

目連救母、妙善救父、哪吒大戰李靖： 父系社會中兒子與女兒的主體性建構*

丁仁傑

中央研究院民族學研究所研究員

摘要：本文宗旨在嘗試經由對幾個漢人神話敘事的對比性分析，從兒子與女兒的主體性建構的角度，來說明漢族父系社會的內在矛盾與系統再生產的過程與屬性，並對各種二元親子關係中主體性的形構提出分析。在父系家庭結構之下所投射出來的各類表達欲望之挫折與和解的神話故事或文學作品，以親子關係來說，它至少有父子、父女、母子和母女四個主題。本文強調，這四個主題，必須被放在一起來加以討論與分析，不能分開來看，而本文實際的素材，則來自目連、妙善公主、哪吒和光目女四個故事在民間神話敘事裡的歷史演變和實質內涵。我們發現，四個主題間，的確有着功能上的類似性和表現程度上的連續性，都展現為欲望的挫折和超越，最後則都以衝突的化解或親子共同達到救贖而收場，並在功能上有利於父權社會中的兒子與女兒去建構主體性的想像，由這種共通性裡，我們看到了父系社會中親子關係神話投射的內涵、作用，以及神話敘事與人格形成間的密切相互扣連的關係。不過，四個主題間也有一種系統性的差異，包括父子敘事中兒子身分的先天

* 感謝本刊主編和編委的建議與指正。感謝本刊兩位匿名審查人所提供的具有建設性的修改意見和更詳盡的參考書目，大大有助於本文的調整與改進。本文初稿曾在數個場合發表，感謝與會者所提供的諸多寶貴意見，有助於本文的修訂。當然，本文的諸多缺失自應由筆者負全部責任。

2 丁仁傑

性肯定是父女故事中未曾出現的情況，相較下父女與母女敘事中女兒必須歷經斷裂才能創造出超越性，相較於其他三個主題，母女主題敘事顯得稀少與貧乏等。當將神話中四個主題共同加以檢視與對照，也讓我們對漢人家庭結構中權力的投射模式或想像邊界，有一個更為整體和深刻的瞭解。

關鍵詞：神話，妙善公主，哪吒，目連救母，父系體系，主體化。

前 言

本文宗旨在嘗試經由對幾個漢人神話敘事的對比性分析，從兒子與女兒的主體性建構的角度，來說明漢族父系社會的內在矛盾與系統再生產的過程與屬性，並對各種二元親子關係中主體性的形構提出分析。在父系家庭結構之下所投射出來的各類表達欲望之挫折與和解的神話故事或文學作品，以親子關係來說，它至少有父子、父女、母子和母女四個主題。本文強調，這四個主題，必須被放在一起來加以討論與分析，不能分開來看，而本文實際的素材，則來自目連、妙善公主、哪吒和光目女四個故事在民間神話敘事裡的歷史演變和實質內涵。我們發現，四個主題間，的確有着功能上的類似性和表現程度上的連續性，都展現為欲望的挫折和超越，最後則都以衝突的化解或親子共同達到救贖而收場，並在功能上有利於父權社會中的兒子與女兒去建構主體性的想像，由這種共通性裡，我們看到了父系社會中親子關係神話投射的內涵、作用，以及神話敘事與人格形成間的密切相互扣連的關係。不過，四個主題間也有一種系統性的差異，包括父子敘事中兒子身分的先天性肯定是父女故事中未曾出現的情況、相較下父女與母女敘事中女兒必須歷經斷裂才能創造出超越性，相較於其他三個主題，母女主題敘事顯得稀少與貧乏等。當將神話中四個主題共同加以檢視與對照，也讓我們對漢人家庭結構中權力的投射模式或想像邊界，有一個更為整體和深刻的瞭解。

本文問題意識的出發點，來自於對 Steven Sangren 著作 *Chinese Sociologies* (2000)(中譯本《漢人的社會邏輯》)¹ 一書中第八章的閱讀。該書曾擴張馬克思主義物質生產的概念，將之引申到

1. 見桑高仁(Steven Sangren)[2000] 2012。

文化主體的生產，並經由整合了心理分析層次的實踐理論著手，而處理了集體與個體間的辯證性關係。

筆者深受啓發的是該書第八章〈父系模式欲望生產裡的父與子：對於《封神演義》哪吒故事所進行的基礎性分析〉。在該章中，經由哪吒神話故事的分析，Sangren 就漢人父系模式家庭機構中的情感糾結和「主體化過程」進行了分析。Sangren 自陳，該章的書寫，起源於他對於哪吒故事的迷惑，他注意到，即使哪吒有着接近於弑父的舉動，但是「像這樣一個如此反叛性的人物……在這個如此強調孝順的文化裡，卻是如此的被人祭拜和熱愛」（桑高仁 2012: 338）。

結合了精神分析與神話敘事分析的研究取徑，Sangren 指出，中國父系結構，並不在於僅是生產馴服而已，而是產生出來了各種壓抑性的和欲望未完成的文化主體(個人)。而這一方面的訊息，往往在民間通俗流行的各類神話故事裡，可以找到蛛絲馬跡。譬如說，以封神演義中的哪吒故事為主，再加上民間通行的妙善公主的神話故事為依據，Sangren 指出：

我指出，中國所獨特生產出來的「關於中國兒子或女兒的獨特的孝順情感」，這是「父系的」、「從夫居的」家庭機構所特有的，但它和「家庭系統」本身的規範結構間，卻並不是完全相協調一致。……「中國」的文化主體(包括中國的兒子和女兒)的生產，導致了人們對於社會規定之角色，在情感與慾望層次，產生了內在性的抵抗。在中國脈絡裡，兒子想要有自主性，他想要逃脫於社會所要求的「應對父親有強烈認同」的規範(這也是一種對父親的服從)；女兒，相對比之下，她想要的是：被那個「排除掉了她」的父系體系所重新加以包含和承認。……出於它們

在中國流行文化裡是普遍存在著的，我們也可以合理地假定，這些故事不只是反映或再現了這些經驗，就如同最近的文學理論所指出的，讀者與觀眾不只是被動地消費文章與消費敘述；消費的動作，辯證性地來講，也是一種生產的行動，在選擇文章去閱讀，以及在文章中建構出意義的這些層面上，讀者(或閱聽者)用文章跟敘事，來符應於他們自己的企圖，和符應於他們自己的意識與無意識。(桑高仁 2012: 330-36)

Sangren 在《漢人的社會邏輯》一書中的第八章，便是以欲望挫折的角度，檢視了父子(哪吒)與父女(妙善)神話；而在同書第七章的另一個脈絡(討論男性對女性價值剝削的問題)裡，Sangren 則檢視了目連救母的神話故事。他說：

……中國父系意識型態，它同時承認了，但也拒絕了女性的生產力。……血盆儀式的意象是，將兒子作為他媽媽的生產者；兒子的儀式性行動，讓媽媽轉化成一個神聖的靈魂。在這個意義上，這個儀式構成了關於性別典型的「異化的意識型態」，在其中，真正的生產者(媽媽)，被呈現為她兒子行動之儀式結果上的產物(她因而獲得永生和由被譴責裡所解放出來)。簡言之，這是一個父系社會裡面「將女人的生產力表現為是來自於男人所衍生出來的」那種廣泛傾向的一個典型例子。(桑高仁 2012: 314-15)

雖然相關主題還未全面性的有所開展，但 Sangren 在書中的一個角落裡，已提醒我們去注意到神話敘事與文化人的人格生產之間的關連性，他說：

6 丁仁傑

哪吒故事的焦點所關注的是父子關係，我舉的另一個故事的例子，則強調了另一種基本雙邊關係，在這一方面，本章分析了妙善公主的故事(以父女衝突為故事主軸)。在另外的論文裡，我則開始思考目連的故事(以母子雙邊關係為主軸)，以及媽祖與其他角色間的故事。將這些故事放在一起考量後，我們可以由這些故事中，認識到那些構成了與家庭、社區、以及國家有關的「屬於中國人之性別與人格」的可加以進行分析性理解的豐富場域。(桑高仁 2012: 314-15)

本文深受 Sangren 觀點的啟發，也覺得由幾組民間流行的神話故事裡，可以提供豐富的對漢人之性別與人格屬性等加以進行理解的豐富場域。Sangren 提出了一些基本問題意識，也對漢人家庭內部幾組二元關係(父子、父女與母子等)之對於人格形成和欲望糾纏的文化模式提出了一些初步的詮釋。不過筆者認為：(一) 在神話敘述的分析裡，Sangren 對各神話原來的歷史演變毫無著墨，因此對於文化脈絡中主體生產與神話敘事之間的關係，缺少一個貫時性與互動性的說明；(二) 漢人親子關係中的四種二元性(父子、父女、母子和母女)應該被一併加以考慮，並加以進行內部的分析與比對，以有助於對其背後所牽涉的更為深刻性的議題有較為系統性的說明；(三) 建築在第二點的基礎上，我們或許還可能來進行進一步概念化的工作，以將人格、家庭與社會機構之間複雜的連結機制，放在一個更為整體性的解釋框架之中。

簡言之，本文一方面相當贊同 Sangren 所給予的漢人流行神話故事的文化位置，也很欣賞他能夠經由神話敘事，而得以進入家庭脈絡裡的「主體化過程」的討論，但筆者認為，Sangren 所提供的分析還相當初步，許多議題還有待進一步的釐清與開展，本文寫

作最主要的動機即在於開發和開展這一方面的相關議題。

本文中所討論到的神話故事主題，既有的研究相當多，不過本文主要對話的對象還是僅針對 Steven Sangren, 尤其是他結合心理分析與實踐理論來討論漢人父系結構中的人格生產，這是其研究取徑中比較獨到之處。不過，近年來，的確也開始有愈來愈多的研究，試圖整合心理分析與社會心理學層次，而深入到相關主題。這一方面，本文需要先做一個簡短的回顧。

首先，在母子關係方面，Alan Cole (1998) 以 Ahern (1978) 和 Margery Wolf (1972) 依據臺灣田野素材中所提出的漢人子宮家庭 (uterine family) 中的母子情結為心理基礎，而透過救母故事主題，尤其是目連救母故事在中國歷史上的演變，來探討所謂「佛教宣傳」(Buddhist propaganda)——經由出家人書寫和偽經製作，創造符合於世俗需要和能創造在家出家共生結構的佛教——的歷程，這個歷程建築在提出有關於母子關係的新論述，佛教菁英於是成功建立了佛教版本的孝順，而將地獄救母定義為最終極與最高的孝順，這進而也調和了出家與父系社會繼嗣模式的矛盾。另外，David Johnson (1989) 所編的關於各地目連救母流行版本戲劇形式的文集，則是另一個重要文獻，讓我們看到這個主題故事在中國各地民眾層次的實質影響力(經由儀式過程而正當化了父系家庭結構)和影響模式(透過戲劇和喪葬儀式)。根植於中國人對鬼的畏懼，讓目連故事的戲劇形式具有極大的強度，事實上書中記錄的多個戲劇展演，也正是作為控制惡靈的驅趕儀式而存在着的。Johnson (31) 歸結道：「中國文化之展演的關鍵處，是來自於儀式的關鍵性。……儀式背後更帶有著中國的基本性質，這讓我們反思到語言本身的一些特性：強調行為而非教義，強調權威而非邏輯，強調歷史而非理論。」

其次，在父女關係方面，後面我們還會提到 Glen Dudbridge

(杜德橋)，他曾翻譯了部分妙善公主故事的重要文本《香山寶卷》，並指出妙善故事的核心在於對宗教禁欲與俗世原則間矛盾的解決，而這個解決則有助於該故事在中國的流通與普及(Dudbridge 1978: 74-84)。更近期則有 Wilt Idema(2008)，不僅完整翻譯了兩本寶卷(《香山寶卷》和《善才龍女寶卷》)，並做了長篇導論，對寶卷的形成歷程和思想進行分析，並將之與西方基督教女聖者進行比較，導論中指出，《香山寶卷》的作者有意調和佛教個人救贖理想與儒家孝順德行間的矛盾，並透過中國傳統主義者的角度來正當化了佛教。而在寶卷故事中，經由女兒的犧牲，父女一起昇天，Idema 指出(26-27)，因為是與父親一起成就，這其實在某種程度上也還是在勸導女兒接受婚姻，犧牲自己來成就父權家庭，這也可能說明為什麼觀音後來有可能演變為送子觀音的形象。Idema 的這種看法很突出，但總之，當十二世紀父權社會在中國已牢牢確立的時刻，寶卷故事的重點，在於調和佛教與家庭倫理，以有助於佛教在大眾層次的普及化。

接着，在父子關係方面，最重要的是 Meir Shahaar(2015)的新作，提供了哪吒神話故事的心理分析，和有關故事演變的歷史考證。書中第一部分在討論 Freud「奧底帕斯情結」於哪吒故事中的適用性。雖然西方的「奧底帕斯情結」，出現在弑父和對母親的情欲佔有上，但若將之放大解釋，視之為起源於性的禁忌所產生的代間衝突，那麼哪吒故事也會是「奧底帕斯情結」的一種既普遍性又具有文化特殊性的形式，而其文化特殊性則是反映在父親對兒子的相當直接的暴力性上。哪吒故事表面披上了孝順的外衣，實質上則是兒子讓度自己肉體給父母的一種極端「奧底帕斯情結式」的模式(18-38)。而 Shahaar(142-44)也指出，哪吒故事中的父親是雙重的，哪吒孝順的對象，也包括了精神上的父親，也就是佛，這比肉體上的父親還要重要，而以這種方式，一方面讓佛教得以適應於中

國家庭，一方面也讓佛教保持了其優越性。

談到心理分析，更完整的來看，Sangren 的研究取徑(桑高仁 2012: 330)，很大一部分延伸自 Freud 對於「奧底帕斯情結」(Oedipus)的經典性分析，而想要探討「『文化人』生產以及『性別人』生產的『主體化過程』裡，在中國的個人身上，欲望之未完成(或許是不可能完成)的一種內涵」。

這一方面，在文學界，1970 年代到 1980 年代末期，中國曾掀起所謂「佛洛伊德熱」(Gu 2006: 164)，大量文學批評經由精神分析的角度而對中國文學進行了研究(如 Wang 1991; 余鳳高 1987)，而也有反對者指出，「奧底帕斯情結」是引申自歐洲傳統的理論，對非西方文化傳統來說，其適用性令人懷疑(如 Johnson and Prince-Williams 1996)。

晚近，Gu Ming Dong (2006)經由父親情結、母親情結、兒子情結與女兒情結等四個次主題，大量檢視中國古典與現代文學，而對這個問題提出了較為全貌性的看法。由文學再現的分析中，Gu 認為，「奧底帕斯情結」(父、母、子女間的三角情感糾結)仍有某種普遍性，但是另一方面，家庭結構的文化差異將會使它以不同方式出現在文學中。

例如說依據 Francis L. K. Hsu (許烺光)(1981)，雖然同樣都是以父權家庭為主的社會，但西方家庭是一種以個人為基礎的實體，即使每一個個人要服從於家庭利益，卻仍享有其個別自由，而中國家庭則為集體導向式的，每一個成員必須為家庭犧牲個人利益或甚至是生命。

在這個基礎上，Gu (2006: 180)發現，一方面，在古典中國文學中，類似於西方文學裡的「奧底帕斯式」衝突的確很少見，而且更少表現為對異性雙親的情慾的佔有。但在某一個程度上，Gu 認為，這可能只是反映出，根植在儒家道德系統的中國文化，有更強

的壓抑性，而且因為儒家倫理與道德價值的系統化，在歷史年代上，它發生的甚早，因此中國人在這一方面的表現顯得相當隱晦。甚至於，儒家道德系統產生了，也許是世界上關於家庭、和家庭中對個人行為最系統化的道德規條，儒家道德規條讓小孩在很小的年紀就對其社會角色產生認同。中國小孩很早就知道他們在家庭和社會中應以什麼樣的適當的位置來行動(188)，以至於「奧底帕斯情結」的情感表達不明顯。Gu 甚至進一步指出(189)，今日學者已經發現，其實大部分的「奧底帕斯情結」都沒有能在童年時期完全解決，但這也不見得就會讓成人無法有健康的生活。換句話說，如果中國小孩的「奧底帕斯情結」很早就被強烈壓抑和限制，它有可能被隱藏在心智極為深沉之處。

結果是，Gu 指出，「奧底帕斯情結」在中國文化裡，它是一種被遮掩狀態下的情結，而且更複雜的是，這種被遮掩的形式還會處於零散分布的狀態。Gu 也發現，中國古典文學作品裡，父親、母親與兒子間「奧底帕斯式」的三角關係，在這個隱藏性的與分散性的表達裡，有可能是父子衝突，但更有可能是媽媽、兒子與媳婦間的三角衝突，兒子對母愛的不滿足，女兒對愛與婚姻的不正常排斥，男孩對孀孀、繼母或甚至是媽媽的婢女的情慾等等(2006: 189)。

簡言之，不論如何零碎或隱藏多深，古典與現代中國文學中，仍然可以發現到「奧底帕斯情結」的主題，通常是輾轉經過儒家道德的影響後，它會表現為一種類似於雙親要求孝順，和小孩努力完成孝順的形態，來表達出各類有關於佔有、恐懼、不正常忌妒、和犧牲等的表現。而當早期社會心理學家 Harry Guntrip (1961) 提出，中國社會應不能被直接稱之為充滿了「奧底帕斯情結」，而應是「家庭情結」，Gu (2006: 190) 則進一步用了「孝順情結」，來指稱中國家庭裡的人格矛盾與型塑。以上心理分析上的議題，尤其是

有關於兒子和女兒在父權社會裡，到底各自是面臨了那一種欲望挫折上的問題，以及神話中會如何折射出這種欲望，會是我們最後討論的重點。

一、歷史演變中的神話敘事：父子與父女

爲了讓後面的分析和討論更有依據，這裡先對 Sangren 所較著力於其中象徵內涵的哪吒與妙善的神話故事有所鋪陳，但以下神話敘事的鋪陳，並不完全遵循 Sangren，不過對於 Sangren 所曾特別強調之處，筆者也會稍作說明。

父子關係：哪吒

《封神演義》裡面第一個出現的主要人物是商紂，因其苛政與敗德，逐漸喪失民心；另一方面，要出面解救百姓的周文王陣營裡，第一個出現的人物並不是姜太公，而是在第八回裡出現的哪吒，所以他是一個先行者，以預示天運將要開始變動的重要角色來出場。

哪吒的師傅叫太乙真人，Sangren(桑高仁 2012: 346-49)詮釋說，哪吒有兩位父親，一位是很權威式的父親李靖，另外一位太乙真人，雖不是生父，但在象徵意義上其實是更爲真實的父親，是具有慈愛與超越性格的一個父親，而且這個父親的存在，不具有父權的壓迫感，是父權社會中子女想望卻得不到的另一種完美父親形象的投射。

太乙在道教裡面是一個很特殊的詞，這個乙就是壹的意思，可是當「壹」僅是靜態性的，這個「乙」則是動態性的。「太乙」就是一個超級動態性的統一的意思。哪吒的媽媽懷孕三年生不出來，後來是道士來其夢中把她點撥一下，隔天晚上哪吒媽媽就生了。哪吒出生的時候是一個肉球的狀態，他的爸爸李靖將球劈開才讓哪吒

生出來。很奇怪的是，哪吒一出生就帶着法器出來，包括一塊紅布和一個金鐺子，這是出生帶出來的。後來當他又成爲蓮花的化身，又多了風火輪和一個火尖槍，最後他的四樣法器也就是：紅綾布、乾坤圈、風火輪、火尖槍。

哪吒的性格藐視一切，七歲的時候去海邊游泳，看龍王的小孩不順眼，先把夜叉神打死，又抽龍王小孩筋骨，說是要給爸爸綁弓箭用。東海龍王找李靖算帳，李靖知道了很生氣，但哪吒並不真的認錯，他乾脆自殘其身，把骨肉都還給父母，斷絕父子關係，然後要自己去與龍王算清這筆帳，不牽連父母親，這種廢除孝道的行爲，是透過身體極大的自殘或甚至是自殺來加以完成的。

在《封神演義》的敘事中並未出現自殘行爲中的骨與肉的區別，不過更早的一些佛教典籍中(如《五燈會元》、《景德傳燈錄》等)，則有析肉還母，析骨還父的說法(二階堂善弘 1996: 289-90)。

哪吒與父母斷絕關係後，成爲孤魂野鬼。後來他天天向母親托夢，請媽媽幫忙蓋一個廟，結果他媽媽受不了，不得不去幫他蓋了一個廟，廟蓋在翠屏山。因爲靈驗，信眾與香火愈來愈多，香火累積中，新的香火所創造出來的肉體也慢慢成形。

後來當李靖聽說了這個廟，知道是哪吒在添亂，就去把廟給毀了。這讓哪吒再生的希望也破滅了。哪吒找李靖算帳，認爲他們已斷絕父子關係，李靖不應再去破壞他的廟。這時哪吒師傅太乙真人出現，跟李靖說：這就是你李靖的不對，哪吒已還你骨肉，你爲什麼還要毀他的香火廟呢？

有助哪吒身體成形的廟被打破了，太乙真人乃幫助哪吒用另外的方法來成就法體，用蓮花二支，荷葉三片，鋪成天地人三才，用先天法氣運九轉，然後讓哪吒的魂魄由蓮花瓣中成型。成型後的哪吒已是蓮花身的仙體。簡言之，前前後後有兩個哪吒，一個是原生肉體的哪吒，一個是之後經過太乙真人的幫助而在蓮花裡重生的哪

吒，後者是不會死的。

後來木吒跑出來跟哪吒對打，二哥跟哪吒說，你要認你的父母親，哪吒則說李靖根本已不是他父親，而說出了幾乎是所有漢人神話故事裡面最劇烈否認父親的一段話：「剖腹剝腸，已將骨肉還他了，我與他無干，還有甚麼父母之情？」（陸西星 2012: 133）

對於以上神話的詮釋，Sangren 認為（桑高仁 2012: 356–57），父系體系本身是一個欲望的制度化，在欲望制度化過程裡面會出現一些矛盾。父系體系中，讓男性產生一種想要獲得激進的自主性的欲望。當（父親亡故以後）兒子在祭拜父親的時候，事實上是把自己再生成一個「家長式生產者」。兒子去拜父親，事實上是因為他想要成為父親，所以在祭拜父親的時候，事實上是準備讓自己成為一個新的家長。這是一種主體能力生產的形式。

這裡面當然產生一個矛盾，就是父親跟兒子的一種權力上的矛盾。就此而言，Sangren 認為，哪吒的故事反應了漢人男性主體之激進自主性，與順服者二者之間的矛盾。簡言之，一個男生將來要繼承父親，成為男性的主體，可是眼前卻是被父權壓制，一方面創造自主性，另一方面又和父系的架構間有矛盾，Sangren 點出了哪吒故事裡面的這樣一個主題。

哪吒故事的歷史演變很值得一提，這一部分 Sangren 在《漢人的社會邏輯》一書中則完全沒有講到。哪吒的名字本身在漢字上沒有特別意義，顯現其非漢族的來源。其實他原來在印度叫 Nalakuvara, kuvara 是多聞天王，Nalakuvarau 也就是多聞天王之子的意思。多聞天王是 Shiva 底下一個很重要的護駕，他知識淵博、財產豐富，所以也是一個財神（二階堂善弘 1996: 287–88）。

在唐代，毘沙門天的信仰極盛行，他的太子在跟毘沙門天有關的經典中常常出現，並開始固定下來「哪吒太子」的名稱，及毘沙門天王五太子中之第三太子等事（二階堂善弘 1996: 288）。到了宋

代，哪吒的故事又有改變，如前所引述「析肉還母，析骨還父」說法的出現。但那時候所強調的將骨肉還給父母的說法，重點在於表示：一個人爲了追求真理可以連自己的身體都不要，甚至斷絕跟父母親的血緣關係(二階堂善弘 1996: 290)。但後來的強調點卻有所改變了，如在《封神演義》故事中，強調點變成了父子間之對立相剋。

在元代，哪吒又變成了道教的神，多聞天王的名稱也變成了李靖，哪吒變成了李靖的兒子，這是元代時的形象的浮現(二階堂善弘 1996: 291-96)。到了明代，《封神演義》故事將哪吒在民間的形象給定型化了，哪吒，在《封神演義》中又被稱之爲是靈珠子，他是姜子牙的先鋒，展現出傲慢自大，並且還追殺父親，這近乎是一個「成人版」的哪吒故事。

《封神演義》故事中，李靖和哪吒之間的衝突並沒有真的得到化解。最後是燃燈道人給了李靖一個金塔以制服哪吒。後來到了明代末期和清代，哪吒又被福州地區納入法教而成爲了五營裡的中壇元帥(李豐楙 2003)。

清代後有各種哪吒故事的版本，包括歌仔戲、平劇的版本等。有時還會把東海龍王寫成一個壞人，然後和哪吒交手過的幾個人，都變成興風作浪的妖怪，哪吒是爲了除暴安良才跟這些壞人打架。簡言之，世代衝突的問題，被解析成爲是出於哪吒的正義感而和父親產生衝突，甚至於有些版本中，李靖和哪吒有了大和解，兒子終於知道爸爸的苦心，李靖也原諒了哪吒。²

2. 參見衛易萱(Barbara Witt)，〈明朝以降「哪吒三太子」在通俗文學作品中的角色以及《哪吒傳奇》的變化〉，2013年9月12日漢學研究中心寰宇漢學講座摘要。http://ccs.ncl.edu.tw/files/Ms_Barbara的摘要.pdf(擷取日期2016年7月20日)。

父女關係：妙善

玄奘(約 596–664)將 Avalokiteśvara 譯為「觀自在」，然而這個譯名的普及度遠不如「觀音」或「觀世音」。「觀音」或「觀世音」源於 avalokita 和 īśvara 形成的複合詞，意為「觀世間音聲者」(于君方 [2001] 2009: 62)。「觀音」的本意比較接近於一個人眼睛低頭垂視觀看世間，因為已經悟道了，祂已看透世間人事的事情，所以是一種悟道之後的喜悅和自在，可是中國人似乎沒有太強調這一方面，反而將「觀世音」理解為是：爲了聞聲救苦而和芸芸眾生發生關連的菩薩(19–20)，觀世音變成一個救苦救難的菩薩，祂低頭垂視是爲了要解救天下蒼生。

從十世紀的新造型「水月觀音」(此觀音兼具兩性特徵)開始，宋代(960–1279)以後的中國藝術家逐漸將這位菩薩刻畫爲女性。此外，最晚自明代(1368–1644)開始，就出現描繪五身、三十二身或五十三身觀音的整組畫像。佛教從外來宗教逐漸演變爲中國佛教，觀音菩薩也同樣轉變爲中國的「慈悲女神」(于君方 2009: 33–34)。

觀音在中國的在地化，最明顯地反應在妙善公主故事的流通上。妙善故事較早的版本是《香山寶卷》，那是北宋時期(1100年前後)河南汝州(杜德橋 [1978] 1990: 7–12)所流通的一個版本。後來相當通行的版本則是《南海觀音全傳》，這是在明萬曆年間所印。

依據《南海觀音全傳》(西大午辰走人，2008 重印)中的敘事，妙善的父親是妙莊王，妙莊王沒有兒子但有三個女兒，他希望他的女兒通通都能夠招贅。當大女兒、二女兒都結婚招贅了，唯獨這個妙善潛心向佛就是不願意結婚。妙莊王非常生氣，判了她死刑，在臨刑前她被一隻大老虎給叼走了。

大老虎大概是要救妙善，妙善此時感到人生飄渺，心情十分悲傷，然後遊蕩到了地獄裡面。當她在地獄遊蕩時，因為她學佛也學了很久，她就跟地獄裡的餓鬼、畜生道等講經說法，結果地獄一下

子就空了，大家都得了道。獄卒趕緊跑去跟閻羅王報告，說這樣不得了，有妙善在地獄裡面，大家聽了就都得道成仙，地獄馬上就空了，閻羅王看不是辦法便叫妙善重回人間。

妙善回到人間以後，她聽說妙莊王病重。妙莊王生病有很多原因，其中最主要的理由就是因為迫害他女兒，德行上的敗壞導致生病。妙善於是化身成一個老人，跟妙莊王說，你需要派人去香山找一個老先生，他的手和眼睛可以做藥引子，你服了這個藥引子之後病就會好。妙莊王一開始不相信，但後來派使者去了之後，真的有一位修道者在那邊，修道者還真的就把眼睛和手割下來給使者帶回去，妙莊王服用之後病也就就好了。

妙善在割下自己的手臂、挖出自己的眼睛的同時，馬上就變身成千手千眼觀音。之後，妙善很快復原，後來父女見面之後就大和解，出於妙善超度的法力無邊，後來妙莊王也成道了。

Sangren (桑高仁 2012: 362–69)說，漢人社會中，女兒和兒子的處境完全不同。兒子的焦慮是出於父親和兒子之間權力上的矛盾，女兒則是擔心被放逐，女兒覺得她永遠不會被家裡當作自己人，而是被當成外人。女兒因此希望能回歸原生家庭，得到一種結構性地被承認。女兒這種「永遠被結構性地放逐」和希望能「永遠得到結構性地被承認」的心理，在妙善神話故事的敘事裡，得到了一個諒解和化解。³

3. 事實上，在西方也有所謂的父女故事，但展現為和妙善公主非常不一樣的主旨。Dudbridge (1978: 79)曾提出了這個文化比較上的可能性，但並未就妙善公主故事與李爾王故事的差異性進行實質探討。莎士比亞根據民間傳說所改編而成的李爾王裡，李爾王有三個女兒，他跟三個女兒說：「我今天要退位了，要把財產分給大家，請大家先來描述一下我的偉大。」結果老大、老二努力誇獎父親，小女兒卻拒絕讚美。李爾王本來是最喜歡小女兒的，但因她不願讚美父親，而被趕走，也沒有分到國土和財產。相較之下，妙善的被趕出去，是因為她不願意聽從父親的命令去執行父系社會裡

簡言之，根據 Sangren 的分析，中國家庭裡，兒子想要的是擁有自主性，他想要逃脫於社會所要求的「應對父親有強烈認同的規範」；女兒相對之下，她想要的是，被那個「排除掉了她」的父系體系所重新加以包含和承認，可是這在現實上是不可能的。以上這些情況，構成了父系體系框架底下的兒子和女兒欲望形構的方式：兒子永遠幻想着自主性和逃脫；女兒因為會被趕出去，所以她永遠想像在她們出生的家庭裡面，能夠獲得，或是想像着有一個永恆性的位置。

二、歷史演變中的神話敘事：母子與母女

Sangren 在《漢人的社會邏輯》一書中第八章的分析焦點，主要放在父權體制下兒子與女兒抵抗的形式，以及情感與欲望的糾結，其題材則是出自於哪吒和妙善公主的神話故事。而 Sangren 在書中第七章，則是非常簡短地提到了目連救母的故事，以作為輔助說明：父系社會裡，如何會漠視母親自然性的生產力，並將其當作是受到汙染和等待救贖的，甚至於最後只有透過男性的兒子出

對女性結婚的要求，但李爾王故事裡，是當女兒不願意對父親表達諂媚，讓父親的主體性感到受傷，才憤而趕走女兒。而當妙善公主的故事是以父女和解收場，李爾王的故事則是以悲劇收場。李爾王在聽信了老大、老二的讒言之後，幾乎將財產全數分給兩位女兒，最後卻被兩位女兒遺棄，但他又無臉見三女兒。後來當二女兒叛國，反而是三女兒和其夫婿回頭來試圖解救英格蘭，但三女兒最終還是戰死，當李爾王抱着三女兒的屍體痛哭，並幾近成為瘋癲狀態，這是故事中最經典的一幕。李爾王故事中，李爾王身旁一直有一位弄臣，不斷對李爾王的判斷與想法進行冷嘲熱諷，這呈現為對自認理智的李爾王的嘲諷。西方神話故事中父女關係的衝突，暗示着理智與權力直線發展後的悲劇性和諷刺性，這和妙善公主故事中父親的壓迫，與女兒透過自毀來尋求父親的承認並最終得到和解與被接納，在主旨與精神上有很大的不同。前者是理性與權力直線發展上的悲劇；後者雖以世俗性智慧的限制出發，但最終展現為超越性追求與家庭關係的和解。

面，才能夠淨化和拯救母親。Sangren 認為，這反映出父系社會裡對女性的系統性的剝削，以及可進行生產力累積(透過剝削女性，並將之轉移給男性)的異化性形式。

此處，筆者一方面相當同意於 Sangren 這一部分的簡短說明，但另一方面覺得，當 Sangren 著力於分析家庭關係中父子與父女的衝突後，當他另以目連救母作為一種母子關係的體現時，Sangren 並沒有將這幾組漢人家庭內的二元關係(父子、父女、母子和母女等)共同放在一個更大的分析性框架裡來加以比對與相互參照，就此來說，他的分析仍只是相當局部而不完整的。

我認為，在父系社會中，父親與兒子或父親與女兒的關係，確實如 Sangren 透過哪吒與妙善的神話故事所提示，呈現的是一種緊張和衝突性的關係。受隸屬的兒子和女兒，一方面順服於父權，一方面卻以不同方式來宣洩其不滿，或是來超越這種關係，並進而創造出受隸屬者的主體性。

但是，另一方面，若不是針對父親，而是針對於母親時，相較之下，兒子和母親之間，或是女兒和母親之間，似乎並不呈現出這種上對下之間的矛盾和衝突性，反而在神話故事裡我們將看到，母親對子女，不僅不呈現為壓迫，反而往往是倒過來，在母親並未對兒女施以壓迫的情況下，已陷入等待救贖的弱勢，而接着，兒子或女兒，將會對敗德或無能的母親伸出援手施以救贖。

現在，分析上，我們如何能把這一部分母子與母女間的情感與欲望糾葛，和 Sangren 已做過精闢分析的父子與父女間的矛盾，共同放在一個對照性或連續性的參照框架裡，將會是有利於我們去理解漢人社會家庭格局中人格型塑的重要依據。

而我們也注意到，在兒子拯救母親或女兒拯救母親的這種階序倒錯關係裡(子女比母親還有能力)，其中的兒子或女兒，往往並不是一般情況下的兒子和女兒，而通常是那些已和父系繼嗣群體紐帶

發生斷裂性關係的子女，而他們通常是在這個紐帶斷裂之後，再回過頭來和那些原來和他們有着密切生物性連結和情感紐帶的母親，重新發生一次新的具有宗教超越性意義的連結（也就是媽媽在敗德之後在地獄中等待被救援，而子女則對其施予救援）。顯然的，雖然同樣還是處在父系社會的框架與結構當中，但當階序中的上層由父親換成了母親，這時候，親子二元關係中的核心要素已不是雙親對子女的壓迫，而是子女如何倒過來向母親伸出了拯救的援手。

我們想要問的是，若加以整體性地比較，拿漢人民間信仰神話故事裡的父親與子女的關係，和母親與子女的關係相對照，在各類反映出漢人親子二元關係的民間神話故事中，其背後是否有一個相貫通的結構性的運作原理存在呢？或是說，由其中是否可以讓我們看出來：文化內涵生產出個人人格或欲望結構的基本過程是什麼？這一方面的問題相當值得我們去做進一步的反思，而它也是 Sangren 的討論所還未盡周全與完整之處。

爲了讓我們的討論更爲完整以及分析上更爲全面，這裡，想要就 Sangren 並未多所發揮的母子與母女關係的神話故事，先進行一些素材性的補充和說明。

母子關係：目連救母

目連救母的故事在漢人社會傳播相當普遍，也有各種文學與戲劇流傳的版本。摘要其歷史演變，如同陳芳英所述：

盂蘭盆經，在早期的目錄裡載爲失譯，唐以後才署名爲西晉竺法護譯，據一般學者推測，很可能是產生在中國，梵華合作的經典。……佛教初來之時，出家捨親被視爲大不孝，因而阻礙了佛教的傳播，僧徒們爲調和世間道的儒家之教，與出世間道的佛教，極力強調佛教之孝，在大量翻

譯佛家教孝經典之餘，也融合儒釋的孝道思想，創立新經，孟蘭盆經遂應運而生。……到了唐朝，目連救母故事的發展，呈現了第一個高峰。當時，講唱變文的風氣十分盛行。……而目連巡行地獄，與道家的泰山冥界頗相近似，更和唐代盛傳的「地藏十王經」的十王信仰混合……當變文在宋初被禁之後，目連故事就衍為寶卷和戲劇兩個系統，繼續流播。……目連戲的搬演，是目連救母故事發展的另一高峰。（陳芳英 1983: 1-5）

大致來說，目連，也就是佛陀弟子中神通第一的目隄連，其名雖出自印度，但目連救母的故事，則是出現在西晉竺法護所譯，而在印度並無所見的 876 字的《孟蘭盆經》裡。由於其故事情節符合中國的孝道倫理，它更開始歷經了漫長的本土化與通俗化的過程。唐代出現了目連救母變文，被加入了大量地獄情景的描寫，宋以後，目連救母更成為民間廣泛演出的戲劇。明朝鄭之珍根據這些內容重新編纂了一本《目連救母勸善戲文》（[1579] 2005），流通極為廣泛。清代以後，目連戲還被放入釋教的喪葬儀式裡，道教的打城儀式，則也部分吸納了其中的精神。

《孟蘭盆經》記載，目連雖有神通，當他知道母親在地獄受苦，也毫無辦法加以解救。佛陀告知目連，即使靠個人神通也無法解救其母，而是一定要靠供養全體僧人，累積施主功德，並靠僧人集體念經加以超度，才可能救人於地獄之中。當目連之母得到救度，目連請示佛陀是否以後人人可用此法來救度親人，佛陀說可以，這於是構成了中元節供養高僧以超度祖先的一個原型。

目連救母裡的精華片段，是目連尋找母親，而一一歷經各種地獄酷刑慘狀的情景。其實原來在印度，地獄只有一個，地獄之王閻羅王也只有一個。但宋代以後，地獄的概念在中國有所演化，十八

層地獄(獄政單位)的概念大約是在宋代出現，而管理地獄者，又變成了十位，也就是十殿閻羅(司法單位)的概念。在中國，地獄概念的演化幾乎和目連救母故事的演化是亦步亦趨地相互扣連在一起。

《盂蘭盆經》中所載，修行者目連，因禪定中看到母親在地獄受苦，他才想要去救度母親。但是到了明代以後通行的各類地方戲曲版本裡，情況倒過來了。目連是因為知道母親因敗德與犯戒被帶到地獄受苦，爲了有神通和功德以去救母親，他才發願修行，也就是他是爲孝順而出家(參考陳芳英 1983: 37-38)，因爲知道母親在地獄受苦，所以目連才去西天找佛陀修行，然後他得道後立刻進入地獄去救母親。

《目連救母勸善戲文》中所載，目連的母親原也是個大善人，和目連之父一起打齋施飯，供僧養佛，但在先生過世後，因爲聽信弟弟讒言，才開始打僧罵道，甚至殺狗破戒，終因造業過多而被五鬼擒至地獄。

關於女性墮入地獄的描述，宋代又出現了一個僅有 486 字的《血盆經》，它未載於《大藏經》，但在民間則流通甚廣，也創造出了血盆地獄的場景。過去的十八層地獄中並無血盆地獄之名，但有了《血盆經》後就出現了血盆地獄。那是女人因經血和生產等，所造成的血水污染，因爲血水流入河流，當河水被用來清洗宗教器物，導致褻瀆神明的結果，因此女性死後必須進入血盆地獄受罰。

而釋教中通行的「打血盆」儀式，子女爲母親超度，就是要打破血盆地獄讓母親得度，法師也會著目連服裝，再現其救母的劇情。儀式中，法師用錫杖打破血盆地獄，之後子女要喝一杯血盆酒，道士會問道：「你要不要喝這個血盆酒？」當子女喝下血盆酒，也就是表示：血盆酒是母親受污染的來源，母親爲了生小孩而受污染到地獄去，小孩現在則必須分擔母親受污染的痛苦與罪孽，所以要喝血盆酒分擔母親的汙染(劉美玲 2011: 41-46)。簡言之，

這是子女在公開的儀式裡承認母親，也在公開儀式裡分擔母親受污染的來源，經過這個歷程，母親才可以得到救贖。Sangren 指出這是在父系社會裡面，將女人的生產力表現為男人延伸出來的一個典型例子，這種認知也是極為異化性的一種意識形態(桑高仁 2012: 314)。

母女關係：光目女救母

母子關係之後，也許我們應該進一步來考察漢人民間信仰神話中，有關於母女關係的故事，但是大致上做一檢查，令人驚訝的是，前面所討論的三組關係(父子、父女、母子)皆有相應的極為普及化的民間神話故事，唯獨母女關係，雖有相應的故事，但普及度完全不能與前三類故事相比。這一方面的問題極其值得探討，筆者個人認為，這主要是出於父系社會再生產框架中，經由母女關係脈絡而得以產生出個人主體性的文化旨趣，被遮掩了與被排除了有關，這一點將會在下一節中有所討論。

不過，不能否認的是，即使沒有通行極廣的戲劇或小說形式，在某些故事中，也仍存在着母女關係的主題。這裡，我們主要的依據將是《地藏菩薩本願經》第四品中的光目女的故事。⁴有趣的是，這個故事的情節和結構，雖然比目連救母的故事簡單的多，但大致上和目連救母的故事中所強調的孝順以及救母的行為，有着極大的類似性。

《地藏菩薩本願經》中文本出現的年代，可能比《孟蘭盆經》中文本還要晚一些，署名是唐于闐國三藏沙門實叉難陀所譯(莊明興 1999: 130-37)。據日本學者羽溪了諦之推定，本經乃成立於中

4. 感謝黃淑芬女士提醒筆者注意到光目女這個母女主題故事在《地藏菩薩本願經》中的出現。

亞之于闐。另據松本文三郎之研究，本經或為仿照淨土經典敘述阿彌陀佛之本願，以《地藏十輪經》為骨架，後經學者增補而成之偽經(釋星雲 1988: 2918)。因為本經內容所敘述之地獄景況與地藏菩薩之性格，甚能融合民間之通俗信仰，故廣為普及，尤以明清之時為然(同前)。

總之，和目連救母神話有着類似的情節，但主角換成了潛心修佛的女性，而不是出家且具有神通力的男性，但他們同樣面對因敗德與破戒而淪入地獄裡的母親，最後同樣是因為一片孝心，而得以讓母親脫離地獄和得到救贖。同樣的文化主題，平行線般的出現在不同的地方，但後續的發展有些不同，母子的神話大放異彩，母女的神話則僅存在於典籍中，雖也為佛教信徒所廣為閱讀和持頌，但並未真的進入通俗性的戲劇與小說、甚至是地方宗教的儀式操作裡。

光目女是地藏菩薩多次前世中的一次前世，經裡是這樣敘述的(李承貴 2005)：過去有一位羅漢，他用自己修行的福德教化眾生。有一天羅漢遇到了一位名叫光目的女人，準備了飯食來供養這位羅漢。羅漢問光目女有何請求？光目女說她一直替過世的母親求福，不知道我的母親現在投生到哪一道？羅漢靜坐入定替她觀看，見到光目女的母親在地獄之中受到極大的痛苦。羅漢問光目其母犯了何種罪業？光目說其母生前好吃海鮮，因此常造殺業。羅漢告訴光目女，她可以用最虔敬的心，誦唸清淨蓮華目如來的名號，然後請人塑造繪製這位如來的形象，這麼一來她和她的母親都能獲得福報。光目聽了羅漢的話，立即捨棄自己心愛的東西，請人繪製佛像，虔誠供養。

後來光目在夢境中看到一尊金光閃閃的佛身，佛身告訴光目說她的母親不久之後會誕生其家中，那嬰兒出生後才剛感受到飢餓和寒冷時便會說話。不久，家中的婢女果真生了一位男孩，出生還不

到三天就會說話，嬰兒哭着跟光目說：「生死造業的因緣果報都是我自作自受，我是妳的母親，長期待在黑暗中，自從和妳分別以後，果然墮入地獄裡，承蒙妳替我修福，如今才能再次投生成奴僕，然而我壽命短暫只有十三年，之後又要墮入地獄之中受苦。妳有沒有什麼辦法能幫助我脫離，免於遭受苦難呢？」

光目聽完後對着天空發誓，祈禱母親脫離地獄，十三年的壽命結束以後也不用繼續受苦，如果母親能脫離三途惡道、低賤的地位及女人之身，她願意在之後百千萬的劫數中，救濟超度受罪的眾生，等到所有眾生都受到應該受的業報且成佛後，才輪到自己成佛。光目發誓完畢後聽見清淨蓮華目如來告訴她：「光目，妳有大慈大悲之心，能替母親許下如此宏大的願望，我預見妳的母親在十三年的生命結束後便能脫離因果業報，投生梵志，享有百年壽命；之後降生到無憂的淨土，壽命無盡；再接著，成佛後廣泛超渡眾生，受她超渡的眾生如恆河的沙一樣多。」

除了光目女的故事外，《地藏菩薩本願經》第一品裡，還有一個較為簡略但內容極其類似的婆羅門女的故事，她也是地藏菩薩的一次前世。婆羅門女和光目女一樣，知道母親魂魄墮無間地獄，乃變賣田產，辦香花供具，供養覺華定自在王佛。因其孝心設供修福，其母終得以超生天界。⁵

5. 需要作補充說明的是，非常感謝一位審查人提醒筆者注意到民間戲曲中的女兒拯救母親的故事主題，審查人引述的例子是 Ellen Judd (1989) 的報導。Judd 曾討論具地方傳統的湖南黔城高腔目連戲，在國家禁演近 50 年後，1989 年開始又重新大規模進行演出的政治與文化意義。該地目連戲是在中元節前後，長達十多天的一系列戲曲表演的地方盛會，劇目中不僅有〈目連救母〉、還有〈目連前傳〉、〈侯七殺母〉、〈匡國卿盡忠〉、〈耿氏上吊〉、〈香山〉等這些劇目。Judd 指出，這些戲曲，透過不同的人性格和劇情，而共同呈現出孝順的品德，以及圍繞在孝順品德上而形成的各種衝突和模稜兩可的處境。Judd 提到，在演出〈目連前傳〉之前，常會演出〈香

三、父系權威與父系繼嗣群的性質

父系繼嗣群脈絡底下的各種二元性關係

在以上各組神話的背後，我們並不是看到一個父系權威對於作為子女的個別男性與女性主體全面性的壓制，反而是，一方面看到當階序中的弱勢(子與女)與父親產生某種緊張性時，能以某種方式展現出超越性和超能力；另一方面，我們也看到那些與父系繼嗣群連結產生了斷裂性的逸出者，當透過某種超越性或超能力的展現(甚至於這種超越性與超能力的出現，正是因為其與父系繼嗣群的斷裂所產生)，仍能與父親或母親產生新的連結性，並也以此而發揮了更為深刻的救親功能。

讓我們先來說明父系繼嗣群脈絡底下所產生的四種主要二元性的親情糾結關係：父子、父女、母子、母女。雖然在現實上，這是四種二元性關係，但分析性地來看，則是有好幾組二元性關係(共12組)，參考表1。

表中所謂的「實質化了的父系」，是指兒子的出現，讓父系繼嗣群的運作，有了一個啓承轉接的延續性，父系性的對象與功能，可以說是進入實質運轉的狀況，因此我們稱之為「實質化了的父系」；至於「具有潛在性危機的父系」，是指：兒子未出現而女兒出

山) 這個劇目，故事中，女兒聽到了媽媽對於做為女人和母親的痛苦感嘆，這個女兒乃發願修佛來回報和拯救她的母親。感謝審查人提醒筆者注意到 Judd 所報導的這個民間戲曲裡的女兒拯救母親的故事版本。我們發現，這個故事大致上還是和光目女救母故事的主軸類似，而且也依然是複製了目連救母故事的主題。換言之，仍然如同本文中所指出的，即使佛經或地方戲曲中零星存在有母女故事的主題，但所強調的透過修佛以達成終極性孝順的宗旨，則往往和目連救母故事如出一轍，故事中並沒有特別凸顯出母女關係的內在特質，這類故事也少有能達到如同妙善救父或目連救母這類故事在民間的普及性。

現，或兒子拒絕進入婚姻體系等，讓父系繼嗣群的啓承轉接出現了斷裂的可能性，雖然這種危機也許不會立刻發生(仍有可能在未來透過收養或納入招贅的女婿來化解)，但潛在的斷層危機卻已經出現。以上些詞語，並無價值判斷之意，而是純以父系社會運作上的功能面向為基準，而提出了這些名詞。

在表1中，就父系性權威連結的性質這一方面來看，我們分成了三項：父系性權威內在性連結，是指與父親的連結；父系性權威虛擬性角色連結，是指與「社會性母」的連結；生物性連結，是指與「生物性母」的連結。其中，雖然在人身性的層次，父系性權威連結，只有父與母的區別，但是在分析上，就母親這一部分，可以將母親區分為「社會性母」和「生物性母」。因為出於母親在父系體系裡的複雜性，她一方面是出自於強烈的生物性連結，但這種連結性，在父系權威的陰影下，又往往被父系社會所刻意地壓抑或貶低，因此當以生物生產者的角色來看待母親時，她雖不致於被壓迫，但至少是被刻意漠視的，就此而言，她是一位「生物性母」，也是父系社會中的弱勢階層；不過另一方面，母親卻又同時是父系社會角色的執行者，雖然說這種角色的執行，往往是當父親在場的情況下而來加以輔助，就這一部分來講，則母親既是一位擁有婦德之被稱頌者，也是一位父系體系的協助執行者，也就是一位「社會性母」。表格中的子女，則區分為子、女、二度斷裂女、自行斷裂子等四種，其意涵我們會在後面再加以討論。

而爲了讓討論單純化，我們也設定，本文中的討論都是限定在單一兒子或單一女兒的情況，因為，我們只有如此來討論這個單一兒子或單一女兒對於父系繼嗣群的影響，才能保持推理邏輯上的單純性，否則，譬如說當一個已經具有兒子的家庭又增添了一個女兒時，顯而易見的，在父系承接已經爲前面的兒子所「實質化」的前提下，女兒的存在就不會讓父系繼嗣群出現「潛在性的危機」。不

過，要討論現實情況無限的複雜性是不可能的，我們也只能先鎖定其中最基本的邏輯和互動關係，以能較清楚地來澄清複雜現象背後最爲核心的心理機制與情感狀態。

現在，我們要試着將前述四組神話故事背後的關係模式放在表 2 與表 3 中來做討論。

首先，討論表 2。表 2 中的橫貫軸是父系性權威的人身性來源，這可能是父親，也可能是母親，但其實又不僅是父親或母親兩個範疇而已，更精細地來講，如前所述，當母親有生物性與社會性的區別，因此就有可能有生物性母、社會性母與父親三個範疇。而因爲父系社會中雙親對待子女的方式不同，因此每個範疇內部還要進一步加以區分，可以分成母子關係裡的母親、母女關係裡的母親；父子關係裡的父親和父女關係裡的父親。

以上區分後，會產生各種情況，而將其排列，由生物性母親裡的親子關係到父親下的親子關係，大致上有一種父系性權威愈來愈強的情形。不同關係裡的父親和母親，會激發出父親或母親之執行父系權威的意志，但是就母親而言，如同表 1 所顯示，有所謂生物性的母親和社會性的母親，由這種差異裡，會在排列順序中出現一條虛線，出現在生物性母與社會性母之間，在虛線右方，有較明顯的父系性人身權威在施展，而且是愈右邊愈強烈，虛線左方(生物性母範疇下)則不然，這個虛線的存在，對我們理解後續將要討論到的各類二元性親子關係而言相當重要。

表 2 中的縱貫軸是與繼嗣群的延續與斷裂性，第一格、當有兒子存在時，繼嗣群的延續性自然是得到保障；第二格，女兒的存在，雖不能延續原生家庭中的繼嗣群，但在外婚後，至少能有助於其他繼嗣群的延續，也就是在婚姻交換體制中，幫助家族盡到了社會責任，至少是讓自己的家族在社會上「有面子」，我稱這時候的女兒爲「一度斷裂」（與自身繼嗣群連結紐帶相斷裂）；第三格，如

果女兒拒絕出嫁，也就是拒絕進入婚姻交換體系，在「一度斷裂」的基礎上，雖然對於自身繼嗣群的延續，效果上已沒有差異，但實則是讓自己家族的社會責任有所缺損，可以說：既已是女兒身，卻還選擇不嫁，等於是讓家族在社會上極無面子，我稱此為「二度斷裂」；最後，第四格，原本是讓繼嗣群已得到延續的兒子，卻選擇自行斷裂，這種情況應該是父系繼嗣群所最不能忍受的。

縱貫軸由上而下，隱約呈現出：斷裂性之對於父系繼嗣群所產生的危機逐漸遞增。而縱貫軸中第一格之後，有一條虛線的存在，分隔開了兒子與其他類屬，表示「有繼嗣群連結」和「與繼嗣群產生不同程度斷裂」之間的重要分別。

依據表 2，橫軸有 6 種可能，縱軸有 4 種可能，兩相交錯應該有 24 種二元性關係；更且，神話故事中所顯示的親子關係，雖然都是雙方面有所互動的，但有時主要強調的是父母一方對於子女單方面的壓迫性關係，有時則是強調子女一方對於父母之拯救與解脫上的協助，因着方向與性質的不同， 24×2 ，所以各類關係應該就有 48 種之多，這其中當然也有可能一組二元關係裡同時有壓迫與救贖的雙向互動。

本文四個神話故事背後所反映的的親子二元關係的性質

理論上，每一種關係，或同時兼具的多種關係，都可能經由某個神話敘事來表現，並獲得某種社會共鳴，但實際上，可能只有部分類型的敘事在文學形式或民間傳說故事中流通，而其中又只有極少數敘事會獲得較大和較為廣泛的社會共鳴。我們試着將其放在表 2 中來呈現，而進一步得到表 3。

表 3 將本文討論中所出現的四個故事對應在父系社會中各類的親子二元性關係上，四個故事中有三個是極為流行且頗獲社會共鳴的神話故事，而其中一個故事又同時表現了父系權威的壓迫和子女

對於雙親的救贖(因此會以兩條方向不同的線來代表)，表 3 中出現了連結各類親子關係的 5 條線。

落實於表 3，四個神話故事分別為：表現母子關係的目連救母；表現母女關係的光目女救母；表現父子關係的哪吒故事；表現父女關係的妙善公主故事等。表 3 中我們各用一根線條來表達其中的一個故事，唯獨妙善公主的故事，父女關係中同時有壓迫與救度關係，因此用了兩根線條來表達。我們用線條的指向性，來表示這種二元性關係的性質：當父母一方指向子女一方，這是一種權威的壓迫關係；當子女一方指向父母，這則是一種救度關係。

統合性的來講，本文引述的四個神話故事，呈現出兩個敘事主軸：一個敘事主軸是有關於壓抑與對抗，而其所要對抗的對象主要是父親(其中的母親又都是處於模糊或軟弱的狀態)；另一個敘事主軸是有關於繼嗣群連結斷裂者，反成為父母的救贖者的一種倒錯性關係。

第一個敘事主軸，體現在兩個故事裡：哪吒故事中的父子矛盾與衝突；妙善公主故事中的父女矛盾與衝突。第二個敘事主軸，體現在三個故事裡：目連救母故事中的兒子拯救母親；光目女故事中的女兒拯救母親；以及再一次出現的妙善公主故事中的女兒拯救父親。

就橫軸來看，父系性最直接的來源當然是父親，並呈現為一種權威與壓迫，這也就是垂直虛線之右的作用力。

至於母親的角色，在現實中經常是曖昧不清的，雖然分析上可以區別出「社會性母」和「生物性母」，但在人身性的位置上，一個母親一定是同時帶有生物性和社會性的雙重面向。而社會性母與生物性母的交疊，在實際情況中會以何種比重和方式出現？端視各種背景條件。當有父親在現場(如妙莊王身旁的母親)，或是當父系繼嗣群延續的議題變得迫切的時候(如當面對繼嗣群中兒子與媳婦

這個新的家庭單位出現的時候)，「社會性母」的角色會變得更鮮明，甚至於母親有可能成爲協助父親進行壓迫的一個來源。

但無論如何，「社會性母」角色的鮮明化，通常是在父親在場的情況下才會出現。這時，母親是以父系性權威執行的幫兇或搭配者而出現。而因爲父親已經在場，神話故事裡的有關於父系權威壓迫的劇本，母親通常只是個配角，甚至於母親出於角色上的混淆，當母親游移於「社會性母」與「生物性母」之間，將表現爲父系權威壓迫的一個缺口或是權威執行上的一個混亂製造者。分析性的來看，表3中，我們所選擇的幾組神話，並沒有以表現「社會性母」下的親子關係爲主題的敘事結構，顯示了「社會性母」在社會共鳴性歷程裡的缺席。

另外，較爲純粹的「生物性母」的角色，在我們所列舉的幾組神話故事裡，主要是以「被救贖的對象」而出現的。「生物性母」總是成爲被救贖者，也成爲「與父系繼嗣群斷裂的子女」，展現其超越性和超能力的場域。而神話故事中的母親，往往是在父親缺席的情況下，而被突顯出一個較爲純粹的生物性母親的角色。這個純粹的生物性母親的角色，在神話故事裡，則是創造出了深刻的情感渲染性。相對於子女因曾選擇了與繼嗣群斷裂而產生過極大的撕裂性，現在當透過與生物性的親情紐帶再連接的動作，創造出一種劇情上的張力，在重新將人們帶回與母親的生物性連結的同時，也讓斷裂者有了一次戲劇性的展演其超能力的機會。

簡言之，在我們所列舉的這幾個在民間極爲通俗和富有影響力的神話裡，母親的壓迫並未進入敘事當中，母親反而往往是以被救贖者而出現的。在光目女救母與目連救母的故事裡，那個等待被救贖的母親，她的社會性母親的身分，常常是失職的，反而讓那個先驗性的純粹生物性母親的身分，成爲了親子關係的焦點。而兩個故事裡，母親淪入地獄的原因，一概是出於其行爲敗德和破壞佛戒。

在我們所舉出的各個能引發共鳴的神話中，在面對自己的親生子女(面對媳婦時當然又是另外一種情況)時，「社會性母」的面向很少被強調，也就是通常母親並未以壓迫者出現，而是以被救贖者而出現。我認爲這是一個很值得探討的議題，我認爲，就引發共鳴性這一點而言，這一方面顯現出，父系社會情境裡，神話敘事結構裡的父系性壓迫，往往還是會透過父親來體現，而不是母親；另一方面也顯現出，在神話敘事結構裡，當母親被放在母子連結或母女連結的處境時，相較於其社會性母親的角色，可能還是生物性母親的情感連結性，會被擺在一個更爲鮮明性的位置。當然，這些說法都未經驗證，可能還有待收集更多相關的神話敘事來進行分析與討論。

至於就縱貫軸來看，一條橫的虛線切割開來了兩個範疇：與繼嗣群有所連結與延續的兒子；以及虛線以下的「一度斷裂」之女、「二度斷裂」之女、「自行斷裂繼嗣群連結之子」。而在我們所選取的四個神話故事的敘事裡，第一個故事，哪吒故事裡的子對父，具有潛在完備性的父系繼嗣群中的兒子，在尚未成立家庭之前，與父親的權威產生了衝突；第二個故事，光目女，她是一位選擇進入「二度斷裂」之女，但因爲只是出於一個平凡家庭，當她已經處於「一度斷裂」情境下的女兒身分，又進一步發展成爲「二度斷裂」，而在父親於故事中已經缺席的背景下，她的「二度斷裂」的身分，在敘事結構中是被冷處理的，整個故事的敘述重點完全擺在她發願拯救母親的這一部分；第三個故事，目連救母，和光目女故事類似，也沒有特別強調目連出家身分對於父系繼嗣群斷裂所可能會產生的危機，不過故事中比光目女故事更爲強調了目連的超能力；第四個故事，妙善，敘事的重點中，透過妙莊王越來越爲嚴厲的談話與作爲，乃極爲強調了妙善之「二度斷裂」對家族和親情所產生的一個撕裂性的結果，不過最後，妙莊王反而是因爲妙善之斷裂，而

得以被解救，妙莊王與發生斷裂的妙善間，也得到了再連結及大和解。

在父系社會中，與繼嗣群的斷裂，不管是出於主動或是被動，都是被有所貶抑或責難的。但是我們在神話敘事結構裡卻看到，或者是這個斷裂被刻意地淡化處理或忽視（如目連或光目女的故事），或是它反而成為了主角產生超能力的根源（如出家修行），並以此斷裂性為基礎，有可能為自己和父母來獲致永恆而終極性的救贖，這也就幫助這些斷裂者創造出與父系繼嗣群的再連結，甚至讓他們成為父系社會中的孝順典範。而且，往往是斷裂過程中愈大的緊張性與撕裂性，愈能成就出孝親典範的超越性與神聖性。

母女關係相應神話故事的單薄

我們可以發現，令人相當驚訝的是，在漢人社會裡，當親子二元關係中的四種關係裡，有三種關係（父子、父女、母子）皆有相應的極為普及化的民間神話故事，唯獨母女關係，雖有相應的故事，但普及度完全不能與前三類故事相比，甚至於，光目女的故事，開始流傳時期比目連救母故事還晚一些，敘事結構似乎是完全模仿了目連救母的故事，她虔心修佛但卻並未選擇出家，敬佛行為和孝親行為幾乎是相互一致且相互增強的，整個故事的結構張力比較小，但所強調的透過修佛以達成終極性孝順的宗旨，則和目連救母故事如出一轍，不過故事中並沒有特別凸顯出母女關係的內在特質。

但是，母女關係難道不是親子關係中極為基本的一種關係嗎？為什麼漢人父系社會親子關係的矛盾中，四種關係裡有三種關係（父子、父女、母子）皆有相應的極為普及化的民間神話故事，唯獨母女關係，雖有相應的故事，但普及度完全不能與前三者相比，甚至於，其故事結構看起來不過是母子故事的翻版與複製呢？

我們注意到，父系社會框架裡，母女關係中的母親有可能是社會性的母親，也有可能是生物性的母親。在社會性母親的情況下，母親一方面執行着父系社會權威強制者的角色，一方面也擔憂自己在父系繼嗣群中的位置無法透過生殖來完成(未能生兒子)。在這種情況下，我們要說，當母親面對着女兒時，很可能會出現一種「交互無主體性」和交互欠缺性的情況，這是在漢人文化世界裡，很容易就能理解的一種情況。這種「交互無主體性」難道不是一種極大的欲望挫折的來源，而可能會被投射到神話敘事中，並進而取得極大的社會共鳴嗎？

要回答這個社會心理層次與象徵層次的問題，很難用經驗性材料加以確實檢證，但至少有三個層次的說明會是高度相關的：第一個層次，關於母女關係的象徵性表達，有可能會因為女性缺少表達工具而使其顯得匱乏；第二個層次是指父權社會中母女關係的象徵性表達，因為充滿了內在顛覆性，於是一開始就已被排除；第三個層次是，在前兩個前提下，即使有各類母女關係象徵的表達，但往往仍是以父系的角度出發，並不能彰顯出真正的「前奧底帕斯」(pre-oedipal)，未被父系所污染，真實的女人對女人的母女關係。

第一個層次，跨文化比較來說，父權社會中母女關係象徵性表達的薄弱或缺乏，是有其社會性的基礎的，這一點正如女性主義心理分析學家 Luce Irigaray 所指出的(1993: 113-14)，父權社會中，女人只是作為男人交換關係中的象徵來被使用，女人本身或女人間關係的內在素質未能達成象徵，女人自己也不會運用象徵。當女人沒有辦法進入象徵的分享和命名，結果是，母親與女兒的關係裡，彼此間相互的吸引力，在象徵中完全被隱藏了起來。女兒、妻子及母親間，沒有能夠表達其關係的符號，沒有任何可用的語言，能夠幫助女人逃脫於與男人的同一性，或是女人間不合宜的相似性(被父權社會所定義出來的相似性)。簡言之，當各種象徵性再現已完

全被男人所使用，女人缺少能夠發展出女性對女性關係的象徵性再現的能力，女性只成為關聯於男人的一種交換價值，女人已無法發展出自己的意義。在父權社會的社會文化操作邏輯裡，女兒無法根據她的母親來定位自己，二者都沒有名稱、意義和自己的性別，二者都無法透過彼此來建立身分認同(Irigaray 1985: 143)。出於這些象徵分享和命名的欠缺，母女故事的主題也變得相對稀少。與此類似的是，最近即有研究指出，考察多個歐洲國家當代的文學發展與文本後發現，關於母女衝突關係的女性書寫，在 1970 年代以前非常罕見，要直到 1970 年代以後才開始陸續出現(Giorgio 2002)。母女關係的象徵性再現與表達，似乎是一條漫長的解構與探索之路。

關於第二個層次，它和第一個層次所談的象徵有關，但焦點放在心理內在機轉的層面，也就是，父權社會中母女關係的象徵性表達，因為充滿了內在顛覆性，於是一開始就已被論述排除在外，這裡我們先要引用 Judith Butler 討論 Michel Freud 時的一段話 (1997: 23):

當慾望被了解為是被管制、雙重返回(doubled back)、或者被禁止，這是什麼意思呢？對欲望的反照，將欲望吸納入了反身性當中：我們會看到在 Hegel 的理論中，這一點如何起了作用。但是有另一個層次的禁止，它發生在自我反身性的迴路以外。Freud 區別了壓抑和預先關閉(foreclosure)，壓抑的欲望也許在禁止的情況下仍能夠存在，但被排除的欲望，則被嚴格禁止，而經由某種預先性的遺失，而構成了主體。……

重要的是，Freud 將高昇的良心和自我指責，視為是憂鬱症的一種，也就是一種「無可化解的悲傷」的情況。對於

特定形式的愛加以預先關閉，這說明了憂鬱症是根植在主體中的(於是它永遠會對主體的基础產生分解和破壞的威脅性)，而它說明了一種未完成與無可化解的悲傷。由於未被承認以及未完成，憂鬱症是主體權力意識(意識到它能夠完成什麼，而在這個意義上，也就是它的權力)邊界之所在。憂鬱症將主體斷裂，標示了主體意識所能容納的界線。因為主體沒有，也沒有辦法，對遺失的部分進行反照，這個遺失標示了反身性的界線，它超出了(並且限定了)其反身性的迴路。這種預先關閉，也就是遺失，它開動了主體，而且並以解體來對其進行威脅。

換言之，真正的母女關係，那個在沒有父權扭曲的前提下而發展的母女關係，正是主體權力意識邊界之所在，而且甚至於不存在於欲望管制的迴路之中，因為觸及到這個主體，會連主體自身權力的來源也受到挑戰。某種預先的遺失，構成了主體，母女神話主題的發展，是這個遺失的一種結果。

相較之下，很顯然的，要解放父權社會中的母女關係，也就是去除男性所造成的母女間的「交互無主體性」，這所可能產生的母女這個主題，不會像是神話中就父子、父女和母子關係裡的，僅是要對父權所造成的壓抑進行對抗，反而還要更徹底的去排除父權或繼嗣關係的存在，而這一點，對系統內的關係和對個人角色認知來說，都將是極具顛覆性的。於是，即使說母女關係的緊張性，可能會是父權社會中極大欲望挫折之來源，但從一開始，它就被預先排除了，連被壓抑都還談不上。而進一步的，這種排除，在相當程度上，甚至於有可能正是漢人主體建構過程之邊界之所在，也是漢人文化憂慮症中的一個重要的根源(至少對女性來說)。漢人普及流通的神話故事中，母女關係緊張性表達的有關主題的缺席，似乎在一

定程度上說明了這一點。

父權社會造成了各類人格上的壓力，神話故事中表達出父系社會中的壓迫、衝突與斷裂，但最終則表現為超越性的化解或重新連結，但其中主題或者是壓迫與和解，或者是斷裂與超越，主題背後的主軸仍是父權社會的佔有與壓迫，以及在承認佔有與壓迫的前提下，而得到超越性的和解。母女故事有可能成為承載這類故事的素材嗎？而母女故事中的人物要達到重新連結，有沒有可能會對父權社會造成更為顛覆性的效果呢？這就連結到我們第三個層次的問題，即使確實還是有少數母女關係象徵性的表達，但似乎並不能彰顯出真正的「前奧底帕斯」(pre-oedipal)，未被父系所污染，真實的女人對女人的母女關係。⁶ 這是什麼意思呢？

首先，我們已經看到，光目女的故事，敘事結構和目連救母故事很相像，都是透過修佛以達成終極性孝順的宗旨，這讓我們高度懷疑光目女故事有可能是模仿目連故事而來。不過，兩個故事中有不同，不同的是，光目女虔心修佛但卻並未選擇出家，而且也沒有打破地獄去救母的英雄式和史詩般的歷程，更沒有母子相會的戲劇性情節，故事的張力與感染力比目連救母已經小了許多。父系社會中母女關係的情感特質並沒有被描寫，甚至連女性作為父系繼嗣群潛在的斷裂性也沒有被強調，整個重點落在：能夠救出母親離開地獄的唯一且終極的孝順之路，實踐方式就是修佛。或更完整的說，當生物性的母親因敗德淪入地獄(社會性母親的角色也不清楚，因為故事中母親並未壓迫光目女)，女兒要救母親，只有靠修

6. 也如同女性主義人類學家 Henrietta Moore (1988: 1-2)對 1970 年代前之人類學論述的批判，認為它存在有三層的偏見：一，田野工作中對特定區域中男性主導性質的過度理解；二，對研究對象中女性群體的從屬性的偏見；三，用西方社會內不平等的男女階序關係的性質，去想像非西方社會中男女互動的本質。

佛敬佛這一條路才有可能。

和目連故事相同的是，目連與光目女都是無法承載家族繼嗣以進行孝道的身分，最後則都以佛教而達成了救母的功能，這清楚的是父系社會框架中的對抗與超越的基調。

另外，當生物性母親成爲有罪待解救之人，它產生了極大象徵符號上的情感張力，這個主題在目連救母與光目女故事中都是重要焦點，兩個故事中的母親都是以生物性的母親來訴諸情感和懇求救贖，社會性的母親出現在開場，但到中場以後因墮落而渴望救贖的時刻，則完全回歸到無助卻又與小孩有血緣連結的生物性身分。而小孩，不管是男性或女性，在已經割斷了父系身分(目連)或是未被給予父系身分(光目女)的情況下，反而回過頭來，基於生物之情的悲憫，用佛的超能力(自己的或是佛的相助)，而達成了終極的孝順。

母親，經由生物性母的象徵，而不是社會性母的象徵，幫助父系社會建構了「超越性孝順」(繼嗣連結斷裂後仍可能，或是說必須要透過繼嗣連結斷裂才可能達成大孝)的可能性，這保障了佛教的「社會位置的正當性」，也消極保障了父權社會系統的正當性(孝順美德仍是不可忽視的第一美德)。母親的身體(生物性母的符號)，在象徵層次再一次被消費，而且是以相當卑微且負面性的生物性母的面貌來出現(敗德之母)，而以此反差的存在(母親由至尊淪爲至濁)，來成就極爲超越性的終極的孝順(只有修佛能解此至濁)。

這些象徵，對一個父系社會來說，乍看之下是反常的(強調尊卑與階序的父權社會，怎麼會把母親降低到完全生物性的位置而隱藏其社會性的位置呢)，但由主體性建構的角度(詳後)，在當由階序較低的小孩的角度去建構與理解孝順時，這樣的象徵卻是具有極大共鳴性的。這也可以說是父系象徵的內在權威性(父親與社會性

母都具有極高權威)的局部性讓渡，而讓兒子和女兒的主體性得以去發展，生物性母的複雜象徵歷程(母親由至尊淪為至濁)，則成為這個讓渡中的一個犧牲品。

簡言之，光目女故事背後母女關係的表達，雖然給女兒創造了解放之路，但其實仍是以父系的角度來做理解，真正的母親的內在特質，女兒內在的感情需求，以及真正的母女關係的內在特質，在光目女的故事裡是匱乏的。

本節在三個層次上，說明了漢人社會中母女關係象徵性表達的稀少與貧乏。不過，雖然在傳統華人社會中沒有看到母女神話的流行，但是在現代社會的一些情境裡，當父系社會的背景被淡化，母女神話，或是說母女關係的象徵性再現，尤其是在父親缺席下的「生物母」與女兒間的和解與重逢，卻是有可能成為富有社會共鳴性的新神話。其中之一，Amy Tan(譚恩美)1989年出版的《喜福會》(The Joy Luck Club)，小說中關注了舊金山的四個華人移民家庭，他們在社團「喜福會」裡打麻將，聚餐，四個家庭背後三位母親和四位女兒彼此分享了他們的故事，故事的主題，都是母女關係的重建。而在這個現代母女的和解裡，男人只是背景。這個和解關係，是脫離了華人社會而到了美國之後的移民社會裡才得以重建的，也讓中國成長和美國成長之兩代不同生長經驗的女性，在男人缺席的情況下，得到一個化解，母女之情也才得以得到一個疏通、化解與協商。這是一個沒有男人存在之現代新移民社會裡，母女關係重建的現代神話。

其中之二，當代臺灣出現了另一種母女相認之神話的場景，這也是父權或儒家社會裡不易見到的情況：母女關係之想像性的化解。神話主題出現於當代臺灣極為流行的集體起乩與通靈運動「會靈山」(丁仁傑 2005)：信徒以小團體，集體朝聖至特定的一些母娘廟，並以靈體來會見母娘，這些母娘神祇被認為是「先天母」，

是宇宙初生人類未投胎之前的，具有源頭性意義的母親。雖然會靈不限男女，但會靈場景中最常見的畫面就是母女相認，常常可見在一些母娘廟中，女性信眾對着前面的母娘神像泣不成聲，這種母女關係當然不純粹是一個生物性關係的母女，不過，這是以生物性關係而進一步加以純粹化和超越化的想像，是在無父權概念污染下，母子關係(這裡同時包括了兒子和女兒，但母女間往往會有更強烈的情緒性宣洩般的展演)絕對性的合一與圓滿，內中當然已無所謂母女間的「相互欠缺性」。不過，這種所謂「先天性」關係所創造的母女圓滿，當然也只能是想像的，而且也是在當代「去地域性」高度流動的社會情景裡，才較有可能去蔚為一股流行的宗教運動。

四、系統再生產、主體性與神話敘事

如同本文開頭所述，Sangren 自陳，他對於哪吒故事的興趣，起源於這個故事的流行，讓他很困惑，即使哪吒有着近乎弑父的舉動，但是：「像這樣一個如此反叛性的人物……在這個如此強調孝順的文化裡，卻是如此的被人祭拜和熱愛。」(桑高仁 2012: 338)。

在他的結論裡，雖並沒有直接再回到對於這個問題的回答，但大致上已提供一些側面性的解釋。筆者再度引用他的話：

被神化人物所激發出來的這類行為對抗的例子，雖然很普遍，但對我來說，相對於他們的或許可以被暫時稱之為是「表現出宣洩」的這種特質，對抗也只是次要的。哪吒對於父親的憤怒，以及更為精細的一面，哪吒爸爸對於哪吒所對應出來的同樣的情感層面；妙善對於婚姻的厭惡，以及更為精細的一面，她的爸爸對妙善的離開他而所產生的那種愛恨交織的情感，這些都是中國讀者和聽眾們馬上可以理解的情感元素。的確，這些情感，對於一個中國爸

爸、兒子或女兒來說，都是他們內心感覺裡面重要的一部分。就此來說，像這類的神話，可以說，對於漢人親屬之情感性的內容，既加以表達了出來，又給予了它某種形式，進一步的，這對於「漢人親屬系統之被理解為是一種制度性的框架」來說(在其中，漢人「被生產了出來」)，它也成爲了其中一個重要的「構成性的元素」。(桑高仁 2012: 376)

簡言之，由此看來，父權體系確實讓個別主體受到壓抑，而且這種壓抑是系統性的，處在社會結構中的特定位置，就會產生特定行爲上的框限和情感上的壓抑。但是社會體系並非採取完全單方面的壓制，仍有許多層面是有可能「表現出宣洩」的，但這種宣洩，並還沒有上升到行爲對抗的層次。譬如說在神話敘事層面的表現就尤其明顯，而這些神話，對於社會體系特定角色背後之情感性的內容，既加以表達了出來，又給予了它某種形式，進一步的，這也形成社會體系漢人親屬系統「制度性框架」中重要的「構成性元素」之一。

不過，宣洩和對抗的界線在哪裡？在保有社會系統的壓迫性形式的同時，又能讓系統不斷得以再生產其不平等性的真正關鍵處在哪裡呢？我們前述有關父系體系神話格局與敘事的分析，是否有可能提供我們一些回答問題的線索呢？

在進入實質問題討論之前，我們先引用 Bryan Turner 摘要 Max Weber 有關父權體制觀點時的一些話：

[對 Weber 來說] 父權制可以被簡單定義爲：在家戶中主人可以加諸在隸屬對象(太太、小孩、僕人等)上的個人權力。家長的權威奠基在孝順的規範上，而經由親子關係和

日常生活的例行性程序所強化。家長是由人際依賴關係中所創造出來的，並且接著又強化了這種人際依賴。……

主人的權威具有習俗性和傳統性，有關規範通常會透過訴諸於神聖而得以得到支持。不過，值得注意的是，主人日常性的權威來自於廣泛的來源：女兒與小孩所被認定的羸弱、日常習慣、意識型態、以及奴僕在家戶之外的缺少權力等等。更且，家長的權力並非是絕對和不可質疑的，而是有限制的和有不定性的。

家長的權力會被習俗和傳統所檢驗。基本上，如果說家長要訴諸於傳統以作為其權威的基礎時，這時他就不可以公然忽視傳統而公開的剝削其隸屬者。第二個關於家長在政治上的脆弱性，來自於一個簡單的事實，隸屬者的人數往往大大超出家長的人數，他們有可能集合起來去反對家長的權力。此外，當家庭或家戶經由自然擴張或征服而有所擴展時，家長權力會轉換而成爲一種父系世襲制度，Weber 稱之爲「家長型支配」的特出例子。這種例子中，家戶內的權威，經由給予家中的兒子或其他依賴者某些土地或裝備，而讓此權威得以分權(Weber 1968: 1010)。因爲這個控制經由分散而得以產生一種擴散性，互惠性的關係而非依賴性的關係就變得更爲關鍵，這產生了對於原始家長原來直接而沒有限制的權力的進一步的限制。(Turner 2008: 124-26)

簡言之，父權制中的家長的權力，並非絕對和不可質疑的，而仍然有某種限制性、不定性，和脆弱性。限制性來自於，這個權威並非家長可以一廂情願任意而爲的，這個看似依賴性的關係，仍會透過習俗和傳統加以檢驗與約制；不定性來自於這個關係背後

始終存在着潛在的矛盾與衝突，人際依賴關係的背後，如果不能維持某種利益上的平衡和意識形態認知上的習慣，衝突仍隨時有可能會發生；最後是脆弱性，因為家長的人數少於從屬者的人數(家戶內或跨家戶的總和來看都是)，所以家長權力的基礎是脆弱的。

而在這種限制性、不確定性、和脆弱性當中，宣洩和對抗的界線在哪裡？由最簡單的事實來看，根據 Weber，隸屬者的人數往往大大超出家長的人數，他們有可能(跨家戶)集合起來去反對家長的權力，這當然是完全符合於對抗的定義；但我們也可想像得到同樣方向(抗拒服從與參與系統)但卻沒有如此強烈的作為，應同樣符合於所謂「對抗」的定義，這些作為可能包括：家戶內的從屬者集合起來反對個別家長；個別從屬者在行為上反抗家長；個別行為者在家戶內雖不直接反抗，但行為完全不符合於從屬者的行為模式(不願意停留在假想的互惠性關係和依賴關係中進行互動)。在以上這些「對抗」形式中，雖不如從屬者直接進行跨家戶的合作而進行集體性的反抗那麼具有顛覆性的直接結果，不過一旦相同行為模式有所蔓延，各家戶間繼續相互感染，便有可能產生集體性的顛覆結果。

然而宣洩就不同了，宣洩僅是透過象徵或敘事，表達或表徵了父權社會框架中種種限制性、不確定性、和脆弱性，但在行為指向性上，不僅並未導向於前述種種對抗性的形式，甚至於它反而是創造出了其他的形式，讓從屬者獲得了某種想像性的利益或主體性，進而，即使在有着諸多緊張性和不滿，仍繼續保持着參與系統，或至少是，雖與系統局部區隔卻仍不否定系統的社會性意義(認知到：系統作為多數人的生活方式，並無被整體性替換的必要)，這構成了一種「另類的系統實踐」，讓被壓迫者或「與主流群體斷裂者」在其中有一個位置，使其仍有可能繼續與系統發生關聯，甚至得到滿足感，卻不致於直接否定系統的正當性。

而檢視表 3，由代表各類關係線條的性質來看，其主角，多是來自於與父系繼嗣群斷裂者(除了哪吒故事以外)，而故事中的權威來源，則多來自於父親，至於生物性的母親，則呈現為另一被指向救贖對象，我們將其示意性的表示在表 4 中。

表 4 中有三個陰影區，我們看到，除了「母親是被救贖對象」的這個主題以外，本文所討論的幾個神話的敘事，所要表述的二元性關係，其內在性質上，其中至少有一方，會有一部分出現於右方陰影區的「父系壓迫性強」或是下方陰影區的「與繼嗣群紐帶發生斷裂」中。而在這樣的認識之下，我們將可以進一步開始去討論有關於系統再生產、主體性與神話敘事等之關係的議題了。

在討論之先，筆者想先借用一下 Adam Yuet Chau(2013)的討論，以來說明何謂主體性。Chau 曾依據 Louis Althusser (1972) 詢喚(interpellation)的概念(現代國家如何透過意識形態，讓子民內心主動產生一種投入於國家的感情與實踐)，和 Michel Foucault (1977)「治理性」(governmentality)的概念(國家如何將個人從屬於某套特定的行為方式，而這些行為方式對治理者來講是可預期和可接受的，被治理者也主動內化此套方式而成為自我治理的狀態)，進一步的去定義出了一個新的概念「宗教主體化」(religious subjectification): 透過各種治理性的場所，來創造出對象的過程，可以被稱為「主體化」，……若發生在宗教領域就是「宗教主體化」。或者說，也就是，「系統」與「個人」之間的互動所產生出來的某種人(也就是說某種「宗教人」)。

接着，Chau 指出，每一個宗教傳統都有兩個面向：其一為建構該傳統的概念、符號、儀式的系統；其次，人們發動利用這個概念、符號、儀式系統的機制，並與此同時被該系統所發動利用。後者，也就是前述 Chau 所謂的「宗教主體化」：「系統」與「個人」之間的互動所產生出來的某種人。而在各類宗教活動中(如 Chau

所曾提出過的五種「做宗教」的模式(modalities of doing religion)：(一) 論述／經典模式；(二) 個人化——修行模式；(三) 儀式模式；(四) 即刻的處境——實踐模式；(五) 關係性模式(神與人的關係和人與人的關係)等。Chau 認為其中的「個人化——修行」(personal-cultivational)模式，和宗教主體化的歷程會特別相關，在其中，人們往往會付出長期的，而且通常是自我規訓的，一種自我轉化性質的努力，並希望能獲得此世或(和)彼世的利益。

此處，筆者一方面相當贊同 Chau 所提到的「主體化」概念，並且認為這個概念的確極有助於我們全面且深入地去瞭解社會系統與個人互動的動態性的原理，一方面筆者卻也要強調，其實 Chau 所提出的五種「做宗教」的模式裡，也許並不只是「個人化——修行」這一種模式會和主體化歷程產生關連，而是，幾乎每一種模式裡，通常都有着，而且往往還是必須要有着某種「主體化」過程的發生，才能讓宗教傳統有所落實，並能在不同的歷史脈絡裡不斷得以再繼續。

而在此，雖然神話只是一種論述的形式，而不是一種身體化的或者是行爲實踐的形式，但是當某些神話之敘事結構中不再是一種單方向規範性的論述，而是一種充滿了人際關係衝突和情感複雜性的敘事結構時，它就已帶有了一種能喚起主體性的潛能。而且，放在神話演進的過程裡來看，有些神話曾歷經時空演變而出現不同的媒介形式，並在版本不斷演變與累積中仍有着一致且連貫的主軸，這時，在歷經社會共鳴性的淘汰與選擇，以及多樣且具有通俗化形式的流通之後，某個或某類神話，就已經開始具有了更廣泛的社會心理基礎，和更強烈的情感的感染力，這時，它的敘事結構和敘事形式，似乎就已和宗教主體化的歷程，緊密的交織在一起了。

尤其，我們注意到，前述討論的幾個神話，其主角，或者是父系社會中的隸屬者(兒子和女兒)，或者是與父系繼嗣群斷裂的成

員，他們在故事中卻往往能具有對抗的能力，並進一步在人生過程中產生超能力。這類的敘述主題，已讓系統中的被壓迫者，即使處在被壓迫關係和利益矛盾中，仍可能具有一種想像性的利益，和想像性的轉化世界的的能力，這終而有可能賦予與主角結構性情境類似的閱讀者，在情感投射過程中，產生強烈的自我認同與生命意義感，並從而創造出堅定、執著與負有道德使命感的主體。

這些系統中的受壓迫者，或是系統邊緣的實質或潛在的斷裂者，經由神話故事的投射，有可能重新獲得自己在體系邊緣或體系外圍的生存價值，而最終，不但未成為顛覆體系的來源，反而在主體實踐中，創造出人格體系⁷與社會體系之間更密切的連結性。

而我們也注意到，《封神演義》故事中，雖然父子發生了劇烈衝突，但哪吒終究並未弑父，即使說李靖的權威壓制不住哪吒，但最後透過燃燈道人所給予李靖的金塔，終究能將哪吒壓制，甚至於最後，哪吒的反叛性格，仍讓其成為了正義之師中最有實踐能力的先行者。妙善公主的故事中，同樣的，過程中充滿了衝突，最後卻是以大和解收場，妙善甚至成為了孝順行為最為極致的典範。至於光目女與目連，因為佛教修行人的立場，使其脫離了與原有繼嗣群間的連結關係，但是經由修行，卻又都創造出他們獨有的超越性和超能力，這種超越性或超能力，終究能被用來拯救母親，成就了孝順的美德，也在一個道德性的層次，更穩固了社會系統。

結果是，我們幾乎可以這麼說，我們看到，神話故事情節中的被壓迫者和斷裂者(與繼嗣群發生斷裂)的事蹟，激發出讀者的認

7. Talcott Parsons 與 Edward Shils 共同出版的 *Toward a General Theory of Action* (邁向一般行動理論)(1954)一書中，提出三類行動體系——人格、社會和文化體系。人格體系是個別行動者的「需要傾向」(need-dispositions)；社會體系為兩個或兩個以上行動者之間的互動關係(也參考 Hamilton 1983: 102)。

同，使其在父系社會中，在即使毫無利益的情況下，仍可能產生主體性和轉化世界的想像。而作為文化外來者的佛教，在經過了漫長的文化互動之後，也在此成為父系社會裡，建構主體化歷程中不可或缺的重要元素，而在一個更為辯證性的層次，這穩定了社會體系，也為佛教自己找到了父系社會中一個可繼續存在，而且同樣是可以不斷被再生產出來的位置。

不過，更細緻的討論會注意到，主體化歷程本身，到底在多大的一個程度上可說是呈現出個人的能動性呢？它在內在心理的層次該如何來被理解呢？為什麼個人甘心臣服於受箝制的自我，而這個自我又有什麼內在欲望上的矛盾性呢？這一方面的議題仍有待深究。此處，筆者必須提到 Judith Butler (1997) 的分析，在其著作 *The Psychic Life of Power* (權力的精神生命) 裡，Butler 整合了 Nietzsche、Freud、Foucault 和 Althusser，不過，不是用 Foucault 所使用過的 *subjectivation* 一詞，而是更尖銳的使用了 *subjection* (服從性歷程)，來看待自我既被外在權力所主宰，卻又是必須經由權力才能成型的雙重弔詭性。

Butler 指出 (1997: 16)，自我被外在的權力所主宰，這是權力的一種讓人熟悉且讓人痛苦的形式，但是若沒有權力，就不會有主體的形成，權力同樣提供欲望存在與發展的條件。不過，如果權力的條件要持續存在，它們必須被重申 (*reiteration*)，主體恰好是這樣一種不斷重申的場所，而這種重申的重複從來都不只是機械性的。

Butler 指出，意識的內在生活，也就是良知，不只是由權力所塑造，它也是權力施加於主體上的形式，於是人根據對社會存在的渴望，而產生對「服從性歷程」 (*subjection*) 的渴望，於是既召回又利用了對依賴的渴望，而出現為既是「服從性歷程」之權力的工具卻也是它的結果。(1997: 20) 簡言之，人類原始的依賴 (例如對親

情的依賴)，在自我內部，成爲了渴望權力的源頭(希望透過被管制而找到存在)，但也讓自我本身成爲了權力施爲的對象。

進一步的，當主體把服從當做存在的承諾而加以追求，爲了抑制欲望，一個人把他自己製造爲一個反身性的物件，反身性成爲欲望被規則性納入自我反省迴路中的工具，反身性中，欲望來回往返的累積，這產生了另一個層次的欲望(another order of desire)，也就是：對這個來回往返本身的欲望、對反身性的欲望，以及最終，對「服從性歷程」的欲望(Bulter 1997: 22)。簡言之，人類陷入了自我反身性的迴路之中，這已是另一個層次欲望，主體化正應該被放在這樣的完整的脈絡裡來被理解。

於是，我們似乎可以這樣說，前述所討論的神話敘事，正是呼應了華人社會結構底下自我的「服從性歷程」中的內在對話，也是華人社會權力體系下自我掙扎於自我反身性迴路的欲望的投射。

討論與結論

目連救母、妙善公主、《封神演義》(尤其是其中的哪吒)等等神話故事，都是在華人社會中廣爲通行並具有高度社會共鳴性的神話故事。這其中的每一個神話故事，都已累積了不少研究，來針對其歷史演變和象徵邏輯進行分析。不過，各類研究中，少有學者把這些不同但卻都是反映親子二元性關係的神話故事，拿來進行比較性的和整合性的分析。少數的例外也就是本文所大量引用的Sangren，他將哪吒神話和妙善神話放在一起，以來說明中國父權體制下，男性與女性之欲望與情感結構上的異同，不過，他雖然提出了一些極具有啓發性的研究方向，但因爲僅限於神話素材中父子與父女關係的比較與討論，因而仍顯得片段，理論上的統合性也還不夠。

延續 Sangren 的分析，我們加入了光目女救母的神話故事，

補充了目連救母故事的一些細節，並將四個故事整合來看，將之納入到一個更抽象的分析架構裡(如本文中的圖表所呈現)。另外，我們也將各神話故事的歷史演變過程放入考量，以開展有關討論與分析，並期望能更清楚地說明社會結構、神話敘事與社會共鳴性等因素之間較為漫長的相互影響和相互扣連的歷程。

本文中所以討論的這幾組神話，大致上反映出父系繼嗣群體在歷經漫長歷史與文明過程中所沈澱下來的一些，特別具有社會學意義，並導向於家庭角色的神話故事。但神話中的主角，既非符應於常模狀態下的人物，亦非順服於既有的角色規範，卻能夠在如此強調孝順和強調男婚女嫁的文化氛圍中，成為極具有社會共鳴性的敘事題材。

在父系家庭結構之下所投射出來的各類表達欲望之挫折與和解的神話故事或文學作品，以親子關係來說，它至少有父子、父女、母子和母女四個主題，本文強調，這四個主題，必須被放在一起來加以討論與分析，而不能分開來看。而在象徵意義的指涉和研究方法的操作上，所謂的放在一起來看，這是什麼意思呢？

首先，我們注意到，四個主題間，的確有着表現方式的類似性或是說功能上的類似性，都展現為欲望的挫折和超越，最後則都以衝突的化解或親子共同達到救贖而收場，由這種共通性裡，我們看到了父系社會中親子關係神話投射的內涵、作用，以及神話敘事與人格形成間的密切相互扣連性的關係。

其次，將四個敘事主題放在一起來看，這也等於是幫助我們由父系社會家庭神話再現模式中，看到了不同主題間的某種內在的連續性或系統性的差別(詳後)，例如參考本文中的表1到表4，我們清楚看到，這個內在連續性或系統性的差別，可以經由兩條軸線及其交叉關係而呈現。這兩條軸線是：A，父系社會中父母角色模式展現上的差異，這會由生物性母、社會性母、而到父親；B，子女

與父系繼嗣群的斷裂性的程度，這會由兒子、女兒、拒絕進入婚姻交換體系的女兒、到出家的兒子，依序而言斷裂程度越來越大。⁸

而在 A 與 B 這兩條軸線之間，出於 A 之父系權威的籠罩以及 B 之繼嗣群斷裂的危機，兩條軸線間的拉扯，產生不同程度的緊張性與衝突性，而有時也會呈現為對父系權威有弔詭性質的倒錯性（如父親倒過來被女兒所拯救），而這種緊張性、衝突性和倒錯性，在神話敘事裡，最終往往會是由佛教，或有時是為仿佛教的道教（如燃燈道人授與李靖托塔來制服哪吒）來加以化解或超越。

第三，前面提到系統性的差別性是指，雖然各種主題間有程度上的連續性，但也呈現出系統內的某種性質上的斷裂，譬如說表 3 橫軸中的虛線隔開了繼嗣群的延續，這一條線一開始就隔開了女兒，這是一種基本差異；而在虛線以下一度斷裂女、二度斷裂女和自行斷裂子三種範疇，就一度斷裂女（一般情況下的女兒）而言，沒有任何神話故事是由該處出發，表示神話故事主題裡並沒有提供她

8. 不過，在實際運作時，很難說拒絕進入婚姻交換體系的女兒和出家的兒子，那一個與繼嗣群間的撕裂的程度更大，因為理論上兒子拒絕結婚的自行斷裂，固然對繼嗣群造成更大的破壞性，但當考慮到父權社會在本質上給女兒的自由，會大大少於給兒子的自由時，以及在有多個兒女的情況時，它的答案可能就會相反了，將會是拒絕婚姻的女兒比出家的兒子，與繼嗣群間的撕裂程度來得更大，或是說女兒要拒絕婚姻會比兒子選擇出家更難。因為：一，當女兒被父權社會嚴格的管束，兒子在這一方面的自由還是比較大的（有更大自我實現的可能，雖然說選擇出家是極大的違抗，但不像女兒連違抗的基礎點都沒有）；二，假設兒女很多，那長子以外的兒子要出家，這對繼嗣群來說還是可以勉強忍受的，但女兒拒絕進入婚姻交換體系，則不僅是對家族進入經濟或象徵資本交換體系來說是一大損失，也是讓家族因拒絕與他人進行婚姻交換而產生出「丟臉」的結果，這在一個集體主義的社會，反而是家族所更不能忍受的（譬如說，可以這樣講，當家中老么兒子要出家，這是家族自己的事，那家族自身看開一點也就算了；但當家裡的小女兒不結婚，這涉及不將自己的女兒與別的家族進行交換，這是一件讓家族在社會上丟人現眼的事情）。

想像自我超能力和創造自我主體性的敘事。換句話說，兒子與女兒在主體性想像之語境上的差異：A，兒子不需改變身分，就可以在父子關係為主軸的神話中，經歷自身欲望挫折、轉化與超越(或和解)的想像，女兒在正常身分裡，則是找不到這種神話主題⁹的投射；B，在神話的父女主題中，女兒必須歷經再一次斷裂(成爲二度斷裂女)，才有可能創造出超越與昇華的可能，而這種父女關係，偏偏又是造成家族內極大的衝突與緊張的，也就是必然會伴隨父親對女兒的主動壓迫與割裂，這也不像母子主題中的，兒子即使選擇斷裂，但也並不會面臨親子關係的撕裂，反而從一開始的出發點，就是以大孝來出發。¹⁰

換另外一個角度來講，當佛教(或受到佛教思維影響的集體意識)成功創造出來了神話，來爲出家這件事，找到了其在家族社會中的正當性，這本是在爲出家這件事建立位置，但意外的，卻給父權社會兒子和女兒的自由意志和主體性，找到了想像性的出路，只是，即使如此，這個想像的出發點或內容，對兒子和女兒是相當不同的，神話主題中，有在家的兒子¹¹(充滿反叛性的哪吒)也有出家的兒子(目連)，卻只有出家的女兒(妙善)，或至少是潛心修佛虔誠而近乎出家的女兒(光目女)，顯示女兒主體性的想像，在父權社會裡沒有太多出路，出家的想像，似乎是網綁嚴密的父權社會裡，女兒尋找真正有着內在自發抉擇性意義之主體性的，唯一且有效的出

9. 至於爲什麼沒有這類神話主題，這的確是一個很重要的問題，這可能和本文前述所討論到的漢人社會中有關於女性內在特質彰顯之表達的稀少與貧乏有關，但限於篇幅，相關議題只能有待後續再做探討了。

10. 例如說如前所述，在目連救母歷史較後期的版本裡，目連出家的初衷，就是爲了要獲得超能力，以便去拯救已淪入地獄中的母親。

11. 當然，我們也可以說哪吒故事不是佛教故事，不過就其將佛教抬高到一個超越性的位置這點，其意義仍是接近的，如最後制服哪吒仍是靠所謂燃燈道人的托塔，而太乙真人的性格，也具有佛教超越性般的色彩。

路。¹²

第四，我們也發現，存在四個主題背後所共有的一種歷史演變節奏上的類似性。就以上四個神話故事在中國歷史上的流通與演變而言，有趣的是，我們發現，除了光目女在佛經中的出現，以及之後僅在佛教信仰圈內流通外，其他三個故事，大致都歷經了四波類似的變化：第一波，大致發生在魏晉南北朝至唐之間，神話故事中的主角開始出現在「變文」（佛教通俗化的民間文體）當中，而這些主角原來或者是印度佛教經典中的人物，或者是在印度佛教經典中不太明顯但在漢譯的經典中則被確立出來的人物；現在，經過「變文」的洗禮，他的角色與性格已開始帶有了濃厚的本土化的特徵；第二波，出現在大約是宋元之間的寶卷的形式裡，這個角色出場背後的時空背景，都得以更為全面的本土化了；第三波，出現在宋元的話本或明清小說形式裡，敘事中突出了角色互動的複雜性，以及人物性格中帶有矛盾與緊張性的部分；第四波，大致出現在清代，

12. 這一點似乎可以局部的解釋，為什麼當代臺灣佛教僧團的構成，有如此高比例的比丘尼，而這甚至已是東亞地區的獨特現象（參考筆者 1999: 389；中村元等 1984: 1091-93；江燦騰 1995: 471-79；釋恆清 1995: 173）。我認為，由前述神話結構的對比中，我們也看到了部分原因，這可能會和漢人社會中女性出路的狹隘，以及社會變遷中女性的新處境有關。嚴密的父權社會中，女性（不管是幾個女兒）比男性（一個兒子以上的情況）還更不容易選擇脫離家庭的身分，自然女性出家人會較少。但一旦當父權家族的束縛力鬆動，佛教的公共形象愈來愈好（如當代臺灣的人間佛教，當女性獲得更大的自由來建構其主體性，卻仍無法由父系社會的身分中得到任何想像性的滿足時（如神話主題中有預留兒子想像的空間〔哪吒〕，女兒卻似乎只能在出家或修佛身分中得到超越），女性出家，尤其是高學歷女性出家之可能性的大幅增加，這在華人社會的文化裡是很可以理解的。當然，女權的擴張，也可能經由父權社會所認可的 M. Wolf (1972) 所提出之漢人子宮家庭 (uterine family) 中母子紐帶的鞏固來完成，不過這一方面仍僅是遵循父權社會的遊戲規則，一方面必須依賴於兒子的出現和配合，它並非現代社會女性主體性擴展和建立的主要選項。

小說中的主角被地方宗教儀式所納入，而它的效果是，人物背後有關的情感與認同面向，在一個俗民大眾化的層次，產生了更深刻的身體化的效果。

第五，當我們把四個主題放在一起比較對照來看，特別會突顯出母女關係敘事表達在漢人社會裡的稀少與貧乏，一方面它僅是高度複製了母子關係的表達，一方面其在敘事的流通和散布上，又呈現為極大的匱乏性，這使我們看到了父系社會中母女象徵表達上的空缺性。正如 J. Butler 曾指出，將特定形式的愛加以預先關閉，反映出主體權力意識邊界之所在，也是文化憂鬱症的重要來源。漢人社會中的這個議題，不論在象徵或是心理分析層次，過去都沒有學者探討過，經由神話故事四個相關主題的比較，我們看到了這個現象的存在，並提出了初步探索，其實質深層意義還有待未來繼續有所探索。不過，我們也要指出，在父權陰影之下，母女主題的表達相當稀少與貧乏，但是另外一種母女主題，純粹的經由法律創造的母親與女兒的故事，也就是婆媳故事，雖然沒有流通極廣的神話故事，但各地傳說中這類故事卻是相當豐富，尤其是：孝順的媳婦得到福報，不孝的媳婦受到天譴等這類主題的民間故事，早已多到大家都已耳熟能詳的程度。顯然的，這類故事無法創造出女兒或媳婦的主體性，卻營造出婆婆至上的權威與正當性，在結構的對照上，它與本文討論中的母女神話主題有何比較上的意義，這是本文所尚未觸及的課題，還有待未來做比較與探討。

第六，我們發現，在神話裡，一方面社會性母的角色往往是曖昧不明，或是常是在子女與父親之間的兩邊交互往返的模糊身分，而往往不是權威的施予者。另外，母親的生物性母的角色，往往也不是全面性的彰顯，而帶有更多不潔、敗德與無助的形象，被刻板

印象式地描述成等待救贖者。¹³ 這讓人聯想到 M. Wolf 曾提出「子宮家庭」的概念，以有別於「父系家庭」，這看似彰顯了女性主體性的可能。但事實上若仔細探究，我們會發現，這個子宮家庭仍是壟罩在父系權力結構的陰影底下的，譬如說 M. Wolf 討論裡的子宮家庭，基本上只有母子關係，也就是當沒有男性來做媒介，也就沒有權力產出的可能，母女關係似乎是完全沒有位置的，所以說這個子宮家庭，始終並未獨立於社會父系之外來運作。甚至於，在我們的神話敘事象徵投射的結構裡，我們發現，子宮家庭式的(如母子與母女)與父權家庭式的情感投射(父子與父女)，它們在象徵上是高度相互合作的(來成就父系的權力)，相較於父權家庭，子宮家庭的象徵(利用兒子和女兒對於生物性母親的內在情感基礎)，甚至於還更多和在更大程度上，更根本的擴展了父系社會的基礎，也創造出了兒子與女兒的主體性。

總之，本文只是一個初探，漢人親屬系統的框架，顯然不僅是如表面看起來的，僅是單面向的對於父權和孝順規範的強調，而更是一種多面向人格和情感結構的型塑，我們由四個神話故事的分析，側面性地展現了這個情感結構的內涵，也因此而對社會體系再生產的原理與歷程，多了一層更為辯證性的理解。而當將神話中四

13. Sangren (1983)曾對漢人宗教中的女神象徵：觀音、媽祖與無生老母提出分析，並指出：和男性神明表現出現實社會裡的官員權威的角度不同，女性神明的表徵，會和現實社會裡所認定的女性特質完全相反，而有着絕對完美的形象。但是，現在在母親與女兒的神話敘事裡，母親卻又再度回到了一個被污染者的角色，女兒，則是以聖潔的形象出現，並且最終也真的具有了超能力，顯然的，在反映父系社會親子二元關係性質的(母子關係中的母親待拯救，父女關係中的女兒具有拯救能力)神話脈絡裡，女性角色又回到了二元分化性，會以純潔的女兒與受污染的母親的方式來呈現，這和女性神明通常一定會具有完美性質和聯結功能的象徵投射又有所不同。

個主題共同加以檢視與對照，也讓我們對漢人家庭結構中權力的投射模式或想像邊界，有一個更為整體和深刻的瞭解。不過，作為初探，本文所引發的問題，可能比實際所能解決的問題還要多，有關議題還有待更多理論性的反思與實證性的檢證。

表 1：父系繼嗣群脈絡下的各種二元性連結關係

父系繼嗣群的狀態 父系性權威 連結的性質	實質化了的父系	具有潛在性危機的父系
父系性權威內在性連結	父—子	父—女 父—〔二度斷裂女〕 父—〔自行斷裂子〕
父系性權威虛擬性角色連結	〔社會性母〕—子	〔社會性母〕—女 〔社會性母〕—〔二度斷裂女〕 〔社會性母〕—〔自行斷裂子〕
生物性連結	〔生物性母〕—子	〔生物性母〕—女 〔生物性母〕—〔二度斷裂女〕 〔生物性母〕—〔自行斷裂子〕

表 2：父系繼嗣群脈絡中的親子二元性關係

父系性權威的 人身性來源 父系繼嗣 群的延續	〔生物性母〕 母子關係 裡的母親 母女關係 裡的母親	〔社會性母〕 母子關係 裡的母親 母女關係 裡的母親	父親 父子關係 裡的父親 父女關係 裡的父親
子			
女 (一度斷裂：自身繼嗣群連結 斷裂，但能幫助其他繼嗣群連 結繼續) 女 (二度斷裂：拒絕進入婚姻交 換體系之女) 自行斷裂繼嗣群連結之子			

表 3：本文四組神話故事投射在父系繼嗣群脈絡上的性質

父系性權威的 人身性來源 父系繼嗣 群的延續	(生物性母) 母子關係 裡的母親 母女關係 裡的母親	(社會性母) 母子關係 裡的母親 母女關係 裡的母親	父親 父子關係 裡的父親 父女關係 裡的父親
子			
女 (一度斷裂：自身繼嗣群連結 斷裂，但能幫助其他繼嗣群連 結繼續)			
女 (二度斷裂：拒絕進入婚姻交 換體系之女)			
自行斷裂繼嗣群連結之子			

表 4：本文四組神話在父系繼嗣群脈絡內所出現的主要位置

父系性權威的 人身性來源 父系繼嗣 群的延續	(生物性母) 母子關係 裡的母親 母女關係 裡的母親	(社會性母) 母子關係 裡的母親 母女關係 裡的母親	父親 父子關係 裡的父親 父女關係 裡的父親
子			
女 (一度斷裂：自身繼嗣群連結 斷裂，但能幫助其他繼嗣群連 結繼續)			
女 (二度斷裂：拒絕進入婚姻交 換體系之女) 自行斷裂繼嗣群連結之子			

引用書目

史料

- 《南海觀音全傳》。[約十六世紀末至17世紀初] 2008。西大午辰走人。萬曆年間版本。臺北：三民書局。
- 《封神演義》上冊。2012。陸西星(1520-1606)。臺北：三民書局。
- 《新編目連救母勸善戲文》。[1579] 2005。鄭之珍(1518-1595)。收於《皖人戲曲選刊·鄭之珍卷》。合肥：黃山書社。

論著

- 丁仁傑。1999。《社會脈絡中的助人行爲：台灣佛教慈濟功德會個案研究》。臺北：聯經出版公司。
- 。2005。〈會靈山現象的社會學考察：去地域化情境中民間信仰的轉化與再連結〉。《臺灣宗教研究》。4(2): 57-111。
- 二階堂善弘。1996。〈哪吒太子考〉。收於《1996年佛學研究論文集1——當代台灣的社會與宗教》。財團法人佛光山文教基金會主編。臺北：佛光出版社，285-323。
- 于君方(Yü Chün-fang)。[2001] 2009。《觀音：菩薩中國化的演變》(Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara)。陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯。臺北：法鼓文化。
- 中村元等。1984。《中國佛教發展史》(三冊)。余萬居譯。臺北：天華出版社。
- 江燦騰。1995。《20世紀台灣佛教的轉型與發展》。高雄：財團法人淨心文教基金會。
- 余鳳高。1987。《「心理分析」與中國現代小說》。北京：中國社會科學出版社。
- 李承貴註譯。2005。《新譯地藏菩薩本願經》。臺北：三民書局。
- 李豐楙。2003。〈五營信仰與中壇元帥：其原始及衍變〉。收於《第一屆哪吒學術研討會論文集》。國立中山大學清代學術研究中心、新營太子宮管理委員會主編。高雄：國立中山大學清代學術中心出版；臺北：新文豐出版公司發行，549-94。
- 杜德橋(Glen Dudbridge)。1990。《妙善傳說：觀音菩薩緣起考》

- (*The Legend of Miao-shan*)。李文彬、賴瑞和、廖朝陽等譯。臺北：巨流圖書公司。
- 桑高仁(Steven Sangren)。[2000] 2012。《漢人的社會邏輯：對於社會再生產過程中「異化」角色的人類學解釋》。丁仁傑譯。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 莊明興。1999。《中國中古的地藏信仰》。臺北：國立臺灣大學出版委員會。
- 陳芳英。1983。《目連救母故事之演進及其有關文學之研究》。臺北：國立臺灣大學出版委員會。
- 劉美玲。2011。〈釋教打血盆儀式的意涵、流變與傳承：以新竹縣橫山鄉春盛壇為例〉。國立交通大學客家文化學院客家社會與文化學程碩士論文。
- 釋恆清。1995。《菩提道上的善女人》。臺北：東大圖書公司。
- 釋星雲。1988。《佛光大辭典》。高雄：佛光出版社。
- Ahern, Emily. 1978. "The Power and Pollution of Chinese Women." In *Studies in Chinese Society*. Edited by Arthur P. Wolf. Stanford: Stanford University Press, 269–90 .
- Althusser, Louis. 1972. *Lenin and Philosophy, and Other Essays*. New York: Monthly Review Press.
- Butler, Judith. 1997. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- Chau, Adam Yuet. 2013. "Religious Subjectification: The Practice of Cherishing Written Characters and Being a Ciji (Tzu Chi) Person." In *Chinese Popular Religion: Theory and Fieldwork* 漢人民眾宗教研究：田野與理論的結合 . Edited by Chang Hsun 張珣 . Taipei: Academia Sinica, 75–113.
- Cole, Alan. 1998. *Mothers and Sons in Chinese Buddhism*. Stanford: Stanford University Press.
- Dudbridge, Glen. 1978. *The Legend of Miao-shan*. London: Oxford University.
- Foucault, Michel. 1977. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Pantheon Books.

- Giorgio, Adalgisa, ed. 2002. *Writing Mothers and Daughters: Renegotiating the Mother in Western European Narratives by Women*. Oxford: Berghahn Books.
- Gu, Ming Dong. 2006. "The Filial Piety Complex: Variations on the Oedipus Theme in Chinese Literature and Culture." *Psychoanalytic Quarterly* 75(1): 163–195.
- Guntrip, Harry. 1961. *Personality Structure and Human Interaction: The Developing Synthesis of Psycho-Dynamic Theory*. New York: International University Press.
- Hamilton, Peter. 1983. *Talcott Parsons*. New York: Tavistock Publications.
- Hsu, Francis L. K. 1981. *American and Chinese: Passage to Differences*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Idema, Wilt L., ed. 2008. *Personal Salvation and Filial Piety: Two Precious Scroll Narratives of Guanyin and Her Acolytes*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Irigaray, Luce, 1985. *This Sex Which Is Not One*. Ithaca: Cornell University Press.
- . 1993. *An Ethics of Sexual Difference*. Ithaca: Cornell University Press.
- Johnson, David, ed. 1989. *Ritual Opera, Operatic Ritual: "Mu-lien Rescues His Mother" in Chinese Popular Culture*. Berkeley: University of California.
- Johnson, Allen, and Douglass Prince-Williams. 1996. *Oedipus Ubiquitous: The Family Complex in World Folk Literature*. Stanford: Stanford University Press.
- Judd, Ellen R. 1994. "Mulian Saves His Mother in 1989." In *Memory, History and Opposition Under State Socialism*. Edited by Rubies S. Watson. Santa Fe, NM.: University of Washington Press, 105–26.
- Moore, Henrietta L. 1988. *Feminism and Anthropology*. Cambridge UK: Polity Press.
- Parsons, Talocct, and Edward A. Shils, eds. 1951. *Toward a General*

- Theory of Action*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sangren, Paul Steven. 1983. "Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and the 'Eternal Mother.'" *Sign* 9(1): 4–25.
- . 2000. *Chinese Sociologics: An Anthropological Account of the Role of Alienation in Social Reproduction*. London: Athlone Press.
- Shahar, Meir. 2015. *Oedipal God: The Chinese Nezha and His Indian Origins*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Tan, Amy. 1989. *The Joy Luck Club*. New York: G. P. Putnam's Sons.
- Turner, Bryan S. 2008. *The Body & Society: Explorations in Social Theory*. Los Angeles: SAGE.
- Wang, Ning. 1991. "The Reception of Freudianism in Modern Chinese Literature." *China Information* 5(4): 58–71; 6(1): 46–54.
- Weber, Max. 1968. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 2. Edited by Guenther Roth and Claus Wittich. New York: Bedminster Press.
- Wolf, Margery. 1972. *Women and the Family in Rural Taiwan*. Stanford: Stanford University Press.

Mulian Saves His Mother, Miaoshan Saves Her Father, Nezha Battles with Li Jing: The Processes of Subjectification of Sons and Daughters in Chinese Society

Ting Jen-chieh

Research Fellow
Institute of Ethnology
Academia Sinica

Abstract: This paper addresses some general issues on subjectification and system reproduction: how some popular legends manifest resistance to patrilineal society yet still obtain its strong social resonance? What are the effects of this popularity on Chinese patrilineal system? Four legends (Miaoshan, Nezha, Mulian, and Guangmu) have been examined systematically to explore these issues. In particular, through contextualizing these legends through the duality of father vs. mother, son vs. daughter, social mother vs. biological mother, son vs. linkage broken children, etc., we show how people in the shadowy part of the system entail different sentiments, yet still gain subjectification within the system, and this further strengthens the reproducibility of the system.

Key words: legend, Miaoshan, Nezha, Mulian, patrilineal system, subjectification.