

女神拯救父權社會？！

女性成神歷程中的性別對話與靈驗展現

丁仁傑*

摘要

漢人父權社會在意識形態與宗教層面，都把女性當作具有汙染性的，並在許多方面消極禁止女性參與宗教儀式和政治事務。但漢人社會中的女神崇拜（觀音、媽祖、無生老母、臨水夫人等）又是特別的蓬勃發展並具有社會影響力，我們該如何來理解有關現象？Sangren 指出，漢人社會裡女性神明的表徵，會和現實社會裡所認定的女性特質完全相反，而有著絕對完美的形象。Duara 指出，神明神話故事背後各種不同的權威與敘事有可能層層疊疊並存在同一象徵符號裡，政治上的影響則是，政權對文化符號的刻劃，並不會完全壓抑其他的聲音，而反而是在半遮半掩中，有可能由多樣性裡獲得力量。但我認為，漢人女神信仰既非完美投射，也非多元訊息的並存，而是不同層次的女神信仰，或是說各個同樣女神裡的多重形像，共同構成了漢人父權社

* 丁仁傑，中央研究院民族學研究所研究員（jcting@gate.sinica.edu.tw）。感謝本刊主編和編委的建議與指正。感謝助理編輯李家愷先生的協助本文修改與格式上的校訂。感謝本刊兩位匿名審查人所提供的具有建設性的修改意見，大大有助於本文的調整與改進。感謝助理楊維騰與洪譽文協助本文圖表製作與書目整理。本文初稿曾在數個場合發表，感謝前後對話人李玉珍教授與 Lagerwey 教授所提供的諸多寶貴意見，有助於本文的修訂。當然，本文的諸多缺失自應由筆者負全部責任。

會的「次體系」或「修補體系」，使得漢人父系社會處在一個連續性的既排除又包含的狀態，也拯救父權社會免於崩潰。這個「次體系」有三個層次（宗族、社區、國家），並分別以父女軸、母子軸和母德理想性範疇為主要導向。而這個「次體系」，在「女性鬼魂經由關係性具象化所達成的成就」和「父系系統的覆蓋」兩個面向之間的交錯裡，共同形構了各類女神範疇，並鋪連出了女性成神的歷程。這個歷程，也反映出來了女性與父系社會所進行的內在性的對話。本文將以台灣地方性田野材料、女神史料與既有女神研究文獻，來達成以上分析性的討論。

關鍵字：父權社會、女神、民間信仰、媽祖、觀音、靈驗

一、前言

在不同文明的演化過程裡，女神崇拜經常在其中有著醒目性的位置，由小型部落社會到大型帝國文明皆是如此。

在農業社會裡，女神常常會和生育力、農業生產力以及幼兒養育等面向有關。但是在國家治理的形態出現以後，這些國家的統治常和父權制相結合，在父系家長制的陰影下，女神崇拜的普遍性與影響力可能會有所減弱。

不過，即使在父權社會裡，我們仍然可以看到各種形式的女神崇拜，譬如說印度教、佛教和神道教，在這些宗教蓬勃發展的區域，都是相當強勢的父權社會，但是其中也都存在著各式各樣的女神；也如有著家父長制傳統的西歐社會，在信奉一神的天主教裡，也依然還保有著對於聖母瑪利亞的崇拜。就是在基督新教的國家，已刻意排除各類地方性信仰，但也不乏看到對於女性聖者的極端崇拜。¹

¹ 關於各文明的女神崇拜，參考 Carl Olson, *The Book of the Goddess, Past and Present: An*

然而，也如 Max Weber 所說：

劣勢特權階層之宗教的特色——與軍事貴族高尚的祭典恰成對比——是傾向給予女性同等的權利。允許女性參與宗教事務的程度有極大的差異，不過，女性之或多或少、或積極或消極的參與（或者排除於），宗教祭典，不管在哪兒，都是與其團體（目前或過去）相對性的和平化或軍事化的程度相呼應的。然而，女祭司的存在，女占卜者或女巫所擁有的威望，以及（或許）具有超自然能力與卡里斯瑪的個別女性之最狂熱的皈依，絕不意味着女性在祭典中享有同等的特權。相反的，與神的關係在原則上的性別平等——見諸基督教與猶太教，回教與正統佛教也有，不過較不徹底——可能與男性之完全壟斷祭司職權、及積極參與教團事務之權利的現象並存；只有男性才能接受特殊的專業訓練，或被認為具有必要的資格。這就是我們上面剛提到過的幾個宗教的實際情況。²

換言之，儘管父權社會中的宗教，有可能賦予某些女性個別性的威望，宗教中有可能也具有性別平等的教義，並允許女性參與宗教事務，但往往最終，以及在多數的情況裡，教中還是由男性掌權和壟斷宗教專業的資格。

父權社會裡的女神崇拜，是一個特別值得加以探索與追蹤的現象。在父權社會的形態下，有些宗教信仰，會在意識形態上把女性當作是有污穢性的，而禁止她們參與宗教儀式和政治事務，她們只能是家庭的勞務生產者。在這種情況下，女性對女神的崇拜，或許有可能讓女性透過某種靈性實踐，而讓被壓抑的本性得到解放，或甚至有可能幫助女性來實際去對抗壓抑性的社會結構？另一方面來看，男性對女神的崇拜，似乎也是對於女性的承認，並有可能提昇現實社會裡女人的社會地位？但事實是不是如此呢？總

Introduction to Her Religion.

² Max Weber, *The Sociology of Religion*. 中譯康樂、簡惠美譯，《宗教社會學》，頁 139-140。

之，相關議題的理論與現實面都需要被進一步地加以檢驗。

在學術場域裡，漢人社會中的女神崇拜，尤其是媽祖、觀音等這些女神之普遍受到大眾歡迎，甚至於女神媽祖之屢屢受到中華帝國王朝的冊封，這些議題都早已累積了大量的歷史與田野文獻，相關研究也非常之多。不過，本文的目的，不是要去說明女神崇拜或甚至是女性性別意識，在傳統與當代漢人社會中的重要性以及影響力，它們當然都是極為重要的課題與歷史事實。本文想要做的是另外一件事，主要是希望能夠透過對於漢人社會中女性神明象徵的討論，來完備化漢人神明（同時包括女神與男神）之成神歷程與靈驗性的理論建構，並對漢人社會的內在運作機制能有更深一層的理解。

過去，筆者曾以「結構化與否」與「排他性與否」兩個面向所定義出來的超自然世界的範疇，來討論漢人文化觀念中所認定的超自然存在的流動，如何可能會產生經驗世界的靈驗的問題。我曾指出，在前述這兩個面向交錯下，分析性的意義上，具有四種範疇：神、鬼、祖先和家鬼。

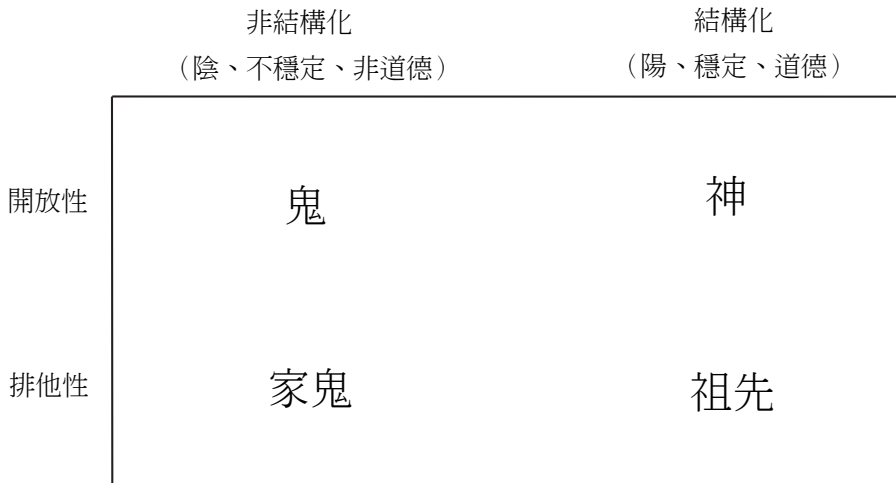


圖 1 以「結構化與否」與「排他向與否」兩個面向所定義出來的超自然世界的範疇

進一步，四種範疇間的相互流動，會出現這樣的狀況：

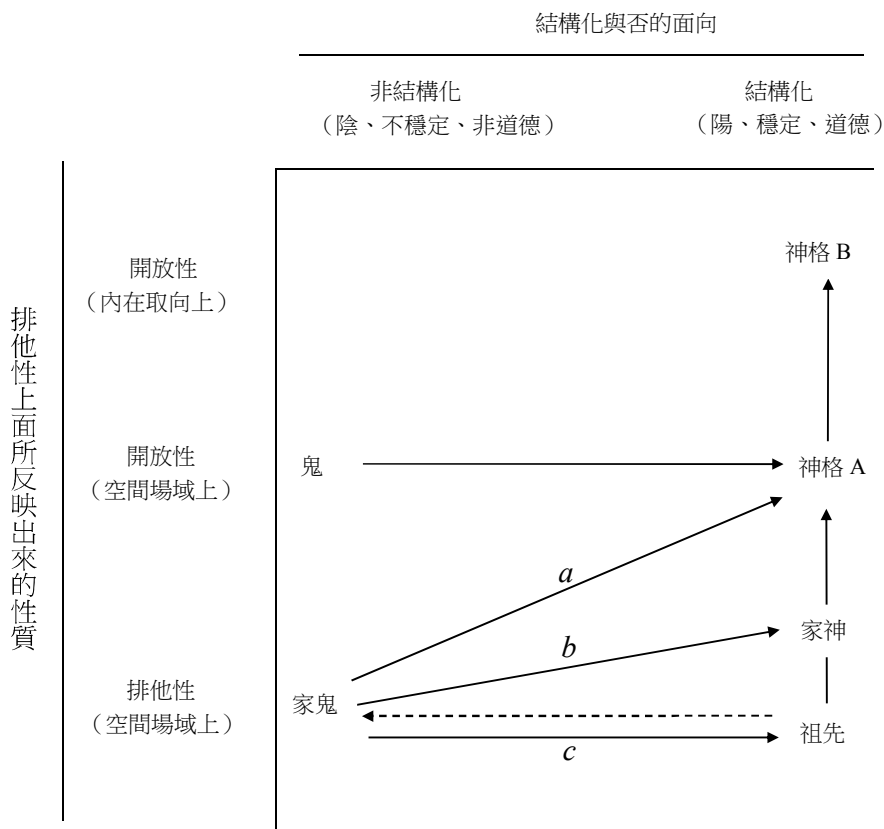


圖 2 不同超自然範疇之間的相對位置與相互移動關係

超自然範疇在向右與向上流動的過程裡，就會附帶產生靈驗的效應，並也能被世間的人所感知。相應的，在祭祀等級的認知基礎上，信徒也會去面對範疇間位格上的變動。

模型中，我先討論了父系繼嗣群對完整無缺的人的定義³，並由此衍伸

³ 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」，這種性質，

出我所謂的「結構化」：

「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，將個別個體納入一個關係性的「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。……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

延續到死後世界，屬於「結構」的，自然成為「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為「神」，他們又可以將鬼驅趕而建立了現實世界的秩序。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，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男小孩身上得到供奉。當人符合這種狀態，他就成為「正常結構」中的一分子，為了方便討論，我們稱此為「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。「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」。丁仁傑，《重訪保安村：漢人民間信仰的社會學研究》，頁 131-133。

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。⁴

必須承認，當時我提出這個「結構」或「結構化」的概念時，既籠統抽象，且未經任何經驗性或歷史性的說明，後續也就留下了許多仍有待解決的問題。

其中所留下的一個相當關鍵性的問題，正如謝貴文所批評的：⁵ 我的整個模型未能將性別議題帶入討論，以致難以突顯男女兩性在成神之道上的差異⁶。我個人覺得，正是因為我的「結構化」概念的籠統抽象，看起來似乎能夠同時包含對於男性鬼與女性鬼的安置，卻未能細講這個「結構化」的內容，以及未能去說明它對於男性鬼魂與女性鬼魂在根本意義上的差異，以致於我的論述出現了很大的漏洞。

而如果我能夠對此模型做進一步的修正或補充，並能適切地解釋女性

⁴ 丁仁傑，《重訪保安村：漢人民間信仰的社會學研究》，頁 156-157。

⁵ 謝貴文，《神、鬼與地方：台南民間信仰與傳說研究論集》，頁 134。

⁶ 謝貴文主要是根據黃文博《南瀛祀神故事誌》所舉的幾位地方性女神故事的案例加以分析，而得到了幾點結論，我覺得其中較有學術性意義的有這幾點：1、未婚而亡的女性較易成神，因其生前不符合父系社會的繼嗣原則，死後淪為不安定的鬼，故有較強的動能朝祖先或神轉化；且這類女性由於未受到性與生產的污染，符合傳統社會對女性潔淨與貞節的要求，故也較能為父權體系所接受，而轉化成聖潔的女神。2、不論是生前或死後的婚姻，都是決定女性成神的重要因素。3、成神的女性大多生前符合俗世的道德，並從事神職工作，或是常有神異的表現，而為地方所肯定與傳頌，具有一定的群眾基礎。死後則以顯靈來展現自身的「不同凡響」或有益地方的功績，尤其透過神媒從事濟世服務，由「排他性」進入「開放性」，向外擴大群眾的基礎，更是成神的關鍵。在此一成神過程中，宗族與地方仕紳也常是重要的推手。4、由於女性較男性容易成為鬼，而鬼又較祖先有更強的動力朝神轉化，因此女性由鬼成神的比例較男性為高。5、冥婚女性在夫家家人的心中，仍難以擺脫鬼的形象，故名義上雖已成為夫家的祖先，但實際上是介於「家鬼」與「祖先」間不太穩定之靈，仍會朝神的方向轉化。6、女性由於多由鬼轉化成神，且尚未成神前多供奉在家中，因此最初皆以女性為神媒。男性成神的管道較為多元，即使是由鬼轉化成神，也常在社區的層次來處理，故使用男性神媒的機會較多。

神明的型構與發展，和其靈驗展現的模式，相信關於這個「結構化」概念籠統抽象的問題，也就能夠迎刃而解。簡言之，性別議題的導入，一方面能補足筆者之前所提出的靈驗模型的不足，一方面也能修補該模型在推論與分析上所具有的種種內在性缺陷。這正是本文原始的寫作動機。

於是，本文將重啟有關漢人社會靈驗性的討論，並將特別關注於漢人社會裡的女性神明崇拜，及其與男性神明崇拜間的異同，以期對於漢人父系社會的性質與動態性原理，能有更為深刻的討論。

二、完美女神！？

Sangren 早在 1983 年，就曾系統性地討論漢人社會中的女神象徵，⁷ 尤其是在漢人民間社會裡有相當普遍性的三位女神：觀音、媽祖與「永恆之母」⁸。Sangren 認為：和男性神明表現出現實社會裡官員權威的方式不同，女性神明的表徵，會和現實社會裡所認定的女性特質完全相反，而有著

⁷ P. Steven Sangren, "Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and the 'Eternal Mother'." 丁仁傑譯，〈中國宗教象徵符號中的女性性別：觀音、媽祖和「永恆之母」〉。

⁸ Sangren 沿用 Susan Naquin(1976)對民間教派中女神的概念性稱謂「永恆之母」(Eternal mother)，用來表達地方民間教派活動中，大量存在的母性女神的崇拜，具體來說，像是無生老母、王母娘娘、瑤池金母、無極老母等等。但是，這樣的沿用也產生了一些問題，譬如說瑤池金母這種具體性的母娘神格，和無生老母這種抽象性的神格，雖然都被稱放在「永恆之母」這個範疇裡，但是在經驗性層次和政治意涵上，二者間其實差異很大。本文初稿的審查人就曾提醒，我在引用 Sangren 的同時，也會出現相同的推論上的困境。這一點，本文在第六節中也提出了回應，並且在本文將提出的模型圖 3 裡，也做了相應的修正。我將瑤池金母這類神格另外獨立出來，稱之為是「普遍化原則下的母親」，它和那種抽象化的範疇（如無生老母）不盡相同。而諸如媽祖信仰，到達一個層次以後，也是接近於這個「普遍化原則下的母親」。簡言之，Sangren 文章中，「永恆之母」背後所具有的分歧性，在本文圖 3 的左上角，我已經分為兩個類別去加以涵蓋，分別是「普遍化原則下的母親」和「抽象性的永恆之母」，這也就避免了 Sangren 原來討論中的混淆與模稜兩可之處。

絕對完美的形象。Sangren 是這樣子說的：⁹

當中國女性同時被連結上正面與負面的特質；但在女性神明上，則是毫不模糊地被賦予正面性。做為理想化的女人，於是，女性神明必須要能克服與月經、性交、死亡和生小孩等有關的污染的印記。(p.164)

在觀音，尤其是在妙善的傳說故事裡，這些主題最為明顯。經由拒絕父親的願望和拒絕結婚，妙善保有了她的純潔，但也犧牲了孝順。當觀音是妙善真正的身分時，她不只是出面拯救了她的父親，而且還包括了地獄中全部受苦的靈魂。最後，只有在她的死亡以及經過了地獄中的遊蕩之後，以及經過觀音對純潔和孝順（在妙善的傳奇故事裡，孝順是指去執行作為妻子的社會角色）間矛盾的，中國女性所具有的那種難以克服之困境解除後，其受污染的汗痕才得以去除。在成為菩薩的過程裡，觀音基本上拒絕了做為女兒與妻子的角色，而承擔了母親的角色。(pp. 164-165)

就像觀音，經由避開社會所規定，但儀式意義上又是有所污染的女性角色（在她的例子裡，經由她的早逝與成神），媽祖保存住了她的純潔性。兩個傳奇故事裡都強調著處女的純潔、孝順的價值。……「永恆之母」(eternal mother)，同樣的是沒有被小孩的生育所污染的處女，不過，出於她根本沒有在世間投胎，這個傳統和觀音與媽祖有所不同，祂是一個內在具有著純潔性的「尚未出生的母親」（無生老母）。因為祂在所有生命開始之前即已出現，祂不需要去避免那個因作為妻子而受到污染的角色。(pp. 167-168)

⁹ P. Steven Sangren, "Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and the 'Eternal Mother'." 丁仁傑譯，〈中國宗教象徵符號中的女性性別：觀音、媽祖和「永恆之母」〉。

摘要來說，展現在女性神明上的女性純潔，包含了對於女人之作為妻子的否定，以及包含了女人之作為母親（在沒有生小孩的情況下）的角色的肯定。以這種方式，觀音、媽祖、和「永恆之母」，各自完成了對女人純粹正面部分的體現。而中國男性神明的概念裡，則更像是他們世間所對應的部分的表現——一方面確實是父親般富有權力的角色，但同時，也是和所有人類一樣有著固執與弱點，他們可以被賄絡、操控、威脅與誘惑。相對比之下，觀音、媽祖、和「永恆之母」，在她們的慈愛和純潔性上完全是完美的；一個人只要是誠心祈求，所有願望都可以達成。(p. 168)

簡言之，現實社會裡的女性，在儀式與宗教意義上被認為具有汙染的本質，這些本質性的認定，在被投射到超自然世界女神的象徵時，或是在神話的內容裡，或是在儀式的過程裡，或是在身分位置的轉折裡，它都還必須要經過一個過濾或轉折，來克服父權社會中女性具有汙染本質的印記，進而集中在女性的神明象徵上，展現於現實社會裡，另外還所可能被認知到的女性正面的特質，這也就是對於女人之作為妻子角色的否定，以及對於女人之作為母親（在沒有生小孩的情況下）的角色的肯定。以這種方式，觀音、媽祖、和「永恆之母」（民間教派中的女神），各自完成了對女人純粹正面部分的體現。

基本上，對於 Sangren 的分析所涵蓋的女神象徵：觀音、媽祖與「永恆之母」，我相當同意他的說法，這幾種女神象徵，自動過濾了現實社會中女性的負面特質，而僅被賦予了正面性的特質，並且，神話敘事中也包含了特定的人生經歷來達成淨化上的效果。但是，我仍有幾點不太一樣的想法：

- （一）Sangren 的說法會讓人產生一種錯覺，漢人社會女神的象徵符號，皆是以如此方式來加以投射（僅有正面形象而無負面形象）？
- （二）與第一點相近，但是意義又不同的指涉是：當漢人社會中的女神被賦予了完美聖潔的形象，其中就絕對不會再帶有任何汙染性的特質？
- （三）漢人現實社會中的女性，已都無一例外的，完全接受了女性是具有汙

染性的本質的說法？

(四) 漢人女神背後神話故事中，女神艱辛的犧牲與受苦，正是要去除汙染本質時所必經的歷程？進一步地來說，在這個民族所認知的超自然結構中，任何一個亡故後的女性若要成為神，也必然要歷經這些過程？

以上幾點，透過檢視各方面的實例，我們將能一一得到回答。不過，在檢視實例以前，我們要先來談一下 Duara 的語意鏈 (semantic chain) 和「刻劃標誌」(Superscribing) 的概念。

三、刻劃標誌與語意鏈：

面對漢人社會中同一位神明的形象與神話故事往往有各種紛歧版本的面向，以中國的關帝信仰為例，Prasenjit Duara 用了一個他稱之為是「刻劃標誌」(Superscribing) 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，而只想強調 Duara 的結論。Duara 說（以下採用陳仲丹的譯文¹⁰，頁數亦出自中譯本）：

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

¹⁰ 以下 Duara “Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War.” 的引文，使用了陳仲丹的中譯（陳仲丹譯，〈刻劃標誌：中國戰神關帝的神話〉，頁 93-114），其中 Superscribing，陳文譯為刻劃標誌，Symbols 陳文譯為標誌，都非台灣慣用的語法。Superscribing 有著在給予的符號上不斷累加塗抹的意思；而 Symbols，台灣一般會譯為符號。不過，對這兩個字，本文中暫時都還是依陳文所譯，後續討論也繼續援用陳文對相關名詞的譯法。

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「刻劃標志」。(p. 95)

「刻劃標志」的過程意味著存在著一個活躍的領域，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。(pp. 95-96)

標志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標志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標志，其刻劃的機制自身也必然要求至少在標志周圍要保留某些其他聲音的存在。一個標志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標志進行的刻劃而不是塗抹，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。這一由刻劃而造成的延續使得寫下了新的權威規則，即使是在舊的權威規則的合法性仍存在時也是如此。因此「刻劃標志」的手段關注的是其社會利益在變動的文化實體，它們追求的是其各自的目的，而不管這些標志本身是否也在經歷變化。(p. 109)

簡言之，神明文化象徵的背後，是層層覆蓋的過程，並不會真的把舊的內涵消滅，最多只是改變其影響範圍。而不同的內容間，有一種隱含性的相互關聯性，這可以被稱之為語意鏈。政治上的影響則是，政權對文化符號的刻劃，並不會完全壓抑其他的聲音，反而是在半遮半掩中，有可能由多樣性裡獲得力量，這也是中國帝國和華人文化重要的的特質之一。

四、女神並非「完美」：媽祖、臨水夫人與碧霞元君

Sangren 說，漢人社會中女神的象徵，自動過濾了現實社會中女性的負面特質，而僅被賦予了正面性的特質。對此，我在前面已經提出了幾點詢問。講得極端一點，如果在材料素材上僅是選擇觀音、媽祖與無生老母的女神象徵來做分析，當然有可能得到如 Sangren 的分析成果，而這似乎已經不小心地陷入了某種套套邏輯的陷阱裡。

反之，此處，我想要另做的討論是，即使是說不看各地的鄉野女神（這是下一節所要討論的課題），像是各地的姑娘廟，在廟宇結構、象徵表現上，處處流露出某種「陰質性」，也就是未能褪去其有受到污染的痕跡。我們姑且先不把其看做是女神（雖然她幾乎是所有女神的早期階段），而還僅是半神半鬼的狀態（民間所謂的「小神」）¹¹。現在，就算是我們把視野拉高到已經得到了全國性的名聲和影響力，甚至是皆曾得到過中華帝國皇帝冊封的女神，經過檢視，我們發現，對於女性受污染性質的淨化，或輾轉的象徵性投射的歷程，也可能會存在著相當不同的軌跡，而不盡然是完全抹去其中的污染屬性。我想舉出三種不同的典型：

媽祖：無污染的女神

Sangren 說，由於早逝，媽祖保住了純潔性。

媽祖的神話故事大家早已耳熟能詳，據說她是宋太祖年間福建路泉州府莆田縣人。她在 13 歲時遇見一位道士傳授她法術，16 歲時又得到神仙銅符，從此之後就有了神通，可以斬妖除魔。在 29 歲那一年，她一個人到湄洲島山上巨石下一處地方靜坐，就在那裡駕雲「昇天」。

宋代的文獻反復表明媽祖曾是活躍於湄洲嶼一代的女巫。媽祖第一次

¹¹ David Jordan, *Gods, Ghosts, and Ancestors: The Folk Religion of a Taiwanese Village*. 丁仁傑譯《神·鬼·祖先：一個台灣鄉村的漢人民間信仰》，頁 197。

受賜封是在北宋徽宗宣和五年（1123），賜廟號「順濟」；第一次獲封號是在宋高宗紹興二十六年（1156），獲封「靈惠夫人」。其後又接連得到了 12 次賜封。¹²

媽祖喚起人們注意的是宋宣和年間（1119-1125）路允迪的高麗冊封使船遇難時顯靈，這是賜順濟廟額以後的事。賜廟額之後，媽祖信仰立刻流行了起來，各地陸續建立祠廟。擁有當時最大廟宇的白湖，她的前身被當作巫女，這種說法大致反映了一般的傳說。¹³

至於湄洲林氏之女說，李獻璋考證¹⁴，早期的資料都無相關記載，只說是神女。進一步，李獻璋說：

眾所周知，福建是唐代開發後迅速發達起來的，唐代興化的望族是林鑫一族，《新唐書》卷二十《儒學傳》中有林蘊的傳記。邱睿的〈關下林氏孝友堂記〉說：「八閩著姓林氏為第一，尤著於前中。……八姓入閩，林居其首。在唐九刺史並任，著名唐代。」可見林氏不僅在莆田地方有聲勢，而且居民數林氏也佔大部份。我們認為，在眾多的巫祀中，特別相傳為林氏之女的巫祀發展成媽祖，宗族關係密切的地方背景貢獻很大。明·黃仲昭就與媽祖出身有關的《莆陽誌》的異說在《八閩通誌·祠廟》弘仁普濟天妃宮條的注文中說道：「嘗考之，妃莆人也。莆之林氏最盛，其譜牒猶有存者，《莆陽誌》之言，蓋必有所據也」。¹⁵

¹² 黃建興、林國平，〈媽祖信仰與臨水夫人信仰的比較研究〉，頁 288。

¹³ 李獻璋，《媽祖信仰研究》，頁 7-8。

¹⁴ 李獻璋說，宋朝文獻，除丁伯桂的廟記和《仙溪誌》外，同時代的文獻如〈題順濟廟〉詩、洪邁的〈浮賽妃祠〉、陳宏的〈寢殿上梁文〉、祝穆《方輿勝覽》聖妃廟條、劉克莊的〈風亭妃〉，以及諸書所引的告詞和文等都沒有記載媽祖的姓氏。李獻璋，《媽祖信仰研究》，頁 7-9。

¹⁵ 李獻璋，《媽祖信仰研究》，頁 8。

簡言之，媽祖被冠以湄洲林氏，可能經過了相當時間的發展。早期媽祖的有關記載，也未特別註以姓氏。但在眾多地方巫女中，林氏女的能發展成為媽祖，和林氏在閩地區的興盛蓬勃特別有關係。

自宋之後，媽祖在元代又獲得了五次封號，明代兩次，清代 15 次。媽祖自元代時被朝廷正式列入祭典。明政府對媽祖直接的禦祭就多達 14 次。清康熙十九年正式將媽祖信仰納入到國家祭祀體系。雍正十一年後，天后還入各省沿江河地方祀典，享春秋二祭。嘉慶二十二年在都城建成國家性質廟宇，由中央朝廷派遣圓明園官員定期祭祀。¹⁶

媽祖信仰關係到海運、漕運、海防和國家對外交流和經貿，這些都是國家政治、經濟、軍事和外交大事，關係國家發展的命脈，因此媽祖信仰受到了國家格外的重視。¹⁷ 媽祖信仰一直受到國家歷代朝廷的支持和持續的賜封，其信仰具有合法性和正統性。¹⁸

蔡相輝整裡的媽祖史事年表裡，我覺得有幾點相當有趣。引述這幾點如下：¹⁹

(一)、康熙十九年 (1680)

敕封護國庇民妙靈昭應宏仁普濟天妃，廟祀福建莆田縣。

(二)、康熙二十三年 (1684)

加封天妃為天后。

(三)、乾隆二年 (1737)

封天后為護國庇民妙靈昭應宏仁普濟福佑群生天后。

(十八)、咸豐七年 (1857)

加封天后為護國庇民妙靈昭應宏仁普濟福佑群生誠感咸孚

¹⁶ 黃建興、林國平，〈媽祖信仰與臨水夫人信仰的比較研究〉，頁 288。

¹⁷ 黃建興、林國平，〈媽祖信仰與臨水夫人信仰的比較研究〉，頁 290。

¹⁸ 黃建興、林國平，〈媽祖信仰與臨水夫人信仰的比較研究〉，頁 290。

¹⁹ 蔡相輝，《天妃顯聖錄與媽祖信仰》，頁 369-372。

顯神贊順垂慈篤祐安瀾利運澤覃海宇恬波宣惠導流衍慶靖
洋錫社恩周德薄衛灣保泰振武緩疆天后之神。

(二十)、同治十一年(1872)

奏准：天后封號字數過多，前已定為四十字以昭慎重。惟本屆海運迅速抵津，江蘇巡撫復請加封。此次封之後，即永為限制，於各處天后神牌一體增入，嗣後續有顯應事蹟，由各該督撫另行酌辦。奉旨：加封天后嘉佑二字。

康熙廿三年之前，媽祖都還只是天妃，該年被封為天后。乾隆二年，天后被加上了 16 個字的封號。之後層層累加，經過九次加封，到了咸豐七年，封號已達 60 個字。再到同治十一年，皇帝則不得不訂定是以 40 字為基準，但卻又加封了嘉佑二字，並說明，該次冊封之後將永為限制。這樣的隆重與重視，是中華帝國面對民間神明，所達到的最為極致的表現。

臨水夫人：與汙染並存的女神

黃建興、林國平曾比較媽祖和臨水夫人所受到的帝國重視的程度。²⁰ 臨水夫人同樣也在宋代受封，不過其受封次數要比媽祖少許多。臨水夫人在宋代端平和淳祐年間(1241-1252)曾獲得了朝廷的三次封號。不過，媽祖在宋之後獲得了元明清朝廷的持續賜封，並且被列入了國家祭典，而臨水夫人卻不再受朝廷的青睞。

臨水夫人自宋之後就沒有再接受朝廷的正式賜封了。儘管在元代和清代，地方古田縣和連江縣曾兩次向朝廷申請對臨水夫人的賜封。元朝時，古田縣政府曾向朝廷申請臨水夫人加封，此次申請得到了朝廷的重視，並派遣官吏前往核實：「及至正七年，邑人陳遂曾緣大府，慨念厥初，狀神事蹟，申請加封。廉訪使者親覆其實，江浙省臣繼允所請，上之中書省，眾

²⁰ 黃建興、林國平，〈媽祖信仰與臨水夫人信仰的比較研究〉。

心願顯，魏侯嘉命。」黃建興、林國平指出，「清咸豐年間，福州連江縣官府與地方士紳聯名向朝廷請求加封臨水夫人，其事在《失台福建巡撫殘題本》中有具體的記載。但是這兩次申請加封都沒有下文，應該是沒有得到朝廷的批准。²¹

在閩台、浙南、粵北和贛南等地區，臨水夫人與民間道教閩山派相結合，形成了民間流傳的臨水夫人的其他封號，諸如「大奶夫人」、「順天聖母」和「通天聖母」等，但這些其實應該都只是民間信眾給予臨水夫人的私封。²²

臨水夫人的起源，當比媽祖的年代還早，和媽祖一樣在宋代受到數次封號，但在宋之後就不再接受朝廷的賜封了，其最後只能說是影響侷限於一方的區域性神靈，功能也被限定在幼兒保育與婦女保護方面。不過，法教三奶派將其視為是祖師神，使其特定在法術場域，成為了具有十八般武藝的女超人和女性神明。

清代福州說書人常講述的一部平話《臨水平妖》，創造出來了臨水夫人在民間最鮮活的形象。小說中敘述：

唐末五代時，久無身孕的陳夫人，夢到觀音菩薩將手指上的一滴血滴到其胎位上，後來陳夫人就生出了陳靖姑。陳靖姑被許配給古田劉杞，她不從。便跑到圓山向法教教主許遜學習法術。她因為不願結婚，所以也不願意去學習有關護胎保育之法。但後來為劉杞打動而完成婚約。

二十四歲時，兄長陳守元求她相助祈雨。此時陳靖姑已有身孕，只好脫胎寄藏娘家，而赴白龍江祈雨。雖然很快就大雨滂沱，但是遭到對頭長坑鬼與白蛇陷害，到其娘家偷出其胎孕吃掉，這也造成陳靖姑血崩，一時間喪失了法力。

閩山法主許真君得知陳靖姑前往祈雨，覺察大事不妙，在地上拾了三個石蛋向空中投擲。石蛋變作鴨母，幫助陳靖姑拖拽法席。洗淨身上血跡的陳靖姑，重新恢復了法力。但當最後擒得白蛇時，陳靖姑已身心俱疲，坐化而亡。

²¹ 黃建興、林國平，〈媽祖信仰與臨水夫人信仰的比較研究〉，頁 289-290。

²² 黃建興、林國平，〈媽祖信仰與臨水夫人信仰的比較研究〉，頁 291-293。

死後陰魂重新向許真君學習救產保胎之術，以彌補生前憾事。她，最後成為保胎救婦之神。並且發願：今日自遭產死不能自救，今情願與世間或胎前產後難厄及祈求子息幼童關煞，不論遠近，即是風天雨夜，有呼必應，親到捨身救其產難，保護幼童。²³

陳靖姑可以說是一位原先抗拒進入父權社會，後來改變心意，但也不得不被生產之事所牽絆，甚至於也以此喪生。但她為公眾之事喪生，並發願捨身以保胎救婦護童，使其個人也因此得到了永恆性的救贖。她不像媽祖是一位絕對無汙染的女神，而可以說是與汙染並存，和與汙染戰鬥到底的一位女神。

碧霞元君：前父權階段與汙染無涉的女神

碧霞元君又稱泰山娘娘。²⁴ 祂是北方極為流行的女神。最早研究碧霞元君的羅香林就說：

碧霞元君，在北方的民意識中，均認為是一位女神，權力之大，不但能超越一切的雜牌，而且比之東嶽大帝（管理筆鬼的大神）亦有過之而無不及。妙峰山靈威宮東嶽大帝的地位，遠遜於碧霞元君，固無論矣。即在泰山一地（東嶽大帝老家）嶽宮香火，亦遠不及元君之盛。顧頡剛先生謂碧霞為北方一般香客心目中的女皇確是實在的話。²⁵

一般流傳的說法是中國北方有碧霞元君，南方有媽祖。兩位都是民間由下而上發展，廣為流通起來的女性神明。

羅香林考證碧霞元君身世來歷，有四種說法：一為東嶽大帝的女兒；二為黃帝的七女之一說；三是華山玉女說；四是民間凡女得道。羅香林也指

²³ 張婉容，〈安胎助產：臨水夫人信仰中的女性主體關切〉。

²⁴ 劉慧，《泰山宗教研究》，頁 143。

²⁵ 羅香林，〈碧霞元君〉，頁 5。

出，²⁶ 碧霞元君「是管婦女及小孩的女神」。在信仰者看來，碧霞元君可使她們能生子，能保佑小孩順利出生及健康成長。隨著她影響的擴大，職司的功能也隨之增加。但碧霞元君「主生」的功能始終佔據著整個信仰的中心。故世俗又將她稱之為「泰山老母」、「泰山奶奶」以及「送生娘娘」等。²⁷

近人劉慧推測「碧霞」兩字，據《說文解字》解釋「石之青美者為碧」。「碧」最初出現在文獻中，是與山聯繫在一起的（如《山海經·西山經》）。而「霞」是天氣現象。《說文解字》釋「霞」曰：「赤雲氣也」雲氣因日光斜射而呈現赤色。霞，也可以認為是一種紅色的稱謂。碧霞組合，從字面內容看，是一種色彩現象的集合。但碧之青，是東方之色；霞之光，是日出日落前後天空出現的光彩，這兩種色彩都與日光緊密聯繫在一起。因此，「碧霞」一詞即是東方的日光之霞，包含了東方、太陽崇拜的種種因素，它是與東嶽泰山的崇拜信仰一脈相承的。²⁸

劉慧也指出，同樣源於泰山，東方是日出的地方，是萬物生命的萌發之處。東嶽——泰山便成為生命復甦和萬物萌生之源。於此可見以泰山為代表的東方崇拜的文化鏈中，方位與生命之環緊扣著泰山信仰文化結構的內核。這也是碧霞元君和女性生育特別有關係的原因。²⁹

歷史上，「碧霞」其名稱。據《岱史》所載，在泰山嘉靖間拓建，額曰「碧霞靈驗宮」。碧霞元君大致始稱於明代，是文人新市將泰山女神納入道教系統時所給予的名號。另外，在《正統道藏》中較早的記載，碧霞元君首先是以「治理惡鬼之神」的身分出現的，這似乎與泰山神東嶽大帝「主召人魂魄、統領鬼府」是一脈相承的。後來，在《道藏》中還有冠以「碧霞元君」之稱的經典《碧霞元君護國庇民普濟保生妙經》，講明碧霞元君是「受玉帝之命，位正天仙，統攝岳府神兵，明察人間善惡」的，這算是正統的道教觀

²⁶ 羅香林，〈碧霞元君〉，頁 11-12。

²⁷ 劉慧，〈泰山宗教研究〉，頁 143。

²⁸ 劉慧，〈泰山宗教研究〉，頁 142。

²⁹ 劉慧，〈泰山宗教研究〉，頁 142。

點。³⁰

雖然碧霞元君幾乎是中國北方最有影響力的女神，也多次受到皇帝冊封，不過，根據 Kenneth Pomeranz 一系列的研究顯示，在官方和知識分子這兩方面來說，明朝後期以後，這種情形起了很大的變化，在一篇文章中 Pomeranz 提到：

從明代後期開始，對碧霞元君的崇拜一般被稱為「淫」（淫蕩的意思；還有補充、不必要、多餘的意思）。這一稱號不像「邪」那樣壞；事情是這樣，這一第三類別的存在提供了一個重要的緩衝餘地，使得有些達不到正教標準的崇拜不用按照嚴格的正／邪二元來區分，否則就要遭到鎮壓。士紳可以為他們地位較低的鄰人信仰淫教的熱情辯解，而不用懷疑自己這樣做就喪失了對國家和儒教的基本忠誠；假如他們為一種被公開稱為「邪教」的信仰作任何辯護，那麼肯定就成了問題。……

然而，最終還是不能掩蓋存在於正和邪崇拜中社會觀和宇宙觀的所有差異。在清代，文人學士對碧霞元君和其他許多淫神崇拜（幾乎全是女神）的看法逐漸趨向一致，他們在書面文獻中譴責這些崇拜。³¹

不過，當知識份子對碧霞元君的信仰有所保留³²，碧霞元君的崇拜並未大幅減退，而是信仰的社會基礎開始改變了，神話傳誦的重點也有所轉移了。

³⁰ 劉慧，《泰山宗教研究》，頁 133-134。

³¹ Kenneth Pomeranz, "Power, Gender, and Pluralism in the Cult of the Goddess of Taishan." 陳仲丹譯，〈泰山女神信仰中的權力、性別與多元文化刊於〉，頁 117。

³² 這一方面，甫出版的黃美英〈不婚與孝道：媽祖、妙善與碧霞元君的比較〉研究頗有參考價值，該文中全面比較了媽祖、妙善與碧霞元君三位女神，其中也特別提到碧霞元君的美貌形象，和觀音與媽祖都不同，而祂的女性本質的過多保留，讓祂未能受到文人和清代新儒家的重視。

Pomeranz 說：

然而到了清代，由於泰山娘娘所牽涉到的性別角色、社會群體、宇宙哲學、宗教儀式等各個方面，都令文人墨客惶惶不安，於是社會名流（首都之外尤甚）不再力捧泰山娘娘。而到了二十世紀，泰山娘娘已然成爲農婦崇拜的主神之一。……

隨著其社會支持基礎的轉變，與碧霞元君有關的故事也有所變化。碧霞元君援助社會菁英女性，或是維護正統社會秩序這類故事不再像早期文集（如寶卷）出現得那麼頻繁，而強調女信徒唯有憑其虔誠之心才能幸得泰山娘娘眷顧的這類故事也逐漸減少。在這些故事裡，當泰山娘娘的女信徒面臨來自家庭的種種苛刻要求之時，泰山娘娘總能神奇地將這些矛盾一一化解。在取而代之的新故事裡，泰山娘娘所援助的對象完全不再是菁英女性了，而是那些追求自身利益，常常施計打敗更具權勢的男性的女性。³³

在這種變化中，Pomeranz 認爲，碧霞元君的興衰故事讓我們看到了幾件事：一、官方收編的無疾而終；二、以及碧霞元君日益轉變的神蹟；和三、更爲普遍的「標準化」過程的一些限制。³⁴

對於大眾性的碧霞元君的祭拜，由她的神明形象與信眾進香的行動裡，Pomeranz 描述為，這是「美貌、性徵與危險女神的造化」。這種形象在父權化的漢人社會中，確實有些稀有，Pomeranz 說：

³³ Kenneth Pomeranz, 〈上下泰山：中國民間信仰政治中的碧霞元君（約公元 1500 年至 1949 年）〉，頁 170。

³⁴ Kenneth Pomeranz, 〈上下泰山：中國民間信仰政治中的碧霞元君（約公元 1500 年至 1949 年）〉，頁 170-171。

遠遠在此之前，人們已經把她同美貌——一種充滿危險的美貌——聯繫起來了。在十七與十八世紀的書裡，碧霞元君被詮釋為美麗動人的狐狸精之首，誘惑男人並給他們帶來災禍。……許多研究者也表示泰山上兩座主要的碧霞雕像異常美麗。第二座雕像尤受關注，該雕像位於祠後的女神「寢室」中，並倚靠於床上——作為一座神仙雕像，這樣的姿勢頗為異常。關於這一雕像的爭論相當激烈，但是該雕像也得到眾多平民的大力推崇。³⁵

對進香的抱怨還與精英層中一種更加普遍的敵視情緒有關，他們敵視像產婆、媒婆、巫醫以及其他這類婦女在崇拜活動中扮演的領導角色。這些女人都是很少見的能自作主張的人，常要超越家庭和婦女隱私的界限，因而她們常被看作是社會不安定的因素。……對超越界限婦女的抱怨無疑確實是要抵制這些特殊群體的影響，而且還存在一個更基本的社會和思想的問題：在另一層面上，碧霞元君崇拜的真正本質在於其祈求的是女性的力量，像產婆和媒婆這些人沒被很好地控制住讓人討厭。不管碧霞元君通常要實現的目的是多麼正統，但她所代表的力量在許多方面都是危險的，使得精英分子神經過敏，而天后和觀音崇拜就從不會這樣。³⁶

Pomeranz 指出，碧霞元君的力量與一種富有活力但卻危險的力量有關，這就是年輕「妻子／媳婦」所具有的性與生育的力量。每個家庭和世系都要求助於這種力量，但擁有這種力量的人卻常被看成是破壞穩定的外來者。與之相反，媽祖和觀音，則似乎更多的是與婆婆以及老年婦女的形象有關，而

³⁵ Kenneth Pomeranz, 〈上下泰山：中國民間信仰政治中的碧霞元君（約公元 1500 年至 1949 年）〉，頁 176。

³⁶ Kenneth Pomeranz, 〈上下泰山：中國民間信仰政治中的碧霞元君（約公元 1500 年至 1949 年）〉，頁 118。

這樣的婦女已經完全被吸收進家族世系，不再有危險的生育能力，她們作為孩子感情的寄託對象而已成為了家庭團結的紐帶。³⁷

由 Pomeranz 對碧霞元君的討論，我個人覺得，這其中頗富有啟示的是，不管是不是百分之百，但是碧霞元君的屬性，畢竟保留了女性本身內在性的生產與生育的力量，不論父權社會要如何對此加以汙名化，最終沒有能夠收編這位女神。最後，父權機構也只能對其睜一隻眼閉一隻眼無視之。由父權的角度看來，也許還會認為泰山的女兒碧霞元君是帶有破壞性或甚至是汙染性的；不過，在一個更為超越性的層次，因為碧霞元君在起源上是來自自然界的化身，這便和 Sangren 所提到過的無生老母之類女神一樣，也是未曾受到經血與生育所汙染過的女神。³⁸

五、多層次的女神：宗族之神、社區之神與全國性之神

字義上來說，父權制 (patriarchy)，表示這是由父親來統治，廣義來講，這會成為年長的男性對女性與年輕者有著較大的權力。形成為一種組織原則，也就是年長的男性是統治者，其他人是附屬者，女性尤其要臣屬於男性。簡言之，這也就是一種男性宰制的體制，男性的宰制包括了政治領導、道德權威、社會特權和財產權等等。父權制中也會出現正當化男性宰制的意識形態，認為不平等的性別分工是出於先天性的差異，尤有甚者，儀式上也會將女性視為是先天性受到汙染的。這裡，引用一段 Weber 的話：

老人統治和原始的家長制是最基本的傳統型支配類型，那裡的主宰

³⁷ Kenneth Pomeranz, 〈上下泰山：中國民間信仰政治中的碧霞元君（約公元 1500 年至 1949 年）〉，頁 118。

³⁸ 在概念上，我想要稱其為「前伊底帕斯階段」（未被父系社會所汙染的社會關係）(pre-Oedipus) 的女神。當然，百分之一百的「前伊底帕斯階段」，在現實上絕無可能，這裡指的是程度上的接近，以及理論層次上的近乎。當然，相關概念還有待進一步的發展，這裡還只是一個初步的構想。

者沒有私人行政班子。只要對群體的統治掌握在年長者——最初從字面上的理解就是實際年齡最長者——手中，這種情形就可以叫做老人統治，因為他們對神聖傳統最為熟稔。這在主要並非經濟或親屬性質的群體中比較常見。如果是一個在經濟和親屬基礎上組織起來的群體（家族），由一個根據明確的繼承規則委任的特定個人進行治理，這種情形叫做「家長制」。老人統治和家長制往往相伴相生。兩者的關鍵特徵是成員們的這一信念：儘管支配乃是主宰者固有的傳統權利，但必須是為了全體成員的利益而作為一種共同權利進行支配，因而任職者不能自由佔用這種權利。為了堅持達到這一目的，兩者都根本不存在私人（家產制）班子，這一點至關重要。因此，主宰者在很大程度上仍然要依賴於各成員聽從其命令的意願，因為他並沒有一部能夠用來對他們進行強制的機器，所以，這些成員（Genossen）還不是真正意義上的臣民（Untertanen）。

他們的成員身份是因傳統而不是靠法律存在的。服從理應是對主宰者而不是對任何制定出來的規章的服從。然而，這種服從僅僅是由於主宰者具有的傳統身份。因此，主宰者也受到了傳統的嚴格約束。

凡是發展出一種行政與軍事力量且純粹成了主宰者的私人工具的地方，一般就會出現家產制，極端情況則是蘇丹制。只有在這時，群體的成員才會成為臣民。主宰者的權威過去顯然曾被看做群體權利，現在則轉化成了他的個人權利，他可以像對待普通的財物那樣佔用這種權利，原則上他可以像利用任何經濟財產一樣利用他的權利——出售、抵押擔保或者繼承劃分。³⁹

Weber 談了老人統治、父權家長制和家產世襲制（Gerontocracy,

³⁹ Max Weber, 閻克文譯,《經濟與社會》,頁 339-340。

Patriarchalism, and Patrimonialism), 父權家長制和老人統治的差異在於前者有組織規模和經濟基礎, 和更明確的繼承歸責。家產世襲制則是有軍事力量與組織規模的社會群體, 極端情況有蘇丹制。三者的共同點是, 它們都是屬於傳統型支配, 從屬者的服從是出於主宰者的身分。

無可置疑, 漢人社會也是父權制, 國家則達於類似家產世襲制。但我在此想要強調的是, 漢人社會裡達於全社會普及的父權制, 在不同的層次, 它具有不同的功能與作用模式。甚至於, 如同 Sangren 的分析裡所強調過的, 漢人父權體制的更為深刻的影響, 可能是它對個人人格與性別意識的型塑, 以及對各種源生自家戶關係內的二元互動關係(父子、父女、母子等)層面情感特質的創造。

細節我想要留到下一節的文字中再做討論, 而我將要強調父權體制中的三種層次上的差異(宗族、社區與國家)。不過, 這三個不同層次, 其對於女性性別主體來說, 到底具有什麼樣的內涵? 而對於不同層次的女神形成來說, 以及繼之相連結起來的女神發展生涯來說, 又會具有什麼樣的意義? 等等問題, 都需要輔以更多經驗性材料的佐證與推敲, 才可能讓分析性的指涉有所彰顯。

我們這裡將做的是, 先提供不同層次女神的基本素材, 下一節再來做更深入的分析。我想要先將女性神明分成三個層次來看。雖然說成神的歷程是連續性的, 但是這三種類型女神間的空間屬性有著鮮明的對比, 可以先分開來做討論。分類的基礎看起來是顯而易見的, 由下而上: 宗族、地方村落與國家。每一個層次的父權社會, 都有一連串的角色、慾望、與權威叢結, 組織原則, 文化象徵等等, 三個層次會互相影響與互相滲透, 但又各有主要社會關係和存繫模式。

本文會特別關注於女性成神歷程中父權社會所扮演的角色。為了討論上的便利, 以下我們會依國家、宗族與地方村落的順序來進行, 而本節將先以歷史文獻和田野材料的鋪陳為主, 更深刻的理論意涵會留到下一節中來進行。

全國性女神

前面所敘述的媽祖、臨水夫人和碧霞元君等等，雖然神格的內在性質差異很大，但其傳播與影響力都是全國性的。Sangren 文章中所處理過的觀音與無生老母，也都是全國性的女神。

Sangren 認為女神形象都是完美無缺的，也就是或者是未經污染，或者是神格中曾歷經某種洗滌或潔淨化的過程而達成完美。不過，我認為，這種潔淨化，也許部分是出自於父權社會男性的集體意向，但不管怎麼說，我認為，即使說女神已達到於全國性的層次，甚至於也曾獲得過帝王的冊封，但是在成為全國性的女神之時，並不必然就已完成了絕對的潔淨化。

例如說，臨水夫人的曾歷經生產血崩之苦，這表示她的神格的成就，與女性生產所帶來的汙染，有著內在性的不可分割的關係（即使說那是做為一種必要性的考驗而存在）；碧霞元君之做為少女的形象，似乎是純潔的，但她又絕對不是如處子般的聖潔形象，而是有著做為女性，所具有的內在天生的生產性動能，這種力量，在父權社會的正統觀點裡，是具有汙染性的，但是在一般平民大眾卻不會這麼認為⁴⁰。

不過，在過去的中華帝國的政治環境下，要成為全國性的女神，基本上仍是要獲得帝國的允許，或至少是放任不管；或者說，如果能獲得皇帝的冊封，那當然也就達於半官方性的尊崇與公開認肯。當然，也有例外，像是民間教派中流行的無生老母，祂也是達於全國普及性的，不過，在過去，這樣的全國性，是一種經由教派內部具有排他性與隱密性的界面而加以流通的，是屬於有限制性的全國性女神。

以宗族或家庭為範圍的女神

以宗族或家庭為範圍的女神，往往來自於宗族內未婚或夭折的女性，這

⁴⁰ 甚至於，如前註所述，當我們以所謂「前伊底帕斯狀態」的概念來說明碧霞元君的內在性質時，那在本質上，它是一種早於父權支配性而存在的社會關係或人格狀態。

種在世時沒有取得父系社會身分的女性，民間叫做「沒有身分證」，而冥魂的鄉野稱法，也就叫做「娶沒有身分證的」。這種亡魂，她內在上帶有某種所謂「陰性性格」（也就是「陰神」或「陰廟」的前身）。不過，當魂魄死後經由父系原有家族性力量的護持與支撐，慢慢的這個「陰性」色彩，尤其是在父系姓氏的強化下，雖不至於完全褪除，卻可能被沖淡，或是說被後人所遺忘。

筆者曾在《重訪保安村》⁴¹一書中報導過一位保安村內的女神「郭府娘娘」，她長時期是一位宗族內的女神（1907年出生，1938年受封為「郭娘娘」，2004年升格為「郭府娘娘」），自1938年到2004年間，她完全被供奉在宗族內，2004年起影響力才及於宗族之外。

做為夭折的女性，與台灣一般民間，透過冥婚而幫助女性取得父系身分的形式不同，她反而是在自己的家庭內逐步晉升而成為神明，而這尊神明，通常也會特別保護家族內的成員。

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。大約又過了二十年，1958年前後，「謝府元帥」在村廟中公眾問事的場合，再度提到小娘，並說她境界已大為提升，現在已經升格為「郭娘娘」了。

「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

⁴¹ 丁仁傑，《重訪保安村：漢人民間信仰的社會學研究》。

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，宴請了三十多桌（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，村內的謝府元帥再次指示，「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。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。

郭府娘娘有濃厚的宗族神的味道，但也開始跨出宗族的界線漸漸成為社區之神。地方上這類的例子其實並不少。我們後面會更密集地討論黃文博在《南瀛祀神故事誌》中的例子。這裡先簡述一下。

黃文博於 2006 至 2007 年間，收集了大台南各區共約 56 個地方性「土神」的神明故事，非常有參考價值。⁴² 56 尊神中，10 尊非人類，而 46 尊人神中，共有 39 位男性，6 位女性，1 位應為男性，但以訛傳訛被當成女性對待。這 6 位女性為：

- (一)、鹽水鎮大埔蔡觀音（未婚女修佛顯靈驗，36 歲亡，翌年成神，經由庄神文衡帝君乩示，庄人乃為其雕塑金身祭拜）
- (二)、麻豆潭墘王媽娘娘大戶王富細姨，85 歲亡（1963），旋由大媳婦附身自稱已獲玉皇上帝恩准成神
- (三)、下營田仔角二姑娘媽（陳笑）一生未嫁，學道法（會收驚術，19 世紀初期嘉慶年間），亡後子孫雕金身供奉。

⁴² 黃文博，《南瀛祀神故事誌》。

- (四)、將軍鄉中口寮吳府聖神，吳伴娘，16 歲過世，與鄰人冥婚後附身吳姓農婦，救世成為庄神（被認為是觀音化身）1916 雕祀金身。
- (五)、永康市花園姑婆祖據說為徐氏產業（1645-1723）一生未嫁。臨水夫人助神威。姑婆祖顯靈賜當地龍喉泉治病。
- (六)、龍崎鄉李乃夫人 7 歲夭折，家人受托夢，（玉皇上帝旨意其救世）雕金身，由李姑娘，至成為李乃夫人，成為牛埔山區的守護神

在此，我想要說的是，6 位中就有 3 位（二、三、六）：（二）、麻豆潭墘王媽娘娘，由大媳婦附身；（三）、下營田仔角二姑娘媽（陳笑）；（六）、龍崎鄉李乃夫人，在其演變為神的過程中，很明顯的就是先以宗族神（雖然麻豆王媽僅是嫁入王家的人）的身分而存在。而其他幾位，雖然主要是在庄中顯靈威而成為庄神，但在成神的過程中，也都能看到家族人士在其中護持或相挺的軌跡，宗族神與庄神間，相當程度發展上的連續性和功能上的重疊性，極為明顯。

總之，宗族神，似乎是無身分的女性取得身分並獲得奉祀常見的狀態之一。而台灣南部鄉村的這些例子都還是臨時性的、個別性的，如果將視野放大，我們會看到中國有些地方，存在更為完整且系統性的「宗族神文化叢結」。

譬如說金門與福建惠東地區，都存在有地方性的女性神媒，她們的儀式活動通常在自宅中進行，不是很公開。女性神媒被附身的來源各式各樣。但有很大一部分是和家庭有關聯的孤魂野鬼的性質，譬如說跳潭、跳海的姊妹伴和夭折的親屬，而形成了一種家戶內的陰神崇拜。這些女性神媒在金門特別被稱為「查某佛」，在惠東則被泛稱為「上身的」。這種神明在金門並沒有特別名稱，但在惠東稱為「夫人媽」。

這類的神明，陳祥水、丁毓玲在福建省晉江市一鄉村進行調查，也發現到和上述數位學者所談的夫人媽信仰很相似的一種當地人稱為「益家媽（Yeg Ke Mah）」的民間信仰。他的信仰神靈叢也包括了一些夫人、前世將

軍、(文生)等等。他們在結論中指出，福建晉江地區的「益家媽」信仰，是以早夭親人為主要祭拜的信仰，並有下列幾點特徵：

- (一)、益家媽的信仰和中國的祖先崇拜有關連，這些神靈不僅可以直系親屬間的代代相傳，也可以同代旁系堂兄弟等親屬，甚至不同代伯侄等親屬之間的分割祭拜；
- (二)、益家媽的祭拜並不是女性的專利；
- (三)、益家媽的祭拜可以超越家戶、家族，而成為社區內、外其他家庭祭拜的神壇；
- (四)、益家媽的靈媒，當地稱「上身的」，和益家媽祭拜的產生，有極密切的關係；
- (五)、本地益家媽的信仰在改革開放，鄉鎮企業日益發展後，有濃厚的功利取向。⁴³

雖然在現象上比較龐雜，甚至於有時還有所謂「益家公」的存在，⁴⁴ 但其做為宗族內部神明的基本型態是一致的，其神明來源雖有男有女，但最主要的部分還是來自於夭折女性。

社區具有擴張性的女神

對於社區地方人士成神的田野考察與歷史文獻相當多，但少有學者注意到性別差異的問題。以相當具有代表性的濱島敦俊對明清江南農村（主要是江蘇浙江地區）地方神（他稱之為是江南土神）的研究為例，他歸納道：

被比定為曾在世上生活過的人物的這些土神，全是有名有姓的人格

⁴³ 陳祥水、丁毓玲，〈益家村的益家媽信仰研究〉。

⁴⁴ 陳祥水、丁毓玲，〈益家村的益家媽信仰研究〉，頁 177。

神。普通的人，死後不過是變成亡魂=鬼。在變成神的過程中，其子孫所編造的顯靈傳說發揮了極為重要的作用。其傳說通常由（一）生前的義行；（二）死後的靈顯；（三）王朝的敕封三個因素構成。毫無例外這些神的子孫都是憑依型的薩滿巫師，他們爲了抬高自己所憑依的靈魂的權威，偽造了傳說。換言之，沒有子孫，就沒有神靈。

這些土神靈顯傳說的地域特徵是保佑漕運。他們常有的「總管」稱號，來源於元代海運船團指揮官的稱呼，與保佑漕運傳說的內在聯繫就在於此。

由於這些「神」具有這樣的性質，在以儒教爲根基的統治理念看來，這些土神都是些「非所祭而祭之」的典型的「淫祀」。⁴⁵

簡言之，地方功能上的需求（各地不同），地方土神會源源不絕地被創造出來。他們都是有名有姓的人格神，而且是被同宗的子孫所創造出來，並且都是出於子孫巫師的身分所媒介而顯靈。成神歷程，或是說神話的型塑，則經過三個階段，或是說三個元素的編織：生前義行、死後顯靈與王朝敕封，不過濱島敦俊也說，這些王朝敕封有不少是後人編造出來的。

雖然濱島敦俊所討論的例子是清代的江南地區，但也近乎通則性地讓我們看到了漢人社會地方土神的成神歷程。雖然對於他的說法，我是完全同意，甚至於對照於我曾經提出過的靈驗模型，濱島敦俊的說法更為細緻，更有歷史根據，但是二者的基本內涵可以說是完全一致。但正如謝貴文對筆者的批評：忽視了性別！⁴⁶ 濱島敦俊的講法，也同樣是忽略了性別。

還是先來提供一些田野上的例子。我在台南田野中，也看到不少濱島敦俊所稱的這種地方「土神」，土神以男性居多，女性神，有不少姑娘廟的存

⁴⁵ 濱島敦俊，朱海濱譯，《明清江南農村社會與民間信仰》，頁 102。

⁴⁶ 謝貴文，《神、鬼與地方：台南民間信仰與傳說研究論集》。

在，但能達到「去陰轉陽」的女神卻不多。這也是一個值得探究的問題，我們會留待後面去討論。

我們先再來看看前述黃文博於 2006 至 2007 年間所收集的地方土神的例子。在前已提到的 6 位女神當中，有 3 位（二、三、六）：（二）、麻豆潭墘王媽娘娘，由大媳婦附身；（三）、下營田仔角二姑娘媽（陳笑）；（六）、龍崎鄉李乃夫人，在其演變為神的過程中，明顯的就是先以宗族神（雖然麻豆王媽僅是嫁入王家的人）的身分而存在。另外三位（一、四、五）：在成神過程中或許經過宗族人士的擁護與扶持，但並未經過宗族神的階段，而直接成為地方上的庄神。而這個跳躍性，有趣的是，我們發現，其中都有著另一位已是家喻戶曉的女神扶持，如媽祖、觀音、與臨水夫人。

- （一）、鹽水鎮大埔蔡觀音（未婚女修佛顯靈驗，36 歲亡，翌年成神，經由庄神文衡帝君乩示，庄人乃為其雕塑金身祭拜）
- （四）、將軍鄉中口療吳府聖神，吳伴娘，16 歲過世，與鄰人冥婚後附身吳姓農婦，救世成為庄神（被認為是觀音化身）1916 雕祀金身。
- （五）、永康市花園姑婆祖據說為徐氏產業（1645-1723）一生未嫁。臨水夫人助神威。姑婆祖顯靈賜當地龍喉泉治病。

下面，我要更集中地來看一下我在田野中所接觸過的一個案例，這是一個在短短五十年間已成為地方上頗具影響力的女神案例，台南佳里有一尊香火旺盛，而且頻繁參加當地各種廟會活動的女神朱美娘娘⁴⁷，廟宇的歷史不長，廟內沿革寫有：

慈聖宮乃為新建之廟宇，建宮之住址位於佳里鎮南勢庄建南里 58 號，奉祀天上聖母，據先民轉述，合南鯤鯓代天府（五王）同船自唐山飄

⁴⁷ 關於台南佳里區的朱美娘娘，除個人初步的田野採集外，也感謝郭銘宗先生後續協助補充田野材料，提供了我更細節性的故事內涵。

船而來，據文獻記載是明永曆 16 年（1662），在此期間，因國運之轉變，在清康熙 45 年歲次丙戌年（1706）由先民奉迎在南勢庄陳家，開荒闢土隨奉天上聖母，以求庇佑平安。

朱美娘娘出生於佳里鎮鴨母寮人士，謝江海之長女，乳名謝氏阿珠，在民國甲戌年（1934）8 月 24 日借腹輪迴，彌月之日即往台南臨水宮學道，民國 55 年 10 月 16 日，降靈慈聖壇，並取陳王春花為乩童，而後經法師魏昆開光點眼，神光益顯，設壇行醫救世濟人無數，是為本宮香火旺盛之緣由。

後來由慈聖壇組成管理委員會之建議，建立廟宇，熱心信徒自動樂捐建廟基金，遂於民國 84 年 8 月 7 日開始動土興工，由於信徒通力合作，工程進行十分順利，如今一座美崙美奐、堂皇壯麗之廟宇，署名慈聖宮巍然屹立於南勢庄，並塑造天上聖母、朱美娘娘玉座金身，配祀福德正神、註生娘娘，廟宇兩旁配建龍鐘鳳鼓之鐘鼓樓，相得而益彰，從此諸神得安其尊所，黎民得蒙其鴻恩，今民國 86 年 10 月初 10，欣蒙建廟慶成之盛典，除感謝熱心人士、熱心信徒之高功隆德外，及將本宮建立之沿革，謹述如上，以誌其盛焉。

完整的故事是這樣的，1934 年謝家長女謝阿珠出生於佳里鴨母寮，出生一個月就夭折。佳里另有一戶人家有一女孩王春花，12 歲（1952 年）起就有起乩帶駕的現象，父母帶著王春花去求神問卜，才知是已成神的謝阿珠附身。王春花後來嫁到陳家，陳家家壇已有家族歷代以來所供奉的一尊媽祖神像。王春花 1960 年開始立壇對外辦事。

自王春花被附身起，一直不清楚是被哪一尊靈附身，王春花嫁到陳家後，就降駕指示陳家要進行相關事項，陳家為此事開始四處求神問卜，最後在佳里一家私人所供奉的金寶佛祖，由金寶佛祖降駕指示確有此事。後陳家

先請示境主南勢九龍殿謝府元帥手轎降駕，謝府元帥表示查不到這條靈。後再經金寶佛祖指示，須往南找一樣是謝府元帥的神祇。因而找到了外渡頭厚德宮，由謝府元帥降駕（乩身）指示，這條靈已經修成正果，可受封成神。並擇日由外渡頭厚德宮謝府元帥金身帶領朱美娘娘與陳家一行人前往台南市開基玉皇宮謁朝玉皇上帝，受封成神，神號「朱美娘娘」，外渡頭厚德宮謝府元帥則為朱美娘娘之保薦神，也因此事，朱美娘娘就拜佳里金寶佛祖為師母，外渡頭厚德宮謝府元帥為主公。

後來，朱美娘娘又降駕要爐下去找謝家後代，找到住在佳里地區的謝家後代時，謝家仍對此事有存疑。後由謝家後代向朱美娘娘及謝家祖先擲筊，兩相印證之下，才確認此事。

成神的謝阿珠告知，祂原本是陳家所供奉之媽祖的一滴血所化，在塵緣了結之後，再到台南臨水宮學道。而號名為朱美娘娘，乃是取其本名謝阿珠第三個字「珠」，去掉玉字旁而成為「朱」，故名為朱美娘娘。

王春花的生日也是農曆三月二十三日，與天上聖母壽誕同一天，在早期是朱美娘娘的乩身，而天上聖母也會附身於王春花。王春花固定以朱美娘娘名義起乩辦事，壇稱慈聖壇，香火極為旺盛。王春花於 2011 年過世，去世前兩年就表明不再擔任乩身。後來由陳王春花的兒子，也是慈聖宮總幹事陳炳宏擔任天上聖母乩身，每天下午兩點至四點於慈聖宮廟內辦理濟世問事服務。但朱美娘娘則已無乩身。

1995 年廟宇落成，富麗堂皇，成為一座地方上的大廟，也積極參與西港與佳里的刈香活動。目前慈聖宮固定每三年一次會前往台南市開基玉皇宮領兵，再前往台南東嶽殿、臨水宮（答謝師恩）、鹿耳門天后宮（與鹿耳門天后宮媽祖為姊妹）、西港慶安宮、佳里金唐殿參香。

和濱島敦俊所提出的成神歷程稍有不同的是：

（一）、朱美娘娘的成神，也是被附身的神媒所促成。可是這位神媒，並非來自夭折女性的家族人士。而整個神明的顯赫，和夫家有部分關係，但

和自己出身的謝家，則並無太大關係，這和前面所提到過的宗族神不同，也和地方土神之男神成神的歷程不太一樣。當我們常說，女神具有易於移動性的內在性質⁴⁸，但是事實上，從另一面來講，這反而是反映出女性與宗族姓氏間的無定著性，並同時和夫家姓氏間的非先天性。夭折女性成神固然有些會有如前述宗族神的例子，原生姓氏的宗族有部分推動之功，並且有共榮性的關係；但其中並無內在性的共生關係，這是地方性女性土神的微妙的家族位置。

- (二)、朱美娘娘早期的修道是以臨水夫人為憑依。但她本身被認為是媽祖的一滴血所化，後來她的辦事與顯化，無不以媽祖（來自夫家陳家所祖傳）為主要後盾。這也是前面幾個黃文博所提到的案例裡，都一再出現的狀況。地方女神被特別強調的，是祂內在的超越性，這個超越性，會以媽祖或觀音的認肯與協力做基礎。這種內在超越性的建構，是男性土神成神歷程中，通常沒有特別被強調的部分。
- (三)、慈聖宮可以說是一個雙主神崇拜的廟宇。對外而言，慈聖宮參與地方廟會活動，也一定是兩尊神同時出轎，排出的陣頭，都是以天上聖母陣容龐大的「排班喝路」護駕陣為主。
- (四)、朱美娘娘在地方上的靈驗與顯化，並無特殊社區性與公共性的靈蹟，而更多的是透過辦事濟眾而產生的大量交互性的關係。朱美娘娘也公開接受契子、契女。和一般男神多以地方公共事蹟作為靈驗展現場域的情況不同，朱美娘娘的顯化，更多的是一種近似母子關係的創造與擴展。
- (五)、女神與信徒的關係，有更強的人身性，女神與乩童之間的關係，也同樣的具有一種較強的人身性。一旦朱美娘娘的乩身王春花過世，新的

⁴⁸ 林美容指出，在漢人社會中，媽祖女神信仰裡呈現出親屬結構中婚姻的情境與作用——女人的移動和聯盟關係的建立與擴張等等。就這一點而論，林美容認為，媽祖女神信仰有其易於擴張的內在特質，有助於其成為跨地域性的進香中心。林美容，〈台灣區域性宗教組織的社會文化基礎〉，頁 360。

乩童並無法能夠名正言順地去延續這樣的神人關係。慈聖宮的例子是，王春花的兒子，只能擔任媽祖的乩身。王春花過世後就不再有朱美娘娘的乩身。

這種男神與女神間成神歷程的差異，以及乩童與男女神間互動模式的差異，透露出許多重要的訊息，我們在下一節中會更為系統性的去討論這些課題。

六、模型的初步提出

筆者曾經提出過的靈驗模型（以下簡稱「模型 A」），以「結構化與否」與「排他性與否」兩個面向所定義出來的超自然世界的範疇，來討論漢人文化觀念中所認定的超自然存在的流動，如何可能會產生經驗世界的靈驗的問題。⁴⁹ 但是這個表面上看起來相當中性的分析模型，如果由女性在父系社會中的處境及主觀感受來看，可能就一點也不中性了。至少，若對照於我們前面所提供的各種女神案例，我們會發現，就一個假設性的女性靈魂的生涯流動來說，這樣的模型，也可以說是完全忽略了女性在父權或父系社會中的獨特處境。也就是說，看似中性的分析性語言，其實濃濃被覆蓋著的是，父權社會裡男性看待公共領域和社會秩序的角度與態度。

綜合前幾節的資料，本節再進之以演繹性的推論來貫穿。以下，我將要提出一個「模型 B」。如圖 3：

⁴⁹ 丁仁傑，〈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〉。

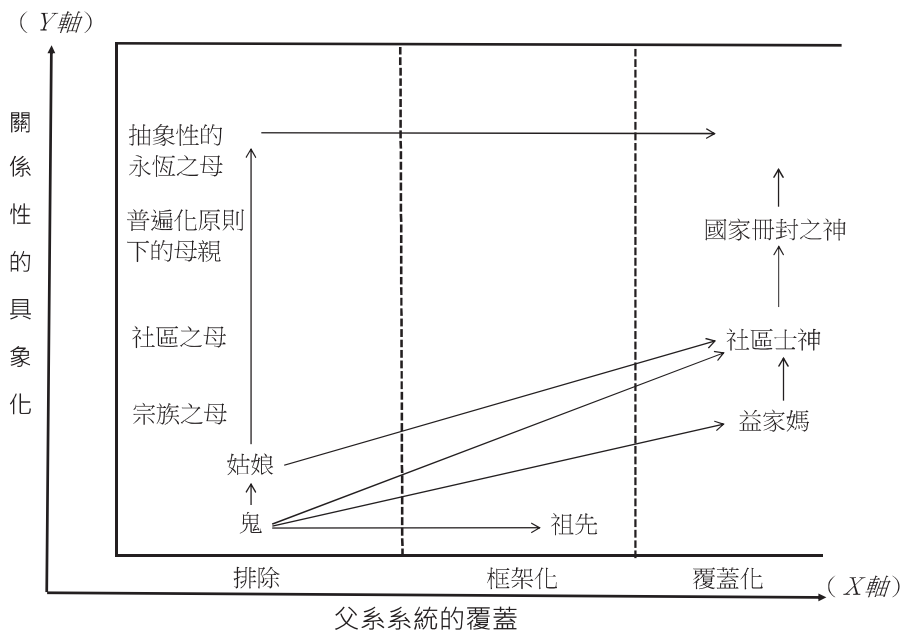


圖 3 女性成神的歷程與父性系統的覆蓋

模型中的細項部分，我們還會一一加以說明。

基本上看來，父權體制在以父系原則定義了社會組織和社會秩序的同時，進行了大量排除的動作，女性、不正常的死亡、未能成家進入父系系譜等等，都可能被排除在外。大量的排除必然產生體系的不穩定。修補體系或次體系的出現，很難說是出於被包納者，還是出於被排除者的集體意志，但總之，它的存在，確實有著極大的穩定系統的作用。

Lagerwey⁵⁰ 曾給漢人民間信仰下了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他的存在和能力，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」。我個

⁵⁰ John Lagerwey, 譚偉倫譯, 〈詞彙的問題——我們應如何討論中國宗教〉, 頁 261。

人認為，關於這個造神，而且是不斷地去創造新的「人神」，其實，更大的作用，不是祂所能帶給人間的靈驗，而是：神，之做為「資源回收」的一部分，能將被父權社會所排除者重新納入社會，這對於社會安定，能創造出來一個極高的 CP 值。

漢人社會的民間信仰，正是一個透過超自然體系中，對現實社會所形成的反饋性與修補性，而所產生的父權體系的「次體系」或「修補體系」。

概念上，在這個次體系裡，對不正常死亡的男性來說，經由公眾性價值的實踐，和神明官僚體制的覆蓋，乃將冤魂與孤魂再度嵌入父權體制。而這個神明官僚體系，有著與人間官僚體制的對稱性，這也是父權社會的二次性建構，經由官僚的階層性，將範疇性的秩序與正義，嵌入超自然世界裡。

但是，這個官僚體系，表面看起來與性別無涉，實質上當它還是反映著帝國體制的現實時，是很難給女性一個適當的位置的。勉強來說，也只能將女性封以妃、嬪、夫人、后這種非官僚性的頭銜。但這種頭銜本身不帶有權力，而只是一種象徵性的榮耀。

換言之，當「模型 A」中以「結構化與否」的面向來「範疇化」超自然界存在的流動，超自然界的女性，似乎仍是難以被納入這個系統。只能說這個「父系化」的範疇，格格不入地被蓋在了女性鬼魂上。大量的女性鬼魂如何能夠被安置、被供奉、並被給予存在的意義，是這個父權次體系能否運作良好的關鍵，但顯然在「模型 A」中看不到它的線索。

其實，具有排他性的父權體系，在男女出生的那一刻起，就把男女擺在了非常不同的位置上，更精確地說，應該是說，它已預先給男性了一個位置，卻沒有給女性任何位置。

男性出生時即擁有了父系繼嗣群裡的一個已被標記好了的位置（族譜中會留其名），夭折或意外死亡時，可能會成為冤魂，但他從來不是「孤魂」，除非是死時無人知曉其姓氏，也許有可能落入「孤魂」，不過，不管怎麼說，男人一出生即擁有著父權社會定義下的「社會性的不朽」（同宗者的祭拜），雖然說有可能再失去。

女性則不然。女性打從出生起，就沒有男性那般永恆性的身分，必須要努力符合於男性社會的要求，並且要有相當的幸運性（在嫁入夫家後生下兒子），才能獲得父系社會給予的社會不朽性（成為夫家祖先中的一員），但是如果女性早夭或是未嫁，則連這個努力去符合男性社會要求的機會都未能爭取到。簡言之，相對於部分男性冤魂曾被給予但又失去；所有的女性，則是從未得到，必須努力爭取，才可能有所獲得，但部分女性因為早夭或未嫁，而處於永恆的內在性的缺憾。

對於男性冤魂來講，要得到眾人的奉祀，有些在生前其實即已奠定基礎，如「為鄉里平匪而犧牲生命」；⁵¹ 有些則為死後顯靈，如讓「惡疫根絕」；⁵² 當然也有因獨特靈驗事蹟而顯赫，如十八王公廟，⁵³ 但最終神格要提昇仍需要帶有較強的公眾性（如強調忠義之義行），簡言之，透過地域公眾性格的展現，使得這些「冤魂」得到地方性的承認（得到公眾祭祀），並進一步得以被納入神明的官僚階層中（不論是官方或民間自封）。這是男人在失去了第一次「社會性不朽」（宗族內的祭祀）之後，第二次能夠獲得「社會性不朽」的生涯規劃上的可能性。

對於女性孤魂來說，因為早夭或未婚，沒有機會被納入父權體系，在世時她從未初嘗過「社會性不朽」的滋味。現在，如果說要透過展現公共功蹟來進入神明官僚體系，但這個由人間官僚體系所投射出來的天上官僚體系，根本上是沒有太多女性的位置的，她也很難在內在精神上與其相互框限。

女性靈魂的「社會性的不朽」？到底在父系社會脈絡裡，出於什麼樣的建構，能夠獲得女性最大的共鳴？和男性發自內心深處，毫無條件的接納與認肯呢？我認為，對於從未初嘗過「社會性不朽」滋味的女性，更迫切的事，不是公共功蹟的展現，甚至於不是官僚體系的加封，而是，得到父系家庭象徵脈絡裡永恆的承認與認可，也就是父女關係、母子關係、姑婆或祖媽與男

⁵¹ 戴文鋒，〈台南地區民間無祀孤魂轉化為神明的考察〉，頁 151。

⁵² 戴文鋒，〈台南地區民間無祀孤魂轉化為神明的考察〉，頁 151。

⁵³ 練美雪，〈台灣十八王公廟傳說〉，頁 88-90。

性子孫的關係⁵⁴的建立、穩固化與擴展。我稱此為一種「女性鬼魂經由關係性具象化所達成的成就」(Achieving through Relational Actualization)，我把它放在模型 B 中的 Y 軸上。我認為，這樣的「關係性的具象化」，在女性成神的歷程中，具有無比的重要性，也是其靈魂流動的過程裡，至為關鍵性的變化。

而這種關係性的建立，由關係性質的內在性來看，是父女、母子、和普遍性意義下的母子關係；就現實且集體性的層次來說，則有一種隱約的發展上的連續性，宗族之女、社區之母、普遍化原則下的母親 (universalized mother) (天下人之母親，眾人的母親) 和「抽象性的永恆之母」(超越時間與空間的永恆性意義下的母親)。

這裡，還有幾點需要做補充說明：

1. 前述討論中曾指出女神在宗族、社區與全國三種涵蓋空間上的差異，目前圖 3 中的則並沒有全國或國家之名。基本上，由 Y 軸來看，普遍化原則下的母親與抽象性的永恆之母，都是空間層次上已成為全國性層次的女性神靈，也就是全國性的女神。但圖中我避免用全國性的女神這個稱謂，是為了避免引起不必要的聯想，以為這一定會與政治性的國家體制相聯結，其實，它是與政治體制間無必然相關性的。
2. 由 X 軸來看，在覆蓋化的這的層次，我用歷史實例的名稱來對應於不同層次的覆蓋，由家族到社區到國家，對應於益家媽、社區土神、國家冊封之神。國家冊封之神，這基本上是出於國家體制的認可。不過，當到了當代，已無皇權體制，國家冊封的形式當然就已經不存在了，雖然說民間仍可能想像性地去複製這種來自最高權力的冊封（如玉皇大

⁵⁴ 母女關係不重要嗎？當然也重要，但是，這不在「女性努力要獲得父系認可的這個脈絡」裡，也因此，在過去華人父權帝國的歷史裡，對女性與男性來說，都缺少共鳴性的基礎。漢人父系社會中的母女關係以及母女神話的匱乏，是一個有待開展的大議題，筆者（丁仁傑，〈目連救母、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〉，頁 32-39）曾有局部性的討論，但這個課題不在本文目前的討論脈絡中。

帝)，這時，可能會產生類似的效果，本文對此就不再多做討論。

3. 圖的左右兩邊裡，左邊關係的具象化包括了宗族之母、社區之母、普遍化原則下的母親，抽象性的永恆之母等；右邊父系系統的覆蓋裡，則同樣的有益家媽、社區土神與國家冊封之神的類別。某個意義上，二者是相互平行的，但前者是女性身處父系系統中，以自身出發，而所產生的想像性的人群聯結的擴展；後者則是在不同層次父系系統對女性所覆加的規範性的框架，二者有關，但是觀照的出發點與角度不同。
4. 如同審查人所指出，Sangren 討論中的「永恆之母」，⁵⁵ 既包括瑤池金母，也包括無生老母，但二者其實是相當不一樣的概念，前者更具象化，無排他性，且有更強的靈驗性格（在神人互動過程中，信徒會積極的求取神明的賜與）；後者則較抽象化，有排他性，已超出單純的靈驗指涉，且具有了政治上的叛亂屬性。但 Sangren 文中對這二者間並無清楚的區別，討論時雖舉了慈惠堂瑤池金母為例來說名「永恆之母」，但事實上，在華人地區，「永恆之母」更常是以後者（無生老母）為主要內容。而同樣的，在我的模型圖 3 裡，左上角的位置，在信眾與女神的互動方式裡，有可能通往抽象性的範疇（如無生老母），但也有可能還僅是落於「普遍化原則下的母親」（如慈惠堂的瑤池金母）這個範疇裡。簡言之，Sangren 文章中，「永恆之母」背後所具有的分歧性，在理論推論上有欠周延之處，當我引申其概念而放入本文圖 3 中時，為了不要產生混淆，我已將其做了適當的修改。我將瑤池金母這類神格另外獨立出來，稱之為是「普遍化原則下的母親」，它和那種抽象化的範疇（如無生老母）不盡相同。而諸如媽祖信仰，到達一個層次以後，也是接近於這個「普遍化原則下的母親」。簡言之，出於 Sangren 文章中「永恆之母」背後所具有的分歧性，在本文圖 3 的左上角，我已經將其分為兩個類別去加以涵蓋，分別是「普遍化原則下的母親」和「抽象性的永恆之母」，

⁵⁵ P. Steven Sangren, "Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and the 'Eternal Mother'."

這也就避免了 Sangren 原來討論中的混淆與模稜兩可之處。當然，相關議題還有許多細節值得加以進一步的討論，但本文在此暫時先只及於此。

綜合言之，我們發現，在圖 3 裡，屬於 Y 軸的女性「關係性的具象化」，雖然有著發展層次上的連續性，但卻缺少外在性的範疇來加以理解與框限，尤其不像男性神明可以透過「擬制性的官僚體系」加以確認。那麼，什麼樣的文化標準，有助於傳遞：女性鬼魂正在逐步向上提昇，並有可能與周遭發生善意性的關係這樣的訊息呢？也就是，「靈性階層」要如何來加以確認呢？

有趣的是，在男神身上偶爾可見，在女神成神歷程中卻屢屢出現的是，觀音或媽祖等這些被認為是具有永恆性美德的既有女神，往往會進入新的女神的生命史當中，並會協力幫助女性鬼魂在靈性階梯上有所晉升，甚至於將永恆性的美德，經由歷史追溯（與媽祖或觀音間的關係）或展演（乩身的禪定），而被周遭的人認定，它已烙印與複製在這位新神上。但它與公共功蹟的展現相當不同，因為它是一種內在德性與利他性的成就，而非特定外在事件的達成。

那麼，女性成神歷程中沒有父權制的陰影嗎？當然有！而且很多。女性在世時要面對父系架構的定義，不符合其要求就會被排除在之外，在成神歷程中，也不斷被父系脈絡的社會關係與價值觀所覆蓋。媽祖累積已達 60 字的封號，更是父權社會層層累加的價值觀，這樣的累加，當然也會促進女神在全社會裡的正當性與流通性。我在模型 B 中，獨立以 X 軸，來呈現這一部分的重要性。

不過，需要做一區別的是，我們需要將父權體制分不同層次來加以看待，而它至少有宗族、社區與國家三個層次，每一個層次的父權社會，都有一連串的角色、慾望、與權威叢結，組織原則，文化象徵等等，三個層次會互相影響與互相滲透，但又各有主要社會關係和存繫模式。這些議題的討論

相當龐大，但我認為，父系系統的覆蓋，在女性成神的歷程裡，對應於前述三個層次，它的三次被父權體制所覆蓋，最主要的核心面向可以是：宗族層次要求女兒的順服與孝順；社區層次的女性做為母親身分的被認可；國家層次對於「母德」的強調與重視。

還有一點必須強調的是，模型 B 中的 X 軸（父系系統的覆蓋）和 Y 軸（關係性的具象化），二者會相互影響，但卻是各自獨立的，甚至於有著某種內在衝突性。這也是會出現如同碧霞元君這類得到廣泛大眾性的崇拜卻被官方所排斥的女神。

全文至此所討論到的各面向與各元素，已都呈現在了我所提出的模型 B 裡了。

七、停格化的女神——姑娘廟

李亦園對於陰廟的定義與考察，相當具有代表性。從經驗性的歸納中，他指出了十項定義性的特質：像是沒有金身只有牌位、三面壁、無分香舉動、祭祀物多為熟食、無生日可祭，來祭拜者也仍會保持警戒和心存避諱等等。不過在新竹市 1983 年的調查裡，⁵⁶ 李亦園也發現，陰廟是一個高度動態性的集合辭，在新竹市的 27 座陰廟中，看到具有這十項特徵的廟宇只是較少數（五座），其他的陰廟都只有具備其中若干因素而已，這正說明了他們都在朝著香火廟的模型轉變之中。

李亦園討論中沒有去說明，轉型中的陰廟有幾座是拜男神？幾座是拜女神？又有幾座是男女兼拜？但筆者在此要指出的是，透過模型 A 與模型 B 的比較，男性死後陰神的顯靈，會與神明公眾性的擴張有關；而女性的顯靈，主要是出於關係性的連結和擴展時。那麼，顯然的，神明性格的由陰轉陽，尤其是當女性神明在一個姑娘狀態時，要讓信徒去與神明發展出這樣的關係性的連結，這不免會讓信徒產生一種遲疑和害怕。這種遲疑和害怕，雖

⁵⁶ 李亦園，《宗教與神話論集》，頁 259-290。

然對於男性的陰神和女性的陰神間都是類似的，但是與男性的陰神間，信徒更多是去與特定文化範疇間（如主持正義的王爺）的互動，而不必太深入地進入與神明的內在性關係。就此來說，女性的陰廟比起男性的陰廟，有著更大的轉換上的障礙。

譬如說，台灣北海岸赫赫有名的十八王公廟，本來採取的也是陰廟式的建築，2015年起，它經過了拆除，並又在當地重建，2017年重建落成，原來三面壁的形式，在重建後，就完全改建為陽廟式有可開關大門的形式。廟中也有了抽籤、提供分香，並可以祈請神像。簡言之，在廟宇改建的契機裡，如果有足夠旺盛的香火，男性神的陰廟似乎也就順理成章地轉化成了一座陽廟。

但是，姑娘廟的改建，除非是祂出現了真正明確有利於地方公眾性的功績。然而，若依女神發展的內在邏輯來看，更多與更大的程度上是依賴於與信徒關係性的建立，那麼，既然少有人願意刻意去與陰性的女神產生內在性的關係，女神的由陰轉陽，也就更會受限於人們對於與姑娘產生關係這件事的內在性恐懼上。這種情況，出於女性陰神靈驗的性質，其所造成的結果，我要將其稱之為是所謂「姑娘廟的停格化」。

位於台灣新北市石碇區永定溪旁的姑娘廟，是台灣最有名也最有規模的姑娘廟。其沿革寫道：

係供奉魏扁姑娘，出生於清朝同治元年，(壬戌年)西元一八六二年，農曆正月初九日呈祥，芳年十八歲時身疾，卒於清光緒五年，(己卯年)，西元一八七九年。

魏扁姑娘，是獨生女，過世之後就葬於魏家林地中，(為現址姑娘廟的後面)，而魏扁姑娘家無嗣，所以她的墓地一直沒人整理祭拜，後來魏家的林地由宗親出面，讓賣給姑娘廟創建人——曾桂，而曾桂買該地後，就開始開墾自耕，不知何故就發生腳疾爛瘡，一直拖了三、

四年，屢次求醫不成，最後問神拜佛，經神明指示，稱：魏扁姑娘，死後沒有人祭拜、沒有香火，日子過得很苦、很孤單，希望曾桂請人幫忙撿骨並建廟。

曾桂就按姑娘的意思，在路邊用四塊石板搭成一座小小廟，安奉魏扁姑娘（後俗稱聖媽）。而他的腳疾也不藥而痊癒了，後來有香客來求願、求保佑，連外地人也開始傳說這座小小廟的靈驗。

該廟有三間分隔，由信徒的角度看過去，中間廳供奉魏仙姑主神，右邊廳供奉神像形貌的眾仙姑，左邊廳則供奉地藏王菩薩及牌位形貌的眾仙姑。各廳都有兩扇門及門神。三廳後面有魏仙姑陵寢，周圍擺滿了鮮花和香客擺放的名片。整個廟前沿為敞開式而無總廟門。

石碇姑娘廟是台灣首屈一指的姑娘廟，該廟歷經多次改建與重建，近代來說，該廟曾在 1972 年進行擇地重建，1993 年則進行過大翻修，但都沒有改變其基本「三面壁」的格局（沒有可關閉的大門）。廟的名稱也同樣一直是姑娘。不過，廟中已有籤詩可供詢問。廟碑上則寫著這樣的詩句：「土農工商到廟來，清香花果供參拜；求職求婚又求財，聖媽恩澤通四海。」

廟的左方有桌櫃和衣架，陳列各種由信徒所敬奉之婦女用品，諸如口紅、胭脂、珠寶、髮飾、婦女衣服、裙子、褲子等，這都是給仙姑們所使用的。

姑娘廟本身提供民眾安置早夭或未婚女性的神主牌。網路上記錄了一位姑娘親屬的經驗：

在徵詢廟主神魏扁仙姑後，擇日、擇時辰由家屬準備三牲、六到十二種菜碗、菜飯、湯圓、水果等祭拜物品，將寫有姑娘姓名、出生及過世年月日的紅紙貼著一個裝滿沙的鐵罐（代表香爐），罐內插三枝線香，再放在外綁紅布的竹籃送到此廟。一路呼請姑娘，不能停止燒香，

手拿黑傘呼應姑娘上下車、過橋，並介紹沿途風景。神主牌由廟方所提供，寫上姑娘姓名，延請道士誦經引魂。家人離開時不能與人打招呼。

神主牌上的寫法是「功德主 名 陳○鑾姑娘 福位」。目前安置牌位的收費價格為 10 萬元。不過，至今也大約只有 200 多個牌位安置在此。姑娘的安置，也並不是由主神魏姑娘做主，而是由地藏王菩薩做主。換言之，人間的姑娘們為求得到永恆性的奉祀，境遇相近的魏姑娘，自己也許不能成為眾多姑娘的主公，但請到了地藏王菩薩，讓這些同病相憐的姑娘們能得到眾人的奉祀。但願意被安置在這裡的牌位實在有限，因為能得到奉祀，固然是解決了身後的祭拜問題，但如永遠還只是一個姑娘，並無法解除其被父系社會所排除，而所產生的「結構性的失落」。除非說是還能有更高超越性的介入，或是說姑娘能夠與社會產生更多「具有父系性質素」的關係性的連結，才可能改變這種情況。

總的來說，原具有類似規格與社會位置的兩座陰廟：石碇姑娘廟與北海岸石門十八王公廟，出於靈驗性發生背後的基礎不同，姑娘廟會帶有更多神人內在性關係的擴展，十八王公廟則起初純粹是出於交換性回應信徒的需求，但漸轉化為對眾人的保佑，姑娘廟要轉變為陽廟，涉及到姑娘與人間之人際性關係性擴展上的困難，它在神格轉化上的可能性，比起十八王公廟來說，會來得相對困難得多。⁵⁷

⁵⁷ 戴文鋒（〈台南地區民間無祀孤魂轉化為神明的考察〉）曾有系統地考察了台南地區無祀孤鬼轉化為神明，他並沒有特別在性別上做選擇，只是就台南各地多已小有名氣，但起源很可能為無祀厲鬼的神廟進行考察，然而十多個案例中，除了七股鄉的鑽山娘娘外，其餘全部為男神。不過，考諸許獻平一系列（2001, 2004a, 2004b, 2006, 2018）對於台南部分地區的祭拜無祀孤鬼小廟的考察，其實姑娘廟非常多（約占總數三分之一），顯現在她們神格轉變的過程裡，能順利轉化為陽神的並不多。

八、結論

漢人父權社會在意識形態與宗教層面，都把女性當作具有汙染性，並在許多方面消極禁止女性參與宗教儀式和政治事務。但漢人社會中的女神崇拜（觀音、媽祖、無生老母、臨水夫人等）又特別地蓬勃發展並具有社會影響力，我們該如何來理解有關現象？Sangren 指出漢人社會裡女性神明的表徵，會和現實社會裡所認定的女性特質完全相反，而有著絕對完美的形象。Duara 指出，神明神話故事背後各種不同的權威與敘事有可能層層疊疊並存在同一象徵符號裡，政治上的影響則是：政權對文化符號的刻劃，並不會完全壓抑其他的聲音，反而是在半遮半掩中，有可能由多樣性裡獲得力量。

但我認為，漢人女神信仰既非完美投射，也非多元訊息的並存，而是不同層次的女神信仰，或是說各個同樣女神裡的多重形像，共同構成了漢人父權社會的「次體系」或「修補體系」，使得漢人父系社會處在一個連續性的既排除又包含的狀態。體系包容性的擴大，先是提供了處理被排除者的各種可能性，緩解了系統的緊張性；另一方面，它也賦與系統本身一個更為內在性的基礎。系統中假定著，道德層次階序上的提升或是人群關係上的擴大，都有可能改變個人被排除的事實，這雖不見得能減緩人們對被排除這件事，和對被排除者等產生恐懼，但至少大大增強了系統的正當性，和提供了不同位置的社會行動者建構身心主體性的著力點。

男性與女性的成神歷程，我們已分別將主要元素呈現於模型 A 和模型 B 中。男性與女性的成神，乍看之下，這兩個模型間有某種平行類似性，各自的 X 軸：結構化與否 VS. 父系系統的覆蓋；各自的 Y 軸：排他性與開放性面向 VS. 關係性的具象化所達成的成就。看起來都有一種基本動態上的類似性。

不過，若仔細考量，我們發現：

首先、第一點，出發點與內在意義上的不同，男生在父系社會裡，從來不是外人，它是被一個男人先天就有位置的架構來被加以框架化；女人則起

初完全沒有位置，要自己努力才能創造出關係性的連結。而這個關係性的連結，需要得到某種來自父權社會的認可，也面臨次體系中三層父權社會的覆蓋，包括了：宗族保護式的父權體系；社區地方保護神式的母子關係軸關係下的父權體系；國家將家庭倫理普遍化以後所強調的母德價值的父權體系等三層父權結構。

而 Y 軸，A 模型中，只有由排他到開放的變化，但這種空間性概念不適用在女神身上，女神的神格演變，是以關係性的變化與擴展為焦點，而主要並非是出於公共功績的展演。而這種關係性的建立，有一種隱約的發展上的連續性，宗族之女、社區之母、普遍化原則下的母親 (universalized mother) (天下人之母親，眾人的母親) 和「抽象性的永恆之母」(eternal mother) (超越時間與空間的永恆性意義下的母親) 等等。

而不同的關係性，反映出不同的神明性格和靈驗性的開展模式。宗族之女神：夭折的女性從未能離家去得到另外一個父系系譜上的名分，但也因此保留著處女之身的純潔，並在有缺憾 (未能至外姓氏家族結婚生子完成正常與圓滿的人生旅程) 的前提下，卻是經由反饋自身姓氏而就地成神。簡言之，宗族的護庇下成就了宗族之女，而且女兒最終倒過來拯救父族，這個倒錯，形成了父權社會的尷尬，但不能不說是眾人得救的一個可攀緣處。這正是妙善公主故事隱喻裡所曾出現過的主題，女性主體所展現的 (半妥協性的⁵⁸) 自主性反而創生出更高的超能力而延續並提昇了父系。

到了社區層次，女性與宗族之外的關係建立。擴展性的關係是以母子關係為基礎而有所衍生。在超自然世界，無污染的夭折的處女，可以一下子跳躍過妻子這個高度污染性的階段，而成為「後污染時期」的母親。母親的角色，在已經完成了生產，並已脫離於經血與惡露污染源之更年期後的母親，如果又有兒子，她可以盡情展現其父權社會中做為女性家長的權力。做為社區之母，正是這樣的母子關係的重現，只是對象更擴大為所有社區內的信徒。

⁵⁸ 仍遵循家族圓滿與孝道的倫理原則。

宗族之女與社區之母，看似女性主體性的彰顯，但實則還是出於父權脈絡裡的社會關係的再鑲嵌，如果被理解為是兩層父權社會（宗族父權體系與社區父權體系）的再覆蓋也可以。但必須注意，它不是以一種抽象性的範疇來加以覆蓋，而更多是一種關係性的概念。在關係性中，角色的內涵有可能被創造與翻轉，而可能容納更多慾望與權力的協商。

對國家父權體系來說，女神背後，重要的不是一種關係性概念的體現，而更多的是，利於父權社會維繫的範疇性美德的表現。女性成神，和女神所創造出來的社會關係，或許是國家父權體制所不得不加以承認的地方性事實，但它更要加以覆蓋的是範疇性的父權倫理（三從四德、母德等等）。透過冊封，國家所要對民間女神加以肯定的事是：女神，她的生前或生後，不論其生涯發展是多麼地脫離於父系常軌，但由最初的動機層面和最終的結果看來，終究都是以父權社會的終極價值為依歸的。

其次，關於模型 A 與模型 B 的不同，我要說的第二點是，如果說，男神的靈驗和展演空間的擴張有關，女神的靈驗則很大一部分是出於關係具象化的擴張。那麼，出於陰廟關係具象化擴張的內在困擾（帶給信徒的恐懼和困擾），邏輯上，女神的發展就會遇到這一方面的阻力，現實上，我們也就確實看到了女性陰廟發展的一種停格化的現象：有大量女性陰廟卻少有順利陰轉陽的案例；或是說，陰轉陽的女神廟，經由姑娘廟而轉化而成的例子，可能會比經由宗族力量的轉化（關係性的具象化較不會帶給信眾恐懼）而成的例子來得少得多。相對比之下，男性陰廟轉陽廟的例子，可能會比女性陰廟轉陽廟的例子更多也更順暢，因為相對而言，信徒要去進入的是男神所成就之公共性範疇裡的活動，而不用去進入——自然也不用去承擔——那種具有高度潛在性風險之神人關係的更為內在性的層次。當然，以上的推論，僅是出於邏輯推論與現象上的觀察，仍有待進一步統計數據上的檢視。

第三、在模型 A 的左上角是空白（如圖 2），因為非結構化的鬼，只有先經過結構化，轉陰為陽之後，在信徒的心目中，才會在神明內在取向上發展出更廣泛的開放性。但是模型 B 中，轉陰為陽的原則，只有部分取決於

「結構化」這一方面上，而只要 Y 軸中，能另外發展出父系脈絡語意下的親子關係，即使最終不被國家所承認，它仍可能往陽廟的方向上去發展，雖然說實際成功的情況（如碧霞元君、無生老母⁵⁹等）並不多，但卻能有極大的社會性的影響力。這在某個意義上，也顯示出了父權社會的內在分歧（宗族、社區與全國性層次之間不見得完全一致）。而這個模型 B 裡的左上角的範圍，也較集中地展現出來女性神明發展歷程裡，具有相對自主性的一個所在。

但是這個有可能威脅到父權權威的自主性的出現，為什麼還是曾經得到過皇帝的冊封呢（如碧霞元君）？我認為這種冊封，反映出男性皇帝兩個內在性慾望間的矛盾：至高的疆域控制和個人至高的權力慾望。前者以冊封來強化父權統治，後者則對於至高的生產力產生迷戀，即使生產力的來源是女性亦然，這是中國皇帝在冊封問題上，有時會進退失據而引發讀書人加以批判之處。皇帝對碧霞元君的冊封，在這一個問題上表現得尤其明顯，也標示出了帝國皇帝在女神議題上，甚至也擴及到所有有關神明冊封議題上所表現出來的複雜性。

這邊，提出了父權體系次系統在男女兩性成神歷程上所表現出來的差異性，但在某個意義上，這種差異是程度上的，不見得二者間就截然不同。同時，雖然我們提供了各式各樣的田野與歷史案例，必須要說，本文第六節模型的提出，是在經驗性歸納中，進一步所進行的分析性的建構，甚至有部份的演繹性，也因為這樣，在現實的情境裡，情況可能會更複雜得多。

至於，有關超自然世界的這一部分，本文並不是預設它的一定存在，而是說，現實社會生活的投射與想像，會產生這樣的超自然世界，但投射不是單一的，而是會出於各種不同狀態和角度而產生的各類折射和反射。至於標題的「女神拯救父權社會」：以排除法建立社會階層的父權社會，當然需要

⁵⁹ 但我們也發現，碧霞元君與無生老母都不是真實人類所變成的神。顯示如前述第二點、姑娘廟的「停格化」現象，較適用來說明「人神」的發展歷程，而「自然神」的發展，比較能跳脫女性陰廟發展的「停格化」上的困境。

在世俗與精神層面有各式各樣的修補措施，包括現實社會必須有可能讓部分弱勢者享受到某種「父權紅利」（如女性得到夫家的階級利益），以來緩解弱勢者的不滿和對抗；但是，它還需要有一種能涵蓋被排除者（尤其是女性）的超自然界世界的圖像，而這一部分我們也確實看到，出於各種歷史、政治、經濟與社會性的原因，在中華帝國的歷史後期，超自然世界的圖像發展到已達相對完備的階段（但不是沒有內在矛盾），這已成為了漢人父權社會修補體系當中極為重要且不可或缺的一環。

最後，正如同一位審查人提醒筆者的，本文的標題「女神拯救父權社會」其實非常反諷，本文僅由恐懼（女性因被排除而產生恐懼）出發來看待女神信仰賴以發展的力量，其實，宗教的功能如雙刃劍，它還能提供社會出口，創造政府和宗族間的第三社會空間。而且，女神的存在，不僅提供了信徒的庇蔭之力，也讓信徒因能將來世寄託於成神，更能安於此生。⁶⁰ 換言之，我由恐懼出發來看到女神信仰賴以發展的力量，完全忽略了信徒對於女神庇蔭之力的感知與感應層面。就此而言，這的確是本文討論中所忽略之處，但是，我也要強調，本文並沒有否定人與想像性的母親相連結而創造出來的情感上的擴散效應（我認為這是出於想要克服欠缺的驅力所投射出來的女神屬性），只是，本文更重視女神信仰在維繫整個父系體系運作時，其功能發揮與象徵投射的形式，至於恐懼被排除與克服欠缺的驅力二者間具有甚麼樣的更細緻的互動與連結性，對於理解女神信仰而言，自然是相當關鍵性的課題，本文不及於此，這的確是本文的一大缺陷，對於女神研究的課題，未來還有待更為全面的提問、詮釋與分析。

（本文於 2020 年 5 月 20 日收稿，2020 年 7 月 23 日通過刊登）

⁶⁰ 以上，俱為審查人語，但我做了某些重組。

引用書目

- 丁仁傑，2012，〈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〉，《台灣社會學刊》，49，頁 47-101。
- 丁仁傑，2013，《重訪保安村：漢人民間信仰的社會學研究》，台北：聯經。
- 丁仁傑，2017，〈目連救母、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》，198，頁 1-62。
- 李亦園，1998，《宗教與神話論集》，台北市：立緒出版社。
- 李獻璋，1995，《媽祖信仰研究》，澳門：海事博物館。
- 林美容，1991，〈台灣區域性宗教組織的社會文化基礎〉，《東方宗教研究》2，頁 343-363。
- 張婉容，2017，〈安胎助產：臨水夫人信仰中的女性主體關切〉，刊於《有鳳來儀：臨水文化學術研討會》，台北：政治大學華人宗教研究中心，頁 47-58。
- 許獻平，2001，《學甲鎮：有應公廟採訪錄》，台南：台南縣文化局。
- 許獻平，2004a，《七股鄉：有應公廟採訪錄》，台南：鹽鄉文史工作室
- 許獻平，2004b，《將軍鄉：有應公廟採訪錄》，台南：台南縣文化局。
- 許獻平，2006，《佳里鎮：有應公廟採訪錄》，台南：台南縣文化局。
- 許獻平，2018，《台南市西港區有應公廟採訪錄》，台南市：鹽鄉文史工作室。
- 陳祥水、丁毓玲，1997，〈益家村的益家媽信仰研究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，82，頁 175-203。
- 黃文博，2009，《南瀛祀神故事誌》，台南：台南縣政府。
- 黃美英，2020，〈不婚與孝道：媽祖、妙善與碧霞元君的比較〉，收於林正珍、李建緯主編，《樂成宮媽祖學國際研討會會議論文集，第三屆：宗教與性別：傳統宗教中女性的形象、組織與禁忌》，台中市：財團法人台中樂成宮，頁 149-182。
- 黃建興、林國平，2016，〈媽祖信仰與臨水夫人信仰的比較研究〉，刊於葉明生

- 主編，《澳門陳靖姑文化論壇：首屆澳門臨水夫人陳靖姑文化國際學術研討會文集》，北京：宗教文化，頁 282-296。
- 劉 慧，1994，《泰山宗教研究》，北京：文物。
- 練美雪，2014，《台灣十八王公廟傳說》，台北：博揚。
- 蔡相輝，2016，《天妃顯聖錄與媽祖信仰》，台北：獨立作家。
- 戴文鋒，2011，〈台南地區民間無祀孤魂轉化為神明的考察〉，《台灣史研究》，18(3)，頁 141-173。
- 濱島敦俊，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。
- 謝貴文，2017，《神、鬼與地方：台南民間信仰與傳說研究論集》，高雄：春暉出版社。
- 羅香林，1929，〈碧霞元君〉，《民俗》，69、70 合刊，廣州：中山大學，頁 1-67。
- Duara, Prasenjit. 1988. "Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War." *The Journal of Asian Studies* 47(4), pp. 778-795. (中譯：陳仲丹譯，2006，〈刻劃標志：中國戰神關帝的神話〉，刊於韋思語 (Stephen C. Averill) 主編，《中國大眾宗教》，南京：江蘇人民出版社，頁 93-114。)
- Jordan, David K. 1972. *Gods, Ghosts, and Ancestors: The Folk Religion of a Taiwanese Village*. Berkeley: University of California Press. (中譯：丁仁傑譯，2012，《神·鬼·祖先：一個台灣鄉村的漢人民間信仰》，台北：聯經出版公司。)
- Lagerwey, John. 2002[2000]. 譚偉倫譯，〈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。
- Naquin, Susan. 1976. *Millenarian Rebellion in China: The Eight Trigrams Uprising of 1813*. New Haven: Yale University Press.
- Olson, Carl ed. 1983. *The Book of the Goddess, Past and Present: An Introduction to Her Religion*. New York.

- Pomeranz, Kenneth. 1997. "Power, Gender, and Pluralism in the Cult of the Goddess of Taishan," In *Culture and State in Chinese History*. eds. by R. Bin Wong, Theodore Hutters, and Pauline Yu. Stanford: Stanford University Press. (中譯：陳仲丹譯，2006，〈泰山女神信仰中的權力、性別與多元文化刊於〉，刊於韋思語 (Stephen C. Averill) 主編，《中國大眾宗教》，南京：江蘇人民出版社，頁 115-142。)
- Pomeranz, Kenneth. 2009. 〈上下泰山：中國民間信仰政治中的碧霞元君（約公元 1500 年至 1949 年）〉，《新史學》，20 (4)，頁 169-215。
- Sangren, P. Steven. 1983. "Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and the 'Eternal Mother'." *Sign* 9, pp. 4-25. (中譯：丁仁傑譯，2020，〈中國宗教象徵符號中的女性性別：觀音、媽祖和「永恆之母」〉，《華人宗教研究》，第 15 期，頁 155-187。)
- Weber, Max. Fischhoff, Ephraim trans. 1963[1922]. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press. (中譯：康樂、簡惠美譯，1993，《宗教社會學》，台北：遠流。)
- Weber, Max. 2009[1978]. 閻克文譯，《經濟與社會》，上海：上海人民出版社。

Goddess Saves Patriarchal Society: Gender Interlocution and Efficacy Performance in Becoming a Female Deity

Ting, Jen-chieh*

Abstract

Under Chinese patriarchal umbrella, it is believed that woman has been polluted. Woman is prohibited from political and some ritual participation. Nevertheless, goddess (Kuan Yin, Ma Tsu, Unborn Mother, Lady overlooking the water, etc.) worship is prosperous and influential in Chinese society. How can we resolve this puzzle? Sangren suggests an opposite symbolic projection for female deities, thus they will be perfect without any fault within the symbolic realm. Duara said, the evolution of symbols along a semantic chain. A symbol draw its power from its resonances in the culture, from the multiplicity of its often half-hidden meanings. But, I would like to point out that goddess is neither perfect nor multiplicity. Multiple images and multiple interpretations actually constitute a mutually shared subsystem, or say, a compensational system for the patriarchal society. Patriarchal society is in a continuous process with both inclusivity and exclusivity, goddess worship play a crucial role within this dynamic path. There are three aspects of this compensational system: lineage, community and state, each with a specific orientation as father-daughter axis, mother-son axis, and an idealized mother virtue attributed. This subsystem constitutes by two dimensions: achieving through relational actualization, and the imposition of patriarchal system. Different kinds of goddess posit distinctly within these two dimensions. This also frame a path for the developmental stages of female deities. Through historical archives and field materials, we can glimpse this process of gender Interlocution and efficacy performance for a female deity in a Chinese patriarchal society.

Keywords: patriarchal society, goddess, folk religion, Ma Tsu, Kuan Yin, efficacy

* Research Fellow, Institute of Ethnology, Academia Sinica

