

上下泰山—— 中國民間信仰政治中的碧霞元君 (約公元 1500 年至 1949 年)*

Kenneth Pomeranz (彭慕蘭)**

泰山娘娘(也稱碧霞元君)是華北地區主要神仙之一，自明至清受到朝廷相當多的贊助。其地位幾乎與天后相媲美。不過，有些文人墨客對她的真實性有所質疑，也對她受到朝廷和老百姓的尊崇漠不關心，或持敵對態度。在清代，文人的懷疑態度日益顯著，而且以編寫文章與小說等方式予以批評譴責。隨著這些批判日益傳播，使得原本崇拜她的菁英信徒轉為不公開地膜拜或者完全放棄。信徒祈求回報的內容日益狹窄和個人化，而且在北京和天津地區之外，信徒群體日趨單一化(女性和貧民)。隨著泰山娘娘社會基礎的變化，其形象也有所變化，從強調她與士紳的關係，並支持正統社會秩序，轉變為講述她如何以智取勝那些男性神仙或者官員，從而幫助自己或非菁英女性，至二十世紀則日益集中在她如何施騙而獲益，以守住泰山聖地。

再者，有些信徒意識到文人對碧霞元君的批判，轉而強調碧霞元君的機靈使她能夠欺騙其他神仙而佔據泰山。由此可見信徒和文人享有共同的文化框架，從而可以互相辯論。泰山娘娘的故事有助於我們重新考慮一直以來用來描述國家、宗教、階級差異以及中國文化統一性之間關係的一些標準模式。

關鍵字：身家 民間信仰 性別角色 泰山 古人

* 本文原為中央研究院歷史語言研究所 2006 年 7 月 28 日「新史學講座」演講稿。本文由史崢(Christopher C. Heselton)與林敏譯。

** 美國加利福尼亞州大學爾灣分校校長暨歷史系教授

泰山之頂堪稱中國最富宗教色彩之神仙聖地，然而過去五百年來泰山之主神——泰山娘娘或稱碧霞元君——卻沒有享受到始終如一的崇奉敬拜。明代中期，社會各階層對其極力推崇，無論是在民間祠宇還是於官方神殿上，其偉大神聖的地位似乎都屹立不倒、永存不衰。然而到了清代，由於泰山娘娘所牽涉到的性別角色、社會群體、宇宙哲學、宗教儀式等各個方面，都令文人墨客惶惶不安，於是社會名流(首都之外尤甚)不再力捧泰山娘娘。而到了二十世紀，泰山娘娘已然成爲農婦崇拜的主神之一。

尤有進者，隨著其社會支持基礎的轉變，與碧霞元君有關的故事也有所變化。碧霞元君援助社會菁英女性，或是維護正統社會秩序這類故事不再像早期文集(如寶卷)出現得那麼頻繁，而強調女信徒唯有憑其虔誠之心才能幸得泰山娘娘眷顧的這類故事也逐漸減少。在這些故事裡，當泰山娘娘的女信徒面臨來自家庭的種種苛刻要求之時，泰山娘娘總能神奇地將這些矛盾一一化解。在取而代之的新故事裡，泰山娘娘所援助的對象完全不再是菁英女性了，而是那些追求自身利益，常常施計打敗更具權勢的男性的女性。

當代有關碧霞元君最爲普遍的故事所敘述的是其如何贏得並保持泰山這個眾仙垂涎之聖地，這點頗爲引人注目。我認爲這些故事說明碧霞元君的信徒們知道，她的崇高地位不僅存在爭議，而且有些反常。另外，也許創造這些故事的人中，有些至少對文人關於泰山娘娘的微詞，略知一二，其中包括深奧的考證學裡的一些負面評論。這些故事用超自然的方式變更了文人評論中心事件的歷史順序，也顛倒了故事所要表達的價值觀念，從而將文人對人爲錯誤的怨言變成對泰山娘娘精明妙計的頌歌。

因此，碧霞元君的興衰故事就爲我們窺視明清時期和二十世紀中國社會的幾個重大歷史歷程提供了一扇明窗。官方收編的無疾而終，

以及碧霞元君日益轉變的神蹟，也讓我們看到了更為普遍的「標準化」過程的一些限制。¹朝廷、文人和尋常百姓之間的紛爭，有助於闡釋當時社會的動態變化，以及從家庭到宇宙等各種主題游離多變且難以捉摸的想法。最後，菁英在關於碧霞元君的民間故事裡所展開的辯論讓我們看到，即使是那些不識古典文學，而且可能根本從來沒有和上等階層文人墨客直接交流過的尋常百姓，仍然能與後者展開某種間接的對話——雖然這種對話可能會有些誤解，並有時甚至會導致敵對，但這樣的對話對文化和政治至關重要。

縱觀——女神之生活歷程

遠古至今，泰山是舉行朝廷的封禪祭儀等莊重祭禮之聖地。在政治、歷史和宇宙方面，泰山長久以來皆被視為五嶽之首。五嶽之中，唯獨其任憑歷史變遷仍能屹然不動。²據史料記載，五嶽之中，唯獨泰山幸得孔夫子蒞臨，也幸蒙歷代諸多皇帝拜謁；由於泰山位處東嶽，為日照之首地，故被稱為世間萬物之源，天地乾坤陰陽之合。³

然而在泰山上舉行朝廷祭禮並不常見，而且僅限高官參加。公元1008年，朝廷在泰山之巔舉行最後一次祭典，不久之後一般百姓開始

¹ James Watson, "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, and Evelyn S. Rawski eds., *Popular Culture in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1985), pp. 292-324.

² 參王錫祺編，《小方壺齋輿地叢鈔》（臺北：廣文書局，1964），頁1a。

³ 參見查志隆，《岱史》（上海：上海古籍出版社，1989；據上海涵芬樓縮印明刊《正統道藏》影印），頁62、87、93、97、98、100、102、105、110、116、117、154。

登上泰山拜神祈福。⁴老百姓最初所拜之主神為凶悍的泰山男神東嶽，而到了 1400 年之後，東嶽被泰山一慈悲女神——碧霞元君，俗稱泰山娘娘——取而代之。⁵從此以後，泰山上出現了一個有趣的現象，即前來拜謁的遊客及信徒變得種類繁多，包括文人、朝廷特使、平民香客等等。

官府朝廷與儒家學者對泰山高度重視，於是極力不讓泰山步其他聖山的後塵，落入佛教掌控之中，然而朝廷對泰山的控制卻是斷斷續續、時有時無。泰山上也有道教團體，道士有男有女，但是他們人數較少，而且關於他們的可靠記載所剩無幾。⁶由於泰山上沒有任何權威組織掌控大權，所以信仰碧霞元君的民間道教團體，雖然結構鬆散，卻能夠在泰山頂上以其自身方式發展，即使在受到官府及大多數文人反對的時候，也能屹立不倒——而在下文，我們也將看到，到了清代，他們的地位得到進一步鞏固。

這團體自身的傳說突顯了這種政治地理上的異常現象。關於碧霞元君最古老的故事中寫道她被賦予泰山，這樣的故事至少一直流傳到 1800 年；可是二十世紀的民族誌學者及文集編撰者所收集的故事中卻表示，泰山娘娘是通過陰謀詭計才獲得此山的。我認為，這些新傳說既反映了碧霞元君隨著其信徒日趨走向平民化，而且從其形象的改變，也瞭解到菁英階層認為碧霞元君及其信徒實際上高攀不上泰山。

4 查志隆，《岱史》，頁 62、87、93、97、98、100、102、105、110、116、117、154。

5 Brian R. Dott, *Identity Reflections: Pilgrimages to Mount Tai in Late Imperial China* (Cambridge, Mass. The Harvard University Asia Center, 2004), pp. 70-75; P. Albert von Tschepe, *Der T'ai-schan und seine Kultstätten* (Jentschoufu: Druck und Verlag der Katholischen Mission, 1906), p. 100, pp. 105-106; 澤村幸夫，《支那民間の神々》(東京：象山閣，1941)，頁 31-33。

6 Brian R. Dott, *Identity Reflections*, p. 5.

因此，從廣義而言，碧霞元君信徒的歷史演變正是巧妙地體現了菁英文化與民間文化的融合(雖然有時這種融合過程中會出現矛盾與碰撞)。

雖然關於碧霞元君的研究較少，但是她的信徒人數眾多(時至今日依然如此)。1896年，傳教士亞瑟·史密斯(Arthur Smith)寫道：在中國北方只有觀音菩薩和地方土地神的祠廟比碧霞元君多；而我的研究也證明了這點(也可能關帝除外)，同時中國東北的情況很可能一樣。⁷到了二十世紀二〇年代，顧頡剛表示碧霞元君堪稱中國北方第一女神。⁸1948年對山東省東阿縣的調查顯示，所有祠廟中，40%是碧霞祠。⁹

在十七世紀，碧霞元君變得更為流行。透過計算泰山碧霞祠香稅，我們知道十七世紀二〇年代每年平均至少有50萬，甚至多達100萬名香客前往泰山拜奉碧霞元君。¹⁰許多晚明書籍將碧霞、觀音菩薩以及天后歸為中國三大女神，還有一些也將無生老母加了進去。另外一些十七與十八世紀的書籍寫道，三大女神乃同一女神之化身。¹¹碧霞元君的信徒來自社會各個階級。早在1516年的時候，禮部官員石天柱對碧霞元君的身份產生懷疑，認為將泰山人性化，這點並無確鑿

⁷ 澤村幸夫，《支那民間の神々》，頁30；Arthur H. Smith, *Village Life in China: A Study in Sociology* (New York: Flrming H. Revell, 1899), p. 140；劉慧，《泰山宗教研究》(北京：文物出版社，1999)，頁135。

⁸ 羅香林，〈碧霞元君〉，《民俗》，69-70 (1929)，頁5。

⁹ 呂繼祥，《泰山娘娘信仰》(北京：學苑出版社，1995)，頁55。

¹⁰ 參見 Kenneth Pomeranz, "Power, Gender and Pluralism in the Cult of the Goddess of Taishan," in Theodore Hutters, R. Bin Wong, and Pauline Yu eds., *Culture and State in Chinese History* (Stanford Calif.: Stanford University Press, 1997), p. 188, 也參見其附錄裡的估計。

¹¹ 羅香林，〈碧霞元君〉，頁61；Edouard Chavannes, *Le T'ai Chan: Essai de monographie d'un culte chinois* (Paris: Ernest Leroux, 1910), p. 291；李泉、王云，《山東運河文化研究》(濟南：齊魯書社，2006)，頁284。

證據。他的意見被惡名昭著的太監黎鵬否決(後來被其處死)¹²。明清兩代皇親國戚(尤其宮廷女子與太監)早先一直供奉碧霞元君，直至君主制度走向崩潰。¹³明代和清初的一些文人墨客也公開地大力追捧碧霞元君。

到了 1800 年，碧霞元君開始淪為文人笑柄，並失去大多數菁英的公開供奉；在中國北方，她開始逐漸淪為農婦所崇拜的主要神仙。然而在北京與天津，碧霞祠得到許多滿族宮廷婦女和權貴太監的鼎力支持，後來也得到商人的大力支持。¹⁴不過這樣的菁英崇拜與民間對碧霞元君的崇拜在基本上是分離的；達官菁英們將她的形象變得越來越高貴典雅，而農民卻把她變成越來越世俗平凡。其實，十九世紀末北京與天津地區出現了一位新神仙，其信徒主要是比較貧窮的民眾，這位神仙來扮演碧霞元君在別的鄉間地區所扮演的角色。¹⁵這篇文章

¹² 此爭議由澤村幸夫詳述在《支那民間の神々》，頁 303-305，與 P. Albert von Tschepe, *Der T'ai-schan*, p. 98. 另在《明武宗實錄》，卷 139，也有簡短的敘述。

¹³ 其中許多的例子，參見金榮輯，劉興順點校，《泰山志》(濟南：泰山出版社，2005)，卷 11，頁 8b-18b；Edouard Chavannes, *Le T'ai Chan*, pp. 70-71, 103, 300-301；羅香林，〈碧霞元君〉，頁 57、63；Anne Swann Goodrich, *The Peking Temple of the Eastern Peak* (Nagoya: Monumenta Serica, 1964), p. 57, 63. 也可見 Susan Naquin, *Peking: Temples and City Life, 1400-1900* (Berkeley Calif.: University of California Press, 2000), pp. 243-247.

¹⁴ Liu Xun, "Visualizing Perfection: Daoist Paintings of Our Lady, Court Patronage, and Elite Female Piety in the Late Qing," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 64:1 (June, 2004), pp. 57-115, 159-160, 348, 560-562; Susan Naquin, "The Peking Pilgrimage to Miao-feng Shan," in Susan Naquin and Chün-fang Yü eds., *Pilgrims and Sacred Sites in China* (Berkeley Calif.: University of California Press, 1992), pp. 333-377.

¹⁵ Xiaofei Kang, *The Cult of the Fox: Power, Gender, and Popular Religion in Late Imperial and Modern China* (New York: Columbia University Press, 2006), pp. 142-143; Susan Naquin, *Peking*, p. 545.

將僅僅簡要提及北京與天津地區的信仰狀況，而著重闡述泰山本身以及山東、河南、直隸農村地區等地的鄉村祠廟。

對天后與觀音菩薩的崇拜在富貴人士、權勢階層、男性、以及貧困、女性群體中都在不斷增長；這些商賈與菁英的支持讓天后與觀音成爲眾所周知、家喻戶曉的女神，而碧霞元君的境遇卻完全不同。這樣的區別，原因何在呢？

美貌、性徵、與危險女神的造化

原因之一是，人們常常把碧霞元君與女性的自我展示及性徵聯繫起來，而天后、觀音菩薩甚至無生老母的境遇卻迥然不同。在供奉碧霞元君的祭品中，最常見的是梳子、刷子、耳環、衣物及裹腳穿的袖珍繡花鞋；相反的，天后與觀音菩薩更有可能收到的供品是食物或現金。¹⁶二十世紀二〇年代，北京城裡的女性會前往碧霞祠，祈求讓她們自己(以及 / 或者其女兒)變得更加美麗動人。¹⁷1870 年後一個很流行的說法(我所能找到的相關文獻最早只能追溯到 1870 年)是：泰山的碧霞祠香稅被朝廷用來給皇帝的妃子們買化妝品。¹⁸關於碧霞元君的故事——至少

¹⁶ 任弘烈編，《泰安州志》(臺北：成文出版社，1968)，卷 4，頁 21a；澤村幸夫，《支那民間の神々》，頁 301；P. Albert von Tschepe, *Der T'ai-schan*, pp. 92-93；《肇源縣志》，卷 3，頁 15b；劉秀池主編，《泰山大全》(濟南：山東友誼出版社，1995)，頁 2015-2017。關於其他女神的相比，參見 Henri Maspero, Frank A. Kierman trans., *Taoism and Chinese Religion* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1981), p. 171.

¹⁷ Anne Swann Goodrich, *Peking Temple of the Eastern Peak*, p. 63.

¹⁸ C. W. Mateer, "T'ai San: Its Temples and Worship," Part II, *Chinese Recorder*, 10: 6 (November-December, 1879), p. 410；陶陽、徐紀民等編，《泰山民間故事大觀》(北京：文化藝術出版社，1984)，頁 65；也有 1949 年之後收集的相似故事，陳述向女神像所扔的銅幣被用來買皇帝妃子的化妝品。其

是二十世紀所流傳的故事——反覆強調她極小的裹腳；其實，我們後來可以看到，袖珍繡花鞋已經成為她的標誌，因為她常常會在一些地方留下其袖珍鞋，以表明自己曾經到過那裡。在其主祠的一張罕見的照相裡，碧霞雕像的確有一雙袖珍小腳。¹⁹

然而，遠遠在此之前，人們已經把她同美貌——一種充滿危險的美貌——聯繫起來了。在十七與十八世紀的書裡，碧霞元君被詮釋為美麗動人的狐狸精之首，誘惑男人並給他們帶來災禍。²⁰那種供奉給碧霞元君的袖珍繡花鞋也是狐狸精龕裡最普遍的祭品；據說狐狸精之腳非常小巧，中國北方傳說中就将裹腳的創始人唐妃比喻成狐狸精。²¹許多研究者也表示泰山上兩座主要的碧霞雕像異常美麗。第二座雕像尤受關注，該雕像位於祠後的女神「寢室」中，並倚靠於床上——作為一座神仙雕像，這樣的姿勢頗為異常。²²關於這一雕像的爭論相當激烈，但是該雕像也得到眾多平民的大力推崇。

實，所收集的錢幣也用於本地滿足各種慈善活動，包括祠廟修建與賑災。於此相關，參見董湘，〈明清時期泰山旅遊活動探析〉（曲阜：曲阜師範大學歷史系碩士論文，2006），頁32。

19 F. Dransmann, *T'aishan-Küfou Guide: Täschan Tchüfu Führer* (Shantung: Catholic Missionary Press Yenchowfu, 1934), p. 82.

20 參見袁枚，《子不語》（石家莊：河北人民出版社，1987[1796]），頁9、81-83、124-125、176-177；Henri Maspero, *Taoism and Chinese Religion*, p. 105；西周生輯著，《醒世姻緣傳》（濟南：齊魯書社，1980），頁9、16、27、884-907；Xiaofei Kang, *The Cult of the Fox*, pp. 64, 125-126. 關於狐狸精概況，參見山民，《狐狸信仰之謎》（北京：學苑出版社，1995）。

21 Xiaofei Kang, *The Cult of the Fox*, p. 26, 39, 138.

22 Edouard Chavannes, *Le T'ai chan*, p. 69; F. Dransmann, *T'aishan-Küfou Guide*, p. 262; 澤田瑞穗，《中国の泰山》（東京：講談社，1982），頁95-97。民國時期的報告關於東阿縣，崇拜碧霞元君的主要中心地，指出另外一座祠廟也有女神倚靠於床上的雕像；參見李文海主編，《民國時期社會調查叢編——宗教民俗卷》（福州：福建教育出版社，2005），頁212。

一方面，許多遊客(包括著名翻譯家林紓)認為這座雕像放蕩可鄙。²³另一方面，這座雕像也獲得了特別的祭祀品。祠前雕像所穿的衣服全是畫上的，而祠後雕像所穿的卻是真材實料的衣服。朝拜碧霞元君的香客信徒們會定時為其捐贈新的衣裳。在山東許多地方，將碧霞元君的衣物(也包括某些捲軸)拿到太陽下曬乾(以防止發霉)的那個日子也變成曬衣節，在那天老百姓也會把他們的寢具、衣物等拿到戶外曬乾。²⁴追溯到 1845 年的一塊石碑上就提到了供奉給碧霞元君的一件艷紅色絲綢外衣，而且捐贈人頗感自豪，然而也重申了一些人對此表示的不滿。²⁵有人認為這樣的塑像用一種暴露直觀的方式來表現女性之美，但是此觀點卻遭到十九世紀末二十世紀初漢學家 Edouard Chavannes 的否定，他抱怨道：天后典雅高貴如真正的女王，而碧霞元君卻像個「穿著媚俗節日禮服的農婦」。²⁶因為這座雕像在民國時期遭到毀壞，所以我們沒有其原照(而只有祠前塑像的原照)。然而在其原址的客房裡現在有座新建的塑像，據說與其原身基本相似，而大膽展示的正是碧霞元君性感風情的一面。中國北方一些男神的「後閣」裡也有如此私密的情景，包括擺出性感挑逗姿勢或是衣不遮體的女僕塑像，²⁷可是無論

²³ 澤田瑞穗，《中國の泰山》，頁 97；林紓，〈鐵笛亭瑣記〉，《畏廬小品》(北京：北京出版社，1998)。

²⁴ 呂繼祥，《泰山娘娘信仰》，頁 79-80、89；張希舜、濮文起等編，《靈應泰山娘娘寶卷》(原版大約 1600；影本見《寶卷初集》第 13 冊，太原：山西人民出版社，1994)，頁 364；關於曬衣節，參見姜文華，《山東民俗》(濟南：出版者和出版日期未知)，頁 34-36。

²⁵ 劉秀池主編，《泰山大全》，頁 2016。

²⁶ Edouard Chavannes, *Le T'ai Chan*, p. 69; 女性塑像美貌的評價，參見金榮輯，《泰山志》，卷 10，頁 21a；Anne Swann Goodrich, *Temple of the Eastern Peak*, pp. 62-63；P. Albert von Tschepe, *Der T'ai-schan*, p. 91；Paul Bergen, "A Visit to Tai Shan," *Chinese Recorder*, 29:12 (December, 1888), p. 545.

²⁷ Xiaofei Kang, *The Cult of the Fox*, p. 192.

是男神還是女神，自身塑像如此性感撩人，在我看來，實屬碧霞元君僅有。

雖然具體數據不詳，但是的確多次有人提到碧霞元君的香客大多數是女性。因此許多文人(如著名《福惠全書》的作者黃六鴻)認為婦女信仰碧霞元君，就有可能會受到外界的負面影響而墮落。²⁸這樣的憂慮也導致了人們對接生婆、媒人以及其他能夠較為隨意進出家門的女子習慣性的譴責，而黃六鴻對此怨聲尤高。很顯然，這類女性常常是碧霞元君敬拜儀式的組織者。²⁹例如在二十世紀東阿縣，被稱為神老媽的婦女們負責管理碧霞祠，她們也會在自己家裡製做禮品，以獻給碧霞元君。這些女性通常也能治病，她們將自己的雙重角色結合起來，祈求碧霞元君保佑患病的孩子。³⁰在中國北方的多個農村，能夠召來狐狸精的靈媒通常也就是上述的女性。根據康笑菲的說法，鄉間文人並不對狐狸精本身懷有仇意，而是把其代言人，即這些靈媒，當作是社會道德觀以及文人自身影響力的威脅。³¹我們在下文也將看到，碧霞元君寶卷裡的某位女主角所居住的地方，就是當時中國北方崇拜狐狸精的主要中心之一。這位女子來自達官菁英，而當時家裡暫時缺少男性家長。她作為碧霞元君的虔誠信徒，也許起到了連接社會兩大對抗

²⁸ 黃六鴻，《福惠全書》(臺北：九思出版社，1978)，卷31，頁11a。另見，黃育榘，《破邪詳辨》(1833)，影印澤田瑞穗編，《校注破邪詳辨——中國民間宗教結社研究資料》(東京：道教刊行會，1972)，頁64-65；王蔭桂修，張新曾等纂，《續修博山縣志》(臺北：成文出版社，1968)，卷4，頁14a；Glen Dudbridge, "A Pilgrimage in Seventeenth Century Fiction: T'ai Shan and the 'Hsing-shih yin-yüan chuan'," *T'oung Pao*, 78:4/5 (Leiden, 1991), pp. 226-252.

²⁹ 呂繼祥，《泰山娘娘信仰》，頁71-72。

³⁰ 呂繼祥，《泰山娘娘信仰》，頁82-88；張國強，〈東阿縣泰山老奶奶祈願風俗調查〉，《民俗研究》，17(濟南，1991)，頁86-88、22。

³¹ Xiaofei Kang, *The Cult of the Fox*, pp. 115-123.

團體的橋樑作用，然而這也不是全無代價的——故事圍繞著某個男子對她的騷擾糾葛而展開，而這個男子甚至玷污了她所崇拜的女神。³²

同時，在多個有名的故事裡，作者都這樣寫道：碧霞元君的一位隨從(斗母娘娘)位於泰山上的祠廟，以及一些專門接待香客的客棧甚至提供性服務——雖然一些清朝小說側重於講述在這種場合中仍能維持道德節操的女子。³³有證據證明，許多男香客在進香之後便前往位於山腰的斗母娘娘祠廟，與祠廟尼姑發生性關係。³⁴1907年，泰安知府爲了禁止這一行徑，下令關閉祠廟，並把房產轉移到一道庵名下；然而數月以後，他又將祠廟還與尼姑，表示尼姑已承諾痛改前非，不過民國早期的各種記載表示這些不正當行爲依然持續下去。³⁵

對於一些男香客而言，在祠廟裡與尼姑性交似乎相當於向碧霞元君祈求生個男孩。如果該男香客再次登門之時(一般是一年之後)，該尼姑已經生了個男嬰，那麼這位理論上的父親就可以收養這個男孩，並娶該尼姑爲妾。³⁶不過還有另外一個比較隱喻的說法，與上文卻相似。

³² 張希舜、濮文起等編，《靈應泰山娘娘寶卷》，頁 220-226。

³³ 參見曾衍東，《小豆棚》(濟南：齊魯書社，2004)，頁 111-113；林紓，〈鐵笛亭瑣記〉；劉秀池主編，《泰山大全》，頁 2017。碧霞元君、狐狸精、斗母祠廟、及妓女之間的關係，參 Xiaofei Kang, *The Cult of the Fox*, pp. 18、57、87、98-99、138、163。

³⁴ 呂繼祥，《泰山娘娘信仰》，頁 105-110；也注意其引文 31 及頁 33。

³⁵ Richard Wilhelm, John Holroyd Reece trans., *The Soul of China* (New York: Harcourt, Brace and Company, 1928), pp. 119-120; 林紓，〈鐵笛亭瑣記〉；澤田瑞穗，《中國の泰山》，頁 95-100；曲進賢編，《泰山通鑿》(濟南：齊魯書社，2005)，頁 227；二十世紀八〇年代收集的故事(發生在唐朝，確是一個時代錯誤)也提及一位腐敗政官使到泰山，把此委派視爲「與尼姑嬉戲」的機會。所以跟女尼發生性交對泰山娘娘是一種褻瀆，不是讚揚。參見陶陽、徐紀民等編，《泰山民間故事大觀》，頁 423。

³⁶ 曾衍東，《小豆棚》，頁 111-113。

該說法為上述行為注入了道教的意義，把與尼姑發生的性交詮釋為與泰山女神的靈肉結合(以碧霞元君為代表)。³⁷這與唐朝西王母的一些習俗相似，可能也和鄉間粗陋的祠廟裡一些女靈媒的做法相似，這些靈媒在和神仙共赴雲雨的時候，同時也會與世人激情快活一番。³⁸日本佛教、道教學者澤田瑞穗年輕的時候曾經去過碧霞祠，他甚至推測泰山之上那座臥於床上的碧霞元君像所展示的是仙界與人世相仿的性愛關係，似乎她正在等待男神的臨幸，從而為其孕育「仙兒」，然後將仙兒分給她在人世間想要孩兒的信徒。³⁹我沒有直接的證據來說明當代人也那樣看待碧霞元君的「寢室」；然而我清楚的一點就是：許多人認為，這種碧霞元君像，和泰山及其周邊碧霞祠的香客和尼姑之間的行徑，都頗為不妥。⁴⁰

文人也經常強力譴責對天后和觀音菩薩的朝拜，暗示這種場合會導致不正當性行為的發生；然而這些指責對這些女神的身譽沒有產生什麼影響，反而轉到了碧霞元君身上，類似於上述的傳言就導致菁英們更加懷疑香客的不當行徑以及他們朝拜的女神的聲譽。文人們尤其憎恨碧霞元君的香客，有可能是因為對這些文人而言，泰山(不像普陀山或峨嵋山是朝拜觀音菩薩的主要聖地)也是他們所敬仰的首要聖地。晚明和清朝時期流傳甚廣的數本遊記充滿埋怨之辭，指責這些女香客使文人們無法盡情觀賞泰山之美景碑銘、名勝古蹟。⁴¹然而這些原因不足以

37 澤田瑞穗，《中国的泰山》，頁 97、100-101。

38 澤田瑞穗，《中国的泰山》，頁 97；Xiaofei Kang, *The Cult of the Fox*, pp. 45, 49, 57, 60, 87- 88.

39 澤田瑞穗，《中国的泰山》，頁 100-104。

40 呂繼祥，《泰山娘娘信仰》，頁 105-110。

41 另外一位文人怨恨女性香客干擾其泰山之旅程，參見 Pei-yi Wu, "An Ambivalent Pilgrim to T'ai Shan in the Seventeenth Century," in Susan Naquin and Chün-fang Yü eds., *Pilgrims and Sacred Sites in China*, pp.75-77, 81-83;

解釋爲什麼相比天后和觀音菩薩，泰山娘娘的長期發展軌跡會如此大相徑庭。

假如碧霞元君真的成爲隨意濫交或是吸取男性陽氣的廣泛代名詞(如其之前一女神西王母)⁴²那麼這當然有助於解釋爲何在那樣一個崇尚端莊女神的時代中，碧霞元君最終遭到人們的冷落排斥；然而儘管如此，這沒有影響人們對她的朝拜。在我所收集到的有關碧霞元君的文獻中，找不到任何描述其私通的記錄，而在她最廣泛流傳的凡間生活傳記裡，她完全貞潔禁慾，當家人爲其私自安排婚姻時，毅然離家出走。⁴³其傳記寶卷從正統的角度評價了孝道。⁴⁴雖然她乃狐狸精之首，但是這一角色也包括幫助其他狐狸精修行歸善。十八世紀詩人袁枚在其一篇故事中寫道，碧霞元君通過測試來衡量其隨從在德行方面的進步情況；在另一故事裡碧霞元君規勸其兩名隨從不去勾引一名無辜的

Mark Elvin, *The Retreat of the Elephants: An Environmental History of China* (New Haven: Yale University Press, 2004), pp. 407-409.

⁴² 關於西王母，參見 Suzanne E. Cahill, *Transcendence and Divine Passion: The Queen Mother of the West in Medieval China* (Stanford: Stanford University Press, 1993); Xiaofei Kang, *The Cult of the Fox*, p. 23. 某些學者提出碧霞元君與西王母有密切的歷史性關係，泰山上原有幾座聖地與西王母聯繫起來，不過碧霞元君出現很久之前，其信仰已然衰退。參見呂繼祥，《泰山娘娘信仰》，頁 16-18、126-129；劉秀池主編，《泰山大全》，頁 2006-2011。然而，沒有任何的證據顯示當代的老百姓認出如此的關係。

⁴³ 各個時代出身故事，參見《正統道藏》(臺北：新文豐出版社，1985)，卷 1063，頁 1a-7a；查志隆，《岱史》，頁 63；崔秀國、吉愛琴，《泰岱史跡》(濟南：山東友誼書社，1987)，頁 181；葛延瑛修，孟昭章等纂修，《重修泰安縣志》(濟南：泰安縣志局，1929)，卷 12，頁 18b-21a；呂繼祥，《泰山娘娘信仰》，頁 62-63；劉秀池主編，《泰山大全》，頁 1531-1533；張希舜、濮文起等編，《靈應泰山娘娘寶卷》，頁 14-15、26。二十世紀的出身故事下文將詳述。

⁴⁴ 袁枚，《子不語》，頁 9。

年輕男子。⁴⁵在另一方面，早期文獻中對觀音菩薩的描述，也比我們現在所熟悉的觀音更加性感撩人。有時她會通過引誘男子而使他們開悟，⁴⁶然而這樣的行為卻沒有影響觀音菩薩在主流人士中的崇高聲望。碧霞元君的背景總與性有關，除了上文所述原因，還有其他因素的存在。人們也將她同另外一個角色聯繫起來：即尚未完全融入新家的年輕媳婦，這也導致人們對她在性方面產生一種微妙的觀感。

二十世紀初，在山東省據說碧霞元君會守護已婚女子前去探望娘家；而據說有關她的最早文獻卻表示，她自己正是前去探望娘家的年輕已婚女子。⁴⁷在大多傳說中，包括明、清時期及二十世紀文獻，她所援助的女子都很年輕(有的已婚，有的未婚)。⁴⁸向碧霞元君提出的祈求中最普遍的(且最受景仰的)包括喜得男嬰、順產大吉、兒童安康、父母公婆長命百歲等等，皆來自於年輕妻子。⁴⁹其實卷裡唯一一項有關人際關係的忠告便是教導妯娌之間應該如何避免互相妒嫉，⁵⁰該忠告可能也對新婚妻子(或者是家中有兄弟的適婚女性)尤其重要，因為她們很可能會和他人共處同一屋簷下。最後，既然很多傳說中表示碧霞元君就是

⁴⁵ 袁枚，《子不語》，頁 81-83、176-177。

⁴⁶ Chün-fang Yü, *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara* (New York: Columbia University Press, 2001), pp. 424-427, 431-437.

⁴⁷ 原文在張華《博物志》，後來全文引用在顧炎武，《山東考古錄》(臺北：藝文印書館，1967)；Georg M. Stenz, *Beiträge zur Volkskunde Süd-Schantungs* (Leipzig: R. Vioogtländers Verlag, 1907), p. 37.

⁴⁸ 參見陶陽、徐紀民等編，《泰山民間故事大觀》，頁 92-93、182-184、262-264。更早期的例子，參見陳文述，*岱遊集*，收入陳洙輯，《房山山房叢書》(江浦：陳氏刊行，1920)，頁 17b-20a。

⁴⁹ 參見查志隆，《岱史》，頁 58、64、198、132、145；袁枚，《子不語》，頁 108；金榮輯，《泰山志》，卷 10，頁 21a；呂繼祥，《泰山娘娘信仰》，頁 36-45；劉秀池主編，《泰山大全》，頁 1996。

⁵⁰ 張希舜、濮文起等編，《靈應泰山娘娘寶卷》，頁 200。

泰山的女兒，⁵¹而她主要的祠／住宅就坐落於泰山之上，她所表達的很可能就不僅僅是年輕妻子與娘家保持聯絡的普遍憧憬。雖然一些較為古老的故事提及碧霞元君有位丈夫，但是該丈夫卻從來不會在任何故事裡露過面，且不論碧霞元君結婚與否，她似乎從來沒有與公公婆婆一同居住過。

相形之下，天后／媽祖與觀音菩薩在凡間時皆英年早逝且待字閨中；然而她們在去世之後，卻仍然能夠神奇般地援助或拯救其家人，因此被視為眾生之母。⁵²因此，正如桑高仁(Steven Sangren)所說，她們既能繁衍後代，又能保持貞潔，實非一般女性所能企及。⁵³雖然沒有任何凡間女子能夠真的成為天后或是觀音菩薩，但是這些女神的故事中仍然授予某些婦女更為強大的力量。這些歌頌「純潔」母親的故事與其他故事共同組成一個故事系列，這些故事把老婦人理想化為家裡的權威人物，並將年輕兒媳視為威脅，因為她們很可能勸說丈夫分家(除非她們採納了碧霞元君關於如何與妯娌友好相處的忠告)，她們也會將丈夫的注意力從母親轉移到自己身上等等(正如 Margery Wolf 在其已成經典的民族誌中所闡述的)。⁵⁴

⁵¹ 澤村幸夫，《支那民間の神々》，頁 31-33；金榮輯，《泰山志》，卷 10，頁 19a；聶劍光，《泰山道里記》(原版 1771；臺北：藝文印書館，1968 影印，最後前言是 1826 年的版本)，頁 43；呂繼祥，《泰山娘娘信仰》，頁 3-4、114。

⁵² 天后／媽祖雖然未婚，可是在海難中拯救其兄弟，因此仍舊授助其家族，參見 James Watson, "Standardizing the Gods," p. 295; 關於觀音菩薩，參見 Glen Dudbridge, *The Legend of Miao-shan* (London: Ithaca Press, 1978), pp. 92-93; 觀音與孝道的概況，參見 Chün-fang Yü, *Kuan-yin*, pp. 310-321, 339-342.

⁵³ Steven Sangren, "Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and the 'Eternal Mother,'" *Signs*, 9:1 (Autumn, 1983), pp. 4-25, esp. 13-15.

⁵⁴ Margery Wolf, *Women and the Family in Rural Taiwan* (Stanford: Stanford

當然天后與觀音菩薩所代表的不僅僅是老婦，碧霞元君代表的同樣也不僅僅是年輕媳婦。如其他眾多女神一樣，碧霞元君通常被稱為「娘娘」或是「奶奶」，這樣的稱呼一般(雖然並不絕對)指的是較為年長的婦女。在我所收集到的故事裡，泰山娘娘只有在戲弄男人的時候才顯示出老婦的形象，而她的形象通常看上去都很年輕。⁵⁵女神在年齡上的抉擇是一種程度上的問題，而不是二選一的問題，同時也跟其信徒在年齡上的分佈有關。然而起初在年齡上的細微差別可能在後來會發展成爲巨大的差異，因爲如果選擇成爲一位妙齡女神，那麼就可能無法大有作爲並廣受敬仰。十七世紀諷刺小說《醒世姻緣傳》中就描述了一個泰山朝拜的場景，故事裡的老婦香客刻意提高自己的身份地位，組織香會進香，以爭取真正來自豪門家族的年輕妻子加入進香

University Press, 1972).

⁵⁵ 相關的圖像，參見 Kenneth Pomeranz, "Power, Gender, and Pluralism," pp. 195-197; Edouard Chavannes, *Le T'ai chan*, p. 69; Liu Xun, "Visualizing Perfection," pp. 59-60; Hedda Morrison, *Hua Shan: The Taoist Sacred Mountain in West China* (Hong Kong: Vetch and Lee, 1973), plate 58; 〈中國道教社會〉，收入中國道教協會編，《道教神仙畫集》(北京：華夏出版社，1995)，頁 79-80; Georg M. Stenz, *Beiträge zur Volkskunde Süd-Schantungs* (詳述倚靠在床上的碧霞元君塑像，他認為塑像顯得如 18 歲)，p. 91. 她為年輕女人的故事，參見呂繼祥，《泰山娘娘信仰》，頁 3-5、60-62、117、121、127-129; 金榮輯，《泰山志》，卷 10，頁 17a-19b; 葛延瑛修，孟昭章等纂，《重修泰安縣志》，卷 12，頁 18b-21a; 孫景賢，《山東民間傳說》(濟南：出版社不詳，1934)，頁 1-4; 陶陽、徐紀民等編，《泰山民間故事大觀》，頁 12-13、31-32; 山東省地方史志編纂委員會編，《山東省志·泰山志》(北京：中華書局，1993)，頁 573; 劉秀池主編，《泰山大全》，頁 1531-1534、1559-1602; Xiaofei Kang, *The Cult of the Fox*, p. 141. 她扮演詐騙危險的男性的老婦，參見孫景賢，《山東民間傳說》，頁 4-8; 劉秀池主編，《泰山大全》，頁 1651-1652。

團；⁵⁶不論這故事是否反映現實，它表明了菁英對這種朝拜的普遍懼怕。⁵⁷反之，碧霞元君的寶卷中寫道——當然對碧霞元君的崇拜是非常高尚的——進香的信徒通常是位「老長者」，而育齡夫婦會在自家院子裡造一個碧霞元君像來祭拜。⁵⁸

同時，碧霞元君為女性——包括那些本應努力適應新家而逐漸不再往娘家跑的新婚妻子——樹立了一個時常出門在外的反面模範。在早期的故事裡她常常都是出行在外；連她的許多祠廟也被稱為是「行宮」(外地住所)。⁵⁹正如上文所示，泰山娘娘保護新婚少婦回娘家探親；在山東省，6月6日就是一個傳統的探親節日，而該節日在其他方面也跟碧霞元君有所關聯。⁶⁰二十世紀初，山東南部的某位傳教士曾經寫道，人們為了強調某天不吉利，就常常會說這樣的日子連碧霞元君

⁵⁶ 參見西周生輯著，《醒世姻緣傳》第 69 到 70 回。英譯見 Glen Dudbridge, "Women Pilgrims to Tai Shan," pp. 39-64.

⁵⁷ 其實，其中兩個主角的男性親戚是小說中主要講理行禮的角色，說到假如家庭地位比較低，兩者朝山進香不會有哪麼大的問題，也告訴組織香會的女性，由於年齡太小，她不合適參加。西周生輯著，《醒世姻緣傳》，頁 79、972。關於老婦擁有更多自由旅遊信仰的概況，參見 Steven Sangren, "Female Gender in Chinese Religious Symbols," pp. 4-25; Susan Mann, *Precious Records: Women in China's Long Eighteenth Century* (Stanford Calif.: Stanford University Press, 1997), pp. 66-75, 187-200.

⁵⁸ 張希舜、濮文起等編，《靈應泰山娘娘寶卷》，頁 158-159、172、176、312。可是在寶卷中指出許多香客年齡應該較小(頁 222-223)。

⁵⁹ 呂繼祥，《泰山娘娘信仰》，頁 58；Xiaofei Kang, *The Cult of the Fox*, p. 136. 「行宮」是皇帝的外地住所，在這個情況下，東嶽泰山上拜的應是男神，立在祠廟裡的女神是為其妃而不是妻子。然而，由於許多祠廟稱作泰山娘娘行宮或碧霞元君行宮，祠廟不被視為其住所不太可能，不過可能也是狐狸精妃子的住所。

⁶⁰ 劉秀池主編，《泰山大全》，頁 2030。

都不願出門。⁶¹這暗示著女神常常出門旅遊或者是個特別勇敢的遊客。雖然女性——尤其是較為貧窮的女性——的確會在沒有男性親人陪伴的情況下出行，可是在理論上這是不該發生的事情；儘管保護出門在外的女性是碧霞元君的多項責任之一，但是那些正統信徒卻不願承認這點。

從更普遍意義上而言，泰山娘娘為女性樹立了一個行事主動的女性模範。其寶卷主要描述了一對無法生育的夫婦向泰山娘娘祈禱後來喜得雙胞胎的故事；為了感恩，夫妻倆開始撰寫並傳播這一故事。雖然夫婦共同祈禱，但是由女方決定應該向哪位神仙祈福，並應該如何祈福——文獻上表示丈夫讓她全權做主(聽說件件依從)。⁶²另外，碧霞元君也主動將妻子的雙親從地獄中解救出來，並允諾照看她的兄弟姐妹的子孫後代，卻對丈夫的父母及兄弟姐妹隻字未提。⁶³在這裡女性主動撰寫文書，取代了男性通常扮演的作者的角色。⁶⁴

寶卷裡另外唯一詳細的一個故事，講述的是一位被某同村男子毀謗的女信徒，碧霞元君解救了她，懲罰了該男子，並讓其斷子絕孫。儘管女主角來自達官菁英(父親與丈夫兩人皆為官員)，然而其父親已經過世，丈夫出門在外，而兄弟們也都出家了，只剩她和三個妹妹在家，所以由她來持家，還把家打理得井井有條。⁶⁵書中並未闡明該女主人是如何向碧霞元君表達其虔誠之心的，但是卻暗示她是碧霞元君祭祀典禮的主持，因此也就成為文人所不斷批判的農村女信徒之領袖(如山東省東阿縣的神老媽或是召喚狐狸精的靈媒)。故事裡的女主角來自倉州也許

⁶¹ Georg M. Stenz, *Beiträge zur Volkskunde Süd-Schantungs*, p. 37.

⁶² 張希舜、濮文起等編，《靈應泰山娘娘寶卷》，頁 160。

⁶³ 張希舜、濮文起等編，《靈應泰山娘娘寶卷》，頁 164、168。

⁶⁴ 張希舜、濮文起等編，《靈應泰山娘娘寶卷》，頁 170、186、195-196。

⁶⁵ 張希舜、濮文起等編，《靈應泰山娘娘寶卷》，頁 220-236。

是個巧合，倉州當時(現在仍然)是狐狸精及其靈媒活躍的中心地區。⁶⁶雖然想要推測一篇文獻的常識基礎頗有難度，但是我認為這個發生在倉州的故事在當時應該眾所周知；所以我猜測作者認為只要提及倉州這一地名，就勿需再詳細介紹女主人對碧霞元君有多麼虔誠以及該男士為何毀謗她。

最後，晚明時期顯然為菁英而繪製的一幅泰山娘娘圖，也用一種與眾不同、饒有趣味的方式來體現其性別特徵。在該圖中，女神身邊的女僕們不再像平常那樣手持生育道具，而是手持各種代表男性權力的裝配：如捲軸、戰服等等。⁶⁷

二十世紀所記載的民間信仰也提出，碧霞元君尤其是在地方祠廟中作為女性領袖的重要性。1948年在東阿縣的一項調查，顯示縣里祠廟中有40%為碧霞祠廟，人們祭拜她既為公(如祈求及時雨)也為私(如祈求健康、保佑兒童等)。這些活動好像皆由叫做生老媽的一些女性帶領。所有村民皆出席的公共祭祀在祠廟舉行；而私人祈福有時在祠廟舉行，不過通常是在生老媽的家中舉行。在生老媽家中舉行的祈福儀式通常需要那些求助的家庭中的成年男女共同參加，有時僅僅女方參加即可；不論是上述哪種情況，看來都是由女方負責與生老媽安排禮儀事項，而且倘若願望得以實現，也由女方回來送禮致謝。⁶⁸其他各種記

⁶⁶ 張希舜、濮文起等編，《靈應泰山娘娘寶卷》，頁221。關於倉州與狐狸精信仰，參見Thomas David Dubois, *The Sacred Village: Social Change and Religious Life in Rural North China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005); Xiaofei Kang, *The Cult of the Fox*, p. 65.

⁶⁷ Stephen Little ed., *Taoism and the Arts of China* (Berkeley Calif.: University of California Press, 2000), p. 279.

⁶⁸ 呂繼祥，《泰山娘娘信仰》，頁82-88；張國強，〈東阿縣泰山老奶奶祈願風俗調查〉，頁86-87。

載也描述了在碧霞元君的祭儀中女性所扮演的領導角色。⁶⁹

目的雖正統，手段則不然——碧霞元君與神仙債務的故事

有關碧霞元君的宗教禮儀，儘管其目的是正統的，然而其手段卻令菁英惶惶不安。許多縣里的傳說都強調，媳婦在向碧霞元君祈求男孩的過程中起著重要的作用；有時也會對一些並非親屬的鄰居提出一些象徵性的要求。⁷⁰人們通常認為從碧霞元君那兒祈求來的孩童都是非常漂亮聰慧的，但也容易遭到意外、罹患疾病並英年早逝。由神老媽主持的儀式就能夠讓碧霞元君把兒童的肖像錯誤地當作她的祠廟裡失蹤的童侍，從而保護這些孩童，使他們不致於被碧霞元君召回。經過以這種方式存活下來的孩子，一輩子都要依賴神老媽才能得以維生(包括在這些孩子長大成人之後，自己的孩子出生之時，也必須給神老媽進貢禮品)，並避免前往泰山，以免女神認出他們並收回她從前的侍從。⁷¹根據別

⁶⁹ 參見 Brian R. Dott, *Ascending Mount Tai: Social and Cultural Interactions in Eighteenth Century China* (Ph. D. thesis, University of Pittsburgh, 1998), pp. 145-161; Kenneth Pomeranz, "Power, Gender, and Pluralism," pp. 190-201; 呂繼祥, 《泰山娘娘信仰》, 頁 75-77、91、146、236; 李文海主編, 《民國時期社會調查叢編——宗教民俗卷》, 頁 210。

⁷⁰ 參見 Anne Swann Goodrich, *Temple of the Eastern Peak*, p. 56; Georg M. Stenz, *Beiträge zur Volkskunde Süd-Schantungs*, p. 68; Henri Maspero, *Taoism and Chinese Religion*, pp. 165-166; 姜文華, 《山東民俗》, 頁 174-175 註 24; 呂繼祥, 《泰山娘娘信仰》, 頁 37-42; 劉秀池主編, 《泰山大全》, 頁 2018-2020。

⁷¹ 呂繼祥, 《泰山娘娘信仰》, 頁 86-88; 倉州的靈媒也有類似的狐狸精典禮(可是不敘述失蹤童侍的主神為碧霞元君或者任何有關泰山的事情), 參見 Thomas David Dubois, *The Sacred Village*, pp. 75-76。

的傳說，通常的求子儀式除了要在碧霞元君祠中將一根繩線拴在一座童像的身上，同時也要在家中擺放一個碧霞元君童侍的紙像，並在其面前展開一些祭祀活動，包括說這樣的話：你若不賜我兒，我將拿此繩線，前往你的祠廟，自己拖走一個。⁷²

因此，即使碧霞元君給予的恩賜是最豐厚的，但是祭祀她的一般方式卻充斥著緊張、對抗、花招與遁詞，也會置其信仰者於虧欠中而終日惶恐不安。這使她與成功請願者之間的關係，變得如同凡人與實現他們願望的五通(五猖)、妖精(包括狐狸精)或是苛刻地方神之間的因果報應(業債)關係一樣，⁷³因為上述所有妖神最終都會要求還願。這種關係有別於他們與大慈大悲的觀音，觀音賜福從未要求還願；反而是，據說每次觀音賜兒，自己都會遭受苦難，而人們與菩薩的關係也不必施計來保證觀音不會撤回恩賜。⁷⁴

碧霞元君的寶卷中試圖實現其大眾化和權威性的完美統一，於是她和民眾之間的關係就成了大慈大悲無私恩賜的觀音，與賜福之後總

⁷² Anne Swann Goodrich, *Peking Temple of the Eastern Peak*, p.55.

⁷³ 關於五通與因果報應，參見 Richard von Glahn, "The Enchantment of Wealth: The God Wutong in the Social History of Jiangnan," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 51:2 ((December, 1991), pp. 657-660, 685, 697. 關於閻王，參見澤田瑞穗，《地獄變——中国の冥界說》(京都：法藏館，1968)，頁 43-58。關於土地神，參見 P. Steven Sangren, *History and Magical Power in a Chinese Community* (Stanford Calif.: Stanford University Press, 1987), pp. 69-73. 作者認為地方神所實現的願望，應與其他人分享，以免災禍。將狐狸精與五通相比，暗示著明清時人把兩者視為相似的角色，並有同樣的虧欠還願之要求(也包括某些例子直接地講述狐狸精就是北方與南方的五通相等)。參見 Xiaofei Kang, *The Cult of the Fox*, pp. 4, 25, 39, 45-48, 68-70, 84.

⁷⁴ 參見 Chün-fang Yü, *Kuan-yin*, p. 469; P. Steven Sangren, *History and Magical Power*, pp. 149, 151-152. 在觀音菩薩與天府官員的對照中，後者認為應符合規矩而還願。

不忘索取報酬而令人恐慌的五通之間的某種中和了。一方面，寶卷中隻字不提碧霞元君賜子之後又將其收回的做法，也不提及她給信徒帶來的苦難，另一方面，全書鮮少提到慈、惠、憐等詞，令人驚訝，即使提到上述字眼，也通常是用來描述女神對少數尤為虔誠之信徒的情感，而非對眾生的慈悲。⁷⁵更多提及的是她的公平性，文中表示碧霞元君甚至責備自己的一些侍從在施恩賜福的時候，並未實現公平。⁷⁶雖然窮富共濟、男女平等、對本地及外來人士，一視同仁等美德一般都會被用來歌頌女神，但是在這裡，上述美德卻被用來強調碧霞元君的公平性，而非其大慈大悲的胸懷(這與她的一些隨從神偏袒少數人的行為形成對比)。公平正義一般都是用來讚揚男性土地神 / 天府官的，或是陰間法官東嶽。(事實上，女神與男神，尤其是土地男神的另一區別在於：人們可以向女神個別請願，祈求女神不顧公共「規則」而給予他們特別優待。)⁷⁷寶卷還強調碧霞元君能夠精確無誤地判斷出進貢者是否心誠，那些雖進貢卻不克己者，非但無法獲得女神恩賜，反倒招致禍害。這樣的故事主題讓人想起與之相似的東嶽故事，然而卻與觀音大慈大悲、普救眾生、從不偏袒的形象形成了明顯的對比。⁷⁸此外，據我所知，與觀音、媽祖、臨

⁷⁵ 張希舜、濮文起等編，《靈應泰山娘娘寶卷》，頁 262、265。

⁷⁶ 張希舜、濮文起等編，《靈應泰山娘娘寶卷》，頁 21、31-32、43-44、64、79、81、93、105、130、140、154、242、298、330。

⁷⁷ 參見 P. Steven Sangren, "Female Gender in Chinese Religious Symbols," pp. 20-21; 另見 Richard von Glahn, *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture* (Berkeley: University of California Press, 2004), pp. 151-152.

⁷⁸ Richard von Glahn, *The Sinister Way*, pp. 42-44, 113, 298; 東嶽進行此種角色的例子，參見無名氏，〈小張屠焚兒救母雜劇〉，收入臺灣中華書局編輯部編，《元曲選外編》(臺北：臺灣中華書局，1967)，頁 716-724。關於非誠心者獲得觀音恩賜，參見 P. Steven Sangren, "Female Gender in Chinese Religious Symbols," pp. 16-20; Rev. Virgil C. Hart, *Western China: A Journey*

水夫人等所有中國明清中的女神不同的是，碧霞元君從來不會自我犧牲。

若要祈求碧霞元君保佑家中長者長命百歲，便會帶來一個有關手段、目的以及獲神恩需償還的突出性問題。許多人相信碧霞元君可以將家裡某個成員的壽命轉移到其他成員身上，或者直接延長某人的壽命。而獲得這種恩惠需要極為虔誠之心，往往包括在老人疾病康復之時，自己跳下碧霞祠邊的懸崖或將自己的孩子扔下山崖等。一些記載表示若此人心誠至極，碧霞元君將讓其安全落地而不死。⁷⁹許多明朝文人讚許該狂熱行爲，稱其極盡孝道，然而此番讚譽純屬誤導。但是我考究，大約在 1700 年之後的記載裡，文人不再對此表示讚許，而是予以蔑視，其蔑視對象往往包括碧霞元君以及她的無知信徒。⁸⁰大約在同時，泰山跳崖最常見的地段新建了一條長牆，旨在阻止這種做法。⁸¹

to the Great Buddhist Centre of Mount Omei (Boston: Ticknor and Co., 1888), p. 267. 在書中，有某一故事關於朝拜峨嵋山，觀音菩薩的信徒認為當非虔誠的香客往山行，將會受罰，導致瘋狂。

⁷⁹ 參見聶劍光，《泰山道里記》，頁 92；金榮輯，《泰山志》，卷 6，頁 31a-b；卷 19，頁 2a-b；William E. Geil, *The Sacred Five of China* (London: John Murray, 1936), pp. 107-109; Isabelle Williamson, *Old Highways in China*, p. 142; Paul Bergen, "A Visit to Taishan," *Chinese Recorder*, 29:12 (December, 1888), p. 546; G. E. Hubbard, "The pilgrims of Taishan," *The China Journal of Science and Arts*, 3 (1925), p. 329. 更多關於其他女神確保虔誠信徒的孩子平安落地的例子，參見陶陽、徐紀民等編，《泰山民間故事大觀》，頁 262-267。

⁸⁰ 為了早期而在某些情況比較積極讚許的記載，參見查志隆，《岱史》，頁 56、58、88、96、98、108、115、116、132、145、150；更普遍的清代蔑視此種信仰的敘述，參見金榮輯，《泰山志》，卷 19，頁 2a-b。晚清的例子，參見孔真瑄，《泰山紀》，收入王錫祺編，《小方壺齋與地叢鈔》，頁 5a。

⁸¹ 聶劍光，《泰山道里記》，頁 78，敘述明代牆壁的情形；任弘烈編，《泰

清朝鼎盛時期，達官菁英對碧霞元君的不滿變得尤為突出。清朝統治者和大多數菁英都對任何淡化性別差異的現象表示敵對，一方面是因為他們認為這是明朝崩潰的原因之一。⁸²他們同時也都願意將那些曾經只適用於達官菁英的行為準則運用到所有人身上，這點伊懋可(Mark Elvin)等人都曾提及。菁英們認為應該通過獎懲方法讓民間婦女遵守那些原先僅適用於菁英階層的謙遜品格和操守準則，⁸³同時也日益反對極端虔誠與自我犧牲的態度和行為，認為這些行為有礙百姓長久履行日常的社會職責。⁸⁴

女神之衰落(一)——皇恩退減

皇朝向來拜祭碧霞元君，但是自明朝衰敗之後，皇族對她的拜祭開始變得越來越小心謹慎，而清朝中期尤為如此。雖然康熙、乾隆二帝南巡之時每每不忘於泰山逗留，但是康熙僅在 1689 年泰山之行時拜訪碧霞祠，之後便不再到訪；乾隆似乎曾鼓勵其隨從前往碧霞祠拜

安州志》，卷 4，頁 20a-21b，描述清代繼續加建牆壁，並指出明代建造的牆壁不足以防人跳山。

⁸² 有一點需說明，明代的性別角色與性關係應沒有清代衛道者所述的開放；在這種情況下，更重要是其觀念。關於清代文人批判明代道德衰落而要求女性加強道德行為標準的反應，參見 Paul S. Ropp, *Dissent in Early Modern China: Ju-lin wai-shih and Ch'ing Social Criticism* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981), pp. 40-41, 48, 124-125, 128-130, 230.

⁸³ Mark Elvin, "Female Virtue and the State in China," *Past and Present*, 104 (Aug., 1984), pp. 111-152; Matthew H. Sommer, *Sex Law, and Society in Late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 2000), pp. 5-12, 305-306, 308-316; Susan Mann, "Widows in the Kinship, Class, and Community Structures of Qing Dynasty China," *Journal of Asian Studies*, 46:1 (February, 1987), pp. 37-56.

⁸⁴ 參見 Mark Elvin, "Female Virtue and the State in China," pp. 123, 127-129.

祭，然而其本人卻從未到過碧霞祠(儘管其母及至少一子曾來祭拜過)。⁸⁵1735年，朝廷下詔書廢止碧霞祠收取「香稅」，同時也不再提及碧霞元君能夠保護清朝統治。清朝 1740 年新頒法令增添的內容從總體上對祠廟拜祭展開批判。⁸⁶自此之後，宮廷對碧霞元君的祭拜已經成為統治家族的個人興趣，而非國家大事——當然這種區分從來都不明確。例如，乾隆顯然曾經鼓勵他的某位皇子向碧霞元君拜求一個男孩；然而據我所知，他自己卻從來沒像一些明朝皇帝或是二十世紀的民間朝聖團體一樣感謝碧霞女神對國家的保佑(例如防止水災等)。⁸⁷

朝廷內務府裡的婦女、太監以及僕人仍然繼續祭拜碧霞元君，而乾隆晚年之時，下令內務府每逢碧霞元君生日之時，向碧霞祠派遣一名使者，送去供品，為其慶生。⁸⁸即使這樣，清皇朝對碧霞元君的進貢比明朝更少，而且也更為低調。這有一個很突出的例外，即獲得進

⁸⁵ 關於皇帝南巡，參見 Brian R. Dott, *Identity Reflections*, pp. 150-193, esp. pp. 65-66, 175, 182, 192.

⁸⁶ 關於廢止香稅，參見《乾隆實錄》，卷 21，頁 10a-b。關於進香，參見《大清會典實錄》(1899 版本)，卷 399，頁 5a。

⁸⁷ 我所檢查的泰山實錄資料及許多時表記載，如《泰山通鑒·地方志》提及皇帝拜訪其他祠廟，但沒有拜訪碧霞祠，並不在公眾場合表示感恩。關於明代承認碧霞元君賜予皇族公私慈恩，參見金榮輯，《泰山志》，卷 10，頁 17b；卷 11，頁 8b-18b；澤村幸夫，《支那民間の神々》，頁 31-33；Edouard Chavannes, *Le T'ai Chan*, p. 103, 300-301；《正統道藏》，卷 1063，頁 7b；任弘烈編，《泰安州志》，卷 4，頁 21a；梁永康修，趙錫書纂，《(道光)冠縣志》(北京：北京圖書館出版社，2007)，卷 9，頁 19b。關於香會成員(與此對照的個人官員或者香客來朝山進香)向碧霞元君表示感恩，感謝其守護自己免於疾病、土匪、及其他影響鄉鎮的災禍，參見呂繼祥，《泰山娘娘信仰》，頁 66-67、69；有關由女性領導的祈禱團體的相關資料，參見張國強，〈東阿縣泰山老奶奶祈願風俗調查〉，頁 86。

⁸⁸ 參見福格著，汪北平點校，《聽雨叢談》(北京：中華書局，1984)，頁 149、168；Edouard Chavannes, *Le T'ai Chan*, p. 73.

貢的碧霞祠都集中在北京地區，而非泰山附近。(當然，華北農村地區的所有碧霞祠也未獲得任何進貢)另外，乾隆死後，其子嘉慶不再每年派遣使者奔赴泰山祭拜碧霞主祠。按照清朝年間兩大泰山指南之一(1808年出版)的編撰者金榮，該做法停止於1799年春。那麼這就發生在嘉慶下令逮捕他父親的寵臣和珅及其主要黨羽之後；⁸⁹金榮在總體上反對碧霞元君，他標出這個具體的結束時期，旨在將碧霞祠祭拜的結束和當時發生的其他一系列變化聯繫起來，並表示這些變化的共同目的是為了肅清和珅時代的窮奢極欲、貪污腐敗。金榮在文中還表示，一年一度派遣慶生使者前往碧霞祠的做法源於1780年，正好是和珅剛剛上台之時，⁹⁰然而我並未找到任何提及和珅開創上述祭拜風俗的文獻。

金榮並沒有明確批評這些進貢禮品；這樣做將冒很大的風險，因為其言辭很可能會被當成對剛剛崩駕的乾隆皇帝的批判。然而，他在講述了碧霞元君的興衰史之後，緊接著詳細介紹了1684年文人間一大辯論話題，即清王朝每次打完勝戰之後，特別在泰山頂上舉行的封禪祭儀是否合乎正統。該辯論結果遭到康熙皇帝的嚴厲警告，提醒眾人不忘克己之美德。⁹¹金榮在當時情況下所發表那番言論，實際上表達的是對碧霞祠祭拜的反對，嘉慶皇帝當然比自己的父親更注重自己的孝道名聲。⁹²迄今為止，我沒有發現任何有關他為什麼結束碧霞祠

⁸⁹ 金榮輯，《泰山志》，卷3，頁24b。

⁹⁰ 金榮輯，《泰山志》，卷3，頁24a。

⁹¹ 金榮輯，《泰山志》，卷3，頁24b-28b。關於1684年的辯論，參見劉浦江，〈「五德終始」說之終結——兼論宋代以降傳統政治文化的嬗變〉，原載於《中國社會科學》，2006：2(北京)，可見於<http://xiangyata.net/data/articles/a01/715.html>，2007年12月7日。

⁹² 乾隆皇帝崩駕之後，嘉慶皇帝在條列和珅罪狀並將之逮捕時，謹慎地注意到其罪狀是否與父親乾隆有關。參見Wang Wensheng, *White Lotus Rebels and South China Pirates: Social Crises and Political Changes in the Qing*

祭拜的公開文獻。兩年之後，朝廷內務府又開始派人攜供品前往山東首府濟南，再讓朝廷以外的人士將供品送達泰山——對這一做法，朝廷沒有公開解釋，而金榮在其文獻中也隻字未提。⁹³

女神之衰落(二)——文人懷疑反對

正如此記載所提示，雖然清王朝對碧霞元君的疏遠隱晦而不張揚，但是文人對碧霞元君的反對卻更為直接明瞭。嘉慶年間文人金榮延續了長期以來對碧霞元君真實性之懷疑以及對其香客負面評論的意見。雖然在明末清初，皇室都曾向碧霞元君進貢，但是許多官員和文人卻一直公開表示疏遠碧霞元君——縱然他們或是家裡其他成員可能認為這只是對碧霞元君的私下意見。但到了清代，這種疏遠變得更加廣泛和明顯，在許多情況下甚至變成對碧霞元君的公開敵視。國家和地方菁英常常會重新定義某些時興的神仙，規範他們的傳記，讓神仙們在最大程度上符合正統的價值觀念(儘管不同版本的傳記可能會在民間記憶中保存下來)。⁹⁴但是，在這裡文人比君主更為挑剔。

那些與明朝之後更為嚴格的女性道德規範背道而馳的神明就遭

Empire, 1796-1810 (Ph.D. dissertation, University of California, Irvine, 2008), pp. 320-334.

⁹³ 曲進賢編，《泰山通鑿》，頁 201。金榮沒提到這些活動，可能表明了他沒有意識到這方面，不過沒有任何的方法可以明確的知道。在《嘉慶錄副奏摺》搜索「泰山」，是在兩年後才見提及此活動，可是這樣的作法存在已久。

⁹⁴ 關於朝廷與神明之間的共生關係的討論，參見 James Watson, "Standardizing the Gods"; P. Steven Sangren, *History and Magical Power*; and Prasenjit Duara "Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War," *Journal of Asian Studies*, 47:4 (November, 1988), pp. 778-795.

到懷疑。⁹⁵同時遭到懷疑的還有那些古人並未祭拜的山神、河神(古人當然知曉這些山河，而且也理應為山神、河神的祭拜制定一套永恆的標準)。⁹⁶這種懷疑甚至在明朝就已經導致糾紛的出現。我們可以看到，一邊是較為溫和且坐擁天下的皇帝、宮廷婦女和宦官；另一邊是遠遠嚴格得多的禮部文人學者。⁹⁷明末時期，碧霞元君的泰山主祠收到萬曆皇帝母親和一些她最喜愛的宦官所送的奢侈至極的供品(包括一尊據說是皇太后本人的塑像)，⁹⁸進一步證明了她的「女性」權力，而這種權利也恰恰是文人所鄙視的。在文人間名聲極壞的宦官魏忠賢也是北京各個碧霞祠最主要的捐助者。⁹⁹

這種衝突在清朝已經擴展到了政府之外，因為在當時，有越來越多的文人發現想要謀得一官半職比較困難，然而找些富有的私人贊助者倒是更為容易，於是他們開始研究歷史、考古、考證，認為若能清洗歷史、宗教經典上的錯誤，那麼即使沒能謀得一官半職，也能幫著

⁹⁵ 對女性香客的批判、對許多祭儀是淫蕩的斷言，以及對非正統女神的譴責，可參顧炎武，《日知錄》，卷 25，〈湘君〉，頁 77-80；在此時編成的小說《醒世姻緣傳》中亦有評論，本文也將討論。另參見王蔭桂修，張新曾等纂，《博山縣志》，卷 14，頁 14b-16a，指出 1675 年的某一位地方官員曾經抱怨碧霞元君的信仰者尤其虛偽淫蕩。

⁹⁶ 參見顧炎武，《山東考古錄》，上，〈原鬼〉、〈考社首〉、〈考壁霞元君〉、〈考人祖〉、〈錄唐敕〉，頁 8a-13a；葛延瑛修，孟昭章等纂，《重修泰安縣志》，卷 12，頁 19b。

⁹⁷ 關於明朝內部之間的爭執，參見 Romeyn Taylor, "Official and Popular Religion and the Political Organization of Society in the Ming," in Kwang-Ching Liu ed., *Orthodoxy in Late Imperial China* (Berkeley Calif.: University of California Press, 1990), pp. 137-142, 149-153.

⁹⁸ 崔秀國、吉愛琴，《泰岱史跡》，頁 116、167、183、186；Susan Naquin, "The Peking Pilgrimage to Miao-feng Shan," pp.353-354; Edouard Chavannes, *Le T'ai Chan*, pp. 71, 103; 曲進賢編，《泰山通鑿》，頁 152。

⁹⁹ Susan Naquin, *Peking*, p. 246, footnote 114.

維護世界秩序。¹⁰⁰這些文人對碧霞元君這位居住在泰山之巔的威嚴女神的評論，就很好地體現出他們在道德以及學識上所持的觀點，而考證學者卻表示古人對碧霞元君一無所知。例如，顧炎武在《日知錄》一書中就將碧霞元君列入假神名單中——這些神仙幾乎都是女神——她們被錯誤地當成是自然界的神靈(例如河神或山神)，而仔細研究古代文獻和宗教拜祭便可發現古人並不認為上述神仙與自然界有什麼淵源。(在提出上述觀點的時候，他重複石天柱於 1516 年提出的反對將碧霞元君列入眾神殿的觀點，雖然石天柱的觀點並未得到採納)事實上，顧炎武的文章中最為突出的例子就是碧霞元君的故事，而在所有被他揭了老底的神仙中，碧霞元君所佔的篇幅最大。他表示文人們早就知道當宋真宗最初提及碧霞元君時，對她的介紹就是錯誤的，並附上進一步的證據。¹⁰¹後來，他在《山東考古錄》中就詳細闡述了這一觀點，列出了一系列有關碧霞元君起源的相互矛盾的故事，並表示這些故事中沒有任何一個能夠提供證據來證明泰山上有位得到古代聖人認可的女神。¹⁰²有些僧侶同樣對觀音起源的各種神話提出疑問，但這對觀音而言並非那麼重要。由於菩薩是獨立於朝廷正統準則之外，而且觀音也沒有自稱是某些具體自然物之神靈，古人對之不知也無妨。無論如何，僧人的力量根本沒有文人那麼強大。至於天后，我並沒有看到任何懷疑其起源的文獻。

此外——儘管很難找到直接證據——歷史上對碧霞元君的贊助似乎已經將她與一系列在文人眼中視為不妥、無視儒學官員及其規範的宮廷人士聯繫起來。宋真宗於 1008 年首次認可碧霞元君，當時他正前往泰山舉行封禪祭儀。此次祭祀惡名昭著，因為一般而言只有在國

100 關於考證學界的概況，參見 Benjamin A. Elman, *From Philosophy to Philology* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1984).

101 顧炎武，《日知錄》，頁 1095-1099。

102 顧炎武，《山東考古錄》，上，〈考璧霞元君〉頁 9b-11b。

泰平安、政通人和的時候才能舉行封禪祭儀。而宋真宗卻在北部邊境屢屢戰敗、朝廷醜聞層出不窮出現的情況下舉行該典禮。¹⁰³宋真宗甚至解釋說，他前往泰山祭拜是因為收到了代表神恩的天書；但天書本身卻被廣泛視為欺詐所為。¹⁰⁴幾個世紀之後，惡名昭彰的明代太監黎鵬又將碧霞元君抬到了正統祭祀對象的位置，卻遭到大義凜然的官員石天柱(很快成為烈士)的反對。¹⁰⁵幾十年後，朝廷對碧霞元君的供奉在萬曆年間達到巔峰，而萬曆帝被普遍認為是中國最懶惰懈怠的皇帝之一。其在位期間，張居正就與當時年輕的萬曆帝產生爭執，部分原因在於張居正阻止皇太后向一座祠廟(可能是碧霞祠)捐贈大量奢華供品(儘管迄今我所找到的相關文獻未能對之進行清楚的闡述)；¹⁰⁶張居正離開以後(一般認為這時萬曆帝已經變得更加自我放縱、不負責任)，宮廷婦女和宦官開始奢侈至極地進貢泰山和北京的碧霞祠。¹⁰⁷

與萬曆不同，康熙和乾隆都受眾人愛戴，但即便如此，他們對碧霞元君的祭拜都招致不滿。Brian Dott 表示，康熙首訪泰山之時前往

¹⁰³ 宋真宗之後沒有再次舉行封禪祭儀，有關此典禮的簡要敘述，參見 Brian R. Dott, *Identity Reflections*, pp. 41-52.

¹⁰⁴ 至於天書之辯，宋真宗隨後舉行封禪祭儀，而文人對此的抗議，參見 Christian Lamouroux, "Rites, espaces et finances: La recomposition de la souveraineté dans la Chine du XIe siècle," *Annales: Histories, Sciences Sociales*, 51:2 (March-April, 1996), pp. 275-305.

¹⁰⁵ 曲進賢編，《泰山通鑿》，頁 135；澤田瑞穗，《中國の民間信仰》(東京：工作舍，1982)；P. Albert von Tschepe, *Der T'ai-schan*, p. 95.

¹⁰⁶ Ray Huang, *1587: A Year of No Significance: The Ming Dynasty in Decline* (New Haven: Yale University Press, 1981), pp. 14-15. 黃仁宇引用實錄中的相關部分並未提及是哪個女神，但由於皇后向祠廟增捐奢華供品，而且是少數具爭議性的女神之一，我猜測很有可能是碧霞元君。

¹⁰⁷ Susan Naquin, *Peking*, pp. 159-160, 185; P. Albert von Tschepe, *Der T'ai-schan*, p. 100; 澤田瑞穗，《中國の民間信仰》，頁 307；崔秀國、吉愛琴，《泰岱史跡》，頁 116、167、183、186。

碧霞祠，是爲了普通百姓，而非文人墨客。¹⁰⁸此舉又引起了朝廷權威與官僚權力之間該如何界定祭祀準則這個尷尬問題。雖然乾隆最初進貢碧霞元君是出於其無懈可擊——雖然也許有些過頭——的意願：討其母之歡心，但是到了和珅掌權之時，這一進貢就演變成了一年一度的儀式，這也就招致文人的非議。¹⁰⁹在所有這些方面，碧霞元君似乎在文人眼中已和朝廷裡的腐朽人物聯繫起來(其中許多都是女性，或者是半男不女的太監)，正如她在民間被人們與過於自信的女子聯繫起來一樣。

因此，許多文人不再像支持其他得到朝廷認可的神仙一樣公開支持碧霞元君，而是暗地裡將對碧霞元君的祭拜引向一個更爲正統的方向。清初的許多文人非但沒有企圖「肅清」碧霞元君，而是表示最好還是對其置之不理。正如上文所言，當顧炎武批判其擁護者時，其他文人也加以效仿。在小說《醒世姻緣傳》中就著重講述了一群潑辣暴躁、頤指氣使的婦女(領隊的是狐狸精的化身)前往泰山碧霞祠祭拜的故事，這些婦女把整個城鎮搞得烏煙瘴氣、雞飛狗跳。¹¹⁰問題的起源在於故事中的反面角色在一次山間偷獵中，殺死一隻碧霞元君所保護的狐狸；接下來他所遭受的災難就包括碧霞元君代自己所保護的對象而展開的復仇行動。整個故事情節十分複雜，因爲反面角色的行爲在很多方面都頗爲不妥，而且從總體而言，也冒犯了上天，但是碧霞女神的復仇經歷很顯然是文章的重心所在。在小說下部的中間部分，該反面角色後來轉世成爲一名倒霉的書生，而那隻被他殺死的狐狸變成了

¹⁰⁸ Brian R. Dott, *Identity Reflections*, pp. 165-166.

¹⁰⁹ 關於乾隆皇帝南巡與其母親，參見 Harold L. Kahn, *Monarchy in the Emperor's Eyes: Image and Reality in the Chien-lung Reign* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1971), pp. 85-97.

¹¹⁰ 故事背景見西周生輯，《醒世姻緣傳》，頁 884-907；英譯版見 Dudbridge, "Women Pilgrims to T'ai Shan."

他飛揚跋扈的妻子：小說下部的大部分災難都來自她的影響。最讓他在眾人面前顏面盡失的就是他把妻子背在肩上，前往泰山拜見碧霞像的場景。¹¹¹黃六鴻在提及知府應該如何懲罰行為不正當的女性香客之時，表示：「紳衿之家，嚴拿僕從；庶民之家，嚴拿夫男。」暗示著富裕女子祭拜神仙帶的是僕人，而貧窮女子帶的則是丈夫。¹¹²黃六鴻對此表示反對，他表示這種讓菁英男性在祭拜女神過程中淪為卑賤僕人的想法很可能是作者所用的一種修辭手法。

清朝時期影響力最大的泰山指南是由聶劍光於 1770 年編撰的《泰山道里記》，該書後來得到姚鼐的高度讚揚，稱其「實事求是」。在該書中，聶劍光用間接，然而可能更為有力的方式，譴責了碧霞元君。該書記載了許多別的泰山傳奇，但是卻把對碧霞元君的崇拜形容為「荒遠不可嘗」，沒有階級基礎，甚至是危險的。¹¹³該文中還特地詳細介紹了一場發生在 1717 年的水災，該水災嚴重損壞了碧霞祠，並淹死了許多香客。而諷刺的是，該水災卻出現在「曬衣節」，而當時碧霞元君以及眾人的衣裳以及經文，都依照習慣被拿到戶外晾曬。據另外一個傳奇，曬衣節之際，碧霞元君招來了炎炎烈日，使敵人乾渴難耐而戰敗。¹¹⁴在講述這一故事的時候，聶劍光用「漂流」來形容「無

111 這個復仇故事及有關晁 / 狄的災禍，參見西周生輯，《醒世姻緣傳》，卷 2、11、69。其中有一事件(頁 16)，晁的母親與媳婦計氏打算找個無人上廟的日子，到鄰近的碧霞祠參拜，但晁禁止母親前去並辱罵她們。禁止其母前往祠廟朝拜的情形與後來的轉折正好呈對比，因為晁轉世為狄時，為了讓妻子能清楚的看到碧霞像，他讓妻子踩在他的肩膀上，並用手握著她的腳，這確實是無比的侮辱了他。

112 黃六鴻，《福惠全書》，卷 31，頁 11a。

113 聶劍光，《泰山道里記》，頁 27、43、55、75-76、96-97、137。與碧霞元君無關的超然現象，作者講述而不評，參見聶劍光，《泰山道里記》，頁 49、52-53、54。

114 參見孫景賢，《山東民間傳說》，頁 5-8；陶陽、徐紀民等編，《泰山民間

數」的朝拜者，而「漂流」二字通常是用來形容遊民。¹¹⁵在列舉了一些相關的後繼問題並提及對該祠廟的修繕之後，聶劍光在本段最後引用《鹽鐵論》中的話，寫道：「『古者庶人魚菽之祭，士一廟，大夫三以時有事於五祀，無出門之祭。今富者祈為嶽望山川……四方男女不遠數千里進香報賽，皆先有事於元君。』」¹¹⁶另一部有關泰山的清朝大作是金榮在 1808 年編撰的《泰山志》，該書重述了聶劍光書中有關碧霞元君的反面故事，並添加了一些自己類似的評論，例如上文所提及的和珅時代的進貢情況。¹¹⁷

文人對碧霞元君的歷史真實性(有別於人們對碧霞元君本人及其擁護者的道德操守的懷疑)所提出的質疑，其最佳綜述便是韓錫胙(1716-1776)所著的一篇散文。他回顧了碧霞女神凡間生活的標準故事，並表明這些故事與史實不符。然後他講述了碧霞元君祭拜最可能的起源，當然也再次引用了顧炎武的一些話。當宋真宗在 1008 年舉行封禪祭儀的時候——在如上所述的可疑情況下——他的隨從在不經意間挖出一尊女神雕像。宋真宗於是說道，這代表著自古代起就有祭拜泰山女神的傳統，於是便為之命名，並把之擺在與東嶽齊名的位置；從此，人們開始逐漸流行祭拜碧霞女神，並向她請願，但是正如韓錫胙所強調的，碧霞元君根本無法實現人們的願望。¹¹⁸我們在後面將會看到，這個故事幾

故事大觀》，頁 251-254。本人未有任何證據表明此故事在 1717 年水災的時候是否已經變得普遍了。

¹¹⁵ 聶劍光，《泰山道里記》，頁 78。任弘烈編，《泰安州志》，卷 4，頁 21，有更為實事求是的敘述，而被聶劍光忽略。

¹¹⁶ 聶劍光，《泰山道里記》，頁 80-81。

¹¹⁷ 其實，在主要方面金榮的解釋與聶劍光無區別，不過在卷 19 有些不同關於異常奇蹟現象，而逐字重寫聶劍光所陳述的。然而在某些部分他也加入其他資料。

¹¹⁸ 韓錫胙，〈元君記〉，收入葛延瑛修，孟昭章纂，《重修泰安縣志》，卷

個世紀以來一直都在流傳，只是其流傳方式並不是文人們所想要的。

其他證據也證明，明朝時菁英開始改變他們對碧霞元君的看法。許多當地的碧霞祠裡都有明代進士的題詞，但是我發現所有這些都是1675年之前的。¹¹⁹同年，一名來自福建擔任山東省博山地區的青州通判譴責那裡的碧霞祠「迷惑愚邪」，並且表示祠廟重陰輕陽：「別立廟然陰統乎陽，婦從乎夫」；然而也懷疑其真實性：「碧霞元君為經史所不載者，其為荒唐誣罔迷惑愚邪。」不久之後，就有人抱怨，碧霞元君位於河南濬縣(一處本地流行宗教之朝拜聖地)的一座山上祠廟破壞了該縣文昌廟的風水，因而導致當地科舉考試有幸高中者越來越少。¹²⁰而在詩歌裡稱讚碧霞祠及其朝拜者，這在元明時期比較常見，而到了清朝就變得罕見了。¹²¹十九世紀的教派專家，黃育榎就不再像十六、

12，頁18b-21a。另見孔真瑄，〈泰山紀〉，頁7a、10b-11a；當中陳述：由於民眾的錯誤信仰，導致對碧霞元君的朝拜，女性信徒成為「非妥當」；並且感嘆其評論不會影響民眾的信仰，他們依然相信朝山可以接觸山之靈。

119 題詞的例子於地方志記載，參見張振聲修，余文鳳等纂，《續修范縣縣志》(臺北：成文出版社，1968；據民國廿四年鉛印本影印)，卷6，頁16b；侯光陸修，陳熙雍等纂，《冠縣縣志》(臺北：成文出版社，1968；據清道光十年[1830]修，民國廿三年補刊本影印)，卷9，頁17b-19a；朱蘭修，勞迺宣纂，《陽信縣志》(北京：北京圖書館出版社，2007；據民國十五年鉛印本影印)，卷2，頁3a；凌錫祺、李敬熙總纂，《德平縣志》(臺北：成文出版社，1976；據清光緒十九年[1893]重修刊本影印)，頁609-611。

120 王蔭桂修，張新曾等纂，《博山縣志》，卷14，頁14b-16a；武穆淳修，熊象階纂，《濬縣志》(臺北：成文出版社，1976；據清嘉慶六年[1801]刊本影印)，卷6，頁10b-12b；黃璟修，李作霖等纂，《續濬縣志》(臺北：成文出版社，1968；據清光緒十二年[1886]刊本影印)，卷4，頁22a-24b。

121 地方志所重述的例子，參見上書以及朱蘭修，勞迺宣纂，《陽信縣志》，卷8，頁29a；梁鍾亭等修，張樹梅等纂，《續修清平縣志》(臺北：成文出版社，1968；據民國廿五年鉛印本影印)，序文，頁18a-19a；方學成修，梁大鯤纂，《夏津縣志新編》(臺北：成文出版社，1968；據清乾隆六年

十七世紀的作家那樣，需要特地將碧霞元君與天后、觀音區分開來；當然他也不會將她們混淆。但是他卻必須向其讀者群(主要是一些地方文職官員)保證碧霞元君不同於惡名昭著的無生老母。¹²²河南濬縣一座碧霞祠中的香客和附近一所學校的學生發生了衝突，導致暴亂；根據我所找到的兩處有關文獻，這些暴亂者純屬下層階級(下流)，粗野無知；後來他們不得不找一位外界的上流人士(紳)來為他們辯護。即便文人的描述有誇大之嫌，但讀來仍饒有趣味。¹²³

對碧霞元君的重新定義——社會基礎向平民轉變

隨著碧霞元君的社會基礎由菁英向平民轉變，其自身的發展也開始同一般意義的「女神」標準背道而馳。到了二十世紀，她逐漸變成一名好施詭計者，而她同天后、觀音菩薩之間的區別也越來越大。二十世紀有關碧霞元君的故事就著重強調了這點。

文人對泰山的關注日益減少，有關碧霞元君的新傳說就出現在這一背景下。文人仍然會不斷前往泰山，撰文描寫泰山，但是很顯然，當時的文人認為值得收藏的文章越來越少了。比如說，1934年編撰的一部大型《泰安地方志》，匯總了幾世紀以來有關泰山的眾多文獻，並完全照抄了由聶劍光和金榮撰寫的兩大清朝泰山指南(兩書皆對碧霞元君加以批判)，但是卻沒有任何一篇文章寫於1808年之後；數百頁有關泰山的詩歌包括清朝1796年之前的123首詩(主要由乾隆所著)，但是

[1741]鉛印本影印)，卷5，頁11a；以及《岱史》、《泰山大全》與《泰安縣志》等。十八世紀初之後，來自文人陳文述罕有的一篇讚賞碧霞元君的著作，在註46已指出。

¹²² 黃育樞，《破邪詳辯》，頁93-94。

¹²³ 參見王錫彤，〈燕豫萍蹤〉；童坤厚，〈王敦汀先生年譜〉。兩份手稿未出版，由張信先生收集並好意提供。

其中只有四首寫於 1796 年之後。1808 年之後出版的泰山新指南主要是由外籍人士所著。1932 年由政府印刷的泰山指南主要講述的是泰山的歷史淵源，而非泰山的神話傳說。對碧霞元君僅僅用一句批判的話來概括：「碧霞元君既然是古代神仙，爲什麼穿的是明朝衣裳，戴的又是明朝飾品呢？」¹²⁴

基本上再沒有任何有關泰山的新文章能夠獲得菁英們的一致認可，而標準文獻概略一再重印的卻是對碧霞元君古老傳說的譴責，而非對其表達的敬重，所以二十世紀二〇年代以來的民族誌學者們所收集的口頭「傳統」就很少有這樣的古老傳說了。同時，其他的故事來源就變得更爲知名，也成爲了現代學者獲得碧霞元君資料的主要途徑。這些故事中有些來自現代，因爲我找不到它們的歷史記載；而在很多情況下，這些故事可能並不是新編的，而主要是一些對碧霞元君感興趣的人重述的口頭傳說，因爲其他故事現在都已經失傳了。不管怎樣，把這些故事與明朝及清朝前中期的文獻比較，都可以看出碧霞元君支持者對其態度的顯著改變。

還有一個更爲古老的故事，到了二十世紀也已無人提起。¹²⁵該故事的主人公是一個年輕的未婚女子，該女子在家照顧疾病纏身的鰥父。她想到碧霞祠去祈求碧霞元君治癒老父，但是卻不敢前往。於是，她每晚扛著香，繞自家院子行走，直到所走過的距離正好達到前往碧霞祠的距離；她走完之時正趕上碧霞元君生辰太陽升起之刻，而每逢碧霞元君生辰，第一位前來請願者就能美夢成真。這位女子的靈魂超

¹²⁴ 蕭協中原著，趙新儒校勘，《新刻泰山小史》（臺北：文海書局，1971），頁 22b。外文的泰山指南中，William Edgar Geil 的 *The Sacred Five of China* 及 Edouard Chavannes 的 *Le T'ai Chan* 最著；也參見 F. Dransmann, *T'aishan-Küfou Guide*。

¹²⁵ 袁枚，《子不語》，頁 108。

越了前往碧霞祠請願途中熙熙攘攘的人群，首先抵達了碧霞祠。這使一名掌握大權的宦官大為惱怒，因為他早早在碧霞祠前紮營，以確保沒有任何人能夠在他之前抵達碧霞祠。當左鄰右舍認出這名女子的時候，她的美德開始遠近傳播，而她的父親也得以治癒。那個宦官(原來為之大發雷霆，後來認識到她高尚的美德而心平氣消)也慷慨地贈予她大量的禮品。後來她嫁給一個富有的丈夫，而該丈夫也沒有要求她離開父親(一般而言，女子婚後必須離開娘家到丈夫家去)。

該故事中有些元素是從碧霞元君的寶卷中借來的(明顯的一個理念就是：古代女子如若無法出行前往碧霞祠朝拜，便可在自家院子祭拜)，這個故事完美地解決了朝拜者的願望和顧慮之間的矛盾。在這個故事中，女主人既可以表達其朝拜之誠心，又毋需離家而有悖常規且無法行使其家庭職責；該故事也強調了佛教的基本原則以及新儒家的誠心美德；同時也認識、克服了朝廷對碧霞元君的祭拜，使得原本危險的宦官也變得開始關注家庭等美德；另外，故事中的女主角後來出嫁之後也不用離開娘家。雖然這個故事有這麼多吸引人的元素，但是似乎到了二十世紀就幾乎被人遺忘了：沒有任何民族誌學文獻或其他現代文獻中提及此故事。

其他有關碧霞元君的故事的確成為二十世紀的「口述傳統」，但是其形式卻改變了。例如，一部在 1985 年編纂的文集就有三個故事是有關跳下泰山懸崖的。第一個故事缺乏新意，講的是兩兄弟前往泰山祭拜的故事(並未帶上妻子)，他們打算獻出自己的孩子以換取母親的康復。¹²⁶第二個故事裡，一對即將結婚的年輕夫妻一同前往泰山訪碧霞祠，但是在下山途中，一些垂涎未婚妻美貌的官員殺死了其丈夫，而妻子為了擺脫這些惡人，縱身跳下泰山懸崖，而這對戀人就神奇地

¹²⁶ 陶陽、徐紀民等編，《泰山民間故事大觀》，頁 262-264。

化作泰山現在那對聞名遐邇的松樹。¹²⁷上述第一個故事絲毫沒有提及要延長家中長輩的壽命，而且雖然過去的文章中總是強調若要獲得碧霞元君的援助，虔誠之心為首要條件，但在故事中卻也隻字未提對宗教的虔誠篤信。在第三個故事裡，村民們毀謗一個年輕的寡婦，聲稱她與她照顧的公公私通。她縱身跳下泰山，然而並不是為了幫助公公(因為文章並沒有提到公公有任何不適)。反之，她跳崖是爲了「以死證明清白」，從而讓鄰居們感到羞愧。碧霞元君將她救起，送回村里，而這的確讓鄰居們大吃一驚。¹²⁸所以，雖然這個故事的確提及孝道，但是並非女主角行爲的動機所在。而碧霞元君將其救起也非出於對其赤誠之心的感動。在另一個顯然是現代的故事裡，西方宣教士出於好奇來訪碧霞祠，碧霞元君便賜兒給他們的妻子。¹²⁹在另一個更現代故事裡，她甚至幫助來自山東的人民解放軍戰士打朝鮮戰爭，然而這些士兵並沒有請求她的援助，而且在她出現的時候也沒有認出她。¹³⁰後面這個故事可能要強調的是碧霞元君對美德的獎勵，但是這兩個故事中都沒有提及對碧霞元君的虔誠祭拜。在兩個故事裡，女神的行爲都有其自身的原因，而她賜兒給西方宣教士的妻子們，這種行爲就至少顯得有點玩笑意味，或是一種自我標榜。

另一個有趣的例子是對一部傳奇的改編，該傳奇描寫的是虔誠信徒跳下泰山的故事，該故事來自「大眾」小說《臥虎藏龍》，這和上述其他故事不同。該書是二十世紀三〇、四〇年代五大連載小說之第一部。在小說中，當女主角(滿族人)縱崖時，很明顯是從位於妙峰山的

127 陶陽、徐紀民等編，《泰山民間故事大觀》，頁 65-66。

128 陶陽、徐紀民等編，《泰山民間故事大觀》，頁 265-266。

129 Richard Wilhelm, *The Soul of China*, p. 124; Anne Swann Goodrich, *Peking Temple of the Eastern Peak*, p. 63.

130 陶陽、徐紀民等編，《泰山民間故事大觀》，頁 267-268。

碧霞祠跳下的(不同於之後在該小說基礎上拍的好萊塢大片《臥虎藏龍》)，而她跳崖之目的顯然與傳統背道而馳。她希望人們認為自己已經死了，於是就能離開丈夫和情人，過遊俠式的生活，而不再給家人帶來任何傷害。由於此女很少待在夫家，於是謠言紛飛，導致母親羞辱而亡，父親疾病纏身。女主角為成就其願望，跳崖以期造成死亡假象，雖然也表達了她對娘家及夫家的關心，但是這與之前的故事中所宣揚的美德大相徑庭。從本質而言，該小說的女主角表現了早先一些故事中女性勇敢、積極的精神，同時也援用了碧霞元君一貫的傳統(雖然這裡存在爭議)，即保護出行在外、遠離丈夫，追求新的價值目標、意欲報效國家的女性。¹³¹(由於該連載小說寫於抗日戰爭時期，因此書中女主人抗擊土匪的行為帶有明顯的民族主義色彩。)

這些二十世紀的故事引領我們進入一個新的境地。不僅碧霞元君不再同意人們向她請願求子(或者延長家中長者的壽命)，¹³²而且甚至她的擁護者也不願這麼做，哪怕上述願望是她們真正融入新(永久的)家的方式。但是，這並不意味著過去能夠向女神請的願現在都不復存在了。現在仍然有數以百萬計的女性尋求碧霞元君的幫助，以期能夠行使其傳宗接代的義務，而有關碧霞元君的圖片主要都是突出這一作用的。¹³³但是在過去的一兩個世紀中，有關碧霞元君的故事中流傳最廣的似乎卻是朝其他方向走的，這點十分有趣。

¹³¹ 參見王度盧，《臥虎藏龍》(臺北：聯經出版事業公司，2000)。我非常感謝 Deborah Tze-lan Sang 提醒我小說中的相關部分。

¹³² Liu Xun, "Visualizing Perfection," pp. 59-61; 也提出相似的觀念，指出菁英參拜碧霞元君不像過去向她祈求生子，反而是祈求延壽長生。

¹³³ 呂繼祥，《泰山娘娘信仰》，頁 40-42；碧霞元君(一般騎著麒麟)帶著孩子的圖像，可以在網上觀看；我把一片在網上銷售的圖像貼在我的網站：http://www.humanities.uci.edu/history/faculty/pomeranz/lecture1/Bixia_Yuanjun_giving_son.html。

1800年之後別的有關碧霞元君的故事引用了其他神仙故事，也反映了明清中國社會，演員、說書人和宗教專家所講述的故事中著名的重疊現象。其中有個故事講述的是：在重建某個寺廟的時候，需要使用巨大的木材，於是碧霞元君就運用神力，讓木材沿著河水流至泰山。這顯然是援用了十七世紀的一個故事。在那個故事裡，足智多謀的濟公用河水將木材送到杭州，以供附近的一個寺廟使用。濟公的這個故事似乎更加可信一些，因為杭州和泰山不同，至少還有一條大河。(有關濟公的戲曲和故事書似乎是在1850年傳到中國北方的，這應該不是巧合)¹³⁴另外一個套用濟公事蹟(同時也援用了西遊記裡的一個故事)的新故事所講述的是碧霞元君降妖的情景。有個妖怪欺凌附近村落的民眾，並命令村民拿活人來祭拜他。於是碧霞元君化作一位孱弱老婦，飛速朝妖怪身上踢去，從而降伏此妖。而這一踢也在附近的一塊石頭上留下了一個小腳印(這從本質而言就是女性和碧霞元君的商標)。¹³⁵

但是截至目前，二十世紀(包括1949年前後)有關碧霞元君的故事中，最多的筆墨是用來講述她如何施計打敗更為強勢卻機智不夠的男神。其中最常見的，也是每個有關碧霞元君的故事集裡都會出現的一個傳說，所講述的是她耍玉帝的故事(有些故事版本耍的是佛祖或是姜子

¹³⁴ 呂繼祥，《泰山娘娘信仰》，頁59；濟公的故事重述於，Meir Shahar, *Crazy Ji: Chinese Religion and Popular Literature* (Cambridge Mass.: Harvard University Asia Center, 1998), pp. 89-90；關於濟公信仰的地理傳播，見頁171。

¹³⁵ 劉秀池主編，《泰山大全》，頁1651-1652；濟公的版本，參見Shahar, *Crazy Ji*, p. 149。這個故事非常類似於一個有關臨水夫人的故事，其結局也是在一塊石頭上留下勝利女神的腳印，這塊石頭位於福建。參見Brigitte Baptendier, "The Lady Linshui: How a Woman Became a Goddess," in Robert Weller and Meir Shahar eds., *Unruly Gods: Divinity and Society in China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1996), p. 126。

牙)。她將玉皇大帝插於泰山的地標挖出來，然後在下面埋一隻自己的繡花鞋。然後她就對玉帝說，挖出地標後，看誰在泰山最前面就聽誰的，以解決劃地的爭端。玉帝同意了，後來發現碧霞元君使詐，卻為時已晚。¹³⁶在一些故事裡，當對手發現碧霞元君使詐的時候，大為怒火，發誓要毀掉泰山(或者附近的村落)，但是卻因為女神的再次施計而免於災禍。¹³⁷而在其他故事中，她智取的對象後來反敗為勝，大怒之下一改泰山面貌。有一篇故事中，對方將泰山上的樹木都毀壞了，這也「詮釋」了泰山樹木稀少的原因；而另外一個故事中講到天上掉下一個裝著無數被擒的神仙的大袋子，也就「解釋」了為何眾神之廟雲集泰山。¹³⁸在其中一些故事中，也有說她是石敢當的女兒：石敢當本是個當地人(也有故事說他是巫師)，後來成了英雄，但是卻故意讓自己的孩子在困苦的環境中成長。有個故事寫道，這個窮人的女兒在成為泰山娘娘之前，在外為家裡撿木柴，後來是在觀音的幫助下成為泰山娘娘，而觀音顯然對自己的新隨從好施詭計並不在意。¹³⁹

¹³⁶ 至於許多這類重複性的故事，參見孫景賢，《山東民間傳說》，頁 4-8；陶陽、徐紀民等編，《泰山民間故事大觀》，頁 10-13、30-32、155-166、238-240、243-246、393-394；山東地方志編纂委員會編，《山東省志·泰山志》，1993，頁 573；劉秀池主編，《泰山大全》，頁 1531-32；呂繼祥，《泰山娘娘信仰》，頁 46；陳慶浩、王秋桂編，《中國民間故事全書》(臺北：遠流出版事業股份有限公司，1989)，頁 11-15；Brian R. Dott, *Ascending Mount Tai*, p. 255; 在第十個引文中也提出同一個故事可是在另外一個出處，作者認為故事「至少來自二十世紀初」，可是沒人找到更早期的版本。

¹³⁷ 呂繼祥，《泰山娘娘信仰》，頁 46；陶陽、徐紀民等編，《泰山民間故事大觀》，頁 26-27、155-158、159-161、243-244、245-246。

¹³⁸ 陶陽、徐紀民等編，《泰山民間故事大觀》，頁 14、157、161、244、246、248、254；孫景賢，《山東民間傳說》，頁 2-3、8；劉秀池主編，《泰山大全》，頁 1559-1560；呂繼祥，《泰山娘娘信仰》，頁 117、121、132。

¹³⁹ 呂繼祥，《泰山娘娘信仰》，頁 117。

雖然現存的此類故事最早出現於 1900 年之後，而原來那些描寫碧霞元君被天神正式賜予泰山的文獻，雖然早先很常見，可是在二十世紀的碧霞元君「傳統」文集中卻無法找著踪影。¹⁴⁰那些對碧霞元君的正統稱頌已經不復存在，取而代之的文章是在信徒之間，指出他們知道他們及其女神未被正統完全接受，有的還直接引用了那些嘲弄權威的英雄 / 偶像(例如濟公)的故事。

這些新故事和北京與天津地區的碧霞元君並無關聯，這一現象饒有趣味。北京與天津的碧霞元君崇拜者與山東的不同，他們並不急於解釋為何碧霞女神能夠掌管泰山，或是坐鎮北京附近更為上佳的地段：因為這些名流人士更為關注的是資助北京與天津地區地位更高的、日益地方化的碧霞元君。¹⁴¹而這些地區的民眾對她能夠坐鎮上等地段並不覺得奇怪。

同時，在北京與天津地區又出現了一個叫做王三奶奶的新女神，她生前是個朝聖者，1845 年死於妙峰山，死後化為神仙。在北京與天津地區，她同享碧霞元君的祠廟。與碧霞元君一樣，她負責監管狐狸精，而女靈媒也能將她召來。有人表示她所代表的是更為平易近人的碧霞元君，因為在北京與天津，碧霞元君聲名顯赫、高高在上，所以許多平常人覺得她高不可攀、難以接近。¹⁴²所以不足為奇的是，王三

¹⁴⁰ 更古老的例子，參見張希舜、濮文起等編，《靈應泰山娘娘寶卷》，頁 28、322；《正統道藏》，卷 1063，頁 1a-7a。白雲寺是皇族以及菁英經常參拜的寺廟，在牆壁上有一幅十九世紀留下的圖像，見中國道教協會編，《道教神仙畫集》，頁 110-121。

¹⁴¹ 關於北京地區對碧霞元君的各種崇拜方式，包括清代朝廷婦女與太監，以及商人上流人物等信徒，參見 Susan Naquin, “The Peking Pilgrimage to Miao-feng Shan”; Susan Naquin, *Peking*; Liu Xun, “Visualizing Perfection.”

¹⁴² 關於王三奶奶，Xiaofei Kang, *The Cult of the Fox*, pp. 142-143; Susan Naquin, *Peking*, p. 545.

奶奶在山東似乎無人知曉，而碧霞在那裡的上流社會中不但不受到敬奉，反而日顯卑俗。

如果那些表示碧霞元君自詡泰山娘娘而有悖其他神仙意願的現代故事引用了早先文獻的話，那麼具有諷刺意義的是，這些文章恰恰出自那些仇視碧霞元君的清朝學者的筆下。我們已經看到，這些文章指出，當皇帝看到埋葬於泰山之巔的一尊女像時，錯誤地推斷古人曾在泰山上祭拜過一位女神，而給了碧霞元君一個錯誤的美名。二十世紀的傳說中也有類似的故事。一位皇帝在泰山之巔挖出一物，誤以為這代表著一位歷史悠久的女神，就將這一聖地賜予了錯誤的女神；而由於君無戲言，即使後來發現出了錯誤，也無法加以改正。實際上，碧霞元君的現代支持者似乎正是利用了(不管是有心還是無意)歷史上對其懷疑貶低的文章，將這些故事中的誤會變成是碧霞元君施計的結果，而非人為的錯誤。就這樣，對碧霞元君的貶斥變成碧霞元君自己及其崇拜者的驕傲。在這種情況下，這麼多故事都重複提到碧霞元君的對手在被打敗之後大為惱怒，欲毀崇尚碧霞的村落而未果，可能代表的是對真實生活中那些貶低崇拜碧霞元君的上層菁英的嘲諷。同時，至少有一部同一時代的傳說拉近了帝王疏忽職守和碧霞元君成功施計之間的聯繫：該傳說中表示，宋真宗在泰山上發現的天書是自己先前提埋下的，並將發現天書之日特地安排在6月6日——後來人們就將這件事情和碧霞元君聯繫起來。¹⁴³

其他二十世紀有關碧霞元君的故事表現的都是其性格的各種轉

¹⁴³ 陶陽、徐紀民等編，《泰山民間故事大觀》，頁67-68。其實，宋真宗的確聲稱六月六日在泰山之崩收到第二封天書，可是沒有任何證據說明他是否提前將之埋藏在那裡。見劉秀池主編，《泰山大全》，頁2030。這種埋藏天書的故事(應涉及到某種詭計)，把埋藏在封禪祭儀裡的石碑與挖出女神像(後認為碧霞元君)兩個故事的因素合併起來。

變，從而為碧霞元君被賜予泰山的新說法加以補充。這些故事中，她恩賜的個別對象皆為出身低微的年輕女性；許多甚至有些與世隔絕。¹⁴⁴而在早先故事中，她的恩賜對象一般也都是女性，但是通常都擁有較高的社會地位(如寶卷中的故事)。另外，和原來故事不同的是，現在她直接將福祉賜給這些婦女，而非她們的親人，另外這些恩賜也不再需要虔誠的祈求。雖然被她打敗的強大男性中有些的確邪惡(例如那個覬覦她的一個女信徒的好色地方官)，¹⁴⁵但是大多數只不過驕傲自大或是給她造成不便罷了。在一個二十世紀才出現的故事中，一個地方官告訴乾隆皇帝，登泰山務必要帶夠錢幣以施捨途中的乞丐，於是乾隆就向他展示了兩大袋的錢幣，以炫耀其國邦的富裕興旺。聽了乾隆的炫耀之辭，碧霞元君就將泰山上的所有草葉變作乞丐，乾隆分完所有錢幣，不得不低頭認輸，登山途中放棄而歸。¹⁴⁶在另外個故事中，她隨意地侮辱了著名書法家及畫家王羲，不為其他原因，只因為她想要侮辱他。¹⁴⁷

所以，當天后和觀音越來越成為虔誠莊嚴的祭拜對象和美德修行的代表象徵，而且對她們的一些具體特徵的描寫(早先故事中曾經出現過)也變得越來越少時，碧霞元君卻恰恰相反，似乎變得越來越像大眾歌劇裡充滿缺點的彩色人物。而她的信徒也越來越向平民女性發展(尤其是在清朝結束之後)——也不僅僅局限於那些想要傳宗接代的虔誠女子。雖然二十世紀有個外國人曾說道，一些省長夫人會悄悄地前去祭拜碧霞元君；¹⁴⁸和皇族中的女性和僕人一樣，所有崇拜碧霞元君的上流階

144 陶陽、徐紀民等編，《泰山民間故事大觀》，頁 182-184、262-266；呂繼祥，《泰山娘娘信仰》，頁 47；劉秀池主編，《泰山大全》，頁 1601-1604。

最後的例子中的受恩者是一名絕望的年輕女孩與一對貧窮夫婦。

145 陶陽、徐紀民等編，《泰山民間故事大觀》，頁 182-184。

146 陶陽、徐紀民等編，《泰山民間故事大觀》，頁 393-394。

147 陶陽、徐紀民等編，《泰山民間故事大觀》，頁 34-35。

148 William E. Geil, *The Sacred Five of China*, p. 14.

層，他們的祭拜方式似乎都變得越來越隱秘。

比之出現得早得多的寶卷文集就與之恰恰相反，雖然該書多次重複碧霞元君對待貧富一視同仁，但是她兩次神恩皆賜予富人而非窮人。特別是第二個女主角，女神當時掌管著一個僅有女性的上層家族，並公開表示自己是碧霞元君的信徒，而她的聲譽卻遭到鄰里一些男性的詆毀，所以她的故事就體現了鄉村菁英和女性宗教領袖之間的矛盾。該女主角很好地代表了碧霞元君信仰者的立場：既要求得體，又能夠迎合大量信仰者的口味。正如那個在自家後院行走的女子，她既能達到泰山，又勿需離開自家後院，這樣既緩和了社會對女性各種期望的相互矛盾，也調解了女性力量和順從美德之間的衝突。反之，在二十世紀的故事中，碧霞元君及其女信徒就被放在更為極端的世界中：她們必須依靠自己，而不能指望任何來自高等階層的人來加入她們的行列。

因此，擁有泰山聖地的碧霞元君，其境遇的轉變表明，她雖足智多謀，卻慘遭失敗，而這點對於社會上的其他失敗者可以感同身受。失去上層的公開支持並沒有使她淪為邊緣人物，或化作徹底的叛逆者，但的確縮減了她所能傳遞的信息。而那些民間留下的負面傳說就為我們提供了一面明鏡，讓我們更好地了解宗教上的補選、「刻劃」(superscription)以及儒學化的整個過程。同時，碧霞元君掌控泰山，文人抱怨，平民慶祝，這也說明：即使平民對碧霞元君的看法與達官菁英背道而馳，但是他們之間仍然保持著某種對話。

(校對：吳欣芳)

Up and Down on Mt. Tai: Bixia Yuanjun in the Politics of Chinese Popular Religion, ca. 1500-1949

Kenneth Pomeranz

History Department, University of California-Irvine, USA

During the Ming and early Qing dynasties, Taishan niangniang (more formally known as Bixia yuanjun) was one of the most popular deities in North China and had some following in the Lower Yangzi region; she also enjoyed significant patronage from the imperial court. She seemed to be on her way to full incorporation within the official pantheon, much like Tianhou (Mazu, to whom she was often compared). Some literati, however, questioned her authenticity and were indifferent or even hostile to the honors she received from both the court and ordinary people. During the Qing, this literati skepticism became increasingly pronounced, and expressed itself in media ranging from scholarship pointing out historical impossibilities in her “biography,” to hostile comments in literati guides to Taishan, to literati novels that blamed her and her supporters for disasters. As these critiques spread, previously supportive members of the elite either became less public about their patronage of this goddess or abandoned it entirely. The range of favors sought from her became narrower and more personal, and her remaining constituency became more exclusively female and plebeian, except in the Beijing/Tianjin area. Taishan niangniang

became especially associated with matchmakers, midwives, and other women often denigrated in elite texts.

As Taishan niangniang's social base changed, so did her image. Twentieth century stories about her came to focus on how she used trickery to gain and keep her cherished place atop Taishan – a place so charged with *ling* that its occupation by a deity lacking elite support was an anomaly requiring explanation. Consequently, the story of Taishan niangniang – who was never fully “co-opted” in the way that many widely used models of Chinese popular religion would predict, and as many observers in the Ming seem to have expected – requires that we reconsider some of the standard models we have used for describing the relationships of the state, religion, class differences, and the idea of a shared Chinese culture.

Keywords: state, popular religion, gender, Taishan, literati

《新史學》勘誤

* 本刊第二十卷第四期刊載 Kenneth Pomeranz (彭慕蘭) 先生之〈上下泰山——中國民間信仰政治中的碧霞元君(約公元 1500 年至 1949 年)〉乙文，將作者職稱，美國加利福尼亞州大學爾灣分校「校長講座教授」誤植為「校長」。特此聲明更正，並誠摯的向作者與讀者致歉。