

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。