

# 婉飾、慣習與神蹟創造： 現代性下的神如何不死？

陳緯華

國立臺南大學文化與自然資源學系

在「護教學」之外，宗教本身是否有著某種內在機制，使它能夠在世俗理性的挑戰下維持神的真實性，成功解決世俗化所帶來的宗教可信度危機？本文以台灣民間信仰中的神蹟創造為例來進行討論。神蹟是對事件的一種詮釋，它的產生牽涉到某種特定詮釋方式的浮現，以及他類詮釋的被壓抑，因此牽涉到的是一種意識的社會控制。本文首先將之放在涂爾幹「神如何被認知為真」的脈絡下，認為這是一個關於宗教如何生產「誤識」的問題。然後援用布迪厄的場域、慣習與婉飾等概念來討論這種「誤識」如何透過宗教的內在機制而被生產。並且將時間的向度放入分析之中，呈顯現代性在這當中所扮演的角色。最後本文也試著將這個問題放在韋伯「文化人的歷史命運」的脈絡下，認為宗教如何維持其真理性的問題，反映了多元主義與相對主義給人們帶來的「缺乏真理的確定性」的困擾。民間信仰的神蹟創造提供了我們思索這一有關人的現代處境問題的範例。

關鍵詞：婉飾、慣習、社會控制、多元主義、民間信仰

## Euphemism, Habitus, and the Production of Miracles: Why Won't God Die in Modernity?

Wei-Hua Chen

*Department of Culture and Natural, National University of Tainan*

In addition to “apologetics,” are there any intrinsic mechanisms of religion that enable it to maintain the plausibility of gods under the challenge of secular reason? This article uses the production of miracles in Taiwan's folk religion as a case to undertake this discussion. A miracle involves the emergence of a particular interpretation of an event and the repression of other ones, and therefore it is about the social control of consciousness. This article considers miracles in the context of Durkheim's argument about “how god is conceived as true” and as a problem of how religion produces “misrecognition.” It then uses Bourdieu's concepts of “field,” “habitus,” and “euphemism” to discuss how this “misrecognition” is produced. The discussion proceeds within a diachronic framework by taking into account the consequences of modernity. This article also considers the issue of individuals' predicaments under the modern circumstance of pluralism. The case examined provides significant understanding of how people cope with this situation.

*Keywords: euphemism, habitus, social control, pluralism, folk religion*

## 一、前言

泰勒(Charles Taylor)在《一個世俗的年代》(*A Secular Age*)這本書中指出，現代性作為一種文化現象，帶給人類的是一個世俗的世界圖像，而宗教在這當中則被推入一個全新的歷史境況裡。不只宗教團體外的人質疑神的真實性，信徒本身對神的信仰也經常伴隨著懷疑(Taylor 2007)。<sup>1</sup>把泰勒的話跟當今宗教所呈現的興盛狀況相對照，顯然懷疑並沒有造成宗教的衰落，人們依然在懷疑的社會氛圍中信仰了宗教。本文要問的是，宗教是如何能夠在一個世俗的、懷疑的年代中成功克服世俗意義體系對它的質疑？

伯格(Peter L. Berger)在 40 年前也有過與泰勒相似的觀點，他在《神聖的帷幕》(*The Sacred Canopy*)這本書中提到，世俗化除了表現在客觀的社會結構上之外，也在意識層面上造成了主體的世俗化，使人們對於宗教事務傾向於不確定，因而帶來了宗教的「可信度危機」(伯格 2003[1967]: 152)。那麼伯格認為宗教是如何面對這個問題呢？在伯格當時的看法中，可信度危機對宗教本身來說是一種「神學危機」，而解決的方法就是進行新的宗教合理化工作，亦即建構現代意義下的「護教學」。對他來說，「神學危機／護教學」是一個普遍性的問題，世界各宗教遲早要走上這條路，而且不可避免地會逐漸衰亡(伯格 2003[1967]: 182-200)。三十多年後伯格發現，宗教不但存活得很好，而且也不見得都跟「護教學」有直接的關係。他並沒有繼續討論宗教如何克服「可信度危機」的問題，而是表明自己過去的理論預期錯誤，而後便將問題意識轉向「多元主義」(pluralism)下的宗教上。

本文將以台灣民間信仰為例繼續「可信度危機」這一問題意識，討論宗教是如何能夠在所謂「世俗的年代」中生存。筆者認為民間信

---

<sup>1</sup> 轉引自范麗珠等(2006: 313)。

仰的例子對於我們理解這個問題極具意義，因為民間信仰基本上沒有明顯的教義經典，更沒有制度化的教義詮釋機制，當然也沒有所謂「護教學」。如果當代宗教是透過「護教學」克服「神學危機」，那麼民間信仰顯然是一個例外（或例外之一），這似乎是凸顯了中國宗教的特殊性。而如果當代宗教對「神學危機」的克服與「護教學」無關，那麼我們就必須瞭解它是透過甚麼其他的方式面對了這個問題，如此民間信仰就可能成為一個具有普遍性意義的案例。事實上本文認為，無論「護教學」的效用有多大，宗教可能都仍很大程度地依賴了其他的特殊內在機制來克服它的可信度危機。

## 二、現代性與宗教

### （一）宗教的可信度危機

在社會科學有關現代性與宗教之間關係的討論中，世俗化理論是一個主要的理論框架。這個理論包含了多重的面向，本文所要討論的僅與其中的一個面向相關，這一面向，套用伯格的用語，就是宗教的「可信度危機」。

伯格認為世俗化對於民眾最明顯的影響，就是宗教的「可信度危機」。他認為世俗化不僅在社會結構的層次上造成「客體性的世俗化」，也在意識的層次上造成「主體的世俗化」。其結果就是使宗教置身於一個不再將其對實在界的定義視為當然的環境裡，它必須與宗教之外其他同樣可以定義實在界的意義體系競爭（伯格 2003[1967]: 152）。伯格把這稱為「多元主義」的環境，在這樣的環境裡，宗教先前被視為自明的實在性，現在必須透過刻意的努力，也就是「信仰」的行為（必須克服始終潛伏在背後的懷疑）才能達到。他稱如今的宗教是處身於一個「懷疑主義的年代」，面臨著可信度危機（伯格 2003[1967]: 176）。

四十年前伯格認為在這樣的情況下，宗教面對著哲學和科學明確

的真理，也就是基督教領域之外的世俗理性，<sup>2</sup> 必須有所因應。他將宗教所面對的問題界定為「神學危機」，並把基督教對此所做的因應稱為現代的「護教學」，而這一神學調整是一個與世俗思想的龐大協商過程。他並且認為因為世俗化和多元化已經成為世界性的現象，所以神學危機也是世界性的，儘管其中必須合理化的宗教內容迥然不同。換句話說，這一「神學危機／護教學」現象將是普遍性的（伯格 2003[1967]: 186-200）。

如今伯格改變了他的觀點，他以完全不同的問題意識來面對所謂的「神學危機」。跟過去的許多研究者一樣，伯格提出「神學危機／護教學」概念時，是預期著宗教將會衰落（Cox 1965；伯格 2003 [1967]；Bellah 1975；Martin 1978；Wilson 1982；Casanova 1994；Bruce 1996）。雖然當初伯格認為宗教會藉由「護教學」來適應現代性的挑戰，但基本上他認為這種調適只能是勉強的求取生存，因為客觀生活世界為宗教所提供的「似真性(plausibility)結構」無論如何是變弱了，而且宗教若要生存則其意義體系必然得變得愈來愈理性化（伯格 2003[1967]: 166, 183）。而如今的事實是宗教仍然存活得很好，有些地方甚至比過去還要興盛，而且宗教的存續不見得與「護教學」的妥協適應策略有關，因為許多宗教的復興依賴的反而是「充滿了反動的超自然主義」（伯格 2005[1999]: 5）。伯格並沒有就「可信度危機」這一問題繼續討論，而是認為自己當初的觀點是錯誤的，然後便把問題意識轉而放在「多元主義」上。對他來說，人有杜威(John Dewey)所說「對確定性的需求」，多元主義的環境是一個各種世界圖像或意義體系相互競爭、相互干擾的環境，這樣的環境對確定性的需

2 本文所要討論的是現代性對宗教的威脅如何被解決，而這個現代性的文化特徵在伯格的討論中被以「世俗理性」來指稱。他在討論宗教的可信度危機時，以「世俗理性」一詞來指涉基督教領域之外的理性，認為它挑戰了宗教的可信度，他並以哲學與科學作為世俗理性的代表（伯格 2003[1967]: 186）。而根據泰勒的觀點，現代性是一種世俗的文化，以「科學作為真理之源和進步的基礎」、「工具理性」、「個人主義」及「普遍的平等」等為特徵(Abbey 2000; Smith 2002)。本文所要討論的問題基本上是宗教如何將場域外的理性(rationality)排除在外，而不讓它進來干擾宗教場域內的理性。因此以下在本文中將以「世俗理性」一詞指宗教場域之外的理性，它一方面是立基於以科學為代表的意義體系上，另一方面則具有工具理性的傾向。

求造成妨礙。他認為如今人們面對的問題主要不是「要相信甚麼」(what people believe)的問題，而是「如何去相信」(how they believe)。宗教的興盛已說明其意義體系有競爭力，所以問題不在於能否存活，而在於信徒選擇某一宗教後，不容易對該意義體系有絕對真理的確定感，這對信徒來說是一種困境。伯格因而把「多元主義」界定為有關現代性下人的處境的問題，人在這兒面對的是對絕對真理的追求與相對主義之間的矛盾。他並且進而認為研究多元主義下的宗教，可以對於如何在絕對主義與相對主義之間尋找中間立場的當代文化問題有所貢獻(Berger 1998: 782, 2001: 454)。

本文認同伯格所謂「多元主義下的宗教」這一概念，但提出不同的問題意識。多元主義的社會環境或許基於相對主義的原則，尊重每一意義體系的存在，但對任何一個意義體系來說，它都必須能夠在追隨者面前建構自身的真理性，並且避免來自其他意義體系的挑戰與干擾。而正如泰勒所言，現代性文化是一種科學理性、工具理性居主導地位的文化，這使得宗教處於可信度備受質疑的情境中(Taylor 2007; Abbey 2000; Smith 2002)。本文想問的是，在現代性文化中宗教如何能夠建構自己的真實性，如何避免被宗教領域外的世俗理性所干擾而失去可信度？因此本文將「多元主義下的宗教」看成是宗教如何解決其他意義體系對其可信度的挑戰的問題，亦即，這仍然是伯格最初所提的有關「宗教的可信度危機」的問題。事實上伯格所說的多元主義下各意義體系之間的相互干擾，基本上可以有兩種類型的解決方法，一種是尋求相互妥協的中間性的共識，這是伯格所思考的方向；另一種則是各意義場域設法將干擾阻擋在外，或者讓干擾在場域內受到壓抑（以宗教來說就是讓對宗教抱持懷疑的世俗理性不會傷害到宗教的生存），這是本文的思考方式。本文認為宗教場域本身有其特殊機制，可以在「護教學」對現代性的調適之外，以將干擾予以阻擋或壓抑的方式獲得其生存。換句話說，本文所討論的是一個普遍性的問題，宗教克服可信度危機所依憑的並不只是宗教的合理化工程，更多地或許是本文所要討論的「阻擋或壓抑質疑」。由於台灣民間信仰並沒有明

顯的所謂「護教學」，而它在現代性之下也蓬勃地發展，顯然它有其他克服可信度危機的方法，因此是我們瞭解宗教如何透過其內在機制面對現代性之挑戰的極佳例子，將有助於我們理解「現代性下的神如何不死」。

## （二）神如何被認知為真

宗教如何能夠藉由自身特有的機制，將世俗理性的挑戰阻擋在場域之外或者在場域內予以壓抑？過去有關現代性下宗教如何能夠存續的討論，事實上並不曾從這樣的問題意識出發來回答問題。一般有關宗教如何能夠繼續生存的討論基本上概分為兩種類型，一種是從「需求」的層面來討論，分析各種人們或社會需要宗教的理由（盧曼 2004 [2000]；伯格 2005[1999]；瞿海源 2006a；顧忠華 1997；林本炫 1993），例如伯格指出，現代性所帶來的不確定感，是多數人難以忍受的情況，因而使得人們有信仰宗教的需求（伯格 2005[1999]: 2-8）。另一種則是從「供給」的層面來討論，分析宗教組織如何面對市場化的宗教環境，透過調整教義、經營策略等各種方式適應社會需求來吸引人們成為信徒（Stark 1985；Stark and Iannaccone 1994；Finke and Stark 1992；李丁讚、吳介民 2005）。這兩種類型的討論固然大大地增加了我們對現代性下之宗教的理解，但不管是從「人為什麼需要宗教？」或「宗教組織如何成功地適應現代社會？」的問題意識出發，對台灣民間信仰而言，<sup>3</sup> 都仍迴避了一個重要的問題，那就是：人們如何會相信神是真的？

就韋伯「理性化」的觀點來看，民間信仰可以說是一個尚未「除魅」的宗教。<sup>4</sup> 因此如果把民間信仰關於實在界的世界圖像與世俗理性的世界圖像（科學為其代表）相比較，後者顯然會對民間信仰構成極大的威脅，我們只要想想許多民間信仰活動經常被批評為迷信就可

3 也許對包括基督宗教在內的許多其他宗教都是如此。

4 參考瞿海源(2006b)、顧忠華(1997)有關台灣社會巫術與術數流行的研究。

以理解這一點。尤其民間信仰並沒有制度性的教義詮釋機制，更無所謂「護教學」，<sup>5</sup> 那麼民間信仰是如何能夠抵抗來自世俗理性對它的質疑？由於民間信仰極為強調神明的靈驗性（瞿海源 2006c；瞿海源、張珣 2006），而靈驗或神蹟正是世俗理性最常挑戰的東西。因此，本文將以民間信仰中的「神蹟創造」來探討這一問題。

對講究神明靈驗的民間信仰來說，現代性所帶來的嚴峻挑戰之一就是，所有的神蹟都可以從世俗理性的角度予以解釋，從而否認了神蹟的真實性。然而在今日各種的民間信仰活動中，仍然經常有靈驗的事蹟傳出。為什麼民間信仰可以不受世俗理性的影響而不斷地有神蹟出現？舉例來說，在筆者田野調查過程中曾遇到神明繞境活動裡有人昏倒的事件，從世俗理性來判斷，這可能會被理解為一個中暑事件，不過這個事件當下卻被信徒詮釋為神明的懲罰，然後成為信徒津津樂道的神蹟。在科學知識普及的現代社會中，信徒為何會將昏倒事件認知為神蹟而不是中暑，<sup>6</sup> 並因而肯定了神明的真實性？

人們如何會將某一事件認知為神蹟？本文認為這是一個有關「神如何被認知為真」的問題，而涂爾幹(Emile Durkheim)已對這一問題提出典範性的理解架構。在《宗教生活的基本形式》這本書中，涂爾幹分析了澳洲土著為何會認為圖騰神是真的這個問題，並且把這界定為一個關於「誤識」的問題，認為宗教有其機制可以使人們將神認知為真。在書中涂爾幹這樣說：

他們一旦聚會，就有一股因集合而形成的電力使他們處於極度興奮之中……這種興奮是真實的，確實是超越和優於人的那種力量的作用結果。誠然，他們把這種活力的增強看成是

---

5 即便是像基督教之類擁有護教學的宗教，那些高度邏輯性、思辨性的護教學也不見得是一般信徒都會試圖去理解的。而一般信徒也不見得是透過護教學來維護他們的信仰，因為對一般信徒來說，宗教通常並非以一種哲學思想體系的姿態存在，神的真實性主要並不是依賴其邏輯上的合理性，而是祂如何展現其力量的存在。換句話說，信徒如何能夠認知到神的力量存在才是重點。

6 筆者並非主張無神論，認為昏倒事件是中暑而非神蹟，而是要凸顯一個問題：一個可以被認知為中暑也可以被認知為神蹟的事件，為何最終是被認知為神蹟？



以動植物為外型（註：圖騰）的威力之結果確實是錯誤的……如果人們能夠自己看到、感覺到這些影響來自社會，那麼對此進行詮釋的神話系統就不會誕生了。但是，社會作用的方式過於迂迴和模糊，所使用的心理手法又過於複雜，所以普通的觀察者無法看到它是怎麼出現的。（涂爾幹 1992: 243, 249, 258）

對涂爾幹來說，人們之所以把神認知為真，是因為社會的力量以一種「迂迴和模糊」的方式使人們產生了「誤識」。他對這一誤識過程做了這樣的解釋：在儀式場合中，人群的聚集形成了一種興奮的氣氛，這種氣氛讓人的內心感受到一種平日所沒有的力量。由於代表神的圖騰就位於儀式場合的中心，在心理的投射作用下，人們認為神是有力量的，神是真的（涂爾幹 1992: 253）。在涂爾幹的解釋中，儀式就是那個關鍵的宗教機制，社會的力量透過儀式而作用在信徒的身上使信徒產生誤識。換句話說，宗教以其自身特有的機制，形塑了信徒的認知。涂爾幹所界定出的這個「神如何被認知為真」的問題，主要在人類學的宗教研究中延續了下來，並衍生出有關儀式效力的研究，儀式展演過程與儀式中的象徵成為研究者處理這個問題時的焦點（Turner 1967; Geertz 1973; Tambiah 1979; Bloch 1989; Csordas 1994）。

### （三）從涂爾幹到布迪厄

本文將追隨涂爾幹的觀點，從儀式切入來分析民間信仰中有關「神蹟創造」的問題。不過本文的分析在兩件事情上與涂爾幹有所不同。首先，本文不會把信徒將神認知為真的那個認知過程稱為「誤識」，因為那很容易讓人誤以為本文採取了一種無神論的立場。事實上在這一點上本文所採取的是一種「方法論上的不可知論」，分析的是信徒的認知模式，至於這一認知模式所認知到的內涵是否為真正的實在，本文採取現象學的立場——將之「放在括弧中」，存而不論。其次，涂爾幹分析中的澳洲土著並不是一群生活在現代性文化中的信

徒，他們不像當代的信徒普遍地深受科學理性等世俗理性的影響，因而都面對著兩種（或兩種以上）他們所擁有的相互衝突的世界圖像。本文的思考方式是，現代性下的神要被認知為真，首先必須克服的問題就是如何排除信徒心中世俗理性的影響，而本文便是從這個角度來看待儀式的功能。針對這一點，延續現象學的認識論立場，本文採取宗教哲學家希克(John Hick)的觀點，認為包括宗教經驗在內的所有經驗都是「經驗為」(experiencing-as)。其中神蹟就是一個明顯的例子，神蹟基本上是一個事件，它要成為神蹟，就必須被經驗為具有宗教意義。換句話說，神蹟是任何一個被經驗為神蹟的事件，「經驗為」是神蹟的本質要素。而人們會把某種東西經驗為這或經驗為那，則與人們處於某種特定的「傾向性」狀態有關（希克 2006: 40-42）。從這一視角出發，儀式在本文中就是一個與塑造人們的特定傾向性狀態有關的機制。本文除了要說明神蹟創造是一種特定認知傾向（一種「經驗為」）的結果外，更要進一步分析希克所沒有討論的塑造這一特定傾向性的客觀結構。

在儀式分析上，涂爾幹與其後的跟隨者一般都將分析的焦點放在定期的、祭典性的集體儀式上，本文則將從日常的、個人性的儀式著手。因為本文發現，使信徒將事件認知為神蹟的是一種會排除世俗理性的特定認知傾向（正如希克所言），這種認知傾向並非那些一年才進行幾次的集體性儀式所能造就，而是在日常的個人性儀式中慢慢養成。從涂爾幹的角度來看就是，社會力是透過這些經常性的個人儀式而作用在信徒身上，進而形塑了他們的認知傾向。這些日常的個人性儀式中以信徒到廟裡上香拜拜最具代表性，本文將信徒進入廟中一直到走出廟門視為一次上香儀式。在每一次的上香儀式中，信徒都會重複某些固定的行動，而本文所關注的是其中的「婉飾」(euphemism)行動。這些婉飾行動乃因民間信仰中的特定禁忌而產生，並成為信徒們的一種共同默契。「婉飾」這個概念取自布迪厄(Pierre Bourdieu)，它能夠表達這些行動所具有的「將世俗的一面掩飾起來以實現雙重真實（神聖與世俗）」的特殊意涵（Bourdieu 1998: 98；陳緯華 2008:

90-96)。本文將從廟宇上香拜拜這種日常的個人性儀式切入，透過對其中的「婉飾」行動進行分析，來討論它如何成為民間信仰的內在機制，而能形塑信徒的認知傾向，使得神蹟能夠產生。

在民間信仰中，一個事件是否為神蹟，基本上是信徒自主思維下的認知結果。我們在神蹟創造活動中所能發現的並非某種規則，而是某種對事件的詮釋傾向。本文認為布迪厄的「慣習」(habitus)這個概念很能表達這一現象的內涵，因為「慣習」指的便是一種「傾向」(disposition)系統。而這一概念不但能夠指涉結構的力量，也能體現行動者的能動性(Bourdieu 1990: 53)。同時本文也將使用布迪厄的「場域」(field)概念，因為它能表達本文所要強調的觀點：特定的慣習必須在特定的場域中才會養成、也才會發生作用（布迪厄、華康德 1998 [1992]: 171）。此外，「場域」這個概念可以取代涂爾幹所說的「社會」，在涂爾幹的分析中，使人將神認知為真的是社會的力量，在本文中則具體為場域的力量。我們可以從本文的分析中看到現代社會中的所謂「社會力」，是如何比涂爾幹所分析的原初社會以更加迂迴而細膩的方式施加在人們的身上。

藉由引入布迪厄的理論，本文將能夠在使用希克（現象學）與涂爾幹（結構主義）之觀點的同時，超越二者各自所代表的主觀主義與客觀主義立場，而能對民間信仰的神蹟創造活動有更適切的理解。正如布迪厄所說：

社會確實具有一個客觀的結構，但同樣千真萬確的是，社會在根本上也是由——用叔本華那句名言來說——「表象與意志」構成的……社會科學體系必須設計出一套「雙焦解析透鏡」，既吸收每種解讀的長處，又避免每種解讀的毛病。  
（布迪厄、華康德 1998[1992]: 8-9）

透過希克的觀點，本文注意到涂爾幹所不注重的信徒的「錯誤認識」，而能掌握到神蹟所具有的「經驗為」的特質，並瞭解這種認知

活動是建立在某種「傾向性」狀態的基礎上。而透過涂爾幹的觀點，本文則瞭解到神明靈力背後有其社會真實，因而能夠掌握到希克所忽略的形塑這種「傾向性」背後的客觀社會結構。而布迪厄的理論則使本文能夠整合兩種研究取向，以「慣習」與「場域」這兩個概念來分析希克所說的「傾向性」與涂爾幹所強調的「客觀社會結構」，以及二者的「共謀」關係（布迪厄、華康德 1998[1992]: 22）。

### 三、民間信仰中的神蹟

神蹟並非民間信仰所獨有的現象，許多其他宗教也同樣有神蹟。不過一個事件要被認為神蹟，在不同宗教中則可能有不同的過程。例如天主教某些神蹟的發生會牽涉到教廷的認證，而民間信仰則沒有層級的宗教權力體制，神蹟主要是在地信徒的自主詮釋。在民間信仰中，一個村落的居民若要宣稱神明的鬍鬚變長是神蹟，不需經過任何單位的認可。又基督教有所謂的「見證」，它與民間信仰中的個人性神蹟有相似之處，都屬信徒個人的自主詮釋。「見證」的存在並不能從「護教學」中得到真正的理解，因為正如本文稍後的討論將會提到的，神蹟創造的關鍵並不在觀念體系。所以本文所討論的神蹟問題，事實上也是基督教或者其他宗教所可能會有的問題。

#### （一）民間信仰神蹟概述

依據神蹟的功能，我們可以把民間信仰中的神蹟概分為兩類。一類被用來正當化神明的身分，這類神蹟的內容一般都非常神奇並常帶有神話的性質，例如媽祖現身天空接住炸彈、媽祖騎白馬擊退族群械鬥中的敵人。這類神蹟通常年代較久遠，對信徒來說比較是讓人認同祂的神明身分而已，而不是作為證明其靈力大小的例證。另一類的神蹟就比較是被用來證明神明靈力的大小，亦即祂的靈驗性，它們通常是近年內發生的事情，而且人事時地物都可考，例如治病、發財與升遷等等。對信徒來說，第一類神蹟固然有其意義，不過他們比較在意

的還是第二類。不論是那一類神蹟，他們在發生時都是一種事件，而人們將之認知為神蹟。第一類神蹟通常年代久遠，比較難確切掌握發生的背景；第二類神蹟因為是要說服信徒神明的靈驗性，所以通常與人們當下的生活有較密切的關連，因此較能掌握事件發生的背景並對之進行考察，本文以下所討論的神蹟都屬這一類。而且事實上只要能瞭解第二類神蹟，第一類神蹟便也能夠被理解。

民間信仰中神蹟的發生通常在幾個特定的場合，例如神明繞境、神明生日祭典以及神明降乩辦事等。這些神蹟可以區分為個人性的經驗與集體性的經驗，不過這種區分僅只是概念上的區分，實際上的神蹟不見得能區辨得這麼清楚。

降乩辦事因為涉及神明附身乩童為信徒解決問題，所以容易有神蹟發生，例如在遵照神明指示後，日後信徒的問題真的解決了，那麼這件事就會被宣揚，成了為人所知的神蹟。而在神明生日祭典中經常會有人來還願，這是信徒在所求獲得實現後，趁神明壽誕時準備特別的供品來報答神明。因此只要還願人把他當初許的願說出，那也就成為一種為人所知的神蹟。像這樣的情況下，神蹟經常是個人性的經驗，個人生病好了、事業成功了、考試通過了，都被個人詮釋為神明幫助的結果，然後加以宣揚。筆者在田野調查中經常聽到人們提起這類的的神蹟，譬如在彰化田尾鄉的某個村廟，村民盛傳該神明對於幫助學生考試很靈驗，神桌上擺放了很多准考證。另一個村子裡，一位在彰化的醫院裡病情嚴重的病人，在家人到廟裡求神問乩後，神明指示往北方求醫，於是他們到台北台大醫院動手術，病情果然好轉。還有一個村子裡有位在鄉公所上班的男性，在一場官司打贏之後，捐了七百萬給廟宇，感謝神明的幫忙。在高雄縣茄萣鄉的某個村廟裡，過去有很多人在辦理美國簽證之前會先來廟裡求神，結果很多都順利地獲得簽證。在宜蘭礁溪一間供奉有華陀的村廟中，村民以親身的經歷指出，她的親戚在醫院中夢到華陀來幫他治病，結果原本醫生認為很危險的病真的好轉了。宜蘭大溪有間媽祖廟的後面新開了一間工廠，載貨卡車在經過廟宇旁邊時突然拋錨，村民認為是負責人沒有到廟裡跟

神明報告他開設工廠的事，神明給他小小的懲罰。台北市萬華區的一個社區廟宇，神明壽誕祭典時一位信徒捐了一百萬，據說是因為神明讓他生意順利而賺了大錢。台南土城有間廟，盛傳月下老人特別靈驗，許多人拜過祂後果然結成好姻緣，香火非常旺盛。

在神明繞境活動的場合中也經常會有神蹟發生，因為繞境是一個大型活動，要經過許多地方、花費很長時間，所以經常有一些事件發生，這些事件很容易在公眾之前被詮釋為神明力量作用的結果，於是成為集體所共識的神蹟。例如筆者於 2003 年在彰化縣田尾鄉進行田野調查時，聽到了一則神蹟故事：在該村廟近年的一次神明進香繞境活動中，有一個人在途中跟人發生口角，爭吵中大聲地叫罵、口出穢言。在這樣的場合出言不遜是對神明的不敬，結果神明對他做出懲罰，他在稍後的繞境途中突然昏倒。客觀來說，在炎熱的天氣下長途行走於鄉野道路上，這種神明繞境活動是相當疲累的。若從世俗理性觀點來看，昏倒有可能是炎熱的天氣下長途跋涉所導致的中暑事件。然而在這繞境活動中，它被詮釋為神明對那人的懲罰，於是信徒為這神明靈力的展現感到敬畏與興奮，這一事件成為該次進香活動中為人津津樂道的神蹟，並且在日後不斷被傳頌。像這樣在集體活動中所發生的神蹟是當下的、在眾人面前的，所以相對於那些比較難觀察到的個人經驗性神蹟，是觀察神蹟如何發生的極佳場合。本文接下來要討論的幾個神蹟事件都屬這一類型。

## （二）神蹟是對事件的特定詮釋

### 1. 理解神蹟的關鍵不在觀念體系

當代是一個「懷疑主義的年代」，多元的觀念體系（尤其是普及的科學教育）使得人們對於神蹟經常抱持保留、懷疑的態度（伯格 2003[1967]：176）。在這樣的社會情境下，對於炎熱天氣下的昏倒事件，信徒為何不認為是中暑，而是將之詮釋為神懲？如果我們從信徒的觀念體系著手，當然可以得到某種理解。例如，在信徒的宗教觀念裡，繞境時神明與他們同在、保佑他們，所以照理不會發生甚麼壞事

才對。因此，如果某人昏倒了，那必定是因為觸犯了神明，神明施行了懲罰。於是人們便會去回想那個昏到的人是否做了甚麼不妥的事，然後人們想起他罵了髒話。但是這樣的理解並不能回答一個問題，那就是，中暑也絕對是在人們的知識範疇之中，那麼為何人們不會以中暑來解釋？面對兩種在解釋昏倒上同樣具有合理性的意義體系，信徒為何選擇以前者（神的意志）來進行詮釋？

從宗教的觀念體系的內容著手並不能真正理解神蹟的發生，因為科學的觀念體系同樣可以解釋神蹟事件。所以理解神蹟的關鍵在於理解人們為何會排除其他的解釋體系，而以宗教的觀念體系來解釋該事件，並且能夠相信這種解釋。信徒之所以會去回想昏倒的人是否做了甚麼不該做的事，是因為他們已經準備要從宗教觀念來解釋該事件了。

## 2. 神蹟之所以是神蹟，關鍵在於它沒有被挑戰

白沙屯進香是台灣民間信仰活動中著名的活動之一，白沙屯位於苗栗縣通霄鎮西北角，是一個靠海的小村落。該村的村廟拱天宮有兩百多年的歷史，供奉媽祖為主神，是該村及周遭村落的信仰中心，以每年徒步前往北港朝天宮的進香活動聞名全台。以下要討論的這則神蹟發生在 2001 年的進香活動中，事後該次活動被剪輯成影片，編印出版了《白沙屯媽祖徒步進香：潦過濁水溪》專輯，成為白沙屯進香的重要歷史事件（吳文翠 2001）。

### (1) 白沙屯媽祖神蹟

呂玫媛(Mei-Huan Lu)曾參與該次進香並做了紀錄，這些紀錄可以讓我們對該次事件有進一步的瞭解。<sup>7</sup> 她對該次事件發生當時的情況所做的描述大致如下：

7 以下描述白沙屯進香過程的三段引文皆截取自呂玫媛的博士論文 *Ritual Construction of the "Community" and the Arena: Multiple Identities of a Mazu Pilgrimage in Taiwan* (Lu 2005)。非常感謝呂玫媛同意並協助筆者引用。如果內容轉述有誤，責任在於筆者。

中午十一點半歇駕於西螺福興宮，因為地主廟主委擲筊請求媽祖駐駕過夜沒有得到應允，所以拱天宮主委把午休的時間拉長至下午三點起駕。要出發之前，香燈腳間相互告誡得穿戴整齊精神抖擻地走路，因為新聞局委託的攝影公司來拍片，攝影機會在西螺大橋的另一邊橋頭捕捉鏡頭。當媽祖大轎走到橋頭行轎的時候，出乎意料的，大轎被扛往橋下的引道去，這時走在大轎前的頭旗組員與香燈腳們已經在橋面上，頭旗組礙於「只進不退」的規則只能佇立在橋上，一些香燈腳見狀立刻回頭奔向媽祖大轎。在香燈腳的納悶中，媽祖大轎跨越了河邊的沙丘，一直被扛到水邊，在鏗鏘的鑼聲中，轎身不斷地猛烈擺動。這時大轎班的人收集香燈腳背袋中的金紙，雖然只有少量的大壽金，就在搖晃的大轎前燒了起來。在場的大轎班只有十一人、一位交通組員、一位拱天宮委員，以及約略兩百名香燈腳，大多是女性。這時候有白沙屯來的香燈腳開始脫鞋，有人開始綁背包，一位北港的信徒十分緊張地勸阻大家不要下水，有位轎夫叮嚀著涉水的原則，而拱天宮的委員正以手機向廟方報告。當第一位身高一百八十公分的轎夫跳下水時，噗通地滑了一大跤，現場響起了驚呼聲，水似乎深達他的大腿！但是轎班的人還是依序的下水，在場的男子幾乎都簇擁到轎邊幫忙，一起把轎子高高的撐起，香燈腳們則一個拉一個的跟在大轎後面涉水前行。隊伍中有三部相機及一部攝影機全都派上用場，橋上也有相機正獵捕橋下的情景。水中的隊伍不時有人相互提醒慢走小心，有人帶頭喊起了「進喔！進喔！進喔！」。當大轎被扛上了河中沙洲仍持續地猛烈的搖晃時，穿著甲衣的轎班紛紛回頭拉援水中的香燈腳，許多人一上了沙洲馬上跪拜媽祖大轎，感謝媽祖庇佑。沒多久的功夫，大轎再度被扛下水邁向第二段水路，香燈腳緊跟在後，這段水路距離較短、水較淺、但泥沙多，有人的鞋子被卡在河床上，有人跌倒但馬上



被同伴拉起。岸邊上已架起了從橋上移過來的攝影機，一一捕捉著水中鏡頭。等大家都上了岸，不約而同的跪在轎前感謝媽祖保佑。逐漸的鑼聲由急轉慢，大轎的搖擺也逐漸回穩下來，再次行轎之後，才領著香燈腳離開水邊。(Lu 2005: 181-183)

這次事件之所以被詮釋為神蹟有三個關鍵點，首先，進香路線被認為是由神明所決定，因此神轎改變路線從西螺大橋下潦溪而過，被認為是神明的旨意；其次，潦溪被認為是神明要度化冤靈，是神明恩澤的展現；最後，潦溪被認為非常危險，因為有人說溪中充滿採砂石留下的深水坑以及不肖業者隨意傾倒的醫療廢棄物，香客們能平安過溪被認為是神明的保佑。

## (2)白沙屯進香特色

白沙屯進香聞名全台的一個特點，除了它是少數至今仍以全程徒步方式進香的活動之外，更因為它的進行路線並不經過事先規劃，而是在每個路口由神明當場指示所決定，因此參與的信徒並不知道自己下一刻將身處何地，因而容易有一種將自己完全交付給神明的體驗。<sup>8</sup> 神明決定路線的方式是透過所謂的「行轎」，行轎行動有三類，一類是選擇行進路線，一類是選擇歇駕（短暫休息）的地點，另外則是選擇駐駕（過夜）的地點。神明的轎子由四位轎夫扛抬，所謂「行轎」指的是，神明會透過轎子施力，使得轎夫不自主地抬著轎子晃動並做出上述三類指示。當進香隊伍抵達交叉路口，轎子會停下然後開始左右擺動，一會兒轎子的方向會固定在某個方向，就表示神明選擇了那條路。當經過某一廟宇、商店或住宅門口時，若轎子停下來並開始左右擺動，隨後轎夫扛著轎子進行所謂的「三進三退」禮，之後轎子呈現上下晃動，這就表示神明要在此歇駕暫時休息。如果「三進三退」

8 參考吳文翠主編《白沙屯媽祖徒步進香：潦過濁水溪》一書中張珣所寫的序，頁7。

禮後，轎子被扛進該建築物內，就表示神明要在此處駐駕過夜。行轎時轎夫們並沒有進入恍惚的狀態，但是都聲稱他們在行轎時完全受制於神明的力量。從一個客觀的角度來看，由於進香路線、駐駕、歇駕都由神明決定，因此整個進香過程中發生的事，都很容易會被詮釋為神明的旨意，因此大大小小的神蹟便不斷出現。這表現在人們很喜歡問：一路上有甚麼特別的事情發生嗎？

### (3)潛在的反對性詮釋

在西螺大橋前轎子突然往橋下潦溪而行，這真的是神明的旨意嗎？白沙屯的轎夫是由大轎班的人擔任，大轎班成員約 20 名，多數為該地移民到台北的 25 到 50 歲的年輕世代，他們有著強烈的家鄉認同與保存傳統文化的意志。就一個非信徒的角度來看，首先，由於潦溪事件當天出發前，所有人都已經知道新聞局委託了攝影公司到西螺大橋拍攝進香活動；其次，過去還沒有西螺大橋時，潦溪是傳統進香活動必經的路線。因此，若說是轎班成員為了要「恢復傳統」、為了要在攝影機前「有所表現」因而選擇潦溪，也不會不合理。但信徒顯然不是這樣來理解神轎潦溪而行這件事，他們認為那是神明的選擇。然而就一位旁觀的非信徒來說，不禁要問，信徒真的相信行轎時是神明而不是轎夫的意志在作用？在每一個路口神轎會停止並開始晃動，然後朝某條路的方向停止晃動，這是神明的力量迫使轎夫做這些動作？從進香途中發生的某些事我們可以確定，信徒對此並非毫無懷疑。例如以下這一事件：

那天大轎先到達大甲一家彈簧床店前行轎，之後再轉往隔壁的修車廠行轎，展演之後轎子被扛進修車廠內駐駕。當時時間為差五分鐘下午四點。委員們接著在媽祖轎前擲筊徵求媽祖同意，最後決定不駐駕過夜，而改為停留三十分鐘。等到四點半再度起駕的時候，媽祖大轎又繞回隔壁的彈簧床店，這一次大轎被扛進那家店的工廠裡行轎，展演很久大轎還是

一直晃動，廟裡的委員一直在媽祖大轎邊向媽祖說話，店家的一家大小都跪在轎前虔誠祈求，老闆甚至燃香哭喊的求媽祖停歇賜福。突然在行轎展演之間，大轎班的頭挑轎夫換人，不久之後大轎就在店裡駐駕過夜。隔日清晨四點鐘再度起駕出發，出乎大家意料之外的，媽祖大轎沒走多遠又被扛回修車廠前，修車廠的鐵門深鎖，主人應聲出來開門，鐵門一開，大轎直往裡面衝進去，一直到主人家最裡面的神龕前才又開始行起轎來，神龕上供奉著十幾尊的神像。我在當場聽到一些香燈腳的讚嘆聲，他們說原來媽祖就是要來拜訪一下這些神明。(Lu 2005: 122)

這次的事件事實上引起了信徒許多的議論，有許多人質疑委員為何可以在轎邊喊話？為何行轎過程中可以突然更換轎夫？就事件發生時委員在轎邊喊話這一點來說，顯然人們是質疑委員試圖影響行轎結果。事實上如果我們對白沙屯進香過程有所瞭解就會知道，這並非特例，因為每一次在馬路上行轎時，大轎班的其他成員會圍出一個空間讓神轎可以進行行轎活動，此時轎子旁邊都會有一個或幾個委員守在轎子旁邊等候行轎後的神明指示。如果在上述事件中人們質疑委員有可能在轎旁影響行轎結果，那麼每一次的行轎其實都有這樣的嫌疑。至於更換轎夫就更容易引人質疑了，如果轎子晃動完全是神明的力量，為何要更換轎夫呢？事件當中的彈簧床店老闆所說的話清楚地表達了信徒對行轎活動所可能有的懷疑：

我非常清楚該怎麼抬轎子，雖然我不是白沙屯人。事實上人為操縱「行轎」是有可能的。大轎班換頭挑，委員一直在旁邊說「不是這裡」、「時候還早啊」甚麼甚麼的，那我為什麼不敢去求？所以我只好用哭的來求媽祖了。(Lu 2005: 123)

由此可見，不僅非信徒會對行轎所代表的神意有所質疑，就是信

徒本身也並非毫無懷疑。這就好像神明幫助考上學校、事業順利、生病好轉等所謂神蹟中，我們也不禁會懷疑，信徒難道都沒有想過這可能跟神明無關嗎？他們為何會將之詮釋為神蹟？

#### (4)神蹟不是因為被證實，而是沒有被挑戰

雖然對信徒來說，懷疑通常在上述白沙屯進香中的爭議事件中才會浮出檯面，在一般的情況下則不太會。不過我們其實很難確定究竟在每次的行轎中，信徒心中是不是有所懷疑。就好像我們不能確定當繞境途中有人昏倒，究竟信徒在將之詮釋為神蹟時，心中有沒有想過那可能是中暑。不過我們應該可以確定，行轎可能是人為操縱、昏倒可能是中暑，這種認知能力是存在於信徒身上的。事實上，所有的神蹟都能被從世俗理性的角度，做出完全與神蹟無關的解釋，而信徒一般也都具有這樣的智識能力，尤其是在科學知識普及的現代社會中。事件之所以被詮釋為神蹟，是因為這種世俗理性式的認知或詮釋方式，並沒有浮上檯面而進入公共論述之中。<sup>9</sup> 換句話說，神蹟基本上是一個關於事件如何被詮釋的問題。神蹟之所以是神蹟，重點不是因為它被證實，而是因為它沒有被挑戰。亦即，是因為反對性詮釋沒有浮上檯面（個人的腦海或公共的論述）。

現在問題很清楚了，理解神蹟創造問題的關鍵在於：反對性的詮釋為什麼不會出現？在中暑與神懲、機率與神意、人自己的作為與神的力量等等之間，為什麼信徒是以後者來詮釋事件？

---

9 或許有研究者會主張從儀式活動中成員之間的權力關係來討論這個問題，認為反對性詮釋之所以沒有浮現進而成為公共論述，是成員之間權力關係的結果。例如，管理委員、地方頭人可能以其權威而壓制了反對性詮釋的出現。這樣的分析取徑或許能夠有一部份的解釋能力，但卻不是本文所要討論的面向。本文關心的是信徒如何會相信某事件為神蹟，因而更加虔誠地信仰神明。如果從成員之間的權力關係來討論，則無法說明論述的主導者本身為何也相信神蹟的真實性，也無法說明他們如何能夠讓信徒相信神蹟的真實性。以權力迫使信徒接受神蹟詮釋並不能解決信徒為何真心相信的問題。

## 四、慣習：詮釋的傾向性

仔細考察白沙屯進香的神蹟事件的三個關鍵點，我們會發現一個本文稱之為「傾向性」(disposition)與「意向性」(intentionality)的現象。首先，神轎突然透過行轎而改從西螺大橋下潦溪而過，信徒認為這是神明的旨意。如本文前面的描述中提到的，對一個非信徒來說，很容易會在行轎過程中注意到人為操縱的可能性。像是在彈簧床店發生的事件中，廟主委在轎邊喊話、更換轎夫，非信徒就會認為有人為操縱行轎的可能。不過對信徒來說，在大多數的情況下他們都把行轎的結果以神明的指示來認知，那種經常存在的可疑破綻，不太會被他們注意到。其次，信徒把神轎改變路線去潦溪的行動詮釋為神明要去度化水中的冤靈。在民間信仰的宇宙觀裡，溪流中經常有孤魂滯留是一個普遍的觀念，所以信徒很容易就可以從這個觀點來詮釋神明為何要改變行進路線。不過對一個非信徒來說，很容易注意到這種路線的改變與新聞局到西螺大橋拍攝進香活動之間可能的關連性。香客們都知道新聞局委託的拍攝小組會來，所以互相提醒要整理儀容打起精神，那麼他們是否會想到大轎挑夫們也會對此「有所因應」？結果顯示香客們最終是以「度化冤靈」來詮釋改變路線的行動，而沒有把注意力放在那可能的關連性上。最後，香客們把大家能夠平安過溪詮釋為神明靈力的保佑，因為有人說溪中充滿採砂石留下的深水坑以及隨意傾倒的醫療廢棄物。香客中有人真的注意到深水坑或醫療廢棄物嗎？並沒有，但是有人這麼說了，大家也就把它當成真的來看待。他們為何不去細究事實？

從上述三個神蹟創造過程的關鍵點我們可以觀察到，在活動過程中，信徒的認知方式帶著一種傾向性：傾向忽略世俗理性式的解釋，傾向以神意來詮釋事件。相對的，對非信徒（例如進行研究中的研究者）來說，他們則是傾向於不以神意來認知所有進香過程中的事件，因而總是容易注意到可疑的線索並做出反對性詮釋。這種傾向性就像

布迪厄所說是一種「慣習」，他說：

傾向這個詞看起來特別適合表達慣習（被界定為傾向系統）這一概念所要傳達的東西。它首先表達的是一種組織化行為的結果，與結構的意義相近。它也指一種存在方式，一種習慣性的狀態（尤其是身體的狀態），一種秉性、偏好、習性或傾向。(Bourdieu 1977: 214)

當人們是帶著一種「傾向」在認知事物時，他們不太會去意識到另類認知方式的存在。尤其如果在場所有人都懷有相同傾向時，一切會顯得那麼地自然而然、順理成章。彈簧床店事件隔天神轎又回到修車廠，當信徒發現修車廠裡供奉著許多神像時，他們便「讚嘆」地說，原來神明是要到修車廠拜會裡面供奉的這些神明！信徒們總是容易在各個環節發現神蹟。整體看來，我們會發現整個活動過程中的各種事件詮釋，最終都是在證成神明靈力的存在。事實上這正是人們參加進香活動的目的，人們是因為希望獲得神明保佑而來，自然希望神明是非常靈驗的。這種意圖是他們參加活動的動機，不過不代表他們在詮釋各環節的事件時，是以有意識的方式故意去讓事件的詮釋符合他們的意圖。因為如果他們明顯地有這樣的意識，就形同自我欺騙了。正如布迪厄所說：

持續的、可轉換的傾向系統，傾向於使被結構的結構(structured structures)發揮具有結構能力的結構(structuring structures)的功能。亦即，作為產生及組織實作與表徵的原則，這些實作與表徵在客觀上能夠與其結果相適應，但同時不以有意識的目標籌劃為前提，也不以掌握達到這些目標所必須的操作手段為前提。(Bourdieu 1990: 53)

信徒們是在一種慣習的、傾向性的身心狀態下認知事件，那是幾

近無意識的。只不過在這種慣習下所做出的事件詮釋，會與他們的意圖相符，本文把這稱為「沒有意圖的意向性」(intentionality without intention)(布迪厄、華康德 1998[1992]: 21)。這種意向性以幾近無意識的狀態存在於場域結構之中，存在於每個人身上。由於這種意向性的結果跟信徒有意識的意圖是一致的，所以即便是在某些情況下人們意識到反對性詮釋的存在，他們也不會去說出來。正如彈簧床店的老闆，他知道廟主委在操縱行轎，他也以哭喊的方式來影響神轎而與之對抗，但是在表面上，他還是把一切都當作神明的指示。並且對他來說，這事件只是一個意外的插曲，他的注意力很快就回到「神明的造訪將帶來保佑」上。這種身心狀態下的信徒自然有別於非信徒，後者的身心狀態完全處於另一種「傾向性」之下。

那麼是信徒所認知到的事實，或非信徒所認知到的事實，才是真正的真實呢？從希克的觀點來看，人類所有的經驗都是一種「經驗為」，他們會把某件事經驗為這或那，與其所處的傾向性狀態有關。因此我們無需斷言誰的認知才是真實，真實是甚麼只能被放在現象學的括弧中——存而不論（希克 2006: 42）。社會科學研究所能做的，是去瞭解形成各種傾向性的社會條件，而這正是本文接下來要討論的。亦即，如果在民間信仰活動中，信徒對事件的詮釋是慣習性的，是一種特定傾向性下的實作，那麼這種特定的傾向或慣習是如何形成？

## 五、場域：形塑慣習的結構性力量

「傾向」是布迪厄的核心概念，因為它包含布迪厄通過「慣習」這一概念所要表達的兩個核心要素：結構與性格傾向（斯沃茨 2006: 119）。本文已經描述了信徒的傾向性，而這種傾向性正是場域結構被內化的結果，接下來筆者將分析形塑這一傾向的場域結構。

要分析場域的結構便有必要先瞭解民間信仰活動中的各類資本。民間信仰中人們所追求的主要是神明的靈力，因此靈力成為場域內最具支配正當性的資本。然而靈力是需要生產的，因此生產靈力的要素

——人與錢——也成為場域的重要資本（陳緯華 2008: 82-85）。這些資本是民間信仰場域的組成要素，形塑了場域的力量結構。以下將透過對靈力生產的簡要分析，說明場域的力量結構。

### （一）靈力生產

涂爾幹認為神的背後的真實其實是社會，神的力量是社會的力量。透過一個「迂迴」的過程，人們將社會力「誤識」為靈力。筆者曾對民間信仰神明的靈力進行過分析，指出靈力是由人所生產，而靈力生產的要素則是人氣與金錢。換句話說，靈力背後的社會事實是人與錢。信徒們知道在越多的人氣與金錢下，神明會越靈驗，不過他們並不會像研究者這樣去認知到所謂的「靈力背後的社會真實是人氣與金錢」，就像涂爾幹所說的，他們有另一套詮釋二者之間關係的「錯誤認識」；然而對本文來說這些詮釋是一種「地方知識」而非「錯誤認識」。<sup>10</sup> 筆者在分析中指出，人們一般是根據某間廟宇的神明是否有很多人拜、很多奉獻來判斷該神明靈力的大小，而這種判斷或認知方式有其背後的文化邏輯。首先，人們有所謂「眾氣成神」的觀念，認為人群聚集所形成的人氣會使神明變得很有靈力。其次，一位神明如果有很多人拜、很多奉獻，對信徒來說意味著祂必定是很有靈力，否則怎會有那麼多人拜、那麼多人奉獻，因此人氣與金錢便成為了衡量神明靈力大小的客觀的「靈力指標」。第三，信徒處身於人氣旺盛的熱鬧祭祀活動場合中，在氣氛的感染下，對神明的靈力也會較有信心，覺得神明很有靈力。基於以上這些因素，人氣與奉獻便成為人們認知或判斷神明靈力大小的依據，人氣愈旺、奉獻愈多（廟宇的堂皇程度也是奉獻多寡的表徵），人們就認為該神明的靈力愈大。然而在這些文化邏輯之外而容易為人忽略的是，人氣及奉獻的興衰與多寡事實上是人經營的結果。一般人很容易以為神明的人氣與奉獻是因為神

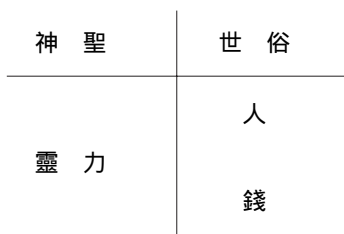
---

10 就現象學的立場來說，世界永遠是透過我們的意識而被知曉、建構的世界，「地方知識」是信徒建構的有關生活世界的知識，具有現象學意義上的「真實性」。



明的靈驗而來，但事實並非如此（或者那只是事情的一個面向）。事實上，一間廟宇的香火鼎盛，主要是經營者經年累月地運用人際關係、經營手段，慢慢地累積而成。某間廟宇只要經營者換人，很容易就會有香火興衰的變化。而既然人氣與奉獻是人經營的結果，換句話說，所謂神明的靈力事實上是人所生產出來的，而用來生產靈力的要素便是人與錢（陳緯華 2008: 82-83）。

正如我們提到的「地方知識」所顯示，在民間信仰觀念體系中有「眾氣成神」的觀念，認為人群聚集所形成的人氣會讓神變得很有靈力。在這樣的觀念體系中，即便人氣是人經營的結果，也絕不意味神明靈力是假的。因為在地方知識中有「人要妝，神要抬」的俗諺，強調的便是「神明需要人來幫助祂發揮」。不過這樣的地方知識雖然為多數廟宇經營者及地方菁英所擁有，但不見得為一般信徒所普遍知曉。而且因為多數信徒抱持的是「因為神明靈力大所以才人氣旺、奉獻多」的認知，而廟宇經營者也寧願信徒是這樣想，因此一般也不太願意讓「人氣與奉獻是廟宇主事者經營出來的」這樣的事實變得太過明顯。換句話說，「因為有人與錢所以神明才有靈力」這一點對廟宇經營者來說雖不構成問題，但對一般信徒來說則是不太能夠接受，它很容易會讓人質疑神明靈力的真實性。這便給民間信仰帶來了一種內在的矛盾：一方面人與錢是靈力生產的必要元素，另一方面它們的必要性又會威脅到神明靈力的真實性。從場域資本結構的角度來看，民間信仰主要乃由靈力、人與錢三種資本所構成，其中靈力是屬於神聖的資本，而人與錢則是世俗的資本，這兩類資本彼此形成一種對立的關係。下圖所表達的就是這個場域的資本結構：



民間信仰場域結構圖一

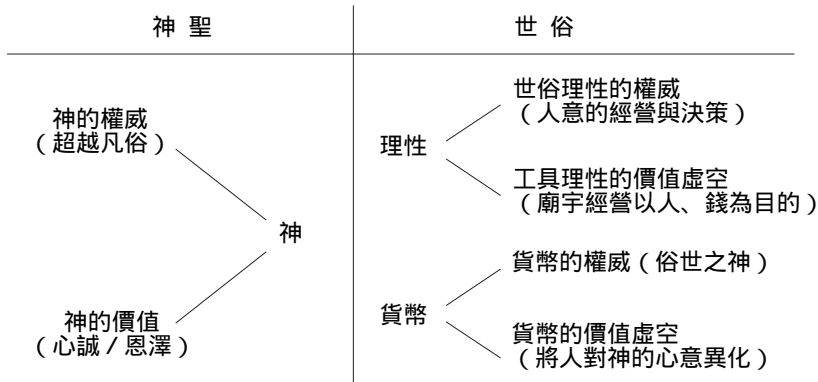
## （二）結構性矛盾

民間信仰場域的內在矛盾性並不僅只如前述所言，它根本的矛盾其實存在於更深的層次上。如果我們對靈力、人與錢這幾個要素做進一步的分析，就更能對場域的這種深刻的內在矛盾有進一步的理解。在現代性下，人的特徵便是世俗理性，錢的特徵則在其作為貨幣的種種特質。而在民間信仰中，靈力則是神的存在之表徵。因此我們可以把「結構圖一」中的三個要素進一步表示為「神」、「理性」與「貨幣」，並對這幾個要素作更深層的分析。從接下來的分析中我們可以發現，場域結構的深層內在矛盾其實是存在於場域結構性要素背後所隱含的權威與價值兩個面向上。

將「神」、「理性」與「貨幣」這三個要素背後所代表的權威與價值進行分析，可以得到「民間信仰場域結構圖二」中所顯示的結果。首先，人氣是靈力生產的重要資本（要素），而人氣是由經營者透過人際關係的運作與經營手段的運用而匯聚起來，這背後其實代表的是人的世俗理性力量。如果這種理性經營的效用被太過強調，會拉高世俗理性在場域中的權威，若場域中瀰漫著這樣的世俗理性，對神所代表的權威將構成一種威脅（我們知道在現代社會中，世俗理性代表的是一種權威，是人類的自信來源；而人類對人的世俗理性的信心，是他們拋棄神的一個重要因素）。其次，世俗理性的運作往往具有工具理性的傾向，譬如說，因為人氣、金錢代表了「靈力指標」，廟方人員很可能把人氣、金錢的累積變成了經營的目標，不擇手段地追逐，導致對神所代表的心誠、恩澤等價值理性的忽略。<sup>11</sup> 因此工具理性所具有的價值虛空與神所代表的價值充盈也具有一種對立的關係。只要看看「神威顯赫」、「慈航普渡」、「恩澤永被」等等經常懸掛在各廟宇的牌匾，就能夠瞭解這個場域中所強調的是神的超凡權威與充盈的價值，祂們才是這個場域中最具支配正當性的資本。

---

11 人對神講究的是「心誠則靈」，因此著重的是內在的誠心；神對人則是一種恩澤的施予、一種慈悲的心腸。強調的都是人與神之間絕不是理性的、利益的交換，而是情感的、價值的互動。



民間信仰場域結構圖二

如果對另一靈力生產要素——金錢——做進一步的分析也可看出相同的結構。首先，貨幣本身當然代表了一種權威，俗語說「有錢好辦事」正說明金錢在俗世中的力量。馬克思以「俗世之神」來形容貨幣，他說「我是甚麼和我能夠做甚麼，這決不是由我的個性來決定的。我是醜的，但是我能夠買到最美女人。貨幣是有形的神明」（馬克思 1990[1884]: 112），這段話正是在說明貨幣在現代社會代表了一種權威。尤其是漢人俗語中那句「有錢能使鬼推磨」更是直接諷刺金錢連在超自然界都具有支配力。而這當然對神明的權威構成挑戰，就像齊美爾(Georg Simmel)所說的：「貨幣象徵著目的論序列的終點以致於它竟然減少了人們在宗教中尋找滿足的需要」（齊美爾 2002: 167）。其次，貨幣代表了一種價值虛空，齊美爾在討論貨幣時也指出，貨幣讓一切事物都有了價值尺度，但卻使事物的內在價值無可挽回地喪失（齊美爾 1991: 265-266）。這與神明所代表的與功利無涉的價值充盈也是完全對立的，如果人們認為金錢萬能，只要能奉獻越多的錢，神明就會有越多的保佑，以致於只重表面的金錢奉獻而不重視內在的心意而造成一種「心意的異化」（陳緯華 2008: 76），那就毀壞了民間信仰中強調以「心誠」來換取神明靈力保佑的價值了。換句話說，靈力經濟場域的權力結構是由神、理性與貨幣所構成，場域的

內在矛盾就在於，這兩方面的權力相互威脅著對方，但卻都是這個場域之必需。沒有人與錢，神明不會有靈力；沒有靈力，人與錢也不會進入這個場域。而由於在民間信仰場域的運作邏輯中，神的權威與價值應該最具有支配的正當性，而世俗理性與貨幣所具有的權威與價值的擴張卻會對此構成威脅，因此場域會有壓抑其擴張的傾向。這便形成了場域的一種內在的、壓抑世俗理性與價值的結構性力量。這種結構性的力量會透過民間信仰中的特定機制內化在信徒的身上，使信徒在場域之中傾向以神聖理性及價值來思維與認知。在這種結構性力量的作用下，民間信仰的信徒身上因此孕育出前述的那種特定「傾向性」。下一節我們要分析的便是場域結構性力量如何作用在信徒身上。

## 六、禁忌與婉飾

布迪厄指出，場域的客觀結構是透過某些機制內化進人們的身上，形成與場域結構相應的傾向。譬如人們在面對性別關係時的傾向性，是在家庭生活中的性別分工實作中逐漸內化而形成(Bourdieu 1990: 54)。那麼民間信仰那種壓抑世俗理性的客觀結構力量，又是透過甚麼樣的實作機制而被內化入信徒身上，形成本文所分析的那種相應的慣習呢？

### (一) 禁忌與監督體系

力量通常在人們與其衝突時才被知覺到，這讓我們想到民間信仰中的各種「禁忌」。禁忌使人意識到神聖與世俗的對立，它的施行正是一種神聖壓制世俗的展現。我們已經瞭解，神蹟的創造明顯地含有一種對世俗理性的壓抑傾向。這種對世俗理性的壓抑，當然是宗教場域中對神聖權威與價值尊崇的結果。因此，我們或許可以從人們如何養成對神聖權威與價值的尊崇來看問題。例如，所有的信徒從一開始便被教導如何點香祈求，而這種點香祈求的儀式，就充分表現了對神

明的尊崇。或者我們也可以說，經由模仿臣子謁見皇帝的場景，廟宇透過其空間安排，養成了人們對神明的崇敬態度。換句話說，人們可以在許多這類的細節中養成對神明的尊崇態度。不過，這種對神明的尊崇卻不見得牽涉到對世俗理性與價值的壓抑。例如世俗理性與貨幣對廟宇經營者來說有益於神明靈力的生產，對一般信徒而言則有彰顯神明靈力的功能，因此，世俗理性與貨幣在場域中的擴張，在意識的層面上很可能是受到歡迎的，對神明的崇敬並不必然伴隨對世俗理性與貨幣的壓抑，除非兩者有衝突，而這種衝突的發生點就在「禁忌」。「禁忌」基本上就是經由對世俗的壓抑，來表達對神聖的尊崇的一種方式。

以傳統的禁忌來說，例如，不潔淨的人不得進入神明所在的神聖場合。因此，女性在月事期間就會避免到廟裡拜拜；而一般人凡是要到廟裡拜拜的當天或前一晚都要避免有性行為；又「做醮」時，進入醮壇的人必須先在家裡沐浴淨身，並且在醮儀舉行前三天所有人須齋戒。又譬如，不能跟神明求不道德的事，因此一般人不到正神廟宇求偏財（當今許多廟宇都拒絕信徒求「明牌」）、風月場所的人不到正神廟宇求生意興隆。這些禁忌都透過對世俗的拒斥，而向人們展現了場域中那種崇敬神明權威與價值的結構性力量。而現代民間信仰中的新禁忌則在不同的層面與內涵上表現了對神聖的遵從與對世俗的壓抑，這將是本文接下來要討論的重點。

禁忌之所以能夠被知曉、被施行，主要是因為有人的監督。在傳統社會中，民間信仰滲透到日常生活中的各個領域、各種實作中。而由於村落或社區中的每一個人都是民間信仰自然的信徒，並且彼此存在社會連帶，因此每個人的家人、鄰居乃至整個村落共同體，都是這些禁忌的監督者，會對觸犯禁忌者提出教導或指責。在這樣的共同體式的監督體系的力量之下，各式各樣的大小禁忌便能夠存在。生活於這樣的環境中，經由禁忌，場域的結構性力量便慢慢地人們的身上孕育出壓抑世俗的特定傾向。

關於「監督體系」，有一點必須予以釐清。有句俗語說「舉頭三

尺有神明」，意味著「隨時都有神明在監督著」。因此有些人會認為，禁忌即便沒有人來監督，也自有神明來監督。但一個女人在月事期間到廟裡拜拜，神明真會給她甚麼樣的懲罰嗎？事實上會給她懲罰的是人。<sup>12</sup> 違反禁忌其實是對集體意識的觸犯，神一直在那兒，但禁忌的內容會變，因為禁忌是由集體意識所規定。正如伯格所說，宗教必須有其「似真性結構」，一個宗教習俗或觀念要能存在，必須有一個意義建構的群體來支持，這個群體能夠把該觀念與生活世界的真實連結起來（伯格 2003[1967]: 59）。禁忌的內容是一種社會建構，因此必定有一個群體作為該禁忌的支持者，人們在彼此對話的脈絡中確證了禁忌的真實性。而這個作為似真性結構的群體，同時也就是禁忌的監督者。如果這個群體瓦解了，人們觸犯禁忌而沒有受到監督、沒有被人指責，而神明事實上又不會給他懲罰，那麼久而久之，這個禁忌的似真性就會消失。換言之，若無人的監督，禁忌不會存在，那麼也就沒有所謂「由神明來監督」的事了（神其實就是社會）。因此禁忌與人所構成的監督體系相互關連，沒有後者不會有前者。

## （二）新的禁忌與監督體系：現代性的影響

### 1. 新的監督體系：從社區到廟宇

傳統社區共同體式的監督體系在現代性的影響之下已逐漸瓦解。首先，傳統「祭祀圈」社區已漸漸解體，過去祭祀圈中的每一戶人家都必須繳交丁口錢，以維繫廟宇的運作。而今很多地方已不再有丁口錢的徵收制度，信仰是個人的自由選擇，沒有人有義務要成為村廟或社區神明的信徒。而且人們生活的周遭，事實上有許多人已不再是民間信仰的信徒，也就是說，那種每個人都生活在一個民間信仰社區之中的情況已不再，傳統的那種監督體系已慢慢瓦解。這種所謂祭祀圈瓦解的現象，在都市地區發生得較早也較徹底。

---

12 人們不見得對觸犯禁忌者做出實際的懲罰，很多時候是透過將觸犯者的某些遭遇詮釋為觸犯禁忌的結果，來讓觸犯者認為是受到了懲罰。

祭祀圈的瓦解是一個在現代性影響之下的社會趨勢。稱之為「趨勢」，當然意指它並非是完成式。但為了清楚說明這一現代性力量的影響，此處要討論的是一個極端的清況，亦即一個「理念型」(ideal type)。在這個理念型中，民間信仰處於傳統宗教共同體完全瓦解、宗教全然退出公共領域、信仰是個人性事務的狀況。在這樣的情況下，雖然民間信仰仍然有信徒，但這些信徒是獨立自主的個人，彼此之間並無社會連帶。本文借用李丁讚與吳介民所使用的詞彙，將這樣的宗教社群稱為「巫術社群」，而傳統的宗教共同體則為「教會」(李丁讚、吳介民 2005)。巫術社群中的信徒平日並沒有交集，廟宇以及由廟宇所舉辦的活動是他們接觸彼此的主要場合。而筆者一開始就提到，沒有人的監督，禁忌就不可能存在。換句話說，因為廟宇是彼此能相互接觸而成為禁忌的監督者的主要場合，所以廟宇便成為監督體系存在的主要所在。不過在廟宇這種環境中的監督體系，是一個性質完全不同於傳統的監督體系。在廟宇環境中，由於信徒之間並無社會連帶，因此彼此之間通常不會出面指責對方，而只是看在眼裡。當信徒觸犯禁忌時，一般是由廟方人員出面制止。這也表現在另一個現代的現象上，那就是，由於廟方人員越來越扮演起提供諮詢與指導信徒如何進行各項祭祀活動的角色，使得廟宇必須有比過去更多的工作人員、更多的廟宇事務「專家」。<sup>13</sup>事實上這是宗教市場化的必然趨勢，廟宇越來越像是一個消費場所：廟宇提供服務，而信徒進入廟宇消費。廟宇作為一個監督體系之所在，廟方人員扮演監督信徒的角色，而信徒則監督廟宇的各種「服務」措施。只要走一趟都市中的大型廟宇，很容易便能看到這樣的趨勢。

比較起來，在傳統的社會中，社會分化尚未徹底，宗教屬於公共事務並滲透在日常生活的各個領域，監督體系存在於日常的生活空間之中，是一種成員之間相互監督的體系。而現代性之下的監督體系則

---

13 許多大型的廟宇除了編制了更多的有給職專職人員外，也編制了許多的義工，以應付信徒的服務需求。

以廟宇空間為主，該監督體系區別了兩個群體，一邊是廟宇經營者，另一邊是信徒，雙方互相監督。

## 2. 新的禁忌：從對神聖的敬畏到對功利的反感

如果新的監督體系主要存在於廟宇之中，那麼禁忌便也是如此。在當代廟宇的環境中有些甚麼樣的重要禁忌，而且這些禁忌密切地關連到對世俗理性與貨幣價值的壓抑？事實上，由於宗教市場化所帶來的競爭，使得現代民間信仰的生存，更加地與廟宇的經營方式密切相關。而在廟宇的經營中，不管是廟宇的經營者或者一般的信徒，都感覺到一種過去並不顯著的禁忌浮上檯面，這個禁忌強烈地影響到廟宇的生存以及民間信仰的興衰，使得每個人都必須遵守。

相對於傳統時代的民間信仰，現代的民間信仰明顯地面臨著生存的危機與挑戰。這些挑戰與危機來自外部，也來自內部。外部方面的因素很容易理解，那就是普及的科學教育以及市場化的宗教環境等都對民間信仰帶來威脅。在內部方面的因素則需要更多的說明，讓我們從「添油香」這件事說起。今日當信徒到廟裡拜拜並捐錢給廟宇時，他們會說是給神明「添油香」，這看似尋常的細微動作其實意涵深刻。傳統的時代，捐錢給廟宇並不是一個主要的奉獻方式，尤其是村落中的廟宇。<sup>14</sup> 在這些廟宇中，需要村民捐錢的情況通常是廟宇要整修改建或者舉辦廟會，在這些時候會有人出來跟大家徵收丁口錢，通常仕紳會出較多的錢，甚至只有仕紳出錢。一般時候，村民對廟宇的奉獻是以鮮花、蠟燭、燈油、食物、勞力等形式進行。筆者在彰化的田野調查中，還聽到有人說在日據初期還有捐燈油給廟宇的現象。換句話說，「添油香」在早期常常真的是捐獻燈油或香燭，而不像今日幾乎都是捐獻金錢。以金錢來進行日常的廟宇奉獻，是從甚麼時候開始與普及，是經由甚麼樣的過程而發生，我們無法確定（目前尚未有

14 在傳統的時代中，一般只有不屬於特定村落所擁有的廟宇會有較普遍的金錢奉獻行為，因為這些廟宇通常由僧侶主持，必須自己負責廟宇的整修與運作，因此需要金錢。這類通常是位於較大市鎮中或者偏遠山區的大型廟宇。



這方面的研究)，但這必然是與整個社會生活的深刻變化相關連。舉一個簡單的例子，當電力還沒有普及時，廟宇日常運作需要的只是油燈、蠟燭，這些也是村民家中的日用品，可以由村民來奉獻。此外廟宇平常並不需要管理人，舉辦活動時由村莊頭人出面統籌即可。但是一旦廟宇開始用電，電不可能由村民奉獻，只能以金錢購買（自來水也是），這時，廟宇的日常運作就開始需要貨幣了；連帶的，為了處理日常的金錢收支與保管，管理人也成為必要。

當廟宇經常性地有貨幣在流通時，就為廟宇帶來了新的問題。人們會開始質疑廟宇是否有「營利」的色彩，這表現在許多人會以「廟店」來指責某些廟宇上。另一方面，人們也會開始質疑是否有廟方人員「營私」，今天的台灣社會就經常出現「神棍」這種譴責。換句話說，在傳統時代的廟宇活動中，貨幣並非日常的奉獻媒介，也沒有太多複雜的事務需要「人意」（相對於「神意」）的決策，因此「營利」與「營私」比較不會是人們經常意識到的問題。而今由於貨幣成了日常的奉獻媒介，「營利」與「營私」便凸顯了出來，成為經常被意識到的禁忌。此外，相對於廟方的「營利」與「營私」禁忌，貨幣成為普遍的奉獻媒介也給信徒帶來一種新的禁忌，那就是，信徒必須避免以金錢來交換神明保佑的「交易」色彩。換句話說，在現代性的環境下，民間信仰的監督體系從社區轉變為廟宇，而禁忌則從對神聖的敬畏轉變為對功利的反感。而為了不觸犯這些禁忌，民間信仰場域相應地發展出一種特殊的實作，透過這種實作，「營利」、「營私」的質疑可以被避開，「交易」的色彩也可以降低，因而維護了場域的神聖性。這種實作筆者稱之為「婉飾」。

## 七、婉飾：作為一種內化機制的儀式行動

在台灣民間信仰研究中，一般的儀式分析通常是以那些集體性、祭典性的儀式活動為對象，比較少關注日常的、個人性的儀式活動，

本文則把焦點放在後者，特別是信徒到廟裡上香拜拜這一儀式活動。從信徒進入廟中一直到走出廟門是一次完整的上香儀式，在每一次這樣的儀式活動中，信徒都會重複某些固定的行動。而在這些行動當中，本文所關注的是因應「營利」、「營私」禁忌而產生的「婉飾」行動。

### （一）上香儀式與「婉飾」

通常研究者在觀察信徒到廟裡上香拜拜這一儀式活動時，會把焦點放在信徒的點香、合十、許願、燒紙錢、奉獻等等動作，而較少把目光投注在這一連串過程中固定會出現的動作——婉飾。以下先簡要描述信徒的上香儀式。

通常信徒一進廟裡，如果有帶來供品，會將供品擺在案桌上，然後到廟裡的香燭置放處取香與金紙。香燭置放處會有一個「油香箱」，並有「隨意」、「隨喜」之類的字寫在箱身上或緊鄰的牆上或柱子上。因為香與金紙是廟宇的，信徒會認為不能白拿，所以會投下香油錢（雖說是「隨意」，但其實這一類型的香油錢有心照不宣的一定價格）。信徒隨後把金紙放到案桌上，到一旁將香點燃，再到各神明的案桌前逐一舉香拜拜祈願。之後信徒必須等香慢慢燃燒，在等待的時間，通常會在廟裡隨處觀看，譬如看看廟裡的公告，選取廟裡提供的護身符之類的東西，或者詢問廟方人員有關廟宇活動的細節等等。在廟宇的活動公告裡，會寫著「濟世」之类的事由，應詢的廟方人員會以「托夢」、「卜杯（神明指示）」<sup>15</sup>等說法來說明某些廟宇措施的緣由，例如月下老人托夢說要來廟裡接受奉祀，所以便新增了月下老人這個神明（事實的另一面是：因為現在流行拜月下老人，增設可以增加香火）。等到信徒所點的香燃燒得差不多了，便把金紙拿去金爐焚燒，焚燒完後便完成了拜拜的儀式。最後信徒會再拿出錢包，走到設於神明案桌前的另一個「油香箱」或「功德箱」，拿出錢

15 以擲杯筊占卜，閩南語稱為「卜杯」，也作「卜筊」。

來「給神明添油香」。同樣的，這個捐獻箱上也會有「隨喜」之類的字。此時所投下的「油香」（錢）的性質與香燭處投下的不同，純粹是信徒對神明「心意」的表達。完成這些程序後，信徒在案桌前跟神明合十拜拜，然後收拾桌上的供品離開。

在這樣的儀式過程中，研究者一般都會注意到「油香」、「隨意」、「濟世」、「卜杯」等等說法與作法，但很少有人意識到這些行動具有著深刻的意涵。那就是，它們其實是一種「婉飾」。「婉飾」基本上是一種透過某些說法或作法，委婉地將事實的某一面掩飾起來的行動。在民間信仰中，婉飾的作用就在於將世俗的一面掩飾起來，代之以神聖的面貌，這樣的說法或作法在民間信仰活動中處處可見。例如一個政治人物到某一村廟上香，對該政治人物來說，這一行為有宗教與政治兩種意涵，一方面是祈求神明保佑，另一方面是獲取選民認同。對村民來說，即使訪客有政治目的，也不是一件壞事，因為日後有事能找他幫忙；而且政治人物的來訪與捐款會提升神明的名聲，對村民的宗教生活也有好處。所以不論從哪一方面來看，村民都可以接受這位政治人物的作為。他們所需做的只是將該訪客的作為詮釋為是來祈求神明保佑，是來「共沐神恩」、是來給神明「添油香」，也就符合了場域的神聖原則。而對這位政治人物來說，他當然清楚自己的世俗動機，但是他也知道到廟裡上香與捐獻可以對廟宇有所貢獻，甚至得到神明的保佑。所以他也可以告訴自己，自己是給神明上香、添油香，這是祈求神明的保佑、是對社區的尊重。也就是說他所需的也是藉由「添油香」、「共沐神恩」之類的說法來把世俗行為轉化為神聖行動，使自己相信這種行為的正當性。換句話說，像這樣的一個行動事實上具有兩種面向的真實，一種是世俗的，一種是神聖的。透過將行動宣稱為給神明「添油香」或「共沐神恩」，世俗的一面被掩飾起來，使得世俗與神聖兩種真實（雙重真實）能夠同時存在(Bourdieu 1998: 94-95)，這樣的說法或作法就是一種「婉飾」。在民間信仰中各類婉飾經常可見，它們扮演著將世俗予以轉化，使之得以進入場域之中而實現「雙重真實」的角色（陳緯華 2008: 90-96）。

在民間信仰場域中，「婉飾」隨處可見，稍加留意就可以發現它的蹤跡，其中有某些婉飾類型則是規律地在人們日常到廟裡上香拜拜的儀式過程中出現，「油香／隨意」以及「濟世／卜杯」這二組婉飾就是典型代表。「油香」與「濟世」屬於「說法」，而「隨意」與「卜杯」則是「作法」。

所謂「油香」指的是，信徒會把捐錢給廟宇的行為稱為「給神明添油香」。不管是「添油香」或其他類似的說法，其實都是在避免使用「錢」這個詞彙，隱含的是對場域中有「錢」的存在這一事實的否認。而「隨意」指的是，不管基於任何的原因使得廟方跟信徒收取金錢，廟方都盡量避免定價，而讓信徒隨其心意捐獻。這樣的作法在邏輯上是「心誠則靈」的結果，在現實上則主要是在避免廟方跟信徒要錢的感覺，並且跟「油香」一樣，都是試圖掩飾金錢的角色。而所謂「濟世」指的是，由於廟方舉辦活動必然地會有金錢的收入，也會有人在這當中獲得人際關係上的利益。為了降低這方面的色彩，人們會刻意強調這些活動所具有的神明救世的動機，因此諸如「濟世」、「共沐神恩」這類的詞彙便經常會被使用。與「濟世」相關的另一種婉飾就是「卜杯」。廟宇任何活動的舉行、決策的訂定，雖然常常都是經過人們討論後的理性決策，但總是會透過「卜杯」或者「托夢」等作法或說法，宣稱是神明的旨意。這樣做的目的是在減少廟宇事務中的「人意」色彩，因為不管是「營利」與「營私」，都牽涉到對廟宇事務的「人意」操作。所以有必要將其掩飾，以避開「營利」與「營私」的質疑。而這些婉飾事實上也就是一種人們遵從禁忌的行為，扮演著維護場域神聖性的角色。

由於「營利」、「營私」與「交易」這些禁忌的存在，因此從信徒一進廟裡，在一連串的儀式實作中，監督體系便開始發生作用，大家都使用「油香」之類的婉飾語言與作法，都盡量掩飾金錢與人意的存在。正如前面對上香儀式的描述所顯示的，這些婉飾成為儀式過程中的一環，不管是信徒或廟方人員都不斷地在進行著這類行動。

## （二）「婉飾」反映了場域力量結構的變化

在傳統祭祀社群轉變為巫術社群的情況下，監督體系限縮在廟宇的空間中，傳統民間信仰中的許多禁忌因而消失。這一方面當然與人們思想觀念的改變有關，但更重要的還是因為監督體系的改變，因為許多的禁忌其實只有傳統監督體系中的家人或村人才能監督得到。當傳統監督體系瓦解後，許多相關的禁忌便消失。在這樣的情況下，留下來而存在於廟宇中的傳統禁忌其實並不多，倒是「營利」、「營私」與「交易」等禁忌被凸顯出來而變得非常重要。而因應這一禁忌與監督體系的變化，「婉飾」成了民間信仰的一個關鍵性實作。

雖然客觀來說，「婉飾」是在監督體系下避免營利、營私與交易色彩的行為。但由於這些「婉飾」行為已被人們長期奉行，因此在大多數時候已經成為習慣性的動作——人們說要給神明添油香時，並不是刻意要把錢說成油香。因此，「婉飾」作為一種慣習性的實作，其實是把對禁忌的遵從內化成一種無意識的實作活動。更重要的是，雖然「婉飾」是因應「營利」、「營私」與「交易」這些禁忌而產生，但它事實上對人們產生了深層意識上的影響，而且也反映了場域力量結構的變化。

「卜杯」反映的就是世俗理性的權威不能壓過神的權威，人不能僭越神；「隨意」而不定價，代表貨幣權威不能壓過神的權威，只有心意可以感動神，錢不能使喚神。這兩種作法都是在壓抑世俗理性與貨幣的權威，維護神的權威。而「濟世」與「油香」這兩種說法則是在壓抑金錢與工具理性的價值虛空，維護神所代表的價值充盈。「濟世」代表任何活動都必須是為了神所代表的仁澤等價值，「廟宇舉辦活動是為了賺錢」這類工具理性的價值虛空不能壓過神的「心誠／恩澤」價值；而以「油香」取代「錢」則是意在否定金錢的存在，不能讓貨幣的價值虛空在這個場域中擴張。在這裡我們看到，由於貨幣奉獻的普遍化，使得貨幣的權威在場域中大為提升，相對地也對神的權威與價值造成更大的威脅。本文已經提過靈力的生產依賴的是人與錢，而錢在傳統的靈力生產活動中的角色並不那麼顯著，人力的投入

扮演更重要的角色。如今貨幣在靈力生產中的角色加重，代表的是神明靈力背後的那個社會真實也有了變化，場域內在矛盾的力量結構也產生一些力量比重的轉移。因此，新的禁忌與「婉飾」在很大的程度上，其實是因應這一場域力量結構的變化而產生。

### （三）「婉飾」作為內化場域力量的機制

在表面的層次上，「婉飾」是因應「營利」等功利禁忌而產生。但在背後的、更深的層次上，「婉飾」可以被看成是變化中的場域結構性力量的產物。當人們在進行「婉飾」時，場域的結構性力量便內化到人們的身上，並形塑出本文所說的那種壓抑世俗理性與價值的「傾向性」。而且必須強調的是，雖然「營利」與「營私」屬於廟方的禁忌，「交易」是信徒的禁忌，但因為彼此都認同這些禁忌，因此即便是對方在進行婉飾，而自己扮演監督者，其實也不知不覺將那些婉飾背後的意識層面之下的內容內化到自己身上。因此，這些禁忌在實際的效果上，是作用在每一個人身上的。每個信徒都預期聽到廟方宣稱各項措施是神明的旨意，也希望廟方把自己的奉獻稱為「油香」而不是「錢」。而廟方也希望信徒把自己的奉獻稱為心意的表達，而不是與神的交易。

從以上的討論中我們可以瞭解，在現代性的影響之下，場域結構性力量是隱藏在功利禁忌這個主題之中，藏身於意識層面之下，透過「婉飾」而施加在人們的身上，使得神蹟創造所需的那種具有特定「傾向性」的宗教主體得以被生產。換句話說，正如涂爾幹所言，使人將神認知為真的是社會的力量。不過在現代社會中，社會力作用在信徒身上的方式與涂爾幹所分析的原初社會不同，其過程確如涂爾幹所說是一個「迂迴」的過程，不過比起原初社會似乎是更加迂迴而細膩了許多。

## 八、結語

盧克曼(Thomas Luckmann)在討論現代社會中的宗教問題時指出，韋伯與涂爾幹都認識到個人在社會中的存在問題是一個「宗教」問題（盧克曼 1995[1967]: 8）。韋伯的宗教研究有他對理性化與現代人處境的關懷，而涂爾幹的研究則在於理解宗教背後的社會實在。本文一方面循著伯格的問題脈絡，把當代宗教問題界定為人在多元主義社會中的生存處境問題，呼應韋伯的理論關懷。另一方面則使用布迪厄的理論，探討涂爾幹所關注的宗教背後的社會實在，將民間信仰的神蹟創造界定為社會控制問題。從涂爾幹的理論視角來看，「宗教的可信度危機」是一個有關「神如何被認知為真」的問題。涂爾幹認為宗教的本質是一種「力」，而且它的社會實在就是一種社會力，因此「神如何被認知為真」就是社會力如何作用在信徒的身上而形塑其認知的問題。包括宗教在內的任何一種世界圖像，都透過一定的社會化過程而內化在它的信仰者的身上，並且有特定的社會控制機制來維護它們。在多元主義的環境中，社會不太能以懲罰「異端」的方式來排斥他類的世界圖像，在本文中我們所看到的是一個更迂迴而不易察覺的社會意識的控制模式。台灣民間信仰中看似尋常的「油香」、「隨意」等說法或作法，事實上隱藏著重要的社會力，它們源自於「營利」、「營私」等禁忌，最終則是達到了壓抑世俗理性而維護神明真實性的意識控制的效果。透過這種社會控制，他類的世界圖像不需被視為「異端」，多元主義社會中的人們可以接受不同的世界圖像而不需嚴格面對它們之間的矛盾。

### （一）現代性帶來困境：多元主義問題

由於以科學為代表的世俗理性無法對人們生活世界中的一切都提供有效的意義，因而給宗教留下了空間。但有空間不見得就能生存，宗教仍然必須證明它自己的真實性。民間信仰也不例外，某些特殊現

象的發生，使得人們不敢「鐵齒」，因而寧願接受神鬼的存在。然而對講究靈驗的民間信仰來說，人們的「不敢鐵齒」並不能保證信仰的存在，神明的靈驗必須被證實。尤其民間信仰的神明之間原本就存在著競爭的關係，靈力較大的廟宇更能吸引信徒，在現代這個宗教市場化的環境中更是如此，各廟宇必須想盡辦法證明其所奉祀的神明所擁有的靈力。而證明靈力的主要方法之一就是展現神蹟，表現神明的靈驗。然而在這個幾乎所有神蹟都能被從世俗理性做出非神蹟式的解釋的時代，神蹟的產生必須能夠面對他類解釋的挑戰。換句話說，民間信仰必須在世俗理性的挑戰下建構神明的真實性。

從一個較廣泛的角度來看，民間信仰所面對的問題並非宗教所獨有。在當代多元主義的環境中，各意義體系普遍面臨相同的困境。正如柏格所說，多元主義一方面給人們帶來自由，另一方面卻也帶來了負擔。人們固然有較多的自主性與較多的選擇，但因為人有對意義確定性的需求，這便使真理的不確定性成為負擔。若從韋伯的觀點來看，人本來就是生活在一個「諸神鬥爭」的世界裡，他必須在諸神中做出選擇，這是人作為「文化人」的「歷史命運」。而理性化一方面使人們更要求各意義體系內在邏輯的一致性，另一方面也使人們對生活世界意義的一致性要求增加。這使多元主義所隱含的相對主義對人們所造成的困擾加劇。對宗教來說，這則造成了科學與宗教之間不可避免的衝突（張旺山 1998）。

對伯格而言，為了獲得某種意義的確定性，人在現代性下所面對的問題是如何在多元主義的相對主義氛圍中採取一種中間的、折衷的立場，尋求各種意義體系間某種程度上的一致性共識。這似乎呼應著韋伯那種認為人應該要在諸神之間做出選擇以獲得某種價值上的一致性的立場。不過本文的研究卻指出，現實生活中的一般大眾似乎並不是以韋伯或伯格所期待的那種狀態在生存。

## （二）宗教內在機制發揮功能：社會控制

若仔細觀察民間信仰活動中的信徒會發現，所謂的科學與宗教的



衝突對他們來說似乎並不成為問題（至少不是大問題）。人們在把各種事件詮釋為神蹟時，顯得並不被世俗理性所可能提供的他類詮釋所困擾，似乎只有研究者會把這看成是一個問題。難道研究者所提出的這個問題根本是一個假問題？本研究對此提供了一個有意義的答案。在本文的討論中我們可以看到，世俗理性的確對神蹟創造構成挑戰，信徒有時也對神蹟抱持懷疑態度，只不過這種懷疑一般並不會擴大。原因就在於民間信仰場域本身存在一種壓抑世俗理性的結構性力量，這種力量源自於靈力生產的過程，透過「婉飾」這個特殊的機制而內化進信徒的身上，使得信徒一旦涉入場域之中，便自然地以特定的「傾向性」來認知與行動。正如本文所指出的，神蹟的本質是一種「經驗為」，神蹟之所以是神蹟，關鍵不在於它被證明，而在於它沒有被挑戰。不管是病人求神後手術成功，或者神明繞境中有人昏倒，這些事件是否會成為神蹟，決定於人們如何詮釋。手術成功、中暑都可以有世俗理性的解釋，它們之所以成為神蹟，是因為人們將之詮釋為神明力量的結果。信徒當然不會把行軍中士兵昏倒詮釋為神明的懲罰，中暑之所以變成神蹟是因為那是發生在民間信仰活動中。就好像手術成功被歸諸為神蹟，也是因為信徒進行了祈求神明的動作。換言之，世俗理性是在人們涉入宗教場域時才被壓抑下來。這顯示場域中存在著某種力量，能使神蹟詮釋達成集體的共識。這種力量作用在每一個人的身上，其效用就在將宗教場域外的世俗理性隔絕或壓抑，使人以場域內的神聖理性來認知與思維。

### （三）宗教的內在矛盾及其轉變：禁忌與社會控制

民間信仰是一個講究神明靈驗的多神信仰體系，神明之間有著靈力大小的競爭。而神明的靈力是需要生產的，生產要素就是世俗的人力與金錢。而人的世俗理性與貨幣所擁有的權威與價值虛空特質，對神的權威與價值都構成威脅，因此民間信仰本身便存在著內在的結構性矛盾，這種矛盾一般是透過禁忌來解決。隨著現代性的影響，貨幣在靈力生產中所扮演的角色加重，因而也改變了民間信仰內在矛盾的

結構。然而因現代性的影響而改變的禁忌與監督體系，卻也適時地幫助民間信仰面對了這個問題。因應功利禁忌而產生的特定「婉飾」，一方面掩飾了金錢與人意的色彩，而在意識的層面上維護了民間信仰活動的神聖性；另一方面則在無意識的層面上壓抑了場域中世俗理性與貨幣的力量，使得神蹟創造得以繼續，因而維護了神明靈力的真實性。

民間信仰的例子告訴我們，宗教本身就存有神聖與世俗之間的矛盾，<sup>16</sup> 因此它也有處理此一矛盾的方式。不過隨著社會變遷，宗教的內在矛盾形式會有所改變，而這也考驗著宗教本身是否能適當地對此有所因應。另一方面，從民間信仰的例子我們也能看到，現代性雖然給宗教帶來威脅，並使人置身於科學與宗教的矛盾之中（即使像基督宗教有護教學，這種衝突仍然是不可完全避免）。然而信徒並不是獨自去面對此一矛盾，宗教有其機制可以幫助信徒來面對。布迪厄觀點給我們的啟示是，人總是生活在場域之中，每個場域都會透過特定機制而生產相應的慣習，人並不是一個時時冷靜思索的哲學家，而是經常在場域慣習的驅動下去認知與行動的行動者。韋伯曾批評一般人經常是任由不相容的意義體系混雜在一起，不在神與魔之間做出選擇（張旺山 1998: 271）。而本文在民間信仰研究中所看到的人，確實並不在科學與宗教之間做出選擇，不過卻也不是所謂任由不相容的體系混雜在一起，而是在場域的協助之下使它們之間盡可能被區隔開而不致相互干擾。

#### （四）除魅？：民間信仰的發展

目前民間信仰的慣習生產機制仍然運作良好，「婉飾」仍普遍被奉行。不過現代性所帶來的威脅是持續存在的，而「婉飾」能否被持續實踐就不一定了（例如現今都市大廟中有愈來愈多東西被定價而非

---

16 靈力生產的過程本身就需要世俗要素的投入，因此使得民間信仰場域必然地同時存有神聖與世俗兩種對立的要素。

「隨意」)，而這將影響著民間信仰未來的興衰。又正如李丁讚與吳介民等學者所指出的，民間信仰為求生存而使其經營模式愈來愈理性化（李丁讚、吳介民 2005；宋光宇 1985）。這事實上造成了世俗理性在民間信仰中的擴張，因而形成了一個宗教不斷引進世俗理性，又不斷抵抗它的現象。以基督新教的例子來看，現代性帶來兩個問題，一是宗教本身內部的「除魅」（disenchantment），另一則是神的可信度危機。本文所討論的是民間信仰如何面對神明可信度危機的問題。然而民間信仰被批評為迷信，除了其經常性的神蹟宣稱外，介於人與神之間的各種靈媒與儀式更是主要的因素。這些人神之間的中介在未來會不會隨著民間信仰經營模式的理性化而逐漸消失（例如現在已有愈來愈多大廟廢除乩童的設置），因而導致民間信仰的「除魅」？這是值得我們加以關注的問題。

誌謝：本文初稿完成於筆者在中研院社會所進行博士後研究期間，「婉飾」的概念形成於筆者的博士論文中，但是從本文這種角度來思考「婉飾」則是在博士後研究時期。感謝中研院社會所提供了良好的學術環境，尤其感謝博士後指導老師張茂桂的啟發，特別是他主持了一個經常性的討論會，為我們一群年輕學者安排了交流的機會，使來自政治、歷史、社會、人類學等不同領域的年輕學者在此匯聚交流，這個討論會擴大了我的視野，並得到與其他年輕學者持續相互交流聯繫的機會。本文在討論會中曾經發表，感謝會中成員提供意見，特別是劉名峰曾在本文撰寫期間數次與筆者進行討論。此外，本文的審查人與編委會所提供的意見，對文章的提升有很大的幫助，特此致謝。最後特別要對期刊編輯謝麗玲表達謝意，她對文稿的潤飾顯示出專業與用心，筆者也從中有所獲益。

## 參考文獻

- 布迪厄、華康德(Bourdieu and Wacquant) (1998) [1992]實踐與反思：反思社會學導引。李猛、李康譯。北京：中央編譯社。
- 希克(John Hick) (2006)宗教信仰作為「經驗為」。見上帝與信仰的世界：宗教哲學論文集。王志成、朱彩虹譯，頁 35-48。北京：中國人民大學出版社。
- 宋光宇(1985)台灣民間信仰的發展趨勢。漢學研究 3(1): 199-234。
- 李丁讚、吳介民(2005)現代性、宗教、與巫術：一個地方公廟的治理技術。台灣社會研究季刊 59: 143-184。
- 伯格(Peter L. Berger) (2003) [1967]神聖的帷幕。蕭羨一譯。台北：商周。
- (2005) [1999]世界的非世俗化：一個全球的概觀。見伯格等著，世界的非世俗化，李駿康譯，頁 1-22。上海：上海古籍出版社。
- 林本炫(1993)宗教與社會變遷。台北：巨流。
- 吳文翠(2001)白沙屯媽祖徒步進香：潦過濁水溪。吳文翠主編。苗栗：白沙屯田野工作室。
- 范麗珠、James D. Whitehead、Evelyn Eaton Whitehead (2006)當代世界宗教學。北京：時事。
- 馬克思(Karl Marx) (1990) [1884]年經濟學哲學手稿。伊海宇譯。台北：時報。
- 韋伯(Max Weber) (1989)宗教與世界：韋伯選集。康樂、簡惠美譯。台北：遠流。
- 涂爾幹(Emile Durkheim) (1992)宗教生活的基本形式。芮傳明、趙學元譯。台北：桂冠。
- 陳緯華(2008)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。
- 斯沃茨(David Swartz) (2006)文化與權力：布迪厄的社會學。陳東風譯。上海：譯文出版社。
- 張旺山(1998)韋伯的價值多神論。見蕭高彥、蘇文流主編，多元主義，頁 269-306。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。
- 齊美爾(Georg Simmel) (1991)大城市與精神生活。見橋與門：齊美爾隨筆集，涯鴻、宇聲譯，頁 258-279。上海：三聯。
- (2002)貨幣哲學。陳戎女等譯。北京：華夏。
- 盧克曼(Thomas Luckmann) (1995) [1967]無形的宗教：現代社會中的宗教問題。覃方明譯。香港：漢語基督教文化研究所。

- 盧曼(Niklas Luhmann) (2004) [2000]社會的宗教。周怡君等譯。台北：商周。
- 瞿海源(2006a)術數流行與社會變遷。見瞿海源著，宗教、術數與社會變遷，頁 257-292。台北：桂冠。
- (2006b)術數、巫術與宗教行為的變遷與變異。見瞿海源著，宗教、術數與社會變遷，頁 223-256。台北：桂冠。
- (2006c)台灣的民間信仰。見瞿海源著，宗教、術數與社會變遷，頁 61-84。台北：桂冠。
- 瞿海源、張珣(2006)民間信仰的基本特徵與奉獻行為。見瞿海源著，宗教、術數與社會變遷，頁 99-132。台北：桂冠。
- 顧忠華(1997)巫術、宗教與科學的「世界圖像」——一個宗教社會學的考察。1997「宗教、靈力、科學與社會」研討會論文。台北：中央研究院社會學研究所籌備處。
- Abbey, Ruth (2000) *Charles Taylor*. Princeton: Princeton University Press.
- Bellah, Robert N. (1975) *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. Chicago: University of Chicago Press.
- Berger, Peter L. (1998) Protestantism and the Quest for Certainty. *The Christian Century* 115: 782-796.
- (2001) Reflections on the Sociology of Religion Today. *Sociology of Religion* 62 (4): 443-454.
- Bloch, Maurice (1989) *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*. London: The Athlone Press.
- Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1990) *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- (1998) The Economy of Symbolic Goods. Pp. 92-123 in *Practical Reason: On the Theory of Action*, by Pierre Bourdieu. Cambridge: Polity Press.
- Bruce, Steve (1996) *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. Oxford: Oxford University Press.
- Casanova, Jose (1994) *Public Religion in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cox, Harvey (1965) *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. New York: Macmillan.
- Csordas, Tomas J. (1994) *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: University of California Press.

- Finke, Roger, and Rodney Stark (1992) *The Churching of America 1776-1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Geertz, Clifford (1973) Religion as a Cultural System. Pp.87-125 in *The Interpretation of Cultures*, by Clifford Geertz. New York: Basic Books.
- Lu, Mei-Huan ( 呂玫媛 ) (2005) *Ritual Construction of the "Community" and the Arena: Multiple Identities of a Mazu Pilgrimage in Taiwan*. Ph. D dissertation. Bielefeld University, Department of Sociology, Germany.
- Martin, David (1978) *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.
- Smith, Nicholas (2002) *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Stark, Rodney (1985) From Church-Sect to Religious Economies. Pp. 139-149 in *The Sacred in a Post-Secular Age*, edited by Phillip E. Hammond. Berkeley: University of California Press.
- Stark, Rodney, and Laurence R. Iannaccone (1994) A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion* 33 (3): 230-252.
- Tambiah, Stanley (1979) A Performative Approach to Ritual. *Proceedings of the British Academy* 65: 113-169.
- Taylor, Charles (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA : Belknap Press of Harvard University Press.
- Turner, Victor (1967) *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Wilson, Bryan (1982) *Religion in a Sociological Perspective*. Oxford: Clarendon Press.