

# 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。

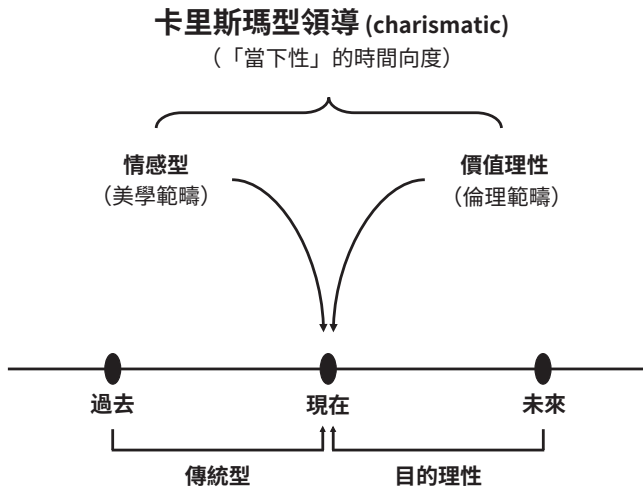


圖 1 韋伯的四個行動類型圖示

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。<sup>1</sup>「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.