

"Being home" and "returning home":  
The quest for existential meaning of  
two folk religions in southern Hebei today

在家、回家：  
冀南民俗宗教對存在意義的追尋

楊德睿

南京大學社會學院人類學研究所



香港樹仁大學  
Hong Kong Shue Yan University  
當代中國研究中心  
Contemporary China Research Centre

"Being home" and "returning home":  
The quest for existential meaning of two  
folk religions in southern Hebei today

在家、回家：  
冀南民俗宗教對存在意義的追尋

楊德睿

南京大學社會學院人類學研究所



香港樹仁大學

Hong Kong Shue Yan University

當代中國研究中心

Contemporary China Research Centre

**在家、回家：冀南民俗宗教對存在意義的追尋**

楊德睿著

©楊德睿 2010

出版：香港樹仁大學當代中國研究中心

編輯：陳蒨博士（香港樹仁大學當代中國研究中心副所長）

承印：暉德數碼印務

香港北角電器道 233 號城市中心 1 樓 93 號

電話：(852) 8107 9119 傳真：(852) 2566 9119

電郵：[order@caprinting.com.hk](mailto:order@caprinting.com.hk)

版權所有，本刊物任何部份若未經版權持有人允許，不得用任何方式抄襲或翻印。

***"Being home" and "returning home":***

***The quest for existential meaning of two folk religions in southern Hebei today***

Contemporary China Research Papers No 1 August 2010

By Yang, Der-Ruey

©2010 Yang, Der-Ruey

Published by : Hong Kong Shue Yan University

Contemporary China Research Centre

Editor: Dr Selina Ching Chan, Associate Professor

Associate Director, Contemporary China Research Center

Hong Kong Shue Yan University

Printed by: CA Digital Printing

Shop 93, 1/F, Maximall, 233 Electric Road, North Point, Hong Kong

Tel: (852) 8107 9119 Fax: (852) 2566 9119

Email: [order@caprinting.com.hk](mailto:order@caprinting.com.hk)

All right reserved. This book, or parts thereof, may not be reproduced in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or any information storage and retrieval system now know or to be invented, without written permission from the publisher.

ISBN -978-988-18443-9-2

Printed in Hong Kong

## 作者簡介

楊德睿，英國倫敦政治經濟學院人類學博士，現任南京大學社會學院人類學研究所副教授，主要領域在宗教人類學，旁及認知與教育人類學，田野調查地點主要在長三角地區和華北平原，作品包括 “From crafts to discursive knowledge: How modern schooling change the learning/knowledge style of Daoist priests in contemporary China” (in Chao, Y. Adam (ed.) 2008 *Religion in Contemporary China: Revitalization and Innovation*, UK: Routledge, Chapter 4) 等論文集論文 4 篇、“事、功、鬥：河北省無極縣 S 村的迷信世界的理論意涵”(社會理論論叢第 5 期) 等期刊論文 6 篇、《地方知識：詮識人類學論文集》(Clifford Geertz 著 2002 臺北：麥田) 等譯作 8 本。

## 摘要

本文討論的是現今存在于河北南部無極縣農村的香門和蠡縣農村的混元門這兩種民俗宗教所表現出來的宗教意識。通過分析民眾在習得這兩種宗教的過程中所經歷的典型情境、面對的資訊媒介、注意力的導向和記憶的作用，作者認為：這兩種宗教的訴求表面上截然相反——一個是要賦予“在家”這個事實以道德價值另一個則是要出離俗世以“回家”（回到真空家鄉與聖中的宗族團圓）——但其實目的都在化解存在意義喪失的焦慮，而且也都企圖以重塑或突出“家”的意識為中心戰略，然而，由於無論在現實還是觀念論說上，“鄉土中國”如今都已被“流徙中國”所揚棄，作為“差序格局”之軸心的“個我”已然被現代性解放出來而不必再躲在“祖蔭下”，所以必須以“鄉土中國”、“家庭價值”為力量憑藉的上述策略，恐怕無甚效果。

## 在家、回家：冀南民俗宗教對存在意義的追尋

### 序論

對“家庭價值”的重視或許是中國文化最突出的一項特徵，為此，我們年年演出全球最大規模的季節性短期人口流動——春運，在前後不過一個月之間，有兩、三億以上的中國人在寒風甚至冰雪中奔波，製造出大量的二氧化碳。儘管得付出大量的時間、精力和被哄抬的票價物價，還得承受各種人倫、情感上的劇烈衝突，但我們就是要回家。這種執著具有高度的悲劇性，不時會促使一些不幸遭遇了極端情境的漢人幹出令人錯愕、傷感、悲憫甚至——如果我們容許幽默感逾越道德的話——發笑的舉動，從蘇武牧羊到被笑星趙本山改拍成電影《落葉歸根》的那則真實故事，都是極好的例證。

然而，那些沒有離鄉背井出外打工、移民的中國人，那些客觀上看起來一直“在家”的中國人，是不是就沒有“回家”的衝動呢？他們真的覺得自己“在家”嗎？如果他們不覺得自己“在家”，那麼，不需要加入春運大軍的他們要怎麼才能“回家”呢？

或許有很多人會覺得以上的問題根本是莫須有的玄想，因為他們假定中國人都會自然而然地具有一個模模糊糊的“家”的認同，儘管這種認同的焦點因人而異，可以是“家庭”、“家族”、“家宅”或是“家鄉”，但無論如何不可能沒有，不僅如此，他們還普遍傾向於認為這種“家”的認同是中國人形成自我身份認同的主要參照點，賦予他們以歸屬感、方向感和價值感，這對中國人是好的、必要的也是不可避免的。從梁漱溟的《中國文化要義》(2005)、許烺光的《祖蔭下》(2001)、費孝通的《鄉土中國》(1998)這些自覺地表述中華文化的經典巨著，到“中國人是安土重遷的民族”、“子不嫌母醜，狗不嫌家貧”等通俗的文化/道德論說都陳說著同一種假定，而綿延了數千年的“戶籍”和各種相關的法規制度則證成著、維繫著這種根深蒂固的民族性，至於每年的春運大作戰和《落葉歸根》這樣的電影就是它的戲劇化展演。然而，中國人真是這樣嗎？

姑且不談數千年來中國人口頻繁遷徙、外移的史實，以及不絕如縷的“江湖”或“流氓”傳統（朱大可 2006），就算我們默認前現代的中國真的是一個“安土重遷”的“鄉土中國”，但無論如何現代中

國的現實也顯然不是如此。正如眾所周知的，現當代中國人喜好移民——移民海外或遷居到國內的大都市——的程度可能在世界上名列前茅，而且，至少就目前的情況看來，這些移民到都市或國外的中國人大多傾向於在新居住地永久待下去，少有人打算未來要“告老還鄉”。喜好移民就是渴望逃離或放棄“家鄉”、“家宅”、“家族”甚至“家庭”，我們能假定有這種喜好的眾多中國人是以“家”為自身身份認同、歸屬感、方向感和價值感的主要參照原點嗎？剛好相反！對這幾億已經移民了的中國人來說，“老家”要麼無足輕重，要麼是可厭多於可愛——不論他們肯不肯承認這個事實。換言之，“家”在這些人的自我身份認同中要麼毫無地位，要麼是負面的，它不是自身歸屬之所和價值之源，而是必欲逃之而後快的負累。所以，被廣泛說成是表現“社會病態”的王安憶的《我愛比爾》(2000)、衛慧的《上海寶貝》(2000)以及許多其他文藝作品描述的那種對“異鄉”、“異國”的戀慕，或許才是當今中國真正的主流文化，而《落葉歸根》這樣的電影之所以會出現，或許不是因為故事主角的心態很典型，而是因為它很反常、很非主流。

如果“流徙中國”真的已經取代了“鄉土中國”成為當今中國的主流文化，那麼，對於沒有離開本鄉本土移居都市和國外的數億農村居民來講，“我的家”和“我在家”就將不再是一個簡單自明的、不帶價值判斷的事實，而是需要被努力建構出來並且經過某種合理化過程才能得到承認的一種意識，因為他們在農村裏的家就是“流徙中國”所建構的空間價值位階體系裏不折不扣的底層，而無法逃脫到較高階層空間去生活的他們，自然也就成為人的價值位階體系裏的下里巴人（the subalterns），要他們認同這樣的家鄉、這樣的身份，當然需要很充分的理由，如果這樣的理由不存在，那麼“在意識上的流亡”恐怕就會成為一種普遍的結果：即儘管肉身在自己的鄉土上，但意識上卻拒絕接受這一現實或堅持與現實保持距離，始終將自己懸置在孤絕、漂泊和無意義感當中。

可想而知，“意識上的流亡”與現實存在處境之間的巨大緊張必然會導致焦慮，也會引發出許多化解張力、克服焦慮的嘗試，而宗教就是時下較流行的解方當中的一種<sup>1</sup>。這篇文章所要講的，就是藉河北無極縣的“香門”和蠡縣的“混元門”兩個案例來說明民俗宗教如何協助那些意識上的流亡者找到“回家”的路——說得更準確一點，就是民俗宗教如何促使當地農民就地建構起“我的家”的意識、找到

“在家”的道德價值，從而讓他們能在意識上坦然接受“我在家”這一現實處境，結束流亡狀態，或者，另一種方式就是給他們提供一個在彼岸世界裏的、真正值得歸附的神聖家族來取代他們在俗世中卑微的家，從而將沒有方向、沒有意義的“流亡”生涯轉變成有方向、有意義的“回家”之旅。然而，這兩種直截了當地意圖以復蘇“家”的意識、強化對“家”的歸屬感來解決問題的路徑，恐怕都走不了太遠。作為結論，本文最後分析了這兩種民俗宗教所仰賴的終極基礎仍舊是“鄉土中國”時代的那種穩定的家族中心意識，在“流徙中國”越來越徹底的把家族沖刷到我們的意識邊緣的此刻，除非開始向個體中心意識轉型，這兩種仍舊與家族中心意識捆綁在一起的宗教恐怕前景悲觀。

由於本文探討的焦點是特定宗教如何影響個人的心理、意識（當然是通過行為表現出來的部分），而不是宗教如何影響社群集體的行動、關係或社會結構，所以本文的討論將集中于村民們如何認知、習得特定宗教的過程，也就是從“門外漢”變成“圈內人”的學習過程，而這就意味著本文難免會導致兩種“遺憾”：首先，依據認知人類學的基本假定，本文嚴格地區分“師父教的知識”與“學徒學到的知識”二者，並將注意的焦點置於後者，所以此處討論的主要不是經典和神職人員意圖要灌輸給其他人什麼樣的教義，而是門外漢和一般追隨者從他們那裏學到的究竟是什麼，這種旨趣與講究文本和歷史的傳統宗教研究極為不同，所以想要來此獲知這些宗教的“官方說法”的讀者肯定會失望；其次，本文集中討論認知學習所造成的意識變化，此一焦點的設置本身就已經假定了人是有一定的自主思考、判斷能力的主體，而不是像非靈長類動物那樣單純地被模仿本能和趨利避害本能所驅動的動物，所以不能用“條件反應”之類過於簡化的模型來解釋人的行為模式學習，因此，儘管由於篇幅所限無法具體批判或明或暗地訴諸控制論隱喻的各種人類行為解釋模型，但至少本文將盡力把焦點至於介乎在“條件”和“行為反應”之間的主觀認知過程，以對抗行為主義及各種客觀環境決定論對人類思考自由的擠壓，因此，想來此尋找宗教信仰之“法則”或“規律”的讀者也肯定會失望。簡言之，作者既不敢冒充這些宗教的圈內人去談教義，也不敢偽裝成仿佛是研究動植物的“科學家”那樣試圖確立某種通則，只是老老實實的報告自己作為一個“受過訓練的門外漢”短期觀察在地人並與他們對話之後的心得罷了。



既不接受以施教者的“灌輸”觀點對學習者主動性的掩蓋，又不援用本能和條件反應等行爲主義風格的學習理論，那要如何研究完全鑲嵌在社會文化脈絡之中的宗教認知與學習過程呢？迄今爲止，人類學界關於“宗教認知”的討論焦點一直在於“反直觀（counter-intuitive）”、違背經驗理性的宗教概念與人類天賦認知機能之間的關係，既有文獻遂呈現爲以 Pascal Boyer 爲代表的“自然主義”（主張宗教是天賦認知機能自然產生的副產品，並因爲它具有適應優勢而被人類生物性、社會性的演化過程檢出、強化）和以 Dan Sperber、Maurice Bloch 等人爲代表的“後天習得論”（認爲宗教觀念至少可分爲相對立的直觀層次和反思層次，前者確實與天賦認知機能相拍，但後者卻只能從社會互動中產生、傳播、習得）兩大陣營之間對峙的局面<sup>2</sup>。可想而知，由於是焦點在“先天稟賦”與“後天習得”的對立，所以兩大陣營都傾向以兒童和青少年爲研究物件——特別是還未入學的 3 到 6 歲間的兒童，所以，除了少數屬於“後天習得論”陣營的作品外<sup>3</sup>，以成人（尤其是中老年）爲焦點的本文並無多少直接相關文獻可供參考。

那麼，那些少數的“後天習得論”作品爲本研究提供了什麼啓示？可以簡單歸納爲情境（situation）、媒介（media）、注意力（attention）和記憶（memory）這四點提示，前兩點目的在還原學習發生的語境（context），後二點強調的是學習者在語境中的自發反應。先看語境：“情境”提示我們仔細觀察構成“學習情境”的各種要素——教者、學者、時間、地點、涉及那些物品和現象、參與者之間既有的社會關係、他們之間發生了那些互動、他們參與互動的外顯目的和潛在目的……等等，其核心精神在於打破以現代學校教育（schooling）爲范式而形成的對“教學情境”的狹窄界定，看見人類在諸如舉行祭拜儀式、鄰里閒話家常等各種生活情境中進行的文化習得。“媒介”則提示我們注意在學習情境中用以傳導知識的各種媒介形式——是言語、口頭禪、紙質文本、動作、影像、聲音、氣味、顏色，還是周邊的時空物質環境……等——並厘清它們各自傳導的究竟是什麼樣的資訊，尤其注意它們傳達的資訊之間的分歧與矛盾，以避免被表層傳導的資訊所蒙蔽。通過細緻觀察“情境”和“媒介”以辨明學習的語境之後，接著觀察學習者在語境中的反應。針對學習者可能會有的各種不同的反應，既有文獻建議把焦點放在“注意力”和“記憶”上，也就是回答“在情境中的各種媒介傳導著諸多相異的資訊時，學習者究竟把注意力放在那些媒介、那些資訊上？”和“學習

者如何把所吸收到的資訊保存在記憶裏？”這兩個問題。第一個問題其實就是問學習者究竟學到了什麼，第二個問題則是問學習者有沒有把學到的東西記住、記成了什麼。依據這四點提示，本文將案例中兩種民俗宗教追隨者的習教過程均分解為幾種情境（如“看事”、“調風水”、“立堂”、“記名掛號”、“學誦經”等），檢出其中最關鍵的媒介（如言語對話、肢體行動、八字真言、經卷等）及其傳導的資訊，之後討論習教者真正注意到的是什麼樣的資訊（如關於親族的記憶、家居的物質空間、神聖文本、超現實的彼岸世界等）以及這些資訊如何保存在記憶裏（如設立神龕、日常禮拜儀式、持咒等），從而構成他們的宗教意識（religiosity）。

## 一、無極縣 S 村：分化張力與道德危機

當前河北南部農村的民俗宗教至少呈現出了兩種建構“我的家”和“我在家”的意識的途徑：一個比較簡單直白的方式，便是設法把現在的居所變成“家”，同時建立起自己和家宅之間神秘的本質性連帶，從而為自己的存在至少設定一個空間中的基點，以此消弭漂泊感；另一種比較曲折甚至仿佛有些倒錯的方式，則是把自身歸屬感的物件（意識上認定的家）從不確定的現實世界裏移出，投射到超越的神聖世界裏去，隨之將自身在現世中命運的跌宕飄零理解為坎坷的“回家”之路，於是自身也就從神聖世界中永恆終極的家獲得反射回來的自我確定性——至少人生有了個明確的方向，用這個方向性來為自我的存在提供一個穩定的基點。以下我將以無極縣 S 村的香門為例說明第一種比較直白的方式，以蠡縣的混元門為例說明第二種方式。本節先談香門。

在進入香門的具體案例前，先簡述一下背景：

無極縣 S 村位在河北省南部極為平坦的海河平原上，是個典型的農業縣裏面的一個典型的小農村，全村的在籍人口 2200 人左右，耕地面積約三千畝，一個四口之家平均可分配到 5 畝左右。氣候比較乾旱，地下水儲量也在銳減中。過去以小麥和玉米輪作為主，如今已很少有人以種植糧食為主，多數人家中的青壯男性外流到都市打工，老人和青壯女性留在家裏種地、帶孩子，另有少部分人家搞大棚種菜，無論採取那種經營方式，每戶每年都能節餘 7000 元到 11000 元左右，家戶間所得差距不大。

S 村的最大特色就是整齊、單調的聚落空間佈局與地景，鮮明地展現出國家的強大力量。在 70 年代晚期到 80 年代中葉之間，隨著新式鄉村治理機制的建立，原本雜亂無章地擠成一團的 S 村住宅區被重新規劃成面積 2 平方公里左右的一個幾近四方形的整齊建築群，錯落的老屋和狹隘崎嶇的老巷弄被拆除，蓋起了一排排標兵般列隊整齊、一律坐北朝南的平房。而 S 村的耕地，也幾乎一樣整齊地環繞在村莊四周，形成一條寬大約在 0.5 到 1.5 公里之間的綠帶而與鄰村分隔。

家戶所得水準接近，又居住在整齊、單調的空間地景中，不難想像當地人的生活作息規律看起來也高度齊一，特別是在農閒的冬夏兩季，把居住區分割成六個長方塊的三條大街既是村民社交活動中心也是村子的時鐘，似乎全體村民的生活作息都環繞著它們而轉。

在經濟條件、空間地景與生活規律齊一之外，村民們關於親屬制度與倫理的說法也口徑一致。這個近兩百戶人家都姓王的村子（除了四戶以外）沒有一家有族譜，更沒有祠堂和共同祭祖的任何記憶，村民們也不認為本村的所有同姓家戶間有同宗關係，事實上，他們對於祖先及親屬關係的歷史記憶通常只能上溯到三代為止，因此，住在外形極為近似的住宅裏、經濟條件和人口數也差不多的這些王姓的主幹家庭之間，並沒有一種宗族譜系的位階秩序存在，親戚關係網因而顯得是相當水準、橫向的延展，與盛行房支制、關係網縱橫交錯的宗族村形成鮮明的對比。但這並不影響到當地人對父系親屬制度的堅持，至少在口頭上，村民們都認為從夫居外婚制和男系繼嗣制是“天經地義”的規矩，所以村民們極為重視生兒子，為生兒子而違背一胎化政策在當地被認為是正常的而且是道德的，而生了兒子以後，父母應該要全力栽培兒子，直到兒子娶妻生子（娶媳婦的彩禮通常足以花光二老的動產，甚至多半要因此欠債），然後把土地交給兒子媳婦耕種、房屋大半讓給兒子一家住，二老從此在家打雜、履行其照顧孫子女的義務。相對於此，兒子媳婦有義務與父母（公婆）住在一起、奉養父母直到父母過世，至於理論上應當出嫁的女兒則沒有任何奉養父母的義務。

然而，在平坦、均質的社會圖景底下，S 村其實依然飽含著分歧性與異質性。從村民關於這個村子的言說裏，我們能梳理出至少三條通往分歧、異質性的線索：首先是通過經濟或文化資本積累產生社會分層與流動，例如在 1980 年代末到 1990 年代初，S 村有一些人通過

“跑藥”（即體制外的西藥貿易）致富，結果估計有 50 戶左右富起來的人家從此遷居到縣城或石家莊市去了，此外，S 村的基礎教育水準一直相當好，一向是全縣在教育方面的模範村之一，這些學習好的孩子大多數都隨著升學而移居去了全國各大城市，只有極少數回到該村小學教書。第二條線索是父權的婚姻與親屬關係制度對男女兩性的巨大壓抑。首先，在男系繼嗣制這種觀念的霸權底下，女孩所得到的栽培普遍不如男孩子，在教育上和工作上的發展前景也就普遍劣勢，結婚後，她們若不育或者未能生出男孩，又會遭到夫家親族的重大壓力，這再加上嚴格的從夫居外婚制，不難想像與公婆鎮日住在一起的她們心情會壓抑到什麼程度，不僅如此，在盛行丈夫外出打工這種經濟模式的今日，留守在夫家的妻子（尤其是不育的和未生男孩的）與公婆不得不直接摩擦，雙方間的緊張不和往往積壓無解。而在男性方面，既有的親屬制度給了他們許多相對於女性的優勢，也帶來了較大的壓力——除了得爭取掙更多的錢，還要在情感關係上穩住父母花大錢甚至負債娶進門的媳婦，更要讓他們的婚姻能產生子嗣，這當中任何一個環節出了問題，就足以讓這個男人愧對父母的栽培、喪失道德地位，然而，目前流行的外出打工雖有可能多掙一點錢，但身體與財務的風險都相對較高，運氣不佳沒掙到錢或甚至因工傷無法再幹活都是隨時可能會發生的，而且很可能要付出夫妻情感疏離、外遇甚至離婚的代價，而一旦婚姻出現問題，這些情感和自尊受創的男子幾乎不可能再回到村子裏生活，所以，不難想像 S 村會有兒子因傷病失業不得不赧顏回農村給老父母撫養的，也有出外打工後發生婚變，結果把人（兒子、媳婦，有時甚至包括孫子女）財（已花去的娶親費用）兩空的老父母棄養在農村的悲劇。第三條線索就是以上兩條線索的後果：那些未通過致富或教育成就來達成社會流動的人當中，很自然的會有人對“留在家鄉種地、結婚生子、偶而出外打工、寄希望於下一代 …” 這樣的農民生涯以及幾乎與之必然相聯的親屬關係模式感到失望、厭倦。不管沒有任何資本可言的他們到底有幾分成功的希望，他們依然會想出種種富有創意的方式儘量掙扎逃脫這種沒有價值感的宿命——以外出打工之名行離家流浪之實，就是其中最常見的一種。

## 二、保家：香門的存在主義

在村民的意識和論說中仍然位居主流的平坦、均質的社會圖景與在底下不斷進展中的分歧、異質化之間產生了巨大的張力，可想而

知，雖然每一位村民都在承受著這種張力，但那些還留在村裏的——尤其是學習和工作都不出色而呆在村裏待嫁的女青年、丈夫出外打工的已婚婦女，以及兒女已長大離家甚至移居都市的老父母——顯然要比那些有資源、有能力離開的人要承受更大的壓力，也更沒有資源去化解那種壓力，在這種情況下，民俗宗教便成為這當中許多人重新定位“家”、為“我在家”這一事實賦予能說服自己的意義的主要管道。要說明這一點，先得瞭解一下當地的“香門”這種民俗宗教。

香門是與周星（2007）、李慰祖（1941）等民俗學家細緻描繪過的“四大門”這種民俗宗教極為相近的一種宗教，再加上我已在另一篇已發表的論文中對S村的香門做過較詳盡地描述<sup>4</sup>，欲知詳情的讀者可自行參見上引諸文，故此處不再贅言，簡單講：香門是一種以靈媒（當地人稱“師婆”或“師傅”）及其信從者（“燒香播火的人”）為中心所構成的一群沒有明確界限但相互關聯的宗教活動，它沒有經典、沒有儀軌、沒有廟宇壇場，靈媒也從不宣教，只是等待碰上麻煩事需要解決的信從者自己主動上門來求助，於是靈媒在自家的神龕前以通靈和法術為求助者看事、解決困難<sup>5</sup>，在這過程中，靈媒們可能會訴請上白玉皇大帝、南海觀音下到長仙（蛇精）、王仙（鱉精）等不下數十尊的神仙降示，以確定問事者的麻煩的原因和解決之道，結果通常是教導問事者如何對特定的鬼神獻祭——諸如燒香、燒紙錢、貢獻食物等等——來禳解。許多問事者在困難解決之後便不再與靈媒打交道，但也有很多人會與靈媒締結“師徒”關係<sup>6</sup>，經常相處，而新一輩的靈媒往往就從這些“徒弟”當中產生出來。

香門以三種主要的方式協助S村的居民重新定位“家”和“家”與他們個人的聯繫——“燒燒送送”、“看風水”和“立堂”。

首先，“燒燒送送”的意含主要是協助村民清理關於親族（包括血親和姻親）的記憶，把親族關係史中種種牽扯到現存家庭成員的恩怨情仇給翻出來清點一番，或是發洩積怨，或是抒發罪咎感，或是提出壓抑多年的懷疑，然後再以獻祭等儀式手段將它打包處理掉（遺忘掉），這一過程使得村民得以甩掉或至少減輕記憶的包袱，比較好的將現存的家庭與親族間過去的那些恩怨情仇區隔開來，這常能有助於縮小家庭成員分歧的記憶和詮釋，使他們在對記憶的詮釋上趨近，從而緩解家庭內的離心力、提高認同感。

S 村最出名的靈媒芳筠經常演出此種操作，以下這則經典案例可以為證：

臨近的 Z 村的惠英來問事，說“怎麼覺著這兩天子……那心眼裏老像跟那啼哭也是裏，光這心眼裏覺著跟那有嘛冤也似哩，上話也想啼哭，總想出長氣……”，芳筠斷：家中有一男鬼作祟，此人煤氣中毒而死，是惠英的同父異母兄長，怨惠英之母（他的後母）離間了他與生父的感情，如今孤魂飄零無依，經芳筠協調，願意以 100 張“死人票子”為條件停止作祟。其次，惠英已夭折的侄女也來抱怨家人沒一個理睬她、替她出氣，芳筠建議燒給她 40 張票子。其三，惠英的堂哥車禍橫死，雖然這次沒來抱怨，但為了防患於未然，芳筠建議還是給他燒上 60 張票子。最後，芳筠指示她從她家朝南去找香燭店（兼賣香燭紙馬的小雜貨店在當地很多），買一包錫包、一捆香、一刀黃紙，回來在家旁邊的三岔路口或四岔路口“燒燒送送”，一邊嘴裏“數落他們一頓，讓他們該歸那兒歸那兒”，“[別] 挨著俺家……找你家的人去！”這樣就好了。

很可惜以上的簡略記錄並不能傳真反映芳筠為惠英看事的實況，遺漏的資訊中最關鍵的部分，就是芳筠與惠英合作確定作祟的鬼魂的身份的過程。簡言之：每次都是芳筠提個頭，說這鬼是男是女、對惠英有什麼抱怨，然後惠英再從其回憶中搜索出可能的人選，然後芳筠再進一步提示這個人的大概模樣，然後惠英便據以和她的記憶進行比對，從而確定鬧事者的身份和他/她與自己的親屬關係。這一過程的重要性在於：我們雖沒有能力去判斷芳筠到底有沒有通靈的能力，但卻能肯定地說芳筠在問事過程中誘導惠英把她的家族史記憶打開來檢視、梳理、比對了一番，發現了關於凶死、早夭的親人的記憶仍然在抗拒著被徹底遺忘的結局，最後，在芳筠的指點下，惠英用獻祭的儀式把這些記憶中的人物送走，讓他們回歸到該被清理、遺忘掉的記憶區間裏去，通過把這些記憶妥善地封存起來（以備將來徹底丟棄），惠英“保”了自己的家，也“安”了自己的心。

從以上的案例裏，我們可以看見：除了清理記憶中的親族恩怨，芳筠的指示還包含著另一類重要的元素，就是方向（家的南方）、位置（家附近的三岔路口或四岔路口）等與空間資訊，這就引出了香門協助村民重新定位“家”以及“家”與自己的關係的第二種作為——

“看風水”，即通過將居所的空間、地形、地物及相關掌故與居住者的運勢窮通聯結起來，提高村民對於其居所的建築、格局、位置等空間資訊的注意和記憶，並且引導村民接受“居所不僅是個身外的、無所謂善意惡意的物質空間，而是與居住者的身心健康和命運緊密相連的”這種觀念，換言之，香門在為村民看事、教村民如何禳解凶煞的過程中給家屋賦予了神秘的意義，讓“家屋”不再只是像旅館客房一樣的居所，而是攸關家人吉凶否泰的靈物。這種作為的案例多不勝數，姑且以下面這個較簡短的故事為證：

西圳莊的常光與妻子、姐姐、姐夫、妹妹等五人一同來問事，主題是常光的女兒是否該繼續念書。芳筠指出：女孩子在學校交了個小男友，但問題不大。大的問題是女孩兒常頭疼、心慌，其原因一是有個夭折了的男性親屬的鬼魂騷擾她，須燒給他 80 張死人票子，二是前一名鬼魂的母親的鬼魂，也在騷擾她，這位須燒 51 張票子，三是一位因腦血栓猝死的男性親屬的鬼魂，須燒 20 張票子，四是一位身份不明的（五位問事者討論了一會也沒想出來）老婆子，須燒 9 張票子。再來就是與家宅風水有關的問題了。第一、有只被他們從家院裏挑出去的長蟲（蛇）在報復，須燒給牠 3 包錫包、三捆香、三刀黃紙；第二、家院裏靠西邊有棵小樹，應刨掉；第三、家院裏有小甕子小桶子，應全部清掉；第四、家裏曾養過一條狗，賣了，如今這狗也在銜冤報復，應燒給牠 7 張票子和一個卷子。最後，建議為這女孩“還人子”（即對天神上貢以示感謝天神賜給這家一個小生命）。接下來，關於全家人的健康以及常光本人的財運，芳筠指出都不甚好，建議：一、家宅西邊有口井，裏頭有東西，破壞一家運勢，應在街邊燒一包錫包、一捆香、一刀黃紙“送送”；二、家宅南邊的鄰居家有個胖婦人，妨礙他家的運勢，建議在屋頂上放一支掃把，掃帚枝朝南邊鄰居家，無論如何別拿下來；三、茅廁旁邊也有棵小樹，應把它刨了。

常光在問事的過程中不斷地跟同來的四名親屬討論，以求能從大家的記憶中挖掘出能夠跟芳筠提供的線索對得上的人、物、地點，而且顯然有很多次失敗——沒有人能準確憶起符合芳筠所提供的線索的物件。自然，這樣的結果很可能導致常光一家不再相信芳筠的通靈能力，但無論如何他們還是在芳筠的引導下進行了一次人物、空間和事件記憶的操練，並且花了不少精神相互比對各自的記憶。當然，如果

他們後來很快就回憶起了或觀察到了芳筠所提示的一切人事物，他們很可能從此就成為芳筠的忠實追隨者，接受她所傳達的一切信念和預設。

但是，或許更有趣的是以下這種更常見的情況：像常光一樣的信眾通常會在“芳筠看不准”或“自己記憶失敗”這兩種判斷之間遊移不定，極少有人會徹底質疑、否定“鬼魂和家宅風水會對家人有所影響”這一根本命題，於是這種猶豫會激發他們想要得到確定答案的好奇心，促使他們更加努力地去觀察、回憶，結果，就算他們最終判決錯在芳筠，認定她是個沒有通靈能力的庸才，他們畢竟還是把家族集體記憶做了一番整理、澄清，並且大大提升了對於自家居所的注意和認識。更重要的是：通過這一番被好奇心所激發的觀察、記憶家宅空間和物件的過程，他們通常終究會發現他們想要找到的東西——即足以賦予“這個地方及其中的事物、發生過的掌故，真的跟我家人的健康和運勢有某種神秘的關聯”這一信念以某種真實感的一些線索，儘管他們可能永遠無法確證那種關聯到底是什麼，但那種朦朧的信念便已足夠讓他們感覺到這個地方不同於其他任何地方，它似乎不再是完全客觀的物質性存在，而是與“我”有本質性連帶的某種有靈性的活物，這所以它是“家”而不是宿舍、不是旅館。

總結上論：只要香門的師傅在看事時啟動了“把問事者的注意力導向家宅風水”這一程式，除非遇上極度排斥風水論的人，則不論這位師傅靈不靈、說得准不准，結果都會提升家宅空間在當事人的意識中的重要性，甚至——如果以上的分析正確的話——在師傅“說不準”（即“與當事人的記憶和觀察差距太大”）的情況下這種效果反而更強，因為它意味著當事人會花更多的心力去搜集證據來推翻師傅的論斷。

在建構“家”與“我”之間的神秘本質性聯繫的道路上，陽宅風水雖然能起到一定的作用，但是它所能呈現的關聯是極其模糊不定的、一般人完全無法用理智去索解、分析的<sup>7</sup>，所以——按照已廣為接受的認知心理學記憶理論——這種無厘頭的資訊很難被保存在長期記憶裏。此外，調理風水可能是一個短暫的、一次性的事件，如果當事人按照師傅指示調整好了家宅風水後就一切順利，其家宅佈局也一直沒有變動，那末風水的話題就很可能會被漸漸遺忘（儘管實際上這種情況很少，因為家宅佈局很難長期保持不變）。總之，風水論比較不



容易被人記得，也沒有要求人們經常重溫相關記憶的必然性，所以它在建構“家”與“我”之間神秘的本質性關係方面的效果雖強，但可惜效期太短。與此相較，香門在建構“家”的意識方面提供的第三種作為——立堂——就很顯然地是一種具有長效性的措施。

立堂意指在家中某處設立一座神龕，它包含一連串的法術和儀式，是香門為人辦事的各種手段當中最慎重、最繁雜的一種，通常只有在“送送”、調整風水、“許願/還願”等等手段都用盡了，當事人還是被“玄病”鬧得厲害時才會用上。當這種情況發生時，S村的靈媒和信眾通常會表達出這樣的判斷：“某某人給某某仙占著”，或者說“某某仙占著他家的仙位”，這兩種表述在當地被理解為同一個意思，即“某某仙要求居住在某人家裏，享受他一家世世代代的香火供奉”，則無論是由於無知還是明知而不為，只要這家人沒滿足這個要求，這家人（尤其是當中對神靈特別敏感的那個人）就會遭玄病纏身，直到這家人遵旨立堂為止。桂子和英子的故事可以說是S村香門教人立堂的典型案例。

桂子是一個兒子的母親，她在約莫1980年代末、90年代初她剛結婚沒有多久之後立的堂。她丈夫是爸爸教過的某一班學生裏的班長，雖然父母早逝，沒有任何家底可言，但爸爸自知家裏也拿不出什麼陪嫁，也沒啥可挑剔的，加上認為這學生人品好、可信，將來會有出息，所以把桂子嫁給了他。可是，打從她過門之後沒幾天起，她就“鬧開事”了，看見滿屋子都是夫家先人的鬼魂，於是她使盡力氣想把這些“死魂子”罵跑，但毫無效果，於是她回到娘家，但情況也沒改善，只是看見的變成了娘家先人的鬼魂，最後終致精神崩潰，哭笑詬罵終日，不認自己的父母，把新婚的禮服、喜帳、被面都給燒了，家人只好去請師婆幫忙，結果在好幾位不同的師傅的指示下，家人先是一個勁的燒香、燒紙、設貢“送”先人，幾乎把整個家族的人能回憶起來的先人都送了個遍，還是不見好轉，然後又通過幾位不同的師傅向觀音菩薩等等眾多仙佛許願求治，依舊無效，於是鄰居的師婆金妹判斷她是被有道行的“王仙”“占了她的仙位”，於是立了堂敬王仙，但她隨後不久之後就故態復萌，於是改問另一位師婆薑蓉，後者“點”的是“長仙”，結果還是不行，然後才問到第三位師傅老韓。老韓建議她娘家人向老人詢問她家祖上是否有立過堂、敬過神，結果問出來了，

原來她家在文革以前一直都有立堂，可是敬的是誰？從他爺爺那輩人都走了以後就已經沒有人知道了，但這個線索還是發揮了關鍵作用，老韓就循著這一條路去請教他聖中的師傅們和她家的先人，結果問到她家堂上敬的主要是五臺山文殊菩薩和“袁仙（刺蝟精）”，這一“點”對了，重新拉單子立堂之後，她就恢復了正常，不久之後就懷孕了。

英子的婆婆在世的時候在家堂裏敬著神，但她從來沒在意，也沒幫忙敬過。大兒子大學畢業結婚並確定要落腳在南方某大城市生活之後不久，婆婆就過世了。又過了幾個月，二媳婦把孫子帶回娘家生活了，也就算是跟長年在外打工不回家的二兒子離了婚。此後不久，她就開始經常胸悶、恍惚、心慌、深度疲倦，不時會夢見婆婆要回家來。於是她開始詢問師婆怎樣把婆婆好好送走，是否應該辦場隆重一點的法事給她超度，還是燒燒送送就可以了？總之，折騰了一陣仍不見好，於是芳筠阿姨建議她把婆婆的靈位和神龕上的一切統統移交給她先生旺辰的大姐，“她們母女可能處得比較好”他說。可惜這並沒解決問題，旺辰的大姐從接掌了神龕以後，丈夫的生意就老虧錢，於是她也跑來問芳筠求助，於是芳筠建議再由旺辰的二姐接手。不幸，二姐接手以後家裏就常出意外，一次二姐夫出了車禍，二姐怒氣衝衝地來找芳筠，要求她設法解決，於是芳筠只好再找旺辰，請他把母親留下的神龕接回去供奉，消息傳來，英子馬上去請另一位師傅景明幫忙想辦法，結果景明以通靈之法問老太太本人有何未了的遺願，然後告訴英子說老太太是要英子接著“支應”起敬奉堂上眾神的使命，這個仙位是婆婆從她娘那裏接過來的，她一定得把它傳下去，否則就走不開。而她最屬意的傳人是兒媳婦英子而非那兩個女兒（因為兩個女婿都對這類事情很不友善），老太太表示只要這事一旦辦妥，她就可以安心上五臺山去找她娘了，不會再在S村徘徊不去。於是英子仔細地向景明學習了立堂的各種規矩，把婆婆留下的仙位支應了起來，此後她的身體就漸漸好轉，再也沒夢見過婆婆。

這兩則案例讓我們清楚看到“立堂”如何有力地把住宅塑造成“家”——即這個建築空間不但是有靈性的活物，而且與居住其中的人聯和構成一個有機整體。我們可以用“占”、“點”、“支應”這三個觀念為焦點來剖析這一效果是如何達到的。

首先，“占”是個排他的歸屬概念。說某某仙占了誰或誰家的仙位，就意味著某某仙對後者有排他的獨佔權利，除非是位格較高神仙，別的神仙不可分享這種權利，至少決不允許徹底剝奪他分享的權利，而從被占的人家的角度來看，這一關係就成了一種獨特的身份烙印，把這一家和別家清晰地區分開來。其次，“占”又是個把住宅空間與居住者混同的概念。“占著某人”和“占著某人家的仙位元”這兩種表述方式在當地語言中的混同，展現了在“人”與“家（中的仙位）”之間建構某種本質性的連帶關係或甚至乾脆混而為一的傾向。簡言之，“占”是個對外排他、對內混同的概念，它比陽宅風水更進一步，以某一位或幾位神仙之名把人與其住宅框在一起。

不過“占”最多只能做到在認知層面上把人與其住宅抽象地框在一起，緊隨它之後而來的以“點”為中心的各種引人入勝的活動，才把那種觀念從表層的認知推向較深層的感官界域。

“點”就是由靈媒運用通靈能力來搞清楚究竟是那位或那幾位神仙“占”了某人或她家的仙位。“點”的最重要特徵在於S村靈媒不運用任何可見的占筮方法去詢問占著當事人的神仙，就像看風水一樣，他們所憑藉的完全是超常的直觀（無論他們自稱這種直覺來自氣功諦觀或是獲得保護神——“聖中的師傅”——直接輸入他們腦中的指示），這使得“點”看來完全是隨機任意的，沒有規則可循，結果也並不令人意外地錯誤率極高。然而，這不但沒有傷害到香門的號召力，反而創造出了風水之外的又一大懸念，當事人和所有旁觀的村民都像在觀賞燈謎大賽一樣，興高采烈地觀賞靈媒們競相拋出答案，直到當事人的情況穩定下來，證明了最後一個答案是正確的為止。之後，這類故事當中比較曲折離奇的那些就成了人們樂於傳頌的地方掌故，成為傳播香門這套宗教的最重要媒介。

“點”的隨機任意性（至少在表面上看起來）所導致的懸念、競賽和群眾關注等等，我已在別處討論過<sup>8</sup>，此處要強調的是它在突出個人和個別家庭的個殊性方面的效果。相對於大多數宗教信仰徒在從事類似行動時所遵法則的高度規律性、可預期性——比如佛教徒要立佛堂的話毫無懸念地會供奉觀音、佛祖或西方三聖，香門為個人或家庭點的神譜卻完全是不可預期的、家家都不一樣的，這就突出了個人及其家庭與“占”著他們的神仙之間的特殊緣分，而這些各個不同的神仙也就成了把這家人與外人區別開的特殊印記。但“點”所做的不僅僅

是把前面“占”所提出的抽象框架明確化，它的隨機任意性所卷起的“猜謎大賽”配合著當事人被玄病困擾的詭異情景更使它成為個別家庭之獨特性的一場充滿高昂情緒的演出，猶如一場光影燦爛的新品發佈會，在當事人一家和圍觀群眾腦中留下了深刻而豐富的感官印象。

“點”好了以後，接著就是“拉單子”，即由靈媒為當事人書寫神龕上供奉的紙質牌位，上列占著當事人家的那些個仙以及靈媒本人“在聖中的師父們”總共七、八個至十數個不等的神佛名號，隨後把牌位貼在堂屋的牆上，擺上香案和貢品、燒香燒紙鳴炮、宴請親朋好友（稱為“拜會”），這就完成了立堂的整個過程。此後，這一家人需對牌位規律地上香獻貢並代代相傳而弗替，這就叫“支應”。

拉單子和立堂把“住宅是有靈性的、與居住者有神秘的本質聯繫的活物”這一風水論基本觀念給實體化為可觸及的物體和佈置，占著仙位的神仙成了住宅的靈性的代表，或者說它使住宅的靈性上升了一個檔次，成為有意識、有意志的、像人一樣的“靈”。而日常的支應，則通過規律的儀式行為把人的身體與住宅的靈聯繫起來，間續性地刺激人去注意並回憶這一聯繫，提醒人對於這個靈的歸屬和義務，甚至暗示這種聯繫能提供人保護和福祉。至此，香門對於“家”的意義的建構到達了它力所能及的頂點：“家”被塑造為既是一個物理上的空間、建築和物件的總合，同時又是一個與它的“屬民”命運相連的、能為後者提供保護和福祉的神靈。於是，“我在家”不再是個單純的、不涉及倫理道德意義的事實，而是一種必然的倫理義務（因為“我家的仙位被某某仙占著，所以家裏不能沒有人去立堂敬奉，否則就會出事”），甚至是一項具有道德價值的崇高事業（因為“支應起堂上的香火能夠保障家人平安、家運昌隆”）。就這樣，香門為不得不留在農村裏生活的人們提供了一種他們能夠理解的、能夠說服他們的意義——“保家”，讓他們不必經常被“自己的一生是一場徹底無意義的受苦和失敗”這種魔鬼般的荒謬感所糾纏。猶如一種鄉土版的存在主義，香門以“保家”之名讓S村的西西弗斯們心平氣和地把巨石推上山，日復一日<sup>9</sup>。

### 三、是喬木還是蓬草？

香門協助建構的那種家究竟是什麼樣的家？很顯然不是宗法制度所要建立的那種父系宗族，而是以核心家庭為典則，可以向上擴展到

包含父親的父母，也可以橫向擴展包含未婚（或離婚、喪偶）兄弟姐妹的家庭。上一節的幾個案例清楚地揭示了這一點：惠英用死人票子打發她的同父異母哥哥、侄女和堂哥離開，西圳莊的常光用死人票子打發走四個遠親的鬼魂，桂子的家人更是拼命的燒死人票子送遍了先人，都是爲了要那些親屬的鬼魂“[別] 挨著俺家……找你家的人去！”，甚至連旺晨的親生母親的鬼魂也都被旺晨同胞三姐弟爭相往外“送”，英子最後老老實實把家堂支應起來，也可以說是出於要把老太太送走的目的。與這些事實完美呼應的是祖先崇拜在 S 村的闕如，村民們罕能記得三代以前的先人，除了在過年時有幾乎難以察覺的祭祖儀式，還有在清明時到父母、祖父母的墳上稍事祭掃，其他幾乎沒有任何行動，至於家裏有立堂的，神龕上也沒有祖考妣的牌位，最多不過在旁邊擺上上一代先人的遺照，沒有專門爲先人設的香爐。所以說，香門的作爲其實是“敬宗收族”這種宗法理念的背反，不但不幫村民重建或“再發明”關於宗族的記憶，更積極協助村民遺忘、甩脫親族（含血親和姻親）的記憶對核心家庭投上的陰影。

或許有讀者會認爲上述論斷與桂子從自己的祖父母輩、英子從婆婆那裏接續家堂香火的案例相矛盾，但我認爲只要我們認清立堂的性質，就會知道這裏沒有任何矛盾。的確，桂子和英子的立堂客觀上看起來是重建了中斷的家族記憶，但是我們要知道還有很多別的案例完全不涉及承繼先祖所立的堂，同時也要記得桂子和英子立了堂以後並沒有相應地建立起祖先崇拜，反而得以更坦然地把先人的記憶封存起來遺忘掉——反正遺願已了的先人們已經超度到另一個世界去了，和這個家已經沒有什麼關係了。所以，桂子和英子的案例絕對不可以拿來與建孔廟的大川村孔氏家族<sup>10</sup>、建宗祠的山東閔氏家族<sup>11</sup>以及全國各地眾多的“宗族重建”案例相提並論，香門立堂要保的是家，不是宗族，這個家是一棟住宅加上其戶籍現在和曾經系於此宅的一群親屬，它更像是空間中的一個生活上的聚集點，而不是血統世代傳流過程中的一個環節，它的延續性主要系屬於“占”著這棟家宅的神仙——建築空間的靈，而不是族譜、祖宗牌位、祠堂等代表宗族的聖物。若用 Tim Ingold（2000: 132-151）的歷史意識分類學來看，父系宗族崇拜的是像喬木（生命之樹）一樣的縱向宗支巨廈，但香門所保重的家卻是像蓬草一樣在空間中水平展延的網路，它的莖貼地生長，遇到合適的地點便向下紮根、向上散葉，然後再繼續向四周伸出莖脈。

可以想見：在這種以空間軸爲主的家裏，作爲“主婦”的“妻子/

母親”的地位肯定要遠遠高於在以時間軸爲主的宗族裏的“媳婦/女兒”，我想這也就是爲何香門的熱心參與者絕大多數是已婚、有孩子的女性，而男性經常對香門懷有敵意的原因。就此而論，香門的案例又再次向我們揭示了許多前輩人類學家已經論證過的兩個關於漢文化的主題，首先是在梁漱溟、林耀華、費孝通、許烺光、弗裏德曼等人的經典作品中所描繪的那種以縱向的宗族爲唯一主幹的家庭模式外，華人文化裏其實充斥著各種不同的家庭組織原則——從 Margery Wolf 早在 1972 年提出的“子宮家庭 (uterine family)” (Wolf, M. 1972) 到晚近許小麗 (Elizabeth Hsu) 提出的“祖宅中心家庭” (Hsu, E. 1998)、江紹龍 (Goncalo dos Santos) 的“爐灶家庭 (stove family)” (Santos, G. D. 2008)、閻雲翔 (2006) 的“配偶關係原則 (conjugal) 已壓倒世代傳承原則”的論點等等；其次是許多漢族宗教研究明示或暗示的“漢族民俗宗教經常爲漢族女性提供一個對抗、抵消、牽制家國一貫的父權體制之壓迫的空間”這一主題。

然而，就算香門已經在客觀上成功的樹立了有別於宗族體制的小家庭價值觀（當然是以社會主義新中國扶持小農戶和核心家庭的整套政策作爲其物質基礎），也成功的爲 S 村的女性開拓出了一個男性只能扮演邊緣角色的社會場域，但“保家”真的能克服“存在的孤寂”嗎？真的能消滅無明、焦慮、漂泊感嗎？對於很多人來說，答案顯然是否定的，原因很簡單，“保家”要能夠成爲一種道德價值的前提有二：一是家中成員對其他成員的認同（即“我們是一家人”的認同），二是這個家的存續發展對其成員來講是可欲的目標，而香門本身無法無中生有創造出這兩個前提，它最多也只能在它們已經存在的狀況下協助強化它們或排除妨害它們的因素。換言之，一旦對家的認同感消失或者有人認爲這個家終究只是給他帶來痛苦折磨的來源，除非這個人同時表現出各種被稱爲“玄病”或“鬧”的精神病症狀而被半推半就地接受靈媒治療，否則香門對這樣的情況只有束手無策——用俗話講，香門只能在家人對這個家還有“心”、有“愛”、有“希望”的情況下才有用，對已經徹底“死心”了的人沒用。

可想而知，在有血緣關係的世代之間幾乎是不太可能在認同上出問題的，父母對兒女也不太可能徹底絕望，但是在沒有血緣關係的夫妻之間——剛好就是香門所拱衛的小家庭的核心關係——那兩個前提卻隨時有可能瓦解。當然，夫妻齟齬不會那麼容易就讓人死心，所以香門還能以各種方式措手幫忙保住那一點心和希望（這實際上也是香

門主要的業務之一），但在夫妻嚴重不合和特別是婚外情的洪水衝垮了那兩項前提時，“保家”的意識形態長城就算沒有霎時徹底土崩瓦解，也馬上就被相對化而失去了幾乎所有的說服力，“爲什麼要保家？如果保家對於我而言除了受苦之外沒有任何意義呢？我這保的還算是我的家嗎？爲什麼保家是我的而不是其他人的責任？”這些疑問一旦被挑起，“保家”就從道德價值的冠冕變成了夫妻倆都想甩掉的鐐銬——雖然可能誰也甩不掉。

在無可羈遏的愛情的挑戰面前，香門的一籌莫展，可以在進喜和慶雲的案例上看得一清二楚——

進喜靠跑運輸、打短工掙錢，年紀不小了，才經人介紹討到個從外地到石家莊打工的媳婦，一年之後就生了個孩子，一天，媳婦帶著還沒滿百日的孩子不告而別，過了幾天，來電話說她在她阿姨家裏，是要回去辦離婚的（進喜這才知道她在老家原來另有丈夫！），還叫進喜匯一萬多塊錢到她姨丈的帳戶裏去，讓她把離婚辦妥就回家。進喜猶豫了幾天，不知道這錢匯過去究竟會不會人財兩失，便和母親一道來找芳筠問他到底該怎麼辦，結果芳筠斷：他媳婦是被他們同村的一個男子勾引離家的，現在根本不在她娘家也不在她阿姨家裏，而是藏在西南方的某個村子裏。她的確是有在辦離婚，但是成不成很難說，而且就算成了，也不表示她會回到進喜身邊實心過日子。她建議進喜不要把錢匯過去，這樣才能把她逼回家來，而且她相信她很快就會回來，“就算她不跟著你過了，也會儘快把孩子給你送來，放心吧！我撥擺著（意即：我會幫你打理這事）。”除此之外沒有提到任何辦法。

慶雲的母親前年過世，近來常常出現在慶雲媳婦的夢裏，狀甚悲戚，欲言又止。慶雲和其姐於是來問芳筠，芳筠說：慶雲的母親是來警告他們要注意慶雲父親的情況，老先生今年犯病符，恐怕有大病或嚴重的意外事故。但慶雲姐弟表示在這件事情上他們無能爲力，因爲老先生從去年起和一位年紀也挺大的女人搬到離他們姐弟很遠的大馬路邊去同居了（不知道有沒有結婚），他們去看一次都不方便。接著芳筠才說他們的母親之所以不直接托夢給老先生本人，就是因爲他們的母親不想見到那個女人，而且她氣她對老先生不好，都是老先生單方面對她

付出。芳筠認為他們的母親的判斷沒錯，這位“續弦夫人”對老先生的運勢確實是有妨害的。最後，芳筠建議他們就燒燒紙送送他們的母親，請她放心地去吧。姐弟倆追問芳筠是否能幫忙拆散這對老鴛鴦，讓他們的父親回慶雲家來就近接受照顧，結果遭到芳筠一口回絕：“[他] 就是這個命，那怎麼撥擺耶？就讓他那麼著去吧，你說他也不聽你。”

這兩個案例顯示芳筠其實對於讓“保家”徹底破產的戀愛毫無辦法，因為當事人（進喜媳婦和慶雲的父親）“就是這個命”，她所能做的不過是幫助旁邊那些心還沒徹底死絕的人稍微修補已經殘破的家（讓進喜媳婦至少把孩子送回來）或者給他們一點不痛不癢的安慰（讓慶雲母親拿著錢走人、讓慶雲姐弟不要擔憂自己這樣無所作為算是“不孝”）罷了。同樣的，英子就算支應起了她婆婆立的堂，依然無法改變相互之間已經“無心”、“絕望”的二兒子夫婦的仳離。

至此，我們已經可以清楚地看到香門的局限：它終究只不過是在“均質穩定的、理性的人文秩序”與“不斷裂解變幻的、超理性的真實世界”之間的一種介面，它的宗旨是利用不管在表面上看來多麼“非理性”的法術和神鬼論把理性的秩序帶進真實的世界，讓世界至少看起來仿佛是理性可解、可控禦的，可是它所做到的不過是給世界覆上一張一捅就破的“合理性”的包裝紙，當真碰上“情感”、“姻緣”、“命運”這些真實力量的無常變幻之時，它便支離破碎了。更可悲的是：這樣的失敗並不會導致它的消失，因為只有那些“負面承受力（negative capacity）”<sup>12</sup>較強的村民可能會正面承認香門的局限，再重新開始他們追尋安身立命之所的朝聖之旅——他們或者在行腳多年之後回頭來成為新一代的香門師傅，或者在佛教、道教、天主教或基督教這些“正教”那裏找到歸宿，當然也可能在孤寂的荒原上漂蕩一生無家可歸——而那些負面承受力弱的村民，反而會在人文秩序破滅後更加死命地抱住那些載浮載沉的破片，這些人繼續支應著香門保家的火種、讓《落葉歸根》式的悲喜劇代代不絕。

#### 四、蠡縣南部的混元門

在S村東北東方向約70公里外的蠡縣南部，混元門的信眾正以一種與香門相反的方式來面對“無根”和“荒謬”感的糾纏：不是在世俗世界裏建構一個家以做為人自我定位的基點並為這種歸屬關係賦予



道德價值，而是宣稱要揚棄塵世中變幻無常的家和自我，以回復原本的我（他們稱爲“元人”）並歸返超越塵世之上（稱爲“聖中”）的永恆家鄉。換句話說，香門的路徑是給人的存在下錨並且加大存在的重量感，混元門的路子則是盡力把俗世的牽纏減少，拉開人與俗世的距離，讓存在能更輕鬆地飄浮起來。相較于香門的唐吉訶德大戰風車式的努力，混元門這種逃避真實挑戰的策略無疑是比較精明的，可是這也就註定了它的存在比香門更不具實質性、更傾向於是追尋終極意義的村民們通往佛、道教前的一個準備階段。

在詳細說明混元門的作爲之前，讓我們先看一下它生長的环境。

蠡縣的情況和無極縣基本上相同，都是海河平原上典型的農業縣，地勢平坦到“連個小土丘在這裏都被當成寶”。儘管皮毛皮革和紡織業所得的稅收占了全縣財政收入的 58.7%，但對於占全縣總人口數（約 50 萬）近 90%的農村人口（約 44 萬）而言，糧棉種植依然是家戶經濟的主幹之一——正可以從耕地面積（約 46500 公頃）占到全縣面積（約 65200 公頃）的 71%強得到旁證<sup>13</sup>，而這近九成的農村人口的所得如何？據該縣政府在網上發佈的數據<sup>14</sup>，2008 年該縣農民人均純收入爲 5520 元，與無極縣的 5806 元差不多<sup>15</sup>，就總量來看，依 2008 年底截止的統計資料，兩縣的 GDP 在河北省 133 個縣市當中分別排名 41 和 43<sup>16</sup>，幾乎一樣。可想而知，此地的農戶也和 S 村的農家一樣，必須在全家人都投入商品農業（例如種山藥）和丈夫出外打工（妻子通常也要在非農忙季節打工）兩條路之間作個選擇。

除了地貌與經濟水準相同，盛行混元門的蠡縣縣城及其周邊的南莊、小陳、北南王等鎮區的農村與無極縣 S 村在方言、生活習慣、倫理道德的論說和實踐模式等方面也都極其相近。

然而，此地卻與無極縣 S 村有一項顯而易見的差異，那就是建築空間佈局及其導致的社交生活的樣態不同。此地沒有經歷過 S 村那樣的一番徹底的重新規劃和遷建，所以基本上看不出什麼整體性，除了近來修築的幾條迂回曲折柔腸寸斷的石子路、煤渣路勉強在地上畫出了一些或許有助於判斷方向的線條以外，大體上依然保持著大小不一的聚落——大的可達幾條街百來戶人家，小的只有幾間房——四散在田地之中的傳統佈局，此地的家屋當然也就不可能像 S 村那樣整齊劃一，而是形態各異、座向分歧的。此地也沒有像 S 村居民那樣習慣性

地彙集到南北向的兩條大街上進行買賣、社交與休閒活動的情形，因為這裏就算是較大的聚落中的巷弄也很窄短，不是可以隨便擺桌子下棋、聚眾圍觀和聊天的地方，至於在占多數的小聚落裏，能和鄰居不期而遇的公共空間更是只有在田宅間隙的羊腸小徑上，因此在這裏感覺不到 S 村的那種多少有些集體性的作息規律。於是，均質性的表像在此地不像在 S 村那樣突出，在遠離城鎮的村落，各家戶的高度自主性導致了紛雜無章但有機性突出的地景，而在緊鄰城鎮的、正在快速城市化進程之中的村落，原本的紛亂無章為規模還算小（相對於大城市來講）的城鎮資本的逐步蠶食提供了方便<sup>17</sup>，結果呈現出一派去中心化的、支離破碎的景象。

混元門又名弘陽教，大約是在三百多年前的康熙初年傳入這個地區的<sup>18</sup>。關於混元門的創建史、基本教義和它在政治上的興衰起伏，已經有馬西沙、韓秉方（2004: 370-413）等眾多民俗宗教史家的研究可以參考，而該教的經卷，如今也已經全部被臺灣學者王見川和林萬傳整理出版<sup>19</sup>，所以對歷史上的混元門有興趣的讀者不難在圖書館找到豐富的材料，此處不再贅述，以下我所描繪的是此刻能在蠡縣見到的混元門。

從蠡縣農村居民的視角來看，混元門毫無疑問是佛教的一種，因為混元門教士家裏神龕上供奉的通常包括“混元老祖治德文佛”、“無生老母”、“南海觀世音菩薩”和“韓祖（即創教者飄高老祖韓太湖）”等等，甚至乾脆一總立個“千佛萬祖之位”來代表所有的神佛，儘管大多數人沒聽說過無生老母和韓祖，但既然沒有人不知道“文佛”（通常指釋迦牟尼）和“觀音菩薩”代表佛教，所以民眾還是逕行認定這就是一種佛教。

民眾通常是在兩類情況下接觸到混元門，一種是碰上了玄異的麻煩事（即懷疑跟神仙鬼怪有關的壞事）<sup>20</sup>，二是家裏辦喪事，希望能請有修行的人來念經超度。不管是因為哪一種事而接觸到混元門的教士，來求助的民眾通常都會被告知要以夫妻兩人一同拜師入教為前提才能獲得幫助，而這些服務——主要是經懺科儀，偶爾也有驅鬼押煞、占卜命相、風水擇日等法術——都是免費的<sup>21</sup>，所以有大量名義上的信徒是因為家裏辦喪事才入的教，除非又遇到什麼麻煩事，不然喪事辦完了就和混元門基本不來往。

皈依混元門有一定的儀式，內容主要是給師父磕頭、敬茶、上“記名掛號錢”<sup>22</sup>——意思是把剛入“家門”的徒弟登記在“聖中家鄉”保存著的92億兒女的譜牒上（好比給滿百日的嬰兒“上名”或“上譜”——把族名登錄在族譜上），徒弟從此才成爲“元人”，將來劫滿才能上法船回到“真空家鄉”，與無生老母在“龍華三會”上團圓。拜師禮成後，師父用祖傳的法器給徒弟“點開關竅”，並傳授“八字真言”<sup>23</sup>和日常修煉的方法。在這之後，師父通常會幫徒弟在家裏安個佛堂，理論上，徒弟此後要謹遵戒律，遠離酒色財氣貪嗔癡，篤行孝悌忠信仁義恕。平時早晚對佛祖的牌位上香奉茶，並在每天日出之時面對太陽行禮、納氣、打坐、心中反復默念八字真言七遍至數十遍不等。此外，如果不能徹底茹素，至少應在每月初一、十五和該教的節慶（如六月六曬經節、韓祖升天日、盂蘭盆會、觀音誕等）和其他法會活動前後數日持齋禁欲。最後，事師如父，過年過節必須上門問安致禮，待同門如手足，有急難時應互相扶持。不過，以上所說的都是理論，實際上能執行到什麼程度頗值得懷疑，撇開那些名義上的信徒不論，比較認真的信徒可能做得到的就是平時不忘在佛堂前早晚上香奉茶，得空在心中默誦八字真言，節日當天持齋、參加法會，順便向師父問安送禮等。

和一切志願性的團體一樣，最認真、最熱心參加活動的成員會在領導核心旁邊形成小圈圈，最投入的混元門弟子也自然會形成以師父爲中心的小圈子，跟著師父學習經懺科儀、修煉方法甚至法術，逐漸成爲師父做法事時的助手和吸收新徒弟的橋樑，直到師父自覺年老體衰而徒弟們已成材之時，便指定圈內的一名徒弟繼承自己的掌教之位<sup>24</sup>，將自己從師父那裏繼承下來的經書、法器物移交給新任掌教。或者，如果有多名徒弟都很優秀，師父也可以留其中一名弟子在本地繼位掌教，指派其他弟子分別到其他地方傳教收徒、建立新的支派。無論如何，依據上述傳承方式所建立的混元教教門相當類似宗法制度下的大家族，宗支井然、昭穆有序，只是把父子關係換成師徒關係而已——混元門對於這一點要求極嚴，據說自創教以來便嚴格規定傳徒不傳子，甚至不准收同宗爲徒，從而也就禁絕了同姓宗親承襲掌教之位的可能。

以上的素描，相信已經能讓讀者感覺到混元門對“家”抱著極矛盾的態度：一方面它幾乎是偏執狂式的戀家，同時又想儘量忽視、防堵真正的家庭親屬關係對自身的影響。它的戀家至少表現在兩個層

次：神話和教門制度。首先來看神話。或許世上難得找到任何一個像混元門那樣把漫天神佛統統以親屬關係聯繫起來構成單一個龐大的神聖宗族的神話體系，並且還爲了使這個神聖的族譜看起來與俗世的族譜相似而爲所有的神佛都配上了夫人，比如“燃燈古佛”（一般認知爲過去佛）竟成了混元老祖（混元門又尊稱其爲“治德文佛”，即現在佛釋迦牟尼）和子暑老母所生的二兒子、阿難尊者成了燃燈古佛的兒子、達摩祖師是釋迦佛的曾孫……等等。以這個神聖宗族譜系爲基礎，混元門進一步界定其教徒都是這個神聖宗族的子孫、是被遣下東土接受試煉的 92 億“皇胎兒女”中的成員，而教徒們在俗世中熬過的充滿苦難的一生，不過就是“回家團圓”的路上所必經的波折罷了，於是，從天地生成一直到末劫回歸，混元門的整個宇宙就成了一個家族的成長、離散到再團圓的發展史，這很可能是家族意識極端膨脹到吞併了整個世界的範例。接著再看教門制度。首先，入教儀式中最重要的一环——記名掛號——與俗世的宗族裏“上名”或“上譜”儀式的類同，就是家族意識的第一個突出表現；其次，規定已婚的人必須與配偶一同入教，這又是一種對世俗宗族制度的模仿——以小家庭爲單位而非以個人爲單位來組織一個大家族；第三、教門權力的傳承與分配完全仿效世俗的宗族制，以法器的世代傳遞來區分大宗小宗，再加上嚴明的輩分（主要靠在教眾之間普遍推行“師父”、“師祖”、“師叔”……等模仿親屬稱謂的稱呼方式，從而沿用親屬之間相處的倫理和禮節），使整個教門就像是一個家父長制的大家族。所以說，混元門不僅在神聖世界裏建立了一個龐大的家族，在現實世界中也建構了一個龐大的家族，並且聲明後者是前者的一個支派，終將“認祖歸宗”（這是混元門文獻中以及日常說話裏經常出現的一個詞）回家團圓。此種對家族的狂戀可謂罕見。然而，在此同時，混元門卻又致力於防堵真正的家庭親屬關係侵擾教門：嚴格規定傳徒不傳子、不准收同宗爲徒、禁止掌教地位在同姓宗親之間傳遞等等都是顯著的例證。或許有人會認爲夫妻一同入教的規定不是在排斥而是在引進親屬關係，此種挑戰乍看之下沒錯，但我認爲這只是一種以退爲進的戰略：與其讓信徒受到配偶的反對、干擾而不能做個好信徒——這是不折不扣的世俗親屬關係對教門的侵擾，不如把信徒的配偶也吸納進來，反而能更有效地克制住那種侵擾。

混元門對“家族”的矛盾態度，很容易讓人想到其終究目的在於以神聖的家族置換世俗的家族，成爲信徒們情感依附（attachment）<sup>25</sup>的唯一物件，那麼，要如何實現這個目標？在此，我認爲混元門示現

了一種高度“漢風”的宣教方法，要理解這種方法，有必要對經由認知層面的“皈依（commitment）”而導致的“皈依（faith）”與經由情感層面的“依附（attachment）”而導致的“奉行（following）”作清晰的區分<sup>26</sup>。很顯然，混元門走的是第二條路而非第一條路。事實上，不管是不願還是不敢，混元門從來沒有像早期佛教和基督教那樣提出任何挑戰世俗家族倫理的論述，反而經常強調必先做到儒家強調的家庭倫理道德之後才能談其他，詳細記述了創教者飄高祖師韓太湖生平的《混元弘陽苦功悟道經》和《混元弘陽臨凡飄高經》（王見川、林萬傳 1999，第六冊 669-719）裏面也花了相當大的篇幅講述他如何孝順母親。所以說，混元門既不要求也不鼓勵像伊斯蘭教和基督教的入教儀式那樣的毅然決然，公開宣稱信奉某種與習俗觀念不同的真理。訴諸理性認知的、不容矛盾模糊的急劇認知轉移，絕對不是混元門的作為。他們採取的是以情感依附而非信念為標的一種和緩漸進的途徑，其主旨在於以轉移注意力來疏離信徒對包括家族在內的世俗世界的情感依附，同時慢慢地把信徒的情感依附物件置換為神聖家族，在這過程中完全不去觸碰認知上的信念，始終保持有利自身的戰略模糊，所以儘管它在神話方面看起來是一種不折不扣的千禧年運動，實際上卻沒有任何激進性格。

上述策略具體是如何執行的？關鍵在把文字或文本神聖化。不僅拔高文本智識相對於其他類型的智慧（比如對人、地點和事件的記憶能力、敏銳的觀察感知能力、靈巧的技藝等等）的地位，而且把文本神秘化、儀式化，成為仿佛本身就具有靈異力量的東西而不僅僅是神秘力量的媒介，如此將信徒的注意力從對於周遭世界直接的感知、思考和應變吸引到一個漂浮在半空中的文字表徵世界，再輔以齋戒、念咒等修持方法來維持注意力的漂浮狀態，避免它再下降回到俗世。我們可以借著比較混元門與香門信徒的“習教”（即受到宗教浸染加深的過程）來看清這套策略的實施：

如前文所述，S村香門追隨者的“習教”可說是讓每個人逐步為自己確立一個空間中的定位點並且把這種歸屬關係本質化並賦予道德價值的過程，信眾與靈媒師傅的對話（即“問事”與“看事”）便是主導這一過程的機制，正是通過“問事”與“看事”的對話，靈媒將問事者的注意力引向對家族成員的回憶、對住宅建築空間和物件的記憶，以及與個人、家族或住宅有關的掌故的回憶……等，此種注意力焦點的重置，肯定會刺激問事者強化其觀察、感知能力和記憶力的運

用，而這些對話的結果，則難免會考驗問事者靈活地在住宅及周邊空間中運動、處理物件以完成任務（如燒香燒紙、調整風水乃至立堂敬神等）的技能。總言之，香門是把信徒的注意力引向其周圍具體的人、事、物和空間，鍛煉信徒對這些具體事物的觀察、感知、記憶與操作能力。

相對的，混元門的師傅不是把入門者的注意力導向他們身處的周遭環境和自身的經驗<sup>27</sup>，而是導向一些用語言文字傳達的資訊——首先是創教者的生平與神跡、本支本派大致的傳承譜系、要遵守的日常戒律和節慶齋戒日期，以及最重要的“八字真言”等等。很自然，對於用語言文字來傳導的文本知識的重視，必然意味著對讀寫能力和背誦能力的推重，也就是說這些能力成爲一個人在教門內受到重視、提拔的關鍵因素之一，而且，憑著較強的文書與背誦能力而被逐步推向核心圈子的信徒，將在這個過程中獲得愈來愈多的文字知識——他們將能看到甚至擁有愈來愈多一般信徒看不到的經卷<sup>28</sup>，而且，隨著他們在科儀中幫忙誦經讖、平時幫忙抄寫複製經卷的經驗累積<sup>29</sup>，他們被訓練得漸漸能夠把常用經卷的大致內容背下來，循此道路前進，一名優秀信徒到了具備掌教候選人資格時，的確有可能做到把像“三宗五派”、“九幹十八支”那麼龐雜的神聖家族譜系兼宇宙論給全部背下來<sup>30</sup>，更不難按照既有經卷的體例和慣用語法來造作新的經卷，事實上，我的關鍵報告人之一、當地混元門中的一派的掌教候師傅就正在創制新的經卷，由他本人口述，他的弟子記錄謄寫——雖然他堅稱這不是他本人的創作而是聖中的祖師借他的嘴說出來的。

與對文本知識、讀寫能力和背誦能力的重視緊密相關的是混元門神化文本知識的一貫傾向——我不敢說二者孰爲因孰爲果。這種神化不知是否與令教徒們頗感自豪的集體記憶有關<sup>31</sup>，但對每名教徒個人而言，它就發軔于入門拜師時學的“八字真言”。“八字真言”不僅是在每天日出行禮練功的時候要反復默誦，教門甚至更鼓勵教徒們每當得空就默念，特別是處在風險比較大的情境當中（如在車、船、飛機上）時，因爲八字真言能感通聖中的祖師來護佑弟子，所以能驅邪避凶，換言之，它是有法力的文本。入門之後，隨著信徒對教門的瞭解逐漸增加，他們肯定會從師父和核心弟子們對經卷、經文儘量秘而不宣的態度，以及用“夠不夠格看經、誦經和持有經卷”來劃分教內修行成就等第的做法，感受到經卷文本與權力的緊密關聯，這種關聯可以說完全基於實證經驗——經卷的確與教門中人之間的相對權力關

係息息相關，但是它當然含有向“經卷文本本身就具有法力”這種神化觀念發展的強烈傾向，再加上混元門以盛大的六月六曬經節法會強化這種傾向<sup>32</sup>，於是我們絲毫不難理解混元門掌教候師傅會以造作新經卷、新圖識來作為自己一生宗教事業的巔峰收圓之作<sup>33</sup>，而不是像香門師傅那樣借“鬥法”的勝利或樹立一座廟來證明自己<sup>34</sup>——對於在這種氛圍中浸潤多年的他們來講，文本，而不是在物質世界中可見的功業，才是法力的關鍵。

把注意力導向抽象的文字表徵的世界，削弱對於周遭俗世的關注，同時再藉著每天日出時的禮拜行功、早晚上香奉茶和季節性的齋戒來維持甚至擴大與世俗生活方式之間的距離，以上這套旨在把人逐步“拔出”現實世界的法門若能成功執行，或許能把村民的情感依附物件從世俗家族漸漸移轉到神聖家族，但事情當然沒有這麼簡單。如果真實世界相對還比較穩定，對“家族”和“鄉土”的情感依附雖然有危機但依然活躍時，或許只要有“八字真言”之類的話頭禪可以用來堵住讓無名孳長的意識破口，便可以讓那種“拔出一轉移”的過程緩步但順利地進行，但是在社會分殊化異質化加速、機緣與命運的浪濤洶湧的此刻，情感依附物件失落的速度與程度恐怕已經超出了混元門所能承受的極限。何以如此？因為混元門的說服力成立的前提是

“執著”和“幻滅”之間的一種張力：即一方面對世俗的家族、鄉土有著強烈的情感依附，另一方面又認識到這種情感依附之局限性（依照混元門經卷上的說法，這種局限性主要體現為死亡、地獄和輪回）所導致的幻滅感。那麼，如果人們從一開始就對家族、鄉土沒有強烈的情感依附，從來就沒曾有過對家族、鄉土的執著，甚至對於不得不依附家族和鄉土——因此也就不得不屈從於一些令人反感的現實——的經歷懷有強烈的負面印象，那麼“回家”“團圓”的訴求便毫無吸引力可言，而這可能正是蠡縣的混元門此刻所面臨的情況。在絕大多數人認為“鄉土”和“家族”是包袱（特別是當這兩個概念聯在一起的時候似乎就指涉“鄉下老家的窮親戚們”），只有沒本事的人才不得不在鄉下老家抱成團，而這種抱團幾乎就是“遭難”的代名詞的地方，有某位族中最有成就的、已經拿到城市戶口的中年男性（他的身份其實就是族長）會在處理父母遺留下來的農村房產時對還在農村的弟妹們大聲說“你們愛怎麼分怎麼分，我反正不要。我已經是城裏人，我死了也要當城裏的鬼！”這麼樣的一個地方，不像香門那樣樸拙地努力建構“家”的認同與價值，想要甩掉世俗火宅的諸般困厄直

奔超越之境的混元門，恐怕反而弄巧成拙——因為它原本據以縱身上躍的那個矛盾張力已經沒有了。

當然，混元門的訴求當中具有的彼岸性，還是有可能呼應一些還待在農村裏出不來的、“遭了難”的民眾出離火宅的渴望，另一方面，它在實踐上仍舊保有的一些神秘的、具法術性質的元素，也可能對急需解除現實困厄的民眾有一定的吸引力，但是這兩條路線發展下去導致的很可能是混元門的變色。例如之前提到的那位造作經卷的候師傅，可謂是走神秘法術路線的代表，撇開他對經卷的愛好不論，他所創作的“聖旗”以及他經常提供驅邪押煞、算命看相、風水擇日服務的作為，使得他越來越像是一位正一派散居道士，幾乎就要與香門師傅同類型的靈媒爭奪市場了。又例如一位代表超越路線的金師傅，出身混元門的他揚棄了混元門的神秘主義元素，完全走向藉文本流通來廣泛散播追求精神超越的義理的道路，近十年來，他以居士的身份廣為流通佛經，還建立起了規模宏大的佛堂聚眾習經，並不時邀請名僧大德來蠡講學，吸引了越來越多的中年甚至青年習佛，這些活動和場所也已獲得了佛教協會的正式承認。如今他本人已絕口不提混元門，只是在被問到時才勉強表示混元門不過是通往佛法的法門之一，佛法才是究竟，如今太平盛世，佛經易得、佛法易聞，就不必再回顧粗淺的弘陽法了。當然，在這兩例之外，我也見到了還在堅守傳統混元門經卷、科儀和活動方式的保守派代表人物白師傅，主要通過協辦喪葬科儀來組織信徒的白師傅很可能是度人入教最多的，然而他的門徒群體可能也是三者當中對宗教事務最淡漠的一群，對他們當中的大部分人而言，只要生活還能保持一定可預期的秩序，參與混元門不過就是一種談不上多大意義的社交活動而已。

## 結語

舊家宅和祖墓被鏟平重整成田地後，住進規劃成棋盤格狀的居住區裏千篇一律的新宅。失去了原先棲息地的無極縣 S 村村民，追隨標舉“立堂保家”的香門進行著一場把新宅建構成“我的家”的運動，同時為“我在家”這個無奈的事實賦予道德價值，希望藉此增加存在的重量感以抵消失根感與荒謬感的侵襲。而在它東北方 70 多公里外的蠡縣南部，另一群大體上依舊住在老宅基地上、也依舊能在田間地頭上找到祖墓的人們，則追隨著號召“回家團圓”的混元門，學習把對家的執著與幻滅結合起來轉化成向神聖世界過渡的驅力，希望藉著



為存在做一番重新定向來克服失根感與荒謬感的糾纏。要解決的是同樣的問題，但不同地方的歷史條件相異，結果走出了似乎是截然相反的兩條路，不過它們至少有一點是共通的，那就是對“家”的執念——只不過一個是要重構它、強化它而另一個則是要轉化它罷了，雙方對於“家”作為人存在意義的終極來源的看法並無二致。

就這一點而言，香門和混元門所呈現的思路完全呼應了許烺光、梁漱溟等人關於漢族文化傾向於把家視為主體、個人只是家的附屬品或代理（proxy）而無自在的主體性這種論點。費孝通的《鄉土中國》尤其是《生育制度》也大抵反映了同樣的觀察，但是《鄉土中國》中的“差序格局”論卻提出了與此相斥的觀察，那就是：歸根結底，漢人還是以自我為中心的，家族只是靠這個中心最近的一個圈子罷了，換言之，“我”依舊是主體性的終極來源，也就是價值的最終裁判者，只不過漢人善於隱藏在家族的背後，把自我投射到家族之上，並且在看待不同家族的外人時也預設了對方在做著同樣一種投射罷了。依此邏輯，許烺光、梁漱溟以及費孝通自身作品中的大部分表現的都是漢文化的表面，是漢人做給自己和別人看的形象工程（雖然這樣的工程也真真實實耗掉了許多人一生的精力），不是漢文化的究竟底蘊。

如果許烺光、梁漱溟的論點至今仍是對的，那麼我們應該可以預期抱持著同樣的前提的香門和混元門將能成功地運行，可是在田野中看到的現實至少嚴重挑戰了這個答案。“我”終究是不可化約、不可抹去的強大存在，快速而深刻的社會變遷極大地擴大了機緣、命運無常變幻的限度和個人選擇的空間，“我”在境遇的劇烈變化中被賦予了更突出的位置，同時，社會變遷已經整體性地把“家鄉”所在的農村推向了價值位階的底部——如果說還沒有變成負值的話，於是，相對於價值虛空化了的“家”，“我”的重量便更形突出。所以，在目前的河北農村，“差序格局”論顯然是比較正確的。香門在多發的婚變或“異常”婚姻面前束手無策，以及混元門的一個支派徹底走向追求個人解脫的佛法而日趨興旺，都證明了如今在這些村落裏“我”已經漸漸成為主體性和價值的終極裁判，“家”則越來越是被前者所規定的。同時，這些事實或許也暗示著農村的宗教將會變得越來越以個體的“我”作為直接訴求物件，“家”只能被包含在“我”的存在意義的輻射範圍內而被賦予價值。這樣，或許我們就將再也不會看到《落葉歸根》那樣的悲喜劇，而會看到更多對於個人生死的尊重。

---

<sup>1</sup> 此處的“宗教”一詞狹義地指涉與神鬼妖魔靈氣等超物理力量有關的——特別是旨在影響那些超物理力量之動向的——言行事物之集成，除了如本文所談到的混元門這類有具體文本和儀軌傳的宗教以及如香門之類有個模糊的言行模式的巫術傳統外，“廟會”和“祖先崇拜”也是草根大眾常用以樹立“家”（泛指“家族”、“宗族”和“家鄉”）的意識、牽制意識上的流亡的辦法。在宗教以外，時下各地方官員也很流行以舉辦世俗的儀式性活動（如 XX 節、XX 會、XX 典禮）還有建設地標建築（包括祠、廟、神像）來達成類似目標。

<sup>2</sup> 所謂“自然主義論”的觀點可參見 Boyer, P. (2000, 2001, 2003), “後天習得論”的觀點可參見 Sperber, D. (1997, 2004, 2006, 2008, 2009)、Bloch, M. (2002, 2004, 2008)以及 Richerson, P. and Boyd, R. (2005)

<sup>3</sup> 例如 Astuti, R. & Harris, P. (2008), Whitehouse, H. (1992, 1995, 1996, 2002), Barth, F. (1975, 1987), Eickelman, D. (1992) 等探討成人的宗教學習和傳播的作品。

<sup>4</sup> 楊德睿、王建章 2009 “事、功、鬥：河北無極縣某村的“迷信”的理論意涵”，社會理論論叢第 5 期

<sup>5</sup> 他們的通靈手法不一，氣功、看香、求取夢示等等都有，但基本上沒有見過迷狂狀態、靈魂出竅或神靈附體等典型的薩滿教元素。

<sup>6</sup> 此地所謂的“師徒”關係與一般理解的師徒關係差距甚大，雙方間往往談不上有什麼真的學識技藝的傳授，只是靈媒和其長期追隨者這種關係而已。

<sup>7</sup> 這有部分是因為 S 村的香門師傅所使用的風水術似乎全憑“神通”，完全沒提起任何九宮明堂龍虎等等風水學上的概念，連羅盤都不用。

<sup>8</sup> 同注 4

<sup>9</sup> 參見加繆 (2009)

<sup>10</sup> Jing, J. (1998)

<sup>11</sup> 見杜靖 (2008)

<sup>12</sup> 見 Sapir, E. (1930)

<sup>13</sup> 人口與耕地面積據《2007 年中國縣(市)社會經濟統計年鑒》所載資料，全縣面積據《2004 年中國區域經濟統計年鑒》

<sup>14</sup> <http://he.xinhuanet.com/zfwq/lixian/zoujin/index.htm>

<sup>15</sup> 根據該縣政府在網上公佈的資料 <http://www.ok311.com/list/29634.htm>

<sup>16</sup> 排名參見 <http://www.baodinghot.com/space.php?uid=4341&do=thread&id=996>

<sup>17</sup> 以較發達的城鎮為中心、與黑道團夥相表裏的小股資本在縣城周邊以暴力和金錢“兩手並用”威逼村民賤價出售有升值潛力的土地房產，是當地民眾目前最大的恐懼之一。

<sup>18</sup> 根據蠡縣混元門掌教者所藏的《混元門祖教根源家譜》，流傳於蠡縣的屬於混元門印喜派下的一支，這一支是由第十代掌教王進福（1669-1698）從定州傳入蠡縣，自第十一代掌教龐尚文（1654-1712）起就在蠡縣生根繁衍至今。從這兩代掌教的生卒時間來推斷，本支傳入蠡縣的時間當在康熙初。

<sup>19</sup> 王見川、林萬傳編，明清民俗宗教經卷文獻，臺北：新文豐出版公司。冊六，頁 669-975

<sup>20</sup> 關於“事”的概念，見注 4 所引文。

<sup>21</sup> 餐點招待和一點謝禮是人情之常，不能算收費。

<sup>22</sup> 目前的行情大約在 50 到 150 元人民幣之間。

<sup>23</sup> 即有悠久傳統的“無生老母、真空家鄉”八個字。

<sup>24</sup> 儘管事實上確有女徒弟在核心圈內擔任重要角色，但混元門似乎沒有女性掌教的先例，至少在蠡縣的這一支裏沒有。

<sup>25</sup> 情感依附 (attachment) 與認同、信仰、安全感及人格發展之關係的理論闡釋，參見 Holmes, J. (1995)、Goldberg, S. (2000)、LeVine, R. & K. Norman (2008)，關於此一概念與中國文化、民間儀式和信仰間的關係，參見 Stafford, C. (2000, 2003)。

<sup>26</sup> 關於在中國文化中的“信(教)”這個概念和被耶回兩教深刻形塑的文化中的“皈信(faith)”概念間的差異，可參見 Bell, C. M. (2002, 2006)和楊德睿、王建章 (2009)

<sup>27</sup> 除非是因爲遭遇到玄異的麻煩事而去找混元門的師傅幫忙看事的情況，在這種情況中，來問事者肯定會主動重述自身的遭遇，但是混元門師傅普遍不像香門師傅那樣刨根問底地詢問細節，一般也不關注問事者的家族史和家宅風水，而是傾向於在聽清了事主的遭遇後便迅速向神明請示應對之道，然後旋即做出權威性的決斷，而他們提出的解決之道，也通常是由師傅一手操辦，事主往往只要配合就可，所以在混元門的脈絡裏進行的“問事一看事”和香門脈絡中的同類過程效果完全不一樣——至少混元門追隨者的知覺敏感度、記憶和辦事技能不會在這當中被刺激而得到提升。

<sup>28</sup> 混元門的師傅認爲經卷是神聖的，入門時間短、齋戒不夠虔誠、濁穢之氣未淨、根器窳劣(不識字甚至聽不懂別人念經)的信徒不夠格保有經卷，只能在慶典儀式時跟著看看。

<sup>29</sup> 當地混元教門至今還沒有引進電腦文書處理，甚至很少用影印機，手抄本依然是主流。

<sup>30</sup> “三宗五派”、“九杆十八支”是混元門創世神話中的辭彙，其實就是記載宇宙創造神最早的幾代子孫的宗譜，92 億人(混元門信徒)都是這個神聖宗族的皇胎兒女。這份宗譜同時也記載了這些神明祖宗如何像皇族一樣被分封到宇宙的各部分，成爲當地的主宰者，所以它也具有一定程度的宇宙論的性質，因此，這份譜牒才在介紹完了“三宗五派”、“九杆十八支”後說了一句乍看之下令人費解的話：“這是混元老祖九杆十八支，上乘之道也”。照一般的理解，所謂“上乘之道”要不是指對某種難解的問題提出精妙的解釋，就是指某種可達到至高境界的修煉法門，怎麼會是一系列對“事實”的描述呢？後來我才想通，原來混元門人認爲這份譜牒是宇宙最根本、最重要的真相的大揭露，所以它當然是“上乘之道”。

<sup>31</sup> 在幾乎所有弘陽教的早期經卷當中都有記載：因爲飄高祖師成功的吸納了當時主管大內印經廠的太監成爲護法，所以該教的第一批經卷是明朝皇家印經廠的產品，因此，據馬西沙、韓秉方(2004)在親閱過眾多經卷善本之後，說混元門的經卷是明清兩代民俗宗教經卷當中印刷最精美的，看起來絲毫不遜於內經廠印的“禦制”佛經。

<sup>32</sup> 這當然是對五臺山曬經節大法會的刻意模仿，但是或許比五臺山的大法會更純粹的表現了對經卷文本的崇拜，因爲五臺山的法會是被滿清皇室促成的，具有極濃厚的崇拜皇權的政治意味。

<sup>33</sup> 候師傅稱呼他自己製作的新圖識(當然有弟子們幫忙打下手)爲“聖旗”，共有五面，形態很像道士做道場時常用的“吊掛”，只不過吊掛上面主要是圖畫，而他的聖旗上面主要是文字，或者更準確的說是用文字擺成的各種圖案、陣勢，之外再配上一點簡單的圖案。這些文字幾乎全是謎語，少數比較直白易猜，多數極爲隱晦。這五面聖旗每面代表主宰一個方位的一尊大神(如北方地藏王菩薩的旗子是以黑色調爲主)，當舉辦曬經法會之類的大型活動時拿來懸在會場周圍，以發揮與“五方結界”一樣的淨壇驅邪的作用。這在在都顯現出深受保存在靈寶派道教科儀中的漢代“五方、五帝、五色”世界觀以及符圖識緯觀念的影響的痕跡。

<sup>34</sup> 見注 4 所引文中香門師傅建廟和彼此鬥法的案例。

---

## 參考書目

- 杜靖 (2008) “多元聲音裏的山東閔氏宗祠重建”，《中國研究》7-8 期合卷，242-272
- 費孝通 (1998) 《鄉土中國、生育制度》，北京：北京大學出版社
- 加繆 (2009) 《西西弗的神話》，劉瓊歌譯，北京：光明日報出版社
- 李慰祖 (1941) 《四大門》，燕京大學法學院社會學系學士畢業論文
- 梁漱溟 (2005) 《中國文化要義》，上海：上海人民出版社
- 馬西沙、韓秉方 (2004) 中國民俗宗教史，北京：中國社會科學出版社
- 王安憶 (2000) 《我愛比爾》，海南：南海出版社
- 王見川、林萬傳 (1999) 編，《明清民間宗教經卷文獻》，臺北：新文豐出版公司
- 衛慧 (2000) 《上海寶貝》，香港：天地圖書
- 許烺光 (2001) 《祖蔭下：中國鄉村的親屬人格與社會流動》，王芃、徐隆德譯，台南：南天書局
- 閻雲翔 (2006) 《私人生活的變革：一個中國村莊裏的愛情、親密關係和家庭變遷(1949-1999)》，龔曉夏譯，上海：上海書店
- 楊德睿、王建章 (2009) “事、功、鬥：河北無極縣某村的“迷信”的理論意涵”，《社會理論論叢》第 5 期
- 周星 (2007) “四大門：中國北方的一種民俗宗教”，在王建新、劉昭瑞編《地域社會與信仰習俗：立足田野的人類學研究》，中山大學出版社，323-353
- 朱大可 (2006) 《流氓的盛宴：當代中國的流氓敘事》，北京：新星出版社
- Astuti, R. & Harris, P. (2008) “Understanding mortality and the life of the ancestors in rural Madagascar”, *Cognitive Science* 32:4, 713-740
- Barth, F. (1975) *Ritual and knowledge among the Baktaman of New Guinea*, New Haven: Yale University Press
- (1987) *Cosmologies in the making: A generative approach to cultural variation in inner New Guinea*, Cambridge: Cambridge University Press
- Bell, C. M. (2002) “‘The Chinese believe in spirits’: belief and believing in the study of religion”, in N. K. Frankenberry (ed) *Radical Interpretation in Religion*, Cambridge, U.K.: Cambridge University Press
- (2006) ‘Paradigms behind (and before) the modern concept of religion’, *History and Theory*, Theme Issue 45 (December 2006), 27-46
- Bloch, M. (2002) “Are religious beliefs counter-intuitive?” in Frankenberry, N.K. (ed.) *Radical interpretation in religion*, Cambridge University Press
- (2004) “Ritual and deference”, in *Essays on cultural transmission*, LSE Monographs
- (2008) “Why religion is nothing special but is central?” *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 363, 2055-2061
- Boyer, P. (2000) “Functional origins of religious concepts: ontological and strategic selection in evolved minds”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* (NS) 6: 195-214
- (2001) *Religion explained: the evolutionary origins of religious thought*, New York: Basic Books
- (2003) “Religious thought and behavior as by-products of brain function”, *Trends in Cognitive Sciences*, 7: 119-124
- Eickelman, D. (1992) Mass higher education and the religious imagination in contemporary Arab societies, *American Ethnologist* 19:4, 643-655
- Goldberg, S. (2000) *Attachment and Development*, London: Arnold

- 
- Holmes, J. (1995) *John Bowlby and attachment theory*, London: Routledge
- Hsu, E. (許小麗) (1998) "Moso and Naxi: The House", in M. Oppitz & E. Hsu (eds) *Naxi and Moso Ethnography: Kin, Rites, Pictographs*, Zürich: Völkerkundemuseum, 47-80
- Ingold, T. (2000) *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*, London: Routledge
- Jing, J. (1998) *The temple of memories: History, Power, and Morality in a Chinese Village*, Stanford University Press
- LeVine, R. & K. Norman (2008) 'Attachment in anthropological perspective', in R. LeVine & R. New (eds), *Anthropology and child development: a cross-cultural reader*, London: Blackwell
- Richerson, P. and Boyd, R. (2005) *Not by Genes Alone: How culture transformed human evolution*, University of Chicago Press
- Santos, G. D. (江紹龍) (2008) "The 'stove-family' and the process of kinship in rural South China", in Brandtstädter, S. & Santos, G. D., (eds.) *Chinese kinship: contemporary anthropological perspectives*, Abingdon, UK: Routledge, pp. 112-136
- Sapir, E. (1930) "Totality", *Language*, 6:3, 7-28
- Sperber, D. (1997) "Intuitive and reflective beliefs", *Mind and Language*, 12:1, 67-83
- (2004) (With Lawrence Hirschfeld) "The cognitive foundations of cultural stability and diversity", *Trends in Cognitive Sciences*, 8:1, 40-46
  - (2006) "Why a deep understanding of cultural evolution is incompatible with shallow psychology?", in Nick Enfield and Stephen Levinson (eds.) *Roots of Human Sociality*, 431-449
  - (2008) (with Nicolas Claidière) "Defining and explaining culture: comments on "Not by Genes Alone" by P. Richerson and R. Boyd 2005", *Biology and Philosophy* 23:2, 283-292
  - (2009)(with Mercier, H.) "Intuitive and reflective inferences", In Evans, J. St. B. T. and Frankish, K. (ed.) *In two minds: Dual processes and beyond*, Oxford University Press
- Stafford, C. (2000) *Separation and reunion in modern China*, Cambridge, UK: Cambridge University Press
- (2003) *Living with separation in China: anthropological accounts*, Routledge Curzon
- Whitehouse, H. (1992) "Memorable religions: Transmission, codification and change in divergent Melanesian contexts", *Man* 27: 777-97
- (1995) *Inside the cult: Religious innovation and transmission in Papua New Guinea*. Oxford: Oxford University Press
  - (1996) "Jungles and computers: Neuronal group selection and the epidemiology of representations", *Journal of the Royal Anthropological Institute* (NS) 1: 99-116
  - (2002) Religious reflexivity and transmissive frequency, *Social Anthropology* 10:1, 91-103
- Wolf, M. (1972) *Women and the Family in Rural Taiwan*, Stanford University Press

ISBN 978-988-18443-9-2