

論去地域化社會情境中的民間信仰變遷： 以會靈山現象背後私人宮壇所扮演的角色為焦點

丁仁傑

本文的主旨，在檢驗「私人宮壇」（俗稱的「神壇」，詳後）在當代台灣社會民間信仰形式中所具有的內在性質，及其在整個信仰體系中所扮演的角色。而為了說明上的便利，我們特別提出了「會靈山」現象，做為台灣民間信仰現代形式的一個代表性的例子，以之來討論在當代台灣之「去地域化」情境中，民間信仰形態所可能出現的轉型或變化。本文的內容，一方面在於提供一套可以解釋「會靈山」現象的詮釋框架，一方面則在將私人宮廟的性質與角色放在「會靈山」現象這一個脈絡裡來加以理解。透過以上的過程，筆者希望因此而能對於「私人宮壇」在現代社會中所具有的功能與所扮演的角色，有更深入的理解與認識。以下，先分四個小節來進行討論，並在最後一節做一摘要與結論。

一、「去地域化」情境的出現

民間信仰是基層民眾日常生存上的重要憑藉，有很強的地域性與鄉土性，尤其在某些特殊歷史條件下，像是明末中國的東南沿海，因為灌溉系統的重新整合，和對於沿海倭寇對抗上的必要性（Dean 1998:274）；以及歷史上台灣這個移民社會中為了整合地方的需要，且又是缺少大宗族的情況下，於是在與各地宗族的力量有所代替或是互補的情形裡（許嘉明 1978：68），往往會促成「地域性民間信仰」的興盛，民間信仰在此情形下也就成為整合基層地域的主要媒介或象徵符號。

「地域性民間信仰」，可以根據林美容（1986:105）等人的討論，以「祭祀圈」之名來加以標識，它是指一個以主祭神為中心，共同舉行祭祀的居民所屬的地域單位。它與地域性（locality）及地方社區（local community）有密切的關係，它有一定的範域（territory），其範域也就是表示一個地方社區含蓋的範圍。

我們可以說，在華人傳統社會中，文化經驗與週遭居住的景觀密切相關，與某一個相對封閉性的地理範圍亦相符合。社會關係由社區內面對面的互動所組成，時間亦是與空間相連繫，由特定景觀與地物來標示。就像是地方社區內的公廟，由週遭住民繳納丁口錢來進行祭祀活動，隨著固定節令而進行廟會與繞境，並劃定出受到神明所保護的空間。這是一個「地域化」（territorialization）鮮明，也就是「文化與場所相一致」的狀況。

但是隨著現代化或全球化過程的出現，主要包括農業生產模式為工業化取代；都市化使人口異質性增高；交通便利和行政權力深入地方使地方意識有所改變；人群流動性大，人際連結有所沖淡等等，結果是原支撐民間信仰背後的「可信結構¹」

¹ 「可信結構」（Plausibility structures）可以被定義為：在一群共有著相同意義體系的人群內部所存在著的特定的社會過程和互動模式。這個概念顯示的是，一套意義體系，必須在相關社會結構的支持之下才能夠繼續讓人們感覺其是合理可信的。Berger 認為，所有宗教傳統的背後，都需要有特定

(plausibility structure)——主要也就是原在基層社區面對面互動情境中所存在著的一個穩定的群體關係——逐漸薄弱，民間信仰的說服力開始面臨了極大挑戰。

這種新的情境，社會學上，可稱其為是一種「去地域化」(de-territorialization)的情境。首先，「去地域化」這個概念，根據 Garcia Canclini (1995:229) 所提供的定義：「文化之與地理和社會疆界之間一個『天然性』(natural)關係的消失」，筆者據此加以引申，以最簡單的方式來加以定義，而稱「去地域化」為：「文化與場所(place)的脫離」。

「去地域化」情境的發生，乃是因現代化所產生的文化經驗的疏離而產生。這一方面，若套用 Giddens (1990, 1991) 的架構，以時空性質與人際關係的改變為著眼點，來觀照「現代性」過程中的一連串制度性改變，那麼可以說現代化是以下一連串的過程：傳統社會中「時/空」是被綁在一起的，透過面對面社區中的景觀與地物來標示（那當然也就不是精確的）；隨著鐘錶的發明，時間可以被精確計算，不再透過實際可見的空間或物體來定義，於是普遍性的時間出現，在有關組織的執行下，它更成為全民生活共同的一部份，這種普遍時間當然也是跨地域的，有著打破地域性與連結地域性的各種作用；這進一步產生「時空分離」(separation of time and space)的結果，於是時空都成為空洞性的，可以作測量、規劃、與重新排列；「時空分離」會推動第二個進程：「抽離化」(disembedding)，也就是「社會關係由地域性的脈絡中抽離了出來，主要也就是因為時空的標準化，將對於基層地方性脈絡裡的特殊性關係與社會活動產生了消解性的作用。以上，時空的分離與基層社會關係的「抽離化」，可以說是「去地域化」過程中所發生的主要結果。

「去地域化」的情境，將衝擊並改變與地域性關係相當緊密的漢人民間信仰，也就是漢民間信仰也將會出現某種「去地域化」現象，像是成員組成的多元性、廟宇與特定地點關係的瓦解、歲時之定期聚會形式的改變等等，這幾方面在台灣的民間信仰研究中已多所證實，例如張珣 (1996) 注意到大甲出外的移民，在全省各地建立分香子廟，但新的分香子廟不限於大甲人參加，也沒有固定的信徒範圍。陳杏枝 (2003) 在台北縣西南角加蚋地區所做的調查，則得到幾點發現：一、1950 年代末期大量湧入的外來人口動搖了加蚋地區原有公廟所賴以生存的地緣基礎；二、在此衝激下其所形成的祭祀圈範圍已模糊不清，例如收丁錢早已不可行、住民對公廟的指稱亦不很確定；三、當地某些宮廟的管理者和定期聚會者已不限於當地居民；四、「私人宮壇」紛紛設立，有些可能發展成具有整合人群功能的「公」性質的廟，但其整合已經脫離了地緣性的關係；五、極少數宮壇類似於原鄉居地的分支，所謂分香子廟，但事實上也已脫離了原來的地緣色彩。簡言之，如陳杏枝所述：「祭祀圈的概念是適用於人口變動較小緩慢成長的地區，在人口變動如此大的地區顯然已無法適用。」

在「去地域化」情境中，漢民間信仰在制度性或組織性上所發生的一個最大的變化，是「私人宮壇」(神壇)取代了「公共性宮廟」(一般所稱的地方公廟)而成為漢民間信仰新的主要的「載體」(carrier)。當然，此時這個新的「載體」背後所承載的象徵符號體系，和傳統的民間信仰體系之間，可能已經是相當不同了。「私

的信仰者的社群來支持著宗教信仰的可信性，一個完善的「可信結構」，將能夠使接受該套意義系統的人並不會特別感覺到它的存在 (Berger, 1967: 127-153)。

人宮壇」在當代漢人民間信仰中的性質與所扮演之角色，顯然還需要重新被加以評估與了解；而在「去地域化」情境中漢人民間信仰體系所發生的一個變化，也需要被有系統的來加以檢視。。

二、「私人宮壇」的性質及它在「去地域化」情境中普及化的發展

「私人宮壇」，在傳統社會中，或許只是由私家崇拜的神尊到邁向公共廟宇發展過程中的一個中間點（王世慶 1972），但是在都市化與城鄉移民的情況裡，它卻成為能適應特有生態的一種較為固定的宗教組織型態。這背後所牽涉到的議題相當值得探討。

在名稱上，本文使用「私人宮壇」以取代常見的「神壇」之名，一方面在避免神壇這個名稱所已經帶有一些負面性的意含；一方面則在使得它的指涉可以更具體一些，而就此而言，這個名稱中所涉及的三個字詞，私人、宮、壇，分別需要做更詳細的說明。

首先，**私人**，是與公眾相對立而產生的概念。在華人社會，公私間是對立的，公，就是要公平、公正、公開和能超越個人的利益；私則是個人性的、以個體滿足為目的、且是排它性的（溝口雄三 1995:46-62）。華人社會中的公還和天的觀念有所連結，出現了大公無私、天下為公的這一種理想性之公範疇；而與此相對的利己或偏私，則是私的背後被認定著的一種負面意含。以上這一點與西方社會中的公/私觀念不盡相同，在近代西方，公，是以肯定私有財產為基礎所建構出來的一個公開互動的具體場域²，而不是一個理想而具超越性的範疇。

在華人傳統民間社會裡，公/私間的對立，也表現在神明與場所的性質上。私人性的神明，也就是祖先，祂們只是保佑一家一姓的利益；公共姓神明，則是對一般社會大眾公開的神祇，祂的靈驗性的被祈求與展現，是公開向社會大眾所展開的。就場所而言，家是屬於私人所控制的場所；廟宇所在地則是屬於大眾的，其背後名義上的持有者則是全村居民或特定的委員會。

不過有時後，公共性的神明也會被擺在私人的家宅中，像是：一、所謂的「私佛仔」（葉春榮 2001：5），祖先牌位背後牆上常掛有的畫像，可以說是家族所私有之神明，而在一些情況下，這些神明有可能向他人展現靈驗性，而又逐漸成為公眾性的神明（王世慶 1972：18），在此過程中神明也可能由畫像而變成了塑像；二、公共廟宇中的宗教執事者如道士或乩童，並不住在廟中，當其不在廟中時依然有人會向其求助，於是在這些道士或乩童私人家中亦常供奉神明，以供信徒求助所需（Baity 1975：109）；三、移民在外的情境裡，各地移民紛紛將原居住地地方廟宇中之神明，以分香、分靈、另雕神尊等方式帶到新移民地，並將神尊供奉在私人的場所。

由於祖先以外之神明，其內在性格是公開性並屬於大眾的，供奉在私人的家宅

² 在西方所謂的「私領域/公領域」的概念範疇，則和華人世界相當不同，在當代西方社會，「公」指的是一種在公眾中運作的制度性的環境，「私」則指的是個人主觀私密性所擁有的世界。而其中的「公」，是以肯定私有財產為基礎所建構出來的公開互動的場域（Casanova 1994:40-66）。簡言之，在西方，公共領域是根源於私人領域的（Habermas 1989:14-27），或參考金耀基（1995）。

中顯然構成一種緊張性與矛盾。類似這樣的例子很多，例如在 Baity (1975:112) 的田野報導裡所出現的：透過神明的旨意，北投一家神壇拒絕將神明前香爐之香灰施予信眾，因為主事者不願意將這一個神明完全向外界公開，以避免祂成為與社區中其它神明競爭靈驗性的一個具完全之公共性格的神祇。這裡，可以說神壇有著「在私人家宅中，據有了有著公共性格之神明，以來進行私人財富累積」的這種屬性。

接著，關於**宮與壇**，可簡單的做一說明。宮，一般指的是神明所居之所，字義中帶有著對神明尊崇之意；壇，在過去是官方祭神所在，亦是一般道士祭神時所建構出來的特殊空間場域，後來常被引申為道士、乩童、法師、或算命卜卦者家中所設的拜神場所 (Baity 1975:109)，此時它已帶有著一種較為濃厚的關於私人性的指涉。我們在此將「宮壇」二字合用，想要強調的正是民間一般所謂「神壇」之背後，同時具有公共神明性（宮）和私宅性（壇）的這種公私雙重性。而再加上「私人」二字，則是可以使字意的指涉更為明確。結果，我們在本文中便以「私人宮壇」這個詞，來指稱一般人所常提到的「神壇」。

在華人基層民眾的生活脈絡裡，「私人宮壇」有幾個特殊的內在性質，第一、由行動取向的公共或私人性來看，是它的兼具「私人所擁有和能加以控制」與「謀公共福祉」的**雙重性質**，這已如上述³。

第二、由其組合構成的性質來看，是它的兼具「公共性社區崇拜」和「私人志願參與組合」**雙重性之性質**。依據 Casanova (1994:45-48)，宗教團體以其是否是由基層社群關係中所自發自生的，而可區別為「社區信仰」(community cults) 或「宗教社群」(religious communities)，一般所稱的民間信仰是屬於前者，它通常是自然村落中所自然發展出來的有整合社區功能的信仰體系；而後者，則是在一些個人有特殊宗教體驗或認識以後，而另外組成的志願參與團體，它的性質較接近於個人與救贖者之間的相互關係，其宗教形式亦是較個人化的而非如前者的是集體性與社會性的⁴。

而「私人宮壇」，連結地方公廟，而以分香分靈或另塑神尊的方式，另在新的社區中複製原居地的神明崇拜模式，它與為社會多數大眾所崇奉的民間信仰，精神完全一致，它的前身可以說是地域性的民間信仰，它的功能亦是在以合乎傳統民間宗教象徵符號的前提下，來進行整合人群與服務信眾的作用，就此種種面向而言，它非常近似於「公共性社區崇拜」。可是我們又注意到，即使它在活動模式與神明崇拜形態上與傳統民間信仰多麼接近，它卻再也不是一般鄉民視為當然的生活模式與文化習慣中的一部份，也不會與地域既有人群間有太強的連結性，由其信眾的參與來看，它已經成為了可能是由四面八方因個人興趣而自行自由前來參與的一個志願參

³ 而在華人民眾基層生活的場域裡，我們也注意到，另外一個兼具私人與公共雙重特性的場域是佛教寺院。就私的方面來說：它內部安排了擬親屬世系結構以解決出家人的脫離宗族世系而無人供奉的問題，僧院所有權常是屬少數人的而非整個社區所共有，以及純粹的佛教信仰較屬個人性的追求，而常與社區活動無關；就公來說，則它的超世俗（指僧尼階層的切斷與宗族世系的連帶關係）色彩，使它完全擺脫了為私人所控制的可能性，信眾的參與完全是開放性的，甚至不受地域範圍的限制 (Baity 1975:85-135)。

⁴ 當然，這兩者間的界限有時很難區別，甚至於一個宗教團體在不同情境下，有可能會改變它的性質。例如基督教在起先，它可能只是一種「宗教社群」，但在被羅馬帝國立為國教後，卻成為了一種「社區信仰」(Casanova 1994:45-48)。

與團體了。

這種集「公共性社區崇拜」和「私人志願參與組合」雙重性質於一身的團體，當然本身是內含著矛盾性的，也就是它在強調傳統社會共同強加的道德規範的同時，又同時必需以自由參與的形式和即時可見的效果來做訴求，這二者之間顯然彼此有所抵觸。

在傳統社會裡，「私人宮壇」僅是由私家崇拜的神尊到邁向公共廟宇發展過程中的一個中間點，如果一個「私人宮壇」中「公」的成分與「公共性社區崇拜」的性質多一些，它就將逐漸往「公廟」的方向蛻變；反之或者是它將完全退出公眾、或者是將逐漸消退為人所遺忘、或者是因抵觸公共福祉而不易擴張。然而到了現代社會，因為社會發展性質的結果，人群關係本身成為片段性的，也就是人際關係僅有角色關係而缺少固定而長期的互動；地域的疆界則是破碎性的（fragmentary），也就是難以維持一固定公認且共享的空間範疇。在此情形下，原本處於過渡性的「私人宮壇」，有可能成為能適應於特有生態的一種相對穩定的宗教組織型態。這是因為它一方面符合新社會形態中的人群組成模式與地域性特質，一方面又帶著來自於傳統社會世界觀的延續性。然而出於它同時內含著的特質本身是帶著矛盾性的（同時有著「公與私」、「公共性社區崇拜和私人志願參與組合」等這種雙重性），使得它不斷在兩極之間搖擺，甚至於也不斷受到外界（包括政府、媒體、知識分子與未參與其中的民眾）的質疑與懷疑。但即使在這些情況下，這類宗教型態在台灣社會裡，依然不斷擴散與再行複製，甚至於可以說已經成為當代漢人民間信仰最主要的「載體」了。

三、「會靈山」現象的興起

「會靈山」運動的蓬勃發展，大約在 1980 年代以後，而在 1990 年代末期達到了高峰。呂一中（2001）是學界第一個提出「會靈山」這個現象而加以討論的人。他根據受訪者的回答，而定義「會靈山」為：「我們身上都有自己的本靈，並且每一個靈都會跟一個或數個神佛有特別之緣分。『會靈山』的目的，就是藉由到不同的廟宇，去尋找這些與自己的靈有緣之神佛的靈；他們並且相信，當一個人會到有緣之神佛時，神佛就會使信徒說靈語、唱靈歌、靈動、打手印，並且以這個方式來開發靈體。」呂一中並且很正確的觀察到與「會靈山」現象相關的廟宇，主要都是一些重視師徒制的廟宇，傳統的庄頭廟，則幾乎未參與在其中。簡言之，他特別指出來了「私人宮壇」在這個現象中所扮演的關鍵性的角色。

為了便利於後續的討論，在此，筆者也嘗試對「會靈山」現象，提供一個暫時性的定義：台灣於 1980 年代以後所出現的一個集體性起乩活動，它以各地方非公廟性的宮廟信徒為構成基礎，但卻又超越了特定的宗教組織與教派；它是一套特殊的修行體系，其實踐者間也構成了鬆散的修行網絡；其主要方式是以與特定神明相通而產生靈動或靈知現象，目標為消除個人負面性因果、與個人所屬靈脈相連結、並進而獲得個人現世之幸福與永世終極之救贖；此活動之發展，建築在一套所謂「先天論」的宇宙論上，認定某些神明與人類之關係，在人類於地球上出現之前即已發生，此即「先天性」之神明，為相關宗教活動中最主要者。該活動以台灣地區既有

的神明體系與廟宇為依據，但也可能與其它地區之神明體系或廟宇相連結。

「會靈山」在具體表現形式上存在著差異性，大致上可以以幾個面向做區別：**一、對於個人移動性的強調與否**，也就是或者是強調個人必需主動至各靈地「會靈」，或者是強調個人不須四處「會靈」，僅以靜坐方式即可與靈脈相連結；**二、表演性的強弱與否**，在表現形式或者具有強烈的表演性或者沒有；**三、規模**，多可以至有人帶動領導的上百人的「會靈」團體，少則以家戶內成員或朋友為主僅二三人。

以比較通俗性的講法，「會靈山」大致是在 1990 年代以後在台灣興起的一股集體性起乩活動。其理論認為每一個人都有一個「本靈」(或稱「元靈」)，它是先天不受污染的，靈修的目的就是要讓此本靈恢復本來面目達到解脫境界。這個本靈被認為是屬於某個或多個靈脈，例如金母的靈脈、地母的零脈、或九天玄女的靈脈等等。所謂靈脈，也就是靈與靈之間的關聯性，在某些靈之間關係可能會特別密切，這便是屬於同一個靈脈。修行的手段主要也就是去「會靈」，讓本靈與靈脈的源頭相連接，或者即使不是屬同一條靈脈，天界的各種神靈也仍有輔助個人靈性成長的功能。

此處，並且還有接近於一貫道中所有的關於「先天/後天」的講法，在人類歷史尚未開始，也就是人類尚未開始投胎轉世之前之前，是先天，這時人類與創生人類的先天母關係密切，如今人類在六道輪迴中流轉，為塵俗所污染，「先天母」已發願再來人間渡化其失散兒女，且如今已達所謂「末劫時期」，救渡眾生之事更是顯得極為迫切。於是，在這種「末劫」與「普救」神話的脈絡下，信徒的「會靈」主要所要會的，也就是各種「先天母」的化身，主要也就是「五母」：金母、王母、地母、九天玄女、準提佛母等等。

表現在外的形式，也就是台灣幾個主要的母娘廟，每日皆有成百成千來自全省各地的「會靈者」至該地「會靈」，或靜坐、或舞動、或歌唱、或哭泣、或喊叫、或說靈語、或寫靈文、或更常出現的是，整個「會靈」團隊擺出獨特的陣勢，以極為戲劇性的方式，展現出集體性「會靈」多彩多姿的樣貌。而各地方性的小型宮壇，宗教執事者則是以靈療、啟靈、靈修為名，帶動信徒進行「會靈」，一方面在自己的宮廟內進行靈修，一方面則出外至各宮廟進行「會靈」，以上這些人口乃構成了「會靈山」隊伍中的基本組成分子。進一步的，在民間信仰的傳播管道裡，口語傳述、傳單、名義上以神明降筆所造作出的善書等等，紛紛以「靈山」、「會母」、「五母」、「會靈」、「歸元」等等這類語彙為主要論述軸心，開始產生了新的內容。

起乩、靈動、在特定地點進入精神恍惚狀態、甚至是集體性的起乩，這些事項在華人尤其是台灣民間宗教長期歷史發展過程中，並不令人陌生（劉枝萬 2003）。但是對於起乩現象產生完整而系統性的論述、並且以一套階序性的修程序，和鮮明的時空座標來定著化它的運作場域，這則是一個新興的發展。透過與民間宗教界人士的多方詢問，雖然尚沒有確定的答案，我們大致上可以推論，這一個「會靈山」雛形的出現，大約在 1980 年代前後，而其盛行於全島是在 1990 年以後的事。對於其實際參與的人數，相當難以估計，一般民間宮壇中的執事者通常會告訴筆者，台灣正在參與「會靈山」的信眾，絕對超過了一百萬人，這個數目當然有所誇大，我們或許可以保守的估計，取其三分之一，或許應有三十萬以上的人，涉及於這個活動之中。

而根據目前廣為流傳的各類名稱為「靈修手冊」、「會母概要」、「會靈手冊」這類善書的記載。一般會靈者必需要前往的會靈地點有：

王母娘娘—花蓮勝安宮
無極瑤池金母娘娘—花蓮慈惠總堂
九天玄女娘娘—苗栗仙山靈洞宮
佛母準提菩薩—嘉義半天岩紫雲寺
無極虛空地母娘娘—埔里地母廟

我們注意到這幾個廟，除了嘉義半天岩紫雲寺是歷史相當悠久，神像金身來自福建，其它各廟都是因當地有靈驗神蹟出現而產生，並非由福建所分靈而來的寺廟，甚至於其所供奉的神明與福建亦無特殊淵源，這些主要都是台灣本地自生的神明系統。而細分來看，勝安宮與慈惠堂的王母或金母的出現，透過神明體系與道教原始創生神話的連結而提昇了論述的層次和完整性，改變了民間信仰沒有教義的狀態，而它也進一步整體帶動了台灣的母娘信仰；地母廟與九天玄女廟則原就是地方上因靈驗事蹟而香火旺盛的廟宇，但是在母娘系統帶動以後，被整合進新的論述結構當中，地母是與王母具有「地—天」對稱性的神祇，九天玄女則是屬於「天、地、人」三才中代表人的面向，也就是「王母、地母、與九天玄女」三者並列的基本結構裡，這使得這兩個廟宇開始超出地域性的色彩，成為宇宙對稱結構中不可或缺的一部份，「會靈者」乃自全島各地源源不絕的前往；至於半天岩紫雲寺，供奉著觀音菩薩，祂成為「會靈」過程中不可不會的神明⁵，主要並不是因為在象徵上祂反映出來了宇宙的原始創生與終極救贖，而是因為祂是一個可以赦免一切罪過與因果的渡化因果之神。於是既然在「會靈山」體系中，「會靈者」第一步應該要做的事，就是先求赦免因果與業障，才可能進一步進行「返本歸元」的修為功夫，在這樣的修行系統中，觀音菩薩的角色也就顯得不可或缺了。

四、民間信仰的轉化與再連結：對於「會靈山」運動的一個社會學解釋

如前所述，根據 Giddens，「去地域化」過程將產生「時空分離」和社會關係自地域性脈絡中「抽離化」的結果。但是 Giddens 接著又繼續討論到，現代化有可能在更大的時空範圍裡，促成一種新的連結，也就是他注意到，在地方性經驗分解的過程裡，文化有可能在脫離了地域性的連結之後，重新在無限遠距的時/空範圍中再加以組合，他特別稱此為一種「時/空的延展化」(time-space distancing)。而在這種新的連結裡，Giddens 特別強調，要維持這種「時/空的延展化」，有兩個重要機制不可或缺：「象徵性代幣」(symbolic tokens) 和「專家系統」(expert systems)。

由於現代社會中人與人的連結與交換都是「非特殊性」的，必需透過具有抽象形式的媒介物（例如金錢）來加以連結，這也就是「象徵性代幣」；而「專家系統」則幫助我們在新的「時/空的延展化」情境下，即使情境相當複雜，但普通人還是有可能在日常生活中仍保持著穩定有效率的生活狀態。

在 Giddens 的架構裡，民眾基層生活脈絡裡的民間信仰，因為它與特殊性的人

⁵ 該寺廟目前有繞境、有乩童辦事，觀音音像也有大媽、二媽、三媽三尊一起供奉於寺廟中，已並非純正佛教寺廟，而是一個民間信仰色彩相當濃厚的廟宇。

際互動或者時空經驗關係密切，或許它正是「去地域化」過程裡文化意義漸被消解中的活動。就像是 Giddens 在討論到「時/空的延展化」時，所注意到的僅僅是金錢與專家系統的作用，而不曾注意到宗教在「去地域化」情境中所可能扮演著的一個更積極的角色。

事實上，我們可以想像，在宗教學者 Eliade 的架構裡，時空的意義，是透過「聖顯」(hierophany) 過程，讓神聖由世俗層面裡展現出來。「神聖空間的啟示，使之獲得了固定的點，並使同質化的混沌中獲得了方位感，以致『發現了世界』並真正的生活……」(Eliade 1959:23)。神聖的顯露，也就是宗教，正是使時空獲致象徵性的意義的最主要的文化資源。在此，在「去地域化」情境裡，出於宗教的性質，我們或許可能看到宗教積極的扮演著能讓破碎的時空重新出現意義的功能。

於是部分學者在經驗研究裡發現，在都市化過程中 (Orsi 1999:47)、跨國移民經驗中 (Levitt 2001; Peterson & Vasquez 2001)、地域性社區瓦解中 (Vasquez & Marquardt 2003:119-144) 或是全球化情境裡 (Teather 1999)，以宗教團體中的象徵符號或情感連帶為媒介，的確有可能讓「去地域化」之後所發生的疏離的人際關係重新連結，並使個人破碎的自我認同重新建立起來。

不過，過去有關研究雖然注意到了宗教在「去地域化」情境中有助於強化「再連結」的功能。但是卻未有學者注意到在情境變遷中，宗教本身可能有的調適與轉化機制，尤其是地域性關係中的民間信仰，以特定地理景觀與人情網絡為背景，在「地域性」瓦解中，本身也受到了很大的衝激，它是否會產生改變而來適應於新的「去地域化」以後的情境呢？宗教除了有助於強化社會中的再連結以外，它本身又是否會隨著情境的改變而改變呢？這種改變除了表面上的儀式或實踐的簡單化以適應流動性更高的情境以外，有無可能在內在深層產生轉化呢？轉化後之信仰形式，又會以什麼方式將分散性更高或差異性更大的信徒們將之連結起來呢？對於這些問題，我們此處所提供的「會靈山」的實例，似乎有助於我們對相關議題進行深入的反思。

雖然還需要收集更多的資料。本文在此，以社會學的角度，由社會結構變遷所相應產生的宗教變遷為著眼點，嘗試對於「會靈山」現象，先提出一個初步的分析框架。在這一個框架裡，最簡要的講，筆者將把「會靈山」理解為：**原本與傳統地方性社區與地域性相符合的傳統民間信仰，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。**

這個過程類似於 Giddens 講到現代化時所說的過程和連結機制，不過筆者和其極不同的，在此筆者所講的是民間信仰，其中新的連結性機制則是：「先天靈」，一個可以在時間/空間上無限延展的象徵符號，和「神壇」以及「善書」這兩種在宗教專家系統中相當重要的元素。顯然的，Giddens 從未考慮到地域性的民間信仰，在面對「去地域化」發展趨勢時，有可能產生某種抽象性的連結機制，而繼續適應於更廣闊的時空範圍當中。

首先，「時空分離」以及「抽離化」，在華人社會脈絡裡，前者可以指：日常生活的活動為規劃性的現代時間所取代，不像過去為歲時節氣所決定，空間也打破了地域性而大幅延展；後者可以指：日常生活的社會關係不再只是「全人」的互動，多半只是暫時性的角色關係，社區內的恆久關係亦已逐漸瓦解。影響及於民間信仰，

它逐漸與歲時節氣與地域性「脫鉤」，信仰群內的關係也不再是穩定不變的人群或定居人口。簡言之民間信仰與特定時間/空間以及特定地域組織，雖然仍可能保持著高度相關，但是「抽離化」的過程已開始發生，以地域做為「可信性」(plausibility)基礎的條件已經不足，跨區域之間的連結已大為可能。

而這個跨區域之間的連結，將不只是一種外在性的，像是交通、傳播、通訊、社會網絡等等，勢必還需要在內在符碼有所轉化的基礎上，才可能做更廣與更深刻的連結。

在此，我們無法詳述，不過至少可以指出來，「會靈山」現象的發展，和台灣宗教幾個既有的發展趨勢關係相當密切，這些至少包括花蓮在 1950 年代以後興起的瑤池金母崇拜叢⁶，戰後（1949 年）一貫道在台灣的蓬勃發展⁷，和屏東南州忠德堂的發跡⁸等等。

⁶ 慈惠堂以及勝安宮二者同出一源，各自的總堂都居於花蓮縣吉安鄉，供奉的神明金母娘娘或王母娘娘，起源於 1949 年王母娘娘在花蓮的顯聖事件。西王母信仰雖是中國長久以來就具有的神明信仰，但在過去祇是一個虛懸的神明，在台灣民間本沒有太多人供奉。祇不是由人所變成的神，而是一種原始自然崇拜擬人化後所變成的神。但是在台灣出現之後，信仰人口成長快速。慈惠堂與「會靈山」的主要關聯，在於一、慈惠堂的母娘信仰，使台灣民間信仰與道教主要原生宇宙論相結合，而不再僅只是屬於中國東南沿海地域性神祇崇拜叢的一部份；二、慈惠堂靜坐靈動的修行方法，提供了「起乩」的新模式，也賦予了靈動新的意義，成為信眾可以加以積極追求的一種正當的宗教實踐；三、慈惠堂男女信眾同拜瑤池金母為母，契子女間關係親密，改變了一般民間信仰中信徒間鬆散的互動模式。

⁷ 一貫道與「會靈山」的主要關聯，在於其系統性的宇宙論（先天無極與後天太極世界之別），與救贖論（母神的救贖角色與三期末劫的時間觀），形成了「會靈者」世界觀的主要依據。首先，雖然「會靈者」所會依的母系靈脈講法不一，多半並不含有無生老母在內，不過一貫道所尊崇的無生老母，做為神系的最高表徵，對母娘信仰的確有促進的作用。更主要的是，一貫道體系中區別先天界與後天界，在人降世受污染之前（後天界），有一個純粹未受污染的先天界存在。無生老母，所謂的「先天母」，即是來自先天界的救贖之神，祇也是我們先天靈性的母親。人類的歷史經過青陽、紅陽、白陽三個劫數與轉機。如今到了白陽期，普度之門已開。老母要來接引九六億原靈，亦即所謂「普度收圓」。較仔細的來看，則世界由低到高的層次有皇極象天、太極氣天、無極理天等等（宋光宇 1999:78），依序為鳥獸人群、天仙、和聖人的居所。找回自性本源才能回歸最高的理天，這也是修行的目標。簡言之，母娘信仰、普度收圓、三期末劫、先天無極界宇宙無污染世界的追尋，這些一一經過了華人歷史長期以來，民間教派中之宗教菁英所系統化，而後又經過一貫道傳教者在台灣大力傳播了的神話思想，如今已經為廣為台灣社會基層民眾所接納。

⁸ 屏東南州忠德堂與「會靈山」的主要關聯，在於以一個地方性神壇，創造出了「信徒必需前往台灣全島各地進行個人靈脈歸元會母」的靈療形式。該堂由陳玉山先生所主持，自謂是領得保生大帝之旨（由學甲慈濟宮領旨與分靈而來），為大眾進行靈療的工作。民間人士對其多半以陳老師來相稱，他自 1960 年代末期即開始為信徒進行靈療，1977 年於屏東南州成立忠德堂，自此名聞遐邇，每日來往信徒極多（每天掛號都超過五十位）。陳先生辦事的方式相當獨特，以所謂的「點靈」，先為信徒把靈脈，並告訴信徒其本靈所屬，也就是個人在數千年前未投胎轉世之前所屬之靈脈（像是金母、地母、觀音佛母、盤古、三清道祖等等）。進一步的，陳先生會告訴信徒要到台灣某一個特定的地點去「會靈」，像是某人的靈脈若是屬於地母，通常會被要求應去埔里地母廟「會靈」。這種與先天靈脈相接的方式，被認為是個人日常生活實踐與修行的重要依據，因為與靈脈接通，身心才能健康，終極救贖也才能獲得保障。該宮廟內掛有「靈山法門」的大幅匾額一塊（刻製年代為 1994 年，乃信徒致贈），暗示了它與「會靈山」的實質推動之間，有著緊密的關係。以時間來看，建築在民間信仰功能性取向（不同神明具有著不同的屬性與功能）之上，進而加以發揮，在地域上超出地方性而擴及全島，在人神關係上則追求一種不須其他神職人員媒介而與特定神明時時共處的狀態。據陳玉山自己的說法，他是台灣第一個以這種方法來進行「點靈」並叫信徒到各個靈地去「會靈」的人。

以「會靈山」之宗教實踐所必需具備的要素來看，我們可以指出來，要促成民間信仰中出現「會靈山」這樣的宗教形式，在宗教發展內在邏輯的連結上，慈惠堂與勝安宮的母娘崇拜以及相關修行方式，可以說是民間信仰內部產生重要轉化的開始：人在時/空上回到了宇宙原點，並且可以直接與之相合，所有中介性的機構都不再是必要；一貫道「先天/後天」的區別以及「復古歸元」的相關理論，則賦予這個轉化全套的理論基礎，「三期末劫說」則賦予其更強烈的現實感。接下來就等待民間信仰內創造出一種可以超越「制度性藩籬」，又能不失「人際面對面接觸的親合關係」的新的宗教形式的出現了，在此，屏東南州忠德堂的「靈山法門」，雖然不見得是首創，但至少讓我們見證到了這一種可能性的早期模式。進一步的，以台灣實質可見的方位與地景為範圍，開始具體化也鮮活化了這一個新的宗教系統：「會靈山」。

而這一套系統在「人/母娘或靈元」之間，理論上雖然可以不需要任何中介性的機構存在，但要促進其實質的有效運作，各種廟宇仍然扮演著重要的角色，這又包括兩方面：

第一、傳統地方上較大與較有名氣的廟宇：它成為「會靈者」追求靈驗性與感應的主要場所，雖然這些廟宇原來不是在「會靈」系統以內的，但是做為社會文化脈絡中靈驗性的提供者，常需要一定歷史性的基礎或是特定奇蹟現象的出現

(Sangren 1987:210-213)，這些都需要長時期的歷史經驗積累與相當的群眾基礎，剛剛出現不久的「會靈」系統，只有暫時借用既有的「靈驗點」，不過當然同時還是會不斷有符合這個系統的新的「靈驗點」(像是梨山老母、青山老母、雪山老母等等)被開發出來。此處要特別強調的是，當傳統的「靈驗點」被納進這個系統裡來時，在信徒的認知中，它已經過了兩個方面的轉化：1. 神明的性格由「後天」變成了「先天」⁹；2. 「靈驗」所指，主要已不是關於「祈求可立即兌現」的功能性效果，而是指個人與特定神明或地點之間所可能產生的強烈的「神秘性體驗」。

第二、各個「私人宮壇」做為帶動「會靈」活動，以及統整「會靈者」日常生活基本空間的主要「代理人」。「私人宮壇」成為「會靈山」的主要基層組織，在各個地點帶動小組；一旦與「會靈」系統相連結，在「老母娘」與「先天法」的籠罩之下，其中的互動，就已不是交易關係，而是「全人性」的互動，不過它還並不是提供信眾「自我認同」(譬如說，認同自己是屬於某一個堂或壇)，它只是一個轉接點和媒介，讓信徒開始走上與「先天老母」有所連結和可能創造新「認同」(以自己的先天靈脈所屬來建立認同)之路。進一步的，我們還可以類比於 Giddens 的理論架構而說，「私人宮壇」，就是民間信仰「時/空的延展化」過程裡使用到的「專家系統」中重要的一部份，它協助一般人將超越個人所能夠完全理解的一套象徵符號與世界觀，有可能納入日常生活世界之中來運用。

⁹ 簡言之也就是由天上「官僚體系」中具有特定功能性與屬於特定階層的神明(所謂的「後天」層面：屬於歷史與人為的層面)，轉換成超越歷史，並與每一個個人「先天靈」有所連結性的神明(所謂的「先天」層面：屬於歷史之前與無為的層面)。譬如說某些「會靈者」也會去會「天上聖母」，或把祂擺在「五母」之中，但是意義已和傳統民間信仰者崇拜媽祖的方式有所不同，譬如一位信眾告訴我關於她所拜的媽祖：「我們拜的是先天母，五母本源都是一樣的，媽祖雖然有轉世，但是我們拜的是那個五千年以前的先天母，那個歷史很久以前的老母。」換言之，信徒在此所拜的是以「天上聖母」為名的「先天母」，而不是以「媽祖」為名的歷史性的神格。

此處，我們還要提到的是，**善書**——或者更廣義的講，所有類似於善書的文字與圖像系統（包括傳單、書籍、錄音帶、錄影帶、光碟、網站上的訊息等等）——則是這個「專家系統」中另一個重要的部分。善書，在傳統民間信仰的面對面口傳模式中，或許能扮演的角色較為有限，但是在現代社會，印刷術與媒體技術的發達，使得它製作與傳播極為便利，在精美與親和性高的形式中，閱聽人「可吸收性」大為增加；而且，現代人普遍教育程度較高，認知層面在個人意識中愈益扮演重要角色，個人對於自我行為的合理化有其必要，常會主動去閱聽和自己有關的訊息；更何況，各地神壇的經營者，在面對信眾認知層面增高的情況下，也必需提供信眾適應於時代潮流的各種宗教訊息，所以經營者們通常也會廣為注意各類流行善書。綜而言之，「善書」，已成為了當代台灣當代民間信仰「時空延展化」體系中，非常重要的連結性元素。而據筆者所觀察，它連結信眾的方式，主要是透過各個神壇的經營者在各個宮廟先有所揀選後，再透過其帶回自身神壇中，在小圈圈內形成相互傳閱與討論的場域，進而影響信眾的認知與自我理解。而各個神壇為強化自身在「會靈山」系統中的正當性，也很有可能利用一些時機，托寄於神明的啟示，開始造作各種善書。

接著，我們要討論的，是這個連接新系統的最核心的符碼：「**先天靈**」，以及透過它所連結出來的「會靈山」系統的特質。建立在「世界具有著一種『有機性¹⁰』性質」的看法上，在傳統華人社會民眾的世界觀裡，靈、氣、道等等這種可以瀰漫性而超越物質界限的元素，都是一種有助於形成普遍性原則，並能跨越各種有形範疇疆界的基本「象徵符碼」。但是筆者在此要強調的是：靈與氣，內含著階層性；道，則是過度抽象性的，在宗教「時/空的延展化」過程裡，它們雖然都可以做為連結差異性的基本符碼，但或者是不夠徹底或者則是太過模糊¹¹。

相對於此，筆者要指出，「先天靈」的講法，既有助於跨越地域與既有階層性權力關係，亦能具體塑造個人性的認同，而且它還能夠完全接收傳統民間信仰的以「靈」來連結一切的這種可能性。「先天」(the Prior Heaven) 可以有多種講法，在「會靈山」體系裡，一般指的是人的靈魂在從來還沒有投胎轉世以前所處的境界，當時人類歷史還未開始，靈與靈母尚未分離，世界處於一個美好完滿的情況。但是隨著人類下凡降世，不斷為世間塵污所染著，在輪迴流轉中已忘卻自身，連帶也使大千世界染著不堪，人類所謂的「三期末劫」已近，那些和人關係密切的「先天界或無極天神靈」乃群體來人間，要協助人類尋回自己的「元靈」，重歸美好境界；相

¹⁰ 所謂的「有機性」(organic)，採用 Needham [李約瑟] et al.(1956:281)和 Mote [牟復禮](1971:19) 等人在詮釋華人的宇宙觀時所用的形容詞，在這種「有機性」的宇宙觀中，相信整個宇宙的所有的組成部分都屬於同一個有機的整體，而且它們全都以參與者的身份在一個自發自生的生命秩序中互相作用。

¹¹ 此處，道的過度抽象性我們很容易理解，至於靈與氣，筆者以為，它的指涉，脫離不了現實情境中具體性的效果，因此也就脫離不了現實情境中所內含的權力階序性，也就是有能力有權位者自然被認定是靈與氣較充足的，反之亦然，靈與氣的展現，自然接著也就會被大眾賦予一種權力，像是不同廟宇之間，以其靈氣之來源關係和靈氣數量上的差異，往往也就會相互產生一種競爭或是相互隸屬性的關係。於是，靈與氣，與現實的關係是相輔相成互為因果的，道則雖籠罩在一切現實之上，但它只是形而上的語詞，沒有在具體效果上有所說明，結果一切都是道。簡言之，以上這些元素，有其普遍性特質，或許在某些情況下有助於增強或穩固「時/空的延展化」，但是若要藉其來打破地域性疆界並產生新的更具普遍性的連結，則是相當不足的。

對的，「會靈者」所修的也就是這個「先天靈」。

「先天靈」之有助於跨越地域與既有階層性權力關係，在於它雖然曾和歷史發生過各種關係，歷史中的事件也的確曾染著其中，但是如今修行的主要手段，卻是可以直接跳過具體的歷史階段，藉由與「先天界」連結，而獲得「元靈」的還原。這種快捷的方法，不受任何文化修養所約束，類似於「乩童」，它在過去或許缺少實踐上的正當性，但是在現在「會靈山」的體系裡，認為末劫時期已到，眾神大發慈悲，各種高層次「無極天」（也就是先天）的神靈直接下降，藉由與人通靈而直接幫助人的靈修，在這種高層次神明相助下的靈修，當然所發生的起乩現象，其層次也是較高的。

由於直接跳過人類歷史中的施為與文明，回歸到「先天」，當然也就一下子跨越了既有時空的藩籬，使得任何範圍的連結都成為了可能，現實地域性與社會關係上的區別變得毫無意義。而地域性原有的廟宇，是「文化權力網絡」中的一部份，也就是兼具有正當化世俗權力與強化既有階層性關係的性質，在「先天靈」概念的對照下，它的重要性也相對減低了。

但是在民間的層次，一個普遍性連結的性質，又絕對不是抽象和形而上的：第一、以「母娘」為主要的象徵符號，在人的心理層面上是普遍的¹²，而在情感上則是「特殊主義」的，對於個人的各種需求和情意我有著無限包容的可能性；第二、「會靈山」體系還是必需落實於具體可及的景觀地物之中；第三、個人在此體系中可以相當明確的建立其自我認同，譬如說由其靈脈所屬，一個人可以確知他（她）的本靈就是金母。簡言之，「會靈山」的象徵符號系統，比起傳統民間信仰，能產生一種更具有普遍性的連結，但是它卻也不是抽象性的，而是以特殊性的情感連帶、具體可及的事物、和明確的自我認同，以做為媒介，來產生一個更廣泛的連結

我們或許還會問，其實跟「先天靈」有關的象徵符號，一貫道教派中其實早就有了，其和「會靈山」體系中的運作又有何差異呢？此處細節無法多述的是，的確，「先天靈」的概念是由一貫道所首創，但是我們只要僅僅指出來，在一貫道裡，先天靈的概念不但不是用來連結的，反而是用來與外界做相互區隔的，這一種根本性的差別，於是乃阻礙了在一貫道中先天靈這一個概念所原可能發揮的超越地域性疆界的潛在的動能與作用力¹³。

¹² 精神分析學家 Lacan (1981) 認為，我們一出生以後就處在一種「欠缺」的狀況，而此後的一生一直在克服這個情況。在不同情況與不同事物上我們我們都會感覺到有所「欠缺」，但它都是某種對於一般性欠缺情況的難以再言述的表露。當我們為「想要克服欠缺的驅力」所驅動，並回頭看時，我們會不斷的以為，在我們產生欠缺狀況之前的與母親的連結，會是一個滿足的狀態。結果是，我們處於永恆的追逐，不斷追逐著某種想像性的滿足。這是一種對於一個不存在的客體——某個時間上想像時刻——的無止境的追逐（參考 Storey 1993:88 的討論）。

¹³ 一貫道以「先天靈」、「先天母」、「先天大道」等概念來鋪陳通往救贖之路，但是必需經過祕密性儀式才能成為其中的一分子，信徒的生活方式像守戒、持咒、素食等等，也與日常的生活形式相區隔，道業上要有所成就則更要內外功（內功是誠意正身，外功是濟渡眾生）兼修，持守道德性的生活。此外一貫道大量吸收了儒家的修身法則，並自居於華人道統中的正統，亦有與外界產生區隔的效果。而道中雖有扶鸞儀式，但一般信徒卻是以行為操守和傳教活動而非以靈動靈通來作為修持的憑藉。簡言之，藉著「先天」的概念與祕密性的皈依儀式，和強烈的道統觀，一貫道信徒所做的，是以此來自我區別與他人，並與通俗性的民間信仰之間亦做了一個嚴格的區別。反之，在「會靈山」的系統裡，保留著各個地域的差異性（尊重各地原有的靈驗性），組織基礎是散佈在台灣全島不同角落的「神壇」，而缺少統合性的機構，或者說它必需在沒有統合性機構的情況下才能保有著各地的差

五、討論與結論

李亦園（1984）對於 1980 年代前後台灣的宗教現象有所分析，他對當時的宗教現象，以兩個趨勢來加以看待：一個是功利主義的發展，一個是虔信教派的活躍。他指出儘管社會的變遷是多麼急速，台灣社會中宗教發展的模式仍然是不脫傳統中國文化的影響，這主要指的是：1.華人傳統宗教體系中宗教與道德倫理系統有著相當的分離；2.這種分離在小傳統的社會，也就是民間社會中更為嚴重，宗教乃會更趨於巫術性、形式化、甚至商業化；3.而對以上這一種情況的反動，也就是社會上會產生所謂的道德復振運動或虔信教派的盛行，企圖以經義或儀式的方法恢復傳統道德標準。

在這種觀點裡，李亦園將民間信仰視做華人文化中的小傳統，並且直接認定它就是一種功利現實的信仰形態，他指出（1998：244-245）：

早期移民社會中，宗教崇拜作為村落及其他更大社區整合的作用非常大，地域性保護神所扮演的角色也很明顯，許多宗教儀式的舉行也都以村落或社區為共同範疇，其發生的社群團體共同意義遠超過個人需求的意義。但是在現代工業化趨勢出現之後，宗教的社群意義逐漸為個人意義所代替，而個人所需求的無非現實的種種問題之解答與滿足，這也就是功利主義趨勢的軀始。宗教信仰的個人意義逐漸取代社群意義的現象，可以從兩方面看出來，其一是私人崇拜的廟宇發展極為快速，其數目經常已超過公眾崇拜的廟宇，其二是即使在公眾崇拜的廟宇中，個人儀式也逐漸超過群體儀式的地位。

我們發現，在李亦園（1998：247）的討論裡，已將私人神壇在當代台灣的普及，視做是「民間信仰中的功利主義，已脫離了社區道德整合的倫理成分，而淪為個人物慾需求滿足工具」的結果¹⁴。

筆者在此，固然同意在當代，台灣的民間信仰有漸趨於以個人意義來取代社群意義的現象，但筆者反對「將民間信仰的本質純然視為是功利與實用主義」的這種看法。其中筆者與李亦園論點之較大差異，在於筆者以為，某種具有「公」概念的

異性，「先天靈」的概念成為「會靈山」的理論依據，使得各個神壇紛紛出動，彼此在這個觀念的指引，以及與母娘共通情意紐帶的串連下，連結在全島性鬆散的「會靈」網絡裡。修行的方法，則是自然的、回歸的，具體的手段則以至各靈地「會靈」，不須刻意修持，自然有神明會來輔助，就像是一位信眾所說：「神明會來幫助我們接上無形的天線。」通靈，因此既是一種修行方法，也是一種與神明連接的原始性回歸、更是自然無為的生活哲學的一部份。簡言之，「會靈山」可以說是奠基在傳統民間信仰，並與之相容的情況下，所產生的一套修行體系，一貫道則是刻意與民間信仰之間要分出優劣，並與之相區隔的具有道統使命感的教派團體。而「先天靈」是一個奠基在民間信仰既有觀念基礎上，所產生的一個具有跨越藩籬和連結性潛能的概念，但是在一貫道，用它來跨越地區性藩籬之後，又以此來產生一個自我維持與區別的體系；「會靈山」則是在保留地方性原有特色的基礎上，以新的觀念彼此相互貫穿與連結。也就是，出於基本行動取向的差異，二者產生了截然不同的結果。

¹⁴ 感謝蔡怡佳教授對筆者相關「會靈山研究」論文之口頭評論裡，曾特別提到了李亦園相關研究與本文立足點之間的差異性與對比性，有助於筆者後續研究可能就這一方面的議題來進行討論。

「大眾意識」，是民間信仰中相當內在與核心性的一部份，即使如今民間信仰因漸脫離於地域性面對面的人際互動，而失去了人際規範與群體的約制，但民間信仰的內容，即使在脫離了地域性以後，仍然是帶著強烈的集體意識與公眾性道德情操的。

這一方面當然需要更多資料的檢證與討論，本文在此無法多談，但是在「會靈山」的例子裡我們至少看到，雖然它已經成為相當個人性的靈修活動，但是其仍然保留著的，是：「藉由『復古收圓』的訴求，以有助於個人在集體中，產生一種『既保留了個人性的位置，又能與集體相互交融』的結果」。它絕不只是個人功利性的追求，而是在一個想像的「公範疇」之下，訴求著一種可能包容在理想性的集體之中所運作著的個體。要對這一點尋求論證上的經驗支持其實並不困難：因為如果沒有一個大公無私的「公範疇」的存在，怎麼可能容許如此眾多個人個體性的需求，在這個場域中來來去去，各自獲得其最起碼的滿足呢？所以民間信仰在表面上雖然是充斥著功利主義，但實則背後必然有一個較大的「公範疇」的存在，才可能容許某些私人功利性存在於這個場域中，只是這些私人功利性仍然必需以符合於某種條件的形式，才可能而與此一更大範疇的「公」，有所連結與交融。

或許這正是一種透過集體意識所進行的身心治療模式。譬如說在十人以上的「會靈」的隊伍，常有一個帶隊者首先向神明稟報，以著類似於這樣的話：「皇天地母至尊，應化天地，接元聖開，各歸本營，各歸本守，應化三朝，述旨。」然後信眾各自開始自己與「無形界」的互動。會靈過程中帶隊者通常會在整個過程中從旁指導，當然這時她（他）也已經不是她（他）自己，而是仙界層次較高的神靈。接著信眾間形成各個小型劇場般的動態畫面，主題大致有認母、轉靈、呈旨、仙班互動等等¹⁵。真正的主題不是個人性的，而是個人與一個更大的神話世界相交會¹⁶。這個神話世界當然是華人長期歷史中集體的文化創造。如今透過「先天靈」的銜接，個人參與進這一個集體性的神話當中，而因為其間是以「先天靈」做媒介的，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。

這個母娘，或許可以由心理分析的角度去理解，也就是人類對於母親的永恆依賴與渴望，不過放在華人民間信仰的角度，它涵蓋的範圍應該更廣，就像是在會靈開場時總會強調各歸本源的這種秩序性的要求，回歸母娘，事實上還是在一個較大的社會性基礎上，回歸一個「理想的公共場域」。這種社會性基礎可以說是相當接近於 Durkheim 所定義的集體意識：「普及於同一個社會中一般性成員的全部的信仰與情感，形成了一個有自己的生命的獨特系統，我們或許可以稱其為『集體意識』或『一般意識』。」（Durkheim 1933, 轉引自 Thompson 1996：137）。由集體意識來理解民間信仰的本質，或許能夠對於這樣一個信仰系統，能有更同情性的理解。

歸納本文的主旨，本文的主要目的，是以一個新興宗教現象「會靈山」為焦點，來觀照民間信仰的當代變遷，及此過程中所呈現出來的民間信仰的特質。雖然在都市化與工業化中，台灣鄉村發生了所謂的「去地域化」過程，地方性的民間受到極

¹⁵ 認母即與先天母娘相認、轉靈即讓個人的先天靈開始啟動、呈旨即稟告上天個人已一一履行在此世的各種使命或任務、仙班互動即信眾間開始以其靈魂在天上原有的角色關係（例如母娘與妃子）開始相互唱合與互動，這些活動目前都已逐漸呈現出某種儀式性的展演方式，關於會靈山之儀式操作與展演，參考筆者（2004）中有較詳細的呈現與討論。

¹⁶ 在 Tsai（蔡怡佳）（2003）對台灣之中華民國靈乩學會所做的民族誌裡，有不少例子，呈現出當代台灣之靈乩以漢人民間神話為內容，而進行著各種歷史書寫與宗教實踐的過程。

大衝擊，但是筆者以為，都市「私人宮壇」的蓬勃發展，並非完全是個體性或功利性信仰模式的擴大，至少我們注意到民間信仰在「再連結化」之後，所出現的「會靈山」現象裡，它出現的是一種新的集體性的形式。

這種形式以「先天靈」為其中的核心概念，它既是以一種特殊性的情感滿足為基礎（母子間所具有的那種「特殊性情意情感受」），也提昇到了一種「超越世間一切外顯與歷史表象」的層面，尤其是不再為特定族群與地域關係所限制，這對於民間信仰來說，的確是一個重大的內在轉變。我們或許可以稱此為一種「一般化了的特殊主義」（generalized particularism），也就是它是特殊性的情感因素之普遍化與抽象化的結果。而在「會靈山」體系中所出現的另外兩個元素——神壇與善書——前者是此體系中，最基礎的具有家庭屬性的連結點，後者則是各種宗教知識創造與傳播的媒介。

若比較傳統民間信仰到當代的「會靈山」，其中的轉變在於：由地域性的結合到成為更大地域中的重新連結，宗教已由自然村落中視為當然性的社區參與，演變為更大範圍內的志願參與形式。就參與者的能動性而言，其中已存在著不同的形式，後者在個人人身中預留了更積極的自我轉化的可能性。

這種差異，較集中的表現在儀式的性質上，正如同渡邊欣雄（2000：40）所述，在漢人傳統民間信仰裡：「所有鬼魂對人間來說即是災禍的根源，他們定期或者不定期地徘徊在『陽間』，試圖加害於人間。因此，人間為了防止禍害，就要經一定的禮儀的程序，致力於防護的準備（除厄）。人間對於鬼界的影響，就這樣說到底也是處於守勢，人們並不能通過對鬼界的各種防備，而使自己的生活積極地有所提高。因此，鬼界原則上對於人間來說，終究也是負面的存在。」簡言之，鬼魂會帶來世間無秩序的狀態，如何驅趕鬼魂，回復人間秩序性的狀態，是驅動傳統華人民間信仰各種儀式性展演不斷反覆重現的內在性動因。

然而到了「會靈山」中，雖然鬼對於特定地域的侵擾仍然是不斷存在，但是在「去地域化」的情境裡，空間處於「破碎性的塊狀體」，具體地域疆界維護的需求似乎是相對減弱了。反而是對於個人身心的保護，以使其不受靈界的惡意干擾，才是一般信徒主要關注焦點之所在，集體疆界維護的問題漸變成了對於個體的保護。

而在個體保護的形式裡，固然被動性的自我保護於不受鬼的侵擾仍是相當重要，但至少是在下列幾個因素的影響下，其對於鬼或外靈，可以不再只是採取驅逐性的趕離，而開始帶有其它的可能性，也就是是以自我的提昇與轉化來更積極的面對外靈的侵擾。這些因素有：第一、也就是當宗教活動成為一種志願參與形式而非社區性的義務時，即使起初的參與是以驅除災厄為目的，但長期下來，在自發性動機所帶動的主體意識的覺醒裡，個體自我轉化，必然會成為參與宗教團體時，逐漸會萌發出來的心理基礎與實踐模式；第二、這種主體意識的覺醒，處在華人宗教文化的脈絡裡（認定人人都處在一個累世修行的過程裡，而且人人也都有修行而成為佛的可能性），可能會被投射在外靈的性質上，於是外靈也不再被認定為是完全負面性的，而是與受侵擾者業緣深刻的另一個獨立性的修行個體，因之積極的協助其轉化與提昇，使其不再來侵擾當事者，反而更有助於當事者個人災難的終極解除；第三、當宗教活動擺脫了集體性的形式，驅除災厄的範疇由固定的地域空間轉移到個人的身心上，這可能會產生一種個體性微觀視野的變化，也就是認定，鬼或外靈的侵擾，和個別被侵擾者之間，不再只是如同過去集體性被侵擾者的情況，被

認定為或許只是導因於社區集體共業的結果，而現在逐漸會被認為是與被侵擾者間關係更密切的某種個體與個體之間（外靈與當事者之間）所可能具有的長遠關聯性的展現，也之必需以一個更細膩而長期的方式，來轉化這種關聯性的性質，而非僅以外在性的驅逐儀式就可能避免災厄，也就是宗教的能動者由社區客體轉移到了個人主體身上之後，會產生個體性的微觀視野，侵擾者與被侵擾者間的關係很可能會被以新的方式來加以理解，對此外靈侵擾的處理方式，可能也會因此而發生變化，開始更重視被侵擾者與侵擾者之間關係的轉化，而非僅是被動的排除侵擾者而已。

以上三個因素的提出，多少帶有假設性的性質，還需要更多經驗性資料的驗證。但至少比較地域性的民間信仰和「會靈山」，若根據 Hepworth & Turner (1982) 對於儀式的分類，我們確實可以觀察到：在地域性社區裡，宗教儀式較重視的是一種「排除性儀式」(rituals of exclusion)，以排除危害社區各種無形的災害根源；相對而言，在「會靈山」裡，各種儀式，像是認母、點靈、轉靈台等等，是以將個別信徒包含進一個更大的象徵體系，也就是「包含性儀式」(rituals of inclusion)，為最主要能動性的來源。也就是它是以個體自發性的成長，和個體與無形力量之間的相關性，為宗教論述與實踐的主要重點，並以此而產生一種讓個體與集體可能同步被加以轉化的動能。不過當然，傳統地域性民間信仰所重視的「排除性儀式」，它並沒有完全被取代，而是兩種儀式模式的能動性如今交互出現著，消極的防範與積極的轉化，已逐漸同時出現在新的宗教場域中。

而就民間信仰「載體」的變化而言，地方公廟的重要性仍然存在，因要只要人們仍需要活在一種具體性且確定性濃厚的時空範圍裡，體現了地域性的歷史、文化、道德生活和神聖性的地方廟宇，就仍是基層民眾日常生活中所不可或缺的一部份。然而新的流動性更高的都市化情境裡，人與特定時空之間的連結性相對減弱，於是與地域性認同間的實質關聯性不強，並以處理個人性困難為焦點的「私人宮壇」，將有可能逐漸浮顯出它的重要性，而成為當代漢人民間信仰中，一個與「地方性公廟」並存著的重要的民間信仰之「載體」。

前已提及，「私人宮壇」這種載體的性質，在於它是一種具有在內在性矛盾的存在（有著「公與私」兼具的和「公共性社區崇拜和私人志願參與組合」兼具的這兩類內在雙重性）。如同 Giddens (1991:181-208) 所曾討論過的，當人們脫離地域中既有的社會脈絡，而再連結在一個更大體系中時，在新的連結裡，「自我」將面臨著四種在二元性之間產生抗拒性的感受：整合性/破碎性；無力感/運用感；權威/不確定；個人化的經驗/被商品化的經驗等等。換言之這是一種先解離而又再重組的情況，在身心破碎與個人可以自由進行自我操持之間，即使可能又被連結在新的關係裡，但難保一種雙重矛盾感不會發生。民間信仰的新的主要「載體」「私人宮壇」，它內在所具有的種種雙重性與矛盾性，或許正是來自於這種既解構且又有著新連結可能性的這種屬性。

在此，我們還可以就一個全球化的相關概念——「全球本土化」(Glocalization)——有所討論，它是由 R. Robertson (1992: 173-174) 根據日本 dockakuka (漢字為「土著化」) 一詞的概念而加以創造出來的英文新字，原意是指「因應不同地域的環境狀態而調整自身耕植技術的一種耕種原則；乃為日本企業進行全球性本土化策略時所採用，意指在全球性的架構下，適應本土性環境的一種策略。」(岩淵功一 1998: 20) 例如日本 Sony 公司在全球進行商品行銷時，就是以各地地方性文化為依據來

制定其差異性之行銷策略。由此看來，在由上而下，和由外而來的全球化過程裡，各種概念或物件，必需適應於地方，才可能為在地居民所廣為使用。

相對於此，我們或許也可以試著想像一個相對於全球本土化（Glocalization）的新字：「本土全球化」（Loglobalization）（local + globalization），也就是指在全球化與本土化交錯作用的時代趨勢中，本土性的文化元素，有可能自我產生轉化，進而成為一種可能超越地域性，與可能在更大的範圍內產生連結的元素或者是系統。一個地域性的文化體，必需經過這樣的內在與外在轉化之後，才可能在承受「去地域化」衝擊的情境裡，繼續保存其旺盛的活力與生命力，並可能和外來的「全球本土化」的模式相扣連。「本土全球化」這個概念的提出，正可以凸顯出在地性社會與文化力量本身，具有著更鮮明的主體性和更大的主動性，而非為外在全球化發展趨勢所能任意加以壓制或引導。而本文所述的「會靈山」，正是這樣一個「本土全球化」的例子，「私人宮壇」則是「會靈山」中，帶動文化的創造、流動、與再生產的主要制度性的連結點。

參考書目

丁仁傑

- 2004 〈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〉，發表於2004年4月16-17日「宗教教義、實踐與文化：一個跨學科的整合研究學術研討會」（中研院民族學研究所舉辦）。

王世慶

- 1972 〈民間信仰在不同祖籍移民的鄉村之歷史〉，《臺灣文獻》23（3）：3-38。

宋光宇

- 1999 《一貫真傳（一）基礎傳承》。台北縣：三揚印刷企業有限公司。

呂一中

- 2001 〈「會靈山」運動興起及其對民間宗教之影響〉，《台灣宗教協會通訊第七期》。

李亦園

- 1984 〈宗教問題的再剖析〉，收於楊國樞、葉啟政主編：《台灣的社會問題》台北：巨流出版社，頁385-412。
1998 《宗教與神話論集》。台北：立緒文化事業有限公司。

岩淵功一

- 1998 〈日本文化在台灣：全球本土化與現代性的「芳香」〉，《當代》125：14-39。

林美容

- 1986 〈由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊62：53-114》。台北：中央研究院民族學所。

金耀基

- 1995 〈中國人的“公”、“私”觀念—兼論中國人對私隱權的理解〉，見文思蕙、張燦輝主編，《公與私—人權與公民社會的發展》。香港：人文科學出版社。

- 頁：151-166。
- 許嘉明
1978 〈祭祀圈之於居臺漢人社會的獨特性〉，《中華文化復興月刊》 11（6）：59-68。
- 陳杏枝
2003 〈台北市加蚋地區的宮廟神壇〉。頁 93-152。《台灣社會學刊第 31 期》。台北：巨流出版社。
- 張珣
1996 〈分香與進香：媽祖信仰與人群的整合〉，《思與言》。33（4）：83-105。
- 渡邊欣雄著，周星譯
2000 《漢族的民俗宗教》。台北：地景出版社。
- 葉春榮
2001 〈神明與廟宇的來源——一個台灣南部農村的例子〉，發表於 2001 年 10 月 26-27 日，「人類學與漢人宗教研究研討會」，台北：中央研究院民族學研究所。
- 溝口雄三，趙士林譯，
1995 《中國的思想》。北京：中國社會科學出版社。
- 劉枝萬
2003 〈台灣之 Shamanism〉，《台灣文獻》五十四卷二期：2-32。
- Baity, Philip
1975 *Religion in a Chinese Town. Taipei, Taiwan, R.O.C.: The Orient Cultural Service.*
- Berger, P. L
. 1967 *The Sacred Canopy*. Garden City, N.Y.: Anchor Books.
- Casanova, José
1994 *Public religions in the modern world*. Chicago : University of Chicago Press.
- Dean, Kenneth [丁荷生] ,
1998 *Lord of the Three in One: The Spread of a Cult in Southeast China*. Princeton, N.J.:Princeton University.
- Durkheim, Emile
1933 (1893) *The Division of Labor Society*. New York : The Free Press.
- Eliade, Mircea.
1959 *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York:Harcourt Brace Jovanovich.
- Garcia Canclini N.
1995 *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Giddens, Anthony
1990 *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press.
1991 *Modernity and self-identity*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Habermas, Jurgen
1987 *The Theory of Communicative Action Vol.2 : Lifeworld and System :A Critique of Functionalist Reason*. Boston : Beacon Press.
- Hepworth, M. & Turner, B.S.

- 1982 *Confession: Studies in Deviance and Religion*, London:Routledge Kegan & Paul.
- Lacan, Jacques
 1981 *The four fundamental concepts of psycho-analysis*. New York : Norton.
- Levitt, Peggy.
 2001 “Between God, Ethnicity, and Country: An Approach to the Study of Transnational Religion.” Paper presented at Social Science Research Council workshop, “Transnational Migration:Comparative Perspectives,” June 29-July 1,Princeton.
- Mote, Frederick W.
 1971 *Intellectual Foundations of China*. New York: A.A. Knopf.
- Needham, Joseph, et al.
 1956 *Science and Civilisation in China Vol. 2: History of Scientific Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Orsi, Robert.
 1999 Introduction to *Gods of the City: Religion and the American Urban Landscape*, ed. Robert Orsi. Bloomington: Indiana University Press.
- Peterson, Anna and Manuel Vasquez.
 2001 “ ‘Upward, Never Down’ : The Catholic Charismatic Renewal in Transnational Perspective.” In *Christianity, Social Change, and Globalization in the American*, ed. Anna Peterson, Manuel Vasquez, and Philip Williams. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Robertson, Roland
 1992 *Globalization : social theory and global culture*. London : Sage Publications.
- Sangren , P. Steven.
 1983 *Female Gender in Chinese Religious Symbols:Kuan Yin, Ma Tsu, and the “Eternal Mother” Signs: Journey of Women Culture and society*. University of Chicago.
 1987 *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford, CA.: Stanford University.
- Storey, John
 1993 *An introductory guide to cultural theory and popular culture*. Athens : University of Georgia Press
- Teather, Elizabeth K.
 1999 Introduction to *Embodied Geographies: Spaces, Bodies, and Rites of Passage*, ed. Elizabeth K. Teather. London: Routledge.
- Thompson, Kenneth
 1996 *Key quotations in sociology*. New York : London : Routledge.
- Tsai, Yi-Jia. [蔡怡佳]
 2003 *The Reformativ Visions of Mediumship in Contemporary Taiwan*. Unpublished Doctoral Dissertation. Rice University.
- Vásquez, Manuel A & Marie Friedmann Marquadt
 2003 *Globalizing the sacred : religion across the Americas*. New Brunswick, N.J. : Rutgers University Press