

# 變動中的漢人民眾宗教之側寫

陳杏枝

淡江大學通識與核心課程中心

《當代漢人民眾宗教研究：論述、認同與社會再生產》，丁仁傑著，台北：聯經，2009年，485頁。

丁仁傑教授是研究台灣宗教現象的重要學者，去年底出版新書《當代漢人民眾宗教研究：論述、認同與社會再生產》。筆者很榮幸有機會在此，為此書寫書評。

全書扣除參考書目，正文計407頁，加上附錄文章，共485頁。整本書編排如下：第一章導論。第二章民間信仰的當代適應與重整：會靈山現象的例子。第三章公眾宗教——佛教由社區到社會的擴張：以台灣慈濟功德會的社會實踐模式為焦點。第四章世界性宗教——佛教之重新尋找認知框架的過程：歷史情境中的人間佛教及其行動類型。第五章民間教派中的經典閱讀與文化實踐：當代一貫道的例子。第六章結論。附錄一對於民間「私人宮壇」中之「會靈山」活動所做的一次實況紀錄；附錄二捍衛社會身體：台灣SARS疫情中的災難治理及其宗教論述。

除了導論和結論之外，其餘各章均曾在學術期刊上發表過，此書也可說是單篇論文結集成冊。第二章至第五章在期刊發表時的原來題目分別為〈會靈山現象的社會學考察：去地域化情境中民間信仰的轉化與再連結〉，〈市民社會的浮現或是傳統民間社會的再生產？以台灣慈濟功德會的社會實踐模式為焦點〉，〈進步、認同與宗教救贖取向的入世性轉向：歷史情境中的人間佛教及其行動類型初探〉，〈在啓示中看見經典：以一貫道的經典運用為例與原教旨主義概念相對

話〉。筆者會列出原來期刊論文題目，是想指出原來單篇論文所處理的研究議題範疇是比較小，也比較具體。丁氏更動題目，想要整合至第一章導論所呈現的一個大理論架構之下，其實這之間有很大的落差，筆者稍後會做說明。

第三章至第五章，以單章單議題來看，是筆者很欣賞的部份。這三章最明顯的優點是能夠大量使用本土學者的論述，在資料呈現和問題鋪述都很貼近本土。筆者認為在宗教研究上，丁氏在此提供了一種研究方法上很好的示範，先了解自身的現象，再和外國文獻對話。當然，寫作時是可以用外國學者的觀點做為參考對照，譬如，以 Jose Casanova 所提西方宗教團體在什麼情況下進行公開的政治活動，來參照慈濟的運作；或以 Max Weber 對佛教「出世神秘主義」的理解方式來參照當代人間佛教的發展；一貫道經典閱讀的文化回歸和西方的原教旨主義(Fundamentalism)有何不同。

台灣大部分的宗教研究學者往往研究描述完台灣的宗教現象後，就沒有和國外類似的宗教現象做仔細的對話。而丁氏在此做了很好的示範，如何在和國外文獻對話時又能彰顯自身宗教現象的特質。這種研究取徑，一方面確實幫助我們深刻地理解自己社會的宗教現象，另一方面也同時幫助我們了解西方社會裡類似的宗教現象是如何運作。第二個明顯的優點是丁氏在這幾章裡展現出了跨領域研究的整合能力，宗教學、社會學和歷史學的知識都融貫在寫作中。一般學者的能力所及，大都限於一個研究領域，研究視野也往往被局限了，而丁氏的研究卻能超越這種限制。

第二章介紹「會靈山」現象。丁氏以民間信仰在現代生活的轉化和再連結為思考的主軸，來分析會靈山現象：「原本與傳統地方性社區與地域性相相應的傳統民間信仰，它在經過『時空分離』以及『抽離化』過程之後，整套系統先分解，再以新的符碼，或者說以轉化過後的傳統符碼，又加以重新整合與連結之後的產物」（頁 147）。上述是 2005 年在《台灣宗教研究》期刊上發表的主要論點。

然而，在此書中，加入一個新單元：「公眾意識仍是個體性信仰

背後最主要的元素：一個嘗試性的說法」。丁氏提醒讀者，會靈山呈現「宗教信仰個體化」特質，但同時有其公眾性的層面。會靈的真正主題是「個人與一個更大的神話世界相交會。這個神話世界當然是華人長期歷史中集體的文化創造」。「在源頭母娘的包納之下，每一個人在此中都可以找到一個相互平等的位置」。這些會靈的行動「在強調社會集體性的同時，卻也還是保留了個人的分殊性，…是屬於既分化又整合的結構體。這也正如 Durkheim 所指的由於分化而使個人之間產生差異，但也使人與人之間相互依賴，這種互賴模式，使人可以彼此共存合作而不必要消滅競爭對手(Durkheim 1933[1984])。民間信仰可以說是一種『保留了分化形式』之『集體意識』的再現」（頁 162）。

筆者質疑在此使用 Durkheim 的分工(*division of labor*)概念來解釋會靈山現象的恰當性。現代社會因為分工細瑣，個體必須依賴他人所提供的產值或服務，才能生存下去。因分工細瑣而導致人和人之間更緊密依賴，社會不會因個人扮演的功能分殊而瓦解。會靈山的參與者，彼此之間有這種緊密的依賴關係嗎？會因為缺了誰或少了那些人的參與，而導致會靈山活動瓦解？

接下來，筆者以一個較為全面性的視野來看整本書的架構，在此，我們先來看丁氏在導論中所提出的理論。導論占了全書正文的四分之一，是此書用來整合後面單篇論文的理論架構。

丁氏首先借助 Gianfranco Poggi 在《權力的形式》中的看法，把宗教視為「意識型態／規範性」的權力。接著，比較西方社會與漢人社會在「意識型態／規範性」權力的創造與施為的差異。引述 Poggi 的看法，認為歐洲在羅馬帝國崩潰之後，逐漸演變為在「各個中小型國家的政府體制」和「全歐洲大致上統一的天主教會」，這二種既對立又合作的「聖俗二元」治理結構。即使到現代，政治權力的壟斷，也只是集中在世俗性組織中，宗教機構經常還是會以「壟斷通往救贖的管道」來做為其基本的權力形式而出現。丁氏稱此為「第一層次『意識型態／規範性』權力的生產」。

相對地，「在華人世界，一方面曾經發生過如同西方社會這般壟斷的過程，一方面在這個過程以外，卻還有另外一個更為宏觀性的社會政治過程在發生，也就是：不同集團所各自認定的對於宗教權力的壟斷，雖然彼此不同，也各自將自己放到較高等的位置上，但是，卻還能夠在一個更大的象徵結構上並存在一起，而不致發生衝突或崩解」（頁 25）。丁氏稱這種模式為「第二層次『意識型態／規範性』權力的生產」。

緊接著，丁氏以非常長的篇幅（頁 27 至 45）解釋第二層次的權力生產，主要以民間建醮儀式的例子來說明。做醮時一般民衆被隔絕在外，以及道教集團的主要神明三清道祖被擺在醮壇的鮮明位置上，似乎指向道士集團的「意識型態／規範性」權力的壟斷。然而，在道壇進行科儀的同時，民間廟會活動以自己的節奏、內容在進行著。道士團和地方廟宇各自表述，都認為自己是被放到較高的位置上。

然後，說明地方性社區宗教在地方社區的自我治理中，扮演重要的角色。再來，丁氏使用「民衆宗教」(Popular Religion)一詞來涵蓋一個較大的研究範疇，指涉的是：「不同於精英的或是官方的那種被認為是比較精緻、有著倫理性關懷和所謂『理性』內涵的宗教，而另外在民間廣為存在著的各種比較通俗性的宗教活動。」而民間信仰 (folk religion)「在字意上與『民衆宗教』間沒有太大意涵上的差異」，但民衆宗教包含的範圍更廣「包括民間佛教、民間道教、非佛非道的其他民間教派活動，以及民間信仰等等」（頁 53）。他引述 Catherine Bell (1989)的研究，認為以往漢人宗教研究，會有大傳統／小傳統、菁英／非菁英、官方／非官方的劃分，而丁氏認為民衆宗教一詞的使用可以超越既有二分法的研究視野。

接下來，丁氏關心的議題是宗教這種權力形式如何貫穿華人傳統社會與當代台灣的歷史時空，而他著重的是論述、認同與社會再生產等面向上的變化。所謂論述是指「各種文字或非文字形式的符號網絡中，所要傳達出來的訊息」（頁 61），但在稍後表示現階段研究只關注「規範性論述」（頁 69），只觀察和支持規範性準則有關的論述。

再生產，「則是某一時間點上的社會結構與社會規範，在經由某些社會過程之後，而如何得以在之後的時間點上，雖然不是以完全一模一樣的內容，但至少是以類似的內容或運作方式，而繼續出現」（頁 61）。丁氏表示爲了單純化討論，用「認同歸屬」來指稱本書所關注的議題。認同歸屬則是「經由論述，而爲個人或集體找出其社會位置後，再以特定情境和修辭，創造出個人或集體的與特定社會位置的連結，這時，也就產生了個人或集體的『主體性』。……具體來講，也就是個人或集團對其社會位置產生了主觀的情感」（頁 71）。

接著，列表比較不同宗教場域中（地方性民間信仰、會靈山、印順的人間佛教、慈濟的佛教實踐和民間教派一貫道），所出現的認同歸屬上的差異。

最後，丁氏把前述的第一層次「意識型態／規範性」權力的生產，又稱爲壟斷模式，「指的是透過某種世界觀與救贖管道的壟斷，而創造出宗教權力的模式」（頁 80）。第二層次「意識型態／規範性」權力的生產，又稱爲後設再中心化模式，因爲在這種情況下，「仍有可能讓各個權力所代表的社會集團，找到彼此間的相對位置而並存在一起，……或者是，有可能創造出讓各個集團可以各自表述的同一個抽象性的象徵性場域，使其在都各自認爲其是權力階序中較高者的情況下，得以源源不絕『再生產』出自己的集團或權力」（頁 80）。然後，丁氏提出現代社會中還有第三種模式：資本主義中的社群再建構模式。他認爲「當一個同質性的宇宙關係已經被資本主義的社會關係所破壞或取代的前提下，某些團體，透過和主流社會維持某種區隔，而想要重新肯定傳統社會關係的倫理價值，並進而可能『再現』出傳統宗教文化符號所可能展演出來的各種權力的基本形式」（頁 81）。「這種『社群再建構』中，有類似於『再中心化』過程的出現，但是，到了現代社會的新情境裡，這已是一種必須用『排他性的認同歸屬感』爲基準，才可能更清楚的來與外界世俗社會間做出適當區隔的新形式」（頁 82）。

總之，其理論要點是一個用來宏觀宗教權力變遷的模式，此模式

有三種類型：壟斷模式、後設再中心化模式和資本主義中的社群再建構模式。前面兩種是偏向傳統社會，最後一種是當代漢人社會所出現的模式。一貫道扮演傳統文化代言人，因其教團特質，是有較明顯的「排他性的認同歸屬感」，一貫道信徒可以感受到他們和非一貫道信徒是不一樣的。慈濟團體或許也可以有某種程度的「排他性的認同歸屬感」，因為自許是社會清流，和外界世俗文化（過度強調主流商業價值）有某種程度的對抗。至於會靈山的參與者，就很難說有「排他性的認同歸屬感」，會靈山現象彰顯的是「去地域化」後的民間信仰元素，如何再連結進入現代社會生活。這種再連結，表面字義看起來似乎和「資本主義中的社群再建構模式」一詞有關，但確實不是丁氏所指稱的內涵（參見前述理論回顧）。平心而論，會靈山、慈濟、一貫道這些例子都是為了因應現代社會生活而做出調適，在單篇中已做了很好的處理，其實用「漢人宗教在現代社會變遷下的面貌」來整合前述各單篇的內容即可，若要使用宗教權力變遷模式來整合所有的漢人宗教變遷現象，反而顯得牽強。另一個問題是理論內容是偏向「規範性論述」和「認同歸屬」，應當以此為副標題比較切題，但本書卻是以論述、認同為副標。

綜合來看，導論中試圖要做的理論建構，用語艱澀，加上有點西式寫作的語法，而致文句難懂。以剛開使的第一、二頁中的一句話為例：

在漢人社會裡，菁英階層所創造的各種宗教象徵符號，或甚至是由其他處傳播而來的宗教體系，出於傳統漢人社會歷史發展過程中某些政治經濟學上的原因，包括：國家統治無法在行政層面穿透到地方層次，政治對於有組織能力的宗教組織的抑制，和國家政府之藉由家族性階序倫理來治理的性質等等，結果是，一方面菁英階層的創造物本身，在歷史發展過程裡的相對後期，內容上已濃厚的帶有一般人日常生活倫理相扣連在一起的特質；一方面專業宗教階層的壟斷始終沒有達到非常充分的程度，這些都使得「非菁英階層」的漢人

民眾宗教，在所佔社會位置的重要性上，幾乎是佔據著傳統社會生活裡相當主要的位置，其表現形式，也因未被宗教專業階層所完全壟斷，而在各種力量交互作用與協商中顯得格外豐富。（底線為筆者所加）

一般讀者是無法理解如此艱澀的句子。可以看出丁氏是很用功的學者，讀了很多書，但因「主戰場」太大，很多地方只能「點」到為止，並導致理論建構的銜接，有太多的跳躍，難以說服讀者。目前台灣宗教研究的本土學者是比較欠缺理論建構的能力，丁氏喜歡建構理論，這點是很難得的。但理論建構要深入，才能對後繼學者有所啓發。譬如，大量提到 Gianfranco Poggi 的觀點，西方社會中宗教權力在歷史上的演變，除了 Poggi 之外，是否還有其他學者的看法？這些都要多著墨，要深入一些，而不是把 Poggi 一人的看法直接翻譯介紹就好。

對於西方學者的論述，也要注意是否存在「我族中心」的寫作偏見，不宜照單全收。譬如，在頁 266，提到西方文化霸權走向衰落，「因為種種歷史原因使西方國家的財富已大量流出到非西方世界……」。非西方世界的學者看到這樣的描述，大概會搖頭吧！

雖然本書有上述這些缺失，筆者還是肯定本書的出版。慈濟、人間佛教、一貫道和會靈山有關去地域化這部份的研究，對於從事宗教研究的學者和學習者，筆者是大力推薦，不可錯失。