

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*

丁仁傑

摘要

現代化過程產生時空的標準化，將對於基層地方性脈絡裡的特殊性人際關係與社會活動產生消解性作用，也就是會產生「去地域化」的結果。這對於漢人傳統地域性之民間信仰，產生極大衝擊，可能瓦解原屬祭祀圈內信仰生活之完整性與正當性。然而民眾基層的「生活世界」，儘管的確受到「去地域化」的衝擊，但是對應且平行於「現代性」運作的各種機制，它卻也可能產生各種內在性的轉化，而達成於一種適應於新的社會情境的宗教實踐模式。在台灣當代的時空脈絡中，「會靈山」現象的存在與發展，提供了我們一個真實的例子，來就有關問題提出分析與討論。「會靈山」是一個在當代台灣興起的集體性起乩運動，信徒多由地方宮壇的執事者帶領，以小團體為主，而至全台各地之「母娘廟」進行通靈起乩之朝聖活動，其興起大約在 1980 年代以後，而在 1990 年代末期達到高峰。「會靈山」雖逐漸產生文本與系統性的教義，卻仍保留著民間信仰無正式組織，無教派歸屬的信仰型態。本文特別探討「會靈山」修行系統中的三個核心組成元素：「先天靈」之觀念、「私人宮壇」與「善書」等，在維繫宗教實踐層面所扮演的角色。最後，本文也就民間信仰活動中之「內在能動性」在時代變遷過程中所產生的相應變化有所討論。

關鍵字：會靈山、去地域化、民間信仰、新興宗教、漢人宗教、私人宮壇、善書

一、前言：地域化、去地域化、再連結，與 民間信仰變遷

關於民間信仰與地域性疆界及地域性組織之間的對應性議題，在人類學漢人宗教研究中一直引發爭議。本文的目的在以社會學的角度，專注於討論當代台灣社會中一個宗教現象的實例——「會靈山」，來說明漢人民間信仰在社會變遷中，是否可能產生內在轉化，

* 感謝本刊兩位匿名審查人的細心指正和提供寶貴修改意見。感謝本文初稿與二稿在研討會上發表時，評論人蔡怡佳教授的細心指正及建議，同時也感謝當時多位與會者所提供的意見與批評，有助於本文後續的修改，尤其是林瑋嬪教授曾提醒筆者注意到「會靈山」現象與既有人類學民間信仰研究之間在問題意識上的連接性。當然，本文的諸多缺失自應由筆者負全部責任。

並成為較能超越地域性限制的一個更普遍化的信仰形式？在這個實例的討論裡，一方面有助於我們了解漢人民間信仰的性質與變遷模式，一方面有助於我們反思宗教教義與實踐方面之間的關係，例如說它有助於我們了解，在時代變遷中，宗教如何可能在保有與傳統教義連結的同時，又可以同時容納新的變化性的出現？

在進入主題前，對於本文可先做一摘要，簡言之：現代化過程產生時空的標準化，將對於基層地方性脈絡裡的特殊性關係與社會活動產生消解性的作用，也就是產生「去地域化」的結果，它對於漢人傳統地域性之民間信仰，亦產生極大衝擊，可能瓦解原屬祭祀圈內信仰生活之完整性與正當性。然而基層民眾的「生活世界」，儘管的確受到「去地域化」的衝擊，但是對應且平行於「現代性」運作的各種機制，它卻也可能發生各種內在性的轉化，而產生一種適應於新社會情境的宗教實踐模式。在台灣當代的時空脈絡中，「會靈山」現象的存在與發展，即在於提供了我們一個真實的例子，來就有關問題提出分析與討論。

民間信仰是基層民眾日常生存上的重要憑藉，它有很強的地域性與鄉土性，尤其在某些特殊歷史條件下，民間信仰可能成為整合基層地域的主要媒介或象徵符號：像是明末中國的東南沿海，因為灌溉系統的重新整合，以及對於沿海倭寇對抗上的必要性（Dean 1998: 274）；或者是歷史上台灣這個移民社會中，在有整合地方的實際需要，卻又是缺少大宗族存在的情況下，有可能在與各地宗族的力量有所代替或是互補的過程中（許嘉明 1978：68），逐漸促成「地域性民間信仰」的興盛。

根據林美容（1986:105），祭祀圈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。微觀來說，例如林瑋嬪（2003）由漢人神像具象化的過程來看，也發現到其中有著賦「賦予形體」（embodiment）與「定著一地」（localization）的兩個主要象徵

過程，顯示民間信仰活動中具重要位置的神像，其內在屬性，已具有地域化、定著於一地的意涵。

但是民間信仰並不能完全等同於「地域性民間信仰」，做為一套一般性的象徵符號系統，與做為地域性組織主要整合基礎的信仰模式之間，不一定完全相同。這裡，也就涉及了人類學界長期有所爭議的祭祀圈與信仰圈等等，與民間信仰的地域屬性有關的討論（參考張珣 2002）。像是到底各種祭祀範圍本身所代表的實質意義是什麼？它又如何可能超出村落以連結不同村落？隨著社會變遷所產生的新信仰模式，像是所謂「觀光廟」的出現，打破或是超越了地域性（三尾裕子 2003），這又該被如何加以理解？

更普遍的例子是，都市化過程中，各地移民紛紛將原居住地地方廟宇中之神明崇拜，以分香、分靈、另雕神尊等方式帶到新移民地，發展出大量的私人宮壇（陳杏枝 2003）。這些宮壇雖崇拜具有公共性格的神明，但其廟宇卻僅是私人所擁有，與周邊居民也缺少地域性的連結。在過去，這類私人宮壇，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。而當漢人民間信仰，逐漸以私人性的宮壇為最主要的「載體」（carrier）時，這對於漢人民間信仰的內容與表現形式方面，是否又會產生某種特殊的衝擊呢？

以上這些問題，我們擬以民間信仰的「地域化」、「去地域化」與「再連結」等概念來加以討論。「地域化」、「去地域化」、與「再地域化」等概念，是目前討論現代性與全球社會變遷過程時，幾個經常被運用到的概念。當然，由不同角度出發，這些詞的意涵會差異很大。而後面為了避免混淆，我們將避開「再地域化」這個名詞，而改用「再連結」這個較單純的詞，理由如後述。

首先，就「去地域化」這個概念，Garcia Canclini（1995:229）提供的定義是「文化之與地理和社會疆界之間一個『天然性』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」。在傳統社會中，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」鮮明，也就是「文化與場所相一致」的狀況。

而接著發生的「去地域化」，乃是因現代化所產生的文化經驗的疏離而產生。在此，我們可以套用 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。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。這個「抽離化」的概念，可以說是由另一個側面捕捉到了「去地域化」過程的基本特質。

「現代性」所造成的「去地域化」過程，當然會產生一種相對疏離化的文化經驗，不過「現代性」本身也可能產生一種新的文化經驗，引用 Giddens（1990：14）的概念，這也就是一種「時/空的延展化」（time-space distancing），也就是時空經驗在更大的範圍內被某些機制所連結起來，它接近於 Soja（2000:200）所提出的概念「再地域化」（re-territorialization），也就是「空間場域打破之後的重構」，但是「再地域化」這個概念在中文中易引起混淆，可能被視做地域性社會

空間遭破壞之後社區組織的重建與復興，也就是仍保留著強烈的地域屬性¹。為了避開這種意含，筆者改以用「再連結」（re-embedding）這個概念，用來指稱「時空經驗在更大的範圍內被某些機制所連結起來」的過程或結果。我們注意到，在新的「再連結」裡，它很可能不再是具體的空間，而是一種抽象性或者象徵性的連結，如同 Jameson（1991）所強調，一種必需以「認知性地圖」（cognitive maps）加以標識的狀況。

而在這種新的連結裡，Giddens（1990：21-29）曾特別強調，要維持某種「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「地域化」、「去地域化」、與「再連結」等面向上來考慮，民眾基層生活脈絡裡的民間信仰，因為它與特殊性的人際互動或者時空經驗關係密切，它顯然正是在「去地域化」過程裡，文化意義逐漸被消解中的有關活動。

即使宗教在「時/空的延展化」後的新的時空情境裡會扮演某種角色，在 Giddens 的理論架構裡，它也只是出於對抗「延展化系統」而產生的某種反彈，而非宗教自行產生轉化後，而產生的一種能對應於並能適應於「時/空的延展化」情境的新型態的宗教活動。

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，而完全不曾，似乎也不可能注意到宗教在此新的「認知性地圖」中所可能扮演的角色，因為那與他的理論框架是完全矛盾的。

可是我們卻也注意到，近年來少數討論全球化與宗教議題的學者，

1 例如陳瑞樺（1996）對於「再地域化」這一個概念的處理方式。

逐漸開始注意到在「再連結」過程中，宗教可能扮演的重要角色。的確，我們可以想像，例如說在宗教學者 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，於是在理論上，它事實上有可能成為「再連結」過程中，有助於使破碎的時空重新獲致意義的一個重要的元素。

也因此，部分學者在經驗研究裡確實發現到，在都市化過程中（Orsi 1999:47）、在跨國移民經驗中（Levitt 2001; Peterson & Vasquez 2001）、在地域性社區瓦解中（Vasquez & Marquardt 2003:119-144）或是在全球化情境裡（Teather 1999），以宗教團體中的象徵符號或情感連帶為媒介，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，並有助於個人在各種新情境中建立其自我認同。

要成為新的「去地域化」情境裡，具有強化「再連結」功能的宗教，理論上它最好能夠具有某種「普世性」的宣稱，才能促進其做更廣泛的連結，例如說它應具備以下一種或多種條件：一、歷史久遠；二、在歷史上曾是傳佈廣泛的跨國宗教，如佛教、基督教、伊斯蘭教等等；三、有延續久遠的神聖經典，且該經典之權威在歷史上已獲致一定程度的認可；四、具有神秘主義性質，以神秘體驗出發，而不致於為個別團體之疆界所限；五、能以慈善與助人出發，來超越團體本身的界限，此雖通常並非一個宗教團體宗教教義核心主旨之所在，卻也有助於強化其「普世化性格」之展現。

過去有關研究雖然已經注意到了宗教在「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，它是否有可能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？這種改變除了透過儀式或實踐模式的簡單化以適應於流動性更高的情境以外，有無可能在內在深層產生轉化呢？這轉化後之信仰形式，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？這些問題都有待在經驗與理論上加以深入探究。

關於台灣民間信仰的「去地域化」現象，早經研究者所指出。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。而這類俗稱的都市神壇（以下本文將稱「私人宮壇」），事實上自 1970 年代以後就已是都會區主要的宗教型態（陳杏枝 2003:105）。近期陳杏枝（2003）在台北縣西南角加蚋地區所做的調查，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，如她所述：「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。」（p.141）在此，我們注意到因都市化的影響，地域性的民間信仰受到「去地域化」的作用，而逐漸與地緣關係有所脫離。

文化與場所的脫離，的確可能產生種種「異化」現象，譬如說原本是供奉公共性神明的民間廟宇，廟產屬於鄉民所共有，場所亦為公共性的。但在都會區的私人宮壇裡，雖供奉者公共性的神明，場所卻已為私人所擁有，並且還帶有了營利的目的（Baity 1975:85-135），這使得民間信仰背後原可能具有的服務於「公共目的」的指向性，因缺少來自於穩定地緣與社會關係所可能帶來的集體性壓力，而不再顯明。

然而正如我們前面所說的，在「去地域化」的情境裡，民間信仰本身有無可能產生內在性的轉化？一方面在更廣闊的幅度上連結信徒，

一方面也可以在教義與實踐上，突破各種地域性的障礙，並還能與更流動性的情境相符合？而這樣的一種可能性，又是否會產生新的「異化」（alienation）與「破碎化」（fragmentary）的問題？

以下的例子：台灣在 1990 年代以後開始蓬勃發展的「會靈山」現象，或許有助於我們對有關問題有所反省與思考。

二、會靈山現象：定義、形式、教義與實踐

定義

為了便利於後續的討論，對於我們考察的主題「會靈山」現象，在此先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」的宇宙論上，認定某些神明與人類之關係，在人類形體於地球上出現之前即已發生，這類神明即為「先天性」之神明，其在相關宗教活動中具核心地位。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。

我們由定義中已經可以看得出來，所謂的「會靈山」現象，與台灣既有的宗教傳統間關係相當密切，像是它背後的宇宙論與一貫道極為相似、它與台灣既有的神明體系像是慈惠堂所帶動的母娘信仰有所接合、以及它和台灣民間盛行的「薩滿」（shamanism）活動亦有其形貌上的類似等等。

形式

「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，也就是或者強調個人必需主動至各靈地「會靈」，或者強調個人不須四處「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，在表現形式上或者是具有強烈的表演性，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。

具體的表現形態

以比較通俗性的講法，「會靈山」大致是在 1980 年代以後在台灣本島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、地母的靈脈、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，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，至於各種記述相關活動應遵守之形式的「會靈山手冊」（後述）之文本，最先出現時期大約在 2000 年左右。

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，在論文中，他談了數個宮廟「會靈」的例子，不過還沒有注意到有關文本（各種「會靈手冊」），以及這種活動在全島中已蔚為風潮的更整體性的面貌。他根據受訪者的回答，而定義「會靈山」為：「〔根據〕」一部份受訪者的意見，認為我們身上都有自己的本靈，並且每一個靈都會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，至於傳統的庄頭廟，則幾乎未參與在其中。不過筆者在此也要補充的是，這些傳統庄頭廟本身雖未參與其中，但卻可能成為「會靈者」前往「會靈」的重要地點，並被包納進一個新的論述結構當中，甚至於這些庄頭廟的執事者，也不會排斥外來的「會靈者」²，因為這些

「會靈者」的來此，對於一個廟本身靈驗性的外在宣稱與展示，事實上是起了強化作用的。

在善書文本中所顯現出來的有關教義

「會靈山」是社會的集體性創作，透過各種口語傳述、善書、傳單，並經由各式各樣的人際網絡，而構築成一套修行實踐模式。雖然有民間的宗教菁英參與在這個創造過程中，但要明確指認出哪一部份的內容是純粹由哪一個人所造做，有相當的困難。一是因為這個創作過程是不斷反覆添加的過程，原始創造內容在廣闊的民間信仰場域中，已在各方視本身個別需要下而加入了各種新的因子；一是因為民間信仰文本的造作總是訴諸神明為其終極權威，也就是托辭於神是真正的作者，要尋找某些觀念的歷史來源與真正創作者並不容易³。

進一步來看，在這種多來源與多神明交融的民間信仰的文化場域裡，一套修行體系的存在，它並非是屬於一個穩定統一的狀態，而是處在一種不斷整合與分化、統一與分離的變化過程當中。不過在這種激烈變動中，我們仍然有可能指認出其中共同而居於比較核心性的成分，因為其在信徒口語傳頌與有關善書文本中，是不斷反覆的出現著的，它們在所有信徒的宗教實踐中，幾乎也都是扮演著指導性的角色。底下，根據各種有關善書的記述，我們嘗試就「會靈山」現象的相關教義與實踐模式有所描述。

「靈山」這個名詞，最早來自於佛教，是譯自於梵文 Grdrakuta（鷲），也就是「靈鷲山」中「靈鷲」的本字，而「靈鷲山」也正是傳說中佛陀曾多次講經之處（例如法華經的講經之處即是其中之一）。在華人民間社會，「靈山」這一個詞演變為「道、自性、本來面目」

2 訪問某些庄頭廟中的執事者，他們當然已注意到這些與一般香客形跡不同的「會靈者」。而這些庄頭廟中的執事者們最通常的反應是：「這是一個公開的場所，大家都可以來。反正他們拜他們的，我們拜我們的。」

3 即使某些宗教界人士確實知道某些宗教觀念或論述的實際造作者，但是為了強調自身所帶動的宗教運作方式的權威性以及避免自身正當性的受損，也往往會托諸其來源於某一個神明，而非某個特定的作者。

等等的同義詞，它也可以指涉通達本我或是開悟顯豁以後所具有的一種狀態。換言之，出於中文「靈」這個字的所代表的一種神秘性格，原來只是譯名的「靈山」，卻起了很大的字意上的變化，它開始指涉了與修行有關的過程或是事物，像是民間流傳的話有：「佛在靈山莫遠求；靈山就在汝心頭。人人有個靈山塔；只向靈山塔下修。」而這個偈裡也顯示了，「靈山」可以指涉有形亦可指涉無形，可以指涉外在亦可指涉內在等層面。

而「會靈山」或「跑靈山」，乃進一步可以指涉的是「與求道和實現自我特別有關的一個過程或法門」。當它出現在民間信仰的脈絡中時，因為「靈」這個字反映了無形界與非物質界的神秘力量，「會靈山」便被加入了「通靈」「會靈」等的意涵，也就是它是要藉與無形界的溝通或會合，來達成身心提昇的境界。更直接的講，在一般信眾中，「會靈山」於是也就是指涉著：**藉通靈以達成自我成長或獲得個人救贖。**

「會靈」可以是去會各種靈，不過在「會靈山」的體系裡，這個「靈」有兩個最主要的方面：分析上來看，一個是主體方面，也就是個人的「本靈」或者「元神」；一個是客體方面，也就是個人靈的源頭或者創造者，那個所謂靈的「先天」層面，通常是指母靈，更具體的指稱則是「五母」、「先天母」、「母娘」或「靈母」等等。

在此體系中，修行者需要尋找自己靈的源頭或本脈。脈的總源頭都是「母娘」，或者說它是一個已經超越性別的所謂「先天母」。此「先天母」有其對應於不同方位、功能與個性而產生的多支分化的類屬，最基本的也就是所謂的「五母」。我們的「元靈」通常會屬於「五母」中某個母的靈脈，也就是說與某位母之關係特別密切。

此處，以「母」為最高的救贖主或源頭，和信徒對於理想母性的渴望與依戀當然有關，但也不全然如此，因為在宗教象徵的意義上，此處的母，已經超出了性別屬性，而乃是藉由源頭（所謂的「先天」這個層面）之母，來反映一種本身雖是空無，卻又能夠再生與衍化的生命觀，因此「母」，在此它可以是象徵性的，反映著「源頭、可生

產性、與虛空」的多重涵義。回復母子或母女關係，即在回復一種人類的原初性與完整性。

而「回復原初」，在時間取向上，指向著過去，卻也是指向著將來，也就是：「走到現在人類歷史發展的關鍵時刻，一個所謂的『三期末劫』當頭的時刻；以『復古收圓』為藍圖，以母娘為軸心的神明體系，將開始進行其宏大的拯救億萬原靈的救贖使命。」這將既是個別性的拯救，也是人類集體性命運的挽回。以上這種「救贖論」的理論依據，可以看出來與一貫道既有的說法相當接近。

不過一貫道中的至高神明「無生老母」：「ㄇ」，因為它的教派性色彩過於濃厚，在「會靈山」系統裡很少被拿出來講。「會靈山」系統中的母娘，出現著的是與台灣地方性廟宇相結合的具體而分化並立的方式。根據目前廣為流傳的各類所謂「靈修手冊」、「會母概要」、「會靈手冊」這類善書的記載。「會靈山」中主要應去會見的母娘包括了：

中宮母—九天玄女母娘

內宮母—無極瑤池金母母娘

內宮母—天上王母娘娘

外宮母—佛母準提菩薩

宇宙之母—無極地母母娘

其對應的主要「會靈」地則分別為在台灣的：

王母娘娘—花蓮勝安宮

無極瑤池金母母娘—花蓮慈惠堂總堂

九天玄女母娘—苗栗仙山靈洞宮

佛母準提菩薩—嘉義半天岩紫雲寺

無極虛空地母母娘—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，其它各廟都是因台灣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。簡言之，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，而這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，也就是列屬在「王母、地母、與九天玄女」三者並列的基本結構裡。這種基本結構的意義指涉，使得地母廟與九天玄女廟兩個廟宇開始超出地域性的色彩，並成為宇宙對稱結構中不可或缺的一部份，於是「會靈者」乃自全島各地源源不絕的前往之。

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⁴，主要並不是因為在象徵符號上祂反映出任何與宇宙原始創生與或個人終極救贖有關的意涵，而是因為觀音代表了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」初步應做之事（詳後）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。

不過在此同時，我們更注意到的是，當觀音成為「五母」中之一母時，祂是以觀音的化身「準提佛母」之名出現的，而非僅是一般的觀音。這裡祂乃仍然保留了所謂「先天母」的形式，也就是透過「準提佛母」而出現其形象的觀音，祂反映出一種比觀音降世的歷史更早的，未受塵俗所染著過的一種「元母」的狀態。於是當台灣供奉觀音且具有強烈民間信仰色彩的廟宇並不少（如萬華龍山寺），卻獨獨嘉義半天岩紫雲寺成為「會靈者」必需前往會見觀音之靈地，這主要原因也正是立基於其大殿中所供奉著的一尊名聞遐邇的十六臂準提佛母木刻像，而使此地的觀音神尊具有了獨特的「先天性」的意涵。

4 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。

最後，我們注意到，既然五母是由「源頭之母」所分化出來的一種對稱形式，這就表示了因應各種情況與需要，在這種允許多元分化的前提下，母娘還可能在不同地方產生各種形式。甚至於信徒基於地域性的情感或認知因素，對於「五母」的講法也可能有所不同。就筆者所看到的，一般所說的五母，除了上述金母或王母（二者之中至少有一尊）、九天玄女、以及地母通常一定會出現在名單上以外，其他可能出現在名單上的則有梨山老母、驪山老母、雪山老母、青山老母等等。尤其是梨山老母或驪山老母（分屬梨山地區兩個不同的廟宇），是台灣梨山地區發跡（1976年起）的重要神祇，可以說是在移民墾殖與開發過程中，因某地的「地靈」而起，並以該地為神明名稱的極為重要的例子，該廟宇目前全省信徒已極為眾多，這並且後續激發起了各地老母娘紛紛出現的情況。這種情況可以說是顯示出這三者——逐漸擺脫了邊陲性格的宇宙創生神話的出現與擴散、本土地理景觀中所萌發出來的關於靈驗性的想像、以及社會快速變遷中人們心理上易於產生的對於「原初性母子（女）關係」的強烈渴望——不斷相互激盪而產生的有機組合，而終成為了一個新的母娘性神明崇拜系統。而一旦當它出現，很快的它又繼續被整合進一個更大與更完整的對稱性的象徵結構（天地的對稱性、天地人三才、五母等等）當中。

會靈的具體步驟

相關善書的文本上，通常會記載著「會靈山」應遵循的完整步驟，它應是歸納各宮壇與小團體不同的作法之後，所得到的一個概略性的摘要。經筆者實際訪談與活動的參與，也得到類似的印象。這些文本事實上已經以某種特殊方式，為我們「再現」了目前已廣為流行的「會靈山」現象，當然，它其中也帶有執筆者的意欲夾帶的各種道德教化的意含在其中。

這些文本在初出現時不見得就是反映了「會靈山」真實的現況，但是在廣為流通以後，卻又被進一步融入於正在流行的「會靈山」中，甚至於能夠對於一般信眾的宗教實踐模式，產生引導性的作用。最後，

這已讓人難以分別文本中的「會靈山」和真實情境中的諸多不同形式的「會靈山」，哪一個更接近於「真正的」「會靈山」了？甚至於我們可以發現，文本中所出現的「會靈山」，似乎已經成為多數人所遵循的一種「會靈山」模式。就此而言，文本所反映的真實意義雖然還有待探究，但它卻也的確是提供了重要的線索，有助於我們理解一個活絡而正在發展中的宗教現象，至少在「會靈山」的例子裡是如此。這個發現是相當令人訝異的，顯示善書在當代時空中所出現的活力，不但未曾減少，反而可能因造作與流通方式的變化，而更形豐富。

這裡，便根據筆者個人訪談的結果，和參考各個文本中所記載的「會靈山」所應遵循的步驟，加以做一個初步的歸納。於是，若就個別信徒「會靈」活動的實踐模式來看，大致有著如下這樣子的一個「會靈山」的步驟，其中第三點到第七點，大致上和一般文本上所記載的相當一致。當然不同信徒和宮壇之間多少會有些出入：

1. 個人或者個人之親友在生理或心理上發生了某種困難，而至私人宮廟尋求可能的治療或解決方案；或者是，
2. 個人在修行過程中有機會接觸與「會靈山」有關的人員而得以進入會靈的程序裡；由此第一或第二點之開啟，將引導信徒進入以下之步驟：
3. 請求赦因果，通常是至較大的天公廟，備供品並對神明念誦請求赦免的詞句，再擲筊確定神明已同意；
4. 渡化因果，在天公廟神明赦罪後須到觀音廟渡化因果，同樣是要念誦詞句並取得擲筊同意，同時要燒化各種蓮花金以化解冤孽；
5. 以上程序完成後則要開始走靈山「會靈」：要先從「五母」開始（五母如前述）；
6. 到這一步個人已經是走上了修行的道路，修行的方法最主要的當然就是「會靈」，不過細節與說法則各有不同，一本手冊上所寫的是：「拜神感應、布施濟世、道法渡世、感化眾生與渡化陰靈。」；另一本手冊則稱此修行方法為「無極天界之修法」，包括了有九點：a.復古收圓；b.無形寶；c.功力；d.復古

歸元；e.道脈歸元；f.天脈歸元；g.本靈轉甲體；h.無極體歸元；i.好事；j.功德皆迴向本身冤親債主等等。

7.而「會靈」的具體地點，是手冊中所列分布在台灣全省各地的宗教聖地（超過 230 處）去「會靈」，而哪些宮廟要以什麼方式去會，這些宮廟又有何特殊有助於靈性成長的作用，也清楚寫在手冊上，譬如說文本中對各個會靈點常有著像這類的說明出現：可渡前世因果；可靈化八方；可領天地旨；九品蓮台轉靈山；領五母總旨等等。

簡言之，個人或家庭的身心困難，往往是引導一個人開始接觸「會靈山」活動的開始，而一旦開始參與相關活動，個人便被納入了某種已被「規範化」了的「會靈」程序，像是先由拜天公和求觀音來赦免因果開始，進而「會五母」來進行個人靈體修煉等等。在「會靈」過程中，個人與其他「會靈者」可能有更多接觸，乃更深一層的涉入了「會靈」的「次文化」當中。

與會靈山活動密切相關的幾個宗教團體

「會靈山」是一個集體性的創造，它大致上是由傳統民間信仰的基本形式、時代變遷中所醞釀出來的新的心理需求、和部分宗教菁英的整合與整理，再經過宗教適應都市化生活型態後所交互激盪產生出來的一種新的宗教活動。要全面追溯「會靈山」具體的歷史起源，就像追溯一套大眾文化語言的形成一樣，幾乎是不可能的。不過由「會靈山」的神話結構與修行模式來看，我們注意到它顯然和一貫道的宇宙論，慈惠堂與勝安宮的母娘信仰叢，以及某些私人宮壇所帶動的新信仰型態間關係相當密切。為了便於後面的討論，我們以下就這三個部分中與會靈山活動可能是有關的元素，做一個最簡要之說明：

一貫道

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，祂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」。

較仔細的來說，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；Tsai 2003:34-41），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等等相關教義與實踐，在經過了華人歷史長期以來民間教派中宗教菁英之系統化，並經一貫道傳教者在台灣大力傳播之後，如今已經成為廣為台灣社會基層民眾所接納的共同神話與思想。

慈惠堂

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⁵。西王母信仰雖是中國長久以來就具有的神明信仰，但在過去祂只是一個虛懸的神明，在台灣民間本沒有太多人供奉⁶。祂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。但是在台灣出現相關廟宇之後，信仰人口成長快速。

5 該日期有所爭論（彭榮邦 2000：62；瞿海源 1992：966），更詳細的關於慈惠堂成立的始末參考彭榮邦（2000：62-68），王見川根據資料指出，慈惠堂源頭是乩童問事團體勝化堂（王見川、李世偉 2000：262）。

就慈惠堂與「會靈山」的主要關聯，我們至少可以注意到這幾點：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。

賴宗賢（1999：50）曾指出：「瑤池金母信仰為近數十年來興起的信仰，其信仰人口成長迅速，已逐漸逼近媽祖信仰人口的趨勢，可見台灣道教神仙信仰崇拜已有轉變的趨向。由早期隨著閩粵移民而來的民間信仰的神祇而逐漸發展到道教主要神祇信仰。」此處，筆者雖不同意媽祖與瑤池金母這二種神格之間，可以以民間信仰和道教這兩種標籤而加以區分，但筆者完全同意賴宗賢所做的敏銳的觀察：台灣當代的神仙崇拜已有逐漸轉變焦點的趨勢。

其中，固然母娘信仰的蓬勃發展與民間對母性女神的尊崇有關，然而因為金母或王母娘娘在象徵符號上可能有著有別於其它女神的特殊意涵（Sangren 1983），因此特別值得加以注意。在過去，一般人多半是供奉來自大陸東南沿海的女神媽祖，這裡還帶有著一種邊陲社會的標籤在其中。但是王母娘娘代表的是道教宇宙創生系統中位階極高的化育者⁷，對於祂的崇奉，象徵上反映了與宇宙中心或原點的連結，這顯然也暗示了民眾在心理上已經可以超越一種地方性，而與宇宙中心有關的象徵符號相連結⁸。此處，與慈惠堂或勝安宮的成長一起蓬勃發展的母娘信仰，以及後來道教總廟宜蘭三清宮（供奉三清道祖）的興盛，或許都可以被放在這樣一個脈絡裡來加以考察。而慈惠堂因為

6 資料顯示，1930年以前，台灣沒有一座寺廟供奉瑤池金母（瞿海源 1992：966）。

7 道教系統中，西王母位居象徵「道」的元始天王之下，在道化陰陽的結構中扮演著「洞陰之極尊」的始「陰」角色，與東王公相反相成化育萬物。在《神仙鑑》神學系統下，西王母被安排在玄玄上人（道）所化生的五老之中，陰性職司仍舊依附其母性神格而被保留，不過其在《神仙鑑》中出現頻率頗高，有著生成宇宙和化育眾生的功能（魏光霞 1997：472-473）。

善於經營，則對於台灣的母娘信仰有開拓、提倡與擴張之效果。

其次，雖然起乩靈動的方式在民間一直相當普遍（劉枝萬 2003），但是傳統的起乩，或者是身心不能自主的乩童，經常會操弄五寶自戕身體；或者是鸞堂的鸞生，常在公共儀式中，經由某種媒介物（桃枝、鸞筆、小型神座等等）來造作鸞書。相對於此，慈惠堂的起乩，也就是其所自謂的「訓身練體」，則雖不見得是全新的創造，但卻是大力的推動了一種過去不常出現的特殊起乩方式。也就是「個人在有自覺的狀態中，與『靈界』力量相接通，並產生肉體上的擺動狀態，進而達到一種身心暢快的效果。」它接近於傳統所謂的「文乩」（不操五寶的較為柔性的起乩現象），但又不盡相同，因為它已經被當做是可以施行在每一個人身上的一種富有計劃性與自覺性的修行方法。這種方法，在慈惠堂的歷史發展過程中，本是一個偶然事件所導引（羅臥雲 1998〔1967〕66:92-102），卻一發不可收拾，影響及於全台。在新形式的起乩現象，也就是「訓身練體」裡，「乩」不再只是單純傳達天意的工具而已，而開始主要扮演著有助於個人自我操持與修煉的功能。慈惠堂且還以教團集體之力，更進一步的將此種方法擴張於民間，成為普及於大眾的一種靈修運動。

第三、原則上民間信仰原本是散漫而無固定組織，若有了固定組織，它就成為分化於社會之外的民間教派了（例如一貫道），教義與成員身份也會開始逐漸具有獨占性（exclusively）。而由於缺少固定組織與緊密連結信徒的手段，民間信仰在動員上因此往往僅是局部的、區域性的，當然它在功能上本也就不需要做大規模跨區域的連結，經由子母廟而產生的數個鄉里之間的進香與朝拜，已達到其一種最大的「承載能量」（capacity）。然而，慈惠堂的組織模式，保留了民間信

8 消極來講，這和都市化與工業化所造成的地域性疆界的瓦解有關；積極來講則是本土性文化的逐漸落實、以及經濟生產上的自足性等等所促成。而當生產有剩餘時，一般民眾在信仰上，除了單純現實功能性的需求以外，還可能在關於宇宙象徵秩序的想像上，有更深一層的想像，這也有助於道教中與宇宙創生有關的抽象性神祇（三清道祖、東王公、西王母等等），加大其發展上的空間。

仰的鬆散與放任，卻又透過同為母娘子女的這種連結性，大大增強了民間信仰中信徒的互動連結以及組織的動員能力。簡要而言，我們可以說：全台灣私人宮壇總堂的慈惠堂，在保持民間信仰特色的同時，創造出來了一種連結信徒與動員信徒資源的新模式，這種模式很快的已成為了全台各種私人宮壇自我凝聚和相互串聯的重要手段。自此，民間信仰內部的成員之間，廣泛的有了一種師兄師姐的關係，共同神明的參拜也變成了一種同修關係。慈惠堂的組織與人際連結模式，使得民間信仰的宗教目的性變得更為明確，這有可能使其進一步成為型塑個人自我認同的重要媒介與社會文化資源。

以屏東南州忠德堂為例來討論私人宮壇的角色

屏東南州忠德堂與「會靈山」的主要關聯，在於以一個地方性私人宮壇，而創造出了「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。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。我在各個母娘系統之廟宇詢問信徒時，有不少信徒知道屏東南州這位陳老師的存在。雖然這種方法不見得是他首創，但是奠基在傳統民間信仰之上，再加以某種程度的轉化，他的確帶動與推廣了一種「個人與民間信仰中的神明系統互動」的宗教實踐模式。這種模式簡言之也就是：突出了個人認同的重要性，以及特定神明與個人認同間更密切的關聯性；跨越了地域性限制而進行著更大範圍的神明膜拜活動；對於神明的膜拜也不再只是進香與朝拜而是「會靈」等等。

會靈與傳統進香活動之間的差異

「會靈者」對於民間信仰的投入，與傳統燒香拜拜求平安的方式，事實上在內在意涵上已有很大差異。但是除了民間信仰中的執事者與修行者以外，一般人並不會特別去注意到這一種現象的存在，這可能是「會靈山」與傳統民間信仰在形式上的諸多相似，使人不易注意到它的存在，像是「會靈山」的「會靈」與民間信仰的進香朝聖之間、信徒「會靈」時的集體起乩現象和民間信仰童乩的上身現象之間，這些看起來都有其相似性。而「會靈山」雖然有諸多宮廟在背後有所推動，但是整體而言它仍保留著民間信仰彌散廣佈而無特定教團或組織的形式，這亦使得外人較易忽略它的存在。

由最表面上看起來，舉例來說，二者左右做一對比，我們發現二者間的種種差異，像是（以下所列，左為傳統民間信仰，右為「會靈」）：

- 至廟宇「進香」/至「靈元」（源）所在之處「會靈」；
- 進香時有神像入廟動作，且鞭炮聲同時大作/「會靈」時未攜帶任何神像，且少有鞭炮之燃放；
- 進香時燒金紙/「會靈」時通常是以自己摺成的108瓣「蓮花金」來燒給神明⁹，在燒之前有時還會雙手持「蓮花金」在神像之前轉多圈，且由自己點火將之點燃，燒紙

紙數量也大為減少，甚至可以不燒；

——進香時對持香對神明的敬拜是必需的/「會靈」可持香可不持香；

——進香時僅有有乩童身份者會起乩/「會靈者」至「會靈」地雖不一定會起乩，但大部分「會靈者」會有起乩現象，並且往往也以此（靈動）為「會靈」時所追求的主要目的之一，不過其起乩現象，是以靈動、靈語、靈舞為主，絕無身體自殘現象；

——進香者或有組織或無組織，通常僅有工作人員會穿著印有地方與宮廟名稱的制服，有時進香者會戴著宮廟統一製作印有地方與宮廟名稱的帽子/通常整個隊伍會穿同樣的制服，以白色居多（以表示其具有靈修的性質¹⁰），而「會靈者」通常未戴帽；

——有較為固定例行性的儀式行為（例如交陪、乩童以一定方式起乩、八家將踩動一定形式步伐等等）/沒有固定例行性的儀式，但透過集體性起乩的過程，產生一種強烈的表演性，這些表演看似相當即興性，不過有幾種主題是經常出現的，例如認母（信徒互辦母娘與尋母者）、轉靈（身體轉動）、呈旨（形似向天界稟報）、仙班互動（「會靈者」入乩後成為某位神明，不同入乩者之間乃產生如同神明間的互動與對談）等等。

9 根據信眾以及各種「會靈手冊」的說法，燒「蓮花金」主要在求神明可以赦免自己個人的因果，因此「蓮花金」也代表了個人的虔敬與誠意，若能自己摺自己的「蓮花金」，其赦免因果的效果也會更大。由此顯現，「會靈山」系統中的燒紙錢，已與傳統民間信仰中紙錢所代表的「與神明交換」的意義（Gates 1987）產生差距。

10 大部分信眾指出，白色比較素淨，代表著一種虔敬修行的意義，故靈修者往往穿著白色制服。也有少數信眾說，這代表著敬拜觀音，請求其赦因果，而因為「會靈者」在「走靈山」的初步階段就是要先請求觀音赦因果，連帶的也就以白色為其制服的本色了。如前引述的一本《會靈手冊》中則記載著：「會靈乃一生中最重要的的一件事，必須懷著恭敬、虔誠、敬畏的心意，並著素衣白褲走靈山會靈」。

若更深入其內在的內容來看，我們還可以發現：

關於神明系統的內容：傳統民間信仰中的神明系統其階層性體系與傳統帝國官僚系統若合符應/「會靈山」體系中雖仍尊重這些神明，但另外強調著先天與後天之區別，先天性之神明（人類歷史還未開始之前的古神明，如三清道祖、東王公、金母、地母、九天玄女等等）與我們的先天靈之間關係更為密切，也是主要「會靈」與膜拜的對象；

關於附身的時機與自覺性：乩童附身多處在固定的時機（「辦事」時）或儀式中，但理論上自身又是不能完全加以操控的，在公共性的宗教儀式中，附身時常有自殘性的行為，且乩童在附身時通常是處於一種極低度自覺性的狀態/「會靈者」幾乎可以隨時進出於靈通狀態，而根據訪談，「會靈者」皆宣稱其在靈動狀態時自我意識是相當清楚的；

關於認同感的來源：進香者對於自身地方性所屬的宮廟，有著雖散漫卻也是明確的地方性歸屬感，舉例來說，進香團中的工作人員所著衣服，往往在背後印有地方性宮廟之名稱（但也只有工作人員才會穿著制服），如「麻豆太子宮」、「西港慶安宮」等等之類，標示出其地域屬性/「會靈者」則在衣著上通常並未標示出自身所屬神廟之地點與名稱（或是偶爾會有標示私人宮壇名稱者，但通常只是以小字標示在上衣口袋上方），其對自身所歸屬地點之地方性認同相當薄弱，但另一方面「會靈者」個人，則依其靈脈所屬（本靈是金母、九天玄女、或地母等等），有著清楚明確的自我認同；

關於活動範圍：傳統進香主要是限於在政經市場網絡中的「疊序性」¹¹（nested hierarchy, Sangren 1987:14-16）範圍內，進行社區上下或左右連結的活動/「會靈者」的活動範圍則是全島性的（有時可跨及中國大陸），所「會靈」的地點，是以一個抽象性宇宙觀所產生的各個地理上的對應點（如天母地母人母、或五方母、或一氣老祖、三清道祖等等）為依據；

11 「疊序性」（nested hierarchy, Sangren 1987:14-16,51-52），在此可以指華人經濟活動中，由低層較小的地域性範圍，到涵蓋範圍較大的小社區，再到大區域的層層相屬疊疊的這種市場性質。

關於組織的性質：傳統廟宇是由地方人士共同形成組織上的運作基礎（收丁口錢、有爐主等等，或現在，由地方人士所組成的委員會來加以管理），並在舉辦儀式時往往再聘請專業宗教人士來主持/「會靈者」的組成類似小型修行團體，往往有一個人以（私人宮壇之）堂主或資深師兄姊身份來帶動整個小團體的運作；

關於文本（善書）的出現與流通：傳統民間信仰之文化傳遞，主要是以面對面互動的口傳形式出現，即使有各種善書文本的流通（如《太上感應篇》、《了凡四訓（功過格）》、《太上感應篇》、《覺世經》等等），但在一般人教育程度偏低，以及以固定地域為活動範圍的情況下，它還是以配合著口傳來發揮作用的，閱讀者對於文本也不會產生較為複雜（例如挑其中邏輯上的矛盾）和批判性的態度（參考 Goody 1977 對於口語與印刷品這兩種不同傳播形式之間的對照與討論）/「會靈山」體系之推動、形成、與文化傳遞，則大量倚賴文本，除了數本「會靈手冊」的出現以外，還有許多影響深遠的善書¹²，對於「會靈」理論與宗教實踐之相關論述，影響信眾極深，這一方面筆者在田野中對於「會靈者」的隨機訪談裡曾看到許多例子。當然也有「會靈者」對於某些介紹「會靈」的善書持相當批判性的見解。總之，「會靈者」對於宗教義理之理解與實踐，高度依賴書面性的資料，即使有某位堂主與資深師兄姊從旁引導，「會靈者」仍須閱讀有關善書，自我認識相關資訊。同時我們也注意到，這些善書的作者，往往不再是作者不明的傳統善書形式，而是清楚署名，論辯詳細的行文方式，雖然作者通常還是在文中宣稱其只是傳達者（因通靈而作）而非造作者。

產生以上這些差異的各種社會與文化原因，值得做深入探究，在

12 例如嘉義縣竹崎鄉無極道場印發的《龍華科期：無極天靈修道法》（署名作者：陳坤寶），經常為信眾所提到，該道場告訴筆者該書已再版數次，一次印刷通常有五萬本。另外一些流傳很廣而和「跑靈山」有關的善書有：總部在台北縣之「道聖們傳授道場」所出，署名為達道居士的一系列善書；南投無極天道宮（署名為「傳音者：曾杉杰」）所刊出的修道系列與靈道系列的善書；署名李文雄所著的小冊子：《大道開明心靈發展》等等。這些具有指標性意義（在教義的完整性、系統性與清晰性而言）的善書，往往還會成為後續出版之善書抄襲與模仿的對象。另外，可參考本文書目中所列各有關善書。

下一節中，我們先試著提供一個初步的社會學式的解釋，或許有助於我們理解以上差異所可能代表的意義及造成此差異原因之所在。

當然，在實際生活世界的脈絡裡，「會靈」活動與傳統地域性民間信仰活動之間，常是交相重疊與混合的，不見得能完全加以區別。本文附錄部分，特別保留一份紀錄性的說明，以台北某一間「私人宮壇」中之「會靈山活動」為紀錄對象，或許其中能夠更動態的呈現出「會靈山」活動的實際面貌。

三、對於會靈山現象的一個社會學的分析： 以民間信仰的轉化與再連結為焦點

群眾集體性的起乩，在人類學裡，經常被視做是一種殖民或後殖民時期中被殖民者的社會文化反彈。所謂的「復振運動」¹³（revitalization movements）：「一個社會中的成員所構成的有目的性或有意識之組織性努力，意欲產生新的或是更佳的文化」（Wallace 1956: 279），其中顯示出當一個社會受到西方殖民或是現代化的壓力時，民眾有可能產生某種集體性的反應，來尋求真實的或想像的出路。而集體性的歇斯底里，像鬼舞（Ghost Dance）運動，認為某些神靈或祖魂會回來指導群眾，以對抗環境的壓力，是「復振運動」中極具代表性的例子。

另一種普遍流行在西方社會裡的集體性起乩，所謂的「靈恩運動」（Pentecostalism），主要是以某些特定聖經經文為依據，產生了不須神職人員做媒介，個人可以直接為聖靈所充滿，而產生的「口說異聲」（glossolalia）現象，這種現象廣為流傳，成為特定教派的標誌，或甚至在某些地區成為流行廣泛的宗教運動。由於它提供了信徒極高的自我認同，並對個別信徒產生了極有效的靈療效果，「靈恩

13 關於「會靈山」現象是否該以「運動」之角度來加以認識，感謝本文初稿發表時譚昌國對此議題所提出的相關問題與建議。

運動」已成為當代流傳普遍的一股潮流，尤其是對於社會弱勢或低階層者尤然。

對於本文所探討的「會靈山」，就其集體性起乩的性質來看，一方面與「復振運動」相對照，它有可能與台灣社會的政治經濟環境有關，例如說許多信徒提供給我他們的觀察，認為自 1990 年代末期台灣經濟發展愈趨不景氣的情況下，隨著生活壓力的提高，他們在各地所見到的「會靈」風氣有愈演愈盛的情況。一方面若與西方的靈恩運動的對照來看，「會靈」的盛行，也可能和弱勢或低階層民眾之追尋更直接的救贖管道有關。

與「復振運動」或「靈恩運動」相較，「會靈山」的確有與這二者相類似之處，但也有與之相異之處。首先，「會靈山」中雖亦有著相應的集體性之末世觀，但其中時間性指標的提供並非如「千禧年運動」（Millenarian movements）（復振運動中相當主要的一種）般所提供的如此明確。它之與社會環境（例如說殖民主義或現代性所引起的焦慮）相對抗的意味雖然確實存在，但是目標的指向性卻是相對模糊的，沒有集體所明確公認的共同追求或反抗目標。其次，若與「靈恩運動」相比較，則「會靈山」不像前者的受限於特定的經典（基督教的聖經）和聚會場所，或有時還必需要透過某些特定神職人員的引導，它反而是在行動模式與宗教實踐上，有著較大的開放性。

前述與「復振運動」或「靈恩運動」之對照，可以襯托出「會靈山」現象可能有與「復振運動」或「靈恩運動」相似的，但也可能有著與其相異的社會成因。關於這些方面，筆者目前尚未蒐集到較為完整的資料來加以討論或證明。不過不管促成會靈山現象的近期的政治與經濟因素何在，本文的重點，暫時將不擺在對於促成會靈山現象興起的政治經濟學要素之分析，而擺在另外一個面向上，也就是探討會靈山現象中，是否呈現出來了台灣民間信仰在符號系統與實踐模式上，產生了任何有別於傳統，並且可能是在理論上具有某種突出性意義的新的元素。簡言之，以下分析的焦點，暫時擺在「會靈山」宗教世界

中之象徵符號與實踐模式的分析，而還尚未能處理其背後促成其興起的政治或經濟之因素上。

而本節討論的焦點，一方面將借用 Giddens 的分析架構*，來探討漢人民間信仰在時空解構的環境裡，如何可能產生了能夠適應於更大時空的信仰體系；一方面，這種做法事實上等於是完全否定並且顛覆了 Giddens 的理論旨趣，也就是將那種在他的討論脈絡中，可能是完全將要被「現代性」所「解構」的基層「生活世界」（見本文下節討論 Habermas 的部分），卻被筆者成功的套用 Giddens 分析「現代性」之語彙來加以分析。這顯現出基層生活世界，有可能產生與「具有時空延展性的現代性」，完全相互平行的內在運作機制。

簡言之，本節要強調的是，民眾基層的「生活世界」，或許的確已被「現代性」中的各種機制而加之以「去地域化」了，但是對應且平行於「現代性」運作的各種機制，它卻也可能產生各種內在性的轉化，而達到於一種可能是更適應於新的社會情境的宗教實踐模式。在台灣當代的時空脈絡中，「會靈山」現象的存在與發展，提供了我們一個真實的例子，來就有關問題提出相關分析與討論。

如果對應於 Giddens 說明「現代性」之新體系形成的機制與過程時所使用的相關詞彙，很諷刺但卻也仍然是不失其精確的，我們或許可以把「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。這個過程表面上類似於 Giddens 講到現代化時所說的過程，不過筆者和其極不同甚至於剛好相反的是，在此筆者所講的是民間信仰——那個在 Giddens 理論架構中應是被「現

* 陳淑娟小姐在其即將完成的博士論文中，以台灣「新世紀運動」（New Age Movement）為題，曾使用 Giddens 的分析架構，來處理全球化情況下「新世紀運動」的網絡連結，在其分析中，各個專精的新世紀修煉者被視做可對應於 Giddens 分析架構中的「專家系統」，起著在全球性體系中，提供專門化靈性知識的樞紐性作用。筆者深受這一觀點影響，本文在此對於 Giddens 相關概念的應用與引中，主要即得自於陳淑娟小姐之啟發。相關討論可進一步參考 Chen (2004)

代性」所解構掉了的基層文化經驗——而不是「現代性」。

而對應於 Giddens 討論「現代性」中所提到的兩種連結機制，「象徵性代幣」與「專家系統」，「會靈山」中的連結性機制則是：一、「先天靈」，一個可以在時間/空間上無限延展的象徵符號；二、「私人宮壇」；與三、「善書」。其中「先天靈」的作用接近於「象徵性代幣」；「私人宮壇」與「善書」則是做為宗教「專家系統」中的基本元素而存在。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。我們在此，卻可以套用他討論「現代性」時所用的語彙，完全套用於他所認為會為「現代性」所解構的基層「生活世界」上，這是相當諷刺的。

甚至於筆者想進一步的說，Giddens 所討論到的可以在更大範圍內將時空加以擴大性的連接之「現代性」，它具有濃厚的世俗性；若不能有與之相應的一個或多個在更大範圍內可以具有「可信性」（plausibility）的信仰體系之支撐或配合，「現代性」本身的存在，可能將不斷處於極為不穩定的狀態中。

回到 Giddens 原來的視野，首先，他所指的「時空分離」以及「抽離化」，放在華人社會脈絡裡來看，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。

但是和 Giddens 所認定的「去地域化」的結果不同的是，筆者要強調，民間信仰雖逐漸為「現代性」所「去地域化」，但實則在某些場域裡，它卻也開始產生了相應的自我轉化，而逐漸浮現出了能夠適

應於新社會情境的新的型態。在本文的討論裡，「會靈山」現象的發生，即是這樣的一個結晶化了的結果。

而放在更具體的時空脈絡裡，如本文前節所述的三個宗教團體（一貫道、慈惠堂與屏東南州忠德堂），則是促成「會靈山」現象形成的三個中介性的歷史發展因素。

簡言之也就是，首先，慈惠堂與勝安宮的母娘崇拜以及相關修行方式是一個重要轉化機制的出現，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，開始賦予了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。在這一套修行系統的宇宙論與救贖論形成之後，進一步的，於是以台灣實質可見的方位與地景為範圍，「會靈山」乃愈益被加以具體化。

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」，不過當然同時還是不斷會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」¹⁴；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」：也就是私人宮壇成為「會靈山」的主要基層組織，在各個地點將小組成員予以帶動，而其一旦與「會靈」系統相連結；在「母娘」與「先天法」的籠罩之下，私人宮壇內的互動，就已不是交易關係，而是「全人性」的互動。不過私人宮壇還並不是提供信眾「自我認同」的直接來源（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¹⁵。

而在此「新連結」中的「專家系統」裡，除了私人宮壇，還有一個重要的項目是，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）。善書，在傳統民間信仰地域性脈絡面對面的口傳模式中，或許能傳播的範圍較為有限，但是在現代社會，印刷術與媒體技術的發

14 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。

15 類似於 Giddens 談論到「專家系統」的語氣（1991:18-20），我們於是可以说，由於我們相關知識（靈魂知識）的有限，這將發生所謂「信任」（trust）的問題：我們必需相信「神壇」（處理「先天靈」的專家），才能活在一個如此複雜與具有「延展性」的「信仰系統」裡。不過「神壇」既然有可能詐騙，這就使我們發生了「信任危機」。

達，使得它製作與傳播極為便利，在精美與親合性高的形式中，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，各地私人宮壇的經營者，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。綜合言之，「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，主要是透過各個私人宮壇的經營者在其它宮廟善書陣列處先有所揀選後，再透過其所揀選善書帶回自身宮壇中，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。而各個私人宮壇為強化自身在「會靈山」系統中的正當性，也經常利用一些時機，托寄於神明的啟示，開始造作各種善書。

接著我們要討論的，是這個可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¹⁶』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。

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

16 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。

大眾賦予一種權力¹⁷，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。而就道而言，道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，則有所不足。

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」觀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還沒有開始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」之神靈，乃群體來人間，要協助人類尋回自己的「元靈」（或「原靈」），重歸美好境界；相對的，「會靈者」所修的也就是這個「先天性的元靈」，所謂的「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」的還原狀。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

17 或許，我們可以稱此為「大眾性權威之過程」（the processes of popular authority）——華人民間習慣性的對於「既成事實」再加以正面或負面的賦予靈與氣的舉動。不過這當然和王銘銘（1997:159）所強調的——華人民間社會中存在著一種「民間權威」（英文上亦以 popular authority 來表示），某種不是來自官方任命的非正式權力——意思不完全一樣。

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，於是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。這樣的一種理論說明自然有助於通靈者維繫著一個較佳的自我形象。

由於直接跳過人類歷史中的施為與文明而回歸到「先天」，當然也就一下子跨越了既有時空的藩籬，這使得在理論上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也變得較不重要了。而地域性原有的廟宇，是「權力文化網絡¹⁸」中的一部份，也就是兼具具有正當化世俗權力與強化既有階層性關係的性質，它們在「先天靈」概念的對照下，重要性也相對減低了。這裏我們於是看到，一個透過「先天靈」而產生連結的宗教網絡，也就是「會靈山」，逐漸開始超越基層的地域性而浮現出來。

但是這一個內在具有普遍性質的連結，又不完全是抽象和形而上的，因為第一、即使「母娘」的象徵符號，在人的心理層面上是普遍性的¹⁹，但是在情感層面上卻是「特殊主義」的，也就是對於個人性的各種需求和情意我有著無限包容的可能性，而不致於導向一種非人身性的抽象規則；第二、「會靈山」體系仍然必需落實於具體可及的景觀地物之中，因之它仍有著具體可感知的性質；第三、個人在此體系中可以相當明確的建立其自我認同，而非落於一種抽象無個性的規則中，譬如說由其靈脈所屬，一個人可以確知她的本靈就是金母。簡

18 所謂「權力文化網絡」(culture nexus of power) (Duara 1988 [王福明譯 2003]: 15)，根據 Duara 的討論，是指由鄉村社會中多種組織體系以及塑造權力運作的各種規範所構成的體系。

19 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，曾是一個滿足的狀態。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）。

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規則，而是以特殊性情感連帶、具體可及的事物、和明確的自我認同，以做為媒介，而來產生一個較為廣泛性的連結。

我們或許會問，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？的確，我們注意到，「先天靈」的概念是由一貫道所首創，但是我們發現，相對而言，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，它是要藉著「先天」的概念與祕密性的皈依儀式，和強烈的道統觀，以此來自我區別與他人，並與通俗性的民間信仰之間做一嚴格區別，這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²⁰。反之，在「會靈山」裡，「先天靈」的概念固然亦

20 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做一區別。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，出於基本行動取向上的差異，二者產生了截然不同的結果。當然，或許時代背景不同之中所產生的不同作用力，可能才是背後更為決定性的產生差異的因素，像是相對於傳統社會，現代社會中「權力中央化」的減弱、自由傳播與移動的可能性升高、傳播、通訊、與運輸科技更為進步等等。

可能產生自我區別的效果，但事實上我們注意到，由於停留在民間信仰組織化相對薄弱的型態，在發展過程中，在表面形式上它一直與民間信仰既有神明系統與活動型態完全相協調，且又始終保持著不為任何具體的教團所壟斷的情況，在這些情況下，「先天靈」概念之可能超越地域性藩籬而做更廣泛連結的潛能性，乃得到了一個較為充分的發展。

四、摘要、討論與結論

民間信仰在傳統社會中的位置

在傳統華人社會，尤其是以台灣這一個移民社會的發展過程來看，宗教與人群形成的過程關係密切。出於實際的需要（缺少大宗族於是乃以宗教來整合村落）與社會低分化的歷史事實（尤其是制度化宗教的相對薄弱），宗教仍以混融在基層民眾生活中的民間信仰為主要信仰型態。

在移墾過程中，由於農業生活方式與土地的定著性和之與歲時節氣關係的密切，以及自然村落自治與防衛性的需要，再加上成員的低度流動性，這些皆使得在這種環境中形成而具有社會整合功能的民間信仰，內在具有著強烈的地域屬性。

在一個農業社會中，民間信仰雖是多數人的信仰，但它在社會結構中的位置，卻不是主流性或是正統的。這是因為在傳統的社會裡，主流文化通常是統治階層所屬的所謂精英文化，背後則是以少數人所組成的一個共享相同價值觀的精英團體為基礎（即使在中國社會它與基層民眾間有著較為開放性的流通管道）；非主流性的文化則是所謂的俗民文化，它滿足的是一般基層地域裡俗民大眾的品味，而它的型態則是與經濟民生活動完全合一，不像精英階層可以有較多時間專注於精緻文化的創造與繼承。

而在這種社會狀態中，基本上只要俗民文化沒有太大的偏離軌道，也就是違背精英階層所主導的價值與社會規範；或是不要成為政治反

叛的動員基礎而與上層官方利益相矛盾，它仍可能在自己的位置內與精英文化間取得一種和平共存的態勢²¹。

去地域化對於民間信仰所帶來的衝擊：危機與轉機

與地域性疆界及固定地域中緊密人際互動關連密切的民間信仰，當面對現代化或進一步的全球化所產生的「去地域化」過程，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，結果是民間信仰背後的一個所謂「可信結構」²²（plausibility structure）逐漸薄弱，民間信仰的說服力面臨了極大的挑戰。

然而如果「去地域化」是指「文化與場所的脫離」，文化脫離了它原來的社會基礎，「混合性宗教」（diffused religion）中的意義體系便成為了單純的符號。不過筆者以為，這並不見得意味著地域性文化的消解或死亡，它反而是一個宗教文化叢的轉化與流傳的開始。這一種認定與 Giddens 前述討論「現代性」時，以為地域性中的文化經驗將為「現代性」過程所崩解的這種理論旨趣間有著極大差異。

筆者以為，在「文化與場所脫離」的新的情況裡，相對而言，信徒的宗教參與將是選擇性的，它不再只是傳統民間信仰的拿香拜拜之類某種視為當然性的舉動，這是因為「去地域化」的衝擊，使得人與

21 雖然或許有人會強調，在傳統華人社會裡，俗民文化已為精英文化所創造的價值觀（例如三綱五常）所貫穿，而缺少自己的獨立性，但事實並不盡然，張小軍（1995）在廣東鄉村的經驗研究發現，鄉民不過是變通性的借用儒家的規範來增加某些鄉土神明的合法性和權力。或者借用 de Certeau（1984）的所謂「抵抗理論」（resistance theory），日常生活中的大眾，能夠利用強者或者是強者所加予其的限制，而給自己創造出行為的自由空間。

22 「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）。

人間的生活方式相當異質化，形式上不再有共同的傳統，即使是選擇較為接近傳統的生活方式，它也已是一種特殊的個人選擇²³。也就是在過去，對於民間信仰，多數人視為當然的接受它，現在則成為一種選擇性的，但它仍然可能是大多數人願意接受的信仰模式。而因為它已不再為固定的人群組成或疆界所限定，反而可以廣泛而無所不在的成為大眾文化中的一部份，甚至於與其它的文化元素間，可能更自由的混融與會合，形成了各種新的可能性。這種新的可能性，顯然是 Giddens 所未能預見到的。

甚至於借用 Giddens 說明「現代性」之新體系形成的機制與過程時所使用的相關詞彙（象徵性代幣、專家系統等等）－相當諷刺但卻仍然可以是相當準確的－它們還可以以之來說明台灣民間信仰在自行轉化後，對應且平行於「現代性」運作的各種機制。而其新形成的宗教實踐模式「會靈山」，透過我們將 Giddens 之理論旨趣予以反向操作，並在概念使用上和 Giddens 之相關概念加以平行對應的情況下，於是可以將其理解為：「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。」

關於「會靈山」宗教實踐體系的興起，又牽涉到所謂大眾文化形成擴張的問題。如前述，傳統社會中的精英文化與俗民文化，二者保持一定的距離而各有其位置。但在教育水平普遍提高和媒體發達的情況裡，產生了大眾文化，它已完全混淆了前述兩種文化之間的界限（MacDonald 1962:3-75）。大眾文化不是只屬於少數人的精英文化，但也不再是俗民文化，因為它是由受過教育能識字的群眾所共享的。在某一個層面上，大眾文化是由資本主義市場中的文化工業所創造出來的。現代社會中的大眾文化與前現代社會中的俗民文化，其間最大

23 不過當然，當在台灣被動化的現代化過程裡，並未產生自發性的「世俗化」動力時，對於傳統民間信仰執守的人，可能還是佔了大多數。

的差異是前者已不甘自居於文化的下層，一方面大眾文化中的主體不再滿意於精英文化，一方面這種文化也有成為社會文化中主流的可能性。

簡言之，「去地域化」情境中的民間信仰，固然在參與成員上，不能再有固定的社群來做基礎以提高其正當性與可信性，但做為自由流動的文化元素，隨著大眾文化的興起，它可能以新的面貌，並在更廣泛的地域裡，成為現代社會一般人日常生活中重要的一部份。

系統的擴張還是生活世界的復興？

如前所述，當 Giddens 以為「現代性」將逐漸產生「去地域化」的效果，也就是使得地域性的人際連結與生活經驗有所崩解，本文由「會靈山」的例子，使用同樣的分析語彙，卻可能看到地域性的生活經驗，也就是台灣的民間信仰，經過某種過程的轉化，有可能在「延展化之後的更大時空範圍」內，繼續保持其蓬勃的發展。然而這種更能適應於「去地域化」後之社會情境的信仰體系，它是「現代性系統」擴張的一部份？還是出自於基層民眾對於地域性生活模式的堅持，而對於「現代性系統」產生某種反彈後的相關產物？

這裡，或許會讓我們聯想到 Habermas (1987) 對於「系統」(system) 與「生活世界」(lifeworld) 之分類及其討論。依據 Habermas，簡言之，在現代社會理性化的趨勢裡，社會分化加劇，愈益走向各部門以某種自主性的邏輯來運作，俾提高整個社會的生產效能。這是社會試圖以簡禦繁而產生的制度化過程，而它又隨著近代的工業化與專門化而愈益嚴密，這也就是所謂「系統」的出現。在當代，「系統」以市場經濟體制與現代國家為主要層面，其中又各以金錢和權力為主要的媒介 (Habermas 稱之為「操控媒介」〔steering media〕) 來加以連結；相對的，則是所謂「生活世界」，一個在言語傳遞與文化共享的基礎上，在「交互主體性」(inter-subjectivity) 的互動中所形成的日常經驗性的世界，在其中有各種溝通以及社會規範和價值的形成。

「系統」與「生活世界」之間雖然是相對的，但是它們並不是分

屬於兩個社會實體，而是兩種不同的運作邏輯與溝通模式。嚴格說起來，「生活世界」，主要基礎是建築在特殊性的情感關係之中，往往才是社會背後最底層的基礎。但是當「生活世界」中的某些素材開始被符號化並被重複加以操作而定制化，也就是Habermas（1987：146）所講的「符號再生產」（symbolic reproduction）之漸增的「反身性」（reflexivity）出現時，「系統」這時已開始漸由「生活世界」中分離出來。而在Habermas對於現代性的反省裡，認為現代性不斷發展的內在矛盾與危機乃是：「系統」與「生活世界」的脫節，以及「生活世界」之被「系統」的殖民化。

藉由這種角度出發，我們或許可以說，「會靈山」的出現，某種程度而言，正是一種以「生活世界」出發，而對抗「系統」之殖民的產物。譬如說「會靈山」的活動裡所包括的師兄師姐關係的連結，以及更終極的與失散先天母的相認、和對先天不染著先天靈的回復等等，在象徵意識與實質情感需要上，可以說很明顯的都反映出來了一種對於「生活世界」之重建與回歸的嘗試。

然而另一方面，我們卻也要指出來，以Habermas這種二分法式的分析架構來觀照「會靈山」現象，仍然有著相當的侷限性。簡言之「會靈山」中固然反映出來一種對於「生活世界」之重建與回歸的嘗試，但它在內容與實踐模式上，卻又在多方面與「系統」中的元素有所結合，而使其更能適應於「系統」中。

在「會靈山」的例子裡，最主要的至少出現了三點特徵，表現出俗民「生活世界」與「系統」的結合：第一、語言或論述模式，出現了高度系統化的語言模式，這在各種善書的造作裡，高度表現了出來，而各個道場開始傳佈有關論述，甚至是有著相關課程的教育與講誦，也都是其表現方式之一，簡言之，民間信仰的內容，已超出面對面互動中儀式展演，或是神話與歷史口傳的形式，而開始借用「系統」的語言模式而加以統整並傳佈了；第二、在面對面互動中，符號的再生產與傳佈是相當局部的，但是在「系統」裡，藉由傳輸與通訊工具，文字與影像都可以不斷複製，甚至是反覆操弄，而再經由「系統」的

管道大量散佈，「會靈山」雖與大眾媒體結合並不緊密，但各種相關善書、錄音帶與光碟的傳播仍是相當普遍，有助於某一套「生活世界」，在以符號來表達後，再以此符號的傳輸，而進行大量文化再生產的工作；第三、能在時空中具有無限延展性的「核心媒介物或抽象符號」的出現，使得「生活世界」在經過前兩個步驟的延展化之後，可以做新的連結，在「會靈山」生活世界裡，我們所看到的是「先天靈」這一個概念的出現。

「會靈山」的基礎構成，較為接近於「生活世界」，但它卻也內含了「系統」中的某些元素。在理論意義上，這種結果一方面反映出 Habermas 的「系統／生活世界」二分式的概念架構不盡能合乎台灣民間信仰的實際；一方面也反映出 Giddens 視地方生活世界將為「現代性」所瓦解的看法，忽略了地方性生活世界所可能具有的自發性轉化與調整的強韌機制。

「去地域化」情境中「再連結」的性質

在本文開始時筆者曾提出擬以「地域化」、「去地域化」、與「再連結」等概念來觀照當代台灣民間信仰的變遷。其中「再連結」是指「時空經驗在更大的範圍內被某些機制所連結起來」的過程或結果。

在本文最後結語的部分，我們或許可以對於「會靈山」中所反映出來的民間信仰「再連結」的內在性質，提出一些進一步的討論與說明。

由地域性的瓦解到更大地域中的重新連結，宗教也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。處於文化中不同位置與社會中不同背景的成員，有著各種可能來組成各種志願參與團體，在此，「會靈山」當然也只是這多種組合中的一種。不過在新的情境中的組合，通常不再是以血緣或地緣為主要的組織原則，而且甚至於經常還要借助於某些「系統」中的語言模式，也就是以有著抽象性連結可能的各種「論述」，來做為重要的組織原則。

不過這裡，倒是可以參考 Giddens (1991:181-208) 的論述，他曾

指出：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，各種連接的關係是「非特殊性的」和「非人身性的」，這時「自我」將面臨著四種在二元性之間產生拉拒性的感受：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。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，即使被連結在新的關係裡，但難保在其身上一種雙重矛盾感不會發生。

此處，Giddens 所提出的是一種關於「現代性系統」中的再連結，它和我們此處所討論的「會靈山」的例子，當然形式不盡相同。但是在參考了 Giddens 對於「系統」再連結的論述之後，我們也注意到，「會靈山」是地域性民間信仰在「去地域化情境」中所產生的一種「再連結」的形式，它內在上也的確可能帶有著各種矛盾性。

例如說，「會靈山」的參與者：一方面感受到一種極大的集體情緒的滿足，一方面其神秘體驗卻可能是與現實的政經社會結構之間不相吻合；一方面較為個人性的神秘體驗與身份認同（個人與母娘之間有著直接的連接）都獲得了某種解放，一方面卻時時處在不確定於自身的經驗是否為真實的狀態；一方面個人可以進行有關的宗教消費來增張自身的宗教經驗，一方面卻為宗教商品化的運作邏輯所宰制等等。

除了以上這些帶有內在矛盾性的基本特質以外，我們還注意到，在「會靈山」這種「再連結」中，信徒的宗教實踐也將開始帶有新的質素，並可能在儀式操作上，開始逐漸與一般地域性民間信仰產生差異性。

簡言之，若比較傳統民間信仰到當代的「會靈山」，由社區參與到個人志願參與，就整個信仰體系的「能動性」（internal dynamics）——也就是促使整套宗教象徵符號具有其運作上的張力，並可能帶動信徒積極參與的心理上的誘因——而言，其中似乎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。

表現在儀式上，傳統的漢人民間信仰，如同渡邊欣雄（2000：40）所述：「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。」也就是在漢人的生活世界，搖擺在秩序與無秩序之間，形成反覆來回的動態性，而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，乃是驅動傳統漢人民間信仰各種儀式性展演不斷反覆重現與循環的內在性動因²⁴。

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將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，有可能不再只是採取驅逐性的趕離，而開始產生新的取向上的變化，也就是將是以自我的提昇與轉化來更積極的面對外靈的侵擾。造成這種新取向出現的因素可能有：

第一、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，個體的自我轉化，有可能會成為成員參與宗教團體時，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，於是外靈有可能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

24 這一部份的討論，感謝本文初稿發表時評論人蔡怡佳對這一方面所謂「能動性」議題所提出的相關問題與建議。

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，也就是某種想法可能會逐漸出現，開始認定：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時，被認定為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當事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。

以上三個因素的說明，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，他們曾區別了「排除性儀式」和「包含性儀式」—前者強調對於外在危險物的排除，後者強調個體與更大集體間的連結和進一步個體與集體間的同步轉化—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。也就是後者是以個體自發性的成長，和個體與無形力量之間的相關性，做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可能性。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「排除性儀式」和「包含性儀

化，已逐漸同時出現在新的宗教場域當中。

參考書目

A. 重要的相關善書

1. 一零八靈關，1993，南投縣：草屯鎮，無極天道宮。
2. 靈道，1996，南投市，無極天道宮。
3. 靈性之道，2003，台北縣：樹林市，道聖門。
4. 無極天靈修道法，2003，嘉義縣：竹崎鄉，嘉義無極道場。
5. 慈蓮，2003，彰化縣：大村鄉，無極直轄慈蓮寺修道場。
6. 靈山論道書，n.d.。
7. 大道開明心靈發展，n.d.。
8. 先天靈音妙道奇緣路，2002，台北市：內湖區，紫雲精舍。
9. 台灣靈山會母概要，n.d.，台北縣新莊市。
10. 混元西胎佛中（小冊），2001，高雄：仁武鄉：西慈宮。
11. 皇公無極至尊皇媽無極老母（小冊），n.d.，高雄市。
12. 無上混一太聖組（小冊），n.d.。
13. 靈修手冊—無極皇媽娘娘（小冊），n.d.。
14. 無極虛空地母（小冊），n.d.。
15. 靈修手冊（小冊），n.d.，台南縣下營鄉：下營九龍太子宮。

B. 一般書目

- 三尾裕子，2003，〈從地方性廟宇到全台性廟宇：馬鳴山鎮安宮的發展及其祭祀圈〉，《信仰、儀式與社會》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 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。
- 王見川、李世偉，2000，《臺灣的民間宗教與信仰》。台北縣：博揚文化事業有限公司。
- 王銘銘，1997，《社區的歷程：溪村漢人家族的個案研究》。天津：天津人民出版社。
- 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。
- 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。
- 林瑋嬪，2003，〈台灣漢人的神像：談神如何具象〉，《台灣人類學刊》，1（2）：115-147。
- 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, 〈台北市加納地區的宮廟神壇〉。《台灣社會學刊》, 31: 93-152。

陳瑞樺, 1996, 《民間宗教與社區組織——「再地域化」的思考》。新竹: 清華大學社會人類學研究所碩士論文。

彭榮邦, 2000, 《牽亡: 惦念世界的安置與撫慰》, 花蓮: 國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

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。---, 2002, 〈祭祀圈研究的反省與後祭祀時代的來臨〉, 《台大考古人類學學刊》58期。

渡邊欣雄著, 周星譯, 2000, 《漢族的民俗宗教》。台北: 地景出版社。

劉枝萬, 2003, 〈台灣之 Shamanism〉, 《台灣文獻》五十四卷二期: 2-32。

瞿海源, 1992, 《重修台灣省通志卷3, 住民志宗教篇》。南投: 臺灣省文獻委員會編纂。

賴宗賢, 1999, 《台灣道教源流》。台北: 中華道統出版社。

羅臥雲, 1998, 《瑤命皈盤》。花蓮: (初版 1967) 法華山慈惠堂。

魏光霞, 1997, 〈王母信仰的類型研究〉, 《西王母信仰》, 鄭志明主編。嘉義: 南華管理學院宗教文化研究中心, 頁 471-495。

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.

Chen, Shu-chuan [陳淑娟]. 2004, *Self-Healing in a Spiritual Milieu in Contemporary Taiwan: The Case of The New Age Group*, paper presented in The "Course in Light." The International Association of Historians of Asia-The 18th Conference, Taipei, Taiwan 2004.

de Certeau, Michel, 1984, *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California 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.

Duara, Prasenjit. ,1988, *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900-1942*. Stanford, California: Stanford University Press. (中譯本: 王福明譯 2003 《文化、權力、與國家: 1900-1942 年的華北農村》。大陸南京: 江蘇人民出版社。一版三刷。

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

Gates, Hill, 1987, Money for the gods: The Commoditization of the Spirit, *Modern China*, 13(3):259-277.

- Giddens, Anthony, 1990, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press.---
- 1991, *Modernity and self-identity*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Goody, J., 1977, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen, 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.
- Jameson, Frederic, 1991, *Postmodernism: Or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- 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.
- MacDonald, D., 1962., *Against the American Grain*. London: Victor Gollanz.
- 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.
- Soja, Edward., 2000, *Postmetropolis: Critical Studies of Cities and Regions*. Oxford: Blackwell.
- 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.
- Tsai, Yi-Jia. [蔡怡佳], 2003, *The Reformatory Visions of Mediumship in Contem-*

porary Taiwan. Unpublished Doctoral Dissertation. Rice University.

Vasquez, Manuel A & Marie Friedmann Marquardt, 2003 *Globalizing the sacred: religion across the Americas*. New Brunswick, N.J. : Rutgers University Press.

Wallace, Anthony F.C., 1956, Revitalization movements. *American Anthropologist*, 58,264-281.

附錄、對於民間「私人宮壇」中之「會靈山」活動所做的一次實況紀錄

前述正文的討論，嘗試對於當前盛行的「會靈山」現象提出一個較為宏觀性的解釋框架。在解釋框架中，分析性的語言多於對實際相關宗教活動的介紹。而且，我們也注意到，在實際生活世界的脈絡裡，「會靈」活動與傳統地域性民間信仰活動之間，常是交相重疊與混合的，不見得能完全加以區別。

在此，列於本文之附錄，筆者嘗試以台北某一間「私人宮壇」中之「會靈山活動」為紀錄對象，提供一個實際的案例，來呈現「會靈山」更動態的一個面貌。由於「會靈山」活動在時間與地點等層面仍然牽涉很廣，本附錄僅僅以此「私人宮壇」在一個週休二日中所進行的活動為例，做為記錄上的核心。

記錄的對象是台北市的一間宮壇，名稱為「無極聖寶殿」，位於萬華區，經常前往的信徒約在六、七十位左右。宮壇與一般民家大小相仿，一樓為供奉神明及平日辦事或靈療的廳堂，二樓為一個打坐禪修或是上課的講堂。該宮壇供奉主神為無極老母，但同時亦供奉多尊其他神明。平日活動周二與周五晚通常由中壇元帥的乩身來為信眾辦事；周三晚則是上課，講解所謂的「玄文」，也就是透過文乩降筆所造作的鸞文，講師為淡水無極天元宮²⁵中所培養出來的教師，他將天元宮所造作出來的鸞文帶過來與信眾共享，並仔細講解其微言大義。

該宮壇的負責人，所謂的宮主，年齡為55歲，女性，自稱與神明有所感應而開始辦事已超過二十年，正式開宮則有十年，起初開宮時規模甚小，這兩年才購置離舊址不遠的新址於此。信徒雖皆住於台北

25 該宮住持為黃阿寬，為第一任靈乩學會理事長，是台灣推動靈乩教育、提昇靈乩水平、與建構靈乩有關論述不遺餘力的宗教執事者。

地區，但只有幾位是住於萬華區，多半則是住在車程有半小時以上的其它地區，之所以會來此宮，大部分是因宮主及幾位靈乩辦事靈驗而有口碑，親朋之間相互傳誦而來。

參與此宮壇的信眾，言談間大多會自覺性的談論到此宮壇和一般宮壇有其不同之處，雖然他們不見得曾有過參與其它宮壇的經驗。這之中常被談到的幾個差異點包括了：一、收驚、祭解之類的事在該宮只是附帶的，該宮主要是一個修行的場所，這種功能是其它宮壇所少見的；二、該宮壇修的是無極法門，而非一般神明祭拜與求平安，那只能停留在所謂太極法門的層次²⁶；三、該宮壇雖也有乩童，但不操五寶；四、如同該宮主所特別強調的，該宮講究教義與教化，而非泛泛的拜神而已；五、該宮上承道脈，有其神聖特殊的使命，自稱為「北源」無極聖寶殿，是蓬萊仙島台灣之北部中，具有特殊使命的宮壇；六、該宮壇是所謂無極界所直轄的宗教場所，中間是不經過任何廟宇或人員轉介而能直達上天的。

該宮壇自舊址成立至今十年，宮主帶領信眾「會靈」也有十年。「會靈」的行程雖由宮主所述，但名義上完全是以神的旨意為準。以2004年為例，此年年初即有公告：

殿申甲申年行事程：

一、殿申有聖命由母娘審核調命

（靈官會議）職務安排

（報名以筊行命）

二、今年有三點進行路線

（一）聖母脈與五路財神（三月進行）

（二）母娘脈（六月初進行）

²⁶ 無極法被認為是層次較高且屬於先天（人類未投胎轉世之前）的境界；太極法則被認為是層次較低，且屬於後天（相對於先天），而且有其人為雕琢的成分。

（三）太子脈（八月進行）

但一年之中，並不只這些行程，還會因神明旨意，透過宮主而傳達出新加的相關行程（約加兩次）。以下，我特別描述一下在此年農曆二月十六、十七兩日，所進行的不在上述的一次「會靈」的活動。該次活動周六早上五點出發，至花東地區進行二天活動。全部參訪的廟宇包括：

- 一、宜蘭大里慶雲宮（玉皇大帝）
- 二、宜蘭外澳接天宮（北極玄天上帝）
- 三、花蓮法華山慈惠堂（瑤池金母）
- 四、台東成功朝鳳宮（瑤池金母）
- 五、台東寶華山慈惠堂（瑤池金母）
- 六、台東關山慈惠堂（瑤池金母）
- 七、花蓮勝安宮（王母娘娘）、慈惠總堂（瑤池金母）
- 八、宜蘭補天宮（女媧娘娘）

其中第一站往天公廟，是要向天公稟告此次的行程，至北極玄天上帝之代表性廟宇，則是希望沿途獲得富震懾力之神明玄天上帝的保護，其它則皆為所謂「先天母」系統者之廟宇。至於台東朝鳳宮是宮主的朋友所建立的私人宮壇，平日就與此「無極聖寶殿」間常有交流。

而數日至全島各地廟宇參訪的活動，一般稱「進香」，但現在廟宇間的進香與個人間的「會靈」結合在一起後，這個活動在本次所發給的行程表裡，則是以「晉香」（個人晉見神明再加上廟宇間的進香交陪活動）為名。而筆者在其它他處看到的「會靈」活動，在活動通知裡，則有另稱做為「繳旨」者。

此次活動一共四十四人（二十八女，十六男）參加，年齡由二十歲到七十歲都有，以中年人為主，多半著白衣白褲，大家共乘一輛遊覽車前往。事先每人皆有固定的任務分配，包括持香爐、宮旗、令旗、金帛、花果、神尊（共十一尊：無極老母、中壇、地母、濟公、觀音、

九天玄女等等），四人要分別以中壇元帥或濟公的身份帶駕起乩，整隊、總務等等（筆者被分配的工作則是採訪）。

兩天一夜的活動，事先在宮壇內的公告欄上，寫著的是「花蓮三關」。大家彼此早就互相叮嚀，這一次出行是「過三關」，所謂的「法華山請法」（法華山慈惠堂）、「寶華山請寶」（寶華山慈惠堂）、和「關山過關」（關山慈惠堂），如果三關能過，則修行境界又上一層樓。信眾在出發前都要在腰間綁上一粗幅的黃布條，它有保護作用，是為了在沿路「會靈」時，不致為不好的外靈所干擾。

堂主在是日出發前以及在遊覽車上，不斷叮囑信眾，此次活動非同小可，任何小節都不能發生差錯，否則信徒個人便不能過關。而在三關的三個地點在「晉香」活動中最為主要。三個地點中每一個點，信徒都要燃燒由個人所摺疊的「蓮花金」單數朵，這些「蓮花金」是要請觀音或是金母來作主，使自己的業障得以逐漸消除，修行之路乃可能進行的更順暢。筆者在遊覽車上，看見信眾們不分男女一上車就認真而細心的摺疊著代表著自己的「蓮花金」，令人印象深刻。而在各廟宇燒「蓮花金」之前，信眾會先在上而簽名或蓋手印，並通常還會自己再加以點燃之。至於其它的金帛，每到一廟，僅由宮壇的代表出面來燃燒一疊紙錢，信徒則不再燃燒。

整個活動出發前，宮主即稟告神明：……回山拜母、感恩大德、車輛一台、人數已滿、個個用心、合源聖果、調身立民、接受任務……上稟天帝、路關打開、路見清淨……祈求國運興隆、眾生平安……等等。

至各廟宇所進行的活動，頭半段與一般進香活動之入廟過程相同：燃放鞭炮、神像過火與入廟，及宮主向神明稟報及帶眾參拜，宮中代表亦將寫好的疏文向神明稟奏等等。但在集體參拜完成後，信徒開始其個別向神明參拜與「會靈」的活動。尤其是自己會準備好自己的懺悔文向神明稟奏，有時甚至是以無人能解的靈文形式而書寫。堂主或較有經驗者則會特別注意到個別信徒在「會靈」過程中的反應，而從旁加以引導。於是信徒開始紛紛出現靈動、靈舞、與靈語等現象。殿

堂中乃此起彼落傳出唱誦或哭喊之聲。資深者視情況常會為信眾在一旁做所謂「接靈」或「點靈」的工作，也就是做適當的協助，使信徒本靈與神明靈氣的接通能夠更順暢。像是該宮宮主，一邊以手勢牽引前方神靈的靈氣至信徒頭頂，有時用念誦，有時以吟唱，一邊出聲道：「子門現開有朝靈，金母降令有感應，今天弟子○○○，家住○○○，白陽修果合天命，合果天地照一靈，順天應合來接命，雙手合同抱心靈，聖開應化展氣運，一點靈光點天命。……」（大意如此）

每一位信徒都有此行個別想要與神明交代的事項或任務，例如說花蓮法華山慈惠堂前的台階近兩百階，就有三位信徒一路由下而上哭跪而行，要進行深刻的懺悔與自我洗滌之旅。

到了第二天上午，於台東關山慈惠堂，面對著「過三關」中最後的「過關」之考核，信眾的反應有愈來愈熱烈的情況，少數尚未有明顯靈動的信眾，在此堂之大殿上不斷旋轉，吟唱與哭笑聲交互流傳，宮主與幾位資深成員也個別加以細心引導，有幾位過去從來沒有過靈動經驗的較資淺的信眾，在身姿旋轉中忽然開始說出靈語。我事後詢問，他們自己也表示相當神奇，但自承彼時自覺還很清楚。

回程時遊覽車上信眾間彼此說唱不歇，心情輕鬆，還以卡拉 OK 唱著在「會靈」時常被唱誦的各種曲調。宮主則恭喜信眾們又在修行境界上上昇一級。回到宮壇後，資深的持爐者（他過去原是一個乩童，但現在已不帶武駕，也就是不再操弄五寶）忽然起駕，以「中壇元帥」的身份向大家說明，此次活動仍有許多在禮節上有所失誤之處，大家應加以檢討並有所改進。

丁仁傑

中央研究院民族所

台北市南港研究院後路2段128號

e-mail:jcting@gate.sinica.edu.tw

A Sociological Analysis of the Collective Trance Movement "Converging with the Spirit-Mountain": The Transformation and Re-embedding of Folk Religion under the Situation of De-territorialization

Jen-Chieh Ting

Abstract

The process of modernization produces a standardized time-space experience. It disrupts the social activities and relations particularized to territorial contexts.

As a result, de-territorialization may appear, and the plausibility of Han people's traditional territorial folk religion may be weakened. Nevertheless, as religious practices of local communities face the challenge of de-territorialization coming from the mechanisms of modernity, it is possible that through some analogous mechanisms folk religion can be transformed into a format in which it can adapt itself to modern situations. In the present paper, the case of Converging with the Spirit-Mountain, a collective trance movement becoming popular in Taiwan since the mid-1980s, may help us to shed light on these issues. This movement is led by thousands of group leaders coming from the "Private Temple." The purpose of the participants' religious practices is to spiritually converge with specific "Mother Deities" residing in the so-called "Mother Temple," and through this process be healed as well as attain ultimate salvation. Even with richly produced texts and furthermore a systematic doctrine, this movement remains a form of folk religion, in the sense that it is without any formal organization or sectarian activities. Three elements of this movement—a concept of "the Precedent Heaven Soul," "Private Temple," and "Morality Book" are discussed intensively. The internal dynamics of folk religion across time in Taiwan also are examined.

Keywords : Converging with the Spirit-Mountain, De-territorialization, Folk Religion, New Religion, Han Religion, Private Temple, Morality Book