

研究論文

靈驗的顯現： 由象徵結構到社會結盟，一個關於 漢人民間信仰文化邏輯的理論性初探

丁仁傑

丁仁傑 中央研究院民族學研究所。本文為國科會研究計畫（NSC97-2410-H-001-050）研究成果之一。感謝本刊主編和編委細心而詳盡的建議與指正，及兩位匿名審查人所提供的寶貴修改意見，有助於本文後續的修改，當然，本文的諸多缺失自應由筆者負全部責任。

收稿日期：2011/04/26，接受刊登：2012/02/02。

中文摘要

靈驗，是和漢人民間信仰操作與發展關係最為密切的一個概念，但至今尚缺少基礎性的理論探討。本文的主要目的，是要就理解漢人民間信仰最具普遍性也最具關鍵性的文化概念「靈驗」，進行系統考察與理論初探。考察的步驟，先由漢人父系社會的「結構化」原則中，說明超自然世界與社會世界之間的「相互定義」與「相互再生產」關係，進而說明該超自然象徵結構中，如何內在性的預設了靈驗的存在。接著，我討論了由「單純性靈驗顯現」到「互動性靈驗顯現」的歷程，並討論了人與神明之間短期或長期「交互對等性關係」中，所產生的各式各樣的靈驗模式，尤其是社會集體與神明進行長期結盟關係中所建構出來的靈驗觀，是靈驗現象背後特別鮮明的社會學面向。最後，我也提到了關於靈驗生產的問題，以所謂的「做靈驗」為考察焦點，揭示出社會資源動員，如何可能創造出更持續而具感染性的靈驗。本文相關概念中所討論到的靈驗基本象徵結構與後續相關的社會結盟原則，是目前漢人民間信仰研究理論中所最缺乏卻也是最需要的基礎性知識，本文的提出，或許有助於在漢人民間信仰研究的社會學知識上產生可能具理論累積性的研究方向。

關鍵詞：靈驗、民間信仰、結盟、交互對等性、結構化

**Manifestation of *ling* Efficacy:
From Symbolic System to Social Coalition**

Jen-chieh TING

Institute of Ethnology, Academia Sinica

Abstract

Although *ling* is a key concept for understanding Chinese folk religion, it suffers from a lack of theoretical analysis. That explains the motivation for this paper, which begins with a discussion of how social and supernatural worlds are defined and reproduced in *Han* patrilineal society. A structuralization principle considered inherent to the system may presuppose a manifestation of spiritual efficacy, resulting in analytical distinctions between two kinds of efficacy: mere and interactive. A secondary type may consider reciprocity between spiritual efficacy and receiver feedback. The secondary efficacy framework hints at the long-term link between spirit and collectivity, meaning that many collective processes may be connected to this kind of efficacy social construction. We also discuss the concept of “doing efficacy” as a means of understanding supply and feedback within the secondary efficacy process. It is hoped that this study contributes to the establishment of a useful framework for understanding links between the *Han* symbolic system and social mobilization.

Keywords: efficacy, folk religion, coalition, reciprocity, structuralization

一、前言

本文的主要目的，是要就理解漢人民間信仰最具普遍性也最具關鍵性的文化概念「靈驗」，進行系統性考察與理論初探。考察的步驟，先由漢人父系社會的「結構化」原則中，說明超自然世界與社會世界之間的「相互定義」與「相互再生產」關係，進而說明該超自然象徵結構中，如何內在性的預設了靈驗的存在。接著，我討論了由「單純性靈驗顯現」到「互動性靈驗顯現」的歷程，並討論了人與神明之間短期或長期「交互對等性關係」中所產生的各式各樣的靈驗模式，尤其是社會集體與神明進行長期結盟關係中所建構出來的靈驗觀，是靈驗現象背後特別鮮明的社會學面向。最後，我也提到了關於靈驗生產的問題，以所謂的「做靈驗」為考察焦點，揭示出社會資源動員，如何可能創造出更持續而具感染性的靈驗。¹

漢人民間信仰中，「靈驗」，那種認為「超自然實體在現實世界裡所展現出來的某種效驗」的想法，在俗民宗教觀念中極為普遍，許多研究漢人民間信仰的西方文獻（如Chau 2006; Baity 1975; Feuchtwang 2001; Sangren 1987）也將「靈驗」或「靈」，視為是理解漢人民間信仰的核

¹ 雖然使用了臺灣南部的某些實例來加以佐證，但本文所進行的是分析性通則的討論，強調的是漢人民間信仰操作中的基本內在邏輯，而不表示能窮盡各種經驗性的案例。事實上，經驗性案例中必然有不能對應於本通則的情況存在，這或者出於信眾認知與操作上可能存在著某種分歧性，或者出於社會變遷中的新變化，但種種分歧或變化，筆者認為，其仍有可能在透過與本文中的主要分析架構來加以對照與相扣連後，而得到某種解釋。但是出於篇幅所限，這一部分的對照與扣連，無法出現在本文的討論中，或許在本文所提出的討論架構更為成熟發展後，我們仍應蒐集更多案例來做進一步檢驗與討論。但在目前的研究進程中，本文的討論主要著重在建構一個較為整體而系統性的「漢人民間信仰文化邏輯」。

心概念。爲什麼靈驗在漢人民衆的宗教實踐裡扮演著那麼重要的角色？這背後的歷史或社會原因也許很複雜，不過至少我們注意到，長期以來，漢人地方性的宗教活動雖不斷與儒家、道教和佛教融合，也面臨官方力量的整頓，但它根本的性質，也就是靈驗，即使在加入了許多新內容的情況下，似乎從來沒有在歷史的洪流中被替換掉。²

靈驗，接近於宗教學研究中所稱的「巫術」(magic)，這可以說是一個在跨文化層次有效的概念。其實在傳統社會，甚至於西方在16世紀以前，宗教與巫術間的界線一直很模糊(Thomas 1971)，大致是在17世紀以後，在基督新教教義的影響下，歷史上才開始出現嚴格劃清宗教與巫術界線的情況。

17世紀開始，新教批評天主教的「聖餐禮」(transubstantiation)具有巫術性。³新教認爲，上帝在日常生活中是全能與無所不在的，在這種情況下，巫術之做爲一種對於神聖性的操控，這是不能被放在宗教實踐當中的(Tambiah 1990: 18-19)。新教認爲，「巫術，預設了巫師會學習如何去控制自然的力量，而宗教卻不同，它假定著一個這樣的世界，一個自覺性的行動者，透過禱告與祈求，而得以產生了生命的轉向。」(Thomas 1971: 41)基督新教還進一步建立了關於「禱告」與「魔咒」(spell)的基本區別，而認爲前者是真正的宗教，後者是「假宗教」(Tambiah 1990: 19)。靈驗，那種相信人在與超自然溝通後所會產生的效驗，於是便成爲了基督新教所排斥的一部分，甚至更進一步，基督新教還宣稱，巫術性的操弄根本就沒有任何效驗，因爲對於真神而言，人們是無法對祂有所操弄的(Tambiah 1990: 19-20)。

² 這一點和西方基督教社會裡的情形差異很大。

³ 新教認爲，「聖餐禮」儀式中，耶穌似乎是經過了再一次的犧牲，而得以讓人們得到了救贖，這種認知與操作方式，新教認爲其背後帶有一種儀式上的操控性。

當一個來自於已經被「完全基督新教化」地區的人，如果說當她（他）在面臨著號稱是「有著高度文明化」的中國時，竟然還發現：「靈驗」是這個地區民衆選擇宗教的主要判準，我們可以想像其當時的心情會是極震撼的，正如Valerie Hansen（〔包偉民譯〕1990: 11-12）回憶到她在臺灣做研究時的「初體驗」時這樣說：

我以前一直以爲中國人像我們一樣，是將宗教信仰分門別類的。因爲我們西方人總將自己分成猶太教徒、基督教徒或新教徒等，因此我想中國人也會是分別信仰佛教、道教或儒教的……出乎意料的是，我所碰到的所有中國人都並不是這樣將自己歸屬於某一宗教。……他們既拜佛寺、道觀、又拜民間的祠廟。……〔他們〕只不過是在求一個「靈」的神而已。幾年以後，我開始關注對宋代的研究。……我從閱讀祠廟的碑文入手。這些碑文的作者們在記載神的奇蹟時，反覆使用著一個詞：靈。

其實，靈驗之做爲一般庶民大衆的宗教判準，這一件事本身並不值得奇怪。甚至於追根究底來說，比起其它宗教，近代西方社會基督新教的不強調靈驗，或許才是一個特例。不過，不同於其它地區的是，在經過中國文明這樣一個漫長的歷史與文化過程以後，在廣大的華人地區，地方性的靈驗，已經和中央王朝的權力間產生了獨特的互動模式，不同地區的靈驗間，也一直存在著各式各樣的競爭關係，甚至於靈驗的象徵符號，也成爲了地方社群劃定疆界與資源動員的憑藉，這些和靈驗有關，但也和複雜的「文明化」歷程有關的文化與歷史議題，或許才是學

者所最感興趣的。⁴

另一方面，關於漫長歷史中靈驗概念的變化，是學者覺得有需要去加以處理的，考察唐宋年間的歷史，Valerie Hansen（〔包偉民譯〕1990: 1-2）認為，靈驗所攸關的，是一個由自然力量，到市場力量，再到國家力量介入的、複雜的「神明化的過程」中所出現的「神明力量」的變化：

在中世紀中國的大地上，遍布著供奉民間神祇的廟宇。據當時的記載，即便是最偏僻的村落都有不止一個的祠廟，大城市裡的祠廟更是數以百計。人們向神禱拜，祈求下雨、盼晴、滅蟲、驅盜、平叛、治病、懷胎生子、預防瘟疫……在這之前，多數地方神祇不被朝廷所承認，他們只在自己曾經生於斯、死於斯、或任宦作吏於斯的範圍內受到崇祀。到11世紀末年，朝廷開始向神祇賜額封爵。在當時商業革命的過程中，以前只擁有自然力量的神祇們。開始擁有了市場力量。而且與從前不同，某些神祇開始不僅受到本地居民的崇祀，還將影響擴大到了整個中國南方。

⁴ 例如說，正如同Sangren（1987: 131）在討論中所透露出來的訊息：「在漢人想法中，靈力這個概念，是加諸於那種能在『秩序』與『失序』間相轉介的神秘性過程上。靈，被認為是某些超自然能動者所具有的力量。這種力量既是社會關係『再生產』的『拜物教性的結果』，也是給予社會關係意義和價值的一種文化邏輯。於是社會機構既體現出中國的關於秩序與失序的概念，也生產出了這些概念。」此處，Sangren把「靈驗不靈驗」這一個來自庶民的宗教認知，以結構主義的方式而將其抽象層次給提高了，進而，他又把這一種觀點，和馬克思主義的分析連結在一起。簡言之，靈驗背後的社會性邏輯與文化邏輯的交會，似乎才是Sangren所最感興趣的議題。

由以上片段性的引述看來，靈驗是貫穿漢人民間信仰文化邏輯與社會關係的重要概念，值得做深入考察。不過，奇怪的是，雖然強調了靈驗在漢人信仰世界裡的重要，但過去的研究取向，一種方式是將靈驗視為是固定的自變項，學者僅注意到各廟宇或社區歷史中，因神明靈驗而讓某些信仰和人群關係得以擴展的過程；另一種研究方式是密切注意到靈驗的社會性與歷史面向，譬如說注意到人們會經由活動規模與香客人數來判定神明的靈驗，也會由廟宇背後社區間的歷史關連性來建構靈驗，⁵ 不過各種研究，事實上對靈驗這一套象徵體系本身的實質內涵，從來沒有認真去加以討論過。

顯然的，既有文獻裡對於靈驗觀的基礎性探討，還留有很大有待開發的討論空間，尤其是對於在漢人文化脈絡裡，靈驗背後的超自然象徵體系是什麼？一般信眾如何生產或創造出各種靈驗？這些靈驗觀又如何無所不在的影響了人們的日常生活？這些和靈驗觀有關的最實質性的議題，過去少有人加以深入探討。⁶

二、過去對漢人民間信仰靈驗概念的學術性理解

靈驗，有一種相對比較性的性質，人們會認為某些神和鬼比其他的

⁵ 譬如說討論到：一般民衆如何透過建構祖廟與分靈廟間的歷史關係，來認知與理解靈驗。

⁶ 唯一的例外是陳緯華（2008），他先以「神明能夠感受人們祈求而有所回應」和「神明所擁有的能夠處理事情的權限與力量」來定義出兩種靈力，接著再以Durkheim式的集體社會性面向來討論靈力生產邏輯之由傳統到現代社會的變遷，該文對筆者很有啟發性，但本文所關心的議題和陳緯華不同，筆者更關心的是幾個連續性的基本問題：「漢人社會裡，是什麼樣的象徵結構基礎？而引導出了一種什麼樣的靈驗概念？又在什麼環節上這些概念會和社會集體性邏輯扣連在一起？」。

神或鬼更靈（Sangren 2000: 59）。靈驗也是高度社會建構性的，它的證明，常透過信徒的言說或是活動，看似主觀經驗的靈驗，事實上往往是透過祭拜人群的大小、廟宇的大小、捐款的多少，和活動的熱鬧程度而被社會性的定義出來的（陳緯華 2008: 80; Baity 1977: 75; Sangren 2000: 56-7）。靈驗背後，有一種俗民世界「循環論證式的邏輯」：「神明之所以靈驗，是因為有很多人在祭拜祂，為什麼會有很多人祭拜一個神明，是因為祂很靈驗」（Baity 1977: 75）。而這個「循環論證式的邏輯」，在「國家與地方信仰之間的相互正當化」的過程裡同樣也常可以看得到。⁷

簡言之，正如Sangren所說（2000: 56-58），對於祭拜者來說，這一類論證背後的「循環性」，必須要具有一種「不透明的、壓抑的、和被神秘化的」性質，因為，如果人們注意到了這個「循環性」，靈力的基礎可能就要瓦解了；換句話說，人們必須要把靈歸諸於是來自於超自然的實體，而不能把靈當作是一種社會建構性的產物（雖然實際上是如此），因為，如果人們不能把認知轉向超自然界，超自然的力量就不能夠被引發出「來正當化」那個會產生出它（超自然的力量）的社會集體了（Sangren 2000: 57）。

社會性（人數、多寡、廟宇大小）不是定義靈驗唯一的社會標準，地方性的歷史傳統也是一個重要指標，這主要是因為地方歷史對靈驗產生了某種強化和「真確化」（authentication）的作用。這又可以分兩方面來看，一方面是指廟宇在分香分靈過程中的地位，會影響民衆對靈驗的認知，因此人們會認為，來自湄洲的北港媽祖或鹿港媽祖，通常就會

⁷ 也就是，當地方神明運用超自然的力量來產生有現實意義的公共功績，這等於是授與了既存政權正當性，但另一方面，皇帝透過冊封而賦予神明一個官方性的位置，這又表示了神的力量是由皇帝而來的（Sangren 2000: 56-58）。

比輩份較輕的分香分靈廟更具有靈力（Sangren 1987: 213-15）；另一方面，某個神明的靈驗也必須被放在地方性歷史傳統中被「真確化」，也就是神明必須在歷史上對於某個社群或地域開展出保護性的公共功績（Sangren 1987: 210-211），才能更被確認其靈驗的真實性。⁸

靈驗，是相對於國家權威的一種中央行政體制所無法控制的力量（Feuchtwang 2001: 84-9）；或者換一種角度來說，這是民衆定義出了屬於他們自己的「天命」，也就是一種「民命」（mandate of people）的形式（Ahern 1981: 94-95）。圍繞著神明的靈驗，會產生出特定的祭祀團體，這又會產生一個由儀式所劃定出來的集體性疆界。以這種方式所劃定出來的社會群體，彼此間可以有著更為平等的關係，而不同於階序性市場層級裡的關係模式（Feuchtwang 2001: 89）。

學界中只有Sangren（1987, 2000）曾經對靈驗觀本身進行過分析。首先，他先定義出漢人民間信仰的基本元素為「陰與陽（失序與秩序）」，接著他假設「靈」，是能在這種二元性之間做轉介的力量，這等於是承襲了Dumont（1980）所稱「對相互對反性的更高層次的包含」（the encompassing of the contrary）的結構主義分析方法。以這種基本認知結構，Sangren就漢人的超自然象徵結構做了各種二元對立性的分析，其中，陰與陽間的相對性是考察重點，⁹而那種可以跨越陰陽間的東西或力量，會以所謂的「靈」來做表徵，當我們說神明或一個東西很靈，是因為他有溝通陰陽或是在陰陽間做轉介的能力（1987: 132-165）；進

⁸ 由這一點來看，台南鹿耳門天后宮的靈驗，就是源自於國姓爺開墾臺灣的歷史過程（Sangren 2000: 51-54）。

⁹ 譬如說，當說人是陽的時候，鬼和神就都是陰的；但是當拿神與鬼來做比較時，神就是陽而鬼就是陰；而拿神明之間互相比較，如果說觀音是陰的，那媽祖就是陽（Sangren 1987: 132-165）。

而，Sangren把這一套結構主義的觀點，和馬克思主義的分析角度連結在一起，而認為：那種被賦予在神明上所具有的超自然的力量（靈），它可以被理解為是關於「象徵符號之關係」的文化邏輯的展現，和關於「社會關係之物質性運作邏輯」的一個外顯的形式（2000: 4）。Sangren的觀點的確幫助我們由某個側面（陰與陽）看到了漢人世界社會關係與象徵符號世界的內在運作邏輯，但是這種極為抽象性的討論，也留下太多模稜兩可和未解釋之處，而且，事實上這些分析中對於「靈驗觀」背後更為具體性的象徵內涵，從未真正加以細部對焦過。

三、靈驗顯現背後的象徵結構：超越家的界線與進入「結構化」的狀態

靈驗的來源，被認為是來自超自然，因此要瞭解漢人世界的靈驗現象，有必要先進入民間信仰對超自然世界的看法，這一方面的研究很多（如Baity 1975; Harrell 1979; Nadeau 1987; 呂理政 1992; 渡邊欣雄 2000; 葉春榮 1999, 2001），但因為缺少分析性框架，以及經驗材料的掌握不夠周全，相關研究並沒有能夠把各類超自然範疇放在適當的分析性位置來討論。筆者在此要重啟討論，並輔以在臺灣南部蒐集到的一些田野材料來做說明。資料的來源，是源自筆者對David Jordan（1972）研究田野¹⁰所進行的「重訪研究計畫」中，所蒐集到的台南縣西港鄉保安

¹⁰ David Jordan 於1967-69年間在臺灣西南部西港鄉的一個郭姓為主的村落（書中稱之為保安村）進行長期田野研究，Jordan在1972年出版民族誌*Gods, Ghosts, and Ancestors: the Folk Religion of a Taiwanese Village*，書中舉了不少實例討論漢人鄉村民眾的超自然觀念與操作，筆者於2008年起重訪保安村，建築在Jordan民族誌的基礎上，考察當地民間信仰變遷，以及追蹤Jordan所報導過的一些實例的後續性發展。

村（假名）及其周邊聚落的民族誌材料，限於篇幅，暫時不介紹相關資料的背景，一方面因為出於特殊分析性企圖，本文僅選擇性的引用了六個經驗例證，一方面因為本文的寫作策略是理論演繹性的，不完整交待相關經驗材料的幅度與性質，並不會影響到相關推論的有效性。

（一）漢人民間信仰中不同的超自然範疇

一個神明的傳布與流行，和祂的靈驗——也就是祂的能夠有效回應人們願望的能力——有關，但是超自然界為什麼要回應人們的願望呢？顯然的，這和漢人對於超自然世界的假定有關。為了討論上的便利，本節將以民間社會已經普遍流行和通俗化的某些概念為基礎，再配合部分田野中的個案，以此來說明民間「靈驗顯現」背後的象徵結構。

在漢人社會靈魂不滅想法的影響下，認定人死後靈魂到陰間還持續有其生活，這時必須有依父系世系定義出來的子孫在陽世加以祭拜，並供應其衣物與金錢，否則，他們就會變成悲慘的鬼，四處搶奪食物侵擾人類。而不正常的死亡，也就是死於意外或災難，也會使人成為鬼。另外一方面，對於鬼，如果說這個鬼生前曾有很高德行或曾為眾人謀福，或是說他死後經過了某種公共功績的展現，那麼根據定義，他可以成為神，並享「萬代香烟」（葉春榮 1999）。

這裡，並不難看出漢人「父系社會結構」與「超自然系統」之間的「相互定義」與「相互再生產」原則，也就是，這一套世界觀，在相信「人的靈魂不滅」的前提下，假設了「人死後進入超自然界，會轉化成某些狀態，這些狀態又會影響人的現實世界」，這就把超自然世界與現實世界連結了起來。現實世界，以父系繼嗣原則，定義出一個人是屬於「結構」還是「非結構」（詳後），這種性質，會延續到死後世界，

屬於「結構」的，自然成爲「祖先」，屬於「非結構」的，就會變成「鬼」。鬼會騷亂人間破壞父系社會秩序，但一部分鬼會因內在具有某種道德性質而成爲「神」，他們又可以將鬼驅趕而建立現實世界的秩序。

男人和女人都必須有後代以延續父系世系，男人一出生就已得到了身分，男人有了男性小孩後，更永保了自己的被供奉；女人則要直到嫁入夫家才能得到身分，並且要從與她異姓的子嗣身上得到供奉。當人符合以上的狀態，他就成爲「正常結構」中的一份子，爲了方便討論，我們稱此爲「**結構化的人**」。整個社會的秩序與延續，都是透過這樣一個「父系繼嗣群」的「結構標記」所定義與劃定出來。不在這個範圍之內的，就屬於「沒有達成結構化」之「不完整和有欠缺」的狀態。

當然，要判定「人是否達成了結構化」？在一個人尚未進入死亡之前是無法被論斷的，雖然，男人或女人到了人生的某個階段而還沒有在父系繼嗣群中取得某種正式的身分時，大致上我們已經能夠預知某人在「結構化」方面是「未完成」的。

死亡，將人帶入了另一個場域，我們暫且稱此爲「**超經驗性場域**」，相對的，我們要稱人類生活的具體可觸知的現實世界爲「**經驗性場域**」。在「經驗性場域」裡，是以「父系繼嗣原則」來定義「結構」，並區別出「結構內」與「結構外」的世界，也就是「秩序」與「無秩序」的世界。人若能在「經驗性場域」裡成功的「被結構化」，死後進入「超經驗性場域」時，在非常短暫的做爲「尚未被結構化」的鬼以後，經過「點主¹¹」，他很快而且相當順利的成爲「祖先¹²」，而

¹¹ 在「神主牌」上由法師或地方長老以筆畫點。

¹² 因爲死者死後的身分，已由生前的「結構化的人」的這一個前提下被加以做了清楚定義。

開始被納入於「超經驗性場域」裡的「正常結構」。

然而，當在世時未能成功的「被結構化」，這並不表示進入「超經驗性場域」後就進入永遠的「結構外」。因為固然「經驗性場域」與「超經驗性場域」的結構是相互定義的，但在「超經驗性場域」裡，仍多存在著另一種「擬制性的」的產生「結構化作用」的方式（見後）。

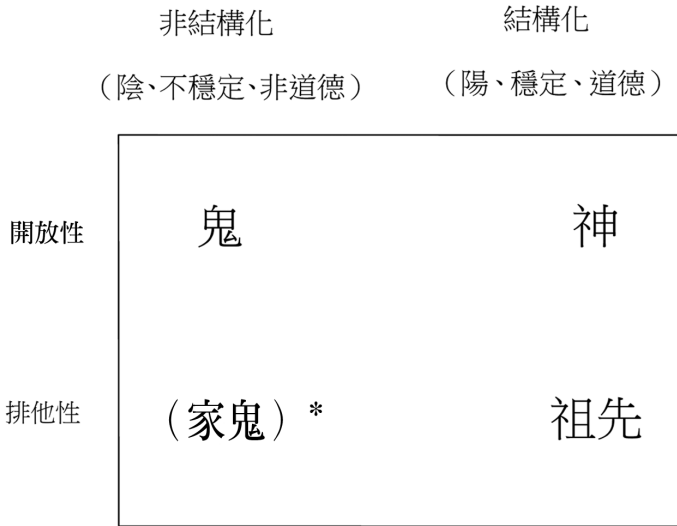
「經驗性場域」與「超經驗性場域」「相互定義」的部分，是指「是否能夠被納入父系繼嗣群所定義出來的家」的這一部分，這在人死亡的第一時間時，符合於「經驗性場域」裡的「正常結構」裡的成員，先直接進入「超經驗性場域」裡的「正常結構」裡成為其中的一部分，也就是「祖先」。

不能被納入「祖先」，就會成為「超經驗性場域」中不穩定的漂流者，也就是「鬼」。不過，各式各樣的「鬼」，在經過較為漫長程序後，仍有可能被納入結構當中，而且，這一次的被納入結構，會進入一種持續性的穩定狀態，或者說：「**超穩定**」的狀態，也就是「成為神」。

關於「成神」，後面還會有所討論。說明至此，如果說我們可以把「家」這個範圍看成是一個「排他性」（*exclusively*）的場域，「家」以外的場域為一種「開放性」（*inclusively*）場域；而另外以是否進入了「結構化」的穩定狀態，區別為「非結構化」（陰、不穩定、非道德的）和「結構化」（陽、穩定、道德的）狀態，於是神、鬼、祖先三種超自然範疇，可以分別對應在適當位置上，如圖1：

但是，圖1中還有需要加以補充之處。首先，圖中框格左下角的位置。定義上來說，如果說有一種超自然範疇是排他性的（「家」），而且又是處於非結構的狀態（「鬼」），依據定義，那也就是「**家鬼**」了，我們先假設有一種所謂「家鬼」的存在：對自己的家庭進行騷擾的

由象徵結構到社會結盟，一個關於漢人民間信仰文化邏輯的理論性初探



*左下角括號中的家鬼是一個分析性的名詞，而不是會出現在一般民間信仰信眾中的名詞。

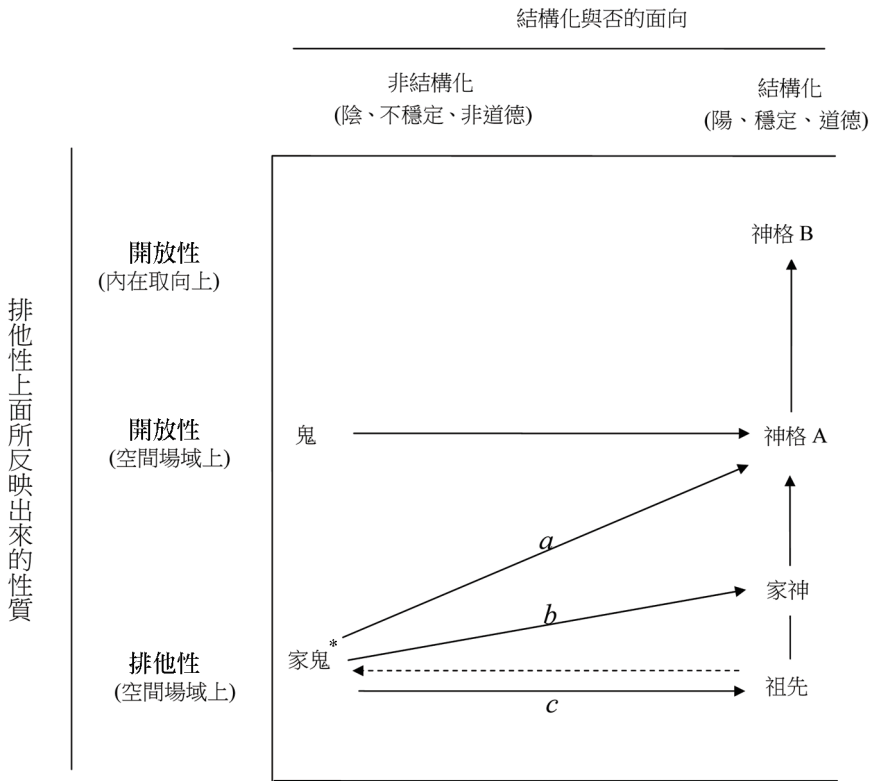
圖1 以「結構化與否」與「排他向與否」兩個面向所定義出來的超自然世界的範疇

鬼，我們將把這個名稱放在左下角。

接著，根據民間的各種看法和各類民族誌（如Baity 1977; Harrell 1979; Jordan 1972: 27-41），我們可以推定，這幾個範疇之間是有可能相互流動的，鬼有可能變成神，神有可能由較低的神格走向較高的神格，而甚至於其它的超自然範疇間，往往也有可能相互轉變。

（二）家神與家鬼

Baity（1977）曾以公共與私人做區別，如果祖先是私人性的，相對來說，鬼與神雖然不同，但都可以被視為是公共性的。這種公共性也是鬼可以轉變為神的基礎，一方面是因為，鬼沒有子孫，他們要獲得祭



*左下角的家鬼，若要使其進入「結構化」的狀態，有幾種可能的路徑：a.直接成神；b.先成為家中之神，再逐步向外敞開成為更公開的神；c.盡各種可能使其成為祖先，但在某些情況下祖先仍有可能倒退回去再回到家鬼作祟的狀態。

圖2 不同超自然範疇之間的相對位置與相互移動關係

拜，只能由公眾中去獲得，一方面也是因為鬼沒有子孫，所以不會被牽絆在家族的階序與封閉性裡。但矛盾的是，即使鬼有這種公共性，但因為他們並沒有固定的後人來提供香火，這又會阻礙其神格的擴展。Baity的論點深具啟發性，但是Baity在注意到鬼與神之結構相近性的同時，卻未能詳細指出鬼與神背後公共性中所具有的顯著差異，也未能注意到在有子孫家族牽絆下的祖先，不見得就是與神格完全絕緣的，所以他對於

漢人超自然世界象徵體系的內在結構與動態聯結的性質，雖然點出了正確的研究方向，卻還有許多有待補充之處。

圖2做了這樣的一種補充，圖2背後的主要精神是：由「超自然的排他性與公開性」，和「超自然的結構化與非結構化」這兩個面向中，可以定義出不同的超自然範疇；而且，超自然範疇間是相互移動的，若要移動成爲神：也就是「一種結構化而有開放性的超自然範疇」，需要突破兩方面的障礙，一點是要由「非結構」進入「結構」，一點是要由「排他性」進入「開放性」。

接下來，我們將使用臺灣南部蒐集到的田野資料來說明何謂「家鬼」與「家神」（都是分析性的範疇，而不是存在於在地民衆的常用語辭），然後再更一般性的來討論這一套象徵結構的內涵。

我們先由圖2右下中間的範疇「家神」開始談起。¹³ 一個很典型的例子，當一個宗族變得很大，或是說某個宗族在移民過程中在某地已奠定了良好基礎，於是出於後代心理上的需要，開基祖已不能只被當作是一個單純的祖先來看待，而有可能以雕成神尊的型態來被祭拜。進程如下：

進程一：「結構化了的人」——死亡——「祖先」——「家神」

一個比較極端但仍是很典型的例子，目前主要散居在臺灣南部台南高雄地區，祖籍地福建彰洲龍溪縣的郭氏，每年農曆十月初一在宗親間

¹³ Baity (1977: 75) 說，沒有子孫而缺少香火，是主要的推動鬼成爲神的驅力，換句話說，祖先不太可能會成爲神。更何況別人的祖先要成爲我們的神，也是一般人所不能接受的。但是現實情況裡其實情形複雜得多，不僅有許多祖先想要變成神，甚至於這個神還可能被宗族以外的整個社區所祭拜。

都舉辦爐主輪值、祭祖和「吃祖酒」的活動（以下討論資料主要來自《榴陽王三聖始祖郭氏源流史》2004）。其始祖「榴陽王」（又稱十二始祖），有神像、五營兵將，形同於神明般的被祭拜著。根據宗族內部的記載（《榴陽王三聖始祖郭氏源流史》2004: 3）：

十二始祖係河南省固始縣人，生於唐貞觀15年（西元641年），家學淵博，聰慧、才智出眾而晉仕，29歲時即奉旨同歸德將軍陳政入閩平獠亂，文武兼施、恩威並濟……郭棣有榴山，埭在山之南而稱「榴陽」，因之稱為「榴陽始祖」。始祖於唐玄宗元年（西元713年）跣坐羽化，登仙神之列，勒碑「唐郭十二始祖」為記。其奉旨賜尚方寶劍巡狩天下，神威顯赫，護國濟世佑民，所到之處閭境平安，物阜民豐，此乃始祖之庇祐寵賜也。

榴陽王也是現住大陸福建錦湖一地郭氏宗親所祭拜的神尊，現在已很難考證榴陽王何時起正式有神像供人祭拜。

認真說起來，榴陽王還只是一個祖先而不是神，但是現在，當出於某種歷史機緣，「神格」被加蓋在了這個祖先上面，這顯然是要讓這個祖先對內或對外都顯得是更為榮耀。而當這個祖先成爲一個神的時候，由專屬於一個宗族而到向外敞開，本來是需要擔憂其香火的不穩定性，不過在這個例子裡，事實上他並沒有失去其祖先的身分，所以自然也不會產生這類問題。

甚至於，在某些情況下，這個「祖先神」的神威，還是有可能發揚到家族以外的範圍，例如說，台南喜樹里的角頭廟朝天宮，拜的主神就是「榴陽王三聖始祖」，這背後當然有其特殊的神明發跡與彰顯的歷史

與神話典故，此處暫不多談（陳雅菁 2005: 83-85）。¹⁴ 但不管怎麼說，這時，他已經是由一個家神開始更往圖2中的「神格A¹⁵」的方向前進了。

第二個例子，一個家族性的行業神。這裡要講的是臺灣南部，負責多處王船慶典之王府禮儀事宜的一個家族「王李家族」（王李是複姓）的家神「五相王爵爺」（以下討論資料主要來自《五相王爵爺生前事略》，n.d.）。該家神因為負責神明事宜得到神明喜悅而被封為神，¹⁶ 這類例子在臺灣南部經常出現。¹⁷ 不過，我們我們的例子稍有不同，他除了因完成神明任務而被封神外，還進而同時被保留在家中做為一尊家神，簡言之，他已經成為了一個「家族性的行業神」。進程二如下：

進程二：「結構化了的人」——死亡——「祖先、家神、行業神同時存在的多重身分」

成神者叫王李慶（1870-1957），中年後在台南西港擔任慶安宮廟

¹⁴ 可以確定的是，這其中必然有郭姓族人的推動與擴展。

¹⁵ 後面會說明「神格A」的詳細內容。

¹⁶ 相關資料主要參考自《五相王爵爺生前事略》，n.d.），其中有文字這樣記載王李慶操辦王府事宜的功勞（p.6）：「對於三年一科的王醮更費心精研禮儀，編錄醮事科儀如上述，並數度任副案一職，主持王府內禮儀進退及王醮一切事宜，務使玉勅代天巡狩到任時表現適當的尊崇及誠敬。上仰赫赫神威，乞求安邦護國，風調雨順，合境之眾皆得蒙佑，共沐神庥，驅穢植福。」並記載了千歲爺托夢前來對於他的肯定。根據這些功德，後來高雄沙多宮五府千歲扶乩指示，要將王李慶封為神明。

¹⁷ 如臺灣南部小法團重要推廣者王炎山，死後在和意堂被封為「金禪祖師」而被供奉（王鈞雯 2005: 115-119）。

務，曾編寫《西港慶安宮醮事錄》一書。王李慶晚年在慶安宮受到排擠，惟慶安宮每三年一次的香科中，他仍擔任「副案¹⁸」一職。去世前兩年，高雄市鹽埕區一間廟宇沙多宮的神明五府千歲，忽然派人來西港尋找一位「白鬍公」以協助建醮事宜，輾轉找到王李慶，王李慶兩次前往幫忙。

1957年，就在王李慶過世前夕，沙多宮五府千歲扶乩指示，王李慶為文曲星轉世，於今已修成正果，五府千歲並轉告其子孫：「過世時不必悲哀，應以喜事辦之。而王李慶亦已獲賜神明的封號『五相王爵爺』」。神明更說：「可先雕神像，待其過世後，再開光點眼，供萬世膜拜。」結果12月12日出殯，13日就由沙多宮的法師來為神像開光點眼（《五相王爵爺生前事略》，n.d.）。

王李慶長期參與西港慶安宮宗教事務，關心醮事科儀，並做了有系統的整理，在世時亦經常帶領子孫輩出入慶安宮活動，這些皆成為其後代子孫豐富的文化資產。從王李慶的兒子開始，一直到現在他的孫輩，慶安宮刈香期間「王府」的儀式與祭拜事宜，都是由王李家族帶頭訓練與主持。¹⁹ 在人事更迭的地方性廟務中，王李一家的宗教傳承，有助於西港刈香維持其較為穩定的傳統。²⁰

¹⁸ 相當於代天巡狩「千歲爺」的副秘書長。

¹⁹ 目前王李家協助多處廟宇進行「王府」或「宴王」（都是和代天巡授的神明王爺來人間巡視〔被假設在特定的時期會來到人間〕相關的宗教活動）的相關儀式事宜，像是西港慶安宮、佳里金唐殿、關廟山西宮、歸人仁壽宮、台南善德堂、高雄沙多宮等。

²⁰ 在臺灣南部常見的大型廟會活動裡，以「西港刈香」或「佳里金唐殿刈香」為例，在廟會進行的三到五天之間，主要有三項活動同時在進行：神轎與藝陣在轄境內的日繞境、道士主持的建醮儀式、和被認為是來本地代天巡狩的千歲爺在一個空間（王府）內的數天的審案、辦公與起居的活動。後兩者都是在一個特殊建構起來的神聖空間裡面來進行，不是一般人可以進入參加的。

而這一尊「家神」「五相王爵爺」，目前在王李家的後代數房之間，維持著「擲爐主」的形式，每年在其成神日農曆12月13日舉行平安宴聚會和做戲酬神，參與者以同宗親戚為主，但是王府組的工作成員（並非姓王李）也常會參加，他們平日也會前往祭拜。

摘要來說，「五相王爵爺」，雖然已成為「結構化的人」，也就是合格的祖先，但是因為當事者在現實世界的作為，被某位神明（或神明背後的人群）認定其已符合「某種神格」，於是在他死亡時，直接將他封為一尊新的神明。當王李慶被封為神時，他並沒有失去祖先身分，王家的祖先牌位上也仍繼續保留著他的名字。他可以說是兼具家神與行業神的一位神明，這尊神明確實還帶有「家」的排他性和獨占性，不過他的行業神的身分，即使是僅能對從事王府操作的專職儀式人員有所開放，但確實又已經是跨出家的範圍而開始逐漸向外敞開。至於鬼之處於「非結構」狀態而難以跨越過那個「結構化」鴻溝的困難，對他來說則是完全不存在的，因為他的福壽兼備的「祖先」的身分，早已給予了他「結構化」的性質。不過，當然，這裡還是存在著一個會阻礙他往「神格提昇」之路繼續邁進的因素：他的祖先身分已經保障了他的被供養，於是，由邏輯上看來，既然成為神，或甚至是成為廣受歡迎之神，並不是他唯一的出路，顯然的，在有兩種可能性並存而可做選擇的情況下，他並沒有很強的繼續往「神格A」邁進的動機。

出於分析上的理由，我們將還要再提供一個「家神」的例子，這個例子會和前例成強烈對比，這是一個如果不變成神就只能永遠做鬼的例子，主角是一個家中夭折的女嬰，也就是某一種形式的「家鬼」，後來則又變成了「神」。這開始牽涉到我們還沒有解釋的「家鬼」這一名詞，我們暫時先擱下此案例，等更詳細的討論完「家鬼」概念後再回頭來討論她。

「家鬼」，是「受到家的範疇所框限的鬼」，和一般四處游動的鬼不同。廣義的講，所有祖先都是家鬼，不過，因為祖先已經進入了「結構化」狀態，除了因在陰間不舒適還會鬧鬼似的到人間有所反應以外，多半時候是穩定的。這裡，我們要採取比較狹義性的說法，先把祖先放在圖2的右下角，即使他有時又回到家鬼（如圖2中下方的一條虛線），但只要予以適當安撫與祭拜，他不難再回到較穩定的祖先身分。

我們現在要專注的是圖2左下角中較為持久性的「家鬼」，我們將採取一種狹義的說法，而把那種在世時沒有達成「祖先」「位格」的靈魂稱為「家鬼」。在父系社會裡，「家鬼」通常有兩種，而且還都是女性，一種是自己家內在適婚年齡前已過世的女孩，一種是由外面娶進來的（也就是冥婚）女鬼（也是在適婚年齡前已過世）。我們先來談後面這種關於冥婚的情形。

一般而言，對於沒有子嗣而死亡的男性來說，他仍然能在屬於自己姓氏的牌位上擁有一個位置，而爲了要能得到供奉，家人也許可以爲他去尋找一個收養的兒子，不過即使不做這一個動作，雖然這是有所欠缺，但至少在父系系譜上他的身分是確定的。但對適婚年齡前已過世的女孩就不同了，一個女人，她繼嗣的傳承只能由先生那邊來，沒有先生，就沒有後代，也就無法成爲祖先崇拜儀式中的參與者，由這個邏輯看來，在這個女性死後去爲她找一個夫家，這也就是「冥婚」，幾乎是唯一能讓她獲得身分的管道。

納入了父系系譜，當然已經是一個祖先了，不過，既然是先做了長期的鬼而再來被納入父系系譜，於是即使被納入系譜，「鬼的狀態」，還會時時提醒著活著的這家人記得：「這位祖先是個鬼！」。

冥婚，是一種「鬼的結構化」，適用在在世時無法成爲祖先卻仍然有原生家庭（娘家）可以憑藉的女鬼。而這個女鬼，獲取家庭結構中的

位格的主要程序是：

進程三：「未被結構化的人」——死亡——「鬼」（相當長期的鬼）——「祖先」

但是，由於她在生前並沒有成爲「結構化的人」，即使她在死後可能成爲「祖先」，但內在已帶有不安定的特質，即使經過冥婚後已被納入祖先的系統，但仍然帶有一種令人害怕的特質。而且，即使已在祖先牌位和墓碑上有了一個固定屬於父系系譜上的位置，但她仍時時刻刻與「父系的家人」住在一起，是一個「並沒有被完全安定下來的鬼」。不過，這個獲得了新的「夫家姓氏」身分的「鬼」，她顯然不會再去作崇外面的人，所以她是一個徘徊在「家鬼」與「祖先」之間的不太穩定的超自然存在。

對她現在所居住之人間家庭來說，也就是那個「夫家」，當然會盡力的——比對待一般祖先，甚至是一般人都還要更仔細的——去習慣她與事奉她（她以一個牌位的形式存在著）。

但是，她的曾長期是「鬼」的歷史，即使在她順利當成祖先時，還是會讓人恐懼於她的鬼的背景，這種性質，雖然我還沒有任何統計上的依據，但確實是常出現在某些實例中。²¹ 我想要列出幾個我在南部田野所採集到的例子，故事都直接採集自當事人的口述，我並沒有添加任何新的訊息：²²

²¹ 譬如說我發現，冥婚娶進來的女性，有不少（在我採訪的九例冥魂中就出現了四例）是以轉化成神來加以進一步來「結構化」的，而且還是成爲某一種特殊性的神（見後），而得以進入所謂「結構化」的結果，這個進程顯示在圖2中家鬼與神格A之間的那一條斜線a上。

²² 以下所舉家鬼的例子，其中人物名稱皆爲假名。

例子一：位於七股鄉三股村的私人神壇，宮主為方太太，所供奉的是謝仙女，壇內有女乩童（方太太）辦理收驚、牽亡與冥婚等事宜。謝仙女是過去方先生所娶進門來的冥婚的新娘所轉化，這個女鬼後來在當地神明媽祖作主的情況下，成為女神，並得到了謝仙女這個封號。

例子二：位於佳里鎮通興里的私人神壇，供奉洪仙姑、吳府元帥、吳府仙姑，其中的洪仙姑是過去壇主之先生娶進來的冥婚的新娘，壇主和前例一樣也是被先生娶進來的女鬼所附身，該女鬼由當地村落主神楊府太師作主而助其成為仙姑，這位仙姑（經由被附身者）也是擅長於收驚與辦理冥婚事宜。

有理論意義的是，這些冥婚娶進來的「家鬼」，一旦要成神，往往也最擅長於處理和其內在性質有較高親近性的那些議題，也就是冥婚。而家鬼所附身的對象，通常也就是她嫁過去之先生的現任太太。其實，結婚後的女鬼，應已經具有了安定的身分，但顯然在某些情況下，不僅鬼還不能被安定下來，活著的人，尤其是先生現任的太太也陷入了不安，於是，讓這個不穩定的女鬼成神，或許是人間所設想出來的一種有助於「鬼的穩定化」的進程，而其最便利的附身對象，則是眼前先生的太太。²³

這裡我們看到，圖2各類象徵範疇中，某個被假設存在的超自然實體之靈驗的顯現，顯然深受其在象徵結構中的位置所決定。我們要再舉一個家鬼的例子，這個例子中女鬼同時有著左邊的「鬼」和「家鬼」的雙重位置，於是也同時有著多重管道的進入「結構化」的進程：

²³ 不過，因為這個鬼的「家鬼」的出身，導致現在，她如果要成為神，她同時要突破「家」（排他性）與「非結構」的這兩種阻礙她成神的障礙。現在，若能先以和「家鬼」有關的局部性事宜的處理，以做為她顯現靈驗的主要場域，或許是讓這位「家鬼」能轉化為神的一條便捷之路。

1970年代，張忠民的岳父在岡山開製鞋工廠，張忠民擔任營業主任。1975年工廠一場大火，燒死了三個13、14歲的年輕女工，工廠也結束營業。後來張忠民轉做他業，但總是不順利，張忠民的岳父經營其它事業也都血本無歸。1984年時，張忠民住在永康，當時張忠民的太太至學甲某廟牽亡，本是要牽姪孫輩過世不久的小孩，沒想到牽上來那三個女鬼，並執意要嫁給張忠民，一番與女鬼的交涉仍無法改變女鬼心意，張忠民只好答應，並與三個女方家（都住在岡山鎮）又都做了一番交涉與安排，最後還是辦理了冥婚事宜，除了娶進三個牌位，還新立了三個墓碑（立於岡山）。張家獨子成爲四個媽媽（三位冥婚新娘和親母親）的「公家子」。

雖然已經列在了墓碑和祖先牌位之上，但是這三位娶進來的新娘，還是時時刻刻與張忠民家一起生活著。不但用餐時要多放三副碗筷，開車門時，還要向跟真人說話一樣，和這三個「家人」打個招呼。張忠民兩位女兒的婚禮，婚宴上當然也會擺好「三位媽媽」的碗筷。張忠民太太回憶道，冥婚剛辦完那一陣子，飯經常煮不熟，打電話向親朋好友請教，才知道進廚房煮飯時應該和那「三位」說：「明月、麗文、小玲，我們一起來煮飯做菜。」結果一經這麼做，以後就再也沒有發生過飯煮不熟的事。

現住永康的張忠民，經常會前往東山鄉關仔嶺碧雲寺祭拜。而剛好三位女鬼原來岡山本家之清水祖師廟，被認爲是嘉慶年間碧雲寺第一代主持李應祥，往生後「應化成神」而在岡山以清水祖師之名顯化衆生後所開始。該清水祖師廟的村民，每年都會以奉祖師回鄉的名義至碧雲寺進香朝拜。而那三位女鬼，1990年代末期，告訴張家，她們的靈魂已常駐於碧雲寺修道，未來將會由清水祖師作主，協助其往成神的道路走去。

更有趣的是，張忠民在1990年代末期，回到岡山鎮，赫然發現原工廠舊址附近一間土地公廟裡，多了三尊仙姑（大仙姑、二仙姑、三仙姑），而且香火極為興旺。附近居民（不認識張忠民）告知：工廠失火十多年後，夜間經過當地的公車駕駛經常看見三個女孩招手要坐公車，但車停時又不見人影，久而久之傳說愈來愈多，後來村民乃雕刻三尊仙姑神像，奉祀在土地公廟裡一起加以供奉，並意外成為報明牌極為靈驗的仙姑。

同樣的三個女鬼，一方面進入張忠民家中成為「家鬼」和祖先，並後續往「成神」的路上前進；一方面則留在原罹難的場所逐漸轉化成神。由此看來，不管鬼是否真實存在，但是鬼的「邁向結構化的歷程」（由在世的其他人所操辦），以及這個歷程中所展現出來的靈驗，確實存在著。

討論到此，我們可以把前面還沒有詳細說明的家神之例三，一個由「家鬼」到成為「家神」，再到成為神的情況，拿出來談。這一個例子最早見於Jordan（1972: 164-171），我在2009年，對這個例子進行了重訪，而發現故事有了新的變化。

其中的神明主角是一個夭折女性，理論上她是一個女鬼，未來也只能藉冥婚而由男方那邊取得身分，但是後來的演變卻非常特殊的，經由宗族的力量，保留住了這個女鬼在自己宗族內的姓氏，並且，宗族的力量進一步讓她成為了一尊家神。進程四如下：

進程四：「未結構化了的人」——死亡——「家鬼」—— 「家神」——「神」

40年前當Jordan提到這個例子時，其稱號還只是「小娘」，現在，

她已經帶有了「郭府娘娘」的稱號。她的出身，和前述提到過的「家鬼」一樣，是夭折的女嬰，但是不同於前述透過冥婚來將其納入「父系系譜」的情形，現在，她是以直接成為神的方式而被穩定下來。Jordan 書中這樣寫道：

這個鬼，是那兩個過世的兄弟中一位兄弟的女兒。她在1907年出生，1908年過世。祭拜她的人說，對於她的祭拜，「大概是在30年前開始」，所以大概是在1938年左右，或是說在這個鬼大約30歲左右。……這個年紀，大致上是一個平常的女鬼，開始想要去結婚和成家的年紀。現在，這個女的魂靈，它被以「小娘」（Little Maid）的名稱來被祭拜。祭拜她的家庭不願意多談這件事。很顯然，這些家庭之所以會去祭拜她，是出於這個靈魂的堅持。他們原先想要擺脫這個「女神」，但結果並沒有成功。

有趣的是，40年後，當我再回到該地，看到了那個原本帶有相當隱晦性，家人本不太願意讓自己家戶外的人知道的「小娘」，如今卻已變成了一個領有「五營兵將」和「令旗」，並且，雖然還是沒有完全公開化，卻已是一位能處理來自各方善男信女問題的「郭府娘娘」了。

Jordan之後，這位介於「鬼」與「神」之間的「她」，經過了什麼事情，而得以愈來愈往「神」的方向邁進呢？我將重複Jordan一部分描述，加上我新採訪所得資料，而重新來敘述這個故事：

1907年，一對雙胞胎出世，兒子活下來了，但女兒不久即夭折，家中乃供奉了她的牌位。約1938年前後，村廟裡的主神「謝府元帥」（以「扶手轎」問神方式）告訴郭家，這位「女鬼」，累世有修行，此世短

暫來人間，也只是為完成其輪迴中的一個週期而已，她現在已經可以晉升為「小娘」了。家中聽聞後，乃開始以對待神明的方式加以供奉（每年固定慶祝神明生日），並將原牌位燒化，另雕神尊供奉。大約又過了20年，1958年前後，「謝府元帥」在村廟中之公眾問事的場合，再度提到小娘，並說她境界已大為提昇，現在已經升格為「郭娘娘」了。²⁴

「郭娘娘」在宗族內一直以非常低調的方式被加以祭拜，而且一直供奉在郭榮的長子郭存孝家裡，神明生日時也不過在內部舉辦兩三桌宴席。1989年，同宗而在高雄工作的郭震廣（郭大全的孫子）回鄉參選村長而當選，他在郭存孝家的神壇上看到了「郭娘娘」神尊，問旁人才知道這就是他宗族內的「郭娘娘」。他開始嘗試說服宗族內的各房一起來參與慶祝神明生日的活動，並要建立「擲爐主」制度。第一次擴大舉辦「郭娘娘」的「神明生」是在1990年，宴請了30多桌（都是郭震廣出錢來支付），並以歌仔戲酬神，同時也有別的大廟（委員是郭震廣的朋友）致贈了郭府娘娘「神威顯赫」的巨型匾額。郭震廣屬國民黨，在村中擔任村長長達16年。

2004年時，村內的謝府元帥再此指示，「郭娘娘」照顧本村村民，濟世渡眾且潛心修道，已可升格為「郭府娘娘」，並可到花蓮勝安宮，由後殿的玉皇大帝處獲得「敕封」，並領兵將回府。於是郭震廣和乩手、桌頭和紅頭道士等人到花蓮勝安宮完成了這件事。

²⁴ 到這裡，大致上都還是Jordan所曾看到的情形。其實，Jordan沒有提到的是，供奉「郭娘娘」的這個家族，在村落裡是重要的政治世家，「娘娘」的大哥郭大全，在日治時期曾擔任保正，和她同時出生的兄弟郭榮，則在日治時期擔任過西港庄委員（相當於村民代表）。還有一點很重要，該村的宗教事務，郭家向來介入很深，長久以來村廟的「乩手」總有二組人（每組三個人：「正乩」、「副乩」、「桌頭」），而其中至少會有一組，會和郭家的關係極為密切（或者是親族中的人，或者是和該房郭家為非常要好的朋友）。

現在，「郭府娘娘」的神格愈來愈高，但卻也仍然保留著「郭」這個姓氏，這尊神尊的供奉與輪擲爐主者，依規定仍然必須是同姓氏和有血緣關係者。不過祂所保佑的對象已漸漸不限於同宗族內的人了，只要有事相求，均可來到神像供奉處，透過「手轎」向其詢問事情。

我們發現，值得做一比較的是，前面曾提到的冥婚，幾個例子中，娶進門來的女鬼，即使被納入祖先系譜，仍有一種內在不安定性，最後，當其繼續往「神」的方向邁進，才終於可以使一個危險的鬼進入「超穩定」的狀態。而她們靈驗性的開展，幾乎不曾受到任何家族性力量的牽絆，因為從一開始她們就與「她所被納入的那一個系譜」沒有深刻牽絆。由「冥婚的新娘」到「展現靈驗性成為面對外界的神」之間，除了有神格太低的障礙以外，並沒有家族界限的限制，甚至於即使還帶著一個姓氏（謝仙女、洪仙姑），但是因為這是她娘家那邊帶來的姓氏，並沒有「結構化」的意涵（父系譜系的定著化）。這些姓氏，只不過是一個提醒了我們關於「小神過去的夭折」之悲慘命運的符號而已。

郭府娘娘的例子就不同了，「郭府」娘娘中的郭府二字，清楚的要人記住他的父系系譜裡面的位置（在「郭府」娘娘和「謝」仙女這兩個名稱中，姓氏給人的感覺是多麼的不同！）。雖然，她從來就沒有真正進入父系系譜當中（因為一出生就夭折了，後來也沒有嫁到另外一個父系），但是也因為這樣，她原生的父系郭氏，如果願意的話，可以永遠的保留住她，即使在她沒有真正得到「郭氏的合法性」的情況下。但是，怎麼樣才能永遠保住她呢？很簡單，「成神」，而且還是「就地成神」。只有「成神」，她才可以進入一個「超穩定」的狀態。雖然沒有結婚的女人，無法由原生父系那邊得到正式父系的身分，但是，有一個例外，也就是「郭府娘娘」的例子裡所顯示的，不讓她嫁出去，把她變

成永遠是「姓郭的女神²⁵」！

這裡看出來，同樣是由夭折的女孩所蛻變成的神，經過了冥婚嫁到他人家庭而再成神的神，相對於在自己原生家庭內未嫁出去而蛻變成的神，二者有很大的不同。前者，一方面在過程中，內在一直有著一種高度的不穩定性；²⁶但另一方面，她一旦成神，又會是一個完全向外開敞的神。反過來說，後者，在「郭府娘娘」的例子裡，到了適婚年齡時，她開始「發作」，成爲一個焦躁不安想要追求名分的鬼。不過，郭家在村中相當富裕素有威望，在這個家族的後盾下，一個夭折的女嬰並沒有被嫁出去，反而是就地成爲了神，並且一路帶著這個郭的姓氏成爲「郭府娘娘」。以後，縱使她顯現了更多的靈驗，我們可以預期到，「郭府」這個標記，仍然會讓人記起她過去是一個「積善之家裡的純潔未嫁的女兒」，而她的發威，也將會由拯救家族內的人而開始，至於如何能夠向外敞開，將會是她邁向成神之路的一個主要的障礙。²⁷

（三）結構化

討論至此，需要更詳細說明之前還沒有說明的「結構化」的概念。在本文的脈絡裡，「結構化」指的是：「在明確界定原則下將個體納入到一個結構」，也就是以賦予個體某個特定「位格」的方式，將個別個

²⁵ 簡言之，也就是用「成神」的這種「結構化」方式，來代替以「父系身分」來產生「結構化」結果的這種方式。

²⁶ 始終缺少一種歸屬性，即使已經以鬼的身分嫁到人家家裡，但仍帶有濃厚的鬼的「位格」。

²⁷ 這不像前面冥婚例子裡所提到的「小神」，冥魂例子裡的「小神」，雖然有很濃的鬼的性格，但是其靈驗性的施展卻又必定是向外的。

體納入到一個關係性的「整體」當中。這個「關係性」背後，根據某種明確界定的原則，可以清楚的規範出個體與個體之間的互動方式與位階；而且，隨著新的成員參與進那個結構裡面，這個「整體」並不會擴大，因為它是一個虛擬的一套固定化的象徵性秩序，因此也是相當穩定的。就像是「父系家族」，基本上包含在一個「我與某某式歷代祖先」，「我與九玄七祖」等這樣一個「家族秩序」裡面，即使家族成員不斷擴大，族譜不斷編修，在認知結構裡面，這個「整體」的內在性質並不會因為新成員的加入而改變。

同樣的，一個「擬制的官僚體制」是另一個固定的「整體」，雖然被假定不斷有新成員的加入（成神），它基本上是「永恆而固定」的形式。而隨著中華帝國的滅亡，更顯現出「擬制的官僚體制」是存在於認知狀態裡不因外界改變而存在的永恆性的、超越性的「整體」。

簡言之，「經驗性場域」裡出現的「結構化」，是以一種父系譜系，將所有的人納入或排除於譜系上，而產生「結構內」與「結構外」的區別。這種「納入或排除」，在人的死亡的一刻，進入「想像的永生的世界」，馬上讓死者在「超經驗性場域」裡產生新的，但也是延續性的（延續「經驗性場域」裡的身分而來）身分：祖先或是鬼。而鬼，在永生性的「超經驗性場域」裡，會是永恆的不穩定性的來源，這時候會有另一個「結構化」的過程出現，也就是「納入神明官僚體系」。而經過了「被結構化」了的鬼，則進入了「神明」這種「超穩定」的狀態。

如圖3：

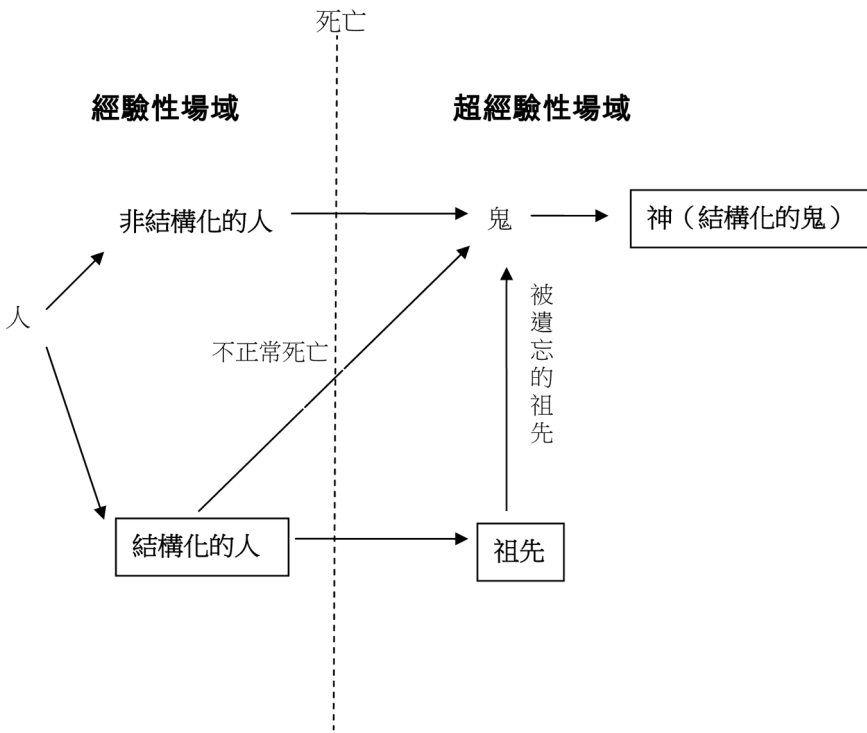


圖3 兩個場域裡的「結構化」

(四) 靈驗的顯現：單純性靈驗顯現

靈驗，雖然可能是來自任何超自然實體而來，²⁸但是在漢人民間信仰中，靈驗，主要是以前述象徵結構中的超自然範疇為背景而得以顯現的，原因很簡單，當漢人社會運用了「鬼成神」的這種原則來結構化「超經驗性場域」，並以「超經驗性場域」來「再生產」出「經驗性場域」中的社會秩序時，靈驗，已不是一般所指的超自然力量的效驗而已

²⁸ 如玉皇大帝、三山國王、三官大帝、斗姥星君、月老、石頭公、風神、雷神等。

了，而是指兩個場域的交互運作後，而在「經驗性場域」裡所看得到的結果。這個結果背後，預設著「超經驗性場域」中的某一個或某一群超自然實體，在與「經驗性場域」的人互動後，而得以改變其在「超經驗性場域」中的位置。²⁹

若專就兩個場域的性質來看，顯然，「超經驗性場域」是我們所看不到的，³⁰ 不過，不管怎麼說，人們在儀式情境裡的操作，會是在明確界定清楚了儀式所要溝通的對象是屬於哪一種超自然範疇的情況下，而來依適當的程序有所進行。

由「超經驗性場域」來看，靈驗的顯現，是出自：超自然範疇在進行某種方向的移動時，而在「經驗性場域」裡所產生的結果。這其中包括了兩個方向的移動：（1）由「排他性」到「開放性」；（2）由「非結構」到「結構化」。而不同超自然範疇之間的移動，也會在「經驗性場域」產生不同性質的靈驗。還有，一旦當「超經驗性場域」中某個超自然存在開始具備了某種「神格」以後，常會與「經驗性場域」中的一群人或一個地區，建立某種「結盟性的關係」，這時，關於「靈驗顯現」的問題，會開始出現許多新的狀況，也就是會開始有更多歷史與社會性過程介入，實際內容後面會詳加討論。不過這邊可以先做一個區別的是，我要把「神格與一群人或一個社區做了結盟以後所產生的靈驗」，稱為「**互動性靈驗顯現**」，不涉及「結盟」面向的靈驗稱之為「**單純性靈驗顯現**」。

²⁹ 至於漢人社會會運用這種「鬼成神」的原則來結構化「超經驗性場域」和創造「經驗性場域」裡的秩序，其歷史與政治背景，和帝國王朝時期的「封賜制度」有關，我們到結論時會回到這個議題上再做討論。

³⁰ 因此，即使說理論邏輯上很清楚，但是對「經驗性場域」中的人來說，在面對「超經驗性場域」裡的超自然實體時，當然經常還是會有一種不確定，和複雜交錯的態度與情感。

還有，圖1、圖2中有幾個元素至今沒有交待：（1）圖1縱座標中的排他性與開放性，指的是「空間場域³¹」上的「封閉性空間」或「開放性空間」；（2）到了圖2，開放性面向可以是指「空間場域」，但也有可能進而達到「內在取向」的層面，也就是內在精神上對人群採取一種更博愛、包容和寬容性的態度。對應的，神格A 到神格B的改變，也正是神格在內在取向上開始具有了更大的包容與寬容性，譬如媽祖、觀音等都是具有了神格B這樣的性質。

如果單純考慮這個象徵結構內部體系本身，而來推論相應的「靈驗顯現」的類型，在分析上，我們也可以由圖2中推論出幾種基本的靈驗類型，雖然名詞上有些複雜，但意義其實很簡單，首先，由最基本的演繹性邏輯來看：

1. 「跨出性所產生的靈驗」（*ling of achieving*）（簡稱A）：對應於「空間場域」來說，在「家」的範疇下，獲得「結構化」的身分，是自然獲得的（*ascribed*），但要顯靈驗，則一定要跨出「家」的範疇向外取得香火，這時，這個身分是要透過努力得來（*achieved*），這樣的一種爭取家以外香火的努力，我稱之為「跨出性所產生的靈驗」。

2. 「正當性所產生的靈驗」（*ling of legitimacy*）（簡稱L）：對於沒有祖先身分的鬼來說，由「非結構」到進入「結構化」，必須要具備有某種道德上的正當性，而且這種道德上的正當性，往往還需要透過在地方上展現出某種公共功績而得以被承認。我稱此為是「正當性所產生的靈驗」。

³¹ 本文中的「空間場域」是指：某個「超自然存在」在「經驗性場域」裡產生作用時，這些作用之發生處，所涵蓋的特定地域性範圍。「封閉性空間」與「開放性空間」則是相對比較性的概念，大致上來說「封閉性空間」指的是相對狹小而固定性的「空間場域」，「開放性空間」指的是相對寬廣而不限定範圍的「空間場域」。

出於演繹性的邏輯，我們可以依推論而得出這兩種最基本的靈驗性（由封閉到開放間的流動、由非結構到結構化間的流動）。但除此之外，根據既有文獻和我們對於民間信仰場域實際活動的瞭解，至少還可以加上另外四種靈驗性：

1. 「違反規則所產生的靈驗」（*ling of transgressiveness*）（簡稱T）：理論上鬼是不能干擾人間的，但是為了取得香火，他往往會作祟人間（呂理政 1992: 12-15），這是一種違反規則所產生的靈驗。正如同Sangren（2000: 102）所指出的，靈，發生於秩序與失序之間的轉換，在漢人社會，能由無秩序中創造出秩序，這會被認為是很靈的，但是反過來說，「由秩序到成爲無秩序」的那種能力，也會被當做一種靈力來看待。理論上，超自然界中，由鬼變成神的早期階段，即使在道德上有充足的正當性（如英烈將士），但是他的騷擾人間，都還是帶有T的性質（呂理政 1992: 13-15），不過這個性質通常會很快的被L所取代，至於一般有應公之類的陰廟（戴文峰 1997），則會在較長的時間內會帶有T的性質。³²

2. 「神格的位階所產生的靈驗」（*ling of bureaucratic rank*）（簡稱R），顯而易見的，神格在官僚系統中位階的高低會影響其靈力的大小（Wolf 1974〔張珣譯 1997: 235-250〕）。

3. 一個比較不是那麼顯而易見的，「以整個官僚系統做背書而所產

³² 當祖先在陰間處在不舒適的狀況時，有可能會作祟子孫（例如Jordan 1972: 155-164），這時，可以說是屬於這種「違反規則所產生的靈驗」的一種特殊的情況。也就是原來已經具有「結構化」位置的祖先，部分的倒退回「非結構化」的位置，成爲一種暫時的「家鬼」的型態（如圖2中底部虛線所示），並經由作祟子孫，而提醒子孫改善祖先在陰間不舒適的狀況（通常是改善神主牌或墳墓的狀況）。但這時這個靈魂並沒有完全失去祖先的位置，只是暫時局部性的帶有了某種鬼的型態。

生的系統性的靈力」 (*ling of the bureaucratic system*) (簡稱S)，人們相信，這一套用來「結構化」的神明官僚體系本身，不只是其中個別神明位階會產生力量，這一套體系本身，也因代表了社會公義性的原則，³³ 而會產生特殊的靈力。後面還會對此有所說明。

4. 另一個不是很顯而易見的，「神明在內在取向上的開放性所產生的靈驗」 (*ling of inclusiveness*) (簡稱I)，當圖2中神格由A提昇到B時，神明的公開性與包容性，不只是來自於空間場域的開放，而更已達到一種內在取向上的開放和包容，像是救苦救難觀世音菩薩、慈悲的媽祖等，此時，文化邏輯中已認定，³⁴ 慈悲之神的願意救助信眾，並非出於香火上的需要，而是出於內在博愛慈悲的氣度，當然，信眾這時對於神明靈驗的祈求，也就不能純以物質香火來做交換，而必須提昇到虔敬修德的境界（詳後）。

以上六種基本類型，本文中要稱之為是「單純性靈驗顯現」：漢人民間信仰中，奠基在其超自然象徵結構，而預設出來的，超自然範疇有可能會在人間所展現出來的靈力。六種類型中，兩種類型是出於象徵系統的內在邏輯（結構化與否和範疇間的跨越與否），另外四種類型則是出於日常經驗世界中，我們所常可以觀察得到的一般大眾對於陰神與神明權威展現方式的理解，只是我用了更為分析性的字眼來加以標識。後四種類型雖然可能被涵攝在前兩種類型中，³⁵ 但做為啟發性的討論，這

³³ 例如參考Katz (2009: 47-60) 中對於漢人民間信仰中司法儀式的考察。

³⁴ 參考Sangren (2000: 173-175) 對於漢人民間信仰中母性女神（觀音、媽祖等）屬性的討論，以及信眾對於這類女神加以祭拜時，背後所具有的虔誠態度所做的討論。

³⁵ 例如T是屬於L的反向流動，R、S，是屬於L的一部分，I則同時具有A和L的性質。

裡刻意的保留了後四種類型，雖然有重複之處，³⁶但在呈現靈驗的內容時，討論上將可以更為完整一些，我們後面馬上會看到這種做法的用意。

四、互動性靈驗顯現：個人或集體與神明間的「交互對等性關係」

(一) 互動性靈驗顯現

雖然我們看不到「超經驗性場域」，但純粹基於對民間世界觀的分析，可以在邏輯上來深入討論圖2中的各類超自然範疇。而依據定義，就漢人超自然象徵系統（即圖2）內部來看，各範疇為了取得穩定的香火，範疇間會產生流動性，結果是，依據定義，在「超經驗性場域」超自然範疇間的移動，會在「經驗性場域」產生某種效應或結果，這些結果至少可以被分類為ALTRSI等六種基本類型，這些類型，我稱其為「單純性靈驗顯現³⁷」。

但是，超自然範疇間的流動性，背後還預設了超自然與人的短期或長期互動，這就把單純的靈驗邏輯，帶入到一種「交互對等性」（reciprocity）邏輯當中，而也開始進入我們所要討論的「互動性靈驗顯現」：考慮人們在與超自然範疇有著「交互對等性關係」的情形下，

³⁶ 例如說R、S，既是屬於L的一部分，所以經驗世界裡R就會和L、S也會和L共同來出現；I既然是同時具有A和L的性質，經驗世界中IAL三者就會共同出現。

³⁷ 「單純性靈驗顯現」：在先不考慮人與超自然互動模式的變異性下，先單純考量「超經驗性場域」中超自然範疇間的移動所對應在「經驗性場域」裡的效應，而所被定義出來的靈驗的類型。

所發生的各類靈驗性的結果。³⁸

就內容上來說，我們前面所提到的六種類型（ALTRSI），可以被稱之為是「單純性靈驗顯現」，而當導入了某種人與超自然範疇間的「交互對等性」的考量時，這就進入了「互動性靈驗顯現」的範圍。基本上，「互動性靈驗顯現」可以「Reciprocity: A / B」（A：神明給人的效驗，B：人對神明的回饋，而在「交互對等性」[Reciprocity]當中，B應盡量等同於A）加以表達（詳後）。³⁹

更具體來說，一個與神明長期持續性的「交互對等性」，形同於與神進行「結盟」關係，這時，比單純一次之「交互對等性」更複雜的「結盟」邏輯會開始介入。主要是出於當人群（可以是家庭、宗族、聚落或聚落聯盟）與神產生結盟關係後，神明成為人群的表徵，這更便利於人群的結盟，於是接著會出現神與神的結盟，實際上也就是等於一群人與另一群人的結盟（通常是發生在聚落與聚落間的結盟）開始出現。

不同聚落之間的結盟，可以透過神與神的結盟來達成，也可以透過共同供奉一尊神明來進行結盟，信奉人群的擴大，有可能會讓神格的涵

³⁸ 「單純性靈驗顯現」與「互動性靈驗顯現」的分別純粹是分析性的，因為「單純性靈驗顯現」中所假設的「超自然範疇間的流動」，若沒有經過「超自然範疇」與人的「交互對等性互動」，它其實是不會發生的。還有，人們的宗教實踐，往往分不清是當下出於對神明靈驗的感受，還是出於在個人與神明長期互動中所感覺到的神明的靈力。不過，在分析性的意義上，我們的確可以區別出這兩者，以有助於更清楚的去說明靈驗背後所具有的層次上的差異。

³⁹ 而這樣的式子，很容易讓人聯想到經濟學中的理性選擇論：信眾的宗教實踐，有某種程度會受到理性計算所引導；信徒會因期望神明「靈力」大小的多寡，而盤算自己應回饋或付出多少給神明（參考陳緯華 2008），這一點的確是如此，但我們要注意到，當人與神明開始形成較為長期的結盟關係時，除了對等性的算計以外，將開始會有更多複雜的認知與情感機制涉入到神明與人的互動過程當中，而不單純是短期即時性的理性算計而已。

攝性和包容性都有所提高（神明照顧了更多人），這也有可能創造出某一尊神明靈驗屬性的轉變，如前所述的「I」（神明的開放與包容性所產生的靈驗）會出現的更為明顯。

不過，當人群的聚集愈來愈大，在大型的動員裡，靈驗，將愈來愈不是單純的去接受神明所發散出來的效應，而是在透過呈現出人們對於神明的巨大的回饋，或嘉年華般的盛大的慶典，而來「對等性的」表彰出神明的效應，這，也就開始牽涉到所謂「做靈驗」的問題，我們將依序討論這些議題。

「超經驗性場域」裡各超自然範疇都需要香火，「經驗性場域」裡的人，則需要對鬼進行安撫，和請神來壓制鬼，以來建立秩序與獲得平安，於是「經驗性場域」和「超經驗性場域」兩個場域間產生了緊密的相互依賴性。⁴⁰ 如果面對的是不確定其是不是神，或神格很低的超自然範疇，人們並不能確定交涉的對方是否已進入「結構化」的狀態，又或者為了安撫他，或者也可能透過他來壓制其他的鬼，所以都還是必須與他交往，這可以說是一種「模糊曖昧性的交互對等性」（ambiguous reciprocity）（簡稱Ra）。例如說一般民間對於有應公的祭拜就具有這種Ra的性質。

而當人們確定其所面對的神（圖2中的神格A）已完全的進入「結構化」的狀態，這會是一種關係較穩定的「交互對等性」的開展，我們可以稱之為是「正常的交互對等性」（normal reciprocity）（簡稱Rn）。基本上民間所謂的「正神」，可以說就是已進入「結構化」的神明，對「正神」的祭拜，明顯的屬於Rn。

等到我們所面對的神明之神格已提升到一個更高層次（圖2中的神格B），他的靈力固然是來自於他神格的位階，不過事實上更確切來

⁴⁰ 但是，隨著超自然範疇的不同，這種相互依賴性的性質也各有不同。

講，他在位階中極高位置（通常是帝、后一類，或是超出在官僚體系最高位階之外的觀音等）所產生的靈力，已不僅是出於位階，而是出於因能代表「整個神明官僚系統」的有效性而所產生的靈力。還有，這時神明對於人的護佑，也將更多的是出自於慈悲與包容，而不是來自於要和人間交換香火，也不是出於希望透過人來助其提昇其神格。相對應到人對神明的回饋問題，此時也就不應僅是單純物質性的回報，而應包含個人態度與行為上的一個轉化，這一類面對神格B而所產生的超自然與人的互動模式，我稱之為是「後－交互對等性」（post-reciprocity）（簡稱Rp⁴¹）。前述所說，也就是關於「單純性靈驗顯現」中的靈驗類型，與「人們對神明的回饋」這二者間的「交互對等性」的基本模式，更精確加以表達，可以用簡單式子書寫如下：

「模糊曖昧性的交互對等性」（ambiguous reciprocity）（Ra）：TA / X

「正常的交互對等性」（normal reciprocity）（Rn）：LAR / Y

「後－交互對等性」（post-reciprocity）（Rp）：LASI / Z

⁴¹ Rp比較難用具體的例子說明，因為在現實社會信眾行為實踐中，Rp常常會和Rn混雜在一起出現。不過，一個有趣的例子，Nadeau（1987: 58-59）曾調查台南市各廟宇人員的靈驗觀，其中台南上帝廟的法師認為該廟香火雖然冷淡，但無損於神明的靈驗，甚至於，這可能是神明更為靈驗的一種徵兆。報導人還說：「我們這裡不像天壇那邊有那麼多人來拜。我們這間廟喜歡寧靜，我們不喜歡那麼多人來吵鬧我們……這間廟的原則是：信徒可以隨他們自己的意願前來。」Nadeau完全無法解釋這位法師的話，並認為可能是社會變遷中新的觀念出現了。但是我覺得這個例子，其實並不是出於社會變遷而產生的新認知，而更像是法師對於廟宇香火冷淡的自我說詞，而這種說詞的能夠被接受，背後的原因正是出於「Rp式的」一種文化理解，也就是一般民衆會認為：當神格提昇到一個較高的層次，神並不會真的需要人對神明產生物質上的回饋，而主要會希望信眾能夠透過祭拜行為中來得到某種精神層次上的轉化。

等式左邊是超自然特定範疇所展現出來的靈驗力的大小與形式，右邊（X or Y or Z）是人們對於這些靈力的對等性的回饋。「模糊曖昧性的交互對等性」中，靈力來自於「違反規則所產生的靈驗」和「跨出性所產生的靈驗」（TA）；「正常的交互對等性」中，靈力來自於「正當性所產生的靈驗」、「跨出性所產生的靈驗」和「神格位階所產生的靈驗」（LAR）；「後—交互對等性」中，靈力則來自「正當性所產生的靈驗」、「跨出性所產生的靈驗」、「以整個官僚系統做背書而產生的系統性的靈力」和「神明的包容性所產生的靈驗」（LASI）。在這些靈力性質的影響下，連帶的X、Y與Z的性質也有其特殊性。X受到T（違反了常軌的難以預期的力量）的影響，使得人們在回饋神明時，無法確定它要到何種程度才是適當的。屬於Y部分的回饋，受到R的影響，在回饋神明時，必須謹慎小心以配合神明的位階。屬於Z部分的回饋，受到I的影響，則必須更要考慮到對於神明虔誠恭敬的態度，和個人內在必須要相應產生的修養上的改變。

當人們與超自然範疇間開始進行較為長期的交互對等性關係時，通常是處在R_n和R_p的情況中（人們通常只會和預設為是「正神」的神明進行長期性的互動），這時，為了與神明進入較長期性的關係，神明往往會開始以神像的形式出現。而在神明這一邊，往往也需要乩童來更鮮明而長期的生產出靈驗性。

人與神的交換，神給人的是靈驗，也就是任何有助於「父系社會」裡產生「好命」（林瑋嬪 2002: 105-08）評價的東西，人給神的則是香火，香火不光是物質性的，更細緻的來說，包括了：（1）對於神的香火與食物的供養；（2）在公眾的場合作見證以說明神的靈驗（Sangren 2000: 88-92），以擴張神的功績，並有助於其神格的提昇，這也包括為神舉辦大型的嘉年華般的慶祝活動（Jordan 1972: 125-27）；（3）對於

較高的神格，人必須要自我轉化或採取更爲虔誠性的宗教態度，以帶給神明喜悅與榮耀（Sangren 2000: 173-175）。

（二）由個人到集體性層次的與神結盟

人與人的「交互對等性」之間，往往會盡量要求兩邊的平衡（Gouldner 1960），但是與神明間的「交互對等性」，或甚至是較爲長期的結盟關係，情況會變得比較複雜，我們先由個人的層次來看：

就個人來說，在多神論的文化脈絡裡，一個人會去拜各式各樣的神，與參拜不同的廟，一個人和神明間的關係相當自由，甚至可以隨時中止和某個神明的關係，最後，一個人往往會形成他個人的某種靈驗性的組合，其中包括了：哪些神特別靈？哪些事該請教哪一位神？或是該以什麼方式來找出各種神明答案中的共通性來解決個人或家庭的問題等（Chau 2006: 66-68; Jordan 1972: 103-04）。

有些時候，當一個人若發現某位神明對他來說是特別靈驗，他可能也會請一尊分身在家裡，這時，就開始發生了一個家庭與一尊神明間的長期結盟之「交互對等性」的關係裡。

極爲常見的是，有時好幾個家庭會共同來和一尊神明來進入長期對等性的結盟關係，這也就是「神明會」的開始（Jordan 1972: 103-133）。⁴²

⁴² 所有的參與成員盡他們的義務，而也希望神明產生對等性的保護。這種多家共同的護持，能夠創造出Rn或Rp中較大的Y或Z值，於是如果神明會依據信徒的回饋來賜福給信徒，那麼當然參與「神明會」者也會期望能得到較大規模的靈力。不過「神明會」對於個別家庭並沒有約束力，當任何家庭覺得這種靈驗失去了「個別家庭付出的對等性」時，他可以自由退出，當然，如果這個「神明會」「靈力的聲

相較於「個人與神的結盟」，由「神明會」開始（好幾個家庭與一尊神的結盟），人與神明間的結盟關係，開始出現比較完整的形式，我們也可以開始觀察得到Rn或Rp關係中各方面比較周詳的儀式性展演（問事、神明生活動、吃平安宴、擲爐主、擲龜等）開始出現。

與神明長期性的結盟關係，改變了人們對日常生活事件的理解與詮釋。因為在Rn或Rp類型的人與神明的互動中，人們不會、也不能去懷疑神明對人的動機（已經預設了神明是「正神」），於是一旦當人們與神明進入較為長期和較為周延完整的結盟關係時，即使生命中有負面性的遭遇，也鮮少責怪神明，相反的，反而任何正面性的遭遇，都會被歸因是來自神明的保佑，在這種長期性的感受裡，經過「靈驗機制」的過濾（將正面事件歸因為是來自神明保佑，但不會將負面事件歸因給神明），人們也會處在一種「經常驗證到了神明」的心理與精神狀態。

在個人與神明的結盟關係裡，個人有很大的彈性自由選擇進入或離開和某個神明的結盟。但到了集體性層次，一旦牽涉到「社區文化主導權」的問題，和牽涉到神明之開始做為社區集體表徵時的長期不可更動性，那種在個人身上可以發現到的自由度與彈性，都大大的變小了。

還有，一個村子可能有一位到多位主神，主神之間也許是平等的，也許是有排序的，但不管怎麼說，一旦涉及到全村的層次，對於神明靈驗的定義與理解，就會開始涉及到與集體過程有關的面向，這些面向至少有：

1. 要能夠由村中各次級團體或角頭的神明中脫穎而出，成為最後據有「社區性主導權」（communal hegemony）（Chau 2006: 69-72）的神明，這是村內不同人群長期競爭的結果。於是只有少數主神能象徵全

望」吸引了新的家庭的加入，這也是很正常的事，不過，在地域性的脈絡裡，神明會常常是依固定血緣或地緣關係所伸展出去的社會網絡中來招募成員的。

村，接著，社區史與特定據有了「社區性主導權」之神明的靈驗，就會被勾連在一起成爲同一件事情。

2.在有共同性神明象徵符號下，能促進團體內部的凝聚力，這個凝聚力有助於集體目標的達成，也有助於創造多數成員的心理滿足感，這些都導向對於「神明極爲靈驗」認知的增強。集體性過程，成爲了人們對於一尊或幾尊社區主神產生「神明靈驗經驗」的最好的傳播中介。

3.如果以一種「交互對等性邏輯」來看，在社區的層次，當人們完成了人對神的義務（各類祭拜與慶典的舉辦），自然的，神明對於村民也就產生了照顧的責任，⁴³最典型的形式是慶典中對全村各個角頭的繞境，實質的結果則是全村的平安與富裕。這些過程或結果，都會以「靈驗」的面貌，而被社區所理解。

4.更擴大來說，當神明成爲表徵地方社區的基本符號，其所扮演的功能，就已經開始超過單純保護者的角色，而開始做爲與其它社區相競爭或進行結盟的符號。這個時候，在更大的廟會或儀式性脈絡裡，不同神明之間的排序或順位，也成爲了神明靈驗的一種表徵，因此各社區都會極力爭取在此脈絡中的排名和順位，當然，主辦廟方也會以各種方式以消除或加以巧妙的安排不同神明間的階序。總之，在多社區的儀式場合裡，神明的階序，會成爲創造或再現靈驗的一個焦點。

摘要前面的討論，本文的重點是：人與神明的結盟，在個人層次和集體層次是相當不同的，**個人層次的靈驗，是一種個人喜好上的組合。集體層次的靈驗，則是「社區文化主導權」相對定著化以後所產生的一**

⁴³ Jordan (1972: 103-135) 中舉了大量的例子來顯示：當「神明會」的信徒完成了祭拜和布袋戲團的演出後，往往接著就是神明繞境、或煮油淨宅、或過平安橋這類活動開始舉辦的時刻，顯示出神明在得到信徒祭拜後，相應的，形式上神明也將開始去進行祂所要完成的對於信徒這一方面的照顧與保護的責任。

連串集體性效應。

對社區來說，基本上會和神格較穩定的高階神明進行結盟（長期性的Rn或Rp）。不過，社區的主神也不是說完全不會有變化，因為一間社區公廟內往往可以有多尊主神，或者是公廟中的一尊主神也可以有多尊分身，他們都可以各自有其靈驗的歷史和功能，還有，公廟內主神群內神尊的位置（在廟中神壇上的位置）也可以常常調動。甚至於，當社區遇到災難，而社區目前現有的主要神明們又沒有能夠解決災難的能力時，村民雖不敢也不會去懷疑神明的動機和能力，但是在現實問題無法解決的情況下，還是有可能去他處另外迎接新的神明（參考林瑋嬪 2005 台南縣北門鄉三寮灣東隆宮的例子），但這些歷程都需要經過較細膩的安排、新的神話論述的創造，和較長時間的調整與積累，才可能較順利達成這些變化。

（三）做靈驗

如果依我們所提到過的，「互動性靈驗顯現」，它是以「神明與人的交互對等性」開始，也就是以「Reciprocity：A / B」這樣的一個形式而開始。現在，當這種形式被套用在「一個社區與神明的結盟」時，如果又涉及到了村中領導者或廟宇經營者對「社區性主導權」的維護與創造，這就會開始涉及到所謂「做靈驗⁴⁴」的問題。但是，「靈驗」，要怎麼「做」出來呢？

這可以分兩方面來看，就生產層面來看，也就是就前述式子中的A，神明給人的效驗來說，雖然實際的「神力」是人所做不出來的（理論上當然只有神能做出來），但是人們還是可以去創造各種管道，以讓

⁴⁴ 「做靈驗」：以各種活動的形式來讓多數人覺得某尊神明很靈驗。

民衆感覺得到神明對於人的協助與保佑，像是所謂的「濟世渡衆」，正是關於神明助人之各式各樣形式的總稱：問事、收驚、安太歲、拜斗、過平安橋、繞境等。簡言之，由社區領導者或廟方主事者來創造出神明助人的媒介，這也就等於是完成了人所可能完成的，關於「做靈驗」裡之「生產」的這一部分（創造出了「Reciprocity: A / B」式子中，可以產生A部分的服務性平台）。

不過，更具有理論性意義的是，「做靈驗」，可以透過前述式子中的「B：人對神明的回饋」來加以完成。因為如果說「人對於神明的回饋」是要對等等同於「神明對於人實際產生的靈力」，那麼，爲了能由神明處得到更大的靈力，或是能讓信衆感覺得到神明靈力的巨大，那麼爲何不倒過來看：如果有很多人在熱烈爲神明慶祝，那麼神明的靈力就一定是巨大的！於是各式各樣熱烈的神明慶典：陣頭對神明的護駕、熱烈的進香熱潮、廟方爲神明舉辦的嘉年華會、謝神的醮典等，雖然看起來與靈力的生產沒有必然關係，卻是最積極主動的，由回饋層面倒推回來的「做靈驗」的舉動，而且還不約而同，不僅是廟方、地方菁英、還有各處聚集而來的信衆，都幾乎已經是自發而不自覺的共同參與進了這個「做靈驗」的集體行動當中。

顯然的，某種套套邏輯的形成，是立基於人與神明間的一個「交互對等性」邏輯，這讓人很自然的由回饋性的層面（前述式子中B的層面）中，可以去感染到哪種神明給予層面的巨大（A的層面），進而由這種感染力中去定義出靈力的存在。如果再加上社區領導者或廟方主事者確實又認真盡力的創造了各種有利於神明助人的媒介（廣設可能會產生A的服務性平台），此時，除非個人選擇去與其它的神明進行結盟（自由組合屬於個人自己的靈驗譜系），否則，在「做靈驗」框架的影響之下，他是沒有辦法自外於這個「文化性與社會性之靈驗定義」之外

的。⁴⁵

五、結論

本文的主要目的，是要重啓有關於漢人民間信仰中靈驗概念的有關考察，考察的步驟是：由漢人父系社會的操作型態為起點，說明這個社會的超自然世界（「超經驗性場域」）與社會世界（「經驗性場域」）之間的「相互定義」與「相互再生產」（也就是透過「結構化原則」）關係，進而依據這種「相互再生產」的過程，來呈現出漢人超自然界裡可能會存在的幾種超自然範疇，而這些範疇之間會產生相互流動的「相對位置」，又幫助我們討論了漢人超自然象徵結構中，為何已內在性的預設了靈驗力量的存在。

⁴⁵ 此處讀者也許會提出疑義：在「交互對等性」的一般形式（Reciprocity：A / B）下，「做靈驗」的論點是成立的，但是考諸這一般形式下的三種類型Ra、Rn與Rp，「Ra的對等性」中有模糊曖昧的性質，「Rp的對等性」中神明已不需要人們對其做回饋，於是結果只有在「Rn情況下的對等性」（正常的交互對等性）的情形下，前述所提的「做靈驗」的論證才能夠真正有效成立。此處，一方面這個問題確實會讓人產生這種聯想：只有在「Rn情況下的對等性」裡，才能讓人看到「做靈驗」狀況的出現；不過另一方面而言，我們卻更要重申幾點以避免誤解：一、在Ra中，神明並不是不要求回饋，剛好相反，而是說，在Ra中，我們不知道到底要回饋多少，神明才能夠真正的達到滿意，所以這反而會是一種更強的促進「做靈驗」發生的情況；二、在Rp中，神明也不是不要求回饋，而是說，神明更會要求我們在從事回饋的背後，必須具有虔誠恭敬的態度，也因此，「做靈驗」的情況還是必然會存在的；三、雖然分析上可以區別出Ra、Rn和Rp這三種類型，但祭拜神明的行為背後，卻往往同時混雜著三種不同的態度與情感，再加上不同信眾對同一尊神明的態度與認知又往往不同，整體加起來，在一個集體性的層次，於是「做靈驗」式的宗教實踐，就更是民間信仰場域中極為普遍存在的行為模式與宗教現象了。

由「超經驗性場域」來看，靈驗的顯現，是出自於：超自然範疇在進行某種方向的流動時，而在「經驗性場域」裡所產生的結果；這其中包括了兩個方向的流動：（1）由「排他性」到「開放性」；（2）由「非結構」到「結構化」。而不同超自然範疇之間的流動，也會在「經驗性場域」產生不同性質的靈驗。⁴⁶

接著，我又提出了所謂的「互動性靈驗顯現」的概念，並討論了人與神明之間短期或長期「交互對等性關係」中，所產生的各式各樣的靈驗模式，尤其是社會集體與神明進行長期結盟關係中所建構出來的靈驗觀，是靈驗現象背後特別鮮明的社會學面向。最後，我也提到了關於靈驗生產的問題，以所謂的「做靈驗」為考察焦點，可以揭示出社會資源動員，如何可能創造出更持續而具感染性的靈驗。

建築在前面的發現上，我們還要就兩個議題進行更深入的討論：

第一，是關於這一套超自然象徵結構之內在動力的問題：為什麼祖先會成神？為什麼鬼會成神？為什麼神格會由低到高流動？為什麼神與神之間會形成一個完整的官僚體系？超自然界範疇間預設了什麼樣的一種內在關係？這些範疇間為什麼會相互流動？為什麼世間的人有必要去想像出這一套關於超自然範疇間相互流動的「彼世社會學⁴⁷」？

⁴⁶ 前述討論中我們曾以「單純性靈驗顯現」中的ALTRSI六種類型來說明它們。

⁴⁷ 乍看之下，「彼世社會學」這類的議題，似乎是永遠找不到答案，因為超自然界，如果真的有超自然界的話，其實況是我們永遠所不知道的。不過事實上，即使在不知道超自然世界的真實情況，或是在不知道到底有沒有超自然界的情況下，單就「超自然次系統」與「現實生活次系統」間相互依賴而得以讓社會關係或群體生活得以再延續或再生產的內在性邏輯來看，仍然有很多議題是我們可以做深入討論的。換言之，超自然界既是出於人類的想像，特定文化中如何假設超自然界的不同範疇？以及如何假設超自然界不同範疇間會產生某種流動模式？這便具有了討論上的意義。

純由定義上的特質來看，漢人文化概念與操作裡，超自然界內部似乎是存在著一種內在性的驅力：超自然界的存在必然會追求香火或供品的持續與擴大，而某超自然存在發展到一個特定層次以後，該存在將不受到有無供品或香火的限制，而開始會以抽象性道德層次的高低和是否能廣泛涵攝更多人的期望和需求來定位其地位的高低。

而超自然界的範疇間會相互流動，這一方面顯然是出於人們經由人間現況而產生的想像與投射，因為現世的人要吃東西，所以人們想像超自然界也需要香火，而現世儒家或佛教的道德理想強調要濟世渡眾，因此超自然界裡的更高層次，也被認為有著更無條件的濟世渡眾的品味與境界。

不過除了這種單純現世人生的想像與投射以外，這背後還有更根本的原因在促進著這一套象徵系統內部範疇間的動態性流動。而這個原因，建築在漢人社會定義與創造社會秩序的方式上。如前面已討論過的，在漢人社會裡，一個人得到了父系社會裡的身分（成年男性或母親），他（她）也就完成了社會期望，並將被記載在神祖牌位和族譜上，而得不到父系身分者，形同於違反社會期望的失敗者；接著，在「超自然次系統」裡，沒有父系身分者，會是「鬼」，它們是造成現實世界之疾病與災難的來源，結果是，鬼成為了必須要加以驅逐或「綏靖」（給予其某種身分來加以安撫）的對象，也只有驅逐或綏靖了陰間的鬼，才能避免人間失序的出現。

而驅逐或綏靖鬼的方法，消極的做法是對鬼加以處理讓其不再作亂，積極的做法則是讓神的威力與涵攝力更大，以創造人間的平安。這些操作中，讓超自然範疇由「非結構」往「結構」方向流動，是這個系統運作的根本原理，而由「排他」往「開放性」方向的流動，則是可能更積極的去創造出神格的另一個原理，尤其是當特定人群想要與某位

神尊進行結盟時，是必須要經由儀式來展演出神尊這一方面的開放性的。⁴⁸而就祖先來說，由於其一開始就已獲得了「結構化的位格」，這已使其成為相對穩定的超自然範疇，依據文化上的定義而言，其內在想要由「排他性」往「開放性」方向移動的驅力是比較小的。

總之，在這兩個次系統（「超自然次系統」與「現實生活次系統」）相互循環性定義的前提下，人們有了認知世界與操弄世界的「認知地圖」，人們也依此而劃分出了秩序與無秩序的場域。這個會將「超自然次系統」與「現實生活次系統」緊緊綁在一起的內在性原因，則是出於人們對於無秩序感的焦慮和對於秩序感的強烈渴望。而父權社會的定義原則，在現實社會產生促進人口擴張的驅力（因為有著想要產生男性後代的慾望），這也會創造出明確穩固的秩序感（因為定義身分與階序的方式相對而言較為固定），但它卻也產生了大量的「剩餘性範疇」（有大量在世時無法完成父系身分者，他們在死後將會被定義為是鬼），於是，如何消滅「剩餘性範疇」對於現實人生秩序的破壞性，乃成為了兩個次系統相互定義過程中，能激發出次系統內部範疇間相互移動的更根本的社會心理學成因。⁴⁹

⁴⁸ 如透過輪值爐主，讓神明被更多人加以輪流供奉，這就是一種擴張神明開放性的方式。

⁴⁹ 不過，需要補充強調的是，邏輯上，我並沒有嘗試要去指出「超經驗性場域內的超自然範疇間一定會由某甲位置移動到某乙位置」，而是要去指出，文化設定中已認為，「超經驗性場域」內，某甲位置到某乙位置之間的移動，會被「經驗性場域」的人定義為是「靈驗的顯現」，這是本文最主要的討論重點。本文以兩個向度來分析性的說明漢人民間信仰「靈驗顯現」背後的兩個根本文化面向，已能幫助讀者對漢人民間信仰中的文化設定與展演模式有更清楚的掌握。至於漢人民間信仰超自然世界內部各範疇，是否「必然」會由某個位置移動到某個位置，也就是這個象徵系統內部的內在動力的問題，本文並無法做完整的討論與分析，但這並不會影響

從另外一個角度來看，為什麼這兩個次系統：「超自然次系統」與「現實生活次系統」之間的相互依存，會產生某種力量呢？這裡，我們可以借用Feuchtwang（2001: 15-16）對於漢人社會儀式與宗教的分析來做說明。

Feuchtwang（p.15）指出，漢人地方社會的再生產，背後必須透過一種「對比轉喻性⁵⁰」（Metaphoricity）來達成，也就是除了現實世界以外，人們還要創造出另一個轉喻性的場域，然後，經由這兩個場域的相互對比轉喻，才能讓人們有可能在對比轉喻中，去將現實世界予以「再現」與「同一化」，進而達成社會再生產的結果。⁵¹ 也就是說，人們需要先創造出能與「現實」（真實世界）相轉喻的另一個場域，然後才能在兩個場域間，產生穿越，然後這才可能賦予特定社區某種神聖

本文的結論。然而，不管怎麼說，由我們的模型裡，我們的確也已看出來，在漢人民間信仰裡的文化劇本中，靈驗的發生，主要源自於超自然象徵範疇之間的相互移動。這個移動主要來自於兩個方式，由「非結構化」向「結構化」移動，以及由「排他性」向「開放性」移動。「超經驗性場域」裡所發生的這兩種移動，「經驗性場域」裡的人都會以「顯靈驗」的這種方式來加以理解和感受。不過單就「超經驗性場域」內部來說，依據父權社會身分定義的原則，範疇間相互流動的內在動因，更基本的方向還是來自於「非結構化」向「結構化」方面的移動。至於，「排他性」往「開放性」方面的移動，可能更多的來自於「經驗性場域」之人間世界，在創造神格與提昇神格（一方面有提昇神力以驅逐鬼的需要，一方面與神結盟後有提昇神格與神威上的需要）方面所具有的強烈的內在動因之驅使，所導致的要透過儀式展演，以試圖在「經驗性場域」中，展演出超自然範疇內部的由「排他性」到「開放性」的移動。

⁵⁰ 這個「對比轉喻性」（Metaphoricity）的概念，Feuchtwang（2001: 15）部分借用了Durkheim 和Mauss的觀點，也就是認為人們會透過確立時間與空間的界限，而創造出一種神聖性，這一種論點成為Feuchtwang 討論「對比轉喻性」時的基礎。

⁵¹ 也就是將現實社會予以和超自然世界聯結在一起後，賦予現實世界某種正當性。

性。簡言之，兩個場域之間的「對比轉喻性」的操作，是漢人社會體系生產與再生產過程中，所必須歷經的一個認知與實踐上的歷程。⁵²

接著，我要談的第二個議題，是關於巫術的普遍性與特殊性的議題：在跨文化比較的意義上，同樣是關於巫術的運用，臺灣漢人社會的靈驗，和西方學界所定義的巫術，二者在內容與操作方式上，有什麼本質性的差異呢？⁵³

廣泛來說，依宗教學上的定義，巫術，指的是「訴諸於超自然界存在或力量，以獲得某種現實性的結果」（Levinson 1996: 123）。巫術的目的，在於提供個人或群體對於社會或自然環境更大的一種操控能力，因此在生存較艱困的環境或生產型態中，巫術的使用可能會更頻繁（Levinson 1996: 123）。⁵⁴ 這種認知模式，過去曾被西方學者認為是人類智識發展階段中較早期的產物（Taylor 1871），並且被認為它會隨著理性化的過程而消退。

不過，人類學家Malinowski（1935, 1948）反對巫術認知是演化早期產物的看法，而由社會功能的角度，看到了巫術能減輕焦慮與創造社

⁵² Feuchtwang（2001: 15）也進一步指出，在漢人社會裡，穿越與聯結這兩者（現實世界和超自然世界）的關鍵是：拜拜與靈諭（sacrifice and inspiration）。

⁵³ 如本文一開始所述，在近代歐美社會脈絡中，巫術的操弄受到了基督新教嚴厲的批判，而使得這類原具有文化普同性的宗教活動受到相當的壓抑，或至少是以被排斥在基督教團之外的情況而僅被少數人操作。但是在漢人社會中，情況卻不同，靈驗的追求，成為公開化的活動，甚至於產生了繁複的文化範疇與制度性的組織脈絡以來醞釀與創造各種靈驗，並成為了社區與個人在擴大其正當性與權力時，所被運用的最主要的一種形式（以靈驗為公共訴求）。

⁵⁴ 巫術，將事情發生的因果關係，歸諸於是超自然的介入，其中可能包含了「相似律」（the Law of Similarity）與「感染律」（the Law of Contact）（Frazer 1890）的推論與操作方式。

會整合的作用，而且事實上初民是依情形而定的使用巫術，並非真的完全把生產活動交給超自然來決定。Malinowski的學生Evans-Pritchard（1937）討論非洲Azande部落的巫術活動，而將其看做整套處理疾病、厄運與死亡的制度性叢結，Evans-Pritchard 仔細紀錄了巫術系統的內在邏輯與限制，並注意到了巫術背後象徵性的層次。

西方人類學看待非西方世界巫術活動的角度已受到很多挑戰，有學者指出非西方世界的巫術活動，並非單以象徵功能而被在地民衆所接受，而是以真實效用而存在，巫術的主觀感覺與客觀效度都應被研究者認真嚴肅加以對待（Winkelman 1982），這種新的角度其實帶有「後現代」的研究立場（Stoller and Olkes 1987），對於西方啓蒙運動以來的理性論提出了另類式的批判。

甚至近來的經驗研究也指出，即使在當代英國社會裡的中產階級，也會使用各種巫術來達成實用性的目的，而這恰恰是近代「理性化過程」的一個非預期的結果，因為「理性化」中，有可能連巫術也會走向專業化與系統化，而強化了巫術在現代社會裡的吸引力與韌性（Luhmann 1989）。

總之，就前面種種線索來看，漢人社會的靈驗現象——人們相信與超自然存在進行互動後會在現實世界產生某種效驗——與世界各地的巫術現象間並沒有什麼根本性的差異。不過，正如同Mauss（[1902] 1972）所說，巫術的使用，就和語言的使用一樣，人們會使用什麼物件，和以物件中什麼樣的性質來操作巫術，這永遠是一種文化選擇的結果，還有，巫術內部的分類與操作方式，也會和社會內部的分類系統有關（Mauss [1902] 1972）。就此來看，漢人的靈驗觀與一般我們所常討論的巫術間，雖然性質類似，但是或許會存在著一些文化選擇與社會分類上的基本差異性。

雖然這一方面的問題還有待未來更深入的探討，但由我們前面的討論看來，我們已可發現，漢人民間信仰的靈驗觀，和世界各地的巫術一樣，都涉及「訴諸於超自然界存在或力量，以獲得某種現實性的結果」，但就實際內容與制度化的結果來看，在漢人社會裡，個別性的對於超自然的操弄，在文化傳統與社會定義原則的交互融合中，已成為一套特殊制度性的「巫術叢結」，也就是「靈驗的觀念與操作」，而這一套「靈驗觀」，依據我們前面的討論，至少會具有以下這幾點文化特色：⁵⁵

第一，漢人社會裡，出於社會組織原則與超自然範疇間的相互定義性，造成了巫術操弄中，不僅出現了人對超自然範疇的祈求與依賴，也出現了超自然範疇內部的頻繁移動。因為既然對超自然範疇的定義，和定義人間秩序的概念有關，於是要創造人間的秩序，自然也需要以儀式的操弄去改變超自然世界，譬如說既然人要經由把鬼給「安定化」以創造社會秩序，鬼的「安定化」又需要透過將其加以驅逐或綏靖來加以達成，這乃會促成人去操作儀式以改變鬼的身分或祖先的狀態。簡言之，單純個別巫術的操弄，一旦被放在了兩個「次系統」（「超自然次系統」與「現實生活次系統」）相互循環性定義的脈絡裡，結果是牽一髮而動全身，任何追求改善社會秩序的儀式操作，也會改變超自然世界的內部狀態，並促成超自然範疇間的內部移動，這是漢人父系定義原則同時滲透到現實人生與超自然世界後的一個很自然的發展結果。

第二，漢人既然相信人可以變成神，⁵⁶ 把「正神」想像成是具有慈悲心腸和具有服務公眾精神的已達成理想儒家或佛教境界的靈魂

⁵⁵ 這幾點文化特色間，當然也是密切相互影響而彼此增強著的。

⁵⁶ 這當然也是複雜的歷史性議題，參考科大衛、劉志偉（2000）。

(Jordan 1972: 35-37)，這已賦予超自然世界一種濃厚的「人文化」的色彩，靈驗觀，因此已不單純是一種個別性的巫術操弄，也涉及到人與「人文理想薰陶下的神」的特殊的互動模式，甚至於有可能成為促進信眾修練與轉化的媒介，在這裡，漢人世界的靈驗觀，已是一個以巫術為基礎，但卻提昇到修行層次的複雜宗教系統了。而且，它背後的帶有儒家和佛教色彩，滿足了地方對於公眾性的期待，也讓它（靈驗的觀念與操作）有可能成為不同場域間相互轉換的一個操作平台。當然，這一種對於神明內在道德屬性的認定，更促進了超自然象徵系統內各範疇的由「排他」到「開放」方向的移動。

第三，建築在「人文化」的基礎之上，漢人世界的巫術使用，繼續被加以高度的「理性化」和「系統化」，這指的是出於官僚系統的概念，而對於神明位階與功能產生了更為清楚與系統化的定義，天上官僚體系對於人間行為的管理也成為了無隙縫的監視。於是，這種對於超自然體系全盤化的加以整編與定義的方式，已將單純個別的與某個超自然界存在的交涉，改變為是與「整個超自然官僚體系」的互動與交涉了。我們幾乎可以這樣說，漢人世界裡，經過了轉化與系統化以後的巫術，已經成為一套嚴密的意識形態與實作操作系統，開始全面影響著這個文化系統底下的民衆。

第四，也正是在前面這些條件下，社會群體有可能和某些神明形成較為長期的結盟關係，因為某些超自然存在被認為是更穩定與更可期待，具有特殊權力的職掌，並且也需要與人間的某些人發展出「被供奉祭拜」的關係。長期性的結盟取代了原本可能只是短暫的求助與交換關係，這也成為了漢人靈驗操作中相當獨特的面向。

總之，我在本論文中所提出的概念，固然還不能取代過去有關靈驗的全部研究，我所提出的概念，也還有很多有待精細化之處，尤其是本

文所提出的一些概念，基本上主要是出於「理想類型式」的建構，而不是能完全符合於經驗現象的實際，其出發點，是希望能有助於更深刻的觀察漢人民間信仰世界裡的宗教觀念與宗教實踐。不過，目前的討論雖然還不是十分成熟，本文所涉及的關於靈驗的象徵結構和後續相關的社會結盟原則，的確是目前漢人民間信仰研究理論累積裡，所最缺乏卻也是最需要的基礎性知識。本文的提出，或許有助於在漢人民間信仰研究的社會學知識上，產生某些可能是更具有理論累積性的研究方向。

另外，在本文的限制方面，如同前面已經提到過的，在漢人社會裡，靈驗，仍有可能由其它超自然實體⁵⁷而來，不見得必然是透過前述的超自然象徵結構中所發生。這是因為漢人社會有兩個交混在一起的超自然象徵系統：（1）自然神或自然神的人格化；（2）人神。前者，是一個高懸於人之外的宇宙象徵體系（天、地、風、雷等），人類對其祭拜，出於對自然力的恐懼與尊崇，這一點和世界各地其他民族差異並不大，只是神格擬人化的方式可能有著獨特的文化特色（如加進了官僚體系）；後者，則出於中國王朝治理術的一個改變，主要是因為中央政府無法將行政系統完全滲透到地方，轉而利用「封賜制度」（賜予地方上已極為流行的神明匾額或封號），而賦予了某些地方上大顯靈驗的「孤魂」某種正當性，進而開始創造出了新的神格（科大衛、劉志偉 2000: 10-11）。

簡而言之，「封賜制度」由來已久，至晚在六朝時期即以開始，宋朝已發展出整套「封賜制度」的程序與體系，明朝更加入了大量的儒家正統主義思想，清代這種儒家正統思想不再趨於極端，但「封賜制度」一直持續到清末（朱海濱 2008: 4-10）。「封賜制度」，一方面以國家

⁵⁷ 如我們前面所舉過的例子：如玉皇大帝、三山國王、三官大帝、斗姥星君、月老、石頭公、風神、雷神等。

的力量適度將地方信仰予以整合與納入管理，一方面也使得民間已存在的厲鬼供奉，轉化成更能普及於單一地方以外的「人神」信仰。正式被帝王封賜之神，多是地方上的英靈烈士所轉化（參考濱島敦俊〔朱海濱譯〕2008: 233-237），這是「人神」而非「自然神」，這無疑的劇烈改變了神明世界的意涵，也改變了中央與地方的關係。而一個動態性的「經驗性場域」與「超經驗性場域」之間相互定義與相互再生產的關係，自此出現。「人神崇拜」而非「自然神」，則愈來愈是地方信仰舞台上的主要形式，這也導致漢人民間信仰中具有文化獨特性的「靈驗顯現的基本範疇與形式」開始出現。本文的研究宗旨，在分析這一種特殊屬於漢人世界文化範疇的靈驗觀，但並不排除還有其它類的靈驗觀存在，⁵⁸ 至於各種靈驗觀間如何相互融合或相互影響，以及各自的比重為何？這是本文所沒有觸及的部分，未來還有待更深入的分析與討論。

作者簡介

丁仁傑，中央研究院民族學研究所副研究員，研究領域為宗教社會學，出版有專著《社會脈絡中的助人行為》、《社會分化與宗教制度變遷》、《當代漢人民眾宗教研究》。目前研究興趣在：漢人民間信仰的社會學討論，及漢人農村生產模式與宗教信仰型態之間的相互型構歷程。

⁵⁸ 如人們對於玉皇大帝和三官大帝的祭拜方式，就和崇拜「人神」的背後的方式與內容不盡相同。

參考書目

- 王鈞雯，2005，《台南市宮廟小法團之研究》。台南：國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文。
- 朱海濱，2008，《祭祀政策與民間信仰變遷——近世浙江民間信仰研究》。上海市：復旦大學出版社。
- 呂理政，1992，《傳統信仰與現代社會》。台北：稻香。
- 林瑋嬪，2002，〈血緣或地緣？臺灣漢人的家、聚落與大陸的故鄉〉。頁93-151，收錄於陳文德、黃應貴主編，《「社群」研究的省思》。台北：中央研究院民族學研究所。
- ，2005，〈台灣廟宇的發展：從一個地方庄廟的神明信仰、企業化經營以及國家文化政策談起〉，《國立台灣大學考古人類學刊》62: 56-92。
- 佚名，n.d.，《五相王爵爺生前事略》，（小冊子）。
- 科大衛、劉志偉，2000，〈宗族與地方社會的國家認同——明清華南地區宗族發展的意識型態基礎〉，《歷史研究》3-14。
- 陳雅菁，2005，《台南市喜樹地區喜南里宗族與聚落發展之研究》。台南：國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文。
- 陳緯華，2008，〈靈力經濟：一個分析民間信仰活動的新視角〉。《台灣社會研究季刊》69: 57-104。
- 葉春榮，1999，〈萬代香烟：一個臺灣南部農村的例子〉。論文發表於「國立臺灣大學人類學系五十週年系慶學術研討會」，台北：國立臺灣大學人類學系，11月27至28日。
- 葉春榮，2001，〈神明與廟宇的來源——一個台灣南部農村的例子〉，論文發表於2001年10月26-27日，「人類學與漢人宗教研究研討

會」，台北：中央研究院民族學研究所。

渡邊欣雄著，周星譯，2000，《漢族的民俗宗教》。台北：地景出版社。

不著撰名，2004，《榴陽王三聖始祖郭氏源流史》。台南：台南土城郭岑寮榴陽王三聖始祖祭祀管理委員會。

濱島敦俊著，朱海濱譯，2008，《明清江南農村社會與民間信仰》。廈門：廈門大學出版社。

戴文鋒，1997，〈台灣民間有應公考實〉，《台灣文獻》，第五卷（1963）：93-101。

Ahern, Emily Martin, 1981, *Chinese Ritual and Politics*. New York: Cambridge University Press.

Baity, Philip, 1975, *Religion in a Chinese Town*. Taipei, Taiwan, R.O.C.: The Orient Cultural Service.

——, 1977, The Ranking of gods in Chinese Folk Religion. *Asian Folklore Studies*. vol.36. Part 2: 75-84.

Chau, Adam Yuet, 2006, *Miraculous Response: Doing Popular Religion in contemporary China*. Stanford, CA.: Stanford California Press.

Dumont, Louis, 1980, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Rev. ed., tr. Mark Sainsbury. Chicago: The University of Chicago Press.

Evans-Pritchard, E. E., 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.

Goulner, A., 1960, “The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement.” *American Sociological Review* 25: 161-178.

Feuchtwang, Stephan, 2001, *Popular religion in China: The imperial*

- metaphor*. London: Curzon Press.
- Frazer, J. G., 1890, *The Golden Bough*. London: Macmillan.
- Hansen, Valerie, 1990, *Changing Gods in Medieval china, 1127-1276*. Princeton: Princeton University Press. (中譯本：包偉民譯，1999，〈變遷之神〉。杭州：浙江人民出版社)
- Harrell, C. Steven, 1979, The Concept of Soul in Chinese Folk Religion. *Journal of Asian Studies* 38(3): 519-528.
- Jordan, David K., 1972, *Gods, Ghosts, and Ancestors: the Folk Religion of a Taiwanese Village*. Berkeley: University of California Press.
- Katz, Paul. R., 2009, *Divine Justice: Religion and the Development of Chinese Legal Culture*. New York: Routledge.
- Levinson, David, 1996, *Religion: A Cross-cultural Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.
- Luhmann, T., 1989, *Persuasions of the witch's Craft: Ritual Magic in Contemporary England*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Malinowski, B., 1935, *Coral Gardens and their Magic*. London: Allen & Unwin.
- , 1948, *Magic, Science and Religion*. Glencoe: Free Press.
- Mauss, M., [1902] 1972, *A General Theory of Magic* (trans. By R. Brain). London: Routledge.
- Nadeau, Randall L., 1987, "Manifestations of Spiritual Efficacy (ling) in Taiwanese Temples." *B.C. Asian Review* 1: 57-68.
- Sangren, P. Steven, 1987, *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford, CA.: Stanford University.
- , 2000, *Chinese Sociologics: An Anthropological Account of the Role of*

Alienation in Social Reproduction. New Brunswick, N.J.: The Athlone Press.

Stoller, Paul and Cheryl Olkes, 1987, In *Sorcery's Shadow: A Memoir of Apprenticeship Among the Songhay of Niger*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Tambiah, Stanley Jeyaraja, 1990, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. New York: Cambridge University Press.

Tylor, Edward, 1871, *Primitive Culture*. New York: J.P. Putnam's Sons.

Thomas, Keith, 1971, *Religion and the Decline of Magic*. New York: Charles Scribner's Sons.

Winkelman, M., 1982, "Magic: A Theoretical Reassessment." *Current Anthropology* 23(1): 37-66.

Wolf, Arthur P., 1974b, "Gods, Ghosts, and Ancestors." Pp.131-182 in *Religion and Ritual in Chinese Society*. edited by Arthur P. Wolf. Stanford University Press. (中譯，張珣譯，1997，〈神、鬼和祖先〉，《思與言》35卷3期：233-292)。

