

收稿日期：2003/12/20

二稿收件：2004/6/1

審查通過：2004/6/10

責任編輯：張書瑋

