

《日常生活中的當代宗教》

图书基本信息

书名：《日常生活中的當代宗教》

13位ISBN编号：9789866525945

出版时间：2015-9-14

作者：黃應貴/主編,丁仁傑,呂玫媛,齊偉先,林瑋嬪,楊弘任,陳怡君,鄭瑋寧

页数：384

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介以及在线试读，请支持正版图书。

更多资源请访问：www.tushu000.com

《日常生活中的當代宗教》

內容概要

人類社會中個人的自我認同，是透過人與人之間密切的互動而建立。但是現代社會的發展加速了生活的步調，快速流動的日常生活無形中產生個人內在的矛盾，並造成片段化的人際關係與心理的焦慮不安。

為了重建人際關係、找到自我的認同與救贖，陸續出現了各種既無教主與教義、更欠缺正式儀式與組織之新形式的世俗性宗教。而此時宗教的主要關懷，轉向個人如何在社會中找到定位的問題，並為其日常生活提供意義的框架。

本書將由實際的個案研究，說明個人如何透過當代的宗教實踐建立人際關係，同時找到自身存在的意義。個人化的宗教實踐豐富多樣，包括與神直接溝通而超越中介的層面，或是在既有宗教儀式中的某些活動，也可以是創新性的附屬活動，更可以是個人在傳統儀式、教義、與實踐的創新。這些滿足個體自我存在的認定都存在當代的日常生活之中，成為個人的救贖之道。

《日常生活中的當代宗教》

作者简介

《日常生活中的當代宗教》

書籍目錄

導論

宗教的個人化與關係性存有 / 黃應貴

第1章

新興宗教與新「宗教性」：台灣漢人宗教的脈絡 / 丁仁傑

第2章

當代媽祖信仰的個人化與宗教性：以白沙屯為例 / 呂玫媛

第3章

宗教場域中美學實踐的現代性：台灣民間信仰場域中的品味社群 / 齊偉先

第4章

都市神壇與乩童靈力：桃園八德的例子 / 林瑋嬪

第5章

綜攝與轉譯：一貫道英國道場的行動者網絡分析 / 楊弘任

第6章

神恩靈力與性別政治：以屏東萬金天主堂為例 / 陳怡君

第7章

再現死亡、悲懷難遣：以當代魯凱人的喪葬實踐為例 / 鄭瑋寧

《日常生活中的當代宗教》

精彩短评

1、（还没读 贴导论 必须得给评分？）

2、强调个人的宗教感知与身体实践对传统“宗教”定义的挑战，也呈现出宗教自身的社会变迁。问题是：日常生活的琐碎与个人自我的多重，是否真正得到了理论化的提升，又是否彻底体现了人之存有呢？毕竟自我指涉的关键在于：人们应该/想要如何生活。【丁仁杰的图看起来真要命。部分篇章过于夸张了都市化对日常宗教实践的影响，尤其是核心部分。】

1、前：黄的新书，导论先贴过来。书还没看，不过非要评分才给发书评，先打4颗星--

導論：宗教的個人化與關係性存有 黃應貴 正如文化變遷一樣，宗教變遷在人類社會自古以來周期性地發生。但本論文集討論的宗教變遷，如同本書丁仁傑的論文所指陳，係聚焦在「新興宗教」（New Religions）或「新興宗教運動」（New Religious Movements），這指涉了上個世紀第二次世界大戰之後新陸續浮現的宗教發展趨勢，並成為新興的學術研究領域。但它之所以為「新」，是相對於西方過去的宗教傳統而言。

一、世俗化與新興宗教 眾所周知，隨著資本主義的全球性發展及啟蒙運動的推波助瀾，科學、理性和科層組織等成為了現代性的代表性指標。而工業資本主義在十八世紀下半葉全球性地快速擴張，更把科學、理性、科層組織的效果發揮到極點，不僅促成社會內部的分化，也導致學術知識分殊化，且成為處理社會分化的專業知識並持續累積，更使得中世紀主宰西方日常生活的宗教，不再是西歐社會整體化的邏輯，而是日常生活中的一項社會分類，其地位與政治、經濟、親屬相似。更重要地，伴隨歐洲民族國家統治權的確立，宗教被視為屬於個人的私領域，有別於政治、經濟、法律等公共領域，進而急速沒落。事實上，二十世紀中葉國際學界普遍認為，現代化的理性發展結果，勢必帶來「世俗化」（secularization）而使宗教沒落。譬如，Luckmann（1967）、Berger（1967）、Parsons（1960）、Luhmann（1984）等人，各自依據涂爾幹（Durkheim 1995）或韋伯（Weber 1963, 1976）的理論傳統，發展出其對世俗化的理論論點。此一趨勢在Wilson（1966）之後，成為學術界普遍承認的綜合性理論觀點（Cannell 2010:86），甚至成為一般人的觀點。精準地說，這理論的主要論點有雙層意涵（Hefner 1998）。第一，世俗化是指現代化背後的理性主導或取代宗教的魅惑（enchantment）。另一層是指現代化導致結構的分化、技術的專業化，以及生活世界的多元化。這使得過去整合各個層面的宗教信仰或宇宙觀所代表的神聖天篷（sacred canopy）無法進入公共領域，使得宗教信仰與行為私有化，或者不同分化獨立出來的個別領域是以不同的觀念來理解與表現，使得實際生活呈現多元化，因而弱化了宗教。在實際生活上所呈現的，不只是上教堂的人數銳減，甚至受洗或自認為信徒的人也顯著減少。儘管世俗化理論已成為一般性的觀點，但其發展之初便一直受到質疑。比如，Martin（2005）認為世俗化可有多樣性，而不必以西方的發展為模式。他更質疑宗教的定義，因許多宗教活動看似世俗化，卻也有其他活動被認為具有宗教性。又如Heelas（1996）以靈性（spirituality）取代宗教，來回應世俗化理論的發展。而Casanova（1994）進一步指陳，世俗化理論往往混淆了以下三個問題。其一，宗教的客體化，並與其他功能的分離，特別是政治和經濟。其二，存在於公共領域的宗教私有化。其三，做為情緒與實踐的宗教，隨現代化的進展而消散。他認為第三個問題是錯的，第一個是事實，第二個則有可能。事實上，宗教並未隨現代化而消失，反而是以新的形式出現，特別是以去地域化（deterritorialized）的方式。縱使表面上屬於事實的第一個問題，Hefner（1998）及van der Veer（2001）皆指出，即使就西方的歷史經驗而論，它不一定導致宗教的沒落。Hefner（1998）特別強調，現代化雖造成專業化、多元化的發展，造成宗教私有化，且不易與公共領域結合，但現代性發展的方向關乎國家與市場的權威是否與宗教結合。最明顯的例子就是伊斯蘭教因被奉為國教，反而加強了宗教在公共領域中的支配力量與地位。對照之下，van der Veer（2001）則以英國與印度現代化過程的相互依賴與對比，突顯世俗化理論往往是建立在西方基督教的歷史經驗，特別是教會成員身份、教會的參與以及徵募新成員的模式上，忽略了在英國國族主義及公共領域的建立過程中，宗教在創造及模塑公共領域上的角色。然而，這些發展並不影響世俗化理論廣為學者和一般大眾接受。直到Charles Taylor（1999, 2007）及Talal Asad（2003）相繼解構世俗化理論後，學界才認真考慮前述質疑背後的理論意涵。不過，對世俗化理論進行嚴正挑戰的是二次戰後出現的新興宗教本身。以五旬節/靈恩運動為例，儘管早在1906年就產生以說舌語、強調聖靈降臨為特色的教會復興運動，該運動卻直到1950至60年代，重新由英國傳入北美、南美、北歐，再向世界各地傳播，包括東亞及東南亞地區。在這波的衝擊和影響下，台灣開始出現許多新的教派，如早期的真耶穌教、以及後來的台灣神召會、純福音教會、台灣四方教會、台中中華神的教會、錫安堂及苗栗禱告山等（譚昌國 2014: 5-7）。正如斯蒂芬·亨特（Stephen Hunt）（2010: 141-143）所說，這類新興宗教的特點是信徒自由進出、自願參與、沒有教會式的中央集權以及等級制度，更不宣稱自己是真理的唯一代言人。由此，教派與教派之間的界限逐漸消融，同時，人們更可以不顧家庭的教派選擇和神學偏好，隨意地改變自己的教派，並將這些看成是靈性旅程的組成部分。事實上，人們傾向選擇了某種特殊的崇拜方式、教會活動和傳道活動，而不特別區分其是否歸屬不同教會。就此，這些現象與作為有如Luckmann

《日常生活中的當代宗教》

(1967) 所說，是一種反制度性的宗教，完全違反了西方宗教強調教會等同於宗教的組織性傳統。

當然，新興宗教之所以有別於西方宗教傳統而稱之為「新」，不只是宗教組織的形式有所改變，更涉及宗教的定義或宗教性。正如Luckmann (1967) 所言，此時宗教的主要關懷，是關乎人如何在社會中定位或命運的問題，並為其日常生活提供意義的框架，而不是依賴超自然力量來面對人世間的困境。事實上，在新興宗教的活動中，包括上述五旬節的聖靈降臨，我們清楚看到信徒重視個人直接與神溝通，而不再透過教會或神職人員為媒介。這種挑戰宗教經典詮釋的壟斷權以及主動追尋直接救贖管道等宗教個人化傾向，更突顯了新興宗教之所以為「新」的意義。當然，這與現代化造成個人主義化的結果密不可分。二、個人主義化與宗教的個人化 現代化造成世俗化的觀點雖已受到質疑，但現代化造成個人主義化的結果，至今仍被普遍接受。事實上，這不僅是宗教個人化的條件，更是新興宗教興起的重要原因之一。如前所述，科學、理性以及科層組織是現代性的代表性指標，它的有效運作造成了工業資本主義得以進行全球性的擴張，使工業化為基礎的現代化成為人類現代文明發展的結晶與「進步」的具體表現，但也使得人類成為機器的一部分，而所謂的「寂寞的群眾」(Riesman 1961) 與「組織人」(Whyte 1956) 的出現，即是針對這個時代的表述說辭與批判。加以，工業革命引發的工業化進程中，大量居民從農村移居都市，一方面使傳統社會組織逐漸瓦解，另一方面也使個人從傳統束縛中解放出來，從而使追求個人的獨特性得以可能，更逐漸成為新趨勢。這趨勢更因工業資本主義為了爭奪市場與原料以維繫自身擴張和繁衍，引發了兩次世界大戰。戰後歐洲普遍陷入社會經濟的困窘與破落，使人們開始意識到人類科學理性的限制，進而質疑「進步」觀念、集體主義與軍國主義，甚至出現如Spengler (1947) 《西方的沒落》之類悲觀主義的看法，取代過去的樂觀主義，因而出現了反理性主義的存在主義，並在十九世紀下半葉到二十世紀上半葉，成為西方哲學史上的思想主流(白瑞德 1969)，甚至成為西方社會大眾願意接受的社會思潮。以存在主義的先驅齊克果

(Kierkegaard) 為例，他不僅強調存有先於思想，以及主體性思想的優先性，更在Attack upon Christendom (1968) 一書中提出了類似「個人化的宗教」的想法。他的終極信念是「基督教只限於個人有關」，強烈質疑制度化宗教的意義。即使身為基督教徒，他終其一生關心的還是個人(白瑞德 1969)。之後，提出「存在先於本質而強調人先存在，然後塑造現在的他」的沙特，繼而成為西方思想界的翹楚，更是存在主義的高峰。此一趨勢充分反映出現代化導致個人主義普及的結果與趨勢。在此整體社會思潮與條件下，新興宗教同樣呈現出個人化的趨勢，並直接衝擊著當時既有的制度性宗教，使信徒得以在既有的宗教活動中，尋找展現自我的可能性。這不僅見諸台灣漢人民間信仰，且至今仍在進行中。以本書呂玖媛的論文為例，過去民間信仰的信徒若要與神溝通，往往必須透過乩童這類儀式專家或卜杯等手段來達到目的。但在白沙屯的媽祖信仰個案裡，愈來愈多的通靈師姐(共八位)出現，與神直接溝通，服務自己也服務他人。這類「既是靈媒，又是個別信徒」的通靈人，既不像受過正式的訓練過程與驗證的乩童，又不曾在廟方的組織系統中據有明確的身分地位。她們大都經歷過個人生命中的苦難而有聖靈降臨的經驗，因而產生與神溝通的能力。她們的主要活動大都關乎信徒個人的目的，而與廟方的制度性活動無關。即使她們願意去服務他人，多是抱著回報神靈之心。故這些通靈人參與的活動，幾乎是建立在她與神靈之間的特殊親密關係或某種獨特的「緣」之上，其出發點是相當個人性的，從而有著強烈的個人化色彩。所以，「她們每個人均有不同的原靈歸屬，個人的守護神靈與靈脈系統也有跨地域的情形，並各自奉行不同的修持方式，來依附白沙屯媽祖」，表現出「由信仰建構自我拼湊人生之個人化現象」。此一個人化的趨勢在齊偉先的個案研究中，有著更極端的表現樣態。

在齊偉先有關台南廟宇的研究中，我們看到瘋建廟的酷爺，雖建立了在歸仁、仁德一代有名的媽祖廳，但他對媽祖信仰本身，一開始並無使命感，更沒有因信仰而產生某種明確的自我認知。他感興趣的是自己對神像雕品的特殊喜好和感情，一種奠基在物質形像基礎上所引發的情感。同樣地，對陣頭儀式技藝喜好的進仔，專門負責「打面」，深度參與了私壇的陣頭活動，但對宗教信仰則是抱持「寧可信其有，不可信其無」的態度。進仔雖浸淫在家將的世界，卻不支持自己的弟弟參與。他清楚知道自己個人主觀意義認知與社會觀感之間具有落差，認為自己所為只是呼應自己內在存在感的一種選擇。至於同樣是參與陣頭活動的德仔，更是在這行闖出名號，但他是在家將展演中表現自己，並找到自我，與信仰沒有必然的關係。甚至，酷爺以個人對神像的品味，透過網路聯繫，發展出跨區同質性群體。這些個案不僅說明個人內在稟賦的先天性導致「自我美學實踐歸屬感」或自我認同，實建立在當代「個人信仰」與「技藝興趣」逐漸分化的條件外，更說明在民間信仰場域中被創造的品味或風格，具有產生群聚與動員的能力。在商業化、市場化的發展趨勢下，此一場域的發展更讓我們看到宗教品味或圍繞某些物質基礎所產生身體實踐風格的調性親近感所帶來的人群集結。此

一研究個案不僅跳脫了過去過於強調信仰而忽略其他宗教實踐的研究限制，也彰顯了當代「個體在現代社會中，除了理性存有之外，還存在著其他不同的美學存在感」。由上，我們可以發現，個人在既有的制度性宗教當中，仍可以找到展現自我的地方，並能達到自我認同之目的。換言之，同樣的宗教活動，讓不同的人各自可以獲得不同的滿足，充分顯示個人性目的先於集體或制度這個宗教性目的，並且有著個人化色彩。這點，充分呈現在陳怡君關於萬金天主堂的聖神同禱會個案。基本上，聖神同禱是靈恩運動的一環，同樣有講舌語和聖神降臨等展現個別信徒與神直接溝通的發展趨勢，且因為參與人數一直是少數而非教會組織內的主流，更突顯其為對集體性或制度性的挑戰。另一方面，個別信徒加入聖神同禱的主要原因各有不同：婚姻問題、自己或家人生病、親友邀請、經濟問題等。此外，前述參與者以女性為主，而擁有神恩者也以女性為主。這些都使得聖神同禱具有女性挑戰強調男性家長權威之教會傳統的意涵。由此個案，我們不僅看到宗教個人化的趨勢，更看到當事人各有各的多樣化心理需求，使「他們與大部分強調集體的、傳統的、制度形式的萬金天主教徒區隔開來」，進而反映出性別與性實踐實可能是了解當代的重要切入點。相對於上述，本書另三個研究則突顯當事人如何創造新的宗教活動方式或信仰內容，如同丁仁傑論文提及的青海教團、宋七力教團、妙天教團、佛乘宗及真佛宗等受崇拜的教主，致力於教義與實踐上的創新。譬如，在林瑋嬪有關桃園八德景明宮神壇的研究中，乩童面對都市人缺少人際牽絆又無法預期困難發生的情境下，不斷創造出新的方式來與神溝通，加速儀式的進行，例如充分利用卜杯及與神「心印心」的交流方式，迅速解決前來求助信徒的問題，而不再像過去在農村時只能被動等待神的指示。事實上，乩童更創造了「虛擬化身」以舉行祭解儀式，讓信徒得以電話求助，而不需當事人直接到達現場。為了突破傳統地域宗教組織的限制，乩童四出拜訪全台各地，尋找新的靈力來源，使他成為神人中介之外的另類中介，即地方與地方間的中介。在此我們看到，原先擔任神之代言人的乩童，在當代都市中，卻能直接與神連結，發揮「心印心」的感應，以創造或重建傳統與現代知識。這不僅使民間信仰能在新的都市環境中繼續發揮作用，更能「表現自我、展現他的知識與情感」。另一方面，人與神的連結或信徒與神壇的連結，愈來愈強調緣份與感應，超越有效的功利解釋，同樣突顯了情感與心理連結的趨勢。雖然，個人化與心理化並非傳統所無，且常是次要的機制，然而這在當代卻變成主要的機制。同樣，在楊弘任研究的英國一貫道個案中，曼徹斯特道場的堂主本身是英國人，自小參與教會活動。在學會一貫道的各種儀式、禁忌（茹素清口）及求「道」之後，在他對洋人講道的過程當中，大量引用《聖經》的新、舊約經文，反覆說明「道」所要做的，正是耶穌所要做的。他認為，耶穌的教誨是「道」中最根本的東西，求道之後，他更愛耶穌。因此，他的「道」是結合了一貫道與基督教兩種信仰的個人創新。同樣，另一位千里達籍的白人道親，周末去道場，周日則到聖公會教堂，兩者合一而不相悖。甚至一位出身中東具有伊斯蘭信仰的道親，亦會參與倫敦天英道場的靈修活動，卻從不留下一起用餐，以免違反伊斯蘭有關用餐時間和用餐儀式的嚴格規定。前述這些個案都突顯了個人如何結合不同的信仰，創造出各自不同對「道」的理解而超越不同的「教」，以達到更具普世的「道」。至於鄭瑋寧分析魯凱族Taromak聚落的當代死亡葬禮，突顯它在基督長老教的儀式主導下，不同信仰的個人如何帶入各種不同的葬禮儀式，包括魯凱人傳統習俗、漢人葬禮相關知識以及專業葬儀社的制式處理，使儀式本身成為充滿著相互衝突、對張、抗衡、壓制以及不得不妥協的多重儀式展演。由此，參與者得以跳脫過去儀式的結構性分析所強調葬禮帶給社會的重整、凝聚力與繁衍等各種限制，得以面對死者離去（特別是違反生命時序），接受生者的孤獨落寞，與導致自我認同上的不安與感情上的哀痛，並由回憶生者與死者共同經歷的片段，重構跨越此岸與彼岸的關係性存在，以修補個人與死者間瀕臨破裂的關係性存有與感情聯繫。在此個案中，我們看到平民百姓如何在當代葬禮的細微處理過程，找到展現及修補個人與死者關係的個別切入點，並由他人的死亡來反思自己的存在與認同。此外，這過程往往捲入、交錯以及運用當事人與死者的生命史，使葬禮不再只是過去生命儀禮研究強調的生命週期中的一環，更是生命歷程中重要的經歷，雖然同一場葬禮對不同人的重要性不盡相同。由上，我們可以清楚了解在現代化造成個人主義化的發展條件下，宗教的個人化趨勢，不僅見於新興宗教，更可見於既有制度性宗教的活動。是以，所謂的宗教個人化，實際上有著不同層次的展現與表現：它可以是在與神直接溝通而超越中介的層面，可以是既有宗教儀式中的某些活動，可以是創新性的附屬活動，更可以是個人在傳統儀式、教義、與實踐的創新。這些不同層次的展現，不僅證明個人的優先性或獨特性，更證明心理需求的多樣化。儘管宗教個人化的發展早在1960年代新興宗教興起時即已出現，卻從來不是新興宗教研究傳統所注重的焦點。這點，可由本書丁仁傑論文缺少個人層面的材料證之。然而在當代，宗教的個人化卻成了宗教研究的重心。這點，實已涉及新的政治經濟條件所帶來的改變

。三、新自由主義化下的宗教反應 如前所述，現代性的全球性發展是西方資本主義的世界性擴張及啟蒙運動所刺激科學的急速發展共同造成的結果，並使科學、理性和科層組織成為現代性的關鍵指標。然而，1979年以來，資本主義有了新的發展，即一般所稱的新自由主義化。由於新自由主義並非本書或本文的重點，此處僅討論其發展過程中與宗教變遷緊密相關的部分。對新自由主義發展有興趣的讀者，請自行參考相關文獻。新自由主義之所以能發展出當代的新面貌，網際網路的科技發明是不可或缺的前提或條件。因只有在網際網路存在的條件下，資本主義企業才得以將生產過程分散至世界各地中最有利於實現利潤的地方，而不必像過去那樣集中於一地。然而，網際網路的普及化，卻對人類社會帶來極大影響。過去人類社會中個人的自我認同，是在人與人之間密切的、面對面互動與回應過程中，發現或找到了自我。這是C. H. Cooley (1964) 及George Mead (1967) 所說的「鏡我」(looking-glass self) 理論。雖然，自我認同的建立或是榮格 (Jung 1966, 1971) 所強調的個性化 (individuation)，係指涉發展整全性的人格，以便與他人有所區別的心理分殊化過程。然而，在(第一次)現代性之中，仍必須憑藉民族國家、階級、核心家庭、族群團體等社會文化的制約而得以發展，這一點即使在存在主義達到高峰的1960年代亦然。但網際網路的發明及手機的流行，使人不再面對面互動，這等於無形中消除了我們建立自我認同的機會。因此，這個新時代出現之初，即埋下了一個嚴肅的課題：我是誰？除了網際網路之外，交通與溝通工具的快速發展也是新自由主義得以發展的相關前提或條件。這些使得人、物、資金、資訊的快速流通，超越現代民族國家的限制，使得既有傳統社會組織沒落，從而使個體與自我得以發揮到極點。是以，人得從既有的社會組織或社會規範中解放出來，使人更得面對原生的自我。然而，從腦神經心理學家李竇 (Joseph LeDoux) 晚近的研究 (LeDoux 2002) 中，我們發現人的synaptic self是由parallel neural input、synaptic plasticity、coordination by modulators、neural self-assembly in convergence zones、downward causation、emotional arousal等幾個系統運作的過程共同構成的。其間，每個過程又各自不斷擴張自我的界定。如此一來，這樣的自我當然不是單一一致的 (unitary)，卻是生理上、生物上、心理上、社會上、文化上，內在有許多不一致的單一合體 (union)。換言之，缺少了社會文化的塑造與約制，天生的人具有多重人格或是破碎的自我。這自然加重了「我是誰？」問題的嚴重性。另一方面，更因新自由主義化的全球性發展，使消費主義得以主宰當代人的日常生活，更使得人與商品或物的互動，成為當代人尋找自我認同主要且普遍的方式。這裡所說的物，還包括空間。但這種建構自我的方式，往往造成破碎的、多重的人觀與自我。更嚴重的是，多重的人觀與自我，往往彼此矛盾衝突，充滿痛苦。此一發展的結果經常是以暴力方式將內在的痛苦發洩出來，加諸於外在世界，讓家與社會承受更多痛苦。因此，這時代的暴力將是人類歷史未曾經歷的，而隨機殺人事件即是這類暴力的典型代表。上述問題因新時代的發展使人從既有的社會組織中被解放而更加突顯，因而人不得不面對人性中的不同層面，包括人性中的黑暗面。正如第五屆大江健三郎文學獎的得獎作品，星野智幸的《俺俺》(2014)，就是描述每一個人都有幾十個我，每一個只希望同樣性質的我才能生存、集結的意念，實則排斥了其他非我的個體之生存。小說家預言，此一發展趨勢最後必造成人吃人的世界，唯有每個人找到真正的自己，才能解除世紀災難。是以，「我是誰？」幾乎成為新時代的關鍵性問題，就如同存在主義在上世紀兩次世界大戰後成為當時的時代精神。但二者的成因不同，必須另尋解決之道：這時代的存有問題，很難再透過個人內在的超越來解決，而必須在與人面對面直接的互動中找到自己，這是Jackson (2009) 所謂的「關係性存有」(relational being)，是「互為主體性的」(intersubjective)。不過，Jackson (2009: 2) 認為這主體互動的對象可以是抽象的觀念、想象的存在、乃至於沒有活動力的物體，這與筆者的論點不同。我認為它必須是人與人的互動，才可彌補鏡我之不足。總而言之，我們面對的新時代，已超越呂玫媛論文提及的那種以個人取代超個人群體為社會之基本構成而有的極端個人化之第二次現代性或晚期現代社會 (Bauman 2001, Beck & Beck-Gernsheim 2002, Beck & Grade 2010)，更包括Norbert Elias (1978, 1982) 所關注的另類現代性之「文明化」理論，其中包含了潛意識的內在衝突性、乃至於難以捉摸的非理性。正因如此，家成了個人追求自我認同的場域，親屬也被Sahlins (2011a, 2011b) 重新界定為相互性存有 (mutuality of being)。此外，網際網路的科技發明更造成了知識在本體論上的革命 (Lyotard 1984)。建立在經驗論科學觀的現代化理論，其本體論是建立於真實與虛幻的基本分辨上，而知識的目的是追求真理 (Giddens 1984)。但網際網路卻模糊了真實與虛幻的分辨。這不僅導致了知識不再以追求真理為目標，而是以有效 (efficiency) 為判準，更模糊了既有的社會分類。當然，這也打破了宗教與非宗教的界線，出現了神聖與世俗的模糊空間，有如Foucault (1986) 所說的「異質空間」(heterotopias)。在此一趨勢下，今日才會隨處可見宗教慶典與觀光旅遊彼此結合的新現象。最

《日常生活中的當代宗教》

重要的，就宗教而言，知識革命最廣泛的影響是人們不再相信存在一個超乎一切的真理，從而使得過去唯一代表真理的宗教，不再受到一般人青睞，進而導致傳統制度性宗教的沒落，或被新形式的宗教所取代。不過，新自由主義的新條件所帶給宗教最直接的影響，莫過於市場邏輯滲透到社會生活各個層面，造成人類活動的商品化，使宗教信仰成為商品，從而造成「靈性市場」(spiritual marketplace)的出現。至此，宗教構成了消費倫理的一個組成部分，日益接近關乎自由選擇、時尚和生活方式的問題(亨特 2010: 79)，因而「理性選擇(Rational Choice)理論」得以在歐美新興宗教研究中成為重要學派與理論之一(Stark & Bainbridge 1987)。這當然隱含了宗教性質或宗教性的改變。不過，此一發展趨勢必有其前提，意即，基本的物質需要充分的滿足(Ingelhart 1997)。在上述新自由主義的新政經條件下，宗教展現了一些未曾見過的面貌。首先，我們發現，上世紀的靈恩運動在本世紀更加活躍，更有著第三波和第四波的新發展。原本就肯定信徒能領受聖靈降臨這類宗教經驗的靈恩運動，依此得以直接與神溝通而出現個人化的傾向，更藉群體共同參與的活動方式，修補那些已斷裂的人際關係。以柬埔寨布農人為例(黃應貴 2012)，原本做為當地布農社會集體表徵的基督長老教會，到1990年代則明顯沒落，然而，就在教會接受靈恩運動的改革而出現了轉機。教會改革的關鍵點，不僅允許個人與神溝通的神恩經驗，更主動引入敬拜讚美這類新的展演方式，取代過去教會以閱讀和講解聖經為主的靜態禮拜儀式。在新的教會儀式中，充滿了高強度狂熱、乃至歇斯底里的個人表現，參與者盡情宣洩受挫或受壓抑的精神壓力，從解放中獲得救贖。就此，儀式的實踐簡直有如精神療癒的過程。這類集體性的宗教活動，當然或多或少修補了已瀕臨解體的地方社會。另一方面，新自由主義經濟帶來貧富不均的極端化，更是過去人類歷史前所未見的，這導致貧弱者與被剝奪者的強烈不滿，試圖以重返傳統宗教經典所支撐的舊日道德秩序中來創造新世界。這類被稱為「基本教義派」的「原教旨主義」(fundamentalism)的典型反應，其實周期性地出現在人類社會的歷史長河中，值得注意的是，它通常是特定的社會經濟環境和政治環境的產物。當今大家所熟悉的原教旨主義者，除了伊斯蘭激進組織如過去的「基地組織」或現在的「伊斯蘭國」外，在美國的基督教之中，有「基督復臨派教會」(Adventist Churches)、「保守福音派教會」(Conservative Evangelicals)與「美南浸信教會」(Southern Baptists)等。而美國的極端基督教原教旨主義教派之民兵組織(Militia)，甚至炸毀了奧克拉荷馬城的市政大樓，其造成的暴力與死傷規模不亞於任一伊斯蘭激進組織。然而，大部份的原教旨主義者真正在意的是生活方式的選擇，他們所努力的是重建新的道德與社會秩序的「文化戰爭」，而他們的確提供了一種獨特的生活方式。事實上，截止20世紀80年代初期，這些保守的信徒在美國已經建立了450所大學和18,000所中小學，創辦了275種期刊，開設了70家教會出版社和3,300家基督教書店(亨特 2010: 170)。由此可見他們的社會影響。但上述反應是建立在世界性宗教的基礎上，對大部分地區的少數民族而言，他們多半位居全球及各自國家內部的邊陲位置，因而常受到雙重剝削。這類人若非被整合進更大的社會體系而接受主流文化與宗教信仰，便是依賴傳統信仰或另類綜攝信仰來促成團結對外。後者正是將宗教信仰與族群彼此相互銜接，而造成兩類認同彼此重疊。正如丁仁傑論文所提到的「民族宗教」(ethno-religion)的發展，在全球化的變遷和衝擊下，居於少數的弱勢群體，反而以宗教做為自我標誌的手段，造成族群與宗教的重疊。換言之，在社會分類及社群界線日益模糊不清的當代情境中，少數民族的族群界線反而因宗教信仰而更為明顯、突出。譬如，屏東馬卡道族的天公信仰與西拉雅的祀壺信仰，便是有名的例子(李國銘 2004)。無怪乎，Touraine (2009)及Bradley & Luxton (2010)均承認，在當代各種界線模糊的趨勢下，族群依然有其存在的作用與意義。儘管如此，在新自由主義條件下，對傳統宗教觀念最具挑戰性的，並非上述宗教內部的反應，而是下述涉及關係性存有的新形式「宗教」。四、關係性存有與新形式的「宗教」

在新自由主義的新條件下，「我是誰？」無異是這個新時代的主要關懷，而關係性存有是最可能回應該問題的方向與切入點，那麼我們在宗教上又如何面對這個課題？事實上，若我們能跳出既有制度性宗教觀念的窠臼與包袱，就可發現當代有一股新形式的「宗教」正在浮現。以大江健三郎著名的小說《燃燒的綠樹》(2001)來說明。在這本被喻為預言日本新興宗教之出現的小說中，我們看到「燃燒的綠樹」教派中既沒有神、欠缺神職人員編纂而成的教義福音書、更沒有正式化的儀式，而是一個強調個人修練的人群集結，這群人構成的組織一旦擴張就必然分裂。其次，由於該宗教群體與儀式活動充滿了傳統習俗、佛教、禪宗和基督教等不同宗教的要素，主流社會譏諷其為「諸教混雜」。新教派內種種特異的宗教現象與實踐，明顯有別過去既有的宗教觀念。其實，這些特色不僅出現在日本當代不斷出現的各類新興宗教活動上，也出現在世界其他各地的新形宗教活動之中。譬如，在前述英國一貫道的洋人道親當中，就有人結合一貫道與基督教的教義，或結合一貫道與伊斯蘭教的修練。例

如東埔社的布農人，其中就出現居民同時參與真耶穌教、中央教派、乃至於漢人民間信仰的活動。參與者從不同的教派滿足個人不同的心理需求，如真耶穌教的禮拜讓人易於感應到神與人同在的經驗，並能與祂直接溝通；中央教派的軍事化管理與紀律，修補了參與者對當代缺乏秩序的厭惡；而漢人的進香或建醮等活動，則提供了觀光旅遊的經驗和樂趣。不過，對既有制度化宗教最具有挑戰性的，是東埔社的年輕布農人在安息日不上教會參加禮拜，而是在家中與三五好友聚會小酌，同聚朋友之間相互傾吐一星期以來的挫折，救贖來自相互的安慰，好讓第二天重新開始。這些人認為，信仰是他們與上帝之間的事，與教會無關，同時將三五好友的聚會視為禮拜。另一個情況是，當人們心理感到挫折時，總喜歡前往自己最懷念的地方走一走，以此得到救贖，有如重生。事實上，我們在許多文學作品中可以看到類似例子。例如，村上春樹在《挪威的森林》（2003）一書中，男主角就讀大學時再度遇見高中學長的女友，才發現她在這學長自殺後，一直無法走出陰影。於是，他總在假日時，陪著學長的女友在東京街頭漫無目的地走著，「並沒有任何要到什麼地方去的目的，只要走就好了。簡直像在治療靈魂的宗教儀式一樣，我們專心地走著」。同樣地，吉本芭娜娜在《廚房》（1999）一書中，女主角在唯一親人過世後，因孤單寂寞而幾乎走上自殺之途，最後是透過在廚房為好友烹煮食物，在重建人際關係之際而得到救贖。在小說中，於廚房烹煮東西簡直成了女主角個人特有的儀式。最有趣的例子是，日本年輕的社會學家濱野智史出版了《前田敦子はキリストを超えた：宗教としてのAKB48》（前田敦子超越了基督：做為宗教的AKB48）（2012），引起日本社會與學界激烈討論，毀譽參半。濱野智史將當紅日本女子偶像團體AKB48，當成日本宅男的基督再生。除了固定舉辦的粉絲握手會，AKB48的粉絲為了支持自己喜歡的成員在每年的排名總選舉中得到高聲望，就必須購買該團體的產品來獲得選舉券。這項活動持續在粉絲與受到支持的偶像間，形成持續的互動，更讓粉絲有了繼續活下去的意願。在這組關係中，純情少女組合變成了遠處教堂屋頂上的十字架，粉絲則是默默跟隨基督而行的信徒。在濱野看來，對於這群多半無法自立的粉絲而言，這是個上帝已死、奇蹟不再、不再接受神一樣的超越者存在的時代，若他們無法找出生命的意義，將難以繼續生存於此世。而AKB48給了他們夢想，即便那只是幻想。在這個看似沒有盡頭的日常生活中，AKB48確實帶給了他們剎那間的存在，就如同過去宗教給人的寄託與救贖——儘管這個偶像團體的商業運作模式卻體現了新自由主義的邏輯。換言之，在新自由主義的政經條件下，既有社會組織沒落而導致個人的孤獨寂寞，卻又使個體與自我發揮到極點。在這些情況下，人的自我認同已無法再依賴人與人的互動所產生的鏡我而得以建立，反而是在消費主義的趨勢下，人與物（包括空間）的互動成了建構自我的主要方式，雖然由此所建立的人觀往往是破碎的、多重的。就此而言，「我是誰？」這個存有問題依然無解。對於AKB48的粉絲而言，少女偶像團體提供了與他人進行人際互動的機會，以及繼續生存下去的意願。對他們而言，心中的少女偶像與耶穌基督並無二致，愛慕偶像就是他們的宗教。相對於此，本書許多論文也涉及了如何透過人與人緊密的面對面互動來建立關係性存有。例如，在呂玫媛研究的白沙屯通靈師姐，不僅仰賴那些服務接受者的回應來肯定自己，更需要其他師姐的協助及指示以確定自己的靈通。又如齊偉先的台南廟宇研究，個體的先天稟賦，實依賴其他擁有類似品味者的集結群體之支持與配合，才得以發揮。例如林瑋嬪的八德景明宮乩童，更是得到以景明宮為中心的八家人有如一家人的支持，才得以不斷發展。至於陳怡君研究的萬金天主教聖神同禱會，不僅依賴成員固定而持久的相互支持，神恩的確定更不可能沒有其他具神恩經驗者的確認。而鄭瑋寧研究的魯凱人葬禮，實直接討論關係性存有的問題本身。此外，如前所述，在新自由主義的新條件下，人從社會文化的塑造或約制中解放出來，面對人原生的多重人性，使得新宗教不再如過去那樣僅著重於揚善抑惡，而是讓人的各種能力都得以展現。於是我們看到，新宗教試圖釋放人們體內沉睡的靈性力量，使其能用於治療和提昇個體潛能。事實上，新宗教認為對於個人痛苦或疾病的潛在治療方法，就在個人身體裡面，當心靈、身體和精神融為一體時，一切疾病將隨之消失。這個新趨勢讓個體健康和治療得以與私人化的工具主義宗教水乳交融，參與新宗教活動讓人發揮身體潛能，創造新的生活方式，給予神聖的氣質（亨特 2010: 234-6）。是以，當代許多以修習身體健康或注重（有機）飲食的團體，不無帶有新式宗教的意涵。至於台灣四處可見的氣功團體，丁仁傑更是將其視為新興宗教團體。另一方面，新形宗教同樣關注人性邪惡的一面，提供人們發現真正自我的機會，讓參與者意識到人性的黑暗面原為人性本質的一部分（同上引書 2010: 217-8）。不過，這些看似世俗的新形宗教，實際上蘊含更深層的文化基礎。以上述東埔社布農人以三、五好友聚會取代教會的安息日禮拜為例，在傳統布農人的習俗當中，原本就有聚集能力相當的好友一起的Gavian儀式，將朋友聚在一起互動交往，不僅隱含了生死與共的儀式意義，更得以面對孤單寂寞而有所超越。同樣，布農人面對挫折時，會去小時候最懷

念的地方隨步走走，從而得到救贖、重生，實與他們傳統原有的lulus-anna lumah的觀念有關。它原是指涉每一個人都有一個地方，是他的精靈最能夠感覺及回應四周其他精靈的地方。只有在這個地方，個人才可恢復自己精靈的力量，得到救贖。又如，在日本文學之例中，在廚房烹煮食物以重建人際關係並得到救贖，多少反映了日本文化中強調精通技藝直到個人能力極致，與儀式觀念密切有關。是以，茶道與花道這類技藝早已不只是世俗性的活動，更隱含了宗教性的修練與超越。因此，當代看似世俗性的新形宗教，有其深層的文化底蘊而能展現出文化上的差異。

五、結論 對於當代宗教的研究，國際學界基本上是延續二次大戰以後的新興宗教研究的學術傳統，因而產生無法有效再現當代新現象的問題。我們看到不少新創名辭，如covert forms of religion、implicit religion、self-religion、invisible religion、quasi-religion、「世俗性宗教」等等，在在都反映了此一研究傳統之不足而頻頻出現捉襟見肘的窘境。關鍵點在於研究當今宗教現象者往往對資本主義的新發展 - 新自由主義化，缺少足夠瞭解，因而無法掌握新時代的宗教問題，無法瞭解究竟與二戰後的宗教問題有何根本上的不同。

從某個角度來說，這兩個時代都面對現代化所導致的個人主義化而來的「我是誰？」的核心問題與主要關懷。不同的是，這個時代的人面對的不單單是個人的孤獨寂寞，更是與以下兩個發展方向密不可分：一方面產生「鏡我」的社會文化塑造之環境與機制的消失，另一方面則是消費主義普及化，導致個人會以人與物或商品的互動做為確認自我認同的主要方式，結果卻是造成了多重或破碎的自我。這些使「我是誰？」的問題更加嚴峻。筆者認為，這個問題的解決之道，遠遠超過了存在主義盛行的時代訴諸個人內在的自省與超越的這個解方，而是經由重建與他人的關係過程中，找到自我。易言之，「我是誰？」不再是單純的存有問題，而是關乎互為主體性的關係性存有問題。但學界至今大都未意識到這基本的差別。例如，Touraine（2009）清楚意識到主體問題的重要性，但他所說的主體，仍是類似沙特所說的來自「自我對自我」（self-to-self）的關係，意即，人創造「自我意象」（self-image）及「自我意識」（self-consciousness）之後，產生理想的自我與經驗上的自我之情境下，才使主體生成。殊不知當代的問題是人性過於複雜，同時面臨多重且彼此衝突的自我，無法得到自我認同。追根究柢，這是新自由主義產生的條件 - 網際網路革命所埋下的種子。為了重建人際關係找到自我的認同與救贖，使得當代的新形宗教往往以世俗的方式進行，加強並突顯當代宗教與非宗教、神聖與世俗間模糊不清的特色，同時也突顯關係性存有與當代宗教間的緊密關係。

正因為當代新形宗教超越過去宗教與非宗教、神聖與世俗的分野，使我們研究當代宗教時，已經無法像過去那樣只從制度性宗教活動來了解，而必須回歸日常生活。最明顯的是「生命週期」（life cycle）被個人的「生命歷程」（life course）所取代（亨特 2010: 98）。其中，正如鄭瑋寧論文所示，最深刻的莫過於葬禮的改變：它強調的不再是儀式的結構性過程，而是不同的人自由選擇參與的價值觀並帶入拼盤式的信仰，其涉及的不全是個人的理由，更多的是非個人所意識到的非理性，使得心理作用，特別是涉及情感這類非理性的深層潛意識，日益居於主導地位，因而出現「心理學解釋之轉向」的新趨勢（黃應貴 2014）。

《日常生活中的當代宗教》

版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问:www.tushu000.com