

刊於第三屆中國海洋發展史研討會論文集，張炎憲編，p. 95–125。
台北：中央研究院三民主義研究所。1988。

由祭祀圈到信仰圈 ——臺灣民間社會的地域構成與發展

林 美 容

一、導 言

有關臺灣地域性民間信仰的研究，或是由地域性民間信仰的活動來探討臺灣漢人社會組織的研究中，「祭祀圈」是一個大家耳熟能詳的概念。「祭祀圈」一詞的使用，幾乎囊括所有不同大小範圍的地域性民間信仰的組織與活動。事實上，祭祀圈只是地域性民間宗教組織的一種，還有另外一種地域性的民間宗教組織，其性質與祭祀圈有所區別，筆者名之曰「信仰圈」。本文即在探討祭祀圈與信仰圈之概念的不同，並以實例來說明由祭祀圈到信仰圈的發展過程中，臺灣民間社會發展的本質。

「祭祀圈」一詞在臺灣本地學者及日本研究臺灣的學者的著作中，頗為常見，但除了少數學者將之概念化，把它當作一個概念來處理之外（施振民1975，許嘉明1978，林美容1987），大部分的學者把它當作一個毋須定義而自明的現象，指涉某一廟宇或某一神明的祭祀範圍。也因此，有些著作的行文中，將祭祀圈與其他的名詞如信仰範

本文初稿承祖運輝先生過目指正，大幅重寫而有此稿。本稿承評論人章英華先生提供諸多意見，同事張恭啟先生亦多所賜教，均有助本文之修正完稿，筆者衷心銘感。

圈、信仰區域、信仰社區、信仰圈、信仰區等，互相混用。

另一方面，「祭祀圈」一詞的使用也並非那麼普遍，尤其很多涉及社區性或地域性民間信仰研究的美國學者，從未使用「祭祀圈」一詞，他們用其他的辭彙來描述與「祭祀圈」相同或相似或有關的內含，如廟宇社區(temple community)、區域性的廟宇聯合體(regional confederation of temples)、地域性祭典 (territorial cults)、近鄰祭典組織 (neighborhood cult association)、或近鄰祭典、村庄祭典 (village cults)、多村庄祭典 (multivillage cults)、慶典組織 (festival organization)、慶典區域 (festival area)等等(Diamond 1969, Feuchtwang 1974, Schipper 1977, Litzinger 1983, Sangren 1985, Jordan 1986)。

此外，臺灣本地學者的研究中，也有不用「祭祀圈」一詞，但其所描述的社區性或地域性的宗教活動，可用祭祀圈的概念來含蓋，例如烏日鄉的宗教組織（溫振華1980），新竹地區的公眾崇拜（李亦園1987），中部地區的羣體性宗教活動，尤其是有關千秋祭典的部分（劉汝錫1986）。

地域性的民間宗教組織是漢人移民臺灣的一個獨特的發展，它固然與漢人傳統村庄組織及村庄聯盟有密切的關係，卻也是漢人在臺灣特殊的社會與歷史條件下之發展的結果。地域性民間宗教組織除了地方性之祭祀圈的發展之外，也有區域性的信仰圈的發展，兩者均顯示漢人以宗教的形式來表達社會聯結性 (social solidarity) 的傳統。

地域性民間宗教組織對於了解漢人移民在臺灣社會的發展既然如此重要，我們必須有一套清楚確切的概念性的工具，作為探討地域性民間宗教組織的依據。前人已經提出「祭祀圈」這一概念，而且有很多的探討，但是這一概念的應用如前所述顯然還有混淆、不足的地

方，而「信仰圈」正是一個可以消除混淆，彌補「祭祀圈」之不足的概念。本文首先將綜合評述前人提出的祭祀圈概念，再提出信仰圈的概念，將兩者加以對照區別，藉以確立地域性民間宗教組織的兩個類型。這兩個概念可以使我們對臺灣民間宗教信仰的社會本質，有更清楚的了解。最後本文還要舉出一個實例，說明祭祀圈如何可能發展成信仰圈，藉以闡明臺灣民間信仰之發展的社會與歷史脈絡。

標題中的「民間社會」(folk society) 必須先說明一下。本文所處理的是羣體性、有組織性的民間信仰，而這樣的民間信仰的活動中所運用的社會組織的原則才是本文關懷的重心。採用「民間社會」一詞，一則可以突顯臺灣民間信仰的「社會」本質，而不致被譏為迷信、功利（多只是基於對個體性民間信仰的主觀觀察），一則也可以突顯臺灣「民間」宗教發展的自主性，它完全是漢人在臺灣社會與歷史的特殊脈絡下，依據幾種不同的地域人羣之結合原則而產生，與官方宗教無涉。

二、祭祀圈的概念

基本上，祭祀圈指涉一定的地域範圍，以及這個範圍內所有居民義務性的共同祭祀組織與祭祀活動（參閱施1975: 201）。

最早給祭祀圈下定義的是日本學者岡田謙，他說祭祀圈是「共同奉祀一個主神的民眾所居住之地域」（岡田1938）。接著給祭祀圈重新下定義的是許嘉明，他說祭祀圈是指「以一個主祭神為中心，信徒共同舉行祭祀所屬的地域單位。其成員則以主祭神名義下之財產所屬的地域範圍內之住民為限」（許1978: 62）。

許嘉明的定義除了特別指陳主祭神名義下有財產，而暗示其法人

性格之外，與岡田謙的定義並無多大差異。這兩個定義的直接指涉都是一定的地域範圍，而間接指涉是這個範圍內的居民必須有共同的祭祀活動。這兩個定義均以神明為中心來定義祭祀圈。以神明為中心來定義祭祀圈可以含蓋有神無廟的公眾祭祀，這也是筆者在研究草屯鎮的祭祀圈時所採取的定義（林1987: 58-68）。不過，許嘉明的定義看起來是以神明為中心，事實上他對祭祀圈的探討偏重以村廟為中心，故他說祭祀圈研究的具體對象是村廟（許1978: 62）。

無論是以神明或是以廟宇為中心來定義祭祀圈，都會產生一個問題，即在一定的地域範圍內可能有兩個互相重合的祭祀圈，參與共同祭祀的卻是同一羣人，筆者在草屯鎮的研究即發現不少這樣的例子，即一個地方又有土地公廟，又有村廟，可能還有三界公的共同祭祀（林1987: 92-93）。因此本文重新定義祭祀圈如下，祭祀圈是「為了共神信仰而共同舉行祭祀的居民所屬的地域單位」。以下分成共神信仰、地域單位、共同祭祀活動、共同祭祀組織、共同祭祀經費這幾部分來說明祭祀圈的內含。

所謂共神信仰是指漢人共同祭拜天地神鬼的文化傳統。最基本的是土地公，次基本的是三界公，再來是地方的保護神，最後是孤魂野鬼。漢人自古即有社祀，社祀即是拜土地公，每個地方都會有一個土地公，土地公是地方神，非拜不可。三界公即天官、地官、水官，合稱三官大帝，俗稱天公，是掌管天界、陰界、人界的神祇；地方通常在年頭向天公祈福（即上元節），年中普度，也是地官生日（即中元節），年尾謝平安演戲酬神（即下元節），都與三界公的信仰有關。地方保護神即地方公廟中所供奉的神祇，不一定只有一個，但通常有一個主神，是地方居民最敬奉的神祇，也是地方的象徵，代表一個地方與其他地方發生關聯，很多村際活動中常常名義上是村廟主神之間的往來酬酢，即是明證。孤魂野鬼是指無人奉祀的遊魂，或慘死

的，或無嗣的，臺灣各地有很多萬應公祠、義民祠，都是祭祀無主的孤魂野鬼；此外神廟也常有普度、普廟口，建醮的活動中也有普施亡魂的儀式，均可見對孤魂野鬼的共同祭祀。

這四類神靈的共同祭祀，以土地公及地方保護神之立廟最為常見，三界公廟則很少見，萬應公雖然有廟，卻絕少以之作為地方社區的象徵。如果一個地方同時有土地公廟與神廟，神廟主神就成為社區的象徵，若只有土地公廟，則土地公便是社區的象徵。土地公和地方保護神都有一定的轄區，三界公則是一個遍在的神靈，不因地方不同而有不同，故沒有轄區的意涵，但是其祭祀仍有地域範圍的界限。並非土地公、三界公、地方保護神、孤魂野鬼的共同祭祀都要齊備，才算有祭祀圈；只要有一種共同祭祀表示一個各別的地域單位(a discrete territorial unit)，即有祭祀圈可言。

一個祭祀圈所含蓋的範圍，或是一個村庄，或是數個村庄，或是一鄉一鎮，基本上它以部落(hamlet)為最小的運作單位（林1987: 104），而以鄉鎮為最大的範圍（許嘉明1978: 62）。其範圍大小有層級的不同，可分為部落性的祭祀圈，村落性的祭祀圈，超村落的祭祀圈與全鎮性的祭祀圈（溫1980，林1987, Sangren 1987），不同層級的祭祀圈之間通常有包含(embedding)的關係，即大祭祀圈包含小祭祀圈的情形（林1987: 81-93）。

祭祀圈本質上是一種地方組織，表現出漢人以神明信仰來結合與組織地方人羣的方式。其組織的人羣或是村庄的人羣，或是同姓聚落區內的人羣，或是同一水利灌溉系統的人羣（林1987: 99-103），或是同祖籍的人羣（許1975: 174），不過也有可能是結合不同姓氏的人羣（林1987: 90, 103），或是結合不同祖籍的人羣（王世慶1972）。不論祭祀圈結合的是那一種人羣，其範圍都有一定的清楚的界線，界

線之內的居民就有義務參與共同的祭祀。

共同的祭祀活動主要是神祇的千秋祭典，神誕常常配合民俗節慶^①，如此可以節省開支，譬如天官的生日是元宵節，玄天上帝的生日也是掃墓時節，地官生日和萬應公生日是中元節，土地公生日是中秋節，太子爺生日是重陽節。神誕時要由爐主代表上供祭拜，居民也要拿祭品到公廟或公眾的祭祀場所去拜。祭祀當天通常有演戲，開戲之前有「扮仙」，表示仙人向神祇祝壽之意，並祈祝轄區內的居民平安和順。有些小部落慶祝土地公生日，居民共宴，稱為「吃福」，或「吃福頭」，或「吃土地公福」。神明的千秋祭典當天，尤其是主祭神的生日或是作年尾戲的時候，也常常大「拜拜」，宴請從外地來的親友。祭典完後的當天或第二天，也常舉行「新交舊」，即現任的頭家爐主與新產生的頭家爐主交接，並舉行共宴。一年中較大的祭典，也常伴隨著神明的巡境，神明在其轄區內遶境巡行，所過之處，居民設香案祭品敬拜。

至於共同的祭祀組織，以頭家爐主的形式為最多，每年在固定時間，於神前擲筭，「聖筭」的次數最多者為爐主，有時另設副爐主，及頭家若干名，爐主是代表域內全體居民祭祀神祇，需準備祭品，安排祭祀事宜，頭家則是幫忙爐主性質，如收丁錢、搭戲棚等。卜頭家爐主時，或卜出一組頭家爐主，由他們負責一年內所有的祭祀，或卜數組頭家爐主，每次祭典由一組負責。卜頭家爐主的方式通常是由域內全體居民中卜出，有時也採用分區或分鄰或分班輪流的方式，將居民分成若干組，每年由一組居民負責祭祀，輪值之組，在組內收丁錢，卜頭家爐主。有些人口少，凝聚力強的部落，居民必須每

^① 實際上，民間也常利用民俗節日的時候祭拜祖先，一年有所謂「七節」，即元宵節、清明節、端午節、中元節、中秋節、重陽節、冬節(冬至)，都是祭拜祖先的節日。

日分戶或每月分班輪流負責廟內的打掃燒香。

舉行共同祭祀的居民通常有義務共同分擔祭祀費用。祭祀費用包括例行祭典的祭品、道士禮、演戲等費用，及平日燒香、點燈的開支，平時的祭祀費用大部分以收丁錢的方式取得，即在域內按男丁人數，或丁口數（通常口錢為丁錢之一半），或按人數，或按戶平均收費。廟宇的建置、修護、改建、增建等費用。此外通常由地方居民共同捐獻、籌措。除了廟宇、廟地，常常另有田園、水池、山林等廟產，這些多是早期居民醵資購置，名義上是神明所有，實為居民共有。廟產之孳息所得，除充作祭祀費用之外，也可用作維修之資，但若廟宇要重修或改建，常需另行募款。

由以上所述可見，祭祀圈是一種地方性的民間宗教組織，居民以居住關係有義務參與地方性的共同祭祀，其祭祀對象含蓋天地神鬼等多種神靈，但有一個主祭神；祭祀圈有一定的範圍，依其範圍大小，有部落性、村落性、超村落性與全鎮性等不同層次，它與漢人的村庄組織與村庄聯盟有密不可分的關係。

三、信仰圈的概念

所謂信仰圈，是以某一神明或（和）其分身之信仰為中心，信徒所形成的志願性宗教組織，信徒的分布有一定的範圍，通常必須超越地方社區的範圍，才有信仰圈可言。以下分成一神信仰、信仰範圍、信徒組織與集體性宗教活動來說明信仰圈之概念的內容。

信仰圈是以一神之信仰為中心，通常歷史悠久的廟宇，其主神較有可能發展出信仰圈。不過信仰圈的主神也可能是沒有廟宇

的^②。信仰圈即是以一神為中心，其信仰的對象就只包括該神及其分身，若該神是某一廟的主神，信徒的祭祀並不包括廟宇中其他的配祀神、從祀神等，因為這些神祇的祭祀是地方居民的義務，屬於祭祀圈的活動。

信仰圈含蓋一定的地域範圍，且其範圍通常超越最大的地方社區的範圍，即超越鄉鎮的界線。一般說來，臺灣的神明信仰具有開放性，廟宇之興建與祭祀之維持固是社區居民的責任與義務，一旦建立廟宇，並不排除外地來的香客，因為香客多表示香火盛，就會引來更多的香客，增加廟宇之油香錢的收入。也因此，能够形成信仰圈的神祇常常有所謂「蔭外方」的傳說；這是吸引外地信徒，形成信仰圈的過程中不可少的步驟。不過，本文所指的信仰圈並非是隨意的、沒有組織、沒有一定界線的香客或信徒之分布範圍^③，而是有一定界線、有組織的地域性民間宗教活動的範圍。

信仰圈有一定形式的信徒組織，以神明會最為常見，信徒之入會完全是志願性的，而非強迫性。神明會創立時，有些是「招會份」，即招收個人為會員，有些是「招庄頭」，即以村庄為單位，加入為會員，因此全體村民都是會員，即使在這種情況下，因為村庄之加入亦是「村民全體」之共同意志，故基本上信仰圈是一個志願性的宗教組織。雖然神明會的會員資格是可以繼承的，即父死由一子繼承為會員，現今的會員很多是繼承而來，但以「會份」而言，開始時是志願

^② 例如分布於草屯鎮、彰化市、和美鎮的「林姓二十四庄私媽祖會」，係由二十四個林姓聚落組成，其所祀媽祖即無廟宇（林1987:90-91）。

^③ 師大地理學研究所高麗珍的碩士論文以「朝拜場」（pilgrimage field）的概念來描述到松柏嶺受天宮去進香及分火者的分布範圍（高1988:70）。此概念應更能切合沒有清楚界線、沒有固定之組織的信仰範圍。

取得，因此，無疑的，信仰圈的成員資格是志願性的。

信仰圈基本上是一種信徒組織，它與廟宇的管理組織以及廟宇的祭祀組織並不一致，是互相分離的。

因為信仰圈是以對某一神明的信仰為主，其活動也就限於對該神的祭祀。該神的千秋祭典，雖然地方社區居民會舉行，而信徒必然也要另外舉行。此外，為了增加該神的靈力，信徒往往組織轎班會或進香團到其香火的起源地進香。為了加強信徒與該神的儀式性關係，常常信徒所屬的地方社區，在其祭祀圈的活動中，會請該神來參與巡境、看戲等；甚至有些地方的信徒自該神分香，在地方上建立廟宇，成為該神的分香子廟，如此，地方信徒每隔一段時間就要前往刈火，與信仰圈之主神的關係就更為密切。而為了表彰信仰圈主神對其信徒所屬的地方社區之儀式上的統屬關係，每年會有過爐儀式，輪流到各角頭巡境，供民眾祭拜。在農業地區，過爐常常成為社區性的活動，而不只是會員的活動，會員拜，非會員也拜，會員舉辦「吃會」聯誼，非會員也設宴款待親友。

以下分成幾點約略闡述信仰圈與祭祀圈在概念上的不同：

(一) 信仰圈以一神信仰為中心，祭祀圈則崇拜多神。漢人的信仰體系裏，有共同崇拜天地鬼神的信仰需求，這是祭祀圈所必需滿足的，一個部落也許只有一個土地公廟，但除了土地公祭典之外，可能也作平安戲謝天公；能力許可的也許同時有三界公與其他神明的祭典；要不然可能就參加村落性或超村落性的祭祀圈，與其他的部落或村落共祀神明、三界公或孤魂野鬼。信仰圈則不然，除了主神之外，並無祭祀其他神靈的義務。信仰圈的主神通常是歷史悠久的廟宇的主神，一般認為較具有靈力的神，故其發展是條件式的。祭祀圈則是必需要的，有村莊就有祭祀圈，如果村莊內不能滿足某種信仰需求，就必須

加入更高層次的祭祀圈。

(二)信仰圈的成員資格是志願性的，祭祀圈的成員資格則為義務性強迫性。信仰圈的成員是基於對主神的信仰，志願為其祭祀出錢出力者所組成，而祭祀圈則是基於同庄共居，或是所屬村庄加入某一廟宇有份，故所有庄民都必須共同參與其祭祀組織與祭祀活動。信仰圈的成員資格以加入為神明會的會員最為常見，起始時，會員資格雖是志願性的，但是以後往往父子相承，後續會員未必真有虔信；或是因神明會已經累積了財產，不願太多人分享權益，會員資格的取得就會有限制。至於祭祀圈則沒有原始成員與後續成員的問題，根本就是沒有成員之徵集的問題，因為居住關係，某一地域範圍內的居民就「自動」成為某一祭祀圈的成員。^④

(三)信仰圈是區域性的，祭祀圈是地方性的。信仰圈集結的是區域性的人羣，組織的是區域性的活動。其形式雖以神明會為主，但並非所有的神明會都構成信仰圈，很多神明會是附屬於廟宇的，只有地方的居民才可以加入，有些甚至限制地方內某一祖籍或者某一姓氏的居民才可以參加，如此的神明會絕對沒有信仰圈可言。在臺灣，很多村庄未建廟之前，常常以神明會的形式共祀某一神祇，建廟之後可能神明會就解散了。也有些廟宇則是在建廟之後才成立神明會，其任務有些是為主神抬轎；有些凝聚力較弱、經濟條件較差的地方，為了使廟宇的祭祀活動能夠熱絡些，熱心的居民便組織神明會。這樣的神明會是附屬於廟宇的，只能算是祭祀圈內部分居民的活動。

^④ 因居住關係而成為某一祭祀圈的成員，這只是概括的說法，事實上居住可分本居與遷居兩種，也就是福佬話所說的「在庄的」和「外來的」兩種，前者是祭祀圈的當然成員，對外地來的新住民是否為祭祀圈的成員，即是否向他們收丁口錢，他們是否可卜頭家爐主，每個地方的處置不同，有些是住滿十二年才算，有些是隨其意願，繳丁錢者，即可卜頭家爐主。

到底什麼是區域性，什麼是地方性，其界線在那裏？筆者同意許嘉明所說，鄉鎮是漢人社會生活自給自足的最小的單位（許 1978: 59）。以漢人之共同祭祀的社會生活而言，鄉鎮範圍的祭祀圈可能與經濟有關，如大溪普濟堂的公眾祭祀可看出集鎮區（marketing community）的重要性（Sangren 1979: 444）；也可能與社會治安有關，如草屯鎮朝陽宮昔日為鎮內洪、李、林、簡四大姓為了和諧自治的需要而產生（林 1987: 103）；也可能只是儀式上的需要，例如很多鄉鎮性之建醮活動（參閱劉枝萬 1972），與孤魂野鬼的共同祭祀有關，是漢人之宇宙觀，尤其是人所居處的環境與超自然界之關係的宗教理念下，社區性需求的表徵。因此，本文以鄉鎮為地方性與區域性的分界，範圍大於鄉鎮的才有信仰圈可言。不過地方性與區域性的差別，不僅在於範圍大小而已，而且地方性的公眾祭祀具有排他性，非地方社區居民不能參與，而區域性的民間宗教組織卻有包容性，其主神之廟宇所在的地方以外的信徒，都可以加入，此亦為祭祀圈與信仰圈的重大差別。

因為區域性與地方性的差別，信仰圈的組織型態與祭祀圈亦有所不同。基本上，信仰圈只是一種信徒組織，它與廟宇組織所含蓋的管理組織及祭祀組織是分化的，不相關的。但在祭祀圈的概念下，廟宇屬於地方所有，其管理組織與祭祀組織由地方居民構成，一般而言，地方「頭人」構成管理組織，因為他們（或是其祖先）是建廟時出錢最多的，祭祀組織多採頭家爐主制，自全體居民中出卜，代表全體居民執行祭祀事宜。但是有些地方小，人數少，香火不盛的廟宇，可能就沒有管理組織與祭祀組織的差別，甚至管理組織、祭祀組織與信徒組織合而為一，沒有分化的現象。

(四)信仰圈的活動是非節日性的，祭祀圈的活動是節日性的 (cale-

ndrical)。信仰圈的活動包括主神的千秋祭典，顯示主神之轄域的過爐活動，增加主神靈力的進香活動，以及表示與主神之儀式上的連帶之刈火或迎神活動，時間較不一定，有些甚至不是每年舉行的。祭祀圈的活動具有節日性，如上元節拜天公，中元節普度，中秋節土地公生日，下元節作平安戲，尾牙又拜土地公；村廟神的生日常常與民俗節慶一致。每年按照一定的時間順序，一一舉行多種祭典。因此，碰到固定的節日當天稱作「大日」，請戲來酬神的話就比較貴，「大日」之前稱作「節前」，「大日」之後稱作「節後」，戲金就比較便宜。

雖然祭祀圈與信仰圈在概念上有如上的差別，但是很多學者並未在概念上作如是的區分，他們以「祭祀圈」一詞來通稱兩者，他們所認為的祭祀圈就是有一定地域範圍的宗教組織或活動，例如，新埔義民廟的「祭祀圈」（莊英章1986，黃清漢1987），西港慶安宮王醮的「祭祀圈」（植野弘子1988），南鯤鯓代天府的「祭祀圈」^⑤等。如果用本文的祭祀圈與信仰圈的概念加以檢定的話，可能會發現以這些廟宇為中心的宗教組織及活動，有祭祀圈與信仰圈的差別。對於學者偏好「祭祀圈」一詞，以之同時指涉地方性的公眾祭祀與區域性的神明信仰，筆者是頗能釋然的，因為這是語言學有關語言使用的一個普遍現象，即以一個表示基本的 (primary)、原型的 (proto-type) 意義範疇，之詞彙，來同時指涉次要的、延展的意義範疇此即語言學上之「顯著」 (markedness) 的現象。祭祀圈當然是比較基本的，因為有「地方」，就有祭祀圈；祭祀圈可說是漢人之羣體祭祀的原型。

^⑤ 劉枝萬 (1966) 區分代天府的「祭祀圈」為三個層次，第一圈是核心圈，是信徒的主要分布地區，可能比較近於本文所謂的祭祀圈；第二圈是與代天府有分香關係者，可用本文所謂的信仰圈來含蓋；第三圈是外圍圈，與代天府無什淵源，須視其組織與活動的性質，及是否有明顯的界線，才能判定是否為信仰圈。

四、由祭祀圈到信仰圈的發展

由上兩節所述，可見祭祀圈與信仰圈是兩個不同的概念，用以描述兩種不同的地域性民間宗教組織型態，一種是社區性的多神祭祀，社區居民有義務共同參與者，一種是區域性的一神信仰，由信徒志願組織而成。我們可以想見信仰圈內可以含蓋許多層次大小不同的祭祀圈，祭祀圈則不能含蓋任一信仰圈。一個祭祀圈可發展為信仰圈，但並非所有的祭祀圈都可發展為信仰圈。祭祀圈與信仰圈之間有發展的序列關係，而到底為什麼有些祭祀圈可以發展成信仰圈，有些則不能？是什麼因素限制信仰圈的發展？而什麼條件促成信仰圈的發展呢？本節擬以一實例來說明由祭祀圈到信仰圈的發展，或者可以提供上述諸問題的可能答案。

位於彰化市南瑤路的南瑤宮，其沿革始自清朝彰化縣建城時，有一陶工楊謙前來應募，將自家奉祀之笨港天后宮天上聖母之香火攜來，築城完畢，並未帶回，在工寮內不時發毫光，為居民發現，暫置於附近土地公廟。乾隆三年，瓦礫在陳姓居民捐獻土地，建一小祠，名「媽祖宮」，媽祖移駐於此。同年十一月地方人士發起募資建築本殿，正式定名南瑤宮。乾隆十四年增建後殿，乾隆二十九年增建左廊及祿位祠。道光及同治年間又屢次增建，於同治十一年完成全廟之建設，同治十二年舉行盛大隆重之祭典。

道光年間編纂的彰化縣志，即記錄南瑤宮「歲往笨港進香，男女塞道，屢著靈驗」。為了往笨港進香，南瑤宮各地信徒紛紛成立轎班會，以護衛聖駕。根據現有文書，最早成立的是老大媽會，係成立於嘉慶十九年，有些則至光緒年間才成立，例如老四媽會、聖四媽會

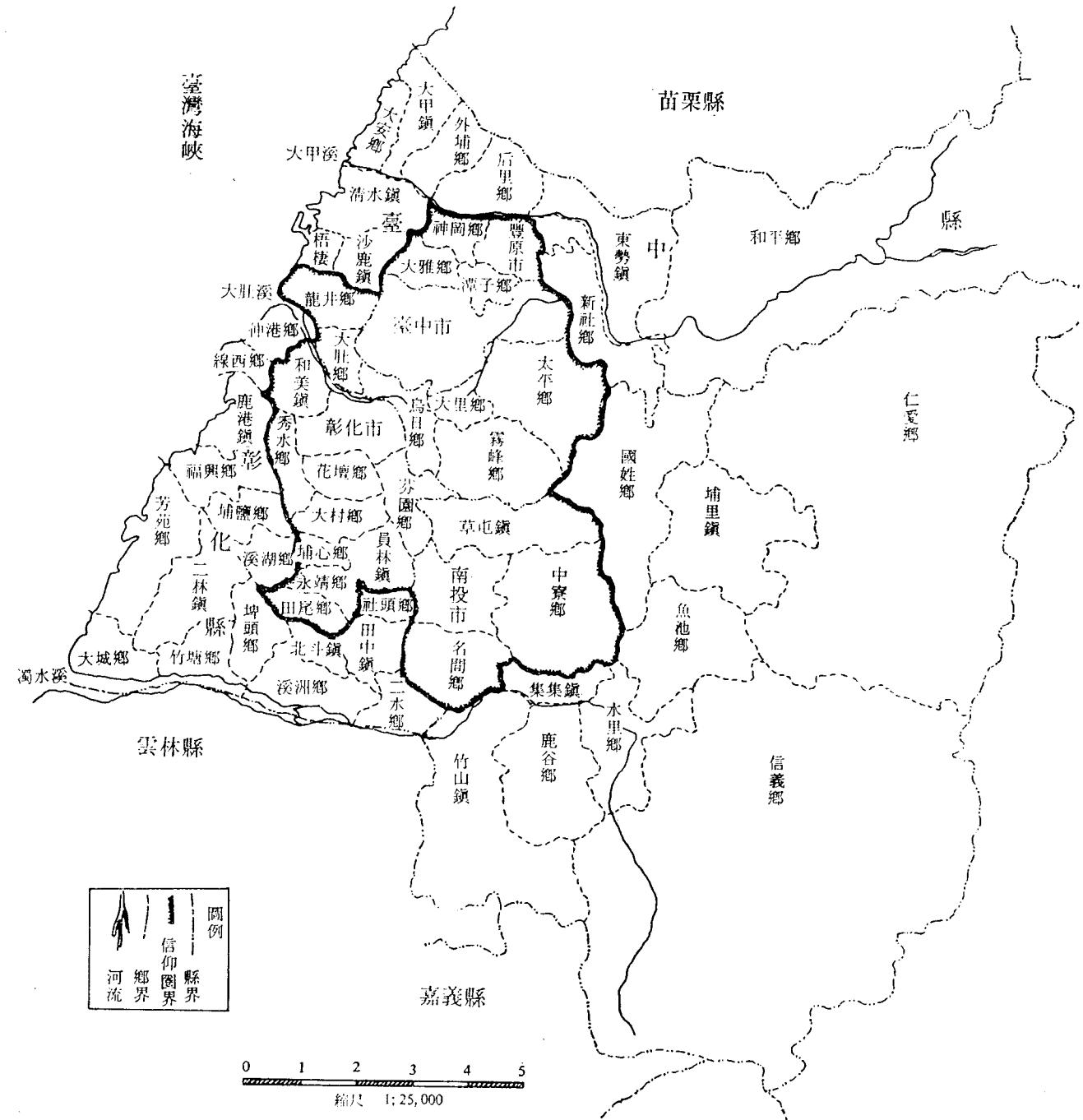
等。共有十個媽祖會輪流舉辦往笨港之進香（詳下）。

日據時期，南瑤宮因香火鼎盛，廟宇太小，每有祭典，香煙瀰漫，地方人士倡議改建，大正元年成立改築會，由吳汝祥、楊吉臣、吳德功、林烈堂、李崇禮等臺中州內士紳董其事。因工程不順，大正九年改由老二媽會總理林金柱、副總理林泉州兩人掌其事，繼續募款改建。中間老五媽會大總理林海木、聖四媽會副總理陳慶根亦曾主事，至昭和七年由老二媽會林昌續董其事，改築終於完成，廟貌煥然一新。

第二次世界大戰期間，南瑤宮由日本政府接管，戰後由地方管理約十年左右，至民國四十四年由彰化市公所接管迄今。

南瑤宮現有規模頗大，大殿祀主神媽祖，除開基三媽之外，另有各會媽會之分尊，兩廂有福德正神及五谷王，中殿祀觀音佛祖，後殿為三層樓建築，三樓祀玉皇大帝，二樓祀三界公，一樓祀廣澤尊王，後殿兩旁另有香客大樓。彰化市公所寺廟課派有人員在廟內處理日常的廟務，不過每年例行的祭典則由南瑤宮附近的南瑤里全部居民（共27鄰）及成功里的部分居民（1—5鄰除外，共13鄰）共同負責。此範圍即日據時代彰化街之第40保，亦即清朝彰化縣下線東堡大埔庄之一部分，原稱媽祖宮庄。此即南瑤宮之祭祀圈的範圍。

這40鄰的居民，每年卜六個爐主，分別負責廟內神祇媽祖、三界公、福德正神、觀音、國聖公、五谷王的春秋祭典。除主神媽祖之香爐稱為大爐之外，其餘神祇之香爐稱為小爐。為求簡便，現在爐主並非由40鄰內各戶之戶長中卜出，而是由鄰長代表，卜到之鄰長當爐主。因南瑤宮之財產及香火之收入頗豐，故未向居民收丁錢，而由廟方（即市公所）補助大爐爐主稻穀四石二斗（以時價計），小爐爐主一石二斗，供其備辦牲禮。此外，每年七月十五日中元普度，亦由廟



方補助四十鄰，每鄰二千元，以備辦牲禮等祭品，到廟裏來共同祭拜。

南瑤宮的信徒並不僅是南瑤里與成功里的居民，另有會媽會的組織為其信徒組織。所謂會媽是指南瑤宮媽祖各個分身，各有一媽祖會，故稱之。會媽的神明會組織即稱為會媽會，共有十個，即老大媽會、新大媽會、老二媽會、興二媽會、聖三媽會、新三媽會、老四媽會、聖四媽會、老五媽會與老六媽會。這十個會媽會之會員分布的範圍約在大甲溪與濁水溪兩岸包夾的內陸地帶，排除沿海的泉州人分布地區，而包含漳州人與福佬客占居的大部分地區，^⑥範圍跨越彰化縣、臺中縣、臺中市、南投縣等中部四縣市（參閱圖一）。

這十個會媽會每年參與南瑤宮媽祖之千秋祭典，除三年二十三日的祭典由地方（也就是南瑤里與成功里40鄰）負責外，三月二十二日由新大媽會行三獻禮，三月二十四日由老大媽會，二十五日由老二媽會與興二媽會，二十六日由聖三媽會，二十七日由新三媽會，二十八日由老四媽會與聖四媽會，二十九日由老五媽會，三十日（或四月一日）由老六媽會，各會輪流舉行祭典，並酬神演戲，各會媽會並同時舉行董事會，總理、董事與值年爐主等開完會後聚餐，亦稱為「作會」。

除了作會之外，各會媽會每年必有的活動是「過爐」。通常各會媽會都有角頭組織，即將會員之分布範圍分成幾個角頭，通常「大角」下有「小角」，每年由一個大角頭輪流舉行過爐。各會媽會之過爐方式大同小異，通常在農曆四月或八月間舉行，各會媽會之輪值角

^⑥ 亦有少數泉州籍的村庄在會媽會的分布範圍內，如花壇鄉灣雅口、三家春、橋仔頭（屬老大媽會）以及秀水鄉下崙村、金陵村（屬老五媽會）等。

頭的爐主要到南瑤宮請其會媽香爐及金身，香爐要放在爐主家裏，神轎則要在角頭內遶境。當天輪值之角頭內的會員要請其他角頭的會員饗宴，稱為「吃會」，除興三媽會、聖四媽會與老六媽會沒有吃會，老四媽會之會宴僅由會員代表參加之外，其餘會媽會之過爐，都有吃會。

十個會媽會最重要的共同活動是進香，因為南瑤宮媽祖之香火來自笨港天后宮，故須往笨港進香。笨港天后宮早已因水災流失不存，但現在信徒進香時，香旗上仍寫「笨港進香」，實則多至新港奉天宮交香，以往尚須往楊謙後代所居之宅，為其奉祀媽祖換龍袍，現在此一換龍袍儀式已換至水仙宮舉行。按古例，十個會媽會除新大媽會外，分成三組，即老大媽會、老四媽會、聖四媽會合為一組，老二媽會、興二媽會、老五媽會合為一組，聖三媽會、新三媽會、老六媽會合為一組，三組輪流，每次由一組舉辦進香。而新大媽會則負責於每次進香回來時，媽祖一過濁水溪，就去接媽祖回廟。通常連續進香三年後，停十二年，再依上述順序，各會媽會輪流進香。但民國68年以後，進香頻仍，除民國72年、73年與今年（77年）未去進香之外，幾乎每年都有進香。

南瑤宮十個會媽會的會員組織各自分開，會務各自獨立，各會也多多少少各有些財產。各會的會員分布範圍大小有別，會員人數最少的是新大媽會，只有一百多人，主要分布在彰化市內，會員人數最多的是老二媽會，現在七千多人，範圍含蓋彰化市、臺中市、員林鎮、草屯鎮、南投鎮與中寮鄉。各會媽會不論人數多少，通常都分成幾個角頭，每一個角頭又分成數個小角，小角內視人數多寡，設董事一至數人。董事之外，「大公」（即會媽會）另設有理監事，由總理綜理會務，有些亦設副總理。會媽會內亦設有總幹事、秘書、書記或

會計等工作人員。上述均為會媽會的管理組織。

不少會媽會有財產，其來源或是創會之始，會員共同出資購得的土地及歷年來的孳息所得，或是長久以來會員的捐輸、酬贈之累積。這些財產主要由總理負責管理，用以補貼作會、過爐、進香時的各項支出。

南瑤宮由小小之「媽祖宮庄」的庄廟，發展到現在組織龐大無比之跨縣市信仰圈，和下列之因素有莫大的關係：

(一)進香活動的舉辦使會媽會先後成立。南瑤宮於乾隆年間建廟以後，為了往香火起源地的笨港刈香，信徒紛紛成立轎班會。雖不知南瑤宮往笨港進香最早始於何時，但根據一份嘉慶二十一年的舊契（李俊雄1988: 16），嘉慶十九年即有四十二人共同出資，每人壹元，以利息所得供作三月二十三出媽祖千秋祭典之用，並願為往笨港進香隨駕之人，此為老大媽會成立之始。此後各會媽即紛紛成立，日本據臺前，十個會媽會即告完全成立，故日據時期南瑤宮的香火達於極盛，據聞當時每次進香都有一、二十萬人。會媽會的成立，使南瑤宮之信徒擴大到彰化市以外的其他地區，以集體的進香活動帶動彰化、南投、臺中地區之媽祖信仰的熱忱。一般的寺廟往母廟刈火的活動，一般僅限於社區的信徒參加，只有像南瑤宮這樣，有地方以外的信徒形成固定的組織，參與進香，才有信仰圈可言。無疑，進香活動是形成信仰圈的一個契機，因為它是廟宇活動中比較不排除非祭祀圈的信徒參與的活動。

(二)彰化是清朝時期彰化縣邑治之所在。雍正元年臺灣府下設彰化縣，虎尾溪以北至鷄籠、淡水悉歸彰化縣所轄，直至雍正九年，大甲溪以北才劃歸淡水廳。觀諸南瑤宮媽祖的信仰圈即在舊彰化縣所轄之區域內，但是排除沿海泉州人佔居的地區。彰化為舊彰化縣的邑治所

在，南瑤宮又是彰化縣志所載彰化城唯一歷史悠久，且為士民公建的媽祖廟^⑦，自然成為縣內的信仰中心。日據時期，舊彰化縣改為臺中州，全區的行政中心移至臺中，唯其行政所轄範圍並無改變，且斯時十個媽祖會的組織與分布範圍已大致底定，行政中心的轉移已不能影響南瑤宮媽祖之信仰圈。彰化為早期邑治之所在，有助於南瑤宮之信仰圈的形成，這或許是地域性民間宗教組織與行政官僚體系之層級結構配合的結果，但也可能純粹是因彰化是舊彰化縣內除了沿海地區，開發較早的一個據點，成為泉州人以外其他人羣認同的一個中心。不過舊彰化縣的行政範圍，無形中也為南瑤宮媽祖之信仰圈的最大範圍設下了限制。

(三)清治時期彰化縣漳泉械鬪的頻仍。康熙末年以前彰化縣是客家人佔優勢的地區^⑧，至乾隆末年則已變成以閩人為多^⑨，而形成泉州人分布在西海岸平野，漳州人分布在稍近山邊的平原，而客家人分布在山區邊緣或丘陵臺地的情形（許1975: 168）。在漳、泉、客分布大致底定以後，彰化縣卻發生幾次漳泉械鬪，分別是乾隆四十七年，嘉慶十一年，及嘉慶十四年各有一次。這三次漳泉械鬪，雖未明顯改變原先祖籍分布型態，但卻也造成彰化平原的居民「逃避紛集」（施1987: 81），尤其是乾隆四十七年那次械鬪，波及範圍相當廣大。此外，乾隆五十一年的林爽文亂，以及乾隆六十年的陳周全亂，最後演變成漳人與泉人的鬭爭、械鬪之後，往往清界，有時械鬪中即造成人

^⑦ 彰化縣志所載，其餘的媽祖都是官建，一在正宮，嘉慶17年邑令楊桂森倡建；一在邑治北門內，乾隆3年北路副將靳光翰建；一在邑治東門內，乾隆13年邑令陸廣霖倡建。南瑤宮則在邑治南門外。

^⑧ 陳夢林諸羅縣志云：「斗六門以北客庄愈多」（參閱施添福1987: 7-8）。

^⑨ 鄭光策「上福節相論臺事書」有云：「按全臺大勢，漳泉之民居十分之六七，廣民在三四之間。以南北論，則北淡水、南鳳山多廣民，諸彰二邑名閩戶」（參閱施1987: 9）。

羣的移動，漳泉的分界愈是明顯，提供了彰化媽祖信仰圈發展的契機。南瑤宮十個媽祖會的成立均在上述幾次大的械鬪及動亂之後，可見械鬪雖非信仰圈形成的直接主因，但是械鬪之後，使得大區域範圍內人羣的同質性更高，卻是促成彰化媽祖之大型信仰圈的基礎。

南瑤宮媽祖的信仰圈不只含蓋漳州人佔居的地區，而且含蓋福佬化的客家人（主要是潮州籍）佔居的地區，如埔心鄉、永靖鄉與田尾鄉。舊彰化縣閩粵械鬪向來不若漳泉械鬪激烈，見諸於記錄的只有道光六年與咸豐三年兩次，發生的年代晚，規模亦小。客家籍居民自乾隆末年以來在彰化平原地區已是少數族羣，自然不可能與優勢族羣大事爭鬪，只有像漳泉這樣在人數上勢均力敵的族羣，才有可能發生大拼鬪。但是為什麼客家籍民在族羣關係的互動上明顯地依附漳人，而非泉州人，這是一個值得探究的問題。

(四)有關彰化媽祖靈異傳說與故事的傳播。田野調查期間，常常聽到有關彰化媽祖之靈異的傳說與故事。例如，民國二十四年屯仔腳大地震時，適值媽祖往笨港進香途中，有關隨香信徒及其家屬多能平安無事的故事，屢有所聞；又二次世界大戰期間，媽祖展神力，從空中掀裙撥開美軍投下之炸彈的傳聞，亦是信徒愛好渲染的。日據時期，南瑤宮媽祖的香火達於極盛，但有關的傳說故事並非自日據時期才開始，而是最初有香火還未建廟時就有了，二百多年來，與彰化媽祖有關的傳說故事多得不勝枚舉，譬如有關南瑤宮風水，彰化媽與其他媽祖（如北港媽、新港媽、大甲媽）之間的關係，彰化媽與其他關係密切的廟宇（如接頭香的廟宇、進香時過夜的廟宇、進香時必須遶境的莊庄等）；以及南瑤宮信徒（包括總理、董事等頭人，爐主及隨香客等）所述媽祖之靈驗的傳說等等。這些口傳的資料好好收集的話，一定成冊成卷。有些傳說故事是把彰化媽祖當作一個整體，有些則突

顯各會媽的特殊性及靈異性。種種傳說故事藉著集體活動尤其是吃會及進香的時候，一再傳播，自然更加強信徒對彰化媽祖的信仰，也使得彰化媽祖的信仰圈能夠屹立不墜。

五、結論與討論

本文主要以祭祀圈和信仰圈這兩個概念來闡明臺灣地域性民間信仰的兩個組織型態，祭祀圈表示地方性的公眾祭祀，在其範圍內所有的居民都有義務要參與，信仰圈則為區域性的神明信仰，在某個範圍內由信徒志願參與。本文更以彰化南瑤宮為例，說明其由祭祀圈發展為信仰圈的各種背景因素。

我們由南瑤宮目前的信仰圈，可體會到臺灣民間社會一種龐大的組織力。一個橫跨臺灣中部四縣市的大型信仰圈，以會員人數來算不過三、四萬，然而它其實代表三、四萬個家戶甚或是家族，因為漢人社會祭祀的最小單位是家戶，而南瑤宮的會媽會會員代代相承，幾代下來，同一家族往往只算一個會員。以現在會員吃會的情形來看，也有兄弟輪流參加的。參與南瑤宮媽祖信仰圈活動者實不限於登記的會員本人，其家屬，甚至其族屬都有可能參加。此外，也包括大量的非會員，因為很多地區，過爐時，非會員一樣拜拜請客；由會媽會主辦的進香活動，在會員分布區內，也有很多非會員參加。南瑤宮會媽會的組織不僅形式化，而且非常嚴密，活動也非常頻繁，除了前文所述的作會、過爐、進香等全會性的活動，常常角頭內或小角頭內另有自己的活動，包括卜爐主、吃會、卜丁龜，甚至有財產可供會員借貸，這是本文不及詳述的。南瑤宮媽祖的信仰圈集結了漳州與福佬客這兩個方言羣，如此超縣市、超族羣的大型信仰圈，可算是臺灣地域性民

間宗教組織發展的極致。

祭祀圈的規模較小，只限於指涉地方社區的公眾祭祀，但它卻是具有普遍性與必需性的宗教組織，其組織力更不容忽視。筆者曾經研究草屯鎮的祭祀圈，對祭祀圈活動的規則性，不只驚異，而且感動。「有庄頭就有土地」之外，都要作年尾戲，自己村庄沒有辦法作的，就與其他的村庄聯合，而且草屯鎮宗族勢力頗盛，各姓聚落的分布區都以一個神廟為中心，發展出超村落的祭祀圈，往昔也有一個全鎮性的祭祀圈。筆者的結論是，祭祀圈本質上是一種地方組織，表現出漢人以神明信仰來結合與組織地方人羣的方式，不同層次的祭祀圈之間的擴展模式，表現出傳統漢人社會以聚落（部落）為最小單位之融合與互動的過程（林1987）。

不論祭祀圈或信仰圈，都是代表漢人以神明信仰來結合人羣的方式，也就是藉宗教的形式來形成地緣性的社會組織。民間的活力和組織力必須藉著宗教的形式才能在空間上展示出來，這裏頭到底有什麼文化驅力在運作呢？本文雖也會以漢人之共同祭拜天地神鬼的信仰需求來解釋祭祀圈的產生，歸根究底則牽涉到漢人的宇宙觀。筆者尚無能對宇宙觀多著墨，以闡明它與羣體性宗教活動之間的關係，筆者目前所關注的還是在社會組織方面。^⑩

如果我們從祭祀圈與信仰圈之各種活動組織的原則來看，詳細地檢視到底那些人結合在一起，共同參與祭祀圈或信仰圈的活動，想想為什麼是那些人，而不是另外一些人，或者可以幫助我們了解祭祀圈和信仰圈之形成的因素以及其社會作用。筆者曾經分析草屯鎮各祭祀圈所依據的組織原則，發現聚落性和村落性的祭祀圈可以同庄結合的

^⑩ 筆者最近有一文「從地理與年鑑來看臺灣漢人村庄的命運共同體」，可說涉及宗教理念與社會組織之相關，有興趣者可參考臺灣風物，38卷4期（林1988）。

原則來解釋，超村落祭祀圈可以同姓結合或水利結合的原則來解釋，全鎮性的祭祀圈則可以自治結合來解釋（林1987: 99-103）。以下先說明祭祀圈的組織原則，再說明信仰圈的組織原則，所舉的例子則不限於草屯鎮的祭祀圈和彰化媽的信仰圈。

同庄結合是指同一村庄的人羣構成一個祭祀圈。所謂的「村庄」有很多意含，大部分的時候它指的是自然村，不管是大村或小村，集村或散村，有的時候它是一個大村加上鄰近依附的小部落，有時候它是一個行政單位的村或里，除了草屯鎮之外，還有一些地方，學者們所發現的聚落性和村落性的祭祀圈都可用同庄結合來解釋（參閱王世慶1972，溫振華1980a, Schipper 1977, Sangren 1979）。

同姓結合是指某姓佔優勢的聚落區內的人羣構成一個祭祀圈。一般說來，在臺灣漢人的開拓史上，血緣聚落的發展相當普遍（林美容1986: 324, 342），常常同姓的血緣聚落有集中分布在一個地區的現象，同姓的聚落區內通常會有一中心廟宇，或位於該姓開發最早的據點，或位於同姓聚落區的中心位置，奉祀該姓祖先所攜來的神祇。如此，同姓的聚落區便構成一個超村落的祭祀圈。這些同姓的聚落羣通常是同一確實可徵的祖先之派下繁衍聚居的結果，不過也有些聚落羣僅是同姓而已，並非同宗。這些同姓聚落羣所構成的祭祀圈基本上並不排除域內他姓的人來參與祭祀，即使建廟之初僅由該姓居民出資，一旦廟宇建立，自然具有開放性，大家都可以來祭祀。由同姓的血緣聚落所構成的祭祀圈，除了草屯鎮洪姓的永清宮、李姓的敦和宮、林姓的龍德廟及簡姓的紫微宮之外（林1987: 88-89），尚有景美高姓的集應廟（溫振華1980b: 45-46, 1986），木柵地區林姓的保儀尊王廟（Jordan 1986: 9-10），以及蘆洲鄉李姓的保和宮（林秀英1978: 178-179）。

水利結合是指同一水利灌溉系統的居民構成一個祭祀圈。水利對於農業社會非常重要，水利的開鑿與水利資源的合理分配更需居民全力以赴，同一水利灌溉系統的居民自然有休戚與共的感覺，藉著傳統的宗教活動可以增進彼此的和諧，減少衝突，並且化解糾紛。草屯鎮內龍泉圳各村庄的居民即共同參與一個超村落的建醮活動（林 1987: 89）。

自治結合是指地方社區爲了自治防衛的需要，而共祀神明，形成一個祭祀圈。清朝嘉慶以後，有所謂的聯庄，即數街庄之聯合體，以爲地方自治之需。聯庄常有聯庄廟，有時以廟號稱聯庄，聯庄之公產有時亦用公廟之名或其主神之名義所有之（戴炎輝1979: 18-19）。可見爲了地方自治的需要，而形成超村落的祭祀圈，有其歷史淵源。戴炎輝曾指出新埔街的廣和宮，爲地方自治之聯庄廟。草屯鎮北投朝天宮建於嘉慶十一年，往昔亦爲北投堡內四大姓居民爲防禦自治而設。

此外，有以祖籍結合爲原則而形成祭祀圈者，它結合的可能是同一祖籍縣份的人羣，也可能是同一府的人羣（如漳州府、泉州府、潮州府或汀州府）。不過若一村庄係由同一祖籍之村民所構成，其祭祀圈應以同庄結合來解釋，只有鄰近幾個同祖籍的村庄所構成的祭祀圈，才可用祖籍結合來解釋。因祖籍結合而形成之祭祀圈，見諸於學者之報告者，如萬華清水祖師廟往昔爲結合泉州安溪人之祭祀中心（溫1978），埔心鄉舊館的霖興宮與田尾鄉海豐崙的沛霖宮都是潮州籍的福佬客所形成的超村落祭祀圈（許1975: 174）。

祭祀圈亦有可能由不同祖籍之居民結合而形成，例如樹林鎮的濟安宮（王世慶 1972），也可能受集鎮區的影響，如大溪普濟堂（Sangren 1979）。

以上所列舉的各種祭祀圈的組織原則，其所結合的人羣都是地方

性的人羣，其範圍或是村庄，或是聯庄，或是一鄉一鎮。信仰圈則結合區域性的人羣，如本文所述彰化媽祖的信仰圈。有關信仰圈的實例當然不只南瑤宮之媽祖一例，其他學者所述及的，如彰化、和美與草屯地區的二十四庄林姓私媽祖會，是一個同姓結合的信仰圈（林1987: 90-91）。永靖永安宮七十二庄信仰圈為結合清代武東西保之漳州人與客家人而形成（許1975: 175）。無論信仰圈的組織原則為何，其所結合的人羣，範圍必定跨越鄉鎮，雖然信仰圈一般說來較不密實，並不包含區域的所有住民，但其為區域性的人羣結合，則甚明顯。

由祭祀圈和信仰圈來看，臺灣民間社會基本上是一種地域構成，以村庄為最小的地域單位，逐步擴大，結合地方性或區域性的人羣。祭祀圈雖可發展為信仰圈，但未必所有的信仰圈皆由祭祀圈發展而來，配合區域性人羣結合的需要，信仰圈亦可獨立發生。但是在由祭祀圈發展為信仰圈的案例中，通常還會保存祭祀圈的組織型態與內含，因為地方性的公眾祭祀不能被抹殺掉。

祭祀圈與信仰圈實表示臺灣民間社會的自主性發展，完全是老百姓的自發性組織，與官方的行政官僚體制無關，封建帝國時期，政府最低的行政單位只到縣，縣以下無行政官，較不受官僚體制的控制，也是民間得以自由發揮其組織力的空間。清朝時間，臺灣雖有很多官廟的建立，但都只是官方祭祀，不能發展出祭祀圈或信仰圈。這些官廟雖然清朝結束以後就不存在了，許多官廟也隨著時間的推移逐漸民間化，或許有些會變成地方公廟，但要形成信仰圈，卻未聞其例，彰化南瑤宮不遠處，只有一「天后宮」，亦祀媽祖，歷史也相當悠久，因是官建，並沒有類似南瑤宮之信仰圈的形成。鹿港也是一樣，官建的新祖宮與民間所建的天后宮，香火簡直不能相比。

民間宗教與官方宗教雖是兩不相干的平行發展，但兩者之間卻存

在著耐人尋味的關係。Feuchtwang (1977) 曾經討論清朝以官方宗教來控制老百姓，以及官方宗教與大眾宗教 (*popular religion*) 之間的重疊與形變。Sangren (1985) 也曾討論在調和地方宗教與官方宗教之間的緊張和衝突時，歷史所扮演的角色，他認為地方宗教與官方宗教之間有一種共生關係，而歷史是用來使國家合法化。此外最近有一本的德文書出版，書名叫做「臺灣的民間宗教與國家傳統」，作者 Seiwert 倡言臺灣民間信仰是一個獨立的宗教傳統，並不包含儒、釋、道，與文字的傳統無關，有其實用性，是用來反抗封建與殖民帝國 (cf. Seaman 1987: 304-305)。

對宗教與政治之間的關係，尤其是宗教與國家體制之間的關係，外國學者一向非常重視，但是臺灣本地的學者卻興趣缺然。本文的論旨雖不在宗教與國家體制的相關上，但由祭祀圈和信仰圈之概念的探討，已然觸及臺灣民間信仰的社會本質，以及臺灣民間社會的自主發展。希望未來能有學者放寬視野，不只看到民間信仰的社會面，也能深入探究它的政治面。

參考書目

王世慶

1972 民間信仰在不同祖籍移民的鄉村之歷史。臺灣文獻 23(3): 3-38。

李俊雄

1988 我所知南瑤宮一些事。彰化（自費出版）。

李亦園

1987 新竹市民宗教行為研究，第一部，公眾崇拜。「竹苗地區宗教研究計劃」調查報告。

林美容

- 1987 由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織。中央研究院民族學研究所集刊62: 53-114。
- 1988 從地理與年鑑來看臺灣漢人村庄的命運共同體。臺灣風物38(4): 123-143。
- 1989 草屯鎮的聚落發展與宗族發展。第二屆國際漢學會議論文集，臺北：中央研究院。（出版中）

林秀英

- 1978 蘆洲的寺廟與聚落。臺灣文獻29(1): 176-180。

周璽

- 1830 彰化縣志。1957年臺灣銀行經濟研究室重刊。

岡田謙

- 1938 臺灣北部村落に於ける祭祀圈。民族學研究4(1): 1-22。

施振民

- 1975 祭祀圈與社會組織——彰化平原聚落發展模式的探討。中央研究院民族學研究所集刊36: 191-208。

施添福

- 1987 清代在臺漢人的祖籍分布和原鄉生活方式。地理研究叢書，第15號，臺北：國立臺灣師範大學地理學系。

高麗珍

- 1988 臺灣民俗宗教之空間活動——以玄天上帝祭祀活動為例，國立臺灣師範大學地理研究所碩士論文。

許嘉明

- 1975 彰化平原福佬客的地域組織。中央研究院民族學研究所集刊36: 165-190。

- 1978 祭祀圈之於居臺漢人社會的獨特性。中華文化復興月刊11(6): 59-68。

黃清漢

- 1987 新埔義民廟祭祀圈結構之研究。中國文化大學地學研究所地理組碩士論文。

莊英章

- 1989 新竹枋寮義民廟的建立及其社會文化意義。第二屆國際漢學會議論文集，臺北：中央研究院。（出版中）

溫振華

- 1978 清代臺北盆地經濟社會的演變。師範大學歷史研究所碩士論文。

- 1980a 清代一個臺灣鄉村宗教組織的演變。史聯雜誌，創刊號，頁91-107。

- 1980b 臺北高姓——一個臺灣宗教組織形成之研究。臺灣風物30(4): 35-53。

- 1986 光復以前景美地區的民間信仰，臺灣史蹟研究中心編，臺灣史研究暨史料發掘研討會論文集，頁1-10。

植野弘子

- 1988 臺灣南部の王醮と村落——臺南縣一祭祀圈の村落間關係。文化人類學，No. 5，漢學研究の最前線，pp. 64-82。

劉枝萬

- 1966 臺灣的爐神廟。中央研究院民族學研究所集刊22: 53-95。

- 1972 臺灣臺北縣中和鄉建醮祭典。中央研究院民族學研究所集刊33: 135-163。

劉汝錫

- 1986 從羣體性宗教活動看媽祖信仰。臺灣文獻37(3): 21-50。

戴炎輝

- 1979 清代臺灣之鄉治。臺北：聯經。

Diamond, Norma

- 1969 *K'un Shen: A Taiwan Village*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Feuchtwang, Stephan
1974 Domestic and Communal Worship in Taiwan. in *Religion and Ritual in Chinese Society*, Arthur P. Wolf ed., pp. 105-129. Stanford: Stanford University Press.
- 1977 School Temple and City God. in *The City in Late Imperial China*, G. William Skinner ed., pp. 581-608. Stanford: Stanford U. Press.
- Jordan, David
1986 Shyunshow and Jinnshiang: Two Kinds of Chinese Religious Processions and their Sociological Implication. A Paper Presented in the Second International Conference on Sinology, Academia Sinica. (in press)
- Litzinger, Charles Albert
1983 *Temple Community and Village Cultural Integration in North China: Evidence from "Sectarian Cases" (Chiaoan) in Chihei, 1860-95*. University Microfilms International.
- Sangren, Paul Steven
1979 A Chinese Marketing Community: An Historical Ethnography of Ta-ch'i, Taiwan, Ph. D. Dissertation, Stanford University.
- 1985 Ma Tsu, History, and the Rhetoric of Legitimacy, Paper Presented in the International Conference on Anthropological Studies of the Taiwan Area: Accomplishments and Prospects. Dec. 25-31, National Taiwan University.
- 1987 *History and Magical Power in a Chinese Community*.

- Stanford: Stanford University Press.
- Schipper, Kristofer M.
1977 Neighborhood Cult Association in Traditional Tainan, in *The City in Late Imperial China*, G. William Skinner ed., pp. 651-676. Stanford: Stanford University Press.
- Seaman, Gary
1987 A Book Review, Hubert Seiwert, *Volksreligion und Nationale Tradition in Taiwan: Studien zur Regionalen Religions Geschichte einer Chinesischen Provinz* (Folk Religion and National Tradition in Taiwan: Studies on the Regional Religious History of a Chinese Province), *Münchener Ostasiatische Studien*, Band 38. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, Wiesbaden GmbH, 1985. *Asian Folklore Studies* 66(2): 304-305.