

后亚文化视域下青年“数字仪式”实践的行为动机与功能研究

——基于涂尔干失范与仪式理论的分析

王雨晴

重庆工商大学法学与社会学学院, 重庆

收稿日期: 2026年4月30日; 录用日期: 2026年7月2日; 发布日期: 2026年7月13日

摘要

互联网的普及推动了以青年为主体的网络亚文化持续迭代发展。“数字仪式”实践作为新兴的网络后亚文化现象,在社会层面引发流行趋势,深受大学生群体喜爱。这一现象并非简单的网络娱乐,而是反映了当代青年精神困境的一种“结构性表征”。研究以后亚文化为现象定位,以涂尔干的失范与仪式理论为分析框架,剖析转型期青年出现的普遍性焦虑、无意义感与疏离感的深层原因,继而将数字仪式理解为青年试图在微观层面重建秩序感与意义感的实践。通过小范围深度访谈对理论推演进行经验验证,并反思了此类数字仪式的功能边界与潜在风险。

关键词

数字仪式, 后亚文化, 社会失范, 仪式

A Study on the Behavioral Motivations and Function of Youth's "Digital Ritual" Practices from a Post-Subcultural Perspective

—An Analysis Based on Durkheim's Theory of Anomie and Ritual

Yuqing Wang

School of Law and Sociology, Chongqing Technology and Business University, Chongqing

Abstract

The widespread use of the internet has driven the continuous evolution of youth-centered online subcultures. As an emerging post-subcultural phenomenon, “digital rituals” have sparked popular trends at the societal level and gained significant popularity among college students. This phenomenon is not merely a form of online entertainment but rather a “structural representation” reflecting the spiritual struggles of contemporary youth. Positioning this phenomenon within the framework of post-subculture and using Durkheim’s theory of anomie and ritual as an analytical lens, this study explores the underlying causes of the widespread anxiety, sense of meaninglessness, and alienation experienced by youth during a period of social transition. It interprets digital rituals as practices through which young people attempt to reconstruct a sense of order and meaning at the micro-level. Through in-depth interviews with small groups, the study empirically validates theoretical insights and reflects on the functional boundaries and potential risks associated with such digital rituals.

Keywords

Digital Ritual, Post-Subculture, Social Anomie, Ritual

Copyright © 2026 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

所谓“木鱼”，即“刻木为鱼形，空其中，敲之有声”，其乃传统仪式中的敲击器具，亦作伴奏之用。如今，应用开发商将其改造成随时可及的平面版虚拟器物，推出了“木鱼 - 念经助手”、“木鱼 - 念经神器”等多个软件版本。而此类软件真正走红，源于 2022 年 9 月的一则热搜：广东深圳唐女士因工作压力大、情绪暴躁，遂在手机上敲击虚拟木鱼以平复心情[1]。在商业推广与平台算法的合力推动下，越来越多的青年开始加入这一“敲击大军”。这款数字产品迅速从小众圈层蔓延至微博、小红书、豆瓣等公共社交平台，形成了一种独特的网络文化景观。当青年群体将这一行为与“缓解焦虑”、“平息戾气”，甚至“为个人行为寻求道德慰藉”等诉求相关联时，它便超越了普通的网络迷因，显露出其作为一项重要“社会事实”的质地。本文将此类依托移动应用实现的虚拟敲击行为统称为敲击类“数字仪式”。

从后亚文化理论的特征来看，这类“数字仪式”呈现出明显的碎片化、去中心化、媒介依赖与混杂认同：它既非传统宗教实践，也非伯明翰学派所说的阶级抵抗，而是一种依托数字平台、以个体化情感调节为目的的瞬时文化实践。因此，将其界定为后亚文化现象，有助于准确捕捉其流动性、自嘲性与娱乐性。这促使我们思考青年群体为何会主动拾起并戏仿“木鱼”这一传统的仪式符号？其行为可否被解读为对涂尔干所揭示的“社会失范”困境的一种创造性文化应对？这能否及如何在功能上被视为一种应对失范的“仪式性”努力？它试图履行何种心理代偿，又能否达成某种微弱的社会整合？文章从涂尔干关于“社会失范”与“社会仪式”的理论视角切入，深入探讨该类实践背后的社会结构根源，以及其在个体化形式下所蕴含的仪式性逻辑与潜在社会意涵。

2. 文献综述

2.1. 国外研究

亚文化理论诞生于西方。国外青年亚文化研究大致可分为芝加哥学派、伯明翰学派、后亚文化主义三个阶段。

芝加哥学派阶段：20 世纪初期，面对城市规模扩张和人口增加带来的大量社会问题，芝加哥学派采用民族志和参与观察的方法，对城市中诸如犹太移民、非法团伙、犯罪青少年等边缘性群体进行了研究，罗伯特·E·帕克(1984)等发现在城市化快速的发展中，传统社会结构和道德秩序对这些群体失去了约束效力，为青年亚文化的研究奠定了基础[2]。

伯明翰学派时期：二战后，西方社会经历快速转型，消费文化兴起、青年亚文化涌现、社会运动蓬勃发展，中产阶级扩张与工人阶级文化变迁成为学界关注焦点。该学派以“风格”、“抵抗”、“收编”为核心关键词，继承芝加哥学派的社会结构研究模式，从阶级、性别、种族等维度解析青年亚文化的符号象征意义[3]。

后亚文化研究阶段：20 世纪 80 年代后，全球化进程加快，后结构主义、解构主义等后现代理论盛行，网络新媒体全面普及，青年亚文化呈现出多元复杂的新特征，伯明翰学派的理解释力逐渐受限，亚文化研究步入后亚文化时期。钱伯斯(1987)提出“后亚文化”概念；马弗索里(1995)以“部落”界定后亚文化群体，认为这类群体因兴趣与生活习惯聚集，核心是自我愉悦而非社会抵抗；罗巴兹(2011)等学者以互联网为场景，分析亚文化群体在社交媒体中的部落化形成过程。尽管后亚文化理论推动了研究范式革新，但当前研究领域仍存在局限性[4]。

上述三个阶段的理论演进，为理解青年亚文化提供了丰富的概念工具。然而，无论是芝加哥学派的“社会解组”、伯明翰学派的“阶级抵抗”，还是后亚文化研究的“情感部落”，均难以完全解释此类“数字仪式”的独特性：它既非对主流规范的直接反抗，也非基于共同兴趣的社交部落，而是一种高度个体化、仪式化，却缺乏集体在场的数字实践。后亚文化理论虽强调碎片化与媒介化，却往往弱化了对结构性失范根源的分析——这正是涂尔干理论可以补位之处。

2.2. 国内研究

我国亚文化研究始于 20 世纪 80 年代，伴随社会结构深度变革与新媒体技术普及，国内研究重心从传统亚文化理论转向后亚文化理论。2011 年陶东风、胡疆锋主编的《亚文化读本》设立后亚文化专题，为国内研究提供理论参考；2012 年《亚文化之后：对当代青年文化的批判研究》出版，系统介绍混杂认同理论；2018 至 2021 年，安迪·班尼特的核心论文被陆续译介，为国内后亚文化研究夯实理论根基。

国内后亚文化研究多结合网络新现象展开，如星座控、丧文化、土味文化、兴趣迷群等。马中红(2010)梳理了亚文化向后亚文化的转型逻辑，回应学界质疑[5]；苏宏元(2019)等从符号表达、仪式展演、线上狂欢三维度解读丧文化[6]；闫翠娟(2019)剖析青年亚文化研究范式的嬗变，强调媒介与消费逻辑的作用[7]；曾一果(2020)以星座控为案例拓展迷群研究视角[8]；曾兴(2022)通过参与观察，解析极简部落对青年主体建构与情感支撑的作用[9]。这些成果丰富了青年亚文化研究体系，为后续研究提供了理论与案例参考。

通过有限的文献梳理发现，目前对于依托移动应用实现的虚拟敲击行为的研究主要聚焦于以下几个方面：

一是对现象流行的社会心理学和行为学解读。章梦晗(2023)认为这种行为其实是当代年轻人对生活焦虑进行主动解构的心理针剂，本质上是“保温杯泡枸杞”似的自我调侃[10]。林仲轩等人(2024)依托“释魅循环”的理论视角，探讨当代青年数字仪式信仰实践背后的心理动因，对该类实践的实践动机、文化

意义及其魅化路径展开解读[11]。其重心在于符号意义的嬗变，对结构性失范根源的探讨相对薄弱。

二是传播学和符号学视角的分析。吴易霏等人(2024)从传播符号学角度对以“木鱼”为表征的当代网络青年亚文化进行探究，关注符号生产与意义流变，了解时下中国青年群体的价值认知、精神状态以及网络亚文化的特征[12]。

三是对策研究。运迪等人(2024)剖析了数智时代青年群体的群体特征和认知状态，提到了“发疯文学”、“City Walk”等青年亚文化形态，提出了推进青年思想政治工作的措施[13]。迪丽尼哈丽(2024)从使用与满足理论的角度出发，强调此类现象虽结合了宗教与科技，但仅能提供短暂的好奇和新鲜感，应认清其本质，避免沉迷，落脚于青年思想引导[14]。

四是该类实践行为的风格建构分析。田丰(2025)将此类敲击行为实践界定为一种数字弥散的类宗教亚文化[15]。关注其精神慰藉功能与社会心理根源，但未系统运用仪式理论加以解释。

2.3. 文献评述

现有研究存在三个层面的不足：

第一，解释层次的局限。多数分析停留在个体心理或文化表征层面，将该类实践简单等同于“心理针剂”或“网络迷因”，却未能解释一个关键问题：为何偏偏是“木鱼”这一符号被选中？

第二，理论资源的缺失。尚未有研究系统运用涂尔干的失范理论与仪式理论，导致对现象的结构性根源和仪式功能的解释停留在描述层面。

第三，经验材料的薄弱。已有研究多为理论思辨，缺乏基于用户深度访谈的经验验证。

针对上述盲点，本文在以下三个方面寻求突破：

一是理论整合：以后亚文化为现象定位框架，以涂尔干“失范-仪式”理论为核心分析工具，建立宏观结构与微观行为之间的解释桥梁；二是功能重释：将这种行为界定为敲击类“数字仪式”，区别于经典集体仪式，但仍保留象征性秩序重建的功能；三是经验补充：通过小范围深度访谈，验证理论推演的关键环节。本研究不在于发现一个新现象，而在于为一个已被描述却未被深入解释的现象，提供一套具有理论穿透力的分析框架。

3. 理论框架

3.1. 社会失范

涂尔干在《社会分工论》中指出，失范指社会规范相对缺乏的状态，即“无规范状态”[16]。渠敬东将其阐释为“社会在个体身上的不充分在场”[17]。其后果是，个体的欲望因失去社会的界定与节制而变得膨胀，但实现欲望的合法途径却相对狭窄，由此产生弥漫性的痛苦与方向感丧失。在转型期的中国社会，传统规范弱化而新的规范尚未稳固，这种结构性张力系统性地生产出弥漫于青年群体中的精神困境，典型表现为存在的焦虑、价值的无意义感与社会疏离。

3.2. 仪式与数字仪式

涂尔干在《宗教生活的基本形式》中指出，仪式的有效运作依赖于两个基本条件：其一，物理共在性，参与者需聚集于同一时空场域；其二，空间的异质性，仪式必须在从世俗世界中“断裂”而出的神圣空间中举行，仪式的效力来源于此空间的神圣属性[18]。

然而，该类实践作为依托移动互联网的线上实践，其发生情境已发生根本性位移。伊利亚德在其对神圣与世俗的经典区分中指出，传统仪式的空间是不均质的——神圣空间通过与世俗空间的“断裂”而获得其效力[19]。但这一预设正在被数字情境所改变。对此，特纳进一步在其“类阈限”概念中补充指出，

现代社会的类阈限事件具有参与者自愿、地位平等、反结构等特征，其有效性无法仅凭物理地点来定义 [20]。这意味着，数字仪式的情境不再依赖于物理空间的断裂与神圣化，而仅仅通过参与者的象征性协议即可建立。

这正是本文将此类敲击行为界定为“数字仪式”的核心逻辑：数字仪式的情境通过参与者的象征性协议建立，而不依赖于物理场所。这一界定既保留了涂尔干理论的核心解释力，又为分析这类个体化数字实践提供了精确的概念工具。与涂尔干意义上的集体仪式相比，数字仪式在三个核心维度上发生显著转化：其一，集体共在性被置换为“想象的共在”——用户无需物理聚集，仅通过社交媒体上相似行为的可见性获得归属感；其二，情感强度从“集体欢腾”降维为“个体微慰”——它不产生狂欢式的集体情感，而是提供低烈度的情绪安抚；其三，空间属性从“异质神圣空间”转化为“同质混合空间”。两个概念核心维度的区别见表 1。

Table 1. Comparison of core dimensions between collective rituals and digital rituals

表 1. 集体仪式与数字仪式的核心维度比较

维度	涂尔干集体仪式	数字仪式
共在形式	物理在场、集体共时	想象的共在、异步分散
情感强度	集体欢腾、高唤醒	个体微慰、低烈度安抚
道德整合功能	强化社会规范与团结	维持个体心理平衡

4. 研究方法

本研究通过半结构式访谈与网络用户评论分析，深入考察青年使用“木鱼 - 念经助手”等相似 APP 的行为动机、情感体验及其背后的结构性根源。首先，研究者基于对社交平台相关话题的初步观察，设计了半结构式访谈提纲。访谈主要围绕以下维度展开：APP 的使用动机、使用行为、主观感受，以及对现实压力的认知与评价。访谈于 2025 年 10 月至 12 月期间进行，通过目的性抽样与滚雪球抽样相结合的方式，招募了 12 名使用该 APP 的深度用户。招募渠道包括豆瓣小组、小红书和微博，以及已受访者的推荐。访谈对象需满足以下条件：① 使用过相关 APP 或小程序；② 每周使用频率 ≥ 3 次；③ 年龄在 18~30 岁之间。受条件限制，访谈主要采用微信语音与腾讯会议进行，每人访谈时长 30~50 分钟，平均 42 分钟。在征得受访者同意后对访谈内容进行录音，随后整理为文字记录。受访者基本信息详见表 2。

此外，为丰富经验材料，研究者还从小红书、豆瓣、微博三大平台收集了用户关于 APP 的公开评论。采集时间范围为 2025 年 10 月至 2025 年 12 月，以“敲击”、“敲木鱼”等为关键词，筛选出与使用体验、情感表达相关的原创评论，剔除营销内容及重复信息后，共获得有效评论 287 条。这些评论作为访谈材料的补充与佐证，在后文分析中与访谈引语一并呈现¹。

Table 2. Respondents' basic information

表 2. 受访者基本情况

编号	性别	年龄	职业身份	使用时长	使用频率
P01	女	23	考研学生	6 个月	每天
P02	男	26	互联网运营	3 个月	每周 4~5 次
P03	女	24	研究生	8 个月	每天
P04	男	22	大四学生	4 个月	每周 3~4 次

¹本研究中所有受访者引语及网络用户评论原文均按原始表述引用，仅作学术分析之用，不代表文章作者的价值判断。

续表

P05	女	27	公务员	5 个月	每天
P06	女	22	待业	2 个月	每周 5 次
P07	男	21	本科学士	10 个月	每天
P08	女	25	教师	3 个月	每周 3 次
P09	女	20	本科学士	12 个月	每天
P10	男	28	程序员	6 个月	每周 4 次
P11	女	24	研究生	4 个月	每周 5 次
P12	女	22	本科学士	5 个月	每天

5. 研究发现

5.1. 结构压力向个体心理的传导

当代青年的焦虑并非凭空而生。在绩效主义与高度竞争的社会氛围下，青年投入不断加剧而边际回报持续递减，这使得努力学习、辛勤工作的终极意义变得模糊。这种结构压力并非抽象地笼罩在个体头顶，而是通过具体的社会制度路径直达青年心理。在教育系统中，“双一流”标签、保研率、绩点排名等精细化筛选机制，使竞争从大学开始就格外激烈。一位考研学生在访谈中道出了许多人的困境：“考研名额就那么多，分数线年年涨，你考 400 分都不一定上得了。”(P01)在就业市场中，高校毕业生规模的持续扩大与优质岗位供给的相对不足，进一步加剧了青年的心理落差。另一位待业青年的表述更加直白：“毕业即失业不是玩笑。投了几十份简历，没有 offer。敲木鱼至少让我觉得今天我做了一件对的事。”(P06)

当努力和回报的链条被不断拉长、模糊乃至断裂时，个体反复经历“投入增加而回报停滞或下降”的困境，原有的奋斗伦理便失去了意义支撑。这正是涂尔干所言的“目标失范”，当社会未能为个体提供清晰、可行的价值实现路径，而欲望与规范的张力又持续加剧时，个体便陷入一种弥漫性的方向迷失感。该类实践的敲击行为，恰恰是在这种迷失中重建微观秩序的努力——每一次敲响后的即时声音反馈，都模拟了一个可量化、可预期的因果闭环。

5.2. 媒介可见性与情绪传染

然而结构压力本身并不会自动转化为文化现象。在该类实践成为“现象”之前，焦虑的年轻人早已存在，只是他们的焦虑停留在私人的、分散的状态。2022 年 9 月，关于“深圳唐女士因工作脾气暴躁在手机上敲木鱼”的热搜新闻，成为了一个关键的“出圈”节点。此后，微博、小红书、豆瓣等社交平台的算法推荐机制进一步放大了这一话题的可见性。

这种媒介效应的力量在用户的叙述中清晰可辨。一位受访者坦言：“刷小红书看到好多人发敲木鱼的截图，就觉得我不是一个人在发疯。”(P02)另一位则说：“我知道敲木鱼改变不了什么，但看到网上那么多人都在敲，就觉得这个行为没那么荒谬。”(P01)豆瓣上的用户更是主动召唤同伴：“有一起来敲木鱼的吗？平复一下心情。”(R_DB002)微博用户则以自嘲的方式来描述上班族的状态：“周一的我们：身体在工位敲键盘，灵魂在工位敲木鱼。”(R_WB009)

媒介平台不仅是信息的被动传播渠道，更是“情绪可见性”的生产者。它将分散的、私人的焦虑体验转化为公共的、可观看的文化事件。当越来越多的用户看到“别人也在敲”时，原本孤立的个体行为被纳入一个集体可见的文化叙事中，形成了一种“想象的共在”。尽管缺乏物理上的共在，但这种通过

屏幕传递的、微弱的“在一起”的感觉，已经足以缓解青年的荒谬感与孤独感。正如一条评论所概括的：“开一个敲木鱼楼，最近真的笑得不行了，大家一起来敲敲木鱼积积德。”(R_DB005)

5.3. 商业收编与功能异化

媒介带来的可见性很快吸引了商业资本的加入。伴随着 APP 的走红，应用商店中涌现出多款同名或相似功能的 APP，部分产品通过内置广告、付费去广告、会员订阅等方式实现变现。更有开发商将“木鱼”与“网络锦鲤”等同类产品捆绑推广，形成产品矩阵。

这种资本收编还从虚拟数字产品向实体消费领域延伸。以泡泡玛特为例，其在 2026 年 1 月份推出的“PUCKY 敲敲系列”的毛绒挂件是可触摸的发声装置，并搭配“财富+1”、“快乐+1”等好运标签，被网友戏称为“实体版木鱼”。产品一经推出便迅速售罄，二手市场溢价高达数倍。商业资本不仅复制了“木鱼”的符号形式，更将其嵌入盲盒经济的消费逻辑中，使原本作为心理代偿的仪式行为进一步商品化。

这种资本收编一方面扩大了现象的传播范围，使得这一现象从一个偶然的热搜事件转变为一种可稳定获取的、标准化的数字产品，甚至延伸为实体消费品。另一方面，它也带来了功能异化的风险。当这种敲击行为被嵌入商业逻辑，其原本作为“应对失范的仪式性努力”的自主性便受到侵蚀。一位用户在评论中抱怨：“有些音效需要额外付费才能解锁。”(R_XHS003)——原本纯粹的敲击行为，被切割成了免费版与付费版，仪式的完整性被商业逻辑肢解。

5.4. 文化符号的挪用

结构压力提供了动力，媒介放大了可见性，商业加速了普及——但这些因素仍不足以回答一个更深层次的问题：为什么是“木鱼”，而不是其他符号？如果只是为了获得即时反馈，敲击其他物品同样可以产生触觉和听觉的回应；如果只是为了缓解焦虑，市面上已有大量解压玩具可供选择。然而，“木鱼 - 念经助手”此类 APP 的流行恰恰说明，“木鱼”这个符号本身具备了不可替代的意义。

一位受访者一语道破：“如果是‘电子鼓’，肯定没有这个效果。佛教元素就是这层包装纸，是这层包装给了你心理暗示”(P04)。这句话精准地揭示了文化符号的运作机制。木鱼作为一种传统仪式符号，在大众文化中具有高度可识别的意义编码。用户无需额外解释便能理解其功能隐喻：“敲木鱼 = 积功德”。评论中也频频出现文化联想的痕迹：“这木鱼真的好好用，每次怒火攻心的时候就会敲几下，静心作用堪比大悲咒。”(R_DB001)“每天敲木鱼，感觉不是在超度别人，而是在救赎自己。”(R_WB001)更有用户将木鱼与因果报应的叙事直接挂钩：“多行不义必自毙，气出病来无人替……善恶到头终有报，不信苍天饶过谁。”(R_DB007)

青年对木鱼符号的挪用，既是对其传统意义的解构，也是一种无奈的、隐喻式的意义再生产。它折射出的不是宗教信仰的回归，而是意义供给机制的结构性匮乏——当主流价值体系无法提供可靠的回报反馈时，青年只能从传统文化的碎片中搭建出一套临时的、自欺欺人的意义框架。

5.5. 数字仪式的生成

该类实践现象的生成是多重力量交织互构的结果：结构失范使得焦虑与意义匮乏构成了青年群体共享的情绪；媒介平台将这种分散的情绪转化为可见的文化事件；商业资本加速了普及并带来了功能异化的风险；而文化传统则在这一过程中充当了“意义锚点”，使敲击行为被理解为“积功德”。四重因素动态互构，最终形成了一种独特的文化实践。

这种实践的核心特征是什么？一位受访者的自述：“我知道改变不了什么，但至少让我觉得自己在

做点什么。”(P03)。网络评论中也充满了这种“自知无效仍行动”的矛盾表达：“拖延症真的很严重，不到两个小时就要发车了连行李都没收拾，反而在这里敲了两个钟头的木鱼。”(R_WB005)“一边在堆砌工作内容，一边在看地狱笑话脱口秀(敲木鱼)。”(R_WB008)

这正是本文将其界定为“数字仪式”的原因：该类实践现象不具备物理共在与集体欢腾的特征，但它在数字情境下履行着相似的职能——为处于失范状态中的个体重建一种象征性的秩序感与意义感。它不提供问题解决，而是提供问题所带来的情绪负荷的临时卸载。用户主动选择“自知无效”的行为，将敲木鱼作为一种安全的社会情绪出口，恰恰反映了结构性困境下个体能动性的有限边界。正如一条评论所吐槽的：“上班嘛，哪有不疯的……不方便敲出声就偷偷摸摸，摸木鱼也是摸鱼。”(R_XHS007)

6. 结论与反思

通过将经典社会学理论系统应用于当代青年亚文化现象，本文深化了对数字时代社会整合复杂形态的理解。从后亚文化视角看，这一行为也折射出青年在媒介化、碎片化语境中对秩序与意义的低成本象征性重构。然而，必须清醒地认识到，此类数字仪式功能有限，甚至可能隐含负面效应。首先，它提供的仅是象征性宣泄而非实质性改变，这种个体化、即时性的实践易固化“个人化归因”倾向；其次，在商业资本的收编下，其沦为流量增长与潮玩消费的工具，原本自发的心理代偿行为正被异化为可消费的数字商品。因此，我们既要承认其在失范状态下“释放社会情绪”的缓冲作用，也要警惕其成为集体行动的替代品，从而延缓了更为根本的社会支持体系建设。本文研究仍存在一定局限性，如样本量较小、样本结构单一等。未来的研究可通过更大规模的问卷调查与更长时间的田野观察，进一步验证本文的结论，深化对数字时代青年亚文化与社会整合问题的理解。

基金项目

本论文受重庆工商大学重庆市高校网络舆情与思想动态研究咨政中心硕士研究生科研创新项目[25yqzxxs009]资助。

参考文献

- [1] 胡锦涛云. 2.1 亿次播放, 电子木鱼在线吸引赛博信徒[EB/OL]. <https://www.36kr.com/p/2034078809582600>, 2025-12-01.
- [2] 库隆, 阿兰. 芝加哥学派[M]. 郑文彬, 译. 北京: 商务印书馆, 2000.
- [3] 胡疆锋. 伯明翰学派青年亚文化理论研究[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2012.
- [4] 史蒂文·康纳. 后现代主义文化: 当代理论导引[M]. 严忠志, 译. 北京: 商务印书馆, 2002.
- [5] 马中红. 西方后亚文化研究的理论走向[J]. 国外社会科学, 2010(1): 137-142.
- [6] 苏宏元, 贾瑞欣. 后亚文化视阈下网络“丧文化”的社会表征及其反思[J]. 现代传播(中国传媒大学学报), 2019, 41(5): 12-19.
- [7] 闫翠娟. 从“亚文化”到“后亚文化”: 青年亚文化研究范式的嬗变与转换[J]. 云南社会科学, 2019(4): 178-184, 188.
- [8] 曾一果. 网络社会的“新俗信”: 后亚文化视角下的“星座控”[J]. 西北师大学报(社会科学版), 2020, 57(4): 20-28.
- [9] 曾兴. 社交媒体中的“极简”部落建构研究——基于后亚文化的理论视角[J]. 新媒体研究, 2022, 8(3): 17-20, 39.
- [10] 章梦晗. 年轻人眼中的电子木鱼和“赛博菩萨”[J]. 廉政瞭望, 2023(7): 10.
- [11] 林仲轩, 吕梓剑. 神圣的复归?——电子木鱼的文化阐释与“叙魅”逻辑[J]. 未来传播, 2024, 31(3): 59-69, 133.
- [12] 吴易霏, 朱晓凯. 传播符号学视域下当代青年网络亚文化探究——以“电子木鱼”现象为例[J]. 传媒论坛, 2024, 7(2): 69-71.
- [13] 运迪, 张雨清. 数智时代青年的思想动态、认知成因及其思想政治工作研究[J]. 青年学报, 2024(2): 69-75.
- [14] 迪丽尼哈丽. 谁敲响了你的“电子木鱼”[J]. 云端, 2024(50): 84-86.

- [15] 田丰, 柯思羽. 电子木鱼: 数字弥散的类宗教亚文化实践[J]. 当代青年研究, 2025(2): 33-48.
- [16] 埃米尔·涂尔干. 社会分工论[M]. 渠敬东, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2000.
- [17] 渠敬东. 缺席与断裂: 有关失范的社会学研究[M]. 上海: 上海人民出版社, 1999.
- [18] [法]埃米尔·涂尔干. 宗教生活的基本形式[M]. 渠东, 汲喆, 译. 上海: 上海人民出版社, 2006.
- [19] Eliade, M. (1987) *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (Translated by Trask, W.R.). Harcourt Brace Jovanovich.
- [20] [英]维克多·特纳. 象征之林: 恩登布人仪式散论[M]. 赵玉燕, 欧阳敏, 徐洪峰, 译. 北京: 商务印书馆, 2006.