

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 現代性、宗教、與巫術：一個地方公廟的治理技術

Modernity, Religion, and Magic: Governmentality of a Local Temple

doi:10.29816/TARQSS.200509.0004

台灣社會研究季刊, (59), 2005

Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies, (59), 2005

作者/Author：李丁讚(Ding-Tzann Lii);吳介民(Jieh-Min Wu)

頁數/Page：143-184

出版日期/Publication Date：2005/09

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29816/TARQSS.200509.0004>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



台灣社會研究季刊
第五十九期 2005年9月
Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies
No. 59, September 2005.

現代性、宗教、與巫術： 一個地方公廟的治理技術*

李丁讚，吳介民

Modernity, Religion, and Magic:
Governmentality of a Local Temple

by

By Ding-Tzann Lii and Jieh-Min Wu

關鍵字：現代性、民間信仰、巫術、治理性、身體、傅科、涂爾幹

Keywords: modernity, folk religion, magic, governmentality, body, Foucault, Durkheim

*寫這篇文章，我們感謝國科會的研究贊助（NSC 93-2412-H-007-001），也感謝計畫的研究助理穀欽、銘燦、秋虹、伶玲、晉煦、仁鴻、馥瑋、秀萍、歆怡、鈺琪、偉華、明傑、瑞坤的資料收集和意見提供。本論文曾在東海大學社會系發表，感謝與會師生寶貴的意見。林文源、陳瑞樺、黃樹仁仔細看過初稿，並提出有價值的修正意見，在此一併致謝。

收稿日期：2004年10月22日；通過日期：2005年2月2日。

Received: October 22, 2004; in revised form: February 2, 2005.

通訊地址：300 新竹市光復路二段 101 號清華大學社會所

服務單位：清華大學社會所

email: dtlii@mx.nthu.edu.tw ; wjm@mx.nthu.edu.tw



中文摘要

現代性與民間信仰構成一種弔詭。一方面，現代化提升理性，對宗教信仰，尤其是民間信仰會有壓制之作用。但另一方面，隨著現代性的進程，我們又看到各種民俗信仰似乎有增無減。本研究援用傅科「治理性」的概念，嘗試解釋現代性與民間信仰之間的弔詭。簡單地說，我們認為台灣在1970年代當社會邁向現代化時，包括民間寺廟在內的各種宗教組織就開始以一種現代企業經營的方式在經營宗教，積極創造民眾對宗教的需求，進而創造了民間宗教各種興旺的景象。我們透過對一個地方公廟儀式變遷的紀錄和分析，嘗試呈現台灣宗教治理的軌跡，並透過涂爾幹對「巫術」的分析，提出「巫術社群」的概念，藉以分析宗教治理技術運作下的社會關係。我們認為，「巫術社群」是現代社會關係的原型，具現了現代民間社會的組織與運作。最後，我們從規範與價值的角度切入，分析「巫術社群」的人文意涵，並提出對「現代性」的倫理反思。

Abstract

Modernity and folk religion constitute a paradox. On the one hand, modernity enhances rationality, which should inevitably inhibit beliefs toward religion, especially folk religion. On the other hand, various types of religious behaviors seem to increase, rather than decrease in face of modernization. In this paper, we employ Foucault's concept of "governmentality" to solve the paradox between modernity and folk religion. Simply put, since 1970s when modernity unfolded in Taiwan, various types of religious organizations, including folk temples had started to appropriate methods of modern enterprise to manage their business. It is argued that this new type of religious governance actively created demands for religion, and resulted in the increase of religious behaviors as observed. We use data about changes in ritual practice from a local temple to detail the process and the mechanism of religious governance. In analyzing the process of religious governance, and inspired by Durkheim's ideas of magic, we propose a concept called "magical community" to designate the social relations not only under religious governance in particular, but also under modern governance as a whole. In other words, "magical community" is the prototype of every kind of social relations in modern society. It is here that we see the very meaning of governmentality in our modern age. In the end, we explore the meaning of "magical community", and reflect on the ethical problems of modernity.



一、現代化與民間信仰的弔詭

現代化是一個世俗化的過程，也就是韋伯所謂的除魅的過程。在這個過程中，意義、價值、神聖、榮耀等各種精神品質逐漸消失，取而代之的是各種理性的計算、得失的衡量、目標的管理、手段的斟酌等，從某個角度來看，現代性、世俗性與理性，是一個互為表裡、相互生成的過程。其中，宗教的變遷最能體現這個變化過程的具體開展，提供現代性的社會進程豐富的理論意涵。

在傳統的社會裡，宗教深植人們的社會生活之中，舉凡生命中重要的意義、價值、道德、倫理、或規範等，都因宗教生活而得以誕生、延續和傳承。社會生活中重要的政治、經濟與文化事務，也經常透由地方廟宇來執行。Weber (2003: 150) 說，「(中國) 廟宇的意義在於其世俗的社會與法律功能」。但是，在從「傳統」到「現代」的變遷中，人們歷經了各種世俗化、都市化、工業化、或教育普及化等各種現代化過程，傳統社會原有的生活脈絡或文化紋理遭到破壞，使得深植在這個社會文化脈絡中的宗教，也因此產生了很大的轉變，各種歷史悠久的建制性教會大幅減弱，進而產生所謂的「神聖帷幕的崩解」。(Berger, 1967) 宗教與「現代性」似乎構成一種背反的關係。

台灣民間信仰與現代性的關係，似乎也體現了這個「現代性的進程」。吳蓮進 (1986: 209-47) 的研究指出，在世俗化、工業化、都市化的過程中，台灣人的民間信仰減弱了。也就是說，受過教育者、非農業經營者、與都市地區的居民，比沒受過教育者、農業經營者、與鄉村或城鎮地區的民眾，更容易不信奉、或不實踐民間宗教。吳蓮進這裡所謂的民間宗教信奉行為包括：1)、祭拜家中奉祀的神明；2) 崇拜祖先；3) 選擇陰、陽宅時勘定風水。

瞿海源 (1997: 1-40) 在分析現代化與民間信仰的關係時也指出，世俗教育的普及化，創造了更多的無宗教信仰者，也降低了民間

信仰的比率。都市化也有同樣的效果，讓無信仰者增加，民間信仰者減少。世俗化與都市化交叉檢驗的結果是：在城市中的高教育者，信奉民間宗教的比率最低，比低教育者少了 26%，城鎮地區次之，少了 14%，鄉村地區的高教育者與低教育者幾乎一樣，只少了 4%。換句話說，教育對民間信仰的影響，在都市地區最明顯。這種情形也發生在無宗教信仰者身上。城市地區的高教育者，最容易產生沒有信仰的傾向。這些證據在在顯示現代化對民間信仰的負面效果。

但是，有很多更細微的資料卻一再顯示，某些民間信仰的行為或現象與現代化的過程，並不構成負相關，而是正相關。這些資料顯示，隨著現代性的進程，某種象徵民間信仰的行為或現象反而增加。例如，瞿海源與姚麗香（1997: 48-49）的研究指出，台灣的民間寺廟在 1970 年之前，增長十分有限。每萬人擁有的寺廟數，最高為 2.33 間。但是，在 1970 年之後，成長的速度就明顯增加，每萬人擁有寺廟數至少還有 2.39 間。瞿海源（1997: 95-137）的實證研究也顯示，台灣民眾在 1990 年時的各種宗教術數行為，包括算命、安太歲、改運、看風水等，都比 1985 年增加。李亦園（1999: 327）於 1983 年在新竹市的田野調查也發現，新竹市的 49 座香火廟（也就是所謂的公廟或庄頭廟）中，有相當高的比率是在 1965 年到調查的 1983 年之間所建造，比起日據時期或是光復到 1965 年這兩個時期都來得多。但是，根據現代化的理論，宗教信仰和現代性不是有負相關嗎？為什麼台灣的寺廟會在整個社會進入世俗化、都市化和工業化之後才開始增加呢？

抑有進者，在李亦園上述的調查裡，不只是公廟在現代化後開始增加，私人宮壇更在這段期間大幅成長。從光復到 1965 年之間，新竹市有 12 座私壇設立，但在 1965 到 1983 之間，卻有 44 座私壇開張。（*ibid*: 329）陳杏枝（2003）的田野調查也顯示，台北市加蚋地區的私人宮壇在 1970 年代末期就開始大量增加，尤其在 1980 年代中期，私人宮壇的數目更是迅速膨脹。（*ibid*: 113）宋光宇（1995）在

高雄市的調查也發現，高雄市的私人宮壇在 1970 年代的末期之後，就開始大量增加。而且，增加最多的地區，通常也就是人口增加最多、都市化程度最高的地區。

從以上新竹、台北、高雄的田野資料中，我們可以清楚地看出，台灣的私人宮壇在 1970 年代，尤其是末期之後，就開始大量增加。1979 年月 9 日，聯合報甚至以「正視家庭式神壇驟增的現象」為題發表社論。可見，當時私人宮壇的興旺景像了。尤其要強調的是，私人宮壇現象，其實是一個城市現象。根據李淑慧（1999: 4）的統計資料顯示，86 年底台北、高雄兩地區的神壇比率，佔該地區寺廟、神壇總數的 9 成，而台灣省只有四成，顯示神壇在都市中密集的程度。為什麼私人宮壇會在 1970 年代末期之後開始興旺呢？這不正是台灣社會的現代化過程逐漸深化的時期麼？而且又是發生在都市化最高的北高兩市呢！

二、一種新的宗教經營模式？

上面我們提到，台灣社會開始現代化之後，各式的民間廟宇，尤其是私人宮壇大量增加，似乎與現代化的理論背道而馳。但是，廟宇的數量是一個好的指標嗎？寺廟的數量就能代表宗教信念或宗教行爲的強弱高低嗎？也許，這還不是一個充足的證據。因此，在這一節裡，我們將從寺廟的經營模式來探討，這樣，或許可以幫助我們釐清，台灣社會在近三十年來民間信仰變遷的樣態和軌跡，以及這些變遷背後的真正動力。

上面我們討論過李亦園有關新竹市的寺廟田野調查，除了在 1965 年之後，私人宮壇和香火廟大量增加外，最重要的現象是，這些新增加的私人宮壇，甚至包括佛寺、陰廟等，都有很明顯的世俗化傾向，也就是朝香火廟的方向發展，進而擴大信眾參與的範圍，達成吸收更多信徒的目的。李亦園（ibid: 341）指出，1980 年代初期新竹市 59 座私人宮壇裡面，有舉辦法會的有 43 座，舉辦進香活動者有

33 座，有公開酬神演戲者 21 座，有組成神明會者 17 座，有收養契子女者 17 座，有點光明燈者 15 座。以上這些法會、進香、演戲、組神明會、點光明燈等，原本都是香火廟，也就是公廟才有的活動，有些甚至是香火廟近年來才逐漸發展出來，如點光明燈、辦法會等，這些私人宮壇卻也馬上跟進，目的當然是希望私壇也能像公廟一樣，廣招信眾，進而讓壇務發達興旺。

陳杏枝 (ibid: 122-25) 在台北加蚋地區的田野調查也發現，1980 年代所設立的私人宮壇，有一部份已經逐漸演變成一種「公」廟，這些私壇都設有頭家、爐主來幫忙廟務運作，有些更設有管理委員會，或組成神明會，並辦理進香等活動。在財源收入方面，大部分的私壇都點光明燈，有些私壇仍有乩童辦事。廟務管理比較好的私壇，仍能維持相當大量的信眾，但這些信眾來自四面八方，有些甚至需要開車 20 到 40 分鐘，與傳統立基於地緣關係的公廟是不太一樣的。換句話說，私壇與所在社區的關係不深，它更像一種專業服務，對象是信眾，而不是社區居民。宮壇主人是「經營」廟宇的經理，而不是傳統的地方頭人。

李亦園和陳杏枝所指出的私壇公廟化，其實背後反映的是一種新的廟宇經營模式。在這種新的經營模式裡，廟方開發各種新穎的、世俗的宗教儀式或活動，嘗試透過這些活動的執行，來提升神靈的格位和廟宇的聲望，廟宇的信仰圈才可能超越地緣的限制，進而擴大社會大眾的參與。因此，這些新發明的宗教儀式和活動，與傳統公廟爲了社群整合所進行的各種宗教行爲很不一樣，我們將在以下的分析裡，詳細闡明這種不同，及其所代表的社會意義。這裡我們要強調的是，台灣從 1970 年代開始，一種新穎的宗教經營模式已經悄悄地誕生了。而且，這種新的經營模式不只發生在私人宮壇，它同樣發生在一般的佛教寺廟、以及傳統的公廟或香火廟裡，大大的改變了人與廟、人與社群的關係。

進香，在台灣已有很長遠的歷史。但是，自從 1970 年代開始，

台灣廟宇的進香活動開始頻繁起來。（瞿海源，1997：125）其實，從人類學的角度來看，進香是人際關係、廟宇網絡的擴大與連結，是廟宇爲了擴張勢力範圍的積極作爲。透過進香，廟宇的聲望可望提昇，進而興旺廟務，大甲馬祖的大型進香活動，正是最好例證。在這個意義下，進香是一種寺廟的經營策略，是廟宇爲了增加信眾，擴大影響範圍，所採行的策略性行動。因此，台灣 1970 年代所顯現的頻繁的進香活動，代表地方公廟已經悄然進入「經營」的模式之中。到 1980 年代，台灣各媽祖廟更競相前往大陸進香謁祖，其爲了提升寺廟的位階和聲望之動機，昭然若揭。很明顯的，越來越多的廟宇進入「經營」的模式之中。

在地方公廟的管理過程中，一個很重要的改變就是寺廟「管理委員會」的成立，以台中市爲例，大部分的管理委員會都是在 1980 年代成立的。（舒奎翰，2001）。之前，廟務運作通常由鄰長、里長、頭家、爐主負責，廟宇的活動主要是酬神演戲、繞境等，目的是祈求合境平安。因此，每位社區居民都有義務繳交丁口錢。但是，經歷現代化的社會經濟變遷¹，人與社區的關係開始淡化，籌收丁口錢變成是一件相當困難的工作，也造成廟宇財政的困窘。因此，在缺少固定財源的情況下，很多新成立的管理委員會紛紛設立平安燈、平安斗、財利燈等，一來解決財政困境，又可以回應信徒的個別需求。這時，丁口錢在過去所具有的財政意義完全消失，很多管理委員會於是把這個制度廢除了。在這種新的經營模式下，信徒、而不是社區居民，才是神明保護的對象。廟宇與社區的關係逐漸淡化。人與社區的關係也開始鬆動，預示一種新的社群關係的到來。

鍾振坤（2000）對永和廣濟宮和保福宮的田野觀察，也讓我們看

1. 這裡的社會經濟環境變遷，主要是指現代化下的城鄉移民、人口流動等。很多都市社區的居民都是來自不同地方，對社區公廟的認同度不高，也就不會繳交丁口錢。另外，很多人白天都不在家，縱使在家也是門窗緊閉，很難收繳。

到新的寺廟經營模式，如何改變廟宇與社區的關係。透過兩個寺廟看似相似的繞境活動，鍾振坤卻在其中看到了大不同。開漳聖王廣濟宮的繞境活動，已由原有的步行改為車隊遊街，所有神轎、廟旗只要能上車的就上車，甚至最富儀式特色的八家將也以車代步，僅在途經寺廟時，略做陣式的操演。因此，繞境儀式在早上八點半出發，中午一點就全部結束，而且到下午回廣濟宮時，僅剩零星的陣頭。相反地，保生大帝保福宮的繞境活動就熱絡許多，從早上一直延續到晚上，各藝陣和陣頭較勁操演，「街肆為之塞」，熱鬧非凡。

為什麼兩個寺廟的繞境活動會有如此大的差別呢？鍾振坤認為，這與兩個寺廟的經營模式有關。（ibid: 4-14）廣濟宮仍然以傳統的方式在經營，嘗試要把寺廟與社區做結合。但是，保福宮卻相反，其信徒來自永和以外的區域。廟方的管理人員認為，保生大帝本來就是醫生，所以任何有疑難雜症的人，都會來拜，甚至從遠方而來。而且，任何人都可以登記參選頭家，再依擲筊決定。從保福宮出版的沿革誌裡，也可以看到有些頭家的確是由外來者擔任。換句話說，保福宮的經營策略是訴之於個人，而非地域的需求。這也是它的繞境活動之所以能歷久不衰的原因。

從以上的討論裡，我們可以看到台灣社會在進入 1970 年代之後，某些廟宇開始以企業經營的模式來經營寺廟。剛開始也許只發生在一些超大型的廟宇，但逐漸地，這種經營模式慢慢地擴散至中型、甚至小型廟宇。很明顯的，這種企業經營模式是整個現代性的一環。因此，當我們探討現代性與（民間）宗教信仰的關係時，如果我們從信仰者的角度來看，我們也許會有理性化的預測，認為人們會慢慢地降低宗教信仰的程度。但是，現代化是一個全面的社會轉化過程，理性化、世俗化不只發生在信仰者個人身上，也同時發生在各種不同的宗教團體如廟宇之上。在現代化的進程裡，廟宇的管理委員會也開始以現代企業的經營模式來經營廟宇，開始透過各種安排讓廟宇對個人產生更大的吸引力，進而創造個人對宗教的需求。這種積極創造需

求、主動招攬的經營模式，才是民間信仰在現代性的進程中得以繼續維持不墜的動因²，我們稱這種經營模式為「宗教治理」，其發展與現代性的進程息息相關。本研究的主要問題意識是：在現代性的宗教「治理」下，社群聯帶發生了怎樣的變遷，這也就是我們所謂「巫術社群」的出現。最後，我們並討論，巫術社群出現的人文後果。

三、現代性與宗教治理

現代性是一個深刻、漫長而全面的轉化過程，不只包括一種新的世界觀和哲學思維，也包括一組全然不同的社會制度和安排。從文藝復興開始，它經歷了各種不同歷史進程，如宗教改革、啓蒙運動、工業革命、法國大革命等。在這個進程中，各種新的社會制度，如理性國家、市民社會、個人主義、權利意識、民主制度、消費文化等相繼誕生，共同構築而成「現代」社會。我們所謂的「現代性」，是指「現代」社會的基本特質。

什麼是「現代性」呢？啓蒙的思想家們對現代性有一種很樂觀的期待，他們認為現代性使我們得以衝破傳統的障礙，克服各種權威的束縛，我們也才得以自由無懼。因此，比起傳統社會來，現代社會代表一種自由、進步與希望。一直到 Baudelaire，這種樂觀的期待才開始有了變化。根據 Baudelaire (1964) 的說法，「現代性」是對「當下」的一種反叛和轉化。一個真正的「現代人」，絕不會接受當下所面臨的處境，更不會接受這種處境下的「自我」。他把自己當成一個

2. 誠如一位審查所說，儘管民間廟宇增加，但信仰者並沒有增加，甚至有稍微減少的趨勢。我們認為，在宗教治理的運作下，有些廟宇很成功，有些則失敗。成功者吸引了大量的信徒，也舉辦各種大型宗教活動，光鮮亮眼。但是失敗者則失去信徒，變得慘澹無光。因此，這一波治理性的過程，也是廟宇重新洗牌的過程。有些廟宇變得很大，很有名，但是，大部份其他廟宇則失去信徒。整體而言，民間信仰者的總數可能沒有什麼變化，但信徒的分佈卻大為集中，形塑了少數超級巨廟，透過這些大廟的活動，大大地提升了民間信仰的可見度，讓整個表像似乎是有增無減。

「對象」，一個被轉化的「對象」。透過對「自我」的各種努力和改造，他轉化了自己，也轉化了社會。

這裡要強調的是，Baudelaire 認為「現代人」把自己當成一個對象或客體，透過對其個人身體、情感、以致於整個存在狀態的操作和控制，也就是他所謂的藝術工作，人因此而得以成為另一個人。因此，人發明，而非發現了自己。對 Baudelaire 來說，現代性並不是把人的真實解放；它是在創造一個新的人。這個創造的過程，必然是一個很辛苦而漫長的過程，包括對身體各種細膩的管制、重複的操練，甚至是一種禁欲苦行。因此，這必然也是一個規訓的過程。這裡，權力的概念還沒有明顯地被提出，但是，規訓所隱含的暴力，讓我們開始對現代性有了不一樣的想像，也慢慢帶出了我們所要處理的「治理性」。

到了 Weber，現代性的難題就更為明顯了。Weber (1958) 指出，基督徒為了證明自己是上帝的選民，於是開始理性地安排自己的日常生活與起居作息，如節儉勤奮、刻苦禁欲、累積財富等，也因此創造了資本主義的精神。這種禁欲主義本來是宗教情操的一部份，但逐漸地，宗教的意涵消失了，取而代之的是對世俗利益的追求。也就是說，隨著資本主義的發展，人類為了物質利益的成就與滿足，每天仍然很（工具）理性地過著禁欲苦行的生活。韋伯 (ibid: 181) 指出，物質利益的算計和考量，本來只能是人身上面的一件薄紗，隨時可以脫棄，但不幸地，這件薄紗已經變成一座「鐵牢」，緊緊地框束在我們身上。

「鐵牢」是一個比喻，它的框架和鐵條構築而成的四面八方，形成對人的壓迫和束縛。例如，為了實踐勤儉，企業家們發明了簿記與會計，對每一筆開銷都登記在簿冊上，並藉此來管理財務，累積資本。為了充分利用時間，企業家們設計出嚴謹的時間表，讓生活中的每一件事務，都納入管理，這樣，時間中的每一分每一秒都能用得上。這些簿記、數字管理、時間表等等，本來都只是一種設計、一種

技術，目的是讓我們更有效率地規劃生活，成就世俗的利益，並以此來榮耀上帝。但是，當效率本身變成一種目的，當上帝逐漸被拋棄時，這些時間表、簿記等，卻也成為我們生活上的鐵條與框架，它們緊緊地框束在我們身體的四週，讓我們失去動彈的空間。我們身陷「鐵之牢籠」。

除了以上個人層次的管理之外，各種不同類型的社會體，如公司、企業、工廠、學校、監獄、軍隊、教堂、國家等，都開始經歷一種韋伯所謂的官僚化過程。在這個官僚體制裡面，所有人都被安置在一個上下層級井然有序的權力空間中，而且公私分明、依法行事、循序升遷、檔案管理等。韋伯認為，這是人類所發明出最有效率的行政設計，但是，卻也是一個深具壓迫性的設計。它的金字塔型的框架，在意像上就像一個鐵牢，緊緊地框束在我們身體四周，具體展現了現代性的弔詭。一方面，理性把我們從傳統的權威中釋放出來，讓我們獲得自由。但是，另一方面，這個理性卻在我們四周築起鋼筋和鐵條，讓我們身陷其中而動彈不得。到這裡，Foucault 的「治理性」(governmentality) 已經呼之欲出了。

在傳統的社會裡，某種形式的國家雖然已經存在，但國家與民眾之間，並沒有真正的「治理」存在。國家統治者高高在上，面對他的子民，但並沒有真正「統治」他的子民，也就是韋伯 (2003: 156) 所謂的行政系統的疏放性。以中國的科舉考試為例，雖然這是對讀書人的一種控制，但這種控制其實鬆垮無力，因為統治者對讀書人的日常生活的實際運作，並無能介入。相對於現代國家的大學聯考，學生必須經過小學、國中、高中各階段的訓練學習，才能參加考試。而且，每個階段都有好幾個年級，學生都必須按照制度規定，循序漸進，其中幾乎沒有自由度可言。換句話說，在傳統社會中，人與其所欲達成的目標之間，並沒有太多的規定和設計。但在現代社會的「治理」下，人設計出各種工具和步驟來達成目標，人開始對「工具」著迷，甚至身陷在各種「工具」之中，這也正是 Weber 所說的「工具

理性」。工具變成牢籠³。

因此，Foucault (1991: 94) 說，「所謂『治理』，就是治理『物』」(To govern, then, means to govern things)。這裡所謂「物」，就是我們上面所謂的工具，如時間表、空間分佈圖、官僚架構、會計簿冊等。治理，其實就是發明這些物件、機制、或技術，並讓這些物件緊緊控制我們的身體與行爲。只有當統治者能設計出一個具體的機制(物件)來掌控並牽引一個人的身體時，治理才真正出現。否則，像古代君王，雖有一些法令或各種規定，但因為缺乏具體的工具與技術，這時，人仍然保有很多的自由度，也就是說，人並沒有被「治理」。只有在現代社會裡，執政者開始真正面向(engage)群眾，進入群眾，並用技術與物件包圍群眾、治理群眾。而且，爲了真正掌握群眾，治理者開始會呼應被治理者的慾望與需求，讓治理更順遂、更深入。從這個意義來看，治理比規訓更徹底，可以從人的內在來掌握一個人。

除治理性之外，現代性的另一個特徵就是利益逐漸取代道德與情感。(Hirschman, 1997) 其實，現代國家從一個最根本的意義來說，就是一個行政管理的體系，其背後的運轉原則是技術理性或經濟理性，而不是實質理性或價值理性。在傳統的社會裡，國家就像一個道德的共同體，帝王或領主的責任，並不是做好行政管理，而是提升人民的道德倫理。在孟子梁惠王篇裡，梁惠王問孟子要如何治理國家，才能對國家有利。孟子馬上責備梁惠王說，『王何必曰利，王何不言義？』這種言「義」而不言「利」的精神，其所欲達成的目標，是社

3. 更細來看，這個牢籠就更清楚了。學生每天上課的時間表，這一堂要上數學，下一堂要上國文，一切都規定得死死的，跟古時候的讀書人來比，現代學生受到更多、更緊的束縛。而且，不只是在學校上課，縱使下課回家，課程表還是排的滿滿的。八點複習自然，十點複習社會，十二點上床，隔天六點起床，幾乎生活上的每一個細節都被治理(governed)。而且，除了時間的治理之外，學校還要將學生分配成不同的班級／等級，並透過各種考試，將學生評比排名，把學生安排在一個可以相互比較的框架／空間裡，緊緊地控制著學生的「身體」和「行爲」，這就是治理。

會倫理體系的建立和維持。而經濟邏輯，也就是所謂的「利」，可能穿透或破壞既有的社會關係，對道德共同體的建立會有不良影響。因此，一個好的帝王不應該談「利」。這種言「義」不言「利」的情形在西方亦然。一直到現代國家與市民社會出現，我們才逐漸由「義」轉成「利」。(李丁讚，2004)

現代的市民社會大約在十八世紀誕生，最先萌芽的地點是英國，尤其是蘇格蘭地區。那時，各種形式的志願性社團紛紛成立，據 Becker (1994: 69) 估計，當時的倫敦，每個晚上至少有 20,000 人匯集在各種社團聚會聊天，充分體現了市民社會的活潑與躍動。Becker 指出，在愛丁堡，律師、牧師、一般文化人士、中產地主、到後來還包括醫師、現實意識較強的農人、生意人等，匯集在各種剛成立的民間社團、俱樂部或咖啡沙龍等，討論如何來提昇自己的生活品質和福利。在這裡，人們不再談論道德，而是談論經濟和文化，目標是要如何作為才能讓人民安和樂利。用韋伯的話來說，工具理性逐漸取代價值理性或實質理性，原來資本主義精神所由誕生的宗教倫理不見了，剩下的就是物質利益的計算和衡量。薄紗變成鐵牢。因此，Foucault (ibid: 95) 在論「治理性」時說：

治理，就是用一種正確的方式來擺置「物」，不是爲了要達成共善，而是爲了達到一種「方便」的目的。

這是一個很簡潔，但卻很精彩的定義。短短的幾個字，卻同時包含了「治理」的手段與目的。手段是指我們上面討論的那些具體的工具與設計，而目的就是「方便」的目標如富足舒適、安和樂利。換個方式說，治理在本質上是爲了追求社會、經濟、文化等各種與生活具體而直接相關的利益或舒適，而不是追求道德、神聖、國族、崇高、偉大、光榮、或永恆等形上的「共善」。也就是說，治理的目的是「利」，是「富足安樂」，而不是「仁義」或「道德」。這裡要強調的是，治理者並不只是國家。對 Foucault 來說，國家之下的所有社會體，包括公司、行號、工廠、學校、部隊、監獄、醫院、教堂、寺廟

等，所有的團體或行動者，都在積極地進行治理。這種緊緊地圍住人類的身體和行爲的作法和趨勢，也就是所謂的「國家的治理化」(the governmentalization of the state)。Foucault 認為，治理性所引發的有關倫理生活的轉變才是現代性的根本問題。

因此，在現代性的作用下，所有的行動者都動了起來，每個人、每個行動體都以自己爲中心，開始往外擴張延伸，透過各種「物」的設計，各種「技術」的發明，來對可能的對象進行包圍、治理，並把這些人變成統治對象，以提升其地位、聲望、和利益。以宗教來說，大約在 1970 年代，也就是台灣「現代化」最快速的年代，台灣的民間信仰開始治理化，一些比較大型的、有野心的廟宇開始往外擴張，透過各種儀式發明，如（謁祖）進香、繞境遊行、弘法宣教、大型法會藝文展演等各種不同活動的舉辦，嘗試藉此把可能的人口都納入治理的對象。這些治理行動對民間信仰的復振，具有極大的推波助瀾之功效。這也是爲什麼在現代性的進程中，民間信仰似乎有越來越興旺的原因。

因此，在現代性的洗禮下，一方面人們開始理性化，對民間信仰的需求可能會有減弱的趨勢。但另一方面，從供給面來看，各民間寺廟卻也在現代性的驅力下，展開了一種嶄新的治理模式，透過各種大型的宗教活動，主動積極地去創造人們對宗教的需求，使得民間宗教呈現出活潑熱絡的景象。我們認為，要徹底瞭解現代化與民間信仰的關係，一定要從這兩方面一齊分析，才能釐清其中的動態關係。過去瞿海源、吳蓮進等人的研究，都只從需求面的視角，探討現代化如何促進世俗化、都市化、與工業化，進而降低人們對宗教的需求。本研究要從供給面的角度，探討宗教行動者如何透過各種儀式的發明，積極主動地操弄人們的身體與行爲，以增加廟宇的潛在信眾，進而提升廟宇的地位和聲望，達到治理的（方便）目的。我們稱這個過程爲宗教治理。

如果說，宗教治理的目的是爲了提升廟宇的威望與地位，那麼，

宗教治理的社會後果又是什麼呢？我們知道，宗教與社會有互相構成的關係（Durkheim, 1992），在民間信仰裡，地方廟宇一定是所在地社會生活的中心。透過經常性的廟會活動或儀式，加強或維持了社區聯帶和社區認同，也讓村民的社會生活有著更緊密的連結。因此，在傳統社會裡，寺廟有一個重要的社會、倫理面向與功能。但是，在宗教治理下，宗教活動的目的已經不一樣了。這時，宗教的社會功能會發生什麼樣的變化呢？「社會」的特質會有什麼樣的改變呢？在宗教治理的現代性進程裡，新的社群型態如何被創造出來呢？這種新的社群型態又會產生什麼樣的人文後果呢？這是本研究最核心的問題意識。

四、宗教治理與社群聯帶

涂爾幹（1992）在《宗教生活基本形式》一書中指出，宗教必須具備下列三種條件：1、信仰；2、儀式；3、教會。所謂信仰，是指有一套教義，而且這套教義被認為是神聖的。任何宗教系統裡，一定有一套這種神聖的系統，包括經典、聖物、傳說等。信眾對這套神聖系統深信不疑。所謂儀式，是指一套具體的宗教實踐、步驟、或程序。任何宗教體系一定有一套儀式，透過這些儀式的執行，「神聖」才得以繼續存在、甚至加強，神聖與世俗之間的界線也才得以保持。因此，信仰雖然是宗教的核心，也就是宗教的靈魂。但是，沒有儀式，沒有身體的實踐，就沒有信仰，靈魂也就不存在了。儀式與信仰其實是相輔相成、合作共生。

「教會」的概念最特別，也是宗教之所以不同於巫術的關鍵所在。根據涂爾幹的說法，教會是一群教徒舉行儀式的聚會場所。在每個宗教體系裡，都訂有固定的時間與週期，讓信徒們可以聚集在教會裡，然後舉行各種儀式，宗教信仰以及相關的倫理或道德等神聖的理念，就在這個過程中獲得確立或加強，這群信眾也因為這種定期的聚集而相互認識、甚至培養出集體的認同和情感。因此，對涂爾幹來

說，教會是具有相同信仰的所有信徒，包括俗人和教士，所共同組成的一個道德社群（moral community）。這些人共用一個教會，共同執行一套儀式、也分享共同的信仰或理念。這是宗教的特質所在。因此，涂爾幹（ibid: 45）說：「在整個歷史上，我們尚未發現一個沒有教會的宗教。」而這正是宗教與巫術最大不同之處。

其實，在信仰和儀式的面向上，巫術與宗教並沒有很大的差別。巫術有它的教義與神話，只是比較粗糙而已。巫術也有各種儀式，包括慶典、祭獻、驅邪、唱歌、跳舞等，與宗教並無大不同。但是，「世上並不存在巫術的教會」（ibid: 46）。在巫術裡，信眾與巫師之間，只是一種短暫的、工具性的聯帶。信徒出事了才找巫師。事情解決了，與巫師的關係也就終止。不像牧師與信徒之間，存在一種持久的、具有倫理性質的聯帶性。尤其不同的是，在巫術裡，信徒與信徒之間，並沒有任何關連。信徒個別地去找巫師，與其他信徒之間的橫向聯繫並不存在。相反地，在宗教裡，透過教會的聚集，以及各種儀式的定期舉行，信徒與信徒之間發展出橫向的聯帶，共同形成一個道德社群。這是任何巫術所沒有的。

巫術不能形成道德社群，也與我們對巫術禁忌的態度有關。涂爾幹在討論宗教與巫術不同時，特別指出兩者對於禁忌的態度完全不同。宗教的禁忌是不能違犯的，否則，就是對神明的一種褻瀆。這是一種「罪」，會受到公眾輿論的譴責與制裁。但是，巫術的禁忌則寬鬆多了，涂爾幹（ibid: 341）這樣說：

違犯了巫術行為的禁忌卻只受到肉體的懲罰，據信，這是由犯罪行為造成的，是物質上的必然性。不遵守這種禁約，就如同病人不遵醫囑一樣；但在這種情況下，犯罪卻不是過失，他不會激起眾怒。在巫術中是不存在著罪過的。（重點強調處為本文所加）

對涂爾幹來說，不遵守巫師的指示，就像不遵守醫生的指示一樣，也許會有一些身體上的後果，但不構成道德上的罪惡，更不會受到社會輿論的譴責。也就是說，巫術中是不存在著罪過。用更現代的

語彙來說，信眾（其實是客戶）和巫師之間，是一種「職業」或「服務」的關係。一方給錢，一方施行服務，雙方都有絕對的自由來決定彼此的關係，其間並沒有義務或道德的強制性。也因此，涂爾幹才會強調，信眾與巫師是一種短暫而工具性的關係。這與牧師和信徒之間的關係是很不一樣的。因此，巫師與信眾，或信眾與信眾之間，很難形成教會或道德社群。

在傳統的民間信仰裡，廟宇扮演著教會的角色。它聚合人群、舉辦儀式、凝聚社區的集體認同與情感，也是社會道德的規範所在。因此，在傳統社會裡，村庄的確以廟宇為中心。在平時，村落的政治、經濟、社會、文化，自治、防衛等各種地方公共事務，都透過廟宇進行。在節慶期間，廟宇更藉由各種儀式或活動，整合社會人群，凝聚集體認同，進而讓村莊變成一個道德社群。違反這些道德禁忌，甚至會遭到全體村民的譴責或制裁。因此，廟宇與村落間存在著相互構成的關係。其中，「祭祀圈」的概念，最能夠表現這種依存關係。

「祭祀圈」的概念是由日本學者岡田謙所提出，其後經過許嘉明、施振民、林美容等人的發展，已經成為研究台灣地域與宗教的核心概念。（關於這些文獻的回顧，請參考舒奎翰，2001）根據林美容（1986: 105）的定義，祭祀圈是指：「一種地方組織，以神明信仰來結合與組織地方人群的一種方式……它有一定的範域，其範域也就是表示一個地方社區涵蓋的範圍；在這個範圍內居民以共神信仰結合為一體，有某種形式的共同祭祀組織，維持例行化的共同祭祀活動。」簡單地說，祭祀圈是一個透過共同祭祀活動來建立共同信仰的地域性組織。這個地域組織範圍的劃定，包括下面五個指標：1、廟宇之創建或修建時共同出錢；2、平時祭祀費用共同分擔，也就是所謂的丁口錢；3、頭家爐主等共同祭祀組織；4、演戲等共同祭祀活動；5、神明繞境的範圍等。（林美容：1987）

從以上對祭祀圈文獻的簡單回顧與整理中，我們可以確定，傳統的民間信仰有一個很堅實的地域基礎。在特定的地域範圍內，居民都

有被神明指定為頭家爐主的機會，這是權利，也是義務，村外的人士是絕對不能參與的。而且，在這個地域範圍內，每個人都必須繳交丁口錢。這是對神的義務，也是對村落的責任。違反這個責任，就是對神明的一種褻瀆，會遭到村民的集體譴責。因此，人與村落的關係就在這種責任、義務履行的過程中逐漸加強。演戲更是整個村莊的大事，除了酬神的意涵外，也透過演戲拜拜的機會，村民可以相互參訪交流，建立各種聯帶關係。神明繞境則清楚地把村莊的範圍劃出，除了保佑村落的安寧，也就是所謂的合境平安之外，更建立人對社群的認同感，進而讓村人有「我們」的一體感。透過以上這些祭祀活動或儀式，人與人的關係、人與村莊的關係因此而得以建立。在傳統社會裡，宗教確實發揮社群整合之功能。

但是，在現代性的進程裡，當廟宇開始以「治理」的模式來運作時，宗教服務的對象也就由以前的社區或村落，慢慢轉換成個人或信徒。這時，宗教儀式慢慢失去強制的特質，而變成一種「商品」，供個人自由選取。宗教的目的，不再是保佑合境平安，而是保佑個人。因此，這時候的宗教儀式，很少以整個村莊為單位來進行，大部分的儀式都是圍繞在個人身上。就像 Foucault 說，治理是以「物」圍繞在個人的身體和行為一樣。這種儀式的轉變，以及其所產生的社會後果，我們將在下面的經驗分析中詳細說明。這裡要強調的是，當宗教儀式由社區轉向個人時，宗教的社會基礎也就慢慢被淘空，社群的聯帶與認同也就必然逐漸瓦解。其實，這就是一種巫術化的過程，在這過程中，人與人的橫向聯帶不見了，人與社區的認同也消失了。取而代之的是人與廟宇／神明的短暫而又工具性的關係。這種巫術化的「社群」，正是當前社群存在的普遍形式，透由這個個案研究，我們希望看到社會發展的整體趨勢，並申論其人文後果。



五、安西市靈泉宮⁴宗教儀式變遷的考察

靈泉宮位於安西市林合成地區，主祭神明為觀音。從清末開始，就是安西市東南區的信仰中心，其範圍包括目前的林合里、松木里、辛平里、致公里等全部，以及赤甲里、峰山里的部份，以及安西縣的橋份、大安地區，區域內以客家人為主。從清末到日治初期，靈泉宮的香火鼎盛，也因此構成一個祭祀圈。（李丁讚，1997）在日據時期，因為日本政府對民間信仰的壓迫，靈泉宮的發展於是受到影響。這種情形一直延續到光復後相當長的一段時間，約在 1980 年左右一個以高科技為主的新型工業園區開始徵地後，才有了轉折。目前，靈泉宮又恢復香火鼎盛。與台灣其他廟宇相比，靈泉宮不大不小，相當具有代表性。尤其，因為鄰近高科技工業園區——一個以現代科技著稱的地區，靈泉宮深受現代性的洗禮，也因此展現十足的治理性格，提供我們有關宗教治理的良好案例。

在 1980 年代現代性尚未進駐寺廟的階段，有人形容靈泉宮是破廟一間，香火一點也不旺盛。但這並不影響它在林合成地區的公廟地位。其實，公廟的作用是在保佑村民、合境平安。它的儀式對村莊比對個人更直接相關。因此，這種廟平常很少有人前來上香。只有那種以「治理」為手段、以信徒為對象的廟宇，因為訴之於個人的榮華富貴或添丁進財等「方便性」的目的，才有源源不絕的香客前來上香祈福。從這個角度來看，我們就不難理解，為什麼在現代性的進程裡，很多民間信仰的活動會越來越旺盛。在下面的分析裡，我們將嘗試從靈泉宮現有的宗教儀式，探討這些儀式的「治理」性格，並分析這種治理策略的社會與人文後果。但在進入「現代」之前，讓我們先看看靈泉宮的傳統儀式。希望透過這個陳晉熙（2004）所謂的舊傳統與新

4. 安西市與靈泉宮都是化名。其實，這篇文章並無特別敏感的議題，應無化名處理之必要。但因為，這是整個研究計畫的一篇，其他篇章多有觸及到派系等敏感議題，為與其他篇章配合，本文所有相關人名、地名都做化名處理。

發明的比較與對照，我們能更清楚地呈現宗教治理的技術、機制、與效果。

(一) 靈泉宮的舊傳統：平安戲、觀音繞境出巡、與義民爺巡庄

1. **平安戲**：林合成地區的第一個宗教儀式傳統就是每年農曆九月十九日觀音出家紀念日的平安戲。本來，平安戲是在八月十九土地公生日時演出，後來為配合靈泉宮觀音出家日的儀典，就改在九月十九日同一時間舉行。平安戲乃源自傳統觀念中的「春祈秋報」，也就是人們在春天祭祀天地諸神，祈求一年風調雨順、五穀豐收。到了八月入秋之後，為了感謝神明庇佑，於是準備豐富的祭品奉祀諸神，並於神明前演戲以表達酬謝之意。在酬神演戲的同時，人們也擺流水席宴請親鄰好友。這種廟前看戲、相互宴請的宗教活動，構成傳統社會一項根深蒂固的傳統。劉還月（1991，引自陳晉熙，2004：54）指出：

「一直到今天，留在腦海裡最深刻的孩提印象，總是跟著老祖父今天到東庄看戲，明天到西庄作客，順便看戲。彷彿是一齣長長的連續劇，鄉老們就這樣跟著戲班子，今天東庄明天西庄的看下去，也總是一兩個月，平安戲演完了，大夥才不如此南北奔波。」

因此，平安戲除了具有酬神的神聖意義之外，亦兼有世俗／社會聚集的功能。不管演戲、看戲、或宴客，都以村庄為單位，人們在共享的歡愉時光中，慢慢累積對村庄的認同與情感。這是平安戲的社會／世俗功能。而且，演戲所需的戲金，都是由丁口錢收集而來，這是一項義務，是村民對村庄、對神明的義務。如果不執行，就會受到居民的集體譴責。最重要的是，大家在對義務的履行過程中，重新強化居民的「共庄」意識，也凝聚對村庄的集體認同，人與社區因而有了內在的連結。

2. **觀音繞境出巡**：每年元宵節，大林合成地區，包括交流道以東到安西縣橋份一代都是。其中也包括一些閩南人的區域和廟宇。每年一度的觀音出巡是大林合成地區的大事。那時，每一鄰都有自己的

陣頭。沒有陣頭的鄰里，還要花錢從外面請來助陣。而且，每一個庄頭也都有自己的祭祀組織。因此，到出巡那天，所有的鄰里、祭祀組織都出動，數目上百，人數上千，甚至近萬，可謂盛況空前。一位受訪者（CM-20040129）這樣描述：

「有的鄰出龍、獅、水牛、八音、鼓……，你說要什麼有什麼，這些陣頭各鄰自己平常就有在練，等到那一天，就出陣，觀音媽出來以後，王爺、義民爺也要出來護持，有時候更會去城隍廟請城隍爺出來，意思就是請城隍爺替觀音媽開路啦！自己沒有陣頭的鄰，就要自己花錢去請陣頭，總之，都要出就是了，連光明公司也出了一條龍，不會有鄰沒出，大家都要面子嘛！」

「從這裡（連聖宮）一直排到新平橋，幾公里滿滿的都是人，你說多少人？幾千、幾萬人恐怕都會有！後來林（天富）議員辦了個『新平文化促進會』，有一些錢，就又加上最後在新平國小集合，放煙火、大家一起玩的活動，每個鄰的陣頭，就請自己的龍、獅、水牛什麼的到舞臺上去表演，他們就盡量現……整個新平國小的操場擠得滿滿的都是人……」

因為出巡的遊行需要一整天，在出巡的過程中，參與者需要吃午飯，這個一起吃午飯的橋段，客家人稱之為「打中午」，乃指由特定庄頭集體動員準備午飯，招待各庄頭來的陣頭隊伍，採取流水席的形式，也就說，如果有遊客經過，不管是否是本地人，也可以一起打中午。雞、鴨、米粉……，由主辦庄頭的婦女準備，一應俱全。我們可以想像數以千計人頭共食的盛況，其所需的社會動員狀態，以及背後社會關係的條件。「打中午」既然需要這麼多社會能量的動員，那麼，各庄頭對它是排斥的嗎？相反，「每個庄頭都希望能在安排出巡路線的時候，能到他們那邊『打中午』！」這是因為居民們相信神明能在他們庄頭留久一點便能帶來多一點的福份。（CM-20040129）

從以上觀音出巡的描述，我們可以看到，觀音繞境雖然比林合成

地區為大，動員的機制其實是以鄰里、庄頭為單位。平時陣頭的練習，基本上以鄰或庄頭為單位，「拼陣頭」使得鄰里產生內部的情感凝聚和認同。祭祀組織以庄頭為單位，促進庄頭意識的發展。「打中午」由各庄頭輪流負責，也因此增進庄頭的社群意識和聯帶。還有，在繞境的過程中，閩南人的王爺和客家人的王爺，處在一種相互較勁的關係中，也大大增進客家人內部的認同和團結。這種客家人內部的認同，在義民爺的巡庄儀式中，會有更清楚的呈現。

3. 義民爺巡庄：每年春節過後，林合成地區客家人就會擇日前往義民廟請令旗回到靈泉宮供奉。居民則以輪里的方式輪流對義民爺奉飯祭祀，各庄頭也必須出陣頭，力求表現，要把其他庄頭比下去。而且，還在靈泉宮廟埕前演戲。到元宵節晚上，義民爺就開始巡庄，範圍以「本庄」為限，也就是林合成所涵蓋的範圍。巡庄的主要目的是透過義民爺的出巡，達到鎮煞、消災、祈福、合境平安之目的。因此，巡庄都在晚上舉行。所巡視的地方，則會特別包括路口處、陰森處、或其他容易出事的地方。

這裡要特別強調的是，上面談到觀音出巡時，客家人和閩南人一齊參加。但在晚上巡庄時，客家人和閩南人的廟宇卻分開舉行。閩南廟宇天寧宮主神保生大帝與住在靈安宮的義民爺分別巡視他們自己的庄頭。在巡庄的過程中，兩方面的人馬經常發生衝突。正如兩位受訪者（CM 和 BT: 20040129）所說的：

「閩南人有的用王爺來巡庄，我們客家人則用義民爺，在以前，我們用高爺、矮爺（七爺、八爺）來鎮刹，現在找不到高爺、矮爺，經費上也要精簡，所以用義民爺來鎮。」

「各庄自己巡庄，但是在路口，難免會遇到，這時候就互不相讓啊……就是會鬥嘛，神明是吃香火的，信徒放炮，大家就去搶，開始鼓譟，閩南人會覺得自己的王爺比較厲害，我們客家人就覺得義民爺比較強，你們算什麼？嚴重的時候，我還聽說曾經有一

次，有人回去拿刀子準備火拼……」

也因為這種分立的狀態，使得林合成的客家人有了更清楚的族群意識與庄頭認同。因此，從某個角度來說，巡庄繞境是一種地域的宣稱，在這個地域範圍內，所有人都祭拜同一個神明，也因為這層「共神」的關係，大家因此有了「同庄」的認同意識。這種「共神同庄」的意識，使得居民對巡庄儀式的期待和想像，已經遠遠超越簡單的個人保平安的概念，而更混雜一種對社區、對族群的情感與義務。以下是陳晉煦（2004：83-84）與居民何大哥的一段對話：

訪員：像你們會「路祭」，那是什麼意思？把「歹物仔」消滅？還是壓制？

何大哥：這怎麼說，義民爺是我們的老祖先，以前就是為我們打仗死的嘛！義民爺是一群人，不是一個人，現在就好像天兵天將，也不是消滅，而是說把他們（歹物仔）帶走，帶到他們該在的地方，路口什麼都比較會出事，比較有陰氣，那義民爺就把他們帶走，就不會出事……你看過鎮刹吧？（看過）就和那個意思一樣，義民爺來，這個地方是神聖的地方，祂來了就會保平安。這是我們的信仰、精神寄託，……。

訪員：信仰啲！你說這裡是你的精神寄託，那是怎麼一會事？

何大哥：就是保你平平安安，一切順順利利！你就會心安……。

訪員：其實精神寄託，像我看很多信徒都是在自己家裡拜拜就好，你為什麼會想來？

何大哥：怎麼說，我是來參與，這是我們的習俗，我是在地人，我今年四十幾，我在的時候就有了，這是我們祖先傳下來的傳統，義民廟有兩百多年的歷史，你看，這個廟有多久，我們的習俗就有多久！

訪員：傳統習俗，嗯，所以每年你都會來「幫忙」……？

何大哥：你不能說是「幫忙」，我是來「參與」（溫和地指正我的

用詞)！這裡是神聖的地方嘛，你就是要來參與，這是神聖的地方，就像廟裡是神聖的地方一樣，你要參與，才會平平安安。

何大哥輕輕地糾正陳晉熙的話，強調來參加巡庄是一種「參與」，而不是「幫忙」。就如陳晉熙 (ibid: 84) 所說的，「幫忙」是一種對他人的協助，表示幫忙者與被幫忙者是兩個獨立的個體。但是，「參與」就不同了，它代表一種群體的想像。幫忙者自己認為是被幫忙對象的一部份，甚至是一份子。因此，從以上這段對話可以看出，林合成的居民是把自己當成是整個社區的一份子，他／她們以一種對義民爺的虔誠、以及對整個社區的義務感來參與巡庄的活動。透過類似「我是在地人」、「這是我們的習俗」、「義民爺保護我們客家人」、「這是我們的信仰」等各種歷史敘事，人、地、神三者逐漸合而為一，這正是傳統祭祀圈的具體展現。

從以上對平安戲、觀音繞境出巡、義民爺巡庄的分析中，我們可以很清楚的看出，林合成的傳統宗教儀式是以整個社群為對象。不管是平安戲的演出，或是觀音出巡、或是義民爺巡庄等，儀式所要達成的目的都是合境平安，而非只是個人福份。居民們共同參與了儀式，也在儀式的參與過程中，人變成了社群的一份子，變成了傳統的一份子，人與人之間的橫向聯繫與認同，就在這些儀式的實踐過程中獲得確認與加強，林合成也變成涂爾幹定義下的道德社群。儀式、信仰、教會、道德社群等，所有涂爾幹定義下的宗教要素，都在此具體展現。

但是，這些舊的傳統卻慢慢不見了。平安戲現在雖然繼續演出，但是，遠不如以前的盛況，甚至變成宗教治理的一環，我們將在下一節中說明。觀音出巡、義民爺繞境都在一九九五年停辦⁵。義民爺繞境活動雖然在一九九八年恢復，但已經不是由靈泉宮辦理，而是以

5. 觀音繞境也曾經在一九八七、八八年之間停辦，一九九二年恢復。到一九九五年又停辦迄今。

「委外」的方式由一群年青人在執行⁶，規模已經大不如前，而且，靈泉宮管理委員會還要這批「承辦」的年青人寫切結書，如果巡庄的過程中出了什麼狀況，要他們自己負責。這些事實實在證明，宗教治理的邏輯已經深入廟宇的各項儀式與或動。因此，舊傳統就在這種新的經營模式下逐漸消失。

爲什麼觀音出巡或是義民爺繞境都在一九九五年停辦呢？可能的原因很多，不能確定，但都與廟方了治理上的考量有關。最主要的是，巡庄時，不同廟宇／不同王爺的巡庄隊伍，可能會製造族群間的對立、緊張、甚至衝突。這帶給承辦者很多壓力。受訪者 CM (20020515) 表示：

「很多老人家都贊成我們辦，就是掌權的不喜歡，他怕危險。因爲有一年跟別的村庄，轎子跟轎子碰在一起，爲了這個事在打，拿出傢伙出來對砍。那時是跟天寧宮的人起衝突，天寧宮是閩南人的，狹路相逢，義民爺轎又有『衝炮』的習慣，混亂中神轎擦撞，武士刀就抽了出來。」

除了族群／廟宇間的衝突之外，一些行政上的小事，也會困擾主辦單位。譬如說，停辦的前一年，也就是一九九四年，煙火車發生爆炸，雖沒有傷及人員，但讓主辦單位很不安，可能是後來決定停辦的重要因素之一。交通也是一大問題，在出巡時，常常引起高科技工業園區的交通阻塞，引發科技新貴們的埋怨，在在都讓主事者很頭痛。尤其，晚上的巡庄活動，鞭炮等各種吵雜聲常常干擾到園區住戶，這些剛從外地般進來的新住戶，甚至會在網路上留言抗議，讓廟方管理委員越趨保留。這些都是造成一九九五年輪值承辦的里長不肯接辦的原因⁷，也是靈泉宮把巡庄「委外」經營，撇清關係的理由。從廟方

6. 一九九五年停辦後，林合成一批由林添丁帶領的年青人，有感於傳統的消逝，於是聯合向廟方爭取恢復巡庄的活動。但廟方因爲治理上的考量，一直不是很熱心。經過這批年青人的努力，廟方終於同意，以一年十萬元的經費「委外」由這批年青人承辦，但如果出了問題，要這些年青人自己負責。

7. 根據規定，每年的觀音繞境出巡，是由大林合成地區七個里長輪流承辦。如果有理長不願意配合，那麼，整個繞境活動就會因爲無人接辦而停止。

管理委員會的角度來看，繞境出巡並沒有任何好處。在以前，這些儀式能保佑地方合境平安。但是，現代管理委員會的服務對象是信徒，而不是社區。因此，從寺廟管理的角度來看，只有那些能招來信徒的活動，才有經濟效果。這些繞境活動只會惹是生非，招致民怨，難怪會慢慢遭到淘汰了。

(二)、新的發明：

在上一節裡，我們介紹了靈泉宮的傳統儀式，以及這些儀式對社群聯帶的意義。我們也簡單地說明了這些傳統儀式在現代宗教治理的邏輯下，如何慢慢變質消失。跟這個過程平行發生的是，一些新的儀式活動也在治理的邏輯下慢慢被創造出來。這些新的發明全部都在1980年代以後才陸續出現，包括：每月初一、十五的廟會；新年期間的活動，如點平安燈、拜平安斗、安太歲、制化等；元宵節的藥師佛法會；六月十七日到十九日的梁皇法會；九月十九日的法會與（新的）平安戲等。在這些新儀式的「治理」下，一種新型態的社群關係逐漸誕生，我們稱之為「巫術社群」。下面，我們對這些新發明的儀式，分別介紹如下：

1. 每月初一、十五的廟會：靈泉宮在1980年代初，張大川⁸以觀音托夢，接手廟務管理，也開始引進新的經營手法，廟務於是大有起色，這是靈泉宮現代治理的開端。在這些新的經營手法中，每月初一、十五的廟會最成功。我們在前面提過，靈泉宮在一九八零年代之前，雖有各種社區公共儀式的舉行，但在平時，香火並不興旺。有人還用破廟一間來形容。但是，自從張大川發明初一、十五的廟會之後，靈泉宮就開始有各地信徒湧進。很多位受訪者還提到，張大川除了開辦廟會外，並主動與各地遊覽公司的司機、導遊聯繫，邀請他／她們

8.張大川，據受訪的民眾表示，是一個大學生，可以說是靈泉宮治理化的奠基者，他帶進現代企業管理的理念，讓廟務開始興旺。很可惜，因為他是外地人，所有受訪民眾都不知道他的現況，因此不能進行訪談。

載運乘客前來靈泉宮，廟方並就會給這些司機、導遊小姐小費。因此，從那時起，經常有遊覽車載著遊客前來靈泉宮，廟務蒸蒸日上。

在過去兩年多的時間裡，我們多次在初一或十五去參訪廟會。廟會從早上四點多就開始，到中午結束。一般說來，在廟會期間，廟前一定有各式攤販雲集，出售商品包括香菇、金針、山藥、蔬菜、水果、服裝、菜刀、廉價小五金、食物等。經過攤販區，我們正式進入廟埕。廟的左側廂房，有中醫提供民眾義診，也有一些新興宗教團體在傳教或散發善書。右側廂房是行政區，有各類義工忙進忙出。中央的主殿則有各類祭祀或儀式活動在進行，香煙繚繞，而且，人潮相當擁擠。這些善男信女形形色色，各種人都有。在場的義工告訴我們，很多信徒都是來自附近縣市，也有一些高科技工業園區的科技新貴或他們的眷屬。很明顯的，這個廟會是開放的，與地方社區的關係並不特別密切。廟宇是供信徒，而不是供社區祈福的。

在這些信徒之中，有些人頂禮膜拜，狀態虔誠。有些人則在寺廟內部張望，或是仔細觀看那些光明燈、光明斗，或是欣賞寺廟建築、佛像雕刻等。有些人則到處張望，充滿好奇。但卻很少人聊天互動。行政區則有各類義工忙進忙出，包括接受各界捐獻等。但最特別的是，廟方準備有米粉湯、麵條、麻糬等各種食品，供參訪者免費取用。因此，我們可以看到大批的食客盡情地在享用這些餐點。整體來說，這是一個很熱鬧、好玩、有吃、有喝的地方，是一個很典型的廟會。縱使不是虔誠信徒，也可以在這個地方找到很多樂趣。難怪不管男女老幼、士農工商都會前來參加。甚至還有人遠道而來。靈泉宮的魅力，原來是有其「物質」基礎的。

從以上的描述裡，我們可以清楚地看出，靈泉宮初一、十五的廟會是一種「治理」策略。透過對各種細節的規畫，寺廟人潮洶湧、財源也滾滾而來，廟務也就自然興旺起來。因此，這是一種標準的「治理」，其過程所涉及的「物」包括：初一、十五的時間表，給遊覽車司機、小姐的地圖、小費，寺廟、觀音、米粉湯、麵條、客家麻糬、

義診的中醫、廟前的攤販等。經由這些「物」的設計和擺置，靈泉宮管委會把信徒或觀光客的「身體」牽引到寺廟，也帶進錢財和人潮，寺廟自然而然也就興旺了。但是，在這種「治理」邏輯的運作下，廟宇與社區的關係不見了。每個信徒與廟宇／神明建立了個人的、工具性的關係，但信徒之間的關係不見了，道德社群不見了。神明巫師化，社群也巫術化。

2. **新年期間的各種儀式**：跟其他民間寺廟一樣，靈泉宮在新年期間也舉行各種儀式。最主要的是點平安燈、拜平安斗、以及包括安太歲在內的各種制化除煞儀式。這些儀式都有很明顯的「治理」意圖和效果。茲分別說明如下：

點燈拜斗：平安燈、斗是台灣寺廟的新發明，大約在一九七零年代開始流行⁹。參加點燈拜斗者，會把自己或家族的名字與生辰八字存放在光明燈（斗）中，每天吸受廟宇的香煙靈氣，就能獲得神明庇佑。靈泉宮是在一九八七年新的管理委員會正式接管廟務時，添購燈斗塔架等各項設備，開始接受並執行點燈拜斗的儀式。目前有 12 座光明燈塔，加上大殿四周牆壁的燈座，共約 12000 人參加點燈。斗數約 8000 戶。光明燈的價格每座每年 300 元，光明斗每戶 1000 元。（釋禪修，2000）兩項合計，靈泉宮每年的燈斗收入超過一千萬元。這是寺廟的主要財源。難怪幾乎所有寺廟都趨之若鶩。我們知道，在平安燈斗興起之前，寺廟並無固定收入，除了平時的油香獻金之外，遇有酬神演戲或繞境等公共儀式時，都要籌收丁口錢來支付。但是，現代化之後，人口大量移動，人與社區的關係慢慢淡化，收丁口錢變成相當困難。但自從點燈拜斗的風氣興盛起來之後，廟宇開始有了固定而可觀的收入。因此，縱使公共儀式需要經費支出，也不必再收丁口錢了。我們前面提過，丁口錢是社區居民的義務稅，也象徵著社群

9. 劉還月（1994）指出，『晚近一、二十年來，因受許多寺廟「企業化」經營的影響，光明燈遂成圓塔式層層疊幢的形式。每一層都有無數小格，格內有一小燈及佛陀浮雕像，或者紙像。』換句話說，1970 年代中期，光明燈才開始在廟宇大量出現。

關係的存在。丁口錢消失也意謂著社群的消失¹⁰。從這個角度來看，點燈拜斗正是社區之所以消失的「物質」基礎。因為有了燈斗，寺廟才能力、有本錢繞過社區，直接指向信徒個人。「治理」因此成為可能。

從信徒個人角度來看，點燈拜斗象徵者個人與寺廟關係的親密化。在以前公廟時代，廟宇的主要功能是保佑社區整體，也就是所謂的合境平安。但自從廟宇開始以現代的治理模式來經營寺廟後，廟宇的管理委員會就嘗試各種可能方法來掌握信徒個人（身體），其中，點燈拜斗是一個非常有效的策略。因為，當信徒在某一個廟宇點燈拜斗之後，他／她的名字、生辰八字、家族姓名等，都寫在小紙條存放在寺廟的燈塔中，也就是說，他／她個人最親密的象徵——名字，以及他／她最神秘的符號——生辰八字，已經都置放在廟宇裡，這時，他／她自然而然地與廟宇產生了一種親密而神秘的內在聯繫。這正是很多信徒一再地前往廟宇祭拜的重要因素¹¹，也是現代廟宇之所以經常有香客絡繹不絕的內在動因。從這裡，我們看到廟宇「治理」的法力無邊，信徒們甚至比以前更常回到寺廟祭拜，與廟宇建立了更密切的關係。但是，當人與廟宇建立這種密切的關係之後，人與人，人與社群的關係不見了。神明巫師化，社群也巫術化。

制化除煞安太歲：「制化」是一種消災祈福的儀式。如果生命犯了煞（包括太歲），就可以經過「制化」儀式來消解。2003年的農曆春節期間，我們前往靈泉宮進行田野觀察，發現很多信徒都在登記參加「制化」，希望能因此消災納福。我們正奇怪為什麼會有這麼多人要參加制化，不是只有犯太歲的屬年要安太歲嗎？其實沒那麼簡單。我們到義工群那邊要來一張沖犯制煞表，發現人除了太歲犯煞之外，

10. 有一位匿名評審指出，丁口錢早在燈、斗大量使用之前就有式微的情形。的確，城鄉移民早在1960年代就開始，到1980年代，都市社區中多是外來客，丁口錢很難收齊，但很多地方也都還繼續這個習俗，到燈斗躲逐漸普遍後，因為寺廟有了財源，才停止收丁口錢。

11. 受訪者MS（20030418）就這樣告訴我們，他們到靈泉宮去祭拜平安燈。我們也經常看到很多信徒，在廟宇內部燈、斗的前面流連不已。

幾乎每年都有犯煞。以2003羊年為例，除了狗和鼠兩種年齡屬肖之外，都有犯煞¹²。這也就難怪信徒會這麼踴躍參與「制化」了。這是民間廟宇的另一項財源，也是信徒絡繹不絕的另一項原因。而且，從這裡我們可以發現台灣民間宗教的巫術起源，它透過威脅利誘讓民眾心生恐懼，於是前來拜拜／制化保平安。在這個意義下，神明變成現代魔術師，透過各種神秘巫術來掌控信徒，進而與信徒建立一種個別的關係。神明巫師化，社群巫術化。

3、**元宵節藥師佛法會**：嚴格說來，元宵節的藥師佛法會是整個新年點燈斗、制化、安太歲等活動的一部分。儀式在靈泉宮廟埕進行，其過程由發表文、諸神就位、上表彰、頌「藥師佛寶懺」等儀軌順序進行。新年期間有登記點光明燈、斗者，由廟方管理單位建立名冊，在這樣的法會中受到加持。參與安太歲、制化、或有自由捐獻的信徒，由廟方將信徒的姓名、捐獻金額寫在紅紙上，以長繩懸貼在廟埕前的棚架，使得現場充滿年節喜氣。在唱誦經文時，同時由女法師進行信徒姓名的「表彰」——也就是在儀式進行時，唱頌信徒名字，以告神明，求取平安。很明顯的，這個法會的祝福對象，並不是社區整體，而是那些捐獻者，或是那些有繳錢參與制化、安太歲者。只有這些特定人士才能獲得「表彰」，進而得到神明庇佑。這裡，宗教變成一種交換性的巫術行爲。神明巫師化，社群巫術化。

4、**六月十九觀音成道的梁皇法會**：六月十九日是觀音成道之日，靈泉宮則舉辦「梁皇法會」為信徒祈福。與藥師佛法會相同，梁皇法會也是由信徒決定、自由參加。在傳統的廟會裡，參與儀式是一種義務，如果不履行這種義務，可能會有褻瀆神明的罪惡感。例如不參加拜拜或宴客，都會遭「共庄」人的閒言閒語。不繳交丁口錢，更會遭受道德譴責。這正是宗教的特徵所在。但是巫術就不同了，要不

12.除了羊年犯太歲之外，蛇年犯喪門、龍年犯太陰、兔年犯五鬼、虎年犯死符、牛年犯歲破、豬年犯白虎、雞年犯天狗、猴年犯病符。除了狗、鼠兩個生肖外，全都犯煞。

要參加巫術是個人的自由。目前，靈泉宮所舉辦的廟會，都是自由參加，也可以從這裡看到宗教巫術化的影子。在這種情況下，廟方為增加信眾的參與度，往往會採用各種不同的宣傳手法，以招來信眾。這些宣傳手法包括：1)、以往參加過的信徒，則由廟方擇定法會的日子後寄發通知邀請信徒參加；2) 由廟方於初一、十五廟會張貼公告，周知信眾；3)、由林合成地區里長在法會前向全里里民廣播、宣傳；4) 由已知的信徒邀請其親朋好友參與。(陳晉熙，2004: 51) 由於宣傳並不只限於林合成地區，因此，參與的信徒來自附近縣市鄉鎮，包括桃園、新竹、苗栗等都有。很明顯的，宗教已經跨出地域範圍，而以信徒個人為對象。道德社群開始崩解，社群巫術化。

梁皇法會的儀式十分繁浩，共分三天舉行。六月十七日為「奏請佛表」，六月十八日為「奏請梁皇」，六月十九日為「拜天公」、「普渡」。儀式的細節與本文沒有直接關係，不擬在此介紹。值得指出的是，儀式的香案上擺設有「九玄七祖」的靈位。上面還貼滿各式各樣的「牌位」，包括嬰靈、各姓祖先牌位，如羅姓、詹姓、林姓、吳姓、賴姓、鄭姓、蔡姓、陳姓等，還有地基主、冤親債主、個人牌位等。很明顯的，這些「九玄七祖」的個人牌位，與靈泉宮內所祀奉的「九玄七祖」的牌位有很大的不同。靈泉宮內的「九玄七祖」指的是，對本地開拓有功的祖先或各界賢達之不具名祭祀，以表達他們對地方的貢獻。因此，這種祭祀是一種地方社群的共同祭祀，背後有很明顯的社群指涉和建構。但是，梁皇法會的「九玄七祖」卻很不一樣，這些牌位都是個人的祖先或其他冤親債主，家人後代企圖透過法會的儀式來加以超渡(陳晉熙，2004: 45)。因此，這是很個人化的儀式，充滿巫術色彩，但信徒們正因為這種巫術化的個人色彩，更樂意、也更經常的回到廟裡去參加這種活動。

靈泉宮的各項法會都由二湖「慈惠誦經團」主持。主事法師有數位，其中一位名叫陳在天，是二湖的客家人，為一在家修行居士，今年三十三，相當年輕。誦經團團長為其父親，他們以誦經為事業已經

三十年，經驗豐富。名片上印著他們的業務：「佛事誦經、消災祈福、廟宇法事、功德道場、電子琴伴奏、洋琴伴奏」等。陳在天似乎沒有以宗教哲理的向度去理解經文，例如問他「某某儀式是什麼意思？」他常會回答：「這可能要問那位團長」，也就是他的父親。他好像只是行禮如儀、照本宣科，也完全不避諱在信徒面前抽煙。用「職業」來形容他的法事作為，一點也不為過。（陳晉煦，2004：52）他和信徒的關係，就像巫師與信眾的關係一樣，是一種「服務」的關係，一方給錢，一方進行儀式服務，消災解厄，儀式完成之後，雙方沒有任何瓜葛。當然，信眾與信眾之間更沒有任何聯帶。這是一個很巫術化的儀式，只存在少許的宗教社群或道德社群元素。

5、（新的）平安戲：在每年九月十九觀音出家的紀念日，靈泉宮仍然有平安戲演出。但是，這時的平安戲與傳統的平安戲卻有很大的不同。其中最主要的是戲金來自樂捐，而非丁口錢。很多受訪者都表示，現代人很忙碌，白天都不在家，再加上現代公寓房子，進入不易。因此找不到人，不易收錢。尤其是外面搬來的住戶，絕大部分都不認同祭祀與丁口錢的制度。因此，大約在1990年左右，廟方為了治理上的方便，開始不收丁口錢，而改以自由樂捐的方式籌錢。在這種情況下，沒有繳錢並不會褻瀆神明，宗教的神聖性開始不見了。而且，為了報答捐錢的信徒，廟方會把捐款者名單抄錄在紙上，並向諸神「表彰」。這樣，捐款的信徒就能獲得神明的庇佑。神與人的個別關係於是取代人與人的集體關係。道德社群／教會不見了。神明以「巫師」的姿態出現，為付錢的人「服務」。宗教被巫術化了，社群也被巫術化了。

六、巫術社群的浮現

從以上對靈泉宮儀式變遷的探討裡，我們發現民間信仰的宗教儀式有逐漸巫術化的趨勢。在以前，靈泉宮的儀式都以林合成整個社群為對象。不管是平安戲、繞境出巡或巡庄，目的都是在求取合境平安，社區安寧。但從一九八零年代初期開始，靈泉宮就採取了不同的

經營模式，包括初一、十五的固定廟會、新年期間各種點燈、拜斗、制化、安太歲等活動，元宵節的藥師佛法會，觀音成道日的梁皇法會，觀音出家日的（新）平安戲等，都慢慢地被發明出來。所有這些新發明的「治理」活動，都以個人的「身體」為對象，目的就是把這些個人的「身體」牽引到宗教儀式中，讓靈泉宮的宗教活動熱絡，帶動參與人潮，進而讓廟務興旺，財源滾滾。這種以廟宇／神明為中心，以個人為對象所組成的團體，與傳統的道德社群很不一樣，我們稱之為「巫術社群」，神明／管理委員會就是「現代巫師」。

「巫術社群」顧名思義就是一個由巫師和他／她的信眾所組成的團體。涂爾幹對宗教的定義指出，巫師對信眾只有商品交換或專業服務，而沒有任何道德制裁的能力。信眾在獲取他／她的服務或目的之後，其與巫師的關係即告終止。因此，巫師與信眾的關係是非常短暫、而又充滿工具性的。尤其重要的是，巫師的諸信眾之間並沒有任何情感與道德的聯帶。其實，他／她們根本不構成一個團體，而只是一種暫時性的集合。活動結束了，團體也就解散。因此，他／她們根本不構成一個真正的「社群」。我們說它是「巫術社群」，其實是一種反諷，目的是要凸顯當前各類型社群的「巫術」性格。目前，社會上實際存在的各類型「社群」，其實都有很濃厚的「巫術」成分。從這個角度，「巫術社群」正是現代社群的原型。民間宗教裡的各類神明，則是「現代巫師」的最佳代表。

為什麼我們敢宣稱「巫術社群」是現代社群的原型呢？我們有什麼證據可以說，宗教以外的其他領域也正以巫術的模式在進行治理呢？我們上文一再指出，在涂爾幹古典的定義裡，宗教最核心的要素之一就是教會，也就是道德社群。在台灣的脈絡裡，這就是我們所謂的「祭祀圈」的概念。不管是道德社群或是祭祀圈都共有一個現象，就是：宗教與地域、宗教與社群的合一。換句話說，宗教與社群相互構成。一方面，宗教的展現，必然會是以社群為型態；另一方面，社群的維持，又必須以宗教為手段，也就是信仰、儀式、和教會的執行。

從這裡，我們看到宗教與社群的合一性和親密性，在這個意義上，宗教社群是傳統社群的原型。但是，在現代社會裡，宗教「治理」的結果卻使得社群開始巫術化。我們對這個現象的直接推論是，連宗教社群都開始巫術化了，還有其他那一種社群可以抗拒這種「治理」的巫術呢？邏輯上來說，我們似乎可以確定，所有其他類型的社群應該也會趨向巫術化。從這個意義上來說，「巫術社群」是現代社群的原型。

所謂所有其他類型的社群是哪些呢？工商團體、職業團體、民間團體、消費團體、休閒團體，網路社群等都是。以工商團體來說，這是現代「治理」模式的開創者，也是「巫術」程度最高的社群。譬如說，一個流行歌手爲了促銷他／她的唱片，一定會積極「治理」，包括各種宣傳、廣告、行銷、巡迴演唱、創意商品等，最後，經紀公司一定會爲這個歌手籌組一個像「劉德華歌友會」之類的團體。這種團體的特徵是：有一個巫師（歌手）唱著各式魔咒，吸引一群聽眾。這些聽眾分別與巫師建立一種個別的，但卻虛幻短暫的關係。而且，這些聽眾之間，卻只有一種想像的連結。除了偶而的演唱會團聚外，幾乎完全沒有任何實質的互動存在。這是一個很典型的「巫術社群」。

這種「歌友會」似的團體很多，幾乎所有的消費、休閒團體都是。從涂爾幹對宗教的定義——信仰、儀式、教會——來說，這些團體除了也許還有一些儀式之外，沒有教會，也少有信仰，當然都是標準的「巫術社群」。最典型的巫術社群則是網路社群了。現代的網路系統無遠弗屆，沒有任何地域疆界，同一個網站的網友，可能來自全球各地，根本不可能有真正的、面對面的互動，換句話說，網路上不可能有教會。而且，如果沒有教會，沒有面對面的聚會，儀式也就不可能施展。唯一有一點點可能的是信仰，因爲網路也可以傳播神聖事物。但是，縱使有信仰，如果缺乏儀式，信仰根本不可能存在。沒有教會，儀式和信仰都會式微。因此，網路上的社群，宗教三個要素幾乎都沒有，離宗教的原型最遠，也就是巫術化最嚴重的社群。

從以上對巫術社群的討論裡，我們似乎可以得到一個初步的結

論，所謂巫術化，就是一種去地域化的過程。在涂爾幹對「教會」這個概念的定義中，我們知道教會一定指涉一定的地域範圍，以及這個地域範圍內的特定人口。除了空間的意涵之外，教會也必然指涉一群人口的共同時間。（Lii, 1998）因此，教會必然同時指涉共同的空間，固定的人口，以及共同的時間。只有一群固定的人口，在固定的週期時間進行定期地、重複地聚集，這樣，儀式才能真正發揮功能，信仰也才能維持。這時，社群也才真正獲得它的密度、濃度、和生命。因此，教會是宗教和社群的物質基礎。

在我們對民間宗教的探討裡，台灣的地方寺廟其實還繼續保有一個社群的共同時間，如初一、十五的廟會等。但是，只有共同時間是不夠的。教會的存在還需要共同的空間，以及共同空間所指涉的共同人群。這裡，我們發現民間信仰巫術化的源頭，也就是去地域化。在對靈泉宮的個案探討中，我們發現，靈泉宮的管理委員會正以各種「治理」的手法，開疆拓土，嘗試把原來的祭祀圈範圍擴大。在這種情況下，廟會的參與者變成一群不固定的、來自四面八方的信眾，縱使有固定的時間，但是，每次的聚會其實都指涉不同的人群，儀式的效果又如何累積形成呢？社群又怎麼有可能誕生呢？從這個角度來看，去地域化是教會崩解的重要因素¹³，也是所有其他各種休閒團體、消費團體、網路團體之所以巫術化的原因所在。

13. 有一位匿名評審指出，制度化的宗教往往不是建立在地域的基礎上，但並不妨礙社群的建立。因此，去地域化似乎不宜當作巫術化的癥狀。的確，很多制度化的宗教並不是以地域為基礎，但還是有社群凝聚的功能，如基督教。謝謝這位評審的提醒，讓我們必須更仔細來思考去地域與宗教的關係。我們認為，基督教雖然不完全建立在地域的基礎上，但是，它的宗教儀式是很「社會」的。例如每個禮拜的團契，讓成員可以固定見面，分享信仰的心得，也彼此互為禱告，讓大家能建立連帶關係。每個禮拜的彌撒，除了經文要大家有如「兄弟姊妹」般地互相關愛，也留有很多見面聊天的時間。這些都是社群得以建立的重要因素。但是，在靈泉宮的儀式裡，幾乎所有信徒都是以個人的方式參與，其中很少互動，自己拜完了就離開，其他時間也沒有類似「團契」的制度，人際連帶很難建立。因此，除了有沒有「教會」存在之外，儀式的性質和內容，以及操作方式，在在都會影響宗教社群的產生與否。

除了去地域化之外，信仰的消失也正在慢慢侵蝕宗教／道德社群的地基。從對靈泉宮的探討裡，我們發現宗教的儀式過程，已經慢慢地從社群轉移到個人。在過去，宗教的目的是爲了合境平安。但是，在目前的各項儀式中，宗教的目的都是爲個人的消災祈福。也就是說，現代人好像已經失去對「集體」或「社群」的想像，以及對「神聖」與「信仰」的追求，甚至連對宗教的參與，都只能想到自己的安危福禍。在這裡，儀式不是要成就神聖／集體，而是讓個人消災制化。這種信仰的世俗化與個人化，正式宗教巫術化、社群巫術化的另一個重要因素。而且，這個現象在宗教以外的團體，如休閒團體、消費團體、一般的職業團體、工商團體等都很明顯。

現代很多民間各類型團體，除了少數有一些神聖的目的，如環境保育、統一中國、台灣獨立等之外，絕大部分的各种社會團體，都是以個人的利益、興趣爲主所組成，這些團體縱使有固定的時間和空間來聚會，但因爲缺乏儀式和信仰，整個團體會顯得沒有士氣和生命。而且，人進人出，沒有社群的感覺。一些團體，如直銷企業等雖然還加入了各種儀式動作，企圖提升成員的精神，凝聚團體士氣。但是，因爲缺乏神聖的目標，也沒有什麼信仰理念，因此，雖有儀式，直銷團體還是缺少社群的凝聚力。一旦利益不見了，團體就馬上崩解。因此，只有教會，而沒有儀式或信仰，真正的宗教／道德社群還是無法形成。這都是我們所謂的巫術社群。

從以上對巫術社群的討論裡，我們可以得到一個初步結論，就是：同時具備教會、儀式、信仰三種元素的團體，才可以稱爲道德／宗教社群。缺少其中任何一個元素，團體就會開始巫術化，也就是我們所謂的巫術社群。在本研究中，我們透過靈泉宮的個案分析，發現台灣的宗教社群也在經歷一個巫術化的過程。我們指出，宗教是社群的原型。那麼，當宗教社群也開始巫術化時，我們又怎能期待其他類型的社群不巫術化呢？我們也指出，這些其他類型的團體，如休閒團體，消費團體、民間社團、企業公司、網路社團等，都因爲缺少宗教

三個要素中至少一個要素，因此，都是一種巫術社群。網路社群幾乎同時缺少三個元素，可以說是最標準的巫術社群。從這裡，我們也可以看見巫術社群的普偏程度。這就是為什麼我們稱巫術社群是現代社群的原型。我們希望以後有更多的經驗性研究加以證明。

七、現代性、治理性、自由：代結

現代性，是人類文明史上的大轉折。它讓我們脫離傳統，進入「現代」。從一個基本的定義來說，現代性就是「治理性」，也就是一種強調「控制」與「改變」的心態。在剛開始的時候，這種「控制」和「改變」是發生在個人的層面，這也是 Baudelaire 和 Weber 所強調的，一種對身體的管理和規訓，進而改變自己，讓自己變成另一個人。到了 Foucault，更把概念從規訓延伸到治理。對他來說，當規訓者的利益與被規訓者的利益合一的時候，就是一種治理。社會上的所有行動體都嘗試、企圖要治理別人，進而達到自己管理上的方便與目的。Foucault 認為，國家的治理化是現代社會最主要的問題。

治理當成一種控制，其最大的特點在於「技術」或「工具」的設計與發明。傳統社會當然也有控制，但是，這種控制比較是停留在理念或論述的層面，而鮮少進入真正「物質」機制的安排和設計。因此，現代性在某一個意義上，是一種具體機制的設計和控制。讓我們每個人的「身體」四周都有很多機關和安排，進而達成一種有用的目的。這就是韋伯所謂的鐵的牢籠或工具理性，也是傅科對現代治理性最不能放心的地方。從意識或理念的層次來看，現代人沒有道德／宗教的束縛，也沒有集體認同的重量和壓迫，心靈上當然比古代人自由的多。但我們的生活進程卻被很多「細節」緊緊綁住，被各式各樣的規定壓得死死的。我們可以說，現代人的心靈很自由，可以有很多選擇，但身體一點也不自由。宗教治理必須放在這個脈絡下來理解。

民間宗教與現代性的關係十分複雜。一方面，現代理性讓我們突破傳統權威的控制，對鬼神比較能夠抗拒，心靈也因此更能夠自由，

這也是啟蒙時代的思想家們對「現代性」充滿信心的原因。在這個意義下，民間宗教似乎注定就要式微了。但另一方面，在理性化的趨力下，各種社會體如民間廟宇等，卻也處心積慮地、積極地想要控制，以達到一種管理上的方便和目的，因此就進行所謂的「治理」。這時，很多的廟宇管理委員會都以一種新的經營模式來管理廟宇，各種新的儀式或技術也就被發明出來。這些新的技術和機制把人的「身體」慢慢包圍，進而將之牽引進廟埕。於是，人就這樣被 governed 了。這是很多民間廟宇之所以會興旺的原因。因此，我們討論民間信仰與現代性的關係時，要同時從需求與供給兩個面向切入，才能看到其中微妙處。

在宗教治理下，宗教／道德社群慢慢崩解了，取而代之的是各式各樣的巫術社群。休閒的、消費的、網路的、林林總總，讓人眼花撩亂，無所是從。在傳統的年代裡，宗教是社會生活的中心，也在宗教生活中，我們獲得了對集體與道德的認同。並在這種認同中，攫取我們生命的意義和質感。這是古典社會的生命基調。從現代人的眼光來看，這種生命的調性太沈重，甚至充滿壓迫。是的，道德社群是一種生命中難於承受的重量，沉甸甸地壓在我們身上，甚至讓我們喘不過氣來。但是，我們要問，道德社群崩解了，我們在心靈上自由了，但我們的身體自由嗎？在巫術社群裡，我們自由進出，無拘無束，好像很自由。但是，真實又如何呢？讓我們再回到宗教案例。

在宗教的公共儀式崩解之後，我們進入了與巫師個人的關係中。在靈泉宮的案例裡，我們發現宗教不見之後，信徒與巫師的關係更密切了。在以前公廟的時代，靈泉宮是破廟一間。但在宗教治理下，信徒們大量地、也經常地到廟裡上香，甚至經常回去祭拜他／她們的光明燈／斗。以前也許很久才參加一次繞境儀式，但現在每月初一、十五都要回去，其他還有各式各樣的「制化」活動，可以保證他／她們消災除煞，升官發財。各種以個人福禍為訴求的大型法會，更十足展現牽引信徒身體的能量。這就是巫術，它一定有一個巫師在治理，隨

時向信徒召喚，並積極地創造信徒的需求。因此，在巫術的治理下，信徒的參與密度其實有增無減，與巫師產生更密切的身體連結，這是民間信仰之所以興旺不衰的原因。在這種情況下，集體的道德束縛不見了，丁口錢也不必繳交，當然也沒有人會做道德譴責。但個人的身體因此更自由嗎？

瞿海源的研究明白顯示，台灣社會在1990年時，各種術數行為大為增加。民眾對算命、改運、安太歲、看風水等，比1985年時不減反增。為什麼民眾會越來越喜歡算命、看風水呢？據我們所知，現代台灣人除了在蓋房子、修墓園等重大場合要看風水之外，在一些日常生活細節裡也都逐漸加入風水的考量。如辦公桌的方位要怎麼擺，屋內的動線要怎麼走，屏風要怎麼隔、窗戶要怎麼設計等等，都有各種「技術」規定。有時候，大門入口處還要擺一個養有紅龍的大魚缸，甚至連出門的時間和方位都要算過，可以說事事物物都有禁忌和學問。至於算命就更複雜了，除傳統的一些說法之外，現代人甚至講究到連衣服要紅要綠，首飾要金要銀，領帶要寬或細，染髮要紫黃等，處處都有一套精密的技術來對應。試想，在這麼綿密的技術治理下，在生活中的每一件「物」都具有魔法的世界裡，我們的「身體」還可能自由嗎？這是一個個人身體被高度規範的文明世界。

有人會說，民間團體可以隨時進出，比較自由。是的，民間團體是志願性質，個人似乎有更大的自由。但是，這是真實嗎？如果我們再把巫師的因素考慮進去，我們馬上可以發現，事實比這個說法複雜很多。因為，很多不同的民間團體圍繞在我們身邊，隨時要求我們的參與或效忠。今天有反核團體要求我們聯名簽署，明天要參加現代心靈禪修會，後天又有教改團體要求我們連署簽名反體罰，大後天還有動物權團體要遊行示威，甚至兩個月以後的行程，都已經排的滿滿的。在現代性的治理下，每個巫師都使出各種招數，透過各種技術和「物」的設計和安排，緊緊地包圍住我們的身體與生活，在這種情況下，我們的身體還有自由嗎？

如果我們把目光移到商場上，各種「治理」的招數就更細密精緻了。每個公司、行號、商家等，都使出渾身解數，透過各種技術，嘗試緊緊地抓住每一個顧客。各種廣告、宣傳、促銷、展示、招攬等等，多得讓我們眼花撩亂。在電視上、廣播中，網路裡，隨時都在刺激我們的購買慾，更別說各種購物中心、百貨公司、精品店等實際商品的展示，讓很多現代人簡直無法抗拒。跟傳統社會相比，現代社會的一個重要特徵是，各種各樣的「物」充滿我們身體的四周、也塞滿我們的生活進程。有人說，「透過消費，我們得到自由」(to shop to be free)。這意思是不是說，如果沒有消費，我們就不可能得到自由嗎？

在現代性的治理下，宗教道德社群崩解了，巫術社群取而代之，而慢慢成爲現代社群的原型。從某個層面來看，宗教社群的消逝代表著道德重量的瓦解，對人毋寧是一種解放。但是，巫術社群雖然不以集體或道德壓制我們，也提供我們各種選擇。可是，正是這些多得不能勝數的選擇，把我們的身體壓得更緊、更密，不能動彈，以致於陷入巫師的咒語和巫術之中，甚至會與巫師有更綿密的身體接觸。個別巫師也許並不特別厲害，但是，所有的巫師相加相成，就構成一個五彩繽紛的魔法世界 (magical worlds)。在這裡，各式各樣的「物」交錯並置，放在眼前，擺在身邊，牽動我們的慾望，創造我們的需求，以致於「強迫」我們必須做出選擇，這時，我們還真有自由嗎？

是的，在現代社會裡，上帝不見了，但巫師卻大量興起，每個巫師都盡其所能的施展各種巫術，創造各種魔物，進而治理／控制我們的身體。在這裡，集體認同的重量沒有了，情感的密度也稀釋了，道德的壓力也輕省了。我們的心靈有著從來沒有的自由和選擇，但是，我們的身體卻反而被各式各樣的魔物包圍，以致於生命中的每一個細節都被安排決定。韋伯的鐵牢、傅科的監獄等比喻，看來抽象，但卻活生生的擺在我們身體四週，也擺在我們生活的每一個節點。這樣，我們還能說，我們更自由嗎？看起來很自由，但卻有一點也不真的自由。也許，這就是魔法世界最魔幻 (magical) 的地方吧？

參考文獻

中文部份

- 李丁讚等，1997，《金山面社區史》，新竹文化中心。
- 李丁讚，2004，〈市民社會與公共領域在台灣的形成〉，收於李丁讚（編），《公共領域在台灣：困境與契機》，台北：桂冠
- 李亦園，1999，《田野圖像：我的人類學生涯》，台北：土緒
- 李淑慧，1999，〈神明住在我加隔壁——談都市神壇現象〉，台灣大學新聞研究所碩士論文。
- 宋光宇，1995，〈神壇的形成：高雄市神壇調查資料的分析〉，收於漢學研究中心編，《寺廟與民間文化研討會論文集》。台北：文建會。
- 吳蓮進，（郭文般編譯），1986，〈現代化對民間宗教信仰與行為的影響〉，在丁庭宇、馬康壯（編），《台灣社會變遷的經驗：一個新興的工業社會》，台北：巨流。
- 林美容，1987，〈土地公廟——聚落的指標：以草屯為例〉，《台灣風物》，37(1): 53-81.
- 陳杏枝，2003，〈台北市加蚋地區的公廟神壇〉，《台灣社會學刊》，31: 93-152.
- 陳晉熙，2004，〈神轎：試析林合成的宗教與政治〉，清華大學社會所碩士論文。
- 舒奎翰，2001，〈都市中庄頭廟的現況分析：以台中市東西區為例〉，東海大學社會學研究所論文。
- 劉還月，1994，《台灣民間信仰小百科（廟祀卷）》，台北：台原出版社。
- 鍾振坤，2000，〈城市中祭祀圈之地域變動研究——以中和地區為例〉，台大城鄉所碩士論文。
- 瞿海源，1997，《台灣宗教變遷的社會政治分析》，台北：桂冠。

瞿海源、姚麗香，1997，〈台灣地區宗教變遷之探討〉，收在瞿海源，《台灣宗教變遷的社會政治分析》

英文部份

- Baudelaire, C., 1964, *The Painter of Modern Life and Other Essays*, London: Phaidon.
- Becker, M., 1994, *The Emergence of Civil Society in the Eighteenth Century*, Bloominhyon, IN.: Indiana University Press.
- Berger, P., 1967, *The Sacred Canopy*, New York: Anchor Books.
- Durkheim, (芮傳明、趙學元譯)，1992，《宗教生活基本形式》，台北：桂冠
- Foucault, M., 1991, *Governmentality*, in Berchell, Gordon and Miller (ed.) *The Foucault Effect: Study in Governmentality*, Chicago: University of Chicago Press.
- Hirschman, Albert, 1997, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Lii, Ding-tzann, 1998, *Social Spheres and Public Life: a Structural Origin, Theory, Culture, and Society*, vol. 15(2): 115-35.
- Weber, M., 1958, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Ner York: Scibners
- , 2003, 《中國的宗教》，簡惠美譯，台北：遠流

