

祭祀圈研究的反省與後祭祀圈時代的來臨¹

收稿日期：2002 年元月 3 日

接受日期：2002 年 4 月 18 日

張 珣*

人類學研究台灣漢人宗教之宗旨在理解廣泛的台灣漢人的社會文化，因此研究現象之設定以社區宗教而非個人性宗教為主。所謂的社區宗教，尤其是指以村落為單位，村廟為中心的宗教現象。1960 年代以來之研究，可以說是以「祭祀圈理論模型」為主。其理論是以村廟信徒範圍做為村落地理界線，以及族群人口聚集界線之指標的方式來分析，因而著重在將村廟信徒組織視為社會組織，而非宗教組織來討論。本文仔細追溯台灣人類學界使用祭祀圈理論之學術歷史及其脈絡之形成。接著，釐清祭祀圈理論之原形是來自日本，與其在台灣被誤用之來龍去脈。最後，介紹中國大陸人類學界現今對台灣祭祀圈研究之修正，以及正在開始的一股「去地域性崇拜」(de-territorialism) 研究風氣之形成。面對台灣在高度都市化之後，都市宗教取代傳統祭祀圈信仰，筆者呼籲台灣漢人宗教研究應該開始接受一個後祭祀圈時代的來臨。

關鍵詞：祭祀圈，後祭祀圈，地域性崇拜，都市宗教。

一、前 言

今日我們對人類學的漢人宗教研究之反省，可以自兩個方向進行，一是人類學如何研究漢人宗教，一是漢人宗教用人類學來作有何特點或是缺陷不周圓之處。人類學的理論與方法起源於對部落社會或部落宗教之研究，用來研究複雜有長遠歷史之中國宗教，是否可行？有何長處或短處？本文主要自第一個方向進行反省，亦即回顧人類學家如何處理台灣漢人宗教，來說明人類學家作宗教時的關懷點與特點。然而現代變遷社會內的

¹ 本文初稿於中央研究院民族學研究所 2001 年 10 月 26 日「人類學與漢人宗教研究」研討會上發表。感謝會中評論人林瑋嬪教授，以及其他與會學者意見。

* 中央研究院民族學研究所副研究員；國立台灣大學人類學系兼任副教授

宗教現象，已經挑戰人類學者一向以來僅處理傳統民間社區信仰的偏頗。台灣學界其他學科蓬勃的宗教研究，也要求人類學者進行學科間之對話與互動。因此在結論部分，筆者會針對另一個方向的反省「漢人宗教用人類學來作是否足夠」稍作討論。

在 1996 年的文章中，筆者曾指明人類學的宗教研究「不視宗教為獨立現象而視其為社會文化之反映或運作機制之一」（張珣 1996：199）。這是一句又褒又貶的寫實的評語。本文企圖延續該論點加以鋪陳，來討論人類學的宗教研究特質，以與其他學科做對比。人類學採取全貌性觀點(holistic view)以研究一個特定族群的原生而非外來社會文化為職志，宗教是理解其文化的面向之一。來到中國(台灣)因著其全貌性觀點之要求及田野調查方法的訓練，選取一個村落而非都市為田野調查地點，比較能夠耙梳其社會結構。選取社區宗教而非個人性宗教比較能夠觀察到整個社群的傳統文化。在這樣的學科關懷點與方法論的出發點上，已經知道人類學並非也並未企圖處理所有中國(台灣)漢人宗教現象。漢人宗教現象涉及的歷史文獻、經典科儀、知識份子的詮釋、信徒的宗教神秘經驗、都市型個人宗教與新興宗教等等面向會因田野調查法講求實證可觀察性，講求一般民眾共享參與性而受到侷限。然而其特點正是將宗教信仰置放在整個社會文化脈絡下，看到宗教活生生地與其他社會文化面向作有機的連結。而且欲瞭解新興變遷現象之前，需先對傳統有一番認識才不置於誤判，而知其變遷之理路。

衡諸中國大陸自 1987 年改革開放以來，也有不少西方人類學家進入各地進行田野調查，加上中國本土年輕一代的人類學家陸續均有相關宗教之研究出版。無論是有意或無意地拿台灣已有之民族誌與中國地區的調查做比較的人，會發現兩地的社會文化情況同中有異。例如對祭祀圈的劃定，對宗族或市場在社區村落中的作用等等的討論，會發現兩地的情況不盡相同。審閱這些人類學家在中國本土的調查與心得，是我們在回頭反省台灣人類學的漢人宗教研究時一個很好的參照點。本文僅會討論到濁大計劃時期的施振民、許嘉明、以及後來的林美容的「祭祀圈研究」；王銘銘、鄭振滿的「國家與地方社會(官方行政組織與民間地方組織)的關係」；蕭鳳霞(Helen Siu)「菊花會是地方精英建立地方權力的表徵」；桑高仁(Steven Sangren)「進香組織是跨越村落並且聯合村落的組織」等等研究，因為這些研究能凸顯出上述人類學學科處理社區宗教研究時之關懷點與特點。

漢學人類學，或今日所謂的人類學的中國研究，開始於詢問「中國社會是如何可能？」或「帝國與地方是如何銜接？」這樣的問題。一直以來有兩個主要的解釋模型。一是 William Skinner 的以四川盆地為基礎發展出來的「六角形市場模型」，二是 Maurice Freedman 的宗族模型「閩粵邊疆地區，因為官方力量薄弱，加上稻作農業需求的水利灌溉以及大量人工，有利於大型宗族的自治與發展的模型」。而始於日本學者岡田謙，經過施振民、許嘉明的修飾與試測，到林美容加以發展的「祭祀圈模型」，可以說是在台灣本地發展出來的第三個解釋模型。在今日人類學理論所重視的文化象徵與文化權力研究潮

流中，三個模型有互相發揮，互相交錯解釋的趨勢。尤其在一些新的個案研究中我們可以看到三個模型並用之趨勢。

這三個模型幾乎均不牽涉到宗教學研究中，最常見的信仰、教義等宗教核心問題之討論，反而均是集中在社會組織或社會結構之討論。這正顯示出人類學對宗教現象之研究特質是：1、宗教不是超凡入聖的領域，而是被當作文化象徵(宗教、節慶、倫理、價值)來處理，2、宗教組織視同社會組織之一，探究宗教組織與社會組織之間的分合糾結，3、分析儀式不是為了修練神仙或修養德行，而是注意其傳遞文化理念與規範社會秩序的價值，4、重視集體的情感認同甚於個人的神秘經驗之喚起。本文因此不是在某個儀式或宗教活動的詮釋上，來呈現人類學的漢人宗教研究特點，而是藉著討論漢人社會解釋模型來側面地討論漢人宗教的解釋模型。藉著討論人類學界祭祀圈的研究及其反省，來指出宗教研究未來可以在漢人社會研究上之地位。

二、採用 Skinner 理論的作法

依照三個理論模型發展先後，我們先討論 Skinner 的作法。Skinner 的理論因為受 L. Crissmen 在彰化試測不能有預期效果的影響，在台灣不甚流行。但是在 80 年代中國大陸改革開放後的社會科學界反而很盛行。不只運用在社區層面，也運用在全國大區域經濟政治現象之解釋上。中國本土的人類學家使用，海外的西洋人類學家也花篇幅專章討論(Duara 1988, Siu 1989, Sangren 2001)。此處介紹廣州中山大學歷史系教授陳春聲，在他近期自稱歷史人類學式的研究中，如何成功地使用 Skinner 的理論來為一份平凡的民俗歌冊做了出色的分析，以凸顯 Skinner 理論在近期中國學界之受到注意與其影響。

陳春聲(1994)採用 Skinner 的市場理論來解讀潮州歌冊《游火帝歌》所呈現的，廣東韓江流域澄海縣樟林鄉火神廟遊境範圍「八街六社」之形成原由。陳氏使用歷史文獻，加上田野調查法來解讀歌冊中所反映的社區範圍。康熙二十四年，海禁解除，地處韓江出海口的樟林有著河海交匯之便，又可直通潮州府城，成為當時粵東最大貿易口岸。乾隆七年免徵米谷稅銀，商民自泰國運米入粵踴躍。乾隆二十年，商民運米入粵可議敘得到官府職銜，更增加樟林地區稻米貿易數量。樟林港的米糧輸入也實際上減低了當時嚴重缺量的潮州地區的民食問題。因著乾隆年間海上貿易之發展，樟林港與附近水道地區，建立起八個商業街區，使得原先不相接的聚落在一個地域上連接在一起，改變了整個社區的佈局，形成了今日的樟林埠。隨著八街的興起，社區在地域上整合為一個大的聚落，過程中民間宗教扮演了相當大的角色。可以說因著穀米交易的需要而形成之社區「八街六社」，在形成之後不能只依賴商業存在，尚有其它事務仲裁、調解糾紛、平準度量衡、

促進推銷買賣等之任務有賴宗教信仰的權威來維持。宗教信仰中神明的超越性可以平服眾人，調節糾紛。另外，節日慶典時所聚集的四方遊人可以促進商機等等支持了八街六社之作為一個整體社區。

作者指出原先社區內已經有一個關帝廟，乃屬於官方議事的地點。八街商民卻經由傳說而另外建立一座火帝廟，以防止街鋪最擔心的火災發生，也更能照顧商民之需要。火帝廟由八街商民的廟宇，逐漸演變成整個社區中唯一可以遊遍全鄉的神明廟宇，火帝也成為樟林全鄉之主神。此一情勢反映海上貿易發展過程中，商人在此港口市鎮上之地位與影響力之逐漸提高，甚至高過官方的關帝廟地位。火帝巡遊活動自每年二月初一開始，二月十五日結束。巡遊範圍是八街六社，但是顯然八街比六社重要。八街的每條街均仔細巡遊，甚至有的遊兩次。六社則只從其村中社廟前之路經過，而不仔細巡遊村落內。活動經費完全由八街商人自由捐題，不向一般民戶攤派。火帝廟是一個民間廟宇，地方官員從未在此舉行任何官式祀典。但是國家政權並未放棄利用火帝廟來宣示及鞏固它的權威。在樟林鄉許多廟宇活動中，只有火帝廟的巡遊活動有官員的正式參與；而火帝廟建立傳說中的關鍵人物楊天德更是一位虛擬的知縣官爺，使該廟作為全鄉主廟的地位有了政治上的合法性。正式巡遊開始之前，八街花燈以及花旗隊伍會特意到城寨中為巡檢司署表演，顯示基層地方政權單位巡檢司的權威，及其與民同樂之用心。

文章中作者顯然不只關心 Skinner 理論涉及的社區建構及其因為市場需要而形成的來龍去脈，更想探討民間與官方之關係，以及地方商民、農民、與官府之權力轉移。宗教的巡遊活動擔負起結合八街六社的社會功能，廟宇建築被解讀為八街商民防範火災之需要而建立，因此也可看成是商民地位提昇之證明，神話傳說中的人物在文獻上考證不出，被詮釋為虛擬的知縣官爺以取得廟宇的合法地位等等。可以看做是作者運用了 Skinner 的理論成功地處理了火帝廟在區域中的地位，而又能超越市場決定論之限制，討論到神話與信仰的背後的權力角競問題。我們可以注意到所謂的「八街六社」某個程度即為台灣學界所喜稱的祭祀圈，但是作者並不停留於「八街六社」範圍之圈劃，而是進一步討論到官民商農之間的權力轉移。

三、採用 Freedman 的宗族模型

中國人類學界的新秀代表人物，北京大學人類學教授王銘銘²〈靈驗的遺產〉(2000)，與〈美法村的社區史〉(1997)的兩篇文章，將福建省安溪縣美法村的法主公信仰與輪祭

² 王銘銘近年著述快速大量，引起大陸學界廣泛討論其資料的信實問題，筆者此處乃針對其著作中有利益於吾人參考者。

活動，解釋為美法村陳氏族人為了結合族中各房支的人群所使用的設計。首先，王銘銘表達他對宗教儀式研究之立場。他反對某些學者過份強調村神誕辰慶典時道士與道教的作用，主張社區儀式的主體並非道士的活動與科儀書，而是社區象徵與社會活動。接著他鋪陳宗教儀式之社會基礎所指為何。法主公誕辰慶典在美法村於 1987 年恢復之後，由村中四個聚落輪祭，酬神宴客熱鬧非常。作者認為法主公慶典造就一種社區認同感，將四個聚落合成一個合作性的共同體，以及成員對此一共同體之共識。根據這四個聚落的人的解釋，全村輪祭有如同胞兄弟輪流孝順父母一樣。一來有一家人之一體感，二來減輕每個人的負擔。美法村目前有 7 個自然村，這七個自然村被組合成四個聚落單位，每個單位主持一年的村廟祭祀活動。那麼，為何要輪祭法主公？作者由七個自然村的陳氏家族族譜追溯出來答案。

美法村的七個自然村以陳姓為主的就有六個村，只有一個村以李姓為主。此一陳氏家族，作者名之為教美陳氏，以與原有同美陳氏(源自永春)區分。教美陳氏的始祖於明初落腳於此地，依附於不同宗的同美陳氏。傳到第五世才向同美陳氏爭取一塊 6 百畝的田地開墾，創立祖祠，祭祀前四代祖先，脫離同美陳氏而獨立出來。第 6 世、第 7 世兩位祖先，更為了團結分居於美法村鄰近區域的教美陳氏家族內的各小家庭，而擁戴法主公(原為一道士，名叫張慈觀，被某些家族祭拜而成神，至元代成為地方神)，尊崇法主公為家族保護神，並刻意發展出一套輪祭制度，要求族內每個家庭參與輪祭。隨著祖祠、公廳、法主公廟宇、族墳的一一創立，儀式的舉行與輪祭制度的強制推行，以及四種公田(廟祭、祠祭、墓祭、公廳)財產的設立，使得教美陳氏有了共同財產與團結象徵。經過八世祖到十一世祖聚落逐漸形成，逐漸地其他異姓居民紛紛移居到村落邊緣位置，而教美陳氏家庭則逐漸聚居在一起。十一到十八世始祖時人口繁衍眾多，聚落分化到今日的四個聚落。但是仍以法主公廟祭來達到村落的統一。

作者原文之關懷點是在村落視野中的家族、國家與社會三者之間，藉著宗教的文化象徵展現出的權力消長。筆者將之歸列為運用 Freedman 的宗族模型的作法是為了本文之需要。事實上作者以 Freedman 的宗族模型開始，卻是以新的理論(政治文化權力)結束，不完全受限於 Freedman 的解釋。此文有兩點值得我們進一步討論：1、村廟由氏族建立以達到氏族團結，同時也達到村落的統一。村落同時與村廟與宗族有密切關係值得與台灣個案比對。2、村廟的輪祭範圍某個程度上也是祭祀圈範圍，但是作者不用祭祀圈一詞，以有所區別，也值得與台灣個案比較。

四、祭祀圈研究的反省(一)

以下祭祀圈研究之回顧分三節進行。本節集中在台灣地區之資料與台灣學者的著

作，下一節針對日本學者對台灣祭祀圈研究之質疑，第六節則注重大陸地區學者提出之對話與修正研究。

回顧台灣祭祀圈研究起始於岡田謙的士林研究，經「濁大計劃」施振民、許嘉明在彰化的試測，再到林美容予與發揚光大。岡田謙(1938，陳乃堯 譯 1960)指出台北州士林街地區的祭祀活動有小範圍的土地公、媽祖之外，還有大範圍的中元普渡。然而不管前者或後者，均明顯區分開彰化人與同安人個別之範圍。土地公、媽祖的祭祀範圍約等於日人所稱「小字」(角頭或今之鄰)或「大字」(庄或今日之村里)。中元普渡則漳州人與同安人各有其參與普渡之廟宇與涵蓋範圍(由數個大字組成之地區)，而其涵蓋範圍剛好相當於兩群人個別之通婚範圍。因而岡田提議欲知台灣村落之祖籍團體或家族團體之特質，需由祭祀範圍入手。

王崧興(1991)回顧說到：濁大計劃重新提出岡田謙的祭祀圈理論是著眼於彰化平原因為「番害」與械鬥，被不同祖籍群的人聚居，無法使用 Skinner 的市場理論來分區調查，便嘗試著以岡田謙的運用不同祖籍群的人會有自己的祭祀圈的作法來進行分區調查。因此濁大計劃用祭祀圈目的不在劃分宗教組織的地域範圍，而在借宗教組織(祭祀圈)來劃分祖籍群範圍。例如許嘉明(1973)成功地畫出以肇霖宮和永安宮為中心的兩群福佬客的聚居範圍。

其實從王崧興的導言(1973)中，可看出濁大計劃會牽涉到祭祀圈研究有更大目的。其目的是為了建立漢人聚落的社會史所需要的基礎資料，因此不僅是祭祀圈，其他如宗族之形成、婚姻圈、及其市場系統等等均是基礎資料，需要互相搭配，以期理解一定區域內之社會生活(1973：2)。但是在結語中王崧興卻不必要地指出「宗族與村廟的發展是二者擇一的，二者有轉移現象」(1973：8)。言下之意似乎是說村廟與宗祠在同一時間內是不會並存的。他可能並非教條式地指導參與研究人員只能採用其一，或他可能隱含有待第二期計畫，或未來研究可以兩個模式互相發揮使用以增加解釋面向，但是未完成的濁大計劃卻給台灣漢人研究帶來相當大之遺憾。要重建彰化平原社會史之目的沒有確切地達到，卻造成一個錯誤方向，混淆了「村落同盟關係的祭祀組織」與「有階序性的地域單位的祭祀組織」(王崧興 1991：8)。誤導後來的人集中精力在劃分大大小小的村廟勢力範圍，或宗教活動圈圈，也很可惜地拱手將社會史研究讓給了台灣史學界(其中之一如國外學者 J. M. Meskill 的《霧峰林家》開創出的家族與地方史研究取向，影響所及帶動台灣史學家之跟進)，以及 1980 年代後起的大陸人類學者。再下一個時期的漢人宗教研究已經不是為了重建社會史，而是「宗教為文化象徵或文化觀念之體現」的研究期了，如張珣 1993、葉春榮 1995，魏捷茲 1996、林瑋嬪 2000。因而使濁大計劃之理想到目前為止一直未能於台灣人類學界實現出來。

濁大計劃的研究人員援引蕭公權的論點「村廟在多姓村具備有如宗祠在單姓村中所

負的任務與功能」、M. Topley「村廟與宗祠可以為交替的農村組織形式，前者適用於多姓村，後者適用於單姓村」、莊英章竹山的研究說明移墾時期「地緣性村廟比血緣性宗祠出現為早」，加上援引 B. Pasternak 在打鐵村的研究認為「宗族在台灣式微，或不如閩粵發達」，以及 E. Ahern 的三峽研究認為「即使在小的單姓村中，宗族組織也沒有像閩粵那麼嚴密」，而錯誤地提出以村廟取代宗祠，甚至取代市場的想法。這種「取代」的作法，筆者以為應該是階段性的作法，而不應該是互斥的作法。先前即使岡田謙都持保留態度地說祭祀圈與市場、通婚範圍有重疊(陳乃堯譯 1960)。表示不能只看祭祀行為。更何況將市場、宗祠、村廟視做互相取代，而非互相共構。因之，給後來的人造成一個錯誤偏見，以為一個村落只能有一種社會組織做為人群集結機制。施振民甚至替「庄」下一個工作定義：「一個共同祭祀單位的聚落」(1973：198)。當時可能是一個無可厚非的工作定義，後來卻會限制學人對村莊或聚落的其他政治經濟層面之探討。其實施振民自己也預留發展空間地建議：「彰化平原村廟系統建立以後，我們可以進一步調查墟市範圍是不是和祭祀圈一致，而各級墟市是不是和各層大小不同村廟相當」。只可惜沒被實踐出來。

林美容在調查了草屯鎮的土地公廟之後，整理了之前的有關祭祀範圍，或地方性祭祀組織的種種中英文研究著作，詳細列出祭祀圈可能有的活動、組織、神明，並追究施振民、許嘉明模式不清楚之處(林美容 1986)。並於彰化南瑤宮媽祖的十個「會媽會」——即其分香子廟與神明會——調查之後，提出「信仰圈」一詞，以別於祭祀圈(林美容 1989)。也企圖說明祭祀圈與信仰圈二者之分別與演變過程(林美容 1988)。可以說試圖將許嘉明以來的「村落同盟關係的祭祀組織」與「有階序性的地域單位的祭祀組織」兩種具地域性質的宗教組織區分開來。或許林美容「為學慣持的一個想法就是，只有當我們對自成體系的一套規範行為組織或概念等之內在結構有清楚的瞭解，我們才能將之放在適切的歷史脈絡裡更進一步的考察」(林美容 1986：106)。強調現實結構之理解，而未持續進行她所謂下一步之歷史成因之考察，以致於面臨研究上之瓶頸。由林美容之前與之後學者的使用該名詞，以及林美容本人論文顯示，祭祀圈之斟定與其活動指涉相當廣，也不求具備所有指標情況下，祭祀圈本來就是一個研究架構而不是一個固定組織實體。祭祀圈與信仰圈之區別也並非截然二分，而可以有中間型或混和型之地方祭祀組織存在(徐雨村 1996)。估計林氏原始重點應該在二者可以解釋地方社會組織，而非斤斤計較於二者之斟定。但是林氏缺乏歷史長時期層面之考察使得祭祀圈-信仰圈研究有其困境(可參考王世慶 1972，李國祈 1978，溫振華 1984)。我們看到林美容後來一連串之著作偏向民俗方面(武館曲館之調查，武師傳記)，或宗教場所之調查(如 1995 年的「巖仔」)，或持續沿用原有觀念之調查(如 2001 年關渡媽祖信仰圈)而無法有所突破，或無法回答她先前提出的有關地方社會組織之結構問題。相對地，如果由下一節鄭振滿(1997)等人之調查來

看，正因為添加了歷史縱深層面，以及其他政治經濟層面之考察，而不只是停留在民俗或宗教層面，讓我們可以看到地方祭祀組織研究之遠景。

最後是祭祀圈是否為一地域共同體的問題。由岡田謙到許嘉明均未曾提到祭祀圈是否為一地域共同體。林美容則提到祭祀圈為一共同體(1988:124)。筆者最近拜讀到蔡淵絜先生的文章，他對祭祀圈的解讀是「宗教活動和地域共同體結合的現象，此即所謂祭祀圈」、以及有「傳統整體社會—地域共同體」、「媽祖信仰在雲林地區普及盛行，有跨地域跨社群傾向，終於突破地域共同體(祭祀圈)」等等之敘述(蔡淵絜 2001)。共同體一詞近年來頗受許多人的喜愛，但是對於究竟需要具備哪些條件，才可以指稱一個社群是共同體的問題，卻尚未見到清楚之定義，只是議論紛紛而未有定見。根據 Barend J. ter Haar 的引述，「共同體」一詞之使用可追溯到二次大戰期間，日人在華北進行密集的鄉村調查，將村廟祭祀視為共同體的儀式中心，以探討中國鄉村社會的基本構成因素。日本學者當中，持「共同體」理論者，認為中國農村因為地主與佃農之間有橫向的共同連結(筆者按，應該指宗教與宗族)，沒有階級矛盾，因此缺乏歷史變遷之動力。中國如果要進步或現代化，就要靠外力介入(筆者按，指日本侵華之藉口)。在被馬克斯派學者質疑與反對之後，戰後沈寂了好長一段時間的共同體理論，被京都學派的 Tanigawa Michio (谷川道雄)重新使用，其日文著作又被 Joshua Fogel 翻譯成英文，促使西方學界注意並試用。例如 P. Duara 的「文化網絡」概念即受惠於共同體概念之啟發。持此一概念的優點是一個社區的構成因素不必限制於親屬、或宗教、或經濟等任何一個單一因素，而可以是開放的。但是當然它也就會有各種不同形式的社會、經濟、或政治剝削必須由研究者加以處理。而通常一個外來的學者在分析共同體時，難免會將它美化，視其為一個共有、和諧的社會經濟實體(ter Haar 1995:1-2)。這是應該避免的，因為事實上中國村落內部的分化與競爭是不可忽視的。

持共同體理論者，主張共同體做為日本和中國兩國共有之社會單位，並以之作為建立大亞洲主義之基礎，以及後來之否定中國有共同體之村落組織，而提出「脫亞論」者，兩派之間之論戰，以及日本人對共同體之研究與憧憬，與當初在華北之調查均可見於旗田巍著作中(1973)。中國留學日本的學者，麻國慶教授也指出，中國學者引用共同體概念來作研究時，容易進入誤區(麻國慶 1999:206)。為杜絕共同體一詞之濫用，值得在此陳述中日兩國研究之差別。日本的村落社會研究喜歡把村落與共同體並用，共同體一詞之原意即為社區(communitiy)，但在日本共同體一詞帶有整合特點以及法人組織意味，此亦為日本村落之特點。中國村落血緣結合力很強，村落本身卻是缺乏凝聚力而且是鬆散的。對村民而言在宗族規範之外，村民的活動是比較自由的。共同體概念之使用在中國宗族血緣團體，會比在村落地緣團體更恰當(麻國慶 1999:206)。麻國慶引用日本學者平野義太郎，對中日村神、村廟之比較，來凸顯中日村落地緣性質之差異。平野指出：

1、中國血緣集團的祠堂和地緣社會的村廟，在村落歷史發展中不像日本那樣自然地融合在一起，而是各自獨立的。2、漢族的祖先崇拜僅為家族的祖靈崇拜，不像日本作為民族普遍的祖神崇拜，進而日本神社通過祭神和國家緊密結合在一起，而中國的村廟通過城隍廟和上帝連在一起，卻沒有統一地和國家連在一起（轉引自麻國慶 1999：5）。另一位中國學者李國慶（1999）則強調日本村落共同體所具備的價值體系與生活規範的權威性，是中國沒有的。因此在日本地緣與血緣的結合程度強過於中國，共同體一詞用在日本比用在中國村落適切。

至此，我們或許可以瞭解當初岡田謙試著用祭祀圈分析士林時，他是出於傳統日人對村落性質之印象，而提出之嘗試。未料經過台灣人類學界一再地「試用」，好像真有村落共同體，如果再僅僅依賴村廟與村神祭祀就斷定村落具有共同體性質，那就真是進入誤區了。筆者以為中國或台灣之村落即使沒有血緣團體祠堂之存在，僅有村廟存在，其性質也絕對不會是共同體。因為缺乏村落的法人性質、或村民共作經濟體、或強制性的價值體系與生活規範等等性質。更何況如果有血緣宗祠存在之村落，其村廟更是無法達到共同體之作用。

五、祭祀圈研究的反省（二）

由日本學者對台灣村廟祭祀範圍之研究，可以看到他們也不太願意認為台灣的村廟具有日本祭祀圈之性質。三尾裕子指出「台灣的公廟是所有村人信奉的廟。但是它又不能說成是日本氏族神那樣的神。日本村落氏族神的情況是，只要生於那個村落，便自動成為它的信奉者，它有義務加以保護，也有一種強烈排斥外人的傾向。但是台灣的公廟對信奉者的範圍並未嚴格規定。在我調查的幾個村落加入或退出完全憑自己決定，即使是外人，如盡義務（如分擔祭祀費用）也可以被認作信奉者。此外，公廟並非一開始就是全村人共有的。最初是由極少部分人私下膜拜，由於很靈驗，故信眾迅速增加，逐漸成為全村人都開始信奉。這類情況很多。」（三尾 1997：295）「形成一個祭祀圈，也就是結成以祭祀為主的各種各樣的社會關係。但是（在台灣）這種社會關係並不限於只在一個祭祀圈內擴大。即使同處於一個祭祀圈，a 村與 b 村相處甚密，而與 c 村從無來往的情況也是有的。.... 但是對於一個偏遠村落來說，即使同屬於一個祭祀圈，也幾乎是毫無意義的」（三尾 1997：298）。亦即，台灣祭祀圈內各村落之關係不是一致的，也不一定具有相等之社會關係。言下之意，日本祭祀圈內各村社會關係是一致而且平等的。

之前三尾用她調查的小琉球說明得更詳細。她質疑作台灣祭祀圈研究的學者並未真正深入祭祀圈與村落間之關係。「很多學者以祭祀圈觀點來分析台灣漢人的村落與廟宇間之關係。但是在台灣以及中國「村莊」到底有什麼意義？」。三尾的質疑有：1、台灣學

者談到村落或村廟的時候，都自以為村落的社會關係或是村廟的祭祀活動都封閉在自身的村莊中進行。2、談到村子裡面的人和村子外面的人的時候，他們自然地把村莊看成一個牢固的地域單位。3、他們很少討論台灣漢人的村落是否是個團結性很強烈的單位。4、施振民先生在討論祭祀圈與社會組織下了一個工作定義，就是『庄』是一個共同祭祀單位的聚落。他指出在庄中通常有一個聚落居民所『共有』的村廟來做為這個聚落的中心。三尾質疑村廟真的是全村人『共有』的嗎？5、許嘉明先生在下祭祀圈定義時，強調祭祀圈是一宗教信仰的地域單位，所屬成員必須包括一個完整地域單位內的所有居民。三尾質疑「村廟」真的是該地域單位裡所有住民都祭拜嗎？住在村外的人不可能祭拜嗎？6、戴炎輝先生認為「自然村」相當於日據時代的「字」或「小字」。三尾質疑「自然村」或「庄」與行政上之區劃真的一致嗎？而且按照行政區劃制定的社區是否能夠成為一個以廟為中心的單位？7、岡田謙、以及引用岡田謙的施振民與王世慶等人，指出不同祖籍人群奉祀不同的主祭神，而主神的分佈與人群佔據的地區大致相符。三尾認為他們並沒有詳細探討同一祖籍人群，所住的某一地域裡面的廟宇，是否可成為其地方社區的地方組織的中心？而這種廟宇在進行活動時，是否該地區裡面的所有居民都參加？（三尾 1987：258-259）

三尾以小琉球田野為證，說明即使碧雲寺與三隆宮當地人也稱此二廟是「公家的廟」，舉行祭祀活動時，全島居民均參加，用「題丁」方式來募捐，除基督徒外所有家庭均負擔祭典資金，每一家戶戶主都有資格當碧雲寺的爐主和頭家等等。即使這樣，三尾認為碧雲寺與三隆宮仍然不是小琉球種種社會活動的中心。因為此二寺廟除了祭祀活動有全島人參與之外，此二寺廟並非該地方社區的生產與經濟行為中心，也無能掌握全村人經濟生活、或其他法律仲裁、道德規範、戶口移動等等的力量。三尾甚至認為在台灣村民並非十分重視地方社區的團結性與組織性。同時，村廟在地方社區的團結力的強化上也並未擔負積極角色。（三尾 1987：271）

末成道男也指出苗栗客家人的村廟，其信徒範圍和村落地界並不一致。村落裡一部份人不參加該村大廟之天公會，而另組私人之天公會，也有人同時參加村落之天公會與私人之天公會。因此，村落裡的廟並非整個村民均祭拜的，村裡的廟並不是村落的中心（末成 1985，轉引自三尾 1987）。石田浩（1979，轉引自三尾 1987）也指出參加一個廟宇活動的人不一定是該祭祀圈裡的所有居民。1995 年筆者邀請日本學者原英子女士一起參加大甲進香。她也表示這在日本是不可能的。外人絕不能參加一個社區的進香等祭祀活動，甚至該社區還提供外人如進香客全部的食衣住行等設備而完全免費。可見日本社區廟宇之排外性與內聚性絕非台灣社區廟宇可比，日人所稱祭祀圈也才具有內聚力與公共裁決之力量。

以三尾舉的例子來說更清楚：日本村落的地界比較明確，而村落裡供奉有保佑居民

的神明叫做「氏神」。「氏神」的信徒叫「氏子」一定是村落的居民。以氏神信仰來說，村落裡的人與村落外的人區別很明顯。供品也呈現中日的差異：在日本氏神祭典時，供品是氏子每一戶拿錢來共同買去拜。祭典結束後所有人在同一個地方吃食享用，叫做「直會」。漢人當然有「共食」習慣。可是基本上，漢人的供品是每一戶自己煮熟拿去祭拜，拜好後自己拿回家吃食。漢人在祭拜公廟主神的供品與祭拜家庭裡的祖先供品原理一樣，是依照家庭每一戶各自自理。日本的廟宇祭典根本沒有每一個家庭拿供品去祭拜的方式(三尾 1987：271-272)。

因此，筆者以為日本氏神信仰比較重視村落的整合，漢人廟宇信仰則仍只是加強了家族內部之整合。日本氏神信仰是氏神直接面對每一個信徒，中國神明信仰是神明面對每一家庭而不直接面對個人。中國的人神關係永遠透過家庭，而非人/神一對一的直接關係。筆者多年參加大甲媽祖進香，深知每一個香客拿的進香旗可以用來代表全家的，而非代表香客個人。此進香旗回家之後可以供奉在廳堂保佑全家。許多情形是子或女或媳婦代替父或母或公婆進香，拿的進香旗上面寫的是戶長之名。對漢人來說，未分家之前，屬於同一個保佑單位，單位內任一人燒香均可，均是代表全家人燒香。因此漢人的宗教信仰與行動是以一個家庭作為單位，也因此親屬宗族力量永遠介於神明與個人之間。於此讀者可以回想前一節，麻國慶教授所做的呼籲。日本氏神與氏子之間有如父子血緣關係，因此村外人無法參與；中國社神與信徒之間並無此一排他性。因此祭祀圈在台灣並未能如家族般有強烈團結或組織性，其範圍地界可變而不明顯，又不排除外人，對內部人又無強制力，又非全部人均需一定參與，又無能力主宰村人其他方面的生活，其解釋力就削弱了。

有趣的是，岡田謙 1938 年文章原名〈台灣北部村落に於ける祭祀圈〉，中譯者陳乃藥先生譯為〈台灣北部村落之祭祀範圍〉，是一個很忠於中日文化差異的學者。他並未直接將「祭祀圈」套用成中文，可見他熟知日本祭祀圈在中國只能說祭祀範圍。日本社會的村落有一個明顯圈界，在中國僅能說一個模糊範圍。吾人均知，很多日文漢字是不能直接套用成中文的，如同日文「大根」，在中文是蘿蔔。但是台灣人類學界祭祀圈研究者，卻如同王崧興所嘆「種下禍根」(王崧興 1991：8)，將日本祭祀圈套用過來，而忽視中日村落的意義與內容完全不同。

六、祭祀圈研究的反省(三)

林美容把祭祀圈視為台灣漢族移民社會特有歷史產物，甚至認為是台灣民間社會自主性的發展，完全是老百姓的自發性組織，與官方的行政官僚體制無關(林美容 1988：120)。廈門大學歷史學教授鄭振滿(1997)以莆田江口平原的資料說明，大陸傳統社會的

區域研究中，也發現此類地域組織的普遍存在，其社會性質未必完全是老百姓的自發性組織。他認為：1、祭祀圈不是民間自發的志願組織，而是官方里甲制度的演變，2、祭祀圈不是台灣漢族移民社會之特殊產物，而是中國傳統社會中普遍現象，3、祭祀圈的形成需要對長時期的歷史文獻，尤其是政府的賦役制度、財政體制、保甲制度等作考察，而不只是人類學之調查，可以完全解釋清楚。鄭振滿因而呼籲希望能對台灣與內地之祭祀圈作深入之對比研究。鄭振滿(1997)、王銘銘(1995)、或劉永華(1994)等大陸學者會對台灣祭祀圈研究有興趣，多半是著眼於宗教組織及其活動僅為社會結構，或說社會組織原則與活動之反映的論點。他們多數引用台灣中研院民族所集刊上之論文來認識台灣所做的祭祀圈研究，得到約略如上述之印象，而相繼提出與台灣祭祀圈研究之對話。綜合來說，大陸學者對於台灣方面祭祀圈研究的爭論，主要集中在三點：1、市場、村廟、宗族三個模式分開或應該並用考察，2、祭祀圈是民間的志願組織或歷史上曾受官方行政制度影響，3、祭祀圈是移民社會才有或帝國時期中國即有。此處舉鄭振滿、劉永華、王銘銘、劉曉春四人，以及日本學者田仲一成之著作為例。

鄭振滿(1997)開宗明義地提出他發掘了祭祀圈理論之潛在意義，而要與台灣的祭祀圈研究對論。作者以福建莆田江口平原 15 鄉的地方祭祀組織為例，說明江口平原自宋代開發以來即建有南安陂水利灌溉系統，歷經重修，受益範圍不斷擴大，開墾聚居地區也日漸由早期山區向沿海地帶擴增，終於形成今日之溝渠與里甲互相配套的系統範圍。而為了平息歷年村里之間溝渠水利鬥爭，東岳觀與東來寺祭祀信仰與活動是被接受而能信服之公共權威。在兩大社區寺廟之下每一村落有其個別之村廟與村神、角落神。

接下來的討論，首先是針對台灣祭祀圈研究缺乏歷史縱深考察方面。鄭振滿在歷史追溯上考察出，村廟由之前的里社演變而來。明初規定鄉村各里都要立社壇一所，祀五土五谷之神，立厲壇一所，祭無祀鬼神。此種法定里社祭祀制度與當時之里甲組織相配，目的在維持里甲內部秩序。每年五次儀式，里甲成員均要輪流主祭。明中葉以後里甲組織趨於解體，里社祭祀也日漸廢弛。在原有社壇上祭拜一些鬼神，成為一般之神廟。而在結構層級上的考察是，明清之際，里甲之解體與聚落之分化，在原有之設壇或社廟之下，派生出許多新的村廟與村社，形成一社多廟之現象。同社不同廟之村落，雖然可以在各自的村內舉行祭拜或繞境巡遊，但仍屬同一「境」。因而有了「境」、「社」、「村廟」、「廟」四個分香與進香之層級關係。

其次是針對台灣祭祀圈研究不重視血緣宗族組織與祭祀圈互動之問題。鄭振滿指出各個村廟大多同時供奉著各種不同等級的神祇，其中有些是全村共同信奉之主祀神，由全村人按丁口分攤費用，有些是某一角落信奉的角落神，其費用也在角落內分攤。角落在江口俗稱「社」或「甲」，可能是里社制度之歷史投影。「社」或「甲」大多以姓氏為標誌，相當於明清時期的里甲戶。在多姓村雜居的村里中血緣關係為基礎的角落難以長

存，但是在單姓村聚居的村落中，各種祭典是由宗族統一組織，按照各房支為單位。由許多村子看到「歷代分支譜系圖」與「各甲聚落分佈圖」二者之間十分吻合，村廟祭典組織實際上是由宗族組織轉化而來。

劉永華(1994)以福建龍岩市南部適中鎮，孟蘭盆會祭典的組織，說明地域祭祀組織、圖甲制度、及宗族的關係。今之適中鎮古稱上坪，明代時有三社，嘉靖年間設有驛站，因地處龍岩城與漳州城之間，故名適中。宋代以來陳、林、賴、謝四姓移入開發，至今仍為佔主要人口的四大姓。白雲堂為適中鎮最大寺院。孟蘭盆會於明代中葉發展出來，逐漸成為適中全鎮參與之最大廟會。乃因清代適中商人經營煙業，在全國設分行達 53 家，加上其他棉布業、布莊染坊、製香業、神麴業、京果業等盛極一時，財富累積，也參與地方祭祀活動。佛教的七月孟蘭盆會在適中大姓商戶參與之下，改在十月舉行，合併祭拜適中的地方保護神聖王公——謝祐。聖王公的巡遊帶有清除地方野鬼邪神以及維持安靖之目的。其次也混雜有「祈歲熟、報親恩」祭拜農業神之目的。四大姓均有權利義務參與並分攤費用，其他小姓也參與，但是地位不突出。因為這些小姓小族在明中葉才移入，他們是「黑戶」，沒有自己的戶口，而是依附在四大姓之下。孟蘭盆會是由四大姓組織的，四大姓家族又分成七個分支，此七個分支是以其在圖甲制度中，所立戶籍命名。

孟蘭盆會是在戶這個層面運作的，經費也是向各姓戶抽取開派的。因此七戶才是孟蘭盆會之主體，透過孟蘭盆會肯定其獨立性。其中謝氏陽明戶和謝氏陽高戶更是互相別苗頭，透過祭典來劃清界限。亦可見宗族內部之分化過程可藉由地方性祭典來增強彼此之對立性，此為昔日研究忽略之處。作者指出可能與明中葉以後，政府力量薄弱，淡出地方事務，給予宗族分化發展之可能性。七個分支不但負有繳納賦稅職責，而且有處理地方糾紛，和組織地方活動如孟蘭盆會、求雨等宗教活動之任務。由劉氏之研究我們知道適中鎮全鎮參與的宗教活動組織是由四大宗族在圖甲制度下之七個分支來輪流祭祀與攤派費用。因此帝國的行政制度、與地方上的血緣組織、與宗教上的祭祀組織互相糾結發展。

王銘銘(1995)“place, administration, and territorial cults”〈空間、行政與地域崇拜〉一文，同樣闡明官方的行政制度對民間地域崇拜(territorial cult)的空間範圍起了界定作用。台灣學者在研究台灣的區域祭祀活動或祭祀圈時，經常以為祭祀範圍的劃定是源於自然村或是民間志願組成的地域範圍。王文認為在福建閩南地區的地域崇拜範圍，經常是受到明清以來政府在當地施行的鋪境制度與里甲制度，所劃分的區域範圍的影響。王銘銘此文一來引用明清文獻以考證民間祭祀範圍之源遠流長，其來有自；二來王銘銘透過祭祀範圍之緣由以處理官方-民間的互相影響，甚至進一步提示官方行政制度對民間祭祀活動之影響。筆者以為王銘銘此文與前述數文有兩個共同點：一是彌補人類學疏忽文獻與歷史縱深材料之缺陷，二是更正人類學過度強調民間文化的自主性。

當然過去台灣人類學鑑於台灣是移墾社會，官方權威時常弱於民間組織的力量，加上缺乏相關制度的文獻，因此會忽視文獻和官方之力量。王文可以提供一個借鏡。王銘銘的幾篇文章可顯示他作漢人人類學研究時，有其本土化之目的，而他的關心焦點是官方與民間權威或權力之辯證關係，以及文化象徵(宗教符號)與民間社會、官方政治三者間之關係。

元朝時的「鋪」或「驛」是郵訊站，是官方傳遞文書，以及地方行政、社會、經濟、資訊儲存站。一鋪等於十華里。明朝將元朝的驛站功能轉變並增加為各地方的軍事防衛單位以及行政單位，名稱也改為鋪境。到了清朝鋪境制度已經完全是行政單位了。清朝官方所施行的鋪境制度目的是軍事防衛、行政收稅、與社會控制。在民間則當它是祭典、比武、娛樂的單位。原因是鋪境除了軍防功能，還需執行：1、舉辦地方祭祀活動與會議，2、登記戶口與出生人口，3、監督管訓人民行為，4、維持地方秩序等事項。每一鋪設一「壇」以祭祀「里社神」、「里稷神」、與地方保護神「石主」。「壇」內保存有數種檔案，包括：鄉約、戶口資料、移出移入戶口資料。因此壇是鋪的核心場所，主管了地方上每一個戶每一個人的行為與生活。在官方來說是軍事行政空間，反映在民間生活中，村民實際接觸到的就只有社壇祭祀活動與村落空間範圍的認識，亦即台灣學者所謂之祭祀圈。

如筆者前述宗族與寺廟組織應該不必是互相排斥的兩種社會組織。莊英章以為台灣移墾社會以異姓移民羅漢腳為多，地方社會組織在時間發展順序上，先村廟再宗族。亦即，先雜姓聯合組織，以村廟形式表現，後來同一姓氏聚集人口子孫與田產之後才有宗族之形成。M. Topley 亦以村廟和宗族各有其功能，異姓村常以村廟作為結合人群之組織，同姓村則以宗族結合人群。其實後來的許多個案研究顯示，在異姓村中，當有一姓獨大時，宗族常是村廟的主要掌控者，村廟經常需要靠宗族來提供經費。不必然說是異姓村就沒有大宗族，或宗族與村廟無法並存(楊彥杰編 1997、2000)。

劉曉春以贛南寧都縣一個客家鄉鎮為例，說明宗族與村廟的發展有密切關係。東山瑯鄉有兩個信仰中心：富東村的白石仙，與瑯里的夕照寺。前者屬羅氏家族，後者屬李氏家族管理。宋時瑯里即因為人口聚居，又位於梅江水運路線上重要位置，而有墟市之建立。瑯里主要是李姓居住，家族強大之勢力逐漸便向墟市滲透，不僅設立自己的商鋪，且運用政治經濟手段強化家族在墟市之影響力。光緒二年(1876 年)一場大水使梅江決堤，加上之後洪水連連，居民紛紛外移，1962 年的大水更使梅江失去水運作用，瑯里墟市也急速衰落。而李氏也因民國新政其家族勢力受到壓制。雖然 1985 年重修夕照寺，1990 年恢復游燈習俗，1995 年續修族譜，然而李氏家族內部缺乏凝聚力，無法再恢復昔日墟市時代夕照寺風光。

相對地，白石仙是富東柞樹坊羅氏的家族廟，崇拜的是一塊白石。以前富東位置不如瑯里，因此墟市亦不發達，後來梅江河床上升以及現代公路穿過富東，使富東交通位

置漸形重要。1988 年柞樹坊羅氏年家族恢復了一年一度的白石仙廟會活動。主要靠家族中兩位曾經在國家公職上擔任要官的成員爭取，使白石仙得到政府承認。賦予白石仙靈驗傳說，一步步將之升格為具有顯赫身份的神仙，確立其列名為佛教開放地點。白石仙一旦恢復地位，成為地區重要廟宇。富東的其他塘角李氏家族，與另一前門羅氏家族的家族廟也都在 1995 年，隨同族譜之續修而重建，但是這兩家族的廟宇無論在神話創造上，重建時間點，廟會儀式規模，或家族能動用之資源上，均比不上柞樹坊羅氏的白石仙。使得塘角李氏與前門羅氏不得不向白石仙表示認同，參與其組織。表面上看來國家權力完全與廟會的恢復無關，與家族之復興與再造無關。其實不然，家族中退休的國家機構工作人員，以各種方式參與、資助，為家族與廟宇之復興取得正式與非正式的制度保證。因此民間傳統之復興與再造在某種程度上取得了國家權力之默許與支持。柞樹坊羅氏家族能夠運用各種資源使其家族信仰中心上升到村落和區域的信仰中心(劉曉春 2000)。亦即如果我們只限制自己在考察地方寺廟活動之興衰或其祭祀圈之消長，就無法得知背後宗族甚至國家力量所扮演的角色。

田仲一成的書《中國的宗族與戲劇》，也可以看到宗族與市場在傳統儀式戲劇表演上的促成力量。宗族與市場不必是互相排斥的兩個社會組織。田仲即指出二者之關係有三種可能：1、墟市由特定的地主宗族設立，而且墟市內之寺廟組織也由該地主宗族掌握。2、墟市由特定地主宗族設立，但墟市內之寺廟組織卻由該地主宗族與墟市內其他雜姓商人共同組成。3、墟市由特定地主宗族設立，但是墟市內之寺廟組織全由居住於墟市之商人組成，該地主宗族完全不參與。三種情況下之寺廟活動可有不同之展現，其宗教功能當然也有不同。

由上述鄭振滿與劉永華之文指出，因為明初法定的里甲制度與祭祀組織的同一與配套作用，使得村廟因而負起了各種經濟、政治、文化祭祀、法律仲裁等之任務。二人之論文也指出宗族與地方祭祀組織有不同層面之互動過程。劉曉春與田仲一成也提出市場、宗族、村廟之間互動與相互作用之個案研究。王銘銘之文更可以看到村廟也負責有調查戶口與人口之責任，村廟對丁口錢之收取也才有其法定給予之權力。筆者以為這些探討多少解釋了何以村廟具有各種社會功能，尤其是收取丁口錢之權力。這些讓我們對台灣祭祀圈之理解有相當大助益。

王銘銘、鄭振滿對祭祀圈的認識是：「共同的主祀神、公共祭祀組織、明確的地域範圍、多層次的從屬關係」(王銘銘 1997：202，鄭振滿 1997：198)。亦即大陸學者在引用祭祀圈一詞，或做比較時，很少使用台灣學者多少均接受的祭祀圈需具備的四個指標：「1、某一固定範圍內之所有成員均有擔任爐主頭家之平等權利，2、要求主神蒞臨繞境之權利，3 請主神來家中主持儀式之權利，4、成員有義務繳交同額之費用，成員資格有限制，以父傳子為準」。僅有的一位大陸學者周大鳴(2000：228)詳列祭祀圈的數個指標，

但是又指出並非一個祭祀圈要具備所有指標，而是只要符合一項指標以上即可判斷為一個祭祀圈。因而對大陸學者來說，祭祀圈僅是指稱比較鬆散的全村落均共同祭拜一神的廟會活動。也使得大陸學者另用其他名詞以更符合需要，如王銘銘用「輪祭圈」、鄭振滿用「境」。或沿用祭祀圈一詞，但是其實內容不及台灣學者使用時嚴謹，所論及之性質均與施振民、許嘉明與林美容之祭祀圈不盡相同，如石奕龍(1994)。可說許嘉明(1978)認定祭祀圈時的四個指標在台灣學者中比在大陸學者中取得更多共識。但是大陸學者這種鬆散使用或對比研究，並不妨礙祭祀圈作為一個思考架構。祭祀圈及其研究還是有許多討論與發展空間。例如劉鐵梁(2000：270)認為林美容祭祀圈-信仰圈之分類是從廟會出發的分類。他提出以村莊信仰活動出發的分類「村落內部型-聚落組合型-鄰村互助型-聯村合作型-地區中心型」，從而更能符合探討村莊與不同層級政治文化權力之研究目的。更重要的是大陸學者引用祭祀圈架構卻不為定義所限，而能將祭祀圈與宗族、市場等模式相互使用，以便探討更複雜、更多層面之宗教與文化現象。脫離了劃分大圈小圈，或在定義上斤斤計較之限制後，能進一步探討廟會活動與文化權力等議題。

然而，我們仍然肯定從岡田謙、施、許、以及林美容以來對祭祀圈投入之努力與貢獻。雖然中國農村的村落祭祀不如日本那麼具有凝聚力，血緣連帶對中國人來說怎樣都高過於宗教信仰連帶，用祭祀圈一詞時有諸多牽強。但是在考察農村社會結構時，宗教組織如祭祀圈之探討，仍然提供我們研究漢人社會基礎時一個重要的起點。而多年來的台灣漢人社會研究成果，被國際間廣泛討論的恐怕仍是以祭祀圈為最高比率。可見「類似祭祀圈」，或「準-祭祀圈」及其相關現象非常普遍而能獲得多數學者之注意。

七、視民間宗教為文化象徵

從 Skinner、Freedman 以及社區層面的祭祀圈研究，要提升到下一節所討論的全國性質的文化權力層面之間有一個轉折階段，有幾位人物對台灣民間信仰的研究作了一個橋樑轉接工作，讓後來的中國研究者可以視宗教為一種文化象徵，或一種意識型態。首先，應該推 A. Wolf 著名的文章〈神、鬼、祖先〉，將民間宗教中的神靈結構視為帝國時期中國社會結構之投射。神、祖先、鬼三個類別分別反映官員、親屬、陌生人三個俗世人間社會類別。神明既然有如人間的官員，則一般人在膜拜神明時，是否有如在與官員互動時之心態與模式？在向官員求情時是否有如向神明祈求時之意識？E. Ahern 針對這一組「官員-神明」之對應，做進一步的衍伸討論：如果民間宗教中祭拜媽祖或祖師公的宗教儀式與排場，是以政治官僚體系的禮儀與排場為藍本，則一般中國老百姓當他們在行使或參與宗教儀式時，他們其實也同時學習了一套政治遊戲與來往規矩(Ahern 1981)。可以說 Ahern 將民間信仰視為帝國官僚體系與其權威展現方式之模仿。

S. Feuchtwang 在他 1974 文章已經顯示他對政治與宗教之間關係的興趣。他注意到清代、日據以及民國政府對地方廟宇的管制政策有所不同。台北市廟宇在 20 世紀多了幾個大型廟宇，如孔廟、行天宮、覺修宮、指南宮、省城隍廟，它們的共同特質為神明形象是具備比較普遍道德教化的，與舊社區無關，而可吸引來自各地的信徒；它們並非一般香火廟依賴信徒香火收入，而是有政府經費支持，也不是某個老廟的分支。作者認為這幾個大廟之成立或推展應該與國民黨政府合法化其為外來政權的作法之一的政策有關。1977 年的文章藉著傳統中國在許多城市舉行的城隍祭祀與信仰說明國家宗教(state religion)或說官方宗教(official religion)是政府治理民眾的一套工具，兼由意識型態與官僚體制來控制民眾。1992 年的書更進一步引用了 Emily Ahern 的架構，提出他的「帝國隱喻性的統治」(imperial metaphorical domination)。認為民間信仰不純粹是模仿官僚體制，民間有其自己的版本，有時甚至相反於官方說法。然而無論是城市內城隍信仰，或明朝頒佈的保甲制度要求村里按月祭祀、宣讀鄉約管束行為、組織團練保衛村里等，帝國上下內外均有行政官僚體制可以透過宗教信仰來達到管制人民之目的。民間信仰仍然很大程度反映了中央權威、以及帝國官僚體制的意識型態邏輯。

可以說一般學者均同意村廟與地方政治有密切關係，但是這幾位學者更關心村廟與更大範圍之政治，或說全中國帝國政治之間之關係。尤其是經由一般小民可以參與的村廟祭儀，長久以來被滲透了濃厚的帝國統治所需的意識型態。雖然是邊疆台灣，或山區村落仍然在意識型態上接受了帝國——透過宗教——的統治，而使得中央-地方有了一個看不到的象徵層面的連接。

另一位將社區內的地方祭祀活動的重要性提升到解釋社會文化層面，將民間信仰視為文化中重要價值觀的象徵表現(symbolic representation)的人物是 S. Sangren。他的最初疑問是仔細看每個人，或每個村莊舉行的祭祀活動，或對宗教信仰的詮釋均不相同，那麼總加起來如何成其為一個中國的宗教信仰？S. Sangren 認為在實際行為層面，經由進香將不同村莊聚合，互相比較與互動，而形成一體感。而在信仰層面，彼此之間共同的陰陽宇宙觀將所有人納入同一宗教體系內，他稱之為具有支配性的宇宙觀(hegemonic cosmology)。因此，即使在地方或社區層面似乎差異性很大，但是整體來說，整個中國文化區域內的宗教相似性仍很高(Sangren 1987)。2001 年的文章更明白指出，多年來他研究村落的儀式象徵目的即在找尋那張看不到的連結中國成一個文化的網。村落進香在超越社區的同時也建構社區之認同，而認同是多面向而且複雜的(Sangren 2001)。Sangren 和 Feuchtwang 兩人在發展他們的理論時期均受惠於 Skinner 市場理論，注意到地區與中央如何銜接的問題。然而台灣的田野又都讓他們觀察到祭祀組織與信仰符號對社區界定之不可或缺性，讓他們嘗試在政治(Feuchtwang)經濟(Sangren)之外增加宇宙觀與地方象徵體系(神明崇拜與進香活動)之間之關係的探討。

八、儀式是一種以政治為目的的文化手段

有了 Wolf、Ahern、Feuchtwang 和 Sangren 等人一步一步地鋪陳並建構了民間信仰背後的政治意識型態、以及文化象徵系統的理論之後，中國社會與宗教之研究可以說開始進入另外一個階段。視野更廣、層面更多、分析也要求更深。Prasenjit Duara (1988) 自稱受解構分析者和後現代主義者之影響，身為文化研究者之一開始探討文化與權力之間的關係。他們認為象徵符號、思想意識和價值觀念本質上都是政治性的。它們或是統治機器的一部份，或是反叛者的工具，或是二者兼有。象徵符號(如宗教)之所以具有權威性，正是由於人們為了控制這些符號和象徵而不斷地爭鬥(中譯本序言)。作者利用日人的滿鐵調查資料中，華北農村的經濟水利等等資料以及關帝信仰來說明他的論點³。

作者用了一個新創的詞「權力的文化網絡」(cultural nexus of power)指一切非正式的人際關係網，以及其象徵與規範，而宗族與宗教是其中最重要的成分。文化網絡是小民賴以生活的準則，也是小民據以抵抗國家權力的憑藉。因此，國家常要駕服收編文化網絡以便滲透入小民的世界，進入村莊，徵稅徵糧徵勞力等等。長期以來，國家在宗族與宗教的信仰觀念層面均已經取得某種諧和，例如，宗族內的士大夫科舉價值觀、服務天朝的觀念；宗教內神明階層與官僚體制互相增強，官僚體制藉著祭孔或祭拜關帝天后等神明來籠絡小民，也合法化此些民間信仰。國家與宗族或宗教之間的和諧還有另一個媒介，就是透過鄉紳，作為一個上情下達，下情上傳之媒介。Duara 認為中國就是這樣藉著國家的正式權力以及文化網絡的非正式權力二者之協調，進行中央與地方，國家與社會之間的制衡與統治。民眾不是任由國家蹂躪的順民，國家固然在宗族與宗教上千方百計籠絡民眾，但是每當暴政或苛稅無度時，民眾也會利用宗族或宗教來反抗國家。因此說宗族與宗教等文化權力是制衡國家正式權力之利器。

不只 Freedman 的宗族成為 Duara 文化權力網絡之一部分，Skinner 的市場網絡也被他吸納成為其中一部份。Duara 強調市場體系的確左右村民很多社會經濟活動之範圍，但是若沒有村民個人的人際關係扭帶，市場網絡是起不了作用的。所以從文化網絡來看比從市場網絡來看視野更廣。亦即，市場體系加上村民自己的各種人際關係扭帶聯合決定鄉村之經濟。

作者明白表示現代化後的中國新政權把社區廟會與宗族都解散了，此舉在表面上是現代化的措施，其實不僅削弱鄉村民眾與鄉紳之間的關係，也疏遠了民眾與國家政權之間之聯繫。在國家來說其實損失大於收穫。作者認為宗教在中國不是如馬克斯說的亞細

³ 有讀者以為 Duara 書談中國政治非關宗教。筆者以為宗教並非只限於表面可見之儀式或信仰，而尚可包括存在於不可見之宇宙觀、社會生活準則、政治哲學等等之觀念。

亞帝國統治模式的鴉片，或韋伯說的以儒教為主的一套意識型態與科舉制度。作者以水利會的龍王祭祀與村莊內的關帝信仰為例，說明中國宗教是農民信仰加上儒家思想交織而成。在 Duara 詮釋下宗教不只有其主動性，他賦予宗教更民間化，更非正式化，更滲透性的權力觀點，因此稱之為「文化的網絡」，一個小民賴以維生的準則與宇宙觀。鄉村宗教組織與國家政權之間可以有三個關連：1、村廟組織經常是村民討論公共事務之地點，也是最開放的公共空間。2、村廟組織也是小民利用來晉升仕紳，取得地方政權，或甚至亂世時奪取政權的工具。鄉村廟會中的香首通常是鄉紳，鄉紳也是經常被委派成地方領袖，或青苗會等組織之領導人，以服務國家並滿足地方政府的需要。宗教活動與廟會因此也常是地方領袖進身仕途之最佳場合與機會。3、通過關帝等信仰使鄉紳在文化意識和價值觀層面與國家以及上層士大夫理念一致。因此宗教與政治的和諧存在是傳統中國帝國統治成功不可或缺之因素。

關於「村廟組織是小民獲取地方政權的途徑」這點，蕭鳳霞(Helen F. Siu)有更精彩之說明。她的《南中國的代理人與犧牲者》(1989)一書也是想從「文化肌理」(cultural tissues)與「權力的區域網絡」(regional nexus of power)來說明無論是馬克斯的階級鬥爭論，或 Skinner 市場理性論均只是看到「經濟人」。蕭氏希望同時處理政治人、經濟人以及最重要的文化人。她企圖說明清朝帝制中國鄉民與毛澤東的社會主義改造下的中國鄉民有何異同；而其中文化更是作為一個判準。文化是什麼？如果村子是一個個的社會細胞，鄉土中國的文化就是由無數細胞組成的肌理，而鄉土中國的豐富文化意涵尤其是呈現在村子的儀式行為中(Siu 1989: 10)。過去學界重視中國鄉民社會制衡國家政府的一面，蕭氏要指出中國社會與政府雙方是互相滲透影響的，尤其是透過早期的鄉紳或現代基層幹部。她強調中國鄉民不是社會主義下的無辜順從的受害人，而是經過選擇決定的參與人。雖然改革開放後的宗教儀式或進香活動逐漸恢復，並有揮霍之傾向，蕭氏認為此並非舊日宗教之復甦，而是經過社會主義洗禮後之宗教儀式與信仰。雖如此，親屬宗族與社區宗教仍然是鄉民手中握有的最重要的文化權力資源，以之與舊日文化接續，也以之與國家政府互動。

Siu 以她的中文名字蕭鳳霞出版的(1990)的文章，則是針對廣東省中山市小欖鎮的菊花廟會做的分析。此文更能展現她對宗教儀式之解讀。作者表明儀式行為的解釋可有三方面：1 它是某些人世界觀的一種反映，2 可將其視為一種文化展演，通過這種展演使該文化進一步影響其參加者，3 也可把它看成是一種政治活動，是參與者為了達到某種政治目的而採取的一種文化手段。作者指出菊花會與寺廟的拜神活動有一定關係，但它主要不是一種宗教活動，而是地方菁英利用來達到某種政治目的的手段。他們舉辦菊花會，利用宗族組織和士大夫的價值觀，在國家與地方社會之間展開政治對話。作者並指出她原先受 Skinner 和 Freedman 模式影響，試圖以二人之理論來解釋菊花會為「市鎮

建立過程中以聚集共有財產來擴展宗族的一種功能方式」。後來發現小欖地區的宗族在十八世紀首次舉行菊花會時尚未發達到高峰，菊花會也不單純是宗族活動，而是更豐富地結合有宴請親朋好友、廟會演戲活動、以及文人墨客吟詩聚會等的一種文化活動。

可見 Helen Siu 和 Duara 兩人均有意識地使用，並反省 Skinner 和 Freedman 的模式，以更符合田野資料之複雜性。兩人均強調市場與宗族在架構地方社會組織上之力量，但是鄉民生活揉合有更精神文化層面之成分，諸如儀式或娛樂戲劇乃至道德教化等之成分。此些瑣碎龐雜的生活機能及其組織，二人均統稱為「文化網絡」。既可包含市場網絡與親屬網絡等等一切非正式權力，以與國家正式權力區分，也可以不包含市場經濟，只是指稱比較鬆散的信仰與精神層面的力量與組織。

王銘銘(1997a)認為 Helen Siu 和 Duara 兩人均超脫傳統人類學處理村莊模式，而能對國家、地方社會、區域文化之間作社會史與人類學之探討，強調超地方的歷史、觀念、關係網絡、國家力量等因素。Barend J. ter Haar (1995)也認為 Helen Siu 將親屬宗族與地方廟會在結構地方社會時的重要性呈現出來。

王銘銘(1999)以文化復振運動來詮釋 1896 年的一場泉州超渡儀式。認為該儀式是當地官府、鄉紳、民眾、商戶等不同社會群體，為了面對前一年(1895)的甲午戰爭及割台恐懼，及接著在泉州發生的瘟疫等一連串之傷亡與危機，所做的一種特殊社會運動。此一超渡儀式表面上與一般對亡靈的祭拜儀式一樣，招魂、赦罪，安撫，普施度化。讓死者超生，讓生者安寧，讓社區恢復秩序，重新營造一個有序的宇宙。此一儀式在作者解讀以後，賦予更深之文化象徵意義。此情形約相同於太平洋所羅門群島的船貨運動。土著民族在接受西方文化的同時，也有一種在文化變遷過程中，被殖民者常見的文化危機感，通常會利用土著原有的自身文化內的象徵(信仰或儀式)來排斥外來的殖民力量。作者認為這場泉州的超渡儀式不只是反映了對甲午戰爭中勝利的東洋鬼的憤怒，也包括了對之前西洋鬼(外人)百多年來對中國的各種騷擾與侵犯的恐懼。因此對於幽魂的恐懼，兼有雙重意涵。一則是瘟疫與戰亡將士等之幽魂，一則是外來文化與外國人帶來之文化威脅與莫名的危機意識。在這樣的解讀下，當然作者可以引用人類學的文化復振運動理論來分析 1896 年泉州的超渡儀式。

王銘銘(1997b)〈石碇村的信仰〉關心的是地方權威(宗教權威)與政府權威之間的關係。一般來說，宗教權威可以也是政府權威的來源，也可以是民間權威的來源。而此文的地方權威以民間信仰為主。台灣雖然進入現代民族-國家，國家權力也已經進入村里鄰，但是傳統中國的民間權威永遠不會被國家權威完全取代。民間權威指的是甚麼？以甚麼形體(形式)出現？從石碇村實際訪問村人「誰是當地最有威信的人」，作者發現民間的權威以地方頭人形式出現，他們被公認為「公正、無私、有魄力」，他們不惜與官方政府作對而為民請命、為民作主。這些人有一些共同點：1、離不開官僚體制，他們或是先

做官後再被接受為民間頭人，或是先被公認為民間頭人再出任為官。2、他們的權威塑造與文化中的象徵體系密切相關，是村神(保儀大夫、呂洞賓、媽祖)在世的化身，為民謀福利。3、他們都當過村廟的頭人，無論是自任或是被選，可見村廟不只是儀式地點，也是民間意識和公共意見的表述點。因此，作者認為民間權威來源主要是文化象徵體系(民間信仰)。而民間權威可以和官方權威對立制衡，主要是民間文化有其「假借前代帝國權威以創造他世神界權威，來反抗現世政府」之信仰傳統。

如此說來，王銘銘應該是反對 Freedman 認為的「中國宗教是一個而不是多個」的論點。Freedman 認為民間服從官方政治制度，而官方的科層體制又反映在宗教體系上，所以民間-官方，神界-人界，四者是同一的統一。但是王銘銘認為民間認同的可能不是現存政治制度，而是過去的制度以及其所投射出的神界體系。王氏並未針對此與 Freedman 的觀點作進一步討論，但是提供了我人反省 Wolf、Ahern、Feuchtwang 以來的帝國與神界關係，應該將時間因素納入，考慮到傳統帝國與現代政府之區別。

九、結 論

本文討論祭祀圈研究及其反省有兩條線路，明的一條是在論文中的第四、五、六節，明白地回顧台灣、日本與大陸學者的祭祀圈研究與其涉及之問題與討論。暗的一條線路則是縱貫全文各節，指出祭祀圈研究之外的另外兩個瞭解中國社會結構的研究模式，以呈現出祭祀圈研究的成果與侷限。由近期的一些研究導引出社區宗教的未來研究應該是：以祭祀範圍為主軸，結合親屬、政治、經濟等層面之材料。姑且名之為「後祭祀圈研究」。其可能發展方向有二：一是採取結構功能理論，考察市場、宗族、與村落祭祀三者的共構關係。作法可再細分：1、資料收集層面：廣泛注意親屬宗族、婚姻親戚範圍、經濟市場、宗教信仰、甚至政治活動等資料，以及 2、解釋層面：視研究者問題意識以及田野地點特質而凸顯某一模式為宰制地位，其它模式為附屬地位。此舉只是重申濁大計劃以來未實現之理想，將祭祀圈擺放回社會史脈絡，不讓祭祀圈成為孤立的畫圈圈研究。

第二個可能方向是採取文化象徵理論，視村落祭祀為民間權威來源，探討其與國家官方權威之間之互動的研究。則造成一個村落的祭祀範圍的歷史原因，是否有來自國家政治體系或地方行政單位區劃的因素，村落祭祀組織是否配合有村落保甲防衛、賦役、稅收財務等責任，村落祭祀組織的頭人與地方行政領導的重疊程度，能否代表村人與中央互動或抗爭，村落祭祀組織是小民晉升政治之途徑等等問題均可列入提問內容。

台灣學界近年的「祭祀圈」研究太狹隘或無法突破，並不表示人類學的漢人社區宗教研究不成功或不能作。相反的，由近期世界人類學著作來看，宗教面向在瞭解一個社

會結構或文化邏輯時之重要性是無可取代的。在漢人研究上也同樣。尤其如文化象徵學派所示，宗教象徵的威力可以展現在社會文化各個層面，也才能將社會文化各個面向緊緊扣住而成其為一個文化整體。甚至在解釋人類學家不擅長卻又必須面對的社會文化變遷的問題時，宗教也常常是擔任傳承延續新舊社會文化交接之重任。

討論完人類學家如何研究漢人社區宗教，接著在此稍微談一下「漢人宗教用人類學來作是否周圓」。人類學研究漢人宗教有其學科關懷與方法論上之優點，亦即透過社區研究宗教，但也就同時有其無法照顧到的層面。此點透過各學科之間的交流對話，應該可以減少其限制。人類學家雖然無須對漢人社會發生的任何宗教現象(例如個人宗教 devotional religion、新興宗教、全球化宗教、宗教犯罪)均加以研究，然而卻均可以，或說卻均需要將之於人類學的架構中擺放一個學術位置。漢人宗教用人類學來作雖然有其無法窮盡之處，但是人類學作法卻有其不可被別的學科取代的性質。人類學因為全貌性觀點的要求，提問「文化是什麼」、「宗教是什麼」、「宗教以什麼形式在此一文化呈現」等全貌性問題，而可以更深地瞭解宗教。可以觸及宗教信仰與行為底層的文化觀念與邏輯。其次，人類學以實證的田野調查收集到的資料來論證，減少宗教研究中的主觀推論或演繹。人類學兼顧研究者的觀點(etic)與被研究者的觀點(emic)，避免了研究者過度的詮釋。諸如這些特點均是人類學作宗教研究時的不共法與不可被取代性。

筆者認為與其說祭祀圈模式是一個解釋模型不如說它是一個描述模型。表象上，人群依著宗教信仰而呈現出一個空間範圍，研究者可以透過此一空間範圍而找出背後是因為族群因素(漳州人、泉州人、或客家人)，或市場因素(八街六社谷米之販賣)，或宗族因素(教美陳氏)，或地方行政因素(堡甲制度、鋪境制度)而使這一群人需要用宗教信仰來團結並聚居。因此，宗教應該是結果，而非導因。台灣學界的祭祀圈研究一直以來只有描述其宗教組織，而未解釋其圈圈範圍造成之因素，亦即祭祀圈只有「祭祀」沒有「圈」。甚至再嚴格要求的話，連「祭祀」也沒有，並未針對主神性格、倫理教化、儀式內容作說明，而僅有組織團體的劃定。如前所述祭祀圈僅是研究之第一步，劃定出祭祀圈範圍之後，應該進行後續之社會、政治、經濟等等因素之解釋。但是基於種種學術因素許嘉明、施振民、林美蓉尚未繼續第二步研究之前，竟蔚為風潮，讓台灣其他學者或學生爭相努力去各地田野畫出大大小小之祭祀圈。此亦筆者前述祭祀圈之發展是一個始料未及的結果，一個歪打正著的結果。誠如廟方工作人員指出，以前學界來問廟之祭祀圈，逼得他們不得不有個祭祀圈。現在爭相來問神聖與世俗之分界，或何謂神聖空間，又逼得他們不得不在儀式現場作某種區隔。

祭祀圈一詞自岡田謙以來經過許多學者之努力，已經有了太多附加價值，它包括有「村廟轄區」、「村廟組織」、「廟會範圍」、「地方祭祀範圍」、「民間權威」、「民間象徵」等等由具體到抽象不同層次之指稱，幾乎成為不可取代的一個時髦流行名詞。凡是作台

灣鄉村的民間信仰者，言不稱祭祀圈調查，不成其為田野調查者。雖然意識到其限制或可能造成之誤解，但是尚未有取代之詞彙出現。甚至嚴重地說的話，成為調查者偷懶之藉口。似乎民間信仰之研究就只要問出村廟之丁口錢範圍即完成調查。殊不知問出丁口錢範圍才是調查之開始，還需追尋此一丁口錢範圍背後的諸種社會史因素，才是研究之核心。

參考西洋學者、日本學者及中國大陸學者相關研究成果，台灣學者不應再沾沾自喜滿足現狀，或故步自封。不應再停留於劃圈圈之初步工作，應該廣化並深化研究目標。本文僅是拋磚引玉地提出幾個參考著作與思考點，並未窮盡所有未來發展之可能性。然而，無論如何台灣民間信仰研究應該進入一個筆者暫稱之為『後祭祀圈理論』之研究時期，才能在國際學界有較量之本錢。『後祭祀圈理論』之『後』表達的不只是時間上的晚於祭祀圈，而更有批判、超越、揚棄的意涵。中央研究院民族學研究所在 2001 年 10 月舉行的「人類學與漢人宗教研究」學術研討會上，筆者此文經過熱烈討論之後，與會學者認為祭祀圈有其研究意義，揚棄祭祀圈名稱，是為了讓社區宗教祭祀研究回歸其本土性質，勿套用日本村落性質而囫圇吞棗，以期在未來有更好更確實之發展。尤其在祭祀組織異於血緣親屬組織、或市場交易組織，而有其依照信仰與儀式凝聚人群之特性。未來之努力應該是在反省之後如何再次出發，以及探討那個層面，或那個切入點加入政治經濟等因素的問題。因此，「後祭祀圈」理論目前雖然尚待細部建構，卻也標示與會學者們的一個共識與目標。尤其是人類學的保守心態，堅持傳統社區或宗教的研究才能呈現文化深層結構，如今面臨現代化之後的宗教變遷，在都市化人口平均多於鄉村人口的宗教信仰型態之下，不只祭祀圈解體，舊有寺廟無法維持紛紛尋求生存之道的情況之下，「後祭祀圈研究」的時代已經悄然降臨，只是學者尚未準備妥當而已。

而在與其他學科合作宗教研究時，筆者以為人類學家作漢人宗教研究時應該有一個心態，一個可以容納「中間學問」的空間。所謂的中間學問是指介於基層的田野地點收集到的資料與高層的人類學理論之間，可以有一些補充學問，幫助人類學家更能掌握漢人宗教。此些補充性質的中間學問可以加強，也可以加深人類學家對漢人宗教的理解。此些中間學問包括來自宗教學(宗教信仰哲學體系)、歷史學(宗教發展史、教團史、教派史)⁴、文學(宗教文學、科儀抄本)⁵、社會學(世俗化理論)、人文地理學(區域研究)⁶、民

⁴ 李國祈、尹章義、溫鎮華等從史學角度探討區域史或社區史之研究，對理解社區有很大助益。江燦騰的佛教教團史研究對台灣佛教史之耙梳與整理貢獻良多。

⁵ 早期的劉枝萬，近期的李豐楙與他的學生在台灣道教方面的貢獻最大。而鄭志明與其學生則在新興宗教方面著力甚厚。

⁶ 長期以來，施添福、潘朝陽及其學生們在台灣各地的人文空間區域研究，可提供人類學家對各地區人文歷史生態之理解。

俗學(宗教戲曲、建築)等等。也包括注意到一些非鄉村社區的樣本，諸如新興宗教、都市宗教。也包括其他族群樣本，如漢化的平埔族宗教、原住民宗教對漢人宗教的影響等。方法上除了田野調查法，一些文獻(地方志、古文契書、公牘)解讀方法也很重要。總之，漢人宗教是複雜宗教現象，人類學家應該在謹守人類學訓練之餘，行有餘力多方參考其他學科之著作成果。

十、後 記

在民族所的「漢人研究群」的例行研討會上，眾人齊議，要為台灣的漢人研究再次開展出一個共同的研究方向與議題。未來的方向應該建立在對以往研究成果之仔細研讀與反省的基礎之上。濁大計劃的研究開始了台灣人類學系統性地對漢人社會作研究，宗教當然是其中不可缺少之一面向。然而 Freedman 的宗族模式，Skinner 的市場模式，以及岡田謙的祭祀圈模式均有其長處與短處。如何開創一個未來的研究方向？當時大家並未有一個共識或結論。他山之石，可以攻錯。西洋人類學家的近期研究，與中國大陸新起人類學家之社區研究均可以提供我們找尋方向時的著力點。西洋人類學家近期研究著重在視宗教為文化象徵之體現與實踐，而中國新秀人類學家則將宗族、市場、祭祀圈三個模式互相套用，漂亮地重建地區社會史，也符合人類學宗旨地解析了中國大陸復振的宗教現象。這給予了台灣人類學作漢人宗教研究時一個醍醐灌頂的參考。尤其面臨台灣的宗教學、與其他學科相繼推出精彩之研究成果之挑戰，人類學是否還能在台灣宗教研究上有領導作用？

基於此一危機感，民族所文化組因而召開了 2001 年 10 月 26-27 日兩天的研討會「人類學與漢人宗教研究」。邀請來自社會學、文學、歷史學、宗教學等學科中，從事台灣漢人宗教研究的一流學者撰稿。希望在各個學科互相對話與激盪之下，能給人類學的漢人宗教研究一個反省與再出發的契機。會中學者如李豐楙、江燦騰、鄭志明等對人類學愛之深責之切，激烈發言，引起學科之間作更清楚之辯護、釐清與分工，而會後在人類學學科內部也震盪出不小的漣漪。大體上，這些學者認為：1、人類學向來以民間信仰涵蓋其他宗教(如道教等)，而忽略民間信仰與其他宗教之間的貞定區別，究竟其區別是本質上的差異，或組織上有異，或學科差異造成認定上之差異？2、方法學上，人類學家做宗教田野調查時，是否具備信徒或宗教圈內人之身分，會給調查者帶來利害相參之兩難困境。3、人類學在處理或面對國際理論與地方資料文獻時如何能不偏頗。4、人類學如何兼顧傳統社區信仰與都市宗教或新興宗教之研究。5、人類學如何因應台灣社會的宗教實務上的需要(如殯儀館人才訓練)等等。當然人類學內部也有反省之聲，例如呼籲同行注意宗教災難的解釋問題，以及促請研究漢人宗教者多多與少數民族宗教研究同仁溝通互

動等等。

引用書目

三尾裕子(木內裕子)

- 1997 〈廟—信仰與社交的中心—民間信仰〉,笠原政治、植野弘子編《台灣讀本》,頁 294-304。台北:前衛。

木內裕子

- 1987 〈廟宇活動與地方社區:以屏東縣琉球鄉漁民社會為例〉,《思與言》25(3): 257-272。

王世慶

- 1972 〈民間信仰在不同祖籍移民的鄉村之歷史〉,《台灣文獻》23(3): 1-38。

王銘銘

- 1997 a 〈村落視野中的家族、國家與社會——福建美法村的社區史〉王銘銘、王斯福等主編《鄉土社會的秩序、公正與權威》,北京:中國政法大學,頁 20-127。
1997 b 〈民間權威、生活史與群體動力〉王銘銘等主編《鄉土社會的秩序、公正與權威》,北京:中國法政大學,頁 258-332。
1999 〈危亡與超生:1896 年中國東南沿海的超渡儀式〉《中央研究院民族學研究所集刊》87,南港,頁 169-206。
2000 〈靈驗的“遺產”——圍繞一個村神及其儀式的考察〉郭于華主編《儀式與社會變遷》,北京:社會科學,頁 11-56。

王銘銘、王斯福 編

- 1997 《鄉土社會的秩序、公正與權威》,北京:中國政法大學。

王崧興

- 1973 〈濁大流域的民族學研究〉《中央研究院民族學研究所集刊》36,南港,頁 1-10。
1991 〈台灣漢人社會研究的反思〉《國立台灣大學考古人類學刊》47: 1-11,台北:台大人類學系。

田仲一成 著 錢杭譯

- 1985 《中國的宗族與戲劇》上海:古籍出版社。

石奕龍

- 1994 〈晉江石圳村的神鬼信仰〉《中國社會經濟史研究》2,頁 86-91。

李國祈

- 1978 〈清代台灣社會的轉型〉王曾才編《台灣史研討會記錄》。

李國慶

- 1999 《日本農村的社會變遷》北京：中國社會科學出版社。

岡田謙著，陳乃堯譯

- 1960 〈台灣北部村落之祭祀範圍〉《台北文物》9(4)，頁 14-29。

林美容

- 1986 〈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，南港，頁 53-114。

- 1988 〈由祭祀圈到信仰圈——台灣民間社會的地域構成與發展〉張炎憲主編《中國海洋發展史論文集第三輯》，南港：中研院三民所，頁 95-126。

- 1988 〈由地理與年籤來看台灣漢人村庄的命運共同體〉《台灣風物》38(4): 123-143。

- 1989 〈彰化媽祖的信仰圈〉《中央研究院民族學研究所集刊》68，南港，頁 41-104。

- 1995 〈從南部地區的「巖仔」來看台灣民間佛教〉《思與言》33(2): 1-40。

林美容、許谷鳴

- 2001 〈關渡媽祖的信仰圈〉發表於雲林朝天宮「媽祖信仰與現代社會」國際學術會議。

林瑋嬪

- 1990 〈人觀、空間實踐與治病儀式〉《考古人類學刊》56，台北：台大人類學系，頁 44-76。

周大鳴

- 2000 〈傳統的斷裂與復興：鳳凰村信仰與儀式的個案研究〉郭于華主編《儀式與社會變遷》，北京：社會科學，頁 219-253。

施振民

- 1973 〈祭祀圈與社會組織〉《中央研究院民族學研究所集刊》36，南港，頁 191-206。

徐雨村

- 1996 〈宗族與宗教組織原則的轉換與並存：以雲林六房天上聖母祭祀組織為例〉《思與言》34(2): 175-198。

麻國慶

- 1999 《家與中國社會結構》北京：文物出版社。

陳春聲

- 1993 〈從《游火帝歌》看清代樟林社會〉《潮學研究》，廣東：汕頭大學出版社，頁 79-111。

許嘉明

- 1973 〈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，南港，頁 165-190。

張珣

- 1993 〈台灣漢人收驚儀式與魂魄觀〉黃應貴主編《人觀、意義與社會》，南港：中研院民族所，頁 207-232。
- 1996 〈光復後台灣人類學漢人宗教研究之回顧〉《中央研究院民族學研究所》81，南港，頁 163-215。
- 1997 〈百年來台灣漢人宗教研究的人類學回顧〉黃富三等編《台灣史研究一百年：回顧與研究》，南港：中研院台灣史研究所籌備處，頁 215-255。

麥斯基爾(著)，王淑琿譯

- 1986 《霧峰林家——台灣拓荒之家，1729-1895》，台北：文鏡。

楊彥杰 編

- 1997 《閩西的城鄉廟會與村落文化》，福建：國際客家學會。
- 2000 《閩西北的民俗宗教與社會》，福建：國際客家學會。

溫振華

- 1980 〈清代一個台灣鄉村宗教組織的演變〉《史聯雜誌》1：91-107。

葉春榮

- 1995 〈風水與空間——一個台灣農村的考察〉黃應貴編《空間、力與社會》，南港：中研院民族所，頁 317-350。

旗田巍

- 1973 《中國村落と共同體理論》，東京：岩波書局。

蔡淵絜

- 2001 〈雲林地區媽祖信仰的發展〉，發表於雲林朝天宮「媽祖信仰與現代社會國際學術會議」論文。(未出版)

鄭振滿

- 1989 〈明清福建的里甲戶籍與家族組織〉《中國社會經濟史研究》2，頁 38-44。
- 1992 《明清福建家族組織與社會變遷》，湖南：教育出版社。
- 1997 〈神廟祭典與社區空間秩序：莆田江口平原的例證〉王斯福等主編《鄉土社會的秩序、公正與權威》，北京：中國法政大學，頁 171-204。

劉鐵梁

- 2000 〈村落廟會的傳統及其調整：范庄龍牌會與其他幾個村落廟會的比較〉郭于華主編《儀式與社會變遷》，北京：社會科學，頁 254-309。

劉鐵梁、趙炳祥

- 1997 〈聯村組織與社區儀式活動：河北省井涇縣的調查〉王斯福等主編《鄉土社會的秩序、公正與權威》，北京：中國法政大學，頁 205-257。

劉曉春

- 2000 〈區域信仰——儀式中心的變遷：一個贛南客家鄉鎮的考察〉郭于華主編《儀式與社會變遷》，北京：社會科學，頁 168-218。

劉永華

- 1994 〈文化傳統的創造與社區的變遷〉《中國社會經濟史研究》3，頁 57-69。

蕭鳳霞

- 1990 〈文化活動與區域社會經濟的發展——關於中山小欖菊花會的考察〉《中國社會經濟史研究》4，頁 51-56。

魏捷茲

- 1996 〈澎湖群島的村廟『公司』與人觀〉《台灣與福建社會文化研究論文集(三)》南港：中研院民族所，頁 221-242。

羅一星

- 1992 〈明清佛山北帝崇拜的建構與發展〉《中國社會經濟研究史》4，頁 52-56。

羅紅光

- 1997 〈權力與權威：黑龍潭的符號體系與政治評論〉王斯福等主編《鄉土社會的秩序、公正與權威》，北京：中國法政大學，頁 333-388。

Ahern, Emily

- 1981 *Chinese Ritual and Politics*. London: Cambridge University Press.

Duara, Prasenjit

- 1988 *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1990-1942*. Stanford University Press. (江蘇人民出版社有王福明中譯本)

Feuchtwang, Stephan

- 1974 City Temples in Taipei under Three Regimes, in M Elvin and G. W. Skinner eds. *The Chinese City between Two Worlds*, pp263-302. Stanford: Stanford university Press.
- 1977 School Temple and City God, in G.W. Skinner ed. *The City in Late Imperial China*, pp581-608. Stanford: Stanford University Press.
- 1992 *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*. London: Routledge.

Sangren, Steven

1987 *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford: Stanford University Press.

2001 American Anthropology and the Study of Mazu Worship, paper presented at the 「International Conference of Mazu cult and Modern Society」, Chau-tian Temple, Yunlin, Taiwan.

Siu, F. Helen

1989 *Agents and Victims in South China*. Yale university,

Ter Haar, Barend J.

1995 Local Society and the Organization of Cults in Early Modern China: a Preliminary Study, *Studies in Central & East Asian Religions* 8: 1-43.

Wang, Mingming

1995 Place, Administration, and Territorial Cults in Late Imperial China: a Case Study from South Fujian, *Late Imperial China* 16(1): 33-78.

附錄一：

「人類學與漢人宗教研究」研討會

會議緣起

在台灣漢人宗教研究上，人類學家起步最早。早自日據時期，日本人類學家與民族學家即有著述。光復後，歐美人類學家限於大陸的封閉，無法進入研究，紛紛來台灣作田野調查。此外，台灣本土人類學家也相繼加入研究行列。因此，在台灣漢人宗教研究上，人類學家一直持續在做，並且是最有成績的。

1987 年台灣解嚴後，新興宗教團體與外來宗教團體如雨後春筍般陸續成立，傳統宗教的信徒志願社團也蓬勃發展。農村的社區宗教沒有消失，都市的宗教與信徒組織迅速增長擴張。這些新興或外來宗教組織的數目與現象不但早已超過人類學研究範圍，也非人類學界的人力所能負荷。加上解嚴後宗教與社會的關係越形複雜，宗教與犯罪，宗教與社會亂象，宗教與企業經營等等現象的出現，更使其他學科紛紛加入研究行列。今日，人類學在台灣漢人宗教研究上，只是諸多研究科目中之一。此時，實應對人類學學科內之研究有一整理與檢討。

宗教研究對人類學有何意義？人類學家為何要研究宗教？在瞭解社會文化現象上，宗教為甚麼有意義，有甚麼意義？在台灣漢人宗教研究上，人類學的研究角度與方法有何特殊性質與貢獻？人類學有何異於其他學科？人類學所得的知識是什麼知識？在面對其他學科學者之質疑與挑戰時，人類學家如何解釋與辯護其研究立場與觀點？人類學學科的發展有分歧有流支，每個人對人類學的定義不盡相同，不可否認地，會影響研究者處理問題時之方式也不同。人類學家不處理宗教現象的歷史時間流變，不處理宗教的文字科儀考證，不處理宗教哲理的建構，不處理神學教義思辨，那麼，人類學家的專長是甚麼？人類學家不只是報導宗教活動現場，不只是記錄宗教民俗曲藝，但是人類學家要處理的是哪一層面的問題？我們如何傳承與評價 60 年代到 80 年代人類學處理的宗族與宗教、或祭祀圈的問題？對我們今日的研究有何啟發？

其次，在台灣，人類學研究宗教不只是針對漢人，原住民或其他族群的宗教研究也有相當長足之發展。在研究漢人與原住民或其他族群宗教時有何異同？有否可互相發揮借鏡之處？人類學的宗教理論，對漢人宗教與對原住民或其他族群宗教研究，可起相同之作用嗎？複雜社會的制度宗教與部落社會的非制度宗教可以用相同的架構或解釋模型

嗎？若可以，在甚麼層面可以？若不可以，在甚麼層面不可以？當研究者也是宗教實踐者時，研究理性與實踐理性如何劃分？要否劃分？可否劃分？

諸如此類的問題，均想邀請在此方面有研究之學者進行溝通與對話，這不但將有助於人類學家面對其他學科學者時凸顯其立場與定位，也有助於未來人類學對台灣宗教研究之貢獻。

附錄二：

在「人類學與漢人宗教研究」研討會最後一節的綜合討論中，筆者為了說明何謂「中間學問」特別製作了一張投影片。而在 2002 年 3 月 6 日政治大學宗教所「研究方法與實習指導」課上，討論筆者本文時，學生對此一投影片的文字說明有興趣，認為可以加深對「中間學問」之討論，也有益於學科之間的互動，因此特於此增列成附錄二。通常人類學教科書中會教導學生進入一個村落或部落做田野調查，接著回來學術單位分析或解釋田野收集的資料時，就跳躍到高層次的全球的世界層面的大理論，例如在結構理論時代的「宗教作為社會結構之運作機制」，或現今象徵理論時代的「宗教作為文化象徵與文化權威」。從底層的村落到高層的理論之間，中間的銜接似乎從不成問題，似乎假設每個學生都是無師自通，可以自行處理資料與理論之間的思考問題。筆者多年經驗認為個人田野基層資料到高層理論之間的解讀或銜接需要很多「中間知識」，尤其在中國或是印度等等高度歷史文明的社會更是需要。中間學問可以因應研究者本人之特長或興趣而增減，以「人類學與漢人宗教研究」研討會中宣讀的十篇論文作例子，可以分別將之納入中間知識的不同細目，提供一個做漢人宗教研究的人類學家參考。

高層的理論：宗教作為社會結構之運作機制
宗教作為文化象徵與文化權威

中間理論---後祭祀圈理論（張珣論文）

世俗化理論（郭文般論文）

反思理論（陳美華論文）

中間知識---宗教發展史（江燦騰論文）

宗教哲學體系（鄭志明論文）

宗教教團與傳承（李豐楙論文）

氣功修練技術（顏學誠論文）

中間樣本---新興宗教（丁仁傑論文）

都市宗教（盧蕙馨論文）

平埔漢人宗教（葉春榮論文）

中間方法---抽樣問卷調查

文獻解讀

官方統計資料查閱法

基層的村落或部落田野調查

A retrospective of the Scholarship on *ji-shi-chuan* Theory and an Introduction to “de-territorialism”

Hsun Chang

ABSTRACT

The history of the study of Han Chinese religion in Taiwan by ethnologists can be dated back to the Japanese Occupation (1895-1945). The main theory developed by Japanese ethnologists was *ji-shi-chuan* (theory of religious sphere, or territorial cult). Since 1970, Chinese anthropologists in Taiwan have continued to use this theory and have conducted many research projects on Taiwanese folk religion in light of it. Although structuralism, symbolism, and practice theory have also been used to understand Taiwanese religion, in Taiwan, *ji-shi-chuan* still dominates. The main idea of *ji-shi-chuan* is that one may understand village social structure through understanding its territorial cult. For example, membership in the cult is used to identify village membership. Thus, cult organization is understood and explained as a social organization rather than as a religious organization.

This paper investigates the history of the *ji-shi-chuan* theory. It describes the formation of the theory, analyzes its advantages and disadvantages, and points out the distortions involved in applying a Japanese model to Taiwanese society. Finally, it introduces new approaches by Chinese (from mainland China) and Western anthropologists, concluding that there is a new emphasis on aspects of

Chinese social structure and religion that are not explained by the village territorial cult, a trend in scholarship that may be called de-territorialism.

Key words: religious sphere, de-territorialism, territorial cult, urban religion.