

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.