

多面向的民間神祇

● 邵佳德、鄭菲



作者研究中國民間信仰並沒有跳出西方漢學常見的研究範式：即很少單純地研究民間宗教及信仰本身，比如教義、儀式等，而是更注重這些信仰中反映出的國家與地方、男性與女性等權力關係，以及民間信仰在其中所起的作用。

康笑菲著，姚政志譯：《狐仙》
(台北：博雅書屋有限公司，
2009)。

美國喬治華盛頓大學 (The George Washington University) 宗教系副教授康笑菲女士的博士論文，2005年由美國哥倫比亞大學出版社出版，以 *The Cult of the Fox: Power, Gender, and Population Religion in Late Imperial and Modern China* 為名；2008年台灣博雅書屋出版了中文版，以《狐仙》為名(引用只註頁碼)。此書在國外獲得了不少好

評，筆者也覺得這本書可以算作中國民間信仰研究領域的一部佳作。

中國民間宗教及信仰的研究，近年來在國內學界發展較快，這在很大程度上得益於數十年來海外漢學界對此領域的長期關注。海外漢學界對中國民間宗教和信仰的研究與年鑒學派 (Annales School) 興起以來史學界把注意力轉移到下層民眾的轉變密切相關，研究這些人和這些信仰，正是對長期以來精英歷史書寫很好的反撥。在歐美學界，從早期的高延 (J. J. M. de Groot)、葛蘭言 (Marcel Granet) 等人關於上層與下層、精英與草根的論爭，到歐大年 (Daniel L. Overmyer)、韓書瑞 (Susan Naquin) 等人關於民間教派的研究，再到華琛 (James L. Weston)、萬志英 (Richard von Glahn) 等人關於各種民間信仰的關注，對中國民間宗教和信仰的研究一直沒有停止過，而且有研究對象更廣泛、研究案例更精細、研究角度更新穎等趨勢。關於中國人對狐狸的崇拜和信仰，雖然有一定的歷史和範圍，但是研究成果還相對較少。康笑菲的《狐仙》就是近年來此研究領域的一部代表作品。

《狐仙》全書分為六章，加上導論和結論一共八個部分。第一章

「中國早期傳統中的狐仙」用文獻梳理的方法介紹了宋代之前中國人對狐狸的複雜看法。第二章「狐仙與狐仙信仰的擴散」討論了華北乃至東北地區如何成為了狐仙信仰的中心。當然，作者對於僅僅勾勒出狐仙信仰的歷史狀況顯然是不滿足的，本書從第三章開始分別討論了狐仙與靈媒、地方信仰、官員等的關係，這些才是作者的論述重點，從而達到從單一討論狐仙到討論狐仙信仰與家庭、官府、國家關係的逐層深入的效果。

作者研究中國民間信仰並沒有跳出西方漢學常見的研究範式：即很少單純地研究民間宗教及信仰本身，比如教義、儀式等，而是更注重這些信仰中反映出的國家與地方、男性與女性等權力關係，以及民間信仰在其中所起的作用。

關於本書的學術價值，筆者以為，大概有以下幾個方面：

首先，本書的研究對象就很有意義。狐仙，作為一種動物神，是相對低層的神祇，且其本身體現了女性、邊緣、非官方（侵入者）等陰暗、隱秘的特徵，所以對狐仙的研究也最能接觸到社會中最隱晦的部分：最下層的民眾和最私密的欲望。在一些地區，很多人相信，只有動物神才是真正的靈驗，而關帝或其他廟宇的神明畫像，仍然「不過是張紙而已」（頁221）。這裏，作者的調查給了我們一個迥異於杜贊奇（Prasenjit Duara）描述關帝信仰的看法。杜的結論是，關帝作為較高層級的神明，其在民眾中的受崇敬程度高於一般次要的土地等神明（杜贊奇：〈刻畫標誌：中國戰神

關帝的神話〉，載韋思諦[Stephen C. Averill]編，陳仲丹譯：《中國大眾宗教》（南京：江蘇人民出版社，2006），頁103）。但在康的調查中，狐仙作為一種動物神，它從不像佛菩薩或者關帝等那樣高高在上，相反卻時時進入人們的生活中，因為它的親民和靈驗而變得普遍流行。

源於物怪的民間信仰之所以對各種不同社會背景的人具有極大的吸引力，正因為它們追求不分是非、為個人和地方利益者提供機會，免受官方權力和道德論述的干擾。所以說，動物神或者狐仙的信仰的流行還有另外一層重要的意義：它們在一定程度上代表了人們心中「惡」的方面，這與中國社會中主流宗教信仰勸人向善的特質是不符的，也就注定了它們是要受彈壓和無法被標準化（standardization）的。

其次，作者的研究顯示出狐仙形象的模糊性和多樣性。它可以代表祖先或是得道的仙人，可以代表淫魔或者是媚婦，又或者是官府的「守印大仙」等。狐仙代表的角色囊括了公、私，正、邪和男、女各種面向。作者揭示出狐仙信仰這種特徵的意義在於，她突破了先前研究中國民間信仰的一個模式：即認為中國民間信仰的神靈體系是對帝國官僚科層制度的模仿。簡單來說，就是神代表正襟危坐的官員，鬼是危險的或者不受歡迎的陌生人（土匪、乞丐等），祖先則是家庭親屬。這種理論模式曾一度被用來分析中國的民間信仰和崇拜，直到近年來才受到較多的批評（參見Meir Shahar and Robert P. Weller, eds.,

作者突破了先前研究中國民間信仰的一個模式：即認為中國民間信仰的神靈體系是對帝國官僚科層制度的模仿。因為狐狸作為神祇的形象極富變化，既可以代表官員的正統形象，有時又是危險的角色，有時又有祖先色彩，反駁了原來的「神—鬼—祖先」模式。

《狐仙》英文副標題的中譯是「帝國晚期與現代中國的權力、性別和大眾宗教」，可是全書中關於「現代」的部分，除了作者在榆林的經歷以及少量民族志內容外基本沒有，無法與「帝國晚期」的內容達成平衡。

Unruly Gods: Divinity and Society in China [Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996])。《狐仙》這本書也是有力地質疑了原先的理論模式，因為狐狸作為神祇的形象極富變化，既可以代表官員的正統形象，有時又是危險的角色，有時又有祖先色彩，所以《狐仙》一書所展現的這種變動不拘的神祇形象，正好反駁了原來的「神—鬼—祖先」模式。

第三，作者認為，狐仙信仰在地域分布上主要處於中國華北地區，並在導論中對此區域作了界定。本書的中文譯者在〈譯後記〉中認為，這是一塊中國民間信仰研究中相對缺失的區域，而對狐仙信仰的系統研究正好可以在此填上空白（頁231）。其實，在民間宗教和信仰的研究領域，對於華南、華中地區的研究固然是比較豐富的，但是對於作者界定的華北地區的信仰也並非沒有相關研究，比如韓書瑞對白蓮教的討論、杜贊奇對關帝信仰的研究等等。所以，問題可能不在於狐仙信仰覆蓋的地域是否彌補了研究空白，而在於這種信仰為何在這一區域盛行，它與此地的其他信仰處於何種關係，為何能有強大的生命力等等。民間信仰通常都具有很強的地方性，所以研究一個地區的宗教或信仰，同時也能更好地探究此地民眾和文化的特殊性。華北地區長時間是中華帝國的核心腹地，討論這裏的民間信仰，尤其是狐仙這樣不被官方認可的信仰，是極有意義的。

第四，系統研究這個地區的這樣一種私秘的信仰，研究材料是不

易搜集的。可本書作者卻神通廣大，從史書、地方志、民族志、筆記小說等各種資料中匯集了大量有關狐仙信仰的材料，並巧妙地編排串聯，很好地論證了自己的觀點，給筆者留下很深的印象。隨着研究的深入，如今利用正史之外的方志、筆記、小說等材料來研究中國歷史已經司空見慣，但是《狐仙》一書對各種史料涉獵之廣泛，對狐仙內容搜羅之全面還是罕見的，作者甚至還運用到了人類學民族志的研究方法。

作者為了寫作本書，還走出書齋，兩次赴陝西榆林地區作了實地的調查工作，調查的結果反映在書中「狐精與靈媒」和「狐精與地方信仰」兩章中。雖然從篇幅看，這些從訪談得來的內容佔比不多，且也很難算得上是真正的人類學田野調查，但這些內容卻從當代的、實地的視角很好地補充了對狐仙信仰的歷史研究。對於從歷史上流傳至今且尚存於世的信仰，進行文本與現實、歷史與當代的對接應當是一個重要而有意思的議題。無論如何，本書所提供的參考書目及實地調查的資料，都將成為今後研究狐仙信仰乃至整個中國民間信仰系統的重要材料。

如果說本書有甚麼令人遺憾的地方，那首先要提的就是：《狐仙》英文副標題的中譯是「帝國晚期與現代中國的權力、性別和大眾宗教」（雖然中文本沒有翻譯出來），可是全書中關於「現代」的部分，除了作者在榆林的經歷以及少量民族志內容外，基本沒有也無法與「帝國晚期」的內容達成平衡。

除此之外，作者強調她對於民間信仰與性別的關係有着強烈的興趣，她說：「筆者在方法上對性別被用來建構宗教權威抱有高度興趣，檢驗這個淫祀如何顯露中國宗教的本質。經由淫祀和性別的主題，筆者要在陳述中國文化的常與變中，探索這個形象曖昧的宗教象徵所扮演的角色和意義。」(頁20)但是比起論述觀音、天后、碧霞元君等女性神明的論著，《狐仙》卻好像沒有令人耳目一新的地方，反倒是沒有桑格瑞(P. Steven Sangren)、彭慕蘭(Kenneth Pomeranz)等人的論文把中國社會中女性神祇的特性剖析得那麼細緻(參見P. Steven Sangren, "Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and the 'Eternal Mother'", *Signs* 9, no. 1 [1983]: 4-25; 以及彭慕蘭：〈泰山女神信仰中的權力、性別與多元文化〉，載《中國大眾宗教》，頁115-42。)

在全書的理論運用方面，作者在導論中就作了交代，主要受到了道格拉斯(Mary Douglas)的邊緣性與危險性、特納(Victor Turner)的闕限理論、福柯(Michel Foucault)的權力及性別理論、布迪厄(Pierre Bourdieu)官方／非官方權力的分類等的影響(頁22-24)，這顯示了作者寬闊的學術視野和深厚的理論功底。儘管中國社會中的狐仙信仰具有的模糊性、邊緣性，以及它代表的階層和體現的權力都在一定程度上契合了上述理論，但是當作者在展開描述時卻很少真正需要運用這些理論。這一方面可能是因為這些理論提出的背景不同，是否完全適

用於中國社會還是問題，另一方面也可能是因為不用這些理論也能把狐仙信仰描述清楚。

筆者反倒是從作者的字裏行間看出了一些帶涂爾幹(Émile Durkheim)或是馬克思色彩的功能主義化約論味道。比如作者一再強調狐仙代表了邊緣、非官方的曖昧形象，聲稱這些形象實質反映了社會變革中不同人群的不同需求等。這實際上涉及到了研究中國民間宗教和信仰的方法論問題。我們到底該套用形形色色的西方宗教學方法，還是借助於歐美日新月異的社會文化理論，抑或是我們應當摸索出一條研究中國宗教和信仰的自己的道路？

除此之外，筆者閱讀《狐仙》之後覺得可以進一步思考的問題還有：一、狐仙信仰中體現出來的所謂神祇與信眾的「互惠」模式，一方面要求神明足夠靈驗以追尋一己之福，另一方面又要將其適當地拉下神壇，當中深層的文化因素是甚麼，在其他文明和社會中是否存在、如何體現？二、狐仙信仰真正盛行的時期是帝國晚期，為甚麼在明清時期各種民間信仰和教派蜂起，而政府對它們的疑慮也到達一個頂峰？三、狐仙信仰在當代中國的發展狀況如何，出現了甚麼新的變化？

當然，這些本不是本書作者必須討論的話題。如果把評論的範圍控制在作者寫過的內容而不是她沒寫的或「應該」寫的，那麼筆者認為，《狐仙》是一部上乘之作。無論從研究的對象、方法還是材料來看，本書都有過人之處和開創之功，儘管還有一些筆者認為值得商榷或進一步討論的問題，但是瑕不掩瑜。

筆者從作者的字裏行間看出了一些帶涂爾幹或是馬克思色彩的功能主義化約論味道。比如作者一再強調狐仙代表了邊緣、非官方的曖昧形象，聲稱這些形象實質反映了社會變革中不同人群的不同需求等。