

天主教輔仁大學社會學系學士論文

指導老師：魯貴顯

神聖何以被觀察？

——乩身儀式的群己視角與秩序建構

How can sanctity be observed?

——The collective perspective and order construction of
medium rituals

學生：莊珮璇 撰

中華民國一一三年十一月

天主教輔仁大學社會學系學士論文

神聖何以被觀察？

——乩身儀式的群己視角與秩序建構

How can sanctity be observed?

——The collective perspective and order construction of
medium rituals

學生：莊珮璇 撰

指導老師簽名：

中華民國一一三年十一月

系所章戳：

謝辭

由衷感謝這書寫論文的一年來，鼓勵我、陪伴我、幫助我的每位家人、朋友，感謝因為田野機緣而遇見的人們，還有感謝我的指導教授魯貴顯老師。

這段日子，除了深刻感知自身於社會學底蘊之不足，也一再嘗試著如何與自己的拖延惡習對抗，不停地自我破壞而後重建韌性，雖然以個人為單位的書寫，不過一路走來，若沒有家人的噓寒問暖、朋友的鼓勵支持、同儕的相互砥礪，我大概不會擁有這麼多勇氣相信自己能夠完成一篇對大學階段而言意義重大的學士論文。在這裡感謝外公、外婆作為我的後盾和父母給我的愛；感謝摯友對我的肯定與信心；感謝與系上同儕一起努力的那些時光。

謝謝在一年前的那一通貿然電話中，雖然一時感覺困惑卻仍爽快答應成為研究對象的姑姑阿慧，給我這個能踏入儀式現場親身觀察的機會，也謝謝來自三個家庭的大哥、大姐們在田野期間對我的照顧，雖然這些從未想過的經歷與體驗終將落幕，不過感激之情將銘記於心。

最後，謝謝我的指導教授魯貴顯老師，在每次約談都能予我許多思考源泉與深刻建議，讓我在原先無所適從的書寫之下有一盞明燈可循，為我帶來更加廣闊而細膩的觀看視角與社會學眼光。另外，在這裡也要謝謝我的回應人承諺學長在臨近發表的這些時日仍留給我很大的彈性，同時在我偶感混沌慌張之際給予的具體指引與幫助。

謝謝。

摘要

本文以參與式觀察進入獨立於公廟佈景之外的（私有宮廟）乩身儀式，以擬劇論作為書寫骨幹，觀察儀式參與者何以於儀式空間時序不斷推進的條件下，透過捕捉在場記號(signal) 感知情境之「神聖」與「世俗」二者如何不斷於儀式當中來回遊走、相互干擾並偏移。

對乩身而言，現場的物質基礎為其賦予作為儀式權威之角色正當性來源；而對其他儀式參與者而言，由各式外顯符號散發之象徵意涵何以被辨識則為其提供「神聖感」之依循判準，同時使不同身份角色之個人理解自身如何於不同時間軸段調整行動、選擇符合當下情境釋義的自我位置，得以與儀式他者共同形成一般性之社會秩序。

然而，本文認為，構成乩身儀式之社會秩序為「易逝」與「多變」的共生系統，如角色關係之間的「相信與懷疑」、情境活動當中的「官方釋義與意外」以及時序變化之下的「穩定與偏移」正是「神聖與世俗」彼此滲透之證明。對儀式系統而言，當由神聖秩序所劃下的框架規則出現時，孰為干擾便一併依附於其邊緣了；而對參與個人而言，則為其世俗自我帶入另一個來自神聖彼端之可能，因而共構出看似互斥、弔詭卻又因此和諧共生之儀式生態。

關鍵字：神聖、世俗、乩身、秩序、擬劇論

Abstract

Using participant observation in private temple spirit medium rituals (distinct from public temple settings), this study employs dramaturgical theory as its analytical framework to examine how ritual participants navigate through the temporal progression of ritual space by capturing signals that indicate the continuous interplay, interference, and deviation between the “sacred” and the “profane” .

For the spirit medium, the material foundations of the ritual site legitimize their ritual authority. For other participants, the symbolic implications emanating from various external signs provide criteria for recognizing 'sacredness,' while simultaneously enabling individuals of different roles to understand how to adjust their actions across different temporal phases and select contextually appropriate self-positioning, thereby collectively establishing general social order with other ritual participants.

However, this study argues that the social order constituting spirit medium rituals exists within a 'transient' and 'dynamic' symbiotic system. The interplay between 'belief and doubt' in role relationships, 'official interpretations and unexpected occurrences' in situational activities, and 'stability and deviation' under temporal progression demonstrates the mutual penetration of the 'sacred and profane.' For the ritual system, when the framework established by sacred order emerges, perturbations inherently attach to its margins. For individual participants, this allows their secular selves to enter into another possibility from the sacred realm, thereby co-constructing a ritual ecology that appears paradoxically contradictory yet harmoniously symbiotic."

Keywords: sacred, secular, mediumship, order, dramaturgy

目錄

致謝辭	I
摘要	II
Abstract	III
目錄	IV
壹、緒論	1
一、成為乩身之前——	1
二、研究問題	2
貳、研究方法與敘事方式	5
一、研究方法	5
(一) 參與式觀察法、訪談法	5
(二) 研究對象	6
(三) 田野規劃	7
二、敘事方式	8
參、起乩之前——世俗裡的神聖	9
一、前言：乩身儀式的第一層次秩序	10
二、外在於身的儀式道具	11
(一) 物質基礎	11
(二) 權力依歸	16
三、小結：乩身角色正當性	16

肆、問事時陣——神聖裡的世俗	20
一、前言：乩身儀式的第二層次秩序	20
二、內化於體的肉身實踐	20
（一）神靈憑付	20
（二）神聖臨在	23
（三）神聖充滿	27
三、小結：戲劇化展演之角色距離	35
伍、起乩之後——回歸世俗	40
一、前言：儀式秩序的偏移管理	40
二、神聖與世俗的相互滲透	41
（一）人情滲透：相信與懷疑	41
（二）事件滲透：官方釋義與突發事件	43
（三）時序滲透：穩定與偏移	45
三、總結：儀式系統的神俗共生	46
陸、研究者視角與反思	52
柒、參考文獻	57
一、專書	57
二、期刊論文	58

捌、附錄	59
------------	----

附錄一、訪談與田野知情同意書	59
----------------------	----

壹、緒論

一、成為乩身之前——

這個故事要從民國九十九年開始講起，當時，在筆者父親家族中發生前所未有的、被「神秘」包裹的離奇變故，因而就此改變本篇論文欲揭示乩身儀式之要角——阿慧（以下匿名），那後半輩子的人生軌跡。命運二字同本身的字義一般，隱喻著個人意志似是抵不過那些像是自天命夾帶而來的變數。

一直到二十八歲那一年，阿慧才終於對兒時體弱高敏的自己有其他能夠將過去生命歷程合理化的依據，原已盤根錯節而不打算解開的思緒與未刻意隱藏卻也從不被自身或身邊他者在意，它只是偶爾乍現、發作，醫學上也僅被認為有相同先例、不被承認或被歸因為所謂「視幻覺」的病灶，其在民間信仰中則稱為「天眼」、「陰陽眼」。

在那已經搬遷許久的租處對向路口，住著一位以供奉地藏王菩薩等神祇為趣的鄰居，那戶人家就像阿慧與家人曾經一同在租處門前經營過的家常快炒店般，只是一個街坊鄰里知曉、買賣關係網絡不過方圓幾里的小攤商，卻因一次爭執而從此交惡。在那之後，阿慧面對的已經不是偶發而能忽略的日常隱疾，它們開始發狂般地在身上似無邊際地蔓延，當陷入求醫未果又苦無任何一絲病因可循的窘境時，才終於在機緣巧合下輾轉認識某一宮廟的師兄、師姐幫忙化解，對當時的阿慧來說，身體無恙便是心底最大的祈願。

「妳還是（那是）去予人（被人）放符仔（下符）。」（師姐）

聽見為人辦事消災富有經驗的師兄、師姐的這般說法後，這樣的治療方式

或許是當時的阿慧最後的希望，於是依著宮廟一眾人的指示，以正符化解邪符……。最後，阿慧的身子在經過那幾日無以名狀的病痛下因符水而逐漸如常，也許因為終於在心中對於沒來由的病狀有了盼頭，阿慧便連結自過去兒時有「天眼」與「說天語」的經驗，就此踏進為神工作的生活……

二、研究問題

高夫曼(Goffman) 於《日常生活的自我呈現》(The Presentation of Self in Everyday Life) 中以擬劇論(Dramaturgy)¹ 之框架描繪當個體與他者產生互動時，便如同舞臺上的表演者一般，其為對特定角色進行印象管理，因此一方面對於某些不利此角色形象維持之行為予以壓抑（即退至後臺領域）、另一方面也藉部分技術、手段將符合情境釋義之行為外顯出來（即進入前臺範疇）。

話語拋出，符合該對話身份的人士被召喚進來，同時因一般情況聲音傳導不具排他之特性而同時召喚其他非此範疇的對象進入當中。此時，乩身與其他不相干於「家庭對話」之場內人士則保有一分心照不宣的默契而退居儀式邊緣（或形似置身事外），他者沈默的反應表示屬於家庭對話之秩序已經形成，這一本質上處於儀式框架之外的雜訊(noise) 雖導致現場的「神聖」色彩暫時抽離，不過屬於「俗世」範疇之雜訊卻能同時服膺並遊走於「神聖」可以接受的誤差範圍，此時無論自作為情境核心角色之乩身或整體官方情境釋義切入，二者皆能有意識地忽視原先的儀式主線短暫被人群淡化之處境，並等待雜訊經過之後之整體情境再次回歸合乎官方釋義之方向。也就是說當討論儀式的社會秩序時偏移便自偶然成為必然，其佔據現場人士之感官視聽、使群已出現短暫偏移，而後被情境帶往更靠近俗世的那一端。（第四場苗栗田野筆記摘錄，2024,09）

¹ 擬劇論(Dramaturgy)：高夫曼（Goffman）將個體於社會互動中所呈現眾多角色之行為投射至劇場表演作為論述框架。

在正式進入「神聖與世俗」之主題前，筆者需要事先理清本篇文章對二者之見解——以乩身儀式為例，一場法事活動的整體時間軸因現場人士如「身份關係之轉換」或將於下一主題討論之「秩序的穩定與偏移」等因素而成為零碎不一的片段情境。筆者為使這些零散的時間刻度可依社會學基礎被重新分類、歸納，並討論本篇論文欲揭示儀式現場之個體如何藉由不同情境下觀察並理解各式或隱晦或鮮明之記號(signal)，然後作出相應之反應，因此才有「神聖」與「世俗」時間段之別。不過這裡需要特別注意的是，與其將每一情境片刻截然二分，筆者偏好將時間軸線匯集為一條二端意義為「神聖」與「世俗」之連續光譜，光譜雖未有如拔河遊戲繩索上明確劃定之中線，不過置身於儀式現場的參與者心底似乎擁有一把通用之尺規，能夠粗略根據佈景當中的實在符號（如被拿於空氣中比畫的三十二支線香）或他者的神情變化（如乩身的眼神）而能掌握當下之情境釋義，並呈現合情、合宜、合禮數的外顯身分與互動模式。

另一個將不同情境之屬性視為光譜的原因是：神聖與世俗是相互滲透的，儀式依時間推進不斷在情境屬性光譜上來回遊走與偏移。本篇論文於其他段落可能暫時將某一時間範圍指稱為「神聖時間段」或是「世俗時間段」，不過閱讀時候仍必須抱持謹慎，因為這樣的字面指稱用意在於筆者方便透過文字與讀者討論以乩身作為主體進入起乩狀態或於抽離之際更甚是全然復原時候的情境與身份轉變，而非二者確有一種壁壘分明的標準依歸。

因此，筆者將本篇論文之研究問題歸納為以下三點：

- 一、「世俗」何以納入「神聖」？
- 二、「神聖」何以為「世俗」所滲透？
- 三、「干擾」如何被轉譯或排除而又使得儀式秩序得以進入新的穩定？

一為乩身如何利用對儀式現場的理性謀劃與表演控制，同時透過組成儀式佈景(setting)²之法具、符紙、供品，以及於起乩時間段藉外表(appearance)³、舉止(manner)⁴等個人門面(personal front)展開無論口述天語、手寫天文，或對在場人士的引導、指示語等實在符號(sign)，使遙不可見的「神聖對象」得以被感知並帶往「世俗」的儀式現場，而「神聖」與「世俗」二者又如何能在儀式當中細膩地來回遊走、相互寄食與滲透；

二為儀式情境中各自擁有不同身份關係且對於該信仰體系之脈絡知悉程度深淺不一的參與個體如何在儀式時間不斷向前推進或情境空間進入不同意義之抽象範疇時，藉自身對儀式裡頭記號(signal)之理解，隨儀式時間之於個人感知時短、時長；情境空間時而神聖、時而世俗及釋義忽明、忽暗等隱晦符號的作用下，影響其觀看、感知、並區分儀式情境中的「神聖」與「世俗」，而後調整個體行動以符合儀式官方釋義與群體行為活動，使得「世俗」於「神聖」充滿之際又滲透其中，而後形成一股動態穩定之儀式秩序。

最後，儀式中的社會秩序如何在其與干擾的彼此擾動下形成由「神聖」與「世俗」二種時間與空間層次上相互交錯、影響群體藉上述的符號觀看、感知並且區分何謂「神聖」、何謂「世俗」之不同視角與敘事。與此同時，每一參與者如何於儀式時間由「世俗」轉為「神聖」、而「神聖」又重返「世俗」之邊際能夠藉此（即干擾所致之偏移）辨識並指認何謂「神聖」。

² 佈景(setting)：指提供表演者工具之場景。參見高夫曼 (Goffman) (1956)，黃煜文譯 (2023)，《日常生活中的自我呈現》(The Presentation of Self in Everyday Life) (商周出版)。

³ 外表(appearance)：指隨表演者移動之個人暫時性的儀式狀態。參見高夫曼 (Goffman) (1956)，黃煜文譯 (2023)，《日常生活中的自我呈現》(The Presentation of Self in Everyday Life) (商周出版)。

⁴ 舉止(manner)：指隨表演者移動之個人情境扮演的角色行為。參見高夫曼 (Goffman) (1956)，黃煜文譯 (2023)，《日常生活中的自我呈現》(The Presentation of Self in Everyday Life) (商周出版)。

貳、研究方法與敘事方式

一、研究方法

(一) 參與式觀察法、訪談法

本研究以參與式觀察(Participant observation) 為主、訪談法(interview) 為輔交叉進行並相互補充。

現象社會學家舒茨(Schütz) 於韋柏(Weber) 詮釋社會學(interpretative sociology)⁵ 的理論基礎上，撰寫《社會世界的意義建構》並說明行動主體何以於二種層次的「體驗」建構韋柏所謂「賦予行動主觀意義之網」之情景：第一層為行動者於行動當下（現在進行式）的「內在綿延」；第二層則是行動者藉「已流逝的體驗」反身（過去完成式）指稱於過去行動網絡所編織的「意義」（大澤真幸，2021）。

如同上述舒茨對於韋伯「意義網絡」一詞概念之回應，其關切行動者自身如何在行動完成的未來回溯並為過去行動加諸主觀意義上的經驗詮釋，對此，研究初始筆者希望藉訪談法為研究內容開展屬於第二層次、橫向之意義網絡，意即透過扮演「乩身」一職的訪談對象何以指向過去地詮釋已完成之身體經驗與儀式實踐，引領筆者進入充滿神秘色彩、身為「乩身文化」局外人(outsider) 難以想像的精神世界。

「神明的東西本來就是奇蹟啊，不是你們『正常人』想的，因為『正常人』的想法會比較簡單，像我們接觸的人會覺得很複雜……」（阿慧）

依稀記得第一次與乩身阿慧的訪談時長近四個小時，如此耗時的過程不乏

⁵ 詮釋社會學(interpretative sociology)：強調由行動者為行動賦予意義之本身。

筆者在較少親近臺灣本土民間信仰儀式而缺少先備知識的條件下，於對話過程提問許多對於阿慧所描繪如夢似幻、虛實交錯的神話情景有很大關聯。

「因為妳沒有接觸過呀！那是基本的……基本的……深入的還沒有……」（阿慧）。

鑒於僅倚靠相對單向輸出的訪談語料仍不足以填充這一張乩身文化的意義之網，且 Goffman 亦於《日常生活的自我呈現》提出：「佈景(setting) 提供角色舞台情景與道具，角色得以於佈景之前有所行動與展演 (Goffman, 1956)。」為使本篇論文擁有愈加豐沛之意義詮釋，因此筆者將於訪談法之下，同時使用參與式觀察之田野研究方式，偕帶「社會學之眼」深入別於常態之宗教廟宇、反倒沈靜散落於臺灣各無明確場域分際之地，不論無名之鄉野田間；或擴散至私領域之住宅後院，或滲透進公領域之醫療院所⁶等範圍，藉更直接的文化採集工作並結合部分擬劇論基礎，歸納分析具臺灣本土獨特性之民間草根活動——乩身辦事。

（二）研究對象

本篇研究以有私人宮廟且自主辦事之乩身作為主要訪談及田野研究對象，以下段落末附表為乩身阿慧的相關背景資料。

此外，本篇研究全文以「乩身」一詞指稱阿慧於信仰工作下之角色身份，然「乩身」一詞於非學術領域常被化約或截然二分為所謂「文乩」、「武乩」等範疇，對阿慧的自我認知而言，其既非「文乩」也非「武乩」，而是更貼近於

⁶筆者於撰寫論文期間(2024/06~11) 未有機遇能經驗此研究範疇（醫療院所辦事），同時因為該場域性質與乩身活動二者互斥極高，導致其愈加可遇不可求。在前述條件限制下，本文最後未有針對此類場域進行詮釋與分析。

「神明代理人」的角色。而本篇論文為與過去相關文本做對話，因此使用更具學術性質且身份意義更廣泛與中性之「乩身」一詞為指稱，特此說明。

匿名稱謂	性別	宗教	辦事年數	當前生涯工作
阿慧	女	佛教	13 年（民國 100 年至今）	自營水果攤

（三）田野規劃

筆者於撰寫論文期間(2024/06~11) 共參與臺灣三處、分佈於北、中、東部地區之四場田野，以下段落末附表為本篇研究田野的基本資料。

此外，本篇研究正文部分所描繪之田野故事則以第四場——苗栗冤親債主儀式為主要參考材料，然筆者於所有田野所觀察之儀式現象也會穿插其中一併分析與討論。

第○場田野	儀式內容	時間	地點
第一場	桃園渡靈修行	2024/06/29（六） 13:00~19:00(6h)	業主住宅 神明廳
第二場	臺東冤親債主 （一）	2024/06/30（日） 07:30~03:00(19h30m)	○○醫院 外河堤、 業主住宅 神明廳
第三場	臺東冤親債主 （二）	2024/07/20（六） 03:00~21:00(17h30m)	業主住宅 神明廳、 果園

第四場	苗栗冤親債主	2024/09/07（六） 12:00~00:00(12h)	某一田間 土地公
-----	--------	-----------------------------------	-------------

二、敘事方式

有一點很重要，那就是：攝影不是作為文本的插圖，相對地，文本也不打算扮演影像的延伸圖說。它們拒絕讓文字與影像變成伯格(Berger) 所謂的『套套邏輯』，改以一種相互增強的融合關係取而代之。一種新的形式正在鍛鑄與精鍊。⁷(Geoff Dyer,2013)

筆者猶然對今年三月中在書店偶然翻開約翰·伯格(John Berger) 所著之《幸運之人(A Fortunate Man) 》⁸ 後，剎時被其筆觸所感的驚喜心情記憶猶新。作為紀實文本，用字淺顯而情感深刻、故事景象如幻燈片逐格顯現，而後使人物視角與情境樣態明朗於前。前述是筆者於閱讀後對伯格的第一印象，也因此於心中立下若是未來有機會書寫田野文本或類人類誌，將以此作為對自身書寫之期望……

因此，本篇研究將於正文描繪儀式現場之群己秩序的敘事部分以「白描」手法處理，並期許筆者自身能盡量貼近前一段落所言——將田野情景帶回讀者眼前，同時於部分片段插入田野紀實影像，使讀者對儀式現場更具想像實感。另一方面，透過這般理論與田野故事線並進之書寫方式，一同窺見不同角色於儀式框架下之社會關係與個體行動如何相互拉扯，卻又同時不失秩序。

⁷ 引用原處為傑夫·代爾(Geoff Dyer) (2013)，《攝影的異議》(Understanding a Photograph) 之導言中對本書作者伯格(John Berger) (2013) 的表述(PENGUIN BOOKS LTD.)。

⁸ 此書於一九六七年初版，伯格在此書中描繪將其自身置於英國鄉村所看見——一位全科醫生何以於偏遠地區行醫的故事以「圖文共構」方式予以紀錄。(乘上補充) 書中文字為伯格所寫，影像部分則由尚·摩爾(Jean Mohr) 所作。

參、起乩⁹之前——世俗裡的神聖

自我是一個戲劇效果，它是從呈現的場景中發散出來。(Goffman, 1956)

上述引言可以為乩身儀式中的象徵符號導出一個基本概念，那便是在儀式現場，乩身這一角色對於門面之控管將影響其呈現出來、預期為儀式參與者或觀察者所感知之「角色」。前述以「角色」一詞取代高夫曼所言「自我」的原因有二，一為對擁有乩身身份之個人而言，其不同於其他一般互動中的個體僅需於整體情境應付某一主要角色的演出；二為以儀式內容的時間刻度來說，其將隨情境變化而有「相對世俗」與「相對神聖」之別。因此在本文實際進入討論乩身儀式的角色互動之前，識別並區分飾演乩身角色之個人如何在乩身與自我（在此指非神聖對象物之寄託對象）二者之間進行角色轉換及儀式如何因情境不同而有所轉化，則有其概念釐清之必要。

擁有乩身身份之個人與其他儀式參與者的最大差異在於：前者必須隨情境性質不同之條件，高敏地轉換、適應並且重新調整其所處的角色位置。弔詭的是：一方面情境本身的性質變化便源自於擁有乩身身份這一人的角色轉換，當其褪去「乩身」而回歸「自我（即不附屬神聖對象物之**個體性人格**）」時，情境便作為「相對世俗」之狀態；而當其淡化「自我」而成為「乩身（即附屬神聖對象物之**空泛化肉身**）」時，情境便被納入「相對神聖」之狀態。

因此，有別於高夫曼指稱之對應特定情境之一般性「自我」呈現，本文將「自我」一詞指稱為尚未進入起乩狀態、意即世俗意義下之個人的原因在於當擁有乩身角色之個人進入起乩狀態時，其並非為所謂個體性人格做演出，而是試圖提供另一不可見也不可捉摸的神聖對象物具象呈現於儀式參與者或觀察者

⁹ 「起乩」一詞意指擁有乩身角色之個人進入附神狀態之時。

感官之中性媒介。而將乩身形容為「中性媒介」的用意在於：其必須確保自身於表演當下能夠與前述所言之個體性人格切割完全，因為乩身這一角色之所以能夠在儀式過程取得權威的正當基礎便是來自那一不屬於己的神聖對象而得以顯現。

綜上所述，此處暫且不討論個體與情境二者之先後因果關係，而更著重於乩身於角色轉換之下細膩的訊息傳遞，與此同時，情境釋義的指稱也因此變得重要。

釐清本文對儀式主要行動者——擁有乩身角色之個人角色轉換之名詞釋義後，另一方面筆者也需要在此處為情境釋義做初步的闡釋：上述段落提及乩身儀式之情境可分為「相對世俗」與「相對神聖」狀態，而二種不同的狀態調性將於整體儀式過程相互交錯，因此儀式展演雖然在物理時間上作為連續事件，不過在情境釋義中卻必須承認該連續事件的**秩序內涵是不均值的**，儀式內容不至於對立或斷裂，卻同時無可避免地具**邊界模糊與相互滲透之特性**。

綜上所述，前面段落論及將「自我」與「角色」納入乩身儀式範疇的使用考量，以及「相對世俗」與「相對神聖」之狀態差異，而在後續書寫上則為了文本易讀性，筆者將根據上述解釋為基礎，展開之後對本章「世俗裡的神聖」以及下一章「神聖裡的世俗」之討論。

一、前言：乩身儀式的第一層次秩序

根據高夫曼的擬劇論基礎，當表演者置身於特定情境時，其必須擁有作為表達工具之門面(front)，而門面可再劃分為二，分別為狀態相對固定之「佈景(setting)」與隨表演者移動之「個人門面(personal front)」(Goffman,1896)。具有乩身角色之個人進入起乩狀態前，透過前者（即場內佈景）便可隱喻該情境與

其神聖身份之對應，而進入起乩狀態時則更仰賴後者（即個人門面）之展演，而飾演乩身之個人正是透過上述二者奠定其作為儀式現場之權威與角色正當性基礎。

本節將先討論儀式現場進入起乩狀態前，乩身如何透過環境佈景所散發之神聖性確立角色所需的基本舞台條件，即如何透過外顯符號與象徵物將「世俗裡的神聖」展露出來，使儀式現場進入**第一層次之秩序**。

二、外在於身的儀式道具

（一）物質基礎

儀式當下需要受「神聖性¹⁰」包裹的乩身角色，必須仰賴現場其他**外在於身的儀式道具**以及**內化於體的肉身實踐**。前者於前人研究中已然擁有大量論述與具體表徵，如於乩身儀式常見之「疏文¹¹」作為一種在信仰基礎下對問事者而言的宣示證明或審判結果、或其他諸如神俗二界等價交換之「卦金¹²」、非神（即一般魂體而非正神）依附之「紙紮¹³」等，皆因具有儀式內容的普世性而成為被擁有相同文化背景之集體視作具制度化(institutionalization)¹⁴效果的象徵符號，當儀式參與者看見這些物件共組之佈景時，便擁有第一層次辨識神聖之能力。

正式進入討論「有形物質」對於乩身的儀式效果前，「無形象徵」同時有助

¹⁰ **神聖性**：指「神聖」之性質。參見朱悅嫻（2021），《神聖與世俗的再創造：論個人在信仰實踐中的自我同一性之探索》（輔仁大學社會學系學士論文）。

¹¹ **疏文**：儀式物件之一。常用於問事者有「事」告解書寫之字條，作用似於法律判決書（後方段落將做更詳盡之闡述並附圖）。

¹² **卦金**：儀式物件之一。常用於俗世問事者對特定神聖（或冥界）對象償還而需要等價計算、交換之金（或銀）紙，作用似於法定貨幣（後方段落將做更詳盡之闡述並附圖）。

¹³ **紙紮**：儀式物件之一。常用於作為不在場對象（如儀式內容針對之亡者）可依附於上之形象紙卡（後方段落將做更詳盡之闡述並附圖）。

¹⁴ **制度化**：此處意涵同「集體表徵(collective representation)」之概念，指部分門面具有其「代表性」，能使屬同一文化脈絡之社會群體對特定符號擁有既定預期。參見高夫曼（Goffman）（1956），黃煜文譯（2023），《日常生活中的自我呈現》(The Presentation of Self in Everyday Life)（商周出版）。

信仰辦事之作用，如王鏡玲於女乩現象研究中便記錄道擁有靈駕¹⁵經驗的師姐以單方口述方式形容辦事時候常有所謂「金線¹⁶」通天（不可為常人所見）之現象（王鏡玲，2015）。另一方面，除口傳敘事之外，部分民間傳說與經文也能成為儀式展演淺在的應用材料，如唐蕙韻於觀察金門私佛信仰一文中便發現儀式以「過路關¹⁷」、「過步橋¹⁸」等經文情節將抽象想像轉化為有形敘事，因而使儀式當下必要之戲劇性愈加生動展演於參與者面前（唐蕙韻，2021）。

關於「無形象徵」之範疇筆者僅以上述例子稍作討論，此處主要欲引出的是：儘管無形象徵有助於儀式展演框架之確立，不過因其通常受限於以當事人（如有通靈經驗者）口傳或研究者的文字紀實為主，而無法為儀式參與者直接體驗，因此，儀式戲劇效果最終仍需要倚靠那客觀實在的有形物質才得以使「神聖¹⁹」被捕捉、觀察，「神聖感²⁰」便因而連帶鑲嵌而生。

上一段落提及常見於儀式內容之符號具有普世性與制度化二種特質，如同乩身於儀式過程之著裝，上至黃色道衣、下至繡花鞋或是根據儀式內容隨附之「疏文」、「卦金」以及「紙紮」等象徵物，皆能為現場參與者根據當時的儀式內涵增添（被感官所聽所見所聞而）明朗的秩序符號。這類符號常為相關宗教研究表述其戲劇化功能而較少著墨其為現場參與者連綿之秩序性效果，因此，本文便不再贅述上述象徵物的使用功能，而另以後者角度切入：

¹⁵ 靈駕：指乩身肉體受神靈所依。

¹⁶ 金線：象徵俗世（儀式現場）與神聖（「頂懸(tíng-kuân)」）之間的無形介質。

¹⁷ 過路關：儀式其一片段。源自《路關簿》經文之內容。

¹⁸ 過步橋：儀式其一片段（短劇）。源自《過橋過限科儀》科儀本之內容。

¹⁹ 神聖：指「神聖」一詞之本質。參見朱悅嫻（2021），《神聖與世俗的再創造：論個人在信仰實踐中的自我同一性之探索》（輔仁大學社會學系學士論文）。

²⁰ 神聖感：指對「神聖」之感受。參見朱悅嫻（2021），《神聖與世俗的再創造：論個人在信仰實踐中的自我同一性之探索》（輔仁大學社會學系學士論文）。

正式進到所謂「牽亡²¹」的儀式情境前，乩身阿慧將黃色道衣和準備予亡者的粉色修行服及繡花鞋自包裝仍保存得乾淨而通透的塑膠袋中取出，聽說那是亡者父親（以下匿名A伯）專程上臺北的一家法具店買回。

接著阿慧只是對所有在場可被統稱為第三人稱的參與者們稍作示意，先是觀察並觸摸感受道衣的布料材質，而後獨自下樓換上那排汗效果差勁的著裝，那是阿慧無論因過去豐厚的起乩經驗或作為市場攤商久而習得的技能。

過後，現場留下她對這件道衣的評斷話語在神明廳內迴盪飄散，而仍在場中的A伯、A嫂以及牽線予親姐姐A嫂的（以下匿名）程大姐，還有早在儀式開始前便習慣讓身軀緊貼在神明廳邊牆上而正襟危坐的我。

等待時間裡沒什麼特別之處，只有現場佈景悄然被整理得更加井然有序，為了下一階段的儀式……那並非來自阿慧更衣前的指示或告知，而是問事家屬在那一空檔心照不宣地的分工。（第一場楊梅田野筆記摘錄，2024.06）

由上述田野筆記可以指出：黃色道衣具有指認儀式秩序之作用，阿慧偕帶儀式套裝而準備將其俗世衣著替換下來的行動前，便向現場他者預示儀式內容將因其於後續時間段的身份轉變（由自我至乩身）使儀式進入「相對神聖」之調性。對於留在「準」儀式現場的問事家屬而言，其能夠捕捉的具體符號便是被取出且準備為人套上的黃色道衣，儀式因而進入時間面之第一層次的秩序。

此外，在看見黃色道衣後，儀式參與者便將現場空間重新整頓，使得時間尺度的秩序變化同時蔓延至空間範疇。

²¹ 牽亡：臺灣民俗宗教科儀之一。指乩身召引亡魂依附自身肉體，成為生死二端之通話媒介。參見全國宗教資訊網。

所有與儀式無關的物件都被轉譯於內或排除於外了。

不過它們並不是因此被拿到神明廳以外的地方擺放，而是繼續與儀式道具待在同一空間。有些物件與儀式相關內容離得較近，像一些紙箱裝有其他時候才會使用的物件，紙箱又層層堆疊於地，它們的功能從對其他儀式直接的象徵意義在此刻轉為對當下儀式間接的物理用途，人們把它拿來當作道具等待上場或已然退場的中繼站；又有些物件與儀式相關內容離得較遠，它們被刻意挪至不會阻礙到儀式淺在路徑的邊陲之處，如同我也習慣把自身安放於牆邊一般。

（第一場楊梅田野筆記摘錄，2024.06）

上述提及的二類物件，無論是前者之功能被轉譯、而後為當前儀式所用，或是後者直接被帶往儀式邊陲地帶（儘管只是一個常態神明廳的空間範圍），都表示著其對儀式本身可能帶來的淺在干擾。當問事家屬行動軌跡一致地在阿慧下樓更衣的空白時間若無其事地整理佈景之行為背後卻煞有其事地反應其正在為場內物件進行**分類與排除**。干擾細微者成為儀式配件，因其附屬於儀式內容且有助於儀式穩定而被「納入」其中；而干擾甚多者便被「隔絕」於外，此處「隔絕」一詞並不是指涉其於物理空間的切割性，而是對儀式參與者而言心理範疇的排外感，即便後者無法在客觀功能上為儀式所用，不過只要參與者能在儀式佈景中將後者可能造成之干擾縮減至可被近乎省略之程度，同時又能持續為其感官捕捉干擾物之存在，干擾物便得以成為處於儀式框架當中之個人作為自身進入「神聖」或相對「神聖」與否的參照標準。

因為只要問事家屬意識到它們作為與儀式無關之雜物（即干擾），且將自身視作與雜物無關或有所區隔而參與神聖事物之集體個人，便能與它們形成心理意義上的框架距離，此刻便能透過俗世之物更加指認儀式參與者所在之神聖。

除了上述提及由黃色道衣這一儀式道具所觸發第一層次之時間秩序以及其連帶發生的空間秩序外，還有其他同樣對儀式情境具一般性效果的道具，其非為乩身著裝而是置於儀式佈景之符號，以下以紙紮為例：

這次的儀式與「冤親債主²²」相關，儀式開始前，供桌便擺上與辦事主題相呼應的儀式道具，有以稱作「福祿壽」金紙手工摺成的法船、睡蓮²³和天燈²⁴數只，前述物件以擬態用，供桌一旁也放著擬像用的紙紮，有男人、女人，還有動物靈之形象，當上述物件被一一安放於蓮花座²⁵上方後，那一原先不明朗又不可見的對象便能乘載於上了。（第四場苗栗田野筆記摘錄，2024.09）

有別於道衣之於儀式秩序之時間效果，紙紮除了讓儀式參與者的精神於是有了可寄托物，同時使其體認儀式秩序便是因為「冤親債主」這一對象而得以建構，儀式因此進入空間面之第一層次的秩序。

上述直接而非連帶的空間秩序所要指認之情事在於：其使原先單一、散落的次要道具（如法船、睡蓮、天燈等）在具主要象徵效果的紙紮出現後使儀式焦點以其為核心向四周發散，秩序因而自部分集合為整體。此時道具數目多寡或等第高低、參與者距離中心緊密或疏離、任何符號被詮釋為儀式象徵或雜訊干擾……一切孰是孰非因此有了一套來自紙紮提供的判準，佈景下的物我位置不再作為看似偶然的排列，而是在情境釋義下有了必然的相對關係。

²² 冤親債主：指三界六道中，已超生或未超生的六親眷屬，「冤」為具惡緣者，反之，「親」為具善緣者。參見台灣普陀山普濟禪寺網頁。

²³ 法船、睡蓮：儀式物件之一。乩身阿慧形容法船與睡蓮具有供冤親債主「乘坐」之意象。

²⁴ 天燈：儀式物件之一。乩身阿慧形容天燈具有供冤親債主「探路照明」之意象。

²⁵ 蓮花座：儀式物件之一。乩身阿慧形容蓮花座與上述法船、睡蓮相同，同樣具有供冤親債主「乘坐」之意象，相異處在於其又會配對至相應之紙紮物件。

總結而言，以上二種納入討論之物質符號無論是乩身所著之道衣或是情境所有之意象道具，皆為儀式參與者帶來觀察並理解現場時間、空間秩序之第一層功能。此外，仍有其他具儀式代表性之感官符號將於後續「神聖裡的世俗」部分完整說明，因為本段欲揭示的重點在於：在乩身尚未將神聖性帶入肉身之前，意即儀式現場仍處於「相對世俗」狀態之時，附屬於外的神聖物質如何於世俗佈景中散發，為乩身作為儀式權威之身份帶來第一層次的秩序——所謂「世俗裡的神聖」因此得以穩固與被創造。

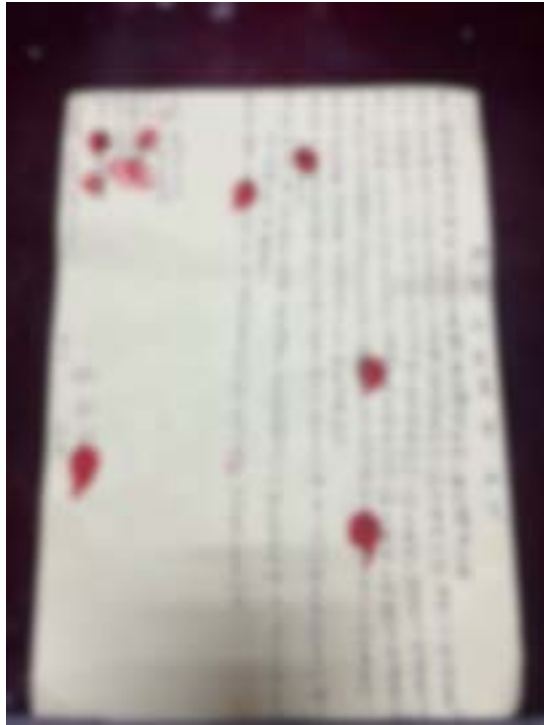
（二）權力依歸

通靈角色的權威合理性必須仰賴儀式展演過程中的文化腳本，神靈一方面作為統整人類之形象存在，另一方面其活動又必須寄於人類行為之下，受儀式本身所引發（Weber，1920）。

上述韋伯於《宗教社會學(The Sociology of Religion)》描述之文化腳本，若將其置於乩身儀式做探討，便能觀察儀式內容之下的文化腳本便是乩身自身於過去儀式經驗內化、形而上的**抽象信仰概念**與可觀察、模仿之外顯**象徵符號**，上述皆可作為本章節所討論所謂由彼方神聖帶往現實俗世之「物質基礎」。身為乩身——儀式現場的權威者，便是透過無論無形有形、虛像實體之物質符號，使其於儀式情景時的身份地位因此能夠獲得**具象化的詮釋依歸**。

三、小結：乩身角色正當性

本節討論乩身如何透過抽象與外顯之物質基礎以建構儀式現場第一層次的秩序，此「**第一層次的秩序**」指稱的是：**神聖性尚且由佈景發散而未進入個人門面之時**，由儀式參與者與觀察者所感知之秩序構成，而身為儀式權威的乩身則是透過上述物質基礎而得以確立其於儀式情境下之角色正當性。



告解疏文（影像經模糊化處理）/第二場臺東田野



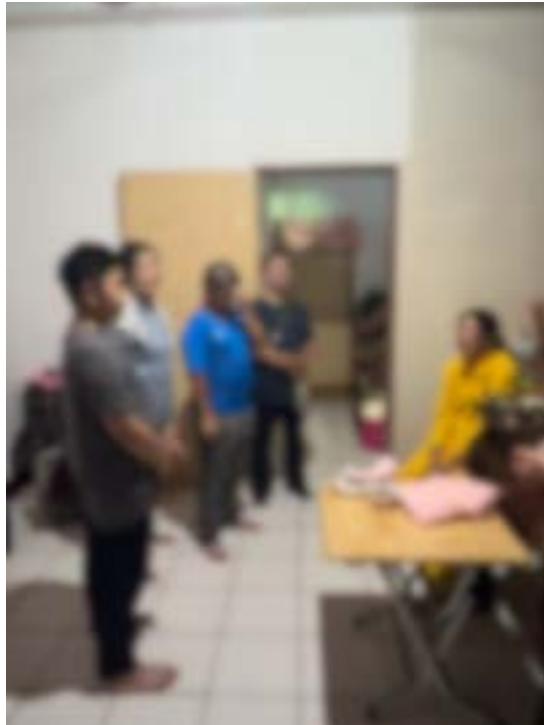
卦金、法船等儀式道具/第四場苗栗田野



狗兒形象之紙紮、蓮花座/第四場苗栗田野



身體病痛形象之卦金（影像經模糊化處理）/第一場桃園田野



穿著黃色道衣的乩身阿慧及問事者家屬（影像經模糊化處理）/第一場桃園田野

肆、問事時陣——神聖裡的世俗

一、前言：乩身儀式的第二層次秩序

對乩身這一儀式角色而言，透過口頭描述而被拉進儀式內之無形符號（如上一章節提及神話信仰等口傳資料）作用在於提供乩身借用這些符合信仰框架之背景論述將其轉譯為可被他者觀察、感知神聖對象物之基礎。另一方面，當無形象徵上升至有形符號後，其可再被分為二類做討論：其一為上章「世俗裡的神聖」中提及之「乩身身軀之外的儀式道具」，而此章則欲討論另一種有形符號，那便是「乩身肉身之上的外表舉止」，即乩身何以更進一步使儀式現場進入第二層次之秩序。

二、內化於體的肉身實踐

（一）神靈憑附

不可言說、直觀洞察、短暫獨特、刻骨銘心、與被動感應的意識狀態。²⁶

以現象學觀點討論乩身感覺自身被靈體附身時之感官體驗，其被理解為具瞬逝性且難以再被言語還原、複製之態。雖言如此，不過若另以媒介角度反芻乩身感受「被附身」並因此作出相應行動之時，則同 Goffman 認為儀式過程的展演脈絡源自「經驗指導想像」，即無論擁有抽象想像或為此做出實質擬態，其認知或行為皆無法脫離個體經驗。因此擁有通靈經驗之被附身者是否於儀式後利用言語或其他溝通媒介描繪進入身體之神明形象及連帶感受，其語意清晰或模糊，仍必須倚靠過去具在場或曾參與神靈儀式之感官經驗，而這些與展演

²⁶ 參見王鏡玲（2016），《通靈展演現象——以「天山老母」進香會靈儀式為例》（新世紀宗教研究）；引用原處為魯道夫·奧托（Rudolf Otto）（1995），《論神聖：對神聖觀念中的非理性因素及其理性之關係的研究》（The Idea of the Holy: an Inquiry into Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational）（四川人民出版社）以及威廉·詹姆斯（William James）著，蔡怡佳、劉宏信譯（2001），〈密契主義〉，《宗教經驗之種種》（The Varieties of Religious Experience）（立緒）。

相關之經驗一方面又得以使被附身者因此於心智發展一套可供日後汲取之對於神靈想像的知識與記憶（Goffman，1956）。

因此，乩身於儀式展演過程必須依據其當下所指認之神聖對象於信仰框架積累之常態認知與既定印象，對於處在情境過程的身體以及言行舉止進行刻意規訓並視不同佈景與儀式內容等條件進行演出。如以下筆者第一次在臺東冤親債主儀式過程中因被要求協助書寫具告解作用之疏文時，因而能自儀式邊緣往中心靠攏的觀察：

「等一下妳（指筆者）坐在我的旁邊，啊要把神明說的東西寫上去喔。」因為自己是整個情境釋義錯綜複雜關係網絡中的被排除者，過去未與問事家庭有所交集而僅是因為「做研究」才得與儀式群眾萍水相逢也無通神能力的觀察者，同時因受過高等教育的學生身份，於是當下便順理成章地成為現場最適合撰寫疏文的人選。（第二場臺東田野筆記摘錄，2024.06）

在儀式準備進入「相對神聖」時間段前的空檔，阿慧對當下即將協助問事家屬開案內容做書寫工作的筆者所提醒的那句話，自當中採用之主詞可發現：阿慧當時將自身切割為二個主體，一個為「我」，這個「我」代表的是待會神靈憑附之時那一**僅有肉體而無自由意志之個人**，而阿慧要筆者待在「我的旁邊」之意義在於讓筆者待在這一**物理主體**「我」的靠近位置，也就是那一個必須將個體性自我自神聖情境中褪去或淡出而進入近無意識狀態的空泛化的「我」；另一方面，句末所言之「神明」則是自前者這一已然空泛化的「我」所延伸出來之**抽象主體**，當「神明」一於儀式情境中降駕於「我」身上時，則因不同神聖對象在信仰解釋中的形象而使「我」自空泛再疊加出來的樣貌有了鮮明的依循基礎，其可能是口傳或文字記載上親切而溫婉的母神或是肅穆而莊嚴的神祇。

這次冤親債主的開案直到大約凌晨三點多才「圓滿」結束，整個儀式過程中，自己靠近觀察在阿慧身上那些神聖對象的轉換與交替，從一開始給人感覺和藹寬容的聖母形象，到後來少了幾分慈悲而多了大半威嚴的閻王面貌，全部都自阿慧的神情、肢體和聲調起伏中散發出來，雖然當時的自己更應該專注於筆下的疏文內容以免疏漏，不過卻又發現當不同神靈降駕至阿慧身上時，身為辦事主角妻子的（以下匿名）倫姨及其子女（以下匿名）小琪還有其他在場者便有了隱藏於檯面之下卻又一再暴露於外的微動作，像是當聽見阿慧說道待會「下來」的神明是不近人情的神明時，一旁的倫姨和小琪下意識地將雙手置於身後，一邊等待神明降駕、一邊將雙手交疊然後反覆抑制那躁動不安的手指和身體顫動。（第二場臺東田野筆記摘錄，2024,06）

當空泛化的「我」因為不同「神明」憑附而有了相異性格、偏好與行為之展演與再現材料時，儀式參與者同樣因此能夠藉這些外顯符號喚起個人於過去習得對於神靈之印象進而呼應記憶並感知該神聖對象物的具象臨在。而參與者同時又因這些戲劇化演出（這裡使用「演出」一詞並非投射該情境真實與否，而是關注乩身角色如何透過能為現場參與者接受之文化脈絡與信仰體系的行動框架搭建「真實」本身，而後為參與者體感。）使得當田野筆記中的閻王形象呈現於她們（倫姨、小琪）面前時，不論其投入多少意識或精神在其中卻還是在情境下不由自主地發生微妙的肢體語言與情緒表現。

綜上所述，在「相對神聖」時間段時，無論作為空泛化的「我」的乩身，或是必須對眼前情境發散之訊號有所反應的儀式參與者而言，皆受那個因情境釋義而自神聖彼方被拉進俗世現場的對象所牽動，而後整體儀式佈景之秩序便得以創造與構成，如同上一章「世俗裡的神聖」所討論的物質基礎一般，此處抽象的神聖對象物反而成為在乩身儀式現場具決定性地位且觸發儀式群體行為的存在。

（二）神聖臨在

除了上述乩身在問事時候因為不同神靈降駕而有的性格特質，這裡筆者想著墨更多的是其他寄於乩身行為之下所延伸的感官產物，分別為必須透過乩身由口表達之「天語」及自手書寫之「天文」，關於前者在王鏡玲的女乩現象研究中這樣寫道：

高深莫測的天語，若沒有被辨識，依然無法對信徒發揮實質的作用。²⁷

雖然王鏡玲於上述段落欲引出的內容在於說明天語的語意必須透過其他能為參與者理解的媒介轉譯，否則當中內容便無法為信徒所知而使其產生跟隨或與之相應之行動。不過若以本文欲討論之乩身儀式現場的秩序而言，其意義與所發揮之媒介作用便不在於使參與者知道陌生句構中的具體意涵，反而是乩身如何透過述說天語的語意排他性，使在場雖被「語彙」理解排除於外、卻能為「聽覺」感官納入其中的俗世參與者因為具有捕捉乩身於口說時候聲音傳導的物理特性進而能夠感知眼前這一角色在儀式現場的特殊地位。

因此，此處筆者與前人研究持另一觀點的是：「天語」之所以對於乩身儀式的戲劇效果有其價值，原因不在於它的內容需要被能夠辨識其語意與延伸意義之中介者做二次轉譯，而後透過其內容所預示之導引使信徒追隨，才得以確立其神聖性。反之，正是因為其無法為俗世之人理解而高深莫測的性質，才使「天語」及使用「天語」之乩身的神聖性能夠被凸顯出來。另一方面，這樣帶有神秘性質的神聖感同時作為對參與者而言以為自身與那一神聖對象物靠近卻又疏離的符號指認。

²⁷ 引用原處王鏡玲（2016），《通靈展演現象——以「天山老母」進香會靈儀式為例》（新世紀宗教研究）。

以下為筆者於結束四次田野後對乩身口說天語之觀察總結：

在正式進入田野觀察以前，就已經在訪談時候得知阿慧擁有「說天語」的能力，而且張口即來，它通常不會在儀式的「相對神聖」時間段裡出現，不過它出現的時候一定會有處在這個對話另一頭的神聖對象在彼端。

不過，「說天語」這一回事除了其本身對一般非求道者的俗人而言晦澀難懂的語彙性質外，其所呼應之使用角色也能讓聽者愈加意識擁有乩身一角之個人就算沒有神靈憑附也不會使其由自我所散發的神聖性完全消失。

從上述筆記能發現天語對話二端的對象分別為未被神靈降駕時候的阿慧和另一頭的某一神聖對象，這表示即便阿慧處於「個體性自我」的角色狀態時，其仍能保有作為儀式權威的角色正當性²⁸。

自四次田野觀察歸納而得：神明在阿慧身上的時候，她就不會也不應出現說天語這件事，這也表示天語的使用時機與當下的談話對象有很大關聯，如下針對「相對神聖」時間段所述：

在「相對神聖」時間段時候，乩身阿慧的「自我」是抽離的，也就是雖然她的物理肉身存在，不過其形上精神卻是為那一神聖對象所佔有，當其退居於後而使神祇（常為母神）呈現於前時，對話另一頭正是對「天語」隻字不解的問事者及其家屬，因此，此時並不是天語的使用時機。

²⁸ 為使行文通暢且具相同性質者能就近呼應，同時考量「天語」的出現時機雖於「相對世俗」時間段，不過其卻常緊依儀式進入「相對神聖」時間段之際，因此最終才選擇將就時間段而言更適合置於前一章「世俗裡的神聖」之「天語」移至本章「神聖裡的世俗」欲談論之「天文」之前。

而在「相對世俗」或近「相對神聖」之「相對世俗」時間段則如下：

反而在尚未進入「相對神聖」而仍於「相對世俗」時間段時，天語才會被作為「個體性自我」的阿慧所使用，可能是在即將請神靈降駕的儀式前一刻、或是當一行人準備進入鄉野小徑時，阿慧將車子緩慢停下，而後對著擋風玻璃前方（事後解釋當時正在請示「山神」允許通行）默念之時……

綜上所述，天語的使用時機雖處於「相對世俗」時間段，不過其常態卻仍緊密依存於儀式將展開「相對神聖」時間段之際。而就儀式秩序而言，則無論口說天語自何種時間段發生，其對當下儀式秩序卻有「預示」之一般性效果。

每當阿慧低頭默念天語並請示：儀式現場已經準備周全而詢問神靈的降駕時辰時，問事家屬便會在此時收斂自身造成的任何聲響，然後調整自己的站姿體態與面容神情。

這裡姑且不論儀式參與者於阿慧與神聖對象藉天語通話之時調整自身外表禮儀的行為動機，而是討論天語於整體儀式時間軸的出現規律對於參與者而言的可預測性如何進一步影響其行為反應，意即正因儀式系統本身充滿來自無論場內神聖、場外干擾所帶來的不確定性，因此其是否具有能捕捉明確具體而非隱晦抽象的記號(signal) 便有其對個人展演之必要。

而天語在儀式即將進入「相對神聖」時間段前的那一短暫片刻裡，便有如上述所言作用於參與者的「預示」訊息，當參與者接收到阿慧與神聖對象通話的這一情景時，自外部觀察來看，其因此擁有進入下一與當前內涵不同的情境緩衝時間；而就個人行為而言，則能看見不同情境釋義不僅影響擁有乩身角色

的個人進行「個體性自我」與「空泛化肉身」之切割，對參與者來說，其同樣也會因此分化為「相對世俗」與「相對神聖」時間段中不同外顯的個人。

除「口說天語」可為儀式參與者聽覺捕捉（所聽卻不可知）而感儀式時間與空間之秩序流動外，「手寫天文」則作為其視覺觀察所見卻不可明的另一感官符號。

招魂儀式結束之際，阿慧在卦金上書寫同象形文字一般的「天文」，並說明這些卦金作用為供無形索取，藉此表現辦事的乩身和問事家屬都誠心希望所有無形放寬通行、為「結案」劃下好結尾。

這個時候我也開始分不清楚阿慧正在「附神」還是「回神」狀態……只是看著紙質粗糙的黃色卦金上出現如「雨滴狀」、「樹枝狀」的天文……（第四場苗栗田野筆記摘錄，2024,09）

天文之所以能賦予乩身神聖性與參與者神聖感則與天語相似，只是天文對一般非求道者的俗人而言，其排他性則建立於視覺上的文字結構而非聽覺上的語彙理解。一言蔽之，天文之於神聖臨在的重點為：其同天語一般無法為儀式參與者所辨識，此處「辨識」為投射其字形而非其存在，意即參與者一方面仍因為其視覺感官能捕捉神聖落至俗世（儀式現場）之產物（天文）而得以感受神聖本身；另一方面，卻又因為無法深刻理解書寫字跡的意義而與之疏離。

總結而言，無論天文抑或天語，若參與者愈透過聽、視覺感官與之接觸，則在其愈感受神聖臨在的同時，也會愈無法抗拒由這些符號所延伸對於無法識別箇中內容而生的疏離。反之，參與者愈感疏離，則乩身的權威性便會因此變得愈高。

本節已討論乩身如何透過屬於個人門面(personal front)²⁹之「口說天語」和「手寫天文」將「神聖」帶往現場並使「神聖感」臨於儀式參與者感官，意即使儀式參與者得以感受神聖之臨在及上述符號為儀式帶來秩序之構成，而後影響個人於不同情境時間段之角色規訓與分化。

(三) 神聖充滿

「啥(誰)揣(找)本座？」(起乩時的乩身阿慧)

『信女耿〇〇〇(此處匿名)。』(程大姐)

「揣(找)本座有啥物(什麼)代誌(事情)？」(起乩時的阿慧)

『就是阮(我們的)媽媽伊(她)身體毋好(不好)，想欲(想要)請閻王鬥相共(幫忙)。』(程大姐)

「為啥物(為什麼)本座欲共恁(為了你們)鬥相共(幫忙)？」(起乩時的阿慧)

『阮(我們的)媽媽年歲(年紀)已經遮(這麼)大啊，……』(程大姐)

「恁(你們的)媽媽身體毋好(不好)喔，有一個病。」(起乩時的阿慧)

(下一頁續)

——第四場苗栗田野對話紀實，2024.09

²⁹ 個人門面：相對於固定佈景，個人門面為隨表演者移動之符號。參見高夫曼(Goffman)(1956)，黃煜文譯(2023)，《日常生活中的自我呈現》(The Presentation of Self in Everyday Life)(商周出版)。

上述來自第四場苗栗田野的對話紀實發生於當日儀式剛剛到達起乩情境、也就是初次進入所謂「相對神聖」時間段後，問事家屬向作為神俗二端中介的阿慧與神聖對象（此次降駕形象為閻王）對話的問事開場。

同本文第參章所言，儘管儀式進入問事階段，對整體儀式而言，其仍作為秩序內涵不均值之連續事件，意即儀式後續發展仍會不斷與「相對世俗」時間段相互滲透。因此，單次「相對神聖」時間段可能並不如想像來得久而深刻，反而時常戛然而止。

雖然「相對神聖」時間段在整體儀式將不斷因情境進展或其他突發偏移而使（與神聖對象的）談話中斷，不過就本文討論之乩身儀式的秩序構成而言，「神聖」本身之所以能為儀式參與者所指認乃因儀式過程中那些無可避免的「世俗」情事，而使其因此有了與之參照之比擬。

『失禮（抱歉）啦……阮（我們的）媽媽已經知影（知道）毋著（錯誤）啊，請閻王予（給）阮（我們的）媽媽一個悔改的機會。』（程大姐）

「哪是（如果）每一個人攏（都）講失禮（抱歉）就原諒伊（他），按呢（這樣）對下底（底下，指陰間）的人無（不）公平。」（起乩時的阿慧）

『哪是安呢（如果是這樣），請閻王共（對）阮（我們）講欲（要）安怎（怎麼）做才好？』（程大姐）

「這是恁（你們）要想欸，毋是（不是）問本座。」（起乩時的阿慧）

「恁（你們）好好想，本座予恁（你們）五分鐘的時間討論。」（起乩時的阿慧）

結束第一次於「相對神聖」時間段的談話（上述紀實內容僅為部分摘錄）後，可以發現在起乩時候（為神靈所憑附的）阿慧與問事家屬的對話邏輯常為前者提問、後者應答。對問事者而言，其作為有求之「人」卻無法獲得來自「神」的明確指引，這一情境以個人視角切入可能因此成為「相對神聖」時間段延續之阻礙，不過就系統動能切入卻為隨之而來的「相對世俗」時間段有了其合乎（儀式）情理的發生緣由。

「祂（指閻王）拄才（剛才）按怎說（怎麼講）？」（退乩後的阿慧）

『欲（要）想辦法啊……，予（給）伊（祂，指閻王）一個滿意的講法（說法）。』（程大姐）

（阿慧靜默一陣）

「等一下妳共（向）閻王講，想欲（想要）請伊（祂）查因果。」（退乩後的阿慧）

「然後，攔要（還要）刁工（刻意）拖時間。」（退乩後的阿慧）

『好。』（程大姐）

統整以上自「相對神聖」與「相對世俗」對話紀實所形塑的一般秩序，能歸納為以下三點做討論：分別為（一）儀式主導者之角色分化、（二）次要問事者之地位逾越以及（三）神聖與世俗時間段之交互作用。

首先，儀式主導者之角色分化可由此觀察：作為乩身儀式主導者的阿慧於整體儀式時間軸將分化為在相對神聖時間段之空泛化肉身以及在相對世俗時間段之個體性自我。而端看對話二端之句構構成，無論阿慧處於相對神聖時間段（起乩之時）或返回相對世俗時間段（退乩之後），其皆作為**提問一方**使與問事家屬之對話秩序得以延續，不過其話語內涵以及地位象徵卻有所不同：於相對神聖時間段，阿慧的每一提問語皆因其附屬於那一神聖對象之代言性質而生；因此構成當下對話為**雙向（神/人）談判**之秩序內涵；而當情境再次返回到相對世俗時間段，阿慧則又因不附屬於任何神聖對象而同時受儀式情境覆蓋一控制儀式進展之角色，而又使得當下對話轉為**雙向（儀式主導/問事者）共謀**之秩序內涵，而問事時候的一般秩序便是由上述二種對話性質於儀式中相輔相成，使儀式之運作動能得以穩定維持（第伍章將再深入討論儀式當中對官方釋義而言的不穩定偏移）。

其二，自相對神聖時間段的對話紀實可以發現「信女耿〇〇〇」所納入之問事對象為耿姓女士，而實際調解者卻是由程姓女士所代言。關於次要問事者何以於儀式過程使自身地位踰越至主要問事者之上，可另由以下田野筆記觀察並分析：

就像白天在田中央土地公裡進行儀式的那樣，耿〇〇〇（以下匿名）阿耿著急想向自己的兒子（即耿大哥）確認儀式什麼時候會結束，阿耿口頭上不斷說道「好予（讓）安妮（家中看護）提早準備暗頓（晚餐）。」……

阿耿一直對兒子與兒媳問著「要不要打電話回家給安妮」，晚輩一邊安撫、一邊語氣略顯不耐煩地怪罪「不在狀況內」，只求母親能在阿慧畫好的無形結界裡安份待著便好。

當看向陪同問事的耿大哥和程大姐對於母親請求的反應，比起能盡快獲得來自神明那端對於解決母親身體問題的未知指示，生理上的口腹之慾在此時便因此顯得無足輕重。（第四場苗栗田野筆記摘錄，2024.09）

就上述田野觀察能夠為當下參與儀式者之群己秩序作二層分類，第一層為受官方釋義（**乩身儀式**）所承認之**神聖秩序**，另一層則是受非官方內容（**家庭事務**）所滲透之**世俗偏移**。對阿耿而言，因其自身相比兒子與兒媳對儀式所需的信仰知識與情境釋義更加稀缺，因此即便其作為主要問事者仍因缺乏對儀式框架的理解能力而**被推往儀式邊緣**。自外部展演看來，阿耿如局外人一般正在觀看一齣鄉野劇碼，實則儀式內部系統的合理性卻圍繞阿耿而能運作，因此，即便阿耿對其自身所處的儀式內容一知半解，卻仍有在場之必要；另一方面，兒子與兒媳（即耿大哥與程大姐）則因此受官方釋義納入而**被推向問事中心**，因此自儀式當中的次要參與者踰越至主要問事者的角色範疇中。

就神聖儀式而言，耿大哥與程大姐表現出更符合官方釋義的外顯行為以及個體穩定，不過若以世俗事務而論，阿耿卻因適時將家庭事務引入乩身儀式使當下情境被帶往短暫偏移，造成現場參與者的話語權與地位流動。

具體而言，當世俗事務滲透至神聖儀式時，「要不要打電話回家給安妮」的話語將使擁有家庭關係之人受聲音召喚而進入另一有別神聖秩序的世俗範疇，此時，原先處於儀式主導位置的阿慧反而因自身未被賦予這一層家庭關係而於接收上述那一訊號時，便以不作為表現其作為，於當下情境將自身退居於後；而使被家庭關係納入之人（阿耿、耿大哥、程大姐）此刻因而獲得短暫的地位上升……直至相關之人將世俗情事淡化於神聖佈景之外後，阿慧才又重新拾起其於乩身儀式應有的主導位置，讓現場情景得以繼續依循官方釋義而推進。

上述無論耿大哥與程大姐因對儀式框架的熟習認知、或是受家庭關係牽引而能解決世俗偏移，皆使二人得以自次要參與者踰越至主要問事者或儀式主導之地位，前者仰賴阿慧在口頭上的「實際授權」，而後者則受其「不作為行動」所默許。

最後，關於神聖與世俗時間段之交互作用將結合以上對話紀實及下方其他對話片段一併討論：

「妳有提過（拿過）幾若（幾個）囡仔（小孩）？」（起乩前的阿慧）

『提過（拿過）一个（一個）。』（阿耿）

『但是我看到有二个（二個）靈體綴著（跟著），所以要查。』（起乩前的阿慧）

早在問事開始前，阿慧便以此作為話題與阿耿展開閒聊，自上述簡短的對話便能初步理解儀式受到來自神聖與世俗兩面因對生命經驗的不同看法而為問事情境建立一開端基礎。延續前面幾段在相對世俗時間段的對話紀實，儀式後又重新進入相對神聖時間段：

「恁（你們）想好阿袂（嗎）？」（起乩時的阿慧）

『想欲請閻王幫忙查信女耿〇〇〇的前世因果。』（程大姐）

「恁（妳）咁知影（知不知道）家己（自己）做毋著（不對）啥物代誌（什麼事情）？」（起乩時的阿慧）

『無（沒有）啊……』（阿耿）

「恁（妳）佇（在）少年時陣（年輕時候）咁有（有沒有）做啥物代誌（什麼事情）？」（起乩時的阿慧）

『細漢時陣（小時候）就擱（跟）幾個仝爸各母（同父異母）的姐姐躑（住）作伙（在一起），常常就去予人（給人）欺負。』（阿耿）

『毋是（不是）啦，閻王是問講母啊（母親）妳佇（在）細漢（小時候）咁有（有沒有）做毋著（不對）啥物代誌（什麼事情）。』（程大姐）

「妳身軀（身體）有動物靈。」（起乩時的阿慧）

『細漢時陣（小時候）有飼（養）狗。』（耿大哥）

「當時飼（養）狗是安怎（怎麼）死唉？」（起乩時的阿慧）

『熱著（暑熱）。』（阿耿）

「大體是安怎（怎麼）處理唉？」（起乩時的阿慧）

『丟掉。』（阿耿）

「因為是狗仔欲來（要）討命。」（起乩時的阿慧）

——第四場苗栗田野對話紀實，2024.09

乩身儀式之所以成立的原因是問事者有其無法通曉的俗世情事想要請神聖對象予以明示，不過最後儀式之神聖卻又不免寄託並回歸於世俗，即那些穿插於每一「相對神聖」時間段的「相對世俗」時間段才得以使事件愈發明朗。

上述田野筆記同時揭露了一個有趣的現象：也就是當阿耿依循生理記憶中
存在於過去生命經驗之「過去完成式」說道自身僅有「提過一个（小孩）」時，
在對話另一頭的阿慧卻以另一「過去待完成而未完成」視角指稱「但是我看到
有二个靈體綴著」。由此可見當下雙方（乩身阿慧與主要問事者阿耿）皆未否定
對方與己立場互斥的看法，因為作為儀式參與者進入儀式現場便必須體認到：
乩身儀式中的「神聖」為問事者對自我生命經驗的更多可能性納入進來了。
此時，生理的記憶是一回事、非生理的經驗又是另一回事。意即過去那些具體
存於生理、心理的經驗都不足為證，當問事者與現場參與者選擇相信乩身儀式
的官方情境釋義時，便進入到另外一個來自神聖那一端而無法為感官經驗全然
意識及絕對詮釋的可能性當中了。

雖然本文未將所有於田野觀察之問事片段置於文中，不過自上述相對神聖
時間段與相對世俗時間段的對話內容即可看見雖然神聖時間段受世俗時間段所
切割，不過卻也使其（下一次神聖時間段）有了儀式參與者能為之共謀與籌備
之餘裕。意即在神聖充滿（阿慧因神聖對象降駕而成為空泛化肉身之時）仍須
倚靠相對世俗時間段才得以推進，而儀式參與者便是在這樣一次又一次神聖與
世俗時間段的交錯中，自二者之間所散發的細微記號中捕捉何謂「神聖」。

綜觀整體儀式的問事過程，擁有乩身角色之個人為使儀式內容得以為神聖
與俗世兩面所接受，其必須遵循儀式框架並汲取問事家屬所提供的生命敘事。
與此同時，其在任何可被觀看的神情、談吐與肢體動作等外顯符號也必須服膺
於那一套信仰系統所提供之訊息加以內化並呈現於儀式參與者面前。

不過實際上的儀式過程卻可能時刻受干擾所偏移，在正式進入第伍章前，
本章之小結想再針對乩身於儀式展演下的角色距離稍作討論。

三、小結：戲劇化展演之角色距離

我們必須理解，表演塑造的現實印象相當纖細脆弱，稍有失誤，就會摔個粉碎。(Goffman,1856)

在問事家屬的告解過程中，小琪以臺語口述時誤將「前世(tsîng-sì)」發音作「畜生(tsing-senn)」，自己居然因此不受控地短暫脫離儀式框架而發笑一聲……意料之外的是，一旁正為神靈憑附的阿慧同樣以一種被逗樂的模樣予以反應。(第二場臺東田野筆記摘錄，2024,06)

自上述高夫曼擬劇論針對表演控制的引言以及筆者的田野筆記可見：若是依循乩身儀式典型與其官方情境釋義，阿慧於儀式內容偏移時理應不受此儀式內部人為的突發事件而影響其理想化的表演印象，不過當下阿慧卻表現一種與官方預設立場不一致的情緒（與姿態）符號，使得當時無論作為對此儀式展演深信不疑的忠誠觀眾或本就抱有懷疑心理的陪演者而言，都有可能因此掉落至困窘而矛盾的心理狀態，甚至使其乩身形象遭受來自儀式參與者的隱性貶損，意即阿慧在後續儀式展演上必須面對參與者更加嚴苛解讀其提供各式符號訊息的審視眼光。

如果表演者無法**管制觀眾獲得的訊息**，可能會影響表演者試圖投射的情境釋義；而無法**管制接觸**的話，可能玷污表演者的儀式。(Goffman,1856)

上述提及的田野觀察屬於高夫曼所言「**管制觀眾獲得訊息**」之範疇，以下將再納入筆者自身於儀式過後對於阿慧個人乘載不同角色這一件事的心理狀態來討論所謂「**管制接觸**」：

我把神靈憑附時候（即本文所言之「空泛化肉身」）的阿慧與沒有神靈憑附時候（即本文所言之「個體性自我」）的阿慧視作二個不同的個人，這與相信、不相信儀式本身的「真實性」與否無關，而是基於自己作為研究者而嘗試站在信仰框架之下所做的認知理解。

在每次下田野做研究的過程中，我與沒有神靈憑附的阿慧所有的相處時間比起有神靈憑附的阿慧來得多，我發現自己總是會無可避免地刻意觀察在後者的時機裡頭，阿慧有沒有流露出她在日常會有的慣習、或是可能會被其他在場人士給忽略的細微動作，可是另一方面，我也知道如果自己真的發現了什麼，那便與我前述所言的認知產生衝突了。

雖然上述筆者於儀式後的個人反省不足以成為能夠為其他儀式參與者代言的代表性的論述，不過此處欲引出的是：扮演乩身角色之個人必須在作為空泛化肉身（即處於「相對神聖」時間段）時清楚規訓並隱蔽其於日常可見的本能習慣，尤其為自身保留與觀眾之間一定程度模糊曖昧的界線距離。因為當儀式觀眾（即儀式參與者）與身為表演者的乩身愈是親近時，其並不會為乩身提供愈多來自觀眾的信任感受（反而愈是懷疑），而引發觀眾對乩身於起乩時候任一略顯偏移之行為舉止提供更多觸發其懷疑情緒與檢視心理的變數可能。

因此，乩身為維持其作為儀式權威（意即被觀眾相信且信任）之效度，與觀眾刻意保持空白的社交距離(social distance) 有其必要，其必須進行「管制接觸」，也就是管制觀眾僅看見符合官方釋義的角色一隅而無法窺探全貌，因為一位稱職表演者應該清楚明白：只有將自己置身於不完全透明的帷幕下，觀眾才能擁有無止盡的想像餘裕，而正是這些因距離所延展出來的想像才使表演者的崇高地位不會因此被不屬於戲劇化想像世界的赤裸現實所擊垮。

本章已討論乩身於「相對神聖」時間段如何透過其肉身之上的行為舉止使儀式現場進入第二層次之秩序。然而，我們也看見即便儀式因符號性的天語、天文而使參與者感「神聖充滿」，抑或於乩身受「神靈憑附」時再次強化其所有之「神聖感」，其卻仍會於恍惚之際受偏移侵入而變得脆弱，因此為參與者帶來信任與懷疑之弔詭，而這便是本章所欲帶出「神聖裡的世俗」之秩序內涵。

因此，下一章將深入討論當乩身透過上述感官符號以及角色展演將「神聖性」帶往現場時，儀式情境又如何受俗世事物所牽引、而後觸發偏移的發生，以及當這些雜訊干擾無論可被預期或是突然發生時，其如何被作為儀式權威且擁有絕對發言權的乩身藉其對信仰框架之熟稔與展演手段之呈現為偏移作有效的技術管理，使不可避免之偏移得以被納入、被排除或是於轉譯後被重新拉攏至儀式官方釋義能夠接受的範圍。



正在口述天語的乩身阿慧（影像經模糊化處理）/第四場苗栗田野



深夜辦事/第三場臺東田野



正在口述天語的乩身阿慧（影像經模糊化處理）/第四場苗栗田野



庫錢燃燒前/第三場臺東田野

伍、起乩之後——回歸世俗

一、前言：儀式秩序的偏移管理

乩身儀式中的群己互動對於擁有乩身角色之個人而言的特殊性在於：乩身並非僅在起乩過程與儀式參與者互動，甚至於退出起乩之時所謂具神聖性的「空泛化肉身」後，仍需要再回到起乩之前、後那一世俗性的「個體性自我」與儀式參與者閒話家常與共謀問事方針。

若將乩身於起乩狀態之下的「空泛化肉身」視為符合官方情境釋義的角色前臺(front region)，則乩身於退出起乩狀態的「個體性自我」則可相對粗略地被視為其後臺(back region/backstage)，這是在擬劇論中為一般角色展演點到為止之處。不過在乩身儀式的個案研究中，若是僅討論到這一層次便難以看出乩身一角之展演如何於整體儀式過程面臨觀眾（儀式參與者）觀察下的角色管理（與偏移）危機。

因此，我們仍須將乩身於「個體性自我」之外顯行為視作另一前臺，而非由「空泛化肉身」為主體發散而忽略前者對神聖指認之作用，因為乩身儀式的有趣之處便在於擁有乩身角色之個人無論起乩與否（即於相對神聖、世俗二者時間段）皆無可避免地必須將二種截然不同的角色狀態呈現於臺前。因此，就儀式所提供之官方釋義而言，使「個體性自我」於臺前一覽無遺便是一件危險的情事，因為其將提供觀眾（儀式參與者）有了檢視其與另一「空泛化肉身」二者行為異同之材料。

而當乩身於「空泛化肉身」之於「個體性自我」二者的角色展演受到來自儀式觀眾的檢視時，則必須為這二面前臺之外顯行為做出適當區隔，當此區隔

無法為觀察者所捕捉、或角色之間的互斥性質滲透至另一角色時，則會為儀式帶來群己互動之下的情感偏移，此部分將於本章第一小節——（一）人情滲透做討論。

另一方面，除了由「角色」所致之偏移需要為展演乩身之個人所管理外，由「儀式佈景」所發散之外部、內部干擾也可能為儀式現場帶來轉變，而乩身面臨來自非個人的偏移同樣需要透過部分轉譯技術將其納入其中或排除於外。關於由儀式佈景蔓延之外部與內部干擾將分別於本章第二小節——（二）事件滲透以及第三小節——（三）時序滲透二部分做田野的案例分享。

二、神聖與世俗的相互滲透

（一）人情滲透：相信與懷疑

第一次下台東的那一場田野³⁰，一夥人自早上七點半為了儀式而忙碌至清晨三點近四點，原本在理想預期上應該能早些完事，如果晚上十二點未發生那一自家庭關係延伸至儀式角色的微妙變化的話……

當用於調解的疏文紙張（內容為告解之下承諾給予之福報與付出之善事）出現時，由有形道具所散發之非具象的干擾也一併出現了，部分參與者的情感偏移正於儀式暗處悄然發生著。

阿慧對著那二位年齡大概落在二十初頭左右的問事者晚輩是否願意將自身的福報給予父親（以下匿名）阿桂時，原本只是因為受長輩要求而勉強出現於儀式現場的問事者子代（以下匿名）小新從先前只是端坐在父親身邊一副事不

³⁰ 這次的儀式內容為「冤親債主」，其受官方情境釋義（也就是信仰框架）所認可的調解方式有二，一個屬於神聖那一端、另一個屬於世俗這一端，神聖的部分強調得是個人靈魂所積累之形而上的「福報」，而世俗的部分強調得是那些問事者所做之可見與可預期的「善事」。

關己的漠然模樣，突然因此流露一絲躁動不安的神情；另一子代（以下匿名）小琪也有了和白天的她不一樣的態度。

其實早在儀式開始前，小新便曾大方自我揭露過一次——「我不是很相信這個」；小琪是在田野時候與我走得近的人，在不被儀式他者注意的空白間隙裡，她會對我述說一些不適合搬上檯面明言的話語——「其實我也沒有到這麼迷信」，在我們被部分佈景遮擋於後或是被儀式他者疏忽之時，我似乎變成了那一個在儀式裡頭與她最相似而得以試探和尋求共感之人，可是她又從未能在我的身上找到任何一絲直接的表態痕跡。

「我覺得我的心還在飄。」

後來，被反覆詢問幾次是否願意給予自身福報時，小琪在所有儀式參與者面前語帶顫抖地說了這麼一句話，小新則不斷向阿慧提問給予福報後那一可能存在於未來的負面預期會是什麼樣子的。（第二場臺東田野筆記摘錄，2024,06）

當世俗的父子（女）義務納入神聖的轉讓（福報）契約時，阿桂與小新、小琪三者之間的身份往來便有了除血緣指認的絕對關係以外受儀式情境賦予的另一個不可客觀計算的抽象連繫，隨之而來的是被納入者（小新、小琪）無法掌握具體表徵的不安感，而當這一感受剎然出現時，便使得原先與己立場相悖的情感（相信/懷疑）有了趁虛而入的間隙。意即儀式參與者之於官方情境釋義的相信（或懷疑）情緒不應該看作自個體發散且具絕對、恆定性的固化性質，反而應將二者視為位於光譜二端且相對、不穩定的遊走狀態來看待。

此外，若再拉進本文第肆章小結討論之情感偏移與此處相比較，可以發現前者之所以帶來情緒偏移（由相信往懷疑一端靠攏）是因為其與乩身角色距離

不適當所致；而後者之所以帶來情緒偏移（由懷疑往相信一端靠攏）則是因為其與符號距離未有客觀判準而生。意即當來自神聖一方的無形所有物（福報）被納入俗世一端的生命歷程而成為可能時，則反過來因其抽象意義之不確定性以及其最終指認來源僅能完全倚靠乩身於儀式過程的斷語與疏文上的書寫字跡為證明，使得參與者自抽象福報引起的無形被剝奪感因具象言語和文字體現於前而使個人情緒與面對官方情境釋義的立場發生偏移。

（二）事件滲透：官方釋義與突發事件

下午五點，天空烏雲密佈。

天色晦暗後，第一道雷於空中無預警落下，所有人都能感覺到這一波雷距離自己很近很近，儘管鞋底和衣著皆因半小時前為了尋找合適的竹材作為招魂道具而在竹林間穿梭使身子濕透，當再次返回田中央土地公時，耿大哥夫妻俩仍不顧體寒、接力將那一硬實的竹子抵住廟宇門檻的隙縫使其能一直保持近乎垂直於地面的樣態，上頭殘存的幾束葉片分枝則隨著雷雨下的冷風輕微飄搖。

外頭柏油路面上的凹陷坑洞很快便被雨水浸注滿溢，被大雨淋過而濕漉的衣著與身上的汗水相黏，白天遍佈的蚊蟲早已消失於視聽覺感官，午後的悶熱也在傍晚變得夾帶涼氣，阿慧擔心年歲已經八十八的阿耿不適合繼續於這一種充滿未知的儀式佈景下久待，於是同耿大哥一起帶她離開現場，而後順道攜帶一件阿耿日常穿著的衣物為後續儀式做利用。

阿耿返家的路上，儀式現場只剩下我和從未將竹身離手的程大姐，還記得在十八點四十七分，一道雷擊自距離眼前不到五公尺的大樹上發生，原本早已灰暗多雲的天空突然被一束強光急遽閃現，從土地公廟內部向外看，田地之上的視野範圍因前方雷擊而瞬時染上本不應該出現於傍晚的紫白色調。

平時在桃園從事行政工作而鮮少接近鄉野田間的程大姐，受眼前景象傻愣片刻後，才連忙轉身對著我做出拍胸脯、表示「莫受驚」的動作……。（第四場苗栗田野筆記摘錄，2024,09）

當場外原不屬於儀式主要佈景的景象因非人為的因素（雷電）被牽引於內而能為儀式參與者所感知且可能帶來干擾時，為了使儀式得以順利進行、同時不被外部干擾而中斷，阿慧便需要有處理偏移的管理技術，也就是必須試圖將其轉譯而納入儀式官方釋義或排除而不影響儀式情境繼續進行。

「剛剛雷擊在我們面前，很近。」（筆者）

『很大齣……因為上面要來索命啊。』（阿慧）

『所以剛剛要婆婆（阿耿）先回家是對的。』（阿慧）

——第四場苗栗田野對話紀實，2024,09

自上述在雷擊之後、阿慧與耿大哥先將主要問事者阿耿帶回家中休息而又返回儀式現場（即田中央土地公）之時的簡短對話便能夠看出阿慧如何將外部干擾為內部秩序所消化，除了在天氣變得惡劣時因考量到年歲已大的阿耿無論生理需求或心理狀況而將其帶離現場，同時不忘將具個體代表性與象徵意義的日常衣物帶往儀式，前者行動因此事先排除淺在於儀式之內（由參與者引發）之風險，後者作為則確保儀式的展演性質不會在主要問事者離去後而失去系統運作之投射對象。當透過上述二種針對人物與物質的管理技術使場內趨向安定後，來自場外的雷電便也不再被視作外部成本內部化之干擾，反而被轉譯成為外部效益內部化之戲劇性效果，因此為乩身儀式中的群己秩序帶來更大的凝聚作用。

（三）時序滲透：穩定與偏移

「恁（你們）想好阿袂（嗎）？」（起乩時的阿慧）

『想欲（想要）請閻王幫忙查信女耿〇〇〇的前世因果。』（程大姐）

「然後妳的第三世出生權貴，會欺負人。」（起乩時的阿慧）

『我無（沒有）欺負人啦……是人攔我欺負……』（阿耿）

『毋是（不是）啦，閻王是講妳『較早（以前，指前世）』的代誌啦。』（程大姐）

『我毋知（不知道）……』（阿耿）

——第四場苗栗田野對話紀實，2024,09

在第四章的「神聖充滿」小節已有提過乩身儀式之信仰框架為儀式參與者（尤以問事者本人）所帶來無論對過去生命經驗的因緣解釋或於未來生活想像的果報指稱帶來更多自神聖角度觀看個人生命歷程的抽象可能，皆使得問事者因此必須將其已經驗或待經歷的情事看作那必然發生且具本質性的存在，**儀式情境將個體的生命時序延展得更長、更遠了**。也就是說，那些參與儀式的問事者因為其於俗世一端發生且能夠倚靠生理感官具象捕捉的個人際遇僅占據總體生命時序的部分、那些受神聖一方揭露而無法藉心理記憶二度回溯的他者（即乩身）指稱覆蓋於總體生命時序的份量卻無從推敲，而使原先能為問事者依循個體經驗描繪的偶然事實必須受到由那神聖形象根據信仰框架指稱的必然因果凌駕於上。

上述所言「問事者個人的生命歷程被納入更多可能」當中的「可能」一詞

乘載了由神聖所看見而不為俗世所知覺的性質，意即其之所以被問事者視為「可能」而非「經驗」便是因為其不同於後者能被親自體驗而僅能抽象想像之存在。而此處討論由信仰框架為問事者所創造的所謂「可能」便作為讓問事者無法清晰指認個人生命歷程之干擾——在這般儀式情境釋義中，問事者不再是對其自身最了解之人，當其將俗世之中無法為自我所明白的困惑情事攜帶而來時，便受到神聖指稱之抽象「可能」滲透至俗世（由感官）承認之生命際遇的干擾而偏移了。問事者期盼透過儀式獲得明確指引的參與預期反而必須接受由抽象「可能」發散之內涵模糊性，俗世之中認為穩定且不可追溯的過往情事在神聖之下仍是躁動而不曾安定的存在，因自儀式角度而言，問事者便從未體認個人命運而僅能窺見（時間）秩序一隅，而剩下無論過去或未來的未知情事仍必須倚靠那一無法由自身所證明的神聖指稱才得以成立。

三、總結：儀式系統的神俗共生

干擾必須與訊息通道結合，鑽進它的波長，靈活地疊加在傳播訊號之上。³¹

(Serres, 1980)

將個人與事物之間的關係置入乩身儀式系統做觀察，本文欲揭露的並不是將個人視為單一主體而討論其進入儀式佈景中的動機，而是將每一個人與他者看作統一集體以理解儀式參與者與乩身如何共構儀式秩序的動能，而置身其中的個人又如何透過能為其感官捕捉的外在符號指認自身與他者以及神聖對象的關係，因此聯繫起那一遙遠且相對於俗世現場的神聖彼方。

因此，回過頭來回應第一個研究問題——「『世俗』何以納入『神聖』？」

³¹ 引用原處為米歇爾·賽荷 (Michel Serres) (1980)，《寄生者：人類關係、噪音、與秩序的起源》(Le Parasite) (群學出版社)

在第參章中，我們看見乩身儀式的第一層秩序便是透過佈景當中的物質符號而得以確立，那些無形的神聖指稱必須透過有形的儀式道具才能使其成為具象化的記號而為參與者感官所捕捉，「神聖性」因此受物質牽引而抵達俗世現場。

然而，我們必須要再去問的是：參與者何以憑藉所謂由物質符號所發散的神聖記號感知其「神聖性」？而後又如何再進一步於儀式佈景中獲得「神聖感」？參與者除了必須具備辨識物質「同一性」之信仰框架外，其更需要擁有區分物質「相對性」之排除能力，意即意識那些潛伏於佈景之下作為儀式干擾的存在。

而第二個研究問題——「『神聖』何以為『世俗』所滲透？」即便乩身因其所呈現的外表舉止與肉身實踐使乩身儀式進入第二層秩序，而後為參與者感受神聖之臨在（或充滿），其仍無法避免因「空泛化肉身」相對於「個體性自我」不斷相互滲透而使另一方的角色形象遭受外顯污染與隱性貶損，不過另一方面卻又因為二者提供參與者能夠使之遙相呼應的參照判準，而使其愈能指認孰為「神聖」、孰為「世俗」。

由以上「世俗裡的神聖」與「神聖裡的世俗」二者便可看見：當儀式集體受一般性秩序（物質符號/外表舉止與肉身實踐）所牽引時，干擾因而靠近並遊走於儀式邊緣了。意即當秩序排列於佈景之前時，我們要注意的便不再是其流露於外的穩定性，而是那些原先無以憑藉的事物如何於秩序受信仰框架建立之際，干擾便一併依附於秩序外圍並悄然而生。

秩序因干擾變得脆弱，不過卻也因此更有輪廓。當觀察儀式中的社會秩序何以構成時，便必須同時看見作為秩序（指儀式情境釋義）外的干擾為其帶來的兩面性，意即雖然由干擾所致之偏移將影響或破壞儀式情境釋義的穩定性，

不過儀式本身卻也因為偏移的擾動而使參與者更能指認神聖之本身。

因此，回應第三個研究問題——「『干擾』如何被轉譯或排除而又使得儀式秩序得以進入新的穩定（即便這一「穩定」之計量單位可能因另一層偏移而使其速度快到接近瞬逝）？」

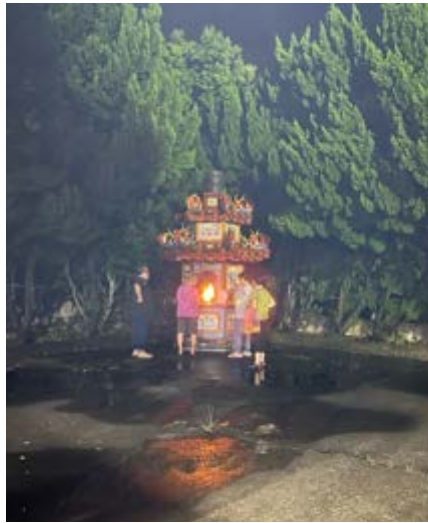
對作為儀式主導的乩身而言，其於維持神聖性的條件下，也必須允許某些噪音或雜訊的出現，此時便必須仰賴乩身識別影響程度不一之干擾所致偏移的能力，輕則透過轉譯技術將其納入情境釋義，重則利用排除手段將其推向儀式外部；而對儀式參與者而言，其則需要在干擾出現時能夠藉由捕捉由外在佈景發散之訊號，視情境調整自身於儀式中的位置與身份關係，然而，儀式秩序的趣味之處便在於那些對單一個體而言因干擾所致偏移之「偶然」，對集體系統而言卻能視其為「必然」。即便干擾作為儀式秩序之影響變因，不過這些干擾對官方所認可之情境釋義造成的偏移作用卻也因此使秩序本身有了可供參照之對象，也就是說，正是因為俗世情事之存在，「神聖」才得以被觀察者指認。



被雷電短暫打亮的天空/第四場苗栗田野



雷電後（實際的）晦暗天色/第四場苗栗田野



辦事尾聲/第四場苗栗田野



庫錢燃燒/第三場臺東田野



在問事者家中門額前貼上平安符/第四場苗栗田野

陸、研究者視角與反思³²

「阿嬤，妳袂（要）先去歇睏（休息）某（嗎）？」（阿慧）

『無要緊（沒關係）啦！袂忝（不會累）。』（阿耿）

（阿慧撇過頭來面向著我）

「一開始說不要，怕會浪費很多錢，結果現在比誰還認真。」（阿慧）

我只是淡淡微笑予以回應，然後看向那一個平時在晚上十點就會準時上床睡覺、已經年近九十的阿耿仍精神抖擻地陪伴在為了她的「身體」而忙碌整天的師姐（阿慧）、兒子（耿大哥）和兒媳（程大姐）身邊。

「阿耿看起來身體硬朗，如果不時刻提醒自己這一趟辦事是為了她的身體而來，自己或許只會以為這是一場改善三合院格局風水的行動而已。」當時的我這樣在心底暗忖著。

「小姐……（話語斷落）」

「妹妹，會不會想睡覺？」（阿耿）

『不會啦～』（筆者）

「這個不是小姐，是妹妹啦！」

「伊擱咧讀冊（她還在讀書）。」（程大姐）

白天時候的阿耿因為被兒媳程大姐提醒過一次筆者還在讀書階段而被要求

³² 本章屬於田野觀察番外篇，因此書寫上便不再拘泥於學術結構要求之以「筆者」自稱，而是以最自然、直觀的狀態以「我」指稱筆者個人。

改口換成「更好聽」的稱呼後，儘管當時已是超過日常慣習睡眠週期的三更，仍念想著就算只是作為研究者而未被信仰賦予任何「神力」的妹妹是否勞累，也還記得上午兒媳在稱呼用字上的叮嚀，當「小姐」這一詞剛到嘴邊，便趕緊改口稱呼「妹妹」，而平時習慣使用的閩南話也因面前年紀輕的孩子而改用國語表達自己的關心。（第四場苗栗田野筆記摘錄，2024.09）

上述這一段田野筆記是筆者於事後做田野紀實的整理工作時，因那些細碎而仍感親切的文字讓自己短暫自當下書寫又偏移陷入田野當中發生的情緒，而再根據殘存的體感記憶所記錄下來的內容。

即便進入論文書寫之尾聲，我仍時常一再於這份論文稿件畫面前的觸控板上快速游移，不停地將頁面向上刷，速度快到在過程當中什麼內容也看不清，表層行為上看來像是對於手邊事物之煩躁，在心理活動中卻僅是苦無靈感之際再提醒自己一遍（或無數遍）「即便這份書寫看似無止盡，不過妳已經完成這些了。」而當下又深感我與那些已然被記錄於上的文字內涵又變得更加疏離了。

在自田野筆記初稿中粘貼上面這一段落的斜體內容時，便一邊體認到現在的我無法再書寫出這些由過去的我所記錄的文字。一方面，我為此感到懊惱，因為這些思想彷彿曾在剎那被我擁有，卻又在疏忽之時與我漸遠；另一方面，我又為此感覺竊喜，因為那些由自身雙手在鍵盤上時而因靈感泉湧而快速敲打或又因言不及意而緩慢停滯的掙扎過程，都因為最後被留下的這些文字存於這已然經過反覆修改、儲存的檔案而能夠受己指認這些東西仍存在於這一方空間而未曾消逝。

所以，如果有人問我：「即便這些文字內涵可能因時間使立場變動而有重新詮釋之可能，但為何妳仍記得它們應該被放在什麼位置？」

觀察角度與理論表述可能會隨時序更迭被遺忘或覆蓋，不過我在這些儀式現場與田野對象一起創造的感受卻永遠在那裡了。在田野現場，我總是能意識到自己那必然無法受在場他者所淡化的雙重身份，一方面，我被學術承認作為研究者的角色；另一方面，我又因置身現場成為儀式脈絡之一，因此擁有另一被田野賦予作為參與者的角色，也就是我知道一旦自己跨入田野則必然與儀式他者（即學術視角下所謂的「被觀察者」）產生關聯時，便註定無法使己透明而同樣必須受到來自他者的檢視與揣摩，也就是當我作為「研究者」而觀察儀式他者時，自己也同樣一邊作為「田野參與者」而被觀察，此時彼此願意向對方坦承或揭露多少訊號便作為田野現場無可避免的情事。

不過我並不把它當作研究的限制，反而將其視為身為研究者而必須在田野之中不斷抱持反身心態的體現，因為是它才使得社會學觀察得以作為具有高度活性與生命力的一門科學，而如何將其轉化便是筆者在這一篇研究一再嘗試與挑戰的考驗。

本篇論文被埋下了一個敘事伏筆，在通篇研究所摘錄的田野筆記內容中，筆者雖非作為論述焦點，卻總是將自身置入字句的用意在於使他者於閱讀之際同樣能意識到：田野現場的觀察者在作為觀察者的同時也正在被其他儀式參與者所觀察。

而此時的讀者便如同儀式參與者一般，因筆者不斷利用諸如「我」等字眼指稱個人而使其必須在一邊獲取由文字作為媒介轉譯之訊息時，又無可避免地於論述內容短暫偏移而可能關注到筆者的存在，此便形似於儀式參與者因研究者於儀式佈景之物理性質（肉身存在）而必須將部分心思分散至其身上。

「姊姊，會不會想睡覺？」（筆者）

『如果你也遇見同樣的事情就不會有心思休息了。』（小琪）

——第二場臺東田野對話紀實，2024.06

對了，第四場田野時阿耿婆婆對我說過的話，我也曾在第二場田野對年齡與己相近的小琪說過。在我被問之時，我作為田野參與者的身份便與之浮現；而在我提問當下，我就知道我已經踰越至研究者的身份之外而又被田野參與者的那一面所滲透了。



海邊祭儀/第三場臺東田野



受家宅烹飪氣味吸引而來的浪浪小貓/第四場苗栗田野

柒、參考文獻

一、專著

Berger, J. (2024)。幸運之人 (吳莉君譯)。麥田出版。

Geertz, C. (2008)。文化的解釋 (韓莉譯)。譯林出版社。(原著出版於 1999 年)

Goffman, E. (2023)。日常生活中的自我呈現 (黃煜文譯)。商周出版。(原著出版於 1956 年)

Serres, M. (2018)。寄食者：人類關係、噪音、與秩序的起源。群學出版社。
(原著出版於 1980 年)

Weber, M. (1993)。宗教社會學 (康樂、簡惠美譯)。遠流出版。(原著出版於 1920 年)

Schütz, A. (2017)。社會世界的意義建構：理解的社會學引論。北京師範大學出版社。(原著出版於 1932 年)

大澤真幸 (2021)。給所有人的社會學史講義：跟隨大澤真幸一起建立當代必備的社會學素養 (顏雪雪譯)。衛城出版。

二、期刊論文

王鏡玲（2015）。神話口述與通靈象徵——「天山老母」女乩現象研究。臺灣宗教研究，14(2)，65-93。

王鏡玲（2016）。通靈展演現象——以「天山老母」進香會靈儀式為例。新世紀宗教研究，14(3)，67-98。

朱悅嫻（2021）。神聖與世俗的再創造：論個人在信仰實踐中的自我同一性之探索。輔仁大學社會學系學士論文。

林美容、李峰銘（2015）。臺灣通靈現象的發展脈絡：當代臺灣本土靈性運動試探。思與言：人文與社會科學期刊，53(3)，5-46。

唐蕙韻（2014）。乩示中的神、靈與儀式、習俗的系統關係：金門中堡威靈殿張公壇乩示紀實。民俗曲藝，(183)，71-138。

唐蕙韻（2021）。金門法派儀式與私佛信仰的結構關係。華人宗教研究，(17)，83-123。

捌、(附錄一) 訪談與田野知情同意書

您好，我是天主教輔仁大學社會學系的學生莊珮璇，目前正在進行「神聖何以被觀察？——乩身儀式的群己視角與秩序建構」之學士論文。本研究旨在觀察乩身儀式參與者如何透過捕捉各式記號(signal) 感知儀式情境之「神聖」與「世俗」來回遊走、相互干擾並偏移。

本研究以參與觀察(Participant observation) 為主、訪談法(interview) 為輔，將交叉進行並且相互補充。為保記錄資料之正確，訪談與田野過程將會**錄音、攝錄影**。若您不願意錄音、攝錄影，或想中途停止，請隨時提出。為維繫研究對象於研究中之知情權利，請您閱讀以下三點事項：

- 一、所有**錄音、攝錄影**彙整為逐字稿以及影像後會再向您確認，本研究將負起保密責任，未來研究成果將以**匿名**呈現，所有訪談語料以及田野紀實影像也**僅供作為本論文之學術用途**，但在非預期情況下您的身份仍有可能受到揭露，請慎重考慮是否接受訪談與參與式觀察。
- 二、訪談或田野過程中，您有權利隨時暫停或退出研究，即便研究結束，有任何問題，都歡迎聯繫研究者。
- 三、此份研究知情同意書將由研究者與研究對象雙方各保留一份。

～非常感謝您的參與，若您同意上述事項，請於下方簽名。～

研究對象簽名：_____日期：____年____月____日

研究者簽名：_____日期：____年____月____日