

宗教的社會意像

一個知識社會學的課題*

張 茂 桂

林 本 炫

在台灣進行社會學研究，當欲知道受訪者的宗教信仰時，常常會碰到一個棘手的問題，就是說，社會學者慣用的宗教類屬，無法捕捉俗民受訪者答案的複雜性與隱晦性。本文追問：這是如何發生的？俗民的宗教認知是如何組成的？俗民使用的宗教類別是什麼？又有什麼意義？

根據一項全國抽樣調查，作者們詢問受訪者三個相關問題：「請問您有沒有信教？」「請問您有沒有信神？」「請問您有沒有拜神？」資料顯示，自稱有信教者，通常也表示有信神，也有拜神（「信拜一致」）。但是，對那些自稱沒有宗教信仰者而言，它們也有不少表示自己信神，也拜神，只不過「信拜一致」的程度較低。而且，在進一步追問的情形下，他們也可以標示自己的宗教屬性，通常還是佛教。

本文其次追問為什麼在中國——台灣文化的環境裡，有很多人信神、拜神，但是並不認為自己有信教？也同時追問：為什麼這麼多的人會自認自己所信拜的是佛教，而事實上他們信的神、拜的儀式等卻經常違背佛教，甚而接近道教。作者們試圖從以下四點來解答：(一)中國宗教的普化性，(二)佛教傳入中國千年來中國對佛教的「據為己有」，(三)台灣流行的觀音與媽祖崇拜的共祠，以及崇尚佛教，壓抑道教的背景，(四)佛教對於俗民宗教的容忍相對道教的祕法性質。

一、問題的形成與提出

在台灣進行任何的經驗調查研究，幾乎都得面對一個棘手的問題，就是要如何才能正確又有效地判斷受訪者的信仰歸屬。這是因為「正統」宗教界、研究者與被研究者三方面間，對於「什麼」是「什麼教」，常有不同的見解。譬如，當被

本文於民國 82 年（1993）11 月出版。

第一作者現任職於中央研究院民族學研究所；第二作者現任職於國家政策研究中心。

* 本文初次發表於中央研究院民族學研究所主辦之「中國人之心理與行為」科際學術研討會，1992 年 4 月。作者們感謝研究初期與李亦園先生的討論及受教。祖運輝、瞿海源及章英華三位先生和黃美英小姐的意見，對本文的修改有很大的幫助，敬表謝忱。惟文中所有論點均應由作者自行負責。

研究者告訴研究者他信的是佛教時，有些研究者會接受這種表面說法，有些則會建立一套指標來判斷受訪者所說的到底是真正的佛教——往往依照正統佛教的僧侶所界定，或者只是通稱為佛教的一般民俗信仰。另外也有一些研究者，可能把這些通稱佛教者歸到所謂「道教」的範疇，或者，歸到一個只有學術界使用而俗民很少使用的類別，叫做「民間信仰」。因此一個在經驗社會研究裡可能是簡單的問題：「請問您信什麼宗教」，在實際操作上就變得十分複雜。粗心的研究者可能根本就不處理這個問題，把它留給訪問員去處理，而細心的研究者則可能花上很多心思來建立各類宗教的指標，指示訪問員如何判斷誰才是符合正統宗教所定義的真正佛教徒，或者真正道教徒，而誰又是屬於宗教研究者所定義的民間信仰者。

社會學家的這種困擾，大概是受到兩個因素互動後的影響。第一個因素是經驗主義的社會學研究，經常假定宗教屬性的客觀獨立存在，足以用來推衍出個人的其他行為傾向或價值。於是宗教的類派常被用做一個解釋其他變項的「自變項」。

這種對於宗教類派客觀存在的假定，促使研究者試圖去建立各種測量指標，以描繪「有意義」的宗教類派。但是，如同本文將在以下論述，宗教的主觀意義世界，常常超過了過度簡化的測量工具所能表達的內容，因而造成上述研究者的困擾，也就是經驗主義的宗教類派和俗民常識的類派的落差問題。這個問題在臺灣社會裡可能特別明顯，但是過去一直不受研究者的注意。

會造成這種混淆的第二個因素，正和中國宗教以及臺灣民間信仰的特質有很大關係。什麼是中國宗教及台灣民間信仰的特質？所有認真的研究者大約均不會輕率嘗試去回答這個問題。譬如，在中國宗教特質方面，有些研究者認為它有一個多面向注重和諧與均衡的宗教系統(李亦園 1987，引自宋文里、李亦園 1988: 115)，這個系統貫穿了儒家「天人合一」等的哲學概念、小傳統與日常生活中的普化的宗教，個人的「宗教性」因此比「宗教形式」重要。

當然，最早提出「普化宗教」(diffused religion)這一概念的是楊慶堃(Yang 1961)。楊氏把普化宗教形容為一種自身並不獨自存在的宗教，它的儀式、教義、神職人員，均已和其它的世俗制度(如家庭、政治)混雜在一起，融合在其它世俗制度的概念、儀式或者結構裡(p.295)。相對於普化宗教的是制度性宗教(institutional religion)，像佛教、道教。它們均是中國傳統文化的一部分，但是他們具備了普化宗教所缺乏的獨自存在。這種獨自存在具備了特有的宇宙觀、

崇拜儀式、以及專業化的神職人員。不過，楊氏常被後人忽略的一點，是他同時指出這兩種形式的宗教的相互依存：制度化的佛教、道教常提供普化信仰所須的符號、儀式或神職者，而制度化宗教也因為這種功能，而得到更大的民間的支持 (p.295)。

楊氏對中國宗教的看法因此是一個混然的整體。一套「陰陽五行」、「天」、「命」的宇宙觀，幾乎把上自天子、下至庶民各有所執的不同宗教形式、語言、概念，都整合成一個秩序系統中。這個中國有「一個」宗教的假定，受到 Maurice Freeman (1974) 的肯定。Freeman 指出這「一個」宗教有兩個切入點，(1)因為它是大的政治系統中的一個統一力量，(2)因為它和中國社會的上下階層有密切關係 (p.21)。但是這種主張也為其他人反對。如 Arthur Wolf (1974:9) 認為不同社會位置的人（如官吏、商賈、強梁、乞丐）不可能都分享相同的宗教，他們各自對於鬼神的解釋也不可能相同。如果有共同分享的解釋，那麼這一部分的解釋對那個信仰來說可能是微不足道、不重要，甚或可以被任意改變的部分。

然而不管中國式的宗教是一種和諧的宇宙觀、一個統一的秩序整體，或者，有不同意義世界的許多小傳統組合而成，研究者都會碰到一個問題：「『它』是什麼教？」「『它』的稱謂是什麼？」佛教？道教？儒教？還是其它的名稱？俗民所慣用的名稱，和僧侶所用的名稱，譬如都稱「佛教」，又會是同一件事嗎？

這個問題在台灣民間信仰特質的研究上，尤其更困擾。「民間信仰」本身應不是一個宗教的名稱。劉枝萬 (1989:79) 把民間信仰界定為相對於制度化宗教，它缺乏「創教教祖、教理體系、教團組織及經典禮儀」，並且「在民間自然發生成長的、久被墨守下來的、頗帶巫俗性質的民眾信仰型態。」它的面貌因此複雜而多變。董芳苑也試圖把民間信仰的特質歸納成「以中國古代精靈信仰為基礎，並再混合儒、道、佛三教的內容」(1975:40) 的型態，它所供奉的神祇是多元的，有祖籍神類、保護神類、厲鬼類等等，而神祇名稱則是混亂的（亦可參考余光弘 1983:73-75；林衡道 1976:101-103）。晚近宋光宇則在「儒、釋、道」三大民間信仰傳統之外，又再加上一個本土的「無生老母」一類的傳統，如：一貫道的信仰來源（宋光宇 1985:306）。不過對這種「儒釋道」合流的民間信仰特色，林美容(1988a:367-368, 1991:X) 持有不同的看法。他認為民間信仰有其獨自信仰體系的發展，可能早存在於儒、釋、道三教之前，它既「非儒非釋非道」，也非秘密性的教派團

體(如一貫道)；他認為民間信仰是「公眾性的、地域性的、與地方社區和人群之地域性結合有密切的關係……」。他的「祭祀圈」及「信仰圈」兩組概念，可能是最能突顯他對信仰的公眾性特質的看法(參考林美容 1988b:95-126)。

至於信眾和神祇的關係亦十分複雜。儘管有學者認為中國人的宗教信仰可能是「有選擇的一神論」(henotheism)，(見宋光宇 1985:203)，可是台灣俗民的信仰行為卻常是「捻香即拜」、「神佛不分」。而且每一所寺廟中，不管儒、釋、道，除了主神以外，還有至少四、五尊以上的從屬神(鈴木清一郎、高賢治編，馮作民譯，pp.25-26)。而且佛教神祇、道教神祇、民間神祇同時被供奉膜拜的現象極普遍(參考董芳苑 1975:96)，試圖由寺廟供奉的主神來判斷信徒的宗教屬性，可能是徒勞無益。

這裡，我們再度碰到了上述的難題：別說「民間信仰」並不是一種宗教的稱謂，沒有清楚而固定的教義和儀式，更沒有固定的信仰界線。在這種條件下，社會學者要用既定的有限選擇類屬，來勾選回答者的複雜信仰現象，自然困難。而勉強的宗教分類結果，造成宗教這個變項在社會學的相關分析裡，很少出現顯著性。而惟一可能出現顯著相關的，仍是在西方宗教之間(如在基督教與天主教之間)，或者是在所謂「西方宗教」與「傳統宗教」這麼一個籠統的概念間。因此除了極少數研究者之外(如瞿海源 1985:111-122；宋文里、李亦園 1988)，幾乎大家均已很少再用宗教做一個有用的說明變項(因為，即使當宗教確實和其它變項有顯著關聯時，也有可能是因為教育與省籍的影響)。

社會學所面臨的這個經驗研究上的問題，其實遠遠超過「如何設計一個關於宗教的測量工具」的方法技術層面問題，它一方面牽涉到更根本的中國宗教與台灣民間信仰的本質，這已如前面所述；另一方面更牽涉到關於宗教的社會意像問題。

什麼是宗教的社會意像呢？這裡我們指的是在俗民認知(ethnomethodology)的狀況下，俗民如何判斷自己的宗教信仰，如何指認自己的宗教信仰？後面這個問題其實已經進入了知識社會學的範疇——就是俗民認知是如何形成的？或者說，俗民所分享的主觀意義世界，是怎麼被對象化(objecti-

vated) 或者分類 (categorized) 的過程。

社會學的宗教研究，在最近已經意識到用簡化的宗教分類去捕捉複雜的意義世界所發生的問題，但是似乎尚未能充份掌握這個問題的知識社會學面向。譬如，在宋文里、李亦園（1988）的文章裡，他們用個人的「宗教性」來研究民間信仰的多重面向，並且試圖從各種多重面向的指標中，重建傳統宗教（民間信仰和佛教）的指標。比如，他們發現五個比較屬於傳統信仰的因素，它們分別是「術數」、「善惡觀」、「死後世界」、「物性」（冷、熱等）、「生育」等（p.133）。這篇文章因而試圖指出中國宗教儘管多麼複雜，但是我們仍可找出上述的「特殊因素」。而且還指出包括自稱的「無信仰」者在內，均可能展現出某種程度的「宗教性」程度（這符合關於「普化宗教」的概念）。不過這篇文章仍未能指出一個潛在的重要問題：為什麼「佛教」這個指稱和民間信仰有親近性？為什麼像「術數」、「物性」等也會變成俗民稱為「佛教」信仰的一部分？當然，宋、李兩位作者根據的是受訪者的自認（或由訪查員確認）後的佛教類別（p.127），而我們的知識社會學的問題是：這種宗教的社會意像，也就是說，在俗民主觀世界中，佛教居然會和與正統佛教不相容的民間術數等有關聯，這是怎麼發生的？

另外一個相關而且有趣的研究是徐嘉禧（1991）的碩士論文（瞿海源指導）。徐嘉禧就本文一開始所述的社會學經驗調查的普遍困擾問題入手，試圖去解析關於宗教信仰的認同與身分問題。他整理七個實證研究的例子，來說明四種不同取徑的宗教分類（pp.5-6）（請參考附錄一），然後再用深入訪談的方式，去了解影響個人的宗教認同的因素，也建立一種新的宗教分類模型（p.79），並且提出足以界定宗教傾向的問題形式（p.94）（請參考附錄二）。徐嘉禧代表過去簡單經驗主義的一種突破，但是似乎仍然在試圖建立一些關於「真正」佛教、「真正」道教的指標，並為民間信仰去做客觀類別的區辨，以配合問卷研究的需要。本文之出發點不同處在於探討客觀經驗主義和俗民認知意義世界的差異。本文首先將從合乎一般經驗研究的傳統作法出發，然後建立關於信仰世界的客觀類型，並且突顯類型間的矛盾，提出主觀意義世界的問題，再試圖去發掘影響這種認知世界形成的可能歷史因素。

二、調查資料的分析——「信教」認知的 重要構成要素

下面，我們將利用一九八六年一次全省性的等比例抽樣研究⁽¹⁾，用調查的方式，藉由俗民的主觀宗教認定，再一次呈現前面這個俗民認知問題的複雜性。這個調查的問卷設計，也詢問一般人的宗教信仰，和其他的調查研究主要不同之處，在於研究者「有意的」去尋找俗民認知的多面向、甚至可能是矛盾的答案，而不是利用精緻的工具去處理這些答案的宗教分類。如果說「系統」神學不是俗民認知宗教觀的一部分，我們自不會勉強先去「規劃」一個系統出來。毋寧我們讓俗民認知的「無系統性」先自我展現出來，再從事解釋這個現象。不過由於這個調查仍然是一般性的問卷訪答，也受到問卷訪問的限制，對於俗民認知的意義世界的重建，自然是有限度的，這個研究報告自然也沒有全面重建俗民認知的野心。這個報告的目的，僅僅在於更進一步陳述這個問題的面貌，以及可能的知識社會學思考途徑。

這個問卷設計的問題，第一部分先詢問受訪者「有沒有信教？（有沒有宗教信仰？）」，對於自稱有宗教信仰者，再追問「信的是什麼教？」「有沒有信神？」及「有沒有拜神？」等問題。如果在第一部分即回答無宗教信仰的人，我們再追問「有沒有信神？」，及「有沒有拜神？」。最後，我們對於這些自稱無信教、但可能仍然有信神或者拜神的人，再追問一次：「那麼請問您這叫作什麼教？」詳細的問法請參考附錄三。

會想如此問受訪者的原因在於：

(1) 俗民認知世界中對於什麼是「宗教」，尤其當問到信什麼「宗教」時，俗民可能有一關於構成什麼是「教」的特殊意像，也就是有些與信仰有關的儀式、行為（或者，宋、李二氏所稱的「個人宗教性」），俗民可能並不認為是「宗教」。「宗教」指涉的可能是專指一些制度化的宗教，對個人有一種獨自存在己身之外的特

(1) 這份資料是利用台電公司委託清華大學人文社會學研究所李亦園、徐正光、張茂桂三人從事全省「核能電廠與民眾意識：一個社會生態學的研究」時進行的。其樣本乃根據當時全省 297 平地鄉鎮分層等比抽樣而得到。

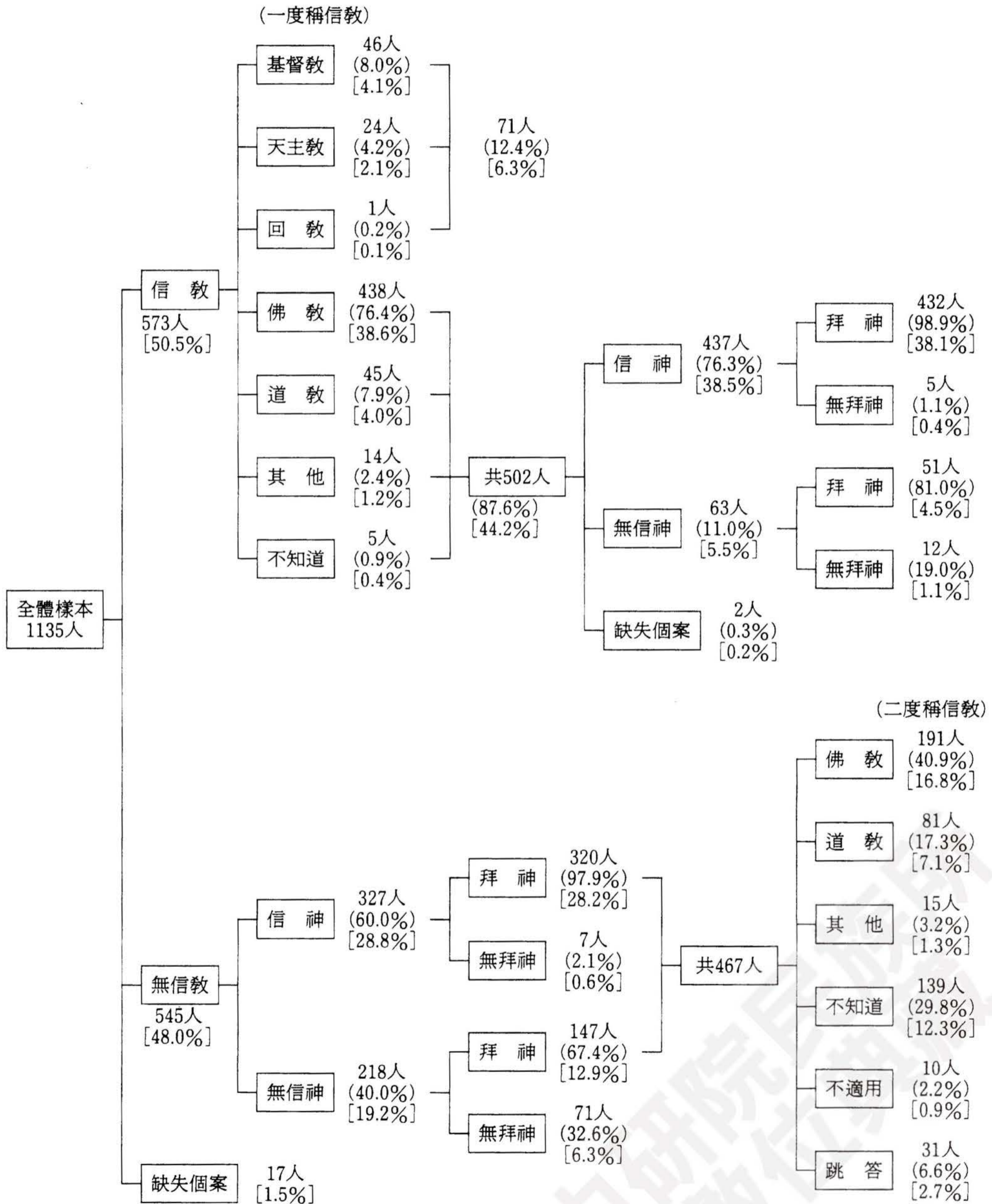
質，而自己日常生活中所謂已「普化」的宗教成份，儘管對「研究者」而言仍是宗教信仰的一種，但「俗民」並不將之視為「宗教」。

(2)「信教」、「信神」與「拜神」是三個有重疊意義的說法，但是卻是「可以」獨立的三個意義範疇。我們以為自稱「無信教」的人，依然「可以」有信神的可能，而「信神」和「拜神」之間也沒有必然的關係。信神「可以是」一種宗教上的信念問題，而拜神「可以是」一種純粹儀式或傳統習俗的行為。前者「可以」具備有自我意識的選擇成份，而後者「可以」只具備社區活動的意義。這裡不斷說「可以是」、「可以具備」等等，反映我們的解釋學立場。它們不必然、也不必一定有可精確測量、精確判定的客觀標準。什麼叫「信神」？什麼叫「拜神」？和什麼叫「信教」？三者都一樣可能受到受訪者的不同意義解釋。我們原本即未賦予它們精確的解釋，但是基於和俗民認知的分享，我們可以認定三者之間，「可以有」意義方向的不同。當一個人說：「我是佛教徒、我相信媽祖、我也拜媽祖」，和另一個人說：「我不信教、我不信什麼神，可是我什麼都拜」，在他們的主觀意思的傾向上，應該存在著不同，而這種不同是可以被研究者所理解的。

(3)對於一開始即承認自己有信教的人，我們稱之為「一度稱信教」者。而那些一開始不承認自己有信教的人，卻可能承認自己有「信神」或「拜神」。當他們承認之後，我們再追問他們那「這是什麼教」，訪問者和受訪者在此時均因為前面的溝通，而相互了解此時是要給自己的信仰活動按一個宗教的名稱——這些人我們稱之為「二度稱信教」者。「一度稱信教」和「二度稱信教」的最大不同，可能在於二組人對於訪問員詢問方式的不同的反應，也可能是基於這二組人對於構成可稱為「宗教」的意義世界的不同。我們不能排除第一種可能，不過我們關心的是第二種可能。表1是上述問題的統計結果。

表的上半部是對自稱「信教」者，在「信神」與「拜神」方面的分析。表的下半部則是對自稱「無信教」者作同樣的分析。在信仰認同方面，對於自稱「有信教」者，研究者直接再問受訪者「信什麼教？」在此種狀況下，該受訪者所建構的信仰認同，如前述，我們稱之為「一度稱信教」；而對於自稱「無信教」者，經過有關「信神」與「拜神」的兩組問題之後，對於回答「有拜神」者（包括「有信神且有拜神」以及「無信神但有拜神」兩類），再追問：「請問您拜的這些神，是叫什麼教？」在此種狀況下受訪者所做出的回答，稱為「二度稱信教」。

表1 信教、信神、拜神與宗教認同的關係



註：(%)依序表示以信教者、無信教者、信神者、無信神者或有拜神者人數為分母。
[%]表示以全體樣本數1,135人為分母。

首先在回答者中，我們發現有 6.3%（共 71 人）是屬於基督教（4.1%）、天主教（2.1%）與回教徒（0.1%）⁽²⁾。在這裡我們暫時不去處理他們。這三個宗教雖都有較清楚的入教儀式，不過這並不表示他們可以完全沒有俗民認知上的問題。事實上他們之間的派別林立各有所執，只是我們在這裡尚無能力去解決這個問題。以下我們將只針對所謂的佛教、道教和一些無宗教的人做討論。從表 1 的觀察，我們得到下面的印象：

(1)自稱「有信教」的人和自稱「無信教」的人，各佔樣本的一半（50.5%比 48.0%）。

(2)自稱「有信教」的人，大多「信神」也「拜神」。「信神」也「拜神」的「信教」者，約有 86.0%（432 人／502 人）。這種高比率反應三者的一致性。這一類人占全部樣本的 38.1%（432 人／1,135 人）。這代表什麼主觀意義世界呢？我們或者可以說，認為自己「有信教」的意思，大約就是說自己有信神、也拜神。這些人占了成年人的四成。所謂「教」，他們大多將之稱為「佛教」或「道教」。又至於這些自稱的「佛教」和「道教」，是不是符合「正統」的制度性的佛教或道教呢？我們留待下面分析。

(3)但是另外有一些人既「信神」也「拜神」，和前面一組人類似，可是他們卻稱自己「無信教」，和前面一組人相反。這些人占了全部樣本的近三成（28%，320 人／1,135 人）。或者，我們可以反過來看，那些自稱「無信教」的人當中，一樣有 59%的人說自己「信神」也有「拜神」。那麼這兩類人有什麼差異？

關於這個問題，我們再用「虔誠與否」這個自我認知指標，做一觀察。表 2 乃是顯示自稱「信教」與「無信教」者，當被問到「您覺得自己是虔誠的信徒（教徒）嗎？」時，回答「是」與「否」的比例。從表 2 我們可以看出，自稱「信教」者，回答自己是虔誠信徒的比例（48.2%），要比自稱「無信教」而又虔誠者（25.8%）高出將近十三個百分點，顯示「信教」者對自身信仰虔誠的主觀意識，較「無信教」者更高。但這裡仍然有一個問題存在，即，「無信教」者仍有高達 25.8%認為自己是「虔誠」的既信且拜者。

我們要問何以會產生「虔誠的無信教者」？從經驗主義的立場來看，是矛盾的，

(2) 瞿海源 (1988:242) 估計全台灣成年人口中自稱基督教者 3.5%，天主教者 1.7%，回教者 0.1%。和本研究發現相當近似。

但是從俗民知識的形成來看，很可能是可以解釋的。這裡，會造成這個問題的原因，我們暫時將之歸諸於我們一開始的假定：對於一些虔誠的民間信仰者，他們信神也拜神，可是因為他們對什麼是「宗教」的特殊意念，使他們認為自己應該是「無信教」者。而這個特殊意念，可能是和是否具備制度化的教義、神職人員、或儀式有關。或者說，因為宗教信仰的「普化」特性，使人們不感覺到宗教的客觀獨立於個人之外的存在，他的信神與拜神，都是在這樣的「無信教的自覺意識」中進行。

表2 信教無信教和虔誠與否的關係

		信 教		無 信 教	
		人數	%	人數	%
虔 誠 與 否	是	242	48.2	141	25.8
	否	181	36.1	237	43.4
	不知道與其他	79	15.7	167	30.8
合 計		502	100.0	545	100.0

($X^2=63.95, p < .001$)。

另外一個看問題的方法，是把表 1 上下兩部分的「信神且拜神」者合併分析。結果顯示我們的社會的成年人中，有 66.2% (757 人/1,135 人) 認為自己是「信神且拜神」。而在他們之中，認為自己「信教」者是認為自己「無信教」者的 1.37 倍 (437/320)。在某一個程度上，「信且拜」，誠心與儀式，相對而言，比較像是「有沒有信教」的一個構成因素。

(4)不論是在表 1 的上半部或下半部，信神且拜神這一類人均超過了半數。換言之，信、拜之間，有相當程度的統一性。若信神而不拜神的人，均極少數，可以忽略。但是，從另一個角度看，無信神而拜神的人，依然存在。不但對自稱「有信教」的人，他們存在，而且，對於自稱「無信教」的人，無信神但拜神者也一樣存在。對前者而言，這一類無信而拜的人占了 8.9% (51 人/573 人)；對後者而言，他們占了 27.0% (147 人/545 人)。把兩部合在一起，「無信神而有拜神」的人，佔全部樣本的 17.5% (198 人/1135 人)。為什麼「無信神又可以拜神」？我們這裡一方面可用前面中國普化宗教的特質來解釋：因為拜神已成為其他風俗

制度整體的一部分，它的儀式性範圍，超過了「信神」這一信仰的範圍。所以參與拜神儀式的人口，大過實際信神的人口。

那麼這些不信神但參與拜神儀式的人中，為什麼有人會自稱「信教」而有些人自稱「無信教」呢？坦白說，我們不清楚。不過，我們經過比較，可以發現，這些參與有關拜神儀式的「不信神者」，大多還是自稱自己是「無宗教」者。他們是自稱「有宗教」者的 2.88 倍。

三、「一度稱信教」與「二度稱信教」的比較

那麼「一度稱信教者」和「二度稱信教者」對於「宗教」，有什麼主觀意義世界的差別呢？由於「二度稱信教者」原來不認為自己「有信教」，但是在和訪問員交談過自己的信神及拜神活動後，才再賦予自己的宗教一個指認，所以和「一度稱信教者」在什麼是「宗教」的認知上，應有不同。如果說宗教意指一種制度性的、獨自存在的對象，必須由個人去「皈依」成為一份子，那麼「二度稱信教的人」應該不會有所謂「真正」的佛教徒或「真正」的道教徒。因為「真佛」與「真道」，都應歸諸於制度性宗教的範疇。這個研究因為沒有足以判斷「真正道教」的資訊，所以只能選擇「佛教」類屬來分析。

這裡我們勉強將真佛教徒暫時定義為觀音及（或）佛祖的信徒，而且，除了信且拜這兩位神佛之外，不信也不拜其它的神祇。如果說「真佛」代表制度性的宗教，而俗民認知的所謂「宗教」，又是以制度性宗教為主，那麼「真佛」只能出現在「一度稱信教者」之中，不可能出現在「二度稱信教者」裡（蓋後者原先自稱「無信教」）。

表 1 顯示出，在第一次詢問民眾的宗教信仰時，在回答「有信教」者當中，有 438 人自稱是信「佛教」（「一度稱信教」），佔自稱有信教者的 76.4%。而在「無信教」者中，則有 191 人自稱自己是信「佛教」（「二度稱信教」），佔無信教者的 40.9%。以下我們就從「信神」與「拜神」的內容，以及自稱「虔誠」與否的比例，觀察這些所謂「一度稱信佛教」與「二度稱信佛教」者的實際信仰內容，以及兩者間是否有所差異存在。

首先，我們看看「一度稱信佛教」者「信神」的內容。我們把「信觀音或（且）

信佛祖，但不信其他神明」者獨立成一類，以做為界定「真正」佛教徒的暫時準備。在 438 名「一度稱信佛教」者當中，有 59 人（13.4%）是屬於這一類型。而「只信觀音與佛祖之外的任何一種神明」者有 36 人（佔 8.2%）。屬於「信觀音或（且）信佛祖，同時又信一種或一種以上之其他神明」者，61 人；「不信觀音與佛祖，但信二種或二種以上之其他神明」者，19 人；直接回答（問卷選項中的）「眾神皆信」者，則有 189 人。基本上我們把後面這三類合稱為廣義的「眾神皆信」型，合計共佔全體「一度稱信佛教」者的 61%。其餘是「不知道」及「缺失個案」，有 77 人。

從以上的簡單分析中，我們可以很快知道，在「一度稱信佛教」者當中，主要是以「眾神皆信」類型為主，比例高達五分之三。而若以觀音與佛祖這個佛教真正的崇拜對象來看，則只有 13.4% 是比較「純正」的佛教徒。但這也只是從「信神」的層面來界定。如就「拜神」來觀察，也是以「眾神皆拜」為主，佔 46.6%，而只「拜觀音或（且）拜佛祖」者僅有 30 人。然而，我們如果以更嚴格的界定，也就是只「信觀音或（且）信佛祖」並且只「拜觀音或（且）拜佛祖」，則只有 24 人符合這項嚴格的界定。也就是說，如果以「信神」與「拜神」這兩個層面，同時來界定「真正」的佛教徒，則在「一度稱信佛教」的 438 人當中，只有 24 人，也就是 5.4%。如以全體樣本 1,135 人來看，則只有 2.1%。這個數字比前述宋、李（1988）及瞿海源（1988）之估計，都要低了一些。

在我們同時以「信神」及「拜神」這兩個層面，觀察「一度稱信佛教」者之信仰內容時，也出現了一項有趣的發現。在 57 名「信觀音或（且）信佛祖」者中，有 24 人（不到一半）同時是「拜觀音或（且）拜佛祖」（也就是符合雙重層面的「真正」佛教徒界定的），而在 30 名「拜觀音或（且）拜佛祖」者當中，則同樣有 24 名是「信觀音或（且）信佛祖」的（「24」這項數字在兩組人當中自然就是同一個數字），正好是五分之四。「拜」多於「信」這一現象，印證了我們前面提到的，「儀式範圍」比「信仰範圍」要廣的說法。

在「二度稱信佛教」者方面，共有 191 人。在「信神」的層面上，主要也是以廣義的「眾神皆信」為主。而有 25 人是只「信觀音或（且）信佛祖」，佔 13.1%。這個比例與「一度稱信佛教」者的同項比例，恰巧很近似。在「拜神」的層面上，則只有 10 人是只「拜觀音或（且）拜佛祖」者。以前述同樣方法，我們從「信神」

與「拜神」這兩個層面來看，則在「二度稱信佛教」的 191 人當中，有 7 人是只「信觀音或（且）信佛祖」同時又只「拜觀音或（且）拜佛祖」，佔 3.7%，其和「信觀音或（且）信佛祖」者及「拜觀音或（且）拜佛祖」者個別之關係，也表現出和在「一度稱信佛教」者中所呈現出的模式相類似。但是這裡有一個矛盾之處，就是在「二度稱信佛教」者當中，照說是不應該有這類較「純正」的佛教徒出現的，但事實上卻有，儘管他們是少數，但這是值得再探究的問題。

此外，在「一度稱信佛教」與「二度稱信佛教」這兩組受訪者當中，也有一項差異存在。從表 2 我們可以看出，「一度稱信佛教」者在回答「信教」的受訪者當中，佔了 76.4%。如果將回答「信教」者扣除掉信基督教、天主教、回教之後的 502 人中，此項比例更高達 87.3%，顯示在「一度稱信教」者當中，有高度集中於認同「佛教」的現象。而在「有拜神」的「無信教」者（467 人）當中，其「二度稱信教」的趨勢雖然仍以「佛教」居首，但比例已降為 40.9%。而回答「不知道」者則有 29.8%。這一點和我們前面所提出的，不論是「一度稱信佛教」，或者「二度稱信佛教」者來說，絕大多數是屬於「眾神皆信（拜）」，「真正」佛教徒比例並不高的事實相對照來看，顯示那些回答「無信教」的受訪者當中，有較高比例的民眾，實在是「不知道」自己所拜的神叫什麼教，在無法明確指出自己的宗教認同時，即使研究者在問卷中換了一個方式來探問其宗教認同（即第 12-2 題，也就是問其「二度稱信教」上的認同）時，仍然選擇回答「不知道」，而不是回答「佛教」。

這裡有一個很有趣的問題是，這些在「二度稱信教」的問題（第 12-2 題）時，仍然回答「不知道」者，是否反而是對自己的信仰有較清楚的意像呢？因為至少經過兩次的詢問，這類受訪者都沒有靠向「佛教」這個答案。由此進一步推論來說，在回答「無信教」者當中，於「二度稱信教」的詢答上，選擇「不知道」的比例提高，而選擇「佛教」的比例大降，是否表示回答「無信教」而有拜神的受訪者，正是較有可能「知道」自己所信、所拜的不是佛教，也不是佛教的神祇，但卻無以名之，所以給了「不知道」這個回答方式呢？

至於虔誠與否方面，在表 3 中，我們分別觀察「一度稱信佛教」、「二度稱信佛教」，以及「不知道自己所拜的神叫什麼教」這三者，回答認為自己是「虔誠」信徒的比例。表 3 顯示，「一度稱信佛教」者的此項比例是 54.6%，高出全體樣本

(37.7%) 甚多。而「二度稱信佛教」者為 36.6%，「不知道自己所拜的神叫什麼教」者是 39.6%，皆與全體樣本中回答「虔誠」者的比例接近。由這一趨勢看來，似乎「一度稱信佛教」者自認「虔誠」的比例，較「二度稱信佛教」者及「不知道自己拜的神叫什麼教」者自認「虔誠」的比例，要高出許多。這意味著「一度稱信佛教」者真的是虔誠性較高一群，而這又與他們會（一度）自稱信佛教這一認知狀態有關。也就是說，是否正就是因為他們是比較「虔誠」的一群信仰者，因此較傾向於認定自己是（一度）信佛教的。

表3 信仰認同類型與自認虔誠與否之關係

		一度稱信佛教						二度稱信佛教						不知道自己 所拜的神 叫什麼教	
		真佛 ^a		俗稱佛 ^b		小計		真佛		俗稱佛		小計		人數	%
		人數	%	人數	%	人數	% ^d	人數	%	人數	%	人數	% ^d		
虔 誠 與 否	是	17	70.8	179	53.4	196	54.6	5	71.4	47	34.8	52	36.6	55	39.6
	否	4	16.7	109	32.5	113	31.5	2	28.6	57	42.2	59	41.5	45	32.4
	不知道或其他	3	12.5	47	14.1	50	13.9	0	0	31	23.0	31	21.8	39	28.0
缺失個案 ^c		—	—	—	—	79	—	—	—	—	—	49	—	—	—
合計		24	100.0	335	100.0	438	100.0	7	100.0	135	100.0	191	100.0	139	100.0

a:即「真正的佛教徒」。

b:即「俗稱的佛教徒」。

c:這裡的缺失個案是在辨明「真佛」與「俗稱佛」時因複選中選項的缺失值而累加造成的。

d:本欄的百分比乃是分別以 359 及 142 為分母算出的。

以上的分析與比較，我們都在用數字來檢討什麼是較可能影響一個人自稱有無信教的因素。我們以為俗民的認知世界中對於什麼構成「信教」，有特別的因素。此處約略歸納為：信神、拜神及虔誠與否，均是自認為「有信教」的重要必要條件，但是絕不構成絕對的必要條件，更不應被視為充分條件。因為同樣宣稱是信神、拜神而且虔誠的人，也有可能宣稱自己「無信教」。另外，儘管只有較小的比率，但是有人不信神但仍然參與拜神的儀式，甚至還可以宣稱「有信教」。我們把這些問題歸諸於中國宗教的普化特性，以及「儀式範圍」大過「信仰範圍」，所造成的關於有無信教的不同意義世界。

四、高比率「佛教徒」的問題

下面我們將討論高比率的「佛教徒」問題。已有很多研究指出俗民傾向將自己的信仰稱為「佛教」，儘管俗民所稱之佛教，和制度性的「正統」佛教，有相當大的距離。譬如鈴木清一郎指日據時代的佛教均已「道教化」了，台灣其實只有道教寺廟幾乎沒有佛教寺廟（鈴木清一郎 1978:26, 33, 34）。

在我們前面的資料中也可以看出，我們推估「真正」的佛教徒只有 2.7%（包括「一度稱信教」及「二度稱信教」者）。瞿海源（1988:241）用「吃齋、唸佛、參加佛寺法會」等概念界定真正的佛教徒，推估信徒只有 6%，如果考慮樣本誤差的可能，兩者其實很接近。

既然如前面所指出的，不論是「一度稱信佛教」或「二度稱信佛教」者當中，「真正」的佛教徒只佔極小比例，反而大多為「眾神皆信（拜）」者，那麼，為什麼俗民會將自己的信仰稱為「佛教」呢？又為什麼不把自己的信仰稱之為「道教」呢？這是另一個常被忽略的問題。楊慶堃認為「道教」是真正的由中國本地發源的宗教（1961:112-115）。劉枝萬認為台灣的民間信仰，雖然不像中國的道教，但是卻是「道教式」的信仰（1989:79）。鈴木清一郎認為台灣的民間信仰，三教混同中又以道教教義命名的神最多，這是由於道教極速發展的結果，儒教和佛教都受其壓迫的緣故（1978:32）。如果確如三位所說，那麼高比率的自稱「佛教徒」與相對低比率的「信道教」，就顯得更值得探究了。為什麼俗民會把自己的宗教稱之為「佛教」，而不是也許更為本土化的「道教」？

這個問題的複雜性，實已超過了本文的回答能力。但是，我們也要提醒，高比率的俗民自稱為「佛教徒」，可能並不是台灣特有的現象。譬如，燕京大學在 1930 年出版的河北省清河的地方研究發現 87.1% 的家庭，或者 89.1% 的 16 歲以上人口自稱為「佛教徒」。研究者說：「很多和宗教沒有關係的人，都稱自己為佛教徒，他們對佛教教義毫無理解也不遵從佛教儀式，除了在喪禮時。」又說：「事實上他們大多是無宗教信仰者（atheist），什麼都信一點，但絕不足以稱為信徒。」⁽³⁾。

(3) 原書用英文撰寫，此處由作者翻譯。本資料及觀點感謝章英華先生之指正。

所以下面我們將從既有文獻中關於影響中國宗教、臺灣宗教的歷史脈絡，試圖提出初步的看法：

1. 從中國宗教的歷史脈絡來看

楊慶堃（1985:343-344）曾指出中國宗教體系的特質為：

中國宗教一般來說在性質上是多神論的、折衷的，在中國傳統中我們看不到單就一種神祇的崇拜。……中國的多神論帶有混合不同信仰的性質，這性質造成各個宗教界限的模糊不清。一個普通的中國俗人相信所有的神能夠友善而有次序地並存，不管各神所屬的宗教為何。一個俗人的心靈世界包括道教、佛教的神祇神靈，對天的崇拜以及有關的陰陽五行說，祖先崇拜，以及許多地方性巫術與泛靈信仰。在這個萬神廟中，各宗教間幾乎說不上有界限存在，這些神祇神靈都依照各人的法力排列地位的高下。

這雖已指出佛教、道教和祖先崇拜、祭天信仰及泛靈信仰之間的相容並存，但還是沒能說明何以民眾傾向於自稱為「佛教徒」。因此我們必須探討佛教與中國文化之關係。佛教傳入中國之初，曾受到強烈的排斥，這是大家都知道的史實。但是佛教受到中國上層社會的排斥，主要是與儒家思想以及政治、生產秩序的相衝突所引起，並非因為神學上的理由（楊慶堃 1985:341）。但實際上，佛教卻逐漸為俗民社會所接受而盛行。這一方面是因為「中國各大宗教間其神學理論的相互混淆。道教曾廣泛地採用佛教的神學、儀式與組織。反過來，佛教也曾採取許多道教的巫術觀念與方法。」（楊慶堃 1985:344）以致各宗教間的界限趨於模糊。

佛教與中國文化之間的互動，是一個複雜而漫長的過程，Arthur F. Wright（1959:86-107）用「據為己有」（appropriation）這個概念來形容。Wright 認為，中國文化和佛教的關係，並非「吸收」（absorption）或「同化」（assimilation），而是「據為己有」。這一過程發生在宋以後。如果分為菁英層面與俗民層面來說，Wright 認為在菁英層面，宋以來的新儒家，即理學，借用了佛教慈悲為懷的倫理普遍主義（ethical universalism），成為個人與團體，甚至政府政策的準則與理想，

因此儘管後來佛教對菁英階層的宗教吸引力已經逐漸褪去，這種影響依舊存在。

而在俗民層面上，道教、佛教以及民間信仰之間的融合，成為幾乎是無法辨別的民眾宗教(undifferentiated popular religion)。這也是研究中國宗教的學者早就指出的。在崇拜的神祇上，Wright 指出佛教眾神祇的「中國化」早在宋代便已開始。例如，把佛教的神祇賦予中國的歷史人格。而政府對各神祇的任意誥封，也弄亂了神祇的宗教意像，例如道教神祇關帝，在清朝便曾被誥封為「護國佛」。

在教義方面，Wright 指出印度佛教中的天堂與地獄說，不但被中國本土的道教據為己有，被俗民的「據為己有」亦很普遍，同時賦予地府與天堂有官僚組織的結構。透過道教與民間信仰的傳播，天堂地獄觀念深入人心，但已是中國式的了。與天堂地獄觀念緊密相關的是「業報」(因果輪迴)(Karma)的教義。Ronald M. Green (1988:44-50) 曾指出，在佛教傳入之前，中國人並沒有因果輪迴的觀念，只有「報應」(retribution)的想法。Wright 進一步說，佛教的因果輪迴，與中國古老的以家庭為報應的觀念相結合，自宋代後成為中國人普遍流行的觀念，其形態是「報應會以家族為對象，而其機制是生生世世的輪迴因果」。也就是說，佛教的核心教義——因果輪迴不但普遍流行，而且成為中國文化的一部份，或者說，它就是中國文化。這也就是何以 Wright 會用「據為己有」這個概念來說明佛教與中國文化之間的互動。

儀式與節日，也是影響俗民的宗教認知的重要面向。除了崇拜對象之外，佛教僧侶住持道觀，道教道士駐在佛寺的情形，也有所見(Wright 1959:103)。而道教的一些巫儀方術也有一部份被佛教學會，如祈雨、占卜、治病、祈禱等(葛兆光 1991:290-291)。反過來，佛教節日與教義也融入民間習俗裡(Wright 1959:102)。也就是說，在日常的實踐中，佛教儀式與節日已經進入到民間。

關於這一點，大陸學者也指出，佛教融入民俗社會，或稱向民間俗化的趨勢，主要表現在兩個層面，第一個層面是「在使自己的偶像和信仰『民間化』的同時，也把民間祠祀的神編入自己的偶像隊伍」(馬曉宏 1991:122)，例如「以忠義著稱的關公也由人而變為神，被佛教抬進伽藍殿，造龕供奉。」(方立天 1990:64) 另一個層面則是佛教節日與民間節日的結合，主要是在諸佛、菩薩誕生日、成道日的節日活動(方立天 1990:396-397)，以及佛教「盂蘭盆會」和民俗中元節的合一(方立天 1991:397-399；馬曉宏 1991:149-150)。這種現象因而使得俗民在參加

民間節日時，在認知上傾向以為自己是在從事佛教的宗教活動，同時也使得佛教的認知意像更深入民間。

從以上討論來看，佛教的教義、信仰實踐甚至節日皆深入民間，成為中國文化的一部份，因此民眾在日常文化實踐中，是否認為中國文化就是佛教文化，中國人就是佛教徒？這個問題可以回到上述燕京大學一九三〇年在河北省的調查資料，何以和宗教沒有關係的人也稱自己為佛教徒，是否他們乃是就文化的認同以及節日禮俗的實踐中，進行這種認同的宣稱。這是一個值得再深入研究的問題。

2. 從臺灣宗教的歷史脈絡來看

我們認為以下屬於台灣的幾點原因，或許對於「人皆稱信佛」的現象，亦有直接影響：

(1)有一個以觀音為前題的民間信仰（劉枝萬 1989:106）。觀音崇拜可能和祖籍泉州的台灣移民有關。在台灣以觀音為主祠的廟宇，約佔全台寺廟總數的百分之十左右（參考余光弘 1983:81）。而觀音和台灣另一個香火鼎盛的女神媽祖（天上聖母）的共祠極為普遍，林衡道更指出台灣三百多所媽祖廟，「後殿都陪祀觀音佛祖，大多數觀音佛祖也都陪祀媽祖，因此很多供奉觀音佛祖的廟宇，事實上就等於也是一種媽祖廟……。」（1976:96）⁽⁴⁾。

(2)日據後期以來的政治影響。日本人在統治台灣的後期，推行皇民化運動，要使台灣的漢人從傳統的文化與宗教中改造，一個重要的政策是破壞民間的寺廟和社會文化生活的有機關係。關於這點，林衡道敘述說：「對於佛教寺院迫令其分別依附於日本佛教之各宗派，……又強迫其改建為日式殿宇……對於通俗廟宇則以合併，強制拆毀……將其神像付諸一炬，美其名曰：『寺廟諸神之昇天』」（1981:25）。

而光復以來的宗教政策，則因為大陸來台僧侶所控制的中國佛教會，成為「統領了民國四十年代各個寺廟的盟主」，排擠新興的「一貫道」，造成後來「一貫道」的被禁，一貫道信徒被迫加入新成立的中國道教會（以上引自宋光宇 1985:223-224）。

政治對宗教意像的影響，是個很複雜的問題。我們在這裡只能提出一個假設：

(4) 台灣的民間信仰信徒可能對一貫道仍有很深的排斥（參見林美容 1988a:368）。

由於政治上持續性的抑道揚佛，奉佛為政治上讚許的正統信仰，把民間信仰、或者像「一貫道」這種有草根社會組織力的新興宗教推擠入道教行列⁽⁵⁾，再加上光復後政府對於民間信仰拜拜習俗、迷信的不斷聲討與試圖改造，使得與巫術接近的「道教式」信仰，更無法如同佛教一樣取得同等的社會與文化地位。

這個「正當性」問題，使得俗民在自己的宗教活動上進行偽裝性的行為。如在日據時代把一般寺廟一概登記為佛寺，或者如 Emily M. Ahern (1981:419-420) 描述，三峽當地的居民如何對付政府的干預，用改變主辦者名稱的方式保持「殺豬公」的儀式活動（因為這個活動和社區精神、族群意識有密切關係）；類似的偽裝行為，也是 Robert Weller (1987b) 在描述中元普渡儀式的文章的重點。

人皆稱信仰佛教可能是台灣民間信仰在歷史中受到長期的政治扭曲下的一個偽裝名稱，以取得統治者的許可、以及社會的正統地位的結果嗎？我們想這是極為可能的，但是顯然需要更多的研究去證實。

(3)另外一個理由，也許可用楊慶堃關於制度性宗教與普化宗教的關係來推究。如前述楊氏曾主張制度性的宗教提供普化宗教的儀式、符號及教義等，而普化宗教則幫助制度性宗教擴大它的信仰基礎。那麼正統佛教和正統道教對於民間信仰有什麼不一樣的態度？這種態度是不是可能影響到它們各自在民間的意像呢？Robert Weller (1987a) 曾經提到這個問題。Weller 在三峽附近的田野描述當地的一個佛寺與女尼，如何用他們的特殊解釋，來合理化來寺信徒的一些「非佛教」的民間信仰特質。這一點和道教的司公的處理方式有很大的歧異。他說道教鼓勵俗民對道教的無知，因為「秘法」可以保障他們的專業與特殊地位，便於控制。但是佛教卻不一樣。他們知道民間的解釋問題，可是並不去糾正或意圖立刻改造，因為他們需要民間傳統及物質的支持。而且佛法隨緣，因學生的程度而可以循序改變解釋。再者佛教對於自身信仰解釋的控制，是透過它的一些制度，如誦經團、或者講經班來進行，但是在這些制度性的安排以外，民間的佛法解釋經常在創新發展。可是對道教而言，解釋只可能發生在師徒之間，必須遵守嚴格的傳統。這使得佛教教義儘管有很多和中國傳統違背的地方，但是卻能獲得民間的認同 (pp. 162-165)。

(5) 觀音信仰是佛教在亞洲的通俗化現象，(江燦騰 1992:89-96) 這裡只強調它和媽祖女神的共祠情形。

五、討論與小結

從前面各節的討論中，我們已經試著從「信教」、「信神」、「拜神」這三個層面的相互關係，瞭解俗民認知的複雜性。在問卷資料的分析中，我們發現無論自稱是「有信教」者或是「無信教」者，有拜神的比率皆相當高。另外「有信神」者的比例也很高，但在「有信教」與「無信教」的兩組受訪者當中，卻是有所差異。這種差異性一方面顯示「信神」可能是影響俗民「信教」認知的一項因素，但卻並非絕對，因為在「無信教」者當中，也有高達一半以上的「信神」者。

在「信神」與「拜神」兩者的關係上，我們的調查資料顯示有極高的一致性。這個一致性在「有信教」的這群受訪者上，表現得更為明顯。但是也有另外一些既「信神」也「拜神」者，卻自認是「無信教」的。為什麼同樣是既「信神」也「拜神」，對「信教」與否的認定卻有所不同呢？我們的調查資料顯示「虔誠」的主觀意識，也是影響這一認定的另一因素，但這一因素也並不是絕對的，因為「無信教」者仍有高達四分之一左右，認為自己是「虔誠」的既信且拜者。總括來說，「信且拜」，誠心與儀式，相對而言可能是有沒有「信教」的一個構成因素。儘管如此，「信神」與否如何構成個人「信教」認知的基礎？「虔誠」又是透過何種機轉來影響個人的「信教」認知？這仍有待進一步探討。

而就無信神而拜神的人來說，則比較是傾向於認定自己是「無信教」者。為什麼無信神卻又參與拜神儀式，為什麼無信教卻又認為自己是「虔誠」的信徒？這些問題似乎可以用「普化宗教」的概念來加以說明。

在「一度稱信教」與「二度稱信教」者的比較上，我們以自認為「佛教徒」者為例，發現不論是以「信神」或者「拜神」的層面來看，兩者都呈現相類似的模式，也就是都是以「眾神皆信（拜）」為主要的實際信仰內容，「真正」的佛教徒只佔極小比例。然而就「虔誠」的比例來看，則兩者有所差異存在。就宗教認同的模式來說，「一度稱信教」者與「二度稱信教」者也有差異，前者高度集中於認同「佛教」，後者認同佛教的比例大為降低，回答「不知道」的比例則居其次。於是問題在於，同樣以「眾神皆信（拜）」為主要的信仰內容，是何種的認知機轉，影響到個人的「一度稱信教」與「二度稱信教」的宗教認同過程？又是何種機轉

使得「二度稱信教」的人不若「一度稱信教」者，那樣傾向於認定自己是「佛教徒」？這些都是我們在研究過程中，經由調查資料而發掘到的一些問題，我們當然沒辦法在這裡作出完整的說明，它們仍有待將來進一步的探討。

至於台灣民眾何以會有高比率認定自己是佛教徒這個問題，牽涉到佛教傳入中國後，與儒、道之間，以及和民間信仰的融合過程，以及佛教如何被中國「據為己有」的過程。這自是一個極為複雜的問題。我們以為，臺灣作為受中國文化影響的一個區域，這個問題自然是必須放在佛教傳入中國後，和中國文化、中國民間原有信仰之間的互動過程這一脈絡來討論，但我們也探討了臺灣特殊的歷史脈絡，比如政治因素，所可能造成的影響。詳細的情形顯然需要更多的研究加以進一步探究。

大約三十年前，Berger and Luckmann(1963)受到 Alfred Schutz 現象學的影響，指出宗教社會學和知識社會學的關係：「社會學必須研究俗民常識層面的所有社會實存(social reality)，儘管它們可能不符合社會裡的制度的定義。」(p.65)他們認為社會中許多未制度化的現象，對俗民依然客觀存在。社會的客觀存在，是因為「語言」的形式。因為「語言」的特殊性，個人和集體才可能有溝通、分享的共同主觀意義世界存在。而這種主觀意義可以成為一套有內部邏輯一致性的宇宙觀，必須經過不斷、反覆的正當化過程。這個正當化過程，常常受到制度組織意識型態的支配，但是，制度的支配力本身就是一個要研究的問題，而不是理所當然的。宗教社會學的主要題目，因此，並不僅限於制度性的宗教與其內容，而應包括非制度的宗教現象，它們如何透過反覆的正當化過程，反覆的「語言」交換，建立起它的客觀存在。所以，宗教社會學的重要，不僅只是關於宗教的社會學研究而已，更是知識社會學的核心。「它的最重要工作，就是去分析社會建構出來的宇宙觀（也就是，「知識」），之所以能取得正當性地位的認知與規範機轉」(p.69)。

這其實也是本文的最根本出發點：俗民認知的宗教意像是如何被建構起來的？這種宗教意像顯然並不符合制度性宗教的「知識」範疇的，但是卻是客觀存在的社會實存，而以另一種的「知識」型態存在。所以，本文指出我們社會學研究宗教，最先要問的問題，可能是俗民語言中，「宗教」、「佛教」、「道教」……等是什麼意思？是否有一個有邏輯的意義結構？這個意義結構又是受到什麼影響，

如何被客觀化、正當化的？

從以上的討論作者認為，俗民世界的宗教認同或說宗教的社會意像，是非常微妙而複雜的，超出了建構量表的層次，當社會學在探討「宗教」對民眾日常生活與行為的影響時，對這一點必須加以留意。這篇文章與引用的資料，大約都指向這個方向，也試圖提出一些可能的解答。

附錄一 台灣社會科學調查研究對宗教信仰的調查 與分類方式的幾個例子

研 究 名 稱	母體	宗教信仰詢問方式及各類次數分配百分比					
no.1 台灣地區社會變遷基本調查第一期 楊國樞 瞿海源主持 73年國科會委託研究計畫	全 台 灣 二 十 至 六 十 五 歲 的 民 眾	詢問方式：您目前信什麼教？(1)佛教(2)道教(3)民間信仰(4)天主教(5)基督教(6)回教(7)其他(8)無宗教信仰					
		佛 教	道 教	民 間 信 仰	天 主 教	基 督 教	回 教
		46.6	7.3	28.8	1.9	3.5	0.1
		其 他	無 宗 教 信 仰				
		0.3	11.6				
no.2 台灣地區社會變遷基本調查第二期 瞿海源主持 79年國科會委託研究計畫	全 台 灣 二 十 至 六 十 五 歲 的 民 眾	詢問方式：您目前信什麼教？(1)佛教(2)道教(3)民間信仰(4)一貫道(5)軒轅教(6)回教(7)天主教(8)基督教(9)無宗教信仰(10)其他					
		佛 教	道 教	民 間 信 仰	一 貫 道	軒 轅 教	回 教
		31.4	8.5	33.6	2.2	0.1	0.1
		天 主 教	基 督 教	無 宗 教 信 仰	其 他		
		1.2	3.4	18.0	0.9		
no.3 台灣地區社會意向調查研究計畫 伊慶春 楊文山主持 80年國科會委託調查計畫	全 台 灣 二 十 至 六 十 五 歲 的 民 眾	詢問方式：您目前信什麼教？(1)佛教(2)道教(3)民間信仰(4)一貫道(5)軒轅教(6)回教(7)天主教(8)基督教(9)無宗教信仰(10)其他					
		佛 教	道 教	民 間 信 仰	一 貫 道	軒 轅 教	回 教
		39.9	7.0	30.3	1.2	0.1	0.1
		天 主 教	基 督 教	無 宗 教 信 仰	其 他		
		1.8	3.7	15.3	0.5		

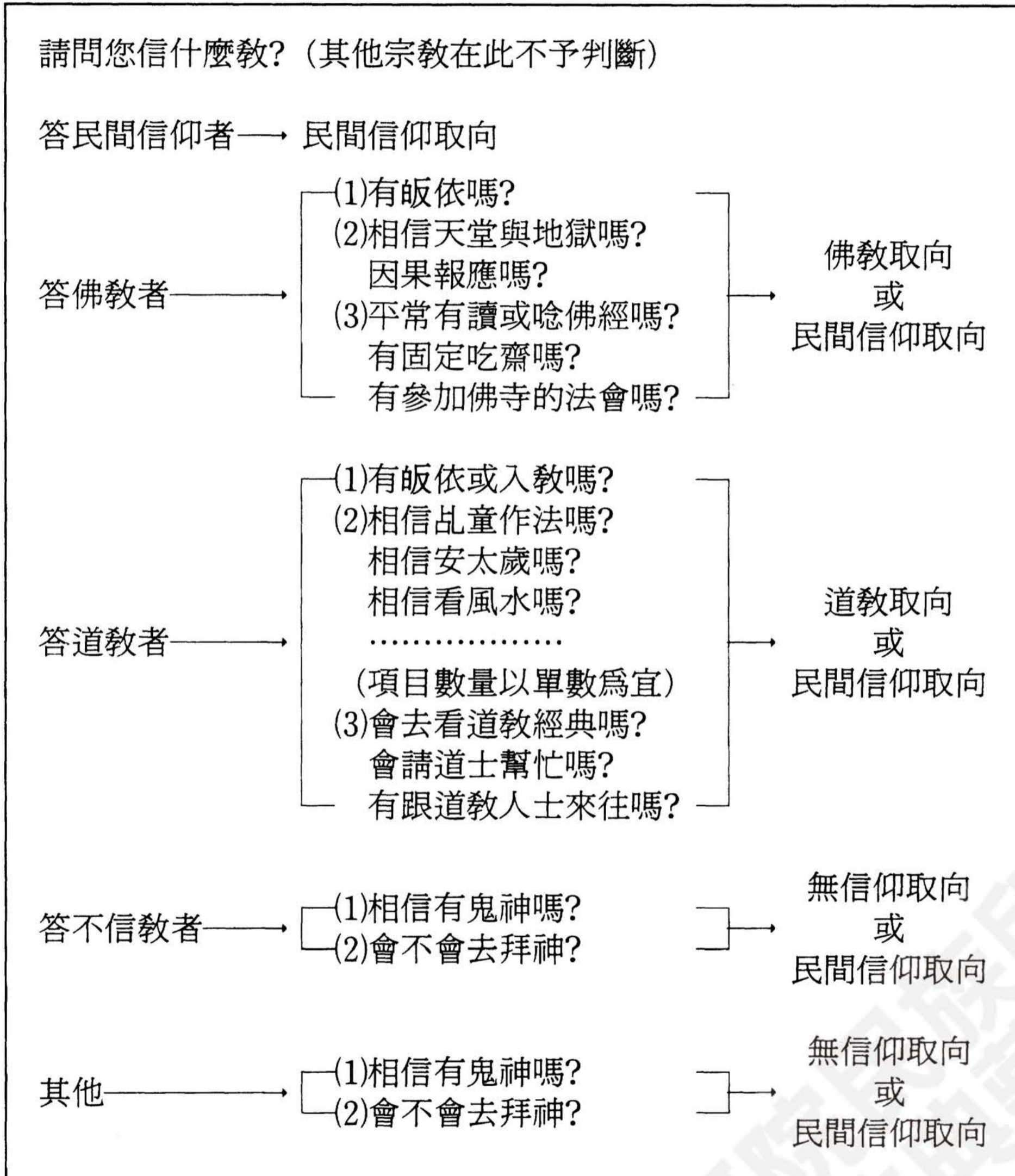
(續見次頁)

附錄一 台灣社會科學調查研究對宗教信仰的調查 與分類方式的幾個例子 (續)

研 究 名 稱	母體	宗教信仰詢問方式及各類次數分配百分比						
no.4 Value System in Taiwan Grichting, W. L. 1970 年	全 台 灣	詢問方式：不詳						
		民 間 信 仰	佛 教	天 主 教	基 督 教	無 宗 教 信 仰		
		37.7	42.8	2.9	3.9	12.6		
no.5 台灣大學生的心理求助歷程之探討 程玲玲主持 中華心理衛生學刊 75 年 第 3 卷	台 灣 十 所 大 學 學 生	詢問方式：宗教信仰①傳統信仰②非傳統信仰③無信仰						
		傳 統 信 仰	非 傳 統 信 仰	無 信 仰				
		45.9	15.2	54.1				
no.6 個人宗教性：台灣地區宗教信仰的 另一種觀察 李亦園、宋文里 清華學報 18(1):113-139	新 竹 市 民	詢問方式：不詳						
		民 間 信 仰	佛 教	天 主 教 — 基 督 教	無 信 仰	其 他		
		78.0	5.6	5.6	9.8	1.1		
no.7 台北市居民文化需求之研究 楊孝濬 台北市政府研考會委託研究, 未出版	台 北 市 民	詢問方式：宗教信仰：①佛教②基督教③天主教④回教⑤道教⑥無⑦其他						
		佛 教	基 督 教	天 主 教	回 教	道 教	無	其 他
		51.3	7.3	2.2	0.4	2.0	35.4	1.1

註：轉錄自徐嘉禧 (1991:5-6)。

附錄二



註：轉錄自徐嘉禧（1991:94）。

附錄三 調查問卷中的問題

10 請問您有沒有信教？

1. [有] → (續問 10-1) 2. [無] → (跳問 11)

10-1 信什麼教？

1. 基督教 2. 天主教 3. 回教 → (跳問 12)

4. 佛教 5. 道教 6. 儒教 7. 不知道 8. 其他 → (續問 11)

11 請問您有沒有信神？

1. [有] → (續問 11-1) 2. [無] → (跳問 12)

11-1 信什麼神？(不提示可複選)

1. 王爺 2. 觀音菩薩 3. 媽祖 4. 佛祖 5. 玉皇大帝
 6. 土地公(福德正神) 7. 關公 8. 保生大帝
 10. 眾神皆信 11. 不知道 12. 其他：

12 請問您有沒有拜拜？

1. [有] → (續問 12-1) 2. [無] → (跳問 13)

12-1 拜什麼？(不提示可複選)

1. 王爺 2. 觀音菩薩 3. 媽祖 4. 佛祖 5. 玉皇大帝
 6. 土地公(福德正神) 7. 關公 8. 保生大帝
 10. 眾神皆拜 11. 祖先(公媽) 12. 不知道 13. 其他：

12-2 請問您拜的這些神，是叫什麼教？

1. 佛教 2. 道教 3. 儒教 4. 不知道 5. 其他：

13 您覺得自己是虔誠的信徒(教徒)嗎？

1. 是 2. 否 3. 不知道 4. 不適用

參考書目

方立天

1990 儒學與佛教，見儒、佛、道與傳統文化，頁 59-64。北京：中華書局。

1991 中國佛教與傳統文化。台北：桂冠。

江燦騰

1992 台灣佛教與現代社會。台北：東大書局。

李亦園

1987 和諧與均衡：民間信仰中的宇宙詮釋與心靈慰藉模型，發表於「現代人心靈」研討會，中壢：中原大學。

宋文里、李亦園

1988 個人宗教性：台灣地區宗教信仰的另一種觀察，清華學報 18(1): 113-139。

宋光宇

1985 台灣民間信仰的發展趨勢，漢學研究 3(1): 199-234。

余光弘

1983 台灣地區民間宗教的發展：寺廟調查資料之分析，中央研究院民族學研究所集刊 53: 67-103。

林美容

1988a 簡介《台灣的民間宗教與國家傳統》，台灣社會研究季刊 1(2/3): 361-370。

1988b 由祭祀圈到信仰圈——台灣民間社會的構成與發展，中央研究院三民主義研究所「第三屆中國海洋發展史」研討會發表論文。

林美容 編

1991 台灣民間信仰研究書目。台北：中央研究院民族學研究所。

林衡道

1976 台灣民間信仰的神明，台灣文獻 26(4)/27(1): 96-103。

1981 日據時期史無前例的宗教迫害，高雄文獻 8: 19-26。

馬曉宏

1991 天、神、人——中國傳統文化中的造神運動。台北：雲龍出版社。

徐嘉禧

1991 台灣宗教信仰的認同與身分——一個初探。台中：東海大學社會學研究所碩士論文(瞿海源指導)。

鈴木清一郎 著；高賢治 編；馮作民 譯

1978 台灣舊慣習俗信仰第一篇台灣民族性與一般信仰觀念，台灣風物 28(2): 1-95。

楊慶堃

1985 儒家思想與中國宗教之間的功能關係，見段昌國、劉初尼、張永堂編譯：中國思想與制度論集，頁 319-347。台北：聯經出版社。

董芳苑

1975 台灣民間宗教信仰。台北：長青。

葛兆光

1991 道教與中國文化。上海：人民出版社。

劉枝萬 著；余萬居 譯

1989 台灣的民間信仰，*台灣風物* 39(1): 79-107。

瞿海源、姚麗香

1986 台灣地區宗教變遷之探討，見瞿海源、章英華合編：*台灣社會與文化變遷*，中央研究院民族學研究所專刊乙種之 16，頁 655-685。台北：中央研究院民族學研究所。

瞿海源

1985 現代人的宗教行為與態度，見中華文化復興運動推行委員會編：*現代生活態度研討會論文集*，頁 189-209。台北：編者。

1988 台灣地區民眾的宗教信仰與宗教態度，見楊國樞、瞿海源編：*變遷中的台灣社會(上)*，中央研究院民族學研究所專刊乙種之 20，頁 239-276。台北：中央研究院民族學研究所。

Ahern, Emily Martin

1981 The Thai Ti Kong Festival. In *The Anthropology of Taiwanese Society*. Emily Martin Ahern and Hill Gates, eds. pp.397-427. Stanford, CA: Stanford University Press.

Berger, Peter and T. Luckmann

1963 (1969) Sociology of Religion and Sociology of Knowledge. In *Sociology of Religion*. Roland Robertson, eds. pp.61-78. England: Penguin Books.

Freeman, Maurice

1974 On the Sociological Study of Chinese Religion. In *Religion and Ritual in Chinese Society*. Arthur Wolf, eds. pp.19-41. Stanford, CA: Stanford University Press.

Green, Ronald M.

1988 *Religion and Moral Reason*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Weller, Robert

1987a *Unities and Diversities in Chinese Religion*. London: MacMillan.

1987b The Politics of Ritual Disguise: Repression and Response in Taiwanese Popular Religion. *Modern China* 13(1): 17-39.

Wolf, Arthur (ed.)

1974 *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Wright, Arthur F.

1959 *Buddhism in Chinese History*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Yang, C. K.

1961 *Religion in Chinese Society*. Berkeley, CA: University of California Press.

THE SOCIAL IMAGINATIONS OF RELIGION: A Research Problem for Sociology of Knowledge

Chang Mau-kuei and Lin Pen-hsuan

(ABSTRACT)

This article begins with difficulties or frustrations frequently experienced by many sociologists in Taiwan when attempting to use fixed questions and categorical answers to code the diversities and fluidity of various religion(s) or believes. Why has this happened? What constitutes the cognitive world of ordinary people regarding their religion inclinations? And what are the possible interpretations for the discrepancies between folk knowledge and a "scientific" survey questionnaire to occur?

An analysis of a national sample finds that people respond differently to three related questions: "Do you believe in any religion?" "Do you believe in any deities?" "Do you perform any rituals for the worship of deities?" Results indicate that those who reported having religion beliefs also tended to believe in deities and perform rituals for their worship. And they identify themselves with some category of religion, Buddhism in particular.

But the other half of the respondents who reported having no religion affiliations, also inclined to say that they do practice various forms of rituals, or believe in some deities. And they have no hesitation in labeling themselves as Buddhists also. Why do people inclined to consider themselves as Buddhists even though their inclinations are perhaps better described as folk belief or Taoism. The authors try to provide likely interpretations from the following perspectives: (1) the "diffused nature" of Chinese religion vis-a-vis other more "institutionalized" religions, (2) the more than one-thousand-year long "appropriation" of Buddhism by Chinese, and (3) the particular context of Taiwan which has placed a greater value of Buddhism than Taoism, and (4) the difference in accepting folk belief between a more open Buddhism and a more mystical Taoism.