

臺灣研究叢刊

神 · 鬼 · 祖先

一個台灣鄉村的民間信仰

Gods, Ghosts, and Ancestors

The Folk Religion in a Taiwanese Village

焦大衛(David Jordan)著

丁仁傑 譯



1968年作者焦大衛(David K. Jordan)攝於台南縣西港鄉保安村。



台灣人觀看作者在廟中拿香拜拜的情景（出自《台灣畫刊》，農村版，1967年6月10日）。

中文譯本序言

這本小書，是我在芝加哥大學做研究生時，於1966-1968年間進行田野工作後的一個成品。書中所描寫的地點，是位於台南縣的一個村落。遵循美國人類學家的傳統，我用了一個化名「保安」來稱呼這個村落。如同在本書第一版的謝辭裡所表達的，我對極為慷慨的村民們始終心存感激，這些村民和我分享他們的人生，對我解釋他們的觀點，在我了解的增進中，感覺每一天和村民的相處好像又都是到了一個新的境界。

以當時的標準來說，本書初版的價格是昂貴的，所以購買者不多。當初版售罄，出版商詢問了一些在美國的教授，他們是否願意用這本書當作整個課程的主要教科書，當然，結果可以想見，答案是否定的。在一間美國大學裡，有誰會願意用一整個課程來講授保安村的宗教?!於是出版商把這本書的版權還給了我，而這本書也就跟著絕版了。

在此同時，有幾個價格低廉的盜版版本，在台灣卻賣得很好，我於是和敦煌書局簽了約，而出版了這本書的「第二版」，二版做了幾處校訂，不過基本上它跟一版還是一樣的版本。這個二版在市場上出現了好幾年，但是它現在也絕版了(後來有第三版的出現，新的版本

裡，將羅馬拼音系統轉換成了國際標準化的漢語拼音系統，我將它放在我所任教大學的網站上，提供給大眾使用)。

這本書在台灣曾印行的版本，不管是合法的或是非法的，它比起美國的初版，都更大地影響了更多的人。而多年來，有各種專業的中國研究專家們曾告訴我，當他們過境台灣時所購買的和所閱讀過的這本書，在他們決定要將自己的生涯專注於中國研究或是台灣研究時，它曾發揮過很大的作用。

當我在保安村進行田野工作時，大陸正處於可怕的文化大革命動盪中；而在台灣戒嚴體制下的政府，仍然抱持著反攻大陸的希望，它對任何有台灣文化特色的事情都持著非常戒慎的態度，這兩種政治情況，都讓美國學者或是會將台灣當作是「真實中國」的一個代替品，或是有意忽視它其實並「不是真的中國」。而我當時是將台灣當作是一個南中國文明的真實而充分的展現，並且是一個多族群「大明」華人文化中的一部分，它有著一部分是獨特，一部分又是與其他地區有著共享模式的生活方式，我的這種看法，非常令人訝異的，竟然是與當時其他人的觀點非常不同。而在我的這個立足點上，同樣的，我的不把台灣文化放在戰後族群衝突，或經濟發展模式，或日本占領的影響，或美國外交政策的影響等框架(所有這些都是在當時美國很流行，但卻是更易使人產生迷惑的輕忽性的觀點)中來處理，在當時也是與別人非常不同。當時流行的觀點，也許是有趣的主題，不過我當時不認為這些流行的觀點，對於了解台灣人的生活方式而言是有幫助的。

那時，我對普通話的操控能力並不好，而對於閩南語基本上是全然不行，即使我是亟需運用到這兩種語言來與人進行溝通(我一直認為閩南語就像普通話一樣是一個中文系統，唯一的差別是它未被指定為官方語言)。為了彌補我的缺陷，我持續地練習語言，經常使用錄音帶

錄音，並依靠研究助理的長期幫助，書架上則擺滿了普通話和閩南語的辭典。我所能盡力做的，是盡可能去重複檢查文字、拼音、定義，和其他語言上的細節。幸好，我先前曾受過語言學方面的訓練（很可惜，我的普通話至今仍然很糟，而我閩南語的知識，到今天仍然不足以達到流利操作的狀態）。

不過，文化不只是完全關於語言。當我住在保安時，當時有幾位耳聾的村民，他們使用著不是很具有系統性的手語動作。我觀察他們，發現他們雖然比我的語言能力還要差，但是比起我來，他們在掌控「台灣人屬性」上，卻比我能夠做到的好得太多。就像我在保安村所學習到的許多事情一樣，這一點是我至今都還在深切思考的可茲學習的課題（就我所知，關於台灣鄉下聾人的世界，目前還有待人們去進行進一步的民族誌考察）。

除了對於那些我寫錯的部分以外——雖然我不知道我寫錯的是哪些部分，但無疑的書中一定會出現不少這類錯誤——我認為這本書中所描述到的那些保安村民，應該會認為我書中寫到的許多事情其實都是平淡無趣的，因為這本書只是記錄了村民已經熟知的習俗和間斷性發生的事件而已，況且書中的鋪陳，許多又和存在於村民習俗知識裡問問題的形式間有著很大不同。

對於今日的保安村民來說，這本書早就過時了：書中有著關於村民祖父輩們漸漸消逝中的世界的某種模糊性的、黑白照片般的簡要的印象。更糟的是，當書中專注於宗教實踐的層面時，主要的內容包括了——鬼、附身、驅魔、改運等等這一類事情——這本書並沒有呈現人們生活中比較愉悅性的部分。我所描繪的宗教信仰與實踐，它們會吸引我的注意，有一部分是因為它們和英語世界讀者所知的有所不同，不過更主要的原因是，這些內容，正是這些人們用來對抗困境的

文化資源，我希望我在書中已經呈現出來了：這些資源是多麼的有效和富有適應力(或者說至少它曾經是如此)。

我個人平凡的努力，能引起丁仁傑這樣已在人類學研究方面完成不少作品的優秀學者的興趣，並且這些材料能被他用以作為他自己對當代台灣宗教研究的歷史性觀點的依據，這讓我很感惶恐。對我這本舊書完整的中文翻譯，可能會使我這本書獲得了超出它應得的注意力，我非常感謝丁博士。台灣人的生活方式充滿著宗教意味，我很高興我這本小書曾有助於英語世界裡的幾個世代認知到了這一點。我希望丁博士中文翻譯版的讀者們，在讀完這本書後，也能夠分享我的想法，也就是在台灣，傳統宗教非常有效地服務了這個地區的人們，而當這些宗教信仰與實踐幫助了台灣人安居於此，這一套文化世界看起來是如此的迷人。

David Jordan(焦大衛)

La Jolla, California

英文版第一版序言

1966年秋天到1968年夏天，我在台灣西南部一個講閩南語¹的村落做田野，並以這段時間所收集的資料寫成了本書。在本書開頭，我最好先描述我在台灣的情況，以及研究期間碰到的一些特殊問題。我爲了這個研究所需的語言，在史丹佛大學上了兩期的暑期密集漢語課程。這些準備並不夠，兩個學期的暑期漢語訓練(一共約五個月)，尚不足以讓身帶著書面資料，而在講閩南語的人群中進行研究的人，產生有效率的工作。所以我在田野的時間(大約有三分之一到一半)，都直接或間接耗在語言上，爲了避免語言上的誤解，我甚至過分地小心和仔細。除了田野中最後的一兩個月以外，我的訪談只能是用普通話，或者是在有著「閩南語—普通話」間翻譯的情況下來進行²。

-
- 1 在地台灣人說閩南語。1945年以後強迫推行普通話，因此三十歲以下的人大都能說普通話。不談其他，就此而言，這表示我們可以用普通話做田野。不過，這也表示，當許多報導人會用普通話來交談，這會混亂了人類學家對於閩南語區域的研究。如果用閩南語來做田野，當然會得到更好的成果。我認爲，前面所述，對於大部分雙語性的田野工作而言，都會是個重要的問題。
 - 2 訪談是由一位助理用閩南語進行的，但並沒有及時翻譯，而是事後再由助理根據他的筆記或記憶來謄寫成文字，或是先錄音，然後再聽寫出來。訪談中我所能了解的程度，大致上還能夠跟得上訪談的進行，並能夠做到都沒有遺漏主要重點。這種做法，後來證明，比起訪談中很不自

我在村裡的情況非常好，一開始就贏得了村裡一位夙有聲望的長者，和他那教育程度良好，且能說普通話的兒子的信任與熱心幫助。他兒子把我的研究當作他自己的事情，為我介紹村裡以及周圍地區的許多朋友。這裡的人對於我對台灣文化感興趣這件事從一開始就感到高興，他們還很納悶為什麼美國人不早點來，直到現在才來研究這一個精采的村落。我也引起了地方警察和小鎮官員的興趣，在他們熱心地協助下，我很容易取得普查和其他資料。幾乎所有當地人都歡迎我的到來，對我的研究感興趣，並且盡力合作，這些情況，讓台灣成為進行研究的一個愉快的地點。

在村裡的頭三個月左右，我的時間大都花在鑽研台語教科書上。這些教科書當然無法避免使用羅馬拼音，而台灣人都不懂羅馬拼音。結果就是，我很難找到任何老師來教我念這些教科書，我開始覺得這種方式並不正確。不過，即使現在要重來一次我可能也不會再採用這種方式了，但這樣做也還是有幾項好處。其中的一個好處就是，這使我看起來「沒有惡意」（有些村民一開始還懷疑我到這裡來的動機）³；另一個優點是，我沉迷於這些教材，強烈顯示出我和我所宣稱的一樣，是一個學者，而學者在中國是很受尊敬的；第三點，這意味著對於一大群操普通話的年輕訪客來說，我是一個「專家」，而透過他們，我很快地就學到了很多事情，多到或許其中還有很多是我所未能確實理解的。

在這前三個月的後期，我由附近村子請來一位研究助理，透過他

（續）

然地同步或一段一段的翻譯方式，來得更好。當然，除了在我寫日誌的時候以外，英文是不會被用到的。

- 3 就我所知，台灣人對我所抱持的唯一懷疑是，認為在背地裡，我可能是一個要來此地吸收信徒的基督教傳道人。

我開始進行普查和訪談。到了仲夏，我又雇用了另一個男生，和另一個女孩來擔任臨時助理，幫我訪談關於女性角色和小孩教養方面的問題。整個1967年夏天，我們四個人就像是在進行一個永無止境的台灣文化討論課，各自忙碌著自己的工作。直到1968年七月底我離開台灣之前，我都還一直雇用著其中兩位男士。

我研究的主要對象是宗教，爲了收集資料，我們騎著摩托車在台南市和台南縣穿梭超過一萬哩路。我希望盡可能收集更多數量和種類的資料。但在來台灣以前，我並沒想要做宗教方面的研究，所以我沒有先設定明確的假設。收集和了解宗教方面的資料，不管從哪個角度來看，都是很困難的，我不確信我的資料和預先建構的任何假設間不能合適地兜在一起。沒有條理加上目標分散，結果是我記錄了很多事情，但許多都還很粗淺，僅在少數主題上材料收集得密集一些。

讀者很快就會發現，在資料不足的地方，我的推論反而很大膽。我自己也注意到了這個問題，並嘗試直接承認而不隱瞞，因爲我認爲人類學家對這些事最好是坦白和明確一些，而且是比應有的甚至還要更多的坦白和明確還比較好。

本書試圖呈現並探索我在台灣收集的資料，以及回國後對這些資料的思考中所呈現出來的某種規律性。這是第一次有人嘗試將隱藏在各種台灣人宗教活動裡的某些邏輯原則加以系統性地呈現。兩位很有能力而且對我助益極大的研究助理：陳昭彥和李茂祥，協助我在台灣的研究。此外還有黃秀孟(現在是王宮田的夫人)，在1967年的夏天曾協助我訪談村裡的婦女，並收集村裡的諺語和其他資料。對這些忠實的工作夥伴，我要表達我對他們的衷心感謝。

當我在台灣時，曾經得到許多幫助和激發，這包括台灣大學的陳奇祿教授，以及中研院民族所教授凌純聲、李亦園、劉枝萬、王崧興

以及Madame Inez de Beauclair。其他一些在台南的朋友，經常給我各種建議、鼓勵和協助，他們是陳少庭、Peyton Craighill牧師及其夫人、William L. Parish博士及其夫人、Kristofer Schipper博士及其夫人等，我非常感謝這些好朋友的幫忙。

本書大部分的資料，曾出現在本人博士論文中(1969年芝加哥大學人類學系)。有些人曾協助我準備博士論文，指點我整理我的所見所思，我特別要感謝我在台灣做研究時期的指導教授Melford E. Spiro，我也要感謝Nur Yalman教授，他慷慨貢獻出他的時間，在我回美後，還辛苦幫助我將田野筆記轉化成精采論證。Victor Turner教授和Kenneth Starr博士，在芝加哥曾與我詳盡討論我的資料，兩位教授的批評讓我受益良多。這四位教授我都深表感謝。有些地方我接受他們的建議，改進我的作品；有些地方即使我未根據他們的意見修改，但他們的意見仍激發了我很多想法，並讓我重新思考許多問題。

Spiro教授和Thomas W. Johnson博士曾經閱讀我早期的草稿，從和他們的討論中，我受益良多。

另外要感謝芝加哥大學出版社的Raymond Ford先生，在出版過程中，協助改進本書的可讀性。感謝劉耀紀先生，他為這本書書寫相關的漢字。也感謝John W. Haeger博士，他為本書的封面題寫毛筆字。

我最要感謝的是我所研究的村落保安村的人們。他們接納我，並提供我他們的時間、知識、信任和對我研究的興趣，我才有可能探索這些常常看起來模糊而又奇特的現象。本書描寫的是保安村的生活，書裡最動人有趣的部分都是保安村人慷慨向我展現的。我真的要這麼說：追根究柢來說，這本書是他們寫出來的作品，而比較不是我的。我非常感謝有這個機會在裡面扮演了一個角色。

我不可能一一指名感謝村裡的人。簡短的導讀不可能放得下這麼

長的一個名單。如果我一定得指出村裡對我最有幫助的朋友，也是在台灣鄉間提供我生活協助並不斷教育我的人，無疑地就是我那慷慨的房東郭朝性和他的家人，尤其是他的兒子郭登超，在台灣時他們對我的幫助我無時不可或缺，這些是我所最感激的。

這個研究以及我在研究所的訓練，是由美國國家衛生院的研究計畫5-F1-MH-24, 2571-R04-MH-13526-01所支持。有一部分小額的獎助來自加州大學聖地牙哥校區的學術代表會議，補助了本書的照片和圖表的準備工作，我非常感謝這些公共機關的幫助。

英文版第二版序言

本書嘗試全面檢視南台灣保安村農民的民間宗教。本書並不是要報告這一個村莊裡的宗教儀式及宗教風俗，更不是要描述當地的節慶和神明事蹟，而是要探索保安村集體宗教生活背後的運作邏輯，和以能夠提出一個可以說明部分對於整體之意義的模型為研究目標。

本書第一版於1972年由加州大學出版社出版，但是因定價一直都略高而銷售不易，最後它絕版了。而在台灣，拜好幾種廉價盜版之賜，本書一直都有不少讀者。有時，這些讀者會寫信給我表達謝意，他們告訴我：這本書雖然簡短，但以一種容易理解的方式，概述了傳統中國宗教的許多內容。這些讀者的熱情，以及台灣盜版銷售狀況的持續成功，催生了現在這個合法的台灣英文版，就此我要表達我對台北敦煌書局的感謝¹。

目前這個英文版和初版的差異是，它改正了一些問題不大，但令我難堪的錯誤(我希望我能說那是手民之誤)。因此現在這個版本，可說是一個校正過的新的重印版，而還不算是一個修訂版。在我來說，這是一個審慎的決定。我上次閱讀本書，是十幾年前的事了。重讀本

1 爲了讓本書同樣普及於美國大學的課程，本書同時有新的美國版本，出版社是Kinko's Publishing Group of Santa Barbara。

書，最讓我印象深刻的，是我所說描繪的事件背後所帶有一種活力，而不只是那些對於台灣1960年代所發生事件的描繪而已。如果我今天要來寫保安村，當然會和當時寫的有些不同，例如說，很顯然的，我將必須去反映台灣農村多樣豐富的景觀，和它愈來愈少的農村風貌(1960年代我住在保安村時，隔壁鄰居兒子很多，生產工具卻不足，居住在地板骯髒的簡陋土角厝裡。如今他們的家是磚房，地板上鋪了磁磚，還有一個兒子穿梭在台灣與墨西哥之間販賣人造珍珠。而在本書裡所出現的保安村，它仍是一個較為單純的地方)。如果要我今天來寫這本書，我會將1969年之後許多新出版的地方宗教和民俗資料，尤其是中文的，盡量在寫作中反映出來。如果要我今天來寫這本書，我可能會詳盡的寫(或是反覆去說明)一些我在當時並沒有能好好發展的論點。我的文字也會較為平實而不那麼注重文字上的琢磨。不過不管怎樣，重讀本書後，我仍確信，在間隔的這段時間中，我所又看到的事物和閱讀到的材料，都不會讓我對當時所寫想要改變多少。本書所提出的模型，我覺得到目前為止依然能夠成立。

然而我還得加上一個說明來讓事情的全景更為清楚一些。我們應該要記住這重要的一點，本書討論的是鄉村民間宗教(village folk religion)，就好像民俗或民間藝術一樣，它必然是村民所未清楚自我意識到其存在的一個系統。對社會科學家來說，民間信仰當然是宗教裡最主要的一部分。但在中國的「宗教性」(religiosity)裡，還是有著某些在保安村裡所看不到的重要面向。例如，在本書之後，我和Daniel L. Overmyer合著的《飛鸞》(*The Flying Phoenix*)一書裡，我就討論了教派會社(sectarian societies)在台灣及晚清帝國時代中所扮演的角色。教派主義(sectarianism)和鄉村宗教不同的地方在於，它的成員是以個別信仰者而不是以社會團體為單位，而信徒是有自覺地信奉教

義，並關心個人的宗教功德，這已成為重要的宗教層面之一。教派主義回應宗教需求的方式，和我在保安村所看到的那種鄉村宗教中的宗教形式，大部分是不一樣的。同樣的，本書中也討論到了僧侶和其他宗教專業人士，但書中所描寫的只是那些被村民找來以提供儀式的例子，並不能代表所有的宗教專業人士。在人文學科的宗教研究裡，了解專業宗教人士對於宗教的想法，一直是這個研究傳統裡的核心部分，研究中國的宗教思想這件事應該也是如此，但是在這一方面，本書對此完全沒有著墨。另外，本書中只提到了一點點的是「在社會學的意義上，將廟和廟宇中心整合在一起，而在其複雜交互關係中將地方歷史予以神話化」的這一類大型區域系統(這些系統是我在1980年代中期的研究主題)【譯按：例如保安村附近的「西港刈香」這一類大型廟會活動】。最後，就祖先崇拜(the cult of ancestors)而言，比起其他地區，保安村在這一方面顯得比較不那麼重視，所以在台灣其他地方所看到的祖先崇拜，會比我在保安村所看到的祖先崇拜的情況複雜得多。一個有著祖先崇拜傾向的村落，是否在各方面會和保安村有類似性？如果一個地方放了更大的注意力在祖先崇拜上，那麼保安村的這種民間宗教模型，會有多大的幅度被替代？這些問題的答案目前仍不是很明朗。

儘管有這些限制，我很高興讀者們仍然覺得這本小書，在了解目前依舊活躍在台灣鄉村的中國宗教的核心成分上，會有所幫助²。

David K. Jordan

1985年清明節於台北

2 本書的重讀與修正，是本人擔任「台北校際合作計畫」及「中美科學與學術合作委會」（中華民國中央研究院）合聘之語言人員與研究人員時，進行「廟宇與區域整合」的田野調查期間完成的。

譯者導言

一、前言

David Jordan這一本關於台灣地方民間信仰的生動活潑而且是有著獨特論點的民族誌，終於有了中文譯本。Jordan教授還特別為這個中文譯本寫了一篇序言，簡短回顧了這一個作品的形成背景、它在當時時代背景下所具有的某種獨特性，和Jordan本人對於保安村民間信仰的一些基本想法。Jordan教授謙虛的稱這一本書為「一本小書」，或許是因為它確實不是以宏大的理論建構為主要企圖，也或許是因為這一本書後來在學術圈並沒有產生強烈的激盪（至於為什麼會如此？這是另外一個值得令人深思的問題，譯者在此並沒有明確答案，不過這或許和表面上看起來兩個彼此間相矛盾的可能解釋都有關：難道是因為這一本書太過生動活潑而讓它被擺在了學術經典之外？或是因為這一本書所書寫的地方性故事一般人很難深入了解，以致阻隔了人們去發現這本民族誌的學術價值）。然而，就這一本書在民族誌書寫上的流暢性、涵蓋題材的廣泛程度，和理解漢人民間信仰議題上的分析上的敏感度來說，不僅有過人之處，更有其歷久不衰的學術價值。對於中文世界的讀者來說，如果譯者譯筆在此不至於產生太多誤導和錯誤的話，它更會是一本親切有趣，而且是能真正進入鄉村村民心理與實踐

層次的民族誌分析與報導。我很高興在這本書出版了四十年之後，還能有幸擔當了這本書的第一位中文譯者，剛好可以利用這個機會來對本書的背景與內容做一個初步介紹。

本書書名 *Gods, Ghosts, and Ancestors: The Folk Religion of a Taiwanese Village* (《神、鬼、祖先：一個台灣鄉村的民間信仰》，作者自己在二版的封面上所給的中文書名是《台灣鄉下信仰》)，初版於1972年，197頁。書的內容是改寫自作者1969年芝加哥大學人類學系的博士論文 *Supernatural Aspects of Family and Village, in Rural Southwestern Taiwan*。本書1985年曾再版，除了增加二版序言和改變一個注釋以外，內容並無更改。2000年以後，Jordan把二版全文公開在大學的網頁上，並將原用的拼音系統改爲漢語拼音，還增加了許多照片。目前的譯本是根據1985年的二版，照片部分則依據網路版。另外，我在本譯本中還增加了一個附錄，是作者1994年的一篇文章“Changes in Postwar Taiwan and Their Impact on the Popular Practices of Religion”，這篇文章出自於Stevan Harrell and Huang Chun-Chieh編的 *Cultural Change in Postwar Taiwan* 一書，在該文中，作者討論了他在1980年代時所觀察到的台灣宗教活動的變遷模式，全文原長28頁。

《神、鬼、祖先：一個台灣鄉村的民間信仰》書中的主要內容，出自作者在1966年秋至1968年7月間，在台南縣西港鄉某村落所做的民族誌報導與分析。作者用了漢人世界觀裡相當典型的字眼「保安」（這也是村中公廟的名字），來作爲這個村落的代稱。正如作者自己在序言中所說，在來到這個村落之前，他並不是要專注於宗教方面的主題，但是當長期參與村中居民的生活後，讓他改變了研究焦點，最後，他的保安村的田野考察，變成了完完全全是一本關於漢人鄉村宗教生活的個案研究。除此之外，我們或許還可以補充兩點：一、Jordan研究

過程中的重新聚焦，其實正深刻反映漢人鄉村生活的現實——宗教生活是其中最核心也最戲劇性的環節；二、Jordan的重新聚焦，不僅反映在他博士論文寫作的過程裡，事實上他爾後一生的研究內容，都沒有離開過漢人宗教這個主題。

寫完博士論文後，Jordan還經常來台進行研究，1994年所出版的文章，對於當時台灣宗教與社會變遷提出了新觀察，文中他一方面對於都市化與工業化過程中台灣激烈的宗教變遷提出描繪，一方面卻又認為這些變遷，實質上並沒有太多改變民間信仰的基本內涵。我們將這一篇文章放於附錄，有助於將時間的向度納入考量，也有助於更凸顯Jordan的主要觀點。

二、西方人類學家與漢人民間信仰研究

1960年代末期到1980年代末期大陸開放以前，西方人類學家的漢人研究，幾乎都是在台灣鄉村的田野工作中來收集資料，這和冷戰時期美國與大陸的隔閡、美國對於中國的研究興趣，以及台灣作為美國的戰略性腹地等當然都有關係。Gallin(1966)在彰化縣鹽埔、Pasternak(1972)對台南與屏東的比較、Jordan(1972)在台南縣西港、Ahern(1973)、Wolf(1974b)、Harrell(1982)、Weller(1987)等人在三峽，Feuchtwang(1974)在石碇、Baity(1975)在淡水、Cohen(1976)在美濃、Sangren(1987)在桃園大溪等等。這些田野民族誌，相當決定性地影響了西方人類學界的漢人研究，這些學者大部分至今也都是相關學術領域裡非常具有影響力的學者。

較早期時，這些田野民族誌中圍繞著的主題常是關於血緣、家庭與宗法組織等與漢人社會整合方面有關的議題，而大部分著作所得到

的相當一致的結論是：作為一個移民社會，Freedman(1958)著作中所曾出現的以父系血統，尤其是宗族「法人團體」(corporate group，以共有財產為基礎，相對於自然人的一種由眾人共組而成的單一集體性單位，也可以譯成「共有財產團體」)作為漢人(中國東南)社會結構原則的主要特點，這並不適用於台灣，或至少是還需要經過很大的修正，反而是地緣性的民間信仰，和超地域的進香活動，在台灣社會裡，是更鮮明的有助於地方社會整合的要素。

關於民間信仰研究，西方人類學家根據台灣鄉村聚落而書寫的民族誌，具有著典範性的引導作用，除了因為在台灣這個移民社會中，民間信仰在整合人群上扮演著格外重要的角色，而使各民族誌中特別凸顯了民間信仰的社會面向以外，這更和民族誌的研究方法有關，因為人類學家到台灣鄉村進行田野研究，看到的當然不是菁英的儒家思想，或是以經典和教義為依歸的佛教與道教的教派活動，而通常所接觸的更為廣泛的，會是日常地域性脈絡裡的民間信仰活動。

在長期資料累積中，這些研究，大致上有幾個研究主題，出於本導言的性質，不便涉及太多理論性的爭辯，我們試著用比較素樸單純的方式來歸納這幾個主題。

第一個研究主題，也就是前述提到比較多的關於社會組成原則中民間信仰社會組織功能方面的問題，例如Sangren用「地域性信仰崇拜」(territorial cults)來描述漢人民間信仰，他指出(1987:55)，「地域性信仰崇拜」背後包含兩個面向，文化的面向：是指在一個神明崇拜的基礎上凝聚起來的地域性祭拜，這尊神明被認為在一個特定空間上有管轄權。地域性的面向：是指地域崇拜在公眾性儀式裡有具體的構成。透過這些儀式，社區成員聚集在一起，以一個法人團體的形式來行動。雖然地域性廟宇是社區持續性的象徵，一個壇或廟並不構成地

域性信仰，儀式才是主要構成體。

這個「地域性信仰崇拜」的概念，和台灣人類學界本土研究中所開展出來的具有指標性意義的「祭祀圈理論」其實是相當類似的，我們這裡也可以稍作說明。「祭祀圈理論」雖然很難被稱為是一種理論，不過它確實是很好的描述方法與討論起點，尤其是在配合歷史變遷層次之後，不失為觀照漢人民間信仰空間與組織層面的很好的研究方法，而且，它也是諸多理論視野中，唯一由台灣本土學者所發揚光大的詮釋框架。

祭祀圈或祭祀範圍，起先是岡田謙(1960[1938])在1930年代調查台灣北部村落的特殊發現：發現通婚範圍、祖籍地的關係、市場交換關係等，與祭祀相共一範圍，岡田謙乃進而共同祭祀活動的形式與內容。這裡可以看得出來，漢人的民間信仰具有明顯的空間性，仍然是屬於自然團體(社會層次與宗教層次緊密交融在一起)中的一部分，這些性質當然和西方基督教差異很大。

後來祭祀圈的概念被台灣人類學者加以精緻化，被以之來作為描述漢人地方社會的工具，簡單的講，根據林美容(1987:105)，祭祀圈是指一個以主祭神為中心，共同舉行祭祀的居民所屬的地域單位。它與地域性(locality)及地方社區(local community)有密切的關係，它有一定的範域(territory)，其範域也就是表示一個地方社區涵蓋的範圍。相對應這個範圍的，則是範圍內的成員有各種權利與義務，成員也會組成各類神明會團體，於是不少研究也將焦點放在這種權利與義務的內容，和神明會的性質上。

「祭祀圈」概念有助於觀照到民間信仰的地域性屬性、成員構成和祭祀組織的形式，但一方面這些元素當然還必須要放在歷史時空變遷中來加以討論，一方面祭祀活動中除了地域屬性的內涵外還有更多

象徵性的指涉(例如說儀式中與神明溝通的內容到底是什麼?)，這是祭祀圈概念所無法加以說明的，這些方面，西方人類學家的其他討論中可以找到許多線索。

第二個研究主題，雖然其中各學者所關懷的問題其實不太一樣，但我們可以將它歸納統稱為是關於漢人宗教場域裡的同一性與差異性的議題，學者們除了討論漢人宗教場域中不同次場域間宗教內涵是否有同一性與差異性以外，更主要的關注點，是關於如何去理解這種同一性和差異性？如何解釋造成這些同一性與差異性的原因？以及進一步的說明漢人宗教場域內文化權力的操作模式和宗教象徵體系本身所具有的內在性質等。

關於漢人宗教場域內的同一或差異的議題，早在 Arthur Wolf(1974a)早期所編的具有里程碑性質的文集*Religion and Ritual in Chinese Society* 裡，全書幾乎所有的論文都是在和這個議題對話。書中先以Freedman所認為的「漢人社會可能存在著一個整合性的象徵系統」揭開序幕，而編者Wolf本人，他以「神、鬼、祖先」來呈現漢人世界觀裡的基本範疇，這看起來好像是要找出漢人世界觀裡的共通元素，但他實際上持著與Freedman完全相反的立場，而認為不同階層之對於「神或鬼」的看法是完全不同的(1974a:9)。Wolf認為，基本範疇的存在固然是有意義的問題，但是為什麼人們會對基本範疇的內容產生看法上的差異，這可能才是人類學真正應該去探討的主題。*Religion and Ritual in Chinese Society*書中Robert Smith所寫的結論，也強烈反對Freedman的看法，而認為漢人宗教系統裡的多樣性的問題，遠比整體性或相同性的問題還來得更為重要。

學者James Watson(1976:358)則在別處表達了對於Freedman觀點的比較同情性的看法，他認為Freedman不是完全反對差異性的存在，

而是更想要去強調，不同階層如何可能以不同方式去轉化同一個象徵體系，而這個體系，又如何可能在一個抽象的層次上是統一的，其中關鍵性的環節是在於「轉化」，而不是一致性。

這個相同與差異性的問題，後來仍以不同方式不斷反覆出現著，譬如說Weller(1987)以普度儀式為例，而強調同樣的儀式，背後會有不同的「詮釋社群」(interpretive community)存在，而這種「詮釋社群」的差異，有著反抗國家的潛能。James Watson(1985)則使用了「標準化」(standardization)的概念，這個概念和Weller「詮釋社群」概念的指涉有些類似，但是理論意涵卻極不相同，Watson以媽祖信仰為例，強調的是在官方冊封系統運作下，民間原來並非是媽祖崇拜的系統，有可能被納入在媽祖的系統下，結果是，在表面統一的宗教符號的背後，容納著各種差異性，這使得漢人宗教能同時維持著統一性與多樣性，不過統一性所達成的並不是在教義層面，而僅是在儀式層面，「標準化」概念背後所隱含的權力相對位置與權力協商的議題，其實比Weller「詮釋社群」的概念還更動態的呈現出來了帝國王朝裡的宗教生態，和被這個生態影響之後所產生的民間信仰的內在性質。

第三個研究主題，和David Jordan比較有關：信眾日常生活情境中宗教活動的內在邏輯。研究者爲了突破以官方或制度性宗教爲「大傳統」，和以「無固定文本」的民間信仰爲「小傳統」的這種分類上的不切實際，以及爲了突破純以「制度性宗教」範疇(儒、釋、道等)來理解漢人宗教的錯誤，由田野出發的人類學家，於是嘗試在日常社區生活中找出漢人民間信仰的內在合理性。這種觀點，不一定就是「功能論式」的，但是，如果將宗教活動放在自然生態或族群關係中來考察，其實很難不帶有功能論的色彩；還有，若將這種觀點拉高到一個較一般性的層次，尤其是若是要去刻意探索漢人宗教體系內部的基本

元素時，研究角度往往也會開始帶有著結構主義般的觀點(注意到信仰內部基本元素之間的一種較為持續性的「連結模式」)。

我們先跳過Jordan不講，事實上，以民間信仰內在邏輯為基礎所進行的各類分析，Jordan所做的是最早的，不過Jordan的分析，較多的停留在一個比較素樸性的分析層次，在理論取向上還刻意保持著一種不確定性，我們後面會再回過頭來講Jordan。

早期，Wolf(1975b)所做的「神、鬼、祖先」的三分法，把民間信仰的內在邏輯，擺在「象徵的社會唯實論」的基礎上，認為它們所反映出來的是，農民對於外在社會世界(官員、乞丐，與家人)的投射，這已經揭開了這種「民間信仰內在邏輯」分析取向的序幕。Harrell(1975)深入於漢人民間的神靈觀，討論祭拜孤魂野鬼的有應公崇拜叢結中，鬼轉變成神的過程。Feuchtwang(1974b)早期著作，已經深受結構主義影響，注意到民間信仰祭祀行為中內在的象徵對比性，譬如拿香的數目上，拜祖先是雙數，鬼與神都是單數；燒紙的方式，對神是燒金紙，對鬼與祖先是燒銀紙；祭拜的方式，對鬼是取悅，對祖先與神則是祭拜等。最後，Feuchtwang結論道：神和現世官僚類似，是具有權威的陌生人，祖先是地方上的同盟者，鬼則是缺少正當性手段的外人，雖然得到的是和Wolf同樣的結論，但是Feuchtwang所關心的是平行在人間與超自然界間，共通的認知結構上的元素，而不是在於「超自然界範疇是否是模仿自人間社會世界」的這個問題上。

結構主義式的看待漢人民間信仰內在邏輯的角度，在一本關於台北縣淡水和關渡地區宗教活動的民族誌裡，有相當完整的呈現。Baity(1975)由一般民眾的世界觀與宗教需求，尤其是由其中關於處理死亡污染的問題來著手，進而發現，村民的需求，是經由不同廟宇與教派等不同管道中所共同提供出來的服務而得以達成，包括：神壇解

決私人問題，公廟保護地方，佛教處理了死亡的污染等等，在其分析中，公與私，潔淨與污染等，是村民宗教內涵中對稱性象徵圖像裡的基本構成元素。

這種內在基本象徵邏輯的看法，到了Sangren(1987)，有了相當大的發揮，他明白表達出來就是要以「結構主義」的分析方法來處理漢人民間信仰，他認為「陰與陽」(失序與秩序)元素間的關係，以及其間的媒介物「靈」等，加起來，可以說明整套漢人世界的社會組織模式和宇宙構圖。而陰與陽，是一種相對關係性的元素，所以當說「人是陽」的時候，鬼和神就都是陰的；但是當拿神與鬼來做比較時，神就是陽而鬼就是陰；而神明之間若互相比較，我們又可以說觀音是陰，媽祖是陽。接著，在Sangren的架構裡，認為在漢人民間信仰體系中，那種可以跨越陰陽間的東西，會以所謂的「靈」來做表徵，我們說神明或一個東西很靈，是因為他有能溝通陰陽，或是有能在陰陽間做轉介的能力。進而，Sangren把這一套結構主義的觀點，和馬克斯主義的分析角度又連結了在一起，而認為：那種被賦予在神明上所具有的超自然的力量(靈)，它可以被理解為是關於「象徵符號之關係」的文化邏輯的展現，和關於「社會關係之物質性運作邏輯」的一個外顯的形式(2001:4)。Sangren的觀點的確幫助我們由某個側面(陰與陽)，看到了漢人世界社會關係的基本組成模式和象徵符號世界的內在邏輯，和兩者之間更密切的內在連結性，但是這種以結構主義出發而形成的極為抽象性的討論，也留下來了太多模稜兩可和未加解釋之處。

至於Sangren(2001)後來所做的關於進香理論的分析，以及他的用「個人主體生產」和「社會生產」的角度，以理解出來的「父系模式下的神話與宗教實踐」，則更繁複的將社會邏輯和文化邏輯扣連在了一起，他自己將其標示為這是一種「操控學式」(cybernetic)的處理

(2000：第九章)，也就是將漢人「相互套疊起來的階序性」(nested hierarchy)社會空間中，不同城鄉層次間的相互交迴性影響(如國家與地方社會的互動)，甚至和時間上循環性的歷史交迴(如朝代興衰)，以及時間與空間兩方面在交迴中的互動(如朝代興衰中的城市發展)等層面，都予以系統性考量的那種研究取向(也參考Sangren, 2010)，簡言之，這是注意到不同社會層次間如何相互來回作用而呈現出系統性之影響模式的一種觀點。

最近，Lagerwey的一本新書(2010)，書中將民間信仰放在傳統「姓氏村落」(單姓或多姓村)間彼此高度競爭自然資源的生態環境中來做理解，其中，風水和儀式，正是處在這種高度競爭中，一個或多個姓氏團體，對於自己的族群如何能夠成功的嵌入於一個特定時間與空間裡的「傳說故事式的再現」。故事中，威脅性的環境就是鬼，利於生存的機會便是神，因此，宗教時空中密集性的神明與鬼，正是反映出社會性時空中密集性的困境與機會。結論性地來說，Lagerwey生動地說道：

如果一個關於生存的策略性的、機會主義式的手段，會被當作是關於漢人宗教與社會生活的主要特質，那麼，秘密性的方法、專門執事者、神話故事、神明啓示以及投機式的冒險，便成爲了關係密切的衍生性的特質。在激烈競爭稀少性資源的脈絡裡，如何能獲得最好的專家——也就是那些少數知道怎麼樣來閱讀地景與曆法中的隱密性文本，並能採取適當行動的人——這一件事情至爲關鍵。傳說故事裡解釋了是哪些人？和他們以什麼方式得到了成功或失敗？誇張的傳說故事則強化了這個競爭性的意象。

……訴諸神明啓示與投機式的冒險，或許是發生在競爭性脈絡裡最真實顯露的態度與策略，在漢人儀式生活裡，求助於神明啓示，幾乎已達到強迫性執著的頻率。在一個層次上，這表達了類似於前述所講的對於合適的行動的焦慮；另一方面，在一個更基本的層次上，這是在一個特定情境中避免衝突的方法，這個情境，根據定義來說，是一個複雜劇烈的情境：神明所代表的，不只是每個人都想要的物品，也是公共性的利益，而人們非常注意著，獲得這些利益的管道是否是有著公平性。

……透過神明啓示，讓事情由機運來決定，告訴了我們關於神明的一些基本性質：祂們代表著機運。在一個充滿競爭和充滿策略性運作的世界裡，機運是能超越在這兩者之上的事物，而它，也正是典型的漢人們之想像著超越性的方式。

簡言之，神明崇拜，其實是自然村落中姓氏團體憑藉以競爭資源和自我理解的一個結晶化的產物，它其實就是等同於「機運」(chance)之稀少性資源的「再現」，神明的支持，正是一場「機運」競爭中的想像，在此想像中，「神明式的再現」，幫助了特定姓氏團體或數個特定姓氏團體，使其得以落戶並繁衍在一個特定地區中，並以風水和儀式傳說化了其存在的歷史。

注意到自然與社會生態中民間信仰的合理性，其實一直是漢人民間信仰研究中的重要傳統。人類學家田野研究的研究取向，很自然地與這種研究傳統有著一定的親合性。Lagerwey(2010)把風水和地方的宗教儀式，看作是漢人農村聚落裡，不同人群在激烈資源競爭過程中所產生的生存策略與文化再現模式，這個結論，是「漢人民間信仰內

在邏輯合理性」之研究傳統的最新版本。而本書這個Jordan在1972年出版的台灣鄉村信仰考察，則可以說是屬於這個研究傳統中，最早但卻是相當詳細的一本田野民族誌。

關於漢人民間信仰研究，除了以上這些主題(社會整合的組織原則、一致性與多樣性、民間信仰的內在邏輯)以及這些主題的引伸議題(祭祀圈信仰圈、地方與中央的差異與整合、地方性的反抗、超自然界不同範疇間的內在關係)以外，還有第四個主要的研究主題，歷史學家Duara(1988)所引發的「文化權力網絡」(cultural nexus of power)的議題，其所涉及的是地方性公眾場域與地方性文化權力生產的問題，這個主題受到更多歷史學家所主導，我暫時先不放在本導論的討論範圍之內。

三、1966年時的保安村

在介紹Jordan這本民族誌之先，我們先對保安村做一個簡短介紹。介紹中，爲了保持本書作者原想要刻意保持的匿名性，於是除了沿用書中既有的地名以外，其他的地名也都盡量使用化名。當然，熟悉西港地區的地方文史工作者很容易就知道保安村和書中所提到的其他地名指的是哪裡，有關的史地文獻裡也很容易找到相關線索，但這些部分，目前的導論裡盡量不多涉及，有興趣的讀者可以另外找來參考(黃文博，2000:292-329；方淑美，1992；台南縣西港鄉公所，2005)。

Jordan在1966年來台灣，他想要選擇南部一個具有代表性的漢人村落進行民族誌考察，首先，透過已在台灣做研究的社會學家William Parish(1970年康乃爾大學社會學博士，目前仍任教於芝加哥大學社會學系)的輾轉介紹，Jordan認識了一位南部的年輕人郭先生，

這位年輕人帶著Jordan在台南縣的幾個村落尋訪，最後Jordan發現到，其實這位年輕人自己所居住的聚落保安村就是一個理想的田野地，後來Jordan便租屋在郭先生家的三合院中的一間，成為保安村的一員，也開始了他的台灣農村研究。這位郭先生的爸爸，事實上在日治時代做過二十幾年的保正，也是村中頭人之一(也就是本書第一章中所提到的那位在村民口語裡「騎車慢慢」的那一位B先生)，Jordan住在他家，當然對於以後研究的開展很有助益。

當時，這個村子公廟的主神同時是廣澤尊王、謝府元帥和媽祖，居民多為大陸漳州(漳州府龍溪縣)移民的後代，約有七成姓郭，但不完全是同一個宗派下衍生出來的，書裡面曾講到保安村有七個股，各股的名字，大致上反映了不同來源的郭氏(如自學甲、官寮、中社等地遷來的郭氏，就分別住在現在的學甲股、官寮股、中社股等，至於其他股的郭氏則多半是由鄰近的梧林村遷來)。

保安村是台灣南部一個典型的農村。出於水源不足以及平原區域漢人族群共同防禦上的需要，台灣南部村落以「集居型」聚落為主(與台灣北部「散居型」聚落形成對比，參考富田芳郎，1933)，住戶通常在數十戶到數百戶之間，各住屋聚集在一起挨家挨戶相鄰而居，形成全村防衛聯盟，聚集地外圍有清楚的界線，耕作的田地則再包圍在聚集地的界線之外。保安村開始有村落大約是乾隆末年，由當時到現在大約是到第十至十二代左右。一開始主要是由梧林村郭氏遷來，在河岸邊以養魚為業，後來才陸續有別的地方的郭氏遷來，但多半是源自大陸上同一個故鄉。1823年(道光三年)曾文溪大改道，之後台江內海逐漸出現浮陸，由於開墾海埔新生地的土地糾紛，而在西港、七股和台南安南區一帶發生了郭黃兩氏的長期械鬥，時間大約是1850-1880年之間，到了日治時代才逐漸緩和，但這個宗姓械鬥的歷史背景，一直

影響到這個地區地方政治的發展，到了今天，黃郭兩派的政治派系，都仍然是西港地區背後主要的競爭性力量(參考盧嘉興，1962；方淑美，1992:23-30)。

在地方性競爭中，同樣是姓郭而且有宗親關係的梧林村與保安村，始終是堅實可靠的同盟關係，它們依地理位置被稱作「頂下寮」(梧林村是頂寮，保安村是下寮)。至於與郭姓相敵對的陣營，是位於西港、七股與佳里等地區的某些黃姓村落間，它們之間也常保持著密切的合作與「交陪關係」(廟會活動中常常交互往來或是形成聯盟的形式)，而且因為彼此來自原鄉的信仰有重疊性，後來(1960年代以後)還將各村的主神聯合起來，而成立了「三王二佛聯誼會」(三王：梁府千歲、池府千歲、康府千歲；二佛：普庵祖師、楊府太師，包含的村落則共有六七個位在西港、七股、佳里地區的村落)。而在每三年一次的「西港刈香千歲爺祭典」的大型繞境活動中，郭黃兩個派系間經常因互爭排名位置而引起衝突。早期多半是由「郭派」的「頂下寮」來擔任隊伍中最重要千歲爺前的「駕前轎」的位置，但在1990年代以後，已固定是由「三王二佛」的村落來共同扮演這個角色。而西港地區的主要產業「南寶公司」，出身於「南波村」(化名)的黃家，長期以來更一直是黃姓派系背後重要的政治經濟力量。

事實上，保安村所固定參加的活動「西港刈香」，是台灣南部最負盛名的廟會活動，這保留每三年一次由西港慶安宮(由五個角頭所構成)所舉辦的大型繞境活動，鮮明地反映出當地特殊的自然與人文生態背景：那是由六七十個均質的農業小聚落所構成的，一種在面對不穩定的曾文溪水患，和相對貧瘠卻又仍有其地利的稀少性資源時，既競爭又合作，而且是有種共通焦慮與相似歷史記憶的多邊交互網絡關係。

在郭姓派系這一邊，西港鄉的梧林村、保安村和港新村(化名)，三個村子都是以郭姓為主，人口數以梧林村最多，保安村居次，港新村日治時代還屬於保安村，但戰後獨立成村。三村間多有親屬關係，關係極為密切。在神明崇拜方面，原來三村都沒有獨立的廟，而都是在1960年代以後才逐漸開始興建公廟。三村間原來是共同輪流供奉廣澤尊王、媽祖與謝府元帥，後來村子分化得更明顯以後，才將開基的神尊各自分開，港新村分得廣澤尊王、梧林村分得媽祖、保安村分得謝府元帥。但各村後來都另雕神明，都崇拜廣澤尊王和媽祖。保安村後來到台南市西羅殿請了一尊三尺高的廣澤尊王(原為二太保，新廟落成開光後成為四太保，太保之名，見本書第三章)回來供奉。等到1983年廟宇重建，保安村又至台南市開基玉皇宮請求玉皇大帝恩准，而另雕了一尊二太保(郭銘宗，2008:16-17)。

1960年代末期，當Jordan來到保安村時，保安村中只有一小間公厝來安放村裡的神明：一尊老舊的觀音佛祖神像和另外三尊主神廣澤尊王、媽祖和謝府元帥。但神尊也不常在廟裡，而是由信徒輪流請回去加以祭拜。其實，在保安村，會祭拜謝府元帥，和後來會至西羅殿請廣澤尊王，這些都和族群械鬥史有關。在清代郭黃械鬥初期，出於人力與武力的劣勢，郭氏乃與附近陳姓村落結盟，並迎請了該村謝府元帥的分靈為保安村的保護神，而當時保安村雖然本身也敬拜廣澤尊王，但為了增加戰力，也在當時至台南市五條港地區迎請了西羅殿的廣澤尊王來村落中作鎮，這也就是保安村後來還會去西羅殿請雕神尊二太保的淵源。

保安村1911年以前所在的位置，目前已經成為了曾文溪的河床，

日治時代因為曾文溪改道，整個村子被淹沒¹，村民乃再遷村到現在的地方，也就是改道後的曾文溪北岸的位置(不過後來有十多戶又遷到了曾文溪南岸，這十幾戶的區域也是屬於保安村)。這一區域過去原屬於台江內海，土質多少還有一些鹽分，而且主要是沙土而不是壤土，保留不住水分，土質不是很好。1960年代末期，保安村主要的作物是芝麻、玉米、旱稻等等，不過更大的種植面積是在河床當中，抽地下水，利用河水沒有氾濫的時候，種植一些成長快速的作物如西瓜、芝麻等。這個村落在1966年，依Jordan的調查，人口有227戶，住民1669人。

四、本書的實質發現

在本書豐富的民族誌報導裡，有作者刻意想要闡述的幾個主要論點。這些論點，有些作者本人已明白的講了出來，有一些則只是加以闡釋卻沒有特別明顯的加以凸顯出來。但大致上來說，以下我所要加以強調的幾點，可以說是貫穿Jordan全書田野材料鋪陳背後的幾個最主要的論點。

(一) 社會體系與宗教體系之間的「相互定義」與「相互再生產」

正如本書在二版序言裡所說，這一本書嘗試要全面檢視南台灣保安村農民的民間宗教。不過，這本書並不是要報告這一個村莊裡的宗

1 2005年時，在現今曾文溪河床，發現了曾文溪改道過程中被淹沒的蚵殼港廟宇遺址，成為台南文化界的一件大事。蚵殼港莊當時就在保安村原址的隔壁，20世紀初這兩個村莊原址俱被淹沒，蚵殼港莊是西港刈香裡重要的陣頭「蜈蚣陣」的發源地。

教儀式及宗教性風俗，更不是要描述當地的節慶和神明事蹟，而是要以能探索保安村集體宗教生活背後的運作邏輯，和以能夠創造出一個可以揭露各個部分對於整體系統之意義的模型為研究目標。在這一個目標的引導下，本書一方面屬於探索漢人民間信仰內在邏輯的一個先行者的角色，一方面書中觀點帶有明顯的功能論的色彩。

不過，爲了避免陷入「結構功能論」，Jordan強調他所理解出來的有著內在和諧性的象徵系統，有著很大的調適性，不僅個別元素並不能直接一對一的對應於社會結構的社會組成，在社會變遷過程中，它定義上的某種模糊性，還能有助於它適應變遷。

在這裡，或許我們可以稱這樣的看法爲一種「象徵功能論」或「動態功能論」。不過，關於這個象徵系統社會功能性與社會調適性的說明(出現在本書第七章「同形學」和第九章「結構與變遷」)，並不是十分成熟，還有許多可以補充的地方。

其實，本書最主要的貢獻不是理論層次的，至少，不是「大理論」層次的，而是Jordan對於漢人鄉村生活宗教活動有條理而且生動活潑的描繪與分析，尤其是地方社區層次宗教活動的心理認知與儀式操作面向，像靈魂觀、平安與圓滿觀、神明諭示的細節、家庭與超自然的結盟方式、神明會的構成、廟會活動中的熱鬧與好看、村落的超自然防衛、神與鬼之間的內在連結、冥婚儀式操作的細節等，這些都是第一次有西方學者對這些活動進行了描繪和分析，這些內容其實給漢人民間信仰研究建立了一個相當好的討論基礎，但限於篇幅目前我們的介紹沒有辦法深入這些細節，而只能就貫穿全書的一些主要論點進行導讀。

貫穿Jordan全書的一個討論方式，是他把相關資料放在社會體系與宗教體系(人間的父系組織原則與超自然界的鬼神世界)之間「相互

定義」與「相互再生產」的交互性過程(詳後)中來做呈現，這種做法成功地凸顯出漢人民間信仰的內在合理性。簡言之，Jordan以適切的田野材料，恰當地呈現了漢人超自然世界的內容，以及這個內容如何與現實生態和社會生活有關，更且，田野民族誌中也凸顯出來了有哪些人在這個連結超自然世界與社會生活的過程裡扮演了重要的角色，並且也忠實呈現出來了一般村民(有時是觀眾有時是主角)對這些事物的態度與實踐。

(二)漢人民間信仰的基本範疇與尋求神明啓示的方法

這本書的進行，循著西方人類學家的思考方式：進入一個漢人「自然村」後，往往會先弄清楚這個村子背後是以哪個族群為主？而它又以哪個姓氏或宗族占有優勢？接著，就是去試圖釐清漢人到底是信仰儒、釋、道三教中的哪一教？然後，進一步地，是想要去弄清楚漢人超自然世界的範疇到底有哪些？這些範疇之間的關係又是什麼？這些議題，正是本書頭幾章中所關切的。前三章中也處理了作為一個移民村落，它在姓氏構成和宗教整合模式方面的特殊性，尤其是這個村落，在宗族與祖先崇拜方面並沒有得到充分的發展，而更多的是被連結在一個和姓氏有關的神明「廣澤尊王」(村民都稱祂為「郭聖王」或「聖王公」)上，並以這個夾帶著多重意義的宗教範疇為基礎，成為保安村內部整合，和保安村對外互動的主要媒介。

第四章中，開始有系統地討論各種與神溝通的不同方式(擲筊、「轎仔」與乩童)：擲筊時可以透過操縱問題來達成目的，但無法得到太複雜的指示；「轎仔」不需要太多訓練，過程比較像是集體決策，也較易受公共監督；乩童的好處則是生動而直接，甚至可以以其「奇觀性的畫面」，強化神明存在的意象和創造村子的認同感，但人選不

容易出現，並且要經過嚴格考驗，而一個乩童一旦被創造出來，人們很難在起乩過程中公開監督他，除非是最後完全否定他。當一個村子有了一位公眾性的乩童，這也就表示神明對這個村子有了喜悅和樂意加以保護之意，在廟會時增添了村子的榮耀。乩童的存在，更鮮活化地顯現出保護神與村民之間的關係。一個能夠長久持續存在的乩童，是因為他為神明代言中所陳述的話，能夠持續性地反映出公眾利益的需求，也能夠在混淆中為公眾建立秩序，如果他不能達成此目的，就不再能取得公眾的信任，而會被自然淘汰。這樣子看起來，靈驗與否的問題，應該被改成為：神明的決策(以乩童或其他方式來代言)是否能長期符合於公眾的期望與利益，若符合，或是說由結果看起來是符合，那也就呈現出來了靈驗的事實。進一步來講，認定某個乩童起乩是「真」的或「假」的，這是一種在地性語言的表達方式，但分析性地來看，其實只有「聰明和對公眾需求反應敏銳的乩童」與「遲鈍不夠精明的乩童」之別。

在面對各種問事方法所具有的特性時，村民其實是了然於心的，所以在「問事」時，他們往往會依需要而去選擇不同的「問事」方法，或是會由多次「問事」中找出具有共通性的答案，並進而在可預期的範圍內去尋找出未來的行動指南。

(三)「圓滿」、「平安」的定義及其與超自然系統的連結

到了書的後半部，書名中的三個範疇「神、鬼、祖先」，祖先暫時退居到了配角的地位。「神」與「鬼」則成為了定義「現實社會秩序」與「陰間秩序」的基本二元性構成(一部分祖先居於中性的模糊位置；一部分祖先被吸納入鬼的範疇中)。而整本書，也把大部分的焦點放在討論村民遇到鬼時的處理方式，以及村民如何與神明來結盟以對

抗鬼的問題，這是因為在保安村中，村民對自身日常生活以及歷史事件背後的各種因素間的說明，確實是以「鬼」為主(1972:xx)。

在書中，先把鬼的概念跟「社會結構的不完整性和不正常狀態」連結在一起，他說(1972:xxii)：

人們對於家庭有一種理想性的圖像，藉此圖像的標示，村民試圖讓家庭盡量去符合這個理想。在中文世界裡，這個圖像，可以被摘要為是兩個相互關聯性的概念：「圓滿」(意指結構上的完整性)和「平安」(意指事情運作得很平順)。當「平安」的原則被違反，換句話說，當有人生病了、財務出現了困難，或是家庭關係破裂了，這時，神明總是說：這是鬼所造成的。而繼續衍生相關的說法，鬼，是指因家庭結構所發生的一種不正常性背後所涉及的那種超自然存在，這裡所談的，是指一種關於「圓滿」原則的違反。

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)。不圓滿的事情，會被刻意排斥或忽略，例如小孩夭折，會以不被哀悼的形式來加以埋葬。不過，在自然狀態下，家庭常會發生結構上的缺陷，這幾乎是無法避免的，這時候，人們會用人為方法來加以處理，為了世系傳承能夠繼續，或為了那些被排除在這個世系上的鬼魂還能夠有位置，於是男人(包括死後的男人)可以領養小孩，未婚而死的女性則可以舉行冥婚。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了家裡的「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。

而Jordan也發現到，由家庭延續到村落，即使在不同層次，對於破壞圓滿和和諧的原因的解釋，以及保護社會團體的儀式和方法，都可以說是一致的(在家庭層次，「父系結構原則」所排除的對象都成了鬼，而對某個社會群體產生了騷擾；在村落或國家層次，還要加上「非正常死亡」所產生的大量「匿名性」的鬼所產生的騷擾)，Jordan稱此為「同形學」(homology)。雖然這或許不是Jordan的重點，但這個「同形學」內部的成員到底是誰先形成誰後形成，這會是一個有意義的問題，就歷史發生學上來說，它應該是以家庭的防護為基礎，再成比例的向上轉化和套疊在村落或國家層次後，而所又形成的類似的防護機制，但不同層次間顯然又還有其特殊的運作方式，而且，一旦不同層次共用了圓滿和平安的世界觀，各層次就不是分離而不相干的了。

而也就是在這個「同形學」的基礎上，因為這一個運作模型，可以同時在不同的社會層次(個人、家庭，與村落)裡發現，Jordan採用了更大膽的推論，而認為：第一、這一套處理混亂和不和諧的方法，它顯然是「獨立於社會結構變遷之外的」(第七章)；第二、因此，在社會關係有所演變的情況下，它還能夠持續性的發揮其功能(第七章)；第三、進一步的，由前面兩點再引伸，於是台灣的民間信仰，它能夠在主要架構不改的情況下，經過解釋上的微調，而能將社會現象的變化統攝在這個固定的解釋架構中，進而幫助民眾適應各種激烈的自然與社會變遷(第九章)。

因為強調漢人民間信仰中之超自然體系的獨立性，而非是直接對應於社會結構或功能而產生，Jordan說自己不是「功能論者」(見導論)，不過這裡，Jordan把漢人的超自然體系看成是能夠去處理社會結構的「非正常狀態」的一種模型，這很難避免的帶有了一種「功能論」的色彩，不過他所強調的象徵體系達成社會功能的方式，賦予了象徵體系某種獨立不受制於社會變遷的特性，因此背後對於社會結構與象徵體系之間的互動機制，有了更細緻的觀察角度。

而社會結構和超自然體系之間要如何連結起來呢？答案是，乩童和「桌頭」(翻譯神明語言的人)是在這中間做連結的人，第八章Jordan說：

通常，很少人會注意到這些鬼魂，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，就成爲了一個可能的原因，隨時可以被加以具象化，以來解釋爲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。……爲了向神明尋求答案，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。

第九章中他寫道：

但是這一套解釋系統，把相關原理和解釋包裝得有多好呢？我們還記得，這些真正的「系統中的教授」（借用Groot巧妙的詞句）是：乩童、桌頭，以及扶手轎的乩手等，這些人在信徒應該會覺得合理和神明應該會加以同意的範圍內，來將一個鬼的存在予以具體化，並試圖說明這個鬼背後的動機到底是什麼？這兩個先決性的條件，在任何一個特定的時間、地點，和家庭脈絡中，它們是很有限的。每隔一段時間，這

個系統就會將某個家庭的歷史給公開出來，讓社區予以批評和議論，而靈媒會出來嚴肅和鄭重地宣稱：某處有某件不正常狀況的存在，正是因為某些人在某一方面無法完成其在繼承世系中的義務，以致招致了災難，而如果一個家庭還沒有採取適當的步驟來化解這些造成災難的因素，災難不會解除。

顯然的，乩童和桌頭，他們是執行社區意志的人，而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的秘密。而不同乩童出於不同的觀點、角度、專長，或是個人的利益，有可能會在有限的可能性中，選擇出其中一種可能的災難的詮釋，但詮釋都仍然必須要符合於公眾的期待和父系社會生產與再生產的原則。

不過，雖然父系原則不會改變，這個系統也不是完全沒有彈性的，這個彈性，透過乩童和桌頭聰明靈敏的去覺察出社會變遷的腳步，而有可能微調性的適應於社會新需求，因為，對於哪些社會範疇會成為鬼(例如說當現代社會一般人只會祭拜近祖，而較沒有時間去祭拜遠祖，乩童就比較不會將案主的疾病歸因於是出於沒有祭拜遠祖所導致)?對於鬼要採取什麼方式來處理(加以驅離或給予父系的身分)?對於鬼的儀式操作的方式等等，都有可能隨著時代而有所調整，這時候，乩童和桌頭，就扮演著能在中間有所調整的重要角色(第九章)。

(四) 鬼與神的關係以及「落差」的概念

鬼與神，是這個能動態性地去定義社會秩序與處理失序的關鍵性環節，祖先，在這種二元性結構裡，已被鬼的定義吸納入其中了。不

過，在鄉民認知的理論層次和實際操作的層次，鬼與神之間的界線有時候並不是那麼的清楚，這種理論層次和實際操作層次間的差異，Jordan用了一個圖表(見書中第八章的表8-1)來表示，而稱此為Slippage，我譯之為「滑落差」或。這個「滑落差」的說法，正是擅於對田野材料進行分析的Jordan，在基本結構分析以外，而又進一步提出的具有後設性質且又相當具有啟發性的說法。Jordan(1972:170-171)說：

在這些方面，我們有兩套定義，一套是根據邏輯上的、道德層面上的，以及人類品性層面上的標準；另一套則是行為上的……這兩者都是來自於「在地人的定義」；不過，在這兩者之間並沒有一個完美的對應性。而當我們想要把它們放在一起來看的時候，兩者之間所存在的某種「滑落差」(slippage)存在於這兩者之間。……對「模型一」來講，被「神化了的」鬼，那只是「小神」，而不是一般意義下所稱的神明。只要他們之不光彩的起源還會被人記得，那他只能是在被處理的方式上是等同於神，但卻不會被看作是有良好德行的那一種意義下的神。在神學信仰意義下的模型裡，其一致性中很重要的一點是，只有具備品德良好的特質，才可能成為神明。另一方面，在行為層次的那種模型看來，透過討好鬼來減輕人類的痛苦，這是一個重要的減輕人類痛苦的手段。

簡言之，「神、鬼、祖先」都是超自然界的實體，在「教義」上(如果說某些固定觀念上的認定可以被稱作是教義的話)分得很清楚，

有德性的亡者，可以被當作神來祭拜；父系社會裡的祖先，死後會被當作祖先來祭拜；其他無人祭拜者，也就是「孤魂野鬼」。但是實際的操作上，某些東西在教義上雖被稱作是「鬼」，但是只要我們加以適當地安撫，尤其是加之給予某種身分，它將不僅不再作亂，甚至於有可能嘉惠於祭拜他的人，這時，由人們對於「他」的行爲看起來，「他」似乎已經不是個「鬼」，而像個「神」了，至少，我們可以稱之為「小神」（見第八章）。

其實，漢人民間信仰中這種鬼與神之間的連續性與模糊性，相關的研究已經非常多，其中又以有應公與大眾爺方面的研究最具代表性（林富士，1995；呂理政，1992；康豹，1998；戴文峰，1997）。在這些部分，Jordan所提出來的討論並沒有超越於其他人，不過，重要的是，這裡，Jordan所提出來的一個「教義與行爲間的差距」的概念，卻是別人所沒有提出來過而且是深具啓發性的。筆者以為，這一個「落差」的概念，有助於我們去檢視，為什麼同樣的一個象徵系統，會產生不同的態度與認知？而這個概念，也有可能幫助我們更為整體性地去檢視漢人民間信仰體系的實踐與操作。但這一方面還有待其他研究者做後續的開展。

其實，出於這本書在一系列台灣民間信仰研究中，是相當早期的田野報告，在文獻累積性中，比較難給它一個適當的理論性位置。不過，事實上，對於試圖經驗性地來理解漢人民間信仰，和試圖要更深刻地去掌握漢人民間信仰的內在合理性而言，本書都是一個非常好的起點。

而譯者個人雖非人類學家，但在出於前述兩個目的的引導下，很偶然地注意到Jordan這本民族誌，並且也在閱讀過程裡，得以在Jordan細膩的文字書寫和深入分析中，很快地對台灣農村脈絡裡的漢人民間

信仰活動有一個整體性的掌握。正是出於我個人的收穫，讓我開始了有這個想要將它翻譯成中文的想法。

(五)文化劇本框限下的行動者如何進行抉擇

其實，除了以上所講的主軸以外，正如我們前面所說，這一本書相當寶貴的部分，是Jordan對於1960年代末期台灣南部村落宗教活動的民族誌書寫。書中的幾個主題，雖然在地人早已非常熟悉，中文文獻也已經有一些，但它們確實是西方人類學初開始對其進行的詳細描寫和分析，更具體一點來說，包括：圓滿平安熱鬧等詞彙在漢人世界觀中的重要性、有潔淨功能的「過油儀式」、改運所用的「過橋儀式」、驅邪的「謝土儀式」、每月對村中兵將所進行的「賞兵儀式」、神明會的象徵與動員形式、冥婚的處理、家中女鬼變成「小神」的過程等等，這些面向在書中不僅有生動(有時甚至是刻意帶有著某種嘲諷性和趣味性)的描寫，往往還有和他人所採取的角度不同的分析方式。

舉例來說，同樣是處理冥婚的問題，人類學家Wolf(1974b)是把冥婚放在「祖先」的範疇裡來加以討論，冥婚的目的是要保障未婚而死的女性有後代而能被祭拜。但是，冥婚，在Jordan的書裡，則是被放在「家鬼」(而不是祖先)的這個議題裡來被加以處理(也就是對家庭造成騷擾的鬼，會被以何種方式來加以處理的問題)，而與「家鬼」相關的議題，冥婚只是其中的一種，其他還有創造額外的神主牌來祭拜，或是將鬼轉化為神等等。

對Jordan來說，冥婚這件事情背後所反映出來的社會文化特徵，不單只是關於以冥婚這種方式來讓女性取得身分的這個文化特徵上的獨特性，而是，它更全面的顯示出：在一組多重解決方案中，「人們

什麼時候？決定用什麼方式？來處理沒有身分的問題」的這種複雜選擇性，它背後運作的文化機制到底是什麼？在這種角度下，「世界觀的問題」轉變成了「行動者的行動選擇的問題」，以及文化如何能創造出一種超越性以來面對文化兩難(當每一種選擇都有其內在限制時，如何經由神明仲裁的機制來超越這種「文化兩難性困境」，書中一個例子如第八章中那位祖母被兩邊同時祭拜，而跑出來鬧鬼的例子)的問題。換句話說，Jordan分析的重點，顯然不只是祖先如何能夠得到祭拜，以及得不到祭拜就會變成鬼的問題，對Jordan來說，這個問題已經是一個前提，沒有什麼好討論的了，值得加以討論的問題反而是：在社會文化機制框限與選擇中，哪些鬼會被加以驅逐？哪些鬼會被賦予某種「位格」——或者是增添「神主牌」？或者是轉化成神——而被加以穩定化？誰來做這種判斷和決策？更進一步的，這裡面所凸顯出來的神與鬼的特質上的連續性和定義上的模糊性，又可能反映出漢人超自然信仰體系內的一種什麼樣的內在複雜性？Jordan對於田野材料的處理方式，呈現出文化劇本框限下的行動者，如何與這個框限對話，並試圖由既有的框架中「極大化」個人生存立足點的掙扎與摸索。

五、今日的保安村

譯者並不希望在這個導論裡，去引發在David Jordan正文主旨裡所沒有涵蓋的議題，譯者也還沒有能力來對今日保安村的變化，全面地來提供「重訪」性的田野分析。不過，簡短講述一下Jordan在1969年離開保安村以後的一些變化，和保安村今日的現況，或許有助於加深讀者對於本書理論旨趣的省思。

保安村田野材料的基礎，讓Jordan後來寫了不少主題獨特的文章，他所涉獵主題的豐富性，和實質性地涉入於漢人民間信仰內在邏輯理路的程度，是少有西方人類學家所能夠做到的，他寫的主題如：村民成爲乩童的過程(1976)、擲筊(1982)、結拜兄弟(1985)、刈香與繞境(1986)、台灣的媒婆(1997)、十殿閻王(2004)等。這些文章有些已正式出版，但仍有許多尚未出版，目前大部分都公開在Jordan的個人網站上，他顯然長期關注漢人民間信仰各個層面的內在合理性，但是似乎無意將其整合在過於宏觀性的理論框架之下。事實上，因爲筆者目前實際在保安村進行重訪研究，閱讀這些文章的同時，往往可以知道Jordan實際上寫的是當地的哪些事和哪些人，例如說是哪一位村中的媒婆？哪一位村民成爲乩童的故事？哪一個幫派的活動？什麼樣場合的擲筊？哪一間廟宇背後「地獄遊記」蠟像館裡所體現的「十殿閻王」等等。出於Jordan強烈的好奇心與解釋慾，他所寫過的各個主題，其實都正是他所刻意選擇的關於：漢人社會聚落內或聚落間，既帶有著某種連結和整合作用，又曲折地反映出社會整合上的矛盾與矛盾克服機制的各類複雜面向。在這些以「地方脈絡裡的關鍵事物」爲主題所做的民族誌書寫，其實裡面往往還傳達了書寫者想要刻意涵蓋的對於地方知識與地方性人情連帶的整體性掌握。事實上，如果說後續的研究者還能以這些民族誌書寫爲基礎而來對同一個田野點進行重訪，則將不僅有助於更深入的進入這個整體性來進行反省，也有可能在此基礎上，進行更爲開創性的整合與反思。

在1975-1976年間，Jordan曾來台一年進行鸞堂與民間教派研究，成果是一篇文章和一本書。一篇文章〈台灣戰後變遷以及其對於民間信仰的影響〉，刊登在 Stevan Harrell and Huang Chun-Chieh(1994)編的 *Cultural Change in Postwar Taiwan* 一書中。我放在本書的附錄部

分，以呈現Jordan對於台灣宗教變遷的觀察。

該篇文章採取一般性檢討與分析的方式，以來對台灣宗教變遷提出看法，而不再是個案研究的方式，資料的來源，除了他的田野點保安村的重訪以外，還包括西港刈香、台灣各地觀光廟的新發展、一貫道、慈惠堂，與鸞堂等等。文中Jordan以：財富增加所造成的影響、政府政策所造成的影響、教育的影響，和高度的社會移動所造成的影響等四個項目來一一進行檢視。文章中指出，雖然台灣的信仰體系受到一些因素的刺激，而造成某些表面的變化，但是內部根深柢固的概念和宗教實踐，變化並不大，甚至於當時該本Harrell和Huang所編的書中，其他每一篇文章都主張「認同政治」（台灣認同的追求）已經成為台灣人的文化主軸時，Jordan還是發現，民間信仰並沒有完全跟「認同政治」相結合，而更有其獨立性的發展模式，「就好像是一個富有彈性的宗教信仰與實踐系統，它如同它向來所能夠的一樣，可以繼續滿足於當代的宗教需要，而現在所出現的變化，不過只是一種音調上的調整而已」。

至於一本書，是他與Overmyer合寫的《飛鸞》（*The Flying Phoenix*）（1981）一書，這本書有系統地對於漢人扶鸞活動進行文化比較和理論性的探索。其實這也反映出Jordan後來研究興趣的改變，也就是他由考察社區地域性環境裡的民間信仰，轉移到了對跨地域性宗教結社活動的興趣，並且也認知到有自身經典的教派信仰，在民間其實提供了另一種宗教實踐的可能模式和資源動員的方式²。

關於保安村的現況，這不是目前這個導論裡所能承載的內容，將

2 關於該書中的一個主要研究個案台南麻豆「奧法堂」，我曾在2009-2010年間對它進行了重訪，並對這一個鸞堂的後續發展進行了追蹤性的分析，可參考譯者該篇論文（2010）。

還有待後續更完整的研究與分析。但我們或許可以先提供下列初步的基本訊息：

在人口數方面，1966年Jordan調查時共有戶數227戶，人口1669人，到了2008年時，則有374戶1245人。顯示戶數增加，人口卻減少了。人口外移的情況很嚴重。過去郭姓占七成的情況目前稍有改變，因為自1980年代以後，台南市也出現「郊區化」現象，村中蓋了不少現代化的房舍，不少在台南市工作的原非本村人士遷入，這些住民通常對公廟事務不太熱中，很大的程度上影響了村中的團結。目前全村郭姓住戶約占五成五左右。

農業耕作方面，全村專業農民已屈指可數，年輕的農民更是稀少，而且，因應政府為加入WTO而採取的休耕政策(為削減稻米生產補貼額，和開放稻米進口，而採取了休耕政策)，大部分農民對於耕地都是採取半年休耕、半年耕作的狀態，耕作物以稻米、芝麻、胡蘿蔔為主。除了幾戶有較大耕種面積外，多數小自耕農耕地面積很小(大約都兩三分地)，耕種報酬率本來就不高，一般農村家庭還是要靠老農津貼，休耕的補助，和打零工維持家計。1980年代保安村附近曾經小型加工廠(紡織、鞋業等小工廠)密布，目前村子外圍僅剩兩家做嬰兒車與眼鏡框的小型加工廠。村中則還有兩家金紙加工廠和一家板金工廠。全球化競爭情勢中的國家的缺席，加速了農村的衰落與空洞化。

村裡的領導階層方面，也有了很大的變化。過去大致上是有幾個家族經常在村中事務上扮演重要角色，而且幾乎都是屬於國民黨(1950年代以後不得不加入)。目前這幾個家族的勢力，或者是減弱(土地改革造成家族沒落)，或者是大量遷出(因為在農村發展不佳而紛紛至外發展)，反而是有新的人馬出現，改變了原來僅由幾個家族壟斷地方政治的情形。原來整村幾乎都是屬於郭系人馬的高度整合性的情況也出

現了變化。目前村子分化成國民黨與民進黨對峙的情況，而且民進黨力量已占絕對性的優勢。農村傳統望族與地方菁英力量的減弱與崩盤、傳統地方派系的既加速分裂又部分脫離於國民黨控制，和民進黨以民粹的意識型態為基礎而創造了新的地方政治運作模式，是台灣南部農村目前普遍存在的政治情勢。

在宗教活動方面，1983年新建廟宇落成，改變了村中的地貌。Jordan書中提到過的神明會，目前大部分都還存在，但隨著村民的大量外移，一個神明會的成員，往往散布四方，爐主有時也會由移出在外者擔任，不過到了神明生日時，往往還是會回到保安村舉辦祭典。熱鬧的「意識型態」，不因農村人口外流而減弱，反而變成特殊節慶和廟會時，參與者們所要表現的：「地方力量衰落中刻意逆向操作的面子經營」和「都市中產階級的懷舊心理」的兩者交互作用後的新的「熱鬧複合體」。

一個比較大的變化是村中乩童變少了，1966年時村中有九位乩童，現在村中則只有一位乩童，而且也只是偶爾起乩處理公眾事務。公廟中大部分事務都是由「手轎」的問事程序來決定。另外一個變化是關於Jordan書中曾大量描寫的「賞兵」儀式，當時是每個月各戶準備食物祭拜兵將，現在則已大為簡化，改為各戶交費由管理委員會共同準備祭品，並在祭拜後，參與者晚上集體參加外聘廚師將祭品加工後所辦的宴席。還出現的變化是關於繁複儀式的數目上的減少(只是數目變少了，但不表示舉辦儀式時會減低其繁複程度)，1966年時，村中各「神明會」每逢神明生日多會請紅頭法師來進行「煮油」、「祭改」等大陣仗的活動，目前這一類較繁複的儀式活動已大為減少，只有以張姓宗族為主的池府千歲神明會，每隔幾年還會在神明誕辰時，舉行這一類活動。顯然的，村民的宗教象徵體系與宗教實踐模式並沒

有太大的改變，但有些部分簡化了、有些部分操作頻率降低但卻採取了刻意似的繁複，甚至於實踐上還會出現代理人的情況(付錢請人代辦)。

Jordan曾寫道，1966年時，村子大小事都會找乩童。而且據書裡面所寫，並不是人們去找乩童，而是有事要問乩童的話，你在家裡點香問神，時候到了乩童自己就會到你家裡去幫你處理事情。現在村中已經不再有這些情況了。公廟大致上很少再處理私人性的事情，乩童僅剩一位，在這種情況下，村民有私人事情，往往會另外至他處找自己熟識的神壇去處理問題。這些狀況顯示著，在私人層面，不再完全由社區或附近社區內的神媒來處理問題，Jordan所講的由個人到家戶到社區之間的「同形學」仍然沒有改變，但是執行這個「同形學」的人，卻不再是原來那種能夠同時貫穿這三者的地方上固定的神職人員了(村中的乩童、桌頭，或附近村落請來的紅頭法師)，宗教需求並未隨時代改變，宗教的供應也並沒有出現新的形式，但是它背後的代理商卻開始更多樣化與進入全島化分布的情況了。

某些神明信仰的狀況起了變化，這些案例是特別值得進行後續研究的。例如，Jordan書中第八章中提到過的一間在佳里專門處理冥婚事宜的私壇，我在2008年前往時，發現它已演變成佳里地區一間規模宏偉的廟宇，祭拜陳美娘娘(化名)與媽祖，並也固定參與「佳里金唐殿刈香」和「西港刈香」。這個新興廟宇目前仍持續以女通靈人來辦事，但是遇到那種夭折女性擾亂家庭的情況，往往會以「將神主牌託付佛堂」的方式來辦理，而不再以冥婚的方式來處理。

另外一個例子，同樣是書中第八章中所提到過的郭家的「小娘」(郭家夭折的女孩，後來被賦予神格)，四十多年來，身分不斷的改變，由「孤魂」到「小娘」到「郭娘娘」，到2004年時，已升格為

「郭府娘娘」，當時是村中主神謝府元帥作主所應允而得的身分，並且也由家屬帶至花蓮勝安宮，由後殿的玉皇大帝處獲得「敕封」，而領兵將回府。有了兵將，就有每月的「賞兵」，而且也成立了神明會，在兩家郭氏宗親間互擲爐主，每年神明生日也盛大舉行慶祝，席開三四十桌。有事要求助神明時，信徒也會以「手轎」問事。總之，從1908年的一個夭折的女童，到1938年，她開始具有「擬似的神格」(小娘)，而到Jordan看到她時，她那時應已經有了「郭娘娘」的封號(報導人告訴我這個封號在1958年時就已出現)，到現在，一個新的神格「郭府娘娘」又被賦予在這位「夭折女童」的身上，她已經愈來愈往「正神」之路邁進了³。而這個神格的邁進，固然需要她的適時顯現靈驗，但背後一個相當重要的因素，是她背後的家族力量，她的家族是村中望族，由日治時代到當代，曾有數人在保安村擔任保正或村長，1990年代以來族中一位後人連任了四屆村長，他熱心想要將「郭娘娘」升格為「郭府娘娘」，「郭娘娘」不但獲得了玉皇大帝冊封，也在村長人脈影響下，「郭府娘娘」誕辰擴大舉辦，也屢有信徒打造金牌或匾額給「郭府娘娘」。將時間拉長來看，在漢人社會裡，只要有著適當的機運和社會關係的支撐，一個文化定義下的超自然存在，由模糊曖昧不明的某種身分，到成為能獲得更多人承認的公眾化之正神，四十年的時間幅度上的變化，似乎是一個很適合做前後觀察與比較的時機。而一百年或兩百年，當然是更完整的觀察幅度，但是那種較長的歷史幅度，通常只能憑藉廟方或地方人士「模式性操作」後的「神話論述」，以來作為反溯式的理解上的憑藉，這樣子的討論，顯然不如人類學式的「重訪研究」來得更能掌握住神明歷史演變裡的關

3 這個個案，可以參考譯者(2012a)。

鍵性環節。

至於保安村所在區域的最大型廟會：三年一度的「西港刈香」，依然熱烈持續舉辦，而且已經成為新聞媒體、文史工作者和學術研究者都熱烈關注的全國性廟會活動⁴。2009年，行政院文建會依「文資法」，公告指定「西港刈香」為重要民俗(在全國是繼「雞籠中元祭」之後的第二個)，指定理由為：「一、風俗習慣之歷史傳承與內容顯現人民生活文化典型特色。二、人民重要信仰儀式，顯示藝能特色。三、民俗藝能之發生與變遷，其構成上具有地方特色，且影響人民生活。」廟會活動中的九十幾個單位，對於地方陣頭的保存，具有了更重大的歷史責任。保安村的陣頭「五虎平西」(騎馬的五虎將加上宋江陣的陣頭形式)，更是全國獨一無二的陣頭。但是，在歷史與文化意義愈來愈受到全國關注的情勢中，保安村陣頭的組成，卻有愈來愈多的困難要克服。村中早已沒有能教宋江陣的武術師父，現在是村中長老依據過去的操練與排陣模式來義務訓練陣頭。在組陣時陣頭成員，多是舊手重組(因此年紀偏大)，或甚至是還要由村外請來朋友幫忙，而陣頭，通常僅在每三年一次廟會活動舉行的前夕倉促成軍，並且還要給予陣頭成員一到兩萬元的酬勞，以彌補其兩三個月夜間訓練期間，正常生活受到影響的經濟上的代價。這種情況，已不像Jordan所記錄的1960年代陣頭訓練是當時村中少年必經的「成年禮」(通常是男性村民在入伍前的必經階段)，當時是真的具有傳承村中男性性別角色的功能。

關於村中公廟的管理，原先都是由七個股擲筊選出的十四位代表擔任管理委員會委員，但是這種神明揀選的原則，到了1990年，更改

4 參考譯者(2012b)對「西港刈香」現況的討論。

為各股另以票選選出兩位委員的方式，其構想是希望能藉此選出較有能力者來共同經營廟務，但開放選舉的結果，反而造成派系間更嚴重的相互掣肘，使廟務長期流於空轉。一直到2008年，進入第四屆管理委員會以後，之前的派系力量兩邊都進入凋零，廟務才漸漸進入正常運作。

保安村是一個鑲嵌在近三百年移民歷史、劇烈自然生態變遷(曾文溪水患)和地方衝突與合作形勢經常轉變中的一個自然村落，Jordan以它作為研究台灣宗教的對象，但是有趣的是，Jordan所寫的主題，既不是進香與朝聖的活動，也不是繁複的宗教儀式，而是一個台灣南部村落裡非常日常性的宗教活動(即使包括了驅魔、問事、賞兵、謝土等宗教場景，但規模多是小型的)，甚至於該村落所涉及在內的三年一科的大型節慶「西港刈香」活動，Jordan都著墨不多。Jordan所更關心的，似乎是獨立不受干擾而「半封閉性的」發生在一個典型漢人農業聚落裡的，「宗教意識型態」與「社會組織原則」之間所存在的持久而難以被動搖的「相互定義」與「相互再生產」的原則。

傳統的保安村，是一個有著勞力密集生產模式的農村社會，它以「父系社會組織」來面對「生態的緊張性」(天然災害、疾病、土地資源的競爭等)，而「生態的緊張性」，不但不會動搖「父系社會組織」，反而間接以「超自然界的失序與對抗」的詮釋模式，而繼續支撐了有利於「父系社會組織」維繫的意識型態，這中間的關鍵人物則是乩童(或者可以再加上桌頭)。但是經過了四十年，保安村改變了嗎？過去那種以繼續強化現有組織來面對生態危機的方式還能適用嗎？

純就漢人民間信仰的內容，和就乩童在村中的角色(雖然村中目前只剩下一個乩童，但平日村民還是可以透過「手轎」來問事，它的功

能等同於乩童)來看，保安村似乎沒有太多改變。就保安村的父系社會原則來說，根深柢固的漢人社會，由大家庭變成小家庭，甚至於家庭婦女可以變成是大陸籍或越南籍新娘(目前保安村有近二十位外籍新娘)，但是父系原則也沒有經過太大的更動。甚至於進一步地由這兩方面來看(社會組織原則與宗教意識型態)，它們彼此「相互定義」與「相互再生產」的模式，純就保安村宗教生活裡的脈絡來看，也都沒有經過太大的改變。

然而，真正產生變化的，不是這兩者之間的相互依存與相互定義的原則，而是外在大環境的改變，一個更大範圍的經濟生產原則的鉅變。工業化與都市化之後，一方面農業生產已經不是農村居民主要的收入來源；一方面甚至就農業生產本身而言，過去那種由土地、勞動為基本投入且技術性生產方式長期不變的傳統農業型態，可能很難面臨全球化經濟分工與競爭的考驗。

但當代那種轉化為以資本、技術為主要投入，和賦予商業化通路的新農業型態(其中土地與勞動力，甚至已不是當代農業增產的主要因素了〔郭劍雄，2008:3-47〕)，是不是保安村這樣一個傳統村落所願意或所能夠轉化而成的型態呢？這已經涉及到農業經濟學裡面對於農村社會性質的一個基本認定了，農村有沒有可能仍以維生經濟為主而成為能局部性的和資本主義保持距離的生活方式，還是它必須完全結合市場經濟才有可能生存。當全球資本流動中農村原有的小型加工廠紛紛外移至其他新興經濟體，全球資本主義又挾著WTO之名而進入早已長期凋敝的台灣農村，種種因素中，台灣農村要何去何從？農民的身分又會出現什麼變化？這些都是在十字路口的選擇點上，同時涉及到價值與政策取向方面的新問題。

在種種鉅變中，即使「宗教意識型態」與「社會組織原則」之間

仍能堅強的相互支持，但農村已被大社會完全地邊緣化，「傳統父系組織」，還能夠與「現代國家的工業化生產框架」和「全球化經濟生產與分工體系」之間相互搭配良好嗎？而曾是傳統父系原則堅強盟友的漢人民間信仰體系，它會繼續與傳統父系社會組織相調和在一起嗎？還是會趕緊跟上現代國家的民族文化產業，和全球化過程裡的地方文化商品化的文化列車呢？除了乩童以外，又有哪些神職人員會脫穎而出，以作為連結社會組織原則與宗教意識型態間的敏銳的調節者呢？

純就宗教體系來看，我似乎看到民間信仰已被分化成了兩個區塊，一塊仍是處在「父系社會組織」與「生態的緊張性」或新出現的「商業風險」之間，具有解釋能力與調節機制的「超自然信仰體系」；另一塊則受到村落以外勢力的影響，而開始與現代國家民族文化動員和全球化中地方文化商品化等過程交織在了一起，但是這後一區塊，雖然已經逐漸一步步地進入了大型連莊廟會活動「西港刈香」的宗教實踐當中，但它還沒有能在單一聚落保安村的信仰體系上產生比較明顯的變化(如重新書寫村莊史、建立文史工作室、重新詮釋陣頭的文化意義等等)。

當農村社會組織體系本身已經面臨了新的商業生態和全球化競爭的挑戰，再加上國家農村政策長期以來的僵化和遲延，是否民間信仰體系透過乩童所產生的詮釋上的「微調」，和它的僅在相對固定化解釋體系中所進行的更細膩的精緻化，能夠幫助農村居民去堅強地適應於那外在更大而不可預期的生存困境呢？

然而，以上的擔憂或許都是由外部來看後所得到的推論，從內部來看，如果漢人最基本的焦慮就是「圓滿」和「平安」，不但要時時防範「不圓滿」和「不平安」的到來，也要「年度循環式」的去定義



1968年間，當David Jordan在保安村進行民族誌考察期間與村民的合影。

家庭、村落與國家的「圓滿」和「平安」，這就不是這套象徵體系能不能幫助人們去適應社會文化變遷的問題了，而是不管外界變遷的腳步如何，漢人都必須時時刻刻要創造出「圓滿」與「平安」的圖像與感受(往往還是犧牲某些人，而去幫助那些已經達成「圓滿」和「平安」狀態的人去期待和享受這種感受)。還有，如果說這一套體系真的能夠亦步亦趨地緊緊跟隨著社會結構的變遷而去重新定義鬼、神或祖先的範疇，那麼關鍵的問題可能便是在「漸進式的社會結構變遷是否能夠適應於新的全球化競爭的新情境？」這個更大的問題上，而不在於宗教變遷能否跟得上時代的問題(因為民間信仰總是能夠去合理化漸進式變遷中的社會結構型態)。以目前漢人社會的特徵來看，似乎是只有當外部競爭的劇烈大到一個程度，大到必須完全激進的去更換既有



2010年2月，David Jordan重訪保安村，在村中公廟前與四十多年前所認識的老朋友們合影留念。

社會結構模式的時候，跟隨在激烈社會結構變遷的腳步之後，信仰世界更激烈的變化或甚至是被替換才可能會出現。以上這些問題，都是由Jordan的角度著眼，進而深切關心台灣農村整體發展與適應的研究者，還有待進一步研究與省思的重要研究課題。

六、尾語

本書翻譯過程中歷經許多波折，在文字上，這本書實際的難度，比文字表面上所看起來的要複雜得多，這和作者個人的寫作風格與思路有關，尤其是作者在描述中，有時會以迂迴曲折的方式來表達，有時又會隱含了一些相當細膩(但是重要)的推論，讀者往往不經意地就會錯過，因此我在訂正中又花了不少時間，目前的版本不求文字表達

的華麗，也不想簡化作者敘述的方式，只希望能平實傳達出作者的意思，和盡量符合於作者原來在英文中所呈現出來的特有的敘述上的語感，必要時也會加注按語作補充性的說明。但即使我嘗試盡量正確表達作者的意思，譯文中肯定還是會有不少遺漏和錯誤。

關於本書的體例，譯者還要做幾點小小的說明。本書的相片，比英文版二版(1985)來得還要多，這是由原作者所重新提供的。本書前面有譯者的導言，最後附錄還有一篇作者於1994年出版的合集專書中的單篇文章，這兩個部分的書目我均放在文章的後面，而與整本書的書目分開。本書的索引是重新製作的，和英文版索引有小部分的脫鉤，但主題索引中大部分的條目還會附上原文。各類索引中涵蓋了譯者導言與本書附錄文章裡所出現過的各條目，但作者與譯者謝詞中所出現過的人名則不涵蓋在內。

本中文譯著在尋找出版過程中並不順利，中間洽商過許多出版社，也發生了諸多波折，延宕了幾年，終於找到聯經出版社能認真考慮這本書出版的可能性，這讓譯者相當感謝，尤其要感謝該社相關執事們在出版過程裡的辛勞。

譯者最要感謝的是作者David Jordan的協助，在這個過程中，不少事讓我銘感於五內，他除了經常要回應我的問題，還全力配合本書出版過程而快速地提供給我相關相片與各類資料。不過，有一點要和讀者說明的是，本書的中文版序言，作者寫於2011年元宵節前，早於本譯著的出版一年多，這是因為當時本譯著幾乎已經就要在某一家出版社出版，但後來事與願違。不過，早到的序言並不改變原作者對本書中文譯本現階段出版所想要表達的說明與看法。

在2010年二月底，Jordan剛好路過台灣，我乘機邀請他回到保安村進行了一日性的「重訪」，這距離他上次匆匆來此村子(1976年)

時，已經又經過了三十三個年頭。對Jordan還有印象的村民，現在也都已經至少五十多歲，他們熱烈的歡迎Jordan的到來。前村民代表在家門前，更是熱烈燃放鞭炮歡迎他，牆上還貼著大大的紅布條寫著「歡迎美國考古學教授焦大衛博士蒞臨指導」。這一次Jordan來台灣，還同時把他在保安村做田野時，透過多位助理所調查整理的一大箱戶口文件原件：全村227戶的戶口訪問資料和部分神主牌上抄寫來的資料，全部送給了我，面對如此厚禮，我實在是無法表達出我對於Jordan慷慨惠賜寶貴資料的感謝。而戶口資料中，每一戶的個別資料，是寫在一張A4大小的「芝加哥大學人類學系家庭人口調查表」上的，表格上方還蓋有印鑑，寫著大大的中文「密」字。這個「密」字背後到底是傳達著什麼樣的神秘訊息，我還不是十分清楚，但現在這份資料交到了我的手裡，我似乎有這個責任來將這些資料的寶貴價值，予以做更深入和更透徹的開發與延伸。

雖然僅僅是翻譯，但還是要得到許多人的幫助才可能完成。我要特別感謝兩位助理林澤山與蘇俊樺在翻譯過程中配合我口譯而辛苦從事的大量打字工作。助理楊筆文、李宏華、陳雨君、潘韋岑等，則協助了與本譯著有關的資料收集與文字整理工作，助理蕭啓村協助注釋與書目中的法文打字，助理林鈺峰與洪譽文則在最後階段協助我校對、圖表與索引製作的工作。陳緯華、梅慧玉與陳文德幾位教授曾閱讀過本譯著部分初稿，而指正了我翻譯上的一些錯誤，這些幫助都令我十分感激。

而我個人這段時間也在保安村進行田野考察，我要感謝現任村長郭宏魁與前任村長郭耀楚對我的諸多幫忙與協助，我的主要報導人兼最可靠的朋友郭銘宗，告訴了我不少村中的歷史故事與宗教典故，真是惠我良多。而其他許多村中的報導人們，更是經常慷慨的與我分享

他們的生活故事，在這一篇僅是譯著的導言裡，並不是能充分表達我對保安村朋友們的謝意的地方，我只能以一句話：感謝保安村所有熱情慷慨朋友們的幫助！來表達我由衷的謝意，謝謝你們熱心提供我各類在地資料，也幫助了我更貼近於David Jordan書中所寫的保安村的原貌。當然，需要感謝的朋友很多，無法在此一一列舉，但這些朋友們對我的幫助，是我永誌在心而難忘的。

中研院民族所的研究資源有助於我長期從事基礎性研究，本書的翻譯也是屬於這類基礎工作中的一部分，我要感謝所長黃樹民教授、民族所民眾宗教研究群同仁林美容、張珣、葉春榮教授和所內所有同仁們的協助。我要感謝我的內人，對她的感謝遠超過我筆墨所能形容。而譯者個人初次從事學術著作翻譯，不僅語文與學術水平有限，細膩程度也不夠，譯文之中一定犯了許多錯誤，恐怕會減損原書的豐富與精緻度。但不管怎麼說，譯者還是非常希望，透過這本書中文版的問世，能讓更多讀者對於漢人民間信仰產生更大的興趣，也能有助於中文學界對於漢人民間信仰研究之理論與經驗水平的提升。

丁仁傑

2012年4月於台北南港

譯者導言參考書目

- 丁仁傑，2010，〈由「由奧法堂」到「天仙金龍堂」：漢人民間社區中的扶鸞與宗教實踐，重訪《飛鸞》〉，《台灣人類學刊》8(3):1-65。
- ，2012a，〈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邏輯的理論性初探〉，《台灣社會學刊》49期：41-101。
- ，2012b，〈全球化下的地方性：台南西港刈香中的時間、空間與村際網絡〉，《台灣人類學刊》10(1):93-158。
- 方淑美，1992，《台南西港仔刈香的空間性》，國立台灣師範大學地理研究所碩士論文。
- 呂理政，1992，《傳統信仰與現代社會》。台北市：稻鄉。
- 林美容，1987，〈由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》62:53-114。
- 林富士，1995，《孤魂與鬼雄的世界——北台灣的厲鬼信仰》。板橋：台北縣立文化中心。
- 岡田謙著，陳乃夔譯，1960[1938]，〈台灣北部村落之祭祀範圍〉，《台北文物》9(4):14-29。
- 郭銘宗，2008，《玉敕保安宮歷史沿革》，作者自印。
- 郭劍雄，2008，《農業發展：三部門分析框架》。北京：中國社會科學出版社。
- 康豹，1998，〈新莊地藏庵的大眾爺崇拜〉，《中央大學人文學報》16: 123-159。

- 富田芳郎，1933，〈台灣的農村聚落型態〉，《臺灣地學記事》第4卷第2期：頁11-14；第4卷第3期：頁18-24。
- 戴文鋒，1997，〈台灣民間有應公考實〉，《台灣文獻》第5卷(1963):93-101。
- 盧嘉興，1962，〈曾文溪與國賽港〉，《南瀛文獻》第8卷：1-28。
- 黃文博，2000，《南瀛地名誌(北門區卷)》。台南縣新營市：台南縣政府。
- 台南縣西港鄉公所，2005，《珍藏西港—常民文化卷》(編纂者：王俊昌、陳亮州、馬有成)。台南縣：台南縣西港鄉公所。
- Ahern, Emily. 1973. *The Cult of Dead in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press.
- Baity, Philip. 1975. *Religion in a Chinese Town*. Taipei, Taiwan, R.O.C.: The Orient Cultural Service.
- Cohen, Myron. 1976. *House United, House Divided: The Chinese Family in Taiwan*. New York: Columbia University Press.
- Duara, Prasenjit. 1988. *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900-1942*. Stanford, California: Stanford University Press. (中譯本：王福明譯，2003，《文化、權力與國家：1900-1942年的華北農村》。南京：江蘇人民出版社，一版三刷)
- Freedman, M. 1958. *Lineage Organization in Southeastern China*. London: The Athlone Press.
- Feuchtwang, S. 1974a. *The Social Bases of Religion and Religious Change in a Market Town of the Mountain Street of the Taipei Basin, Northern Taiwan*. Ph.D. dissertation, University of London.
- , 1974b. Domestic and communal Worship in Taiwan pp. 105-130, in

Arthur P. Wolf edited, *Religion and Ritual in Chinese Society*.
Stanford: Stanford University Press.

Gallin, Bernard. 1966. *Hisn Hisn, Taiwan: A Chinese Village in Change*.
Berkeley: University of California Press.(中譯本，《小龍村》。台
北：聯經出版公司出版)

Harrell, Stevan. 1982. *Ploughshare Village: Culture and Context in
Taiwan*. Seattle: University of Washington Press.

Jordan, David K. 1976. A Medium's First Trance in, pp. 305-308, in Marc
J. Swartz & David K. Jordan, *Anthropology: Perspective on
Humanity*. New York: John Wiley & Sons.

———, 1982. Taiwanese Poe Divination: Statistical Awareness and Religious
Belief. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 21(2): 114-118.

———, 1985a. (1st edition 1972, by University of California Press.) *Gods,
Ghosts, and Ancestors: the Folk Religion of a Taiwanese Village*.
Taipei: Caves books; Berkeley, CA.: University of California Press.

———, 1985b. Sworn Brothers: A Study in Chinese Ritual Kinship. pp.
232-262 in Hsieh Jih-Chang & Chuang Ying-Chang eds. *The Chinese
Family and its Ritual Behavior*. Taipei: Institute of Ethnology,
Academia Sinica.

———, 1986. Shiunshou and Jinshiang: Two Kinds of Chinese Religious
Processions and their Sociological Implication.(中央研究院第二屆
國際漢學會議論文集【民俗與文化組】：255-270)

———, 1994. Changes in Postwar Taiwan and their Impact on the Popular
Practice of Religion. pp.137-160 in Stevan Harrell and Huang Chun-
Chieh edited. *Cultural Change in Postwar Taiwan*. Oxford:

- Westview Press.
- , 1997. Chinese Matchmakers of Tiānjīn & Táoyuán. Conference on Anthropological Studies in Taiwan Institute of Ethnology, Academia Sinica, March 21-23.
- , 2004. Pop in Hell. pp.50-63 in David K. Jordan, Andrew D. Morris and Marck L. Moskowitz edited. *The Minor Arts of Daily Life*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Jordan, David K. and Overmyer, Daniel L., 1986. *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*. New Jersey: Princeton University Press.(中譯本：周育民譯，〈飛鸞——中國民間教派面面觀〉。香港：中文大學出版社，2005)
- Lagerwey, John. 2010. *China: A Religious State*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Pasternak, Burton. 1972. *Kinship and community in Two Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press.
- Sangren, P. Steven. 1987. *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford, CA.: Stanford University.
- , 2000. *Chinese Sociologies: An Anthropological Account of the Role of Alienation in Social Reproduction*. London: The Athlone Press.
- , 2010. Lessons for General Social Theory in Legacy of G. William Skinner from the Perspectives of Gregory Bateson and Terence Turner. 《台灣人類學刊》8(1): 47-64.
- Watson, James L. 1976. Anthropological Analysis of Chinese Religion. *The China Quarterly* 66:355-364.
- , 1985. "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou(Empress of

Heaven) Along the South China Coast 960-1960,” In David Johnson, Andrew J. Nathan, & Evelyn S. Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press. pp. 292-324.

Weller, Robert P. 1987. *Unities and Diversities in Chinese Religion*. Seattle, WA.: University of Washington Press.

Wolf, Arthur P. 1974a. Introduction, pp. 1-18, in Arthur P. Wolf edited, *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press.

——, 1974b. Gods, Ghosts, and Ancestors, pp. 131-182, in Arthur P. Wolf edited, *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press.

目次

中文譯本序言	v
英文版第一版序言	ix
英文版第二版序言	xv
譯者導言	xix
導論	1
第一章 保安：一個台灣鄉村	7
姓氏與宗族	24
姓氏的戰爭	33
第二章 台灣的宗教	41
佛教徒與道教徒	41
神明和鬼	47
第三章 守護村子的神明	59
守護保安村的超自然界神明	59
保安村的超自然界敵人	74

第四章 神明的諭示	83
筭.....	84
轎仔.....	88
乩童.....	93
乩童作為神明諭示的傳達者	96
乩童作為一種奇觀性的畫面	106
對於神明諭示的幾點觀察	116
第五章 家庭	119
家庭的形象.....	120
家庭祭壇.....	128
祖先.....	131
第六章 神明對於家庭的保護	143
家庭的超自然保護者	143
驅邪：謝土儀式.....	179
第七章 一個關於鄉村與家庭的「同形學」	187
第八章 家鬼	193
冥婚的新娘子.....	196
被具體化的鬼.....	215
「神化」了的鬼.....	227
第九章 結構與變遷	239
附錄：戰後台灣的變遷及其在民間宗教活動上的影響 ...	249
社會逐漸富裕的影響.....	252

政府政策的影響.....	263
教育的影響.....	268
遷移所造成的影響：地方主義的減低.....	271
結論.....	279
參考書目	283
索引	295
中文人名索引.....	295
英文人名索引.....	297
主題索引.....	299

導論

本書是關於漢人宗教(Chinese religion)的一個個案研究，內容是關於一個村落中目前還活躍存在著的宗教活動。這個村落，本書暫時叫它為「保安」。保安，這個化名的字面意義是：「被加以安全保護好的平安」，保安村的宗教，其存在的目的也在於此。平安是指什麼？什麼會威脅這個平安？用什麼手段保住平安？這些將是本書的主題。

我在寫這本書時，有三個主要目標。最明顯卻也是最不重要的目標是：描寫台灣南部的一個村落。就此而言，本書是少數以西方語言書寫的詮釋特定漢人村落的文獻之一，其焦點，是以現有資料來討論漢人農村生活及其跨區域性的變異。任何人想要藉由民族誌的解釋來了解中國社會的區域性變異，都會明白，各種民族誌解釋之間的差異是多麼難以捉摸，這種差異到底是由於研究地區不同所造成？還是人類學家各自的興趣與經驗不同所造成？但如果同一個地區有更多的民族誌研究，圖像就會更清晰。近年來，對台灣及香港的研究多了起來，在這些地區終於開始有了較為深入的報導資料，讓我們可以去了解各個案間產生差異與相同的原因到底何在。本書的目標之一，即在增添這些方面的資料。

不過，第一個目標還低於我的第二個目標：經由聚焦在宗教信仰

及行爲，與社會結構(具體來講，書中所談包含家庭和村落結構)之間的密切關係，我試圖提供一個解釋漢人鄉村社會的新觀點。當我們從這個觀點(基本上是社會人類學)去研究漢人宗教時，吸引我們注意的就不會是大傳統下的習俗，譬如清明節掃墓，或農曆過年發紅包給小孩，而是一些和維繫地方社會之運作直接相關的行爲，譬如：地方神祇的排名不斷重組，或地方上各類鬼魂的分布等。我的第二個目標，因此是要去提出一種看法：台灣西南部的宗教是活躍動態社會裡不可或缺的一部分，而不是一種風俗上的標本而已。

在處理這些資料時，我們明顯地看到，保安村的宗教，主要是和人與三種超自然存在(神、祖先、鬼)之間的關係有關。我們很難說其中哪一種最重要，這三種超自然存在對於整個系統的構成都一樣重要，但的確，比較起來，神明和其對應的廟宇，與「問事」來尋求神明指示等活動，是任何到了保安的訪客，在保安人的日常生活中，所立刻可以感覺得到的無所不在的部分。而如果，當分析者想要對構成保安當地人歷史與日常生活作息的事件，去尋找有關解釋與因果說明，將會發現，「鬼」是其中很關鍵的元素。基於此，當然很自然地，我花了大部分的注意力在鬼的層面上，較少在神明(及其神明諭示)上，更少放在祖先這個層面上。如果這種做法，看起來好像是在唱反調——的確，它和我們一般在看待漢人宗教時所採取的角度是完全相反的——那我們應該注意到，其實關於漢人民間信仰的研究並不多，而其中更少由社會人類學或文化人類學的角度來出發，至於以台灣宗教所做的人類學個案研究，基本上就完全沒有了，以至於我們的研究，當然會發現一些與過去想法不太一樣的結果。我猜想，任何以類似於我調查保安村時所帶有著的興趣和分析企圖的人，他們若到了任何其他漢人地區去做研究時，他們可能也

會和我一樣，得出與過去一般看法不同的推論。而他們的研究所得，或許也可以和我在南台灣做研究所採取的觀點和所得到的資料做一比較。我這種表面上看起來好像是在唱反調的說法，其實所描述的，雖然看起來和大傳統相反，但它其實才真正是民間地方傳統的運作方式，甚至，這還是它在運作上的優點。而且，正是因為我們試圖把地方宗教放在其地方性的情境中來進行理解，我們才會得到這些與過去看法並不相同的解釋。

在第二個目標完成之後，我們有可能去進行第三個目標，也就是：研究在台灣社會與宗教背後的動態性關係。我要去尋找的是，鄉村居民在適應於日常生活變遷，以及適應於長時間裡微妙環境變化的背後，呈現出什麼樣的社會生活與宗教信仰間的關係？我們將會發現，漢人宗教的靈活性，其實遠比我們原來所知道的還大得多。

我的結論遍布在全文中，這是因為許多論點，它們如果沒有和引導出這些論點的資料一起做討論，便無法讓人理解；也因為：許多資料，如果我們沒有在其出現時立刻有所詮釋，這些資料的出現只會使人更迷惑而已。還有，資料與資料之間，很多時候是彼此交織在一起而難以被拆開來看。不過，因為我們很難把所有資料一下子全部都擺在一起，所以在要將較詳細的資料提出敘述之前，我們會先對有關圖像做一個摘要性說明，這樣子做是很有用的。

本書第一章，設定了全書的場景。章節中描述了位在台灣西南平原的這一個農業村落保安村。因為保安村是一個在17世紀後才開始有移民來此進行開墾的村落，這使得它的歷史發展與中國東南村落的歷史發展不同。後面，我們會討論到，這種移民的現實，它造成了保安村在宗族與祖先崇拜(西方人通常視這兩方面為漢人生活中兩種最主要的制度)等這些方面與其他地區間的差異。我將指出，移民社會的現實

狀況，使得這兩種性質都無法得到充分發展，我也會指出，兩種由不同性質，也就是居住地和姓氏，所定義出來的團體，它們之間如何可能會被共同連結在宗教的範疇裡，並成爲保安村，以及保安村和鄰近村落間各種社會活動的基礎。不過，這種「整合性的宗教結盟」，它如何進行運作呢？在本書中我們將會看到，這種宗教上的結盟，指的是與村落守護神之間的結盟(祂與村子結盟在一起，村民認爲祂可以保護村子使村子免於危險的侵犯)。我將會討論到，對於這些神明的操控，使得村落與村落之間的各種關係，以及關於村落內部事務的治理，得以適當地展演與操持出來。

但是人們如何去操控這些神明呢？這個操控過程的完成，是經由「跟神問事」，尤其是藉由靈媒所進行的問事而得以完成的。因爲靈媒是能夠讓宗教和社會的兩個層面之間的行動，得以相互產生一種建設性互動關係的關鍵人物。我們將會就農村裡的靈媒角色做深入討論。村落，當然不是唯一具有重要性的團體，事實上，還有家庭，像「中國」這個名稱，幾乎就常被人視爲等於「家庭」這個詞的同義詞。於是我們會發現，在神明與村落之間的那種關係，也同樣存在於神明與家庭之間。我們會發現，在特定單位與超自然存在之間的那種交互對等關係，或者是在家庭，或者是在一群家庭，類似於其之於在村落，也都有著這種同樣的與超自然存在之間的關係。而其間的關係，也是藉由那些發生在村落層次的類似象徵符號裡，而得以被表現出來。不過，威脅家庭的危險性，和威脅村落的危險性之間，有一些性質上的不同。我將指出，人們對於家庭有一種理想性的圖像，藉此圖像的標示，村民試圖讓家庭盡量去符合這個理想。在中文世界裡，這個圖像，可以被摘要爲是兩個相互關聯性的概念：「圓滿」(意指結構上的完整性)和「平安」(意指事情運作得很平順)。當「平安」的原

則被違反，換句話說，當有人生病了、財務出現了困難，或是家庭關係破裂了，這時，神明總是說：這是鬼所造成的。而繼續衍生相關的說法，鬼，是指因家庭結構所發生的一種不正常性背後所涉及的那種超自然存在，這裡所談的，是指一種關於「圓滿」原則的違反。本書在此，於是提供了一套關於「鬼」的理論性說明，那是一套說明了下面這些命題間的關係的理論：相信鬼的存在，有一套特定處理家庭災難的方法，和漢人社會中對於家庭結構理想性的設定等。關於鬼的理論，是有關中國研究的書籍裡還不太有人做過的東西，我們有必要對於保安村鬼的議題，進行更仔細的檢視。

由移民到成爲村落和宗族，由宗族組織到產生神明信仰組織，由藉由神明來保護村落，到藉由神明來保護家庭，到藉由神明來防範所有的危險，這一步一步下來，到了本書的最後面，相關討論將可以讓我們對於台灣鄉村各種超自然類屬之間的關係，以及「台灣人對事情的宗教解釋，和克服周遭環境困難的方法之模型」等得到充分了解。這個模型，和一般人類學家所提出的「功能模型」不同。因爲在邏輯上，這個運作模型是獨立於社會結構變遷之外的。而且，在保安村的社會關係有所演變的情況下，它還能夠持續發揮功能。台灣的民間信仰是流動而具有適應性的，它對處於價值與實踐變遷中的各種人類問題，提供解釋和克服問題的手段，因此民間信仰絕對不是如同一般人過去所想的，是僵硬刻板和不能跟上時代變化的信仰體系。



1960年代，保安村大部分的家庭都是務農，照片中的男孩顯示當時一個典型農村男孩的姿態與神情。

第一章

保安：一個台灣鄉村

本書是關於台灣西南部一個村落的研究，我稱此地為保安¹。保安的位置離台南縣西港鄉中心區不遠²，西港鄉的中心在台南市界的北邊。台南市是漢人最早移民來台灣的地方，也是台灣過去的首府³。保安的位置在曾文溪畔，曾文溪由東邊的山區向西蜿蜒流去。因為台灣的山勢通常較高，而且平原狹窄，當雨勢很大時，河水湍急，山上的水源很快就會流失。若沒下雨，河區則變得相當乾涸，直到下次山區再下雨時才會改變。曾文溪也不例外，它有一個寬廣的河床，水很少填滿河床，但水流很難預測，時常變遷，有時河水充溢，有時又僅有小溪的水量。在1932年，河床兩岸蓋起了堤防，兩岸堤防

-
- 1 這個名字只是一個化名，它是由我的一位村民朋友，由一群聽起來像是屬於這個區域村落的字裡挑選出來的。村名的發音，必須是英文讀起來很好讀，而且是在不同的拼音系統裡都很容易加以拼出來的字。我現在所用的名字：保安，字面上的意思是「保佑使其平安」，這個名字，是由台灣村落裡常常可以見到的一個廟宇名稱「保安宮」中所挑選出來的。
 - 2 地理上更精確的來說，西港鄉位於北緯23° 7'35"，東經120° 11'36"。
 - 3 關於台灣的歷史背景，參考Álvarez(1930); Davidson(1903); Goddard(1963); and(1966); Imbault-Huart(1893)。最近出版的中文著作則有馮作民(1966)，台灣省文獻委員會(1964)。較簡單的摘要，參考Hsieh(1964: 123-194)；或C.L. Chen(1967)。



圖1-1 農業：保安村位在一個非常寬廣的河床兩側。在一年中大部分的時間，河中只有很少的水流，而且河床間從不會被充滿，但是在雨季時，水流會在堤防中間劇烈地改變其河道。

之間相距近一公里，堤防由西港鄉的西邊一直延伸到出海口。這個堤防是由日本政府(1895-1945年之間統治台灣)所建。1967年，蔣中正生日時，在離西港有一段距離的曾文溪上游山區開始建築水壩，新的水壩將在1973年完成，這個水壩希望能夠將水災的發生率由十二年一次降低到百年一次，它也希望能夠由那個在工程完工後將會是台灣最大的湖泊裡，提供發電與灌溉水的需要。

保安是一個農業村莊，村民生產當地一般性的各種農作物，包括一年三穫的水稻，以及旱稻、番薯、蔗糖等等。西瓜(可當水果或用來做瓜子)是主要的商品作物。黃麻、芝麻、高粱、玉蜀黍、芋頭、棉花以及其他作物在該地也有小量種植。此外還有各種水果，不過其中只有香蕉對外販售。



圖1-2 農業：在肥沃的河床上所進行的農耕活動，其所帶來的利潤不可輕忽，不過，這背後也有著作物隨時會被大水沖去的風險性，所以在這裡最好是耕作那些能夠快速收穫的作物。在河床上，「乾季」是較佳的耕作期，這時，地下水位會比較高，水井只要鑿幾尺就可以找到水源，這讓灌溉的進行容易得多。

除了正常土地外，保安的居民會在曾文溪堤防間河床裡面較肥沃的地方進行耕種。在每年固定氾濫水流的沖刷之下，這些土壤都相當肥沃，在水量較低的時候，河床中較低窪處的土壤還可以用牛車運到他處去賣。不過在該地，人們曉得，每隔幾年當河水氾濫，農作物很快會被沖刷掉，這個因素使得該地只適合種植一些快速生長的作物。在河床地最常發生河水氾濫的地方，通常會種植西瓜，其他地方則種植豆類、番薯、芝麻和其他作物。米和糖是主要的商品作物，它們完全種植在堤防外較安全的地方。



圖1-3 農業：甘蔗是台灣的主要農產品之一，一般種植有兩種：一種是製糖用的；一種是用來直接咀嚼而食用的。如同其他作物的情況一樣，在收穫期時，全家出動，朋友和親戚有時也會以交換勞工或受雇的方式加入。因為許多昆蟲住在濃密的甘蔗田中，收割的工作不但要與昆蟲為伍，而且炎熱和累人。不過對小孩子來說，這倒是一個可以無限制地吃甘蔗的時候。

根據1966年的戶口調查，保安村人口有1669人。在1967年年初，我的調查所得是，當地共有217戶人家。在台灣，每一個住處居住著一戶人家，每一戶有一個戶長，以成員與戶長的關係來記錄，戶口調查詳細登記著家戶成員的身分。在各方面看來，「戶」(household)通常和「家」(family)相一致，不過也不盡然。尤其在都市裡，有一些外人(像遠親、寄宿的人、傭人，或學徒等)，雖然有可能是戶中的一分子，但是他們並不是屬於同一家庭。



圖1-4 台灣地圖



圖1-5 村中的商店：在我離開保安村後，村中出現了一間腳踏車修理店，村中腳踏車騎士們都很歡迎這個店的存在，它或者可以方便於修車，或者可以便於人們去打氣。這個照片中也呈現出新鋪的馬路和路邊的下水道，這些新設施也是在我離開以後發生的事情。不過，鋪路時格狀道路直線化的需求，這等於也表示，籬笆、豬舍、公廁和公共空間等都會被有所侵入，讓這些事物一下子都受到了公眾監視，而且也需要被移出於道路之外。

在保安，「戶」與「家」通常是一致的(我們後面會提到一些例外)，爲了避免「家」這個字在使用上的過度重複，我有時候會把家和戶兩字交錯使用，有時爲了做清楚區別，我則會將漢字加在文中以做區別。另外要說明的一點：在台灣大部分的鄉村，戶籍中所登記的家庭成員，事實上不常住在家中，這主要是因爲教育和服兵役的原因，有時候爲了出外謀生，例如去高雄，這是常有的情況。雖然政府希望這些出外者盡量能夠在新的住處登記戶口，但是效果並不大。基本上，大部分村莊，戶口登記的人數，可能比實際居住的人數還要多些，相對來講，在都市裡，我猜測其情況可能會相反。



圖1-6 村中的商店：不時有許多人試著做生意。這間在店主家前開的路邊肉鋪，並沒有開多久，也不能代表著很大的資本，不過這是村民嘗試透過合法的服務來貼補家用的努力。在沒有冰箱時代的炎熱氣候裡，如果生意不活絡，開一間肉鋪可要擔負著很大的風險。

這種偏高的登記數目，跟華人「家」的概念(或者說「戶」也可以)相當一致，因為「分家」僅是一種儀式上的分化，家戶成員並不是真的就完全分離出去，即使分出去不再住在保安，還是常被當作是保安村的人。搬不搬出去並無關係。即使人們搬離保安，也還會經常回來，尤其是假日，我們常會遇到一些過去從來沒見過的村民。我一開始曾嘗試區別出所謂「真正的居民」和「暫時性的居民」之間的分別，但最後我放棄了，而還是接受了村民自己所使用的相關範疇。

保安是一個「很純粹」的村落，完全由閩南人所構成，沒有客

家、原住民或大陸外省人的遷台移民⁴，它的「純粹」也反映在另一方面：當地除了一戶真的關注教義的基督教家庭以外，沒有無神論者和不可知論者。雖然有少數的村民在西港中心和台南做事，他們騎腳踏車和摩托車通勤，不過多數的村民是農民，這些村民耕種的土地大概都在村的半徑三公里以內。

1968年時，當地有八到十二間商店，這個數目會隨季節而變，夏天許多人會開一個小攤子賣西瓜或其他農產品。商店中有一家草藥店，還有一家是腳踏車製造與修理商。其他商店主要是賣食物，當生意不錯時，還會擺一些文具來賣，像毛筆、墨水、蠟燭、紙錢⁵、香菸、鉛筆、火、醬瓜、鞭炮、糖果、醬油、麻繩、草帽、肥皂、紙扇、酒、習字簿、家庭藥品和其他各種日用品。除了年輕腳踏車師父以外，所有這些開店的人，都還種著自己的田。

由另一個角度來說，本村也可以說是相當「純粹」的：四分之三的本地村民都姓郭，雖然他們是屬於五個不同的支脈，我們後面還會提到這一點。郭氏在本村和隔壁「兄弟村」高度集中，這兩個村都是以郭聖王【譯按：即廣澤尊王】為主神。在台灣位於台南市的一間重

4 一個很小的例外是，有兩個女性是來自於台南縣東北丘陵區域的台灣人與原住民混居的村落。這兩個女性都是講閩南語，如果說她們和村裡其他的女人間有何差異的話，主要表現在：當她們處理家事時，似乎顯得更是有權力一些。

5 紙錢，是一種上面有著很薄的錫箔方塊的紙張。紙張上印著神明或是一些世俗歡樂的圖案。紙錢是要燒給神明或亡者的。乩童也會用紙錢來畫符。當宗教性質的器物太熱時(像是燒紙錢用的爐子)，也會用紙錢來加以扶握，此外還有一些其他的目的也會用到紙錢。紙錢還有其他名稱，像是神錢、假錢等等，但不是很常用。關於紙錢，可以參考黃得時(1967:58)。

要郭聖王主廟【譯按：西羅殿】，神像⁶每三年繞境一次，並會經過這兩個村莊。幾年前這兩個兄弟莊，或者以村莊名義，或者村中某些人以個人名義，對該廟的重建捐獻不少。當本村的神明無法解決村民問題時，村民會到台南市那個主廟去尋求幫助。

保安當地的建築物很密集，其中多數是住家。這些住屋大部分都是朝南(爲了美學與風水上的理由)，不過各屋彼此間的角度還是有些不同(這純粹是風水的原因)。在很久以前，村莊中任何風水不錯的地方都會有人蓋房子。在日本統治時代，格狀的道路網出現了，所以今天的房子大致上都是依著這些道路而建，不過還是有些房子沒有依此規則排列，舊的排列形式和新的排列形式交混在一起。

如果說民宅之間彼此已經排得很緊密了，那麼其他各種無數的豬舍、公廁和許多小型穀倉間彼此更是排列緊密，西方訪客看到時很難不覺得他們是看到了大型的雞舍。

在堤防蓋起來以前，河床的範圍還沒有被限定，那時候保安所在的位置是在現在的河床上。不過因爲定期的洪水氾濫，一些人開始在現在保安的位置上蓋房子。當堤防建築起來時，在洪水氾濫區，保安村和其他村莊已經都被淹沒了。大部分保安村的人遷移到了現在的位置。不過，當地人所擁有的土地，散布在更廣的區域，還包括了其他村的某些土地，這也是一般台灣人所常有的模式⁷。某些人擁有著在曾文溪另一邊的土地，有些家庭甚至於土地的大部分都在曾文溪另一

6 根據牛津英文字典，joss，也就是神像這個字，它最早出現在英文中是在1711年，是由洋涇濱的英文裡變過來的，而且顯然是把出現在葡萄牙文的「神」這個字*deos*錯用所產生的結果。joss這個字，字義上就是指一個作爲祭拜對象之中國神明的雕像。

7 參考Gallin(1966)的第四章，尤其是頁100。

邊，經過一些時候，有些家庭會在溪的另一邊建立新住所，好就近看顧田地。

今日在保安共有135個住屋【譯按：在當時的鄉村一個住屋通常是指一個合院】；另外，跨越曾文溪的另一邊的耕地，也屬於保安，共有20個住屋，所以總共有155個住屋，其中共包括了227個戶，所以平均每個住屋有1.47個戶。這個比例在台灣是低⁸的。這個較低的比例，可能是因為在堤防蓋起來以前，就有一些原在現在河床地的住戶已大量遷移至現在的保安所在地。在這幾年，這個低比例又被加強了，因為：建屋的補助使當地人更富裕；儀式劃定的村落界線內，增加了一些建地，允許在上面蓋屋；在一些住宅旁邊原禁止蓋屋的區域，人們卻很容易將建築擴張出去而成立了新屋；最近又有人遷居到曾文溪的另一邊，並新蓋了20棟建築【譯按：以上所要說明的是，在保安村能蓋新屋的條件較寬鬆，在廣蓋家屋的情況下，相對來說，住屋中所包含家戶數之比例會變得比較低】。在保安，最大的合院大概只住了26人，而我在其他村子所看到的合院中住的人數，有時是超過這個數字的兩倍以上。

除了商店、房屋，和豬舍以外，村子還有另一種建築物：一個小廟宇，或者說：公厝⁹。它在道光年間(1821-1850)成立，而目前的廟

8 Gallin(1966:29)所報導的新興村裡，在1958年時，共有115個家戶，人數則是656個人(所以每戶的平均人口數是5.7人，在保安村則每戶的平均人口數是7.3人)。而在Gallin書中頁27的圖裡顯示，該村有39個大房舍，這就表示每一個大房舍的合院有2.9個家戶(如果其在地圖上確實有把所有的屋舍都畫了上去的話)。【譯按：也就是將115個家戶除以39。】

9 公厝，在閩南語的意思是：社區的屋廳。第二個字「厝」，原來指的是在葬禮時暫時停放棺材的地方。也許台語的這個字，只是借了漢字發音相同的字來用，這一點我還不是很確定。不過我們必須注意到，「厝」這個字在閩南語裡的發音和漢字的使用上很容易產生混淆。近年來，在



圖1-7 村廟：村廟(在我離開後，蓋了一間比原來大得多的廟)提供村民開會和拜拜的場所。廟前廣場也提供了便利於曬作物、讓小孩玩耍和社交聚會的場所。

宇結構是在1930年代早期所建。歷經不同時代，這個廟宇曾經是村落辦公室、會議廳、小學或幼稚園。當公衛機構要接種痘苗時，也是在此廟中進行。有時做爆米花的人來到鎮裡，也是在廟的廣場上做生意。

(續)

台灣，除了廟宇以外，逐漸開始蓋所謂的「社區中心」，通常它們會被稱為是「育樂中心」。我在保安村時，村子當時就開始要求蓋一棟這樣的建築。不過，這個趨勢也不是必然的，在許多村落裡，一些新的廟宇，可以提供諸如像幼稚園或村里辦公室這樣的功能。而村里辦公室，通常會有著公共的廣播系統，可以將各種要宣布的事情，透過這個系統將聲音直接傳達到全村。



圖1-8 村廟：村中開會會在廟中進行，因為它是村中最大的室內空間。通常村中開會會由家長出席，而這幾乎都是男性。神明祭壇是在照片中的左邊，廟的大門在相反的一邊，也就是照片中右邊的方向。

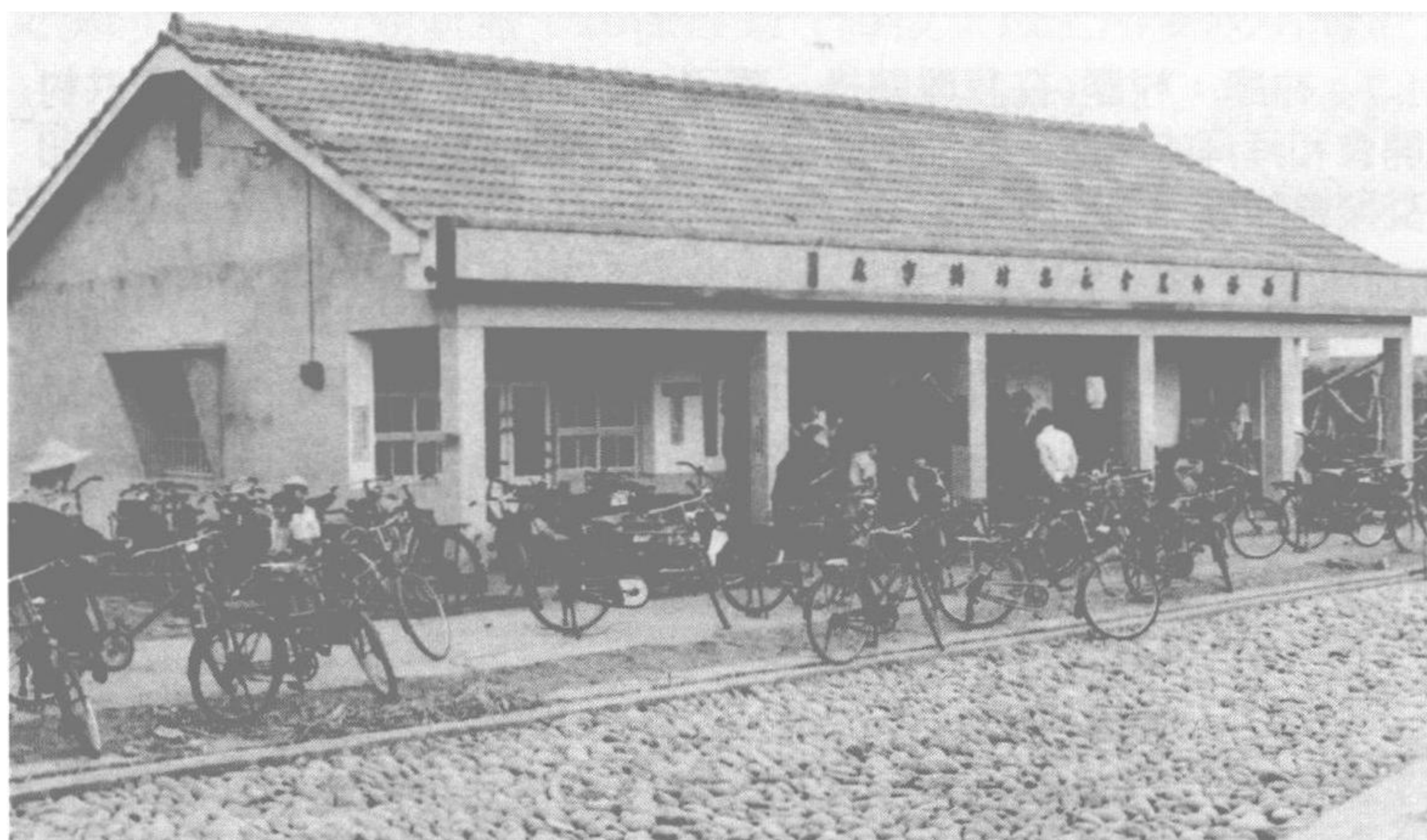


圖1-9 村廟：在廟前廣場的一邊(在右翼一邊)，村中蓋起了一座「育樂中心」，以作為更好的開會中心和真正的「村辦公室」，並且，它還被計畫為農會分會的預訂地(這一排屋子中的左邊那一間)，但計畫不是很成功，幾年後，因為許多村民外移，造成某些季節勞動力短缺必須外聘勞工，這棟建築被改為臨時性的宿舍。又過了幾年後，整棟建築被夷平，以作為較大廟宇興建後所需的更大廟埕中的一部分。

但是到了目前，這個廟宇的基本功能，而且也幾乎已是它現在所剩的唯一功能，是宗教上的功能。下面我們將會看到，村落中的家庭每個月會來廟中拜拜兩次。而在新年和其他節日，像是重要神明的生日，廟裡也有特別的祭拜活動。這個廟宇擁有村落中眾多神像中的兩尊，或者更正確地說，社區以廟的名義擁有這些神像。我不知道這兩尊神像的歷史，只知道村民都認為這兩尊神像歷史悠久。祂們一尊是媽祖或稱天上聖母，一尊是謝府元帥，兩尊都是台灣流行的神明。和大部分的神像一樣，祂們身上有著來自信眾因感謝而掛在祂們頸部附近位置的金牌。不幸的是，有人會偷走金牌。因為這個原因，公共的神明並未放在廟裡，而是一家傳給一家，一直放在某一個家戶裡，只有當其他家庭想要求助神明時，才會換到另一個家庭¹⁰。廟中的神壇上只有一尊神像，一尊很老舊的觀音像。大部分的人不認為祂有什麼靈力，有些人認為祂完全失去了靈驗。祂沒有戴任何金牌，所以廟方也不用擔心小偷上門¹¹。有一個義務性的廟祝，負責每天早晚在廟裡點香，不過實際廟宇事務的執行者是在委員會手中，委員會的組成主要根據村中「股」來形成【譯按：村中分區的單位，類似於鄰或甲的大小，詳後】，我們後面會看到，「股」的劃分背後有政治性的作用。

10 我們後面將會發現，許多私人擁有的神像，也會在村裡普遍的流傳。要借用神像的主要動機，通常是因為一個人想要跟神明請教某些問題或請求幫助。

11 在某些村落裡，新蓋的廟宇有時會有較好的大門，然後在晚上時可以被鎖起來。或者有時候，會裝鐵條在神殿前以做保護。在一些較大的廟，像是西港的大廟，即使神殿前已有木頭做的柵欄來加以保護，但到了晚上還是會上鎖，而白天也會有人加以看顧，所以其實不太需要鐵條的保護，也不需要挪動神像來防止被偷。

新年時，在廟前，有人會對每位家長的名字一一加以擲筊，連續出現「聖筊」的數目會被記錄下來。每一股中，家長的名字被連續擲筊，一直擲到只剩下兩位人選超前時才會停止，這兩個家長便將是該年廟裡委員會的「股首」【譯按：保安村全村共有七股，每一股會擲出兩位股首。擲股首時，通常程序是先有一位股內的村民來做代表，他再依序就股內每個家長的人名來擲筊。各股選出股首後，再由全村股首中擲選出新的爐主】。在每半個月一次的拜拜裡，其中的一位股首(依輪流)要負責出來提供祭品和監督儀式的執行。除了十四個股首的家庭以外，全村還要選出一個爐主，這也是由被擲筊的數目多寡來決定。爐主對於廟宇事務有著一般性的權力，包括在會議時排定座位，在拜拜時提供水果和鮮花等。

爲了能夠更靈驗的得到神明指示，信徒常常拜訪西港的天后廟【譯按：即西港慶安宮】¹²。西港的廟較大而且服務於更多信眾，它比保安村的廟更完備一些，而且在問事方面也有更多較爲詳盡的方法。

保安村在政治上是獨立的村落，內部幾乎沒有分裂。在政府不同層次的選舉中，它都積極熱烈的參與著，由省級的選舉到地方級的選舉都是如此。在鄉的層次，有兩個重要的派系，分別是郭姓和黃姓，但是各派系中事實上包含了各種不同姓氏的人。雖然這個派系的形成和清代充滿血腥的械鬥有關，但是到了今天，兩派已共存在一起，而不太容易在表面上看出派系的存在，甚至於他們彼此還維持著一種和諧性的關係，在西港鄉每次的選舉中，派系間會輪流擔任各種職位以

12 這個廟正式的名稱叫做「慶安宮」。後面，我會叫它做「西港廟」。對於它的華麗建築的描繪，可以參考陳清誥與謝石城(1963:281ff.)。

保持平衡。當我在保安村時，保安村中的郭姓，在西港鄉的政府裡明顯居於優勢。

對內，保安村是由村民大會管理。在1968年以前，新的育樂中心還沒有完工，村民大會都是在村裡的公廟舉行。而村中主持會議的官員，也會在廟務中有特定職位¹³，這些職位，大致相等於理事長、副理事長、秘書，和財務主管，包括：廟宇董事長、廟宇雜事管理、廟宇書記、廟宇會計【譯按：這些職位名稱都是出自作者所附漢字，顯示台灣1960年代地方廟宇之組織型態，至於當代比較流行的「管理委員會」的形式，在保安村要到了1990年代才出現】等等。這些職位都是選出來的，但只有廟宇董事長是地方政府正式承認的職位，不過這不是出於他是廟宇董事長，而是因為他的村長身分，因為村長自然就是廟宇董事長。

村長是鎮上主要的行政官員，它的行政工作是由各股選出的代表所構成的委員會來協助其完成。出於行政上的方便，保安被劃分為七個傳統的股¹⁴。在每一個股中，一位家長會被當作頭人(頭家仔)【譯按：這一點作者沒有繼續說明，雖然不知道當時情況如何，不過目前

13 廟宇裡日常事務的管理，是由爐主和廟宇的委員會來負責的，我們後面對此還會有所討論。在目前討論的脈絡裡，我們看到，「廟」這個字，多多少少和「村」這個字指涉著類似的意涵。

14 「股」，是村莊內分區的傳統形式。在保安村的七股中，其中的三股，是根據郭姓人士在遷到保安村之前所待過的那個村落的名稱來命名的【譯按：如學甲股】，這三股中有兩股的成員全部都是姓郭；七股中另外的四股，是依保安村的地區劃分而來命名(例如說像：路北股)，而在這四股中，有一股成員全部都是姓郭(如果我們知道郭姓家庭在全村所占的數目，以上這種組成一點也不令人意外)【譯按：保安村全村七個股的名字為學甲股、官寮股、中社股、路北股、路南股、西平股、半股】。

保安村實際的做法是，頭人或頭家，其實就是由前面各股所擲出的兩位股首中的第二位來擔任】，而七個頭人所組成的委員會，再加上選舉所產生的村長，共同構成了村子的行政機構¹⁵。

在日治時代，村長是唯一依法選出的官員，通常任職很久(十年以上)。其中有兩位前村長，年長而富有聲望，目前仍然熱心於村裡的事務。前村長A是一個教條主義者而且常常坦率直言，他尖銳的批評和急躁的脾氣是有名的。他在宗教方面知識豐富並且擅於說故事，對地方歷史也甚為了解。前村長B是一個脾氣溫和好相處的人，他的善於調停以及兩個兒子熱心積極於村中政治事務，讓他仍可維持著某種政治影響力。他的兩個兒子都受了高教育、很有能力和企圖心，雖在村外工作，但是對本地有強烈的忠誠度和關注。這兩位前村長在公共議題上意見經常相左，即使在他們意見相同的時候，B也還是常常被A詆毀。由各種角度來看，保安村的派系鬥爭並不明顯，但是有時出於對公共事務的不同意見，前面講的這兩位人物經常處在對立面。每一個人的背後都有支持他的朋友和親人。這兩位都姓郭，他們彼此還是遠親。基本上，這兩個人的影響力，除了非常有限的部分，主要並不是透過姓氏或親戚關係來作用，而更主要是建立在個人性格上的特質，和一些在個別議題上的態度。這兩人能夠相當巧妙地運用一些小手段，而得以成為村中大小事務的發言人，又加上他們與不少村民間的親戚關係，使得意見上的相左，還能夠在不傷感情的狀況下達成某種一致性的共同決策。

現任村長C也姓郭，和前兩位並無親戚關係，但是與前兩位村長

15 官方記載，保安村共有15個鄰，每個鄰有一個鄰長。不過這個日本人和後來的台灣政府都採用的「鄰」的管理系統，並不像那個有七個股首的「股」的制度來得那麼自然，而鄰長也很少有機會聚集在一起。

仍盡量保持好交情。村長C很有聲望，他的決定，不管是跟村有關的，或是跟調停私人事務有關的，都頗受尊敬。當我問別人，誰是這個村子裡最重要的人物時，一個年輕女人念著當地小孩常常唱的調子給我聽：

D(一位十分受到尊敬的保安的長者)說話有夠大聲D *gau toa-sia*

C十分會勸說別人C *gau ko-chia*

B慢慢騎著他的腳踏車B *kiachhia ban-ban*

A的會罵人是極為出名的A *kan-kiau u chut mai*

【譯按：如果用比較接近閩南語的聲音和字意來書寫，這四句話或許可以寫成：D夠大聲；C夠姑洽，很會勸誘和說服人；B騎車慢慢；A幹譙有出名。】

保安村還有其他與更高層次政府和經濟部門相關的官員。有五位是西港農會的代表；有兩位在蔗糖原料委員會中擔任代表；有三位是嘉南農田水利會的小組長¹⁶。而主要與外界聯繫的官員，是在鄉民代表會中的本村代表。這個位置在本村有很高的聲望，在選舉時要經過激烈競爭才能出線(通常要經過很多幕後運作)。在我剛到保安時，村民總會向我介紹說，鄉民代表和村長是當地最重要的官員，這兩位官員也常被村民一起提到，而且被認為是這個村子真正的長官。

16 這些職位背後所代表的區域，和村子的界線並不相一致。像是有一個職位，他所代表的區域，就大於保安村的範圍。另外兩個職位所代表的區域，則大致上是代表了保安村跨越曾文溪兩邊的各一邊。

姓氏與宗族

在簡略考察了保安村之後，讓我們轉移到村子裡還沒有被固定下來的那些部分，也就是擺盪在熱烈護教的基督徒，和有共同祖先而緊密群聚的家戶這之間的廣大範圍(制度被設計成是如此的安排)，也就是村中大部分沒有血緣關係的這些郭姓人家。值得對此做討論的是，這背後也正是反映出了中國東南沿海和台灣南部的的主要差異：前者是宗族主宰的社會，後者則建築在其他原則和其他整合方法上¹⁷。當代台灣人多數是福建移民的後代，雖然福建的宗族組織很興盛，台灣卻沒有留下這種傳統。英文“Clan”或者“(corporate)lineage”，在中文中的對應字應是「族」【譯按：作者自己所附漢字】。我一開始做調查時，認為應對每一個家戶去詢問他們在「族」方面是屬於哪一個「族」。但很可惜，種族(race)和族裔(ethnicity)在中文都是用「族」這個字來加以表達的，而村民對「族」的第一個反應所想到的是族裔。當我問村民他們是什麼「族」時，他們會回答他們是「漢族」。結果，最後每一個人的回答都是一樣的。這顯示我在問卷中包含這個問題實在愚蠢。理由很簡單：在保安村並不存在有「共有財產宗族團體」(Corporate lineages)。而我提問題的方式，既不精細也不在文化脈絡內(在我原來設計問卷時，卻非常自以為是的滿足於這些問題的精

17 我現在所說的情況，在多大的程度上也適用於歷史發展背景有所不同的北台灣？我還不太清楚。雖然，我可以輕率地說，我指的就是指台灣和台灣人，不過，其實，我指涉的主要還是只有南台灣以及南台灣人，特別是指那些接近於保安村的台南的區域，以及台灣早期移墾社會所出現的那些區域。

繳)，也就是我的提問既問得不對也問得不相干。

和中國大陸複雜的氏族系統有關的一些片段性線索，確實在過去的台灣存在著，到今天我們也還能看到一些明顯的暗示性線索存在。雖然，在今天，世系繼嗣群不再擁有共同的土地或財產，不過有一個家族團體對於1930年代當時家族共有的土地被公然沒收的事情，至今都仍深表憤怒。不過也只有這一家族是這樣子而已。

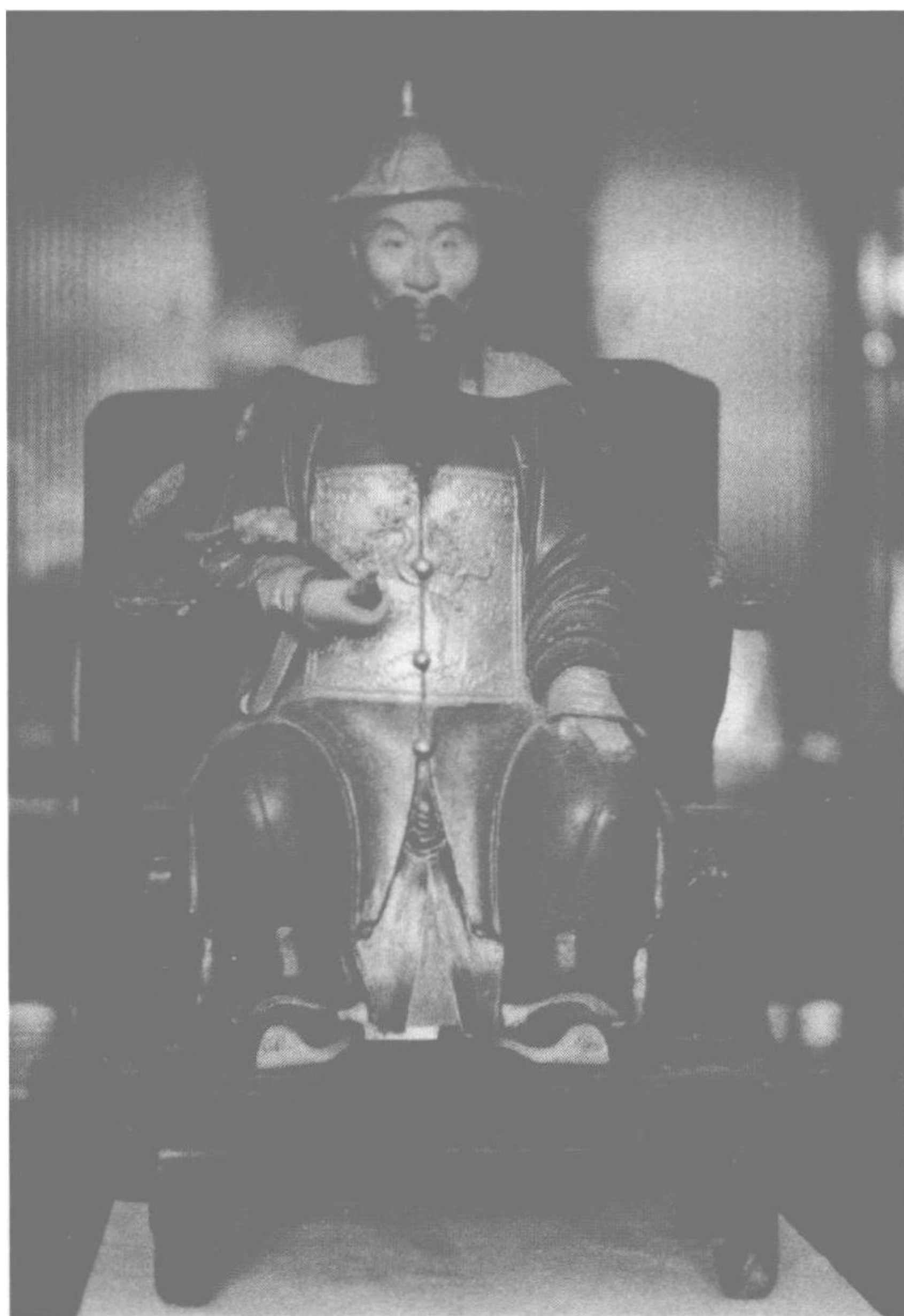


圖1-10 祖先：保安村中僅有一個家戶有一尊祖先的雕像，型態如清朝官員的樣貌。

保安村的另外一群家庭，他們擁有一個書寫的系譜，一本小書中包含了男性後代的名字，以及福建遷台後的祖先(自第九代起遷台)，由第九代書寫至現在的第十九代¹⁸。這個族譜並未真的被這一群家庭拿來作為祭拜的參考，僅在有人好奇時族譜才會被拿出來看一下，據我所知，有些家族因為有族譜而會根據族譜記載的內容而將祖先祭拜的代數上溯得比較遠，但目前這一群家庭並沒有，他們也沒有特意去較廣泛地來維繫其親屬網絡。另外一群家庭的紀錄寫在了另一本族譜上，這本族譜存放在另一個村莊(其內容已經是有點過期了)，沒有一個保安村的人保有其副本，也沒有太多人重視它。Gallin(1966:136)對於新興村中宗族組織的評論也可以被應用在保安村：在台灣，幾乎所有的地區，宗族組織的規模都很小，而且也不太成型。

為什麼比起福建來，台灣的宗族團體較不發達？理由很明顯，這跟早期移民的型態有關。台灣一直是適合中國人逃難的地方，17世紀開始有中國人來台灣。在荷蘭三十七年(1624-1661)的統治中，對種稻和種糖進行補助，中國的廉價勞工受到吸引而來台灣(Liao, 1949: 13)。17世紀之明末，東南沿海為國姓爺——一個忠於明朝的海盜所控制，他想將荷蘭人驅離台灣，和將滿洲人趕出大陸¹⁹。前者成功了，後者卻失敗了。在其聖戰中，他於中國沿海動員了大量軍隊，最後都集結在台灣。Chen, Ta【譯按：陳達】寫道(1923)：

18 在我從事田野工作的早期，我並沒有做這一方面的詳細紀錄。有一天，以極興奮的心情，我的田野助理為我找到並加上了這末後兩代到三代的名字於族譜上。

19 國姓爺，是由明王朝最後一個皇帝，將這個皇室姓氏的特權加到了他個人的身上，這使他有了與皇室一樣的姓。他的本名是鄭成功，這也是今天台灣對他常用的人名上的稱呼。

部隊解散後許多兵士自此定居台灣，根據他們是來自廣東或福建，而被當作是客家人或福佬人。……數字上福佬人占多數，因為1661年國姓爺自福建沿海招募了三萬兵士，三年後他的兒子又自福建南部招募了六千到七千人。這些人大部分沒有結婚，然後定居台灣。

1760年以前，被留在家鄉的移民者未婚妻、妻子和小孩，都能前往台灣。但是接著因為沿海海盜盛行，中國政府(清朝)開始禁止移民者的親人來台。

除了國姓爺的軍隊和其親族以外，還有不少明朝難民逃離到台灣(Liao, 1949:13)，就好像近代的中國人逃離共產黨到台灣一樣。

當新移民不是出於政治逃難的目的而來時，他們是出於經濟上的原因，或者是因為福建當地的饑荒和貧窮所迫，或是被那些正等待著人們去開墾的廣大台灣土地所吸引，Chen, Ta提及：

福建是一個多山之省，米與其他食物產量都很貧乏，以至於無法養育在地人口。結果沿海住民有著很強的經濟壓力，迫使移出。(p. 39)

在15世紀，約有二萬五千位中國人到了安平定居(位在台南市的海岸)，並開始從事農業與工業。漁民到島的西南海岸，並在海邊有暫時居所。這時是屬於台灣島移民的開拓時代。(p. 40)

根據De Mailla【譯按：法國耶穌會士，中文名馮秉正(1669-1748)，著有《台灣旅行記》一書】，他在1715年造訪台灣，當時唯一能夠阻止人們大量移民台灣的因素是：昂貴的移民許可和清朝嚴格把關的渡海規定²⁰。不過，在評論到De Mailla神父的說法時，Davidson【譯按：戴維生(1872-1933)，曾任美國駐台領事，著有《台灣之過去與現在》一書】(1903:69)指出，「成千成百的移民由福建、廣東和浙江的都市來台灣，似乎都成功地越過了這個昂貴規費的限制。」

雖然被這種官方政策或是權力所遏止，但是在清代，移民至台灣仍是絡繹不絕，直到日本法律禁止後才停止。Chen(陳達)的報告曾顯示「在清代兩個國際港淡水和高雄港，乘坐輪船到達和離開者的數目」。大部分時期，到達者都多於離開者，1893-1895年之間，到達者比離去者所多出來的人數是，淡水9,333人，高雄4,479人²¹。因為移民有一些是坐「戎克船」(Junk)【譯按：當時的中國式帆船】而來，所以到達的移民數事實上還會更多。不同時期有各種因素刺激人們來台灣。Davidson(1903:210)提到：「在1870年成立的移民局，就曾在汕頭及其鄰近人口過剩的區域帶了苦力來台，他們被授予了在打狗和島更南邊的一些零星土地。」其目的，一方面在減輕中國沿海的人口壓力，一方面則在增加台灣的人口。

一般認為，這些新移民一開始都是屬於下層階級，他們大部分是

20 De Mailla神父的說法，最早是用葡萄牙文所寫的，後來則以英文，出版在上海的《天朝》(*Celestial Empire*)一書中，後來在Campbell(1903:504-518)中有所重印。

21 實際的數字可能還要再高一些，因為1885-1891年之間的數字並不完整，所以已由總和中被排除了。當時，到達淡水的總人數是151,982，離開的總人數則是141,249。在高雄，到達的總人數是15,873，離開的總人數則是11,394。

以核心家庭或是最小的擴展家庭的形式(或是以一群核心家庭)來台灣，他們很少有「領導較複雜的宗族組織」的直接經驗和「管理祠堂」的直接知識，即使他們有些相關知識，也沒有金錢去操作這些事。而且，他們也沒有有名的祖先，上述他們所缺乏的因素，對於形成一個祖先崇拜的叢結而言，都是不可或缺的因素。更重要的是，當人們可以透過親戚間的世系關係而形成一種密切的合作時，台灣卻缺少這種條件，因為大部分的移民親戚很少，更且，許多移民都還在想著如何能在未來再回到福建，在這種想法下，要在當地建立完整的宗族組織，等於是讓自己局限在這個墾殖地裡，其意義也實在不大。

不過，另外一種社會組織，起源於可被運用的豐富的中國社會傳統，它倒是非常適用於移民墾荒的情況，那就是：以某種精緻的擬制方式，華人假設所有同姓的人過去都是親戚，即使他們之間找不到任何關係也是一樣²²。結果是，一個人只要跟我同姓，不管他來自哪裡，他就跟我有特殊的關聯性²³，而不同於我和其他姓氏間的關聯性。更且，因為中國的姓氏總數並不多，再加上「幾乎還不到十個姓氏，就已經涵蓋了半數的中國人口²⁴。於是姓氏，乃可以作為政治支

22 有一個台灣諺語很簡潔地表達出了這個近乎於有法律效力的道理：「共姓就是共祖」(*kang se to-si kang cho*)。

23 出於這個原因，台灣的姓氏團體間是外婚制的，如果和同姓氏團體內的人結婚，這是降格的而且是不幸的，甚至於會對孩子產生不利。一個女孩子若和她同姓團體內的人結婚，這表示了她是沒有人要的，用台語講，也就是「無地嫁仔」(*bo-tang-ke-a*)。

24 廖漢臣(1960)指出，在828,804個台灣家戶中，共存在有737個姓氏。其中十個最常出現的姓氏，就占了429,249個家戶，幾乎是其中的52%。有479個姓氏，全部的家戶還不到10戶，這個數目已經超過了737的一半。在這裡，台灣諺語中所反映的與事實相當接近，這個諺語說：「陳林李郭蔡，天下占一半。」而實際上在台灣，十個最多人姓的姓，根據廖的資料，是：陳林黃張李王吳蔡劉楊。在保安村所在的台南縣，十個

持與經濟合作的基礎。同姓氏，就好像是一封介紹信，或好像是有了一個跟你相似的朋友一樣。當福建人來到台灣時，原來人口特質中的因素，好像經過了重新大洗牌一樣，現在，姓氏再加上來源地，很容易就提供了人與人間最快而且是最有效的結盟基礎²⁵。

用姓氏來形成社會分類，是中國向外部擴張，包括向台灣之殖民擴張的一種典型方式²⁶，舊金山中國城的導覽上就有著下面這段有趣的文字：

(續)

最多人姓的姓，次序是：陳林黃李王吳楊張蔡郭。

- 25 姓氏團體在台灣的重要性，在日本政府1919年出版的調查報告裡可以看得出來(參考S.H. Chen【譯按：陳紹馨】，1956:10的摘要)。這個調查中也包括了宗教團體，不過因為所有的團體都帶有一些宗教性的象徵，於是Chen指出：「事實上，這些團體都是因應特殊社會需要而產生的。」在所調查的6,159個團體中，共有160個(低於4%)是「教育親族子弟的團體」，此外就沒有其他團體是跟親族有關的了。另一方面，共有1,685(27%)個團體是由同業所組成；1,851(30%)個團體是由同鄉鎮的人所組成的；而有1,077(17%)個團體是由同姓氏所組成。無疑的，商業團體是城市的現象，不過，地域或姓氏團體占了其中幾乎一半，這顯示它們的存在是很普遍的，而且這也顯示，在台灣社會，這一類的組織原則是非常重要的。
- 26 參考Freedman(1966:162ff.)。該書中他討論到了唐宋時期南中國的「被殖民化」，以及由這些區域所產生出去的海外擴張。雖然Freedman傾向於用「世系」(lineages)來建立他的論證，他承認「海外華人大規模的組織，以一種親屬式的關係為基礎，採取的是一種『氏族』(clan)而不是世系的聯盟關係。」(頁165)對Freedman來說，一個世族團體的形式是「有著共同姓氏的男人，在特定的目的下所結合的團體」。這種可能產生「氏族」的情況，Pasternak(1969)的著作裡講得更清楚，他指出，在幾種其他的情況下，世族有可能被創造出來以去應付移民社會的迫切需要，並且去維繫那種原在「世系」中所不太可能產生的較大的組織需求和移民上的需要。

〔比藉特定宗旨所成立的團體而言〕更重要的是家族團體陳氏宗族、王氏宗族、四氏聯合宗族，以及另外一些其他的——那些由共同姓氏所組成的團體。

由一個宗親理事會領導，每一個姓氏團體照顧著其成員的福利，而其影響力則可以跨越整個新大陸。例如說，在上一次的舊金山大會裡，王氏宗親會就吸收了來自美國各地約一萬位王氏宗親來加入。(Walls, 1960:37)

在台灣，用姓氏來連結的一個重要結果是，至少由保安村所在的西港地區而言，我們看到一個村子包括了幾群不同的家庭，每一群內部都有著相同的姓，但事實上卻不能追溯出其間的親屬關係。在1967年的保安村，227個家戶中有164戶姓郭。他們被認為是來自於福建的五個不同群體²⁷。另外有一些郭姓家戶，他們不確定是否相同於這些群體，還有一些人，雖然和其中的某一支連結在一起，但不能在系譜上追溯到其間的連結性。

除了較核心的這些同姓者外，其他姓氏的人也加入了這個村莊。表1-1中顯示了在1967年時保安村的姓氏組合。黃跟徐可以追溯至19世紀中期，張氏則歷史最久遠，如同郭氏一樣，他們包含了沒有親屬關係的一群人。其他一些姓氏都是最近才加入的。像唯一的陳氏家戶是在1926年時，在「從妻居」的婚姻裡，將該戶家長的父親帶入了這個

27 關於保安村的建立，背後並沒有留下來一個共同被接受的說法。一個六十幾歲的男人告訴我，當他祖父的曾祖父(也就是他以上的五代)來到保安村時，那時，保安村已經是一個在運作著的村落了。如果二十年是一個世代的話，那麼他的祖先移民到這裡，大概已經經過了120年了，那也就是在1847年以前。如果說每二十五年是一個世代的話，那麼他的祖先移民至此就已經有160年了，或者說，那是在1807年以前的事了。

村子。在1967年，爲了開一間腳踏車店，一個新的方氏家戶，搬到了保安村。

表1-1 保安村的姓氏分布

姓氏	家戶的數目	占所有家戶的百分比
郭	164	72.3
張	14	6.2
黃	11	4.9
徐	11	4.9
林	7	3.1
王	4	1.8
侯	3	1.3
賴	3	1.3
李	2	.9
謝	2	.9
陳	1	.4
丁	1	.4
鄭	1	.4
江	1	.4
蕭	1	.4
葉	1	.4
總計	227	100.0%

到底是因爲同姓者共同建立了此村？或是多少出於偶然，剛來開墾的人，一批吸引一批，碰巧都是同姓者。早期的情況我們還不是很清楚²⁸。不過，我們可以確定的是，從很早開始，保安村已是一個各

28 Chen(1956:3ff.)傾向接受前一種模型，並認爲一個典型的同姓村一開始是很「純粹」的，而後來經由母系親屬、工匠，和游動商人的組織而逐漸擴展。不過不管它運作的模式是什麼，這些現象【譯按：或是由同姓氏者開始開墾一個村落，或是因爲一個村落早期的開墾者不斷拉攏同姓

種姓氏雜居，但卻又仍以郭姓占多數的聚落。不過，不管這個村子一開始時到底是如何建立起來的，當這個村子開始與某個姓氏等同在一起，一旦發生了地方性的械鬥，這一件事會顯示出它極大的重要性。

姓氏的戰爭

透過檢視清代村際衝突的史料，我們可以猜測單姓村落制度在當時台灣運作的情形。

歷史學家曾提及晚清時期各種派系之間的大小戰鬥²⁹。由西方文獻中所得到的印象是：以整個台灣來說，戰鬥的主要來源發生在有著不同祖籍地(但都還是來自於福建)的人們之間，這種區隔，部分是因方言所致(因為福建是一個多方言之地)。不過，在地方性的脈絡裡，我們看到，發生衝突的單位，似乎是姓氏團體。在西港地區，某些村落主要的住民都是姓郭，他們構成了「郭派」(其中也包括了村民中不

(續)

氏的人移民來此，而使全村同姓的人居多】都是曾普遍存在著的。Chen 引用日本政府對一個林姓為主村落的調查報告，這個村落在當時是台南州北港郡林厝寮。該村中共有76.6%都姓林，這個數據很接近於保安村郭姓在全村裡的比率。

- 29 參考Davidson(1903:63-122); Goddard(1966:92-110); Imbault-Huart(1893:103-122)。Imbault-Huart寫道：「當中國政府占領台灣後，所做的第一件事，就是設立一個能夠管制人口流動的行政機器。」(頁105)Davidson引用了18世紀初期一個到台灣的匿名訪客所說的話：「雖然他們都很勤奮，不過移民者一直是以不服從規定和缺少法律的管理而為人所知曉。他們用氏族(clan)(可能指的是姓氏團體)的名義相連結。他們一直帶著這種氏族式的情感，並且常常進行械鬥。不過，他們很喜歡和外來者進行交際。他們許多人都未婚，或是在離開了中國的家庭後而單獨到這裡。他們希望能夠在累積了一定的財產之後再回中國。」(頁69)關於這時外國人在此的情況，參考Pletcher(1949)。

姓郭的人的參與)；另外一些村子，主要住民姓黃，構成了「黃派」，「黃派」和「郭姓村」有著敵對性的關係，「黃派」村落裡不姓黃的人也會加入在「黃派」中。

兩個鄰近的村子構成了主要的「郭派」：保安村和梧林村³⁰【譯按：梧林村是作者所附的漢字，也是一個化名】。至少有七個村子是以黃姓人家為主。械鬥的原因已經不復記憶(一般認為和土地所有權的爭執有關³¹)，黃與郭之間的敵對關係日益升高，一直到1855-1870年之間，彼此終於爆發了械鬥。當時，郭比黃的人數少了許多，據說：當時郭姓派系裡連女性都穿上了男人的衣服，使其由遠處看起來聲勢驚人，也因此避開了攻擊。

清代時這些「偉大的戰役」，如今還被人記得的並不多，任何那時曾參與過這場戰役的人，即使當時還是小孩，如今也早已作古，甚至於這些小孩的小孩亦然。隨著時間的流逝，相關故事的傳誦變得多樣、矛盾或甚至是模糊了。即使大部分的爭戰已被遺忘，不過今日村際之間反感的發生，大致仍沿著過去一個世紀前戰鬥的路線，今天地方派系的矛盾，仍主要發生在郭與黃之間，即使它背後的複雜性，又被一些個別議題和特殊人物的性格而加以更複雜化了。

產生這場戰鬥的事件是極為瑣細的：屬於郭家的一隻公牛，走入黃家的田裡而被人給殺了。自此，十三年間發生了劇烈的爭鬥。黃氏並不常直接攻打保安村或是梧林村，只是在路邊突襲個別的路人。郭

30 「梧林」，這個名字指的是梧樹(*sterculia platanifolia*)之森林，在中文裡，這個名字字面上給人的感覺帶有某種文學上的美感。

31 有一句聽起來有些怪誕的台灣諺語，警告年輕人要：「土地要擺在第一位，太太和小孩要擺在第二位(*te-it chhan-hng, te-ji bo-kia* 第一田園第二妻仔)。」

姓人說，他們因此無法至外地販賣農產品或購買物資(這造成的問題不只是對於姓郭的，而是所有與郭派聯盟者都遭遇了困難)。今天，這些道路已經鋪設良好且有摩托車繁忙穿梭，當時就是在這些道路上，落單徒步行走的旅客會被突襲甚或被殺。也是在今天這些已經布滿甘蔗和水田的田地上，當時，兩邊的打鬥者相互用木劍、竹劍、木棍與三叉戟，有時也使用較原始的火把相互激烈的戰鬥。

因為有著必須要讓己方死亡人數少於對方死亡人數的心理欲望，刺激了戰鬥的持續進行。對於死亡者的總數，各種報告所提供的數字並不相同，最多有到八十二位的(每邊死亡四十一位)，不過一般認為，大致上是黃姓死了十三位，郭姓十二位。最後政府出面強迫終止這場戰爭，並且要求死亡少的一邊要付給另一邊補償金以達平衡(後來郭這一邊，挖出一具最近被埋葬的屍體，砍下他的頭，交到官府當作第十三具死亡者，進而躲過了補償金的支付，由於黃那一邊並不了解狀況，因此也未再抗議)³²。

郭這邊沒有贏，最多只是打了個平手。考量當時兩邊的差異，平手已經是相當不錯了。如果我們能去重建當時事件的話，我們似乎可以看到，今天這些郭姓團體，還是和過去所表現的情況相類似，因為到今天，他們還在努力地 and 各種團體進行各種結盟以和對方抗衡。

保安村的郭姓團體，其中一個主要外援是來自於住在台南市的其他郭姓者(但他們間並非是親戚)。台南的郭姓者也拜郭聖王(郭聖王是郭姓群居處的保護神)。一個帶有高度神話性的說法是：保安村的一個女神，曾向一個來訪的神請求協助保護村子。這位來訪的神建議：郭

32 就我所知，在中國的數字學裡面，數目82，41，13，和26是不重要的數字。參考Granet(1934:127-248)。這裡，關鍵的，並不是這些數字本身，而是這種想把傷亡人數控制在相同數目上的努力。

聖王，是郭姓神聖的保護神，應是可以求助的神，女神據此而去尋求台南市郭聖王的合作，郭聖王帶著祂在台南市的兵馬來協助保安與梧林。這項協助，似乎主要來自姓氏上的凝聚感，今天大部分的報導人都認為，在早期的戰鬥中，台南市的郭姓人，也曾奉獻了力量，因為他們姓郭，而且「僅僅是因為」姓郭，就都願意來幫忙。雖然我們很難將這樣的解釋全部當真，不過它是台灣人觀點中重要的一部分。順便提一下，當時來幫助的台南市郭姓人士，事實上只有一個區，並不是全部的台南市。

台南市郭姓人士的幫助，不是在戰鬥方面，而是在協助物資的運送。當時，在黃姓的封鎖下，物資無法通過封鎖線達到保安村，後來在台南市郭姓的幫助下，這些物資放在竹筏上，沿著曾文溪溪岸到達保安。爲了避開下游河岸黃氏聯盟村落的攻擊，貨物都是在晚上運送，而成功抵達保安。

保安的第二個資助者，是由郭姓與其他姓氏間結盟的關係中獲得，其中之一是和陳氏的聯盟。陳氏住在保安以北三至四公里間的一個小村莊。陳氏出借人力，其中至少有一次的事件相當著名，即陳氏以武力護送台南市的竹筏至保安。陳氏和保安聯盟的基礎是什麼我們不是很清楚。地方上傳統的說法是，陳氏村中的保護神謝府元帥，發出命令要村民去協助梧林和保安的郭氏。在這樣的命令被確認以前，當地一定已經有著想要去幫助郭氏的氣氛存在。

村中傳統的看法是，謝府元帥和陳姓人士一起幫助了保安村。我們不難想像當時所發生的狀況是，一個陳氏的代表團，或許帶有武裝，和謝府元帥的神轎一起遊行到保安，經由神媒，神明跟大家說：黃姓的神，根本不是什麼神明，其實只是一條狗的惡靈所變，牠固然在人間威力驚人，但在超自然界是低等的。神明接著給了大家一個可

以打敗黃氏的符咒：

現在許多黃姓者住在甲村，發生戰爭時，有一位神叫紅公祖在幫他們。紅公祖是黑狗精變的，所以很有力量。我們處在非常劣勢的時候，謝府元帥來幫我們……當然，祂知道黃姓人的神是什麼，所以祂叫村民拿一個狗桶來³³，並且帶一個黑旗子(是用來驅邪用的)。開戰時我們念著咒語：「見黑就倒。」因此每一場與黃姓的戰鬥都無往不利，最終將黃打敗。

我知道一旦我們拿出狗桶來，我們就贏了每一場戰爭。當人們念咒語時，姓黃的那些人就輸了【譯按：紅公祖、黑狗精、見黑就倒、狗桶等，皆是作者所附漢字】。

雖然我們不知道陳郭聯盟的基礎何在，不過重要的是我們知道他們之間有著某種約定性的關係，而約定的兩造，是以姓氏和地緣關係所界定出來的³⁴。報導人說，這類的約定關係，只要是出於有助其自

33 我無法確認這些說法。中文的「狗桶」，意思很明白，也就是裝狗食物的容器，但是在象徵的意義上，它可以表示出別的意思。【譯按：據譯者訪問在地耆老，有兩位耆老聽過這個故事，並認為故事中的「狗桶」指的應是用來捕捉狗的陷阱式的狗籠，當時人也曾呼喊咒語，發音為 *gautong holiga*(狗桶將你監)：用狗籠把你捉起來。】

34 就我所知，關於台灣姓氏團體之間傳統的聯盟方式，這一方面我們過去所做的研究實在不夠。現在，至少在某些區域，我們還看得到這些聯盟關係的發生。不過，如果能對這類問題繼續做考察，那會是極為有趣的，像是說：所有陳姓似乎都和郭姓有著友善親和的關係(現在如此，以前也是如此)，而黃姓則是和郭姓有著敵對性關係。

身派系去對付黃姓的村落，村子也有可能去和其他村子的其他姓氏團體相互約定。不過，報導人對於和哪些村子有著聯盟關係的講法不一，一部分原因可能是出於村落的名稱本來就經常變動。

第三個協助的來源，來自某些郭姓家庭，他們原來住在別的村落，但是被黃姓人家所侵擾，於是就搬來梧林村與保安村。某些村落在「黃郭相爭」中是保持中立的，住在這些村落中的少數郭姓人家就會比較安全。但在另一些例子裡，平安就要靠一點運氣了，至少有一戶家庭還清楚記得，他們之所以由別的地方搬到保安來，是因為當他們原來住在別村時，房子被黃姓給燒掉了，即使說該村當時是保持中立的。

第四種協助來源，是村子內部本身的凝聚感，這促使村中的郭姓人家與非郭姓人家會以各種方式相互協助。衝突是來自於姓氏團體，具體來講是由村民身分歸屬所定義出來的姓氏團體。這個時候，一個村子的居民，即使他們不是屬於主要的姓氏群，他們也不可能完全保持中立，而必須對村中主要派系盡其義務。某些情況下，對村子的忠誠尤要在姓氏的忠誠之前(如果說你不這麼做，你的房子會被燒掉的話，你大概就非這麼做不可)。例如說，對保安村民資源的供運，是來自郭姓以外的其他姓的居民，人們記得在保安村，這是來自徐姓甚至是黃姓(!)的家庭。這些他姓居民被對方(黃姓)痛恨並時常加以侵擾，但是他們仍然對自己在這個戰鬥中特殊的「非敵對性位置」沾沾自喜。這一點我們由下面的例子中看得很清楚。有人提到過去徐姓人士供運物資給郭方的事情，當時這位徐氏載送的貨品被黃氏截到了，這位報導人這樣說：「我聽說這位姓徐的被黃氏抓到而被削下了一隻耳朵，這表示他不是姓郭，所以姓黃的不會殺他。」

這些事情背後的重點是：黃郭衝突中的相關單位是姓氏團體，而

這個姓氏團體，後來又透過各種方式而被「所屬的村落」所界定。發生衝突的基本單位是特定村莊中的同姓者，但這個範疇中也開始包含其他部分，不僅是各地同姓者會介入，或是衝突中沒有直接作戰但以其他方式參與協助的村莊，都會開始被算進去。

因為對姓氏身分和村落的忠誠感運用得當，「郭派」最終維持不敗。「郭派」的運作，不僅能成功募集了同村和同姓的資源，還至少成功地募集了由另一個姓氏和聚落範圍所定義出來的團體，也就是「陳派」。很值得注意的是，沒有一個報導人提到親戚關係在結盟過程中的作用，村民提到的衝突單位永遠是某某地的郭和某某村的黃，至於來自其他地方的協助者的力量，當報導人提到他們的時候，總是會以：某個姓氏或某個地方的保護神的名字，來講述這些故事。

我不是說這些衝突中結構鬆散的單位不是「繼嗣群」(lineage)單位，這可能還要取決於我們是怎麼去定義「繼嗣群」的。我也了解台灣的姓氏村，在有些方面與世界其他地方的「繼嗣群」單位有某些相同的特質。不過我所要說的是，台灣的姓氏村不是「族」(中國的繼嗣群)【譯按：族是作者所自附的漢字，用以指稱中國的「繼嗣群」單位】的單位，之所以不是「族」的單位，是因為它們在吸納成員的模式上和「族」的吸納成員的方式是不同的，因為它們的背後沒有共同的土地或是其他的族所擁有的那種財產，因為它們並沒有被稱之為族，而只是用某某姓氏來標識(如保安的郭，台南的林、陳、王等等)³⁵。它們代表了有些部分像「族」的另一種社會組織的模式，但是又和「族」不同：它是華人關於社會組織概念的自然生長，也是自然

35 傳統上，有些地方也會這樣子來理解「族」。不過，這邊我所要強調的是，南台灣的人看待「族」這種社會單位的方式只有一種，也就是這邊所提到的這種「姓氏派系組織」的型態。

適應(我會說，那是一種「預適」[preadapted])【譯按：在演化論上，「預適」指的是某物物種原已具有的某些並不重要的內在特質，在環境變遷中，有所演化並進而變成爲相當關鍵的有助於該物種在新環境中存活下去的重要特質】於像台灣這樣一個墾殖地的結果。

第二章

台灣的宗教

儘管還很簡略，但我們已對保安村的歷史與社會組織有了初步描繪。現在，我們開始把焦點放在宗教上。在本章中，我們將說明台灣民間信仰一般性的面向，接下來的章節，將處理保安村宗教與村落生活之間的關係。

佛教徒與道教徒

一個經常會被人問到的關於台灣宗教的問題是：這些人是佛教徒還是道教徒？我們可以由這個看起來似乎很合理的問題開始回答起：這兒的確有著「道教」，它有著特定的傳統、宗教專才和相關書籍，而且，它是非常「中國」的。另外，也有「佛教」，它有著特定傳統、宗教專才和書籍，它和道教的確不同，但是在許多方面，它並不比道教來得不「中國」。

除了這兩個傳統，及其宗教專才與書籍外，還有一整區的信仰與實踐團塊：民間信仰。它有時被稱為儒教¹（其實並不是），有時被稱

1 Groot (1910)。

為精靈崇拜²(animistic)，有時被稱為大眾宗教³(popular)。以上這三者：道教、佛教和民間信仰，都極深的涉入在華人宗教生活中，它們彼此間相互緊密滲透，到最後，任何個別宗教傳統裡的一個元素，也不再是等同於「屬於單獨傳統裡原來狀態下的那個元素」了。

有一點很重要，也就是即使我們注意到，這三者之間的結合是多麼地緊密，但同時我們也注意到，某些宗教元素裡，還是保留著清楚的道教或佛教的色彩。不過，更重要的是，這裡存在有道士與佛教僧侶這兩種不同的人來為村民執行儀式。如果我們想要去了解當代台灣宗教活動內在的動態性原理，就必須要注意到，道教與佛教這兩教間的神明系統和執事者有明顯區別，而這兩教和民間信仰間，也有著區別⁴。

2 Reichelt(1951)。

3 Maspero(1923)。

4 當代中國的寫作者們，他們都會將佛教與道教特別區隔開來，但是他們對於民間信仰的處理方式，就各有不同。像江家錦(1957,1959)，他將台灣宗教區別為道教、佛教、基督教，和民間信仰，其中的民間信仰包括：自然崇拜、問乩辦事，和其他事項。李添春(1956)使用的分類是：道教、佛教、基督教，和通俗信仰，但是和江家錦的「民間信仰」這個範疇不同的是，李添春的通俗信仰，包括了三種民間的神明崇拜，其中的兩種，在江家錦(1959)裡，又把其定位為是屬於道教的。對於何聯奎和衛惠林(1966)，民間信仰本身就是由道教、佛教、民間佛教、各種歷史人物(如關公、鄭成功等)所構成的崇拜、各種保護神的崇拜，以及其他的各種神明崇拜所構成的。另外，還有一個單獨的範疇是「巫覡」，這包括正統僧侶與道士以外的所有的宗教執事者，然而這又被認為是屬於民間信仰以外的另一個獨立的範疇。在何聯奎(1955)所寫的台灣省方志裡，遵循的大致是同樣的分類形式。不同分類系統間的確存在著差異，但重要的是，分類者間一致同意這一點：不管是佛教或是道教，它們都不能代表華人宗教的全部，還必須要把台灣民間信仰中的各部分再加進去，這才算是全部。而各作者也都一致認為，民間信仰，不能被歸屬在各主要宗教傳統中的任何一個之下。

佛教，它有著一套關於超自然神靈世界階層體系的設定，這個體系，就算它並非對於所有的佛教組織都適用，至少對於一部分佛教教派而言它是適用的。道教，也有著一套關於超自然神靈世界階層體系的設定，據我了解，它也相當詳盡。道教的這一套超自然神靈世界，包括了一些只被道士們所崇拜的神明，這些神明是各個不同哲學、煉丹，和法術等道派的創立者。佛教僧侶和道教道士，他們各自崇拜其派別內的特定神靈階層體系，而體系中各僅有某些神靈會為外界廣大群眾所共同崇拜。

在佛教中，廣為一般大眾所祭拜的神明主要是：觀音、阿彌陀佛和釋迦牟尼佛，這個順序也和其所受歡迎的程度相同。另外，在許多廟中，小尊的阿羅漢神像陳列在觀音殿旁的牆上，這是出於一種宗教情感的表現，以及作為一種常用的裝飾性陳列，這些神像不是用來作為祭拜的對象。

關於道教神明，其和民間宗教之間混融得更緊密。道教和民間宗教的差異是：雖然兩邊都會承認彼此神明的重要性，但是一般大眾不會注意到(而且對其所知也不多)歷史上那些「已被當作神明的道術之士」；而道士則對於一般流行的神明不太重視。在觀念上，兩邊的眾神，會被理解為是相互有關而連接在一起的。

佛教僧侶住在寺院裡，這些僧院明顯地被看作是屬於佛教的，即使其中許多活動原非屬於佛教(像是擲筊或是抽籤)⁵。另一方面，道士

5 在日本時代傳進來而目前還留存在台灣的宗教是：天理教。在戰後台灣，天理教是第一個來台的傳教團體。它傳到這裡時我剛好還待在台灣，它傳教的成效並不好。我發現，在戰後，台灣天理教的信徒，也開始把「擲筊」引入了廟裡。在一個天理教信徒的家裡，我甚至發現了他們把天理大神刻成了神像，這和在日本的天理教之用一個鏡子來代表那個非常神秘性的象徵符號「天理王命」，其情況已經完全不同。

們在公廟裡操持事務，這個公廟既非屬於道士，亦非道士所能管轄。而同時，道士也會在一般求治者家裡進行私人診療，這就像在美國的醫生或律師一樣⁶，佛教有自己的寺院，但是對道教來說，除了民間信仰的廟以外，道教並沒有像佛教一樣有著自己的道場，如果真的要說有什麼是屬於「道士的廟」（也就是道士執行道教儀式的地方）的話，那「就是」民間信仰的廟⁷。這些民間信仰廟宇，因為是開放性的、民間普及性的，所以同時包含著佛教的和非佛教的神明⁸，但是佛教的廟宇通常不會包含非佛教的神明。

在某種意義上，佛教被當作是外來宗教，中國人會很高興地跟人家說，佛教原先是印度的宗教。佛教出家人穿著經過特殊剪裁的灰、白，或棕色的長袍，保持單身和素食。而道士有家庭生活，除了因儀式上的特殊需要時，其他場合可以吃任何想吃的東西，形式上他們與其他人沒有什麼區別。

6 就整個中國而論，這種情況是有點例外。中國鄉村的許多地方，都有著和佛教的寺院相類似的道教機構，並且有著各種和佛教組織相類似的組織。不過，在台灣，道教的專業執事者數量不多，而且他們也並沒有和正式的組織相連結。

7 在台灣，道教這個名詞所涵蓋的，是指佛教、基督教，以及伊斯蘭教以外的任何的事情。而連我自己都已經習慣於這種用法了。只要我們現在記住當我們講道教的時候我們到底所指涉的是什麼，那麼這樣的用法，其實還是很便利而無害的。

8 一般認為，在日本統治時代，日本政府決心要摧毀所有中國的廟宇。於是當佛教的神明和人物被安置在這些廟宇裡，廟宇就可以被稱為是佛教的廟宇，於是也就是日本的廟宇了。顯然日本人也相信了這一點，因為他們自此不再去燒毀這些廟宇了。不過，即使最近在台灣所蓋起來的一些廟宇，也會去為觀音蓋殿堂，觀音旁邊則常常圍著羅漢。這種歷史事件所造成的佛教神明的存在，很難被當成是佛教真正的流行。基本上，有一些佛教的神明，祂們不只是佛教崇拜的對象，也是民間信仰崇拜的對象，所以祂們常常被擺在民間信仰的廟宇裡面。

這些事聽起來很複雜，在實踐的操作上卻很簡單。村落中有著一套關於超自然的信仰和實踐。除此之外，另有兩個傳統則是由專業宗教人士來呈現，他們平常住在村外，只有當特殊儀式——尤其是葬禮和廟慶活動儀式，也包括驅邪和其他儀式——要舉行時，才會請他們來村裡，這時他們才會和村民的宗教活動發生關聯。這些場合並不常出現，而這些專業人士所執行的儀式，一般人其實也不太理解。在道教的例子裡，這些儀軌的法本很多都不公開。而佛教，它大量地使用梵文，要受過相當高深的專門教育才可能理解這些文字。

在我們這一個章節裡，我們關注的主要是村民的宗教，而非專業階層們的宗教。只有當村民提到這些宗教專業人士，或是當他們被村民請到村子裡來做儀式時，我們才會討論到這些宗教專業人士。而這個問題：宗教專業人士，他們是不是有著自己的「不同於保安村民的宗教教義或儀式」？在此並非我們主要的關注。我有非常實際的原因可以解釋我為什麼要這樣自我設限，也就是，這是因為我對宗教專業人士們的宗教概念並未能深入研讀。我承認這一方面的研究應該是重要而有趣的，而且也是在我們要了解漢人整體宗教體系時所不可或缺的一環，就如同朝廷官方宮廷裡的宗教體系一樣，那也是我們在了解漢人宗教的整體性時，有趣且不可或缺的一環。而我之所以沒有再專門研究這些宗教專業人士，一方面是因為這還需要我再多花好幾年的時間在台灣，一方面也因為，那可能還需要我去找一個很棒的圖書館，並在裡面讀許多我還未曾接觸過的中文材料才有可能。

不管怎麼說，如果我還需要一個理論上的理由來支持我的做法的話，那就是：本書是關於民間宗教的研究，而在討論民間宗教時，一個重要的議題是，我們必須先決定哪些人才是屬於民間的。如果現在我們把那些參與到民間活動裡的多數人所不了解的東西也放進來，這

樣做到底是否合適呢？如果我們認為這並不適當的話，那麼我們就會把焦點，限定在這個系統中那些較為普遍發生在大多數人身上的事情。這種做法的結果是，我們會排除掉了這個系統整合社會高層人士的過程，而會討論更多這個系統如何將低教育者整合進來的過程。但另一方面來說，如果說研究者是要把那些對於一般人來說十分晦澀難解的元素加進去考察的話，他就會發現，他已走到了另一個極端，也就是他已在試圖包含這些只有少數參與者才能夠了解的細節(的確，如果外界的專家主要所關心的是各種細節的話，那麼可能這些細節會是所有的參與者們都不清楚的東西)。而如果一個研究者真的採取了這種做法的話，我會覺得我們對於社會和文化生活的動態層面，可能將很難去提出什麼結論。因為我實在看不出來，人們如何可能會被一些他們腦袋裡所完全沒有的那些概念所直接影響。

在實際做研究的時候，當然，我是由人們所願意講的任何事裡來盡可能地去學習，並配合上任何我認為可能有關的事情來共同加以對照。不過，在解釋這些儀式活動的社會和文化性質時，我的確帶著一種理論上的偏執，也就是，我更傾向於由一種普羅大眾所帶有的觀點，而非菁英階層的觀點來進行分析。出於這個原因，即使說我曾收集到一些宗教菁英階層的言論，我也會盡量避免讓自己的研究成爲：

「由村外宗教菁英的說詞來獲得資料以了解村子本身」的這樣一種研究。不過，當然，因為我也並沒有真正的去做這一面資料收集的工作，所以我要說，其實我在這裡所做的說明，背後還是有著一種「出於自我合理化」的立足點在。

神明和鬼

對台灣村民來說，他們很確切的相信著，在人的身體內部有兩個或多個靈魂。這個文化圈裡的學者們已經爭論了好幾個世紀的問題是：一個人到底有幾個靈魂：二？四？或者好幾千個？但是對一般大眾來講，這些細節實在無關緊要，一般大眾人人知道，人起碼有兩個靈魂，一個叫做魄，這處於比較低的位置，它和地、女性、黑暗、一般來講也就是陰⁹有關。魄是生命所必須，不過重要性比較低，人死後它通常在棺材或墳墓附近遊蕩，最後會逐漸散去¹⁰。而一個人有的另一種靈魂，是一個氣狀的靈魂，是明亮的、男性的，以及屬於天界的，換句話說就是陽，學者稱這個靈魂為魂，或是靈，或是就稱之為靈魂。

靈魂是永恆存在的。對於人死以後這個靈魂的情況，有各種說法：一種說法是(這最早原是佛教的看法)，靈魂將會被帶到地獄去，然後在陽世所犯過的錯誤都要接受懲罰。這些刑罰的各種形式已被非常詳盡地描繪出來¹¹，幾乎任何一個台灣人都可以告訴你地獄的重要性和不可避免性。有些台灣人以爲，那些信了基督教的人，就是因

9 關於陰和陽的討論，在英文文獻中，可以參考Fung(1948:129-142); Granet (1934: 101-126); van Praag (1966:76-100)。

10 對於在墓地附近存在著的各種靈魂的範疇，以及這些概念背後可能會引發的混淆，參考Groot(1892-1910: vol. 4, pp. 5f., 64. f.)。

11 最近的一個比較完整的討論，引用了不同時期的文獻，參考Eberhard(1967：第二章)。另外一個根據傳統戲曲的材料所提供的討論，參考Laufer(1923:4-28)。一個對台灣特有的情況的描述，參考Ng(1955:70-72這是台語的版本)；英文版本的頁數則是99-103。

爲做了壞事而不想被懲罰，所以才會去信那一個沒有地獄存在的宗教¹²。當靈魂最後終於到了地獄最終的法庭時，在受完了該受的懲罰以後，會(大致上是在未被告知的情況下)喝下讓他遺忘一切事情的東西¹³，然後依據他前世的作爲再轉世到人間。

和第一種說法同時並存的第二種說法認爲：靈魂在陰間，也就是鬼的場域，會持續有其生活。這個鬼的場域，陽間的人看不到，但是他和陽間的時空相交疊。如果這些鬼的後代會提供他們食物、衣服、房子、金錢等，他們就可以過得很舒服。小套的衣物、摺成金或銀元寶的紙錢、像真鈔一樣的紙錢，以及複雜的紙屋等等，在台灣，這些都是拿來燒給亡者以作溝通的東西。而這些內部有著家具、庭院、僕人的紙屋，做工細膩到已經超出不少民間藝術作品的水平。不過，不見得大部分的幽魂能有這種較好的處境。有時年代久遠後，後代已經沒有生者來爲亡者提供祭品，亡者漸漸地落入貧窮悲慘的狀況，在這時，他會很生氣地侵擾人類以來爭取自己的需要，或者是至少以此讓人注意到他在陰間的悲慘狀況。當他開始侵擾人類後，他所屬的範疇也開始改變了，這時靈魂已經變成了帶有惡意的鬼¹⁴。我所記錄的一

12 我還沒有遇到任何一個非基督徒的台灣人注意到：其實在基督教的思想裡，也有著這種關於地獄的圖像。

13 這個飲料是由孟婆尊神所提供的，這個尊神Werner(1932:312)曾將其描述爲是一個佛教的女閻羅。DuBoise(1886:314)寫道，當「學者們」抵達地獄時，他們懂得以佛教的誦念來避免懲罰，然後他們會被帶到孟婆的這個部門，並飲下飲料。在他們下一次轉世的時候，他們會在出生的時候或是嬰兒的時候就死亡了，然後會再一次地被帶到地獄的法庭裡接受審判，這一次，他們就再也沒有什麼方法來進行防衛了。在一般台灣人的觀點裡，對於地獄運作的過程，並不會有如這般的那麼邏輯性的說法。

14 有些作者會將「魂和神」兩者連結在一起，並也將「魄和鬼」這兩者連結在一起，這是一個比較詳細的說法。Thompson(1969:10f.)寫道：「現

個鄉間故事，讓我們看到了一個不幸的鬼魂。

隔壁的村子裡，有一個人過世了，喪葬儀式也辦得很適當。幾個月後，亡者的女兒在她父親以前工作的田地上耕作。父親忽然出現在女兒面前，吸著菸穿著很破的衣服。她被嚇壞了，趕緊跑回家。有人跟她解釋，在陰間，她可憐的爸爸只有破爛的衣服可穿，所以生者應該為他準備一些較好的衣服。

另一個故事裡，顯現出鬼的力量之可怕：

在台南附近，一棟房子裡的某個區域，沒有人敢在那裡睡覺。一天晚上，一個膽子很大的人和他四個朋友到了這個禁地。如同往常一樣，鬼出現了，一個老女人開始哀號。在場的那些人用竹棍去打她，然後鬼就消失了。後來，這些人都生病了。有四個人深表悔意，跑去請求女鬼的原諒，他們都復元了，第五個人則一直病到現在都還沒好。

(續)

在，那個靈魂的物質或陰的成分(也就是魄)，如果沒有被合適地加以安葬和祭拜，他會成爲一個鬼……魂的威力來自於他的這種『神』的性質，『神』不只是對於較好的靈的一個一般性的稱謂，而且可以被用來指稱所有的神明。」我所能夠說的是，沒有一個在保安村的人，能夠用這種方式，把這一套架構如此詳細地告訴我。而保安村的許多人，是用我前面所提到的那種方式來告訴我的。我懷疑，這個問題背後的癥結是，因爲「鬼」這個字，它的意義會隨著時間(或是在不同的方言之間)而一直發生變化，不過我漢學方面的知識不足以讓我來處理這一方面的問題。

通常，人們可以用一個比較好聽的名詞來稱呼這些悲慘的鬼：好兄弟。中文裡一般描述性的用語則是：餓鬼¹⁵。好兄弟是很危險的，因為他們情況悲慘而飢渴。要避免遭遇他們的貪婪和危險，在家中祭拜神明或祖先時，於是都會同時拿出東西來在門口前以祭拜好兄弟¹⁶。無疑的，在保安村，好兄弟是在拜拜活動裡最常出現的範疇，因為任何拜拜中都包含著祭拜好兄弟的這一部分。

根據這一類說法，靈魂有兩種結果：或是後代會虔誠準備供品給他吃，不然他就陷入了貧乏的境地。那些有後代子孫照料的靈魂也就是祖先。在操作層面上，有些報導人很堅持地告訴我，一個鬼和一個靈魂(當然靈魂也包括祖先在內)是一樣的，唯一的不同是，當我們用來說明亡者，用到靈魂這個詞時，這個詞並沒有在字意中告訴我們什麼事情，但是鬼這個字，就告訴了我們：他是危險的，而且是沒有被子孫所照顧的。因為這個字有不好的意思，所以應該盡量避免使用到

15 雖然「餓鬼」這個詞，有的時候也會被採用，不過在保安村，通常所使用的相關名詞，是「孤魂」。很顯然的，鬼會飢餓，不是因為他們沒有被給予食物，而是因為他們在世的錯誤行為使其受到了懲罰。結果是，這些鬼有時會被描寫為是有著很大的肚子跟嘴巴，但是食道非常的窄而不能吞嚥食物跟水，這造成了他們永遠的飢渴。可是這種說法在保安村並不普遍。中國餓鬼的概念是來自印度的 *preta*。Soothill and Hodous(1937:341)在他們所編的中國佛教辭典中，在「鬼」的這一條目下，討論了各種餓鬼的類別。雖然長久以來，餓鬼這個概念已不再明顯地與佛教或佛教教義有所連結了，Soothill and Hodous還是列出了中文對梵文 *preta* 的各種翻譯：*Biiliiduo/pileto* 俾禮多(p. 320); *Bihliiduo/pitlito* 畢利多(p. 361); *Bihlii(duo)/phekle(-to)* 薛荔(多)(p. 462)。最後一種寫法，是只有當那些祖先已成為餓鬼而繼續在人間作亂的時候，才會用這個詞來加以表達。

16 「好兄弟」這個詞，已經是一種修辭上所採用的較好聽的說法。不過，對於這種在門前對他們的祭拜，還有第二種修辭上的較好聽的說法來加以形容，也就是，這種行為常會被稱作：「拜門口。」

這個字¹⁷。

不過，要設定出「鬼」這個範疇的存在，其目的是要與另一個範疇，也就是「神」¹⁸，來形成一種相對性。區別這兩個範疇的主要原則是：靈魂死後的狀況取決於(如果要跟我們前面的描述相一致的話，「取決於」三個字，可能要改成是「部分地取決於」)一個人在陽間所累積的功德。許多村民都是這樣講，認為事實完全是如此：如果你是好的，你就變成了神；如果你是壞的，你就變成了鬼，他們這樣說：

如果一個人在世時做好事，他會得到好名聲；如果做壞事，他名聲就不好。這個道理相同。神是那些在為人的時候做好事的人，那些努力修德和學習佛陀行為的人，死後也會加入佛國。那些致力於要救贖別人的人，死後會成為神。

……有好品行的人會成為神；有德的人變成神，無德的人變成鬼。在死前做很多壞事的鬼，他可以在死前決定死後要努力行善修德，既然這樣，他可以成為神。就像是一個很窮的人他仍然可以想要變富有，然後他會成為一個有錢人，這個情況是一樣的。

17 作為一種罵人的詞，鬼的字意也開始被延伸到了活人的身上。例如說，調皮和不合作的小孩會被叫做「小鬼」。愛喝酒的人會被叫做「酒鬼」，有時後這個「酒鬼」，還是一種帶著點快樂意味的罵人的話。

18 在傳統古籍裡，這種對立是陰與陽的另外一種展現，參考Groot(1892-1910: vol. 4, p. 407ff.)。



圖2-1 鬼：照片中供奉的食物是給遊蕩的鬼的，免得這些遊蕩的鬼去搶奪了給神明和給祖先的供品。



圖2-2 鬼：一位先生和他的孫子女們燒紙錢和準備食物與酒給「好兄弟」，或者說孤魂野鬼。

在以上的概念裡，鬼和神之間有著連續性。一些報導人，當我叫他們一定要在鬼和神之間做區別的時候，他們說，除了性質上的好壞以外，鬼和神之間並沒有真正區別。還有，人們認為，神在天上的官僚體系裡占有一個位置，祂屬於在這個久遠重要的傳統中領有薪水的職位，並且在執行律法上扮演著重要角色。相反的，鬼，沒有任何榮譽可言，而且是在悲慘跟黑暗的狀況中度日。

我們暫且回顧一下前面所說的：當人死了，他變成了靈魂。或者，也可以這樣說，人死後他的靈魂就出現了。他會到地獄裡接受在人間為惡所應得的懲罰，然後會再一次地轉世。同時，另一套理論說，人最重要的一件事情是他是否有後代，如果他有，而且後代也會對他進行祭拜，這時，以一個祖先的身分，他在陰間將得到滿足的生活，但是陰間的詳細情形我們不清楚。如果一個人沒有後代，或是子孫不孝而未加以供養，他便是活在同樣一個陰間裡的悲慘而飢餓的鬼。如果他在生前曾有特殊美德，在天上的官僚體系裡，他就會被任命為官並能成神。不過，因為天上的位置並不多，而卻有那麼多有德性的人在競爭神的位置，所以成神的機會很小。作為一個神，便可能有一群固定的人會對他加以祭拜，這個位置，實質上比作為一個祖先的位置還要好，更不用說是比鬼還要好了。

這樣的一套系統，或者更準確地說，兩套系統相連結起來的一個系統，其中並不是沒有矛盾的。例如，同樣一個靈魂，如何可能既是在等待轉世的地獄裡受苦，又同時還停留在祖先牌位上？（至少在一段時間內是如此）還有，這同一個祖先，他一方面在牌位上被祭拜，一方面又同時在天上的官僚體系裡做事？村民似乎不會想去把這些不同的救贖論更緊密地結合在一起。也沒有一個被我問到的人能立刻回答我這些問題，如：為什麼一個祖先在轉世投胎以後還能夠繼續是一個祖

先？不過很明顯的是，這兩套概念化的東西確實同時存在，而且有時在它們之間還會有衝突。比如說，在保安村的一場葬禮上，各個祖先被召請來附著在紙做的小型塑像裡，以完成葬禮和有關活動，但是，因為有一位祖先在地獄中得不到外出的許可，無法來附著在塑像上，儀式進行出現了很大的困難。在擲筊確定這個祖先終於來了以前，儀式中最後還是得經過道士更長時間的經文誦念才讓問題得以解決。

歷史上，這類問題，是出於一種「綜攝主義」(syncretism)，尤其是道教和佛教元素與民間信仰之間的融合。不過中國人不是一個喜歡在教義上辯論的民族，而且在傳統上，當權者對於宗教，主要是將力量集中在那些被認為有政治危險和對國家有顛覆性的違法教派裡，而不在於那些教義方面的議題¹⁹。在這些因素下，民間信仰的邏輯是否嚴密的這個問題，似乎沒有太多人會去在乎它。

鬼、神、靈魂、祖先等這些範疇，或多或少，在保安村大致上已包含了我們可以觀察得到的全部的超自然事物。為了避免我們的分析太寬鬆，我必須要承認，當地還有其他與超自然相關的字眼存在。那些範疇在傳統的神話裡常會被提到，他們和我們處理的超自然事物有點不同，但也不是那麼不同。幾種不同宗教傳統、富有想像力的神話或小說的作家，以及大量的民間戲曲，共同創造了一個在地球上無與倫比的文學傳統，這促進了民間對於其他非人類事物的豐富信仰。做一個簡略對照，我們可以說，在許多方面，中國的這些傳統，和歐洲的「小人故事」或「精靈故事」的傳統有些相近，雖然在中國，這些事物的存在，神聖性還要更高一些。不過，兩相對照，中國社會裡的

19 參考Groot(1903)。

這些範疇——仙²⁰、佛、妖精或妖怪、魔神、邪神等等——的確和歐洲的概念有點接近，但我們也要問，他們真的與歐洲的那些範疇相同嗎？

當我問到幾個報導人，並且希望他們能畫出一個關於前述這些事物間的關係圖時，結果我始終很難得到一個確定性的說法。一位報導人列出了佛、仙、神以及人等這個階層性的次序。另一位報導人則提供了「人可以被轉化成的其他超自然範疇」：仙或者是佛，他解釋道：住在山上的是仙，這是道教的，佛住在東邊，這是佛教的，佛教與道教的唯一差別不過是如此。一個人在死後可以變成神，神住在山中。人可能變成鬼，鬼也會死，所以鬼和人的壽命都有限，這和永生的神、仙或佛不同²¹。第三個報導人認為：活著的人會變成佛或仙；而一個死人將會變成神或鬼；佛和仙不同，不過佛缺少一個靈魂，所以沒有自由，但仙則不同。她解釋道，沒有仙會想變成佛，她又說，她感覺仙比較可愛，會讓人想到常在文學和藝術作品裡出現的八仙，神大部分住在天上，雖然這很難去確定，五府千歲確實住在天上，但是王母她就不確定了。鬼是最悲慘的，因為無家可歸，而且他們隨時會因為更高超自然神明範疇的出面，而受到被清除的命運。

第四個報導人的說法最複雜但也最有趣，他所提供的說法把焦點放在人的身上：作為有生命氣息的生命體，人，可以成為仙，雖然曾

20 為了避免前述的討論夾帶了太多的中文字，我們根據的是最常被使用的稱呼，但卻不一定是正確的稱呼。並且我還盡量讓它和中文字運用模式保持一致，而且我還對每一個名詞都只用一種稱呼。在本書其他部分，我並沒有採取這樣的做法。

21 所以，一個人最好是在在世的時分行為良好，然後在死後成為神，就可以獲得永生。這一點有些像是人們獲得了終身職的保障一樣。

有一個時候這個世界上只剩下一位仙的存在，那就是劉伯溫²²。不是所有的仙都是來自於人的，動物也可能變成仙。當人死時可以變成神或鬼，鬼有好幾種。而墮落的神會變成鬼，他們會被稱爲是「邪神」。雖然沒辦法變成神，動物有可能變成鬼，而成爲「妖精」，妖精也包括有人形但沒有生命的物體(妖精跟妖怪這兩個詞常會搞混在一起，這裡我們用妖精這個詞會比較合適)，佛住在西天，仙住在山上，神住在廟裡處理著人間的事務。

不管這些說明多麼有趣，即使從那些很願意並擅於表達的報導人的話裡，也看不出來有一套清楚共享的概念系統存在那邊，這並不令人覺得奇怪，因爲當那些超自然存在物的全體要被加在一起時，你要預期所有這些東西能夠被很容易地就安排在同一個架構中，這實在沒有什麼道理。那就好像如同是一個歐洲人，硬要把「奧伯龍」【譯按：歐洲文學裡所常提到過的眾精靈之王的名字，在莎士比亞的仲夏夜之夢裡就曾出現過】和聖誕老公公，與聖希洛里【譯按：西方基督教史中聖徒的名字】和天使加百利，放在同一個圖表裡面一樣。我的建議是，出於現在的目的，也許我們先把「奧伯龍」和聖誕老公公由這個圖表裡撤出來還比較好一些。在台灣，我們好像不是很需要「奧伯龍」，至少在一段時間裡，沒有他我們也可以繼續討論下去。而在本書中，爲了使研究更有成果，我們把自己限定在保安村的三種靈魂——神、祖先、和鬼——之顯現的重要形式上，這些就已經足夠我們來進行相關討論了。

一般認爲，神明，也和人間的官員一樣，占據著「和人間政府框

22 在許多中國的傳記辭典裡，他是以劉基的名字出現。歷史上的劉基(1311-1375)是明朝初年的一位政治家。和西方的「寓言書」相當類似的一本中國的書「燒餅歌」，據說就是劉基所著。

架相類似的天上官僚體系」裡的某個位置。傳統的看法，而且也是最常被漢人所說的說法是，這個天上的階層，相同於帝國時代的中國政府(這個天上的階層中甚至還包括了文官考試制度)。在今天，一些台灣人或許會將其解釋成或理解為是類似於共和政府的體制，也就是由總統、副總統、各部主管，以及不同部門與委員會所組成的政府。

同樣的主題會重複出現在廟宇中的象徵符號上。漢人廟宇有著衙門的形式，神坐的位置和官員坐的位置相同。許多廟宇在兩邊擺著架子，架子上插著很高的桿子，每個桿子上刻著一些標誌。我問過周圍的人，但是很少人能夠清楚的辨別出這些標誌寫的是什麼，但整體而言，他們都知道這是代表著皇室官僚部門的標誌，附屬的官員，則是屬於衙門的一部分(很少人會去注意到這個衙門是屬於那一個層級的)。在遊行時，神明的轎子前面，會有男孩帶著這些標誌，表示著他們是衙門內的部屬【譯按：南部廟會常稱這種持牌者所構成的隊伍為「排班喝路」，類似於官員出巡時做前導的儀仗隊】。並非所有的神明在出巡時會帶著這些部屬，因為要聘用他們的費用很高。即使對於大廟的神明，這也不是必須的。不過這些部屬的存在，可以使廟宇活動顯得更為「好看」。有趣且重要的是，那種讓廟宇顯得比較「好看」的方式裡，也強調了祭拜對象背後具有著官員的屬性。

官僚主題在這些情境裡的重複出現是相當明確的，但官僚體系裡階層體系的性質，若仔細加以考察，卻不是很確定。其中唯一一個大家都承認的位置，是那個被擺在頂端的「玉皇大帝」，祂之下，有一群占著較高位階的神，但我們很難把其間的階層排清楚。某些台灣人把關公排在玉皇大帝下面(甚至有些人說，現在關公已經繼承了玉皇大帝的職位)。在西港，人們認為，十二位掌管瘟疫之神的位置，直接位於玉皇大帝之下。有些報導人會把佛教的神明系統放進來，尤其是觀

音，又有些人會把「主管亡者的神」放進來。

這些說法的確不是很精確。在不同地方，人們會有一些不同的想法，而認為某些神明的位置會比較「高」（閩南語會說較「大」），並相信這種位置比較高的神明，會比位置比較低的神明更能完成信徒的需求。許多種情況，會讓社區特別專注於特定的神明並且還認定祂是比較重要的，這些情況包括：一、如果說某一尊神有特別大而且顯目的神廟來加以祭拜，這自然讓這個地區的人會覺得其中祭拜的神尊是很有地位的，例如說，即使並不一定和個別社區實質產生關係，但南鯤鯓和麻豆兩間大廟中的五府千歲，是台灣西南部地區的人沒有人不知曉的²³。二、另一個影響社區中的人看待神明地位的因素是，是不是依據神明模樣雕刻出了神像來？而這個神像的靈驗與否，則又是取決於其他因素：神像擁有者是否願意把神像借出來辦事？因為神像的聲望是透過神像辦事的效力而建立起來的；三、最重要的影響社區認知神明地位的因素是：是否有乩童會被神明附身，而開始在村裡進行辦事（神明可以透過其他方式產生神諭，但這無法與乩童這種方式所帶有的親密性相比）。

下面，我會開始一一討論這些和神像及靈媒有關的事情。其中的關鍵是，對於這些農民來說，即使說他們相信，在天上，神明間的位階關係大致上是固定的，但是我們卻看到了在農民的世界裡，神明間的位階關係，會隨著時空不同而跟著也有所不同。

23 對於南鯤鯓這個廟宇的討論，參考陳清誥和謝石城(1963:309-313)。關於麻豆的廟宇，同樣參考該書的頁223-229，另外《法海雜誌》的專期報導(vol. 4, no. 15 May 1959)裡，也有相關的描述。

第三章

守護村子的神明

在介紹過人類背後的超自然世界後，我們再回到保安村來。早先，我們曾看到兩種重要的組織原則：姓氏和村落。由西港鄉的衝突裡，我們也看到了這些面向上的運作。在本章中，我們將會看到，儀式性情境裡，象徵性地經由郭聖王¹這一尊保護神，保安村內姓氏和村落這兩種社會組織原則如何可能會交織在一起。在這些討論之後，我們將考察村落中被界定出來的「神聖範疇」，這個範疇在村落中必須要加以保護；而帶有敵對性質的東西，在郭聖王的幫助之下，必須將他們隔絕在外。

守護保安村的超自然界神明

村落本身的一個「個性」(individuality)，和村子以什麼神明來指導決策而所產生的信仰形貌密不可分，村子之間的衝突，必然會造成兩邊各自運用其可以用得到的神明，並進而會產生神明間的衝突。因

1 或者稱郭姓王，或者稱郭聖王。更正式的稱謂則是廣澤尊王。這個神明的姓氏，剛好和郭氏姓氏團體相同，這可能並不完全是一個偶然。大部分的保護神和他們所保護的村莊之間，並不會有著相同的姓氏。而在這裡，郭聖王是被當作一個神明而非一個祖先來看待。

爲如此，人們在描述歷史事件時，所慣常使用到的敘述方式，也常常是用「人跟神明之間的結盟如何如何」這種說法來進行。在某些村子裡，包括保安村，某一個神明，可以被提升至在村中擁有著至高權威的全村保護神的位置。在保安村，這尊神明就是廣澤尊王郭聖王，祂是姓氏單位和村落單位共同結合下的一個象徵性結果。在保安村，在那些常常被人提到的神明裡，郭聖王是最高也最有力量的²。郭聖王既是郭姓的保護神，也是會幫助所有人的一般性神明。在西港鄉，郭聖王是那些：郭姓人占了較高比率的村子，以及那些在一個世紀前的郭黃戰爭裡與郭結盟的村子(這種關係到了今天，都仍是政治派系構成的主要基礎)之村落的保護神。更具體來說，現今，郭聖王在保安村或梧林村裡，都是最重要的神明³。

必須要指出來的是，即使姓郭，郭聖王並不被認爲是村裡任何一位在世者的祖先。聖王的太太原是一位天上的玉女，她被降於人間，以讓她能嫁給郭聖王，而他們的小孩則是一連串在其祖廟前神秘冒出來的石頭。這些石頭，被理解爲是聖王象徵性的兒子們，所有拜郭聖王的人也會去拜這些兒子。這些兒子沒有後代，出於神話性的展現，他們並非根據史實(或是說，非「歷史屬性」的)。聖王的兒子會被加

2 關於郭聖王人間在世生活的幾種不同的說法，參考廖毓文(1967:78-83)，以及鄭昇昌(1967:49-52)。

3 何聯奎和衛惠林(1966:136f.)，提供了一個簡明的表格來說明各地移民的守護神。像是由晉江或泉州移民而來的台灣的人，他們會拜郭聖王和保生大帝(也就是吳真人)；龍溪或漳州移民到台灣的人，則會拜陳聖王；一些福建以外地區的少數移民者，會拜一些其他的神明。不過，保安村的郭姓，他們雖認爲他們來自於龍溪，說的也是龍溪的方言，而不是晉江的方言，然而，他們卻是在郭聖王的保護之下。一般而言，以整個台灣島來說，何聯奎和衛惠林所提供的架構基本上是正確的，不過在個別村落的層次，許多細節會和他們所講的有些出入。

上某些字來表達其身分，也就是用「保護神」的名稱【譯按：即「太保」】，再加上出生次序的號碼來加以表示，通常被稱為是第幾太保【譯按：如三太保、五太保、七太保等等】⁴。功能上，這樣就可以允許這個神明有可能在很多地方被祭拜，而且也可以讓不同的靈媒，以不同太保的名義而出現，即使說傳達出不同的訊息也還不會造成矛盾。不過，這樣的一種增殖神明數目的操作模式，並未發現在其他神明上(即使是非常受歡迎的神明)。

要強調的是，在今天，郭聖王已不只被用來當作郭氏的守護神而已，還包括了其他屬於「郭」這個派系的整個村落，這就包括了那些不姓郭的村民。郭聖王和這些村子的連結是因為郭姓居民的關係，不過郭聖王對村民的付出則是針對全體村民的。用一種社會性的角度來理解，村子對於郭聖王的崇拜，反映出：即使不是姓郭的村民，也接受了郭姓在這個村子裡的主導權。於是，即使村子的界線和姓氏的範圍，這兩者之間不是完全重疊的，但是現在，郭聖王已是「村子的凝聚力」和「姓氏的凝聚力」兩者整合在一起後，所代表的基本象徵符號。

郭聖王既被當作郭氏的保護神來祭拜，也被「郭派」的村子當作保護神來祭拜，這種雙重層面，由祂在地方上被給予的稱呼裡可以看出來，例如台語的「郭聖王」，在當地，可以被寫成「郭聖王」或「郭姓王」⁵，也難怪有些人會堅稱其中只有一個是對的。不過，當地

4 中文「太保」這個詞正式的意思，是指太子的保護者。就此而言，它也可以寫作「太子太保」。我並不知道為什麼郭聖王的兒子會用「太保」這個詞來加以表達。或許，那是很久以前福建當地神媒所發明的講法？我很想用「保護者」(Guardian)這個字，以來避開中文的「太保」這個詞，不過我猜，「太保」這個詞會被使用，背後所隱含的一種皇室官員的意涵，可能比其之作為守護者的這個意涵，來得還要更為相關一些。

5 只有在閩南語裡面，這兩個詞的發音才是相同的，在普通話裡則並不

其實兩種寫法都有，而且兩種意義也都可以被通用⁶。

今天，台灣郭聖王的信仰中心是在台南市的西羅殿，據說這個廟，是1714年時由福建直接取得的香火所興建⁷。西羅殿離保安村有一段距離，這距離已經大得超過了可以每天都跑去問事或參訪的距離了。如果說，一個先知在老家總是很難得到他的榮耀的話(當地也常常有人這樣子跟我說)，那麼沒有比這個更好的方法【譯按：也就是讓這個廟離當地有一定的距離】，可以來保存郭聖王的聲望和辦事的神聖效力了。對於那些在保安村的廟裡所無法解決的問題，或者是說那些在各「郭姓村落」間所發生的問題，應被帶到那些較能夠處理一些大事(較不平常的事)的地方去問神，所以必須要找比平常還要來得更具有神聖性和權威性的地方去問事。在今天，保安村很少再有以整個村子為名義而到台南的西羅殿(或是找西羅殿的乩童)來尋求問題解決的情況了，不過，對於個人來講，當他們在問過本地的神明和乩童，或是

(續)

同。當報導人用普通話跟我提到這位神明時，有時用的是第一種稱謂，有時用的又是第二種稱謂。

- 6 我們大概會這樣猜想，在這裡，「姓」這個字，可能比「聖」這個字，出現得要早一些。而這個改變，可能是隨著其角色的由純粹只是姓氏相關的人物，而轉變到成為被大眾普遍所接受的人物。這個時間，可能發生在「郭黃相爭」的時候，也有可能發生在這個區域已經經過了綏靖化以後。很可惜的，我們沒有早期這方面的資料。不過，在書寫時，這兩種書寫形式都很少有人使用。因為，在要寫出這位神明的名字時，人們常會使用正式稱謂，也就是：廣澤尊王，不過這種寫法，卻有可能會忽略了實際情境裡的用法。事實上，因為在正式稱謂裡，看不出這個神明與郭姓之間的任何關係，所以在台灣西南地區的口語裡，很少會使用這種正式的稱謂。
- 7 把香由爐中分出來給另一方，這是一個子廟由母廟中分立出來所做的一個關鍵性的行動。當政治上的情況允許時，子廟會固定到母廟去進香(通常是一年一次)，也就是到母廟去重續其香火的靈力。郭聖王的母廟位於福建省南安縣泉州府鳳山寺。

已採用其他問事的方法都還不能得到滿意的答案時，他們還是有可能跑到西羅殿去。

但是台南市西羅殿的郭聖王，祂不只是一個經過地方邀請後才會前來村裡的外來之正神，祂同樣也是村子的保護神，因此祂會不時來訪。保安村，就像西港鄉其他的村落一樣，會參加三年一次的慶典，這個慶典叫做「王醮」，它是爲了歡迎來訪的格外高階的神明代天巡狩「千歲爺」而舉辦的⁸。在各種活動中，這個儀式還包括了地方神明們三天的遊行活動，活動中神明會經過整個大範圍內的所有村落，這個遊行給這些神明們一次機會去：1.巡視地方；2.驅逐厄運和改正社會上的不公正；3.代表村落居民而向來訪的王爺致敬。整個遊行的基本元素是：代表各村落神明之神轎的繞境。基本上，每一個村都至少有一個神轎參加，神轎裡放置著個別家庭的或是屬於村落集體的神像。【譯注：三年一次慶典的主題是迎接天上下來的代天巡狩「千歲爺」來到西港、七股、佳里地區進行巡境，參與村落都會出神轎和陣頭，保安村比較特殊的是，慶典中，保安村會先至台南市西羅殿迎請該廟的「廣澤尊王」神像來，祂暨是保安村的客人，也是在巡境隊伍中代表保安村而來出巡的一尊神明。當然保安村還有其他神尊(謝府元帥、媽祖等)一起出轎，但在1960年代，西羅殿的廣澤尊王，在「西港刈香」活動中，名義上是一尊代表著保安村來出陣的神尊。】

8 這些巡察者，根源是來自瘟疫之神。而嚴格的說起來，廟宇的儀式，是在假設這些神明是瘟疫之神的前提下，而進行著相關儀式的操作。這一部分的細節和現在的討論無關，有興趣的讀者可以參考劉枝萬(1963)對於瘟神的討論，並參考他最近的出版品(1967，以及出版中)裡所提供的各種型態之「醮」的討論，其書中也包括了西港鄉的儀式。



圖3-1 村際間的節慶：隔壁村的人正扛著神轎進入保安村。根據中國歷史上數個世紀中使用過的轎子的形狀，神轎形狀類似這些轎子，並且也有幾種不同的型態。上面坐著的神明，可以是來自私人家庭神明廳中所供奉的神明，也可以是屬於整個村子的神明。

遊行隊伍中除了有較小神像的神轎外，還有較大的神轎，裡面則有較大的神像，這已經不是屬於個別村落的，大轎中會有屬於全部村子的，或是幾群村子的守護神【譯按：也就是「主神陣」。慶典活動的主角「代天巡狩」的「千歲爺」（主神），出現在隊伍最後，但最後一群隊伍中，同時有西港大廟的媽祖，和向外界迎請的保生大帝與鹿耳門媽祖，名義上這些神尊和「千歲爺」一起保護著全部參與慶典的村落（都屬於「主神陣」中）。而有時西羅殿的神尊會出現在最後的隊伍中（跟隨保安村一同扮演「千歲爺」「副帥」的角色），這時西羅殿神尊也是「主神陣」中的一員，所以也就成為能夠護衛全部村落中的一位神明】，其中當然包括了郭聖王【譯按：因為郭聖王在「主神陣」中擔任保衛「千歲爺」的「副帥」，所以也出現在這尾端的隊伍

中】。這些較大的神轎通常會出現在遊行隊伍的較尾端，因為民間習俗認為，最尾端的地方代表了最高的榮譽。在表面平常的活動的幕後，往往會存在著一些「爭取著遊行隊伍中較後面位置」的這類競爭過程。整個遊行隊伍的次序，是由西港鄉大廟之執事者⁹來決定的，並且需要參考地方神明在節慶活動裡暫時性的順位。在1964年，當時由玉皇大帝所定下來的代天巡狩隊伍之順位的安排是：郭聖王為副帥，A村的楊府太師為殿後將軍，B村的謝府元帥為開路先鋒，C村的蜈蚣神則是以百足真人的位置出現在隊伍中¹⁰。

理論上，這個「排行」會和這些神明在天上宮廷中固定的位置有關，不過遊行中暫時指定的順序，背後還會考慮其他因素¹¹。形式上決策雖然是由神明所做的，不過向神明問問題的方式總是會影響到問事的結果，而廟裡的執事者，就好像朝廷裡的諮詢者一樣，常有人懷疑他們有沒有去刻意地影響神明。

9 像西港這類較大的廟宇，它和我們早先所描述過的保安村的廟宇，兩者管理方式不同。它是由廟宇委員會所管理的。廟宇委員會是由其新的會員中所選出，通常會包括了該區域裡的最有錢和最有權力的人。在西港鄉的情況是，凡是已具有社會地位的人，也會成為廟宇委員會中的重要角色。這些位置之間，都是同樣的一些人在輪流擔任，像是農會、廟宇委員會、政府中的重要職位等。這一方面的議題很值得我們去做進一步探討。

10 這些資料來自於慶安宮所出版的一本小冊子。我很感謝慶安宮把他們剩下的唯一的一個副本借給我影印。在這裡，我已經把其中所提到的村子的名字，都改成了用英文字母來表示。

11 這表示，這個問題可能是很難加以回答的，也就是：一個神明是否一直能夠在神明階層體系中占據著較高的位置？因為，地方上所崇拜的神明，其之間並沒有明確清楚的排序。而如果想要在遊行隊伍中要排出這樣的順序來，那可能注定是要失敗的。在某個程度上，我們只能去指定出一種暫時性的角色上的安排，這樣就可以避免這一困擾的出現。在廟宇方面，也只有在那種暫時性角色的安排上，還留有某種權力。

重要的一點是，遊行隊伍的順序，需要和政治的現實相一致。當郭聖王的位置，居於另一村子之保護神的後面，這就象徵性地表達了郭聖王所代表的村子，其影響力大於另一個村子。當這種優先次序不是很清楚的時候，順位排行的決策，會取決於神轎相關人員間機敏的操弄。但是，當它很清楚的時候，或其中存在著明確可做公開討論的空間時，排列順序若是搞錯了，就會產生極大的爭議。例如在1967年，在保安村、梧林村，和其他的郭姓村落這一邊，和另一邊，郭姓傳統的敵人——黃姓派系間，就產生了衝突。黃姓派系認為，每一次的遊行順序都應該要重新決定。而郭姓村落則認為，這個問題在兩科前早已經是決定好了，而且郭聖王在其中的位置是較高的。結果是，郭姓派系的觀點占了優勢，而居於反對立場的村落，不想被刻意安排低於郭聖王的身分所羞辱，就退出了廟會活動。我離開田野後，村民又寫信告訴我，1970年的廟會活動，在主辦單位西港大廟裡面的辦事人員中，黃姓村落的人占了優勢，他們要依據神明的指示改變遊行隊伍中神明的順位。結果，這一次是梧林村和保安村的人，在密集地和西港大廟廟方溝通，以及這兩個村子間彼此又進行過密集協商之後，兩個村子決定一起退出活動。

發生在這些事情背後的一個重點是，一個村的保護神，是和祂所保護的村落共同分享著地位和榮耀的。從另一方面來看，一個村的保護神提供了能讓這個村子得以產生地位和榮耀的象徵符號，而一個村子，在面對另一個村子一樣的象徵符號時，可以依據彼此間的關係去運用這些符號。這些村子，可以依據當地實際發生的衝突狀況與村落地位的改變，去操作在共同合辦的儀式中所可能會出現的各種衝突和順位上的改變。

不過，郭聖王在保安村的出現【譯按：是指三年一科慶典中，西羅



圖3-2 村際間的節慶：在廟會陣頭中，村中年輕人練習如何成為一個戰士。陣頭背後的武術層面，對於早期歷史中所存在的械鬥與後來持續性的衝突，提供了一個戲劇性的表現形式。

殿郭聖王來到保安村，而成爲保安村轎陣中的一部分】，還有著另一個層面上的意義。在郭姓的村落裡，郭聖王的來臨，當然不只是代表著：郭聖王要來幫助這個村子來超越鄰村的派系。我們還記得代表保安村參加慶典的郭聖王神像，是早先我們所提過的四太保。在節慶之後，神尊將會先被安置在保安村或者榆林村(抽籤決定是保安村還是榆林村)四個半月(或是一直到這位太保正式的生日農曆八月十七日之後)。這時轎中的四太保，連轎一起被安置在廟內，面朝向中門，這是一個有著尊榮地位的位置。這尊神像被認爲是特別好看而且特別靈驗，至少在保安村，對於這尊神像是極爲尊重的。1967年，在張姓「神明會」所祭拜的另一尊地方神【譯按：池府千歲】的誕辰時，郭聖王曾停留在保安村，當儀式舉行時，郭聖王的轎子被擺在廟埕裡，這時，郭聖王是一個光榮的客人，祂和過生日的神明受到相同程度的

慶賀。

在慶典開始前的一個禮拜，郭聖王的神像已經來到了西港鄉。祂的到來，促成不同郭姓村子間不斷的相互造訪，郭聖王在此受到來訪隊伍不斷的致敬與喝采。除了各村的神轎會前來以外，大部分的村子會派將要參加慶典遊行的陣頭先到這裡來表演，這些表演者會在慶典前兩、三個月間做各種預演。不論郭聖王降臨到哪一個村子，隊伍中都會跟隨著由前一個村子那邊一起護送神駕而過來的陣頭，陣頭在來到村裡做過表演後，村民會提供麵食或點心以慰問其辛勞。

大多時候，人們看不出來這些陣頭表演背後有什麼明顯的宗教意義。陣頭的內容，有很多來自中國民間古典小說或故事。不過，其中有很大一部分，包含了男性的穿著軍服和攜帶武器，這是表現著晚清時期「黃郭相戰」時的模樣。表演包括了熟練有活力的運動操練，並以一種中國武術之富於戰鬥性的形式來表現。這樣的行列，用來作為神明的護駕非常合適，它在台灣各地的節慶遊行中極為普遍。就像皇帝或將軍旁邊，總有軍隊圍繞一般，這些穿著像兵士的人正是神明的軍隊。在西港鄉，這些兵士也讓當地的人回想起過去每個村子裡都會有戰鬥的兵士。現在，這樣的想像還更被加強了，因為遊行隊伍中扮演兵士的人，一定是十到十五歲左右的男孩，當地人說：「在姓黃的殺死我們的成人以後，我們就只剩下小孩可以參加這個節慶的表演了。」

以這些方式，郭聖王的來訪，提供了一個傳統盟友間親善關係(以及共同的軍事探險!)正式表達的機會。活動形式產生的社會功能，相當於和盟友的情感性的交流應酬，這也提供了一個組織實質合作關係(和相互表演)的場域，每一次的訪問，等於同時是對傳統結盟間合作關係記憶上的復甦，和當下眼前合作關係的再一次地發生。



圖3-3 村際間的節慶：在村中廟宇廣場前，隔壁村子來訪的一個興奮的「水牛陣」成員，牽著他的「公牛」，並擺出姿勢給人照相。



圖3-4 村際間的節慶：兩頭硬紙漿製作的水牛，糾纏得難分難解，牧童則正嘗試要將它們分開。這是三年一度廟會活動裡喜劇性陣頭的表演，陣頭由隔壁的村子到保安村來表演。許多陣頭活動中並沒有宗教上的內涵。

在什麼樣的程度上，保安村可以代表台灣其他的村落呢？或許它並不具有代表性。就我所注意到的，在它所存在的區域裡，保安村並不是一個典型的村落。在今天，很少有村落完全被同一個姓氏所主導；很少有村落和其他的村落共享一個保護神；同時就我所知，很少有保護神的姓氏和他們所要保護的團體姓氏是相同的。不過在這裡，代表性或許不是重點。在某個意義上來說，保安村似乎顯示出來一種在這個地方很自然地就會存在著的一種結構，雖然在這裡它並不是最普遍的。即使保安村和郭氏這邊所呈現出來的，代表著的是一個因為特殊移民情境而產生的較為極端的例子，這個例子，還是讓我們看到了某些基本原則所可能造成的結果。就許多層面來看，透過對這個例子的觀察和討論，我們所能夠看到的，會比只是將所有的例子綜合起來去看一個平均數，還能看得到更多的東西。

保安村不只是一群人的集合而已，它是一個有著法定界線和儀式界線的具體地點。在村落的四個角落，也就是四營之所在，有著四棵大樹。而第五營位在廟的對面，並有另一棵大樹。平時，在一般人眼中，這些樹看起來和一般的樹並沒有兩樣，不過實際上它們卻是能夠抵抗負面超自然力量的第一道防線。

各營這些守衛營隊以及巡防鄰里和村道的兵士，是郭聖王派來保護鄉里的。每個月會有兩次拜拜來犒賞這些兵士。這個儀式叫做「賞兵」，也就是在特定時候對於兵士的犒賞¹²。

12 Diamond(1966:267)曾用同樣的名詞，去描述在保護神之生日那一天，所舉辦的這種對於天兵天將的祭拜儀式。在保安村，在過去，顯然地，也是一年舉行一次賞兵的儀式。據說，大概在三十年前，郭聖王(以二太保的形式出現)附在了一個神媒身上，祂沒有說是因為什麼原因，就直接宣稱祂已經將其勢力，擴張到了保安村以外的鄰近的村落了，所以祂現在必須去向土城(保安村南邊的村落)的五位王爺借五百萬的兵將。



圖3-5 村中的「營」：約在村中四個角落處所存在的四棵大樹，代表了村中超自然界兵將所配置之軍營。第五營在村廟的對面的另一棵樹(如照片中所示)。每棵樹上繫著一面小三角旗，以表示它是一個軍事據點。

(續)

於是，賞兵的儀式要更常地來舉行，而不是一年一次了，這是用來迎接和派遣這些外地請來的兵將，和迎接保安村歸來的兵將。自此，賞兵的儀式每個月舉行兩次，郭聖王說：我希望我的兵將們都能夠吃得好一些。

賞兵的儀式並不複雜。在每個農曆月份的初一和十五，當天下午中間的時段，根據輪流，全部「頭家」中被輪到的那一個「頭家」要負責當次儀式的執行【譯按：我們還記得，保安村共有七個股，每股一個「頭家」，所以一共有七個「頭家」在輪流】，該「頭家」會出現在廟前，先在廟埕上放一個暫時的供壇，再把供品放在上面。有時在廟附近玩的小孩，會被叫去打鼓，來向村民宣布儀式的開始；有時，會透過村裡公共廣播的系統【譯按：全村各角落都可以聽得到的播音系統】來宣布；有時則會兩者同時運用。同時，輪值的「頭家」的家庭(負責這一次儀式事宜的家庭)點燃了幾炷香，開始在供壇前鞠躬，並向門外鞠躬¹³，接著在各盤食物之前插上香。很快地，有更多家庭開始加入，各自帶著幾籃的食物(這些食物通常也會是這些家庭的晚餐)，這些食物由廟門口開始一直擺到整個廣場上，籃子都整齊地排列著。這些籃子通常是由女人和小孩一起帶去，有時直接就由小孩子帶去。人們把籃子擺好，點上香，鞠躬，把香插在食物上。做完了這些事，他們可以自由離開，或者玩耍，或者跟大家聊天，只有在香快燒完要補充新香時，他們才會再回來照顧一下。

當大部分拜拜的人已經燒完第三支香的時候，負責的那一個「頭家」的家庭，開始擲筊以確定這些兵將吃飽了沒有。如果答案是沒有，大家會再等一下，之後再擲一次筊。最後，當擲筊結果顯示兵將已經吃飽了，這時儀式也將近尾聲。小孩們會被叫到廟前跪下，並向神明進行拜拜(因為小孩們急著要回家，所以常常是漫不經心的，而這

13 在家戶裡所舉行的儀式，其步驟，通常是先在神壇前鞠躬，然後向著門外再鞠躬。因為這些儀式經常舉行，所以它幾乎已經變成一種自動性的行爲，很多人已經不知道這些動作到底代表什麼意義。有些人指出，這些動作是爲了要去祭拜好兄弟，免得他們被有所刺激而作亂。

通常對小孩們也是個快樂的時刻)。然後，每家把帶來的紙錢點燃。通常，一些小孩們在事先，已經開始把這些紙錢都堆成塔狀了。當火漸漸燒盡，有人會拿一桶水在紙錢上大約澆個三圈。在這個動作下，儀式就結束了。剩下的香尾，已經不帶有什麼儀式上的意義，會被直接丟入剩餘的火爐裡，籃子再被帶回家裡。當最後一圈水澆下去以後的九十秒鐘，廣場上很有效率地被清空了，籃子裡的食物即將成爲各家晚餐的佳餚。

賞兵的儀式和拜郭聖王的儀式很相近。對於郭聖王和郭聖王的兵將，保安村提供給他們食物。是誰把家裡的供品帶到廟裡，這並沒有什麼差別，重要的是，必須有人帶供品去。這些兵士只是要吃飽，他們不會在乎是家裡的哪個人來服務，是不是村裡所有的家庭都在也不重要。這個儀式是由輪值「頭家」的家庭開始燒第一支香而揭開序幕。如果只有很少的家庭到場，在某種程度上而言，這是不太禮貌的，也會是一次不太好的展示，但是，即使只有一家來拜拜，這個儀式也就算完成了。如果是在很冷的雨天，即使只有三十家帶著被淋濕的食物來拜拜，也不會有人會覺得有什麼不對。不過，在平常的日子裡，出席率很高，大約有四分之三的家庭會帶食物來完成這個村子裡的義務。

除了郭聖王以外，村子裡還有其他重要的神，這些神我們馬上就會看到。因此，大家不會認爲賞兵儀式裡的兵將，就一定都是郭聖王的從屬，而只是把這些兵將看作是由神明所提供以來保護保安村的兵將。這種比較一般性的認定，可以從儀式的細節裡看得出來，而這種看法也同時正當化了儀式過程中的某些細節。像是營兵並沒有用神像來表示，但村子一些家庭的神尊，在賞兵時會由家中的神壇上請出來，熱心的廟祝在祭拜那一天會將祂們一起拿來放在廟裡的神壇上。

沒有一個人能夠立刻告訴你，爲什麼在賞兵儀式裡會把這些神像放在這裡？但是，如果我們再想一想這個詞：「賞兵」，則前述的解釋和做法就對應了起來。「賞」這個字，除了有取悅的意思以外，還帶有回報和賦予的意思，於是在這裡，它也可以有這種「上層獎賞下層」的意思。在神壇上的神像，如果說牠們是這些營兵的監督者的話，那麼牠們現在一起被擺在神壇上，這也可以說是十分恰當的。因爲在儀式中，正是神明，把這些食物贈與了營兵們。

保安村的超自然界敵人

到底是什麼樣的敵人使村莊需要如此強大的軍事武裝來保護？最主要的，也就是那些由亡者所變成的鬼魂！這不是指所有死掉的人，而是指那些沒有後代子孫祭拜的亡者。這也不是指那些壽終正寢的長壽者，而是指那些以比較不「適當」方式而死亡的人，像是餓鬼，那些被謀殺或自殺的鬼，還有那些被判死刑，以及在河裡或水道裡淹死的人¹⁴。這些鬼通常集中在村子的北邊，在傳說中，有一些怪東西在田裡和在通往北邊的道路上。當村中有些事不對勁、有不正常災難、有很多人生病，或者是農業歉收時，或者是在請示神時所使用的方法沒有辦法產生很好的決策時，這時，即使人們仍然還有著神明的保

14 中國人似乎對於溺斃這件事一直有著很大的恐懼。傳統農民曆上記載，小孩會遇到的二十四關卡，其中的一種就是溺斃。當祖靈被叫來參加葬禮的時候，那些曾是被溺斃的靈魂，還需要被另外單獨加以誦經。因這種方式而死的鬼魂，據說他們會在死掉的地方遊蕩，然後找新的受害者，再將其溺斃在同樣的水池當中。因爲中國人當中，只有很少數的人會游泳，所以頻繁發生溺斃的事情。我們假設，因爲對溺斃持有了這種特殊的態度，所以當人們碰到水難時，會顯得更爲驚慌。

護，一個對這些事件的解釋將是：鬼已經進來了。

當有情況顯示：鬼確實出現了，或者說在鬼的侵擾下保安村確實是發生了立即的危險，這時，藉由來自廟宇和五營的火焰所進行的淨化儀式，各個營寨可以被加強。當我住在保安村的時候，有一次就曾發生了這樣的驅邪儀式¹⁵。

這個驅邪儀式會請專業宗教執事者來做處理，儀式背後是由某些神明——或者是由乩童，或者是由「轎仔」的形式來將神明呈現出來——來主持這個儀式。辦這種事情的道士被稱為「紅頭仔」(*ang-thau-a*)¹⁶。台灣的「紅頭仔」所做的主要工作就是驅邪。「紅頭仔」被請來淨化村子、房屋，和家裡發生的疾病或不幸。他們也會執行一些其

15 不過，可惜的是，雖然這個面向也是其中的一部分，但是這一次儀式並不單只是一個村落的驅邪儀式而已【譯按：所以資料上並不能完全符合於我們所要探討的議題】。當時，有一個新的乩童被附身了，一個人要成為乩童，「開光」儀式中，驅邪儀式是相當基本的，其目的，在於保證，這個乩童是被一個好的，而不是壞的神靈所附身。我們這裡並不關心到底「開光」儀式的內容是什麼，事實上它包含了：淨化乩童的身體，指導乩童如何使用自殘的工具等。所有這些事項，舉行時都必須要去選擇適當的日期。而這一次，選的是媽祖的生日，農曆三月二十三日。據我所知，前述這些儀式，沒有一個是和媽祖有關的。而在這一年的前一年，1967年，村裡並沒有舉行任何媽祖生日慶祝活動，這也自然是確認了我在這裡的這個說法。

16 從字面上看起來，相對於「黑頭道士」(或者直接就說「道士」)，紅頭道士的意義剛好相反。「紅頭仔」主要是來進行驅邪的，而且他只執行了小部分的儀式；道士，則執行各種其他的儀式。不過在台灣，這兩種道士間的重疊，比起其他地區這一方面的重疊來得要多(參考Schipper 1966:81n)。在保安村的附近，紅頭仔比「道士」還要普遍，而且收費也比較低廉。因此，紅頭仔是村裡舉行儀式時，最常由外找來的宗教執事者。當我在保安村時，我只有在一些人的葬禮上，和西港鄉三年一次的慶典裡，才看到了「道士」的出現。關於整個中國之道教的派別，參考Welch(1957:83-163)；傅勤家(1937:207-230)。台灣的情況參考李添春(1956:20-46)；江家錦(1957: 124 f., 1959: 12-15)。

他儀式，包括為新的神像開光等。最近，常被叫來保安村的「紅頭仔」，他居住在西港鄉東邊的村子裡，據我所知，他是附近唯一的一位「紅頭仔」。

「紅頭仔」一到下午就到了保安村，這時，村民正在辦「賞兵」儀式¹⁷。「紅頭仔」開始在廟前誦經約一小時¹⁸，當經文誦念完畢，他拿出五根堅固的竹棍，每根竹棍上面貼著寫了字的黃色紙符，然後「紅頭仔」在五營的位置，將竹棍釘入地下以補充兵將威力。當棍子準備好了，「紅頭仔」開始忙著準備那些在做淨化儀式時要使用到的油。在一個大的炒菜鍋裡，他放了一個很粗的油芯，綁緊後看起來像是一個竹筍的尺寸與形式，他把這個芯浸在米酒裡以使它更容易被點燃，接著他加了同樣數量的花生油在米酒中，米酒便沉在了鍋子底層。鍋子接著被放在一個很小的爐灶上加熱，芯開始被點燃。紅頭仔

17 在下午三、四點以後，「賞兵」儀式開始了。當參加者還沒有回到家多久，他們就又被公共廣播系統叫回來繼續執行一個儀式，這個後面做的儀式和前面這個儀式看起來完全一樣。我對於這些事，並沒有記載得很清楚。我認為，第一次的祭拜儀式，是針對兵將而做的，而第二次，則是針對好兄弟，也就是孤魂和危險的餓鬼所做的。我們後面將會看到，這些儀式和在家庭層次所舉辦的儀式之間，其形式上是相同的。

18 對本地的人來說，還有對我來說，閩南語的誦經聲都是很難理解的。當有人在誦經者旁邊注意聽時，因為經文的內容應是秘密的，而且它只能讓已成為道士的人們知道，這時道士會盡量讓他們的發音聽起來不清楚。而在儀式進行中，也不容許人們在那時來做深入的訪問，一旦到了事後，再來要對這些道士進行訪問，他們又不能確定你到底所要問的是屬於哪一段經文，所以他們也不願意講太多。出於這些原因，我並沒有獲得這些唱誦的相關資料。而對於我現在的分析而言，這些資料並不是最基本的（即使保安村的當地人，也和我一樣不太知道這些唱誦的內容）。不過，如果說我們要去了解這些唱誦和中國宗教較大傳統間的關係，那就還是需要去知道「紅頭仔」的觀點，這裡面當然也包括了去了解他們所誦念的經文的內容。

在頌念經文時，圍著鍋子一圈又一圈地跳著。當油被加熱，煤炭爐放在一個倒過來的板凳上，爐灶被綁在板凳上。然後板凳、爐灶和那一鍋油，由一個竿子吊著，而讓兩個人拿著。

這個由紅頭仔所執行的淨化儀式叫做「過油」，而儀式中所用的油也叫做「過油」。

紅頭仔在準備油的時候，陸續有幾個村裡的年輕人，拿著兩張問事用的椅子(也就是轎仔)，預備著等待神明的降臨。當椅子開始晃動時，椅子會被交給更有經驗且年紀較長的男人。幾乎在此同時，神明降乩到了椅子上，一個乩童，他在早先「賞兵」儀式時已出現了起乩的狀態。在神明出現，以及油開始變熱時，驅鬼以淨化村子的行動即將開始。這些行動會透過連續性的「將油點火」來完成(我覺得這是我所能找到最適當的詞彙來形容這件事)。「紅頭仔」開始由口中噴米酒到熱油中，這同時會產生好幾呎高的火焰和煙，然後香爐和一些廟裡的物品會被人拿著穿過這些火焰和煙來加以淨化。當廟宇的建築和它的屋柱在這連續升起的火焰和煙中被淨化的時候，接著由「被附身的人」引導這一套「過油」的裝備和「問事」用的椅子，他依次到五營處，每到一個營，油會逐一被點起，接著一個貼著符的棍子會被插入土裡，畫著符的旗子會被釘在樹上，然後開始點燃鞭炮。

藉著這些簡單的行動，各營區的兵力都被增強了，侵入村落的邪惡力量則被趕走。也是藉著這些相對簡單的行動，來自神明的力量，包括郭聖王，祂們作為村的保護者的行動，被戲劇性地展演出來。對於神明來說，透過神媒和轎仔，而得以在儀式中出現，並且也如此戲劇性地、鮮明地被展現了出來：祂們已經達成了對村民的許諾，而每個月被祭拜兩次的兵將，祂們也一樣達成了對村民的許諾。

當村中發現了不正常的死亡，就必須執行儀式來驅逐這些不好的

力量。在1967年的七月，當西港三年一次的慶典舉行完畢後，郭聖王還被留在村裡。另外一個慶典在北邊的佳里鎮舉行，有一隊保安村的人和郭聖王的神轎一起參與遊行而要出巡到佳里。郭聖王離開村子不久，在保安村子中間的池塘，一個小孩被淹死了，這件事情讓保安村的人產生了很大的驚恐。其中比較奇怪的部分是，當地人說，這個小孩會游泳，而且這個池子很淺，還常有人在裡面洗澡，爲什麼這一個小孩還會在這裡淹死？一個人告訴我：「這個小孩是被水鬼拉去的，以前也有人在這裡死掉，當有人死掉時，它的鬼會拉第二個人下去……很多人在這裡死掉，到現在爲止不知已經死了多少人了。」另外一個人猜想：來自北邊的鬼現在已經潛到村子裡來了。

小孩子離開了人世，但也留下了一個有害的鬼，這個鬼的存在讓人害怕，而且它可能還會造成一些可怕的傷害。他大概可以被叫做「水鬼」，但是它的性質是那樣的危險，以至於最好不要被人說出這個字來(經我反覆詢問，有一個人，不是用說的，而是用寫的寫下了這兩個字給我)。反而，一般人比較傾向於說這是「壞東西」(*phaimih* 歹物)【譯按：「歹物」是作者附的漢字】。這些東西，在19世紀後期的福建沿海和當代的台灣，都是造成驚慌的對象。Groot(1892-1910: 5.525)寫到：「一般認爲，在中國的某些部分，有著水鬼，主要是被淹死的一些靈魂，在水神的限制下，他們居住在很濕的地方，他們只有尋找替代者才有可能得到解脫，所以他們躲在同樣的地方尋找受害者。對於水邊的人、釣客、船夫，和洗衣服的女人，這是隨時都會存在著的危險。」

保安村的居民對於這種「壞東西」在村裡的活動所談不多，但他們的確是很想要移除掉這些東西，在七月二十二日(農曆六月十五日)所發生的這場死亡事件以後，經揀選過日子，七月二十七日這天(農曆

六月二十日)，已被作為執行驅邪儀式的日子。

當天中午一過，兩張神桌被擺在廟前，「問事」的器具被擺了出來，透過這些器具，神明可以告訴我們該如何來進行驅邪。我稱這些轎子叫「神啓之轎」(divination chairs)，台灣話叫「轎仔」，到後面我們會再回來做詳細的說明。現在，我們至少需要知道，這個東西包括一張小椅子，有扶手和椅背。它的大小由頂到腳大約三十公分。兩個人握著椅腳，他們被稱為是在「扶轎」。「轎仔」被提供作為神明的座椅，神明降臨時，椅子將產生上下震動，而有時也會產生劇烈的左右晃動。在「問事」時，可能會有其他式樣的椅子，例如說，較大的椅子，吊在竿子上，這時轎椅會由四個人來扶而不是兩個人。這些差異，似乎只是地區性的，而不是功能上的差別。

這一次，第一個出現的神明是池府二千歲，我們後面還會再談到祂，祂是村裡張姓的保護神，在問事的時候祂經常會降臨。現在，祂告訴我們：不要對別人口出惡言，不要罵人或爭吵。死掉的這個靈魂，已打破了村裡的寧靜，而現在神明告知村民，不要再增加人際爭吵來使事情變得更糟，而應該盡可能創造一種和諧的氣氛¹⁹。神明的第二個建議是：人們應該盡量讓小孩遠離池塘並且看管好小孩，千歲自己也很忙，沒有辦法時時看顧小孩。以上所有這些話，都是當「轎仔」在供桌上寫出字，再經人閱讀詮釋以後所得出的訊息。

接著，郭聖王附身在第二張椅子上。郭聖王重複了前面池府二千歲的話，然後提出了要趕走水鬼的建議。這兩位由「轎仔」所代表的

19 我們後面將會看到，和家庭有關的「不平安」的概念，包括了：疾病、財務危機、死亡、各種其他的災難，和人際關係的問題等等。於是，在驅除這種造成不平安的水鬼時，也注意到這種人際關係層面的問題，這其實並沒有什麼好令人覺得奇怪的。



圖3-6 驅逐「壞東西」：部分是經由保護神猛烈的動作，「壞東西」被驅離開了養鵝的池塘。保護神附在小手轎椅上，手轎激烈地上下運動，扯著握手轎者去追逐「壞東西」，持手轎者一下子跳到池塘裡，一下子又跑出池塘，直到「壞東西」離開了村子為止。

神明，將會親自到池塘邊來趕走「壞東西」。旁觀者必須要很小心不讓「壞東西」進入他們的身體。女人和小孩不能靠近池塘，而那些參與這件事的男人，則身上必須攜帶一張池府二千歲寫過的符紙。池府二千歲現在讓「轎仔」的椅腳沾上了墨，經由這些墨，祂在神桌上，對著二十張排在桌上的金紙，「轎仔」的椅腳，在每一張金紙上畫上了墨的痕跡。幾個人把這些紙塞在口袋，然後急急忙忙跑到水塘邊，後面跟著兩個擺動激烈的「轎仔」，小椅子硬拖著他們的乩手而前進著。

到了現場，椅子衝進水塘邊，然後搖搖晃晃的，乩手接著也衝進了水裡，他們接著繞了水塘好幾圈，不斷上下搖晃，要讓「壞東西」跑出來。同時，旁觀者開始大聲叫喊，在池塘上面投擲鞭炮，然後又將整把芝麻子丟入水中²⁰。不斷有聲音叫喊、芝麻子如雨般落下，並有不斷爆破的鞭炮聲，這些都是用來嚇鬼的。再加上「轎仔」不斷地在水中衝撞，當神明由池塘的一邊走出來時，他們會在另一邊再度激烈地動起來，強烈地打著水。我想如果我是水鬼的話，在這種情況下，我一定也早就嚇跑了。

淹死的小孩後來被放入了一個沒有上油漆的木箱裡，在驅邪儀式舉行後的那一天下午，他被搬到村外火化後加以埋葬。

20 人家告訴我，這最後一個動作的目的是出於：因為鬼會想要去計算全部種子的數目，但是因為數目太多，他一定會算不清楚。於是因為挫折和勞碌，鬼會跑遠而不再回來。我感覺這種說法好像不太可能，但是這是在當地所能問到的唯一的說法。據我所知，這個儀式可以使用任何小種子，而芝麻是當地當時的季節性產品。【譯按：譯者曾在台灣南部看過類似法事，現場也曾丟灑黑豆與芝麻於水池中，經詢問紅頭法師，法師告知，黑豆與芝麻都具有鎮邪除魔的效果，若惡靈被黑豆或芝麻打到，將魂飛魄散，無法再投胎。而儀式中所使用的黑豆或芝麻通常需要先炒過，表示其再也無法發芽，意喻惡靈將不可能再重生。】

第四章

神明的諭示

討論到這裡，我們已幾次提到過：鄉村社會裡的決策是透過神明的諭示而得以達成。不過，對於神明諭示這件事情，至今我們都還沒有去對它加以仔細討論。與神明溝通的工具有很多種，選擇用哪一種工具來與神明溝通，受到很多因素的影響，這些因素有：問題的性質，我們想要得到的答案到底複雜到什麼程度，人們願意花在這上面的金錢數量有多少，有哪些人涉及在這套工具的操作與詮釋中，以及詢問者和這些操作者之間的關係是如何，人們想要去求助的特定超自然範疇，該範疇慣常所使用的溝通方式為何，以及其他的各種因素，像是，潮流的影響等。除了一些可能是江湖術士的欺騙行為，或者是某些情況可能被認為是出於鬼和邪魔的介入以外，所有神明的乩示，都會被認為是真的和有效的。當諭示之間有矛盾的時候，人們會接受最近一次的諭示而放棄早先的諭示，或是，當因為某些原因而對諭示的結果產生懷疑時，人們可以持續性地再去詢問神明，一直到獲得可行的答案以後才會停止¹。

1 這裡，我們想要去探究的是：一個可信賴的乩示，為什麼後來它又會被加以棄置？如果說人們又接受了第二次乩示的結果，這不就是表示了先前由那個可信賴的來源所進行的問事很可能是錯的？這種想法難道不是很令人震撼嗎？很敏感地注意到這套系統本身是有其限制的，並且也知

在保安村，確實有一些人會閱讀傳統的農民曆，而這些人會向西港地區，或更遠一些的地方去尋求風水專家的服務。保安村民也會向雲遊為業的算命先生求教，不少算命先生是瞎子，他們有時會造訪村子，有時會在城鎮較大的市集中出現。不過，因為我們現在討論的焦點是關於「內中涉及到神靈代理人」的這一類神靈溝通的議題，所以下面，我們將集中於討論這一類神靈溝通中所會使用到的各類配備。

筊

在台灣，最為普遍的一種達成神明諭示的行動，是透過擲「筊」（或「杯」）來完成的，「筊」，在英文中對應的字意是「月狀的板子」（moonboards），或「乩示用的木塊」（divination blocks）²。一對「乩示用的木塊」，是由兩個木片，或更理想的是，由竹子的根所製成的半月形形狀之物件，由中間剖開成爲一對。兩個「筊」都一樣，它的形狀一面是圓突狀，另一面是平的；兩個彼此對應，一對「筊」合起來，看起來像是單一的一個木製的東西。【譯按：擲筊、擲筊或擲杯等詞，在本書中可以通用，不過筊是比較符合於古代傳統的用法，筊或杯則是較符合於當代較爲口語化的用法，本節文字因爲作者（續）

道有些問題不應該去太過追究，報導人們所唯一能夠同意的是：是的，這些現象確實很奇怪，但這或許正是超出我們所能夠理解的那些關於宗教的神秘部分。

- 2 在中國北方，稱此爲「琮」或「筊」。在閩南語念做*kou*，但是在保安村的口語又不同。在台灣，普通話裡所用的字是「杯」，可以寫成杯或者杯或者盃。這種寫法其實很古老。唐朝詩人韓愈(A.D.768-824)曾用到了前面講的兩個字，他寫道：「手持杯琮導我擲，云此最吉餘難同。」感謝勞榦教授提供我這首詩的出處。關於「杯」在中國其他地區的描述，參考Doolittle(1865: 2.107ff.); Dore(1917: 353-355)。

對小標題附上了「筊」的中文字，故譯文中皆以筊字出現，但本書其他地方，譯者多以筊或杯字來表示民間常用的這種向神問事的木板。】

在祈求神明諭示的過程中，兩掌之中拿著「筊」，拜拜者跪下來，他(她)將「筊」擺在額頭前，然後往地板上丟³。每一次「擲筊」，每一個「筊」有可能有兩個結果：平面朝上或是圓突面朝上。兩個「筊」加起來就有三種結果：兩個「筊」都是平面朝上，兩個「筊」都是圓突面朝上，或是兩個「筊」相互不同，一個平面朝上一個圓突面朝上。這最後一種組合，人們認為是表示著神明的同意，簡單地講也就是得到了神明的一個「是」的反應。另外其他的兩種組合，則顯示了沒有得到神明同意，雖然這個不同意的程度到底有多大，每個人的看法都不同。但是，其實沒有一種「不同意」是完全形同於一種無可改變的「不」的。許多人說，當兩個「筊」的圓突面都在下而平面朝上，並且還在地上不斷搖晃時，這表示神明對於其所要宣示的結果覺得有趣，這個情況，被稱作「笑筊」；但是當平的面貼到地面，兩個「筊」直接落在地上而停止，圓突面朝上，這顯現出神明的生氣，這種情況叫做「陰筊」。而「同意」的結果則是「聖筊」。不過，對於「陰筊」的理解，人們不見得會把它看成是不能改變的。在這裡，很重要的是問問題的方式，也就是要以那種「神明比較可能會同意你的說法是正確」的方式來問問題，而不要以那種截然就是「是」或「不是」的方式來問問題⁴。問事者對要問的問題，以

3 在對台灣廟宇做調查時，一個可能發生的職業性危險是：隨時有可能被附近彈跳起來的「杯」所打到。

4 外國學生會感覺到很訝異的是：中文裡面缺少了可以較方便地去表達「肯定」或「否定」的詞彙。在會話裡面，通常所用的方法是去重複問句中的動詞(再加上是否帶有否定性的字首)，或者是用個別的字：「對」或「是」(再加上是否帶有否定性的字)來做說明。這邊，也許一

喃喃默念的形式來陳述，然後將「筊」擲下，如果得到的是一個正面的結果，信徒還會再繼續丟一次。一個有效的正面的「是」，需要連續三次得到正面的結果，而中間如果出現非正面的結果，當事人或者是需要將問題重新建構一次而重問，或者就是直接放棄詢問。雖然不同組的「筊」，會因為丟擲時的高度(因為圓凸面是朝下而被丟出去的)、降落之地面的平坦度上的差異，以及「筊」本身的狀況而會有差異(它們大部分是由竹根來做，在由其附屬的根上拔下來時，可能會留下一些凹痕在上面)，但是基本上一個筊的停留在這一面和另一面的機率是一樣的，而造成連續三次每次都是「正反面不同」的機率，應該就是八分之一，所以，要得到一個適當形式的答案，之前顯然要付出相當的努力【譯按：可參考作者曾在1982年寫過的一篇關於「擲筊」的文章，*Taiwanese Poe Divination, Journal for the Scientific Study of Religion*, 21(2): 114-118】。

在和家裡的或廟裡的神明，以及和祖先溝通時，都會用到這些「筊」。能夠用這種方式來詢問的問題當然是有限的，但是它的方法很簡便，即使其他的方法在後來還會被使用，「擲筊」還是最常被用的一種獲得神明訊息的方法。另一個重要的「筊」的使用時機，是在於要確定儀式的執行是否已讓神明感覺滿意，而一個通常會問的問題是，給神明的供品是否已擺得夠久而讓神明吃飽了。

因為「擲筊」運作的背後，帶著數學運算的特質，於是，即使說對於個別問題的回答可能會得到逆出常軌的答案，但是問問題的次

(續)

開始我們不會注意到這一點，不過，其實擲筊過程中的陳述與回答方式，和漢人一般日常會話裡的形式是非常相像的【譯按：即依著問話的陳述，擲出的筊會以「對」或「不對」的方式來回應問者。但並沒有截然「肯定」或「否定」式的回答】。

數累積起來，背後會帶有一種統計學上的規律性。在「擲筭」之程序下，問問題的方式，最好也要合宜適切，才可能有最大的機率來得到「是」這樣一個答案。理論上，「筭」，既然是由神明所控制，超自然的力量所操控出來的結果當然是可以不合乎於統計上平均值的法則。不過事實上，人們顯然很了解它背後所可能帶有的統計學上的性質，例如說，有一次，在每半個月一次的拜拜場合上，就有人曾清楚地說出來了這種性質，這個例子是這樣的，它發生在我們前面所提過的兩位村長中的一位，他在場擲筭，不曉得爲什麼，理由只有他自己知道，他希望今天傍晚，神明能奇蹟似地降臨，以來選出一個新的乩童。但是這個期待並沒有發生，爲了延長時間，他重新以不同的方式來問神明，這種新的問法很可能有機會繼續延長拜拜的時間，然後提高神明降臨的機會。但是當時間越來越晚，許多人開始覺得焦慮，這種焦慮又被大家的飢餓感所增強了。最後，差不多已經到了晚上十點鐘，另一位前任村長，用很劇烈的動作，叫人直接把自己擺的供品帶回家去，然後氣勢洶洶地說：「他用這種方式來問問題，也難怪得不到一個肯定的答案。」又大概過了十五分鐘以後，擲筭結果終於顯示：神明現在已經吃飽了。

這個例子之所以重要，是因爲它讓我們看清楚，人們很清楚地了解到，「筭」是一種背後帶著統計學性質的裝置，但這種了解，和這個認爲「筭」是由神明所完全控制著的溝通工具之信仰，兩者是並存的。人們了解這個裝置本身的限制，人們也了解「筭」需要人們與它的配合，才可能產生正確合宜的操作。很可惜，台灣宗教的背後，很少有教義上的詳細解釋和說明，這使我們提供的很多論點無法得以釐清。不過，這個議題很值得我們去追究：人類賦予了某些宗教符號崇高的神聖性，現在，在操弄這些符號時，純粹功利性的考量還有多

大的程度可能會出現在人們的動機當中呢？

對於一些比較複雜的問題，保安村的人或許可以到大一點的廟去求助，在這裡，人們會用籤來解答問題。這些小紙條，通常擺在廟堂內的一邊，展示在一塊板上，號碼排列由一到六十或由一到一百。在神壇上，有一個筒子裝著竹籤條，上面寫著號碼。人們由筒子中抽出竹籤條，然後人們會擲筊去確認竹籤條上的號碼所代表的籤是不是就是解答問題的那支籤。經過了這樣的程序之後，人們會由籤詩上得到關於問題的意見。籤上包含了四行詩，這些詩通常並不容易詮釋，許多廟裡的籤詩，還會在詩的下面加上一些注解，這些注解可以被應用在求籤者所提出的具體問題上。在較大的廟裡，通常會有一位老人可以對這些籤詩再做一些額外的指示和詮釋。雖然在台灣西南部，大部分小村莊的廟宇裡都會有籤詩存在，但保安村的廟並沒有，所以如果村民要去求籤詩的話，必須要到西港鄉的大廟去請示神明⁵。

轎仔

對於更認真地想要去向神明「問事」的人，他們會去求助於「轎仔」【譯按：「轎仔」是作者自己所附的漢字】。在上一章中，我曾

5 在許多廟宇裡，甚至於西港鄉大廟裡現在的情形也是這樣，目前已經裝設了投幣式的機器，於是也就排除了過去那種需要「聖筊」出現的情況。也就是說，一旦將錢幣投入機器，機器就會產生一首籤詩給信徒。我從來沒有看到有人去使用這個機器，至今為止，就我所知，人們並沒有認真地去看待這個機器。不過，也許是因為我作為西方人對硬幣操作的機器有特殊想法，使我沒有認真地去調查這一點。而在日本，顯然地，人們很認真地看待著這一類的機器並且還加以使用(我由與Thomas W. Johnson的私人對話裡得到這個訊息)。



圖4-1 問事——轎仔：兩個男人努力握著問事用的椅子——轎仔，就好像神明已經來了並坐在椅子上。不是任何人去握這個椅子它都可以動的，不過它一旦開始動，椅子的動作可以是非常劇烈的。

對其做了簡單描述，當時在還沒有更好的稱呼之下，我暫時稱其為是「表達神明諭示的椅子」⁶。我們還記得，這個物件，是一個小的木椅子，通常每邊有二十公分，然後他的背面高度大約有二十五到三十公

6 閩南語的「轎仔」，和普通話裡的「轎子」，其意義是相同的。而轎，也可以是指讓神明坐在其中的那個裝備。閩南語的「轎仔」，其所表示的，只是我們這裡所說的這個問事時所使用的物件，而不是指「轎子」（在各類型問事時所使用到的「轎仔」中，有一種是帶著竹竿的，這種造型使它看起來還真的有點像轎子）。



圖4-2 問事——轎仔：轎仔在寫字時，椅子在桌子表面上出字。在傳統漢人出字的場合，出字的器具會更精細的筆，而且字通常會寫在一個沙盤上。在保安村的情形是，在眾人中間，來訪的神靈，坐在小小的神座上，這個神座開始成為寫字的器具，以椅角在厚木板上出字。有時還會以椅角寫符咒(如圖)，椅角沾上剛磨出的黑墨汁，然後寫在小紙條上便成為符咒。

分。在椅子的周圍，是一些木頭作的小柵欄框，欄框嵌在溝槽裡，使這些小柵欄框很容易被移上移下，然後當椅子震動時它會產生嘎嘎喀喀的聲音。「轎仔」「問事」的程序，是要由兩個男人⁷來操持，他們在神壇前，抓住椅子腳的上半部，當香已點燃，神明會被召請到椅子上。椅子開始產生震動，特別是上下的震動，這表示神明已經降臨

7 在保安村或其他地方，這種用「轎仔」來問事的情況，並沒有由女人來擔任。有各種證據顯示，並不是不准女人去做這種事情，而是因為這種事情應該是男人的工作。這就好像說，在美國搭建房子或者是當鉛工的人，通常都是男的一樣。不過，保安村的人在這一方面並沒有明確地提供我任何相關說法。

了。有時候，這些震動會顯得相當猛烈，看起來，抓住椅子的人很難把椅子抓牢。最後，椅子向前傾，敲打在桌上(桌面已經用木頭或粗麻布先加以保護)發出嘎嘎刺耳的聲音，然後在桌面上寫出一些字的痕跡來。這些漢字，人們認為其是由附身的神明所寫出來的，而對這些字的解讀結果，就是提供了問事者相關問題的答案。

並不是每一個人都能夠有效地去操作「轎仔」。一位報導人這樣子描述著：

並非每一個人都可以去扶「轎仔」。例如說，有一次我去扶那個「轎仔」，神明既沒有來也沒有上身，但是當我轉給了另一個人時，立刻有神明上身到「轎仔」上……通常，有許多人可以扶「轎仔」，並且讓它動起來。但是，只有很少扶「轎仔」的人能夠讓其在桌上寫字。例如說，在我們村子裡，也許有一百個人可以扶「轎仔」而且能夠讓它動起來，但是，幾乎不到十個人可以寫出字來。而且，在這十個人裡面，多數還是那些沒有學過寫字的文盲。

我知道，如果你想要扶得出字來，這很簡單。通常，你只要是一個能夠扶轎仔並讓它動的人，然後再經常練習就可以了。最後，在你掌握了轎仔的性質以後，當然你就可以在桌上寫出字來。這是轎仔運作的方式。

如前所述，在保安村，「轎仔」的扶手通常是文盲。的確，一些(但並非是所有的報導人)對這個事情會產生懷疑的報導人，他們認

爲，如果扶轎的人識字的話，這整個過程可能就沒有什麼意義了，因爲這樣的話，人們就很難知道這個扶轎的過程是不是有著作假的成分。在桌上寫的字往往不是很清楚，而在這些字被明確辨認出來之前，每一個字還要被端詳許久，有時候，在負責讀字的人【譯按：「桌頭」】最終能確認出這些字之前，他還要再請神明重新寫個三到四次⁸。最後，在這個字被正確讀出來時，小椅子還會在桌上單獨輕敲一下來作確認，但當「桌頭」讀錯時，椅子會敲個兩下。在保安村，這一類乩示至少涉及了三個人，其中最主要的是讀字的人，在字的痕跡裡，藉由這個人(以及識字的一些旁觀者)將這些痕跡與所問問題間做一個想像性的連結，而得出某種答案，「轎仔」的兩個扶持者，對於讀字的人所讀出的字則有否定權(但並不是針對「桌頭」的自由連結這件事有什麼異議)。

雖然「轎仔」很可能是最爲普遍流傳的一種神明乩示的方式，但有時它並不是以作爲乩示的工具而被使用的，很多時候人們並不是要直接用它來問事，前面我們已經看過它如何與驅邪儀式連結在一起，後面我們會清楚地看到一些其他的例子。

在使用「筭」時，人們無法和超自然神明力量直接接觸，但是在操作「轎仔」的過程裡，當人們有需要祈求神明以賓客的身分、監督

8 因爲在桌子上並沒有留下筆跡，一個人必須要非常熟練，才能去理解那些不確定的字跡。對於識字的中國人來講，很多人都具有這種能力，當他們在說話的時候，可以用手指直接在空中或桌上比劃出各個單字，不過很少有人是用草書的形式來書寫的。人們認爲，與平常書寫的形式相比較，神明諭示過程中所寫出來的字是更難辨認的，這就和美國醫生的書寫一樣，中國神明的書寫也是一樣地難辨認。由於同樣一個字，可以在書寫上有許多種形式，所以任何筆畫上的痕跡，都可能被拼湊成某些單字。

者的身分、指導者的身分，或是決策者的身分而出現在特定場域當中時，神明就會降臨。

乩童

說完了「轎仔」，我們現在可以拿它來和靈媒做一對比⁹。我用了「媒」(medium)這個字，這是出於英文的用法。閩南語把這種靈媒叫做童乩(*tang-ki*有時叫做乩童*ki-tong*)，字面上的意思，也就是：「神化的年輕人」(diving youth)¹⁰。Elliott(1955)曾經描述過新加坡的乩童【譯按：作者均用閩南語發音的*tang-ki*來書寫中文中所稱的乩童，以下，純粹是順應中文書寫上的習慣，我們都直接以乩童兩字來代替*tang-ki*，雖然這較脫離於這個詞在地域性脈絡裡真正的發音】。Elliott描述了一些為乩童所經營的廟宇，這些乩童的展演大致上是限定在廟裡，廟中還提供了乩童起乩時所會使用到的器具，包括釘椅和刀床等。來「問事」的人，到了乩童的廟裡，由乩童開始為問事者處理問題。當人們有醫療上的問題時，乩童會砍他自己的舌頭，然後把血沾在一張紙錢上使紙錢成爲一個血符，這個血符帶在身上將可以防範有害力量的侵擾。

9 關於神媒，有不少議題可以做討論，在現在的脈絡裡，我只粗略地討論了在保安村人和神明之間的關係。

10 普通話裡的同義字是乩童，但它和實際真實的名稱有距離，在現在的討論裡我仍傾向於用閩南語的*tang-ki*【譯按：不過，如我們正文所述，爲了順應中文書寫的習慣，我們譯文中還是將之寫爲乩童】。Groot(1982-1910:6.1269)列出了在廈門所出現的相關名詞：童乩、乩童，此外還有神童和童子等等，而這最後一個名稱，也可以作爲一般意義上的小孩子的意思。Comber(1958:8f.)指出，在新加坡用的詞是閩南語的童乩，但還有各種廣東話的表達方式，如：落童、降童、神童等等。

在台灣，我們發現，乩童會和特定的廟宇有所連結，尤其是那些小的、私人的廟：這些廟基本上是那些家庭神壇的擴大¹¹。同時，許多乩童會到公廟裡，被神明附身並回答信徒的問題，但在這些廟裡，比起一些常在公園或廟會中算命與表演而到了公廟的人，這些乩童與廟方的關係還來得更疏遠。雖然在台灣，乩童展演的程度，還比不上新加坡所看到的那樣強烈(因為在台灣，乩童流血的程度比較輕，臉部所塗的色彩也比較少)，不過在新加坡與台灣的都市裡，乩童的狀況基本上相當類似，然而在台灣的鄉村地區，乩童的角色就有一點不一樣了，在鄉村，乩童的存在，處理的大部分是集體性的問題，而非個人的問題。在鄉村，有時乩童是社區神明諭示的告知者、有時又是個別家庭神明諭示的告知者，但他很少是針對個別信徒的神明諭示的告知者¹²。

我不曉得在台灣鄉村總共有多少乩童存在。日本統治時期，不允許乩童的存在。此外，大部分的村民總是會認為：西方人看到乩童可能會覺得很不舒服，還有，漢人文化本身也是貶低乩童的。結果是，如果你隨便去詢問一個村落，不管事實真相如何，村民似乎總是會告訴你：在我們這附近沒有乩童，我沒有聽過有乩童在這裡，乩童在台

11 關於台灣的童乩，參考林財源(1968:48ff); Diamond(1966:124ff., 311ff.); Gallin(1966:260ff.); 吳瀛濤(1970:168ff.); Kokubu Naoichi(1962)。Gallin用了跳童這個詞。吳瀛濤也用了這個字，但含意指涉的比較窄，不過講的也是同樣的事情。

12 出於現在的討論上的目的，就如同台灣人一樣，我暫時也忽略男性乩童和女性乩童之間的差別。似乎女性乩童，主要是和乩童家裡神壇中之回答個別信徒問題的神明有關；而男性乩童，主要是在村廟裡的乩童，他可能造訪各家庭來解決人們的問題，或是可能去指導村中的事務。這種區別並不嚴格，而且兩邊也都各有例外。我們這裡的討論，主要所包括的是那些較為普遍存在著的男性乩童。

灣已經不存在了。而當我到達保安村時，人們告訴我：村裡只有一個乩童，他的名字叫做郭天化¹³。且如前面一章我們所講過的，村裡各種儀式都是由他來主持。不過，隨著我在村裡待得愈久，好像愈來愈多的乩童也跟著出現了。

郭天化現年七十歲，他服侍神明三太子已經有二十五年。有一位大約三十歲的女士叫郭惠敏，她有時也會被附身，當我到了村子沒多久，郭惠敏已經在她的家裡開始「辦事」。在我離開保安村前沒多久，有一個女村民回到保安村，她的年紀是三十三歲，已離婚，在台南工作了一段時間，目的就是要避免再度被附身，但最後還是沒辦法避開，所以還是回到了保安村，也就是她開始被神明附身的地方。有一個男人叫做郭清水，有一天傍晚，毫無預期的，他被附了身，而且還一直延續了十八個小時，在我離開保安村的時候，他終於成爲了一個正式的乩童。另外有一個男人，他過去曾被附身了好幾次，不過他說他現在已經不會再被附身了，當然也就不會再做乩童來「辦事」。有兩個搬到了台南市的人，後來在那裡也被神明附了身，其中的一位因爲事業成功，打造了金飾送給了附他身的那個神明，那個神明幫助他致富，還幫他蓋了一棟新房子¹⁴。另有一個男人幾次被他哥哥的亡魂附身，他在被附身時有治病的能力。另一個年輕人叫張丁吉，當我在保安村時他正在軍中，他有時會因被附身而突然有了特殊能力，當

13 所有的人名都是台灣人真正的名字，但是我有更改其名字裡的次序，使其不等同於本人原來的名字。姓氏方面則沒有改變。

14 就如同在新加坡，有一些乩童會接受求助者所付的費用（有時則是硬向求助者要求）。在都市裡這種情況尤其明顯；在鄉村裡，乩童拒絕收費和禮物，而堅持這是神明的工作而不能接受酬勞。就我所知，在保安村的乩童，只有郭惠敏會收費，通常每一次的收費是二十塊錢（約五角美金）。

表4-1 保安村現存的乩童

化名	性別與年齡 (在1966年時)	開光的年代	現在的居住地	附身的神明
郭天化	男性69歲	1945?	保安	三太子
郭清水	男性33歲	1968	保安	齊天大聖
郭惠敏	女性29歲	1966?	保安	王母娘娘
張秀葉	女性32歲	1968	保安(暫時)	小神
張丁吉	男性23歲	1960年代中?	保安	池府二千歲
A*	男性59歲	?	保安(跨溪的另一邊)	齊天大聖
B*	男性52歲	?	保安	(哥哥)
郭東明	男性40歲?	1955-1965	台南	李府一千歲
—	男性38歲		台南	(瘟神)

*已不常被附身

他服完兵役後回到村裡，他非常不願意也不喜歡，但卻沒有辦法，而開始愈來愈頻繁地進入起乩狀態。如果我列出的這些乩童的例子都算數的話，那麼在保安村當地出生的或是現在住在這裡的人中，目前就有九位乩童。

乩童作為神明諭示的傳達者

乩童是神明諭示的傳達者，乩童的存在，是爲了讓人可以向神明問問題。通常一個乩童只會是一個神明的代言者，這不是說他絕對不會成爲其他神明的代言者，只是說這種情況很少，在這種情況發生時，背後往往還需要一些特別的理由來合理化這種情況。通常，只有那些被認爲是原來壽命不長的人，才會成爲乩童(就像「童」這個字所顯示的，他指的就是小孩子)，而這些人，神明准許他們延長其壽命，目的是要他們可以爲神明服務。這件工作本身，並不是人們願意去做

的一件事情，於是通常，乩童在被神明揀選為神明代言人時，他們都會盡可能地去逃避這件工作。雖然我還沒有完整收集到保安村所有乩童的資料，不過，下面的故事似乎是相當典型的，我在這裡把它寫出來(關於這個故事的資訊來源，來自於不同的報導人，所以內容中有些部分可能會出現不一致)：

在台灣光復前的兩三年，我們這裡碰到了一個颱風。當時有一面牆倒下來將郭天化和他的媽媽埋在下面，但最後他們卻沒有受到任何傷害。他們覺得很奇怪，於是透過「轎仔」問神。「轎仔」跟他們說，三太子選了天化作為乩童¹⁵。幾天後天化開始被附身，他吃了一些符水，就不再被附身了。

三太子選擇郭天化作為他的乩童，這大約已經有三十年了，所以他做乩童也就大約三十年。在郭天化成為乩童以前，有幾年(大約三到四年)中間，他常會被附身。起先三太子常來天化身上附身，但每當郭天化覺得他好像要被附身了，他就跑去喝符水來防止被附身。過一段時間以後，符的效力會消失，他又開始被附身。這種情形發生了好幾次……當郭天化的符效力漸漸消滅，神便會開始附在他身上，這時郭天化會跳進魚池以避免被附身。這樣子經過了兩、三年，三太子都還一直沒有辦法掌握住他。郭天化真的不想做一個乩童，這或許也是因為他怕血，當他看到他的手或身體在流血時，他

15 三太子，也就是李哪吒，他是封神演義中最多采多姿的一個角色。在英文文獻中，我們可以參考Werner(1922:305-319); Dore(1931:111-122)。在附身於乩童身上的神明中，他也是最常出現的。

馬上會昏倒。

大約在1946年或者是1947年那一年，西港鄉舉辦了它三年一次的慶典。郭聖王的四太保由台南駕臨到了我們村裡。天化被附身的時候，神明剛好抵達了這裡的公廟。當天化感覺到神明來臨時，他馬上吞下一些符水，但這一次這個符不夠強。所以他被附身的時候，他衝到廟的附近，然後宣稱他就是郭聖王之四太保……因為四太保比三太子還有力量，所以當天化將符吃下後，這對天化一點效果也沒有。四太保附了他的身將他帶到廟裡，然後說：「三太子一直想要附在你身上讓你成為乩童，而你一直帶著符並且吃符水不讓三太子上身。你怎麼可以那麼無恥？難道你不知道你原來的壽命是很短的吗？難道你不記得你家牆裡倒下的事嗎？這不都是因為三太子救了你嗎？不然你今天怎麼還能活著？誰救了你？你知道的，不需要我來告訴你。你一點也不知感恩。三太子需要你去幫助他……」

當郭天化自己說出了四太保的話時，他開始出現更激烈的動作，並且揮拳打他自己的臉跟嘴。這表示三太子在打他，而這也顯示郭天化一直抗拒三太子不服從指示。當這件事情過了以後，許多人勸郭天化，不要再反對神明而該聽從神明指示。或許郭天化自己知道他人生中有危難，所以最後便同意了。這件事情之後，當四太保要將乩身借給三太子時，郭天化就會被三太子所附身……不久之後，郭天化被正式「開

光」成爲乩童¹⁶。關於這個故事的細節部分我則已經不太記得了。

【譯按：因爲郭天化一直不願意被三太子附身，最後卻被力量更大的四太保所附身，四太保指責郭天化辜負了三太子，而在後來四太保又將祂所能掌控的郭天化這個乩身，借給了三太子使用。】

另外一些報導人更是添加了諸多細節。有一位報導人記得，當「轎仔」正被操作時，郭天化害怕會被附身，於是他總會跑到村外去。另外一位報導人記得，因爲郭天化的固執，神明便懲罰他，讓他女兒的臉腫了將近有一年。有些人，也包括郭天化自己，將他母親最近忽然過世的事情聯想在一起，認爲這是因爲他不願意去當一個乩童所造成的結果。

關於一般人的不願意成爲一個乩童，這件事情的基本原因是什麼？這個問題實在不容易回答。那些自己並非乩童的台灣人，他們猜測這可能是因爲：神明隨時會上你的身，於是造成種種不方便；還有，上身會造成身體的自殘，這會傷害身體(或者至少說，身體的自殘，即使它並不會造成疼痛，但卻給個人造成難堪)，這也使人不願意做乩童。而對於那些現在已經是乩童的人，在這一方面並不太願意說什麼，不過他們會提到，如果他們已被神明選上了，那麼即使試著去

16 所有的乩童都開過光，這是我另外想要寫的有關乩童的論文裡所要處理的一個議題，不過這邊還是可以對此有所討論。開光的儀式因時因地不同。在保安村，乩童的開光，通常包括驅邪，目的在趕跑鬼，以防乩童是被妖魔的力量所附身。開光還包括給乩童第一次自殘時所要使用到的裝備，以及進一步的，包括乩童的第一次自殘。這最後兩點，到了後面我們還會加以做簡略討論。

抗拒，也只是會招致神明的懲罰，所以這是逃不開的。對這類說詞的理解，等到了後面我們考察神明和鬼之間的關係時，有關議題會更清楚。而另一類的說法是，一個人對於不願意成爲乩童所表現出來的勉強，背後有很大的表演性質，這就好像激烈的公職選戰中，競選人總是要說他沒有政治上的野心一樣(這在西方相當普遍，而在台灣政治場域中，它更是一種必要性的禮節)。而第三種說法是，神明召喚的發生，和幾種生理上的症狀(例如說呼吸的中斷)間有著很大關係，當這些症狀長期發生在案主身上，一方面會造成他的害怕，一方面也會讓他產生某種迷惑。現在，根據我手頭上的資料，在這些解釋以及其他可能的解釋之間，我很難去判斷以上哪一種答案才是對的。

儘管當一個人被選爲乩童後，他還要經過這種「被神明找到後而無法逃避這個乩童任務」的可怕過程，不過，乩童在村裡的位置，至少在儀式的場合裡，有著極大的重要性，甚至於可以說是被高度肯定的。天化，現在已經七十歲了，幾乎不到一個禮拜，我們就會聽說天化又去了某人家裡起了乩，然後便能以三太子的身分，回答信徒各種問題，並寫出各種能治療疾病的符給信徒使用。此外，在村裡各式各樣的活動裡，作爲乩童的天化都必須在現場。

因爲乩童有可能產生如此大的力量，所以他所犯的錯誤，也就會帶來高度的危險性。對我來說，這個錯誤表示：在社會學上或心理學上，乩童對於社區的需要和現實缺少敏感性；或是說他刻意操縱事情以來滿足自己的私利(可能是透過詐欺的手法)。在台灣人的說法裡，雖然看這件事情時所依循的原則也是類似的，但他們會用不同的方式來講這件事，人們會說：當一個人開始被附身時，這背後所可能會存在的危害是，他沒有被神附身，反而是被鬼所附身了。有許多方法可以幫助我們區別出一個人是被鬼還是神所附身，像是在一個乩童「開

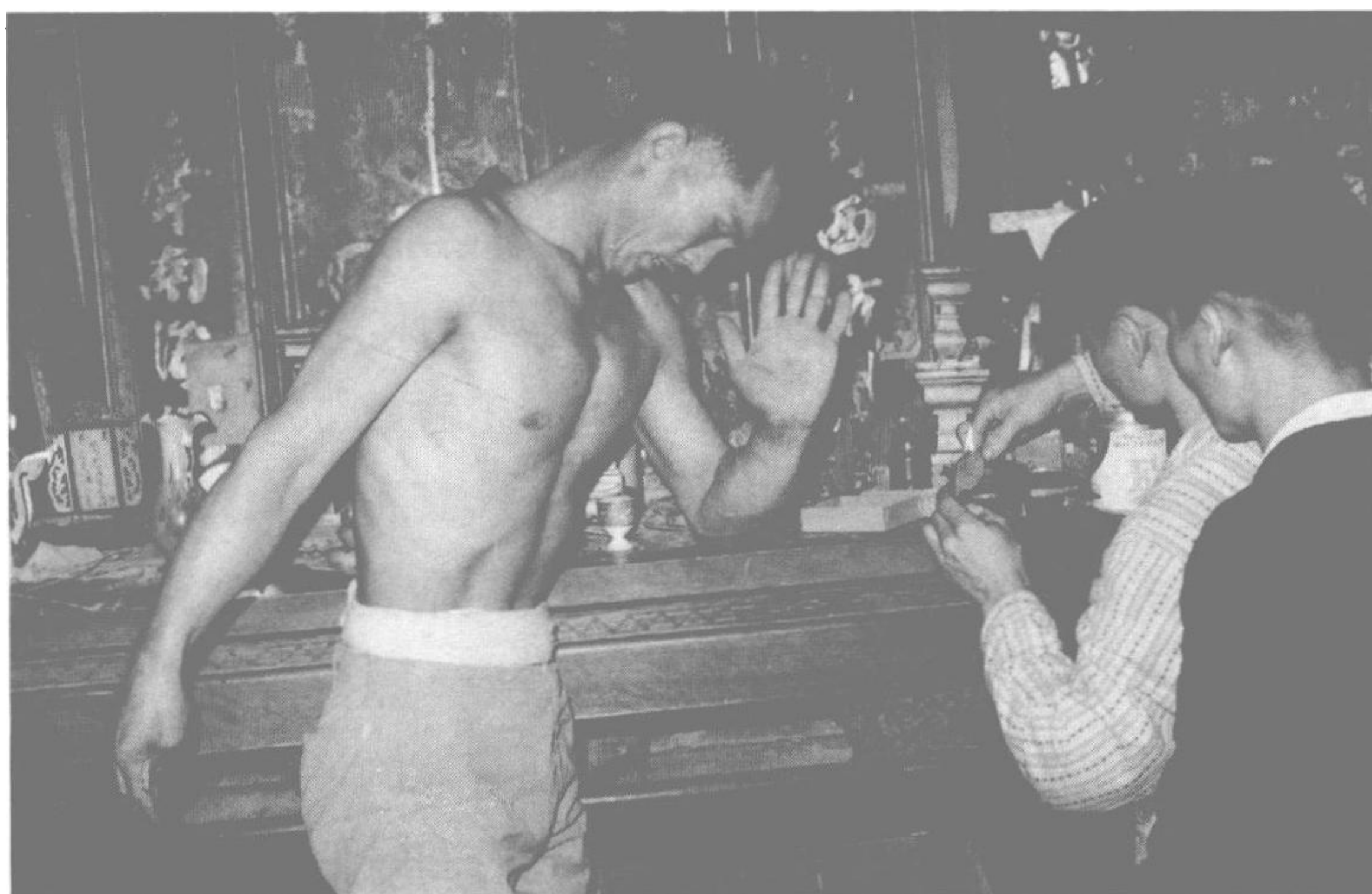


圖4-3 問事——乩童：郭清水，一個乩童，或者說神媒，在他第一次起乩時，站在他家神壇的前面，持續了十八個小時。他戲劇性的起乩，非常劇烈，還把他家較矮的那張神桌也給擊毀了，這成為村中競相傳述的事情。而接下來一個大家關心的事情，他是否是村中所期盼的能讓人與保護神溝通的代理者，或者他可能只是被惡靈所占據。

光」的儀式裡，包括了驅邪和特殊的試鍊，於是當郭清水在1968年要成為齊天大聖的乩童時，開光儀式中，他需要用他赤裸的雙手去沾熱油，並將之潑在自己臉上¹⁷，因為他有神明保護，所以沒有受到任何傷害。如果一個人是被鬼附身的話，在這種情況下，鬼就沒有辦法再停留在人的身上，於是鬼會被嚇跑，人也會因此而受到傷害。

有一些所謂的假乩童，我指的是那些沒有被神或鬼所附身而裝作有的人。這些人只是模仿乩童被附身時的樣子來欺騙公眾，然後以這些服務來收費，人們稱這些人為「神棍」。通常這些情況會發生在都市裡，因為只有都市裡的乩童，才會對他起乩的服務來收費。如果人

17 參考Diamond(1966:309)。

們會去找一個他本人所不認識的乩童，那是因為這個人是他所信任的朋友或親戚所介紹，或是因為他是神明(也就是另外的乩童)所推薦的。在這種情況下，案主不可能會認為他所找到的乩童是一個神棍。不過，如果這個乩童常常表現得有些奇怪，尤其是收費反常地高的話，這個乩童就會被人懷疑可能是「神棍」。在鄉下，因為收費通常很低，或者是根本就不收費，所以排除了產生「神棍」的可能性，所以人們也很少去懷疑附身的真假。在一個特定情況中，其實乩童是否真正被神明上了身這並不重要，也不會被懷疑，重要的是，人們要確定，附在乩童身上的是善意的神明，而不是惡意的。一旦村裡的乩童能夠滿足於大家的需求，他也就會被大家當作是一個真正的「受封之神」(*beatus deum*)，負責起清除村中鬼怪干擾的責任，並且擔任在社區中以神明身分來宣告諭示的人。不過如果他做得不好，人們就會在背後說，他可能是被什麼妖精所附身，然後這個乩童的信譽就會開始受到影響。

不同乩童起乩的模式會有一些差異，但是大部分會遵循著某種一般性的模式。讓我們以郭天化為例來說明：天化會被叫到某人的家裡來提供服務；或是有時候某個家庭想要天化來他們家，他們會在家裡的神壇上向神明點上香，並祈求神明給予指示，時候到了天化就出現了，他並不是被人叫來這裡，而是有超自然的力量將他引導到這個即將出現神明諭示的人家¹⁸。天化，通常會在晚飯後七點到十點間出

18 對於那些被這種神明力量之操作方式感到困惑的讀者，這邊要說得更明白一點的是，用這種方式來召請神媒，一個家庭往往要在家裡點香請神經過了幾個晚上後，神媒才會在某一天出現，所以其實一個神媒在這之間，是有可能經由一些他所熟悉的管道，已預先知道哪些家庭正在期待著神明的到來。

現，他會在案主正廳或是房子前的廣場上先與人聊天。當他感覺快要被附身時，漸漸不再參與別人的聊天，但其他人還是繼續聊著天。人們會發現天化這時看起來好像是快要入睡的樣子。家裡比較矮的神壇前會有一個長凳，天化現在坐在上面，身體靠在桌邊，上衣已經脫掉，很快地，大概經過了五到六分鐘，他的身體開始搖晃，起先，還只是不明顯的輕微晃動，然後，他開始出現一陣一陣的打嗝或喘息，幾分鐘內，他開始激烈地震動，接著，他將手指用力地並且是有韻律性地開始在桌上打擊，忽然，他開始很大聲地、而且是高音量地，說著旁人難以理解的「神的語言」。現在，他靠在桌子旁邊，長板凳已經被移開了。幾分鐘內，神的語言又變成了一堆閩南語，因為其中加入了一些旋律，說話的語調被破壞而和平常不同，再加上一些奇怪的動作，像是打嗝和發出抖動的聲音，更使腔調變得複雜。神明說著：「小兄弟」（這是三太子對信徒的稱呼），接著神明就開始準備回答問題。通常是由家長——他焦慮地站在家裡神壇的旁邊——先開始問問題。每一次回答完畢，乩童講話所帶有一些特異的特質會減輕，然後接著又是一連串難以辨識的話語會出現，旁觀者會在一旁討論：神明所講的話到底是什麼意思？因為語言的扭曲性，只有那些經常參與天化問事場合的人才能夠了解乩童的話，而他們有時也還要請神明做進一步的澄清¹⁹。

一場問事的時間，持續大約四十五分鐘到一個半小時。當快要完成時，神明會宣稱，他要退身了。然後，人們會把長板凳準備在乩童後面，忽然，乩童向後往板凳倒，倒在兩位站在後面已伸出臂膀準備

19 我曾對幾個場次做了錄音，但是，如果沒有那些曾經長期傾聽過乩童說話的有經驗的村民在旁一個字一個字加以幫忙的話，我的助理是沒有辦法把這些錄音稿謄寫出來的。

要接著他的男性中。然後，他的身子再向桌前倒下，漸漸地開始甦醒，等到退身後，會先清洗一番，穿回上衣，然後開始吃起麵來²⁰，與那家人開始討論剛剛到底是發生了些什麼事情。

天化說：他還記得他起乩的時候講過了一些什麼話。不過不是所有的乩童都會記得被附身的時候所發生的事情²¹。另外，還有一些模式上的差異，一些乩童在起乩的時候，會跳來跳去，或是有著激烈的抽搐，有些人會嘔吐，以及說話時會流出大量的唾液，有些人在說話時很正常，而且能夠進行對話，有些則像天化一樣，講話時聲音有些粗糙或是流露出假聲。一些台灣人跟我講，這種差異，反應出了不同神明的聲音，像假聲，通常是被女神附身，所以音調比較高。不過，有一些較多疑的人，他們總是要沾沾自喜如數家珍地去指出一些例子：即使不同的乩童是被同樣的神明所附身，他們說話的腔調還是會不一樣²²。

某種程度來說，我們可以視「轎仔」與乩童間是可以相互替換的。乩童的好處是，和「轎仔」那種字形書寫奇怪的痕跡相比，乩童能夠說話，所以比較容易被人了解。不過，由另一個角度來看，看法卻有所不同，譬如說，在保安村附近一個村裡一次乩童的問事，沒有人能辨別出乩童在說些什麼，於是，第二次的問事就會用「轎仔」來加以進行，人們希望，那些由嘴中說出的不易辨別的聲音，能夠因換

20 台灣人很少會以麵條當正餐，不過常常以此作為自己或是客人的點心。材料上，通常會包括切片的蔬菜、豬肉、魚，偶爾還有小蝦。

21 根據Comber(1968:14)，新加坡的童乩，他們從來不會記得起乩時曾發生了些什麼事。Diamond(1966:125)注意到在他所研究的村落裡，台灣的乩童情況也是如此。

22 不論這個神在人世間曾生活在什麼地方，每一個神明所講的都是閩南語。

成形象化的文字書寫，而使神明的訊息變得較易理解。

另一次事件，也顯示了乩童與「轎仔」之間是可以相互替換的，這個例子是張文通的祖父。張文通的祖父被池府王爺選做乩童，他不想做，經過長時間的逃避(和天化的反應是一樣的)，最後他和池府王爺協商，池府王爺說：你可以不當池府王爺的乩童，但是你必須承諾學習如何讀「轎仔」中寫出來的文字，而且當人們問事時，你必須要參與這個服務，這個妥協最後被張文通的祖父接受了，而他後來成爲了很有名氣的「轎仔」的讀字者。

不過，即使有一些相同性，乩童的傳達神諭，和「轎仔」的操作方式間還是有著根本上的不同。在我們前面所提到的那些情況裡，我們看到，「轎仔」可以由任何人來操作和閱讀，有些人則能夠成爲專家。但是，和乩童不同的是，這些人並沒有進入起乩的狀態²³。在「轎仔」的過程裡，椅子才是神的工具，而不是控制它的人。操持椅子以及讀那些字，被認爲所需要的是練習，而不是神明的附身，而且承擔這類工作的人，人們也不會認爲惡魔或鬼的力量會去影響他們的扶乩，也就是說，他們不會因被社區認爲是沒有正當性而被否決。反之，乩童則常會受到這種懷疑。

村子對「轎仔」能以某種方法加以控制，但是對乩童卻不能。整體上而言，「轎仔」是由兩個人所操控，而由第三個人來讀字。那兩個人對於第三個人所讀的字可以同意，但也可以否決。事實上，讀字的人被認爲有時候可能會讀錯，旁觀者可以隨時在旁幫忙確認到底神明告訴大家的訊息是什麼，這些過程是這個系統裡面完整操作中的一

23 如果我們要和西方的情形做一個比較的話，「轎仔」比較像是西方的「威乩板」(ouija board)，而乩童比較像是西方的「口說靈語」(speaking in tongues)。

部分。這些神明諭示，背後允許很大的彈性，它們其實是一種集體決策的結果。在乩童的例子裡，則神明的訊息是由一個人所產生出來的，而且他是以完整的句子，而不是以片段片段的單字來陳述出來，所以這裡面並沒有存在有「可供集體加以詮釋」的較大的空間。乩童所傳遞的神明訊息可能是真的也可能是假的，村子中所能存在的唯一檢驗標準，就是拒絕承認乩童的話是神明的話，然後接著否定這個乩童的真實性。當村民開始接受乩童的話真的是神諭的時候，村民已將自己完全擺在這位乩童的命令當中了。

因此，我們很容易地就看出來，為什麼「轎仔」的操作並沒有經過太多嚴格訓練，這是因為操作過程中很容易被公開監督。但是乩童，他要經過嚴格的考驗，並被高度懷疑，而且要成為乩童還要經過「開光」儀式，因為一旦一個乩童被創造出來，除非是最後完全否定他，否則人們是無法在起乩過程中公開監督他的。

乩童作為一種奇觀性的畫面

對未知的事情，村民有各種方法去問神，在那麼多種方法中，乩童之能作為其中的一種方法，不僅是因為這種方法能傳達神明的訊息而已。而是，出於在某些場景裡所發生的「乩童身體自殘的戲劇性表演場面」，使得乩童得以呈現出一個奇觀性的畫面，或者，我們也可以這樣說，他展現出來了一個奇蹟。

在台灣，身體的自殘，是藉由五種工具來加以展演的(在民間，這被稱為是「五項家私」)(*go-hang-ke-si*)。最常見的一種叫做「刺球」，在保安村人們稱它做「天柑」，這個名字顯示出它是與宗教有關的【譯按：因為有「天」這個字】。通常他是由一個亮紅色棉球構



圖4-4 問事——乩童：一個年輕乩童正在進行自殘，並且在鎮上的廟裡宣示神明的旨意。他用著一個上面有短釘的銅棍，每往自己的身體打一次，就多出了一連串小傷口。在短釘間纏繞的網狀紅色粗繩，一方面讓短釘保持直立狀，一方面讓短釘不至於在身體上產生太深的傷口。乩童用這種方式傷害自己，而又不會顯示出疼痛的表情，這被認為是他已真正進入了通靈狀態的徵兆。

成核心，然後許多刺由中間向外伸展，這些刺向外長度有十到十二公分，而這些長度，大概也就是可能會造成的傷口的長度。第二件常用的道具叫七星劍。他的長度大概有五十公分，劍很鋒利，所以打在肉上會砍出刀痕。其他的器具還有排劍【譯按：也就是「鯊魚劍」，直接以鯊魚的骨頭所做的劍】、銅棍(由木頭的權仗所做成，上面或者是有刺，或者是有三角形的銅錐)，和月斧(被認為是最危險的自殘道具)。

乩童將這些自殘的器具甩動著，先將位置拉到高過了自己的頭部，然後將器具打在上背部來進行自殘。有一些乩童也會用這些器具擊打自己的前額，讓血在臉上流下來，這會產生一幅相當血腥的畫面。



圖4-5 問事——乩童：前面所講的銅棍，打擊在乩童前額上，使其額頭血跡流到臉上。沾了乩童血漬而做成的符咒，在對抗惡靈時特別有力量，因為這些血代表著神明，對惡靈有阻嚇力。在起乩時，一個乩童以神明權威發言，所以可以對任何人們感到困惑的事情提供意見。在詮釋人們的厄運，和解釋為什麼會造成這些厄運等事情上，神媒有著很強的立足點，以神明或社區意見之道德性的語氣來發言。

這些被擊打出來的傷口通常很淺，而且在幾天內就會痊癒。人們認為，這種傷口很快地會痊癒，以及它的沒有產生感染，這些都是這個展演中相當具有奇蹟性的一面。

乩童的自殘其身體，對別人來說，證明了他是一個真的乩童。有一些村民說，乩童並不會感覺到自己傷口的疼痛(的確，乩童自己也從來不會說自己會痛)，有些人則認為乩童應該是會感覺到痛。不過，每一個人都同意，乩童是無法免除於這些傷口的，因為，一旦當被神明附身，神明會強制他去進行自殘，以作為他確實已被神明所附身的徵兆。



圖4-6 問事——乩童：並非所有的附身都是由有經驗的乩童來執行，而且也不是所有的附身都會包含身體的自殘。一個已經在村中有固定神職身分的乩童，在為村中傳達神諭這件事上，不需要在每一次起乩中都透過自殘來證明自己的正當性。而剛要具有村中神明代言人身分者，或第一次開始受此召喚的人，在其被成功開光之前，或許也不會出現自殘。有時(如圖所示)隨機的路人可能會進入起乩狀態，人們會說，這是因為他接近了神明力量聚集的地方，這一類例子中的起乩，可能比較微弱，或是會出現一些如照片中揮舞的姿態，如果有發聲的話，往往也不容易被辨識得很清楚。

一個乩童會在經過「開光」【譯按：正式成為村中乩童的儀式】時，才開始自殘他的身體。「開光」儀式中最主要的重點，就是去教乩童如何來自殘²⁴。於是：在某個程度上來說，這不只是對台灣的村民而言，就是由西方分析性的角度看來，自殘都是一個「顯示出了這是真正的被附身的徵兆」：因為一個還沒有通過公開測驗的人，社區

24 參考Elliott(1955:61)。

是不會用他來作為乩童的！【譯按：一般村民會認為：能夠進行自殘而不受傷的人，這才是真正的被神明所附身；而由西方人分析性的角度看來，也許不會由有沒有神的這個角度來看問題，但即使如此，由另外一個角度看來，在漢人社區裡，一個人若沒有通過自殘的測驗，等於就是開不了光，社區根本就不會以他來當作神明代言人。也因此自殘是成為乩童的一個必要條件，也是一個乩童能否被判定為真的主要的社會判準。】

理論上，每當乩童被附身的時候，他就會開始自殘。不過，事實上，自殘也不是常常發生，當乩童被叫到個別家裡去為別人辦事時，這種自殘戲碼的展示就並非必要。當神明必須出現在村中時，被附身的乩童才會出現自殘，但其理由並非是出於神明諭示上的需要，而是有另外的原因(如下所述)。這一類場合，例如如前所述的神明誕辰的慶典，或是宗教活動的遊行隊伍等。另一個場合，在三年一次西港鄉的慶典裡，大批各地而來的乩童，跟在他們各自村子的神轎後面，當遊行隊伍到了某些路徑上有靈力充滿的地方，人們就會發現，轎子開始變得不穩定而顯現狂亂，乩童已開始劇烈晃動。而在各廟宇的周邊，通常是這些反應開始出現的地點，或者是在最近有人過世的地方，或者是當乩童碰到另外的乩童或神轎時等，這些也是會出現特殊反應的地點，如果此時乩童又帶有裝備，他們在這時就會開始自殘其身體。

當遊行在當天接近尾聲時，遊行者正接近慶安宮，這已是三天慶典快要結束的時刻，所有村落的神轎都在遊行隊伍裡，這時已成為了一個最盛大的乩童聚集的場合。人們可以看到，乩童開始起乩，經過一段時間後，乩童到了廟前，乩童們開始用各種裝備打著背和前額，背和前額開始流血。通常，旁人會讓乩童自己擊打三下以後，才會出

面阻止。然後乩童又跳又晃動，繼續拿著他的武器，然後等待再一次的自我擊打的時機。

一個村子如果有自己的乩童，這個村子會有較高的地位和聲望，因為這表示這個村子得到了神明的喜悅和保護。據說在晚清時期的台灣，乩童會由一個村子被叫到另一個村子去辦事，在路上，乩童坐在轎子裡，沿路有旗子飛揚和鼓聲伴隨。後來因為日本人禁止神明附身，在這種情況下，這些習俗也消失了(彷彿神明附身的事情可以透過立法而使其絕跡)，而至今，在新的政府底下，這種習俗也都還沒有恢復過來。

如果一個村子可以派一個或幾個乩童去參加西港的大慶典，這個村子會很有聲望。當我待在保安村時，當時郭清水忽然被附了身，一個村民那時就告訴我，他相信他看到了神明對這一個村子未來的計畫，因為神明已經給了村裡一個乩童，這等於是給保安村一次機會，以在三年一度的祭典裡(即將來的一次是在1970年)來和敵對的村落相抗衡。不管這是神明的計畫或是人的計畫，無可懷疑的，在前述這個人的心裡，一個新乩童的產生所帶來的效果，正代表著保安村儀式上的位置和村子的聲望都因此而提升了。

現在，讓我們再來談一談關於乩童實際展演的形式。挪威傳教士 Reichelt 曾留下了一個清楚的紀錄，呈現出西方人對於這種活動的反應(1951:18f.)：

……經過對那些較低等道德之地方性神明(有時還甚至是邪魔之類的精靈)的祭拜以後，〔他們〕開始起乩。在這個時候，他們被認為是已經為神明所附身了，然後他們開始有超凡的能力。對於年輕人，那些神經緊繃與情緒緊張而很容易

受影響的男孩，他們在這個怪異和令人不舒服的情境場景裡被附身²⁵……這些場景中的某些畫面，是我們在中國所能看到的各種令人最不舒服的畫面中的一個。

我們其實不清楚，這一類的景象到底對於漢人來說會有多不舒服。在西港鄉的例子，當到了遊行活動最後一天的最後幾個小時，大量的乩童，或者用走的，或者跟著村裡的神轎一起坐車而來，現在都聚集到了西港中心，節慶開始達到高潮。而那些關於乩童的血腥畫面，在幾年之後，都還會有人熱切地加以談論。這裡，看不出任何對其感覺厭惡的情形。不知道有多少次，人們會告訴我：幾年前，如果不是旁人開始注意到某位乩童越來越暴力，於是趕緊推開這位乩童正拿著斧頭的手，這位乩童可能就要砍掉他自己的頭了，但結果乩童還是砍掉了自己的一個耳朵？不知道有多少次，台灣人告訴我：在西港的廟前，所有的乩童都流著鮮血，而只有一些少數年長的乩童和較差勁的乩童沒有自殘。不知道有多少次，在討論完這些乩童的陣仗後，台灣的村民還會加上一句：這實在是很「熱鬧」。這個詞，是對於一個嘉年華般而且是嘈雜混亂的場合，所提出的一個熱烈且肯定性的字眼。這不是說這些人真的都對乩童的表演感覺到很愉悅，事實上，在

25 天化大概是在他四十歲左右時被附身的。丁吉是在他青少年時期的後期。郭清水是在他三十四歲時。其中的一個女性郭惠敏，她是在十二歲時開始產生一些特異經驗，張秀葉是在婚後才開始被附身，但直到三十三歲才開光。我知道有一個例子，一個女人是在六十歲時才被附身。丁吉現在已經隱居了起來。天化很喜歡社交，尤其最喜歡的是——如果說有水果來當點心的話——在傍晚與人聊天。清水在工作和在喝酒時都很拚命。我並沒有看到一個和Reichelt所描述的那種相同的模式存在在這裡。

未接近時人們原來帶有的高度熱烈的感覺，到了面對真實的東西近看的時候，會變成了有些讓人不舒服的好奇心，群眾們在廟埕前被欄杆所攔開而擠在廟埕兩邊，一大群人相互推擠著，他們看著這些乩童的表演，過度專心地投入在這個情境裡，但臉上其實並沒有任何興奮的表情。

這種特殊的乩童角色的存在，讓我對台灣的鄉村文化產生了幾點看法。例如說，由Eberhard(1967)最近所寫的關於中國下層階級罪惡感的重要論文裡，可以幫助我們去了解乩童自殘的議題，這會是一個非常有趣的問題。

不過，和現在的討論比較有關的是：乩童在鄉村裡的社會角色是什麼？以及，為什麼對於這個角色的扮演而言，自殘是其中重要的一部分呢？眾所皆知，中國孝道裡面的一個重要面向是：人們要保護好自己的身體，以來照顧好父母親或是承擔祭拜死後的父母親的責任，人們保護好自己的身體並生下小孩，也讓下一代繼續如此做，如孝經一開始就出現的這句話：「身體髮膚受之父母不敢毀傷孝之始也。」Hoogers(1910:6-8)在同樣主題上，也摘錄了如下的中國文獻：

這些人最顯著的特點是表現在孝道上的，這是作為人最重要的義務，也就是一個人必須仔細地照顧好自己的身體，來讓那個由父母處所得到的身體一直到死亡時都還是完整的。這裡，一段令人困惑的文字和這個規條有關：

「當身體是由雙親所造，而且身體還是父母之身體的繼承時，誰敢不尊敬這個身體呢？一個人的身體是他父母親的一個分支，而一個毀壞自己身體的人，是使父母親生氣和傷心

的。一個人傷害了他所成長的主幹，當主幹損傷了，分支也就萎縮了。在天地所造萬物之間，人類是最高貴的。謝謝我們的雙親，使我們生來完整，如果我們想做一個孝子的話，我們死的時候也應保持完整，因此，人們不應該去毀壞或褻瀆他的身體。」²⁶

在《聖諭廣訓》裡的幾個段落，特別訓斥道，那些走了很遠的路去燒香許願而希望能讓雙親恢復健康的人，其實是愚蠢的。因為他們這麼做，背後的代價卻是毀傷自己的身體。他們自己說：爲了雙親而來毀傷自己的身體是一種孝道的徵兆，但是《廣訓》裡說，難道你們不知道，不照顧好由父母親那裡得來的身體，其實就是一種不孝嗎？²⁷

26 Un trait saillant dans le sujet qui nous occupe, c'est que la piété filiale exige comme un *devoir impérieux*, qu'on ait scrupuleusement soin de son corps, pour conserver intacte la substance corporelle reçue de ses parents. Voici les curieux textes en rapport avec ce singulier précepte. "Le corps étant un legs de leur substance, fait par les parents, oserait-on ne pas le respecter? Le corps de l'homme étant comme un rejeton de ses parents, celui qui abuse de son corps, outrage et blesse ses parents, c'est blesser le tronc dont on est sorti; le tronc blessé, le rameau périra. De tout les êtres produits par le ciel et la terre, l'homme est le plus noble. Grâce à ses parents, il est né entier, Il doit mourir entier, s'il prétend au titre de fils pieux. Qu'il ne mutile donc, ni ne souille son corps..."(p. 6) 【譯按：此處照錄作者所引用之法文】

27 ...La paraphrase de l'instruction sur les sectes (Augustes Edits) tonne contre les sots qui aux prix de mille dangers pour leurs corps et leur vie, s'en vont au loin brûler de l'encens pour satisfaire à un vœu qu'ils ont fait pour le recouvrement de la santé de leurs parents ; ils disent qu'exposer sa vie pour ses parents, c'est montrer sa piété filiale; et ne savez-vous pas, dit l'instruction, que n'avoir pas soin du corps que l'on a reçu des parents, c'est au contraire être impie?(p. 8) 【譯按：此處照錄作者所引用之法文】

這些理論，到了今天，都還是被實際操作著，而且在一些習俗中也常被發現，像是一個小孩，他若自己傷害了自己，家長在安慰他之前，還是會先懲罰他。對小孩的安慰是要減輕小孩的害怕和痛苦，不過，在那之前所加諸的懲罰，卻是要教導他：不應傷害自己的身體。這種情況很普遍，其原因也不難去理解，在我住家附近曾發生過這樣的事情，我房東兩歲大的孫女，她站在搖椅上因重心不穩而忽然跌倒，椅子整個翻倒過來，小孩的頭撞到陽台角落，她的叔叔一把將她抓住，她已哭到發不出聲來，但是我的房東還繼續用力打了她好幾下。事後，他告訴我，這是要讓小孩記住，不可以再去做那麼愚蠢的事情。一個旁觀者也是這樣向我解釋這件事，然後說：台灣鄉村裡，大概有百分之六十的人，都會做出這類同樣的反應。

可是，現在我們卻看得很清楚，乩童，他是有意要去違反前述這個規則，或者說，他的情形是處在這個規則之外的。我們還記得，乩童，是一個被人認為「原來可能是無法活得太久的人」，但是，現在，他的生命已經被神明延長，所以他也才能夠出來做神明的代言人。乩童的自殘，被認為正是神明要藉之以呈現出這些狀態。我覺得，為什麼這件事情看起來很恰當，並且還帶有著一種威力，這是因為，它直接就以一種不孝行爲的面貌出現，而將乩童「再現」為是「已能由日常的死亡和責任中被分割出來」，當乩童在起乩時，他已完全成爲了特定神明的工具。

我們不能這麼說：一個人一旦當了乩童以後，他的孝道的義務就結束了；相反的，在鄉村裡，一個乩童在執行這個乩童角色上所占的時間並不多，其他的時間，他和村裡其他的村民並無差別，不過，當乩童在起乩時，他自己的人格暫時停止存在，而開始成爲神明的器具，在他的自殘活動裡，正是要將這一點明顯地呈現出來。

對於神明諭示的幾點觀察

由表面上來看，對漢人來說，神明的諭示，是一種人與超自然間的溝通。當然，超自然無法印證，因此這種對話必然是獨白的。然而，真的只是這樣子而已嗎？神明諭示的各種方式，都是基於想像有神明存在而所進行的對神明的模仿，當轎仔和乩童出現時，都是在假設神明存在，並在假設神明會講些什麼話的情況下來進行角色扮演。當演員演得很好，而且表演得真的很像神，這個模仿就會被大家所接受，如果他們演得不好，並且話講得讓人不太容易相信，這個模仿就會被人認為是無效的鬼的附身，或是(僅偶爾是)有人在作假，而會被大家加以拒絕。

不論這種機制或表演會被怎麼樣來看待，很明顯地，那種被當作是神明所說的話語，在整個系統裡(包括與神明關聯在一起、歸咎出到底造成現在的情況的原因何在？和操作上產生各種靈驗性的奇蹟等等)扮演著關鍵性的角色。

如果將超自然的存在，拿來與玩遊戲相對比，那我們也可以將世系繼承的原則，姓氏宗親組合的方式，自然死亡的規律等，拿來和遊戲背後的規則相對比。那麼現在，乩童和各種尋求神明諭示的方法，就可以被看作是：丟出骰子而來決定，到底在一個特定的情境裡，該去使用哪一種規則？正是乩童，他是鄉村宗教事務的基本仲裁者，他會診斷出：一個家庭或村落的問題可能是由哪些鬼所產生；他會由家庭世系或村落五營範圍中，找出可能存在的鬼，以及找出他們作亂的動機；他也會提供適當的方法來治療或解決這些問題。神媒可以把有害的鬼趕出村子外；神媒可以驅邪；並且神媒在儀式中可以代表著威

嚴的神明。很可能在過去，正是神媒，他在保安村與各村落結盟而擊敗了黃姓派系的事情上，有著最終的發言權，因為依照地方的說法，這些戰爭，是「保護神」間所結成的不同盟邦間的神的戰爭。我並不是說：神明要和人溝通，一定要透過神媒(雖然由神明在中國所扮演的角色看來，這背後似乎是需要某種溝通的媒介)，但是至少在保安村，我們看到，乩童是一種能展演出(人神)溝通的最為戲劇性的形式。

這種擲骰子式意象的類比，也許是被推論得太遠了一點。事實上，乩童他並不是一個自由人，他對神明的模仿，也不是來自於他自己的聰明才智。他也不一定真的在起乩中刻意去做了什麼表演(因此他的舉動被認為是由無意識中所指引出來的，而不是為自覺性的意願所引導)，而是說，如果當他不再能取得人們的信任時，他就會被別人認為是被鬼而不是被神所附身。當然，他確實是一個宗教性的仲裁者，他的一個決策，能夠讓大家從混淆中建立秩序，這種被賦予的權威是別人所沒有的。但是，他的權威，最終還是來自於社區，是社區的信任使他成為乩童，同樣的，社區也可以懷疑他和驅逐他，他並不是村民全體的主人；他只是村民的一個玉璽而已。

在本章一開始時，我曾指出，在台灣鄉村，因為向神明請求諭示的情況是如此普遍，所以為了要更清楚當地人的生活，我們有必要先去理解操作這些諭示的各式各樣的方法。在中國，無所不在的神明諭示活動，這一點已為西方人多所報導，但是它們在家庭和社區決策上所扮演的角色，是還沒有被人報導過的，而它的作為一種發展和維繫群體共識的方式，更是從來沒有被討論過(它主要的功能，似乎在讓群體共識產生一種比較強烈的和戲劇性的形式)。這個現象是台灣所特有的嗎？像是有九位乩童，都由同一個村落中所產生出來，這個數目難道是太多嗎？還是說，幾十年來或是百年來，在中國東南區域的鄉村

裡，乩童就一直整合和指引鄉村活動的主要設計？

我懷疑，神明諭示的重要性，並不只是出現在保安村，也不只是在台灣，也不只僅是出現在這個世紀裡而已。很可能，這種神明的諭示，特別是這種起乩活動的形式，是中國人決策過程中很主要的一部分，它所占的比率，可能比我們想像中的還要大得多，而且甚至於是在革命或秘密團體的叛亂，或南中國地方械鬥過程中村落結盟的形式裡，它都仍是其中主要運作的原則。當然，這些都還只是推論，但我並沒有發現任何和我的推論相反的證據存在。這些，都是由我們在保安村中所看到的乩童，以及他們在鄉村生活裡所占據的重要性中，所後續引發出來的議題。神明的諭示，它並不只是迷信而已。

第五章

家庭

現在，我們的焦點要由保安村，移轉到構成這個村子的個別家庭。首先，我們要去考察家庭儀式中，在呈現形式上與村子的儀式相類似的部分，然後，我們要去檢驗一些獨特存在於家庭的超自然面向。不過，在開始之前，我們應先對家庭的性質說幾句話，這個主題其實已不用講太多¹，就我們所討論的超自然的面向而言，其中所牽涉到的事情，大部分都已經超出了正常家庭運作的範圍(這是這些事情之所以會跟超自然的東西開始產生關聯的原因之一)。在適當的地方，我們會對這些議題有所討論。本章大部分所談的，是關於家庭定義的簡單描繪，和定義中會被台灣人認為是具有極端重要性的某些性質。

1 在對於保安村家庭的觀察中，我發現在和英文、中文，以及日文文獻中所提到的台灣農村的家庭情況相對照，保安村在這一方面並沒有顯著的差異。一個記載了台灣最近出版品中262個文獻的書目，參考蔡文輝(1967)。英文文獻中有關的文獻有S. H. Chen(1956); Cohen(1967, 1968, 1969); Diamond(1969); Gallin(1960, 1963, 1966); Marsh and O'Hara(1961); Pasternak(1968); A. Wolf(1964, 1966, 1968); M. Wolf(1969, 1970); Yang(1962)。

家庭的形象

在台灣，一般而言，家，它是父系的、父權的，以及從夫居的。家庭包括了一個父親和兒子們，再加上這幾個男人們的：太太、沒有結婚的女兒，和沒有結婚的姊妹。年紀最長的父親通常也就是家長，家庭的事務都要經過這位家長，理論上在家中，家長的權威會大於其他人²。

西方人曾發展出許多名詞，以去區別漢人家庭不同的組成方式。這些名詞所表現出來的，其實更多的是指涉家庭循環中的不同時期，而不是不同類型。如果一個家庭只包括了一個男人和他的太太及小孩，這就是一個「夫婦型家庭」(Conjugal family)³。當其中的一個兒子結了婚又有了小孩，這個家庭變成了一個「主幹家庭」(Stem family)。如果後來第二個或者後面的兒子也結了婚，這就叫做「聯合家庭」或「擴展家庭」(joint or extended)(兩個詞都有人用)。如果較老的父親過世了，這個家可以由兄弟中的一位來領導，這也是叫「聯合家庭」(或者叫做「兄弟間的聯合家庭」fraternal joint)。如果說一個家經過了幾代都沒有再分成更小的家的話，在中國，這就叫做「大家

2 在大部分的事務上，家庭裡的行動或決策，都是一種共同性的，而成年的兒子們，則扮演著主要角色。不過，如果沒有得到家長同意，這個決策的過程還不算完成。年紀較大的家長，有權力能夠任意採行他自己認為是最好的決定。有一個保安村的男人，一位很受歡迎的地方政治人物，在一次對於村民是不是要修築馬路的爭論中，他的爸爸強迫他去做一個與大眾相反的意見。結果，這在一段時間內，嚴重地影響了這個人政治生涯的發展，而他花了大概有一年的時間，才得以漸漸恢復他所失去的聲望和支持度。

3 這一類的用法，我是根據Lang(1946)。

庭」。這不是因為它的規模，因為其實它並不是永遠都是很大的，之所以叫做「大」，最主要是出於它的複雜性。

對漢人自己來說，他們並沒有這一套詳細的名稱。他們只會說家庭是「大」的或「小」的。家庭如果不是「大」的(也就是指「聯合家庭」)，也就是「小」的。在台灣人的眼中看來，幾乎所有台灣的家庭都是「小」的。

因為通常家庭成員是共同生活在一個單位裡，於是，比家庭中婚姻關係的性質(conjugality)和聯合性關係的性質(jointness)更重要的一件事是，不管家庭組合中的成員是哪些人，資源是哪些，在這些成員和資源的組合中，一個家庭如何能相互和諧共存地運作下去？一般認為，所有成員所承認的那個地理上的空間叫做「家」(home，在英文裡有home和family之別，但在中文裡，它們都是叫做「家」)。理論上，而且通常實際上也是如此，在「家」裡，會有共同經費的運用，個人的收入要繳進這裡面，個人的開支則由其中支用⁴。在今天的台灣，「農耕家庭」(farming family)是鄉村土地擁有權的基本單位。而對於個人土地擁有數量的限制，也適用在家庭這個「法人單位」上。在家庭裡，個人性的財產很難被定義清楚(雖然法律上的「使用權」是可以被清楚確定出來的)。我們後面馬上就會看到，在家庭裡，即使是那些不幸的災難，也是屬於一個家庭所要共同承擔的資產和責任裡的一部分。

家庭的社會界線，是在「共食性」(commensality)(或譯成「共生性」)的這種性質裡，而被儀式性地劃定出來，或更準確來說，是在共

4 有一個例外是，把錢給新娘，以作為婚姻上的用途，見Cohen(1968)。

同使用一個爐灶及煮食用具的形式裡，而被儀式性地加以劃定出來。當家庭變得太大，或者說個別成員經濟上的付出已經很不公平而造成人際間的摩擦，又或者是媳婦和兄弟間處得不好，一個家庭就會分裂成兩個或多個家庭。分家永遠是一件明確而詳盡清楚的作為，分家，表示了把既有家產做分割，以及把家庭成員分成幾個團體後，每個團體維持其獨立性，通常，這些就是分家所包含的全部事實。分家後的家庭，有時(甚至於是經常)占據著屋子中他們原來所住的那一個部分。如果屋子在面積上夠大的話，幾個經過這樣子擴張後而逐漸走向分家的家庭，可能還會在原來的大住屋裡占據著早先住的位置，出於這個理由，所以這個屋子會被叫做「合院」(compound)。我們注意到，在保安村，每個合院內所住的家庭數目，比台灣其他地區來得要少，不過，這一點，並不能幫助我們看出來當地分家的情況。表面上看起來，分家中並沒有去特別考慮地理上的距離和人際互動屬性方面的問題，但是事實上這些議題是很重要的，像是我們看到：許多人際衝突，可以因地理距離的加大而有所減輕。我們也看到這種地理上的距離，可以改變家庭經濟的基礎而使各家庭可以自行運作。在漢人世界，一般而言(而且可能還全是如此)，分家是由煮食用具的分離而呈現出來的，一個家庭一個爐灶，不過我們下面也會看到，在台灣，家庭單位還可以用別的方式來被象徵性地表達出來。

台灣人對於什麼是一個家庭，有很清楚和確定的概念。人們說：家庭應該要「圓」(round)【譯按：圓為作者所附漢字】，或者「滿」(complete)【譯按：滿這個字為譯者對complete一字的翻譯】。「圓滿」(roundness)的意象，在新年正廳門上所貼的文句和圖像裡會出現，這個主題也出現在食物中，在家庭聚會的場合，像是新年，節慶的食物會做成圓的形狀。在其他的場合，這些事並不會被提起，但在

新年節慶裡，「圓」這件事成爲最重要的特徵。在一般對話裡，台灣人也會提到圓滿這種家庭的理想。

什麼是圓滿？早先，我們看到漢人對於靈魂以及靈魂之命運等的想法和繼承世系的連續性有關。在圓滿這個概念裡，我們看到了這些想法在家庭層面的出現。一個圓滿的家庭，是那個繼承世系可以被承續下去的家庭。圓滿，表示所有的男人娶得到老婆，所有的女人有了丈夫並生下兒子。圓滿，表示小孩子不會夭折，老人保持健康一直到年高德劭的年紀。圓滿，暗示了一個家庭循環的和諧性，它也表示了一個家庭很成功地符合於沒有缺陷的「漢人父系系統」的結構上的理想。

當然，這裡面很容易就會產生各種問題，例如：女人沒有兒子，在傳統法律裡，女人沒有生兒子可以成爲離婚的理由；或是，一些小孩子還沒有長大到可以產生後代的年紀就死掉了，他們會被以不符合正常儀式和不被哀悼的形式來加以埋葬⁵；或是，較老的世代有時候

5 不管一個人的德性多好，如果沒有後代，這就等於是沒有完成他作爲人子的功能。這種世界觀，讓中國在帝國時代就有殺女嬰的行爲，而在當代台灣，死亡的小孩，將不會用棺材來裝屍體，反而是用一個粗糙的箱子來埋葬。在葬禮中，這個小孩的家庭也不會跟到墓地，這是這個葬禮中相當主要的一部分，只有比亡者更年輕的兄弟姊妹會被允許跟著屍體到墓地。屍體的埋葬是由鄰居來完成的，旁邊則會有僧侶舉行簡單儀式。雖然失去小孩是一個情感上難以忍受的悲痛，不過，因爲這個小孩沒有對長輩完成其任務(作爲後代必須要盡安葬和祭拜祖先的責任)，這件事情在社會上乃是不名譽的。這個死掉的小孩，不僅因爲他沒有子孫來奉祀他的鬼魂而顯得可憐，更且因爲他的不孝，而使他的家庭因爲他所製造出來的罪而被污染了。在孟子的著作(IV.i.26)中，有這句常被引述的話：「不孝有三，無後爲大。」這句話是非常中國式的，它經常被引述，無疑地在今天漢人的心裡，仍會覺得這句話是重要和正確的。

不能夠活得很久，家庭就享受不到那種賦予老年人的榮耀。而在這種種人生現實裡，人們要怎麼去處理這些問題呢？

自然狀態下完成不了的事，人們會用人為的方法來做。雙親已經死亡了，經由牌位，並不能阻礙他們繼續參與家中事務；丈夫的死亡，並不會減弱他太太在她丈夫繼承世系裡的正當的位置；如果沒有小孩，可以透過領養，或即使死後，也都還可以透過領養來加以彌補。易變而難以自行掌握的生理上的事實，可以用一種「社會的擬制性」來做彌補，這一點極為關鍵，因為它是我們後面所討論許多事的背後邏輯上的基礎。先讓我們來看看領養這件事情：

當婚姻中沒有兒子，而兒子，又是承擔一個人的繼嗣系統和提供一個人死後供養的重要關鍵，這時，這裡會有三種方式可以去讓人領養一個兒子。一種方式是：從其他有著超過一個兒子的家庭中去領養兒子，如果可能的話，常會由親戚中有幾個兒子的人那裡去領養一個兒子，如果這種情況行不通，那麼也可以透過金錢去和他人交涉。被領養的小孩，在許多方面成爲了他養父的親兒子。小孩的姓改成了養父的姓，小孩繼承著養父的財產而不再是生父的財產，小孩也被期望要對養父盡孝道。如果養父後來有了自己親生的小孩，那被收養的小孩就是後來出生的小孩的哥哥⁶。

6 我認爲我們可能會發現，在這些兒子們中間，會存在著某種程度的敵對關係。因爲較小的兒子知道，如果他的爸爸不是那麼急著去領養較長的哥哥的話，他就會是第一個兒子。我認爲在這類的兒子們之間，其間的敵意會比其他兒子們之間來得更頻繁和更大，不過話說回來，這也絕不是如表面所看起來的那麼單純。值得加以討論的問題是：中國的兄弟之間潛在態度背後的心理狀態，應加以做心理上的檢視，這個問題有助於我們去了解，在什麼程度上，社會性的兄弟，在中國社會裡，可以被接受爲是等同於親兄弟般的關係。而這個問題又跟中國著名的「歃血爲盟」這種兄弟情誼之間的性質有關。大致上，我猜測，中國人比美國人

還有另一種領養的方法，也就是「領養自己女兒的先生」，這是一種以「收養」做條件的婚姻。某個男人，在結婚關係後就進入他養父的家裡成爲一個養子，而婚姻中所生的小孩，成爲「小孩母親」的父親下所衍生出來的直系子嗣，也成爲了「小孩父親」的「法律上的父親」下的直系子嗣(或者，那就是說，透過這個收養的過程，幾種身分創造出來了，一種是「小孩父親」的父親被創造出來了，一種是「小孩母親」的父親，成爲了「法律上的父親」)⁷。【譯按：簡言之，因爲小孩的出生，改變了女方父親與這一對新人間的身分關係。或是說，這個領養，是透過女方爸爸領養女方兒子的形式而產生的，一旦女方兒子出生，領養關係就確定，而除了女方兒子被女方爸爸領養成爲孫子以外，男方與女方爸爸的關係也同時生效而成爲女方爸爸的兒子，而此同時，女方的爸爸也就不單只是女方血緣上的爸爸而已，而還多了一個新的「女方兒子的祖父」之法律上的父系的身分。而作者在注解中又進一步的討論，當女方和男方都將女方的爸爸當作爸爸，這看起來好像是一種兄妹般的婚姻，而使得婚姻中帶有著某種亂倫禁忌的意味，但事實上並非如此，因爲這種兄妹關係是在婚後才出現的。】

還有第三種領養兒子的方法，或者，更精確地說，這是第二種方法再往前推一點的第二·五種方法。因爲，這是由第二種方法延伸，但它已不只是停留在收養一個女婿，而是，收養一個孫子。那是在婚姻之前，人們彼此先同意，兩方所生的第一個男孩子，會姓女方的

(續)

更滿足於這種社會性的擬制關係，當然，這也只是一種猜測而已。

- 7 這種情況看起來帶有某種「亂倫禁忌」的情形，不過事實上並不是這樣子。因爲一個男人在這裡，他結婚的對象並不是他的姊妹，而是他的太太，只是，剛好在這個過程中，他們有了一個共同的父親。

姓，而且這個兒子還要負責新娘的爸爸死後的供奉。這種方式的存在（以及它的一些變形化的模式），顯示出了重要意義，因為這種安排，讓我們看出來，在整個事情中所在乎的，不是一個兒子，而是一個後代。關鍵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。

文化理想中家庭所應該要具備的性質，除了「圓滿」以外，還有別的。「圓滿」是關於結構上的屬性，就像是家庭的聯合或是家庭主幹的延伸，這是屬於結構方面的事項。但是大家還都知道，「滿足」（content），這件事也是很重要。任何時候在描述家庭生活品質的滿意或滿足時，有另一個會用到的字，這個字也就是「平安」（用英文表示，那可以是harmonious，也可以是peaceful）。用英文harmonious或peaceful去想這個詞，可能會產生誤導，因為中文的「平安」兩個字，除了英文的這兩個詞以外，還有很多種意思。一個平安的房子，這表示這個房子發揮了它應發揮的功能。而圓滿，當然是平安的先決條件，但平安背後還有更多涵意。在一個平安的家裡，是沒有人生病的，沒有財物的困難，也沒有兒子在戰爭中陣亡，沒有大的意外，農作物也沒有被蟲害、水患，或旱災所破壞，兄弟之間沒有口角和嫉妒，妯娌和婆媳之間也都沒有摩擦。另一方面，一個家庭如果是「不平安」，那也就是家庭會被災難所危害，家裡的成員彼此爭吵，沒有錢處理喪葬，家中充滿厄運而且有人生病或死亡等。對個人來說，也會有著平安或不平安，同樣的，村落或國家，也都有著平安或不平安。不過，在台灣，大家最普遍的祈禱還是希望「家庭平安」【譯按：四字為作者所附漢字】。這個詞，不只常在一般大眾的口中說出來，它還被印在門框上、符咒上、喜餅上，以及房子的牆上。人們常向祖先和神明祈求家庭平安，並也向鬼交涉，希望能得到全家平安。

一個人的幸運與否，是沒有辦法和他的家庭分隔開來的。通常，即使是個人的榮耀，也是被放在個人家庭的框架中來被理解。我和保安村民討論過這些議題，大部分的村民告訴我，一個理想的家庭，應該要有三個兒子和兩個女兒，兒子中有一個是農夫，因為這是保安村的生活方式，第二個兒子可以是一個商人，因為這樣子家庭才會富有，第三個兒子可以是一個高級官員，也許是選舉選出來的台南縣長，也許是台灣省主席。在這些話裡，我所看到的，並不是透過這些兒子的形式所表達出來的各式各樣的野心；而是，由這些話中，我們看到一個——大部分還都必須是要與女人聯手所經營起來的——理想家庭的內容。

同樣的，個人的不幸，也無法和家庭這個單位的命運相區隔。台灣人把家中一個成員的疾病，看作是家庭不平安的出現，甚至於，這背後還有更多其他涵義。反覆生病、久病不起，或是一家有多人生病，這就不僅是一次家庭不平安的發生而已，也不只是一次因個人的不幸而暫時破壞了家庭平安的情況而已，這會被看作是一些基本的不平安原則的出現而造成了家庭出現問題。接下來的討論裡我們會發現，以上這一點是極為關鍵性的，因為個人的疾病所代表的徵兆，也就是整個家庭命運發生了某些重要的事的一種徵兆。所以說，並不是因為家中某人生病而造成了家裡的不平安，而是說，因為家中不平安，才會造成了某人生病。也就是說，在其他的，而且是在另外一些影響更為深遠的面向上，一個家庭因沒有辦法滿足於一個理想的平安的家庭模型，而開始出現了一些徵兆，也正是在這一點上，超自然的解釋開始變得非常重要。下面，我們就來進行有關討論。

家庭祭壇

每一個房子(但不一定是每一個家庭)，都有一個家庭的祭壇，這也就是宗教活動發生的主要空間【譯按：在一般民間，會稱家中祭拜神明與祖先的廳堂為「公媽廳」、「神明廳」或「公媽神明廳」，而放神像或祖先牌位的地方則為「神明桌」】。祭壇位在家裡的正廳，面對著大門。一般來講，它包括兩個部分：一個長、高、而窄的桌子靠著牆，並依著房子的支柱，這個桌子叫做「紅格桌」【譯按：紅格桌三字為作者所附漢字】，雖然或許用「拜神桌」這個名詞，可能會是比較好的翻譯⁸。在它之前，有一個較低的桌子，上面是方的，體積呈立方體的形狀，這個桌子叫做「八仙桌」【譯按：八仙桌三字為作者所附漢字】，它可以用來吃飯或擺東西，或用來寫功課，或其他各種一般性的功能。拜拜的時候，八仙桌上可以放供品，這是一個平時也常會使用到的桌子。而紅格桌是一個比較神聖的物體，除了拜拜外，不能在上面做其他事情。紅格桌上面通常不放東西，桌子通常也不會隨便搬動。拜拜有時會在戶外舉辦，這時人們會把八仙桌搬出去當作一個臨時神壇，但絕對不會把紅格桌搬到戶外去。英文Family Altar這一個詞，可以用來代表這兩張桌子，這樣子比較不會引發混淆，不過通常Family Altar指的是那個比較高的桌子，矮的桌子只有在被以宗教目的而使用時，才會算作是Family Altar裡的一部分。

紅格桌的桌面上，可以再區分為兩個區域，左邊的區域是做祖先

8 和在其他的地方一樣，紅色，在中國，也是一個吉利的顏色，常常會和神明有關。

崇拜用的；桌面上其他的區域則是用來拜神明。桌上左邊的後面是祖先牌位，常常，在後面的牆上，在這些東西上面的位置，會掛著一位家中最近逝世成員的相片。在台灣，這些畫像一定是黑白的，以炭筆畫的筆觸，相貌畫起來大致上都採取著同樣的形式。因為這些畫像所掛的都是亡者，顯示這種筆法和亡者之間的關聯性是很明顯的，我覺得畫像中的人看起來都很沉重憂鬱。桌子上前面一點的位置放著一個香爐，通常還會看到一對「筊」，這是用來和祖先溝通用的⁹。

在祭壇中間的後面，掛著各種台灣的神明。在過去，這些神明的圖像可能都是用畫的，但是到今天，至少在這些農民裡，這些神明的圖像已經都是印刷的。在一些比較高級的房子裡，這些神明的圖像是以漂亮的彩色玻璃來做的¹⁰。如果一個家庭擁有神尊的話，會將其擺在這些畫像的前面。而如果這裡擺著一個神尊，在神尊的前面就會再擺一個香爐。通常，在神明前和在祖先牌位前所擺的香爐是類似的，但是前者會稍大一些。在這些東西的前面，有一個小平台，上面可以擺放供品，平台的兩邊有蠟燭(今天，很多已都是用通電的蠟燭台)和花瓶。通常一對「筊」也會擺放在這裡。

9 把神壇上區分成兩個不同的祭拜區域，這一點在以下的習俗裡看得更清楚：祖先方面所使用的擲筊，和神明所使用的是不同的一副。而人們會問祖先的問題也只有一個，也就是他們是否已經吃完了供品。

10 這些懸掛的佛像(地方上把它們叫做佛祖漆仔*put-cho-chhat-a*)，通常佛像上最上面畫的是觀音，下面是媽祖，或者有時是媽祖以及關公，在第三層或最底一層是土地公和灶神，雖然這種組合很可能是台灣所特有的組合方式，不過我並不能確定。這些神明，不見得是代表社區裡最重要的神明(也不見得就是家裡面最重要的神明)。這個畫軸的作用，基本上只是一種吉利的裝飾品，上面所印的神明圖案，並不是被用來祭拜的，也不是用來表示由外面請回來的神明所占據的位置。



圖5-1 家中神明廳：一個人在家中神桌上中間的香爐裡插香。香爐中還立著一個可以長時間燒的香盤。香爐後面，有三尊經常被祈求(所以一定很靈驗)的神像。緊貼牆上，掛著另外的神明。照片以外，在男人的左邊，是神桌上挨著神桌邊的供奉祖先的神壇。

在牆上，除了神明的圖像以外，有時還會貼著符，以防止災禍降臨這個屋子。如果有供奉神尊的話，在神壇的後方，接近神尊的位置，通常還會有各種宗教性的物件放在附近，這些物件，常是由有名的廟裡，或是在節慶時，或是由一些治好了家人病的小私人神壇廟中所取來(我發現可以直接統稱這些為「物件崇拜」[fetishes])。當這些物件被拿來和神明一起來被加以祭拜時，這些物件被認為也可以給屋子帶來平安。通常，它們是一些旗子，也有一些是畫著龍的長而窄的令牌，但也還有其他東西¹¹。其中，在西港他區，最常被發現的一種

11 這些東西的區別，主要是價位上的區別，通常廟方會以各種價錢販賣各

靈物，就是在西港大廟三年一次慶典裡所賣出的硬紙材質製作而成的鯉魚¹²。

神壇最右邊，存放著一些拜拜時會使用到的東西，像是一盒一盒的鞭炮，以及包裝起來的香等。有時候，我們會發現跟家庭有關的紀念品被擺在這裡：如房屋落成時朋友送的玻璃飾物、家裡某些人有傑出公共服務而獲得的裝在玻璃櫃中的獎牌等。如果一個家庭很少把八仙桌拿去做別用途時，拜拜的東西便也會擺放在那裡。這些物品擺在那裡有時只是爲了好看，而不是出於宗教上的重要性。

這個家庭祭壇裡的兩個區域(左邊區域以及其他區域)，代表著兩種不同的崇拜活動。一個是拜死去的祖先，另一個是拜神明。我們將開始討論這兩種崇拜，在這一章中我們會先討論祖先崇拜，然後在下一章裡再討論神明崇拜，接著，我們會討論第三群的超自然存在，也就是那些沒有被放在這個家庭祭壇裡的東西：鬼。大致上，以上講的已經構成了全部屬於「他界」的成員。

祖先

就像是家庭祭壇上祖先所得到的供品會少於全部的一半一樣(其他的部分都給了神明)，祖先所得到的注意，也遠比神明所得注意來得要少。

(續)

種宗教物件或服務，販賣所得，將會支持廟的經營和各種節慶活動。

12 就風水而言，西港慶安宮的地點和鯉魚有關，這個鯉魚已經成爲西港的表徵。在我離開的時候，在廟的後殿有一個高好幾層樓的建築被蓋了起來，上面還有一個巨大的玻璃做的鯉魚的造型，它成爲整個廟宇頂端最高的物件。



圖5-2 祖先牌位：一個裝祖先牌位的盒子。牌位本身被放在玻璃裡面的主牌位的後面，它們是疊成一疊的小木片。除了打開這個盒子以抽出來檢視以外，個別小牌位上的字無法被閱讀到。在1960年代，有幾種不同形式的祖先牌位會被使用，目前照片裡的形式是最常被使用到的。祖先牌位的盒子，通常是放在神桌上的左邊，它有自己的香爐、蠟燭和花瓶。在北台灣，神桌上神明的位置會偏離中央一些，以給祖先祭壇更多空間；在南台灣，儘管在神桌上祖先使用到的空間已經顯得有些不對稱了，神明的位置還是會被放在中間。

在清代，以及1949年戰後有時也還會看到，祖先們，會以個別の木牌來加以代表，木牌大小由十三到三十公分不等，或者還會更高，幾公分寬。有些在牌子表面上刻著已過世者的名字，另一些，以毛筆寫在小牌子表面，然後放在大牌位裡面，小牌子是放在大牌位中的嵌槽裡，小牌子嵌入後外面是看不到的。就我所知，在清末，這些不同形式間可以彼此互換，它們之間的差異僅是出於費用跟個人喜好。日治時期，這種牌位的製造明顯被禁止，有時當局還會把這類牌位搶走和加以毀壞，雖然許多人會把其偷偷藏起來，或是等到被日本人撤掉以後再另外去買新的。日治時所必須採用的形式，多數是：日本式的祖先神龕。這是一個小箱子，上面是金色與黑色的顏色所構成，前面有兩個門，牌位是小的木牌子，每一個牌子上寫著一位祖先¹³。當這些小牌子一個一個疊起來時，就可以將整個世系放在這個神龕裡。雖然日本形式的神龕目前市面上已經買不到了，在保安村，主要祖先牌位的形式還是這種。戰後，日治時這種竹片的形式，已改變為一種新形式，它在一個較矮胖的牌位背後有溝槽，然後可以再放入這些木片。這些牌位會立在一個前面有著玻璃板的木箱裡，而要拿出這些木片，必須要把玻璃板移開，再由牌位的溝槽裡拿出木片，因為溝槽是在木箱裡，這些木片從外面是看不到的。這樣的一個物件，可以讓神聖的竹片得以保存(雖然它們是在日本形式出現以後才產生的變化，但這種新形式跟老形式的牌位，人們都可以接受)，而他們的形式可以說既不是屬於傳統式也不是屬於日本式的。

許多家庭，當家中有人死亡時，剛好遇到了島上政體的變換，以及他們過去曾用不同的方法來以舊牌位的形式騙過了日本官員，所

13 日本的祖先牌位，事實上種類還要更多，參考Smith(1966)。

以，今天整套不同形式的祖先牌位和神龕擺放在他們家裡。在一個家庭裡，當他們原來的祖先牌位被沒收時，個別祖先的牌位還可以被複製。今天，大牌位式的和小木片式的祖先牌位都可能被看到，小木片是被祭拜的對象，但是傳統牌位也仍然還保留著，因為人們認為：「在經過了日本人統治下的麻煩裡，我們都還將這些物件給保存了下來，所以今天我們絕對不會把它們丟掉！」

作為被祭拜的對象，這一整群祖先成員們，表面上看起來並沒有很具體鮮明的特色。Maurice Freedman(1966:151)提到：「在民族誌資料的比較裡，中國的祖先看起來相對沒有動作，只有一種一般性的和藹氣質，而且無疑的，對於他們的子孫，缺少一種強烈的恨意或是悔意之類的情感……」Freedman指出，只要祖先能按時得到祭品，他們就會得到滿足，然後祖先會用他們的力量來保護他們的子孫，而祖先的這個力量是透過影響神明而獲得的。在中國，祖先的懲罰並不常見，這不像在世界其他地方的祖先。中國的祖先，並非他們子孫行為上的道德仲介者。

如我們前面所看到的，對於祖先的崇拜，主要和幾種概念密切相關：對於亡者的懷念和提供給亡者死後持續性的舒適。但是在中國，就如同在其他地方一樣，祖先崇拜，無可避免地還會和家庭、大家族，以及世系間的各種關係模式產生關聯。

Freedman(1958:46ff.)描述了中國東南祖先崇拜盛行的形式。Freedman區別了祠堂裡的祖先崇拜和家戶裡的祖先崇拜。一個牌位一開始會先在家戶的神壇上出現，然後，當子孫們開始分家時，牌位也跟著分家，它會被移到那個大多數人較易參與的公共祠堂裡。有時，祠堂會逐漸被牌位所充滿，這時候——這讓人不得不會感覺，「缺少空間」這件事，好像是和社會關係一樣的重要，可以決定出這個要產

生分支的時間點是不是已經到了——新的分支的部門，會開始蓋一個新的祠堂。每一個分支部門會保留著他們近來才過世的祖先的牌位，然後將其安置在一個新的建築物當中，而視其為是自古代至今一種連續性的繼續持續。Freedman把祠堂，視作是在家庭與宗族之間的中介性單位，它的出現，取決於祠堂基本財產的存在與否。Freedman也注意到了這些基本單位(其中祠堂利潤的分配和管理，是由各參與單位之間彼此輪流來負責管理上的責任)和家庭祭拜活動之維護(其中和這個祭拜有關的特權、利益，和義務的分配等等，都是建築在「長子身分制」上面的)間的關係。

Myron Cohen(1960)曾在祖先祭拜以及家庭功能這兩者之間的對比性關係上有所說明。Cohen指出，在台灣屏東菸寮的客家村落，因為家戶的祭拜在「合院」的層次上已經聯合在一起，因此一個單獨的祠堂就不再是必須的了。如前所述，合院的建立者，可以蓋一個堂(也就是正廳)來安置牌位，在這個時候，直到家庭分家之前，這類祭拜都還會被視作是家戶內的，於是，在家庭數目增加時，就不會有相應的牌位數目的增加。在一個合院裡面，可能只會有一組牌位會被放在正廳裡來加以祭拜(頁170)。當分家的數目逐漸超過了原來合院中的家屋數目時，新家屋會出現，這樣的一個新家屋，通常會有一個作為正廳功能的房間，但這個房間不是正廳，因為從形貌上而言並沒有神壇會設置其中，而祭拜，會繼續持續在原來合院中的正廳裡。在新的合院中出現獨立的祭拜之前，可能還要經過好幾十年。

保安村當地，既沒有遵循著Freedman所描述的中國東南形式，也沒有遵循著Cohen所描述的客家形式。在保安，祖先牌位可能會放在一個正廳中，也可能會經由長子繼承的方式來傳遞，但這只是一種可能。同樣可以被接受的是，一個祖先的牌位會在一群兄弟間，例如以

一家一年的方式來輪流祭拜¹⁴。輪流的次序，或者是用抽籤，或者就是純粹的輪流¹⁵。其他也可以被接受的方式是，在有共識的情況下，父母的牌位被放在家中有著較完整神明廳的人家裡。和客家人情況不同的是(但是和Gallin, 1966:239所描述的新興村的例子是相同的)，合院裡的個別家戶也可能有自己的神明廳(通常是在家中主要房間牆上的架子上)，合院其他家裡所沒有被祭拜的神明，也可以在這裡被祭拜，而各家祖先則可以在牌位上被個別加以祭拜¹⁶。

在台灣，獨立存在的祠堂並不多，保安村是一個也沒有。我的一個村民朋友很確定地告訴我，當郭姓人家由北邊的學甲遷來保安村時，在原來村子裡還留有一座祖先祠堂。我到了學甲鎮去看，發現當地唯一的一座祠堂是最近才蓋起來的，而且它是五姓合蓋的祠堂，其中也沒有放置任何牌位，這五姓中沒有一個是郭姓。最後，一位老人告訴我，他還記得學甲和保安郭姓之間的關聯，他並且帶我到一個很遠的墓地上，其中有兩個骨灰罈露出地表，附近雜草叢生，他告訴我，這是清明節¹⁷保安村的人會來此祭拜的墳墓。當我回到保安村，

14 當一個家庭要在家長死掉之前分家的話，這個家長可以仍然是或可以不再是各單位裡的一個單位的家長。如果他已經不再是家長的話，這時，跟著就產生了誰來照顧雙親的問題了。於是，當家長會固定的由一個兒子所奉養，財產就會多分給他一些，或者奉養的責任會在孩子中間輪流來進行。

15 因為這個原因，一個家裡所有牌位的集中，不見得就是寫滿了所有過去死掉的祖先的名字。

16 這裡，用「祖先」這個詞，有一點誤導。所有有血親關係的亡者，我們都可以在牌位上看到他們的名字，有些可能是目前家長去世的小孩。後面我們會發現，這些死去的孩子，可以收養後代，以讓這些死去的孩子也可以成爲祖先。因此，我們常常會看到，一個還是很年輕的家庭，卻也有可能會有一個或兩個祖先牌位。

17 清明，字義上是指清楚和明亮，它是每年固定的清理墓地的節慶，任何

我看到原先那位報導人，他跟我說他承認他從來沒有看過那個學甲鎮的祖先祠堂，但是因為聽人說那邊有一座，所以他假設這就是郭家的。以上的故事顯示了，如果說祠堂在這個地區真的是一個很重要的機構的話，一個超過三十歲以上的男人被問到關於自己姓氏祠堂這一方面事情的時候，應該不會只提供給人如此少(!)的訊息。

如果保安村沒有這一類祠堂的存在，而且如果這些牌位在諸多家庭或合院中的正廳裡都沒有被仔細保存，那麼，較老的祖先們他們都到哪裡去了呢？答案是，或許他們都被棄置了。如果我們可以區別出兩種祖先崇拜的話，這個問題可能會顯得比較清楚一些：第一種，我們或許可以把它叫做「個別的祖先崇拜」，這是針對一個特定祖先而做，而且通常是在他的忌日或生日來舉行的；另一種，或許可以被叫做「一般性的祖先崇拜」，它是指對於神壇上所有祖先牌位的一般性祭拜。它的發生，是在清明節以及某些關鍵時間點的祭典上，像是家中有人結婚的時候。這種區別是很重要的，因為報導人堅稱，只有某些牌位會被祭拜，而其他的則不會。此處，報導人背後的意思其實是：只有某些牌位會被個別地祭拜，集體祭拜則永遠是對著祭壇上所有的牌位來進行。

對於那些個別被祭拜的祖先，供品不只是由照顧牌位的那個家庭所提供，同時也由關係較密切子孫的家庭們來提供。而這裡，有些例子，它甚至是由八個家戶聯合起來一起來拜他們的曾祖父¹⁸。當然，

(續)

描述中國節慶的書都會提到它，其中較有趣的一些資料，可以參考 Groot(1886); Bredon and Mitrophanow(1927); Tun(1900)。關於台灣部分，參考 Saso(1966); Ng(1955); 何聯奎(1955); 林財源(1968)。

18 如果因為住得距離太遠，而使其很難參加這樣的拜拜活動的話，這時對於離開較遠的後代子孫之家戶來說，一個可以被接受的方法是，在家裡的神壇另外複製一個牌位，於是，因為這個祭拜經過了由原來的牌位分

這種情況並不普遍。通常，那些亡者，是由那些對亡者還有一些印象的生者而來進行祭拜。像是，一個極端的例子是，幾個家庭一起祭拜他們家長的共同的爸爸，不過，牌位同樣也是被擺在同一個神壇上的，家長們的共同祖父，卻沒有被祭拜。

我們有理由去相信，這個情況應該很普遍，也就是：牌位的數目，會比被祭拜祖先的數目來得還要多。有些家庭允許我看他們的祖先牌位，有些家庭則不允許¹⁹，許多不允許的家庭還是會跟我說那些牌位上寫著些什麼東西。現在，計算這些少數告訴我有關訊息和允許我去看牌位的情況，幾乎所有的情況都是一樣，牌位上所列的名字，會比人們確實還記得的名字要來得多一些。而如果我們真的有機會去檢視全村所有的牌位，和能夠訪問所有這些拜祖先的家庭，我們大概也沒有理由認為村子其他家庭的情況會和此有所不同。

某些家庭更熱衷於拜祖先，他們會在每一個祖先的忌日上都加以祭拜。不過，通常他們並不知道他們祭拜的對象是誰，在家裡祭壇附近的牆上，我們會看到上面貼著一張紅紙，寫著好幾個日期，這些日期，是在祭壇上被祭拜的牌位所代表著的祖先的忌日。當到了這些日子時，在祖先的祭壇上必須準備好供品，確切來說到底是哪一位祖先的名字被祭拜？這對於這個儀式之執行義務的完成關係並不大，而且這些名字也沒有必要一定得被寫下來。

一個牌位，什麼時候會被認為是無效了？這背後並沒有明確原則

(續)

離出來的變化，所以將來有可能會變成一個完全不同的祖先牌位。

- 19 除了個別牌位外面名字書寫的方式以外，要檢查這些牌位，就不可能不去移動它們，而這在一些人心目中會認為，移動它們，基本上是對牌位背後靈魂的一種騷擾。幾乎對所有的人來講，都會認為這樣做對這些靈魂是很不禮貌的。

存在。而是，當記憶消滅，還認識「牌位所代表的亡者」之家庭成員已經變得越來越少或甚至是沒有了，或是負責祭拜活動的家庭成員，對於宗教表達形式上的祭祖活動已經愈來愈不感興趣，這個儀式就開始變得逐漸不重要。例如說，有一個家戶，家裡的祭壇上，包括了：家長父母的牌位，這是會被固定加以祭拜的，但是那裡也有一些更古老的，死於1867-1887年之間祖先的牌位，這些牌位上的名字以及其與家庭的親屬關係已經不太清楚了(不過牌位上確實記載著名字，所以我們還是可以找得出相關資訊)，而這個家庭是這樣說的：「在記得那些名字的人的忌日時，我們還會祭拜他們，不過有時會忘記，忘記也就算了。」

在保安村，是不能用祖先(那是Freedman在福建和廣東所描述的情況)來作為區別分立的祭祀群的標準。當地的祭拜似乎只是純粹對於個別亡者的紀念，當這些個別亡者被家長和其他長者忘記時，他們也就逐漸被遺忘了。我們會看到，在這裡，必須對祖先的世系加以持續祭拜的祭祀型態，的確是被保存了下來，但是，這些祭拜背後的感情，通常不會是很強烈。這裡的人對於現在不再去拜誰的這一類事情，從來不會覺得不好意思告訴別人，他們會認為這只是一種事實的陳述而已，而對於那些目前確實還祭拜著很多代祖先的人，這種行為，只是機械性地由家中的女人，依著表上的時間來例行進行祭拜而已。

有一個共有五房的家族群體，他們舉行了近來在保安村所曾經看到過的最繁複的葬禮，葬禮是為紀念他們年長父親的過世。許多牌位上所記錄的祖先們，以小紙人的形式，參加了葬禮中的各種儀式。不過在葬禮的最後，祖先牌位(和那些小紙人一樣)一起都被燒掉了，而且也沒有留下任何關於他們名字的紀錄。那位剛過世的老父親，現在就成為了這整個家族的開基的祖先了，而被記下的關於這個家族過去

的歷史，就只有那些被燒掉的牌位所代表著的世代的數目而已。對村民來講，這種行爲很奇怪，而且也沒有人能夠跟我解釋這到底是怎麼回事，但是沒有人會被這件事攪得不高興。顯然的，這些較老的牌位已經不相干，所以就被處理掉了。

這個對於祖先崇拜的逐漸減低的趨勢(如果說在過去的台灣確實曾有過較為重視祖先崇拜的情形的話)²⁰，這並不表示人們對於亡者的重視已降低了，相反的，我們後面將會看到，在民間，若有剛死去的家人，這是一件不可輕忽的事情，而即使有著這種在經過一段時間後祖先漸漸不被人祭拜的事實，這並不表示，這些祖先在早先時沒有被人祭拜。另一方面而言，我們很容易地就能找到理由來說明，爲什麼對一個祖先的祭拜不需要一直永遠延續下去。一位村裡的報導人說，因爲較老的牌位上所代表的人已經轉世了，所以他們已不再需要被祭拜。Elliott(1955)就舉過一個例子：在問事時，乩童告訴大家說，最近死去的一位亡者，正在陰間短暫地等待著轉世，在這之前，他需要先由天上一團混亂的紅色帶子裡理出未來轉世的線索。

換句話說，如果我們需要一些理由來解釋爲什麼我們要停止對於亡者的牌位進行祭拜，這裡已經有一些好的理由可供我們選擇。孝順的道德性的要求，和要餵食陰間鬼魂的宗教概念，也許創造出來了一種「必須維持祖先祭拜」的意識型態，而這也被人拿來維繫家族組織或其他組織，但是，其他的概念像是：輪迴轉世，以及亡者的成神(我

20 我們還記得，Freedman認爲祖先崇拜(ancestral cult)和「宗族法人團體」(corporate lineages)的存在有關，而我們也看到，這一種宗族法人團體，在台灣，一開始就不是常見的社會組織。如果我們認爲這兩種論證都是有說服力的話，我們就不難理解，爲什麼在台灣，人們在祖先崇拜上所費的心力比較小，而且我們也將可以預期，這種情況向來如此。

們後面會討論這一點)等這些概念，可以讓保安村，或者是一般台灣人(宗族的組織與運作方式，其之在台灣和其之在大陸，運作得並不相同)，在經過一段時間之後，有可能將前面這些提到過的原則都擱放到一旁。

第六章

神明對於家庭的保護

如同我們前面所提過的，神明的重要性，是出於祂與我們進行了結盟，以來一起對抗各種具有威脅性的力量，這些力量可能是與本村相競爭的其他村落，也可能是具有惡意的鬼。神明並不總是有這個想要和村民結盟的意願，通常在村民對神明提出眾多要求以前，人們必須先和神明培養關係。在漢語裡，有著這樣的諺語叮嚀著人們，說人們不要「平時不燒香，臨時抱佛腳」。一般認為，祭拜神明是一件好事，在較大的城鎮，許多年長女性每日會到廟裡燒香。她們對於自己所拜的是什麼，並沒有清楚的概念，只是帶著一種「虔誠性的盲目」(pious ignorance)，和別人一樣，看到神明時拿起香來就拜(「抬香隨拜」 *gia-hiu toe-pai*)【譯按：抬香隨拜四字為作者附的漢字】。

家庭的超自然保護者

機伶聰明的人，懂得如何仔細計算，而以各種方法獲得超自然的協助。北門鄉的南鯤鯓廟，是台南一個重要廟宇，其中的一位執事者建議我，一個人應該集中精神去拜一位或少數神明，而不是去拜一大堆神明。這個理由很簡單，他向我解釋：如果你拜了太多神，那當你向其中的一位去詢問問題解決的方法時，神會跟你說：「你常拜的既

然是那位某某神，那你爲什麼不拿這個問題去找祂，而要來找我？」但是如果說你只是拜一位或少數神，祂們就不能把幫助你的責任推給其他神明了，如此你就會比較容易得到幫助。

另一個造成台灣人有其偏好之神明的原因，同樣是出於一種很實際的想法，可是並沒有像前面那種想法那樣是經過了仔細的計算，這種想法就是：當災難發生時，一個人會去拜某一尊神，但是如果說後來並沒有發生效果，他會繼續去拜其他的神和參訪其他的廟，最後，問題獲得解決，而一個人也會由其中發現他的解決問題的系統，這就產生了他所偏好的神明。每一個人都有他喜歡的靈媒、神和廟，這主要是根據他自己的經驗，以及從別處聽到的他人的經驗。而人的喜好經常改變，流行的事物也時時發生變化，敏銳的靈媒會覺察這些變化而獲得成功，比較笨拙的靈媒，則會被人認爲他們身上所附可能並非是神明，或是被人認爲他們越來越難被上身而無法再做一個靈媒。資源豐富的和感應良好的廟會越來越富有和越來越爲人所知，在廟裡表現不佳的靈媒會被人所忽視，而最後只能回到家裡的神壇，表現不佳的神壇終會成爲穀倉或臨時居所。這個系統絕非靜態。

我們經常可以看到某些人或家庭，當他們發現對某一位神明的祈求讓自己獲得了某種成功時，他們會認爲自己應該成爲這位神明的贊助者。在許多實例裡，我們看到信徒會去請雕一尊神像，這時，神明就能以一種更歷歷在前的形象而出現了。一尊神像，有可能爲集體所擁有，如同在公廟裡的情形一樣，祂也有可能是爲私人所擁有，如被個別的家庭所擁有，或爲數個家庭所形成的團體所共同擁有。當神明被祭拜或被請求給予諭示時，這個神像就成爲了某位神明的居所。在家庭中，神像是擺在家中神壇上接近中間的位置，神像通常放置在一個由紙錢所堆積成的小台子上，被當作一個祭拜的對象。

擁有一個神像，標示了與神像背後代表的神有了一種特殊互惠關係，同時標示了神明對於一個家庭一般性的照顧責任(這也使神明獲得並維持了其在這個家庭中的地位)，而對於家庭這方面來說，則有責任要定期向這尊神明進行祭拜。

我們對待神明的責任是什麼？其詮釋可能因人而異，對某些人來說是指：要小心照料神像使其不受損害，神像必須被細心安置在家裡的神壇上，神壇上應用鮮花加以裝飾，神壇要用浮繡的布來加以覆蓋。對另外一些人來說，這個責任可能是指：應該讓神像能充分發揮其功能，擁有者要樂意將神像借出，這樣他們家裡就可以成爲一個請示神明諭示的地方等，這個責任裡，重點不是關於神明儀態的威嚴壯麗，而是關於神明祂敏銳的感應性。有時候，對神像的祭拜只是在神像擁有者的家中進行，這個程序會比較簡單，也就是在家中祭壇上擺幾盤食物，就來進行祭拜。另一些例子，是由一群家庭，以各種方式把家庭組織起來以進行神明祭拜，這樣的組織通常被稱爲「神明會」(god-association)。不過，神明會這個詞還涵蓋了保安村其他各式各樣的團體，所以出於目前的討論目的，我比較想使用的名詞是「神明祭拜會」(god-worshipping group)。【譯按：一般人還是稱此爲「神明會」，這裡只是出於學術分析上的目的，而稱之爲「神明祭拜會」。】

「神明祭拜會」值得研究之處是因爲，和台灣個別家庭對待超自然關係中所存在的神明與人之間的那種「恩庇主—委託人關係」(patron-client relationship)相對照，「神明祭拜會」背後，有更多的資源投入和更完整的儀式展演。在保安村，這類「神明祭拜會」並不多且都不大。許多還只包括兩個家庭，或只包括居住在同一個建築物中的數個家庭。八個較大的「神明祭拜會」，共計約57-59戶，約占保安村226戶中的四分之一。不過成員的組合是會改變的，這個數目也只是

表6-1 保安村的神明會

團體	神明	家戶的數目	姓氏的分布	屬於這戶姓氏的家戶之數目
1	池府王爺	13-14	12張 1謝	14 2
2*	李府王爺	3	3林	7
3	吳府王爺	8-9	6到7戶有親戚關係的郭 1謝 1陳	164 2 1
4	郭聖王	8	8有親戚關係的郭	164
5	郭聖王	3	2有親戚關係的郭 1沒有親戚關係的郭	164 164
6	媽祖	3	3有親戚關係的郭	164
7	齊天大聖	9	8徐 1郭	11 164
8	齊天大聖	10	4有親戚關係的郭 4沒有親戚關係的郭 1徐 1李 1黃	164 164 11 2 11
			(過去的情況)	

*1966年以後這個團體已經不再存在了。

大約的估算而已¹。依據神明名字的英文字母，我將開始檢視這八個團體【譯按：八個團體的英文字母依序是：一、His Highness Chyr；

1 我有相當的理由去懷疑，參與的人可能比我實際所記錄的還要多。因為這些資料都是我剛到保安村不久時所收集的，當時的報導人會對我比較有戒心，而且不認真告訴我真正的情況。對於這個問題更詳細的討論，以及對於這些團體構成內容的說明，可以參考Jordan(1969:166-183, 285-289)。

二、His Highness Lii；三、His Highness Wu；四、King Guo；五、King Guo；六、Mhatzoo；七、Great Saint Equal to Heaven；八、Great Saint Equal to Heaven】，尤其是要去檢視：其成員們怎麼樣地被連結到這個團體裡面來？以及爲什麼某些成員會去加入某一個神明會而不是另外一個？

團體一、池府二千歲【譯按：本節所討論的「神明祭拜會」的名字，都是依作者所附漢字】的「神明祭拜會」，池府二千歲是在台灣西南部常被祭拜的五位結盟兄弟【譯按：五府千歲】中的一位²。池府二千歲在保安村被祭拜已超過一個世紀，祂和張家的祖先幾乎是同時來到村中。正如同郭家在保安村有不同支系，張家也是一樣，它在這裡至少有兩個支系，再加上幾戶在血緣上無關的單戶的張家，組成了現在這個「神明祭拜會」。有兩戶張姓人家沒有參加這個團體，但是一般而言，在村裡，池府二千歲是屬於張姓的神，不管參加成員血緣是否相同，這個神明已將村子裡的張姓人家整合了起來。由許多方

2 對於他們在人間的生活，並沒有廣泛流傳的固定說法。通常他們會被個別加以祭拜，或是以前面三個放在一起的方式來被祭拜(李、池、吳)，或是全部五個放在一起來被祭拜(再加上朱、范)。這些加起來，也就是一般人所知的五府千歲。除了第四個朱，被認爲有著比較暴躁的脾氣，還有范，在醫療方面有特殊的本領以外，在這五個之間，並沒有太多功能分化的狀況。在台灣西南部，五府千歲主要的崇拜中心在麻豆，以及在北門的南鯤鯓廟，參考陳清誥等(1963:10)；鄭昇昌(1967:10)。在更廣的中國傳統裡，這些神會被認爲都是瘟疫之神(劉枝萬，1963)，而常以王爺之名來表示這一類的神明。地方人士則不相信這種說法，至少一個西港當地的神明研究者堅稱，王爺這個榮譽的稱謂，可以被用在任何神明上，即使觀音，也可以被加上這個稱謂，所以這個稱謂並不能證明什麼。除了南台灣以外，台灣還有許多其他的王爺崇拜。參考劉枝萬(1960:67-71)。

面看來，池府二千歲被當作一個姓氏團體的神，就如同郭聖王在其他郭姓上的情形。對張姓來說，拜池府二千歲並不是必須的。而村中的謝家，他們也規律性地拜著池府二千歲，這顯示對祂的祭拜，並不僅限於張姓。不過，姓氏和神明之間的連結性是存在的，在下面我們也將會考察：張家他們會怎麼樣地來操作這一種連結性。

團體二、這一個團體在過去還存在，但最近已經不在了，這是一個崇拜李府大千歲的團體。李府大千歲是池府二千歲的大哥。雖然「神明祭拜會」消失的例子很少被人清楚記錄過，但這類例子其實不少，尤其是私人神像不再被人祭拜的例子更是普遍。一個沒有人祭拜的神明，也就等同於喪失了威力，祂也就不再具有神的特質了。由另一個角度來看，一個神尊若不能成功地激發出人們對祂的祭拜，這也就是等同於祂沒有能夠展現出威力。這一點是很重要的，這表示任何神明祭拜的起源和結束，背後都有其「神學上的原因」。在保安村，的確存在著一些沒有人祭拜的神像。李府大千歲之所以讓我們感興趣，是因為祂和林家有著密切的連結性。李府千歲的「神明祭拜會」一直到最近，都還是由幾個固定的家戶所參加，包括一個由兩個兄弟所構成的家戶、一位獨子的兒子們所構成的家戶，和一位排行第三的家長的兒子之太太和小孩們所構成的家戶³。但是這三個家戶，他們沒有辦法叫得動其他四個住在保安村的林家來一起拜李府千歲。這不像「團體一」中張家的情況(以及第七群中的徐家)，他們可以成功地用神明祭拜來作為工具，藉此來整合同一姓氏，林家在這方面所達成的成效很小。而另外的四個林家，以前沒有，現在也沒有參加過任何

3 這個兒子向來遊手好閒，他由村裡搬到城裡，然後再也沒有出現過。他們兄弟的老四，和老三一樣已經死了，而其遺孀已經嫁到保安村以外的地方。

「神明祭拜會」。

團體三、拜的是吳府三千歲，祂是五府千歲中池府與李府的兄弟。祂在保安村被祭拜，是因為該神尊目前擁有者的祖父【譯按：姓郭】，在六十多年前訂下這個規定，而祭拜者都是這位祖父的子孫。但是，祭拜這位祖父的祭拜群，和祭拜吳府千歲的這個祭拜群之間，在界線上並不相同。吳府千歲的「神明祭拜會」裡，謝姓鄰居和陳姓鄰居通常都會加入，但是這一個郭姓人家住在溪另一邊的親戚卻沒有參加。當祭拜其祖父時，謝家和陳家都不會參加，而溪另一邊的親戚則會派代表帶著供品來參加⁴。謝家和陳家沒有去參加的原因當然是因為這並不是他們的祖父，去祭拜他人的祖先不僅沒有任何意義，更是相當錯誤的做法⁵。反之，祭拜吳府王爺的活動，完全歡迎任何人。吳府王爺神像目前的擁有者，是村中一位受大家歡迎的老紳士，他是前任村長，富裕且關心公共事務，人們很喜歡與他交往。不過，這個「神明祭拜會」的目的，看起來並不是出於這位老紳士想要用它來吸引成員加入以增加個人影響力(而且，當這位老紳士在計算這個團體的成員時，也沒有把已經加入了這個團體的謝姓和陳姓的人放進去)，而這個團體，當然也不會去限制那些不喜歡這位老紳士的人前來參加。

團體四、這是村裡兩個郭聖王「神明祭拜會」中的一個。在保安

4 在1967年時，即使做這樣的一件事，也是一個很大的負擔，所以，一個複製的祖先牌位就被放在河岸另一邊的家裡。這樣，也就避免了過河的繁瑣，不過當然，這樣做就推翻了這個「儀式的作為子孫團結之象徵」的意義了。但這樣子做其實也算是相稱的，因為至少由空間上看起來，他們已經沒有再聚合在一起了。

5 和這一點有關的一段經典上的文字，可以參考論語：「子曰：非其鬼而祭之諂也。」不過，沒有一個在保安村的人曾經向我引用過這句話。

村，至少有六尊郭聖王的神像(每一位都是不同的「太保」)。其中有四尊僅放在人們的家裡被祭拜，有兩尊則是由幾個家庭共同來祭拜，而所有的神尊也都叫郭聖王。在團體四中，參與的家戶間彼此都是親戚，而且我們還可以將他們往上追溯到同一個祖父，這一點我們等一下會回過頭來再討論。

團體五、這是第二個郭聖王的「神明祭拜會」(他們所擁有的神尊被認為是郭聖王的七太保)。老大與老二兩位兄弟中的一位，和已經過世的老三的兒子(他是家長，家中成員包括了他的弟弟)，他們一起管理著這個神明祭拜會。排行老四的那位兄弟已經過世，只剩下一位兒子，雖然這位兒子住處與神明同處一個屋簷下，但他聲稱他沒有參加這個「神明祭拜會」⁶。他們鄰居的一位寡婦也姓郭，但與他們沒有親戚關係，她和她家都加入了這個「神明祭拜會」【譯按：也就是大房與二房中的一位、三房的兒子，和鄰居一位姓郭但與前面兩家無親戚關係的寡婦，這三家共同組成了這個「神明祭拜會」，四房的兒子雖與神明同住在一個家屋中，卻沒有參加這個「神明祭拜會」】。

團體六、天上聖母的「神明祭拜會」，天上聖母也就是一般所稱的媽祖。媽祖在台灣普遍地被祭拜，甚至已被當成台灣的保護神⁷。日本統治時代，日本政府要求西港大廟將其中大量的古老媽祖神像拿去燒毀。但是保安村的郭茂德，巧妙地將這些神像偷出，藏在自己家裡，並秘密地照顧這些神像，直到台灣光復後恢復宗教自由活動為

6 我對這一點很懷疑，很可能報導人並不是很了解我的問題，或者是田野調查者沒有把問題問得很適當，或者是田野調查者對別人的回答沒有了解得很正確？或者是這些因素都有。

7 關於媽祖的文章非常多，參考廖毓文(1967:69)；李添春(1956:212)；陳仁德等(1963:13)；鄭昇昌(1967:76)；謝金選(1954)；江家錦(1957:136, 1959f.)。英文文獻參考Doolittle(1865:1.262-264)。

止。在這段時間，郭茂德對這些神像投入很大的熱情，尤其是對那些精緻古老的神像，郭茂德努力加以保護使其不受損壞。在歸還這些神像給西港大廟時，郭茂德和廟方交涉，得以向廟方「永遠借有」一尊較小的神像回家供奉。這尊較小的神像(仍然很大)，直到今天都還擺在他的家裡。

這個「神明祭拜會」規律性地舉辦活動。但是這個團體並不大，成員包括郭茂德的家和他兄弟的家。因為他兄弟的第二個兒子也成立了一個新家，所以等於有三個家庭加入⁸。郭茂德的一個兄弟搬到了高雄，所以沒有參加。郭茂德另外兩個兄弟已過世，只剩下寡婦們，其中一位搬離保安村，另一位還住在保安村，但選擇不參加。郭茂德的鄰居也沒有來參加。郭茂德反覆無常的脾氣，和他對儀式的教條似的意見(甚至他對其他的事情也是一樣)，使很多人不願意跟他太過接近，由這一點我們很可以了解，為什麼這個團體是這麼地小，只包括了兩個兄弟和他們的家庭。

團體七、這一個「神明祭拜會」拜的是齊天大聖⁹。團體中包括兩個不同支系下的徐姓人家，再加上其中一個支系的寡婦鄰居。並不

8 這種特殊的家庭分家模式，在其中是長子，和即將成為人數較多之家庭的兒子和家人，會和家戶裡的父親留在一起。而第二個兒子(或更年輕一些的兒子)，會去外面另建一個家。不過通常，在父親死掉以後再來分家，會被認為是比較好的做法，但是前述的這種做法也仍然很普遍，參考Gallin(1966:142-145)。

9 齊天大聖是一個神話中的猴子，他的另一個中文名字是「孫猴公」【譯按：依作者所附漢字】。在畫裡和雕像裡，他總是被描述成猴子，但這種猴子的性格並不會影響他作為台灣神明的功能。英文中的文獻有Werner(1922:325-369, 1932:462-468); Christie(1968:123-130)。他最為人知的故事是由有名的小說《西遊記》裡所引述出來的，書的一部分已由Arthur Waley譯為*Monkey*一書(Wu, 1943)。

是所有的徐家都會參加這個團體，有三家就沒有參加。有一家就近加入與郭家較接近的「團體三」。另一位搬到溪的對岸而不再回保安村拜拜了。第三家因為太忙而沒有參加。不過，基本上徐姓和齊天大聖之間，彼此關係極為密切。

團體八、這是第二個拜齊天大聖的「神明祭拜會」。我們記得，保安村的位置處在剛過曾文溪的北岸。溪的深度和寬度都取決於雨量。1932年時，洪水監控系統將溪的寬度限定在堤防間的河床中。在保安村，河床的寬度將近一公里，而由保安村到堤防，距離將近五百公尺，這整個都是屬於北邊河床的界線。因為土地產權握有人手中所握有的土地是很分散的，還有，在1950年土地改革後，多出了不少額外的地可讓人去購買，某些家庭已經開始在河岸的南邊擁有土地。於是，大約在十五年前，一些家庭開始穿過河床，而完全搬到南岸去了。新的居處叫做「溪南寮」，或較口語地稱之為「溪南」。有些人之前曾參與過保安村的「神明祭拜會」，但跨溪而居後便退出了。

溪南的家庭之間，有些彼此有親戚關係，但並不是全部。然而，在十七戶人家中，有十戶共同參與了這個區域唯一的「神明祭拜會」。神像的擁有者和「神明祭拜會」的組織者姓徐，他也是住在溪邊以南唯一徐家的家長。在保安村，關於齊天大聖的祭拜，基本上都是屬於徐姓人家的事。但是現在過了溪的這一邊，拜齊天大聖就變成了是一件地區性的事了。除了唯一的徐家擁有這一尊神像以外，另有四家都有親戚關係(姓郭)，是這個「神明祭拜會」的核心成員。還有另外四家郭姓人家，彼此間沒有親戚關係，和另外那四個參加神明會的郭家也沒有親戚關係，這些人也參與了。另外一家是李家，只偶爾會參加。有一戶黃姓人家過去曾經參加過，現在已不再參加了。在溪南的另外七家則沒有參加任何「神明祭拜會」，至少他們自己是這樣

子說的。其中一家是基督徒，這是保安村唯一的一個基督家庭¹⁰。

第八群的成員，主要是由溪邊以南的家戶所組成，這一群的構成基礎主要是地理位置上的接近。我們可以這麼說，他們是由那些錯過了保安村的拜拜，距離那裡的拜拜活動太遠的人所構成的。現在他們很高興，而且很滿足於在這裡有一個替代性的地方團體存在。我們也可以這麼說，在這個過了溪這一邊的人們所形成的儀式上的聚合，是在鄰居們的家戶之間形成的，而這個新的「神明祭拜會」的基礎，恰恰代表著新環境中的生活狀況。就教義上(和特定神明之間建立交互義務性的關係)以及社會組成的原則上而言(在一個新的定居環境裡，鄰居之間彼此產生特定的關聯性)，這個新的「神明祭拜會」的存在是有其必要的。

我把「神明祭拜會」當作家戶間建立起來的非正式團體，內容是家戶群與神明持續性的交互關係，不過這並不是這種團體的內容的全部，也不是唯一的理解這種團體的角度。Norma Diamond(1969:68)曾報導過一些和我們這裡所提到的非常相似的團體。它們是位於鯤鯨，在台南市海邊一個離保安村有二十公里的村子【譯按：也就是台南市南區的四鯤鯨】。不過，她把它們當作是宗族性¹¹的聚合，「有著宗

10 這一個家庭的家長在四十年前受洗，之後在名義上這一個家庭已是基督徒家庭(屬於「聖靈會」holiness church)【譯按：可能是屬於當地成員很多的「聖教會」西港教區下的信徒】。他們的態度有些防衛性而且不願去談這些事情，所以，在這個區域內，他們並不是一股推動基督教的力量。不過當然，近年來村裡有一些較為熱烈的皈依者，其影響力可能會是不一樣的。

11 親屬單位上的跨文化差異，反映在「世系」(lineages)這個名詞上，其內容裡的差異性相當大，以至於人類學家還沒有發展出共通的詞彙，以來討論諸如「在中國親屬單位間的變異性」這類的議題。Diamond在名詞的使用上，比我更寬廣隨意一些【譯按：Diamond把「神明會」這類

教祭拜性的作用，它有可能開始向不同血緣的人開放……」。這裡，她所描述的「父系世系團體」和我們所談的「神明祭拜會」之間的相同性相當多：

……會員並不完全限定在共同的祖先上……祖先祭拜不是關心的重點……財產，如果有的話，包括一個神像，代表著這個團體的保護神，再加上神龕裡的一些事物，像刺繡的衣服或者燭臺。……族〔世系〕裡會有固定的聚會，但是這些聚會不限於團體裡的男性〔在傳統的華人宗族祖先崇拜裡，參加者限定必須是男性〕，而且這些聚會也不完全以紀念祖先為主。男性，還有在這個團體裡出生的女性，嫁給團體中男性的女性，以及小孩，都會參加特定時候所舉行的這位保護

(續)

的組織，也看作是某種宗族性組織了。而Jordan則沒有這樣做】。比較不會引起混淆的說法應是，「世系般」的世系(lineage-like lineages)，在台灣歷史上不容易出現，這是在保安和鯤鯨都沒有充分開展出來的模式。【譯按：保安或鯤鯨的世系組織，並沒有得到充分的發展，於是即使有著類似世系組織的聚合，如神明會，但它的基本內容，和較多借重世系原則來整合的「『世系般』的世系組織」並不一樣，而往往需要更多的借重於宗族以外的神明的力量來進行聚合。但是Diamond卻把鯤鯨當地的「神明會」，也歸納為是某種宗族團體。這一個注釋，在本書初版和二版中有所不同，初版中的注釋裡，Jordan認為Diamond出於對漢字類似發音的「祖」和「族」有所混淆，才會把出於同一祖先而共同拜某位神明的「神明會」，將其性質搞錯了，而認為它是某種宗族性組織。原來初版中該注釋的內容為：Diamond曾經談到「父系世系或者是『族』[tsu]」(the patrilineage or tsu)。這種說法是不對的。在普通話裡，祖(祖先[ancestor])和族(世系[lineage])，它們發音近似，只是聲調不同。因為Diamond沒有區別出音調，所以顯然地她把這兩個混淆了，然後又把福建話的「祖」弄成了宗族的「族」的意思。同樣的錯誤也發生在她的博士論文(1966:385)。】

神的慶祝活動。在內容與形式上，這些聚會和道教神、佛教神，以及村廟裡慶祝神明誕辰的其他活動之間差異都不大。他們的型態相近，主要的差異在於他們的成員主要由親族關係而來。(p. 68)

此處，雖然我無法代表鯤鯨的人來說話，不過顯然地，表面上看起來，Diamond所處理的現象，和我們所處理的保安村的現象是一樣的。不過，如同我們在保安村的「神明祭拜會」裡所看到的，這些團體都已經沒有宗族上的性質，自然也和宗族活動沒有關係【譯按：作者認為Diamond在鯤鯨中所報導過的團體，雖然團體參與者以同姓居多，但它不是宗族團體，而是一個「神明祭拜會」，就如同作者在本章中所討論的八個例子一般】。我們看到，在「團體三」中，他們有一尊吳府王爺的神像，他們大概是在六十年前開始有這一尊神像。我們發現在溪南邊的「神明祭拜會」，是在二次戰後成立的，它跟親戚間的關係網絡也沒有關係(除了某些人的參與是以整個家族為單位之外)。不過，最確切的證據還是來自團體四。在團體四中，參與者們分別居住在三個鄰近的居所，而且參與者的家庭也祭拜著一位共同的祖父。不過，有幾戶外地的親戚，他們可以將祖先追溯到這位祖父的祖父，但他們卻沒有參加這個團體。這樣看起來，我們要說，如果參與者們是把團體四當作是一個「宗族團體」的話，他們應很可能會盡量去包含進更多的世代，並盡量擴大其團體以包含更多成員，以及再去包含那些在外面的親戚，使團體變得更大和帶有更多榮耀，可是他們現在卻沒有這麼做。顯現團體四是建立在不同的原則和不同的目標之上。當我回到美國後，一位村民曾寫信給我，為我解釋這個團體的建立原則：「這件事情其實很簡單：……郭茂州常到台南的郭聖王廟幫

忙，他虔誠信仰郭聖王，所以由台南的廟請了一尊郭聖王回家拜。這裡沒有祖先所傳遞下來的那一類相關歷史紀錄。」而拜這尊神的人，包括每一個居住在茂州以及茂州隔壁的人¹²。他們可能是鄰居或親戚，不過這個「神明祭拜會」的構成來源，和共同親戚的這種原則並不相同。而且，他們是經由三個家庭中最年輕的那一位家長所招募和主持的，而不是其中較年長的那一位。

回到更一般性的層次，關於「神明祭拜會」的招募原則，我們這裡有需要加以更仔細地釐清。「神明祭拜會」的招募根據各種不同原則，而它也透過各種不同的方式來增強其凝聚力。但是，「神明祭拜會」永遠是發生在：和特定神明互動以來建立關係的宗教脈絡裡。有些「神明祭拜會」，似乎完全是依親屬關係的基礎而來招募一些家庭，例如團體四這個郭聖王的「神明祭拜會」就是如此。其他幾個「神明祭拜會」招募成員的基礎就比較廣一些。團體八這個拜齊天大聖的「神明祭拜會」，把溪南邊那些參與宗教活動的大部分家庭都整合了起來，他的基礎明顯是根據地緣性。再來看，池王爺的「神明祭拜會」（團體一），和張姓人家的關係是如此密切，使他看起來很像本村祭拜郭聖王的情形，也就是神明祭拜中好像是同時把村落關係和姓氏關係重疊在一起了。所有這些，我們看到的重點是：當神明被雕刻成神像的時候（這可能主要是出於虔誠性的宗教動機而不是社會性的原因），牠們就能夠作為一種群體崇拜的基礎。「神明祭拜會」中，神像的祭拜者們，可以是只限於神像擁有者的全家人（我之前沒有稱這種情

12 簡單地說，茂州的房子包括茂州這一戶，他兄弟這一戶，他爸爸這一戶（戶中還住了茂州的哥哥），和他爸爸的哥哥這一戶。在房子東邊的住家是茂州的爸爸另一個兄弟的兩個兒子的家庭。而這個房子的西邊，是茂州祖父的兄弟的兒子的家庭，一共有兩戶。

況爲「神明祭拜會」)。人數再多一些，我們發現「神明祭拜會」還會包括一個人周邊的親戚。不過，這個團體還能夠表現出其他的集體性情感，它是地方性的、個人性的、跨姓氏的，以及有一些其他的特性。看起來，似乎只要哪裡有這種想要透過儀式來表達集體性情感的需要，「神明祭拜會」的出現，就提供了一個方便的媒介來表達與體現出這種情感。

出於此，「神明祭拜會」的形式並非是非常固定的。他們符應於幾種可能的形式，而成員招募背後的基礎，根據至少是下列四種原則中的一種(親屬、居住地、姓氏、個性等)，或者常是各種基礎同時在運作，端視在特定例子中哪一種原則比較適合。

在這種與神明的結盟關係中，除了帶有一種一般性的「集體連帶感」以外，「神明祭拜會」活動中儀式的形式，還會戲劇化的展現出某些特定事實，它們不是關於整個團體的，而比較是關於個別家庭的展現。

「神明祭拜會」的拜拜，每月或每兩個月進行一次，通常是在一個固定的日子。像吳府王爺(團體三)的拜拜是農曆每兩個月一次，而在月中或二十四、二十五、二十六日(根據陽曆日子上的方便而定)。齊天大聖(團體八)是在農曆每月的十五日。拜拜的形式很固定，大致上如同我們下面馬上就要講到的吳府王爺的祭拜的形式。以下例子發生在1967年年初。

在屋子前庭院的中間擺著一張桌子，桌旁還擺著幾張長板凳來增加擺設的空間。桌子提供了屋內神明廳較低桌子的一個延伸，並讓供品也可以延伸出去而放在有更廣空間的庭院裡。幾杯酒放在神明廳較低的神桌上，並在桌子位置上的前沿(我們可以想像，這個房子裡好像是有一個舞台，觀眾坐在門的位置，屋裡前面則是舞台前台的位置)。

每張桌子上都放了三到五杯酒¹³。當下午比較晚一點的時候，「神明祭拜會」中其他家庭紛紛到達。年中不同時節會影響拜拜開始的時間；目標則是要在晚飯前能夠完成祭拜，這樣的話，食物就能被帶回家去加熱後作為晚餐，並且也不會耽誤當天的行程。每個家庭會帶兩籃食物來，其中一籃是一桶米，這是必須準備的。其他的菜可以任意選擇，如果可能，最好是在一年裡的某些時候能提供一盤「五牲」¹⁴，這時，通常食物要準備得比平常吃的要好些，而且還要花更多的時間來準備；但是每月一次或每月兩次的拜拜，則不會像這次這樣必須準備許多有儀式性意義的食物。

每一家帶來數籃供品，由廣場到門之間放下，這些籃子排成兩三排。每一家會將籃子中的其中一盤，拿出來擺在屋裡或屋外兩張供桌之一，以代表一個家所帶來的所有在籃中的食物。食物通常由參加「神明祭拜會」之家庭中的一個或兩個女人帶來，女人旁還會跟著一群小孩。有時，也可能直接由小孩來做這些事。當帶食物來的人把籃子放好，並將一盤食物放在神壇上，之後她點燃一捆香，並在神壇前鞠躬，而神明已坐在祂小小的高台上。接著她將香插在她帶來的食物上。並不是每一盤菜都要差一支香，但是放在神壇桌上的菜餚最好是

13 三杯到五杯這個數目，是用來祭拜神明的，七杯或九杯是用來祭拜祖先的。這些數目的背後一定有理由，不過保安村的人沒有一個人能夠告訴我其原因，他們通常只是講「這個事情就是這樣子做的啊！」參考林財源(1968:40-48)，書中有說明家裡進行祭拜的方法。這一套書目前只出了第一冊，它提供了非常豐富的關於台灣風俗的資料。

14 任何五種肉都可以扮演這個功能，像是豬、雞、鴨、鵝、羊、魚、蛋或者豆腐。關於這五牲，參考林財源(1968:40-48)，也參考Saso(1966:78n)。雖然比五牲差一些，但三牲也可以被使用。在吳府千歲的祭拜裡，祭拜的家庭一定要準備肉。一句台灣諺語，曾為Saso所引用，保安村的人也常在講，也就是：「無三不成禮 (*bo sam, put seng le*)。』

有，而每一桶米上則一定要插上一根香。

祭拜者在這之後會開始燒些紙錢。紙錢一般是捆成一紮一紮來賣，燒時通常是一次燒一紮。祭拜者除了自己拿紙錢在燒外，還會拿幾紮給小孩去燒，小孩在門口前空地上把紙錢疊成一整堆，在全部儀式快要完成時，這一堆紙錢全部會被燒掉。

籃裡的食物放在桌上給神明享用的時間通常是三炷香。事實上，時間可能還會短一點，因為在一炷香還沒燒完時，另一炷香已經點上了。這只是大約的時間，不必然如此，而在第三炷香燒完前一段時間，其中一位參加的婦女會開始擲筊，詢問神是否吃完了。如果神表示還沒有，那她還會再點上一支香，然後每一個人還要再等十多分鐘，再問一遍，直到最後神表示祂吃完了，婦女就會再點燃紙錢。當火焰漸漸止息，人們會拿水過來，在每一堆火上以繞圈方式澆水，此時儀式也就等於是完成了。小孩子會被叫去向神明鞠躬，這進行的速度很快，小孩們也通常是帶著歡樂的氣息。然後，沒有燒完的香的殘枝會由食物中移開，這並不帶有任何儀式性的意義，它們會被丟在紙錢堆的灰燼裡，食物則會放回籃中而帶回家裡，這些神吃剩的豐富食物，也許會成爲家人今天的晚餐。家裡的一位年輕男孩會執行儀式中的最後一個行動，在門外將點燃的鞭炮丟入黃昏的天空裡，這表示拜拜已經完成。先丟出一個鞭炮，再丟出第二個，然後再丟出一整捆鞭炮，它們此起彼落地響起，接著最後還會有一個鞭炮被擲出¹⁵。

拜拜的行動，表示人們對相對於「神明祭拜會」中保護神的「人的義務」已加以完成。神很高興地吃著眼前精緻的食物，並由其中得

15 報導人堅稱，任何順位都可以，不過，當有田野工作者在旁邊驅使刺激下，報導人可能會以不同的順位來丟鞭炮，不過一旦只有報導人自己一個人時，這裡所描述的順位會是一般常出現的順位。

到了力量，神也因獲得金錢而變得富有，這確實就是如此，在1967年西港慶典舉辦的前夕，村民在吳府王爺的祭拜中，燒掉了大量的紙錢，當時村民就認為，慶典已快要到了，神明以及凡人都需要額外的開支，額外多燒的紙錢，正是在提供神明這些額外的費用。

參與者之間的互動關係上，另有幾件事很重要。其中一點是，拜拜開始於點燃第一支香並且將香插入第一個米盆裡的時候。通常，這是由神像擁有者，也就是這個主辦的家戶【譯按：即爐主】來做的。儀式的完成，則並不依賴於任何特定的家戶。「神明祭拜會」中其他的家戶並不一定會在儀式開始前就來參加，而有可能在儀式進行中加入。拜拜本身的邏輯中，並沒有規定哪一個成員一定要參加。人們如果覺得有義務要來參加，是因為他們想要與特定的神明或與「神明祭拜會」中某些成員去維持密切的關係。儀式可以適應於參與者們所形成的任何組合，不論這種組合是根據什麼基礎來形成的。

第二個要點是，參加拜拜的單位是家庭，而不是個別拜拜者。假設一個家中來了一群人參加，這種人數的多寡並非重點。但是，儀式中，一個家戶必須要由其提供的米桶，來呈現出它的參與，而這個米桶還必須用點燃的香來將之予以神聖化。這背後涉及了一些具有豐富意義的象徵符號，我們可以先由米來看起。

米，是此地主要的主食，當人們負擔不起米時，會用番薯來代替，不過番薯並不適合提供給訪客吃，這裡顯示出米的一種尊貴性。在這個文化裡，認為小孩子害怕時，就要餵他們東西吃；並且認為在客人面前要永遠維持著滿滿的飯、茶和香菸，於是，在這種文化底下，一桶米的意義就非常大了。在中文裡，「吃」這個動詞一定會去接一個對象。如果缺少特定對象(例如麵、豬肉、糖果、鳳梨等)在後面做連結，一個代表虛擬對象的字眼也會被放進去。像是「飯」這個

字就會被放進去，連起來也就是「吃飯」。在台灣，通常問候朋友的話是「你吃(飯)了沒？」而對這句問候語的回話方式則是：「還沒」，或是「我吃飽了」。

而現在，這一「桶」米在眼前的脈絡裡，意義就變得很重要，而且比過去或是中國的其他地方，在當代台灣，它可能還顯得更重要。這個原因是：在中國，當一個家庭被分割成兩個或更多家庭，這會經由建立一個新的爐灶來加以象徵性地表達。至少在理論上，不會有兩個家戶共用一個灶。但我們還記得，在台灣，土地擁有的基本單位是「戶」(household，而它在實際操作上幾乎就等於是「家」family)。因為每一個戶所能擁有的土地在法律上是被限制的，有些家庭便會先在書面作業上提早分家(我們可以這樣說，這時，便只是戶與戶的分開，而不是真正的分家，不過當然，在現實裡情況也不是可以如此截然分得清楚的)。這裡，便引入了「沒有分的家」和「分了的家」的這種演變。因為出於特殊需要，在法律之前必須維持某種「分家」的形式，所以即使登記為「分家」，也不見得就是真的分開了。基於這個原因，爐灶也就不再是如同以前，是一個可信賴的明顯表達出「個別的家」的象徵符號。於是最後，家的分化變成只能在儀式參與裡的象徵性表達中去考察，在此脈絡裡，於是一盆米代表一個家庭，兩盆米代表兩個家庭。以上是其中一個可能表達出家庭單位的儀式性脈絡，另一個脈絡是：在農曆新年的凌晨，每家以糕餅來拜玉皇大帝¹⁶。

16 關於中國新年的文獻非常多。關於台灣的部分，參考Saso(1966:14ff.)；Ng閩南語版(155:1ff.)、英文版(7ff.)。福建的部分，參考Groot(1886:3ff.)。雖然我們很難去收集到系統性的資料，在台灣，要判斷這個家是否是真正的分家，由這些資料去判斷，比純粹只是由爐灶來做判斷的可信度要高。查稅的人會去看爐灶，只有田野工作者，才會在新年早上寒風凜冽的氣候裡，去檢視給玉皇大帝的糕點供品！

我們已經指出，拜拜的參與單位是家庭，也就是附著在一桶米上的單位。個人並不是以自己來表達參加或不參加，個人的參與在儀式上是表達不出來的。在這裡，是家庭這個單位在提供供品給神明，也是家庭這個單位才是神明所保護的單位。只有當家庭只剩下一個成員時，這些活動才會看起來好像是類似於個人性的參與，不過實際上這還是出於家庭的形式來參與。同樣的，儀式中是家庭這個單位，在和其他參與家庭來建立關係。一個家庭中的個人和另一個家庭中的個人當然會發生某種關係，不過只有在他們非常熟或是非常敵視的情況下，才會在其各自家庭內之權威結構的操作下，能夠讓其背後的整個家庭來參與或終止相關的互動。家庭是由「米桶」所代表的，「米桶」只會有著「在那」或「不在那」的情況，而沒有所謂「半桶」的情況，也沒有那種像是「家裡除了一個人以外全都在」的說法。對於米桶的操作，它的彈性比起對於人的身體的操作來說，彈性來得要小，而且也不是那麼易變。在這些儀式中，相互共同的參與在一起，促進了人們在其他場合另外可能出現的合作，這有助於穩定一個家庭與另一個家庭之間的連結性。

在神明前，以家庭為參與單位，並和其他家庭一起參與，這不只是抹除了儀式上個人主義的形式，這還在家庭本身產生了一些特別的效應。我們不是很清楚，在漢人社會，是不是像美國人所認知的一樣，一起向神明祈禱，就表示著大家是聚在一起的。但是，重要的是，集體拜拜所尋求的神明的保護，所保護的單位是家庭而不是個人。只有當個人的傷害被認為也是加諸在家庭上的傷害時，情況才會再被擴及到其他個人身上¹⁷。於是，由於始終是以家庭作為參與的單

17 如我們前面已經看到的，個人的災難會被解釋為是家庭的不幸。



圖6-1 食物的供品：家庭祭拜和社區儀式活動，都會準備食物供品，有時候會放在家中正廳中，有時候會放在前院，圖中各籃食物是分別由不同家庭所帶來的。



圖6-2 食物的供品：不管食物供品有哪些，每一個家庭單位至少要由其裝米的鍋子來代表。在上圖和本圖中，爐主家的供品放在桌上，他們的米鍋放在桌邊的凳子上。門引向房子的正廳，和家中的神明桌。

位，也就使得神明要給予協助時，接受給予的基本單位也是家庭。於是在儀式中，個人由家庭處所得到的安全感，經由儀式而表達出來，安全感也得到了進一步的提升。

每個月或每兩個月的拜拜儀式，並不是「神明祭拜會」所舉行的唯一儀式。神明會有生日活動，根據「神明祭拜會」每年的財務情況和成員的熱心程度，這個活動以某種節慶的氣氛來舉辦¹⁸。在最簡陋的情況下，生日活動和平日祭拜活動間沒什麼兩樣。但爲了讓這個活動看起來更豐富些(台灣人的說法，也就是更「熱鬧」或更「好看」)，就會有各種元素加入，像是常有布袋戲演出¹⁹，舞台會設在廣場外面的底邊，所以位在正廳家庭神壇上的神明，可以觀賞到這些表演(如果說神明能夠穿越廣場前滿滿的人群而看到前方的表演的話，那神明顯然還比我們這些努力觀察的人類學家運氣要好一些)。總之，不管怎麼說，這些戲的表演是爲了取悅神明而辦的。

第二個可能會被加在神明慶典裡的元素是：對於參與慶典家庭的家屋進行「驅邪」儀式。這個儀式裡包括了由「轎仔」或乩童來代表一位或數位神明，和一位外面聘請來的「紅頭道士」。

18 因爲中國人是以農曆新年來計算年紀的，生日和其年紀沒有直接的關係，所以神明的年紀到底有多大(當說到神明的生日時，美國人通常會有的反應)，在此就變得不相干了。

19 出於某些原因，保安村附近的村落，對於布袋戲的喜愛，已經超過了地方性風俗裡一般的狀況了(例如說超過了北京附近的情況)。布袋戲是一種在私人宗教性儀式節慶裡的活動，所有保安村的男人結婚的時候，都有布袋戲的表演。戲台的表演需要三到四個人，出現在由三個牛車支撐起來的舞台上。在過去，這樣的班底還會有演奏音樂的人，但是今天，音樂是由兩台唱機，並透過喇叭播放出來，喇叭聲音的擴大使其很難被聽清楚。聲音還伴隨著鐘聲、鑊鈸聲和鞭炮聲。唱片裡的聲音包含了不少美國電影裡面的元素。不過，雖然有很多即興式的細節，但整個表演還是很傳統的。

我們現在要講的一個例子，發生在前面所提到的「神明祭拜會」團體一的張姓家庭。他們在羊年的農曆六月十八日(陽曆1967年七月二十五日)池府王爺的生日舉辦了慶典。在生日的前一天下午，來自村裡「攜帶得動」的一些神像，被緊緊綁在保安村的神轎上，神轎與儀式用的大涼傘(在遊行隊伍中這個大涼傘會一直遮在神轎之上)，都被繫緊在一輛租來的卡車上面，再加上幾籃食物和供品，大量的紙錢，和大約共二十五到三十位男性(有成年人和男孩，我看不出來這是根據什麼道理所選出來的)。這個隊伍要前往接近北門供奉池府王爺的南鯤鯓廟宇進香。隊伍的目標是要在那間廟紮營直到午夜，然後於池府王爺生日當天凌晨拿出供品進行祭拜²⁰。

當神轎回到保安村時，大概已是十八日的清晨三點，各家庭會把來自自己家的神像帶回去。池府王爺是保安村張姓的重要神明，生日時信徒會為池府王爺慶祝，張姓家庭將池府王爺以「保安村張家守護神」的身分來為其舉行慶祝。【譯按：池府千歲生日的前一天，張姓家庭們會先至南鯤鯓代天府進香，有祭拜池府千歲主神和祈請兵將的雙重意味。各家也利用此機會將家中供奉神尊帶去過爐。這些活動進行完後，張姓家庭們才會回到保安村舉行池府千歲神明生日的隆重慶典。】

在農曆十八日的下午，那幾尊「攜帶得動」的神像，這時是位於一位張家人家裡(要看值年爐主今年是誰)的神壇上。幾個參與儀式的

20 雖然政府、教育、軍事和半官方機構裡是使用陽曆，在台灣鄉村，主要以農曆計算日子。不過出於某些原因，除了算命上的需要以外，過去沿用的十二個時辰的系統已經被拋棄了，小時計算的方法採用西式系統。新的計算日子的系統，是開始於午夜零點而不是晚上十一點，後者是傳統中國的系統。

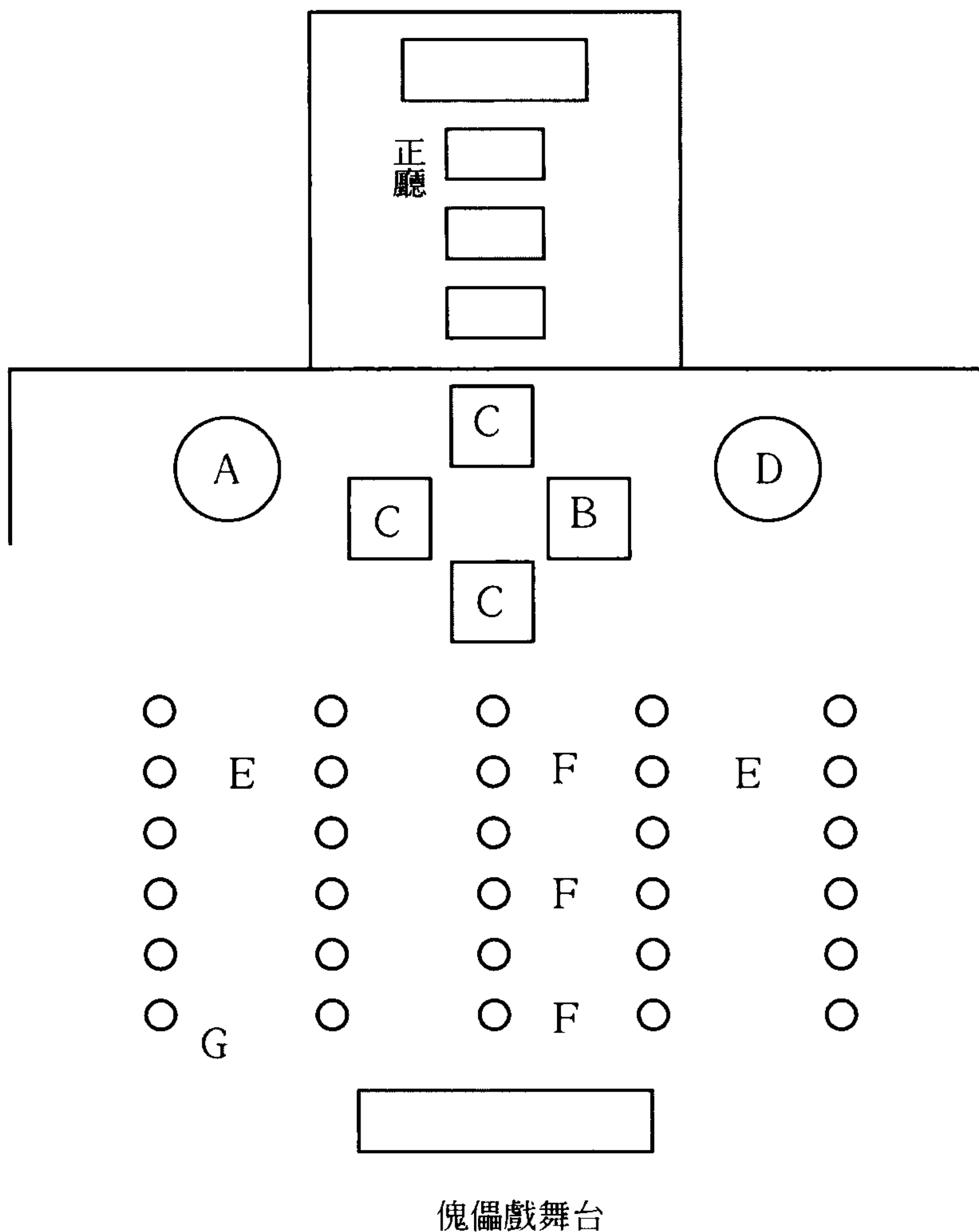


圖6-3 食物的供品：米做成的龜，象徵長壽與平安，放在爐主家神壇上、作為神明生日的供品，也代表爐主在村中的一份財富。經過擲筊的允許，一個祭拜者可以將這個龜請回去當甜點來食用，據說它的效果能使祭拜者的家庭和諧美滿。但下一年這個麵龜必須被雙倍奉還。

張姓家庭，把家中比較矮的那個神壇的桌子帶著，這可以用來提供放供品的空間。其中有兩張被放在「爐主」房中正廳裡，在爐主家中便形成了一個有三張神桌的複合性的神壇。上面放了許多麵龜，其中一個是大型的糖果，直徑大概有三十公分，塗了一些粉紅色的東西(包含彎曲的眼睫毛)，在它的周圍，還放了許多小麵龜，上面也用粉紅色做了很多裝飾²¹。這些麵龜是作為恭賀性的供品，尤其適合於神明的誕辰，不過，這同時也代表了神明在保安村的財富。當儀式結束時，參與拜拜的信徒會把這些麵龜帶回家(擲筊經過神明許可後)，並將其當作甜點而在家吃掉，在家中享用這些麵龜，其作用是能為家裡帶來「平安」。到了下一年，每一個吃過神的這些甜食的人，必須再帶兩隻麵龜來歸還。但是在保安村，並沒有發生過那種經過幾年後而跑出大量祝壽麵龜的事情。事實上，許多事都會先做好安排，包括不是用糕餅來還，而是用錢來歸還等。而這些錢又可以借給他人，然後再附帶利息叫他們隔年來歸還。這些累積的資本還可以用來支持神明誕辰的活動，像是布袋戲表演、紅頭道士誦經等，這種消費正可以避免金錢的大量累積。這整個系統，也可以作為一種資金運用之「信用」【譯按：資金的借貸】的來源，不過，這在過去，可能比在今天，還更有著這樣的作用。

在屋前，還另外擺著四張供桌。一張放著主人家供奉的食物，其餘放著其他家供奉的食物。除了桌上以外，地上擺放的竹籃也愈擺愈多，因為這是神明的誕辰，所以比較盛大。參與祭拜的家庭所放置的籃子一直增加，村裡其他家庭也來參與，又繼續增加排列的長度。現

21 烏龜是長壽和平安的象徵。關於烏龜在中國圖案中的意義，參考Duh Erl-wey(1966:73-114)。



A. 儀式前燒的金；B. 主人提供的供品；C. 其他人的供品；D. 主人燒的金；E. 四排食物的籃子；F. 群體成員燒的金；G. 大眾在儀式後所燒的金。

在食物的籃子由門外神桌處開始排起，排到庭院的前方，排成了四行，形成了總共四十二戶家庭的供品的排列²²。

在供品擺設上，那些「神明祭拜會」固定成員的供品，和今天臨時來參加的成員的供品間，都擺在一起而未加區別。但紙錢的燒法就不同了。今天，總共會有十四堆火堆，有一堆是每家一到場就拿出來獻給神明的紙錢，這些會集成一堆到時放在一起來燒(祭拜方式和一般正常「神明祭拜會」方式相同)【譯按：圖中A的位置】。爐主的燒紙錢，在開始和結束的時候，都會比其他參與的家庭來得要早幾分鐘【譯按：圖中D的位置】。有一堆紙錢要在儀式結束以後才燒。這一堆結束後燒的紙錢，是出於公眾性的目的而燒，火堆的位置在庭院尾端【譯按：圖中G的位置，應是為村裡公廟的主神而燒的】。在兩排籃子之間的空地上，有十一堆紙錢堆放著，這代表十一戶人家【譯按：圖中F的位置】，他們是這個「神明祭拜會」裡經常性參與的那些家庭。在以上這些安排裡，參與的家庭可以被區別為三種層次：主持當年節慶活動的爐主家庭，固定參與這個池府王爺「神明祭拜會」的家庭，以及其他和神明關係比較淺、只是臨時來參加的家庭。

拜拜在下午後半段的時候開始，接著有布袋戲的表演。最後，爐主大約在七點時開始燃燒紙錢，其他人的紙錢大概在二十分鐘後開始燒。然後，參與拜拜的家庭開始收集他們的食物準備回家，布袋戲的表演者也表演完畢而開始用餐。

對張姓家庭來說，幾乎沒有晚上的休息時間。拜拜一完，由西港來的「紅頭道士」開始在供桌上的供品前念各種咒語。當供品被撤掉

22 在很多時候，家戶的代表都是小孩子，他們會很快加入其他的小孩群中來觀賞布袋戲。所以，我們很難去辨別：哪一些原來不是「神明祭拜會」的成員，現在也加入到了其中。



圖6-4 神明生：村裡一位祖母，教左右鄰居的小孩如何在供桌前拜拜。



圖6-5 神明生：對於神壇對面的布袋戲的上演，小孩子們是最主要的熱情觀眾。而紙錢堆，如同米鍋一樣，每一堆紙錢代表一個家庭，其中所強調的是，對於拜拜者組成分子的識別。

的時候，「紅頭道士」已經開始準備「驅邪」之「過油儀式」中所要用到的那些有「淨化」作用的油，而現在所要做的儀式，類似於我們早先所提過的淨化村子的儀式。

當在房屋的正廳開始準備「油」的時候，外面有兩組人已經牢牢地握緊著那兩張問事用的小椅子。助手們開始規律性地敲著一個鼓和兩個鑊鈸，以召請神明的到來。第一個來的神明是池府王爺自己，神椅開始跳動得很厲害，這顯示出祂已經來了。然後，郭天化，這位三太子的乩童開始被附身。最後，第二張椅子也被附了身，祂也宣稱祂是三太子²³。

最後，當油準備好了，「紅頭道士」開始連續地引燃它，一陣一陣火焰和好幾公尺高的煙直竄入空中，在這火煙竄燒的空中，人們再把每一尊神像從中穿過，然後接著把每一件神壇祭拜用的物件也一一穿過(那些拜祖先時所使用的物件除外)。以這種方式，人們相信任何可能被惡靈污染的部分都可以被淨化。對於每一件物件的淨化，油都

23 三太子，即李哪吒，之所以為三，是因為他是第三個兒子。據我所知，他的哥哥們並沒有被放在任何經典中。所以沒有一太子跟二太子【譯按：不過根據民間小說《封神榜》，我們知道，哪吒的上面還有兩個哥哥，金吒和木吒。然而，如果我們是指類似於廣澤尊王這樣可以有許多尊分身(太保)同時出現的情況，那的確在哪吒神話故事中是找不出這類的根據來，因為金吒、木吒已是不同的神(如果把他們當作神的話)，而不等同於哪吒的分身型態】。在後來重述池府王爺生日慶典時的附身情況時，一個報導人對於三太子雙重附身的情况感覺很困擾，而認定這一定是「一太子」附在了「轎仔」上。如果這是說郭聖王的某個太保，這種說法也許還算有說服力，不過對於三太子來說，這種說法就不太有意義了。我猜測這種雙重附身，可能是因為「轎仔」的乩手是個文盲，他不經意地寫出兩到三個字來，當被問到神明的身分時，這很容易就構成了三太子這個稱謂。「紅頭仔」讀到了這些字，未經檢查就直接這麼說了。在這個場景裡重要的是，神明的力量已經到了這裡來，而池府王爺祂本身是在場神明中的一位。



圖6-6 過油：一個乩童或是紅頭道士，向點著芯的熱油鍋中噴米酒，目的在藉由火焰與煙來潔淨屋子。

要個別再被點燃一次，所以屋子很快地就充滿了黑色的油煙。在此同時，乩童把他的「刺球」拿出來，然後開始進行自殘。乩童處在這個場景裡，手臂開始向後伸展，接著甩動起那個「刺球」，他喃喃自語，全身開始流血，身體擺動著，他兩邊的「轎仔」則已開始劇烈震動。這時，神明出現了，透過如同我們早先看到過的淨化村子的儀式一樣，神明開始淨化主人房子的正廳。

當屋子的正廳和家庭的神壇以這種方式完成淨化，相關裝備還會被帶進其他的家繼續執行淨化。帶頭的第一個是乩童，由於當天傍晚剛好停電，所以他們只能用手電筒來照明，這個手電筒的光束，和這個特殊不斷冒火的淨化用的油鍋，兩者合起來形成了怪異的照明光芒。這位年紀比較大一些的乩童，在起乩前已經把假牙拿了下來，所以他的雙頰變得特別地深陷。現在，這個乩童開始劇烈地搖晃，甩動著那個「刺球」，眼神變得空虛，但卻又直直瞪入黑暗的夜空裡，他看起來就像是一個由上面的世界跑下來的逃離者，但還有一條線與上面牽著，而還可以與上面做溝通。

在他的後面有一鍋油，掛在一根棍子上。「紅頭道士」帶著他的米酒，和兩位「轎仔」。「轎仔」跳動得更激烈了，乩手被小椅子拖動著，穿過已經變得愈來愈熱的夜晚。後面還跟著一大堆小孩子和旁觀者，在這群混亂的隊伍中，還有一位忽前忽後踉踉蹌蹌而緊跟不捨的田野工作者。

這個奇怪而神聖的隊伍，造訪了每一戶加入了這個「神明祭拜會」的張姓人家，並且在抵達每一家時都會再燃起火光來淨化這些家庭的正廳，同時也用巨大的火焰照明了他們每一個人的家屋，然後留下一堆黑煙而去。當這個隊伍回到主人的家裡，油已經燃起了好幾次，在隊伍中的每一個參與者，和爐主家裡的人，以及任何對此感興

趣的人，都會再以手臂穿梭過火焰上空以來淨化自己的身體。最後，油中被倒入大量的酒，鍋子中於是產生了很大的爆破聲，巨大的火焰充滿了屋子，然後屋子又充滿了黑煙。這時參與的神明們，祂們會說祂們對於這個事情感到很滿意(以如下的方式來表示)：「轎仔」動起來敲打著供桌，打動得非常激烈，以致桌子的表面都開始出現了凹痕；乩童則說著一些「感到高興」之類的話。接著，三個神明都「退」了下來，「紅頭道士」最後則唱誦著儀式接近尾聲時的經文，儀式也就跟著結束了²⁴。

晚上，布袋戲的表演會繼續，人們跑過來觀賞。布袋戲的表演是爲了神壇前面整列排在那裡的神尊們。

在這神明誕辰的活動裡，不斷重複表演著的主題是什麼呢？一個主題是屬於全村裡的張氏家戶間的整合。這個關係出現在他們前往南鯤鯓進香的形式上，活動中村民(不限於張家)集體以滿載保安村神明(不限於池府千歲)的神轎前往，而當在張家以外的家庭會來參加這個在村裡舉辦的活動，這種關係就被看得更明顯了【譯按：這裡所要強調的，不僅是張氏親族之間的整合，而是整合的張氏親族與整個保安村間的良好關係】。這些新增出來的拜拜者，一般是出於對池府王爺的虔誠和尊敬而前來參與。但是事實上，這些額外者的參加，更是一個活動要達成「熱鬧」和「好看」之所必須。我第一次知道「熱鬧」(*laujiat*)這個字，是在中文的教科書裡，我還記得書中定義「熱鬧」爲「嘈雜的混亂」，這對於旁觀的外人來說確實是如此。不過，對於當地人來說，「熱鬧」是出於一種節慶的榮耀感，其中當然有嘈

24 別人告訴我，過去曾有一段時期，這個儀式還更繁複，其中還必須舉行「過火」的儀式。對於「過火」儀式的描述，參考Diamond(1966:269ff.)。

雜和混亂的特質，但還有一種活潑和打破常規的性質。於是，城市是「熱鬧」的，節慶是「熱鬧」的，戲劇表演也是「熱鬧」的。一般而言，群眾都是「熱鬧」的。用美國話來說，只要哪裡有特殊活動發生，哪裡就是「熱鬧」的。「熱鬧」，必然是關於一些比較好的事情的發生，而要提供給神明一個「熱鬧」的生日，人們必須要努力提供神明一個好像是屬於祂的私人性嘉年華會，這必須要有比平常還要多的人和活動的參與。

同時，這個節慶也必須是「好看」的。好看，字面上的意思是說它看起來很漂亮，但是它所傳達的意思不只是漂亮而已，還指的是符合於適當的程序。說一件事情很漂亮，那這個事情也一定是符合於某些理想上的程序。

只要有布袋戲的表演和很多人的參與，就能使一個活動成為「熱鬧」的。但是如果要「好看」，就需要經由拜拜者在神明祭拜過程中對於神明位置有適當的安排，以及拜拜者對自己與神明關係之位置有適當的安排。在這裡，拜拜活動中食物與紙錢的重要性就顯現出來了，雖然人們可以用食物籃數和紙錢數量的增加而產生「熱鬧」，但是這些東西所要表達出來的關於拜拜者和神明間的關係內涵，必須要被很仔細地個別加以區別清楚【譯按：每一戶與神明之間的個別性關係】，才能使這個活動變成是「好看」的。而在儀式的過程裡，擺在地上排列整齊的紙錢堆的燃燒，正是將神明對個別家戶的責任也清楚地排列展示了出來。

另一個不斷出現的主題，是關於拜拜中神明與拜拜家庭之間關係的建立：這是一種關於交互性義務關係的慶祝。當拜拜的人做完了他在儀式中所應執行的部分以後，神明開始去完成祂的部分：祂開始對參與「神明祭拜會」的家庭進行房舍的淨化。對池府王爺的「神明祭拜會」

來說，這種對個別房屋所進行的儀式性淨化，並不是因為家中已經有了惡靈的侵擾，而是出於一種預防性的措施。人們也會說，做這件事情，只是爲了要讓那一天更「熱鬧」一點。不過，這個儀式非常清楚地是要將神明對於「神明祭拜會」團體之平安的關注，以及將神明能讓其中成員家戶得以潔淨的能力，以一種戲劇性的方式呈現出來。

這裡，我們還要提出兩點：一點是關於「神明在場」的議題，一點是關於房屋被神明淨化的方式。關於第一點，我們注意到，淨化是透過「紅頭道士」的「過油」儀式來加以完成的。創造以及使用這種可以驅邪的油之威力，存在於道士所獨有的公式當中(這是其中一個使其成爲某種秘密法術的原因)。不過，這個儀式只有在神明確實存在的時候才能被執行。所以，這必須由一個起乩的乩童，來引導這個因池府王爺生日而所產生的隊伍，而且，兩個起乩的「轎仔」的椅子，也緊跟在乩童的後面。這整個活動，不只是由那些「有法術能力而得以清除邪惡力量的人」所引導，它還需要有神明的存在²⁵。

25 在這個例子裡，一個乩童所呈現的方式，比起那些「轎仔」只是透過椅子的震動來表示，其種類上要多得多。而根據我們這裡所描述的這個儀式，表面上看起來，三太子好像首當其衝必須要去承擔神明的責任。這時，村裡並沒有池府千歲的乩童，所以池府千歲只能以「轎仔」來代表，而不能如同三太子般因有乩童代表而有高度的活動性。現在，在保安村，當乩童被池府千歲所附身時，表示池府千歲也可以來表現這個角色了。在主要的儀式角色中，除了池府千歲，也把三太子放進來，這其實並不奇怪。因為在此地，三太子的乩童地位穩定且已超過了二十年，這個乩童的成功，已使得村子產生一種感覺，認爲他們一直是處在三太子的保護和賜福之下。所以，這樣一個重要的和時時關心村民的神明也參與進來，或是進來領導儀式，這並不令人覺得奇怪。附帶一提的是，三太子的參與，再一次地由整個事情的背後，悄悄地將村子的利益和村子的儀式團體帶到這裡面來(這和張姓的利益，以及張姓的儀式團體是相對立的)。池府千歲是由張姓所祭拜，三太子背後則沒有「神明祭拜會」，所以這個神明是由整個村莊來掌控的。

第二點是，經由在正廳舉行的「過油」儀式，它對正廳所包含的家庭保護，會擴張到住屋(包括並沒有參加祭拜活動但住在此處的人)與家庭的範圍(包括還沒有被分家出去但現在卻沒有住在家裡的人，例如說在外面讀書的小孩)。我們要記住的重點是，漢人家庭的分家，不一定必然伴隨著搬到另外一個地方去住。有時後，幾個家庭會同住一間房子，但是這些人卻不一定是同一個「神明祭拜會」的成員(雖然我也知道，其實在池府王爺生日的慶典裡，這種情況並沒有出現)。我們還約略記得，早先討論裡所說的，在「村落／姓氏團體」之界定上，郭聖王在其中所扮演的角色，顯現出「地緣／人事關係」有可能被扣連在一起。現在和這個情形類似，姓氏團體的範圍不完全和村落居住地範圍相一致；同樣的，此處，家庭的範圍，也不完全和家屋的範圍完全吻合。在這兩種情況裡，神明，藉由慷慨地將自己擴展出去，而讓只要是可以被兩個原則【譯按：人事的原則或是地理範圍的原則】中任一個原則所加以涵蓋的人，都可以被放進來加以照顧，於是神明促成了一個新的整合性的範圍。

驅邪：謝土儀式

當「過油」儀式在神明生日這一天舉行時，這是一種有著預防性作用的儀式，這個展演所要呈現的是：當信徒的屋子被災害威脅的時候，神明會做些什麼樣的事情。這不是說這個淨化的儀式是人們所並不想要的，或是說它是沒什麼效驗的，它當然會達成某種效驗，而是說，神明生日這一天的「過油」儀式，如果它不是屬於神明生日活動中的一部分的話，它的舉行其實本來並非必須。

然而，當某個家庭真的出現了厄運而必須進行驅邪時，情況就不

同了。我待在保安村這段期間，有幾個家庭就曾經藉由所謂的「謝土」²⁶儀式【譯按：在台灣南部，一般而言，「謝土」儀式是被用在建築物整修或新建落成時。施行此儀式的目的，一方面在驅邪，一方面在安撫地靈，然後讓新建物可以順利啓用。但有些時候，整個儀式中驅邪的這一部分會被單獨拿出來運用，這個儀式也可以叫做「謝土」，這時就和建物落成沒有必然的關係，這也就是作者這裡所討論的這個「謝土」儀式。而隨著流派不同，不同宗教執事者執行儀式的方式也有相當差異】，試圖改善他們的財務以及家庭成員的健康狀況。

當一個家庭碰到不平安的情況而無法說明原因：有人生病；財務出了問題；家中有人吵架等這一類事情的接連發生，這些都會使人覺得背後可能有些事情不太對勁，於是人們會去請示神明，而當神明推薦「謝土」儀式的舉行，這就是該儀式要舉行的時候了²⁷。

「謝土」的儀式很複雜，要了解它，還需要理解其中的唱誦，但

26 字面上的意思是指，「感謝土地」。根據Douglas(1899:425)，這個詞句的意思是表示在埋葬後感謝土地公。Groot(1892-1910:1.219ff.)討論了在墓地的拜拜活動，但沒有討論到「謝土」這個名詞。我從來沒有看到這個儀式被用在葬禮上。雖然，由字面上的意義看起來，Douglas的解釋也很合理，不過根據我的經驗，我認為，這些儀式跟葬禮無關，而和家庭透過驅邪來改變厄運有關。

27 要如何選定特定的儀式，取決於下面的情況。「轎仔」中的神明諭示，是由郭茂德讀出來的，這個諭示建議應該要舉行一個「謝土」的儀式，或者說這是茂德所讀出來的結果。現在，茂德和台南市的「紅頭仔」做了一個協定，「紅頭仔」們對「謝土」儀式的收費是兩千元(美金五十元)，而茂德，因為推薦這些「紅頭仔」，所以也會收到一些「紅頭仔」給的報酬。我問了一些人，沒有一個人會認為，這種曲折的安排背後可能會涉及詐欺。「轎仔」建議要舉行一個「謝土」儀式，而如果茂德推薦一些道士的話，那些道士如果要給茂德一些報酬，也會被認為是茂德應得的。



圖6-7 謝土儀式：神明存在於手轎椅上，監督著現場燃燒的紙錢。現場有一個裝著屋中抓來的惡靈陶壺，被拿到村外而被打入地下。

是我並不了解這一部分。基本上，儀式是一個關於驅邪的過程，以及一種對於人們居住的地方所進行的潔淨儀式。這個儀式包含了幾部分，這些部分有時也會在其他的脈絡裡出現。我並沒有想要對它全部的內容進行完整分析，不過，對於和我們目前研究中直接有關的部分，我要在這裡做一個討論。

下午，法師【譯按：即紅頭道士】開始唱誦那些被認為能夠將惡靈從屋中找出來的經文。傍晚，一個法師在房子正廳的地板上坐下來，然後面對著一個陶壺，一張展開的棕色紙張蓋在陶壺上，紙上放了一些米粒。紙上有一些小孔，直徑大約五到八公釐。當法師唱誦並且燃燒一些小黃紙時，唱誦道：「打開這些精靈們的眼睛」，助手則很有韻律地敲擊著小鑼。在陶壺紙張上的米粒，開始隨機性地震動起來，漸漸震動到小洞附近，直到掉入陶壺中。當最後一粒米掉進陶壺，人們認為屋中的惡靈這時已經都被集中到陶壺裡面。這時人們會以最快的速度把陶壺拿到村外，它被拿到田地以外的地方，通常是一個乾涸的灌溉水渠渠道上。此時，地面會插上一個貼了符咒的棍子，它和我們在村落周遭所看過的五營的棍子是相同的。這個移到村外的過程，是由村民引動的那個「轎仔」所引導和監督的，不過攜帶那個壺和將其插入土裡的這一件事，則是由一個「紅頭道士」來做。

壺中的力量是很危險的。當他們由屋中被引出來但還在村中時，即使不會危害到當事人自己的家，它也會危害到其他家庭。當他們被拿到村外時，則只有在能夠打敗守護村落的五營兵將以後，才可能再進到村裡，這或許是存在於家屋的小宇宙和村落的大宇宙(二者都是空間中的神聖範圍)之間相互交接到的情況裡面相當明顯的時刻。

當前述所提到的隊伍回來時，「過油」儀式中所需要的一桶油已經被加熱好了，「過油」，在這裡構成了儀式中最重要的一部分。在



圖6-8 謝土儀式：一位紅頭將綁著符咒的樁打入屋角的地下，這個樁代表的是一個軍事堡壘，於是，超自然的部將可以保護這個房子免於受到惡靈的侵擾。

「轎仔」的引導下，通常還會有一位乩童跟在一起，油會在屋子的正廳中被點燃，然後，神壇上的每一個物件都會穿梭過火焰。接著，油會被帶到其他房間，然後在每一個房間再被點燃一次。而當油離開房間時，房間中會點燃鞭炮。在先前，我們用壺所執行的儀式裡，已經將惡靈捕捉而讓屋中變得潔淨，現在，油所引起來的火焰和鞭炮，再一次來驚嚇、驅趕，和消滅惡靈。當所有的房間被潔淨後，油還要被帶到屋子的每一個角落，然後再一次將之點燃。一根貼著符咒的棍子會被拿到正廳，而現在被釘入地下，它的位置或者是在紅格桌底下的中間的位置，或者是高出家裡那兩張供桌高度的位置。

當這個儀式完成的時候，「紅頭道士」開始去執行一個稱作是「改運」的儀式。這類儀式「紅頭道士」也會在台南市的一些公廟中舉行，而在保安村，當沒有「紅頭道士」在的時候，有人如果會這些咒語，他也可以執行這個儀式。現在，家裡每一個人人都拿著一張代表著自己形狀的紙，他帶著這張紙，走過一張代表著一座橋的長板凳。走過板凳後他坐下來，接著執事者將這個紙形拿走，然後會誦念一些咒語，以讓那些干擾身體的惡靈轉移到紙人上，接著，把這些紙人拿到村外燒掉。

「謝土」儀式通常會在下午剛開始時一直執行到午夜。通常在下午或傍晚，也會有布袋戲演出，以取悅家戶裡的神明。而鄰居也會被請來參與，也就是一起帶食物來在下午的時候祭拜「好兄弟」（那些附近的餓鬼）。就布袋戲的表演而言，不管其所造成的超自然效果是什麼，它提供了額外的誘因來讓大家參與拜拜。

在這些過程中最鮮明的特徵是，儀式中的主要部分，是關於房屋的潔淨，而它的做法，正是類似於「保護村子使其免於受到惡靈侵犯，而進行驅邪與潔淨儀式」這件事的等比例的縮小版。在房子四周

釘下的四根棍子，正如同村子周圍的四棵樹所代表的保護村子的作用。潔淨的油也是相同的。對於家庭神壇上個別神聖物體的淨化，也和村廟中神聖物體的淨化過程是相同的。

換句話說，這個儀式中的一部分，也是到目前為止我認為是其中最核心的部分，是讓這個屋子等同於村子的小宇宙一樣。這背後是由同樣的邏輯(驅除惡靈)所引導，用同樣的語言所表現(營)，並且是由同樣的人來執行(紅頭道士)，使用與村中驅邪儀式時所用到的相同儀式裝備(油和插入土中的棍子)。這種村子的大宇宙和家的小宇宙之間發生的相同型態經常會出現，這種一般性的「同形學」(homology)原則，到目前為止已經出現不止一次，它值得我們去做進一步的考察。

第七章

一個關於鄉村與家庭的「同形學」

我們已經看到，在台灣，有著一套廣泛共享的意識型態。這套意識型態將所有超自然存在與亡者連結在一起：神是那些正直善良的亡者；祖先與鬼則是其他亡者。超自然界的假定(神和鬼)，將「社會結構」和「世界的平安或不平安的一般意象」連結在一起。鬼，主要是被用來當作災難降臨的解釋；而藉由神則可以移除(如果災難已經發生的話)或避免災難，出於這個原因，人會和神——建築在相互義務關係的基礎上——形成結盟。

前面我們已經看到，這樣一個架構，在家庭或村莊層次，運作的形式幾乎是相同的。在家庭(以一個內部沒有分化的獨立單位來看待)和村莊(也以一個內部沒有分化的獨立單位來看待)這兩者，都牽扯在一套與保護性的神明所形成的相互性責任關係裡，而且，這兩者採用著形式相類似的儀式，並以驅鬼的方式來面對災難。危險的超自然界，在本書的例子裡，也就是指那些存在村莊北邊的鬼，其對家庭和村莊來講都是危險的(這一點，由「謝土儀式」中，我們看到這整件事情的戲劇性呈現，也就是裝在罐中的惡靈，必須要拿到村界之外去移除，而不只是要拿出住屋之外而已)。

一般而言，村莊和其保護神，以及村莊和有侵擾性的鬼之間的關係，與家庭和其保護神，以及家庭和有侵擾性的鬼之間的關係模式相

同。由此，我們發現了一套：存在於不同層次宗教資料後面的同樣型態之實體。這一點，幫助我們獨立與分離出來了一套：關於宗教性的解釋和操作世界的方法的文化建構實體。這套文化建構，是獨立於特定社會單位以外的(而這套文化建構，也可以被使用於我們在本書中所還沒有談到過的其他類組織當中)。在此，我們看到了貫穿人群不同情境中的，某種類似於「最小公分母」的一套華人的宗教概念系統，人們根據這些宗教概念，而與神結盟來形成護衛人類本身的組織，並以祭拜神來換取神明的保護。涉及在這個過程中所形成的人群單位的規模和性質，似乎和它所對抗之災難的性質有關(像是大到要去對抗其他的村子，或是說也可能只是關於個人破產的問題)，不過它背後的方法是一致的，甚至其中涉及的儀式也是一致的。基於這些理由，要了解漢人的鄉村宗教，我們必須先去了解這些方法。

這一套「同形」(homology)中的成員們【譯按：家庭和社區】背後有著相似的組織上的原則，這一點當然不是貫穿其中的唯一特點，至少，還有兩點我們可以做延伸性的說明，一點是關於村莊的：不同於家庭，村莊會使用保護神來表徵村莊，或是用祂來作為村莊內部活動時的代表性符號，和用祂來做與其他村莊進行複雜關係時的代表性符號。許多村莊之間在相互整合時，也是用保護神(除了某一位特定保護神外，其他在村莊裡長期有靈媒代言的神明，也有可能會被當作村落的保護神，並成為能代表村落的象徵)來作為那種能呈現出協調與合作意義的象徵符號。我們已經看到，在郭聖王的例子上，祭拜郭聖王的，包括涉及郭派之爭的全部保安村民和其他以郭姓為主的村莊。神像的功能有很多，但其中一點是，透過神像的操作，這可以形成一套戲劇性重現的脈絡，這套重現，所重現的是關於西港地區不同村莊之間由古至今所存在各種緊張關係和聯盟關係。這種以保護神來構成

「自我象徵化」的一種運作型態，並不發生在家庭的層次。當一個神被其祭拜者用來當作自我象徵的符號時，祂所扮演的角色已經超過了只是作為保護者的這個角色，這種被使用在村莊層面上的作用方式，是在家庭層次上所看不到的。

這不是說這種自我象徵化的功能不會發生在村莊以下的層次，而是說，在保安村並沒有出現這種操作方式。如果把家庭和村莊作一個平行性的對比，我們會輕易地將組織連結並不緊密的「神明祭拜會」團體，直接視其為是一種類似於一群村落有著一個共同保護神的情況，不過，從目前的情況看起來，這種說法可能是不正確的。在「神明祭拜會」這種團體中，我們並不會發現那種「自我象徵化」的過程，也就是藉神明來作為組織認同，以和其他的「神明祭拜會」來做比較或競爭。例如說，拜池府王爺「神明祭拜會」的祭拜者，並不會去和拜媽祖「神明祭拜會」的祭拜者做競爭(或結盟)，而其平日招募成員的方式，我們也看不出其中有什麼特徵可能會引發出這類的事情。

但是，並非這種情況不可能在其他村落或其他時間裡發生。池府王爺的「神明祭拜會」，在當地主要是張姓家庭的「神明祭拜會」。因此，我們可以想像，如果有一個比保安村既有的派系分裂還要嚴重的村莊存在，「神明祭拜會」就有可能參與進各種建築在姓氏、親族關係或其他原則而產生的派系分化過程中。或許，如果歷史中黃郭兩家的紛爭，並沒有在當地地方性的時代記憶裡留下如此深的刻痕，這種整個村莊與「具有姓氏特徵的郭聖王」之間的連結的象徵性效果，可能就沒有像現在那麼清楚。或許，這種將團體與神明聯盟而產生的「自我象徵化的作用」，在一個家庭與其他家庭之間，它發生的可能性，和在一個村莊與其他村莊之間發生的可能性是一樣大的，不過，

前者在保安村裡確實是沒有發生過。

第二個值得注意的是關於家裡的鬼的問題，這一部分的議題，我們後面馬上就會看得到。在一個對正常家庭和繼承世系有所期待的脈絡裡，家鬼，是當一個家庭處在結構形式不正常狀態下，所可能會出現的一種幽魂形式的東西¹。這些幽魂只會侵擾他們自己的家庭，他們的存在，體現出社會組織明確定義原則的失敗、處置不當，和違反，這些都是在維繫繼承世系關係時所一定會發生的事情。這些鬼魂的存在，是對於父系不和諧狀態的事後的解釋，當出現了對於父系繼承世系原則的違反，在整件事情還沒有成為真實的災難之前，父系中所出現的不規則性，必須要被以某種方式來加以解釋，才能化解這些鬼魂的問題。我們馬上會回到這個議題上來做討論。

這種認為村莊與家庭之間存在一種「同形學」的看法非常有啟發性，但是，這種觀點也不能被推得太遠。或許它們之間，只是因為有著太多的重疊與類似性，而不是說它們之間，真正地具有完全相同的型態。

我認為，這種村莊與家庭之間的「同形學」，即使兩者不完全相同，但這仍會是個相當重要的議題。這表示，在某個範圍內，有一套同樣的概念系統，被運用在兩個不同的場域中。在某個範圍內，其中

1 與整個村子有關的鬼魂，就不是出於這種方式所產生的異常之物了，而是出於「非自然」死亡的結果。餓鬼，可能會對村落或家庭造成傷害。餓鬼與其他範疇的差別，是他們具有「匿名性」的特質。餓鬼，來自全台灣(或全中國，或全世界)的他人家庭，他是出自他人家庭的一般性的鬼。為了綏靖這些鬼而所舉行的祭拜儀式，不斷提醒人要注意到這些鬼的可憐境遇，也設定出來了家庭和村落之鬼所出現的背景。不過，對於特定不平安事件的出現，人們很少會將之歸因為是來自於這些一般性的鬼。

一個場域裡的個別單元，會和另一個場域裡的個別單元，被以類比的方式來加以看待，在一個場域內用某種方式可以讓問題得以解決，似乎也顯示同樣的方法可以去解決另一個場域裡的問題。不過更重要的是，對於在地人來說，這表示了，這一套概念系統，包括其中理解順遂或挫折之生活經驗的觀點，和其中以透過結盟的形式來處理潛在侵擾或困境的方法(這種結盟可以是與一尊神明，與另外一個村莊，或與一個「神明祭拜會」中的其他成員)，這套概念系統獨立於特定脈絡，而且是可以被適用於不同脈絡的一套一般性原則。我們可以預期，在各種不同社會組織形式中，都可以觀察到相同的狀況。以宗教的詞彙來說，那就是：我們可以預期，這一套系統會不斷地在不同層次，像是城鎮或縣的層次，被「再生產」(reproduced)出來(這裡，是不是也讓我們看到了城隍信仰[city god])。不過，置於不同的情境中來加以考量，我們可能還要去問，要將這個概念系統，更普遍性的應用在漢人社會裡的社會結盟的層面時，這個系統還要經過一種什麼樣的轉化？【譯按：某一套概念系統，貫穿了漢人社會不同的社會層次，在這一套概念系統引導下，它被用來理解各種生活經驗，也用來形成各種結盟關係，這一套系統已經有一點類似於結構主義式的內在認知原則，而這一套原則在被動態性地嵌入在不同社會層次裡時，還要經過一種什麼樣的「轉化」以配合不同社會層次的型態與需求？這是作者最後所提出來的問題。】

表7-1 家庭—村落的同形學

村落	家庭	行爲
神作為村落的象徵	——	地方內部的節慶、戰爭
敬拜的神作為村落的保護者	敬拜的神作為家庭的保護者	祭拜
必須防範外面的鬼魂	必須防範外面的鬼魂	築營、驅邪
——	「不合於結構」的家庭成員所形成的鬼	社會結構的重新結構化：將鬼「神明化」、死後的收養、冥婚等等。

第八章

家鬼

我們已經看到，家庭的儀式層面和村落的儀式層面，兩者是類似或相同的。

一個家跟一個村子一樣有一個保護神，一個家跟一個村子一樣會拿供品祭拜神明。村民對神明祭拜，神明對村子便有了保護的責任，家庭和神明的關係也是這樣。而當災難降臨時，村民必須要進行「驅邪」，家庭的情況亦復相同。

但是，這個類比也不能被推得太遠。歸結起來，家庭並不只是一個縮小的村落，而村落也不只是一個放大的家庭。將家庭組織起來的重要原則，主要是關於世系傳承的意識型態，這一點在村落的層次卻不見得重要。早先我們已看到，在家庭生活的意象裡，世系傳承，以及照顧老人和祭拜亡者等這些方面的文化語言表達，是其中最具關鍵性的部分。我們看到，爲了保持這個能讓世系傳承永遠延續下去的理想，台灣人會使用各種社會性機制，例如在沒有男性子嗣的時候，會去採取領養的方式來加以繼續。而就鬼魂和驅邪這一方面的事情來看，其中也有同樣的原則：那些沒有子嗣而死亡的人(也就是在世系傳承的延續性中斷了線的人)，人們會認爲，因爲沒有後代能提供給他們供品，所以他們在陰間過得極爲悲慘，因此這些靈魂會想盡辦法讓活著的人注意到他們在陰間的情況，如果可能的話，他們也希望活著的

人能盡可能地去改良這些情況。

通常，很少人會注意到這些鬼魂，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，就成爲了一個可能的原因，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。不過，透過觀察人們的行爲模式，這個問題其實不必經由鬼和神明的出場，某種行爲上的規律性已經是很清楚地呈現在那裡了。

在各種災難中，最常被認爲是導因於超自然原因的災難，是人的疾病。當某人生病了，家人用自己知道的方法去幫助他，或給他吃中藥或「西式」藥品，如果至此還沒有痊癒，或是病又復發，人們就會去找西醫，給予「西式」醫療¹。而當醫藥無效，或疾病反覆來臨，

1 我堅持使用「西式」(Western-style)，而不是用「西方」(Western)這個詞，因爲，雖然這些商品本身是西方的發明，而且通常也是西方所製造的，但是，對於這些物品的應用則不見得是如此。因爲許多藥品在台灣可以公開取得，而在西方卻是必須憑處方箋。所以，許多台灣人其實比西方人，例如美國人，在「可承受藥品效力之程度」上可能還要更大一些。更且，因爲藥的說明書並非中文，或者人們根本不會去讀這些說明

或一個家庭多位成員同時得到不同疾病時，人們會開始想到超自然的原因，並開始去尋求超自然的診斷。

某些神媒會傾向於用特定的理由來解釋災難。我們曾看到，一位男士去諮詢「轎仔」，而由郭茂德在旁解讀，他總是傾向於說，案主需要去舉行一個「謝土」儀式。而案主若是去找佳里附近的另一位神媒，這個神媒就比較有可能這樣說：案主的問題是被家裡的鬼所造成的。不過，如果說一個人是被家裡的鬼所侵擾，首先，這個家中還一定要有一個家鬼的存在，也就是說，這個人的家中，還必須要有一個因為某些原因而落在繼嗣傳承以外的亡者的存在。現在的情形是，如果說案主已經知道他家中的亡者裡確實有著這樣一個人存在，而且案主也已經開始懷疑或許這就是造成案主問題的原因時，他就比較會去找那位較擅於去處理家鬼之神媒(神媒身後之神明較擅於處理這一方面的事務)。如果案主的家中找不到這樣的鬼，而且案主還覺得他可能需要去做一個「謝土」儀式來處理那種一般性的惡靈，他可能就會去找茂德²。爲了向神明尋求答案，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(續)

書(或者兩者皆是)，所以在藥品和症狀之間的對應關係上並不密切。在執照許可的情況和質量上，醫生之間的水平差異相當大。鄉村居民對於那種或許只是在1930年代受過兩個月訓練的醫生，或是1960年代在日本和美國受訓得到學位的醫生之間的差異，沒有什麼辨別力。一般而言，人們會認爲，那些給予注射的人就是醫生，而醫生看病不給予注射的話，人們會覺得這次的看診是在浪費錢。基本上，醫生的診斷費取決於他給病人打針和用藥的分量，而在某些例子裡，這些因素也會影響醫生對於病人的診斷與看診。目前台灣的醫療水平已大有進步，不過這種「西式」醫藥產品的使用，並不表示，和這些醫療產品原來的母國相比，醫療服務已達到一個較高的水平，也不表示一般人的醫療知識已大有進步。

2 順便一提，茂德，他也會給人注射盤尼西林，並收取適當的費用。

說，他是在找出他可以接受的答案。

冥婚的新娘子

現在，讓我們去看看這些被家裡亡者所騷擾的情況，和家人對他們的處理方式。我們要討論的現象，中國人稱之為冥婚。因為在冥婚中新娘經常被視為是一個女鬼³，所以我們也可以說冥婚就是一種「與鬼魂的結婚」。

冥婚發生的時機：當一個女孩在小時候就死了，而在幾年後這個小女孩又出現在其家人的夢中，並希望能夠結婚，這時⁴，她的家人就會在路的中間放一個餌，撿到的人也就成為了新郎。這個餌通常是用一個紅信封做的，遲早會有人撿到這個信封，然後藏在路邊的家人，馬上會跑出來告知這個年輕男人，他已被選定為新郎。如果男的拒絕了，他可能會成為鬼魂報復的對象。如果有必要的話，女方將給對方大量的嫁妝，這或許可能提高男性願意接受這件事情的意願⁵。冥婚，會盡量採取與一般婚禮完全相同的儀式，雖然新娘子只會被以

3 較合乎經典而且較精確的字是「孤娘」，她和「姑娘」的發音相同。這種同音，很值得人注意。但這個同音，在人們要去說明保安村「女鬼」相應的同義詞時，很容易造成口語解釋中的混淆性。

4 後面我們所提到的這些冥婚的資料，也出現在Jordan(1971b)。

5 吳瀛濤(1970:143)，曾報導過一些例子，其中鬼魂原來出生的家庭，會去雇用媒人選擇一個貧窮家庭的男孩子來作為丈夫，然後會帶過去很多嫁妝，使他未來在真的婚姻時可以用這些東西來當作聘禮。在保安村，我沒有看過這樣的例子，不過前述這種例子是可能存在的。Eberhard(1968:153)曾指出，至少，在古代有這樣的例子，把一個在儀式性的意義上被定義為是有危險性的包裹，放在路上等待運氣不佳的人來撿。顯然的，這種風俗並不只限定在為死人做媒而已。

一個牌位來加以代表。這個婚禮，在新郎和鬼魂新娘的家庭間，並不會建立密切的親屬關係，新郎對新娘家庭唯一的義務是：將新娘的牌位帶到男方家裡的神壇上，然後開始供奉這個牌位，就如同新娘是在世前就已經嫁給了這位新郎一樣。

傳統冥婚的模式就是這樣子，它也是李亦園(1968)在彰化田野考察中描述過的冥婚形式。在保安村及附近區域，冥婚的形式則有些不同，主要的不同是，鬼很少到父母的夢中去要求嫁丈夫。在我所熟悉的例子裡，她會到她原生家庭，或是到她姊妹結婚的那個家庭裡，帶給那些家庭厄運。而通常，這會以那些家庭裡的一位或多位成員的疾病來作為開端。當用一般性的方法還無法治療好這些疾病時，這個家庭就會去求助於神明，並透過乩童而知道了那個鬼的問題。通常在確定要舉行冥婚之前，家人還會到不同的神明處去問事。關於冥婚的問題，人們最常會去找的神媒，是一位住在佳里鎮被稱作為「小神」⁶(Little God)的神明所附身的女性神媒。這一位乩童，她特別專長於處理冥婚，而且，她也有各種冥婚必備的裝備可以租借給人。因此，我們可以說，當人們準備要去找「小神」的時候，個人或家庭事實上就都已經預期到了冥婚婚禮的舉行。這樣子看來，我認為，其實一場冥婚的舉行，一開始就是由舉行冥婚的家庭自己所推動的。

保安村的冥婚和李亦園所提過的冥婚還有一點不同：近年來保安村所有的新郎，都是那些「鬼新娘」之姊妹們的丈夫，這一點我們到了後面還會做仔細討論。

6 「小神」這個詞，是用來指涉當地的人死後變成了神的情況。這些「小神」的神明諭示，通常都是一些女人去加以諮詢後出現的。而女人們所問的相關內容，主要是關於如何扶養小孩，或是相關的家庭事務等。後面我們對這一點還會提到更多。

最後，我要說，在保安村（以及其他會去找「小神」的村子），冥婚這個儀式已經被更加周延化了。儀式中，新娘不再是由牌位來代替，而是由一個「紙、木頭，和衣物等材料組合的模擬新娘」來加以更形象化地表示，我覺得，這使得這一個新娘在過程中顯得是更為醒目了。

在林財源(1968:110)介紹台灣風俗的書裡指出，冥婚現在已經絕跡了。但是，在我居住於保安村這段期間，我發現這個區域還是有不少冥婚存在。雖然報導人不記得他們童年時代是否曾有過這一類婚姻形式，但每一位報導人都注意到了這種婚姻目前出現得是相當頻繁。

不過，在南台灣，當人們說到冥婚以及它的流行時，這不會出現像人們在提到新年，或是提到三年一次的西港慶典活動時，所表現出來的那種驕傲得意的樣子，反之，人們似乎不太願意去提這類事情。婁子匡(1968:24)寫道：「在台灣民俗中，有孤娘的是很可恥的事，他們自己的女兒死了，極簡單地埋葬以後，就將其神位另外擺在屋裡的僻處，例如她生前睡的屋子裡；或者某個門後，以防別人的發現。」⁷ Arthur Wolf(在我與他的私人談話裡)提到了北台灣對這個事情所存在的同樣態度：「在三峽，大部分的家庭會把未婚女孩的牌位放在後屋，因為有著這樣一座牌位並不是一件好事。舉行冥婚的動機，就是要把這樣一座不光彩的牌位由家中弄出去。」

基於以上這種情況，於是，我常感挫折的是，我總是在冥婚這件事情已經發生幾天後，才知道這件事。下面，我所記錄的兩個例子，是我在保安村住了大約一年，也就是住在當地幾乎已經過了一半的時

7 【譯按：本注釋乃婁子匡引文全部內容的漢字，現譯者已將其放於正文中。】

間以後，偶然遇到的例子。而當我正要離開村子時又遇到了第三個例子，一個可能要成為新郎的人，正在和某個女鬼進行協調，希望能夠避免這一樁婚姻。這三個例子發生的型態都很類似，據我了解，這個類似的型態，正是這個地區冥婚的典型形式。

我下面所說的兩個例子，新娘的家庭都是住在保安村，事情發生的時候，兩個例子中的新郎都是住在附近同一個村子裡。這兩個例子，都是經由同一個神明楊府太師⁸，得以進一步地確定「小神」的意思。楊府太師是新郎村子的村落保護神。這兩個例子中的相似點，可能只是個巧合。

在第一個例子裡，新娘，如果沒有在一歲過世的話，現在大約是四十五歲。她死後，她的媽媽生了另一個女兒，女兒長大後，和保安村十公里外一個村子的男性結了婚。這個鬼魂的妹妹之先生，後來就成為鬼魂所選定的先生。下面，是這位男性對這段經驗的敘述：

三、四個月以前，我夢到了一個女人。同一時間，我的家庭開始出了一些狀況。我告訴我媽媽這個夢，她就跑去找佳里鎮的「小神」。「小神」說，有某地跑來的鬼正纏著我。

「小神」只是給我一些香灰吃，然後告訴我，朝著某個方向去供一些茶，並朝那個方向拜，可以求得平安。那時候，我還不相信，而且不願意去相信那些我所看不到的東西。後來，我媽媽又去「小神」那邊「問事」了幾次。有一次「小神」說，有一位女性的鬼魂要跟我結婚。我很懷疑。這種事

8 「太師」的這種形象，是相當「地方性」的。這個神明較正式的形式，用的名稱是「楊府大師」，楊姓的大師。

真的會發生嗎？我想將整個事情徹底搞清楚，所以我去請楊府太師來(透過問事場合中乩示道具的啓動)，向他問事。

第一次楊府太師來的時候，他告訴我，的確，這個鬼是來自於某個地方，而楊府太師承諾我，要幫助我讓鬼離開。在「問事」完以後，我到我太太的媽媽在保安村的家，我去問她的意見。在那裡，因為這個鬼，也使一些事情變得不太好。

從那之後大約有三年的時間，我沒有再去看我太太的媽媽，這不是因為我不喜歡我岳母，而是因為我認為也許我不去那裡，那個鬼就會離開，而停止再來纏我。後來，我家人開始生病了，當事情發生時，我會到佛教的廟裡去請一些香灰，然後我家人的病就會變好。我們沒有把心思放在鬼上面。不過，雖然吃藥或吃香灰病會好，但是疾病以及各種問題還是接踵而來。

大概在我與鬼結婚前八、九個月，我又夢到她，夢裡，她讓我看到了她的身體。在另一次我去找楊府太師「問事」的場合，我希望神明能幫助我把鬼引開。這一次，楊府太師說，我應該要跟她結婚。於是到了保安村跟我岳母說了這件事，並且和全水(那個鬼的在世的弟弟)一起，到佳里去問「小神」。「小神」說，這個鬼並沒有要求一個很繁複的婚禮，只要簡單的形式就可以了。日子是由楊府太師選的，因為他是我們村的守護神，而且我希望他能成為這整個事情的主持人。總而言之，一個鬼就是一個我們看不到的東西。如果你要和一個鬼結婚，你如何確知你結的就是那個鬼？如果搞錯的話，事情後來會變得非常麻煩，所以在結婚當天，我

就邀請村子這位主事的神來，這是要確定我所娶的是對的鬼。楊府太師乩示的器具，會引導新娘的計程車。在與鬼結婚以後，我的家庭變得非常平安，不再有不幸的事發生……楊府太師說，這個鬼纏了我有二十四年之久。開始時她大概是十九歲，從那時起我就常常生病，通常是由西藥治好，如果沒有效的話，由佛教廟宇所請來的香灰，我吃下去以後也會康復。在我第一次夢到她以前，我還從來不知道我已經被鬼纏上了。

第二個例子與第一個例子很相似。新郎名字叫做大頭。不過這一次，冥婚中有兩位新娘。兩位新娘都是大頭太太死去的妹妹。大頭的太太秀月，原是保安村人。秀月現年三十六歲，已經嫁給大頭十四年，並育有幾位健康的小孩。約在冥婚發生一年前，秀月開始不斷生病，包括疲倦和疼痛等。西藥對她沒有幫助，雖然她過去對宗教興趣不高。鄰居和朋友都勸她去求神問事，她選擇了佳里鎮的「小神」去問事。我們可以預期到，「小神」跟她講，因為她家裡的鬼魂要跟她先生大頭結婚，所以她才會生病。大頭聽了這種說法完全不相信，所以他又親自跑到佳里鎮去問「小神」，「小神」跟他講了同樣的話。最後，他們又去找楊府太師問事，整個情況和前面所講的第一個例子幾乎相同。

楊府太師叫鬼魂離開，但最後宣布，唯一的解決辦法就是和鬼魂結婚。大頭接受了。比較不清楚的是，到底大頭什麼時候才開始知道：這裡面涉及兩個鬼魂。不過這對大頭來說，其實差異已經不大。當大頭同意了冥婚的舉行，秀月的身體馬上就康復了。之後的幾個月，一切都很平順，所以大頭就決定不再去舉辦這個冥婚。但是此

時，秀月又開始生病。他們再一次去找楊府太師，這一次，是否要舉行這一樁婚姻，成了一件他們不能不去嚴肅看待的事情了。

在同一個時候，秀月在保安村的娘家也跑去問事，細節我不是很清楚，但知道他們開始了解到：秀月兩個死去的妹妹都想要結婚，一位想嫁給大頭，一位想用一般把信封放在路上的方式去選新郎。這後一位鬼魂的想法，秀月娘家照做了，但是選到的新郎，鬼感到很不滿意，所以她又改變想法而想要嫁給大頭。據大頭的說法，女方娘家後來知道，他們用信封方式選到的那個新郎，「是一個流氓，只會到處閒逛而從不工作」。或許，我認為其中更關鍵的是，那個流氓是來自於一個與保安村長期交惡的村子。

要了解與鬼結婚的婚姻特性，讀者最好先熟悉一下這裡一般人的婚禮形式。早有人對此做過詳細描述⁹，出於我們現在的目的，這邊將只介紹幾點有關訊息。一般來說，首先，在預訂舉行婚禮的時辰，新郎和他的家庭，會出現在計程車隊中，準備到新娘家中見新娘並接她回新郎家¹⁰。在新娘離開家以前，她和新郎會在新娘祖先牌位前鞠躬。然後再以米篩遮掩在上方，使新娘在看不到天的情況下，被護送到計程車上，這種做法的目的，是讓她在離開娘家，和她被納入到一個新家庭之間這段身分不明確的時間中，不要被天上所注意到。跟在

9 Gallin(1966:204-213); Ng(1955:41-67); 林財源(1968:62-111)。

10 在台灣，這種用轎子來把新娘帶到新郎家的例子已經沒有了。在我寫作這本書時，只剩下一些山區還有這種例子。在現在已步入中年的女性裡，當她們年輕的時候，都還是乘坐著轎子到她們丈夫的家。這顯示，這種古代的婚姻運輸方法，是在這十年到二十年之間，才開始被計程車所取代的。對於新郎的婚姻來講，他到達新娘家的時辰是很重要的，所以這個時間通常要由專業的風水先生來加以選取。



圖8-1 鬼新娘：兩位鬼新娘，由紙和布所做成，還戴著首飾，表示兩位童年死去的女孩。在她們父親家中的神明廳上，她們正等待著還活在人間的新郎到來。新郎名字叫大頭，新娘們是大頭太太死去的妹妹們，這位太太幾次的疾病，被認為是來自於這些死去的妹妹。這些妹妹們因為早死未婚所以陷入不幸，她們羨慕其活著的姊姊與大頭間的婚姻，這當然是造成其悲傷的原因之一，不過真正的痛苦，是來自於她們的未婚，而導致其在父系社會中沒有後代。

她後面的，是她的雙親和其他家庭成員，在這一天，這些人將是年輕新郎家裡的客人。

一旦到了新郎家，新娘和其家人會被新郎家以很正式，甚至於是有點做作的方式被熱烈歡迎，然後，邀請了新郎朋友和親戚的喜宴開始舉行。在新郎家，新娘和新郎向新郎的祖先牌位鞠躬，這表示新娘在新郎的世系裡有了一個位置。

當新娘是一個鬼魂時，儀式會有些不同，其中所包含的是：「以婚姻來取悅亡魂的象徵過程」之不斷地重複。這裡，我們用前面所提

到過的一個冥婚儀式來做描述。

在典禮裡面，新娘，用「以紙和衣物所形成的組合物」來加以代表。新娘的頭，來自於月曆上所剪下來的一位微笑女孩照片，這張照片貼在一個木頭支架上【譯按：有趣的是，研究漢人冥婚的日本人類學者植野弘子看到了作者在本書中所附的這張照片，馬上就認出來，月曆中的一位美女是日本影星淺丘琉璃子】。新娘的手臂，是用報紙撐出一個形狀，再貼在肩膀上，然後手臂可以抬起來並穿上衣服。她穿著褲子和白裙，然後是紅色的衣服，外面有白色蕾絲邊鑲在紅色的衣服上¹¹。這就表示，新娘穿了三層衣服。新娘腳上穿著紅色的童鞋。新娘的手掌是由白色手套塞入報紙而構成，手上還戴著一般真新娘也會戴的金色手鐲和戒指，只不過現在，她所戴的並不是真的金飾。圍繞在她脖子上的金色項鍊，這也是在模仿真新娘的裝扮。這個新娘是坐著，由鞋子到戴著面紗的頭部，高度大約是七十到八十公分。她的頭和手的大小，與其身體不成比例，她微笑的模樣，是在漢人社會裡，一般新娘結婚時所不會顯現出來的模樣。當天早晨在還沒有出門前，新娘先被移到房子的正廳，然後面對著門，背對著家裡的神壇而坐著。與其他牌位一起放在神龕盒子裡的那一個新娘的祖先牌位，現在被小心翼翼地拿出來，然後再被放入新娘造型中。現在，這個牌位已被放入了新娘裡面，從外面已經看不到了。於是，新娘的這個造型，已經被那個將要進行結婚的鬼魂賦予了靈魂。

在鄉下幾乎每一個房子的正廳都會有神壇。神壇上的中間，有插香祭拜的香爐，神壇上的左邊，是家裡的祖先牌位，通常會放在一個

11 大部分冥婚的新娘，就跟當代的新娘一樣，穿白色的衣服。不過，紅色是傳統婚禮所會用到的顏色，所以把紅色跟白色聯合起來使用，在婚姻的服裝中是相當合宜的服飾。

神龕盒裡，這些是放在另一個單獨的香爐後面。一進屋子前門的上方，也掛著一個可以燒香的香爐。這些地方，拜拜時通常會點一支或三支香。現在，新娘坐在房屋的正廳中，前面提到的三個地方，都點了七支香。此外，在一個香爐中，有一堆香灰在悶燒著，香爐放在一個盤子上，盤子裡還放著一些錢和小東西以作為新娘的嫁妝。

這些嫁妝，一共有現金一萬四千元(時值約美金三百五十元)、三箱衣服和布，及幾個包裹，人家告訴我，那裡面放的東西和拜拜時用到的食物和雜貨相同。此外，有一些象徵性的事物包括煤炭、大蔥、香菸，以及其他一些結婚家庭雙方常用來做交換的物品，這些象徵著長壽、多子多孫等¹²。

新郎坐著計程車，在上午特定時間到達，他戴著黑色而不是白色的手套，不過在其他方面和一般正常結婚的新郎是一樣的。新娘接著被護送到一個正在等待的計程車，米篩遮在她頭頂上方以擋住天空，這也和一般新娘情況相同，除了米篩比平常還要小一些，和貼著一張黃色的符以外。而這個符聽說是楊府太師寫的，上面還寫著有「安米台」三個字¹³【譯按：安米台為作者所附漢字】。

在另一輛計程車上，坐著一尊楊府太師神像和祂的「乩筆」。現在，正是楊府太師在監督著這一樁婚姻，也正是在經過祂的交涉而最後還是不得不同意鬼的要求後，這個結婚的日子才被訂出來，這個日

12 關於嫁妝與聘禮的儀式性的交換，參考Ng(1955:52f.)(英文版：73-75)；林財源(1968:85-90)。

13 這是婚姻中所使用到的篩子的一般性稱謂。使用這個物件的目的，如前所述，是為新娘擋住天上的光線。就我所知，冥婚中使用符紙是新的做法，雖然其標示性的目的，可能還大過其作為符咒的目的。這個篩子，台灣話一般稱作為*an-bi-thai*，可以寫作「安米篩」。符紙上寫著簡體的草字，念起來和閩南語的音一樣，而不是和普通話的音一樣。

子，我還要補上一句，它也是農曆上的一個好日子。

這樁婚姻的儀式，包括其中在新郎家所舉行的喜宴，都和一般的結婚儀式相同。第二天，新娘的家也舉辦了喜宴，那也和一般結婚儀式相同。至此，結婚儀式也就算完成了。牌位會由那個「新娘的造型物」中移出來，然後再放在新郎家中的神壇上。那三層衣服會被拆下來還給做這個造型的出租單位。而那個造型剩下的部分，包括模擬的戒指和手鐲則會被燒掉¹⁴。

雖然冥婚的儀式和一般婚姻的儀式很相近，但它們也不是完全相同，因為在其中會不斷有線索提醒著我們：那個新娘是一個亡魂，也提醒著我們：那個新娘是富有侵略性的，而且還帶有潛在的危險性。下面幾點值得被提出來加以說明：

首先，我們曾特別提到，新娘穿了三層衣服，也許我們也可以把它算成四層。就我所知，正常的婚姻裡，一個新娘穿了幾層衣服並不重要，但是在葬禮裡一個死人穿了幾層衣服，這就是一件很關鍵的事了。如果是這樣的話，那麼當這位為冥婚新娘穿衣服的女性，她「必須要」告訴我新娘是穿了「三層」衣服時，這一件事情就顯得很關鍵了。因為事實上，她所告訴我的，並不只是關於她要如何去裝扮新娘成爲一個合宜的新娘，而更是關於她要如何去裝扮出一個「合宜的屍體」！

14 一個通常用來把物件送到超自然界的方法是——燃燒。給神明的訊息，也是用這種方式來做傳遞。廟的紙錢是用燃燒來傳遞，同樣的給死人的衣服、房子，和其他物件也是透過燃燒來給他們。至於這個紙紮新娘的身體是要送到哪裡去？這我們不太清楚，或許，人們知道，現在她的存在已經不是必須的了，而且她的鬼魂還必須被送回到她原來來之前的那個神祕地方。在任何一個例子裡，燃燒並沒有代表不敬的意思。這個被燒掉的紙紮新娘被看作是一個神聖的物件，而不是垃圾。

正廳裡大量的香，在一般婚姻裡是不需要的，雖然一般的婚姻裡也會點香。還有，一般來說，香的用法，在大的香爐裡所插的是七支，小的香爐，並沒有規定香爐中的香要插幾支，除了它一定要是單數以外。不過，當祭拜酒的時候，三杯或五杯這個數目是用來祭拜神明的，七杯、九杯，或十一杯則是用來拜祖先的。如果把祭酒的這種規則，轉移到香上面來看，那麼很可能的，當使用七支香在香爐中，這等於是強調了新娘作為一個死去的家庭成員的身分。另外，在放嫁妝的盤子上也放了一爐香灰，這種粉狀的香，在拜拜時是用來拜神明和祖先的，通常也有淨化的作用，而在葬禮時，賓客通常都是用粉狀的香而不是用線香來供奉。

冥婚裡的新郎戴著黑色手套，正常的婚姻中這通常應該是白色的。雖然白色常是葬禮的顏色，不過在正常婚姻儀式中的新郎身上，這不能象徵任何事，因為新郎穿的是西裝，白色手套是這個西式服飾裡的一部分。而這裡，當我們把白手套轉化成黑手套時，某種象徵性的意義就出現了。因為黑色在中文裡，如同在大部分的語言裡一樣，和黑暗、邪惡，以及秘密有關，在漢語中，我們講到「黑白」，這表示是「錯誤與正確」，「黑幕」表示是秘密進行著的事情，在台語中，我們可以說某件東西「白白白」，這表示是非常白或不受污染，「黑黑黑」，這表示的是：不只很黑還很髒【譯按：黑白、黑幕、黑黑黑、白白白等皆作者所附漢字】。兇猛的神，像瘟神，通常有黑的臉¹⁵。屍體被認為是黑的，尤其是那些淹死的人(在漢人眼中，淹死是一種最可怕的死法，也是最能產生餓鬼的途徑)。印度人被認為是黑的，有人跟我說，他們是世界上最醜的人。一個中國學者在經過芝加

15 說來奇怪，在一些例子裡，媽祖，也是用黑色的臉來加以代表。

哥時，他坦承他看了機場的黑人很不舒服，當他被黑人女侍服務的時候，還幾乎無法進食。現在，冥婚裡的新郎戴著一副黑手套，這表示新郎正在進行著一個「黑色」的事情：與亡者結婚。

過程裡，詭異的感覺開始累積到最高峰，這時，連對於台灣人來講，也都開始感覺冥婚是一件帶著病態意味的事情，這個高峰點是出於那個「新娘臉上的微笑」。「她」是由日本月曆剪下來的，在原本的月曆上，這個微笑背後的景觀，是春天盛開的花朵或佛塔，這原是非常美麗的圖像。現在，一旦變成了冥婚裡的新娘，她的笑，看起來像是一種冷笑。因為漢人新娘通常是不笑的，微笑，對於新娘來說並不適當，新娘正確的態度，應該是要盡量保持著一種害羞含蓄的狀態。台灣新娘一般被認為是有點「歹勢」(*phaise*)【譯按：歹勢二字為作者所附漢字】：尷尬笨拙，或者說對打擾到對方感到有點不好意思，以一個詞來說就是「不善交際」的；而她的眼神通常是往下看，頭也會保持著低低的。不過，現在我們所選的冥婚新娘的臉蛋，反而流露出了正常的新娘所不可能會出現的表情：她的眼睛向外望，而且還露齒而笑。

冥婚以及正常婚姻之間，在前面描述各個方面，持續地出現著差異性。冥婚中，死亡的不潔不斷存在著，這一直在提醒著人們，這個婚姻是個不潔但是又必須進行的事情，這場婚姻也不是一個真正令人高興的場合，這些線索在冥婚中一次又一次地出現著。冥婚，只是一種取悅那個富侵略性而且洋洋得意的鬼魂的方法而已。

在前述這些例子中發生著哪些事呢？首先是，家庭先碰到了一個問題：疾病。接著，這些家庭裡真的出現了一個還沒有結婚就已經死亡的女性，或者，像是我們現在所舉的一些例子，這件事是發生在這個家庭中的太太娘家那一方。然後，神媒會把這兩件事放在一起，告

訴大家：鬼魂是造成疾病的原因，神媒並會指出，女鬼之所以會造成疾病，動機是出自於她想要結婚。而要治療人們疾病的方法是：去娶她，然後她才會停止作亂，並且回到她所屬的那個不會干擾人間的鬼所應該待的地方。

在當事者的心中，以上這種解釋，以及相關處理方式之所以讓人信服，奠基在幾個基礎之上：第一個基礎，當然是，人們要相信鬼的存在，以及要相信鬼會造成人的疾病；接著，如果說我們對台灣社會對待女性的方式稍有所了解的話，將會發現，問題處理中接下來對病人的診斷與治療，就是依循這種對待女性的方式而產生的。

我之前曾提到過，當小孩被埋葬時，常會被以刻意簡化的形式來加以處理。當時，因為關注點是在嬰兒與小孩這一方面，我刻意強調了該例子中這種刻意草率的層面。現在，我想要再回來看一下這個例子，例子中如果死的是一個年輕男人，年紀稍長而尚未結婚，這時，其他的解決方案會更常出現，而且在社會性意義上而言也會是更為得體的做法：這個男人被允許去領養一個「死後的兒子」，這個兒子會對他死去的「父親」執行儀式上的義務，這些義務，包括在他的葬禮時成為主要的送葬者。類似這樣的事曾經發生在郭通明身上，他生了幾年病，在尚未結婚的情況下，三十歲就過世了。他是家中五個小孩中的老四，往生前是住在他大哥家附近的小屋裡。郭通明死後，他的哥哥將兩個兒子過繼給他，這兩個兒子此後就有了對養父持續進行祭祀的責任。雖然這個過繼，對於他們原生家庭裡的父子關係並無法律上的影響，對他們的財產繼承權也沒有影響，他們的居住和情感層面也都沒有什麼改變¹⁶。這只是一個形式上的做法而已，透過一種傳統

16 在現在的例子裡，這與其作為哥哥的關係是不相干的，重點是：要為通

中常採用的擬制性關係，來讓郭通明的鬼魂有了子嗣，也讓這個包裝在文化概念中的家族史，透過對於郭通明的祭拜而得以繼續維繫下去。

如果亡者還更年輕的話，往往是到了後來，直到家庭覺得有需要的時候，才會去爲他尋找一個收養的兒子，而這個時機的來臨，通常也就是當有證據顯示出鬼魂開始有所不滿的時候。

但是，這種方法卻不能適用在死得很早的女孩上，因爲，一個女人，她的繼嗣傳承是從她先生那邊來的，沒有先生，就沒有後代，也就無法成爲祖先祭拜儀式中的參與者，或者是不能以祖先的身分來參與，或者是，在古代，會連作爲子孫而來祭拜祖先的資格都沒有。漢朝後期儒學的注經者鄭玄(A.D.127-200)寫道：「殤，十九以下未嫁而死者，生不禮相接，死而合之，是亦亂人倫者也。」如果一個女的靈魂，她要能夠被持續而未中斷的後代來加以祭拜的話，她就需要有一位先生。關於這一點，報導人告訴我，這正是一個亡靈想要結婚的理由¹⁷。簡言之，小女孩會成爲鬼，和小男孩死掉以後我們將某個兒子過繼給他，這兩件事情發生的理由是一樣的。但是對女性來說，後者

(續)

明去找一個兒子！所以，只要任何一個有著眾多男性後代的親戚，都可以在這一點上來幫助他。

- 17 Li [李亦園] (1958:98)寫道：「……只有鬼新娘，沒有鬼新郎……我發現，如果說一個男孩子在結婚前過世，而在他父母的夢裡回來看其父母的話，這個男鬼不會叫他的父母去幫他找新娘，而是叫他的父母幫他找一個後代。可能會由他兄弟的兒子們中去找，或是由合格的姪子中去找。以這種方式，這個男鬼在有後代的情況下，便可以在家裡的神壇上有一個位置……在中國這樣一個父系的社會裡，一個年輕就死掉的女孩，並不允許在她雙親家裡的神壇上有一個位置，所以她必須要去找一個丈夫，以來在這個世界有一個合適的位置。相反的，只要有了一個領養的後代的話，一個男孩就可以在他出生的家庭之神壇上占據一個位置。」

這種做法無法發生在她們身上，這是因為女人只有在跟她先生的世系相連結時，她才可能會有小孩，如果沒有先生，她也就沒有任何世系可言¹⁸。

接下來，還有一些次要性的問題尚未解決(主要問題解決後，總還是會有一些次要性的問題存在)，但我們並不需要談得太仔細，因為它們和事件主軸之間的關係並不大，而且我們的資料也不足以驗證相關假設。不過，我還是想要去討論其中我認為是很重要的一個議題：為什麼一個鬼要嫁給她姊妹的丈夫呢？這本不必然是如此的，報導人也肯定地告訴我，這是最近才出現的一個發展。在過去，有時候鬼魂姊妹的先生也會被選來當新郎，但是到了現在，這卻已經演變成了一個較常出現的形式。為什麼是鬼魂姊妹的丈夫呢？而為什麼又會發生這種冥婚形式的變遷呢？

首先，我們注意到，對於：「在鬼魂的攻擊下是誰先受苦」這件事情，現在已經經過了一個很大的變遷。如果說，根據李亦園所描述的系統來看，一個家庭在受到未婚女性鬼魂的壓力下，會為她去尋找一個丈夫。那麼，一個男人應該永遠不會去找神媒，而又被告知他的病是來自於這些鬼，和被告知他最好去路上去撿一個這樣子的紅色信封。在傳統的操作上，冥婚是由女鬼的家人來啟動的。

18 這個假說可以幫助我們去預測：不論他死的時候年紀有多大，沒有結婚的男性都將會去領養一些小孩，而女性，不管她死的時候年紀多大，沒有結婚的女性都有可能變成影響人間的鬼。我並沒有找到這一方面的真實的例子，也就是那些在童年時代死掉的男孩，後來還要求去領養後代，雖然前面Li所引述的例子裡提到了這種情形。同樣的，我沒有看到任何例子，也就是那些在兒童時期晚期或者童年時期早期死掉的女孩，在死後還會去要求結婚。不過，這兩種情況，理論上是都可能發生的，如果這些例子確實存在的話，那麼，我們可以很確定地說：在鬼的議題上，是存在著性別差異的。

在保安村這個地區，不同的是，通常是鬼新娘的姊妹，或是這個姊妹的先生生了病，這才開始出現了後面冥婚的事情。在保安村，根據這個男人自己的病或者他太太或小孩的病，他乃由這個冥婚裡的未來新郎的身分，啟動了這個冥婚。我們還可以因此而區別出兩種不同的冥婚：第一種冥婚裡，引起問題的鬼，是出現於得病當事人的家庭網絡中，而這個鬼必須要去找一個先生，找先生的方法(任何一個先生都可以)是放一個紅色的信封在馬路上；第二種冥婚裡，引起問題的鬼，來自得病當事人目前生活圈子以外的地方【譯按：如前面鬼婚第一例中，那位先生得病，病不是由他的本家那邊的人所帶來，而是不在他自己生活圈內的，他太太娘家那邊的妹妹所帶來】，而其主要問題，就不是在於要去為鬼找一個先生，而是在於對於這個先生的疾病，找出對應的鬼出來！在這第二種冥婚來說，真正的問題，不在於為什麼鬼會選取她姊妹的先生來當作新郎，而在於為什麼那新郎感覺得到(或者說藉由神諭而感覺到)她太太的姊妹要嫁給他。在這裡，如果說一個家庭可以隨機為其女兒的鬼魂尋找出一個先生，那麼為什麼我們不能對於一個人的疾病去隨機選出一個鬼來呢？於是現在，如果說這第二種婚姻的模式是新的，或者說它是一種正在興起中的婚姻模式，那麼我們該怎麼樣來解釋這種變化呢？

一種可能的解釋，我們可以由這個很有吸引力的假設裡去設想，讓我們由神媒的角度來看待這個事情，當我們碰到一個因疾病所苦的案主，這時他的每一個沒有結婚的姊妹或女兒，都有可能是致病的原因，但看起來，這個原因當然是很有限。現在，如果說他太太那一邊的姊妹也能被拿來當作解釋疾病的理由，我們就更有可能發現到一些未結婚而死的女孩的鬼魂，那我們就有更大的機會來處理案主的疾病了，而且，或許也剛好會更有機會把冥婚的相關裝備租借給案主。

如果我們接受這樣的說法，那麼報導人所跟我講的這種新習俗的流行，就會是一件非常有趣的事了。我們還記得，此地的村子有不少是同姓聚集在一村中，同姓是外婚而不彼此通婚的，所有的婚姻都是在村落與村落之間發生【譯按：當太太一定是來自別的村子時，接下來的推論才會有意義】。現在，當冥婚這種想法在社會流行的時候，同一個村內，作為解釋疾病的理由，未婚而亡故的女孩的數量，可能很快就用光了。要遞補這些數量，可能性在於，或者在一段時間內有更多女嬰夭折；或者是既有的解釋和說法必須被改變，以讓還沒有開始流行冥婚這種習俗之村子中夭折的小孩，有可能被引進我們的村子裡來擔任新娘。在現在的例子裡，我們已看到，被引進來的，正是包括了太太死去的姊妹們(這些太太的原生家庭，正是位於那些還沒有用光各種未結婚而死去的鬼魂的村落)。

如果這種說法成立的話，那麼在保安村附近某位聰明的神媒，可能就會發現，當附近可供冥婚的新娘供應量減少的時候，或許還可以去使用其他村子未婚而死的女孩做為有待舉行冥婚的員額。不過，當然，這都還只是想像，不管我們是否接受這種「陰謀論式」的解釋，這個推論的成立，事實上還需要有更多的例子來佐證。

另外還有一個可能的解釋是，不管我們採用或不採用前面所提到的那一種「陰謀論式」的解釋¹⁹，近年來，年輕人對自己的婚姻安排有了更高的發言權，這造成了姻親間的關係連結愈來愈密切，所以一

19 在我們的論點裡，並沒有暗示說：因為乩童是有自覺地去做判斷的，所以他就是假的。當我們採取一種比較方便的說法而說「一個乩童，他會由各種可能的解釋中去做出一個選擇」時，我並沒有說其中就是有詐欺的成分，相反的，我的印象是，大部分的鄉村的乩童，他們對於神明的諭示，都堅信那的確是來自於神明自己所講的話。

個丈夫的家庭關係裡，現在也包括了他太太那一邊的家庭，於是下面這一點也就變成了可以讓人相信的事了：他太太原生家庭中的問題也可能導致這個先生的疾病。

我們也可以去調查台灣冥婚型態中各種中間過渡性的類型。像是那兩個最後和大頭結婚的鬼魂中的一個，她就是由我們前面所提過的第一類型的冥婚，開始變成了第二類型的冥婚【譯按：該例中鬼先是透過放信封的方式來尋找新郎，這時是鬼的親人在為鬼找新郎(第一類型的冥婚)，但當不合適，這個鬼轉變成要嫁給姊妹的先生，這時看起來就像是新郎有病而來找問題答案的情況，也就是第二類型的冥婚】。不過，實際上，除了我們能在分析上做出如此清楚的區別以外，這兩種類型間真的能夠區別得那麼清楚嗎？在今日台灣社會人際溝通與接觸如此頻繁的情況下，這兩個類型之間可能會變得非常相似吧？是否這種把鬼魂和鬼魂姊妹之先生相連結起來的婚姻，只會發生在第二種類型上呢？或者，其在第一類型上也會開始變得普遍起來呢？【譯按：例如說，正如前面大頭與秀月的例子中所出現的情況，其中一開始是屬於第一類型，但因為夫妻與女方娘家之間的距離其實很近，關係比過去社會裡的情況來得要親密、互助頻繁、訊息也很流通，結果當第一類型冥婚沒有能將問題處理妥當時，很容易發展為透過姻親那邊的關係來解決問題，這也就出現了「女鬼轉而變成去要求和姊妹的先生結婚」的情況，也就是演變成了第二類型冥婚的出現。】

我對這些問題討論得比較多，不是因為它和我們現在討論的問題關係密切，而是因為它們激發出了更多值得未來詳加探討的有趣議題。所有冥婚背後之基本原理(或者更準確的說，應該說是一種「救贖論」【譯按：在漢人社會裡，無子嗣而死的女人要如何得救】)都是相

同的。那些沒有子嗣的鬼魂會遭受到痛苦；女人要獲得子嗣必須透過他們的丈夫；鬼魂只有透過讓人生病才能被人注意；諸如此類等。重點是，那些被用來解釋家庭災難的鬼魂，他們是社會結構上異常狀態的人所變成的鬼魂，而要減輕災難的方法，是改變這些鬼魂的地位使其得到安寧。

被具體化的鬼

在前一小節中，我們看到，當家庭內部包含了某些結構上的不正常性時，這些不正常性會成爲不滿，然後會成爲鬼，而鬼魂的攻擊，會被當成是人們發生疾病的理由。接著，我們衍生出這一點：鬼(在漢人世界觀裡，每一個死去的人都有可能成爲鬼)是「家庭不正常性」之具體化以後的再現。這個再現，會被認爲是產生疾病的原因，而透過象徵性方式來修正這個家庭的不正常性，被認爲是可以把病給治好的方法。

我們所考察的鬼，是那些已經死亡，未婚而在尋找丈夫的女孩。這裡，我們亦要對相似主題的其他鬼做討論。第一個例子，一個小孩得到了嚴重的疾病，然後全村都開始注意這件事情。他的家裡首先帶他去看醫生，家人抱怨道，已花了超過三千元卻都還沒有效果。他們以轎仔和乩童等形式分別問過了郭聖王、謝府元帥，和三太子。這三位神明都認爲，小孩子的病背後有超自然的因素。小孩子的父親這時正在日本，神明認爲這位父親才是產生問題的原因。小孩的祖父，比那個小孩的祖母先過世，小孩的祖母後來嫁到另一個人的家裡。她嫁過去以後與後來的丈夫相處融洽，最後並在那一個家庭亡故。這個祖母亡故以後，她的兒子，也就是那個生病小孩的爸爸，他蓋了一棟新

房子，而且還裝潢得很漂亮。他覺得在他家新的神龕上，父親的牌位旁邊如果沒有放他媽媽的牌位的話，那有一點不合適，後來他和他媽媽嫁過去的那個家庭商量，而得到允許，至少是能夠暫時地把牌位由那一個家，移到現在自己這邊的家裡來。

對於活著的人來說，兩邊都能接受這樣的安排，但是，這位已過世的祖母卻不太滿意。那三位神明都為我們顯示出這樣的訊息：這個祖母說，她有點困惑不知道到底哪個房子才是她的，而且她對兩邊的供品都不敢任意取用。這些讓她很痛苦，這由她的不快所帶給小孩的疾病裡，顯現出了徵兆，而且也在另外一個家庭裡，給成人帶來了疾病(對於這另外一個疾病的始末，我沒有辦法收集到太多資料)。神明解釋到，要治療那個男孩，必須要到台南某間廟去問神明，以確定到底哪一邊的家，才是屬於那個鬼(那個祖母)的適當的後代，而較適合來安置這位祖母？

再一次，我們碰到了關於疾病解釋的議題，而再一次的，這個答案圍繞在家庭的「不正常性」上面。在目前的例子裡，引發問題的是疾病小孩的祖母。而問題是，鬼要求得到一個決策，以確定在儀式上，她是屬於她第一任先生？還是屬於她第二任先生的這一邊？在冥婚裡，「不正常性」出現在：鬼魂在結婚以前還沒有能連結上某一條繼嗣傳承的線。現在，這個祖母例子之異常性，則出在她同時連上了兩條線，自然的，這個祖母要求得到一個決斷。顯然，詮釋這件事情的神媒，藉由把這個問題再推薦給城市裡的廟去處理，其把解決這個問題的負擔放在了另一個匿名的競爭者身上了。

在我們去考察什麼樣的雙重繼嗣傳承會讓這位祖母的鬼魂困擾以前，我們先來檢視一下漢人對再婚的概念。理想上，女人能夠自然活到老當然是最好的，她先生的情況也是一樣，而女人生命的目的則在

於服侍她的先生。結婚典禮，不只是把女性隔離開了她的原生家庭，更是讓她永遠加入了她丈夫的家庭²⁰。不過，不是每一個男人都是長壽的，於是，在各朝代裡，漢人的習俗和道德規範，以及在某種程度上而言，在漢人的法律中也是這樣，努力地想要維持著這個長壽的想像，也一直試圖讓女人居住在先生的家庭裡而不能再婚(即使當一個女性居於訂婚和結婚之間的位置時，若是未婚夫在這一段時間死掉了，情況也會是如此)。

民族誌的資料顯示，直到最近，在漢人世界裡，寡婦若是要再嫁，這都會被認為是一件很不名譽的事情。不過，同時我們也注意到，再嫁的事情仍是經常會發生。下面，列出一些研究文獻的紀錄，像是Kulp(1925:158)寫道，在接近汕頭的潮州：「對該地區有名望的家庭而言，寡婦再嫁是一件不名譽的事情。」而在雲南也是如此，如許烺光(1967:255)所說：「雖然在社會上，還沒有生小孩的寡婦，以領養男孩的方式，可以繼續保持著對死去丈夫的忠貞，這會比再嫁來得要更有名譽的多，但是，當地仍然會有大量的寡婦會再嫁，儘管說一個再嫁的寡婦，其在社會中與在儀式裡，都會被人所排斥。」這個情況在中國北部也是如此，楊懋春(1945:113)在提到山東台頭莊時說，當地人認為：「再婚是可恥的。」而且：「輿論認為一個好的女人應該只是一個男人的太太」。(p. 117)Gamble(1954:37)報導了河北丁縣：「在丁縣，寡婦可以，而且通常也會去再婚。」不過，這還不是經常會發生的事情，因為在當地的161位寡婦當中，後來只有20個人

20 在傳統的律法裡，離婚是有可能的，如果說這是由先生所提出來的話，而且如果它符合於幾種原因的話，這些原因包括：太太的不忠、太太沒有生出小孩，或嫉妒等等。這也就是所謂的「七出」，參考Chiu(1966:61-74)。

再嫁。不過，C.K. Yang(1959a:48)報導了一個鄰近省分的事情，它和這個情形又不同：「1949年，共產黨在河南婦女會籌備委員會，報導了在河南北部的情況，那裡的宗族規定，寡婦不得再婚，如果在家族的反對下她還是再婚了，家族可以加以干涉，甚至於還有權力殺掉她。」資料顯示，這個規定還確實曾經被執行過，Yang也引用了兩個例子，說明了這些寡婦確實是被殺了。Doolittle(1865:1.100)書裡說，在福州「如果一個家庭的兒子娶了寡婦，不管這位寡婦是多麼聰明、風趣和漂亮，這都被認為是不榮譽的。而這個寡婦若同意再婚，對這位寡婦來說，也是可恥和不榮譽的。沒有一個富有的和有地位的家庭會讓兒子去娶一個寡婦。」

在當代，如果一個寡婦想要結婚，法律將會是站在她的那一邊，但是，即使這些制定法律者，也不是真的贊同這些行爲。在1922年的省級民法裡面，Su(蘇)提到了這個省級民法和中國傳統婚姻法的關係，Su(蘇)(1992)寫道：

一個寡婦若想這樣做，她是可以再婚。但是，古代傳統和風俗，會有很強的壓力壓下來希望她能保持不婚。如果她確實再婚了，她必須放棄她從第一任先生那裡所得到的房屋和財產²¹。若是她能在她夫家維持不婚的身分，她就能夠繼承她在夫家中的名義和財產。眾所周知，中國人會給寡婦很大的榮譽。在過去，那些成功把孩子養大並完成其他義務的好的寡婦，會得到王朝的獎賞，也就是在她所居住的社區爲她蓋一個牌坊。這些牌坊幾乎在每一個中國的市鎮裡都可以看

21 參考大清律例第四十七章。

到。(p. 67)

Vannicelli(1943:386)讓我們看到了一幅更清楚的圖像：

在中國，那些對死去的丈夫謹守貞節並且完成夫家的責任而直到死的婦女，會得到極大的榮譽。在中國的法律裡，如同我們所見，會為她們建立榮耀性的牌坊。

同樣的法律，也允許著寡婦再婚，沒有人可以反對她這麼做。在法律上，她是可以自由再婚的……若是要訂定一個再婚的證書，那必須要有一個媒人。如果有一個書面的證書的話，那不是將字寫在紅紙上，而是寫在白紙上(葬禮的顏色)，其內容會和我們前面所講的那些文字的內容不同，這證書上將會是寡婦自己和一位寡婦的親人在上面進行簽字。²²

很明顯的，寡婦再婚後，會招致各種社會不公平的待遇。(Vannicelli, 1943:387f.)Vannicelli在列出關於再婚者嫁妝之民間口語的

22 法文原文：La vedova, che resta fedele al suo defunto marito fino alla morte, vivendo in castità e servendo i suoceri, è tenuta in grande onore in Cina. La legge cinese, come si è già veduto, reiga a tali vedove un arco di trionfo. *La stessa legge permette alla vedova le seconde nozze e nessuno può opporvisi.* La vedova è libera di rimaritarsi e nelle seconde nozze si comporta come persona *sui juris* ... Anche per concludere le seconde nozze è necessaria l'azinoe del mediatore; se vi è un contratto scritto, non si scrive in carta rossa, ma in carta bianca (il colore del lutto) e redatto in termini differenti da quelli, che abbiamo già riferiti, e viene firmato dalla vedova stessa e da uno dei suoi parenti.(斜體為David Jordan所標)

表達時，引用Escarra(1931)的話而指出：它們都是誹謗性的。像是，超自然的災害會降臨在她頭上：「他死去之丈夫的亡魂，會跟著她的太太，並且傷害她新的家庭，於是爲了避開這樣的危險，以在山西的例子來看，當寡婦要搬到第二任的丈夫家裡時，她必須被安排由鄰居的房子來離開，或是由一個廢棄的房子出去，或是挑晚上的時間出去。」²³(Vannicelli, 1943:387)

而對這樣的問題的一個解決方案是，當要和第二任丈夫結婚時，要先和第一任丈夫的夫家那邊講好條件，確定這個女人死亡時，她將會回歸到她第一任丈夫的世系裡。Von Mollendorff(1895:49)寫道：「在中國某些地方，像是寧波(國民黨統治下的浙江省寧縣)，還有著一些獨特的習俗，一位鰥夫和一位寡婦，當在較年邁時，他們一起進入第二次婚姻，在法律認定上，寡婦在精神上仍然是和前夫在一起的，所以這個女的死了以後，其前任丈夫的家庭，會要求將她的身體移回來，再和前任丈夫合葬在一起。」²⁴

這些事背後的重點很簡單：那位祖母根本一開始就不應該再婚。婚姻被認爲是一件永久性的事情，這使一個女人不只是成爲她先生的太太，更且是她先生世系中的一個成員。這個成員的身分，並不因她先生的死而結束，某個程度來說，她先生的死對於做妻子的身分沒有

23 法文原文：Si teme che lo spirito del marito defunto segua la sposa e le dia molestia nella nuova dimora, perciò la vedova si recherà alla casa del secondo marito, partendo dalla casa di un vicino o da una casa abbandonata, oppure durante la notte, come nello Scen-si.

24 法文原文：Eine seltsame Sitte besteht in einigen Theilen Chinas, z. B. in Ningpo. Ein Witwer und eine Witwe, Beide in vorgerücktem Alter, gehen eine zweite Ehe mit einander ein, mit der Bedingung, dass die Witwe spirituell ihrem früheren Mqgne verbleibt, d.h. dass nach ihrem Tode ihr Leichnam von seiner Familie reklamirt und mit ihm begraben wird.

影響。經由儀式所界定的社會關係，會繼續延續下去，就如同那個男人還活著一樣²⁵。當一個女性因為再婚而打斷了這個紐帶的時候，她威脅了紐帶中最基本的性質。關於寡婦再婚，這裡面帶有著不道德的成分，這是因為它顛覆了婚姻連結背後所帶有的意識型態，這個連結，它不只是將女性綁在了她先生身上，更是將她綁在了她先生的世系上。

然而在中國，寡婦再婚是如此普遍的存在著(它也是完全合法的)，這顯示出，有其他和那種「將婚姻的連結予以聖化之意識型態」相反的因素介入在這些事情裡。在某些例子裡，經濟因素的考慮可能是最重要的；在另外一些例子裡：寡婦和他原任夫家的敵意，在當她的先生不再存在以來作為其中的調節者以後，這變得無可忍受了；在某些例子裡，則可能是因為：寡婦和外面的男人產生戀情而導致了再婚。

回到我們提出的祖母鬼魂的例子。她的兒子(第一任丈夫的兒子)蓋了一棟新房子和做了一個新的神壇，這個神壇裡安置著他家庭的牌位，通常(或者，也是規範上需要這麼做)，他會把他死去媽媽的神位

25 這種想要讓所有家庭成員，維持著一種假想出來的家庭的正常狀態，有時做得太過火的話也會達到一種近乎狂熱的地步。Marjorie Topley(1955, 1956)記載了新加坡的冥婚，其中新郎和新娘都是已經過世的人。她寫到了這些冥婚的特殊契約訂定的過程「當一個年輕的兒子想要結婚，而他年長的哥哥還沒有結婚前就已經死掉時。」這時，根據中國的風俗，弟弟不能在哥哥之前先結婚，所以要先為哥哥做一個冥婚的安排，這就能夠讓弟弟在避開他哥哥鬼魂的侵犯下，舉行自己的婚姻。在台灣的結婚典禮上，當新娘與新郎在新郎父母前鞠躬時，這裡也出現了同樣的原則。我參加過一次結婚典禮，新郎的父母都已過世，但在兩張沒有人坐的椅子前面典禮繼續進行著，而雙親的存在，是以每個椅子上擺著一張紅色的方紙來做代表(在一個椅子上放上紅布或紅紙，這通常是用來表示，那裡已經有超自然的物體占據了那個位置)。

也安置在這裡。新房子和家裡的新神壇代表一個新的整理完好的局面。一個新的房子是「好勢」(*ho-se*)的，也就是：乾淨、有秩序、適當、令人感到驕傲的等。一個「好勢」的家庭，應該要有媽媽的牌位，雖然這個家庭已經沒有媽媽的牌位在這裡，但爲了達成「好勢」，必須要在神壇上擺上媽媽的牌位。「好勢」的原則，是套用在家庭上，而不是套用在再婚的寡婦上的。

但是，當這位祖母再婚，她已將自己區別於第一次婚姻的世系之外，而連結到了第二次婚姻上。再婚，會在兩種思維上產生嚴重矛盾。第一個是：她最近結婚而進入一個新的世系，這使她原屬的第一個世系的權利消失了；另一個是：她的牌位住在他兒子的神壇上，孝道會使她的兒子一定要去祭拜她媽媽這個鬼，這是兒子對母親的義務，所以這裡沒有讓媽媽可以適當離開她兒子家庭之神壇的條件。現在，如果不是說出現了一個新的神壇，而且，又出現了一個要讓事情得以加以「好勢」的安排的時機的話，這些問題原來是可以被略而不見的。

後來，對以上問題所得到的解決方案，是一次「妥協」。後來協議，祖母這個鬼，可以在兩個家戶裡被共享，她可能會爲家戶所帶來的完整性和體面感，也是被兩個家戶所共享，雖然不能在同時來達成，但至少是可以以輪流分期祭拜的方式來完成。因爲世系原則和理想家庭維繫這兩個原則，都不是能夠輕易忽視不見的原則，這使得問題變得複雜。現在，一旦當有人發生了疾病而需要去尋求解釋，這便讓那個社區(經由某一個神明的靈媒)有了一個機會，去檢驗這個家庭結構上的「非正常性」，並得以讓家庭的基本原則重新有所確認。

摘要言之，鬼，會纏住她的孫子，這是因爲她在社會結構當中沒有適當的位子。作爲一個母親，她住在她兒子的祖先牌位上，但是作

爲一個太太，她住在她後來的先生那裡。兩邊家庭都同意她可以屬於兩邊，但是，鬼不同意，或者說，社區不同意，或者說，乩童不同意。重要的社會法則是：一個女人只能屬於一個世系。同時成爲兩個世系的成員，是這種妥協方式所無法被接受的，這一點是已經埋藏在這個規則的前提裡了。這個例子中，我們原本可以避開寡婦再婚所產生的問題，但是現在若有人要公然誇耀，問題就無法避開了。這個女人是屬於哪一個家庭這並不重要，但是，她只能是屬於一個家庭，這一點卻是極重要的。於是，由前面這些因素來看，人們得到了解釋她孫子疾病的原因，也就是：那是由她所造成的。

討論到此，我們已經說明了兩套關於「鬼造成家庭災難」的運作模式，以及兩種處理鬼的方式。其一、鬼，可能是社會結構異常下的家庭成員，在這種例子裡，我們通常是去改正這些異常；或者其二、鬼，可能是「難以清楚定義的一群負面性力量」，他們概略被稱之爲鬼，但是並沒有被連結到具體的人上面，對於這一個範疇，我們處理的方式是去驅逐它。

但並不是所有的鬼都符合於這兩種類型中的一種。下面的例子裡，我們有一個特殊的例子，再一次的，它代表的是一種結構性原則的再現，而這個鬼比我們前面所看到的那些例子都還要來得更戲劇性和更劇烈。對於這種鬼的處理，無論如何，就是：「驅逐」，「一次就處理好」的「驅逐」，而且我還要補充的是，它的處理方式，和我們之前提過的處理小孩在水塘裡淹死的驅邪儀式沒有什麼不同。這個被鬼纏身的事情，是我在離開保安村幾個月後才知道的。我把別人在信裡跟我講述過的這件事情略加簡化的寫出來：

昨天晚上郭家發生了一些事，這裡我特別寫這封信告訴你。

我想你會感興趣。這個故事是這樣的：郭清有一個已婚的兒子住在台東。他兒子在台東愛上了一個有夫之婦，後來那個女方丈夫跟女方離婚了。雖然已經離婚，那個丈夫的媽媽非常生氣，結果因此而生病，不久就過世了。她臨死前，對郭清的兒子非常氣憤，認為是郭清的兒子把他們整個家庭給毀滅了。因為這個緣故，那個丈夫的媽媽曾用一些巫術(當你在台東時，曾對那些原住民們照過相，巫術就是來自於他們那裡)去傷害郭清兒子的太太，其目標是要使那個女孩病死，然後郭清的兒子就會失去老婆。沒有多久，郭清兒子的太太就生病了(就像郭東明死時所得的那種精神病)。郭清的兒子看到他太太得了這種精神病，很恐懼，所以兩周前他把他太太送回村裡。當這個女人回到我們村裡，她每天在家裡鬧，造成了大家的不安。所以郭清家裡就去請了三位神明來降臨。兩位(乩童)來自我們村子：郭天化(三太子)和郭清水(齊天大聖)，另一位乩童來自其他村子。我聽說這三位神明一開始用非常平和的方法來處理這件事，他們央求那個騷擾案主身體的鬼離開。最後，那三位神明開始使用較嚴厲的話來警告這個鬼，如果他還不離開，這三位神明就不客氣了。最後，鬼終於離開了，而三位神明開始坐下來休息，後來神明也退身了。當三位乩童辦完事休息一下後，他們一起回家。但是……當他們剛到達了郭清家後面的池塘時(郭清家就在池塘旁邊的路上)，鬼已經在那裡等他們。鬼先打擊三太子的乩童郭天化，天化被那女鬼弄倒在地，但是就當鬼要去打另外兩個乩童時，兩個神明各附身在乩童上，於是一場激烈的戰鬥開始了。這場征戰打得很猛烈(Rehnaw熱鬧)，

兩個乩童有時撞到樹上，有時撞到屋頂，有時追到池塘裡。最後，那個別人看不到的鬼被打敗了，逃跑了。

兩位乩童說，沒問題了，女鬼已經逃跑了，事情已經辦完了，這時神明也就退身了。這場戰鬥非常真實，有超過五十位村民在周圍觀看著這場追捕的戰爭。當天晚上，好多村民都嚇得不敢一個人回家。

我立刻寫信回覆，我問他，他們所處理的到底是一個什麼樣的鬼魂？我用盡量委婉的語氣來表達我的猜想，而要知道那個鬼到底是不是就是那個老媽媽？我得到的答案是：

在郭清家裡的鬼，確實是那個來自於台東女人第一任丈夫的母親。但是，那一天晚上，我聽說，那個死掉的母親沒有足夠的力量，所以她跑回台東邀請了很多祖先的鬼回來，然後她才敢和身上附了神明的這些乩童作戰。這一件事情發展到現在就是如此，如果還有新的消息，我會告訴你。

在關於冥婚的討論裡，我們所關注的，主要是家庭和親屬的角色，和家庭及親屬脈絡中鬼所扮演的角色。在現在的例子裡，同樣的，關於「家庭行為的標準」又出現了。因為在保安村的這個男人，他讓鬼的兒子戴了綠帽。在中國，通姦是一個嚴重的罪行，這不只在法律上可以作為離婚的理由，在清朝的婚姻法裡，太太的通姦，不管法律原來是如何保護女人(使男人不能隨便休掉女人)，但是，只要是

女人通姦，她是馬上就可以被休掉的²⁶。我舉這些例子，不是要凸顯這個男人的勇氣，也不是要凸顯這個鬼的劇烈的反應。反而，由現在的鬼的事情，我們看到了另一個重點，一個比較微妙的重點：對於鬼的反應是「驅邪」，它由乩童來執行，並由眾多的鄰居們來加以監督。正如同，當出現了這種情況——有結構上的「不正常」被發現，而和這個「不正常」有關的鬼必須要加以「綏靖化」——時，神媒的聲音可以作為道德社群的發言人一樣。現在，在目前的例子裡，同樣的聲音(而且，再一次的，我們可以假設，這等同於是社區在講話)卻能夠被拿出來，拒絕承認這裡有任何違反了規則的事。我們很容易的就可以去猜想出來，為什麼這個事情會以這種方式來被處理，或許，這是因為這個鬼是來自於外面的地方，它代表著的是一個和村子無關的沒人認識的女人；或許，因為這個鬼被認為是來自於奇異的原住民的巫術，所以這個侵犯我們的系統，我們必須要加以否認。

不管人們是怎麼樣的在想這一件事情，重點是，現在，這整個社群，是這一件罪行的同夥人。在保安村的人和神明，集體聯合起來支持「他們的人」去對抗其他的鬼。神明的工具乩童，是「驅邪」所用之的道具。而在這狂熱和驚懼的群眾眼前，把那邪惡的鬼由這一個小村莊裡抓出來的主導性的力量，是社區的神明。Durkheim若聽到了我現在講的這些事，他應該會感到很高興。

26 有「七出」，也有「三不出」。所謂的「三不出」(像是說當一個女人嫁過去之後，整個家庭變了富有，這就符合於「三不出」的條件)，也就是說，即使達到了「出」的情況(像是女人多話而長舌)，還是可以免於被休掉。不過唯一的例外是：與人通姦(參考Chiu, 1966:61-70, 94f.)。

「神化」了的鬼

談到這裡，我們大致上已經把鬼講得差不多了。鬼是一種一般性的有惡意的力量，所以保安村人要建立堡壘來防護，或是用火來驅逐這些鬼。然後我們看到，有一些家庭成員變成了鬼，她們想要在人間找丈夫，來讓自己進入系譜當中，而家人必須讓步，讓她們得以結婚；接下來，是那個祖母的鬼魂，她對後代子孫的做法不能接受(即使在過去，原是因為這個祖母的再婚，而產生了所有的問題)，所以她的家族必須去做一些安排，以讓她只能是屬於一個單一的系統；最後，是那個被戴綠帽子的人的母親，因為她所接承的世系，失去了一個可以繼續產生後代子孫的母親，所以她會跑出去威脅那個搶了她兒子的太太的男人，以及去威脅那個被搶去的女人，和威脅村子裡的神媒。

但是，例子還不止這些。

我們已經看到，鬼要出來傷害人，通常是出於他們現在所居處的一個很不舒服的狀態。一般人的概念是，我們必須要提供供品給他們。一個鬼必須要有子孫來負責提供供品給他們，不然他們就會和那些餓鬼一樣有悲慘的命運，這些餓鬼四處遊蕩，非常可憐而且只是到處撿拾一些供品的零碎物來吃。

不過，還有另一個方法可以讓亡魂得到祭拜：他可以變成爲神明。一個神明，可以在非親屬關係的基礎上得到人的跟從(雖然在早期，祂的崇拜者都是藉由親屬關係而招募，但幾年後就不是了)。理論上，根據其德行，神明在天上的階層中都有其特定位置。不過，有些神明能夠得到祂的位置，和正統或正當性之間關係不大。我們或許可以把祂們看作，有一點像「強盜式的強迫別人去拜祂，還要別人把祂

們當作是很重要的神」的情況。這有點像前面講的「女鬼想要結婚並要有後代，而採取了特殊手段」的那種情況，因為，他們背後都是對同樣問題採取了類似的解決方式：用特殊手段去確保能夠得到被祭拜的供品。不過，目前的情況所呈現的是：這些鬼魂，要求別人能把他們當作是神明一樣的加以祭拜。

讓我們來看一些例子。一開始，我們先來看一個「神明祭拜會」的例子，它很類似於我們前面所討論過的那八個團體。這裡我們就稱其為「團體九」。參加這個團體的人，是兩位已經過世的兄弟之兒子們，以及那兩位兄弟中一位兄弟的小老婆(當然，這裡面也會包括這些人的整個家戶)。這些「神明祭拜會」的成員，剛好對應於同一棟建築中全部的家戶，這背後也許沒有什麼原因，有可能只是出於偶然。我們已經看到，一般而言，從事祭拜的單位，是家戶或家庭，而由它再擴張到成爲一個「神明祭拜會」，這背後看不出來會和共同的建築物扯上什麼關係。有可能是因爲，這一個團體是出於共同責任(這大概也是出於乩童的建議)而要去祭拜特定的鬼。在現在的例子裡，一個「鬼」，確實就是這個「神明祭拜會」所祭拜的對象。這個鬼，是那兩個過世的兄弟中一位兄弟的女兒²⁷。她在1907年出生，1908年過世。祭拜她的人說，對於她的祭拜，「大概是在三十年前開始」，所以大概是在1938年左右，或是說在這個鬼大約三十歲左右。我們還記得，這個年紀，大致上是一個平常的女鬼，開始想要去結婚和成家的年紀。現在，這個女的魂靈，它被以「小娘」(Little Maid)【譯按：小娘，依作者所附漢字，小娘也確實是當地人的用法】的名稱來被祭拜。祭拜她的家庭不願意多談這件事。很顯然，這些家庭之所以會去

27 第三個兒子他仍然住在附近的家庭裡，沒有參加這個「神明祭拜會」。

祭拜她，是出於這個靈魂的堅持。他們原先想要擺脫這個「女神」，但結果並沒有成功。一位報導人這樣子講著「小娘」的故事：

「小娘」來自於我們家，她過世後成爲了一個女神，我們刻了一個神像來祭拜她……「小娘」的爸爸，和另外一位村裡的男人是好朋友，這位朋友建議她爸爸停止祭拜「小娘」。她爸爸同意這種想法。這兩位朋友交情很好，在西港舉行重要儀式時，她的爸爸把「小娘」的神像帶到西港廟，然後在儀式末尾時，把神像放在王船上燒掉，以讓她能回天庭²⁸。但是據說，「小娘」她並沒有走，而又回來纏著這裡的人，結果是，這個家庭變得很不平安。那個提出這個建議的人的家庭(現在他已搬去台南)也是一樣：那個家庭也不平安……因爲沒有別的辦法好想，他們又刻了另一尊「小娘」的神像來拜：也就是現在的這個神像。這大概已是十年以前的事情。

有關的資料很少，而且這些拜她的人，也希望這個事情不要太過張揚(因爲他們都住在同一個建築物裡，所以要這麼做並不難)，這個對她的祭拜持續了下來，因爲「小娘」堅持要他們這麼做！作爲一個女神，即使是「贖品的女神」(任何一個人都會說，事實上，有一個鬼正在這邊占著優勢)，她也能夠得到子孫以外的人的祭拜，而且即使在沒有結過婚的情況下，她也能有供品可以享用。

進一步的，這一個祭拜團體還可以有所擴展。一種擴展的方法

28 參考劉枝萬(1963)第二章中對於這些儀式的描述。

是，「她」會去選一個乩童。我沒有足夠案例來做完整的推論，但我的印象是，在台灣，女性的乩童，有許多，或是說占多數，都是這類「小娘」的神媒，而其中還有一些是和附在她們身上的女神有著親戚關係。讓我們檢視一下保安村女性乩童張秀葉的例子。

就像所有乩童所具有的特質，張秀葉也說，她花了很長的時間去逃避被神附身。不過，她的故事裡所持續不斷出現的主題是：她所更感困擾的，她是被一個「神明化的鬼」所附身，而不是被一個正神所附身。一開始，秀葉得了一些奇怪的身心病。幾個月以後，沒有醫好，她開始被附身。被附身時，她講的話難以被辨別。

經過一段時間，我先生的大哥說：「妳看過一個醫生，而醫生找不出任何問題，他給妳的藥也沒有用。我們最好去問神明，看是什麼問題，不然永遠也好不了。」我採納了他的建議，然後到A莊去找了「小神」，「小神」告訴我：「是有一位『小神』降在妳的身體上。當妳回家後，妳應該去向妳們村子裡的主神去請教。妳並沒有生病。」

秀葉回家後，舉行了一場「轎仔」的問事，雖然要向郭聖王詢問，但是郭聖王無法附在「轎仔」上。

所以我回到了A莊……附在我身上的小神(被認為是)是我先生的妹妹，我想要請示神明，這件事是不是真的……(A莊的小神現在附身在神媒上，我問她為什麼是我先生的妹妹來附我的身)她為什麼要這麼做，讓我病得那麼厲害，神明告訴我，我先生的妹妹不是要讓我生病，而是她也想要變成一

位小神，所以她希望我來做她的乩童，我嚇壞了，不知道該怎麼回應。一個小神沒有什麼能力，而且也無法滿足人們的需求。大概大家都會同意這一點，如果一個人真的非要成爲乩童不可的話，最好是做一個重要的神明的乩童。基本上，沒有人會去注意一個小神的乩童講些什麼……我想，或許A莊小神乩童的話是不正確的，所以我又跑去找了四、五個小神(在五個其他的村子裡)。每一次我去問到這些小神的時，她們跟我講的都和A莊小神講得一樣：「有一個小神想要找我去當她的乩童。」即使那以後，我還是不相信，因爲我對小神沒有什麼敬意。如果不能避免成爲乩童的話，至少要成爲一位重要的神明的乩童，我還會覺得比較好過一點。

在我離開保安村之前，秀葉被「開光」成爲一位正式乩童，所附的靈是她先生死去的小妹，現在秀葉已是這位小神的乩童了。在這裡，「開光」的方式很簡單，由一位「紅頭仔」給她相關的裝備，然後教她怎樣來「自殘」就可以了，自己打自己是這份工作最主要的特徵²⁹。當她打著自己的背的時候，叫喊著、口沫噴濺、口水淌下、嘴裡含糊的咕噥著，村子裡已聚集了很多人群在觀看這些景象。當這一件事情發生過，現在不管她願不願意，她已經成爲了一名乩童。作爲小神的代表，人們已可以來向她「問事」。

29 因爲這個附身背後的神明，她從來沒有去刻意偽裝成她是一個高等的神明，所以並不需要對她進行「驅邪」。基於同樣的理由，這個儀式，是在她父親的房屋前面，而不是在廟宇前面所舉行的。雖然，我很想在另外一篇論文裡去詳盡的討論有關於乩童的事情，但是，這裡，「開光」儀式的細節並不是此處所要討論的重點。

如同前面所述，一名「被神化」的鬼和一名乩童，可以產生一群對她奉獻祭拜的信徒。秀葉曾向幾位小神問她的症狀，其中有一個別村的小神，地方上的人都叫她「小神黃」，她已經擴張了她的信仰群，保安村有一個家庭已經把她當作是家中的保護神。甚至於，不像我們前面講過的那兩個小神，現在的例子裡，「小神黃」和拜她的人之間，沒有任何親戚關係。「小神黃」的事蹟不是很清楚，但是她和保安村郭通奎的家，關係卻很明確。人家說，「小神黃」生前曾住在保安村三公里外的另一個村落，這個村落，我們暫時叫它做B莊。在她死後(我們不曉得那之後又過了多少年)，她「選了」她的妹妹做她的乩童，並且開始用符來治病。據說，爲了讓她妹妹當乩童，她給了她妹妹十年陽壽，這些事情大概就是在十年前發生的。當我在保安村的時候，一些「小神黃」的信徒猜測，「小神黃」一定又給了她妹妹額外的十年。「小神黃」非常成功，所以她的一位信徒，在搬到高雄以後，還在他們家的正廳爲她設了一個小神壇，以「轎仔」來「問事」，形同於「小神黃」的分廟。郭通奎和家人是在1960年開始拜「小神黃」的。

他的家庭非常不平安，似乎是有害人的力量降臨了他家。他問了幾位神明，但是都沒有辦法處理這些問題，後來他太太的媽媽(她住在這個村子裡)介紹他去看B莊的「小神黃」……「小神黃」跟他說：「把我的香灰帶回家去，並且對我進行祭拜，然後你的問題就可以解決了。」³⁰也許這聽

30 這背後的涵義顯示，這個祭拜必須要永遠的持續下去。我們還記得，要由一個舊的廟分出來建立一個新的廟時，香爐的傳遞是其中一個關鍵性的行動。

起來很奇怪，但是他自從開始拜「小神黃」以後，家庭就變得非常平安，晚上不再有鬼來騷擾他。在他把「小神黃」的香灰帶回家的同一年，他的第二個男孩出生了，這個男孩做了「小神黃」的契仔。³¹

「並非經常出現」、「秘密進行」，以及「早先法律上的禁止」等，這些因素都使得這類事情很難被看得很清楚，所以可資研究的例子也不太多，而且可惜的是，每一個例子相關資料都很少。不過，這些例子似乎顯示，對於這一類「結構上有異常性」的亡者，這些很需要先生的女鬼，我們對她們的處理方式可以有兩種：一種是驅逐她們，另一種是把她們變成神。在第一種裡，我們消除它，拒絕承認這是一個真正的問題，社區對家庭的壓力讓人們把這整個事情隱藏起來而不讓人知道；第二種方法，則是將其予以「神化」，讓她變成神的

31 閩南語講「契仔」(*khoe-kia*)，這個字指的意思是：一個小孩被一個收養他的父親所保護，因為是收養，所以關係也不是非常緊密。在台灣，當雙親失去了幾個親生小孩以後，會有可能去做這樣的一件事情。而一個目前有很多兒子的人，常有人會去選他當收養別人的那個父親。小孩對他養父說話的方式，會使其看起來好像養父真的是他的父親一樣，這樣子做，人們相信這個小孩會比較有活命的機會，參考Douglas(1899:282)。再進一步引伸，這一個名詞也可以指，放在神明下面被加以保護的男性小孩(在Elliott, 1955的討論裡，在新加坡當地，這是「契仔」這個名詞被使用的唯一的用法)。在這後面一種用法裡，親屬的名稱也會被使用，這種形式的安排，就如同西方的「小孩和他的守護聖人」之間的那種關係。在目前的脈絡裡，小孩過繼給「小神黃」，這不是因為這個小孩的哥哥死了(因為並沒有)，也不是因為必須要付錢給小神才能讓家裡得到平安，而是因為她家裡的人相信，透過這位對家庭事務很靈驗(因為他們看到了這個女神在處理其他家庭事務時所展現的靈驗性)的女神的幫助，這個瘦弱的小孩子能夠活命的機會會更大一些。

一分子，不管這個神明的角色是多小或多麼的不重要³²。現在，這裡出現了一個這樣的循環：被驅趕者會成為驅趕者；折磨人家的人，會變成保護人家使其不再受到折磨的保護者，這個系統在自己的內部進行著循環³³。

出現這樣的情況，擾亂了我們原來乾淨的推論，這是因為，在本書一開始時我所提到的分析架構中：超自然有三種型態：神、鬼，和祖先，現在出現的情況對這個架構產生了很大的破壞性。我曾說，神是那些在人間極有德性的靈魂；祖先是那些死掉後，有後代子孫提供供品者；鬼是其他剩下的部分：既不是神，也沒有後代子孫會祭拜他們，或是那些出現了不正常死亡狀態的部分，關於這些類別，我也曾

32 劉枝萬(1963, 1966)指出，在台灣西南部許多神格很高的神明，其實他們都只是被「神化」的鬼，這包括了南鯤鯓的五府王爺，以及西港三年一次慶典裡的十二位瘟神王爺。關於南鯤鯓的神明，我還沒有聽說有台灣人會有這一種說法。但是，當我跟當地人提到馬尼拉中國人對宗教的熱情時，他們會很開心的跟我講：那些都只是鬼而已。同樣的，在西港鄉，那些參與很深、知識很多，以及宗教上很活躍的那些人，可以接受任何理解王爺的方式，但(即使說他們也注意到在這些王爺的稱謂裡有「瘟」這個字的意涵)他們絕對不能接受王爺是瘟神的這種看法。一個成功的神明崇拜，會刻意的去掩飾這種神明不太光彩的出身，然後把其轉化成富有威力和重要性的神明的意象。而且，神明是被用來趕鬼的，所以祂不再會被認為是一個鬼。有趣的是，我們很想知道，同樣的這個過程，是否會發生在較小的神、較小的姑娘，以及其他這一類的項目上。也許我們還可以去懷疑，像媽祖這樣的一個神，也許在一開始時她的出身也只是一個「小神」。

33 在這個循環裡，也許我們可以由另外一個角度切進去看。秀葉被她先生的姊妹選為一個乩童。有沒有可能，那些可以和她們姊妹們的先生結婚的鬼，會用結婚的方式來和這些先生結婚而得到位置？而那些只能附身在兄弟們的太太的身上的鬼，便只能用附身的方式來取得位置？如果能夠允許我對於我還沒有進行過的研究也提出一些假設的話，前面這幾個假設，當我們在台灣鄉村做研究的時候，或許可以仔細的去就這幾點做一些思考。

引述報導人的描述以作佐證。但是，現在，由行爲上加以觀察，我們卻又開始發現了一些在推論上顯得不連貫的情況，某些鬼竟然可以被當作神來加以對待，這時鬼和神這兩個範疇已經顯得是難以區分，爲什麼會發生這種情況呢？

這一個問題的答案，可能還要建築在對另一個相關問題的回答上：當我們是藉由人類反應的方式而來做定義的話，那麼，到底鬼和神之間有著什麼樣的差異呢？在我們討論的過程裡，我們曾發現，對大部分村落來說，能區別出神明的特徵，是出於大家都同意這一點：神明，獲得了人們對祂的祭拜以後，祂能夠保護人們免於災難的侵擾³⁴；而能夠區別出的鬼的特徵，則是他本身就是我們所要防避的災難的來源。不像西方的鬼，存在於保安村家庭層次的鬼，不是出於邪惡本性和惡意去攻擊人，而是因爲不得已才這麼做。在道德上，它們是一種中性的存在體。在家庭之鬼的例子裡，要制止災害，做法上，是去修正那個鬼的不滿足和異常的位置，使鬼成爲一個「非鬼」，通常也就是成爲一個祖先³⁵。如果一個鬼能夠被轉化，讓他由造成災難，到成爲能夠被預先防止，而且，如果我們能夠藉著人與鬼來聯盟，就如同於人與神的結盟一樣，以來成功的防止災難的話，那麼這時，由人類行爲層面上的角度來看，這個鬼，現在已經是正在由一個鬼而轉變成爲一位神了。

34 此處，我們並沒有包含玉皇大帝，祂被認爲是這個系統的執行者。我們也沒有包含其他少數的一些專門性功能的神。

35 對於一般性的沒有名字的整群的鬼，這種操作方式是不可能的，因爲他們在人們親屬關係上的位置是不清楚的。但爲什麼這些鬼不能被「神明化」，這一點還有待探討，不過就祭拜「好兄弟」的這個儀式活動來看，它確實在某些方面上是已經開始在往著這樣的一個方向在發展著了。

在這些方面，我們有兩套定義，一套是根據邏輯上的、道德層面上的，以及人類品性層面上的標準；另一套則是行為上的，它和我們所假設的超自然界的動機和行為有關，也和「人們要把神和鬼放進這一套解釋與互動系統」而所要加以達成的作用有關。在其個別的脈絡裡，這兩者都是來自於「在地人的定義」；不過，在這兩者之間並沒有一個完美的對應性。而當我們想要把它們放在一起來看的時候，兩者之間所存在的某種「滑落差」(slippage)存在於這兩者之間。

表8-1 教義模型與行為模型

神學的(信仰)模型

祖先 (作為祖先的亡者)	神明 (有德性的亡者)	鬼魂 (境遇悲慘的亡者)	
		滑落差	
祖先 (沒有發揮特別作用的亡者)	神 (可駕馭的亡者)	小神	鬼魂 (難駕馭的亡者)

行為的(行動)模型

要找出這個在兩種模型之間「滑落差」的範圍，或者說「互相不一致」的範圍，可以幫助我們澄清我們之前討論裡顯得比較模糊的一些要點。對「模型一」來講，被「神化了的」鬼，那只是「小神」，而不是一般意義下所稱的神明。只要他們之不光彩的起源還會被人記得，那他只能是在被處理的方式上是等同於神，但卻不會被看作是有良好德行的那一種意義下的神。在神學信仰意義下的模型裡，其一致性中很重要的一點是，只有具備品德良好的特質，才可能成為神明。另一方面，在行為層次的那種模型看來，透過討好鬼來減輕人類的痛苦，這是一個重要的減輕人類痛苦的手段，當這一個討好鬼的行為必

須要被執行時，出現了「小神」這一個名稱，它在字義上同時囊括了兩個模型中的性質【譯按：既是「神」（被當作神來看），又是「小」（不是真的神)】。如果說「小神」印證了她的力量的話，那就只有人們對她的記憶【譯按：還記得她的不光彩的來源】，會阻礙她發展成爲有完整地位的神，但是人們的記憶力相當有限，一些事其實在經過幾代以後是很容易被遺忘的。

在這兩個模型中的差異，以及在這個行爲模型裡的那種「額外多出的曖昧性」，也告訴了我們，爲什麼「神」和「鬼」這兩個字，在過去的歷史上，和今天一般所存在的講法並不一致³⁶，而且一直到今天，我們都還發現到這樣一種在字面上有著矛盾性的詞彙存在著，像是「鬼神」：也就是像鬼一樣的神(或者說其實還是鬼)；以及「邪神」：一個假的神，一個展現惡意的鬼。

這一種「落差」的存在，也暗示了關於我們本章沒有提到的另一個問題的部份的答案。這個問題也就是：爲什麼，人們總是會覺得很勉強去接受一件像是乩童這樣子的工作？這正是因爲，要成爲一個乩童，表示著他是要與超自然去做接觸，而這個超自然，我們是很難將其看作是一個一定會有著慈善特質的東西。

36 在Groot(1892-1910)的書裡面，這個問題的確讓他很困擾。他把書的第二部(其中之卷4-6)，整個部分都用來討論靈魂展現的模式。在一些字典裡面，當字義的解釋中想要同時去解釋一般民眾的用法，和古典文獻裡的這些用法時，也同樣出現了類似的問題。

第九章

結構與變遷

在本書即將結束之際，對於本書內容開展中所展現出來的一個模型——這個我們由討論「人們對於災難的概念，和用宗教的方法去克服災難」等各方面中，所逐漸組合起來的模型，我應該要再講幾句話。我認為，這個模型和與之相互有所連結的那一些社會實踐活動，彼此間在邏輯上是獨立的，也正是因為如此，這一個模型能夠在不被替換的情況下，仍然能夠適應於社會變遷。當我們面對一個如同中國這樣長久以來就存在的文化時，這更使我們確定，這個系統可能具有這樣的屬性。

這一點確實令人覺得很驚訝，這個關於繼承世系成員資格的相關結構性原理，它是被內化得如此的深，以及如此的重要，以致任何時候只要是其中有原則被違反了，都會被認為將帶來鬼魅的出現。某種程度來說，非常令人驚訝的是，一個在一歲就死掉的女嬰，到了三十年後，她在活著的人的世界裡，在人們的記憶中，竟然仍是如此鮮明地存在著。而她的鬼魂，人們認為她又跑回來了，或是要尋找丈夫，或是要尋求被祭拜。

但是這一套解釋系統，把相關原理和解釋包裝得有多好呢？我們還記得，這些真正的「系統中的教授」（借用Groot巧妙的詞句）是：乩童、桌頭，以及扶手轎的乩手等，只要是在信徒覺得合理和神諭有可

能得到印證的範圍內，這些人可以找出任何鬼來，並且能為鬼找出其背後的動機。這兩個先決性的條件【譯按：信徒覺得合理和神諭有可能得到印證】，在任何一個特定的時間、地點，和家庭脈絡中，它們是很有限的。每隔一段時間，這個系統就會將某個家庭的歷史給公開出來，讓社區予以批評和議論，而靈媒會出來嚴肅和鄭重地宣稱：某處有某件不正常狀況的存在，正是因為某些人在某一方面無法完成其在繼承世系中的義務，以致招致了災難，而如果一個家庭還沒有採取適當的步驟來化解這些造成災難的因素，災難不會解除，前面那兩個先決條件的有限性，也讓這一個系統成爲了一套高度保守的系統。在本書中我們就看到，某些新的想法，會被人們當作是問題的來源，一個人想要將再婚後的寡婦(他媽媽)的牌位迎回來，再由後代加以祭祀，但是，這樣的動作，卻導致了家庭招致公開譴責，理論上看來，這些問題好像是因這個寡婦所造成的，但是實際上，這個問題會發生，是因為社區認爲，這種新的處理方式因爲違反了某些基本的社會原則，而開始造成了問題的出現。

不過，這樣的一個系統，即使是速度很慢，它仍然是有可能去適應於變遷的。從下面的事實裡，提醒了我們不可忽略的是：同樣的一些人，操作著同樣對超自然的解釋，並用來解釋同樣的一些災難，卻可能用各式各樣不同類的理由，而且也進一步可以提出各式各樣不同類的解決方法。對於產生災難的鬼魂是哪些？這些鬼魂是否要加以驅逐(正式地加以驅離)？或是以某種模式予以接納(透過儀式性的操作，使其得以被安放在結構性規範中)？這裡，就出現了各式各樣能夠操縱和運作這套系統的可能性，而這使得這個系統始終能夠與當代的期望、規範、道德以及這個世界的實際狀況等，保持一種相協調的狀態。

其中所存在唯一的一個不變的假定是，在台灣人行動實踐的系統中，鬼，始終被認為是在其中持續地運作著。而當台灣人的行動實踐系統有所改變時，我們當然也會預期到，這些鬼的需求可能也會相應地跟著改變。

對於台灣人來說(他們一直把焦點放在鬼上)，這裡面運作的模式相當清楚：鬼如果沒有能完全遵守某些明確的規則就是有惡意的，而台灣人必須要對他們去做某種處理(而且還必須避免去再產生出他們)。對其他外界的旁觀者而言(他們觀照的焦點是在行為上)，這個模式看起來也很清楚：人們在這個系統裡，行為可以不用經過太多的調適，只要跟著乩童(應該被理解為是：社區)的決策走就好了，而這套關於神、鬼、乩童和其他東西的架構，其中留有很大的空間，可能讓相關原則，被以不同方式來應用在不同時間、地點，和案例中，它也有空間允許明顯的變化，而乩童會在不同項目上，組合出一個合適的決策。

一種改變的方式，是「適應通融」(accommodated)：對於已經被公開違反的某些社會原則，先將之放在一邊不去管它。於是我們看到，一方面對於那些我們已改變不了的鬼(像是那些淹死者)，我們會透過驅邪的方式將其予以趕走，但是另一方面，對於那些本身其實並沒有犯什麼錯且有充足的理由來進行其活動的鬼(譬如說那位妻子與人有染者之媽媽)，但出於在一些問題上它們已構成了麻煩(出於本地人的情感因素，使地方上要支持「我們自己的人」，以對抗不知名的外來者)，這種鬼也要被驅趕走。這裡，我們先不去判斷這個例子在台灣是不是一個新的特殊案例(我想可能不是)，不過我們的確已看到，在關於理解「哪些鬼應被驅離？哪些鬼應被綏靖？」等議題想法的轉變上，的確有一個彈性和空間存在著，而有可能「適應通融」於社會新

行爲的變化。用台灣人的說法就是：某類鬼的「力量」【譯按：作者所附漢字】已經變了；由另外一個角度來看，也就是當社會實踐轉變的時候，特定範疇的鬼的能力也被認為會有所改變。我們很容易就可以想像得到，在長時間裡，社會實踐的改變，和某些種類的鬼的力量的改變，兩者間的關係正是一種相互性的「適應通融」¹。

透過另一種方式，這個系統也能夠「適應通融」於變遷。我們看到一些例子，案主的家庭史會被挖掘出來，家中過去的靈魂會被挖出來，然後會被說明是什麼原因使他們現在已變成了鬼？用我們早先所使用過的詞彙，某一些社會變化出現了，這些變化已經成爲了社會的不正常狀態，並且不正常到已足以引發在地人的興趣、好奇或責難。這種變化，可能會讓「可能出現的鬼」的範疇跟著出現改變，我們在本書中就已經看到了這一方面的例子。

例如說我們看到，在近來出現的冥婚形式裡，新郎的病痛，被認爲是由他太太已經過世的妹妹所造成的。雖然死亡的未婚女子會成爲鬼的講法已長期存在，當地的報導人告訴我，這種女鬼常會找上姊妹的丈夫的做法，卻是最近才有的。我們無法確定，這種新郎對於他太太的家庭所形成的情感上的連帶，是不是在當代社會裡，比在以前的社會裡來得還要更緊密(如果確實是如此的話，我就能非常明確地建立我的論證)，不過我們可以知道，社會確實發生了一些變化，這些變化已大到讓一個男人會認爲，他的疾病很有可能是出自於他太太娘家那一邊的影響。報導人告訴我，五十年前，可能不曾有過這樣的講法。

1 因爲缺少足夠有關於台灣的鬼的歷史資料，所以我們無法討論變遷的問題。其實，我現在要談的重點，不是這個系統有沒有改變，而是關於這個系統靈活的適應性。至於這個系統是否會有變遷，我的預測是，它曾經有過變遷，而且還會繼續改變。

社會型態的變遷，似乎已經先開了一條路，讓那些出於超自然原因的解釋也開始跟著改變，而結果是，我們看到「可供拿來作為解釋疾病發生原因的鬼」的內容，也跟著改變了。

而社會型態的變遷，是否也會跟著限定了可能出現的鬼的範疇呢？我們注意到，在保安村，許多家庭家長的爸爸會被當作祖先來祭拜，但是家長的祖父卻沒有被祭拜，但是另外有一些家庭卻還在繼續祭拜家長的祖父。台灣在更早以前，祭拜應該是會追溯到更遠的祖先的，因為像在中國大陸上就確實是如此，連那些無法負擔起祠堂(祠堂可以祭拜到非常遠的祖先)經費的階級，都還是會這樣做。如果這個情況確實是如此的話(而對台灣這一方面過去的情況，我們並不是很清楚)，那應該在台灣歷史上，確實會發生這樣一個時期，一些沒有被祭拜的祖父們會慢慢跑出來，而成爲不孝子孫們會獲致疾病的理由²

【譯按：因爲社會型態的改變，祭拜祖先時向上所追溯的程度也改變了，不同時期不斷有不同層次的祖先進入了無後人祭拜的範疇，「可供拿來作為解釋疾病發生原因的鬼」的範圍自然也就發生了改變】。

在人類學的圈子裡，對於所謂的社會系統或信仰系統的「均衡模型」(equilibrium model)，已經產生了不少討論與批判。這種均衡模型，預設了內部各成分的良好整合以及整個系統的自我修正。在各部門緊密關係網之間，系統中的每一個部門彼此強化，並且在各式各樣外在的侵擾當中，整個系統還能維持一個穩定的狀態。這樣的一種解釋模型，它的長處是能夠讓我們看到一個清楚的運作模式(這樣的說法

2 在當代，我所能看到最接近的狀況是一些口語傳說，死掉的父母會跑出來告訴他們的小孩：「我正在某處某處，不確定是在哪裡」，但我在陰間吃不飽也沒地方住，請你們準備更多祭拜物品來。這一類故事中，已經很少聽到有人會去講到祖父了。

很有啓發性)，但是缺點是，它沒有辦法將我們關於社會變遷的經驗容納在裡面(這一點讓人困擾)。對我來說，在台灣這個例子裡，這個問題可能並不是真正的重點。我們看到，這一套以鬼來解釋災難以及以神來消除災難的解釋系統，它是一個很好的「均衡模型」。這個模型能夠將事情調整到一個緊密劃定關係和社會所認可的規範範疇內，而這個模型也是維持繼承世系和其他傳統運作原則的一股主要力量。但是同時，它也能夠適應於規範上的變遷(或者說是「可能被允許偏離於規範的程度」上的變化，其實這也就是另一種規範出現的開始)，和因應任何新發生的社會現實(包括那些和現代化有關的社會事實)。就此來看，這些是「動態性模型」(dynamic model)裡的基本特質。

如果回到我們前面所討論過的神明方面的問題，我們同樣看到了這樣的一幅圖像。在關於家庭和特定的神明關係上，至少存在著兩種方式，是可以在不傷害這套關於結盟與互惠的有關概念體系下，仍可能允許神明角色的變化。第一、人們可以自由地從和某一位神明的結盟與互惠關係，轉換到與另一位神明來形成結盟與互惠關係，也可以拿他們的問題向眾多神明中的任何一位尋求協助。一旦當個人或家庭發現某些神明對於處理其現在所碰到的問題和困難可能會更有效的時候，其與神明的連結便會由一個變到另一個。在不同時空中，出於反映外界不同力量的影響，神明受歡迎的程度也會跟著有所起伏，這些力量，如我們前面所看到過的，像是由地方上的乩童所顯現的神明靈驗，到鄰居因向某尊神明祈禱而得以將病治好等。因為在不同的神明間，沒有或幾乎沒有功能上的分化，前述所提到的這些變化，可以被視為只是一種細節上的變化：也就是僅是同樣元素的某種相互替換而已。只要神明始終與地方存在著某種關聯性(像是醫藥、農作物收成等)，神明信仰的變化，大致上就只是在反映出在時空變遷當中，人們

對於最害怕與焦慮的事物上的轉變而已【譯按：兩種方式是指：一、家庭自由轉換與神明的結盟；二、隨著時空環境的變遷，扮演不同功能角色的神明，可以隨時滿足大眾的新需求，這也不會讓民間神明信仰顯得跟不上時代。】

當這種人類與神明結盟的社會單位是村莊的時候，操作架構中，還會存在一些其他的變化性，這些可能性的出發點會建築在「在不改變人與神的結盟下，而去改變神明」的這個基礎上：一種更動的方式，是神明之間的結盟關係有可能會改變(如同我們所看到的，保安村在有需要的時候，會和張姓角頭的神明連結在一起【譯按：而讓村子得到更多神明的相助】)。另外一種可能的變化是，雖然神明被認為是歸屬於一個官僚階層，但地方性神明在這個階層裡的位置卻可以是不固定的，不同時間可以有不同的認知【譯按：因而神明的力量有可能得到增強或改變了】。第三個可能的變化，在一些情境，像是西港三年一次的節慶裡，不同的地方神明，在慶典中可能會被給予不同的位置，於是，每三年一次，各村之間的關係可能會有所改變(而這種關係排列上的變化，也會根據一般所用的官僚體系的稱謂來加以理解)【譯按：在不改變村莊與神明的結盟關係下，村莊以同樣一尊神為媒介，仍可能去重塑與周邊村落間的關係。】。

簡言之，神明之間的組合，以及人際關係的組合，有著無限的可能性，而每一種安排，都要跟隨在地認知和地方關係網絡的現況來做敏銳的調整。不過，不管怎麼說，神明為家庭和村莊所運用，祂們的存在，祂們超越人類的力量，和祂們能夠因人類有所祈求而來幫助人的這種靈驗性，絕對不會有所減低³。

3 對中國人來講，以及更一般性地，對有多神信仰的人來說，要解釋

神明角色的轉變，並不需要經由人與神明結盟關係的改變，也不需要家庭或村莊去重組他們對不同神明信仰上的排序，而會以一種附加性的或是較微妙的形式來發生。大多時候，人們與神明的接觸，是透過某種「問事」的過程(和鬼的接觸也是一樣)，但是對於什麼問題該拿來問神，這一件事情是會改變的。我還記得，村莊中對於某個地方派系是否應該運用擲筊的方式來選出候選人這件事，以及對某個事情底該用什麼方式去問神明(乩童或是轎仔?)的這件事，當時都曾發生了激烈爭論。人們會與超自然界不斷進行對話，使得神明諭示的內容，可以不斷有所修改和調整。神明可以告訴村民村莊裝置公共電話設施時要如何使用村中的共同經費，如同在清朝時神明也可以告訴村民該以何種軍事策略與同盟關係來進行防衛。由於可以不斷向神明請示，神明成爲了持續存在的聲音，可以去表達公眾性的同意或反對，以及可以在村落或家庭爭執中進行調停或做決策。而因爲其終極的根源仍是人類(乩童，讀乩文的桌頭，在自己家中解釋神明諭示的村民)，神明的行爲準則會跟著人類的行爲準則而變化，神明的行事方法也會跟著人的行事方法而變化。但即使前面提到的許多領域都已經產生了變化，這並不會影響到人們對於神明的信仰，與神明溝通的方式和祭拜神明的方法。再一次的，我們看到，信仰與實踐能夠適應於新的社會狀態，而不至於被其他東西所替換掉。

(續)

「爲什麼一個單一的全能的神，不能夠產生信徒想要得到的結果？」這一個問題並不難。因爲，在多神系統裡，神明很容易被與祂作對的另外的結盟(不論是其他神明或其他負面性的力量)所打敗。面對這種情況，祭拜的人能夠透過重新排列神明之間的次序予以克服。經由這種方式，村落之間的關係，以及個人之間的命運，或者是勝利，或者是被打敗，不管怎麼樣，都得以被重現、被解釋以及(某種程度來說)被有所操控與掌握。

到了最後，這一套信仰系統或許會被削弱，為外力——也就是西化、科學、政治上的偏執等等——所削弱，這些外力認為：這些鬼與神明並不存在(或者說神是一個基督徒)，還有：這些神明的事情可能都是自我暗示所產生的幻想等。但是就這個系統的本身而言，它不會因為自己本身的內在不一致，或是因為它的無法處理漢人社會生活的內在問題而被削弱。而這一點之所以會成立，是因為這個系統有著高度的彈性，而且它能夠與變遷中的漢人社會生活(緩慢的社會變遷並無法將漢人的生活整個翻轉過來)亦步亦趨地緊緊跟隨在一起。

附錄

戰後台灣的變遷及其在民間宗教活動上的影響

二次大戰結束後，世界上很少有地區像台灣一樣，四十五年內經歷了如此劇烈的變化¹。台灣由日本軍事帝國所統治的農業殖民地，轉變成華人現代化的工業社會。台灣的人口數，由二次大戰至今已增加三倍。這些變遷，影響了台灣每一個領域的生活，也讓華人文化開始出現新的面貌。這些變化是如此劇烈，以至於最近出版的書，當書名提到台灣時，會用著像是「革命」(Copper, 1988)或「奇蹟」(Gold, 1986)這一類的用語。

本章中，我會去討論那些很可能是對應於台灣社會變遷而所產生的民間信仰變遷²。然而很令人驚訝，關於台灣的宗教研究，很少有人注意到宗教在戰後所持續發生的轉變。大部分的研究，不是由一種靜態功能論的角度出發，就是由一種觀看民俗和欣賞古董似的角度出

-
- 1 感謝許多同事對於本章初稿提出的有用批評。我特別感謝陳杏枝、莊英章，以及Stevan Harrell。本文的缺失當然是由本人負全責。
 - 2 基督教信徒的增加及基督教教派信徒組成的變化，是戰後重要的宗教變遷，但本文的討論，將基督教排除在外，同時也排除了台灣非漢人宗教變遷。

發，而只是想要由當代活動中重建早期傳統的樣貌³。某些研究者視這些宗教變遷(或一般性的宗教活動)為一種需要加以「改進」的「社會問題」，這種想法某種程度也相應於官方的想要將宗教活動加以「理性化」的想法⁴。

本文將會以概略和印象式的方式來書寫，我的目的是要觀察：台灣在1945年以後，傳統宗教實踐背後結構面的重要變遷。本文一開始，我要先說明，我認為傳統漢人宗教行為的基本操作，大部分其實都沒有改變。也就是說，我不認為這個系統明顯採用了任何新的行為模式，或是已完全丟棄舊的模式。反而，我相信，在這一個世紀裡，我們看到了這些行為模式有所持續，它是人們行為中的主要部分，而且還是經常出現的部分。不過，在還沒有得到更多資料，以及在缺少歷史縱深的觀察下，我們的確很難去推論：到底目前所看到的變化，在漢人宗教經驗與行為的整套模式中，它是根本的變化？或是不可逆轉的變化？當然我們的確也知道，累積小的元素的變化，是有可能造成一種更大、更根本的變化的。

和宗教行為明顯密切相關的，是它背後的宗教信仰體系和大眾性神學概念。我這一篇文章的目的，不在於描述這個信仰體系內容的轉化。目前，至少已經有一篇重要的論文已注意到：這種宗教信仰與價值觀變化雖然剛開始出現，但已經達到了可以被具體測量出來的地步

3 最明顯的例外是關於研究特定宗教團體成長的研究，或是那些把宗教看作與政治系統有關的族群認同的標誌或反政府中心等這一類看法。

4 例如說，有這樣的組織：「台立市革除改善民俗四健會」(*Taipei Shih Kechu Kaishan Minsu Shihchien Hui*)。這個組織定期聚會，討論如何將地方風俗，尤其是宗教風俗予以理性化。學術上類似的態度，可以在最近出版的兩冊《台灣社會文化變遷》(瞿海源、章英華，1986)裡看到，其中把宗教放在「宗教與犯罪行為變遷」這個範疇裡去做討論。

了(瞿海源, 1988)。不過, 要用民意調查的方法來記錄所謂神學概念的變化, 這可能是很難的。我們甚至還不是很清楚, 對於這種測量出來的結果, 到底應該用什麼樣的模型來加以解釋會比較合適? 這個議題雖然很重要, 但是, 可能還必須要被放在一個較後期的研究進程中。目前, 我的論文只會自我限定在: 對於宗教具體展現出來的面貌做一個一般性的說明。

關於台灣宗教生活變遷的討論, 我要由1945年以後台灣社會四個主要的變化為主軸來進行討論: 一、財富的增加, 二、當前政府政策與過去政策間的差異, 三、教育的提升, 四、遷移率的增加⁵。我的依據不少是印象式的, 主要根據個人過去二十五年來對台灣所做的訪問和調查, 包括與各方面人物所進行的採訪, 採訪中也包含了和變遷有關的議題。而文章中我所舉的例子, 是來自於我的田野工作。這個田野工作的範圍包括了: 1. 台南縣一個化名村落保安村, 以及它鄰近的商業村落西港鄉, 西港鄉三年有一次區域性醮典, 保安村也參加在其中⁶; 2. 台南市的開元寺; 3. 大大小小的民間教派, 尤其是一貫道和慈惠堂等, 而這一方面的資料主要來自嘉南平原地區; 4. 在北部台

5 我們可以輕易地把宗教變遷當作依變項, 然後認為其他的變遷會造成宗教變遷。但這反映出一種唯物論的偏見, 實際上當然不是這樣; 於是, 我想要重新呈現這整幅圖像, 把宗教當作是與台灣生活其他面向互動的一部分, 而不只是回應其他部分的結果而已。這個過程裡「非唯物論」部分的影響是更擴散性的, 而且是較難去捕捉與認識的。不過, 出於我們現在的研究宗旨, 用唯物論的立場來討論會比較容易一些, 至少就初步討論的這個層次, 本文確實仍然還是以著這種方式來一一有所進行的。

6 具體來說, 西港的節慶是一種「王醮」, 這是福建沿海以及台灣西南部廣為人知的瘟神信仰的一部分。西港的「醮」, 是當地區域三個主要「醮」中的一個。西港的「醮」, 已是當地的一個標示性的地方指標, 以致許多民俗研究都對它有所探討。參考黃文博(1988), 尤其是頁133-142, 這是一篇最近出版關於西港區域宗教慶典的回顧。

北、宜蘭、苗栗等區域性節慶裡的幾座大廟的活動⁷。

社會逐漸富裕的影響

戰後台灣最明顯的變化就是生活水平的提高。當我1966年第一次抵達台灣時，一個住在這裡很久的外國人，很誇耀性地帶我到「台北第一百貨公司」，參觀台灣新產業所生產的各種豐富產品。我被他對於台灣經濟生活快速變遷的熱烈說明所感染而覺得高興，不過後來，當我有機會自己再來參觀的時候，我又和他一樣再次有同樣的反應：對於台灣的發展不由自主地發出驚嘆之聲。

這些變化，不只是百貨公司中陳列物品上的變化而已，更重要的，是關於使用器具在生活型態上的改變。1966年，我住在台南市北邊一個相對富庶的村落保安村，受益於土地改革，這個村落也得以富庶，而那時開始電器化，幾乎家家都有電燈，整個村子有幫浦和全村的儲水系統。我在那裡時，村子第一次鋪設了馬路，並建了公共下水道和村里辦公室。1976年以前，村民開始有了瓦斯爐、冰箱、電話、電視機，村子也有了固定的客運服務。村里辦公室的建築，後來提供給受雇來打工的外省退伍老兵當住所。村裡許多人開始汰換舊屋，用較好的材料蓋新房子，通常是兩層樓的樓房。而西港這個農業鄉鎮開始冒出很多工廠，西港所引以為傲的是，西港工廠的各種產品相當豐

7 我在保安村的田野工作，主要於1966-1968年間完成，當時曾獲得美國國家衛生院的贊助。在台南市以及其近郊的田野工作，則進行於1967年，由紐約中國文化中心，和加州大學—聖地牙哥校區贊助。北台灣的田野工作進行於1984-1985年間，我當時是中央研究院科學與知識交流學會的研究員。感謝上列單位贊助。

富，當地還有一個足足有兩個房間大小的展示廳展出這些產品。

到了1984年，土地合併已造成更高的農業收入，而村子因為移出的勞工和小企業家的努力，也讓更多財富得以流入。我第一次來這裡時遇到一個很貧窮的大家庭，現在，這個家庭因為從事台灣與墨西哥之間人造珍珠的貿易而賺了大錢。村裡的路上到處是汽車，村裡的房子很少是1966年以前蓋的，那個村里辦公室也被打掉了，空出空間來要給廟的廣場做擴張之用。因為廣場的擴張，新廟的建築取代了舊的廟，新廟的規模，是四十年前的西港鄉大廟【譯按：西港慶安宮】也比不上的。生活水平大量提高，不只發生在此地家庭和個人上，而是全面發生在台灣所有的部門，這當然也包括了宗教組織。虔誠的大眾有了更多的錢，於是願意在宗教事務上花更多錢。後面的討論，我們將先去檢視生活水平提高所產生的對廟宇財富方面的影響，然後再去檢視富裕對個人宗教開支方面的影響。

當然，金錢和宗教的關係裡，最重要的就是宗教組織的財務狀況。進行廟宇重建與維護的廟宇組織和宗教團體(像是教派團體以及佛教僧院組織)，正是私人捐款愈益增加後的主要受益者。不過，這還不是宗教團體財富得以增加的唯一來源，其實，宗教團體所擁有的財產本身也已經提高了價值，最明顯的是，他們手上握有的黃金，價值已經在提高當中。

這已是一個由來已久的傳統，對於神明的幫助信徒應有所回報，通常，信徒會將打造的金飾掛在神像上。較成功的廟宇，像是台灣島上幾個主要的媽祖廟，都擁有很多金牌，數目已經超過廟中神像身上可以掛得下的地步了。於是，許多廟，不管廟的大小，都會另外有保險庫來存放這些珠寶。當美國1970年廢除了一盎司比三十五美元的標準匯率以後，全世界的金價上揚，等於讓廟方透過黃金所計算出來的

資產迅速成倍數增加。即使擁有黃金不多的廟，也都發現其財富有所增加，並因此有能力再去蓋新的建築。

此外，房地產也漲價了，尤其是在都市地區。雖然實質財富的獲得還是必須靠賣或抵押土地才可以得到，不過這對廟宇土地擁有者來講，已經算是等同於財富的增加了(此外，雖然我們很難對動機的問題做經驗性的研究，不過據說，今天因為各個宗族原所握有的土地價值有所增加，這促成一些都市裡的宗族有強烈的意願要維繫其宗族組織)。

對於廟宇委員會財富的增加，我們可以看到的最明顯結果是：許多大規模廟宇建築工程的出現。1945年之後，幾乎台灣的每一個廟宇，都已經更換成了較大規模的建築，在那之前已經改建過的廟，現在都還會再改建一次。有一些例子，就像西港鄉的大廟，新建築的出現，得以提供平日密集活動裡早已非常迫切需要的空間。在另外的例子裡，就像保安村新蓋的廟宇建築一樣，這種替換並非必須，不過它是生活水平提高之整體表現中的一部分。

有一些廟宇(像是台南土城的巨大建築群)，試圖將建築群的規模予以極大化。他們用水泥蓋房子，並以被當地認為是學習北方宮廷建築的式樣而將廟宇蓋了起來。這種式樣絕對不是台灣的傳統式樣，它在每單位面積內，比起南方建築原有的式樣，所需的裝飾較少，這使預算可以更多地被用於尺寸的擴大上。其他一些廟(像是台北三峽著名的廟)，主要把錢花在藝術修飾上，這使他們的廟裝飾成本極高，這些裝飾已經密集到超過傳統建築原有的裝飾數量了。而琉璃材料的出現可以被用來做屋頂的裝飾，這提供了比傳統陶器材料更便宜且更耀眼的屋頂建築，而且能夠造出類似「馬雅文化中的建築模式」裡的「屋頂梳」這類大尺寸的屋頂裝飾。

現在，到台灣鄉村與郊區的訪客，和一百年前的情況相比，可能已經不再常看到那些較小的廟宇，反而現在所看到的很多是較大的廟宇，這些廟宇不但規模很大，還裝飾精良帶著各種新的精緻式樣。這些廟宇的形狀，已經開始和一般的房屋產生較大差異，新的裝飾更增加了這種差異。對於宗教生活，這已經創造出來一個更為戲劇性的場域，但是，這並不會使它們不同於傳統既有的基本形式。

在都市裡，昂貴的土地使得建廟變得很困難，即使既有的廟宇財富增加了，也沒有能力去蓋新的廟。都市的宗教中心，今天通常是由商店前面的空地，或是公寓、樓房中的屋子所改建的。這種型態較適合於教派性或個人性的宗教活動，而不適合於社區的節慶活動。

雖然財富的增加影響了廟宇的活動，顯然的，這對某些廟宇的影響會比對另外一些廟宇的影響還要大，在某些例子，這使得一些暴發戶式的廟宇可以挑戰既有著名廟宇的靈驗性。例如說因戰後的繁榮，麻豆鎮的五府王爺廟，在1960年代後，有可能去挑戰南鯤鯓五府王爺廟過去作為朝聖中心的地位，現在麻豆鎮的五府王爺廟甚至還宣稱它的歷史比南鯤鯓還要早。不過相較量之下，南鯤鯓最終還是擊敗了麻豆五府王爺廟，並吸引到更多香客的捐款，這也使麻豆王爺廟的聲望到今又漸漸下降。在某些社區，這類挑戰的確成功了，甚至在神明崇拜、廟宇，或城鎮之間的聲望排比關係上，產生了一些不可逆轉的結果。

要嚴謹確定以上這些說法的正確性，還需要經過更多資料驗證。例如，我們需要對相關廟宇內部預算的歷史跨時性資料有所掌握，包括擁有黃金價值的改變等。我們也需要知道各地區廟宇捐獻款項的分布。而對於土地改革以及土地所有權制(日本統治台灣時已在這一方面有政策上的改變)等之改變對於廟宇土地限制所產生的影響，也需要有

所探討。

我們不是很清楚，在相對物價水平上，比起五十年前或一百年前，今天在台灣，維持一個廟宇所需的費用是比較高或比較低？不過，很明顯的是，台灣已經開始出現了一些少數可以吸引到大量信徒資源的富裕廟宇，我們似乎可以預見，即使整體而言，廟宇的平均財富增加了，比起過去而言，廟宇間所出現的貧富差距，反而更為明顯。

同時，廟宇變成了台灣代表傳統的象徵符號，這不只是作為台灣地方傳統的象徵符號，也是作為華人傳統的象徵符號。尤其是當老式的房子被高樓和公寓所替代，只剩下廟宇建築成為唯一可見的與過去相連結的物質表徵時。我預期：對於廟宇，有越來越多政治方面，或文化方面的聲譽會開始與之連結，而且，這種聲譽可能會特別被連結到少數較為有名的廟宇上(最近政府運用經費來重建某些廟宇，這證明了我這一方面的想法。例如說，馬公規模不大的媽祖廟，經過了公共經費的整修，使它成為了國家級的古蹟⁸)。

不過，除了廟宇財產與預算的平衡外，富裕的本身還帶來其他影響。在漢人宗教的「參與經濟學」裡面，包含了各種個人與家庭的開銷，由家中的香火錢，到捐給地方節慶的錢，到準備食物給好兄弟的錢，到幾年一次的建醮活動中招待賓客的大量開銷等。當人們變得更有錢時，各個範疇裡的宗教開支都將會提高。我現在沒有資料佐證：戰後，宗教開支在家庭整體開支中所占的比例是否真的有所改變？但

8 對於廟宇和廟宇修復的公共性贊助，已有長遠傳統。但是在台灣，目前這一類的舉動，主要是出於現代性的、世俗性的，以及一種官方的考慮，其背後動機可能和過去有所不同。關於馬公廟宇複雜變化的有關研究，參考余光弘(1988)。

顯然的，絕對支出的數量是提高了，這於是產生了過去宗教場域裡所不可能存在著的那種奢華的程度。

某種程度來講，地方宗教活動裡預算的提高，使這種奢華成爲可能。不過，社會整體財富的增加，也讓一些個人可能成爲公共事物的捐獻者，這些人在過去不可能付得起如此顯著的捐款。例如，1976年，一個保安村移居在外的企業家，他引以爲傲地提供了西港三年一次廟會活動裡所有轎夫的T恤。到了1985年，這些服裝已全部改由更多地方人士來競標，以決定是誰來支付這一筆服裝款。而現在，關於這些衣服的考量，已經不是錢的問題，而是到時候的天氣會如何，以致可能會影響所訂做的衣服到底合不合適？一個北港附近的報導人說，他迫切渴望要爲家鄉廟宇重建計畫中的一尊主要神像捐款，他搶著要做這一件事情，是因爲同時還有許多捐獻者也在競爭著要來做這件事。

我們看到，這整個過程仍然是非常傳統的：透過捐款給公眾性的宗教，個人可以累積其聲望和宗教上的功德。現在唯一有所改變的是捐款的幅度，以及捐款中能夠付出大筆捐款者的人口比例。

個人財富增加的另一個結果是，一個人或是一群人要刻意去做的話，他們可以去蓋一個自己的私人神廟，總是有一些富人的財富多到可以去這樣子做的事情。目前，當個人的財富增加了，能夠用來蓋一個廟的資金也就增多了。戰後，明顯的，城市和城市外圍的小神壇數量有所增加⁹。我們不是很清楚，有多少較大的廟宇，現在其基金也

9 關於台灣廟宇的調查，向來會把大廟計算在內，但總是難以決定「可以被計算爲廟」之規模上的底線在哪裡？以及我們又要如何把所有符合於這個定義的廟計算進去？最近，較有效的計算廟宇的方法，已把小廟也計算在內，而根據這些資料，並沒有顯示出廟宇在：或者是其「絕對數

都是由私人性的捐款來維繫的？【譯按：而不像過去地方上的廟宇是由收丁口錢來加以維繫。】不過我們很清楚知道的是，這一種私人性的捐款，是可以捐到全島任何地方，而一個廟宇的捐獻者，現在也很少是來自同一個區域了。我們確實發現，那些財富產生之地：台北和高雄，不少捐獻者仍都住在那裡，他們會捐助金錢讓廟宇在鄉村或小鎮成立，因為那裡的地價比較低。

不過，即使私人財富增加了，與宗教有關的勞務成本卻也會跟著增加。另外，對於廟宇的建築與裝飾，以及拜拜時的設備與供應等，成本也都增加了。另一方面，工廠和公司裡薪水調漲和工作上的高競爭性，使得若要雇用全職的宗教人員，宗教專業人員的收費也跟著提高了(或是說必須要給付給他們的數額也跟著增加了)。

台灣傳統的宗教活動，需要各方面的專業人士：道教僧侶、驅邪的人、乩童等。即使在宗教活動中他們都不可或缺，但大多時候這只是一種功能上的執行，他們並沒有在社會上占據有高聲望的位置，而且過去也一直沒有得到很好的酬勞。現在當台灣的生活水平提高了，支付這些人的金額也就提高了，但是當新的更賺錢的行業出現時，這種專職的宗教行業的吸引力，可能還是會下降。

傳統上，道士的職業由父親傳給兒子，但不像過去的這些人是因為謀生，只能繼續做這一行，現在的年輕人有更多出路。更且，公立學校「反迷信」的教育內容，並不鼓勵人們和道士做法事這類傳統有所連結。結果是，廟宇活動與廟宇重建必須舉辦的建醮儀式，需要道

(續)

目」，或者是其「固定人口數中對應的廟宇單位」等方面有所增加。甚至於，它的數目可能還減少了。因為缺少地方實際狀況的仔細調查，我們很難把一個地區的廟宇調查，和另外一個地方所得的調查資料，加以做連結與比較。

士的主持，但是能夠做這些儀式的道士數量愈益減少，使道士處於供不應求的狀態。於是，能夠做這些事的人，相對於他們過去的收入，現在會去要求更高的收費。不過，這個收費還是沒有高到會讓年輕人有興趣真的來從事這一行。

勞務成本的改變，影響的還不只是宗教專業人士的雇用而已。工廠與公司大量雇用勞力，造成農閒季節人口閒置的狀況也不存在了。地方節慶活動，需要大量鄉村人口的投入，這與現代工商業的雇用人口形成一種競爭。結果是，鄉村很難再找到人去準備並執行需要密集投入參與的宗教活動。

例如，西港的遊行活動以及類似的活動，在各地方村落，向來需要大量勞力密集的自願參與者，他們會自豪地組成代表各廟的遊行隊伍來參加。其中，規模最大的或許是宋江陣(有些地方名稱不同)，陣頭成員代表著出巡神明的軍隊，一路在繞境路線所經過的廟宇前做精采的武術表演。要出一個這樣的陣頭，在節慶開始前，至少需要三個月以上的練習，而現在，當村民多數已不再是農民，這種情況幾乎是辦不到的。現在，每一個村子都變得比以前更有錢了，但是卻不再有多餘的時間，而且村民平日都還要到外地工作。於是，很自然的，人們開始想出替代性的辦法。果然，我們發現，在西港地區的陣頭，有那種幾個村共同來組成一個宋江陣的例子，也有那種花錢請陣頭的例子(比起村民自己出人力而不能上工，這還比較便宜)。我們還確實發現，近年來，這已經成爲了一個新的產業，不少職業性的小陣頭出現，在廟會慶典中受雇參與繞境。目前，西港節慶裡遊行隊伍的遊行相者相對減少了一些，其表演比較不是那麼勞力密集性質的了，但是表

演則帶有一種較高的但也是較為商業化的水準¹⁰。

我曾聽到有人這樣講，要了解傳統漢人的節慶活動，必須考慮這背後「營養學」上的效應。在這裡，節慶(festivals)，也就等於是一場盛宴(feasts)。也就是說，在傳統中國村落間歇性的貧窮狀態下，至少在節慶裡的某些時刻，這正是村民平日以素食為主的情況下，一個可以吃到肉的時刻的到來。很重要的，在平常，女性比男性們還更難吃得到肉，但到了節慶時，女人也能吃到肉了。這種觀點很有道理，我們發現，在1960年以前，的確，節慶時的食物和平常的食物有極大不同，當時，節慶正是一個可以大吃大喝時刻的到來。

不過到了現在，我們可以這樣說，節慶和盛宴之間的關係已經開始改變。與此相關，這背後又涉及了三個議題：第一、政府努力推動著所謂的「聯合宴會」，這個運動，正有效地減少了過去，尤其是北台灣宗教生活裡所普遍存在的跨區域性的宴會活動，後面我還會回來談這件事；第二、在宴會費用和平日餐飲之間，其差距已經變小了，大部分的台灣人現在都吃得不錯，所以宴會餐飲的吸引力事實上已經變小；第三、工廠、辦公室，以及學校運作時間，與遊行或其他宗教活動的時間產生了衝突，影響了出席盛宴的人數。例如，我最近參加西港1985年的建醮活動，很多人抱怨，外地人都沒有來參加，所以後來因為錯估了可能會來參加盛宴的人數，大量食物都浪費掉了¹¹。

10 這個變化，看起來像是顯示：西港建醮活動參與村莊的數目增加了，由其他外圍區域(通常是和西港有歷史關聯的區域)來參加的人也增加了。即使金錢與勞力的投入有微妙改變，建醮的活動，似乎是變得愈來愈豪華與奢侈了。

11 如同其他宗教活動裡的情況，在準備節慶的實務上，勞力的付出比起金錢的付出相對減少。在保安村，在1960年中期到1970年中期之間，過年時自己家裡做年糕的情況已經消失了。大概在1980年代，新年的餐飲，

同樣的，我可能還需要更多資料來佐證前面所講的這些事。和台灣當代出現的許多趨勢一樣，我們需要了解這背後關於台灣家庭金錢使用與預算支出的方式。我們不是很清楚，今天台灣家庭花在宗教上面的錢，和過去相比有何差異。這些應該具備的資料，還必須涵蓋不同歷史時期，這使得我的工作益顯困難，同樣的，除了金錢以外，我們還需要時間方面的資料。很明顯的，自上一個世紀以來，家庭以外的社會網絡已經產生極大變化，尤其在有了國家以後，人們在學校、軍隊、工廠和商店中，人際接觸愈來愈頻繁。區域的節慶活動，在建立與維持社會關係上，仍然是非常真實的，不過重要性已逐漸降低，而且和其他種類社會接觸的來源做比較，比例也變小了。要在這一方面有更深入的了解，我們還需要去找出各種今昔社會網絡的資料來做比較。

觀察未來，我們會發現，像西港廟宇的節慶活動，遊行陣頭需要事先練好幾個月，這種情況在現代社會中要如何維持？另一方面，現在有很好的職業性陣頭，人們透過花錢買勞力就可以維繫或甚至增加表演的素質，這也許就可以解決這一方面的問題了。觀察市場力量對於道士職業的影響，這也是一個有趣的課題，目前的趨勢清楚顯示，道士的人數在變少，而且有愈來愈多的俗眾在做儀式，如果這種趨勢繼續發展，這會使道士在民間宗教中更明顯地成爲一種菁英元素，這會給道士帶來聲望，反而又會開始吸引更多人進入這個場域。

台灣的生活水平提高，也會影響人們對佛教寺院的參與，最後將會影響到所有佛教組織。中國僧院向來和家庭體系關係密切，因爲僧

(續)

大都變成容易買得到的現成食品。沒有人對此向我表達過他們的感傷。事實上，對許多家庭來說，由家裡做的精美食物，轉變成商業性購買，反而代表新年食物在品質和範圍上都有所進步。

院成員通常是來自家庭體系所排斥的個人，像是：家中多餘的小孩，或是那些沒有家庭連結的人。對於離開家庭系統的個人來說，不管是出於自願或非自願性，家庭外角色的存在，可能有助於家庭系統繼續以其嚴謹運作方式來操作(Tsung, Shiu-kuen, 1978年的博士論文所寫的關於台灣1970年代娼妓與尼姑的情形，對相關議題有精采描述)。確實，傳統的僧院是家庭外重要的避難所，以至於西方人總是以無知和非宗教性的動機來理解其參與者。今天，當家庭系統不再那麼嚴格，以及有更多的管道出現在家庭系統以外，於是在比例上，出於非宗教性目的而來參加僧院的人數會變少。

現在，要到僧院裡面成爲僧侶或比丘尼的人，如果說他們有更多是出於宗教性的目的而前來參加，我們將會發現，在傳統僧院和較年輕化僧院之間會存在著一種(也許是暫時性的)差距，其中，差距反映在「傳統寺院之作爲整體社會家庭邏輯操作下的產物」所具有的性質【譯按：家庭的避難所】，和「較年輕化的僧院作爲參與者宗教生活選擇」之間的不同。在今天，台灣(以及香港)的佛教僧院，比起中國歷史上的任何時間或地點，都有越來越多高學歷和確實要認真投入宗教的人。它可能會導致的結果是，公眾對於僧人和比丘尼的敵意會降低(雖然根據我的觀察，這並沒有發生)，以及外界的人開始更願意捐錢給僧院的組織和活動¹²。

很可惜，我們缺少對中國佛教僧眾出家動機的研究。我不知道在中國僧眾動機的議題上，是否有類似於Spiro(1982)對緬甸僧侶心理動

12 傳統上佛教僧院是殯葬的中心，在功能上，這對寺廟維持提供了重要的財務捐獻。要繼續提供這種殯葬服務，佛教寺院必須要有火葬設施和骨灰罈安置的設施，以提供給亡者相關的宗教服務。不過，這些寺院現在碰到了西式的出殯服務，造成寺院的收入減少。

態學方面的研究，或者像Paul(1990)對於雪巴族僧侶的研究。除了心理動力學以外，我們也缺少關於能夠幫助我們了解：佛教如何吸引不同人口群(1945年或1900年出生的不同世代)成爲出家人的各種有關僧團經濟與社會背景方面的研究。

如果說，僧院原本是爲了對抗經濟蕭條而存在的避難所，那麼，在這種前提下，也許我們會看到加入僧院的人會變少；但是如果說，現代佛教徒加入僧院的動機是爲了要更深入地來了解佛教，那我們或許會看到加入者的增多。其他的社會變遷，像是家庭形式已不再那麼嚴格，這也會使年輕人可以更自由地出家。我們或許可以預期，有越來越多的人是因爲真的想要投入宗教而出家，而出家者的素質也越來越高了。

政府政策的影響

接著，我們來談談政府政策所產生的直接和間接的影響。當然，政府的任何政策或法律，都會對宗教實踐產生影響。例如促進交通流量的政策，可能會使廟宇的用地減少，或廟宇附近噪音有所增減，或在宗教遊行活動規劃上產生困難等。而有一些想要將宗教組織運作加以「合理化」的法律，法律訂定後，除了在國家內部整合了各種宗教組織運作的程序(例如，國家有新的法令想要去促使宗教團體轉型爲有非營利組織型態的「管理委員會」，某種程度上來說，這的確促進了廟宇領導型態的民主化和理性化，但是事實上，這對於「到底將會是誰來參與廟務的日常運作？」這件事，基本上並不會產生任何實質性影響)以外。我們暫時不去全面性地處理過去四十年來所有的政策，我將只選擇三個我認爲最具影響力的政策來討論。

本世紀對台灣社會最具有影響力的政策顯然是「土地改革」，它間接影響台灣社會財富的儲存與分配，這一點當地人都切身感覺得到，而其中一個直接的影響則是，廟宇和僧院可擁有的土地已大量減低，此外「租金」原是廟宇主要的收入來源，這也變得今非昔比。土地改革的出現，使得較大的一些團體，若還想要透過租金來維持運作，已經變得很不切實際。此外，還有另外兩個重要的政策，使得這個結果更是如此：一是禁止農耕土地轉讓，這使廟宇要建在非山區的農業區域，變得不太可能；另一個政策是土地合併政策，透過劇烈的變動和合理規劃的訴求，它讓道路與地理分區有了重大改變，有些地方，小的廟宇都被清理掉了，而有些地方，風水寶地則被用掉了。地方傳統(民間宗教與它緊密關聯)中，很重視路的會合和地理交接之處，而現在鄉村地理區域的重劃，把不少這些地點改變了，即使說在某個程度上它也產生了讓人們想要另找地點蓋新廟的契機。

台南開元寺的例子就呈現出了這種情況：政府土地政策對宗教團體有重大影響，就如同這些政策所可能對任何一方面所產生的重大影響一樣。因為土地政策方案裡，對於廟宇或寺院地主的相關規定，並沒有比對個人地主來得寬鬆，結果是，宗教團體擁有的土地(包括僧院實際的面積)減少了。目前禁止農業土地變更地目的政策並沒有任何例外，於是，如我們前面所述，廟宇或僧院所能擁有的土地取決於建地藍圖。於是，在1970年代，台南的開元寺爲了盡可能保有土地，蓋了醫院、老人之家、托兒所，和另一間預備未來使用的孤兒院(但暫時充作香客大樓)，這耗費了不少僧院的資源，但也爲可能被允許的土地擁有範圍創造出更大的面積¹³。

13 就我所知，幼稚園是賺錢的，醫院是賠錢的，老人之家則被用作別的用

第二個政府政策對於宗教的重大影響，發生在公共健康領域。這主要是因為台灣公共與私人醫院大量成長，使健康照顧更為普及。而且，在過去四十年來，不論是現代西醫或傳統中醫醫生執照的取得，都更為嚴格，提高了人們對於醫療服務的信賴。同時，台灣也受益於世界醫療知識的提升，使得醫療服務更為人所信賴。人們因而比過去五十年前更健康，而且更不需要宗教性的醫療方式。一位保安村的女姓，在1970年代中期曾告訴我，保安村已不像我十年前待在那裡時那麼地依賴乩童，因為一切事情已經變得比以前更「平安」了。

在宗教事務上一個更為直接的影響是，政府明確宣布，乩童以及宗教人物不能提供處方箋與治療。今天，乩童與問事團體，還是會做一些靈療的事，但執事者會注意到，他必須遵守相關規定，或者必須有相關合法醫療執業人員在旁協助。

我們看到，台灣宗教活動中，與生理疾病這些議題有關的部分，在整體比例中漸漸降低。當人們長期性的疾病減少，且對宗教式的醫療開始懷疑，以及在官方與民間都反對宗教醫療的情形下，宗教治療者開始把注意力放在精神疾病方面的治療和對於貧窮、婚姻、成績，以及人際關係失調等問題上。

傳統的宗教，尤其在北台灣和中台灣，宗教活動中通常包括宴席，所以同樣的節日在不同地區，會被安排在不同的日子，而由不同區域輪流準備宴席。報導人開玩笑地告訴我，如果要自己出錢吃的話可能會破產，但現在你有可能整個月吃下來都不用付費。支持這套運作系統的人會說，這種安排，一方面能夠促進地區整合，一方面這也

(續)

途。在當地又蓋了好幾層樓高的房子作為香客大樓，現在是空的，且在逐漸毀壞當中。

創造了一個快樂的聚會場合。反對的人則指出，這一方面讓勞工到處短缺，一方面讓窮人還要用大量的資源來支持過度消耗的宴會(雖然我不知道這個故事是否屬實，一位台北市政府官員告訴我，有一個人將女兒賣掉，以來支付社區舉辦宴會費用中他應支付的部分)。

1980年代早期，國民黨和政府部門熱烈推行了一個減低宴會費用的運動。透過強制，以及透過政府對廟宇的操控，於是讓不同地區同一個神明的宴會活動，全都安排在同一天，這果然改變了這個原來要花上一個月時間的輪值性宴會活動。輪值性的宴會，現在改成是幾個鄰近村莊彼此輪流在不同年度負責慶典不同的部分，結果宴會的次數與金錢，和勞務上的付出等都大大減低了。

1985年，我在台北、宜蘭，和苗栗等地進行訪談，我感覺，宴會的規模已大為縮小，但它其實比較少是受到「政府政策成功」的影響，而比較是受到如我前面所講那些讓西港廟會也減少盛宴的因素之影響。這些因素，也就是其他活動和宗教活動間開始出現了搶時間的情形，於是當人們參與現代經濟活動固定化時間行程安排而不易抽身時，廟會宴會的規模也就減小了。

我想要說的是，「現代性」降低了地區性宴會活動的規模與結構，但不見得會降低節慶的性質。像是在20世紀後期，新的餵養豬的方法，創造出了超重的神豬來參與競賽。這不再像是以前要殺很多豬，或是在拜拜結束最後，要殺很多天或幾個禮拜的豬，現在，已經變成了是把豬養得越肥越好，然後再殺掉。於是，那種「浮誇且競爭性的宗教宴會」作為一種關鍵性的象徵符號，它仍然存在著，即使說隨著現代社會活動的演變，它會跟著有所演變。

關於這一點，我們還需要收集更多材料。政府政策的資料比其他資料更容易取得，但是就宗教議題來講，人類學家還沒有對這一方面

的問題投注夠多心力。要了解這些政策背後的動機，我們需要了解政策制定者的想法和動機，但是如果要了解政策的影響，我們則需要制定政策前後的各種相關資料，尤其是要去訪問人們是否因某些政策而經歷行爲上的改變。在我對北台灣舉行地區性節慶宴會的人群的研究裡，我收集了不少資料，我發現國民黨和政府領導者正在舉辦著「統一拜拜」運動，把同一個神明的生日整合在同一天的慶典禮，這於是使輪值式的宴會無法再擴張成幾天或數個禮拜。我在對當地人群訪問中，開始有機會了解他們在這一方面的想法。

我有一個印象是，政策想要降低花在宗教事務方面的勞力和金錢，但這個目標只有在某些時候得以達成。有時候，反而會滋生出另外的活動(例如，台北附近的松山區，當宴會活動被禁止時，便會加入繞境的進香活動來代替)。

還有，我們還不太清楚，當政府宣稱，他們的理性化和現代化的政策確實對歷史產生了影響時，我們不知道這些看起來有所改變的行爲，是不是本來就是快要發生的行爲？「政府制定者」的邏輯，是否真的說服了信仰者？或是說，「政府制定者」的想法，其實是來自許多信仰者已逐漸開始產生的想法？比較「受到政府政策干涉」和「沒有受到政府干涉」的地區間的差異，這在研究上有其必要，這可以幫助我們知道，目前我們所看到的差異，背後是否只是一種短期性的變化？

展望未來，我們或許會看到政府部門將在宗教事務管理上有持續性的作爲，就如同我們看到政府部門對於社會生活其他領域的介入一樣。例如，我們或許會看到政府持續對宗教治療和算命等施壓，介入葬禮公共衛生的問題，或是嘗試要對進香中心的群眾加以規劃和管理。在此同時，我也看到了政府對於宗教活動敵意的消除，並且逐漸

願意承認這些宗教活動是重要的漢人文化，而不是落伍和迷信。目前，政府對教派團體接受度的增加(包括一貫道的合法化)，暗示我們可以期待看到這一類團體數目的增加，和新興宗教團體未來數目上的增加。

教育的影響

有著世俗化想法的作者會認為，除了和某些特殊象徵性議題有關的宗教活動，如關於國家獨立的議題以外，整體來說，教育會降低宗教參與。這種分析認為：如果現在不是因為天主教和波蘭國家認同間的連結可用來作為對抗蘇聯政治宰制的力量，那麼今天波蘭世俗教育年限的增加，早就已經使波蘭人「越來越不宗教」了。的確，台灣人的教育，增加了包括公立學校裡的反宗教和反傳統的教學，結果是宗教醫療使用率降低。另外，Weller(1987)、Harrell(1974)、瞿海源一系列的研究(尤其是1988)，以及我和Overmyer(1986)，這些研究都顯示，人們對於「宗教是什麼？」的概念，已經產生了想法上的變化。

我們不清楚這些變化是來自於學校裡所教的批判性思考，還是這些只是反映出在中國歷史中人口發展過程裡自然就會發生的變化，或者這種變化本來就會存在於任何宗教屬性很濃的人口群當中(在墨西哥的研究顯示，和台灣的村落一樣，各村落中有很大的信仰變異性，參考Farley, 1991)。

日本退出台灣以後，普及教育快速引入台灣。我在保安村的調查顯示，已屆學齡的女孩，在日本時代從來沒有人入學過，而在1946年以後，則幾乎每一個學齡女孩都會入學。就學率的增加，以及識字率的普及，使得原本屬於專家範圍內的文字，現在已是每一個人都能閱

讀。雖然當有風水問題時，人們還是會去找專業的風水先生，不過現在，人們在問風水先生的時候，他們也會讀那些相關資料，並且在許多方面，他們已變成了帶有批判性的消費者。

識字率的普及，和宗教主題書籍的大量印刷，表示過去原帶有神秘性的一些文本，現在都可以公開了，靠自己算命也開始變得可行。同樣的，地方宗教故事和各種宗教史的書籍也都出現了。教派性的教義，比過去更有效地被傳遞出去，主要是透過傳單和內容包含神明諭示的雜誌，而得以普遍傳布。識字率的提高，讓一些忙碌的人，用其他方式替代早先實際參與活動式的參與；識字率，不管直接或間接地，對於宗教實踐或現象，也產生了某種概念上的標準化。

其他大眾傳播工具的發達，也產生類似於識字率改變所產生的結果。我們可以看到，宗教電影與廣播的發展，大大影響了一般大眾對於宗教活動的態度。

例如：在1970年代中期，我開始對「相信殭屍」的看法很感興趣。極有趣的是，我在美國遇到很多非常有教養的華人，即使過去他們曾經拒絕相信傳統中國的宗教信仰，卻仍然堅持且確定的告訴我，殭屍的事情都是真的。在台灣，我開始尋找關於殭屍的資料，我非常驚訝，所有報導人跟我講的幾乎完全一樣。最後，我發現大部分報導人幾年前都看過一部關於殭屍的電影，而且他們講的內容都是根據電影而來的。事實上，在這部電影流行以前，台灣並沒有這種關於殭屍的傳統，不管這個想法現在多麼逼真，但它到底還是個新的想法。另一個例子，在1980年代早期，有一部播映很長的連續劇(以及一些個別電影)，結果它重塑了，也「標準化了」有關濟公活佛的神話。同樣的，台灣東北角偏遠區域一座新廟十八王公廟，最近已發展成觀光據點，因為這個地點，很適合台北地區的民眾來將它列入於諸如「台北

一日遊」這類的活動模式中。不過，它的流行，也和一個以它為主題之大眾化的三流電影很有關係。常普遍發生的情形是，這一類流行宗教的故事，會和傳統的小說如《水滸傳》或《封神演義》等緊密相連。當觀眾的視野被宗教或民俗小說、手冊和電影等有所感染的時候，這種連結又變得更緊密了。

在台灣以及世界上多數的地方，我們缺少關於識字率對於宗教信仰，特別是對於個人性信仰方式之影響的有關研究資料。在這個世紀，台灣的教育轉變，讓文盲轉化為識字民眾，這無疑會影響宗教信仰，但是我們還需要具體的研究來幫助我們了解：到底這些影響是什麼？還有，這些影響是否已累積到在特定的方向上足以產生某種明顯的變化？從宗教材料方面的出版紀錄，和其他出版品的紀錄作比較，這會是一個可能的研究起點。

如果我一定要去做預測的話，我會預期：在台灣，宗教的知識會越來越民主化。在這種大眾傳播的時代，對於秘密教派來說，這個時機並不好，因為學歷高的群眾，會開始對那些模糊的文本不滿，或很想要把這些東西給「去神秘化」。同樣這一類的作用力，曾經發生在西方，像是這半個世紀以來，英語世界發生過「聖經翻譯爆炸」的現象。同樣的力量，也會讓台灣在同樣的時間裡，道教與佛教經典方面的知識越來越趨於普及。

當有越來越多書籍和文章的出版而開始討論各種宗教傳統時，我們也可以看到，某種關於大眾宗教傳統的「標準化」已經發生了。即使地方性的傳統，還是只會被理解為是地方性的，但我們也看到，人們會強調其地方性的傳統和其他區域的地方性傳統有所不同。今天，大概沒有台灣人沒有聽過大甲的進香活動，甚至島上許多人還對這個活動知之甚詳，但是，這些人的祖先，在過去可能從來不曾聽說過這

個活動。還有，的確如此，西港的「王醮」，竟然也是廣為人知了。而一些較小區域的廟如三峽和學甲的廟，他們現在都以其獨特性而在全台灣廣為人所知曉。我預測，一方面，「地方性傳統」會越來越精細化，相關知識也更普及；另一方面，「地方性傳統」也會開始越來越「標準化」了。

遷移所造成的影響：地方主義的減低

我們看到，在戰後的台灣，個人的移動性已經大幅增加，範圍包括像是搬到高雄而在工廠裡工作，開車去台北買東西等。當我第一次住在保安村的時候，當地的村民很少人到過台北，而儘管只有一個半小時摩托車的距離，村裡竟然還有一些人沒有去過台南市。村裡旅行最多的人，是正在軍中服役而待在台灣其他區域的人。當時的保安村沒有人離開過台灣，今天，當運輸變得便宜和方便，以及觀光變得很普遍的時候，大部分保安村民都去過很多地方。

在宗教場域，這些發展的一個結果(土地改革當然在此也會有關)是，對於「場所」的概念以及「場所在人們生活中的重要性」等方面都已經有所轉變。在西港地區節慶遊行的場所，是被「過去久為各種地方衝突和保護神介入的歷史所加以神聖化」的一塊區域，遊行隊伍以很複雜的行進模式在這塊區域穿梭。在這裡，地方性的歷史感向來極為強烈，對人類學家而言，對於這個經常被研究的節慶活動，最感興趣的是它與地方歷史和地方政治密切連結的多重性層次(雖然，目前大部分的研究焦點還只是在道士和他們的儀式上面)。

但是，高度的流動性，讓地理上的空間變得比較不明顯。現在，保安村的居民，不過只是那些透過親戚和朋友的關係，而與保安村有

所連結的一小群人而已。而且，有越來越多參加王醮活動的參與者，他們是西港區域以外的人「回來」參加的。當有許多人不再住在當地時，不管這些人情感上與他們的「老家」連結的情況如何，他們對於地方層次的競爭與衝突之關心，一定會減少很多。

這背後的受害者或許是土地之神土地公。雖然民間信仰儀式在形式上基本是固定的，所以土地公在民間儀式裡的位置當然也是固定的，但是，如果不看儀式裡的位置，而是去看地方人士想法的變化時，土地公在其中的位置可能就不是如此固定了。

在台灣傳統信仰中，土地公占有一個特殊位置。祂是最低階的地方之神，人們認為祂負責特定的、地理區域固定的司法裁決工作。報導人通常會說：這份工作很像一個「地方警察」。土地公會向更高的權力單位做例行性的報告，祂關注於日常性的生活事件，而不是特殊的需求。祂的直屬長官是「城隍」，這是管理整個都市的神明，不過「城隍」也可能會去管理更高層級的單位，像是整個省(或者是以以前的府，當時台灣的情況是：在省或府的層次，有著不同層級的城隍爺)。

傳統上，土地公廟建築通常很小，位於祂統轄地域之邊緣地區。我的印象是，台灣北部的土地公廟比南部的大，北部的土地公廟也比較有可能發展成爲社區性的公廟。這個情況到今天還是如此，像是台北市大安區和南松山區，整個社區的儀式活動，是以土地公廟爲中心來進行，即使說儀式活動中的主神並不是土地公。在台北一些地區，土地公廟的分量，有著我在保安村所在地西港區域所看過的，人們敬拜於一般神明地方公廟所具有的分量。

很有趣的是，這些台北的土地公，某些仍扮演著地區性警察的角色，以及地區性的保護神。今天，人們卻發現，當某些和土地公廟有關聯的人決定去組織一個全島進香活動的時候，這些土地公竟然產生

了一個全島進香串聯的活動。我還沒有完成「土地公在漢人宗教中之重要性」的有關研究，但至今為止，我們所看到的「把土地公帶進遊行隊伍中並遠遠超出它原來區域的做法」，與平常人們對於這位神明的看法非常不同。

區域間的暴力和衝突，顯然受到區域間更大規模遷移的影響而改變其發展。傳統上，台灣宗教和地域概念間關係緊密，透過這種概念，我們發現整個台灣歷史，就是一個因不同地域的地方性忠誠，而造成的一個充滿了暴力的歷史(參考Sangren, 1987，以空間分析角度，對廟宇的地理區域系統所做的精采分析)。雖然在台灣，以地域為焦點而產生的宗教忠誠度，各地情況有所不同，但它們仍是隨處可見的。在台灣北部，它們和來自福建不同地區的移民所形成的衝突史有關。在整個台灣，我們都可以發現這些以福建特定地理區域的保護神所形成的神明崇拜。於是，或者因為祖先是特定地點移民而來，或者因為他們的神明後來曾在台灣的某些地區被採納為特定人群的保護神，這些人通常會透過一種地域性的標籤來自我界定。

日本占據台灣，在新出現的日本人與台灣人間的鴻溝相比之下，原來存在於台灣人內部的分化，相對而言，顯得只是較小的差異。我們應該可以這麼說，原來在漢人內部被看得很重的團體間的差異，就算還沒有被消除，至少這時候已經開始被削減了。不過在戰後，即使有著日本統治的共同經驗，以及新的、帶著中國不同政治與社會發展經驗的大陸人的來此，在講閩南語和客家話的台灣人之間，社會與文化上的鴻溝仍然是存在的。而在這些脈絡底下，不同福建祖籍間的衝突已變得比較不重要了，反而不同神明崇拜的宗教上的關注還比較明顯。結果是，過去曾和台灣特定族群團體相連結的某些神明崇拜，現在，這一方面的連結性已經逐漸變淡了。在宜蘭，我拜訪了幾座三山

國王廟，三山國王信仰和客家人移民的關係很密切。在這個地區，客家話的使用率已經降低，一些客家人卻開始說閩南語。我發現大部分來三山國王廟拜拜的人，都說他們是閩南人而不是客家人，有一些年輕的拜拜者不確定自己是客家人還是閩南人。於是，來拜三山國王的人，已不再明顯帶有客家認同的色彩。目前，這個信仰開始適合所有人，而開始帶有某種更爲一般性的性格。

現在，發生了神明的一般化過程，神明由作爲特定族群團體的保護神爲主，到現在成爲以族群外的其他來源來吸收信徒，這和台灣與大陸或其他國家的對比關係中所逐漸發展出來的「全島化」視野是相一致的。這種「泛台灣認同感」似乎是這個世紀才有的發展，而由福建特定區域來定義認同的意願已完全被拋棄，這似乎也是戰後的發展（這個發展至今仍在繼續中）。那種以「保護神間的競爭」之名，或者以「來自福建不同區域神明之名」，而把台北一個區域的人趕到另一個區域的「村落與鄰近村落間的戰爭」已經不再存在了。台灣多神信仰背後的眾神們，今天願意去保護任何一個祭拜祂的人。而拜拜者也比過去更自由地選擇任何他們想要去拜的神明。我們或許可以看到，在流行的多神信仰裡，已產生新的功能上的分工，但是對大部分信仰者來說，他們對神明背後的歷史關聯興趣不大。

另外一個和地域主義逐漸降低有關的新現象是全島進香中心的出現。當然，這裡已經有一些廟宇是吸引香客的中心（像是北港和關渡的媽祖廟），而隨著移動性的增加，進香活動又更增加了（有時候這很像是觀光客的行爲）。從1973-1983年，南鯤鯓的五府王爺廟吸引到的觀光客，比起世界知名的故宮還要多個兩到三倍（韋端，1984:264）。大的廟宇間，競相爭取香客以提高聲望，大廟也會蓋宏大的香客中心以

招待香客，其大小常會超過它們實際上所需要的規模¹⁴。

現在，許多不是經由團體而組織起來的香客，即個別的香客和觀光客，也會去參訪全台灣的廟宇，某些人會對離家較遠的某個廟宇特別感興趣，比較遠的一些廟宇，有可能是人們特別感興趣的目標。中國歷史上，有許多位置偏遠的廟宇曾得有大量信徒，今天，有更多廟宇，很刻意地去培養出這類與信徒的關係模式。而廣為增加的人群「移動性」，表示許多廟宇現在可以是以外地的人來作為主要的功德主。南台灣一些修飾美麗的廟宇，非常受惠於台北來的香客，這些香客在其遊覽過程中參訪這些廟宇，把他們事業的成功歸諸於是來自於這些廟宇的參訪，並和那些幫助過他們的神明分享這些成功經驗的果實【譯按：捐款給廟裡】。

這些功德主的拜訪，以及媒體對於大型宗教活動的報導，可以吸引到許多捐款，進而產生全島性的信仰體系。但廟宇之間的合作，還沒有取代廟宇之間的競爭。例如，我們還沒有發現任何台灣媽祖廟宇之間或台灣五府王爺廟宇之間的聯合，可以取代這些神明廟宇之間的區域性競爭。但是，我們可以想像，在幾年之內，這些合作的組織也許可能會產生。另一方面，一些全島性的組織像是慈惠堂，以及一些屬於全島性的、多重團體的的教派性組織，這類組織提供了一種組織型態的模型。不過，不管怎麼說，我們現在也確實看到了一個廟際連結的例子，也就是財神廟的聯盟組織¹⁵。

移動產生了一種結果，也就是「都市鄰里組織」，尤其是在都市

14 香客大樓對於保存廟宇的土地很有幫助，因為廟宇或僧院所能擁有的土地，取決於地表建築物所占的面積，我們在後面會看到這一點。

15 其聯盟關係包括了南投、桃園、宜蘭、雲林，以及澎湖縣等地的財神廟。

之中，那種在沒有共同生活歷史的人群中所出現的例子。這種「都市鄰里組織」，至少到今天為止，並沒有發展出像是農業村落或比較老的市區鄰里那種精細的社區性儀式。這種「都市鄰里組織」的出現，是戰後非常頻繁發生的現象，它也和其他的戰後現象有所連結，也就是教派團體的快速發展。這些教派團體，像是由大陸移植到台灣的一貫道以及紅卍字會，其他像是台灣本地出現的慈惠堂和天德教。雖然，像其他人口分布的情況一樣，地方性的教派團體都是被發現在都市或是都市化的區域，不過，在教派團體成長數量與「人口高移動性」在歷史發展趨勢上的相互一致性，這一點不可忽視，因為這說明了這些教派性宗教活動，是個別吸收信徒，而不是在社區中形成，而且他們所強調的是信徒的業報，而非其社區連結，這種教義上的變化，可能是適應於社會高度移動性所產生的一種調整。在我不完全的資料中，還不能對這些論點有所證明。在過去的台灣，一個人要確定清楚他的祖先是來自於廈門還是泉州，這一件事是很重要的，但是到了今天，和個人道德或命運方面有關的宗教性問題，或許會比前面那個問題還重要得多¹⁶。

16 一些美國作家指出，台灣宗教活動背後仍然帶有這種族群性，不過其中心是放在：以「閩南／客家」這一個共同的集體認同，以對立於最近的大陸人，而不是像早期關注的是福建祖籍地上的差異。這種分析，認為台灣的宗教活動，主要是對於大陸人（以及早期的日本人）政治宰制的反應。我曾住過台南市近郊的村莊、台南市的一個閩南僧院，以及台北的一個客家區域。我發現，只有那些長老教會的台獨支持者，會是台灣漢人中，有那種把宗教系統當作是深植在政治衝突之框架裡的思維模式的人。因此，根據這些經驗，我懷疑用以上說法（宗教與台灣認同是緊密關聯在一起的）來作為分析台灣宗教之重要因素，它的有效性到底有多大？不過，我們也應該要注意到，即使在台灣戰後早期來台的大陸移民，他們除非是完全住在台灣人的社區裡，否則他們很少深入參與那些以社區為中心的宗教活動（這或許一方面是因為社會階級的原因，但同

教派團體的興起，他們關注於道德以及精神上的修鍊，這種情況「復甦了」、「流行化了」以及「民主化」了各式各樣的禪坐、淨化儀式、算命，甚至是對各種中文古典經典的興趣¹⁷。同時，這些教派，還會建議他們的信徒去參加教內各種宗教事務，而一些教派(像是流行的一貫道)所採取的立場是：與他們具有競爭性的民間信仰都是迷信，所以應該避免。對於這些具有排他性的教派，目前參與的人非常多，就像流傳很快的基督教會所一樣，這種趨勢對於那些被認為是具有普遍性參與意義的地方性社區信仰的儀式活動，當然有著負面的影響。

在其他面向上，教派團體也非常適應於現代台灣。教派團體中的保守派會認為：中華傳統裡面有最好的東西，而教派所提出的關於這個傳統的說明，能夠與智識的深思、學術的精細和傳統僧侶的社會倫理要求之間，彼此相互調和，於是中國的傳統，很容易就可以被詮釋為符合於現代的生活步調。同時，教派團體也宣稱，他們結合了各種台灣和中國以外的想法和傳統：多半是指基督教和伊斯蘭教的元素。他們會宣稱與科學之間沒有衝突，也宣稱和受薪階級的實際需要，和生活在證券市場中所需的倫理考量間能夠彼此相容。他們在吸收信徒上不做區別(甚至很高興吸收外國人為信徒)，並預設了一個全球普遍適用的道德系統，當然這個系統是經過中國化而帶有中國意味的。

當我居住在保安村，慶典的參與是全面而普及性的，而當我住在

(續)

樣也導因於缺少一種社區性的連結關係)。我的印象是，近年來，至少在台北市外圍，台灣人和大陸人在民間宗教活動參與上差異並不大。

- 17 某些教派團體裡的報導人甚至告訴我，相較於公立學校教的白話文，他們參與教派團體的主要原因，是因為他們想要藉著參加這些團體來學習許多學校裡沒有教過的漢文古典典籍。

台北大安區參與「都市鄰里」的宗教慶典時，參加者則只是那個區域裡的少數人而已。我覺得，「都市移民」與「不參與社區性宗教活動」之間，有著一種高度的相關性。不過，這一點是否確實還沒有經過嚴謹檢驗。

進一步，我們不清楚(雖然我們是這樣認定)這些移民人口，當他們不參與地方節慶活動的時候，是不是就比較有可能成為教派團體(教派團體是對個人而非經由家庭或地區來進行招募)的信仰者？我收集到的關於教派團體的資料，並不能確定這一點。反而我的資料顯示，相較於整個島的平均數，每單位人口裡面，台灣都市裡的教派團體數目還是很低。要知道各種轉變的來龍去脈，我們還需要更詳盡的資料來了解這些問題。現在，由我們所得到的圖像，似乎可以推論出：台灣更高度的流動性，已經沖淡了過去民間信仰裡占主流位置之地區性神明崇拜的重要性，這時，或許我們可能看到全島性信仰崇拜的出現。這種全島性的信仰崇拜，既是專屬於台灣，也是一般性的代表著台灣，它將會象徵性地成為一種特別屬於台灣人的文化認同感。某一些神明崇拜，像是媽祖，長久以來就和台灣人的認同關係密切。我要提出來的論點是，這種認同感的連結，逐漸更廣泛地開始發生在較晚來台的移民身上；同時，我們看到那些原來由福建沿海各區域傳過來之神明的屬性的擴張，而這些原來是有著地域性屬性的神明，如今都已經擴張成為一種「泛台灣性」的全島性崇拜對象了。清代時已經存在台灣島內的內部衝突，和那時存在的泉州與漳州後代之間的族群衝突，現在變得不重要了。現在，像是中寮和草屯之間，鳳山和茄荳之間這類地方性競爭似乎還顯得是更為激烈一些。當然，這不是說村莊和城鎮裡不再有地方公廟了，或是說人們不再去參加地方特有的神明崇拜了，而是說在未來，這種「地方性」，將不再是「行動發生背後

的主要脈絡」。比起過去，這個「行動」將更可能是出自於較高層次的脈絡，我們或許可以推論，我們將會看到一種——廟宇或宗教團體在全島爭取信徒與資源的——全島性競爭的出現。

結論

這篇回顧台灣20世紀的文章，是根據台灣經濟、政治和教育方面的轉變，追溯(但資料還是不夠充分)這些轉變之可能發生在民間宗教上面的影響。建築在本文資料上所產生的初步討論，也許有人會懷疑：這些有限的資料是否能夠讓我們產生一些較為確定的答案？儘管如此，我還是嘗試選擇這種比較簡單的研究方法：先由台灣社會實際具體的變化開始，再探討這些變化對於制度性的宗教叢結所可能會帶來的影響。

文章一開始我們就指出，如果要問：在台灣民間宗教裡是否已有明顯的道德或神學層面上的轉變？這將是一個比較重要，卻又難以回答的問題。對於該用什麼樣的資料，才能較適合回答這個問題？我們對這一點還不清楚，而且我們也還不可能在一個有歷史深度的層面上得到相關資料。如果說，只是就幾個新的廟宇裡去挑出其中主要的信仰活動，然後再目錄式地記錄它在流行潮流上的變化(在某些方面，這一類研究很像那些關注於民間宗教教義的有關研究)，將無法呈現這些新的神明崇拜，是如何以新的方式來被認知和使用的(這種新的方式，將不只是和原來的崇拜涉及的神話故事有所不同，還包括看待神明方式的概念上的不同)？這樣子的做法並沒有什麼太大的幫助。但下面這些問題，我們還很難回答：民間信仰之基本神明概念真的發生變化了嗎？對於孝順的概念真的有所變化嗎？關於輪迴轉世中某個較特殊的

理解方式，真的變得比較不普遍或普遍了呢？楊聯陞(1987)頗有洞見的論文曾區別出了報、包、保的概念，而在台灣，這些概念仍然能夠有效地描述人們道德上的關係嗎？如果有的話，它還是會被民間宗教以同樣的方式來支持這一類的想法嗎？

由前面所討論到的這些變化來看，對以上問題，我們或許可以就相關答案來進行一些猜測。而根據我暫時性的猜測，在台灣宗教經驗的道德或神學面向上，變化並不顯著。我前述所描述的變化，在道德或神學的面向上變化並不大，而且還只是表面性的變化，這就好像是一個富有彈性的宗教信仰與實踐系統，它如同向來所能夠的一樣，可以繼續滿足於當代的宗教需要，而現在所出現的變化不過是一種細微性的調整而已。

附錄參考書目

Chu Hai-yang(瞿海源)，1988，〈台灣地區民眾的宗教信仰與宗教態度〉，pp. 240-276 in Yang Kuo-shu and Chu Hai-yuan(楊國樞與瞿海源)編，《變遷中的台灣社會：第一次社會變遷基本調查資料分析》。台北：中央研究院民族所。

Chu Hai-yuan and Chang Ying-hua edited(瞿海源與章英華編)，1986，〈台灣社會文化變遷〉。台北：中央研究院民族所。

Copper, John F. 1998. *A Quiet Revolution: Political Development in the Republic of China*. Lanham, MA.: University Press of America.

Farley, Brian. 1991. *Persistence of the Cargo System and the Problem of Social Control in a Tlaxcalan Village*. Ph.D. dissertation, Anthropology, UCSD

- Gold, Thomas B. 1986. *State and Society in the Taiwan Miracle*. Armonk, NY: M.E. Sharpe.
- Harrell, C. Stevan. 1974. *Belief and unbelief in a Taiwan village*, Ph.D. dissertation, Anthropology, Stanford.
- Huang Wen-po(黃文博), 1988, 〈台南縣西南沿海地區的廟會型態與社區〉, 《南瀛文獻》 33:132-146。
- Jordan, David and Daniel Overmeyer. 1986. *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*. Princeton: Princeton University Press.
- Paul, Robert A. 1990. "Recruitment to Monasticism among the Sherpas." In David K. Jordan and Marc J. Swartz, eds. *Personality and the Cultural Construction of Society: Papers in Honor of Melford E. Spiro*. Tuscaloosa: University of Alabama Press. pp. 254-274.
- Sangren, P. Steven. 1987. *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford: Stanford University Press.
- Spiro, Melford E. 1982. *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes* (Revised edition). Berkeley: University of California Press.
- Tsung, Shiu-kuen. 1978. *Moms, Nuns and Hookers: Extrafamilial Alternatives for Village Women in Taiwan*. Ph.D. dissertation, Anthropology, University of California, San Diego.
- Weller, Robert P. 1987. *Unities and Diversities in Chinese Religion*. Seattle: University of Washington Press.
- Wei Tien-tsung(尉天聰), 1978, 《鄉土文學討論集》。台北市：作者自印。

Wei Tuan(韋端)，1984，《實用百科年鑑1985》。台北市：故鄉出版社。

Yang Lien-sheng(楊聯陞)，1987，《中國文化中的報、包、保》。香港：中文大學出版社。

Yu Kuang-hung(余光弘)，1988，《媽宮的寺廟：馬公市鎮發展及民間宗教變遷之研究》。台北：中央研究院民族所。

Copyright © 1994 by Westview Press, Inc.

This selection originally appeared in CULTURAL CHANGE IN POSTWAR TAIWAN, edited by Stevan Harrell, published by Perseus Books Inc.

參考書目

- 台灣文獻委員會，1964，《台灣史話》。台北：台灣省文獻委員會。
- 陳清誥、謝石城，1963，《台南縣市寺廟大觀》。高雄：光台文化出版社。
- 喬硯農，1965，《中文字典》。香港：華僑語文出版社。
- 杜而朱，1966，《鳳麟龜龍考釋》。台北：台灣商務印書館。
- 馮作民，1966，《台灣歷史百講》。台北：青文出版社。
- 傅勤家，1937，《中國道教史》。上海：商務印書館。
- 何聯奎，1955，《台灣省通志稿卷二·人民志禮俗篇》。台北：台灣省文獻委員會。
- 黃得時，1967，〈鬼神的人格化〉，《台灣研究研討會紀錄》。台北：國立台灣大學文學院考古人類學系印行，頁56-58。
- 鄭昇昌，1967，《神明來歷及年節由來》。彰化：陽光出版社。
- 江家錦，1957，《台南縣志稿卷二·人民志宗教篇》。台南：台南縣文獻委員會。
- ，1959，《台南市志稿卷二·人民志宗教篇》。台南：台南市文獻委員會。
- 國分直一著，周全德譯，1962，〈童乩的研究〉，《南瀛文獻》

8:46-53。

廖漢臣，1960，《台灣通志稿卷二·人民志民族篇》。台北：台灣省文獻委員會。

廖毓文，1967，《台灣神話》。台北：生生出版社。

李添春，1956，《台灣省通志稿卷二·人民志宗教篇》。台北：台灣省文獻委員會。

林財源，1968，《台灣採風錄卷一》。屏東：普天出版社。

劉枝萬，1960，〈臺灣省寺廟教堂名稱主神地址調查表〉，《台灣文獻》11(2):37-236。

——，1963，〈台灣之瘟神信仰〉，《台灣省立博物館科學年刊》6:109-113。

——，1967，《台北市松山祈安建醮祭典：台灣祈安建醮祭習俗研究之一》。台北：中央研究院民族學研究所。

婁子匡，1968，《婚俗志》。台北：台灣商務印書館。

謝金選，1954，〈神秘的關渡媽祖〉，《台灣風物》4(2):15-16。

蔡文輝，1967，〈有關中國家庭研究參考書目〉，《國立台灣大學社會學刊》3:179-189。

吳瀛濤，1970，《台灣民俗》。台北：古亭書屋。

Álvarez, José María

1930 *Formosa geográfica e históricamente considerada*. Barcelona: Liberia Católica Internacional. 2 vols.

Barclay, George W.

1954 *Colonial development and population in Taiwan*. Princeton: Princeton University Press.

Bredon, Juliet and Igor Mitraphanow

1927 *The moon year: a record of Chinese customs and festivals.*

Shanghai: Kelly & Walsh, Ltd.

Bynner, Witter

1929 *The jade mountain.* Reprint. New York: Anchor Books,

Doubleday & Co., 1964.

Campbell, William

1903 *Formosa under the Dutch, described from contemporary*

records with explanatory notes and a bibliography of the

island. Reprint. Taipei: Ch'eng-Wen Publishing Co., 1967.

Chen Cheng

1961 *Land reform in Taiwan.* Taipei: China Publishing Co.

Ch'en Ch'i-lu

1967 A brief history of Taiwan. *Journal of the China Society* 5:77-

91.

Chen Shao-hsing

1956 Social change in Taiwan. *Studia Taiwanica* 1: 1-19.

Chen Ta

1923 Chinese migrations, with special reference to labor conditions.

Bulletin of the United States Bureau of Labor Statistics, no.

340. Reprint. Taipei: Ch'eng-Wen Publishing Co., 1967.

China Yearbook

1969-1970 *China yearbook.* Taipei: China Publishing Co.

Christie, Anthony

1968 *Chinese mythology.* Feltham, Middlesex: Hamlyn Publishing

Group.

Cohen, Myron L.

1967 Variations in complexity among Chinese family groups: the impact of modernization. *Transactions of the New York Academy of Science*, 2d ser. 29, 5: 638-644.

1968 A case study of Chinese family economy and development. *Journal of Asian and African Studies* 3: 161-180.

1969 Agnatic kinship in south Taiwan. *Ethnology* 8: 167-182.

Comber, Leon

1958 *Chinese temples in Singapore*. Singapore: Eastern Universities Press.

Davidson, James W.

1903 *The island of Formosa: historical view from 1430 to 1900*. Reprint. Taipei: Book World Co., 1963.

Diamond, Norma Joyce

1966 *K'un Shen: a Taiwanese fishing village*. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, Cornell University.

1969 *K'un Shen: a Taiwan village*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Doolittle, Justus

1865 *Social life of the Chinese with some account of their religious, governmental, educational, and business customs and opinions with special but not exclusive reference to Fuhchau*. Reprint. Taipei: Ch'eng-Wen Publishing Co., 1966.

Dore, Henry

1917 *Researches into Chinese superstitions*. Vol. 4. Translated with notes by M. Kennelly. Reprint. Taipei: Ch'eng-Wen Publishing Co., 1966.

1931 *Researches into Chinese superstitions*. Vol. 9. Translated by D. J. Finn. Reprint. Taipei: Ch'eng-Wen Publishing Co., 1967.

Douglas, Carstairs

1899 *Chinese-English dictionary of the vernacular or spoken language of Amoy*, with the principal variations of the Chang-chew and Chin-chew dialects. New edition. Reprint (n.p.).

Du Bose, Hampden C.

1886 *The dragon, image, and demon: the three religions of China, Confucianism, Buddhism, and Taoism, giving an account of the mythology, idolatry, and demonolatry of the Chinese*. London: S. W. Partridge & Co.

Eberhard, Wolfram

1967 *Guilt and sin in traditional China*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

1968 *The local cultures of south and east China*. Translated by Alide Eberhard. Leiden: E. J. Brill.

Elliott, Alan J. A.

1955 *Chinese spirit-medium cults in Singapore*. London: University of London.

Escarra, J.

1931 *Codification du droit de famille et du droit de succession (livres IV et V du code civil de la republique chinoise)*, rapport

présenté au conseil législatif du gouvernement national.
Shanghai: Zikawei.

Freedman, Maurice

1958 *Lineage organization in southeastern China*. London: University of London.

1966 *Chinese lineage and society: Fukien and Kwangtung*. London: University of London.

Fung Yu-lan

1948 *A short history of Chinese philosophy*. Edited by Der Bodde. New York: Macmillan Co.

Gallin, Bernard

1960 Matrilineal and affinal relationships of a Taiwanese village. *American Anthropologist* 62: 632-642.

1963 Cousin marriage in China. *Ethnology* 2: 104-108.

1966 *Hsin Hsing, Taiwan: a Chinese village in change*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Gamble, Sidney D.

1954 *Ting Hsien: a north China rural community*. Reprint. Stanford: Stanford University Press, 1968.

Goddard, W. G.

1963 *The makers of Taiwan: lectures to student groups in Britain*. Taipei: China Publishing Co.

1966 *Formosa: a study in Chinese history*. East Lansing: Michigan State University Press.

Granet, Marcel

1934 *La pensée chinoise*. Reprint. Paris: Éditions Albin Michel, 1968.

Groot, Jan Jacob Maria de

1886 *Les fêtes annuellement célébrées à Emoui*. 2 vols. Paris. Ernest Leroux, Éditeur.

1892-1910 *The religious system of China*. 6 vols. Reprint. Tai-pei: Literature House, 1964.

Bibliography

1903 *Sectarianism and religious persecution in China*. 2 vols. Reprint. Taipei: Literature House, 1963.

1910 *The religion of the Chinese*. New York: Macmillan Co.

Hoogers, P. J.

1910 La théorie et la pratique de la piété filiale chez les Chinois. *Anthropos* 5:1-15,688-702.

Hsieh Chiao-min

1964 *Taiwan-ilha formosa: a geography in perspective*. London: Butterworths.

Hsu, Francis L. K.

1967 *Under the ancestors' shadow: kinship, personality, and social mobility in village China*, 2d ed., rev. and enl. Garden City, New York: Doubleday & Co.

Irnbault-Huart, C.

1893 *L'île Formose: histoire et description*. Reprint. Taipei: Ch'eng-Wen Publishing Co., 1968.

Jordan, David K.

1969a The languages of Taiwan. *La Monda Lingvo-Problemo* 1:65-76.

1969b *Supernatural aspects of family and village in rural southwestern Taiwan*. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, University of Chicago.

1971a *A guide to the romanization of Chinese*. Taipei: Mei-Ya.

1971b Two forms of spirit marriage in rural Taiwan. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 127: 181-189.

Kulp, Daniel Harrison, II

1925 *Country life in South China: the sociology of familism. Volume 1: Phoenix Village, Kwangtung, China*. Reprint. Taipei: Ch'eng-Wen Publishing Co., 1966.

Laufer, Berthold

1923 *Oriental theatricals. Field Museum of Natural History, Department of Anthropology, Guide Part 1*. Chicago: Field Museum of Natural History.

Li Yih-yuan

1968 Ghost marriage, shamanism and kinship behavior in rural Taiwan. In *Folk religion and the worldview in the southwestern Pacific: papers submitted to a symposium, the Eleventh Pacific Science Congress held in August-September 1966*, edited by N. Matsumoto and T. Mabuchi, pp. 97-99. Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, Keio University.

Liao, J. W. K.

1949 *L'épopée chinoise à Formose: les premières guerres de*

libération. *Bulletin de l'Université l'Aurore* 3rd ser. 10: 1-20.

Marsh, Robert M. and Albert R. O'Hara

1961 Attitudes toward marriage and the family in Taiwan. *American Journal of Sociology* 67: 1-8.

Maspero, Henri

1950 *Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine*.
Volume 1: les religions chinoises. Paris: Presses Universitaires
de France.

Möllendorff, P. G. von

1895 *Das Chinesische Familienrecht*. Shanghai.

Ng Bú-tong, ed.

1955 *Ki-tok-tô kap tái-ôan kòan-siok*. Tainan: Presbyterian Church of
Taiwan. English translation by Ardon Albrecht and Go- Sin-gi.

1965. *A guidebook for Christians on Chinese customs and
superstitions*. Taipei.

Pasternak, Burton

1968 Agnatic atrophy in a Formosan village. *American Anthropologist*
70: 93-96.

1969 The role of the frontier in Chinese lineage development.
Journal of Asian Studies 28: 551-561.

Pletcher, Charles Hutchinson

1949 *The Formosan uprisings of 1868*. Master's thesis, Commit-tee
on International Relations, University of Chicago.

Praag, H. van

1966 *Sagesse de la Chine: les grandes valeurs d'une culture mil-*

lenaire. Paris: Editions Gerard & Co.

Reichelt, Karl L.

1951 *Religion in Chinese garment*. London: Butterworth Press.

Saso, Michael R.

1966 *Taiwan feasts and customs: a handbook of the principal feasts and customs of the lunar calendar on Taiwan*, 2d ed. Hsinchu: Chabanel Language Institute.

Schipper, Kristofer M.

1966 The divine jester: some remarks on the gods of the Chinese marionette theater. *Bulletin of the Institute of Ethnology. Academia Sinica* 21:81-96.

Smith, Robert J.

1966 Ihai: mortuary tablets, the household and kin in Japanese ancestor worship. *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, 3rd ser. 9:83-102.

Soothill, William Edward and Lewis Hodous

1937 *A dictionary of Chinese Buddhist terms with Sanskrit and English equivalents, a Chinese index, and a Sanskrit-Pali index*. Reprint. Taipei: Buddhist Culture Service, 1962.

Su Sing-ging

1922 *The Chinese family system*. New York: Columbia University.

Topley, Marjorie

1955 Ghost marriages among the Singapore Chinese. *Man* 55: 29f. (sec. 35).

1956 Ghost marriages among the Singapore Chinese: a further note.

Man 56: 7 If. (sec. 63).

Tun li-ch'en

1965 *Annual customs and festivals in Peking*, 2d ed. Translated and annotated by Derk Bodde. Hong Kong: Hong Kong University Press.

Vannicelli, Luigi

1943 *La famiglia cinese: studio etnologico*. Milan: Società Editrice (Vita e Pensiero).

Walls, Jim

1960 *Chinatown*, San Francisco. Berkeley: Howell-North.

Welch, Holmes

1957 *Taoism, the parting of the way*. Boston: Beacon Press.

Werner, E. T. C.

1922 *Myths and legends of China*. London: George Harrap & Co.

1932 *A dictionary of Chinese mythology*. Reprint. Taipei: Book World Co., 1963.

Wolf, Arthur Paul

1964 *Marriage and adoption in a Hokkien village*. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, Cornell University.

1966 Childhood association, sexual attraction, and the incest ta-boo: a Chinese case. *American Anthropologist* 68: 883-898.

1968 Adopt a daughter-in-law, marry a sister: a Chinese solution to the problems of the incest taboo. *American Anthropologist* 70: 864-874.

Wolf, Margery

1968 *The house of Lim: a study of a Chinese farm family*. New York: Appleton-Century-Crofts.

1970 Child training and the Chinese family. *In Family and kinship in Chinese society*, edited by Maurice Freedman, pp. 37-62. Stanford: Stanford University Press.

Wu, Ch'eng-en

1943 *Monkey*. Translated by Arthur Waley. Reprint. New York: Grove Press, 1958.

Yang, C. K.

1959 *The Chinese family in the communist revolution*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology.

Yang, Martin M. C.

1945 *A Chinese village: Taitou, Shantung province*. New York: Columbia University Press.

1962 Changes in family life in rural Taiwan. *Journal of the China Society* 2: 68-79.

索引

中文人名索引

四劃

方淑美 xxx, xxxii, lxii

六劃

江家錦 42, 75, 150, 283

七劃

何聯奎 42, 60, 137, 283

余光弘 256, 282

吳瀛濤 94, 196, 284

呂理政 xlv, lxii

李亦園 xi, 197, 210, 211

李添春 42, 75, 150, 284

八劃

岡田謙 xxiii, lxii

林美容 xxiii, lxi, lxii

林財源 94, 137, 158, 198, 202,
205, 284

林富士 xlv, lxii

九劃

韋端 274, 282

十一劃

婁子匡 198, 284

康豹 xlv, lxii

淺丘琉璃子 204

莎士比亞 56

莊英章 249

許煥光 217

郭劍雄 lv, lxii

陳杏枝 249

陳清誥 20, 58, 147, 283

陳紹馨 30

陳達 26, 28

章英華 250, 280

十二劃

傅勤家 75, 283

勞榦 84

富田芳郎 xxxi, lxii

植野弘子 204

馮作民 7, 283

黃文博 xxx, lxiii, 251, 281

黃得時 14, 283

十三劃

楊懋春 217

楊聯陞 280, 282

十四劃

廖毓文 60, 150, 284

廖漢臣 29, 284

十五劃

劉枝萬 xi, 63, 147, 229, 234,
284

劉基 56

蔣中正 8

蔡文輝 119, 284

衛惠林 42, 60

鄭玄 210

鄭昇昌 60, 147, 150, 283

十六劃

盧嘉興, xxxii, lxiii

十七劃

戴文峰 xliv

謝石城 20, 58, 283

謝金選 150, 284

韓愈 84

十八劃

瞿海源 250, 251, 268, 280

英文人名索引

A

Ahern xxi, lxiii

Álvarez 7, 284

B

Baity xxi, xxvi, lxiii

Bredon 137, 285

C

Campbell 28, 285

Chen, Ta(陳達) 26, 27

Chiu 217, 226

Christie 151, 285

Cohen xxi, lxiii, 119, 121, 135,
286

Comber 93, 104, 286

Copper 249, 280

D

Davidson 7, 28, 33, 286

De Mailla 28

Diamond 70, 94, 101, 104, 119,
153, 155, 176, 286

Doolittle 84, 150, 218, 286

Dore 84, 97, 286

Douglas 180, 233, 287

Duara xxx, lxiii

DuBoise 48

Duh Erl-vey 168

E

Eberhard 47, 113, 196, 287

Elliott 93, 109, 140, 233, 287

Escarra 220, 287

F

Farley 268, 280

Feuchtwang xxi, xxvi, lxiii

Freedman xxii, xxiv, lxiii, 30,
134, 135, 139, 140, 288, 294

Fung 47, 288

G

Gallin xxi, lxiv, 15, 16, 26, 94,
119, 136, 151, 202, 288

Gamble 217, 288

Goddard 7, 33, 288

Gold 249, 281

Granet 35, 47, 288

Groot xli, 47, 51, 54, 78, 93, 137,
161, 180, 237, 239, 289

H

Harrell xx, xxi, xxvi, xlvii, xlviii,
lxiv, 249, 268, 281

Hodous 50, 292

Hoogers 113, 289

Hsieh, lxiv 7, 289

Huang xx, xlvii, xlviii, lxiv, 281

I

Imbault-Huart 7, 33

J

Jordan 1, 3, viii, xviii, xix, xx,
xxi, xxv, xxvi, xxx, xxxiii,
xxxiv, xxxv, xxxix, xl, xliii, xlv,
xlv, xlvi, xlvii, xlviii, xlix, l, li,

lii, liii, liv, lvii, lviii, lix, lxi,
lxiv, lxv, 146, 154, 196, 219,
281, 289

K

Kokubu Naoichi 94

Kulp 217, 290

L

Lagerwey xxviii, xxix, lxv

Lang 120

Laufer 47, 290

Li(李亦園) 210, 211, 290

Liao 26, 27, 290

M

Marsh 119, 291

Maspero 42, 291

Mitrophanow 137

N

Ng 47, 137, 161, 202, 205, 291

O

O'Hara 119, 291

Overmyer xvi, xlviii, lxv, 268

P

Parish xii, xxx

Pasternak xxi, lxv, 30, 119, 291

Paul 263, 281, 293

Pletcher 33, 291

R

Reichel 42, 111, 112, 292

S

Sangren xxi, xxii, xxvii, lxv, 273,
281

Saso 137, 158, 161, 292

Schipper xii, 75, 292

Smith xxiv, 133, 292

Soothill 50, 292

Spiro xii, 262, 281

T

Thompson 48

Topley 221, 292

Tsung 262, 281

Tun 137, 293

V

van Praag 47

Vannicelli 219, 293

Von Mollendorff 220

W

Waley 151, 294

Walls 31, 293

Watson xxiv, xxv, lxv

Welch 75, 293

Weller xxi, xxv, lxvi, 268, 281

Werner 48, 97, 151, 293

Wolf xxi, xxiv, xxvi, xlv, lxiii,
lxvi, 119, 198, 293

Wu(吳瀛濤) 147, 151, 294

主題索引

一劃

一貫道 xlviii, 251, 268, 276,

277

二劃

丁口錢 258

七出 217, 226

七星劍 107

八仙桌(table of the eight immortals)

128, 131

十八王公廟 269

十殿閻王 xlvii

三劃

三山國王 274

三不出 226

三太子 95, 96, 97, 98, 99, 100,

103, 173, 178, 215, 224

三王二佛 xxxii

三年一科 liv, 66

乞丐 xxvi

千歲爺 xxxii, 63, 64

土地公 129, 180, 272

土地改革 xlix, 152, 252, 255,

264, 271

大家庭 lv, 121, 253

大清律例 218

大眾宗教 42, 270

大眾爺 lxii

大傳統 xxv, 2, 3, 76

女鬼 xlv, 49, 196, 199, 209, 211,
214, 224, 225, 228, 233, 242

女閻羅 48

子廟 62

小兄弟 103

小娘(little maid) li, 228, 229,
230小神(little gods) xliii, xlv, xlv,
64, 96, 197, 198, 199, 200, 201,
230, 231, 232, 233, 234, 236,
257

小神黃 232, 233

小鬼(little ghost) 51

小傳統 xxv

四劃不平安 xxxix, lvi, 79, 126, 127,
180, 187, 190, 229, 232

五府千歲 55, 58, 147, 149

五虎平西(陣頭名) liii

五牲 158

五營(five forts) 70, 71, 75, 76,

- 77, 116, 182
- 公厝(kongchho) xxxiii, 16
- 公媽廳(ancestral halls) 128
- 分家 13, 122, 134, 135, 136, 151, 156, 161, 179
- 刈香 xlvii, li, liii, lxii
- 天上聖母 19, 150
- 天柑 106
- 太保(guardian god) xxxiii, 61, 67, 70, 98, 99, 150, 173
- 戶(household) xxix, xxxi, xxxiv, xl, xlix, l, li, lx, 10, 12, 13, 14, 16, 19, 24, 25, 29, 31, 32, 38, 72, 128, 134, 135, 136, 137, 139, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 160, 161, 170, 175, 176, 178, 184, 194, 222, 228, 255
- 手轎 xli, l, lii, liv, 80, 181, 239
- 文資法 liii
- 月斧 107
- 歹物(phaimih) 78
- 歹勢(phaise) 208
- 氏族(clan) 25, 30, 33
- 水鬼 78, 79, 81
- 水滸傳 270
- 父系社會 xlii, xliv, liv, lv, lvi, 203
- 父系繼嗣 xxxviii, xxxix, xlii
- 五劃**
- 世系(lineage) xxxviii, xlii, 25, 29, 30, 116, 123, 124, 133, 134, 139, 153, 154, 190, 193, 203, 211, 220, 222, 223, 227, 239, 240, 244
- 主神陣 64
- 主幹家庭(stem family) 120
- 主導權(hegemony) 61
- 代天巡狩 63, 64
- 仙(immortals) lxii, 55, 128
- 兄弟間的聯合家庭(fraternal joint family) 120
- 功能模型(functional models) 5
- 功能論(functionalism) xxv, xxxv, xl, 249
- 台江內海 xxxi, xxxiv
- 台灣省主席 127
- 外籍新娘 lv
- 尼姑 262

布袋戲 165, 168, 170, 172, 176, 177, 184

平安(harmony) xxxv, xxxvii, xxxviii, xxxix, xlv, lvi, lvii, 1, 4, 7, 38, 79, 126, 127, 130, 167, 168, 178, 180, 187, 199, 201, 229, 233, 265

正廳(ancestral halls, central room) 103, 122, 128, 135, 137, 163, 164, 165, 168, 169, 173, 175, 179, 182, 184, 204, 207, 232

母系親屬 32

母廟 62

民間宗教(folk religion) ii, xv, xvi, xxxiv, 43, 45, 249, 261, 264, 277, 279, 282

民間信仰(folk religion) 1, xvi, xix, xx, xxi, xxii, xxiii, xxv, xxvi, xxvii, xxviii, xxix, xxx, xxxv, xxxvi, xl, xlv, xlvii, xlviii, liv, lvi, lvii, lxi, lxii, 2, 5, 41, 42, 44, 54, 249, 272, 277, 278, 279

玉皇大帝 xxxiii, lii, 57, 65, 161, 235

甲 xxxi, 19, 21, 37, 136, 270

六劃

乩手 xli, 80, 81, 173, 175, 239

乩童(tang-ki, spirit medium) ii, xxxvi, xl, xli, xlii, xlvii, l, li, liv, lvi, 14, 58, 62, 75, 77, 87, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 140, 165, 173, 174, 175, 176, 178, 184, 197, 213, 223, 224, 225, 226, 228, 230, 231, 232, 234, 237, 239, 241, 244, 246, 258, 265

全島化 li, 274

全球化 xlix, lv, lvi, lvii, lxii

共生性(commensality) 121

共食性(commensality) 121

同形學(homology) ii, xxxv, xxxix, xl, li, 185, 187, 190, 192

合院(compound) xxxi, 16, 122, 135, 136, 137

地方性傳統 270

地域主義 274

地靈 180
 好兄弟(ghosts, good brethren)
 50, 52, 72, 76, 184, 235, 256
 好看 xxxv, 57, 67, 131, 165, 176,
 177
 好勢(ho-se) 222
 安米台(an-bi-thai) 205
 安米篩(an-bi-thai) 205
 戎克船(junks) 28
 有應公 xxvi, xlv, lxiii
 池府二千歲 79, 80, 96, 147, 148
 池府千歲 xxxii, 1, 67, 176, 178
 百足真人 65
 米盆 160
 米桶 160, 162
 血符 93
 西式(western) 166, 194, 207, 262
 西港刈香 xvii, xxxii, xxxiv, xlviii,
 li, liii, liv, lvi, lxii, 63
 西港鄉 3, xx, xxx, xxxiii, lxiii, 7,
 8, 20, 59, 60, 63, 65, 68, 75, 76,
 88, 98, 110, 112, 234, 251, 253,
 254
 西羅殿 xxxiii, 15, 62, 63, 64

七劃

住屋(house) xxxi, 15, 16, 122,
 179, 187
 佛祖漆仔(put-cho-chhat-a) 129
 佛教 i, xxii, xxvii, 41, 42, 43, 44,
 45, 47, 48, 50, 54, 55, 57, 155,
 200, 201, 253, 261, 262, 263,
 270
 兵將 xlv, 1, lii, 70, 71, 72, 73, 76,
 77, 182
 吳府三千歲 149
 吳府千歲 149, 158
 吳真人 60
 均衡模型(equilibrium models)
 243
 妖怪 55, 56
 妖精 55, 56, 102
 扶轎(divination chair) 79, 91, 92
 改運 vii, xlv, 184
 李府千歲 148
 李府大千歲 148
 村落 v, ix, x, xii, xvii, xx, xxiii,
 xxviii, xxix, xxx, xxxi, xxxii,
 xxxiii, xxxiv, xxxv, xxxvi,

xxxix, xl, xlv, li, liv, lv, lvi, lvii,
lxii, 1, 2, 3, 4, 5, 7, 13, 14, 16,
17, 19, 20, 21, 31, 32, 33, 36, 38,
39, 41, 45, 59, 60, 61, 63, 64, 66,
67, 70, 75, 77, 94, 104, 110, 111,
116, 117, 118, 126, 135, 143,
156, 165, 179, 182, 188, 189,
190, 192, 193, 199, 213, 232,
235, 245, 246, 251, 252, 259,
260, 268, 274, 276

灶 76, 122, 129, 161

系譜(genealogies) 26, 31, 227

育樂中心 17, 18, 21

邪神(shyeshern) 55, 56, 237

八劃

佳里金唐殿 li

受封之神(beatu deum) 102

奇蹟 87, 106, 108, 116, 249

奇觀性的畫面(spectacle) ii,
xxxvi, 106

姓氏團體(surname group)
xxviii, xxix, 30, 31, 33, 37, 38,
59, 148, 179

姑娘(孤娘) 198

孤魂(ghosts) xxvi, xlv, li, lxii,
50, 52, 76

宗族(clan) i, xxii, xxxvi, 1, 3, 5,
24, 26, 29, 31, 135, 140, 141,
153, 154, 155, 218, 254

宗族法人團體(corporate lineages)
140

宗族團體(clan organization) 24,
26, 154, 155

官員 x, xxvi, 21, 22, 23, 25, 56,
57, 61, 127, 133, 266

官僚體系 53, 57, 245

芝麻(驅邪儀式中所使用)
xxxiv, xlix, 8, 9, 81

抬香隨拜(gia-hiu toe-pai) 143

法人單位(corporate unit) 121

法人團體(corporate group) xxii,
140

物件崇拜(fetishism) 130

社區 xxii, xxiii, xxv, xxxv, xlii,
xlviii, li, lxii, 16, 19, 58, 94, 100,
102, 105, 108, 110, 117, 129,
163, 188, 218, 222, 223, 226,
233, 240, 241, 255, 266, 272,
276, 277, 278, 281

- 社區中心 17
- 社會結構 xxii, xxxv, xxxviii, xl, lvii, lviii, 2, 5, 187, 192, 215, 222, 223
- 股 xxxi, xxxii, liii, 19, 20, 21, 22, 63, 72, 153, 244
- 股首 20, 22
- 長子身分制(primogeniture) 135
- 阿彌陀佛 43
- 附身(possession) vii, 58, 75, 77, 79, 91, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 108, 109, 110, 111, 112, 116, 117, 173, 178, 197, 224, 230, 231, 234
- 九劃**
- 信用 168
- 保正 xxxi, lii, 67
- 保生大帝 60, 64
- 保安(保安村)
- 保護神(patron gods) xxxiii, xxxvii, 35, 36, 39, 42, 59, 60, 61, 63, 66, 70, 79, 80, 101, 117, 150, 154, 159, 187, 188, 189, 193, 199, 232, 271, 272, 273, 274
- 南鯤鯓 58, 143, 147, 166, 176, 234, 255, 274
- 南寶公司 xxxii
- 城隍(city god) 191, 272
- 契仔(khoe-kia) 233
- 威乩板(ouija board) 105
- 封神榜 173
- 封神演義 97, 270
- 紅格桌(red approach table) 128, 184
- 紅頭仔(ang-thau-a) 75, 76, 77, 173, 180, 231
- 紅頭道士 75, 165, 168, 170, 173, 174, 175, 176, 178, 182, 184, 185
- 風水(geomancy) xxviii, xxix, 15, 84, 131, 202, 264, 269
- 十劃**
- 冥婚(ghost marriage, Hellmarriage, Spirit marriage) ii, xxxv, xxxviii, xlv, li, 192, 196, 197, 198, 201, 204, 205, 206, 207,

- 208, 211, 212, 213, 214, 216,
221, 225, 242
- 家私(ke-si, instruments) 106
- 家鬼(family ghosts) ii, xlv, 190,
193, 195
- 恩庇主(patron) 145
- 捐款 253, 255, 257, 258, 275
- 核心家庭(nuclear family) 29
- 桌頭 xl, xli, xlii, li, liv, 92, 239,
246
- 祠堂(ancestral halls) 29, 134,
135, 136, 137, 243
- 祖先(ancestor) 1, ii, xvii, xx,
xxiv, xxvi, xxxvii, xlii, xliii, xlv,
xlvi, lvii, 2, 24, 25, 26, 29, 31,
50, 52, 53, 54, 56, 59, 60, 86,
123, 126, 128, 129, 130, 131,
132, 133, 134, 135, 136, 137,
138, 139, 140, 147, 149, 154,
155, 158, 173, 187, 207, 210,
225, 234, 235, 243, 270, 273,
276
- 祖先崇拜(ancestor worship)
xvii, xxxvi, 3, 29, 129, 131, 134,
137, 140, 154
- 祖先牌位(ancestral tablets) 53,
128, 129, 132, 133, 134, 135,
136, 137, 138, 139, 149, 202,
203, 204, 222
- 神 1, ii, xv, xvii, xx, xxii, xxiii,
xxiv, xxvi, xxvii, xxviii, xxix,
xxxii, xxxiii, xxxv, xxxvi,
xxxvii, xxxviii, xl, xli, xlii, xliii,
xliv, xlv, xlvi, l, li, liii, lvi, lvii,
lx, 2, 4, 5, 6, 14, 15, 18, 19, 20,
28, 35, 36, 37, 42, 43, 44, 47, 48,
50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58,
59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67,
68, 70, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 79,
80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89,
90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98,
99, 100, 101, 102, 104, 105, 106,
107, 108, 109, 110, 111, 112,
115, 116, 117, 118, 126, 128,
129, 130, 131, 132, 133, 134,
135, 136, 137, 138, 140, 143,
144, 145, 146, 147, 148, 149,
150, 151, 152, 153, 154, 155,
156, 157, 158, 159, 160, 162,
165, 166, 167, 168, 170, 172,

- 173, 175, 176, 177, 178, 179,
180, 181, 182, 184, 187, 188,
189, 191, 192, 193, 194, 195,
197, 198, 199, 200, 201, 204,
206, 207, 208, 209, 210, 212,
213, 215, 216, 220, 221, 222,
224, 225, 226, 227, 228, 229,
230, 231, 232, 233, 234, 235,
236, 237, 240, 241, 244, 245,
246, 247, 250, 253, 255, 257,
259, 265, 266, 267, 269, 270,
271, 272, 273, 274, 275, 277,
278, 279, 280, 283, 284
- 神化(deified) ii, xliii, 93, 227,
232, 233, 234 236
- 神主牌(ancestral tablets) xlv, xlvi,
li, lx
- 神明生(birthday of god) l, lii,
167, 171, 172, 179
- 神明桌(family altar table) 128,
164
- 神明祭拜會(god-worshipping
groups) 145, 147, 148, 149,
150, 151, 152, 153, 155, 156,
157, 158, 159, 160, 165, 166,
170, 175, 177, 178, 179, 189,
191, 228
- 神明會(god associations) xxiii,
xxxv, xlv, l, lii, 63, 67, 90, 103,
108, 116, 145, 146, 147, 152,
153, 165
- 神明廳(ancestral halls, central
room) 64, 128, 130, 136, 157,
203
- 神媒(spirit medium) xli, li, 36,
61, 70, 77, 93, 101, 102, 108,
116, 195, 197, 208, 211, 213,
216, 226, 227, 230
- 神像(josses) xxxiii, 15, 19, 43,
58, 63, 64, 67, 68, 73, 76, 128,
130, 144, 145, 148, 149, 150,
152, 154, 155, 156, 160, 166,
173, 188, 205, 229, 253, 257
- 神諭(divination) 58, 105, 106,
109, 212, 239
- 笑筭 85
- 紙錢 14, 48, 52, 73, 93, 144, 159,
160, 166, 170, 172, 177, 181,
206
- 虔誠 50, 143, 156, 176, 253

鬼 1, ii, vii, xx, xxiv, xxvi, xxvii, xxviii, xxxv, xxxvii, xxxviii, xxxix, xl, xli, xlii, xliii, xlv, xlv, xlvi, lvii, lxii, 2, 5, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 74, 75, 77, 78, 81, 83, 99, 100, 101, 102, 105, 116, 117, 123, 126, 131, 140, 143, 149, 187, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 283

十一劃

副帥 64

問事(divination) xxxvii, xli, l, lii, liv, 2, 4, 20, 62, 65, 77, 79, 83, 85, 88, 89, 90, 92, 93, 101, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 140, 173, 195, 197, 199, 200, 201, 202, 230, 231, 232, 246,

265

國姓爺 26, 27

基督教 x, xxiii, 14, 42, 44, 47, 48, 56, 153, 249, 277

娼妓 262

婚禮 196, 197, 200, 202, 204

排班喝路 57

救贖論(salvation) 53, 214

教派(sects) xvi, xxii, xxvi, xlvii, xlviii, lxv, 43, 54, 249, 251, 255, 269, 270, 275, 276, 277, 278

教派主義(sectarism) xvi

教派團體(sectarian groups) 253, 268, 276, 277, 278

敕封 lii

族(patrilineage) vi, vii, xi, xix, xx, xxi, xxii, xxv, xxvi, xxviii, xxx, xxxi, xxxiv, xxxvi, xlv, xlv, xlvii, xlix, lii, lvi, lvii, lxi, lxii, 1, 5, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 33, 39, 54, 134, 139, 140, 154, 155, 176, 189, 210, 217, 227, 250, 254, 263, 273, 274, 278, 280, 282, 284

族群械鬥 xxxiii

- 械鬥 xxxi, xxxiii, 20, 33, 34, 67, 118
- 清明 xviii, 2, 136, 137
- 盛宴(feast) 260, 266
- 祭祀圈 xxiii, xxx, lxii
- 祭壇(altar) ii, 18, 128, 129, 131, 132, 137, 138, 139, 145
- 移民社會 xxii, 3, 30
- 符 14, 37, 76, 77, 80, 90, 93, 97, 98, 100, 108, 126, 130, 182, 183, 184, 205, 232
- 蚵殼港 xxxiv
- 通姦 225, 226
- 郭姓王(King Guo) 59, 61
- 郭姓村(Guo Surname Village) 34, 62, 66, 68
- 郭府娘娘 Lii
- 郭派(the Guo faction) xxxii, 33, 34, 35, 39, 61, 188
- 郭娘娘 li
- 郭聖王(King Guo) xxxvi, 14, 35, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 70, 73, 77, 78, 79, 98, 146, 148, 149, 150, 155, 156, 173, 179, 188, 189, 230
- 都市鄰里組織 275
- 陰筭 85
- 頂下寮 xxxii
- 十二劃**
- 勝安宮 lii
- 媒婆 xlvii
- 惡靈 36, 101, 108, 173, 178, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 195
- 散居型 xxxi
- 曾文溪 xxxi, xxxii, xxxiii, xxxiv, liv, lxiii, 7, 8, 9, 15, 16, 23, 36, 152
- 牌位(tablets) 53, 124, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 197, 198, 204, 206, 216, 221, 222, 240
- 結拜 xlvii
- 結構主義(structuralism) xxvi, xxvii, 191
- 進香 xxii, xxvii, liv, 62, 176, 267, 270, 272, 274
- 進香中心 274
- 開元寺 251, 264
- 開光(initiation) xxxiii, 75, 76, 96,

- 99, 101, 106, 109, 112, 231
- 開路先鋒 65
- 集居型 xxxi
- 黃派(the hwang faction) 34
- 黃郭相戰 68
- 黑頭道士 75
- 十三劃**
- 亂倫(incest) 125
- 圓滿(roundness) xxxv, xxxvii, xxxviii, xxxix, xlv, lvi, lvii, 4, 122, 123, 126
- 媽祖 xxv, xxvii, xxxi, xxxiii, li, 19, 63, 64, 75, 129, 146, 150, 189, 207, 234, 253, 256, 274, 275, 278, 284
- 慈惠堂 xlvi, 251, 275, 276
- 新興村 16, 26, 136
- 楊府太師 xxxii, 65, 199, 200, 201, 205
- 落差(slippage) xlii, xliii, xlv, 236, 237
- 溪南 xxxiv, 152, 155, 156
- 節慶 xv, xxxv, l, liv, 64, 65, 67, 68, 69, 112, 122, 130, 131, 136, 165, 170, 176, 177, 192, 245, 251, 252, 255, 256, 259, 260, 261, 266, 267, 271, 278
- 綏靖 62, 190, 226, 241
- 聖喻廣訓 114
- 聖筊 20, 88
- 聖靈會(holiness church) 153
- 葬禮 16, 45, 54, 74, 75, 123, 139, 180, 206, 207, 209, 219, 267
- 蜈蚣神 65
- 蜈蚣陣 xxxiv
- 詮釋社群(the interpretive communities) xxv
- 跨地域性 xlvi
- 農會 18, 23, 65
- 道士 42, 43, 44, 54, 75, 76, 170, 178, 180, 182, 184, 258, 261, 271
- 道教 i, xxii, 41, 42, 43, 44, 45, 54, 55, 75, 155, 258, 270, 283
- 過火 176, 184, 221
- 過年 2, 260
- 過油 xlv, 77, 173, 174, 178, 179, 182
- 過橋儀式 xlv

預適(preadapted) 40

十四劃

僧院 43, 253, 261, 262, 263, 264,
275, 276

嘉南平原 251

寡婦 150, 151, 217, 218, 219,
220, 221, 222, 223, 240

漢人宗教 xxi, xxiv, xxv, xxviii,
1, 2, 3, 45, 249, 250, 256, 273

漢族 24

滿足 xlvi, 24, 53, 100, 102,
124, 126, 127, 134, 153, 231,
235, 280

種族(race) 24, 276

管理委員會 1, liii, 21, 263

精靈故事 54

精靈崇拜 42

綜攝主義 54

認同 xxxvi, xlviii, 189, 250, 268,
274, 276, 278

銅棍 107, 108

閩南語 vi, ix, 14, 16, 23, 58, 61,
76, 84, 89, 93, 103, 104, 161,
205, 233, 273

魂 xl, 2, 47, 48, 50, 53, 74, 95,
123, 138, 140, 190, 192, 193,
194, 196, 199, 201, 202, 203,
204, 206, 208, 210, 211, 212,
213, 214, 215, 216, 220, 221,
225, 227, 228, 239, 240

齊天大聖 96, 101, 146, 151, 152,
156, 157, 224

十五劃

儀仗隊 57

廟宇委員會 65, 254

廣澤尊王 xxxi, xxxiii, xxxvi, 14,
59, 60, 62, 63, 173

慶安宮 xxxii, 20, 65, 110, 131,
253

標準化(standardization) vi, xxv,
269, 270

熱鬧 xxxv, xlv, 1, 112, 165, 176,
177, 178, 224

瘟神(plague gods) 63, 96, 207,
234, 251, 284

賞兵(shaangbing 每月犒賞兵將
的儀式) xlv, 1, lii, liv, 70, 72,
73, 76, 77

輪迴轉世 140, 279
 適應通融(accommodation) 241, 242
 鄰 xvi, xxxi, 4, 19, 22, 28, 34, 67, 70, 123, 149, 150, 151, 153, 155, 171, 184, 201, 218, 220, 226, 244, 251, 266, 274, 276, 278
 餓鬼(來自梵語 preta) 50, 74, 76, 184, 190, 207, 227
 魄 47, 48

十六劃

儒 xxii, xxv, xxxvi, 210
 儒教 41
 操控學(cybernetics) xxvii
 機運(chance) xxix, lii
 辦事(holding seances) li, 42, 58, 62, 66, 95, 110, 111
 頭人 xxxi, 21
 頭家仔(thau-ke-a) 21

十七劃

營(forts) xxxii, l, liv, lxiii, 70, 71, 73, 75, 77, 93, 127, 131, 166,

185, 192, 263
 營養學 260
 聯合家庭(joint family) 120, 121
 謝土(shiehtuu, 驅邪的儀式) ii, xlv, liv, 179, 180, 181, 183, 184, 187, 195
 謝府元帥 xxxi, xxxiii, lii, 19, 36, 37, 63, 65, 215
 殭屍 269

十八劃

擴展家庭(extended family) 29, 120
 擲筊(divination blocks) xxxvi, xlvii, liii, 20, 43, 54, 72, 84, 86, 129, 159, 167, 168, 246
 擲筭(divination blocks) 84, 85, 86, 88
 雞籠中元祭 liii
 鯊魚劍 107
 鯉魚 131

十九劃

壞東西(phaimih) 78, 80, 81
 轎仔(kio-a, divination chair) ii,

xxxvi, 75, 77, 79, 80, 81, 88, 89,
90, 91, 92, 93, 97, 99, 104, 105,
106, 116, 165, 173, 175, 176,
178, 180, 182, 184, 195, 215,
230, 232, 246

醮典 251

關公 42, 57, 129

二十劃

爐主(censer master) 1, lii, 20,
21, 160, 164, 166, 167, 168, 170,
175

繼嗣群(lineage groups) 25, 39

釋迦牟尼 43

麵龜 167, 168

二十一劃

驅邪(exorcism) ii, xlv, 37, 45,
75, 79, 81, 92, 99, 101, 116, 165,
173, 178, 179, 180, 182, 184,
185, 192, 193, 223, 226, 231,

241, 258

驅魔(exorcism) vii, liv

魔神(devils) 55

二十四劃

靈媒(spirit medium) xlii, 4, 58,
61, 93, 144, 188, 222, 240

靈魂 xxxv, 47, 48, 49, 50, 51, 53,
54, 55, 56, 74, 78, 79, 123, 138,
193, 204, 210, 229, 234, 237,
242

二十五劃

觀光客 274, 275

觀音 xxvii, xxxiii, 19, 43, 44, 58,
129, 147

三十劃

鸞堂(spirit-writing halls) xlvii,
xlviii

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 神·鬼·祖先 一个台湾乡村的民间信仰

作者 = 焦大卫著；丁仁杰译

丛书名 = 台湾研究丛刊

页数 = 3 1 3

SS号 = 1 3 1 5 3 0 7 2

出版日期 = 2 0 1 2 . 1 0

出版社 = 联经出版事业股份有限公司

ISBN号 = 9 5 7 0 8 4 0 5 8 2

中图法分类号 = K 8 9 2 . 4 5 8

原书定价 = 5 5 0 . 0 0 (新台币)

主题词 = 民间信仰 - 台湾

参考文献格式 = 焦大卫著；丁仁杰译．神·鬼·祖先 一个台湾乡村的民间信仰．联经出版事业股份有限公司，2 0 1 2 . 1 0 ．