

「儀式優位」的聲稱是個稻草人論述嗎？ 難道信仰沒有物質性基礎嗎？

呂玫鏗

國立清華大學人類學研究所副教授

齊偉先出版的《物質、隱喻與信仰：台灣當代漢人民間宗教生活中的儀式力量》一書奠基於他累積多年的田野經驗與研究發表，結合相關的理論觀點，試圖重新解釋當代台灣民間信仰的現象與變遷。身為研究「台灣民間信仰」的同行，¹我非常樂見這本很有企圖心的力作之出版。一方面，齊偉先嘗試跳脫過去以來的主流論述，對民間宗教結合非宗教的當代現象提出新的解釋；另一方面，他別出心裁地剖析視角與語彙應用，試圖提供讀者一幅有別於既往對於民間信仰的圖像。

齊偉先主張探討台灣民間信仰應採取儀式優位的視角，因此他從儀式的三個重要面向著手：一為儀式的宗教性，強調民間信仰的儀式活動具有宗教性的特質；二為儀式的抗拒潛能，不同於探討儀式對社會的整合與象徵功能，書中更凸顯「儀式擁有信仰所沒有的物質性基礎」（頁35），因而具有抗拒的能力，特別是儀式蘊含隱喻式的外溢所產生的抗拒效果；三是儀式的物質性，認為儀式物或儀式的物質性是產生隱喻作用的基礎。全書扣緊這三個面向，分章節探討民間信仰中的遶境、進香、陣頭與建廟等四大主題。這四大主題均涉及複雜的地方文化與歷史傳承，齊偉先善於創造與連結各種語彙，並高度運用各式理論概念來捕捉多元異質的樣貌，但全書充滿高密度抽象化的

台灣社會學第48期（2024年12月），頁157-170

1 本文沿用齊偉先書中所用的「民間信仰」或「民間宗教」一詞，有的稱為「民眾宗教」，意指制度化、組織化宗教團體（例如基督教、天主教、伊斯蘭教、佛教、道教等）之外的其他宗教信仰。

理論詞彙與不斷變奏的推論邏輯，使得本書的閱讀並不容易。

齊偉先總結本書可有三個貢獻：首先，標舉儀式優位為民間信仰的核心特質。透過將儀式與儀式物的象徵化和隱喻連結來分析廟際關係、跨域進香、陣頭發展及建廟過程；說明民間信仰的儀式有公共性，但信仰卻是私人的。其次，以符號學概念將儀式與儀式物做為象徵符號或隱喻符號，並以隱喻連結的方式（稱為隱喻運作）呈現民間信仰的外溢連結現象，亦即書中分析「物質肌理」所說的「分神」，由此解釋宗教與非宗教領域的連結。再者，運用隱喻運作邏輯，將「勢」與「緣」的非宗教文化概念結合在宗教分析的框架中。

這篇評論將從人類學的田野經驗來對照齊偉先所探討的問題，同時也檢驗其理論推導的可信性，最後談社會學與人類學在宗教研究方法論上的差異，從而評估本書的貢獻與局限。

儀式優位

首先從儀式優位與相關的儀式理論說起。齊偉先沒有否認民間信仰仍具有信仰的層面，但他刻意低調處理信仰，強化儀式優位的分析。然而，細觀全書的分析，不免產生以下三點疑問：第一，相對於制度性宗教，台灣的民間信仰基本上沒有嚴格規範的教義經典，以及由此衍生的信仰內容，多半是將民間的傳統倫理道德融合於日常生活習俗與歲時年曆的儀式實踐。就既有的研究成果而言，除了少數文史學科相關的文本研究（例如善書、籤詩、鸞文、經書等）涉及信仰內容之外，人類學、社會學與民俗學對民間信仰的研究大都集中在儀式及其相關的宗教社群層面，很難找出有哪些研究是純粹探討「信仰內容」的。簡言之，現有的台灣民間信仰研究主流，基本上即已採取儀式優位的視角。那麼書中所強調的「儀式優位」會不會顯得有些多餘？或者只是紮了一個稻草人？

第二，或許在一種狀況下，強調儀式優位的研究取向仍是有意義的，亦即儘管儀式早已成為主要的研究對象，但若對於主要來自基督教背景的西方理論概念沒有足夠的反思，所進行的研究就可能不自

覺地仍然是信仰中心的。那麼如同作者在結論中說的：「儀式優位可突顯宗教社會學既有分析框架受限於信仰的分析限制」（頁 276），若要證明儀式優位是適切的提醒，特別是對社會學與人類學的宗教研究有所貢獻，更具說服力的一個方式或許是舉實例說明過去的研究如何以信仰為中心，並因此出現哪些限制與錯誤，然後更進一步以儀式優位視角重新處理同一現象，並因而獲致更好的理解。然而齊偉先並不採取這樣的寫作策略，而是直接寫了這一本以理論概念分析為前導的專書，試圖證明儀式優位研究的價值。至於這當中的轉接，則是引用 Catherine Bell (1997) 以西方基督教的正信性 (orthodoxy) 對照於日本神道教與印度教的「正儀性」(orthopraxy)，從而以華琛 (James Watson) 探討的漢人民間宗教正儀性與汪德邁 (Léon Vandermeersch) 提出的禮，來說明「儀式化實作」的重要性，最後再以一句「以『儀式優位』的運作取代正儀性過於受限的指涉」（頁 29-31）簡單帶過。²

第三，最重要的是作者如何定義「信仰」與「儀式」？又如何強調儀式？涂爾幹 (Emile Durkheim) 定義宗教是一套統一的、涉及神聖事物的信仰與實踐體系；實踐即指儀式，而儀式與信仰息息相關。齊偉先沒有否認這一立場，仔細檢驗書中對「信仰」一詞的用法，包括指稱知識建構、世俗化相關概念、精神意識、教義、認知、內在信仰的表達、信仰認同、信仰內涵、信仰元素、信仰實踐等，作者對這些詞彙均沒有太多的討論，但認為以儀式為中心的探討能產生對信仰更廣泛的理解。然而，書中對於儀式的定義有過於狹隘

2 齊偉先對於華琛正儀性與標準化理論的討論似乎有些誤解（頁 10-11, 30）。例如，他引用華琛 (Watson 1985) 以及 *Modern China* 期刊 2007 年討論華琛理論的專號，但華琛 1985 年的作品主要是談神明的標準化與文化統一的問題，其 1993 年的文本才是談正儀性 (orthopraxy)。華琛 (Watson 1985) 強調神明敕封造成了地方小神被融入天妃的祭祀中，而官祀禮儀對民間的禮儀實踐具有上行下效的功能，文化的統一是透過地方菁英與不同層級人士在宗教祭儀上模仿官祀禮儀所達成，而不是由上而下的統治所造成的結果。另一篇 (Watson 1993) 正儀性的討論，即是本書依據的儀式實踐的來源，其源頭肇因也不是由上而下的政治力，而是民間儀式實踐對於官祀禮儀的模仿，自然形成的文化統合現象。或許因為不同學者對華琛理論的觀點有不同的修正，使得本書在掌握標準化與正儀性理論上頗有混淆的感覺。

之嫌，或許這是由於齊偉先在強調「儀式的宗教性」時，也反過來不自覺地將儀式限定在所謂的「宗教儀式」了。例如第五章將陣頭分為「神陣」與「熱鬧陣頭」，前者指涉及神明的「儀式性陣頭」，可見作者定義的儀式限定在涉及超越性力量的儀式。但廟會儀式中所有的陣頭，無論是否涉及神明，在廟際交陪、進香以及其他各種廟會的脈絡中，「出陣頭逗熱鬧」是團體或個人為確認及強化與神明的關係所必盡的儀式義務，同時也是其擁有的儀式權利（合此二面向即是所謂的「有份」）。因此，即便是「逗熱鬧」展演的陣頭也具有儀式性意涵，例如神前展演、神明遶境隨駕，都不只是為了娛人，更重要的是娛神（即使沒有觀眾，仍要繼續表演）。再者，特別是有關「勢」與「緣」的討論均涉及超越性的「靈力」和「神意」，背後即為「信」或「不信」的問題，即便第三章以廟際儀式來談造勢與迫勢，第四章談到「神佛緣」強調附著於進香儀式的物質面，作者卻明顯地避開個人信仰經驗的「靈證」，只談儀式面呈現的現象。誠然，廟會及進香活動中的群眾未必都是信徒，研究者也不必涉入「信」或「不信」的爭議，但這些活動之所以具有宗教性，乃至於形成盛大的「勢」，吸引更多的有「緣」人前來參與，不都是肇因於有人對於「靈力」與「神意」的「信仰」嗎？就此而言，本書所謂的儀式優位，只是放大儀式的重要性，並且避談信仰，恐怕會有顧此失彼之弊吧？

於此可作為例證的是，我近年觀察到台灣民間信仰中出現了宗教個人化與個性化的現象（呂玫媛 2015, 2020），這凸顯了信仰因素（尤其是與個人化與個性化相關的信仰內涵）在晚近台灣社會文化變遷中的重要性，而儀式優位的視角恐怕會遺漏這個面向。必須馬上補充的是，即使是在個人化與個性化突出的信仰現象中，儀式仍未曾缺席，儘管它也表現出強烈的個人風格。這在在顯示了信仰與儀式之間的緊密關係，何者應當優位或許應當視為具體研究中的研究策略選擇題，而不是非此即彼的是非題。

「抗拒潛能」與「隱喻性」

接著討論齊偉先所強調的「物質轉向」及其所帶出的儀式的「抗拒潛能」與「隱喻性」這兩個議題。首先，齊偉先希望跳脫過去儀式研究常見的結構與行動二分的循環論證問題（頁 16），改而採取物質轉向的論點，重新擺放物的位置，企圖消解主體及結構的預設。因此，實踐理論與行動者取向的研究方案在書中均被刻意忽略，而改以所謂動態的結構觀點看待「多元異質共構」的儀式結構，亦即不再強調人的主體位置，反而特意凸顯儀式與儀式物的重要性，強調儀式的象徵化與隱喻連結。無可否認，藉著儀式優位視角及儀式物質面的分析，齊偉先對於民間信仰最核心的「靈力」與「神意」問題提出了新的理論解釋；這種新的嘗試十分值得肯定。然而值得注意的是，他固然展現了物質轉向對民間信仰研究的潛力，但卻比較集中於討論儀式的物質面，尤其特指人與物的互動如何在不同的脈絡中交織而呈現出新的意涵，對於物或儀式物本身的描述與分析並不多。

有趣的是，儘管齊偉先有著如上的理論自覺，但在討論陣頭與建廟的章節中，卻意外地在儀式結構之外出現了行動者的主體位置（頁 38、41、268）。例如第五章說明陣頭市場化中的展演性陣頭時指出：「在街頭『做性別』的實作」，展現「去脈絡地『性化』、『物化』的女性意象」（頁 208-210）。這是一個自相矛盾的說法，因為明明是被市場刻意操弄出來的物化女性的陣頭展演，但卻用「做性別」這個預設了主體自覺行動的專有名詞，那又何來被物化的說法呢？另一方面，這與全書刻意忽略行動者主體性的理論立場很明顯地出現了矛盾。又如第六章談兩個團體主事者的品味風格如何成為吸引成員的來源時，認為這一類新的宗教社群所依賴的不是任何傳統權威或實境溝通，而是透過主事者在社群媒體提供的文本品味，其吸引力是基於「情動力」，觀看者因「有感」而產生親近感與義務感，也會轉化成信仰認同（頁 265）。齊偉先引用德勒茲的主體化與「臉貌」概念，強調現代性個體化中所看重的獨特性；認為社群媒體「展演的品味與風格就是文本生產者個人臉貌的外溢連結，連結出的品味社群

就是體現個體對宗教儀式領域凝視的特殊視角」（頁 275）。接著又指出品味文本的生產者與持續觀看者的差異，二者均為現代主體化的展演。這是否同樣又是一個與其宣稱的理論立場自相矛盾的表述？那麼在作者的分析中，品味符碼、行動者主體與儀式結構之間究竟處於怎樣的關係？

其次，有關儀式的抗拒潛能議題。齊偉先引用特納的動態結構功能論觀點，特別強調社會世界是一種生成態（becoming），而不是一種定態（being）。他將特納的 *communitas* 概念譯為「共群情狀」，這是指儀式做為社會的中介與過渡階段，出現了摒除社會結構因襲的階級、經濟地位、種族、性別等差異，而有趨向同質性的和諧狀態，稱為「反結構」。³ 他以此詰問：「『民間』是否也有反結構的『共群情狀』？」並論斷：「若有，那儀式應該扮演一定的角色」（頁 33）。然而，研究南美朝聖的 Michael J. Sallnow（1981, 1987）曾對 *communitas* 概念提出批評，認為朝聖中的共群情狀與不同團體間的競爭並存，亦即結構的與反結構的現象同時存在。John Eade 與 Michael J. Sallnow（1991）主編的朝聖專書也重申朝聖存在不同團體的競奪現象，指出朝聖不是只有共同的信仰中心，不同群體仍然高舉各自的標誌，凸顯彼此的差異性與競爭關係。從 *communitas* 概念的發展史可知，儀式固然是「反結構（anti-structure）的暫時狀態」（頁 33），但其中蘊含社會結構變遷的潛能，但卻仍並存著結構的與反結構的性質。作者強調此概念的反結構特性，似乎只說對了一半。

齊偉先真正著意的，其實是德勒茲與瓜塔里對符號體系（semiotic）的分類架構，亦即「社會中除了表意符號體系之外，還有『前表意（原始）符號體系』、『反表意（游牧）符號體系』與

3 共群情狀因不同於日常社會的異質與結構化狀態而成為反結構的。特納的動態結構功能論所關心的是社會型態學（social morphology）的問題，希望透過儀式的中介階段，尋找不同的社會形態發生的可能性。因此共群情狀這個中介階段是重要的關鍵，被視為具有社會變遷的潛能。

『後表意（激情）符號體系』等三種不同的符號體系（Deleuze and Guattari 1980/ Massumi 1987: 135）。後面三者都有可能影響表意符號體系、促成此體制的變遷，並同時讓相關的論述權力結構產生變化」（頁 34）。他認為這三者「超出象徵符號體系的範疇，涉及了物質（material）、情動力（affect）等層面」（頁 34），而「儀式之所以與信仰不同，在於儀式擁有信仰所沒有的物質性基礎；所有的儀式都必然有相關物件作為實踐的基礎，而這個物質性卻是能促成反表意符號結構的重要基礎」（頁 35）。然後得出結論：「台灣的宗教在許多面向上，儀式都占有非常獨特的角色，足以成為生產抗拒的潛在基礎」（頁 35）。這裡必須慎重思辨的是，「儀式擁有信仰所沒有的物質性基礎」這個論斷是否確切有理。這句話至少可以有兩種解讀方式：一為「儀式擁有某些物質性基礎是信仰所缺乏的」，二為「儀式擁有物質性基礎，而信仰卻沒有」。從書中的通篇論述看來，齊偉先指稱的顯然是後者這個全稱的命題。然而，不可否認地，信仰也有其物質性基礎，例如創發與演繹出特定信仰的人類身體各種感官經驗、特定人類群體所生存的自然與人文環境，乃至於記載及傳播信仰內容的各種載體等皆是；這個論斷即使限定在台灣民間信仰也是有效的。這些物質性基礎因而也都有可能成為「反表意」、「前表意」與「後表意」的符號體系，那麼不也都足以成為生產抗拒（以及下一段即將評論的「隱喻運作」）之潛在基礎？這個批評的重點不在於反對有關物質性具有「抗拒」與「隱喻運作」之潛能的論斷，而在於指出：並非只有儀式才具有物質性基礎。如果這個批評站得住腳，那麼基於這個過於片面的斷言所導出儀式優位之結論，在邏輯上也就不夠嚴密。

其三，不同於傳統的儀式象徵論研究，齊偉先由皮爾斯符號學未加重視的「隱喻」（metaphor）這個符碼類型中，看到了社會變遷所需要的開放性，因為隱喻沒有完全確定性，缺少社群文化的共識基礎。他指出儀式參與者對儀式物的主觀意義詮釋可以看待為一種「隱喻」，亦即意義從原本的儀式脈絡 A 外溢到儀式外的脈絡 B，進而產生非預期的宗教與非宗教的連結效應，最終形成多元的、非共識性

的連結。他稱這種隱喻的外溢連結為「隱喻運作」，並將這個過程類比於艾克里奇（Madeleine Akrich）所論述的物之「去腳本」（description）與再脈絡化，指出原意為「將某物轉帶往某處」的隱喻一詞可以產生同樣的效果（頁 46）。但這個過程或許使用一般意義上的「挪用」來稱呼更容易理解，⁴ 就像書中寫道：「這個連結不同意義脈絡的某物或某種指涉對象，作為一個被挪用的符號，就是一種具隱喻功能的符號」（頁 46）。

值得深思的是，隱喻固然具有挪用的成分，但所有的挪用都具有隱喻作用嗎？例如書中描述一名大專生攜帶自製的小型進香旗跟著徒步進香（頁 129-133），可以說他將正規進香旗的形貌挪用到個人自得其樂的小宇宙之中，再透過社群媒體炫耀並與同好分享。這到底隱喻了什麼？究竟什麼被什麼隱喻了？稱之為「挪用」不是更易於理解？再以同樣參與徒步進香的陳醫師所發想的進香咖啡、藝術展與香路輕旅為例。據齊偉先的說法，進香咖啡是想吸引更多像他一樣原本與進香活動疏遠的、具有品味的人士親近進香，藝術展則是想要展現「傳統的現代風華」，而香路輕旅的目標更宏大，「他夢想打造一個『如同西班牙聖雅各之路、日本的四國遍路、或中國的絲路這些足以代表一個國家或文化特殊性的路線……一個屬於台灣的香路』」（頁 133-143）。陳醫師否認自己是信徒，更強調他所要推廣的不是宗教，不是進香。這個故事同樣也不知道是在隱喻什麼？究竟什麼被什麼隱喻了？又如第六章所提到的品味文本結社，以及舉拿自製神偶、執士牌等例也引發類似的疑問。書中並沒有明確的說明，難道這就是「隱喻沒有完全確定性」的具體展示嗎？那麼，作者是否也在隱喻的議題上進行隱喻運作？還是只是用「隱喻」一詞指涉這些更好理解為「挪用」的事態？若說是陳醫師將咖啡這個物件從文青品味的脈絡「挪用」到徒步進香的脈絡，又將徒步進香的景象從進香脈絡「挪

4 有別於帶有爭議的文化挪用（cultural appropriation），近似於具有創新潛能的藝術上的挪用。

用」到藝術美學脈絡，再將進香路徑「挪用」到文創脈絡（一條足以代表國家或文化特殊性的漫遊路線），豈不是更為明瞭？

齊偉先強調隱喻的外溢或連結作用，並用以區別傳統上的象徵論。他認為象徵只能局限於特定社群內部而成為整個政治權力網絡的一個環節，這部分固然有所啟發，用來分析當代民間宗教活動複雜多變、創意不斷的活潑景象也非常精彩，但「挪用」一詞，尤其是藝術領域中的挪用，同樣也具有跨界連結、創新乃至於惡搞等逸出慣例常規而生產新意的作用，那麼「隱喻」一詞除了被作者用來與傳統的象征論分庭抗禮之外，對於我們理解徒步進香乃至台灣民間信仰究竟有何更多的幫助呢？

進香儀式

齊偉先在第四章討論台灣民間信仰的進香時，採用宗教社會學研究西方朝聖的理論觀點來對比檢視台灣的進香，正確地指出二者在內涵上有著根本的差異，儘管這其實是二十多年前已被討論過的問題。⁵但是，對於熟悉漢人社會與進香文化的人來說，本書對進香的討論可能會顯得有些格格不入，似乎仍然是以西方制度性宗教的濾鏡來看台灣漢人的進香。以下提出有關漢人進香儀式的幾個關鍵性理解做為回應。

第一，書中指稱的進香儀式過於狹隘，似乎以主辦廟宇排定的一系列進香儀式為主要焦點，因此預設了進香有所謂的儀式中心，也以此中心來對照而指陳個人性的活動為「分神」。然而，漢人社會的進香是一系列不同層次的集體儀式實作，有地方公廟做為群體象徵的集體性儀式、不同類別次團體各自的群體儀式、⁶祭祀圈內（權利義

5 中國學者王銘銘在 2001 年北港朝天宮舉行的「媽祖信仰與現代社會國際學術研討會」發表的會議論文中，比較中國的進香與西方朝聖的差異，他認為不能將進香視同朝聖。這篇會議論文沒有收錄在後來出版的論文集，但收錄於北京大學出版的論文集，可參見王銘銘（2005）。

6 一般由地方公廟舉辦的進香活動常見其他一起參與的次團體，包括：主辦公廟神明轄下地區的其他宮廟神壇（主祀神可能不同）、主辦公廟神明的各種分香團體（分靈廟、神壇、聯誼會或神明會）、進香隊伍中隨香的各類陣頭團體與其神明會團體、進

務有份的) 個別家戶的進香儀式、香客(香燈腳) 在香路旅程中的隨香儀式, 以及祭祀圈外或沿途廟宇和信眾的迎神、送神、祈福(俊轎腳)、許願、還願、奉獻服務等儀式化活動。因此, 上個世紀公廟籌組的進香活動即已包含許多不同層級的儀式場域, 均是藉著神明之名, 走出自己的境域, 進而連結境外的各種關係與勢力; 今日因網路與全球化的普及發展加大了這種跨域連結的尺度與需求, 就此而言, 齊偉先以「多元異質共構」來描述進香是非常貼切的。以地域性公廟進香而言, 進香又稱為「刈火」、「掬火」或「掬大火」, 目的在於帶回母廟或上位廟宇的香火靈力, 以更新或強化自己廟宇的香火靈力; 而此目的一樣可同步在各次群體與家戶層次上運作, 以完成從群體、次群體到家戶的祈求平安與更新香火靈力的儀式。⁷ 若對比於過去強調群體性的進香活動, 齊偉先筆下自製小進香旗的大學生、陳醫師的進香咖啡、藝術展與香路輕旅, 無論是個人興趣或展現「傳統的現代風華」, 均呈現為逸出進香符碼的特殊行為, 的確是當代進香的重要新興現象, 他稱之為「分神」。事實上, 今日進香中有太多個人或小團體是藉此機會來進行各自的計畫, 例如有登山健將來挑戰全程徒步, 有基督徒來體驗徒步的信仰魅力, 有基於好奇或還願的理由加入各種進香服務, 也有各式各樣的個人化的進香儀式實踐。既然原本就不存在號令全場、齊一步驟的儀式中心權威, 進香原本就呈現為各懷心思、各憑本事、各顯神通的巨大「競技場」, 那麼何來的「分神」? 或至少要問: 在多元異質的狀態下要如何界定「分神」? 由於齊偉先強調以多元視角的方式來看待民間信仰, 認為進香是「多元異質共構」的現象, 但卻指稱進香中存在許多的「分神」現象, 反而暗示了背後存在儀式的權威中心, 豈不與所謂的「多元異質共構」之說自相矛盾? 這至少是個語病。因此, 若要維持多元異質共構的意象,

香儀式中的頭香、貳香、參香、贊香等接香團體, 以及前來隨香的各種共同供奉神明的小團體等等。

7 進香又寫作「晉香」, 傳統上指的是向神明晉香祈福。白沙屯拱天宮在北港朝天宮的刈火儀式稱為「進火」。有關晉香、刈火的文獻很多, 主要可參考李獻璋、張珣、林美容的作品。

齊偉先認為的「分神」是否也可以說成是個人以自己獨特的方式在進香場域中著迷到「入神」了呢？

於此饒有寓意而可以附帶一提的是，齊偉先曾在新書發表會中以達利畫作〈球體的卡拉蒂 Galatea of the Spheres〉說明多元透視點，但那幅畫與其說呈現了多元視角，不如說仍存在著一個中央視角（central perspective），只不過它已經分裂了；儘管如此，那個中心仍然歷歷可見，多元只是貌似。相較而言，在中國傳統繪畫的散點透視法看來，同一個畫面中可以存在多個焦點中心，視域範圍因而可以拉到無限廣大。這種意象或許更適合用來描繪台灣漢人的民間信仰場景。

第二，齊偉先指出進香的核心是行動方廟宇，而不是進香目的地廟宇，並認為這是對於朝聖地「神聖優位」的翻轉，但其實這也是西方朝聖的視角與觀念才會有的結論，因為漢人社會的進香向來即是以行動方廟宇為核心，根本就不會有此「翻轉」問題。若論及當代的文化資產，做為媽祖進香聖地的北港朝天宮，本身擁有國定古蹟及國家指定重要民俗（319 北港朝天宮迎媽祖）的殊榮，其在信徒心目中的地位並不亞於，甚至更勝於其他來此進香的廟宇。傳統漢人社會的進香雖然具有階層性，但不必然是回母廟進香，也可能是往更高階位或更靈驗的廟宇進香。例如大甲鎮瀾宮及白沙屯拱天宮的進香，他們與北港朝天宮之間均沒有雙方認可的分香直接證據，但書中卻將二者當作「謁祖進香」（頁 158）。

第三，進香既是全方位不同層次的集體儀式實作，台灣民間對於進香的一系列禮儀、迎神、拜神、送駕、許願、還願、奉獻服務等已有各地積累的慣習與傳統，進香活動並不是依靠主辦廟宇的全權指揮，而是各方人馬或協作、或拉扯、或各行其是的「合力」而成，當然也沒有書中所說的「公共性主導權翻轉」的問題，特別是進香涉及的「公共性」是什麼？可能不是單一的公共性而已，還得再細究。上述三點說明當我們引用西方理論視角時，得多留意可能的限制與問題。

當代宗教社群研究

本書對當代宗教社群的研究（第六章）值得持續關注。透過網路媒介傳播的獨特品味與風格，因情動力觸發有感的觀看者，進而參與儀式活動，組成相同喜好的品味社群。這顯示跨域連結可以呈現實體與虛擬社群的共存，已不同於過去以家戶為單位的傳統民間信仰形式，充分反映現代化以來個人自由選擇信仰的特性。齊偉先認為書中的兩個例子是非典型的「建廟」，事實上這類依賴社群媒體而發展的宗教社群十分普遍，幾乎已成為當今宗教社群的流行形式（例如我研究的白沙屯媽祖分靈團體與各地聯誼會已有上百個），其成員擁有較高的自主性，可自由依附與離去，其中更不乏重複歸屬於不同社群的情形。然而，他們是否自稱為「廟」？還是「會」？「建廟」在書中是指成立一個擁有獨立集會地點的宗教社群，但民間一般指涉的是一座實體的廟宇型制，其規模、形式與大小可能依照不同的實況而有區別。

齊偉先對於「觀勢探緣」（第七章）有很精采的說法，認為「勢」與「緣」是非宗教的文化概念，但二者背後其實均涉及超越性力量（靈力與神意），還與漢人的社會與文化脈絡有強烈的聯繫。我認為書中的解釋仍有待擴展與補充，需要更多的相關概念、解釋與例證。其中被稱為機會結構的「勢」，令人想起與張珣（Chang 1993）探究「氣」的概念十分相似，或是與周越說的迎神廟會中的「紅火」十分相關（Chau 2008）。而文化概念中的「緣份」常指涉人與人之間，或如書中提到個人與神佛之間的「緣」，可參考范麗珠（2005）的研究。特別是有關「緣」的討論，我認為那是當代民間信仰個人化的展現。

最後，在我閱讀這本以理論與概念前導的著作時，一直感受到人類學與社會學研究的差異。在方法論上，社會學研究強調理論概念，在田野進行中似乎也難以拋棄既定的理論概念。人類學的民族誌田野訓練，則強調以身帶入田野去理解與感受，相對地，學院的理論概念往往得依照田野的情境做出適度的修正。更重要的，人類學的全

貌觀與田野研究的要求，使宗教研究無法局限在宗教領域，因此民間信仰的研究不只是在廟會慶典的儀式場合，更多的理解來自日常生活中的宗教信仰實踐，唯有如此才可能更全面地捕捉民間信仰的樣貌與精神。

總之，我認為齊偉先這本書已為當代台灣民間信仰變遷現象的探討做出貢獻，特別是民間信仰研究一向被視為學術的邊緣，這本書絕對可以刺激相關研究者的思考分析與論述能力。儘管我提出很多批評與質疑，即便我認為本書仍不免有一些瑕疵，但總體而論仍是瑕不掩瑜，對民間信仰的觀察與分析提供了具有深度與啟發性的論點。對民間信仰有興趣的讀者，這本書十分燒腦，但非常有創意及啟發性，對於宗教研究、社會學、人類學、民俗學感興趣的讀者，也會是密集的思考訓練。

參考文獻

- 王銘銘，2005，〈「朝聖」：歷史中的文化翻譯〉。頁 89-131，收入喬健、李沛良、李友梅、馬戎主編，《文化、群族與社會的反思》。北京：北京大學出版社。
- 呂玫媛，2015，〈當代媽祖信仰的個人化與宗教性：以白沙屯為例〉。頁 79-148，收入黃應貴主編，《日常生活中的當代宗教：宗教的個人化與關係性存有》。新北：群學。
- ，2020，〈天命難為：從靈乩到童乩的跨界經驗與自我探索〉。頁 235-305，收入黃應貴主編，《主體、心靈、與自我的重構》。新北：群學。
- 范麗珠，2005，《當代中國人宗教信仰的變遷：深圳民間宗教信徒的田野研究》。台北：韋伯文化。
- Bell, Catherine. 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press.
- Chang, Hsun. 1993. *Incense-offering and Obtaining the Magical Power of Qi: The Mazu (Heavenly Mother) Pilgrimage in Taiwan*. Unpublished doctoral dissertation, Department of Anthropology, University of California, Berkeley.
- Chau, Adam Yuet. 2008. *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China*. Stanford: Stanford University Press.

- Deleuze, Gilles and Félix Guattari. 1980. *Mille Plateaux, v.2 of Capitalisme et Schizophrénie*. Paris: Les Éditions de Minuit. Brian Massumi, trans. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Eade, John and Michael J. Sallnow. 1991. *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London: Routledge.
- Sallnow, J. Michael. 1981. "Communitas Reconsidered: The Sociology of Andean Pilgrimage." *Man* 16: 163-182.
- . 1987. *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- 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.
- . 1993. Rites or Beliefs? The Construction of a Unified Culture in Late Imperial China. Pp. 80-103 in *China's Quest for National Identity*, edited by Lowell Dittmer and Samuel S. Kim. Ithaca: Cornell University Press.