考古人類學刊・第 77 期・頁 59-98・2012

從身體感研究取向探討臺灣基督宗教與民間宗教信徒之感通經驗

蔡 怡 佳*

摘 要

本文以台灣基督宗教與民間宗教信徒的感通經驗為對象，企圖從身體感取向的分析來討論這些經驗。在分析這些經驗時，本文提出感知、區辨與轉化三個層次，做為分析的框架。本篇論文從宗教信徒的感通經驗出發，指出這些經驗是以「身體感」做為其經驗構成之基礎，不同宗教傳統有其獨特之身體經驗的文化感知項目，構成其宗教文化之獨特意涵。其次，本論文也討論這些超常感知與日常感知的關係。本文認為，超常的身體感與日常生活的身體感有一種連續但又斷裂的關係，宗教信徒的感通經驗一方面建立在一套底層的日常身體感知系統之中；另一方面，感通經驗又有一種與日常脈絡斷裂、溢出日常系統，給予經驗者以及他人驚異感的特質。這樣的性質，使得感通經驗擁有一種改寫或轉化文化系統之能力。

關鍵字： 感通經驗、宗教經驗、基督宗教、民間宗教、日常生活、身體感

* 輔仁大學宗教學系副教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

Journal of Archaeology and Anthropology • 77:59-98 • 2012

Embodied Experiences of Spiritual Inspiration of Christians and Followers of Folk Religion in Taiwan: An Approach of "Ways of Sensing the World"

Yi-jia Tsai*

ABSTRACT

This paper explores embodied experiences of spiritual inspiration of Christians and followers of folk religion in Taiwan. It proposes an analytical framework of perceiving, discerning and transforming based on the approach of "ways of sensing the world," which argues that embodied experiences constitute the very basis of our everyday existence. Embodied experiences form the character of our cultural life and the meaningful contexts of all of our socio-cultural conduct. The "everydayness" of everyday lives is best represented by these kinds of "ways of sensing the world." Religious culture can be explicated by looking at their different ways of sensing the world, which are in turn constituted by networks of sensing categories. This paper also discusses the relationship between everyday ways of sensing the world and extraordinary ways of sensing the world. It points out that the embodied experiences of spiritual inspiration are rooted in the system of everyday ways of sensing the world. On the other hand, these extraordinary experiences are characterized by the quality of wonder that breaks through the boundaries of the everyday culture system. The embodied experiences of spiritual inspiration therefore are capable of rewriting and transforming the original cultural system.

Keywords: embodied experiences of spiritual inspiration, religious experience, Christianity, folk religion, everyday life, ways of sensing the world

* Associate Professor, Department of Religious Studies, Fu-Jen Catholic University

臺灣大學學術期刊資料庫

前言：宗教與感通經驗

在宗教脈絡中，感通意味著超乎日常作用的一種精神感應，尤其是人與神靈或是宇宙之間的特殊感應，這些感應或感通有時藉著身體感官知覺的途徑來完成，包括視覺、聽覺、嗅覺、觸覺等[1]，例如異象（vision）、異聞（hearing）；也經常以多重感官的途徑表現，或是超越單一或多重知覺的整體感受來表現，例如第六感、心電感應、直覺、夢啟等。就其宗教意義而言，感通經常構成宗教啟示（revelation）的來源，或是成為密契經驗（mystical experience）的結果。為現代的多數人來說，宗教意義的感通可能已經成為陌生或偶然的經驗，但從歷史的角度來看，它並不是一個奇特或少見的現象，大部分文化與社會都有宗教感通的存在，例如異象就常常在集體的宗教儀式中出現。許多宗教傳統或是新興宗教的起源，都與創立者的感通經驗或異象有莫大的關係。為巫覡、先知、乩童、靈修者、或是靈性療者（spiritual healer）等專業宗教人士而言，與神靈的特殊感通更是其宗教實踐最核心的部分，因為感通經驗為他們帶來力量以及治療、預言、與保護社群等能力。對於具備特殊稟賦的通靈者與密契主義的修行者來說，這種與神靈感通的狀態也構成其日常生活非常重要的一部份。

與日常知覺不同，感通經驗常常是經驗者私人的經驗，很少能夠得到他人同時的應證。但為經驗者而言，這些超常之感知與被診斷為病態的幻聽、幻視或幻覺並不同：為經驗者而言，這些感通不來自內在的想像或是幻想，而是一種與超常世界或神靈世界的直接接觸。而且，經驗者通常可以分辨這種超常感知經驗與日常知覺經驗的不同。在現代精神醫學的脈絡中，這些特殊感通經驗可能被視為病態的表徵，以解離或多重人格等精神病理學的語言被理解。然而，這些感通經驗也可能在宗教系統及文化脈絡中找到經驗發生的意義憑依。不同的宗教或文化詮釋系統為身體感提供不同的意義安棲之處，例如道教、佛教、基督宗教與民間宗教都為超感知的身體感做出虛實的探討、層次的區辨、以及價值的分疏。然而，宗教或文化對於身體經驗的作用並不只發生於詮釋或理解的層次，還牽涉到更基本之身體感的層次。換言之，宗教或文化不只為經驗「提供解釋」，宗教文化也影響了特殊感通的經驗形式，佛教徒在打坐或宗教儀式過程有時會聞到檀香的味道，以此做為感通神佛來臨的經驗。[2] 基督徒的聖靈充滿常以感動流淚或被溫暖包圍等形式表現。超常的感通經驗一方面在宗教脈絡中得到一種比「病理學」語言更複雜的理解，另一方面也受到宗教文化系統的形塑。

感通經驗與所有人共有的一般知覺經驗一樣，都有知覺的基礎，但因為此知覺經驗所指向的「超常場域」，並非所有人理所當然，不需反思就接受的共同「實在」，就被置

臺灣本學學術期刊資料庫

入非常經驗的範疇中。人類學與其他當代學科相比，比較不會採用病理學的語言來理解這些經驗，而是先接受報導人的世界為他而言為真的方式來理解其經驗。人類學以主智論、功能論、象徵論，或是實踐理論等外部的分析語言，企圖為這些現象提出解釋，使得些經驗成為一種雖非共享，但具文化意義之可理解性的經驗。這些研究取向為感通經驗的可理解性提出一些可能性，但對於構成感通經驗很重要的身體知覺的幅度比較少討論。以感官面向來理解超常知覺經驗的人類學家，例如 Csordas（1993, 1994）對美國天主教神恩復興運動之宗教醫治的研究，以及 Stoller（1995）對西非 Songhay 術士的研究，都指出身體感知在靈療儀式過程或法術學習中所扮演的關鍵角色。Csordas 在其對天主教神恩復興運動的研究中，對一些治療者的身體經驗的描述與臺灣宗教人的感通經驗很類似。神恩運動之靈療者在為求助者祈禱時，常有超越日常感官知覺的經驗，包括看見靈（spirits）、聽見靈、感應求助者之心意，或是感覺到求助者的身體痛楚。Csordas 將這些知覺經驗稱為「啟示性的具體心像（revelatory embodied imagery）」。治療者這些關於求助者或是其處境的感通經常透過不同的知覺管道獲得，這些知覺管道有可能是單一的，或是綜合的。Csordas 認為這些身體感知並不能單純地被看做宗教或文化的再現，這些身體經驗是構成神聖力量與治療效能的物質基礎。

本文企圖延續 Stoller 與 Csordas 對於感官經驗的關注，以臺灣基督宗教之靈恩醫治與民間宗教之超常感知經驗為對象，分析感通之身體經驗在這些宗教傳統中之表現與意義。在臺灣的多元宗教環境中，基督宗教與民間宗教是差異頗大的兩個宗教傳統，本文討論這兩個宗教傳統的感通經驗，主要的用意不在於比較，而是討論從身體感的取向出發，可以如何理解出現於這兩個宗教傳統的感通經驗。比較的問題相當複雜，不是本文可以處理。本人以為，在對兩個宗教傳統的感通經驗進行比較以前，必須先對感通經驗進行了解。以兩個性質迥異的宗教傳統出發，也是希望藉著其「差異」，而提出一種對於感通經驗較具涵括性的理解。

身體感的研究取向

本文是我在 2005 年至 2007 年參與中央研究院身體經驗研究群的初步成果。論文所分析的材料，在基督宗教方面，來自於我訪問從事內在醫治 [3] 的服事者 [4] 或領受者的資料，以及親自參與天主教一從事醫治祈禱的團體經驗。我透過一位具有基督教長老會背景的研究助理，聯繫了五位長老會內從事內在醫治的工作者，分別於鳳山、台南、嘉義、

臺灣大學學術期刊資料庫

台中等地進行訪問，並至服事者所服事之教會訪問其教徒領受醫治祈禱的經驗。這些訪問均於 2005 年 6 月至 8 月進行。另外，我也於 2005 至 2006 年期間，大約一年的時間持續參加一個天主教從事醫治祈禱的服事團體，這個團體有十幾位團員，由從事醫治祈禱的工作者或是對醫治祈禱有興趣的天主教徒組成，每週四晚上固定在新店一個堂區的聖堂內聚會，聚會內容為團體祈禱、分享，以及為需要的團員進行醫治祈禱。我並針對其中三位服事者進行訪問。在民間宗教方面，則是在研究計畫進行期間訪問民間宗教場域中有感通經驗的當事人 [5]，並輔以相關之民族誌或文獻紀錄，進行分析。在進入資料的分析之前，本文將先討論身體感取向研究的意涵。

人類學對於身體經驗的關注，主要來自於對身心二元對立的批判，提出身體亦有心智、想像、文化與意義詮釋等面向（Lock & Scheper-Hughes 1987），而心智亦脫離不了身體感官基礎（Lakoff & Johnson 1999）這樣的說法，認為人類的身體與心智是一個相互交織的整體。1980 年代中期開始興起的感官人類學（Anthropology of the Senses）則強調要將人類感知的經驗納入民族誌的書寫（Stoller 1989），並強調從感官經驗進行跨文化的比較（Howes 1991），也提出感官經驗之歷史文化面向的重要性（Classen 1993）。感官人類學雖然指出當代西方視覺優先的文化如何影響人類學家在田野中的參與「觀察」，但在指出其他感官的重要性時，其研究取向卻過於強調各感官之間的分立，忽略了在日常生活中，感官很少被單獨使用，而是一種整體之 making sense of 的過程（余舜德 2008：13）。本研究所立基之身體感的研究取向，認為身體是經驗的主體，在日常生活中，我們透過身體感知內在與外在的環境。當身體感知內在外環境時，很少是獨一的感官單獨作用，幾乎都是多重感官同時發揮作用。並且，這些多重感官的訊息都有特定的社會文化脈絡，具有社會文化意涵與歷史過程，也構成文化意義形成的基礎。人類學所關注的文化認知，例如潔淨／髒汙、神聖／世俗、陰／陽、安全／危險，清爽／雜濁等認知項目，若放在身體感知的面向重新檢視，就會看到這些文化認知都包涵一套由身體感知所形成的體系性關係。在討論文化時，除了過去所關注的「心」的範疇，這個由身體感知所形成的體系性關係猶如認知項目的體系，也構成文化意涵的重要面向（余舜德 2008：14）。這些身體感的項目形成像過去人類學家所說的象徵體系或是宇宙觀體系；人在文化中能夠對事物進行感知，理解與判斷，就是透過這些深深內化的，由身體感知項目所組成的網絡。因此，本研究依身體經驗研究群對身體感提出下列的定義：

> （身體感是）身體作為經驗的主體以感知體內與體外世界的知覺項目（categories），任一身體感項目由單一或多項不同的感官知覺形成…這些

臺灣大學學術期刊資料庫

> 項目於人們的生長過程中，於身體長期與文化環境的互動中養成，身體感的項目與項目之間所形成的體系性關係，是人們解讀身體接受到的訊息及各種具文化意涵知行動的藍本；它們在人們處理每刻接受大量龐雜之身體感受的訊息時，將這些資訊放入秩序（put into order），加以譯解（decode），並作出反應的根本，更是我們行動之所賴。（余舜德 2008：15）

每個文化都以其獨特的方式感知世界；無論是感官知覺的組合、感知的項目以及感官的價值與階序關係等，均在文化的銘刻與浸染中習塑。同時，這些結合身心的感知方式也爲我們創造了真實。以感通的經驗來說，感通有多重的知覺方式（例如聽覺、視覺、嗅覺、觸覺、意念），這些知覺以多重感官的方式形成感知項目（例如陰寒、鬱塞、能量充溢、能量釋出、感動、悲憫），這些感知項目又透過連結形成具宗教／文化意義的經驗（例如聆聽聖歌，身體感到溫暖，連結成聖靈臨在的經驗）。感通經驗雖然涉及不可見的實在，但其感知對象大多是宗教認知範疇的對象，例如神明、聖靈、高靈、守護神、鬼等。透過感通的經驗當事人受到某種啟悟（例如宿世因緣、世道天機、生病的診斷）。感通經驗可能是偶然的，也可能透過訓練與技巧（例如禁食、閉關、祈禱、服藥）而獲致。感通經驗可以透過引導特殊感知的知覺條件（例如規律的鼓聲、焚香的味道）或身體姿勢（例如靜坐、舞動）而引發，也可能為當事人帶來特殊之技能（例如治病、預言）。不同的宗教傳統也有對於感通經驗的評價（例如對靈動或恍惚、狂迷經驗的評價）。上述與感通經驗相關連的種種面向，一方面在宗教對身體的知識以及對修練的體驗中形塑，另一方面也為文化（宗教）型態賦予體現的意義。身體經驗與宗教傳統有彼此形塑與創造的關係，而不是單向的因果關係。身體感是在特定文化中與環境互動所養成的感知世界的知覺項目，這樣理解並不預設身體與環境的二元對立，也就是說，本文不認為有一個先於環境或是文化象徵系統的獨立的身體。身體一直置身於環境之中，環境包含了種種自然與人文的條件，在環境中的身體與環境不斷地形塑彼此，互為因果。因此，本文並不主張有一個先於環境或是文化的身體，作為獨立的媒介來生發意義，或是被環境形塑。

本文以臺灣基督宗教與民間宗教信徒的感通經驗為對象，企圖從身體感取向的分析來討論這些經驗。在分析這些經驗時，我聚焦於這些經驗如何由多重感官構成整體之感知項目，以訪談資料為基礎，提出感知、區辨與轉化三個層次，做為分析的框架。這三個層次是根據資料的整理所提出的詮釋框架，用以說明感通經驗的幾個幅度。在感知的部份，本文討論信徒如何藉由種種感官經驗感知神聖對象；在區辨的部份，則是討論這

臺灣大學學術期刊資料庫

些感官經驗所構成之網絡體系，如何構成信徒分辨神聖經驗之性質的基礎。最後，轉化的層次則是說明感通經驗所給出的另一種（神聖）現實，如何具備轉化原來現實的可能性。這三個層次說明了感官經驗到身體感項目的形成，以及這些身體感項目如何形構了一種由身體經驗所體現的宗教文化。這個分析架構也企圖指出感通經驗為現實所提供的另一種觀照，並不只是抽象的宗教義理，而是立基於身體感網絡之中。藉著這三個層次的提出，本文企圖為過去常被切割討論的感官經驗與意義系統提出一個重新整合的架構。

感通經驗的「感知」：基督宗教的「聖靈充滿」與民間宗教的「啟靈」

宗教的感通經驗常被理解為一種離開日常生活經驗的超常感知；然而，超常的意義仍必須在日常生活之身體感的體系中被理解。從身體感的角度來說，雖然其經驗者之特殊身體感知有別於一般人於日常生活所共享的身體感項目，但這些特殊經驗的感知方式經常是透過一般的知覺管道所獲致，例如透過視覺所獲致的異象、或是透過聽覺、嗅覺，與觸覺所得到的訊息。這些訊息的意義與身體感項目在日常生活中如何被理解，以及生發意義的過程有密切的關聯。

在基督宗教的感通經驗方面，本文以受當代靈恩復興運動影響而流行的「聖靈充滿[6]」的經驗為對象。翻譯自希臘文 charisma 的靈恩（又稱為神恩、特恩、靈能等），意指「禮物、白賜的恩惠」，也就是「神的恩惠與恩賜」。靈恩的表現構成二十世紀最重要的基督教會運動—靈恩復興運動—的特徵。從基督宗教發展的脈絡來說，靈恩復興運動屬於一種宗教復興的風潮，信徒企圖回歸至初期教會中使徒的屬靈狀態，追求新約聖經中所記載五旬節當日聖靈所賜下的種種恩賜。這些恩賜包括智慧的言語、知識的言語、信心、醫治神恩、奇蹟、說先知話、分辨神類、舌音[7]與解釋舌音等（王敬弘 1998：283-318）。對於聖靈恩賜的強調，以及對於聖靈直接體驗的追求，構成了此類運動最重要的特徵。在 Csordas（1993, 1994）對天主教神恩復興運動之醫治的研究中，說明了身體感在靈療儀式過程中扮演的關鍵角色。靈療者在儀式過程通常有兩種經驗，一是為神所「油膏（anointing）」的經驗，也就是由神聖的力量所激發的經驗，在這樣的經驗中靈療者身體有時經驗到沉重感、或是幾乎被舉起的輕盈感，有時感到微熱、或是像電流般的能量從身體（通常是手）流溢出去的感覺。有些靈療者在這個過程也會感受到對求助者一股強烈的同情、悲憫或者愛意。另一類是「知識言語（work of knowledge）」的經驗，

臺灣本學學術期刊資料庫

亦即透過感通或直覺來得知求助者狀況的經驗，靈療者可能透過「心智的眼睛（mind's eyes）」看到患者身體受苦的部分，從「心中」聽見生病器官的名稱，或是經驗到與患者一樣的痛楚。暈眩、噁心、煩亂、心焦、憂慮或是聞到硫磺或腐爛的氣味等感知表示邪靈的活動，而聞到花香則表示神或是聖母瑪利亞的臨在。

以臺灣基督宗教的「聖靈充滿」來說，信徒或是服事者以具體的身體感受來經驗這個奇特的現象。我將以兩位從事內在醫治之服事者的經驗來說明。W 是從小就成長於一個基督教家庭的長老教會女性信徒，在特會[8]中初次經驗到聖靈充滿的經驗，表現為無緣無故、不由自主的笑與哭：

> 我對聖靈的概念是從特會來的，就在領受方言[9]禱告之後，先是喜樂地**笑**，然後變成**大哭**，然後也不知道為什麼，反正就是**很強烈地彰顯**。再來突然**看見**一句話，是黑底白字....那是我第一次看見**異象**，是一句話，一排字，那我就知道是**神在對我說話**。（W20050403）

大哭、大笑，看見一句話，原本都是日常生活中的經驗，但因為發生在不同於日常生活的宗教聚會的脈絡，又具有不受己意發動或控制的特徵，於是成為聖靈的彰顯。若是在日常生活的脈絡，無緣無故的大哭與大笑可能被視為精神失常的徵兆，但這個不由自主的經驗卻是聖靈充滿的記號之一，以其無外在緣由的奇異性做為聖靈力量的彰顯。在靈恩經驗的脈絡中，它也是許多曾經有此經驗之當事者的共同經驗。另一位在臺灣擔任內在醫治課程講員的 S 牧師也有類似的不由自主的經驗。S 是一位中年的男性牧師，曾至德國與以色列研讀神學，在經驗聖靈後，放棄希伯來大學的學位，返回臺灣牧會。S 牧師在領受聖靈時出現的身體經驗是流淚。與一般流淚的經驗不太一樣的是，這樣的經驗並不一定建立在一個具體的悲痛事件之上，以突如其來的方式臨到，事後卻常給當事者一種滌清、釋放的感受。如 S 牧師所言，流淚的經驗代表聖靈的感動，其真正的意義在於生命的更新：

> 我在以色列讀書的時候……在那邊經歷聖靈的工作，我個人的經歷是漸漸的，並不是被電到啦什麼的。我個人開始經歷（聖靈）的時候是在敬拜（中），就是現在所謂的敬拜讚美。那時候開始經歷聖靈的工作就是，他們唱詩歌的時候就（覺得），嗯，好美，然後就會開始**流淚**。覺得很奇怪，從來沒有這樣的經歷，開始流眼淚，很感動，後來才漸漸明白**那是聖靈的工作**。…後來我才知道，聖靈的工作最重要的還是要更新你的生命，

臺灣大學學術期刊資料庫

> 看到很多過去的罪和傷害，都會一直浮現出來，那你願意在神面前去丟掉去改變，那聖靈的更新才是有意義的。（S20050730）

在上述的兩個聖靈充滿的經驗中，都有多重的感官，包括對外在的聽覺（聽到詩歌的吟唱、特會中祈禱的聲音）、視覺（看見文字的意象）、對內在情緒的感知（大哭、大笑、感動流淚），這些身體感知項目結合為「神對我說話」、「被聖靈洗滌、更新」的宗教意涵。聖靈力量的彰顯之後有時伴隨著「恩賜」的領受，上述 W 所經驗之異象即是恩賜的一種[10]。

W 在領受聖靈後，曾經至加拿大參與內在醫治的課程，回臺灣後即開始進行協談與醫治祈禱的工作。為身為服事者的 W 而言，聖靈的力量不再只是發生於特會之中的體驗，也在日常生活中發生。例如當我訪問她時，她就在訪問過程中直接經驗到這個「來臨」的體驗：

> 最近比較大的就是感受到很強的力量，感受到身體軟趴趴，我要起來，腳不強迫自己起來的話，會覺得**軟趴趴**。前一陣子**感覺到**祂**充滿**在我的身體，今年我感受到祂的力量會過來，幾秒鐘，也不算推，就是**感受到一股力量**，以前了解，但是無法意會，今年暑假七月那時候聚會，七月突然感覺，原來是一種力量……假如我不去想的時候就正常了，我又想到，那個力量就又來了，我就發現，其實我要去感受祂的同在時，祂其實都在。（問：那是可感受的？）對，**摸得到**。祂同在的時候我整個是發熱的，然後我知道那個發熱體有多大，有時候就一直擴大……**現在又來了**，很大…很大…很大…很大…是一個熱體，還沒停…**所以這是可以摸得到的**。（W20050801）

在日常生活的脈絡中，W 以「力」和「熱」的身體感知來描述自己所經驗到的神的臨在。這種「熱」的感覺也出現在 S 牧師的服事經驗中。S 提及在一次帶領內在醫治的服事過程中，以感到「熱」來作為聖靈臨到的徵兆：

> 像以前我常常每個星期三都去 H 教會教導禱告，最後一堂就教導身體得醫治。我通常教導身體得醫治都要示範，做腰椎，就請他們上來，是不是有腰椎疼痛的。我就看到一個姊妹，我心裡有感動就叫她，那妳脊椎會不會痛，她竟然說我不會，我就想說，完了，她不會就沒戲唱了，就有一個阿婆就站起來，我啦我啦，她腰根本直不起來，我第一次遇到那麼嚴

臺灣大學學術期刊資料庫

> 重的，我說，主啊，該怎麼辦？後來聖靈給我一個意念進來，我就說，大家一起來禱告，手打開，**手心很熱，有幾個人手心就熱起來**，我就趕快請他們出來，說聖靈的恩膏在你們身上，我請大家手都打開，然後一起禱告，求聖靈把醫治的恩膏降下來，**讓大家能夠經歷到**，有些手都**發燙**。（問：你有摸他們手嗎？）**那是在裡面的感受，你摸的話溫度都一樣，不會說燙，但你知道裡面很熱。**他們就為她按手禱告，結果禱告不到幾分鐘，該怎麼辦呢，後來聖靈提醒我，她已經好了，我就說我看一下，她忽然之間站起來，直起來了，我說這什麼意思，聖靈就說她已經好了啊，對喔，她已經直起來了，當場就直起來了。（S20050730）

在上述的兩個例子中，感知以力量（包括從外界以及從內部感受到的力量）與溫度（熱覺）的身體感項目構成一個「聖靈臨在」的身體感項目網絡。力量與熱覺和前述的身體情緒經驗（大哭、大笑、流淚不止）一樣，原本都是個人在其日常生活中很熟悉的身體經驗。在日常生活中，哭泣與大笑通常被理解為自發性的情緒經驗，儘管可以被控制，但有超出經驗者之自主掌控的意涵，所以也常被視為「真情流露」的表徵。在經驗聖靈的脈絡中，這個不由自主的意涵並沒有被取消，而是被放大，作為一種外在於經驗者、不受經驗者控制之力量的彰顯。當 W 女士說，「聖靈很強烈地彰顯」，或是 S 牧師說，「後來才漸漸明白那是聖靈的工作」時，都是以基督宗教的團體理解來表述這些經驗。而另一個作為聖靈彰顯的發熱的經驗，在日常生活中常常被理解為一種特別的生理狀態，可能是生病的症狀，或是特殊身體狀況的徵兆。在領受聖靈的脈絡中，也是以其奇特性作為聖神力量彰顯的表徵。這些經驗與日常經驗有連續性的關係，也存在著差異性。哭或笑仍然作為一種情緒狀態來被經驗，但因為缺乏啟動情緒的外在事件，且以更為戲劇化的方式（又哭又笑、流淚不只）經驗，因此成了一個經驗聖靈的事件。同樣地，在上述引文中所提及的「熱」或「發燙」，為當事者而言，也都缺乏外在或內在的引動因素，其奇特性因此成為聖靈醫治的徵兆。這個奇特性與生理學上將熱作為某種生理狀態之指標的邏輯是類似的。然而，這裡所描述的發熱與一般的發熱又存在著差異，當我詢問那是否為「客觀上」可被感受到的熱時，S 牧師指出：「那是在裡面的感受，你摸的話溫度都一樣，不會說燙，但你知道裡面很熱。」亦或 W 女士在訪問進行時說：「現在又來了，很大……很大……很大……是一個熱體，還沒停...所以這是可以摸得到的」時，我並沒有感受到[11]。換言之，經驗者知道，這個對他們來說確切又強烈的經驗，與日常經驗中經驗的可共享性是不同的。因此，這些感通經驗之所以超常，並不在於和日常知覺的純然斷裂，而是和日常知覺相連續而又有所差異的關係，這個差異性表現在「不由

臺灣大學學術期刊資料庫

自主」之中，而構成其超常的性質。然而，超常並不意味著這些經驗不可理解，在宗教文化的脈絡中，已經存在著對於這些不由自主之身體感知的理解，在此宗教文化中耳濡目染的信徒，可以說帶著「有經驗能力」的身體（余舜德 2008：16），來參與宗教的文化。

以臺灣民間宗教來說，感通的經驗可能是外靈[12]的干擾，也可能是成為專業通靈者的記號。從修練的角度來看，近年流行的「朝山會靈」活動，則是藉著拜訪不同廟宇或是「靈山聖地」，信徒期待自己與有緣的仙佛或是自身的「元靈」相會，以開發自身的靈性。會靈過程中不由自主地痛哭流涕、說靈語、唱靈歌、靈動等都是特殊的感知經驗常見的表達方式（呂一中 2001）。臺灣民間信仰之感通經驗的感知，本文首先以對會靈山運動造成重要影響的教派宗教—慈惠堂信仰的「練身」為例（丁仁傑 2010：125），來說明民間宗教中的「啟靈」經驗，在這種經驗中，信徒也以一種與莫名力量遭逢的方式來經驗神靈的臨在。影響民間信仰甚深之慈惠堂信仰，在其早期創建過程中扮演重要角色的「練身」，原是信仰創建過程一個偶然的經驗，在慈惠堂早期重要經典《瑤命皈盤》中，記載了「練身」在此教派宗教中萌生的重要意義。根據《瑤命皈盤》的記載，1955年三月，四位奉母娘指示至廟堂打坐，訓練身心的女性信徒，忽然發生身體激烈動作的現象：雙手合十上下左右擺動，氣喘吁吁、面色青白、汗流如雨，時而拍掌打腿、搥胸擦足，令在旁邊的信徒感到不勝驚慌。最後，經過降乩請示，母娘才告知這是一套「外功健體法」，有「百病消除延福壽」的作用：

> 要知神靈附身的訓練，使汝身心不由自主地亂跳、亂跑、氣喘神移，甚至有唱歌賦曲，怒笑哀哭，亭中叩頭，地上打滾者，不但是強身健體的運動筋力，並能消除痼疾老病而已，換言之，就是吾人解脫自從無始以來的業障災殃，並加消滅近世以來所做的冤愆也。（羅臥雲 1967：第三十三章）

這段描述為看似怪異、不由自主的舞動提供了強身健體與業障消除的說明。如前所述，為慈惠堂第一批信徒而言，這些身體經驗是陌生的，之前沒有來自於文化的身體藍本做為身體經驗的依據。然而，透過乩示提供了啟示性的理解，為這些奇異的身體表現賦與包括身體與宗教雙重救贖的意涵。啟示性的理解並非強加於身體的經驗之上。四位一夜無眠、在旁人眼中陷入莫名跳練的女性信徒，其所經歷的經驗為啟示性的理解提供了身體的應證。四位女性信徒究竟經驗了什麼呢？《瑤命皈盤》提供了詳細的描述：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 簡游二人急上前問曰：汝等初是靜神盤足打坐，為何如此亂打亂跳起來，有何感覺否?該四人皆曰：初坐一二個鐘頭時，並無有何動靜，後來漸覺精神困疲，頭垂心跳，手足麻痺，氣喘眼昏，理智漸次昏迷，全身的筋骨皆被控制著原有的自由，在手足麻痺之時，越打越舒服，越跳越輕鬆，但在跳練時，雙眼緊閉，不能開視，初是黑暗無光，未幾漸見金光燦爛，景色幽美，有世所未見的樓閣，金城又看見甚多神仙，金冠玉帶，袍甲輝煌，千變萬化，猶加身入天宮，飄飄不知所措，快樂異常，於今醒來感覺精神舒服，手足靈活，雖是一夜無眠，猶覺得爽快輕浮，大異平日的氣力沉累。（羅臥雲 1967：第三十三章）

這些經驗具有豐富的身體意涵，同時包含了變化的歷程，信徒首先經驗手腳麻痺、心跳加快、氣喘、眼花等感受，身體的整體同時感到疲累感、昏迷感、與不由自主、被控制的感受。接下來，這些疲累與沉重卻逐漸轉移成舒服、輕鬆的感受。在雙眼緊閉的練跳過程中，信徒的視覺從一開始所經驗的黑暗，逐漸經驗到超越日常視覺的「靈視」，自身宛如置身金碧輝煌的天宮，看見許多神仙。雖然一夜無眠，並消耗大量體力，醒來時身體卻感到清爽輕快，平日的沉累一掃而光。

與莫名的力量遭逢，身體不由自主的舞動，在後來會靈山的系統中將這樣的經驗稱為「靈動」。有靈動經驗的人，也經常分享自己的身體會在靈動的過程經歷一種從不由自主地被帶動，到身心舒暢，甚至覺得身體被治療的感覺。以我所訪問的 K 女士為例：K 是參加靈乩學會所舉辦之靈學院課程的學員，我訪問她時，她才剛剛經驗債務糾紛、先生被毆打、出車禍、躲債等種種人生的困頓。K 女士說，自己是在這些人生的困難之中，開始了求道的歷程，也有了靈動的經驗：

> 本來去宮的時候還沒有靈動的經驗，本來是不會開口，後來好像是自己開符令，喝下去才會講的，講靈語就越來越清楚。符令是自己開的。沒有老師帶，自己自動就開符令。起來時就自己會動，會跳舞，會轉。（轉的過程）有那個意識，但是就是很想轉，好像你越轉會越舒服，如果沒有起來會一直打嗝，帶動很明顯。你就會起來轉動，靈動就越舒服，就好像我以前有病，經過這個靈動，好像是在治療身體，我的了解是這樣，好像是在治療自己的身體，某一種氣還是怎麼樣，好像在調整這樣，我的感覺是這樣。我記得以前沒有靈動的時候，好像常常在生病看醫生，靈動以後就從來沒有看醫生。（K19981201）

臺灣大學學術期刊資料庫

慈惠堂初代信徒的啟靈經驗，以及後來受其影響之會靈山信徒的靈動經驗，都以不由自主的舞動來具現與神明力量的遭逢，這種經驗與 Otto（1950）對於「奧秘（numinous）」經驗的理解類似：與靈力相遇合的經驗一方面令人驚懼，另一方面又對信徒構成莫大的吸引力。這種與奧秘遇合的經驗以非自主的種種身體經驗來體現。雖然業障的消除為莫名的身體經驗提供了一種宗教意義的落腳處，但逸出自我掌控的身體經驗則是神明力量更適切的表述。

不自主的身體經驗同時表現在基督宗教領受聖靈與民間教派宗教啟靈經驗之中。這些身體不自主的經驗與日常身體經驗有相續又相異的關係，因而成為聖靈或神力展現的所在。然而，這個相續又相異的關係在兩個宗教傳統中的連結並不相同。以上述兩則將身體經驗連結至療癒的描述來看，在基督宗教的脈絡中，在上述 S 牧師所帶領的身體醫治的禱告會中，奇特的身體經驗一方面作為聖靈彰顯的記號，另一方面也有同禱者「成為一個身體而共感」之意涵。幾位共同感到手心發熱的信眾成為聖靈的中介，在聯合為病者祈禱時，病者直不起來的腰椎重新挺起，意味著醫治的作用。以共同的奇特身體經驗而成為一個身體，呼應了基督宗教信徒「同為一個身體」的教導[13]。這個教導在祈禱會中藉著奇特的身體經驗而成為活生生的事實。就民間宗教的啟靈經驗來說，則是把不自主的身體經驗與強身健體以及業障的消除做連結，而得到療癒的意涵。把自發的舞動和運動強身連結，是看到舞動在日常生活層次的可能作用；把舞動和業障災殃的解脫連結，則是為抽象的宗教教導賦與一可藉著身體來實踐的可能性。聖靈或神力超乎個人掌控的外在性在兩個宗教中都藉著身體經驗的不自主來體現，但我們也看到身體經驗在不同宗教脈絡中如何連結成不同的身體感網絡，而展現出不同的意涵。然而，對神聖力量之彰顯在兩個宗教傳統之中不同「意涵」，意思並不是說有一個先於意義的身體經驗，等待著宗教意義的詮釋。此處的意涵也不是指抽象的宗教義理，而是由身體感網絡所組成的體現的意義。

感通經驗的「區辨」：基督宗教與民間宗教的「分辨神類」

如前言中所提及的，身體感也是分辨神類的基礎。以基督宗教來說，對特殊的感通經驗的理解則隨其宗教體系對「聖靈」與「邪靈」的分辨而不同：超常感知可能來自魔鬼的試探，也可能是靈恩（charisma）的表現，是一個需要經過神類分辨的經驗。對民間宗教宗教來說，特殊的感通經驗也會因為遭逢之力量所呈現的不同身體感受，而被區

臺灣大學學術期刊資料庫

分為是遇到神明、或是遇到陰鬼等不同的經驗。

以民間宗教來說，信徒會以溫度的身體感知來作為體驗不同層次之神靈的基礎，而有「寒意、冰冷—陰鬼、雜靈」以及「溫暖、電流充貫—正神、大神」的連結。這個部份的連結，我以報導人 P 的經驗來說明。P 是一位從幼年時期就有感通經驗，曾於宮廟辦事的一位年輕女性。從小就有「靈視」能力的 P，一開始並不知道原來自己看見的某些東西，別人其實看不見，在這種逐漸認識到的差異之中，P 經歷了比一般孩子更為崎嶇的成長過程。在上大學之前，有一經營民間宗教宮廟的親戚將 P 帶入宮廟，訓練她以這個天生與神靈感通的能力來辦事。我認識 P 時，P 已經是大學生，也因為人事紛爭離開了宮廟。我詢問 P 的感通經驗時，P 曾以溫度、顫動等身體經驗來分別感通的對象：

> （問：你認不認為靈也有層次的高低？）我覺得有，有那種氣的強弱，有些你張大眼睛就看到了，他就啪就給你**看**。他們想要給你看就對了，而且他也有能力讓你看，就是譬如說我眼睛閉起來，你跟他講話你就可以感受到**體溫降低**，會（**發**）**抖**，然後跟他們講話會**餓**，會**渴**，那就是比較強的鬼，比較普通的鬼就說歸說，沒什麼感覺。像那些會讓你冷讓你抖就是比較陰一點，如果神的話會讓你**流汗**，有時候也是會讓你**抖**，講完話聽完訓話之後會很**虛脫**，會很**累**。而且天上神會讓你很**熱**，會讓你**流汗**，然後陰的神就會讓你很**冷**。（P20000804）

當 P 在描述這些感應的經驗時，除了直接的看見與聽見之外，還分別用了氣的強弱、發熱、發冷、顫抖、飢餓、口渴、虛脫、疲累等身體經驗作為表述的方式。與上一節討論感知的部份一樣，這些經驗都有與日常知覺相續而又相異的性質，這些身體經驗也是 P 區分陰／陽、鬼／神的依據。在日常生活中，我們會把「陰」和陰冷或陰暗連結，例如當我們說一個地方「陰氣很重」、「陰森森」時，是以陰暗、心中發毛、不寒而慄的這些身體感知做為理解的基礎。在與神靈感通的脈絡中，發冷與戰慄的身體經驗就成了感知較陰的神鬼的基礎。不同的鬼神猶如不同的人，也有藉著不同的身體感知而被辨識的方式：

> （你傳遞訊息的時候不一定知道來的是誰？）很確定啊，我覺得我可以確定，那是一個 feeling，譬如說佛母，我講說我老闆，如果是我老闆的話，祂講話的**聲音**跟**感覺**，是你從小到大，所以你知道，那種**顏色**，**氣味**，你就知道是祂。如果是鬼來，跟我講說它是佛母，我說你也拜託好不好，不會長這樣子。（所以也是按照一些知覺的向度？）對，看到，聽到，聞

臺灣大學學術期刊資料庫

> 到，最重要的是**體溫會升高**，**心跳會加速**，你會覺得那就是祂了。如果是雜靈的話我就會**發冷**。所以這個很好分啊，如果我覺得冷，我就不想跟你講話了。（P20011109）

這種「寒意、冰冷—陰鬼、雜靈」以及「溫暖、電流充貫—正神、大神」的連結，並不只限於民間宗教，另一位我在 FP 長老教會所訪問的中年女性的基督徒 C，也以「寒顫」的身體感來描述遇到邪靈（魔鬼）的經驗：

> 那時候常常來找我的（台語）那種魔鬼，那種鬼仔來找，我會怕（台語），怕到快要抓狂快要發瘋（台語），常常它來的時候就是那種汗毛，就是**很冷**，然後**汗毛就豎起來**，你靠近那個冷氣口有沒有，就是涼，比那個還涼喔，而且**涼到你心裡面去**，就是你整個人會打**寒顫**，毛會豎起來，很可怕，常常呢，開車的時候也會碰到，然後你走路的時候也碰到，然後你只要經過那種喪禮，一定會跟到，（那時候）很可憐」（C20050731）

就身體的經驗來說，陰寒比較是令人感到不舒服的，它讓細胞毛細孔呈現一種收束抵禦的姿態，標示著一種與莫名威脅對立的狀態。相對來說，溫暖則與放鬆、融化、舒張，或是高昂的狀態有關。在基督宗教的脈絡中溫暖常與「聖靈充滿」的經驗連結，在臺灣民間宗教中也是較高層次之「正神」來臨的標記。這些連結均建基於與日常生活緊密結合之身體感體系。「溫暖」與「陰冷」屬於溫度知覺的範疇，這種連結也出現於其他的知覺範疇，例如聲音。下面這一段描述中，P 以聲音的性質作為辨認神靈性質的依據：

> 對於病痛沒有太多記憶，但是我記得一個住院時的景象，我當時四歲，不確定是夢或是實景。我躺在病床上，身旁陪我的人也早就睡了，一個約五、六歲的小男孩從我病床正對面的牆壁跳出來，他的臉是異常蒼白的，就像是個病人，他跳到我左手邊的床邊告訴我說：「妳不要再吃藥、打針了啦！跟我們一起出去玩！很好玩喔！走吧！」隨即往我左邊的窗邊飄去，距離我約兩個病床的距離，他飄離的時候是穿過我左邊的病床！我當時沒有害怕，正在考慮是否要跟著他去時，突然傳來聲音說：「不可以！她的時間還沒到。」之後小男孩便跳出窗外消失無蹤。我的記憶中那個聲音是**溫柔而渾重**的！很**中性**的聲音，我不確定性別，那個聲音讓我覺得**很溫柔卻是莊嚴的**，讓我覺得很想擁抱卻知道不能褻玩的親近。這算是我最早與鬼魂有正式互動的記憶。（P20060728）

臺灣大學學術期刊資料庫

在這一段初逢神靈的記憶中，P 還沒有以民間信仰系統中對於神／鬼的慣常區分，也就是高／低、正／邪的階層來區辨神靈的類別。她所描述的是一種更為直接的、以聲音的性質來把握經驗對象的知覺體驗。溫柔與莊嚴的並置道出既吸引人又令人敬畏的交織感受。多年以後，P 另一個遇見「高神」，或者說「主神」的經驗同樣以聲音作為中介：

> 你問我有沒有接觸過高神，那有的話大概就是祂了，我認為祂是高神，祂是創造我的人，也是祂把我丟在這個人世間不管我的人，就是佛母。…對一些靈修者來講的大事，譬如說像這種（與）天上接觸的日子，…大概去年，除此之外大概都是跟一般的鬼在交談。（問：所以在高一高二那時候還沒有遇到神？）都是鬼，因為原則上來講你要接觸上面的話不是經由誰就可以的，要上面自己願意來找你才可以。他們是說，我到一個程度的時候上面願意認我。（問：在那個時刻你有比較安心的感覺嗎？）有！我還哭了呢，不知道為什麼呢，**我聽到那個聲音，然後我就哭出來**，那時候蠻丟臉的，因為我覺得哭是蠻丟臉的一件事，然後我就在道場一個角落，全身都是（淚）水這樣子。然後，旁邊的人才發現，才遞衛生紙給我，後來我親家（註：道場主持人）才跟我講說，我是遇到我的主了。那是一個很尷尬的場面。那一天我們有些神開光，然後不知道為什麼我就哭成那樣，這我也很難解釋，說實在的，因為我不知道為什麼她的聲音一給我，祂一叫我：「P」，然後，我就啪一聲哭出來，好像看到娘一樣，然後就哭出來。**女性（的聲音），而且很遠很遠很遠，就覺得遠方在叫你，我就哭出來**，然後祂也交代我一些話，對啊，那很神奇，我也不知道為什麼，反正就是哭就對了。（P20000804）

P 所描述的「遇到『主』」的經驗，很類似一些信徒走訪宮廟時，在神壇前不由自主哭泣的經驗。在臺灣民間信仰或教派信仰中，通常將這一類的經驗詮釋為遇到主神。民間信仰中「脈線」的概念認為，每個信徒都有與特定神明特殊的聯繫或關係，為信徒靈性的來源以及依歸之處，這個特定神明就是信徒的「主神」。在特定的時刻主神會以啟示，例如夢啟、特殊徵兆等方式向信徒揭露此靈脈的關係，信徒則常以被動的方式，例如嚎啕大哭、或是上述的不由自主的舞動，來經歷這個被召喚的經驗。與上述基督宗教聖靈充滿的經驗類似的是，這樣的哭泣並不是悲傷的反應，而比較像是被一種不由自主而強烈的情緒所籠罩。因為無法得到合理的解釋，事後回顧時常有一種「莫名其妙」：無以名之，又十分奇妙的感受。這種莫名的感受與一種距離的克服以及源初關係的揭露

臺灣人學學術期刊資料庫

相聯繫，為 P 來說，聽到主神喚她的名，猶如「看到娘」，「娘」表述了自己生命最初的來源，藉著聲音的呼喚與此來源彼此相認，因而哭泣不已。

相對於「遇到主神」的莫名感動，「遇鬼」是一個被入侵的經驗，以種種身體的異狀來表現。P 在受訪時提到高中一次印象深刻的「被鬼入侵」的經驗：

> 上課時我**看見**一個高大的紅衣女鬼站在我身旁，我的身高僅止於她的腰部，她從我背後撲上來，使我不停的**發抖**，抖到我身旁的同學都發現我的異狀。我一手捧著土地公的金鍊子，一手握拳，口中和心中不斷的念著：土地公慈悲請不要讓她上我的身…。但是她還是進來了，我手中捧著的金鍊子竟也突然斷裂。接下來的三天，我**無法進食或行走**，只是不停的**昏睡**，我母親見我的臉色發綠而緊張了起來。我的父母不知所措，急忙中她們突然想到，我姐夫的父親不是說過他會趕鬼嗎？因此在病急亂投醫的情形下，把我載去姐夫家。（祭改）儀式的進行是先用七張卦金點火後在我身邊揮一揮，然後再用檀香把我全身淨過一遍，我竟**看見**那個女鬼居然走出我的身體。我的**身體頓時輕鬆**，**肚子突然極餓**，姊姊趕緊弄一些東西給我吃，此病也不藥而癒。…對於態度不友善或是面容醜惡的鬼魂我會感到威脅，除了視覺之外，也會看見鬼魂進入我的體內，後者是最糟的狀況，我感覺鬼魂所躲藏的部位會使我該部位產生**病痛**。這些現象使我常常想要尋找能夠保護我的物品或力量。（P20060728）

這一段比較冗長的引述包含了許多異常而令人不舒服的身體經驗，包括看見可怖的形象、不由自主地顫抖、無法進食、行動、昏睡、病痛。這些經驗雖然與遭逢神明的啟靈經驗一樣，都由身體的不由自主來展現一種外在於個體、模糊個體疆界的力量。然而，有別於啟靈經驗的感動與消融，「遇鬼」比較像是遭逢一個裂解主體的暴力事件，將經驗者拋至日常生活正常的運作之外，由最基本的無法進食、行動，保持清醒的狀態來表現。從「看見」的那一刻起，身體不由自主的顫抖、握拳祈禱神明的庇佑，P 都是以身體來表達一場個體與「外靈」戰鬥的過程。當入侵的鬼以祭改儀式驅離後，P 也以「**身體頓時輕鬆，肚子突然極餓**」來感知身體的恢復。

這種以身體作為勢力爭奪之場域的經驗與與基督宗教內在醫治中「趕鬼」的身體經驗很類似，在內在醫治的「趕鬼」過程中，當事者也會出現咳嗽、嘔吐、痛等不舒服的種種感受。根據 S 牧師的說明，嘔吐與咳嗽是身體彰顯出來的現象，藉著這些身體現象，把靈界不好的東西驅趕出去。在基督宗教的內在醫治中，「破除偶像」是很重要的一個

臺灣大學學術期刊資料庫

步驟。在臺灣基督宗教的脈絡中，「破除偶像」最經常指涉的是切斷與其他信仰對象的關聯，尤其是民間宗教所祭拜的鬼神。來自某個長老教會的服事者 L 女士曾對我說明：

> 祭拜那是一種約，每個祭拜就是一個約定，就是讓偶像的勢力**進到你裡面**，在你的生命中可以有一個合法的管道去影響你，他會在你生命中有所作為，它是進到你裡面的。當你祭拜的時候，那些邪靈會進到裡面，我們奉主耶穌的命令趕它出來的時候，它就一定要出來，那會有不同的方式，C 的方式是**嘔吐**，整個把它吐出去。然後看到她的蓮花指顯現，擺出來，而且她的手整個也是**麻掉**的，不能動，她是一個被挾制（的狀態），因為過去她也祭拜的。（L20050731）

L 來自於一個高雄地區好幾代的基督徒家庭，具有社工的背景，後來嫁給牧師，成為「牧師娘」，也和先生一起受過基督教內在醫治的訓練。在她為信徒的服事中，包括從他們身上趕出「邪靈」，這些與「邪靈」的聯繫往往來自於「偶像崇拜」。邪靈的「進駐」會以種種身體的經驗表達出來，例如 L 所提及的嘔吐、麻痺等方式。對於「邪靈」的理解與基督教內在醫治對身體與靈魂的理解有關。內在醫治將人分成靈、魂和體三個部份。靈指和神溝通的部分，魂指個人的思想情感、情緒以及意志，體指身體感官的感覺而言。三者之間互相影響，靈是最高層次，心理方面的困擾和身體的疾病，都和靈有關係。靈的影響來自各種邪靈，靈受到影響的狀態包括被「綑綁」或「壓制」等等，意味著靈被另一個外在力量以各種不同程度的狀態控制，例如膽怯的靈、被囚禁的靈、壓傷的靈、被玷汙的靈以及孤兒的靈等等，分別顯示人的靈受到不同型態的壓迫或傷害。解除靈的束縛稱為「釋放」，必須先釋放，使人脫離邪靈的控制之後才能進入醫治。（曾如芳 2006：38）醫治即「恢復神對一個人靈魂體各方面所創立的定律（the created order）」。（朱秋全 2003：7）內在醫治認為束縛靈的直接原因是邪靈和惡者，間接原因是罪。邪靈的種類有兩大類，第一類包括所有非基督宗教的信仰，譬如民間廟宇祭拜的神祇以及術數等等，第二類則包括藉由情緒困擾、心理狀態以及特殊事件入侵的邪靈。服事者可藉由一些徵兆判斷人是否受邪靈影響。有時候單純驅逐邪靈即可幫助當事者回到健康或正常狀態，但若是邪靈與當事者犯的罪結合時，就必須解決當事者過去犯罪的事件。罪和邪靈結合的過程，可能是因為人犯的罪引致邪靈入侵，造成身心困擾或疾病；某些內在醫治使用「破口」，或是「立足點」（foothold）形容邪靈的入口。如果邪靈已被驅離，人需要對自己主動犯的罪進行悔改，若是別人犯的罪導致自己創傷，則要饒恕對方，透過這些方式就能彌補破口，理論上這個人就不會再受到邪靈入侵。還有一個特

臺灣大學學術期刊資料庫

殊的狀況是，邪靈會附在「物品」上，過去使用者如果是其他宗教信仰，或是有犯罪的狀況、不潔的狀態，都會停留在這些物品上，並且影響後來的持有者。（曾如芳 2006：39）

在臺灣民間宗教盛行的背景中，「偶像崇拜」構成了內在醫治經常處理的「罪」的項目。從內在醫治的觀點來看，「偶像崇拜」意味著主權範圍的混亂，這種失序又以身體的疆界來說明。S 牧師即以身體做為主權體現的根據地，來說明內在醫治對民間宗教開天眼等行動的理解：

> 基本上從聖經的看法，我們的身體是要保護靈，我們現在去學習靈魂出竅那是很危險的，我們的身體是要保護靈，因為物質界和靈界不是這樣互通的，譬如我的家是一個物質界的疆界，邪靈是不能進來的，這是我的主權範圍。我們的肉體是要保護我們的靈，不受靈界的影響。如果我們現在去開天眼，開氣門，靜坐冥想，就是把自己生命張開、打開讓邪靈可以進來。靈魂出竅也是一樣，靈魂出竅最怕就是回不來嘛，像這種都是很危險的，建議都不要做。因為除非你邀請了，靈界是不能進來的，看人家貼符仔（台語），貼的意思就是邀請邪靈來保衛你家，你**給他主權**，你去看一看，那每一個符號都有他的意義，邀請哪一個神明去把神明邀請進來，來保護你家，他可以引起別的邪靈一起進來，我們邀請聖靈進來，邪靈就不能進來，所以個人自由意志很重要，個人意志就決定你要邀請哪一個，找哪一個神明的幫助。而且他個人意志沒有處理，我們幫助他也不容易，所以個人意志最重要。因為靈界不能隨便穿透你的身體進入靈裡面去攪擾你，你去練功什麼東西就等於把生命打開讓它可以進來，所以很多練功會走火入魔，就是這個意思。（S20050730）

S 牧師以有待保護、存在著疆界內外之別的家園作為身體的比喻，身體是個人的主權範圍，也是保護靈的根據地。牧師娘 L 女士也以房子做為身體的比喻，將聖靈或惡靈理解為房子的居住者以及掌權者：

> 最主要是因為他們就在這個裡面，他沒有邀請耶穌進到她裡面掌權，那聖經裡面講說房子打掃乾淨了，你沒有請耶穌來，會帶來更多惡者。這是很重要的，要拒絕。像我們一些病痛，事實上不應該在我們身上，因為我們身體是聖靈寶貴的殿，你經常這樣拒絕的話，你會發現說我身體沒有什麼病痛，不應該在我們身上。而我們都默許它。你真的要棄絕它，因為

臺灣大學學術期刊資料庫

> 我們身體真的是聖靈寶貴的殿，它是聖潔的，我們自己要聖潔。所以哪裡不舒服，都馬上棄絕，棄絕病痛在我身上，因為**身體是聖靈的殿**啊。

「身體是聖靈的寶殿」，因此，當身體被其他惡靈所佔據時，就需要進行清除的工作。在清除的過程中，個體常有嘔吐的身體經驗。以和 L 來自同一個教會的女性教徒 D 的經驗為例，

> 我坐在他旁邊的時候，很不舒服喔，我就覺得怎麼一直要**嘔吐**，一直要嘔吐……一直要咳嗽要嘔吐，我就講說，ㄟ，H 哥你走開一點啦，拜託喔不要坐這裡，那我換個位置坐就不會了。然後那一天，他又帶那些人幫我禱告，把我圍起來然後唱歌，唱詩歌然後又禱告，我就**吐**啊，不知道什麼力量，然後我就這樣**倒下去**了，倒下去以後，他就跟我講，我從來都沒有跟他講過我的故事喔，他跟我講說，D 妳以前是拜什麼的？我說拜什麼，拜好多啊，你指哪方面？然後他就講說，他看到一尊東西，就是我剛講的那尊財神。我原來沒有跟他講耶，我說，你有**看到**嗎？他說有啊，我說，你確定他走了嗎，出去了，走了，阿他從此以後就走了。

L 進而以聖靈與邪靈的爭戰來解釋嘔吐的身體經驗。在「趕鬼」的過程中，身體（尤其是腹部）成為聖邪相爭的領地：

> 那個...會積在我們的腹部裡面，聖靈泉源從腹中湧流，也是在腹中。D 坐在 H 哥旁邊的時候，她不舒服，因為他（指 H 哥）滿有聖靈，然後她來的時候，她裡面那些邪靈待不住，就是要，就是會出去吧，就像這樣子，它是在她裡面的，因為有合法管道在她裡面嘛，那就必須要一個一個除。

在這面的這些例子中，無論是民間宗教或是基督宗教，都將身體視為主權的所在地與抗爭場域，二者所理解的身體都同樣以疆界來表徵，因此，祭解或是「趕鬼」也都是為了修補被破壞之疆界，以及主權之恢復。主權的喪失與恢復則體現於具體的身體感知之中。由於疆界的維持在兩個宗教傳統[14]中都有重要的意義，因此兩個宗教傳統也有各自發展了區辨正／邪或是善／惡的方式，以維持疆域的穩固性；當疆界被破壞時，兩個傳統均以種種身體不適的經驗來體現。然而，雖然兩個傳統均承認區辨正／邪的重要性，但對於正／邪的感知與區辨又有所不同。根據上文基督宗教的內在醫治對於「邪靈」的看法，「邪靈」指的就是「聖靈」以外的靈，在臺灣多元宗教並存的處境中，又特別

臺灣大學學術期刊資料庫

指非基督宗教的其他神靈。與基督宗教的神靈觀比較，民間宗教對於神靈的理解就複雜許多，不同的靈之間的疆界較為模糊，因此也允許了更多流動的可能性。以流行於民間宗教之宮壇對於「靈」的理解為例，「靈」指的是靈界中不可見的存有，包括神明、祖先靈、朝代靈、因果靈、元（原）靈、植物靈或動物靈等。祖先靈即是祖先。朝代靈與因果靈則是指與個體在前世有所糾葛的靈。元（原）靈是個人第一世的靈，也是源自無極界的靈；是墮入輪迴前，最沒有因果業力之牽扯的狀態。在這樣的概念中，不再以鬼與祖先或神的對立概念來理解靈界，而代之以在不同修練階段中的種種靈。不同修行層次的靈之間的界限不是絕對的，可藉著功德的累積而提昇。這個過程則需要靈修者的參與。遊魂可被帶領至有緣之廟中修行，成為修行中的靈，修行中的靈累積相當功果之後，甚至可能由上天封為神明。界線的可跨越性不代表界線是不重要的，相反地，靈格的區分在靈修者教育中是重要的議題（蔡怡佳 2010：336-337）。民間宗教的靈觀不是透過文字化的神學來表述，不存在一套所有宮廟都一致的說法，也沒有一套穩定不變的系統。下面這段引述自某會靈山之宮廟的主持人的話，可以用來說明民間宗教複雜之靈體觀：

> 這些附身靈體的來源都不太一定，有的是帶在人本身的靈，跟著我們一起投胎到人世間的，有的是人入世後才遭遇到的，總之這些靈的來源有很多。因為我們人是受到累世的輪迴而生在這一世，過去輪迴過幾世，在什麼朝代作什麼我們也不太清楚，有可能是作動物或是做為人，有可能是作平民或是貴族的，除非說是從三十六天直接降生做人的那就例外，這些朝代靈經過累世的輪迴過後帶有業障比較重的靈沒有辦法渡化，或是沒機緣渡化的就會飄盪這個空間中，它們會繼續尋找下一世投胎的後世，或者是寄居在某一個地方，等待機緣發聲。靈修的一個很重要的目的就是在渡化這些無形的靈體，無形的世界是相當神奇的，另外一個很重要的目的就是要尋找我們人本身的原靈（元靈、靈原、靈源），原靈的意思就是說我們人尚未經過第一次投胎到凡間的形體，所有的原靈原本都是在天庭上有名列仙班的無形，有的是母娘旁邊的仙女或童子，有的是某位神仙，總之都是有修為的天人，因為某種的因緣到凡間做人，接受投胎輪迴之苦，但是每一個原靈經過數次的投胎轉世當中都還是存在在輪迴的過程之中，等待機緣面世，脫離輪迴之苦，我們現在要靈修的目的也就是要透過此世作為人的機會，將我們本身的原靈找出來，與原靈相會，這個原靈就是我們平常在說的靈山師父，靈修就是透過認識原靈的過程來保證我們的靈山自在。（黃琦翔 2005：31）[15]

臺灣大學學術期刊資料庫

從民間宗教之靈修者的觀點來看，靈格區辨的議題比起基督宗教聖靈／邪靈的分判工作來得更複雜，這與民間宗教神靈觀的連續性有關。研究漢人宗教的人類學者通常把漢人信仰之神靈體系以「神—鬼—祖先」的方式來表述（Jordan 1972；Wolf 1974）。在這個體系之中，基本上並不以正／邪或善／惡的向度來區分靈格。對不同位置的主體而言，判定神靈與自己關係的基準點也不相同。因此就有「我家的祖先是別人的鬼」這樣的說法。上述之因果靈或朝代靈等概念也是以與個體之業力的糾葛來認定，並不存在一個絕對的善或惡的判斷。另外，原先較低位階的靈也可透過修練以及功德的累積來提昇其靈格。所以「神」或「鬼」的分判也不是絕對的，儘管這樣的分判有其重要性。

無論基督宗教的內在醫治或民間宗教的修行活動都主張「體」與「靈」的深刻聯繫。內在醫治以基督宗教為基礎，認為身體是聖靈的宮殿，但也可能成為邪靈盤據之地。在理想的狀態，身體由神聖秩序所管轄，但在「罪」的影響下，意志、情緒、傷害經驗等都可能構成邪靈侵入（身體）的「破口」。在內在醫治過程中，服事者或是被服事者以種種身體的異狀，例如痛、暈眩、起雞皮疙瘩等，來表達「靈」的問題的徵兆。驅除邪靈時，則以咳嗽、嘔吐等方式，表達聖靈與邪靈之間的角力以及邪惡勢力的清除。如前所述，神聖秩序的破壞、恢復以及維持構成內在醫治的原理，這些原理則體現於種種日常生活意義中的身體經驗。為民間宗教來說，與外靈的相遇也體現於種種身體經驗之中。然而，民間宗教沒有像內在醫治那樣，那麼重視疆界的建立與維持。除非是極為不友善的「鬼」，否則在修行活動中比較強調的是身體與外靈的協調與合作。這與民間宗教認為身體是度化靈魂之所在的觀點有關。民間宗教對於外靈沒有直接以善惡對立的方式來理解，即使是危害到當事者生活的「鬼」，也以業緣糾葛的方式來理解。所以，除了驅除之外，還會有許多安頓怨靈的宗教儀式。

雖然基督宗教內在醫治與臺灣民間宗教對靈與體所發展的論述並不相同，在經驗不同層次的靈時，民間宗教的修行者與內在醫治的身體經驗是類似的：聖靈或高神以熱與力量的方式被體驗，而雜靈或邪靈則予人陰寒顫慄的感受。如果將基督宗教與臺灣民間宗教視為兩個不同的文化意義體系，那麼，穿越此差異，而在靈類分判之階層體系與身體感項目類別表現出類似的連結方式，是不是指出了在不同的概念／意義體系之下，還有一個難以被概念體系所穿透或涵括的日常生活的層次？這個在日常生活所形成的身體感知體系「由非線性邏輯、非語言的方式，以多重連結的網路互相關連」（余舜德 2008：20-21），形成我們遭逢世界最基礎的經驗。換言之，這個日常生活層次的身體感連結項目是意義生成的基礎。[16] 以內在醫治經驗聖靈以及民間宗教遇見「主神」的例子

臺灣人學學術期刊資料庫

來說，溫暖／熱與力量的感知、不由自主的哭泣與滌清、釋放、以及生命更新的宗教意涵相構連。「聖靈充滿」時的「倒下」與「啟靈」時不由自主的舞動則與「安息於聖靈」以及「被抓、被一股力量掌握與攫取、臣服」的意義相繫。內在醫治過程中的嘔吐以及靈動過程擊打患處的動作體現了「邪靈」以及「業障」的意涵；醫治以及靈動後的通體舒暢則指向神聖秩序的恢復或是累世業障的清除。與感通有關的種種感知雖然指向一超越日常生活層次的另一個實在（reality），但其意義生成的基底仍是在日常生活中所養成的身體感項目的體系。

然而，指出兩個宗教傳統在身體經驗上的類似，以及其共同建立在日常生活所形成的身體感知體系的主張，並不是要否認二者之間的差異。如本文之前言所指出的，在不同文化中，感通的知覺方式、感知項目、感知項目的連結方式、感知內容、感知對象、獲致特殊感知的訓練方式與技巧、引導特殊感知的知覺條件或身體姿勢、所獲致之技能、以及對感通與表達方式之價值判準等，都有所不同；一方面在宗教對身體的知識以及對修練或靈修的體驗中形塑，另一方面也為宗教文化的型態賦予體現的意義。針對差異，我們可以進一步追問，如何從身體感的觀點來理解這兩個宗教傳統的差別？更進一步說，這兩個宗教傳統對於靈類之區辨所持之不同的理解如何體現於相關之身體經驗之上？我們可以用身體與「主權」的連繫來說明基督宗教與民間宗教所展現的差別。民間宗教脈絡中被「鬼入侵」以及基督宗教脈絡被「邪靈侵占」的經驗，都牽涉到疆界的破壞，也都以種種身體不適的徵兆來表現。但在基督宗教只承認唯一真神的理解中，「身體是聖靈的寶殿」，因此，其他靈類的佔有都破壞了這個獨佔的原則[17]。當「邪靈入侵」時，牽涉到的是正神與邪靈之間的對抗，身體成了兩造勢力之主權爭奪戰的戰場。「邪靈」的力量在平時是隱晦的，需要析辨才得以知曉，因此，在基督宗教醫治特會中常見的嘔吐、流淚等身體表現，具有清除的意涵，代表邪靈遇到聖靈力量時的抵抗，也有將不淨的邪靈排出的意涵。在這樣的理解中，身體的經驗表述的是聖靈的「得勝」：邪靈的佔據從隱藏成為可見的事實，身體也藉著「排出」的經驗體現聖靈的力量。為民間宗教而言，因為缺乏由為一真神所獨佔的身體觀，關注的議題比較是如何協調與不同神靈之間的關係。身體的不適可能來自於祖先或是與之有業力糾葛之因果靈，做為一種徵兆，表述的意義與上述基督宗教之聖靈力量的彰顯有很大的不同。在民間宗教的脈絡中，身體的徵兆常是無可言說之神靈的願力的表達，是期待被看見，而不是暗中地佔據。身體的徵兆表述一種有待解決的處境，當與祖先或因果靈的關係得到調解，身體即恢復正常。在這個脈絡中，重要的不是主權的爭戰，而是關係的調解與恢復。雖然兩個宗教傳統都有疆界維護的議題，但基督宗教的身體像是一個國度疆界分明的身體，需要力求

臺灣大學學術期刊資料庫

純淨，與聖靈保持親密連繫，排除其他非聖靈的勢力。民間宗教的身體則像是神靈與人間溝通的媒介，其關注的議題不在於保持界線的分明，而在於關係的平衡。因此，基督宗教的身體常以「排出」的表現來體現其疆界的維護，而民間宗教則常以「異常」的方式來彰顯企求被注意的狀態。

在這一節中，我們用了一些例子說明感通如何透過日常生活之身體經驗的身體感項目網絡獲得理解，並針對宗教與民間宗教派此基礎上既相似又相異的身體經驗作了一些討論。在下一節中，我們將用另一些基督宗教內在醫治以及民間宗教靈修活動的例子來說明感通經驗的轉化力量。

感通經驗的轉化力量

超常的感通經驗之生發與詮釋、區辨，植根於一套在日常生活中所構起來的身體感項目網絡。超常的感通經驗，對於日常生活也構成一種轉化的可能性。這些可能性來自於感通經驗中對於現實經驗的重新體會，這些重新詮釋又是藉著可以感知的身體經驗來建立。關於感通經驗的轉化力量，本節將以基督宗教的內在醫治與民間宗教的修行經驗來說明。

在基督宗教的內在醫治中，除了上一節所討論的關於神聖臨在的身體經驗，在祈禱過程中服事者與被服事者還要依靠來自啟示[18]的種種意念或圖像來進行。這些來自啟示的訊息以意念，圖像或文字的方式呈現。為協助當事者找到造成情緒創傷的事件，或是足以引導邪靈入侵的罪，內在醫治大量使用圖像法或記憶法。例如林瑪寶等（2011）生命八階段治療中，將人生分成八個時期，從母親的母腹期開始一直到成人階段，在不同階段中找尋確切與身心傷害相關的回憶。個人通常藉由回憶描繪過去的圖像，其理論認為，當傷害的圖像在祈禱中轉化為正面的圖像時，便產生醫治。很多時候服事者都會邀請當事人重新想像，並將耶穌放在新的回憶場景中。有的啟示與記憶的呈現有關，例如藉由信徒腦中浮現的意象或記憶呈現他的生命史。或是透過信徒尚未告知，卻能由服事者說出的關鍵事件，使個人信服神聖力量的存在。有的啟示與已遺忘之生命記憶的重現有關，但這樣的重現卻是為了讓當事者回到關鍵的生命場景，重新經驗，甚至重新抉擇。以上面提過之內在醫治服事者 W 的經驗為例，W 與父親的關係從小就不好，她在內在醫治的過程中有一個藉著圖像回到生命孕育那一剎那的經驗，在這個經驗中，W 表達了對自己被受孕成胎、以至於被生下來的抗拒：

臺灣大學學術期刊資料庫

2002 年我領受靈恩……最大的醫治是我母親的事情得到好大的醫治，（在祈禱的帶領中回到母腹）精子和卵要接觸的那一刻，我喊停，我說不可以這樣，老師（服事者）說為什麼，我說，不對，這一切都不對，因為我媽媽一直被我爸爸虐待，那時候我一個意念覺得，雖然她是我母親，但我覺得我媽是被他強暴，那種被迫的感覺，我不要，我拒絕，我說我不要生出來，太痛苦了，這一生要經歷太多痛苦，就在那跟他討論，我這樣講，直接跟我對話的是老師，但當我進入當時的狀況，感覺上好像在跟自己對話。結果他說，我有使命，若是我不願意被生出來，使命就沒辦法成就了，所以他希望我考慮，所以我就說好，老師就看我手這樣在撥（一手握拳，一手伸指），他說妳現在在幹嘛，我說我都好了，上帝叫我自己把精子推進去，我覺得那是最難的一刻，他們看那些動作都不知道我在幹嘛，所以他們要我講，我就撥很慢，所以在快要進去的時候，最後一撥進去我就哭了，砰的一聲，進入一個黑暗當中。然後我一直覺得我媽不要我，想要把我拿掉，所以後來這樣卵一進去之後，再來都還是黑黑的，然後我就開始**震動**，老師說妳怎麼了，我說整個子宮被震動，所以整個受精卵都在震動，他說怎麼回事，那我就知道了，是我爸在踢我媽媽。這個過後就**看見一道光**，整個過程就是我看見什麼就告訴他，包括跟神對話，我在幹嘛，神叫我幹嘛。後來我看到一道光，從上面照下來，照在中央，光整個擴散，裡面都充滿了光。……開始漸漸長大，突然我發現，咦，從上面開了一個洞，然後我看見好多東西這樣一直丟進來。老師問，妳現在看到什麼，**看到**好像開了一個洞，有東西從上面丟進來。他說丟的是什麼，都是禮物耶，很多禮物，各式各樣的禮物一直丟進來，用英文講就是 gift。我就跟他說好多喔，一直丟進來，再來他問現在呢？我說我整個充滿祂的光，祂在裡面，然後再來我說，我今天終於看見了，我整個胚胎，整個嬰兒皮裡面都是祂耶，祂就在我裡面，那個光不只在外面，也在嬰兒裡面。再來我就說，我看到祂對我笑，因為祂看著我就看到祂自己了，原來我裡面都是祂，所以祂看到我裡面都是祂，就是看到祂自己，所以我很高興，因為我裡面就都是祂了。祂看到我就像看到祂自己。那個部分我好高興喔，原來是這樣，現在我裡面都是祂了。（W20050801）

在這個祈禱過程中，W 一邊經歷圖像的變化，一邊和服事者對話。她重新經歷孕育以及出生階段，並藉著目前的意志重新決定出生。在日常生活中，出生原是一個不可逆

臺灣宗教學術期刊資料庫

的事實，並沒有選擇的餘地。在重回受孕的「超常」時刻，她以圖像的記憶重新經驗對於出生的抗拒，並以生命中曾經經驗的痛苦來否定出生這個事件。服事者以「使命」賦予生命另一層意涵，於是被動的出生被轉化為主動的決定。為 W 而言，這是一種「靈」的新生，決定其誕生事件的不再是血肉的父母，而是她與聖靈的共同決定。這樣的再生也不只是概念的轉換，而是以身體可以感知之生動的圖像體驗靈的新生，包括震動以及看見光等知覺經驗，構成了不同於日常生活的另一種經驗，這樣的經驗卻有影響日常生活的力量。

我們再以另一個例子來說明這種超常時刻的重返。Y 是一位二十幾歲的女性天主教徒，她唯一的姊姊在她讀大學時去世，父母也已離異，進行醫治祈禱的期間，Y 正經驗著家庭成員離散、家庭崩解的孤單。下面這段在醫治祈禱中出現的種種意象是由其服事者 G 老師接受我訪問時所陳述。Y 在某次醫治祈禱的過程中，經驗家人的重聚，在這個祈禱的圖像中，所有已經失散的家人彷彿從未分離地，「如常地」生活在一起：

> 她說她有一個 picture，是她跟姊姊兩個人黃昏時在家裡等爸爸媽媽回來，爸爸媽媽總是會準時五點回來，他們好盼望爸爸媽媽可以回來，全家可以一起吃飯，她就看到這個 picture，我就做了一個 intervention……我說現在 4：55，你和姊姊在那邊，看到門開著，你看到耶穌進來，你讓這個 picture 自動變化，她以很感動而溫和的聲音說，耶穌說我們是好孩子，很乖，所以祂要在那裡陪我們一起等爸爸，後來到了五點鐘，爸媽也回來了，她就說我們全家坐在沙發上，爸媽看到耶穌就像一般的待客那樣，招待客人。她說了一句話，我真希望這樣的畫面可以永久停留。那我就說，我說耶穌是這樣地跟你們的家人在一起，在這個時候我 check 一下兩邊的 monitor[19] 你們有沒有什麼東西，一個就說我看到一片草，你們兩個小女孩，你和你的姊姊在草地上玩得很高興，另一個是聽到說，我聽到的是一句話語，凡勞苦負重擔的，把擔子卸下到我這裡來，她就馬上說你們兩個的 picture 跟我下一步腦中所想的完全 confirm，完全相通，諸聖相通功[20]，人的靈魂在這樣的狀態中可以相通，這不是心理學可以解釋的，但我們有很多這樣的經驗，非常有趣。她接著說：在圖像中我看到的是，耶穌左手右手牽著我的爸爸媽媽，然後耶穌幫我牽住我的爸爸媽媽，然後說，你們出去玩吧，反正你對父母親的重擔是可以卸下，交給我的，她就說，你們（monitors）的 picture 怎麼跟我的是一樣的。

臺灣大學學術期刊資料庫

這段的圖像經驗結合了過往日常生活中的一個場景，以及超現實的變異。這個平凡的日常生活場景在親人死亡與離異之後原已不復存在，只能留在回憶之中。但在祈禱過程中的重現與回憶並不同，當事者以接受啟示的狀態讓回憶的圖像自動變化，一方面主動安放耶穌於此場景，另一方面又被動地等待圖像的變化，來接受新經驗的開啟。超現實經驗中的話語與圖像並沒有直接改變現實生活中的失落與哀痛，但傳遞了對當事者而言充滿安慰的訊息。以下是當事者在同一次祈禱中所出現的超現實場景，一樣事來自於服事者 G 老師的說明：

> 到下一個階段，我就說，當你對父母親的擔子交給耶穌以後，那我們把下一個階段稱作聖家[21]的愛，以聖家的愛來介入，方式就是我們跟她說，她是非常有圖像的人，我說，你看看能不能在腦海中看見小耶穌，是屬於某一個年齡的，成長中的耶穌，你看看祂幾歲，你跟小耶穌說，你帶我去你家好不好？我可不可以去你家玩，我去你的納匝勒聖家玩，好不好？我就做了一個這樣的導引，然後內容就看她的圖像怎麼變化。她說我看到的小耶穌是五歲，還是七歲我忘了，那我比祂更小一點點，她說我看到小耶穌的表情是很真誠地在對我說，你跟我到我家去，祂就是邀她，他們兩個一起到家裡，看到瑪麗亞跟若瑟，然後聞到空氣中好像有紅燒肉的味道，她說聖母跟她講說，今天我燉了肉，你等一下可以跟我們一起吃飯。那我就問她說，他們家有一個餐桌嗎，她說有，就是一個很 handmade，很古樸很簡單的一個餐桌，房子也是很簡單，不是很富裕的家庭，我就問她說桌子是方的還是圓的，確定她是不是真的有看到，她說是方的，長長的，旁邊是板凳，大家圍在一起吃飯，就是這樣的一個氣氛，後來吃完了飯，她就說小耶穌就帶我上樓，到臥室裡，她說，小耶穌跟她講說，我這邊還有另外一張床，你任何時候想來，你都可以來我們家啊，你可以睡這張床，我可以跟你聊天到天亮，她就覺得好像這個家是可以讓她隨時來這樣，然後圖像繼續發展，她就說後來，好像吃飯的時候，聖母媽媽有跟她講說，耶穌吃什麼，你就吃什麼，耶穌可以吃什麼，你就可以吃什麼，因為耶穌是我的小孩，你也是我的小孩，你們是一樣的。最後的時候，耶穌瑪麗亞還有若瑟送她回家，她說，我要回家了，他們就送她出門，送她回到自己的家門口，那個地方我又做了一個 intervention，因為，中午我們在團體裡面聽到她的 trauma，那顆痣的 trauma[22]，我就在那邊做了一個 intervention，我說，就在你們的門口，要說再見的時候，她有說小耶穌牽

臺灣大學學術期刊資料庫

> 著她的手，我說也許耶穌注意到你左手上面的那個痣，你看看耶穌或者瑪麗亞對這顆痣有怎麼樣的反應，她說，聖母說，你有一顆好特別的痣，聖母的手輕輕地摸過去，她說，你有一顆好特別的痣，這樣子將來不管你長到多大，不管你走到什麼地方去，不管你變什麼樣子，我都還是會認得你，因為你有一顆好特別的痣。（G20030821）

這個超現實的場景由豐富的感官經驗所構成，家具的質感、紅燒肉的香味等，都使得這個不在現實中的場景充滿日常生活的味道。耶穌的家在基督宗教的理解中，是耶穌三十歲傳道以前，如常人一樣在其中孕育成長的地方；被稱為「聖家」，又指出其不受時空約束，在信徒心中永恆而神聖的位置，是可以在自己生命的破碎經驗中回返，從中得到安慰的另一個「家」。這個家在祈禱的脈絡中以生動的感官意象（看得見、觸摸得到的家具、家中的味道、耶穌與聖母的形象與聲音）讓求禱者感知並經驗。Y 的圖像經驗有比較直接的、針對現實生活之失落而予以補償的意味，然而，「超常」對日常生活的轉化也不一定建立在缺憾的填補，或是之上。以下面另一個被服事者的經驗來說，「轉化」不見得是改變現實的寬解。F 是一位中年的女性天主教徒，在教會工作。她的小孩 H 在一次車禍中嚴重受傷，頭部以下癱瘓。F 描述自己在極度傷痛中與一位具有醫治祈禱神恩之修女一起祈禱，獲得領悟的經驗[23]：

> 在祈禱開始之前，修女先帶我讀一段經文。所選的經文是耶穌步行於海面上的那一段[24]。修女先問我對這段經文的感想，我覺得這段經文中的耶穌好像是很有權威的管教者，我就像那沒有信心的門徒，需要被管教。…接著修女開始和我一起閉上眼睛，進行圖像式的祈禱，在祈禱中，我看見耶穌來到 H 的床邊，修女也跟我一起看到這個圖像。然後我們彼此分享所看的圖像的變化。我看到的圖像是耶穌拿著一支權杖，一支管教的權杖，來到 H 床邊，以權仗的權柄治好 H，讓 H 從床上站起來。但是，在我說出這個圖像以前，修女先和我分享她看到的圖像，她的圖像和我的不同，她圖像中的耶穌來到 H 的床邊，卻沒有拿著權杖治癒 H。相反地，祂放下權杖，用祂的雙手把 H 從床上抱起，擁在祂的懷中。我聽著修女的圖像，流淚不止……

從一位母親的立場來說，最殷切期盼的可能是小孩奇蹟似的康復，這樣的期盼表達在自己所看見的圖像中。F 期待一位擁有權杖的神，把自己的孩子從癱瘓中治癒。但服事者圖像中的耶穌卻放下了權杖，這樣的耶穌離開了之前讀經過程中感到自己該受其管

臺灣大學學術期刊資料庫

教的權威形象。放下權杖、伸出雙手的耶穌比起伸出魔法棒的耶穌更撼動 F 的心。這個圖像經驗所帶來的醫治並不在於現實的轉變，而是在自己的圖像與服事修女圖像的裂隙之中，對於神有了一種新的體認。這樣的認識並不扭轉現實以順己意，反而是在離開自己，靠近神的過程之中，得到一種翻轉現實，或者說，承受現實的力量。上述幾個醫治祈禱過程中出現的圖像或意象都以日常生活經驗為素材，卻在某種離開現實的運動之中，獲得重新觀看平日所置身之日常生活的能力。從日常與超常的辯證來說，超常之超現實所開展的可能性鬆動了日常生活中不被察覺的慣習與制約。然而，超常對日常的否定與轉化並不在於離開日常性。相反地，這樣的否定與轉化使得原先難以承受的日常成為可以承受的事實。

上述幾個基督教與天主教信徒的例子，都是在祈禱中，也就是個體向「神聖」敞開的過程中，以種種出現的「圖像」來進行「現實」與「超現實」的對話與交涉。這裡所指的「超現實」在基督宗教的脈絡中，意味著由於神聖力量的介入，而讓祈禱者得以經驗的另一種現實。超現實不是現實的消抹或否定，其轉化能力反而是建立在與現實的一種「接枝」的關係之中，將不可逆的事實接引至神聖臨在的「超常」時刻中，而讓現實有另一種開展的可能性。在圖像裡，當事者看見、聽見、或者進行對話，以彷彿親臨其境的方式體驗另一種實在，而對當下之現實帶來另一種觀照的可性。這種日常與超常的相互觀照也可以用宗教學者 Eliade 所提出之聖俗的辯證歷程來理解。Eliade（1988：84）在討論聖顯（hierophany）時，認為聖顯的過程牽涉到聖俗辯證的過程：「……神聖經由世俗之物來顯現自身，但是在顯現自己的同時，也藉由因為顯現為世俗之物反而因此遮蔽、隱瞞了自身。」（王鏡玲 2000：36）如果以 Eliade 的聖顯理論來理解宗教信徒的超常感知經驗，我們可以說，這些超常感知經驗為信徒開啟了一個與神聖相遇的通道，這個通道既有日常（世俗）感知結構的基礎，又指向一個超越日常感知所指涉的實在。基督宗教的內在醫治以豐富的感官意象來連結現實與神聖領域，從而為現實指出其他理解的可能性。

以民間宗教的靈修活動來說，身體的經驗也構成轉化的重要基礎。以調靈訓體[25]等修行活動為例，信徒常常強調要「放空」自己，「放鬆、讓背後的靈力來指導」（許婷雅 2002：14）。在強調與靈協調與合作的過程中，自我意識必須退位，身體成為不可見之靈力得以表達的所在。這些靈表達的方式包括自由擺動、打手印、打羅漢拳、說天語、寫天文，或是淚流滿面地哭泣等。調靈的過程常由靜坐開始，保持意念的純一，在靜坐一段時間後開始感到一股外來的力量牽動自己的肢體。身體逐漸搖晃，有時會出現一些

臺灣大學學術期刊資料庫

自我醫療的動作，例如拍打不舒服的地方，或是打嗝吐出不好的氣（王雯鈴 2003：19）。當身體開始有動靜時要抱持「任由他去」的態度，任其搖動、打拳、拍打、與舞動（朱慧雅 2005：76）。修行者在靈動之後通常有神清氣爽，通體舒暢的感覺。

從日常生活的角度來看，這些靈的表達是怪異而瘋狂的。雖然靈動的現象在日常生活的場域中常被認為不正常，它卻是信徒修行過程中重要部份。修行者在修行初期的體與靈尚未達到合一的狀態，就像牙牙學語的嬰孩，傳遞的訊息並不清楚，舞動的姿態也不順暢。調靈的目的就是藉著吟唱、說話、打拳與舞動的方式來幫助靈的表達。為了與靈更好地配合，信徒在修練的過程有時也會被要求在身體的層次更肖似所要表達的靈。上文所提到的 K 女士，在靈動過程常出現如鳥一般飛翔姿態，在求道修行的期間身體也自然地排斥水果以外的食物。根據 K 的理解，這種「自然」傾向其實與（鳥）靈的狀態相符，也是來自於鳥靈的要求以及教導，為了彼此更好的配合。根據修行者的描述，靈來臨時信徒的身體會感受到一股如同電流的電力。若信徒的身體不夠強健，可能在「接收」的過程中感到呼吸困難、顫抖、休克，甚至暈厥。為新手而言，其身體與靈的配合是最重要的修行課題（蔡怡佳 2010：344）。

修行者在靈動過程與不同的靈相會與交往，開發不同的靈性。在調靈訓體的脈絡中，靈性的開發主要是表達在身體的經驗之上。若相會之靈為救世的母娘，則與靈的會合會帶來身體的療癒。例如一位跪在廟裡誦經參拜，後來被母娘抓來訓身的女信徒，在訓身過程不斷用手猛力敲打胸部和腹部，打到整片淤青。看似瘋狂、莫名自傷的舉動，在最後得到理解：九天之後，腹部腫脹和心臟病痊癒，瘋狂的擊打原來是自療的動作，也是母娘救贖靈力的展現（許婷雅 2002：17）。如果與修行者相會的是自身最純淨的元靈，則藉著靈體的配合可以幫助修行者了悟過去種種修行記憶與因緣。在這裡因緣的了悟並不是指如生命史一般的文本記憶，而是在靈動的過程中體現：信徒藉著一些舞動的姿勢以及表達體現過去與靈的因緣。若與靈有業力的糾纏，也要藉著身體的交付來讓靈有表達的機會，好化解業緣。

在理解修行者與靈力配合的現象時，在靈動過程所接觸到的另一個迥異於日常生活的實在以一種外在力量的方式展現自身，在性質上可以與無意識的竄動比擬。修行者在修行過程學習以不判斷，「任由他去」的態度來面對這一股力量的竄動，很類似 Freud 在探究無意識時，所抱持的聆聽被壓抑之聲音的態度。藉著自我意識的退位給予靈力一個表達的空間，也類似精神分析治療之無意識由壓抑到被理解與表達的過程。將精神分析的治療與靈動的修行作類比，主要是希望把精神分析與日常生活研究的思考帶到靈動

臺灣大學學術期刊資料庫

這一超常生活領域的現象之中，並指出日常與超常的關係[26]。精神分析對於表象／隱藏真實的區分與思考提供了我們思索「日常」與「超常」之辯證關係的一種可能性。如前所述，信徒的感通所指向的另一個實在常以特殊的身體經驗來揭示。若將這個超常的另一個實在類比為 Freud 所關注的，隱藏在日常表象之下的「真實」，那麼「超常」則擁有了一種揭示日常經驗之隱蔽面向的潛力。這樣的揭示是「超常」對於「日常」的擱置以及轉化。與前述基督宗教內在醫治的過程一樣，靈動的修行也指出另一個實在，這樣的實在由種種身體的經驗與表達。在看似超現實或怪異的表達之中，道出了為日常生活所遮蔽的力量，從而擁有一種轉化日常生活的力量。

結　論

靈媒、巫的研究，或是靈魂附身等感通現象的研究是宗教人類學中經常被探討的主題，隨著人類學文化理論的演變，人類學家也從各個角度來分析這些現象。以 Stoller 對附身現象的理論回顧為例，Stoller 認為，無論是功能論、精神分析取向、生理學研究取向、象徵詮釋取向，或是劇場表演的取向，都忽略了知覺的感官經驗。將附身現象視為一個文本來閱讀，或是論述（discourse）來理解，偏重銘刻（inscription）的歷程，身體只是承載文化記憶的被動媒介，而對身體與文化彼此涵括（incorporation）的歷程則缺乏關注（Stoller 1995）。和 Stoller 的反省一樣，Csordas（1993, 1994）也認為這種把身體經驗當作文本來解讀的研究取向只是將身體視為文化的再現（representation）。Csordas 從現象學出發，根據 Roland Barthes 對於 work 與 text 的區分，來區別作為生理與物質實體的「身體（body）」，以及作為存有狀態的「體現（embodiment）」。從身體感研究取向的角度來看，將感通經驗視為表達文化的媒介而強調其象徵或符號意義的研究取向雖然有其獨特的貢獻，卻忽略了身體在感通現象中所扮演的關鍵角色。以靈媒的訓練過程為例，對「靈力」的知識與掌握並不是透過文本的學習而來，而是從自身肉體病痛的變化中，透過對於身體的掌握而獲致，是一種「體現」的知識（Stoller 1995）。強調「體現」的研究取向認為我們不只要瞭解身體經驗如何作為文化象徵的再現（representation），更要瞭解到文化如何透過身體的感官經驗而現身（present）。從身體感的觀點來研究臺灣社會中基督宗教與民間宗教兩個宗教傳統中的感通經驗，是企圖彌補過去研究在這方面的忽略，並對宗教研究中長久以來關注的身心靈問題提出新的理論概念。

從意識研究的角度來看，感通的種種表現經常被放置於變異意識狀態（altered states of consciousness）的範疇中來討論。這類研究把感通經驗的發生視為主體意識暫時性的、

臺灣本學學術期刊資料庫

全盤的改變，在這樣的狀態中，經驗者相信自己的心智功能與日常生活中清醒狀態的功能截然不同。經驗改變的向度包括注意力、知覺、想像、記憶、思考、時間感、情緒、自我控制、身體意像……等（Farthing 1992：202-219）。研究者在對 ASC 的跨文化研究中，也指出它是一個發生於所有社會，尤其與宗教療癒有關的普遍現象（Winkelman 1997）。變異意識狀態具有促進心理安適感與治療的功能，也是產生新知識及新經驗的途徑，例如帶來洞見或是感通；還具備社會功能，例如在宗教儀式所產生的變異意識狀態常能促進團體的凝聚力。然而，由於變異意識狀態的研究主要將 ASC 視為一「自然」現象，大部分的研究著力於對 ASC 現象的描述、分類、引發條件、功能探討、神經生理學基礎的探究、以及與心理健康的關係，對於 ASC 在文化、宗教或社會脈絡中的意義則缺少關注，這是本研究在探討靈療者與宗教修行者之感通經驗可以為傳統 ASC 研究補充的部分。另外，需要進一步說的是，本文對 ASC 現象從文化及宗教脈絡來討論的出發點並不意味著本文採取文化建構論的主張；文化建構論與「自然」論同樣都預設了「自然」與「文化」的二元對立，但本文的身體感取向，並不預設一個先於文化的「自然」身體，有待「文化」的陶養與磨塑（參 Ingold 1998），換言之，本文並不採取一種將自然身體與文化身體對立起來的分析模式，也不認為這樣的對立是恰當的。

本文以臺灣基督宗教與民間宗教信徒的感通經驗為對象，企圖從身體感取向的分析來討論這些經驗。在分析這些經驗時，本文提出**感知、區辨與轉化**三個層次，做為分析的框架。本文從宗教信徒的感通經驗出發，指出這些經驗是以「身體感」做為其經驗構成之基礎，不同宗教傳統有其獨特之身體經驗的文化感知項目，構成其宗教文化之獨特意涵。本文認為身體不是先於文化系統的、有待文化系統給予意義的空白載體，另一方面，本文也不認為有一個先於身體的文化系統。本文透過兩個不同的宗教「文化」中的感通經驗來討論其身體經驗的文化感知項目，提出了一種由身體之感知項目構成的文化，這個「體現」的文化不是抽象的文化論述或是象徵系統「表達」於身體之上的文化，而是由身體與環境不斷地互動而逐漸形成之文化感知項目所織就的網絡。其次，本論文也討論這些超常感知與日常感知的關係。本文認為，超常之感通經驗的身體感與日常生活的身體感有一種連續但又歧異的關係，宗教信徒的感通經驗一方面建立在一套底層的日常身體感知系統之中；另一方面，感通經驗又有一種與日常脈絡斷裂、溢出日常系統，給予經驗者以及他人驚異感的特質。無論宗教文本提供了多少意義的解釋，每個感通經驗的發生仍是一個獨一無二的事件，永遠有某種未決、無可預測的可能性，這樣的性質，使得感通經驗擁有一種改寫或轉化文化系統之能力。從上述對於「文化」的觀點——文化作為一種透過身體與環境不斷地互動，而逐漸形成之文化感知項目所織就之網絡——

臺灣大學學術期刊資料庫

來看，感通經驗對於文化系統的改寫或是轉化也可以用網絡的概念來說明：感通的身體經驗不是外於文化文本，另外施加於文化系統之上，使其改變的外物。早在文化網絡中的身體不斷與環境互動，因此，由身體感知項目所織就的文化系統也在不斷地增生。超常的感通經驗也是文化網絡的一部分，因此也有與日常生活經驗的身體感體系類似的感知與區辨的邏輯。超常感通經驗溢出日常系統的可能性，可能在於透過存在於各宗教傳統中之身體技巧與想像的訓練，或是物之運用（例如燈光、音樂、氣味等環境的改變），而創造另一個文化網絡系統的可能性。[27]

本文以兩個宗教傳統之感通經驗為焦點，嘗試進行一些初步的比較，但比較不是本文主要的目的，而是希望藉著兩個看似極為不同的宗教傳統[28]，以身體感研究的取向來為感通經驗進行初步的分析，以為臺灣文化中的感通現象提出一些研究的可能性。身體感的研究取向認為，身體經驗與感官經驗不只是生理活動，亦是文化與歷史的現象。身體經驗是人類自我理解及文化形塑的重要力量，另一方面，感官經驗的意涵又是歷史過程的產物，受到社會組織、情緒規範、宇宙觀以及文化表達的影響。宗教之感通經驗的歷史過程，以及在臺灣歷史與社會中的生成脈絡與演變，是本文尚未討論的課題。其他宗教傳統（例如道教與佛教）以及新興宗教（例如新世紀運動〔New Age Movement〕）之感通經驗，也是未來值得繼續研究的課題。

附　註

1. 以「臺灣地區宗教經驗調查」為例，當受訪者被詢問印象比較深刻的宗教經驗時，許多受訪者都以感官知覺的模式來描述這樣的經驗，例如聞到檀香、看見觀音菩薩、聽到聖樂、感到溫暖，或不由自主地發抖等身體經驗。參見（Tsai 2010）
2. 以臺灣地區宗教經驗調查所收集之受訪者為例，受訪者說「連續三天靈修時，聞到一股檀香味，感覺菩薩來到身邊」，或是「辦理法會時，聞到檀香的味道，感覺是神明來臨了」。參見（Tsai 2010）
3. 內在醫治是基督宗教靈恩運動的產物，強調靈恩運動中「醫治與釋放」的聖靈能力，有詳細而確定的步驟，譬如區分人生階段並一一省視；並且運用心理學協談方式以及豐富的圖像治療、記憶治療來進行深度的心靈治療。（曾如芳 2006：2）
4. 在基督宗教的脈絡中，對神聖事工的參與或服務信友稱為「服事」。在本文中，「服

臺灣大學學術期刊資料庫

事者」是指擁有聖靈充滿經驗，領受聖靈恩賜，能以祈禱的方式進行醫治和釋放工作的工作者。

5. 受訪者的背景資料，將在後文引述其訪談資料時說明。

6. 「聖靈充滿」（又稱「聖靈洗」）在靈恩運動中是用來指稱「受聖靈洗禮」的現象，意指除了儀式洗禮外與上帝直接接觸的洗禮。「聖靈充滿」的經驗包含許多身體和心理的感受，包括倒下、感受熱流、無法控制的哭泣，平安的感受等。（曾如芳 2006：1）

7. 在靈恩復興運動的經驗中，舌音（glossolalia）是大部分人對聖神直接體驗時所表現出來的第一種記號。接受舌音靈恩的人，體會到自己的舌頭被一種力量推動而發出一連串的聲音。這些聲音絕大多數是沒有特定意義的聲音，只有極少數的情況下才是人類已說的一種語言（王敬弘 1998：304）。

8. 指基督教的大型聚會。

9. 即上文所解釋的「舌音」。

10. 《聖經 格林多前書》第十二章第 8-10 節：「這人從聖神蒙受了智慧的言語，另一人卻由同一聖神蒙受了知識的言語；有人在同一聖神內蒙受了信心，另有人在同一聖神內卻蒙受了治病的奇恩；有的能行奇蹟，有的能說先知話，有的能辨別神恩，有的能說各種語言，有的能解釋語言……」

11. 在這個訪問中，與我一起訪問的研究助理也感受到了 W 女士所說的熱體。在那個時刻中，我成了沒有感覺到的少數者。

12. 以靈乩為例，靈乩將靈界的靈分為朝代靈、祖先靈、因果靈、元靈等。朝代靈與因果靈指的是與當事人在前世有因果業力糾葛之外靈。

13. 格林多前書第十二章第 12-13 節：「就如身體只是一個，卻有許多肢體；身體所有的肢體雖多，仍是一個身體：基督也是這樣。因為我們眾人，不論是猶太人，或是希臘人，或是為奴的，或是自主的，都因一個聖神受了洗，成為一個身體，又都為一個聖神所滋潤。」

14. 民間宗教與基督宗教在各自傳統中都存在著諸多的派別與次傳統，在此是先將這些內部的歧異性擱置，進行對兩個傳統的比較。

15. 本段引文引自我所指導之研究生的論文，在論文指導的期間，我曾經與學生一起拜

臺灣大學學術期刊資料庫

訪此宮廟。

16. 當我們說日常生活中所養成的身體感項目的體系構成兩個宗教傳統的共同基礎時，是企圖說明這個共同基礎並非只表現在生理層次（如前文所提的，某些學者企圖從生理的表徵來找尋超常經驗的共同表現）。換言之，慣常以生理層次作為共性，而文化象徵作為展現差異之所在的論述方式，並非本文的主張。本文將共性與差異的可能放在日常生活所形成之身體感知體系這個層次來討論。日常生活層次的身體感連結項目所形成的網絡是意義之所以可能的基礎，但這網絡的連結並非是固定不變的，因此，也容許了差異的產生。

17. 感謝顏學誠教授在閱讀本文初稿時在這個論點上給予我的提醒。

18. 啟示在基督宗教中意指上帝的自我通傳，透過言語和行動向人類披露其心意。（神學詞語彙編，頁 883）在醫治祈禱的脈絡中，意指領受聖靈由聖靈而來的訊息。

19. Monitor 是在醫治祈禱過程中的助禱者。在服事者 G 老師的服事過程中，會請一位或多位的助禱者共同參與祈禱。助禱者以意念、圖像與經文等方式提供來自啟示的訊息。

20. 諸聖相通功（communion of saints）是天主教的專有名詞，原指教會所有成員，包括現世者、已亡者，以及榮福在天者，在天主聖三的生命中相互依賴，彼此援助，共同分享基督的救恩（輔仁神學著作編譯 2005：198）。在此處指的是服事者與 monitors 共同領受來自聖神的靈感，因此彼此所領受的意象相通。

21. 指的是耶穌與其父親若瑟以及母親瑪麗亞所組成的家庭。

22. G 指的是在白天聚會中，Y 所分享的，這顆痣被視為一種洗不掉的污痕的心理意象。

23. F 於某次醫治祈禱的聚會中分享此經驗，此部分的內容是我在參加聚會後根據事後的回憶所寫出。

24. 見《聖經 路加福音》8：22-25。

25. 流行於民間宮壇的調靈訓體目的在於促進信徒的靈與其合作靈之間的協調。調有調整、調適的意思，因此調靈就是靈的調整與調適。訓體則是關於身體的訓練。藉著訓體的過程，靈乩學習調整自己的頻率，使之與合作靈的頻率相合。當靈乩與靈進入更好的合作狀態時，他們才能行使其宗教使命（蔡怡佳 2010：341）。

26. Highmore（2005[2002]）在回顧日常生活研究與文化理論時，將 Freud 的精神分析

臺灣大學學術期刊資料庫

視為開啟並影響日常生活研究的重要先驅。Highmore 認為，日常生活與文化理論的核心在於「在理性思考的文化之中，施展『奇異化』的能力；以及在日常生活中尋找奇特之處。」（Highmore 2005[2002]：19）精神分析理論之特點即在於從日常之處看見其非常的、尤其是被隱藏起來的意涵。以口誤來說，看似無意，漫不經心；亦或夢境，看似怪誕、沒有邏輯與章法，為 Freud 而言卻成為通向潛抑念頭的小徑。念頭必須被壓抑，與精神分析所主張之心理動力過程有關：無論是無法直視的創傷經驗，或是熟悉的「詭異（uncanny）」，都指向一種表達的困頓，因此要以一種在日常生活中遮掩起來的形式存在。從這個觀點來看，日常生活並不只是其表面所顯現的表象，在其背後還隱藏著另一種「真實（actuality）」。這個真實有其複雜曲折的欲力經濟學，透過日常生活的舞臺以隱晦的方式展演自身。

27. 審查人之一指出：「每一個宗教團體內部有引發身體經驗的場景，參與者參與到其中而潛移默化的產生出感受周圍環境的類似模式，這顯然是一種 tacit knowledge 的學習的過程，但在組織語言互動中，在大家經驗交流後，身體感通方式的，也有可能成為一種 explicit knowledge。」審查人並建議我對於引導參與者宗教經驗的社會互動框架要有所注意。本文沒有處理社會互動的層次，但非常同意審查人的觀點，需要在理論架構上進一步澄清文化、社會互動、與身體感之間的關聯。由於篇幅與時間的限制，本人在未來的論文撰寫中，將會加入這一部分的討論。

28. 在臺灣社會中，民間宗教與基督宗教予人的印象常分布於光譜的兩個極端；例如本土的／外來的，多數的／少數的，或是口語文化／書寫文化。這種二分式的理解一方面忽略了基督宗教對於「奧秘（mystery）」的理解與重視，以及其「本土化」或是「在地化」的過程；另一方面也忽略了民間宗教在現代化過程中的演變。

引用書目

丁仁傑

2009 〈民間信仰的當代調適與重整：會靈山現象的例子〉。《當代漢人民眾宗教研究：論述、認同與社會再生產》，頁 105-182。臺北：聯經出版。

王雯鈴

2003 《臺灣童乩的成乩歷程—以三重童乩為主的初步考察》。輔仁大學宗教學研究

臺灣大學學術期刊資料庫

所碩士論文。

王敬弘

1998 《神恩與教會》。臺北：光啟文化。

王鏡玲

2000 《神聖的顯現：重構艾良德宗教學方法論》。國立臺灣大學哲學研究所博士論文。

朱秋全

2003 《醫治與釋放》。華人葡萄園福音協傳會。

朱慧雅

2005 《松山慈惠堂的靈驗經驗之研究》。輔仁大學宗教學研究所碩士論文。

呂一中

2001 〈「會靈山」運動及對民間宗教的影響〉。《臺灣宗教學會通訊》7：88-98。

余舜德

2008 〈從田野經驗到身體感的研究〉。刊於《體物入微：物與身體感的研究》。余舜德編，頁 1-43。新竹：國立清華大學出版社。

林瑪竇、林丹尼斯與法布里肯特

2011 《心靈治癒生命的八個階段》。臺北：上智文化。

黃琦翔

2005 《邁向飛馬聖地：臺北市日月無極此乃宮信仰組織及活動分析》。輔仁大學宗教學研究所碩士論文。

曾如芳

2006 《論基督宗教神聖感之體現：以長老教會內在醫治為例》。國立政治大學宗教學研究所碩士論文。

輔仁神學著作編譯

2005 《神學詞語彙編》。臺北：光啟文化事業。

蔡怡佳

臺灣大學學術期刊資料庫

2010 〈倫理自我的形塑：臺灣民間宗教靈乩的「調靈訓體」〉。刊於《宗教與儀式變遷》。Pamela J. Stewart、Andrew Strathern 與葉春榮編，頁 333-359。臺北：聯經出版。

羅臥雲

1967 《瑤命皈盤》。花蓮：華光書局。

Classen, Constance

1993 Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and Across Cultures. London & New York: Routledge.

Csordas, Thomas J.

1993 Somatic Mode of Attention. Cultural Anthropology 8: 135-56.

1994 The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing. Berkeley: University of California Press.

Eliade, Mircea

1988 Autobiography, Vol. 2: 1937-1960. Exile's Odyssey. M. L. Ricketts, trans. Chicago: University of Chicago Press.

Farthing, G. William

1992 The Psychology of Consciousness. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc.

Highmore, Ben

2005[2002] 《日常生活與文化理論》(Everyday Life And Cultural Theory)。周群英譯。臺北：韋伯文化

Howes, David, ed.

1991 The Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses. Toronto: University of Toronto Press.

Ingold, Tim

1998 From Complementarity to Obviation: on Dissolving the Boundaries between Social and Biological Anthropology Archaeology and Psychology. Zeitschrift fur Ethnologie 123: 21-52.

臺灣大學學術期刊資料庫

Jordan, David K.

1972 Gods, Ghosts, and Ancestors: Folk Religion in a Chinese Village. Berkeley: University of California Press.

Lakoff, George, and Mark Johnson

1999 Philosophy in the Flesh. New York: Basic Books.

Lock, Margaret, and Nancy Scheper-Hugues

1987 The Mindful Body. Medical Anthropology Quarterly 1(1): 6-41.

Otto, Rudolf

1950 The Idea of the Holy. Oxford: London University Press.

Stoller, Paul

1989 Fusion of the Worlds: An Ethnography of Possession among the Songhay of Niger. Chicago: University of Chicago Press.

1995 Embodying Colonial Memories: Spirit Possession, Power, and the Hauka in West Africa. New York: Routledge.

Tsai, Yi-jia

2010 A Preliminary Analysis of Somatic Modes of Religious Experience in Taiwan" Religious Experience Survey in Taiwan (REST) A Symposium. Taipei, Taiwan, June. 24th ~25th.

Winkelman, Michael

1997 Altered States of Consciousness and Religious Behavior. In Anthropology of Religion: A Handbook. Stephen D. Glazier, ed. Pp. 393-427. Westport: Greenwood Press.

Wolf, Arthur P.

1974 God, Ghosts, and Ancestors. In Religion and Ritual in Chinese Society. A. P. Wolf, ed. Pp. 131-182. Stanford: Stanford University Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫