

捍衛社會身體： 台灣SARS疫情中的災難治理及其宗教論述^{*}

丁仁傑^{**}

本文之目的，在呈現2003年SARS疫情在台灣爆發與擴散時，各種宗教團體的有關「論述」，並試圖初步討論這些「論述」在當代台灣社會災難治理過程中所扮演的角色。傳染病在現代社會的傳佈，至少可能會激發起兩種強烈社會意像：一個是關於「風險社會」與「性命攸關時刻」出現之理解；一個與對於「社會身體」的想像有關。2003年SARS疫情傳佈台灣期間，各種具有群眾基礎的團體，都提出了其特有的「論述」來面對著前述兩個主題。出於結構性位置，以及論述的生產、傳佈、與消費等各各層面所產生的差異，這些團體的宗教論述間亦有極大區別。本文中具體討論的有四種不同災難論述模型：風險理性、天命主義、以交互關聯性為出發點之共業倫理、和具有個人主義性質的整全性信仰

^{*} 本文初稿曾在中研院民族所「醫療與身體經驗研究群」所舉辦之演講會上發表，感謝該研究群與會者所給予的各種批評與建議。本文在此也要特別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。而本文資料的收集，感謝研究助理楊欽堯、蕭汶淇與張芝怡的協助。當然，本文的缺失自應由作者負全部責任。

^{**} 中央研究院民族學研究所助研究員。

等等，它們在對於災難的成因、化解災難的方法、關於社會身體的想像、與有效社會實踐等等各方面的認定上都有所不同。這些論述提供了民眾素材來建構自身的認知主體，使其可能在一個象徵性的層次，實際面對現代社會中災難所帶來的恐懼與焦慮。而當災難來臨時這些論述中所強調的「社會身體」的保護與強化，則將進一步間接有利於「社會再生產」過程之進行。

關鍵詞：論述、社會再生產、風險、災難、SARS、社會身體

一、前言：論述、社會實踐、與社會再生產

本文之目的，在呈現2003年中SARS疫情在台灣爆發與擴散時，各種宗教團體的有關「論述」，並試圖初步討論這些「論述」在當代台灣社會災難治理過程中所扮演的角色。本文的一個基本前提是，災難，不只是自然事件，更是一個文化事件。災難治理，除了具體設施與組織性行動外，還更包括各種象徵性的實踐與操作。

Giddens (1979:80; 1984:190) 曾在方法論上區別社會學的分析為「制度分析」(Institutional analysis) 與「行動策略分析」(Strategic analysis)，前者注意到社會中重複性的規則、資源分配模式與社會再生產議題；後者則關注個人如何運用知識與資源來達成個人的目的，這二個層面的分析並不互相矛盾，有可能相互銜接與補充。而「論述分析」(discourse analysis)，較早是源自於Foucault(1972, 1977, 1979)，並不能等同於以上任一層面，或許可以說是介於這二者之間的另一種

分析方式，由於在現代社會中，「論述」所出現的頻率與影響力都愈益顯著，相關層面的討論愈顯重要。

「論述」，指的是「具體發生的溝通實例」(actually occurring instances of communication) (J.B.Thompson 1990: 286)。它的範圍相當廣泛，不過一般而言「論述分析」所關注的是，尋找言談、書寫、或思維背後所存在的各種有著相當延續性與影響力的特殊運作模式 (Stevenson 2002:227)。就此來看，「論述」不是一套單純的書寫或言談，而是讓世界產生意義，並有助於主體形成的一套認知框架。它不只是在個體上產生作用，而是一種可以連結個體而成為集體性力量的媒介物。「論述」，在此，可以說是以符號做為一種社會實踐，並以此社會實踐，可能進一步的來涉及集體性資源與權力分配等問題，就此來看，它是和權力分不開的，甚至於一套象徵符號的言說本身，事實上本身就是內含著權力，因為透過分類機制，它可以將支配者與被支配者之間的關係予以定位。

在存在著主流或正統意識型態的社會裡，各種「論述」基本上導向相同的目的，也就是「社會再生產」(social reproduction) —— 有助於社會維持其內部不平等的資源與權力分配，並保障各種不平等關係與生產方式的連續性 (Kavanagh 1995:309) —— 之結果。

不過在傳統社會與現代民族國家裡，社會監控的機制有著極大差異，「論述」在不同機制之運作過程中，所扮演角色的重要性也就有所差異。以華人社會為例，傳統帝國社會中有著一個共同天命的籠罩，書寫僅為少數人所壟斷，其代表著一種優越於周邊其它地區的文化成

就，這是以「文化主義⁽¹⁾」(culturalism)之籠罩，相對鬆散的來整合疆域的控制模式，廣土眾民臣服於——但卻未完全捲入於——帝國的行政體系當中。「論述」，在這種情況下，大部分為統治階層所壟斷，其性質亦可以完全以馬克思主義的角度來看待，也就是一種有利於統治階級統治的意識型態。甚至於當下層農民利用某些意識型態來與上進行對抗時，出於書寫掌握能力的相對貧乏，以及「治理性」(governmentality, Foucault 1991)所可能具有的內在性質，這種對抗性的意識型態，往往僅在初起時有著全民平等性的強調，一旦獲得權力時，也仍然是不斷再複製了主流具有階層性性質與天命觀的意識型態。

到了現代國家中，一方面國家的滲透性與監控都更徹底了，個人成為公民而被深入的納入體系當中；但是另一方面在形式上，公民卻不再是被動性的，有其權利與義務，有可能形成「公共領域」(public sphere)，並影響國家政策的決定與執行，最特殊的也就是各種「論述」，成為現代社會政治過程中的重要元素。以Giddens(1985:209-211)的話來說：

就農業國家的性質來看，行政權力論述性的呈現相對有限，而且也未達於一般大眾。現代國家之獨特性，表現在國家活動「反思性監控」

⁽¹⁾ 關於中國的「文化主義」，以Fairbank & Goldman(1998[薛鈞譯2002:21])的講法：「指中國人對其生活方式徹底忠誠的情操。……中國的文化主義卻起於中國與內亞細亞『夷狄』之差異。由於這些外患比漢族驍勇善戰，中國人便往社會制度與文化美學的優越感之中尋求慰藉庇護，這些是異族征服也消滅不了的。」

(reflexive monitoring)方面的大幅擴張上。……很多情況，傳統國家中的大眾並不知道自己是屬於某個某個國家的民眾，事實上這對於某個權力在這些大眾上的延續也並不重要。而當國家的行政權力愈來愈深入於其子民的日常活動當中時，這個情況就不再成立了。國家治權的擴張，表示在其統治下的子民，不再是模糊而愈來愈為明確，他們開始清楚知道在政治社群中基於其身份所具有的權利與義務。

印刷術的發展，識字率的提高，產生了較廣的「公共」場域。「公共」第一次不只是形容詞，還是一個名詞了。印刷術不只擴張了國家「反思性監控」(refl的能力，也使原來僅是口語化的溝通情境現在被更加「延展化」(distanciation)。不過要直到民族國家興起以後，印刷術的作用才會被完全加以認識與運用。……

現代國家中某些意識型態之主要面向，能夠在公共領域裡可見的論述性聲稱(discursive articulation)中，發現其性質與範圍。在現代國家脈絡裡，不同團體能表達其利益且在公共領域中占有空間，以論述性方式來形成政策或方案，這是極為關鍵性的。在民族國家中，人口中的所有成員，共有著對於其主權以及多元治理構成元素的一套看法，它們或許只是以務實性質的意識狀態而存在，而非以論述明確式的理性行動而出現。雖然這種論述性的聲稱會出現在社會中各個不同的層次，不過通常這些聲稱還是會更偏向於優勢的階層和階級。

簡言之，雖然現代國家行政體系的滲透性更高了，不過這是一種「反思性監控」，它是在民眾有著自我意識與認同感的認知型態之下，而將民眾涵蓋在國家體系中的複雜控制系統。在這裡，面對具有認知能力與主體性的民眾，除了對於民眾一般性公民權、政治權、經濟權等

的賦予 (Giddens 1985:198-221) 以外，公共性「論述」則是另一個相當關鍵性的銜接機制，既有助於個人產生主體性，亦使其可能被連結到一個更大的體系當中。它以利益與興趣相同的個人或組織體所組成的集體為載體，並經由各種媒體（書籍、文字、影像等等）為媒介而表達出來，既表達出來了其背後組成者的價值與情感，也提供一般民衆做為理解週遭世界的意義框架。在此，「論述」不再是菁英階層的專利。不過當然，出於結構性條件所造成的資源取得上的差異，可能往往還是以優勢階層為基礎所形成的論述，在社會上較能取得優勢性的影響力。而由另一方面來看，經由「論述」的中介所形成的民衆參與，卻也的確有利於國家正當性基礎的強化。

基本上，「論述」，可以說是一種社會實踐，透過象徵性符號的生產，可能「再生產」或是或是可能改變既有的社會互動與意義詮釋結構，進而影響社會中之資源與權力分配。而做為「論述」載體的「能動者」(agents)，出於資源限制與行動策略的考量，其在社會中結構性的位置（例如是居於統治或從屬階級），則會影響其「論述」的內容與傳佈模式 (Thompson 1990:146-162)。

二、「風險社會」以及「性命攸關的時刻」之出現

嚴重急性呼吸道症候群 (SARS) 2003年年初以後在世界許多地區蔓延，成為全球性的議題。台灣在四月底和平醫院爆發集體感染以後，直到七月初，這一段時間是疫情的最高峰。根據疾病管制局網站資料的統計，至七月八日為止，台灣共傳出671個SARS可能病歷，死亡人數達到84人，死亡率約為百分之十三。

雖然獲病的比例不高，但是疫情擴大期間，在媒體傳佈影響下，人人如驚弓之鳥，不斷關注著社會有關的隔離與防疫通報，也同時擔心自己被傳染。自從四月底台灣爆發和平醫院集體感染後，SARS成為全民恐慌，人心惶惶不安，整個社會陷入嚴重的集體焦慮。

雖然瘟疫的發生本是人類歷史中的常態，其所造成的大眾恐慌也並非過去所不會出現過。不過，新的流行性疾病SARS的出現在一個被認為已為人類理性與科技所操控的高度制度化的時空裡，它反映了一個全新的意義，也就是「風險社會」(risk society)——科技的非預期性結果將反過來產生災害，或是科技已完全無法對某些災害加以處理的時代——的到來。當然，SARS的出現，可能是起自中國大陸人畜共居的環境，它的發生不全然與「風險社會」的特徵有關，不過就此次SARS疫情傳佈的全球性情境以及組織管理層面來看，則明顯流露出「風險社會」的特徵。於是當SARS疫情流行於台灣時，由SARS所衍生的種種新議題，台灣文化界與學者紛紛援引Beck (1992) 與Giddens (1991) 等人的論點，而以「風險社會」(risk society) 來探討現代社會的特質，例如以下引述的南方朔與顧忠華的評論：

SARS自去年底萌發迄今，我們不能否認，由於中國大陸、香港、以迄越南、新加坡、台灣，雖然疫情輕重不等，但大陸官僚體系近年來由於經濟成長所滋長的「志得意滿」(Self-complacence) 的確使它無論是因為顛覆，或過度自信而以為能解決問題，對疫病的耽擱確實造成後來的加速蔓延。……基於同樣的道理，香港也自承反應遲鈍，使得它未及時進行人口管制與檢疫等必要的工作，遂致使香港成了全亞洲最嚴重的感染地區。由於這些失敗的例子，所驗證的乃是對風險時

代的泄沓與輕忽。(南方朔《中國時報》2003年4月21日)

當SARS在台灣的醫院中悄悄蔓延時，第一線的醫護人員其實曝露在極大的風險環境裡，他(她)們卻渾然不覺，導致傷亡慘重。這些「專家」自身難保，引發了民眾嚴重的恐慌，不知道應該如何保護自己。台灣醫護人員風險意識不足，不僅僅造成了防疫的漏洞，同時這種一開始低估風險的態度，反而刺激了一般民眾過份高估風險，直接間接助長了搶購口罩、卻又不知如何使用口罩的亂象。……台灣政府部門早期將「三零」視作防疫標準的心態，不但低估了SARS的傳播威力，更是高估了台灣醫療體系預防及控制疫情的能力，這中間有多少來自知識和資訊的不足，又有多少反映了官僚行政體系本身的「價值觀」。……不過，近年來西方的風險經驗也對過度仰賴「專家」提出警告，尤其在「風險評估」部份，科學理性經常顯示出先天的缺陷及「有限性」。就以SARS為例，由於專家無法快速確定病毒的性質及傳播方式，又對致死率莫衷一是，使得民眾們對於SARS的「風險計算」呈現出極大的差異，有人焦慮至無法維持正常生活，卻也有人完全漠視各種警告，甚至在居家隔離期間仍然四處遊走，讓風險更難以在短期內受到控制。(顧忠華《政大政策論壇電子報》2003年7月18日⁽²⁾)

這裡，前者指出現代組織或官僚體系在面對危機時的體系性的遲鈍；後者提出「專家知識」的內在限制以及「風險」內涵的模糊性與社會建構性。SARS疫情中這些特質的存在，顯示了風險社會的來臨。

⁽²⁾ 全稱為《國立政治大學社會科學學院政策論壇電子報》，網址為 http://www.socialsciences.nccu.edu.tw/society/composition/030718/lan_g030718_b.htm

風險與天然災害不同，風險是科技的非預期性結果，也就是現代化所產生的一種「倒迴效應」(boomerang effect)(Beck 1992:23)，它是人類理性啟蒙發展非預期性的負面結果(Habermas 1989)。在傳統社會人類所害怕的是天然災害、疾病與飢餓，而在風險社會中，對自然災害與物質匱乏的恐懼相對減輕，反而是科技發展的非預期性結果，以及相關的整套專家體系運作的模式所帶來的各種問題與災難，更令人害怕。Beck(1998:10)指出：

風險社會在「自然」的停止之處開始，如同Giddens所指出的，在此我們由對自然災害的焦慮，轉變成對我們在自然中的施為而產生之後果的焦慮。英國「狂牛病事件」並非只是「命定」(fate)，而和決策與選擇、科學與政治、產業、市場、以及資本等等相關。它不是外在的風險，而是由各種體制內部以及個人生活內而開始產生的。關於風險社會一個核心的弔詭是，各種內在風險正是來自於那種想要控制危險的現代化的過程中。

而當把SARS的疫情以及台灣社會與組織層面的相關反應，定位為是一種「風險社會」的呈現時，學者乃進一步凸顯了「風險管理」與「風險理性」在這一個過程中所能扮演的積極性的角色。顧忠華指出：

SARS對於風險治理議題的啟示，應該是風險建構中，其實充滿了政治、經濟、社會與文化的元素，不能以簡化的因果或工程思維來加以處理。……當「公民意識」不彰，缺少合理的「公共領域」來獲取共識時，政治和科學的權威也可能一夕崩盤，使社會陷入幾近癱瘓的危機。台灣經歷過這種恐怖經驗後，能否深切理解到：面對複雜的風險建構

與治理問題，前現代的「傳統理性」和現代的「目的理性」（或「工具理性」）都有時而窮，必須改絃更張，以「第二現代」（或「反省的現代化」）所倡導的「風險理性」來改善個人和集體的風險決策品質，方能夠對症下藥。……所謂「風險理性」是希望以較開放的精神，讓科學知識與社會不同階層的行動者產生更多的交流與互動，並在互相檢驗和批判中，凝聚出社會成員對於風險的「定義」、「防治作業程序」、「補償標準」、乃至「可接受程度」種種議題的共識。這些爭議往往得透過「公共領域」來充份討論，並且鼓勵公民直接或間接地參與風險的「民主治理」，以尋求廣泛的正當性。……風險治理應當採取雙向溝通的「新合作治理」模式，強調公、私部門與社區、非營利組織形構共同治理的網絡關係，透過緊密的互動和互信，建立起資訊流通、資源互補、同舟共濟的平台。（顧忠華《政大政策論壇電子報》2003年7月18日）

簡言之這是一種以溝通理性做為基礎，並透過共同治理與資源互補所形成的由下而上的市民體系，它有防範「目的理性」過度膨脹與失控的效果。

不管怎麼說，以「風險理性」來面對「風險」問題，它都仍然是局部的、有限的，因為「風險」已經是一個超出了人類理性限制的新問題。現代社會中所出現的「風險」，自此已是一個將會長期引發民衆焦慮的情況。現代性長期以來的努力，很大的一部份在建立穩定的生活秩序，控制各種非預期性的因素，使社會整體生產達到更高水平。而今努力欲將之區隔於外的各種「不確定性」，竟然經由體系自身而產生，這已經超出了人類已知和已能掌控的範圍。而這種新的問題，

顯然也不能以舊有的行動模式來加以處理。如同Beck 所述：「風險社會在『傳統』的停止之處開始，也就是當在任何生活領域中，我們無法再將傳統的確定性視為當然之時。我們愈益不能依賴傳統的確定性時，就有愈多的風險我們必需要加以交涉與面對。有愈多的風險，我們就有更多的決策與選擇需要去做。」（Beck 1998:10）

以人類對於傳染病的控制為例，我們或許可以這麼說，這個過程曾經過了宗教控制和科技控制這兩個階段，而今卻已經到了一個科技出現內在危機的新的階段。

當然，或許有人會以為，或者宗教在這個階段裡，可以再度被拿出來處理人類無法加以完全理解與控制的議題。就像Malinowski（1954）所提到過的，當人們不能通過技術和組織手段來處理使其憂慮的嚴重問題時，乃試圖通過對超自然物或力量的控制來處理這些問題。但是現在人類碰到的是一個已將那些具有超自然性質的宗教傳統解構的時代，現在它們真的還能夠被拿出來操作嗎？或者即使當這些新的操作中所出現的巫術或宗教傳統，它們是否還是還原來的傳統一樣呢？在此宗教解構與科技內在危機已完全暴露的時刻，到底人們又會以什麼方法來克服內心焦慮並化解危機呢？

Giddens（1991:131-132）在討論到「風險」時，以「性命攸關的時刻」（fateful moment）來描繪當風險出現而個人開始恐慌於「本體性的安全」（ontological security）受到威脅的時刻，這時個人可能採取各種不同的策略來化解內心的焦慮與恐懼，包括認命、務實性的接受或犬儒式的悲觀、忽略情境的改變而完全退回到既定的行為模式等等，但是Giddens 也指出，許多時候，在「性命攸關的時刻」裡，個人是處於一種被強迫要改變的情況中而已不得不去做一種改變，在這

裡，回歸傳統的方式並無法真正處理關於風險的問題。

與「風險社會」有關的這種「性命攸關的時刻」，反映了現代災難的性質，它把我們拉回到一個最基本的生存焦慮，但是這卻又是一個必需要以新的行動策略才能克服各種處境的新的狀況。這種狀況的意涵至少包含了：一、傳統的失效性；二、問題的嚴重性；三、問題本身內在性質所帶有的高度不確定性（也就是「風險」的基本性質）；四、「性命攸關」（fateful）但卻又不能完全「認命」（fate）的處境，因為這個處境是由人類自己所造成，而非自然災害的完全不能掌控在人類手中，也之人類必需對事件的發生與處理有所介入。

而在這種「性命攸關的時刻」，社會面臨著一個新的危機情境，各種「論述」有可能大量出現，提供民衆做為瞭解現實世界、建構主體性、以及尋找策略性行動的可能出路。

三、「社會身體」想像的喚起

除了「性命攸關的時刻」以外，瘟疫的出現，同時還會產生一個關於「社會身體」的強烈想像，這是瘟疫有別於單純災難的最為突出性的一個層面。

即使如前述「風險社會」的意像，仍不能完全解釋瘟疫在某個特定地區的出現與氾濫。因為傳染病的蔓延與傳佈，它所侵犯的不只是個人的身體，還是以共同生存地域為範圍的聚落團塊，在這種地區或民族之集體性命運為共同傳染性疾病所相牽繫的情況下，將是一個特別能夠喚起關於「社會身體」（social body）——也就是把整個社會或民族當作一個有機的生命體來看待（Douglas 1973:93; O'Neill 1985:70-

77）的概念——想像的時刻。這在過去的歷史上是如此，在今日全球化體系中民族國家相互競爭的運作模式裡更是如此。

身體，有不同的層次，可以僅是指個人的身體，但也可能是「集體性聚集」（population），或者更進一層的，把整個社會或民族當作一個有機體，也就是形成了「社會身體」的意像，它是「集體性聚集」再加上歷史與道德性想像的產物。一般的疾病僅僅引發個人身體的痛苦，但是在瘟疫中，三個層面的身體同時出現，因為傳染病的防治，包含了集體性的社會控制與隔離，而地區性的感染，牽動了民族與道德的集體想像，於是也往往會進一步產生關於「社會身體」的論述。

在此，對於疾病的微生物學解釋，並不能說明疾病的歷史與道德性意含，在社會防護與隔離的過程中，具體人口群聚之保護，往往被賦予一種民族情感與具宏觀性的歷史視野，並產生關於「社會身體」的想像與保護動作。Douglas（1966:3）曾經指出，「社會身體」的保護，往往是透過對於「污染」的加以去除或潔淨化來進行，這種過程固然可能只是某些人想藉此來強化其對道德符碼的操控，不過更主要的，它也真正反映出來了一個社會社會組織與秩序的既有組成模式（是階序性的或是平等的）。

總結本節與前一節，概括言之，我們注意到，傳染病在現代社會的傳佈，至少可能會激發起兩種強烈的社會意像：一個與對於現代性的理解與詮釋有關，也就是關於「風險社會」與「性命攸關時刻」出現之理解；一個與對於「社會身體」的想像有關。仔細推究，這二者間當然會有所矛盾的，因為對於「社會身體」的積極想像，常會訴諸傳統與民族主義，產生強烈的保護集體的行動，而不再是訴諸「風險」的直接面對與解決。不過不管怎麼說，我們看到在SARS傳佈台灣期間，

各種具有群眾基礎的團體，的確都提出了其特有的「論述」，其中不僅對於SARS的傳佈提出解釋，也以實際的實踐方案嘗試來化解SARS疫情在台灣的擴大。出於結構性位置的差異，這些不同「論述」各以不同的方式來面對著前述的兩個主題。

以下，以一種類型學式的討論方式，我們將對於台灣SARS疫情傳佈期間，主要存在於社會上的各種宗教論述有所分析與比較。做為以象徵符號為媒介的社會實踐，「論述」已不單純是語言的符碼，而是民衆建構主體性與型塑行動策略的主要憑藉。不過在進入比較之前，我們還是先考察一下傳統社會與現代社會中瘟疫治理的基本「能動者」(agents)與相關因素，因為這是各種瘟疫「論述」背後所具有的一個實際的時空背景。

四、傳統與現代社會中的瘟疫與瘟疫治理

傳統社會中的瘟疫與瘟疫治理

瘟疫在華人歷史上經常出現，在現代醫學傳入中國（十九世紀後期）之前，華人認為致病的主要原因為鬼神或疫氣所致（余新忠 2003:121-144），前者和道德因素，後者和飢寒與氣流運作等有關。大陸學者余新忠（2003:249-288）研究清代江南的瘟疫救治，探討了當時社會在四個不同層面——朝廷、官府、社會力量和普通民衆——上所分別扮演的角色（如表一），若分別來看：

表一、傳統華人社會中的瘟疫治理模式



朝廷：

以清代為例，雖然朝廷極為重視荒政，但對於瘟疫的救治卻相對消極，原因有：1.瘟疫對王朝統治所產生的直接危害相對於水、旱、蝗等自然災害還是較小；2.官辦醫療機構的效率較低，反而是地方社會的人力資源和物力資源充足，運作較有效率，因此許多事可由社會力量來出面；3.瘟疫有其地方性，且各地醫療水平和資源亦不同，疫情複雜而千變萬化，中央朝廷出面時不見得能夠產生有效的救助。

地方官府：

由於愛民如子乃是國家一再公開宣揚的教條，做為與民衆直接接觸的地方父母官，其職責在理論上是無所不包的。於是子民染病，只要有適當的資源可供調配，一般具有儒家道德信念的地方官大抵不會坐視不顧。他們採取的措施大致有：設局延醫診治、製送丸藥、建醮

祈禱和刊刻醫書等等。

社會力量：

社會力量是指以鄉賢為主導的地方紳富集團和民間社會慈善機構。對瘟疫的救療，地方官府是否能採取積極措施，取決於地方官個人的素養，但也更取決於地方社會力量的強弱。換言之，地方官往往與地方既有的社會力量相合作來進行瘟疫救治。於是社會力量一方面可促動和支持官府實行救療，一方面也積極開展較為繁複的救療活動，其臨事性救治包括：儘心診治、施醫送藥、建議官府救療、刊刻散送藥方和祈神驅疫等等。

普通民眾：

在人數上雖然眾多，不過在傳統華人社會的歷史情境裡，通常充當的只是一種類似於背景的角色。

而在不同層次上，瘟疫發生時，除了具體的瘟疫救治以外，往往必需進行各種有關儀式，以「禳祭」，也就是排除災難的儀式，來祈求天意的消災驅害。這一點則是各個層面的「能動者」都不能掉以輕心的。在中央王朝，是由皇帝出面，進行齋戒，拜天謝過，以解消災變，還要啓告天地水三官，祈禱皇帝邦基穩固，祈求上天使毒癘消除（張澤洪2003:376-378）。在地方官的層次或是民間，也會做類似的儀式。不過在面對面的小型社區裡，如同Feuchtwang所強調的，它往往採取一種具體且內在包含著暴力特質的形式（1977:605; 2001），透過地方性神靈靈驗的展現中來驅逐癘疫，以維繫社區的清淨，這是一

種「排除性儀式⁽³⁾」（rituals of exclusion）（Hepworth & Turner 1982）。此處，地方性神靈則同時兼具善與暴力的雙重特質。也就是說，由上到下，各種「禳祭」的儀式在基本形式上差異不大，然而前者所強調的是道德性宇宙中階層性秩序的維持，屬於較抽象而超越性的層次，後者則採取一種具體且內在包含著暴力特質的形式。

而在各種「禳祭」儀式背後所根據的主要觀念，鄧雲特在1937年初版（1970台二版）的中國救荒史中，稱此為「天命主義之禳弭論」，它可以說是華人解釋災難最基本、最具有結構、也流傳最久的論述模型。如其所述（Pp.202-203）：

認為人間之一切災害飢荒，皆天帝有意降罰於人類。……此皆以雨、旱、饑饉為天帝降罰之意識反映。從而欲免災害，自唯有禱禳於天帝。……春秋戰國間，天命主義之思想，雖經一度相當劇烈之動搖。但此新興之思想，亦未嘗根本衝破天命主義之範疇。故自秦漢以後，禳弭之思想，迄未稍衰。特此時對於災害發生之解釋，已不如前之簡單，而以較複雜之陰陽五行為說。……

歷代天命主義之思想，因與社會經濟之基礎結構，在意識領域中，始終占支配之地位，故秦漢以後，治災救荒之各種思想，均在天命主義思想籠罩統馭之下，而與之相融洽。……

簡單的說，這也就是華人民間所廣為流傳的——有著陰陽五行內容，並認為災害事件有著神鬼旨意夾雜在其中的——一套相信人天可以交互感應的世界觀。

⁽³⁾ 相對於「包含性儀式」（rituals of inclusion）而言（Hepworth & Turner 1982）

鄧雲特且引用當時主要報章上的言論做證據，而指出以上這種思想的仍然普及與社會大眾（Pp.203-204）：

降至現代，治災救荒之思想，已逐漸取得科學之根據，即救荒思想之科學基礎，已初步奠立。但由於社會條件之限制，天命主義禳災思想之殘餘，仍頑強存在。如：「夫天道之徵像，視人事以為轉移。自來官廳，每當水旱之際，往往祈禱神明，禁止屠宰，天人感召，求無不應，非迷信也，為民請命也。現在旱災已成，險象環生，人生惶惶，不可終日。……為此環請政府，本視民如傷之懷，體天道好生之德，舉行求雨禁屠，以為之倡。一面通令各縣所屬虔誠奉行，精神所在感，庶幾立沛甘霖，事迫眉捷，道在誠求，務請迅施行，福利所被，實有不可思議者。」（民國二十二年七月申報〔作者所引述〕）。

數十年來此種思想，仍普遍流行於廣大之民間。現代科學之救災思想，就大體言，猶居於民間意識範疇之外。

這種天命主義思想，在不同教派裡，還流傳著不同的版本。這些版本往往能夠將天命主義思想做更具體化的表達，並再加以更為明確的宇宙時間觀與救贖觀，使其與民衆產生更密切的互動，我們後面將要敘述的一個民間宮廟和一貫道教團中所具有的「三期末劫」（目前世界已進入第三期之劫數）與「三曹普度」（目前神明給予之救贖可普及於天地人三界）思想即為此例。

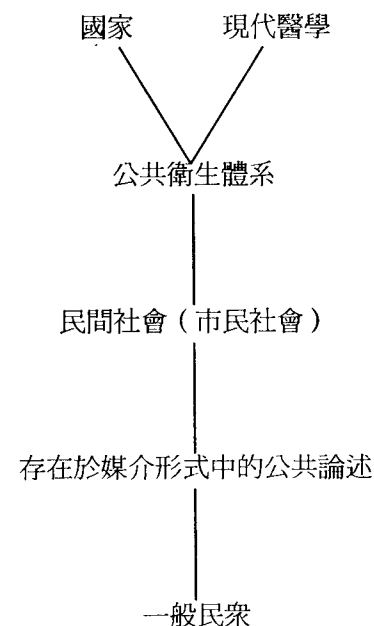
而因為某些制度性教派所提出的建築在天命主義的災劫論述，較一般民間宗教中的相關論述還來的更為具體和明確，所以往往也能夠廣泛且迅速的為一般俗民大眾所吸納，並開始成為華人集體意識中相

當重要的一部份，尤其是當世間發生了各種天災人禍的時機。

現代社會中的瘟疫與瘟疫治理

對照於傳統華人社會中的瘟疫治理模式，當代台灣社會中瘟疫治理的基本層面，包括了（參考表二）：

表二、當代台灣社會中的瘟疫治理模式



現代國家與現代醫學所共同形成的公共衛生體系⁽⁴⁾：

在十九世紀細菌學與現代醫學興起以後，大家已經知道傳染病並非鬼神或惡靈所致，而是微生物所造成。而現代醫學也發現傳染病除了事後治療以外，改進衛生設備與居住環境，以及引進各種新的衛生程序，更能防止傳染病的發生。但這需要的是有組織與有系統性的規劃與執行，它並非醫學體系本身可以做到。現代國家的崛起，以及民族主義意識形態中對於全民健康的重視，使得國家介入於公共衛生體系，並強化其運作（Porter 1999:99-100）。而當「健康權」成為民族國家中市民的基本權利，人民的身體卻也成為被國家權力與醫學知識所規訓對象中的一部份。現代國家與現代醫學二者是一個共生結構，

⁽⁴⁾ 現代社會之公衛體系，以台灣來說，當然不是現在才開始，而是起自於1895年日本治台以後，殖民政府所建立的公衛體制。由於它的實施是日本殖民統治之一環，此一特殊時代背景下產生之制度有其獨特的歷史意義與內涵。簡言之，十九世紀末期的台灣，風土疾病流行為害難以估計，為日本殖民統治之一大挑戰，使日本當局體認到衛生工作的重要性，為鞏固殖民統治，促進殖民經濟之發展，無疑的須以衛生之改善為前提。十九世紀末期也正值細菌學與公共衛生學開始發展之刻，近代國家為求富國強兵，無不積極以行政權來維護公眾健康，介入公眾生活。而在台灣，殖民政府以後藤新平所提出之「生物學原則」為基礎，進行所謂「科學殖民政策」之推動，在衛生行政之執行上，則是由警察機關負責，實施嚴格督察與管理（以上參考范燕秋1994）。1945年以後，國民黨接收台灣，當時國家對檢疫工作態度冷漠，且未能顧及台灣公共衛生的特殊性，使得公共衛生問題相當嚴重。一直到1948年以後，當局在衛生事務上轉向積極，制定相關法規，並發展出事權集中的行政機構，公衛體制乃漸邁向一元化（陳淑芬2000：144-149）。而隨著近代國家體系的落實，國家力量愈益介入民眾生活，台灣公衛體系乃愈益發展完整。

二者合作形成的「公共衛生體系」，成為現代社會中瘟疫治理的主要機構。

民間社會或是市民社會：

公共衛生體系往往需要強有力的中央機構來加以規劃與執行，瘟疫治理的權力乃集中於中央政府當中。於是對於在傳統社會中原扮演的是主要瘟疫治理角色的民間社會而言，在強有力中央權威的規制之下，它在現代社會裡所能提供的瘟疫治理功能不再是主導性的了，或者說它即使仍頗重要，但現在事實上是一定要透過國家行政機制的運作，才可能落實相關的瘟疫治理措施了，在這個程序裡，民間社會的作用比較是間接而配合性的。不過這仍要視各國家的政治文化與政治結構而定（Porter 1999:97-127），在集體主義體制、自由主義體制、以及折衷性的「自由集體主義體制」（liberal collectivism）中，國家與民間社會間的關係都有所不同：或者透過各種基層民眾的志願參與，人們可以積極參與政策的形成、規劃、與實行；或者民眾只是被動的接受國家與醫療體系由上而下的強制性管理，前者近於市民社會的運作模式，後者則不改於傳統社會型態中民間社會服從與上層國家機構統治的情況。

存在於媒介形式中的公共論述：

一個愈是接近於自由主義體制的國家，則公共論述在連結民間與國家上扮演了愈為重要的一個角色。

本文開始時我們已經提到過，「論述」，或者更明確的來說，「公

共論述」，是現代國家運作體系裡相當重要的一個元素，因為在「反思性監控國家體系」當中，民衆是參與性的，有必要主動建構其主體性，並在公開自由且享有權利與義務的形式中，成爲自願而忠誠的公民。而一個社會愈是接近於自由主義體制，愈可能開放讓民衆參與進政治過程中。在此，自由運作的媒體，一方面可以監督政權，一方面更重要的則是形成一個公開討論各種議題的公共場域，有利於民主政治的運作。在這些機制裡，一個重要的環節也就是「存在於媒介形式中的公共論述」的形成。

這裡有幾點要加以說明的是，一：「論述」，包括各種具體的溝通實例，範圍當然很廣，不過此處所包含的，主要是指「公共論述」，也就是與公共議題有關而且是公開對大眾傳佈的論述；二、「公共」兩字當然需要一些進一步界定，它通常是指一般大眾，或者是能超出一己私人範疇，又或者指公開而可以爲大家所察知的事務。

這種界定方式在過去或許界限還算明確，但是在現代媒體興起以後，它的界限已經相對模糊（或者說必需要重新加以考量），因為經過媒體轉介以後，不管是私人或公開場所中的事件，只要能被媒體擷取並報導，它都變成了公共的；而公開的事件經過媒體報導，它卻又成爲了個人「私密空間」中所享用的私人物件了（Thompson 1990: 216-271）。爲了避免混淆，在此，我們所指涉的「公共」，因此不是以地域區間而論的，而是以論述涉及事件的性質而論的，主要是指與較多人的利益或權利義務有關的事項，而「公共論述」則一方面是和這些事項有關的論述，一方面它所訴求的資源動員的對象，也是以社會大眾爲範圍，當然公共與私人間的界限是相對的、移動的，而且在媒體媒介的形式中，它與地理上的地域與區間亦已無必然關係；三、

「媒介形式」的影響在此是相當關鍵性的，「公共論述」或「公共場域」已不同Habermas（1989）所曾提到過的，歐洲社會資產階級興起時其在面對面聚會或討論中所產生的「公共性」，而今在媒介的形式中，一方面觀眾單方向接受媒體訊息後，再將媒介訊息與自己的生活脈絡相結合，形成自己的主體性，一方面由於人人可以參與進政治與社會事件中，這又形成一個「擬制的公眾」（virtual public community），可能影響政治決策與實施。

總之，「存在於媒介形式中的公共論述」，已逐漸成爲現代民族國家中一個重要的中介因素，改變了民衆與國家機構之間的連接機制，尤其在重大事件或災害發生時，該因素的作用性愈益顯著。

一般民眾：

主要在經由「存在於媒介形式中的公共論述」之連結，民衆不再是扮演背景性的角色。在有媒體介入的政治過程中，政治權力與行政施行，在一定的程度上已公開透明，於是民衆在認知上，已主動參與進對於公共政治的關注，雖然這種參與本身仍是相當局部性的，有距離的。在民主機制中，政府官員必需透過各種政策來取悅民衆，而民衆受過相當教育，能吸收有關知識與訊息，經由媒體的連結，整個大眾形成一特定的文化場域。而在重大災難發生在一個社會當中時，則人人可以參與進「風險」概念之集體建構過程中，「風險」迅速的擴散與激進化，造成社會集體性的焦慮，也使國家的執政者必需要面對政權「合法性危機」的挑戰。

如前所述，「公共論述」，是一個連結民衆與國家的中介機制。

不過我們也注意到，在媒體的媒介形式中，論述的生產者和接受者之間存在著斷裂性，論述者產生論述，媒體專業者進行剪裁，訊息接受者則鑲嵌在日常生活世界與傳統習慣中，消費與使用各種論述（Thompson 1990:303-313）。在這種斷裂性中，雖然民衆仍在很大的一個程度上為媒體剪裁與編輯者所操控，但他們也不能被視做是完全被動性的接受訊息而已，因為觀眾在建構其認知主體性時，即使不是主動的，但也不完全是媒體所能操控，而往往還會受到民衆日常生活世界的結構，和更大的一些社會地位因素（階級、性別等等）的影響。

在現代國家的政治過程中，一般民衆已不再是背景而已，雖然在國家行政架構，像是公共衛生體系中，民衆的角色仍是配合性的，但其也逐漸開始有了更為積極的參與性的角色，且其在自由支配個人資源的主控權上亦愈益增高。

而對於瘟疫的成因，現代衛生學的觀點明確指出，它是由微生物與病毒所造成，經由接觸、呼吸感染或病媒昆蟲的傳染，就會造成大規模疾病的傳佈。在此，由表面上看起來，一種世俗性的解釋在表面上佔了優勢，瘟疫已經不再必然和神意與惡靈有關了。不過弔詭的是，如前所述的，瘟疫的出現也呈現出來了現代世界的「風險」，它已不再是單純的疾病，而反映了科學的疆界與限制、以及人類現代化管理的各種內在風險，這宣告了未來的社會有著無限的不確定性，風險與日常生活已經相伴隨在一起。諷刺的是，當科技引導人們對瘟疫的認知產生了「除魅化」的視野，使人確知瘟疫的微生物學成因，不再完全相信傳統的天命觀以及由此引申所出來的意含，也就是人必需執守於傳統道德生活方式的確定性，但是替換了科技以後，它不但不能給人予確定性，卻又產生了新的不確定性，這開始使人們陷入更深的焦

慮與不安當中。

五、對SARS傳佈台灣期間宗教團體的公共論述進行「命題分析」

前面已提到，在現代國家之中，「存在於媒介形式中的公共論述」是一個重要的連結民衆與國家之間的機制，在民衆方面，它有助於認知性主體之形成，在國家方面則有助於提高民衆的認同與參與感，雖然在某一個程度上這有可能造成論述逸出主流性價值觀而失控的風險。台灣在SARS疫情傳佈情間，各種相關的公共論述紛紛在媒體中出現，顯示以象徵符號來從事社會事實踐，已是台灣民間社會中極為普遍之現象。

就此，筆者與楊欽堯（2003）曾就當時傳佈較廣與較有影響力的宗教論述做了初步的考察與分類，我們區別出來了六種「論述模式」（mode），並具體說明了形成各種模式背後所可能具有的歷史與社會因素。當然，宗教團體所占不同的結構性位置，會引導其採用不同的論述模式與動員策略，而不同團體對於「社會身體」會有不同的想像，則會引導其對於「社會再生產」，也就是是否傾向於維繫社會既有的不平等社會關係，採取著不同的態度與看法。建築在該文的基礎上，筆者在此擬就該文中所涉及的核心部分，再做深入發揮，並就各種論述背後所具有的深層符碼與實踐取向，提供更多資料以做探討。同時，本文在此也試圖以與前述已經提到過的「與風險社會有關的論述」，拿來和各種宗教性公共論述相互對照，這有助於凸顯台灣流行的各種宗教性公共論述之性質與特徵。

由於筆者個人研究領域所限，本文的考察基本上是以宗教團體的公共論述為主，然而我們注意到，事實上各種公共論述，都是一種象徵性的符號系統，就如同Douglas & Wildavsky (1982:190) 在談論環保團體對於環保危機與社會風險的認知時，指出這些居於社會「邊沿性」的志願團體，自居於不帶個人私利而強烈指責中心社會的腐化，其論述特色可以以「教派性的」(sectarian) 這樣的標籤加以識別，在此，我們雖不見得能完全同意Douglas & Wildavsky的看法，不過至少我們可以確信的是，事實上在各種公共論述的背後，都不是純然建築在單純的事件上的，在其背後一定帶著社會建構與象徵層面。就此，本文雖然只以宗教論述為考察對象，但未來我們是可能以類似的分析方式，來更廣泛考察台灣在社會發生重大災難時，媒介形式中所出現的各種公共論述及其有關影響。

一般而言，方法論上，「論述分析」可以有各種不同的進行方法(Thompson 1990:283-291)，例如「符號分析」(semiotic analysis)、「句法分析」(syntactic analysis)、「談話分析」(conversation analysis)、「結構分析」(structural analysis)和「命題分析」(argumentative analysis)等等，各有不同傳統。本文在此所採取的是「命題分析」，也就是由論述中的文字，重建論述背後所具有的命題與推論方式，找出論述中所具有的主題，以及其中的內在邏輯，這種分析方式尤其適合我們考察各種政治或宗教團體在社會上所公開傳佈的各種言論。以下，我們就以SARS在台灣傳佈期間，當時宗教團體所呈現出來的各種公共論述中，三種最具代表性的論述模式背後所呈現出來的命題，以及其後續相關的種種社會實踐等等，在此先提出一個初步的考察與分析。

六、SARS傳佈前間宗教團體所提出之公共論述 之一：道統邊陲化之後文化網絡的重建

在傳統社會中，朝廷與民間，為共同的儒家思想、宗法血緣觀念、以及山川與鬼神崇拜所籠罩，可以說是「道統」與「政統」合一的體制。而一旦瘟疫發生，這被認為是執政者德性與施政有所缺損，或者可能是一般民衆生活行事有違天意，在「天命主義」的籠罩下，上下皆會舉行各種「祈禳」儀式，以消除災害。

到了現代社會，主流社會體制是模仿自西方的不帶有宗教色彩的現代世俗體制，宗教已被推擠到世俗性體制（不像傳統華人社會中的宗教與世俗體制合一）之外；而在公共衛生體系中，沒有「天命主義」的論述空間，宗教性的「道統⁵⁾」在此也已與世俗性的「政統」脫離。當宗教性的「道統」被邊陲化，而社會傳出劫難，執政者或是一般民衆往往又不在宗教與道德層面有所反省，這引發了宗教執事者極大的心理焦慮。

一位宮廟的執事者，在SARS疫情傳佈高峰的五月八日，在中央日報頭版下方，以廣告形式，顯目的登出了半版具有先知氣息的呼籲：「天機探微——中華兒女求生延命之唯一妙方」，部分內容如下：

乾坤轉、宇宙變、疫癘已驟然！而為何此番「SARS」的箭頭，直指

⁵⁾ 關於道統，我們或許可以如此簡單的加以定義：「聖道承繼的系統」。而承續中華民族文化命脈，能在道的發揚與實踐上，扮演著承先啓後角色的擔綱者，他（她）內要能了解道的本體，外要能抗拒異端、上要能承接天命。

華人區？！

我們道門中人，自去年下旬起，進行了不少密集的聚會與討論。羊年開泰、三三開判.....，天時機運變化：道運走入「秋收」之期！今年新春本宮 — 天宏宮的橫批，就書寫出了「三曹開判」的.....

天地人三才已進入「白陽秋收」之期.....SARS是測試人類、幫助人類、警惕人類...快快做好「適應、改造」（在活著的生存中脫胎換骨）大運動。此一天機動作，絕非凡人所知所有之醫藥、物品、科技設備所能抵抗拯救之「事」之「物」。.....

人人盡一切可能的力量，來堅守下列的「求生延命」鐵律！.....：（一）嚴格進行素食.....（二）戒淫亂、雜交.....（五）為政者、為官者、文化、媒體、教育者、大企業工商大老們：你們的思維、居心更要誠正、中正，念念勿忘『四維』、『八德』。

我們更要瞭解一件事，世上惟中華民族，傳承者；內心也存在著一套完美的「道統、道學、道德文化...」這是新世紀全球人類欲求 — 和平、凡繁榮安康 — 安、平、泰的唯一至高文化法寶！.....對身心、道德、良心有害之讀物、刊物、影視、聲樂、CD、像片，錄影帶...，一概拒絕接近或聽聞、視閱，家中已有速速將之送進垃圾箱，以免禍害家人及鄰人.....媒體、政客、電視、廣播、文化業者，叩求你們：不要再隨便任意，對吾國古今（含當代的）先聖先賢偉人們，千萬勿可擅作批判、攻擊、謾罵了！大家積點筆德、口德、文德吧！人在做、天在看，萬事不可做得太絕啊！.....

類似的，強調道統維繫的一貫道，也傳遞出了與此相當類似的訊息：

這是一個劫，聽懂話嗎？不是平常的慢性病，.....這個是天降災劫，也因人造禍因，那我們要怎樣去避除災劫，要先由自己本身去調整心性。（發一崇德台南同義宮四月二十七扶鸞由道濟所降⁽⁵⁾）

上天降劫，不是一夕之間，是累積而來。我們善氣沖天，劫就會消除，你爭我奪，連修道人都這個樣子了，那怎麼辦？（發一崇德台南同義宮四月二十七扶鸞由道濟所降）

這SARS是共業成熟，如果沒有共業，因緣會成熟嗎？也就是天要收人了。（一貫道德信佛堂扶鸞所出，由「老仙翁」所降⁽⁶⁾）

於今之計人人皆當醒悟，.....禮敬天、地、人、萬物萬類，不造殺業、不貪口腹之慾、不再結積怨仇惡業，涵養慈心善念。全球彌勒子弟逢此天時，更當為人類的無知愚昧而懺悔，同時都懷抱彌勒心，虔心跪在明明上帝及彌勒祖師蓮下，共同叩首祈求災難早日遠離。（《彌勒月刊 86》:17）

承續「天命主義褻弭論」，以上這些文字傳遞出來的訊息很明確：SARS是天降劫難，並非自然產生，而是人造禍因。要消除劫難，上位者應修德、修身，利益眾生；一般人則應改善行為，勿再造惡業因果，並且應進行齋戒或謙卑祈求，才可能化解災難。

然而令宗教執事者擔心的是，世俗性的公衛體制中，為政者並不懂得敬天信神，甚至於為了權力的爭奪，已脫離了民間長遠的宗教傳統。換言之，也就是「道統」的邊陲化，使得災難，無法再經由主流

⁽⁵⁾ 見該宮的網站所記載。

⁽⁶⁾ 見網站<http://groups.msn.com/otna6702mj0b6i8onkbjatmh66@groups.msn.com>。

體制來加以祈禳與消解。筆者曾訪問了前述登出大幅廣告的那位宮廟負責人，他說道：

我們中國有一個道氣，也可以稱為浩然正氣，就是這個東西。中華民族不會亡，它的最大的一股力量就是來自這個東西……朝廷會變，執政的會變，中華民族不會亡！遭遇到天災人禍大災難的時候，天地之間這股氣啊開始激動了，這股氣動了。這股氣我們稱它為叫「浩然正氣」，浩然正氣中心軸，它氣裡面有一個紫微氣…

道統在台灣！台灣沒道統就完了！可貴就是道統在台灣，現在目前君無道，君無道，我們肯定講的，君無道！現在君無道！「君無道則昏，民無道則亂」，現在社會有亂象—民無道，民為什麼無道？因為君無道！「君子之風，風行草偃」

官方的這個有形道統，有形的！有形反而沒有力量的，道統的力量在於無形，…現在你看政府辦的道場，都是官方道場，很熱鬧，裡頭沒有東西，沒有內涵。

可以講是今年開始審判，今年暫時審判，審判過了以後再辦賢良。那SARS就是這個審判的一個初期訊號。今年很重要！因為什麼？明年是「二四」，兩千零四年，兩千零四年到兩千零五年是我們中華民族轉機年，是台灣的轉機年！

換言之，「道統」被認為已不在官方，僅有民間仍存在著這個「道統」。類似於Philip Kuhn (1980) 對於清王朝的論述，雖然帝國政府行政機構已經崩解，但舊秩序的基礎——地方紳士的權威並未動搖。當代台灣當然不能直接對比於這種論述，但是至少我們可以注意到的

是，官方與民間應被分開來看，官方雖採取了世俗性體制，但是宗教在民間的「權力的文化網絡」(culture nexus of power) (Duara 1988 [王福明譯 2003]: 15) ——也就是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——裡，至少仍扮演了一個相當核心性的角色。此處「文化網絡」中的「文化」，在Duara (1988 [王福明譯 2003]: 15) 的用法裡，指的是「各種關係與組織中的象徵與規範，這些象徵與規範包含宗教的信仰、相互感情、親戚紐帶以及參加組織的衆人所承認並受其約束的是非標準。這種象徵性價值賦予文化網絡一種受人尊敬的權威，它反過來又激發人們的社會責任感、榮譽感——它與物質利益既相區別又相聯繫——從而促使人們在文化網絡中追求領導地位。」

在傳統華人社會，宗教的象徵符號與世俗的權力間密不可分，它提供了場所、組織網絡、與可將權力的施行加以「合法化」的象徵符號。而今當主流現代化體制不再帶有宗教質素，根植於原「文化網絡」中的象徵符號和規範，是處於一種被邊緣化以及支離分解的狀態。

但是民主化的政治程序，卻又使得原「文化網絡」中的象徵符號和規範開始有了新的生機。一方面，政權與民衆的關係由「強制性」的轉變為「取悅性」的，民主體制中參與權力角逐者，必需取悅民衆，也必需借重民間宗教團體資源動員的組織網絡；一方面世俗性的體制往往欠缺神聖性的語彙來增強其魅力，而當執政者或權力競爭者在與基層民衆互動時，它仍需借重宗教性語言來神聖化自身的正當性，「道統與天命說」，雖然與民主社會的政治程序與基本理念差異極大，但是在一般民衆日常生活的層次，它仍然是一個具有實質影響力的論述模式，以致於權力爭取者在以各種政治程序動員民間資源時，仍不能

不重視這一套象徵符號的存在。

在這種情況下，災劫的到來，恰恰給予了社會變遷中已經支離破碎的「文化網絡」一個新的建構論述與重新整合的契機。正如同Wuthnow et al.在討論M. Douglas的著作時所提到的：「我們長經驗到事物不在應有的位置但並沒有做出反應。然而，如果我們的社會關係突然呈現危機，我們馬上會說『這裡一團糟』並著手處理。因而是社會危機而非事情不在應有的位置，突然讓空間看來亂糟糟又髒兮兮。」（1984〔王宜燕、戴育賢譯 1994〕：95）災難賦予了原可能是處於傳統權力「文化網絡」中，扮演主要行動者角色的人，一個新的發言的機會。

於是在SARS疫情發生時，許多具有濃厚儒家意識的宗教團體，例如鸞堂、一貫道，其在傳統「文化網絡」中，原掌握著相當核心性的象徵符號，像道統說、天命主義等等，如今它們迅速做出反應，藉著天機的告知，而宣稱社會內部因秩序紊亂而導致了災難的發生。

而進一步，出於其既有的意識型態與權力屬性，筆者推測，在「天命主義」的籠罩之下，經由災難而產生的這種公共論述，有可能激發以此意識型態為組織主要宗旨的宗教團體，開始展開「文化網絡」重建的工作。這是因為傳統「文化網絡」中的各種象徵符號，它在傳統社會中，原本就是與各種現實政治與經濟權力緊密結合的，它的實質「可信性」（plausibility）基礎的恢復，雖然不見得要在實質世俗權力上有所恢復，但是仍必需與世俗性政治經濟結構再有所連結，才可能重建其規範與社會影響力。也就是既然這種「道統論述」的「可信性」，本來就是建築在實質「政統」的基礎上來一起建立和被強化起來的，這種論述雖一度萎縮與退居邊陲，但隨著華人社會每一次重大災難的產生，這種論述都會再一次出現它新的活力（因為災難的出現正證明

了現實社會政治經濟結構是缺少道統的），當然它的內容也會不斷被加進新的時代元素，不過它的傾向於滲透入現實的社會政治經濟結構中，並以此道統來建立正統文化秩序的這種基本取向是不會變的。這也正是一種「權力的文化網絡」重建的工作。簡言之，「道統論述」的重要特質，在於它象徵性建構中，一直有著與世俗性的權力間密不可分的一套論述邏輯。

雖然沒有較完整的實證性資料，不過或許可以以兩個例子——分別包括了中央與地方——來對於在「道統論述」中「權力文化網絡」重建的各種方式提供初步說明：

其一、一個全國性的例子：以「中華民國靈乩學會」為主體，2002年，台灣成立了一個名稱為「道盤行政中心」的組織，以前法務部長蕭天讚為主任委員，該組織自2003年年初，開始在台灣南北各宮廟舉辦了一系列的法會，由農曆三月的「萬靈歸元」至九月的「萬法歸宗」法會等等，皆有著代表台灣來「承載天意，發揚人道」的宗旨。該組織認為天盤運轉到了白陽初開的交接期，承天旨意，人間應有所配合，一方面協助萬靈提昇，一方面也調和天地間的怨氣，俾使人間亦得以祥和，使災劫的傷害亦可減低。五六月間SARS的傳佈，更加肯定著這一系列法會的重要性，其組織中一位重要成員在疫情期間告訴我：「4月16日的天盤，這個起因就從哪裡來……這是從人來，受遭殃的也是人啊！氣化掉，不好的還在下面，好的升上去。……那些死的冤靈就要用那種磁場直接來處理。……要如何去化，上面有一個文下來，那些〔天上的星宿與神靈〕要下來掌道盤。……道盤就是要很廣，來建立一個安和樂利的社會。」在一系列法會中，總統府秘書長、總統之母、以及總統皆曾與會。在十月四日法會的會場，總統蒞臨會場致詞道：

「〔貴組織〕陸續舉辦好幾場法會，為我們台灣來祈福、為人民來消災解運。今天又在無極真元天壇舉辦九九萬法歸宗大法會，阿扁在這裡再次代表政府跟人民，向各位獻上最高的敬意和感謝之意。我們道教長久以來秉持著宣揚，天道、人道、地道的精神；關懷國家、社會跟鄰里社區，人道依人本主義出發，專修做人道理，也就是來修行自己，而且勸人為善。地道以兼愛為宗旨……我們在台灣每一天都可以看到各位無聲無息、悄悄的犧牲奉獻的身影。不論是各種的災難，包括九二一大地震、風災、水災等的救助。舉辦祈福法會，而且從事各項文化事業，對心靈的安定跟人生的安慰，可以說發揮最大的作用。」在這個例子裡，總統的致詞或許只是一種形式上的，並不具有太大實質意義，不過至少我們可以清楚的注意到，一些宗教團體站在「道統論述」的基礎上，嘗試進行「文化網絡」的重建工作，而隨著各種災難的到來，使這套論述的「可信性」基礎更為深厚，這使站在這一套論述背後的社會行動者，有更大的社會正當性，其資源動員的活力與潛力都大為提高。

其二、一個地方性的例子：一貫道新竹市辦事處在五月下旬在美山蔚藍海岸海堤兩側舉辦了淨灘活動，參加淨灘活動的者包括安東道場宏教分壇各區、寶光建德、寶光玉山、寶光紹興、基礎忠恕、常州組、天祥大同、浩然浩德、中華道濟協會等道親，以及救國團香山團委會、婦聯青溪香山分支會、新竹市農會四健會、新竹市農會農村志工服務團等單位，約計有近千人參加。該辦事處主任委員表示：「在全國一起對抗SARS的征戰中，我們如期辦理淨灘活動。……這次的淨灘活動，是一貫道道親再次參與社會公益活動的具體表現，從參與淨灘者的角度

來看，淨灘可以使大眾重新反省造成海岸髒亂的原因，在社會亂象叢生、物慾橫流的時代浪潮中，能親自動手參與海岸環境的維護，即是尊重大自然的具體表現。」（內容見當時網站<http://www.andong.org.tw/home>所載）。這個地方性的例子，反映了在災難帶來社會衝擊的時候，地方上擁有「道統論述」的宗教團體，也就是在「道統」象徵符號所籠罩下的「在地性組織」，可能成為整合地方的重要基礎，無論就象徵符號、人力與物件資源等之動員而言都是。

以上兩個例子，反映了在SARS疫情的衝激之下，已被邊陲化的傳統文化中的象徵符號，有可能與現實的社會政治經濟結構再有所連結，於是它可能促成帶有權力性質的文化網絡的重建，或者至少是讓傳統規範與價值的影響力得以由各個不同的角落，再度進入公共論述之中，產生傳統文化網絡得以再重建之機緣。

七、SARS傳佈前間宗教團體所提出之公共論述之二：社會連帶的強化與創造「帶有集體主義文化價值」的公共場域

前述面對社會風險的作法，有濃厚「天命主義」思想，視災劫具有一種「非物質性」內涵，是天界傳遞於人間的某種訊息，人類必需對此有所反應，知所警惕與調整，而宗教團體的執事者，本身擔負了道統的延續存亡以及告知天機的使命，在時代危機中，應該要出來從事重建「文化網絡」的工作，以避免災劫的進一步降臨。

相對於這一種「天命主義」及其所產生的相關社會實踐，另有一

些宗教團體雖然也清楚的認定著SARS具有「非物質性」內涵，但在社會實踐的取向上，並不明顯的以道統的承載者自居，也不會採取一種嚴厲譴責性的語氣，而是以一種促進人與人的連結與關懷的論述模式，來強化台灣這個「社會身體」免疫系統的抗病能力。

我們以下可以以當前台灣最大的志願參與團體慈濟功德會為例來做說明。當SARS在台灣傳出疫情後，如同過去幾次台灣發生重大災害時一般，富有動員能力的慈濟，立刻成立服務站，提供社會大眾各種資源與服務。在訊息宣導上，以「同心共濟弭災疫」之名，慈濟印發了大量的宣導手冊與海報，並且在五六月間，慈濟志工在各基層社區紛紛舉行「愛灑人間」宣導活動，其主題是「祈禱與祝福」，其活動過程中的重點主要是在播放證嚴法師言論，宣導慈濟對於疫情的參與，建立社區情感連結，共同祈禱以度過難關等。

這裡我們要強調的是，雖然和傳統社會中「天命主義的禳弭論」不是完全相異⁽⁷⁾，但是在「同心共濟弭災疫」的名稱裡，慈濟流露出

⁽⁷⁾ 像是在「愛灑人間」活動中，慈濟對公眾播放的錄影帶裡，證嚴法師提道：「以前的人不也說過『舉頭三寸有神祇』，絕對是有的，所以我們假如心平靜下來，好好地祈禱，舉頭三寸有神祇，不管你信仰的是什麼宗教，都不離開你所信仰的神、主、佛、菩薩，在冥冥之中，我們所信仰的，只要我們大家用共同虔誠的心，我想這種虔誠戒慎的心，這種聲音一定會共鳴共震地，上達諸佛諸天諸神聽。……災難是從哪裡來呢？是業力的聚集，怎樣才能消除天下的災難呢？只要大家安心，但是要虔誠齋戒，……過去國家有災難的時候，上至天子、國王、大臣、庶民都要齋戒，這就是清除我們的身心口業行為，然後真正戒殺，希望這一切瘟疫能提早消退。」這裡就隱含有一種「天命主義」的意味，但是我們要強調的是，在證嚴的談話裡，這一類的論述，是以勸戒社會大眾應和睦謙卑的角度為主要目的的，

來的是另外一種關於「社會身體」的想像，在其論述中不談道統與天命這種抽象性的具有歷史意含的「社會身體」，而談的是人與人之間情感上的連結。社會因此是每一個有反省性有感情的個人之間所相互連結而成的，SARS疫情中我們要強化這種連結，人人產生社會性的責任感，則任何災難都可以被平安度過。證嚴法師在慈濟的防疫手冊中提到（《同心共濟弭災疫—自愛愛人防疫手冊》2003：7-15）：

如果人人能彼此寬容、相互關愛，SARS病毒充其量只能傷害我們的身體，絕對不能傷害到我們彼此之間那份緊緊相繫的情。

親愛的朋友們！人與人之間，唇齒相依，榮辱與共，整個社會就是一個生命的共同體。一個人有病，大家都可能有病。因此，我們大家都必須自保，也必須互保；要各自小心，也要相互關心；要自我祝福，也要相互祝福。只有大家攜手並肩，站穩腳跟，不被病毒擊倒，才能擊倒病毒。

智慧對治病毒，互愛膚慰人心人人自危、彼此排斥、相互遠離—這種「心靈SARS」，遠遠超過病毒的殺傷力。因此，要防範疫情擴散，第一步就是人人打開自私的心，清除心靈的病毒。

無論是在隔離區之內或隔離區外的人，此時此刻更要彼此關懷、疼惜

像是上述所引述這段話更前面的部分是：「我們做人一定要謙卑。普天之下，茫然無知、無助、無奈的事情還是很多，在這個時刻，最重要的就是面對著這樣的災難，我們應該要及時反省。……我一直在說：我們一定要和。……所以現在最重要的是全國萬眾一心，要上下萬眾一心。」接著才繼續提到神明與共業的議題。因此共業與神明的提出，是以勸戒社會大眾應上下和睦互助為主要的目的，而非具有承擔道統與告知天機的意味。

與尊重；人人同心共濟、合力互愛，相信就能平安度過這場災難。希望來自人類的互動。

於是在這種社會互助與人際間的相互關愛之下，在彼此關懷與相互尊重中，台灣乃可能度過SARS這一場災難。

更進一步的，社會應形成一個互助性的網絡。慈濟志工深入於疫區與各社區所進行的各種服務與關懷，就是帶動這種網絡形成，以創造人間美好社區的主要力量。

證嚴法師在慈濟廣為發放的防疫手冊中提到（《同心共濟弭災疫—自愛愛人防疫手冊》2003：5）：

香港的SARS疫情比台灣嚴重，但從新聞報導中，我們看到淘大社區的民眾，在陽台與樓梯各處，親繫黃色絲帶誠摯歡迎住院治療並戰勝SARS病毒，歷劫歸來的鄰居與親友，我們內心有著無比的感動，這種互愛、互助、互諒的高貴情懷，確實讓人動容。……我們的社會如果能有較多的寬容與大愛，我們的國家就會有較多的祥和與安定。如果人人能彼此寬容、相互關愛，SARS病毒充其量只能傷害我們的身體，絕對不能傷害到我們彼此之間那份緊緊相繫的情。

在實際的作法上，該防疫手冊寫著（Pp.16-17）：

從封院之初，緊急送進需要的物資；製作祝福卡，為醫護人員打氣；提供送餐服務、安心專線；配合衛生所，以電話關心被隔離者。……儘管SARS疫情造成人心不安，但社會仍有溫馨的一面。……

進一步的（p.17）：

志工們除了自我愛護，更希望帶動社會關心互愛的風氣。藉由慈濟人帶動虔誠齋戒，以及「力行三好弭三災」的愛灑人間運動，推動人人說好話、做好事、發好願，期盼大家合力互助，平安度過災疫。

這也就是以慈濟志工所帶動的淨化人心、愛灑人間的，創造美麗台灣社會的無限願景之所在。而其中還有一個更積極的宗教性手段則是齋戒，它被認為是可能有效轉化整體社會的重要方法，當證嚴法師在四月底提到齋戒這件事時，信徒們馬上自發性的響應，而發起了向大眾公開的簽名發願齋戒的行動，個人可以簽名自行選擇要一日、一週、一個月、一年、一輩子、或生生世世來進行齋戒。我們注意到，這種齋戒形式已不是一種禁絕性的行為，而是在志願參與團體的媒介中，信徒可以自由與自發性參加的公共性社會實踐。

筆者曾以「邊陲性宗教擴張」與「核心性替代」這樣的雙重性質（2001，出版中），來捕捉慈濟功德會在社會文化變遷過程中所帶有的內在屬性。此處，慈濟它起自邊陲，卻開始宣揚著傳統社會中有利於促進社會整合的各種核心性價值（孝道、強調秩序與和諧等等），它所代表的雖然不是一個傳統文化道統的維繫者，卻是一個想要透過愛與關懷來強化社會連帶，並推動「帶有集體主義文化價值之公共場域」的理想主義者。它執守著「集體主義文化價值」的前提（集體優先、長幼有序、尊重秩序等等，而實際的操作方式則是忍讓與謙卑），不斷吸納進與適應於社會變遷過程中的現代因子（醫療、媒體、管理等等專業資訊與技能的吸收）中，而意欲創造，或者說是透過私領域的擴張與連結來產生，一個新的「帶有集體主義文化價值的公共場域」。

這一個新的公共場域不完全相同於傳統社會中的民間社會，因它

如今以志願參與的形式出現（而非以地方社會區域性公共團體來出現），每一個參與者在價值的分享與傳遞上有更大的自主性，而其中各民間團體對於現代工具的接納與運用亦更為嫻熟；但是它也不完全相同於西方市民社會中由各個志願參與團體所共同構成的公共場域，因為相對於西方的志願參與團體，在慈濟中，集體主義的文化價值仍然是高過於一切，它以「社會再生產」為目的而缺少一種反身性的內涵。

就上述這一點（強調集體主義文化價值的優位性）看來，至少就社會運作連結的機制以及價值觀的共通性來看，與西方社會的發展不同，華人民間社會的擴張與國家機構的安定和強大，似乎並未形成嚴重矛盾，或者至少說，在華人社會裡，除非情況特殊，民間社會領導者在社會實踐中，很少採取著與國家機構直接對抗的立場。證嚴法師在SARS疫情中言論背後所帶有的價值觀，也反映出這樣的一種願望與態度：

所以人也應該要學一學[蜈蚣]，要合心，心要合起來，對人要合氣，互相要互愛才能協力。所以現在最重要的是全國萬眾一心，要上下萬眾一心。（「愛灑人間」晚會錄影帶所播放）

我們的社會如果能有較多的寬容與大愛，我們的國家就會有較多的祥和與安定。（《同心共濟弭災疫—自愛愛人防疫手冊》2003：6）

只有以通達情理的態度，配合醫政單位的各項防治隔離措施，才是圍堵與消滅病毒的正當舉措與做為一個守法國民的高尚行為（《同心共濟弭災疫—自愛愛人防疫手冊》2003：5）

也就是她指出來：社會的和諧，即代表國家的安定，人民亦須與國家機構中的各種措施配合，整體社會才能面對各種緊急性的問題。

而在集體主義文化價值的籠罩之下，對抗災難既是以合作與互助做為出發點，對於專業的醫療體系，以及其與國家所形成的公衛體系，於是應採取完全信賴與配合的態度。證嚴法師說道：

我們相信現在民智以開，只有以通達情理的態度，配合醫政單位的各項防治隔離措施（《同心共濟弭災疫—自愛愛人防疫手冊》2003：5）現在唯一的方法，就是先把心安定下來，要相信醫療，我們現在台灣的醫療，值得我們來相信，只要不逃避，醫病關係好好地建立，互相相信，我想這一波的衝擊，會很快地過去，不只是醫療團對盡心盡力，我想在外面的，我們整個社會的人，都是有共同的關懷，大家也應該要共同支持，而且要起這分尊重的敬意，我想這就是我們整個社會，每一個人應盡的義務。（「愛灑人間」晚會錄影帶所播放）。

以上這種面對災難的方式⁶⁾，與前述學者們所討論到的「風險理性」的態度，也恰恰形成了強烈對比。Beck（1992:210）曾指出，當科技所造成的非預期性風險已經無所不在的侵入我們的生活領域當中時，

⁶⁾ 台灣SARS疫情傳佈時，台灣各個主要的宗教團體，多半具有這一種（要配合政府與有關專業）論述模式，像是靈鷲山的心道法師，疫情傳佈時曾在各大報刊載廣告，其中寫道：「要相信專業，相信政府，也相信社會的力量。心平靜了，身體就會平安，家庭事業，社會國家，也都會跟著平安。」法鼓山的聖嚴法師在該會出版的防疫手冊裡寫道：「要配合政府及醫療等相關單位，應該要怎麼處理就怎麼處理，應該怎麼治療就怎麼治療，這是最好的辦法。」（《聖嚴法師祝福你平安》2003：5-6）

公眾與政府已經開始不得不去面對這種社會危機的出現。但是醫療領域在強烈的專業化與自我管理的疆界保護之下，形成一個次領域，暫時可以抗拒外在批判力量的介入。就「風險理性」與風險管理的角度來看，這種情況是相當危險的，因為它阻礙了民主程序的介入以及消費者的批評（Lane 1995: 69），更多的問題被藏在黑盒子裡。

於是我們看到，當慈濟對於專業的醫療體系及其與國家所形成的公衛體系，採取著完全信賴與配合的態度時，可以說它所採取的仍是一種透過合作以提高生產量並減少社會匱乏的基本模式，這也正是所謂的「簡單現代化」（simple modernity）（Lane 1995:54）所表現出來的形貌。我們可以說在慈濟社會行動的邏輯當中，現代化所會產生的非預期風險及其防範，還未被納入其中成為主要考量的重點。

八、SARS傳佈前間宗教團體所提出之公共論述 之三：「新時代運動」以及另類「轉化性政治」典範的提出

圍繞著面對風險及其相關反應來做討論，我們這裡雖然不能全面討論「新時代運動」（New Age Movement）的世界觀與社會實踐觀，但就其在SARS疫情中的反應，我們或許可以做某些局部性的陳述，它既和前幾種宗教觀形成強烈對比，也和以理性為基礎所產生的「風險理性」觀有所不同。

如同學者所指出來的，過去三十年以來開始出現並不斷成張的「新時代運動」，它本身就是「後期現代性」（late modernity）過程中所產生的一種文化表現（Hanegraaff 1997），在歐美社會中其構成份子

以中產階級、高教育程度、青年人與中年女性、單身或離婚者為主，參與者往往對於所謂的生活政治（日常生活中所存在的權力與支配問題），表現出較為強烈的反身性的思考，他們有意識的追求一種有別於主流的生活方式（Riches 2000:681）。由這裡看起來，「新時代運動」或許可能有與前述同樣是起自於「後期現代性」過程中的反身性思考，也就是與「風險理性」，有所類似的反省與實踐模式。

但是事實上不然，雖然同樣是面對著現代科技的限制與非預期風險，和「風險理性」的治理方式不同的是，「新時代運動者」所採取的是更激進，並且帶著神秘主義意味假設與前提的，一種另類政治典範的提出。其推動者曾以「轉化性政治」（Transformational Politics, McLaughlin & Davidson 1994:69-109）來加以稱呼，也就是以一種整體性的方式，透過意識的改變所創造出的新政治制度，在其中個人與社會都在一個更深的層次上有所轉化。

為了更清楚討論有關議題，我們底下就以台灣最主要的「新時代運動」團體「中華新時代協會」在SARS疫情中的有關論述，來進一步呈現「新時代運動者」在面對現代災難時的思惟與反應模式。

首先，我們可以參考「新時代運動者」對於疾病的相關看法，如同「中華新時代協會」的宗旨所述（引述於網站<http://www.cnas.org/green/index.html>）：

- 一、我們皆為「神」的一部份，神性、佛性是內在的。
- 二、你創造你自己的實相。命運在自己掌握中。相對的，每個人要為自己負責。
- 三、肯定人生的意義。人生是創造和體驗的過程。

四、肯定人的「性善」，沒有原罪，也沒有永罰。道德是內在的。

五、心身健康是自然狀態，疾病來自心的不適。……

總而言之，新時代倡導由個人的治癒轉化，造成社會的治癒和轉化，以避免人類文明的末路，而能順利轉變成一個太平盛世、黃金時代。

在此，也就是說，個人內在均有神性，心身健康是自然平衡的狀態，疾病來自心的不適。和前面幾節所引述之宗教團體在對疾病的認知上有所不同是，「新時代運動者」以為：疾病絕非上天的懲罰，而是對人類本身錯誤行為的一個警告，它並有著讓我們重新反省生命真相的機會，而只要個人在信念上有所改變，個人與社會都將能有所轉化。SARS疫情中，中華新時代協會刊物《神話》(六月份)裡寫道(Pp.2-3)：

我們應瞭解，這絕不是上天的懲罰，它只顯示出人類的錯誤信念所建立的防護系統終於觸礁了。……

不論我們同意與否，SARS好似一根仁慈的鞭子，抽痛了我們，逼我們重新反省生命的真相。

身體完全是心靈的產物，我們不是那具好似會生病的身體，而是無並無痛，不生不滅的心靈。只因一念之差，誤以為從那本體生命分裂出去，而在恐懼與內疚的心態下把自己轉變為一個脆弱的物質生命。……心靈既然無法生病，卻可能認知錯誤，然而這個錯誤也十分虛妄，改變不了心靈的本質。因此真正需要治療的，不是身體，也不是心靈，而是我們的信念，以及由此信念所形成的想法。

治療的對象若只是「信念」與「想法」，這都是屬於心靈層次，而心靈是絕對相通的，因此，不論我們身在何處，都能將SARS患者帶到

自己生命的不生不滅無病無痛的存在根源上。

唯有回到這一源頭，我們才可能真正幫助別人，否則，我們的關懷舉動與防護措施很快就會因自己的恐慌與內疚而變質了。

這裡面和前幾節我們所討論的各種宗教團體，其在論述上最大的差異是：一、集體意識不見了；二、禁絕性的舉動不見了；三、懲罰性的修辭不見了；四、生病與道德缺失之間的連接消失了；五、人與疾病間的對立關係不見了；六、生病的定義改變了，成為是一種心靈與意念的受傷狀態；七、人與社會間的關係改變了，社會不只是人與人的外在連結，而是一種眾人在宇宙間意識流的相互交感。這些訊息在前面那些非「新時代」運動的宗教團體並非沒有，但是卻沒有在一致性如此高的論述裡被表達出來。

回到「風險」的議題上，如同「風險理性」對於現代特技的反省與批判，「新時代運動者」，對於「科技」問題，其亦有著同樣明顯的批判性的態度。取「中華新時代協會」的雜誌《神話》六月份SARS專號中的內容來看，這一方面的論述不少，例如：

面對SARS風暴，你是否覺得無奈、害怕、恐懼，一場「看不到敵人」的戰爭，似乎正在無止境的蔓延著，科技文明無所不能的假象被這個小小的病毒一一解構……(p.1)

〔SARS疫情〕它只顯示出人類的錯誤信念所建立的防護體系終於觸礁了。以毒攻毒，以物制物的方式已經行不通了，連一些先進的醫學機構開始改變思考路線……(p.2)

SARS好似一根仁慈的鞭子，抽痛了我們，逼我們重新反省生命的真

相，也許，生命的奧秘並不只是現代科技與醫學所界定的那個無助的圖像，它催促著我們朝下一階段的存在境界邁去。(p.2)

但是，當對「現代科技」採取了相當批判性的態度，「新時代運動者」所採取的社會實踐策略，卻是和「風險理性」所採取的溝通、檢驗、與批判等等政治程序相異的方式。「中華新時代協會」在網站 (<http://www.cnas.org/green/page/list/Bs/B%20page.html>) 上的自我陳述是：

西方神秘學認為現在是一個轉型期，正準備進入「寶瓶座時代」。「寶瓶座」象徵人道主義。人類由追求社會的、物質的、科技層面的進步，將演進到注重「心靈」、「精神」層面的探索。

舊時代是指注重物質、講究科學實證的文化，對超感官知覺或靈魂說極度忽視貶抑，舊時代的生活是以金錢及消費為要務的世界。「舊時代」的人只集中心力於具體的物質，沒有覺悟到每個人意識的力量，忘記了基本上我們「是一個靈魂，而我們「有」一個身體。我們靈魂的能量，透過信念、思想和情感，創造出具體的物質和事件。

「新時代」並非宗教組織，也特別反對權威和偶像崇拜，而致力於強調個人與源頭（天、神、道或稱一切萬有）的直接交通和感應。這也就是「神秘主義者」（mystics）的定義。神秘主義早已暗涵於各宗教裡，講求的是「直指人心，見性成佛」，或達到喜悅忘我、天人合一的境界。因此，其實許多古代的「說法者」，許多的「神秘主義大師」都早已生活在個人生命的「新時代」中了。簡言之，「新時代」運動是以全然不同的樂觀精神，提醒人們轉化自我，進而轉化世界，

建立一個充滿了愛與光的「新時代」。

以上這種觀點，簡言之，也就是：建築在「所有的生命彼此有其內在關聯性」（McLaughlin & Davidson 1994:22）之前提，而試圖超越「『內在成長與外在行動相對』的二元性幻象」（同前，p.5），並且相信透過個人內在性的轉化，才是真正的轉化人類社群之路。

如同「心靈政治學」的提倡者McLaughlin & Davidson 所述：「現在應該是把長久以來分離的『政治』與『心靈』結合在一起的時候了。……我們努力要從內外轉化這個世界——不是從外向內。我們的目標是：改變政治對話的焦點，從外在層面的生理形式和活動，改變成內在和因果關係的意識領域。」（McLaughlin & Davidson 1994[陳蒼多譯 1998]：7-8）

而在此，「新時代運動者」之所以不以傳統的政治途徑為實踐方式，而強調透過個人心靈轉化來造成社會轉化的「轉化性政治」，這就像原是政治運動的熱衷者，後來想法卻有所改變的McLaughlin 和 Davidson所反省到的：

我們看到〔社會〕運動的領導者犯了一些錯誤，於是我們在內心自問著：是否真的可能創造一個新的社會？或著，我們只是以另一種社會秩序來取代舊有的社會秩序，而前者跟後者一樣具有壓抑性與因襲性，只是方式不同而已？（〔陳蒼多譯 1998〕：4）

於是他們體認到：

我們必須對自己進行內在的轉化，努力改變我們的負面生活形態。於

是，緩慢而痛苦地，我們開始揚棄恐懼，也不再以古老而有限的方式去認知這世界。因此，我們能夠以一種較開闊的方式看待事物。我們也學習到新的技巧，變的更加有效率，跟那些有歧見的人溝通時不會引發衝突。最重要的是，我們學習到，只有改變過的人才能成為改變的動力。(p.4)

與傳統政治做對比：

以前研究政治的那種分離式和線性方法，可以轉變成一種彼此有關連的全方位觀點，以相互的因果關係為基礎。……我們當前傾向只依賴理性、量化的方法來解決問題；一旦有了新典範後，我們就可以把這種傾向轉變成一種較寬廣的方法，包括對政治問題的直覺和心裡了解。……平常的政治策略——不惜一切代價去贏取、戰勝對手、獲致更多的權力——可以轉化成對全民利益的關心，以及對於衝突的雙贏方法。……(p.22)

人們對於政治領導人物的被動依賴，可以轉化為個人力量的賦予——體認到我們每個人都有力量引起變革。一旦我們尊崇我們自己內心的指引，了解思想的集體力量，我們就會自視為主掌民主政治的公民。(p.23)

我們注意到，以上這種個人自主性的回復，初看之下，接近於「風險理性」，也就是以「溝通」為基礎，並以「新合作治理」來面對社會風險的方式。但是它們在本質上卻又有著幾點顯著不同：第一、「新時代運動者」的社會實踐觀，建築在一種直覺的、相信心靈神秘力量可以改變世界的前提上；第二、「新時代運動者」意欲透過一種超越

衝突與矛盾的整合性的觀點來化解問題的存在，也就是先由人性中內在的一致性開始著手，再由多樣性和衝突中來創造出和諧的狀態(p.22)。

簡言之，「新時代運動者」雖然同樣面對社會風險的問題，但它已經不僅是依賴理性溝通的程序來從事社會實踐，而是要採取一種「超越理性」的態度。它開始具有了一種整體性而且具有著神秘感通性質的視野，相信宇宙間各元素（包括心靈與物質）或個體間是彼此關聯不可分割的（因此停留在衝突的狀態下並未真正解決問題）；進一步的，它以為只有內在、主觀世界的改變，才是讓客觀世界得以真正改變的要素（而在各元素相互關聯的前提下，甚至於心靈的力量本身就能夠讓客觀世界有所感應而改變），也就是它提出了，有別於傳統政治經濟學的，一種可以被稱之為是「轉化性政治」的非主流性的社會實踐模式。

九、討論與結論

災難情境與定義的改變

雖然重大災難在人類歷史上的出現是層出不窮的，但是在所謂「後理性時代」或是「後啟蒙時代」裡，人類的歷史走入「風險時代」，科技發展的疆界雖然仍不斷擴張，但是科技發展的內在限制已經顯露，其非預期性負面結果亦不斷爆發出來。

而資本主義體系的運作試圖將有礙生產的各種不穩定與負面性因素移除於人類日常生活之外；又以福利權來強化其正當性，讓個人的

生存風險交付全體大眾共同來承擔，這些又使得人類心智在面對各種災難的來臨時似乎顯得更形脆弱。

在以上兩種情況下，雖然人類的生活並不會較以前還要遭，但的確感受到了「本體性安全」受到威脅而產生的深沈焦慮（Giddens 1991:131），這已是當代生活情境中如影隨形著的一個主要特徵。

就此來看，SARS雖然是一個致病率與死亡率都不高的傳染病，但做為一個全新的疾病，卻完全挑起了這種人類處境「本體性動搖的不安全感」。而它的做為一種傳染病的難以隔絕與監控，又使得這種焦慮被大大的擴張與深化。

「存在於媒介形式中的公共論述」之出現與重要性

在傳統社會，以小型面對面社區為最基本的活動區域，面臨災難時，亦是地方性社區為最基本的治理單位。在此之上則是以「文化主義」的儀式性舉動與天命宣稱，將不同社區層層疊架統合在一個共同的王朝之中。而在基層社區中，最主要的統合性舉動，是以儀式來化解個人焦慮，並形成社會整合與社會文化再生產的效果。在地域性脈絡裡，人與人的互動相當緊密，協調活動的信息是透過面對面的互動直接傳遞，不太需要文字符碼的媒介與定著化。而個人在傳統社會中，社會角色穩定，可自由運用的資源亦較少。再加上當時的人受教育與文字訓練較少，個別的反思性思考並未有太大發展。以上這些情況皆會使個人在認知層面上可發展的空間相對而言也較小。

而在現代國家所謂的「反思性監控」的體制裡，監控是透過每個有自覺性的主體而產生作用，也就是說個人是透過認知與情意上的召

喚，而被納入國家與資本主義體系當中的。其中的一個重要機制，也就是「存在於媒介形式中的公共論述」之出現。個人透過象徵性建構物（也就是論述）來產生主體性；媒介形式則使公共世界完全深入於個人私領域當中。這使整個社會在媒介形式中成為一個整體，亦使國家與個人的關係成為不斷互動與相互交涉的，雖然個人相對處於弱勢，但形式上保持著一種反思性的可能。就此而言，「存在於媒介形式中的公共論述」，已成為「反思性監控」體制中連結國家與個人間的一個不可或缺的機制。而本文之以「存在於媒介形式中的公共論述」之名來說明這個機制，而非僅以「公共論述」為名，則在於強調這些「論述」作用的場域與形式，必需放在媒體的性質中來做考量⁽¹⁰⁾，雖然本文對此還沒有做出比較深入的處理。

在自由的媒介形式中，當然有可能產生反抗宰制的論述模式，但是在各種論述當中，一個論述的產生與後續是否引發大眾共鳴，則受到既有文化傳統與社會條件的多所限制。

社會身體的想像與相關公共論述

在傳統的華人社會裡，套用Douglas（1973）的架構來說，在此社會裡，最基本的互動與組織模式，是小型面對面社區中，內部「格」

⁽¹⁰⁾ 例如Thompson（1990 303-313）指出，在媒體的媒介形式中，論述的生產者和接受者之間存在著斷裂性：論述者產生論述；媒體專業者進行剪裁；訊息接受者則鑲嵌在日常生活世界與傳統習慣中，消費與使用各種論述。Thompson 稱此為一個基本的「三個組成的研究取向（tripartite approach）」，這種取向有助於研究者注意到在媒體過程中，各種論述實際發生作用的方式與途徑。

(grid)(也就是社會內部人群互動的角色規定)與對外界「群」(group)的界限都很明確清楚的情況。當災難出現，群體的疆界(群)受到威脅，這往往被認為是和內部「格」的混淆有關，社會接著乃會以強化人際規範以及階序性關係(格)的方式，來進行一種內部潔淨。在此，災難代表著天機，或是人天感應之後的負面化效應，宣稱了社會內部的不潔與混亂，它必需以驅除性儀式、祈求恕罪的祈禱、和道德性的行為來加以化解。

傳統的社會為共同的價值觀與宗教所籠罩，這當然易於使人產生一種關於「社會身體」的想像，而當時是以儀式為橋樑，將「社會身體」予以象徵性的建構與操作出來。

到了現代國家裡，關於「社會身體」的想像，表面上好像看不到了，國家與公共衛生體制以世俗性的科學來進行全民管理，而不再明顯的強調價值的統合與階序性的秩序，但實則在對外的全球性國際競爭，和對內的「反思性監控」裡，經由個別國民認知主體之建構所產生的民族情感與集體性情操，仍是無所不在。簡言之，現代自由民主社會中一般民衆對於「社會身體」的想像不但沒有減弱，而且可能實質上還變得更為鮮明和具體化，尤其是當國家內部發生重大事件的時候。

而傳染病的發生，在此尤其是一個特別會引發民衆關於「社會身體」的想像的時刻，這已如本文開始時所述；更且，在現代社會媒介的形式中，不僅焦慮與不確定感會急速的擴散，同一個感染區民衆們的集體意識與命運共同感，也會在閱聽或觀看相同事件的報導過程中，逐漸被強化。

相應於民衆這種「社會身體」想像的活躍，各種宗教性的公共論

述充斥著與「社會身體」想像有關的內容，在論述中且不斷強調著一個與華人歷史或台灣命運等等相連結的「想像之時空性」的存在。像是前述類型分析的討論裡所出現的四種論述，除了A風險理性主要是流通在知識與文化界，D新時代運動觀點以一種新文化傳佈的角度分散在社會各個角度，這兩種論述模式對於「社會身體」的想像基本上是較弱的，但其背後的承載者本身卻也較缺少組織基礎和動員社會資源的實力。反之，另外兩種與傳統文化有較大連結以及有著較大動員能力與基礎的論述模式，也就是天命主義與共業倫理觀，則保有相當強烈的身體意像，在SARS疫情來臨時，尤其是以維護與促成一種集體的安全與秩序，為論述中的主要主題，其行動實踐，亦以社會集體的強化為重點，例如疫情嚴重時慈濟在各基層社區所舉行的「愛灑人間」活動，所進行的內容，對於SARS的成因與傳佈管道所談的不多，在活動全程的兩小時中，訴求還是以強化社區情感連結，消除人心焦慮，和共同進行祈禱祝福為主。

我們注意到，「社會身體」意像的強化，不管最先的用意或旨趣何在，即使它原在傳染病的防治與監控過程中有其功能上的必要性，但一旦它有所擴大或超出了它必要性以外的界限，它便已成為了一種權力的強行施作。此時集體大於個人，「社會身體」必需加以捍衛，「社會身體」需要被延續與強化，社會內部各種不平等的關係也獲得了延續與保障。在此，「社會身體」的想像，是「社會再生產」機制中相當重要的一個元素，在傳統社會中它經由「儀式」展演來重現與強化，並透過面對面的互動關係來增加其凝聚力；在現代社會，以上的形式雖還可能存在，但更關鍵性的部分是個人透過「存在於媒介形式中的公共論述」，在認知層面產生效果上有利於「社會既有不平等

結構」繼續延續的意識型態。或許「社會身體」意像的被接納與強化，這正如Foucault (1977:194) 所說，權力不僅是壓制性的，更是生產性的，主體可因此而形成，也之個人並不會覺得受到限制；也如Althusser (1972) 所提出的「召喚」(interpellation) 這個概念所顯示的，個人為了在象徵層次上建構其自我認同與權力主體，於是很容易的就為一種具有宰制性質的意識型態所吸引，乃進一步強化了「社會再生產」。

宗教性公共論述基本模式之類型學式的分析

對於前幾節所呈現出來的當代台灣宗教團體的災難論述，我們在此可以做一個簡單類型學式的分析，為了有對照上的效果，我們也把前面討論過的「風險理性」拿來一起放進類型學中加以討論，初步的結果參考表三：

表三、SARS疫情中認知災難的基本模型與相關社會實踐

對傳染病的相關看法與社會實踐 災難認知基本模型	社會危機的成因	化解危機的方法	關於社會身體的想像	社會危機中社會性取向的展現
A風險理性	科技的非預期性結果以及現代組織系統之僵化與失控	改善決策品質、建立溝通、檢驗與批判管道，產生合作治理模式	弱：風險不受國界限制，超越不同社會（也就是超越了個別性的社會身體）	強化溝通與市民參與，建立各部門資源互補與資訊流通的合作機制
B天命主義	執政者與民衆在道德與生活方式上的錯誤	舉行禳祭、祈禱、齋戒、以及謹守相關道德規範與宗教戒律	強：認為華人道統有其歷史延續性	強化對傳統道德的遵守、舉行公共性儀式以及試圖重建權力的文化網絡

C以交互關聯性為出發點之共業倫理	業力聚集所造成	祈禱、齋戒、放生，以及相互合作與關愛	強：透過集體主義價值而將人與人的關係連結起來	強化社會連帶，並創造「帶有集體主義文化價值」的公共場域
D具有個人主義性質的整全性信仰	人類錯誤的信念所造成	認知錯誤，化解恐懼，致力於個人心靈成長以轉化社會	弱：以個人為焦點，但相信所有生命間有某種內在的關聯性	強調回到心靈源頭，透過個人心靈提昇來轉化社會

在表三中列出了此次在台灣SARS疫情中，出現的相當普遍的四種災難論述，前一種是知識與文化菁英的說法，後三種則是普遍流傳在民間的宗教性論述，我們分別以：A.風險理性、B.天命主義、C.以交互關聯性為出發點之共業倫理、和D.具有個人主義性質的整全性信仰四個標籤來加以辨識與區別。其中A與B的名稱沿襲他人既有的用法；C.相信災難是由業力聚集而成，它和B有相近之處，但是更強調的是每一個個人的業力所自行招致的災難結果，而不必須再外加具有意志的天命與神明於詮釋體系中，這一種共業倫理，雖然強調災難是共業所造成，但與另一種警戒威嚇性的共業倫理不同，前者的出發點是建築在交互關聯與相互關懷上，是一種連結性的、情感性的，以集體承擔與相互合作為基礎，而不是像後者以集體懲罰和集體災難為論述焦點，筆者在此乃以「以交互關聯性為出發點之共業倫理」之名來對C加以標識；D是一種具有神秘主義意味的「整全性」(holistic) 信仰，它有與B和C類似的質素，也就是都相信一種感通性與「有機性⁽¹⁾」，

⁽¹⁾ 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

但是它有著濃厚的個人主義特質，而與前二者的集體主義傾向不同。

這四種類別，對於傳染病，或者更廣義的，災難或社會危機之成因與相應的化解方式和社會實踐，分別有不同的看法與做法，這已如前述。需要補充說明的，是「關於社會身體想像」的這一欄。在此，以歷史道統延續的B和以集體主義價值出發的C，都有強烈的關於「社會身體」的想像，不過對於「社會身體」的維護，分別採取著不同手段，前者有復古與重建的傾向，後者是以創造新的集體性公共場域為主要訴求。至於同樣是西方「後期現代化」產物的A與D，它們都已經超越了對個別「社會身體」的想像與維護，而開始具有了一種「全球主義」(globalism)的色彩，不過前者的「全球主義」是一種機械性的，物理性的；後者的「全球主義」則是一種感通性與「有機性」的，這兩種想像「全球性」的方式是不同的。

與此相關的，是關於各個模型與「理性」之間的關係，Wilber (1987:240) 曾將人類的心靈發展史分為三個大階段——前理性、理性、與超理性(trans-rational)，但是若把同是台灣當代社會中的宗教團體加以比較與歸類，大部分的團體，即使是一貫道這類對現代化持高度批判態度的團體亦然，其已多與現代化中的理性化程序取得某種協調和平衡，所以很難再用前理性這樣的標籤來加以辨識。不過相對於主流社會中的理性，這些團體卻又可以說是確實已提出了另一些相異的可能性。在此，以類似於Wilber的語彙，我們或許可以說：類型B是一種和理性不同但卻不見得是反理性的「有機性」(參考前註)論述；類型C對於理性並未提供對比性的看法，但它也強調理性必需是

序中互相作用。

適度的，不能超過它的界限與所應扮演的角色，或許我們可稱這是一種「適度理性」原則；類型D是一種「超理性」論述，它已經超越狹隘的理性觀，而進入到一個新的典範之中，這是一種強調超越二元性論述的「整全性」觀點；類型A則是希望建立一種「反身性理性」(reflexive rationality)的論述模式⁽¹²⁾，是要以「理性」(或者說「溝通理性」)克服「理性」自身內在的危機。這些論述的共同點，是其都採取著一種與「簡單理性」(simple rationality)相異，並且是對其帶有批判意味的立場。

另外，在類型B中，我們把一個近乎鸞堂的民間宮廟與一貫道這兩種性質不盡相同的團體放在一起來看，這是因為它們都有著濃厚的道統與天命主義觀。但是前者是「民間化的正統」，後者卻是長久處於異端立場的一種「內在正統」(筆者 2003:151)或「對立性的正統」，二者本不會兜在一起，但在現代化過程中因為同居於「被邊緣化」的位置與尷尬處境，而有可能立場一致，並形成類似的論述模式和網絡上的連結。但是我們應注意的是，前者在傳統文化沒落中，自身缺少專業神職人員的承續，會有愈來愈強的失落感；後者則因為長期以來就以「對立性的正統」自居，本身又有明確的傳承性，和獨立培養宗教人才的經驗與能力，因此在被主流世俗性社會「邊緣化」的過程中，反而還能夠長期保持旺盛的活力與戰鬥力。

⁽¹²⁾ 當然，這裡所講的「反身性」，只是在本文此處的脈絡裡所意含的某種理性自己來反省理性的意思，在這個脈絡裡，它和Giddens與Beck 等人所講的「反身性」(參考Beck, Giddens, & Lash 1994, 或劉維公 2001)，意義是不完全相同的。

對於以上類型學的進一步說明

「風險」，或許已經是當代社會的一個內在本質，不過對於風險的詮釋與治理，則充滿了文化象徵與社會建構層面，我們前述類型學的討論裡，呈現出了四種基本論述模式。出於注意到：「風險」在本質上的與人類現代社會發展的同步性，以及世俗日常社會生活實體在災難衝擊中所顯現的脆弱性，這幾種論述，即使有些在很大的程度上還是與傳統價值與宗教觀念相連續的，它們已都是一些新的公共論述模式，不盡同於傳統的宗教論述。譬如說，除了「風險理性」是由學者所提出來用來對治「風險社會」的一個全新的論述以外；其它如「天命主義」的末劫論述強調了現代科技的危害性；「共業倫理」維護傳統「集體主義」的價值觀，但以現代公衛與社區發展的角度來建構社會共同體，並以族群包容做為整合社會的基本價值；「新時代運動」有東方式的神秘主義思想，但清楚提出「轉化性政治」模型，尋找改變整體世界的動力。此外，由於是藉由「媒介形式」中而加以傳遞的，這亦使其在論述的形式與內容上，與過去的宗教性論述已有所不同，譬如說內容中更重視認知性與推理性；訴諸議題與對象更為普遍（以透過媒體進行更廣泛的動員）；在內容上與個人生活產生更多連結等等。

前述四種類型，可以看做是在台灣目前的社會背景與文化脈絡中，所存在的四種不同的公共論述「模式」（modes），若細分其內部論述結構與語法推論方式，則各自可以顯現出其背後所特有的說服性策略⁽¹³⁾，這一方面還有待進一步的深入分析，它可以顯現出在台灣當前

的社會時空中，意識型態的象徵性建構，如何鑲嵌在既有的社會文化現實中，並可能產生資源動員的效果，且又進一步促進或是威脅了既有社會秩序與階層結構的穩定性。

而這些差異，如我們已經討論過的，最主要大致表現在幾個面向上，像是：一、對於「社會身體」想像的強弱，尤其是當一個團體有較強的集體主義觀念，重視傳統與社會秩序時，會有較具體的對於「社會身體」的想像，反之就是在個人主義觀念引導下，相關想像較弱，以前述分類中的A、B、C、D四類來看，B與C（天命主義與共業倫理）都是對「社會身體」想像較強的情況；二、與一點有關的，對於社會行動所採取的方式是禁絕性（禁止某些行為的施作）或是提昇性（採取鼓勵性的方式進行論述）的，當團體與外界間的界限——不管是想像的或是實際的——愈明確，也就是在他者與自身間的想像性差距與大的情況下，一個團體愈會強調禁絕性的實踐方式來達成某種效果，例如B（天命主義），以道統的承載者自居而與他人相區別，且亦無有效的媒體管道來與外界連結，便有較強禁絕性的態度，A與D這一方面與外界都無明確界限，自然不會以禁絕性來進行論述，C則有部分的禁絕性，但其論述仍是以提昇性的角度為出發點（例如上網簽

意識型態可能具有的幾種基本模式及其中所各可能採取的論述方式，如：「正當化模式」（legitimation），以合理化、普遍化、神話式描述等來進行論述；「掩飾性模式」（dissimulation），以誤置、委婉性、與比喻性等來進行論述；「統合性模式」（unification），以標準化、統一性的象徵等來進行論述；「異己排除模式」（fragmentation），以分離性、排除它者等來進行論述；「永恆具象化模式」（reification），以天性自然、永恆化、正常化等來進行論述。

⁽¹³⁾ 這一種分析取向，借鏡自Thompson（1990:59-67），例如他曾舉例說明了

名發願齋戒），而非嚴厲禁絕的態度，因其一方面雖強調自身團體的獨特性，一方面則團體與外界世俗社會的連結卻也是多元而管道暢通的。

當然，雖然我們在前述類型學的討論裡，將各種宗教論述放在同一個平面上來做比較，但事實上不論就這些論述的生產、傳佈、與消費等各個層面來看，不同論述背後存在著社會位置與流通場域上的差異，這些背後因素也正是造成各種論述產生其特有形式的主要原因。

就此而論，存在於其後基本背景因素上的差異，例如說我們注意到：知識菁英嫻熟各種分析工具，相信理性溝通之功能，在文字書寫形式上局部性的擁有傳佈觀念的空間，但卻難以握有動員民間資源的實質管道；天命主義者由主流被擠壓到邊陲，逐漸開始具有教派主義色彩，本身沒有對外通暢的媒體管道，運用媒體主要是對內的，所傳佈訊息的宗教性色彩特別濃厚；自身握有對外與對內媒體的慈濟，已經成為代表台灣人精神的「文化改造與淨化團體」，其媒介訊息的延展性擴及到不同時空中，有關論述（通常是其領導者證嚴法師的言論與觀念）產生後，組織幹部會以各種形式加以周延化，並透過影像、書寫、與口傳三種管道的共同運作來產生效果，而其多媒體形式中的公共論述和組織中強調身體實踐之世界觀間，也形成相互增強的效應；「新時代運動」屬於流行文化中的一部份，組織是分散而多以小團體的方式存在，論述所要傳達的對象也是分散性的，其理念宣揚的成分高，資源動員的訴求較不強烈。

十、結語

災難，不只是自然事件，也不只是社會事件，而更是一個文化事

件，因為對於災難的理解與救援，它背後往往富有高度的象徵建構與文化詮釋內涵。災難的治理，除了具體設施與組織性行動外，還更包括象徵性的實踐與操作。

在現代國家之中，「存在於媒介形式中的公共論述」，是一個重要的連結民衆與國家之間的機制，在民衆方面，它有助於認知性主體之形成，在國家方面則有助於提高民衆的認同與參與感。以象徵符號來從事社會事實踐，已是現代國家政治社會過程中的一個重要環節。

出於這幾點，我們注意到，象徵性建構，是現代社會災難治理政治社會過程中相當重要的元素。而本文的研究焦點是台灣SARS疫情中的宗教論述，當宗教性論述往往在象徵建構層面所蘊含的意義特別豐富時，對其之考察，或許有助於我們對於台灣災難治理的文化層面與政治社會過程有一個更深刻的理解。

傳染病在現代社會的傳佈，至少可能會激發起兩種強烈的社會意象：一個與對於現代性的理解與詮釋有關，也就是關於「風險社會」與「性命攸關時刻」出現之理解；一個與對於「社會身體」的想像有關。2003年在SARS傳佈台灣期間，各種具有群眾基礎的團體，都提出了其特有的「論述」，其中不僅對於SARS的傳佈提出解釋，也各以實際的實踐方案嘗試來化解SARS疫情在台灣的擴大。出於結構性位置，以及論述的生產、傳佈、與消費等各層面所產生的差異，這些不同宗教團體曾各以不同的方式來面對著前述兩個主題。

在本文的討論裡，筆者就四種不同的災難論述模型——風險理性、天命主義、以交互關聯性為出發點之共業倫理、具有個人主義性質的整全性信仰——有所陳述與比較。它們在對於災難的成因、化解災難的方法、關於社會身體的想像、與有效社會實踐等等各方面的認定上

都有所不同。這些論述提供了民衆素材來建構自身的認知主體，使其可能在一個象徵性的層次，實際面對現代社會中災難所帶來的恐懼與焦慮。其中，我們注意到，在四種災難論述模型中，於現今台灣社會文化脈絡裡，組織基礎較深厚以及資源動員能力較佳的兩種立場，也就是天命主義和以交互關聯性為出發點之共業倫理，在SARS疫情發生時，它們對於「社會身體」方面所產生的保護性的態度也是較強的。這種「社會身體」意像的強化，將產生的附帶性結果是，不管是有意識或無意識的，有利於「社會再生產」——也就是社會上既有不平等權力關係的延續——的進行。

最後，筆者要強調的是，本文僅以SARS疫情在台灣傳佈期間宗教團體的有關資料來做討論，並非全面檢討社會中各個面向對於災難所產生的相關反應。本文中所呈現出來的宗教團體的資料，亦只是那些經過筆者自身主觀加以選擇之後而認為是具有著代表性的，可以說還是相當的有限。因此，若要就當代華人社會中的災難論述與社會運作機制做更深入的了解，本文還只是一個相當初步並且也是局部性的探索，有關議題還有待進一步的追蹤、分析與討論。

參考書目

- 丁仁傑
- 2001 〈當代台灣社會中的宗教浮現：以社會分化過程為焦點所做的初步考察〉，《台灣社會研究季刊》41：205-270。
- 2003 〈文化綜攝與個人救贖：由「清海無上師世界會」教團的發展觀察當代台灣宗教與文化變遷的性質與特色〉，《台灣社會研究季刊》49：135-200。
- 出版中《社會分化與宗教制度變遷——當代台灣新興宗教現象的社會學考察》。台北：聯經出版社。
- 丁仁傑、楊欽堯
- 2003 〈瘟疫、現代性、與社會身體的轉化：台灣SARS疫情中的宗教論述〔上〕〔下〕〉。《當代》193（九月號）& 194期（十月號）。
- 余新中
- 2003 《清代江南的瘟疫與社會：一項醫療社會史的研究》。大陸，北京：人民大學出版社。
- 佛教慈濟基金會
- 2003 《同心共濟弭災疫 自愛愛人防疫手冊》。台北：佛教慈濟慈善事業基金會。
- 法鼓山慈善基金會
- 2003 《聖嚴法師祝福你平安》。台北：法鼓山慈善基金會。
- 范燕秋
- 1994 《日據前期台灣之公共衛生—以防疫為中心之研究(1985-1920)》。台北：台灣師範大學歷史研究所碩士論文。
- 張澤洪
- 2003 《道教神仙信仰與祭祀儀式》。台北：文津。
- 陳淑芬
- 2000 《戰後之疫—台灣的公共衛生問體與建制（1945-1954）》。板橋：稻鄉出版社。
- 鄧雲特
- 1970 《中國救荒史》。（台二版，初版於大陸 1937）台北：商務印書館。
- 劉維公

- 2001 〈第二現代理論：介紹貝克與季登斯的現代性分析〉。頁1-15。顧忠華主編《第二現代：風險社會的出路？》。台北：巨流。
- Althusser, Louis
- 1972 *Lenin and Philosophy, and Other Essays*. New York: Monthly Review Press.
- Beck, Ulrich.
- 1992 *Risk Society: Towards a New Modernity*. Translated by Mark Ritter. London: Sage Publications.
- 1998 Politics of Risk Society, pp. 8-22 in Jane Franklin edited. *The Politics of Risk Society*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Beck, Ulrich, Anthony Giddens, & Scott Lash
- 1994 *Reflexive Modernization*. Cambridge: Polity Press.
- Douglas, M. D.
- 1966 *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.
- 1973 *Natural Symbols*. New York: Vintage.
- Douglas, Mary and Aaron Wildavsky.
- 1982 *Risk and culture*. The Regents of the University California Press.
- 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。
- Fairban, John King & Goldman, Merle.
1998. China: *A New History*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. [中譯本：

- 薛絢譯，《費正清論中國》，台北：正中書局，2002]
- Feuchtwang, Stephan.
- 1977 "School-Temple and City God" . in *The City in Late Imperial China*, G.W. Skinner(ed.) pp 581-608, Stanford: Stanford University Press.
- 2001 *Popular religion in China The imperial metaphor*. London: Curzon Press.
- Foucault, Michel.
- 1972 *The Archaeology of Knowledge*. New York: Pantheon Books.
- 1977 *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Pantheon Books.
- 1979 *The History of Sexuality*. New York: Vintage Books.
- 1991 *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, edited by Graham Burchell, Colin Gordon, and P. Miller. Chicago: University of Chicago Press.
- Giddens, Anthony.
- 1979 *Cultural Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, London: Macmillan
- 1984 *The Constitution of Society*, Cambridge: Polity Press.
- 1985 *The Nation-State and Violence: Volume Two of A Contemporary Critique of Historical Materialism*. Cambridge: Polity Press.
- 1991 *Modernity and Self-Identity*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Habermas, J.
- 1992 *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: Polity Press.
- Hanegraaff, W.
- 1997 *New Age Religions and Western Culture*. Leiden: E.J.Brill.
- Hepworth, M. & Turner, B.S.

- 1982 *Confession: Studies in Deviance and Religion*, London:Routledge Kegan & Paul.
- Kavanagh, James H..
- 1995 Ideology, in *Critical Terms for Literary Study*, pp.306-320 in Frank Lentricchia and Thomas McLaughlin, edited Chicago : University of Chicago Press.
- Kuhn , Philip A
- 1980 *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China: Militarization and Social Structure, 1796-1864*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Lane, Karen.
- 1995 *The Medical Model of the Body as a Site of Risk: A Case Study of Childbirth*. Pp. 53-72 in Jonathan Gabe edited. *Medicine, Health, and Risk: Sociological Approaches*. Oxford:Blackwell Publishers.
- Malinowski, Bronislaw
- 1954 *Magic, Science, and Religion and Other Essays*. Garden City, NY: Anchor Books.(Original work published 1926)
- McLaughlin, Corinne & Gordon Davidson.
- 1994 *Spiritual Politics: Changing the World from the Inside Out*. New York: Ballantine Books. (中譯本:陳倉多譯2003《心靈政治學》。台北:國立編譯館出版。)
- Mote, Frederick W.
- 1971 *Intellectual Foundations of China*. New York: A.A. Knopf.
- Needham, Joseph, et al.
- 1955 *Science and Civilisation in China Vol. 2: History of Scientific Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Neill
- 1985 *Five Bodies: The Human Shape of Modern Society*. London: Cornell University Press.
- Porter, Dorothy.
- 1999 *Health, Civilization, and the State: A History of Public Health from Ancient to Modern Times*. London: Routledge.
- Riches, David.
- 2000 The Holistic Person: or, the Ideology of Egalitarianism. *Journal of Royal Anthropological Institute*. (N.S.)6:669-685.
- Stevenson, Nick
- 1988 *Understanding Media Culture: Social Theory and Mass Communication* (2nd edition). London: Sage.
- Thompson, John B.
- 1990 *Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*. Cambridge: Polity Press.
- Wilber, Ken
- 1987 The Spectrum Model, Pp.237-263 in D.Anthony, B. Ecker, and K. Wilber, eds., *Spiritual Choices: The Problems of Recognizing Authentic Paths to Inner Transformation*, New York: Paragon House Publishers.
- Wuthnow, Robert et al
- 1984 *Cultural analysis : the work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault, and Jürgen Habermas*. Boston ; London : Routledge & Kegan Paul (中譯本 : 王宜燕, 戴育賢譯 1994《文化分析》。台北:遠流出版事業股份有限公司。)

Protecting the Social Body: Disaster Tackling and Its Religious Discourses under Taiwan's SARS Outbreak

Jen-chieh Ting

Abstract

As the SARS epidemic was spreading in Taiwan in 2003, many religious discourses were being disseminated. This paper seeks to provide a discourse analysis of these materials, and tries to shed light on the general disaster management process within Taiwanese society. Such an epidemic in our modern society, may raise at least two kinds of social image, one being concerned with the “risk society” and its “fateful moment,” and the other with the “social body.” During the SARS outbreak in Taiwan, most of those influential religious groups produced discourses related to these two issues. Differ in terms of their structural base, and with the mediation process differing in terms of producing, editing, and appropriating discourses, several different types of discourses have emerged. Using data collected during the SARS outbreak in Taiwan, the characterizations of four types of disaster discourses are analyzed and compared in relation to: 1. risk rationality; 2. faith in the heavenly mandate; 3. ethics based upon collective karma and interrelatedness; and 4. individualism with a holistic faith. There exist differences among these dimensions regard to the explanation of the cause of the disaster, the perception of the social body, and the way in which social practice becomes effective. These discourses offer people materials to construct

their subjectivity, and to face the fears and anxieties arising from disasters. However, as the image of the social body has been strengthened during this process, social reproduction has also taken place.

Keywords: Discourse, Social Reproduction, Risk, Disaster, SARS, Social Body