

民間信仰的邊界與翻轉：
由欲望的制度化形式到母女相認的當代展演

丁仁傑－中央研究院民族學研究所

語言歸類，尤其是具有高低層次的分類，是一種象徵性的暴力。漢人民間信仰長期以來被各種語言歸類所汙名化，這些象徵性標籤的操作者，同時也試圖對民間信仰加以規範化。民間信仰的實踐場域成了權力競逐之地。

追溯歷史，官方與儒家知識分子認為民間信仰違反禮教秩序；當代西方社會與華人社會接觸以後，在進步論的批判下，民間信仰又被視為有待破除與改善的文化慣習。

漢人民間信仰實則可被看作是對應漢人父權結構下，一個複雜而多變的集體性欲望的制度化形式。形式中，有對應於現實社會官僚體制的超自然想像，也充滿了各種官方不承認的神明類別。換言之，漢人的超自然體系絕非僅是王朝治理的工具，也不僅是社會階層的投射。一個所謂「正統信仰」以外的邊邊角角，以及它與現實社會對應間產生差距之處，才是最有興趣的解釋各類象徵之普及與產生作用力機制的關鍵之處。

民間信仰其實仍存在著某種邊界，它不會是漫無方向地引導信眾，往往仍是導向於父系繼嗣系統的生產與再生產。然而一九九〇年代初期的新型信仰形式「會靈山」，其中母女相認的情感宣洩與展演，似乎出現了邊界翻轉的契機，展現出民間信仰能適應於不同社會型態的潛能，與發展上所存在的各種可能性。

宗教與迷信

談到民間信仰，一般人很容易將民間信仰跟迷信畫上等號；相反地，同樣是一種信仰形式的基督教，則往往被看作具有普遍與終極救贖意義的所謂「宗教」。這種「歧視」，其實自古以來皆然，只是想像的方式不同。王銘銘摘要了在歐洲，宗教與迷信劃界的起源：

「迷信」概念的歷史與歐洲文明史一樣悠久。據說，西元前一世紀，這個詞就已存在於歐亞大陸的西部，用以形容腦子糊塗的「野蠻人」，意思常跟「他者」(alterity)相混。在教權支配的時代，歐洲的「文明人」曾用它來形容異教，到了近代，在啟蒙運動中被哲人們用來形容知識進化的一個低級階段。在我從事的人類學中，十九世紀西方學者們對於這個詞作了系統論述，弗雷澤(James Frazer)之類的古典人類學家採取「知識論」(intellectualism)對人類進化史加以論述，認為人的進化本質為巫術迷信向宗教、宗教向科學的「三級跳」。(王銘銘，二〇一一，頁六七)

孫英剛(二〇一〇，頁二二)對這段人類學史做了整理：早期古典人類學家如泰勒(Edward Tylor)的《原始文化》(Primitive Culture, 1871)和弗雷澤的《金枝》(The Golden Bough: A Study in

Magic and Religion, 1890)等，都將中國民間的信仰、儀式、象徵這類現象與原始文化視為同類。法國神父祿士適(Henri Dore)在一九一二年所著的《中國民間崇拜》(*Researches into Chinese Superstition*)也用「迷信」(*superstitions*)一詞形容中國的民間信仰。

至於「迷信」一詞，據陳玉芳(二〇一二，頁三三三)考證，它於中國出現的時間甚晚，在一九〇〇年以前使用的次數並不多，所指涉的意義多為信仰神仙鬼怪或宗教。從一九〇二年開始，「迷信」的使用次數有了明顯的增加，意涵也更豐富，除了用以指涉信仰神仙鬼怪或宗教之外，主要是用來泛指未經考察，盲目的信仰崇拜。

而早經杜贊奇(Prasenjit Duara)所指出的，民國初年的國民黨為了將所謂「臣民」改造為「國民」，於一九〇〇年到一九二〇年之間，在現代性的潮流之下，一批不同政見和黨派的菁英，也開始對內致力所謂「破除迷信」的運動(Duara 1995: 85-114)。

源自歐洲早期歷史的對他者想像，又經過當代進步論的包裹，成為鮮明的象徵性暴力施為，被西方來自我區隔西方與非西方的文明差距，也被非西方知識分子用以作為追求進步的著力點。地方社會民間宗教活動的參與者始終沒有任何發言權，只能成為等待被破除、被瓦解的對象。

字面上看起來，「民間信仰」這個詞比迷信好多了。在台灣的人文學、社會科學界，甚至是媒體界，民間信仰一詞大致上已成為共享與公認的認識範疇，用來指稱漢人社會中的各

類神明信仰。勞格文(John Lagerwey)給了漢人民間信仰一個極為直接的定義：「為一創造神明的機器。神明以附於人身上來證明祂的存在和能力，在給予人保佑的同時，神明要求人血祭的回報。神明當然也會以其他方式來顯現自己。」(Lagerwey 1999)簡言之，不斷的造神和顯現神，並以血祭作為回報，就是民間信仰的核心活動。

對於漢人社會俗民大眾的各種信神拜神活動，包括與祖先或鬼的互動，總合起來習慣稱之為民間信仰。只是民間信仰絕對不是一個中立的名詞，在不同時空，基於不同的政治意涵，各類拜神活動都會不斷地被以不同的符號加以標識。不同名稱也許不會劇烈改變民間信仰(本文中我們暫時還使用這個詞)的內在邏輯和外在發展，但這顯示了對這些活動加以劃界或規範時的政治欲望或知識欲望(知識欲望也可以被包含在政治欲望之中)；即便是劃界本身，就帶有階層化的企圖，而這當然也是一種象徵暴力的展現。

事實上，追溯歷史，民間信仰一詞也不是個乾淨如同白紙般的名詞。朱海濱(二〇〇九，頁六八)指出，這個詞最早可能出自日本的姉崎正治，於一八九七年在論文《中奧的民間信仰》中出現。

姉崎正治文中提到「任何國家都有作為有組織的一派正統宗教居上統一並感化民心，同時，在民間又有與該正統的被組織化的宗教多少相異的信仰習慣」(姉崎正治，一八九七，頁九六)。姉崎正治認為，宗教現象的實態具有二重結構(組織的與非組織的)。姉崎將組織性，

即具有教義、教團上的組織性，看作「正統宗教」的主要條件，並注意到民間所見「多少與正統的被組織化的宗教相異的信仰習慣」的存在，他認為這種信仰之中也包含有「合理的習慣」，因此對其施以帶有貶意的所謂「迷」的價值判斷，並不妥當。

約瑟夫·北川(Joseph M. Kitagawa)曾指出，明治時期的日本急需一套新的宗教學術概念，來幫助國家走向近代化(Kitagawa 1964)。作為明治時期的重要知識分子，姉崎正治致力於此。比如說他在一九〇七年發明了「日本宗教」(Japanese religion)一詞，將神道教從「民間信仰」中分離出來，定義為一種「理性的宗教」，以適應日本新的國家認同。另一方面，民間信仰顯然已被姉崎正治視為一個廣大的剩餘性範疇，它不一定會反映落後，但卻也絕對不是文明化的結果。

在台灣，留日的陳奇祿是最早使用民間信仰一詞的學者(轉引自張珣，一九九六，頁一七四)，劉枝萬的著作後來也都沿用民間信仰一詞(劉枝萬，一九七四；一九八三)，但同時期的李亦園使用的則是民間宗教(李亦園、莊英章，一九八五)。不過，最後經由台灣人類學家的沿用，愈來愈多的人使用民間信仰，以至於這個詞目前已為台灣學界所共用了。

至於對岸的中國，民間信仰這個概念曾在二十世紀九〇年代以前為中國民俗學與社會史的研究者零星借用，到二十一世紀初，中國社會科學院世界宗教研究所的宗教學領軍人物金澤(二〇〇二)，借助人類學的相關論述，為它下了定義，認為它：不同於五大宗教，是一種

「原生性的宗教」。

民間信仰過去因為被當作迷信，而排除在中國合法的佛教、伊斯蘭教、基督教、天主教、道教之外，現在當半官方研究機構用了民間信仰取代迷信一詞，意味其社會位置正在逐漸改變中，而中國重點發展的非物質文化遺產的申請則是站在新的角度挪用地方民俗活動的使用價值，也開始為各類民間信仰取得了新的合法性。

民間信仰在中國的皇權時代

至於在迷信與民間信仰這些名詞被普遍使用以前，中國王朝是如何看待地方上這些非佛非道非儒，但又亦佛亦道亦儒的信仰活動呢？「淫祀」這個名詞是帝國政府和儒家知識分子看待它的角度，「封賜」則是權力折衝與意識形態衝突下，帝國政府所摸索出來的與地方文化相處之道。

「淫祀」是指不合禮制的祭祀，包含了跨越分際和未列入祀典的祭典，可說是古代中國官方為了維護身分的治理與社會秩序，由負面禁止著手，透過「禮」來維繫倫理道德的一種方式。

與淫祀相關的是所謂的「淫祠」。淫祠是指未受官方祭典認可的祠廟，也就是民間自行

設立的祠廟。淫是指多餘的，淫祠即多餘的祠廟，通常是指勞民傷財的意思。《禮記·曲禮下》說：「非其所祭而祭之，名曰淫祀。淫祀無福。」《宋書·武帝紀下》稱：「淫祠惑民費財，前典所絕，可並下在所除諸房廟。」

毀淫祠最有名的是唐朝狄仁傑和清代的湯斌，而歷代陳希亮、湛若水等毀淫祀的事蹟也極受傳頌，並獲得歷史上很好的評價。

其實，毀淫祠之舉看似由皇帝所推動，實則讀書人才是幕後最大的推手，朱海濱（二〇〇八，頁六～七）提到：

明初原理主義的祭祀政策，純粹是儒者制定出來的東西，並非出於朱元璋本人的真實意圖。朱元璋本人的宗教祭祀思想，是傾向於宋元以來在民間廣泛流行的民俗信仰的。……早在洪武（一三六八～一三九八）、永樂（一四〇三～一四二四）年間，皇帝本人就已抬出一些不符合原理主義祭祀政策的舉措，如洪武年間，南京建立了十四座祠廟，並列於祀典。《欽定續文獻通考》卷七九的「編者按」寫道：「諸神雖不盡應祀典，然皆太祖所定，有明一代因之，而不敢廢。」……。雖然無法確定「神號改正詔」頒布後的洪武年間是否曾繼續授予各地神靈以封號，但從有關史料來看，至晚在永樂年間，中央王朝便又開始了對神靈進行加封、賜爵的活動，這顯然是與「神號改正詔」的精神背道而馳

的。

這裡，「神號改正詔」是指洪武三年（一三七〇）朱元璋對全國寺廟與神明名稱的簡化和統一規範，儒家「原理主義」則是指儒士毫不妥協地堅持合乎禮制的祭祀模式，並且特別重視人格神生前的義行事蹟，而非其靈驗面向。但顯然地，連皇帝自己都不能謹守儒家原理主義，屢屢對神靈賜封，有時是新封，有時則是類以加封。

到了清代，清廷加封神靈的理由都被說成是為了感謝神靈顯靈護國所致（朱海濱，二〇〇八，頁十）。另外，澤田瑞穗（一九八二）也指出，道光年間以降，屢屢可以見到中央王朝對佛教、道教神靈，甚至自然神進行加封。總之，清朝中央政府對民間神靈的加封、賜額現象一直持續到清末。

這樣看起來，皇帝、儒生與一般百姓，彼此間有很大的交集，但卻也有很大的差異，皇帝有時與百姓站在一起，有時又與儒生站在一起，而儒生有時也會熱衷於地方信仰，這背後後設基礎為何？

在漫長的中國歷史進程中，除了對天的崇拜，還發展出了一套複雜的民間信仰（popular cults），它對封建王朝的長治久安具有重要的倫理政治意義。祭天儀式和「天人感應」理

論的官方解釋都是朝廷的特權，而老百姓是不能參與祭祀儀式的。……因此需要發展對上天崇拜之外的民間政治倫理信仰，這樣百姓就有機會參與到宗教儀式中去，並不斷地感受「天」在政治生活與社區生活中超自然的權威。……在中國的宗教傳統中，超自然領域的構建和現實生活世界非常相似。在世俗生活中，普通百姓根本沒有機會和君王有任何的聯繫，不過有時不可避免地要和較低層的官吏打交道。同樣地，在祭祀儀式中百姓沒有資格直接祭天，但是他們可以祭祀那些從屬於天神的其他神。儒家傳統始終承認這種民眾政治倫理信仰的需要。也許對此種信仰最簡單明瞭的說明可以從《易經》註釋中孔子的那句話體會出來：「聖人以神道設教，而天下服矣。」……此外，還有更多的解釋來證明政治倫理信仰的存在，比如一九二三年的廣東佛山縣誌中寫道：「明有禮樂（道德規範），幽有鬼神，明不能治者，幽得而治之，固不爽也」。「以神道設教」的基本觀念通過民間信仰，成為傳統政治制度中一個固定的組成部分。（楊慶堃，一九六一〔范麗珠等譯，二〇〇七，頁一一五～一二六〕）

有交集的是，三者都接受這一套鬼神信仰。差異的是，皇權壟斷了其中一部分；讀書人則以禮樂為主，宗教是功能性的但不能逾越禮樂制度；至於老百姓則是在地方社區中醞釀出自身的神明系統，但經常受到政治力的介入，神明也常被皇帝加以挪用。

官方的禁淫祀與封賜政策，骨子裡就有很大的矛盾，前者出於儒家原理主義，後者連官方自己都會逾越，但表現為一種既壟斷又分享的權威施為模式。禁淫祀和封賜，成為帝國官方權力施為的不同面向的展現，它對地方的管理是否有效已不是問題重點，重點在於它如何塑造且鞏固了帝國官方的權威，並在某些時候成為規範性劃界的權力展演之所必要。

作為集體性欲望形式的民間信仰

漢人社會中，同一位神明的形象與神話故事往往有各種面向紛歧的版本，以中國的關帝信仰為例，杜贊奇 (Duara 1988) 用了一個稱他之為「在上刻寫」的概念，來說明神話背後那種既連續又不連續的性質，也可以解釋各種不同的權威與敘事如何共存於同樣一個象徵符號裡的可能性或歷程。關於關帝信仰神話故事層層疊疊的不同版本，本文暫且不論，而只強調杜贊奇的結論：¹

¹ 此段引文使用了陳仲丹的中譯（二〇〇六，頁九三～一四），但我將其中的幾個名詞另外改譯，superscribing，陳文譯為「刻劃標誌」，我改譯為「在上刻寫」；semantic chain，陳文譯為「語義鍊」，我改譯為「語意鏈」；symbols 陳文譯為「標誌」，我改譯為「符號」。

把神話及其文化象徵看成是同時既連續又不連續。可以肯定，這一神話連續的核心內容不是靜止的，其本身易於變化。那麼神話的有些因素就會丟失。但與許多其他社會變化不一樣，神話和標誌的變化不會趨向於完全不連續；相反這一範圍的變化是在複雜的歷史背景下發生的。由此文化象徵即使在自身發生變化時也會在某一層次上隨著社會群體和利益的變化保持連續性。這種特定的符號演進的形式我稱之為「在上刻寫」……

「在上刻寫」的過程意味著存在一個活躍的領域，在那裡對立的看法為其地位相互妥協、競爭。在這一過程中有些內涵來自被認為已消失的神話，但就其性質刻劃過程並沒有抹去其他的看法；它至多只是改變其範圍，以確立其對其他看法的壓倒優勢。……

明代國家確保其控制的方法，不是消除這一神話中不能直接與官方說法相符的那些符號，官方將關帝塑造成一個忠於國家權威的武士，而是將關羽的不同方面都納入守護帝國的範圍，因而他成了無所不在的護衛者。因此其所做的努力使得關帝有了直到二十世紀仍在民眾心目中的諸多形象：一個英雄，既是保衛者也是施予者；一個武士，既忠於已有的權威也忠於自己的誓言。

……我們看到不同的說法是如何。在一個語意鏈(semantic chain)的：一個重然諾的武士轉而忠於既有的權威；一個保衛廟宇、社區和國家的英雄轉而成為健康和財富的確保者。這一語意鏈構成了在歷史上形成的關帝神話，反映了國家和社會群體在它們就以前的「在上刻寫」上增添內容時變化著的需要。有些因素尤其是那些在最早的故事中不為特定群體形象所需的因素消失了，但任何單獨解釋的意動力量——推動、激勵和激發的力量——卻在這一演進的語意鏈中來自其參與。……

符號隨著語意鏈的演變及其瞬間的延續和間斷的特徵使得我們去注意符號變化與社會變化的關係。即使是像中央集權的清朝國家這樣的機構要想徹底地主宰一個符號，其刻寫的機制自身也必然要求至少在符號周圍要保留某些其他聲音的存在。一個符號在文化中要從其回聲(有時是不和諧聲中)，通常是半掩的意蘊的多樣性中獲取力量。正是因為這種對以前的符號進行的刻寫而不是塗抹，歷史群體能夠擴展其舊的意蘊的疆域，以適應它們變化的需要。

簡言之，神明文化象徵的背後，是層層覆蓋的過程，但並不會真的把舊的內涵消滅，最多只是改變其影響範圍。

在上刻寫(superscribing)

杜贊奇指出，漢人的神明，其背後的神話敘事，有各種不同的權威與來源，它會層層

疊疊並存在同一符號裡。這是不同來源層層覆蓋的過程，但並不會把舊的內涵消滅，最多只是改變其影響範圍。而不同的內容間有一種隱含的相互關聯性，可被稱之為「語意鎖鏈」。政治上的影響則是，政權對文化符號的刻寫，並不會完全壓抑其他的聲音，反而可能在半遮半掩中，由多樣性裡獲得力量，這也是華人文化重要的的特質之一。

桑高仁 (P. Steven Sangren) 二〇一七年的新書《孝順的情感偏執》(Filial Obsessions: Chinese Patriarchy and Its Discontents)。書中稱中國父系為一種「制度化之欲望」(Chinese Patriarchy as Instituted Desire)。這個「制度化之欲望」的描寫，很可以用來表示漢人民間信仰的性質。

民間信仰本身是一種制度化的集體性欲望。而欲望本身是一種迴路性的複雜結構，是一種在衝動與管制之間來來回回的過程，衝動與管制，甚或自我管制，都是一種權力。而自我管制的權力，有時甚至會與知識、父權或外在規範相連結，分不清楚其源頭究竟是來自內在或外在。集體性欲望，更增加了欲望迴路的複雜性。知識分子的欲望、父權權力的欲望、以國家之名而創造秩序感的欲望、讀書人想要將道德體系常模化的欲望等等，匯集在一起，創造出欲望的集體性和制度性的形式。這種制度性的形式有隱約的邊界，但很難有公認共享的核心內容，而經過歷史沉澱，它看似允許邊緣，卻不容易看到其對於邊界的超出；因為超出

邊界，可能意謂著超出欲望迴路之外，而這也往注意謂著主體的崩解。

歷史沉澱乃是經由神話過程的演變作為媒介，神話在共鳴效應中慢慢地定型而普及化。也因為允許邊緣，讓大量個體性欲望得以在集體性欲望制度化的形式中得到安置。

只不過，讀書人和皇權不只要劃定邊界，還想要確立中心，使得神話與儀式也成為規範化所要競逐的場域。愈多中心化的定義，讓邊緣的位置更明確，也讓個體性的欲望看到、並發現了邊緣，而愈想要從邊緣中找到出口。於是，我們在民間社會往往會看到，集體性的欲望形式幾乎產生了倒轉，愈是邊緣，愈是受到大眾歡迎。中心化的定義動作，反而成為創造邊緣興盛的契機。

但隨著社會變遷，規範性的形式缺少體制或組織的基礎，能夠定義中心的外在權力基礎幾乎消失了。欲望本身的動能，一方面更樂於處在範圍愈來愈大的邊緣地帶；一方面也開始不斷去試探並挑戰邊界。主體性的迴路也發生重心上的轉移，欲望在試探邊界的同時，雖仍有規範性的力量在運作，但這也成了完全只在內在迴路裡的對話和獨白，而不假皇權或知識分子之手。

當欲望不斷地試探與碰觸邊界，會造成迴路進入一種不穩定的狀態。更多的活動、認知與實踐都是在碰觸那個邊界，甚至消融那個邊界，或甚至是試圖打破想像的、中心與邊緣之間的區別。新的欲望制度化的形式會是什麼？它還是父權導向的嗎？父權導向的崩潰會是主

體解體的前兆嗎？或是男性與女性新的大和解的發生呢？

民間信仰與集體欲望

民間信仰為地方俗民大眾層次的信神拜神活動，也包括與祖先和鬼的互動。民間信仰中的崇拜形式與神話內涵，提供了在父權社會結構底下多元主體性的幻想與宣洩，進而讓人們有可能成為文化生產過程裡所塑造出來的「特定家庭關係網絡中的個人」。但這並非僅是一個孝順規範的恪守者，而是帶有複雜欲望情結且有多重面貌的一個「心理—文化」人。官方和知識分子一直嘗試將這類地方活動規範化，民間信仰乃成為規範化所要競逐的場域，各類集體性的欲望創造出中心與邊緣間的拉扯，匯集為一個不斷變動中的集體性欲望的制度化形式。

邊界與邊界翻轉？

如果有所謂正統的話，那麼反映官僚階層的神明體系（Wolf 1974），或許構成了神明結構之中一個結構性的正統雛形。但以比例來說，不在這個結構當中的神明為數頗眾，以至於祂

們的信眾人數亦多，可說是大幅超出官僚系統以內如觀音、媽祖等神明。

夏維明（Meir Shahar）與魏樂博（Robert P. Weller）合編的《怪力亂神》（*Urnuly Gods: Divinity and Society in China*）。可說是集非官僚體系神明大全的一本書（Shahar & Weller 1996: 8-16）。書中討論了：一、佛教神明；二、佛教中的女神如觀音，其他女神如媽祖、無生老母等；三、道教各種仙真；四、基於鬼神界限的模糊，許多低階的神並不遵循道德原則而成神；甚至於仔細追究，許多正神（如關公）也有其厲鬼般的來歷。此外，謝貴文（二〇一七，頁十五—十六）曾細心整理了該書不同作者討論中所出現的其他類型，包括突顯個性性格而不任官職的神，如華蓋三真君；呈現家庭關係或自我情緒，而非政治關係的神明，如哪吒或目蓮；正邪兼具的神明，如八家將；反常或反叛的神明，如濟公或孫悟空；質疑儒家道德的神，如妓女、醉漢、賭徒、罪犯所祭拜的神等等。

簡言之，漢人的超自然體系絕非僅是王朝治理的工具，也不僅是社會階層的投射。一個所謂正統民間信仰之外的邊邊角角之處，以及其與現實社會對應時所產生差距之處，才是最有趣解釋其各類象徵之普及，與產生作用力的機制的關鍵之處。

非正統神明世界

神、鬼、祖先是漢人地方社會相當普遍存在的超自然範疇，武雅士（Arthur Wolf）指出，

漢人「神明世界」就像是一個超自然界的官僚體系，不同神也對應於漢人帝國官僚體系裡不同層次的官員，能降福百姓，也能懲罰惡人；而人們對待神的方式也如同對待官員。但考諸實際，民間信仰中的超自然範疇不純然是如此，有各種不屬於官僚體系的神明存在，這些神明的內涵有時並不符合道德與正義原則，人神關係也更多樣。就種類、數量與影響力上來說，牠們可能比正統性的神明來得更繁複也更普遍。觀音、哪吒、王爺、濟公、家將神等都是其中顯例。

不過，這也不代表官僚階層式的神明想像虛幻或不存在，而是說正統與「非正統」間，或正統與邊緣間，彼此相互參照而扮演了象徵投射上的不同功能，前者展演與強化現存社會秩序，後者提供了在這個秩序下，多元主體性的幻想與宣洩，進而讓人們有可能成為文化生產過程裡所塑造出來的「特定家庭關係網絡中的個人」。這個「特定家庭關係網絡中的個人」，將不僅僅是一個孝順規範的恪守者，而是帶有複雜欲望情結及多重面貌的「心理—文化」人。討論各類非官僚系統所能涵蓋的神明，似乎讓我們看到了漢人民間信仰邊緣層次的無比豐富與無限敞開。當各式各樣的神明都可能存在，民間信仰具體的邊界又在何處？

焦大衛 (David Jordan) 台灣南部鄉村的民族誌裡，提到了民間信仰中極為重要的兩種想像：圓滿與平安。而且，這是以父系原則所定義出來的圓滿與平安：

以父系原則界定出來的「圓滿」，是保安村民所追求的理想。圓滿，表示了一個父系家庭的循環史很完備（男人能結婚、女人能結婚並生兒子、小孩子不會夭折、老人保持健康並活到高齡），也表示了一個父系家庭沒有結構上的缺陷（父系繼嗣的那一條線可以一直傳下去）。……關鍵的要點是，要讓繼嗣的這一條線能夠一直延續下去，只要每一個人都有後代，就會使所有家庭都達到圓滿。

圓滿是「平安」的先決條件，如果家庭不圓滿，就有可能發生「不平安」，家中成員彼此爭吵、有人生病或死亡、經濟破產等，就是家庭層次的「不平安」。同樣的，村落或國家，也都有著「平安」或「不平安」，「不平安」是指村落或國家遇到了各種人事紛亂或天然災難。

在家庭層次，暫時的「不平安」也許還可以忽略不見，但是連續的災難，譬如說家中連續有人死亡、疾病找不出原因、經濟接連出現問題，這就表示家庭出了問題，而且必然是來自於超自然的因素。換言之，以疾病做例子，並不是因為家中某人生病而造成家裡的「不平安」，而是說，因為家中「不平安」，才會造成了某人生病。而這個「不平安」，原因通常出在一個家庭的「不圓滿」，也就是「父系繼嗣原則」出了問題 (Jordan

1972: xxii)。

那麼，這個「父系繼嗣原則」出了問題，會是由誰來加以宣告和診斷呢？答案是，乩童和「桌頭」（翻譯神明語言的人）：

只有當發生了一個災難而必須要尋求解釋的時候，這時鬼才會出現。而當災難發生時，神媒只要發現有一戶家庭有還沒有子嗣就死掉的人；或是有一戶家庭因為某些原因而使得繼嗣傳承斷掉了，某個鬼魂的存在馬上就會被具象化，而可以被拿來解釋為什麼會發生目前的災難。這些結構上的「非常態」，在人們有需要去找一個超自然性質的理由來解釋災難時，就成為了一個可能的原因，隨時可以被加以具象化，以來解釋為什麼會發生現在的災難。

當要去選擇解釋災難的原因時，在這兩個原因之間：一、原因是來自家中的鬼；二、原因是來自我們之前提到過的那種一般性範疇的鬼，人們會怎麼樣去做選擇呢？台灣人對這個問題所給的答案會是：這取決於造成災難的鬼是哪一種？而這個問題，要透過「問神」的過程才可能知道答案。

某些神媒會傾向於用特定的理由來解釋災難。……為了向神明尋求答案，通常案主會去進行好幾次「問事」，在各種答案中，案主會慢慢找出其中共通的部分，或者，我們

可以說，他是在找出他可以接受的答案。(Jordan 1972)

顯然地，乩童和桌頭，他們是執行社區意志的人，會在競爭的生存環境中，盡可能維繫父系繼嗣系統的生產與再生產，這是乩童和桌頭在執行社區意志時，一個沒有被講出來的公開秘密。而不同乩童出於不同的觀點、角度、專長，或是個人的利益，說不定會在有限的可能性中，選擇出一種可能的災難詮釋，但此詮釋仍必須符合公眾的期待和父系社會生產與再生產的原則。

簡言之，在社區微觀操作的層次，不管神明系統是否有著各式各樣的分歧，經由乩童與桌頭的媒介，民間信仰確實存在著邊界，它不會是漫無方向地對信眾的引導，往往仍是導向父系繼嗣系統的生產與再生產。

當然，父權制中，家長的權力並非絕對且不可質疑，仍然有著某種限制性、不確定性和脆弱性。限制性來自於這個權威並非家長可以一廂情願、任意而為，這個看似依賴性的關係仍會透過習俗和傳統加以檢驗與約制；不確定性來自於這個關係背後始終有著潛在的矛盾與衝突，人際依賴關係的背後，如果不能維持某種利益上的平衡和意識形態認知上的習慣，衝突隨時可能發生；最後是脆弱性，因為家長的人數少於從屬者的人數（不論家戶內或跨家戶的總和來看都是），所以家長權力的基礎是脆弱的。

而在這種限制性、不確定性、和脆弱性當中，宣洩和對抗的界線在哪裡？由最簡單的事實來看，根據韋伯 (Max Weber: 1968: 1010)，從屬者的人數往往大大超出家長的人數，他們有可能（跨家戶）集合起來去反對家長的權力，這當然完全符合「對抗」的定義；但我們也可以想像一個同樣方向（抗拒服從與參與系統）但卻沒有如此強烈的作為，應同樣符合所謂「對抗」的定義，這些作為可能包括：家戶內的從屬者集合起來反對個別家長；個別從屬者在行為上反抗家長；個別行為者在家戶內雖不直接反抗，但行為完全不符合於從屬者的行為模式（不願意停留在假想的互惠性關係和依賴關係中進行互動）。在以上這些「對抗」形式中，雖不如從屬者直接進行跨家戶的合作而進行集體性的反抗那麼具有顛覆性的直接結果，不過一旦相同行為模式有所蔓延，各家戶間繼續相互感染，便有可能產生集體性的顛覆結果。

然而宣洩就不同了，宣洩僅是透過象徵或敘事，表達或表徵了父權社會框架中種種限制性、不確定性、和脆弱性，但在行為指向性上，不僅並未導向前述種種對抗性的形式，甚至反而是創造出了其他形式，讓從屬者獲得了某種想像性的利益或主體性，進而即使仍有諸多緊張性和不滿，還是繼續保持參與系統，或至少與系統局部區隔，卻仍不否定系統的社會性意義（即認知到系統作為多數人的生活方式，並無被整體性替換的必要）。這構成了一種「另類的系統實踐」，讓被壓迫者或「與主流群體斷裂者」在其中有一個位置，使其仍有可能繼續與系統發生關聯，甚至得到滿足感，卻不致於直接否定系統的正當性。

這一方面，我們在漢人民間神話中幾個最具有反抗性格的人物裡 (Sangren 2000: 丁仁傑, 二〇一七) 看到了最典型的表現。例如，在《封神演義》中，雖然父子發生了劇烈衝突，但哪吒終究並未弑父，即便李靖的權威壓制不住哪吒，但最後透過燃燈道人給他的金塔，終究能將哪吒壓制，甚至到了最後，哪吒的反叛性格仍讓其成為正義之師中最有實踐能力的先行者。

同樣地，妙善公主的故事即便過程中充滿了衝突，最後卻是以大和解收場，妙善甚至成為孝順行為最極致的典範。目蓮救母的故事，因為佛教修行人的立場，使其脫離了與原有繼嗣群間的連結關係，但是經由修行，卻又都創造出了他們獨有的超越性和超能力，這種超越性或超能力，終究能被用來拯救母親；這成就了孝順的美德，也在道德性的層次使社會系統更加穩固。

我們幾乎可以說，神話故事中的被壓迫者和斷裂者（與繼嗣群發生斷裂）的事蹟，激發出了讀者的認同，使其在父系社會中，在即便毫無利益的情況下，仍可能產生主體性和轉化世界的想像。而作為文化外來者的佛教，在經過了漫長的文化互動，也在此成了父系社會裡建構主體化歷程中不可或缺的重要元素。在一個更為辯證性的層次，這不但穩定了社會體系，也為佛教自己找到了父系社會中一個可繼續存在，而且同樣是可以不斷被再生產出來的

位置。只停留在宣洩而非對抗，是另一種理解漢人民間信仰邊界的方式。而在其中，佛教神明

的進入民間信仰體系，創造出了父系社會邊緣人的位置與功能，將邊緣納入體系之內，大大擴展了民間信仰的邊緣地帶，但也仍再一次劃定出民間信仰的邊界：只有宣洩而沒有對抗的社會性結果，是民間信仰最大保守性之所在。

但是，邊界有沒有可能翻轉呢？例如，當乩童和桌頭的敘述不再完全圍繞在父系社會延續的框架；當新出現的民間信仰中的神話故事不再以大和解作為收場；或神話主題中開始出現真正的母女相認相惜的內涵。這時，我們或許可以設想，民間信仰邊界翻轉的契機可能要出現了，主體將冒著被解體的危險，而要進入一個新的欲望敞開的挑戰了。

以上的問題都需要大量當代經驗性的資料來加以檢視，不過，我要用一個例子來說明，其實，邊界翻轉的可能，也就是原來被禁絕或遺忘的主題，忽然成了欲望世界裡最核心要被面對的主題，而這已在當代台灣社會的民間信仰場域中出現。

一九九〇年代以後，台灣出現了一場驚天動地的母女相認的神話場景，這也是父權或儒家社會裡不易見到的情況：母女關係之想像性的化解。

「會靈山」或「會靈」（丁仁傑，二〇〇九，頁一〇五—一八二），是一個出現於一九八〇年代末期，而在一九九〇代末期開始在台灣全島活躍發展的集體性起乩運動。此活動本身帶有朝聖與個人靈修的雙重目的，形式是以個人或小團體至各地廟宇，尤其是被信徒稱為「母娘廟」的地點，進行所謂「會靈」。

雖然不同參與者認知不同，「會靈山」大致上指的是至特定地點與特定神明相通而產生靈動現象。信徒的「會靈」，以各種「先天母」的化身為主，主要是「五母」：王母、金母、地母、九天玄女、準提佛母。而其對應的聖地分別為：花蓮勝安宮、花蓮慈惠總堂、埔里地母廟、苗栗九天玄女母娘、嘉義紫雲寺。

信徒往往以小團體，集體朝聖至一些特定的母娘廟，並以靈體會見母娘，這些母娘神祇被認為是「先天母」，是宇宙初生人類未投胎之前的、具有源頭性意義的母親。雖然會靈不限男女，但會靈場景中最常見的畫面就是母女相認，常常可見在一些母娘廟中，女性信眾對著前面的母娘神像泣不成聲。這種母女關係當然不純粹是生物性關係的母女，不過，這是生物性關係進一步加以純粹化和超越化的想像，是在無父權概念汙染下的母子關係（這裡同時包括了兒子和女兒，但母女間往往會有更強烈的情緒性宣洩般的展演）的絕對性的合一與圓滿，其中當然已無所謂的母女間的「相互欠缺性」。

不過，這種所謂「先天性」關係所創造的母女的圓滿，當然也只能是想像的，而且也是在當代「去地域性」高度流動的社會情景裡，才較有可能蔚為一股流行的宗教運動。而且，它建立了新的母女相認的神話主題，但並沒有挑戰父權的內涵，只是敞開了新的可能性。不過不論如何，這已讓我們看到民間信仰之邊界翻轉出現的契機。新起的會靈山運動，正劇烈地改變著民間信仰的主流發展趨勢，並帶入了新的制度性的欲望投射的形式與內涵。

會靈山運動與台灣母女神話

「會靈山」是一個在一九九〇年代初期到二〇〇〇年代初期間在台灣全島極為活躍發展的集體性起乩運動，其形式是以個人或小團體，至各地「母娘廟」進行「會靈」，信徒並產生強烈的靈動現象。母娘廟以「五母」為主：王母、金母、地母、九天玄女、準提佛母，並有其對應的聖地。雖然會靈不限男女，但會靈場景中最常見的畫面就是信徒與女神間母女相認的劇烈情緒表達與展演，反映出現實母女關係中的缺憾感，和與所謂「先天母」間重新得到超越性的連結和圓滿化後所得到的情緒上的釋放與充實感。

參考書目

- 丁仁傑。二〇〇九。《當代漢人民眾宗教研究：論述、認同與社會再生產》。台北：聯經。
- 。二〇一七。〈目蓮救母、妙善救父、哪吒大戰李靖：父系社會中兒子與女兒的主體性建構〉。《民俗曲藝》一九八：一～六二。
- 王銘銘。二〇一。〈宗教概念的劇場——當下中國的「信仰問題」〉。《西北民族研究》二〇一（四）：五九～七七。
- 朱海濱。二〇〇八。《祭祀政策與民間信仰變遷——近世浙江民間信仰研究》。上海：復旦大學出版社。
- 。二〇〇九。〈民間信仰——中國最重要的宗教傳統〉。《江漢論壇》三：六八～七三。
- 李亦園、莊英章。一九八五。《民間宗教儀式之檢討》研討會。台北：中國民族學會。
- 金澤。二〇〇二。〈民間信仰的聚散現象初探〉。《西北民族研究》二〇〇二（二）：一四六～一五七。
- 孫英剛。二〇一〇。〈跨文化中的迷惘：民間宗教「概念的是與非」〉。《學術月刊》二〇一〇（十一）：二二～二七。
- 張珣。一九九六。〈光復後臺灣人類學漢人宗教研究之回顧〉。《中央研究院民族學研究所集刊》八一：一六三～二一五。
- 陳玉芳。二〇一二。〈迷信「觀念於清末民初之變遷」〉。《東亞觀念史集刊》二：三八三～四〇二。
- 祿是適 (Henri Doré) 著，程群譯。二〇〇九。《中國民間崇拜：咒術概觀》。上海：上海科學技術文獻出版社。
- 劉枝萬。一九七四。《中國民間信仰論集》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 。一九八三。《臺灣民間信仰論集》。台北：聯經。
- 謝貴文。二〇一七。《神、鬼與地方：臺南民間信仰與傳說研究論集》。高雄：春暉出版社。
- 姉崎正治。一九九七。〈中奧的民間信仰〉。《哲學雜誌》十二（一三〇）：九九五～一〇二五。
- 澤田瑞穗。一九八二。《中國的民間信仰》。東京：工作舍。
- Duara, Prasenjit. 1988. "Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War." *Journal of Asian Studies* 47.4 (1988), 778-795. (中譯本：陳仲丹譯，一九九七。〈刻劃標誌：中國戰神關帝的神話〉。刊於韋思語 (Stephen C. Averill) 編。《中國大眾宗教》。南京：江蘇人民出版社，頁一六～一四二。)
- . 1995. *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago: University of Chicago Press.

- Jordan, David K. 1972. *Gods, Ghosts, and Ancestors: the Folk Religion of a Taiwanese Village*. Berkeley: University of California Press. (中譯本: 丁仁傑譯, 二〇一二年, 《神·鬼·祖先: 一個臺灣鄉村的漢人民間信仰》。台北: 聯經出版公司。)
- Kitaogawa, Joseph M. 1964. "Review of History of Japanese Religion by Masaharu Anesaki." *The Journal Religion*, 44 (3): 273-274.
- Lagerwey, John. 1999. "Question of Vocabulary, or How Shall we Talk about Chinese Religion?" in 黎志添主編: 《道教與民間宗教研究論集》。香港: 學峰文化事業, 頁一六五-一八一。(中譯本: 譚偉倫譯, 二〇〇二年, 〈詞彙的問題——我們應如何討論中國宗教〉。《法國漢學(宗教史專號)》第七輯, 北京: 中華書局, 頁二六〇-二七〇。)
- Sangren, P. Steven. 2000. *Chinese Sociologies: An Anthropological Account of the Role of Alienation in Social Reproduction*. New Brunswick, NJ: The Athlone Press. (中譯本: 丁仁傑譯, 二〇一二年, 《漢人的社會邏輯: 對於社會再生產生過程中的「異化」角色的人類學解釋》。台北: 中央研究院民族所。)
- . 2017. *Itial Obsessions: Chinese Parity and Its Discontents*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan.
- Shahar, Meir and Robert P. Weller. 1996. *Urruly Gods: Divinity and Society in China*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Weber, Max. 1968. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Vol. 2. Edited by Guenther Roth and Claus Wittich. New York: Bedminster Press.
- Wolf, Arthur P. 1974. "Gods, Ghosts, and Ancestors," in Arthur P. Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press, pp. 131-182. (中譯本: 張珣譯, 一九九七年, 〈神、鬼和祖先〉。《思與言》三五(三): 一三三-一三九。)
- Yang, C. K. (楊慶堃) 1961. *Religion in Chinese Society*. Berkeley: University of California Press. (中譯本: 范麗珠等譯, 二〇〇七年, 《中國社會中的宗教: 宗教的現代功能與其歷史因素之研究》。上海: 上海人民出版社。)