

國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文

指導教授：余德慧 博士

牽亡

惦念世界的安置與撫慰

研究生：彭榮邦 撰

二〇〇〇年七月

誌謝

我的父母對於我不「循規蹈矩」的行徑常常有所感嘆，認為我「明明可以很輕鬆地活，偏偏要挑難走的路來走」。從台大化學系降轉到台大心理系，再從台大心理系來到東華大學族群所，不僅求學的路途一路走來彎彎曲曲、跌跌撞撞，連修業年限都比他們所認為「正常」的修業年限不知道要多了幾年。他們對我的「一意孤行」沒有怨言，只是擔心不曉得我還得辛苦多久。同時，他們也從不干涉我已然做出的決定，默默地在精神上與經濟上給予我最大的支持。所以，今天能夠順利地把論文完成，首先必須要感謝的就是不知道在暗地裡為我白了多少頭髮的父母，沒有他們的支持，我是沒有辦法靠著自己的力量一路撐到現在的。

因為我論文的難產而惡夢頻頻的余德慧老師，則是我在學術上重要的啓蒙者與指導者。沒有他在知識上的循循善誘和田野工作上的時時叮嚀，這篇論文的完成恐怕將是遙遙無期。胡台麗老師和李維倫老師在口試當中的細心指正，讓我知道自己在撰寫這篇論文時的盲點、甚至重大的失誤。老師們的建議，我或許力有未逮，未能及時在完稿中一一更正，但是兩位老師的指教，點滴在心頭。好友龔卓軍的博士論文，是本篇論文裡幾位重要思想家之間的重要接合劑，如果不是因為他對梅洛龐蒂思想詳盡的耙梳，我想必很難把握到幾位思想家之間的聯繫。

我可愛的族群所同學裕程、錦慧、啓瑞，還有台北下來的明全，在口試之前的預演裡，真是幫了很大的忙，在此一並致謝。

研究所的最後兩年，我不是待在石壁部堂，就是窩在市場四樓的房間裡，和花蓮的朋友、台北的朋友們都疏於聯絡。然而這些好友們，也都體諒我一心不能多用的簡單頭腦，「真的」一點都不來打擾我論文的寫作。我除了感謝之外，也想跟大家說「我出關了」，你們等著吧！

中文摘要

1949 年的農曆 6 月 13 日，「無極瑤池金母」在花蓮縣吉安鄉北昌村的田埔「降乩顯聖」，開始了以花蓮為發端的「末世救渡」宏業；在台灣的近代史上，則成就了「慈惠堂」在台灣沛然莫之難禦的發展。花蓮的慈惠石壁部堂自從 1950 年代的中期，迎「無極瑤池金母」的令旗崇拜，並開始「母娘」交付之救陽渡陰聖事。牽亡做為「救陰」之聖事，是讓亡者之靈透過「母娘」所訓練之鸞生（乩童）的扶身來與生者交涉。生者來石壁部堂牽亡，多是牽家中過世親人之亡靈；而生者可能是因為自身或家人的身體、運途不順遂，為過世親人移靈檢金，或者是因為亡者有所託付等等，將問題訴諸於與「亡靈」面對面的處理。在亡者之靈扶身到師姑的身上之後，生者一方面藉由與過世親人的亡靈對話，瞭解生者的問題所在以及過世親人的需求，並藉由牽亡的儀式處理，來化解生者的問題與過世親人的請託。

本論文以慈惠石壁部堂為田野現場，試圖對「牽亡」在生死關係重建上可能之意涵，進行探索性的理解。本論文的書寫策略並不直接從「牽亡」所涉及的「靈知論述」下手，而是從失親者存在處境的開顯與民間宗教「靈象徵」的「臨在」氛圍為論述的兩大主軸，來逼近對「牽亡」的現象理解，並使得在牽亡之中所涉及的象徵演示，能夠在這樣的逼近當中儼然成形。

與親人「共在」的生命滋味與「共命」的情感深度，使得失親者在親人過世之後，必須以一種「未亡人」的殘缺姿態於此世獨活。失親者走出失落的「深淵」之後，進入了一個「惦念」的世界，在深切的悲痛之中，失親者必須「重新把握」與親人共在的「曾經」，才能夠逐漸從生命的困頓當中羽化重生。然而，從「親人入夢」的現象，我們發現過世的親人並非從此就從失親者的世界缺席了，過世的親人在夢中，以一種「擬像」的方式與失親者共在，我們在夢中經驗了過世親人在暗夜裡的「重生」。夢中與親人的「擬像共在」，對於失親者來說有著一種「擬像的倫理性」，也就是說，「親人入夢」的經驗裡蘊含著失親者「曾經」向著親人、為著親人的所有感情。而「親人入夢」在中國人的文化心靈當中，是以「托夢」來著床的，過世親人在夢中有所「託付」，而失親者必須以某種方式回應，這將失親者導向了「象徵性」的實踐行動，「牽亡」正是做為其中的一種實踐可能。

然而，牽亡做為一種與過世親人的「亡靈」交涉的象徵演示，失親者的存在處境與文化心靈的接引，固然是「啟動」牽亡的重要動力，但是「亡靈」能否「臨在」卻是牽亡的象徵演示得以「發生」的重要關鍵。「靈的臨在」涉及了民間宗教的根本性格，民間宗教裡的「神」是在「神恩」之中出現，並以「靈象徵」的方式座落。「牽亡」則是以「母娘」為主要「靈象徵」的慈惠石壁部堂，對「亡靈」的一種救渡方式。「師姑」在這其中扮演著一個關鍵性的角色，「師姑」平常在石壁部堂就是做為「神」的「靈象徵」與人之間的活化者，而在牽亡的儀式當中則是以「肉身化」的方式，成為「亡靈」的「靈象徵」。從整個牽亡的流程來看，失親者在進入石壁部堂之後，在向神明「稟告」的過程中啟動了「神」的象徵，「擲筊」啟動了「亡靈」的象徵，在牽亡前的閒聊過程中鬆動了日常生活的實在感，在與亡靈「應答」的過程中，賦予「亡靈」豐沛的情感活力，「亡靈臨在」的氛圍在這一連串的過程中有了實在感。在最後，亡靈「扶身」，師姑「肉身化」為「亡靈」的「靈象徵」，失親者「象徵性」地與「亡靈」共在。在這個短暫的時空當中，與「亡靈」有關的文化象徵，也在牽亡的過程中圍繞著失親者與亡靈的受苦而啟動、調停。

因此，牽亡除了是一種對亡靈的救渡之外，它同時也是對失親者受苦心靈照拂，牽亡做為一種象徵性演示，失親者在牽亡之中已經不覺地超越了「悲傷」，而失親者「為己」與「為過世親人」兩方面的受苦心靈也得到了照拂。失親者自己活著的難處，透過牽亡的象徵演示，接上了文化象徵給出的經驗轉化；「亡靈」的現身，解決了失親者在親人過世之後的「天問」（你在哪裡？你還好嗎），而透過牽亡的象徵演示，失親者還可以提供過世親人的需要。失親者長久以來的懸念，在牽亡中得到了安置。牽亡做為一種「象徵治療」的意義就在於此。

從生死關係重建的意義上來看，「牽亡」提供了一個失親者與過世親人的「亡靈」重逢的短暫時空，在這個時空之中，失親者與「亡靈」在「肉身見面」的情懷之中共同完成某事。「見面」是短暫的，但是「不見面」之後的親人儼然以一種「亡靈」的方式「在」，而非「不在」。「牽亡」在「母娘」的靈象徵所孵育的石壁部堂中，以亡靈的「臨在」體現了亡靈的「存在」，失親者與過世親人不再生死兩茫茫，而是在蒼茫之中與過世親人仍有著生命的聯結。

目 錄

第一章 序論	1
第一節 話說從頭	5
1.1 對靈異現象的好奇	5
1.2 初入田野	6
第二節 母娘的世界	7
2.1 學習成為母娘世界的一員	7
2.2 發現母娘	8
第三節 牽亡與師姑	10
3.1 牽亡的真假	10
3.2 對師姑的質疑	11
3.3 人在做 母娘在看	12
3.4 感動的重拾	13
3.5 師姑亦凡人	13
第四節 本論文的研究方向	14
第二章 等待重生——失親者的深淵與惦念世界	16
第一節 親人關係的共命與共在	16
第二節 親人的死亡	18
2.1 死亡意味著什麼	18
2.2 在活著與死亡之間	19
2.3 共在的卑微未來	20
2.4 共命的承擔	21
2.5 親人死亡的意涵	23
第三節 失親者的世界	25
3.1 失親者的世界就是未亡人的世界	25
3.2.1 親人關係的倫理性	27
3.2.2 倫理性的向度與共命關係	28

3.3 失親者的根本處境 共命關係的斷裂	29
3.4 失親者的原初處境——深淵	29
3.4.1 深淵的空間性	30
3.4.2 深淵的時間性	31
3.5 失親者的惦念世界	32
3.5.1 惦念世界的空間性	32
3.5.2 惦念世界的時間性	35
第四節 等待生命的羽化重生	37
第三章 暗夜重生——從親人入夢走向牽亡	39
第一節 夢在石壁部堂	39
第二節 夢的意義——西方釋夢傳統的文化接枝	42
2.1 從作夢到夢的研究——研究者的立場	42
2.2 從夢的實徵研究到夢的精神分析	44
2.3 釋夢的回歸——夢的精神分析	45
2.4 夢做為潛意識的表現	47
2.5 夢的動力學錯置	48
2.6 夢的源生動力——夢的擬像性	49
2.7 夢的擬像性做為潛意識的象徵表達	49
2.8 夢做為存在的表達	51
第三節 失親者的夢與重生	52
3.1 過世親人的入夢與不入夢	52
3.2 夢中的擬像共在 過世親人的重生	53
3.3 擬像的倫理性 失親者超越的可能	54
3.4 親人入夢的文化接引 托夢	55
3.5 托夢在石壁部堂	56
3.6 從托夢到牽亡	60
第四章 靈象徵 師姑 牽亡	62
第一節 母娘降乩顯聖——慈惠堂的神聖起源	62

1.1	慈惠堂源起的神聖事件	母娘的降乩顯聖	62
1.2	母娘降乩的殊勝性	內部觀點	64
1.3	分堂的出現與母娘的靈感		67
1.4	母娘在石壁部堂		67
1.5	石壁部堂的神聖領域	神的臨在	68
第二節	從神恩到神的靈象徵	民間宗教裡的神	71
2.1	民間宗教裡神的出現	從神恩到神的面目	71
2.2	存在的邊緣處境召喚神恩		71
2.3	神的面目做為一種靈象徵		72
第三節	母娘的世界與師姑的角色		74
3.1	石壁部堂的神靈氛圍	母娘的世界	74
3.2	靈象徵的活化者	師姑成乩的意涵	74
第四節	靈象徵 師姑 牽亡		76
4.1	亡靈的靈象徵		76
4.2	牽亡與師姑的必要性		76
4.3	靈象徵的啟動		77
4.4	靈象徵的氛圍		77
4.5	亡靈的蓄勢待發		77
4.6	亡靈臨在		78
第五節	失親者牽亡原因之舉隅		78
5.1	想見面	肉身的情懷	78
5.2	對過世親人的掛心		80
5.3	未盡的人事		80
第六節	牽亡的實例演示及象徵分析		82
6.1	樂善好施的黃爸爸		82
6.2	亡靈的居所	靈骨塔	83
6.3	亡靈的居所	改墓	85
6.4	解怨		87
6.5	枉死	買罪 傳香火	90

第五章 牽亡做為一種象徵治療	95
第一節 牽亡做為一種象徵治療	95
第二節 牽亡的限制 雜音與現代處境	101
參考書目	106
附錄：牽亡須知與牽亡應注意事項	111

「有枉死的喔.姓林的是什麼人？」

千代師姑已經扶在案上有一會兒了，這是她從沈思中抬起頭來的頭一句話。廟的大殿和往常的一樣幽暗，長年的香煙繚繞已經讓頂上的燈顯得昏黃，總務又是一派客家人節儉的作風，人到哪裡，燈關到哪裡。因此，除非是難得的好天氣，否則石壁部堂的大殿總是維持在一種光線不足的狀態。

原本堂前的走道上還有一些人在閒逛，聽到師姑開口說話，紛紛都圍了進來。這時，有三個中年婦人一齊擠到師姑身後說「有有，我們姓林。」

「這個很可憐喔，年歲輕輕…」千代師姑邊說邊嘆氣，「擲筊，求地藏王菩薩讓他出來跟你們見面。」

右邊的婦人聽到師姑的話，眼眶都濕了，上前拿了神案上的筊杯，交給中間的婦人「大姊，你來擲。」

「求地藏王菩薩大慈大悲…」大姊的聲音不是很大，聽不清楚她確切的話語，但是從她的音調裡可以感受到一種急切。

筊杯落地。

「有，阿婆，是聖筊。」大姊拿著筊杯激動地說。

師姑已經回過身，緩緩坐到神案前的跪墊上。她闔著眼低頭不語，卻又好像在凝望著什麼、聆聽著什麼。

「這妳們小弟喔？他沒有在家死喔..很可憐，這個有傷，在這裡。」師姑比著自己的左邊額頭。「還有這裡.和這裡..」師姑又比了自己的胸口、大腿。

這時三個婦人已經泣不成聲。

「阿華.阿華，我大姊啦。」

「妳們免著急，妳弟弟還沒有上身咧。他在外面等，不能進來。唉唷..這麼多人在擠..」師姑突然抬頭，對著門外大喊「不要擠啦！老阿伯！你們這些好手好腳的先讓一下給這個少年的啦..這樣擠沒有意思，我聽無啦！」

「叫阿英是什麼人？」師姑問道。

「阿英是我啦，我是他的二姊。」剛剛拿筊杯的婦人趕忙湊上前去。「他要跟我說什麼是不是？」

「我就說妳們不用著急啦，等一下..他還沒有上身啦。」

「喔..歹勢啦，阿婆妳要見諒，我們第一次來，不懂規矩。」旁邊的大姊幫著說話。

「阿珠是什麼人？他現在在叫阿珠啦。他這樣叫『阿珠 喔。』師姑用細細的聲音學著說。

「那個是我女兒..嗚..」二姊忍不住又哭了起來。

「她今天沒有來，要上學啦。」大姊接著說，也是一把鼻涕一把眼淚。「那個是他最疼的姪女，帶出帶進的，算是有疼到。」

「大姊、三姊也有來啊，妳怎麼都沒有叫？」大姊邊哭邊說。

我蹲在地藏王菩薩神案的旁邊，和千代師姑之間僅有一尺的距離。我望著師姑的側臉，再望向圍在周遭的人群。人群的注視裡夾雜著等待與觀望，可是師姑只是不斷地折著她手上的報名單，眉頭鬱結。

「什麼雲..彩雲是不是？彩雲是什麼人？」一句話劃破了等待的沈默。

「我..是我。」一直沒有說話的婦人接腔。

「妳是第三的對不對？」師姑舉起手比「三」，「他跟我說妳是排第三的，這樣對不對？」

「對，對。」

「他也有叫妳啦，」師姑指著大姊說，「不過太多人在擠，我聽不清楚，不知道是婷..還是萍..」

「這個枉死的嘛，男的，尾仔，有三個阿姊，姓林啦，這樣對不對？」

「對喔？好，這樣我們到外面聽。」師姑說完就起身往大殿外走去。

「卡緊點香啊！還站在那裡看！」師姑回頭吆喝。

三個婦人頓時不知道該如何是好。我急忙指點二姊到櫃臺買一包炷香，要大姊和三姊跟著師姑的腳步先往外走。

千代師姑的身軀很小，走路的速度卻很快。走在後頭只見她瘦小的身形快速地左右晃動，然而卻有一種篤定的氣勢。其他在場也是來牽亡的家屬，在我們後面零零散散地跟了過來。

石壁部堂是以背向著石壁大山的方位座落在路邊，所以要到廟裡來必須繞過部堂的香客大樓，才進得了大殿。香客大樓的右側是稀落地長著雜草的碎石坡地。貼著香客大樓的牆壁，擺著兩張老舊的辦事桌，桌上各放著一個小小的香爐。附近的風沙不小，桌上常是蒙著一層薄薄的細沙；香爐也不是拿來供神明

的，平常的時間裡也只有兩三束燒完的炷香。但是，這個任誰經過都覺得不起眼的角落，在每一個牽亡的下午，卻是生者對死者的惦念得以抒解之處。

師姑在事務桌旁邊抓了一張圓凳子，拿到香客大樓和空地中間的通路上逕自坐了下來。我回頭看了一下，二姊已經拿著香急急地跟了過來。

「來，通通過來。」師姑示意她們到身後站定。「叫妳們小弟的名字，叫他過來跟妳們講話。」「要叫他的名字喔，不要只有叫『阿弟』。」在一旁輔助的阿蓮師姑跟三姊妹交代。

「林國華..林國華..你要卡緊過來喔，阿姊要跟你說話。林國華..林國華，你卡緊來喔..」三個姊妹嘴裡重複地唸著。

「父母沒有來喔？」師姑問。

「我們還有一個七十幾歲的老父在民雄沒有來，我們沒有跟他講，自己過來的。」

「這樣要跟他講，跟他講老父沒有來，要他原諒。」

「林國華..林國華，你知道爸爸的身體不好，不好讓他走這麼遠的路。你要原諒啊..國華..」

「你不要一直哭啊..你一直哭..我聽無啦。」師姑對著前面無奈地說。「他在叫一個什麼萍..阿萍..彩萍是什麼人？」

「嗚..是我..是我。國華，大姊和二姊、三姊都來跟你講話，你要卡緊過來喔...嗚..」

「來了..來了！」

千代師姑突然從圓凳上躍起來，向前衝了五六步出去，然後轉身，小步小步地走回來。

阿蓮師姑趕忙上去扶著千代師姑。「來啊，給他扶著。」阿蓮師姑示意要姊妹們前去攙扶。

「阿姊..阿姊..嗚嗚嗚..」千代師姑用一種幾近拖沓的方式走著，呼吸也變得小而急促。走兩三步路就要氣喘吁吁。我知道這時候的師姑已經不是那個健步如飛的師姑了，他，是林國華。

「阿姊，爸爸怎麼沒有來？阿珠怎麼沒有來？」國華在姊妹們的攙扶下來到辦事桌，阿蓮師姑幫忙把她們手中的香插進桌上的香爐裡。

「你還記得阿珠喔，她要上學不能來啦，爸爸他..我們沒有跟他講啦，爸爸不

知道我們要來，」二姊說。「我們不敢跟爸爸講，講說你已經死了..嗚嗚..爸爸年歲這麼大，怕他會受不了..」

「你怎麼會這樣..出去就沒有回來了..」大姊說，「我們都有去找呢，也有報警，可是都找不到啊。三年多你知道嗎？你就這樣失蹤。你甘知道阿姊有多傷心，你知道嗎？」

「我有給二姊托夢啊！二姊我有給你托夢，妳甘知道？」

「二姊知道啊！二姊有夢到妳回來，全身濕漉漉的，說你很冷。不過二姊就是不知道什麼意思，只是醒過來一直哭，心肝碰碰跳。」二姊說著又再流淚。「那是上個月警察來家裡，說有找到你，要我們去基隆認屍，要不然也是憨憨的都不知道。」

「對啊。怎麼會這樣？你是不是被人家害？要不然怎麼會去到基隆，還落海？」大姊抓著國華的手。

「嗚嗚..對啊。阿姊，妳知道嗎，我是歲壽不該終，被人家害的..嗚嗚...」國華轉向大姊說。

所有的等待、悲傷和冤屈都在這一刻爆發開來，三個姊妹圍著國華抱頭痛哭。

第一章：序論

第一節 話說從頭

1.1 對靈異現象的好奇

以石壁部堂為田野地點的初衷，源自於我在撰寫「初探靈異」這篇期末報告時一個想法。在「初探靈異」的報告裡，我藉由反省宋文里的「以啟迪研究法重讀碟仙」一文，提出研究靈異現象時不可忽略的經驗面向：

我們在探究靈異現象時，必須要認真考慮「遭逢靈異」這樣的經驗，在「靈異」還未被概念化的遭逢處境中多停留一會兒。以「遭逢碟仙」作例子的話，並不是只要「玩碟仙」就是遭逢靈異，玩碟仙可以不當真也可以當真，可以操弄也可以欺瞞，但是或許在某一個時刻裡真覺得自己「碰到了」什麼莫名的東西時，那種整個人被這種經驗攫獲，開始慌張、恐懼、毛骨悚然、惶恐地張大眼睛或四下張望，完全地涉入了一個莫名的氛圍時，我們遭逢了靈異。

我認為宋文里把「行動文本」當作基礎理解概念，進而提出「文本重寫」的策略來解讀「碟仙文本」、重寫「碟仙文本」，絕對有其不可抹滅的重要性，因為靈異現象勢必得在行動場域中才能夠賦形現身，而靈異現象得以形構的文化脈絡是我們在探究靈異現象時不能忽略的重要考量。但是「以啟迪研究法重讀碟仙」只處理了靈異現象的一個側面：靈異現象不僅僅是敘說，它還有前於敘說(pre-narrative)的經驗層面，也就是我在報告中論及的「遭逢」靈異的經驗；我認為，「遭逢靈異」是一種獨特的存在經驗，和我們日常生活裡的感知經驗有著本質上的差異。平常的看見、聽見是明確的，可以分辨得出事物的形廓和意義，而遭逢靈異則是一種無以名之、無以定向的經驗，在靈異的遭逢中打開了心靈的幽暗意識。所以，我在報告的最後提出以「遭逢靈異」作為研究靈異現象的切入點，希望能夠揭露靈異現象的源生處境。

寫完「初探靈異」之後，我覺得已經找到探究靈異現象的大方向。接下來的工作就是找一個合適的田野地點——一個「遭逢靈異」的第一現場。所以當我的指導教授余德慧先生建議我到石壁部堂去看「牽亡」時，我並沒有太多的猶豫，直覺應該就是這個地方了。

1.2 初入田野

於是，一九九七年中旬，我開始往返於石壁部堂和學校的宿舍之間。

剛開始勤跑田野的時候，關心我的朋友們最常問的問題就是：「你難道都不會怕嗎？」他們覺得，石壁部堂和一般的廟宇不同：一般的廟宇陽氣很盛，邪魔歪道根本不敢接近；而石壁部堂專門做「牽亡」，是一間「陰廟」，怕我到那裡會碰到什麼邪門的東西。雖然我覺得到廟裡有一種做研究的理直氣壯（正氣？），而且平日也沒做什麼虧心事，但是我必須承認，一開始到石壁部堂，實在不是讓我覺得舒服的經驗：

往石壁部堂的路比較小一點，彎彎翹翹的，而且沿路都有廢棄的垃圾，一派荒涼。騎著騎著只覺得風啊突然有點冷了起來，（陰喔，心裡偷偷地想）我到的時候其實天色已經開始暗了，有一家人正要離開...

石壁部堂好像還在整建中，上樓的樓梯都沒有燈光，樓梯間也不太採光，我一面往上爬心裡就在擔心，不知道...世會不會怎樣，怕怕的、小心翼翼的。一邊拜我還一邊在觀察地形地物，「到底牽亡的地方在那裡咧？」，兩側那些看起來陰暗的廂房都是我想像中的牽亡處...

回來的路上更暗了，路上的廢棄物一堆堆地進入視線又離開視線，我有時候會仔細地看一下那些廢棄物，總覺得會看到屍體，可又最好不要真的出現。

變冷了，迎面而來的風裡還有看不到的小蟲不斷地打在眼鏡上打在臉上，有點噁心。看到兩旁的店家的燈光讓我輕鬆了許多，我想是人氣讓我輕鬆的吧，迎面穿梭來的人也是，看到人真好。

到石壁部堂以後的一個月，我甚至開始懷疑自己是不是「撞邪」了：

今天從石壁部堂回來，身體狀況有點不太正常，不知道是咖啡喝得多了一點，還是今天被鸞桃師姑神也似的牽亡嚇到，反正就是覺得有什麼東西在體內亂衝亂撞的，氣很不順。

從廟裡出來時間還早，不過五點多，開始覺得不太對了。先到全國電子去逛了一下，又到王記茶鋪花了 35 元點了一杯珍珠奶茶冷靜冷靜，可是到家教學生家的時候還是覺得心慌意亂。今天沒有家教，因為有一個學生沒有出現，可是就是沒有辦法直接回學校。從國聲戲院前面繞了過去，想要看場電影沖掉情

緒，終究沒有進去，覺得這樣就放過自己有點廉價，浪費感覺。只想找人說說話或是做什麼都好，一念間閃過賣銀飾的 Ohai，車子一拐彎就往三商奔去。居然哥哥楊也在。吃了他的一個紅豆餅之後，開始說，說我怪怪的狀況。他懂世，他說前一陣子跟東昌巫師祭時也一樣，回來都會「神神」的，我開始往這個方向設想自己的狀況。煞到嗎？壞東西跟上了嗎？

還有其他陸續發生的事件（在回宿舍的途中幾次幾乎要出車禍，甚至還撞傷、撞死過兩隻貓），讓我覺得事情實在是變得有點不太對勁。本來是準備到石壁部堂研究「遭逢靈異」的經驗，結果自己先被靈異攫獲了，靈異赫然籠罩著當時的生活。在那一段時間裡，我對到石壁部堂去有一種強烈的排斥感，因為擺脫不掉如影隨形的不安全感。總是在猶豫掙扎了幾天之後，勉強拎著自己到廟裡，等到師姑牽亡結束，就飛也似地逃回宿舍。

第二節 母娘的世界

2.1 學著成為母娘世界的一員

有一天下午我準備騎車回宿舍，阿蓮師姑叫住我「少年的，怎麼不留下來吃飯？」那天牽亡的人比較多，當阿蓮師姑開始收拾東西的時候，天色都快暗了。我實在不好意思拒絕，就留了下來。用餐的時候阿蓮師姑問我「你最近安怎卡少來？」，我就把事情的原委一五一十的告訴她。師姑沒有多說什麼，只叫我等一下去拜拜，說母娘會保佑的。「拜拜？」我才發現自己除了第一次來的時候進過廟裡拜拜之外，接下來的幾次都是直奔牽亡的現場。用完餐後，我走進正殿，拿起炷香，開始對著母娘的金身說話。沒有什麼奇蹟發生。我只覺得自己實在很笨，連話都說不好，恐怕母娘要幫忙也不知道從何幫起。不過，我倒是從此養成了習慣，到廟裡的第一件事情就是拿香拜拜，當作是跟母娘請安。那之後我在廟裡用餐的時間多了，同時也開始在廟裡幫忙做一些事情。

那一陣子，廟裡正為了中元超渡法會的事情忙得不可開交。超渡是廟裡每年一度的盛會，按照石壁部堂的往例，在活動開始之前大概一個月，分組的工作任務就已經大致分配完畢，這是堂裡「公」的部分。然而除了「公」

的部分，每個人還有自己「私」的部分要做。超渡的時候要燒掉大量的紙蓮花和紙元寶，除了有一些蓮花是要獻給母娘之外，其它的部分都是每個人自己要做的功德，做給自己的親人、祖先、地基主和冤親債主。所以除了看師姑牽亡之外，我就是幫著廟裡的師兄師姐摺紙，摺完蓮花摺元寶。由於有了具體的事情可以幫忙，雖然稱不上是廟裡的一員，但至少也不是一隻無所事事、惱人的蒼蠅(social creeps)。¹

只要待在廟裡，每天都有摺不完的元寶和蓮花，但總算覺得自己在廟裡有了落腳的感覺。過了七月超渡的忙碌，一些來幫忙的師兄師姐又回到各自的工作，廟裡的生活節奏又慢了下來。廟裡的生活步調和外面的社會生活有著截然不同的節奏感：一般人的生活以工作為中心，工作五天半，週六下午以後是休息的時間；而廟裡的生活節奏是以「法會」為主旋律，忙完了七月的超渡法會，就等著迎接九月的拜斗法會。「今天是星期幾」只有在和廟以外的社會生活掛上關係時才有意義：「今天星期六」可以拿來預測來牽亡的人數肯定要多於往日。在一個法會和下一個法會之間，生活是相對閒適的。

2.2 發現母娘

一場超渡法會下來，我才開始跟廟裡的人們有比較親近的情誼，而且某種特屬於菜鳥研究者的「緊繃感」正在消失：我不再刻意地盯著每一場牽亡，不再刻意地強記每一段對話，反倒是花了更多的時間幫著做廟裡面瑣碎的事務。廟裡除了常設的辦公室行政人員和幾位師姑之外，還有一些「掛單」在廟裡的師兄師姐。他們會來到石壁部堂，多半是「母娘」的意思。有的是母娘要他們來「閉關」，躲過劫數；有的則是基於靈修的必要到廟裡來「訓身」。他們在廟裡並沒有什麼是「必須要做」的事情，打掃、採買、換供品、修廁所、摺蓮花，都是基於個人的意願來「為母娘做一點事」。他們的離開和來是基於同樣的理由，母娘覺得「時候」到了，他們就可以打包離開石壁部堂。有的一待就是一年半載，當然也有一些是幾個禮拜就離開。我常跟「來給母

¹ 這是 John Van Maanen 對田野工作者的嘲諷。他還用了其他的形容詞，包括「秀斗的客人」、「到處管閒事的傢伙」、「無可救藥的蠢蛋」、「白目學者」、「上面派來的間諜」、「政府的走狗」等等，嘲笑田野工作者在民族誌裡把自己描繪得道貌岸然。

娘養的」(他們這麼戲稱自己)的師兄師姐一起工作、聊天，其中有一位師姐，大家都喊她「阿霞」。

阿霞原來是台中一家補習班的班導師，母娘醫好她的痼疾，便要她跟著新竹某慈慧堂的師父學救世。後來因為母娘告訴師父，叫他這幾年要離開家鄉，不然會有災厄，阿霞也就跟著師父到石壁部堂來暫住。阿霞一邊幫著做事，一邊也在廟裡訓乩。師父說他也是從石壁出去的，從他口中，我才知道原來石壁部堂一直是乩童的訓練場，而且從石壁出去的乩童，絕對是貨真價實的真料。雖然在石壁部堂生活吃、住都靠廟裡供應，但是生活總是還要花錢。阿霞的家境並不富裕，在師父的堂裡訓練時，已經把她工作時存下來的積蓄花得差不多了，到石壁以後開始得跟家裡拿錢。對阿霞來說，辭掉台中的工作跟著師父訓乩，已經是生命的大轉彎，現在還要跟家裡伸手，說什麼她都覺得非常的過意不去。母娘曾經跟她說，閉關之後就可以回去了，結果後來她問母娘，母娘又要她留下來，這完全打亂了她的計畫。她跟我說「母娘不肯讓她走」的時候，眼淚忍不住掉了下來。對我這個可以說離開就離開的人來說，這實在是難以想像的折磨。

我這才瞭解，我以為我是往返於「石壁部堂」和「學校」之間，其實我是往返於兩個「世界」：一個是「母娘」的世界，一個是「我」的世界。我也才瞭解，這種生活韻律感的差別，絕對不是只有過農曆或過國曆的差異，它的底層其實是兩個世界的分別。阿霞的眼淚讓我知道，廟裡的人活在神靈的氛圍裡(in front of Gods)，生活可以閒適，但是絕不輕鬆。

我慢慢可以體會，「母娘」在石壁部堂是何等重要的「存在」。對我這個原本「不拿香」的讀書人來說，「母娘」原本不過就是神話裡的人物，祂和其他華夏諸神，都是謎一樣的存在。接近「母娘」的方法絕對不是拿香跟祂說話，而是用歷史學來考據，透過神話學來詮釋。但是現在，雖然我還是看不到「母娘」(唯一用眼睛看得到的就只有母娘的金身)，但是只要待在石壁部堂，我處處可以感受到母娘的「臨在」。母娘的臨在是廟裡每一個人的生命圓心，祂活在師姑每天例行的拜拜裡，活在來問代誌的人的乞求裡，活在師兄師姐的生活瑣事裡。而現在，不僅僅母娘「活著」，連其他神祇的形象也跟著「母娘」一起鮮活了起來。

第三節 牽亡與師姑

待在石壁部堂的第二年，有空就到廟裡走走已經變成一種習慣。閒來無事就和阿坤師兄、趙仔一起窩在廟埕邊的長椅上抽煙、吃檳榔、殺時間。中午過後，牽亡的人陸續來到石壁部堂。下午三點半的牽亡開始之前，來牽亡的家屬如果沒有什麼特別的安排，通常就在廟的周圍逛逛。這時候我會利用這一段時間，和家屬們聊一聊，告訴他們牽亡的報名表放在哪裡、該怎麼填寫、牽亡的大致流程是如何，同時也藉著這個機會瞭解他們的來處和打算牽亡的對象。因為廟裡實在沒有一個地方可以好好坐下來說話，我的指導教授余德慧先生特別捐了一部茶車給廟裡，讓我有機會一邊泡茶，一邊和家屬說說話。

3.1 牽亡的真假

當家屬們知道我是待在石壁部堂做研究的時候，他們免不了會問我「你覺得這裡靈不靈啊？」、「你覺得牽亡是真的還是假的？」這一類的問題。除了告訴來牽亡的家屬牽亡的流程之外，我並不想先給他們一個斷言、一個既定的印象，我通常回答他們「有人說靈，也有人說不靈哦。我個人是覺得有很多事情很玄妙、不可思議啦。」家屬會向我探問牽亡的虛實，其實不難理解，因為他們希望從我這裡求得一個保證，保證他們可以不虛此行，牽亡「真的」能讓他們和過世的親人見面了。我的回答是希望保留一些空間，讓牽亡的儀式本身來回答他們的問題。

但是，如果不論問答的處境性，這個問題可以認真地被回答嗎？這可真是個難題。「牽亡是真是假」其實並不只是一個疑問句，它是由一連串的疑問句構成的：「人死後有靈魂嗎？」、「既使人死後真的有靈魂，魂是可以牽的嗎？」、「魂如果可以牽，師姑真的有能力可以牽到亡魂嗎？」、「牽亡不都是千篇一律，你怎麼知道師姑不是在假裝？」、「牽亡的背後不就是錢的問題而已嗎？」。其實我們還可以無止境地追問下去，來逼問所謂「牽亡的實相」。我不止一次地被迫要面對這些問題，不管是別人的質問，還是我自己的困惑。問題的關鍵在於：如果我自己都不能肯定牽亡的「真實性」，那麼又怎麼能夠煞有介事地把它寫出來呢？

3.2 對師姑的質疑

最讓我動搖的一次是和某位師兄在喝酒時的談話。這位師兄本身也是石壁出來的乩童，在北部自己有一個堂。這次母娘找他回石壁部堂，是為了幫廟裡做一些建設：

「唉，現在不比以前啦。你也看到啦，上次××宮來廟裡進香，我們有沒有派人出去接駕？沒有嘛！連一個像樣的都派不出來。師姑們都老了，都不活動了。」

幾杯黃湯下肚之後，師兄提起上一次××宮來廟裡的事情。

「人家是出動三個乩手哦！我實在是看不下去，才會出來接駕，不要對人家失禮嘛！人家也是遠路來到這...」師兄一口氣喝完手中的紹興，說「你說對不對？」

我只好點點頭。

「跟你講啦，石壁會到今天這種地步，不是沒有原因的。」他邊倒酒邊說「她們（指師姑）現在根本都沒有照母娘的話來做，母娘叫她們渡陰是為了眾生哦，現在她們呢？說來說去還不是為了這個...」他對著我比出「錢」的手勢。

「廟裡在喊沒錢，為什麼沒錢？錢都沒有進廟裡嘛，去叫師姑捐出來啊！你有沒有算過，紅包錢一天可以收多少？每天就算只有十個人好了，一天也有...」雖然師兄還在滔滔不絕地講，我覺得已經開始頭暈坐不住了。紹興酒喝不習慣是一個原因，最主要應該還是師兄酒後說出來的話。他的話實在是太傷人了。就我所知道的，冥紙的錢、油香錢也都歸廟裡啊！我當然常常看到來牽亡的家屬把紅包塞進師姑的口袋裡，但是那都是心意啊！不是嗎？師姑們難道就這麼不堪嗎？當我的心裡還在為師姑們辯護著，他卻接著說出更晴天霹靂的話...

「像那個××師姑，她現在牽亡都是牽假的啦。她上一次很緊張地跑來問我該怎麼辦，我問她什麼代誌，她說法力被母娘收回去了。我就跟她說，要把那個.法力被收回去了要怎麼牽亡，你說？」

我的腦袋轟轟作響，只能聽他繼續不停地說。

師兄的話在我的心裡餘波盪漾，使得我有好一段時間沒有辦法專心地看牽亡，也沒有辦法跟師姑們有說有笑。盤旋在心裡的只有一個疑問：「真的像

是師兄說的那樣嗎？」面對師姑變成是一件困難的事，我怕面對師姑，怕從她們眼中看到不誠懇、貪婪。我成了名符其實的小間諜，每天在計算師姑們一天可以收多少紅包、中飽私囊多少錢。但是同時，我的心裡仍在不斷地為她們辯護：「要比削錢的話，心理醫師才削爆了呢！講話還要算鐘點費。」我對師姑的信任感正在風雨中飄搖。

這種日子過得真是折磨人。我對師姑們的信心危機，也連帶影響到我對牽亡的「真實性」的認定。

3.3 人在做 母娘在看

有一天，阿添師姑喜孜孜地跟我說「阿弟啊，上次那個剛剛打電話來，說已經好了喔。」我聽得滿頭霧水，「汐止來的那個啊！」師姑一提醒我才想起來她說的是誰。

阿添師姑是當初母娘收的「七仙女」之一，不過她現在人住在花蓮市，只有別人找她辦事的時候才到廟裡。師姐的老公幾個月前到醫院檢查，醫生發現他得了口腔癌，而且情況滿嚴重的。一個月前，師姐為了她老公的病特別找阿添師姑來幫忙。我記得當時開的藥方很特別，裡面有「屎蟲」、「蜈蚣」一類的毒物。阿添師姑特別告訴我說，拿這帖藥方去中藥店，人家不用問就會知道是神明降下來的藥方，因為平常的中醫師是不會用這些東西的。

我覺得這真是太不可思議了，「怎麼會知道是『好了』？」我接著問師姑。「去醫院檢查的啊，癌就自己消失了。醫生也覺得很難相信。」「看你有沒有誠心跟母娘求啦。以前廟裡的一個委員，你上次也有看到啊，很瀟灑的那個，也是得癌症，母娘後來一樣把他醫好了。母娘如果看你這個人值得救，誠心求祂都會救的啦。」「師姐他們什麼時候來還願？」我想找機會和他們聊聊，便問師姑。「電話裡沒有講喔。這種事情在個人啦，自己有心就會回來。」「那有沒有回來還願的嗎？」我問。「有喔。現在人就是這樣，需要的時候就來求，好了以後就什麼都忘了。」「不過母娘都有在看啦，好壞都記得清清楚楚。」師姑最後補充一句。

「母娘都有在看啦，好壞記得清清楚楚。」我不禁暗暗想著。

3.4 感動的重拾

某一個下午，陳先生帶著一家人到石壁部堂來牽亡。陳先生家裡總共來了五個人，包括陳先生、他的太太、他的兩個姊姊、和陳先生的女兒，他們是要來牽剛過世滿一年的阿公，也就是陳先生的爸爸。那天，我沒有全程跟著陳先生一家人，在他們開始燒紙錢的時候，我才靠近他們的身邊。土地公已經在催「阿公」要回去了，「阿公」還拉著小孫女的手。「阿公」的表情顯得很悲傷，因為他一手帶大的孫女認不得這個從來沒有見過的「阿公」。陳太太在旁邊拉著女兒的衣服說「叫啊，趕快叫阿公！阿公最疼妳了，怎麼都不叫？」，小女孩就是嘟著嘴什麼都不說。最後，在她小小聲叫出「阿公」的時候，「阿公」剛好離身，而小女孩也哭了出來。接著就是一陣嚎啕大哭，陳太太趕緊把女兒抱起來，一邊拍、一邊安慰她「不哭，不哭喔」。

我在一邊紅著眼眶，久久不能說話。我想，小女孩應該還不懂什麼叫做「遺憾」、什麼叫做「悔恨」，只是在她「認」了「阿公」的同時，「阿公」又沒有了。小女孩和「阿公」錯身而過的哭聲激動著我的心靈，對目睹這一切的我來說，沒有什麼比「阿公」的悲傷和小女孩的哭聲來的更真實的了：所有之前的疑問都不重要了，牽亡的「實相」不在他處，就在眼前真摯的情感裡。

打開了這個心結之後，我才瞭解到，自己似乎是被鑽牛角尖的態度繞了一大圈，才又重新回到第一次看牽亡時受到的感動。關於「牽亡」的理解，如果離開這種動人的力量，就變得瑣碎平庸，遠離了「牽亡」本身存在的理由。絡繹不絕牽亡人潮，在在見證著「牽亡」裡必然有某種我尚未把握到的「人心」，而我能做的，就是「理解」(understand)。

3.5 師姑亦凡人

整個心態放輕鬆之後，我發現自己對師姑也沒有什麼信心危機了。我覺得自己以前幾乎是一種「入聖」的「修行者」的角度在責備師姑的行為，而這種道德的要求，其實來自於我之前對藏傳佛教「上師」的理解。「上師」是以他的「行止」，而不僅僅是「教誨」，帶領他的弟子們。換句話說，他的修行必須體現在他的行為之中，這樣弟子才能以全心依止於上師。藏傳佛教的

某些上師之所以為弟子所唾棄，往往不是因為他的教誨，而是因為他的行為失去了做為一個「上師」的條件。

師姑不是「上師」，師姑和我們一樣都是「凡人」，甚至比我們還要更「平凡」：因為她們所受教育不多，從社會經驗裡磨出來的想法往往很俚俗。師姑也會貪小便宜、也會沾沾自喜，同時也會犯錯。她們「超凡入聖」的時刻，是「母娘」或其他神靈借了她們的身「辦代誌」的時刻，離開那個當下，就又是凡人一個。我想，一定有母娘的乩童犯了不小的錯，才會出現這樣的 瑤池金母勸世金言：

你們要知道，當 母娘附你們的體辦事（救世濟眾）時，你們是代表「母娘」，但 母娘從你們的體退掉後，你們便只是一個凡人，與一般的人沒有差別，這點大家一定要認識清楚，否則便會害人害己。以前 母娘也曾提過，走 母娘這條路是可信不可迷，一旦迷的時候， 母娘和眾仙佛要救你便要費一番功夫了！所以，自己要隨時保持警覺心，要以智慧去分辨，千萬不要走偏了。

絕對不可一面拜 母娘，但卻一面壞事作盡。各位契子女們，舉頭三尺有神明，不要以為你們做什麼， 母娘和眾仙佛都不知道啊！尤其是明知故犯，罪加一等！ 母娘是慈悲的，總是希望你們做錯事時能夠之錯、悔改、回頭；但若一味地執迷不悟，不知悔改，終究難逃其罪，不是 母娘或眾仙佛對你們怎麼樣，而是你們的心中靈（本靈）在作用、折磨、處罰你們。²

在石壁部堂研究的後兩年，我租屋在花蓮中華市場的樓上。待在市場裡，總難免聽到一些閒言閒語，廟裡的好說閒話，對我來說，跟市井小民的閒言閒語沒有兩樣。所以我想，一些對師姑行為的質疑，還是讓「凱撒的歸凱撒，母娘的歸母娘」吧。

第四節 本論文的研究方向

所以，理解「牽亡」在生死關係重建上的可能意涵，將是貫穿以下各章

² 善琴慈惠堂印贈， 瑤池金母勸世金言，《走過十年歲月》，台北：善琴慈惠堂，1996，頁 27-28。

的主要考量。在第二章，我將以「他者」與「我」之間的倫理性出發，討論親人關係裡的兩個根本的向度：「共在」和「共命」。其中，「身體的共在」是親人關係的根本基礎，而「共命」則是親人關係裡的情感深度。以「共在」和「共命」為基礎，我將接著闡述親人的「死亡」對親人關係所造成的斷裂。親人的死亡使得失親者必須以「未亡人」的姿態於此世獨活，而這個存在處境的揭露，包括失親的「深淵」和「惦念」的世界，將是本章最後的重點。

在第三章，我將從「夢」的根本意涵的揭示開始，將「夢」當作理解失親者存在處境的重要現象。過世的親人可以「入夢」，意味著失親者已經有從「惦念」的世界裡重生的可能。而夢中與親人「共在」的「擬像倫理性」，則是我們理解「托夢」現象的基礎。「托夢」是將失親者帶向「牽亡」的重要原因之一，因為親人「托夢」導向失親者的實踐行動，而「牽亡」做為一種與亡者交涉的民間宗教儀式，恰恰可以提供失親者完成過世親人託付的象徵性場域。

在第四章，「靈象徵」將會是一個重要的概念。一開始，我將從慈惠堂創堂的「神聖事件」，闡述「母娘」的「靈象徵」如何造就了慈惠堂的興起。接著，從慈惠堂的宗教活動裡，我們發現了民間宗教的獨特性，「神的臨在」。民間宗教裡「神的臨在」意味著，「神」的「靈象徵」在民間宗教裡還保持著相當的活力，而這和民間宗教裡的「神」的源生處境有關：「神」總是出現在「社會理性」不及的荒野，救民於苦厄之中。接著，我將闡述石壁部堂如何以「神」的「靈象徵」為中心，孵育著民間文化裡的眾多「靈象徵」，而這其中關鍵性的角色就是「師姑」。「師姑」做為「靈象徵」的活化者，中介著「靈象徵」與人的受苦「心靈」。最後，我將以實例的演示，闡述師姑如何在牽亡裡，為失親者進行象徵儀療，並說明牽亡所涉及的文化象徵。

在第五章，我將就前三章已經展開的論題做一個總結。首先，我將就「牽亡」做為一種「象徵治療」做一個總的討論。接著，我將會對「牽亡」的限制、雜音和現代處境進行討論。最後，我將以「靈性經驗」的失落與重拾做為本論文的總結與展望。

第二章：等待重生——失親者的深淵與惦念世界

第一節 親人關係的共在與共命

並不是在我們生命中曾經出現過的人的死去，都會讓我們哀慟。一個小學同學的過世或許讓我們震驚，但不會讓我們傷痛欲絕。我們無寧說是被「死亡」本身震攝住了——生命的脆弱易碎，因為一個曾經與我們邂逅的人的過世而短暫地閃現。但是，隨著時間的流逝和生活裡無可避免的繁忙，這個人的死亡會像過期的舊報紙一樣在我們的記憶中逐漸泛黃，最終被我們淡忘。然而，有一些人的死亡卻不會這麼輕易地就被遺忘，他們的過世就像是割去了我們的心肝血肉，就算傷口癒合總還會隱隱作痛。這些人，我們稱之為「親人」(the beloved ones)。

「親人」不是一種表面上的「甜甜蜜蜜」，相反的，我們可能一天和他說不上兩句話，對他上廁所不沖馬桶的壞習慣厭惡到極點，對他整天強霸著電視無可奈何，被他整夜隆隆的鼾聲搞得神經緊繃，但是，他們的「在」，給了我們生命根本的安心。我們在錯綜著複雜情感、愛惡交織的關係底層裡，「認」了他們為「親」¹。一旦親人即將不在，我們從生命的底層哭泣：

阿貞說她是「爸爸的女兒」，和母親一向不親，雖然看到妹妹和媽媽之間可以東家長西家短地閒聊的時候，她不免會有一絲的羨慕，不過「爸爸才是她的天」，她可以花上幾天的時間每天纏著爸爸，就要他把對女兒的愛用嘴巴明白地說出來。她常說「我有爸爸可以靠啊」，天大的事情，她都有爸爸在後面撐腰。

阿貞的家是在市場裡的一間小雜貨鋪，從小在市場長大，她對市場的閒言閒語深惡痛絕，只要知道那些市場的女人窩在攤位的角落說他們家的閒話，她從攤位經過時一定惡狠狠地盯著那些女人，讓她們心生畏懼而自動閉嘴。偏偏阿貞的母親也是長年在市場裡練就一身三姑六婆的本事，「惡口」的本領不下於市

¹ 余德慧 (2000), 哀傷理論, 未發表。

場裡其他閒話的女人。阿貞常常為了母親的「口無遮攔」氣得當場和她翻臉，幾天不說話。最近一次和母親吵架，就是因為母親又犯了不留口德的老毛病。

「市場外面那家金紙店老闆才死沒幾個小時，市場裡就有人說她老婆在外面有男人。那些人那樣說說也就算了，我自己的媽媽也跟人家口沫橫飛地說著人家老婆的不是，她們這些女人都不用拿刀殺人啦，用嘴巴就可以把人家說死。我氣得當著客人的面就跟她吵起來。」

「我尤其受不了她和道場的人在一起的時候，口口聲聲『阿彌陀佛』的和善。那種對人的寬厚、和善，平常怎麼都不拿出來呢？只有對她的師父、師兄們，她才會拼命『阿彌陀佛』。」

「你現在知道我為什麼都要拖到很晚才回家了吧？因為我根本就不想回家。回到家裡就我跟她兩個人，根本就不知道她又要蹦出什麼話讓我生氣。所以我店收一收關一關，車子開著就在街上閒逛，拖到身體實在很累了才回去。回家以後直接洗澡完上床睡覺，隔天一大早就出門。整天做生意已經很累人了，實在不想因為再跟她說話而讓自己生氣。」

阿貞自己在外開店，弟弟妹妹也都有自己的工作，所以自從阿貞的父親兩年前過世後，家裡的雜貨鋪就是阿貞的母親在守著。這幾年傳統市場逐漸沒落，加上便利商店到處林立，阿貞家裡雜貨鋪的生意更加大不如前，常常是店開了一整天，卻只有一千塊不到的收入，每天還得花上幾個小時把雜貨搬進又搬出，這對她年近六十歲的身體來說，是一個很沈重的負擔。阿貞的母親於是把店裡的貨清一清，準備了一了她多年的心願，到中部的禪寺跟師父出家。

阿貞的母親要離家的那天晚上，她很早就回家了。母親要搭乘凌晨出發的那一班火車，在等待的幾個小時裡，阿貞都在聽著隔壁房間母親收拾行李的聲音。躺在床上的她甚至怨起過世的父親，要不是他就這麼撒手離開，這個家也不會像現在這樣支離破碎。阿貞說，她其實很想叫母親不要離開，可是一想到母親談到出家這件事情的時候，臉上所呈現的興奮與喜悅，便讓她沒有辦法把話說出口。她知道母親一個人在家裡的生活實在了無生趣，不過就是等死。所以她只能聽著隔壁房間的聲音，自己窩在被子裡掉眼淚。在母親臨行前，阿貞特別幫她準備了一些車上可以吃的素食點心，「火車上沒有賣素食的東西，我怕她路上餓著。」阿貞說。

對阿貞來說，她實在是沒有辦法把「出家」當做是一般的遠行，因為她

熟悉的「母親」的身影，那個愛穿漂亮衣服、愛道人長短、愛喝伯朗咖啡的囉唆女人，每天凌晨時分從廚房飄上來煎荷包蛋的油煙味，在這一去之後，將不會再出現在這間二三十年來共同居住的老房子裡了。母親的出家，就像是再一次失去家人一般苦痛。最讓阿貞難過的一點是，她認為母親的離去，多少是因為自己沒有辦法讓她過像樣的生活；她說，「家人」，就是再困難都要一起過活，結果現在她連這一點都沒有辦法為母親做到。

我們發現，親人的關係是一種「共在」(togetherness)的人倫關係，而不只是「共現」(co-presence)的空間關係，親人的「在」，給了我們生命的安心，我們在生命的底層和親人有一種「共命」的關係，這是親人和我們之間的根本牽繫；親人的關係是雙方都「為」彼此的存在而存在(being for each other)，而不只是單純的同在一起(being with each other)²。在和親人彼此陪伴的生命時光裡，我們從親人和我們共處的身影、話語，動作之中，照見了我們的親人「向」著我們、唯一而不可取代的「面貌」³。

第二節 親人的死亡

2.1 死亡意味著什麼

然而，死亡剝奪了這一切。死亡出其不意地降臨，在我們沒有料到的時刻，降臨在我們周遭的人身上。我們總是先面對「他人」的死亡。他人的死亡，尤其是「親人」的死亡，往往是我們生命裡面對「死亡」的深刻經驗。

我們的時代精神傾向於用「個體」的死亡，來界定一個「人」的死亡；而在當代臨床醫學的目視(regard)底下，「個體」無非就是「有機體」：不管是用心肺死(cardiopulmonary death)、腦死(brain death)、還是腦幹死(brain stem death)，都是把人的存在當作是「有機體」，而以有機體的活動停止，來作為「死亡」的定義。在醫院裡習慣將一個病人的死亡宣告為“expired”，我們可以用諷喻的方式來理解：對不起，這個人已經超過使用期限了。

² 齊格蒙 包曼(Zygmunt Bauman),《生與死的雙重變奏—人類生命策略的社會學詮釋》，中譯本，台北：東大，1997，頁 65-66。

³ 依曼紐爾 利維納斯(Emmanuel Lévinas),《上帝 死亡與時間》，中譯本，北京：生活讀書 新知三聯，1997，頁 8。

人命如罐頭。

我們絕對承認，也無從否認，人在此世的存在必須要以「身體」的存活做為基礎條件，而人的身體跟其他的生物體沒有什麼兩樣，都是「有機體」，必然會衰敗，也總有停止活動的一天；但是一個「人」的死亡，絕非僅是「有機體」的死亡。當我們聽到一個因為親人過世而傷痛不已的朋友，淚眼對著我們說「他死了，我的一部份也跟著他死了」的時候，我們有理由相信，這位朋友正在向我們傾訴「死亡」的某些未被醫學道盡的意涵。

當代醫學藉著對人的生理過程和疾病的認識有效地延長了人的壽命，但是在這個同時，也衍生了一些新的處境和問題。醫療技術的進步創造了一種「邊界處境」：當人的生命得以在「非自然狀態」下苟活，當某一個生命的存活與否仰賴另一個臨死生命的器官捐贈時，我們對於「什麼是生命」而「什麼又是死亡」等問題難免充滿困惑。但是，我在這裡並不準備踏進「定義死亡」的烽火線——這個由醫藥倫理學、法理學、科學、哲學、神學共同參與，至今仍然是煙硝味十足的戰場；我在這裡準備做的是，藉由反思這個當代醫學創造出來的「邊界處境」和人在處境中的臨事，讓「他人」的死亡，特別是「親人」的死亡所蘊含的存在意涵，在這個「裂隙」中揭露開來。

2.2 在活著與死亡之間

如果你是一個父親，當你面對至愛的兒子在病床上昏迷不醒，生命如風中遊絲，沒有輔助的呼吸器就不能存活時，你怎麼看待眼前的這付軀體？他還是你熟悉的那個兒子嗎？如果你知道他曾經提過想要捐出身體的器官，但是他現在的意願已經無從確認，你會作出什麼選擇？捐贈，還是不捐贈？如果你已經決定幫他捐出身上的器官，在什麼時候你會向你的兒子告別，而讓醫生動手完成他的心願？

在日本以寫實文學著稱的作家柳田邦男的次子洋二郎，在二十五歲那年，選擇以自殺的方式結束他自己的生命。洋二郎在被父親發現自縊後的一個小時內，就住進了醫院的急診中心。從住院開始到拔掉呼吸器醫生正式宣佈死亡，洋二郎一共在醫院裡待了十一天。在這十一天裡，洋二郎不曾甦醒。

洋二郎是一個心思纖細的年輕人，喜歡卡夫卡，喜歡大江健三郎，喜歡米勒和塔可夫斯基，就是不喜歡此時此刻環繞在現時四週的人群和這些人群所構成的社會。國中二年級就開始顯得無法適應這個社會，甚至是被學校和

同學排斥，被精神科醫師下過各種診斷，被成功或不成功地心理治療著。⁴他害怕自己死後遭到遺忘，又覺得自己活著也不被社會需要；但是和他一起暑假游泳的朋友 S 子卻沒有這麼想，她暱稱洋二郎為「查理」。那個在史奴比漫畫中對任何事都煩惱迷惘的查理布朗：當我去買課本的時候，查理會幫我看著包包；當我對物理有不懂的地方時，他也會耐心地安慰我。現在回想起來，查理對我真是太好了。／每當我無精打采時，查理總會跑過來問候我：「這種德行一點兒也不像妳耶，妳怎麼了？」或是從後面拍拍我的肩膀，「嘿」地一聲跟我打招呼。／其實都是他在照顧我。／說什麼沒有人需要他，根本沒這回事兒。／查理有一種讓人放寬心的力量。⁵

面對躺臥在病床上，既使自己心有所苦，也要努力按捺自我，親切地關心周遭朋友，但卻已經陷入重度昏迷的兒子，柳田邦男，一個向來關注當代醫療與死亡議題的作家，被殘忍地拋入用自己的生命來檢驗過去所寫種種的艱難處境。

2.3 共在的卑微未來

第一天，洋二郎心臟復甦成功，但是腦部的生命跡象卻相當微弱，接著的第二天，醫生的診斷顯示情況並不樂觀，極可能演變成腦死，最好的狀況則是變成植物人。面對這麼殘忍的情況，柳田邦男一家人只能把希望寄託在「或許還可以是植物人」這麼卑微的未來上：

我覺得我們應該樂觀一點，萬一洋二郎真的變成植物人，我們也不要放棄希望，就算用盡了各種方法，還是不能讓他開口說話，那就期待他至少會笑會點頭。

洋二郎最喜歡森林的綠意了，到時候我們就找個有那種環境的地方，全家一起搬過去。

第二天聽完醫生對洋二郎病情的說明後，柳田邦男和大兒子賢一郎來到洋二郎的病床邊：

⁴ 柳田邦男，《犧牲》，中譯本，台北：商智文化，1999，頁 6-7。這裡對洋二郎的人格描述，引用自王浩威為本書所寫的序言 所有人可能出現的生命空間。

⁵ 《犧牲》，頁 111-112。以下繼續引用本書部分以仿宋體表示，不另行加註。

我把手放在他臉頰上，並在他耳邊喊了好幾聲：「洋二郎！」可是他卻一點兒反應也沒有。

我握握他的手，摸摸他的腳，並且掀開他所穿的急診病服，把手按在他的左胸上。這個壯挺的胸膛膚色粉嫩而且依然溫熱，心臟也相當有力地跳動著，感覺和平常睡覺沒什麼兩樣，彷彿只要喚醒他就可以一道去游泳池游泳似的。看他這個模樣，實在很難叫人相信他的腦子已發生嚴重損傷。

第三天，洋二郎大腦皮質的機能幾乎完全喪失，情況更趨惡化。賢一郎發現一個現象，洋二郎不斷地掉眼淚：

最後賢一郎問了一個令人意想不到的問題：

「我弟弟眼裡一直流出眼淚我不斷地幫他擦掉，他應該不是在哭吧？」

對於這個問題，富岡醫師似乎也有些困惑。

「這應該是一種生理現象，而不能算是情緒性的哭泣，只是我也不清楚為什麼會出現這樣的生理現象。」

雖然可能只是單純的生理現象，但是基於骨肉親情，我們難免會覺得洋二郎是因為心中感傷而哭泣。賢一郎對於唯一的弟弟備感心疼的兄長之情，在這個問題中表露無遺，感受到他這份心意的我，眼眶也不禁熱了起來。

2.4 共命的承擔

柳田邦男在和醫生的談話中，閃現了「骨髓捐贈」的念頭。洋二郎曾經到骨髓銀行去辦理過捐贈骨髓的登記，這一點，柳田邦男是清楚的。他知道兒子除了怕痛之外，其實相當能夠認同器官捐贈的想法。按照兒子目前的情況，他是不會覺得疼痛了，柳田邦男於是詰問自己對兒子的承擔，不是從身體的「殘餘價值」的角度，而是從理解洋二郎這個人對自己生命的悲願裡發出探問：

對於「有個不知名的人默默犧牲奉獻」的論點，洋二郎心裡有極深的感觸。而進行骨髓移植時，並不知道捐贈者是誰，因此可說是一種完全不為人知的公益行為。我心想如果洋二郎能捐贈骨髓，並且確實救了某人一命，或許他的心靈將能因此變得更有自信。

同一天，柳田邦男和賢一郎都覺察到，洋二郎仍然透過身體和他們有著

某種無可言說的牽繫：

「這幾天我一直陪在洋二郎身邊，雖然他的腦部機能嚴重衰退，可是我總覺得他全身都在跟我說話。」

知道賢一郎也有這樣的感覺，我感到十分高興。

「我也有這種感覺耶，雖然他沒開口說話，可是他的身體好像在說話，這種感覺真是不可思議。」

第四天，電腦斷層掃描片中，洋二郎的顱腔灰濛濛一片，只能隱約看到中間有月牙形的陰影，腦部機能即將喪失。對柳田邦男一家來說，連卑微地盼望著洋二郎至少還能是一個植物人，和家人一起生活的希望都破滅了。骨髓捐贈的緊迫性具體地逼迫著聊田邦男：

如今，我實際面臨了兒子腦死的狀況，我必須從兒子的人生和我的家史脈絡中去找尋今後該採行的作法，

於是，他對著病床上的洋二郎輕聲傾訴他的想法，藉著閱讀洋二郎的日記、創作，與另一個洋二郎——那個透過文字表達出自己的洋二郎——對話；作為洋二郎的父親，在洋二郎沒有辦法自己決定人生最後階段的選擇時，他毅然決定和兒子一起承擔起這個選擇——捐出骨髓，作為一個人最後的「犧牲」：

身為父親的我對於他曾經活在這個世上的事實，曾經存在這個世上的事實，必須確認其不可抹滅。

洋二郎最後雖然未能如願地捐出骨髓，不過他捐出的腎臟，仍然延續了兩個不知名的病人的生命。得知洋二郎的腎臟成功地移植在別人的身上，給了柳田邦男極大的安慰。對他來說，死亡並沒有帶走洋二郎，洋二郎的生命繼續著，他的存在是不可抹滅的(indestructibility)。

然而，並不是因為洋二郎身體的「某個器官」尚在其他人的身上存活，所以他的生命曾經存在的事實才不可抹滅；也就是說，我們不能唯物地從「器官生命」的持續存活，來看待洋二郎存在的不可抹滅性。如果我們只從這麼唯物的角度來看的話，柳田邦男的想法未免有點自欺欺人，因為器官移植延續著的並不是洋二郎的生命，而是某兩個不知名病患的生命；而且就算這兩

個帶著洋二郎的腎臟的人成功地活了下來，他們總有一天也會因為身體敗壞而死亡。肉體的生命必然有終點，絕非不可抹滅。

那麼我們要追問，什麼是生命的不可抹滅性(indestructibility)？

洋二郎生命的最後十一天，其實是活在一個現代醫學尚未如此發達之前不可能出現的「邊界處境」，他的活著是一個灰色地帶：洋二郎的「身體」還活著，心臟還在蹦蹦地跳著，面色也宛如昨日；但是「洋二郎」，那個心思纖細的年輕人，卻不是原來的面貌了。家人熟悉的「洋二郎」——做為一個活在此世的人本有的存在樣態，和洋二郎的「身體」出現了「裂隙」，一個被現代醫學硬生生給撐開的裂隙。

柳田邦男試圖喚回「洋二郎」：我把手放在他臉頰上，並在他耳邊喊了好幾聲：「洋二郎！」，但是他的呼喚卻被黑暗吞沒：可是他卻一點兒反應也沒有；賢一郎發現洋二郎的眼睛不斷地流出眼淚：他應該不是在哭吧？「洋二郎」似乎又在跟他們訴說著什麼；身體的「說」與「不說」像鐘擺一樣強烈地拉扯著柳田邦男一家人的心。對著洋二郎的「身體」，他們渴望的是「面貌」：那個只屬於「洋二郎」的、唯一而不可取代的「面貌」向著他們展現。只要洋二郎的「身體」還能向他們表達些什麼，那麼就算他變成了植物人，總算還能以某種方式相互陪伴。

但是洋二郎的腦死卻讓他們這麼卑微的希望難以實現，他們渴望的「面貌」不復應答。然而，現實的殘酷卻回照了洋二郎「曾經」向著他們的「面貌」：希望把自己的器官捐出來給不知名的人，這是洋二郎期待自己可以在生命的最後為他人所做的「犧牲」。柳田邦男一家人回應了洋二郎，義無反顧地承擔起他的悲願，讓洋二郎得以在肉體生命的最後仍可以遺愛人間。是洋二郎繼續存活在別人身體裡的兩顆腎臟讓他的存在不可抹滅嗎？當然不是！是柳田邦男一家人對洋二郎生命悲願的承擔，讓洋二郎的存在不但不可抹滅，而且還綻放出生命的光芒。

2.5 親人死亡的意涵

讓我們回到原來的問題：從這個被現代醫學所撐開的「裂隙」中，「他人」的死亡、特別是「親人」的死亡意味著什麼？

死亡帶走一個人的身體。活著時，人與其身體是同義的；死時，人和身體是分開的。我們說這是張三的屍體（身體），彷彿這具屍體（身體）突然失去了重

要性，雖然他曾是這個人自己，而且不是某種代表他或屬於他的東西，而是這個叫張三的人。當一個人走進房間，而你和他握手，你不覺得你和他的手握手，或者和他的身體握手，你覺得你和「他」握手。死亡改變了這一點。這是張三的屍體（身體），這不是張三。聯繫關係完全不一樣了。⁶

有人要死了：面貌成了面具。表情消失了。非我之死亡的死亡經驗是某個人之死的「經驗」，某個一下子超越了生物學過程的人，一個作為某人與我結合在一起的人。⁷

首先，我們必須要瞭解「身體」在「我」與「他者」的關係裡的根本性。他人的身體就是一種根本的「表達」，他之所以為「他自己」的一種表達。親人的身體——他的身影、他的話語、他的動作、他向著我們而來的全部，是我們的親人唯一而不可替代的「面貌」；我們在親人迎面而來的面貌裡，認了他是我們的「親人」。在我們和親人共處的生命時光裡，我們透過彼此身體的「共在」和「互現」，餵養著彼此的生命，因為我們的親人的「在」，我們的活著才有了根本的生命滋味：因為你是我的「父親」，所以我才是你的「女兒」；因為你是我的「兒子」，我才是你的「父親」。這也就是說，我們的活著，和親人有種「相依為命」的生命感，我們只有活在和親人的共在關係裡頭，「認」了彼此為「親」，我們才成為我們自己——那個因著「你」而有的「我」。我們的活著，與親人有一種「共命」的深度，表面上的喧喧嚷嚷，愛怨交織，並不會動搖這個根本的牽繫：所以一向認為自己跟母親「不親」的女兒，卻因為母親的出家而暗自哭泣；一個因為自殺而腦死的兒子，卻有父親願意幫他完成生命的悲願；整日吵鬧不休的冤家夫妻，在先生自殺後，太太千里迢迢到跑到花蓮來牽亡，再跟他吵上一架。但是，死亡支解、剝離了我們的親人在此世的存在；死亡帶走了親人的面貌，留下沈默的屍體。我們面對「屍體」，而「親人」則不知去向何方。

⁶ 保羅·奧斯特(Paul Auster)，《孤獨及其所創造的——保羅·奧斯特回憶錄》，中譯本，台北：天下遠見，1999，頁17。

⁷ 《上帝——死亡與時間》，頁8。

第三節 失親者的世界

3.1 失親者的世界就是未亡人的世界

親人身體的「形軀寂滅」，使我們和親人一直以來的關係出現了斷裂，我們失去了和親人共處的基礎條件：身體的「共在」和「互現」，一種面對面、與親人肉身相對的可能性。因為亡者已不復答應、不再以他活生生的面貌向著我；我們再也沒有辦法和他面對面，說些什麼、為他做點什麼了。當失親者說「他死了，我的一部份也跟著他死了」的時候，他在訴說的正是一種親人關係斷裂之後的根本處境：我們的生命，因為親人的「不在」，留下一個巨大的「虛空」。這樣的虛空是無從填補的：「填補」意味著「替代」，而每一個過世的親人，都是我們生命裡無可替代的存在。親人死去，而「我」以一種殘缺的姿態獨活，我們成了名符其實的「未亡人」(survivor)。「失親者」的世界，就是「未亡人」的世界。

失親者在親人過世之後所面臨的處境是：死亡僅僅奪走了他的親人的生命，而他還活著；他不得不以一種「未亡人」的殘缺姿態，在一個沒有了親人的世界獨活。然而，失親者的世界，是怎麼樣的一種存在處境？

然而，前些日子祖母也死了，這使我十分驚惶。

我突然感覺到，雖然我有親人，但是他們卻隨著年月的流逝，一個個的從我身邊消失。我驚惶的原因就是：現在只剩下我一個人了。

這種驚惶的感覺，大概如同 SF（科幻小說）中的主角，獨自面對廣大的黑暗宇宙時的感覺吧。

祖母的葬禮結束後，整整三天的時間裡，我在近乎沒有思考任何事的情況下過日子。

過度的悲傷，使我連流淚的力量也沒有了。我能做的，只是整天抱著毯子，蜷縮著身體，躺在冰箱旁的被褥上睡覺。冰箱馬達發出來的隆隆聲，使我的思想免於被孤獨感侵襲。漫長的夜與黎明交互的來了又去，去了又來。

在星星下睡著。

在早晨的陽光下醒來。

除此之外，我幾乎沒有任何一點記憶，也不想去記憶。⁸

⁸ 吉本巴娜娜，《我愛廚房》，中譯本，台北：皇冠，1989，頁 14-15。

人們在深刻的悲傷中所表現的景象顯然是一致的，所有人都具有這種綜合病症：有氣無力和疲憊的抱怨是普遍的，它可以被描述如下：“我幾乎不能登上一步台階。”“我舉起的東西都似乎是如此的沈重。”“舉手之勞也使我精疲力竭。”“剛一出門，我就感到神疲力乏。”消化方面的消化病症(digestive symptoms)可供描述如下：“食物嘗起來像吃沙子一般。”“我根本沒有胃口。”“我之所以把食物填進去是因為我不得不吃。”“我口中似乎連唾液也不再分泌。”“我感到腹腔空空。”“任何東西在我的胃裡似乎都凝滯下來。”⁹

當我閱讀林德曼對於人在失去親人之後「正常悲傷的複合症狀」的描述時，我一方面為他詳細的描述感到讚嘆不已，同時也對他能夠如此細述悲傷的「症狀」，卻又無視於悲傷本身而感到驚訝。林德曼的「悲傷理論」只是一個例子，它指向了西方社會對「悲傷」的典型態度：把悲傷當作是一種「症狀」來理解。「失去親人」的人就好像患上了某種疾病，而「悲傷」則是患上的這種病所出現的「症狀」。透過大量對悲傷症狀的分析，可以區分出何者為「正常」的悲傷反應，何者又是「不正常」的病理反應。不正常的悲傷反應是正常悲傷反應的「延宕」或是「變形」，可以透過適當的技術，導向正常的悲傷反應；而正常的悲傷反應，則可以透過強化／重建病人與他人（家人、朋友、治療者）的關係來分擔病人的悲傷行為、利用宗教的慰藉來消除「病態的」負罪感、利用藥物來舒緩過度的痛苦等等方式，讓病人可以早日擺脫「疾病」（死者的束縛），重新開始正常的生活。

然而，「失去親人」是不會痊癒的，用「疾病」的隱喻來認識「失去親人」，或許是西方社會在強調個人主義的意識型態底下，對「個人」承擔傷痛的一種「政治正確」的期許，但是根本上卻是對「失去親人」、對失去親人的「悲傷」的錯誤認識。¹⁰如果我們不從「失親」的「疾病」說出發，轉而從失親者的存在處境出發，把「未亡人」當作是失親者活著的根本處境，林德曼描述的種種「悲傷的複合症狀」將透露出它們深刻的存在意涵。

⁹ 艾瑞希·林德曼，極度悲傷的複合症狀及其診治，《死亡與垂死》，中譯本，北京：光明日報，頁154-155。

¹⁰ 余德慧，哀傷理論，未發表，2000。

3.2.1 親人關係的倫理性

在前面的討論裡，我們曾經闡述過親人在共處的生命時光裡，是透過彼此身體的「共在」、「互現」，餵養著彼此的生命，我們的活著才有了根本的安心，有了生命的滋味。當我以「因為你是我的『父親』，所以我才是你的『女兒』」，來闡明這樣的生命滋味的時候，它裡面隱含著一種向度：一種因著「對方」而來到我這裡的向度。這個向度不是一種因果關係，而是從一種面對面的人倫關係：它是親人的「面貌」不斷地迎著我而來，而我用我的「面貌」義無反顧地回應；它雖然是一種被動的等待，但卻又是我義無反顧的承擔。李維納斯(Emmanuel Lévinas)在闡述這種「不尋常的責任心」(我對他者義無反顧的承擔)時，他認為這是他者對我的「激活」、「啟迪」；他者的激活，喚醒了「我在此」、我必須給予；而我的給予，它的條件本身就是我的身體：

這一對我提出權利要求、在我身上行動的方式，人們可以稱之為激活[animation]（這不是一個隱喻：我被他人所激活）或者啟迪(inspiration)。這裡涉及的是一種沒有異化的變化。心理現象就是另一個對同一個的這一激活和這一啟迪，它們被轉譯為主體內在性的內核的分裂，因為主體不得不作出回答，這種傳訊不留任何的庇護所，不允許有任何的逃避。這就如同一種比自我本身還更自我的不由自主：這是一種挑選。整個的自我都被選上：任何別的人都不能做自我應該做的。在傳訊中，代詞我(je)是在賓格上：它意味著我在此(moi voici)。這就好像，這一個在任何的偏斜之前、在任何的確定之前就已經定格在主格中的“我”，被另一個人所喚醒，所縈繞。正因如此，《聖經》可以說“我因愛而病倒了”。我在此意味著束縛(astriction)於給予、於雙手滿滿、於實體性；肉體是給予的條件本身，帶有給予所值的一切。¹¹

我們在母親與嬰兒的關係裡，可以看到這種生命牽繫的原型。嬰兒整個的生命都仰賴著母親的在、母親全然的給予。嬰兒的哭泣召喚母親。但是，嬰兒的哭聲對母親來說，一開始並沒有確定的意義：嬰兒哭可能是因為餓了、也可能是因為冷了，但是在不明白嬰兒哭泣的原因之前，母親就會先把嬰兒抱起來，接著才是確定嬰兒哭泣的原因，餓了餵奶、冷了著衣、尿濕了換尿布。在與嬰兒共處了一段時間之後，母親才慢慢從經驗裡懂得各種不同哭泣

¹¹ 《上帝 死亡與時間》，頁 231。

聲的可能意義；母親的身體也會自然地呼應嬰兒的生理需求，在餵食的時間前儲備足夠的奶水。我們都曾經在母親的懷抱裡，受著這種根本的餵養。

3.2.2 倫理性的向度與共命關係

李維納斯和胡賽爾以降的現象學傳統分道揚鑣的關鍵點，就在於他對「他者」和「我」的關係的理解上。對於現象學的傳統來說，「他者」之於「我」的關係，和「物」之於「我」的關係一樣，都是從「意向性」(intentionality)上來把握的。然而，「意向性」這個概念，隱含著一個向度：從「我」到「他者」的向度。因此，就算是長期關注「身體」的現象學家梅洛龐蒂(Maurice Merleau-Ponty)把意向性「體現」在「他者」與「我」的關係的理解時，他所闡述的，也只是主體際的認知、欲望、和知覺的關係¹²。對梅洛龐蒂來說，我和他者的關係是一個「主體際性」的問題，是主體如何得以「欲望」另一個主體、主體如何得以「認識」另一個主體的問題¹³。然而，對李維納斯來說，在「他者」和「我」的關係裡，「意向性」並不是最根本的，有一種和「意向性」恰恰反相的運動——從「他者」向「我」而來的「偏斜」，根本地牽繫著「他者」和「我」的關係：在我們「認識」他者、「欲望」他者之前，「他者」之於我們就已經是「非 - 莫不關己」(non-indifference)了¹⁴，「他者」激活著我們，而我們對「他者」有無盡的承擔。如果從「嬰兒哭泣召喚母親」這個例子來看的話，母親迎向嬰兒的動作裡，沒有「欲望」(母親不是因為漲奶所以找嬰兒來抒解身體的不適)、也沒有「認識」(母親不見得知道嬰兒向她索求什麼；當然，在知覺的層次上母親必須要『知道』那是嬰兒的哭聲)，母親就是聽到嬰兒哭了，所以迎向前去，母親沒有辦法置嬰兒的哭聲於不顧。就是在這樣的「非 - 莫不關己」和「無盡的承擔」裡，「他者」(不是主體形構的『他者』，而是那個活生生、與「我」不同的『他者』)和我們有了根本的牽繫。而且，正是因為有了和「他者」的這份牽繫，「他者」才是無可替代的，而我們才成為與眾不同的「我」(因為「他者」是召喚「我」而非別人)。現

¹² 龔卓軍，《身體與想像的辯證——尼采，胡塞爾，梅洛龐蒂》，國立台灣大學哲學研究所博士論文，1998，頁 185。

¹³ 同上，頁 174-179。

¹⁴ 《上帝 死亡與時間》，頁 120-128。

象學傳統形構的「我」，在對「世界」的把握裡、對「他者」的把握裡，英雄式地征服著世界；而李維納斯所形構的「我」，是從生命底層與「他者」牽繫著的「我」，和「他者」有著根本的「共命」關係。

感謝李維納斯還給我們一個有情的世界。

3.3 失親者的根本處境——共命關係的斷裂

失親者活著的根本處境，就在於與親人的「共命」關係的斷裂：親人的過世，使得我們和親人的「共命」關係失去了另一端，而且是「激活」、「啟迪」著一端的一端。我們提不起勁來去看一場電影，提不起勁來打扮自己，提不起勁刷牙，甚至連活著，我們都沒了氣力。我們失去了活著的生命力（loosing vitality），因為，我們失去了生命的活水源頭。我們在吉本巴娜娜的小說和林德曼的個案描述裡，都看到了失親者因為親人的過世，而失去了活著的氣力。這從個體的生之慾(libido)出發，是難以理解的：每一個個體的存活，都是以維繫自體的生命為重，怎麼會因為他人的死，而影響了我的活呢；怎麼會連維繫生命基本的「進食」，都有困難呢？我們必須要從親人和我們是「共命體」的理解出發，才能夠理解失親者的傷痛欲絕。

3.4 失親者的原初處境——深淵

我們要進一步來揭示失親者的世界是怎麼樣的一番光景。親人過世之後，「世界」對他們來說，已然失去了生命的滋味。而這種失落，首先表達在面向世界時的索然無味(dis-interested)：

這種病人不能開創任何活動，充滿著行動的渴望——煩躁不安、難以入睡——但他不會開始任何活動，除非任何其他人事先給他「指點」。他會高興地同他人一道活動，但並不能憑自己的決心單獨做任何事情。這種狀況是缺乏一種決斷與開拓精神。只有當一個朋友帶著患者並同他一起活動時，遵循社會方式的有組織的活動才能發生。似乎不需得到任何報答的承諾；僅僅以一種慣例的方式進行日常普通活動，這些活動分裂為眾多的小部分，而每一部份都得花極大的努力以貫徹執行，這種活動索然寡味。¹⁵

¹⁵ 同上，頁 162。

春假過後，我馬上開始跑步。跑到橋上再返家，然後洗毛巾、衣服、放進烘乾機，接下來準備早餐、幫媽媽做家事，再試著睡回籠覺。生活就這樣持續著，夜晚和朋友聚聚、看看錄影帶，拼命不讓自己有空間的時間。但是，這些努力都是白費。因為其中沒有一項是我真正想做的。我想念阿等。然而，我知道無論如何也得繼續動動手腳、身體、或心。我的自救行動沒有任何的進展，我只好逐漸枯槁中度日子。¹⁶

活著，成了一件苦差事。就像某個電視廣告的廣告詞：人生是「黑白的」，世界彷彿失去了顏色，似乎再也沒有一件事情可以讓我們沈醉在其中了。世界遠離了我們，我們在孤獨的存在裡，在生命的衰弱裡，哀悼著我們過世的親人。

3.4.1 深淵的空間性

有一天，我回原先住的地方整理還剩下的一些行李。

每次一打開門，我就不自禁的感到一陣冷。自從不住在這裡以後，這裡就變得完全陌生了。

屋裡一片漆黑，一點聲息也沒有。原本早已看慣的東西，現在卻擺出不理睬我的表情。我只好像怕打擾到別人似的，小心翼翼，躡手躡足的進去了。

祖母死了，這個屋子的時間也死了。

我真的是這麼想的。除了離開這裡之外，我已經什麼事也不能做了。我不自覺得哼起祖父時代的老歌，一邊擦著冰箱。¹⁷

吉本巴娜娜的小說《我愛廚房》裡的女主角櫻井御影回到原先和祖母共住的屋子，發現屋子裡的東西對她擺出不理不睬的表情，整個屋子的時間也隨著祖母的去世而停止。我們可以發現，屋子裡有某種生命的氛圍，因為祖母的過世而消逝了。家人共住的房子就其遮風避雨的功能來看，和其他的建築物並太大的差別；但是對住在同一屋簷下的家人來說，它最大的意義在提供了一個可以「安家」的所在。在家人的共處時光裡，因著彼此的身體活出了一個「家」的氛圍。「家」不是「房子」，「房子」不過是可供居住的空間，

¹⁶ 《我愛廚房》，頁 160。

¹⁷ 《我愛廚房》，頁 40。

而「家」是要靠家人一起活出來的：換了一個新的房子，就算一切家具齊備，整個空間給人的感覺是陌生的，總要住了一段時間之後，才慢慢有「家」的感覺。「家」也不是「一個人」可以活出來的，一個人頂多活出一個「窩」：一個人獨居在外，回家免不了覺得冷清，總要養隻小動物，有個活跳跳的生命在家裡等著我回來，這才好像回了「家」。餐廳的餐桌、客廳的沙發、浴室的牙刷，都因為家人一起鬧烘烘地活著，而染上了「家」的顏色。「家」只有在倫理的情境底下，才接受了它本然的意義。「家」是親人共在的空間性（spatiality），而這個空間性的基礎，是我們和親人身體的「共在」，是我們和親人一起活出來的；它的活力來源，是親人的「在」。沒有了親人，世界雖大，我們無以為家。

3.4.2 深淵的時間性

祖母死了，這個屋子的時間也死了，在這裡，我們遭遇了失親者的時間。親人的共處，只有在彼此不斷地的呼應裡才有了歷史，才成就了與親人共在的「生命時光」。面對不斷向我迎面而來的親人，就是我們在親人關係裡的時間；與親人共在的生命時光是一種消極（passive）的時間性，一種耐心的等待。親人「不在」了，不復以其面貌迎向我時，時間就停止了。雖然外面的世界依舊運轉，但是因為親人的過世，我們和親人共在的時間凝滯了。

在一次火災中，一個十七歲的女孩失去了她的雙親及男友，她自己也嚴重地燒傷，並明顯地損害了肺部。在她住院期間，她愉快地接受治療而沒有任何痛苦跡象。當她出院時，她顯得很高興，口齒伶俐，思維敏捷，似乎急切於回家，並迫切希望對她的兩個弟妹承擔父母的角色。除了輕微的「孤獨感」之外，她沒有絲毫的痛苦。她毫無悲傷的承受時期還持續了兩個月。甚至當親戚朋友們漸漸散去而她的弟妹被安置在他人家裡時仍是如此。直到第十周末，她便開始表現出一種真正的悲傷狀態即：明顯的抑鬱感，內心的空虛，呼吸困難，經常的放聲哭泣和對雙親的強烈凝神貫注。¹⁸

這個十七歲女孩的個案被林德曼歸類在「病態的悲傷反應」底下，原因是因為女孩對失親的反應太慢了，一直到失親後的第十周快要結束，她才開

¹⁸ 極度悲傷的複合症狀及其診治，頁 159-160。

始出進入悲傷的狀態。我們可以發現，林德曼的分類方法隱含著一個命題，就是「正常的悲傷反應，在失親後的不久就應該出現」，而反應的遲滯(delay)或延宕(postponement)，都是一種不正常的、病態的表現。然而，這真的是一種病態嗎？難道女孩反應的延宕，不正是向我們表達著關於失親者的時間的某種秘密嗎？

阿貞說，父親剛死的那一陣子，她逃避回去那個沒有父親的家。每天晚上忙完自己店裡的事情，她寧願待在店裡，也不要回家。她說「待在店裡，我可以認為父親還活著，還在家裡做他平常做的事情。回去，即刻面對的是父親不在了的這個殘酷事實。」

我們或許也可以把阿貞的反應稱為一種病態的悲傷反應，再把這種病態的反應命名「拒絕」：一種自欺欺人的行為，拒絕承認親人的死亡。可是如果把阿貞的反應和林德曼的個案並置的話，我們可以發現一種留住時間的傾向，不管是有意識的努力（阿貞），還是無意識的反應延宕（小女孩），失親者都是藉著時間的停留、延宕，留住親人的存在。

3.5 失親者的惦念世界

從上面的討論裡，我們得以看到失親者以「未亡人」在世上活著的殘缺姿態，以及他的「世界」是以何種風貌在空間上、時間上向他展開。那是存在的深淵，因為親人過世，失親者跌落深淵。在深淵裡，失親者無以為賴、無以為活。人是不能在深淵裡存活的，待在深淵裡只有死路一條。然而只要失親者一息尚存，世界會以另外一種風貌向他展開：那是一個迥然於親人仍在世上活著時的存在視域(horizon)：世界並不是以「過去」、「現在」、「未來」交錯的方式向他展開，這個親人已經不在的世界，已經失去了「未來」的向度。「過去」和「現在」疊影的世界，是失親者「惦念」的世界；在這個世界裡，過世的親人雖死猶生、音容宛在。讓我們先從惦念世界的空間側面開始。

3.5.1 惦念世界的空間性

一個在椰林災難中失去了女兒的病人，想像他的女兒在電話中給他打電話，女兒對他的高聲叫喊讓他極為激動，他是那麼生動地全神貫注於這種感覺，以至全然忽視了其周圍的一切。一個年輕的航海駕駛員失去了一個親密的朋友，他

留戀著他朋友栩栩如生的意象，這種意象是以一種虛構的同伴方式出現的。他同朋友一同進餐、談論問題。例如，同期討論他加入空軍的計畫。¹⁹

阿啟和他的母親有著相當愛恨交織的親密關係，他極力想要擺脫母親的控制，但同時母親的話總是強烈地影響著他，包括女朋友的選擇。如果他的母親對他的女朋友有意見的話，他雖非故意，但是往往會在短時間內和女友分手。阿啟的母親過世後，他的整個人失去了以往的風采，不再像以前那般的英氣逼人，朋友甚至形容他根本就像個活死人一般。他的母親是個愛玩股票的人，生前在家裡最主要的消遣，不是看八點檔的連續劇，而是守在電視機前看股市行情。他母親去世後的幾天裡，阿啟一直強烈地感受到母親還在家裡，當電視開始每日股市行情報導的時候，他就會聞到母親的香水味，一直到股市行情報導結束，這股香水味才消失。

某天，幾個朋友閒來無事，聚在其中一個朋友家裡做些家常菜吃。大廚忙著切菜、裹肉下油鍋之際，大家坐在餐廳裡有一句沒一句地說說笑笑、閒聊打屁。突然，主人開口問道：「你們有沒有人要喝飲料啊？」起身就要下樓開冰箱。主人招待客人喝涼水，這原本不是什麼大不了的事，但是我們在餐廳裡早已坐定多時，椅子背都靠暖了才問上這一句，不免覺得有點奇怪。主人察覺到我們些許狐疑的表情，有點尷尬地說：「不是啦，我剛剛好像聽到我爸爸跟我說『啊妳怎麼都不招待客人喝涼的』」。在場的朋友們都不知道怎麼接下去說話，因為他的父親幾個月前才過世。

對林德曼來說，這些例子都可以說是「正常悲傷的複合症狀」其中的「沈溺於對死者的意象」，他還描述了這種症狀的「病態」轉移，一種讓死者活在失親者自身的自居作用(identification)：

居喪者的行為中出現了死者的特性，特別是在絕症中所顯示的綜合病症或在悲劇時刻可能表現的行為。一個居喪者被觀察到或親身發現自己正在步已故父親的後塵。他在鏡子中關照並且相信自己的臉色看起來像死者。他的興趣可能朝死者生前的活動方向變化，並且可能開始完全不同於他生前所追求的事業。

¹⁹ 極度悲傷的複合症狀及其診治，頁 155。

有個失去了丈夫的妻子，她是一個保險經紀人，要求用她的帶有幾分誇張性質的方案為公司提供服務。在這些病人中，下述情形似乎是個習慣性的現象，即：從痛苦地沈溺於逝者的意象轉變到沈溺於逝者的綜合病症或人格特徵，只是通過現在的自居作用(identification)而將其置換於他們自己的身體和活動中。²⁰

我們要怎麼理解這些展現在失親者的經驗空間裡的現象？梅洛龐蒂關於「身體空間性」的闡述可以幫我們開一道門。在接下來的討論裡，我準備在不離開梅洛龐蒂闡述「身體的空間性」的精神底下，把親人「共在」的空間性也考慮進來，藉以闡明失親者「惦念」世界的空間側面。梅洛龐蒂認為，我們身體的運作，有賴於身體對置身處境的整體覺識(total awareness)；身體的空間性，是一種「處境」的空間性：

心理學家常常說，身體圖式是動態而飽含活力的(dynamic)。用比較明確的話來說，這個用語意謂，我的身體對我顯現為一種朝向某種現實或可能工作的態度。事實上，身體的空間性跟外在物體或「空間感覺」的那種空間性不同，它不是方位(position)的空間性，而是處境的空間性(spatiality of situation)。²¹

因為我們的「身體圖式」，我們的經驗空間才得以展開。而我們的「處境」，梅洛龐蒂說，就是我們的置身於世(body in-the-world)²²。在之前的討論裡，我們曾經提到：「家」是親人共在的空間性，是我們和親人用彼此的身體活出來的一種氛圍；在「家」的氛圍裡，我們並不僅僅以身體主體——欲望的身體、認識的身體——的活著，我們也以賓格的身體——迎向親人的身體——的方式活著。所以，在具體的空間經驗上，家裡面的物件、在家裡發生的事件，並不全然以「為我」的方式向我們展開；具體的「為我」的空間，可能只佔有家裡的一個角落——或者是我的房間，或者是我個人私密的角落。家裡面更多的空間，是以「為他」、或者交錯著「為我」和「為他」的方式向我們展開。廚房是一個例子，對一個沒進過廚房的人來說，廚房可說是「異鄉異地」，

²⁰ 極度悲傷的複合症狀及其診治，頁 156-157。

²¹ M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, Colins Smith trans., London: Routledge & Kegan Paul, 1962, p.100. 本譯文引自《身體與想像的辯證——尼采，胡塞爾，梅洛龐蒂》，龔卓軍中譯，頁 202。

²² Ibid., p.100.

瓶瓶罐罐看來都是陌生得很；但是對一個正在廚房裡面大火快炒、小火慢燉，為久未回家的兒子下廚的母親來說，廚房是用豐盛晚餐迎接兒子的後台。

在與親人共在的生命時光裡，我們習慣了女兒有困難就要打電話回來跟最疼她的父親求助；我們習慣了中午的客廳裡有嗜股票如命的母親；我們習慣了朋友在家時父親的待客之道：我們的身體默默地呼應著親人的「在」，積澱了「向著」親人的身體記憶（身體圖式）；那是親人迎向我們的「面貌」，在我們身上的銘刻，他們「曾經」存在的證明。對失親者來說，親人「共在」的氛圍，是他們整個生命所繫；然而，過世的親人不會再以肉身的方式出現在失親者的眼前，他們在此世的存在已經隨著身體的毀敗而結束，所以失親者的身體為自己投射出了一個擬似親人共在的空間，讓親人以一種清晰的意象、話語、味道的方式，重新回到失親者的空間世界裡。而林德曼所謂「病態」的自居作用(identification)，其實正是失親者對死者最動人又最悲劇性的移情作用，透過死者的絕症、死者的人格在失親者身體的復現，失親者用最屬己的空間——身體，涵受著死者的痛苦、死者的存在。

3.5.2 惦念世界的時間性

過世的親人也以生命時光復現(remembering)的方式，來到了失親者的現在。所有曾經共有的快樂、悲傷，攀沿著人、事、物不自主地被召喚到了眼前；我們從復現的生命時光裡，重新照見了那個曾經向著我的親人的「面貌」：

一個大約三十多歲的婦人在長桌前徘徊許久，終於坐了下來。不知道為什麼，我總覺得她的臉上好像寫著很多的委屈似的。

「我可以幫什麼忙嗎？」她問的口氣似乎要找點事做。畢竟現在才一點多，時間上離牽亡的三點半還有一段距離。

「妳可以幫忙折元寶，這是這次六月初燒法船的時候要用的。妳會折嗎？要不要教？」阿妹又拿了一疊紙出來。

「會啊，我先生過世的時候葬儀社的人有教過。不過，和你們折的好像有一點不一樣。」她拿一部份到面前，先觀察我們折元寶的步驟。

「妳要牽妳先生啊，他過世多久了？」我邊折著元寶邊問。

「一年多，他是車禍死的，算是死的不太好啦。所以我公公婆婆很怨啊，說是我衝煞到他才把他害死的。可是他們這麼說我就覺得太過份了，又不是我們一結婚他就橫死，小孩都生兩個了，這種事情怎麼可以怪我？」好像她一直沒有

傾吐對象似的，碰到我們願意跟她說，就把一肚子的怨氣都傾洩出來。

「對啊，怎麼可以怪妳。對了，妳小孩多大？會不會怕他們不記得爸爸啊？」阿妹同情的語氣很明顯。阿昇轉過頭去給了阿妹一個眼色，似乎是要她不要再讓婦人想起那些傷心的事情。

婦人低著頭開始折紙：「老大小學了，小的那個現在還沒上幼稚園，我這次出來還托給我姊姊帶。大的我是不擔心，可是小的年紀那麼小，恐怕連他爸爸長什麼樣子都會記不得吧。不過家裡有照片啦，可以常常拿出來看，這樣就不會說不認識他爸爸」折紙的手停了一下，「可是也有遺憾，小的那個一直都沒有和我先生照過一張相片，我也知道這不是什麼大不了的事情，可是想起來就覺得難過」

我先生過世後大概一個禮拜吧，我都不敢回到我們的臥室。只有幫他收拾衣服的時候，才勉強進去一下。晚上我就跟小姑一起睡。後來覺得這樣也不是辦法，總不能以後都跟小姑睡啊。我就想說，或許可以把他的東西收一收，把房間的擺設稍微變一下，這樣才不會一進到房間裡，就覺得很難過、拼命掉眼淚。結果，在浴室收拾東西的時候，看到他的牙刷，我就忍不住又哭了起來。我先生是一個很節儉的人，牙刷每次都用到整個毛開了，他還捨不得丟掉。我偷偷幫他換了一個新的牙刷的時候，他還跟我說「妳怎麼這麼浪費！明明還可以用的啊，幹嘛丟掉！」為了這件事情，我還跟他生氣好久。

生命時光的復現，和「記憶」(recall)並不相同，記憶是意識對過去的包抄，而生命時光復現是一種不自主的身體記憶，它同樣來自親人在我們身上的銘刻。生命時光的復現，為失親者打開了潛存於當下的時間向度，讓「過去」來到了「現在」：

記憶不僅僅只是意識在形構過去，而是重新在根本上打開潛存於當下的時間向度，而如果身體是我們「採取態度」來建構擬似在場的恆久媒介，那麼身體就是我們與時間和空間溝通的媒介。 身體就是自然表達的能力²³。

²³ *Phenomenology of Perception*, p.181. 本譯文引自《身體與想像的辯證——尼采，胡塞爾，梅洛龐蒂》，龔卓軍中譯，頁 190。

第四節 等待生命的羽化重生

我們從失親者「惦念」世界的空間側面和時間側面，發現了過世的親人在失親者的世界裡以另一種樣態重生(rebirth)。失親者從失落的深淵裡走出來的契機，其實就在這裡。一般人以為失親者的「惦念」是一種「沈溺」，是一種悲傷過度的「症狀」，才會出現「幻覺」(illusion)，才會沈溺在過去的「記憶」裡；所以他們試圖「幫助」失親走出沈溺，邁向未來。從我們對失親者「惦念」現象的理解來看，這是對「惦念」世界的錯誤認識(false consciousness)。失親者身體的自發性表達，為失親者在「現在」，開啟了一個「過去」和「現在」疊影的存在處境，使得死者得以重生在這個「惦念」的時空裡，以一種想像(imagery)的、象徵(symbolic)的方式與失親者共在，這是我們身體主體的「自救」方式，不是「沈溺」。失親者失去的向度—未來，就好像蝴蝶羽化之前的「作繭自縛」，把失親者封在「惦念」的世界裡，他必須要在生命最大的苦難、煎熬裡，等待羽化的生命重生。與擬像(imagery)的親人共在的「惦念」世界裡，失親者並不是真的和親人「共在」，這種「擬像的共在」本身沒有「肉身共在」的倫理性，面對面的倫理性早在我們呼應「親人」的當時就已經圓滿；「擬像的共在」要求的是理解(understanding)，對「過去」生命時光的重新把握。失親者的深切悲傷，是「過去」以一種強烈的方式現身(befindlichkeit)，讓失親者可以最深刻的方式，重演(re-enact)那些曾經與親人共在的生命時光，並賦予意義。親人用生命在失親者身上留下的銘刻——失親者對親人的身體記憶，就是他們留給失親者最後的遺產、最終的慈愛。在這個「揮別的手勢」²⁴裡，他們的要求已經不是為了自己，而是為了他們遺留在世上的親人：他們要求失親者的是，在對「過去」的重新體悟裡，承擔起他們沒有來得及完成的責任(responsibility retaken)；而這其中對他們來說最重要的，就是他們至愛的親人——我們自己——能夠在生命的困頓裡羽化重生。

在我們揮別親人的手勢裡，生命已然不可抹滅(indestructibility)。

²⁴ 朱天文，揮別的手勢——記父親走後的一年，中國時報人間副刊，民國八十八年3月1日。「揮別的手勢」引用自本文的標題。

蔣濟字子通，仕魏，為領軍將軍。其婦夢見亡兒，涕泣曰：「死生異路。我生時為卿相子孫，今在地下為泰山伍伯，憔悴困苦，不可復言。今太廟西謳士孫阿，見召為泰山令，願母為白侯，屬阿，令轉我得樂處。」言訖，母忽然驚寤。明日以白濟。濟曰：「夢為虛耳，不足怪也。」日暮，復夢曰：「我來迎新君，止在廟下。未發之頃，暫得來歸。新君明日日中當發，臨發多事，不復得歸。永辭於此。侯氣強，難感悟，故自訴於母。願重啟侯，何惜不一試驗之。」遂道阿之形狀，言甚備悉。天明，母重啟濟：「雖云夢不足怪，此何太適適。亦何惜不一驗之。」濟乃遣人詣太廟下，推問孫阿，果得之，形狀證驗，悉如兒言。濟涕泣曰：「幾負吾兒。」於是乃見孫阿，其語其事。阿不懼當死，而喜得為泰山令，惟恐濟言不信也，曰：「若如節下言，阿之願也。不知賢子欲得何職？」濟曰：「隨地下樂者與之。」阿曰：「輒當奉教。」乃厚賞之。言託，遣還。濟欲速知其驗，從領軍門至廟下，十步安一人，以傳消息。辰時傳阿心痛，巳時傳阿劇，日中傳阿亡。濟曰：「雖哀吾兒之不幸，且喜亡者有知。」後月餘，兒復來。語母曰：「已得轉為錄事矣。」

搜神記 卷十六 蔣濟亡兒

反覆讀《搜神記》中的 蔣濟亡兒 ，慢慢讀出一點奇妙的感受。最初，文體橫互在中間，一句一字跛腳地讀；後來，幼時讀古文的經驗從記憶的甕底發酵，讀著讀著就通了。接著二看三看，發現一點都不像在讀古書，讀一篇歷史上的誌怪文獻，反倒生出一種熟悉的貼近感。熟悉，是來自於我自己的田野經驗：如果把故事中的人物場景稍加改寫，那就好像每一個待在石壁部堂的下午會聽到的故事一樣；奇妙的是，剝除了時空的差異之後，在時間長流裡相隔著數百個年頭的生命，居然唱著同樣貼近的調子。

第三章：暗夜重生——從親人入夢走向牽亡

第一節 夢在石壁部堂

通常，我會在吃完午餐之後到石壁部堂，時間大概是下午一點鐘前後。距離師姑開始牽亡的三點半還有一段不算短的時間。這段午後的時光，通常在和堂裡的師兄師姐、來牽亡的人聊天打屁泡茶中消磨。熱得讓人昏昏欲睡的下午，我就把 call 機的時間定在 03:20，躲到膳房的樓上偷眠。有一天不小心睡過頭，過了四點才昏昏沈沈的下樓。牽亡早已開始，半睡半醒的情況下我也就沒過去湊熱鬧，繞到填牽亡報名表的長桌前坐了下來，堂裡的新乩手阿昇和阿妹正在忙著折蓮花，那是燒法船要用的。

「喂，跟你們說，我剛剛做了一個很奇怪的夢。」

他們繼續折蓮花。

「還夢到你們兩個喔。」

阿妹抬頭瞄了我一眼，然後繼續折蓮花。

「我夢到自己在一間樓房的頂樓啊，有一顆大火球從天上炸下來，還有雷聲隆隆咧。你們兩個也在，我不知道怎麼接啊，大叫要你們兩個來幫忙，後來 後來 就忘記了。」夢的後半部還沒來得及凝固，散了。

終於兩個人都抬頭。阿昇問我：「你剛剛睡那一間？」

我把房間的位置跟他說，然後他就用那種「我懂你不懂」的笑容說：「那間是盧勝彥的弟子來堂裡時睡的房間啦。」

「然後咧？」我真的不懂。

「感應啊。以後不要睡那間啦！不然我不敢保證你以後還會夢到什麼。」

那是我初到石壁部堂沒有多久的事情。雖然那裡通風真的很好，還有一只強力大吊扇，但是我再沒有去睡過那間房間。而那顆大火球，倒是著著實實從夢裡燒漫出來了。我慢慢發現，「夢」在這裡，是有「重量」的。夢從黑夜逸滲出來，在白晝的意識裡轟隆作響：

是因為下雨的緣故吧，這幾天來石壁部堂牽亡的人並不多。膳房側邊的破舊長沙發上等牽亡的人只有兩群，五個人。

時間已經三點多，師姑的人影還沒有出現。有的人開始不耐的走動打聽消息。

「那個阿婆會不會不來啊？」其中的一個小姐跟她旁邊的婦人說。

「再等一下吧。剛剛辦公室跟我說師姑到花蓮去辦事，會晚一點到。」我插嘴說。

「會來就好，不然就白跑一趟。我們早上就到了說，在這裡熬熬的等。」婦人看來是鬆了一口氣。

「你們從哪裡來的啊？怎麼不先去花蓮逛一逛呢？」

「我們透早就從宜蘭出發啦，後來坐計程車過來。那個計程車司機也有說要帶我們去繞一繞啊，可是我們不知道狀況，就不敢亂亂跑。你也是來牽的喔？」婦人問。

「沒有啦，我是來幫忙的。」我把剛泡好的茶端到她們面前：「喝一點茶。」

「我不喝茶，胃不好。」婦人把茶推給身邊的小姐：「妹妹，妳喝。」

趁著師姑還沒有來，我和她們聊了起來。原來她們姓鍾，是母女。鍾太太五十幾歲，在市場賣成衣；鍾小姐則是剛從學校畢業，目前待業中。她們今天是來牽過世的鍾先生，他在三年前心臟病突然過世。上個月開始，鍾太太開始夢到過世的鍾先生。

「他那個時候進醫院很突然啦，平常也很勇健啊，沒想到倒下去送醫院就沒有再起來。也沒有交代什麼，就過去了。」鍾太太很感慨的說：「還好我兒子女兒都比較大了，要不然我一個女人家要做事還要帶小孩，恐怕日子難過。」

「你說你要來牽亡是因為妳一直夢到你先生喔？」

「不只我夢到啦，我女兒也有夢到。」旁邊的鍾小姐跟著點頭。

「我先生剛過去的時候，我也有夢到他啊，他那個時候是說很掛心，一直說對不起我啦。我知道他不放心，心裡也是很艱苦啊。後來就比較沒有夢到了，不過夢到的時候也是很艱苦。」鍾太太接著說：「他很顧家啦，也不會和人家去出去喝酒。醫生說他的病是先天的，沒辦法。我就想啊，這個注定好的，做夫妻緣份到這裡而已。」

「最近比較奇怪，常夢到他。我知道他是要跟我說什麼啦，不過醒過來只記得是厝的不知道什麼事情。夢到好幾次喔，我就跟我女兒講，我女兒跟我說她也有夢到，不過夢不清楚。剛好隔壁的最近有到這邊來牽過，他說我先生托夢啦，

叫我過來這裡牽，跟他問清楚一點。」

今年六十歲，住在台北縣的賴太太，也是因為過逝的母親入夢，所以到石壁部堂來牽亡：

賴太太是家中的長女。在她四十歲的時候，父親過世；三年多以前，母親也過世了。這次是陪著親戚許先生、許太太一起到石壁部堂牽亡。

「為什麼會想要來牽亡？」我問。

「我媽媽會來托夢啊，有好幾次。有幾次她來夢裡交代事情，等她說完我要回話，她就消失了。要不然就是遠遠的，我一要接近她，就消失了。」賴太太說。

「我是想跟她說話啦，不然都是她在交代事情，我沒有機會跟她說話。」

「那妳有什麼特別的事情要跟她說的嗎？」

「就是想要問她現在過的好不好吧，會想啊。」

「怎麼會知道要到這裡？」

「朋友來過。」她指著另一個同行的太太。

「我上次有來過，不過不是來牽亡，跟著車子一起來的。」同行的太太說。

「來參香的。」我會意的說。

她們知道我在這裡做研究，問我有沒有看到一些不可思議的事情。我說，常常跟著看牽亡，牽亡裡都會有一些無法想像的事情發生。我問賴太太有沒有「拿香」，「有在拜神啦，我爸爸是拜神的，我是家中最大的，所以會跟著爸爸拜。」接著她跟我說了另一件母親托夢的事。

「我是家裡面最大的，要認真算親的話。我的上面還有一個大姊，不過是分來的。那個時候有的人比較窮啦，會分給別人作小孩。我大姊住在羅東，她的腳有一點不太方便，所以我母親過世的時候，她沒有辦法過來，都是派她的兒子作代表。」

「我媽媽在世的時候有交代，不要請師公團鏗鏗敲敲的，所以她有去以後，我們是請誦經團來念經而已。」

「就是只有佛教儀式而已，對不對？」我問。

「對啊。那個時候，我媽媽就托夢給我大姊，叫她跟我們講要燒『庫錢』。」

「庫錢？」我問。

「就是我們生到這個世間上來，有跟神借錢才能來。人如果死了，也要交同一筆數目回去，交庫啦，這個就是庫錢。」

「我大姊就叫她兒子來跟我說，要給阿媽燒庫錢。其實我是不知道誦經團沒有燒啦，我以為他們會燒的。一般師公團都會燒啊，誦經團也不敢問我們要不要燒，怕我們以為他們要多賺錢。我是應該要問的啦，那個時候。」

「問題是我大姊根本沒有來啊，她怎麼會知道我没有燒庫錢？這個很不可思議喔，對不對？我覺得奇怪啊，就問我大姊為什麼媽媽不托夢給我，要托夢給妳？她說『可能是跟我住得比較近吧』（賴太太原來是羅東人，嫁到台北去。我以為應該是公媽在羅東吧，所以比較近吧）。

夢逸出了黑夜的世界，在白晝的世界裡如實喧嘩。夢之所以對失親者有「重量」，是因為它成了某種「執念」(obsession)，在失親者的意識裡縈繞不去。為什麼失親者夢見過世的親人，心裡會如此的騷動不安？「夢見過世的親人」對失親者來說，到底意味著什麼呢？在回答這個問題之前，我們必須先處理「夢的意義何在」的這個根本疑問。

第二節 夢的意義——西方釋夢傳統的文化接枝

2.1 從作夢到夢的研究——研究者的立場

每個夜裡，我們隨著意識的斜坡滑入一個詭譎怪誕的世界：人可以振臂飛翔，貓狗理所當然地開口說話，越過房間的落地窗轉眼就是童年的池塘。時空交錯、神人共處，世界以一種迥異的風貌向我們展開，白晝裡堅實的存在，在這裡失去了必然性：我們用彷彿的自己，從一個夢活過一個夢。

雖然有的人不見得願意承認，但事實上我們每個人每天夜裡都會作夢。多數人在清醒之後的一小段時間內，還依稀可以記得作了什麼夢。但是如果不刻意去回想的話，一旦清醒的意識開始進行了一天的忙碌，夢就悄悄地從白天的意識中淡出、不復記憶。除非，在白天的事、物中不經意地引發聯想，勾出了夢的殘餘尾巴，那時候夢才又迸地閃現：「啊，我想起來了！昨天夢到_____」。有的時候好不容易作了一場美妙的夢，醒過來還想賴在棉被裡強迫續集上演；另一些時候從惡夢中驚醒，驚惶地環顧四周，確定還在自己的臥床上，心存僥倖地想：「還好，只是一場夢」；但是大多數的時候，我們記得的夢就好像剪碎打散了的彩色紙片，只能勉強地拼湊出一些圖樣。

對於那些還能記得的夢，我們總是免不了有找出其所以然的好奇。我的

一個朋友就告訴我，他在期末考壓力很大的情況下作了一個夢，在夢裡自己是一個新進的廚師，伙房裡的大廚要他馬上做出一道菜，但是他一低頭，赫然發現自己手上拿來炒菜的傢伙並不是鍋鏟，而是兩把長槍。大廚還在後面大呼小叫，他恨不得回過頭一槍就把他給斃了。他在說完這個夢以後，也同時給了自己的解釋：「一定是因為我期末考壓力太大了，老師給的東西又多得念不完，所以我才會作這樣的夢吧。」接著他就開始滔滔不絕地訴說其他的一些生活瑣事。夢在大多數的時候就像這樣沒有什麼斤兩，說說嘴之後就擱在一邊。

誠然，一般人對於為何「昨夜有夢」，不會有窮追不捨的興趣，大多就是藉著回憶的拼湊，將夢中的意象歸諸於它先前的那些來歷，僅止於此。但是對研究夢的學者們來說，如此簡約的還原是令人不滿意的：夢在他們的眼裡，有著不同的份量。

當我們準備一腳踩進「夢的研究」這個領域的時候，問題就來了。如果拿「烹飪」來打比方不至於引喻失當的話，那麼我們眼前處理「夢」的「料理食譜」就有不下十種：「夢」就像是一道歷久不衰的名菜，只不過各家有各家獨特的料理秘方。這意謂著：我們所要面對的，絕對不只有一個傳統。作為一個使用中文的研究者來說，問題更麻煩了，橫亙在我們眼前的就有兩個世界，一邊是「中國」的釋夢傳統，一邊是「西方」的釋夢傳統。我才發現，當我必須要對夢的相關研究做一個簡要的歷史回顧的時候，看來似乎是輕而易舉的小動作，都那麼地舉步維艱。這樣的困難其來有自，然而卻不是西方研究者的難處，而是承繼著「西化的」(westernized)社會科學血統的研究者所特有的難處。¹中國學者吳康在《中國古代夢幻》一書中，如此述說著他的尷尬：

我廣泛閱讀過弗洛伊德和榮格，並因此而走到賴希（Reich）和馬庫色（Marcus），但總陷於深深的苦惱中。他們所顯示的是現代社會的西方人對夢所作的固執己見的理性思索，其引證即便引伸到古代，也只以西方文化為其背

¹ Yang, Kuo-shu, *Indigenizing Westernized Chinese Psychology*. In M. H. Bond (Ed.), *Working at the Interface of Cultures: Eighteen Lives in Social Science*. London: Routledge.

景，我們有數千年文明的中國在那裡根本沒有立足之地。²

吳康的苦惱，於我心有戚戚焉。然而，這倒不能歸咎於西方研究者的「偏見」或是「閉塞不了解」，他們對夢的探索原本就是蘊生於自身社會文化的土壤，無需承擔這般的責難。問題的根源不在他們，而在於我們自身，我們之所以會「無立足之地」，追根究底是因為自身的缺席。《中國古代夢幻》就是吳康擺脫這般尷尬處境的具體努力。他用幾乎是「做苦工」的方式遍覽典籍，從夢的分門別類下手，再以歷史的衍變輔之，試圖為「中國古代夢幻」描繪出一幅整體的圖像。我對於他的鏗而不捨、夙夜匪懈，只能表示由衷的敬意。

在接下來的討論裡，我並不準備做「吳康式」的文化尋根動作，我也不準備洋洋灑灑地把西方的釋夢傳統回顧一次。我的立場是，把「西化的」(westernized)社會科學當作是研究者本身無從迴避的知識處境，以一種「文化接枝」的方式，讓西方的某些釋夢傳統裡對夢的理解，得以作為研究者在田野具體處境裡的反身關照(reflexive retrospective)，依著微光媿迤前行。³

2.2 從夢的實徵研究到夢的精神分析

釐清研究者本身在夢的知識論上取捨的立場之後，我們可以理直氣壯地撬開西方釋夢傳統的大門。然而，我們要從何處下手，才能夠理解夢的這般如實喧嘩？

如果冀望實徵研究可以給我們一點方向的話，它恐怕僅有作為路標的功能，而且板子上寫著「此路不通」。當代關於夢的實徵研究，我們大致上可以分為「夢的生理學研究」和「夢的心理生理學研究」。兩者的差別在於：前者專注的是夢的生理過程和可見的現象，而後者則是希望透過夢的生理學的方法，對以往有關的夢的理論做檢證的工作。研究者發現：夜裡的睡眠並不是一個均質的狀態，睡眠成週期性的過渡在不同的狀態之間；透過實徵的研究，他們宣稱睡眠狀態中的「快速動眼期」(REM Sleep)和夢相關；「非快速動眼期」(Non-REM Sleep)則是深沈而無夢的睡眠。而心理生理學的研究成果則發現：就夢的理論來說，不管是弗洛伊德的「慾望滿足論」或是榮格的「潛意識補償論」，都很難從實徵的研究上得到驗證。或許夢的實徵研

² 吳康，《中國古代夢幻》，台北：久大 萬象，1994，引言 2。

³ 余德慧，《本土心理學的現代處境》，1997。

究者認為他們「解釋」了夢的現象，但是加以深究的話，我們會發現實際上他們研究的是人的「睡眠」現象，而「夢」是作為相伴的現象來解釋的。也就是說，夢被化約到生理的衍生現象，面對我們所關心的夢的意義——夢的如實喧嘩，實徵研究只能噤聲不語。

弗洛伊德在 1900 年出版的《夢的解析》，建立了西方當代「釋夢」的另一個傳統——「夢的精神分析」的傳統。雖然弗洛伊德後繼的學者，對弗洛伊德本人所創建的精神分析方法和理論有所承繼、也有所背反，但是當代「釋夢」的精神分析方法，在對弗洛伊德的繼承和背反裡成就了其枝繁葉茂，反倒成了一個大傳統，這也是人們無從否定的。在夢的實徵研究向我們豎起「此路不通」的路牌之後，我們重新收拾行囊，準備向夢的精神分析邁進。

2.3 釋夢的回歸——夢的精神分析

當代心靈在世俗化的過程中所取得的最大成就，就是建立一個理性的、井然有序的世界；這同時也是一個最大的迷障，因為它將自身置於一個「理性意志當家作主」的精神氛圍。然而，當康德在十八世紀末從哲學的認識論上指出人的理性侷限，這首屬於當代心靈的偉大合唱曲就有了第一次的不和諧音；而弗洛伊德在二十世紀初將潛意識心靈的重要性凌駕意識心靈，更是讓這首合唱曲變了調。

夢曾經一度是聆聽神諭的心靈。但是在近代的心靈鉅變當中，神諭失去了蘊生的土壤。榮格曾經在《分析心理學的基本假設》如此描繪過當代心靈的轉向：

宗教改革帶來的精神動亂宣告了中世紀的末日，與此同時也結束了哥特時代對於巍峨的熱烈嚮往，結束了它在地理上的自囿，和它對世界的狹隘眼光。歐洲人向天穹仰望的心靈從此被近代向地平線展望的精神切斷。意識不再向上發展，而轉向廣闊的視野，在地理上如此，在哲學上同樣如此。這是偉大航行的時代，是通過經驗的發現拓展人的精神視野的時代。⁴

貝格爾也在《超自然者的所謂隱遁》中做了近似的宣告：

⁴ 卡爾·古斯塔夫·榮格(Carl Gustav Jung)，《分析心理學的基本假設》，《心理學與文學》，中譯本，台北：久大文化，1990，頁 1。

這就是我們的處境，在這個時代中，神性，至少是以傳統形式表現出來的神性，已經退入人類關注和意識的後台了。⁵

不論是榮格所謂的「結束了對巍峨的熱烈嚮往」，亦或是貝格爾宣稱的「神性」的隱遁，在這個向「實在」的世界乞求理解、延伸人的水平視野的「偉大航行時代」裡，當代心靈卻也同時失去了一個重要的精神維度：一個「向天穹仰望」的精神視野。是故，眾神隱遁、神喻不再；夜夢的國度不再向神開啟，人失去了諦聽的能力。夢的奇幻瑰麗沒有了精神的歸處，於是清醒的意識再認不得夜裡的光景，只好將夢發配到「意義曖昧」的邊陲地帶。「意義曖昧」是理性的邊防，再過去一步，就是它所捨棄的「無意義」的黑暗國度。現代的心靈在除魅的世俗化過程裡，幾乎就要將夢推擠到「無意義」的大陸板塊。

把夢重新納入人的心靈版圖，免於被理性掃地出門的命運，弗洛伊德的堅持顯然居功厥偉。他從臨床的觀察中宣稱：「夢是可以解釋的」，把夢從「無意義」的邊陲地帶解放出來。弗洛伊德的邊地發聲整個的逆轉了當代對夢的認識：夢不再是白晝意識的殘渣，夢是有意義、是可以解釋的。堅持夢的「可解釋性」可以說是一種「回歸」，弗洛伊德自己也明白：

然而，我本身卻持另一種看法。我曾經不只一次被迫承認：“的確，古代冥頑執拗的通俗看法竟比目前科學見解更能接近真理”，因此，我必須堅持夢的確具有某種意義，而一個科學的釋夢方法是有可能的。⁶

但是，在弗洛伊德這裡，夢的意義回歸是從另一個方向上來的，“Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo”（如果我不能影響神祇，那麼我亦要攪動冥界），⁷他並不是恢復人在夢中對神諭的聆聽，重啟人—神之間的精神維度，弗洛伊德的心靈工程始於對人的心靈的重新認識：

⁵ 貝格爾(Peter L. Berger)，《天使的傳言——現代社會與超自然的再發現》(*A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*)，中譯本，香港：漢語基督教文化研究所，1996，頁 10-11。

⁶ 弗洛伊德(Sigmund Freud)，《夢的解析》，中譯本，中國：安徽文藝出版社，1996，頁 9。

⁷ 《夢的解析》，頁 444。

我們必須放棄這種高估的想法，即意識乃是真正了解精神事件的不可或缺的基本。潛意識是精神生活的一般性基礎，潛意識是較大的圈圈，它包括了“意識”這小圈圈；每一個意識都具有一個潛意識的原始階段；而潛意識也許停留在那階段上，不過卻具有完全的精神功能。潛意識是真正的“精神實質”。當我們捨棄了意識生活與夢生活之間的對立，以及將潛意識放在它應佔據的地位時，許多使我們驚奇的在夢中成功呈現的活動不再被認為是夢的產物，而是屬於潛意識的思想——它在白天的活動並不少於夜晚的。⁸

2.4 夢做為潛意識的表現

弗洛伊德認為，如果我們扶正了潛意識在人的精神生活上應有的地位，夢本身即是潛意識的表現，而夢的解析是通往潛意識活動的大道。⁹夢的意義就奠基在這個新的認識基礎上。弗洛伊德對夢的根本想法是：夢是一種有意義的精神現象，它實際上是一種「願望達成」。¹⁰然而就他的考察裡，「願望達成」在夢裡的表達並非昭然若揭，夢的表面內容常常是無關緊要、瑣碎的部分（夢的顯意），我們必須要從夢的顯意抽絲剝繭，才能夠達到夢真正要表達的部分（夢的隱意）。¹¹讓夢的隱意得以對意識彰顯並不是件容易的事，它不但涉及對夢的運作方式的推敲，也涉及了龐雜而耗時的詮釋功夫，《夢的解析》無非就是弗洛伊德個人在臨床上操演「釋夢」的成果報告書。然而，《夢的解析》絕對不只是一次精彩的操練而已，透過弗洛伊德的「釋夢」工程，夢被賦予了新的時代意涵。的確，「夢是可以解釋的」，但是它的意義窗口向著個人的深層心靈開放：人不再從夢中聆聽神諭，轉而在夢中探求潛意識的隱意。

在當代心靈改變對自己的認識的同時，夢的意義也有了根本的轉變。「向天穹仰望的心靈」的意義向度是「啟示」(inspiration)的向度，「啟示」的向度裡重要的是神祇對人的注視；當代心靈的意義向度是「啟蒙」(enlightenment)的向度，理性之光出於人本身並照亮自身的黑暗。當夢的意義從「啟示」的

⁸ 同上，頁 447。

⁹ 同上，頁 444。

¹⁰ 同上，頁 30。

¹¹ 同上，頁 167。

向度轉渡到「啟蒙」的向度時，意義的來源首先便起了變化：夢不是神的啟示，夢的動力源於人自身的幽暗意識。弗洛伊德在《夢的解析》中把夢視為「潛意識」的表現，便是在人自身的心靈冥界—潛意識中找到夢的動力源。在這個前提底下，夢是潛意識的「表現」，才關涉到意義的問題：「釋夢」作為一種理解的努力，讓我們得以穿透夢的表現而達到夢的隱意。所以，夢的意義在弗洛伊德這裡包含了兩個屬於人的向度，一個是力量（夢的動力）的向度，一個是意義（夢的釋義）的向度。接下來，我想以這兩個向度為經緯，透過後繼研究者對弗洛伊德的承繼與背反，逐步演展我們對夢的理解。

2.5 夢的動力學錯置

傅柯在《夢，擬像與存在》¹²中認為，弗洛伊德因為沒有正視夢的源生動力，使得他所建構的整個「釋夢」工程，迷失在釋夢的語意迷宮當中。¹³弗洛伊德在《夢的解析》中談到釋夢的必要性的時候，他先把「夢是需要解釋的」視為夢的特徵，然後很巧妙地把問題轉變為解開「夢的改裝」的問題。這也就是說，他要我們承認「夢之所以需要解釋」是因為「夢總是改裝的」。「改裝」涉及到夢的運作方式，這意味著有兩種動力作用在夢的表現上，一種動力是「欲望」，另一種動力則是改裝「欲望」的「反欲望」。從這個角度來看，夢作為「願望達成」的意義在夢中總是半隱半現的（quasi-presence），夢的表現不會只是潛意的展現，它通常是「意義」和相衝突的「反意義」共構的意義複合體¹⁴（夢在這個意義上被理解為『被壓抑』的『願望』）。我們在前面已經提到，弗洛伊德的釋夢工程意味著夢的「意義回歸」，然而是以「（被

¹² Michel Foucault, *Dream, Imagination and Existence*. In Keith Hoeller(Ed.), *Dream & Existence*, New Jersey: Humanities Press International, Inc., 1993. 《夢，擬像與存在》原本是傅柯替賓斯旺格(Ludwig Binswanger)的《夢與存在》(Dream and Existence)一文所撰寫之導言，不過後來不僅長度遠超過賓斯旺格的本文，在實際意義上也逾越了「導言」原有的意涵。Hoeller認為傅柯的這篇導言是迂迴於海德格的《存在與時間》和賓斯旺格的《夢與存在》之間的中介論述：一種「存在人類學」(Existential Anthropology)的論述方式。詳見 Hoeller為本書所撰寫之譯者序。《夢，擬像與存在》和《夢與存在》兩文皆收錄於本書。

¹³ Ibid., p.35.

¹⁴ Ibid, p.34.

壓抑的)願望(經過改裝後)達成」的面貌回歸。順著這樣的理解,如果我們要真正明白夢的意義,釋夢是必須的,而且是一種拆解辨識夢的改裝的功夫。然而這也同時意味著,夢的動力學在弗洛伊德這裡,已經悄悄地轉變成夢的「改裝動力學」。¹⁵

2.6 夢的源生動力——夢的擬像性

這整個理解的動力學的偏移,是傅柯對弗洛伊德批判的核心。他認為《夢的解析》之所以走叉了路,是因為弗洛伊德忽略了夢的一個重要面向:夢的意義(meaning)和夢的擬像(image)之間的關係,從而錯置了夢的動力學。¹⁶進一步從《夢的解析》的論述形成來看的話,弗洛伊德對夢的擬像性(imagination)的「忽略」,是他從論述上封閉了談論兩者關係的可能性:對弗洛伊德來說,夢的「願望達成」本質上就是一種幻想式的實現,是背向世界、回歸內在知覺的反向精神活動,它從根本上就預設了夢的擬像性。願望達成「必然」就是擬像,而擬像則「必然」改裝,夢的動力學偏移從根本上排除了由「夢的擬像表達」(即夢的源生動力)來理解夢的意義的進路。於是在《夢的解析》中,夢的擬像承載了潛意識的隱意,而擬像的「多義性」必須透過「自由聯想」加以開發。擬像的語意是「多重決定」的,但同時也是多重耗盡的。夢的動力就在「意義」和「反意義」的緊張關係中:這是一種「非源生性」的動力,而是「欲望」與「反欲望」之間的「平行拮抗關係」。對傅柯來說,這正是圍困在語意的迷宮裡——「夢的語言」在整個釋夢的工程中被窄化了,只有在純粹語意(semantic)功能的層次上得到分析。¹⁷

「夢在有意義之前,首先是擬像的」,或許這事實就是因為太過「自明」,以致於在弗洛伊德那裡根本就不構成一個問題。然而,傅柯卻把這麼明白的事情轉變成問題,他認為要避免踏入弗洛伊德的語意迷宮,我們首先必須要正視夢的擬像性。

2.7 夢的擬像性做為潛意識的象徵表達

¹⁵ 《夢的解析》,頁 40-42。

¹⁶ Ibid, p.35.

¹⁷ Ibid, p.35.

榮格應該是弗洛伊德的後繼者中，最早注意到夢的「擬像性」的一位。榮格對於弗洛伊德直接把夢當成是願望達成的看法也無法認同，他認為在討論夢的問題的時候：

有兩個基本要點：第一、應該正視夢為一項事實，同時拋開所有預設，追尋它可能的意涵。第二、夢是潛意識的特定表達。¹⁸

榮格步步為營的作法，讓夢在擬像上的意義再度彰顯出來。夢的曖昧對他來說並不是夢的改裝問題，而是根本上它就是一種象徵的表現方式(symbolic expression)，是人的「非理性」之思，一種「不學而能」的表達形式。他在《潛意識探微》一文中提到他做的一個夢：

我回想起一個我自己的夢，難以詮釋。在夢裡，有個男人想跑到我背後，跳上我的背，我對這個人一無所知，但我發覺他無意中剽竊了我曾經提出過的一個論點，並且將我原有的意義扭曲，變成一個突梯可笑的反諷。但我卻看不出來這件事和他在夢中企圖跳上我的背有什麼關係。不過，在我的專業生涯中，經常會有人誤用了我說過的東西，這種狀況已頻繁到我無暇勞煩自問是否對這種誤用感到氣惱。在此，對情緒反應加以有意義地控制顯現了某種價值，而我也立刻了解，這正是這個夢訴說的重點。它應了一句奧地利俗語，進而將這句話轉譯成了圖象。意思是「我不在乎你怎麼說我！」。¹⁹

他認為這個夢要說的東西其實並沒有任何的「偽裝」，而是一個「充滿感情的圖象語言」，以一種隱喻的方式象徵性地表達。這種象徵的擬像表達，其實是潛意識原始的表達形式，只不過在日常生活裡追求「正確描述」的語言，壓縮了擬像的空間，讓我們認不得夢的擬像表達。²⁰

在榮格把「夢」當作是「潛意識的象徵語言」的同時，夢重拾了它的源生動力：夢被視為一種表達(expression)。表達必然包含著「說」(saying)的行動，和「所說」(the said)的話語。在榮格對夢的理解裡，夢的擬像(images)就是夢的表達裡頭的「所說」，而夢的擬像性(imagery)則是表達的行動本身。

¹⁸ 卡爾·榮格，《人及其象徵》，中譯本，台北：立緒，譯者：龔卓軍，1999，頁16。

¹⁹ 《人及其象徵》，頁29。

²⁰ 同上，頁30。

既然夢的表達是作為一種擬像的表達(imagery expression)，那麼當我們要理解夢的擬像的時候，擬像的意義來源就不能採取弗洛伊德的自由聯想(free association)，而是要牢牢地盯著表達行動的自身。這也就是說，夢的擬像作為一種表達行動「所說」，它的賦義(signification)必須來自於表達行動的「說」，也就是夢的擬像性。夢在榮格這裡已經恢復了它作為一種「表達」的正當性，而夢「擬像性」地「說話」也使得夢不再是影像的狂想曲(rhapsody of images)。榮格幾乎是把弗洛伊德夢的理論整個翻過一回，但是他在根本立場上並沒有偏移精神分析所預設的意識／潛意識的對立。所以擬像到頭來還是必須要向人的潛意識乞求意義，不管是個人的潛意識，還是集體的潛意識。

2.8 夢做為存在的表達

傅柯認為，一直要到賓斯旺格把海德格的此在(Dasein)分析的現象學精神帶入夢的研究，夢的意義才有了另一次徹底的轉變。夢不再是潛意識的表達，夢關乎人的整體存在，夢是所有擬像性的本體論結構。²¹在弗洛伊德那裡被錯置的夢的動力學，擺回到人的存在本身：夢是存在的表達。

夢不僅僅是擬像的一種表達方式，夢是所有的擬像性經驗之所以可能的「先行條件」。當賓斯旺格大膽地提出這樣的說法的同時，他其實是在重新形構一個有關擬像的理論，如果我們沒有偏離傅柯的理解的話，這根本上就是一種夢的現象學。²²讓我們暫且先停下腳步，仔細來看一下賓斯旺格對夢的闡述，到底意味著什麼。詩、語言、藝術等等，都是人的擬像表達的各種模式(modes of imagination)，它們同時也是人在白晝生活裡的存在方式(modes of existence)；賓斯旺格的說法是，這些白晝的擬像表達，它們是在夜夢(oneiric)的經驗裡，獲得了它們的本體論結構；換句話，也就是白晝裡擬像表達的種種可能性，都必須要在夜夢的經驗裡才有了表達的「先行條件」。而我們在第二章的最後也提到，親人的過世，引動了身體的「自救」，擬像地投射出了一個與親人共在的「惦念」世界；賓斯旺格對「夢」的擬像性的闡述，能

²¹ Ludwig Binswanger, *Dream and Existence*. In Keith Hoeller(Ed.), *Dream & Existence*, New Jersey: Humanities Press International, Inc., 1993, p.83.

²² Keith Hoeller, *Translator's Preface*. In Keith Hoeller(Ed.), *Dream & Existence*, New Jersey: Humanities Press International, Inc., 1993, p.21.

不能夠讓我們對失親者的處境有什麼更進一步的揭露？

第三節 失親者的夢與重生

3.1 過世親人的入夢與不入夢

首先，讓我們先從親人「入夢」這個現象開始。親人「入夢」固然是許多失親者來到石壁部堂牽亡的原因，但是對某一些失親者來說，親人「不入夢」也讓他們想到石壁部堂來問看看：

坐在破沙發上，我幾乎就要睡著了。

朦朧中看到一個婦人直直地向我走過來。長得不高，戴眼鏡。

「奇怪？我認識她嗎？」我開始搜尋有關這個模樣的記憶。

「大學生，找到你喔。」

有點熟悉的聲音，可是是誰啊？

「我剛剛去辦公室問你呢，他們跟我說你不是每天有來啦，沒有課的時候才會過來。我就想說，今天有可能碰得到你咧。結果還真的給我碰到。」

她後面還有三個婦人，看來是跟她一道來的。

「坐啊，不要站著。」我拉了凳子，請她們先坐下來。

「這些是我妹妹啦。上次我不是跟那個林先生一起來有沒有？上次真多謝喔，還讓你開車送我們回去。後來我回去跟我妹妹她們講，說這裡的師姑真的很靈，她們就說也要來牽我媽媽啦。」

我想起來了，終於。他是上次跟著林先生一起來的張太太，上次因為跟林先生一家談的比較多，所以對她比較沒有印象。

張太太說她們姊妹都住在不一樣的地方，平常不是很有機會見面，這次也是好不容易約了時間一起來花蓮。她們今天要來牽的母親，十幾年前就過逝了，既然有機會，她們就想來牽看看，問母親過得好不好。我最近因為對「托夢」比較有興趣，所以就問了她們托夢的問題。

「我沒有耶。」張家老二先說話，其他的姊妹也搖頭。

「不過喔，就是沒有托夢才會想來問啊，也不知道她過去了這麼多年，現在到底過得是好還是不好，生活上有缺什麼東西沒有。都不知道啊，所以想來牽她出來問看看。」張太太接著說。

而有一些失親者，更是因為過世的親人多年來一直不曾「入夢」而深深受苦：

李太太的女兒過世很多年了，可是這麼多年來，她一直沒有辦法跟平常人一樣「淡忘」。只要說到她的女兒，她還是會難過得掉眼淚，說不出話來。當她知道有關悲傷輔導團體的消息，她就過來報名參加。她一直很在意的一件事情是，為什麼她女兒都不托夢給她。其實就只要托夢就可以了，不管說什麼都好，她起碼可以知道女兒現在到底過得好不好。可是十幾年來，她就是一次都沒有夢到她的女兒。

我不禁想起賓斯旺格對夢在擬像基源性上的大膽闡述。對他來說，夢是人對自身存在處境的原初把握，而它的本質是擬像性的；夢不是人的擬像形式「之一」，夢是所有擬像性可能發生的「本體論結構」。換句話來說，夢就是擬像的潛勢，我們在夢裡遭遇的擬像，就是我們在存在處境裡能夠投射出的擬像的可能性。從這個觀點來看，「入夢」或者是「不入夢」顯然有著非比尋常的意義：「不入夢」意味著存在處境的可能性的匱乏，某種向度的付之闕如。

3.2 夢中的擬像共在——過世親人的重生

讓我們先回顧一下失親者的存在處境。在第二章對失親者的惦念世界的闡述裡，我們曾經提到，失親者的「惦念」世界是失親者在跌落失親的深淵之後，失親者的身體主體為了「自救」，所投射出來的一個可以與親人「擬像共在」的時空；我們也提到，這個擬像共在的時空，它要求失親者的是「理解」，對過去的「重新認識」，和對過去責任的「重新承擔」；「惦念」世界在時間向度上是「過去」疊影在「現在」，沒有「未來」的向度。所以，失親者在自身所投射的「惦念」世界裡，他面對的是「過去」，那個「曾經」發生，但是已經結束的「過去」，「惦念」是站在人的歷史性的起點的「現在」對「過去」的重演。如果說，「夢」對失親者有什麼不同於「惦念」世界的存在意涵的話，最大的差別應該就在於夢的「未來」向度。

親人的形軀寂滅對失親者來說，根本地封住了失親者與親人在「此世共在」的「未來」。但是，在夢的世界裡卻完全沒有這樣的限制。人在夢的世界裡遠離了大地，肉身在夢裡是沒有份量的，所以形軀寂滅的親人可以翩然入夢，與失親者「共在」同一個世界。「親人入夢」的根本性，在於親人以一種

「擬像」的存在方式，進駐到失親者的存在裡；在進駐的同時，也許給了失親者一個「未來」，一個與失親者「擬像共在」的未來。「親人入夢」是對與親人「擬像共在」的原初把握，它在時間向度上是完整的，包括了「過去」、「現在」和「未來」。換句話說，「夢」是站在失親者的「現在」，以失親者與親人「擬像共在」的「過去」，投射出「擬像共在」的「未來」。

親人「入夢」，所以失親者在此世的存在裡，有了與親人「擬像共在」的未來。親人「不入夢」，或者說失親者「認不得」夢裡的親人（這是絕對可能的，親人不一定是以他們過去的形貌入夢），這意味著失親者當下的存在處境裡，沒有與親人「擬像共在」的未來。從上面的討論裡，我們可以發現「親人入夢」對失親者的存在處境的根本意涵。

3.3 擬像的倫理性——失親者超越的可能

我們和親人在夢裡的「擬像共在」，和親人仍在此世時的「共在」並不相同（親人畢竟是過世了，不再以肉身相對了），沒有肉身相對的「倫理性」；但是夢裡的「擬像共在」卻有著另外一種「擬像的倫理性」(imagery ethics)：夢飽含著我們在肉身相對的「倫理性」裡所有向著、為著過世親人的感情。夢裡的親人受苦，我們飽受煎熬；夢裡的親人不再受苦，我們如釋重負。

「親人入夢」顯然是意義深遠的。首先，它意味著過世親人的重生。我們在上一章的最後曾經討論過親人在「惦念」世界的重生，但是從究竟的意義上來看，這種重生還是不飽滿的，它在根本上缺乏了「未來」的向度。面對重生在惦念世界的親人，我們不能再為他們做些什麼，我們只能感受，只能理解。但是，透過「入夢」而重生的親人，卻是在時間向度上飽滿的重生，親人可以「入夢」，意味著失親者與過世親人的「共在」，已經從「肉身共在」的沈重裡破繭而出，羽化成「擬像的共在」。「共在」不再受縛於大地，而有了超越(transcendence)的可能。

與親人「共在」關係的重生、超越，意味著失親者存在處境裡，一度因為親人過世而封閉起來的「未來」向度，又重新向著失親者開啟。在與親人的「擬像共在」關係裡，失親者有了超越「失落」的可能。親人的過世不再是永遠的遺憾，失親者可以藉著擬像性的超越，重建與過世親人的關係。過世親人的羽化重生，就是失親者的羽化重生。

3.4 親人入夢的文化接引——托夢

在理解了「親人入夢」的根本性之後，我們才有理解「托夢」現象的基礎。亡者「托夢」給生者的現象對台灣民間來說並不陌生，許多耳熟能詳的民間傳奇，甚至是當代的刑案故事裡，「托夢」都是其中重要的元素之一。「托夢」之所以能夠普遍的為一般民眾所接受，它的背後有一整片對生死的素樸認識與圖像；而這樣的生死圖像與認識，則是由民間社會裡的靈知系統(Gnostic system)維繫持存。在這般的生死光景底下，如果亡者有什麼需求的話，常常就是以「托夢」的方式告知仍在陽世的親友，希望生者可以代為處理。在面對親人「托夢」，但卻常常語焉不詳的情況下，「釋夢」有了蘊生的土壤；集結成冊的「解夢書」則是釋夢經驗在整個文化的時間長流裡的積澱。讀坊間流傳的解夢書，我常常有種霧裡看花的感覺，那是當代人對整個中國文化心靈的陌生，一種失根的悲哀。但是有了「親人入夢」的認識基礎之後，解夢書似乎已經不是那麼不可理解了，我們可以在坊間流傳的解夢書裡，發現我們的文化心靈對於「親人入夢」一事的理解，其實已經包含著「倫理」的向度在裡頭：

彝倫類 占繇

彝倫者，君臣、父母、夫妻、兄弟、子孫、師友等是也。凡皇戚，如太上皇、太后、后妃之類；三黨，如三代祖考妣、叔伯、舅甥、姨姑、姊妹、婿姪等諸親屬，俱以類推之。此夢精神所通，形於夢寐，或地遠而心通，或形揆而性接，或別久而思深。如臣不得君，則形于夢；君念臣下，則形于夢；子念父母，則形于夢；父母思子，則形于夢；夫妻別離，則形于夢；師友契闊，則形于夢。或休徵將至，而神先告；或禍咎將臨，而兆預呈；宜精推玄解，不可拘方。凡夢已故者，或懷思所感，或神靈所指告，有所請索，或又有所責咎。各宜隨其夢兆而推，禍福自明矣。

【夢告託】凡五倫親屬中人，現存者，隨其所告所託。正言而反詳之，以定吉凶，不可盡述。夢已故者，隨其所告所託。虛語而實詳之，以防禍福，不可拘方。²³

我們可以發現，「夢見親人」是被擺在中國傳統的「倫常關係」上來解的：夢見在世的親人，隨其所告所託，但是對於親人在夢裡明白的託付（正言）

²³ 修仁齋藏版，《占夢秘笈——增廣切夢刀》，台北：雷鼓出版社，1987，卷五 彝倫類。

必須要反覆思索，以決定如何來回應親人的「託付」，如果考慮有欠周到，接下來可能會影響到我們行事的順利與否——事情的「吉」或「凶」；夢見過世的親人，也是隨其所告所託，但是過世親人在夢裡的話語多不明說（虛言），所以我們必須要想盡辦法理解親人到底要「託付」什麼、「說」什麼（虛言而實詳之），不然的話可能會有災禍臨頭。不管是夢見過世的親人、在世的親人，都是擺在「倫理關係」裡頭來理解夢的意涵：「倫理關係」意味著親人有所告知、有所託付，而我必須回應。在回應的適切性當中，行事有了吉凶，世界有了禍福：「此世共在」的倫理關係，關涉著我們行事的氛圍（吉凶）；而「擬像共在」的倫理關係，則關涉著我們存在的氛圍（禍福）。

3.5 托夢在石壁部堂

現在讓我們回過頭來，看看在石壁部堂裡頻頻出現的「托夢」現象。鍾太太的例子：

我先生剛過去的時候，我也有夢到他啊，他那個時候是說很掛心，一直說對不起我啦。我知道他不放心，心裡也是很艱苦啊。後來就比較沒有夢到了，不過夢到的時候也是很艱苦。

在夢裡，鍾先生掛心著留在世上的鍾太太，而鍾太太對於先生的掛心、歉意，心裡也覺得很艱苦。這是一種很強烈的「擬像倫理性」，夢把鍾太太與鍾先生共處一輩子的夫妻情感，用擬像的方式包含在裡頭了。我們也可以看到鍾太太對於先生的死亡、肉身的不在，已經有了接受的態度：

他很顧家啦，也不會和人家去出去喝酒。醫生說他的病是先天的，沒辦法。我就想啊，這個注定好的，做夫妻緣份到這裡而已。

夫妻的緣分，就是一種在此世共在的可能性，接受了「緣分到此」，就是接受了先生於此世的「不在」。然而，親人的關係，卻是一種「緣了，情未了」的關係；過世的親人可以「入夢」，意味著失親者當下的存在處境，已然有了與親人「擬像共在」的關係，「親人入夢」騷動著失親者的心靈，失親者必須對「親人為何入夢」有所回應：

最近比較奇怪，常夢到他。我知道他是要跟我說什麼啦，不過醒過來只記得是厝的不知道什麼事情。夢到好幾次喔，我就跟我女兒講，我女兒跟我說她也有

夢到，不過夢不清楚。剛好隔壁的最近有到這邊來牽過，他說我先生托夢啦，叫我過來這裡牽，跟他問清楚一點。

在夢裡，鍾先生提到「厝」的事情，使得鍾太太特別的不安，所以來牽亡。我們在這裡看到了「擬像共在」的倫理關係，與失親者與其他親人的「共在」氛圍——倫理意涵上的家，有了某種關聯。這和我們從坊間的解夢書《占夢秘笈——增廣切夢刀》裡所分析出來的結論不謀而合：「擬像共在」的倫理關係，關涉著我們存在的氛圍（禍福）。

在賴太太的例子裡，母親會回來托夢、交代事情，但是她在夢中，卻沒有辦法和母親對話，母親在夢裡的存在是單向而遙遠的：

我媽媽會來托夢啊，有好幾次。有幾次她來夢裡交代事情，等她說完我要回話，她就消失了。要不然就是遠遠的，我一要接近她，就消失了。

對賴太太來說，她一直掛念著母親過世之後過得好不好（既然母親已經入夢，這表示對賴太太來說，她已經可以接受母親『擬像的存在』作為一種『真實的』存在），她想親口問候母親，但是夢並沒有給出對話的擬像：

我是想跟她說話啦，不然都是她在交代事情，我沒有機會跟她說話。就是想要問她現在過的好不好吧。

所以她在親友的介紹之下，來石壁部堂牽亡，因為只有牽亡，她才能夠「親口」問問母親「妳過得還好嗎」。我們在張太太的例子裡，也可以看到同樣的掛念——對過世的親人「在彼岸活著」的掛念：

不過喔，就是沒有托夢才會想來問啊，也不知道她過去了這麼多年，現在到底過得是好還是不好，生活上有缺什麼東西沒有。都不知道啊，所以想來牽她出來問看看。

陳小姐，28 歲，花蓮人。母親在前兩年過世。她的母親在臨終前的幾個月，都住在醫院的病房裡。陳小姐原本在中部的學校讀書，因為母親病重休學回到花蓮來照顧母親，她在醫院裡面和母親一起度過生命中的最後時光。我曾經問過她想不想到石壁部堂來牽亡，她覺得目前似乎沒有這個必要：

「妳媽媽過逝以後，有沒有夢到她？」

「這個妳應該要問我爸爸。」她笑著說。

「為什麼？」

「我覺得他可能有夢過啦，不過就算他有夢到，也不會跟我說。不曉得耶，他大概不習慣跟我說這種事情吧。可是我想他應該比我難過吧，有幾次晚上我起來上廁所，發現他一個人在客廳喝酒，偷偷的掉眼淚。」

「那 妳都不會想嗎？」

她習慣性地把腿盤起來，接著說：「有的時候，不過不多。我對她去世這件事情，其實是比較釋懷，我不會像我爸這樣，還一直覺得很難過。」

「我自己是覺得比較釋然啦，跟她之間好像沒有什麼遺憾。她車禍以後我不是都在醫院照顧她嗎？那段時間我跟她說了很多話呢，大概一輩子沒有跟她說過這麼多的話。有的時候我會唸一些書給她聽啊，我還會推她出去透透氣，到外面逛一逛。現在想起來，那段時間恐怕是我跟她相處最愉快的一段時間。當然有的時候我也會覺得很累啦，不過還好我有這樣陪她，現在想起來覺得很幸福。」

「還有另外可能也是因為宗教信仰的原因吧，我比較不會去想她現在到底是怎麼樣了，我相信她應該就是會過得不錯吧，夢不夢到她都無所謂了。」

牽亡對陳小姐來說並沒有什麼必要性，甚至連夢不夢到母親都已經是次要的問題，就她自己的說法，她對母親的去世已經「釋懷」了。可以陪伴母親一起走過生命的最後時光，她覺得是與母親「相處最愉快的一段時間」。我們可以從石世明的碩士論文裡，看到「臨終陪伴」的經驗對失親者來說，是何其深刻的「共在」經驗。臨終病人身體敗壞的根本處境，讓他們必須從外面的社會永遠地退出，離開他們原先賴以為活的社會角色，轉而進入到一個僅靠著衰敗的身體撐出來的病榻世界。面對生命的時間和空間都被強烈壓縮到極點的親人，要做到「陪伴」不是一件容易的事。我們可以從癌末病房的幾個生命故事裡看到，陪在一旁的親人是如何在不斷地嘗試又不斷地挫敗，而病人又怎麼地因為親人的好意而受苦。如果，陪伴的親人懂得貼著病人逐漸敗壞的身體所依、所繫的人倫關係，把「陪伴」拉到關係的最底限，死亡瀕臨前的「陪伴」，對臨終者和陪伴的親人來說，都可能可以是一種如沐慈光的靈性體驗。²⁴

²⁴ 石世明，《臨終之際的靈魂——臨終照顧的心理剖面》，國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，1999。

失親者和過世的親人之間，因為有了臨終前深刻的「共在」經驗，因此彼此該說的、該做的大抵都已經在「陪伴」的經驗裡完成，所以比較會覺得無遺憾。但是，如果我們從眼見親人「肉身受苦」的角度切入「臨終陪伴」的經驗，眼睜睜地看著親人因為身體的病痛被折磨得不成人形，失親者有著太多的於心不忍：眼前病重的親人正在忍受著的，正是受縛於身體、親人在此世的存在。對失親者來說，眼前的受苦就是地獄，沒有比現在更苦的了。「死亡」是一種根本的「解脫」——從受縛於身體的病痛、受縛於大地的此世存在裡解脫。「宗教信仰」就人的生死處境來說，它提供的是「彼岸」，一個比此世存在更好的彼岸。親人從身體受苦的此世存在中解脫，可以在宗教給出的彼岸裡過更好的生活，陳小姐對母親去世的「釋懷」，不難理解。

住在嘉義民雄的林家三姊妹，到石壁部堂來牽弟弟。這個弟弟在三年前失蹤，雖然在失蹤後不久就在基隆海邊找到屍體，但是三年以來一直是以無名屍處理，暫時安放在就近的公墓，一直到最近，警察清查無名屍的時候才被指認出來：

「你怎麼會這樣..出去就沒有回來了..」大姊說，「我們都有去找呢，也有報警，可是都找不到啊。三年多你知道嗎？你就這樣失蹤。你甘知道阿姊有多傷心，你知道嗎？」

「我有給二姊托夢啊！二姊我有給你托夢，妳甘知道？」

「二姊知道啊！二姊有夢到妳回來，全身濕漉漉的，說你很冷。不過二姊就是不知道什麼意思，只是醒過來一直哭，心肝碰碰跳。」二姊說著又再流淚。「那是上個月警察來家裡，說有找到你，要我們去基隆認屍，要不然也是憨憨的都不知道。」

「對啊。怎麼會這樣？你是不是被人家害？要不然怎麼會去到基隆，還落海？」大姊抓著國華—師姑的手。

「嗚嗚..對啊。阿姊，妳知道嗎，我是歲壽不該終，被人家害的..嗚嗚..」國華—師姑轉向大姊說。

林家的二姊在弟弟過世後，曾經被弟弟「托夢」。在夢裡，弟弟以一種悲劇的形象向二姊現身，這意味著二姊其實已經於存在的「默會」裡，體認到

某種悲劇的可能。²⁵但是，對林家的姊妹們來說，雖然有「弟弟可能已經不測」的默認，可是沒有親眼見到弟弟的屍體之前，她們寧願到處找、到處問，也不放棄一絲的弟弟仍在此世的希望。在這種親人「失蹤」的處境底下，既使親人是以擬像的方式入夢了，但是因為死亡的不確定性，使得失親者無法就這麼「認」了親人的「擬像」存在。親人的死亡，因為失蹤而被懸置了：親人不在此岸（肉體的共在），也不在彼岸（擬像的共在）。「失蹤」造成了親人共在關係的「無著之處」，這對失親者來說，是生命裡最大的折磨，對心靈的煎熬恐怕遠勝於「死亡」。

3.6 從托夢到牽亡

討論至此，某種整體的圖像已經在我們對「托夢」的個案分析裡儼然成形。首先，我們在「釋夢」的迂迴理解裡，來到了西方釋夢的大傳統——夢的精神分析；在夢的精神分析與現象學的接壤處（在這裡，最主要的貢獻者應該是賓斯旺格；然而，是傅柯給了我們觀看的『眼睛』），我們發現了夢之於人的存在處境的根本意涵——夢是人對存在處境的原初把握，夢就是擬像的潛勢。

其次，在夢的擬像基源性的基礎上，透過我們對失親者的存在處境的理解，我們發現「親人入夢」是一種與親人的「擬像共在」，而「擬像共在」有著「擬像的倫理性」；「擬像倫理性」的本質是情感的，它飽含著失親者向著過世親人的所有感情。「親人入夢」對失親者的存在處境來說，是一個重要的里程碑：親人可以「入夢」，意味著失親者不再受縛於與過世親人的「肉身共在」，失親者已經從「惦念」世界的困繭裡羽化重生，邁向與親人「擬像共在」的未來；過世親人在夢裡的重生，就是失親者的重生。

接著，我們從對「托夢」現象的分析裡發現，其實在我們底層的文化心靈裡，早就已經有了蘊生「托夢」現象的土壤：「親人入夢」在我們的文化心靈裡，是以「倫理關係」來著床的。過世的親人在夢裡不見得對失親者有什

²⁵ 我在這裡並不準備處理弟弟為什麼以「溺水」的形象現身的問題。夢裡的「預感」常常會和現實或未來的情況相吻合，榮格可能會以現象的「同時性」(synchronicity)，或潛意識的預言本能來加以解釋。對我來說，在石壁部堂常常都可以碰到、聽到這些不可思議的現象，我目前傾向於讓它們停留在神秘之處。

麼明確的要求，單就「托」本身，就是一個負載重量的語詞：「托」夢就是在夢裡有所付託，有所期待。只要失親者是把「親人入夢」理解成「托夢」，而入夢者是「親人」，失親者一覺醒來之後，親人的「托夢」就會對他們造成心理上的騷動不安，他們「必須」對親人在夢中的「託付」有所承擔。

失親者與過世親人的「擬像共在」，在我們的文化心靈裡被「托夢」的文化意義所接引，導向失親者的實踐行動；而我們的常民文化裡，也提供了失親者完成實踐行動的可能性。最後，在「托夢」的個案分析裡面，我們發現了個人的象徵（親人的擬像共在）緊緊地扣住了文化的集體象徵（彼岸、福禍）。

「牽亡」就在這個整體圖像裡面，扮演著關鍵性的位置。在下一章裡，我們將先闡述「靈象徵」在石壁部堂的座落和「師姑」的關鍵性角色，再以「靈象徵」為主要概念來闡述「牽亡」現場裡的象徵性演示，並以實例來說明「牽亡」對失親者心靈的照拂。

第四章：靈象徵 師姑 牽亡

第一節 母娘降乩顯聖——慈惠堂的神聖起源

1.1 慈惠堂源起的神聖事件——母娘的降乩顯聖

慈惠堂的創立對於信眾們來說，起始於一個「神聖事件」——瑤池金母在花蓮「降乩顯聖」。瑤池金母的「顯聖」，若依慈惠堂總堂的碑文所載，是在民國 38 年，即 1949 年。¹目前慈惠堂以農曆 2 月 18 日為建堂紀念日，應為瑤池金母顯聖之後，所供奉的首尊金身開光點眼之日。²

1949 年的農曆 6 月 13 日，在花蓮縣北昌村田埔的一個小茅房裡，一位命卜術士劉添丁，藉「觀落陰」法事探問好友張煙在陰間的生活情況，³沒想到進入催眠情況的蘇烈東竟然無法回魂：

時值民國三十九年歲次庚寅六月十三日晚 是晚問事之人更多，竟把一間矮小的草堂擠得水洩不通。法師依例施法問事，時至亥刻，各皆散回，適時乩童伏案未醒，法師施法收回，豈料事不如向，連呼不應，連推不醒，法師舉火細看，

¹ 根據 Overmyer 在 1977 年的田野調查，確切的時間似乎眾說紛紜。詳見 David K. Jordan & Daniel L. Overmyer, *The Flying Phoenix: Aspects of Sectarianism in Taiwan*, 台北：敦煌書局，1986，頁 129；而研究者手中的文獻資料，也以為民國 38 年者居多。

² 詳細時間是 1950 年的農曆 2 月 18 日，詳見羅臥雲，《瑤命皈盤》，花蓮：法華山慈慧堂，1967，頁 72；姜憲燈，《慈惠堂史》，花蓮：慈惠堂總堂，1979，頁 39。

³ 此段顯聖之事蹟，亦是眾說紛紜，有謂蘇烈東在母娘降乩顯聖之前就已是乩童，與法師劉添丁合作「觀落陰」聞名當時，見《瑤命皈盤》，頁 50；不過若按照 Overmyer 訪問蘇烈東的說法，他在母娘降乩之前並不是乩童，*The Flying Phoenix*, p.132-134.；勝安宮對當時的人事的交代，比較接近蘇烈東個人的說法，詳見《天上王母娘娘下降顯靈救世追記》，花蓮：勝安宮，1985，頁 2。

不覺嚇得手足無措，目瞪口呆，因見乩童情形異昔，顏色蒼白，手足冰冷，氣喘呼呼，兩眼直視不動，口涎垂滴，好似瘋狗一般⁴

劉添丁使盡了渾身所學，依然無法使蘇烈東回魂，反而跳將起來，在房子裡跑來跑去、手舞足蹈、喃喃自語。在場的眾人皆驚慌失措，完全不知該如何是好。這時，蘇烈東突然說話了，他說：

我何曾被陰差扣押呢？汝等何必大驚小怪？眾人見乩童開口說話，稍微放心，爭來問曰：汝以不受妖魔迷著，緣何不快恢復正常來呢？眾人莫不為汝擔心。乩童曰：我現在就是正常，何說不是呢？⁵

劉添丁趁眾人和蘇烈東交談的時候，偷偷地溜走了。蘇烈東開始向在場的眾人說他自己在陰間的遭遇：

我在昨晚照例到陰司，將眾人事情辦完，回家之時，迷失歸途，遠遠看見一座高山，未幾行到山麓之際，四顧無人，又無去路，正在著忙之際，忽然陰風拂拂，冷氣凜凜，天昏地暗，霧罩煙濛，飛沙走石，葉落枝飄，伸手不見，寸步難行，正在不能進退之際，忽又聽見周圍哀嚎啼哭之聲震耳，令人毛骨悚懼，好不怕人。⁶

正在蘇烈東被恐懼所圍繞，救援無門的時候，臨水女神何靖姑出現了。何靖姑答應救蘇烈東回陽間，但是有一件事情要託付於他，請蘇烈東務必答應。蘇烈東在絕境之中逢仙人相救，自然點頭稱是。於是，何靖姑便將蘇烈東帶往瑤池金母的居處：

直到那位莊嚴女聖金鑾駕前，我便急急雙膝跪下，連連叩首，即聽著上面隱隱飄來耳邊柔細端嚴的聲音說：汝虔誠為人落陰間事，多麼辛苦了。那時我連謝不敢不敢。又聞曰：吾乃無極瑤池金母是也，吾神因見現在的人心不古，道德淪亡，奇疾遍宇，怪病叢生，今特親身下降，挽救世人，只因聖凡各別，人鬼隔離，凡眼不能見，凡耳不能聽，所以吾要收汝為義子，委汝傳言，啟化眾生，得使人人同皈樂土，個個共登慈舟，汝若不違吾命，吾當救汝還陽，

⁴ 《瑤命皈盤》，頁 56。

⁵ 同上，頁 57-58。

⁶ 同上，頁 58-59。

汝意以為何如呢？是時我一聞此語，急急扣首謝 恩曰：若蒙 母娘賜凡民回陽，誓願實心效勞，聊報救命之恩。⁷

在當時，在場的眾人並不知道瑤池金母為何方神聖，於是到處就教於其他的神明，然而各個神明都要眾人無須掛心，時間到了就會明瞭。蘇烈東本人則仍在出神狀態中度過了七天，到第七天的夜裡才回神。一直到農曆八月十五日的晚上，蘇烈東和友人在屋外閒聊，瑤池金母突然降乩，並說道：

吾在天上，常見人世多患惡疾奇病，為難不治之症，層出不窮，今見此地眾生善良樸實，上天慈悲，不忍世人苦難，吾特下降此地，為欲挽救世人，願汝世人有緣，吾神慈悲，無不應求。

至此，以蘇烈東為首任乩童，瑤池金母開始以花蓮為發端的「渡世」宏業。1951年，慈惠堂正式設堂於信眾簡丁木家中，即慈惠堂總堂現址。在這期間雖然有母娘的首位乩童蘇烈東出走瑞芳，初期的「開堂元老」一分為二，分立「慈惠堂總堂」和「勝安宮」等的分裂事件，⁸但是以「瑤池金母親自下凡渡世」為核心信仰的慈惠堂系統，仍以極快的速度在台灣民間傳佈開來，成了台灣近代相當令人注目的宗教運動。

1.2 母娘降乩的殊勝性——內部觀點

為什麼一個偶發性的乩童獲救事件，最終會成為一個沛然莫之能禦的宗教運動？首先，讓我們從慈惠堂內部對這個「神聖事件」的理解開始：

自從先天至聖，無極瑤池金母，造化萬物，投下九六原人以來，已經六萬星霜之久。輪迴旋轉，變幻無窮，千災萬劫，苦海茫茫，金母慈悲每嘆原人，忘本就末，沈迷於紅塵火宅之內，輪轉於情波慾海之中，蒙於五邪十惡，蔽諸六慾七情，而致皈原無路，出苦無方，不知回頭是岸，反省即是天堂，於今午會當頭，浩劫無情，母鑑及此，玉淚頻流，恰值天曹三會之良機，乃發慈悲

⁷ 同上，頁 60-61。

⁸ *The Flying Phoenix*, p.130-134. 「開堂元老」在分堂事件裡，由其中四十人成立「慈惠堂總堂」，另外十人另立「勝安宮」；而蘇烈東離開的原因，根據他自己的說法，是因為總堂和勝安宮都要他去當乩童，令他很為難，只好離開。

大願，統御收圓大任，坐白馬，執金鞭，聖駕親身降於蓬萊島東，聚善事，集賢人，現身說法，闡揚大道真詮，慈航遍布，普救苦海殘零，金母愛子心切，特別顯化威靈⁹

《瑤命皈盤》付梓於 1967 年，距母娘首次降乩顯聖的時間有 18 年。我以此書為引，最主要的原因並非因為它是慈惠堂的重要「經典」，而是它對「瑤池金母下凡渡世」的詮釋，在慈惠堂裡相當具有普遍性。¹⁰慈惠堂的開堂之初，是沒有「經典」的：信眾因為母娘的「靈驗」紛紛到來；而母娘則透過「降乩扶鸞」指示信眾修行之道。慈惠堂的首部經典《瑤池金母普渡收圓定慧解脫真經》一直到 1953 年才出現，它是母娘在某次扶鸞中降示，要求信眾三人到北方求經，才於台北的道教「樂善壇」取得的鸞書。¹¹我們可以發現，「經典」對於慈惠堂的重要性，和「聖經」對於基督教的重要性是大不相同的：基督教以「聖經」為「唯一」的「神聖文本」(The Book)，以「聖經」唯一的意義來源，並試圖透過嚴格的「詮釋」方法，解讀上帝的話語；但是對慈惠堂來說，「真經」的重要性並不是做為「神聖文本」，而是做為母娘降示的「修行之道」。扶鸞的過程中不斷產生的「鸞書」也同樣是母娘降示的「修行之道」。「真經」或「鸞書」的神聖性來自於「降鸞」本身，來自於瑤池金母的顯聖本身；降鸞的「說話者」才是神聖的來源，形成的「文本」只是後話，只能做為一種指引。如果「真經」或者「鸞書」意義不明，令人困惑，下一次的「降乩」或許就會有答案，無須強求解釋。

所以，當《瑤命皈盤》對「母娘的下凡渡世」的詮釋，超過了「真經」闡述的範圍時，我們也無須太過驚訝。因為信眾們除了從母娘降下的「真經」、「鸞書」裡得知母娘的下凡渡世的本意之外，也從廣泛流傳於民間宗教的思維裡，取得了論述的養份。¹²

⁹ 同上，頁 1。

¹⁰ 在花蓮的法華山慈惠堂、慈惠石壁部堂都可以看到《瑤命皈盤》的蹤影。而堂內的師兄、師姐也往往以這本書做為給入門者看的第一本介紹書。

¹¹ 慈惠堂初期信眾的求經過程，請見《瑤命皈盤》，頁 86-88。《瑤池金母普渡收圓定慧解脫真經》是 1950 年降鸞著成的鸞書。

¹² 這其中，最主要的是廣泛流傳於民間宗教的「末劫論」。詳見李豐楙，救劫與度劫：

在《瑤池金母普渡收圓定慧解脫真經》裡，瑤池金母懇請慈航大士「顯化東土」，帶眾生離苦就樂，並宣說普渡收圓定慧解脫真經以闡揚「解脫之道」；「解脫之道」，就在「還全本來面目」而已，「精神從何處散出，還從何處收來」；然而「解脫」並非易事，最主要是從修「定慧」開始。

「真經」裡由修「定慧」而得「解脫」的思維，在《瑤命皈盤》裡並不是重要的論述構成。《瑤命皈盤》裡的思維，毋寧是比較接近 Jordan & Overmyer 在闡述慈惠堂的神話時，引述的《玉露金盤》(The Golden Basin of Jade Dew) 一書當中的宇宙論。¹³《瑤命皈盤》裡所展現的，是一套「歸根認母」的「現世解救」理論。¹⁴在這個創世神話裡，瑤池金母（而後皆以母娘稱之）創世造人，一共造了九十六億靈根（九六原人），使其化為男男女女，落入紅塵。從母娘創世造人至今，一共可分為三世：上古時代民智未開，原靈茹毛飲血、餐風露宿，所以母娘遣聖人於世，救民於愚昧之中；中古時代，爭強奪霸，原靈漸忘本性，母娘於是以初二龍華，渡回原靈四億；現今為末世時代，世風淪喪，末世劫又即將來臨，但是母娘慈悲，所以親自降身於紅塵凡世，準備與眾神明一舉渡回剩下的九二億原靈。

九六原人皆由「母娘」而來，所以，認「母娘」為己之所從出，對於迷惑於紅塵、失去「原我」（本來面目）的人來說，就是「解救」的開始，而最終得以皈返瑤池，與母同在，則是最終的解脫。「母娘」於此末世時期的悲願，就是要「渡」世上迷途的九二原人於苦厄之中，助母完成心願則是每個契子、契女應盡的義務。這一套完整的世界「起源」與「解救」的「現世解救」論述，構成了慈惠堂「認根歸母」的「現世解救論」的核心。

我們從《瑤命皈盤》的「現世解救論」裡可以看到，慈惠堂的信眾們是如何理解母娘在花蓮「降乩顯聖」的「殊勝性」。因此，對慈惠堂的信眾們來說，每年一度的總堂堂慶，並不僅僅是一般的主廟與分廟之間的「分香」、「分靈」，一種強化靈力的儀式性行為：堂慶的最主要意義在於，花蓮就是「真經」

道教與明末民間宗教的末世性格，《道教與民間宗教研究論集》，香港：學峰文化，1999，頁40-72。

¹³ *The Flying Phoenix*, p.57.

¹⁴ *Ibid.*, p.138.

裡所喻示的「東土」，而瑤池金母「渡世」的宏願也正始於此地，不僅瑤池金母降乩顯聖是一個「神聖事件」，而祂的顯聖地也成了所有慈惠堂信眾的「聖地」。所以，每年農曆的二月十八日，全省的慈惠堂分堂都會回到花蓮的「聖地」來朝拜，一同慶祝這個對他們來說無比重要的「神聖事件」。

1.3 分堂的出現與母娘的靈感

從慈惠堂的發展歷史來看，慈惠堂的迅速擴張，主要是以「分堂」的設立來完成的。在慈惠堂的「現世解救論」裡，並沒有一位「彌勒佛」降世來擔任「教主」，一肩挑起末世解救的大任，慈惠堂有的只是母娘點化的「鸞生」（乩童），讓母娘可以借他的身體，完成渡世的宏願。在慈惠堂的發展歷史裡，我們也看到受母娘所託的鸞生不是「單數」，而是隨緣渡化的「複數」；每一個分堂都至少有一個鸞生擔負著母娘「渡世」的宏願，而且分堂和總堂僅維持著一種「無為而治」的鬆散關係。¹⁵這種以「分堂」為中心，信眾各自在自己的堂裡「面對母娘」，是慈惠堂在台灣民間社會裡傳播開來的主要形式。而「分堂」的設立，則和母娘的「靈感」息息相關。信眾們並不是受到母娘的「教化」，而為母娘在各處設立分堂，為母教宏道；各分堂的設立，其開端皆是因為母娘的「靈感」體現在信眾身上的「神恩」，信眾們或者因為感念母娘的「神恩」、或者受母娘的降示，而迎令旗、塑母娘金身，設分堂助母完成「渡世」的宏願。¹⁶母娘的「靈感」將信眾和無形的神聯結起來，而「分堂」的設立則是母娘「靈感」的顯揚，這是慈惠堂得以迅速傳播的基本宗教情境。直到八十年代，慈惠堂在全省各地已經有超過一千間以上的分堂。¹⁷

1.4 母娘在石壁部堂

本研究進行的田野地點慈惠石壁部堂，也是在同樣的情境底下設立的。慈惠石壁部堂位於花蓮市國福里，由花蓮火車站右轉，從中山路向山直行，於轉彎路角設有指示牌，將至山邊即能見石壁部堂的廟樓；若從建國路向山直行，至大橋過後，左邊是夏威夷遊樂區，右轉約二百公尺即可見石壁部堂

¹⁵ The Flying Phoenix, p.136-138。

¹⁶ 詳見《慈惠堂史》裡各分堂設立的緣起，頁 46-292。

¹⁷ 鄭志明，《台灣新興宗教——傳統信仰篇》，大林：南華管理學院，1999，頁 14。

的廟樓。1953年初，張網妹之兄身患疾病，到法華山慈惠堂求治，因母娘靈感使其病患痊癒。為感謝母娘之聖恩，於同年農曆一月十七日，張網妹和蕭添妹二人親到法華山慈惠堂叩請「無極瑤池金母」之令旗，迎奉於范德房（張網妹之夫）家中崇拜，因瑤池金母靈感顯赫，在堂上嚴謹的訓練乩將，並選范德房、沈伊平等四位主鸞生（乩童），另有蕭添妹、張網妹、林千代、林鶯桃、劉有妹、巫茶妹、許金蓮等七位鸞生接受神靈訓練，當時暱稱這七位鸞生為「七仙女」。1965年間，母娘降旨指示設堂號為「慈惠石壁部堂」，同時，又降旨指示信眾塑母娘金身。石壁部堂於同年農曆十一月十三日正式開堂安座，並由范德房擔任第一代堂主職。石壁部堂於1975年成立董事會，掌管堂內一切行政事務，自1977年之後由曾水沂擔任董事長至今。¹⁸目前較常出現的有五位鸞生，平日通常由劉有妹、許金蓮、林千代、林鶯桃等四位鸞生替瑤池金母「辦代誌」，負責救陽救陰祭送等聖事，而蕭添妹則已遷居花蓮市區，只有在信眾請託之時，才會到石壁部堂來辦代誌。這幾位鸞生均為六十至七十歲左右的女性，堂中信眾稱之為「師姑」。師姑之間就辦代誌而言各有所長，其中兩位林姓師姑目前專門負責救陰（即牽亡）的職事。

1.5 石壁部堂的神聖領域——神的臨在

「宣教」或「傳道」並不是慈惠堂宗教活動的重心，就實際的宗教活動來看，各分堂的運作主要以「訓身」、「修行」和「辦代誌」為核心。在這一點上，石壁部堂和其他的慈惠堂分堂並無二致。在石壁部堂，常常可以看到師兄、師姐到堂裡來「訓身」：

陳師兄今天又騎著機車到石壁部堂來了。如同往常一樣，他把機車停好，直接到廟埕的中央閉目坐了下來。

不一會兒，陳師兄就起身開始動起來，他的動作看起來像一個女人自顧自地獨舞，以他壯碩的體格，卻用這種女人的姿態，看起來十分奇怪。

陳師兄的動作越來越大，只見他一個人在偌大的廟埕上飛舞，身上的青衣也慢慢濕透。一直到將近半個小時之後，他才慢慢地停了下來。

趁他休息之際，我上前和他聊了一下。

¹⁸ 《慈惠石壁部堂簡介》，花蓮：慈惠石壁部堂。

「你今天又來了啊？」我說。

「身體有感覺啊，覺得應該要到廟裡來訓一下。如果不來這裡動一動喔，整天都覺得不對勁。」師兄的額頭還不斷地冒著汗珠。

「你上次跟我說，這個叫『訓身』是不是？」

「唷，有學到喔。你看我在那裡好像在跳舞對不對？可是那只是看起來像啦，剛剛那個是神靈附到我的身體，開始訓我的身。腳怎麼動、手怎麼動，都不是自己控制的啦，那個是「靈動」。剛開始訓身的時候，都不知道什麼時候會「靈動」，吃飯的時候也會「靈動」，上班的時候也會「靈動」；訓了一陣子之後，就比較會「忍」，感覺有「靈動」的時候，就到廟裡面來，用力地給他動一動。」

「訓身」是慈惠堂特有的修行方式，據《瑤命皈盤》所載，「訓身」為母娘於 1955 年降示的修行方法。¹⁹初次訓身的信眾需先打坐虔心祈求，等候神靈附身。待神靈附身之後，訓身的信眾會不由自主地跳動起來，手舞足蹈、地上打滾、吟唱賦詩等等，每個人的表現方式並不太一樣。如果訓身的人身上有痼疾的話，則會看到他不停地拍打、摩擦患處，經過一段時間的訓身之後，痼疾就會不藥而癒。有過幾次訓身經驗的人，而後只要感到「靈動」就可以當場訓身，不需要像初次訓身一般，非從打坐開始不可。「訓身」對信眾們來說，並不是一種強身健體的「功夫」，神靈附身讓人不由自主地亂跳，最主要的目的，還是藉著訓身替人除去累積在身體的業障（痼疾就是一種業障的表現）。

到石壁部堂來掛單的師兄師姐，多數都是母娘指示要到廟裡來「修行」的。「訓身」對慈惠堂來說，是「外功」，而這裡所說的「修行」，包括「閉關」和「打坐」，都是屬於「內功」：

阿霞師姐這幾天都不見人影，辦公室的白師姐告訴我，她在房間裡閉關，明天應該會出關。吃晚飯的時候，阿霞師姐出現在餐廳裡，「出關了喔？」我問她。

「哪有，偷跑出來的。母娘說，過幾天還要再閉關，十天的關。」阿霞師姐顯然有點疲累。

「為什麼要閉那麼多關啊？」

「我今年有劫難啊，母娘說如果不坐關就會性命不保。」阿霞師姐說。

¹⁹ 《瑤命皈盤》，頁 96-103。

「那妳都在房間裡幹嘛，睡覺喔？」

「那有那麼好命！打坐啦，睡覺。打坐的時候母娘會派護法在旁邊看著，一方面是怕我打坐的時候魔來上身，同時也是看著我，讓我不要跑掉。不過這次的護法是三太子，常常自己先溜掉。他跑我就跑啊，溜下來輕鬆一下。」

「三太子回來怎麼辦？」

「祂不會那麼早啦，每次出去都很晚才回來。昨天回來還搞得滿身泥巴，祂的金身我還沒幫祂擦咧，你等下去看看就知道，有夠皮的。」

而母娘透過師姑來「辦代誌」，則是石壁部堂裡最頻繁的活動：

阿蓮師姑剛把牽亡的東西收完，黃太太就趕忙拉住阿蓮師姑，要她幫忙問一下兒子的情形。黃太太的兒子今天也跟著過來，所以和師姑三個人就一起跪在母娘案前。

「來，什麼名字，什麼時候生的，住那裡，都跟母娘稟告。」阿蓮師姑說。

黃太太把兒子的名字、生辰、住的地點都詳詳細細地同師姑說了一遍。

阿蓮師姑雙手合十，問道「今天要問什麼問題？」

「我兒子最近說他精神沒有辦法集中呢，書也念不下去，晚上也睡不好，想來問母娘應該要怎麼處理。」

師姑閉起眼睛，開始用右手在神案上指指點點。我每次看到她的這個動作，都覺得她在跟母娘打電報。

師姑突然轉過頭看著黃小弟，說「你是不是很喜歡吃牛肉麵？母娘說，你不可以吃牛肉喔。以後不要吃牛肉麵了，知不知道？」

我覺得有一點無厘頭，「吃牛肉麵跟這個有什麼關係？」

可是一旁的黃小弟被師姑這麼一說，整個臉都紅了起來。顯然是被母娘說中了。

黃太太也覺得很吃驚的樣子，「不能吃牛肉喔？他最愛吃牛肉麵了 這樣子喔，那我們以後不吃牛肉好了。」黃太太轉過身來對著黃小弟說。

「還有，母娘等一下會開符仔，拿回去給他洗，過幾天就好了。」阿蓮師姑說。

不管是「訓身」、「修行」、還是「辦代誌」，在石壁部堂的主要宗教活動裡，母娘和眾神靈的「靈感」是不可或缺的。如果眾神離去，「靈感」消失，石壁部堂剩下的，不過一座「廟」的空殼子罷了。在這裡，我們遭遇了石壁部堂的「神聖領域」——「神的臨在」。

第二節 從神恩到神的靈象徵——民間宗教裡的神

2.1 民間宗教裡神的出現 從神恩到神的面目

「神的臨在」將神 - 人之間的關係保留在「民間宗教」的源生處境上：神一開始是沒有「面目」的，神始於「靈感」，是神體現在人身上的「神恩」才將人與無形的神聯結起來，這是神出現的第一時刻；在第二時刻裡，神有了「面目」、有了「話語」，在神對人的「化現」裡，人才「認」了神，「認」神的同時，人也意識到神 - 人關係裡必然有的承擔。和石壁部堂的師兄師姐們聊天的時候，我原本也常常為「神的面目」所困：「三太子」有五歲的「三太子」、十歲的「三太子」、還有年紀更大一點的「三太子」；「母娘」有總堂的「大娘」，還有法華山和石壁部堂的「二娘」、「三娘」，這都是相當令人困惑的。但是，我後來慢慢知道這些不同的「神的面目」，是因為祂和信眾不同生活層面的聯結而「化現」出來的「面目」時，一切才變得比較瞭然。

2.2 存在的邊緣處境召喚神恩

然而，為什麼在民間宗教的實踐裡，「神」還維持著祂的「臨在」？「神的臨在」對由都會一手養大的現代人來說，是難以想像、不可理解的一種情境。現代社會早就在「無神」的前提底下完備了自身，在不同的生活領域裡存在著不同的界分、範疇，有相應的理性對待方式，所有事情都是「人事」的範疇，與神無涉。現代社會造就了一個堅實的、以日常的經驗實在為基礎的世界。然而，如果我們從人的存在處境來設想，這個看似「堅實」的世界，是否囊括了人的所有存在處境？事實上，「社會理性」從來沒有全面地整治人的存在處境，它的「全面有效性」恐怕只是一種「神話」，一種當代理性賦予自身「崇高性」的「現代神話」：人活著總是有某些存在處境是為「社會理性」所遺棄、或者「理性」本身根本就無能為力的。這種人存活於世的難處，貝格爾稱之為存在的「邊緣處境」。²⁰親人的死亡、突如其來的意外事故、疾病纏身，都把人推向存在的「邊緣處境」，一個社會理性無從賦予意義、也沒有辦法提供任何解脫的「荒野」。

²⁰ 《天使的傳說——現代社會與超自然的再發現》，中譯本導言 xiii。

而民間宗教裡的「神」往往就是出現在「社會理性」不及的生命荒野，以一種外在的「神恩」，給了人最迫切的拯救。師姑在敘述成乩的生命歷程時，都會提到「母娘」在個人生命裡最早的「神恩」：

我本來是一個很鐵齒的人，什麼神啊鬼的，我都不相信。我本來是住在現在的軍營那邊，那裡一到晚上都是黑漆漆的，我回家一個人走暗路，也不覺得有什麼可怕。我的同學說哪裡有鬧鬼啊，我就晚上一個人去，去看鬼長什麼樣子，結果還是什麼都沒看到啊。我說真的有鬼的話，你就出來給我看看鬼長什麼樣子，那我就信你。信母娘是後來，我的大兒子發燒那時候。他一直高燒不退，我想再燒下去一條命就不保了，就去求啊，去法華山求母娘，我跟母娘講，你救我兒子一命，我就信妳。後來母娘真的靈感，我兒子才有命活到今天。

人在「社會理性」不及之處，在生命的荒野裡呼喚了「神」的到來。神的靈感，讓人不得不「信」。這種「信」並不是一種認識，而是對外在的「神恩」的臣服。「信神」意味著承認冥冥之中有種超乎人的力量，與人的生命息息相關。

2.3 神的面目做為一種靈象徵

人從神的靈感裡，從對神恩的臣服裡，重新認識了這個世界。經驗的實在不再是「實在的最強音」，一個「神靈臨在」的「超驗」的世界向人展開。哈洛 卜倫則在《千禧之兆》裡將這個世界稱為，一個介於「感官與經驗之間體驗到的居中領域」：

聖賢們總能在感官與智識世界之間體驗到一個居中的領域，類似我們所說的詩人想像空間。你如果有宗教信仰，不管那是正教與否，此一居中的世界主要是散佈於日常生活中的神聖氛圍。²¹

「神」在這個「感官與經驗之間體驗到的居中領域」裡有了「面目」，以一種強有力的、活靈活現的形象對人「化現」。神的「面目」必然是出現在這個「中間」的領域，換句話說，必然是「象徵」。榮格在談論潛意識的「原型」

²¹ 哈洛 卜倫(Harold Bloom),《千禧之兆》(*Omens of Millennium*), 中譯本, 台北: 立緒, 2000, 引言 6。

象徵顯現時，曾經這麼說：

這些內在的動力，從深藏的源頭活水湧出，既非意識所生，亦不受意識控制。古代神話稱呼這種力量為瑪那(mana)，或精靈、神靈、神明，祂們在今天仍然活躍一如往昔。如果祂們讓我們稱心如意，我們便稱之為幸運的吉兆或福至心靈，然後自許為很靈光的傢伙。如果祂們忤逆了我們的願望，我們就怪自己運氣差，怪某些人看不慣我們，或者以為我們的不幸一定是自己哪裡有病。我們拒絕承認，我們仰賴著許多我們無法控制的「力量」。²²

哈洛 卜倫強調這個「居中領域」的實在性，一種屬靈經驗的實在性；而榮格則是從潛意識的角度，談論外在於我們的「力量」，如何透過「象徵」向我們顯現。「象徵」是會「休眠」的，就如同「神」也會從現世「隱遁」一般。哈洛 卜倫在談論到神蹟和天使的遠遁的時候，他說：

為什麼以西結、但以理、靈知論者、蘇菲信徒、猶太神秘論者、聖芳濟、聖泰瑞莎和約瑟夫 史密斯看得到天使，我們卻不能？現今所謂的天使現身事件都沒有什麼說服力，無論現身的是傳統模樣的天使或幽浮載來的外星生物皆然。當代聰明的天使學家儘管去感覺天使的存在，卻避談看見天使，或聽見天使說話。此一現象實為一種疏隔，是時間、而非空間的疏隔。所隔離者既不屬實證層面，也不屬精神層面，而是介於其間之所有連結，時間是為此離散疏隔的肇因。天使違反了自然律，此一律法一直要到了十七世紀末才正式成立。²³

天使的「遠遁」代表著一種疏隔，「天使」不再介於上帝與人之間，而成了人單方面的投射。一旦天使不再做為上帝與人之間的一種「靈象徵」，那麼「天使」就失去了生命力，成了「甜膩而呆滯」、沒有說服力的「天使」。行筆至此，我不禁想到台灣通俗劇中的民間諸神，是如何在編劇缺乏想像力的天馬行空裡，一個個成為呆滯、媚俗又無厘頭的丑角。在電視節目神佛滿天、金光閃閃的同時，「神」做為一種「靈象徵」的「本來面目」，也休眠、隱遁了。

在西方的宗教經驗裡，「天使」是做為上帝和人之間的「靈象徵」，祂通

²² 潛意識探微，《人及其象徵》，頁 82。

²³ 《千禧之兆》，頁 73-74。

常顯現在先知的面前，並透過先知傳遞上帝的訊息。在西方上帝與人的關係基調底下，天使儼然成了最鮮活、最有生命力的「靈象徵」。然而就台灣民間宗教經驗來說，「神」是出現在對人的苦難的救渡裡，以祂的「面目」化現的「靈象徵」，因此「神」做為「靈象徵」，往往是在對人的救渡裡才有了最為鮮活的生命力，在這同時，「神」才得以還其本來面目。離開了民間宗教實踐的土壤，「神」的面目就顯得蒼白無力，成了一種「傳說」而休眠。西方宗教經驗裡的上帝，是「選民」的上帝，是相對於集體命運的上帝；而台灣民間宗教經驗裡的「神」，是在人的生命荒野裡展現神恩的「神」，是生活難處裡的「神」。我們也從這種「西方」和「台灣」的宗教經驗「反差」裡稍稍窺見，為什麼台灣的「神」總是「化現」為多種「面目」，這與神在什麼樣的處境現身有密切的關係。

第三節 母娘的世界與師姑的角色

3.1 石壁部堂的神靈氛圍 母娘的世界

從這個意義上來看，不僅是「靈象徵」孵育了石壁部堂，石壁部堂也孵育著「靈象徵」。「靈象徵」在石壁部堂體現為一個以「母娘」的意志為中心的「世界」，於其中有一種散佈於日常生活中的神靈氛圍。「母娘」的世界有著與「世俗」的世界截然不同的秩序感、空間感、和時間感：母娘指示石壁部堂後山的紅火是「神仙的集會所」，所以信眾一群人上山找「仙洞」。找到了仙洞，發現洞內有大石擋住無法深進，母娘指示「時機未到」，到時候自然就會開啟；母娘指示，有關渡陰救陽之工作要積極實行，尤其濟米給貧民一定要作，所以不管堂裡財務如何困難，信眾們也咬著牙撐到底；母娘指示廁所老舊，要蓋新的廁所，就會有師兄夢到母娘要他到石壁部堂來幫忙，不想來還會渾身不安泰，只好乖乖地從中部過來。三太子當師姐訓身的護法搞了一身的泥、地藏王菩薩拉著土地公幫忙渡陰牽亡、每週換下來的「敬果」還要「犒軍」給外面的兵將，以母娘為首的各路神靈，也都在這個世界裡面成了活靈活現的「靈象徵」。

3.2 靈象徵的活化者 師姑成乩的意涵

在「靈象徵」的孵育過程裡，母娘點化的乩童——「師姑」扮演了關鍵性的角色。師姑就像是點金石，讓原來是休眠的「靈象徵」活化起來。我們可以說，師姑是以整個生命的投入，活化了母娘及眾神明的「靈象徵」：

我三十幾歲開始拜神，拜了差不多三個多月，就開始聽見聲音。別人都聽不見啊，只有我聽見。我也不知道那個聲音從哪裡來，也不知道是那一個神在跟我說話。後來到廟裡面「訓」，也不知道是誰，後來用問的，才知道是母娘。

開始「訓」之後，母娘也不管我是在做什麼事情，找到時間就教。所以我吃飯的時候也「訓」，睡覺也「訓」，亂跑亂跳，有的時候還會唱歌念詩。我頭家以為我瘋了，死命打我。我被母娘訓三年，他打我三年。我還被他用漁網網起來，拖到廟門口丟。

後來喔，我頭家生重病，我還去媽祖廟給他求爐丹。結果媽祖說不用吃爐丹，吃糕仔就可以了。祂說，我頭家原來是媽祖身邊的金童，降到世間就是為了打我的罪，幫我還債。現在任務完成了，準備要回媽祖身邊了。我心裡就氣啊，「打我三年，還比我先得道。」

我「訓」的三年裡面，先是有老母娘來訓，後來其他的神明也有來訓，我兩年就得點傳師，後來還得狀元。所以，母娘的旨我也有領，濟公的旨我也有領，玄天上帝的也有，其他還領了好幾個神明的旨。所以我會辦的代誌很多啦，平常的都沒有問題。

後來，三年的訓結束了。母娘要我幫祂辦代誌。我就問母娘，我這樣被打三年，還有沒有罪。母娘說，沒有了。那我家裡的父母長年吃素又開齋堂、養父母也吃素、祖母做尼姑，那他們有沒有罪？母娘也說沒有。那我就好啦，我跟母娘說「作乩我不要，我反正天也不去，地也不去，留在陽間幫人家數稻苗就好了。」母娘說「妳掌握了眾人的生，知道嗎？」我裝傻回祂「我只是幫他們數得更詳細一點，又沒有要害人。」後來祂就生氣了，罵說「妳這個兵，實在九怪！像潑猴一樣！」

生命的困頓將師姑引向母娘，師姑因為母娘的靈感而「信」、而臣服。母娘卻也告訴師姑，妳之所以走到今天這個地步，就是要引妳來找我，妳有做我的乩的「天命」。作乩童和感念「神恩」是兩回事，成乩的過程有太多的磨難，家人的反對、朋友的不理解已經難以應付，原來的人生也要從此大轉彎。所以，聽到自己帶天命要作乩童，沒有人不先「逃乩」的。但是，「逃乩」通

常只會讓自己走入窮途末路，最後還是得應「天命」，乖乖地受訓。師姑應「天命」成乩，就是將自己的生命整個地交給母娘，讓自己成為「神」與信眾的中間人，替「神」說話，為「神」辦代誌。「領旨」則涉及到師姑可以辦代誌的範圍，眾神輪流來訓、來考試，就是要看師姑的能力到哪裡，可以領哪些旨。我們可以看到，師姑在訓乩的過程當中，實際上就是一個「活化」文化既有的「靈象徵」的過程。而最終，師姑隨著母娘在石壁部堂安身立命，同時也成為石壁部堂裡關鍵的人物——靈媒，一個「靈象徵」與信眾之間的活化者。

第四節 靈象徵 師姑 牽亡

4.1 亡靈的靈象徵

我們在第二章曾經討論過，失親者必須從親人過世的深切哀痛中，經歷一段漫長的自我療傷止痛的重生過程；而在第三章關於「親人入夢」的討論裡，我們也發現，失親者如果可以接受與過世親人之間的「擬像共在」的話，那麼他就可以不在受困於親人已然「不在」的哀痛；而我們在「托夢」的現象分析裡，提到失親者與過世親人的「擬像共在」，在我們的文化心靈裡被「托夢」的文化意義所接引，「托夢」使得失親者必須有所行動。擬像的託付，只能由象徵的行動來完成：如果說「神」是「神恩」與人之間的「靈象徵」，那麼從「靈象徵」的觀點來看，其實整個「托夢」的現象，就是「亡靈」的「靈象徵」在夢裡被啟動的現象。

4.2 牽亡與師姑的必要性

「牽亡」是石壁部堂渡陰、與亡靈交涉的一種儀式，亡靈透過師姑的扶身牽到陽世，透過師姑與前來牽亡者交談。「牽亡」做為接引失親者「心靈」的樞紐就在牽亡的師姑身上。師姑和一般的心理治療師的不同在於，我們的文化早就給了師姑一個「靈媒」的行事位置，師姑是「靈象徵」和失親者受苦的心靈之間的中介者、活化者。沒有師姑的存在，「靈象徵」不會成其「靈」，失親者自身的擬像投射也就無法被接引。而靈媒之所以會有如此特別的位置，其實是來自於自身的生命處境：靈媒的處境是，在他生命的難處，文化

既有的「靈象徵」被活化，由於這樣的過程他自身的生命有了安身之處，而且，由於這個成乩的過程中涉及的知覺改變、靈象徵的活化、人化，使她可以在牽亡的過程中承接轉運。

4.3 靈象徵的啟動

當失親者踏入石壁部堂，其實就已經進入了石壁部堂的神靈氛圍。失親者填完報名表後，必須要將報名表壓在地藏王菩薩的神案上，然後向母娘、向地藏王菩薩「稟告」來意，請求調來過世親人的亡魂。「稟告」啟動了母娘和地藏王菩薩的「靈象徵」，母娘和地藏王菩薩的塑像在失親者「稟告」的同時已經不是木頭，而化為「金身」，「金身」是神靈臨在的具體象徵。約過十分鐘後，失親者以「擲筊」向地藏王菩薩確認是否亡魂已經到了現場。當擲筊為「聖筊」的時候，過世親人的「靈象徵」也被啟動：「亡靈」已經到了。

4.4 靈象徵的氛圍

失親者在下午三點半的牽亡開始之前，通常都會有一段時間在石壁部堂裡面閒逛、聊天，這時候通常都會聊到「師姑」牽亡到底「靈不靈」這件事。「靈不靈」這個問句其實不斷的在牽亡前、後的談話中出現，它在談話裡像是一個重複的主題，以變奏的方式出現。牽亡前，「靈不靈」的問句期待的是一個肯定的答案，一些奇異的事蹟；牽亡後，「靈不靈」的問句是以「連連看」的方式來完成自身。然而，「靈不靈」的疑問到底意味著什麼？

如果我們把「靈不靈」擺在事件的吻合與否，用事件的連連看的方式來看待的話，那麼「靈不靈」會變成理解牽亡的雜訊，大不了是一個不怎麼重要的音符。但是這個恐怕不是這個問句的力量所在，「靈不靈」不能放在事件的吻合與否上來看，靈不靈其實問的是師姑「靈感不靈感」，因為只有在靈感的基礎上，牽亡的力量才有辦法跨過社會理性的區分，讓既有的界分模糊，讓「靈象徵」的力量進場。所以說，「靈不靈」直接指向的是牽亡的可能性基礎，將套牢的範疇鬆動的可能。所以在牽亡之前的那一段空檔時間裡，關於牽亡的「靈驗性」的談話，多少都將失親者帶入了牽亡的氛圍。

4.5 亡靈的蓄勢待發

師姑在下午兩點鐘以後來到堂裡，先給「母娘」、「天公」、「太歲」、「虎

爺」廣場左前方前的「兵馬」上香，稟告念咒，大約在下午三點半鐘左右，師姑開始牽亡。師姑一邊看著眼前一字排開的報名表，一邊和「土地公」核對調來的「亡魂」。那個「亡靈」先到了，師姑就把他的報名表拿起來，開始發問。「發問」是一個「中介」的過程，「亡靈」以一種看不見的「在場」，向師姑叫喚家人的姓名，師姑則把她聽到的名字、看到的特徵拿來向失親者發問。師姑和失親者之間的一問一答，並不只是話語的「應答」，而是賦予「亡靈」的「靈象徵」鮮活的生命力的過程。師姑用她的看見、聽到賦予「亡靈」的在場，而失親者則是用「回憶」注入感情。在這個肉眼「看不見」的中間領域裡，過世的親人「亡靈」有了「曾經」的共在關係、身份職業、死因和死前的面貌，有了「現在」在眾亡靈之間依稀可辨的身影（這個應答的過程，請參考第一章最開始的例子。）過世親人的「亡靈」在應答之間往往呼之欲出：雖然「亡靈」還沒有上師姑的身，但是常常看到失親者在問答之際，就直接把師姑當作是過世親人的「亡靈」來問話。

4.6 亡靈臨在

在「應答」裡確認了「亡靈」的身份之後，師姑便起身往牽亡處走，並要失親者燒一炷香跟隨其後。現場除了牽亡的師姑之外，另外有一名師姑從旁協助牽亡的進行。牽亡的師姑再次確認無疑之後，「亡靈」就扶上師姑的身。這時通常協助的師姑會從旁指點，要求失親者上前攙扶扶身後的「亡靈」到會談處。

從牽亡處到會談的事務桌不到十公尺的這幾步路，是牽亡的儀式裡最動人的時刻：失親者在聽見自己被叫喚的那一刻，在涕淚之間「認」了過世親人的「亡靈」。師姑的身體就是「亡靈」的「靈象徵」，在這個「亡靈臨在」的氛圍底下，失親者對過世親人「肉身的情懷」體現於彼此的身體對待和言語交談之中，所有象徵性的作為就在「彷彿」的情境裡慢慢展開。

第五節 失親者牽亡原因之舉隅

5.1 想見面 肉身的情懷

雖然「托夢」常常是失親者來石壁部堂牽亡的主要原因，但是「托夢」

通常都是有具體的「事件」要藉著牽亡來達成。有些失親者只是懷著某種與親人之間「肉身的情懷」，而來到這裡：比如說，和親人「面對面」的說話和扶持、身影的重現、聽著親人叫自己的名字、和其他的親人共聚一堂等等。夢見親人或許稍可告慰，但是和親人在夢中能夠有一種「彷彿」肉身相對的情懷，畢竟是可遇而不可求。我們從某位來石壁部堂牽亡的失親者對牽亡本身的「錯認」裡，可以看到這種對「肉身情懷」的期待：

家屬：你在這邊看人家牽亡這麼久，有沒有人說很準？

研究者：有啊，也有人說不準啊。

家屬：你聽那個聲音就知道了，那個聲音差不多，附到師姑身上的時候，她就會講，那聲音你一聽就知道是不是自己的親人（向家人解釋）。看不到臉啦，只有聲音而已。

研究者：聲音是師姑的聲音喔。

家屬：是這樣喔？

研究者：聲音是師姑的聲音，不會變。

家屬：怎麼會這樣子勒？可是我老公他們以前去牽的時候

研究者：那個是別的地方。

家屬：他說，他附到那個去牽他魂的那個身上，等於是師姑牽，他附到師姑身上，他去牽他爸爸喔，那個聲音，就像你講的，會點名，說誰啊誰啊你來啦，他也是講台語，會問他啊，他說那個聲音一聽就知道是他爸爸，這邊不是喔？

研究者：不是。

家屬：他說不是耶，是師姑的聲音耶（向家人解釋）。那我們怎麼知道是不是他？

研究者：從事情你就可以判斷。比如說他知道你家裡的什麼什麼人，或是他過世的時候，因為有的時候師姑會講說他過世的時候是不是穿什麼，或者是他如果車禍，哪裡有沒有受傷，這種東西他一開始就會問你說他是不是自殺啦。你自己要去判斷啦。

家屬：可是我朋友跟我講說來這邊喔，他說

研究者：他是來這裡牽的嗎？

家屬：他說來這邊喔，很準。他說你不用講什麼，他自己就會講。他叫我來都

不要講什麼，除非她有問你的時候，有沒有，要不然你不需要講話。就有一點像我們去排八字，你不用講什麼，他就知道你以前怎麼投胎轉世啦，小時候有沒有給人家當過養女啦，有碰過什麼，他都會講。然後你自己就知道對與不對，這樣是不是。

研究者：有人說準，也有人說不準啦，這個事情真的很難說。我也有看過那種準到嚇死人的，你等一下就會知道師姑她知道什麼事情了。

家屬：那是那個魂跟她講的嗎？

研究者：對。

家屬：這樣喔，他來跟我們講，透過師姑

研究者：是，有一些是這樣，那個是沒有上身的。上身的是附到師姑身上，再來跟你們講話。

家屬：這樣喔。

5.2 對過世親人的掛心

對過世親人在「彼岸」生活的關切，也是失親者來牽亡相當普遍的一種心情。然而，「彼岸」到底是怎麼樣的世界，卻是理性不及之處，所以「彼岸」做為一種集體的文化象徵，只能是生者為亡者的設想，以生者向著亡者的感情，為亡者安置「擬像」的居所。在中國人的生死觀裡，人在生前是魂魄同居於一身，而死後「魂上於天，魄歸於地」，「魂」和「魄」則分別以「神主」和「墓」加以象徵性地安置。²⁴生者為亡者「擬像性」安置的居所，對於生者來說，就是亡者在「彼岸」的「家」，生者為亡者「安家」，讓亡者在彼岸可以與祖先們團聚一家，不至於在死後的世界裡無依無靠。我們從這裡可以看見，生者投射出的「彼岸」，其實還帶著相當濃厚的現世人倫關係，與「擬像的」家人共在，才會讓生者放心。如果亡者之靈未得到妥善的安置，生者此世存在的禍福也會有所影響。

5.3 未盡的人事

「未盡的人事」，包括人情恩怨、財產繼承等等，是失親者來牽亡的另外

²⁴ 李豐楙，道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀，《儀式、廟會與社區——道教、民間信仰與民間文化》，台北：中研院文哲所，1996，頁472。

一個重要因素。親人的過世，尤其是長者的過世，往往使得家裡的人際關係面臨重組，親人之間的恩怨情仇從底層翻上了檯面。在台灣，這些恩恩怨怨通常引爆在「財產繼承」的問題上，阿貞的家裡就是如此：

一開始，我那些姊姊們覺得爸爸的留下來金銀玉飾，她們就不想要了。可是，出殯完的第二天，她們又打電話來，叫我把爸爸的那些金銀玉飾，都拿出來大家分一分，理由是「爸爸的東西，我們為什麼不能分？」於是，我就把家裡的金銀玉飾通通收一收，拿去給我那些姊姊們。

分金銀玉飾的地方就在我爸爸的靈堂前面，我就看她們當著爸爸的面前爭相把那些金鍊子啊、鐲子等的東西，拿來說是自己的，「這是在什麼時候送給爸爸的，所以現在歸我。」我實在受不了這樣醜惡的樣子，就跟姊姊們講，「這些妳們分一分，我都不想要了。」轉身就要走。可是這時候她們又義正嚴詞了，「不行！妳不能走，我們只拿我們自己的，不是我們的東西我們不要！」我就只好繼續留下來，看她們瓜分那些金銀玉飾。

我最記得的是，其中有一條金鍊子，是我十八歲的時候買來送給爸爸的。爸爸掛了一陣子就不掛，收起來了，他覺得會夾到頸子邊的細毛。結果，我的某一個姊姊就說，那是她和另外一個姊姊合送給爸爸的，而且，還少了一個金牌。天知道！我跟她們說，「我記得當時我只買了一條金鍊子，金牌我就知道了。不過，我知道爸爸有的時候會拿一些小的金飾到銀樓換成比較大的金飾。」結果，她們說不可能，我一定是騙她們的！

我不怪她們，畢竟從她們嫁出去到爸爸過世，有三十幾年的時間沒有回來好好地跟這一個人相處過。她們不知道，爸爸在這三十幾年間，已經有了很大的改變，不再是當年她們認識的那個嚴肅不講人情的爸爸。她們不知道爸爸有的時候甚至會把店關一關，帶著媽媽到我的店去玩。她們覺得她們認識的爸爸不是這個樣子的，我一定是騙她們的。

阿貞是後母懷著嫁到家裡面來的，可是卻是爸爸最疼愛的女兒，這些往昔的差別待遇，姊姊們都看在眼裡。爸爸一過世，這些對後母的、對阿貞的積怨，通通在這個時候爆發出來：

「反正爸爸就是對你們最好！」我最小的姊姊這樣說。

她開始說以前爸爸是對她多麼不近人情。她的小孩曾經餓著乾吸奶嘴到天亮，因為她沒有錢幫小孩買奶粉。結果她回來找爸爸借錢，爸爸跟她說「我們這裡

沒有拿票換的。」

我想這些話是針對我來的，因為她知道我那時候被倒會，是爸爸出面幫我處理的。那時候她們給我的感覺就是，好像爸爸一輩子虧欠她們的，她們都要一起討回來。可是爸爸都過世了，找誰討去？所以，氣就全出在我和我媽媽身上。後來土地和房子的事情也是一樣，媽媽把那一塊土地的繼承權讓出來了，結果我們現在住的房子她們就是不肯蓋章，把繼承權讓出來給媽媽和弟弟。她們要我到爸爸的靈前去跪、要媽媽也到爸爸的靈前去跪，我那時候只是覺得氣不過，不曉得為什麼。不過現在想起來，那個意思好像是我們欠爸爸太多，爸爸就是被我和媽媽折磨死的，而她們不需要跪，因為是爸爸欠她們的。

像這種因為遺產繼承擺不平而起的人事紛擾，往往讓家人在一夕之間彷彿結下深仇大恨，從此形同陌路。阿真的姊姊們叫阿貞和母親「到爸爸的靈前去跪」，我們從這樣的舉措當中，已經看到姊姊們將「仲裁」訴諸「過世的父親」。父親的遺體不會說話，最直接的方法，就是和父親的「亡靈」面對面，讓他來仲裁。

第六節 牽亡的實例演示與象徵分析

6.1 樂善好施的黃爸爸

讓我們先來看看「托夢」的一個例子。

研究者：他最近還有托夢嗎，你爸爸？

黃先生：也是有啦。

研究者：說什麼？

黃先生：要怎麼講（笑）。是我母親夢見的，他說他那邊的盤纏喔，比較沒有那個

研究者：不夠（笑）。

黃先生：因為他在世的時候喔，也是喜歡幫助人家嘛，我們第一次的時候他是說，我們那個時候，他過世的時候，我們都有燒一次那個庫錢，我們第一次來問的時候他說盤纏不夠，已經快要用盡了。我們就說：『不是有燒一些給你了嗎？』，他就說，遇到一些親朋好友，也是往生的，

這個也給那個也給。

研究者：他在世的時候就是這樣啊？

黃先生：在世就是這樣，喜歡幫助人家。

研究者：啊。

黃先生：所以說，在世的時候，如果人家來借錢，他也是二話不說就借人家了。

研究者：很慷慨，這樣。

黃先生：喜歡幫助人家啦。那時候第一次來，咦，就好像，就好像他在世的那個時候的樣子，生活情形差不多啦。不過，信不信是由人啦。

研究者：所以，這次又跟你母親托夢是嗎？

黃先生：嗯。

這個例子其實非常的簡單明瞭，沒有第三章裡失蹤者的「托夢」那麼隱晦、悲劇性。黃先生的父親已經不是第一次「托夢」，上一次「托夢」也是同樣的原因，都是錢不夠用。黃先生一家人與父親共在的時間裡，父親總是與他人為善，所以託夢啟動了樂善好施的父親的形象，來跟家裡要一些盤纏。在牽亡的儀式最後，家屬們多少總會給亡靈燒一點紙錢，給亡靈在陰間使用。所以黃先生一家人後來在牽亡的時候，只是和父親道道家常，倒是最後多燒了很多紙錢給父親花用。

6.2 亡靈的居所——靈骨塔

有一個老先生和他過世兒子的好友一起來石壁部堂牽亡。老先生的兒子是病死的，當時家裡沒什麼錢，就把兒子的骨灰寄在公設的靈骨塔裡。兒子先父親而死，依中國人的習俗，老先生的兒子進不了「祖先」之列，不能入祖墳；而靈骨塔又只能算是暫寄之處。對老先生來說，他沒有辦法幫過世的兒子「安家」，這個心結一直揪著老先生的心：

亡靈：我今天可以來到這裡，我還有一個老父，要怎麼辦（開始啜泣）。沒有兄弟也沒有

亡靈：我現在那裡，說一句比較難聽的，（亡魂示意要父親坐下）爸你坐啦，爸你現在一個要怎麼過日子？我今天好辛苦你知道嗎？榮哥多謝啦。

友人：不會啦，我跟你爸爸很熟識啦，也跟你很熟識啦，你爸爸也很照顧我

亡靈：我知道啦，大家好朋友，你也對我很好啊，我現在在那裡，政府的那個

塔那裡

友人：我知道你在那裡很辛苦，很辛苦我知道啦

亡靈：身體我還會喘呢，穿的衣服也不夠，穿這薄得很

友人：現在衣服是不是還要，你有什麼要求，衣服多幾件給你穿

亡靈：衣服也沒有領到，我現在穿這個醫院的衣服過日子沒有換呢！

友人：按奈喔。

亡靈：對。

老父：那不是有請人家照顧嗎？

亡靈：請人照顧 爸，說一句難聽的，阮自己的身體不能怪別人啦，對不對。
我也很怨嘆，一日過又一日你干知道，今天我又放一個老父那麼老，賺
來的錢花在病上都花不夠。我在那裡是很無聊、很難過、大家都不熟識，
有的人喔，講一句難聽的，好像那個八仙公一樣。

友人：按奈喔。

亡靈：我一個人沒有自己親戚去拜

友人：我有跟你老父講，有空的時候就去你那裡走一走，講一下看有沒有需要
東西

老父：有啦，我有去說啦

亡靈：紙燒一燒，你沒有叫我的名字去領，別人先走就先去領到了。

友人：我有跟他交代啊，你老父就沒空勒。

老父：我有寫名字，金紙有寫名字

亡靈：有的名字不對啦，我只有領到一次啦，爸。

友人跟老父說：那麼多人啊，總是 ，我就跟你說過很多次啊。

亡靈：老父拿錢給我，我也不敢開口。他們說，那是你老父啊，一些人說你老
父那麼好，那麼有錢，所以我不講。

老父：看你什麼時候回來一趟，回來比較領得到

亡靈：我晚上有給你托夢兩次了說，爸。我跟你說錢不要在那裡燒啦，我大年
節回來你再燒給我，在那裡會被搶啦。

友人：對啦。

亡靈：我們這裡有的是，沒什麼人啦，有的阿兵哥，有的沒錢，要怎麼說，互
相搶先走，阮搶不過別人啦。

友人：對啦，你的身體也不好，搶不過別人。

亡靈：吃也不好，要自己煮呢，有的煮一煮就自己 唉呀。老父的錢，老人家我也不忍心，看要怎麼好

老父：現在你有困難沒有，有什麼比較理想的

亡靈：現在這裡就不快活啊

老父：那不這樣，現在把你移到基隆喔，基隆暖暖那裡喔，

亡靈：爸，我們自己的祖墳喔？

老父：不是啦，算是我的一個頭家做的。

亡靈：不知道可以嗎？那就要神肯，我去才不會被看不起。

老父：那邊還要再繳錢呢。

亡靈：那就不用了，我待久了就熟識了，不要再花錢啦。

友人跟老父說：他現在跟你說這樣，該怎麼樣就怎麼樣，沒有必要就不要花這個錢啦。

亡靈：我自己慢慢跟大家處得好一點就可以了。我剛去難怪會被別人看不起，那難怪啦。

老先生的心結在與兒子的「亡靈」的對話裡慢慢被解開。亡靈一開始就表現出一種將父親獨留於世間的不忍和關心，接著亡靈對於自己死後生活的描述（生活很苦、人面不熟被欺負、在靈骨塔燒的紙錢被搶走），正應了老先生的掛心。然而，老先生提出的建議（換個地方住好不好？），在亡靈的體恤之中被回絕了（不想父親再多花錢）；同時，亡靈也靠著自己的自立自強，從根本之處解了老先生的心結。我們可以看到，「墓」做為亡者居所的「象徵」在暗中起著波瀾，「靈骨塔」做為「眾亡靈」的公共居所，並不符合「墓」做為彼岸之「家」的情感投射，而牽亡的對話藉著重擬「靈骨塔」的象徵，讓象徵情結的湧現暫告平息。

6.3 亡靈的居所——改墓

一個退伍的老兵和女兒到石壁部堂來牽過世的老婆，想問家裡的長子為什麼感情路這麼不順利：

女兒：我們是要問看媽說，為什麼煥榮啊 會這麼不順。

亡靈：不順大仔最不順啦。

女兒：對啊。

亡靈：老大不好啦（國語）。

女兒&老兵：對。

亡靈：老大不舒服你知道嗎（國語）？

老兵：知道。

女兒：我們在想說是什麼問題啦。

亡靈：媽媽的墳（國語）

老兵：還沒結婚啦。

亡靈：沒有太太，對不對（國語）？

老兵：對。

亡靈：弟弟有，啊伊沒有對不對（國語）？

老兵：弟弟有。

亡靈：對啊。

亡靈：不順啦，不乾淨，知不知道（國語）？

老兵：對。

女兒：我們就是要問看看為什麼會按奈啦。

亡靈：媽媽的墳有問題啦。

女兒：什麼？

亡靈：我住的地方不太好啦，

女兒：喔按奈喔。

亡靈：對大仔比較不利啦。

女兒：伊拜拜那個所在不好就對啦。

亡靈：對啦，那座啦，對啦。

女兒：喔喔喔。

老兵：怎麼樣（國語）？

女兒：墳墓的位置（國語）。

亡靈：墳墓不好對老大不好啦（國語）。

亡靈：對啊，做得不順啦，對不對（國語）？

女兒：感情不順。

亡靈：感情不好，夫妻不好啦（國語），感情嘛不好啊，對否啦？

女兒：感情都不會成啦。

亡靈：不成啦，就跟你說伊娶某感情也不會多好啦。

亡靈：對嗎？沒有太太啦，跟女人的緣份也沒有啊？

老兵：對。

亡靈：是啊

老兵：四十三歲嘛沒娶（台語）

亡靈：我知道，四十多歲嘛老大，對不對？我心想啊，我再給孩子早一點結婚啦，看明年啦好不好（國語）？

女兒 & 老兵：明年喔。

亡靈：今年還沒辦法啦。我慢慢改啦，沒有錢住得不好你知否？

女兒：現在就是回去要把那個

亡靈：我自己弄啦，不用你弄啦，你看否啦。

女兒：喔按奈喔。

我們可以發現，長子的感情不順利，和母親的「墓」的安座有一種冥冥中的牽繫。母親在那邊住得不好，長子在這裡的感情就挫敗連連。亡靈居所的安穩與否與家人的福禍相依，這是我們對「墓」的象徵的默會理解，既使來牽亡之前「墓」的象徵還在休眠狀態，但是在牽亡的過程中出現「亡靈住得不好」的情況時，「墓」的象徵立刻就被啟動了。「墓」的象徵在這裡是用「改墓」來化解的，家人無須請人更動母親的「墓地」，只要燒紙錢給母親就可以從「內部」化解。這不是一朝一夕就可以出現效果的，就像感情的事情必須順著人情的節拍，「改墓」其實為長子的感情不順遂，提供了「重新開始」的可能（過去是因為母親住得不好），也暗中拉出了「滋生感情」的時間（改墓非一朝一夕之功），接下來其實就得看長子自己了。

6.4 解怨

劉家姊妹來牽過世多時的母親：

亡靈：Homeko 啊，唉唷 Hanako 啊，阿霞嘛無來，蘭啊嘛無來，啊添財，兄弟們攏無來，大家攏無來。啊我九十五了喔。

大姊：那你現在好否？

亡靈：好是好，後生無來跟我說。只有你們姊妹來。

二姊：同款啦。

大姊：啊你現在是啥，查某仔比較沒有算數是不是

亡靈：不是啦，後生有啊，又不是說沒有。

女：查某仔來跟妳說甘不好是不是？

亡靈：不是啦，後生哪免來？

二姊：妳就比較重後生？

亡靈：不是啦 就講仔無來甘對？

二姊：他們就上班沒有閒，查某仔來同款啦。

亡靈：我不是說不好，查某仔有來，後生也來比較公平。

大姊：這樣喔。

亡靈：現在咧，那些兄弟吃頭路做得甘有好？

大姊：妳現在做神了，都知道了，那些兄弟喔。

亡靈：不是很平順喔，有的是好啦，有的也沒有很聯絡。妳甘不知？

大姊：有啦有啦。

亡靈：就沒有怎麼聯絡喔，Homeko 啊，Hanako 啊，你們知道否 我看這樣我
很難過妳知道嗎？（啜泣）

大姊：妳做神妳就要保佑大家啊。

亡靈：兄弟這樣 沒有怎麼聯絡。（啜泣）

大姊：很沒有聯絡。

亡靈：有，我攏知。

二姊：大家要互相照顧啦。

亡靈：像查某仔回去，有的也沒有很歡迎。

大姊：這樣喔。

亡靈：我攏知樣。

大姊：妳攏知樣喔。

亡靈：我攏知。所以我才說怨嘆，如果說他們有來我還可以跟他們說，我這樣
說甘不對？

大姊：就是這樣生所以今天只有這些查某仔來，沒有跟他們一起來

亡靈：對啊，因為這樣我才在怨嘆啦。

大姊：來跟這個老母說話一下

亡靈：仔要來我才好跟他們說看看會不會覺醒否。

大姊：現在我有錄下來，那你有什麼要跟他們說，妳就講，我拿回去放給他們聽。

亡靈：他們以為我攏不知，我攏知。來的話我就給他們罵一罵，讓他們聽話，後生是可以這樣嗎

大姊：這樣喔。你也知道查某仔回來不高興喔。

亡靈：我知道。（啜泣）

大姊：妳也知道喔。

亡靈：我知啊，所以我怨嘆。

大姊：妳也怨嘆啊。

二姊：那個不要緊啦，我們查某仔比較不要回去就好了。

亡靈：妳是看到老人家在才回去，啊看到兄弟就不願行。那就沒有外家可以返

大姊：這樣喔。

亡靈：我就是這樣難過。

大姊：妳免煩惱啦，妳就做神啦，就保佑大家看可不可以

亡靈：大家都那麼多歲了，還不會想。

大姊：對啊，都那麼多歲了

亡靈：又不是少年啊，都不會想。做公做媽了還這樣。

大姊：做公做媽了還不會想

亡靈：唉。

亡靈：甘是因為什麼事情？

大姊：因為什麼？我也不知道。那有因為什麼。看妳做神妳知道否。看我們這些小妹是怎樣得罪他了否。

亡靈：是我走的時候有起問題是否？

大姊：妳走的時候有起問題喔。

亡靈：對否？那個時候到這個時候在結怨啦。

大姊：她走的時候結的怨啦（跟二姊說）。

亡靈：看對不對啦。

眾家姊妹：對對對。

劉家姊妹來跟母親抱怨兄長的不是，結果居然母親還念念不忘兒子沒有

來，我們在這裡看到了牽亡裡常常出現的「性別」問題。中國的家族是「父系」的家族，不僅在生者之間是如此，生者與亡者之間的關係亦然。「祭祀」就是以父系傳承為主的生死關係，亡者有所求，是向家族裡的人要求的。女人一旦出嫁就是「男方」家族的人，服侍公婆、祭祀公媽，是做「媳婦」應盡的義務；做人家的媳婦，就是和娘家劃清了界線，和女方的家族劃清了界線；沒事不能往娘家跑，娘家有喪也不是主祭者。然而，現代社會的變遷讓女人的處境有了很大的改變，但是生死關係卻依然停留在傳統的關係上，在這種情況底下，女人的角色是很尷尬的，面臨亡靈的「重後生」，劉家的姊妹只好用抗議來表示。

我們可以看到，劉家姊妹在母親過世的時候跟兄長「結了怨」，主要還是財產分配的問題（她們在牽亡之後跟我說的），兄長堅持不讓姊妹們分家產，結果兄弟姊妹形同陌路。母親的亡靈覺得後生不孝，用這種態度對待自己的姊妹，應該要找來好好地罵一罵，做為家族裡的男人，除了繼承家裡的財產，讓家可以「圓滿」，也是重要的義務。母親的亡靈以「家長」的身份，把家裡的「後生」的義務點了出來，繼承財產是權力，但也有相對的義務，就是維繫一個「家」的完整性。姊妹們的委屈在亡靈的憤慨、傷心之中得到化解。

6.5 枉死 買罪 傳香火

姚小姐和母親、祖母一起來牽意外過世的弟弟：

亡靈：阿媽，阿媽。（閉著眼睛左右找尋）

家屬：阿媽在這裡啦。

亡靈：阿媽你來了是嗎，爸爸呢？

阿媽：爸爸做事啦。

亡靈：大姊，你有想到小弟喔？

姚小姐：有啊。（眼淚直落）

亡靈：我的哥哥呢？

家屬：哥哥在上班啦，他不知道我們來。

亡靈：他有念我否？

家屬：有啦。

亡靈：阿母啊，你也是知道我阿華因為這樣的事情過世，人死不能復生，再多

煩惱也是沒路用的。還讓我阿媽這麼擔心，這麼遠的路途跑到這裡來看我，我的心裡也是非常不甘、很痛苦的。阿媽，你年紀這麼大了，還為了這種「溪水返向流」這麼遠來看我

阿媽：你就這樣了，怎麼有法度。（眼淚直落）

亡靈：我也不是故意要這樣的，阿媽。一隻螞蟻也懂得愛惜生命，發生了這樣的事情，要怎麼說呢？當時老姆如果懂得給我改運，唉，也就不會這樣了。

阿媽：給你解運就不會這樣了是嗎？

亡靈：那也沒有辦法的事情，我們都不懂，是嘛。聽有否？你們聽有否？

家屬：有啦。

亡靈：媽，不要再傷心了。你養育我二十五年，卻來發生這樣的事情，讓你這麼傷心。叫爸爸要自己保重，不要再傷心。我會保佑阿兄。阿兄將來如果娶某，要給我傳呢，不要說兄弟倆放我一個阿華沒有傳呢，好不好？

阿媽：會的，會給你傳。可是你要保佑他生查甫的，他有娶的。

亡靈：我知道他娶某啊，不過就還沒有啊，聽有否？妹妹是能幹嘛呢？

阿媽：那你要保佑他生一個查甫的給你傳。

亡靈：你不用煩惱，我會保佑他生一個白胖子來給我們傳。好不好麼？

阿媽：好，好。

亡靈：我們姚家怎麼能夠沒有查甫孫？不過現在查某孫也是很價值啦，對否？

家屬：對。

亡靈：也不是說查甫仔才能傳香煙，現在查某也可以傳香煙，媽媽我這樣說你說對不對？

家屬：那你就保佑弟弟也娶也生查甫的。

亡靈：我知道，我們現在還有兩兄弟。

姚媽媽：還有一個弟弟。

亡靈：還剩兩個兄弟啊，不對嗎？

家屬：對。

亡靈：大姊，老人家要多照顧，好不好？

姚小姐：好。

亡靈：我也會保佑哥哥趕快生一個查甫的，還有弟弟趕快娶，來傳我們萬代的香煙。樹如果大株了，是會開花的，這樣你聽懂了沒？不能說沒有給我

傳，好讓我也可以結果，這樣你們聽懂嗎？媽媽，我拜託你了。不要再為我阿華來操心了。

阿媽：阿華，你這是歲壽該終的，還是？

亡靈：阿媽，你很呆呢！我這樣怎麼會是歲壽該終呢？這種不幸的過世，怎麼會呢？

阿媽：是你自己來過世的嗎？

姚媽媽：是來問說你到底是怎麼死的，出去了就

亡靈：出去就，唉，這個是五鬼旗起沒有貴人，沒有貴人，這樣你們聽懂否？

姚媽媽：有啦，我就是想問說，伊跟我說馬上就返來了，怎麼就

亡靈：媽，好了好了，這再講下去也沒路用，我剛剛也跟你說了。總是現在哥哥也平安，弟弟也平安，我們一家都能平安最重要。不要再有第二個發生，這樣就好了，好嗎？

姚媽媽：伊就跟我說出去馬上回來，結果就沒有回來

亡靈：好了，媽媽，不要再煩惱了。（師姑起身往燒紙錢處走去）

亡靈：孫子是查甫查某都平安最重要。

家屬：你就要保佑他們趕快生查甫，趕快娶某。

亡靈：好。

阿媽：現在厝裡面發生什麼事情你知道麼？

亡靈：要取一個能夠回來顧家的比較重要，不是隨便娶一娶就好，對不對，阿姊？

姚小姐：對。

亡靈：阿明的事情你就信賴我，我會幫他找一個比較有女德的媳婦回來的，好不好？

阿媽：厝裡面的代誌

亡靈：好了，這個事情不要講了。你的孫子都死了，說這個事情幹什麼呢？一個人不在了，當然厝裡面會很複雜。

亡靈：阿姊，你幫我繳庫銀好不好？兩個庫銀給將軍。

阿蓮師姑：給他買罪出來。

阿媽：現在有被關起來啊？

亡靈：枉死城，阿媽。我才會說今天的事情就做給我。

阿媽：我有給他燒庫銀，有沒有得到？

亡靈：有有，有得到。

阿媽：他穿什麼衣服過世的？

亡靈：有得到。

姚媽媽：那他穿什麼衣服過世的？

亡靈：很英俊，不用煩惱。衣服都很足。

阿媽：你要換庫銀是不是？

亡靈：有啊，就說范將軍謝將軍還押著呢。

姚小姐：那他為什麼跟我媽媽說出去一下要回來，結果都沒有回來呢？

阿媽：阿乖，你為什麼出去就沒有再回來？（啜泣）

亡靈：阿媽，不要再念了啦，你也是知道從民國八十六年到現在，六月十九到現在，我離開的時間也是一年深足，兩年過了，對不對？兩年過了，不要再念了。

阿蓮師姑：有沒有要給他買啊？沒有的話將軍就要帶回去了。

阿媽：有啦，有要給他買。

阿蓮師姑：那你們跟謝將軍范將軍說喔。

阿媽：謝將軍那個是什麼？

阿蓮師姑：范將軍謝將軍喔，赦你弟弟沒罪。

亡靈：范將軍謝將軍就是（姚小姐在旁幫忙解釋）

亡靈：要跟這裡的母娘說，要母娘幫忙，不要讓我再待在枉死城。

阿媽還在念念不忘孫子的不告而別。

亡靈：這樣就跟范將軍謝將軍買罪，讓我不用再待枉死城。你們也不要再擔心了，好不好？阿媽，你保重。媽，你也保重。（亡靈退身）

這個例子比較複雜一點，同時也是因為它比較「豐富」，所以我引用的比較完整一點。姚小姐的弟弟是與朋友外出夜遊車禍過世的，死的時候才二十五歲，人生剛剛起步。在人生剛起步的時候遭逢意外死亡，對於在世的親人來說，弟弟的人生是「遺憾」的。對於中國人來說，年紀輕輕就過世（尤其是家裡的男性），最大的遺憾就是沒有辦法「傳宗接代」，為家族盡「傳萬代香火」的義務。姚弟弟的遺憾，在亡靈的話語當中表現無遺。亡靈表示，要哥哥和弟弟「代傳香火」，以了心中的遺憾。

親人的「意外死亡」，往往在生者的心裡留下一個「天問」：為什麼？意外死亡和病死、老死不同：病死、老死，家人都參與了死亡的過程，而「意外死亡」則是被某種不明的力量奪去了生命，知道「為什麼」親人意外過世，成了解失親者懸念的關鍵。雖然姚小姐一家人不一定知道什麼是「五鬼旗起沒有貴人」，也不一定知道「貴人」就是可能幫忙「改運」、「化解」的人，但是，「意外」在這樣的象徵解釋裡，有了「原因」，家人總算可以用「某種方式」來理解弟弟的「枉死」。

「枉死城」是陽間壽命過早結束的亡靈所居之處，亡靈在這裡渡過陽間未盡的歲數，等待下一次的投胎轉世。這也就是說，「枉死城」是所有「意外死亡」靈魂的暫居之處。做為一個「中途之家」，枉死城並不是一個可以「安居」的處所，所以亡靈往往要求家人燒庫錢給陪同前來的范、謝將軍，也就是「買罪」。這種「罪」並不是為「非作歹」的罪（就民間的靈知來說，為非作歹的人到不了枉死城，是在地獄受罪），而是「過早結束生命」的罪。這種「罪」，如果以亡靈本人來說，他是沒有責任的，因為那是「他力」所致，非自願性的；這種「罪」，是過世親人對失親者的虧欠，失親者必須承擔「枉死」帶來的傷痛。所以「買罪」是讓亡靈可以早日離開暫居的枉死城，而有一個明確的去處，不再讓失親者傷心掛念。「買罪」是解失親者的懸念。從上述的分析來看，「枉死城」象徵著失親者的「懸念」，「枉死城」就是失親者「思念之城」。

「白髮人送黑髮人」是中國人對於子孫先長輩而去的悲哀，我們可以看到姚祖母一直念念不忘的，就是為什麼姚弟弟先自己而去。姚弟弟的亡靈一再地勸祖母不要再念著自己的先去，「溪水返向流」，也是沒有辦法的事情。亡靈用「買罪」、「識疑」、「傳香火」化解祖母的念念不忘。

第五章：牽亡做為一種象徵治療

第一節 牽亡做為一種象徵治療

如果我們將「牽亡」廣義地理解為一種「治療」(healing)的話，牽亡做為民間宗教裡的一種儀式(ritual performance)，涉及的並不是疾病(disease)的治療，而是對人的心靈的照拂(care of the psyche or soul)。牽亡不僅在作為(actions)上是象徵性的，它作為一種儀式，本身就是一種象徵性的行動(act)。綜合這兩個向度的觀察，我們可以很安全地把「牽亡」稱之為台灣本土民間宗教裡的象徵治療(symbolic healing)或者是儀療(performance healing)。

「治療」是相對於「求助者」而言的意義，在牽亡裡的「求助者」是親人亡故的「失親者」。既然牽亡是一種「治療」，那麼我們要問的是，牽亡做為一種象徵治療，對失親者來說，有什麼「治療」的效果？它是如何地「照拂」了失親者受苦的心靈？

Arthur Kleinman 在討論「象徵治療」怎麼產生「治療」的效果時，曾經歸結以往人類學學者的研究，將象徵治療分成四個結構性歷程：¹

階段一、搭起個人經驗，社會關係，和文化意義之間的象徵橋樑。個人在社會裡的受苦經驗，是搭上群體主要象徵的徵象(sign)。這些主要象徵是關乎個人處身於世及自處的深層文化語法。文化象徵，社會關係，自我(self)和身體狀況(bodily processes)，是一個層層相扣的系統。這個層層相扣的系統就是象徵治療的生理—心理—文化基礎：它包含了一個從個人經驗到文化意義的「向上」同化(assimilation)歷程，和一個文化意義經由個人在特定情境底下的認知與情感，體現到身體狀況的「向下」特化(particularization)歷程。

¹ Arthur Kleinman, *Rethinking Psychiatry: From Cultural Category to Personal Experiences.*, New York: The Free Press; London: Collier Macmillan Publishers, 1988, p.131-134. 以下為重點摘錄。

階段二、當這個象徵聯結開始作用於某人的時候，就進入了第二階段。求助者(patient)找上治療者(healer)。治療者把求診者的問題放到文化意義底下檢證，並告訴求助者他受苦的原因在文化意義底下意謂著什麼。治療者、求助者、和家屬通常都對於這些文化的核心意義有共享的看法。治療者就是用這些符碼(codes)來解釋求助者的問題。但是很明顯地，這絕非解釋(interpretation)可以道盡。治療者旁徵博引、好說歹說地想要讓求助者信服，相信他的情況的確可以擺在文化意義下來理解。這是一個互動(reciprocal)的過程。治療者診斷而求助者接受；治療者引起信任和信服，而求助者通常是熱情的主動參與治療的氛圍並投入這個氛圍。求助者的經驗於是和治療系統的象徵意義產生共鳴，也可以說是治療系統的象徵意義制約了求助者的經驗。求助者和他的問題，透過治療者對情境的重新定義，開始被改變，這樣的改變涉及的是溝通符碼的置換。

階段三、治療者藉由仲介已經特化的象徵，技巧性地改變求診者的情緒反應（這不只是身體狀況，同時也是指自我過程），來產生治療的效果。這不僅僅是治療者的辯才在作用而已。對治療過程中的實際情況比較貼切的說法是，由於治療互動中參與者的共構，促成了個人經驗概化到治療意義系統。

階段四、治療者確認特化象徵意義已經得到轉化處理。這個象徵轉化的過程一方面引動了文化（象徵符碼）和社會關係之間的辯證性連結，而且也引動了和心理—生理（自主神經系統和神經內分泌系統）之間的連結，促成求助者在情緒上想要的（希望，相信的）改變，生理失調的改善，和社會聯結的改變。就人類學的說法，治療互動之所以能夠引發改變是文化的功夫：將心理—生理的過程轉化成有意義的經驗，並確認這樣的轉化是成功的。

從這四個結構性的歷程來看，Arthur Kleinman 認為，不管是作為一種神聖的儀式，或是世俗的儀式，治療能夠有效果是透過「經驗的轉化」。而經驗的轉化，則是藉著有「效地演示文化上公認的解釋」所創造出來的。在這個經驗轉化的治療過程當中，求助者生活上的問題並不見得直接得到解決，但是「問題被理解的方式」卻已經不一樣了。

Arthur Kleinman 提出的結構性歷程，和本論文所觀察的「牽亡」的歷程大致上是接近的。而他對象徵治療之所以「有效」是透過「經驗的轉化」而改變「對問題的理解」的說法，在這裡顯然是太過一般性的說法，我們需要更精緻地來闡述「牽亡」的「效果」。

首先，我們從第二章失親者的存在處境分析裡面看到，失親者的受苦根源，來自於失親者失去了與親人共處的基礎條件：身體的「共在」和「互現」，一種面對面、與親人肉身相對的可能性；而這種「肉身共在」的基礎地的失去，造成了失親者與親人「共命」關係的斷裂，失親者失去了生命的活水源頭。從這裡我們可以看到，失親者的「失落」包括了親人關係的基礎地的失去(loosing ground)，和生命活力的消失(loosing vitality)。

我們曾經把失親者「失落」的原初處境，描述為失親者跌落存在的「深淵」。失親者在「深淵」的存在處境裡的「情感基調」(befindlichkeit)是死寂(muteness)而不是悲傷(grief)。失親者的「悲傷」是出現在隨後出現的存在處境，出現在「惦念」的世界裡。惦念世界的存在處境，是一種失去「未來」向度，「過去」和「現在」疊影的時空。「疊影」的時空根本上一種「反差」，失親者從眼前的「現在」察覺到「過去」的不在，失親者在疊影現身的同時，悲傷難抑。我們必須透過失親者存在處境的分析，才能正確地把握失親者的「失落」和失親者的「悲傷」之間的關係：「悲傷」做為「失落」的情感基調，只要失親者察覺了過世親人的「不在」，悲傷必然相伴而生。所以根本上，喪親的「悲傷」是無法做為一種「症狀」來消除的；對於失親者來說，喪親的「悲傷」至死方休。

然而，對失親者來說，親人在過世之後，並不是從此真的就「不在」了，過世親人在我們的夢裡「重生」。如果我們承認「夢」是人存在的夜間經驗的話，那麼失親者的確在活著的暗夜裡，經驗了過世親人的重生。「夢」的根本性，和失親者能否超越「悲傷」密切相關：夢是所有擬像(imagination)的源生(generic)現象，它是所有擬像性的本體論結構；同時，夢還關乎著存在，夢是存在處境的原初(primary)把握。我們從夢中與親人的「擬像共在」裡，發現了擬像共在的「擬像倫理性」：夢飽含著我們在肉身相對的倫理性裡所有向著、為著過世親人的感情。這意味著，我們可以在夢裡和親人同悲也可以同喜，我們可以對親人呵護、憐憫、憤怒、嫉妒，換句話說，我們在夢中「超越」了悲傷。

這一點是相當關鍵性的，失親者在夢中可以超越悲傷，這意味著任何的擬像（包括詩、白日夢、儀式、象徵等等）都蘊含著「超越悲傷」的可能。在這個意義上，我在第三章才斷言過世親人在夢裡的重生，就是失親者的重生（雖然是在暗夜的重生）。

在這裡，我們和 Arthur Kleinman 接上了線。Arthur Kleinman 在象徵治療的第一階段裡提到，文化象徵、社會關係、自我和身體狀況是一個層層相扣的系統，這個層層相扣的系統就是象徵治療的生理—心理—文化基礎。我們從剛剛的討論裡，可以將 Arthur Kleinman 的論點修正為：「文化象徵」、「存在處境」和「肉身」是一個層層相扣的系統，這個層層相扣的系統就是象徵治療的身體—存在—文化基礎；而這個層層相扣的系統的樞紐，就是我們的置身於世(body in-the-world or embodiment²)。失親者與過世親人在曾經的「肉身共在」裡，積澱了可以擬像(imagine)「親人共在」的身體圖式，而這個「身體圖式」在牽亡的象徵治療裡，是做為失親者的「象徵潛勢」，這其中包含著失親者所有向著、為著過世親人的感情，也就是象徵可能在失親者身上展現的活力(vitality)。

我們將接著討論牽亡裡的「文化象徵」的部分。過世的親人在「暗夜」的重生是「不請自來」，是身體「自發」的擬像。在排除了「白晝」裡自發的擬像（比如說白日夢）之後，過世親人在「白晝」的重生，是需要靠「非自發」的擬像來接引。就文化的層面而言，「亡靈」的文化象徵（相信人死後有『靈』）就是讓過世親人可以在白晝重生（現身）的最主要關鍵。在民間的文化裡，人死後有「靈」的想法，一直未曾斷過，或許現代人在理性上並不一定接受這樣的想法，但是「人死後有靈」仍然以俗民的「靈知系統」的方式流傳下來，並且以儀式的樣態，保存在民間的「喪葬儀式」、「祭祀儀式」和「超渡儀式」，和民間宗教的諸多儀式裡，這其中包括「觀落陰」、「牽亡」等等。「亡靈」是牽亡的象徵治療裡最核心的「文化象徵」，它涉及的是師姑能否成為「亡靈」的「靈象徵」的根本可能，也是其他的「文化象徵」能否伴隨出現的先行條件。「相信人死後有靈」，是牽亡的象徵治療裡的實在論條件，它決定了失親者來牽亡時的實在感(sense of reality)。

那什麼是牽亡的象徵治療裡的「徵象」呢？任何可能讓「亡靈」在失親者身上暗影浮動的人、事、物，都有可能成為失親者來牽亡的「徵象」。不過，就實際上到石壁部堂來牽亡的例子來看，大致可以用「為了誰」分成三類：

² 這是 Thomas I. Csordas 在 *The Sacred Self* 一書中的用語。Thomas I. Csordas, *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press, 1994, p.7-15.

1. 「為了生者」：想見面（失親者對過世親人的肉身情懷）失親者與過世親人之間有未盡的人事（包括財產糾紛、家人失和、解冤報仇、求個交代等等）身體運途不順遂等等。
2. 「為了死者」：托夢、移靈檢金、掛心過世親人是否安好、為過世親人延續香火等等。
3. 「原因不明」：過世親人的「象徵物」突然出現異狀（比如說家裡頭拜祖先香爐突然發爐、遺照突然從牆上掉下來）等等。

不過如果我們退一步來設想，既使齊備了剛剛討論的身體的「象徵潛勢」、「亡靈」的文化象徵、和「亡靈」暗影浮動的「徵象」，失親者不一定非得到石壁部堂來牽亡不可。在平常性的文化設置(cultural setting)中，並不是沒有提供失親者與「亡靈」交涉的可能，不管是葬儀、祭祀、超渡等等都是藉由象徵性的行為讓失親者與「亡靈」交涉，但是這些文化設置卻可能因為儀式本身的制式化而失去了「靈通」的能力。對失親者來說，牽亡是做為一種「最後的依靠」(last resort)——非與「亡靈」見面不可，否則問題無法解決。

3

對失親者來說，「牽亡」最重大的意義在於，它給出了一個與過世親人「重逢」(re-encounter)的短暫時空。這個短暫的時空裡，過世的親人既不是以「曾經」的「身體」與失親者共在，也不是以夢中的「擬像」與失親者共在，而是以師姑的身體做為「靈象徵」，以「亡靈」的面目與失親者「象徵性」地「共在」。

我們在第四章裡已經討論過，失親者在來到石壁部堂之際，已經進入了石壁部堂的神靈氛圍，失親者的稟告啟動了「地藏王菩薩」、「母娘」等等「神祇」的象徵，在擲筊時啟動了「亡靈」的象徵，在牽亡前空檔的閒聊裡鬆動了日常的實在感，最後在與「靈象徵」的活化者師姑的「應答」裡，失親者在不知不覺中將情感投入了「亡靈」的象徵之中。失親者在這一整個流程裡，已經有了牽亡的「實在感」，「亡靈」早就累積的足夠的活力，蓄勢待發。

牽亡的最關鍵時刻，師姑被過世親人的「亡靈」扶身，活化、人化為亡

³ 日本的招魂儀式也是如此。請參考 Marilyn Ivy, "Chapter 5 Ghostly Epiphanies: Recalling the Dead on Mount Osore." *Discourses of the Vanishing: Modernity, Phantasm, Japan.*, Chicago & London: The University of Chicago Press., 1995, p.184.

靈的「靈象徵」。師姑做為靈象徵的活化者「接引」了「亡靈」的靈象徵，使得「亡靈」得以「肉身化」，而亡靈做為靈象徵的「情感活力」則由失親者自身的「象徵潛勢」所投入。失親者在淚眼中歡笑、抱怨、擔憂，失親者在這個時候超越了失親的「悲傷」。

關於亡靈扶上身時，失親者熱淚盈眶的情感表現，意味的是「悲傷」還是「悲傷的超越」，Marilyn ivy 曾經討論過這個問題。他在日本本州北邊 Mount Osore 山上觀察靈媒的招魂(recalling the dead, 跟牽亡非常類似)時，發現當亡靈開始說話時失親者往往熱淚盈眶。這個時刻，Marilyn ivy 稱之為「悲傷的時刻」(the moment of grief)。他認為失親者在這個時刻，察覺的是親人的「不在」(靈媒的聲音一點也不像過世的親人)，所以才熱淚盈眶。他認為這個悲傷的時刻有一種「情感宣洩」的效果，有助於失親者接受親人亡故的現實，從而超越「悲傷」，進入「追思」(memorialization)的階段。⁴

Marilyn ivy 的說法，我個人覺得難以贊同。「西方人」的偏見（特別是關於『情感宣洩』的偏見），讓他只有看到失親者的情感在熱淚盈眶的「那個時刻」(that moment)，而對後來的「諸多時刻」(other moments)的情感視而不見。依我所見，失親者在那個關鍵時刻的眼淚，是「終於尋著你」的眼淚，就像是兒子失蹤多時，終於尋獲時母親的眼淚。悲傷的超越不在牽亡「以後」，悲傷的超越就在牽亡的「演示之中」。

其他文化象徵在「亡靈」的演示(performance)行動中也紛紛啟動、開始調停：

1. 「為了生者」：失親者或家屬的身體或運途不順遂，透過亡靈對「墓」的修改可以化解；家裡遺產分配擺不平，亡靈以「家長」身份出來調停。
2. 「為了死者」：亡靈「托夢」，失親者直問亡靈為何托夢；亡靈在陰間受苦，失親者替亡靈「買罪」，讓亡靈可以早日離開「枉死城」；失親者要「檢金」，詢問亡靈是否妥當；「亡靈」哭訴死後無子「傳香火」，失親者允諾幫亡靈「代傳香火」。
3. 「不明原因」：失親者詢問亡靈為什麼「發爐」，請亡靈指點迷津。

上面所述只是一些大概的情況，細節的部分在第四章裡有舉例說明。Arthur Kleinman 在象徵治療的第二階段和第三階段裡提到的「求助者和他的

⁴ *ibid.*, p.179-181.

問題的改變」以及「經驗的轉化」過程，是一種「互動」、「共構」的過程，我們在上述文化象徵的演示調停中也看到了，「亡靈—師姑」和失親者之間的對話其實並沒有那麼地篤定，共構的對話裡有明顯的猶疑、空隙，但是失親者對過世親人的理解，快速的填補了對話中明顯的猶疑、空隙。但是我們同時也注意到，其實「互動」和「共構」只是雙方參與的過程，失親者沒有在猶疑空隙中質疑，其實是早已經「入神」了，失親者對「亡靈」的感情投入，才是「互動」和「共構」的基本條件。在牽亡中的一問一答，是亡靈與失親者之間的「對話」(dialogue)，不是師姑對失親者的「說服」(persuasion)。

而牽亡的最後，是以「燒紙錢」為結束。燒紙錢大致上有兩種用途：一種是給亡靈當作「私錢」使用；另外一種則是燒給范、謝將軍（黑白無常）「買罪」。師姑也會另行「燒福金」給土地公，感謝祂將亡靈帶來的辛勞。失親者從香煙裊裊中「捧錢」給亡靈，亡靈將錢象徵性地收入口袋。亡靈退身，牽亡結束。

在這裡，我將嘗試回答本章一開始提出的問題：牽亡做為一種象徵治療，對失親者來說，有什麼「治療」的效果？它是如何地「照拂」了失親者受苦的心靈？

這個問題必須要從兩個層次上來回答：第一、牽亡做為一種象徵行動(symbolic act)，在與過世親人象徵性共在的短暫時空裡，失親者有著與過世親人「肉身共在」時的心情，失親者已經暫時地超越了「悲傷」；第二，牽亡裡的象徵演示(symbolic performances)，照拂了失親者為著「自己」和為著「過世親人」兩方面的受苦心靈。失親者自己活著的難處，透過牽亡的象徵演示，接上了文化象徵給出的經驗轉化；「亡靈」的現身，解決了失親者在親人過世之後的「天問」(你在哪裡？你還好嗎)，而透過牽亡的象徵演示，失親者還可以提供過世親人的需要。失親者長久以來的懸念，在牽亡中得到了安置。

第二節 牽亡的限制 雜音與現代處境

在石壁部堂偶而一些失望而歸的失親者，他們失望的原因，不是因為牽亡「不準」，而是師姑告訴他們，「這個恐怕沒有辦法牽喔」。

牽亡的「百日」限制為其一。過世的人必須要「滿百日」之後，才可以進行牽亡。民間的靈知系統告訴我們，「百日」對死者來說，有「過關」的意

義在裡面，死者必需要經過地府的十殿，根據死者生前的功過，十殿的神祇給予不同的賞罰。而民間喪儀裡的「做旬」，則跟「過關」的靈知密切相關，生者在陽世「做旬」是讓死者順利「過關」的助力。死者要「過關」之後（不一定要過滿十關，如果死者生前多行功德，「功過兩平」在地府的第一殿就直接送交第十殿發往投胎人世）才能決定去處。有了去處，才可以牽亡。這個部分是「百日」的靈知意涵。

但如果就失親者的處境來考量的話，親人過世後，必需要經過一段療傷止痛的時間，才會從深切的悲痛中有所「覺察」，來牽亡才有個「理由」。不然，情感宣洩的意味恐怕大過一切。而其他關於過世親人留下的遺產處理、債務糾紛，家庭內人際動力的波濤洶湧，也都需要一段處理的時間，讓最後「不可解」的問題浮現。這個部分是「百日」限制的另一個意涵。

然而，「百日」只是一個時間的限制，還有一些狀況是牽亡不能處理的。比如說，失親者要來牽「朋友」的亡靈。台灣社會在現代化的過程裡，人倫（人與人之間的關係）處境已經有了一些變化：從「個人—家族」為主軸的人倫處境，到「個人—家庭」為主軸，到「個人—家庭」雖然依舊重要，但只是做為人倫關係之一。我們從第四章裡看到，牽亡所使用的文化象徵，以「個人—家族」為主軸，從「應答」裡的叫名，到文化象徵對受苦經驗的轉化，都離不開這個軸心。這種人倫處境的改變，讓以「個人—家族」為主軸的舊有的文化象徵「休眠」了，難以在現代人的心靈中吹笛起舞，牽亡根本「啟動」不起來：

有一個劉小姐來牽亡，牽她的鄰居（朋友）。千代師姑好氣的跟她說，「等他的親人來再牽」，因為他是「在外頭死的」，也就是意外死亡，凶死。

劉小姐走了之後，我問師姑：「以前不是也有朋友來牽的嗎？為什麼今天不能牽？」

「以前那個是未婚妻，女朋友啊，這樣就可以。」

「那今天那個是鄰居，他們感情應該也是不錯啊？」

「這樣他不敢出來啦，這個我也不要牽。如果說是在家裡死還是病死的，那牽出來好的話還好；這種在外頭死的，朋友牽不太好。你說，凶死的出來都那麼難過，朋友沒有必要去擔這個東西，不忍心嘛。凶死有的要做東做西，這個也不是朋友要做的啦，叫他們親人來再牽比較好。」

師姑對牽亡的文化象徵運作，顯然了然於心，最起碼要近似「家人」（女朋友）的人來牽亡，文化象徵的運作才動得起來。至於朋友擔不擔得起亡靈的難過，我看倒是未必。而牽亡的象徵性演示，也同樣是以「個人—家族」為主軸，「個人—家族」的文化象徵，因為跟祭祀活動密切相關，所以一向以家庭中的男性為主。女性，尤其是已嫁出去的女性來牽亡往往覺得很「委屈」，因為很多文化象徵的運作都把「外家」排除在外；就算是牽了亡靈來到，失親者也沒有可施力之處。

在牽亡的過程當中，最常出現的雜音，就是「懷疑」（skeptical）。懷疑是現代理性心靈的基調，但是懷疑的心靈在牽亡的象徵治療裡，顯然是個障礙。牽亡要求失親者的是用心靈投入的，也就是「入神」（ek-stasis）。懷疑的心靈意謂著「抗拒入神」。看來石壁部堂牆上的「牽亡應注意事項」第二條所寫的「千萬不可以試探、開玩笑的心理牽亡」不是沒有道理的。

對牽亡的諸多懷疑之中，對師姑「通靈能力」的懷疑算是程度最輕微的。我常常在石壁部堂聽到來牽亡的失親者對師姑的能力品頭論足，說師姑的牽亡不夠準，因為亡靈附身時她的聲音也沒變、動作也沒變（不過據我長久的觀察，的確是有一些不同，不過不太容易察覺得到）。不過，這些失親者有的在牽亡的過程中被「折服」了，牽亡中事件、人名的吻合固然相當令人不可思議，但是這些失親者被「折服」的最主要因素，應該是牽亡本身的強大威力。牽亡做為一種身體的演示，它召喚的是失親者身上的「象徵潛勢」，一旦身體記憶被勾了出來，失親者就不由自主地「神入」了牽亡的過程。叫名是一種「曾經」的共在感的叫魂，有的時候亡靈叫一聲失親者的名字，就可以讓失親者「神入」。

對牽亡最大的挑戰來自於對「人死後有靈」的懷疑和不相信。有的時候，可以看到一些完全不相信「人死有靈」、「舉頭三尺有神明」的無神論者來石壁部堂牽亡，這些人我戲稱他們是來「踢館」的。他們完全抱持著一種「我看你戲怎麼演下去」的態度，用一種尖刻的態度對待牽亡的進行：在「應答」時故意亂答，擾亂師姑的問題。這種人大概在一開始的應答就被師姑排除掉了，師姑覺得這些人實在無聊，「不然要叫我陪他演戲啊」。不那麼惡劣的人，師姑還會有碰到「挑戰者」的心態，林千代師姑有一次就跟我提到，「來就來啊，又不是沒有被挑戰過，我就不相信他們不信！」

然而我覺得對牽亡影響最深遠的，應該是因為日常生活的「俗世化」，而

導致的「靈性經驗」的匱乏。靈性經驗造就的是一種活著的有靈氛圍，而這也是牽亡之所以能夠發生的重要條件之一。靈性經驗的匱乏使得理性以「庸俗繁瑣」為最高價值，任何的「靈感」都無法降臨在這麼蒼白、平庸的理性裡。

貝格爾對現代心靈的世俗化十分地感慨，他認為，西方社會的「世俗化」最令人驚異的結果之一，就是以日常生活的「理性」否定了人的邊緣經驗 (marginal experiences) 的實在性。而邊緣經驗 (包括死亡、惡夢等等) 的可貴之處，在於它讓人的存在處境被逼到了「理性」不及的邊緣，而邊緣處境往往導向更高層次的靈性經驗。對他來說，這是人類經驗範圍方面的萎縮，是一種「庸俗繁瑣的勝利」。這種對「人」的理解全面「俗世化」的結果，造成了西方社會一種深刻的貧乏：

在人類體驗範圍的這種萎縮，可以在多長時間內顯得合理，這是可爭論的。總之，它造成了一種深刻的貧乏。人類的生命在實際上和理論思想上都從入神的能力中獲得最大的豐富性。我所說的入神的能力不是指所謂的神秘的體驗，而是指走出日常生活被認為理所當然的實在經驗，是指對包圍著我們的奧秘的開放性。⁵

貝格爾為西方社會開出了一個「藥方」，這也是他的神學方法，就是在日常經驗中找尋「超驗之表徵」 (signals of transcendence)。

我所說的超驗之表徵，意指在我們的「自然」實在範圍內發現，而看來卻指向時在之外的現象。超驗是用來指超越出通常的、每日的世界，我在前面曾將這種超越等同於「超自然者」的概念，我所說的典型的人類行為，意指某些反覆進行的行為和體驗，它們似乎表達了人類存在的本質方面，即人這種動物本身的本質方面。⁶

超驗的表徵指向的正是人的「靈性經驗」，人在超驗之中，有了某種屬於自己，又遠大於自己的體驗。對他來說，這是對西方社會在現代化的過程中，心靈向著「庸俗繁瑣」走去的一種「救濟」，這是一種「再」 (re-)，在現代化

⁵ 《天使的傳說——現代社會與超自然的再發現》，頁 93。

⁶ 《天使的傳說——現代社會與超自然的再發現》，頁 68。

的處境之中「再度」發現人的「靈性經驗」的可貴。

榮格提到西方「現代性」的特質時，他曾經以「尋找自己靈魂的現代人」來描述現代人對廣泛的生命意義感與目的感、不朽感、神聖根源感，以及「內在之神」的「靈魂感」的追尋。這是西方心靈在經過「現代化」淘空之後的「後現代」處境。後現代心靈經歷過「現代化」的「空虛」之後，試圖將意識與廣大的潛意識結合結合起來，而「象徵」正是一個關鍵性的中介。這和人的心靈最早和世界之間潛意識的「神秘參與」並不相同，後現代追尋的「奧秘經驗」、「靈性經驗」是在肯定了人的理性意識的有限性之後，「有意識地以一種後現代的方式與生命連繫」，並對人的精神發展史中各個階段的心靈採取一種開放的、「尊敬的」態度，將它們視為人的深刻心靈經驗來看待。⁷

台灣社會在現代化的過程當中，並沒有經歷一種全面性的心靈「現代化」、「俗世化」的歷程，「前現代」的心靈經驗、宗教經驗——人與外在於自己的力量保持著一種神秘的連繫——依然活躍。慈惠石壁部堂的「牽亡」就在這種「前現代」、「現代」、「後現代」心靈共處的氛圍底下，存在著一種「為」或「不為」、「成」或「不成」的張力。台灣民間宗教裡依舊活躍的「靈象徵」，正如同貝格爾所謂的「飛地」(被外國領土包圍的土地)，本論文只是在這塊「飛地」之中所做的初步探索，而未來仍在期待之中。

⁷ Murray Stein,《榮格心靈地圖》(),台北:立緒,1999,頁231-240。

參考書目

【慈惠堂及勝安宮】

- 《天上王母娘娘下降顯靈救世追記》，花蓮：勝安宮，1985。
- 《玉歷寶抄》，南投草屯：台灣雷藏寺。
- 《走過十年歲月》，台北：善琴慈惠堂。
- 《真佛宗與瑤池金母》，花蓮：慈惠石壁部堂；南投草屯：台灣雷藏寺。
- 《慈惠石壁部堂簡介》，花蓮：慈惠石壁部堂。
- 《瑤池金母普渡收圓定慧解脫真經》，新竹竹北：天靈山慈惠母宮。
- 姜憲燈編，《慈惠堂史》，花蓮：慈惠堂總堂，1979。
- 羅臥雲著，《瑤命皈盤》，花蓮：法華山慈慧堂，1967。
- 廖靜寬編，《西王金母信仰與天山瑤池聖地之研究》，南投竹山：慈惠堂，1992。

【中文著作】

- 干寶（晉） 《搜神記》，台北：里仁，1982。
- 石世明（1999） 《臨終之際的靈魂——臨終照顧的心理剖面》，國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。
- 朱天文（1999） 揮別的手勢——記父親走後的一年，中國時報人間副刊，民國八十八年3月1日。
- 朱存明（1995） 《靈感思維與原始文化》，上海：學林，1995。
- 余德慧（1997） 本土心理學的現代處境。
- （2000a） 民間宗教平信徒的儀療心理分析，未發表。
- （2000b） 哀傷理論，未發表。
- 余德慧 彭榮邦 石世明（1998） 台灣巫宗教的田野反思，發表於「探索台灣田野的新面向」學術研討會，中研院民族研究所主辦，1998年5月5-8日，宜蘭明池山莊。
- （1999） 台灣巫宗教的社會儀療：以牽亡為例。
- 余德慧 彭榮邦（2000） 靈象徵引論：民俗象徵，接引人心。

- 吳康 (1994) 《中國古代夢幻》，台北：久大 萬象。
- 宋兆麟 (1986) 《巫與巫術》，四川：四川民族。
- 李豐楙 朱榮貴主編 (1996) 《儀式、廟會與社區——道教、民間信仰與民間文化》，台北：中研院文哲研究所。
- 林富士 (1995) 《孤魂與鬼雄的世界——北台灣的厲鬼信仰》，台北：台北縣立文化中心。
- 張開基 (1995) 《台灣首席靈媒與牽亡魂》，台北：上硯。
- 馬書田 (1990) 《華夏諸神》，北京：北京燕山。
- 修仁齋藏版 (1987) 《占夢秘笈——增廣切夢刀》，台北：雷鼓出版社。
- 陳小沖 (1993) 《台灣民間信仰》，廈門：鷺江。
- 傅偉勳 (1993) 《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中。
- 黎志添主編 (1999) 《道教與民間宗教研究論集》，香港：學峰文化。
- 鄭志明 (1999a) 《台灣新興宗教——傳統信仰篇》，大林：南華管理學院。
- (1999b) 《神明的由來——台灣篇》，大林：南華管理學院。
- 濮文起 (1994) 《民間宗教與結社》，北京：國際文化。
- 龔卓軍 (1998) 《身體與想像的辯證——尼采，胡塞爾，梅洛龐蒂》，國立台灣大學哲學研究所博士論文。

【西 / 日文譯著】

- 吉本巴娜娜 (1988)，郭清華譯，《我愛廚房》，台北：皇冠，1989。
- 柳田邦男 (1995)，簡琪婷譯，《犧牲》，台北：商智文化，1999。
- Auster, Paul. (1982) *The Invention of Solitude*. 保羅 奧斯特著，吳美貞譯，《孤獨及其所創造的——保羅 奧斯特回憶錄》，台北：天下遠見，1999。
- Bauman, Zygmunt. (1992) *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*. 齊格蒙 包曼著，陳正國譯，《生與死的雙重變奏——人類生命策略的社會學詮釋》，台北：東大，1997。
- Berger, Peter L. (1969,1990) *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. 貝格爾著，高師寧譯，《天使的傳言——現代社會與超自然的再發現》，香港：漢語基督教文化研究所，1996。

- Bloom, Harold. (1996) *Omens of Millennium: The Gnosis of Angels, Dreams, and Resurrection*. 哈洛 卜倫著，高志仁譯，《千禧之兆》，台北：立緒，2000。
- Cousineau, Phil. (1994) *Soul: An Archaeology*. 宋偉航譯，《靈魂考》，台北：立緒，1998。
- Freud, Sigmund. (1900) *The Interpretation of Dreams*. 弗洛伊德著，夏光明、王立信主編，《夢的解析》，中國：安徽文藝出版社，1996。
- Jung, C. G. 卡爾 古斯塔夫 榮格著，馮川、蘇克編譯，《心理學與文學》，台北：久大文化，1990。
- (1964) *Man and His Symbols*. 卡爾 榮格著，龔卓軍譯，《人及其象徵》，台北：立緒，1999。
- Kleinman, Arthur. (1988) *The Illness Narratives: Suffering, Healing and the Human Condition*. 凱博文著，陳新綠譯，《談病說痛——人類受苦經驗與痊癒之道》，台北：桂冠，1995。
- Lévinas, Emmanuel (?) *Dieu, la Mort et le Temps*. 依曼紐爾 利維納斯著，余中先譯，《上帝 死亡與時間》，北京：生活 讀書 新知三聯，1997。
- (1947) *De l'existence à l'existant*. 依曼紐爾 利維納斯著，顧建光 張樂天譯，《生存及生存者》，台北：遠流，1990。
- Luckmann, Thomas. (1967) *The Invisible Religion: The Problem of Religion in modern Society*. 盧克曼著，覃方明譯，《無形的宗教——現代社會中的宗教問題》，香港：漢語基督教文化研究所，1995。
- Lynch, Thomas. (1997) *The Undertaking*. 湯瑪斯 林區著，賴蕙辛譯，《死亡見證》，台北：時報，1999。
- Malinowski, Bronislaw. (1948) *Magic, Science and Religion and Other Essays*. 馬凌諾斯基著，朱岑樓譯，《巫術、科學與宗教》，台北：協志工業，1978。
- Ricoeur, Paul. (1967) *The Symbolism of Evil*. 保羅 里克爾著，翁紹軍譯，《惡的象徵》，台北：桂冠，1993。
- Simmel, G. (?) *Der Moderne Mensch und Religion*. 西美爾著，曹衛東等譯，《現代人與宗教》，香港：漢語基督教文化研究所，1997。
- Stein, Murray. (1998) *Jung's Map of the Soul*. 朱侃文譯，《榮格心靈地圖》，台

北：立緒，1999。

Wilcox, G. S. & Sutton, Marilyn. (1977) *Understanding Death & Dying: An Interdisciplinary Approach*. 威克科克斯、蘇頓編，嚴平等譯，《死亡與垂死》，北京：光明日報，1990。

【西文著作】

Boss, Medard. (1977) "I dreamt last night..", New York: Gardner Press, Inc.

Csordas, Thomas I. (1994) *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*., Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press.

David K. Jordan D.K. & Overmyer D. L. (1986) *The Flying Phoenix: Aspects of Sectarianism in Taiwan*, 台北：敦煌書局。

Doore, Gary. Ed. (1988) *Shaman's Path: Healing, Personal Growth, & Empowerment*., Boston/ London: Shambhala.

Halbwachs, Maurice. (1950,1980) *The Collective Memory*., New York/ Cambridge/ Hagerstown/ Philadelphia/ San Francisco/ London/ Mexico city/ Sao Paulo/ Sydney: Harper & Row, Publishers, Inc.

Hoeller, Keith. Ed. (1993) *Dream & Existence: Michel Foucault & Ludwig Binswanger*., New Jersey: Humanities Press International, Inc..

ivy, Marilyn. (1995) *Discourses of the Vanishing: Modernity, Phantasm, Japan*., Chicago & London: The University of Chicago Press..

Kleinman, Arthur. (1988) *Rethinking Psychiatry: From Cultural Category to Personal Experiences*., New York: The Free Press; London: Collier Macmillan Publishers.

Laderman, Carol. & Roseman, Marina. Ed. (1996) *The Performance of Healing*. New York/ London: Routledge.

Merleau-Ponty, Maurice. (1962) *Phenomenology of Perception*, Colins Smith trans., London: Routledge & Kegan Paul.

Romanyshyn, Robert D. (1982) *Psychological Life: From Science to Metaphor*., Austin: University of Texas Press.

- Van den Berg, J. II. (1966) *The Psychology of the Sickbed.*, Pittsburgh, Pa.: Duquesne University Press.
- Van Maanen, John. (1988) *Tales of the Field: On Writing Ethnography.*, Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Yang, Kuo-shu. (1997) "Indigenizing Westernized Chinese Psychology." In M. H. Bond (Ed.), *Working at the Interface of Cultures: Eighteen Lives in Social Science.* London: Routledge.
- Zaner, Richard M. (1993) *Troubled Voices: Stories of Ethics and Illness.*, Cleveland, Ohio: The Pilgrim Press.

附錄：牽亡須知與牽亡應注意事項

· 牽亡須知（請依下列順序進行牽亡）

1. 填報名表：其格式如下
死亡時的住址：寫現在供奉「歷代祖先靈位牌」之住址。
死亡幾年：未滿一年者，直接寫明「幾個月」，一年以上者，例如：死亡三年「六個月以內」者，寫「三年」即可，超過三年「六個月以上」則寫「四年」，以此類推。
2. 稟告：然後燒香將上述報名表之內容稟告正殿之「金母娘娘」及右殿之「地藏王」，並懇求將該亡魂牽到本堂來。然後將該表壓在「地藏王」前之桌上，並在那裡等候。
3. 調魂：約過十分鐘，以「神杯」，向「地藏王」請示亡魂（要說出亡魂姓名）是否已到本堂，否則要繼續懇求「地藏王」調出亡魂。
4. 與神仙應對：例如當「青衣使者」經「地藏王」所傳之話而說那一位亡魂是因車禍死在馬路旁的 / （或自殺 / 心臟病 / 等）或說出陽人之姓名是屬於自己之親族者，則要馬上「答應」並點一支香隨「青衣使者」到牽亡處。
5. 與亡魂應對：到「牽亡」處後，再行與亡魂詳細「應對」，認為確實可行後再行脫魂換身，這就是正式的「牽亡」。
6. 牽亡：當亡魂入身「青衣使者」身上時，請家屬們立刻扶著以免亡魂剛扶身而跌倒受傷，繼而進行與亡魂「交談」。
7. 退魂：談話結束後，由交談處走到「退魂處」，並在該處完全由家屬們自行決定（絕不勉強）是否燒金紙給亡魂，之後亡魂從「青衣使者」之身退魂則牽亡已全部結束。

．牽亡應注意事項

1. 本堂之牽亡乃無極瑤池金母獨門超玄之靈異脫魂換身牽亡，不同於一般所謂牽紅（尪）姨是也。
2. 千萬不可以試探、開玩笑的心理「牽亡」否則較難牽出或牽出之亡魂語無倫次，無法準確，甚或因對靈界之不敬而遭天譴，受殃自己或家人，切忌。
3. 亡魂叫家屬姓名時，通常只說姓名的最後一個字，如李敏松通常只叫「阿松」。
4. 應對時，由於亡魂眾多，而會互相推擠，未扶身前陰陽之間又不能靠得太近，或因亡魂老邁體弱或死後病情未癒，以致於對話時難免不太清楚。
5. 我們有時在家叫自己子女或家族的姓名也會叫錯（尤其中年以上），或老年人記憶較差，根本無法一一記住家族姓名，亡魂也不例外。
6. 越接近子時（晚上十一時），牽亡越困難。
7. 由於牽亡的人太多，因此：
 - 交談時，應談重要的事，請勿閒談。
 - 請只牽認為較重要的亡魂，不重要的請盡量不要牽。
 - 無法一一牽到，敬請原諒，改天再行撥駕，無任歡迎。