

Materializing Magic Power: Chinese Popular Religion in Villages and Cities. Wei-Ping Lin. Massachusetts: Harvard University Asia Center, 2015. 203pp.

呂玫媛 清華大學人類學研究所

林瑋嬪教授的這本英文書是整合她多年研究的精心傑作，以新的角度重新詮釋她先前的作品，大幅改寫成英文，向國際讀者展示臺灣民間宗教的精髓。本書有兩大特色。第一個特色是開啟了神明的「靈」或「靈力」（magic power）之物質向度的新研究路徑。不同於過去對靈力的探討，要不是從政治經濟相關層面出發，就是由文化中陰陽的價值結構著手，本書則從物質文化與客體的媒介作用（agency of objects）切入，探討靈力的物質化現象。具體言之，作者以神像與乩童為具現神明靈力的兩種物質化形式，由二者與人群及地域的關係說明人性化（personification）與地方化（localization）的象徵機制，並經由神像、乩童與其信徒的社會互動來探討神明的靈力。第二個特色是，作者注意到由於社會變遷，民間宗教隨著移民由鄉村進入都市，並建立神壇，為了適應新環境而有新的組織方式與儀式變革，更加強化神壇主事者、信眾及信眾彼此之間的情感連結，進而出現「神壇大家庭」的現象。

本書由導論開啟，全書分為兩個部分、五個章節。第一部分為鄉村地區的民間宗教；第一章的主題是神像。作者以萬年村為例，指出神明是「無形的」、「來無影、去無蹤」，但「人一呼請就來」（頁32）。人為了尊神、拜神而雕刻神像，先後經歷「開斧」、「入神」及「開光點眼」等儀式，藉此賦予神明形體，並以此「金身」具現神明的存在。作者將此客體化神明的象徵過程稱為「人性化」，視神像如同社會人一樣，為神明的金身舉行生命禮儀，做滿月、四個月與週年的儀式，使其與所屬人群互動，以進入信徒的生活。之後則透過相關的儀式建立神明與地域的關係，包括：至香火源出地進行刈火儀式、至水邊舉行請水儀式、立招軍旗為神明招兵請將、甚至一、

二年後還需揀選乩童、行過火儀式等，讓神明金身定著於此地，形成神明與此地人群的緊密連結，這個過程稱為「地方化」（頁47）。事實上神像在村民的日常生活中扮演著重要的角色，在神像前「請示神明」，可為村民治病、解決各種問題。神明能治癒的人愈多，其靈力的名聲就會傳開；經由人與社會的網絡，神明靈力的獨特性（singularity）逐漸形成。

第二章的主角是乩童（spirit mediums）。請示神明的方式通常是透過擲筊，或是扛手轎或四轎請神明出字指示，但最重要的，是讓「有力出無路」的神明直接附身於祂的代言人，傳達神意。挑選乩童的儀式過程可分為「關乩童」、「受禁」及「過火」三大階段（頁55）。神明選中的人會出現被附身的現象，歷經「無脈」、「無形散」等象徵性的死亡；經與祖先溝通而成為神明的「金子」，「開口」成為神的代言人，展演「開五營」、「操五方」、「操營」、「見血」等儀式；在受禁期間體會神明化景與神意；最後舉行過火儀式，整合乩童、神明、村落與居民群體的關係，表現民間宗教神、人與地的結合。村中需請示神明者先將神像由廟中請回家，再通知乩童。乩童需運用巧智來領悟神明的啟示，以被附身「起駕」來替信徒解決問題。從這些儀式的分析可知，經由神明的人性化與地方化這兩個文化機制，民間宗教已內化在居民的日常生活與居住空間之中（頁71）。

第三章有銜接全書內容的過渡功能。前半部為跨越時空的歷史對話，討論《變遷之神：南宋時期的民間信仰》及《道與庶道：宋代以來的道教、民間信仰和神靈模式》兩本史學著作，找尋當代臺灣民間宗教與中國南宋文明的可能銜接。作者認為，南宋以來，中國民間宗教即含有強烈的人（person）與地方（place）的概念，中國神明均經歷類似的人性化與地方化的過程（頁78）。就此而言，當代臺灣民間宗教與中國歷史上的概念及經驗相近。本章的後半部，作者以三寮灣的研究為例，闡明一個地方公廟在半個多世紀以來的變革。1949年以前，當地公廟名為「慈安宮」，奉南鯤鯓系統的李王爺為主神；至工業化時代前（1949-1970），地方廟宇重建，命名「東龍宮」，改奉屏東東龍宮體系的溫王爺為主神，理由是溫王爺對地方水系的整治卓有貢獻；1970年以後，有成就的出外移民返鄉參與廟宇事務，再依神明指示大規模改建廟宇，並提升為「玉敕代天府」，代天巡狩天下事務。三

個時期的變遷反映村民的想像以及村落與外面世界的關係，也產生相應的問題，例如：乩童辦事是否應收取酬勞？請示神明應以外地信徒還是村內事務為主？以及是否應走向企業化的廟宇經營方式？作者以此說明官僚或管理系統中的神明（例如當地原有的配祀神吳王爺與大道公）可以被深度連結於地方社會的神明所取代（即後來整治地方水系的溫王爺，其地位高於吳王爺與大道公）。換言之，神明靈力可經由與人及地的連結而增加，呼應了第一章與第二章提及的人性化與地方化的象徵機制（頁98）。值得注意的是，回流的移民資本家與傳統村民十分不同，在前者的主導下，傳統的地方中心觀點面臨嚴峻挑戰，進而轉向跨地域連結與企業化經營的方式。

本書的第二部分處理都市中的民間宗教。第四章討論都市神壇的組織與成員關係；第五章探討都市神壇在新環境中的適應，包括儀式與人群連結方式的改變。由萬年村移居到八德的村民，將故鄉的神明信仰活動移往都市，選定乩童，建立了景明宮。八個移民家戶組成神壇的核心成員，他們無論男人、女人與小孩，一起分攤神壇內的事務與工作：包括例行的辦事與祭改儀式，每月的賞兵拜拜，以及每年的進香與煮油潔淨儀式等。神壇活動展現成員間密切合作的關係，新世代的網路及臉書成為聯繫的重要憑藉。特別的是，這個當代的都市神壇發展成為注重情感親密性的組織，成員之間的關係甚至比自己的父母或兄弟姐妹還要親，但維繫於其間的，並不是他們原本即有的親屬關係，而是神壇中的神明與乩童的事務。在人生地不熟的都市環境中，乩童必須面對來自四方的信徒，由於缺乏平日面對面的人際互動關係，問神儀式出現了不確定的疑慮，為了解決這種困境，乃以擲筊來確定神意。再者，為了因應都市生活的快速步調，請示神明可以電話告知問題，不必親自到場；而需祭解改運者，本人可不出席，而以替代的行儀方式進行。近年的神諭指出：景明宮需晉升、接受玉旨、乩童需向外拜會四個廟宇、以及未來改建新廟。這位乩童其實是移居八德後才被神明挑選，他雖曾回鄉坐禁與過火，後來卻以誦經打坐方式取得與神明的默契。不同於在鄉村被神明附身的乩童，都市乩童以「心印心」的方式，發展出與神明對話及協商的溝通方式，具有更多的主體性。作者強調，都市神壇更加注重神人之間的關係（頁163-164），信徒也更加感受到與神明的感應與緣分，她因此進而歸結：「緣

分」乃成為描述這種無法解釋的、和諧與緊密關係的最佳理由。

第六章為結論。作者重申民間宗教強調物質化的靈力，它不同於道教、佛教或基督教，既不靠書寫的經典傳播，也不依賴宗教制度的支持，而強調信徒與神像、乩童的有形接觸具有一定的重要性。其次，作者藉由都市神壇所強調的緣分說明當代宗教更加傾向於情感與心理的需求，這種改變在都市情境中特別明顯；對比於過去的宗教研究強調在客觀的社會關係中鑲嵌，今日則轉為應當更重視主觀的情感與經驗（頁73）。

本書的書寫流暢，論理清晰，是當代民間宗教研究的重要著作。不僅呈現作者詳實的田野研究，在詮釋與論述上更是富於巧思。然而，筆者認為仍有以下幾點問題值得提出來供大家思考。

首先，本書論述的主軸指出：由鄉村到都市，在傳達神意的作用當中，乩童與神像的關係發生某種翻轉，並且因此在乩童辦事方式上衍生重大的變遷。在鄉村，由於神像可以輕易駕臨需要神明消災解厄的信眾家宅，因此乩童僅需以被動為神明附身的方式，即足以辦事。因此可以說，在鄉村的神像相對而言是主動的，而乩童則是被動的，但兩者緊密的協調關係充分呈現出神明的人性化與地方化之文化機制。然而在都市中，由於鄉村移民以及其他前來問事求助者散居各處，神像不易一一造訪其各自的家宅，因此大多固著於神壇，陷於相對被動的角色，這使得前述的那種文化機制較不可能發揮作用，也因此而需要依靠乩童的主動角色來增加神明的靈力。換言之，都市情境中人際關係與地域連結的雙重斷裂導致了乩童與神像關係的翻轉，都市乩童因而不再生動地以被神明附身的方式傳達神意，而必須轉變為主動的宗教知識與力量的組織者與創造者（頁14）。這連帶著也使得信眾的人神關係更趨於主觀的情感與經驗面向。總之，整個轉變的關鍵在於：由鄉村到都市的環境變遷。這的確是一個相當簡潔漂亮的詮釋，但它背後的具體脈絡應該要接受嚴格的檢視。

如果書中這位靈媒在鄉村地區就已開始以被神明附身的方式為人辦事，在搬遷到都市地區之後，發現這套作法行不通，只好改行新法，那麼作者的推論就相當合情合理。然而，本書的例子並不是這樣。書中第一部份對於鄉村乩童為神明辦事的相關描述只是一般性的描述，並未具體涉及第二部分所

提及的這位都市乩童，亦即這位乩童一開始就是在八德為人請示神明，根本缺乏在鄉村以傳統乩童方式辦事的歷練。換言之，他其實並未經歷過書中所欲說明的那種辦事方式的轉變，那麼，鄉村到都市情境的變遷還可以當做乩童辦事方式轉變的關鍵因素嗎？以筆者熟悉的田野對照來看，白沙屯遷移至新北市的移民也設立了兩間故鄉王爺廟的分宮，這兩間新北市的分宮各自與故鄉的本宮共用同一位乩童。位於新莊的分宮，乩童每週往返在白沙屯（鄉村）與新莊（都市）的宮廟，以神明附身為信徒辦事的方式並沒有因地點不同而改變。另一間王爺廟的乩童也是每週往來於白沙屯本宮與土城分宮之間，儘管他在其他的儀式行為裡完全能夠被神明所附身，但無論是在鄉村或都市，每週一次替信徒問神辦事均是以扛輦轎出字來請示神明。儘管這兩位乩童替信徒問神辦事的方式不同，但就他們各自而言，鄉村與都市的情境轉換並未導致問神辦事方式的改變；更重要的是，他們都依舊能夠全然被神明附身。另外，白沙屯還有一些私人壇，他們的信徒網絡大部分不是在地村民，而是外地來的信徒，其中一處私人神壇的乩童，過去曾服務於王爺廟，完全能夠為神所附身。十多年前自己籌建神壇，後來轉成濟公乩，據稱乃是為了與村落宮廟慣用的附身方式做出區別，以求得私人壇的生存。總之，由筆者田野所見的這些例證看來，導致乩童傳達神意方式不同的關鍵，似乎並不單單在於都市或鄉村相異的情境。那麼究竟是什麼原因導致這種差異呢？在做出更具綜合性的判斷之前，我們需要更多細緻的實例研究。

其次，以上的思索將我們的注意焦點帶到另一個問題：作者具體涉及的那位乩童究竟還是不是傳統意義上的乩童？書中將乩童英譯為spirit medium，但這個詞彙其實指涉所有做為超自然神靈與人世間的溝通媒介，可以指稱任何形式的靈媒，民間宗教中的乩童應該只是其中的一類（為敘述上的方便與理解上的清晰，以下將作者所用的spirit medium還原為靈媒）。書中第四與第五章所描述的都市神壇的靈媒，基本上與傳統鄉村地區所養成的乩童存在著相當大的差異。雖然作者強調，該靈媒為了適應都市情境，不得不修正傳統乩童的儀式作法，以符應所需。然而，需要靠擲筊以確定神意的靈媒還能算是乩童嗎？書中並沒有清楚說明該靈媒及其神意詮釋者為何對傳統的問神辦事方式（被神明附身）感到焦慮不安？如果他們認為傳統方式不

能解決問題，為何擲筊就能安心？那跟一般信眾問神的方式有何區別？他們又如何能夠讓一般信眾信服？書中靈媒自陳，由於缺乏資深乩童的引導，一切得靠自己，所以才發展出新的溝通方式，但這會不會正顯示出真正的原因在於該靈媒的道行不足？另一種可能在於：書中所描述的領玉旨、拜會其他廟宇、擲筊請示神意、誦經打坐、心印心、與神明溝通協商等等方式，基本上與會靈山運動所強調的人神共修的修行觀十分類似；在這種修行觀之下，靈媒傳達神意的方式不是被動的被神附身，而是表現出更多的主體性，可以跟神明對話、提問與建議。這種情形或許正如林美容（2014）也曾指出的，由於社會變遷，傳統乩童被神靈附身、操五寶以見血等溝通方式逐漸為一般人所不喜，不少乩童為了適應此種處境，紛紛轉為通靈。既然書中所涉及的那位靈媒已經採取會靈與通靈的方式，那麼就應該稱他為「靈乩」才更見貼切，但這種類別上的差異卻在共用的英文spirit medium一詞當中消失了。傳統的乩童與新興的靈乩究竟僅僅只是被神明附身程度的深淺不同，或者根本就是修行與傳達神意的不同法門，於此可以暫且不論，然而可以確定的是，在民間宗教的相關執事者以及廣大信眾眼裡，一旦靈媒不（再）能被神明附身，或是必須（改為）以擲筊、通靈的方式與神明溝通，恐怕就已經不（再）是民間宗教意義的乩童了。

第三，以上關於靈媒（乩童或靈乩？）的討論促使我們回頭進一步檢視作者立論的出發點。本書藉由神像及靈媒做為神明靈力的兩種物質形式及其彼此之間的關係變化，探討民間宗教的神明靈力不同的具現方式。這種視角固然使得人類學的宗教研究獲得一個較為易於著手進行的進路，但此研究假定不免有陷入觀念上窄化靈力的問題。¹基本上，研究者不宜遺忘在民間宗教的概念認知上，仍預設了無法範圍之無形神明靈力的存在，這不只關係到信徒對神力廣大無邊的信念，也呈現在相關儀式的實踐中。換言之，雖然物質性的、有形的神像與乩身可以代表神明，使得神明得以具像化，但是物質化的靈力並不足以解釋一切的靈力。如同太上老君清靜經中所言「大道無

1 2015年12月21日林瑋嬪在中研院民族所發表本書內容，當時李豐懋即提出這個意見。

形生育天地」，書中也提及「一本散萬殊」（頁33），均指向靈力是無所不在的，既可以有形，也可以無形。既然神明的靈力並不侷限在有形的神像之中，也不只藉乩童出力辦事，那麼，以神像與靈媒為研究重點的物質化宗教之研究，反而有將廣大的靈力圈限在有形的物質存在當中的危險。

最後，本書由都市神壇的例子對照其他中國宗教的研究（頁172），歸結當代宗教著重情感與心理需求的層面，以緣份及「比血更濃」的親密性來解釋相互之間的情感聯繫；作者（頁173）引用社會學家Heelas and Woodhead所觀察到的當代西方宗教的「主觀的轉向」（subjective turn），亦即宗教由鑲嵌於客觀的社會關係轉向主觀的生命經驗，注重情感、憐憫與身體經驗等面向，強調在關係中的自我之主觀生活的靈性（即情感的及表達的關係性）。筆者十分同意當代宗教強調主觀的情感與心理層面的需求，但我們必須注意此說的具體指涉脈絡乃是西方的當代宗教。就重視宗教活動的主觀生命經驗而言，在台灣民間宗教裡真的是一種所謂的「轉向」

（turn）嗎？或者，毋寧更像是一種沿著既有傾向的強化？台灣民間宗教原本就是多神崇拜，信眾為解決自己的各種問題，可以一個宮廟／神壇問過一個宮廟／神壇，充分表露主觀的情感及心理需求。再者，作者所強調的神壇大家庭與緣分的情感聯繫，基本上仍延續傳統漢人親屬與人觀的觀念。嚴格說來，同樣也不是一種轉向，而是一種複製；在台灣（或者更廣泛的漢人社會），這種「擬似家族連帶」的情感或「緣分」的想像，甚至出現在工商企業經營的網絡裡，並不只發生在宗教群體當中而已。此外，作者還接著援引上述兩位社會學家的觀點，指出主觀化（subjectivization）不能與個人化（individualization）混淆，也不能等同於宗教的個人主義（religious individualism）。筆者則認為，「個人化」這個概念本身即已關照到個人主觀的面向，但是反之則不必然；更重要的是，討論當代宗教的個人化實踐同樣必須注意到具體的指涉脈絡。漢人社會與西方社會的個人主義的發展具有非常不同的基礎與脈絡，而漢人民間宗教信仰的個人化與個性化（individuation 強調人格整全）均沒有將關係性排除，而只是更強調由制度性的宗教實踐轉向個人性的宗教信仰。以筆者（2015）研究的通靈師姐來看，對比於制度化的傳統乩童，通靈師姐的儀式服務與修行實踐已由家戶與集體崇拜轉向個人

的選擇，甚至本書所涉及的那位都市靈媒，其本身的宗教踐行也可以涵攝在這個趨勢當中；就此而言，這種趨勢反倒更像是正在當代台灣民間宗教中進行的「轉向」，因為它在相當程度上已經偏離了長久以來既有的軌跡。

綜合來看，儘管有以上幾點值得商榷的問題，但本書對民間宗教的研究仍然具有重要的貢獻，物質化的研究視角可以為抽象的靈力帶來具體而豐富的分析內涵，活化了民間宗教的重要元素，更能展現民間信仰的重要意涵。尤其面臨當代社會的劇烈變遷，本書呈現都市神壇的適應策略，使得儀式呈現更為多元混合的後現代因素。都市中移民所形成的神壇大家庭更強調成員之間的情感，這種情感的聯繫來自成員各自與神明的緣分或感應，凸顯了當代宗教強調人神之間的親密關係。本書是一精簡靈巧的著作，具有清晰的論述與流暢的文筆，相當具有閱讀的趣味與啟發性，十分適合推薦給所有關心民間宗教、台灣社會與民俗文化相關議題的讀者，也適合對人類學、社會學、宗教學與民俗學感興趣的人閱讀。

參考書目

呂玫鏹

- 2015 當代媽祖信仰的個人化與宗教性：以白沙屯為例。收於《日常生活中的當代宗教：宗教的個人化與關係性存有》，黃應貴主編，頁79-148。台北：群學。

林美容

- 2014 從乩童到通靈人：與神靈溝通媒介的典範轉移。慈濟大學人文社會科學學刊103(16): 1-26。