

第七章 台灣漢人民間神明信仰的現代性： 宗教的社會鑲嵌變遷

齊偉先

一、導言：多元宗教現代性的可能

西方不同的理論脈絡，賦予「現代性」概念的語意內涵不盡相同，但就概念系譜而言，「現代性」是西方社會科學對二十世紀以降的社會變遷，進行（自我）觀察所用的語彙。政治上的民主化與經濟上的資本主義化，這兩股驅動西方現代社會變遷的關鍵力量，雖足以標示歐美社會現代變遷的動力，卻都只呈現西方社會變遷的片面特徵。「現代性」企圖探索一個框架性概念，用來掌握西方社會變遷的整體特徵或核心特質。就此而言，「現代性」概念涉及一種史觀的呈現，亦即一種能說明社會（作為被描繪的整體想像）的發展進程及演化特徵的史觀。¹二十世紀後半，「現代性」概念才在西方社會科學的討論中出現，遠晚於民主化與資本主義這兩個自十九世紀末就用於自我描繪的詞彙，這顯示西方社會科學在二十世紀後半期的自我觀察中，必然發現一些關鍵性變化，讓西方社會科學認識到需要「生產」新的史觀，來進行社會進程的自我特質描繪。結構的反身性、涉及自我認同建構的個體化、媒體市場化所產生的公共領域危機等等，都是伴隨「現代性」提到的議題。

¹ 例如 Marshall Berman (1982) 及 Peter Osborne (1992) 將現代性的進程分成三階段。

政治民主化與資本主義式的自由市場經濟，在二十世紀的不同階段、基於不同的原因，在東亞社會中逐步在地脈絡化，在脈絡化的過程中，民主及自由市場經濟在東亞社會不僅只是制度特徵的標示，也成為社會主流論述，在政府及民間都獲得價值性的認可，展現出現代治理的運作。然而，在不同的社會裡，現代治理具體落實的形式與內涵都有所不同。非西方社會在地脈絡化的現代治理實作，會因地制宜地創造自己的存在條件與特色，這讓不同脈絡下的「現代性」有交互比較的意義。本文企圖從台灣漢人民間神明信仰的視角切入，探討台灣社會從明清皇權統治、日本殖民政府到國民黨政府的現代治理發展歷程中，漢人神明信仰在社會各層面的鑲嵌模式變化，從歷史脈絡凸顯民間信仰自 1990 年代以來所發展出的現代性特質，並說明這和以基督教為主流的西方社會的宗教現代性之間有何差異。本研究進行交互比較的研究策略，並非將台灣與西方社會並列為對照比較的對象而同時對兩者進行分析，而是在聚焦於台灣民間神明信仰的現代性考察時，與描繪西方基督教現代發展的重要概念框架進行對話。此研究策略乃企圖照見台灣宗教發展的另類現代性，說明在甚麼意義下與西方基督教所展現的現代性相同，並同時區辨出哪些意義上兩者有不可類比之處。此外，本研究在分析台灣民間神明信仰發展其另類現代性過程中，顧及了日本殖民的治理論述與後殖民邁向民主化與資本主義式的政經治理的影響脈絡，由此提出了西方治理論述與另類宗教現代性兩者相互連結的關聯性說明。

本研究選擇台灣漢人民間神明信仰作為討論對象的原因有二個：一方面台灣漢人民間神明信仰是伴隨明清移民就已存在台灣的信仰，在歷史沿革上有較長及完整的脈絡可供爬梳；另一方面則是民間神明信仰與社會各層面的交織程度既深又廣，在論及宗教與社會之間的關係時，十分具代表性。呼應 Eisenstadt (2000) 多元現代性的論點，本

文認為應正視歐洲基督宗教社會發展的特殊性，主張可以在全球脈絡下參照不同地區的宗教發展狀況，凸顯在全球脈絡的現代發展中，宗教在不同文化分別展現出何種現代特殊性。

二、源自西方基督教社會的提問：世俗化、現代性與宗教現代性

現代性論述是掌握西方現代整體變遷、具史觀特質的理論觀點，涉及的面向自非局限於單一領域。因而宗教領域的變遷自然也是現代性論述可以涵蓋及解釋的範疇，但宗教在西方社會的現代性論述中，所扮演的角色尤有特殊之處。在 1980 年代之前，世俗化理論是社會學領域中討論社會變遷的重要議題之一。西方社會對於邁向現代社會的自我描述中，宗教被認為是關鍵因素之一，世俗化理論正是說明這項變遷內涵的解釋架構。

針對世俗化的內涵，已有相當多的文獻進行了深刻的探討，也有不同的闡述及爭議（林峰燦 2007: 124-128）。從歷史發展面向來看，世俗化概念明確指涉的是西歐社會，制度上由中古時期教會（church）和國家（state）合一，經歷民族國家建立，走向教會和政府分立的過程。世俗化一詞在十八世紀乃用於教會逐步將領地及財產的控制權，讓出給世俗人（laymen）管理的過程。從這歷史源流的意義來看，世俗化原本僅狹義地指涉教會釋出政治的掌控權、教會地權及財產權，以及逐步喪失政治影響力的過程。但 Charles Taylor（2011: 35-36）曾指出，不應將教會和政府分立完全等同於政教分立來理解。若分別審視天主教國家及福音派基督教國家，確實會發現這兩類國家分別發展出不同的世俗化路線，在天主教國家中（例如法國），世俗化意味著不只制度上天主教會和國家政府分立，也同時是宗教和政治的分立，

這表現在法文字 *laïcité*（世俗化）這個詞的含意中，天主教在這類國家的發展是從世俗政治中退席，僅維持宗教事務的經營（Casanova 2011: 56-57; Calhoun 2011: 75）。至於福音派基督教為主的西方國家（例如北歐國家及美國），在現代化過程中，基督教組織雖然在制度上和政府體制分立並存，但政府的運作並沒有完全去宗教，而是將基督教精神及傳統收編納入政治治理中，例如，北歐國家的宗教稅設計及運用理念，沒有顧及公民身分及教徒身分兩者在宗教稅議題上應有所區隔。此外，在這類國家中，基督教組織對政治議題，是以現代制度可能的方式積極參與。因此，這類國家的現代化發展雖是教會和政府分立，但卻不是政教分立的典型，至少不是 *laïcité* 這個詞所指涉的**政教分立**的世俗化。西方社會這兩種不同的世俗化發展，可以說是宗教性差異所產生的不同展現（Casanova 2011: 68）。

不同學者對世俗化的結構特徵有不同的描述，如 Casanova 綜合前人的研究，將之標示為分化（differentiation）、宗教私人化（privatization）、宗教衰退（decline）等特徵（Casanova 1994, 2006: 7）。² Beckford 摒除特徵描述的方式，從分化（differentiation）、理性化（rationalisation）、現代化（modernisation）及其他面向，描繪西方世俗化發展的諸多研究所構築出的複雜圖像（Beckford 2003: 45-51）。從這些概念內涵來看，西方社會的世俗化論述廣義指涉的不只是宗教發展變遷，更是邁向現代歷程的社會結構變遷的特質說明。分化、理性化、現代化這些涉及社會結構變遷的特徵說明，已將宗教世俗化的診斷延伸、牽引到社會變遷的層次。因此，當社會學者在論及世俗化時，往往將之等同於「現代性」的重要內涵之一（Gorski 2005: 170）。然而，這種立基於西方基督宗教社會特殊背景的「現代性」發展，是否能成為解釋不同文化脈絡及不同歷史背景的社會所體現的

2 Casanova (2006) 認為，經驗上唯一可以確認的，只有分化這個特徵。

「現代性」？這是一個在歷史演變中，透過經驗層次的觀察才能確認及回答的問題。本文的討論僅從宗教的角度切入，試圖透過台灣漢人民間神明信仰的發展來回應宗教現代性的問題：台灣漢人民間神明信仰的現代性，是否與西方基督宗教社會的宗教現代性有相同的發展特性？例如 Taylor 曾指出西方基督宗教常過於偏重從信仰角度出發的觀察（Taylor 2011: 40），因此所發展出來的理論視野可能限縮了解宗教現代性的其他可能。Davie（2000）及 Casanova（2011）也提出類似的質疑，認為過於偏重建制型宗教發展狀況的研究取徑，可能忽略為數更多的其他類型宗教的現代性發展，例如，過度聚焦於上教堂及教會團體參與的發展，容易誤認為現代有宗教衰退或私人化的傾向，忽略了非組織化的宗教現象及其發展的意義（Davie 2000）。

在政教分立（狹義世俗化）的歷史發展背景下，西方現代社會必須以現代治理的方式面對多元宗教發展的景況，同一個社會中的多元宗教消長因此成為宗教社會學的議題。針對此議題的研究，宗教市場的取徑使力最多，美國宗教經濟學者結合理性選擇論，試圖說明不同社會在不同時期的多元宗教發展狀況（Stark and Bainbridge 1985; Iannaccone et al. 1997）。另外，Bellah（1970）所探討的公民宗教（civil religion）與 Casanova（1994）所探討的公共宗教（public religion），關注在政教分立後的西方社會，宗教扮演何種新的角色，探究宗教如何還能參與在現代社會之中。例如，Casanova 發現在中介層次（meso-level），宗教可以在現代社會中扮演壓力團體的角色，成為社會運動的動力來源，並涉入公共領域之中（Casanova 2006: 21）。宗教與社會公共性議題，或者說宗教在社會中的公共性，也因此成為宗教現代性議題中相當重要的一環。

另一方面，從世俗化衍生出來的另一類宗教現代性討論，則聚焦於宗教性的現代特質，亦即關注現代社會中信徒的參與行為和形式，

是否發生關鍵性改變。Luckmann (1967) 所提出的隱形宗教 (invisible religion)，可說是這種研究視角的先驅，Luckmann 認為現代社會中信徒傾向於發展自己所認知的宗教性樣貌，取材於自己可及和可用的資源，而不限於制度化組織 (如教會) 的規範或公共宗教的框架。這樣的趨勢可理解為是宗教個人化 (personalization of religion) 的發展。³ 宗教個人化可以說是世俗化發展在個人層面的變化，當宗教與政治權力脫鉤，受文化權利影響的程度也會相應逐漸減弱，個人的宗教選擇變成相對自由的選項，成為私人領域的選擇。在不同的宗教文化脈絡中，宗教個人化的體現方式不盡相同。西方基督教的文化脈絡所展現的模式，如同 Davie (1990) 所觀察到的替代性宗教 (vicarious religion) 模式，多數民眾發展出一種 believing without belonging 的形態，這些人雖然不常上教堂，但仍保有信仰並認同宗教執事的角色及論述，在重大社會事件發生時，他們也會參與針對重大社會事件所舉辦的宗教活動。與此取徑相同，但在不同討論脈絡下發展出來的是「生活的宗教 (lived religion)」論述，David Hall 從歷史發展的過程中發現，基督教研究過於重視建制體制的制度化發展，忽略建制體制之外的民眾的信仰實踐，因此主張應該重視常民日常生活中的宗教實踐 (Hall 1972)，McGuire 承襲這個路線，關注信徒在日常生活中透過個人詮釋而賦予意義的宗教實踐，強調宗教實踐和日常生活實踐之間的交織，乃是現代社會中信徒宗教實踐的重要模式 (McGuire 2008)。

3 「宗教個人化」與「宗教私人化」這兩個概念，各有指涉的脈絡：「宗教個人化」強調宗教在成為私人領域之後，個人的宗教體現方式有很大的自由度及差異性，當然也包括對制度化宗教論述的依賴度降低等等。「宗教私人化」的討論脈絡，則單純指涉宗教成為私人領域選擇的事實，概念上主要是凸顯宗教缺乏公共性基礎，同時指涉宗教缺乏創造公共性的變遷特質。

宗教個人化的發展形式也展現在組織的層次上，即認同較能體現個人體驗層次的宗教參與。其中，以靈恩運動及新興宗教的盛行最為有關。靈恩運動在研究中被理解及定義為對傳統信仰實踐方式的改革，如同基督新教（Protestant Christianity）內的復興運動，但與過去最大的不同，在於強調個人身體體驗的重要性，如聖靈充滿，強調個人的靈性秉賦，如舌語、靈療（divine healing）等，可以說是信仰實踐上的改革。至於新興宗教，因為在信仰面強調自我靈性（spirituality）開發的特質（不是沒有信仰，而是信仰內涵中不一定需要神的概念），以及通靈（channeling）的重要性，強調自我靈性的**信仰特色**讓宗教與非宗教的界線不再明確，因此有 Heelas 提出的靈性非宗教，就這「非宗教」意義下確實有些非典型。幾乎所有學者對 New Age 的定義都是從以上這些信仰特徵來說明（Heelas 1996; Hanegraaff 1996），Michael York 曾明白表示 New Age Movement 是「一個涵蓋許多不同的群體及認同的上位詞彙」（York 1995: 1-2）。New Age 這個學者框架出來的概念，所指涉的每個單一團體，都有明確的信仰訴求，共同的特色是強調自我靈性能力（如通靈），重視自我倫理、自我負責等，挑戰傳統宗教強調在個人靈性之外有外在超越性的存有。這些都可廣義視為西方宗教個人化的發展在不同脈絡中的體現。

綜合以上的討論，從西方現代治理的社會脈絡中所發現的宗教現代性，大致可以用**宗教公共性**與**宗教的個人化**發展來概括。一方面，宗教面對現代社會中所建構的公共性理解及認知，必須發展面對世俗公共性的態度、論述及參與模式；另一方面，宗教的個人化涵蓋個人層次上，個體宗教實踐的現代功能及意義。

三、概念說明：宗教的「社會鑲嵌」

過去，地方神明信仰的研究直接觸及信仰發展的社會基礎，將地方廟宇、神明會等民間神明信仰的祭祀組織，視為信仰建立的主要因素，進而探究這些祭祀組織背後的社會基礎。許多研究都指出，凝聚台灣民間祭祀組織的基礎是血緣、地緣和業緣，在這樣的理解下，民間神明祭祀組織乃高度結合在基於血緣、地緣、業緣所構築出的關係利益網絡中，神明祭祀與關係利益網絡相互交織。因此，國內許多民間神明信仰的研究，成為理解地方社群歷史發展的重要線索及資料來源。若以涂爾幹的宗教理論框架來看，地方神明信仰是地方社群凝聚力的重要基礎，庄廟是地方信仰中心，因此也是地方社會連帶的重要基礎。這樣的思維是將地方社群的集體性，包括集體意識及集體情感，歸因於宗教活動所產生的結果，也就是宗教的社會功能，這雖然提供理解宗教的方式，卻簡化了宗教之於社會關係網絡的意義複雜度。例如，宗教對原始社會可能不只是社會連帶的來源，更是生產社會位階，或藉以生產社會資本作為社會競爭的來源。基於這樣的反省，我們應該更有機地思考宗教與社會關係之間的複雜關係。由於社會面向的權力關係，以及各種層次的關係相當複雜，是以在討論時本文不以功能思維為出發點去討論宗教對社會的功能，而是聚焦於宗教活動的運作如何結合社會關係（包括各層面的關係，如權力關係網絡、利益關係網絡、文化價值體系等等）而鑲嵌在社會中。本文所謂的宗教的社會鑲嵌，指的就是宗教運作過程中，交織世俗社會關係網絡的模式及樣態。Giddens（1990）在討論現代性時使用了去鑲嵌概念，Giddens 認為傳統社會關係在特定地域空間所限制的脈絡中形成，而現代性則是指社會中出現特定的機制（象徵性代碼及專家系統），讓社會關係得以脫離特定的時空脈絡，而在多重時空中進行重構。本文參考 Giddens 的鑲嵌概念，將宗教活動發展所交織的特定時空的社會基礎，

理解為宗教活動的社會鑲嵌模式。以下將分別就宗教在不同的歷史時期，在社會各個層面（包括政治、軍事、經濟）進行鑲嵌的樣貌進行討論。

四、明清時期的民間神明信仰在社會各領域的鑲嵌

（一）在政治領域中的鑲嵌模式

明清時期，台南府城是台灣的政經中心。明鄭時期寧靖王朱術桂沿襲明朝的作法，尊玄天上帝為明朝守護神，在府城的制高點鷺嶺籌建北極殿供奉玄天上帝，作為象徵明朝的廟宇，俗稱「大上帝廟」，以區隔於一般民眾所拜的小上帝廟——靈祐宮（參見圖1）。當時在諮議參軍陳永華的運籌帷幄下，將台南大內地區規畫為退守的預定地，作為清軍攻打台灣時的臨時退守都城，並曾自鷺嶺北極殿分靈一尊玄天上帝神明到大內附近（成為現今台南新市區後店北極殿的前身），預防未來若進入退守狀態，仍能保留象徵明朝的「國廟」。這類政治作為反映出明鄭時期延續明朝的作法，曾將特定神明（玄天上帝）進行象徵符碼的政治操作。這類操作在清領時期，繼續以類似的方式進行，只是換了尊神明。在施琅成功平定台灣的次年（康熙二十三年，1684），清廷便提升媽祖的神格，由妃晉升為后，詔封媽祖為「護國庇民妙靈昭應仁慈天后」，並於康熙五十九年（1720），正式將媽祖列為朝廷祀典，春秋遣官致祭，建立大天后宮成為祀典廟宇。⁴

明鄭時期和清朝皇權在台灣所進行的神明政治操作，雖然都是象徵符碼的挪用，但意義上並不相同。明鄭尊玄天上帝的政治操作，是

4 清廷在府城建立的祀典廟宇，除大天后宮外，還有武廟及興濟宮，每年舉行春秋二祭，寓禮於教。



圖 1 府城古地名對照圖

一種維繫皇權正統的象徵符碼挪用，屬於統治階層強化內部政權正統認知及政治共識的符碼性操作；清朝皇權敕封媽祖（非政治正統的神明）的政治實踐，則是在民眾信仰歸屬的基礎上進行政治歸屬感的轉化。因此，清朝皇帝在敕封時的名目，總是奠基在有功於民、有功於朝廷等理由。清領時期，乾隆曾皇敕台南佳里金唐殿，以及敕封台南

下營茅港尾天后宮。林爽文事件時，蕭壠地區義民協助清朝官兵平亂有功，乾隆皇帝下旨御賜「旌義」匾，並勅封廟為「金唐殿」。此外，在平定林爽文事件過程中，福建陸路提督梁朝桂因感念茅港尾天后宮媽祖保佑，奏請乾隆皇帝嘉勉，除敕封「天后宮」與賜匾外，並允許茅港尾媽祖前往府城大天后宮時，獨享從「大北門進，大北門出」的特殊權利。這些例子都說明，清朝皇權的敕封是以神明顯化有功於民或有功於朝廷為前提。

此外，明鄭時期沿襲明朝的祭祀形制，曾在承天府（府城）建有三界壇（主祀三官大帝，為知縣上任前必須前往祭祀的廟宇，位於今國立台灣文學館附近）、山川台（祭山川的祭台，在現東門圓環附近），以及象徵泰山山神的東嶽殿。明朝皇帝雖不在泰山封禪，却不斷在泰山舉行重要的祭祀活動，泰山之於明朝皇權的重要性不言而喻。明鄭在台時期，也曾「複製」象徵泰山的廟宇。當清廷統治台灣後，並沒有廢除這些明朝皇權的祭祀形制，而是沿襲作為新皇權祭祀的配套機制。清廷沿襲明朝官方所建立的信仰傳統，另一個例子是明朝朱元璋登基後，下詔加封土地神的上司城隍神，並嚴格規定城隍的等級，共分為都、府、州、縣四級。清廷領台後，將原一府二縣的行政劃分，改為一府三縣（參見圖2），康熙時期並在原有的府城隍廟（府城）外，完成嘉邑城隍廟（諸羅縣）、縣城隍廟（台灣縣）、舊城城隍廟（鳳山縣）三縣的城隍廟。

除了以上這些與皇權體制直接相關的廟宇建置外，許多地方另有因為地方公共需求，為了方便當地生計及地方事務的治理，由地方官直接興建或籌資興建的廟宇，如高雄彌壽宮⁵等。

5 彌壽宮的前身，是清朝咸豐七年籌資設立，於福德祠西側興建廟宇，供瀨南鹽場鹽民祭拜，因是官設，所以亦有「府正堂」之稱。後來彌陀港道淤塞，媽祖神像移置庄內，由八里里民輪年奉祀，稱為「彌壽宮」。

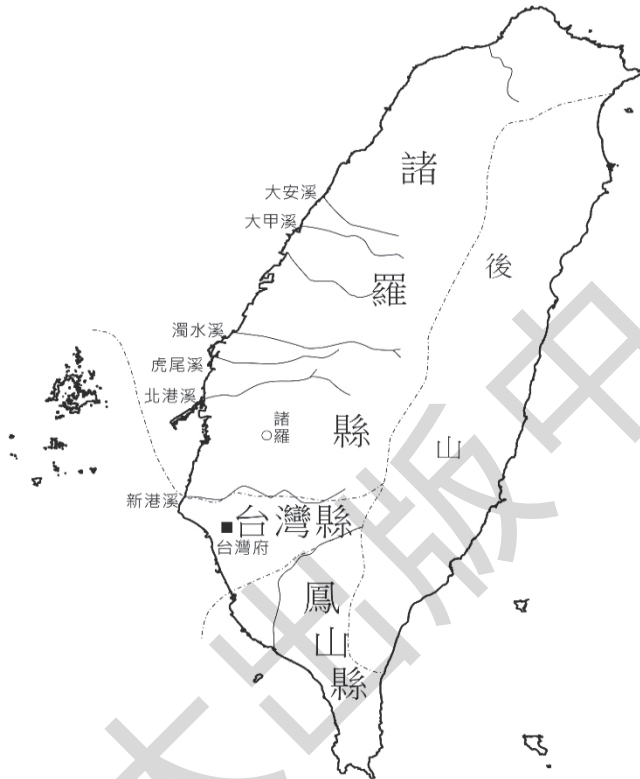


圖2 一府三縣圖示

台灣在清領時期，和廟宇的政治治理有關的線索，還包括僧官制度。明朝對僧人的管理制度，在地方部分，府設有「僧綱司」，有都綱、副都綱各一員；州設「僧正司」，內置僧正一員；縣設「僧會司」，內置僧會一員。這是一個從中央到地方，涵蓋四個層級的僧官體制，清朝大抵沿襲明朝制度，沒有改變。學者蘇全正認為，台灣是因為「僧

官制度」而形成佛教僧人住持民間寺廟（蘇全正 2009: 14）。這個原本屬於傳統皇權管理佛教僧人系統的行政設置，在台灣如何與民間廟宇產生關聯？台灣確實有些民間廟宇由僧人住持，如北港朝天宮的樹壁和尚，但樹壁和尚與僧官體系沒有任何關係，因此應細辨其中的差異。據筆者田野考察的初步資料來看，有些地方廟宇確實有僧人住持，也的確存在可向官府上報的機制，但這些例子多發生在府署、道署或總兵布署之地附近的寺廟，如府城大天后宮、開元寺、法華寺、關帝廳、府城隍廟或台中萬和宮等，而非普遍存在於各地廟宇。此外，這樣的監管功能主要在防範當時反清復明的勢力利用廟宇來集結反抗力量，因此在道光年間反清復明勢力式微後，這類監管功能便逐漸消失。這類官府在民間廟宇中所安排的「反映」機制，只能說是清朝政府以僧人管理系統之便，行預防反清復明的勢力集結之實，嚴格來說不能算是對地方廟宇的特殊監管機制。

以上所述之神明信仰在政治領域的鑲嵌，基本上是朝廷對民間神明信仰符碼的象徵性支用，但從民間廟宇的角度，同樣也可看見類似皇權體制象徵符碼被挪用到民間信仰場域。例如，在現今南部廟宇進行醮儀時，慶典中廟方的醮儀科員都穿朝廷官服，且大多是清朝官服的形制，也有少部分如學甲慈濟宮的上白礁祭祖儀式，儀式科員維持襲明服。⁶此外，一般廟宇在進行醮儀時，會發布張貼「發府前曉諭」的「榜文」，形同皇權政治中的「皇榜」。這類民間神明信仰醮儀中，許多皇權政治體系中的象徵性符碼挪用，表現出神明信仰中存在有政治符碼的鑲嵌，不只是皇權體系從下單方挪用神明信仰的符碼，民間信仰體系同時也會從上（由政治領域）進行挪用。

6 據筆者田野資料的考察，民間這樣的作法最早約可溯及道光時期。

（二）在軍事領域中的鑲嵌模式

鄭成功於 1661 年來台後，將部隊分發到各地開墾。許多將軍、副將或其部屬隨身攜帶著神像護佑，這些神像隨著軍隊屯墾安置而被帶到各地，許多在農耕屯墾當地顯化而建祠蓋廟，逐漸發展成當地軍、民的信仰中心。這些神像原為將領、軍人所奉祀，因此有別於一般民間所奉祀的神明，在當地有特殊的地位，常能獲得跨庄的信仰認同；高雄燕巢角宿天后宮、台南山上天后宮、台南下營上帝廟、高雄左營元帝廟的前身，都是這類例子。以高雄燕巢角宿天后宮為例，明鄭時期有援剿中、援剿右、角宿等部隊來到燕巢（當時的觀音上里）開墾，信仰圈因而擴大至涵蓋援剿中、援剿右、角宿等地的十八個庄頭。⁷角宿天后宮的媽祖陸續分身於這十八庄的範圍，每年固定回角宿天后宮朝拜。角宿天后宮正因這個歷史過程，至今仍是燕巢鄉的信仰中心。

此外，在府城也有幾間專屬軍隊祭拜的廟宇，如康熙時期所建的龍神廟（今已不復存在）乃水師的廟宇，另外主祀五福大帝的白龍庵在清領時期一開始是福州官兵的廟宇，並非地緣社群所建。這些例子說明，在官府籌建的廟宇之外，也有原為官兵奉祀神像而發展創建的廟宇，這些廟宇不屬於民間體系，具有代表官兵地位的特殊象徵，一方面意味著神明信仰鑲嵌在軍隊治理（屬於朝廷治理的一部分）的運作中；另一方面，帶有「半官方」的特殊象徵，讓這些廟宇在後來逐漸邁向「民間化」的過程中，因特殊的地位而發展成影響力較大、信仰圈較廣的廟宇。

嘉慶年間海寇蔡牽數度進犯台灣，當時有民間商業組織「三郊」給予義勇兵財源支持，另有浙江提督王得祿統軍，才終於擊退蔡牽，這已顯現台灣當地的清兵綠營軍防衛能力不足，需要倚賴民間力量。

7 這十八個庄頭是非連續的塊狀分布，涵蓋範圍約長 14 公里，寬 8 公里。

清政府在鴉片戰爭（1840-1842）後國力迅速衰退，更無暇顧及台灣內部的軍防及民安，咸豐、同治年間各種民變（如林恭舉事與戴潮春謀變）及海寇的威脅加劇（石萬壽 1985: 98-99），加上政府營兵持續弛廢（石萬壽 1985: 48-49），府城內的治安威脅日益增強。清政府在無力有效解決民防問題的情況下，決定藉助地方力量來協助維安，巡道洪毓琛在同治年間落實地方「聯境組織」以強化城防之需，聯境組織成為正式的互助關係模式，當時共組成十個聯境單位（蕭百興 1990: 225；石萬壽 1985: 99-100）。

其中特別值得一提的是四安境，其組成的前身來自牛磨後檁林宮⁸、頂太子沙淘宮、下大道良皇宮、南廠保安宮四間廟。這四間廟在乾隆、嘉慶年間因位處府城西邊凹袋狀沿海線位置上，海寇來襲時首當其衝，因而有共同聯防的利益，是以早在乾隆末年林爽文事件後，即分別成立有自治的民防團體，分別以黑旗、紅旗、黃旗及藍旗（海軍）標示，逐漸形成協防的「盟友」默契。因此，當府城在咸豐年間開始建立聯境制度時，四間廟延續既存盟友的默契，組成四安境。⁹組成聯境之後，四間廟因財力雄厚，為了自身及府城海防安全，僱用常年駐守的民兵協防，成為府城內擁有民兵的廟宇，¹⁰共同建立府城海防安全的屏障。這段歷史，讓這四間廟至今仍擁有特殊的地位，廟方及1978年成立的四安境聯誼會組織，一直是府城廟宇動見觀瞻的重要指標。

8 日治時期與外新街神安廟、松仔腳港南保興宮，合併成為現存的牛磨後神興宮。

9 參與四安境的還包括嘉慶年間在良皇宮附近，興建成立的海防廳土地廟（現已不存在）。

10 神興宮有黑旗兵，沙淘宮有紅旗兵，南廠保安宮有海軍，良皇宮則從艋舺請備兵常年駐守。

在清政府無力保民的狀況下，這類民間自組防衛組織的狀況十分普遍，以府城外的南部地區來說，宋江陣的組成就是這個意義下的團體，這些民防團體歸屬於地方廟宇，或直接在地方廟宇的支持下成立及維持。民間神明信仰鑲嵌在這些民防機制之中，強化地方民眾對這些廟宇的公共性認同與認知。

（三）在經濟領域中的鑲嵌模式

「郊」乃清代同業間因共同利益而結合的一種組織關係（卓克華 1978: 427-430），府城三郊（北郊蘇萬利、南郊金永順、糖郊李勝興）約於乾隆年間形成。除了海貿商務外，三郊逐漸發展成社會參與極廣的特殊組織（黃懷賢 2011: 14-24），並於嘉慶元年成立「三益堂」（奉祀水仙尊王及夏禹大帝），作為三郊組織體系的議事公所。「三益堂」名稱由當時知府楊紹裘所題，管轄的事務廣而綿密，幾乎成為府城實質的行政中心，大至派兵（組織保甲、訓練義民）、參與公益事業，小至排解民間各類紛爭，三益堂都有能力處理，常不須透過官府體系便能獲得解決（許水木 2004；楊秀蘭 2004: 105-106）。嘉慶末至道光年間，三郊實質的影響力早已不限府城，擴及全台。

三郊十分重視神明祭祀，主要護持的廟包括水仙宮、大天后宮、義民祠（現已不存在）、海安宮，¹¹三益堂每年依規定選出負責祭典事務的堂爐主，都由商業領域中的重要人士擔任（楊秀蘭 2004: 107-109；郭承書 2013: 54-56）。可以說，商賈身分與神明信仰體系中的爐主身分，在三郊組織中緊密結合且無法劃分。由此也可以理解，三郊體系重視府城各媽祖廟的祭典，祭典的支出高達三郊總歲支出的 42.6%（洪敏麟 1979: 30）。因此，與其說三郊是現代版的同業工會組

11 廣義來說，溫陵廟也可算是三郊的護持廟宇。

織，更精確地說應該是神明信仰結合商業聯盟所架構的民間團體，只不過這個「民間團體」的財力及影響力廣及全台，已達如同「民間政府」的少見規模。

三郊這個商業與神明信仰結合的特殊發展，規模不僅空前，在發展形式上也十分具有代表性，充分反映民間神明信仰鑲嵌在商業活動中，成為調解交易紛爭、仲裁商業糾紛的重要基礎。這種調解、仲裁的功能，透過三郊這個特殊規模的商業組織運作，甚至深入民眾社會生活的各個面向。當然，三郊不是神明信仰鑲嵌在經濟運作的特例，以府城五條港的經濟運作來說，海貿商業運作的底層也有這類鑲嵌。府城海貿商運主要透過五條港的碼頭進行，底層碼頭工人是海貿經濟運作中的重要社群。五條港各港道都有特定碼頭工人的勢力範圍，具有原鄉族姓群聚的特徵，如：新港墘港主要是黃姓族群的勢力範圍；佛頭港主要是蔡姓、施姓的勢力範圍；南勢港由許姓，南河港由郭姓與盧姓，安海港由施姓（泉州晉江南沙崗遷來）把持。這些來自不同原鄉的各姓族群各有廟宇作為信仰中心，如：崇福宮由大崙蔡碼頭工人護持；集福宮由黃姓、王姓、劉姓碼頭工人奉祀；聚福宮由前埔蔡姓碼頭工人，西羅殿由郭姓碼頭工人，金華府由許姓碼頭工人，南沙宮由盧姓碼頭工人護持（楊秀蘭 2004: 121-125）。這顯示上層有三郊協調運作的框架，經濟運作的底層（碼頭工人階層）同時發展出各自的信仰中心，這些信仰中心在「郊」這個組織層級之外，平行地施行另一種排解紛爭的仲裁功能。可以說，民間神明信仰的經濟鑲嵌是多層次，深入經濟運作體系的不同層面，成為穩定經濟運作的重要基礎。從另一個角度來說，自乾隆末期開始台灣海貿商業的快速成長，同時牽動民間神明信仰的擴張與發展，神明信仰鑲嵌在經濟發展的同時，也同時深入各個職業群的生活網絡。

五、日本殖民政府現代治理框架下民間神明信仰的去鑲嵌

台灣進入日本殖民時期後，民間神明信仰從明清時期高度鑲嵌在社會運作的各個層面，開始被以一種新的方式來認識，在西方知識體系的影響下，日本殖民政府將之視為屬於「宗教」的類別。有別於清朝延續明朝的象徵性挪用的治理模式，日本殖民政府的宗教治理隨不同時期而有所改變。日本殖民政府在接管台灣之後，基於政治治理的需要，對民眾的神明信仰活動有三類作為：(1) 視民間神明信仰為科學治理的對象，透過生產「知識」的宗教調查，累積治理對象的相關知識；(2) 視民間神明信仰活動為治理改正的對象，一方面防止神明信仰成為與抗日力量連結的基礎，另一方面企圖改正淫祠、迷信落後的元素及思維，以便於現代治理，例如順勢建立醫療衛生體系的正當性；(3) 視民間神明信仰為政治及經濟治理的媒介，其中包括徵收廟產作為軍事之用，透過象徵性地鼓勵特定廟宇（如北港朝天宮）的儀式活動，籠絡民眾的政治認同及刺激地方經濟，塑造日本殖民政府是有為的現代統治者形象。

日本殖民政府在統治台灣期間，對民間神明信仰的治理方式，隨不同階段及對象而異。一開始，多數寺廟被軍隊占用，神像等廟中器物被破壞，導致台灣民眾反感，阻礙殖民政府的治理，日本殖民政府因而改用較為容忍與放任的態度。之後因為許多大規模武裝抗日事件與寺廟有所牽連，如大正元年（1912）的林圯埔事件，以及大正四年（1915）的西來庵事件等，導致殖民政府開始限制寺廟建置及活動，並進行宗教調查。大正六年（1917）陸續編訂《寺廟台帳》（寺廟登記簿）、《寺廟調查書》和《神明會祭祀公業台帳》；總督府編修官丸井圭治郎在大正八年（1919）整理成《台灣宗教調查報告書》。透過生產「知識」的宗教調查，將調查結果作為信仰改正的論述基礎。

另一方面，台灣社會也逐漸發展出從科學知識的標準，對民間神明信仰進行自我批判。

《臺灣民報》是當時代表知識分子主流認知的報紙，從報導中可看出在日本殖民過程中，已逐漸出現台籍知識分子批判本土民間信仰的言論：

帝國領臺以前的臺灣，臺灣人的衛生思想，很是幼稚，各地的衛生施設，也沒什麼可觀的。一旦若碰著了寒熱症的猖獗、時氣病的流行，便差不多束手無策，想來想去都想不出個好辦法。因此，不得不說是什麼鬼神作祟著的，動不動就是請媽祖、迎王爺，弄這個套法鬧得不得了。這不但無益反倒幫助了病毒的傳染，這是可想而知的了。

我們現在回顧督府治臺三十年間的政績，自頭至尾，使我們最可稱讚的，便是衛生方面的施設這點吧！¹²

這類基於現代衛生科學的實效，對傳統迎神驅疫的「陋習」改採批評的聲音，不是單一特例，而是具有指標性，意味著台灣人開始以「異我」判準進行信仰的「自我觀察」。這同時表示，台灣社會對傳統神明信仰，開始出現西化知識體系下的評價／民眾儀式實踐性的宗教理解的差異，前者由受現代西式教育的知識分子論述生產，後者則是民眾透過日常的儀式實踐維繫。

有趣的是，這些來自知識分子階層的聲音，對民間的信仰狀況影響有限，民眾對神明的依賴及護持並沒有因此而降低（陳秀蓉 1998: 155；劉枝萬 1985: 292）。甚至不乏許多在殖民政府的鼓勵措施下所促成的發展：

12 〈當局的衛生施設〉，《臺灣民報》，頭版「社說」，9154號，大正十四年11月1日。

台南市役歷年謂欲振興市況起見，獎勵媽祖之賽會，究竟無何等效果，卻惹起迷信之風大作，可憐百姓年年浪費金錢不貲，今年始政紀念日又利用市內一派之紳士，迎請南鯤鯓王爺，鬧熱一番，此次更加非常獎勵，向展覽會之費用，支出三百餘金補助之，噫！當局助迷信之愚民政策，可謂形形色色無奇不有矣。（《臺灣民報》，大正十四年七月二十六日）

從大正年間末期的《臺灣民報》及《臺灣時報》的許多報導中，都可發現台籍知識分子開始在媒體公領域批判本土民間信仰，批判的對象不乏指向殖民政府利用民間信仰活動來強化地方經濟的企圖。由此可見，殖民政府在大正年間對民間信仰的治理方式，是進行大量民俗及宗教調查的同時，從「（文化）知識性地理解」走向「順勢利導」的過程。在此同時，台灣社會的本土知識分子，對民間神明信仰的認知，逐漸與常民產生明顯的價值判斷落差。

「順勢利導」的基調，也展現在殖民政府基於政治及地方經濟考量進行選擇性的策略，導致特定廟宇出現快速的成長。例如，從日本殖民統治時期北港朝天宮發展的研究（鄭瑩憶 2010: 116-117; 林佳洲 2011: 42-51），以及康豹（2000）針對新莊地藏庵的研究都可看出，在殖民政府治理影響下，特定廟宇出現快速成長的現象。換言之，在皇民化運動之前的日本殖民統治時期，地方宮廟的發展並沒有停滯，仍然透過與地方菁英（特別是商紳）的網絡，在殖民政府允許的範圍內，鑲嵌在地方社會關係網絡中持續發展。

在大正年間進行各項宗教調查後，日本總督府對台人寺廟的了解已有所依據，從昭和年間開始，殖民政府對民間信仰團體的治理作為產生轉變，而與民間信仰團體相關的報紙報導，開始大量轉變成與寺廟財產調查及寺廟財產運用相關的議題。昭和年間初期，殖民政府對台灣寺廟展開另一波調查，有別於大正年間，此時的調查重點是寺廟

財產。從昭和年間報紙報導的內容來看，殖民政府開始注重及推動寺廟財產的社會用途，顯示殖民政府對台灣民間信仰團體的認識，已從文化性了解轉向掌握實質財產管理。日本殖民政府在之前所奠定的文化先備知識的基礎上，配合當時日本政府的整體戰略政策，開始施行「皇民化運動」，對宗教與社會風俗進行強力同化政策，包括建造神社、奉祀神宮大麻，強力介入台灣民間的宗教和寺廟運作，並於1938年進行「寺廟整理運動」，以一庄一廟原則進行整理，包含寺廟的合併、拆除，神佛像的撤除、合祀、燒毀等。據中壢郡守宮崎直勝所提出的寺廟整理理由，包括寺廟信仰阻礙本島文化向上、違反國民精神、阻礙健康社會思想的發達，強調寺廟信仰的低俗特質會阻礙現代化發展（陳玲蓉1992：247-248）。日本政府在發動太平洋戰爭後，財力吃緊，試圖將更多台灣的人力、物力納入日本軍事體制，其中當然也包括以管控寺廟之名，行徵用寺廟財產之實。

整體來說，自皇民化運動以來，民間信仰因日本殖民政治力的強力介入，致使與地方社群產生「去鑲嵌」的高峰。地方廟宇過去曾有的民防功能，在軍事管理上引發高度疑慮，是日本殖民之初最先被去除的一環。之後，民間信仰逐步喪失在地方上的文化、經濟及社會連帶的功能。事實上，從前面的討論可以發現，日本殖民時期從明治到大正年間，台灣知識分子從現代衛生知識及科學知識的角度，對民間信仰的公開論述及態度轉趨負面，致使民間信仰不論在殖民政府的教化政策，或者台籍菁英的教化論述中，都不再具有民風教化的功能。這使得民間信仰的文化價值高度貶值，文化面的去鑲嵌是在日本殖民時期第二階段的發展。在知識菁英否定民間信仰文化的背景下，間接影響是弱化民間信仰鏈結地方與治理政體的社會連帶強度。殖民政府雖然維持地方廟宇在地方經濟的影響力，希望透過地方的信仰活動來活絡地方經濟，但這些尚且維繫著的地方鑲嵌，在皇民化政策實施的

過程中被進一步斷絕，危及民間信仰的生存。但是這個去鑲嵌的過程持續並不久，在殖民政府離開後，一些原有的鑲嵌模式很快又再次被建立起來。

六、戰後民間神明信仰的社會（再）鑲嵌

二次世界大戰後，國民黨政府退守台灣，其政治理念及治理基調乃依循西方現代國家的架構，擺脫過去皇權的教育、軍事、民防、經濟運作框架。因此，傳統民間神明信仰在明清的鑲嵌模式，無法再現於新的制度框架中，只能持續日本殖民時期開始的去結構鑲嵌的發展，特別是與地方仕紳的去鑲嵌。在國民黨政府治理下，民間信仰持續被知識分子視為迷信，這從當時一些地方神蹟傳奇事件的報紙報導，以及醫療公共衛生論述對民間神明信仰的評價及認知，可以獲得印證。可以說，現代科學知識體系凸顯地方信仰的「落後」形象，強化知識分子對俗民信仰的負面標籤認知。加上國民黨政府在 1960 年代末期，基於文化政治理由開始推行文化復興運動，建構出正統的文化傳承內容，俗民信仰被再度確認需要改正及輔導（Katz 2005: 402）。

在日本殖民時期，神明信仰在地方社群的鑲嵌幾近瓦解（特別在皇民化運動之後），直到國民黨政府統治之初，在地方層級的社群鑲嵌才大幅地恢復。政府雖然不鼓勵民間的迎神賽會等儀式性活動，但在不嚴格禁止的狀況下，這類活動仍然蓬勃發展，甚至因為活動過於鋪張而被政府列為輔導改正的對象。廟際關係也重新活絡，地方社群的人際關係網絡重新找回神明信仰所鑲嵌的基礎脈絡。這些神明信仰在地方社會的再鑲嵌，乃伴隨著地方經濟、政治利益的派系網絡而形成，面向頗為多元。我們要如何理解及掌握台灣戰後，當經濟上的自由市場論述及政治上的民主化論述，逐步成為台灣社會主流論述的

過程中，民間神明信仰產生的再鑲嵌過程？

宗教組織的財產一直是宗教組織在社會變遷過程中，影響宗教發展走向的重要催化劑，當社會結構變遷將宗教領域中的物質性基礎納入社會運作治理的一環時，宗教組織的財產管理就無法置身事外。由西方基督宗教世俗化發展過程來看，歐洲十二世紀開始發酵的教會財產議題就是引發後來世俗化發展的重要因素之一（Taylor 2011: 32），之後在十五世紀隨著難民救濟問題，更進一步讓教會的宗教救濟事業開放，予俗士有更大程度的參與可能（Fehler 1999: 15），而伴隨這些經濟運作基礎的變遷，同時發生的則是基督宗教內部的改革論述。換句話說，宗教內部的治理論述，和社會條件影響下的經濟運作變遷相輔相成且並進。如果從這個角度切入，Giddens（1990）診斷現代性時所強調的現代資本主義發展下，出現「象徵性代碼——錢」這個與物質性基礎有關的特殊經濟運作機制，無疑地影響二十世紀以降，西方基督宗教延續世俗化發展而展現的現代性（如奠基於宗教私人化、個人化所產生的宗教市場機制）。然而，除了這個由物質性社會運作基礎（物質性生產）的變遷所引發的因素外，影響宗教內部論述的因素，還包括社會中正當性論述的自我生產（知識生產），Giddens 用多元的「專家系統」來指稱這類具社會自反性特質的知識生產。從另一個理論框架來看，這種具社會自反性特質的知識本身，再現了現代知識論述的權力，反映的其實是現代民主政治治理運作的一隅。

台灣在戰後經歷一段威權統治的過程，先開始經濟結構的資本主義發展，解嚴後又逐步邁向西方民主政治治理，整個社會結構朝向西方現代治理原則轉進的歷程中，民間神明信仰在戰後的再鑲嵌過程，也應該在上述物質性生產機制，以及知識生產機制的變遷脈絡框架下，進行審視。這一方面可以對比呈現與西方社會宗教現代性發展的差異，另一方面也可以凸顯民間神明信仰的現代性發展有何特殊之處。

(一) 物質性生產機制所引發的宗教再鑲嵌

台灣的民間信仰研究，對廟宇的分類常以庄廟／角頭廟／私壇這類框架來進行，也有研究在進入地方脈絡後，將廟宇進行更細緻的區分，例如，林美容研究高雄地區的媽祖廟，將廟宇等級細分為角頭廟／庄廟／街廟／聯庄廟／大廟等不同層級。¹³ 這類依等級的區分，隱含單一向度的邏輯思維，進行的是序列式的等級區分。若採取另一種標準，意即從廟宇單位之間的儀式性交流模式來考察廟宇關係的分類，也許更有助於看到廟際關係中的公共性認知的多層次，也較貼近廟際場域中廟宇互動的實情。廟宇之間的交往，具體可觀察的如廟宇建醮時是否贈禮（禮金、花圈或禮品），友廟有遶境活動時是否出人力（如儀式性陣頭），或者是否有出轎參與遶境的義務和權利等。由這些判準來看，大致可以分出廟際場域中一間廟宇的區域性地位，以及以下幾個不同層次的理解面向：(1) 位階關係：屬於同一上下階序的廟宇，有實質的義務性關係，如庄廟／角頭廟、母廟／子廟的關係。(2) 名聲地位：一間廟宇在地區性的廟際關係中，具有一定的名聲地位。名聲地位往往來自廟宇的特殊性，如祀典、被敕封過或由官方建立等；或者因廟宇的香火特別鼎盛，如大甲鎮瀾宮，新興廟宇如北港武德宮。此外，所奉祀神明來歷的特殊性，如原為官人或將軍祭拜，具特殊歷史地位或歷史地位特殊的神明（如學甲慈濟宮的開基保生二大帝），都可以提高所屬廟宇的名聲地位。也有少數因神明曾有特別的神蹟示現，先在地區廣泛流傳，之後在廟際場域中取得一定地位者，如高雄梓官蚵仔寮通安宮。(3) 交陪關係：廟際網絡關係中禮尚往來的習俗，反映出交陪程度的強弱。(4) 輪祀關係：共同輪流奉祀同一神明，因而認知彼此同屬共同的祭祀網絡圈。

13 請參考：<http://twstudy.iis.sinica.edu.tw/han/Paper/mazu/MazuwithLocal.htm>。

其中位階關係及輪祀關係，都是在歷史發展脈絡中，隨著早期來台移民社群的居住地理關係及遷徙，加上神蹟示現等事件而發展成形，因此較少有大變化。即便經歷日本殖民政府的改正，以及國民政府以現代國家的框架進行治理，這類關係仍穩定地保存下來，分別傳承先民社群關係的集體記憶，並發展出因地制宜、相對穩定的儀式性義務與權利。但就名聲地位及交陪關係來說，隨著廟宇管理人員更動和時代變遷，則有相對較大的變動。工業化及經濟成長之下，土地的利用不斷擴張，人口流動也大量增加，導致許多過去沒有明確廟境的地方，會因新廟或廟勢的消長而產生變化，這些變化都可能促成廟際禮敬關係的變遷。

如果說日本殖民時期的宗教政策，動搖或切斷了上述四類關係，在國民黨政府的治理下，這四類關係分別以不同程度再鑲嵌到台灣的民間社會。只是，隨著社會的變遷，名聲地位及交陪關係的再鑲嵌過程，容易有較大的變動，因為這兩者容易因為儀式實踐的操作而改變，例如，廟宇的名聲地位可能因儀式活動的人氣而變化，大甲鎮瀾宮在進香路徑的帶狀區域的地位就因此而提升（當然不是說所有廟宇的名聲地位都單單由人氣決定，影響因素也還包括歷史地位等其他相關的因素）。交陪關係也同樣受禮贊的陣頭規格及相關的鋪陳而有所強化或弱化。簡單來說，香火是否旺盛、儀式活動是否有人氣，成為現代廟際場域中，改變地位的嶄新重要因素。這項可能性之所以出現，可歸因於台灣邁向現代化的變遷創造了相關的條件。台灣的經濟成長固然厚植民間的財源，間接帶動廟宇間的香火競爭；現代交通的便捷更讓跨鄉鎮、跨縣市廟拜的門檻降低，因而促進廟宇加強外地信徒的經營。但除了這些原因，本文企圖強調，民間神明信仰在現代社會的條件框架下，宗教實踐的物質特性（如廟宇組織經營的經濟基礎與儀式的物質性）決定了再鑲嵌的方式，具體展現在以下兩個面向：

1. 組織的分化與跨地域的再結構化

由於每間地方廟宇都位處特定的廟際網絡之中，因此不能孤立地看單一廟宇，不論是庄廟、大廟，都是被地方民眾在特定廟際網絡的關係架構中所公共認定。也就是說，這些不同類型的關係認定，不只牽涉到兩間廟之間的關係認定，而是廟際場域中民眾對這類關係的公共認定，廟宇之間必須持續在適當的時機，以儀式實踐的方式進行再確認、再生產。儀式活動是維持前述公共認知的重要基礎，沒有儀式的再生產，廟宇在地方社群的公共性便無法維持。如果社會經濟條件改變，廟宇維持其公共性的成本，以及因應的經營方式也必須改變，如此才能繼續（再）鑲嵌在地方社群的生活中。

民間神明信仰的廟宇，在廟際關係網絡中必須因應與友廟之間的禮尚往來原則，經營外部關係，同時強化內部正當性。換句話說，維持外部公共性及內部公共性的成本，已逐漸從過去依賴在地人力及資源的支援，轉變成為廟宇內部的財力來負擔，包括聘僱陣頭的費用、對友廟的各類型禮贊款項，到大小醮儀的花費，都由廟宇獨力承擔。因此，廟宇在物色管理委員會的人選時，自然會鎖定較有財力的人，而管理委員會在決定廟務及發展項目時，也會以現代治理框架下的經營邏輯來思考。這些經營面的考量卻不一定能反映廟宇其他成員或庄頭信徒的關懷，影響所及，組織成員逐漸分化成三類：第一類是廟務管理人員，以管理委員會的人員為代表；第二類是因個人與神明有特殊「感應」，基於服務神明的歸屬認知而參與廟宇事務的各類型信徒（例如以義工、固定捐款或靈通者的身分在廟中服務者），這類信徒對廟宇的認同是奠基在與廟中某尊神明的特殊關係之上；第三類則是自由信徒（free rider），這類信徒對廟宇及神明的連帶，僅止於姑且一試的心態來進行節慶式的廟拜，居住地分布往往十分離散，來自遠近各地。以上這種廟宇信徒的類型分化，在現代治理的環境中變得越來越

鮮明，特別是在都會區。另一方面，廟方人員對廟產的管理及經營，確實有較「現代」的理解，從而強化組織的經營在現代環境的鑲嵌，但廟宇組織成員朝上述三類型的分化過程，也同時容易讓廟宇的經營朝核心信徒團體本位的思維傾斜，產生與其他信徒在關懷面及思維邏輯上的落差。

除了廟宇組織成員的分化外，另外還有廟宇和陣頭組織之間的分化。過去，陣頭通常是子弟陣的形態，在廟宇之間的禮尚往來互動中，子弟陣的出陣、贊境（在友廟熱鬧時，出子弟陣去增加友廟的光彩）是交流過程中十分重要的一環。過去二、三十年來，因為多元工業化的發展，人口流動程度增高，導致許多都會區廟宇的廟境內，遷入大量對境內廟宇沒有歸屬感的外來工作者，甚至在境內成立或移入私壇（從自家拜的，到頗具規模開壇辦事的私壇皆有），致使廟宇傳統收丁口錢的模式多所窒礙，逐漸偏廢，傳統財源的支持因而降低，甚至完全消失。至於鄉鎮區則因年輕人口流動到都會區，以致於鄉鎮人口銳減、嚴重老化，就算丁口錢的運作模式勉強存在，但人口戶數降低的狀況下，傳統的丁口錢模式僅能提供有限的支持。然而，和丁口錢收益不彰相比，人力資源不足的影響更大。當都市化、人口外流致使子弟陣無法續存時，自家廟的遶境活動或對友廟的贊境陣頭，必須轉由花錢聘僱（陣頭已逐漸職業化，獨立於廟宇之外），轎班也不例外，在沒有足夠的地方子弟可協助扛轎的狀況下，也逐漸採聘僱的方式解決。有些廟宇會召回外地的子弟回鄉支援因應，但即使如此也必須顧及起碼的禮數，提供相應的回饋（例如補償庄頭子弟請假回鄉的工資損失）。不論何種形式，都增加儀式活動的成本。

不論是都會區或鄉鎮的廟宇，都面臨傳統收入降低及儀式成本增加的窘境，但也因此激發出一些增加財源的新模式：目前廟宇普遍存在的平安燈設置，是從 1970 年代末期開始，逐步到 1990 年代被地方廟宇廣泛採用的新「財源」，尤其是因應境內民眾的廟捐有限而設，

因此平安燈廣泛開放讓境外信眾參與，等於創造一種去地緣脈絡性的奉獻機制。1990年代後，這類去地緣脈絡的奉獻機制更多元，平安斗、安太歲等等，幾乎成為各廟必有的項目。前述的宗教組織成員類型分化中，提及地方廟宇執事商賈化的發展，也屬於開闢財源的方式，尋求有財力的商賈參與廟務，贊助及支持廟宇活動的開銷。近年來，筆者在地方廟宇的田野觀察發現，稍有規模的廟宇主委人選，在地方認定上是必須有一定的財力基礎，相對而言，總幹事人選則以任事能力為主要考量。廟宇的經營中，不乏刻意拉攏有財力者擔任廟宇委員的情況。

在以上組織分化的基礎上，廟宇界自2000年開始出現廟宇組織結盟的新趨勢，如台灣媽祖聯誼會、台灣寺廟金蘭會、台灣趙子龍聯誼會等等。這些聯誼會多以相同神明為基礎，構築出一種廟際聯誼關係，多數是因人際關係網絡的聯繫，加上考量彼此在廟際場域中的地位結盟而成，但也有些是以特定神明的分靈子廟群，結盟而成的聯誼會。這些聯誼會之間除了委員的交往聚會外，禮俗交流主要是所屬成員的醮儀、進香、遶境等儀式活動，在理論上可視之為儀式動員。這類跨區的儀式（動員）活動意義，一方面顯示廟際間跨地域的互動關係變得比過去更頻繁（包括跨區的進香、會香活動），另一方面也顯示廟宇結構的分化，致使決策過程主要反映的是廟宇核心委員的意志，這樣的決策機制讓廟際的跨區聯誼得以發生，但卻不代表是不同地域村落彼此之間的跨區交流。這些廟際跨區聯誼，除了彰顯廟宇間的跨區連結外，儀式動員背後所涉及的廟勢經營邏輯，也不可忽視，這些運作乃深刻地鑲嵌在物質性的生產機制之中。

前述這些不同層次的組織分化現象，肇始於台灣經濟結構變遷過程所牽動的組織層次分化及再結構化，不論是廟宇組織內部的分化，或者廟際間組織層次上的再結構化（結盟），背後都體現民間神明信仰不同的再鑲嵌模式。

2. 民間神明信仰領域中儀式的風格化及信仰個人化

當神明信仰領域中的儀式，大量朝付費延請儀式展演者來進行時，儀式成為可交易、可選擇的服務性商品，進而促使廟方人員在選擇儀式時有風格化的現象。儀式的形制風格變成廟宇營造形象的媒介，廟宇考量自身的條件，選擇符合自己品味的儀式風格，或者也可以藉此進行目的性操作，例如營造廟勢。另一方面，提供儀式服務的對象（如陣頭團體、道士團），也必須強化自己在展演上的可辨認度及特殊性，例如陣頭或轎班團會在服儀及表現上強化風格印象。

神明信仰領域中的風格化現象，也展現在有雙向互動特性的網路新媒體的溝通中，新媒體（臉書、Line 等）有別於傳統大眾媒體的溝通特質，生產者／接收者之間的界線不再清楚二分，從過去極度限縮於文字的表達方式（如 BBS），轉變成更多元的展現可能。在「新媒體」的溝通中，傳達的內容從訊息變成（多媒體的）文本，這樣的新文本不僅可以被解讀的面向變多元，還可被再生產、轉貼、創造組合性的風格化。訊息表達的形式（如網頁貼文的形式、風格）不只是與溝通內容無關的媒介載具，而是相當程度決定了溝通內容的建構，進而影響建構信仰及儀式的方式。

筆者在田野中發現，隨著新媒體的出現，民間神明信仰領域中出現一種以新媒體網路溝通為基礎的新社群——儀式實踐社群，這類社群通常起因於少數幾位核心成員在新媒體上以極具風格的數位文本，分享個人對特定神明信仰元素（如進香活動）的體驗，透過網路新媒體這個平台吸引粉絲群，最終在某種共同參與的儀式性活動產生化學變化，促成類神明會的儀式實踐社群。這類團體以某尊共同神明為基礎，共有一個奉祀神明的空間，但成員間除了一年固定幾次的共同儀式性活動會見面外，日常生活僅透過新媒體溝通。加上彼此沒有地緣關係，因此凝聚力不是建立在傳統以地緣、血緣為基礎所發展出的社

會性網絡之上，而是建立在日常生活中透過網路所取得的數位化文本之上。過去傳統地方廟宇運作中，參與廟宇行政及管理的核心成員彼此鑲嵌在地方權力及利益網絡中，村落中的一般信眾也享有相濡以沫的共同生活環境，這些地方性的權力網絡、經濟網絡，以及共同生活圈的社會網絡，根本上是建立在血緣及地緣的基礎之上。新媒體的互動溝通模式摒除因血緣、地緣所產生的地方性政治因素（如社會身分、地位），過濾掉地方性權力及利益的複雜度，讓有相同親近性的人透過日常數位互動的機會找到彼此。彼此的日常溝通高度決定於數位文本，相當倚賴文本風格來生產溝通及傳達訊息，這凸顯（文本）風格所產生的社群連結的功效，這功效在新媒體出現後特別鮮明，並充分反映在民間神明信仰領域之中，而儀式實踐是這種宗教風格化發展的重要基礎。這種新類型的儀式實踐團體，單靠圍繞儀式所發展出來的風格感知及情感聯繫的親近性，就足以構築相對穩定的社群，但這類社群在規畫儀式參與的過程中，並無法脫離既存的民間廟際場域，而必須實際面臨如何鑲嵌在現代廟際場域的挑戰。例如，無論是謁祖進香活動，還是遊香過程中被當地廟宇團體邀請進行小規模的「遶境」，甚至其他廟宇在自己的遶境行程中也常會刻意安排前來這類儀式性團體會香，這些活動都代表它們在廟際關係中逐漸發展出正式的交往關係，逐漸鑲嵌在既存的民間廟際場域之中。

除了儀式的風格化發展外，在信仰面則出現個人化的發展。台灣自戰後開始出現慈惠堂母娘信仰，以及相繼出現的會靈山等靈修特質的新形態神明信仰。1970年代起，各地由下而上向慈惠堂、勝安宮認堂、認母娘佛緣的數量大增（鄭雅心 2012: 21），其發展模式是基於信徒個人有神靈感應，向花蓮母堂請令旗自行設壇宣化。這些新興的民間神明信仰現象，共同點是以信徒個人感應為基礎。這類過去僅限於廟中乩身及有特殊感應的信徒在廟中服務的「權柄」，在這波靈

修風潮的發展中，成為一般信徒也可以開發領受的能力，因此有不少人受「天命」指引開堂設壇，公開辦事。會靈山體系更是以組織化的方式傳遞透過身體靈動（伍聖傑 2014: 89），印證個人與靈力互動溝通的能力，並開發信徒自身靈體的可能性（許雅婷 2002: 39；丁仁傑 2005）。會靈山活動出現於 1980 年代，在 1990 年代達到高峰（伍聖傑 2014: 30），這類本土靈修風潮代表的是，民間信仰中個人化的自由度提高，慈惠堂靜坐靈修的起乩新模式，以及會靈山以歌詠與類似舞蹈的動作方式，開拓信徒自身靈修的可能性。這些新興的宮廟雖然不是依循傳統地方廟宇的變遷發展，但卻是在現代治理環境下鮮明成長且持續發展的一種新形態。

除了靈修風潮顯示民間信仰的個人化程度提高外，如同前述，在傳統廟宇的脈絡中，隨著地緣性連結漸弱，廟宇發展出吸引跨地方信徒的多元儀式性商品，民眾儀式性參與的選擇比過去增加很多。雖然這類信徒多半只能算是自由信徒，但這種跨區廟拜的風潮，體現出傳統地方廟宇勢力對地方信徒的規約程度減弱，民眾跨區的儀式自由參與度提升，廟宇成為許多民眾個別尋找各自神緣及避風險的地方。這類去地緣鑲嵌而長期進行個人靈證性的實踐者，並不同於自由信徒這類廟拜信徒，而是注重自我內在靈性及身體靈動變化過程的自我儀式實踐者，屬於民間神明信仰領域中個人化的發展類型，只是這類個人化乃奠基在以個人身體為中心的儀式實踐及靈證感通之上。在選擇可能性（包括跨地及儀式選擇的可能性）變多的情況下，個人自我詮釋的空間也變大，各種儀式背後的宇宙觀及信仰內容，只是自由選擇的選項之一，沒有過去地方社群產生強制力的強度，在選擇不同儀式的自由度上，透過儀式實踐也同時建構、調整個人的信仰觀。儀式實踐者的信仰，和以前相比有更強的個人詮釋色彩。

（二）奠基於知識生產機制之公共性論述所引發的宗教再鑲嵌

民間神明信仰社群投射出庶民社會的地方公共性想像，我們一方面可以從廟宇地位看到「公共性」的位階想像及象徵投射的變化，另一方面可以看到反映共同利益的公共想像（如宗族血緣、地緣、業緣等共同體想像）的變遷。民間神明信仰在前述去地緣鑲嵌的過程中，體現共同利益的公共想像也隨之改變，例如過去宗族血緣、業緣的共同利益想像，因為地緣因素降低，以及受現代經濟特性影響，變得不如以往鮮明。血緣所成立的祭祀單位，只存留在少數宗祠類的廟宇單位，而商業業緣所形成的商郊組織及共祀圈，在現代更是幾乎不存在。現代社會的變化，讓血緣、業緣、地緣的生計倚賴度（也就是這類社群式公共性）降低，宗族、地方頭人的象徵地位也跟著降低，廟宇經營的公共性危機，在有穩定財源的狀況下，或許還可以獲得紓解，卻必須面臨現代社會新的知識生產體系所帶來的挑戰，例如，醫學及公衛知識、環保意識、社區公共性、有形／無形文化資產等知識，這些隨著現代治理所出現的知識生產，背後再現的是民主政治論述的權力開展，分別涉及不同層次的公共性，包括社會安全的公共性（公衛知識、社會福利相關知識），社區公共性（社區營造、社區發展的知識），文化公共性（文化資產的知識），以及環境公共性（環保知識）等。這些公共性論述都是以現代公民思維邏輯的前提，來生產相應的政策及權利知識框架，公民在這些知識框架下，期待能被充分賦權（empowered）。可以說，這些公共性意識的建構，不是由政府發動的治理策略，而是現代民主論述在台灣落實、被實踐的過程，政府、民間力量都共同參與這民主論述的生產，共同體現出民主論述的自反性權力。因此，「宗教」（包括民間信仰）在現代治理的論述框架中被賦予一定的「現代」期許，在這層意義下，民間信仰團體「被迫」必須要回應，並發展出合於現代治理情境下新的鑲嵌模式。以下分別

以三點說明：

1. 社會安全的公共性：傳統公益與現代慈善

過去，廟宇對地方進行的公益慈善救濟，與其說是廟方的作為，更精確地說是地方商紳作為金援後盾的因應措施。以三郊三益堂（也同時作為一個聯合的神明祭祀單位）為例，各類型的公益事業及救濟作為，大多來自郊商贊助或是生意營收抽成的公益捐，並非訴諸民眾的捐贈。現代（公民社會式的）公益慈善的論述是向民眾訴求公共利益想像，屬於現代公民精神下的訴求，這類論述必須回應社會的風險感知（如特定弱勢階層的結構再生產），並以公民團體的身分彌補現代國家所無法顧及的面向及社會正義。這類現代公益團體的論述，乃建立在以公民社會為框架的現代公共性想像，在訴諸公民捐款的同時，必須回應公民的問題並給予回饋。民間神明信仰場域中，確實有極少數的團體進行類似的回應，大廟如台北行天宮，私壇如慈願媽祖會（慈願懿德協進會），但這些畢竟是少數，絕大部分的廟宇多停留在為地方做公益的模式。促成這個現象的其中一項原因在於，傳統廟宇在現代治理環境中再鑲嵌的過程中，雖然財源有去地緣鑲嵌的現象，但主要管理人員仍高度鑲嵌在地緣性的人際關係網絡中，廟產無法像現代非營利組織的財產，成為公民社會意義下的公共財。何況，過去參與公益的商紳在現代要行公益，大可走現代公民慈善的機制，自然不必也無法重拾過去郊商從事公益的模式。現代社會公益思維背後的公共性想像，和傳統廟宇經營所創造的公共性想像，有本質上的差異，這也讓民間神明信仰在這方面無法順利進行再鑲嵌。

2. 社區公共性：社區／庄頭

民間神明信仰的在地化論述，在過去二十年社會政治環境從威權體制邁向在地民主化的過程中，逐步獲得政治正當性。1990年代初

期，文建會開始推動社區總體營造政策，2005年〈文化資產保存法〉全案修正施行後，一系列國定民俗、市／縣定民俗逐步被遴選公告，其中不乏與民間神明信仰有關的有形、無形的文化資產項目。民間神明信仰在這類相關政策及論述出現後，開始獲得現代治理脈絡下的正當性。在現代國家治理論述的框架中，民間神明信仰獲得正當性的基礎來自「社區」、「文化」這兩個現代的觀念，「社區」是體現公民動能、公民審議的重要社會基礎，「文化」則是展現公民自主能動面的重要領域。簡單來說，「社區」、「文化」分別體現現代治理論述中公共性想像的不同面向。

實踐民間神明信仰的「庄頭」，在過去二十多年來，並無法順利鑲嵌在「社區」這個現代的公共性想像中。筆者在實際田野觀察中發現，「社區」和「庄頭」在地方上以雙軌實踐。配合國家的地方社區發展方針，社區發展協會成為發展現代公民意義下的「社區」，一個庄頭存在兩個社區發展協會（代表兩種社區內涵的想像）的例子並不少見。社區發展協會極少由廟宇主導，而是由具有在地關懷及理念的地方文史工作者、地方頭人或受廟方請託、委辦的地方知識分子所承辦經營。社區發展協會和廟宇雙軌獨立發展的態勢算是常態，但也有少數成功整合的例子（如台南安南區朝皇宮大廟興學的例子），但這種例子之所以能成功整合，重要關鍵是兩邊重要成員有重疊，或兩邊關鍵人物有良性的溝通機制及高度的互信。奠基在人際網絡的機制，在人事更迭後，往往容易面臨穩定性的危機。「社區」論述和「庄頭」論述的落差，反映出的是「社區」和「庄頭」背後公共性想像的落差（亦即現代公民論述的公共想像，與地方信仰架構下的公共想像之間所存在的落差）：廟宇人員所談的「庄頭」，是以神緣為基礎的利益共同體的公共性想像；公民脈絡下所談的「社區」，則是以營造公共認同（包括形塑地方文化認同、脈絡化共同利益認知、創造公民主義公共議事的基礎）的公共性想像。因此雙方所謂的共識，往往是對實踐

形式的共識，例如是否要辦某類活動，而不是對活動內涵有所共識。在經驗上所觀察到兩邊磨合的種種困難及挫折，大致反映出民間神明信仰的廟宇單位在現代地方治理框架中的再鑲嵌過程，並不自然也不順利。如同前面提到，廟宇經營的地緣鑲嵌降低，導致（鑲嵌在廟際關係網絡及現代經濟結構中的）廟方人員對地方公共利益的解讀及感知，和地方實質的公共利益結構產生落差，這是箇中關鍵的原因。這個同為現代治理環境中所造成的現象，凸顯出現代治理框架在不同面向上所導引的發展趨動力可能存在有內在矛盾。

3. 文化公共性：宗教的文化化（culturalization）

相對於「社區」治理，在另一個現代治理框架中，廟宇的再鑲嵌則發展得頗為順遂。在民間信仰場域中，神明信仰的諸多元素在現代治理的框架中，很快地被定位為是一種「宗教文化」，地方民間信仰儀式流程的展演，被理解為地方文化生活的一部分，這使得儀式在現代治理框架中找到價值定位，（舊的）神明信仰元素（如儀式）因而得以鑲嵌進現代治理的架構中。當地方廟宇經營論述接受這樣的理解，並將之轉化成為內部經營論述的動能時，等於廟宇界內化了一種外在（異我的）邏輯來進行自我觀察，並試圖藉此在現代治理環境中找到自我定位，展現出一種認同面向上的反身性，亦即將「神聖」進行世俗價值詮釋，進而得以鑲嵌在現代治理架構中的反身性。在現代社會的環境中，去地緣鑲嵌的特質讓不強調地緣性的「儀式文化」元素有發揮的空間：當代表社群特質的地緣公共性逐漸喪失施力點，同時開放了文化公共性更重要及更豐富的發展可能。這是一種文化自主性認知的建構，讓異我（外地人）也能找到切入點，與不同地方性的文化產生聯繫，例如，以文化觀光的角度來觀看、體驗消費及詮釋他群的文化；同時也將之放入一個更大的文化框架（如台灣本土文化），視為我群的一部分，賦予觀光及體驗的價值。有別於前述現代「社區」

論述在民間地方廟宇產生的扞格，現代治理框架中的「文化」論述反而能有效提升廟宇（特別是有歷史、定期舉行特殊儀式活動之廟宇）的我群想像與建構，地方社群對某些神明信仰元素進行世俗價值的解讀（反身性觀察），成為地方認同建構的重要媒介之一。

七、結論：台灣脈絡下的宗教現代性

西方基督宗教社會的現代發展（世俗化發展），是否是全球各宗教發展模式中的異例？從宗教式微的角度來看，實情確實支持許多學者提出的異例說，但反過來說，其他社會宗教發展的形態是否能被視為是現代性的展現呢？若從現代治理的邏輯來看，當政治民主及自由市場成為社會治理的主流論述時，那麼在這類現代治理的社會中，各領域所發生的變遷應當體現有待發掘的「現代性」：因為在民主治理原則下，社會中正當性論述的自我生產（自反性知識的生產），與自由市場經濟治理原則運作下的生產模式（物質性生產），符合 Giddens 廣義的理論框架中兩項現代性的核心機制。台灣社會在國際政經關係的影響下，對現代民主論述及自由經濟運作的接受度，姑且不論在起源上是被迫還是自願發展出來，就戰後的台灣治理模式來看，民主論述與自由經濟運作模式無疑逐漸成為台灣社會的主流論述，不只是政府自我導引的方向，更是民間社會廣泛接受的價值。這兩種論述的現代性，分別展現在與物質性基礎有關的特殊經濟運作機制，以及具公民社會自反性特質的知識生產機制，內涵上符合 Giddens 所標舉的兩種現代性機制。就此而言，現代性作為一種論述，在台灣社會顯然被廣泛接受，台灣社會的現代治理確實顯示與西方現代性（作為這兩種論述的源頭）相同的發展方向。只是在這樣的現代社會運作中，並非各領域的變遷發展都有相同的現代性表現，一些不同的展現正當化了多元現代性的觀點（Eisenstadt 2000; Casonova 2006:

11-13)。本文透過台灣民間神明信仰在現代治理環境中所展現的特性，藉助宗教社會學的框架說明民間信仰所展現的宗教現代性。

在前面的分析中，我們看到民間神明信仰以兩種方式回應台灣社會的現代治理：

（一）奠基於儀式的分化與再結構化

在台灣現代治理的環境中，民間神明信仰面對地緣基礎動搖，採取內部組織分化（包括成員類型及廟宇／陣頭的分化）、宗教溝通的風格化，並且因為組織內部的分化運作，讓廟際場域關係的跨地域再結構化得以發生。除了進香、會香、遊香等不同的儀式活動所產生的廟際關係連帶外，也出現許多跨地域的廟宇聯誼會組織。這種不同形態的跨地連結，奠基在儀式的物質性基礎之上，而儀式的物質性讓儀式得以成為類似 Giddens 所說的象徵性代碼，使跨地域的連結能發生及運作（當然必須在溝通管道的物質基礎改變的前提下才可能發生，如交通、網際網路等物質條件的建置）。舉例來說，儀式中的「香」、「境」等，都充斥著數量、大小等物質性元素，因此這些元素的生產與再生產，得以和現代經濟生產的象徵性代碼（錢），產生轉譯性的連結，使得廟際關係之間的經營以合於現代經濟生產的邏輯運作，讓廟宇的經營管理鑲嵌在現代經濟生產的體系中。許多個人化儀式性商品的出現，讓廟宇的信徒能保持一定的數量或甚至成長，並沒有面臨基督宗教參與教會人數大幅降低的發展趨勢。當然，民間廟宇所新創造的儀式參與者已跳脫地方信徒的模式，但這些新生的自由信徒，在現代治理框架下的民間廟宇發展中，扮演結構性的重要角色，因而有現代意義下的代表性。他們的角色，以及前述組織層次上跨地域再結構化現象，背後體現著一種新的再鑲嵌模式。

（二）奠基於儀式的個人化發展

在現代公民政治的公共性框架中，民間神明信仰因為強調地方社群公共性的運作基調，從經驗上看，雖尚無法相應開展出現代公益慈善（具社會公共性）特性的發展，但它卻可以毫無困難地在文化價值層次上認可現代治理下所定義的文化正當性，努力將自我發展成符合國家的文化公共性論述，藉著內化現代異我觀察的價值，讓邁入現代初期被視為負面、不文明的神觀，獲得再鑲嵌於現代治理的契機。當民間神明信仰在現代治理環境中，找到鑲嵌的可能而續存時，廟宇一方面創造出新的世俗框架意義下的認同內涵（包括地方文化認同、共同的觀光資源認知）建構的媒介，另一方面在現代治理環境中「偷渡」個人神蹟體驗的機會。之所以說是偷渡，是因為這類個人神蹟體驗的本質，基本上並不符合現代治理的精神。神蹟體驗在現代治理環境中被理解為具高度風險性，因為過於具有個人特殊性，所以無法體現公眾性，因此在現代治理中，神蹟體驗只能被「容忍」放在個人化這個特殊框架中。個人化論述開啟個體神蹟體驗的可能空間，得以不被視為異端而遭到禁止。台灣民間神明信仰場域中，近幾十年來的個人化發展（例如慈惠堂、會靈山等靈修型團體的出現及風行），正是神明信仰鑲嵌在現代治理環境的因應發展。但與西方基督宗教 lived religion 及替代性宗教的實踐行為不同的是，台灣民間神明信仰場域中的靈修型團體，是在個人（天啟式）身體性的儀式行為上，以個人身體經驗及體會為基礎而發展。亦即，重點不在於信仰或說法上的連帶，而是儀式實踐的身體化感知，以及由此衍生的個人化詮釋，才是這類團體得以發展及續存的關鍵。另一方面，傳統神明信仰的地方廟宇由於組織層次的分化與再結構化，導致鑲嵌在地方社會脈絡的程度變弱，因此地方人士的宗教實踐受制於地方社會關係網絡的牽引程度，以及自我選擇跨區進行特定宗教實踐的自由度也相對較高，這些都讓

宗教實踐者在自我體會的詮釋空間變得較大。不論是自我儀式實踐的選擇，或是信仰面上的自我詮釋，都發展出較多個人化的可能性。

對比相當強調信仰治理性的基督宗教而言，台灣民間神明信仰的治理往往表現在儀式基礎之上，透過儀式找到再鑲嵌於現代治理環境的契機。不論是組織層次上的分化與再結構化，或是個人化發展，都是基於儀式在民間神明信仰場域中所扮演的特殊角色所致。在靈力的生產中，當過去高度倚賴的世俗社群的共同經驗及共同利益（隨著世俗生活的條件轉變）逐漸退卻後，留存的只剩個人的靈驗詮釋。廟宇服務的對象，從家族、社群、村庄，轉向強調個人，這個轉向與世俗社會變遷有關——廟宇就像是一面鏡子，映照出世俗社會的超越性需要。然而，這種靈力的生產不能完全被視為是人為建構，因為這類建構需要人為可控制因素之外的「特殊事件」，讓「偶發性／神蹟」得以用「世俗方式／神聖方式」進行雙重詮釋建構，保留雙重詮釋並存的可能，同時保留個人神蹟在現代治理框架中存在的可能。這類個人化的宗教溝通，在民間神明信仰的發展中，主要是依靠儀式來保障，亦即透過實踐共同儀式的共識，來創造彼此詮釋信仰的自由，解消彼此對內涵追求信仰共識的必要性：這是民間以另一種「不文明」的方式回應現代治理，進而獲得在現代社會中再鑲嵌的可能。這是否算是展現另一種文明，尚待討論，但這肯定是一種足以讓民間神明信仰鑲嵌在現代治理結構的關鍵，應可視為另類的宗教現代性：一種以儀式再生產為核心的宗教現代性。

暨南大学出版社