

研究論文

臺灣民間宗教廟宇的「公共性」變遷： 台南府城的廟際場域研究

齊偉先

齊偉先 南華大學應用社會學系副教授（whchi@mail.nhu.edu.tw）。本論文為國科會計畫（計畫編號：NSC 98-2410-H-343-025）的部分成果。感謝匿名審查人在審查過程中所提供的修改意見，一些建設性的建議讓本文的論點更臻完整。特別要感謝的是民間友人黃世瑋在田野過程中提供許多珍貴的訊息，以及翁英豪及黃俊仁的熱心協助。另外，研究參訪府城廟宇過程中，許多廟方人員所提供的多方協助都是促使本文能順利完成的重要因素，特此致謝！

收稿日期：2010/7/27，接受刊登：2011/3/9。

中文摘要

本論文探討台南府城民間廟宇宗教論述的生產模式以及它們所處之廟際場域的公共性建構。本研究強調神蹟特質的偶發性事件是宗教領域建制化發展的重要基礎，具體反映在廟宇的經營運作就是「超越的公共認知」與「世俗的公共認知」兩者共生共構的建制化過程。本文據此提出了「超越性論述／世俗性論述」兩者間存在有一種雙向轉譯複寫的運作機制，並說明它是民間宗教公共性論述生產的重要特徵。在這個分析基礎上，本研究進一步指出，台南府城的廟際場域自民國60年以來，逐漸出現有社團化的發展。此社團化發展具體表現在廟際場域的現象就是（1）宗教論述所體現的公共觀由「境」朝「勢」的內涵轉向；（2）廟際場域中出現有公共性的多元建構，並分別展現在三個不同的面向上。文章最後延伸反省了民間宗教廟宇的動能與現代各地出現的文化在地運動（如社區總體營造）兩者整合的困難及可能性。

關鍵詞：民間宗教、公共性、廟際場域、廟宇交陪、雙向轉譯複寫

Transformation of the Publicness in the Field of Popular Religion in Tainan, Taiwan

Wei-hsian CHI

Department of Applied Sociology, Nanhua University

Abstract

The author looks at ways that temples in Tainan, Taiwan produce religious discourses, and how the cross-temple publicity is constructed. Contingency is presented as an essential factor in this religious construction. A mutual-reinforcing operation between transcendental and secular discourses is found as a characteristic of the discursive production of popular religion. This basic operation shows how temples in Tainan have undergone a transformation from public entities to temple associations since the 1970s. This transformation has at least two implications: (a) the guiding principle of temple publicity has changed from territorial to power-holding, and (b) the emergence of structural differentiation in the field of popular religion. In connection with this, the author reflects on the potential for and difficulty of integrating local temples within the politico-cultural localization.

Keywords: Popular religion, publicness, cross-temple field, temple coalition, operation of mutual-reinforcing interpretation

一、前言

近年來有許多針對單一廟宇的研究指出，臺灣傳統廟宇的經營有企業化、觀光化及資本化的特質（林瑋嬪 2005；盛業信 2006）。但這樣的觀點似乎並不能代表臺灣傳統廟宇近年來發展的普遍狀況。在現代社會的發展中，儘管部分廟宇善用其本身既有的資源、配合新的社會條件，發展出一些特色規劃來讓當地的信眾重拾參與的動力，甚至進一步成功地吸引跨地域的信眾參與。但有更多的廟宇則是在資本化的發展下，被迫適應一些環境情勢的變化而胼手胝足地經營著。以臺灣民間廟宇的現況來看，或許兩極化的發展較符合實情：少部分的廟宇確實有企業資本化的發展趨勢，但也許更多的廟宇所面臨的是諸多困境及經營的窘境。

儘管民間廟宇是民間宗教獨立運作的基本單位，但若進一步考察單一廟宇的發展及變遷會發現，它的發展走向和它所處的廟際環境息息相關。目前學界的民間廟宇研究，往往是針對單一廟宇進行探討，並且在單一廟宇的討論中，並沒有對廟宇「公共性」的生成、擴張、流動等動態發展有太多的著墨。由於宗教「公共性」的討論主要涉及的是廟宇信徒之間的組織連帶及其團體認同，所以並不能完全化約為儀式及信仰內容的分析描述，有其獨立探討的價值。有鑑於此，本文試圖從宗教社會學的角度，聚焦於廟宇「公共性」的討論，希望藉此提供一個分析民間廟宇的新視角。而在討論民間宗教廟宇公共性的背後，筆者有一個更根本的研究關懷，亦即將個別廟宇的發展放在更廣的廟際關係脈絡中探討，突顯單一廟宇與廟際場域間相互影響、相互建構的事實，而公共性的概念提供了這類分析的可能性。信徒社群之公共認知的建構是民間廟宇維持運作的重要基礎，因此伴隨廟宇發展的是「公共性」不斷的重構

及再造。在此思考脈絡中，一般所謂的「廟宇經營」只是廣義廟宇「公共性」建構的一隅，透過不同層次上對廟宇「公共性」建構的討論，筆者相信將可為民間宗教的描述及分析提供更多的觀察面向以及更廣的觀察視野。

本文的討論將首先釐清「公共性」概念的內涵，在運用哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）的公共性概念於宗教領域時，有必要對此概念進行內涵的界定及說明。討論中將提出「世俗的公共性」與「超越的公共性」的概念區分，並在此公共性概念界定的基礎上說明本研究選擇田野場域及觀察對象的考量（第二節）。接著瀏覽民間信仰研究中與「公共性」相關的討論，強調本文處理的是民間信仰場域中以信徒團體為基礎所產生的公共性建構（第三節）。並進一步說明這類公共性的建構會呈現在兩個重要的面向上：一是單一廟宇社群的公共性建構，一是廟際場域中的公共性建構。有關前者的討論，本文將透過田野中的案例說明，廟宇社群層次上的公共性建構是以「超越的公共性」與「世俗的公共性」兩者間的共構關係為基礎（第四節），並據此進一步說明台南府城民間廟宇的發展近年來呈現有社團化的趨勢（第五節）。至於廟際場域中的公共性建構，本研究則將分別分析廟際場域中「交陪關係」、「超越性符碼」、「儀式技藝」這三個不同的面向，揭示它們共同展現了一種公共性建構的特殊邏輯，亦即「雙向轉譯複寫」的運作邏輯（第六節）。在這些經驗觀察的分析基礎上，本文將延伸討論府城廟際場域公共性建構有何變遷（第七節），以及揭示府城廟際場域中的結構分化現象（第八節）。

二、相關概念的界定以及研究場域選擇的說明

德國學者哈伯瑪斯在《公共領域的轉型》一書中所處理的公共領域概念，是現行相關研究中探討「公共性」的重要基礎（Habermas 1989）。由哈伯瑪斯討論的脈絡來看，他研究處理的是現代性意義架構下的「公共性」，也就是在一個世俗政治的脈絡中談民主公共認知的發展與相關領域的結構轉型，因此特別強調社會中市民意識興起的演變過程。其中所探討的歷史背景是西歐世俗化發展的時代，也是歐洲宗教與政治逐步分離、邁向現代國家機器出現的年代，研究指出此時與國家機器對立的（市民）社會面向上，由資產階級發展出了現代市民特質的公共領域，也就是市民得以進行公共議題及相關論述生產的自由領域。歸納其研究中所討論的內容，可總結出「公共性」概念有以下三個特徵：

（1）社會性特徵：「公共性」標示一種社會力的運作，也就是標示在現代國家機器這個權力實體之外所發展出來的自主活動力（Habermas 1989: 22-23）；（2）文化性特徵：在個體層次上，「公共性」強調市民參與的價值及相關自我意識的興起，標示個體間形塑共同認知、產生彼此認同的重要基礎（ibid.: 3, 44-51）；（3）政治性特徵：「公共性」涉及世俗生活中公共事務的界定及與此相關的公共論述及公共領域的建構（ibid.: 40-43）。由於臺灣民間信仰團體的宗教活動展現的是一種政治權力實體外的一種社會力，因此在這領域中所進行的共同認知的建構（不論是世俗或神聖面向上的）與哈伯瑪斯理論中的「公共性」概念有對話的空間。

哈伯瑪斯所討論的Öffentlichkeit（公共性，或譯為公共領域）一詞，德文的原意同時涵蓋有兩層意思：一是公共性（publicness），一是

公共領域（public sphere）。¹ 前者（公共性）突顯上述的社會性及文化性特徵，指涉一群人建立共同認知的背後基礎，也就是公共論述之所以能被建構的基礎；而後者（公共領域）則涉及的是上述的政治性特徵，亦即強調社會中所建立出的共同認知的內容及範圍，也就是具體建構出來的政治性公共論述（即公共領域）。一般在公民社會的研究中，往往容易偏重「公共領域」這個政治性特徵的討論而忽略了「公共性」的探討，亦即過於專注於探索一個社會是否具有與「公共領域」特質相關的跡象，藉此說明這個社會是否稱得上是「公民社會」。在這種「公民社會」的脈絡中討論宗教議題時，切入點往往會是：宗教如何能生產或影響一個社會中的公共論述，並以此說明宗教在什麼意義上與「公共領域」相關，如Casanova（1994）就曾結合公共領域的概念來討論宗教，認為歐美社會中宗教「走向公共化」及「去私人化」（deprivatization）的發展選擇有捍衛現代公共領域的功能，也就是說，宗教可以將私人道德帶入公共領域議題中，迫使現代社會透過集體的方式進行反思，重建社會本身的規範基礎，這是Casanova所認知的公民社會中公共宗教的使命（Casanova 1994: 228-229）。他根本的關懷是試圖指出宗教如何可能影響公共領域，並藉此說明現代宗教在何意義上具有公共性的內涵。由這種現代公民社會的討論脈絡切入的研究進路，儘管彰顯一種研究視野，但這種進路也往往因為只聚焦於整個社會這個鉅觀的討論單位而過於放大政治性特徵，就這個意義而言，這種進路對宗教研究來說也算是一種限制。

有別於此，筆者認為「公共」的內涵實應扣緊前述展現社會力（社

¹ 這由英文譯本中涉及德文Öffentlichkeit一詞之翻譯時，必須交替使用publicness及public sphere兩詞的事實顯示了Öffentlichkeit一詞在意涵上的雙重性（Habermas 1989: 1-12）。

會性特徵)及形塑共同認知的機制(文化性特徵)這兩個基礎面向,因為本文主張公共性的討論比公共領域的討論更基本,若能掌握「公共性」這個基礎特質,則將能更精確掌握它影響公共領域建構的可能性。本文關懷的核心是現代社會中臺灣民間宗教在不同的層次(在單一廟宇社群層次與廟際場域層次)分別有什麼樣的公共性建構,探究的是民間宗教維繫其生命及發展的公共性基礎。基於此考量,本文刻意降低市民意識這個專指世俗政治面的內涵元素,保留了相關的運作邏輯而將「公共性」視為是一群人建立「共同認知」的基礎,指涉的是那些使成員間彼此產生相互認同之連帶關係的基礎。這基礎當然包括了廟宇經營運作中的世俗共同利益這個世俗公共性基礎,但這並非是宗教領域中理解公共性的唯一方式,因為廟宇社群許多共同認知也同時建立在一些超越性的基礎(如信仰認知的基礎)上,這類共同認知建立的背後所仰賴的超越性基礎,本文稱之為超越的公共性。

在臺灣民間宗教領域的討論脈絡中,由於公共性的探討和(1)地域關係(作為地理因素)以及(2)廟際關係(作為社會文化因素)這兩者有密切的關聯,因此筆者認為若以文化地理空間作為觀察的界域基礎,將可同時顧及這兩項因素。由於本文所企圖處理的公共性並不限於單一廟宇社群,因而有必要考察一個文化地理空間範圍內的廟宇活動及其變遷。本文研究場域的選取主要是以宗教文化這個因素作為界域選擇的判準,在決定研究場域的範圍時,並不以現在行政區域為考察的界域。田野觀察發現,古台南府城這區塊在信仰文化上有一定的同質性,因而可以作為獨立觀察的文化地理空間,此文化地理空間的範圍就是以舊城門向外擴約一公里的城廓範圍,以現今的街名來標示:西以中華西路、北以小北路延伸至長榮路為界、東以林森路、南則以健康路與新興路為界。

將這個界域視為一個具特殊性的信仰文化空間有其正當性：首先，這界域共享著一些他處所沒有的儀式傳統，例如台南府城的廟宇在建廟、修廟完成後所舉行的送天師遶境儀式是原劃為台南市屬同一行政區域的安南區所沒有的遶境傳統。又例如在台南府城的廟際關係中一直保有一種特殊的境主觀念，這與台南府城自清同治以來發展成熟的聯境傳統有關，但這也同樣是台南市行政區內的安南區所沒有的傳統。此外，由於府城大天后宮遶境的範圍在府城象徵著府城廟宇廟際間所共享的文化境域，這境域勾勒出府城廟宇間一般認知的信仰文化空間範圍，就儀式或組織上的形態及認知而言，古台南府城和現今安平區、安南區有一定程度上的差異，而本研究所述的界域大致和目前四年一科的府城遶媽祖的遶境範圍相符。是以筆者在探討時，不以現今行政劃分的台南市為範圍，而以較能體現信仰場域一致性的台南府城為討論的界域範圍。

本研究的田野觀察及進行訪談的時間跨越兩個年度，約從2008年3月至2010年3月，主要訪談的對象有三類，分別是廟宇管理委員會的資深委員、一般信徒、以及參與廟宇陣頭活動的成員。由於本研究特別重視府城廟宇在現代經營運作上的考量及策略，所以訪談廟方管理委員會主委及總幹事的主要目的是瞭解廟方人員的歷史認知、經營及管理信徒的考量與具體作法，以及他們如何認定及發展他們與友廟的關係。有別於這類經營面的觀察資料，訪談一般信徒的目的則是為了瞭解信徒參與面，探究比對供需兩方面在認知上的落差。至於對儀式陣頭成員的訪談，乃企圖對照他們與一般信徒在信仰面的認知及需求上的差異，藉以探討儀式面可能的影響因素有哪些。

三、民間信仰中「公共性」的相關討論

有關傳統民間廟宇的研究，以「公共性」為主題的討論，在目前可見的文獻並不多見。但這並不表示它並沒有被處理或完全被忽略。事實上，傳統信仰的「公共性」議題常隱身於不同的討論中。例如林美容曾對「祭祀圈／信仰圈」這兩概念的內涵進行專文探討（林美容 1988）。其中祭祀圈表現的是一種以社群生活為基礎所發展出來的公共性，因此信徒對祭祀活動的共同參與模式是具義務性及地方性特質的；而信仰圈則表現的是一種以某特殊神明信仰為基礎所發展出來的公共性，因此表現出來的參與模式其志願性及區域性特質較高（ibid.: 104）。可以說「祭祀圈／信仰圈」這兩個概念的區分，本質上涉及的是組織面向上兩種不同的公共性意涵。另外像是鄭志明（2006）對宗教組織進行類型化的討論，也間接涉及了組織面向上「公共性」類型的探討。其他還有一些文獻也曾從廟宇組織的功能這個角度切入，在不同研究中觸及了傳統信仰領域的公共性議題：就廟宇組織的社會功能來看，廟宇行使著排解糾紛、創造合作基礎等社群凝聚力再生產的社會功能（陳春聲 1995: 73；徐雨村 1996: 193-194），也有文獻指出，廟宇有社會救濟及社區建設等發展公共生活圈的社會功能（李豐楙 1994: 219-220；黃維憲 1987: 33-36）。另外還有不少文獻也提出廟宇有經濟（施振民 1973: 204；莊英章 1989: 232；魏捷茲 1996）、地方政治（許嘉明 1973: 180-181；王世慶 1972: 21）、文化及祖籍認同（施振民 1973: 197-201；許嘉明 1973: 177-178；莊英章 1989: 235）等不同面向之整合功能的看法。整體而言，地方公廟被視為是某地方或某個區域的文化、地方經濟及文化政治權力的象徵及運作中心（莊英章 1989: 231-236；羅烈師 2000: 146），所謂的「公廟」，特別強調的就是這些不同意義下的公共性。

討論民間信仰的文獻中，地方權力的文化網絡觀點直接涉及了與「公共性」相關的討論。此進路基本上是將廟宇視為是地方人士與國家政治權力擁有者間「交流」的公共空間（陳世榮 1999: 204-206, 300-323; 2001）。相關研究指出公廟這個地方公共空間，是地方菁英人士與上位的政治權力實體透過象徵符號進行交流的重要場所（陳志豪 2005）。儘管這種研究進路說明了世俗權力間的建構及角力過程，但卻在討論中邊緣化了宗教力量的因素，將廟宇團體視為是一個幾乎無異於世俗民間組織的團體，這種取徑並沒有突顯超越性因素在廟宇運作中的影響，而將地方權力的文化網絡單純地理解為世俗利益的行動網絡（王志宇 2008: 266）。但實際上我們很難只將廟宇看成是一個供權力角力競爭的物理性空間而已，廟宇之所以有它的自主性，能成為權力角力的輻輳點，是因為它有獨立運作的特殊邏輯。所以儘管信仰領域以一定的方式媒合了地方世俗權力及官方權力，但卻不能因此將之視為只是地方世俗權力及官方權力間角力所產生的附屬領域。筆者認為在宗教的討論脈絡中，應該要平衡地處理世俗公共領域與超越的公共性之間的特殊關係，如此才能說明超越性因素在這團體中所引發的凝聚或約束的力量。如果說民間信仰有變遷的話，那麼筆者認為它必然反映在超越公共觀的變化，從這裡著手會比從地方世俗權力的變化著手更能掌握廟宇公共性的建構特徵。

此外，一些儀式研究也從另一個角度提供了反省傳統民間信仰場域公共性的可能，強調儀式產生社群連帶的機制，例如David Jordan就曾分別以香境中的巡境、輪祀、進香為例，說明這三種儀式背後分別存在有著不同的社群組織化連帶，觸及了臺灣民間信仰中三種不同之慶典儀式的公共性內涵（1986: 258-268）。另外，Steve Sangren也同樣強調儀式生產的背後代表一種社會生產，並且在平行面向之社會連

帶基礎之外，另外點出了**正當性**這個垂直面向上的權威問題（Sangren 2000: 58-67），說明信仰領域的權力再生產是靠儀式來進行的（ibid.: 97-98）。筆者認為，Sangren這樣的看法正好和前述「文化權力網絡」的研究取徑形成對比：「文化權力網絡」的取徑是過於忽略了儀式的社會功能而單單以**世俗的**權力關係來解釋信仰場域中的活動，而儀式研究的取徑則又反過來過於放大**超越性**儀式這項因素。但這兩種研究進路背後都突顯一共同的課題：「超越的公共性」與「世俗的公共性」之間存在著一種微妙、相互建構的關係，由於它們的關係不是由一方決定或促成另一方，所以將某一方的現象由另一方來解釋並不能清楚說明它們之間的微妙關係。儘管Sangren在其研究中試圖說明兩者之間的關係，但由於媽祖進香這個研究對象本身的許多特殊性，讓他的討論過於著重於「跨區」、「國家認同」等特別的象徵性意涵，而讓「超越的／世俗的」公共性面向被「中央／地方」、「中心／邊陲」的討論掩蓋住，因此處理的主題被導向探討進香儀式的社會功能。本文在後續的討論將以台南府城民間信仰場域的狀況為例，嘗試對「超越的公共性」與「世俗的公共性」兩造之間的微妙關係提出一個可能的解釋架構，藉以彰顯民間信仰發展的運作邏輯。²

四、廟宇社群的公共性建構： 超越的公共性與世俗的公共性之間的共構關係

就信徒心理的認知而言，廟宇的存在本身象徵著一個地方民衆對共

² 丁仁傑在其著書中曾觸及類似本文所試圖處理之「超越的公共性」與「世俗的公共性」間的微妙關係，但他探討的是超越性權力（宗教權威）與世俗性權力（結構性位階）之間模糊又複雜的聯繫方式（丁仁傑 2009: 27-46）。

同超越性力量的共識。但這種超越性力量的共同認知是在社群互動中所建構出來的？還是超越性力量的共同認知相反的是社群互動的基礎？這個棘手的問題或可由廟宇的構成原因來探討，因為建廟對一個信仰社群的發展來說是一項重大突破，它意味著以超越性因素為中心所形成的共同經營關係的建立。以下將由建廟的原因細論公廟社群集體認知得以形成的重要基礎。

有關建廟的理由，劉枝萬曾以瘟神系統為例，說明寺廟的建置有六種不同的歷史理由（劉枝萬 1990: 229）。另外也有研究由建廟傳說的內容著手分析，將之分為以水、以火及以靈為媒介的建廟傳說（蔡婉婷 2006: 39-66）。這類研究提供了我們一個不錯的分析基礎，在此基礎上觀諸許多文獻記載及一些田野查訪的經驗，發現超越性力量之所以能發展成地方社群共同認知的歷程，大致有兩類不同的建構過程：第一類是基於一小部分人與某超越性力量的特殊神蹟經歷，機緣發展下進而擴張而建構出來的超越性共同認知，以台南天宮壇（主祀神明為田府元帥）為例：傳說在一百多年前，李氏祖先攜田府元帥香火抵臺，在來臺的三艘船中，兩艘遭難，只有乘載田府元帥的船安然無恙平安抵臺，抵臺後原本由李氏族人在家中祭拜，1953年則建公廳供村人祭拜，並於1970年建廟。³類似的發展也可在許多從民家自拜的私壇逐漸演變成境內庄廟的例子中看到。⁴由於某些人的特殊經歷代表的只是某種超越性力量與特定某些人的特殊關係，所以本質上並不具延展性，並不能延伸至每個當地民衆，因此一開始所具像化的神明多以私家神壇、草寮的方式被奉祀著。儘管如此，這些人的特殊經歷也可能成為社群互動中傳講的

³ 參考《安平區志》，林朝成、鄭水萍主修，台南市安平區公所（1998），頁237。

⁴ 如莊英章（1974）研究南投竹山的說明中指出，下坪的三元宮、林祀埔的靈德廟、大士爺廟、三坪祖師等，都是由私家神變成村廟的例子。

神蹟敘事，因而成爲其他民衆與自身神祕經驗對話的「文本」基礎，從而逐漸發展出具公衆性的公壇，也就是說靈力認知的擴張這種「質變」的發展，是這類廟宇的超越性力量發展成爲社群共同神祕認知的重要基礎。⁵ 這群有類似神祕經驗的核心信徒，在經濟條件允許的狀況下會集資建廟將私壇、草寮發展成爲較具規模的公廟形式，供地方人士參拜。而後續的修葺、擴建、翻修等建醮活動則隨著民衆與神明間的神祕互動及經濟狀況機遇而發。這類的廟宇在府城爲數頗多，例如有南廠保安宮、下大道良皇宮、槓仔林朝興宮、南勢街西羅殿、四聯境普濟殿、媽祖樓等都有類似的發展過程。

除了上述因一小部分人特殊的神蹟經歷而擴張建構出來的超越性共同認知之外，還有另一種構成超越性共同認知的模式，亦即以世俗社會關係爲基礎的超越性建構模式：一個社會群體中世俗社會關係的經營有可能需要藉著結合某些歷史性的神蹟「傳說」來進行，在此同時一種超越性的共同認知也隨著世俗社會關係的發展而奠定。在這類建構模式中，傳講的神蹟敘事彰顯的是某神明在某個歷史階段所彰顯的神威，此歷史涉及的對象範圍或是發生於某個村落、區域、族群，或是發生於整個國家，例如有關媽祖1661年幫助鄭成功反清復明、1683年在戰事中協助施琅將軍，抑或美軍轟炸之時媽祖接炸彈等傳說（戴文鋒 2005；參考張珣 2003: 184-185）。由於這類傳講的神蹟本身都是發生在過去的某個時期，也因此這些傳說中的神蹟並不是建廟之時的信徒所親身感知的，但建廟當時社群關係的世俗公共性（如因地緣、同宗、同國等身分而產

⁵ 徐雨村也曾在討論宗族神向地方神轉化時，提到類似的「質變」是跨越宗族限制的基礎（徐雨村 1996: 189-190）。此外，王世慶在其針對樹林慶安宮所做的研究中也提到另一種「質變」的可能性，亦即保生大帝「融合」樹林所有不同籍貫的移民之信仰，而使得濟安宮成爲當地的信仰中心（王世慶 1972: 20-21）。

生的世俗性的公共認同），卻有可能促使這社群將此類神蹟敘事發展詮釋成爲彼此共同認知的基礎。屬於這類例子的廟宇包括有（1）由官方治理、安撫民心所衍生的各種超越性需求促成了興建廟宇的必要性，如祀典大天后宮、祀典武廟、祀典興濟宮、以及馬兵營保和宮、後園仔觀音堂等（張玉燕 2010: 19-22, 31-33）；（2）也有由深具社會地位的人士，基於教化民衆而結合超越性訴求興廟者，如柱仔行永華宮、⁶ 東嶽殿、府城隍廟；（3）或有因社會需求而衍生有超越性訴求從而建廟者，如開基武廟、⁷ 縣城隍廟等。以上三種建廟的原因雖有殊異，但共同點是超越性共同認知的建立過程，都是以社會世俗的公共關係爲前提：先有了某種社會世俗面向上的共同需求，促成了彰顯某種「神蹟敘事」的需要，進而促使此「神蹟敘事」獲得當代的建構意義，讓廟宇的建立有實質的社會基礎。

上述這兩種促使超越性力量發展成爲一社群共同認知的可能成因，代表著兩種不同的類型，前者是倚賴某些信徒個人神秘經驗這個偶發性因素所產生的擴張，亦即以超越性爲基礎的擴張；後者則是以既有世俗性的集體認同爲前提，亦即代表以世俗生活的共同需求爲基礎的擴張模式。但兩種模式都涉及了超越性公共認知的建構與再生產的過程。

以上的討論只是針對單一廟宇在起源（建廟）意義上的探討，至於廟宇建立後在不同時代的信徒見證與詮釋下，有可能隨社會環境變遷而

⁶ 相傳永華宮乃基於當時的諮議參軍陳永華見當時社會有教化民衆的需要，因而將原於自宅所祀之神尊，建廟供奉以宣化民衆。

⁷ 相傳開基武廟乃永曆年間因關帝港碼頭工人彼此間常有械鬥，爲減少紛爭以確保工人間的共同利益，所以工人們便請關老爺坐陣並許願，若關老爺保佑一年內工人間不再有械鬥紛爭，將一人奉獻十兩建廟奉祀關聖帝君，開基武廟的建立見證這段歷史。

有不同於建廟時期的發展。因此若要進一步討論廟宇持續的發展與變遷，有必要對公共性認知的動態建構過程進行以下更進一步的分析。

(一) 示現的神蹟：宗教場域中的偶發性因素

民間信仰中一個最核心的元素就是「神蹟」的示現過程，在這過程中信徒印證了自我與神明之間互動關係的效度。所謂的「示現」，必然包括了對誰示現的「針對性」以及示現事件本身所內含的「偶發性」兩個特質。示現的神蹟之所以是「神蹟」，乃在於它擁有感知的當事人在既有的智識範圍內所無法預測、無法依常理解釋的特質，也因此它不是信徒慣習中的常態，而是一種對「非常事件」及「非常狀態」的特殊詮釋。由於這特殊的事態並非用常態邏輯所能解釋，因此這類事態在當事人看來是非常態的「偶發」事件，「偶發性」往往是當事人解釋非常態事件的一種特殊歸因方式，亦即一種以無可解釋的方式來解釋的特殊詮釋架構。筆者在訪談過程中與一位廟宇信徒談到他自己對神明的感受時，曾有過一段這樣的對話：

受訪者：原本我的人生充滿憂鬱，心境不開，不過跟祂們結緣

之後，祂們會教化

訪談者：你有感受到？

受訪者：有！有！身體方面也會好轉⁸

在對神蹟的內涵進行詮釋時，詮釋者往往會特別強調自身私密、沒

⁸ 引自訪談資料（2008/4/30），此受訪者為樣仔林朝興宮的一位中年女性信徒，也是常在此廟服務的義工。

有普遍性的特殊經驗，在一般認知中這屬於不可預測或無法以常理來理解的範疇，也因而是「特殊」、「偶發」的。由於這個「偶發性」是以信徒私密的身體經歷，亦即信徒特殊的身體感應為基礎，這使得「偶發性」的意義無法自然而然地轉嫁至他人身上，可以說身體感應是當事人有**絕對詮釋權威**的領域：當事人的個人經歷與感覺是他人無法否定的，而這個特殊感應的基礎也造就了「神明／信徒」間互動的真實性，這種個人的自我權威性也可能表現在一個小群體曾經集體共享的「非常經驗」中，例如台南府城下林玉聖宮蔡主委提及了他們有一次趕著建廟時所共同經歷的「神蹟」：

（午夜）三點在這裡睡，我躺下去而已，乒乒乒乒……十多個人大家都看到，大家說怎麼有這個樣子，入冬啊還有閃電還有雷公還有打雷……下雨下這麼大我們的祖壇還有聖澤公壇在淋雨，淋得整個帆布都垂下來，整個全身都是跟人家借的，怎麼辦？風雨雷電通通到！我看不對，感覺是祂的36官將到~要來朝拜，我就稟……我跟他說聖王公請這些眾神不用朝啦，趕快速速趕快退！香才插下去而已喔，馬上停！……停了！所有讓我體會得到也讓大家體會得到！連他們xx殿的來幫我們建醮的主任委員，他說：「這恐怖！這叫做神蹟，真正的神蹟！」⁹

這是一種「經歷」的權威性，包括身體的感知及心靈上的「體會」，這種權威也就是神蹟針對性的基礎。在「我」或「我們」慣常界線認知的基礎上，什麼是超常、非常的現象也因此只對「我」或「我

⁹ 訪談資料（2009/9/28）。

們」有意義，沒有共同經驗的「他人」或「外人」無權置喙，在有共同經歷的局內人群體中，神蹟論述是凝聚向心力的一項重要溝通基礎。儘管神蹟本身有針對性，但卻也是有類似經驗的人彼此溝通、理解的基礎：筆者在民間信仰場域中普遍觀察到，場域中一個局外人往往因自己類似的經歷而會尊重、理解另一信仰社群信徒的神蹟經歷。

府城民間信仰場域中的許多現象，背後都隱藏有神蹟論述：在筆者探訪府城信仰場域的過程中，發現目前府城許多發展不錯的廟宇背後都有幾位重要的大功德主（贊助者）支持，他們出重資維持這些廟宇例常的重大開銷。倚仗著少數幾位大功德主使得這些廟宇的發展得以有起碼穩定的基礎，如同南勢街西羅殿一位資深的董姓委員就表示：「廟沒有這種大功德主在支持，我跟你說，沒有辦法維持。」¹⁰ 一間廟的大功德主當然也會隨時代更迭而有所變動，例如在問及西羅殿的功德主時，一位資深委員就表示西羅殿在不同時期有不同的大功德主支持，而目前支持西羅殿的重量級功德主是一對葉姓兄弟（兄為醫師，弟為一紡織業者）。

在探訪這些大功德主支持的背後動機時，發現這看似世俗特質的經濟捐獻現象，在場域中普遍被認知為是緣由於功德主個人的一些特殊神蹟經驗。以葉氏兄弟為例，葉董（弟）曾在作生意到彰化南瑤宮廟口休息時，與南瑤宮後殿廣澤尊王的八大保「結緣」，之後又因妹妹生病去西羅殿問事獲得解決等一連串神蹟類的事件讓他銘感於心；¹¹ 而贊助石精臼共善堂及六合境慈蔭亭的一位劉姓商人（也就是一般熟知的「牛頭牌沙茶醬」的創始人）乃感恩於神明在發跡過程中給予了發展方向上的

¹⁰ 訪談資料（2009/10/23）。

¹¹ 訪談資料（2009/10/23）。

「指示」。這些個人私密的神秘經歷成爲他們對廟方事務「相挺」的重要原因。正因爲個人私密的神秘經驗是贊助行爲的主要原因，大功德主與廟的地緣關係未必是贊助的前提，許多大功德主就未必是在地的信徒，如普濟殿目前是由遠居於屏東里港的一位砂石業者給予相當大的財力支持，而非在地人，也因此這類大功德主大力贊助的現象很難以廟方的在地經營策略來解釋。一般在地信衆普遍認爲這類大功德主是「神明自己找來的」，由於這些「偶發性」的**大功德主現象**所帶來的資源成爲廟方進行建醮、出陣頭等彰顯神威儀式化活動的重要基礎，因此在廟宇信衆眼中，這些大功德主現象本身就是一種活生生的神蹟展演，它增強了信徒印證神威存在的內在確認感。在信仰場域中不乏對各廟這類奇特的贊助行爲流傳有許多誇大的神蹟敘事，如筆者在探訪過程中就曾不只一次聽過前述劉老經營的牛頭牌沙茶醬的配方是神明啓發的誇大說法，諸如此類穿鑿附會的誇大敘事，當然不一定與實情相符，但卻是這些傳說流傳所產生的「真實的」場域效應。「神明找來的」這類神蹟式邏輯成爲信仰場域中口耳相傳普遍接受的一種思維邏輯。神蹟不需被客觀印證，但由於事件本身的偶發性格讓事件有可供詮釋的空間，是可能發展成爲一種廣爲流傳的說法，建立一種廣爲接受的敘事邏輯。事實上，所謂神蹟式的事件，未必一定要是一種有十足神秘性戲劇效果的事件，只要擁有偶發性格，它也可能只是一般認知中的「機緣巧合」事件。

「偶發性」並不是一些因循慣習的元素；正因它具有反慣習的特質，所以它被理解爲「偶發」，也因而具有被詮釋爲「神蹟」的條件。換句話說，個人偶發性的認知必須以慣習的、建制化的日常知識爲基礎：世俗之常乃是認識超越非常的基礎。因爲不可解釋性的界線是以慣習之日常知識爲理解界線，在這界線之外的事態發展便成爲宗教領域的溝通範圍，隨著世俗社會的論述變遷，這個界線是處在不斷地位移過程中。

(二) 廟宇發展中「偶發性（神蹟）」與「建制化（傳說）」兩股力量的共生關係

雖然神蹟的殊別性依賴的是經歷者的「權威詮釋」，但神蹟在信仰社群中可以被溝通則必須以一定的結構性認知為前提。也就是說，超越性存有（包括「神明」、「神像」以及其它超越性象徵符碼）在一個社群中能夠發展成為共同認知的過程，除了要先有前述（在個人身體意義下之）偶發性「神蹟」的出現外，另外還得要有社群基礎來讓超越性的認知得以建制化而發展為共同認知。因為神蹟的故事之所以能成為一種「傳說」而流傳下來，除了它的超越性特質外，還必須有社群傳講的基礎。當一些「非常事件」被詮釋發展成為一種敘事結構，也就是當它成為一個社群中傳講的「故事」後，這些「非常故事」便成為一種可供對話的文本，能讓其他一些有類似私密性經驗的人有與之印證、對話的可能。這一類非常故事和一般我們所談的「神話」不同。對於神話的討論，人類學者提供了一些思考的方向：馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）延續傅雷則（James Frazer）的基本立場，採功能論取向探討神話的社會學功能，將神話理解為是人類社會生活中一些基本需求的「副產品」，言下之意也就是將神話理解為是基於人類物理及心理需求所延伸發展出來的一種（披著文化外衣的）敘事結構，有著解決基本需求的社會功能（Malinowski 1948: 91-111, 143-148）。另一方面，李維史陀（Claude Lévi-Stauss）的結構論取向則將神話視為是反映人類基本思維的敘事文化，李維史陀試圖從跨文化的神話分析中找到一共通的結構（Lévi-Stauss 1966: 16-22; *ibid.* 2001: 8-9, 22-24），但這種重神話敘事結構而輕個人神秘經驗的分析架構所遭遇的侷限是，在掌握社會的真實運作時慣於談建制化的結構面，而忽略了「偶發性」這個因素，藉助前面

的概念來說明，就是只重場域中「結構性論述」而忽略了「自我權威性論述」的建構意義。那些活生生發生在個人或小社群的神蹟，以及其所引發的敘事建構功能，在「神話」的討論中無法被觸及，因為他的「神話」概念本身就已預設它是社會文化中建制完成的敘事文本，他對「神話」的討論並不包含文本建構的社會過程。

有別於「神話式的歷史敘事」，本文所談的「神蹟式的事件敘事」是「活」在信徒生活中，成為其信仰連帶再生產的一部分。以府城西羅殿的大駕儀式為例來說明，西羅殿廟方人員曾在訪談中自豪地描述了一個發生在民國40多年時的場景：

我們西羅殿會興是因為大駕在興……因為過去運河在牽轆，¹²之後你有聽老一輩在說，運河當時在不好的時候，要叫別間廟，別間廟也不會，所以叫西羅殿，來拜託西羅殿聖王公就要辦，就時間到在那邊那一陣子……那個是我沒看到的，那都是聽老一輩的，運河牽轆，牽起來差不多在一個月之前收音機都有廣播……那是聽老一輩的人在說，說在四點多那個要牽的時候，都是整片的烏雲，那塊白布在這邊現在的中國城這邊放到造船廠那裡去，放36丈的白布在那個運河上，西羅殿四大保會這麼興就是這樣起來的！¹³

這個在信徒間還不斷被自豪傳講的故事，意味著它不僅是過去的神

¹² 「牽轆」儀式源自泉州同安，是一種對「非自然死亡者」的救濟儀式。生者轉「轆」，可牽引因難產或溺水等意外死亡而墮入枉死城的亡魂，曾藉地藏菩薩的慈悲願力接引而使之脫離苦海。

¹³ 訪談資料（2009/10/23）。

蹟事件，此敘事活動本身還代表著一種具有「活化」功能的傳講事件，而傳講過程中所顯示的「自豪」情緒說明了它屬於成員間建構彼此連帶關係的一部分，「活在」西羅殿現行大駕儀式及其廟宇社群中。這些神蹟式的傳說成為西羅殿現行大駕神蹟很重要的支持元素，為現行的大駕神蹟提供了一個正當性的基礎，而現行的大駕儀式的實作也反過來活化了過去的歷史事件，讓它成為一個「活著的」、結合信徒當代認知的「真實」敘事。某一神蹟式的「敘事事件」若發展出公共性，就表示背後一直還存在有延續此「事件」特質的某種社會互動。由於「傳說」文本不只是一個靜態的文本，正因為它被引證成為持續對話的對象，因此一個「傳說」在社群關係中的存在事實，本身就是一個持續發生的「事件」，背後有其世俗社會關係的公共基礎，也因此，超越性的文本和世俗性的社群生活相互持續進行再生產，當社群關係變化時，傳說的力量也跟著變強或減弱。可以想像，當有一天西羅殿社群關係解體，或大駕儀式不再被延續時，這些民國40多年的場景「敘事」將會成為一種「神話式」的敘事結構，也許偶爾還能被曾經分享這事件的人回憶地敘說著，但卻找不到當代的對話點，頂多只是一種待處理的「素材」，等待著下一次再活化成為一種「傳說式」敘事事件的機會。

偶發性「神蹟」的擴張是一種風評「傳講」的建構過程，也就是將原為偶發性的事件轉化成為「傳說」的過程，這過程必然需要將原為一小群人共同體驗的神蹟詮釋擴張至未必有類似親身經驗的人的內在認同中。這過程可能藉由地緣、血緣、或人際關係網絡等具高度信任度的因素（世俗公共性的內涵）而獲得加強，這些促成了一種群體的心理認同及信仰認知。這些世俗的**信任機制**使得原本有自我針對性的偶發經驗，得以擴張成為一群人共同認知的共有的超越性的信仰認知。而這世俗性的信任機制是以社會互動關係為前提，也就是在社會互動中所建立出來

的（社會）公共空間。當一個神蹟得以發展成爲傳說時，這意味著一種「說法（或論述）」背後的建制性基礎在這社會的公共空間中業已成形。這個說法成爲一個「文脈」（context），在其他人有的一些類似神祕特殊的個人體驗時，這個文脈在社會公共空間的基礎上就成爲當事人詮釋自我神祕感知的重要對話基礎。當事人無可避免的會在這文脈中詮釋自己的感知（不論在何種程度上的接受或反對），同時也因而回頭來讓此文脈進行論述的再生產。這個由私密超越性經驗擴及成爲文脈產生對其他人的實質影響，就是這文脈的「效度」，個人「偶發性」的事件在這過程中獲得實質再生產的擴散效應，這個社會過程的具體展現就是「建制化」（institutionized）的發展。這個社會過程可能持續停留在一小群信衆中，而只發展成「筊館」（*kiakuan*）的公壇，¹⁴但也可能進一步發展成爲一個社群民衆間的信仰中心而發展成爲公廟。

在上述這種建制化的過程中，除了要有非常故事的敘事結構外，背後還隱藏著有信仰場域中既存的結構性論述邏輯作爲理解這敘事的基礎，這些基礎例如像是「擲筊」問事的儀式邏輯，以及類似前述「神明自己找來的」等地論述邏輯，這些都是在民間場域中普遍熟悉的思維邏輯。這些思維模式創造了信徒理解偶發性的基礎，讓偶發事件得以獲得被認知爲是「神蹟」及轉化成爲「傳說」的可能。

由以上討論可知，一個宗教社群的建立與維持，以及社群中一個傳說的續存都必須依賴兩種公共性內涵，一者是社會空間所建立的世俗公共性基礎，包括因地緣、血緣或人際關係網絡所產生的信任機制以及世俗之常的公共認知等，這個公共的社會空間成爲進行傳講之社會機制的基礎；另一者則是超越性的公共建制化基礎，代表一種宗教論述上（不

¹⁴ 經過請旨的儀式成爲可以公開「辦公事」的公壇，即一般台南地區所稱的「佛仔館」。

論是儀式面、信仰面或組織面)的公共性，偶發性的神蹟力量在既存超越性建制化的公共認知基礎上，不斷地重構、強化、重新調整此建制化的內涵。

五、台南民間廟宇社群公共性認知的變遷： 民間信仰場域中的社團化趨勢

在台南民間信仰場域中，觀察到許多地方公壇的主要負責人都有一種「想望」，希望神明能發威讓這個神壇壯大成爲廟宇。地方公壇擴大經營面的「想望」並非純然出於世俗的動機，其中常有非常充分的超越性理由，公壇負責人往往將自己視爲是自家神明的服務者，在他們的認知中，能爲神明建廟的成就一方面代表著自家神明神威的展現，另一方面也代表著自己服務神明的能力。在他們的心中，可以說這種「成就」就是一種人神共力的成果，包括對神意詮釋的正確性以及服從與努力的程度。當被問及一間廟的信徒之所以很旺盛到底是神在決定還是靠人經營的，一位公壇的負責人表示：

都有！真的都有！人爲也有神明也有，你講坦白的，神明沒有我們人去做，他有辦法自己去找嗎？也許有！但是只靠無形的情況很少，你就像普濟殿他們去年造轎子，講坦白的他們也是在擔心沒有錢造轎子……但是後來就是自然解決，包括蓋廟也是自然解決，整修的廟有辦法解決，你知道他們整修加造轎子花好幾千萬，沒有錢竟然可以造轎子沒有錢可以蓋廟，爲什麼自然可以這樣？也是很多因果都這樣，神明在安排。¹⁵

¹⁵ 訪談資料（2009/1/31）。

在台南廟際場域中，一般在地的認知是認為「廟」不是以私人或私家為主體，而是要能有一個群體共同支持經營，也就是能發展出一定的公共性格。這種結合超越性神威及世俗經營發展的說法，在現在大部分公廟的信眾群中是極具正當性的說法，並且在一個信徒群體中常會看到有兩種不同的詮釋架構，這裡涉及了對同一件事情「世俗的／神祕的」兩種不同的詮釋架構。一座廟宇香火的興衰發展，在神祕性的觀點中會被詮釋為是神明的「發威」；但在世俗的觀點中，則會將信徒增減的趨勢以世俗經營策略的好壞來說明，認為有效的廟宇經營是廟宇興旺的重要因素。在訪問台南朝興宮的一位資深委員時，他對廟宇的發展提出了下面的看法：

我那時就想說，我們廟裡是否可以成立一個頌經團，其實頌經團很重要，真的，為什麼呢？因為這個附帶價值、邊際效應非常大，因為會頌經的人都是一些上了年紀的人……有時間有閒，也還願意來這裡做這些事的，應該是經濟上沒什麼（……），不然家事繁忙大小事一堆的，怎麼可能來這裡鏘鏘地做這些事，那你將這些人圍（*ko*）起來的時候，家兒妻小就漸漸會來，或者老媽開口，幫媽祖虔誠一下，貢獻個多少錢，你當子女的，雖然自己不曾來拜過，不過媽媽這樣說了，那多少也會有一點，沒有嗎？都有啦！……這叫經營啦！¹⁶

由這段資深信徒的訪談，我們看到世俗性的詮釋觀點並非只出現在非信徒的論述中，它同時也可能是廟宇核心信徒的想法，所以「世俗的／神祕的」兩種不同的詮釋架構並不是判定「非信徒／信徒」間的界

¹⁶ 訪談資料（2008/6/14）。

線，而是「世俗的 / 神祕的」兩種不同的詮釋架構原本就同時出現在信徒社群內部，彰顯的是兩個不同力量的交織運作。在一般建制化經營的想法中，有其一定的世俗理由及運作原則，但一些人士個別特殊經驗的「啓示」往往會引發另一種選擇的觀點。這兩者之間的緊張性以及互相依存的關係可藉由一項與府城廟宇媽祖樓的訪談說明，一位自幼即在廟裡長大的管理人員表示，媽祖樓廟方人員在民國90年3月經歷了一場無明火後，曾出於廟宇經營的考量，在重修媽祖金身時試圖重新設計讓重雕的媽祖有個金黃亮麗的面容。但雕製完成後，當她第一眼見到金面的媽祖時，就立即「感應到」面色不對，感知媽祖在向其示意這樣的人為安排並不妥當，所以她便向廟方表達其「感通」，廟方聽其表明後，內部商議的結果是回復媽祖原來粉膚色的面容。¹⁷ 這顯示，在廟方的經營中，經營理念必須面臨不同信徒的神祕性「感通」的挑戰，在「神示」及「人釋」兩股力量中拉扯。一般廟宇的發展往往就是在「（超越性）護持論述 / （世俗性）經營論述」這兩種觀點交錯中發展。

在「（超越性）護持論述 / （世俗性）經營論述」這雙重詮釋共存運作的廟宇論述生產中，背後反映出廟宇的信徒同時出現有一種分化的現象，形成有不同的信徒類型。以台南市樣仔林的朝興宮為例，從信徒結構的發展來看，它由原本地域社群式的信徒組織模式，分化轉變為三類不同的信徒，亦即（1）核心信徒（經營者）、（2）因緣信徒及（3）自由信徒（參香者；消費者）三類。第一類代表的是參與廟務管理的信徒，通常也就是管理委員會內部的成員，他們擁有對廟務發展的發言及決策權，在廟宇的經營發展中扮演核心的角色。除了這類「核心信徒」外，還有另一類信徒，他們基於個人曾與神明間有某些「非常故

¹⁷ 訪談資料（2008/6/16）。

事」的經驗，讓他們對神明及廟宇產生特殊的認同而成爲有強烈歸屬感的信徒，具體的表現形式最常見的就是成爲穩定的贊助者或義工。但這些贊助者及義工由於主要關懷的是個人與神明之間的關係，所以對組織化的活動並不必然有太多興趣，因而和委員間的互動也不一定深入。這種基於各種不同個人特殊的神祕因緣而成爲廟方固定出錢、出力者，可視之爲「因緣信徒」。這些因緣信徒的分布範圍常常不受地方社群的範圍限制，他們對廟宇的貢獻是基於個人和神明之間的認同關係，社群連帶對他們而言並不是本質上必要的；相對於此，核心信徒則有強烈的社群連帶的認同。除了前述兩種不同性質的信徒外，在現代都市化的台南出現有很多到處廟拜，找尋神靈機緣以解決特殊個別需求的香客，這些人在信仰上的功能取向較強，多廟參拜，並沒有對特定神明或特定廟宇的歸屬感，凡此類香客可稱之爲「自由信徒」。

在府城高度都會化的過程中，社區居民和廟宇之間過去因地緣所產生的向心力現已逐步減弱，廟宇過去依賴地緣關係來發展經費（如「緣金」的數量）的能力也因而降低。所以廟宇經營的資金演變成主要倚賴以下兩類來源：一類是核心信徒及因緣信徒中財力充足者，若廟中有財力雄厚的贊助主，往往能穩定寺廟的基本需求，因此讓這些有財力條件的信徒參與廟宇委員會是保障廟宇發展的常見方式。但因緣信徒群的質和量乃繫於因緣發展，因此基本上並無法一直維持在穩定的狀態，所以另一種機制也不可或缺，亦即開發自由信徒進行交易式的參與機制，如點燈、安太歲等。自由信徒這些個別零星的小贊助款若能達到一定的量，也會是廟方穩定收入的重要來源。

現代府城廟宇經費來源的結構性改變，反映出廟宇發展的社團化趨勢。社團化意味廟宇內部的組織化結構不再是以地方社區爲基礎，而是以扮演管理人角色的核心信徒的看法（或頂多參酌一些重要的因緣信徒

的看法) 作為廟方決策考量的主要基礎。在經費越來越倚賴有經濟能力的內部人員時, 前述「超越性神威 / 世俗性經營」雙重運作模式的詮釋權, 越容易集中在廟方內部人員, 例如前述詮釋個人神蹟經歷的「自我權威」能實質影響廟宇運作者, 只限縮於核心信徒與部分因緣信徒的「自我權威」, 這造成超越公共性的去地域化, 也就是超越的公共性論述會逐漸降低依賴地緣社群生活的共同福禍。不僅如此, 在廟宇社團內部還會發展出進一步的分化現象, 核心信徒作為管理人所持的管理論述和有個人神蹟基礎的因緣信徒的看法, 兩者間存在著一定的緊張性, 這群有神蹟基礎的因緣信徒除了少部分也有管理人的雙重身分外, 多半是一些以義工或固定小額贊助模式扮演護持的角色。儘管他們並不積極或沒有能力涉入廟務, 但他們多半對管理層面的事情另持有不同的護持觀點, 這導致社團化的廟宇在運作及生產相關論述的過程中, 會逐漸發展出「管理論述」和「護持論述」兩種不同訴求的論述: 護持論述往往在關鍵點上是依賴偶發性、神祕性的說法, 而管理論述則是依賴世俗組織運作的歸因邏輯。也就是說, 廟宇「社團化」發展背後體現的實質意義是(超越性) **護持論述**和(世俗性) **管理論述**的結構性分化, 這兩者並存於廟宇內部的論述生產運作中。管理論述和護持論述這兩者分別發展成廟宇中世俗公共性及超越公共性論述生產的基礎, 它們之間雖存在一種緊張性, 但也處於一種共構共生的關係。因此在討論(世俗性) 管理論述和(超越性) 護持論述時, 我們很難單談一方而完全不顧及另一方的討論。

六、府城廟際場域層次的公共性建構： 以「雙向轉譯複寫」為基礎的建構模式

前面兩節的討論乃聚焦於單一廟宇社群內的公共性建構，但田野中發現府城廟際場域層次也同樣呈現有公共性建構的事實，至少在三個層次上發現有公共性的建構，分別是（1）（組織網絡層次上）廟際交陪關係的公共性建構、（2）（信仰認知層次上）以超越性符碼為中心的公共性建構，以及（3）（儀式層次上）以儀式技藝為核心的公共性建構。這三個層次分別相應於涂爾幹所定義宗教的三個面向：社群組織、信仰認知及儀式實踐（Durkheim 1960: 65）。這三個層次可以說完整地呈現了一個宗教研究的三個基本面向，以下分別論述說明。

（一）以交陪為核心的公共性建構

台南府城民間廟宇間的互動關係，沿襲著歷史傳統發展出一種相當活躍的「交陪」文化。這種交陪文化在過去屬於廟宇間的一種「正式」交往關係，之所以說是「正式」是因為過去這種交陪關係多是經過請示神明的擲筊儀式來確認的。也就是說在過去，交陪關係不只是代表兩個信徒社群之間世俗關係的交好，更重要的是體現背後神意的指示以及（信徒所認知的）兩個神明之間的特殊連帶，這特殊連帶是建立在一種關乎「神意」的認知之上，而非只是人與人之間交好關係的展現（參考張玉燕 2010: 101）。現代這類友好關係則主要表現在廟宇建醮時友廟間彼此贊助與禮敬的關係上，府城中每當某廟宇舉辦建醮活動時，它的交陪友廟便會以插燭、出陣頭、出轎等方式贊助建醮的廟宇。其中，交陪關係還有層次上的差別，以府城廟際場域中一般認知的「大交陪」關係

為例，「大交陪」除了標示彼此關係的親密度非比尋常外，還表示在友廟建醮時有爭取當醮儀「主普」資格的特殊地位（即一般俗稱的「主普底」），主普底的資格並非以地緣關係為基礎，而是建立在兩廟歷史傳承所認定的特殊關係之上。

交陪關係在清領時期往往象徵的是兩個廟境社群間的因緣關係，從語用的「交陪境」一詞便可看出其中還保留有過去這種以「境」為交流單位的意涵，交陪的不是兩間廟，而是兩個廟境。府城「境」的概念雛型在乾隆年代林爽文事件時就已出現（蕭百興 1990: 223）。但「境」的組織，大約成熟於清嘉慶年間，在此時期一些以境為基礎所發展出來的組織化團體開始參與城防工作（蕭百興 1990: 223）。嘉慶末年清政府營兵逐漸沒落，官方防衛機能退化，同時民間郊商的經濟力量則逐步興起，這使得地方的城防工作漸漸落入民間自衛性團練組織的手上（石萬壽 1985: 51-52）。由於防衛上境的界域反映的是地方社群互動的範圍界域，因此廟境自然成為地方民防工作的重要基礎。此時府城各街為維護地方安全，常由耆老、仕紳，單獨或聯合數境，訂立章程，這時所建立的互動機制可視為是後來府城「聯境組織」發展的先聲（蕭百興 1990: 223；汪明怡 2003: 20-29）。

同治時期前後臺灣政經及社會環境發生了很大的變化，自此時起臺灣由移民社會走向定居社會（陳孔立 1997: 224）。廟際關係的發展也開始有了重大的改變，交陪關係明顯地增長，這個成長趨勢與兩件歷史發展密切相關，一是地方民防的需求持續增強，因而確立了「聯境組織」，¹⁸ 另一則是經濟活動的變遷。雖說民防及利業上的需求讓府城民

¹⁸ 咸豐、同治年間民變（如林恭舉事與戴潮春謀變）及海寇的威脅加遽（石萬壽 1985: 98-99），加上政府營兵持續弛廢致使清政府已無力有效維安（ibid.: 48-49），府城內地方上的治安威脅日益增強，清政府在無力有效解決民防問題的情況下，決

間廟宇間的互動有了實質的增長並促成交陪關係的增加，但廟宇間具神聖特質之交陪關係的建構，是否可單純地只歸因於廟宇間世俗交流需求的增加，這恐還需以下進一步的討論來審視。

1. 「交陪」作為「雙向轉譯複寫」運作的媒介

隨著時代的變遷，儘管世俗偶發事件的類別因政經環境的變化而有所改變，但究其廟宇間「交陪」關係建立的原因，偶發事件一直是一項重要的引發因素。張玉燕曾在其論文以樣仔林朝興宮／馬兵營保和宮為個案，分析此廟過去歷史上所有建立的交陪歷程，將各種不同的交陪原因分為兩大類：一類是特定偶發事件（如突發衝突、神蹟示現、偶然的互動等）所促發的交陪，另一類是既存的社會關係或建制性結構因素（如地緣、既有社會關係等）所促發的交陪。研究結果顯示，有高達八成的交陪關係與日常生活中的「偶發事件」有關（張玉燕 2009: 108-113）。這例子顯示「偶發性事件」是交陪關係建構的一項重要基礎，也就是說，儘管「事件」的內容本身是世俗性的，但它發生的「偶然性」卻往往是廟宇社群進行超越性詮釋（如進行神意解釋）的基礎。

廟宇間的「交陪」關係可以說是建立在「廟宇社群世俗生活中的共同利益認知（世俗性公共認知）」與偶發事件背後所體現的「超越性神示的共同想像（超越性公共認知）」兩股不同思維的共構關係上：廟宇社群內基於偶發性邏輯及其中「人釋神意」之超越性思維所推動的交陪行動，往往附帶地強化了兩社群世俗關係的共利連帶，這等於無形中證成了廟宇社群內另一種基於經營管理考量所持世俗性觀點（亦即認為廟

定善用地方力量來協助維安，巡道洪毓琛在同治年間落實了地方「聯境組織」以強化城防之需，讓聯境組織成爲一種正式的互助關係模式，當時共計組成有10個聯境單位（蕭百興 1990: 225；石萬壽 1985: 99-100）。

宇間的交陪關係可以實質促進兩社群在世俗生活上的共同利益)。另一方面,廟宇社群內基於世俗共利思維所匯流成的另一股促進交陪的行動力,由於促成了兩廟境互利的某些實質成果,而這個世俗面向上的互利事實,在超越性的論述架構來看,則會被「誤認地」轉譯詮釋為「證成」了神意,被認為是兩廟神明共佑的具體證明,因而強化了當初基於「人釋神意」這類超越性理由所採取的「交陪」行動的正確性,這等於在超越性意義上強化了兩廟「交陪」的正當性。針對同一個交陪行動架構,廟宇社群內兩股不同的思維(超越性思維與世俗性思維)在轉譯詮釋的過程中,分別將對方行動所促成的成效「誤認地」詮釋為是自我行動架構所促成的結果,因而強化了彼此對自我行動架構的正當性認知。在這「誤認」的基礎上所產生的相互強化的過程,有如透過轉譯將行動力從一方複寫於另一方的過程,本文稱這種共構的運作機制為「雙向轉譯複寫」。這機制與一般互通有無、互利合作的運作機制不同,一般互利式的合作是在雙方對彼此的需求有明確認知的信任基礎上所發展出來的,但雙向轉譯複寫的模式則是在「誤認」的基礎上進行的。¹⁹在這個雙向轉譯詮釋的複寫運作中,「交陪」這種雙方約定的制度化關係就如同是廟宇社群內兩股詮釋架構(「超越性的詮釋架構」與「世俗性的詮釋架構」)的公約數,而其中「交陪」這制度化關係行使著有如「媒介」的功能(作為一種具雙向轉譯功能的運作媒介),透過這個媒介讓世俗的觀點與超越性的詮釋可以彼此轉譯複寫,而分別獲得續存的基礎。

¹⁹ 有關「誤認」此概念乃受益於Bourdieu的討論。(Bourdieu 1980: 210) Bourdieu認為「誤認」(méconnaître)是文化資本和經濟資本(如在藝術領域),或經濟資本與社會資本(如在權威支配關係)之間轉換的基礎,只有在誤認的基礎上,資本的象徵性才能建立,轉換也才可能發生(Bourdieu 1980: 210-218; 1993: 75)。

在現在台南府城的信仰場域中，雙向轉譯複寫仍是交陪關係建構的基調，例如在民國97年，府城四聯境的廟宇媽祖樓建醮時，建醮牌樓「不意」跨界設於草寮後菱洲宮所認知的境內範圍，引發菱洲宮的不滿，之後媽祖樓及時更正，將建醮牌樓的位置回移，這過程讓菱洲宮頗感媽祖樓的誠意，也讓廟方內部對這一連串「不意」的偶發事件有了雙重解讀，進而開始商談建立交陪關係。探訪中發現，偶發的神祕性詮釋和兩廟關係經營的世俗性詮釋這兩股力量，仍同時存在於現代交陪企圖的背後。但在此例中，我們看到它與同治時期的建構模式不同的是，現在進行雙向轉譯複寫的詮釋單位已不再是地域社群，而是廟宇社團，因此涉及**地區性社群共同利益**這類的論述已不復多見，所謂的偶發事件也轉而多是發生在兩宗教社團間的突發事件。這個轉變意味著，轉譯詮釋的說法只與社團內部的認定有關，並沒有代表地方社群的機制。在缺乏地域社群代表性的情況下，交陪關係公開展演的必要性也因此降低，導致現在廟宇間建立交陪關係的規矩已不復以往的講究，有時僅是雙方逕自到對方的廟進行簡單的廟拜便完事，這在一般局外人眼中看來，像是雙方委員會講好了就算，也無怪乎現在的交陪關係逐漸被認知為是兩廟間「人與人」之間的協定。廟宇在社團化的發展下，因其所詮釋的偶發事件沒有「社區公共」，而只有「社團公共」的特質，這容易讓人有「私相協議」的印象。但這並不表示其中偶發、神意的因素不再，只是轉譯詮釋的社群基礎有了變化。

2. 交陪發展的公共性變遷

除了上述正式的交陪關係外，府城廟際場域自民國50年代以來還逐漸發展出一種**公開化**的非正式「交誼」關係，亦即廟宇間「送花圈」致意之類的交往等級。在地緣性的「公共觀」逐漸轉變為社團性「公共

觀」的過程，詮釋交陪關係的公共基礎縮小了，協商的規矩也因此而較具彈性，雙方重要人物的認知凌駕乎在地民衆的觀感之上，在此同時，一些非正式之方便性交誼模式也逐漸獲得了公開化發展的機會：訪談中，一些耆老表示光緒時期府城內的語用文化中曾有「握手境」一詞，亦即兩個廟宇的委員間因私交好而形成一種私下贊助的行為，這和現在非正式之交誼關係相當類似。但過去這種非正式關係代表著兩廟正摸索建立正式交陪關係的可能性，因此屬於一種過渡性質的階段性關係，有趣的是在這個階段彼此的關係並不能像現在公開地展演，因為若在此階段公開展演這種非正式關係，容易在廟際場域中讓其他人認為兩廟的交陪關係只是兩廟信徒間的人意操作，這將損及兩廟交陪關係的超越性內涵，讓雙方關係的神聖性貶值，反而降低了兩廟未來正式交陪的可能。由於過去那個時代的文化條件無法讓「握手境」這種「人際關係網絡」轉譯詮釋為具有超越性內涵的資本，因此無法讓「握手境」在廟際間發展成雙向轉譯複寫的媒介，終致於它只能以隱匿的方式進行。反觀現在，廟際場域的地緣性降低，社團性提高，信仰社團成為論述單位，因此廟宇社團之社會關係網絡（作為社會資本）的多寡在廟際環境的變化中逐漸成為建醮活動的重要贊助來源，反映出一間廟經濟資本的多寡，因而得以被詮釋為是「廟勢」的一種展現，也就是這些非正式人際關係網絡的建立現在可以進一步被轉譯聯結到超越性的「神威」邏輯之中，非正式之交誼網絡圈也因此得以發展成為有公開正當性的社會關係。現在不論是正式之交陪或非正式之交誼關係，都有被詮釋是神威展現的可能，因而兩者都得以成為雙向轉譯複寫的媒介，成為進行雙向轉譯之詮釋建構的基礎。這也讓正式交陪和非正式交誼之間在運作和功能上趨同，無怪乎在府城廟際場域的語用文化中這兩個詞彙在現代常被

混用。²⁰ 儘管如此，這種基本上因人情所形成的「送花圈」等非正式關係，常常會隨著世代的凋零而有所變化，還是不如正式交陪關係來得穩定，畢竟兩廟之間的交陪多為傳承下來的一種認定關係，有較強並且特殊的傳統約束力。

總體而言，在過去的交陪關係中，**超越性的「神意」**與防禦、利業等**地緣性社群利益**之間形成有雙向轉譯詮釋的可能，但自民國60年代以來逐漸成形的社團化發展中，與地緣社群有關的轉譯可能性已不復存在，交陪關係因而轉變成為標示社團（而非地緣社區）之社會資本的指標。交陪關係之雙向轉譯複寫的內涵也因而轉變成為「**資源的多寡**」和「**神威的展示**」之間形成的雙向轉譯複寫運作，前者代表「（世俗性）經營思維」，後者則因循「（超越性）護持思維」，它們之間的雙向轉譯複寫運作成為現代交陪關係的新公式，而其中去地緣社群性的特性代表了現代府城廟際場域中交陪公共觀的新特質。

（二）以超越性符碼為核心的公共性建構

除了由交陪所產生的廟際連帶外，廟宇之間也出現有許多基於超越性符碼的同質性所發展出來的廟際連帶關係，如基於同一神明、同一「香脈」所衍生的廟群連帶。這類廟群連帶的建立意味著廟群彼此間形成有一公共的基礎，涉及以超越性符碼為核心的公共性建構，詳述如下。

²⁰ 清末之時與這類交誼網絡圈相似而有公開正當性的就是聯境關係，當時有維持境內安定的聯境關係不僅不會損及其宗教性，反而因保障了地域社群安定的功能而被視為是「神明護佑」的展現，產生相互複寫的效果。

1. 象徵性符碼與廟際子場域的公共性

在廟際內部所發展出來的公共性，有一種是基於主祀同一神明所形構出的跨廟公共性：由同一神明符碼可以延伸出一種廟群連帶，建構出廟群間所共享的一種公共認知，亦即建構出一個共同的（子）場域。例如近年來一些廟宇在進行轉型並試圖鞏固信徒來源的過程中，常會突顯廟宇本身之於地方，甚至之於整個臺灣社會的文化代表性（如媽祖之於臺灣先民的特殊意義等）。這些有特殊意義的符碼之所以被提出來在廟務經營的論述中強調，除了因為這對擴大信徒基礎有一定的助益外，在同類廟群間也能造就一定的特殊地位（不論是在世俗或超越性的意義上），這些象徵性的符碼儼然成為廟宇發展過程中可供支用的一項重要資產。就如同當一座廟宇有了分香子廟後，此母廟與所有分香子廟群間往往會產生某種連帶，成為子廟群甚或其他祀奉相同神明之廟宇眼中具有一定「地位」的廟宇，母廟因此獲得某種程度上的象徵性地位。²¹此外，在一廟群所共享的符碼中往往會衍生出一些能突顯個別特色及具排他性的象徵符號（如「開基」），這些象徵符號就如同資本一般，成為此（子）場域中相關廟宇彼此競爭的基礎（蔡婉婷 1996: 40-41）。²²

廟宇間爭開基、爭名份的現象是一項基於競爭關係所產生的子場域，這種競爭可以是赤裸裸地爭歷史上的名份，也可以間接地強化自身

²¹ 其他透過官方冊封或在神明階序中被冊封等儀式，基本上都屬於這類象徵符碼的佔有模式，形式雖然不同但功能一致。

²² 本文採用Bourdieu的場域及象徵資本概念，將場域理解為一個有共享一定符號性基礎的領域，在這些符號性基礎上不同的施為者（agent）彼此競爭、營造權力性關係。由於這些符號性基礎有可被占有、比較、交換、製造關係差異（包括階級性差異）以彰顯權力的特質，所以有一般熟知的「資本」特性，Bourdieu以「象徵資本」稱之（Bourdieu 1998; Bourdieu et al. 1992）。

與源頭祖廟之間的互動關係，藉以獲得「香脈傳承」上的正當性。以2009年9月大陸南安詩山鳳山寺廣澤尊王祖廟來臺巡香遶境活動為例，在此次活動規劃過程中，府城中同為主祀廣澤尊王的三座廟宇（西羅殿、鳳山寺與永華宮），彼此間便出現了许多角力情事，其間的紛擾在府城喧囂一時，筆者曾分別與這三間廟宇的執事人員訪談，得知三間廟在協調如何籌辦此活動之折衝樽俎的過程中，各廟表示「在意」的事項至少包括有以下幾項：（1）自家的神轎（在坐公壇時）是否能坐大位，（2）大陸祖廟的神轎是否會來自家廟中駐蹕，（3）自家神轎在巡境隊伍中是否被安排為尾頂轎。除這三項主要的象徵性事務外，訪談中也發現神轎番旗上是否可掛「開基」名號、以及巡境路線與巡境番號的安排等也都是彼此頗為「在意」的項目。這些象徵性符碼的爭取意味著圍繞「廣澤尊王」此一超越性符碼形成有一相互競合的子場域。這個特殊的子場域界線很容易就被辨識出來，田野中發現非信奉廣澤尊王的其他廟宇在這件事情上多是冷眼旁觀，例如就曾聽到其他廟宇對它們之間紛紛擾擾的角力下了一個有趣的註腳：「這是府城『翹腳的』（作者按：此乃廣澤尊王的形象）他們自己的快樂派對」，言下之意頗有看別人家熱鬧的旁觀態度，這旁觀的態度也突顯了府城廟際場域中以廣澤尊王為核心的子場域的界線。而在這子場域內部，彼此暗中角力、相互競爭的與其說是爭與祖廟之間的互動權，不如說是在府城廣澤尊王信仰此（子）場域中爭（世俗意義上的）面子及（超越性意義上的）地位。當府城信仰場域中的信眾在談論著哪間廟的作為不合情理、哪間廟識大體的同時，也正重新分配此子場域中各廟所擁有的象徵資本。

在此值得細論的是這類子場域的出現和府城廟宇的社團化是有關係的，過去廟宇以地緣社群為當然信徒的型態，那時對社區信徒來說，所奉祀的神明具有不可取代性，在這種以地緣社群內聚力為核心的信仰建

構模式中，一些跨廟際之象徵符號從來不是地緣社群信仰認同的主要基礎。但在現代廟宇社團化的過程，由於此「社團」資源的來源是多方的，並不受區域認同的限制，因此不論是人力、財力都逐漸倚賴多方的可能性，例如筆者在參與下林玉聖宮的活動時，就曾遇到一個來自桃園的**因緣信徒**在玉聖宮幫忙做義工，詳問他參與義工的理由，發現背後藏有一段他私人與玉聖宮神明的「因緣」。又例如前述台南葉氏兄弟對廣澤尊王的奉獻也是跨廟宇的，所捐奉者也至少涵蓋了永華宮、西羅殿及玉聖宮三廟，這些資源的重疊性都使得廟與廟之間會產生越來越多彼此比較及競爭的機會，因而象徵性符號也就變成愈形重要。在相互競合的過程中象徵性符號往往成爲一個劃界的基礎，歸屬於同一超越性符碼的廟宇往往在對外的資源拓展上有相近的條件，因此發展出來的競合關係也較密切，所以對共同源頭、共同符碼的詮釋，都有對話及論述的空間，這常造成彼此間的緊張性，但也造就了一個以某一超越性符碼爲中心所形構而成的（子）場域以及相應建構出來的（子場域）公共觀，若以一個生成演化的過程來看，這個子場域是伴隨廟宇社團化的發展而出現的。

2. 「超越性符碼」作爲雙向轉譯複寫的媒介

這種子場域內彼此的競合，是否只是爭「面子」而已？若只以單一角度的理解來解釋廟宇間的競合恐怕太過片面，太簡化了其中的複雜度而忽略了超越公共性在此中的角色。事實上，競爭的廟宇當然有各自資源利益上的考量，但他們也同時在爭相關符碼的論述權以體現對自家神明的相挺程度。如同筆者在與玉聖宮蔡主委訪談時，他不時引經據典地說明一些有關廣澤尊王及其十三太保的認知爭議，如十三太保的由來、妙應仙妃（尊王夫人）的來源等，談論中可以清楚地感受到他對神靈定

位的關懷及對某種超越性論述進行正當化的企圖，²³ 但超越性符碼的詮釋權爭奪，反映在世俗面上的效果則也是此子場域中廟宇間文化資本的爭取。在這裡我們看到另一種雙向轉譯複寫的運作：一方面，出於挺自家神明以彰顯神威而對超越性符碼積極提出詮釋的企圖及努力，某種程度上確實能附帶產生擴大世俗資源的實質成效，這等於無形中強化了廟宇世俗經營論述的正當性，也就是強化了「競逐文化資本可以擴張廟勢」這個世俗性策略思維的正當性；另一方面，世俗面基於經營考量而高舉那些足以代表自我特殊性之象徵符碼的策略，它所產生資源（人力、財力）擴張的實效，也常會被超越性的思維架構誤認地轉譯詮釋為是因為大家對自家神靈定位的關懷與努力所獲得的神威報酬，因此強化了廟宇內部超越性詮釋架構的正當性，如同西羅殿倚仗著他們傲人的子弟館數量（興旺的香火）、玉聖宮倚仗著它和祖廟（詩山鳳山寺）的緊密連帶（社會網絡）、永華宮則因前幾年結合社區規劃的運作而成功地鞏固了相對穩定的信徒基礎，這些世俗面上的成就都分別在信徒中被轉譯詮釋而認知為是自家神明的神威報酬，這分別強化了自家神明在這子場域中（超越性象徵意義上）的特殊地位，強化了信徒對自家廟宇與神明在超越性意義上的認同。其中作為雙向轉譯的基礎就是以特殊神明類別（在此指廣澤尊王）為中心所形構的「（香）脈」這個公共性的論述，包括祂的功能（在神佑功能上誰比較「興旺」）、承傳（誰比較有承傳的正當性）、歷史（誰能有頂著「開基」光環的歷史地位）等。但這並不是說所有超越性的「脈」都能發展出類似的子場域，若不能發展出針對「脈」的雙向轉譯複寫運作，這類子場域的獨立性也未必鮮明。

²³ 訪談資料（2009/9/28）。

(三) 以儀式技藝為核心的公共性建構

在廟宇社團化的過程中，社團化的特質也發生在以儀式為核心所形成的次級技藝團體中。臺灣傳統上各種藝陣及轎班這些原屬於廟宇社群中的次級儀式性團體（林美容 2006: 347），乃建立在單一廟宇公共性的基礎上，以府城樣仔林朝興宮過去曾存在的樂社四方社為例，樂社的許姓負責人在機緣巧合下成為朝興宮信徒後，稟著教化社群信徒的目的而開始組團招募成員，所成立的四方社就成為專門服務朝興宮廟事的附屬團體（張玉燕 2010: 59-60）。

在多次田野訪談問及府城藝陣的發展時，許多資深廟宇耆老都表示，台南地區原為廟宇子弟館的藝陣約自民國60年代以來就逐漸凋零。可以說自此時起，台南府城的藝陣逐步從地緣信仰社群中分化出去而成為獨立的社團。它們和各廟宇間逐漸發展出契約式的交易關係，在廟宇建醮及「熱鬧」的時候，成為廟方花費聘請的重要對象。由於陣頭儀式的展演是以技藝為基礎，儀式展演中各個藝陣依其特殊技藝漸漸發展出屬於自己社團的獨立性，切斷了與特定廟宇的密切關聯。這些藝陣成為獨立單位的過程可說是府城廟際場域中次級團體社團化的發展，這也意味著台南府城的廟際場域在戰後經歷了一種以技藝品味為核心的分化過程：許多技藝團體分化獨立出來，成為一自足的團體單位而不再倚賴地緣性的公廟。

1. 由儀式技藝發展出來的公共觀：技藝社群的公共性分化

儀式技藝團體之所以能在結構上與廟宇獨立分化開來，一方面意味著它在經濟上得以自足，另一方面也意味著它的人力資源不再是以地緣範圍為基礎。在這演變的過程中藝團的人力來源雖然基本上還是靠人際

網絡的引介為主，但卻已跨區地吸引著不同地區的成員參與。在這發展中次級團體的社區性格逐漸褪去，成為純粹交易性的約聘團體，和廟方沒有信仰上或任何歸屬上的認定，這讓它與廟宇的關係只維持在技藝性服務的基調上。

儀式技藝團體中的技藝學習過程，大抵都具有一種由師徒關係所發展出來的訓練、考核等過程。在府城多元的技藝項目中，轎班算是較晚開始獨立分化出來的團體，而它之所以相對其它藝陣在台南府城較晚開始出現有社團化發展的原因，乃在於扛轎的技術門檻相對較低、人員取代性高，因此轎班要發展成爲一種專職的團體相對較困難。但即使在這種技術門檻較低的扛轎領域中，也發現有起碼的考核機制，依轎班負責人的說法，轎手篩選的方式就是在新轎手跟隊見習時對其進行相關「質地」的考核，一位轎班的資深成員就表示：「很快就看出來了，讓他們跟個一兩次就知道他們的性情和質地。」²⁴ 其中考核的重點不只在技巧上，還包括合群性（「好逗陣」的程度）、負責的態度及性情的穩定性等，這些都屬考核的內容，因為這些都和扛轎技藝表現的穩定性有關。雖然不同技藝團體有不同的考核判準，但在技藝學習過程中習養的都是一種身體技巧、心理態度及審美的判斷能力，在這過程中參與者必須內化相關技藝品味及符碼感知。由於學習過程中存在有這類淘汰機制來將無法達成起碼身體技巧及判斷能力的學徒排除出去，因此所形構的是一個以品味、技藝爲核心的團體，並且由同一技藝所延伸發展出來的是一種跨廟宇、跨區域的技藝公共性，建構的是以某種技藝爲核心所發展出來的同質性的（子）場域。

以扛轎技藝爲核心所發展出來的子場域，是一個轎手間彼此流動的領域，而且流動的範圍是跨廟宇、跨區域的。過去原本固定附屬於某一

²⁴ 訪談資料（2009/11/25）。

轎班的轎手，現在發展成會在不同的轎班團體中流動。訪談轎班人員時就有受訪的轎手表示，他原本參加的轎班，因成員的流動性越來越高，「後來去扛轎，有越來越多不認識的人，感覺無意思，所以後來就不去了」。²⁵ 這意味著「抬轎」對許多轎手的意義是在於轎手間共同「逗陣」的樂趣，因此感覺不到這類連帶性的轎員，往往容易尋求其他較合自己「口味」的扛轎團體。特別是因為目前台南府城有明確子弟轎班的廟宇越來越少，這使得轎班間發展出一種有趣的現象，亦即有越來越多參與扛轎的年輕轎手，他們自身神明信仰的歸屬和自己積極參與抬轎服務的廟宇是不相同的，甚至為數不少都沒有明確的神明或廟宇的歸屬感。這代表著「扛轎」的趣味性團體已與信仰社群分化開來，扛轎技藝發展出其獨立性。「扛轎」技藝從民間信仰場域分化獨立出來的過程，意味「扛轎服務」獨立發展成爲一個領域在廟群場域中的正當化過程，它的出現一方面滿足了那些沒有自己子弟轎班的廟宇的需求，但另一方面它也讓「扛轎」得以朝向交易化的方向位移。

2. 儀式技藝作爲雙向轉譯複寫的媒介

在府城的廟際場域中，陣頭這種看似只是民俗技藝的團體，但它的好壞與多寡在遶境儀式活動中不僅意味著廟宇經營者在世俗關係中的「面子」，也同時代表廟方人員對神明信仰的「心意」。一間廟在友廟熱鬧時出多少陣頭，以及出什麼陣頭在府城廟際場域中都是一項學問，這項學問一方面涉及了主事廟宇和友廟之間的關係認定、自家廟宇在廟際場域的名聲、以及廟宇間互助關係的「相互承諾」等世俗面的考量；另一方面也涉及了超越層次的理由：作爲宗教領域中的藝陣，它是一種慶典中的展演元素，也同時代表一種神人溝通儀式中的重要元素，因

²⁵ 訪談資料（2009/2/14）。

此它的熱鬧程度，在府城的信仰場域中往往被理解為信徒對神明「相挺」的程度、也是廟勢或神明靈威展現的程度。這可由府城下大道良皇宮的陣頭展演為例來說明：下大道良皇宮的陣頭在府城廟際場域頗富名氣，每次遶境活動中只要良皇宮出陣頭，它的陣頭表現絕對是那次活動各方注目的焦點，因為它的表現總是被「看官」評價為第一，這也反映在遶境後的網路評價上。對良皇宮在陣頭上（如技藝品質、陣列順序編排等）特別講究的事實，府城廟際場域中存在有兩種解釋：有一種「聲音」認為這是良皇宮的經營風格，是廟方人員營造地位的一種模式；但另一種「聲音」則牽涉一個已廣為流傳的故事，這故事和良皇宮一位謝姓信徒的「護持願望」有關：在民國70多年，一位謝姓信徒由於個人和良皇宮保生大帝之間的偶發性因緣，讓他與神明間有了神祕性的誓約，他誓言只要良皇宮出陣頭，他絕對會大力贊助，讓良皇宮的陣頭是那一場最出色的，目的是讓自家神明「風光」。可以說，良皇宮的陣頭表現，一方面代表的是良皇宮在廟際場域的面子，另一方面也同時是信徒表現對自家神明這個超越性存有的心意，背後有著神祕的理由。針對同一個現象，場域中存在的兩種詮釋無關乎對錯或真假的問題，因為在良皇宮內部確實存在有兩種聲音，這導引出一個有趣的議題：這兩種「聲音」如何共存？這共存的機制透露出儀式技藝與信仰間的詮釋關係。

事實上府城廟際場域中對各種醮儀都有一定起碼的公共認知，若沒有遵照應有的「禮數」來做，容易在場域中被視為失格。因此要維持自身在場域中宗教正當性就必須在廟際互動中展演對超越性神明起碼的義務態度及尊重，努力維持應有的儀式格調。在「護持思維」的認知中，出轎、出陣頭代表的雖然是對神明的相挺，但廟方人士出於「挺」神明而要讓神威風光時，往往涉及了交陪廟的數量及贊助友廟的程度等反映廟勢資源的條件。尤其在藝陣社團化的發展中，交易性的約聘關係讓廟

宇的熱鬧程度和花費的多寡兩者呈現出一定的正向關係，所以出陣頭贊助友廟的活動，一方面加強了世俗性的友廟情誼，擴大了自己在廟際間的社會資本；另一方面，這也同時反映在擁有更多廟勢資本，讓友廟有出陣「回禮」贊助熱鬧的義務，因而增強了自家熱鬧的態勢而彰顯了自家神威，產生「護持神明」的成效。在此我們發現另一種雙向轉譯複寫的事實：信徒循著**護持思維**贊助陣頭的同時，這極其講究的陣頭表現，附帶地為廟方在技藝面向上營造某種世俗上的面子及象徵性的地位，此實質的世俗效果卻同時會被廟中**經營論述**架構誤認地詮釋為是一種世俗經營努力的成果，因而產生強化經營論述之自我正當性的效果；反之亦然：出於經營思維的陣頭文化，在創造世俗的面子及地位時，場域中既存的超越性論述也同時會將這世俗成效「誤認」為是信眾對神明的相挺「心意」造就了此廟神明之神威的充分展現，這讓廟中出於超越性理由的「相挺」行動論述架構獲得強化。綜合上述，我們發現出合於禮數的陣頭成為這兩類思維的交集：當某一類思維加強了出陣頭的作為，其成效也同時讓另一類思維獲得自我正當性的加強效果。這種雙向轉譯複寫的運作讓技藝陣頭在民間信仰場域的角色維持不墜，也同時讓各種技藝團體在這場域中扮演特有的功能，發展出不同的社團。可說這個結構上分化的發展乃是奠基在現代「超越的公共觀 / 世俗的公共觀」兩者間雙向轉譯詮釋這個複寫運作之上。

七、由公共性的雙向轉譯複寫看廟際場域的變遷： 由「境」到「勢」的公共觀

本文在以上的討論中，分別探究了組織（網絡）層次、信仰認知、儀式技藝三個不同面向上的公共性建構，並且在這三個不同層次上分別

發現介於「社群共同信仰認知（超越公共性）」與「社群的共存關係認知（世俗公共性）」之間都存在有進行雙向轉譯詮釋的複寫運作，其中「交陪關係」、「超越性符碼」、「儀式技藝」分別扮演著不同雙向轉譯複寫運作的關鍵媒介。透過這些不同的媒介，府城廟際場域分別在不同層次建構出不同的公共性基礎以及不同的子場域。

在前一節針對這不同面向之變遷模式的討論中，也發現府城廟際場域中雙向轉譯複寫運作的內涵特質在發展過程中有所變化，它由過去以**地緣為核心的詮釋模式**，轉變成現在以**社團為核心的詮釋模式**。研究顯示近年來台南府城民間信仰場域中，公共性建構的新發展，亦即在上述三個不同面向上的廟際公共性建構以及各種子場域公共觀的形構，都是奠基在「（超越的）護持思維 / （世俗的）管理思維」這個**廟宇社團**層次的雙向轉譯複寫運作之上，府城現代廟際場域公共性的建構模式可以說就是廟宇社團化發展的具體延伸展現。廟宇的社團化發展並非意味著廟際間沒有發展出公共性基礎並建立某種公共觀的可能性，而是廟際間的公共性基礎及公共觀的建構是在社團的基礎上以一種新的模式進行。在過去廟宇信徒與地緣社群認同高度重疊的狀況下，一般廟宇的發展實質反映的是地緣社群的互動能量，因此廟宇的生存不是問題，在這個地緣社區的基礎上談不上有現代意義下的「經營」問題，所以過去「超越的公共性 / 世俗的公共性」兩造間的雙向轉譯複寫運作並非以「（超越的）護持思維 / （世俗的）經營思維」這新形式進行，而是以「超越性神威 / 地緣社群性的祈安」這形態展現。也因此過去所形成的一些文化共識如丁錢制度、境主認知、聯境認知等，這些代表過去信仰場域中「超越 / 世俗」間雙向轉譯複寫運作所公約出來的公共觀，隨著運作形式的變遷而逐漸在現代的府城中式微。社區境域原是過去民間神明信仰中靈證論述的重要單位，因此地緣社群之意義架構下的偶發事件原是討

論超越意義的重要基礎，不論是在單一廟宇社群層次上（超越性意義之**廟宇神威**與世俗意義下之**廟境平安**），或在廟際場域層次上（超越性意義之**境主認知**與世俗意義下之**聯境維安**），過去的公共認知都建立在**地緣性**這個基本特質之上，其間雙向轉譯複寫的靈證建構模式，強烈依賴有「境域」內涵的互助概念。本文稱過去這類雙向轉譯複寫所創造的公共觀為以「境」為核心所建立出來的公共觀。過去這種靈證性的詮釋運作由於結合了廟境內地緣社群世俗生活上的互助安定思維，因此相關論述中「超越的」與「世俗的」兩種公共性認知的交集是「合境平安」這個論述架構。在過去即使一個庄民沒有神蹟體驗，他對境內之廟的認同仍因社會認同而建立，因為他生存所處之「境」以及所屬的社群是決定他個人生命情境的重要因素，生存之境的「特殊質性」是不可取代的，在這意義上可以說「境」的邏輯是一種「質化」的邏輯。

光復之後，隨著社團化的發展，交陪境逐漸發展成為社團與社團之間的特殊關係，原本境與境之間的信誓，慢慢發展成是社團與社團之間的互助交換。靈證關係轉變成是奠基在廟宇內部「（超越的）護持思維 / （世俗的）經營思維」之間雙向轉譯複寫運作之上，這兩造分別指涉的是神威靈證的展現程度，以及信徒（香火）與陣頭的多寡，「（超越的）公共性論述」與「（世俗的）公共性論述」兩者思維架構的共同交集在現代轉變成是代表香火及資源多寡的「廟勢」，因此本文稱這類以社團為中心所發展出來的公共觀為以「勢」為核心所建立出來的公共觀。在以「勢」為運作基礎的雙向轉譯複寫中，世俗面上的經營由於隨著社會大環境的變遷而有資本化的趨勢：亦即在一定標準化的判準基礎上以一種可累積的、可交易的型態進行一種「量化」式邏輯的運作。在這種運作邏輯中，廟宇社群層次上與「經營思維」進行雙向轉譯複寫運作的「護持思維」也因而產生這種可累積及可交換的「量化」特質，亦

即以一種社會資本及象徵資本的多寡來詮釋神威的彰顯與否。如同前述討論已提過，廟宇資源的多寡（包括交陪能力背後所代表的具體資源、超越性符碼所代表的象徵資本、以及表演陣頭所代表的文化資本）與神威展現的程度形成雙向轉譯複寫運作，這讓現代府城的廟宇運作呈現清楚的量化特質。「勢」就是用來描述「資本化」後，運作具體落實的內在邏輯概念，它是可積蓄、可營造、也可用於交換的能力指標。隨著時代改變，府城廟際場域由「境」的公共觀轉變到「勢」的公共觀可說是公共性建構特徵的轉向表述。

針對民間信仰的特性在現代社會中是否改變這個議題，一些學者會分別由不同的角度切入進行討論而有不同的看法。一些學者朝經營面向上的功利化、資本主義化發展來說明民間信仰場域的經營運作模式有所變遷（李亦園 1984；林瑋嬪 2005）。但也有一些研究者質疑民間信仰在近年來的發展真有質變（Jordan 1994; Pas 2003; Katz 2003），持這樣立場的研究認為，宗教活動在臺灣現代社會之政治或經濟市場化的影響下，或許在組織形態上及活動規劃上有所改變，但民間信仰的本質卻不能說有根本的變化。這看似兩相矛盾的看法，分別在不同的意義上在本研究中獲得了印證：依本研究前述的分析，筆者認為所不變者在於「超越的公共性 / 世俗的公共性」之間雙向轉譯複寫的運作邏輯本身。依此，這進行雙向轉譯複寫的運作，儘管隨時代不同而有不同的具體內涵（由「境」轉為「勢」的內涵），但基本雙向證成的靈證運作邏輯是不變的。簡言之，有所變者是論述的內容（包括超越性的公共論述與世俗性的公共論述），而所不變者是論述生產的運作邏輯。因此儘管在經營的角度上來看，世俗性的經營策略及具體規劃的活動內容（也就是論述內容）有所改變，而且在不同時代與不同層次上相應的建構也會公約出不同的媒介、展演出許多不同的公共性論述，但背後的基本靈證運作邏

輯則沒有改變（齊偉先 2010: 19-22）。也就是說，府城廟際場域公共性建構由「境」到「勢」的公共觀變遷，只是同一種靈證性雙向轉譯複寫邏輯在不同（可被雙向轉譯的）媒介基礎上所展現的不同表現內涵。

八、府城廟際場域的分化：公共性的多元建構

在現代社會的發展中，人口流動及由此所引發之信徒流失及財源的問題，造成廟宇在經營上必須有所轉型。以地域社群為「公共」思維基礎的想像已逐漸打破，廟務逐漸不再有地方社群的公共性，而發展成為只是信仰社團間的公共事務，這使得所謂的「公廟」的意義已逐漸轉變，這個公共性內涵的轉變在本文討論中被稱之為廟宇社團化的發展。在這發展中廟宇經營的地緣社群性已不如以往，核心信徒（作為規劃經營者）和其他（作為活動參與者的）一般信徒的界線越來越明顯，這意味著廟務決策的封閉性日益增高，地緣社區的公共事務是否還是廟宇社團詮釋下的公共事務全憑此社團的認定及詮釋。

在這廟宇社團化的發展中，廟際場域這個層次產生了許多新分化出來的公共觀，它們分別反映在交陪關係、子場域及技藝等各面向上：

（1）各廟透過交陪關係各自發展出跨廟的互助連帶，創造出了多元的跨廟「公共性」想像。此外，非正式交誼關係的公開化發展，說明了它是繼交陪關係之後逐漸成為雙向轉譯複寫運作的另一個媒介，這意味著廟際間發展出另一類跨廟的公共性，展現了正式交陪與非正式交誼這兩種具正當性的不同公共觀分化並存的現況；另外（2）基於同一類超越性符碼所產生的親近性，可能因象徵符號的「資本特質」而發展出一個有符號性公共基礎的廟群領域，成為整個廟際場域中新分化出來的子場域；而（3）基於同一類型技藝，廟際場域中也分化發展出許多跨藝團

的技藝圈，藝團在同領域間相互支援而發展出以某種技藝品味及審美判斷力為基礎的共同認知，而藝團交易化的發展也意味著原本代表**廟藝一體**的公共性，分化成廟宇與藝團各自建構出殊別的公共性基礎。

現代府城廟際場域的公共性所呈現的是多元建構及流動性，過去單以地緣這個元素所進行的建構模式，現在發展成分別在不同層次的媒介基礎上進行不同內涵的公共性建構，在不同層次發展出多元的公共觀（如交陪關係所產生的網絡公共觀、以超越性符碼為中心所發展出來的場域公共觀、由儀式技藝發展出來的技藝特質的公共觀）。這些不同的公共觀意味著府城民間信仰場域中分別建構出具有不同特質的公共「領域」，這些「子領域」彼此間有一定的內在連繫而形構成出府城民間信仰場域的整體結構。因此，我們不應將現在府城民間信仰場域的公共性想像成一種單一內涵的領域，而應該將之視為是由多個具有個別公共性的「子領域」交織共構而成的多元內涵整體。

此外，若將這發展放在社會整體脈絡中來看，會發現府城廟際場域中公共「領域」的分化現象也表現在「宗教社群的公共性論述」vs.「現代公民社會在地社區的公共性論述」之間的分化，也就是說「社區／廟宇」這個在府城過去一體的公共觀，現在逐漸裂解分化開來：由於社團內成員彼此連帶所依靠的公共性是一種「因緣條件」下所產生的連帶而非「地緣連帶」，也就是成員間乃基於私人的偶發經驗、相似的信仰觀或技藝判斷力（品味）等因素結合。但現代社區在地的概念則是以居住地理空間的關聯性作為建構公共性的前提，乃試圖重回地緣連結，談的是純世俗性的在地文化。這兩種不同的公共觀，分別在現在的府城中以不同的運作邏輯持續建構著，展現出另一種分化景象。

在「廟宇」的公共性經歷了社團化的發展後，廟宇社團的公共性和現代民主化發展意義下所產生的「社區」公共性變得難以相容。原因是

現代意義下所理解的「社區」是一個不納含「(超越)偶然性」因素的領域，排除了讓「偶然性」成為「顯性語言」的可能性，頂多是將宗教的偶然性世俗地理解為一種特殊的文化，並非讓其保留決定社區發展的可能。在臺灣目前普遍高舉在地精神與價值的社會氛圍中，一種以地緣連帶為核心的「社區」公共性逐漸成為民衆世俗價值觀的一部分，這種地緣性的公共觀強調的是基於共同空間所發展出來的生活共同體，重視基於人民自主權所論述及建構的文化特色及價值；但另一方面，民間宗教領域的公共性則一直保持有「超越性/世俗性」之間共構共存的雙面性，因此與現代社區觀念的公共性內涵有一定的落差。以近年來臺灣各地積極進行的「社區總體營造」為例，各社區進行規劃時無可避免地總會考慮到結合廟宇資源，但田野觀察中發現到府城許多積極參與社區營造的地方人士面對廟方人員時，往往有一種深深的無力感，認為廟方態度過於保守或冷淡。這種感嘆或抱怨或可歸因於兩造分別以不同的邏輯對同一詞彙「社區」進行了不同想像的論述，但卻無奈還無法發展出相應之轉譯詮釋的複寫機制。現代社區的公共概念是在普遍價值（人權、生存權、市民意識、公共美學等）的脈絡下談生活空間內公共福祉的創造，但這對廟宇的經營者沒有太多意義，因為對廟宇而言，公共性已由地方社群的公共性轉變為社團的公共性，因此現代意義下的社區關懷被廟方認知為只是行有餘力的善事，而不是本質上內在的義務認知。現代意涵的公共性論述中，若找不到可以讓**社區價值（作為世俗面的論述）**與**廟宇神威展現（超越性的論述）**間進行雙向複寫的轉譯媒介，這兩者將很難共構結合而共同發展。

九、結論：「也要神、也要人」的民間信仰邏輯

當筆者在田野場域中間及某廟在社會變遷時之所以興或衰的原因時，得到的回答總是：神威的展現以及人爲經營都是相當重要的因素。筆者初聽這種模稜兩可、兩者皆是的答案時，心中暗自嘀咕受訪者只是虛應故事，似乎不願真正回答問題。但研究中筆者逐漸發現，「也要人、也要神」或「神要人扶」這類民間信仰場域中常聽到信徒掛在嘴上類似口頭禪的智慧箴言，箇中的學問是透露出神、人兩種力量彼此之間相互拉扯、相互建構的事實：「神示」與「人意」兩種詮釋架構間，存在著「雙向轉譯複寫」這種共構運作的內在關聯，也就是廟方內部由此所衍生的兩種行動架構及論述邏輯會在彼此「誤認」的轉譯詮釋基礎上相互強化，廟勢的發展也就在神明「示現」的詮釋及人爲的經營努力兩者交織的關係中進行。信徒社群的「公共性」也就是在這兩股力量（「超越性的公共認知」、「世俗性的公共認知」）共構共生的過程中建構出來的。

本研究除了指出「超越的公共性／世俗的公共性」兩者相關論述間的雙向轉譯複寫是民間信仰領域中「公共性」的建構基礎外，也說明了雙向轉譯複寫模式由過去以「境」爲核心轉變爲現在的以「勢」爲核心的運作特性。這個變遷同時代表是一種公共性的多元分化：府城廟際場域中分別存在有不同媒介作爲不同特質之公共性建構的基礎，因而在不同層次發展出不同的公共性。這些內涵分殊的多元公共性建構，分別創造出不同的子場域，每個子場域內都有一些客觀性的標準，成爲各場域中分辨好壞、強弱、多寡的基礎，並由此發展出「量化」的權力性邏輯。這種量化特質的標準，由於其可累積、可比較的特性，如同貨幣（文化貨幣）一般，因而有了「資本」的特質，也因此發展出轉譯交換

的機制。這些分殊的建制化標準，是分別在「世俗的／超越的」雙向轉譯複寫的運作中發展出來的。各子場域的分化、經營面上的資本化同時促成的是「世俗性／超越性」雙向轉譯複寫機制所發展出量化特質：「好的、強的、多的」營造一種「勢」，代表神威展現的程度（量化思維）。若說民間信仰場域中超越的公共性都必須由世俗公共性來理解、掌握，那麼世俗的公共性也必須藉由超越公共性的象徵性認知來建立，本文說明這個特質反映在三個不同的具體面向上。由這三種不同層面上的公共性建構所產生的不同的公共觀讓本文有以下反省：我們不能以單一的內涵來理解現代府城民間信仰場域的公共性，它的公共性並不表現在它有共同的組織模式、共同的信仰內容、或共同的儀式元素，這些內涵不僅會隨時代變動而無法被掌握，即使歸納出某些片斷的共同內容或元素（如五營的觀念、神格的位階認知等等），這些具有固定內涵的結論往往只代表了一些片斷的共同特性，只能算是一些零散的線索而無法充分解釋信仰場域的變動特徵。民間信仰的豐富、精彩之處不在於它具有某種固定的特質，或有某些固定的、教條式的元素或信仰內涵，它的精彩可觀之處正是在於這些元素或內涵會不斷地被重新詮釋、不斷地被再活化的建構過程，這也是作為民間社會力之信仰場域展現其自由度的必然現象。本文透過探討公共性的建構特質，目的不在尋找某個面向上的共同內涵，而是揭示不同面向上的子領域，並說明它們之所以能共構成為一個整體的結構理由。

當現代公民社會的市民論述發展出對地方社區進行再建設的聲音（如社區總體營造的訴求）時，背後推動這股在地文化、社區論述的力量不只來自公部門，有更多是來自於地方菁英、文史工作者等民間力量。但在地化、社區營造這類文化政治性質的論述訴求（不論是由公部門或地方菁英推動的），在實踐的過程中都必然面臨要如何定位及面對

地方的民間宗教力量這個問題。這個根本的問題涉及的是公民社會中**政治性格的公共性與地方（宗教）文化性格的公共性**兩種不同本質的論述之間的對遇，也就是政治性的市民意識與文化性的信仰認同兩者間的對話。政治在民間宗教這個領域的影響不是直接的，畢竟民間力量有它的自主性，而這自主性展現在「世俗性／超越性」詮釋架構間雙向轉譯複寫的機制。依本文的研究反省可知，文化政治所具體推動的項目在民間宗教領域中能生根發酵的，必須是那些能進入「世俗性／超越性」雙向轉譯複寫機制的項目。一般在推動文化政策時，常強調要雙贏：「要能符合政府利益、也要符合地方利益」，但在涉及宗教領域時更應思考的是，何謂地方利益？若過度簡化將地方利益看成是廟方世俗面上的經營需求，恐怕終致廟方應付了事，因為廟際場域中的經營利益僅是被偏頗理解的世俗考量而已，要能真正觸及廟宇內部運作的公共性，則應正視信仰場域中雙向轉譯複寫的特質，顧及此運作結構上的特質，才能隨著時代的改變而調整發展出足以生根於宗教社群的規劃。

作者簡介

齊偉先，南華大學應用社會學系副教授。研究領域為宗教社會學、風險研究、身體研究、消費文化研究及社會學理論。現階段研究主題是民間廟宇經營運作背後的社會力考察，探討臺灣基層民衆的信仰領域中倫理論述及身體技藝展演間的內在建構關聯。

參考書目

- 丁仁傑，2009，《當代漢人民眾宗教研究：論述、認同與社會在生產》。台北：聯經。
- 王志宇，2008，《寺廟與村落：臺灣漢人社會的歷史文化觀察》。台北：文津。
- 王世慶，1972，〈民間信仰在不同祖籍移民的鄉村之歷史〉。《台灣文獻》23(3): 1-38。
- 石萬壽，1985，《台灣府城防務的研究——台南都市發展史論之一》。台南：友寧。
- 李亦園，1984，〈宗教問題的再剖析〉。頁385-412，收錄於楊國樞、葉啟政編，《台灣的社會問題》。台北：巨流。
- 李豐楙，1994，〈道教廟宇與社會救濟〉。頁193-234，收錄於《宗教輔導論述專輯，社會服務篇一》。台北：內政部。
- 汪明怡，2003，《臺南市聯境組織變遷之研究》。臺南：臺南大學台灣文化研究所碩士論文。
- 林美容，1988，〈由祭祀圈到信仰圈，台灣民間社會的地域構成與發展〉。頁95-126，收錄於張炎憲編，《中國海洋發展史論文集，第三輯》。台北：中央研究院三民主義研究所。
- 林美容，2006，〈彰化媽祖信仰圈內的曲館與武館之社會史意義〉。頁327-357，收錄於林美容，《媽祖信仰與台灣社會》。台北：博揚文化。
- 林瑋嬪，2005，〈台灣廟宇的發展：從一個地方庄廟的神明信仰、企業化經營以及國家文化政策的影響談起〉。《考古人類學刊》62: 57-92。

- 施振民，1973，〈祭祀圈與社會組織——彰化平原聚落發展模式的探討〉。《中央研究院民族學研究所集刊》36: 165-190。
- 徐雨村，1996，〈宗族與宗教組織原則的轉換與並存——以雲林六房天上聖母的祭祀組織為例〉。《言與思》34(2): 175-197。
- 莊英章，1989，〈新竹枋寮義民廟的建立及其社會文化意義〉。《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集，民俗與文化組》。頁223-239。台北：中央研究院民族研究所。
- 莊英章，1974，〈台灣漢人宗族發展的若干問題——寺廟宗祠與竹山的墾殖型態〉。《中央研究院民族學研究所集刊》36: 113-138。
- 許嘉明，1973，〈彰化平原福佬客的地域組織〉。《中央研究院民族學研究所集刊》36: 165-190。
- 陳孔立，1997，〈台灣歷史綱要〉。台北：人間。
- 陳世榮，1999，〈清代北桃園的開發與地方社會建構（1683-1895）〉。中壢：中央大學歷史研究所碩士論文。
- 陳世榮，2001，〈清代北桃園的地方菁英及「公共空間」〉。《國立政治大學歷史學報》18: 203-242。
- 陳志豪，2005，〈寺廟與地方社會之研究——以關西太和宮為例〉。《民俗曲藝》147: 201-259。
- 陳春聲，1995，〈三山國王信仰與台灣移民社會〉。《中央研究院民族學研究所集刊》80: 61-114。
- 張玉燕，2009，〈現代社會中傳統公廟的運作及困境：以台南朝興宮／保和宮為例〉。嘉義：南華大學宗教所碩士論文。
- 張玉燕，2010，〈台南府城廟宇歷史探源：槎仔林朝興宮／保和宮〉。台北：巨流。
- 張珣，2003，〈從媽祖的救難敘述看媽祖信仰的變遷〉。頁169-192，

- 收錄於林美容、張珣、蔡相輝編，《媽祖信仰的發展與變遷，媽祖信仰與現代社會國際研討會論文集》。台北：南天。
- 黃維憲，1987，《提昇台灣寺廟參與社會福利服務之路》。台北：社區發展研訓中心。
- 盛業信，2006，〈從台灣王爺信仰的演變與發展，試談台灣民間宗教關懷與現代生活之關係：以南鯤鯓代天府為例〉。《宗教哲學》35: 116-130。
- 蔡婉婷，2006，《台南市寺廟建廟傳說之研究》，台南：台南大學臺灣文化研究所碩士論文。
- 齊偉先，2010，〈現代社會中宗教發展的風險意涵：台灣宗教活動規劃所體現的「選擇的親近性」〉。《臺灣社會學》19: 1-54。
- 鄭志明，2006，〈宗教組織的現代化與對治現代化〉。《文明探索》44: 39-64。
- 魏捷茲，1996，〈澎湖群島的村廟「公司」與人觀〉。頁221-242，收錄於莊英章、潘英海編，《台灣與福建文化研究論文集三》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 戴文鋒，2005，〈臺灣媽祖「抱接砲彈」神蹟傳說試探〉。《台南大學報》39(2): 41-66
- 劉枝萬，1990，《台灣民間信仰論集》。台北：聯經。
- 蕭百興，1990，《清代臺灣（南）府城空間變遷的論述》。台北：國立臺灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。
- 羅烈師，2000，〈客家族群與客家社會：台灣竹塹地區客家社會之形成〉。頁115-152，收錄於徐正光編，《第四屆國際客家學研討會論文集：聚落、宗族與族群關係》。台北：中央研究院民族研究所。

- Bourdieu, Pierre, 1980, *Le sens pratique*. Paris: minuit.
- Bourdieu, Pierre, 1993, *The Field of Cultural Production*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre, 1998, *Practical Reason: On the Theory of Action*. Cambridge: Polity.
- Bourdieu, Pierre and Loic J. D. Wacquant, 1992, *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Casanova, Jose, 1994, *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Durkheim, Emile, 1960, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Quadrige.
- Habermas, Jürgen, 1989, *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge: Polity Press.
- Jordan, David, 1986, “*Shiunshou and Jinshiang*: Two Kinds of Chinese Religious Processions & Their Sociological Implications.” 頁255-270，收錄於《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集，民俗與文化組》。台北：中央研究院。
- Jordan, David, 1994, “Cultural Changes in Postwar Taiwan and Their Impact on the Popular Practice of Religion.” Pp. 137-160 in *Cultural Changes in Postwar Taiwan*, edited by Harrell, Stevan et al., Boulder: Westview Press.
- Katz, Paul, 2003, “Religion and the State in Post-war Taiwan.” *China Quarterly* 174: 395-412.
- Lévi-Strauss, Claude, 1966, *The Savage Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Lévi-Strauss, Claude, 2001, *Myth and Meaning*. Rye Field Publications.
- Malinowski, Bronislaw, 1948, *Magic, Science and Religion*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Pas, Julian, 2003, "Stability and Changes in Taiwan Religious Culture." Pp. 36-47 in *Religion in Modern Taiwan: Tradition and Innovation in a Changing Society*, edited by Clart, Philip et al., Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Sangren, P. Steven, 2000, *Chinese Sociologics: An Anthropological Account of The Role of Alienation in Social Reproduction*. London: Athlone.