

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

中央研究院民族學研究所

宗教教義、實踐與文化：一個跨學科的整合研究 學術研討會

主辦單位／國家科學委員會社會科學研究中心・中央研究院民族學研究所
2004年4月16~17日
台北・南港

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

中央研究院民族學研究所

無極金母下凡塵；天宮五母會靈兒；九龍九鳳靈光會；三花旨令救世來；千里有緣兒相逢；九蓮佛母會王母；靈山修道坐蓮花；十全十美天下無；修道失理難過關；慈悲姊妹要合好；順天孝德非逆旨；隨著真理早完成；雲中五彩鳳凰台；東西南北愛收圓；照旨照令來行起；金龍青龍山中開；天命五龍下凡來；山中老母等未來。

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，一直是人類學漢人宗教研究中頗引發爭議的問題。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例子——「會靈山」，來凸顯漢人民間信仰在社會變遷中，如何可能產生內在轉化，並成為較能超越地域性限制的一個更普遍化的信仰形式。在這個例子裡，一方面有助於我們了解漢人民間信仰的性質與變遷模式，一方面更有助於我們反思宗教教義與實踐方面之間的關係，在時代變遷中，如何是既保有傳統性質的連結，又可同時容納新的變化的這種可能性。

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，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)；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)，會促成「地域性民間信仰」的興盛。民間信仰也成為整合基層地域的主要媒介或象徵符號。

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

* 感謝本文初稿在中研院民族所演講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寶貴意見與批評，有助於本文後續的修改。

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。但是民間信仰並不等同於「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？它又如何超出村落或可連結不同村落？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，但其廟宇僅是私人所擁有，與周邊居民缺少也地域性的連結。在過去，這類私人性宮壇，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。不過在這種缺少地域性連結的民間信仰活動，它難以避免當文化在脫離了地域性基礎後，所可能會產生的某種「片段性」（segmentary）和「破碎性」（fragmentary）。雖然私人宮壇可以僅僅停留在做為一種私人性的靈療場所，而不必扮演「地域性民間信仰」原所具有的整合地方的功能。但當漢人民間信仰，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，又會產生一種什麼樣的衝擊呢？

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」等面向來在概念上加以辨識。「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，這些詞的涵義會差異很大。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，「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 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。

「去地域化」過程當然會產生一種相對疏離化的文化經驗，不過我們可以注意到，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，可以重新在無限遠距的時／空範圍中再加以組合，這正是本文討論主題之所在。

引用 Giddens 的概念，這也就是一種「時／空的延展化」（time-space distanciation）。或者我們在此所講的「再連結」（re-embedding）——時空範圍打破之後原時空範圍所對應的文化元素之轉化與重新再組合，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，可能被視為地域性社會空間遭破壞之後社區組織的重建與復興，也就是仍保留著某種地域性的屬性¹。為了避開這種意含，筆者改以用「再連結」這個概念。我們注意到，在新的「再連結」裡，它顯然不再是具體的空間，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 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」（symbolic 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。

¹ 例如陳瑞樺（1996）對於「再地域化」這一個概念的處理方式。

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，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，而不會注意到宗教在此新的「認知性地圖」中所可能扮演的角色。但是近年來少數討論全球化與宗教議題的學者，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，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。「神聖空間的啓示，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。

於是部分學者以經驗研究發現到，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，並使個人破碎的自我認同重先建立起來。

要成為新的「去地域化」情境裡，具有強化「再連結」功能的宗教，當然是以原本就具有一種「普世性」宣稱的宗教團體，最能適應新的情境。不過只要具備以下一種或多種條件，或許就可能使其有著這樣的性質，例如一、歷史久遠的宗教；二、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、舉有神秘主義性質，以神秘體驗出發，而不致於為個別團體之疆界所限；五、團體以慈善與助人出發，此雖然通常並非宗教教義核心主旨之所在，卻有助於強化其「普世化性格」之展現等等。

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擊，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？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，但新的分香子廟限於大甲人參加，也沒有固定的信徒範圍。而這類所謂的都市神壇，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，如她說述：「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，我們注意到受到都市化的影響，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。

這種文化與場所的脫離，的確產生種種「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。但在都會區的神壇裡，雖供奉者公共性的神明，場所卻為私人所擁有，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」，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。

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靈媒(shamanism)活動亦有其形貌上的類似等等，這些我們後面將還會對此有所探討。

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。

具體的表現形態

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、啓靈、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行程序，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，至於傳統的庄頭廟，則幾乎未參與在其中。不過筆者在此還要補充的是，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，並不會排斥外來的「會靈者」，²因為這對廟本身具有靈驗性的外在宣稱，亦起了強化的作用。

² 訪問某些庄頭廟中的執事者，他們當然經常注意到這些與一般香客形跡不同的「會靈者」。而這些執事者最通常的反應是以為：「反正他們拜他們的，我們拜我們的。」

在善書文本中所顯現出來的有關教義

「會靈山」是一個社會的集體性創作，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來造做的，有相當困難性。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，它當然也不是完全整合與統一的，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，不斷反覆的出現著，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，就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」也正是佛陀講授法華經之處。在民間「靈山」這一個詞演變為「道、自性、本來面目」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」，卻起來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的層面。

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。

「會靈」可以是去會各種靈，不過在「會靈山」的體系裡，這個「靈」有兩個最主要的因素：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」

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。

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」中某個母方面的靈脈裡，也就是說會與其關係特別密切。

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，它已經超出了性別屬性，而是藉由源頭（所謂的「先天」這個層面）之母，反映一種本身雖是空無，卻又能夠再生與衍化的生機觀，因此「母」，在此它是象徵性的，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『三期未劫』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，可以看出來完全是採用自一貫道的說法。

不過一貫道中的至高神明「無生老母」，^中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名稱為「靈修手冊」、「會母概要」、「會靈手冊」這類善書的記載。這主要包括了：

中宮母—九天玄女母娘
內宮母—無極瑤池金母母娘
內宮母一天上王母娘娘
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：

王母娘娘—花蓮勝安宮
無極瑤池金母母娘—花蓮慈惠總堂
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升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，⁴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（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。這裡祂乃仍然保留了所謂「先天母」的形式，也就是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。而台灣供奉觀音且具有強烈民間信仰色彩的廟宇並不少（像是萬華龍山寺），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，這和其大殿中供奉著一尊名聞遐邇的十六臂準提佛母木刻像顯然有關。

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，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，全省信徒極為眾多，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

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。

出現與籠罩、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——在其有機組合中，正不斷產生著新的母娘性神明，並又被不斷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。整理相關文本與觀察，就個別的信徒而言，在「會靈」活動的實踐裡，我們大致可以發現到這樣子的一個「會靈山」的步驟，當然不同信徒和宮壇之間多少會有些出入，以下則加以做一個歸納：

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；
2. 或者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啓，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，再擲爻確定神明已同意；
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爻同意，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。
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，譬如說有像這類的說明出現：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。

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，我們特別提到以下的三點：

A. 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。

B. 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

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）。

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。

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。」這裡顯示了，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所可能代表的有別於其它女神的特殊意涵（Sangren 1983），卻可能是更意義深遠的。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對於祂的崇拜，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，有時還會操弄五寶自戕身體；或者是鸞堂的鸞生，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。慈惠堂的起乩，也就是其所自謂的「訓身練體」，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

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）。

⁸ 消極來講，這和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意像上，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。

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模式以及組織的動員能力。簡要的說，幾乎可以說是全台灣都市神壇總堂的慈惠堂，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，這種模式很快的成為全台各種神壇宮廟自我凝聚的手段，並可以以此基礎再相互串聯。自此，民間信仰內部的成員之間，廣泛的具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，並可能進一步成為型塑個人自我認同的媒介。

C. 屏東南州忠德堂

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），謂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。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，但是奠基于傳統民間信仰之上，再加以某種程度的轉化，他的確帶動與推廣了一種特殊的「個人與民間信仰中的神明系統互動」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」。

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，一般人或宗教學者，都不會特別去注意到這一種現象的存在。這主要可能是「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。

由最表面上來看，舉例來說，二者左右做一對比，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」時以自己摺成的（或可採購，但自己摺則更代表個人心意）¹⁰⁸ 瓣「蓮花金」來燒給神明，⁹通常在燒之前還會雙手持「蓮花金」在神像之前轉多圈，且由自己點火將之點燃，燒紙數量也大為減少，甚至可以不燒；

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（Gate 1987）產生差距。

進香時對持香對神神的敬拜是必需的／「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」幾乎很少有戴帽子者；

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（信徒互辨母娘與尋母者）、轉靈（身體轉動）、呈旨（形似向天界稟報）、仙班互動或靈乩對照¹¹（「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。

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、東王宮、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，但是理論上自身並不能加以操控，在公共性的宗教儀式中，附身時常有自殘性的行為，理論上乩童在附身時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

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」。

¹¹ 「靈乩對照」是中華民國靈乩學會所創立的一種入乩形式，（參考 Tsai 2003）

自身所屬神廟之地點與名稱（或是偶爾會有標示神壇名稱著，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」¹²（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；

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（私人神壇）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，它還是配合著口傳來發揮出用的，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，¹³對於「會靈」理論與宗教實踐之相關論述，影響信眾極深，這由我在田野中對於「會靈者」的隨機訪談裡可以看到許多例子。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。

¹² 「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架的這種市場性質

¹³ 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，參考本文書目中所列各有關善書。

三、一個社會學的解釋：關於民間信仰的轉化與再連結

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應。所謂的「復振運動」¹⁴ (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)，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，「靈恩運動」很快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，我們當然可能將其放在以上的框架裡加以討論。前者（「復振運動」）認定這些活動與集體性壓力的轉移或紓解有關，後者（「靈恩運動」）凸顯了社會弱勢者，在擺脫或者是在不需要既有宗教權威的情況下，可能產生自發性的宗教表達方式。

台灣「會靈山」的流行，和社會環境壓力的增大可能有關，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。而另一方面來看，「會靈」的盛行，也的確和民間宗教活動在不須中間媒介之後，而產生的基層民眾對於靈性自發自覺情況所產生的無比的嚮往有關。

然而筆者在此，雖然注意到「會靈山」背後所可能具有一種宗教運動的性質，卻暫時不以這些角度來定位它。原因很簡單，以上這些社會因素固然對於「會靈山」有促進的效果，但它不是構成「會靈山」信仰活動的必要的特質，尤其是若放在一個更大的時間框架裡來看，就宗教傳統的承續上，「會靈山」的性質，有它在制度性層面的一個發展上的延續性，而非純為應付社會壓力或純因要突破宗教階層的壟斷而產生。

¹⁴ 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。

與「復振運動」相比較，「會靈山」是一套以個人爲中心的修行體系，雖然其亦有著相應的集體性之末世世界觀，但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（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者是要加以反抗的特定目標。簡言之，導致社會性運動發生的一種集體性的「相對剝奪感」，在「會靈山」中並不明顯。

就與「靈恩運動」相比較，「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，以及有時還必需要透過某些特定神職人員的引導，反而是在行動模式與宗教實踐上，有著更大的開放性。

與前二種宗教運動相較，筆者注意到「會靈山」中雖的確有著近似於「運動」中所具有的非正式組織的基本形態，和它的透過集體相互感染而有所擴散的發展模式。但是它並未如前二者的或者是有特定明確的集體性目標，或者是受限於特定的宗教領導者或經典。

進一步的，於是在以下的討論裡，我們一方面雖會注意到「會靈山」與其它宗教運動間的某種共通性，但我們更注意到的是它與漢人傳統民間信仰間在制度性層面（也就是某種宗教行動模式的在特定時空中不斷重複發生的基本型態）變遷上的一個前後銜接性。而其主要的論述架構，則是漢人民間信仰相應於社會情境的「地域化」、「去地域化」，它如何可能產生相應的轉化，和在各信仰象徵符號元素之間重新再有所連結的過程。

在這一個框架裡，最簡要的講，筆者乃是把「會靈山」理解爲：原本與傳統地方性社區與地域性相符應的傳統民間信仰，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，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。

首先，「時空分離」以及「抽離化」，在華人社會脈絡裡，前者可以指：日常生活的活動爲規劃性的現代時間所取代，不像過去爲歲時節氣所決定，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，慈惠堂與勝安宮的母娘崇拜以及相關修行方式是第一個重要的轉化，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，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，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」¹⁵；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、各個神壇做為帶動「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」。神壇成為「會靈山」的主要基層組織，在各個地點帶動小組；

¹⁵ 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。

一旦與「會靈」系統相連結，在「老母娘」與「先天法」的籠罩之下，神壇內的互動，就已不是交易關係，而是「全人性」的互動，不過神壇還並不是提供信眾「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，「神壇」，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。¹⁶

此處，我們乃要提到的是，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，托寄於神明的啓示，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』¹⁷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

¹⁶ 類似於 Giddens 論論到「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，這裡當然也就發生了「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」。

¹⁷ 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。

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，自然接著也就會被大眾賦予一種權力，¹⁸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。

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「原靈」，重歸美好境界；相對的，「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

¹⁸ 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。

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。

而一個更大的「先天靈」的宗教網絡開始超越地域性而浮現出來，成為具有普遍性連結的一個「新興民間信仰」——「會靈山」。

但是在民間的層次，這一個普遍性的連結，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，¹⁹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的。

此處，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？的確「先天靈」的概念是由一貫道所首創，但是和「會靈山」體系中的運作有著最大不同的是，前者是用來此來做區隔，後者卻是以此來做連結，二者在運作上截然不同。

在一貫道，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異性，「先天靈」的

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 1983:88 的討論）。

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。

四、會靈山活動的實際： 以個別宮廟為中心的相關記錄

前述的討論，嘗試對於當前盛行的「會靈山」現象提出一個較為宏觀的解釋框架。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之間，有時則是交相重疊與混合的，不見得能完全加以區別。以下，筆者嘗試以一次「會靈」活動的田野記錄，來呈現「會靈山」活動更動態的一個面貌。

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²⁰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

²⁰ 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。

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是有其不同之處，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；²¹三、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，但名義上都是以神的旨意為準。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

（報名以簽行命）

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）

（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，至花東地區進行進香與會二日。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）

²¹ 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。

- 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，至北極玄天上帝之重要廟宇，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，絕不能有任何小節有所差錯，否則信徒個人即不能過關。而在三關的三個地點，是「晉香」活動中最主要的三個點，在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，修行之路可以進行的更順暢。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，信眾會先在上面簽名，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會參與「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，而從旁加以帶領。於是信徒開始一一出現靈動、靈舞、與靈語的現象。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有一二百階，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，信眾面對著「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」時常會被唱誦的各種曲調。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。

五、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，尤其是以移民社會台灣的發展過程來看，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。

在移墾之歷史中，由於農業生活方式之與土地的定著性和歲時節氣等關係十

分密切，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，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民俗文化，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。²²

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性中緊密互動的人群關係密切的民間信仰，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」²³ (*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，不過這並不見得意味著它的死亡，反而是一個宗教文化叢的轉化與流傳的開始。在新的情況裡，相對而言，信徒的參與是選擇性的，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。不過當在台灣被動化的現代化過程裡，並未

²² 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 (1988) 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。

²³ 「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)。

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。簡言之，在過去，對於民間信仰，多數人視為當然的而接受它，現在則成為一種選擇性的，但它仍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。

進一步的，這又牽涉到所謂大眾文化興起的問題。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，它已完全混淆了這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，其間最大的差異是前者已不甘於自居於文化的下層，一方面不再滿意於精英文化，一方面也有可能成為社會文化中的主流。

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提高它的正當性與可信性，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，成為人們生活中不可或缺的一部份。

生活世界的解體與邊陲化

然而在「去地域化」的情境裡，民間信仰的象徵符號，與實際的社會生產體系或空間氛圍之間已經脫離，為什麼人們還需要它呢？這邊我們可以引入 Habermas (1987) 對於「系統世界」(system) 與「生活世界」(lifeworld) 的區別著手。簡單的講，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，而今隨著近代的工業化與專門化而愈益嚴密，這也就是所謂「系統世界」，在當代，它以市場經濟體系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。

「系統世界」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，主要建築在特殊性的情感關係裡，才是社會背後最底層的基礎。而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)，「系統世界」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：「系統世界」與生活世界的脫節；以及生活世界之被「系統世界」的殖民化。

回到民間信仰的討論，傳統社會中的民間信仰，所謂的「混合宗教」，與基層人與人之間面對面溝通的領域融為一體，應是屬於生活世界中的重要元素，它也是傳統民間社會能夠流暢運作的主要基礎，而當時的「系統世界」也是一個低度發展的世界，沒有由生活世界中分離出來以具有主導性的力量。但是到了現代社會，這已是一個為「系統世界」所宰制的狀況，生活世界被邊陲化與被殖民化，系統中的人際關係只建築在制度性之角色規定裡的短暫互動上，缺少全人與全人間的互動與情感交流。

而在這種「系統世界」宰制的情境裡，雖然民間信仰逐漸被邊陲化，但出於它的低度系統化的特質，它剛好對於「系統世界」的無情和嚴峻有著互補的作用。我們可以想像，「會靈山」的活動，包括了師兄師姐關係的連結，以及更終極的與失散先天母的相認、和對先天不受染著先天靈的回復等等，在象徵意識與實質情感需要上，可以說是代表了一種生活世界之重建與回歸的嘗試。

生活世界的多重可能性

在 Habermas (1987:124) 的架構裡，將生活世界視為「為文化所傳遞和為語言所組成的詮釋模式的集合」。在此，對於個別行動者者來講，文化和語言具有先驗性，亦即行動主體自出生始即已接受一套視為當然的解釋模式與語言，並以此為個體進入社會關係和各種情境的基礎性知識。文化在此屬於概念結構的上層，提供世界圖像，行動者進而以語言溝通的形式，具體化了世界圖像。不過，即使在先驗性文化的基礎上，不同主體因為所占特殊時空位置的不同，所接受的文化乃會因生活經驗的差異而產生差異，也因此生活空間是有多種可能性存在著的 (Habermas 1987:124-125 或張翰壁 1990:63)。

事實上，進一步的由外部來看，在集體性的層次，在不同時空環境中的語言文化都存在著很大的差異，這種生活世界的變異性，當然也就更多與更廣。

在 Habermas 的架構裡，非常重視的一個「生活世界」，或者說要據以此來對抗「系統世界」之殖民的「生活世界」，主要是立基於西方社會中產階級所具有之溝通理性所建構出來的一個「公共場域」。張翰壁 (1990:113) 歸納 Habermas 對於「系統世界」的批判而指出：「Habermas 顯然有意將對現階段社會發展的主導力，放在公共領域的重新活躍。希望以開放性的溝通領域，拓展出更豐富的理性內

容，並且重新整合系統運作的規範性基礎，恢復生活世界作為社會發展之操控力量的地位。」

與 Habermas 所要恢復的「生活世界」相對照，台灣「會靈山」所要恢復的生活世界，顯然是另一個故事。

如同我們前面所提到的，學者（Needham [李約瑟] et al. 1956:281；Mote [牟復禮] 1971:19）曾以「有機性」的特質來華人的世界觀，也就是：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。而對於上層菁英份子和一般俗民大眾而言，世界觀中有機性的特質雖然相近，但內容卻可能有著不同的指涉。前者較強調的會是一種抽象和諧的道德與宇宙秩序（李亦園 1995:127）。後者則傾向於視與宇宙為超自然世界各種無形力量與人間的相互關聯與牽制。

關於後者，Tsai ([蔡怡佳] 2003:125-133) 對於華人民間宗教「靈觀」的討論，提供了相當好的說明。筆者在此依據她的討論再加以歸納，我們可以說，在俗民「有機性」的世界觀裡，「階層性的靈觀」和「業觀」，是其中兩個最為核心性而貫穿全部的主軸。「階層性的靈觀」指的是靈魂不滅而充斥於宇宙界，但其間依據其內在品質的高低，有一個由高級靈到低級靈的次序的排列。「業觀」，或者說「經由個體心念與行動所產生的關係性的影響與作用力」，則指的是在靈魂歷代投胎之輪迴流轉中，與不同靈之間會發生過各式各樣的關係，這些關係所造成的效果本身不會任意消滅而始終帶有著某些作用力。這兩個觀念所貫穿的世界觀，同時具有著個體性、關係性與集體性的特質。個體性是指在階層性的靈觀中，個人有必要不斷向上提昇至更高的位階；關係性是指任何靈之間，彼此有可能有各種相互作用力的方式；集體性則是指在交互作用與效果累積裡，個人與集體無法區別，並且還必需承擔集體性作用力所帶來的後果。

以上的說明還是簡略的，基層民眾生活世界的運作當然還需要加上許多其它的假設，像是三魂七魄的理論、肉體與靈魂的關係、道的性質以及其與歷史發展之間的關係、和靈魂類屬的更細緻的分類等等，這些假設上的差異又可能會產生各種細節上有所不同的生活世界。

以「會靈山」來講，其中最主要的關鍵是個人對於未受塵俗染著的靈的回歸，但是在回歸的過程中，一方面要轉化或消除個人所造之各種業，一方面則要與個人有特殊緣分（亦是來自業之導引）之其他靈力，協力達成一種有助於自我提昇的狀態，當然在這個過程裡，與自己有關的靈力亦可能因此而有所提昇，進而有助於雙方面和甚至整個社會集體的提昇與和諧。²⁴

²⁴ 本小段的討論，完全參考自 Tsai (2003:125-176)。

而某一個「先天母」，則是終極與某個個別靈魂之間，關係最為深遠的靈母，是個人靈魂修煉過程中占著最為至關緊要的位置，祂與個體靈魂之間的關係，既是協力的、更是本源性的、以及代表著一種終極宇宙秩序的安置。在此，一般「會靈山」活動提到，「會靈者」所領的不是「協靈旨」就是「救世旨」（皇媽手冊：12-13），前者即是指與無形靈力相合作進行成長，後者則是指對於母娘「復古收圓」的歷史與宇宙性計劃，有其特殊的任務。這兩種旨意的說明，對於某些人難以自我控制的身心異動現象，提供了一種有著「有機性」精神和內含著「神明意向性」的詮釋框架。

比較有趣的是，當 Tsai 在討論這種當代靈乩現象背後自我操練的原理時，注意到它背後帶有著「交互主體性」內涵的某種對於人靈之間「協同性」（incorporation）（p.128）的強調；當 Habermas 在討論理想的生活世界的恢復時，同樣強調著的也是「交互主體性」，但前者是人與靈之間的協同關係，後者則是落實在公共領域裡，以溝通理性為基礎的人與人之間的互動與相互了解。

生活世界與系統世界的結合：生活世界的象徵性建構以及大眾文化的擴張

「生活世界」雖然逐漸為「系統世界」所殖民，但僅做為不同的溝通模式，它們實際上仍是出現在同一個空間當中，於是生活世界一方面要抗拒被邊陲化 一方面為了要在「系統世界」中生存 也會試圖跟上「系統世界」的步伐。

對於精英份子或者是對於一般俗民大眾而言，當然存在著不同的生活世界，而其對於「系統世界」的對抗，或許也會採取著不同的態度或是策略。精英分子以其是否具有「反身性」（「reflexivity」），主要是指對於「理性」是否採取一種自我反省性的態度，而分為致力於「系統世界」周延化的權力施為者，和保持對「系統世界」進行深刻反省的批判者（例如 Habermas 本人）。但對於俗民大眾來說，他們的生存策略很單純，他們並不是要贏，而是力求不被打敗（陸揚、王毅 2000: 125），必要時在日常生活中也會對系統進行著一種內在的操弄（de Certeau 1984: 124）。結果是，在俗民大眾的世界裡，我們看到俗民大眾生活世界與「系統世界」之間，有可能形成一個新的結合體，它雖是以生活世界的恢復為主要目的，卻能有效結合「系統世界」的特質，以生存於「系統世界」占優勢的時空環境中。

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「系統世界」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，這些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「系統世界」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「系統世界」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「系統世界」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。例如說在「系統世界」中所出現的重要「核心媒介物」是金錢，現在「會靈山」生活世界中所出現的則是「先天靈」，這一部份我們將在後面再回來說明。

我們注意到，雖然在人數上並不占少數，不過這種靈乩現象，即使在民間信仰中有一個位置，但類似於 Foucault (1971) 所講的理性對於瘋癲現象之排拒，它在整個華人文化或是當代現代化情境裡，畢竟仍是長期承受著被主流文化所邊緣化與污名化的命運。不過現在在經過了與「系統世界」相結合以後，隨然不能完全翻身，但至少取得了有利的戰略性位置（一方面已成為有著理性精神的通靈現象，一方面也在普度收圓計劃中負有神聖的使命），可以立於不敗之地，在某種程度來講，這也正是我們前面所提到過的所謂現代社會中大眾文化擴張現象中的一環。

去地域化情境中民間信仰的連結機制

「去地域化」情境裡的重新連結，需要建築在具有抽象性與普遍法則的基礎上，以能跨越不同的脈絡。在 Giddens 的討論裡，強調的是「象徵性代幣」(symbolic tokens)，他舉的例子是金錢，是維持「時／空的延展化」內之各種連結的最主要的媒介物。我們注意到，在 Giddens 的架構裡，能夠超越地域性脈絡而又能被連結起來的無限延展的時空，當然是指的「系統世界」，那一個建築在抽象性連結與可做理性化管理的世界。

而在我們的討論裡，我們卻發現到，生活世界雖然在「去地域化」情境中其背後之「可信結構」大受衝擊，但是它也仍然有可能產生各種內在意義之轉變，以適應新的時空環境。就像前一節所述的所謂系統化論述模式的出現，有可能使得原來只是面對面情境中的宗教活動，產生新的內在意義的轉變，而具有了更為普遍性的內涵。在此處「會靈山」的例子裡，即是「先天靈」這樣的一個概念。它既建立在特殊性的情感滿足上（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意義轉變。筆者在此稱此為一種「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。

和「系統世界」中的象徵符碼不同，「系統世界」中的符碼往往是可以計算與

操控的，但是生活世界中的符碼，雖具有著抽象性的性質，但它在性質上卻不能加以計算與操控。不過，既然是一種化約與概化性的符碼，它當然有可能使得實際生活的內容產生某種扭曲或異化。金錢所造成的生活世界中所產生的異化我們很清楚，至於「先天靈」所帶來的異化，或許是那種基於對「先天靈」中所屬「靈脈」的單一而過度的「認同」，而導致信徒忽略了生活世界真實面對面互動中的豐富內涵和其它可能性。²⁵

「再連結」的性質

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「系統世界」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，也如同 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，各種連接的關係是「非特殊的」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，但難保一種雙重矛盾感不會發生。

此處，Giddens 所提出的是種關於「系統世界」中的再連結，它和我們此處

²⁵ 在此可以附帶一提的，是關於台灣在 1980 年代中葉曾發展至最高峰的「大家樂」集體性賭博狂熱（例如參考胡台麗 1989；陳維新 1988）。在我們目前的討論架構裡，它可以被定位為：「一方面這是『系統世界』媒介物的壓倒性優勢，而帶動了的『系統世界』的擴張，不過這又是處於一個『系統世界』之內部秩序與管道尚未充分建立的情況；『系統世界』擴張的另一面，則是『生活世界』中日常規範的解體。在『系統世界』之不完全狀態與『生活世界』之『去地域化』或解體狀態之兩相重疊之下，並產生了一重疊於『系統世界』與『生活世界』之媒介物，也就是「數字」(number)。而這一個以「數字」為媒介之特殊的『系統世界』與『生活世界』的重疊與混合物，即是『大家樂』。」「數字」，同時具有「生活世界」與「系統世界」媒介物之性質（「系統世界」主要之媒介物是金錢，「數字」當然可以代表金錢。至於「生活世界」的內容，主要建築在特殊性情感關係，嚴格講起來並不具有任何抽象性媒介物，但是在華人之「有機性」世界觀裡，「數字」可能代表人與人、或人與自然間特殊性關係的抽象性與神秘性之表達〔例如五方、五行、八卦等等〕，或進一步的再推一層，「數字」之間的關係，也就顯露出來了宇宙「有機性」的某種特性）。由於「數字」它可以同時表達出「系統世界」的金錢，也可以代表「生活世界」中某種宇宙性神秘力量的透露與傳遞。它乃有可能做為一個兼具「生活世界」與「系統世界」的「混雜體系」中之抽象性再連結的基礎。我們注意到：「大家樂」的名稱本身，有著「生活世界」集體意識的反映（在獲得快樂的可能性上，大眾間人人有平等的機會），而在全島性的「數字」確認過程裡，它一方面嘗試以「生活世界」中的某些神秘性原理來統攝「系統世界」，一方面卻又以「系統世界」中占優勢的媒介物——「金錢」，做為此活動主要追求的目的物。

所討論的「會靈山」——生活世界的再連結，當然形式不盡相同。但是在參考了 Giddens 對於「系統世界」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「可信結構」逐漸減弱之後的重新連結，它也的確在在內在上帶著某種二元性。

在結構的對應上，它與主流社會之政經社會結構之間的關係並不十分吻合。而今激發出信眾宗教參與的動機，主要是來自於生活世界與「系統世界」間的矛盾性。「會靈山」這種新連結背後的「可信性」(plausibility)，一方面仍來自於傳統生活世界的延續感，一方面則來自於系統性「論述」所帶動的整套體系的說服力；至於與社會結構唯一相應的層面，則是當前社會結構逐漸趨向多元化與個人主義化以後，個人自覺性的神秘體驗與身份認同，已成為一種重要的宗教實踐模式。不過這種社會結構對於宗教實踐模式所形成的「可信結構」，也充滿著內在的弔詭：個人主義式的神秘體驗如何可能被證明為它是集體性、普遍性與真實性的呢？

若我們注意到傳統地域性民間信仰與「會靈山」之間在整個體系之「能動性」上的差異。²⁶對於傳統華人民間信仰來說，正如同渡邊欣雄（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。」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，是華人民間信仰能動性的主要來源。

然而到了「會靈山」中，它的「能動性」何在呢？顯然的鬼的侵擾仍然是不斷存在的，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，集體維護的問題變成了個體的保護。而因為在這種個體性微觀的視野裡，人與靈之間的相互干擾，本就是個人輪迴流轉過程中業緣的一部份，那是一種個體與個體間（人與靈之間）的「交互主體性」的接觸，因此也就不再完全是集體情境中，地域性社區在面對「它者」時的那種絕對「排除性」的關係。

如果根據 Hepworth & Turner (1982) 對於儀式的分類，我們或許可以說，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

²⁶ 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。

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，已逐漸同時出現在民間信仰的場域之中了。

參考書目

A. 重要的相關書目

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。刊於信仰、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。

李亦園

1995 文化與修養。台北：幼獅文化事業公司。

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。

胡台麗

1989 神、鬼與賭徒——「大家樂」賭戲反應之民俗信仰。刊於中央研究院第二屆國際漢學會議論文集－民俗與文化組，頁 401-424。臺北：中央研究院。

陸揚、王毅

2000 大眾文化與傳媒。上海：上海三聯書店。

- 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。台灣社會學刊 31 : 93-152。
- 陳維新
1988 求神問鬼只為財——大家樂所顯現的民間信仰的特質。思與言 25 (6): 575-592。
- 陳瑞樺
1996 民間宗教與社區組織——「再地域化」的思考。清華大學社會人類學研究所碩士論文。
- 彭榮邦
2000 奉亡：惦念世界的安置與撫慰。國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。
- 張小軍
1995 儒學何在？一華南人類學田野考察。二十一世紀雙月刊 29。香港：中文大學。
- 張翰璧
1990 系統與生活世界：哈伯馬斯〔溝通行動理論〕的剖析。清華大學社會人類學研究所碩士論文。
- 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。
2001 祭祀圈研究的反省與後祭祀時代的來臨。國立臺灣大學考古人類學學刊 58。
- 渡邊欣雄
2000 漢族的民俗宗教。周星譯。台北：地景出版社。
- 劉枝萬
2003 台灣之 Shamanism。台灣文獻 54 (2): 2-32。
- 瞿海源
1991 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[1967] 瑤命版盤。花蓮：法華山慈惠堂。
- 魏光霞
1997 王母信仰的類型研究。刊於西王母信仰，鄭志明主編，頁 471-495。。嘉義：南華管理學院宗教文化研究中心。
- 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, NY: Anchor Books.
- 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, NJ: Princeton University.
- Eliade, Mircea
1959 The Sacred and the Profane: The Nature of Religion. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Foucault, Michel
1971 Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason. Paperback edition. London: Tavistock.
- 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, Jurgen
 1987 *The Theory of Communicative Action Vol. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston : Beacon Press.
- Hepworth, M., and B.S. Turner
 1982 *Confession: Studies in Deviance and Religion*. London:Routledge Kegan & Paul.
- Jameson, Frederic
 1992 *Postmodernism: Or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, NC: 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, Princeton, June 29-July 1.
- 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*. Robert Orsi, ed. 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*. Anna Peterson, M. Vasquez, and P. Williams, eda. 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. Chicago: 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*. Elizabeth K. Teather, ed. London: Routledge.
- Tsai, Yi-Jia 蔡怡佳
 2003 *The Reformative Visions of Mediumship in Contemporary Taiwan*. Unpublished Doctoral Dissertation. Rice University.
- Vásquez, Manuel A
 2003 *Globalizing the Sacred: Religion across the Americas*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press
- Wallace, Anthony F. C.
 1956 Revitalization movements. *American Anthropologist* 58:264-281.