

政治與社會哲學評論

第 10 期 2004 年 9 月 頁 185-261

SOCIETAS: A Journal for Philosophical Study of Public Affairs

No. 10, September 2004, pp. 185-261

符號關聯分析 (semantic analysis)
在宗教研究方法上的探討：*
臺灣宗教的建構觀察符號

齊偉先

德國畢勒費大學

Semantic analysis as Methodology of Religious Study
— An Examination of the Constructive Process of
Taiwanese Religion

by

Wei-hsian Chi

Graduate School of Sociological Department,

University of Bielefeld, Germany

wchi@uni-bielefeld.de

* 有關 semantic 譯名選擇的考量，稍後在文中將有進一步的說明。

收稿日期：2003 年 11 月 17 日；通過日期：2004 年 5 月 7 日

摘 要

本文主旨在於對傳統宗教社會學的研究方法進行理論上的檢討，進而試圖提出一種契合觀察臺灣當今宗教狀況的研究進路。本文採取的是建構論的理論觀點，將結合美國哲學家皮爾思（Charles Peirce）的符號理論及法國社會學家波爾迪厄（Pierre Bourdieu）的社會建構論來發展符號關聯的（semantic）分析架構。同時將應用此符號關聯之分析架構來說明臺灣社會的宗教建構特徵，並揭櫫臺灣諸多宗教現象背後的符號運作背景。透過本文之觀察與分析，一方面將對臺灣當今的宗教現象提出一些相應的解釋說明，另一方面也試圖藉以勾勒出臺灣宗教逐漸發展出的自主運作結構。

關鍵詞：符號、符號學、符號關聯、宗教、臺灣宗教、建構論

一、前言

「宗教」一詞，作為一社會溝通中的語言符號，其所承載的意涵是變動的。不論是在西方或在東方社會，「宗教」一詞的意涵一直不是固定的。在西方，由羅馬人的 religio、發展至文藝復興以來強調內在性意涵的 Religion、至近代漸漸擺脫以信仰內容為中心的判準，而成為一個被視為是所有社會都有的功能性上位概念，宗教一詞的意涵在西方社會溝通中的轉變不僅是一次或兩次革命性的翻轉，而是持續性不斷在進行的過程（Feil, 1986: 16ff.; Feil, 1995）。而在東方華人社會，由民初大陸上對「儒教」議題的論辯，爭議是否應將「儒家」視為宗教，進而將之定為國教（李世偉，1999: 350ff.），到臺灣近年開放「儒教」二字可以出現在宗教團體合法註冊的正式名稱中，「儒教」一詞頗有逐漸獲得正當化的趨勢；「宗教」一詞在華語溝通中的語義也明顯是浮動的。

一個語言符號之意涵浮動的根本原因，乃由於其語義是在語用的符號關聯結構中形成的，亦即是在社會論述、溝通的過程中所建構、決定的，所以和社會的溝通結構密切相關。如果說宗教一詞在社會溝通中所建構的意涵，是隨社會溝通結構的演化而變動的話，那麼要回答東、西方「宗教」一詞語義轉變的模式和理由是否相同，就相當於在處理東、西方社會結構的演化，是否是依同一運作模式進行的問題。西方現代社會發展的最大特徵，若以現代社會學理論的語彙來描述就是社會分化。這概念可說是傳統社會學中理性化、世俗化等諸概念進一步抽象化、細緻化的表述語彙（參考 Luhmann, 1993:

¹ 這不僅代表「宗教」，也同時是「儒家」一詞在社會溝通中意涵的轉變。

259f.)；(2000: 285)。而華人社會或臺灣社會結構的變遷是否真有西方理性化、世俗化的意涵？臺灣社會又是否真的是以西方社會分化的方式進行演化？只以臺灣政體結構的民主化進程或經濟的資本化發展等外在特徵，並不足以說明臺灣社會曾經或正進行著西方意義的社會分化。這些問題是待經驗觀察、在詳細檢驗的結論中才能回答的問題，不應遽然將之等同。本文正試圖揭櫫臺灣宗教領域的符號運作模式，以便於釐清臺灣宗教的符號結構演化模式和西方社會的異同。

由於「宗教」此一語言符號的意涵必須是在一群相關的符號表述中呈顯，也因此本文處理的不只是「宗教」單一符號本身而已，而必須將相關的表述符號也納入討論的範圍。在這類相關的概念符號中，具實質代表性的正是宗教社會學中所探討的一些基本概念。但這些概念基本上都是以西方社會為考察中心，或在西方文化的特有觀察旨趣下所建構出來的，也因此有必要將這些基本概念，及以這些概念為基礎所建立的研究方法進行一番檢驗，以利進一步說明符號關聯分析方法的必要性。因此本文的前半部（第二至第四節）將在理論層次上進行宗教研究分析方法的檢討及反省。而在這些反省的基礎上，試圖在第五節提出符號關聯分析方法的架構。在第六、七節則將利用此符號關聯分析的基本架構來說明華人社會在宗教建構中所呈顯出的一些特徵，並依此來觀察臺灣當今的宗教發展趨勢、揭櫫臺灣宗教的符號運作結構。

二、問題的提出：傳統宗教社會學分析概念的檢討

傳統宗教社會學基本上乃以兩組基本概念作為分析的基礎，一為

「儀式行為 (pratique) / 信仰內容 (croyance)」，另一組則是「他界 (Jenseits) / 此世 (Diesseits)」〔或「神聖 (sacrée) / 世俗 (profan)」〕。第一組概念常用來說明某宗教活動的具體特質，藉此可以將其特徵化而和其他的宗教類型區分開來；這可說是宗教學或神學用以進行宗教類型區分及具體內涵研究的基本概念組。第二組概念則主要可用來區分宗教活動和其他社會俗世活動之間根本的差異，並進而討論其間的關聯性；其基本關懷則是社會學的。在宗教社會學的探討中，針對第一組概念的細緻化論述通常乃為配合第二組概念的分析。畢竟宗教社會學關心的主題是**宗教活動的社會意義**。

在宗教社會學的研究中，第一組概念「儀式行為 (pratique) / 信仰內容 (croyance)」可追溯至涂爾幹 (Emile Durkheim) 對宗教的定義：「一個宗教是由關乎神聖 (亦即隔絕、禁忌的) 事物的信仰內容及儀式行為所組成的一個關聯體系，信仰內容及儀式行為共同結合在一道德社群中，我們稱之為教會團體，所有這些要項乃彼此相附依存。」(Durkheim, 1960: 65)「儀式行為」及「信仰內容」之間之所以有聯帶關係，乃由於兩者分別代表一個社群和其所奉神聖事物產生溝通關聯的兩個面相。**社群**此共同單位可說是「儀式行為 / 信仰內容」能結合成為一關聯體系的基礎。所以在「儀式行為 / 信仰內容」的背後實隱藏有此基礎概念——「社會群體」(亦即涂爾幹所言之「道德社群」)。也就是說，「儀式行為 / 信仰內容」乃存在於社群的實踐及信念中，是以在實際的經驗研究中，這一組基本概念總必須結合一「社會群體」概念一起討論才有意義；例如探討某氏族的宗教、某族群的宗教、某地方村落的宗教等等。可以說在決定研究的**宗教對象**的時候，也同時進行了其社群範圍的界定。

在研究中將「儀式行為 / 信仰內容」和其社會群體結合在一起視

為一關聯體，而將之稱為「某社會群體之宗教」的立場，可說是傳統人類學對所謂「原始」族群，進行宗教研究的典範。在涂爾幹社會型態論 (morphologie) 的理論觀點中，「原始」的意涵不再只是社會發展進程中的原初狀態，而更是社會型態學上代表構成意義的基本型態：亦即原始族群的社會型態，代表著近代複雜社會結構的基本原型 (Durkheim, 1973: 86)。依其觀點，西方近代社會結構的複雜狀態可視為是幾個「原始」的基本社會型經變異結合所構成的；只是若直接從近代社會複雜的結構入手，將不易去蕪存菁地看出這些基本的社會構成原型，所以涂爾幹主張必須藉助「原始社會」來瞭解及掌握這些基本社會型態的功能及意義，並藉以說明此構成複雜社會的基礎。也因為涂爾幹有這種具廣泛性意涵的社會型態論思想，所以他主張，在構成意義上，所謂的原始族群不必限制在自己文化祖源上的原始族群，而也同樣可以在其他原始族群中找出有一般性意義的社會基本型態。原始族群一般而言因社會結構單純，所以其「儀式行為／內在信仰」的實踐社群範圍和整個族群範圍常是相當吻合的。甚至在中古世紀以來的歐洲版圖中，也因基督教的深化程度及政教合一的歷史傳統，使得以基督教之儀式行為暨內在信仰內容為中心的實踐社群和其整個社會的吻合程度也相當高 (Rémond, 1998: 29ff.)。反觀華人社會，這種吻合的狀況卻常常僅在高度域性或有封閉性的社群範圍內才可能成立，少有擴及整個社會的「儀式行為／信仰內容」關聯體。

華人社會中一般慣稱的「佛教」、「道教」其所屬的「儀式行為」及「信仰內容」不僅紛雜、而且其間也沒有固定的聯結關係可以用上述的整體關聯體系來理解，甚至在所謂「佛教」或「道教」社群的認定上，也往往有很大的爭議。此外，例如實踐同一種儀式行為（如頌佛號）的不同實踐社群，他們對此同一儀式所賦予的具體信仰內涵也

往往不盡相同。另外再以「媽祖」、「王爺」等神明信仰為例，因各個地方個別的儀式或信仰詮釋都有相當的特殊性，因而「媽祖儀式」或「媽祖信仰」等語彙，所表述的對象內涵在華人社會中往往必須以複數型來理解掌握，而沒有一固定的關聯體系可供認識。也因此，在臺灣宗教的研究分析中，若為確保「儀式行為／信仰內容」聯結關係上的經驗可徵及其相應的「社會群體」明確可認的考量下，常必須將研究鎖定在高區域性也因此（在儀式行為或信仰內容上）有高特殊性之社群對象（參考 Sangren, 1987）；（Ahern, 1981）；²許多以單一寺廟或宗教團體為探討對象的研究皆屬之（參考丁仁傑 1999）。另外一種可能的研究進路則是放棄整體關聯的思維模式，而以某片面具體可徵的特質作為探討比較的對象，例如鎖定某個具體儀式行為、信仰內容或某種宗教社群類型（如組織類型）為探討對象：以儀式行為作為選擇研究主題的，例如有以「扶鸞」（李世偉，1999: 187-296）；（Jordan and Overmyer, 1986）、「祭祀」（祈泰履，1996）；（Feuchtwang, 1992: 61-90）等儀式作為探討核心的研究。若以信仰內容來鎖定研究對象的方式：可從「福報」、「靈驗」、「輪迴」等點狀式的信仰觀點到某些結構複雜的佛、道「信仰體系」來進行比較研究；一般標以「佛教研究」、「道教研究」等等研究皆屬之，或有將華人信仰對象分為神、鬼、祖先的分類討論方式（Feuchtwang, 1974）；（Wolf, 1974），這也都是此類以信仰內容來標定探討對象的研究方式。而以宗教社群的組織類型為研究核心選擇判準的，則有以

² 研究對象的高特殊性並不表示必然阻礙了導向廣泛社會文化討論的可能性，如 Sangren 研究中將陰陽二元符碼作為文化運作邏輯 (cultural logic) 的嘗試，在呈顯特殊性背後的廣泛文化意涵上，就獲得相當的成果 (Sangren, 1986: 128ff.)。

「廟宇」、「神明會」或現代的「宗教團體」等組織型態為中心的研究探討（張珣，1985）；由 C.K. Yang 所提出的「制度型／擴散型」宗教（Yang, 1991: 294ff.），及林美容強調的「祭祀圈／信仰圈」的區分（林美容，1988），基本上都是著眼在宗教社群組織類型上的差異，而進一步細緻化的結果。這三種分類及研究方式的成效如何，端視乎研究者的旨趣及其進一步概念細緻化的方式是否符合其研究目的。但並非每一種對象類別研究都有宗教社會學的分析意義。如果不能扣緊說明其關懷之特徵類型的社會意義，將易流於以某個特徵（無論是「儀式行為」、「信仰內容」或「社群組織型態」）為中心的歷史描述及特質說明，雖可以稱得上是宗教研究，但卻不一定可視為是宗教社會學的研究。

若是由單一的實例或由某具體特徵來試圖實然地描述「宗教」特質，這樣的研究進路仍是將「宗教」視為是一種由許多組成要素所構成的實體結構。因此這種特質研究，將仍不脫涂爾幹視「宗教」為存在實體的觀點。在以往西方社會自我觀察的描述中，由於基督教本身的宗教特質使得「儀式行為」、「信仰內容」和教會（作為相應的「社群組織」）三者，在描述中可以、也必須結合在一起觀察。因而使得此三者似乎成為宗教作為一符號概念不可或缺的三元素，「宗教」也因此被以實體存有結構作為一整體的方式來理解。但在華人社會中，「宗教」的整體面貌卻始終必須靠著片斷的實例研究或片面的特徵研究來拼湊。或許有些觀點主張，華人宗教的特色本是多元，沒有所謂整體面貌的問題。但這種觀點也正以反面的方式說明了，就社會整體而言，華人社會沒有涂爾幹意義下的「宗教」。所謂「華人宗教」或「臺灣宗教」等詞頂多只能算是一概括描述性的類型詞彙，而無法成為有分析性意涵的概念。這是以實體存有的思考模式對華人或臺灣

社會進行宗教研究時，所必然帶來的限制性。若我們跳出實體存有論式的思維模式，將對「華人宗教」或「臺灣宗教」帶來另一種可能詮釋的視野。韋伯（Max Weber）的宗教社會學正代表另一種研究的可能性。

韋伯宗教社會學之研究方法，乃在社會行動的理論基礎上專注於「世界（此世現象）／宗教（他世關懷）」之間的關聯性，而並不直接處理及分析宗教或「他世」的本質問題。且先看一段韋伯對「宗教社會學」研究意義的說明：

有關什麼『是』宗教的定義問題，無法在探討之初便列舉，至多只能在討論的最後才能說明。但我們的討論將完全不涉及宗教的『本質』（Wesen）探討，而要探討的是某一類特定社群行動的條件及影響，我們對此社群行動的理解只能從主體的經驗、觀點及個人的目的中獲得，亦即只能從『意義』（“Sinn”）中得到，因為社會行動的外在表現是有高度歧異性的（Weber, 1972: 245）。

韋伯收錄於「經濟與社會」一書中之「宗教社會學」，乃以此闢文並接著展開其兩百多頁的宗教論述。從其接續的論述中，可清楚的讀出韋伯乃透過討論不同的宗教社群，並試圖對宗教社群的行動進行類型化分析，進而探討不同宗教社群行動的條件及影響。在論述中，「宗教」一詞也同時由對象名詞一變而成為描述性的形容詞，亦即討論的核心是宗教社群的社群行動，而非「宗教」。但我們要再進一步提的問題是，不定義「宗教」是什麼，卻可以在論述中標示出「宗教社群」，並進一步論述其「宗教行動」的可能性基礎為何？在不對「宗教」作定義的前提下進行宗教論述的意義為何？

一個不需先行定義「宗教」的宗教論述之所以可能的原因，乃在於其論述本身展現一種探問「宗教」的存有樣態 (Seiende)，此論述本身正如同德希達 (Jacques Derrida) 所表述的，是其說明意圖的在場實現 (l'actualité présente de son vouloir-dire) (Derrida, 1972: 372)。此在場實現正是「某對象」的不在場 (l'absence) 所促成的存有展現；這正是此不在場的，或者也可說是「被探問的對象」(Gefragte) 的存有意義，³ 亦即它的在場實現不是一本質性存有的展現，而是一種在被探問的過程中所呈顯出的**存有樣態**。這也正可說明何以韋伯說「至多只能在討論的最後才能說明」宗教定義的原因，因為只有當「宗教」的存有樣態在被探問的過程中呈現出來時，才可能回答宗教的定義問題 (或者定義的問題也因此不再重要了)。「被探問對象」的不在場正是促成「一語多義範圍」(le champ d'équivocité) 的原因 (1972: 368)，而不在場的意義不在於促成了一個「多義」或「含混不明」的意義範圍，而是在呈顯一運作上「先行存有」的意義。精確地說，促成探問企圖的**先行論述關聯**正是所謂的**先行存有**，我們所產生的問題意識乃奠基於前此所形成的相關論述——亦即一個先行存有的論述結構體。**被探問的對象**便是某種先行論述關聯中所**形塑**出來的對象，而不是一個獨立於時間面向外待認識掌握的**存有實體** (如康德的物自身)。因此，此**被探問的**在論述中要求被回答。而每一次回答的過程便重構我們對其新的認識狀態，而形成對其進一步的提問、形成再一次的問題意識。依此循環不已。依此邏輯，每一個針對**被探問的對象**所得到的「結論」都是一種可能性的展現，也可說是此**被探問的對象**本身的具體展現。每一個問題意識的成形都是上個「結

³ 參考海德格對存在問題 (Seinsfrage) 的說明 (Heidegger, 1927: 5ff.)。稍後在文中也還會有更多相關的說明。

論」(作為一種可能性)所延伸出來的進一步的可能性展現。所以，每一個**被探問的對象**本身可說就是一序列可能性相續展現的樣態。

而在此必須進一步強調的是。此**被探問的對象**不能視之為是由研究者或觀察主體本身的研究旨趣所決定的，而是有符號結構性的，是屬於社會的、有文化特殊性及歷史性。如同韋伯在討論社會經濟現象時所提的看法：

一事件發展過程被視為是一「社會經濟」現象，其特質本身並不具有「客觀性」。其本質內涵乃是由我們知識興趣的指向所決定，正如同是在我們於每一個案中賦予相關現象發展的特殊文化意涵 (Kulturbedeutung) 中所產生的 (Weber, 1988b: 161)。

「社會經濟問題」之所以是「社會的」，不是因為問題本身如存有物一般，是社會中有某種可供認識的客觀特質，而是因為經濟「問題」本身是在當代社會中被認知到的問題，亦即強調的是**提問背景的社會性**，而非**被問對象的社會性** (1988b: 165)。因此研究旨趣及知識的興趣，不單是行動個人或研究者個人的，而是「由我們知識興趣的指向所決定」，亦即是在**我們所賦予**的特殊文化意涵中成形的，也因此是具有社會文化性的。這也可說明何以韋伯即便正確的認知到，儒家學說及以儒家學說為中心的知識分子及政治統治階層並沒有凸顯、甚至特意壓制他界關懷及興趣 (Weber, 1988a: 513ff.)，但還是不得不將儒家 (或其所稱之儒教) 涵蓋進來在其「宗教」範疇中討論。只因為在西方基督教傳統中，他界關懷和此世秩序 (特別是主導生活規範 (Lebensreglementierung) 的倫理內涵) 之間存在緊張又密切的關係。這緊張關係 (Spannungsverhältnis) 使得韋伯在探討宗教行動的旨趣

中，無法將他界觀和此世倫理內涵完全分開獨立來研究。也因而必須把主導倫理內涵的儒家也納入其宗教討論範圍，而不只著墨在特別強烈凸顯有他界關懷的道教、佛教等。無疑的，韋伯對中國的宗教觀察，也正是鑲嵌在基督教文化符號結構中的提問及觀察。如果說韋伯對中國的「宗教」描述是一種立基於基督教文化傳統所進行的一種異我觀察，本文的重點正是希望呈顯臺灣華人社會中，對「宗教」進行溝通的一種自我觀察。主張跳出「宗教」做為實體存有的觀察方式，以符號關聯研究的方式來達成這種自我觀察的目的。下節將詳細說明符號關聯分析在研究方法上的意義及重要性。

三、符號關聯研究 (semantic analysis) 的社會學意義

在現象學及海德格存在哲學的影響下，西方哲學傳統中的「存有」(Sein) 意義被徹底翻轉，「存有」概念由原來強調「超時間」的本質性 (ousias) 意涵轉變成著眼在有時間性 (Zeitlichkeit) 意涵的「存有樣態 (Seiende)」。⁴ 其所延伸的問題也因之由尋求認識本質的「方法及保障」，轉變成為討論存有以何樣態呈顯自我，又如何在此變換中保障其自我同一性 (identity) 等問題。關於存有樣態的呈顯及演變的課題也因此成為問題的中心，成為討論的重點。此「存有」意義的翻轉，一方面擺脫了文藝復興時期以來 (或可溯至古希臘哲學傳統) 的一種主要思考模式：將感官對對象物的觀察所得的結果，等同為此

⁴ 海德格的時間性 (Zeitlichkeit) 概念指的實證、建構面向上的意涵。詳細說明可參考 (Heidegger, 1927: 17ff.)。

對象物本質存有的認識；另一方面，也同時也揚棄了自啟蒙時期以來自然主義式的思惟模式：以自然人的理性作為認識存有物的主要基礎。而在這「存有」意義的翻轉中，存有物不再以有超越性意義的方式被確立 (例如康德的物自身概念)，存有的意義也因此不能再以傳統認識論中的「客體」來理解，而必須在一個不以主／客關係為前提的「存有樣態」的意義下來理解。「存有樣態」其內涵是包括有時間意義面向的一種動態建構的關聯體系。此動態關聯體不是一個變化中的實體結構 (因為傳統意義下的實體結構指涉的仍是客體範疇，仍未擺脫「主／客」對立的前提)；同時此動態關聯體也不能依精神現象學意義下的辯證過程來理解，因其倚賴普遍、有絕對意涵的「主體」預設，仍未徹底解消包含有 (絕對) 主體性 (Subjektivität) 意涵的物化 (Verdinglichung) 特質。⁵ 依此，一個沒有主／客關係內涵之動態關聯結構至少必須有下列兩個基本特質：1. 此動態關聯結構本身不可能有本質意涵可供認識；2. 它不可能有時間發展上的必然性。

⁵ a. 有關黑格爾思想體系中的絕對精神的物化 (Verdinglichung) 特質可參考海德格的說明：黑格爾的精神 (Geist) 是有時間化 (Zeitigung) 而非有時間性 (Zeitlichkeit) 意涵的概念。依海德格時間性 (Zeitlichkeit) 概念所延伸而出的是「可能性」而非「必然性」(Heidegger, 1927: 435f.)。或也可參考他在有關黑格爾的討論中特別提出強調的「存留的／未被問及的 (Überkommenes/ Unbefragtes)」的差異 (Differenz) (Heidegger, 1957: 40)。b. 而有關黑格爾思想中的主體性 (Subjektivität) 基礎可參考哈柏馬斯的說明：其所預設的絕對體 (Absolute) 必須在認知中之主體 (erkennendes Subjekt) 的自我關連 (Selbstbeziehung) 的運作模式下理解，也因而並未完全脫去主體式的思維模式，亦即「認知主體」這個思維模式以主體性 (Subjektivität) 的方式在其思想體系中以前提的方式保留下來 (Habermas, 1988: 41, 53)。此外也可參考 (Hegel, 1993[1807]: 23ff.) 從中將不難理解，何以黑格爾的思想體系中最終必須導向保存主體性意涵之「絕對精神」的「存有」方式。

因為，它本身強調的是一種基於「可能性」所展現的存有狀態，揭櫫的是一種「可能性結構」。「可能性結構」不是可供「認識」的對象，而是在實踐、運作、觀察、描述中所生成、並進行演化的。

隨著對象本質預設的瓦解，「認識」一詞也因而不再是掌握對象的「保障及方法」，傳統的「認識」活動也因此必須在建構性的實踐、運作意義下來理解，亦即有「創造」對象之建構意涵，而其相應的符號表述過程也因此成為是對象建構的一基本活動。不僅認識活動如此，所有的社會溝通，包括語言的或非語言的，都必須倚賴符號性的媒介，符號活動基本上可說是社會溝通的基礎。所有的實踐、運作、觀察、描述，基本上都為社會活動中的一環，而所有的社會行為、行動、互動、溝通乃以「符號 (sign)」為基礎。語言符號只是眾多「符號」中的一標準範例體系而已。⁶ 索緒爾 (Ferdinand de Saussure) 對語言符號研究中所提出的「能指／所指」(signifiant/signifiée) 之概念區分所代表的意義，也因而不只適用於語言學的範圍，而對以符號為溝通基礎的所有社會活動而言，也都有其深刻的意義可供反省。

索緒爾於二十世紀初在語言學的專論中所提「能指／所指」的區分，在人文學科中有一革命性的指標性意義，因為此區分清楚的指出表述的語言符號和被表述對象之間的斷裂，同時也說明語言符號的關聯結構並非是被表述對象的複寫而是有其自我關聯體系的動態結構

⁶ 依索緒爾之定義，符號學 (sémiologie) 乃為一研究以社會生活為中心的符號活動的科學 (une science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale)。除了語言符號以外，例如還包括有書寫文字、聾啞語符、符號性禮俗、禮節型式、軍式符號等等。語言被視為是表達理念的符號體系 (un système de signes exprimant des idées)，也因而是最重要的符號體系 (Saussure, 1995: 33)。

體。在索緒爾的語言學理論中，語言作為一表意符號的結構體，會「不斷的對自己所提供的諸單元進行詮釋及分解」(Saussure, 1995: 232)，所以是隨時間演化的。索緒爾主張，一語言在任何時代，其內部符號單元間都有一定的關聯及規則結構，這是靜態面向上探討的重點；而在其動態「詮釋及分解」的過程中，也往往呈顯某種演變規則，這正是動態演化面向上的研究課題。相應於此，索緒爾將之區分有靜態語言學或共時語言學 (linguistique synchronique) 及演化語言學或歷時語言學 (linguistique diachronique) (1995: 117)。而「能指／所指」的區分也正是在這「共時的 (synchronique) / 非共時的 (diachronique)」區分架構下導引出來的核心概念：能指符號在時間軸上呈顯的動態演化規則結構，和靜態符號關聯中所呈顯的所指內涵關聯結構成為兩種獨立可徵的結構；這也使得能指和所指之間對應性瓦解，而促成此二概念獨立的必要性。但這裡有一待解決的理論困境，亦即「一個」在時間軸上變換、演化的語言結構體如何在變化的過程中仍能保證其結構體的自我同一性。當然，如果我們能找出語言結構體本身內部的演化動力及規則，則可視此演化律則為語言結構體之自我同一性的保障。但這種必然性的演化規則不僅在經驗觀察中無法找到相應支持的基礎，而也正是索緒爾反對的立場：索緒爾引入「語言 (langue) / 言說 (parole)」此區分 (1995: 139)，他將語言結構體 (langue) 在時間軸上的變化，歸因於一個外於此符號結構體的變因 (如物理上的聲音及社會面向上透過反覆的實用溝通所形成的共識) —— 即外於語言 (langue) 之外的言說 (parole) (1995: 250)，藉此將其演化的動力 (l'action transformatrice) 視為是結構體外的變項，結構體本身也因此不含有內在動力因子 (1995: 248)。演化的動力既然是在其語言學科 (linguistique) 的描述範圍之外，不屬「語

言」範疇，則語言結構體本身在時間軸上的變換自然不能被視為有內在的必然性。是以，語言結構在時間面向上的演化描述只能採**歷史回溯性**的說明：對過去不同時間點進行「靜態語言結構」的觀察，然後在這些靜態語言結構之歷史觀察的基礎上，進行語言演化結構的分析說明。也就是說，索緒爾歷時語言學的研究乃必須以過去不同時間點上的「去時間性」之共時語言結構的觀察為基礎。由此所導引出來的歷時語言學，其時間意涵基本上是不含當下動態運作可能性之物化時間軸，亦即代表的是時間化（Zeitigung）而非有時間性（Zeitlichkeit）的意涵。

也正是在此「時間化／時間性」的差異上，解構及建構理論分別劃出和結構主義的根本差別：⁷ 解構及建構理論都試圖將當下演化運作的動力內「劃」至其理論體系中，而以不同的方式處理有時間性意涵的「動態」描述。⁸ 若要將動態運作因子內劃於用於描述的理论概

⁷ 結構主義特別清楚承襲此去時間性之「靜態」結構觀察的面向：結構關聯作為一靜態的結構體被視為是可認識的對象。如同 Lévi-Strauss 在親屬的基本結構一書中以「文化／自然」的區分作為基本前提立場：「所有人類中有普遍性的（universel），都屬自然（la nature）的秩序並且都有自然的特質；而所有那些強制於規範（une norme）中的，都屬文化（la culture）並且有相對性及特殊性的特質」（Lévi-Strauss, 1967: 10），而他認為，主要觀察的結構是那些普遍性的規則（la régle d'universalité）（1967: 12）。他的結構是有普遍性的、跨時間、文化、地域限制的人的社會結構，也因此，此結構是靜態穩定的、是去時間性的。形成結構的具體內容，例如婚禮、亂倫等，基本上雖都同時含有文化性及自然性（1967: 561），但其作為「結構」觀察的對象指的只是其有普遍意義的自然性面向。關聯結構強調的是無時間性的關聯性，是呈現在文化行為中的自然性關聯。

⁸ 無論是德希達有延遲特徵的 *différance*（延異）概念，或魯曼（Niklas Luhmann）理論中在「單元（Element）／關係（Relation）」層次上及「系統（System）／環境（Umwelt）」層次上所分別提出的具運作意義的「選擇」（Selektion）及「分化」（Differenzierung）概念（Luhmann, 1993: 34），都是

念結構體系內，並且還要求 1. 必須在時間面向上，有保證結構體自我同一性的概念機制；2. 要避免落回黑格爾式的「時間化」的思考模式（亦即此機制又不能只是述及時間的超時間律條），則唯一的理論出路就是：結構體的自我同一性必須由有運作意義的概念來保證，這也意味著「結構」的意義只展現在運作中，因此「結構」指涉的是運作結構，而非靜態、有物化意涵的結構關係。由於動態運作因子是內劃於結構中的，所以動態運作結構在運作過程中所呈顯的可標示之對象及概念符號，其彼此之間的歸因關係也必須是相互指涉而不假於結構體外的任何變因。而由此展開的運作結構體則因此必然有「自反性」（reflexivity）的特質。「自反性」正是建構理論中一項重要的特徵。

在以運作概念為基礎的理論觀察中，被觀察、表述的對象，如同前述，將不再有本質性的意涵，也非變化律則，而是運作結構。⁹ 而此運作結構，乃是社會溝通中依賴符號的溝通運作體系。但在被觀察、表述的過程中，以概念或語言符號所表述出來的「被表述的對象」，基本上無異乎是在概念符號化的過程中建構出來的對象。一個概念或語言符號的意義，或慣稱為語義（semantics），也因此只能在符號之間的關聯結構中確立，亦即只在概念「能指」結構關聯中理解。這種以概念語言來表述溝通的符號結構化運作並非特例，對一社會溝通中廣義的（語言或非語言）符號化溝通運作而言也同樣如此。任何形式的「符號」在溝通中的意涵同樣地也只能在其符號的關聯結構中才能確立，所以一個「符號意涵」（semantics）指的無異乎是一種在符

以有動態運作特質的核心概念來「說明」結構。一則以「解」構，一則以「建」構。方法雖異，但都是以動態運作為切入點來超越結構主義的靜態普遍性結構。

⁹ 具體的例子如魯曼的「系統（System）」及波爾迪厄（Pierre Bourdieu）的「場域（champ）」概念。

號關聯中所呈顯出來的一種關係結構，語言符號（包括概念）只是其中顯而可徵的一種符號而已。¹⁰ 本文為凸顯其更廣泛的符號意涵，是以不將 semantics 譯作慣用的「語義」，而以「符號關聯」稱之。

語言符號或概念符號可用來描述社會中各類型的符號溝通，包括非語言符號的溝通，諸如互動中的肢體語言、圖騰符號等等；語言符號溝通雖只是社會溝通中的一類，但卻也是科學描述的基礎（也同時是限制）。依前述立論之立場，在此意義之下，我們可以說，科學描述的對象只能是**概念符號**所關聯建構出的對象。科學的概念符號表述正是將「自然世界」以符號化的方式來進行建構表述的一種社會活動；概念符號的表述結構也因此不是「自然世界」的複寫，相反的，「自然世界」是在符號表述活動中所呈顯的符號結構關聯，亦即符號化活動中的「想像對象」，也就是海德格意義下的「被探問者」。「被探問者」不需預設有物自身式的、超越的外在世界，因為「提問者」不是傳統意義下的「主體」，而是**符號結構體系本身**；「自然世界」的結構也因此只能是依賴概念符號體系所表述、建構的結構，也只能在符號的表述結構中理解。依此理論立場，傳統認識論中「真實結構（物的世界）／描述結構（知識體系）」的「被認識／認識」的關係已被解消；**只有符號可表述符號，也只有符號可以被符號表述**。其中「**被表述的符號體系／表述符號體系**」之間的關係，有別於傳統「被認識／認識」的單向性觀察運作，是有**自反性**的雙向運作關係，亦即，描述性的符號關聯體系在表述、建構的過程中也常會回頭來影

¹⁰ 古希臘文中的「符號」為 sēma；semantic 一詞的字源乃是由 sēma 變化出的形容詞 sēmantikos 所衍生出來的，為「標示的」、「指示的」、「痕跡」等之意，亦即有顯示線索的指示功能，顯示「所在」的意義關聯，亦即它和其他符號之間的關聯狀態。具體在文字的表現便是一般語言學所說的「語義」。但就其更廣泛的意涵，實不只限於「語」文。

響、重構被表述的符號關聯。其原因在於原來的**表述符號體系**也可能或往往會反過來成為**被表述的符號體系**觀察、描述的對象，例如政治科學的知識（表述符號體系）也可能成為政治運作機制（被表述的符號體系）自我修正的參考對象、而反過來成為實際政治運作中被觀察的概念符號體系。但這種自反的意義不是只介於某兩個相互描述的符號體系而言，而更是以「社會溝通」作為一整體的觀點來說的。正因為所有的符號體系的成形、運作、更迭都是在**社會溝通中進行**，**自反性**意味著整體「社會溝通之動態結構」中的自反運作。社會中的所有溝通只能以符號為媒介來表述，而所有用符號表述的也都在社會溝通中。科學描述無異於正是**概念符號體系**對另一語文或非語文溝通符號體系的表述活動，也只是諸多符號表述活動的其中之一。在這社會自反性的溝通中，亦即在**用符號表述符號**的過程中，**被表述的符號體系**指的是社會溝通中的語文或非語文的符號溝通運作，所以也可稱之為**溝通結構或社會結構**，而**表述符號體系**則是表述符號彼此結構化、關聯化的過程，所結構化出來的符號關聯結構乃是用來呈顯、描繪某種特定的社會溝通結構。也因此上述「**被表述的符號體系／表述符號體系**」的關係在社會溝通意義下的具體表述就是「**社會結構／符號關聯結構**」。但根本上，無論是社會結構（即被表述的符號體系）或符號關聯結構（即表述的符號體系），它們都是無異乎是社會溝通中，分別處於建構狀態中的符號關聯體。¹¹ 但其間關係擺脫傳統「被認識

¹¹ 有關「社會結構」及「符號關聯結構」之間的雙向自反運作，較有系統的理論說明可參考魯曼的說法：魯曼將其「社會結構／符號關聯結構」視為是一組差異，藉此要說明的是差異「／」本身的社會運作意義。此差異相當於「（被表述的社會）運作／（表述的社會）觀察」此差異的運作意涵，旨在說明動態的運作本身：以符號表述的立場來看，「**實踐／描述**」及「**運作／觀察**」的區分可相對化為「**實踐≡描述**」、「**運作≡觀察**」。「社會結構／

／認識」之單向運作模式，彰顯出的是一種自反性運作。也正因此，研究探討的重心也因而從傳統的「自然世界」或「自然世界結構」轉而成為「社會結構」或「社會溝通結構」；因為所有的符號體系間的相互表述都在社會溝通中進行，也因此每個符號體系都是有社會意義的，如同索緒爾認為語言是社會建制體（institution sociale）中顯而可徵的代表，同樣地其他所有溝通中的符號體系也是如此（Saussure 1995: 129）。以「社會結構」取代「自然世界結構」的主要理論意義在於：1. 凸顯有自反性的建構意義；2. 凸顯所有的符號結構都是有社會意義的，也因之都是「社會溝通」的自我展現。

如同所有科學活動一般，本文所進行的無異於是一種以概念符號表述社會溝通中之符號關聯及符號運作的論述活動，亦即以概念符號來描述或呈顯臺灣社會溝通中相關於「宗教」的符號關聯體系。本文對「宗教」的處理將在上述建構意義的理論思考下來討論。本文的基本提問是「一個社會如何理解宗教、論述宗教、同時建構宗教？」而所論的對象是臺灣社會。

四、研究方法的反省：從韋伯到波爾迪厄

（一）韋伯研究方法的探討

韋伯在其理論反省上，曾經提出這樣的看法：

符號關聯結構」和「運作／觀察」一樣，都是同一個動態的運作在不同運作面向上的不同符號稱謂。「社會結構／符號關聯結構」這個差異正是強調有自反性之建構意義的運作（Luhmann 1993）。

學科的研究領域並非以『事物』（“Dinge”）的『事實』關聯（die “sachlichen” Zusammenhänge）為基礎，而是以對諸多問題所形成的想法上的關聯（die gedanklichen Zusammenhänge）為基礎：在以新的方法對某一個新的問題進行探討的同時，諸多實情將被發現（Wahrheiten entdeckt werden），而這些實情也同時開啟許多新的、重要的觀點，一個新的『學科』（Wissenschaft）也因之產生（Weber, 1988b: 166）。

依韋伯的觀點，社會現象（soziale Erscheinungen）乃是基於某些問題進行概念類型化而形成的分析對象。在概念類型化的過程中，此對象已有分析者本身的旨趣（Interesse）及其問題意識，其客觀性也因此不是由對象「本質」來保障，而是由科學類型化過程中的符號關聯來達成其客觀的可能性。其客觀性（精確的說，是科學論述的客觀性）乃是在「想法上的關聯（gedankliche Zusammenhänge）」中得到保證。韋伯這樣理論立場確實已相當有類似建構論解消「事物本質性」之真理（Wahrheit）預設的意涵，而代以複數型之實情（Wahrheiten）來說明分析對象有多種可能的呈顯樣態。¹² 儘管韋伯反省到問題背後的當代社會性基礎，但在分析方法上，韋伯並沒有真正將社會性面向上對提問本身的制約性影響呈顯出來，而卻將這社會性基礎轉而隱藏在另一超時間性的核心概念——「行動」中。這作為社會現象之基礎的原子式「行動」概念，其獨立預設的特性使其本身並沒有呈現被社會制約的面向，這使得分析架構中的動力基礎（如主體動機）成為單向性運作單元，而非有自反性內涵的概念。以下將詳細討論韋伯此

¹² 德文中，單數型式的 Wahrheit 作為「真理」來理解，是具唯一性的意涵，而沒有可能性意涵。

研究方法上的基本立場及限制。

韋伯以「理解社會學」(verstehende Soziologie)來稱其所主張的社會學：

「理解」乃為考察的目的，這也正是為何理解社會學(在我們討論的意義下)基本上是將單一個體(Einzelindividuum)及其行動(Handeln)視為其最底層之基本單元的原因，在此如果允許我們援用一個基本上並非毫無疑慮的比喻，此基本單元就像『原子單元』一般(Weber, 1988b: 439)。

由此所衍生而來的概念，如社會行動、群體行動、社群、組織等等也都因此內含有個體的存有預設並以此為前提。¹³「行動」是「個體」的外顯行為，是分析可徵的基礎；「動機」則是「個體」的內在興趣，是其背後的核心。外在「行動」和內在「動機」之間的關聯乃透過此「個體」概念的預設來連接。儘管這聯結關係在個人層次上是顯而易徵的，但理論上卻有一根本的問題待解決，亦即外在巨觀社會現象(soziale Erscheinung)如何能以個別有紛雜特殊性之微觀「個體」行動及其內在動機來說明？這牽涉到的正是社會學的一重大課題：巨觀社會現象和微觀個體內在結構之間的連接關係為何？韋伯的研究方法中，乃採用「理念型」分析概念來巧妙的架接巨觀—微觀之間的關聯性，詳述如下。

¹³ 在韋伯提出的理論架構中，社會行動(soziales Handeln)可說是形構社會意義的基礎。其所謂的社會行動包含有以下幾個基本的特徵：1. 有動機意涵的「主體預設」2. 「關涉乎他者」的特性3. 「目地—工具」的理性意涵(Weber, 1972: 1)。

韋伯的社會學理論一方面將「個體」視為一理論上的存有預設，但另一方面卻不預設此「個體」有某種本質性的內涵，¹⁴亦即將之視之為一存而待論的「黑盒子」。這個理論上最終不可化約的「黑盒子」本身作為一存有預設，是超越其他概念之上，但在內容上則待經驗研究填補的空白區。這空白區正待有經驗性的社會現象觀察來填補其內涵的說明。「理念型」的研究方式正是依此所發展出來的分析概念，也因此在建構「理念型」概念的過程中，韋伯特別強調其必須有代表主體內在特質或元素的特性，如內在理念(Vorstellung)、內在期望(Erwartung)、內在價值(Wert)(Weber, 1988b: 441f.)。

在理念型的意義上，社會學的建構概念不僅有外在性、而也同時有內在性意涵……社會學乃透過對可能的『所圖意義(gemeinten Sinns)』進行分類並構築概念，亦即透過的方式，就如同行動實際上是有意識之意義取向(bewusst sinnorientiert)的方式進行一般(Weber, 1988b: 561f.)。

以「個體」及其「主體動機」為前提的「所圖意義」，強調的是內在性，也是理念型概念有別於一般類型化概念(Gattungsbegriff)的最根本差異：依韋伯的概念設計，理念型不只是一般性集體現象(Massenerscheinungen)作為一種外在可徵對象的分類建構而已，而也必須同時有可連接社會外在現象及個體內在性的意涵，也就是說，一個具體理念型概念本身，必須一方面以類型化的方式掌握外在的社

¹⁴ 與之相對，預設個體有本質性內涵的例子，像是理性選擇理論(rational choice)；其中對個體有具體的特質預設描述：人有追求自我最大利益的特質(Elster, 1986: 4. ff.)；(Iannaccone, 1997)。

會現象，而另一方面也同時能體現出個體內在的內涵（參考 Weber, 1988b: 201f.）。

其中韋伯談的內在理念（Vorstellung）、內在期望（Erwartung）、內在價值（Wert）等概念，指的雖是個體內在的內容，但韋伯還特別強調，此內在內容指涉的是平均特性（Durchschnitt）、文化意涵（Kulturbedeutung）、歷史個體（historische Individuen），亦即它標示的是社會、文化、歷史性的內容，並藉此來說明「個體」的內在存有內涵。（Weber 1988b, 202f.）；也因此理念型所體現的個體內在性，指的是文化個體的內在性，而非特殊單一行動個體的內在性。但我們如何掌握、觀察文化個體的內在性呢？他主張，社會科學的對象唯一可徵（可客觀描述）者乃是社會現象，所以也只能透過社會現象來談行社會文化性的個體行動及個體動機。和社會行動相應的內在性（「主體動機」）也因此必須透過關乎倫理價值及行為準則的**外在社會表現**來掌握，依韋伯之見，宗教正是此類社會表現的代表。¹⁵ 也就是說文化個體內在倫理動機必須透過社會面向上的宗教表現（作為一類社會現象）來掌握。因此研究者在考察社會現象的過程中所建立的理念型，便可同時連接巨觀社會現象（因理念型是在觀察外在現象的基礎上所建構出來的）及微觀的個體結構（因其個體內容不作預設，得以使某些代表內在性的**外在社會現象**（如宗教現象）得以詮釋為文化個體的內在性，並作為說明等同於其文化個體內在的具體內容）（Weber, 1988b: 197）。新教倫理（作為文化個體內在動機的外在社會

¹⁵ 這牽涉到西方基督教文化傳統自文藝復興運動以來強調「內在性（Innerlichkeit）」及「信仰（Glauben）」的趨勢，這使得西方「宗教」的語義有一根本的翻轉，同時也導致「宗教」在西方會被視為決定、甚或等同於個體倫理內在性。

表現）及資本主義發展（作為外在社會經濟現象）之間的關聯性也正是在此研究方法的基礎下得出的。依此研究方法，巨觀社會現象與微觀行為或內在結構之間的關聯性便巧妙的隱藏在「理念型」分析概念的運用中。

藉著此魔術師「黑盒子」似的個體存有預設的設計及相應的「理念型」分析方式，雖可技巧地避免巨觀／微觀之間斷裂的危險，但卻同時也造成理解社會學一研究上的限制：「發展（Entwicklung）」這個本身應包含有「時間性」意涵的概念被以「時間化」的方式理解。「發展」在韋伯的理論架構中被以理念型的方式來詮釋、表述；他認為以「理念型」的方式來表述「發展」是極具啟發價值（heuristischen Wert）的作法（Weber, 1988b: 203）。而由於藉助「理念型」分析來掌握「發展」的方式，所得的結論只能是一種**演化規律**，也因此，這種研究方法只會將「未來發展」這個原應有開放可能性的概念，視為是演化規律在時間軸上的延伸推論。也就是說，社會結構及文化結構的演化說明，在理念型的分析架構下被視為是一種必然的發展。韋伯對西方社會的考察所得出之「理性化（Rationalisierung）」發展就是一典型的例子。這也是何以理性化發展在韋伯的分析中會被視為是「鐵的牢籠」的原因。由此可看出韋伯「發展」概念所內含的時間意義正是前述所謂的「時間化」而非「時間性」意涵。這也同時指出，韋伯理論一方面雖以「黑盒子」的方式**開放了個體內在結構的可能性**（作為一種待經驗觀察、說明填補的可能領域），但也同時導致**社會結構演化「可能性」的不開放**。在明瞭此點後，也就不訝異其後期的理論立場：

如同我們已多次理所當然地將之預設為前提：社會學致力於建立

類型概念並尋找事態發生的一般規則 (generelle Regeln des Geschehens)。有別於歷史，歷史乃致力於因果關係的分析及對個人的、有文化重要性的諸行動、結構及人物進行歸因說明 (Weber 1988b, 559)。

將事態發生的一般規則的存有視之為理所當然的前提正是韋伯的「時間化」思維模式所致。在預設發生的一般規則的前提下，「當下」及「未來」都只成為物化時間軸上的標示而已。也正因為其預設有超時間的一般規則，使其不足以對社會運作的當下性進行有「可能性」意涵的描述。¹⁶ 在有當下性運作意涵的科學描述中，所謂的實情不應只是社會行動彼此互動、影響所形構出來的多元的、靜態的情事狀態，而更應凸顯動態運作本身和外顯社會現象之間的動態關聯性。由

¹⁶ 隨著西方現代化、文化多元、個人主義盛行等發展，使得社會秩序、規範 (social order, norm) 的可能性成為一個必須置疑而要求回答的問題：「社會秩序是如何出現，又如何可能維持？」這使得韋伯理念型概念之文化個體內在意涵的外在可徵性漸漸失去正當性，而宗教本身所代表的意義，在近代也很難再和生活模示 (Lebensführung) 及生活價值的內在意涵畫上等號。因此理念型概念之研究分析功能的適用範圍在近代的研究討論中有縮小的趨勢，因為整個社會大環境的演化，讓類似理念型分析概念原有克服巨觀／微觀的功能設計只還能在小範圍的社會單位中有效，也因此研究範圍便常限於某團體或某社群的小範圍，如美國 60 年代興起的小團體研究 (small group) (參考 Hare and Borgatta and Bales, 1966: 355f.; Sherif, 1971: 9f.)。此外，若分析中要能保有社會作為一分析對象整體的可能性，另一可能的出路便是將其提昇至抽象的層次上論述分析其共通性，如派深思 (Talcott Parsons) 透過 AGIL 的行動分析架構 (非實體架構) 來避開處理個體內在多元的必要。也因此派深思的分析架構乃為分析建構而非實體建構，即強調功能關聯而非實體關聯 (Parsons, 1971: 4f.)。至此其行動概念已成為分析式的形式概念而不再具體地表述實質內容 (無論是個人動機內容的還是群體的價值體系)。但原來可同時表述巨觀／微觀的概念符號功能也隨之解消，巨觀／微觀的斷裂也因此成為近代理論中一待克服的問題。

於韋伯的行動及理念型分析概念缺乏自反性意涵，所以當這些社會的情事狀態被當成對象來分析時，實情不免也成為沒有時間性的物化對象。若將本節一開始之引文中的「實情將被發現 (Wahrheiten entdeckt)」代之以「可能性將被籌建 (Möglichkeiten verschaffen)」，將可讀出本文依以為據的建構立場。

(二) 自反性分析概念的必要性：波爾迪厄自反性概念的提出

在韋伯前述的理論立場及研究方法中，「宗教倫理／文化個體的內在性」被理解為互為表裏的一體兩面：「宗教倫理」代表的是外在的社會生活型態，而「文化個體的內在性」則代表的是相應文化個體的內在道德價值體系。西方基督教文化傳統中，一方面因為體制上有政教合一的傳統，另一方面更因文藝復興時期以來強調內在性 (Innerlichkeit)、以「信仰」為核心的潮流，所以這種將「宗教倫理／文化個體的內在性」視為互為表裏的觀點，與其說是理論及方法上的預設，不如說是韋伯對西方社會進行經驗觀察所得之精闢看法。但這樣的看法既是由經驗觀察得來的，自然也受被觀察社會及被觀察時代本身之特殊性的限制。這種互為表裏的觀點不僅在華人社會中無法成立，甚至在時空轉移後的當代西方社會，也因社會分化的現象而產生適用性問題。¹⁷ 但因文化背景不同，不適用的原因在東、西方社會也各異，在此有必要進一步詳述「宗教倫理／文化個體的內在性」之內外相應觀點在華人社會中的適用性問題。

¹⁷ 「宗教」和「社會生活倫理」之間的關係在西方社會分化的過程中已漸漸分化開來，而無法再以「宗教倫理」統稱之。

中國傳統帝制時期，主流政治思想乃以儒家為宗。以考選制度為中心之相關機構及地方書院，可說是以儒為宗所形成的制度化機構。官員及儒士可說是過去帝制時期延續及發展儒家思想的兩大階層。在此政治主流之外的思想體系，或以這些思想體系為中心所發展出的制度化組織常被以「教」稱之，如「道教」、「佛教」，¹⁸又如民間教派白蓮教、金童教等等。而其他較缺乏完整思想體系，一般以某一崇信對象（如神明）為中心所組成的地方性酬神組織則甚至無法以「教」稱之。在帝制的政治傳統中，個人內在價值及外在社會生活方式的展現分別相應有政治面向上「正統／非正統」之差異，說明如表一：

政治面向上的差異	正統 (人本倫理論述)	非正統 (神鬼、他界論述)
社會面向的表現型		
外在社會生活表現型態	禮（如祭祀）	地方性習俗（民間信仰儀式） 及教團型或在家型之修行法門
內在價值體系	以「仁」為中心的儒家義理	教（道、佛）及民間信仰內容

表一 中國傳統社會之文化結構¹⁹

¹⁸ 傳統上，可以「教」稱之者，乃為有一定體系的思想結構。但佛教或道教雖以「教」稱之，不表示其體系明確一致，只是所屬紛雜之諸信仰體系間有歷史發展上的同源關係，但實際上內容歧異甚大。

¹⁹ 在此要特別強調，表中的正統／非正統只純就政治上的面向言，不應遽然將之完全等同於韋伯對正統／非正統的分類（參考 Weber, 1988a: 458ff.）。原因有二：其一、韋伯的正統／非正統有相當的歷史意涵，所以其所稱之的非正統只以「道教（Taoism）」名之（1988a:466）。其二、在韋伯的討論中，其正統／非正統還涵括有相應於文化生活層次上的意涵，這當然和其社會行動及理念型的概念特質有關，其描述的主要是「外在社會生活／內在價值體系」一體相應的正統表現暨非正統表現。

由表列的說明可清楚認識到，社會而向上的內在及外在區分，可分別再分為正統人本倫理論述及非正統神鬼、他界論述的部分。亦即正統和非正統的**制度化論述基礎**基本上是隔絕的，倫理論述和他界論述因而是分開進行的。其導致的結果是，圖中縱軸上內在及外在的相應性並不像西方社會基督教政教合一傳統中，呈現內／外之間單一對應的對應關係：華人帝制傳統中，不僅**非正統的內在信仰論述**無法相應關聯到**正統的外在生活習俗**，就連同樣為非正統的內／外關係也無法以單一對應關係可充分說明。²⁰也就是說，韋伯意義下的「宗教倫理／文化個體的內在性」之「內／外」關係在表中並無法找到相應的社會表現。也因為如此，在對華人社會的研究中，以理念型的研究方式來分別架接「巨觀現象／微觀行動」及「內在價值／外在表現」兩造的可能性是有問題的。並且，華人社會中社會慣俗式的外在生活型態，往往有其象徵性的符號意涵，不僅不一定依賴內在價值的基礎，甚至往往成為反過來決定內在價值及內稟特質（disposition）的

²⁰ 在這裡也許很容易讓人聯想到 Redfield 「大傳統（great tradition）／小傳統（little tradition）」的看法，並試圖以其觀點來解釋或說明這種「正統、文人政治文化」和「非正統、民俗文化」之間的落差及其間相依連結（interdependent）的方式（Redfield, 1956: 71ff.）。基於「大傳統／小傳統」這樣的說法往往引導讓人致力於提出一些其中相異之處來說「大」和「小」之間的落差，再同時舉出一些相同特質來說明大和小之間的關聯性。但在分析上，這種同時列舉異同來說明「大傳統／小傳統」的存在及其間的關聯性的作法，卻只能讓分析停留在一定概略的模糊狀態。Redfield 在其研究中關懷的主題，原是在指出地方農人社群作為人類學研究之獨立對象的適當性問題，是以用「傳統」這種多意涵的詞彙，也許便足以回答所欲說明的問題，但作為分析概念來使用，「傳統」這種多意涵的詞彙由於過於模糊多意，分析的主軸常因之不易釐清，無法精確說明其間的運作關聯。就以表一為例，除了「正統／非正統」外，還有「內／外」的面向，只以「大／小」傳統來區分，將過於籠統，本文將在進一步的討論中詳述其間的多面向。

重要因素。行動的「主體動機」因而不能再被視為是單向影響、形構社會現象的動力基礎，而更應該認識到「主體動機」也是在社會影響下所形成的；換句話說，也就是必須認清「主體動機」背後的社會基礎。「內／外」之間的關係也因此不該是單一變數靜態對應的關係，而是在動態相互建構的過程中。也因此，在研究華人社會時，特別需要能凸顯這種「內／外」之間有自反關係運作的分析概念。波爾迪厄提出的踐行（pratique）概念正是這種有自反性建構意涵的分析概念。

法文的「踐行」（pratique）一詞包涵有以下兩個意涵：1. 以某具體結果為目的所進行的自發性實踐活動（activités volontaires visant des resultants concrets）2. 習慣性反應的行為方式（manière habituelle d'agir）。²¹ 在波爾迪厄的理論中，此踐行概念正特別強調此雙重意涵，亦即踐行概念指的不只是以個人內在動機為基礎的行動或行為，而也同時強調其背後的社會性意涵。也因此以踐行概念為基礎所相應發展出的兩大概念，即場域（champ）及慣習（habitus），皆同時強調有結構性制約的面向（structuré），及建構意涵的面向（structurant），而分別代表一已結構化、並也正在結構化中的結構體。而「踐行」概念呈現的正是「場域」結構體（作為一客觀關係之體系）及「慣習」結構體（作為一內稟特質的體系）之間的自反性建構關聯（Bourdieu, 1992: 127）。亦即在時間的發展上，兩結構體皆透過踐行運作彼此相互影響而處於建構的過程中。也就是說，踐行概念本身是一有雙向運作內涵的媒介概念，是一包含有自反性建構意涵的

²¹ 可參考法文字典 le petit robert。也因為此用語的雙意內涵，本文將之譯成「實踐行為」以保留原字之雙意性：「實踐」強調社會建構性，「行為」強調社會慣俗制約的特性，文中或簡稱為「踐行」。

分析概念。因而踐行在社會建構過程中，指涉的是一基本動力因子（Bourdieu, 1980: 88）。依此，有關踐行概念的具體討論及應用，總必須在某一具體場域及相應的慣習結構中進行（Bourdieu, 1979: 112）；沒有外於社會存在的「踐行」。也因此波爾迪厄乃以施行者（agent）此語彙取代單體（individu）一詞來指稱進行實踐行為的踐行單體，並以此凸顯以踐行為重心的分析架構。「踐行」這樣的分析概念由於一方面是有自反建構特性的動力因子，另一方面又不做本質預設，因此很可以配合本文前述符號關聯研究的基本立場，在接下來的討論中，「踐行」分析概念將被引入並結合在符號關聯研究的理論模型中，以便於說明符號關聯分析架構中的社會基礎。

五、以「祭祀」為例的符號關聯分析暨分析架構的提出

中國的文化傳統中，「祭祀」作為一種儀式行為，有其政治上及文化上正統的意義。早在商周時期的先民觀念中，「祭祀」一直是「人」和「神鬼」的關係中，最重要的一種表現形式。尤其在絕地天通的思潮出現以來，亦即周代限制人民信神及反神權的思想出現之後（勞思光，1986: 96f.），「祭祀」幾乎成為「人」和「神鬼」之間的唯一關係模式。在後代諸朝制禮時所具以為據的禮記中，可清楚的見到，祭祀基本上可說是人面對鬼神界唯一的標準儀式行為。尤其在孔子所宣揚的儒家思想中，論鬼神的興趣可說是徹底地被根除了。在「子不語，怪、力、亂、神」、「未能事人，焉能事鬼，未知生焉知死」、「敬鬼神而遠之」的正統思想體系中，祭祀的意義基本上可說

是完全獨立於神鬼的**存在性**之外：所謂「祭如在，祭神如神在」，「如」這字精要點出了「人」和「神鬼」關係徹底斷絕的**正統**人文精神。也就是說，「祭祀」的儀式意義已徹底的倫理化、象徵化。「神鬼」／「人」的關係抽象地象徵到人倫「上」／「下」之間的關係模式，如父／子、君／臣之間的關係，彼此相互映射呼應。²² 倫理化的祭祀行為也因此有反應社會秩序的功能，什麼階層的人可以進行何種祭祀皆有序，上自君臣下至斗升小民，皆有其相稱的祭儀及相稱的祭祀對象範圍，混淆不得。²³ 而這正統儒家政治思想中有階序性的多元祭儀，乃透過**祭祀者的內在性**來保障祭祀儀式在社會文化中作為**儀式符號**的自我同一性。是以正統祭祀儀式極其強調內在化的意義，強調一種**崇敬態度**，一種內在的祭祀態度。「凡治人之道，莫急於禮，禮有五經，莫重於祭，夫祭者，非物自外至者也，自中出生於心也，心忱而奉之以禮，是故唯賢者能盡祭之義」（禮記，祭統 1）。祭祀在**正統思想**中儼然成為「人倫關係」中一種有深刻倫理意涵的儀式行為，而非論神安鬼的一種神人溝通。

在華人社會中，祭祀是少數幾個可以散播的如此深（上自天子下至庶民）、如此廣（由個人的私領域至村落或邦國的公領域，由家祭至國祭）、如此長久（自商周以降至今）的儀式行為，祭祀不僅是政治上的一種正統儀式行為，也在俗民領域中也成為一種被廣泛實踐的儀式行為。但我們必須辨明的是，所謂「正統的」祭祀行為是指是以儒

²² 賢者之祭也，必受其福……福者備也……言內盡於己，而外順於道也……上則順於鬼神，外則順於君長，內則以孝於親，如此之謂備，唯賢者能備，能備然後能祭，是故賢者之祭也，致其誠信，與其忠敬，奉之以物，道之以禮，安之以樂，參之以時，明薦之而已矣，不求其為。（禮記，祭統 1）

²³ 例如傳統在地方上由官員及士紳所進行的春秋二祭便不是所有庶民可參與的。

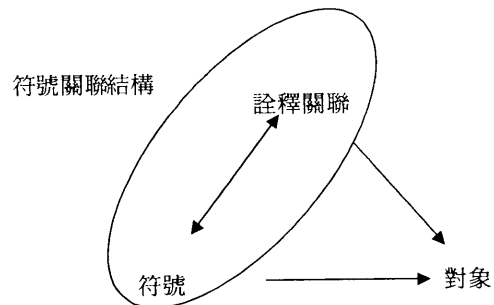
士階層所宣揚的一種自內而外、以內在的崇敬態度為基礎的祭祀行為，其中儀式本身也同時反應外在的人倫社會秩序，成為的一種倫理化的實踐行為。但這種正統的儀式行為並不同於在地方庶民階層所進行的祭祀儀式。地方上的祭祀可說是正統祭祀**俗民化**後的表現，亦即正統祭祀中，自內而外的連結方式在俗民的祭祀活動中常常是斷絕的。在許多外在的祭儀特徵上，或許部分依循正統祭儀的傳統（如牲祭、奉香），但對於內在性的論述上，俗民祭祀往往強調的是**神人溝通**而不是內在人倫精神的展現。祭祀儀式在正統思想和俗民文化中的意涵落差所代表的意義，正是「能指／所指」之間對應關係在社會運作及溝通過程中呈顯的斷裂現象。在本文的討論中，此落差也正明顯的標示出相關符號關聯之建構運作的外顯特徵。

各地及各社會階層祭祀形式的表現雖然紛多不一，但在溝通中卻仍能保有其**符號的同一性**，例如它在語彙表述上的表現方式仍保有「祭祀」或「祭拜」的共同稱謂，這意味著，**祭祀儀式**在社會溝通中有其**符號同一性**的特質——儀式符號，而非語言符號。當然，**祭祀儀式**在社會踐行、溝通中的符號同一性，不是由某特定共通的祭儀要件來保障，也不是由某共同的**祭祀對象內容**或**溝通語言符號**「祭祀」本身來保障，²⁴ 更不是由儒士所強調的**個人內在性**來保障，而是**祭祀儀式本身**作為**儀式符號**會不斷地在社會溝通及論述中被重覆、詮釋、採用，正是在每一次具體祭祀儀式的實踐行為中，此儀式符號的延續得以維持，同時也不斷地建構出新的符號關聯表述（包括具體特殊的祭儀形式、祭祀對象、祭祀態度等等）。也就是說，**祭祀儀式符號**的符號同一性是在社會踐行、溝通運作的基礎上被保障流傳下來的。也因此

²⁴ 否則就不會有正統用語「祭祀」及俗民用語「拜」或「祭拜」的差異。

我們必須進一步提問的是，紛雜多樣的詮釋實踐中，保障符號同一性的社會溝通基礎為何？為便於我們進一步的說明分析，在此將援引美國符號學者皮爾思（C.S. Peirce）的一些概念來做進一步的討論說明。

傳統對符號（sign）的理解常著重在其指涉功能的面向，將它視為對某對象的外顯記號表述，亦即其指涉功能被視為是其指涉之內涵對象及外顯表符兩造對應等同的關係。但實際上，內隱及外顯兩造的關係，乃建立在一定的語用文意（context）或詮釋關聯的基礎上。亦即只有透過這詮釋關聯，我們才能理解符號是在何意義下「指涉」一對象，或是在何意義下「代表」一意涵。也因此，符號的指涉功能不可只在「對應等同」的靜態關係上理解，而還必須在其實用中理解。指稱、表述是一種實用過程，但也正在這實用過程中，符號和其所指的對象之間的指涉關係會被重新詮釋建構。也因此，符號關聯絕不是一靜態符號關聯，而是在一動態的建構運作中。這正是皮爾思在其符號理論中引入一獨立項——「詮釋關聯」並以三邊關係取代「符號—對象」兩造對應等同關係的原因。如此方能將動態的符號運作呈顯出來。他以符號（sign）、詮釋關聯（interpretant）及對象（object）三者呈現的三邊關係（triadic relation）來說明符號的指涉功能。圖示說明如下：



圖一 符號的三邊關係

皮爾思定義符號為：「任何東西促使產生其他東西（它的詮釋關聯）來指涉它自身所指涉的對象（它的對象）；以相同方式，此詮釋關聯也相續變成一符號，並依此相因循環不已（ad infinitum）。」（Peirce, 1965a: 169）一表符之所以為符號的原因乃在於它促使一詮釋關聯產生，而符號透過此詮釋關聯指涉一對象。也就是說，只有在一表符的詮釋關聯產生的同時，此表符才成為「符號」。同樣地，只有當一個詮釋關聯（作為符號表述）同樣地促使另一新的詮釋關聯相應產生的同時，此詮釋關聯本身也才同樣地變成一「符號」（Peirce, 1965a: 157）。

在此必須強調的是，符號指涉的「對象」一詞（即圖一所示的「對象」）只是權宜的表述詞彙，指涉的並不一定是外於符號表述存在的實體，其真正的意涵指的是被符號指涉的「……」。而三邊關係中，符號及詮釋關聯所共同呈顯出來的符號關聯結構（如圖一所示），就是此「……」的符號表述。「……」只能以符號結構的方式來被說明、詮釋、掌握，除此之外，它無法被呈現。而即使去宣稱在符號表述之外有一存有實體被指涉，這樣的宣稱本身也都是符號表述的基礎上所形成的一種詮釋建構。而其中，符號建構的方式不同，所產生的動態運作模式也因而相異。在此將區分以下兩類不同的符號動態運作模式。

第一種模式稱作標示性符號運作：若符號所指涉的「……」被視為是有固定特質的實體存有對象來詮釋表述，這樣的符號建構運作，我們稱之為標示性符號運作。在這樣的前提下，基於此符號所形成的詮釋關聯，其所指涉的和符號指涉的是同一對象，因為這種將指涉對象視為本質存有的詮釋方式，會使其產生的相關詮釋符號表述也被視為是指涉到此同一本質存有，而被等同於對此同一本質對象的描述。

同樣的，當此詮釋關聯再繼續以新的方式被重新詮釋時（亦即當此詮釋表述成為符號時），此新的詮釋表述（作為新的詮釋關聯）的指涉對象將仍是上一個詮釋關聯所指涉的同一存有對象。因此，在不斷的詮釋過程中，所有詮釋表述所指涉的，都是同一個的「對象」。每一次的詮釋表述都是此同一「對象」的細緻化外顯表述。這樣的運作模式中的符號和皮爾思符號分類中的標示符號有相當的雷同。皮爾思將標示符號（index）定義如下：「標示符號作為一指涉對象的符號，此符號乃實然地受此對象的決定、影響。」（Peirce, 1965a: 143）也因此本文稱這種運作模式為標示性符號運作。若再進一步概念化地描述它的運作特徵，可以說，符號指涉的「對象」是符號詮釋運作中的既予對象（object *a priori*），以既予對象為中心的符號運作中，所產生建構出來所有詮釋關聯都是以此同一既予對象為中心所形成的具體符號表述。而此既予對象正是一被探問、待表述的核心對象。²⁵

另一種運作模式稱作為象徵性符號運作：此符號本身的符號同一性並不建立在對象的同一性基礎上，它的符號性乃透過它在實用過程中，亦即在工具性表述及溝通的過程中所依賴之慣習指涉基礎來保障。此符號在實踐、實用的過程中被使用的溝通基礎，就是此符號在社會溝通中形成的慣習指涉關聯。此符號慣習指涉關聯是在社會溝通中所建構出來的一種既予慣習關聯結構。若用皮爾思敘述象徵符號（symbol）的語彙來描述，此符號指涉的是有社會性基礎的慣則（rule）：「象徵符號作為一表符，其指涉特徵在於，它指涉是一個促使產生其詮釋關聯（Interpretant）的慣則（rule）。」（1965a: 165）在實用的過程中，詮釋關聯一方面乃依賴此象徵符號的慣習指涉基礎

²⁵ 這一個「同一對象」就是德希達所指的「中心」（le centre）（Derrida, 1967: 423ff.）。

來表述；另一方面，對此象徵符號而言，每一次的具體實用，都有建構的意涵，都會重新調整（強化或弱化）此象徵符號指涉的慣習關聯結構。但在每一次的實用中，此象徵符號所具體指涉的，必須鑲嵌在具體表述的關聯結構中掌握，也因此，儘管象徵符號在社會溝通中有一定既予慣習指涉關聯，但此同一象徵符號在不同的具體實用（即在不同的詮釋表述）中所指涉的「對象」都不盡相同。不同於標示符號的是，象徵符號在不同實用中所具體指涉的，沒有「對象」的同一性。²⁶ 本文稱這種運作為象徵性符號運作。若以概念來清楚地辨明它和標示性符號運作的差異，我們可以說象徵性符號運作中的符號指涉的對象不是運作中的既予對象，而是一既予的慣習關聯結構，亦即它的符號本身在運作中乃為既予單元，所以也稱之為既予符號（sign *a priori*）。象徵性符號運作就是以既予符號為中心的運作方式。

以西方基督教信仰為例，耶穌基本教義（Jesusdogma）乃標示著一被探問、待表述的核心「對象」，精確的說，「耶穌基本教義」一詞並不指涉一定具體靜態的固定內容結構，而是被視為指涉一有確定本質性內涵的對象來溝通、探問、表述。也就是說，耶穌基本教義指涉的是溝通中的一既予對象，其具體表現出來的聖禮儀式（liturgy）、教會及教派組織模式都是由此既予的「耶穌基本教義」為中心所具體呈現的符號關聯結構。²⁷ 如前所述，當這些具體符號表述成為進一步詮釋的基礎時，則這原有的符號表述也就成為運作中的表述符號。每一次新的詮釋都讓「耶穌基本教義」有新的符號表述、

²⁶ 這也是皮爾思認為，象徵符號不可能指稱單一事物，而是指涉一類事物的原因。它的多義不在於它本身意義的含混，而在於它的運作根本不要求它回頭指涉原義（return to the original meaning）（Peirce, 1965a: 167ff.）。

²⁷ 有關耶穌基本教義（Jesusdogma）在西方基督教發展的角色可參考（Troeltsch, 1965: 968）。

呈現新的符號關聯結構。又以近來在美國以宗教組織發展為探討對象的研究為例來說明，研究指出美國的基督教組織發展有一特有的現象稱為「**基本教派——教會之發展流程** (Sect-Church Process)」，其大意是：規模較大的教會，其組織在歷史發展上都是先由小型基本教派所發展出來的，此基本教派由於堅持某基本教義的詮釋立場，因此和周遭社會環境有高度緊張性；在發展擴大之後，隨著信徒人數的增長成為大規模的教會組織，而漸漸失去和周遭社會環境的緊張性，此時會在此大規模的教會組織中產生一種回歸原初基本教義的呼聲及相應組成的小團體，這堅持原初基本教義的小團體便因此從教會脫離出來，成立新的教派組織來實踐其所詮釋的基本教義，而和周遭社會環境再一次產生高度緊張性，擴大後又成為教會。如此相續循環的過程稱之為「**基本教派—教會之發展流程**」(Finke and Stark, 1992: 42)。²⁸ 在美國基督教發展的這個例子中，我們可以清楚見到，「**基本教派——教會之發展流程**」作為一種符號表述運作是奠基在有基本教義的**存有預設**上。此教義對象作為預設的「源頭 (origin)」，正是所謂的既予對象，不斷地回歸源頭正是運作上的動力，亦即在舊有詮釋關聯基礎上不斷地重新詮釋，試圖具體呈顯作為既予對象的源頭。不論是基督新教、天主教或其他基督教派的宗教運作模式中，都有**同一源頭**作為既予對象，不同的詮釋的方式（包括儀式行為、教義詮釋等）正是此**同一源頭**的不同展現。**既予對象**（即作為源頭的「耶穌基本教義」）的**存在**正是透過表述、透過符號運作，不斷延續證成其自我存在及保

²⁸ 此外 Fink/Wittberg 在近來的研究中也進一步指出，天主教也同樣進行著回歸源頭的運作模式，只是相對於福音教派外延分裂式的組織結構發展，天主教的發展模式則呈現內部抗爭式的發展方式，其中教團代表的角色功能正如同福音基本教派一般，扮演回歸源頭的動力來源（參考 Fink and Wittberg 2002）。

障其自我同一性。它的**存在**可說是存在於自我表述的運作中，亦即存在於標示性符號的運作中。

承接前述討論華人文化傳統中的祭祀儀式，祭祀儀式本身作為華人文化中的一溝通符號並不是共同表述某一特定的意涵及對象，例如每一祭儀都有其特殊的祭祀對象。祭祀儀式在華人社會乃為一溝通中既予的慣習指涉關聯，分別在不同領域、不同階層、不同區域的個別具體實踐行為及儀式（作為詮釋關聯）中作為溝通基礎來被使用，同時在不同的實用表述中，建構出各個特殊不同的具體符號關聯結構（即圖一中之「對象」的符號表述），其中此符號關聯結構當然也包括祭祀對象。所以即使同樣名為「祭祀」，甚至即使祭祀對象有同樣的稱謂，如各個家庭單位或氏族單位都拜「祖先」，各個鄉鎮地方都有「土地公」，不同地區都有廟宇祭拜「媽祖」，但對祭祀者而言，祭祀儀式指涉的（即「對象」），包含其所指涉的祭祀對象——「祖先」、「土地公」、「媽祖」都有其**特殊不可置代**的特性。大甲媽祖及北港媽祖雖都名為媽祖，但就祭祀者的認知而言就是不同。祭祀作為一儀式性的符號，其在具體儀式實踐行為中所指涉的意涵（即符號關聯或 semantics），只能在其個別具體符號表述的關聯結構中理解、掌握。也就是說，華人社會的祭祀儀式沒有一既予對象作為表述的基礎，而祭祀儀式的**符號性**源於其在社會溝通中指涉一**既予慣習關聯結構**，而此**慣習關聯結構**在不斷的實用中呈顯、延續證成並保障其自我同一性。用本文的概念語彙來說，華人社會中祭祀儀式的建構過程呈顯的是一種象徵性符號運作，正是在殊別的實踐行為或詮釋實踐中不斷地自我表述，並不斷延續它在社會文化中的象徵功能。有別於標示性符號運作不斷對預設的起源 (origin) 進行符號化的表述，象徵性符號運作則是不斷地以不同方式實踐、重覆 (Replica) 同一踐行、溝通

符號 (Peirce 1965a, 143)。祭祀儀式作為一既予儀式符號的意義，在於它是社會溝通中一可能的符號素材，在社會的踐行、溝通中，這符號素材會不斷地被實踐、建構。這過程有兩層意義：一方面它強化了符號素材在社會溝通中的象徵功能及被詮釋採用的延續性，亦即實現其慣有符號關聯結構作為溝通基礎的有效性；另一方面符號素材所象徵指涉的慣習結構也在這過程中不斷地被建構、位移，亦即也在當下實現中調整其慣有指涉關聯。在這層意義上，象徵性符號運作乃為社會文化中一種不斷重覆、但同時又富有建構意涵的符號性運作，本文乃以禮俗化 (ritualization) 來稱這種符號運作的模式。

社會文化符號的運作模式是在社會溝通、在社會踐行中進行的，也因此它當然需要社會個體的參予及韋伯意義下的主體行動。但這並不表示社會個體及主體行動可以決定符號的指涉內涵、結構演化及運作模式，就如同心理意識在皮爾思的符號理論中的角色一樣。儘管皮爾思認為：「符號是有心理性之詮釋關聯 (mental Interpretant) 的表符 (Representamen)」(Peirce 1965a, 156)，亦即需要心理意識的運作，但心理意識並不決定符號：

如果說，一個詮釋關聯的想法 (an interpretant idea) 曾經是在個人的意識 (individual consciousness) 中所決定的，這並不意味著意識決定了外顯的符號，反之，意識將隨之消逝，否則意識也將喪失所有對此符號的記憶或其他對此符號的指示效果的影響，我們將完全無從察覺曾經在意識中有過這樣的想法，因此，我們不認為去聲稱在意識中曾經有過這樣的想法能有任何意義，因為這樣的聲稱本身也正只是此想法的一個詮釋關聯 (interpretant) 而已 (Peirce 1965a, 170)。

這裡所強調的是，符號詮釋本身呈顯有一自主性的動態運作，運作本身不受制於主體的心理意識。同樣地，行動個體和心理意識一般，只是運作中不可或缺的要素，但符號的動態運作本身並不受制於它們。如同皮爾思所持的理論立場：「我們只在符號中思考」(We think only in signs) (Peirce, 1940: 115)，本文的基本建構立場是：社會的踐行、溝通、運作只在符號中進行。

事實上，不論是進行象徵性符號運作的符號 (作為一既予符號) 或標示性符號運作的符號 (指涉一既予對象——作為一被探問的對象符號來溝通)，其符號性都是在社會踐行、溝通基礎下所形成的。都屬波爾迪厄理論中只當形容詞用的「符號性的 (symbolique)」一詞所指涉的意涵。²⁹ 亦即，不論是既予符號或既予對象，其運作上的既予 (*a priori*) 意涵，都必須在社會踐行、溝通的基礎上理解，都有其社會性。³⁰ 而所有有符號性的素材，或稱為文化資源 (resources culturelles)，都是社會踐行中，具體被溝通、採用的素材，其意涵的演變動力乃來自於社會溝通中的實踐行為。不論是象徵性符號運作或標示性符號運作，其所不斷產生詮釋關聯的動力，都應以波爾迪厄理論架構下的差異概念 (la distinction) 來理解：各個階層、地域、社會單位在有一定符號性之素材的基礎上，藉著發展出個別的實踐風

²⁹ 為便於和前述描述動態運作所用的「象徵性」此一形容詞區別開來，此廣義的 symbolique 在本文乃以「符號 (性) 的」稱之，正好在西文中，「符號」(如 signe (法)、sign (英)) 此一名詞並無相應有同樣字根的形容詞，所以不會再和其他西文概念重疊，應是可接受的譯文安排。本文文中所有當形容詞用的「符號 (性) 的」一詞，皆應在這廣義有社會性基礎的 symbolique 來理解。

³⁰ 所以前述有關標示性符號運作的定義中所說的：「若符號的對象被視為是有固定特質的實體」，此「被視為」也正應是在社會踐行、溝通的客觀性基礎下理解的，而非指單一個人或行動者的認知。

格，一方面區隔彼此，另一方面也同時建構自我認同；而這發展出來的個別特殊風格，即波爾迪厄所謂的「風格之可能性領域」(les univers de possibles stylistiques) (Bourdieu, 1979: 230)。**實踐風格**指的就是在既予的符號結構之基礎上所實現的詮釋關聯，這種風格化(stylisation)的過程基本上就是**區分他我社群**，同時**建立自我社群**的一種社會實踐行為。如上述不同社群中因時變迭的媽祖詮釋或福音基本教派的出現，都屬風格化化運作的具體表現。就符號運作而言，這**具體風格的表述**正是其詮釋關聯。因此，有符號性的素材可說是一個社會領域中風格化運作中所共享之基礎。沒有這種符號性素材，社會實踐行為則缺乏「素材」來進行他我社群的區分及自我社群的建立。而象徵性符號運作或標示性符號運作的差異，指的只是**運作上的特徵**差異，但也正在這**運作上的**差異顯示出文化特性的不同。

在此必須再一次強調，任何一具體符號，單單以符號能指本身並無法提供線索來判別它是進行標示性符號運作或是象徵性符號運作的符號。如同前述，只有在動態運作中才能掌握、判別，也就是只能在它被詮釋、被表述、在實用的**運作過程中**我們才能對其判別歸類。它們的區分不在靜態的關聯結構，而在動態的**運作模式**。也因此，本文所分的兩類符號運作模式，雖援引皮爾思的概念來定義符號運作模式，但並不全然等同於皮爾思所定義的符號類別。原因是皮爾思在其符號理論中，關懷的是科學智性活動的符號基礎，根本涉及的是邏輯關係，如純文法規(pure grammar)、正邏輯(logic proper)及純修辭(pure rhetoric)，即傳統哲學中和**範疇**相關的議題 (Peirce, 1965a: 135)。因此其分類的對象是符號之**指涉關係**的類型，也因而有普遍性的意涵。在此思考架構下，皮爾思乃依指涉特質(Representative Quality)將符號分為圖像符號(Icon)及前面已述及的標示符號及象

徵符號等三類。但正因其分類的對象是指涉關係，所以即便皮爾思的符號定義有實用詮釋的內涵，但其類型區分本身仍屬超時間性、有普遍性意涵的類型區分而非有本文前述**時間性意涵**的概念區分。³¹基本上，皮爾思關懷的是**思考符號**(thought-sign) (Peirce, 1965c: 169ff.)。而本文的分析重點則在圖一之符號關聯結構多重並不斷的生產過程中所形成的**符號關聯整體**。這符號關聯整體中某單一符號的意涵(semantics，就是符號間彼此關聯的狀態)也因而只能在此不斷處於建構過程中的符號關聯整體結構中掌握。也就是說，異於皮爾思的**思考符號**(thought-sign)，本文所意指的符號是**溝通中的符號**(sign in communication)。本文所企圖建議的正是透過經驗研究的方式來觀察社會溝通中所呈現的符號關聯結構體，亦即其動態中的結構特性。而社會溝通及社會實踐中的每一個具體符號的類型區分並非本文的研究關懷。也就是說，本文所提出的類型是分析方法上的概念區分，而非普遍性、有邏輯、範疇意涵的概念。重點在強調其社會、文化性，目的是對有社會、文化性意涵的**符號運作**進行區分而非符號分類，甚至無意說明所有的動態類型只有這兩類，也無意聲稱這兩類符號運作在歷史的發展上不會有轉換的可能性。這在根本上和皮爾思的超時間性分類是不同的，藉助皮爾思的概念乃便於進行動態運作之類型區分的描述。正因為皮爾思處理的是邏輯範疇問題，所以類似**所有的、一般性的**這類提問在他的理論中十分重要，必須窮盡邏輯上所有的可能性，但在本文的分類中，目的只在特徵說明，而非窮盡類型區分。³²

³¹ 這其中的差異，艾可(Umberto Eco)就曾詳細說明。在他的討論中，曾明確指出符號功能的生產模式(modes of producing sign-function)和符號類型學(typology of signs)之間的差異(Eco, 1976: 217)。

在本文所建議的符號關聯分析中，可依研究旨趣，對社會溝通中某個符號，如宗教儀式符號、信仰符號、組織型態、或某具體宗教社群、團體的符號結構進行符號關聯的分析，同樣地也可就某已建構出的、或正建構中的宗教符號關聯體，如「民間宗教」或甚至社會中的整個宗教結構進行符號關聯的考察。但在符號關聯的觀察中，分析的將不會、也不可能只停留在考察對象本身而已，相反的，考察對象往

³² 事實上，因皮爾思分類的理論出發點仍承接傳統哲學中存有論及認識論的思維模式，所以乃緊扣著傳統哲學中一些基本的邏輯、關係類型來進行分類，例如其在分類中所常用之質性 (quality)、存有 (existence) 及感知 (perception)、理念 (idea) 等概念皆是 (Peirce, 1940: 74ff.)。因而某些類型有其邏輯性上的重要及必要性，例如圖像符號 (icon) 便是。但在本文針對以社會符號溝通為出發點所進行的動態運作類型的分類中，則圖像符號便成為贅型，例如艾可在其進行符號功能的生產類型探討中便清楚地指出此間的差異 (註 31)。皮爾思之圖像符號的指涉關係是類似性 (likeness, similarity) (Peirce, 1965a: 157)，此乃心智活動認識行為中一必要的關係類型，也因此此概念在邏輯上是一必要的基礎。但依其定義，圖像符號和對象之間沒有動態關係，純粹的圖像符號只能是沉默的 (mute) (Peirce, 1940: 114)；(Ransdell, 1986: 69)。也就是說，當圖像符號在心理引發的感覺 (feeling) 一轉成有意義性的理解及詮釋時，圖像符號就己不再只是圖像符號，而轉成有文化慣俗 (convention) 的成分，即有象徵性質 (symbolic quality) 的成分，這也正是純粹的圖像符號只能沉默的意義 (Eco, 1976: 204)；(MacCannell, 1986: 427)；(Pelc, 1986: 11)；(Peirce, 1965b: 359)。精確地說，皮爾思對圖像符號 (icon) 的定義，不是就其為一圖像性符號 (iconic sign) 而是圖像性的符號媒介 (iconic sign vehicle) 來定義 (Fitzgerald, 1966: 50)。這質性 (quality) 在邏輯上是一種必要的類型，而本文所欲分類的對象卻是有時間性的符號運作類型，事實上就動態關係而言，圖像性符號運作本身基本上就是矛盾的運作類型，一種不運作的運作類型。當然邏輯上總是可以推演想像這種圖像性符號運作或一種既予詮釋關聯 (Interpretant *a priori*)。但用皮爾思的語彙，這種動態運作類型本身就屬一種退化 (degenerate) 的類型狀態。至少在本文的分析討論上沒有必要另立此類。但這並不表示圖像符號及它在社會學或人類學領域的應用也是贅型 (MacCannell, 1986: 427)。在此僅澄清符號類型及符號運作類型的根本差異。

往只能是一個觀察出發的據點。相關牽涉到的還有其他許多符號及其符號背後的社會基礎。所以分析中，重要的是要能夠依研究旨趣，以考察對象為中心勾勒出一個彼此相關的符號關聯結構體。依此，在符號關聯的考察分析中，往往必須包括兩個面向：一方面，必須對相關的符號進行建構觀察，亦即找出這些相關符號的踐行生產者，並觀察這些符號在符號生產者的具體詮釋、生產及風格化中，如何彼此產生關聯、形成意義。因此，所應考察的正是在具體社會踐行、溝通中所形成的符號生產／消費結構，所涉及的正是波爾迪厄所指的生產／消費場域 (Bourdieu, 1979: 255)。換句話說，分析中必須相應決定出相關的符號生產／消費場域範圍，³³ 在此符號性的生產／消費分析中，傳統慣於稱作個人宗教需求、宗教關懷、信仰、他界觀等都將化約在符號性的生產／消費關係中理解，亦即在一種踐行的經濟 (économie des pratiques)、一種符號交換關係中理解 (Bourdieu, 1980: 85)。³⁴ 另一方面，這些所考察的符號往往不會只是各個特殊生產／消費場域中的產物，而其背後總具有廣泛社會、文化性的客觀基礎，亦即它們在社會踐行及溝通中建立了其符號的自我同一性 (symbolic identity)。換句話說，它們是有符號自我同一性的文化資源。在針對這些符號背後的社會客觀性基礎進行考察的同時，往往不能只局限於一生產單體，或單一個生產／消費場域。相反地，亟需另一更廣的考察面向：一種外延式的考察方式，即外延式的指陳出這些相關符號鑲嵌在更廣的符號結構中的關聯狀態，並說明考察對象背後的符號關聯

³³ 關於此點可參考波爾迪厄的的簡要說明 (Bourdieu, 1992: 100, 104f.)。

³⁴ 這並不表示沒有個人心理需求的問題，而是個人心理需求的問題，將被視之為是個人內化外在社會符號體系 (包括其宗教社群、團體所生產的符號體系) 後所形成的需求，亦即是在符號性的供給／需求關係中來理解，而非處理傳統「自然人」意義下的心理需求。

基礎，同時可藉此彰顯出這背後更廣之符號關聯的特徵結構。當然，此特徵結構乃是立基在相關多個具體殊別的生產／消費場域的建構運作之上，而非獨立自存的結構體，所以自然也不能視之為固定不變、或有一定發展進程的符號特徵結構。此符號特徵結構是可能隨各個殊別的生產／消費場域的建構狀態而有所更迭的，而它的改變，正是需要由經驗觀察來描述、說明。本文以下所進行的討論，也正是以符號特徵結構為重的一種觀察，即在相關於「臺灣宗教」之許多符號生產／消費場域的基礎上，進行進一步外延式特徵結構說明。

六、華人宗教文化中禮俗化符號運作的幾個實例： 走出「儀式行為／信仰內容」作為一符號關聯 整體的迷思

在前述以祭祀儀式為例所進行的符號關聯的觀察中，我們觀察到它在華人社會溝通中是以禮俗化的方式進行運作，但祭祀儀式所呈現的符號運作方式是否只是華人社會中的特例，還是代表的範例？這問題還需要對更多的相關符號進行經驗觀察方能回答，本節討論乃嘗試進一步列舉其他一些他界論述中的符號運作來說明。

在過去帝制時期華人社會中，一直沒有相應於現代社會中所謂的「宗教」或「他界」等語用概念。和「他界」意涵最接近的詞彙是「神鬼」。如同前面已提過的，祭祀儀式在華人社會政治正統思想中，代表的是一種人和神鬼關係人倫化或倫理化的一種表述模式，也是面對鬼神界的唯一關係模式。除了祭祀之外的所有神人關係的論述在政治運作中可說都是非主流的。當然政治上也消極容許民間及非官方的

組織團體（主要是佛僧團體及道觀組織）對鬼神界進行不同的論述。這些論述從簡單的神明信仰至複雜精深的佛教信仰內容都有，其論述內容多元不一，而且論述的社群團體都是點狀分佈的地方性組織。也可說正統思想對地方性的鬼神討論，基本上採取的是消極容許的放任政策，而對相關組織或習俗的評價標準有二；其一是社會倫理價值上的判斷：斷其是否有違民風良俗，其二是政治上的考量：以宗教信仰為中心的組織社群，組織上幾乎都只容許有封閉的地域性範圍，任何跨地域性的組織擴張，不論其內容之臧否，在政治上的考量下都必須予以禁止。中國歷史上名之以秘密教派者，是最明顯的例子，諸多秘密教派被禁的最大理由常不在於所訴求的某特定內容或教義，而往往在於有擴張性的傳教機制，亦即有組織上及信眾基礎上的擴張性。

一般關乎群眾或信眾生活倫理的論述，牽涉到的是社會秩序及社會價值的問題，而這正是政治上以儒為宗的正統思想及相關制度化機構所處理的問題。中國過去的政體結構及文化傳統中，有關黎民生活倫理的詮釋權可說一直是在儒士、官僚體系的手上。總觀正統的倫理價值在民間的具體傳散方式，主要有三：一是民間社會生活踐行中的慣習運作機制，一定的人倫價值觀會在俗民生活踐行中歷經世代流傳、建構、保存下來；二是地方政府相關政令施行的影響，如明朝以降所出現由地方政府推行的宣講制度，特別是清代的鄉約宣講；三是由地方士紳文人所推動的非正式善社、鸞堂等（李世偉，1999: 187f.）。³⁵ 相對於此，進行鬼神論述之單位團體在正統政治力的影響

³⁵ 地方上的士紳文人分別成立的善社、鸞堂，多有配合聖諭及善書的宣講。特別是在官方的宣講活動趨於沒落的時期，地方性的非正式宣講活動往往因應興起。其中鸞堂標榜「神道設教」，透過扶鸞儀式「奉旨著造」鸞書。其內容主要是宣揚俗民化之儒家義理（李世偉，1999: 191）。其中一些鸞堂，雖說以扶鸞為著書儀式，所著之鸞書也多所摻雜有俗民果報、因緣等元素，

下，由於只被容許有封閉的組織制度，這使得它們關乎鬼神界的論述中，幾乎發展不出有一般性庶民倫理意涵的論述。一般俗民生活中和神鬼、他界觀相關之紛雜多元的儀式或內容元素，如特定的修行法門或俗民信仰元素，它們雖是俗民生活中一個重要的環節，但卻不是生活倫理的指導基礎，因為和這些修行法門或信仰內容相關的主要關懷是神鬼、他界元素而非人倫關係。就此點，我們將進一步對這些相關組織團體進行分類，以便於深入說明。

傳統上，進行非正統鬼神論述的宗教執事團體大體上可分成兩類：一類是**封閉型的佛寺或道觀**，以出家修道的方式在一定封閉性的修習範圍中過著有高特殊性的修行生活，修行者不僅有一定的生活侷限範圍，在裝束、言行上的外在表現都必須和世俗人士有所區隔。他們確實各自在廟院中發展出一套獨特的團體生活倫理，但其特殊的倫理生活方式也僅限於封閉性的修鍊團體成員，而非一般俗民信眾適用的生活方式。另一類則是**一般民間道士和靈媒等**，他們和其他世俗人的根本差別在於其擁有特殊和神鬼界溝通的能力，他們是出／入於聖／凡之間的人，也因此他們在暫時性的神入行為或神靈溝通儀式中，必須有特別可辨認的特徵（不論是在裝束上、言語上或行為上）以便於和一般世俗人區隔。但在進行儀式行為及司神鬼之事以外的時間，其生活和一般世俗人並無二致，也依循世俗人的主流生活倫理及道德

但勸善警世的庶民倫理內容及道德勸說才是其真正的論述關懷（1999: 128）。依本文理論立場，分析時必須清楚區分鬼神、他界論述的「生產」論述單位和「消費」實踐某宗教儀式、教義的單位團體之間的差異。如同一般華人俗民家庭中常供有神明祭拜，但並不表示一般家庭是進行鬼神、他界論述的生產單位。同樣地，地方文人設的一些鸞堂以扶乩儀式托神明之名宣揚俗民倫理內容，與其說這些鸞堂是鬼神、他界的論述「生產」單位，倒不如說是華人社會中鬼神、他界論述符號的「消費」團體。

價值，也就是說，對一般俗民生活倫理的系統性論述在這類宗教執事群中幾乎是看不到的。這兩類宗教執事之團體或個人往往擁有許多的信眾，但信眾之世俗生活及倫理價值並不受此兩類**宗教執事**所主導。相對於正統政治思想所放任發展的這兩類組織，秘密教派中有一些派別卻是歷史上**同時處理、論述信徒群眾之他界觀及倫理觀**的特例，也正因為如此而無法被正統政治所接納而只能進行檯面下的傳播。這並非全然是政治問題，而更是政治文化結構所必然產生的結果。也可以說，在華人正統的政治文化傳統中，人倫價值和神鬼、他界觀被要求要分開論述（參考李亦園，1983: 6ff.）。

如同前述，華人社會中，由於每個鬼神、他界論述單元在組織上都有高地域性及封閉的特質，所以有關神鬼、他界論述的內容也多是獨立發展、紛雜多元，但在這紛雜多元的面貌下，我們卻發現有很多和神鬼、他界論述相關的符號，包括儀式（如靜坐、頌經之法門、扶鸞、進香、醮等儀式行為）、信仰內容（如福報、因果、地獄、功德等信仰內容的符號）、組織型態（如宗師領導型、認母掛燈、分壇分香式之支線擴張模式等），都有跨地域性而在不同的組織團體中被實踐或論述著。前一節有關祭祀儀式在華人社會的廣傳，我們也許還能勉強以「祭祀」有其正統政治中的集權官僚之制度化基礎來解釋；但這些沒有跨地域制度化基礎而卻有跨地域散佈事實的神鬼、他界論述符號又該如何解釋呢？以下將以幾個例子來觀察說明。

一貫道某些組線還進行的扶鸞儀式和慈惠堂所進行的扶鸞儀式，雖同採中國傳統流傳下來的一種**儀式符號素材**，扶鸞作為一種儀式符號有其一定的慣習指涉關聯作為一種溝通的基礎，但在不同的實用詮釋關聯中所指涉的，則是在其慣習指涉關聯的基礎上具體進行特殊符號聯結所建構出來有特殊性的**符號關聯結構**（包涵所建構出來的具體

指涉「對象」)。也因為這特殊性，使得它們雖為具相同符號性的扶鸞儀式，但在一貫道及慈惠堂的儀式實踐中所具體呈現的符號內涵、意義及指涉的「對象」則有相當程度的相異（參考王志宇，1997: 353）。同樣的，佛寺僧侶對「功德」一詞的語用表述和一般民間所言之「功德」，所指涉的也非同一內容意涵，它分別鑲嵌在不同語用或詮釋關聯中指涉不同的內容對象。無疑的，「功德」及扶鸞儀式在運作中，是作為**既予符號**進行象徵性的符號運作，並在踐行運作中分別保障了其符號的自我同一性，並以此廣傳。再以民間媽祖信仰為例，媽祖信仰的廣傳，在禮俗化的宗教文化中基本上可說是媽祖這個**信仰符號**（即以它為中心所慣習關聯出來的一些表述符號，如進香、分香等等）的傳散，這些表述符號成為各個媽祖信仰團體風格差異化的**素材**，據此詮釋建構出個別的媽祖形象（由媽祖的外顯塑像特徵至內在的靈驗能力）。某信仰社群之媽祖的實際效力、特質、傳說等（作為詮釋關聯）只有、也只能在當地的具體儀式實踐行為中建構，並且繼續不斷地在符號的重複運作中進行建構（參考張榮富 1994，257ff.）。因此在不同廟宇被溝通的「媽祖」，所指涉的不是一個共同既予的對象，而是有共同溝通基礎的**慣習指涉關聯**。也因此每一個媽祖信仰團體所詮釋建構出的媽祖（在此指作為對象內涵的媽祖）都有不可置換、取代、等同的特殊性。而正是這既予的**慣習指涉關聯**提供了符號本身一定可徵的客觀性，即可溝通的符號性。此客觀性（或符號性）乃是在不同地方、不同階層不斷重覆、詮釋、效仿的過程中所建立、傳散開來的，這樣的符號往往成為其文化慣習中的一部分來被認知及評價，甚至可進而獲得跨地區或跨階層的文化正當性。所以即使不同地域範圍及不同的階層在不同的實用及相關表述中，透過同一符號分別建構出了不同的表述關聯及不同的表述對象，但也正透過這

不同實用及相關詮釋、關聯的過程，此同一符號得以進行跨地域、跨階層的傳散。具體地說，跨地域地傳散開來的是符號本身（能指），而非符號所表述的內容（所指）。此外，其他一些民間信仰元素如王爺、神明信仰等，也和媽祖信仰一樣，同樣呈顯出**禮俗化**的符號運作模式。這可說是華人社會宗教文化論述中相當廣泛呈現的一項符號運作特徵。由此也可解釋何以民間信仰元素的散佈，似乎一方面展現有跨區域的現象，但另一方面就其實際信仰社群結構及其相關的信仰內涵而言又似乎有相當高的地域性差異，其根本的原因是，同一符號元素在運作中並不指涉一共同的既予對象，此符號元素乃作為既予符號來被重覆、詮釋、風格化，進而廣傳。因此這看似矛盾的現象觀察只不過是符號運作外在表現的一體兩面。也因此只有從符號運作的觀點來分析才能充分解釋這背後的原因。

在觀察了華人宗教文化中，以禮俗化符號運作的幾個例子後可發現，一具體**儀式行為**和某一具體**信仰內容**此兩者之間，往往沒有固定不可分的符號聯結關係，因為它們並不指涉一共同的既予對象，或者是說，並沒有一共同既予對象來保障此一具體儀式行為和信仰內容之間的必然關聯性。因此，某一具體儀式行為和一具體信仰內容在一宗教團體中的結合，基本上只是風格化詮釋運作中的關聯關係，並不表示它們在這宗教文化中有密不可分的聯結關係。不論是儀式行為或信仰內容，它們在溝通論述的符號意義上都有其獨立作為溝通基礎的慣習關聯結構，兩者可以個別獨立作為一個既予符號而以禮俗化的運作方式發展；不論是儀式行為或信仰內容，作為「既予符號」，它們都成為一種獨立的素材在溝通中被取材使用，並且在實用詮釋中維持其符號性，或精確地說，維持其**實踐的符號性**。因此「既予符號」的「既予（*a priori*）」意義在於它們是制約性地被視為一種**超越性的應**

然慣習實踐來溝通。在以超越性的應然實踐為中心的社會溝通中，實踐及實踐行為類型是賦予社會意義的基礎，對象只能在實踐行為中認識掌握。相對的，在以「既予對象」為中心的標示性運作模式中，不論是儀式行為或信仰內容都成為一種表述共同既予對象的符號來被溝通，如基督教義及聖禮儀式（受洗禮、聖餐禮）。這些既予對象的「既予（*a priori*）」意義在於，他們被視為是一種有超越性的實然存有來溝通。在以超越性的實然存有為中心的社會溝通中，實然存有本身是社會建構的基礎，實踐則只是註腳、詮釋或作為實然存有自我表述展現的工具。

在瞭解華人社會宗教文化呈顯有禮俗化符號運作的特性後，便也可理解何以華人宗教文化中，有許多語彙的意涵不僅多義，並且會因時因地變化而在不同的語用狀況中建構指涉不同的「對象」。原因正在於這些語彙，本身就不是指涉一既予對象的符號，而是既予符號，以文化慣習中一定慣習關聯結構作為其符號性的基礎，也因此會不斷地隨語用狀況鑲嵌在不同的語用結構中、建構出不同的符號關聯（即它在實用中的意涵）。這也造成了對華人社會進行宗教文化觀察時，概念定位上很大的困難。在一象徵性符號運作的文化場域中，若將象徵意涵的語用詞彙誤視為有標示性符號運作的基礎，進而作為概念來研究並試圖找出其所標示指涉的對象特質，則勢必產生概念上的混亂。有關「宗教」一詞的討論，在我們的社會也有同樣的狀況，若試圖尋求「宗教」在我們社會所指涉的對象為何，針對這個問題的答案在我們的社會溝通中不會只是一個，即便我們以西方近代討論的方式來定義或認知我們的「宗教」，所得出的結論也將只會是眾多語用論述所建構出之多元可能性的其中之一而已。

七、臺灣新興宗教現象的觀察及解釋的提出

臺灣由清治、日據、國民政府來台到近年來政治上民主化過程，臺灣有關鬼神、他界的論述及相關符號表述有相當的更迭。臺灣在戰後所產生的許多新的表述可能性由於涉及影響範圍廣、變化大，又因相應現今時興的狀況，常為學者（特別是社會學者）研究關注的對象，探討的對象內容一般稱之為新興宗教現象。³⁶而研究的方向大體上是對新興宗教現象進行特徵上的說明，如李亦園提出的觀察是功利主義的趨勢、道德復振運動或虔信教派的活躍（李亦園，1984: 386）；又如瞿海源提出的七個外顯特徵：全區域性、悸動性、靈驗性、傳播性、信徒取向、入世性、再創與復振性（瞿海源，1989: 234）。而所相應提出的發展原因大抵皆由外在社會面向的轉變，如政治情勢的改變、經濟的發展、社會價值的變遷等來說明宗教內部所發生的一些新興特徵。亦即，解釋的方向不外乎單由外在因素著手，強調因為社會秩序的重整而營造出某種社會需求；新興宗教現象則被視為是相應滿足這種社會需求的宗教表現。這些討論，如同丁仁傑統整的說明，相當合於「社會解組論」或「社會迷亂論」的基本立場（丁仁傑，1998: 74）。也因此，很容易讓人將促因當主因，把宗教的內在變遷單純歸因於外在社會環境的變化，而疏於對宗教文化內部的運作及動態結構本身進行細緻化的討論。是以丁氏也進一步指出，這些研究在列舉外顯特徵的同時，常缺乏對現象特徵背後彼此之間的基本關聯性進行進一步的論述；相應於此，丁氏在其討論中乃試圖找出紛多新興宗教現象背後的整體關聯。這點和本節說明的企圖十分接

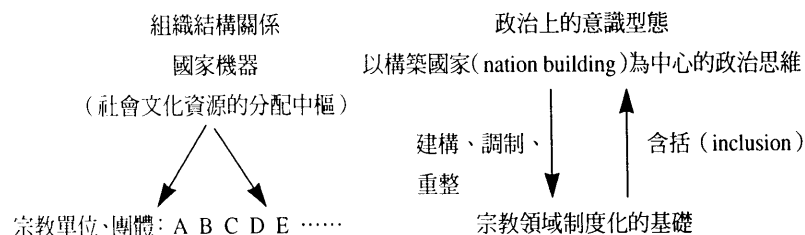
³⁶ 有關新興宗教一詞的界定討論，可參考鄭志明的說明（鄭志明，1999: 1ff.）。

近。但丁氏所採取的是預設世界觀 (world view) 的作法，以本文的概念語彙來說，丁氏採取的研究進路是以思想、意識型態的符號表述為中心的論述嘗試。似乎希望由背後思想、意識型態的符號結構來找出宗教外顯多元特徵的關聯性。這樣的理論進路應用在以標示性符號運作的西方基督教社會確實可以有相當的相符性，如同美國學者貝拉 (Robert N. Bellah) 處理的國民宗教 (civil religion) 或德國學者盧克曼 (Thomas Luckmann) 以世界觀 (Weltanschauung) 為基礎所提出隱性宗教 (invisible religion) 便是此一類研究進路的代表 (參考 Bellah, 1970) ; (Luckmann, 1967: 50ff.)。但本文正要強調的是，思想、意識型態的符號表述只是其中一類符號表述，另外還有儀式行為、組織型態等，它們同樣獨立地進行符號運作並促成新興的宗教現象。而在有象徵性符號運作特徵的華人社會中，單單將思想、意識型態的符號表述視為最為關鍵的一環是否適當，恐待深究。本節的宗旨乃試圖將討論提到一更廣的符號關聯中進行，直接處理宗教內部的相關符號運作關聯，而且不只限於思想、意識型態的符號表述。當然，社會秩序的重整、既存的價值體系及世界觀的改變、政治變革及經濟環境的發展，這些外在條件毫無疑問地會深刻的影響宗教內部的發展，但本節試圖釐清的正是，這種外在條件因素如何及在何意義下對宗教內部產生影響？這問題反而必須在瞭解宗教內部的動態運作後才能真確地獲得回答。由於本節重點在於釐清外在社會環境產生影響的方式及呈顯宗教場域內在運作的樣態，因此無意對新興宗教現象的所有外在影響促因逐一進行全面詳盡的考察列舉，限於篇幅及為使說明清晰方便以達本節的主要目的，以下的論述將只選定以政治面向上的外在影響因素為例來說明。

臺灣新興宗教現象一般指稱的是戰後在臺灣社會中形成的有別於

傳統鬼神、他界論述的宗教現象。除了戰後政體的轉變及民國七十八年解嚴後的開放政策外，政策上對臺灣宗教文化的影響還包括有七十年代政府積極推動寺廟財團法人化，同時鼓勵宗教團體參與社會服務及公益、慈善事業等政策 (陳秀蓉, 1998:107ff.)。由戰後至解嚴後的今日，一系列政治政策的轉變在臺灣的宗教層面上直接產生的影響，可歸結為以下三點：1. **宗教論述單位之法律、制度化平等基礎的逐步建立**：政府自民國六十年代以來，積極推動宗教組織的註冊，試圖將寺廟納入其管理體系中。在過去三十年中，宗教單位漸漸被含括進國家體系的管理下，並且相關單位如教堂、寺廟於法律上所享的權利與所接受的社會義務漸趨一致。在此只以兩事實的發展作為範例來說明，一例是基督教教堂在民國七十九年頒布寺廟教堂條例之前，一直享有別於其他傳統宗教團體的法律規範內容，但在此之後，所有宗教團體在法律上所受的規範內容有漸趨於一致的趨勢 (1998: 84ff.)；另一例是長期被禁的一些宗教單位如一貫道，在解嚴之後也同樣允許成為合法的宗教團體，法律上有同樣的權利及受相同的約束 (參考宋光宇, 1995a: 200)。2. **開放了宗教團體進行倫理論述的可能性**：以往帝制時期，黎民生活倫理及道德價值論述的指導機制，和進行鬼神、他界論述的地方組織團體有根本上的區格；有別於此，現代臺灣政治制度在援引西方國家制度的過程中，宗教團體進行信眾生活倫理論述已逐漸取得了其社會及政治上的正當性。3. **開放宗教組織擴張及擴大信徒基礎的可能性**：有別於以往帝制時期的政治考量及消極放任的態度，在現代國家的制度下，國家機器乃積極將宗教團體納入管理、賦予社會義務及責任，促使其產生一定的社會功能；由前期 (約為民國七十年之前) 期許有教化風俗的社會功能到近代的鼓勵參與社會福利及公益、慈善服務事業。政府在規範的範圍下，甚至樂見

或鼓勵宗教組織有某種意義上的擴張，以發揮正面的社會功能。綜合上述說明，將以表二做一精要的描繪：



表二 戰後相關宗教事務面向的政治環境

在此要再次強調的是，上表所列的單只是政治層面上影響宗教文化發展的外在條件，而不應據以將之視為唯一條件，更非宗教文化內在發展的主因。而只有直接揭櫫宗教文化體內在的運作方式，我們才能清楚的認識到其內在運作是如何面對這多元外在條件的變化而進行相應的內在結構化運作。

前面所述的三個政治外在因素乃隨著民國七十八年解嚴而更顯明確。在這樣的外在政治環境下，宗教文化內部所相應生成的重要結構性的轉變有三：

1. 跨區域之宗教場域的形成³⁷：在宗教論述單位的制度化基礎逐漸成熟的條件下，進行宗教論述的單位在互動中不僅逐漸認彼此平等地位，同時也代表自我認定的方式逐漸改變、成形。「宗教團體」此一表述符號在相關組織的溝通、互動中逐漸取得宗教文化論述中的

³⁷ 在此不應遽然將宗教場域的出現，等同為西方意義之社會分化在臺灣宗教領域的表現，應辨明其背後符號溝通運作邏輯的差異。

正當性。相關組織彼此視對方為競爭、合作、效仿的對象，以波爾迪厄的語彙來說，這代表一共同的宗教場域(champ religieux)及其宗教踐行之施行者(agentes religieux)的生成過程。過去帝制時期，彼此認定為競爭或有平等地位的組織單位，常零星地或暫時性地發生於有地緣或者有相同表述符號的相關組織，如有共同儀式行為的組織、供奉相同神明稱謂的廟宇(如不同的媽祖廟)或有共同信仰元素及信仰內容符號的組織單位(如同樣以佛教元素為中心論述的不同組織)；而在現代國家的調制下，不論地緣限制，也不論是否有相同表述符號，彼此之間漸以「宗教團體」的方式認識、認定、認可，並在此基礎上產生一定的競爭/合作關係。也因此別於以往，組織之間的對象認定範圍及關係的廣度上有根本性的擴張，彼此之間的競爭/合作關係，比起以往帝制時期不僅是量的增多，更有質的變化。而正由於競爭/合作關係乃奠基在符號溝通運作的基礎之上，因而符號禮俗化運作的密度及複雜度也相應增大。

2. 傳統有關此世倫理論述的表述符號開始成為宗教論述所納入採用的符號素材：在開放宗教團體進行倫理論述的可能性之後，在宗教文化的論述中，慣習生活倫理之論述符號也開始成為宗教風格化運作中可用的新「素材」，亦即這些新素材開始可以被宗教團體個別地整合到他界論述中。由於這種有關倫理論述的符號素材在一般民眾中往往有一定的正當性及客觀性基礎，所以對之取材，不僅代表「可用素材」範圍的豐富、擴大，也同時增加了信眾對其論述內容及論述方式的接受度。

3. 「信徒」語義的轉變：由於政治上開放了宗教組織擴張及擴大信徒基礎的可能性，「信徒」一詞在臺灣宗教場域之踐行單體彼此的互動中，開始增添有新的意涵，亦即信徒由以往慶典式或儀式性的宗

教參與變為開始有內在價值性的皈依及由此發展出對宗教團體的歸屬認同，或者說信徒之於其組織團體，由以往暫時性的服務消費變為有某種程度義務性的固定關係，即由外在服務消費群轉為宗教組織內部的重要成員。也因此「信徒」的意義除了是以往宗教執事者所服務付出的對象這層意義外，還多了扮演宗教團體發展的資源供給角色這層意義：外在組織力的擴張和信徒基礎的擴大意味著發展資源的增加，這同時也代表宗教組織可以藉此從事更多良善的事業、進行更多有力的傳教事業，並回頭再來擴張信眾基礎（即同時擴張資源）。這成為一種宗教文化中新的正相關循環論述。在這樣的發展中，「組織擴張」、「擴大信眾基礎」，亦即「傳教」對某些宗教團體而言往往成為宗教內化良善使命的外在正當表現，特別是新興宗教團體。對一般信眾進行有團體歸屬感及認同感的傳教活動在臺灣宗教文化中不僅漸漸有其正當性，甚至還成為有正面意義的表述。這也附帶地推動了宗教團體跨地域發展的可能及必要性。這使得相應於此的組織策略及招募型態成為溝通中一種有正當性的表述符號，因而被競相援用、詮釋、建構。

在瞭解以上外在政治條件的改變及內在禮俗化運作所相應呈顯出來的新型態後，我們可以回頭來審視學者過去對所謂新興宗教進行觀察所列舉的特徵。我們將發現，這些特徵無異乎正是臺灣宗教文化的象徵性符號運作在新的外在條件下所呈現的新的具體表現型態，詳述如下：

再創性及復振性特徵可說是一共同宗教場域形成過程中禮俗化運作加劇的外顯現象說明：每一種新的宗教表述的出現在禮俗化的符號運作中，基本上可說是許多慣習符號素材（作為既予符號）的重新組合及關聯詮釋。³⁸ 而共同宗教場域在臺灣逐漸形成的過程中，宗教

踐行單體彼此競爭合作的關係不僅加速加劇，³⁹ 而且也趨於複雜，慣習符號素材進行風格差異化的可能性及密度、頻率也相應升高，這正意味著，慣習表述符號正不斷以更多、更新的方式被詮釋、建構：一方面代表有更多的創新的組合詮釋（再創性），但另一方面也同時代表是固有慣習符號的復振表現（復振性）。

全區域性、傳播性及信徒取向乃為許多具體的擴張型組織型態（作為既予符號）開始進行禮俗化運作的具體表現：在戰後逐漸形成的新的宗教場域中，如同前述，信徒的意涵逐漸有了新的可能性，宣教傳教不僅漸被賦予正面評價，因而成為可能、甚至對某些宗教團體是必要的發展方向。在宗教組織擴張及傳教逐漸取得正當性的過程中，容易有擴大信徒基礎效果的慣習表述符號則特別易於成為風格化的「素材」。相應產生的擴張型的組織型態及招募方式正是此類素材的標準範例。它往往成為彼此參考學習、效仿或重新風格化進而建構出新型態的素材。這種將擴張團體的組織型態作為符號素材被風潮式地取材、詮釋、建構的現象，可說是所謂的全區域性、傳播性及信徒取向的另一種表述方式。

入世性及道德復振可說是政治上開放了宗教團體得以進行倫理論述後，相關論述符號得以進行宗教禮俗化運作所產生的表現型態：如上所述，有擴大信徒基礎效果之慣習符號素材特別易於被採用，慣習生活倫理內容的論述正是另一個這類的例子：因為儒家思想的倫理道

³⁸ 其中慣習符號素材有好幾個層次，除了有以鬼神、他界論述為主體的某些教儀、教義及組織型態外，在現在的宗教場域中還包括有以往帝制時期所不能進行論述的有關生活倫理之符號表述，此外還包括每一宗教團體在個別歷史發展過程中所傳承的特殊慣習符號表述等等。

³⁹ 教派競爭趨於激烈的說法也是另一種同義的不同陳述方式（參考宋光宇，1995: 253ff.）。

德論述，長期以往地深植民眾生活的每一環節，使得以往慣習式的儒家倫理入世之符號表述有相當的民眾基礎，將之涵攝入教義體系往往可以有增強信徒的接納程度而能有擴張信眾數量的效果。也因此慣習倫理符號表述很容易成為風格差異化的素材，這種現象的外在具體特徵便是**一般所謂**的**入世性及道德復振**。⁴⁰

靈驗性及悸動性代表的是具有民俗普遍性之儀式符號進行禮俗化運作的具體表現：有一般俗民大眾消費基礎的傳統慣習符號中，包括一些民俗儀式行為暨信仰元素等，由於俗民大眾接受度高，因此也相當易於成為宗教生產單體風格化建構的素材。代表有求必應的**靈驗性**儀式及心靈修鍊的**悸動性**儀式或一些修鍊法門等，正是這種有民俗普遍性特徵的儀式行為。依符號關聯的分析觀點，靈驗性和悸動性可說是其相應**儀式符號**大量進行符號禮俗化運作的一種表現。

在認識到上述這些現象背後根本的符號運作之後，我們還能據此進一步提出更多有關宗教文化的其他說明及觀察：

1. 對宗教風潮現象的解釋：在現代臺灣宗教文化的發展中，常見到某種特殊表現型（或表述符號）在宗教場域中有風潮式的發展，例如某種具體組織型態、宣教模式或儀式行為等，常會有在某一時期廣泛地被採用而蔚為一股風潮的現象。這是以標示性符號運作的宗教場域較不容易發生的現象；由於以既予對象為中心所產生可徵符號之表述及表述方式往往被視之為**等同於既予對象**，因而對它的詮釋說明及表述總強調其真本唯一的特質（authenticity），而有根本上的排他性，彼此難以成為**效仿**的對象。但以象徵性符號運作的宗教場域中，

⁴⁰ 由此可清楚的看到，新興宗教的入世性現象不能等同視為韋伯所稱的世俗化（Säkularisierung）。外顯特徵雖類似，但內在的運作原因完全相異（參考顧忠華，1998: 74）。

有**當代社會正當性**的表述符號則往往易於成為不同宗教團體所樂於採用的風格化素材。如同在臺灣的宗教場域中，除了前述的「傳教」及慈善事業的從事行為是這類有當代正當性的表述符號外，還有如相關之新興募款方式（會員制、出版、演講、法會）、宣教模式（電視、廣播、網路媒體的運用方式）等等，都在當代宗教踐行單體的溝通互動中獲得一定的正當性，而成為風格化的符號素材，有發展成為風潮的趨勢。而宗教團體在彼此的競爭合作關係中一方面雖會彼此效仿採用風潮中的符號，但另一方面又同時會對此相同的符號進行個別特殊的表述組合及詮釋，以便區隔彼此之間的差異、呈顯風格特殊性及強化自我認同。其中值得一提的是，越是能成為廣泛風潮式發展的表述符號，也越難成為可以認定為某宗教團體的特殊特徵，但卻也越能代表宗教場域內符號運作的當代特性。

2. 宗教魅力型領導模式的說明：在象徵性符號運作的臺灣宗教場域中，一個宗教團體特殊的基本核心儀式、教義及組織方式乃是由慣習的符號素材中選取、建構出來的特殊關聯結構，其風格的特殊性也往往是隨宗師個人或核心宗教執事群的講述、詮釋而迷動、建構。核心成員或宗師個人因此在某種意義下容易被信徒等同於教義**創造者**，而非對某一既予對象的**詮釋者**，因為所採用的一些符號素材並不指涉一固定既予的對象，而是其組合及詮釋的方式，亦即是風格化本身決定了其指涉的對象內容。這致使整個符號結構體的風格特殊性和傳講的核心成員或特別是宗師個人之間會因而產生某種程度上的特殊聯結，例如他們的某種個人特質或超越一般俗人的特殊性（神通能力、神祕性、個人特質等等）往往被**等同於**此宗教團體所宣揚之核心元素的一部分，也因此極容易產生宗師魅力型的領導模式。這乃是象徵性符號運作在傳教過程中容易產生的特徵，特別是在以**個體修鍊儀式行**

為(如修行實踐法門)為傳播之核心符號的宗教團體,這種魅力型領導模式特別明顯。因為個體式的修鍊儀式行為在宗師以身作則的施行帶領中,特別容易顯現出其特有的威權,並且在以身示範實踐行為的指導中,也特別容易讓宗師或領導者本身的個人特質和所訴求的(亦即所建構的)核心實踐行為合而不分。例如新興的禪教(以信徒個人之修行法門為核心)(鄭志明, 1998: 9f.),或慈濟(以信徒個人之在世的實踐——「做」被視為核心修行法門)都有十分明顯的魅力型的領導特質。這是一種符號運作結構中所產生的特殊現象,而不是行動論之主體動機觀點所慣於主張的:是個別團體或宗師個人的組織策略;也不是更寬廣意義下某社會文化內容在宗教領域的具體展現:有些研究試圖由華人社會文化中家長式的倫理關係或威權文化來說明宗教領域的組織型態,而認為這是社會主流文化表述的影響下所產生之相應表現。若果真如此,我們無法解釋何以魅力型領導模式在以個體儀式行為或修行法門為核心元素的宗教團體特別明顯,而在一般所謂以神明為中心的民間信仰(如媽祖信仰團體)則沒有宗師魅力型領導的狀況發生。⁴¹

3. 非單一宗教歸屬感的解釋:在華人社會中,所謂個體的宗教歸屬感或宗教參與常常不是單一的,⁴²並且自我宗教的認定和所參與

⁴¹ 這種在宗教場域之外的環境中尋找更廣泛之社會文化的表述符號,進而作為解釋宗教場域內符號表述及符號關聯演變的背後基礎,類似這樣的努力並不無道理,因為禮俗化運作正是符號不斷的繁衍、複寫,因此確實很容易讓研究者在紛雜的宗教現象中看到相同或類似的符號表述及線索。但依這樣的研究進路所發展出的架構卻因為呈顯的是靜態的符號關聯體系(symbolic system),無法真確將本文前述的動態因素考量進來,而以動態符號生產過程(symbolic production process)來解釋其符號建構的意義(Sangren, 2000: 70ff.),也因而往往只能契合部分的宗教現象。

⁴² 有關臺灣民眾宗教歸屬感的研究,可參考張茂桂、林本炫所提的「一度稱

的宗教活動也不一定有一致性。例如臺灣一般民間信仰的信眾仍可以是一貫道的道親或一般佛教組織的會員,或例如也有不少的一貫道道親會參與慈濟功德會的急難金錢救助活動。諸如此類宗教參與或宗教歸屬感並不單一相應的現象是有文化普遍性的。如果以西方對宗教的理解來看這種宗教文化現象,常容易有誤解或有負面的詮釋。但如果以符號關聯的運作模式來看這個問題,則可明瞭,對一般信眾而言,參與特定的宗教活動的或接受特定的宗教團體的信仰元素,往往代表的是信眾對其中相應的某些具體符號背後所代表的慣習基礎有所認同,而未必是對相關的宗教團體或其詮釋方式本身有歸屬感。也因此參與某宗教團體的某類活動不一定能等同於對此團體本身歸屬感的表現,而可能只是對相關活動所代表之某個符號的慣習性認同及親近感的表現。這也再一次的證實教義、教儀及相關社群組織型態獨立作為慣習性符號,而在社會溝通中進行象徵性符號運作的事實。許多儀式行為或信仰元素往往是在禮俗化的運作過程中,作為一種既予符號隨不同的詮釋、特殊風格化建構而沉澱、存在於社會溝通中,發揮某種程度上制約性的作用。相較於西方基督教的狀況:一個教團的組織方式、教義詮釋或儀式行為都是對一既予對象(統稱「神」)的表述,也因此表述方式及表述所運用的符號本身將被賦予等同於既予對象的意義。所以對教團或信徒個人而言,只能接受並認同一種對此既予對象的詮釋及表述,而不可能對同一對象(被視為是實然存有的「對象」)有兩個不同的理解及表述。這也是為何基督教的信徒本身只可能接受一種組織方式、教義詮釋或儀式行為的根本原因。由此也可看出基督教文化中「神」的概念和華人社會中「神明」概念的根本差異:如果

信/二度稱信」之差異概念。此差異在研究中提出的必要性正說明了臺灣民眾宗教歸屬感並非單一的現象(張茂桂、林本炫 1992, 100ff.)。

說，西方基督教傳統中的「神」是一既予對象，針對此一既予對象所產生的詮釋、儀式、組織、意義結構等，都是等同於此既予對象在社會建構中的現世呈顯及表述。也因此，「神」此最根本的存有預設，就是德希達意義下的「不在場的」，不在場的**不是待定義的，也無從定義**，而只能在不斷的表述中，呈顯它的樣態（即暫時實現的樣態）。相對的，華人社會的「神明」概念則指涉的是禮俗化運作中所建構出來的對象，它**無從定義、也不待表述**；它只能在個別的踐行活動中掌握、理解。

八、結語

「宗教」作為一語言符號提供的是社會溝通中的可能性，也因此它的意涵在社會溝通中會不斷位移，不斷的重新建構。所以當我們在談**我們的宗教**時，應該認知到我們如何在溝通中建構出以此符號為中心的社會結構（同時也是符號關聯結構）。華語「宗教」一詞無疑的是一個十九世紀末才出現的外來翻譯詞彙，但這並無法讓我們聲稱說在二十世紀以前的華人社會**沒有宗教**，同樣的也不能相反地聲稱華人社會在過去就一直**存在著宗教**，只是沒有被論述，這兩種說法都只在預設「宗教」指涉某種特殊本質性內涵的前提下才成立。本文要強調的是「宗教」一詞在華語社會出現後（尤其是開始取得某種正當性來被論述後），此語言符號增加了社會溝通中的可能性，同時，不同的社會溝通也豐富了此符號的意涵。**我們的宗教**正是在這自反性的論述溝通中被建構出來的。

只有放棄將宗教視為是由一定元素要件所組成的實體結構來分

析，才可以呈顯臺灣「宗教建構」的可能性，也才可能對宗教進行將「能指／所指」分開的符號關聯分析。本文符號關聯分析的方式讓我們看到華人社會中進行鬼神、他界論述的運作模式有禮俗化運作的特徵表現。這也讓我們認識到**我們的宗教**在運作上和西方社會的「宗教」在符號運作上有根本的差異。有別於西方基督教文化的標示性符號運作模式，我們的「宗教」是一個作為既予符號來運作溝通的語言符號，而我們的宗教溝通，如同討論中所舉的一些實例中所顯示，是在象徵性的符號運作中，亦即以禮俗化的運作不斷地被建構著。但這是否是我們社會整體宗教結構的運作特質，則待更多的細緻的經驗觀察來說明、證實。

本文雖旨在指出華人社會宗教溝通中一些禮俗化符號運作的現象，但也希望藉此開展出更多細緻化觀察的可能性。例如即使雖同為禮俗化的符號運作，但不同的符號素材彼此之間在詮釋運作上的選擇親近性，則有相當的差異。這種符號之間**選擇的親近性及選擇的可能性結構**是在接續的研究中很值得觀察、拓展的領域。所謂的「可能性結構」，並不是意味著一切都是由任意隨機的可能性所產生的，果真如此便無結構可言；也不是一種有一定發生規律的隨機結構，如同數學上的隨機模型。「可能性結構」是社會溝通中，一個符號**選擇**另一符號使彼此間產生關聯關係的選擇親近性結構，這是一種建構意義上的風格化結構（也是期望結構）。例如雖說教義、教儀或組織類型在符號運作的層次上都是獨立的符號素材，但在經驗的觀察中，某些特定的教儀符號在某一時期就是比較容易和某些教義及組織型態結合關聯成一定的詮釋關聯。而這種宗教領域中的符號選擇親近性結構（或期望結構）就是所謂的**宗教結構**。同樣的，所謂「民間宗教」的結構性觀察也正可透過在這種符號關聯分析而獲得一定的特徵結構說明。

要瞭解這些符號運作中的選擇親近性結構就需要更多相應細緻化的分析架構，包括對相關符號生產／消費場域的描述等。這種在風格化過程中所展現的宗教結構只能在經驗研究的觀察中揭櫫，而已非理論可以推演回答的。我們只能讓經驗觀察來告訴我們一個符號素材在運作中所呈顯的可能性結構樣態。這樣的經驗觀察將是無止盡的。如同文中一再強調，社會溝通中，沒有永久靜態的結構可供掌握，也沒有發展上的必然規律可供認識，宗教場域或「社會」都是在可能性下建構自我、風格化自我的動態結構。科學經驗觀察的任務就在不斷地隨著社會溝通中的建構，相應發展出許多細緻化的分析架構，以提供可能的概念基礎來描繪社會溝通的建構模式。

除此之外，本文所提的符號關聯分析方式還可提供一種觀察平臺來考察：1. 異文化之宗教（特別是基督教組織）的符號元素如何被傳統宗教論述單位轉化、吸收或批判、排擠；2. 異文化之宗教（特別是基督教團體）在華人社會的發展模式，例如可觀察其符號元素的折衷轉化或「回歸源頭」的運作模式，並由此可觀察其符號運作和其組織消長狀況的關係；3. 過去某時期所論述建構的符號元素在當代宗教文化中的詮釋、發展狀況。⁴³ 因為特別是在上述這種跨文化、跨時域的研究中，很容易產生以下兩種困難：不是沒有相應的語言符號可供指稱其關聯（但這並不表示其間沒有符號運作上的關聯性，也可能只是語用溝通中尚未相應沉澱、發展出可徵的語彙符號可供表述），就是相同的語言符號往往在不同的文化及不同的時域會有不同的符號指涉（這樣的狀況下，常容易被語彙符號的「所指」誤導以為有某種特定的相關性，而忽略其背後運作上的差異），因此只有提昇

在符號運作層次上來觀察符號的運作結構及其關聯關係，才能對跨文化或跨時間的觀察對象之間的影响、互動模式有更深入的了解，而不應只執著於符號能指的同或相異便說明其間的正向關係或特質差異。

另外本文雖試圖以宗教的討論為基礎來建立以符號關聯為中心的分析架構，但這分析架構是否只適用於宗教領域，也還待其他領域更多的研究觀察來檢證。例如臺灣社會在近代政治制度上的變革常以「民主」、「自由」自許。「民主」或和其相應的一些制度模式，在我們的分析觀點中，正如同「宗教」及其組織型態一般，無異乎是社會溝通中的符號。符號的效仿（語彙及制度規則作為既予符號的引入）只是符號運作的一種模式，但未必表示是符號運作上的等同。因為具體制度也同樣只是表述符號本身而已，只有在經驗中觀察相關符號關聯的發展及社會溝通中符號運作的特性，才能清楚認識到我們在何種意義下是「民主」的，也才能更清楚的認識到西方社會民主運作背後的邏輯。自我認同有兩種方式：一是不斷的用他我的語彙、符號來說明彼此的相似或相同，進而表述自我，這是效仿式的運作邏輯，（也許正是這種運作邏輯讓自我和他我有運作上的相異性）；二是不斷地試圖由釐清彼此之間的差異（亦即由他我）來認識自我，同時也更認清他我，這是一種辯證式的運作邏輯，（也許正因這種差異化讓自我和他我有運作上的異曲同工）。兩種方式都可能賦予自我一種「民主」的表述，但呈顯樣態將是十分不同的。本文所提供的研究路徑正是希望開展出第二類辯證觀察的一種嘗試。

⁴³ 如李丁讚在其專論中所提的研究企圖（李丁讚，1996）。

參考文獻

中文部分：

丁仁傑

- 1998 〈臺灣新興宗教團體的世界觀與內在運作邏輯：一些暫時性的看法〉，《思與言》，第36卷第四期，頁67-146。

丁仁傑

- 1999 〈社會脈絡中的助人行為：臺灣佛教慈濟功德會個案研究〉，台北：慈濟功德會。

王志宇

- 1997 〈臺灣的恩主公信仰——儒宗神教與飛鸞勸化〉，台北：文津。

宋光宇

- 1995a 〈四十年來臺灣宗教發展情形〉，收入宋光宇，《宗教與社會》，台北：東大，頁165-220。

宋光宇

- 1995b 〈當前臺灣民間信仰的發展趨勢〉，收入宋光宇，《宗教與社會》，台北：東大，頁221-260。

李丁讚

- 1996 〈宗教與殖民，臺灣佛教的變遷與轉型，1895-1995〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第八十一期，頁19-52。

李世偉

- 1999 〈日據時代臺灣儒教結社與活動〉，台北：文津。

李亦園

- 1983 〈社會變遷與宗教皈依，一個象徵人類學理論模型的建

立〉，《中央研究院民族研究所集刊》，第五十六期，頁1-28。

李亦園

- 1984 〈宗教問題再剖析〉，收入楊國樞、葉啟政主編，《臺灣的社會問題》，頁385-412。

林美容

- 1988 〈由祭祀圈到信仰圈——臺灣民間社會的地域構成與發展〉，收入張炎憲主編，《中國海洋發展史論文集》，第三屆，頁95-126。

祁泰履

- 1996 〈由祭祀看中國宗教的分類〉，收入李豐楙、朱榮貴主編，《儀式、廟會與社區：道教、民間信仰與民間文化》，臺北：中央研究院中國文哲所籌備所，頁547-555。

陳秀蓉

- 1998 〈戰後臺灣寺廟管理政策之變遷（1945-1995）〉，臺灣師範大學歷史研究所碩士論文。

張珣

- 1985 〈臺灣不同宗教的信徒與組織之比較研究〉，《國立臺灣大學社會學刊》，第十七期，頁15-44。

張榮富

- 1994 〈民間信仰與媽祖神格的建構——宗教社會學的詮釋〉，東海社研博士論文。

張茂桂，林本炫

- 1992 〈宗教的社會意像，一個知識社會學的課題〉，《中央研究院民族研究所集刊》，第七十四期，頁95-123。

勞思光

1986 〈新編中國哲學史〉，臺北：三民。

鄭志明

1998 〈臺灣當代新興佛教，禪教篇〉，嘉義：南華管理學院。

鄭志明

1999 〈臺灣「新興宗教」的定義問題〉，收入鄭志明，《臺灣「新興宗教」現象，傳統信仰篇》，嘉義：南華管理學院，頁 1-26。

瞿海源

1989 〈解析新興宗教現象〉，收入徐正光、宋文里合編，《臺灣新興社會運動》，頁 229-243。

顧忠華

1998 〈巫術、宗教與科學的世界圖像——一個宗教社會學的考察〉，《國立政治大學社會學報》，第二十八期，頁 57-80。

外文部分：

Ahern, Emily Martin

1981 "The Thai Ti Kong Festival," in Emily Martin Ahern and Hill Gates eds., *The Anthropology of Taiwanese Society*. California: Stanford University, pp. 397-426.

Bellah, Robert N.

1970 "Civil Religion in American," in Robert N. Bellah, *Beyond Belief*. New York: Harper & Row, pp. 168-192.

Bourdieu, Pierre

1979 *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: minuit.

Bourdieu, Pierre

1980 *Le sens pratique*. Paris: minuit.

Bourdieu, Pierre and Wacquant, Loic J. D.

1992 *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity.

Derrida, Jacques

1972 "Signatur evenement context," in Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*. Paris: minuit, pp. 365-393.

Derrida, Jacques

1967 "La structure, la signe et le jeu dans le discours des sciences humaines," in Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, pp. 409-428.

Durkheim, Emile

1973 [1895] *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Presses Universitaires de France.

Durkheim, Emile

1960 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Quadrige.

Eco, Umberto

1976 *A Theory of Semiotics*. London: Indiana University Press.

Elster, John, eds.

1986 *Rational Choice*. Oxford: Basil Blackwell.

Feil, Ernst

1986 *Religio: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*. Göttingen.

Feil, Ernst

- 1995 "Zur Bestimmung und Abgrenzungsproblematik von "Religion", in *Ethik und Sozialwissenschaften*, Hefte 4: 441-455.
- Feuchtwang, Stephan
- 1974 "Domestic and Communal Worship in Taiwan," in Arthur P. Wolf eds., *Religion and Ritual in Chinese Society*. California: Stanford University, pp. 105-130.
- Feuchtwang, Stephan
- 1992 *The Imperial Metaphor, Popular Religion in China*. London: Routledge.
- Finke, Roger and Stark, Rodney
- 1992 *The Churching of America, 1776-1990*. New Jersey: Rutgers.
- Finke, Roger and Wittberg, Patricia
- 2002 "Organizational Revival From Within: Explaining Revivalism and Reform in the Roman Catholic Church," in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41(1), pp. 154-170.
- Fitzgerald, John
- 1966 *Peirce's Theory of Signs as Foundation for Pragmatism*. Hague: Mouton.
- Hare, A. Paul and Borgatta, Edgar F. and Bales, Robert F., eds.
- 1966 *Small Groups, Studies in Social Interaction*. New York: Alfred-A-Knopf.
- Habermas, Jürgen
- 1988 *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin
- 1927 *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin
- 1957 *Identität und Differenz*. Pfullingen: Günther Neske.
- Hegel, G.W.F.
- 1993 [1807] *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Iannaccone, L.R.
- 1997 "Rational Choice: Framework for the Scientific Study of Religion," in Young eds.: *Rational Choice Theory and Religion*. New York, pp. 25-44.
- Jordan, David K. and Overmyer, Daniel L.
- 1986 *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*. New Jersey: Princeton,
- Lévi-Strauss, Claude
- 1967 [1947] *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton.
- Luckmann, Thomas
- 1967 *The Invisible Religion*. New York: Macmillan.
- Luhmann, Niklas
- 1993 "Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition," in Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3.*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, pp. 9-72.
- Luhmann, Niklas
- 2000 *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

MacCannell, Dean

- 1986 "Sights and Spectacles," in Paul Bouissac, Michael Herzfeld, Roland Posner eds., *Iconicity*, Stauffenburg: Tübingen, pp. 421-437.

Parsons, Talcott

- 1971 *The System of modern Societies*. New Jersey: Prentice-Hall.

Peirce, Charles S.

- 1940 *The Philosophy of Peirce, Logic as Semiotic: Selected Writings*. London: Routledge.

Peirce, Charles S.

- 1965a [1931] *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Vol. II: Elements of Logic*. Cambridge: Harvard.

Peirce, Charles S.

- 1965b [1931] *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Vol. IV: The Simplest Mathematics*. Cambridge: Harvard.

Peirce, Charles S.

- 1965c [1931] *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Vol. V: Pragmatism and Pragmaticism*. Cambridge: Harvard.

Pelc, Jerzy

- 1986 "Iconicity, Iconic Signs or Iconic Uses of Signs?" in Paul Bouissac, Michael Herzfeld, Roland Posner eds., *Iconicity*, Stauffenburg: Tübingen, pp. 7-16.

Ransdell, Joseph

- 1986 "On Peirce's Conception of the Iconic Sign," in Paul Bouissac, Michael Herzfeld, Roland Posner eds., *Iconicity*,

Stauffenburg: Tübingen, pp. 51-76.

Redfield, Robert

- 1956 *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*. Chicago: University of Chicago.

Rémond, Renée

- 1998 *Religion et société en Europe: Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aus XIX^e et XX^e siècles*. Paris: Seuil.

Sangren, P. Steven

- 1987 *History and Magical Power in a Chinese Community*. California: Stanford.

Sangren, P. Steven

- 2000 "Dialectics of Alienation: Individuals and Collectivities in Chinese Religion," in Steven P. Sangren, *Chinese Sociologies*, New Jersey: Athlone, pp. 69-95.

Saussure de, Ferdinand

- 1995 [1916] *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot & Rivages.

Sherif, Muzafer

- 1971: "Integrating Field Work and Laboratory in Small Group Research," in Taylor, Dalmis A. eds., *Small Groups*. Chicago: Markham, pp. 2-25.

Troeltsch, Ernst

- 1965 [1922] *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Aslen: Scientia.

Weber, Max

1972 [1921] *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr.

Weber, Max

1988a [1920] *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*.
Tübingen: Mohr.

Weber, Max

1988b [1922] *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*.
Tübingen: Mohr.

Wolf, Arthur P.

1974: "Gods, Ghosts, and Ancestors," in: Arthur P. Wolf eds.,
Religion and Ritual in Chinese Society. California: Stanford
University, pp. 131-182.

Yang, C.K.

1991 [1961] *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary
Social Functions of Religion and Some of Their Historical
Factors*. Taipei: SMC.

SOCIETAS: A Journal for Philosophical Study of Public Affairs
No. 10, September 2004, pp. 185-261

Abstract

The purpose of this paper aims at examining the traditional religious sociological methodology, and raising a new analytical model that can be suitably applied to the religious circumstances in Taiwan. The approach of my research is based on the social constructivism, wherein the semantic analysis is significantly utilized. I shall employ Charles Peirce's sign theory and Pierre Bourdieu's social constructive theory in my research in order to establish a framework of religious analysis. Based on such framework, I will reveal the significance of the related socio-semiotic operating process in the Taiwanese religion. The main goal of the employment of such semantic analysis is to explain the current Taiwanese religious phenomena on one hand, and to draw attention to the autonomic religious field that has been gradually developing in Taiwan on the other hand.

Keywords: sign, semiotics, semantics, religion, Taiwanese Religion, constructivism