

《當代臺灣宗教研究精粹論集：詮釋建構者群像》。臺北：博揚文化，2014。

## 人類學視野下的臺灣宗教與性別研究

張珣

臺灣中央研究院民族學研究所研究員

內容摘要：本文回顧臺灣人類學界近二十多年來在宗教與性別方面的研究成果，在眾多的著作當中選擇部分著作加以介紹，目的是要兼顧現代性與代表性，並且能夠呈現臺灣特色。第一節說明人類學對於宗教教義與組織所呈現的性別尊卑的主張，第二節介紹結構功能派的主張與著作，第三節介紹象徵與權力學派的重點與著作，第四節介紹筆者的研究，第五節介紹其他重要著述。

關鍵詞：宗教、性別、女神研究、兩性平等研究

人類學在研究兩性關係議題上，有其異於其他學科之處。人類學這個學科的核心觀念是「文化」，學科宗旨是探討「文化如何起作用到每個個人身上」。「文化」是看不到的一套價值體系與行為規範。它遍佈於每一種社會行為，而又深藏於每個人的觀念或心理底層。因此，一般時候很難覺察它的存在或作用。也因此要糾正或改變文化價值是很不容易做的一件事。

### 一、「文化」決定宗教裡性別的尊卑關係

人類學家認為主宰中國社會的兩性關係的文化價值，應該是來自父系、父居、父權的親屬法則，及圍繞此法則所衍生出的相關規範。這套法則與規範將每一個人從出生到死後的地位都界定得很清楚，男男女女、老老少少無一能倖免。因此，兩性問題不是男人壓迫女人的個人層面問題，而是男女均無從脫逃的文化層面的問題。而又因為其歷史長久，綿延不斷，而且深入種種民俗慣習，幾乎是讓人無所躲避。何況，父系親屬法則背後還有一套堅強的宗教信仰在鞏固它，那就是父系祖先崇拜。一個現代華人即使他不直接祭拜祖先牌位，或不明顯地意識到有祖先存在，並不表示已經解除父系祖先崇拜的意識型態。每個華人，無論他信奉任何制度宗教，如基督教、天主教、回教、佛教、道教等等，或其他教派宗教，如天帝教、天理教、軒轅教、一貫道、慈惠堂等等，都很難完全泯除父系觀念的陰影作祟。例如，通常一個人一定會堅持自己從父姓，自己的子女從父姓，妻從夫居，男外女內，男尊女卑，男子不喜被招贅，寧與兒子媳婦同住，不與女兒女婿同住，不會只將財產留給女兒而不給兒子，而當需要殘酷地溺嬰時，寧願溺女不願溺子等等，均是父系原則的潛在影響。

正因為宗教、民俗與親屬法則中，蘊含著最深層與最隱晦的兩性關係，或說最難以打破的兩性關係正是深藏在宗教、民俗與

親屬法則之中，因此，最能吸引人類學家探討宗教與性別二者的關係。

平時我們最想改善的作月子民俗，最鄙視的女鬼信仰，無稽之談的胎神信仰，骯髒污穢的經血產血，卻都是我們檢討潛藏男尊女卑觀念的來源。在號稱臺灣第四大奇蹟的成功比丘尼形象背後，也存有無法撼動的性別不平等的戒律，需要她們努力改進。華人種種的兩性不平等價值觀念一旦運用其他社會文化來對照與比較，如西方文化，或臺灣原住民族文化，馬上讓讀者有醍醐灌頂的清醒。這也是人類學的法寶之一，亦即，用文化相對論與文化比較法來破除某一文化中牢不可破的價值觀。在人類學來說，文化主宰力高於宗教與性別意識型態。宗教與性別等意識型態都是受到（不同民族的）文化制約的。本文介紹臺灣學者的宗教與性別研究，學科上，以筆者的專業人類學為主，宗教類別上，以民間信仰及佛教為主，期限上，以戰後至近年為主。

### 二、結構功能派的作法與反省

在做媽祖研究時，筆者即一直有個疑問，為何女神原名林默娘，被封為天后，民間卻捨此二名，直稱既未成媽也未成祖的林默娘為「媽祖」？又為何異於其他女神而有「回娘家」的儀式與傳統？最先是從世界各地女神研究中尋找思考線索，而有〈女神信仰與媽祖崇拜的比較研究〉（1995）一文。之後，由於性別與宗教研究的熱潮，筆者策劃並協助推動臺灣中央研究院民族學研究所於1996-1997年間舉辦三次的「婦女與宗教」小型研討會。其中部分論文經修改之後，於《思與言》第35卷第2期出版專號。試圖從會議中接觸國內外不同學科的學者，從不同宗教與不同角度探討婦女與宗教議題。筆者發現自己原先的疑問也逐步從媽祖擴大，而凝聚在「女神—女鬼—女祖先」的問題上面。1990年之

前，臺灣人類學對中國宗教的研究以結構功能派的角度與作法為主，尤其集中以 A. Wolf 提出的「神-鬼-祖先」架構為核心主題，一方面認為中國宗教結構是社會結構的反射，一方面認為社會結構是以政治的官僚科層體系為主軸。如此一來，儒家的國家宗教的神祇最符合理論架構，而女性神祇、或佛教菩薩、或道教仙真就少人討論，因為無法在理論架構中找到適當的位置。

但是越來越多的田野調查讓我們發現民間的神祇崇拜，很多是不符合官僚體制架構的，例如：1、來自女神祇方面的研究，有「夫人媽」（陳國強 1992，喬健、陳莉莉 1994，李秀娥 1997），「查某佛」（鍾幼蘭 1994），「陰轉神」（莊英章、李翹宏 1997），「女童乩的偃身神」（蔡佩如 1999）等等。2、來自社會脫軌人崇拜的神祇，如賭徒、妓女、醉漢等人祭拜的十八王公、有應公、百姓公（Weller 1987，Shahar and Weller 1996，游謙 1994）的討論。3、來自道教仙真方面，如梓潼文昌帝君、呂洞賓（Kohn 1993，kleeman 1994，katz 1996）的討論，4、最多的是來自近年的佛教研究，尤其是佛教與女性研究，成果驚人，可參見李玉珍（2003）的回顧。

除了女性神祇之外，女鬼與女祖先之研究也開始有專門田野調查，例如「姑娘廟」（施芳瓏 1996）。筆者也自童養媳著手，探討女性成為女祖先在親屬與婚姻上的種種條件（張珣 2000），以及道教女性修煉時的身體觀（張珣 1997）。

其次，神-鬼-祖先三個範疇並非如原來 A. Wolf (1987) 理論架構所說，截然可分，而其實是可轉換的（Harrell 1974，Yu 1991，余光弘 1990）。再次，中國宗教結構並非被動反映政治社會結構而已，宗教其實具有補償、改變、重新塑造政治社會結構的力量，尤見於教派宗教，如白蓮教或一貫道等的改革力量（Jordan and Overmyer 1986，Clart 1996，王見川 1996），靈乩協會

的補償臺灣目前政治分裂（林碧珠 2003），或是道教建醮儀式具有恢復宇宙秩序（Saso 1972，王銘銘 1999）的作用，或是女神祇如無生老母的母性包含力量（宋光宇 1981）。最後，中國民間信仰不是純粹模仿帝國官僚體制，民間有其版本，有時甚至相反於官方的說法（Feuchtwang 1992）。由於這些研究使得臺灣學界開始對上述中國宗教結構提出深刻的反省，同時也側面地促成了宗教與性別關係的研究。

### 三、象徵與權力的研究角度

歐美人類學界針對中國女神進行研究應該以 Sangren (1983) 一文為先聲，此文帶動了林美容與張珣研究臺灣的媽祖信仰在聚落中起著聯盟的作用。如果再配合上 Sangren (2000) 的著作，更可以看出 Sangren 研究女神之理論目的。Sangren (1983: 10-14) 認為中國文化下的女人觀是具有內在緊張關係的，女人的經血使她有生產力，同時也使她具污染力。女人為家族生育新的下一代，但是也帶來家族分裂。中國女人與女神不同，女人是污染的（pollution），因為她的經血與產血，但是成為女神必須是清淨的（purity），必須要否定經血與產血的發生，以無生老母、觀音、媽祖為例，三位女神避開為人妻與人母的經血污染，卻又同時取得一種「母」性為人崇拜。這個被人崇拜的「母性」是淨化的，幾乎是一種生生不息的力量，而不是透過經血的生育。

其次，Sangren (1983: 15-21) 指出 A. Wolf 中國宗教的科層架構的理論幾乎是針對男神，而且是具地域性質的男神來說，如土地公、城隍。但是女神恰好具有分裂與結合既有地域界線的雙重力量，替僵化的科層體制與地域界限帶來種種的包容力、中介力、與結合力，例如上述三位女神信徒的進香常常是打破地區疆界，帶來不同族群的整合。

Sangren 1983 年的文章對中國女神研究的價值與意義之討論，在 M. Shahar 與 Robert Weller 合編的書 *Unruly Gods: Divinity and Society in China* (1996) 被加以發揮並且有更細緻地討論。該書宗旨如同書名所示，「難以規範」、或「難以駕馭」或「任性的」神，指的是不符合結構功能派所說的科層官僚體制宗教架構的神，大致上可以有幾類：1、女神或道教仙真，如臨水夫人或呂洞賓。2、凸顯個性性格的神而不是擔任官職的神，如華蓋三真君。3、呈現中國家庭關係或華人自我情緒而不是政治關係的神明，如哪吒太子或目連。4、正邪並具的神，如八家將。5、反常或反叛的神，如濟公、孫悟空。6、質疑儒家道德的神，如妓女、醉漢、賭徒、罪犯等人所祭拜的神。此書在原有科層架構理論上出發，進一步反思並呈現中國宗教的多面性與複雜性。中國宗教並不純然是反映社會政治，宗教與社會之間有多種辯證關係存在。什麼樣的政治經濟變遷適合體制外的神明盛行？尤其與本文相關的是，女神的盛行與政治社會背景的關係為何？

Sangren (2000: 178) 藉著婦女葬禮中，有一個儀式是由兒子喝象徵性的血水，以打破血湖拯救母親的儀式來解析，男人需要母親給予生命，但是婦女也需要藉著兒子才可得救。同樣地，父系繼嗣群需要婦女繁衍後代，婦女也需要父系繼嗣群得以成為一個完整的人。中國兩性之間互相經由疏離得到超越與再生。此文也帶動後來翁玲玲與張珣等人對於女性經血污穢與權力之研究。

#### 四、從媽祖研究到女神研究

筆者從對大甲媽祖進香的研究出發，想對媽祖信仰有更全面的瞭解而觸及相關文獻。媽祖的比較研究有很多種作法，其一是把媽祖放回「女神信仰」的研究領域中看，可以探討許多以前從男性眼光和角度所沒法看到的。例如，我們知道中國宗教特色之

一是神、鬼和祖先三個範疇。幾乎可以說三者的本質是一樣，差別判準之一在祭拜者的不同。人死後由自己家的子孫祭拜則為祖先，不只由自家子孫且由社區甚至全國奉祀的則為神，沒人拜的則為鬼。三者可因其修行及累積功德多少而上升或貶降，由神降為鬼或由祖先升為神等等。當這個三角關係用到女神—女祖先—女鬼上時，似乎要加上另一個機制：婚姻。男人若未婚而死，可由同胞之子祭之而成祖先，不致淪為鬼。女人若未婚而死，原則上為鬼，除非其生前有修行或有靈驗助人事蹟。否則，則為經由婚姻（例如冥婚）進入夫家才可進一步安排子嗣祭拜。因此女人未婚而死，大體上為鬼，除非因其顯靈或護佑鄉土而升格為神。

臺灣華人信仰體系中的神明，男神多於女神。女神又多與未婚而死者顯靈有關。女人未婚而死在中國社會一向具威脅性。不只對娘家有威脅，對社區也有威脅。民間咸信未出嫁死亡的女兒會回娘家要求結婚，以免在外孤魂流浪，無憑無依。因此家中若有紛擾不寧之事發生，神媒多勸父母替女兒安排冥婚。可見未嫁而死去之女兒對娘家是一潛藏危險。相對的，嫁出的女兒，成為婆家的媳婦則危害的是婆家。例如媳婦若難產而死，應由婆家安排子嗣祭拜之。若女子不孕或其夫不孕，則安排娶妾或收養，死後則由妾子或養子祭拜，傳說中的女鬼大半指未婚之女性，而非指婚而無嗣之女性，女性既結婚則於夫家家族中取得一個被祭拜的地位，通常是與其丈夫一起被祭拜。

未婚而去世之女性，除了經由冥婚被人祭拜外，另可置放姑娘廟內有專人祭拜而不致作祟地方。另外女尼或女道人死後其娘家如何對待之？是否靈魂往生他方？是否其神主牌在佛寺道觀內有專人合祀？當農曆七月普渡鬼道眾生時，一般人聯想到的是男鬼。但女鬼呢？難道女鬼由家庭 (domestic) 層次來處理（冥婚，送姑娘廟）？而男鬼可由社區 (communal) 層次來處理？

媽祖未婚而死，在歷代皇帝封號中卻用「夫人」、「妃」、「后」、「聖母」的頭銜。隱含的是從夫或從子的地位：夫人、妃、后是為人妻之封號，聖母是為人母的封號。封號中沒用傳說中稱的“通賢靈女”著重其未嫁之身份，反而強調其為人妻為人母之角色。媽祖生前雖無子嗣，但她成為地方守護神，如母親般照顧地方子民，受民間崇拜，香火延續不斷，所以皇帝冊封其為「天上聖母」。民間多喜將子女給媽祖做契子以便好養育，亦可見其母性特質。我們更可以看到官方或民間均強調其為人妻為人母的部份：無論是民間的回娘家的比喻或官方的封號及廟額。這是很很有趣的文化現象：某個神明的傳說與文化中的主流價值觀念有抵觸時，文化中的行動者會「視而不見」傳說，而另行製造一套說法，以便行動時可順利進行。中國女神信仰中有一個永遠無法去除的緊張關係，即傳統中國女人要結婚生育但女道人女仙人乃至佛教的女尼要獨身修煉，二者之間存在一個衝突。媽祖原為福建省莆田縣一帶奉祀的地方神祇，能升格為全國性神祇，其傳說事蹟得與大傳統要求的價值觀結合才有助益於教化。早期的事蹟著重媽祖的孝行，後期則著重對朝廷的貢獻盡忠。早期僅稱“靈女”，封號為“夫人”，晚期則封號為天后、聖母。到了聖母方始完成一個中國女人理想的角色。官方稱聖母，民間則喜稱“媽祖婆”，“娘媽”，“姑婆”這種帶母性長者色彩的名稱，反映民間對一個婦女的期待。

## 五、重要研究簡介

關於臺灣的宗教與性別研究，李貞德做過一個簡短的介紹與討論（李貞德 1994）。洪美華（1992）從清代臺灣秘密宗教中看女教首和女信徒的信教動機和教中的地位。盧蕙馨（1994）探討佛教女性如何在日常生活中實踐宗教理念。黃倩玉（Huang 2009）長期研

究慈濟功德會的女性表達方式與全球化經驗。二次大戰之後，臺灣比丘尼教育水準大幅提昇，近年攻讀碩博士者相當多，多鑽研佛學研究，又有探討佛教制度或性別議題者。例如嘉義香光寺出身的釋見曄，從戰後臺灣菜姑改變成比丘尼的過程，來探討臺灣近代佛教史及齋教的演變及部分婦女的社會史。在臺灣社會史與宗教史方面，此研究有其重要性與意義（釋見曄 1999）。此一問題也見於江燦騰《臺灣當代佛教》書內關於齋姑到比丘尼的歷史轉變（1997）。

筆者於臺灣教育部出版的《兩性平等教育季刊》主編了第十八期「性別、民俗與宗教」專號（2002年），收集了八位學者的研究，簡介如下，第一篇文章是，林美玫教授以美國早期移民聚居的麻薩諸塞州波士頓市的一位女性清教徒，安·哈金森，作為例子，說明宗教提供婦女一個脫離兩性不平等的社會約束的途徑，但是在宗教內仍然遍佈有兩性不平等的約束。前者在信仰與靈修方面，基於神的面前人人平等的準則，男或女均可以得到神的恩寵，均可以對聖經提出具有說服力的詮釋而吸引大批跟從者。而後者卻是在教會制度方面，人為的教會制度規定婦女不可有宗教解釋權或教會領導權，使得安·哈金森最後仍被教會驅逐。文末林美玫提出令人深思的問題：對臺灣婦女來說，宗教在何種條件下讓婦女實現自我？在何種情況下又成為兩性平等的障礙？

李玉珍與陳美華的文章讓我們知道佛教的出家制度讓女性可以不結婚，實現自我，佛教的僧衣制度也讓女性可以在穿著上達到兩性平等。我們應該大大讚揚佛教的出家制度與僧衣制度以及其背後的兩性平等觀念。但是在戒法上，佛教的「二部授戒」與「八敬法」卻又限制了兩性平等。李玉珍指出臺灣比丘尼的成功，事實上也讓臺灣甚至世界整體佛教受益。因此兩性平等的終極目標應該是對全人類均有好處，此點也值得其他宗教思考。

接著上述三篇有關制度宗教的神職人員在兩性平等方面的努力與實踐之後，是幾篇民間信仰的文章。在民間信仰中，女性可以成神（媽祖、臨水夫人等），女性也可以當神職人員（女乩童等）解釋神意，女性也可以當神壇主人（類似教會領袖），看來民間信仰是最符合兩性平等的了？其實不然！蔡佩如與施芳瓏的文章讓我們有機會更深一層地反省，兩性不平等的意識型態是多麼地難纏！光是看女性可否成神、可否解釋經典或可否當領袖還不夠！蔡佩如的調查發現女童乩的附身神明多半還是女神，而且多半還是小女神，甚至還是家族中去世而未被膜拜的未婚姑娘。尤其是女童乩本人未婚而死的姊妹，要求女童乩替她作儀式，讓她成神，進而為她代言。如此一來，關鍵點便在於為何未婚夭亡之女性需要文化作特別之處理？未婚夭亡的女性為何是一個社會問題？

施芳瓏指出華人社會裡未婚夭亡的女性需要經由「冥婚」取得女祖先名義，其夫可以在之前或之後另娶活女子生子嗣祭拜她，或是入祭「姑娘廟」讓眾人膜拜。否則就成了無人祭拜的孤魂野鬼，而女鬼最是被一般人鄙夷又害怕。女鬼通常是家族不安寧或社區不平安的罪魁禍首。為什麼女鬼經常會成為災難的代罪羔羊？背後的文化意涵是什麼？

蔡、施二文表面上處理女童乩或女鬼問題，其實均觸及父系親屬法則中對那些未婚夭亡的女性家族成員如何處理之問題。蔡文在結語中敘述，女童乩藉著女魂-女神取得了宗教詮釋權與主持權，而女魂-女神則藉著女童乩得到了血食香火，但是其實這個現象背後終究難逃父系親屬法則：女性生前需要經過婚姻成為女祖先被祭祀，否則死後需要另外用儀式處理。儀式處理可以是「冥婚」，入祭「姑娘廟」，也可以是作祟自家姊妹（至於為何是自家姊妹，蔡佩如有解釋）使其成為女童乩，而自己得以成為

小女神。在父系親屬法則宰制之下，女性絕對不可以不結婚不生子嗣，否則就成為社會亂源，世人恐懼來源。使得中國女性成婚率佔世界第一位。

女人的身體會固定每個月排出經血，在許多社會均視其為不潔骯髒，而在這段排經血的時間內對女人的行動與身體作許多限制。諸如不可接觸男人的農業種植或捕魚生產工具，不准入廟、不准參加拜神儀式等等。女人生產之後，血露未淨，作月子時間也同樣被視為不潔而有諸多行動與身體上之禁忌。關於經血與產血不潔之信仰與其禁忌，人類學上有許多研究，甚至有「月經人類學」之稱號（Buckley and Gottlieb 1988）。翁玲玲研究產婦的不潔與需要作月子隔離有許多意義：不只產婦身份地位轉變處於一曖昧角色階段（由人妻轉成人母，由外人轉成自己人），也隱含對既有社會秩序的破壞與威脅（使大家族因新幼兒之加入而分家）。

「產婦不潔」在人類學家來看不是針對經血不潔，而比較多是針對產婦的社會地位轉變來說，需要作儀式處理才能加以標示與隔離。而與孕婦有關的產房，民間信仰中也有一套特別的時間空間信仰。此套時間空間信仰表面上以胎神「逐月逐日占方」的型態出現。亦即胎神依照不同時間會在不同空間有一個轉動位置。便形成一套特別針對孕婦設計的時空沖犯信仰。宋錦秀稱呼這套信仰為「妊娠宇宙觀」並認為在傳統父系社會結構之下，孕婦與鬼屬於類似的結構範疇，是一種不受結構限制的潛在力量。

從社會結構、親屬結構或神靈結構來說，女乩童、女鬼、產婦、孕婦均是體制外的地位，她們可能帶來對父系社會結構與社會和諧的挑戰，民間信仰長久以來有了一套套處理的儀式與方法，以便讓這些體制外的威脅恢復正常進入體制內，確保中國父系親屬社會結構的運作。

《兩性平等教育》第十八期專號的最後一篇文章是，林烘煜教授由臺灣少數民族之一的阿美族母系社會來看兩性關係。看了幾篇中國文化之下，父系社會對兩性關係作的種種不平等設置的文章之後，我們再看偏向母系親屬法則的阿美族社會會有很深的感嘆。阿美族社會並不強調婦女婚前的貞節，鼓勵自由戀愛，兩情相悅再結婚。阿美族昔日多招贅婚，今日受漢化影響比較少了。婚後夫從妻居，家中以妻為主，即使生了小孩，若夫妻不合，可以同意離婚。當家之婦女可再婚，因此有一家之中四、五個小孩源自不同父親之情況。然而他們並非鼓勵一妻多夫制度，反而是同一時間內僅有一夫一妻，是嚴格執行一夫一妻制度的。因此，並非一般華人誤解的淫亂。反觀華人經常一夫可同時有妻妾成群，卻不認為自己淫亂。阿美族人在訴請離婚上，也是男女均可提出，不會如華人般有差別待遇，僅許男人外遇不許女人紅杏出牆。父母會與最親近的小孩共住而不一定要留長子或長女。

筆者在該專號導言寫下：「當然兩性平等議題之研究有許多切入點，各個學科也均有其關懷點。本期偏向在宗教民俗方面，是一般社會大眾比較習以為常而不在意的。兩性平等的目標經過許多人士多年的努力，在法律、醫療、工作權、教育權等等各方面均逐漸獲得改善。但是在宗教民俗方面因為根深蒂固，又是比較不吸引現代一般知識份子注意，比較少人研究也就改善得很慢。其實從日常生活中俯拾皆是的生活細節與民俗慣習，均應該是我們努力追求兩性平等時可以探討的題材。」此一感嘆至今仍適用。

2003年，李玉珍、林美玫因為教學需要合編了《婦女與宗教：跨領域的視野》作為教科書，書中收集了八篇論文，其中多篇本文已經簡述，再加上黃懷秋有關天主教女性神學，以及林美容有關媽祖的文章。書中李玉珍〈寺院廚房裡的姊妹情〉一文，藉著寺院廚房比丘尼討論二次大戰之後，臺灣佛教女性的性別意

識與修行。李玉珍尚有其他關於佛教與性別研究之文章，〈母女情結臺灣女性出家與承繼家庭角色的兩難〉（2000），作者使用十七個臺灣女尼的個案資料來討論女尼在出家與婚姻之間角色的兩難，以及以女尼本身作為出家代表佛教，女尼母親代表婚姻的中國父系家族結構，此二者之間所呈現價值觀之矛盾，母女代表的儒佛角色之差異，來說明雙方之間情緒之糾結。李玉珍〈公私男女〉（1999）嘗試以E. Habermas「公民社會」裡「公、私領域」之分的架構，來分析中國（臺灣）婦女是否藉宗教活動而參與到公領域？更具體地說，婦女是否藉佛教的「蓮社」組織而參與到公領域？雖然Habermas的「公、私領域」不等於中國的「公、私」，男女領域也不等於「公、私」領域，個體與群體之分亦不等於「公、私」領域。然而，此文亦足以讓吾人思考，「祭祀圈」「信仰圈」等社區宗教，是否為公領域？傳統中國視佛教為相對於國家和宗族的私領域嗎？佛教被中國社會劃分為私領域嗎？所謂公私領域之分，是以涉及政治議題討論為主標準嗎？或是以造成公共輿論並可影響公共決策為主標準？因此，宗教在中國究竟是為私領域或公領域？等等的問題。

有一些單一著作，限於篇幅無法一一介紹。

## 六、結論：

蘇芊玲調查，傳統習俗中，最歧視女性的是無論已婚或是未婚均不被寫入族譜，未婚女性過世只能住進姑娘廟，大年初一不可回娘家，月經期間不可拜拜等等十項（蘇芊玲2005）。其實，臺灣親屬與婚姻制度均在改變，現行臺灣法律女兒可承繼父親財產，子女可冠母姓，2006年5月臺灣每三對夫妻就有一對離婚，離婚率亞洲之冠（根據師大家政教育系黃迺毓教授的調查）。已婚婦女可保有其婚前財產權，婚後夫妻財產可各自管理、使用、

收益、處分。在法律上，爭取婦女財產權，在經濟上，爭取同工同酬，在醫療上，爭取婦女身體異於男性身體。然而，上述十項習俗似乎屹立不搖。

臺灣越來越多年輕人未婚而意外死亡，車禍死亡，癌症死亡，加上越來越多離婚婦女，因此，雙姓或異姓祖先崇拜，兼祧祭祀等等情形增加，未來學界可以針對此些現象進行研究，是否造成祖先崇拜信仰習俗的變遷？而佛教方面以昭慧法師帶領廢除八敬法運動為代表，引起諸多討論。社會變遷之後，民間信仰以及其他諸宗教內部對於兩性不平等的教義是否會受到挑戰？而引起改變？仍有待學者回答。

## 七、引用書目

王見川

1996《臺灣的齋教與鸞堂》。臺北：南天書局。

王銘銘

1999〈危亡與超生：1896年中國東南沿海的超渡儀式〉，《中研院民族所集刊》87：169-206。

江燦騰

1997《臺灣當代佛教》。臺北：南天書局。

余光弘

1990〈臺閩地區漢人民間信仰中「上身的」現象初探〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》54：97~113。

李玉珍

1999〈公私男女——中國佛教現代化運動中的新蓮社（1920-1970）〉。「『公與私：近代中國個體與整體之重建』第二次學術研討會」宣讀論文。中研院近史所，

1999.05.21。

2000〈母女情節：臺灣女性出家與承繼家庭角色的兩難〉。「情感、情緒與文化研討會」宣讀論文。中央研究院民族學研究所。

2003〈佛教與女性研究回顧〉。張珣、江燦騰合編《研究典範的追尋：臺灣本土宗教研究的新視野與新思維》，頁489-524。臺北：南天書局。

李玉珍、林美玫合編

2003《婦女與宗教：跨領域的視野》。臺北：里仁書局。

李貞德

1994〈最近中國宗教史研究中的女性問題〉。《近代中國婦女史研究》4：251-270。

李秀娥

1997〈鹿港夫人媽成神的傳說與類型〉。《思與言》35：2，頁187-234。

李豐楙、朱榮貴合編

1997《性別、神格與臺灣宗教論述》。臺北：中研院文哲所。

宋光宇

1981〈試論「無生老母」宗教信仰的一些特質〉。《中研院民族學研究所集刊》52：3，頁559-590。

林碧珠

2003《「靈乩觀點」與「信仰實踐」：新竹天宏宮道統宏揚的現象分析》。國立臺灣大學人類學系碩士論文。

施芳瓏

1996〈姑娘仔「污穢」的信仰與其社會建構——以北臺灣三間廟宇為例〉，「婦女與宗教小型研討會系列一」宣讀論



文，中央研究院民族學研究所主辦，6月8日。

洪美華

1992《清代民間秘密宗教中的婦女》。國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文。

張珣

1995〈女神信仰與媽祖崇拜的比較研究〉，《中研院民族學研究所集刊》79：185-203。

1997〈幾種道經中女人身體描述之初探〉。《思與言》35：2，頁235-265。

2000〈婦女生前與死後的地位：以養女與養媳等為例〉。《國立臺灣大學考古人類學刊》56：15-43。

張珣主編

2002《性別、民俗與宗教》專號。《性別平等教育季刊》第18期，臺灣教育部出版。

陳國強

1992〈惠東崇武的民間寺廟與信仰〉。《惠東人研究》，喬健、陳國強、周立方編，頁180-203。福建：福建教育出版社。

喬健、陳莉莉

1994〈婦女與宗教：大岩村的例〉。「民間信仰與中國文化國際研討會」宣讀論文，漢學研究中心主辦，4月25-28日。

游謙

1994〈宿命與非宿命：以宜蘭地區神明收契子的習俗為例〉。《臺灣與福建社會文化論文集（二）》，莊英章、潘英海主編。臺北市：中央研究院民族學研究所。

莊英章、李翹宏

1997〈夫人媽與查某佛：金門與惠東地區女性神媒及其信仰比較〉。《從周邊看漢人的社會與文化》，黃應貴、葉

春榮主編，頁63-93。臺北：中央研究院民族學研究所。

莊英章、張珣主編

1997『婦女與宗教專號』，《思與言》第三十五卷第二期。臺北：思與言雜誌社。

盧蕙馨

1994〈佛教慈濟功德會的兩性與空間之關係〉。「空間、家與社會研討會」宣讀論文，中央研究院民族學研究所主辦，2月22-26日，臺灣宜蘭。

蔡佩如

1999《穿梭天人之際的女人：女童乩的性別特質與身體意涵》。國立清華大學人類研究所碩士論文。

鍾幼蘭

1994〈金門查某佛的初步研究〉。《金門暑期人類學田野工作教室論文集》，余光宏、魏捷滋編，頁129-162。臺北：中研院民族所。

釋見擘編著

1999《走過臺灣佛教轉型期的比丘尼--釋天乙》。臺北：中天。

蘇芊玲編

2005《大年初一回娘家》。臺北：女書店。

Buckley, Thomas and and Alma Gottlieb eds.

1988 Blood Magic: The Anthropology of Menstruation. Berkeley: University of California Press.

Clart, Philip Arthur

1996 *The ritual context of morality books: a case study as a Taiwanese spirit-writing cult*. Thesis (Ph.D.)--The University of British Columbia.

- Feuchtwang, Stephen  
1992 *The Imperial Metaphor : Popular Religion in China*. London ; New York : Routledge.
- Harrell, Stevan  
1974 "When a Ghost Becomes a God" , in *Religion and Ritual in Chinese Society*. Arthur Wolf, eds. ,pp.193-206 .Stanford: Stanford University Press.
- Huang, Julia (黃倩玉)  
2009 *Charisma and Compassion; Cheng Yen and the Buddhist Tzu Chi Movement*. Harvard University Press.
- Jordan, David K. and Daniel L. Overmyer  
1986 *The Flying Phoenix : Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*. Princeton, N.J. : Princeton University Press.
- Katz, Paul R.  
1996 *Enlightened Alchemist or Immoral Immortal? : The Growth of Lu Dongbin's Cult in Late Imperial China*. Honolulu : University of Hawaii Press.
- Kleeman, Terry F.  
1994 *A God's Own Tale : the Book of Transformations of Wenchang*. Albany : State University of New York Press.
- Kohn, Livia eds.  
1993 *The Taoist Experience: an Anthology*. Albany: State University of New York Press.
- Sangren, Steven  
1983 "female gender in Chinese religious symbol: Kuan-yin, MaTsu, and the eternal Mother" *Sign* 9(1): 4-25.  
2000 *Chinese Sociologies : An Anthropological Account of the Role of Alienation in Social reproduction*. London : Athlone Press.
- Saso, Michael R.  
1972 *Taoism and the Rite of Cosmic Renewal*. Washington State University Press.
- Shahar, Meir and Robert P. Weller eds.  
1996 *Unruly gods : Divinity and Society in China*. Honolulu : University of Hawai' i Press.
- Weller, Robert  
1987 *Unities and Diversities in Chinese Religion*. Seattle : University of Washington Press.
- Wolf, Arthur  
1974 "Gods, ghosts and Ancestors" . In *Religion and Ritual in Chinese Society*. Arthur Wolf, eds. ,pp.131~182 .Stanford: Stanford University Press.
- Yu, Guang-hong (余光弘)  
1991 "Making a malefactor a benefactor: ghost worship in Taiwan" *中研院民族所集刊* 70 : 39-66。