

物質的隱喻與儀式的存有

齊偉先

中央研究院社會學研究所研究員

感謝三位學者撥冗為本書撰寫評論。讀完這三篇評論，分別有不同的感受。邱炫元教授透過簡要的方式，為拙著進行了相對完整的回顧與非常到位的重點摘要，並且進一步延伸到相關議題後續開展的可能性討論。這對讀者來說，是一個超標展演的評論範本，而身為作者，能獲得這樣的評論，備感幸運。而在讀陳緯華教授的評論時，心中不免有些悸動。不諱言，陳緯華教授的學術關懷與本人有高度重疊，所以本書的幾個核心議題，在陳教授的魔法「還原」下，竟獲得全然不同風貌的精準再現，而且用的還是貼近一般人所能接受的語彙與表述，本人在閱讀時，除了忙著讚嘆其高超的再現功力之餘，還多了一份與相知交流的幸福感。

至於呂玫媛教授站在對立面的閱讀，對作者來說也饒富意義，一方面讓本人意識到，呂教授所提的疑惑與問題可能代表某一群人的共同疑惑，所以必須跳脫同溫層的舒適感，將之當成挑戰來回應；在此同時，本人在撰寫這篇回應時也因此獲得了較多的著力點。有鑑於呂教授的糾錯動能強、掃射範圍大，若一一進行對應式的回應表列，恐讓這篇回應文成為片片斷斷的條列式答辯，此誠非吾所願。所以決定以另一種方式，專注呈現幾項重點的內容說明，並於說明的過程中穿插回應呂教授提出的挑戰，如此來讓本文的結構不至於過於鬆散和瑣碎，也避免讀者在閱讀時有過大的疏離感。

「三合一」的弔詭

首先，我想先從書中第四章的陳醫師案例說起。陳醫師不認為自

已是信徒，但他對南瑤宮媽祖進香活動的參與熱度和戲劇性的付出程度，遠遠高過我們對一般信徒的期待。這樣的一個人，在當地被以三種完全不同的方式解讀：一種是將他的行徑視為想選市長或議員的表態，這種讓當事人哭笑不得的世俗解讀，是非信徒們將陳醫師不可解釋、「不合理」的付出行徑，找一個合於世俗得以理解的解釋框架來安置。另一種是信徒的解讀，他們將陳醫師理解為神明找來替神明辦事的被揀選之人，不論他本人承不承認、知不知道，在信徒群眼中都不足以否定他「被揀選」的事實，這是一種神聖式的解讀。第三種則是陳醫師對自己的解讀，對他個人而言，他的自我認知，更接近於想要將進香這個傳統活動的「風華」再現為現代人有感的內容，讓更多人獲得感動的體驗。陳醫師這樣的自我理解與定位，應該更接近文化人的類屬。

陳醫師同時呈現的三種面貌，弔詭地彼此相互矛盾。但哪一個是「真正的」陳醫師？從陳醫師作為行動者的角度來看，文化人才是陳醫師行徑的真正動機。前兩種他人的解讀，似乎只是從不同立場映射的幻象，但在社會學研究者的分析中，陳醫師本身的動機真實性，真的高過一切嗎？如果我們關心的是社會真實，也就是陳醫師存在於場域中所產生的社會效應，那麼，他那誇張且令人不解的付出行徑，正是信徒群眼中證成某種神意、神威顯赫的一部分，也因此，他的存在就創造出某種社會真實，亦即強化了地方信徒社群的靈證體驗。如果研究者關注的是社會真實，那麼陳醫師自認的文化人動機，只存在於他個人的自我認知。因為在進香儀式的活動框架中，他的「非常行徑」只透過被視為被揀選的人才能獲得定位。進香儀式活動框架本身，構成了具有某種自主性的獨立框架，提供每個參與者一種社會性定位，只要參與在其中，這個框架就定義了參與者在儀式活動中的角色，不論本人是否如此認知。

“Show Must Go On”

若依照韋伯的社會行動論，進香儀式活動自然被理解為具集體性

的社群行動，屬於信仰社群基於共識基礎所發展出的儀式活動。但顯然的，本書所分析的案例中，著迷進香旗的大專生或陳醫師都非信仰社群中人，他們甚至稱不上是某個特定廟宇進香的追隨者，但他們之於進香活動的超強黏滯力，讓他們成為「進香」活動的某一類成員，而且如同前面的描述，他們的存在及行徑也成為信徒群強化自身靈證認知的談資。信徒群將他們高強度的黏滯力投射為神明牽引的力量，開啟了另一層次的議題。

什麼樣的自我認知可以同時有雙義詮釋性？在解答這個問題之前，想借用一個社會學者都熟知的韋伯行動分類架構來說明。圖一展示了韋伯的四個行動類型，為了凸顯它們之間的結構性，我用了時間軸來賦予這四種行動類型時間性的內涵。目的理性是行動者在預期「未來」某個時間點能達到某種狀態而在當下採取某種精算行動；傳統型的行動受制於「過去」的慣例或慣俗而在當下採行慣有的行動方案；其他兩者則分別基於「當下」的不同原因，產生了悸動的情感型行動或道德驅動的價值理性型行動。圖1賦予時間軸意義的理解，也同時解答了另一個謎題：為何韋伯揭示了四個行動類型，卻只對應三種支配類型，亦即法理型支配、傳統型支配及卡里斯瑪支配三者。支配意味著外在社會環境「驅動」、「導引」行動者的力量，涉及的是相應之社會結構所開展的權力正當性基礎。法理型支配是目的理性行動背後倚賴的法理權力正當性基礎，法理正當性保障了目的理性行動的可能選擇範圍。傳統型支配是傳統性行動的對應不證自明。情感型行動與價值理性型行動這兩類，則分別受當下的感動與感召所引發，本質上都具有「當下性」的特質，反映的是支配體系引發被支配者（當下）的喜好或價值感召，具體表現就是卡里斯瑪式的支配，如同大明星之於粉絲的號召支配力，或是明星政治人物對狂熱支持者的價值感召和動員號召力。

在宗教脈絡中，信徒的價值理性行動與其說是主動的參與，很多時候更像是「被」感召、「被」召喚的行為。在這個意義脈絡下，主動、被動的界線常常模糊到無法分辨。以情感、喜好的行動來說，

有些粉絲的瘋狂程度如痴、如迷到忘我的境界，用另一種容易理解的負面譬喻，如同毒癮者和酒癮者對毒品、酒精的需求程度，已經不是主體性的喜好選擇，更像是受外在「力量」的驅動，讓成癮者無法自拔。情痴、嗜癖都屬於這類主動與被動的界線已經模糊到無法分辨的狀態。深刻影響西方哲學思辨的古希臘文，它的動詞態十分有趣，除了有我們熟知的西方語言的主動態與被動態之外，還有一種稱之為 middle voice 的動詞態，用於指涉介於主動與被動之間的狀態，或者更精確地說，是一種同時是主動也是被動的狀態。同時是主動也是被動，聽起來或許相當矛盾，但其實也不難理解，如同中文用「不得不」來修辭的動詞狀態就屬於這類。「不得不去」的表述，可以理解為主動要去，但也可以說是被迫要去的被驅動狀態。所以 middle voice 這特殊的動詞態在形式上與被動態同型，但在語意上，往往卻用來表達一種更強的主動意涵，只是主動的內涵強到像是被外力驅動而不得不做的狀態。

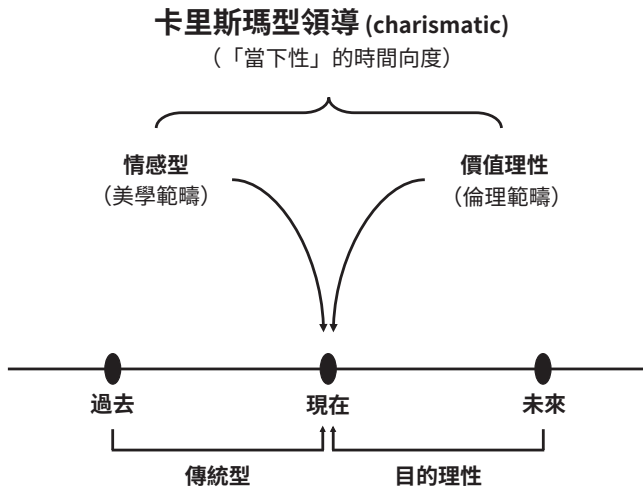


圖 1 韋伯的四個行動類型圖示

對照圖 1，本書在分析徒步進香儀式的活動中，所描繪的靈證信徒像是右上角價值理性的行動者；陳醫師與鍾情於進香旗的大專生的

情懷，像是左上角情感型的行動者；而每年依例執行進香流程的行政執事人員，則像左下角傳統型的行動者（或如第三章提到的折服於祖制權威舉辦儀式的行動）。這三者的主動程度，都強烈到「不得不」的程度，光用主動已不足以描繪其內涵（如果用古希臘文來書寫他們的故事，相關動詞可能都要改用middle voice來呈現才貼切）。

正因為如此，這些看似行動者的人，實際上更像是被裹覆、內捲進來的人，當這些人的狀態已不完全屬於主體意義下的主動者，整個進香儀式活動，不能說是由這些行動者共同組織與規劃，因此已不屬於基於共識所構成的社群行動。在分析中，我試圖凸顯這些「不得不」被捲進去的人背後，存在著某種機制，生產著諸多「不得不」的「情動力」與強制力。這個機制包括了徒步進香儀式活動中的儀式物，由儀式物衍生的各類情動力（以及由此引發的多元隱喻運作），以及在時間歷程中所產生的徒步進香儀式活動的變遷。這個機制整體的具體表現，就是徒步進香儀式活動的存有展演與演化。“show must go on”——徒步進香作為一個整體機制有其獨立自主性。儀式活動的展演，若有其作為社會機制的獨立性，就不能如同行動論只單純理解為是參與者的集體行動，而是如同涂爾幹提到的作為「獨立類屬（*sui generis*）」的邏輯，但這裡的「獨立類屬」不是「集體性」或「社會」，而是儀式本身。

儀式存有論

儀式作為一種展演的形制，其中許多儀式物被儀式活動參與者或其他領域的從業者（如藝術工作者）分神地「挪用」，這過程若同時對原儀式意義結構與脈絡產生影響、進而產生演變，整個過程就構成了本書主張的隱喻運作（頁 45-51）。呂教授在評論中片斷地擷取「挪用」這個環節，忽略本書強調要能回頭對原意義脈絡產生影響的這個前提。「挪用」如果只是「挪用者」向某領域借素材發揮，作為充實挪用者自身的過程，卻沒有對被挪用元素所屬的原領域產生影響，就不構成隱喻運作，只是單純的挪用。相反地，若過程中同時

促成原領域強化了自身意義結構的續存、變遷與傳散等實質影響，這時，對原意義結構而言，這些被「挪用」的元素就像原意義結構在其環境中安置的各種隱喻，分別召喚著不同對象與該儀式結構產生關聯、促發自身的變遷。換言之，這些促發隱喻運作的元素（如儀式物），就如同散布在環境中的因子，隱喻著意義結構對外的各種「召喚」，一種對該意義結構進行連結以豐富結構多元性與複雜性的召喚。這種召喚，在信徒眼中就像來自超越性的神明力量，是神佛緣的展現，信徒在連結召喚的過程中辨識自身或他人的神諭。換句話說，這些引發召喚感的物件符號就如同神明安排的隱喻；但對非信徒而言，這些只是情動式的感召。在此，我們再次看到民間信仰場域中，圍繞著儀式所產生的雙義詮釋並存的運作邏輯。儀式物的物質肌理所開展的多元可能性（或者說是物質肌理的 affordance）在環境中就像不同誘餌，分別等待有感（產生「情動力」）而「上鉤」的「挪用者」，這些誘餌就像散布的隱喻元素，分別與信徒和非信徒產生連結，同時也讓信徒與非信徒之間產生結構性的連結。一個經年續存的民間儀式活動，展演的是一種連結儀式物、信徒與非信徒的異質共構。書中（頁 122-127）用了幾個田野案例說明「靈證」神佛緣的信徒以及他們的詮釋，但這類「信者」在分析中只代表參與進香活動的一種類型，書中描繪的篇幅雖不多，但並沒有避開不處理，因為本書立意分析的就是過去相關研究所忽略的其他面向。至於這個分析策略的考量及合理性，在本書的最後也有所說明（頁 304）。

隱喻運作倚賴的是「他者」的特殊挪用，在「他者」循著儀式物物質肌理「挪用」並回頭成就儀式自身續存與變遷的過程，開展的是高度倚賴地方性「他者」的力量來維持自身演化的一種存有邏輯。對比於此，制度化體系規約的邏輯（如基督宗教的模式，或如以佛教、伊斯蘭教為國教的政教合一國家），則是由上而下、由中心而邊陲的垂直性權力邏輯。不同的物質肌理吸引「挪用者」有感的實質內涵雖殊別不同，但產生連結的潛能則是一致的。民間信仰場域中的信徒儀式，持續以這樣的方式續存、變遷與跨域傳散，這就是儀式展現其存

有及獨立性的方式。

在另一個跨域的層次上，也看得到隱喻運作的展現。對民間信仰整個場域而言，一些普遍常見的跨域儀式稱謂（如「進香」、「遶境」等）和儀式元素（如「陣頭」等）會在不同地方，以不同的詮釋與形貌被實作，過程中靠的是各地創新「挪用」並回頭對同一儀式概念的指涉產生意義結構的回饋，成就了這些不同儀式（分別作為獨立的文化概念稱謂）在民間信仰場域中的續存、變遷與跨域傳散。以本書用專章處理的「進香」儀式來說，「進香」在民間信仰場域中代表著涉及兩廟的一種儀式活動，但書中也說明了，儘管「進香」看似有特定的意義，但仔細探究會發現每個進香實踐的內涵天差地別（頁 286-287，亦可參考齊偉先 et al. 2021: 46-47），要找出共同內涵幾乎都會遇到反例。所以，對整個民間信仰場域來說，「進香」無法成為民間信仰場域中具有特定意義指涉的概念，因為我們幾乎找不到毫無爭議的某種共通內涵。徒步進香是本書在第四章分析的主軸，至於「進香」的原因是基於「謁祖」或基於分香子廟的關係，則完全不是分析的重點。¹「進香」這個符號稱謂，在民間信仰場域中，更像 Webb Keane（2007）的研究關注語言符號之物質面的影響。在台灣的民間信仰脈絡中，「進香」這個符指如同一種隱喻符碼，它在各個地方的具體操作中，結合各地特殊條件的物質肌理，分別具體發展成有當地特色的「進香」；每個特殊的進香實作都讓「進香」的意涵在民間信仰場域中不斷增生、豐富多元，同時也在過程中創造了「進香」這個符指跨域的存在。換言之，「進香」這個符指透過各地殊別的「挪用」，回頭來豐富了民間信仰「進香」的意義結構，各地差異性極大的實作模式也藉由這一共同符指而被連結起來（這展現出另一層意義的「異質連結」）。同時，民間信仰場域也伴隨著「進香」儀式的多元演化而共同演化、發展。同樣的邏輯，民間信仰場域中其他跨

1 呂教授提到頁 158 的討論脈絡中，確實「謁祖」應該拉掉或至少放在引號中，以免造成不必要的失焦討論。

域存在的稱謂，如「交陪」、「王醮」、「刈香」等，對整個民間信仰場域的演化來說，都屬於這類具有一定的開放性與多元連結潛能的隱喻符碼（頁 47）。

「儀式優位」的內涵

本書多處提及的「儀式優位」，標示民間信仰的演化與變遷乃沿著前述儀式存有展演與演化的特徵來發展。對於人類學、民俗學等呂教授眼中已經「大都集中在儀式及其相關的宗教社群層面」來討論民間信仰的學科，「儀式優位」能有的啟發性或許在於，可以檢視這些研究是否已對儀式進行體系性的物質論述？是否討論過儀式的抗拒潛能？如果沒有，其所進行的儀式研究，就與本書所宣稱的儀式優位取徑不同。本書所展演的儀式優位的取徑，標舉的是前述奠基於儀式物質性所產生的隱喻運作，這屬於台灣民間信仰場域中的重要特質，也是過去研究中尚未被開發及討論的面向。本書主張的「儀式優位」絕非只是強調要進行聚焦於儀式的研究，或者呼籲儀式很重要這類立場的宣示，而是具體提出一個以隱喻運作為核心的理論框架。走筆至此，不禁讓我想到一次有趣的經歷。某一年我曾在大學部上社會學理論課，花了一整節課介紹布爾迪厄理論中的 *habitus* 概念以及布爾迪厄如何圍繞著這概念建構出理論框架、針對階級再製提出此前的學者所沒有開展的解釋取徑。下課後，一名學生跑來跟我說，他覺得 *habitus* 概念哪有什麼學問，用台語就很好理解啊，就是「慣習」嘛，一副卑之無甚高論的模樣。我才想再多解釋一番，他卻一溜煙地跑了，徒留我哀嘆的身影。

一種理論主張向來都不會只是觀點或立場，必定是由一組概念所構成的框架，本書的「儀式優位」指涉的就是與隱喻運作相關的概念組所共同構成的框架（包括從儀式的物質性到異質共構，從外溢的隱喻連結到儀式的結構抗拒，以及衍生的「勢/緣」觀）。其中儀式的物質性是很重要的因素，至於信仰是否如呂教授所主張也有物質性，這樣的聲稱需要放在呂教授指涉的意義脈絡及意義框架中檢視。如同

本人在書中也主張，許多信仰的生成是透過儀式參與才逐漸培養出來的。儀式物在這過程中必然起著某些作用，或如呂教授主張「創發與演繹出特定信仰的人類身體各種感官經驗」，在這意義上，若要主張信仰因儀式實作而有其物質性基礎，並無不對。然而，這是在生成的意義脈絡下的說法，儀式概念所指涉的實作所具有的內在物質基礎，是信仰概念的指涉所不涉及的，這屬於另一個層次的說明，端視我們站在哪個層次進行聲稱。

針對其他議題的回應

呂教授在評論中多次提到主體性，但主體性不等同於主體化，正因為後結構主義（如傅柯）有這方面的深刻意識，所以傅柯關懷的主題從來不是主體性，而是成為主體的「主體化」過程。傅柯只將「主體化」放在現代治理的脈絡中，由知識與權力交織的論述所驅動，德勒茲的「主體化」討論則拉到表意符號體系框架之外更廣的領域，例如涉及前表意符號的範疇，因而有針對「情動力」以及物的討論。本書在分析田野個案的過程中，發現了呼應這類運作的實證素材，這正是呂教授所說的「主流儀式研究」沒有開發的面向。書中勾勒的隱喻運作，像是研究領域的補遺，凸顯長期被忽略的面向及主題，正如同書中表 7-1（頁 305）所列，過去研究針對論述型、象徵型都有許多討論，唯獨實證素材展現的隱喻型尚未被觸及。當然我並非主張民間場域中不存在論述型、象徵型，本書在不同章節都有相關論述，例如第五章的文化資產論述、環保論述等，或是第三章的象徵資本等，乃至第五章的街頭「做性別」討論，也同樣藉用論述層次影響下的闡述。「做性別」概念在被提出時，強調的是社會建構意義下，在社會責信（accountability）影響下的性別實作（West and Zimmerman 1987, 2009）。社會面的責信當然也包括地方日常生活、文化、性別觀等反映市場結構的面向，當地方農耕為主的生活型態轉變時，性別觀的文化脈絡（性別責信機制）也隨之轉變，對陣頭中的性別實作建構產生影響，本書分析中強調的是性別責信機制這個外部的牽引，透過陣

頭回頭對民間信仰場域產生結構性的影響（頁 216）。在此意義下，「陣頭」或某些陣頭元素，對整個民間信仰場域而言，同樣是一種產生跨域連結的隱喻元素。總地來說，民間信仰場域中不是只存在隱喻運作，表 7-1 所列的三者是並在共存的，沒有立場矛盾的問題。

此外，呂教授質疑進香一章所提到的公共性主導權翻轉。依照「台灣社會變遷基本調查」最新的 2023 年第八期第四次宗教組調查資料顯示，台灣人口中大約有 35% 曾參與過進香，而這些參與進香的人中，62% 只參與遊覽車進香，僅 18% 只參與徒步進香（吳齊殷等 2024: 310-312）。換言之，在台灣高比例的進香仍是地方廟宇或祭祀群內部所舉行的進香活動，僅奠基於地方公眾性，而沒有像白沙屯媽祖或大甲媽祖能發展出跨越自身社群的「文化公共性」，並進而成為被認定為國家級的文化資產。文化公共性的生成，就是進香公共性的主導權從地方公眾性，翻轉成跨出地方社群界線，意即文化公共性的發展過程。

最後，呂教授質疑地提問到，她個人在田野所看到的上百個倚賴社群媒體而發展的宗教社群是「廟」還是「會」？在民間信仰場域中，對「建廟」最起碼的認知指標是必須舉辦入火安座儀式。入火安座在地方是何其重大的展演性宣示，不管是對神界還是對地方廟際場域，都是件極為嚴肅的事，沒有模糊空間。簡言之，「建廟」是一種公開宣示的儀式實作，而非只是社群自我認知的範疇。

寫在最後……

本書所進行的分析，乃貼近經驗、在實證個案的基礎上進行開展。分析中雖有一些較燒腦的概念思辨，但絕非某個理論的套用。我始終認為，真誠地面對資料時，既有的理論只會是分析實證資料過程中用來與之對話、增進啟發的資源，而非照搬拿來應用的工具。書中提出的隱喻運作框架，正是在長期解析田野資料的過程中逐漸確立的。在過去摸索過程中曾與不同理論概念對話，但在核心思辨的部分，比較能找到對應觀點及受到啟發的，確實是瓜塔里與德勒茲的某

些思考。然而，本書的分析框架也絕非是他們理論的套用，因為基於資料本位的立場，很難照搬沿用他們的概念語彙（他們的理論思辨中並沒有「隱喻運作」的概念）。在解析台灣民間信仰的豐富宗教地景時，本人發現結構主義和後結構主義很難提供資料詮釋的啟發，這也是我認為何以台灣民間信仰所展現的圖像，更合於後現代的樣貌。

本書最原始第一稿的章節設計，是將目前第二章後半部較難閱讀的概念思辨部分，放在「境」、「進香」、「陣頭」、「建廟」四個經驗分析章節的後面。這樣的設計原本是希望讀者閱讀時，能了解田野資料的故事分析之後，才進而理解儀式的物質性為何能引發外溢的隱喻連結，以及為何需要引入隱喻概念。但某個階段的審查人或許更希望依循某種學術規範的框架，認為概念的介紹應放在實證分析之前，因此本書最後呈現的是現有的結構規劃。建議讀者不妨嘗試另一種閱讀順序，先略過第二章逕行閱讀後面的田野資料分析，在閱讀結論前才回頭補第二章的概念論述，相信定會有另一番風味的理解體驗。

本書在撰寫之初，本人曾經給自己設定一個小挑戰，就是要寫一本田野場域中人都能夠，或者至少願意翻閱的學術書，因為資料來自他們，他們若能閱讀，也算是對他們的一種回饋與致敬。出版後，分別贈送給幾位民間信仰場域中的朋友，我從他們的閱讀回饋中發現，他們確實都在自己有感的部分章節找到他們的閱讀樂趣（我相信他們是直接跳過第二章的），這個當初設定的挑戰，應該算是差強人意地達成了。其中有一位朋友，曾回饋一段很直白的話給我：「真心覺得你可以把垃圾變黃金。」看到這個根本就是回收業者的比喻，我內心啞然失笑：我真心樂意當一個文化資源的回收業者。

參考文獻

- 齊偉先、郭飛鷹、戚常卉、林世強、詹竣翔，2021，〈雲嘉地區媽祖廟參香網絡的時空因素分析：參香群的圈域研究〉。《地理學報》98: 45-82。
- 吳齊殷、傅仰止、蔡佳泓、林本炫主編，2024，《台灣社會變遷基本調查計畫：

- 第八期第四次調查計畫執行報告》。台北：中央研究院社會學研究所。
- Keane, Webb. 2007. *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley: University of California Press.
- West, Candace and Don H. Zimmerman. 1987. "Doing Gender." *Gender & Society* 1(2): 125-151.
- . 2009. "Accounting for Doing Gender." *Gender & Society* 23(1): 112-122.

繪勘民間宗教的社會新圖像： 宮廟文化如何作為台灣庶民宗教生活的 基本形式

邱炫元

國立政治大學社會學系副教授

楔子

漢人民間宗教不像基督宗教、伊斯蘭教或佛教，有一套嚴明的教義，或是像韋伯所說的提供一套首尾一貫的生活倫理指導原則，導向來世的救贖論。大多數的宮廟也沒有固定的講道聚會。民間宗教向來缺乏一種制度較嚴明的教士階層制，甚至就算是以祭祀單一神明的組織而論，也找不到擁有宗教行政管理至上權的單一「媽祖總會」之類的組織，或者可以用基督教社會組織類型——像是教廷、教會或教派之類的概念——去類比的現象。因此，要如何對民間宗教建立社會學的分析架構，用以理解一個沒有嚴明教義，也沒有救贖論和寬鬆宗教組織的民間宗教，何以能夠凝聚巨大的社會動能，便是今日台灣的宗教社會學所面臨的挑戰。

早期台灣的民間宗教研究啟始於美國人類學家的開疆拓土，爾後由台灣學者踵繼，因此即便像是丁仁傑（2013）要建立所謂漢人民間宗教的社會學研究，仍不免要從人類學研究的問題傳統出發再轉向宗教社會學的分析。我將這些理論傳統簡化如下，並可藉此理論傳統與齊偉先的《物質、隱喻與信仰：臺灣當代漢人民間宗教生活中的儀式力量》（以下簡稱《物質》）對話。第一是祭祀圈的問題，在宮廟的祭祀、醮儀與遶境活動中，為何不同的廟宇會在一定的鄉鎮空間裡面

形成祭儀慶典互動協力圈（或祭祀聯盟）？第二是納入人類學的基本認知範疇與象徵分類邏輯論，探討信眾是基於怎樣的信仰觀念或宇宙論，相信與感受到這些神明的靈驗？信眾的信仰觀是否具有普同性，或者不同社會背景的信眾彼此間有所差別？此外，信眾信仰觀念的象徵性劃分方式，與漢人的社會結構之間存在怎樣的對應關係？而這種象徵分類的邏輯又如何驅動信眾的宗教儀式實踐？第三則可從垂直的面向來看，在帝制中國時期朝廷對下的統治與地方自主性的互動關係如何反映在民間宗教上？如果丁仁傑的著作可以看成銜續人類學的問題意識過渡向民間宗教的社會學系統性分析，那麼《物質》一書則進一步提出更為統整性的架構，透過四個主題來論述漢人民間宗教的社會圖像與實踐邏輯。

《物質》一書理論與主旨

齊偉先在《物質》一書強調漢人的民間宗教儀式優先於信仰，並帶入物質轉向（material turn）的宗教理論來考察儀式的物質面向，在儀式物質基礎之上，儀式的參與或觀察者會自行擷取其中的符號與意義，並將原先的儀式脈絡進行隱喻轉換，產生新的儀式實踐元素，甚至借用宗教儀式的元素轉移到其他未必是宗教的文化活動套路。借用德勒茲（Félix Guattari）與瓜塔里（Gilles Deleuze）的「組構」（assemblage）概念，跳脫以人為單一主要的行動者來解釋民間宗教的儀式動力，著重在人、物與神的共同連結下來遂行儀式，並構成民間宗教的社會組織，最後以德勒茲與瓜塔里的「地下莖」概念，形象化地比喻民間宗教在神明的香火與靈力、儀式器物、信仰社群等，在遶境、進香、陣頭與建廟的儀式實踐中，如何和外在的社會與國家動態性地交織組構出台灣漢人民間宗教的社會圖像。

齊偉先在第三章中，跳脫過去對於祭祀圈和信仰圈的討論，認為過去對祭祀圈的討論常忽略社會基礎的運作。台南這個台灣歷史上開發最早熟的地方，保有相當完整的廟宇聯境組織，提供了絕佳的人文地理分析單元，來達成他想要論證的廟境「地方公共性」。我們在

各種廟宇慶典或醮典中可以看到「合境平安」，即是第三章探討的核心概念，並以台南府城及其外圍鄉鎮的行政地區為例，說明台南各廟宇之間的府城連境組織的配置與運作。這一章的貢獻有三點，第一，勾勒廟宇聯合祭祀聯盟的運作類型、權力關係與動態性變動，以及這些廟宇在地方宗教事務上的管轄地域範圍的幾種型態，包括境內的廟宇之間有祭典活動上的合作與交陪關係，同時也有動態的競爭關係。第二，提出廟宇的宗教權威的類型分析，區分出廟宇執事人員與道士法師等科儀的執業專家，各自形成所謂的「祖制權威」和「專業權威」，雖然這兩類的權威並非基督宗教意義上的制度化祭司階層，但是他們的配合支撐起廟宇運作、科儀、祭祀和各種祭典的重要支柱（頁 90，圖 3-5）。齊偉先論述這兩群權威各自以自身的儀式執行專長來樹立權威，但又受制於各自世俗性的限制，有趣的是，神意能透過其他人被托夢等神啟經驗來修正，例如，在神意、替代性權威和儀式之間進行的往復溝通，觀察到動態的平衡展現出各方對於神意的解釋與調整，構築出對於宗教場域中的象徵符號的塑造或權勢的競合關係（頁 104，圖 3-6）。第三，分析地方廟宇的公共性，認為地方公廟神明之所以能夠促進地方合境平安，是因為公廟具有地方信眾社群廣泛認可的施作公共儀式的正當性，這樣的信念讓公共儀式能夠周期性地重複舉辦並庇護社群的居住空間，加上廟宇的執事與專業科儀人士等宗教權威，形塑公共儀式的「勢」，共同造就「境」的宗教與社會空間。

第四章延續第三章「境」的主題，論述台灣的進香是某種跨域的遶境，是廟宇之間的互動，不同於西方的朝聖側重行腳者自身的身心淬鍊，以及藉此彰顯個人的虔誠與篤信。這一章不像過往的進香研究去分析香火本身的象徵，或是刈香背後所彰顯的廟宇之間的層級和交陪關係，而是關注台灣進香活動之公共主導權的翻轉，例如指出神轎出巡等祭儀活動雖然由廟方來主導，但是沿途各方信眾自願提供各種飲食、交通和醫療服務等，可以看出主辦廟方無法全然主導進香活動，進香本身反而更像是個開放性的展演活動，固然有廟方儀式與神

轎出巡的儀仗安排之神聖內核，但其實是集結各方民眾參與的力量展現。在個人的層次上，以個案去看行腳者自身或有對於神明的靈驗感悟，或有藉由進香的行腳體驗轉化推廣地方旅行，或有參與者自製香旗來展現個人對神明的虔信。當然，這一章中也談到進香活動的開放性讓不同團體和個人可以用各種不同的方式來參與，但進香活動的主軸重心，終歸還是神明出巡以及廟宇和地方的互動。

第五章所談的陣頭，往往是遶境活動中神明出巡和演藝團體沿街表演的重要行列。陣頭本身也有獨立運作的宗教儀式（如入館、開館、探館、謝館），不過書中著重於陣頭本身，而非專屬於宗教的面向，正如書中所示，陣頭已經從過往的廟宇神威的外顯和民防團練的意涵，轉向專業化的演藝團體，而陣頭本身甚至可以成為廟宇抗拒政府香紙焚燒規範的社運抗爭手段。另一方面，陣頭的演藝屬性使它受到國家文化資產政策的關注。這一章運用論述分析探討觀眾、廟方與國家三方如何各自鋪陳對陣頭的觀點，導致陣頭成為國家治理、藝術精進、廟宇勢頭和大眾多方關注的焦點。

第六章聚焦新型態的網路社群開廟。民間宗教在台灣擴散並落地生根，無疑跟早期中國移民背負原鄉的神明到台灣開枝散葉有著密切的歷史淵源，在先民草創的祭祀地點逐漸因為香火興旺建廟之後，又順著二次移民和神明的分香邏輯在地方上拓展，以至於發展出具有香火淵源的子母廟宇聯盟。齊偉先指出台灣一般的建廟歷程大多是從私廟、私團、建廟到成為地方角頭廟和公廟，然而他在田野調查中發現兩個有趣的建廟個案，都是由具有神緣感應的年輕人透過網路社群號召，組成核心的信徒社群，並帶著大學社團以創意的、非典型、自行擺設宗教文物的方法參加遶境進香活動，甚至自創神尊展演、爾後又結合唸佛共修等。書中所揭示的兩個個案都不是常人所熟知的建廟過程，經由鄰里社群等社會網絡共襄盛舉來逐步開展，反倒是透過社交媒體如臉書社團來建立信徒組織。齊偉先認為網際網路和社交媒體是凝聚新型態的建廟護持神明社群的重要機制，因此不同於傳統廟宇背後信仰社群是否得到神明恩庇，以及廟宇祭儀須由集體公眾共同來完

成，倚賴社群網路的年輕信徒更需要的是在虛擬空間當中的文字與圖像，藉由閱讀和彼此留言的訊息交流，來滿足信仰跟社交的需求，書中稱之為品味社群。齊偉先也同時反思西方的改宗理論，認為台灣的宗教環境更多元，不像西方基督徒鮮少同一時間參加不同的教派或到不同的教堂去聚會，再從這些以社群媒體為主的信仰投入與動員的經驗來看，台灣信眾即使參與的團體有所變動，也未必表示信仰對象便有所不同，因此不宜直接套入西方改宗理論所預設的入信觀念。

《物質》所開創的新路徑和繪勘的新圖像

齊偉先這本書最突出的貢獻有三點：第一，開創出儀式優位、隱喻運作和物質轉向這三條軸線，替代過往的象徵、基本認知範疇分類與行動的取向，這三條軸線最後在人、物與神的共同組構為地下莖狀的宗教物聯網，並以之繪勘出台灣民間宗教社會行動的基本圖像，弭補既有的宗教社會學不足以妥適解說台灣的漢人民間宗教的概念限制，並為理解當代民間宗教與地方社會，發展新型態的宗教社會學語彙與架構。如果和以信仰、教理與經典為導引的伊斯蘭宗教相比，伊斯蘭教法（Islamic Law）對穆斯林的信仰、道德、宗教職責與日常言行的聖典和教法論述的綿密演繹，形塑了以教義言詮與文本書寫主導（textual domination）的「書寫國度」（Calligraphic State）（Messick 1992），促進了教法貫串伊斯蘭歷史與跨越全球穆斯林社會的萬象世界。那麼，民間宗教的推展則是建立在以儀式的隱喻與擴大再運用，這是宗教權威無法過度對外干預，同時又讓公共儀式所具有的開放性讓民眾可以自行擷取與運用的結果，讓民間宗教的儀式可以水平地連結廟宇宗教權威與社會大眾所共創（co-creation），又可以垂直地在國家與社會之間相互對話交流，讓民間宗教的儀式成為持續動態發展中的符號、物質與社會關係交織的，如羅蘭巴特所言的「符號帝國」（L'empire des signes; Barthes 2005 / 江灝譯 2014）。

第二，以民間宗教展演場域作為文化社會學的新素材，齊偉先運用品味社群的概念來探討陣頭，以及建廟者的社交媒體社群，從比較

廣義的角度來說，進香已經和地方旅遊結合，陣頭文化儼然成為鄉鎮宮廟的露天演藝活動。從影視作品以青少年和陣頭文化為素材來看，宮廟護持的宗教活動可以成為鄉鎮地方青（少）年展現自我的文化資本，對於參與宮廟活動的鄉鎮青年來說，他們作為品味社群的文化資本構成和階級背景或跟都會的文青有所不同，但宮廟活動成為他們青年文化施展的舞台與社會空間，因此不應該只局限在宗教社會學的研究關切，他們一樣可以成為文化社會學關注的題材。換言之，就如同書中所言，隱喻的外溢老早使得宗教儀式的符碼和世俗社會的生活應用相濡以沫，這也是近來美國文化社會學對宗教文化研究的新思路（Astor and Mayrl 2020; Edgell 2012）。

第三，民間宗教的多元與開放的組構性如何反映並延展在我們的公民政治文化？台灣民間宗教由於信仰本身的特性，神格是多元而非獨一的（即便是媽祖也能分靈分香），宗教組織和權威缺乏對一般信眾的舉止規範約束，地方宮廟即便有位階高低，但仍保有合作又競爭的潛力。除此之外，齊偉先特別提到，廟宇在公共儀式的合作上必須恪遵傳統與禮法，但是個別廟宇的經營方針，則又回到尊重各自神緣差異性，因此各廟宇的聯盟可以合而不同，且鮮少批評其他廟宇的經營策略。這點不免讓人思及，台灣社會對宗教與信仰文化的多元包容，甚至對於伊斯蘭信仰，即便在跟台灣環境類似的南韓與日本，都無法像台灣對外來的宗教社群表現得這般寬容大度，這種宗教寬容是否也跟民間宗教的多元心態有著千絲萬縷的關聯？除此之外，廟宇地位與公共儀式需要營造「勢」的氛圍，因此各廟宇的進香與會香，也存在著香火鼎盛的廟宇庇蔭或提攜其他小廟的現象。這些都讓人聯想到台灣選民熱中的選舉造勢場合、遊車掃街和名人為候選人加持背書的作為，某種程度而言，選舉文化的繽紛多彩在形式上是否也接合（articulate）了民眾對於信仰文化中遶「境」與造「勢」的傳統認知框架？

最後，我們固難以否定儀式優位在民間宗教中的重要性，不過，民間信仰微妙之處亦在於普羅大眾對於神明虔敬的、既難以言狀而

又無所不在且瀰散的共同情感和體驗。以媽祖信仰來說，我們當然可以主張是進香儀式讓大家一起「瘋」媽祖，但是反之亦然，如果不是媽祖的信仰號召力之無遠弗屆，那麼我們只能說進香跟一般的節慶毫無二致。媽祖進香之所以可以感召廣大信眾，所憑藉的不會只是光彩炫麗、爆竹震耳、行列壯盛的進香隊伍。倘若媽祖信仰只是如此被動而又邊緣不起眼的話，那麼進香的節慶應該和一般大型的旅遊觀光活動，如日月潭國際萬人泳渡嘉年華或台東熱氣球嘉年華差不多。畢竟，民間宗教精微之處，有時就在眾意共集於神靈之內，但其靈力則表彰於慶典儀式與進香行伍之間和之外，內外並進、相互激發而造就不可抑制之集體宗教熱情爆發。其實，這也是涂爾幹遺留給我們的智慧火花。

參考文獻

- 丁仁傑，2013，《重訪保安村：漢人民間宗教的社會學研究》。台北：聯經。
- Astor, Avi and Damon Mayrl. 2020. "Culturalized Religion: A Synthetic Review and Agenda for Research." *Journal for the Scientific Studies of Religion* 59(2): 209-226.
- Barthes, Roland. 2005. *L'empire des signes*. Paris: Seuil. 江灝譯，2014，《符號帝國》。台北：麥田。
- Edgell, Penny. 2012. "A Cultural Sociology of Religion: New Directions." *Annual Review of Sociology* 38(1): 247-265.
- Messick, Brinkley. 1992. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Oakland: University of California Press.

從象徵到隱喻： 建構一個研究民間信仰的新取徑

陳緯華

國立台南大學文化與自然資源學系教授

前言

如何理解當代台灣民間信仰，進而能夠有一個理解分布在世界各地華人民間信仰的方法？齊偉先在 2024 年 4 月出版的專書《物質、隱喻與信仰：臺灣當代漢人民間宗教生活中的儀式力量》中，將自己在民間信仰這個領域內的研究做了階段性的總結。書中呈現了兩個他在學術上的基本關懷，分別是「民間信仰的特殊性」與「現代性對民間信仰的影響」，二者都具有理解全球華人民間信仰的普遍性意義。在民間信仰的特殊性問題上，一方面牽涉到如何掌握民間信仰的核心特質，另一方面涉及區辨民間信仰與西方宗教的差異並進行理論對話。齊偉先在書中提出了「儀式優位」這個概念，說明儀式透過「物質隱喻」的運作所產生的「外溢連結」在民間信仰中所發揮的作用，將之視為民間信仰的特殊性所在。至於在民間信仰與現代性的議題中，他關心現代國家治理與現代公共性如何影響民間信仰的發展，分析「民間信仰文化化」如何影響民間信仰的發展，改變了許多民間信仰活動的性質。此外，書中的討論特別凸顯非建制性力量的存在，強調它們「抗拒」與「非典」的色彩，提示它們可能帶來民間信仰的結構變遷。

「儀式優位」應該是這本書討論的起點。齊偉先延伸華琛（James Watson）「動作比信仰更重要」的觀點，指出「儀式是公共

的，信仰是私人的」，「民間信仰只治理儀式，不治理信仰」。透過這樣的基本陳述，他界定了民間信仰中儀式優位的現象。在傳統的學術脈絡中，很多時候儀式都是以「作為一種象徵」的角度來被理解，研究者透過象徵分析來說明儀式的意義，透過象徵分析來描述各種「詮釋社群」的存在。然而，齊偉先在書中強調儀式的物質性，進而以「作為一種隱喻」的方式來進行分析，認為人們透過對儀式物品、儀式動作、儀式活動與氛圍等各種儀式物質性的喜愛，在不特別在意其宗教象徵意義的情況下，讓自己參與其中。民間信仰活動能夠透過儀式而與不同的場域產生「外溢連結」，形成信仰場域中宗教與非宗教元素並存的「異質共構」現象。接著又以「物質隱喻」這個概念來指稱人們基於儀式的物質性，而非象徵性，來使用儀式物或參與儀式的現象。透過物質隱喻的運作，民間信仰中的某些元素被不同場域所使用，過程中有時被賦予新的意義或進行改造，然後重新回到民間信仰場域中，由於仍然是以儀式或儀式物的角色進入場域中，基於儀式優位的特質，只要符合儀式的外在需求就可以自然地融入場域之中。

基於上述這個「物質隱喻」的概念，齊偉先分別對「境」、「進香」、「陣頭」、「建廟」等幾個民間信仰活動中的主要現象進行討論，並提出一些重要觀點。

民間信仰與現代性

1. 民間信仰文化化

在有關進香與陣頭的討論中，齊偉先談到了國家文化治理與現代公共性對民間信仰的影響。進香活動方面，他以白沙屯媽祖進香為例，凸顯徒步進香的特殊性，認為「徒步進香 > 進香」，因為徒步進香在當代國家文化治理中成為一種文化活動，並且是一個開放又能吸引公眾參與的活動。從傳統的「庄頭公共性」演化成為當代的「文化公共性」，使得進香活動中的進香廟宇（子廟）本身取代了進香中心（祖廟），成為進香活動中的主體。相對於西方朝聖活動中的主體是聖地，齊偉先從這個角度指出了民間信仰活動中的進香與西方朝聖之

間的重要差異。這個觀點可能會令許多民間信仰的研究者訝異，因為一直以來研究者都認知到，進香廟宇所在的庄民本來就是以廟宇為主體，研究者的關注點在於進香廟宇本身。齊偉先的主要關注點卻是，現代性改變了傳統進香活動的性質，使得進香活動不再是村莊居民本身的宗教活動，而是開放給社會大眾的文化活動。如果從社會大眾的觀點來看，在傳統的進香活動中，只要本身不是參與進香的村民，對於進香活動所關注的，自然就是被進香的祖廟。然而現今進香活動的行動者改變了，社會大眾參與其中，人們的關注點變成是進香廟宇本身。更進一步地，齊偉先認為大眾的參與中有一些來自物質隱喻的作用，這使得進香活動不僅只是傳統上所認為的進香廟宇神明靈力的加強，或者是進香廟宇村莊的社群再生產，而是充滿創新與變遷可能的活動，包括文化變遷的可能，以及新型態社群形成的可能。也就是說，進香是一個創新的、變遷的場合，而那些參與創新的行動者，主要是傳統祭祀組織之外的個人或群體，亦即齊偉先所說的「非建制」的行動者，以及他們所帶來的「抗拒」與「非典」的力量。從這個角度來看，齊偉先也區辨了現代進香與傳統進香之間的顯著差別。

類似的現象也發生在陣頭當中，齊偉先將民間信仰活動中的陣頭區分為具宗教意涵的儀式性陣頭，以及不具宗教意涵的展演性陣頭。陣頭的物質性使它可以擺脫宗教意涵，獨立成為表演性的團體與文化技藝，那麼許多原本與宗教無關的元素，例如舞蹈藝術，就會融入於陣頭，而不是以非宗教的姿態參與入民間信仰儀式活動中，因此帶來民間信仰活動的創新。不管是關於進香或陣頭的討論，對於齊偉先來說，國家文化治理與現代公共性的介入，促使民間信仰處於文化與宗教之間，這是當代民間信仰處境的重要特徵。

2. 新道德社群

社群的生產與再生產向來是民間信仰研究中的焦點，齊偉先在書中描述了儀式的物質性所引發的新型態社群的形成，並稱之為「品味社群」。過去呂玫鏗（2008）曾經描述白沙屯進香活動中，人們透過

現代資訊媒介建構出新型態的社群，並以「想像社群與浮動邊界」來描述，只不過在這樣的社群中，信仰仍是社群據以形成的道德基礎。而齊偉先所強調的品味社群，基本上並非以宗教作為彼此間的主要連帶，而是某種物質性的品味，可能是對儀式物品的喜好，或者是對彼此溝通時的文本風格的喜好。傳統的民間信仰研究在討論社群的型態時，主要是談「血緣」、「地緣」、「業緣」，或者呂玫鏗所說的「想像」，這些團體雖然以不同的原則聚集在一起，但都是以宗教作為彼此連帶的宗教社群。相較於此，齊偉先所描述的「品味社群」顯得相對特別，因為在這種情況下的社群形成過程中，宗教所扮演的角色與傳統有所不同。如果我們把呂玫鏗的「想像社群與浮動邊界」視為祭祀圈理論的修正，「品味社群」則似乎是對祭祀圈理論的一種挑戰。不過，不管是祭祀圈理論的修正或挑戰，到目前為止，尚未討論到祭祀圈理論中核心的要點，那就是，祭祀圈理論之所以重要，在於揭示了台灣傳統社會的構成原則，祭祀圈是人們的經濟、婚姻、權力與宗教活動相重疊的區域，是社會運作中的基本單位。那麼，「想像社群」或「品味社群」的社會意義是什麼？當我們能夠澄清這一點，有關民間信仰新道德社群的研究將會更有意義。

民間信仰的特殊性

1. 民間信仰的同一性與多樣性

民間信仰的同一性與多樣性是延續已久並廣受關注的議題，背後涉及了國家統治與文化認同的問題。這個問題起源於 Maurice Freedman 所說的：

像中國這樣一個有如此幅員與政治凝聚的國家，假定他的人民之間會表現出相當大程度的共同宗教認知是合理的。更重要的是，我們可以從第一個原則中預期，一個地位與權力如此分歧的社會將會發展出一個宗教系統，它可以容許信念與儀式上的差異去補充彼此，或者讓它看起來比較多元，使得

宗教上的類似性可以被表達得好像那是宗教上的差異性。

(Freedman 1974: 38)

Freedman 的觀點在 James Watson (1985, 1988) 討論民間信仰時，被進一步表達為「中國士大夫的思想和象徵以什麼方法『穿透』到地方上？這些象徵又如何被農民大眾詮釋？」並提出「標準化 (standardization)」、「正義性 (orthopraxy)」的概念，指出民間信仰在儀式象徵的實體與動作上統一（也就是齊偉先所說的「物質」），但在象徵與儀式內容的詮釋上則是多元的，國家透過這樣的方式來凝聚百姓的認同。Stephan Feuchtwang (2001) 也提出了「帝國隱喻」的概念，認為人們的認知中存在著關於帝國科層體制與權力的想像，雖然不同社群對於這個想像的細節可能有所差異，但人們心中確實有一個帝國想像並據此來進行各種民間信仰活動，這維繫了帝國的認同。科大衛 (David Faure) 與劉志偉 (2008) 則對「標準化」進行修正而提出「正統化」這個概念，同樣在表明某種來自中央的同一性認知的存在，只是不同地區的正統化歷程不同，因而有不同的正統化內容。此外，「親屬隱喻」也是民間信仰運作中的重要邏輯，雖然沒有明確的理論意涵，但事實上與上述的概念有類似的作用。這些概念儘管彼此有著些許的差異，都是在解釋民間信仰如何以文化認同的角色維繫了國家統治、凝聚了國家認同。

齊偉先的「物質隱喻」可以放在這個脈絡下來理解。他指出民間信仰的同一性在於儀式優位下的物質隱喻運作模式，多樣性則是物質隱喻在不同情境中運作所產生的各種不同結果，而這正是民間信仰的特殊性所在。與前述概念不同的是，標準化、正統化與帝國隱喻所據以為標準化或作為隱喻圖像的來源都是帝國中央，雖然各個地方會根據地方文化特色自主地加以詮釋而形成多樣性，但都內含帝國統治的價值觀而有助於國家統治（齊偉先稱之為「垂直的由上而下」）。也就是說，透過標準化、正統化或帝國隱喻這些概念來看待民間信仰的同一性與多樣性，我們看到的是一個國家能夠透過民間信仰來治理地

方的圖像。齊偉先所談的物質隱喻，由於倚賴的是儀式物（不包含其象徵內涵），人們透過儀式物所創造的多樣性，是基於對物質肌里本身的體驗與品味性的偏好，而不是物質作為象徵的價值內涵，因此這種多樣性的創造並不承載著統治價值，比較是人們將自己的價值放入儀式物裡面，然後回饋到民間信仰而形成多樣性（齊偉先稱之為「橫向的由下而上」）。這樣的多樣性不必然有助於國家統治，反而有可能具有抗拒的力量。齊偉先認為這種力量有可能造成民間信仰的結構變遷，也可能造成新型態社群的誕生。即使目前觀察到的相關實踐還不多，仍未看到變遷的誕生，但的確是一種「機會結構」的問題，這些物質隱喻的運作提供了變遷的可能性。以齊偉先所談的幾個建廟事件為例，他強調那些年輕人建廟的方式，相對於占多數的傳統廟宇社群來說是「非典的」，意即與傳統的結構是不同的，因此構成了結構變遷的潛在力量與可能性。對齊偉先來說很重要的是，物質隱喻的運作會衍生出什麼樣的產物，不能完全從行動者本身的意圖來理解，因為物質本身有它的自主力量，能夠影響或引領人們的行動，這也是他在理論層次上強調「物質」的重要原因，他甚至提出了「宗教的物聯網絡」這個詞彙來凸顯這一點，主張有各式各樣的宗教或非宗教實踐是透過儀式的物質性而被觸發，並且透過儀式物而產生關聯。透過「儀式優位」、「儀式的物質性」、「物質隱喻」與「物質的自主力量」等概念，齊偉先在民間信仰研究中呼應了當代學術研究中的「物質轉向」。

2. 民間信仰場域中的「異質共構」

為了描述民間信仰場域中恆久存在著許多非宗教性事物的現象，齊偉先提出了「異質共構」這個概念。許多的研究都表明，民間信仰並不是單靠信仰的力量來維繫，那麼，這些非信仰的力量如何進入民間信仰場域，如何維繫或改變了場域的結構或樣貌，便是重要的研究議題，也可能是能夠彰顯華人民間信仰特殊性的議題，因此已有許多相關的討論。例如，杜贊奇（Prasenjit Duara）（Duara 1988 /

王福明譯 2008, 2003)「權力的文化網絡 (culture nexus of power)」從權力的角度來看待非信仰的事物進入民間信仰場域的方式；陳緯華 (2012, 2017) 引用布迪厄 (Pierre Bourdieu) 的「場域」理論，從「資本」的角度進行了探討。從這個學術脈絡來看，齊偉先的「物質隱喻」則提供了討論這個議題的新視角。不管是「文化網絡」或「資本」的視角，其中的行動者大多是擁有一定權力的組織或個人，而如前所述，「物質隱喻」視角中的行動者經常是「非建制的」。對齊偉先來說，這樣的分析視角提供了一個解釋社會變遷的有效方法，使得他的分析中似乎透露出對民主社會中的個人自主性權力與抗拒性力量的樂觀態度。

3. 作為民間信仰存在基礎的「靈力」是什麼？

民間信仰中各式各樣的活動，說到底都圍繞著「靈力」而進行，都是為了獲取靈力的護佑。儘管如齊偉先所說，許多「分神」的人並非為了靈力護佑而來，但是舉行活動本身確確實實是為了靈力。因此，如何說明各式各樣的民間信仰活動與靈力之間有何關聯，便成為理解民間信仰活動的必要工作。就以書中所談到的進香活動來說，信徒的說法是進香可以增添神明的靈力，但對於研究者來說，必然無法滿足於僅僅採用信徒的說法來理解進香活動。在這個議題上，極具代表性的觀點之一來自於 Steven Sangren (1987, 2000)，他認為進香活動事實上是一種社會再生產活動，村民動用自己的集體力量，出發前往另一間大廟，然後回到村莊。村民認為這樣的行動能增添神明靈力，但事實上，神明所增添的力量是村莊自己的力量。這是一個以涂爾幹宗教社會學為基礎的觀點，意即神背後的真實是社會，靈力背後的真實是社會力。在 Sangren 的觀點裡，整個進香活動牽涉到社會力被「異化」，以及人們對靈力的「誤識」。

既然靈力的真實並非神祕的超越性力量，那麼所謂的「靈力增添」就必然是人為的結果。丁仁傑 (2012) 延續 Sangren 的觀點，提出了「做靈驗」這個概念，這概念包含了「異化」與「誤識」的觀

點。陳緯華（2008a, b）也從這個涂爾幹宗教社會學的基礎出發，提出了「靈力生產」這個概念，並作為他「靈力經濟」理論中的核心要點。類似地，齊偉先在書中提出了「造勢」這個概念。不管是造勢、做靈驗或靈力生產，這些概念都在說明人們對某個廟宇的神明靈力大小的認知，可以透過人為的方式建構出來，而方法都是透過資源動員，也就是說都必須透過社會力的動員。這當中，做靈驗、靈力生產這兩個概念，基本上都認為靈力其實是社會力「異化」的結果，而人們的認知是一種涂爾幹所說的「誤識」，其中陳緯華進一步說明了信徒以什麼樣的觀點來認知靈力生產活動，因而形成了「誤識」（這個分析中隱含了以「地方知識」來取代「誤識」的作法，以避開全然的無神論的立場）。齊偉先所提出的「造勢」概念則與丁、陳兩位有所不同，他主張「勢」僅是靈力的「隱蔽性替代」，因為人們並非總是能夠感受、經驗到真實的靈力，所以僅能以人們所造出來的勢，作為靈力的替代性表現方式，讓人們透過這個替代性的「勢」來感受靈力的存在。齊偉先也認為「勢」畢竟是世俗性的，為了讓這個世俗性的「勢」能夠具有代表靈力的真實性，除了必須有神蹟展現之外，人們還必須不時地透過降乩、卜杯、托夢這類行動，來展現與體驗神明靈力的真實性，以此來維繫「勢」作為靈力替代的有效性。

那麼，齊偉先與丁、陳二人的這種概念差異有什麼重要的意義呢？在齊偉先的討論中，「靈力」以真實的超自然力量的角色被放在分析架構中，「勢」僅是它的替代（齊偉先認為二者是共生關係）。相對於此，在丁、陳二人的分析中，靈力不會是真實的超自然力量，而是「社會力」的表徵，也就是說，靈力「就是」社會力，而不是「替代」。而降乩、卜杯、托夢這些齊偉先視為神啟的行動，丁、陳則堅持宗教的背後必然有真實的社會實在的立場，認為乩童、卜杯、托夢這些所謂「神意」的背後必然有某種社會實在，這個社會實在才是我們要去捕捉的對象，在研究上不能以真實的神啟角色來處理。例如在陳緯華的分析中，它們被視為廟宇管理階層用來委婉掩飾人意的「婉飾」，其效用在於將人意轉化為神意，方便廟方「以神之名」來

行動，它們並不是如齊偉先所說是神明展現其靈力，故而是人們無法掌控的「開放性溝通」。齊偉先與丁、陳兩人的這種差異，一方面是理論上的，即齊偉先不採用「異化」、「誤識」等概念；另一方面則是方法論上的，丁、陳的分析中基本上隱含了方法論上的「不可知論」或「無神論」，齊偉先則沒有這種立場。

我們稍微討論一下降乩、卜杯與托夢，可以對這個方法論上的差異有更進一步的理解。對陳緯華來說，這些不斷在民間信仰活動中出現的行動是一種「婉飾」，是人們可控的、維持場域神聖性的文化機制。在這些東西可以維繫場域神聖性這一點上，齊偉先與陳緯華的觀點是相同的，差別在於齊偉先把這些視為真正代表了「神意」或至少是「人為不可控」，例如書中寫道：

事實上，領受與廟宇社群公共事務相關的神明意旨之機制並不複雜，大致上就是前述的乩童或擲筊兩個主要模式。這兩種模式共同的重要特徵就是「開放性的」溝通模式，也就是神明透過乩童交代的事情、或透過擲筊求問神明的結果非人意所能預期，也非是人意透過彼此協商的結果，所以對社群來說，這是一種「開放式」的求問機制。（頁 87）

相對於此，陳緯華把乩童、卜杯等視為「婉飾」，是人為控制的，是廟宇管理層理性規劃的；只有當這些「開放性溝通」與管理層的理性規劃產生衝突時，某種程度上才可以指稱不是「婉飾」，但這樣的情況並不常見。而當這種「人為不可控」的情況真的出現時，丁、陳也不會把降乩、卜杯等視為真正的神意展現，而是稟持靈力就是社會力的立場，將之詮釋為是不同勢力之間的鬥爭出現了勢均力敵，無法由單方面決定的情況。這種情況下可以視之為「開放性溝通」，但它的開放性並非來自於是真正的神意，所以是人不可控的，只能說是不同勢力之間因為無法取得妥協，故而選擇在那一次以不受單方面控制的方式，來進行卜杯之類的行動。就好比在無法妥協的情況下，人們選

擇以丟銅板的方式來做出決定。丁仁傑（2014: 20）在描述西港保安村時提到：「據村民回憶，甚至有很長一段時間，當時村內還有兩組轎手和桌頭，每換一位村長或主委，就會採取不同組人馬來向神明問事。似乎神意也會因人設事而產生很大的差異。」丁仁傑在這段敘述中，表達了「降乩問事」這件事情背後存在著社會力的競爭這一事實。這種觀點上的差異，也可以舉齊偉先書中所提到的一個例子來說明，他說：「大甲媽祖的慶典化模式、白沙屯媽祖的神明導引路線模式、彰化南瑤宮媽祖的媽會模式，這些不同模式在其發展過程中，都是在許多人神之間開放性的溝通中所沉澱出來的結果」（頁 290）。對齊偉先來說，人有所謂的「宗教自我」以及相應的「意義認知」，而神啟在這種脈絡中具有公共性，有行動驅動力，因此可以是一個解釋因子（神啟的公共性如何被建構也因而是齊偉先關注的議題）。相對於齊偉先，丁、陳二人在面對這件事情時，會試圖去尋找造成這三間廟宇進香模式差異的社會因素，而不會以不同廟宇的進香遶境模式差異是「開放性溝通」所決定來理解。換句話說，基於方法論上的立場，「神意」不會被作為解釋的因子，而是必須解釋的對象。

結語

在一個全球化的時代，我們有必要擁有一個能夠以包括台灣在內的全球各地民間信仰為對象的研究視角。這需要對於民間信仰的一些根本性議題提出具有洞見的理解，齊偉先的這本書是這方面的一個嘗試。怎樣才可以輕易地在全球各地辨認出民間信仰的存在，儘管它們之間有著許許多多不同的樣貌？這就要求我們必須有一個可以指認民間信仰的同一性，並且解釋其多樣性的方法，齊偉先的書為我們提供了這樣的一個方法。「儀式優位」與「物質隱喻」指出了民間信仰的同一性，同時也解釋了它的多樣性。其同一性不是某種本質性的元素，而是儀式優位下的運作模式，是延續千年、屬於民間信仰的特殊性；其多樣性的可貴不在於由上而下的垂直權力運作，而是在現代性的影響下，水平橫向的民間自主動力。

「民間信仰文化化」、「新道德社群」、「民間信仰的同一與多元」、「異質共構」及「靈力是什麼？」等，都是民間信仰中極具意義的議題，齊偉先將這些議題提出來，值得學界與之進行對話。

參考文獻

- 丁仁傑，2012，〈靈驗的顯現：由象徵結構到社會結盟，一個關於漢人民間信仰文化邏輯的理論性初探〉。《台灣社會學刊》49: 41-101。
- ，2014，〈由象徵功能論到象徵資本動員論：台南保安村的宗教場域變遷〉。《台灣宗教研究》13(2): 5-40
- 呂玫鏗，2008，〈社群建構與浮動的邊界：以白沙屯媽祖進香為例〉。《台灣人類學刊》6(1): 31-76。
- 科大衛、劉志偉，2008，〈「標準化」還是「正統化」？從民間信仰與禮儀看中國文化的大一統〉。《歷史人類學刊》6(1,2): 1-21。
- 陳緯華，2008a，〈婉飾、慣習與神蹟創造：現代性下的神如何不死？〉。《台灣社會學》15: 1-46。
- ，2008b，〈靈力經濟：一個分析民間信仰活動的新視角〉。《台灣社會研究季刊》69: 57-105。
- ，2012，〈資本、國家與宗教：「場域」視角下的當代台灣民間信仰變遷〉。《台灣社會學》23: 1-49。
- ，2017，〈國家、象徵暴力與民間信仰：以鹿耳門天后宮為例的討論〉。《文化研究》25: 139-182。
- Duara, Prasenjit. 1988. *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900-1942*. Stanford: Stanford University Press. 王福明譯，2003，〈文化、權力與國家：1900-1942年的華北農村〉。南京：江蘇人民出版社。
- Feuchtwang, Stephan. 2001. *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*. London: Curzon.
- Freedman, Maurice. 1974. "On the Sociological Study of Chinese Religion." Pp. 19-42 in *Religion and Ritual in Chinese Society*, edited by Arthur P. Wolf. Stanford: Stanford University Press.
- Sangren, P. Steven. 1987. *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford: Stanford University Press.
- . 2000. *Chinese Sociologies: An Anthropological Account of the Role of Alienation in Social Reproduction*. New York: Routledge.

Watson, James L. 1985. "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ('Empress of Heaven') along the South China Coast, 960-1960." Pp. 292-324 in *Popular Culture in Late Imperial China*, edited by David Johnson, Andrew J. Nathan and Evelyn S. Rawski. Berkeley: University of California Press.

———. 1988. 〈神明標準化：華南沿海地區天后之提倡（960-1960）〉。《思與言》26(4): 369-398。

「儀式優位」的聲稱是個稻草人論述嗎？ 難道信仰沒有物質性基礎嗎？

呂玫鏗

國立清華大學人類學研究所副教授

齊偉先出版的《物質、隱喻與信仰：台灣當代漢人民間宗教生活中的儀式力量》一書奠基於他累積多年的田野經驗與研究發表，結合相關的理論觀點，試圖重新解釋當代台灣民間信仰的現象與變遷。身為研究「台灣民間信仰」的同行，¹我非常樂見這本很有企圖心的力作之出版。一方面，齊偉先嘗試跳脫過去以來的主流論述，對民間宗教結合非宗教的當代現象提出新的解釋；另一方面，他別出心裁地剖析視角與語彙應用，試圖提供讀者一幅有別於既往對於民間信仰的圖像。

齊偉先主張探討台灣民間信仰應採取儀式優位的視角，因此他從儀式的三個重要面向著手：一為儀式的宗教性，強調民間信仰的儀式活動具有宗教性的特質；二為儀式的抗拒潛能，不同於探討儀式對社會的整合與象徵功能，書中更凸顯「儀式擁有信仰所沒有的物質性基礎」（頁35），因而具有抗拒的能力，特別是儀式蘊含隱喻式的外溢所產生的抗拒效果；三是儀式的物質性，認為儀式物或儀式的物質性是產生隱喻作用的基礎。全書扣緊這三個面向，分章節探討民間信仰中的遶境、進香、陣頭與建廟等四大主題。這四大主題均涉及複雜的地方文化與歷史傳承，齊偉先善於創造與連結各種語彙，並高度運用各式理論概念來捕捉多元異質的樣貌，但全書充滿高密度抽象化的

台灣社會學第48期（2024年12月），頁157-170

1 本文沿用齊偉先書中所用的「民間信仰」或「民間宗教」一詞，有的稱為「民眾宗教」，意指制度化、組織化宗教團體（例如基督教、天主教、伊斯蘭教、佛教、道教等）之外的其他宗教信仰。

理論詞彙與不斷變奏的推論邏輯，使得本書的閱讀並不容易。

齊偉先總結本書可有三個貢獻：首先，標舉儀式優位為民間信仰的核心特質。透過將儀式與儀式物的象徵化和隱喻連結來分析廟際關係、跨域進香、陣頭發展及建廟過程；說明民間信仰的儀式有公共性，但信仰卻是私人的。其次，以符號學概念將儀式與儀式物做為象徵符號或隱喻符號，並以隱喻連結的方式（稱為隱喻運作）呈現民間信仰的外溢連結現象，亦即書中分析「物質肌理」所說的「分神」，由此解釋宗教與非宗教領域的連結。再者，運用隱喻運作邏輯，將「勢」與「緣」的非宗教文化概念結合在宗教分析的框架中。

這篇評論將從人類學的田野經驗來對照齊偉先所探討的問題，同時也檢驗其理論推導的可信性，最後談社會學與人類學在宗教研究方法論上的差異，從而評估本書的貢獻與局限。

儀式優位

首先從儀式優位與相關的儀式理論說起。齊偉先沒有否認民間信仰仍具有信仰的層面，但他刻意低調處理信仰，強化儀式優位的分析。然而，細觀全書的分析，不免產生以下三點疑問：第一，相對於制度性宗教，台灣的民間信仰基本上沒有嚴格規範的教義經典，以及由此衍生的信仰內容，多半是將民間的傳統倫理道德融合於日常生活習俗與歲時年曆的儀式實踐。就既有的研究成果而言，除了少數文史學科相關的文本研究（例如善書、籤詩、鸞文、經書等）涉及信仰內容之外，人類學、社會學與民俗學對民間信仰的研究大都集中在儀式及其相關的宗教社群層面，很難找出有哪些研究是純粹探討「信仰內容」的。簡言之，現有的台灣民間信仰研究主流，基本上即已採取儀式優位的視角。那麼書中所強調的「儀式優位」會不會顯得有些多餘？或者只是紮了一個稻草人？

第二，或許在一種狀況下，強調儀式優位的研究取向仍是有意義的，亦即儘管儀式早已成為主要的研究對象，但若對於主要來自基督教背景的西方理論概念沒有足夠的反思，所進行的研究就可能不自

覺地仍然是信仰中心的。那麼如同作者在結論中說的：「儀式優位可突顯宗教社會學既有分析框架受限於信仰的分析限制」（頁 276），若要證明儀式優位是適切的提醒，特別是對社會學與人類學的宗教研究有所貢獻，更具說服力的一個方式或許是舉實例說明過去的研究如何以信仰為中心，並因此出現哪些限制與錯誤，然後更進一步以儀式優位視角重新處理同一現象，並因而獲致更好的理解。然而齊偉先並不採取這樣的寫作策略，而是直接寫了這一本以理論概念分析為前導的專書，試圖證明儀式優位研究的價值。至於這當中的轉接，則是引用 Catherine Bell (1997) 以西方基督教的正信性 (orthodoxy) 對照於日本神道教與印度教的「正儀性」(orthopraxy)，從而以華琛 (James Watson) 探討的漢人民間宗教正儀性與汪德邁 (Léon Vandermeersch) 提出的禮，來說明「儀式化實作」的重要性，最後再以一句「以『儀式優位』的運作取代正儀性過於受限的指涉」（頁 29-31）簡單帶過。²

第三，最重要的是作者如何定義「信仰」與「儀式」？又如何強調儀式？涂爾幹 (Emile Durkheim) 定義宗教是一套統一的、涉及神聖事物的信仰與實踐體系；實踐即指儀式，而儀式與信仰息息相關。齊偉先沒有否認這一立場，仔細檢驗書中對「信仰」一詞的用法，包括指稱知識建構、世俗化相關概念、精神意識、教義、認知、內在信仰的表達、信仰認同、信仰內涵、信仰元素、信仰實踐等，作者對這些詞彙均沒有太多的討論，但認為以儀式為中心的探討能產生對信仰更廣泛的理解。然而，書中對於儀式的定義有過於狹隘

2 齊偉先對於華琛正儀性與標準化理論的討論似乎有些誤解（頁 10-11, 30）。例如，他引用華琛 (Watson 1985) 以及 *Modern China* 期刊 2007 年討論華琛理論的專號，但華琛 1985 年的作品主要是談神明的標準化與文化統一的問題，其 1993 年的文本才是談正儀性 (orthopraxy)。華琛 (Watson 1985) 強調神明敕封造成了地方小神被融入天妃的祭祀中，而官祀禮儀對民間的禮儀實踐具有上行下效的功能，文化的統一是透過地方菁英與不同層級人士在宗教祭儀上模仿官祀禮儀所達成，而不是由上而下的統治所造成的結果。另一篇 (Watson 1993) 正儀性的討論，即是本書依據的儀式實踐的來源，其源頭肇因也不是由上而下的政治力，而是民間儀式實踐對於官祀禮儀的模仿，自然形成的文化統合現象。或許因為不同學者對華琛理論的觀點有不同的修正，使得本書在掌握標準化與正儀性理論上頗有混淆的感覺。

之嫌，或許這是由於齊偉先在強調「儀式的宗教性」時，也反過來不自覺地將儀式限定在所謂的「宗教儀式」了。例如第五章將陣頭分為「神陣」與「熱鬧陣頭」，前者指涉及神明的「儀式性陣頭」，可見作者定義的儀式限定在涉及超越性力量的儀式。但廟會儀式中所有的陣頭，無論是否涉及神明，在廟際交陪、進香以及其他各種廟會的脈絡中，「出陣頭逗熱鬧」是團體或個人為確認及強化與神明的關係所必盡的儀式義務，同時也是其擁有的儀式權利（合此二面向即是所謂的「有份」）。因此，即便是「逗熱鬧」展演的陣頭也具有儀式性意涵，例如神前展演、神明遶境隨駕，都不只是為了娛人，更重要的是娛神（即使沒有觀眾，仍要繼續表演）。再者，特別是有關「勢」與「緣」的討論均涉及超越性的「靈力」和「神意」，背後即為「信」或「不信」的問題，即便第三章以廟際儀式來談造勢與迫勢，第四章談到「神佛緣」強調附著於進香儀式的物質面，作者卻明顯地避開個人信仰經驗的「靈證」，只談儀式面呈現的現象。誠然，廟會及進香活動中的群眾未必都是信徒，研究者也不必涉入「信」或「不信」的爭議，但這些活動之所以具有宗教性，乃至於形成盛大的「勢」，吸引更多的有「緣」人前來參與，不都是肇因於有人對於「靈力」與「神意」的「信仰」嗎？就此而言，本書所謂的儀式優位，只是放大儀式的重要性，並且避談信仰，恐怕會有顧此失彼之弊吧？

於此可作為例證的是，我近年觀察到台灣民間信仰中出現了宗教個人化與個性化的現象（呂玫媛 2015, 2020），這凸顯了信仰因素（尤其是與個人化與個性化相關的信仰內涵）在晚近台灣社會文化變遷中的重要性，而儀式優位的視角恐怕會遺漏這個面向。必須馬上補充的是，即使是在個人化與個性化突出的信仰現象中，儀式仍未曾缺席，儘管它也表現出強烈的個人風格。這在在顯示了信仰與儀式之間的緊密關係，何者應當優位或許應當視為具體研究中的研究策略選擇題，而不是非此即彼的是非題。

「抗拒潛能」與「隱喻性」

接著討論齊偉先所強調的「物質轉向」及其所帶出的儀式的「抗拒潛能」與「隱喻性」這兩個議題。首先，齊偉先希望跳脫過去儀式研究常見的結構與行動二分的循環論證問題（頁 16），改而採取物質轉向的論點，重新擺放物的位置，企圖消解主體及結構的預設。因此，實踐理論與行動者取向的研究方案在書中均被刻意忽略，而改以所謂動態的結構觀點看待「多元異質共構」的儀式結構，亦即不再強調人的主體位置，反而特意凸顯儀式與儀式物的重要性，強調儀式的象徵化與隱喻連結。無可否認，藉著儀式優位視角及儀式物質面的分析，齊偉先對於民間信仰最核心的「靈力」與「神意」問題提出了新的理論解釋；這種新的嘗試十分值得肯定。然而值得注意的是，他固然展現了物質轉向對民間信仰研究的潛力，但卻比較集中於討論儀式的物質面，尤其特指人與物的互動如何在不同的脈絡中交織而呈現出新的意涵，對於物或儀式物本身的描述與分析並不多。

有趣的是，儘管齊偉先有著如上的理論自覺，但在討論陣頭與建廟的章節中，卻意外地在儀式結構之外出現了行動者的主體位置（頁 38、41、268）。例如第五章說明陣頭市場化中的展演性陣頭時指出：「在街頭『做性別』的實作」，展現「去脈絡地『性化』、『物化』的女性意象」（頁 208-210）。這是一個自相矛盾的說法，因為明明是被市場刻意操弄出來的物化女性的陣頭展演，但卻用「做性別」這個預設了主體自覺行動的專有名詞，那又何來被物化的說法呢？另一方面，這與全書刻意忽略行動者主體性的理論立場很明顯地出現了矛盾。又如第六章談兩個團體主事者的品味風格如何成為吸引成員的來源時，認為這一類新的宗教社群所依賴的不是任何傳統權威或實境溝通，而是透過主事者在社群媒體提供的文本品味，其吸引力是基於「情動力」，觀看者因「有感」而產生親近感與義務感，也會轉化成信仰認同（頁 265）。齊偉先引用德勒茲的主體化與「臉貌」概念，強調現代性個體化中所看重的獨特性；認為社群媒體「展演的品味與風格就是文本生產者個人臉貌的外溢連結，連結出的品味社群

就是體現個體對宗教儀式領域凝視的特殊視角」（頁 275）。接著又指出品味文本的生產者與持續觀看者的差異，二者均為現代主體化的展演。這是否同樣又是一個與其宣稱的理論立場自相矛盾的表述？那麼在作者的分析中，品味符碼、行動者主體與儀式結構之間究竟處於怎樣的關係？

其次，有關儀式的抗拒潛能議題。齊偉先引用特納的動態結構功能論觀點，特別強調社會世界是一種生成態（becoming），而不是一種定態（being）。他將特納的 *communitas* 概念譯為「共群情狀」，這是指儀式做為社會的中介與過渡階段，出現了摒除社會結構因襲的階級、經濟地位、種族、性別等差異，而有趨向同質性的和諧狀態，稱為「反結構」。³ 他以此詰問：「『民間』是否也有反結構的『共群情狀』？」並論斷：「若有，那儀式應該扮演一定的角色」（頁 33）。然而，研究南美朝聖的 Michael J. Sallnow（1981, 1987）曾對 *communitas* 概念提出批評，認為朝聖中的共群情狀與不同團體間的競爭並存，亦即結構的與反結構的現象同時存在。John Eade 與 Michael J. Sallnow（1991）主編的朝聖專書也重申朝聖存在不同團體的競奪現象，指出朝聖不是只有共同的信仰中心，不同群體仍然高舉各自的標誌，凸顯彼此的差異性與競爭關係。從 *communitas* 概念的發展史可知，儀式固然是「反結構（anti-structure）的暫時狀態」（頁 33），但其中蘊含社會結構變遷的潛能，但卻仍並存著結構的與反結構的性質。作者強調此概念的反結構特性，似乎只說對了一半。

齊偉先真正著意的，其實是德勒茲與瓜塔里對符號體系（semiotic）的分類架構，亦即「社會中除了表意符號體系之外，還有『前表意（原始）符號體系』、『反表意（游牧）符號體系』與

3 共群情狀因不同於日常社會的異質與結構化狀態而成為反結構的。特納的動態結構功能論所關心的是社會型態學（social morphology）的問題，希望透過儀式的中介階段，尋找不同的社會形態發生的可能性。因此共群情狀這個中介階段是重要的關鍵，被視為具有社會變遷的潛能。

『後表意（激情）符號體系』等三種不同的符號體系（Deleuze and Guattari 1980/ Massumi 1987: 135）。後面三者都有可能影響表意符號體系、促成此體制的變遷，並同時讓相關的論述權力結構產生變化」（頁 34）。他認為這三者「超出象徵符號體系的範疇，涉及了物質（material）、情動力（affect）等層面」（頁 34），而「儀式之所以與信仰不同，在於儀式擁有信仰所沒有的物質性基礎；所有的儀式都必然有相關物件作為實踐的基礎，而這個物質性卻是能促成反表意符號結構的重要基礎」（頁 35）。然後得出結論：「台灣的宗教在許多面向上，儀式都占有非常獨特的角色，足以成為生產抗拒的潛在基礎」（頁 35）。這裡必須慎重思辨的是，「儀式擁有信仰所沒有的物質性基礎」這個論斷是否確切有理。這句話至少可以有兩種解讀方式：一為「儀式擁有某些物質性基礎是信仰所缺乏的」，二為「儀式擁有物質性基礎，而信仰卻沒有」。從書中的通篇論述看來，齊偉先指稱的顯然是後者這個全稱的命題。然而，不可否認地，信仰也有其物質性基礎，例如創發與演繹出特定信仰的人類身體各種感官經驗、特定人類群體所生存的自然與人文環境，乃至於記載及傳播信仰內容的各種載體等皆是；這個論斷即使限定在台灣民間信仰也是有效的。這些物質性基礎因而也都有可能成為「反表意」、「前表意」與「後表意」的符號體系，那麼不也都足以成為生產抗拒（以及下一段即將評論的「隱喻運作」）之潛在基礎？這個批評的重點不在於反對有關物質性具有「抗拒」與「隱喻運作」之潛能的論斷，而在於指出：並非只有儀式才具有物質性基礎。如果這個批評站得住腳，那麼基於這個過於片面的斷言所導出儀式優位之結論，在邏輯上也就不夠嚴密。

其三，不同於傳統的儀式象徵論研究，齊偉先由皮爾斯符號學未加重視的「隱喻」（metaphor）這個符碼類型中，看到了社會變遷所需要的開放性，因為隱喻沒有完全確定性，缺少社群文化的共識基礎。他指出儀式參與者對儀式物的主觀意義詮釋可以看待為一種「隱喻」，亦即意義從原本的儀式脈絡 A 外溢到儀式外的脈絡 B，進而產生非預期的宗教與非宗教的連結效應，最終形成多元的、非共識性

的連結。他稱這種隱喻的外溢連結為「隱喻運作」，並將這個過程類比於艾克里奇（Madeleine Akrich）所論述的物之「去腳本」（description）與再脈絡化，指出原意為「將某物轉帶往某處」的隱喻一詞可以產生同樣的效果（頁 46）。但這個過程或許使用一般意義上的「挪用」來稱呼更容易理解，⁴ 就像書中寫道：「這個連結不同意義脈絡的某物或某種指涉對象，作為一個被挪用的符號，就是一種具隱喻功能的符號」（頁 46）。

值得深思的是，隱喻固然具有挪用的成分，但所有的挪用都具有隱喻作用嗎？例如書中描述一名大專生攜帶自製的小型進香旗跟著徒步進香（頁 129-133），可以說他將正規進香旗的形貌挪用到個人自得其樂的小宇宙之中，再透過社群媒體炫耀並與同好分享。這到底隱喻了什麼？究竟什麼被什麼隱喻了？稱之為「挪用」不是更易於理解？再以同樣參與徒步進香的陳醫師所發想的進香咖啡、藝術展與香路輕旅為例。據齊偉先的說法，進香咖啡是想吸引更多像他一樣原本與進香活動疏遠的、具有品味的人士親近進香，藝術展則是想要展現「傳統的現代風華」，而香路輕旅的目標更宏大，「他夢想打造一個『如同西班牙聖雅各之路、日本的四國遍路、或中國的絲路這些足以代表一個國家或文化特殊性的路線……一個屬於台灣的香路』」（頁 133-143）。陳醫師否認自己是信徒，更強調他所要推廣的不是宗教，不是進香。這個故事同樣也不知道是在隱喻什麼？究竟什麼被什麼隱喻了？又如第六章所提到的品味文本結社，以及舉拿自製神偶、執士牌等例也引發類似的疑問。書中並沒有明確的說明，難道這就是「隱喻沒有完全確定性」的具體展示嗎？那麼，作者是否也在隱喻的議題上進行隱喻運作？還是只是用「隱喻」一詞指涉這些更好理解為「挪用」的事態？若說是陳醫師將咖啡這個物件從文青品味的脈絡「挪用」到徒步進香的脈絡，又將徒步進香的景象從進香脈絡「挪

4 有別於帶有爭議的文化挪用（cultural appropriation），近似於具有創新潛能的藝術上的挪用。

用」到藝術美學脈絡，再將進香路徑「挪用」到文創脈絡（一條足以代表國家或文化特殊性的漫遊路線），豈不是更為明瞭？

齊偉先強調隱喻的外溢或連結作用，並用以區別傳統上的象徵論。他認為象徵只能局限於特定社群內部而成為整個政治權力網絡的一個環節，這部分固然有所啟發，用來分析當代民間宗教活動複雜多變、創意不斷的活潑景象也非常精彩，但「挪用」一詞，尤其是藝術領域中的挪用，同樣也具有跨界連結、創新乃至於惡搞等逸出慣例常規而生產新意的作用，那麼「隱喻」一詞除了被作者用來與傳統的象征論分庭抗禮之外，對於我們理解徒步進香乃至台灣民間信仰究竟有何更多的幫助呢？

進香儀式

齊偉先在第四章討論台灣民間信仰的進香時，採用宗教社會學研究西方朝聖的理論觀點來對比檢視台灣的進香，正確地指出二者在內涵上有著根本的差異，儘管這其實是二十多年前已被討論過的問題。⁵但是，對於熟悉漢人社會與進香文化的人來說，本書對進香的討論可能會顯得有些格格不入，似乎仍然是以西方制度性宗教的濾鏡來看台灣漢人的進香。以下提出有關漢人進香儀式的幾個關鍵性理解做為回應。

第一，書中指稱的進香儀式過於狹隘，似乎以主辦廟宇排定的一系列進香儀式為主要焦點，因此預設了進香有所謂的儀式中心，也以此中心來對照而指陳個人性的活動為「分神」。然而，漢人社會的進香是一系列不同層次的集體儀式實作，有地方公廟做為群體象徵的集體性儀式、不同類別次團體各自的群體儀式、⁶祭祀圈內（權利義

5 中國學者王銘銘在 2001 年北港朝天宮舉行的「媽祖信仰與現代社會國際學術研討會」發表的會議論文中，比較中國的進香與西方朝聖的差異，他認為不能將進香視同朝聖。這篇會議論文沒有收錄在後來出版的論文集，但收錄於北京大學出版的論文集，可參見王銘銘（2005）。

6 一般由地方公廟舉辦的進香活動常見其他一起參與的次團體，包括：主辦公廟神明轄下地區的其他宮廟神壇（主祀神可能不同）、主辦公廟神明的各種分香團體（分靈廟、神壇、聯誼會或神明會）、進香隊伍中隨香的各類陣頭團體與其神明會團體、進

務有份的) 個別家戶的進香儀式、香客(香燈腳) 在香路旅程中的隨香儀式, 以及祭祀圈外或沿途廟宇和信眾的迎神、送神、祈福(俊轎腳)、許願、還願、奉獻服務等儀式化活動。因此, 上個世紀公廟籌組的進香活動即已包含許多不同層級的儀式場域, 均是藉著神明之名, 走出自己的境域, 進而連結境外的各種關係與勢力; 今日因網路與全球化的普及發展加大了這種跨域連結的尺度與需求, 就此而言, 齊偉先以「多元異質共構」來描述進香是非常貼切的。以地域性公廟進香而言, 進香又稱為「刈火」、「掬火」或「掬大火」, 目的在於帶回母廟或上位廟宇的香火靈力, 以更新或強化自己廟宇的香火靈力; 而此目的一樣可同步在各次群體與家戶層次上運作, 以完成從群體、次群體到家戶的祈求平安與更新香火靈力的儀式。⁷ 若對比於過去強調群體性的進香活動, 齊偉先筆下自製小進香旗的大學生、陳醫師的進香咖啡、藝術展與香路輕旅, 無論是個人興趣或展現「傳統的現代風華」, 均呈現為逸出進香符碼的特殊行為, 的確是當代進香的重要新興現象, 他稱之為「分神」。事實上, 今日進香中有太多個人或小團體是藉此機會來進行各自的計畫, 例如有登山健將來挑戰全程徒步, 有基督徒來體驗徒步的信仰魅力, 有基於好奇或還願的理由加入各種進香服務, 也有各式各樣的個人化的進香儀式實踐。既然原本就不存在號令全場、齊一步驟的儀式中心權威, 進香原本就呈現為各懷心思、各憑本事、各顯神通的巨大「競技場」, 那麼何來的「分神」? 或至少要問: 在多元異質的狀態下要如何界定「分神」? 由於齊偉先強調以多元視角的方式來看待民間信仰, 認為進香是「多元異質共構」的現象, 但卻指稱進香中存在許多的「分神」現象, 反而暗示了背後存在儀式的權威中心, 豈不與所謂的「多元異質共構」之說自相矛盾? 這至少是個語病。因此, 若要維持多元異質共構的意象,

香儀式中的頭香、貳香、參香、贊香等接香團體, 以及前來隨香的各種共同供奉神明的小團體等等。

7 進香又寫作「晉香」, 傳統上指的是向神明晉香祈福。白沙屯拱天宮在北港朝天宮的刈火儀式稱為「進火」。有關晉香、刈火的文獻很多, 主要可參考李獻璋、張珣、林美容的作品。

齊偉先認為的「分神」是否也可以說成是個人以自己獨特的方式在進香場域中著迷到「入神」了呢？

於此饒有寓意而可以附帶一提的是，齊偉先曾在新書發表會中以達利畫作〈球體的卡拉蒂 Galatea of the Spheres〉說明多元透視點，但那幅畫與其說呈現了多元視角，不如說仍存在著一個中央視角（central perspective），只不過它已經分裂了；儘管如此，那個中心仍然歷歷可見，多元只是貌似。相較而言，在中國傳統繪畫的散點透視法看來，同一個畫面中可以存在多個焦點中心，視域範圍因而可以拉到無限廣大。這種意象或許更適合用來描繪台灣漢人的民間信仰場景。

第二，齊偉先指出進香的核心是行動方廟宇，而不是進香目的地廟宇，並認為這是對於朝聖地「神聖優位」的翻轉，但其實這也是西方朝聖的視角與觀念才會有的結論，因為漢人社會的進香向來即是以行動方廟宇為核心，根本就不會有此「翻轉」問題。若論及當代的文化資產，做為媽祖進香聖地的北港朝天宮，本身擁有國定古蹟及國家指定重要民俗（319 北港朝天宮迎媽祖）的殊榮，其在信徒心目中的地位並不亞於，甚至更勝於其他來此進香的廟宇。傳統漢人社會的進香雖然具有階層性，但不必然是回母廟進香，也可能是往更高階位或更靈驗的廟宇進香。例如大甲鎮瀾宮及白沙屯拱天宮的進香，他們與北港朝天宮之間均沒有雙方認可的分香直接證據，但書中卻將二者當作「謁祖進香」（頁 158）。

第三，進香既是全方位不同層次的集體儀式實作，台灣民間對於進香的一系列禮儀、迎神、拜神、送駕、許願、還願、奉獻服務等已有各地積累的慣習與傳統，進香活動並不是依靠主辦廟宇的全權指揮，而是各方人馬或協作、或拉扯、或各行其是的「合力」而成，當然也沒有書中所說的「公共性主導權翻轉」的問題，特別是進香涉及的「公共性」是什麼？可能不是單一的公共性而已，還得再細究。上述三點說明當我們引用西方理論視角時，得多留意可能的限制與問題。

當代宗教社群研究

本書對當代宗教社群的研究（第六章）值得持續關注。透過網路媒介傳播的獨特品味與風格，因情動力觸發有感的觀看者，進而參與儀式活動，組成相同喜好的品味社群。這顯示跨域連結可以呈現實體與虛擬社群的共存，已不同於過去以家戶為單位的傳統民間信仰形式，充分反映現代化以來個人自由選擇信仰的特性。齊偉先認為書中的兩個例子是非典型的「建廟」，事實上這類依賴社群媒體而發展的宗教社群十分普遍，幾乎已成為當今宗教社群的流行形式（例如我研究的白沙屯媽祖分靈團體與各地聯誼會已有上百個），其成員擁有較高的自主性，可自由依附與離去，其中更不乏重複歸屬於不同社群的情形。然而，他們是否自稱為「廟」？還是「會」？「建廟」在書中是指成立一個擁有獨立集會地點的宗教社群，但民間一般指涉的是一座實體的廟宇型制，其規模、形式與大小可能依照不同的實況而有區別。

齊偉先對於「觀勢探緣」（第七章）有很精采的說法，認為「勢」與「緣」是非宗教的文化概念，但二者背後其實均涉及超越性力量（靈力與神意），還與漢人的社會與文化脈絡有強烈的聯繫。我認為書中的解釋仍有待擴展與補充，需要更多的相關概念、解釋與例證。其中被稱為機會結構的「勢」，令人想起與張珣（Chang 1993）探究「氣」的概念十分相似，或是與周越說的迎神廟會中的「紅火」十分相關（Chau 2008）。而文化概念中的「緣份」常指涉人與人之間，或如書中提到個人與神佛之間的「緣」，可參考范麗珠（2005）的研究。特別是有關「緣」的討論，我認為那是當代民間信仰個人化的展現。

最後，在我閱讀這本以理論與概念前導的著作時，一直感受到人類學與社會學研究的差異。在方法論上，社會學研究強調理論概念，在田野進行中似乎也難以拋棄既定的理論概念。人類學的民族誌田野訓練，則強調以身帶入田野去理解與感受，相對地，學院的理論概念往往得依照田野的情境做出適度的修正。更重要的，人類學的全

貌觀與田野研究的要求，使宗教研究無法局限在宗教領域，因此民間信仰的研究不只是在廟會慶典的儀式場合，更多的理解來自日常生活中的宗教信仰實踐，唯有如此才可能更全面地捕捉民間信仰的樣貌與精神。

總之，我認為齊偉先這本書已為當代台灣民間信仰變遷現象的探討做出貢獻，特別是民間信仰研究一向被視為學術的邊緣，這本書絕對可以刺激相關研究者的思考分析與論述能力。儘管我提出很多批評與質疑，即便我認為本書仍不免有一些瑕疵，但總體而論仍是瑕不掩瑜，對民間信仰的觀察與分析提供了具有深度與啟發性的論點。對民間信仰有興趣的讀者，這本書十分燒腦，但非常有創意及啟發性，對於宗教研究、社會學、人類學、民俗學感興趣的讀者，也會是密集的思考訓練。

參考文獻

- 王銘銘，2005，〈「朝聖」：歷史中的文化翻譯〉。頁 89-131，收入喬健、李沛良、李友梅、馬戎主編，《文化、群族與社會的反思》。北京：北京大學出版社。
- 呂玫媛，2015，〈當代媽祖信仰的個人化與宗教性：以白沙屯為例〉。頁 79-148，收入黃應貴主編，《日常生活中的當代宗教：宗教的個人化與關係性存有》。新北：群學。
- ，2020，〈天命難為：從靈乩到童乩的跨界經驗與自我探索〉。頁 235-305，收入黃應貴主編，《主體、心靈、與自我的重構》。新北：群學。
- 范麗珠，2005，《當代中國人宗教信仰的變遷：深圳民間宗教信徒的田野研究》。台北：韋伯文化。
- Bell, Catherine. 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press.
- Chang, Hsun. 1993. *Incense-offering and Obtaining the Magical Power of Qi: The Mazu (Heavenly Mother) Pilgrimage in Taiwan*. Unpublished doctoral dissertation, Department of Anthropology, University of California, Berkeley.
- Chau, Adam Yuet. 2008. *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China*. Stanford: Stanford University Press.

- Deleuze, Gilles and Félix Guattari. 1980. *Mille Plateaux, v.2 of Capitalisme et Schizophrénie*. Paris: Les Éditions de Minuit. Brian Massumi, trans. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Eade, John and Michael J. Sallnow. 1991. *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London: Routledge.
- Sallnow, J. Michael. 1981. "Communitas Reconsidered: The Sociology of Andean Pilgrimage." *Man* 16: 163-182.
- . 1987. *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Watson, James L. 1985. "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ('Empress of Heaven') along the South China Coast, 960-1960." Pp. 292-324 in *Popular Culture in Late Imperial China*, edited by David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski. Berkeley: University of California Press.
- . 1993. Rites or Beliefs? The Construction of a Unified Culture in Late Imperial China. Pp. 80-103 in *China's Quest for National Identity*, edited by Lowell Dittmer and Samuel S. Kim. Ithaca: Cornell University Press.