

澳門哪吒信俗中的神-人關係與情感秩序

方歡

摘要：在科學理性話語不斷擴張的背景下，民間信俗常被置於“傳統-現代”“理性-迷信”的二元評價框架之中，其現實功能與社會意義易被簡化理解。澳門哪吒信俗的田野材料顯示，在高度現代化、多元文化並存的社會語境中，該信俗仍通過一系列日常化、可持續的儀式實踐嵌入地方生活，其中頗具特色的“締結親緣”儀式將神明納入親緣倫理結構當中，形成以情感秩序為核心的神-人關係。總體而言，澳門哪吒信俗是一種以情感補充理性之不足，並能維繫社會倫理與心理安定的有中國特色的實踐形態。

關鍵字：澳門哪吒信俗 神-人關係 情感秩序 締結親緣 民間信仰

The Deity-Human Relationship and Emotional Order in the NaZha Beliefs in Macau

FANG Huan

Abstract: Against the background of the continuous expansion of scientific rationality, folk beliefs are often placed within binary evaluative frameworks such as “tradition versus modernity” and “rationality versus superstition”, which tends to oversimplify their social functions and meanings. Ethnographic materials from Nezha belief practices in Macao indicate that, within a highly modernized and culturally plural social context, this belief system remains embedded in local life through a series of routinized and sustainable ritual practices. Among these, the distinctive practice of “establishing fictive kinship” incorporates the deity into a kinship-based ethical structure, thereby shaping a form of human-divine relationship centered on an affective order. Overall, Nezha belief in Macao represents a practice with Chinese characteristics in which affective experience complements the limits of rationality and contributes to the maintenance of social ethics and psychological stability.

Key words: Nezha Belief in Macao; Human-Deity Relationship; Emotional Order; Fictive Kinship; Folk Belief

【作者簡介】方歡（1991-），廣東潮州人，澳門科技大學傳播學在讀博士，講師，研究方向為民俗與文化研究。

在中國傳統社會中，民間信俗既是構成基層社會精神生活的重要形態，也是地方社會維繫情感秩序與倫理規範的文化模式。近代以來，伴隨科學理性話語的擴張與社會結構的深刻轉型，許多民間信俗逐漸被納入“迷信-理性”“傳統-現代”的二元評價框架之中，其現實功能與社會意義常被簡化為文化遺存或象徵符號加以理解。然而，近二十年來的田野研究不斷表明，部分民間信俗並未如理論預期般走向消解，反而在具體社會情境中展現出持續運作乃至再生產的能力，這一現象值得在經驗層面加以重新審視。

澳門哪吒信俗是其中具有代表性的個案。不同於部分內地地區在現代化進程中出現的信俗斷裂情況，作為國家級非物質文化遺產的澳門哪吒信俗在數百年的歷史延續中，始終嵌入地方社會的日常生活與情感結構之中，並在多元文化並存的社會環境裏形成相對穩定的實踐形態。由此產生的問題在於：在高度現代化與多元文化交匯的社會背景下，澳門哪吒信俗是通過何種方式得以延續，其社會功能又如何能在當代語境中收穫現實基礎？

關於澳門哪吒信俗，現有研究多從神話原型、形象演變或文化象徵角度展開討論（如張愛紅^[1]、景盛泉等^[2]），為理解哪吒信俗的歷史來源與文化意涵提供了重要參考，但相對而言，對澳門語境中信俗實踐的日常運作方式及其內在邏輯關注不足。尤其是在具體田野中出現的哪吒與百姓“締結親緣”、幼童成為哪吒“義子義孫”等實踐形式，往往只是被當作傳統遺留的風俗習慣，而較少將其置於社會關係與思維方式的層面加以系統考察。遺憾的是，這種僅以象徵意義或文化記憶來定性澳門哪吒信俗的做法，通常難以解釋其在現實生活中的持續有效性。

基於此，本文以澳門哪吒信俗為研究對象，結合田野調查與相關文獻，重點考察澳門社會人與哪吒之間的互動實踐及所展現的情感秩序。文章嘗試引入列維-布留爾的“前邏輯”思維，並結合中國傳統倫理中以親緣與情感為核心的關係範式，闡釋澳門哪吒信俗的現實運作邏輯。

一、一多不分：三太子的“模糊”歷史

現有關於哪吒的研究多從神話學與宗教史角度追溯其神相來源與演變路徑，重點揭示其由印度夜叉神、佛教護法神向中國本土神祇轉化的歷史過程。^[3]此類研究整體上偏重文本溯源與形象分類，對於厘清哪吒“外來-本土”“佛教-道教”之間的歷史關聯具有重要價值。然而，在現實民間實踐中，哪吒的多重來源往往有在地化的理解、忽略和重新組合。因此，當這一神話人物進入具體地方社會時，學界澄清的歷史複雜性未必轉化為民眾的自覺認知，而往往以更為模糊、混合的方式呈現。

從宗教史角度看，哪吒神形象的最早形態可追溯至南宋以前，其原型為毗沙門天王之子，屬佛教體系中的護法神，具有三頭六臂、忿怒威猛的夜叉特徵^[4]。這一形象顯然不同於今日民間所熟知的孩童神祇，也與中國社會長期形成的佛教審美經驗存在距離。隨著佛教在中國的本土化進程不斷推進，大乘佛教強調慈悲、方便與救度的理念逐漸佔據主導，原本具有威懾性質的護法神形象亦被柔化和重塑。與此同時，由於普通民眾對佛教內部神祇系統（如佛、菩薩、金剛、天王、護法神）的區分並不清晰，哪吒作為佛教護法神的宗教定位難以在民間獲得穩固傳播基礎，這也為其後被納入道教敘事體系提供了現實空間。

明清以來，伴隨《封神演義》《西遊記》等通俗文學作品的廣泛流傳，哪吒身為道教系統中托塔天王李靖之子、神通廣大之兒童天神的形象，與“削肉剔骨”這一經典故事開始在民間紮根。不過，“削肉剔骨”的情節原型最早可追溯至宋代佛經中關於哪吒與父親衝突的敘事。^[5]但由於佛經版本中哪吒因其父而輕身、復仇的邏輯不符合中國社會以孝道為核心的倫理結構。因而在經文人改寫後，原情節被重構為哪吒為避免牽連父母與百姓而主動犧牲自身，新版本蘊含的強烈的儒家倫理意味，使哪吒不再是與父權對立的神靈，而成為忠孝節義的象徵，其形象也因而獲得更廣泛的社會認同。

在澳門的具體語境中，由文學與本地宗教長期塑造而成的道教哪吒形象，構成民眾理解三太子的主要來源。田野調查顯示，無論是廟宇工作人員還是普通信眾，普遍將哪吒視為道教神明，並明確否認其與佛教之間的關聯。在柿山哪吒古廟的官方宣傳材料中，哪吒的身世完全依循《封神演義》的敘事傳統（圖1），其道教身份是顯性的，而佛教的歷史源流則在民間實踐過程中被不斷消解，對多數信眾而言隱而不見。

當然，民間信仰本身便很難嚴格地區分出邊界清晰的宗教神明，對於哪吒的去佛教化的認知並不意味著佛教因素在實踐層面完全消失。相反，其痕跡以更為混合、隱性的方式保留在廟宇空間與儀式結構之中。其一，澳門兩處哪吒廟均供奉多位配神——既包括關帝、福德正神等



圖1 柿山哪吒古廟宣傳冊（作者自攝）

道教神祇，也包括觀音菩薩、地藏菩薩等佛教神靈。這種“道廟有佛”的空間佈局，既可理解為中國民間泛神信仰的體現，也反映出地方社會對宗教邊界的高度彈性。

其二，更為引人注意的是，哪吒在廟中並非以單一神像出現，而是存在多尊形態、姿態各異的“分身”（圖2）。這些神像既不完全符合佛教造像中典型的慈悲相或忿怒相，也不符合道教神祇通常具有相對固定形象的特徵。從宗教思想史的角度看，這種“多尊一神”的現象可與漢傳佛教中關於“化身”“分身”的觀念形成某種結構性呼應。大乘佛教強調佛可隨緣化現、以多種形態度化眾生，《法華經》中關於“三世十方諸佛”的論述即體現了這一思想傳統。由此觀之，儘管澳門哪吒廟中神像的具體來源已難以追溯，但其呈現方式本身至少在形式上保留了佛教的思維痕跡。



圖2 柿山哪吒古廟中哪吒的多個“分身”（作者自攝）

因此，筆者用“一多不分”來描述澳門哪吒信俗中所呈現的“一位神明-多重分身”的特殊狀態。需要說明的是，“一多不分”原是安樂哲先生用來闡釋社會關係層面的存在論結構（being one and many at the same time），^[6]此處並不移植其理論內涵，只是借用該表述來指認經驗現象——在民間實踐中，哪吒並非一個具有嚴格宗教歸屬和單一形象的神祇，而是一位以多重形態同時存在、融合了道佛理念的神靈。這一狀態既映射著澳門社會多元文化長期交織的歷史現實，也為解讀當地信眾與神靈之間的互動方式預留了線索。

神話作為古代先民的精神產物，既在歷史演變中不斷被重寫，也在具體社會中承擔著規範行為、調節關係的功能。^[7]因此，將神話人物置於地方社會的實踐脈絡中來考察其如何參與現實

生活，是闡釋民間信俗當代意義的必要路徑。本節梳理哪吒形象的多重來源與其在澳門語境中的“模糊化”呈現，旨在說明對哪吒信俗的認識，如果僅停留於宗教史或神話學層面，尚難充分展示其現實運作方式。某種程度上，這種模糊所帶來的歷史層累與認知彈性的基礎，是哪吒得以進入澳門人日常生活的不容忽視的前提。

二、前邏輯與理性之辨：三太子“在場”經驗的生成

如第一章所述，澳門哪吒信俗建立在一個融合佛、道、民間經驗的複合結構。不過，歷史演變與神相配置仍不足以解答，為何在高度現代化、理性化的社會語境中，澳門的三太子能夠持續地被澳門信眾感知為“真實存在”的護佑者？誠然，現有的部分學術答案主要訴諸於歷史遺留或心理慰藉等諸如此類的符合科學理性的回答。但也需認識到，現代科學話語往往預設自身代表一種更高級、更可靠的認知範式。在其統攝下，神話與信俗雖然未被完全否認其歷史性，卻也被歸入非理性、前科學或情感性的範疇，其現實意義被限定為文化遺存或心理補償。其悖論在於，既然信俗本身更傾向於一種並非依賴於科學實證的情感實踐，那麼再用科學理性的邏輯來加以解答本身就不甚科學。職是之故，如果不對科學至上的認識論加以反思，便很難明晰澳門人與三太子之間所形成的情感-實踐共同體，及三太子在澳門信眾心中的“在場證明”。因此，不妨暫時懸置科學理性所主導的判斷框架，轉而考察另一種理解世界的可能性。

活躍於 19 世紀末 20 世紀初的法國思想家列維-布留爾，在研究所謂原始民族時提出了“前邏輯思維”（prelogique）的概念：“在原始人的思維的集體表像中，客體、存在物、現象能夠以不可思議的方式同時是它們自身，又是其他什麼東西。他們也以差不多同樣不可思議的方式發出和接受那些在它們之外被感覺到，繼續留在它們裏面的神秘的力量、能力、性質、作用”。^[8]在“理性思維”的習慣裏，對同一對象的認識不能作出兩個彼此矛盾的判斷，換言之，A 不能既是 A，又是非 A，否則無法保證思維的無矛盾性。但對原始人而言，一事物當然可以既是 A，又是非 A。列維-布留爾強調，前邏輯思維並非接受矛盾，而是一種對矛盾毫不關心的狀態。

若將這一視角引入澳門哪吒信俗的地方傳說，許多在理性視野中難以成立的經驗，反而獲得了內在一致性。在胡國年先生所記載之澳門哪吒顯靈傳說裏：相傳清朝時期柿山一帶遍佈柿樹，村裏幼童玩耍時經常碰到一位身穿紅肚兜，紮著鬢髻的陌生男孩，該名男童總是站在一塊石頭上指揮孩童遊戲，村中幼童即使在陡峭的山坡也從未發生意外，後來有一天村民們看到這名男童在與娃娃們道別後，腳踏風火輪離開了。^[9]用現代歷史與自然邏輯看，哪吒顯然擁有充分

的不在場證明——無論是時代錯位，還是神人有別，都足以否定其現實性。然而，在當地信眾的經驗場域中，這種否定並不必然發生，他們如同列維-布留爾所指認的“前邏輯”一樣，讓哪吒既本不可能在場，又確實曾經在場。哪吒“站立過”的顯靈石（圖3）時至今日仍被保存和供奉，便是這種經驗確定性的物化結果。在當地百姓看來，哪吒“在場”的確定性無關歷史真實性的執著考證，而主要表現為情感-經驗層面的確信。在列維-布留爾所描述的前邏輯思維中，事件是否符合經驗內的因果律並非首要問題；相反，當事件被置於人與神、現實與超越的關係網絡中時，其因果性反而被經驗為必然——正是由於哪吒的“出現”，村裏玩耍的孩童才能平安。



圖3 柿山哪吒古顯靈石（作者自攝）

不過，列維-布留爾本人對“前邏輯思維”的界定仍深受進化論時間觀的影響。儘管他並未將原始思維簡單視為低級形態，但其論述仍隱含著一種由前邏輯走向邏輯的線性順序。這一點在後來引發了諸多反思。列維-斯特勞斯明確批評這種將原始思維與文明思維相對立的結構，他認為二者並不是非此即彼的關係，而是遵循不同操作方式、卻同樣“理性”（科學理性只是理性的其中之一）的認知體系。^[10]類似的，鄧曉芒先生所剖析的中國傳統思想——其並不以嚴格排斥矛盾為目標，而是在既是又是的張力中展開對世界的理解^[11]——同樣是一種不受科學與邏輯壟斷的“理性”思維，或稱為“超越理性”的思維。

上述的討論無意於為哪吒信俗證明其“合理性”，而試圖挑戰現代思維對理性邊界的壟斷。當人們不再將矛盾律視為唯一有效的認知標準時，三太子的“不在場”便不足以構成否定其存在的決定性理由。正如列維-布留爾在晚年研究劄記中所自我修正的那樣：所謂“原始思維”並非某一歷史階段所獨有，而是一種在不同文化與個體中程度有別的精神事實。^[12]基於此，澳門哪吒信俗中三太子的“存在”不宜被視作對現代性的頑固抵抗，其本質是一種持續運作的情感實踐——在理性層面，他可以不在場；在經驗與情感層面，他始終在場。於是，澳門人與三太

子便不必生活在互不往來的兩個世界，而可以在同一片空間中，以不同層級的“真實”彼此共生。此種“在場”無需科學的認證，便足以支撐信俗的延續與共同體的情感秩序。

三、神-人共生：物理與精神空間的現實交融

前兩章分別從歷史層累與思維結構層面論證了三太子為何能夠被經驗為“在場”之後，本章將轉向更為具體的層面，來考察這種在場是如何在日常實踐中持續生成。需要澄清的是，澳門哪吒信俗應歸屬為民間信仰而非宗教教派。這兩者的區別在於，圍繞民俗展開的民間信仰往往與地方社會的日常生活高度交織，其宗教性內化於習俗、倫理與行為方式之中的日用而不知的文化邏輯，而非外顯為系統教義或穩定教團。^[13]相比之下，制度化宗教則通常具備較為明確的教義體系與組織結構。^[14]本文的田野對象傾向於前一種意義上的民俗信仰實踐，與部分研究將澳門哪吒信俗視為道教或佛教之地方分支的做法不同。因此，所謂“神人共生”中的“人”不僅限於狹義上的宗教信徒，而是廣義上參與、認同並融入哪吒信俗實踐的普通百姓。

（一）儀式外溢：哪吒信俗的空間化模式

從物理空間的角度看，澳門兩處哪吒廟並不具備顯著的地標性。作為信俗發源地的柿山哪吒古廟，隱匿於居民樓之間，山坡陡峭、路徑曲折，亦無路標等指引，鮮有遊客專程前往（圖4）。位於大三巴牌坊側面的哪吒廟，雖依託熱門景區而獲得更多人流，但其空間位置依舊偏處一隅，常被遊客忽略（圖5）。哪吒廟顯然在城市空間上並未佔據中心位置。



圖4 柿山哪吒古廟（作者自攝）



圖5 大三巴哪吒廟（作者自攝）

然而，物理空間上的低可見度並不同於信俗影響力的式微。每年的農曆五月十八是澳門的哪吒誕辰，相關儀式與遊神活動在柿山古廟與大三巴牌坊均有開展，其規模在疫情前、後尤為盛大，吸引來自澳門本地及海內外信眾的熱情參與，大三巴牌坊的哪吒誕還會吸引遊客的駐足，為哪吒信俗起到推廣作用。原本局促的物理空間在儀式性行動下得以大幅擴張，從固定的哪吒廟中走出，通過巡遊、聚集與身體行動向城市空間外溢。不過，這種外溢也有張力。田野調查中，大三巴哪吒廟隔壁展覽館的一名工作人員便明確表達過對遊行活動的反感，認為其遊行路線會影響商鋪營業、干擾景區秩序。這也從另一個方面說明，神人共生並非總是一幅和諧的圖景，其會在不同社會角色與利益結構中被不斷協商。

與批評聲音形成對照的是當地多數居民、與長期參與廟務工作的多位工作人員所呈現出的另一種主流經驗視角。他們大多對哪吒誕及相關信俗實踐擁有更高的熟悉度，各自從日常生活的視角分享了這一信俗在本地社會中的實際位置。在多次非正式交談中，他們更傾向於提到哪吒誕的積極作用——從澳門普通家庭的生存處境出發，談及生活壓力與現實選擇，及哪吒對他們自身的意義。耐人尋味的是，即便長期待奉神明的工作人員也很少將現實困境完全寄託於神力。他們大多把信仰劃歸為個人情感與精神寄託的範疇，而將家庭生計、子女前途等問題交付於現實努力加以應對。換言之，神明並未被他們視為替代現實責任的“萬能方案”，而是一種在精神上陪伴與安定的存在。基於此，澳門哪吒信俗呈現出精神與物理、情感與理性“並置而不替代”的特徵——既維持了物理生活中的理性計算，又保有著精神空間中的情感寄託。

（二）締結親緣：神人關係的生成與共生

在看似鬆散的信俗實踐之中，仍然存在一種結構化程度相對較高、並有代際延續的神人關係形式——與三太子“締結親緣”。據廟務參與者介紹，哪吒擁有數量可觀的“義子義孫”，這些義親多為幼時體弱多病或性格頑皮的孩童，其父母會主動前來祈求三太子將他們的孩子收為義子(女)，以期獲得護佑。親緣的締結流程不取決於祈願者的單向心願，一項名為“擲杯玦”（俗稱“擲杯”）的儀式被用來完成人與神之間的交流與確認（圖6）。在這個儀式中，杯玦承擔著媒介與通道的功能，其擲出的結果即是向祈求者展示神明是否同意



圖6 “擲杯玦”（作者自攝）

請願。按照傳統的儀式要求，祈求成為哪吒“後代”的祈願者需要連續擲出三次“聖杯”（一凸面一平面則為“聖杯”），方寓意著神意許可。

這一重復確認的儀式既強化了締結親緣的莊重性，也在實踐上限制了親緣關係的隨意擴張。從經驗上看，締結親緣的制度具有顯著的情感功能。比方說，一名病重的幼童在父母的虔誠祈禱下得神垂憐作了義子（女），若該名幼童後續轉危為安，父母會認為是三太子的神威為幼兒祛苦消災（前文已討論過這種違反矛盾律的必然因果）。倘若該名孩童不幸離世，父母的傷痛與內疚也能因“孩子去了三太子身邊，再不受病痛折磨”而得以減輕。無論何種情況，締結親緣都為親屬提供了一種可承受的意義框架。

此外，成為哪吒的義子義孫並不會使其進入某一制度化的宗教組織，也不要求排他性地遵循特定信仰。相反，義親們的相應義務相當有限，除每年哪吒誕儘量前來祭拜外，並無嚴格的日常戒律或行為規範。這種低強制性的制度安排，使神人親緣關係得以在現代生活節奏中長期維持，而不至於與現實社會發生正面衝突。因而每年的哪吒誕成為義親們普遍自發參與的隆重活動，在這一天，這種特殊的神人關係在現實生活中的嵌入程度達到頂峰。即便是已經離開澳門的義親們，也往往會提前向工作單位請假，專程返澳參與各項儀式活動。

缺乏制度強制與懲罰約束的儀式，反而內化為人們的親緣倫理，在情感與倫理層面被普遍視為理所當然。這種深入倫常的自覺行為成為信俗得以持續的重要動力。不過，與內地部分信俗儀式規模的逐年擴大相比（如廣東潮州的青龍廟會），哪吒廟的物理空間始終保持克制。無論是建築面積還是神龕佈局，澳門哪吒廟均儘量維持既有樣態。參與者在談及擴建問題時，既提及現實行政與管理層面的要求，也表達出對延續傳統的高度認同。在他們看來，恰是這種對不變的堅持，使哪吒信俗在快速變化的城市環境中維持了一種獨特而穩定的時間感。

（三）小結：哪吒“在場”的實踐模式

綜上所述，澳門哪吒信俗所呈現的神人共生，主要表現為一種自律而非他律、內聚而非擴張、可傳承而不制度化的實踐結構。情感與理性並存的特性，使得百姓自發的信仰沒有讓神明真正全面接管人的生活，信眾也未將現實責任外包給神意。哪吒的“在場”更多體現為一種情感秩序與倫理象徵，其力量主要源於被反復實踐與共同認同的關係網絡。在這個意義上，哪吒三太子得以在有限物理空間的條件下，持續置身於澳門人的精神世界之中；而澳門社會中部分日常秩序的相對穩定，也在某種程度上映照出這種神人關係所維繫的情感調節與道德穩定。在澳門哪吒信俗這裏，神與人不曾彼此對立，反而相互交融，在日常生活的縫隙中，共同維繫著

可持續的共生狀態。

四、天人之際：作為情感秩序的神人關係實踐

父母-子女關係在人的情感結構中具有第一序的優先性，其穩定性與無條件性本無需依賴理性判斷，而根植於長期的身體經驗與倫理教化之中。澳門哪吒信俗中的締結親緣以嚴肅而重複的儀式實踐，對這種親子關係進行象徵性的移置與確認。相較於一般意義上的祈願或祭拜，以親緣倫理為基礎的神人關係賦予信俗實踐以更強的持續性與內驅力，讓神明不再只是被祈求的對象，而是併入一種可親、可感、可回應的關係網絡之中，從而構成以情感秩序為核心的神人關聯。

在此意義上，若將此類神人實踐簡單歸類為非理性，反而遮蔽了其內在的情感-倫理內涵。在中國文化傳統中，情感並不被視為理性的對立面，而是與科學理性同樣，皆是行動發生的重要前提，亦即是列維-斯特勞斯所言的另一種“理性”。這種名為情感的“理性”同樣貼合人性：如儒家倫理所強調的那樣，個體首先不是一個抽象的理性主體，而是始終置身於由親疏差序所構成的關係網絡之中。人在關係中的位置及其責任不完全通過計算與推理來確認，而是經由長期的禮儀實踐與身體經驗不斷被自適與校準。澳門哪吒信俗中的親緣儀式正是在這一文化的典型形態，它將神明納入熟悉的倫理結構，使其“在場”得以被經驗為理所當然，搭建起神人交織的精神空間。

從這個角度看，澳門哪吒信俗中的“締結親緣”既非純然“有意”的理性選擇，也非完全“無意”的本能反應，而是在儀式情境中逐步生成的倫理承諾。一旦親緣關係被“有意”地確立，信眾便會在日常生活中“無意”地將其內化為行為習慣與價值判斷，以符合身為人子（女）的角色期待。正因如此，神人關係方才得以擺脫神諭或懲罰機制的外在強制，而轉化為一種源自情感秩序本身的內在驅動力。即便對於未締結親緣的信眾而言，哪吒信俗所體現的神人關係同樣不依賴制度化宗教戒律。田野觀察顯示，不同參與者在廟宇空間中的行為差異，清晰區分了觀光邏輯與信俗實踐之間的界線。相比於短暫駐足的遊客，進入內殿並參與敬拜的群眾在身體姿態、動作節奏與情感投入上呈現出顯著不同。對於後者，跪禮、上香、祈禱已不能被定性為單純的符號動作，因為這些符號不過是長期禮儀慣習的外顯表象。更應認識到的是，符號演出背後的“禮”，構成了神人關係在個體身上的持續認同，並最終轉化為信眾內在的道德自律，並隨個體置身於廣闊的社會交往之中。這或許便是民間信俗對人的寶貴價值和自身保有持久生

命力的原因之一。

因此，對於“神明護佑”的解讀並不必然訴諸超自然因果。對於信眾與融入信俗的百姓而言，守禮、守序、避免越軌的行為認知本身，自然會降低社會衝突與自我失序的可能性。神人關係在此發揮的是一種將抽象倫理具體化、將規範轉化為可感經驗的社會功能。在此情境下，澳門哪吒信俗中也表現出了一種“天人之際”——一種從認知論層面的世界觀問題，“在地化”為以情感秩序為核心、嵌入日常生活的社會實踐形態。

五、結語

現代社會長期以科學理性作為理解與改造世界的工具。然而，一方面，正如愛因斯坦所言，世界的可理解性本身即構成一種悖論式的驚奇。另一方面，當理性被不斷外推為唯一合法的認識方式時，其結果往往容易導致對經驗世界的單一化處理。在此背景下，宗教與民間信俗——這一常常被誤解為“尚未得到理性淨化的領域”——的社會意義常常被系統性低估。

20世紀以來，西方思想界內部已對理性至上的傾向展開反思。列維-布留爾提出的“前邏輯”觀雖遭受批評，卻可以在當代中國文化自信、文化復興的浪潮中重新獲得解釋力。由於神明並不直接服從於科學理性的因果邏輯，神人關係在實踐中始終保留著與情感經驗相關的維度，而這一維度恰恰在中國式現代化進程中重新受到關注。因此，超越理性的轉向表明理性不再是唯一的認識管道，情感經驗、身體實踐以及廣義的人文關係，同樣構成意義生成的重要條件。正如王銘銘教授所說，人從來不是孤立的個體，而是與萬物、神靈共同編織意義之網的參與者。^[15]澳門哪吒信俗的田野經驗表明其社會意義並不能完全納入以工具理性為中心的闡釋框架，而需要一種超越理性的、情感與理性並存的認識論基礎。傳承自傳統的民俗實踐不必然因科學理性而否定了神的功能性作用，祂們仍然充當著個體安置自身情感、調節欲望並維繫倫理秩序的情感節點，構成了豐富多元的意義世界。

綜上所述，本文基於參與式觀察與訪談資料，並結合既有關於哪吒神相與信俗形態的研究，可以看到澳門哪吒信俗既可被視作動態延續的文化遺存，也是一種在具體社會關係中持續被實踐與重組的神人關係形態。通過“締結親緣”等儀式實踐，神明深度參與了百姓熟悉的情感與倫理結構，使信俗得以在高度現代化的社會環境中保持長久生命力。最後，本文對澳門哪吒信俗的闡釋無意挑戰科學理性的認知權威，而旨在日常生活層面探索一種以情感秩序補充科學理性之不足的實踐路徑。可以認為，有必要超越單一理性框架來理解當代中國社會的精神生活，

重新審視民間信俗在情感層面的現實意義。

【參考文獻】

- [1]張愛紅.民族藝術形象的跨界傳承蠡探——以哪吒形象為例[J].藝術百家,2023(05):9-18.
- [2]景盛泉,吳進,蔣瓊元.民間信仰發生機制的符號學解讀——以四川江油及臺灣地區哪吒信仰為例[J].西昌學院學報(社會科學版),2013(04):48-51.
- [3]焦傑.哪吒形象的演變[J].中國典籍與文化,1998(01):46-49.
- [4]馬瑤.澳門哪吒民俗的符號學解讀[J].對聯,2023(22):33-35.
- [5]洪舒盈.澳門哪吒信俗初探[J].青年文學家,2019(11):174-176.
- [6]安樂哲,董耀民.重思關係構成的“成人”的主體性[J].中山大學學報(社會科學版),2023(05):1-14.
- [7]陳連山.神聖敘事與日常生活的建構[M].北京:北京大學出版社,2023:36-37.
- [8][法]列維-布留爾.原始思維[M].丁由,譯.北京:商務印書館,2009:69.
- [9]胡國年.澳門哪吒信仰[M].香港:三聯書店,2014:17.
- [10][法]列維-斯特勞斯.野性的思維[M].李幼蒸,譯.北京:中國人民大學出版社,2006:294.
- [11]鄧曉芒.從隱喻看邏輯推理的起源——列維-布留爾《原始思維》的啟示[J].四川大學學報(哲學社會科學版),2022(03):35-47.
- [12]陳晉.差異與互滲:列維-布留爾的人類學遺產及其當代意義[J].思想戰線,2024(01):38-47.
- [13]劉稚.宗教與民俗[M].昆明:雲南人民出版社,2000:15.
- [14]鄭志明.關於“民間信仰”、“民間宗教”與“新興宗教”之我見[J].文史哲,2006(01):10-12.
- [15]王銘銘.人文生境:文明、生活與宇宙觀[M].北京:生活·讀書·新知三聯書店,2021:335.