

中國宗教象徵符號中的女性性別： 觀音、媽祖和「永恆之母」*

P. Steven Sangren**

丁仁傑 譯***

在中國宗教萬神殿和漢人儀式裡，女性神明佔有顯著性的位置。此處，令人驚訝的是，有關神明場域裡女性性別的文化重要性，在從事中國宗教研究的學者裡，甚少注意於此。或許是因為中國女性神明和西方「母親女神」（例如，童貞瑪麗亞）之間的類似性，這讓中國神明性別特質的意義似乎是不言而喻，但是，將一些特質像慈悲、憐憫和照顧，加諸在女性神明上，又將真實存在的女性視為是服從性的和家戶性的，這一點也不是天生如此的（如果將「天生如此」〔nature〕和文化相對立起來看的話）；近來有關性別的跨文化研究很清楚的告訴了我們這一點。換句話說，性別的特質，當其被加諸於神明或人群身上時，這是文化上所形構出來的，並且會鑲嵌在不同社會相異的符號意義基模裡。

更且，如同這篇文章所想要呈現的，加諸在神明上的和女性實際的性

* 本文譯自：P. Steven Sangren, "Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and the 'Eternal Mother.'" *Women and Religion*, Vol. 9, No. 1, (Autumn, 1983), pp. 4-25. 感謝編委會的細心修訂，尤其感謝 Menheere Yves 在英文校譯上耐心而細膩地指正了本譯文初稿原有的錯誤，大大提昇了譯文的品質。當然，本譯文如有任何謬誤，譯者要負全部的責任。

** 美國康乃爾大學胡適榮譽教授榮退。

*** 中研院民族學研究所研究員。

別特質，不見得在表現形貌上就是相同的。事實上，在關於女性神明性質以及真實女性性質上的斷裂性，這凸顯出來了文化的展現方式，而且說明了在實踐上，對於中國女人而言不可化解的生存上的兩難處境。

我這篇論文的目標，焦點放在北台灣的那三個女性神明上，希望本文能夠讓我們注意到，對兩性同樣具有重要性的女性神明之在宗教上的重要性。本文強調了在更大的宗教符號脈絡裡女性神明的角色，我不會說我已發展出來了完整的，有關中國女性崇拜女性神明的生存狀態和主體狀態之描述。換句話說，這篇論文是要呈現出，對於神聖符號性別特質的分析，可以有助於顯示出漢人如何來建構性別。不論如何，當本論文試圖指出，女性神明的意義最好是透過中國家戶生活文化裡女人遭遇到的需求、角色和期望裡的矛盾裡去思考時，本文提出了和漢人女性生活特別有關的一些議題。

男性神明：天上的官僚*

許多有關晚期中國傳統社會的研究，注意到每一個有關於社會與經濟相交會的重要領域裡，都有著特殊的象徵與儀式上的表達。對中國民間宇宙觀和帝國官僚結構的對應性所提出過的最為清楚的陳述，是 Arthur P. Wolf 所指出的，正如同於低階官員管理較小的行政區域，而高階官員控制較大的行政區域，於是類似的，較小的神管小的地方系統，更高的神明則是控制著更大的區域。¹

例如說，北台灣大溪鎮附近的商業社區，清楚可見不同地方層次所定義出來的三個階層性的儀式社群，每一層的焦點都是放在對其中天上官員的祭拜上。² 鄰里每年聯合起來祭拜土地公，村莊每年會祭拜村莊神明和更

¹ Arthur P. Wolf, "Gods, Ghosts, and Ancestors," pp. 131-82.

² 更詳細的民族誌描述，見 P. Steven Sangren, "A Chinese Marketing Community: An

高一些的天上官僚，而整個商業社區會參加年度的商業社區舉辦的關公慶典。在帝國時期，這個地方性神明的階序性，和官方執行的國家祭拜，在意識型態上相連接，其中，將神明階層確立了由縣到府到省的城隍信仰，到最高的由皇帝代表全部中國人而所執行的儀式。³ 更且，在八十年前，當這個人間制度上的對應性消失了，帝國官僚系統仍然在當代台灣宗教中持續了下來。

不過，當地方信仰廟宇供奉著「超自然的長官」時，還存在著一些沒有明顯地方歸屬性的團體。大部分這些非地域性的廟宇，和佛陀或菩薩⁴的祭拜有關，對農民或知識階層來說，都不會把牠們當做是超自然官僚系統裡的官員。雖然或許我們也可以說，牠們只不過是一些外來性的神明⁵，不過，我們注意到，還有那些無疑的是來自於中國世系的非官僚性的女性神明，只不過是因為性別，就註定了牠們不可能被當作官員來被看待。⁶

於是，這種將神明視為是帝國官僚的概念，只能被限定在地方性的信

Historical Ethnography of Ta-ch'i, Taiwan” Stanford University 博士論文，1980。

³ 關於國家宗教與民間信仰的定位，參考 Stephan Feuchtwang, “School Temple and City God,” pp. 581-608.

⁴ 對一般台灣非僧眾來說，對佛和菩薩往往不會加以區別，例如說當他們提到大乘佛教文獻裡的菩薩觀音的時候，兩種名詞都會加以使用。

⁵ 不管其歷史根源為何，就如同我們下面要討論到觀音的例子所明白顯示的，佛教神明已完全被整合進中國宗教當中了。對於中國農民來說，道教、儒教和佛教的區別是有意義的，但這個區別不是出於分佈上的互補性；而是表達出農民宗教做為一個單一宗教體系裡的不同面向。參考 Henri Maspero, “The Mythology of Modern China,” pp. 252-332, 尤其是 pp. 252-263.

⁶ 當然，台灣地方信仰中有以女性神明為主的信仰。將其整合進官僚系統象徵的一種方法是，授予其封銜，如同媽祖的例子，就是尊榮的「天后」。媽祖得到各種帝國冊封的歷史，常在台灣各重要媽祖廟所印行的小冊子裡可以讀到。這些小冊子，如《北港朝天宮：簡介》，頁 5-6。關於媽祖的頭銜，見 Stephan Feuchtwang, “School Temple and City God,” p. 606; Michael Saso, *Taiwan Feasts and Customs*, 3d ed., p. 45; Henri Maspero, “The Mythology of Modern China,” pp. 329-331; and James L. Watson, “Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou (Empress of Heaven) on the South China Coast, 960-1960.”

仰上。有許多重要的神明信仰，是無法和這種清楚界定的地域性相連結在一起的；這個範疇中包括了佛教寺院、宗教進香中心、和教派團體等。接下來，我將要去解釋，為什麼在其各自的範圍裡，女性神明是有著顯著的影響力的。

觀音

在這裡，我要去檢驗三種女性神明——觀音、媽祖、和「永恆之母」(The Eternal Mother)〔譯按：Eternal Mother 是作者使用的英文，用來表達地方民間教派活動中，大量存在的母娘性質的女神崇拜，具體來說，像是無生老母、王母娘娘、瑤池金母、無極老母等等。這類女神崇拜，也流入到地方性民間信仰當中。祂的神格和民間信仰中那些由人而成神的神明的神格不太一樣，而比較像是指宇宙未始之時，已存在的人類共有的源頭之母，並承擔著在末世拯救全人類的使命。作者用英文 Eternal Mother 來概括這一類的母姓女神之名。作者在註解 17 中自稱這個用法沿用自 Susan Naquin (1976)。中文中並無相應名稱來總括這類教派宗教裡的女神之名，於本文中，我們乃將英文直翻為「永恆之母」，這個詞也出現在本文文章標題中。〕——而只有觀音或許可以被視為是菩薩的身分。雖然觀音明顯的是中國神明裡最為流行的一位（例如說，祂的神像出現在大部分的家戶神壇上），奇怪的是，人類學家對祂的描述很少。不過，觀音在中國佛教裡的重要性，早為宗教史學者所注意，文獻學家也對此顯示出很大的興趣，例如說，50年前，文獻學家就曾努力地去追朔印度男性神明 Avalokitesvara 之轉化為中國女性神明觀音的性別轉變歷程。⁷ 一些人將這種轉變，訴諸於是因為

⁷ 見，例如 Alice Getty, *The Gods of Northern Buddhism*, p. 78; Arthur D. Waley, "Avalokitesvara and the Legend of Miaoshan," pp. 130-132; Henri Dore, *Researches on Superstition in China*, trans. M. Kennelly, 6, pp. 200-217; R. F. Johnston, *Buddhist China*, p. 273; Maspero Henri, "The Mythology of Modern China," pp. 352-358; 而較近的研究 C. N. Tay, "Kuan-yin: The Cult of Half Asia," pp. 147-176, 尤其其中 p. 151; 和 Diana Y. Paul,

Avalokitesvara 體現著慈悲與憐憫，而這在中國人的想法裡，被認為是女性的特質。當代學者將觀音的女性屬性，與公元 1100 年妙善傳說的出現，相連接了在一起。⁸

簡要的說，妙善傳說故事裡，她是一位年輕的公主，為了避免成為婦人所要遭逢的汙染和艱辛，她違背爸爸的願望而拒絕成婚。她委身於佛教禪坐的生活，而她憤怒的父親派人殺了她（根據較晚的傳說故事的版本）。當她在地獄中遊蕩，妙善真實的觀音身分被顯露了出來，她成功地解救了地獄受苦的遊魂。她後來回到人間，以山間隱者的身分出現。當聽聞到她爸爸得了重病，她提供了自己的眼睛和臂膀作為神奇性的藥劑，父親得以被治癒。她自己也奇蹟式的全身又得以恢復完全，接著，她向父親示現了真理之路，她自己也得證涅槃。⁹

在妙善傳說故事出現之前，觀音常是以男性的形象而被描繪。但是我們並不清楚，是否妙善傳說故事的本身，就足以造成佛像造像上的轉變。¹⁰流行的傳說故事，型構了香山寺、河南寶豐縣、浙江普陀山等地之做為朝聖中心的基礎。¹¹今日台灣，幾乎沒有一個城鎮或商業社區，沒有至少一座以上的拜觀音的廟。¹²

Women in Buddhism: Images of the Feminine in the Mahayana Tradition, pp. 249-253.

⁸ 見 Glen Dudbridge, *The Legend of Miao-shan*. 裡面有關於妙善傳說故事流通背後的完整歷史，以及其故事的轉變，和對於文獻的有趣的分析。〔譯按：中譯本：李文彬、賴瑞和、廖朝陽等譯，1990，《妙善傳說：觀音菩薩緣起考》，台北：巨流圖書公司。〕

⁹ 其他的故事版本，見注 8 揭書；Alice Getty, *The Gods of Northern Buddhism*, pp. 78-87; Henri Dore, *Researches on Superstition in China*, trans. M. Kennelly, 6, pp. 134-196; and E. T. C. Werner, *Myths and Legends of China*, pp. 251-287. Buddhist temples in Taiwan commonly distribute versions of the tale in the published form of “meritorious books” (善書)。台灣的佛教寺廟常分送數種版本的故事性出版品「善書」。

¹⁰ R. F. Johnston, *Buddhist China*, p. 273.

¹¹ Glen Dudbridge, *The Legend of Miao-shan*, pp. 10-19, 56, 69; R. F. Johnston, *Buddhist China*, pp. 122-148, 259-311.

¹² 關於這些廟宇的名稱、位置與主神，參考林銜道，《台灣寺廟大全》。

雖然觀音被放在地方廟宇裡，常常會是在主神以外的位置，不過，觀音在佛教寺院裡，則是主要神明，這也是觀音最明顯出現的位置。佛教寺院和地方廟宇之間最大的差異是，前者不像後者，它是沒有明確的社區性的。佛教寺院歡迎任何對自我修行、禪修、和宗教研讀有興趣的人前來祭拜。當然，大多數的信徒仍是居住於附近，不過和地域性的廟宇不同，佛教的寺院不會被當作是特定社區的象徵，而其神明也不會被認為是一個超自然界的官員。

雖然信徒遵守規範的狀況不一，通常在佛教寺院裡，不會提供牲禮，大乘佛教儀式裡經典被唱誦，比丘比丘尼則可能會常住寺院。相較之下，地方信仰的公共儀式主要是在關注於地方社區集體性的福利，而佛教儀式的目標則是在於個人救贖。在大溪，佛教儀式裡最積極的俗眾參與者團體是誦經團，這些團體是由中高齡婦女所構成，這會和我下面所要討論的課題有重要相關性。

媽祖

媽祖（常被認為是一個道教神明）和觀音的類似性，已經多位西方學者所指出，例如說，Henri Dore 說：「二者都因其能拯救人類於悲慘和痛苦之中，尤其是海上的危險，而被人們當做賜福與慈悲的女神而加以祭拜；而二則都被當成是母親的守護與保護之神，和送子之神。¹³

雖然有這些相似性，在台灣宗教裡，媽祖的角色和觀音相當不同，媽祖既不是天上的官僚也不是菩薩，而只是因為祂在南中國沿海區域的流行，而獲得了許多榮譽的頭銜，包括「天后」，而被納入了國家宗教裡。簡而言之，傳說媽祖是一個害羞的、有深沉宗教性格的年輕女孩，她成功地

¹³ Henri Dore, *Researches on Superstition in China*, trans. M. Kennelly, 6, p. 202; R. F. Johnston, *Buddhist China*, p. 274, 284; 和 Glen Dudbridge, *The Legend of Miao-shan*, p. 60.

救了爸爸，卻沒有救起溺水的哥哥，之後媽祖不幸早逝。媽祖死後繼續展現神蹟，拯救危難中的航海者。有些故事中的內容會強調，祂陸續征服了千里眼和順風耳兩位妖怪，而他們也開始去幫助媽祖拯救航海人。漁民和航海者向媽祖祈求以減輕職業焦慮，而台灣早期的移民者，因為面臨著渡過台灣海峽時的危險，也會依賴祂。¹⁴

那些能夠安全度過一百多公里的行程，而安全到達了台灣西岸新港、北港、鹿港等地的移民者，對這位女神有著特殊的情感依附。在台灣早期移民的歷史中，移民上岸的港口處，崇拜媽祖的廟宇被建立了起來。當移民者在台灣島上繼續移動，他們由媽祖廟中取得香灰，在新的居處又建立了分廟。而且，原來的祖廟，成為了全島進香系統裡的中心。¹⁵每年成千上萬的台灣人參加進香團，而去參拜鹿港、新港、以及最重要的，北港的媽祖廟。

家屬的隱喻，常被用來描述進香的相關現象和分支性廟宇（分香），這是一種姻親性的而不是血緣性的隱喻。在分廟裡的神像，就好像是要進行著新娘回娘家般的那種傳統性的造訪。在每年的進香裡，分廟的神像（或者來自於地方廟宇，有時媽祖僅是其中的配祀神明）回到祖廟，將香爐予以傳遞，而在儀式裡得以重生。一個血緣性的隱喻，像是世系的分支，會讓廟宇間帶有階層性的法人關係；但是分廟和更老的廟之間，組織上是獨立的。結果是，在女人和出生家庭之間強烈的情感性的連帶，提供了描述進香廟宇關係的一個更好的類比。¹⁶

大溪的進香團，通常會在村的層次上被組織起來。大溪商業社區每年

¹⁴ 也見 Michael Saso, *Taiwan Feasts and Customs*, pp. 41-45.

¹⁵ 關於媽祖歷史的完整研究，見李獻璋，《媽祖信仰研究》。也見 Donald R. DeGlopper, "Social Structure in a Nineteenth-Century Taiwanese Port City," pp. 633-650, 尤其是 p. 646; and Kristofer M. Schipper, "Neighborhood Cult Associations in Traditional Tainan," pp. 651-676, 尤其是 pp. 652-653.

¹⁶ 關於中國社會中姻親的象徵性層面，見 Emily M. Ahern, "Affinities and the Rituals of Kinship," pp. 279-308.

第一個出發的進香團，每年參與進香之後會請回三尊來自進香中心的神像，並將其放在自己的神壇上。之後的兩天，人們會去祭拜迎請而來的媽祖和本村的主神。慶典過後，媽祖會繼續在另外九個村莊（都是在大溪商業社區內）間輪祀，最後會由那末尾輪祀的村莊將神像送回進香中心。在這些造訪中，進香中心香爐裡引來的香火，會被引入到各分廟的香爐裡，個別的家戶，則到他們所屬廟的香爐點香，來更新家裡的神壇上的香爐，這於是將信仰中心的香火直接連結到了台灣大部分的家屋裡。

永恆之母

永恆之母 (The Eternal Mother)¹⁷，有著各式各樣的稱謂——無生聖母、瑤池金母、王母娘娘、和其他各種名字等等——是擁有類似意識形態教派傳統之團體裡的最高神明。¹⁸ 信徒認為祂是在世界創造之前就已存在，在位階上，以及在權威上，都早於佛教和道教萬神殿裡的其他神明。因此，例如說，觀音被認為是她的女兒，玉皇大帝是她的兒子。同樣的，這些教派裡較投入的成員，被認為都是她的契子女。

在台灣，最明顯，也可能是這一類教派團體裡面最為流行的一個，就是慈惠堂，其總廟在花蓮，而全島有超過一百間以上的分堂。¹⁹ 分堂每年組織進香團去花蓮總部。這個教派團體的特徵是，成員有明確的團體歸屬

¹⁷ 這個詞彙的使用，我根據 Susan Naquin, *Millenarian Rebellion in China: The Eight Trigrams Uprising in 1813*.

¹⁸ 有關中國教派宗教的資料，包括 J. J. M. de Groot, *Sectarianism and Religious Persecution in China*; Susan Naquin, *Millenarian Rebellion in China: The Eight Trigrams Uprising in 1813*; Daniel L. Overmyer, *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China*; 和 Marjorie Topley, "The Great Way of Former Heaven: A Group of Chinese Secret Religious Sects," pp. 362-392.

¹⁹ 如同中國的情形，在台灣，異端性的信仰中心常常位在偏遠之地，部分原因是出於要避免被政府所注意，也見 Marjorie Topley, "The Great Way of Former Heaven: A Group of Chinese Secret Religious Sects," p. 384.

感，而在成員和非成員之間有著明確的界線：信徒經由特殊皈依儀式而成為母娘的兒子和女兒。

教派的儀式會強調通靈和啟示，不只是對於領導者，也是訴諸於大部分的成員，就像西方的一些教派一樣，中國的教派團體也會宣稱救贖上的壟斷權。各類儀式之秘密的形式，進一步將他們與更大的中國宗教傳統，和其他競爭教派之間區隔開來，而他們的教義會被外界認為是異端。簡短來說，中國的教派信仰，帶有濃厚的意識形態上的和組織上的分離性，而比起地方信仰與正統佛教，在一個更大的程度上，他們會較強調其所具有著感應性質的儀式。

詮釋

明顯地，在中國宗教中，女性神祇是重要的，而其意義，與那些男性官僚神祇呈現著鮮明的對比性。在神明領域裡，性別的重要性，不能僅只被看成是將男人與女人社會角色的直接轉換。除了男性與女性之間那種性別對比性以外，女性神明的意義，同樣地會經由純潔與污染的對比而被呈現出來。

女性與污染

最近有關中國性別概念的人類學分析，關注在有關女性污染的這組概念叢上。²⁰ 例如說，Emily M. Ahern 檢驗了有觀中國人認定經血是一個危險力量的三種說法：「首先是關於死亡與出生的情感上的意義，其次是關於女性的社會角色，第三則是有關於污染的概念系統。」²¹ 接受第一與第三種

²⁰ Emily M. Ahern, "The Power and Pollution of Chinese Women," pp. 193-214; Gary Seaman, "The Sexual Politics of Karmic Retribution," pp. 381-96.

²¹ Emily M. Ahern, "The Power and Pollution of Chinese Women," p. 212.

說法，Ahern（有條件的）反對那種認為經血的力量是反映出了女性社會角色的說法，因為當女人也許會去操縱家庭關係來對抗父權理想的阻力，他們並不會有意識地或精心地去操作使用經血污染這種手段來達成特定的目的。

不過，我認為，當我們將認為女性是有污染的相關信仰，與女性神明並列來看時，女性有污染的信仰和女人的社會角色，這兩者之間的關聯性就顯得很明顯了。這一點不難去想像，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。由此，對於女性神明純潔性的分析，正是彰顯出來了女人所被認定的污染的特質到底是什麼的這件事。〔譯按：Ahern 由事實不一致當中，反對女性污染的概念和女人的社會角色有密切關係的說法，雖然說女性在某一個人生階段對父權家庭形成威脅，但這跟把經血視為是有污染的觀念間，不太一致（如少女並未對家庭反抗）；同時女性也未使用這種破壞性的力量來破壞男性家族，這顯得概念上不一致。反而，Ahern 認為，女性污染的概念，那是整個大系統裡對於儀式不潔概念的來源有關，也就是主要是因為一些外來來源，可能更會破壞男性家族的純淨。所以儀式上要盡量防避其污染。而女性只是外來來源中主要的一種。Sangren 覺得，我們沒有必要去拒絕女性污染概念和其社會角色有關的說法，他由另一種反面角度來看，而認為，如果說二者沒有關的話，那為什麼對女神性格的投影，只會保留女人社會角色中的母親角色，而刻意不要其他角色呢？可見這其他社會性角色，確實在現實社會裡是污染概念的主要來源。〕

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困境之解除之後,其受污染的汗痕才得以去除。²² 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(如我以下將要說的)母親的角色。²³

在台灣,祭拜觀音明顯地與淨化儀式有關。在每年的普渡,觀音作為地獄鬼魂的拯救者,能夠保護社區免於受到死亡的污染。²⁴ 而且,當女性每日前往觀音寺廟誦念佛經,這被認為是一種儀式性的淨化。在佛教宗教系統裡,經由棄絕日常生活中的污染,一個人獲得了功德。這些棄絕性的行動,包括了素食,也包括了禁慾的戒律。

這些棄絕,對於中老年女性來說是可實踐的,但是在妙善傳說故事裡,以及在某種程度上來說,媽祖的故事裡,呈現出來了更為激烈拒斥的典範。例如 Marjorie Topley 引述了觀音以作為說明,在 19 世紀廣東鄉村,祂如何激發了拒斥婚姻的風潮,尤其是對於在絲織業裡工作的女性場域裡,一些女性發誓要保持獨身,並組織起了姊妹會。²⁵ 其他的例子,像是「不落家」,在結婚後拒絕到先生家。婚後不落家,而在好幾年間,都是待在出生家庭

²² Dudbridge 指出 (Glen Dudbridge, *The Legend of Miao-shan*, pp. 92-93), 觀音在地獄中的遊蕩,可以類比於通過儀禮,這以一種奇蹟展現的方式,解決了孝道與純潔之間的矛盾。

²³ 對於中國女人來說,觀音於是代表了一種,像是童貞瑪莉亞在西方,所代表的同樣的一種雙重束縛。如同 Marina Warner (*Alone of All Her Sex: the Myth and Cult of the Virgin Mary*, p. 77) 所說,「使得瑪莉亞成為神聖的條件,是超越於女性力量本身所可能達成的,除非她們拒絕了其性別。當接受童貞之做為一種潔淨的理想,也就是表示著,對於被認為是具有不潔淨之一般女性的拒斥。」

²⁴ 關於普渡,見 Glen Dudbridge, *The Legend of Miao-shan*, pp. 93-97; Duane Pang, “The P'u-tu Ritual,” pp. 95-122; J.J. M. de Groot, “Buddhist Masses for the Dead at Amoy,” pp. 1-120; Justus Doolittle, *Social Life of the Chinese*, 1 vols., pp. 191-97; Stephan Feuchtwang, “Domestic and Communal Worship in Taiwan,” pp. 105-30; 劉枝萬,《台北市松山祈安建醮祭典》。

²⁵ Marjorie Topley, “Marriage Resistance in Rural Kwangtung,” pp. 67-88. 也見 Marjorie Topley, “Chinese Women's Vegetarian Houses in Singapore,” p. 59.

裡。根據 Topley,「一些女性後來回到先生家,圓房並生小孩。一些女性則是決定保持分離,直到過了能生育小孩的年齡,而從來沒有圓房過。」²⁶

先生和她的家庭顯然了解,分居的妻子仍然會支持公婆以及先生,並且為他先生準備一個妾。先生和妾所生的小孩,會是屬於這個「不落家」的。這個獨特的婚姻形式,經由創造性的建立類似於常被討論到的 Nuer 族那種「娶女人」的婚姻形式,於是規避了一個文化性的兩難。〔譯按:非洲 Nuer 族有著這樣的習俗,如果某個家庭所有男性成員都去世了,只留下一名女性成員,則她就有「娶妻」的權利,以便繼承家產。女子所娶的「妻子」必須稱呼這名女性為「丈夫」,並像對待真正丈夫那樣對待她。由於女「丈夫」無法和妻子生兒育女,在婚禮上還要被指定與一名合適的男性親屬配對生活,直到生下兒子為止。生下的兒子名義上就是屬於那位女「丈夫」的〕加上「不落家」的其他優點,這種安排於是使她們避免了與性和生育有關的汙染,也讓他們保有了能做為先生那邊繼嗣線上的母親的位置。

值得注意的是,有的時候,為了不要當他人妻子,某些女人會產生社會性的逃避或是自殺行為,但即使是那些曾激烈拒絕婚姻的教派,也不曾懷疑過女性汙染的這種意識形態。只有模仿妙善和拒絕婚姻,女性才能夠克服和她的性別所連結在一起的汙染。在抗拒結婚的教派裡,儀式性純潔的獲得,是經由以男性的名詞來自我標示而得以證明。²⁷ 有時,台灣佛教的比丘尼也會以男性尊稱的形式被稱呼。我在大溪所看到的教派團體裡,常會看到這種情形,停經後的女性,神明告知她們,其已獲得了天界上的男性敬稱之名。簡言之,雖然在一些特例裡,偶爾有女子能夠經由拒絕婚姻而得以克服純潔與做妻子之間的矛盾,但沒有證據顯示,她們曾經去質詢這個有關於女性汙染的信仰。於是,在中國文化的邏輯裡,要逃避女性的汙染,一個女人需要去切斷其和生育功能的連結。對大多數的中國女人

²⁶ Marjorie Topley, "Marriage Resistance in Rural Kwangtung," p. 67.

²⁷ Marjorie Topley, "The Great Way of Former Heaven: A Group of Chinese Secret Religious Sects," p. 382.

來說，斷絕這個生命中的連結性是不實際的，但是，這到了一個女人死的那個時候，它又是必要性的。於是，一個兒子對她他母親的最高的孝道，是在她的喪禮上，去執行這個「血盆」儀式。在這個儀式哩，一個兒子象徵性地喝了她媽媽的經血並打破血盆，讓媽媽由污染中被解救出來，而開啟了母親通往天堂之路。²⁸

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，和一個非常類似於基督教傳統裡的「童貞聖母」般的轉換。在瑪利亞的故事裡，污染的問題和性交與生子有關，而這來自於原罪的概念，而其大致上是經由「聖母無染原罪」（*immaculate conception*）的教義而得到解決。²⁹ 中國的童貞聖母的概念，並未被如此發展和有所周延化，這是因為它本就不同於基督教的傳統，但是對於觀音、媽祖與永恆之母的敬拜者來說，他們之於這三者的關係，正是如同其的小孩一般；三個神明都被稱為是「媽」。的確，觀音和媽祖的神性，部分正是出於她們的從來沒有生過一個小孩的這樣的母親的角色。相對比，瑪麗亞是出於，在沒有受到汙染的情況下就生子的這種神聖性。或許，兩個例子裡，將兩難的這種對立性的位置，分別擺在了不同的地方，但是二者，都同樣的是一種奇蹟的展現。

永恆之母，同樣的是沒有被小孩的生育所污染的處女，不過，出於她的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

²⁸ 參考 Marjorie Topley, "Marriage Resistance in Rural Kwangtung," p. 75. Gary Seaman, "The Sexual Politics of Karmic Retribution," 依據 Ahern 的 (Emily M. Ahern, "The Power and Pollution of Chinese Women,") 意見，女性污染的意識型態，支撐了男性的剝削。William A. Christian, *Person and God in a Spanish Valley*, pp. 153-160. 就有關西班牙地方性宗教脈絡裡的女性不潔，題出了相同的論點。

²⁹ Marina Warner, *Alone of All Her Sex: the Myth and Cult of the Virgin Mary*, pp. 236-255. 也見 W. Lloyd Warner, *The Family of God: A Symbolic Study of Christian Life in America*, pp. 267-306.

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。³⁰

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的富有權力的角色，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。³¹ 相對比之下，觀音、媽祖、和永恆之母，在他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。我認為，在神明屬性上的這種男性與女性特質的差異，和中國家庭組織裡的女人角色的矛盾性是相對應的。

在家戶團體裡女性之作為分離或整合性的力量

最近有關家戶團體內女性的研究中指出，即使說正式的權威完完全全是父權的，但女人仍常常擁有相當的非正式可操控性的力量。在從父系居住的中國家庭，年輕女人常常被婆婆所掌控，而很少得到丈夫的幫助，丈夫常是和媽媽有著很強的情感與孝道連結。這些年輕妻子除了由自己的小孩那邊去尋找情感上的支持以外，沒有其他可依賴的管道。³² 由小孩的觀點來看，當在與父親的權威對抗時，媽媽常常是其同盟者。而姊姊，同樣的，常常是較年輕的弟妹與雙親之間的居中調節者。

結構上（如果不是在情感層面上的話），在兄弟間的競爭上，母親的角

³⁰ W. Lloyd Warner (*The Family of God: A Symbolic Study of Christian Life in America*, p. 302) 指出，瑪莉亞一樣是「無始（在沒有人類原罪的情況下出生）無終（不朽）的」。

³¹ Arthur P. Wolf, "Gods, Ghosts, and Ancestors," pp. 143-145.

³² 我對中國家戶群體動態的理解，主要來自於 Margery Wolf 的全部著作，尤其是她的 *The House of Lim: A Study of a Chinese Farm Family* 和 *Women and Family in Rural Taiwan*.

色之作為一種團結性的力量，它是同樣的重要。母親與兒子之間的強紐帶，能夠延緩那個出於強調正式父子紐帶而易於分裂的擴張性父系家屋的分裂。激烈競爭的兄弟間，出於他們對母親的忠誠，仍然能夠同意一起住在一個屋簷下（或者，如同中國人的講法，仍然共用著同一個灶）。正如同一個年輕的太太，她以盡早分家來做為逃避婆婆權威的手段，於是說，想要盡可能的去延緩分家，這會是出於婆婆的想法。因為只有讓大家庭不要分開，她才能夠去享受當她在新婚時，所無法享受到的悠閒與感情支持

換句話說，在中國家戶團體裡，女人既是分離性的，也是整合性的力量。作為母親與姊妹，中國女人能夠去緩和兄弟之間的權力競爭，也能夠在威權的父親和時而反抗的兒子間做一個中介。作為媳婦和妻子，中國女人會激化家戶衝突，這常常會促發擴展家庭更早的進行分家。

在這種家戶團體女性角色的分化裡，我們看到了這兩者之間的對比，一方面是在女性神明裡所理想化的特質，一方面是女性污染的觀念。出於女性整合性的角色，尤其是媽媽的角色，對應到了女性神明象徵上的重要性上。相反的，污染則是來自於女人生產的年紀中所帶有的特質——由家戶團體的角度看來，這也是她們一生中最具有威脅性的時刻。其他主要負面的女性特質，出自於各種民間故事中，妖魔般的女性勾引者，對於想要盡孝道的兒子的迷惑等等。摘要來說，我的結論是，女性的家戶角色和認為女性帶有污染的觀念間有密切的關聯性，而這比 Ahern 所認定的還要更強烈，我認為這些污染的概念，是中國宗教中有關女性性別之更大對比性觀念裡的一部分，這組概念中同時包含了女性特質的正面與負面的部分。作為母親，永恆之母、觀音、和媽祖，都被視為是整合性的符號。牠們相關於這個整合的社會學上的作用會有所不同，但都可以被解釋為是媽媽和小孩之間關係的比喻性的轉換。這個關係至少有三個鮮明的面向——包含性的、調解性的、和聯盟性的（inclusivity, mediation, and alliance）。

包含性

當我在用這個詞「包含性」時，我是指女性神明信仰，會傾向於激發出那種能夠跨越親屬團體，或地方社區之特殊性連結的團結感。當然，「包含性」或「排他性的」這類名詞，是相對性的。在某個意義上來說，任何一個社會團體，當會去區別出內部人與外部人時，它就是排他性的。例如說，一個鄉村層次的地方信仰，會比幾個街坊或教區層次所包含的，來得更具有包含性，但同時，對村落以外的單位來說，則是排他性的。不過，女性神明信仰的包含性是意識形態上的，而非社會學意義上的。人們於是不承認先天性社會區別的正當性，當然，還是會存在有有關被救者與鬼魂，純潔與汙染，信仰與非信仰者之別，不過，這裡總是還存在有可能性，後者能夠因被改變而加入前者的行列裡。

女性神明，不像另一邊的男性神明，祂們不會偏袒有財富和影響力者而忽視窮人，偏袒內部人而忽視外人，偏袒男人而忽視女人。例如說，觀音常被描述為是聽到了所有向祂求助的子女們的痛苦的母親，而不論其世俗地位。永恆之母也同樣的會對所有尋求祂的人有所回應。而媽祖，祂對於海上呼救者的無私的關注，展現了如同觀音和永恆之母般的慈悲與無區別的性格。更且，能將那些背景相異的人團結起來。女性神明就像母親一樣，盡著最大的努力來消除兄弟間的競爭，以來保持家庭的團結。

而更有啟發性的是，並不是出於這三位神明的關愛的性格，而是出於其信徒構成上的性質，而使祂們具有這種團結性的作用。包含性的主題，在媽祖進香裡面顯現的最清楚。作為泛臺灣進香社群的主要符號——媽祖，祂將許多不同群體的臺灣移民聚集起來，這些人在其自身的村莊和商業城鎮裡，祭拜著有別於鄰近村落的神明。

在 Victor 和 Edith Turner 描寫精細的作品裡，展現了朝聖的文化整合上的效果。³³ 其中的一個效應是，創造了在眾地方系統之間原來並沒有的，

³³ Victor Turner, *Dramas, Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic function in Human*

但現在卻能產生的，更高層次的文化整合。同時，參與朝聖的區域，會來自於那些至少享有某些共同文化特質的地方。

在臺灣媽祖進香的例子裡，整個臺灣島都被包含了進來，但這同時，進香裡也帶有著一種族群的，和潛藏性的政治意味。當媽祖信仰在臺灣人（整合了本來是相競爭的客家、漳州、與泉州族群）之間，具有一種包含性的效果，但它也明顯地區別著臺灣人和共產黨立國後所遷來的外省人之間的差別。³⁴ 總之，媽祖和早期中國福建與廣東移民到臺灣密切相關，而和後來的移民來自於更遠的中國區域的這段歷史有不同。

並不是所有的進香中心都是以女性神明為主，不過似乎那些女性神明的進香中心更多也更為流行。例如說，一個大溪的觀音廟，所迎接的香客，可以是來自於周邊相競爭的不同族群所屬的鄉鎮。同樣的，台灣花蓮慈惠堂總堂，是敬拜永恆之母的香客每年會去朝聖進香的目的地。

女性神明和進香的包含性之間有所關聯，這是隱含在階層性官僚的宇宙論之中的。如果說男性神明和階層、權威、與正當性有關，那可以理解的是，就如同 Victor Turner 所指出的「整個社區的最終的完整性會被歸至於女性，尤其是母親的符號上。」³⁵ 我要進一步指出來，社區的主體性精神，這個 Turner 加之於朝聖的性質，不見得會是一個人的外顯動機或經驗；信仰內容中的關鍵是，主要神明，像是一個母親，沒有區別的原諒和承認一切。經由朝聖而產生的更廣闊的文化社區，至少有一部分是這個包含性（結構上不加以區別的這種性質）價值產生的效果，它隱含在其核心的女性象徵符號中，這個面向可能還會比參與者有意識的目標或心理上的需求來

Society. 尤其是 pp. 116-230; 和 Victor Turner and Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*.

³⁴ Philip C. Baity, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, p. 27, pp. 30-33. 也提到有關媽祖在儀式上所代表的能整合不同族群的意義。

³⁵ Victor Turner, *Dramas, Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic function in Human Society*, p. 152.

更影響更大。³⁶

在臺灣的觀音祭拜裡（和在某個程度上，一般而言，正統佛教儀式裡），包含性的主題會有一些不同的社會意義。在大溪，如果說佛教寺院背後有著任何共同性的連結，這會是指這些寺院都關注於將那些，在某種程度上是社會非常態者或邊緣人，加以儀式性的整合了進來。佛教的意識形態、價值觀、和儀式，提供了那些被地方信仰以及祖先祭拜所排除的，個人與團體性的宗教（有時候也是社會與心理的）認同與表達。

更且，佛教對個人救贖的關心，不只是對於社會非常態者而言，也是對於那些認為除了祖先祭拜與地方信仰儀式之外，還必須要在其他方面更能有所完成的人，就此來說，佛教在宗教生活裡，正是提供了著這樣的重要性。

我上文指出，大溪祭拜觀音的活躍的俗家團體，多是中高齡婦女所組成的誦經團。對這些女性來說，這些禪修性的誦唸，這些擬寺院似的禁慾，以及對世界的拒斥，構成了類似於 Sherry P. Ortner 所指出的那種「後父母儀式」（a ritual of postparenthood）。³⁷ 當小孩們都長大（尤其是當他們已經離家遠去），人們認為，中國女性會轉向宗教，以做為一種新的閒暇，並且也是為下一輩子去做準備。但是，為什麼女人比起男人，更常會在晚年去轉向觀音呢？

孝順，以及對年長者的尊重，是中國家庭意識形態裡重要的價值。不

³⁶ 就此來說，我的論點和 Turner 及其他人不同。女性神明在中國，之所以為有關於包含性的合適符號，不是因為母親角色內在性與普及性的就是反結構的（出於童年經驗普及性裡的心理和情感之連帶，雖然說這可能是一個因素），而是出於中國家庭文化裡的「母性」的特殊意義（與「父性」相對比），於是，瑪莉亞信仰和觀音信仰間的類似性，在家庭生活結構，尤其是母親角色最像中國的西方社會裡，這就很明顯了。關於這一點，見 Marina Warner, *Alone of All Her Sex: the Myth and Cult of the Virgin Mary*, p. 191, 288; and William A. Christian, *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, pp. 97-98, 207-208. J. K. Campbell, *Honor, Family, and Patronage* 提供了有關鄉村希臘家庭生活的豐富描述，能夠和中國家庭有所對比。關於瑪莉亞的角色，見 pp. 342-343.

³⁷ Sherry B. Ortner, *Sherpas through Their Rituals*, pp. 35-60.

過，在傳統中國社會，甚至於是當代臺灣裡，這種價值的表達，由父母到「後父母」，通常是包含了那種對於長子之依賴的重要轉變。對男人來說，他們的轉變，因為仍持有家庭財產（也許並不是處於積極管理的狀態如果說並不是仍處於積極管理的狀態的話），而得以有所緩和。但是對女人來說，這個轉變是潛在性的創傷。這大致上是一個，中國女人開始要面對，和媳婦一起來競爭爭取兒子的忠誠的年齡。對衰老中的女人來說，她們會覺得，如果說在這個永恆的鬥爭裡，她們若失敗了，生命本身也許就完全失去了意義。Margery Wolf 指出，晚期中年婦女的自殺率的提高，正是顯示出來了這個家庭關係裡的危機的證據。而近年來，這個權力平衡中的危機，逐漸倒向了對於婆婆的對立。³⁸ 強調與世界連結斷絕的佛教，對於這類的矛盾，提供了比較緩和性的答案。它也提供了社區歸屬感，和與團體中其他成員的日常接觸。這部分出於祂的性別，觀音，對於無法經由親屬或社區連帶而整合的社會團體，以一種父系祖先和地方信仰中的男性神明所辦不到的方式，提供了一個關鍵性的象徵符號。

觀音，也被認為是結構上反常死亡者的保護者與救贖者，尤其是那些在祖先祭拜儀式裡沒有後代來照顧他們的人。例如說，在臺灣，我們常看到，對於沒有結婚的女性和其他結構上異常的親戚，將他們的牌位和骨灰放在佛教寺院裡。他們的儀式由比丘和比丘尼加以完成。這些靈魂於是得到關照，以避免成為地獄的受苦者或孤魂。³⁹ 同時，親戚們也就不需要將這些結構上的放逐者的骨灰放置在家裡的神壇上，這有可能會忤逆觸犯了父系的祖先。

在臺灣外省族群裡的佛教寺院的流行，也反映出來了同樣的邏輯。像台灣人一樣，外省人通常會將親戚骨灰放在佛教寺院裡，不過他們也許是包含了那些直系親屬和其中未結婚的女性親屬。許多外省人對出生地仍有

³⁸ Margery Wolf, "Women and Suicide in China," pp. 111-141, 尤其是 p. 127.

³⁹ 參考 Philip C. Baity, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, p. 212.

很強情感，而不想被永久葬在台灣。例如說，蔣介石暫厝台灣，要等到光復大陸才要安葬出生地。放在佛教寺院的骨灰，當時機到時，更容易能回遷大陸。

佛教寺院的更為受到外省中產階級所歡迎，主要是他們和「大傳統」的聲譽連接在一起，而被看成是能與迷信與落後的臺灣地方信仰間保持距離。不過，包含性的主題，可能是更重要的解釋佛教寺院在外省人中的普及化的原因。對外省人來說，他們在台灣的存在，切斷了他們與出生地地方信仰的連結，也切斷了他們對祖先墳墓的祭拜，佛教的包含性價值，提供了缺少與特定地方有連結性者的宗教選擇。祖先祭拜；安葬的做法與觀念，以及地方信仰等等，都強化了與出生地的牢固的連結。臺灣外省人的失根性，讓他們與大多數中國人的宗教生活的主要型態不同。

對第三群非主流性團體，臺灣客家族群來說，觀音也是很重要的。我認為，客家族群中觀音的重要性，來自於祂在宇宙官僚模型之階層性價值層面上的淡薄性。承受著社會與經濟經常性的歧視，以及不時有的官方的歧視，客家人到哪裡都是少數族群。⁴⁰ 和臺灣的泉州與漳州團體相比，客家，在官僚體系或商業意義上，很少獲得向上流動。這個邊緣性的經濟位置，在這個名詞「客家人」（表示是客人或晚來者）裡面，顯示的很清楚，這無疑更促使其與官僚結構相疏離。⁴¹

這個論證，也說明了為甚麼觀音特別吸引年輕女人。對中國女人的一個常有的觀察是，直到她們生出第一個兒子之前，她們人生的位置都不穩固。某種程度上，女人會去拜觀音，是為了求子（拜媽祖與永恆之母也是有這種意涵），也就是為了能整合進社會。在中國，沒有小孩的女人是非正常的，即使說她的靈魂能夠以她丈夫家祖先牌位的名義所祭拜，但是如果

⁴⁰ 參考 Myron L. Cohen, "The Hakka or 'Guest People': Dialect as a Sociocultural Variable in Southeastern China," pp. 237-92.

⁴¹ 在這一方面來說，客家人在過去的教派運動裡曾扮演過相當重要的角色，尤其是在太平天國運動中，如今客家人在台灣的教派信仰中，也仍然是主要的領導者。

說沒有後代，她的祖先位置，以及她的人生，都會是有問題的。

佛教對於社會邊緣的包容性，會擴及肉體上與精神上的殘障者，這些人通常會去佛教寺院尋找保護與幫助。在妓女和社會邊緣階層裡，觀音也是收到相當歡迎的，這類的例子還相當多。能夠連結這些差異性的團體的共通主題是，出於觀音的保護，人類能夠被平等的對待（而且，它也表達了對於造成分歧的社會區別性的反對）。

調解性

對於中國家庭生活的既有描述，其中不少是關於中國母親之做為調解者角色的描繪。在父親與小孩之間，正式連結的權威性的強調，會讓母親的角色，與前二者間都更親近。小孩可以向母親親近，要求和解決那些他們不敢向父親陳述的問題。母親幾乎永遠是站在孩子的那邊，而父親，因為他們站在一個結構上的主軸性的位置，必須要去考慮父系群體中其他成員的衝突性的利益。相反的，母親（以及姊姊）⁴² 會向父親求情，以保護孩子免於受到過度嚴格的教養。

不意外的，我們發現，女性神明有著仲介者與調解者的角色。⁴³觀音、媽祖、和永恆之母，都有著做為救贖者的角色，都會出於祈求幫助者的需求而介入。觀音，地獄遊魂的拯救者，出於子女受不了地獄的折磨，祂會繞過公正的輪迴系統和正式的官僚程序而來救他們。媽祖主要的角色，是拯救陽間命運悲慘的溺水者，像觀音一樣，人們相信，透過祂的聲聞和眼力，祂能夠回應祂的子女的呼求。永恆之母像觀音一樣，被認為是祂子女的拯救者。不過祂比較不像是和天上權威相交涉的仲介者或調解者，而是

⁴² G. William Skinner, "Filial Sons and Their Sisters: Configuration and Culture in Chinese Families," 指出，在傳播嚴厲父親權威的社會化的過程裡，姊妹的緩和性角色很起作用。

⁴³ 類似的討論參考有關於瑪利亞之做為基督教中的中介者的角色，見 Marina Warner, *Alone of All Her Sex: the Myth and Cult of the Virgin Mary* 尤其是 p. 288, 320.

說，祂提供了取徑而能直接繞過這些權力。

作為調解者或仲介者，人們的求助於女性神祇，和求助於官僚性神祇的方式不同。當一個人走向祖先或地方性神明，會是以一種父系或家戶的代表者而來，但是一個人可以以個人的身分來親近女性神明。⁴⁴ 雖然說所有的神明都願意提供幫助，但官僚性的神明，會以官員的方式來有所回應，部分是出於內在性的公正，但也會被賄絡，以及受到信徒祈願付出的程度而所影響。相對比之下，女性神明的行動，比較少是出於關注公平以及對祭拜者的酬報，而是出於被祭拜者的虔誠和依賴所影響。

我認為，除了說這是因為對女性不潔的看法，而讓男性在祖先祭拜和地方儀式裡占有主導性以外，這也是出於宇宙性分工的面向。無論如何，男性是其宗族與家戶正式的代表人，而且必須以此身分來在有關的信仰活動裡行動。但是女性，並不是說在高等神明相關儀式裡⁴⁵，就不能去扮演著主要的角色。因為很少有神會比觀音、媽祖、和永恆之母還有來得更有力量的，而女性，也確實在對這些神的祭拜上扮演重要的角色。這不是說，女性在中國的汙染性的想法裡，沒有受到儀式上的歧視，因為她們確實有被歧視。更且，即使說在女性神明的信仰裡，公共儀式中，男性還是占據著多數領導性的位置。⁴⁶ 不過，我認為，神明祭拜中的對男性與女性參與的區別，並不是說男人壟斷了「更高神明」的儀式，而將「較低神明」的儀式留給了女人，而是說，男生承繼了更有聲望的、公共性儀式裡的領導者的角色，而將家戶性的和個人性的祭拜留給了女人。一般常被注意到的是，

⁴⁴ 參考 William A. Christian, *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, pp. 207-208 關於一個基督教裡的相似的例子。

⁴⁵ Emily M. Ahern, "The Power and Pollution of Chinese Women," 指出，出於其的不潔，在對更高神明的祭拜裡，女性被排除了。

⁴⁶ 確實如此，教派信仰團體，在理論上與在實踐上，都賦予女性相當平等的角色。參考 Marjorie Topley, "The Great Way of Former Heaven: A Group of Chinese Secret Religious Sects."

家戶儀式通常是由女人來維持，⁴⁷ 而前述這種觀點，正與這種觀察相一致，進一步的，這也部分解釋了女性神明，尤其是觀音，之為家戶象徵的普及性。

結盟

對於永恆之母的教派性的祭拜，和媽祖與觀音祭拜相同的是，在信徒之間，都帶有著這種能夠跨越親屬和地方性連帶的包含性的面向。但是很值得探討的是，這個教派信仰的女性神明，似乎體現了一種，在前兩者都缺少的母親屬性裡面的顛覆面向。在這裡，這個顛覆，是出於母親和小孩結盟以來對抗父親。Margery Wolf 很生動的將此描述為，在中國擴展家庭裡，扮演母子結盟（他稱之為是「子宮家庭」）的關鍵性角色。⁴⁸ 換句話說，在先生出生家庭之外的外來者，年輕的母親，會把希望放在，以及把情感轉移在，他們的小孩子的身上。另一方面，男孩們在和那個常是難以忍受的權威性的父親產生衝突的時候，會發現到，他們的母親會是同情的盟友。母親和孩子經常會合在一起，如果不是說去直接顛覆父權的話，至少是避開了父權的權威。最後，當兒子長大了，媽媽和兒子合作，可以成為家戶權力裡的中間位置，而發揮著足夠的影響力。其中之一的結果是，這個力量平衡上的轉移，讓父親所屬的出生家庭，被導向了分家。當然，當兒子結婚和孫子誕生時，這個循環會再一次的開始。⁴⁹

教派團體的末世論思想，直接挑戰了男性天上官僚的優勢。於是，我們可以這樣子理解，就如同男孩，知道經由去找母親，而避開家庭裡正式

⁴⁷ 參考 Maurice Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China*, pp. 85-86, 他指出，家戶儀式中，地位很高的神明和祖先，主要是由女性去祭拜的。

⁴⁸ Margery Wolf, *Women and Family in Rural Taiwan*.

⁴⁹ 這一方面，Theodore Caplow 發展了一個有關於結盟的有趣的理論。資淺者的結盟（在我們的例子裡，是母親與兒子的結盟），一旦獲得了足夠的權力，會成為「革命性的」（並且造成了分家）。見 Theodore Caplow, *Two Against One: Coalitions in Triads*.

的權威，同樣的，教派團體裡的成員，是經由訴諸永恆之母，而顛覆了（至少象徵性的）天上官僚的階層結構。雖然說在家戶團體裡，這不是被正式的承認，但母親的力量是確實存在而無法加以否認的，正是同此一般，在中國的萬神殿裡的永恆之母，祂的力量也正是如此。因為無生老母是所有神明的母親，即使是玉皇大帝，也要尊重祂的意願。對於那些經由正統的管道，也很難有機會達到成功或獲得幸福的人，他們缺少了在中國社會裡可以得到權力和地位的正式連結，所以現在，當有著這樣對於超自然聯盟的直接連結，這種想法就特別的具有吸引力。

在中國歷史裡的大部分的時間裡，千禧年教派主要是在關注於下一世的救贖。不過，如果說前述的分析是正確的，當這些教派經常性的轉變成為顛覆性的反對世俗和天上權力的叛亂運動，這就不難被理解。就如同母親與兒子的聯盟，最終會導致於對家庭父權權威的顛覆，同樣的，小孩與永恆之母的結盟，對於中國的國家來說，帶來了經常性的叛亂。⁵⁰

不過，當成功的叛亂運動帶來對官僚性的、階層性的國家結構的終結；分家並沒有帶來父權的終止；因為，雖然子宮聯盟提供了叛亂的符號象徵，它缺少了另類權力結構的模型。這些例子裡的家庭或朝代的終結，只是開啟了另一個循環而已。中國千禧年叛亂的成功，當他們獲得了某種程度的成功時（例如在明朝朱元璋所引導的叛亂的例子裡）⁵¹，卻會在意識形態上變得更為正統，這部分可以歸因於他們意識形態上所具有的特徵。

⁵⁰ 一個有完整文獻的例子，見 Susan Naquin, *Millenarian Rebellion in China: The Eight Trigrams Uprising in 1813*.

⁵¹ 參考 John W. Dardess, "The Transformation of Messianic Revolt and the Founding of the Ming Dynasty," pp. 539-58; Romeyn Taylor, "Social Origins of the Ming Dynasty, 1351-1360," pp. 1-78; and Robert P. Weller, "The Buddhist Alternative in Chinese Religion."

結論

在某些方面來說，我對中國宗教女性神明重要性的詮釋，是平行於 Arthur Wolf 對於神鬼祖先的研究的。我們都指出，民間的宇宙論，是平行於農民的社會世界的。不過，在 Wolf 的分析裡，這個對應性，更多的是出將社會性範疇直接投射到超自然界——神是官員；祖先是親屬；以及鬼是陌生人。我則是指出，雖然女性神明是出於母性的角色，但祂們和人間的對應面相當不同。首先，祂們比世間的女人是更有權力的；二，祂們所被強調的女性特質僅僅是正面的那一部分，而對男性神明來說，則同時有著正面和負面的性質。在我的解釋裡，這個女性神明的力量，是和家戶團體（在這個例子裡，是母親的正面性的力量）裡女性的力量相一致的，而且，祂們的純潔和完美，是出自於將女人團結性的（正面的）和分離性的（負面的）角色予以象徵性的區隔之後的結果。

當然，一個人的母親是另一個人的媳婦，我認為這會導致，不是說女人之作為社會範疇被象徵化在女性神明當中，而是說產生了，當女性處在與祭拜者之間的特殊性關係裡時，為一種形同於母親跟小孩間的關係的這種想法。這個象徵性的連結是關係性的，而不是確定範疇性的；正如同在家戶群體裡，母親是作為調解者、仲介者、和結盟者一樣，同樣的，觀音、媽祖、和永恆之母，各自代表了祂們自己的擴及到所有人類，或至少是其信仰社群的「子宮家庭」。因此，對於女性神明的崇拜，沒有如地域性信仰裡天上與人間世界的那種相互滲透性，就如同 Arthur Wolf 所說的，「另外世界的官僚，並沒有比人間的官僚更高級，而是說二者是平行系統，其中一個官僚系統中的高階者權威，高過另一個官僚系統中的低階者。」⁵² 例如說，一個高階官員對於天上官僚無法降雨的錯誤，可以加諸公開懲罰。不過，女性神明，沒有真實女性之作為妻子或媳婦的角色時，所具有的分裂性的缺點，做為完美貞潔聖母的女性神明，從來不會陷入這種命令似的操

⁵² Arthur P. Wolf, "Gods, Ghosts, and Ancestors," p. 144.

作裡。既然之做為女性的體現，並不是一般性的體現，而僅僅只是母性的體現，這還會讓祂們陷入這種操作嗎？在人們的眼中，祂們必須被視為對於求助者的需求有完完全全的反應。

更且，女性神明和祂的虔信者之間的關係，不能被視為是出於母子關係的簡單的投射，因為那就表示了，好像家庭關係的規範是真實的，而宗教上的觀念就不是確實的了。其實「母親」，和「母神」(mother-goddess)一樣，都是文化範疇，其中一個象徵符號並不能透過另一個來加以解釋。這類的範疇也不能說就是直接由家戶團體裡女性的行為所衍生出來的，而需要被了解為是，參照自她們所參與在其中一部分的社會結構規範和宗教系統裡。[譯按：「母親」不是單一生物性的存在，而是充滿了文化意義的概念，「母性女神」亦然。母親和母姓女神都是文化建構的概念，彼此又相互往返影響。我們不能說A是真實的，而B是A的直接投射，這種說法不精確，也誤導。而是說，二者都是文化建構的產物，而且兩個文化建構間，還相互互動，彼此在定義內容上相互影響。這種看法和 Arthur Wolf 的那種素樸式的社會投射論，旨趣完全不同]

總之，在中國社會範疇之「母親」和「妻子」間矛盾性的期望與需求，明顯的將女人的行為分割為整合性的(母親/姊妹)的和分離性的(妻子/媳婦)的角色。換句話說，女人同時構成了家戶團體裡的利於持續性的工具，卻也是團結感上的威脅。不過這個分割，並沒有同形性的平行的反映在神聖符號上；因為當連結母親之作為整合性的力量而到女性神明之上時，女性被明確被承認和被肯定，但女性之做為妻子的分離性潛能，在規範性的層次上，已被否定了它的的正當性，而只被給予了一個間接性(如果說這不是出於無意識的話)的，在污染概念上的宗教性表達。換句話說，女性污染的信仰，沒有被連結在任何行為規範性的模型上的，而僅是說，中國人(男女性皆是)相信，女性即是如此。

就此來說，Margery Wolf 和 Maurice Freedman 的有關於分家原因的辯

論，會是具有關鍵性的。⁵³ Freedman 認為，女人之被當作是破壞了家庭的團結，這所構成的是，對於真正分家原因的遮掩，那也就是出於兄弟之間的競爭。因為人們很難去承認兄弟之間緊張的存在，於是就去譴責女人。而 Wolf 反對這種說法，我認為，Wolf 反對此，是因為有很多證據能支持她去認為，中國人認為女人是分離性的，正是出於她們的行為。Wolf 如果是對的話，也就是說，女人之被認為是分離性的，正是因為她們是分離性的，就此來說，我認為這種污染性的想法，至少在其中某些方面，和女人的實際作為有關。

建立這樣的論點，我並不是去要解開中國信仰系統如何是社會結構規範或行為的反映或神秘化的問題。作為文化系統，中國宗教不能被簡單化約為社會的或心理學的辭彙⁵⁴，不過，我認為，文化系統的「邏輯性意義整合」(logic-meaningful integration)，並不能和，如同許多作者所指出過的社會系統的「因果功能整合」(causal-functional integration) 相分開來看。⁵⁵ 例如說，在目前的例子我們指出，中國的污染觀念，只有當它們被放在女性社會行動裡面，它的在一個更寬廣的宗教象徵系統裡的意義，才能被理解

要指出在家庭與宗教象徵上邏輯上的不一致，這很簡單。但是要顯示這些象徵和人的行為間的關係就比較困難。我們先把這些議題擱置在一旁，我希望，即使是深表懷疑的讀者也會同意，第一，目前的分析說明了中國人對女性的愛恨交加的情緒，以及說明了女性神明的意義，第二，對於國家宗教、地方信仰和祖先崇拜裡的階層性的、官僚性的正統，女性神明提供了重要的（或甚至是必要的）對比性。透過提供有關祭拜者之間團結性的儀式，卻不是經由正式承認的父系的或是地域性的連結，觀音、媽

⁵³ Maurice Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China*, p. 27; and Margery Wolf, *Women and Family in Rural Taiwan*, p. 167. 關於分家的動態性說明，見 Myron L. Cohen, *House United, House Divided: The Chinese Family in Taiwan*.

⁵⁴ 參考 Talcott Parsons, *The Social System*, p. 6.

⁵⁵ Clifford Geertz, "Ritual and Social Change: A Javanese Example," pp. 991-1012; 重印於 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, pp. 142-169, 尤其是 p. 145.

祖、和永生老母信仰，讓中國宗教不只是一個社會秩序的僵硬的物化而已。在女性神明中所體現出來的反文化，在傳統中國文化內容傳播的過程裡它隱而不彰，這是可以被理解的，但是對於中國宗教的人類學研究不可低估這個面向。

(本文於 2019 年 7 月 11 日收稿，2020 年 1 月 27 日通過刊登)

引用書目

- Ahern, Emily M. 1974. "Affinities and the Rituals of Kinship," in *Religion and Ritual in Chinese Society*, ed. Arthur P. Wolf. Stanford, Calif.: Stanford University Press, pp. 279-308.
- Ahern, Emily M. 1975. "The Power and Pollution of Chinese Women," in *Women in Chinese Society*, eds. Margery Wolf and Roxanne Witke. Stanford, Calif.: Stanford University Press, pp. 193-214.
- Baity, Philip C. 1975. *Religion in a Chinese Town*. Taipei: Orient Cultural Service.
- Campbell, J. K. 1964. *Honor, Family, and Patronage*. New York: Oxford University Press.
- Caplow, Theodore. 1968. *Two Against One: Coalitions in Triads*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc.
- Christian, William A. 1972. *Person and God in a Spanish Valley*. New York: Seminar Press.
- Christian, William A. 1981. *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Cohen, Myron L. 1968. "The Hakka or 'Guest People': Dialect as a Sociocultural Variable in Southeastern China," *Ethnohistory* 15, pp. 237-292.
- Cohen, Myron L. 1976. *House United, House Divided: The Chinese Family in Taiwan*. New York: Columbia University Press.
- Dardess, John W. 1970. "The Transformation of Messianic Revolt and the Founding of the Ming Dynasty," *Journal of Asian Studies* 29, pp. 539-558.
- de Groot, J. J. M. 1903-4. 1885. "Buddhist Masses for the Dead at Amoy," in *Transactions of the Sixth International Congress of Orientalists*, sec. 4, Far East. Leyden: Brill, pp. 1-120.
- de Groot, J. J. M. 1903-4. *Sectarianism and Religious Persecution in China*. Amsterdam: Johannes Mullet.
- DeGlopper, Donald R. 1977. "Social Structure in a Nineteenth-Century Taiwanese

- Port City,” in *The City in Late Imperial China*, ed. G. William Skinner. Stanford, Calif.: Stanford University Press, pp. 633-650.
- Doolittle, Justus. 1865. *Social Life of the Chinese, 2 vols.* New York: Harper & Brothers.
- Dore, Henri. 1914-33. *Researches on Superstition in China*, trans. M. Kennelly, 13 vols. Shanghai: T'usewai.
- Dudbridge, Glen. 1978. *The Legend of Miao-shan*. London: Ithaca Press. (中譯本：李文彬、賴瑞和、廖朝陽等譯，1990，《妙善傳說：觀音菩薩緣起考》，台北：巨流圖書公司。)
- Feuchtwang, Stephan. 1974. “Domestic and Communal Worship in Taiwan,” in *Religion and Ritual in Chinese Society*, ed. Arthur P. Wolf. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Feuchtwang, Stephan. 1977. “School Temple and City God,” in *The City in Late Imperial China*, ed. G. William Skinner. Stanford, Calif.: Stanford University Press, pp. 581-608.
- Freedman, Maurice. 1958. *Lineage Organization in Southeastern China*. New York: Humanities Press.
- Geertz, Clifford. 1959. “Ritual and Social Change: A Javanese Example,” *American Anthropologist* 61, pp. 991-1012 °
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Getty, Alice. 1928. *The Gods of Northern Buddhism*. Oxford: Clarendon Press.
- Johnston, R. F. 1913. *Buddhist China*. London: John Murray.
- Maspero, Henri. 1932. “The Mythology of Modern China,” in *Asiatic Mythology*, ed. J. Hacklin. New York: Thomas Y. Crowell, pp. 252-332.
- Naquin, Susan. 1976. *Millenarian Rebellion in China: The Eight Trigrams Uprising in 1813*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Ortner, Sherry B. 1978. *Sherpas through Their Rituals*. New York: Cambridge University Press.
- Overmyer, Daniel L. 1976. *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Pang, Duane. 1977. "The P'u-tu Ritual," in *Buddhist and Taoist Studies I*, ed. Michael Saso and David W. Chappell. Honolulu: University Press of Hawaii, pp. 95-122.
- Parsons, Talcott. 1951. *The Social System*. New York: Free Press.
- Paul, Diana Y. 1979. *Women in Buddhism: Images of the Feminine in the Mahayana Tradition*. Berkeley: Asian Humanities Press.
- Sangren, P. Steven. 1980. "A Chinese Marketing Community: An Historical Ethnography of Ta-ch'i, Taiwan," Ph.D. diss., Stanford University.
- Saso, Michael. 1968. *Taiwan Feasts and Customs*, 3d ed. 台灣新莊：輔仁大學外語學院出版。
- Schipper, Kristofer M. 1977. "Neighborhood Cult Associations in Traditional Tainan," in *The City in Late Imperial China*, ed. G. William Skinner. Stanford, Calif.: Stanford University Press, pp. 651-676.
- Seaman, Gary. 1981. "The Sexual Politics of Karmic Retribution," in *The Anthropology of Taiwanese Society*, ed. Emily M. Ahern and Hill Gates. Stanford, Calif.: Stanford University Press, pp. 381-396.
- Skinner, G. William. 1966. "Filial Sons and Their Sisters: Configuration and Culture in Chinese Families," (unpublish)Stanford University, Department of Anthropology.
- Tay, C. N. 1976. "Kuan-yin: The Cult of Half Asia," *History of Religions* 16, pp. 147-176.
- Taylor, Romeyn. 1963. "Social Origins of the Ming Dynasty, 1351-1360," *Monumenta Serica* 22, pp. 1-78.
- Topley, Marjorie. 1954. "Chinese Women's Vegetarian Houses in Singapore," *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 27.
- Topley, Marjorie. 1963. "The Great Way of Former Heaven: A Group of Chinese Secret Religious Sects," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 26, pp. 362-392.
- Topley, Marjorie. 1975. "Marriage Resistance in Rural Kwangtung," in *Women in Chinese Society*, eds. Margery Wolf and Roxanne Witke. Stanford, Calif.:

- Stanford University Press, pp. 67-88.
- Turner, Victor. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic function in Human Society*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Turner, Victor and Turner, Edith. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.
- Waley, Arthur D. 1925. "Avalokitesvara and the Legend of Miaoshan," *Artibus Asiae* 2.
- Warner, Marina. 1976. *Alone of All Her Sex: the Myth and Cult of the Virgin Mary*. New York: Alfred A. Knopf.
- Warner, W. Lloyd. 1961. *The Family of God: A Symbolic Study of Christian Life in America*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Watson, James L. 1985. "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou (Empress of Heaven) on the South China Coast, 960-1960," in *Popular Culture in Late Imperial China: Diversity and Integration*, eds. David Johnson, Evelyn Rawski, and andr-ew Nathan. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, in press.
- Weller, Robert P. 1979. "The Buddhist Alternative in Chinese Religion," Symposium on Current Issues in Chinese Ethnology, American Anthropological Association.
- Werner, E. T. C. *Myths and Legends of China*. London: George G. Hasrap.
- Wolf, Arthur P. 1974. "Gods, Ghosts, and Ancestors," in *Religion and Ritual in Chinese Society*, ed. Arthur P. Wolf. Stanford, Calif.: Stanford University Press, pp. 131-182.
- Wolf, Margery. 1968. *The House of Lim: A Study of a Chinese Farm Family*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Wolf, Margery. 1972. *Women and Family in Rural Taiwan*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Wolf, Margery. 1975. "Women and Suicide in China," in *Women in Chinese Society*, eds. Margery Wolf and Roxanne Witke. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

- 北港朝天宮委員會，1973，《北港朝天宮：簡介》，台灣北港：朝天宮委員會。
- 李獻璋，1979，媽祖信仰研究，東京：台灣文物會。
- 林衡道，1974，《台灣寺廟大全》，台北：青文出版。
- 劉枝萬，1967，《台北市松山祈安建醮祭典》，台北：中央研究院民族所。

