

性别视野下小岫“惠安女”妈祖信仰研究^{*}

范正义^{**}

摘要：当前，小岫民俗活动组织者（男性）为了利用国家级非物质文化遗产“惠安女服饰”这一品牌来提升村落的声望，组织大批惠安女参与游神绕境。可见，惠安女参与游神绕境，是出于服务于男权社会的目的。但是，惠安女大量出现在游神绕境中后，她们在当地信仰活动中的地位，就从传统的为个人、家庭祈福的“私”的角色，转换到了为整个村落祈福、争光的“公”的位置。特别是一些虔诚的惠安女创建妈祖庙的举动，更进一步将她们推向了村落公共领域的前台。惠安女的信仰领域由“私”向“公”的演变，不是村落社会内在发展理路的结果，而是与外在社会的快速变迁密切相关。正是由于非物质文化遗产已经演变为一种重要的文化资本，惠安女作为这一文化资本的承载者，才能够挤占和侵蚀男性的仪式空间，改善自身在当地性别结构中的地位。

关键词：妈祖信仰 惠安女 女性信徒

在有关女性与宗教信仰的研究中，国内外学界的关注点聚焦于两方面：第一，作为信徒的女性，考察女性的信仰历史、信仰经验等；第二，女神本身，考察女神生前的人生经历，以及女性特征对其成神后的影响等。本文关注的是第一方面，即作为信徒的女性的研究。

* 本文为福建省社科研究基地重大项目“生活世界变迁中宗教问题研究”（2016JDZ052）的阶段性成果。

** 范正义，华侨大学哲学与社会发展学院教授，海外华人宗教与闽台宗教研究中心研究员，主要从事民间信仰研究。

在作为信徒的女性的相关研究中，中国传统父权社会中的性别与伦理关系一直是学者关注的中心。芮马丁（Emily M. Ahern）认为女性在宗教活动中的地位大大低于男性，原因在于女性的经血和产后排泄物被认为是不洁的。芮马丁指出，经血和产后排泄物是不洁的，“它会妨碍人与神明之间的沟通……若神明被不洁的经血污染了，将会震怒并降祸于人”（Ahern, 1978: 278 – 280）。因此，高级神明的奉祀，以及公共性的仪式活动，均由男性负责，女性只能祭拜低级别的神。

桑高仁（P. Steven Sangren）也认为女性因为不洁而在信仰仪式上遭到歧视，但他不同意芮马丁“男性崇拜更高的神，女性只能祭拜低级别的神”的观点。桑高仁指出，“男性和女性在神明崇拜中的区别，更多的是在于男性承担那些有尊严的公共仪式中的领导角色，而将家庭的和个人的崇拜留给女性”（Sangren, 1983: 21）。

在关注传统信仰活动中女性地位较男性低下的同时，许多学者也反过来指出女性如何在宗教信仰的掩饰下，在不触动传统性别与伦理关系的前提下拓展自身的利益。赵世瑜认为，传统社会“女主内”“严闺阁”，但妇女们可以“借口参加具有宗教色彩的种种活动，以满足她们出外参加娱乐性活动的愿望”（赵世瑜，2002: 259）。

李玉珍《寺院厨房里的姊妹情》一文以“二战”后台湾妇女在佛教寺院中的煮食活动为例，探讨了台湾女性如何在严守传统性别分工的情况下为自己争取更多的权利。“传统上，性别分工的机制是性别压迫的重要来源，透过性别分工，合理化了社会中的性别支配。虽然女性煮食在父系社会中代表女性步入家庭的宿命，但是转换场域之后，这项女性化的技艺反而成为女性在寺院厨房中寻求自立、追求认同的基础。而台湾佛教特殊的空间结构，更制度化女性煮食这项性别角色，为尼众建立一个广阔的经济空间。在这样的意识形态和寺院组织之下，台湾尼众进一步扩展她们的宗教实践和诠释，以和一般文化、宗教的性别期待不冲突的方式，获得相当大幅度的优势地位”（李玉珍，2003: 319 – 320）。台湾佛教寺院中，妇女们并未触动传统性别分工，但她们通过传统煮食活动，展现出女性的新风貌，从而改变了佛教教团中的权利关系。

魏婷婷《闽南“菜姑”身份认同及其信仰生活》一文指出闽南的“菜姑”（不落发的尼姑）“多数是由于在传统的家庭结构中无法容身才投身寺院，但对于一个完整的‘家’的追求和渴望无疑涌动在每个老‘菜

姑’心中。这样，即使已投身寺中，‘菜姑’也压抑不住对‘家’的憧憬，于是用一种宗教方式，重建一个家庭，以将家庭生活方式延续下去……这种方式正是在寺中对传统家庭模式进行的移植与复制。”（魏婷婷，2014：40-41）“菜姑”本身是世俗社会中“破家”了的人，但她们出家不是为了反抗传统父权家庭结构的压迫，而是利用宗教在世俗世界之外重建家庭。因此，宗教提供了她们以神圣方式延续家庭生活的可能性。

郑泽颖认为潮汕地区的妇女通过家祠祭祖活动来谋取自身在家庭中的地位。“大部分没有职业的家庭主妇认为，家祠祭祀活动不仅仅能让她们有机会在亲戚间展示自己‘贤惠’的一面，同时也让她们成为家庭主要的经济支出者，这让没有经济来源的她们可以顺理成章地从丈夫那里拿到家庭财政的支配权。即使是对于那些有工作的家庭妇女来说，她们也会以准备祭祀用品的理由从丈夫那里获得一部分资金……事实上，日常中的家祠祭祖活动无形中可以提高出嫁妇女在家庭中的话语权和财产支配权。”（郑泽颖，2017：322）妇女家祠祭祖做得好，有利于她在传统的家庭结构与性别分工中占据一个好位置。

当然，女性利用宗教信仰来改善自身地位的活动，是建立在不触动传统性别与伦理关系的基础上。一旦女性的活动突破了这一限制，就会招致整个社会的反对与批判。彭慕兰（Kenneth Pomeranz）指出，“产婆、媒婆等女性在碧霞元君信仰中的领导地位，女性进香现象，以及碧霞元君自身的性特征，和她对年轻媳妇的那种有明显需要但又有着危险性的亲情，使得一些人难以接受这一信仰为正统”（Pomeranz，1997：204）。

以上这些研究，从传统父权社会中的性别与伦理关系入手，很好地诠释了中国宗教研究中的性别主题。但无一例外，这些研究都在日常生活的视角下，从地方社会内部的发展理路来考察女性与宗教的关系，忽视了女性的宗教信仰所处身的时代背景的影响。当前，全球化带来的货物、资本、信息的跨国流动，使得人们已经无法再像过去那样生活在一个小社区中。交通运输的完善，旅游业的兴起，市场经济的迅猛发展，文化产业的日新月异，网络媒体的空前渗透，跨地区之间的密切互动，将人们从小社区联系到一个更大的世界中。女性与宗教的关系就置身于这样的时代背景下，必然受到这一背景的影响。

本文要探讨的是福建省泉州市惠安县小岫镇“惠安女”（以下简称

“惠女”)的妈祖信仰。历史上,惠安女与其他地方的女性一样,担负着日常祭拜、为家庭祈福的责任。今天,惠安女的妈祖信仰方式,在新的时代背景的影响下出现了新的变化。众所周知,游神绕境等仪式活动,属于村落的公共性事务,在传统时代都是由男性把持的。由于惠安女服饰已经被列为国家级非物质文化遗产,为了提升民俗活动的影响,树立村落的声望,游神绕境活动的组织者(男性),发动本村落的惠女们以最盛大的阵容、最美的装饰,参与到游神绕境中去。因此,惠女们参加游神绕境,是因应组织者(男性)的要求,服务于提升村落声望的目的。也就是说,惠女出现在游神绕境的队列中,原本是为了满足传统父系社会结构的需要。但是,惠女出现在游神绕境的队伍中后,又打破了传统信仰活动中的男女分工,挤占了男性的仪式空间。这在事实上又形成了对传统父权的挑战。特别是一些惠女轿班创建妈祖庙的活动,更进一步削弱了男性的权威,提升了女性在村落公共性事务中的影响。而这一切的出现,与外在社会的快速变迁之间有着密切关系。当前,非物质文化遗产已经演变成为一种重要的文化资本,惠女作为这一文化资本的承载者,当她们频频出现在迎神绕境的队列中时,吸引了大批摄影爱好者、民俗爱好者、新闻记者和游客等外来者前来采访拍摄。这些外来者的镜头“凝视”和采访播报,又进一步巩固了惠安女在村落公共性事务中的位置,提升了惠安女的声望与地位。而信仰仪式中地位的提升,反过来又对惠安女在经济生活中的依附地位起到补偿作用。总之,通过参加游神绕境、建庙等活动,惠安女们从私人领域走进村落的公共空间,从而改变了现实生活中的边缘地位,一定程度上实现了与男性之间的对等。

一 小岞惠安女简介

小岞镇位于泉州市惠安县东部沿海的凸出部,东、南、北三面临海。西与净峰镇七里湖狭长地带接壤,成半岛地形。南部与崇武半岛呈犄角之势,形成大港湾。东望台湾海峡。1949年后,小岞一直隶属于净峰镇,1974年从净峰析分出来,成立小岞公社。1984年改设小岞乡。2000年5月升格为小岞镇,辖东山、南赛东、南赛西、新桥、前群、前海、前峰、后内、螺山9个村委会。小岞现有陆地面积7.4平方公里,3.1万人口,有耕地3033亩,林地1450亩,16.5公里的海岸线蜿蜒曲折,形成多个优

良港口。^① 小岞经济以渔业为主，是全省鱿鱼的重要生产基地。改革开放后，随着经济的多元化，一部分小岞人从渔业中分流到建筑业、运输业、小商贩等新兴产业中。例如，前群村“村民从事捕鱼、鱿鱼、海水养殖业、建筑业、小商贩、劳务、运输、个体户、第三产业服务等行业。”^② 南赛西村“村民主要从事海洋渔业生产，海洋养殖、建筑业、小商贩、劳务等行业。”^③

小岞最负盛名的是当地的惠安女与惠女服饰。惠安女虽以惠安县冠名，但其实该名称特指居住于惠安县东部沿海地区崇武、山霞、净峰、小岞四个乡镇的妇女。这四个乡镇的妇女穿着独特的惠女服饰，有着“不落夫家”（长住娘家）的独特风俗。今天，“不落夫家”的习俗已经基本消失，但惠女服饰却得到了坚持。惠女服饰的“主要特点有尖尖的黄斗笠，色彩艳丽的头巾，露出肚皮的斜襟窄袖短衫，宽大的黑裤子和腰间彩色或银色的宽腰链”。该服饰“是汉民族服饰中最独特和最具有视觉冲击力的服饰。被誉为‘现代服饰中的一朵奇葩’、‘中国服饰精华的一部分’”（黄灿艺，2010：36）。

新中国成立后，惠女服饰被视为封建落后的等同物而成为新政权力图消灭的对象。改革开放之初，现代服装样式的侵入又使得惠女服饰成为“老土”的等同物而遭到惠女自身的嫌弃。这样一来，惠女服饰就遭遇了前所未有的传承危机。不过，进入新世纪以后，情况又有了很大变化，随着党和政府对中华优秀传统文化的重视，2006年惠女服饰被列入第一批国家级非物质文化遗产名录。国家与社会对非物质文化遗产的重视，与新世纪后涌现出来的旅游浪潮相结合，惠女服饰成为地方政府与企业家兜售地方特色文化的一个重要卖点。惠女服饰也成为能够带来旅游人潮，实现旅游创收的一个重要的文化资本。惠女则成为这一文化资本的承载者。

二 小岞惠安女的妈祖信仰

小岞滨海，当地民众以渔为业，妈祖信仰在村民中有着很重要的影

① 参见 <https://baike.baidu.com/item/%E5%B0%8F%E5%B2%9E/272476?fr=aladdin>。

② 参见 <http://www.baike.com/wiki/%E5%89%8D%E7%BE%A4%E6%9D%91>。

③ 参见 <http://www.renwen.com/wiki/%E5%8D%97%E8%B5%9B%E8%A5%BF%E6%9D%91>。

响。惠女的妈祖信仰,既有传统的那种日常烧香祭拜,为家庭祈福,也有当前出现的以轿班、阵头的形式参与游神绕境,以及创建妈祖庙等新形式。传统的烧香祭拜,是一种私人性的行为,为的是给家庭祈福。而游神绕境和创建妈祖庙,则是村落的公共性事务。

(一) 日常烧香祭拜,为家庭祈福

在闽台民间,日常的烧香祭拜,为家庭祈福之事,一般被认为是妇女专属之事。桑高仁以台湾宗教经验为例,指出“农历每月初一和十五(或者在任何其他必要性的时节),女性最多和最常来到庙里,并带着供品来拜拜。许多是以‘家庭代表者’的身份而来的。就如同家里面对神坛上的祖先与神明的点香工作,也都是留给女人来做,每月两次到地方庙宇里去拜拜,其情况也是相同。只有在重要节日或公众仪式的场合,男人比较有可能去承担这个‘家庭代表者’的职能”(桑高仁,2012: 301)。

桑高仁介绍的台湾的情况,也适用于小岞。小岞的成年男子多出海捕鱼,或是从事建筑业、运输业与小商贸等,这些职业使得他们不可能长时间待在家里料理这些“规律性的祭拜”。这样,留守家里的妇女,就成为每个家庭“规律性的祭拜”的主要人选。小岞妇女每月初一、十五都要代表家庭到妈祖庙里烧香膜拜,祈求妈祖庇佑阖家平安顺利。当家人遇到生病、求学、婚姻、生意、职业、出海等难题时,也是由妇女到妈祖庙中卜问妈祖,请妈祖指点迷津。例如,笔者在小岞最大的妈祖庙霞霖宫,曾遇到前来寻求妈祖指点的一个妇女。该妇女为前峰村人,约七十岁,因近年来家庭不顺利,向巫婆请教。巫婆指点说是当年她新房子落成时的谢土仪式没有做好,必须重新举办谢土仪式。她听后心里没底,再来霞霖宫抬妈祖小轿询问妈祖的意思。

此外,在每年妈祖诞辰庆典时举办的进香、驻驾、绕境等活动中,男人负责公共性的仪式活动,妇女则代表自己的家庭,跟随进香队伍到莆田湄洲等地进香,并“随香”绕境。妈祖入宫安座后,妇女们还要代表家庭献上丰盛的供品,祈求妈祖保佑家庭平安顺利,人丁兴旺。

(二) 以轿班、阵头等形式,参与游神绕境

据小岞当地人介绍,以前游神巡境的仪仗队伍,均由男性组成,各种神明的轿子,也均由男性扛抬。近年来,小岞各村的进香、绕境等仪式活

动中的仪仗队列，已经出现了大量的惠女身影。妈祖、观音、夫人等女神的神轿，基本上均由装着惠女服饰的妇女扛抬。此外，腰鼓队、礼鼓队、花篮队、凉伞队、舞龙队等阵头队伍，也大多由惠女充任。

霞霖宫是小岙最大的妈祖宫，该宫的游神绕境活动，以庞大的惠女阵容而闻名远近。2016年9月20日，深圳龙岗天后古庙组织316人的参香团到霞霖宫参访。为表好客之情，霞霖宫组织起庞大的轿班和阵头队伍到小岙镇入口处迎接。据《迎接深圳天上圣母各角落队伍顺序表》，当天踩街队伍情况如下：

1. 霞霖宫千里眼、顺风耳将军；2. 深圳龙岗天后古庙敬赠匾；3. 深圳龙岗天后古庙武僧；4. 深圳龙岗天后古庙妈祖；5. 深圳龙岗天后古庙参访人员；6. 台湾信徒以及附近各宫庙信徒；7. 霞霖宫惠女腰鼓队；8. 霞霖宫天上圣母轿（大妈）；9. 霞霖宫天上圣母轿（二妈）；10. 霞霖宫马王爷轿；11. 霞霖宫中军爷轿；12. 各角头（当地将自然村称为“角头”）妈祖轿班和阵头：（1）石埕（天上圣母）、（2）益胜（天上圣母）、（3）顶许（天上圣母）、（4）后顶头（天上圣母）、（5）中厝（天上圣母）、（6）下埕（天上圣母）、（7）南西（天上圣母）、（8）螺山后厝（天上圣母）、（9）东头（天上圣母）、（10）林厝（陈玉姑）、（11）后内（天上圣母）、（12）后顶头（天上圣母）、（13）大户（天上圣母）、（14）城仔内（天上圣母）、（15）路墘（天上圣母）、（16）土埕（天上圣母）、（17）长城（天上圣母）、（18）南东（天上圣母）、（19）和利（天上圣母）、（20）霞霖宫惠女腰鼓队。

由上可见，小岙霞霖宫前往迎接的队伍中，有20个妈祖神轿（2个霞霖宫妈祖神轿，18个角头妈祖神轿），1个陈玉姑神轿，2个惠女腰鼓队阵头，这些女神神轿的轿班和阵头，均由身穿惠女服饰的妇女组成。而由男性组成的阵头只有千里眼、顺风耳将军、马王爷神轿、中军爷神轿。也就是说，如此众多的惠女阵头，几乎占据了整个队列的全部。因此，小岙惠女崇信妈祖的第二种形式，就是组成神轿轿班及其他各种阵头，参与到妈祖游神绕境的队列中去。

（三）组织轿班，创建妈祖庙

同一角头的惠女们因为经常在一起扛抬妈祖神轿，而逐渐形成稳定的轿班组织。为了追求整齐划一，同一轿班的惠女们，会选购同一款式、颜

色的斗笠、头巾、上衣与裤子，甚至连鞋子、雨衣等都一模一样。这样，当她们出现在游神绕境的队列中时，每一个神轿阵头的着装是绝对统一的，但不同神轿轿班的着装又是相异的。这样就使得游神绕境变成了色彩斑斓的惠女服饰博览会。

同一轿班的惠女们，由于在游神绕境中负责同一个神轿和同一尊妈祖，逐渐发展出对妈祖金身的感情来。值得指出的是，许多角头的妈祖金身是没有庙的，她们被奉祀于信徒私人家中，或是奉祀于祖厝（房头祠堂）的偏屋中。同一轿班的惠女对妈祖的虔诚信仰会使得她们产生要为妈祖建庙的强烈念头。笔者在小岞的调查中，就遇到了惠女轿班为妈祖金身建庙的两个实例。

小岞镇南赛行政村下有一个叫作状元牌的角头，2012年由妈祖轿班的惠女倡首，兴建了状元牌妈祖宫。据《南赛状元牌妈祖宫新建碑记》记载：

公元一九四五年，本地遭遇瘟疫传播，家族人丁惨遭传染不幸折殁，先辈四处求医，不见起色。先人庄友明先生从东岭荷山港仔邀请圣母妈祖金身前来救生，扫除瘟疫，祈祷平安……公元二〇一二年三月，为缅怀圣母妈祖庇佑家族万事平安，弘扬妈祖扶危助困，济世救人的仁孝慈爱美德，妈祖‘轿脚’提议筹资建造妈祖宫，以供善男信女顶礼膜拜。由庄份来、庄友明、庄水金三兄弟捐献祖居用地五百贰拾平方米，由家族贤达及各户人丁出资拆除旧祖居房屋，于二零一二年三月十六日破土动工，历时半年多，兴建妈祖宫壹百肆拾平方米。

据顾宫老人庄亚平介绍，妈祖被请到状元牌后，一直放置在庄友明兄弟的祖居中，没有自己的宫庙。直到2012年，才由妈祖轿班的轿脚（闽南称轿夫为“轿脚”）发起创建妈祖宫。妈祖宫的创建得到整个状元牌村民的支持，大家出钱出力，总共耗费60余万元。妈祖宫也因此成为了状元牌的角头庙。由于妈祖的轿脚倡首建庙，又作出了巨大经济奉献，她们的名字就被刻写到了《捐献芳名录》的最前面，以示褒扬。“黄秀花壹万贰仟元，秀琴陆千元，庄淑珍陆千元，春兰陆千元，康玉柳陆千元，李红英陆千元，桂珍陆千元……”

小岞前群村后顶头也在惠女轿班的倡首下兴建了妈祖宫。约2008年左右，后顶头新塑了一尊妈祖金身，由陈莲花、李秀梅两人以扛抬椅子轿的

方式为后顶头的村民提供问事服务。至于为什么要为妈祖建庙，李秀梅说“我们康姓迁来后顶头几百年了，都没本事给妈祖建一间庙。放在祖厝里拜不行，老人去世的时候，祖厝里要办丧事，你就没办法拜妈祖。过年时，大家要到祖厝给祖先烧金，你也没办法拜妈祖。我们建一间庙，就好办了。我们轿脚抬妈祖轿给信徒办事，如果没有庙，就得租房子来抬轿，烧金什么的都不方便。所以我和其他轿脚一直盼望着能够给妈祖建一间庙。”2015年，由陈莲花、李秀梅等妈祖轿班的轿脚们倡首，每人先垫1万元，找信用社贷款5万，再标两个会（每会5万元）共10万元，作为启动资金，破土兴建妈祖庙。该妈祖宫虽由轿脚倡首建造，但建成之后成为了后顶头的角头庙。李秀梅说，2016年妈祖诞辰时，后顶头有两百多户人家到宫里来摆筵（献上供品），而2017年增加到了三百多户。后顶头是霞霖宫辖下的角头，霞霖宫每年举办妈祖驻驾活动，由其辖下角头卜杯决定每年驻驾活动的主办权。获得驻驾活动主办权的角头，要花费十余万元，需动员整个角头的人力物力。李秀梅向笔者表示，后顶头轿班有30名轿脚，每人出资3000元，就有9万元，加上其他人的一些捐资，完全足够驻驾活动的开销。所以她准备2018年要参加驻驾活动主办权的卜杯，让后顶头也风光风光。

三 性别、信仰与惠安女地位的提升

通过以上的介绍，可以看出，近年来小岙惠安女妈祖信仰的形式，已经突破了传统的日常祭拜、为家庭祈福这种私人性的行为，开始以轿班、阵头、建庙等形式，进入村落的公共领域中。公共性的获得，对于改善惠安女在当地经济结构中的附属地位，实现男女之间的平等，有重要意义。

（一）姐妹伴、轿班与惠安女独立性和公共性的获得

历史上，惠安女彼此之间有结成姐妹伴以寻求同性支持的习俗。惠安女结为姐妹伴（或称“对伴”），被认为是惠安女“不落夫家”、集体自杀等现象的重要原因之一（张国琳，2015：33-34）。所以新中国成立以后，地方政府以思想教育和强行制止等方式，严厉控制惠安女结成姐妹伴的行为。

虽然政府不鼓励惠安女结为姐妹伴的行为，但事实上，姐妹伴对于改革开放后惠安女获得更多的资源有重要帮助。曾对惠安县崇武镇大岙村惠安

“对伴”关系做过深入研究的弗里德曼(Sara L. Friedman)指出,“经济改革使得村民们依赖于多种的亲属联系来扩大他们的资源和社会联系。随着大岙村内部通婚现象的增加,母系的、姻亲的亲属扮演着更为重要的社会和经济角色。在这个异质的联系网络中,‘对伴’不是亲属的替代物,而是一个宽阔的亲密与义务领域的一部分,这个亲密与义务领域中包含着各种各样的联系”(Friedman, 2006: 142)。

那么,惠女之间怎样才能结成为亲密的姐妹伴?弗里德曼通过实地调查了解到大岙惠女对此的两种意见。一种意见认为“对伴”提供了情感上的亲近与彼此之间的契适,用当地话讲就是“有缘”“知心”,即“有缘”“知心”的惠女之间容易形成姐妹伴的关系。另一种意见认为时常卷入同一活动的惠女容易结成“对伴”关系。弗里德曼强调说“由于卷入同种活动而产生的亲密关系,说明对伴关系是产生的,而且产生之后还需要不时的重新确认”(Friedman, 2006: 143)。

弗里德曼的研究,有助于我们理解惠女与妈祖轿班的关系。首先,不少角头的轿脚是妈祖自己挑选的,^①这就使得被选中的惠女彼此之间有一种“有缘”感(都是被妈祖选中的人),有利于轿班内融洽关系的形成。其次,游神绕境活动提供了同一角头同一年龄段的惠女一个共同活动的平台。通过参加同一个轿班,一起为妈祖扛抬神轿,穿着相同款式的惠女服饰,极大增强了同一年龄段的惠女彼此之间的互动,培养了彼此之间的感情。正如弗里德曼所认为的那样“绝大多数的同性亲密关系都是通过平凡的方式,即通过一起劳动和日常生活中提供互助”(弗里德曼, 2006: 152)。而且,由于民俗庆典活动是周期性的,惠女扛抬神轿也是周期性的行为。在周期性的抬轿中,同一轿班的惠女不断加固彼此间的感情,“再确认”彼此之间的伙伴关系。因抬轿而建立起来的姐妹伴关系,还渗入惠女的日常生活中。采访中,许多轿班的惠女们均表示红白喜事轿脚间都有礼尚往来,遇事会相互帮助。新桥角头妈祖轿班负责人李阿凤还表示轿脚们三不五时(经常)会到她家里泡茶聊天,感情非常融洽。

通过为妈祖抬轿,惠女彼此之间发展出类似于姐妹伴的关系。这种关系的形成,对于提升惠女的独立性,获得公共性地位,提供了有力的支

① 采访中,后内行政村东头的庄水珍、前群行政村后顶头的陈莲花,都介绍说她们角头妈祖轿的轿脚是妈祖自己挑选的。

撑。首先是独立性的获得。有关惠女结成姐妹伴行为的研究表明,姐妹伴的存在,使得女性获得了情感支持与社会支持,使得她们可以在“不落夫家”,不依赖于男性的情况下生存下去。同一轿班的惠女,也会因为彼此之间的交流与互助,减轻对男性的依赖。例如,小岙绝大多数妈祖轿班的轿脚们,红白喜事都有礼尚往来,这就在传统父权之外为女性提供了一个社会交往的网络。女性可以撇开男性,独自经营自己的关系网。此外,惠女组成轿班参与游神绕境,原来是为了服务于男权社会。但是轿班一旦形成,它就脱离男性的监管而可以私自“揽活”。我在小岙镇东山村护澳宫调查时,遇到一名正在清理妈祖神轿的惠女。据她介绍,她们护澳宫妈祖轿班经常应邀去参加邻近村落的民俗活动,如山前湖(妈祖)、华南寺(观音)的进香绕境活动,她们轿班都有参与。像这类行为,往往由轿班负责人从中牵线搭桥,去与不去,由轿班自己决定。因此,轿班扩展了惠女的对外联系网络,提升了惠女的独立性。

其次,公共性地位的获得。众所周知,传统的游神绕境活动与建庙活动,属于村落的公共性事务,参与人员均为男性。女性则是出于为家庭祈福的目的而跟随在仪仗队伍的后面“随香”。当前,由于惠女服饰被列为国家级非物质文化遗产而成为社会各界瞩目的对象,由惠女来扛抬妈祖神轿及组成腰鼓、凉伞等各种阵头,有利于吸引新闻记者、摄影爱好者、民俗爱好者、游客等外来者的到来,从而提升村落的声望。出于此一目的,小岙各村落均组织大批惠女扛抬神轿,或组织腰鼓队等阵头,参与到游神绕境的仪仗队列中。这样一来,传统时期由男性把持的仪式空间,很大程度上就被女性挤占和侵蚀。由于游神绕境乃是村落的公共性事务,惠女通过参与游神绕境,就大大分享了原来男性在村落公共领域中的垄断地位。例如,霞霖宫下辖20多个角头,每年农历三月的妈祖驻驾活动,每个角头都派出妈祖神轿参加游神绕境。这样,惠女轿班作为自己所在角头的“正式代表”,相应地获得了公共地位。

芮马丁在《中国妇女的威力与不洁》一文中认为女性因经血、生产而不洁,而“一个不洁女性的在场,会阻碍其他人与神明之间的交流……看起来存在着一个神明的等级:高等级的是干净而有权力的神明,在每年的重要日子里由男性祭拜;低等级的神明和鬼则由女性祭拜和照料。把低等级的祭拜活动交给妇女是合宜的,因为妇女本身就是不洁的。反之,男性对干净而高级别神明的近乎垄断式的祭拜也是合宜的,因为男性较少触及

不洁”（Ahern, 1978: 280, 282 – 283）。同理，传统时期游神绕境的仪仗队列不让女性参与，也是出于女性不洁的考虑，担心不洁的女性参与绕境，会造成神明的不悦。当前小岞镇各村落组织大批惠女轿班和阵头参与到游神绕境中去，这种自发而普遍的做法事实上否定了女性不洁的传统观念。因此，惠女参与游神绕境，对于摆脱传统信仰中的不洁的标签，提升社会地位来说，具有重要意义。

在闽南一带，庙宇是一定地域人群的一个重要的认同标志，建庙是这一人群的最为重要的公共性事务之一，乡土精英往往通过领导与组织建庙活动，获得民众的认可，俘获非正式的权威。当前，小岞轿班的惠女们，捐献巨资创建妈祖庙的做法，得到了其所在角头村民的积极响应。新创建的妈祖庙也因此而成为角头庙——角头共有的宫庙。也就是说，轿班进入了地方体的公共领域中。张静指出，“在传统中国，地方权威地位获得的重要来源之一，是对地方体内公共事务的参与”（张静，2007: 25）。这些惠女是否因建庙而收获了权威，尚有待进一步观察，但这些轿脚的名字被写在了《捐献芳名录》的最前列，对于提升她们的社会声望来说无疑是很有帮助的。

（二）外来者的镜头“凝视”与惠女社会地位的提升

当前，小岞的各个村子为了将民间信仰活动办得热闹、有面子，组织或聘请众多的惠女轿班及其他阵头参与其中，导致游神绕境变成了惠女服饰的博览会。由于惠女服饰在游神绕境中得到集中展示，游神绕境也就成为外来者了解惠女服饰的最佳时机。我在小岞调查时，发现每次大型游神绕境活动，都有摄影爱好者、民俗爱好者以及游客赶来拍照。它们手拿单反相机或摄像机，守在各个路口，捕捉最佳摄影时机。此外，由于惠女服饰已被列为国家级的非物质文化遗产，地方政府对弘扬惠女服饰文化也不遗余力。每逢大型游神绕境，惠安电视台、电台，有的时候泉州台、福建台甚至中央台也慕名到这里来采播新闻。小岞霞霖妈祖宫的游神绕境中惠女阵头最多，阵容最为庞大，所以霞霖宫的每次活动，前来拍摄、采访的摄影爱好者和新闻记者最多。例如，2016年9月20日迎接龙岗天后古庙来访时，霞霖宫组织的千名惠女阵头引起巨大轰动，约有200多名摄影爱好者赶来拍摄。这200多名的摄影爱好者挤占在霞霖宫妈祖殿前台和梳妆楼二楼阳台上，每人手中都高举着照相机或摄像机，这本身就是一道靓丽的风景。

惠安县政协文史委主任张国琳在《中国传奇惠安女》一书中,描述了2014年4月21日他在小岙镇拍摄霞霖宫游神绕境活动的经历。“我走到才发现英国皇家摄影家会员、市政协副主席陈敬聪已经在那里等候,还有县摄影协会主席陈峻峰。陈峻峰告诉我,他昨天已经先来考察整条路线踩点了,发现这里的视线最好……确实,这个位置绝佳,可以看到整个游行队伍……该拍照的都基本拍完了,林继学记者又赶了上来。我们就一直边走边聊到了镇政府”(张国琳,2015: 1127)。张国琳讲述的,其实就是摄影爱好者和新闻记者在拍摄游神绕境队伍中的惠女时,不期而遇的故事。这说明游神绕境活动所能吸引到的摄影爱好者、新闻记者的数量是极为可观的。

新闻记者、摄影爱好者、民俗爱好者以及游客等拿着镜头对准惠女拍摄,自然而然产生了一种镜头“凝视”的效果。法国思想家福柯指出,“作为一种观看方式,凝视是人的目光投射,是凝视动作的实施主体施加于承受客体的一种作用力”(刘丹萍,2007: 92)。新闻记者、摄影爱好者、民俗爱好者以及游客作为凝视动作的发出者,他们将镜头对准游神踩街中的惠女,就对“凝视”的承受者(惠女)产生了一种作用力,使得承受者会根据动作发出者的需要做出调整。关于此,著名旅游学者厄里有过详尽的解释。厄里指出,“摄影在某种程度上是对被拍摄对象的挪用(Appropriate)”,在摄影的那一瞬间,“摄影驯服了凝视对象”。旅游地因应游客的“凝视”需要,进行“自我异国情调化(self-exoticization)”,“借此保持永续的旅游吸引力,以满足游客凝视的好奇心”(刘丹萍,2007: 93)。

原来惠女们普遍认为传统惠女服饰“老土”,但外来者的镜头“凝视”,带给她们一种作用力,使她们在外来者的镜头下重新发现了自身服饰的美。而一些以惠女为题材的摄影作品在各种大赛中的获奖,更激发了惠女们对自身服饰的自豪之情。也就是说,外来者的镜头“凝视”,使惠女认识到传统服饰的美,也认识到是游神绕境提供了她们向外界展示这种美的机会。采访中,当笔者询问她们,面对镜头时是否会害羞时,许多轿脚表示,她们不怕羞,怕的是穿得不好看,拍照的效果不好。为在公众面前展示自己,惠女们寻找各种游神绕境的时机,穿上最美的惠女服饰,以迎合外来者的拍摄需要。霞霖宫常务副董事长康来水告诉笔者,该宫开展妈祖游神绕境活动时,其他村落角头的妈祖轿,抬着抬着就自己来到霞霖宫,汇入霞霖宫的游神绕境队伍中,导致现在参与的角头越来越多。撇开

不可知的神力因素外，其他村落角头的妈祖神轿会不由自主地汇入到霞霖宫的游神绕境队列中，与霞霖宫的活动规模大，能够吸引到大量的新闻记者、摄影爱好者、民俗爱好者以及游客，有着极大的关系。毕竟，惠女轿班、阵头只有参与霞霖宫的游神绕境活动，才能有更多的在外来者镜头下曝光的机会。

再者，乡村舆论也让参与游神绕境的惠女们找到了自身的价值。游神绕境能够吸引多少摄影爱好者、民俗爱好者、新闻记者和游客的到来，在乡村舆论中，逐渐成为村子之间相互较劲、攀比的一个重要指标。霞霖宫常务副董事长康来水不无自豪地对我说，2015年霞霖宫到莆田湄洲进香回来的游神绕境活动，吸引了远近200多名摄影爱好者前来拍摄，甚至中央电视台都派记者前来采访。当地文史专家王强维在评论各个村子的民间信仰活动搞得好坏时，基本上也是以它吸引了多少摄影者、新闻记者为标准的。正是乡村舆论的这个评判标准，导致很多村子在搞游神绕境时，想方设法在惠女轿班、惠女阵头方面下功夫。王强维介绍说“组织惠女阵头时，银腰带你有我也有，没突出什么，那么我再拿个花篮，拿个手绢，扎在腰间，这样比较好看。原来手绢是擦鼻涕用的，现在复古，我弄这个你没有的。”因于村民在游神绕境上的较劲已经转移到惠女轿班和阵头的攀比上，因此，惠女就成为能够为村落争光的最重要的功臣。对于惠女服饰的这种重要作用，轿脚们也心知肚明。后顶头轿脚陈莲花说：没有惠女服饰，小岬一文不值，跟其他地方一样普通！这样的一种角色转换，大大提高了惠女们在整个游神仪式中的地位，也让她们感受到了自己在构建村落形象方面的重要意义。

小 结

已有女性与宗教信仰关系的研究中，学者们特别关注中国传统社会中的性别主题。他们探讨了中国女性是如何在不触动传统性别与伦理关系的前提下，利用宗教信仰活动来提升自己的地位，以有益于自己在传统父权社会格局中的位置。当前小岬惠女参与游神绕境，也是出于传统父权社会的需要。但是，惠女参与游神绕境，挤占与侵蚀了男性的仪式空间，使女性从传统的为家庭祈福的“私”的位置，转换到了为整个村落祈福、争光的“公”的位置。特别是惠女轿班捐献巨资创建妈祖庙的活动，更大大强

化了惠女的公共性地位。这样的—个由“私”到“公”的地位转换，对于当地的性别平衡来说有重要意义。小岫民众以渔为主，辅以建筑业、运输业和小商贸等。这些行业均以男性为主力，女性则主要从事农耕和家务。由于耕地有限，且多为盐碱地，只能种植番薯和花生，不足以养活家庭。相比于男性的劳动来说，女性从事的这些劳动在过去往往被视为是“无用的”（Friedman, 2006: 49）。因此，从经济上来看，小岫的女性从属于男性，与传统父权社会的性别结构并无二致。但是，通过以轿班和阵头的方式参与游神绕境，她们的行为和表现就成为为村落争光的重要法门，也就是说，在公共信仰仪式活动上，她们的价值已经超越了男性。这样的一种超越，极大地弥补了女性在经济地位上的不足，有利于当地性别结构的平衡。

当然，小岫惠女通过信仰来实现性别之间的平衡，并不是当地社会内部发展理路的结果，而是外在环境变化使然。我国经济起飞后民族自信心回归导致的传统文化热，国家鼓励非物质文化遗产保护的政策导向，商品社会中地方特色文化的包装与兜售，大众媒体的力量等，使得惠女服饰成为一种重要的文化资本。组织惠女轿班和腰鼓等阵头参与游神绕境，是小岫各村落开发利用这一文化资本的重要形式。惠女作为这一文化资本的承载者，就自然而然地被推到了前台。因此，小岫惠女的个案，对于拓宽女性与宗教信仰关系的研究视野有帮助，它指引我们将研究视野转向村落与外部世界的联系。正如黄倩玉在为阿帕度莱（Arjun Appadurai）《消失的现代性》中译本撰写的“导读”中指出的“当土著与人类学者—同呼吸着弥漫在空气中的全球化，依跨越国界的想象规划社会生活，世界主义的（cosmopolitan）民族志也成为人类学的必要课题”（黄倩玉，2009: 13）。

参考文献

黄灿艺 《惠安女传统服饰文化的危机与保护》，《泉州师范学院学报》2010 年第 5 期。

黄倩玉 《推荐导读：自传式的全球化》，载（美）阿君·阿帕度莱 《消失的现代性》，郑义恺译，群学出版有限公司，2009。

李玉珍 《寺院厨房里的姊妹情：战后台湾佛教妇女的性别意识与修行》，载李玉

珍、林美枚主编《妇女与宗教：跨领域的视野》，里仁书局，2003。

刘丹萍《旅游凝视：从福柯到厄里》，《旅游学刊》2007年第6期。

（美）桑高仁：《汉人的社会逻辑：对于社会再生产过程中“异化”角色的人类学解释》，丁仁杰译，中研院民族学研究所，2012。

魏婷婷《闽南“菜姑”身份认同及其信仰生活——以崇武镇“菜姑”为个案》，华侨大学硕士学位论文，2014。

张国琳编著《中国传奇惠安女》，海峡文艺出版社，2015。

张静《基层政权：乡村制度诸问题》，上海人民出版社，2007。

赵世瑜《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》，三联书店，2002。

郑泽颖《宗教网络中的道德共同体：潮汕村民家祠祭祖活动案例》，《第十一届两岸宗教学术论坛——“空间网络与宗教”会议论文集》，华侨大学海外华人宗教与闽台宗教研究中心，2017。

Ahern, Emily M.

1978. “The Power and Pollution of Chinese Women”, *Studies in Chinese Society*, Arthur P. Wolf ed., Stanford, California: Stanford University Press.

Friedman, Sara L.

2006. *Intimate Politics: Marriage, the Market, and State Power in Southeastern China*, Cambridge (Massachusetts) and London: Harvard University Press.

Pomeranz, Kenneth

1997. “Power, Gender, and Pluralism in the Cult of the Goddess of Taishan”, *Culture & State in Chinese History: Conventions, Accommodations, and Critiques*, Theodore Huters, R. Bin Wong, Pauline YU eds. Stanford, California: Stanford University Press.

Sangren, P. Steven

1983. “Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and ‘Eternal Mother’”, *Signs*, Vol. 9, No. 1.