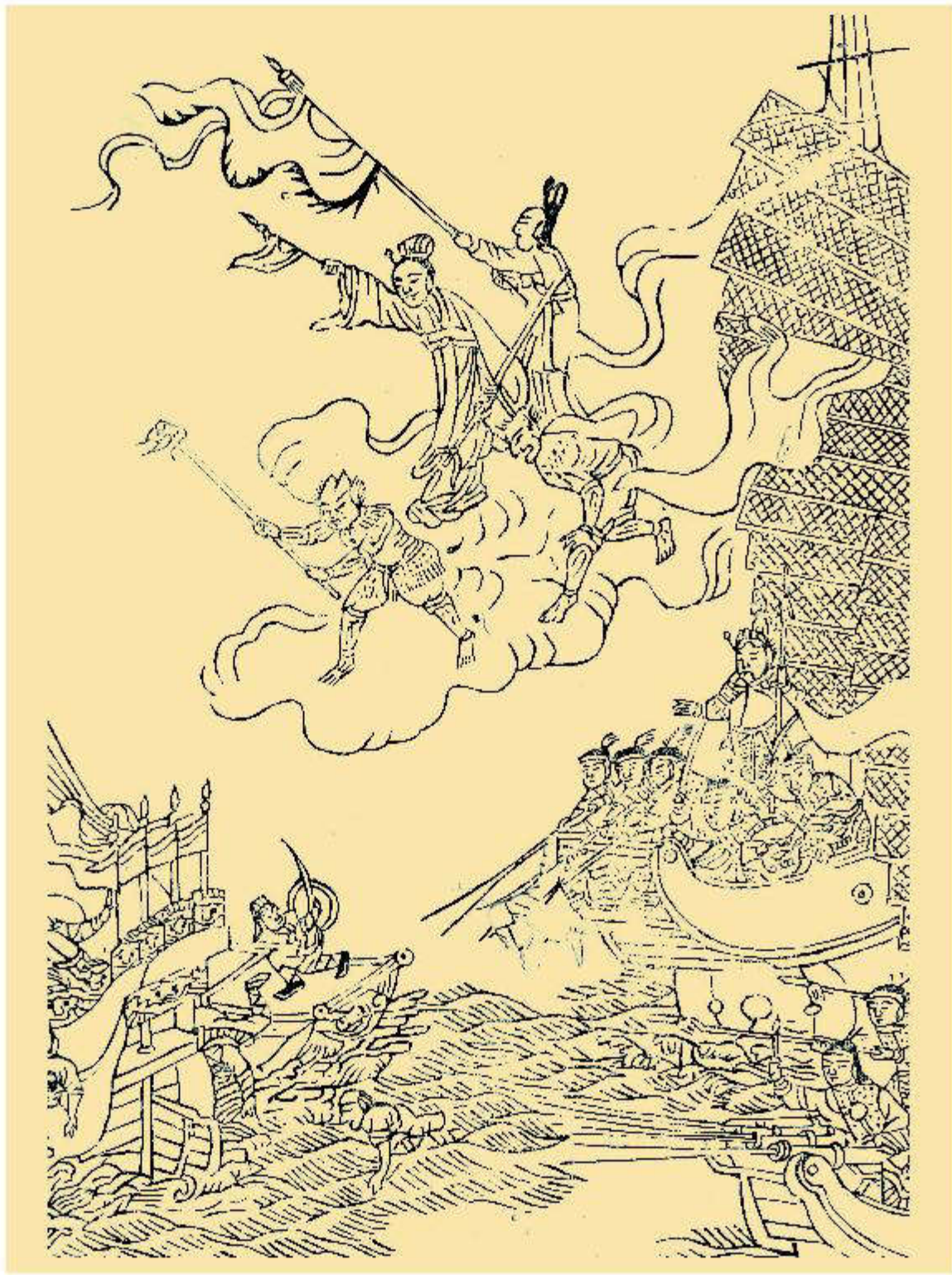
媽祖・
信仰的追尋（續編）



張珣自選集

博揚文化

媽祖・信仰的追尋

張珣自選集

博揚文化

自 序

本書收集有我對台中縣大甲鎮鎮瀾宮媽祖信仰與其進香儀式的研究，陸陸續續在不同雜誌與期刊發表過的多篇文章。由於媽祖信仰在台灣社會的興盛程度有增無減，加上學界對媽祖信仰的研究也頻增議題，讀者的需求源源不絕，出版界朋友建議我將散佈多處的單篇文章集結成書，方便讓大家參考與閱讀。

其次，以往媽祖研究多數偏重在歷史考證，然而現代年輕讀者喜歡社會現象面的理解，尤其是將媽祖信仰放在現代社會脈絡之下，而不是老一輩人口中的歷史傳說。人類學家把在儀式現場的觀察與訪問記錄下來，佐以學理分析，讓讀者理解媽祖信仰與整個大社會的政治經濟互相扣連，與台灣社會的變遷息息相關。讀者可以感受到這是一個活生生的信仰，牽動著多少信徒的實際生活與情感。

第三，社會科學雖然在研究台灣民間信仰上也有好一段時日了，但是多數也是描述與紀錄，或是轉用國外理論來解釋。筆者同意社會科學需要本土化，學界也需要發展本土理論。而本土理論的發展與其重新開始，不如借力使力，在國外的理論基礎或經驗基礎之上，從觀念、方法、觀點、模型、到理論，以本土現象與材料來驗證，從逐步修正當中建立本土理論。因此，本書採取與國外理論對話的方式，目的是拋磚引玉，嘗試建立本土宗教理論。

本書分成兩部分，第一部份是關於媽祖研究的文章，共有七章。第一章是作者細數媽祖研究的學思歷程，以及經過一、二十年來針對媽祖信仰所做的的相關議題，以給接著下來的幾篇文章一個開導性的說明。第二章是針對媽祖進香儀式到了目的地，原本一路走來水乳交融的香客之間，難免因著

世俗的貧富權貴差距，而在新港奉天宮舉行的祝壽大典上，有不同待遇出現。說明了神聖不能離開世俗而存在，神聖與世俗不是二分對立的。

第三章說明進香的時間經驗與一般生活中的時間經驗有所不同，如果加以細分，還可以有不同層次的時間經驗。其中最重要的是一種系譜式的尊卑長幼的時間順序，是媽祖進香呈現出來的特色。第四章說明有了湄州媽祖的加持，大甲媽祖可以擴大祂的轄區保佑範圍。第五章討論台灣島內移民頻繁，然而信徒與家鄉神明之間具有一種無形聯帶，是一種傳統人觀與土地關係的表現，進香可以實現移民對家鄉的認同。第六章深入探究進香儀式不可缺少的物質，香與香火的象徵意涵，也是民間進香與國外朝聖之最大差別。第七章預估台灣媽祖信仰透露了未來媽祖文化的新趨勢，尤其是表現在民主與環保兩個重點上。

第二部分是關於台灣漢人民間信仰的研究，共有三章。第八章是一篇文獻回顧的大型文章，一個領域的研究需要定期進行文獻回顧與評述的工作，提供該領域學人參考，一方面替既有的研究定位，一方面展望將來應該走的方向，當然難免受到筆者個人學養之侷限，但是可以鼓勵其他學者也進行相同的工作，以便互相發揮。

第九章是在上一章的基礎之上，繼續扣緊台灣民間信仰研究中的標竿成果，「祭祀圈模型」做一個完整的回顧，從日人岡田謙的發明，到林美容的發揚，在1980年代之後，帶來台灣民間信仰研究的全盛期。然而台灣社會變遷快速瓦解了傳統的祭祀圈組織，將來學界需要一個新的解釋模型以便說明新的宗教現象。

第十章是首次出版的文章，曾於2007年9月30日在中央研究院民族學研究所主辦的「宗教、動物與環境：台灣放生現象研究國際學術研討會」發表。殺豬祭祀乃至殺豬公競賽在台灣的人類學研究中已經有所討論，也並非台灣獨有的現象。但是人權有宗教信仰自由，在近年動物保護法通過之後，出現兩難情況，如何能不抵觸動物權呢？需要思考一個

兩全其美的解套方案。這個牽涉到台灣社會變遷與宗教儀式變遷的問題，極具學術意義。

第十一章是本書二版印刷時，增添加入的文章。1980年代末期，兩岸開始進行文化與宗教交流，筆者撰文「媽祖信仰在兩岸宗教交流中表現的特色」參加了由行政院大陸委員會策劃，靈鷲山般若文教基金會與國際佛學研究中心主辦的第二次「兩岸宗教現況與展望」學術研討會，會後的論文由台北學生書局於1992年出版。該文乃是針對1987年底大甲鎮瀾宮偷跑到湄州進香的活動作一番紀錄與分析，是當時台灣學界首篇探討兩岸媽祖信仰交流的文章。

回首來時路，自從大二暑假開始接觸民間信仰的田野調查，至今已經過了三十年了。一頭栽入媽祖研究也已經過了三分之一甲子，花白的頭髮提醒我不再年輕，不但身體不允許我，自己所從事的研究、教書與行政工作也不允許我再跟隨媽祖的腳步進香八天了。如此一想，特別懷念起當初心無旁騖的進香日子，還有獨自騎著腳踏車在大安鄉海邊訪問的時光。

上述文章能夠以自選集面貌出版，感謝博揚出版社以及好友王見川的介紹。為了以新書形式出版，筆者將上述文章重新編輯，增添照片，將每篇文章末尾的參考書目統一集中到全書末尾，並且將許多出版資料更新，這一工作多虧助理林瑜霏幫忙。在短短一年內能夠進行本書二版的印刷，則要感謝博揚出版社老闆楊蓮福博士的幫忙。

2009年10月26日於台北南港

本書目錄

我的學思歷程 XI
照片 XX

第一章　台灣媽祖研究新思維

第一節　中國宗教的組織特性 3
第二節　媽祖信仰內的親屬邏輯 8
第三節　海內外媽祖信仰 14
第四節　基本文化分類概念 15
第五節　族群接觸與宗教變遷 19
第六節　媽祖信仰與現代社會 21
第七節　移民與社區研究的反省 24
第八節　儀式的力量 28
第九節　小結 31

第二章　神聖空間的創造：進香儀式的空間觀

第一節　大甲進香的物理時間和空間 35
第二節　神聖空間的進入與離開 43
第三節　被分割的儀式空間 48
第四節　階層化的進香團體 55
第五節　階層化的空間 65

第三章　神聖時間的識別：進香儀式的時間觀

第一節　不同類別的時間 74
第二節　媽祖廟的制度時間 76
第三節　「事件時間」vs.「鐘錶時間」 84
第四節　媽祖系譜權威的建構 89
第五節　進香旅程內的靜止時間 104
第六節　神聖時間——一個「無分別」的時間 110

第七節　小結　117

第四章　大甲媽祖轄區的變遷與轉型：湄州進香的震撼

第一節　鎮瀾宮信徒範圍及其演變　123
第二節　廟方行政組織之轉型與轄區的演變　134
第三節　移民團體帶來的儀式改變與外地資源　140
第四節　以儀式重新界定其信徒範圍　147
第五節　小結　154

第五章　來自原鄉的保佑：移民對大甲的社區觀

第一節　「社區研究」是甚麼？　158
第二節　大甲「社區」的意義　166
第三節　基隆移民對大甲的社區觀　173
第四節　台北移民對大甲的社區觀　180
第五節　進香研究給社區研究的啟示　187
第六節　結論　192

第六章　香火傳承：進香儀式的核心價值

第一節　香的作用　198
第二節　香的使用與歷史　201
第三節　香鋪與合香的製作　206
第四節　香火、香灰與香爐的崇拜與文化意涵　214
第五節　香火與靈力的關係　228
第六節　結論　235

第七章　民主與環保：台灣媽祖文化新趨勢

第一節　熱衷於前往湄洲謁祖進香　240
第二節　熱衷於競爭系譜上排行的大小　242
第三節　熱衷於建立媽祖廟之間的網絡　244
第四節　與現代傳播媒體合作　246

第五節　社區運動的象徵領袖　248
第六節　進而挑戰到政府的政策　252
第七節　小結　253

第八章　台灣民間信仰研究的人類學回顧

第一節　1895-1945：日據之前及日據時期　257
第二節　1945-1965：古代中國宗教研究　260
第三節　1965-1983：祖先崇拜研究與祭祀圈理論　272
第四節　1983-1993 ：進香與媽祖研究　285
第五節　1993 -1995：儀式研究　301
第六節　小結　306

第九章　打破圈圈：「祭祀圈」研究的反省

第一節　採用Skinner理論的作法　315
第二節　採用Freedman的宗族模型　317
第三節　祭祀圈研究的反省（一）　319
第四節　祭祀圈研究的反省（二）　325
第五節　祭祀圈研究的反省（三）　329
第六節　視民間宗教為文化象徵　337
第七節　儀式是一種以政治為目的的文化手段　340
第八節　小結　346
第九節　後記　350

第十章　殺豬公祭祀：信仰與動物權的迷思

第一節　殺豬祭祖與生態平衡　354
第二節　殺豬以保存傳統信仰達到族群認同　358
第三節　新埔義民廟神豬大賽　362
第四節　林口竹林山觀音寺殺豬公　367
第五節　動物權與動物法　370
第六節　小結　372

第十一章　媽祖信仰在兩岸宗教交流中表現的特色

第一節　以往媽祖信仰研究的回顧　376
第二節　媽祖進香活動研究之回顧　387
第三節　大甲媽祖進香活動中的擬親屬關係　390
第四節　湄洲進香活動的擬親屬關係　395
第五節　小結　397

總參考書目彙整　399
張珣著作目錄　455
本書索引　460

照片目次

照片1：1991年大甲鎮瀾宮在進香沿途預期經過之廟宇所貼之「香條」
照片2：鎮瀾宮進香隊伍最前方的「報馬仔」
照片3：鎮瀾宮進香隊伍的「開路鼓」
照片4：進香出發當晚在鎮瀾宮廟埕的誦經儀式
照片5：長途跋涉的進香隊伍，在都市與車陣並行。
照片6：進香隊伍在鄉間，依然井然有序。
照片7：沿途民家準備香案供品迎接大甲媽祖
照片8：媽祖大轎停駕讓沿途信徒「鑽轎腳」
照片9：西螺慈惠堂前往迎駕大甲媽祖
照片10：多日辛苦步行進香終於抵達北港大街
照片11：萬頭鑽動的香客企圖擠進朝天宮
照片12：新港奉天宮廟埕前面堆積的金紙
照片13：香擔
照片14：停駕休息的千里眼、順風耳
照片15：1995年陣頭表演

圖表目錄

圖片目錄

圖1：大甲鎮瀾宮媽祖進香路線圖 36
圖2：大甲鎮瀾宮媽祖進香路線與鐵公路線比較圖 37
圖3：奉天宮內供桌及各祭拜人員的位置圖 53
圖4：新港奉天宮內各參拜團體位置擴大圖 54
圖5：神聖時間與世俗時間 76
圖6：Leach世俗與神聖時間的轉換 104
圖7：1970年代之前進香信徒來源地區 131
圖8：1970年代之後主要進香信徒來源區 132

表格目錄

表1：大甲鎮瀾宮媽祖民國八十三年（1994）遶境進香行程表 38
表2：大甲鎮瀾宮媽祖民國八十年（1991）遶境進香路線時間預定表 39
表3：大甲鎮瀾宮年中行事 77
表4：北港朝天宮年中行事 78
表5：1997年白沙屯拱天宮媽祖進香日期表 85
表6：大甲鎮瀾宮民國59年爐主頭家 127
表7：大甲鎮瀾宮民國63年爐主頭家 128
表8：1935年中部大地震災情統計 133
表9：后里鄉寺廟調查表 135
表10：鎮瀾宮董監事名額與地區分佈 137
表11：鎮瀾宮1983年~ 2009年搶香團體 144
表12：清代本部十八省、東三省、回疆媽祖廟數目表 378
表13：臺灣不同時期媽祖廟數目表 378

我的學思歷程

一、1974-1981在台灣大學學習人類學

高中畢業考大學那年，大哥幫我看榜回來，告訴我說：「你考上台灣大學考古人類學系」之後，不發一語地走進屋內。我繼續之前的拖地工作，心裡想著，「考古」？大概免不了要挖掘廢墟吧？「人類學」？又是什麼呢？大一結束之前，同學們紛紛申請轉系他去，我曾經動過念頭想轉去歷史系，卻沒付諸行動，錯過轉系時間，就此留在人類學系繼續讀。

筆者來自一個城市家庭，對於台灣傳統的文化習俗甚少接觸。父親很少提及他小時候在廣東省潮州鄉下的廟會或信仰，母親反而經常應我的要求，回憶澎湖的童養媳風俗，食物的冷熱屬性分類，年節食物年糕粽子的準備過程，床母七娘媽等婦幼女神的崇拜，養育小孩的草藥偏方等等，甚至閩南族群與客家族群的對立械鬥都是從母親口中知道的，讓我完成文化人類學課程一篇篇的學期報告。因為母親的關係讓我覺得人類學比考古學有趣多了。大三選田野實習課時，我沒選考古田野而選了文化田野。那一年的文化田野，師生大隊人馬開拔到台東縣卑南鄉卑南村，主題是社會變遷與青少年適應之類的，當然也看到卑南女巫師以檳榔和陶珠做巫術，令我印象深刻。

整個大學四年我的班導師都是李亦園教授，他開的課程我都修了，包括「東南亞民族誌」，「應用人類學」，「原始宗教」等。其中「原始宗教」課程座無虛席，有許多外系學生選修，大家互相

腦力激盪，激發了我對宗教研究的興趣與求知慾。當時對印度宗教最好奇，因為我參加了佛學社團「晨曦社」，跟著社團學長研讀佛教經典，勤跑寺院學習打坐參禪，到高雄佛光山打佛七，在台南開元寺皈依等等。可是佛教不准信徒閱讀比丘戒或比丘尼戒，而梵文或巴利文也尚無人授課，諸多限制之下，對印度宗教的興趣不了了之，未曾進入我的研究範圍內。

考上研究所等待開學的暑假，恰好美國華盛頓大學的醫療人類學家Arthur Kleinman（凱博文）教授來台北進行為期一整年的研究計畫，需要幾個田野助理，李亦園教授推薦我去。我與一位護士搭配成組，在一家西醫診所與一處乩童神壇各蹲點幾個月，收集各四十位病人資料。這是我密集觀察台灣民間信仰的代言人—乩童，與其作法的原因與開始。當時除了在大安區基隆路聖皇宮蹲點之外，我們還參訪台北市各地的神壇，深深驚訝於台北市神壇之多，乩童法術花樣之多，以及最重要的，前來求診病人之多。

想要瞭解乩童為何可以治病，病人為何不求助於醫生而求助於乩童，是凱博文教授的研究重點。隨著計畫的結束，我的疑問反而更大。凱教授聚焦在醫療細節與過程，醫生與病人關係等，我則想從乩童與信徒的宗教信仰深入。神壇上擺滿了大大小小的神像，他們各有所司，信徒對他們也各有所求。這是一個活生生的宗教信仰，比印度宗教更值得研究吧？我對自己這樣說。加上母親的關係，我很想能對來自母方的一些神秘文化習俗多一些理解。

一般來說，台灣的人類學碩士論文比美國大學的碩士論文更專業，可能是因為在台灣，碩士畢業即可以在學校兼課，在美國的話，沒有博士學位是無法教書的。台灣的碩士論文怎麼專業呢？學校要求學生進行論文的田野調查。當時的田野調查還是以原住民田

野為正宗，原因是基於人類學要求「異文化」研究，以便有「文化比較」（cultural comparison）的分析觀點。幸好我跟隨的李亦園教授在1960年代即倡導漢人田野，對於我選擇乩童作為碩士論文主題不表反對。對於城市人來說，民間鄉下也算是「異文化」吧！那麼，接著還要選擇一個村落作為調查地點，而不能只是定點選擇一處神壇。正宗的田野調查不同於新聞記者，或報導文學，或口述歷史的作法。人類學的田野調查要求調查者需要具備對被調查的社會文化的「整體觀」（holistic view）。設定範圍是以一整個部落，或村落，或社區為調查對象，以便將乩童放在該村落整體民俗醫療的脈絡之下，將民俗醫療放在該村落整體的生活方式之下，觀察它們的作用與功能，分析它們之間如何銜接與扣連。

當時並沒有田野調查獎學金可以申請，要進行碩士論文調查各憑本事，如何打發交通費，住在田野地點一整年的生活費，撰寫論文時的生活費，論文的印刷費等等。例如學長當中陳其南先生是到蘭嶼教書，同時進行田野調查。衡量當時家中弟妹還小，父母同意讓我讀研究所，已經是萬幸了，我遂選擇了台北縣深坑鄉，每天往返做調查。一方面省去生活費，一方面可以繼續家教賺錢幫補家用。調查之便，也結識了當時台北縣省立醫院擔任巡迴醫療隊的護士們，隨著她們的醫療車，深入石碇小格頭等山區，瞭解了偏遠地區的醫療行為與醫療資源。當時台灣本土的民俗醫療（folk medicine）還未脫離政府取締的陰影，學界對世界各地的民族醫療（ethno-medicine）也所知不多。一畢業，即被聘請去位於內江街的台北護專(現為台北護理學院)開設醫療人類學的課程，提供當時大批前往阿拉伯國家工作的護士們一些異文化知識。

二、1981-1989在民族所擔任助理研究員

大約1980年開始，中研院進行一連串的五年擴充計畫，民族所進用許多新科碩士和博士，筆者得以獲聘為助理研究員，也與交往四年的男友結婚。1981至1989年，在民族所擔任助理研究員，日子乏善可陳，每天讀書。所方給我們幾個碩士級助理研究員的建議是，繼續出國深造，因為台灣人類學尚無博士班課程。

工作幾年對民俗醫療與民間信仰多了一些調查與認識之後，知道乩童等民俗醫療之所以奏效，完全依賴乩童與信徒背後共享的宗教信仰，宗教信仰成為瞭解民俗醫療的必備知識。加上民族所黃應貴先生苦口婆心地叮嚀我們幾個後進，謹記人類學學科的宗旨與目標。讓我決定了在中國（漢學）研究各方面都有完善師資與圖書設備的加州大學柏克萊校區為我的下一步深造學校，繼而在抉擇博士論文題目時，捨棄了民俗醫療而取了民間宗教。1989年夏天，飛到舊金山灣區的柏克萊，開始所謂的留學生活。

三、1989-1993寂寞的柏克萊日子

猶記訂購機票時，旅行社問我要到舊金山或洛杉磯？我還回答不出來。初次到美，果真是鄉巴佬一個。下了飛機，白花花的太陽，讓人感覺美國天空似乎比台灣潔白。一到校園，買了一個現在台灣稱為「貝果」的麵粉圈，乾啃，當然不知道裡面可以夾起司。拿國科會「資助攻讀博士學位」末代獎學金的錢，讓我不需要憂心材米油鹽，但是也被限定四年內必須拿到博士學位。時間壓力，讓我不曾離開學校到外地旅遊觀光。當然博士論文也不容許我悠哉悠

哉，為所欲為，必須是有把握的題目才行。加上外子在台灣教書，無法來美，我也必須盡早完成學位歸國。

那麼，民間信仰五花八門，筆者如何會以大甲進香為題呢？1980年代英國人類學的朝聖理論大師Victor Turner退休，轉到美國匹茲堡大學任教，李亦園教授也到該校訪問一年，回臺之後，在台大人類學系講授此一最新理論，同時也鼓勵學生運用到田野地點。正好大甲鎮瀾宮的步行進香活動開始受到媒體注意，廟方也想藉著媒體的報導來提高知名度。台大人類學系學生組團前往進香，當然也受到廟方的歡迎。筆者當時已經在民族所工作，對於這一新興理論與題目也相當有興趣。剛剛結束了李亦園教授的新竹宗教調查計畫，有一些空檔時間。正好接受台灣省政府文獻委員會委託，負責編纂《台灣省通志宗教篇》的瞿海源教授，想趁進香機會，增加對民間信仰的認識，便帶領筆者及另一位助理組團參加，也備受廟方的禮遇，得以進入北港朝天宮大殿，觀察整個謁祖割火的儀式。既然有完整的進香儀式資料，加上朝聖理論方興未艾，筆者徵得瞿海源教授同意，便以之為博士論文題目。接下來關於媽祖信仰研究的因緣，在正文第一章有補述，此處便不多言。

四、1993-2003全力衝刺的日子

回到台灣，1995年在中研院升等為副研究員，並開始在中興大學社會學系兼課，教「文化人類學」。1997年在台大人類學系兼課，教「醫療人類學」。2001年在政治大學宗教所兼課，教「宗教人類學」。研究院規定在外兼課一週時數不得超過四小時，所以辭掉中興大學，台大與政大則輪年開課。多數民族所的人員都要到大

學支援兼課，因為台灣的人類學家不多，不敷使用。至於對我個人來說，兼課的立即效益是可以挑選適合的助理。

人類學的田野調查方法除了要求「異文化」，「整體觀」之外，還要求「從一而終」，許多前輩大師都是一輩子在一個部落或族群深入研究，才能有經典式的著作問世。筆者沒想過要當大師，以為博士學位拿到手，不一定還有機會繼續在大甲調查吧？總要接受民族所委派的研究計畫吧？ 那時，除了參加了文哲所的道教專家李豐楙教授，與朱榮貴教授的「二十一世紀宗教」研究計畫，前往基隆市觀察心鏡堂的卜卦收驚，也參加了瞿海源教授的「社會變遷大調查」計畫，在全省各地抽樣訪問，更參加了張苙雲教授「偏遠地區醫療資源調查」計畫，前往花蓮縣的海端鄉與鳳林鎮等地收集資料。如果前前後後總計筆者參加過的研究計畫，大概全台灣都跑遍了，包括阿里山山上的鄒族，或澎湖，蘭嶼等外島也都去過了。但是沒想到這麼多個田調參訪地點，到最後還是大甲成為我的代表作所在地點。

這是冥冥中注定的嗎？仔細回想，大二那一年，我幫忙美國亞利桑納州立大學人類學博士生Ruth Gartell女士，在台北市古亭區進行博士論文田調。曾經與她跟隨古亭區土地公廟的春節進香團，前往全台各大廟拜拜「行春」。途中在某一宮廟停留時，我曾經深深被廟頂的剪黏吸引，駐足觀賞，幾乎到忘我境界。待與瞿海源參加第一次大甲進香時，看到鎮瀾宮的剪黏，竟然產生似曾相識，睽違已久的感覺。如果現在有人問我是否同一個剪黏，我也回答不上來，重點似乎不在那一個剪黏，而是鎮瀾宮給我有一個謎樣的感覺，讓我剪不斷，理還亂。

這一階段的研究工作除了民間信仰之外，我不忘情於民俗醫療，仍然利用機會觀察並且收集相關資料，例如收驚、栽花換斗等

民俗醫療。另外，由媽祖女神的研究也延伸出對女性的研究，在「婦女與醫療」，「婦女與宗教」等主題之下，也出版了多篇文章。而為了教書之便，也開始進行學術史回顧工作，把台灣百年來民間信仰研究的著作做一回顧與評述，也在不同主題之下進行文獻回顧評論工作。

五、2004-至今，靜觀自得的日子

就這樣的工作經驗，加上民族所前輩充分讓我們發揮，自由撰寫論文發表，而不限定或箝制我們的觀點，筆者對台灣民間信仰可以說是越做越有趣，也逐漸累積了一些想法。民間信仰雖然沒有神職人員，沒有經典，沒有教主，沒有教義，不符合宗教學對「宗教」的定義，但是民間信仰有廟宇，有行政人員（廟公、管理人、管理委員會、財團法人），需要執行儀式時可以聘請僧尼、道士、法師、乩童等神職人員來支援，有零散的經典（天上聖母經、陰騭文），有不成文的教義。民間信仰融合了儒、釋、道、巫四種成分，是一種與文化習俗密不可分的信仰。正因為民間信仰缺乏神職人員的整理，它反而可以滲透在歲時祭儀，生命禮俗，日常生活當中，讓人習焉不察。它與世界上多數民族的宗教信仰一樣，可以說就是一種生活方式，是該民族文化核心價值與倫理的表現。

在學界來說，民間信仰是廣義的道教，不同於狹義的道教，也不同於教派宗教（如慈惠堂，一貫道，鸞堂，齋教等等），雖然這三者多所共通，也常被混用，信徒之間更是可以出出入入，不分彼此。但是現今台灣宗教研究逐漸專業化，每一教派都有專門著作，近幾年「法教」更進一步從狹義道教中區分出來，「釋教」從佛教

中區分出來，正吸引著更多學生投入。筆者被問及「那麼，民間信仰不是萎縮，減少信徒了嗎？」，筆者樂觀地說：「民間信仰不在乎信徒人數，它的人口不曾增加也不曾減少，只要是舉香的人，他們的意識底層都是民間信仰。」

筆者也被問及「進香香客追求的是什麼？」，我的回答是，表面上說是福祿壽康寧，一般人現世企求的目標。因為媽祖幫他完成心願，金榜題名，當兵平安歸來，婚姻美滿，健康復原等等，所以來進香還願。其次，媽祖救父救兄，有功於社稷，香客是來學習媽祖忠孝的精神。再進一步地說，是信徒說的「隨（護送）媽祖回去拜父母」。照道理說，媽祖已經成神，地位高於其父母，為何需要拜父母呢？這也是筆者在內文中要深究「進香謁祖」含意的原因。筆者認為民間信仰含藏的文化價值是慎終追遠，飲水思源，及香火傳承的一種倫理價值。雖然追求他世解脫，生命救贖，成道成仙等目標，都受到民間信仰信徒的憧憬。但是民間信仰的儒家成分相當濃厚，甚至可以說是民間信仰的基調，是講求人道，人性的一種關懷，追求的是一般人都可以做得到的目標。一個凡人終其一生，如果可以成家立業，子孫滿堂，死後得以配享萬代香煙，就是完成做人的責任義務了。其他的「風調雨順，國泰民安」都是用來搭配讓人平安過一生，完成此一責任義務的。

2003年耶誕節獲知升等研究員通過，內心歡喜異常。學術工作是相當內斂禁欲的工作，不只是身體被關在研究室內，精神也無法放鬆，到了假日，腦袋裡還在運轉同一個問題。經常是食不知味，趕論文時更是六親不認。正是這「六親不認」提醒我，身處漢人社會關係之中。我也經常將研究院的人員與工作性質放在台灣漢人文化中觀察，這一群人某種程度上是脫離台灣社會的，不只是不信宗教，也不符合人情世故，美其名是「獨立自主的科學精神」。筆者

有時懷疑，社會科學理論要本土化，前提是否從業人員需要先面對自己？先從自己本土化？

筆者年輕時追求佛教教理的博大精深，追求人類學尊重各民族文化的客觀相對論，曾經想要海闊天空，不受拘束地過活。隨著年歲漸長，在民間信仰中摸索這麼多年，民間信仰也點點滴滴地進入我的人生觀中。進入中年，可以欣賞民間信仰的「一切不離於人情」，雖然「俗擱大碗」，卻不唱高調。而所謂的「尊重、客觀、相對」的修養境界，若非有自信心，與對自己理想的把握與堅持，是無法達到對對方的尊重。而要有自信，必須要先滿足自己的欲求，雖然這些欲求不是多高超，卻是一個人活著力量的來源。或許目前路未走到盡頭，將來唯有登上高峰，才會有脫離世俗的眼界吧。

照片1：1991年大甲鎮瀾宮在進香沿途預期經過之廟宇所貼之「香條」

照片2：鎮瀾宮進香隊伍最前方的「報馬仔」

照片3：鎮瀾宮進香隊伍的「開路鼓」

照片4：進香出發當晚在鎮瀾宮廟埕的誦經儀式

照片5：長途跋涉的進香隊伍，在都市與車陣並行。

照片6：進香隊伍在鄉間，依然井然有序

照片7：沿途民家準備香案供品迎接大甲媽祖

照片8：媽祖大轎停駕讓沿途信徒「鑽轎腳」

照片9：西螺慈惠堂前往迎駕大甲媽祖

照片10：多日辛苦步行進香終於抵達北港大街

照片11：萬頭鑽動的香客企圖擠進朝天宮

照片12：新港奉天宮廟埕前面堆積的金紙

照片13：香擔

照片14：停駕休息的千里眼、順風耳

照片15：1995年陣頭表演

第一章

台灣媽祖研究新思維

前　言

人類學家Gananath Obeyesekere對印度女神Pattini的研究專書The Cult of the Goddess Pattini（1984）一直是筆者案頭上奉為圭臬的一本著作。通過一位女神的研究，讀者可以窺探印度宗教以及文化的核心觀念與價值。媽祖是否也能反映中國文化與宗教體系的豐富意涵呢？由目前為止的研究報告來看，媽祖大概是中國眾神明中當之無愧的。如此說來，做媽祖研究的人士是幸運的，但也是責任沈重的。筆者多年來嘗試從各層面挖掘媽祖信仰的各種面貌，到目前為止仍未有十分的掌握。因而，本文僅是階段性地整理筆者截至目前為止的一些努力，做為未來工作的提醒。

我們知道以地區來分，媽祖有大甲媽祖、北港媽祖、新港媽祖等稱號。以功能來說，有太平媽祖（西螺福興宮）、反核媽祖（貢寮仁和宮）等稱呼。筆者乃創「文化媽祖」一詞，用來說明文化人類學家以研究文化的觀點來研究媽祖信仰。當然也可以用「媽祖與文化」一詞來表明媽祖研究與文化研究之間的密切關係。因此，新創之詞不無標新立異之嫌，但求給讀者一個深刻印象，希望媽祖信仰之研究，可以讓我們對華人文化有某一層面之理解。同理可推，也可以有「民俗媽祖」、「社會媽祖」、「心理媽祖」等用來區分民俗學家、社會學家或心理學家等對媽祖信仰之研究角度。當然必須學界對媽祖研究有了相當精細的分工，才能有如此微細之劃分，或許他日進香時，學界也可組團在不同名號下前往。

第一節　中國宗教的組織特性

筆者首次接觸媽祖信仰是1985年，參加瞿海源教授領隊的中央研究院民族學研究所「宗教研究計畫」小組前往大甲，隨同香客一起到北港進香。進香途中一直縈繞於懷的問題是，為何西洋學者一致認為中國人沒宗教信仰？認為中國人沒有宗教組織？如果他們是正確的，那麼眼前這些現象如何解釋？要解決這個問題，筆者以為首先要釐清何謂宗教？何謂宗教組織？基於人類學的訓練，筆者很快地可以從閱讀中瞭解西洋研究中國宗教開始於傳教士或旅行家的記載，因此對於「宗教」或「宗教組織」之定義是以歐洲基督宗教（包括新舊教）為基準。例如，最常見的「宗教」定義是要符合：（一）有創教的教主（二）有神學教義（三）有信徒的入會儀式（四）有教會組織（五）有經典可以學習等等指標來確認。如此一來，「宗教組織」指的是常設的教會組織，有神職人員，有教堂，有定期活動，有固定的信徒。其中「有固定的信徒」是關鍵點。信徒必須經由一套入會儀式（受洗）才可以成為信徒，一旦加入此教會，則排除其他宗教信仰之可能。因為此一具有相當強烈的排他性信徒認定資格，教會對信徒之身分才能作嚴格之限制與管理，其他一切隨之而來的教義、儀式、經典的學習才能具有強制性，定期活動才能有所規劃與展開，乃至培養神職人員與信徒之間的互動與忠誠感，進而達到成為一個密切的團體（community）。如果用這其中任何一項來檢視民間信仰或媽祖信仰，大概沒有一項合格。關鍵點在於民間信仰的信徒身份不具排他性，因而很難指認或加以固定。民間信仰不會要求信徒不去拜佛教、道教、或任何宗教的神。亦即，從上述西洋定義嚴格來說，民間信仰並無「純信徒」。則接下來認為民間信仰沒有組織，或認為民間信仰不是一個宗教的說法，

便是可以理解的[1]。

下一步便是拋開西洋定義，另覓他途。那麼，如何理解民間信仰或大甲進香活動呢？前輩學者楊慶堃的「制度宗教」與「擴散宗教」的區分，提供了筆者一個思考點。楊氏認為中國有宗教，只是它是屬於擴散式的宗教，而且其宗教組織是與社區（土地社稷神明），或親屬（家族祖先崇拜），或政治（國家祭典），或行業（行會祖師神崇拜），或教育組織（學堂祭孔）融合的。因此，表面上似乎看不到宗教組織，其實是融合在上述其他社會組織內的。相信當初這本以英文出版的書，讓許多西洋人鬆了一口氣，相信中國人還是有道德操守，有他世關懷的，減輕了他們認為中國人需要被傳教的焦慮。

但是大甲進香活動有數萬人參加，如果依照楊慶堃所說，這樣一個進香團依附在什麼社會組織呢？筆者由初步的訪問得知大甲鎮瀾宮以前收丁口錢的範圍有四鄉鎮（大甲、大安、外埔、后里），亦即台灣學者俗稱的丁口範圍或祭祀圈[2]，但是1970年代，此一丁口資格與範圍的認定已經取消，開放給任何人參加。其實，即使在早期也並不拒絕丁口範圍外的人參加進香，丁口範圍內的人也並非強制性地每個人或每一戶都要參加。因此，如果採取楊慶堃的說法，說進香團成員是依附在四鄉鎮的社區組織也不正確。可見進香團是一個獨立的團體，不依附在任何社會組織之上，完全是在「進香」這個純宗教目的之下組成的團體。尤其整個鎮瀾宮進香團內部的一些小組織，帶有神明會性質，其成員固定，每年到進香期便聚集，負擔一項進香的小任務（鑼鼓陣、繡旗隊、大轎班等等），更是純

[1] 詳見張珣1985。

[2] 祭祀圈模式的誤用與誤解，筆者（2002b）有說明。

為進香目的，而未依附某種社會組織。其次楊慶堃的「依附組織」論，所指的組織多數是靜態常設的組織，並未照顧到動態活動性質的組織，如進香團這種因活動而出現的宗教組織，就未被討論。如此一來，大甲進香組織可以用來反省楊氏理論。

進香活動的組織，前人並非未曾注意，例如有顧頡剛的北平妙峰山碧霞元君香會，郭立誠的北平東嶽廟廟會，以及1930-40年代華北進行的集體性的山東廟會調查，北平廟會調查等等。但是或許是香會或廟會組織的臨時性與短暫性，易使學者忽略其為宗教組織而未進一步討論。台灣方面，則有「神明會」的研究，如岡田謙、鈴木清一郎、丸井圭治郎、施振民、吳春暉等人之研究，可以幫助我們理解進香團的性質。有了這些想法之後，1987年2月筆者以「隱形組織—大甲五十三庄進香活動組織剖析」[3] 為題，在中研院民族所做正式報告，說明中國宗教的本質與組織型態。中國的宗教組織不僅沒有全國統一的教會，沒有嚴格的信徒角色，而且沒有固定的教會與信徒關係。信徒組織通常不是常設的，而是有宗教活動才形成的一種臨時性、目的性的組織，暫時與廟掛勾，一旦活動結束即消弭於無形。即使是常設的神明會，平時亦不顯形（inactive）。廟宇本身有時更只是一個信仰象徵體，而不具實際組織權力，或有時是一個被動的代理單位，做為社區信徒意見或活動的轉運站，與資源的再分配中心。這種彈性的本質與組織型態使中國宗教活動可大可小，參加信徒可多可少，宗教機構的權力可有可無。靈活地與中國政治社會條件配合，滿足儒家強大的家族倫理信仰之下，一般人對超自然信仰之需求。1988年5月《民俗曲藝》出版進香專號，筆者撰寫〈大甲鎮瀾宮進香團內部的神明會團體〉一文，目的便是闡明進

[3] 此文獲得國科會七十六年度論文獎助金，然而並未出版。

香團組織的宗教性，澄清上述研究神明會的學者過於偏重神明會的社會娛樂功能的一面。

1988年9月中央研究院民族學研究所與太平洋基金會合辦『中國人與中國社會研討會』。筆者撰文〈台灣民間信仰的組織—以大甲鎮鎮瀾宮進香組織為例〉，說明中國社會的組織（無論是經濟上的行會或標會，政治上的樁腳組織，秘密社會的革命組織）有一種特性，即機動靈活性。平時化整為零，需要時則可動員千軍萬馬。此種特性尤見於宗教組織。如果要用現代社會科學的調查法，實在無法做調查。因為成員平時並不定期聚會，也無固定作業地點，也不一定有固定負責人，聯絡方式是口耳相傳，吸收新會員的訊息並不公開等等特性，均使社會學的組織調查法束手無策。這種不公開化，也不正式化的作法，可能正是中國社會民間組織希望達到避開政府查察的目的。

在參加了1985年與1986年兩次大甲往北港進香活動之後，得知台灣另一個徒步進香活動是每年由苗栗縣通霄鎮白沙屯拱天宮所舉行。1987年筆者便與留學日本大阪大學的民俗學家黃麗雲小姐一同前往參加。企圖經由淳樸的拱天宮進香與高度修飾發展的鎮瀾宮進香做對比，來找尋中國進香儀式與組織的原型。這次進香活動的紀錄出版於台灣大學考古人類學刊（張珣1989）。由這次進香筆者接觸到媽祖信仰並非同質的，而是具有相當強烈的地方性色彩。信徒認為白沙屯媽祖平易近人，不喜歡停駕在沿途廟宇，喜歡駐駕在民居。而且她很調皮，進香行路喜歡隨性而走，因此信徒事先無法訂定路線，也無法事先安排吃住地點，可以說相當考驗信徒的腳力與信心。對比起來，信徒認為大甲媽祖是比較官府的，有威儀，有各種排場儀仗隊伍，難以親近。這種媽祖信仰與地方認同之間的微妙關係引起筆者的興趣，也開始體會涂爾幹所說「宗教信仰是社會

集體共同意識的象徵表現」。這麼說來，其他的地方小神明也都具有像信徒對媽祖一般的認同感嗎？還是媽祖因為在各個社區都有廟宇，更能凸顯社區之間的對立，以對自己社區媽祖之認同？

2002年3月筆者受白沙屯文史工作室之邀，為他們出版的《白沙屯媽祖徒步進香：潦過濁水溪》一書寫序，得以有機會與跟隨白沙屯媽祖進香多年的信徒聊天。在談話中感覺出來白沙屯媽祖隨性的意涵，除了有筆者以前體會到的農村草根意涵之外，尚有一種難以言表的驕傲，隨性表示完全不受拘束，其神性更大，靈力更強，對比起大甲媽祖的神性是受到許多人為的約束與制訂。但是另一方面大甲媽祖神性很大，主要是來自其官方誥封，以及前往湄州進香所接引之神力。因而對各地區性之媽祖來說，媽祖的神力有其不同來源，這也就合法化當地信徒對自己社區媽祖之堅定信心。即使是偏僻村落之媽祖，只要她與信徒生活合一，與信徒有長期互動關係，對信徒有求能應，即能得到信徒的信仰與感情，如此一個社區的媽祖信仰也就於焉形成。異於觀音信仰，或其他宗教信仰呈現的普同性來說，媽祖信仰除了有普同性的一面，更被注意的是其分歧性與地方性的一面。目前台灣各地方媽祖信仰之所以能夠成立，甚至還可以進一步互相比較差異，互相較勁（一般學者認為較勁的雖是媽祖與信徒互動出之個別神性，其實背後是社區居民的集體意識），是媽祖與地方居民的融合性強過其他信仰。那麼為何媽祖有此特性？便是一個有待解決的問題。

第二節　媽祖信仰內的親屬邏輯

除了進香組織之外，筆者也對進香活動的目的作了一番思考。為何西方朝聖地點是固定的，而且通常是聖人顯靈之處。而大甲進香卻說是前往北港『謁祖』？有趣的是1988年之後又可改往新港奉天宮進香？尤其鎮瀾宮董監事們一方面強調他們不是回娘家，一方面又說因為北港朝天宮有聖父母殿，才去謁祖。『謁祖』一詞正顯現媽祖進香不是朝見媽祖聖靈，而是朝見分身所來自的媽祖祖廟，甚至是媽祖的父母。其親屬邏輯溢於言表。有信徒並認為清末兩岸有來往時，鎮瀾宮是往湄州進香的。究竟進香謁祖是祭拜歷史早於本廟之媽祖或祭拜媽祖的父母？無論是何者，「祖先」的觀念均隱藏於進香目的之中，而迥異於西洋的朝聖。尤其大甲在北港朝天宮還要舉行割火儀式，將朝天宮香灰小心翼翼奉回併入鎮瀾宮香爐內。這些個充滿象徵意義的儀式如何解讀？人類學在中國親屬方面的研究給筆者一個啟示。中國家族分家時有「拈香灰」儀式，將父母家中香爐的香灰拿一些到新成立之分家，以設立一新的祖先牌位祭祀。新舊家族之間有香灰做物質上之連結，才能一氣相通祖脈相傳。同一家人共用一個香爐，反之，共用一個香爐的人也就是同一家人。反映在媽祖信仰上，媽祖神像藉著分身，或香灰的分香來成立新的媽祖廟，同一社區的人也共享同一個媽祖廟的香爐內的香灰。香灰與香爐有其象徵上的意義，是同一群人集體意識的表現。因而有了1986年〈進香、刈火與朝聖宗教意涵之分析〉一文之寫作。

1991年靈鷲山國際佛學研究中心與行政院大陸委員會合辦的『第一屆兩岸宗教與文化交流學術研討會』，筆者獲邀撰稿參加，題目為〈媽祖信仰在兩岸宗教交流中表現的特色〉，企圖從台灣的

移民史、台灣的海島位置、媽祖的神格、明清政權的轉換、台灣多姓村聚落特性，以及最重要的媽祖回娘家習俗等來討論「何以媽祖在兩岸宗教交流中表現得特別活絡」。尤其集中在討論回娘家議題所開展出來的幾個面向：（一）媽祖與媽祖之間的擬親屬關係，（二）媽祖與信徒之間的擬親屬關係，以及（三）信徒與信徒之間的擬親屬關係等，來說明媽祖廟之間為何要進香，為何要到福建湄州進香。此一論點一直埋伏在筆者思考媽祖信仰特質時的核心，後來才在〈神聖時間的識別〉[4]的文章有了更進一步的答案。

媽祖與媽祖之間有擬親屬關係指的是分香子廟與母廟之間有擬似人類社會親屬關係中的母子關係，因此子廟需要定期回去母廟參拜，或稱謁祖，也因而有回娘家儀式。大甲鎮瀾宮否認去北港進香是回娘家，但是卻不諱言去湄州進香是回娘家，因而認為需要在湄州住一晚，大甲媽祖神像要放在湄州母廟的神龕上一晚，以符合回娘家習俗。另外，希望帶回湄州母廟的香灰或其他信物等，以證明二者之間的親屬關係。而媽祖廟地位平等的則互相以姊妹相稱，例如，大甲與彰化溪洲媽祖，或與西螺吳厝里媽祖之間以姊妹相稱。因此各地媽祖之間似乎有一張無形的親屬網絡，擬似人間的親屬系譜，平等地位的以兄弟姊妹相稱，上下之間則存在有類似祖輩—父輩—孫輩之關係。

媽祖與信徒之間的擬親屬關係指的是，媽祖已經由當初湄州林氏家族的神，經由歷代皇帝賜封，而成為全國性神明，但是仍保留有強烈女祖先的色彩，許多閩台林氏家族仍以媽祖為家族神，媽祖與信徒之間因而仍常帶有祖先與子孫之間的親密關係，此點非常異於其他女神，如陳靖姑。1988年之前大甲信徒從北港朝天宮要回

[4] 本書第三章。

大甲啟程儀式中，經常會齊聲歡呼「婆啊！回家了！」，把媽祖當作自己家鄉的祖母一般。而大甲與北港之間的信徒也似乎因為兩地媽祖的母女神緣，而有了擬親屬關係，北港信徒會稱呼大甲媽祖為「姑婆」，似乎朝天宮是大甲媽祖的娘家，北港媽祖是大甲媽祖的母親一般，而信徒之間就如同姑表孫輩一般。因此大甲與北港兩個鎮之間也有了宗教結合帶來的其他社會關係，例如兩鎮居民喜歡互結親家，互相交友做生意往來等。

信徒與信徒之間的擬親屬關係指的是，兩地信徒因為兩地媽祖母女之關係而帶有主客或高低關係。上述進香時，北港信徒招待大甲信徒居住一晚，視大甲信徒有如隨姑婆回娘家的孫輩一般，雙方之間多少帶有主客關係，或娘家與外孫之間的關係。本來大甲與北港均為「鎮」級行政區，兩地媽祖廟進香來往時信徒與信徒之間不必有任何特殊行為，但是因為兩地媽祖的擬母女關係使兩地信徒也染上擬親屬關係，大甲香客頓時矮了半截。這也是大甲鎮瀾宮廟方極思獨立之因。而同屬一地區的信徒之間，則似乎有著同一祖輩傳下來的孫輩般的親密關係，如前述，媽祖廟有如祖祠或家廟，信徒共享同一香爐中的香灰及其靈氣。

1989年秋筆者以「中國宗教的本質與組織型態」為題，獲得國科會補助前往美國加州大學柏克萊校區人類學研究所攻讀博士學位。徵得指導教授，也就是中國人類學專家Jack Potter 教授的同意，以筆者多年來收集的大甲進香資料為個案，撰寫博士論文。1993年底獲得博士學位，論文題目為 "Incense-offering and obtaining the magical power of ch'i: The Matsu pilgrimage in Taiwan"。論文中嘗試建立以橫跨中國文化大小傳統的觀念「氣」為中國宗教的本質。中國宗教結構以A.Wolf的「神、鬼、祖先」三層級[5] 最被學界接受。然

[5] Wolf 1974, 筆者有中譯文，見張珣譯〈神、鬼與祖先〉，《思與言》35（3）：233-292。

而筆者以為Wolf忽略了中國宗教非常重要的兩點：（一）神、鬼、祖先三者可以互相轉換，其原因在於三者均為「氣」的展現，只是陰陽成分不同而已。（二）中國的自然界與超自然界也同以「氣」為組成，亦即人（信徒）與神是可以互相學習影響。此二點是西方宗教學者無法體會的。以大甲進香為例，信徒藉著進香來薰習並獲取媽祖的神氣與靈氣，媽祖也藉著信徒供奉的香與食物來增加靈氣。信徒相信黑面媽祖最靈，因為越多信徒燒香奉祀，媽祖越被燻黑，也越有靈氣。信徒拿著進香旗與又粗又大的香枝，一路不斷點燃，將大甲媽祖，與最後目的地的北港媽祖的靈氣，最後一併接引回家，供奉在自家香爐內。沿途信徒小心翼翼保護進香旗與香枝，不使其被污染或偷換。香客帶回家的香旗與香枝供奉在自家神龕上保佑的是全家人，而不只是香客一個人。家作為一個整體單位，互相分享或分攤禍福之氣。組織方面，筆者也以進香組織來說明中國宗教並非沒有組織的一盤散沙，而是具有機動靈活性的「隱形組織」，與西方宗教習慣的顯形常設組織不同。

博士論文的口試委員五位，分別在中國研究、女神信仰，道教，佛教，比較宗教學方面給予筆者意見。其中「媽祖為何名字中有媽字、祖字，是否祖先的含意大於神的含意？」的問題，筆者當時無法有圓滿的答案，便一直放在心上。的確，媽祖二字並非一般神明的名字，況且，媽祖正式名字應為林默娘，官方名字應為天妃或天后，但是一般信徒捨棄此些名字而稱媽祖，一定有其特殊涵意。加上回娘家儀式以及回娘家在比喻上（metaphorical）的象徵意義，更是讓媽祖信仰帶有強烈親屬倫理色彩。而比起其他神明信仰，媽祖廟又喜歡舉行進香活動，進香又牽涉到前往哪個廟進香的考慮，若前往湄州進香也逃不開兩岸的宗教文化認同議題等等，更是讓媽祖信仰研究有許多詮釋空間。

在民族所工作的好處之一是得以接觸世界各地學者或博士班研究生。美國康乃爾大學人類學教授，也是國外研究台灣媽祖信仰的翹楚S. Sangren教授的博士班學生Elana Chipman對媽祖信仰有興趣，2002年夏天來台做博士論文調查，筆者忝為其在台之指導老師。Elana 的題目是「橫跨台灣海峽的進香：在全球化時代中的認同協調」（Pilgrimage across the Taiwan Strait: negotiating identities in the global era），其關心焦點是一方面兩岸都處於資本主義經濟與媒體的全球化過程中，一方面兩岸在政治上是分治，經濟上是獨立，而在宗教與文化上卻是同屬廣義的「華人社區」情況下，跨海進香帶來的多元認同，以及不同認同之間之協調。另外一位是耶魯大學畢業的Pricilla Song （宋柏萱），於2000年秋來台為博士班入學申請做初步調查[6]，筆者亦為其在台指導老師。其題目是「探討當代台灣文化認同：一個中國女神的轉型」（Exploring Taiwan's cultural identity in the contemporary era: The transformation of Chinese goddess），其關心焦點是台灣媽祖雖源自中國，但是台灣媽祖有其異於中國之歷史發展。對台灣媽祖之信仰同時即包含有多層面之認同在內。藉著跨海進香，台灣信徒找尋超越政治國界的互信與交流。此二人均承襲了Sangren近年對媽祖信仰研究心得，認為在人類學來說，媽祖進香研究在知識論以及方法論上突破傳統人類學村落社區研究之限制；在性別研究上也有貢獻，在文化認同以及全球化議題上也均可以有貢獻（Sangren 2001）。

英國人類學方面對媽祖信仰也極端有興趣，2002年秋天來台進行博士論文田野調查的Percy Santos是倫敦大學政經學院S.

[6] 一般來說，國外人類學博士課程申請入學要件之一是，申請之前需先前往欲作博士論文田野的地點做初探調查，之後撰寫博士論文計畫書，再申請入學。P. Song 2001年秋順利進入哈佛大學人類學研究所攻讀博士班課程。

Feuchtwang教授的學生，他的題目是「想像的台灣：對地方塑造與抗拒的研究」（Imagining Taiwan: a study of place-making and resistance）。其主旨是昔日的土地公信仰是鄉民塑造地方認同的來源，進入現代化以後的台灣，土地公信仰是否會逐漸被媽祖或佛教的佛陀等跨地方的大神信仰取代？而人們對小地方的媽祖廟與透過電視傳媒看到的全台大媽祖廟之間是否有不同層級的認同？以及這些認同之間是否有對抗？尤其是現代傳媒的力量使得透過傳媒塑造的台灣認同，更是一個耐人解讀的想像認同。這些新生代的國外研究生的題目相當具有挑戰性，對台灣本地媽祖信仰研究應該有很大刺激才對。

由於筆者博士論文的口試委員中有一位道教學者所給的意見，筆者在博士論文中也闢有專章討論有關媽祖的神話，媽祖的經典《天上聖母經》的不同版本，以及在《道藏》中的〈太上老君說天妃救苦靈驗經〉，而做了一些文獻上的閱讀與詮釋，以及此些文字經典對信徒的意義或作用。估計將來筆者會持續對宗教文獻、宗教文學、宗教「敘事」（narrative），其對信徒的教育意義，以及對宗教信仰傳播之影響等方面的興趣。事實上，因為對道藏的閱讀也才引發筆者寫作〈幾種道經中對女人身體描述之初探〉（1997a）一文，因為此文與媽祖信仰無關，此處暫不贅言。但是此文已經被選為《婦女與宗教》[7]教科書中的一篇論文。

[7] 由清華大學李玉珍與東華大學林美玫兩位教授合編，里仁書局2003年出版。

第三節　海內外媽祖信仰

為了增加對更廣範圍的媽祖信仰的瞭解，避免受到台灣媽祖信仰特殊現象的限制，1996-97年筆者參與中央研究院東南亞研究計畫，由宋光宇博士主持的華人宗教子題，分次前往香港、澳門、新加坡、馬來西亞華人社區探訪其天后信仰。該次計畫結束之後仍然會趁著每次出國開會或旅遊機會，順道觀察海外各地天后廟，蒐集一些初步資料。在海外媽祖寫作上，筆者的第一篇文章是〈星洲與台灣媽祖信仰初步比較〉，發表於1997年9月朝天宮與台灣省文獻委員會合辦的「媽祖信仰國際學術研討會」上，該次會議後來並出版論文集。文中提出新加坡與台灣兩地媽祖信仰之差異點有二：（一）星洲媽祖廟仍由各會館支持，保持移民在大陸原鄉的祖籍分類，例如海南島媽祖（瓊洲會館）、福建媽祖（天福宮）、廣東媽祖（粵海清廟）。而台灣媽祖已經在地化，例如區分北港、新港、大甲媽祖。（二）台灣媽祖廟之間盛行進香活動，更喜稱源自湄州媽祖，而爭相前往湄州進香。星洲媽祖廟則相對地未如此熱中於此習俗。此一對比凸顯兩地與中國大陸原鄉之文化認同有極大差異。是否新加坡已經是名正言順政治上獨立的國家，宗教上也獨立了，不再熱中做湄州進香，各會館藉著媽祖信仰表達的祖籍情懷，是一種可以與政治清楚又安全地區分開的血緣文化認同。而相對地台灣政治雖然實質上已經與大陸分治數十年，但是名義上尚未獨立，宗教上也就尚未獨立，仍需要藉湄州進香增強神力？只是原來無可厚非的宗教與文化認同近年常被混淆以政治認同，而平增無謂的爭論。

第二、三篇有關海外媽祖信仰的文章分別是〈東南亞媽祖銘刻萃編〉（1998），以及〈海內外媽祖研究的探討與比較〉（2002a）。前者針對澳門、新加坡、馬來西亞、印尼、泰國五地華

人社區已出版之銘刻書籍中，挑出媽祖廟部分，加以分地區分廟宇整理排列。台灣因為日據以來累積有相當完整的宗教普查資料，學者研究的起步可以很快。海外多數國家並無宗教普查資料，即使有也不是針對華人信仰，因此海外華人信仰的研究幾乎是從零開始。幸而海外華人保有中國文人記錄寺廟碑文銘刻之雅興，集結起來幾乎等於一部寺廟普查書，可以作為按圖索驥之用，此為筆者編輯媽祖廟碑文之用意。第三篇文章則是仔細回顧並評論已經出版之海外媽祖研究書刊，約共四十多本，除海外部分也加上中國大陸部分，作為筆者日後田野調查前之基礎工作，也讓有志研究的同行有一份方便的參考文獻。海內外兩相比較之下，可以發現媽祖研究的質與量均以台灣為最。大陸與海外的媽祖研究多數停留在歷史描述或寺廟普查階段，尚未進入以主題或社會科學式的分析或詮釋的階段。整體媽祖研究的出版品共同翻閱下來，有一些題目可以進一步作比較研究，諸如媽祖信仰可分兩型：（一）跨族群社區型，喜歡聯誼，喜歡進香分香；（二）單個族群社區型，不喜歡聯誼活動，不舉辦進香分香等等。

第四節　基本文化分類概念

民族所資深研究員黃應貴先生自1990年代初便提出一個長期研究計畫，邀請所內同仁共同參與，大家分別自個人的田野調查中提出不同文化，或不同族群之文化分類概念的深入探討。黃應貴所提出之具有關鍵性的文化基本分類概念，依序為人觀、空間觀、時間觀，目前正在進行物觀，未來還有工作觀、因果觀等等。對於每一項文化基本分類概念來說，研究群的成員均需進行長達三

年之探討：第一年輪流閱讀該項文化概念的世界各地民族誌做讀書心得報告，每個成員可以分別從閱讀中，挑選適合自己研究的方法與角度，第二年分別進行個人田野調查，收集資料，第三年撰寫個人研究論文，先在研究群內部報告，進行第一階段之批評討論，修改或補充田野資料之後，再到整個為期四天左右的大型研討會上發表，接受第二階段之批評討論，再做修改以便集結成書。三年一個項目，總共進行了十四年，已經出版了《人觀、意義與社會》（1993）、《空間、力與社會》（1995）、《時間、記憶與歷史》（1999），《物與物質文化》（2004）四本書均由黃應貴先生主編。

筆者也因緣際會參加了十四年。第一篇論文〈台灣漢人收驚儀式與魂魄觀〉是以民間信仰中的收驚儀式所牽涉到的魂魄觀念，來分析漢人的人觀，因為與媽祖研究無關，此處便不贅言。第二篇論文〈大甲媽祖進香儀式空間的階層性〉[8]，除了以M. Eliade 的神聖空間理論說明進香目的地之挑選，為的是到達信仰中的世界中心點與靈力點，以便增強靈力之外，並以大甲媽祖進香中，大大小小的各種儀式，牽涉到的人際關係與社會階層高低，所進一步反映在進香目的地北港朝天宮祖廟乞火時的排階順序。排階位置越靠近北港媽祖神龕（神聖中心點，靈力來源），越能得到靈力福佑，越需要其先前深入投入廟務。投入廟務的人指的是能夠先前已經進入廟方董監事團體，以及獲得頭、貳、參香之團體。顯示香客已經有的社會階層與利益會加強他的宗教階層與靈力（福氣）之取得，緊接著，宗教靈力之取得又會增強他日後在社會利益之取得，這也是為什麼政商團體喜歡參與宗教事務之原因。

[8] 收入本書第二章。

第三篇論文〈香客的時間經驗與超越以大甲媽祖進香為例〉（1999）[9]。本文目的在呈現宗教時間迥異於世俗時間，後者是線性的，過去現在未來依序發生，且不再重複，是依鐘錶時間進行活動。前者則非線性，可以是重疊（過去現在未來重疊），或倒錯（過去到臨現在，現在回到過去）。香客在進香路途中期待媽祖降臨庇佑，或顯靈出現奇蹟，基本上是希望過去的人（已經成神）來到現在。進香的神明與其兵將穿著清代官服或勇掛，進香時間依照清代的干支記日，時辰計時，空間也以清代的地名來標示，時空上有意營運出一個過去的場景，香客好像走在一個封閉的時空隧道，與他原來的日常生活隔離，這種時間體驗是回到過去。而八天七夜單調的徒步走著，在香客主觀體驗上幾乎是進入無時間狀態。時間的計算也失去意義，僅剩下一個單純的目的—到達進香終點。

在媽祖做為一位神明來說，湄州媽祖為何靈力高過台灣媽祖？有些信徒認為大陸文革之後，湄州新雕的媽祖歷史晚於台灣媽祖，其靈力應該小於台灣媽祖，有些信徒則認為湄州媽祖永遠老於台灣媽祖，因為湄州是媽祖的成道地點。湄州媽祖是後來任何其他地方媽祖之始祖，因此永遠佔有最靈之力。為何始祖的力量不是等於其他分身之力量？為何要分身神像去母廟進香？就其他宗教來說，世界各地的觀音或瑪莉亞均擁有相同之靈力，也就不需要求分身神像向母廟進香之儀式。媽祖可以分身，但是分身並沒分走母廟之靈力，分身必得一定時間回到母廟加強靈力。尤其自信徒所用詞彙來分析，「母女會」、「姊妹會」、「回娘家」、「謁祖」等等，都是充滿親屬關係的詞彙。可以說信徒是以親屬關係來比喻各地媽祖之關係。湄州媽祖可以說是第一代祖先，北港媽祖是分身，是處在

[9] 收入本書第三章。

第二代系譜位置，1987年以前的大甲媽祖是處於第三代系譜位置，基隆聖安宮（奉祀大甲媽祖的分身六媽）是第四代。因此在系譜時間順序來說，任何一個廟只要是站在下一個位置，其系譜位置，輩份均低於上一個位置的媽祖。即使物理時間來說台灣媽祖可能早於新雕的湄州媽祖，但是就系譜時間來說湄州媽祖輩份永遠早於並高於台灣媽祖。

第四篇論文〈交換的物質性與神聖性—以香為例〉（2002c）[10]，在人類學中有一個長久以來就一直引人入勝的議題，即人類社會之所以能形成是與人群之間需要進行各種交換有關。各種交換指的是例如為了交換意見而有語言系統，為了交換食物而有經濟交易制度，為了交換女人而制訂的婚姻親屬法則。而涂爾幹的侄兒M.Mauss則特別注意原始社會的禮物交換行為。這些禮物交換，表面上看似無實際作用的一些物品，收禮人卻一定要回禮，而且是回相同之禮物或等質之禮物。Mauss因此提出四個問題：人類社會為什麼要送禮？為什麼一定要回禮？為什麼一定要回同一禮物？人為什麼要送禮（供品、犧牲、祈禱）給神？在這個理論背景之下思考媽祖進香中常見的香的使用與象徵特別有意義。

台灣漢人以香敬神時，香可有兩個層面之意涵：（一）做為通神工具，此時香不分貴賤材質，信徒只要燒香即可達到通神目的。（二）做為一種供品（與其他食物、鮮花、燭火同義），則信徒會在意香的貴賤好壞材質。在上述理論之下第二個意涵的香可以解讀為是一種人給神的禮物，也需遵照送禮規矩，有送有回，形成人神之間一個互相依賴的象徵與意義的交換體系。文中筆者再分四點說明此一象徵體系：（一）香在人神之間的交換，台灣俗語說「人要

[10] 收入本書第六章。

妝、佛要扛」，神的靈驗需要信徒經常燒香、祈求、許願、還願等等動作，神才會常駐廟宇而且靈驗。（二）香在個體信徒之間之交換，達成同屬一個社區單位之認同。（三）香在社區與社區之間之交換，有跨越社區並且整合不同社區的作用。（四）香在神與神的分身之間的交換，能夠同時造成廟宇之間高低層級的差異而又協調成一體的作用。可以看到透過進香，以及進香活動中的各種分析單位（人、神、社區）之間的香的交換，將台灣漢人社區連成一氣，構成一個信仰與文化互惠（reciprocity）的整體。

進一步的問題是為什麼是香？而不是別的供品可以達到此一作用？此問題之回答牽涉到漢人的神是什麼性質？為什麼燒香之後神才降臨？神平時在什麼地方？神、神像、廟宇三者之間有什麼關係？神、社區、信徒三者之間有什麼關係？為什麼人神需要或可以共享同一香爐內之香灰？為什麼以香燒化後的香灰來分廟？問題也可以由更廣義的角度來問，華人的宇宙觀是什麼？人、神、鬼、祖先之間的關係與轉化之機制？筆者由這一篇文章引發許多問題，逐步自先秦漢人宇宙觀文獻摸索，自覺尚未能圓滿回答問題，但是已經有了雛形。此文在2002年6月於東勢林場「物與物質研討會」上發表。後來修改時間拉太長未及收錄在黃應貴主編的《物與物質文化》書中，而另外刊載於《台灣人類學刊》（2006）4卷2期。

第五節　族群接觸與宗教變遷

關於黑面媽祖的探討，一般多以媽祖神像受信徒虔誠信奉燒香薰黑來說明。然而筆者接觸到討論歐洲天主教聖母瑪莉亞的論文中，是以族群接觸理論來探討，相當吸引人。在〈媽祖與女神信

仰的比較研究〉（1995c）文章中筆者說明，瑪莉亞信仰藉著羅馬國力宣揚之下，到達地中海沿岸各地，取代原有的地方信仰如農業女神，大地之母之信仰。結果經常是在原有之農業女神廟之上建起瑪莉亞廟，或原廟之神像被瑪莉亞神像取代。有趣的是原有的農業儀式或習俗，仍然保留甚至滲透入瑪莉亞信仰內。其中之一是信徒相信象徵黑色泥土的黑面女神孕育生命力，可以帶來豐收，因此瑪莉亞也被雕塑成黑面。即使損毀之後，重新雕塑的神像也得漆成黑面，表示並非長期薰黑之意，而是對黑面神像的執著。

我們在台灣平埔族信仰變遷過程中，可以看到漢人的媽祖也被當作神力廣大的神祇，而被平埔族人接受，屏東放索社媽祖廟、貢寮慈仁宮是已經被學者討論過的。干豆（關渡）媽祖的黑面是有名的，卻不一定與原住民族有關，而且台灣各地仍有一些廟宣稱奉祀黑面媽祖。筆者初步查閱結果是無法區分是薰黑，或是原來就有意雕刻成黑面。貢寮慈仁宮媽祖，雖被美稱為「番仔媽」，廟中眾多小尊媽祖神像當中有黑面的，但是鎮殿媽並非黑面。因此在理論上極有意義之題目，在實際執行上卻有許多困難待解決。然而筆者近年仍然以「族群接觸和宗教改宗」的題目在進行研究中。

雖然黑面媽祖目前無法提出理論解釋，但是台灣媽祖神像有金面、黑面、粉面、紅面四種。此些顏色區分不能以研究者所看到的為準，而必須以當地信徒宣稱的為準。例如白沙屯人喜歡說白沙屯媽祖是粉面的，金包里人喜歡說金山媽祖是金面的，信徒在說的同時其語意內有其特殊意涵，並不只是表面上媽祖神像之色彩而已。挖掘出當地人的隱藏意涵才是研究目的。粗淺地說，其差異「據說烏面媽祖是救難時的面相，紅面媽祖是凡相，金面媽祖是表示得道面相」（魏淑貞 編1994：64），但是深層的意義仍待回答。也是筆

者未來要注意的方向，亦即神像面色，或戲劇中臉譜顏色等可以探究顏色在中國文化含有的意義。

第六節　媽祖信仰與現代社會

貢寮鄉另外一個媽祖廟仁和宮也很有名，其供奉之媽祖被稱為「反核媽」。乃是因為台灣電力公司在貢寮鄉鹽寮地區成立核四廠[11]，1988年貢寮鄉居民在鄉漁會成立台灣第一個地方性反核組織「鹽寮反核自救會」。每次街頭抗爭活動均會抬出仁和宮媽祖神像遊街，並有「大家來反核，媽祖保平安」之口號，以及「貢寮人心中的海洋守護神，反核精神領袖媽祖」等之標語。加上近年台灣大型災難如九二一地震等，一些媽祖廟之賑災活動，促使筆者探討媽祖信仰與現代社會之關係，因而以救難為切入點，考察歷來媽祖信仰中的救難形式。

正好朝天宮方面在舉辦兩次成功的國際學術研討會之後，想再繼續舉辦，而委託台灣宗教學會合辦。筆者忝為台灣宗教學會監事之一，在2000年理監事會議中，被推舉與林美容教授負責研擬會議主題與相關事項。在身兼理事長職務的林教授授權之下，筆者提出會議主題為「媽祖信仰與現代社會」，撰就會議緣起、主題說明、宗旨等，廣向各地專家學者邀稿。2001年5月26-28日在朝天宮順利舉行會議，分別有來自中國大陸、日本、香港、新加坡、美國、法國等地學者共襄盛舉。會議論文共二十二篇，通過審查後，現在正

[11] 台電核廢料的存放，除了在蘭嶼之外，核一、二廠在台北縣石門、三芝、金山、萬里四鄉，核三廠在恆春。

在蔡相煇、林美容、與筆者三人的共同編輯下出版《媽祖信仰的發展與變遷》（2003）。

會中筆者以〈從媽祖的救難論述看媽祖信仰的變遷〉（2001）[12]一文討論：（一）從早期媽祖必須現形，有形的搭救「施琅入廟，見天妃神像臉汗未乾，衣袍俱濕」，到近年媽祖只是一種信仰象徵，以與政府對抗，顯見處於現代社會的信徒對宗教的看法已經改變。（二）早期搭救有名有姓的官員或皇帝，近年拯救的可以是無名無姓的小民，一個集體社區，或草木動物的環境保護，顯見信徒對生命的看法已經改變。（三）早期救難信徒要呼請媽祖，現在媽祖廟主動出外舉辦社會服務，文化活動，協助賑災等，顯見現代廟宇企業管理經營理念的改變。（四）受到佛教盛行之影響，台灣媽祖信仰有從社區主義到普世主義發展的傾向，鎮瀾宮在九二一賑災時提出「慈悲救世」精神指導，並進一步成立全台媽祖聯誼會，效法慈濟功德會的賑災方式。（五）媽祖信仰傳統上偏向與政府或官方同一立場（施琅克台），近年台灣媽祖信仰發展成為民間與政府抗衡（兩岸直航議題）或反對（反對建立核能發電廠）的精神象徵。

這一篇文章對筆者來說有一些特別的意義。首先是心態上，文章不是只寫給學界看的，而是針對廟宇人員、信徒、以及地方文史工作者，因此在行文中筆者特別注意信仰的重要性，認為此篇文章可能被賦予社會教育含意，而不只是一篇學術論文。其次是資料上，筆者首次採用大批文字「敘述」（narrative），而非人類學要求以個人田野材料做推論。如此一來能夠不受限於個人田野，而可以廣泛地討論普遍的媽祖信仰現象。由此可知一個學科對學者的限

[12] 本文未收入本書，但是本書第七章有涉及此一議題。

制，尤其在學術單位撰寫學術論文更是得遵守學科分際。這個表白可以讓一些朋友多少理解為何筆者向來著述保守單調，既不替廟方也不替信徒爭取立場。

人類學要求研究者超然於田野中的各種人事，以保有中立客觀角度，對於一個從事標準「異文化」研究的人類學者來說，此點比較可以遵守，但是對於一個研究「己文化」的人類學者來說，常被責怪為不盡人情。如果太參與田野事物有時又被某派人威脅，或被歸類為某一派人。一旦被歸類之後影響以後的研究之苦，實非外人可道。也正如2001年10月26-27日在民族所舉辦的「人類學與漢人宗教研究研討會」會議中，李豐楙教授提出的兩難：人類學家研究宗教若非教徒，如何能取得內部資料？若是教徒，他日如何再研究其他教派或宗教？

雖然人類學家的學科倫理要求勿涉入田野當地人利害糾紛中，人類學訓練課程中，卻也要求研究者需對田野民眾有回饋。筆者曾應鎮瀾宮董振雄先生之邀，為廟方印送給信徒的沿革撰寫「繞境進香」小文。因緣際會又於2001年5月為金山鄉金包里堡文史工作室的劉嘉仁先生撰寫的《金包里媽祖》寫序，以及2002年為白沙屯田野工作室的洪建華、吳文翠合編的《白沙屯媽祖徒步進香：潦過濁水溪》寫序。筆者以為台灣媽祖信仰水準之提升，研究風氣之盛行，應該與三群人有關，（一）廟方行政人員，（二）民間學者（包括國中小學教師與近年之文史工作室人員），以及（三）學術單位學者。學者可以純為學理而努力，廟宇行政人員可以為廟方爭取發言權，地方學者則以發掘地方特色、社區歷史、風土民情而用心，三者可以互補，但是不能互相取代，各有其重要性。

第七節　移民與社區研究的反省

〈分香與進香〉（1995a）一文，筆者說明宗教儀式上的分香與進香是指神明靈力之分身，以及分身神必須定期回到祖廟進香，外顯在人群社團的社會關係的則是原鄉父老與移民之間的分出與定期回到原鄉探親。宗教與社會成為一組比喻關係（metaphorical relation）。再一次的我們看到中國宗教的神與人有許多類似的活動，亦即分身神要定期回娘家（祖廟），移民也要定期回娘家（原鄉）。強調人神均要飲水思源，要回源頭充電。更有意義的是移民不是空手回原鄉，而是在伴隨分身神回祖廟的儀式之下，人也進行回原鄉之活動。因而神的進香與人的回家鄉合一，人神同出一源頭。這就是我們在大甲進香中的一個移民團體看到的情形。

基隆聖安宮是由一群大甲移往基隆的鄉親們建立的大甲媽祖分廟。建廟原因非常具有理論意涵。1958年，住在基隆仙洞地區的大甲移民因為多年來工作傷害事件層出不窮，祈求基隆媽祖保佑不果，相信應該由家鄉媽祖保佑才有力，因而於三月組團前往大甲進香。五月迎回大甲媽祖分身「六媽」供奉，聖靈庇佑，移民個個平安，工作順利。十月徵得鎮瀾宮同意，讓六媽永遠分駐基隆。自此移民年年隨同聖安宮六媽回鎮瀾宮進香。

具有理論意涵的問題是為什麼基隆慶安宮媽祖無法保佑大甲移民？為什麼大甲移民需要大甲媽祖才能感應保佑？再一次提醒我們神明、廟宇、社區、與居民之間有共同生命連帶。在親屬邏輯上「同居共食的一群人」是有親屬關係的。同住在一個屋簷下的是同一家人，共食一位母親的奶的是同胞兄弟姊妹，共食一口灶煮出來的水與食物的是同一家人。在一個社區廟宇來說，神明有如整個社區所有居民的共同祖先，廟宇有如社區的具像化，神明在廟中的香

爐有如居民共食的一口灶，居民個個插香（生食）餵食神明，而神明回饋香灰（熟食），餵食給居民，人神同食一口灶，是一家人。同一家人，血脈相連，生氣才相通。因此大甲移民需要大甲媽祖才能感應，基隆媽祖愛莫能助。

因為有這種親屬邏輯在媽祖信仰的深層作用著，致使媽祖信仰帶有很強的地區主義的色彩。不只要分大甲媽、基隆媽（鄉鎮層級的區分），甚至小至同樣鹿耳門媽祖，還要再依照村里劃分為顯宮里與土城子兩個（村里層級的區分）。大至台灣媽祖要與大陸媽祖區分（國家層級的區分）。地區主義應該是家族主義的擴大，其基本原理相同。華人的「家」概念可大可小，小至核心家庭，大致四海一家人。

但是為什麼是媽祖？這個問題除開媽祖信仰在台灣有其特殊歷史與地緣背景之外，還需要在深層因素上探討，因為其他神明也有分香進香活動（例如保生大帝），也有地區主義色彩（例如土地公），然而均不及媽祖信仰熱鬧，值得再進一步研究。

由上文我們知道龐大的大甲進香信徒號稱十萬人左右，其來源不是只有來自大甲鄉本身，大甲鄉總人口約七萬人，加上原有大甲媽祖轄區的大安鄉、後埔鄉、后里鄉信徒之外，其實許多是大甲移民在全省各地集結各地朋友組團參與。例如上述住在基隆的大甲移民建立的聖安宮，以及住在台北縣市的大甲移民建立的聖鳳宮，住在大台中地區的大甲媽祖信徒組成的「台中天上聖母會」，豐原地區信徒組成的「慈航天上聖母會」，屏東地區信徒建立的慈聖宮等等。這些團體或分香廟以大甲移民為核心，加上當地信徒共同組成，年年回大甲隨同大甲媽祖往新港進香。因此名稱上的大甲進香團，其實信徒來自全省，已經打破原有大甲媽祖轄區的範圍，成為全島開放性的進香活動。因此當民族所2000年11月舉辦跨世紀台灣

人類學的展望學術研討會『社群研究的省思』時，筆者便撰寫〈大甲社區的研究—以媽祖進香活動為例〉（2000b）[13]。文中反省傳統人類學標榜的社區研究，在現代社會，尤其台灣幾乎是不夠用的。一來台灣的城鄉差別不大，分界不是截然二分，二來現代化以後的社會，因為居住或工作關係，流動人口與移民現象幾乎不可避免。僅限制在傳統村落做封閉式的研究，無法掌握村落外面廣大社會對村落社會文化的衝擊，例如往外移民的人口回鄉時對村落帶來的刺激。筆者即以大甲進香活動為例，說明移民對進香儀式、進香規矩帶來的貢獻與改變。由於論文所限，否則其他社會行為，如移民帶回的經濟、政治、教育各方面影響均是眾所矚目的。此為島內小範圍的移民，如果擴大來看，北港媽祖在美國加州舊金山市成立的分廟與祖廟關係即可討論全球化議題[14]。

這樣的反省不只是在方法論層面很重要，在理論層面也很重要。移民現象的討論可以進一步反省舊有祭祀圈理論的限制。2001年10月，筆者受任職單位民族所所長的指示，主辦『人類學與漢人宗教研究』研討會，邀請學界各學科從事台灣漢人宗教研究之學者共同檢討人類學宗教研究之利弊。筆者自己以〈祭祀圈研究的反省〉（2002b）一文進行檢討[15]。台灣祭祀圈理論最早由日本學者岡田謙，1930年代在台北士林地區調查時提出，認為祖籍群居住範圍與宗教信仰界線相吻合，二者可以互相檢驗。1970年代中央研究院執行濁水大肚流域綜合研究計畫時，許嘉明、施振民以祭祀圈說明台灣移墾地區組合人群之團結力量來源，以與華南移墾地區以宗族

[13] 收入本書第五章。

[14] 全球化研究、移民研究、難民研究等均牽涉到封閉區域疆界的打破，是近年新的社會科學議題。

[15] 收入本書第九章。

為團結力量來源做對比討論。遺憾的是台海兩岸相隔，無法做進一步檢驗，究竟祭祀圈現象是否為台灣特產？加上許、施二人未能繼續相關研究，無法進一步說明祭祀圈與宗族理論在中國社會結構研究之關係是互斥，或加碼，或其他關係。1980年代末，林美容在一篇文章中，詳細地畫出草屯鎮土地公及其他不同層級祭祀圈（林美容1986a）。此文一出，對台灣民間信仰研究者之影響之大超乎任何人之想像。一時之間，蔚為風潮。人人競相在台灣各地區劃出大大小小的祭祀圈，而不深思所劃祭祀圈目的為何。無論是岡田謙或許、施二人之研究目的均無人聞問，造成一個寺廟祭祀圈的歷史原因也無人有興趣，多數人是將祭祀圈當作不證自明的概念，而僅以同時限（synchronic）的平面圖來顯示所調查寺廟之勢力範圍而已。

但是也因為易於操作與調查，成為民間信仰研究主流，累積豐富調查報告，而引起國際間之熱烈討論與質疑。首先，日本學者發現台灣學者所用之祭祀圈，其實並非岡田謙，或日本學者觀念內之祭祀圈（木內裕子1987），大陸學者接著修正祭祀圈並非台灣特產，也非民間自主的組織，而是明清以來國家頒行的地方行政制度影響下之產物（鄭振滿1997）。在釐清祭祀圈研究的同時，另一股研究風氣也正在形成，英文de-territorialism，「去地區主義」，著重在中央—地方二者之互動（如鄉紳處於上情下達，下情上達之轉介），或者地方與地方之間多元之互動（如打破地區疆界的進香活動，見Sangren 2001），或現代資本主義、傳播媒介帶來的宗教活動的去地區性（如前述台灣前往湄州進行跨國進香，經由媒體全程轉播，電視銀幕所帶給兩岸民眾的衝擊，見楊美惠（Mayfair Yang 2001，2004）等等[16]。

[16] 可參見2001年10月王銘銘等學者在福建廈門舉行的去地區主義研討會資料。

第八節　儀式的力量

人類學與民俗學的差異之一是前者做研究時的理論意涵是不可少的，資料的收集與分析幾乎是沿著理論脈絡進行的。而民俗學調查的重點在恢復、記錄、或保存民俗傳統或現象本身，理論不被重視。其實兩門學問均很重要。筆者曾經提及理論主導式的研究有其優點，也有其缺點（張珣1997d）[17]。儀式理論是近年人類學研究宗教的主流理論，不可避免地，筆者必須熟悉此理論，並以之分析所觀察之宗教現象。

1960年代以後人類學與宗教學方面蔚起一陣「儀式研究」之風潮。人類學裡所謂的儀式理論大抵以Victor Turner， Clifford Geertz的象徵理論（symbolism）為開始，也以二人之理論為主流。其重點有：（一）始於人類學內部長期以來對傳統帶有基督教色彩的『宗教』定義之反省，矯正以往重視思想信仰層面，忽視行為儀式層面的宗教研究，「宗教」一詞逐漸由「儀式」一詞取代。「儀式」含括所有宗教-巫術之內容，且進而取消「宗教-巫術」、「信仰-儀式」之二元對比的偏見。（二）矯正人類學內部自進化論、傳播論、與功能論以來，過渡強調社會決定宗教形式之論點，轉而強調宗教與象徵自成一套內在完整體系，不必找尋其對應之外在社會事物。（三）宗教不但不是由社會決定，宗教反而是解放社會衝突與壓力的出口，因而提倡宗教儀式可以解讀出社會矛盾，而且宗教象徵蘊含文化價值、範疇、理念乃至情緒嗜好，而能用來理解深層文化觀念。

雖然正式標榜「儀式研究」（ritual studies）的標籤，是由宗教學者Ronald Grimes於1977年美國宗教學會年會上提出。但是擅長以

[17] 收入本書第八章。

非西方社會的宗教來反省西方宗教研究的人類學家，有著長久的理論傳統加上廣泛的民族誌調查，才是領導儀式理論與儀式研究之主要學者。

在人類學者多種儀式研究議題中，「儀式為何有力量改變現實衝突」是相當重要的一個議題。大甲進香活動的終點由北港改為新港，筆者一直無法找到合適的理論詮釋。一直到移民團體組成的搶香團體長久以來由默默無名到1980年代末浮上台面，甚至與鎮瀾宮董監事團體相抗衡平起平坐之後，筆者才發現一個解釋線索。原來鎮瀾宮的大甲媽祖轄區範圍（五十三庄）已經崩潰，卻因為廟方行政團體領導有方，轉型成功，由區域性的管理委員會，轉型為企業經營式的財團法人組織，將進香活動轉型為全島信徒皆可參加的開放性活動，提升其為全島性的文化活動而非鄉鎮層級的廟會活動，而使大甲進香成為全島甚至全球有名的宗教活動。中間一個關鍵點是藉著大甲在全省各地的移民，糾集各個當地信徒共同往大甲參加活動。無論在財力方面，在人力方面，在組織方面，在宣傳方面，均起了推展、擴散、輻射之作用，帶動了全台媽祖信徒之注意與參與。

然而五十三庄的勢力範圍與全台性的勢力範圍之間有很大衝突，首先，冒犯了台灣其他老大媽祖廟之排行資格問題，其次，移民團體與董監事團體之間也有很大的立場上或諸種考慮之矛盾，農民性格的廟會活動與工商政治人士參與的文化活動之間也有衝突，本地鄉土菁英與全台高層文化菁英之間的認知也有衝突，諸種矛盾藉著媽祖信仰中的「系譜位置移動」而詭譎地得到解決。鎮瀾宮先去湄州直接謁祖，迎回湄州媽祖分身，取得新的系譜上的排行位置，便可以理直氣壯地宣稱與北港在系譜上處於平等位置，便可以不去北港進香。挾者新的湄州媽祖分身便可以是全台首位，而能轉

去新港繞境，給予其全台領導地位一個合法理由，正當化其擁有全台信徒之地位。

因此1988年以後的大甲進香儀式，表面上僅是一個改變目的地的儀式，其實深層意義是取得新的地位，一個企圖領導全台的地位[18]藉著儀式的年年進行，底下的轄區衝突，以及不同人群或團體的衝突或矛盾，也逐漸搓挪調整。近年大甲進香已經躍上國際舞台，我們不得不承認它的轉型確實成功了，儀式成為一個重新界定世俗領域轄區的機制。

上述有關象徵理論、儀式研究以及大甲進香儀式轉變的力量，筆者先以〈儀式的力量—Victor Turner 與大甲進香〉為題，在民族所1994年12月做例行的週一演講，之後再修改得更為完善，題目為〈儀式與社會－大甲媽祖祭祀範圍的擴大與變遷〉，發表於2000年6月中央研究院舉辦的第三屆國際漢學會議[19]。

以往人類學受笛卡爾身—心二元概念影響，假設人類的身體是自然所給，所以是相同的，文化是心靈創造的，所以是不同的，而有優劣文明野蠻排比。因而得出「身：心：：自然：文化：：共同性：差異性」的類比，人類學職志是研究文化差異，因此身體的研究幾乎從來不做。但是在哲學界的M. Merleau-Ponty，M. Foucault，人類學的M. Mauss著作開發之下，80年代以後人類學界也興起一股反省身心二元對立之風，「身體人類學」的研究被提出，主張身體不但是文化的媒介，身體也是文化的隱喻，因而身體的研究在理解文化時是不可或缺的。儀式研究受到身體研究的衝擊，也更注意到儀式行為中儀式專家的身體展演、肢體動作、方位步伐的走場效果，唱腔聲調的控

[18] 果不其然，2001年底鎮瀾宮又魄力十足地讓大甲媽祖代表台灣到澳門成立分廟。

[19] 收入本書第四章。

制效果等。另外，儀式行為的參與人信徒或觀眾等，他們的個別身體感受，在視覺、嗅覺、味覺、音覺、觸覺等等開始有了研究上的意義。在探討儀式的力量時，以往重視儀式中的觀念或教義的探討，現在則發現身體的感受與參與具有很大作用。此一方面研究仍以Victor Turner為先鋒，他挖掘儀式與戲劇之間的許多共同性質，以及二者大量使用象徵手法，與其所產生的作用與效力等。

筆者多年來觀察民間信仰的儀式心得是，Victor Turner沒有提到：（一）儀式有戲劇所缺乏的，那就是信仰的力量，（二）儀式中間也有「玩假的」成分。促使筆者閱讀遊戲方面的論文，認為儀式和遊戲均是讓身體暴露於一種虛擬狀態，藉著所有參與人共同合意營造出的另一個世界，讓心靈也跟著起了作用，而達到改變現存世界的滿足。無論是小孩子玩的辦家家酒，或大人玩的足球遊戲，均可以體會到身體在儀式進行中的作用。這些初步見解與嘗試便以〈儀式、身體與遊戲〉為題，在2000年5月23日民族所作例行週一演講，目前稿子尚待整理出版。

第九節　小結

媽祖這位女神歷經宋、元、明、清各朝文人的塑造，女神的家世、封號、能力一一被增演出來。二十一世紀的今天，不但絲毫不減其信仰威力，反而新的詮釋，新的神話，與新的傳說仍然不斷地被創造出來並多方傳頌。回顧在歷史時期，媽祖信仰隨著福建移民散佈到華南、華北、台灣、南洋各地。現在則隨著台灣新移民又傳布到美洲、歐洲等世界各地，甚至近年隨著大量的台灣香客的進香，又傳回福建與湄州島本地。是否由進香的宗教與文化交流，會

帶來後續的經濟政治交流？是否由進香的通航會帶來後續的更大範圍的兩岸的三通呢？媽祖能夠引起全面性社會文化的震撼，以及普遍海內外華人的共鳴，應該與其蘊含中華文化理念有關。文化理念可以是淺顯易懂的，如「教忠教孝」是一般信徒可以琅琅上口的，也可以是神秘的，如認為媽祖進香是代表靈氣或福氣（替社會秩序加上富有文化色彩的象徵語詞）的傳遞，人生幸福的追求等等。筆者則提出文化理念也可以是一種親屬邏輯的展現。「慎終追遠、飲水思源」的文化理念其實均是一種親屬邏輯的外現。媽祖信仰中盛行並強調的分香制度，應該是親屬邏輯中往下擴展延伸，開枝散葉的表現，而進香制度則是親屬邏輯中往上追尋定位，謁祖尋根的表現，一上一下，一開一闔，一伸一縮，親屬的階序於焉確立。

根據媽祖的身世，媽祖並未結婚，但是「回娘家」的儀式，人人易懂，藉著回娘家將許多不同社區連成虛擬的親屬關係。藉著回到中心點的媽祖廟（無論是北港或湄州），全台灣，甚至全中國的媽祖信徒，甚至非信徒（透過媒體報導）也連成一個信仰以及文化的網絡體系。「媽祖」的名字，雖非任何人的「媽」或「祖」，但是人人易懂，藉著這個名字將每位信徒連成虛擬的親屬關係。中國人喜歡攀親搭戚，常常說海內外一家親，透過一位虛擬的親屬神明似乎真的實踐了這個理想。但是千萬別忽略，親屬網絡中有合的部分，也有分的部分。兄弟分家，父子分家是家族必經過程。整體的媽祖信仰內部也呈現有各地區差異的發展，也有個別認同，整體與個別社區之間二者是不相排斥的。

媽祖信仰的研究相信還有很多發展空間，其他學門的探討會提供更多的思考可能，此文僅是筆者個人目前心得，自認還有進一步修正與推展的地方，貿然提出只是做一個階段性的整理，希望同好藉此彼此互相切磋。

第二章

神聖空間的創造：進香儀式的空間觀

前　言

以空間關係（Spatial relationship）來定義儀式是宗教人類學的新作法之一（Parkin 1992）。即使不以空間關係來定義儀式，討論宗教的空間現象早也被學者注意了。Eliade 在他的著作中有多處談到神聖空間（ Sacred space ）的概念（1954:6-20；1957: 68-115；1958:371-379；1978:40-44）。Eliade 認為神聖空間是實存的神明（heirophany）顯現的地方。所以是個具體的空間，一個具象化的空間，即使沒人來祭拜的時候，這個空間的神聖性也不稍減損。Brereton則擴大神聖空間的範圍，認為舉行儀式的地方即為神聖空間。因此寺廟、教堂、神壇是神聖空間，山川樹石也可以是神聖空間，地表上的某一地點是神聖空間，人體內部如瑜珈行者所詮釋的，也是神聖空間。Brereton甚至強調，一個普通空間只要在舉行儀式的時間內，它也是一個神聖空間（Brereton 1987 ）。所以David M. Knipe說神聖空間是個複雜而又具歧異性的概念（Knipe 1988:107 ）。

本文即以台中縣大甲鎮鎮瀾宮媽祖進香的田野材料來探討儀式空間的一些特性。文中涉及二類空間現象，第一類是經由儀式的活動（起馬儀式）使得由大甲到新港的道路轉換成超時空的神聖空間；第二類是指定點上（新港奉天宮、回途插香地點）的神聖空間，並說明這類空間有反映宗教團體階層關係（stratified relation）的現象。

第一節　大甲進香的物理時間和空間

大甲鎮位於台中縣西北隅，鎮上規模最大的廟為鎮瀾宮，主祀神為天上聖母，又稱媽祖。鎮瀾宮媽祖的祭祀圈昔稱五十三庄，大約等於今日大安鄉、大甲鎮、外埔鄉、后里鎮的範圍（張慶宗1981）。大甲媽祖每年自鎮瀾宮出發至北港朝天宮（1988年改到嘉義縣新港鄉奉天宮）割火，五十三庄信眾也隨香到北港割香。香客統稱這趟旅程為進香或割香[1]。

進香團原由五十三庄庄民視個人能力所及而參加，但近十數年來由於媒體介紹，吸引了來自全省的信徒，已經由原來的地區活動（local Cult），擴大為區域性活動（religional Cult）。自1986年起便有六萬人[2]參加，今年報載抵達新港當天有十多萬名信徒[3]。進香人數雖增加了上百倍，但進香路線大致上仍維持清末民初的舊路線。當全省多數寺廟以汽機車取代步行進香，大甲進香團仍維持以步行進香，以人力扛抬大轎，因此行程仍維持原有的八天八夜。尤其引人注意的是擔任媽祖兵將的男女老少仍身著清朝「勇掛」服飾，給大甲進香團增加不少傳統色彩，也給鎮瀾宮廟方最好的理由，佐証其進香源自清朝（郭金潤 1988:36）。

進香路線全程經過三縣一市九鎮九鄉（見圖1），全程250公里（或280公里到新港）。中途停靠及夜晚停宿的大大小小寺廟總

---

1 「進香」著重行程，「割香」著重向神明割取香火，「隨香」著重香客跟隨某一寺廟神明前往聖地。香客在口頭使用上，三者常有合用之情況出現。

2 六萬人乃到達北港朝天宮時的總人數。進香途中則人數難估計。綿延數里的隊伍混合有不同的交通工具，香客分別於不同時間到達某一定點或寺廟等候大甲媽祖的大轎，因此很難計算沿途香客總人數。六萬人當中以泉州系閩南人為主，夾有少數的客家人、外省人及山胞原住民。性別上以女性居多。關於香客的一般性背景請參考（Chang,1993）。

3 聯合報，民國八十三年四月十四日，中部版。

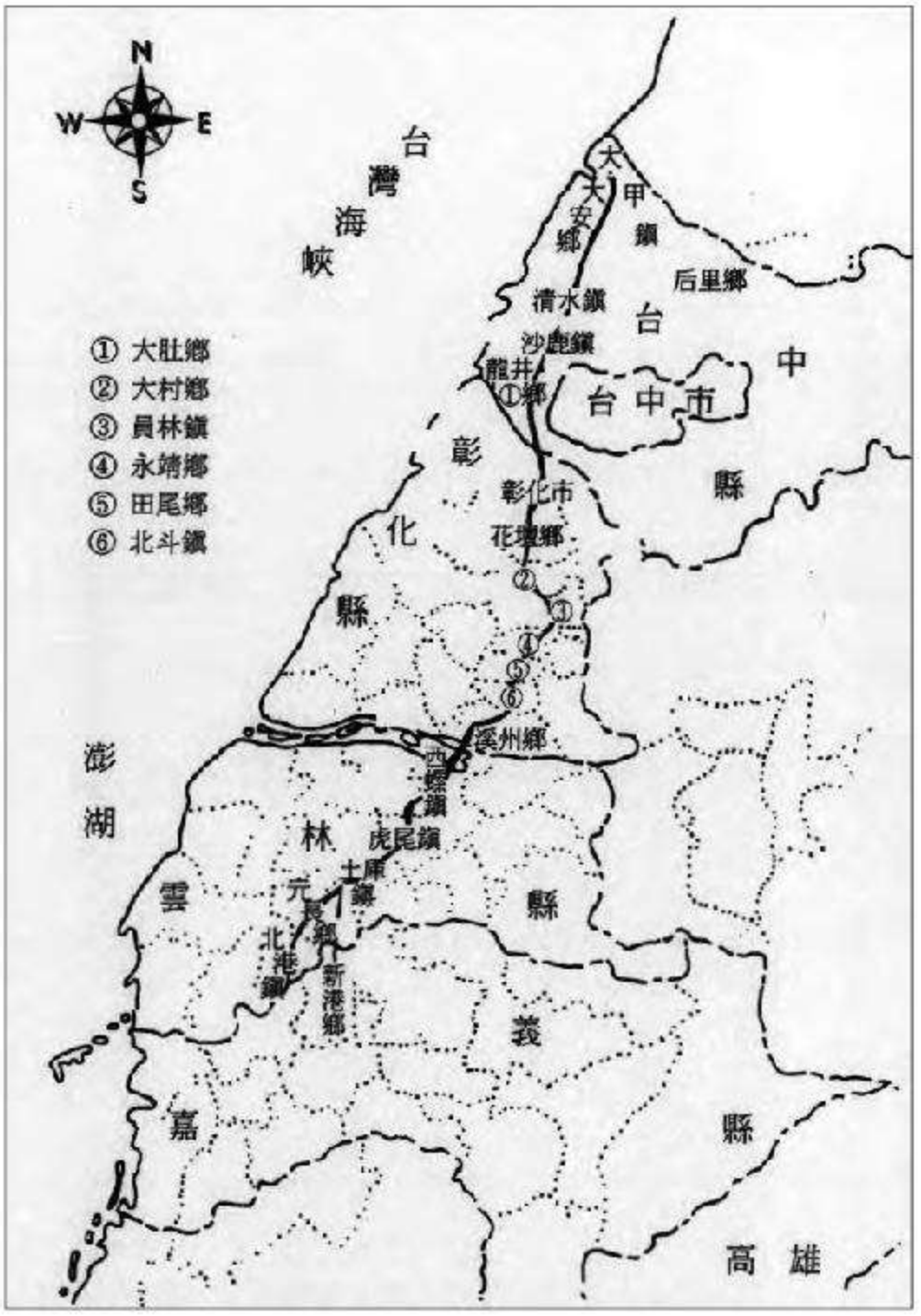


圖 1 大甲鎮瀾宮媽祖進香路線圖

計有五十多個。董監事稱大甲媽祖靈驗異常，各地爭相邀請繞境停駕，但為了維持原有行程，盡量以不更動為原則，因此歷年行程記錄可看到停駕地點變更極小（張慶宗 1981，王嵩山 1983a，郭金潤 1988）。可以推測這條路線與清末大甲往北港進香的路線相差不大。中途所經庄頭有客家人（永靖鄉），有漳州人（彰化市）。所停靠寺廟有純佛教的如北斗鎮華嚴寺，有慈惠堂，有一貫道院，但以媽祖廟居最多數。估計當年也並未刻意躲開不同族群（大甲居民

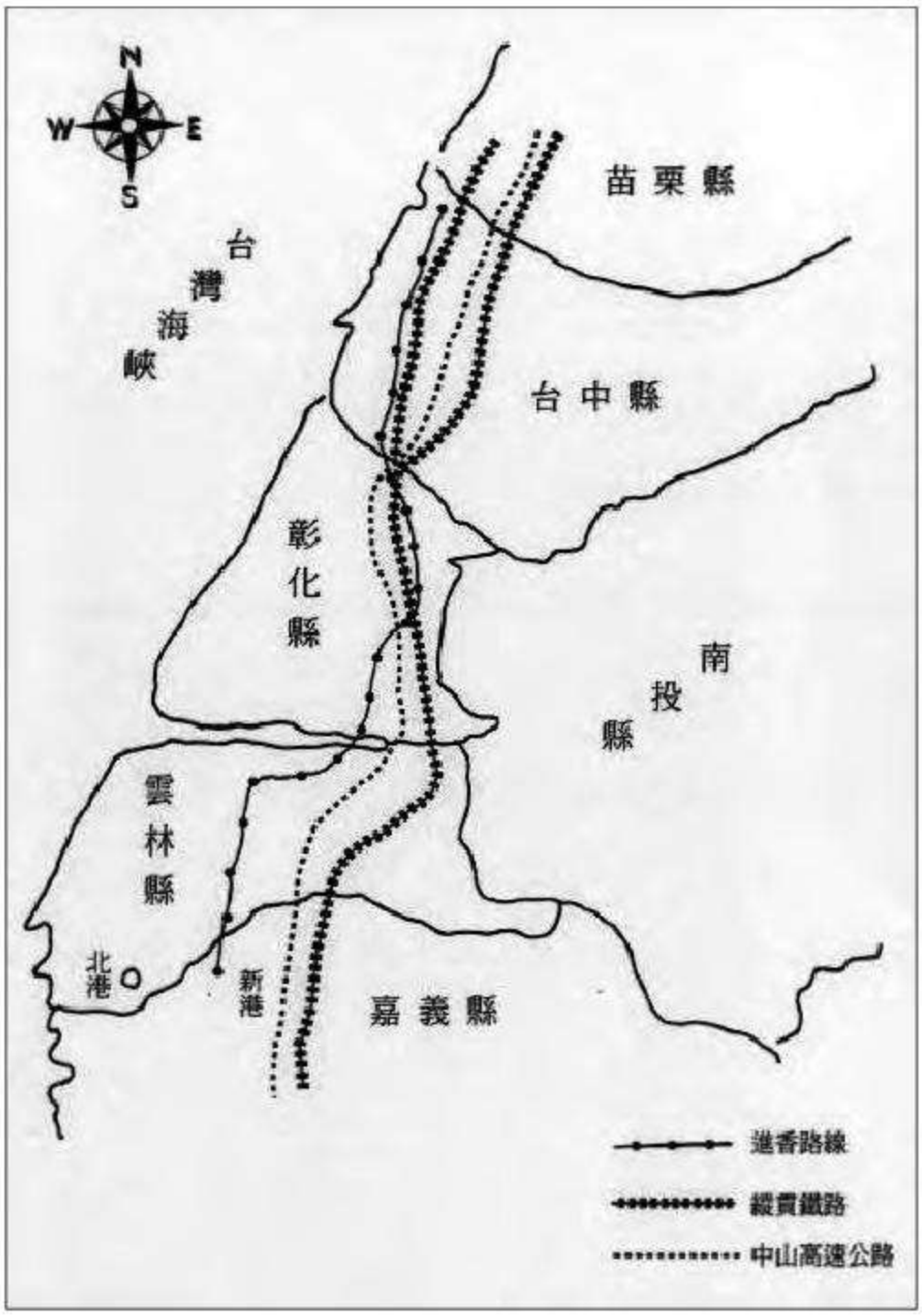


圖 2 大甲鎮瀾宮媽祖進香路線與鐵公路線比較圖

主為泉州人）或不同信仰的地點，而大抵以完成北港進香為目的。為了維持昔日的進香路線，我們可看到目前這條路線有四個特徵。如圖1我們知道進香路線並不取沿海岸的直線，而是曲折蜿蜒地擇取某幾個特定鄉鎮。以目前台灣四通八達，鄉間小路亦為平坦柏油路面來說，大甲進香團捨直線距離而就曲折路線為特性之一。特性之二是如圖2，進香路線捨高速公路的便捷，也捨縱貫鐵路的安全，而取二者之外的田間小路。特性之三是有倒行路線，由西螺鎮吳厝里

倒北行至二崙鄉湳仔村，再南行虎尾鎮墘地里。特性之四是有繞行路線，在彰化縣溪州鄉三條村三圳村反覆繞行濁水溪床沙地，再回溯到水尾村上西螺大橋。進香團一行人浩浩蕩蕩不辭勞苦地在大豔陽下走這條路線，無非為了重覆當年足跡及維持傳統。

時間上，進香活動的每一天並沒有特定名稱（見表1）。廟方印製給工作人員的進香行程表註明是進香八天中的第幾天，國曆及農曆的日期，及當天晚上大轎的停靠地點。廟方在沿途各地及各寺廟門口張貼的「香條」上則寫明國曆、農曆日期，昭告當地人大甲進香團到達當地的時間。在各種公文、榜文、通知文上廟方均以農曆年天干地支寫法為主。例如不稱「民國幾年」而稱「丁卯年」、「甲戌年」。又日期上註明農曆，除了維持傳統，也提醒大家進香是要在農曆三月二十三日媽祖聖誕之前完成，以便當日可在大甲本廟為大甲媽祝壽。

表 1 大甲鎮瀾宮媽祖民國八十三年（1994）遶境進香行程表

進香日程	日　期	駐駕廟宇
第一天	國曆四月十二日（星期二） 農曆三月二日	駕馭彰化市天后宮
第二天	國曆四月十三日（星期三） 農曆三月三日	駕馭西螺鎮福興宮
第三天	國曆四月十四日（星期四） 農曆三月四日	駕馭新港鄉奉天宮
第四天	國曆四月十五日（星期五） 農曆三月五日	駕馭新港鄉奉天宮
第五天	國曆四月十六日（星期六） 農曆三月六日	駕馭西螺鎮福興宮
第六天	國曆四月十七日（星期日） 農曆三月七日	駕馭北斗鎮奠安宮
第七天	國曆四月十八日（星期一） 農曆三月八日	駕馭彰化市天后宮
第八天	國曆四月十九日（星期二） 農曆三月九日	駕馭大甲鎮鎮瀾宮

行程表上不但每日日期固定，每個時段也固定（見表2）。最重要的時段有三：（一）為第一晚自鎮瀾宮啟駕出發的時候，（二）為第四天清晨在新港奉天宮舉行消災拜斗及祝壽的時辰，以及（三）在1988年以前在北港朝天宮割火的時辰，但改到新港後此項儀式已取消。其他時間雖未如上述三項嚴格，但也不可相差太長。例如每晚停駕時間均在酉時之內，而起駕均在午夜子時之內。因為行程時間固定，因此有時大轎要趕路以趕上時辰，有時要緩行以等待時辰。全程腳步不是平均的，而是受已設定的時間所限制，廟方對時間之設定又是根據以往經驗及一股強烈的維持傳統的情懷所致。

表 2 大甲鎮瀾宮媽祖民國八十年（1991）遶境進香路線時間預定表

第一天 國曆四月十五日 農曆三月一日 （星期一）	0:00財團法人大甲鎮瀾宮天上聖母辛未年遶境進香起駕→1:20大甲鎮尾橋南端停駕供善男信女參拜後起駕→3:30清水鎮下湳里朝興宮起駕→4:10清水鎮紮雲巖起駕→5:40沙鹿鎮玉皇殿起駕→8:20大肚鄉萬興宮起駕→9:10大肚鄉永田村永和宮起駕→11:50彰化市國聖里永安宮起駕→12:40彰化市茄苳里茄苳王廟起駕→13:30彰化市茄苳福德正神廟起駕→13:40彰化市茄苳里停駕供里民參拜→14:20彰化市茄苳里起駕→14:40彰化市茄南里往→15:00彰化市下廍里永和堂起駕→15:40彰化市新華里彩鳳庵、北辰宮起駕→16:30彰化市慈吉慈惠堂起駕→17:00彰化市西勢里聖安宮起駕遶境彰化市內往天后宮→19:00彰化市天后宮駐駕。
第二天 國曆四月十六日 農曆三月二日 （星期二）	0:00彰化市天后宮起駕→1:00彰化市南瑤宮起駕→4:20員林鎮平和里福寧宮起駕→6:40永靖鄉永東村東安宮起駕→8:40北斗鎮光復里華巖寺起駕→9:20北斗鎮奠安宮起駕→10:40溪州鄉舊厝村聖安宮起駕→11:00溪州鄉東州村停駕供村民參拜→11:30溪州鄉尾厝村復興宮起駕→12:30溪州鄉遶境，天后宮停駕→14:20溪州鄉天后宮起駕→15:40溪州鄉三圳村三千宮起駕→17:30西螺鎮內經慈惠分堂遶境→19:30西螺鎮福興宮駐駕。

第三天 國曆四月十七日 農曆三月三日 （星期三）	0:00西螺鎮福興宮起駕經由新安里、新豐里往西螺鎮吳厝里朝興宮→1:40西螺鎮吳厝里遶境朝興宮停駕→3:50西螺鎮吳厝里朝興宮起駕→4:15二崙鄉三和村協天宮起駕→9:00經虎尾鎮墘地里往土庫鄉順天里順天宮停駕→9:30土庫鎮順天里顯天宮起駕→9:40經土庫鎮圓環145甲路往新港鄉奉天宮→10:50元長鄉鹿寮村停駕→11:10元長鄉鹿寮村義天宮起駕→11:40經由元長鄉瓦磘村福德宮停駕元長鄉內寮村停駕供村民參拜→14:10經崙仔大橋於橋頭前新港鄉奉天宮及新港鄉各里人士及財團法人大甲鎮瀾宮天上聖母辛未年遶境香質贊香恭迎聖駕→12:30新港鄉崙仔村代天府停駕→13:30新港鄉崙仔村代天府起駕→14:00崙仔大橋南邊2公里處財團法人大甲鎮瀾宮天上聖母辛未年遶境進香頭香、貳香鄉、參香恭迎聖駕於新港鄉市區內遶境→16:00新港鄉奉天宮駐駕（全體董藍事及善男信女參加駐誦經）。
第四天 國曆四月十八日 農曆三月四日 （星期四）	5:00奉天宮舉行點證、拜斗、消災、誦經。 8:00於奉天宮舉行祝壽典禮（祝壽典禮後，筊擇定回駕典禮時間）。 22:00於奉天宮舉行回駕典禮（預定時間）。
第五天 國曆四月十九日 農曆三月五日 （星期五）	0:00於新港鄉奉天宮起駕土庫鎮圓環邊停駕供鎮民參拜→5:00土庫鎮圓邊起駕→6:30土庫鎮圓環邊起駕→7:30虎尾鎮東屯里遶境，大安宮停駕→7:50虎尾鎮東屯里城隍廟停駕→8:00虎尾鎮北溪里龍安宮起駕→9:00虎尾鎮北溪里遶境，龍安宮停駕→9:30虎尾鎮北溪里龍安宮起駕→10:00虎尾鎮墘地里遶境→10:30二崙鄉三田村協天宮起駕→12:00二崙鄉東隆宮起駕→13:00西螺鎮吳厝里朝興宮停駕→14:00西螺鎮吳厝里朝興宮起駕→14:50西螺鎮九隆里慈和宮起駕→15:40西螺鎮九隆里震安宮起駕→16;30西螺鎮下湳里缽子寺起駕經西螺鎮頂湳里停駕供里民參拜→16:50西螺鎮福田里福天宮起駕→17:30西螺鎮新豐里、新安里遶境，新豐里，新安里活動中心停駕→19:00西螺鎮新豐里、新安里活動中心起駕→20:00西螺鎮福興宮駐駕。

第六天 國曆四月二十日 農曆三月六日 （星期六）	5:00西螺鎮福興宮起駕→6:40溪洲鄉水尾村震威宮起駕→8:00溪州鄉育善寺停駕→10;30溪州鄉育善起駕→12:00北斗鎮大轎組壽安宮停駕。
第七天 國曆四月廿一日 農曆三月七日 （星期日）	3:00北斗鎮鎮安宮起駕→4:00經由田尾鄉→5:00永靖鄉永東村永安宮起駕→6:20永靖鄉湖璉村輔天宮停駕→7:00永靖鄉湖璉村輔天宮起駕→7:10頭香於永靖鄉輔天宮廟前恭迎天上聖母辛未年遶境進香回駕獻香→7:50永靖鄉五汴村天聖宮停駕→8:00永靖鄉五汴村天聖宮起駕→8:20貳香於員林鎮中山路一段110號，木村藥品公司前恭迎天上聖母辛未年遶境進香回駕獻香→參香在員林鎮中山路一段296號，三永洗車場恭迎天上聖母辛未年遶境進香回駕獻香→8:50參香在員林鎮中山路一段296號，三永洗車場恭迎天上聖母辛未年遶境香回駕獻香→9:30贊香在進入員林鎮叉路口前恭迎天上聖母辛未年遶境進香回駕獻香→10:30員林鎮福寧宮起駕→13:10花壇鄉中庄村福安宮起駕→14:00花壇鄉橋頭村聖惠宮起駕→15:00花壇鄉白沙坑文德宮起駕→16:20彰化市延和里慈恩寺起駕→16:40彰化市延和里慈元寺起駕→17:30彰化市延和里彰化宮起駕→18:00彰化市遶境→19:00彰化市天后宮駐駕。
第八天 國曆四月廿二日 農曆三月八日 （星期一）	0:00彰化市天后宮起駕→3:00大肚溪橋北岸→8:00大肚鄉王田村天和宮起駕→8:30沙鹿鎮原天池育樂園門口停駕→9:00沙鹿鎮原天池育樂園門口起駕→9:30沙鹿鎮福壽企業公司起駕經由清水鎮甲南台中港火車站前停駕→13:30甲南台中港火車站前起駕經由大甲溪橋於大甲鎮義和里連接恭迎天上聖母辛未年遶境進香回駕陣頭→16:00財團法人大甲鎮瀾宮天上聖母辛未年遶境進香回駕入宮安座典禮。

每個參加進香的香客手上並沒有地圖或行程表。廟方及各階層工作人員手上只有行程表，沒有地圖。所有香客只須尾隨大轎前

行，大轎則跟著頭旗[4]走。頭旗則有一個頭旗組（見張珣1988a）負責持旗，乃由年年隨香服務的信徒擔任，且每年二月時頭旗手及廟方一位董監事會做一趟路程探勘以因應必要之改變。因此所謂的「進香路線」只有存在於頭旗手腦中。並沒有一個地圖標示在哪裡轉彎，在哪裡銜接。步或行香客埋首苦走，反正跟著大轎人馬，上山下海也不在意經過幾個庄頭，經過什麼庄頭。要到用餐時聊天才會知道已經到了哪一站。年年隨香的老香客還可以有個概念，在哪裡停靠休息。初次隨香的新香客則更有如進入「迷魂陣」，任由前行人馬領導，反正走完八天便是。這種沒有地圖可指示，行止又操在他人手中的情況下，更容易使人如入時光隧道中，也最容易產生從眾行為，去除自我跟著團體行動。

廟方除了堅持在時間及路線的安排上，維持舊日傳統外，在榜文通告上寫天干地支，不寫現行年曆，在行程表上的地點今昔地名並用，不寫今日行政區域名。這些措施（practices）有什麼意義呢？筆者以為（一）時間及空間上維持傳統的路線及啟始行止，是讓人自日常作息時間空間中疏離出來，而進入一個「異常」的時空隧道。亦即廟方在現行時間、空間架構上製造一個往日的時空架構，使香客產生錯覺，而在心理狀態上有所鬆動，準備進入非現實的氛圍中。（二）在地名及時間上用舊日地名及天干地支計算法，是更進一步以語言的力量來擠壓香客的感覺和情緒，使每個香客均以一個昔日的稱呼來交換彼此的訊息，使香客誤以為置身於一個用昔日稱謂營造出的情境中。這二點均是為要來的神聖體驗作準備，再加上儀式及神話傳說的引導使每個香客得以進入超越時空的神聖世界中。

---

4 「頭旗」乃隊伍的領頭代表，為一約四公尺長之三叉戟，鑲有葫蘆頭供插香用，上掛一黃色長方旗，繡寫有「大甲天上聖母」，「頭旗」等字樣。有一組人員負責扛抬頭旗，稱「頭旗組」。

第二節　神聖空間的進入與離開

以進香活動來說，筆者以為神聖空間與儀式空間是二而一，一而二的空間。亦即當吾人視進香為一儀式時（Bhardwa 1987:328），大甲到新港之間的橢圓形進香空間既為神聖空間也為儀式空間。但如果吾人將角度放在進香活動內部的一些附屬的儀式時（這些附屬的小儀式分別於不同時間舉行），這些小儀式舉行時的「儀式空間」則不等於整個大的進香空間。因此筆者以為神聖空間與儀式空間二個概念的使用可再進一 步釐清，得視各別情況而定。

本節敘述大甲香客如何經由儀式及傳說，而由物理的現實時空進入宗教的神聖時空。這個宗教神聖時空的成立有三個因素：（一）如前所述，以昔日的時空架構作基礎，讓香客有時空倒錯感，（二）有起馬儀式的引導，讓香客離開現實空間，進香結束時有落馬儀式讓香客在回到現實時空，（三）媽祖的顯靈事蹟讓香客處於一種與神靈同在的「非現實」時空當中。

以下我們便分別說明上述三個因素。第一個因素是關於時空方面，上一節我們提到廟方印製的行程表及榜文上的地名新舊並用，時間上有天干地支年及農曆日期。做過起馬儀式進入進香行程後，香客主觀上便受這些設計上的暗示，也受此些語言及經驗的交換的影響漸漸進入一個昔日的時空。時間上香客當然能記得出發日期是民國某年某月某日，但一旦每天維持同一活動—步行—之後，香客逐漸對日子的計算不再在乎，日期逐漸模糊，而只剩步行，重覆的步行，永無止境的步行。日期逐漸被地點取代，成為「到北斗那天」，「到新港那天」。或被活動取代，而成為「祝壽那天」，「插香那天」。平日我們對時間流逝有警覺，因為有不同的活動需要我們注意到時間的存在。然而如果當我們的活動被限制成只剩單

獨一項時，時間的流逝不再有意義，反而我們關心的是活動本身。其它宗教活動可提供我們相似經驗，例如佛教讓信徒「打禪七」或「打佛七」。在七天重覆念佛或坐禪的單調動作後，信徒也會忘了日期和時間的客觀存在。或如民間信仰老乩童訓練新乩童「坐禁」七七四十九天，也會讓新乩童忘了時間的存在，而僅注意坐禁活動。此三種宗教活動共同的是讓參與人忘了客觀時空後方便進入另世界或謂接受神秘經驗，然此不在本文探討範圍。

空間上的地名除了名稱新舊並用外，地名範圍也會受昔日行政範圍影響而模糊了現行的行政範圍。例如走到彰化縣溪州鄉的三條村和三圳村時，香客不稱「三條村」或「三圳村」的現行村名，而統稱這一區域為「三條圳」。三條圳是清末及日據時期此一區的「大字」的地名（篠原哲次郎 1932:207）。行到北港鎮北方的府番里時，也不稱現行里名，而稱清末所使用的地名「三糠鄉」。另外，北斗鎮上的「大橋組」是日據時代的地名，相傳日本人在此試種改良稻米而聞名於香客之間。在西螺鎮現行的新安里和新豐里則被香客稱為「社仔」、「新社」二個社區。

第二個因素是關於起落馬儀式。以下便以1991年田野材料為例。

1991年大甲進香團於國曆四月十四日深夜子時出發。出發之前每位香客要行「起馬儀式」。整個進香活動四月二十二日傍晚六時結束，結束後每個香客要做「落馬儀式」。當然在旅程中每一過夜站也有起馬和落馬儀式，但以在大甲鎮瀾宮做的起落馬儀式最為重要，象徵著整個進香儀式的開始和結束。因為是以鎮瀾宮的媽祖為進香活動的主神，以大甲社區居民為進香核心，所以以在鎮瀾宮做的起馬落馬儀式做為分界點。

神聖空間的開始與神聖時間有密切關係。香客一一行過起馬儀式便進入神聖時間，象徵著已進入一個異於平常世俗時間的狀態。

原則上行完起馬儀式後自鎮蘭宮往南行，到達新港奉天宮，再由新港奉天宮往北折返回到鎮瀾宮，這一個橢圓形空間即為進香活動的神聖空間。進香活動結束回到鎮瀾宮行過落馬儀式，也等於離開神聖空間而重返日常空間。即使有一個香客回到鎮瀾宮行完落馬儀式後，因生意因素再啟程去新港，他也不再視這段旅程為神聖空間內的旅程。因此神聖空間是由起馬儀式開始進入，由落馬儀式來結束離開。也就是世俗與神聖間的轉折是藉儀式來達成。

起馬儀式由每個要進香的香客各自進行。不管是要去一天、三天或八天，也不管是乘何種交通工具（腳踏車、步行、機車、鐵牛車、轎車、遊覽車），每個香客一定要自行做起馬儀式。過程如下：鄉客燒香向媽祖參拜，稟告媽祖要隨行前往新港進香，希望一路平安順利，將令旗拿到鎮瀾宮給辦事人員和櫃台蓋印，再拿到香爐上「過香煙」繞三圈，再拿到外面金亭燒化紙錢。有人則講究一些帶水果或牲禮來供奉，再由家人帶回。

落馬儀式和起馬儀式大同小異：香客燒香連同令旗向鎮瀾宮鎮殿媽祖參拜，稟告弟子已完成隨香活動，一路平安，感謝媽祖保佑。再去廟外金亭燒化紙錢即可結束回家。講究的香客也會準備水果來拜。據鎮瀾宮廟祝告稱，平日廟門於晚上十時關，早上六時開，但進香期間八天則二十四小時開以便隨時有香客要起馬或落馬。1994年筆者特地於進香期間停留在大甲鎮觀察媽祖不在鎮上的情形。正如廟祝所言，每天均有香客起馬或落馬。有的參加一天的香客，他可以在四月十七日深夜到鎮瀾宮行起馬儀式，然後騎機車連夜趕到新港，赴四月十八日早上的祝壽拜祖活動，下午再趕回大甲，並在鎮瀾宮自己行過落馬儀式後回家。有的香客步行隨香到新港，四月十八日參加完祝壽拜祖儀式再坐車三小時左右回到大甲，在鎮瀾宮行落馬儀式，然後回家。有的香客來回均步行隨香，最後

一天特地加快腳步比媽祖大轎早半天回大甲，到鎮瀾宮行落馬儀式後回家，以便準備當天的大拜拜請客。

由此可知，起落馬儀式是各個香客自行負責，不必統一做，全看香客自己出發及回返的時間而定。時間雖可依各香客方便差別地做，但儀式卻是非做不可。所訪問到的每個香客均一致表示，一定要行起落馬儀式，才表示參加隨香及隨香結束。而起落馬儀式便象徵神聖空間的開始及結束的劃分。

第三個因素是媽祖的顯靈事蹟。在以大甲和新港為南北二個頂點的橢圓形空間內，香客主觀的宗教體驗上不是一般世俗的以直線距離，或以高速公路來決定的空間體驗，而是以重溫早期進香路線所形塑出來的一個宗教空間為目的。大轎重走一趟清朝時期的進香路線有重覆歷史經驗的意義。早期進香走靠海岸線的田間小道，以及大肚溪、濁水溪底的沙地。現在雖然交通改善有省道、有大肚溪橋和濁水溪橋，但大轎及虔誠步行隨香的香客絕不走省道或高速公路而堅持按照舊路線走田間小道。所以常看到的是各種車輛及乘車香客在外面大馬路上等候，而大轎及步行香客則在村庄裡面的小路蜿蜒地走著。甚至大肚溪橋也被捨棄不走，而走溪底沙地。到濁水溪則繞行溪邊各村庄後才上舊的濁水溪橋而進入西螺。因此如前所述旅程空間之所以神聖來自重覆昔日宗教經驗。而昔日宗教經驗中包括有媽祖的各種顯靈事蹟，所以步行腳踩在這些媽祖顯靈的土地上，將香客逐漸與媽祖的神靈結合，乃至到聖地達到高峰。

例如大轎走到西螺鎮吳厝里時，香客們便會敘述有一年一位婦人向大甲媽添油香後祈求媽祖保佑一家團圓，結果婦人的丈夫真的在一個月後自動與細姨分手回家團圓。在西螺鎮上媽祖也顯靈指示崙背來求藥方的信徒而救活了該信徒的孫子。媽祖也在永靖鄉陳家顯靈，將陳家經濟上困難解決並化解一場可能導致家庭破裂的紛

爭。在土庫及北港郊外，香客也津津樂道附近花生田的農夫熱情地請香客不要介意地踩過花生田，因為第二年被香客和大轎踩過的花生會特別豐收。在北斗香客也會重提往年七天七夜的行程為何改成今日的八天八夜。主因約二十年前，西螺某議員北上大甲車子沒油，鎮瀾宮竟無人援助之。議員南返便鼓動西螺鎮民不歡迎大甲進香團經過西螺。大甲香客只好停宿北斗。孰知西螺該年穀物欠收，議員家中不順，才知大甲媽祖顯靈異常。西螺鎮民祈求大甲媽再度蒞臨降福，但北斗鎮民也不肯放棄，因此增加北斗停宿一夜，而成為八天八夜的行程（黃美英 1983b:37-40）。

這些媽祖顯靈的事蹟不斷地在香客間傳誦著。每一個地點均有特別的意義，每個腳步均踩在昔日香客與媽祖的心靈交會上。香客們期待自己也能得到媽祖的垂憐，自己也能有機會看到媽祖顯靈。因此這一個進香空間是由神聖事蹟和神話傳說組成，是由人們的記憶和歷史沉積構成的。

大甲與新港之間的空間因為有起馬儀式開始，有一群人的共同主觀意願，共同聚集回憶，共同一再咀嚼，共同再度期盼神聖的降臨，因此這個範圍的空間成為一個神聖空間，一個異於平日以高速公路和車子構成的世俗空間。這一群香客聚集，藉儀式來開始和結束，共同分享並共同創造的這個涂爾幹的Collective representation的神聖空間感，因為有媽祖的顯靈而能進入Eliade的「神聖」—— 一個超時空的媽祖靈力的再現。

在這個空間內香客的體驗常被賦予宗教意義。例如一位香客曾對筆者說「昨天墾地里的烏雲密佈，邪氣十足，凝聚不散，但大甲媽祖的大轎一行經村落後，烏雲立刻消散，魔道四遁，不敢欺近」。又有香客說「那天某某團隊（媽祖兵將）的某某人，因與女香客搭訕，而扭了腳，現在腳痛不便走路，那是媽祖的警告」。這

些平日也會發生的事在此時均被加以詮釋為媽祖的顯靈因而具有特殊的意義。也證明媽祖隨時與整個進香團同在一起，似乎整個旅程空間均籠罩在媽祖的眷顧與法力下。也因此這個空間異于平日的同一個空間而成為一神聖空間。

雖說整個進香團在大甲—新港這個空間範圍共同體會媽祖的神恩，共同沐浴在媽祖無所不包無所不容的靈力下，進入Victor Turner（1969:96）所謂的communitas（團契）。但正如Sallnow等人提醒的「如果communitas（團契）是朝聖的最終目的，則過多的分隔與干涉會挫折團契的實現，有時會是在很不必要的情況下。把寺廟作等級劃分，加上以各別社區所各自組成的朝聖團體會導致黨派主義（factionalism）的產生，即使是在同一社區內也會 」（Sallnow 1981:176）。我們在進香沿途不但可看到個別小團體間的劃分，而且這些小團體之間還有上下階層的差異存在。尤其在舉行幾個重要儀式時，更可觀察到。這些上下階層差異表現在舉行儀式時的空間安排上，使得空間因為參與人的階層化（stratified）而被階層化。

第三節　被分割的儀式空間

進香團內部各小團體間有上下階層之分，在大甲/新港這整個橢圓形進香空間並未特意加以按團體階層作位置上之區隔。但在新港奉天宮作儀式時，則把空間加以區分以擺放不同階層的人。因此本節針對此一儀式空間的被階層化來說明。1988年之前大甲進香團目的地是北港朝天宮，1988年則改到新港奉天宮。在新港或在北港舉行儀式均一樣，入廟資格被嚴格區分，廟內祭拜空間也作嚴格

劃分。為數眾多的一般香客（ordinary Pilgrms）跟本無由入聖廟瞻仰儀式的舉行，更遑論共享神聖力量的恩寵。一般香客約占總數的95%之多，他們無法自備牲禮入廟祭拜，只能在廟外透過擴音器聆聽廟內儀式的進行。

回到上節，我們提到起馬儀式是整個進香旅程的開啟點。除了行過起馬儀式，每個香客還會向櫃台索取平安符並購買進香章誌。因此，除了手上拿的三角香旗之外，身上攜帶或佩掛的紅色平安符，帽上貼的黃色平安符，乃至機車三腳角旗、腕章、記章、披掛、及服務團體及頭陣成員的服裝均可作為識別，而把香客和一般信徒區分開。鎮瀾宮也準備素食流水席讓信徒和香客[5]享用。這些吃喝穿戴的身體動作連同起馬儀式均可視為Van Gennep（1960）的「通過儀式」中的第一部份，「分離」（Separation）的部分，把香客的心情推向高峰，準備離開大甲的凡俗世界，進入進香旅程。

「分離」的完成是所有來送行的信徒，在大甲鎮的南方地界水尾橋，向媽祖及所有香客說再見，並拿香深深一拜，祝福他們有平安的旅程。水尾橋上的煙火鞭炮把黑夜照得光明異常。香客回頭看著光亮的大甲及前面漆黑的旅程，正是結束例行化的凡俗世界（routinized secular world），踏上不可知的「過渡區域」（transitional zone）的寫照。

進香旅程每個香客嚴守禁忌：不可喧嘩，不可與異性接觸，不可入喪家或產房，不可吃葷，不可飲酒作樂乃至一切享樂。香客們競相稱讚的是嚴守苦行的人：諸如步行不搭車的人，沿途禁語、不作休息、虔誠恭敬的人及粗衣粗食、攙老扶幼等人。步行到腳底起水泡流血是最多見的苦行者。沿途一般香客均停宿於當地寺廟地

[5] 信徒指任一入廟參拜之人，香客指要隨媽祖往新港進香的人。

板，飲食則由沿途各地信徒住家提供。鎮瀾宮董監事[6]及少數服務團體的成員則有旅舍安排。大體來說，占95%的一般香客確實可體驗到Victor Turner所謂的「團契感」。而旅程中，向沿途寺廟神壇上香膜拜均可屬於Van Gennep「通過儀式」中的第二部份，「中介」（margin, liminality）的部分。

國曆四月十七日下午到達新港，約於午後五時大甲媽祖進入新港奉天宮，移入神龕內安座。大批香客湧入奉天宮向兩位媽祖參拜。可說是平安到達聖地所舉行的結合儀式的一部分。真正的結合儀式要在次日才展開。有趣的是十七日晚上新港奉天宮的大門應大甲鎮瀾宮董監事會的要求關閉起來，而只留左右邊門讓川流不息的香客擠進擠出地向媽祖參拜。新港奉天宮應該是六萬多名香客心目中的聖地，也是此行進香的最終目的，卻在鎮瀾宮要求下關閉大門。只有少數香客微有怨言，大部分香客不以為意地由邊門出入。

四月十八日凌晨五時由鎮瀾宮全體董監事二十人及頭香代表，貳香代表，參香代表等約上百位人士在奉天宮大殿舉行點燈、拜斗、消災、誦經等儀式。上午八時原班人馬舉行祝壽儀式。晚上十時舉行回駕儀式。白天一連串的儀式組成了Van Gennep的所謂「結合儀式」（ rites of incorporation）：讓香客與聖地的神聖力量結合。洗盡凡俗的污垢，填滿聖潔的生命原創力。每人有如新生般對未來充滿新的期望。晚上的回駕儀式則可說是另一分離儀式—離開

6 董監事團體的組成資格是由鎮瀾宮信徒代表（1986年應出席之信徒代表有一百零二人）選出董事十五人、監事五人。每四年一屆，連選得連任一屆。大甲、大安、外埔、后里四鄉鎮的鄉鎮長，里長、村長及鄉鎮長代表會主席為當然信徒代表。董監事的名額有一定之配額：大甲鎮可選出八名董事、三名監事；大安鄉可選出三名董事、一名監事；外埔鄉可選出三名董事、一名監事；后里鄉可選出一名董事。自光復後鄉鎮長開放民選以來，大甲即屬於台中縣地方政治派系之一環，歷年來劃分紅黑兩派平分秋色。影響所及，鎮瀾宮董監事也有紅黑兩派政治色彩。

聖地、準備返回世俗—的開始[7]。

這天的奉天宮不只大門關閉，邊門也由鎮瀾宮的交通整隊組組員嚴加戒備，不可讓一般香客進入，只准讓有通行證的人員進入。有資格佩掛通行證的人是：上述數百位儀式隨拜人員，大甲誦經團的二十位女團員，數位雜誌報紙隨行訪問記者及電視台錄影工作人員等。這些人的資格須在元宵節時已作申請及確定。通行證的製作也早在進香前即完成並分發。沒有其它方法可在十八日當天取得額外的通行證而進入奉天宮。除了這數百位人員之外，所有的香客均在奉天宮廟前空地及馬路上，爭先搶奪一席之地。他們以報紙鋪地，靜坐等待儀式進行。透過播音器他們得以知曉儀式的進行。

清晨的拜斗、點燈、消災、誦經是一個儀式的四小部份。大甲誦經團在大甲鎮瀾宮每月的初一及十五這二日為點光明燈的信徒誦北斗經消災祈福。點光明燈的信徒是指年繳新台幣三百元便可在鎮瀾宮內點一盞光明燈的那些信徒。這些信徒形成一個「消災延壽會」為數數千名。斗燈原為道教替人求福延壽用的道具（Schipper 1974:318，劉枝萬 1983，Dean 1986:198）。斗燈取意北斗星君，他乃主掌人生命的神；及取意斗量人的生命長短等雙重意思。拜斗儀式本較複雜，今鎮瀾宮以光明燈取代斗燈而為消災延壽會會員誦經祈福消災延壽。既然每月已於大甲鎮瀾宮祈福了，何以今天仍在奉天宮再作一次？誦經團團員稱聖地的力量很大，在聖地再作一次祈福誦經是可為會員祈到更大的福佑。所以儀式結束，誦經團團員拿出「疏文」—一份消災延壽會會員名單—來唸，並於神前香爐燒化之。

---

[7] 如以大甲社區為分析點，則通過儀式的三個階段應是（一）進香出發，離開大甲。（二）進入神聖空間、旅程、停留聖地，與神聖事物接觸。（三）返回大甲，進香結束。但如以媽祖為分析點，則進香去程可分三段，進香回程也可分為三段。例如去程：（一）進香出發，離開大甲。（二）進入神聖空間、旅程（三）進入聖地與奉天宮的神聖結合。而返程亦有（一）離開奉天宮聖地。（二）進入旅程、中介階段。（三）進入大甲，與大甲世俗世界結合。

上午八時的祝壽儀式是由鎮瀾宮的董事長獻供品，唸祝文。並由誦經團團員誦聖母經祈求天上聖母—媽祖—神靈下降享用供品，並賜福信徒。儀式結束時由送經團團員及二十位董監事幫忙唸二份疏文：一份是敬奉「豬羊份」的信徒名單，另一份是捐獻進香路費、點心費、金牌等信徒的名單。

疏文唸完火化之後，誦經團及全體董監事即離開。供品也代表廟方董監事的祭拜而被撤走。接下由二十多位頭香團體的代表，奉上牲禮並唸祝文、燒香、向媽祖參拜。再下來又是撤走頭香團體的供品，換上貳香團體的供品，並由貳香團體代表們唸祝文、燒香、參拜。最後再換上參香團體的供品，由參香團體的代表們唸住祝文並上香參拜。如此才結束「祝壽儀式」。

晚上十時的回駕儀式是由誦經團誦天上聖母經後，由董事長擲告決定起程回大甲的時間。觀禮人亦只限於董監事們及頭、貳、參香團體的代表們。以上的消災、祝壽、回駕三個儀式的舉行均嚴限參加人員，而且更進一步地是參加人員中再加以分等隔開。

由圖3 我們知最靠近神像香爐及供桌等神聖物的團體是誦經團，其次是鎮瀾宮董監事們，依次下去是頭香團體代表們、貳香團體代表們、及參香團體代表們。由圖4的廟宇整體構造圖來看，我們知道只有董監事們站在正殿內，頭香、貳香團體代表們站在天井內，而參香團體代表已退居到門廊上了，門廊再來便是緊閉的大門。一般香客均在大門之外，即亦奉天宮外。記者或錄影人員則擠在左右迴廊。這樣前後有序的位置是嚴格安排並執行的。任何一位隨拜人員均不讓人侵犯他的位置。站在天井的人地位次於站在正殿的人，站在門廊的人地位次於站在天井的人。位置或前或後代表他的資格，也代表他能分霑到的神靈力量的大小。因此人人嚴加戒護自己得來不易的位置。

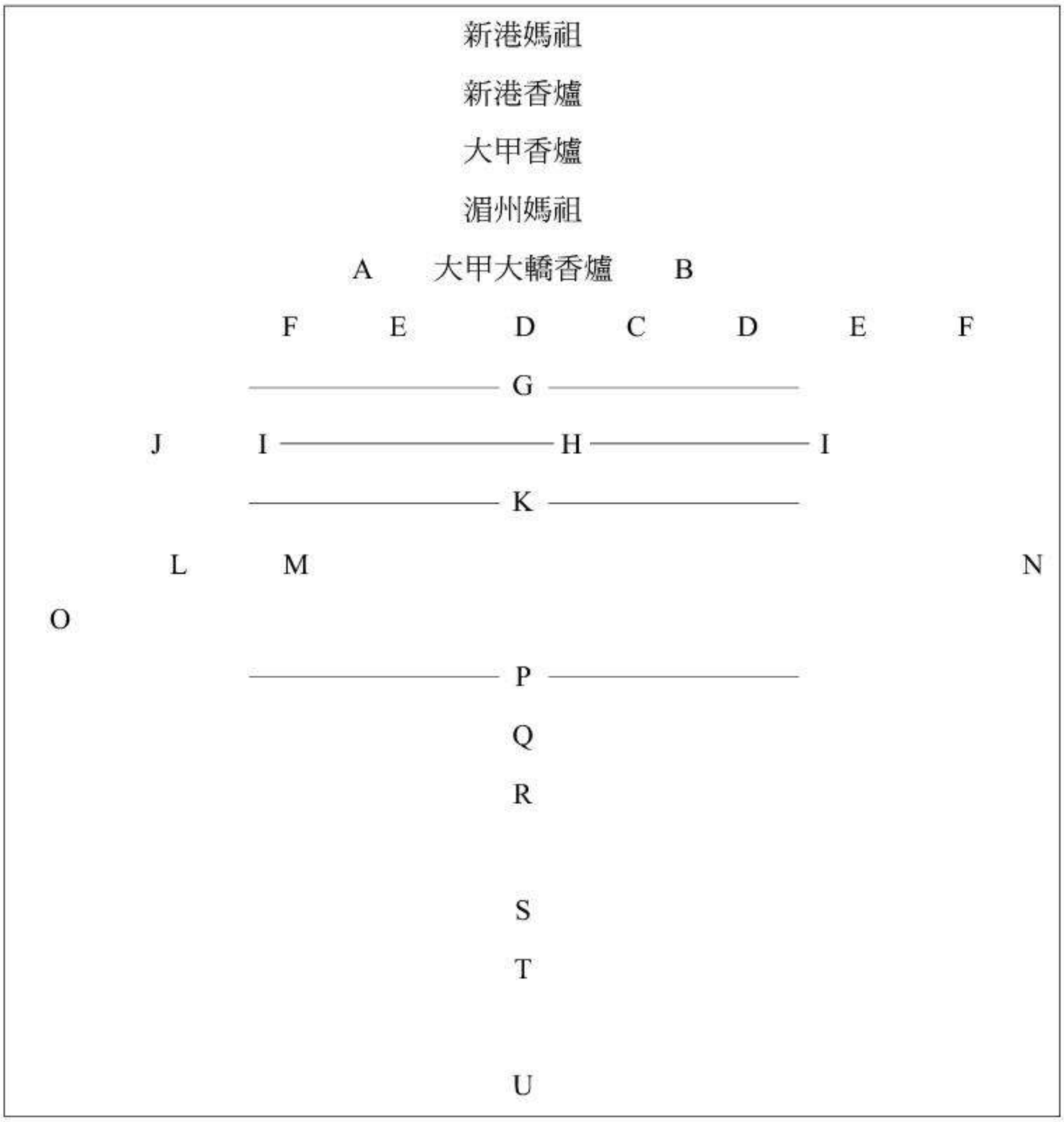


圖 3　奉天宮內供桌及各祭拜人員的位置圖

A： 鹽,代表海味
B： 薑,代表山珍
C： 花盆
D： 燭臺
E： 花瓶
F： 壽桃
G： 五果
H： 五個錫爵
I： 紅龜粿
J： 十二大福金

K： 五牲
L：花籃
M：十二種菜碗
N：疏文
O：果盤
P：三杯酒
Q：誦經團
R：董監事
S：頭香團體代表
T：貳香團體代表
U：參香團體代表

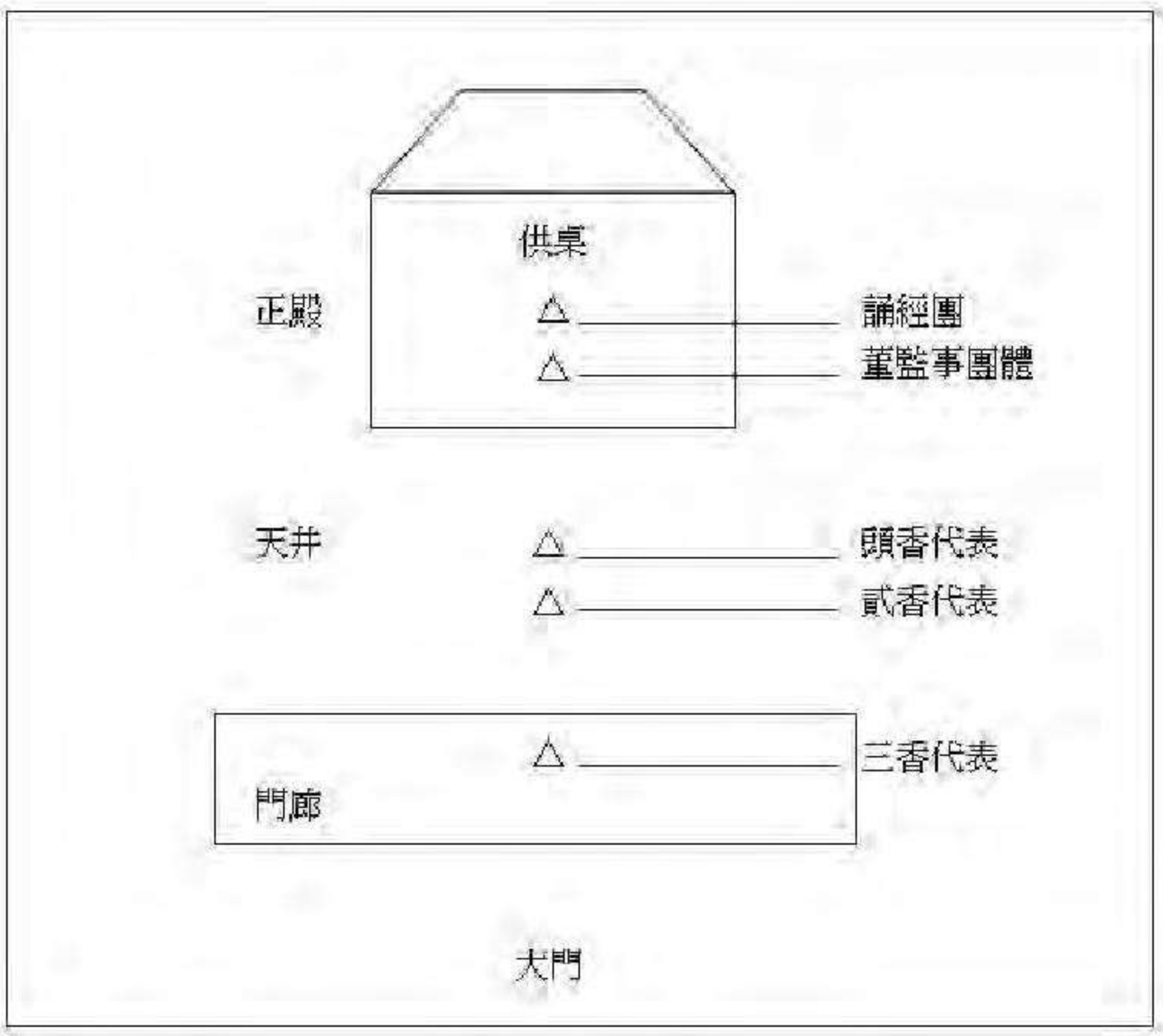


圖 4　新港奉天宮內各參拜團體位置擴大圖

第四節　階層化的進香團體

何以在奉天宮內舉行儀式時，空間被如此有意地分配並分隔？如果我們不從進香團內部各組成團體之間的不平等關係下手，無以了解此一問題。前面提到為數占95%的一般香客在吃、住、穿戴平等的情況下，在共同目的的引導下，的確有所謂的「團契感」存在。但我們不可忽略為數占3%[8]的各個插香團體的團員們及鎮瀾宮的董監事們卻有著較舒服及優越的待遇及穿戴。最重要的是這一群享有「特別權利」的人（privileged pilgrims）得到比一般香客多的神靈力量。所得到的神靈力量的多或少是與一個香客參加的團體相關的。一個香客如果能參加到頭香、貳香、參香團體中，或甚至被選為董監事之一，則有權利取得較多的神聖力量。

這一群有特權，被特許的香客總共有三個場合，可以取得比一般香客多的神聖力量。在1987年之前，當大甲鎮瀾宮是到北港割火進香時，這一群被特許的香客共有四個場合，可以取得比一般香客多的神聖力量。為了可以了解香客間的不平等待遇，本節將分別敘述1987年去北港割火進香及1988年去新港進香的不同資料。

1987年大甲鎮瀾宮進香團維持往例，到雲林縣北港鎮的北港朝天宮割火進香。行程與路途一樣是八天往返。由大甲啟程，到達朝天宮，進行一整天儀式，再由朝天宮返回大甲。第四天清晨五時在朝天宮舉行消災拜斗點燈儀式，早上八時舉行祝壽大典。參加人員只有全體董監事、頭香、貳香、參香團體代表們。朝天宮仍由鎮瀾宮指派的交通整隊組的人員防衛著，不准一般香客進入。祝壽大典應是進香團到達聖地舉行的與神聖世界結合的結合儀式，也是祈求

8　另有2%的香客為媽祖的兵將，擔任扛抬媽祖兵器、令旗等工作。

媽祖庇佑，分霑媽祖神靈力量的重要場合。因此我把祝壽大典視為香客受到差別待遇的第一個場合。

第二個差別待遇的場合是第四天深夜十二時舉行的割火儀式。割火是子廟由母廟，或晚建廟向早建廟分割神明香火的儀式（李獻璋 1967:292）。割火在一般信徒看來是整個進香活動的核心。辛辛苦苦走了八天的目的便是為了取得聖地的一杓香灰回家供拜。而民間更是相信子廟藉由迎回來拜的母廟香灰才能保有其靈力。因此母廟（北港朝天宮）的香灰便是聖地的神聖力量的縮影以及具象化。經由香灰的取得，鎮瀾宮廟方及個別的香客也取得了聖地的神聖力量。特別重要的是母廟的香灰不是取得就好，而是要迎回子廟或個別香客家中香爐，合入子廟或家中香爐中拜，直到下一次進香再來更新更有神聖力的香灰。由於割火具有如此重要意義，因此第四天深夜的門禁更為森嚴，氣氛更為緊張。朝天宮被鎮瀾宮的守衛人員層層戒備不准一般香客進入。

割火儀式由誦經團員誦完大悲咒後，恭請朝天宮住持然妙和尚出來。和尚口唸祝福句子「聖神保佑，風調雨順，國泰民安，六畜興旺，五穀豐收，合境平安」。便從朝天宮「萬年爐」香爐中舀三杓香灰入大甲鎮瀾宮帶來的香爐中。每年大甲董監事均要求然妙和尚多舀幾杓香灰給大甲但均被婉拒。和尚舀完，便將大甲香爐置入大甲帶來的香擔中，並用兩條封條將香擔門緊緊封住後，和尚便離開了。萬年爐也迅速由北港廟方抬入後殿收藏。

封了封條的香擔快速衝入廟外黑夜中，往大甲方向狂奔。一路避開閒雜或不潔淨人家。對比大轎及大轎中的神像，香擔是秘密而神聖的。大轎是被沿途信徒及香客觸摸並膜拜，是看得到的神聖。香擔組則總是在最不起眼的地方休息。香擔嚴禁女人、喪家、產婦

等的接觸。也不准一般香客靠近，以免褻瀆或偷竊。兩相對比，我們可以看到香擔及香火比大轎及神像神聖。

回到舉行割火儀式的朝天宮現場。和尚舀香灰的時候會有一些香灰掉在桌上或地下。和尚一走，香客便一擁而上，在桌上地上拾取掉落的香灰，小心翼翼地用紙張包住帶回家。香客們咸認這種香灰比天公爐的香灰有靈，也比平日乞得的香灰靈驗。這些香客是誰？當然是有資格進入朝天宮參拜觀禮的香客，亦即那群有特權的香客。不論是割火時得以靠近神聖的香爐以霑染神聖力量，或有機會拾取掉落的香灰，皆來自於他們有特權進入儀式舉行地點。因此我稱割火儀式是香客有差別待遇的第二個場合。

回程途中的高潮是插香儀式。插香又可分插頭香、插貳香、插參香等三環。可說是與大甲的凡俗世界再結合的儀式的第一波。插香來自民間習俗，認為向遠行而返的神明獻上第一柱香可得到最大的福佑。類似的習俗譬如每天早晨到廟裡獻上第一柱香的信徒，或是新年第一天到廟裡獻上第一柱香的信徒均可得到最大的福佑。鎮瀾宮大甲媽祖自北港進香回來獻第一柱香的地點，應該是在廟內或大甲鎮上某地點。但因為大甲媽祖靈驗，每年爭相獻香的信徒太多，以致於地點越來越往前推進。歷年來的習慣便是在彰化永靖鄉插頭香，彰化員林插貳香及稍後不遠處插參香。

早期搶香的單位為個人。日據時代由於經濟拮据，個人無以負擔插香的花費，便形成團體競賽。由一些有信仰有興趣的人組成一個團體來參加。這一群人可以是共同職業的，或同住一地的，或同一工作單位的人。譬如曾經贏得插香榮譽的大甲鎮農會、菇農，鎮上四里的居民等都曾組團競賽過。為何要競賽呢？又與所花費用有關，為何要花錢支付費用呢？搶香的個人或團體兼有歡迎大甲媽

祖進香順利歸來並熱鬧場面的權利與義務。因此聘請陣頭、戲團、鑼鼓隊伍等費用即由插香單位來支付。由於每年有很多單位願意取得此一榮譽，因此便由鎮瀾宮董事長告選出前三名。依序為取得權利插頭香、插貳香、插參香。而插頭香者的花費要比貳香多，貳香要比參香多才不會被笑話。因此便有競賽的意思。看那個單位能花更大錢，能請到表演好的戲團，能把場面做得熱鬧。由於太多單位競賽，近年改由場外協商，取得協議，再由鎮瀾宮對外發佈當選名單。1989年頭香花費一百萬元，貳香花費七十萬元，參香花費四十萬元。頭香團體有會員約一千一百人，貳香團體有會員約六百人，參香團體有會員一百人。平均頭香團體每人要繳一千元以負擔費用，貳香團體每人要分擔一千元，參香團體每人要分擔四千元。

如此大的捐獻換來的便是被特許的權利。除了前述的二個場合中插香團體可得到更多的神聖力量外，最重要的便是第三個差別待遇的場合：舉行插香儀式的時候。前二個場合的主角均是鎮瀾宮董監事們，第三個場合的主角便是三個插香團體了。大甲進香向來是由鎮瀾宮主持並籌辦，因此鎮瀾宮廟方，尤其是董監事們有如主人。相對的，來參加進香的香客是客人。大轎與神像及香擔等更有如是廟方的所有物而不是一般人相信的「寺廟及其神像等屬於全體信徒」。由前述我們已可知鎮瀾宮廟方可將香擔或神像刻意隔開，不許一般信徒接近。廟方有權決定什麼人可進入朝天宮內參拜等。整個八天的進香旅途香客均默認此種主從關係：亦即主人是鎮瀾宮廟方，客人是來隨香的香客。有了這樣的背景更可對襯出來插香儀式進行時候，三個插香團體之異於一般香客。因為進行插香儀式時，整個場面由三個插香團體主導。董監事們退居一旁，大轎由大轎組的組員扛著並協助三個插香團體的主任委員進行插香儀式。有如主人讓位，而讓高身份的客人暫時主持大局。

第七天的早上八時，在永靖鄉的媽祖廟輔天宮廟埕前進行插香儀式。頭香團體全體會員一早就列隊等待並準備供桌一張，上置供品、疏文等。在主任委員帶領下，全體會員上香，主委恭唸疏文並許願之後，走向大轎前下跪，大轎組組員掀開緊遮的門簾，由主委往大轎內插三支香並獻茶及香花。主委獻祭時，大轎組組員改用二枝黃色大令旗遮掩儀式之進行及大轎內部。因此任何人（除了主委）均無法看到大轎內之神像。亦即頭香團體的團員也無法看到神像，遑論一般香客了。

雖然頭香團體其它團員無能觀見到媽祖神像，但由於各團員們有機會（別人所沒有的機會）準備供品、上香向媽祖祭拜並許願，而且這一時刻的媽祖似乎屬於或似乎單獨接受頭香團體會員們的祈求，因此也被視為是擁有異於一般香客的權利。而且是他們相信媽祖聆聽到這一群人的祈求，也會因此特別降福給他們。

頭香團體會員在穿戴上很容易可被識別出來。他們戴的帽子上有紅色的「頭香」兩個字、手臂上有臂章亦寫「頭香」二字、身上可斜披一條彩帶亦寫「頭香團」三字、所乘做的車子有貼釘木板書名」頭香」、有大的三角旗用於車上及小的三角旗用於手握均書有「頭香」二字。因此進行插香儀式時，這一群人是相當醒目的，且相當可與一般香客區分開而有「我群」感產生。

第七天的早上九時四十分在員林鎮進行插貳香儀式。儀式進行與插頭香同，只是主祭團體為貳香團體，主祭者為貳香團體的主任委員。早上十一時在員林鎮進行插參香儀式，主祭團體為參香團體，主祭者為參香團體的主任委員。貳、參香團體會員在穿戴上亦均有書寫其團體名稱的布條，以資識別。

第四個差別待遇的場合是進行「添火」儀式。添火儀式是將北港朝天宮割回來的香灰添入鎮瀾宮廟內的各大香爐的儀式。通常

是進香結束後，由董事長擲告決定日期，大約是三天後舉行添火儀式。添火儀式比割火儀式還更門禁森嚴。割火儀式尚有記者學者等觀禮，添火儀式則完全排除外人。割香回來的香擔一直鎖在神龕內並派人日夜看守，嚴防民眾走近。添火儀式當天晚上十時三十分，廟方人員開始將入廟上香的民眾及閒雜人士請出廟外。廟門全部緊閉，部份民眾想敲門進入都被阻止。

十一時由誦經團誦經祈福，鎮瀾宮董監事上香。香擔組組長取掉封在香擔木箱上的封條並打開木門現出內部的香爐。兩位年輕的董事左右兩邊，分抬香擔木箱，跟隨誦經團主持人一一走到廟內各大香爐前，由誦經團主持人以一長杓將香擔木箱內香爐內的香灰（朝天宮割回來的香火）舀入鎮瀾宮各香爐內，另外將剩餘的香灰舀上供桌上早已排置妥當的為數約一百多個瓷杯中。由鎮瀾宮分贈各董監事、頭香、貳香、參香團體。每領一份（一杯）還需造冊登錄具領，非常謹慎（郭金潤 1988:88-89）。

以上是1987年及其前，當大甲鎮瀾宮往北港朝天宮割火進香時，特權香客可以取得較一般香客多神靈力量的四個場合。1988年之後，鎮瀾宮改往嘉義縣新港鄉的奉天宮進香，取消割火儀式，因此三個插香團體及董監事們少了參加「割火儀式」及「添火儀式」這二個儀式的特權。但仍保有參加祝壽儀式及回程中途舉行「插香儀式」的特權。

1988年之後的祝壽儀式也有了創新的改變。有利於三個插香團體，或說增強了三個插香團體的特權。創新的改變在於1988年之前祝壽儀式只有鎮瀾宮董監事團主祭，獻祭供品等等。三個插香團體的近百位代表，依序往大門方向排列下去，僅為觀禮的角色，甚至不是陪祭者角色。三個插香團體的代表們不能上香膜拜，而只是站在一旁行注目禮。僅是觀禮已是比普通香客受禮遇了，因為普通香

客不准入朝天宮大門的。1988年之後，在三個插香團體要求下，鎮瀾宮董監事團有了讓步。即在祝壽儀式中，讓三個插香團體的代表們也有向媽祖祭拜的機會。祝壽儀式上半場由鎮瀾宮董監事主祭結束，撤走其所屬供品。換上頭香團體之供品，並由頭香團體主祭。再依序為貳香、參香團體行禮如儀，如前面所述。

因此，若仔細分別，1988年之後三個插香團體團員和普通香客比較，有三個特權。一是祝壽儀式時得以進入奉天宮，二是得以自備供品向媽祖祝壽，三是返途中得以向媽祖插香祈福。

「有錢出錢，有力出力」可能是早期進香團內部分工的寫照。此種分工當它仍在鄉里感情融合下，不會發展得太極端。尤其在總參加人數不多時，以及在信仰高於個人利益時，分工只是因應實際情況需要而產生。進香需要有一筆經費：致送沿途停靠站或當地路過廟宇的紅包，食宿費，陣頭費等等。進香更需要一批任勞任怨的勞工：扛抬大轎、舉抬媽祖的行頭（娘傘、迴避牌、令旗、三十六種兵器、頭旗、三仙旗、繡旗、頭燈等等）。一個人行走八天已需相當大的體力，何況要負擔上述「傢俬」更需要體力。因此早期爐主頭家時代（鎮瀾宮管理委員會歷經五個階段之演變，有關爐主頭家制及其年代，請參考本書第四章）自然形成一個由做生意的爐主分擔不足經費，由農民信徒負擔勞力工作的情形。

據報導人稱，日據時代乃至光復後，進香總人數才只有數十人。大甲媽祖祭祀圈自清朝至今一向包括大甲、大安、外埔、后里等四個鄉鎮。信徒很多，但可以有錢有閒參加七至八天進香的信徒則不多。倘若當時香客若僅數十人（見張慶宗1981:301）則全體隨香客一齊入朝天宮參拜並參加祝壽、割火等儀式應不是不可能。因此當時可能沒有差別待遇且不必關閉朝天宮大門。全體香客在進香全程，乃至在聖地，均可一齊同甘共苦，一齊享受到達聖地的

喜悅，一齊祈求聖地聖靈的福佑。充分體現Van Gennep的rites of passage及V.Turner的「Communitas」。另如筆者參加苗栗白沙屯拱天宮的進香所見（張珣1989），也頗符合上二位學者所言。

但是隨著大甲媽祖的聲名及靈蹟遠播，大甲進香團人數日益增加。高繡蘭（1979）稱民國六十六年有一萬人參加。相信當時已不可能不將香客作區別。很明顯的，朝天宮擠不下一萬名香客。黃美英（1983b:23-59）估計民國七十二年進香客有上萬人，而到達北港那天則暴增了五萬人。且黃美英也描述朝天宮在儀式進行時由鎮瀾宮的人員戒護，不准一般香客進入。

當香客人數增到萬人時，早期的「自然分工」便轉移成「計劃分工」。刻意將香客作區分除了仍帶有「有錢出錢，有力出力」的早期色彩外，尚有（一）有效規劃人力財力資源，（二）將不同職務分配予以固定化成較有組織的形式，（三）朝向更開放的形式以吸納更多外地人參加等等的作用。早期由該年值年爐主去找人來擔負職務並去募款來分攤經費；近年則由固定的大轎班、香擔組、頭旗組、繡旗組三十六執士隊（詳見張珣1988a:52）等隊伍來擔任勞力工作。在早期，一年的進香辦得好不好，爐主個人的魅力佔主要成份。近年制度化後，進香成敗便不是董事長一人所能決定。出錢者與出力者的距離也漸拉開並明顯化。

搶香也漸漸規模化。早期純由擲告來選取頭、貳、參香。近年則人為的場外協調日漸重要。鎮瀾宮董監事會與來搶香的團體間的人際關係有時比擲告的影響力大。例如，1991年台中天上聖母會經由擲告贏得插香的榮譽，這是該團體第四年贏得頭香榮譽。但鎮瀾宮以「讓別的團體也有機會分享媽祖福澤」為由，而人為地安排了台北天上聖母會為頭香。而又在不傷害台中聖母會的考慮下，破例增設了「贊香」的位置給台中天上聖母會。由於廟方人力的介入，

鎮瀾宮廟方更可要求插香團體作某種程度的花費以作為交換。近年各插香團體的花費年年上升。由插香團體支付的進香錄影帶在電視上替鎮瀾宮做了更大宣傳。也由於廟方人力的介入，鎮瀾宮可在有意搶香團體間取得最大的利益。更因為搶香團體已取消「只限大甲鎮民」之限制，因此更可吸納外縣市信徒，而將鎮瀾宮推向一個全省性媽祖廟的時代。

最重要的，早期由媽祖透過擲告來選取插香的個人或團體，其結果是不可知的，不可預測的。因此也較難形成一個「階層化」的香客團體。近年人力介入則插香團體的選擇結果是可預測的，可知的，甚至是較固定的。因此較易形成一個「階層化」的香客團體。因為由媽祖來「挑選」時，只要進入名單，可參加擲告便可能被選中。誰也不比誰多一分機會，每個人的錄取率平等。因此無法預作安排招生募款。三個插香團體及其內的會員便無法固定。而且此年搶香的團體不一定下一年還可入選。團體及其成員也因此無法久存。

近年透過人力的安排協調，則一個有意搶香的團體可以有計劃地吸納招募會員，設立職位以認捐方式來募得所需款額。且可較為長期地設計此一團體的走向及目標。例如台中天上聖母會歷經三年參香、三年貳香、三香頭香的階段，現已有固定成員及組織並且計劃在台中市建立一媽祖廟來奉祀大甲媽祖。

由於民間相信「有一就有二，無三不成禮」，因此搶香通常可連搶三年。如果表現優異，與鎮瀾宮又合作無間，則出現上述台中天上聖母會的情形並非不可能。尤其衡諸數年來的搶香團體，的確是不外乎由少數幾個資金雄厚的團體，輪番上陣。因此我們說這一些「特權香客」形成一個異于普通香客的階層，似不為過。

「階層化」（stratification）依Max Weber（Gerth and Mills eds. 1975: 186-188）是指「Stratification by status groups」。而status group

又是以style of life來決定。所以status異乎階級（class）的以財產來決定。我們稱董監事及頭、貳、參香團體形成一個異乎普通香客的status在於他們的「宗教特權」 —得以進入聖廟，得以接觸聖像等等。Weber指出有錢人固然可居高status，但不盡然高status的人均為有錢人，例如，聲望高的紳仕不一定是有錢的人。頭貳參香團體的個別成員不一定比普通香客有錢，但他們以共同集結出資的方式取得比一般香客高的禮遇。

另外，我們稱頭貳參香團體及鎮瀾宮董監事形成的「宗教階層」不是指一般日常生活中，而僅指進香期中。一般日常生活中，固然鎮瀾宮董監事們有多位是大甲鎮青商會、扶輪社、獅子會等高社會地位團體的會員，有多位是四鄉鎮民意代表等高政治地位人員，董事長更是大甲鎮成功的殷商，但他們平日並不形成一個團體。在日常社會生活中，他們並不發揮整體影響力。他們之成為一個團體，取得比一般人明顯的特權，僅在鎮瀾宮的廟務上，尤其在進香期中。三個插香團體更是如此，他們來自不同區域：台北、台中、豐原。成員在當地多數為小生意人。平日有生意上或人情世故之往來，但並不集結成團體影響其日常生活或取有社會生活層面之特權。此些人組成的是插香團體，是取得向大甲媽祖進香返途中插香之權利。即使在當地宗教事物上他們也不具有特權，他們的特權僅表現在大甲進香途中。

但是就在一般香客默認下，在鎮瀾宮董監事安排下，在三個插香團體爭取的情況下，這個「階層」便可形成。此一宗教階層的形成除了有主觀意願，也有客觀之認可。為數五萬多的普通香客默默接受此一「階層」之存在，接受不同的待遇。此一階層的成員也認為理所當然地接受不同的待遇。容或三個插香團體內部的成員或老去或會更換；容或三個插香團體年年不同，但他們形成的宗教階層

卻可長存下去。亦即組織或個人可變，但大甲進香團的結構是不會變了。結構此處僅指有上下二個階層而言。

在此補述三個插香團體的組成。如以1989年為例，頭香的台中天上聖母會成立已九年。成員來自台中市、太平鄉、大雅鄉、烏日鄉、大甲鎮等地。年繳一萬元者得為委員，年繳三千元者得為會員。1989年時委員有八十人，會員有一千人。貳香的慈航聖母會已成立四年，成員主要來自豐原市。團體原名豐原廠商聖母會，因為會員均為生意上有來往的朋友。1976年改名為慈航聖母會。會員有五百人，委員有四十人。參香全名為大安大新大榮建築公司。簡稱為大甲廠商。乃由大安電捲門公司，大新建設公司及大榮建築鋼架公司的員工及眷屬組成。1986年成立，亦採委員制，設主委及副主委等職務負責進香事宜。會員約一百人。

第五節　階層化的空間

香客們相信頭香、貳香、參香（個人或團體 ）會得到比普通香客多的福佑。不只在他們捐獻大筆香油錢換來數項特權，也在他們有誠心搶奪為媽祖插香獻祭的榮譽。他們付出比普通香客多的心力來襄助進香活動的完成，他們也增添進香旅程中的娛樂及設備。因此他們贏得比普通香客多的福佑，似乎是沒有異議的。

但是同意三個插香團體贏得比較多的福佑，並不等於同意將聖廟（奉天宮）關閉，禁止普通香客進入觀禮。亦即三個插香團體合法的權利只是在返途中向媽祖插香。祝壽儀式及割火儀式時的入廟觀禮乃至回到大甲後分得一杯聖火等權利是特許的。另外，董監事團體在進香途中的種種優于普通香客的權利亦是特許的。

香客們認為不只是三個插香團體比普通香客取得多一點的福佑，更進一步，他們相信三個插香團體內部也有差異。他們相信頭香比貳香多得一點福佑，貳香又比參香多得一點福佑。而當然，取得最多福佑（神聖力量）的是鎮瀾宮的董監事們。

在全體進香客中，鎮瀾宮董監事握有最高行政及決策權力。他們決定一般廟務及進香期中一切事宜。他們決定：（一）進香日期，（二）進香路線，（三）進香終點的聖地（1988年董監事未取得信途同意，由北港改變至新港），（四）沿途停靠站的食宿安排，（五）各小團體的參加權，（六）三個搶香團體的入選權，（七）進香沿途的安全及效率：包括在聖廟舉行儀式時為有效起見，也為潔淨[9]起見，而將聖廟管制。

在全體進香客中，三個插香團體以團體力量動員較多的人力財力，所以他們也取得比普通香客多的參加權。他們聘請的陣頭、花車、燈光車、戲團等隊伍，扮演了幾個功能：（一）壯大大甲進香團聲勢，（二）娛悅神明，（三）娛悅香客，（四）當香客行走於夜晚的鄉間小道時，有安全保障。大甲進香團不可沒有這三個團體。即使所有零散香客不來參加大甲進香活動，這三個團體是大甲進香團的基本成員。他們是在元宵節即決定了的，鎮瀾宮可以掌握有這批基本人力財力。普通隨香客由於來源不固定，人數不固定，鎮瀾宮也無權強制他們參加。三個插香團體因此在大甲進香團中舉足輕重，重要性僅次於鎮瀾宮董監事們。

除去董監事們及三個插香團體人員之外，另有一批人值得一提。他們是為數近千人的各陣頭及媽祖兵將。如前言他們替媽祖扛抬「傢俬」及大轎、香擔等。他們於元宵節由各隊隊長向鎮瀾宮登

9 董事們自稱管制聖廟是防止不潔淨的人，例如產婦、喪家等進入，褻瀆神明。

記並領得象徵性紅包一個。由於（一）他們自認是為媽祖工作，（二）他們年年固定參加，（三）向鎮瀾宮領取象徵性的紅包酬勞。因此是屬於鎮瀾宮的人力。如果舉例來說，鎮瀾宮董監事有如主人，媽祖兵將有如傭人，三香團體有如客人。因此即使兵將們勞苦功高，都不得進入聖廟正殿參加儀式。

其餘的香客便沒有什麼特別的識別性。他們零散地來自大甲、大安、外埔、后里等四鄉鎮，及逐年增多的來自台灣西岸鐵路沿線的鄉鎮，如清水、大肚、龍井、彰化、員林等。為數五萬多的普通香客彼此的地位平等，在鎮瀾宮董監事立場來看也是一群地位平等的香客，如果禮遇某些人便虧待其它人。因此在聖廟管制時間內，這一大群人便被一視同仁地阻擋在外了。

香客中的這些不平等關係：董監事們宗教地位高於頭香團體，高於貳香團體，高於參香團體，高於陣頭兵將們，高於普通香客，最具體的表現便在祝壽典禮時，奉天宮內祭祀人員的排列位置。亦即在奉天宮的空間分配上反映了香客之間的不平等宗教地位。以奉天宮正殿的媽祖神龕為中心，往外擴展依序為董監事團體、頭香團體、貳香團體、參香團體。大門深鎖大門之外才是普通香客。

新港是聖地，奉天宮為聖地的中心，奉天宮媽祖神龕更是一切神聖的輻輳點[10]。全體香客到達新港，儀式舉行時香客的位置排列由奉天宮起點，往外到廟埕，至大街。彷彿越貼近奉天宮，越貼近神龕，便越可取得神聖力量。因此香客們莫不爭相往廟門方向擠推。而廟內部的情形亦然，每個得以進入的團員莫不以其所站位置之距離來衡量所得靈氣之多少。因此，聖地空間的分配與安排左右靈氣

[10] 神聖力量的擴散除依同心圓原則，波浪狀地以奉天宮為中心，往外輻射外；另也以中國寺廟家屋建築的軸線原則，直線地以神龕—天井—門廊的中心軸線往外輻射。所以左右廂的重要性低於天井。（多謝徐裕健先生提供意見）

取得之多寡並反映香客之間不同的宗教地位。因此說空間是宗教階層關係的體現。

M.Eliade僅將空間分為神聖與世俗二個次類別（Sub-categorites）。家是世俗空間，朝聖終點為神聖空間，朝聖中途他不予以討論。Van Gennep（1960）認為朝聖者一離開家即充滿了異於日常世俗的神聖（Sacredness），一直到他返家為止。也就是家是世俗空間，家之外，整個朝聖旅途所經過空間，以及最後到達的目的地，均屬於神聖空間。令人玩味的是Van Gennep又將朝聖終點的麥加或麥地那稱為sacred territory，且以其地域空間為朝聖者與聖靈（divine）結合之空間（Van Gennep 1960: 185）。似乎在宗教經驗上朝聖中途空間的神聖性弱於朝聖終點的神聖性。

V.Turner（1969）與Turner and Turner（1978）著重日常社會結構與宗教神聖團契感的對應，所以他也將空間大分為二類：世俗/神聖二類空間視朝聖為一同質的、完整的、空間，不再細分中途或終點的空間。對Turner來說整個朝聖空間均是一個神聖的、平等的、同質的、匿名的空間。整個朝聖空間均是一個中介的、過渡的空間。Turner的「中介」或「過渡」的兩端是日常世俗社會結構。亦即世俗—神聖—世俗，家—朝聖—家。

S.Sangren （1985,1987,1988a,1988b）基本上與Turner同，視整個進香路程為一整體。進香客一離開家，即進入神聖空間。神聖空間包括進香途中及進香終點的聖廟。進香使香客有超越（transcend）個人一己原有的時間與空間的經驗，也使社區超越原有的地區性歷史與空間，進而與外界更高層次的時空結合。進香也使個人及社區超越原有的自我（self），自其中疏離（alienate）出來，而再結合與恢復之（Sangren 1993:573）。Sangren提到進香所具有的第三種「超越性」（transcendence）是屬於「結構—邏輯」層面。他以一個體系的整合

和諧很難來自體系內部而須賴體系外部來促成。因此，一個社區的內聚力不能僅靠內部成員的團結，進香活動使社區成員離開社區，歷經一段不屬於社區原有的時空經驗，再返回社區，達到社區的凝聚。

基本上，我同意上述幾位學者視進香空間為一同質而完整的存在，此存在異於平日社會空間。進香空間正因為它的「異於」，「不屬於」日常生活空間，因此進香有「超越」世俗，「淨化」香客的宗教作用。大甲進香團基本上也有此些特性，雖說六萬香客來自全省各地，但核心香客俱為大甲本地人或大甲移民。因此進香團仍有凝聚大甲社區意識的作用。一離開大甲整個進香團即進入一種類似「時光隧道」的經驗。時間不再以某月某日來計算，而以「到員林那天」或「割火那晚」來計算。空間亦不全以現行的鄉鎮界限區分，而與清末的地名和界限並用。香客腦中沒有過去或未來，只有八天的行走計劃。空間上亦不分東西南北或想像台灣全島的範圍。而只有大甲—新港之間的範圍。這樣一個超越日常作息及認知的時間空間的體驗，很容易使人忘卻原有的存在經驗，自頑固的生活作息和人際牽扯中脫離出來。

而此即為本文討論的第一類神聖空間的現象：經由儀式活動（起馬儀式）使得由大甲到新港的道路轉換成超越時空的神聖空間。此進香空間的神聖性不完全等於Eliade的神聖。Eliade的空間神聖性有待「中心點」（Center）觀念來完成，中心點是象徵的、儀式的、而不是地理上的中心或幾何圖的圓心。中心點代表宇宙的中心，神聖的起源點和輻輳點（Eliade 1957:36-42）。但在大甲進香活動中我們看到神聖性與中心性並不一致，香客可以同時視北港及新港為聖地。其次，大甲進香呈現的神聖性也不完全等於Durkheim的神聖。Durkheim的神聖是由一群固定的成員共同凝聚營造出來的集體意識，但大甲進香的神聖性是經由一群不固定的可以年年變換的

香客共同塑造的。唯大甲進香究竟呈現什麼性質的神聖性，尚非本文能圓滿回答的。

另外，從田野觀察中我們看到在以起馬儀式為始，以落馬儀式為終的這段全體香客共享的神聖進香空間中，當某些特別儀式在舉行時，儀式空間卻被有意地作了等級劃分。亦即我們除了同意並也觀察到相同於上述幾位學者提到的「Communitas」空間，我們也不可忽略其下的差異存在。

事實上，人類的經驗可以是複雜，且不同的經驗感受可以是交替式的共存的。並非八天當中的每一分每一秒每個香客都沐浴在「團契」和「超脫」經驗中，例如我們知道董監事要確知下一站有飯供應，下一個村里長已聯絡妥當。我們也知道有些香客不忘於途中打電話回家交待世俗瑣事。有些人的行動電話不離手，顯示交易生意不可中斷。因此，進香途中「超越」經驗和「世俗」經驗是交替並存的。

而相對於V.Turner或之前的Eliade,Van Gennep等學者的較不強調神聖空間或儀式內部的差異性，近年的學者如David M. Knipe（1988:122）指出印度孟買的祆教儀式便有嚴格的階級區分。William Sax（1991）也描述北印度喜馬拉雅山區對朝聖儀式的詮釋，有男女性別上的差異存在。M.J.Sallnow更明白指出communitas的觀念阻礙了研究者對宗教團體之間的衝突、對立和競爭的了解（Sallnow 1981）。

也就是在這樣的反省上，我除了同意上述的學者們的論述外，我也想指出進香經驗中的不平等的一面，以及進香空間中，尤其到達聖廟時，空間的不平等安排。至於進香途中的空間，就大甲進香來說，是符合上述學者們之觀察。即進香空間異于日常空間，進香空間具有讓香客超越日常空間之作用。而到達聖廟時的空間安排反映了進香團內部的階層差異。此一階層差異如前所述，原只是一宗

教特權的有無之差異而已。但近年的演變，使得頭貳參香團體需要花費極大筆的費用，來贊助進香費用，三個團體日漸固定化，使其可藉插香團體名義向信徒募款，充實團體的財務。使得經濟政治力量日漸滲透入三個插香團體的維持與運作中。因而近年來可看到三個插香團體及董監事團體所代表的上層階層，受到成員原有的社會經濟地位及捐獻數目的影響。而聖廟空間的劃分又左右了靈氣取得的多寡，反過來支持了原有的階層差異。

因而人們日漸認為「頭香成員生意成功乃因他們去年搶到頭香得到媽祖的庇佑」。而事實上能搶到頭香又因他們社會經濟地位高。所以聖廟空間分層與宗教團體階層其實形成一種相互增強，相互合理化的再製（reproduce）關係[11]。

Eade和Sallnow（1991:2）對朝聖研究提出一個相當後現代的看法，認為「（吾人）可以承認朝聖是個各種宗教的和世俗的論述（discourses）競爭的場域」。「依Eade和Sallnow的邏輯，則Turner的觀點只是各種可能論述中的一種而已」（Coleman and Elsner 1991:64）。在涂爾幹和Turner的架構下，加入馬克思的色彩可以是另一種嘗試途徑。朝聖儀式被用於「產生並維持一套意識形態，此意識形態可合法化統治和壓迫」（Eade and Sallnow 1991:4）。意指朝聖儀式加強原有的社會結構和宗教團體不平等關係，保存並合法化社會壓迫。

經由大甲進香團內部階層的差異，我們可以肯定社會結構與宗教團體之間的不平等是互有關係的，而且更經由儀式安排來加強階層之間的不平等。社會不平等有了宗教信仰的力量來加以正當化。可以說我們透過早期幾位學者的理論，仔細區分了進香儀式的空間

[11] 本文以宗教階層之關係做為推論社會經濟關係的一個基礎，唯田野材料尚不足以圓滿呈現，因此僅能著重在宗教階層關係與空間分配關係之論證上。

所呈現的神聖性質，也透過新一代學者的反省，而凸顯了神聖內部的不平等與歧異性。

第三章

神聖時間的識別：進香儀式的時間觀

第一節　不同類別的時間

在沒有鐘錶、沒有日曆的工具輔佐下，人類對時間的知覺（sensation）是什麼？可以是因於多個依據，而產生的多個感覺。有依據日出日落而，依據春夏秋冬草木枯黃，或依據月的盈虧而感覺到時間的流逝。中文說「光陰」的流逝，「韶光易逝」，「物換星移」的變遷。這些sensation，後來有結繩、日晷、沙漏、及鐘錶來確定計算的單位（unit），而可使「光陰」、「星移」等感覺藉人類工具，表現出日、月、季、年的不同段落（phase）。這些是不因人而異，不因心情而異的對時間的計算。現在科學出現後，學者稱之為「物理時間」（physical time）。是有天文學作基礎，可以校正、可以推算、可以預測的客觀時間。

另外，人們有皇朝更迭、天下易主的依據，而知道「日據時代」、「光復以來」的時間流動，或依「二二八事變」等社會事件（social event）來感受時間，這個時候並不在乎二二八事變發生的確實物理時間（年、月、日），而強調的是該社會事件對當事人的社會意義。或是人們說「在我吃完飯後見面」，也是以一件社會活動來指定雙方見面的時間，確實是幾時幾分不重要，而是在「吃完飯後」。這種以社會事件或社會活動來分隔，並作依據的時間計算法，我們稱之為「社會時間」（social time）。它是受社會文化影響的，而沒有一個固定的測量單位。例如在西班牙，人們吃一頓飯的時間可能意指三個鐘頭，而在紐約人們吃一頓飯可能只需十五分鐘。社會時間對當事人有意義，對其他人可能沒有意義，也沒有約束力。例如「光復以來人類學界發展不大」這句話，只對台灣人類

學家有約束力及時間壓力。

此外，人們可依自己的生老病死的變化，而感覺到「年華易逝」或「青春不在」，「死」對人們的威脅，及人們對「老」的害怕令人類知覺時間，並且是與時間競賽的主因及動機（Sorokin,1943/1964:209）。這種來自個人生命歷程的感受而得的時間稱之為「傳記時間」（biographic time）。

人體的生理運轉也有其週期，醫學界提出的人體腸胃，其活動期及休息期的輪替，是白天活動而黑夜靜止；女人的月經及皮膚替換以二十八天為一個週期等等而得來的生理時間（biological time）。

這幾個不同類別的時間，基本上是每個人均可感受到的。但都稱之為「時間」（time）則可能是近代西方才有的（Leach,1961:124）。在Kachin族，就有不同的名稱來指稱不同感受的時間，而在古中文可能也有不同的名詞，吾人不知，筆者無意在此涉及，但西化以後的中文似乎讓我們可以接受用「時間」一詞來指稱天文物理的時間、社會事件的時間、生命生理的時間等不同類別的時間。既然了解到人們對時間的感受不同，而在學術上也分類為不同架構的時間（different type of time frame）（Lewis and Weigert,1981:449），而不同架構的時間，有其各別的計算單位（unit），有個別的律動（rhythm），個別的參考點、依據點，個別的階段phases、週期cycles（Lewis and Weigert,1981:433）。本文即擬以大甲鎮鎮瀾宮的相關探討來呈現不同類別的時間，有其各別的內在意義及架構。在學者提到的上述物理時間、社會時間之外，尤集中討論媽祖廟的制度時間（institutional time）、香客在參加進香過程中體驗的靜止時間 (ceased time)、媽祖權威賴以建立的系譜時間（genealogical time）、以及修行香客所體驗的無分別時間 (timelessness)。

時間有個人時間（self time）及社會時間（social time）之對立。更上一層，此兩者應也同時與宗教時間（religious time），或神聖時間（sacred time）對立。即宗教時間是超越個人時間及超越社會時間的。

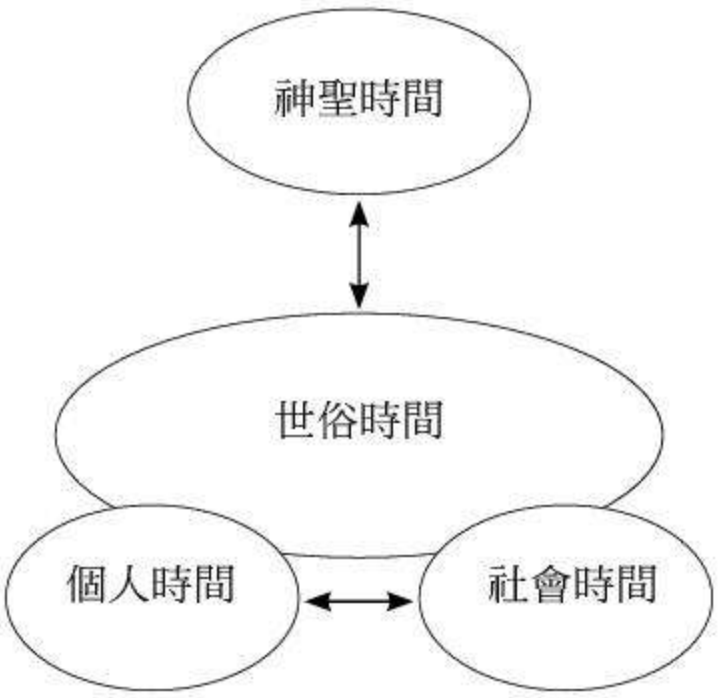


圖 5 神聖時間與世俗時間

神聖時間可再細分為很多小類別，但大體上神聖時間與世俗時間的差異，在世俗時間是「有分別的」，而神聖時間是「無分別的」（formless ,non-dimensional）。而世俗與神聖兩者也有可結合之處，就是透過信徒在參與儀式時，如打坐、練氣功、進香、閉靜（retreat）、朝聖（pilgrimage）中，所體驗到的「活在當下」（live in the present）的時間感，即可趨近「無分別」的神聖時間。

第二節　媽祖廟的制度時間

依Lewis and Weigert的分類，社會時間又可再分為非正式的「互動時間」（interaction time），及正式組織或科層機構的「制

度時間」（institutional time）。制度時間是依組織，或機構的作息及韻律，而制定出不同的時間，要求成員共同依循（Lewis and Weigert,1981:434）。例如，可有政府、工廠、學校、軍隊、報社等等不同組織機構的時間表及對時間的不同劃分。

如果把廟宇也當作社會組織的一種，它的年中節慶及為了配合信仰、儀式、及神話的要求，而會有它個別的年中作息時間韻律。不管是有正式的管理組織，向官方或政府登記的寺廟，或僅有非正式組織，未向政府登記的寺廟，為了讓信徒有祭拜時間及服務信徒的時間，一定會在年尾，或年初公佈新的一年的「年中行事」。

由於長期以來筆者對大甲鎮瀾宮有較多之觀察，因此在以往的研究基礎上，進一步增加「時間」面向之考察，可對臺灣進香儀式有更完整之瞭解。大甲鎮瀾宮主神為媽祖，因此其所列「年中行事」以媽祖為主，之外，另有幾個重要民間節日：

表 3 大甲鎮瀾宮年中行事

農曆1月15日	元宵節	晚上八時誦經祭拜，筊筅當年三月遶境進香日期及頭貳參香團體搶香。
3月初旬	遶境進香	前往新港奉天宮進香，回來後在大甲鎮遶境。
3月23日	媽祖聖誕	凌晨舉行古禮祭典
4月8日	釋迦佛誕	上午八時舉行浴佛大典
7月15日	盂蘭盛會	中元普渡，聘請高僧超渡國軍陣亡將士、水路孤魂。
9月9日	媽祖飛昇祭典	凌晨舉行祭典紀念媽祖昇天成道
10月15日	下元酬神	舉行謝安典禮及消災法會，子弟戲表演及古禮祭典

同樣是媽祖廟，但各廟所列「年中行事」可以有不同於鎮瀾宮者，以北港朝天宮為例：

表 4 北港朝天宮年中行事

農曆1月13-15日	慶祝元宵	舉行三天護國祈安法會 15日晚上媽祖鑾駕出巡遶境
3月19-20日		媽祖鑾駕出巡兩天
3月23日	媽祖聖誕	凌晨舉行古禮歷時45分鐘
7月13-15日	中元普渡	13日起連續3天舉行中元普渡法會，高僧超渡亡魂法會，至15日下午放焰口後結束
2月	五文昌夫子	春祭
8月	五文昌夫子	秋祭
9月9日	媽祖飛昇祭典	清晨舉行祭典，並請聖父母神位到前殿，以表弘揚孝道及慎終追遠之意。
10月13-15日	下元祭典	連續3天延請高僧主持祈安消災法會

在鎮瀾宮的制度時間中，除了「年的週期」（year cycle）之外，另有「月的週期」（monthly cycle）。農曆每月的初一及十五日二天，由誦經團誦經，舉行平安消災法會，為點光明燈的信徒唱名、消災，並發放平安米、平安符。另外，還有「日的週期」（daily cycle），每天清晨六時，廟的大門由廟內雇用的人打開，打掃庭院，晚上十時由同一個人關廟大門，只餘邊門及後門的廚房門開放，可以讓工作人員進出。

大甲鎮瀾宮每年去嘉義縣新港鄉的奉天宮[1] 進香的日子八天七

[1] 1988年以前鎮瀾宮均往北港朝天宮進香，1988年3月則改往新港奉天宮進香，有關改變進香地點的原因，鎮瀾宮方面的解釋請見郭金潤（1988），朝天宮的說明見郭慶文（1993）。另外，朝天宮的基本資料，請參考蔡相煇（1989）。有關奉天宮的基本資料，請參考林德政（1993）。

夜，只是一年當中數個節慶之一。但因它的舉行陣容最盛大，參加人數也是年中節日中最多的一個，沿途所收香油錢也占全年收入最大宗，因此在鎮瀾宮來說，是全年節日活動中最用心經營的一個。進香活動所牽涉到的時間項目如下：

農曆一月十五日晚上七時，在鎮瀾宮正殿，請出兩尊「進香媽」供民眾膜拜，八時，在誦經團誦經後，董監事們即齊聚，由董事長代表向聖母上香擲筊，卜問今年啟程往南部進香的日子。按往年之習，所選的日子通常在掃墓之後，媽祖生日之前。朝天宮或奉天宮本身亦要為三月二十三日媽祖生日作準備，也希望日子不要太接近三月二十三日。因此幾乎均選在三月上旬啟程。選日子的方法是從農曆三月一日起，每一日以丟筊杯一次為原則，首先得到聖杯者即定該日。後再筊筊定時辰，從該日午夜子時零分開始，每次以五分鐘為一單位往後推算，直到得聖杯之時。一旦定了日子及時間就嚴守之，屆時準時移動媽祖大轎。

為何不固定一個日子，而需要每年卜問？因為每年的節氣會有所移動，清明掃墓日在先總統蔣中正未去世以前尚未制定為國定假日，未固定在陽曆四月五日。而春分、清明、穀雨三個日子是人們犁田、插秧、掃墓之後的農閒時間，因此不固定一個日子。也有香客說明，媽祖會自己選擇最好的日子起程，因為遠行是一件大事，要看一個年的流年與方位，而決定最好的出發日子。那為何在元宵瞑卜問呢？一月十五日上元節是好日子，在好日子卜問才會有好的結果。而且一月十五日廟方有慶典，有花燈比賽展覽，及插花展覽活動，信徒都會來拜拜、看熱鬧，人都到齊了，要搶香比較方便。

卜定好出發日子後，各進香團回去招募成員及籌募經費，安排遊藝活動，各陣頭也召集人馬做密集訓練，走台步及安排輪班人員。農曆二月一日至十日間，董監事中選派出一二位人頭較熟的，

與「頭旗手」南下，每年均要沿進香路線走一回探路，並與各廟先打招呼。二月十五日前，則於沿途各經過要點「貼香條」，告示信徒於某月某日大甲媽祖將要經過此地。各廟及各村的頭人，也可連絡當地人士為大甲香客準備食宿。出發日的前三天，所有要參加進香的香客，均要齋戒三天。李亦園稱這三天為隔開世俗與神聖的「空白」時間，一個隔開世俗日常生活及進香日期的「中介」時段（見黃美英1983b：21）。齋戒要求包括：茹素、夫妻不同房、不入產房、不入喪家。潔淨身心，誠意正心，為即將來臨的進香活動作準備。

出發前三天，廟方把一年來儲放在地下室的傢俬，各陣頭的道具行頭拿出來，並有一個「豎頭旗」的小儀式。「頭旗」為整個進香隊伍的代表，在進香沿途代表鎮瀾宮向所有恭迎團體打招呼，及向沿途經過的廟宇致敬禮。頭旗為一長約四公尺的三叉戟，鑲有葫蘆頭供插香用。升掛一黃色方旗，正面上繡寫「大甲鎮瀾宮天上聖母　頭旗　遶境進香」，旁繡有農曆年號及月份，如「戊辰年桐月吉旦」。「豎頭旗」儀式即是將之豎立在廟前龍柱上，向天地宣示媽祖即將出行，也有求好預兆的意思。如果豎立頭旗後，沒有任何大小事發生，表示今年出巡會一路平安順利。而其他的傢俬，以及彌勒團的神偶、莊儀團的金精、水精將軍，神童團的神偶等，均一一豎立排列於正殿，供信徒瞻仰膜拜。也兼有淨化及公開化的作用，為即將到臨的進香日子作宣佈。

出發當天下午，誦經團人員誦經，並行過「淨轎」儀式後離開正殿，到達廟前廣場上設立的供桌上祭拜鮮花素果，並在供桌旁一字排開，五位誦經團成員唱誦「天上聖母經」，一直由下午到晚上時分。兩尊進香媽被請入進香大轎內安座，轎內另供有香爐二只、香花一盤、瓷壺一只等物。大轎在正殿中央，由「大轎班」的十三

名成員輪流守護，不准信徒欺近。在鎮瀾宮地下室，則當天晚上舉行「起馬宴」，席開一百十餘桌，由廟方請外燴做宴席，宴請各陣頭、各香團、各廟宇來賓、各地方行政首長、各地來的信徒等。「起馬儀式」表示進香起程的開始。入夜後，在鎮瀾宮地下室舉行「起馬宴」，席開一百十餘桌，由廟方請外燴做宴席，宴請各陣頭、各香團、各廟宇來賓、各地方行政首長、各地來的信徒等。

一波一波的信徒，由各地搭火車等各種交通工具來到大甲，每個人均須進入廟內向聖母燒香祭拜，並將隨身帶來的進香旗向聖母拜過後，在大香爐上「過香煙」三圈，表示淨化及護佑。有的講究的信徒，敬備三牲或素果祭拜聖母及兵將以行「起馬儀式」後，由家人將供品帶回家，信徒本人則留下來等待啟程。

天色越晚信徒越多，廟內幾乎擠不下了，廟埕上誦經團員也近尾聲，戲臺上「起馬戲」鑼鼓正酣，各香團的遊行雜耍功夫隊伍則一一上陣表演。香團由原來的頭香、貳香、參香，目前增加了排在參香之後的「贊香」[2]。贊香是貢獻良多的頭香，在當了三年後榮譽引退下來，但仍可隨駕南下進香，鎮瀾宮特設「贊香」之名，以便把頭香之名位讓給其它團體。廟埕上鞭炮、鑼鼓、耍槍、耍刀的陣頭表演，及萬頭鑽動的信徒，輝映廟內正殿端坐的慈眉善目的鎮殿媽祖，一動一靜之間，強烈地對比出世俗－進香轉換時間的即將到來。有的信徒悄悄躲在牆角樓梯邊閉目養神，有的信徒索性鋪起草席，在鎮瀾宮二樓睡覺，為了即將來臨的辛苦腳程養精蓄銳。將近午夜十一時五十分左右，信徒們已經整裝以待，盡可能站在大轎必

[2] 鎮瀾宮進香傳統中，自日據以來，即設有搶香的活動。一直由當地人士組成各種志願性團體來搶香。原來只有頭、貳、參香等三個名位，1991年破例增設「贊香」於參香之後。「贊香」之「贊」乃贊助之意，藉以安慰當時的「臺中天上聖母會」，歷經三年參香，三年貳香，三年頭香，總共九年之貢獻。1991年之後變成一個常設位置，只要由三年頭香退位下來，即可成為「贊香」。

經之途上，空氣中漸漸凝聚一股緊張的氣氛。鎮瀾宮董事長王金爐先生走向大轎，穿過轎把，轉身，以身護住轎門，面向信徒，兩手按在轎把上。十二時零五分一到，擴音機傳來「啟駕」的聲音，八名轎夫緩緩將大轎扛起後，動彈不得。但畢竟分秒不差地在十二時零五分抬起大轎「啟駕」。接下來便是由義警築起的人牆把信徒排開，讓大轎一寸一寸的往外移動。

在八天七夜中，有三個儀式的時間一定固守，其他儀式及活動的時間均可彈性地前後稍做挪動。這三個儀式，一個是出發當天的子夜，大轎啟駕的時辰。第二個是第四天的子時在北港朝天宮舉行的割火儀式，民國七十七年往新港奉天宮進香後，便取消此一割火儀式。第三個儀式便是最後一天回到大甲，在大甲鎮中心街道遶境，由下午遶到傍晚，準守戌時（晚上七時）要進入鎮瀾宮後，廟門關閉。

以上是有關進香活動中八天七夜牽涉到的鎮瀾宮制定出的時間項目。另外與進香有關的尚有幾項時間觀念可談：每年由各地來的大甲移民，大甲媽祖信徒或行業團體組成的香團，在農曆一月十五日晚「搶香」之後決定出來的頭香、貳香、參香團體，除了在進香的八天七夜行程中聘請歌舞鑼鼓陣頭，隨駕表演助興之外，在起駕當夜、北港遊行、及返回大甲當天的盛大表演中，三個進香團有拼賽的意思，頭香的表演要勝過貳香，貳香要勝過參香，否則就失面子。頭香在此花費會大過貳香、參香，而貳香要大過參香。三月二十三日的媽祖聖誕，也要聘請歌仔戲團在鎮瀾宮演出祝壽。而三個香團請戲演出的日子，所排日程表與平常「先到先贏」的原則不同。並不是頭香請的戲團先表演，而是反過來，參香團請的劇團先表演，以民國七十二年為例，參香由農曆三月十五日起，祝壽並演戲三天。貳香由三月十八日起祝壽並演戲四天。頭香，由二十一日

起，祝壽並演戲五天（王嵩山 1983b：96）。也就是時間流程不是以過去往未來的方向走，而是未來（農曆三月二十三日）往過去的方向，把定點放在未來，以倒溯法，往回推算，由參香先上演，其次貳香，其次頭香，所以頭香可以在三月二十三日聖誕當天，取得演戲之榮譽。不採取以三月二十三日為定點由頭香先演，再貳香、參香，而採取參香、貳香、頭香演到三月二十三日是民間可以活潑地運用時間順序的一個表現。

其次，多數人在進香前三天開始齋戒茹素。但也有人在許願當天開始吃素一年。民間信仰中，還願多數以一年為期，年的計算方式有兩種，從許願當天算到明年當天，如果願望達成則準備三牲或金牌，或歌仔戲一台來還願。香客中有很多人是來還願的，以跟隨媽祖徒步為還願方式，這些香客即使走到腳破血流，也拒絕上車休息。另一種是，許願當天到媽祖聖誕之間，有跨過一個農曆春節，「年的更換」也可算一年，也可選擇在媽祖聖誕當日還願。信徒選擇在神誕日還願，不但可慶祝聖誕，也可完成自己的心願，廟方也都鼓勵信徒在神誕日還願。

至於進香活動的日期總數八天不具有約束力或神聖力，而純粹是依路程長短來決定日數。進香日數曾有三次修改：第一次是民國五十六年，原本七天六夜的行程，因為增加到豐原慈濟宮媽祖廟夜宿一晚，理由是大甲媽要與豐原媽作「姊妹會」，而延遲一天回大甲。但第二年又恢復七天六夜行程（宋龍飛1971：71-73）[3]。第二次是三十多年前（約民國65年）西螺地區人士之誤會[4]，進香團不夜

[3] 有史以來鎮瀾宮進香路線中很少偏離傳統主線，據相關人士透露，1967年去豐原，是因為受臺灣造紙大企業「永豐餘」老闆何永之力邀，而破例前往。

[4] 相傳當時西螺一位議員駕車北上，途經大甲，車子沒汽油，向鎮瀾宮求援未遂，而懷恨在心。回西螺後鼓動鄉人拒絕招待大甲進香團人食宿。孰料之後該年西螺地區農穫欠收，而後悔愧疚不已。

宿西螺而改宿北斗，西螺人遭受損失向鎮瀾宮和解，次年再恢復夜宿西螺。但北斗人也不肯放棄，而又多加一夜，使原本七天六夜的行程變成八天七夜的行程，而就此延續至今。第三次是民國七十三年，鑑於每年遶境大甲市區再入廟時間均拖得太晚，超過吃晚飯的時間，為能提早於白天返抵大甲，而增加一夜，住宿清水鎮，翌日一大早從清水回大甲，但人員疲憊效果反而不佳，第二年又恢復八天七夜行程。每一站逗留的時間，及每一年的行程有個約定俗成的「活動時間表」（而不是鐘錶時間表），但可以因為特殊需要而做更改，增加天數或增加逗留時間等等。

第三節　「事件時間」vs.「鐘錶時間」

Robert Levine（1997：81-82）把生活方式分成兩種，一種是依鐘頭來劃分活動事件的始末，一種是活動事件按自發性時間表來發生。這兩種態度他分別稱為「以鐘錶時間為準」及「以活動事件為準」的兩種生活態度。「活動事件時間觀」通常也是「有色人種時間觀」，而「鐘錶時間觀」通常也是「白種人時間」（Levine 1997:10）。

前述廟的「年中行事」表，及準備進香活動的日程表均以月、日為單位，而不會再仔細講求日之內的幾時幾分。在「鐘錶時間」尚未全面控制人們生活之前，在傳統中國農村生活中，一般說來，時間仍以「自然時間」或說「農業時間」安排出的「活動時間」為主。即使中國已把一日劃分為十二個時辰，一日之內的活動並不以某時開始，某時結束來設定每個人的行動，而多數是以約定俗成來

決定。感覺可以開始某個活動了便開始，例如，淨轎儀式後便念經，唸完一部經後，便接下去另一活動，而不是看鐘錶上幾時幾分了。要把經唸完，以便進行下一個活動。

我們也可以把一日之內，對時間的運用、活動的安排分成兩種類型，一種是以活動為主而設出先後順序表，一種是以嚴守時鐘刻度而設出的時間表。舉個例子來說，苗栗白沙屯媽祖進香便完全以「活動」為主，沒有設時間表，九日的行程中全看白沙屯媽祖心意，何時駐駕、何時起駕，只有大約的日期，沒有再分時辰（表5，張珣1989）。太陽正中了，即可休息用午餐，太陽下山了，即可休息用晚餐。而大甲媽祖進香在民國六十七年改為財團法人組織形式後，「進香秩序冊」的製作上雖硬性地把進香日期、時辰，甚至幾時幾分安排出來，但從不嚴守之。反而是在前述三個儀式上一定嚴守時辰：第一天由大甲鎮瀾宮起駕的時辰、第四天在朝天宮割火時辰、第八天結束全程進入大甲鎮瀾宮的時辰。這三個時辰一定嚴守。往日以「子時起駕」、「子時割火」、「戌時進廟」的要求，現在更進入到以分秒不差來要求。

表 5　1997 年白沙屯拱天宮媽祖進香日期表

序號	農曆日期	時辰	活動
1	3月29日	丑時	放頭旗
2	4月2日	子時	登轎起駕
3	4月2日	辰時	出發起程
4	4月8日	子時	進火
5	4月11日	未時	回宮
6	4月22日	子時	開爐

亦即整個進香過程均以「活動」為主的時間觀，在上述三個儀式進行時卻又完全以「時辰」為主的時間觀，而出現這兩種時間觀混合使用。為什麼進行某些儀式時，人們會需求「時辰」的絕對吻合？李亦園也提到「無論是新娘入房、蓋屋上樑、造船安龍骨、下葬入土以及其他很多同類的活動，都要算一正確的時間，假如有半點延遲或差錯，就認為會引起不幸的事件，這種嚴格地遵守儀式的時間……是民間信仰與儀式的另一個特色。」（黃美英1983b：21）。

這種要求「時辰」的準確度，否則遭來不幸，李豐楙認為應與中國人的「神煞」觀有關。「煞」同「殺」音義相近，李豐楙認為中國人由樸素的宇宙構成論出發，發展出善惡並存的「神煞學說」、「神煞的遍在性，即是氣的無所不在，為了避免『煞著』、『沖犯』就是避免為陰煞之氣所侵害。」「個人的流年走運」與氣之強弱消長有關，因此所有的行動在決定方位、日時等，都應設法理解利與不利，否則就會遭遇人力所難控制的狀況」。道教法師擇日及守辰是為選擇一個「最能增強法力的神聖時刻，依所出煞的性質分別擇定：如火煞需以水剋，所以以壬癸、亥子與水有關為佳」，「跳鍾馗、入廟…來說盡量選在子時。在國人使用十二時辰形成的陰陽消長的觀念中，子時一陽初生，開始新的週期，其陽氣旺，…」（李豐楙 1992b：292-294）。鎮瀾宮選擇子時啟駕、子時割火也符合「子時陽氣最旺」之要求。

在鎮瀾宮與苗栗縣通宵鎮拱天宮的進香時間表上，我們都可以看到這種對子時時辰的選擇與信仰。

起駕之後的整個進香過程幾乎是以轎夫的腳力來決定作息，而轎夫腳力又是多年來漸漸形成的一個固定的起止站點。以第一站為例，子時離開鎮瀾宮後，依「進香秩序冊」，大約清晨三時三十

分會到達清水鎮朝興宮媽祖廟，但確切到達時間，誰也無法肯定，因此可以看到朝興宮方面通宵達旦地等，備妥茶水、鞭炮、香袋、廟印一等到聽到鎮瀾宮進香團的鑼鼓聲自遠方傳來，全廟上下便齊聚正殿及廟門口，有的吊鞭炮，有的開始準備麥克風，播放「歡迎鎮瀾宮××年進香團抵達××地××廟；謹致十二萬分的謝意」，一遍又一遍地播放，香客也一批又一批到達，先到的先去上廁所、拿飲料、向朝興宮媽祖上香、捐香油錢。在香旗上要求朝興宮的廟委員們蓋上朝興宮大印，又匆匆步上行程。新的一批香客到達又重複做相同的動作。香客每個人均行色匆匆地趕辦各個細節，沒人聊天。只有當地居民信徒或是圍觀，或是引頸長望，或在戲臺前看戲品頭論足。

等到鎮瀾宮「哨角隊」的哨角手們列隊步入朝興宮廟埕，哨角一吹，「頭旗」向朝興宮致敬禮，三仙旗、頭燈、馬頭鑼、令旗、三十六執事、繡旗隊等一一列隊向朝興宮致敬禮後在廟埕一旁休息，大轎、娘傘進廟埕，蜂擁隨後的香客也進入，朝興宮鞭炮也放得滿天紅，大轎停駕在廟埕上，二廟雙方委員們互相道賀、寒暄、請入奉茶、稍坐片刻。接下來，主方要留，客方要趕路，但總要留坐一個「禮貌性」的一時片刻雙方都覺得夠意思，受到尊重了便可以起身表示要上路了。陣頭隊伍重整一一列隊離去，大轎夫得到稍微休息又扛起大轎，主方鞭炮又響送客。通常如果沒有突發事故，大概停駕一個沿途小廟的時間是鐘錶上的半個小時左右。若有信徒熱誠要求「鑽轎腳」或「求敬茶」，又會耽誤上半個小時左右，如果停在大廟，則莊儀團、神童團、彌勒團等陣頭神偶一一走台步入客廟，又可加長排場時間。而每天供應睡眠駐駕的大廟，更要有遊街遶境的前奏序曲，常常太陽未下山的黃昏開始遊街，到入客廟用晚餐均夜色籠罩了。誰也不在乎鐘錶上幾個鐘頭，反正要在這個客廟過夜就是。

因此離開鎮瀾宮之後的行程，雖然進香秩序冊上有標示每站的起止時分，但秩序冊是廟方「官方印刷品」只有少數委員、行政人員、各陣頭、香團負責人擁有，擁有的目的不在「對時起止」，而在知道前後相關資訊，起止廟名，住宿地點等等。數萬名的香客及大轎夫手上沒有秩序冊，也不依照秩序冊起止。而是依照長年累積下來的習慣，到了清水鎮朝興宮休息、到了清水鎮紫雲巖休息、到了沙鹿鎮玉皇殿休息、到了大肚鄉萬興宮用早餐，接著會經過大肚鄉永和宮、即進入彰化市永安宮，走上市郊田邊的茄苳里茄苳王廟又到了午餐時間，用完午餐上路又到了鎮安宮，接下來下廍里的永和宮、然後會是正在擴建的彩鳳庵、一路走下去今晚會在彰化市中心的天后宮過夜用晚餐。整個行程的七天八夜均是如此，時間是混濁不明的，不是刻度的，只能以休止的廟來劃分時間，用走過的空間來丈量時間。多數人講不出那是哪個時段，只能說「當時是停在大肚鄉的永和宮」，也講不出哪一天，只能說「當時是在回程途經北斗那天」。

多數香客不以鐘錶時間決定起止，而以到達一個廟便休息，休息差不多了又上路到下一個廟來決定起止，也就是以「活動事件」為準的時間觀。這兩個時間觀我們說過在三個儀式上卻是要合而為一的，而其他時候可以完全以「活動事件」為主的時間觀。其實以「到了一個廟便休息」、「到了某個廟便用餐」、「到了某個廟便過夜」的活動作依據的時間觀也不違背自然時間，通常用早餐的廟是走到天色魚肚白的廟，用午餐的廟是走到日正當中，地上沒有人影，人影恰在自己身上。用晚餐的廟則正是走到太陽下山天色漆黑的那個廟。因此，今日定下來的由一連串的廟所組成的進香時程表，也正是早年香客依據「自然時間」起止，而定下來的起止表。事實上早期一直沒有「成文的表」，一直到民國六十七年財團法人

的時代才改善。正如現在苗栗通宵鎮白沙屯媽祖往北港進香，沒有成文的行程表一樣。

第四節　媽祖系譜權威的建構

一、媽祖的身世與歷史

關於媽祖的生平、顯靈、成神及受封的過程，以及媽祖信仰（the cult of Matsu）的傳播歷程、分佈路線，有很多書籍及文章討論（李獻璋1995，韓槐準1941，安煥然1994，林明裕1988，夏琦1962a，1962b，蔡相煇1989，陳育崧1952）。

關於媽祖生前的身份有幾種說法：李獻璋認為媽祖是「里中巫」，是一位精於修道的傳統巫覡。陳育崧認為媽祖是洛水之神宓妃之轉化。蔡相煇認為媽祖是摩尼教徒等[5]，李岳勳（1972）認為媽祖與禪宗的祖師「馬祖道一」和尚有關。李豐楙（1983）及Judith M. Boltz（1986）從道教經典探討媽祖被道教化，而成為道教的仙真。而關於媽祖的身世，李獻璋（1995）及林明裕（1988）根據福建地方志書、史料重建媽祖的系譜，祖先為唐代「莆田九牧」的林蘊的第五代裔孫。宋、元、明、清以來地方志書、文人史籍中不但給媽祖建立一個完整的系譜，連媽祖的誕生年月日、誕生地點、昇化日期、顯靈事蹟年代、受封年代、歷代神蹟、歷代立廟時間均一一考證、重建、創造，而完成一份詳盡完備的媽祖「史實」。來

[5] 蔡相煇以媽祖味為摩尼教徒之說，已有大陸學者徐曉望（1997：357）為文反駁。

到台灣以後各個大媽祖廟更不遺餘力地宣揚，記載自身媽祖廟的來源及創建年代。

在文人之間流傳的媽祖歷史雖有確切的年代時間，但一般信徒並不熟悉，也不在意。他們僅知媽祖是大陸來台的神明，有人知道「湄州」是媽祖來源地，但「湄州」屬哪一省、在哪裡，並不重要。他們也知道媽祖是古老的神，祖先唐山移民來台就有奉祀，並不知宋朝宋太祖建隆元年（960AD.）出生，也不知宋朝到民國有幾年了。1988年全台灣省慶祝媽祖昇天一千年也僅讓信徒知道媽祖很久遠很靈聖，並沒有「年」的意義。

也就是說，對於神界之「普世的」（universal）媽祖，一般信徒不會注意她的個人歷史，也不會注意信仰傳播的歷史。一般人，事實上在意的是化身為地方保護神的媽祖的歷史。他們在意的、有興趣的是關渡媽祖、大甲媽祖、北港媽祖、鹿港媽祖的歷史。在本地信徒來說，自己的地方媽祖與祖先來臺、村落開墾、族群械鬥、家族發跡、社區結界、個人成長有重疊的事件所流傳下來的集體回憶、集體歷史。對外地信徒來說，上述幾個媽祖從小耳熟能詳，地方父老常提，是村落內「神明會」前往進香的地點。做為地方保護神的媽祖的歷史總是可以引來信徒的興趣。

信徒對於依據物理時間建立的媽祖年代與歷史，或媽祖在湄洲成神，羽化昇天的絕對起源時間，所建立的歷史沒有興趣，他們在意的反而是各地方媽祖「相對起源時間」建立的歷史，以及依據不同地方媽祖之間建立的「系譜時間」的歷史。亦即相對於湄州媽祖，台灣地區的媽祖均比較晚，但同樣比較晚的幾個媽祖之間，信徒喜歡比較新港媽祖比北港媽祖早或晚來台？或是依據媽祖間的分香關係來排比廟與廟之間的早晚輩份關係。

二、系譜時間/物理時間的權威[6]

我們知道台灣的媽祖信仰中有一個現象，即全台灣各大媽祖廟，均喜歡自稱自己的媽祖是由湄州分靈[7]而來，而且由與湄州媽祖之間關係的遠近，來決定媽祖權威（靈力）之大小。亦即在媽祖廟之間，存在有一張無形的系譜，以湄州媽祖為開基祖，往下有一代一代的不同地區分香的媽祖，其輩份或上或下，全由分香關係來決定。例如：北港朝天宮聲稱[8]其開基媽祖神像，乃為樹壁和尚從湄州朝天閣奉請來台之神像，則北港朝天宮媽祖可說是湄州媽祖的子輩，大甲鎮瀾宮在1987年之前，向北港割火分香，所以可說大甲媽祖是湄州媽的孫輩，而大甲媽又因大甲移民而分靈到基隆聖安宮，所以基隆聖安宮可以說是湄州媽的曾孫輩。全台灣另外有很多媽祖廟，聲稱其媽祖神像來自湄州，則湄州媽在台有很多子輩廟宇。也有很多媽祖廟是向北港朝天宮分香[9]，則湄州媽經由北港媽，而派生出了很多孫輩廟宇。所以媽祖廟之間可以組成一張龐大的系譜表。

其實媽祖作為一位神明，不管化身千萬處，均為同一神明，不多也不少，不長也不幼，但民間信仰中廟宇與社區的人群關係常常藉著親屬家族派衍的比喻（metaphor）來拉近關係，藉神的長幼投射到社區的長幼（Chen1984，王嵩山1983a）。如果北港媽祖是大甲媽祖的分香母神，則北港朝天宮便是大甲媽祖的「娘家」，則鎮瀾

---

[6] 權威（authority）此處指的是媽祖的神秘靈驗能力。

[7] 分靈，通常是指神明靈力的分割，可以有神像的「分身」，或有香火、香香灰的「分香」。無論「分身」或「分香」，均涉及到一套由儀式專家執行的分靈儀式。

[8] 北港「聲稱」其最早神像乃樹壁和尚由湄州帶來，「聲稱」著重其論述（discourse）權力而不是實踐（practice）權力。

[9] 朝天宮在臺灣全省的分香子廟名表，見廖漢臣（1965：75-76）。

宮便是朝天宮的「子廟」，則鎮瀾宮的主事者及董監事們便是朝天宮的主事者及董監事們的「子輩」，而鎮瀾宮的主事者及董監事們是由全體大甲人選出的，朝天宮的主事者及董監事們是由全體北港人選出的，所以類推成全體大甲人是全體北港人的「子輩」，則大甲鎮在宗教行政地位上[10] 便低於北港鎮，雖然在世俗的地方行政地位上二者均為「鎮」級單位。如果大甲媽祖與吳厝里的媽祖是「姐妹」關係，則在宗教行政地位上二者是平等的，雖然在世俗的地方行政地位上一個是「鎮」級單位，一個是「里」級單位。亦即，在民間，兩個社區可以經由宗教上媽祖之間的「擬親屬」關係，建立不同於世俗的地方行政地位的關係，而取得兩社區之間的合作與友誼。此亦可解釋臺灣民間信仰中，廟宇與廟宇之間熱衷於建立網絡關係之部份原因。

神靈、神像、廟宇、社區四者在觀念上是四個不同的指涉，神像是神靈棲身之雕像，廟宇是神像被供奉的建築，社區是廟宇所座落的地方，但在民間信仰上常會等同而且混用之，以為四者具有共同的某種神密成份，可以互相影響。如果社區的神不靈，則廟不興。廟不興，則社區的運勢也不旺。社區的運勢不旺，則社區裏的住民也不傑出，四者息息相關。與William S. Sax（1991:71-73）所描述的印度喜馬拉雅山區的居民一樣， 臺灣民間信仰中一個人的「人觀」（personhood）成份中，有一些是由其出生地點來決定。出生地的某些成份會傳遞給每個人，而且是終其一生均具有的。此所以臺灣民間信仰中「祭祀圈」成員之資格必須由父傳子，成員不管外住他鄉（當兵、求學）均須回老家參加祭祀圈主神之活動。因

[10] 漢人民間信仰中，神界一如人界，有由玉皇大帝統率的天廷及層層職司的行政體系。可參考Wolf (1974)。

為住民與社區土地之間有不可分割的某種成份。這是何以有些信徒認為客居地之媽祖無法保佑移民之因，也是何以信徒口中稱的「大甲媽」與「北港媽」的關係，常混有「大甲媽」與「北港人」的關係。亦即原為神明與神明的關係，變成神明與住民的關係。而且每個社區住民斤斤計較其社區媽祖輩份之高低，原因也在此。

因此，在臺灣觀察到的進香與西洋朝聖有差異，很重要的一點是，「社區進香」重要於「個人進香」。在臺灣，進香常是社區全體住民的集體行為。社區全體居民伴同社區神明去進香臺語特稱為「隨香」。對鎮守社區神明的認同與追隨等於對社區整體的認同，也等於是住民自己「人觀」中某種成份之加強。

由於「擬親屬」關係，分香的子廟視原分香廟有如母廟，所以進香有「回娘家」之稱，分香的廟宇之間有擬「母—子」關係。所以母廟權威大於子廟，以此類推，在這張系譜表上，權威最大的為湄州媽，以下類推其子輩、孫輩、曾孫輩等之媽祖。這種權威的大小是由所佔系譜位置的上下來決定，亦即由「系譜時間」來決定的權威。也就是以系譜時間來說，一旦某個人（或神明）佔有系譜上前一代的位置，則其權威便永遠大於佔有下一代位置的人（或神明），不管他實際的年齡大小。

台灣的媽祖信仰中另外有一種現象，即喜好黑面媽祖[11]，認為「黑面媽祖」因日久月長，信徒膜拜的香煙燻黑，所以又老又靈驗，是有年代的媽祖（Sangren，1988b）。所以越黑，表示年代越久遠，神像越老，寺廟越悠久，也越有靈力。這個因年代所呈現出來的是「物理時間」，日子一天一天累積的時間，黑面媽祖的靈力是因物理時間久遠而決定的權威。

[11] 臺灣媽祖神像色彩有黑面、金面、粉面（少數紅面）之分。

雖然細究起來黑面媽祖不一定必由湄州分靈而來，由湄州分靈來台的媽祖也不一定必呈黑面，但由於台海兩岸阻隔，早期湄州分靈來台的媽祖多數年日一久香煙燻黑者多，所以兩套時間觀可以並行，且相互支持的。時間就是權力，這兩套時間觀所支持的權力也互相增強。但在台灣媽祖信仰中早已存在的權威之爭，卻因解嚴而呈現新的轉變，也使上述兩套時間觀首次出現矛盾。由於台海之隔，多年來長幼之爭僅能在島內作訴求，但1987年事情有了轉機。1987之前，已有少數漁民私下前往湄州朝聖，但素享盛名的大甲鎮瀾宮竟在解嚴前，在廟方董監事會議中通過，由其中十七位董監事們組團繞道日本、上海到湄洲進香，並捧回一尊湄州媽祖神像及香爐、印信回台供奉，就此把台灣島內媽祖系譜擾亂了。

如前所言，截至1987年3月，大甲均是前往朝天宮進香並割火。彼時在信徒中流傳的是「大甲進香媽其實是北港媽祖被掉包到大甲拜，所以大甲每年需讓此尊北港媽回北港」以此來說明二地情同母子的關係，北港人也在大甲媽來進香時，暱稱其為「姑婆」（Chen Min hwei 1984）。隨著董監事的換人，新的董監事們力圖爭取提升大甲鎮瀾宮在島內媽祖廟的地位，就選在台灣海峽二岸政治漸鬆的前夕，在媽祖飛昇成道紀念千年之前，搶先前往湄州進香並迎請分身來台，而聲稱鎮瀾宮是直接從湄州分靈，地位至少應該可以與北港朝天宮平起平坐。亦即，不再視朝天宮為母廟，而應是姊妹廟，所以不前往朝天宮進香割火了。全省各地小媽祖廟也紛紛前往大甲鎮瀾宮進香朝拜新供奉的湄州媽，一時之間，鎮瀾宮藉著新來的湄州媽儼然成為湄州媽在台分廟，其他各地的老廟與大廟均相形失色。解嚴後，各大廟及老廟不得不前往湄州進香，為取得系譜地位的再肯定。爭相絡繹於途，在湄州捐山門、捐巨像，締結各種親密盟約關係。

而「系譜時間」的權威與「物理時間」的權威不再平行，有了矛盾裂痕，令信徒產生難以解釋的困擾，即文革中的湄州媽祖廟及神像，最近幾年才陸續修復，來台的湄州媽祖神像為新雕的[12]，其「物理時間」僅有數年，比不上台灣很多媽祖有上百年的歷史，但有的信徒則以湄州媽就是湄州媽，新雕的也好，其靈力永遠大於系譜表中低一輩的台灣媽祖。因此，媽祖的「系譜時間」與「系譜權威」之分辨不只是學術上之意義，或各大媽祖廟管理委員會有興趣，對一般香客及信徒也深具意義，因為那是影響並決定信徒效忠奉祀某位媽祖的因素。

如果根據1987年大甲新創的「系譜時間」，則大甲不必再向北港進香，但若根據舊系譜及「物理時間」則大甲應向北港進香，所以北港指責大甲「數典忘祖」（郭金潤1988：109）。究竟大甲有了湄州媽以後比北港大或小？長或幼？物理時間是不可變的，客觀地離開人事是非，線性發展，不可重複、不可再來的。但「系譜時間」卻是可以人為地操縱。「系譜時間」可以斷裂、可以再續、可以重排。系譜時間要人去「確定」（confirm）、「再確定」（reconfirm），要人去維持它才有意義、才有權威。「系譜時間」不是單線（母－子）的，而可以是多線（母－子或姊－妹）的，母—子的上下系譜關係造成先後時間差異，而姊妹上下系譜關係也可造成先後時間差異。所以在同樣子輩媽祖廟之間，還可以再分孰先孰後分香。

近二十年來，鎮瀾宮董監事即一致對外否認以往去北港進香是「回娘家」，1988年3月起改往新港進香後，繡有「謁祖進香」的旗子也不再使用，換上新製的「遶境進香」，否認以往「大甲進香媽是北港媽掉包的」，否認「去北港進香也是順便拜媽祖的聖父

[12] 鎮瀾宮1987年迎回的湄州媽祖神像為新雕，1997年來臺遶境之湄州媽祖神像則一尊　為新雕，有一人高，另一尊石雕媽祖聲稱為元朝的。

母」。如今大甲鎮瀾宮也增加奉祀媽祖的聖父母，積慶公與積慶夫人，去新港進香打著「遶境進香」旗子，代表大甲地位比新港高。一方面，因為自1988往新港進香即有湄州媽神像隨行，宣稱大陸湄州媽首度在台遶境，二方面，因為大甲新近去湄州進香直接分靈，取消割火儀式，取消香擔組。更進一步地，為了合法化大甲去新港進香，新的傳說（legend）也被挖掘出來[13]，並透過廣播，讓信徒口耳相傳。新傳說是由大安鄉一位八十六歲父老，卓李來春回憶六十年前，跟隨家人去新港進香，可見得以前大甲是去新港進香，六十年一甲子，風水輪流轉，如今又再回去新港進香。在新港方面為了歡迎跟隨大甲進香團而來的十萬餘香客，繁榮市鎮，淡化處理大甲方面所解釋的「大甲比新港大，才去遶新港的境」，而廣為宣傳卓李來春的說法。在大甲方面則不太關心卓李來春的說法，而強調此後大甲進香不再於進香旗子上寫明目的地，而指明沿途均為「遶境進香」性質。並強調二廟在新港奉天宮一齊為媽祖祝壽。

北港方面眼見大甲中斷多年進香情誼，乍然於一兩個月之內更改目的地，並有「宿敵」新港奉天宮與之配合，後悔之至。但此事至此又錯不在北港，同時北港也不肯自貶身價。就這樣大甲完成「僭越」陰謀，自1988年至今也近二十年了，這二十年之中，北港也換了董事長，新任董事長率團前往大甲拜訪，希望兩廟能冰釋前嫌，但大甲方面頂多答應可將北港排入行程中，視同其它停駐廟宇，而拒絕再恢復二十年前，往北港進香並割火的傳統。截至2008年為止，雙方仍未談妥，所以目前北港仍不在大甲進香路程中。

Maurice Bloch在1989年的文章中分析「傳統」（tradition）或祖先，尤其是死去的祖先為何有權力的原因。他認為在這種社會，

[13] 讀者勿以為民間信仰可任意製造「傳說」以符應需要。「傳說」有其規則，或有神明可鑑，或透過神媒宣示。

未來只是「過去」（past）的「重覆」（repetition），所以過去比未來更真實更原版，更「道地」（authentic）。越多重覆、越多複製，就越失真。現存的人有時間性、空間性、有個體性，所以其權威有限。一旦死去，成為祖先，進入、混合入、融解入過去（dissolved into past）。成為永恆的一群祖先，進入「永恆的過去」（eternal past），則取得「無時間性」timeless（甚至placeless ，individual-less）的權威。是一種超越時空、個體的權威。最典型的例子是「附身」，祖先附身在子孫身上說話，兩個時間（一個present nature,一個past supernature）合併成一，其權威表現到最高點（Bloch1989:44）。

別的民族的信仰體系中也有第一尊神像，同樣的漢人民間信仰中別的神明也有第一尊神像，為何祂們不像湄州媽祖被尊為第一代媽祖，而擁有最高的權威？筆者以為光是origin不足以是權威所在，而必須是系譜上的第一代才是權威所在，也就是要有系譜觀的作用才能建立權威。那麼為何湄州媽以系譜的形式來呈現她的權威感？我們可以再從M. Bloch得到啟示。M. Bloch（1992）認為一個族群的身體觀、時間觀與親屬觀念三者互有關係。在澳洲一個人的社會認同不是生下來就有的，不像非洲某些族群，一個人的社會認同在於他生於某一個繼嗣群，而且一出生就決定了。在東南亞或澳洲土著，社會認同不是固定的，而是在一生當中漸進完成的。在Bloch調查的馬達加斯加島上的Merina族也是如此，他們的親屬關係是經由一生當中，一點一滴地建立，一直到死亡後在墳墓內才固定下來。因此這種親屬關係不是出生時決定，而是一生中與外在世界互動中，逐漸建立個人在歷史的位置，是個持續的「協調」（negotia-tion）過程，經過一個人一生，一直在形成自我，也一直在建立自己在親屬中的位置，也一直在提昇自己在歷史中的位置。

M. Bloch（1977）認為「社會」（society）不等於「社會結構」（social structure），並以為每個文化內至少有兩套社會結構，與之對應的是，每個文化內至少有兩套時間觀，一套是「儀式時間」（ritual time），一套是「實際時間」（practical time）。ritual time是活在過去（past），沒有現在，時間是靜止的。practical time是活在目前日常生活各種活動中，沒有歷史，沒有past。而一個社會的儀式的量，應與該社會「階序」（hierarchy）的量成正比。非洲Hadza人幾乎沒有制度化的階序，除了有男女性別及岳／婿之分別之外，所以他們很少儀式，只有與上述兩種人際關係有關的儀式。澳洲土著乃至巴里（Bali）島人因為制度化的階序很多，所以他們的儀式也很多。高度階序化的社會，他們的時間觀也就越受past左右，生活中也越多比率活在past中。花越多時間活在past，也就是花越多時間在儀式溝通（ritual communication）上。社會階序越多，權力角色衝突越多。儀式越多，時間取向上，越以past取代現在（present）。階序不平等如果不經過裝飾則會高度不穩，只有把不平等的權力經由隱藏、轉化到一個想像的世界，合法化此一不平等，才會穩定，要怎麼做到呢？要創造一個神秘化的「自然（nature）」，其組成內應當有時間觀、人觀，但均是與日常生活的時間觀、人觀經驗不同的，如此一來不平等的階序才會穩定。我們可以推斷的是「階序」即代表權力的不平等，那麼儀式是轉化、承載、消弭權力不平等的機制，而儀式的時間取向上均以past取代present，那麼past為何具有權威？為什麼越古老越有權威？為什麼權威要訴諸歷史？為什麼ritual past可以化解目前的階序不平等？為什麼Bali人多行儀式可穩定維持多階序的社會？為什麼Bali人多行儀式後可接受目前當下生活中的不平等？為什麼在經歷了儀式中不同的自然觀、時間觀、人觀之後就可接受日常生活現實中的不平等階序？在吾人未能回答這些問題之

前，至少我們由Bloch（1977）得知儀式之有力量的諸多原因之一，乃是在時間觀上來自其所訴諸的歷史或過去的時間。

Sangren（1988a）分析媽祖「靈」的原因來自歷史。在主位角度（emic）來說，媽祖的「靈」有多種原因，標準有多個：來自官方的敕封、風水位置好、歷史久遠，其中有理論意涵的只有一個「歷史」。為何要到北港進香，不只是空間上的移動，時間上也是一個回溯歷史早期的旅行。回到祖先初來台灣開墾的時間。Sangren解析台灣人去「靈」的廟宇進香，「靈」的文化意義不單只是神明的靈驗與有求必應，如果只是如此，各地的媽祖廟何必汲汲營營建立自己媽祖的歷史？何必互相爭吵誰的媽祖神像比較久？甚至詆毀對方為冒牌，而自己的媽祖為正牌。所謂正牌或正統，指的是歷史上有記載的那尊。

此處我們叉開來說明台灣媽祖廟之間的幾次爭論（disputes）。台灣媽祖廟之間的權威之爭，第一次是1960年代，發生在鹿耳門的土城子與顯宮里二地的媽祖廟，爭論誰才是真正當初鄭成功登陸鹿耳門後，克服台灣時船隊攜帶並奉祀的媽祖神像，因河水入海口處已多次改道，無法考證真偽（林衡道1961）。同樣1960年代，北港朝天宮與新港奉天宮之間，爭執孰為當初河水氾濫後，笨港天后宮殘存的神像及神廟。表面看來二個爭論的雙方均是為「正統」之爭（Sangren 1988a），筆者以為其實底層雙方是為了長幼之爭，是一場「擬親屬」之爭，而比較不是「擬政治」的正統之爭。島內之爭，泛開來的並有北部關渡媽祖、中部鹿港媽祖、到南部台南大天后宮等媽祖廟，均紛紛表明自己的年代久遠及開台之功（黃師樵1976）[14]。

[14] 讀者勿誤會以為全臺灣任何一個媽祖廟都可以掀起一場爭論（dispute），或任何一個媽祖廟都須要證明自己的輩份。事實上，全臺灣大部份的媽祖廟都沒對

Sangren認為歷史上台灣人渡海來台開墾，無論鄭成功的趕走荷蘭人，替漢人開發一個生存空間，或各祖籍移民擇地而墾，均是台灣漢人社區意識之表現，媽祖廟之所以要追溯早期歷史，或宣稱自己是歷史上的那尊「開台媽祖」，均是為了顯示媽祖在早期移民的社區移墾、社區意識中的功勞。

筆者詮釋Sangren的文意，所謂的「靈」在文化邏輯上是—歷史把宇宙秩序「真實化」了。宇宙秩序的建立是由漢／番、漢／荷的分立，到漢之驅逐番、荷。是文明／草莽、農耕／荒野的分立，到文明之征服草莽。而宇宙秩序在歷史中（鄭成功驅荷，祖先渡海來臺、祖先擇地開墾驅番）真實化，並實踐了。在歷史事件中，媽祖廟代表當地社區（北港／新港、土城子／顯宮里），是宇宙秩序的見證人，經歷了宇宙秩序建立的過程。因此，回到歷史等於回到權威，掌有歷史位置等於掌有權威。

所以Sangren把「靈」幾乎等同於「歷史」，指的是一種神秘化的社會共同意識（social collectivities）。但我認為Sangren有許多細節沒有處理，所謂的「台灣人的共同意識」太籠統，裡面忽略不同祖籍群之對立和差異，清朝／明朝之差異及對立，官民之對立均抹煞了。因為媽祖廟有鄭成功的、也有施琅的，有泉州人的、也有漳州人的，有官方的、也有民間的。這些對立之間均有鬥爭，而不是抬出媽祖一個人（神）即可聯合底下之差異。其次，把（一）開台媽之爭，（二）原始的笨港媽之爭，（三）原始的鹿耳門媽之爭，全部籠統地歸之於「歷史」。其實應該區分之為三，乃至又有後來發生的，（四）1997年謊稱原始金身湄州媽巡臺事件。四者並不同，

手或歷史資格製造爭論，只有本文提到的少數幾個媽祖廟有其特殊「歷史」才可引起糾紛。

並非只是「歷史」之爭。只用「歷史」一個架構，不夠說明「媽祖廟之間爭論」的文化意涵。筆者以為必須加入中國人的人觀，及與人觀相關的親屬觀架構才能明白。

媽祖廟的「靈」必須在媽祖系譜中，爭取到系譜位置才被認可。全台灣有千百個媽祖廟，但可以與湄州媽有關係，可以擠入爭取到一個系譜位置，則有待廟方之努力（如大甲的湄州行），並沒有一本「族譜」紀錄某幾個媽祖廟是在系譜上的，一切全賴廟方之長期經營。也就是類似Bloch（1992）說的系譜位置有賴長期之表現與爭取。而長期經營在系譜上有較高的輩份，有較靈的名聲，有較符合「歷史」記載則可爭取到更多信徒及香客。

在台灣海峽開放前，台灣島內幾個重要的大媽祖廟（松山、關渡、北港、新港），均聲稱自己的神像是直接自湄州分香來的，所以在系譜上均是湄州媽之子輩。彼此平等，彼此互不認輸，彼此互不進香[15]。而大甲向北港進香，所以可視大甲為湄州媽的孫輩。1987年10月大甲直接向湄州進香回來，認為在系譜位置上往上升一輩，成為湄州媽的子輩，而且又是新近割火取得最新的湄州媽靈力，因此，地位不但不亞於北港，且可勝過北港，所以不再向北港進香。而大甲去湄洲進香之後，全台各地一些小媽祖廟紛紛來向大甲進香，試圖爭取成為湄州媽孫輩的位置。如前言，海峽開放後1989年，北港、新港、松山各大媽祖廟，也不得不接踵前往湄州進香，以便「再確認」（reconfirm）自己的子輩位置。

「認祖歸宗」是媽祖信仰中「進香」的深層文化意涵，爭取系譜時間上的、上位的、高層的位置是建立在「系譜權威」的要求。為何湄州媽被視為最具起源性，最真實的媽祖神？大陸其它的泉州媽、

[15] 松山慈祐宮有去北港、新港、鹿港等地進香（見宋龍飛1971）

溫陵媽、銀同媽、興化媽，即使分香到台灣也不被記憶或聲稱，表現出來的是，台灣各地媽祖廟只願意溯源到湄州媽。筆者以為歷史上湄州是媽祖的故鄉與成仙的地點，但更重要的是，系譜上湄州媽是開基祖，系譜上的第一點，突破空白的第一點，往下才開枝散葉，有旁支的溫陵媽、泉州媽、銀同媽、興化媽，有直系的北港媽等等。

一如人的系譜，擁有後代，且有後代的後代及有很多系譜層次的，則其開基祖越權威。沒有後代、沒有子嗣傳承的，失去「現在」的人，只有「過去」一個孤伶伶的「點」則沒有權威。「權威」能夠成立應有「發出權威者」以及「接受權威者」，沒有權威的接受者當然也就沒有權威的發出者。沒有群眾也就沒有領袖可言，其權威也不成立。而且接受者越多，則該權威越大。湄州媽的後代分香廟宇一輩接一輩，則其權威也就堆積的越高。歷史之有權威，past（過去）之有權威建基於「現在（present）」，「過去」要透過「現在」才能發言，才能「再現（represent）」。湄州媽比其他媽祖有權威，因為湄州媽有分香的後代，那麼湄州媽為何有分香後代，其他媽祖沒有呢？筆者以為並不是沒有，全台灣千百個媽祖不管是自立的或分香而來的，其根源很分歧，這些分歧的系譜有如旁系後代，不被重視、不被承認，也就不被宣揚。而向湄州媽認祖歸宗確有嫡系的意涵，因此不論真假都要聲稱來自湄州。所以「湄州媽分香多」可能是個修飾意義（rhetoric meaning）多過實際意義的聲明。

媽祖的權威建立在「以所有被信徒恭奉的媽祖所組成的媽祖系譜上」的假設，如果成立，那麼便可以瞭解湄州媽即使是文革後所新雕塑的，其權威也高於有兩百年歷史的北港媽。

而我們也要追問的是「系譜是什麼？」，媽祖的「系譜」來自中國社會結構是以父系繼嗣為原則，投射神明的世界也依之來定其

真假嫡庶，祖孫世代輩份。中國人對自己的認識與認同，有大部分來自姓氏，來自在父系家族中的位置及排行。那麼，為何只有媽祖要建立系譜？其他神明不必或沒有？觀音或王母娘娘信仰強調的是普世的（universal）教義，其信徒追隨的是普世救贖解脫。媽祖承負（carries）中國文化的親屬形象（image），在信徒來看媽祖有姓氏、有父母、有兄弟，甚至莆田林氏族人稱之為祖姑。媽祖被信徒賦予人的一切，而她被「人」化也更助長她的信仰，人化的神可被世俗運用（manipulated）。

有分香關係的媽祖廟之間，常用「謁祖」、「回娘家」的名詞來比喻子廟回母廟進香。沒有分香關係的媽祖廟之間，則常以「姊妹」相稱。如吳厝的媽祖當地人稱大甲媽到臨是在作「姊妹會」。異於其他神明的，媽祖不但與信徒之間有擬親屬的關係存在（Chen Min-hwei1984：57），媽祖廟之間也均以擬親屬的「母女」或「姊妹」存在（林美容1991：358-359）。

媽祖承載濃厚的中國人的親屬印象，媽祖信仰建構也保存中國親屬結構象徵情操。有的神明如玉皇大帝體現 (embody) 中國的科層體制；有的神明如文昌帝君體現中國的文字書寫系統，而媽祖則體現中國親屬結構。因此雖信徒深知以神明來說媽祖只有一位，但比喻地說（metaphorically）湄州媽是開基祖，北港媽是開台祖，大甲媽是第三代，但大甲媽又是大甲的「開基大甲祖」。整個地說有上下長幼的系譜關係，但個別的、每個地區的媽祖（如北斗媽、關渡媽、白沙屯媽、安平媽），又是移居到外地繁衍族姓的開基祖，因此當地（各個地區）的人民用著擁護、追隨、認同各派分支祖先的精神般，來信奉媽祖。表現出來便是互相自立門戶的兄弟一般，個人有個人的派、房、支，各自供奉各自的祖先，媽祖便有了各地不

同。一談到家鄉的媽祖，或本地媽祖，便可互相競爭，似乎她才是最靈的，似乎媽祖有好幾位。

第五節　進香旅程內的靜止時間

在1961年的文章Leach即明示依涂爾幹社會學本意，每個節慶均是呈現從正常—世俗的存在秩序，短暫地進入非常—神聖的秩序，而後再恢復正常—世俗的秩序。其完整的時間流（flow of time）便呈現出一個分佈模式如下圖6：

圖 6 Leach 世俗與神聖時間的轉換

Leach繼續說道，這樣一個「時間流」是人為的，是由涂爾幹說的道德人組成的社會參加節慶時約定俗成的。尤其是在祭祀犧牲的儀式中，儀式是把人從世俗地位（status）改變為神聖地位，再轉變為世俗地位。上述流程總共區分四個階段（phases），或四個狀態（states）：

階段A：分離。一個道德人由世俗世界進入神聖世界；如同「死掉」

一般。

階段B：中介狀況。道德人處於神聖世界，處於一個中空狀態（suspended condition），日常社會時間完全停止。

階段C：結合。道德人從神聖再回到世俗世界，他「再生」了，世俗時間再從新開始。

階段D：正常世俗生活，介於二個節慶之間的。Leach在1976年進一步把世俗時間與神聖時間的對比增演為正常：非常：：有時間性：無時間性：：清楚範疇：曖昧範疇：：中央：邊緣：：世俗：神聖（Leach 1976:35）。

1969年V. Turner闡述並發揚Arnald Van Gennep所撰著 Rites of Passage（1960）一書中將儀式分為「分離—中介—再結合」（separation-liminal- aggregation），英文亦可寫成（preliminal-liminal-postliminal）三階段。唯Turner重視在「邊緣」（marginal亦即「中介」）階段的儀式中，人的屬性（attributes）及地位（status）的轉變，而不在邊緣階段的儀式時間的屬性或時間的變化。但Turner對儀式人物的「中介性質」（liminality），即邊緣階段的一些中介現象有很多的描述，讓我們可以延伸到儀式時間的說明上。

至於Gennep在說明儀式時間時分為二種，一種是不可重複的「首次禮」（rites of the first time），如婦女生頭胎或建屋上樑、建村、建廟的破土禮；另一種是可重複的、自然界的，如每年的季節變化，於春分、秋分或冬至、夏至日用儀式來記號之，或年尾除夕換到新的一年用儀式來標誌之（Van Gennep1960:178-179）。但並未詳述儀式進行當中「時間」的屬性或變化。不過Van Gennep的原創性及Turner的闡述，均可幫助我們擴大及演繹Leach的神聖時間／世俗時間的轉變模式。

依據分離—中介—再結合的三個階段模式來看大甲媽祖進香過

程中，香客的時間體驗及轉變，我們可以參考張珣（1994a）對進香空間的分析。基本上進香過程中世俗與神聖的轉變上，時間與空間這兩個面向（dismensions）是互相作用，而且互相定義的。世俗空間與神聖空間的轉換上，牽涉到世俗時間與神聖時間的轉換，而反之亦然。時間與空間是互相依賴的，因此本節為了切題而側重時間的描述，但讀者可二文相互印證。

進香的神聖時間的建立有三個面向：（一）以過去（past）的時間架構作基礎，盡力維護百年前立下的節目流程而行動，因此讓香客產生一種時間錯置感，有如進入時光隧道中。（二）在進香第一天晚上廟方及每個香客個人均有行「起馬儀式」，宣布進香活動的開始，隔離香客的日常活動及日常時間，進入了八天七夜的進香時間之後，再於最後一天行「落馬儀式」宣布進香活動的結束，讓香客回到日常作息時間。（三）媽祖的過往傳說及在香客身上的顯靈事蹟，讓香客處於一種與神靈同在的「非現實」的時間。

下面便詳述以上三個面向的運作。第一面向是時間的倒錯，廟方刻意維持清朝的媽祖出巡的排場：鑾駕外形、兵將的制服、兵將手拿的家伙。在公告的進香標示上，用干支記年，而不用民國記年，日期上也用農曆不用陽曆記日。在起駕、割火時辰上用「子時」，而不用現代鐘錶計法。尤其前述，活動時間觀取代鐘錶時間觀後，更令人有茫然感，失去行動準則。在地名上用舊地名而不用現在行政地名，廟方所保持並營造的這個舊日的時間、空間、事物的環境，在第一天便會讓香客劇烈地感受到。內心似乎有一種即將遠行去一個陌生的世界的興奮感及不確定感，有如現代人的出國旅行前夕，而漸漸與現實環境有距離。第一天傍晚廟外的歌仔戲及陣頭表演喧天價響，廟內人頭鑽動，香煙瀰漫，事實上香客內心正在

起變化。一整個下午吵雜凌亂的外界正漸漸把香客自日常生活隔離出來，把香客吸引在廟四周逗留，離開熟悉的家人，而開始與其他香客接觸、交談，尋求同伴，尋求多一點對進香旅程的瞭解，以免落隊，以免冒犯禁忌，觸怒神明，以免增加自己麻煩，以免減損自己福祉等等。

等到踏上大甲邊界水尾橋，送行信徒止步，隨行香客快步趕上大轎進入一個漆黑不可知的黑夜的分別畫面，正是有如進入一個時光隧道中。在接下來的八天七夜當中，大家似乎在做一趟「回憶之旅」。有經驗的廟方人士及老香客不時會敘述以前的點點滴滴，從第一站開始，便有故事了：清水鎮下湳里朝興宮，老香客們說進香團來這間廟休息已有四十幾年歷史，那時這個廟才剛建沒多久。這幾年廟又擴建，多得力於大甲香客樂捐，所以他們肯通宵不睡等我們來。其它諸如某一年某陣頭成員發生某件事，某一年行程改變等事件。到彰化便說起某一年，在彰化八卦山下，被當地角頭人士搶轎，之後每年均得勞駕彰化市警局，派警車保護到離開彰化市。到西螺就講起二地恩怨以致造成八天七夜的行程。到北港就說起北港媽被掉包到大甲奉拜的故事。民國七十四年筆者首次進香，團中有一位美國在學青年也隨行，到北港鎮行囊被竊而北返。次年筆者再參加，這件事已被人津津樂道成該青年少不更事，沒誠心才會行囊被竊，用來警惕大家進香要有誠心。走到北港鎮外的花生田，則花生農的感恩故事也會被提起（詳見張珣1994a，黃美英1983a）。

香客們競相敘說以前的事蹟，以顯示自己的豐富經驗，年輕香客也於聽聞中學習進香規則及典故。對早期典故的瞭解及有能力如數家珍轉述，給予老香客一種權力，一種令人攝服、信任的權力，也在沿途行往坐臥中，取得年輕香客的禮讓及亦步亦趨的跟隨。老香客的

任勞任怨，不論日曬雨淋、風吹雨打，堅定地走，常會激發年輕香客不認輸的意志而繼續走下去。在專注的神情中，老香客們咀嚼著往日的回憶，反芻著媽祖的靈驗。每一趟進香之旅程都是在重複往日的路程，重複往日的記憶。就這樣一次一次地烙印而成為信念的一部份，進而轉化為信仰。陳敏慧也觀察到香客經由進香路途中，分享彼此的所見所聞，而肯定傳統信仰的具體存在（陳敏慧1988）。

第二個面向便是前面Leach提到的有如「死亡」的時間。從起馬儀式宣布進入「進香時間」，不只香客的社會角色由一個俗人進入一個「進香人」，在「時間」上也由世俗時間進入進香時間。世俗時間有鐘錶時間作依據，有世俗活動作分斷，進香時間相對地，取消了鐘錶時間的約束，化約世俗活動成單純的步行，使得進香時間也相對地成了單調甚至是「靜止的時間」、「封閉的時間」，沒有未來，只有幾個定點。世俗時間由於有一連串的世俗活動而讓人感覺時間的到來、過去，對時間的盼望、利用、浪費、等待等等。然而一旦沒有任何活動需要我們花時間去做，或提醒我們時間的腳步，我們便忽略時間的存在。當活動被限制成只剩一項，當生活的目的單純化到只是步行到達進香地，則對時間的注意不再有意義。因此進香的八天七夜時間仍然在流逝，但對香客來說時間的流逝不具意義，具意義的只是完成旅程。因此時間有如靜止不動。再者香客進香猶如佛教徒打佛七，或乩子坐禁四十九天，均被要求一心一意守住目的，要求有異於日常的超越的經驗，個人主觀心態上的守心專心，忽略周遭環境的變化，忽略日子的飛逝，只求能與神或超自然存在的接觸。人在專注一心時，常會忽視時間的存在，而事過境遷，進香回來再回想時，那八天七夜有如一場夢，夢中的時間千篇一律沒有變化以致有如靜止。

我認為Leach說「死亡」的時間、「中空狀態」的時間，便是綜

合描述（一）社會活動的停止、（二）社會角色的停止、（三）社會心情的停止三者，來說明世俗世界的停止猶如死掉。而V. Turner說社會結構是地位、角色、單位之間的關係，而朝聖是社會結構的停止，進入一個communitas的關係，朝聖結束，再回到社會結構（Turner 1969：131-132）雖沒分析「時間」、主體心情層面，但筆者以為應已具備有後兩者才是（Daniel 1984:240）。

靜止的時間便是指Van Gennep及V. Turner所謂Liminal階段的時間狀態。liminal階段因為不屬於日常世俗社會而為介於前、後二個世俗社會之間的轉換階段，而構成其神聖世界的性質，此階段的個人存在具有communitas、神聖性，其體驗的時間不是平常的流程時間。

第三個面向是媽祖的再現（represent）的時間。媽祖是過去的人物，成神後在人世來說又是一「不朽」（eternal）的存在。不朽是永存的，是超越時間的限制，日月同在，是不屬於人世即「非人世」的。民間信仰中預構有人世間的世界，在這個世界的人是會老化會死去，日子的累積會督促人的老去。而另一個世界，天上的世界裡面的神仙，是不會老化死去，而永遠青春常在。因此沿途香客感受到媽祖的降臨，或媽祖的顯靈均使過去（past）重現（represent），也使不朽重現。個人因極度希望與媽祖接觸，企圖參與媽祖這位不朽存在者的世界，而進入一個不朽的時間，一個由過去、現在、未來交融的時間，一個同時具足過去、現在、未來的時間。

William LaFleur提到朝聖與日常生活經驗的眾多差異之一是，醫療奇蹟的顯現（LaFleur 1979：278）。在媽祖進香中，科學醫療查不出病因或宣稱不治之症，在信徒專心一志，虔誠地「求敬水」或「鑽轎腳」乞求之後，有奇蹟似地改善。有個信徒直接比喻說「鑽轎腳好像照電光（X光），全身掃過去，什麼病都好了」。而「敬水」則是「媽祖把很多藥材都放下去了，任何病都可以喝，都有

效」。進香旅途中奇蹟的顯現，在時間層面上，也表示「過去」的媽祖降臨「現在」。在香客的時間經驗上也是一種跳躍，一種「過去」與「現在」的重疊。

這種媽祖的到來，所引起「過去」的到來，與第一面向香客主動回去「過去」是不同的。而媽祖的不朽及香客的體會媽祖的不朽，加上第二面向所謂摒除所有世俗活動造成的靜止、封閉，空白的時間感，這幾個不尋常的時間感，綜合讓香客體會時間不是單向的、約束的，而是，時間是可以來來去去的，時間不是一去不返的，也不是稍縱即逝，也不是不可預知，時間是可以凝固、靜止，也可以由過去回到現在（媽祖到來），由現在回到過去（香客回去古早），由現在參與未來（香客參與媽祖）的重疊與再現。

這種時間的「不尋常」感得以成立，皆歸因於媽祖的存在，一個外於人世的存在，一個超越現實的參考點，那個參考點不受現實時間架構約束。香客因信仰而加入這個旅程而體會「非現實」時間的存在。

第六節　神聖時間—一個「無分別」的時間

時間面向的研究可以增進我們對進香現象的瞭解。筆者以為進香作為尋求宗教體會、神秘經驗的一個重要管道（channel）可以有多層面的探討，而時間面向便為其不可或缺的一個面向。多層面探討包括社會結構的轉變、世俗空間的轉變、對人觀的認識，人的可能性的轉變，身體與物的轉變，以及世俗時間的轉變等。香客經歷的將物理、鐘錶、世俗、社會的、制度的時間轉換成靜止、封閉、不朽、系譜、錯置的時間也就是經歷一趟超越世俗的神聖之旅。

E. Valentine Daniel引用Charles S. Peirce及Isabel S. Stearn說明「一」與「二」的分別。「一」（Firstness）是「亞當首次睜開眼時看到的世界，在他還未做任何『區辨』（distinctions）之前，或在他還不曾意識到自己的存在之前（的狀態）」是「清明、自由、孕育有無限的變化」（Daniel 1984:239）。而「二」（Second-ness）是「一個現實的世界、一個感官的、反應的世界，是日常存在的世界，一個我們會遭遇障礙，不因我們幻想它就可消失的，我們會面臨現實：它們彼此間互相抗拒、對立，每個事物與行動之間一定有互相對立的兩方，這便是存在的真相，這便是存在的本質。存在便是去對立而不是去被感受，要求你選一個立場、選一個假想敵，對抗並反應，要求你隸屬一個時間，一個空間（一個族群、一個立場）」（Daniel 1984:241）。

如果我們去除Daniel原文中太多「思辯哲學」的對話，在進香過程中，運用東方宗教與哲學講求的「止辯」，靠思想的停止、破除太多「分」辨，也可達到「一」。但可借用Daniel替我們提出的架構：進香朝聖乃為一個由「二」追求「一」的旅程。筆者理解它並用中文來表現便是進香是一個由「有分別」追求「無分別」的旅程。「分別」包括時間的分別、人／我的分別、媽祖／我的分別、內心／外界的分別等等。「分別心」、「實相與現象」在佛教學中的敘述汗牛充棟，但民間信仰一向缺乏文字傳播，沒有接受宗教教義的教育的販夫走卒如何表達，如何體會「分別心」？有賴我們從田野材料中抽絲剝繭來建構之。

《不同階段與程度的香客》

進香是個修練的過程。古代中國及東南亞，雲遊各地的苦行僧，藉步行朝聖以跨越人的自我極限，試圖達到神的世界（Yalman 1962:315，卜道1989: 638）。進香的社會功能不只是陪媽祖「回娘家」，不只是連結不同社區的媽祖信徒，不只是祈願—還願滿足信徒的世俗需要。對許多香客來說，年復一年地參加進香活動有的達到十多年、二十多年的老香客，進香是「學習媽祖的精神」。媽祖的精神一般來說有（一）忠於社稷國家、（二）孝順父母兄長、（三）為修行而吃苦、（四）救人濟世等多重含意。除了學習媽祖的精神，最高的境界，應該是香客祈求與媽祖合一，體會媽祖的降臨。以下片面地依序劃分香客為四個階程：

階程一：新生、第一年參加的香客，還停留在處理自己身體的不適應，腳痛、吃不飽、睡不夠、沒洗澡、沒換洗衣服、抱怨太多鞭炮聲、路太趕，一腳步又一腳步重複、無聊、單調、到處找人聊天，抱怨浪費時間繞小路，何不直接走大馬路比較快，不知行程起止步伐節奏，不知如何調整個人節奏來配合團體的節奏，跟不上團體的生活，掛念世俗瑣事，不忘沿途打電話，還侷限在自我的世界中。

階程二：參加過三五次的香客，對整個進香的路程、停靠地點、休息時間已有概念，去除焦慮、不耐的情緒，跟得上團體步伐節奏，但身體慣性的吃喝拉撒睡習慣等，一時之間仍調整不過來，仍會有睡不夠、沒漱洗、腳痛、體累的不適應。但可勉強忽視身體的不舒服，而開始與人溝通，交換心得，聽別人的進香故事，聽別人克服人生困難、受苦的意義。嘗試脫離自我企圖接觸別人。

階程三：參加過十幾年的香客，隨遇而安地可自行調整身體體力，比媽祖大轎早到或晚到不會影響自己的心情，對團體起止已瞭若指掌，對沿路待遇也有經驗，可自己悠遊其中，可以換拖鞋、赤腳走路解除腳痛，凡事自求舒服。甚至可以批評廟方不周到，不合禮數之處。可以比較廟方不同年度的表現，可品評不同廟宇的辦事態度。而在靈修方面，多是與媽祖有過親身經歷的人，媽祖幫助他個人或家人解決困難，媽祖讓他有信心。開始會是團體中宣揚媽祖靈驗神蹟的人，來參加進香成為他年度活動不可或缺的一部份，進香活動已是他「日常」活動之一。這種人沒有自我或團體之分，可以在個人與團體間取得平衡，自由出入。

階程四：二十多年的參加而又有意識地修行的人，反而是一群默默無語但神情凝聚的人，他們似乎走在另一個路程，有來自另一個世界的訊息，安定祥和、自我圓滿、不假他求的神情。筆者發現這一群人沿路均在跟媽祖「對話」，已不必與人世界的他者（團體）溝通，而是捕捉超人世間媽祖的啟示。訪談中他們不願多說，但又不想放棄讓人分享他的喜悅。「媽祖剛才在××的雲端昭示我們要誠心來參加進香，不要與人口角，不要爭先恐後」、「昨天墾地里的烏雲密佈，邪氣十足，凝聚不散，但大甲媽祖的大轎一行經過村落後，烏雲立刻消散，妖魔四遁，不敢欺近」等等訊息。這種人企圖超越自我，進入媽祖的世界。進香是個美妙的旅程，是他們與媽祖同在的經驗，滿佈喜孜孜的神情。

參加次數由少到多，支持香客排除萬難參加進香的是來自內心的快樂。從初次參加時的感謝媽祖，到後來的享受喜悅，到與媽祖同在，多參加一次就多一步回到媽祖。因此進香本身是一個由人走

向媽祖（神）的修練過程。讓媽祖成為信徒中的共同記憶（collective memory），而有意義，這個集體記憶是可以在個人身上延續，重製，與重現。

媽祖是什麼呢？媽祖是理想人格的表現。信徒知道媽祖有預知能力，有海上救人能力，有治病、降雨等能力。媽祖的能力怎麼來的？即使是一般人，只要是注意媽祖傳說的信徒，從廟方流傳的善書及簡冊即會知道，媽祖出生就不平凡、不是普通人，媽祖母親夢見觀世音菩薩賜一粒藥丸而懷有身孕，誕生下來一個多月不啼哭，因而稱為「默娘」。「幼喜禮佛、學佛」、「孝順、嫻淑、學問博」，長隨「道人學秘法」、「神人傳授銅符」，二十八歲登湄山升天，「升天後常顯靈救人」。

媽祖已完成一個中國人一生的理想：立德、立功、立言。祂已修練成聖賢、仙人，祂在封神榜上已有名字。祂不但因顯靈濟世、救濟鄉里、護衛朝廷有功，敕封為夫人、妃、天妃、天后，祂的父母、兄弟也獲封，榮耀祖上。祂在世孝順行善、救人，是理想人觀的表現。去世後，祂庇佑國家「風調雨順」、「國泰民安」、「五穀豐收」、「六畜興旺」，這些是理想社會的表現。更進而上達致使「天地運行而不悖」、「四時運行」、「三光不蔽」、「萬物得其所」的宇宙和諧表現。

當信徒祈求媽祖保佑平安時，這「平安」二字包括的即有個人家庭、社會、宇宙三層面的井然有序、各得其所的「平安」，三者缺一不可。如果日月星辰不如常、四時運行不如常，人與社會亦無法「平安」。媽祖因著個人修煉而可以進達渡人濟世，香客在進香中要追求的也是這個理想人觀的實踐。

台灣地區較受民眾崇祀的諸神明，大致可分屬於創造宇宙或自然萬物崇拜的「先天神」如雷公電母、七星媽，及「後天神」二

種。「後天神」據李豐楙先生說「除佛道二教的修道有成者，因其既已了卻生死一關而超越地進入聖界。其餘的神明都各自有其成神之道」（李豐楙1994e：188）。這個「成神之道」的過程：「也常是基於一段時間的感應、應驗，然後懷抱著崇德報恩的心理表現出一種虔誠的信仰心而有人為之立祠崇祀，並非簡單地由一群有意圖的人即可『造神』，縱使是雜祀之類也多需經由一段時間的靈驗後才會崇祀。從人到神的成神之道，是一種神自體的自我塑造，因而人們不能隨意或有意地創造，而只是附麗、增飾而已。換言之，前者為因，後者為果，在中國式神學中後天神都緣於該一神明在人格上先完成其自我成神之道，因而感召其周圍的人認同其成神的過程。所以成神之道在於神本身的自力、自造，…無神論者或外在現象觀察者以為有所謂『造神』行為實是未能深入體會『神自體』的神格，乃是人為了實現其自我完成而終身努力的義理，而過度從外觀的、唯物的觀點所做的詮釋。」（李豐楙 1994e：193）。

所以，中國「後天神」的「神自體」是人格的自我完成、自我實現，也可以說中國「人觀」最高的理想表現狀態即成聖、成神。中國的聖神是士農工商、富貴貧賤的人都可成就。中國的聖神顯現的外相也是男女老幼、貧病孤寡者均有，如八仙中的跛腳李鐵拐，如孩童神郭聖王，如難產而死的陳靖姑。人人均可從聖神中找到自己的認同對象，成為砥礪來源與修煉的目標。而聖神的外相也只是「化身」應世，「神自體」是不拘泥外相的，所以常有聖神「變化」濟世度人之故事。「孫悟空七十二變」老弱婦孺耳熟能詳。「中國人、台灣人所崇祀的神明，其成神之道就在成人之道，是一種俗世道德的自我完成，也就是成為『完全、完美的人』（李豐楙1994e：197）。

除了成人之道為成神之基礎外，道教的「身神論」主張「神仙可學論」，認為「五臟六腑，百關四肢，皆神明所居，各有主守。」因此人的內丹修煉可以與自然相通，得天地之精華，神仙是可由人學習而得的（陳耀庭、劉仲宇1992：22）。進香前香客必須要齋戒三日，「齋」指吃素，「戒」指戒房事、戒出入產房及喪家。女人在月經期間也不可參加進香。另外，那三日除了例行活動外，也不可去嬉戲、嫖、賭、殺生，保持身心的潔淨，平靜不浮躁，不過喜、過怒或過悲。進香當天要換上新衣、新褲、新襪、毛巾。帽、鞋則需清理過的。進香沿途不可說謊、吵架、調戲、罵人、聊天，保持虔誠之心。盡量禁語，尤其禁止與異性聊天，保持心靈平靜與正經。盡量想像媽祖的莊嚴、媽祖的德澤而勿胡思亂想。一心一意完成八天七夜的考驗，務求在身體、心理、意志各方面能潔淨並遵守禁忌。這些禁忌目的均在要求香客準備進入與神聖接觸的清淨狀態。如同其它宗教徒一般，虔誠的香客經由「守戒」、「念誦聖母經」、及「默想聖母形像」等步驟，漸漸把自己的燥動的身體、語言、及念頭，約束在聖母一個對象上。

如果順利的話，香客在年復一年的參加進香與磨練中，漸次摸索、體會、瞭解、信仰、實踐而到證明媽祖的精神。而最後階段所證明的媽祖精神—理想人觀的再表現，終將打破世俗的拘束，包括時間上的限制。媽祖的時間是多重的、多面向的：（一）可以是行為的、物理時間的面向，也可以是信仰的、系譜時間的面向。（二）可以是個人的一生的時間，也可以是社區的集體記憶的整體時間。媽祖的時間不是線性的過去—現在—未來，而是同時具有過去—現在—未來，而又不區分之的無時間性（timelessness）。

第七節　小結

香客怎麼進入這個「無分別」的時間領域呢？香客必須一層一層地由制度時間、進入靜止時間、進入系譜時間、進入無分別時間。為何要脫離日常的制度時間呢？多數香客是來還願的，之前許得願多數是祈求解除生活中的各種苦痛。人的一生充滿太多來自個人生老病死的苦，來自家庭生養離棄的苦，來自社會給予責任名譽要求的苦等等，而很多的苦是來自日常制度時間的宰制所造成。有求不完的願也就有走不完的進香路。媳婦替生病的婆婆走，女兒為父親的癌症走，女人為家庭順利而走，不一而足。受苦的人生用受苦的步行來脫離與昇華。

對比起進入無分別時間，日常的制度時間進入靜止時間較容易做到，只要第三階程的香客能夠融入進香活動，即可經由廟方安排的時間、空間、行列、道具等進入封閉的，與世隔絕的靜止時間。

系譜時間是可不依照物理時間的，是依媽祖神像分香先後來決定。也不是依神像雕刻之新舊來決定先後，而是依各地創廟開基媽祖而決定先後。因此，香客必須脫離各自以社區為本位的先後之爭，脫離日常的新舊之爭，而進入以媽祖為本位的系譜時間意識接受一個公正的歷史順序，承認湄州媽的尊位，其次，承認北港媽或新港媽的尊位，而接受大甲媽或基隆聖安宮媽祖的位置。

香客脫離各自社區爭論的相對時間意識，而進入以媽祖為本位的絕對系譜時間意識，雖是一種超越，但後者的標準卻又不是實存不變的，如前述，並沒有一本媽祖神像的系譜表，為全球信徒所共同遵守或承認。全球媽祖廟開基神像之間的系譜關係，是存在於互有關係的信徒之間的相互共識中，除開這個共識，並沒有一個客觀存在或實存的「證書」可證明。信徒依據的、在乎的，只是少數幾個有來往的地區媽祖的相對系譜位置。尤其絕大成份要依賴信徒

的記憶，記得某社區媽祖比某社區媽祖系譜位置高，而社區記憶是可以再創、重造的（如大甲之企圖）。因此，深思的信徒會再「超越」媽祖本位的系譜時間，而進入一個不以媽祖「神像」，不再以各地區創廟開基媽祖神像分香順序而定的系譜時間，而以媽祖神靈為依止的，不再區分分身、化身的媽祖，而是一個「唯一的」媽祖，遍存的普世的媽祖為主。

多數信徒獨愛湄州媽，少提溫陵媽、銀同媽、興化媽等其他福建媽祖，在台灣本島內還喜歡斤斤計較北港媽、新港媽、鹿港媽、大甲媽、關渡媽等等。比較他們之間的權威（靈力）大小。甚至相信只有自己家鄉的媽祖才聽到自己的祈求，別的地方的媽祖沒有能力或沒有辦法幫助一個不屬於自己轄區的信徒。對於這些信徒來說，媽祖有很多位，每一個媽祖負責一個區域，每位媽祖只有管轄地區內的子民。不同轄區的媽祖因各種可能因素（風水、信徒多寡、修行不同等）則其權威大小不一，靈力不一。

相對的，有些信徒相信「媽祖只有一位，沒有所謂的北港媽、新港媽、鹿港媽或湄州媽之分，全天下的媽祖只有一位，她是大公無私、一律平等的」。亦即各地媽祖的靈力權威是一樣的，沒有地方差異，也當然沒有「本尊」、「分身」之分，對待信徒也一律平等，不會分別。不必分家鄉的媽祖或外地的媽祖。這種「遍存主義」（universalism）式的權威，則當然不須迎請湄洲媽來台，也不必一定要回湄州進香。

當這些少數有意識修行的香客，漸次超越，由日常爭論的相對社區媽祖先後早晚，進到以媽祖神像建立的系譜時間早晚，再進入不分時間早晚，只以媽祖神靈為依歸，不必爭名次、不必爭大小的境界，而一心效法媽祖高超的人格（神格），可以說已漸進入「無分別時間」的領域。

無分別時間的領域，不僅不再分別各社區媽祖系譜時間先後，也不再分別媽祖與自己的神／人差別，應當學習媽祖的忠、孝、受苦為民，一生清修為道，香客個人也以此自許，以之為自己追求的境界，相信媽祖作得到自己也做得到，這種相信在中國式神學下不是一種自大而是一種自信。「人皆有佛（神）性」、「放下屠刀立地成佛（神）」的自信。

這個境界的香客，不分神我的境界，當然也不分人／我，有「民胞物與」的胸懷。在第三階程的香客已不分自我或團體，而可悠遊於團體生活之中，但第四階程的香客不只在團體中很自在，而且是不分你我的，你是我成神的媒介，藉著你來修煉自己的德行，有你才有成就的我，而我若不用功修煉，他日也可能成為你救渡的對象。你我都有成神的潛力，都不可輕易看低別人或自己，也不必刻意分別自己或他人，雙方互相成就。在修行路上只有德行高下不分彼此人我。

總此，進香作為一個宗教儀式，滿足信徒實現世俗需求；作為一個社區活動，滿足人群集結團聚的社會需求。而進香之作為一種修煉過程，包含有不同架構「時間」之經驗及超越，包含有中國式人觀及成神之道的完成。信徒願意長途跋涉、日曬雨淋、餐風露宿地隨香，正如Bryan Pfaffenberger所說「朝聖者的日常村落中的生活，是造成朝聖之所以吸引人之處。甚至可以說，補償日常生活所缺乏儀式的需要」（Pfaffenberger1979：256）。儀式能使人脫離現實時間之藩離，擺脫現實權威之宰制，撫平現實階序之不平等。V. Turner說得更明白：「朝聖是維持高度階層化及結構化的社會的一個機轉」（Turner1974：228），尤其在鄉民社會，日常生活角色關係均緊緊鑲嵌著經濟與政治利益，而朝聖卻能提供一個洩氣口。如前述，Bloch認為洩氣口的關鍵之一來自儀式時間取代現實時間，時

間架構由「過去」取代「現在」。筆者則以為可以在Bloch的討論中增加不同層面，即時間架構不只由「過去」取代「現在」，還可以有其它可能性。儀式時間不一定是「過去」，只要不是「現在」，它可以是「未來」或是「無分別時間」。祖先不一定只是蘊涵「過去」，祖先同時蘊涵「子孫」、「未來」，祖先也同時蘊涵「過去」、「現在」、「未來」的總和。進香儀式提供香客一個漸次超越現實時間的氛圍，進而昇華現實生活之苦痛與不平等。

第四章

大甲媽祖轄區的變遷與轉型：湄州進香的震撼

前 言

筆者1985年第一次參加大甲媽祖前往北港謁祖進香，並經由李亦園先生介紹而研讀人類學朝聖研究專家Victor Turner的著作以後，對西方朝聖或中國之進香有了一個刻板卻又引以為座標的參考點，即朝聖進香之終點對神明或信徒來說，均具有回到原初發生地之意義，因此是神聖不可轉換的。1986年參加第二次大甲進香，1987年參加苗栗縣通宵鎮白沙屯媽祖往北港進香均更加強此一印象，也對台灣進香活動有了許多研究上之心得及自覺值得進一步探討之議點。不料，1988年大甲媽祖竟然改往新港進香。不只信徒或台灣社會錯愕，連筆者也不知如何解釋，只是再一次感嘆民間宗教的彈性與活力，超乎體制宗教的理論或限制。然而替大甲鎮瀾宮此一轉換進香地點之舉動及其後一連串相關之現象，尋找其內在人類學上之意義卻一直存在筆者腦中。1994年試圖用V. Turner的理論粗淺的加以分析，在筆者工作的民族所做了一次報告，仍一直覺得很不成熟而遲遲未動筆寫成稿子。近年國內外以及大陸學界有關中國與台灣民間宗教的研究有了更多佳作，彼此互相啟發讓筆者覺得，可以再作一次嘗試。

漢學界或中國民間信仰研究中，比較少直接引用或闡揚人類學的理論，總以為中國社會文化現象不適合用西方理論來解釋。長此下來，作中國研究的人類學者也對理論裹足不前，或有敵對心理，而無法與西方人類學理論對話。人類學內的中國研究也幾乎成了一個怪物或僅處於邊緣地位，其理論意涵甚至比不上非洲研究或大洋洲研究之意義。其實以中國社會文化之龐雜歧異，歷史變遷之長

久，不但應該是一個發展理論之最佳園地，而且也應該是最可以用來與西方社會文化理論互相啟迪的才對。目前由中國社會現象開發出來的理論不多，我們還是得先研讀借用歐美理論，作為思考之基礎。因此本文先以一節之篇幅，闡述儀式理論之精義，再將之引用到大甲進香個案之分析上。雖然所提及多位人類學家之論點並未直接於文中一一使用，但是他們之間在理論發展上是有前後相關之意義，為使讀者有一個理解脈絡，仍多花了一些篇幅介紹之。最後於結論部分，摘要地敘述近年來國內外以及大陸學界對民間信仰中，具有轄區意識（在台灣學界稱祭祀圈）的宗教活動，如遶境、進香，及其宗教組織在空間上之社會文化意涵等等之研究，及對台灣原有的祭祀圈研究，可能有未來在理論發展上之幫助。

第一節　鎮瀾宮信徒範圍及其演變

台灣近年來宗教活動不但頻繁，而且規模龐大。除了佛教高僧大德演講會，新興宗教示範表演會之外，民間信仰舊有的迎神賽會也不讓其他宗教專美於前。基隆市中元祭，鹽水鎮元宵節蜂炮，屏東東隆宮的王船祭，大甲鎮媽祖進香等活動，都吸引數以萬計信徒參與。其中尤其以大甲進香，因為路線長達二八〇公里，為期八天八夜，將近十萬人參與造成之聲勢更具威力。

高達十萬多個大甲媽祖進香之香客，都是鎮瀾宮的信徒嗎？如果不是，他們與鎮瀾宮之間有甚麼權利義務關係？鎮瀾宮的信徒有多少？信徒與非信徒之間有何區別？何謂信徒？熟知民間信仰的人均知道，民間信仰沒有一個入教儀式來判定信徒與否。民間信仰的儀式或活動也比較不具排他性，而是開放給有誠心的人均可參加。

一個人通常也不限定只參加一個寺廟之活動，而是採行多個寺廟多方參與的態度。因此參加鎮瀾宮進香的香客，不一定是鎮瀾宮之信徒，但應該都是媽祖的信仰者。他們除了參加鎮瀾宮的活動，也多數有參加自己居住地的媽祖廟，或其他媽祖廟之活動。

對於民間信仰早期的「信徒」概念，我們有祭祀圈的資料稍可提供認識基礎。祭祀圈概念之發展可見岡田謙（1960）張秋寶（1975a，1975b）施振民（1973）許嘉明（1973，1978）林美容（1986b，1987a）。台灣西部平原異於華北平原，無法使用W. Skinner的「三級市鎮體系」模式來研究（Crissman 1972），而「祭祀圈」，亦即地域祭祀組織，卻頗能掌握台灣的地域組織與人群關係[1]。唯祭祀圈概念一經提出後，學者間用法分歧相當大（張珣1996，1997d）。但是仍然為研究台灣民間信仰時的一個重要概念。如果我們採用許嘉明（1978：62）的定義：「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」。許嘉明並發展出四個指標，來確認祭祀圈內之成員：（一）有當爐主頭家資格，（二）有優先請神明來家中作主或鎮宅之資格，（三）主祭神有義務應圈內成員之邀遶境驅邪，（四）成員有交丁口錢分攤祭祀活動或廟宇修繕經費之責任。那麼，民間信仰的「信徒」認定，可以說是祭祀圈內出錢有份之住民，且其資格可以代代父子相傳。

筆者在此要強調的是神明的祭祀網絡（ritual network）或轄區（用轄區一詞可以不受祭祀圈概念之限制）應該是動態的，雖然也有前人提及（許嘉明1968，Faure 1986），但本節要藉著大甲鎮瀾宮的

[1] David Faure(1986:73-85)敘述香港新界也有社區祭祀組織。因社會脈絡不同，暫不討論。

個案來加以討論，而指出（一）神明的轄區可能有中心－邊陲差序之分（二）可以因時代與地方制度演變，範圍大小被人為地變更，（三）也會因其他自然界的因素，如地震帶來的後果，使居民主動地要求變更。

行政區劃上的大甲鎮隸屬於台中縣，位於台灣省中部西海岸，是台灣島中部沿海一大重鎮。鎮上規模最大的廟宇為鎮瀾宮，主祀神為天上聖母，俗稱媽祖。大甲媽祖統轄的區域卻不只大甲鎮，尚包括大安鄉、外埔鄉、及后里鄉。此四鄉鎮昔日合稱「大甲五十三庄」，當地人很驕傲地稱大甲媽祖是五十三庄居民的守護神。然而五十三庄的考據卻至今未有答案。依據陳培桂《淡水廳志》：道光二十一年，城南四堡（即大甲堡）轄六十三庄。沈茂蔭《苗栗縣誌》：光緒十六年大甲堡轄八十三庄。日本大正九年台中州大甲郡轄六十庄。如以光復後來看，大甲鎮有二十九個里，大安鄉有十二村，外埔鄉有十一村，后里鄉有十八村，總共七十個村里。

當地學者推論五十三庄可能早於道光二十一年（1841），即已存在（張慶宗1981：269）。蓋因鎮瀾宮建立時間大約為雍正八年[2]（1729），有可能是道光之前，鎮瀾宮附近自然村之總數[3]。自然村因異於行政村而未見史載。當然也有可能是民間訛稱，因為除了大甲媽祖號稱有五十三庄之外，大肚鄉頂街村的萬興宮媽祖，梧棲鄉浩天宮的大庄媽，苗栗縣竹南鎮中港的慈裕宮媽祖，清水鎮紫雲巖觀音菩薩，也都轄有五十三庄之稱（林美容1991：352）。

無論如何，一般即謂大甲媽祖的轄區有五十三庄。然而除了

[2] 據陳培桂同治十年修纂《淡水廳志•典禮志》的記載，大甲鎮瀾宮創建於乾隆三十五年（1770）由士紳林對丹等募建，雍正八年是民國六十一年以後廟方之說法。

[3] 亦有以「六十三庄扣除大甲街，即為五十三庄」之說。

五十三庄還未有定論之外，我們還可仔細分析（一）轄區的內涵與定義（二）轄區範圍大小的演變。

一、轄區的內涵與定義

如果依許嘉明的四個指標，能夠四個指標均滿足的，只有大甲街上鎮瀾宮旁的四個里（孔門里、朝陽里、順天里、大甲里）。此四里是道光二十一年時，大甲土城內的區域，也是鎮上最早開發的範圍。此四里是歷年爐主頭家的遴選區，也是有義務搶香的區域，也是每年進香回來大甲後，媽祖遶境之區域。以下我們分述此些區域範圍的細部差異。

爐主頭家遴選範圍：有史以來鎮瀾宮祭祀活動由爐主頭家負責。而於民國六十四年（1975）廢除爐主頭家制度。爐主楊維祥指出：「昔日居住在大甲街上廟旁的為商家，農家則住在街外村莊，商家經濟較能負擔，如果該年之進香與祭祀活動經費不夠，爐主頭家有義務攤清費用。因此爐主頭家之遴選區只限於四里。」筆者問「如果其他村庄有農家有錢，可否來參加遴選？」楊爐主強調：「不行！只有限於四里內之住民才有資格」。事實上在六十四年（1975）之前，爐主頭家的資格區已稍做開放，由表6（民國五十九年（1970）份值年爐主頭家名單）、表7（民國六十三年（1974）份值年爐主頭家名單）可見其居住區大於四里，但仍限於大甲鎮中心商業區的十二里內。

收丁口錢的範圍：鎮瀾宮每年由新選出之爐主頭家劃分負責區，前往四鄉鎮挨家挨戶收取進香丁口錢。民國六十三年（1974）之前每年收丁口範圍為前述四鄉鎮。根據楊維祥爐主敘述，民國

表 6 民國 59 年爐主頭家

職稱	姓名	地　址	
爐主	徐添喜	大甲鎮	順天里
副爐主	顏萬金		南陽里
頭家	吳文欽		頂店里
頭家	陳萬福		南陽里
頭家	鄭清福		岷山里
頭家	黃臭獻		義和理
頭家	葉水堂		薰風里
頭家	楊維祥		大甲里
頭家	吳生財		頂店里
頭家	陳福見		板橋漢生東路
頭家	董振雄		順天里
頭家	王錦波		庄美里
頭家	林朝析		大甲里
頭家	陳　德		庄美里
頭家	陳森源		文武里
頭家	許吉川		新美里
頭家	楊培元		武曲里
頭家	林來福		庄美里
頭家	林龍國		順天里
頭家	許聰明		南陽里
頭家	鄭英鳳		順天里
頭家	林義雄		南陽里

六十三年（1974）因為后里鄉民向警察局抱怨又要交后里鄉媽祖廟的丁口錢[4]，又要交大甲鎮媽祖廟的丁口錢，不勝負荷。致使警察

[4] 后里鄉於昭和十年（1935）後自建媽祖廟，於民國六十三年（1974）脫離鎮瀾宮。

表 7 民國 63 年爐主頭家

職稱	姓名	地　址	
爐主	楊維祥	大甲鎮	順天里
副爐主	周瀾霖		平安里
頭家	蔡裕培		順天里
頭家	陳　旺		義和里
頭家	楊國璋		孔門里
頭家	曾永珍		新美里
頭家	王生雄		武營路
頭家	鄭昭安		新美里
頭家	何文輝		平安里
頭家	梁坤和		新政路
頭家	陳健作		蔣公路
頭家	林永振		鎮政路
頭家	林文章		庄美里
頭家	康正輝		新美里
頭家	林　鎮		南陽里
頭家	陳居財		平安里
頭家	楊清信		南陽里
頭家	陳慶文		薰風里
頭家	張雲騰		南陽里
頭家	陳繡琴		順天里

局出面干涉查詢並召開協調會。鎮瀾宮的管理委員會與該年爐主頭家，決議廢除爐主頭家制度。以後由管理委員會兼管廟務行政與祭典活動。同時廢除收丁口錢制度，改採樂捐制度，由信徒自由前來廟方樂捐。

建醮範圍：鎮瀾宮於昭和十一年（1936）為了慶祝重建落成，暨昭和十年（1935）中部大地震告平安，而舉行第一次建醮，建醮

範圍以大甲、順天、朝陽、孔門四里為主體（郭金潤1988：16）。民國七十七年（1988）鎮瀾宮第二次建醮，範圍則涵蓋大甲、大安、外埔三鄉鎮，於三鄉鎮設壇並向三鄉鎮醮區內居民收取建醮丁口錢。

遶境範圍：歷年來遶境區域僅限大甲街上四里。民國七十五年（1986）三鄉鎮居民要求媽祖進香回來要到三鄉鎮遶境，由於區域太廣，做成決議，七十五年（1986）先遶外埔鄉，七十六（1987）年遶大甲鎮外圍，包括溪北、日南地區，七十七年（1988）遶大安鄉，如果效果良好才繼續到外圍地區遶境，效果不好便僅此一次到邊陲區遶境。民國七十五年（1986）農曆三月十五至十六兩日到外埔鄉十一村作兩天的遶境。每村由村長收每人三十五元，全鄉四萬人，共收約八十萬元。由於花費太大，加上進香回來所有陣頭團隊成員太累，再去外圍區域遶境，費時費力，因此後來便取消到大甲街外去遶境之活動。民國八十九年（2000）進香回來遶境範圍維持是大甲街上約四里之範圍。

再看**廟務管理**上，哪些地區居民有權參與？鎮瀾宮的行政組織歷經數個型態轉變（詳見下節），一直都由四鄉鎮的民意代表，地方首長，及信徒代表組成。主要管理人或常務董監事則由大甲街上十二里的頭人擔當。

因此轄區內之成員權利與義務並非均等，在繳交進香丁口錢上四鄉鎮均收，但在選爐主頭家，遶境，建醮，選常務董監事上則又有不同之等別範圍。如果滿足許嘉明的四個指標，只有鎮上四里，其次是鎮上十二里，才是鎮瀾宮轄區範圍所在。但是收取進香丁口錢，民國七十七年（1988）建醮，及信徒代表成員來源，卻又涵蓋四鄉鎮[5]。因此鎮瀾宮的轄區範圍，可能是：（一）轄區有階段變

[5] 唯因前述后里鄉要求退出鎮瀾宮管轄範圍，因此僅留后里鄉長一席為當然信徒代

化，由最早期的廟旁鎮上四個里為主體，進展到大甲街上十二里，到周圍村里五十三庄。（二）可能不是階段變化，而是轄區有中心－邊陲的差序等級變化，即向來是以四里為頭人，負責廟務與祭祀活動，但是信徒或參拜人則向來以五十三庄居民為單位，以別於苗栗－通霄或台中－清水等地其他廟之管轄範圍。早期四里與邊陲區之間貧富差距大，權利義務差距也大。後來則漸向邊陲區平等發展，如擴大到十二里遴選爐主頭家，建醮及遶境及財團法人的信徒代表也擴大到三鄉鎮[6]。

二、轄區範圍大小的演變

轄區範圍會因行政制度或天然災害因素而改變。以后里的脫離大甲媽祖管轄區的原因為例，首先是因為地方行政區劃上的改變。后里鄉原稱內埔鄉，於民國四十四年（1955）改今名，光緒二十年（1894）苗栗三堡（原大甲三堡）即已管轄有大甲街、大安庄、外埔庄、內埔庄。清代時期，內埔庄一直隸屬大甲管轄，日據以後，日本政府多次改訂地方制度。大正九年（1920）時的地方制度改制，大甲郡仍轄有大甲、大安、外埔、后里共六十庄。但是大正十五年（1926）大甲郡則轄有大甲、大安、外埔、沙鹿、清水等街庄，后里則被劃歸到豐原郡。光復後民國三十四年（1945），郡改為區，街庄改稱鄉鎮，大甲郡改稱大甲區。民國三十九年（1950）鄉鎮各自獨立，直接隸屬台中縣。昭和七年（1932）調查，八年（1933）成書的

表，后里鄉18村村長及鄉民代表便不再有權利義務參加鎮瀾宮信徒代表大會。

[6] Barend J. ter Haar 1995：23則認為在歷史發展上社區平等的收錢制度（丁口制度）可能早於階級分化之後的由少數有錢人負責的制度（爐主頭家制度）。

《大甲鄉土の概觀》一書中，即以「大甲媽祖婆稱作是大甲、大安、外埔三街庄之鎮守保護神不為過」（大甲公學校1933：298）。文中已經不提內埔鄉，因為內埔已經劃到豐原郡內管轄。

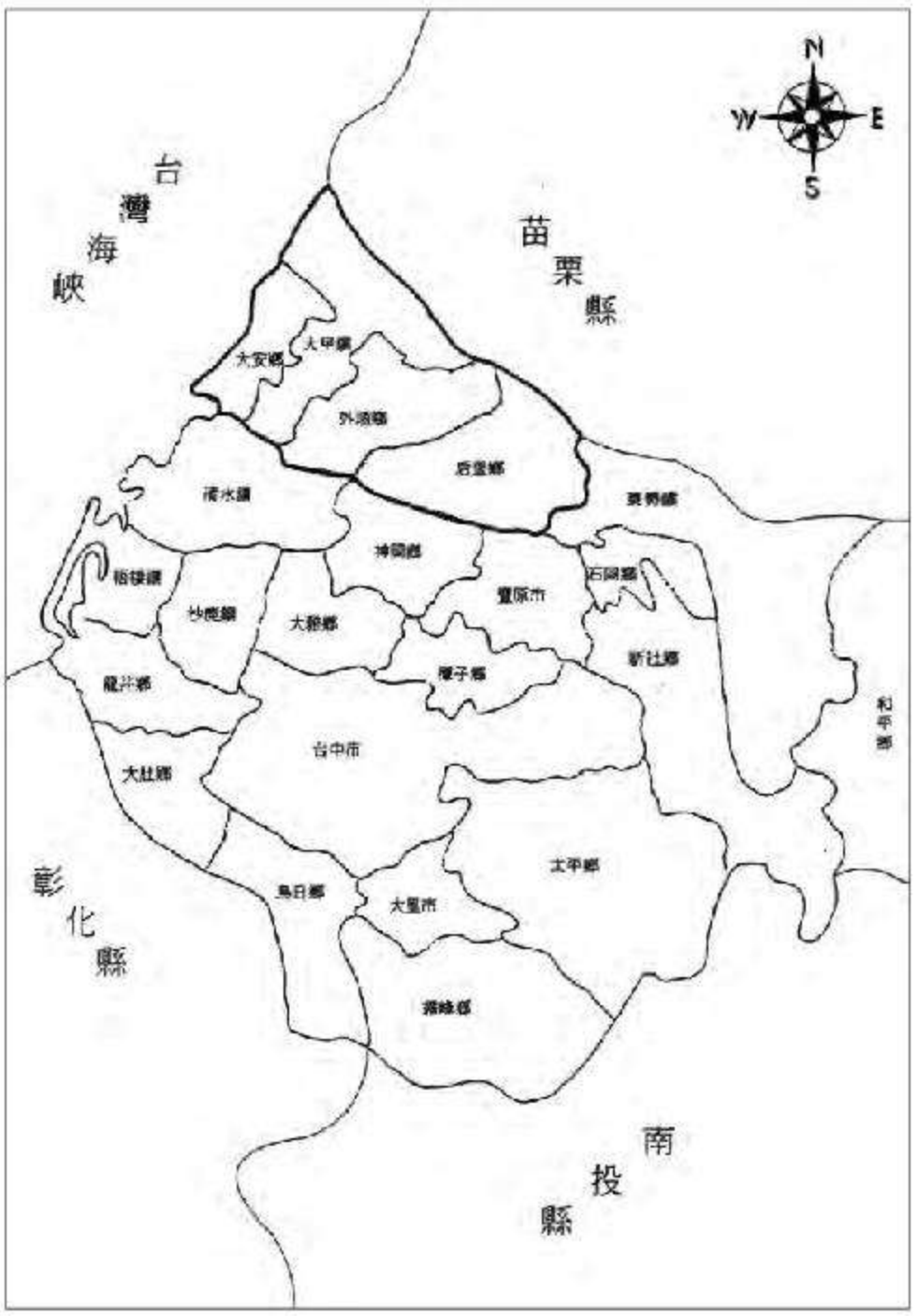


圖 7　1970 年代之前進香信徒來源地區

因此，大正十五年（1926）的地方行政改劃對大甲媽祖的轄區有很大影響（關於行政單位對祭祀組織範圍之影響，亦可見Wang Mingming 1995，鄭振滿997）。山區的后里劃分到豐原郡，海岸的清水、沙鹿則併進大甲郡。后里與大甲之間在地理上有丘陵隔閡，

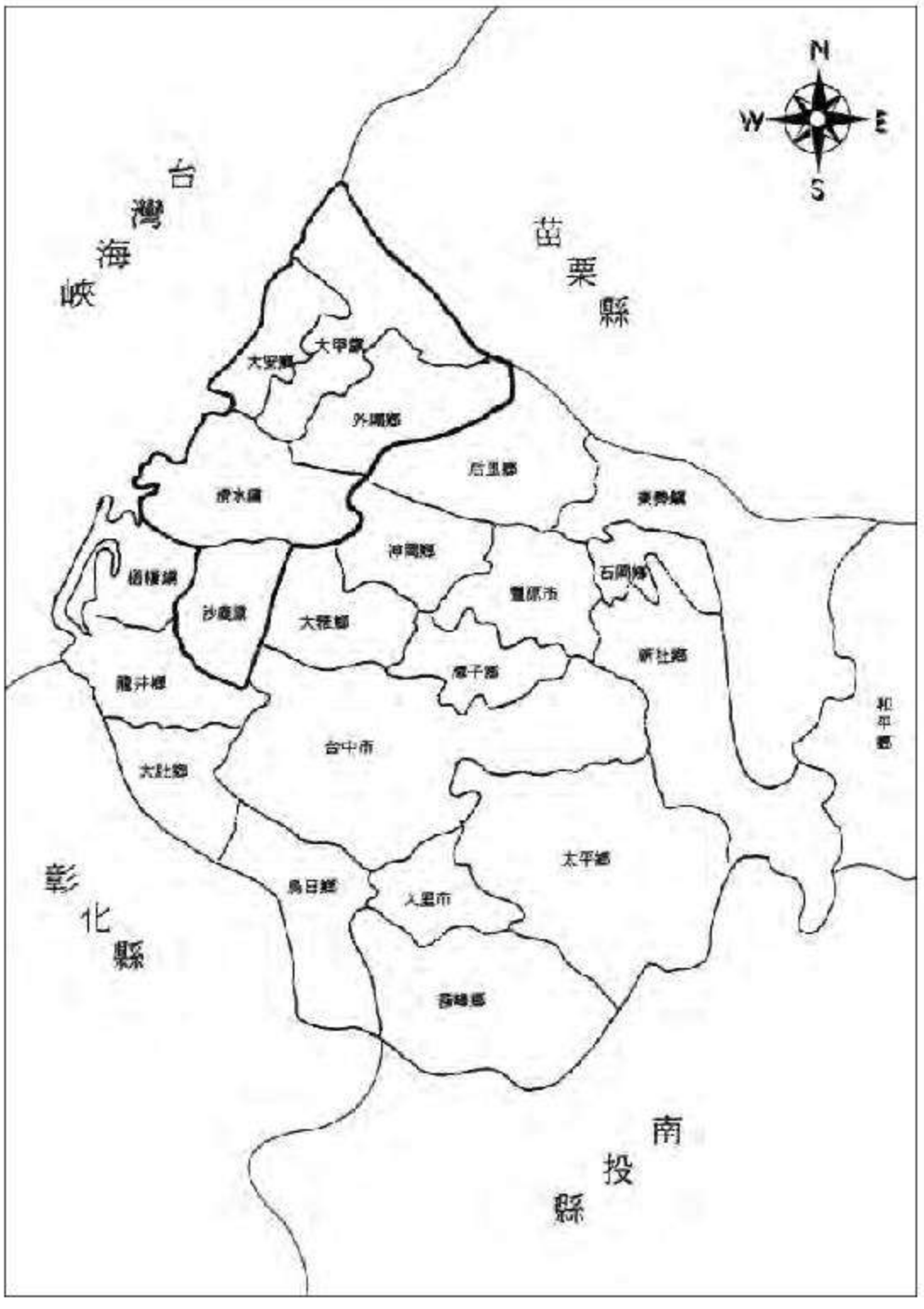


圖 8 1970 年代後主要進香信徒來源區

在交通上本就不太方便，一旦行政區劃上又不再隸屬大甲，而屬鄰近的豐原，后里的脫離大甲媽祖轄區是有跡可尋的。尤其大正十一年（1922），海線鐵路完成，「海線」成為一個區域名詞，以相對於山區的街庄。大甲媽祖的進香人口逐漸由大甲、大安、外埔、內埔四鄉鎮，轉移成大甲、大安、外埔三鄉鎮及清水、沙鹿海線地區。可以說大甲媽祖的進香信徒由圖7早期四鄉鎮範圍轉移成圖8三

鄉鎮加海線區。一旦民國六十三年（1974）取消丁口錢繳收制度，掙脫「五十三庄」界線之限制，改成自由樂捐，則沿海線，由清水、沙鹿以南，一直到彰化以北均有信徒參加，各鄉鎮均紛紛加入大甲的進香活動。而原來后里、豐原山線地區的信徒也有很多不願意放棄，繼續參加進香活動。因此會有年年增加之進香人數。

后里的脫離大甲媽祖管轄區的第二個原因是昭和十年（1935）農曆三月十九日發生中部大地震帶來的傳說。此次地震日本方面有詳細記載。根據《新竹台中烈震報告》（台北觀測所1937），以及《昭和十年台灣震災誌》（台灣總督府1936）二書所記，震央在卓蘭西北，殃及地區北自竹南，南至沙鹿，死亡3276人。震脈所經造成獅潭斷層，屯子腳斷層，及關刀山陷落。其中屯子腳斷層即在后里鄉。當時傷亡人數與毀壞戶數見表8地震災情統計。

表 8　1935 年中部大地震災情統計

街庄	死亡	負傷	全壞	半壞
豐原郡內埔庄	960人	3751人	1685戶	342戶
神岡庄	507人	2154人	936戶	155戶
大甲郡清水街	312人	772人	1384戶	1406戶
沙鹿庄	36人	239人	269戶	385戶
大安庄	0人	11人	44戶	159戶
外埔庄	11人	37人	126戶	67戶
大甲街	1人	17人	65戶	178戶

引自：台北觀測所（1937：50-52）

流行在四鄉鎮父老口中的是，1935年3月19日地震恰好是在大甲媽祖自北港進香回來，凡是參加進香的人均倖存，沒參加的均死亡，尤其內埔庄總共有960人死亡，其中屯子腳一地死了440人（台北觀測所1937：61）。因此大甲媽祖顯靈之說不脛而走。結果是受害最輕的大安庄、大甲街、外埔庄更具向心力，更熱誠地參與鎮瀾宮活動，而受害最重的內埔庄則逐漸脫離鎮瀾宮管轄範圍。受地震之害的內埔庄又以屯子腳大字、后里大字、舊社大字最慘，因此地震後紛紛建立自己的媽祖廟（見表9；后里鄉公所1981）。

我們可由后里脫離大甲媽祖轄區來看宗教與社會的關係。后里於大正十五年（1926），被劃分到豐原郡，而於1974年才脫離大甲媽祖之管轄，中間隔了將近五十年。宗教有其保守性，但宗教不會單純地跟著社會改變，必須有其內部邏輯才會改變。必須有地震的傳說，認為后里沒有跟其他三鄉鎮於進香活動中同步，沒受到應有之庇佑，才給予后里脫離大甲媽祖管轄之宗教理由。

第二節　廟方行政組織之轉型與轄區的演變

鎮瀾宮進香人口開放向轄區之外的第一個因素，應該是行政組織之轉型，而其行政組織轉型，在初期與上述后里脫離轄區有關，後期則與地方新興人才勢力及其新觀念新作風有關。以下為廟方行政組織歷經數個時期的轉變：

（一）**禪師主持時期**：自建廟至大正十三年（1924）之間，廟務由禪師主持[7]。

[7] 已故台北臨濟護國禪寺主持、前台灣省佛教會理事長賢頓大和尚，即於日據時期在大甲鎮瀾宮出家。

表 9 后里鄉寺廟調查表

名稱	主神	附祀	創建	重建
鎮安宮	玉皇大帝	媽祖1908	乾隆中葉	1964
天靈宮	媽祖		1889	1935
慈厚宮	媽祖		1937	1975
福興宮	媽祖		1913	1935
后義宮	媽祖		1965	
合安宮	五府王爺	媽祖1937	光緒年	1935
慈濟宮	媽祖		1945	1977
寺廟福德爺	土地公		1923	
福德祠	土地公		清	
福德祠	土地公		清嘉慶	
福德祠	土地公		1926	
懷德堂	釋迦佛		1937	
毗盧禪寺	釋迦佛		1930	
后里佛教蓮社	釋迦佛		1966	
后里天主堂	基督		1963	
台灣基督長老會	基督		1960	
后里基督長老會	基督		1954	
長老會屯仔腳教會	基督		1913	1974

資料來源：鄉公所，民國48，70，72三個年度調查資料

（二）**管理人時期**：大正十三年（1924）至民國三十五年（1946），廟務由管理人負責。大正十三年（1924），一因住持禪師赴大陸深究佛理一去不返，再因鎮瀾宮應日本政府規定，改組為街庄民有制度，由大甲街、大安庄、外埔庄、內埔庄等四街庄，各民協議會議員、保正為信徒代表，信徒代表再公推大甲街仕紳為管理人，大正十三年（1924）至昭和十一年（1936），管理人為杜清先生，昭和十一年（1936）至民國三十五年（1946）為杜香國先生。民國三十五年（1946）因杜香國去逝，鎮瀾宮行政組織遂改為執行委員會型態。

（三）**執行委員會時期**：民國三十五至五十六年（1946-1967）為執行委員會型態，由大甲、大安、外埔、內埔（民國四十四年（1955）改稱后里）四鄉鎮的鄉鎮民代表和村里長為信徒代表，任期二年，連選得連任。由信徒代表圈選當時大甲鎮長郭金焜為管理人，其他三鄉長為副管理人。

（四）**管理委員會時期**：民國五十七年至六十七年（1968-1978），廟務由管理委員會負責。大甲、大安、外埔、后里四鄉鎮之信仰媽祖之公民為信徒，信徒依法選出之現任鄉鎮長為當然信徒代表，四鄉鎮之鄉鎮民代表和村里長為信徒代表，由當然代表、代表、及一般信徒代表組成信徒代表大會，為鎮瀾宮最高議事機構。信代會推選委員十七人，監委三人。

（五）**財團法人時期**：民國六十七年（1978）至今為財團法人型態。由大甲、大安、外埔、后里四鄉鎮現任鄉鎮長，及大甲、大安、外埔三鄉鎮之現任鄉鎮民代表，三鄉鎮之村里長組成信徒代表，再由信徒代表大會選董監事。董監事名額如表10：

表 10 鎮瀾宮董監事名額與地區分佈

鄉鎮	大甲鎮	大安鄉	外埔鄉	后里鄉	總計
董事名額	8	3	3	1	15人
監事名額	3	1	1	0	5人

附帶兩條不平等原則：

1.常務董事由大甲、朝陽、順天、孔門、平安、庄美、新美、薰風、南陽、中山、岷山、文武等十二里之董事任之。

2.常務監事由上述十二里之監事任之。

后里因脫離轄區，所以在董監事的名額上僅象徵性給予一個名額。后里脫離轄區的連鎖反應是，爐主頭家制度的取消，進香丁口錢的取消，及董監事名額中后里部分之取消。

在上述各時期，廟務行政由不同時期的禪師、管理人或委員會管理，但是祭祀活動均由爐主頭家負責。這一直是民間宮廟的雙軌作業模式。行政管理有時甚至只是一個代理人或不管事之廟公，重要組織是由爐主頭家組成，每年於神誕慶典日在神前擲筊產生，具有神挑選之意，因此有一種神聖的約束，不敢任憑人為的意見決定祭祀活動，也不敢輕易改變祭祀習俗。因此在進香的人口來源、地點、名稱、服裝、配備、儀式、供品各方面均不敢有異於往昔之更動。另爐主頭家是由擲筊而選出，年年更換無法作弊，由其負責宮廟或神明之各種事物，以及祭典財務的管理，有公信力，可取得信徒信任。但是民國六十三年（1974）進香回來後，廢除爐主頭家制度，採行單軌作業模式，行政與祭祀均由管理委員會負責。組成成員相對之前的爐主頭家制度比較固定，而且是由人選而非神選。取消爐主頭家制度，已經埋下變革的種子。管理委員會由各鄉鎮首長、民意代表及村里長推選出，是由人選的，減少了神明的約束，增加了人為的意志，開始了貼緊社會脈動之改變的可能性。改成財

團法人後，廟的行政管理與財務收支更是可以做現代企業式的經營管理。

雖然取消了爐主頭家制度中神聖的意味，但是在管理委員會階段尚未全面釋放出人為的意志與力量。一直到了民國六十七年（1978），原來的管理委員會改組，變更為財團法人的制度後，人為的意志開始展現，以企業化經營廟務的理念開始出現。財團法人選出的董監事職務，為了配合時代的變遷，要籌措豐富的經費，要舉辦各種活動讓廟務蒸蒸日上，要參與地方公共事務，要提供社會服務與福利。亦即爭取信徒與民眾之認同與肯定成為廟宇的主要目標。廟宇不再靠傳統固定的丁口信徒與供奉經費，而是自由樂捐，形同自由競爭。各個廟宇要各展身手，才能吸引信徒前來祭拜。傳統的五十三庄轄區一旦受到后里的質疑有了分裂，加上廟方組織的轉型，便走上開放給轄區之外所有信徒的路線。

改制為財團法人後，廟方積極辦理各項社會服務及公益慈善事業，以爭取地方政府及民眾之肯定。如貧民救濟、急難救助、體育活動、獎助學金等，並興建社區活動中心及圖書館，舉辦花燈展及各項民俗才藝活動。連續多年獲得中央及省縣政府頒獎鼓勵。1980年神殿樑柱腐朽，有倒塌之虞，信代會通過拆除舊廟，原址改建。需要各方信眾大量捐獻，也給予董監事們大展長才往轄區之外開拓財源之機會。1981年鎮瀾宮一位活躍的董事先生捨棄大甲本地的文史工作者，或地方學校教師人才[8]，不在地方性報紙作報導。而極力爭取台北學界的支援，在全台性的報章雜誌上大事介紹討論大甲進香，引起全台灣媒體及民眾注意。由當時任職於民生報的黃美英開始做全程之報導。台灣大學人類學系鼓勵系內學生參與進香，做田野實習觀察。

[8] 直到今天大甲基層人才仍對鎮瀾宮作風有不滿。

逐漸帶動其他學校及其他學科學生的參與和研究，如東海大學歷史系、文化大學戲劇系。此舉將原本地方性的民俗宗教進香活動，推向全國性文化建設活動。與當時全台灣的鄉土認同，及知識份子的尋根回歸運動結合，而引起前所未有的注意。1988年鎮瀾宮舉行五朝的慶成祈安建醮時，已經可以請到台灣大學、政治大學的中文系學者，前往慶賀並撰文紀念。此後年年的進香活動，鎮瀾宮均把握到爭取學界及媒體的參與與報導的重要性，將其名聲推高到其他媽祖廟進香活動之上。進香之前，就在全國的電視頻道廣告，呼籲民眾由各地投入參與。進香之後，更透過其頭香、貳香、參香等團體，在全國的電視頻道上，買下高價位的時段，播放進香全部過程，強調其進香活動長達八日步行之優良傳統。展現其號召十萬香客之力量，成為媽祖的最佳代言機構。進香錄影帶還透過影像製作公司販賣到全台灣，有參加的民眾買回家回憶溫馨，沒參加的民眾買回家學習。在台灣還沒有大型宗教活動，或街頭抗議活動的八十至九十年代，鎮瀾宮的數萬民眾長達八日，每日在各鄉鎮走動，實在是個例外與壯觀。多數的民眾均認為：「大甲媽祖一定很興（靈驗），才能有這麼多的信徒參加進香」。這種滾雪球的效應不但鞏固原有的進香人口，而且吸引到更多外地人口自動加入。

1997年鎮瀾宮為了壓制大陸湄洲祖廟董事長林文豪率團遶境台灣之威脅，也為了慶祝進香地點改為新港十週年，特別花錢請中國電視公司做立即實況轉播。刻意藉著電視轉播來打壓大陸祖廟之氣焰。此舉也開始了電視直接轉播之風氣，以2000年為例，有線電視台、無線電視台均做進香全程轉播，可說全台民眾都知曉此活動之始末。

該位董事先生在學界廣結人緣，在媒體界廣做宣傳之外，並力求在儀式上作考據，向大傳統的儀禮學習。筆者觀察到的1984年的神殿完工舉行之安座三獻禮，1987年迎回湄洲媽祖舉行之進香回鑾三獻

禮，以及1988年慶成祈安建醮等儀式，該位董事均商請學界作古禮考據。古色古香，獻帛獻爵，司儀祭官，長袍馬褂，鐘鼓齊鳴，絲竹並奏，氣氛極為莊嚴神聖，成為民間許多廟宇學習模仿對象。雖然繁複做作，民間咸認為是祭神應有之華麗排場。近年連其進香隊伍穿著制服與道具，車鼓陣營，也均成為全台各地進香團模仿對象。

另外，擔任立法委員多年並升任立法院長的劉松藩先生與鎮瀾宮淵源深厚。劉家為大甲人士，其父與胞弟亦參與鎮瀾宮廟務。政界人脈通達，亦使鎮瀾宮行事順利（關於地方仕紳階級支持廟務及二者間之關係之研究，亦可參考Sangren 1987：55，1988a：693，以及Bosco1997）。加上1986年第三屆董監事選出大甲出身的大企業家，王金爐先生為董事長，王氏雄心大志，全力以企業化經營方式提升鎮瀾宮地位。1987年率先違法前往湄洲進香，1988年取消北港改往新港進香，這種突破傳統權威的驚人作法，的確將鎮瀾宮脫胎換骨，地位提昇。也使廟務蒸蒸日上，分靈分香者遽增，前來朝拜進香之信徒倍增，香油錢提高到每年二億左右。這樣的成功，應該歸功於改制後董監事們於傳統轄區解體後，順應民眾需求，勇於開創機會與資源，利用現代媒體的傳播效力，在儀式上提升至大傳統古禮祭典展演，不自限於地區性粗陋祭拜，而能爭取社會其他階層人士之認同，帶動全台灣民眾之參與等等有關。

第三節　移民團體帶來的儀式改變與外地資源

鎮瀾宮進香人口大量增加並開放給轄區外的信徒的第二個因素，筆者以為是大甲散佈全台各地的移民帶來的資源。大甲地區在漢人移墾前原為平埔族「道卡斯」族居住區域。漢人於康熙四十年

（1701）入墾時，與道卡斯族人和平共處。漢人以大甲為中介點，或往東入后里等山區移墾，或往北涉大安溪往苑裡等地移墾，或當大甲溪氾濫無法南下清水等地時，暫留於大甲。大甲由於其地理位置而成為早期移民聚集地。雍正元年（1723）左右大甲形成農村聚落，乾隆元年（1736）大安開埠，貨物由大安港進出，而於大甲街上交易，大甲發展成商業貿易市街。嘉慶二十一年（1816）鹿港巡檢由鹿港移駐大甲，以便更有效稽查臺灣中部海岸及山區事，大甲增添了政治行政功能。道光七年（1827），大甲城建大甲土堡，移竹塹（新竹）中軍守備署駐大甲堡內，大甲又負有軍事武備上的功能。清代的大甲是相當風光且人文薈萃。

但是日據以後大甲逐漸失去其重要地位。光緒二十一年（1895）臺灣割讓給日本，大甲中軍守備，及大甲巡檢兩個單位的總部被撤離大甲。大甲失去其政治軍事功能，但仍保有商業功能。大安港於1895年因日漸淤淺，而被日本政府關閉，改由梧棲進出貨物，大甲失去其貿易重要性。1920年，大甲郡役所設於清水，此後大甲淪為地方上帽蓆及日用品買賣中心，而不再有昔日統轄鄰近中部地區的各項政軍商業等功能。幸而1922年海線鐵路完成，大甲為其中一站，使大甲仍與外界維持某程度之交通。但光復後，臺北及高雄兩大都市的發展，逼迫鄉鎮人才往外找尋出路，不到臺北、高雄遠地的，也到臺中市求職。光復後至民國八十七年（1998）為止，全鎮人口1998年僅78013人。大甲人口每年大約自然增加（出生數高於死亡數）1277人，而以每年278人的數目往外移民（陳明終1981:129；台中縣政府 1998）。移民最多的地區為臺中市，其次為臺北基隆一帶，高雄屏東一帶，乃至花東地區均有大甲移民。

移民離鄉背井，去到人生地不熟的城市工作，宗教力量的支持是不可或缺的。尤其信徒相信「大甲媽祖興外方」。意思是媽祖特別垂顧在外地工作之大甲移民，讓移民有信心在外地打拼，在外

地事業成功，進而能在外地奉祀媽祖，讓媽祖香火可在外地生根發展。因此每個移民往外開展時，多會乞求並攜帶大甲媽祖香袋到外地膜拜，若開展有成則返鄉答謝神恩[9]。

然而移民頂多回鄉還願感恩，為何要回大甲搶香？其中有宗教信仰因素，也有社會經濟因素。如前述搶香在習慣上是由大甲鎮上居民，尤其是經濟稍微富裕的商業團體來爭取，然而如果我們重建鎮瀾宮數十年來的搶香團體記錄，可以推測1950年代由於戰後經濟尚未全面恢復，僅靠鎮上居民支撐每年為數三個搶香團體及其花費似乎很吃力。加上當時鎮上工作機會不多，許多居民外移其他城市。外移居民在外地初期的工作以及生活均未充分適應之下，尋求家鄉故老或神明協助是不可避免的。此二因素此二因素給予鎮瀾宮與外移居民良好機會，互相合作。首先回來搶香的是大甲在基隆的移民。其來龍去脈以及組織經過詳見本書第五章。

民國六十三年（1974）進香回來後，取消了丁口制度，之後每年的進香費用悉數均需靠各地信徒自由樂捐。尤其進香團中的搶香團體（頭、貳、參香團體）是花費巨大的團體，便逐漸由大甲鎮上商業團體，轉為大甲在外地的移民團體接手。據報導人稱，早期搶香團體是由大甲鎮上各工商行業人士組團來搶，例如大甲農會，大甲菇農。而筆者整理有文字紀錄的搶香團體，自1983年開始，均拱手讓給移民團體。例如勢力龐大的大甲在台中的工商業人士組成的「台中市天上聖母會」。其次是豐原、台北、屏東、基隆等地之大甲移民，與該地人士組成之團體。分別是「豐原慈航聖母會」，「台北市大甲媽祖聯誼會」，「屏東天上聖母會」，「基隆聖安宮」（見表11）。這些搶香團體的組成模式是，以各地之大甲移民為核心，招募該地有生意來往之工商業友人一起組成。大甲人與非

[9] K. Schipper1990已指出中國民間宗教之分香，多數不是為了宗教上宣揚教義之需要，而較多是因為人群現實上之需要。

大甲人之比率約為1：100。以「台中市天上聖母會」為例，該會於1978年由鎮瀾宮分靈一尊大甲媽祖神像到台中市膜拜。成員以大甲移民為核心，人數雖遠少於台中本地人，但卻為與鎮瀾宮董監事聯絡時不可少之媒介份子，其餘加上來自鄰近鄉鎮的媽祖信徒。1989年時委員有八十人，會員有一千人。採取委員會制度，年捐贊助一萬元以上者得為委員。年繳三千元者得為會員。自1984年至1989年連續蟬連六年的頭香地位。如前述，1990年至2001年鎮瀾宮特設「贊香」位置，感念其多年之支持。近年此一神明會正積極籌款以便建廟供奉分靈的大甲媽祖。

這些搶香團體組織層級分明，分組負責。因此在進香時工作分配清楚，全力配合鎮瀾宮完成進香活動。由於人數眾多而又有組織，經費豐裕，成為鎮瀾宮進香活動中不可或缺之一部分。十多年下來，也凝聚了此些移民搶香團體逐漸有了與鎮瀾宮討價還價的勢力。例如往昔之搶香是由有意者前往鎮瀾宮爭取，大約1983年之後，此些搶香團體人多財富，鎮瀾宮不得不採取事前協商法，磋商出頭、貳、參香之團體，以免發生衝突。其次，搶香頭銜，傳統上只有頭香、貳香、參香。然而如前述，1990年開始，特為連續搶得六年頭香位置的「台中市天上聖母會」成立「贊香」（遊行隊伍位置排在參香之後）位置，既不得罪「台中市天上聖母會」，又讓其他移民團體有機會爭取到頭香位置。每年此些搶到香的移民團體互相較勁，所僱請之遊街車隊，一個比一個多，彼此爭風吃醋，形成對峙，因而時常耽誤行程。其車隊又比鎮瀾宮主要陣頭拉風，對廟方也造成威脅。近年由於紛爭不斷迫使廟方在「進香秩序冊」上，詳細指定起駕、駐駕及回駕參拜順序，嚴格規定參拜時間長短。畫圖指定到達新港時各團體遶境位置，避免拉扯爭鬥。並且制訂規約要求各香團體遵守，以免喧賓奪主。

表 11 鎮瀾宮 1983 年～2009 年搶香團體

年次	頭　香	貳　香	參　香	贊香1	贊香2
1983	大里鄉 廣三 關係企業公司	臺中市 工商業團體	豐原、神崗 代表：邱錦城 王水車		
1984	臺中市 天上聖母會	旅北 志翔水電 廚具公司	神崗：王水車 豐原：邱錦城 外埔：林振南		
1985	臺中市 天上聖母會	大甲、大安、 外埔工商團體	小林煎餅		
1986	臺中市 天上聖母會	豐原 慈航聖母會	大新建設公司 大榮建築 鋼架公司 大安電動捲門廠		
1987	臺中市 天上聖母會	豐原 慈航聖母會	大新建設公司 大榮建築 鋼架公司 大安電動捲門廠		
1988	臺中市 天上聖母會	豐原 慈航聖母會	大新設公司 大榮建鋼架公司 大安電動捲門廠		
1989	臺中市 天上聖母會	豐原 慈航聖母會	大新建設公司 大榮建鋼架公司 大安電動捲門廠		
1990	臺北 大甲媽祖聯誼會	豐原 慈聖聖母會	屏東 天上聖母會	臺中 天上聖母會	
1991	臺北 大甲媽祖聯誼會	豐原 慈聖聖母會	屏東 天上聖母會	臺中 天上聖母會	
1992	臺北 大甲媽祖聯誼會	豐原 慈聖聖母會	屏東 天上聖母會	臺中 天上聖母會	
1993	屏東 天上聖母會	屏東 天上聖母會	基隆 聖安宮	臺中 天上聖母會	臺北大甲 媽祖聯誼會
1994	屏東 天上聖母會	屏東 天上聖母會	基隆 聖安宮	臺中 天上聖母會	臺北大甲 媽祖聯誼會

年次	頭　香	貳　香	參　香	贊香1	贊香2
1995	豐原 慈聖聖母會	屏東 天上聖母會	基隆 聖安宮	臺中 天上聖母會	臺北大甲 媽祖聯誼會
1996	屏東慈聖宮	台北聖鳳宮	高雄寶瀾宮	臺中 天上聖母會	豐原慈聖 天上聖母會
1997	屏東慈聖宮	台北聖鳳宮	高雄寶瀾宮	臺中 天上聖母會	豐原慈聖 天上聖母會
1998	屏東慈聖宮	台北聖鳳宮	高雄寶瀾宮	臺中 天上聖母會	豐原慈聖 天上聖母會
1999	臺北 大甲媽祖聯誼會	豐原北龍宮	豐原慈聖 天上聖母會	臺中 天上聖母會	
2000	臺北 大甲媽祖聯誼會	豐原北龍宮	豐原慈聖 天上聖母會	臺中 天上聖母會	
2001	台北大甲媽祖聯 誼會	豐原北龍宮	豐原慈聖天上聖 母會	台中 天上聖母會	
2002	豐原 慈聖天上聖母會	台北大甲 媽祖聯誼會	中壢朝明宮	台中 天上聖母會	
2003	豐原 慈聖天上聖母會	台北大甲 媽祖聯誼會	中壢朝明宮 天上聖母會	台中 天上聖母會	
2004	豐原 慈聖天上聖母會	台北大甲 媽祖聯誼會	中壢朝明宮 天上聖母會	台中 天上聖母會	
2005	台北 大甲媽祖聯誼會	豐原慈聖 天上聖母會	中壢朝明宮 天上聖母會	台中 天上聖母會	
2006	台北 大甲媽祖聯誼會	豐原慈聖 天上聖母會	中壢朝明宮 天上聖母會	台中 天上聖母會	
2007	台北 大甲媽祖聯誼會	豐原慈聖 天上聖母會	中壢朝明宮 天上聖母會	台中 天上聖母會	
2008	豐原 慈聖天上聖母會	台中 天上聖母會	中壢朝明宮 天上聖母會	台北大甲 媽祖聯誼會	
2009	豐原 鎮清宮 慈聖天上聖母會	台中朝聖宮 興建委員會	中壢朝明宮 天上聖母會	聖鳳宮北縣 大甲媽祖信 眾功德會	

不只在行程上因移民搶香團體而做變更，在儀式上也有改變。搶香團體的重頭戲，也是搶香習俗形成之因，即是在大甲媽祖進香回途中，頭香有權利在媽祖香爐內插上第一道香。信徒相信媽祖進香是去取得更新更強之靈力，因而插頭香者便可分享得媽祖最大的靈力與庇佑。貳、參香所獲得之靈力則依次遞減。鎮瀾宮歷年來均安排在回途中的永靖鄉插頭香，貳香及參香在員林鎮插香。插香時由該團體主任委員代表行禮插香，其他團員列隊在後行禮。近年由於各香團體會員增加，聲勢浩大，在插香前便需整隊列隊，耗時甚多，阻礙行程。更有甚者是為表示虔敬，增加在插香前，馬路上祭拜的儀式內容及時間，造成各插香地點交通阻塞。迫使鎮瀾宮近年將插香地點也做了更動，頭、貳香在永靖鄉插香，參香在埔心鄉，贊香在員林鎮插香。其中不得不讓贊香能有插香權利，也是近年才新增的。1991年開始，頭香、貳香、參香、贊香團體甚至在鎮瀾宮董監事們主祭之後，也接著在新港奉天宮大殿上，自備供品，祭祀行禮。這在以前，尤其是往北港進香時代是不允許的。因為鎮瀾宮是進香主體，才能於北港朝天宮大殿祭拜，以取得朝天宮之靈力。現在各地來的香團逐漸有與鎮瀾宮分庭抗禮之趨勢，也顯示各地香團信徒與大甲本地信徒有日漸拉平地位之趨勢。似乎表示大甲進香不是只是大甲信徒的活動，而是各地信徒共同組成之活動。當然也可能是鎮瀾宮董監事能夠敞開胸襟，不堅持社區主義，使各地信徒有競爭及參與之動機，而加強此一進香活動之全國開放性。

因此，鎮瀾宮本身的企業經營精神使他們開放機會給移民，也使移民有機會參與年度進香大事，而顯現他們的經濟能力與對家鄉媽祖的信仰與認同。兩相得利，移民拓展他們在外地的人際資源與經商契機，鎮瀾宮則藉移民之助而開拓在全台各地之信徒[10]。而移

[10] 相對於鎮瀾宮依賴移民團體來支撐進香活動與經費，F. Allio（ 2003）提供台南

民或外地之香團願意組織動員，繳交年費，花錢競爭（1990年代頭香花費約二百萬元，貳香約一百萬元，參香約六十萬元），除了前述工商業界爭取人脈，建立人際網絡之動機之外。主要也必須是宗教上有儀式的舉行，在新港奉天宮大殿祭拜取得新港媽祖之庇佑，在插香地點插香取得大甲媽祖的靈力。儀式的舉行不是襯托，而是主要目的，使這些團員除了以其他工商業方式集會聯絡人脈，還要以進香方式集會凝聚人氣。兩次儀式舉行時所供奉的祭品，都要平均分給每位團員，以分霑媽祖之靈力。每位團員的進香旗都會綑綁成束，一齊在新港奉天宮的天公爐「過香煙」，以取得新港媽祖的靈力。這些都是一般香客無法取得的利益。以前在北港朝天宮有行「舀香灰」儀式時，由香擔團長途跋涉帶回鎮瀾宮的香灰，被分成約一百杯左右，分給董監事及搶香團體，那更是無上的福祉。

第四節　以儀式重新界定其信徒範圍

鎮瀾宮長期發展下來，有幾組對抗勢力在互相競爭與取代，流轉與輪迴。山線后里的退出，海線清水沙鹿的加入；舊有農業社會的爐主頭家制度的消逝，新興工商社會企業主的董監事制度的進入；搶香團體方面本地居民因經濟力削弱而沈隱，外地成功移民挾其雄厚資金的介入；廟方製造公共形象時本地文史人才被淡出，外界的高階學者及媒體被寵用；北港與本地情誼被降低，不再是唯一的進香目的，轉而企圖爭取全省其他媽祖廟的友誼及交陪[11]；這幾股勢力，農業人V.S工商業人，本地人V.S出外人，內人V.S外人，北港媽

西港割香組織則有不同階層、互惠、交陪等等關係存在。

[11] 根據台北縣金山鄉慈護宮稱大甲鎮瀾宮欲組全省性之媽祖聯誼會，積極向其爭取入會。

祖廟V.S全省媽祖廟，形成緊張，互相較勁[12]。在第一、二屆董監事運作時期，大致上各股勢力勢均力敵，呈現膠著而平衡狀態。1986年，第三屆董監事主掌之後，明顯地，舊權威被揚棄，新勢力被尊崇，社區本位觀被全島觀取代。進香活動已經不是當年傳統大甲自己人的活動，而是開放給全台灣媽祖信徒之活動。不再只是去北港朝拜，而是要遶境沿線的各個廟宇。這些個社會力的轉變及其過程，有競爭，有摩擦，最終是在進香儀式上顯現出來，而使新勢力能取得其正當性。

英國曼徹斯特學派的Max Gluckman（1963）認為社會體系內的衝突是不斷的，而且是無所不在的，而儀式與文化中的象徵力量卻可以包容並化解衝突。他的學生V. Turner更加以發揮，用到特定儀式之分析上。尤其是朝聖儀式可以讓世俗社會中的結構性衝突，在經歷朝聖儀式的「交融」（communitas）之後，所產生的我群感以及認同感（Turner 1969：94-130，Turner and Turner1978：1-39），使得原有的衝突消弭。大甲鎮上有前述幾組不同階層或立場的人之間的衝突，但是進香儀式一定要進行，一定要年年持續，正好也可用來說明進香儀式在化解大甲鎮上不同勢力時所產生不可替代之功能[13]。只是Turner並未提到當衝突不斷升高到舊有的儀式無法化解時，儀式是否也會對應地起變化。我們在大甲看到的是，舊有的北港進香無法滿足新興勢力的需要時，儀式也被突轉到湄洲進香，並配合了在島內的到新港遶境。而即使是突轉後的儀式，從1988年至今也持續進行了二十年，顯見新儀式也充分扮演了化解新興勢力之間衝突的作用。

大甲更換維持百年的進香地點一直是一個未被充分解釋的事件。只要翻閱1987年之前的相關記載（高繡蘭1979；廖漢臣1965；

[12] 吾人需注意媽祖對不同階層之人群具有不同之意義。J.Watson 1985以香港之例子說明，對漁民農民士紳等不同的人群來說，媽祖分別具有不同之象徵意涵。

[13] S.Sangren 1993以台灣媽祖進香為例，指出進香儀式在超越社區的同時也建構認同；超越世俗社會以更有效地再複製社會。

宋龍飛1971；黃美英1980），均可發現鎮瀾宮千方百計要維持與北港朝天宮之分香母子關係。不只是廟方進香旗上，書寫「謁祖進香」，進香目的在「割火」、「舀香灰」，信徒均稱北港進香是「回娘家」，北港媽被掉包到大甲的傳說津津有味地被敘述，大甲媽被北港人稱為「姑婆」等等。北港自從在日據時期成為全台首席媽祖廟之後（曾月吟1996），一直是台灣各地媽祖廟進香分靈的祖廟（林明峪1980）。因為台海兩岸不能來往，更確定朝天宮在台地位之尊崇。大甲一直需要維持與朝天宮之母子關係，也是為了確保其媽祖靈力來源。鎮瀾宮傳統一輩的董監事們，有著傳統的社區觀，及傳統的依賴北港朝天宮以增強鎮瀾宮媽祖靈力之觀念。亦即，在宗教的象徵社會中，一個個的封閉社區有賴地方神祇保護，大甲作為一個社區是依附於北港的庇蔭照顧下。大甲地位是低於北港，這點對各地媽祖廟或大甲人來說是無庸置疑的。

然而台灣社會在日據以後，日本政府實行的現代國家體制、工商企業實體、公醫制度、警察制度、經濟作物產業分佈種植等措施，對清代以後台灣民間依照血緣或地緣組成的社區本位主義（陳紹馨1979）多少有衝擊或鬆綁作用。光復後，國民政府實行普及教育，軍隊文化（包括駐紮營區及眷村）進入各地與民間比鄰而居，外省人與本地人密切接觸，三七五減租，耕者有其田，把地主與土地分離，工商業發展及都市化把人口與生長地分離，農村在地人口大量外移，人口在全島大量流動等等變遷，均有助於傳統社區本位觀念之進一步解體。交通方面，山線鐵路於日據明治末年建造，海線於大正十一年（1922）完成。光復後，國民政府相繼發展北迴、南迴鐵路，東西橫貫公路、中山高速公路提供更快速的道路，全台四通八達。台灣社會於1987年解嚴後，更是進入另一個階段的發展，民間社團爭相成立，民間力量綻放，解除報禁，民間言論百家齊放，思想激盪，兩岸有限度地溝通，出國機會增加，民眾的世界

觀與對自我的認識有新的調整與定位。全台各地進入都市化過程，城鄉連成一氣，全台灣作為一個單位整體的感覺因應而生。

那麼，朝天宮做為一個進香目的地，神聖的地點為何會被質疑？為何能更改？在此要提出「儀式與社會之間有辯證關係」的理論，以嘗試做解釋。亦即，儀式上取消了往北港進香，適足以重新界定大甲之信徒範圍，正是新勢力「掙脫北港，開放全台」的宣示。如此一來，說明了儀式不只是社會文化現象之輔助理解，儀式不只是被動地反映社會文化結構，經常地，儀式承載了豐富的社會文化意涵，化解了社會文化之間的衝突與對立，甚至可主動地創造社會角色與關係的轉變，也可主動地成為一個重新界定世俗領域的機制。

當世俗社會中的大甲社區不再是個封閉的社區，大甲人往全台移民，甚至前往美國、日本經商，新的大甲人士不安於傳統的、固定的封閉社區觀。當世俗社會中的台灣各社區已經逐漸打破疆界限制，全台因為工商化、都市化，造成人口流動頻繁而且迅速，傳統社區與祭祀圈遂逐漸消弭。朝天宮的地位之所以不被懷疑，所依賴的只是舊日的官方權威（日本政府）。亦即，光復後，乃至解嚴後民間力量的綻放，舊有的權威受到挑戰，不但表現在世俗社會，連宗教象徵也會跟著改變。當兩岸有人偷跑時，朝天宮的地位終於受到了挑戰。

世俗社會的大甲新興勢力不滿於有限的社區成就時，不安於舊有的北港—大甲母子關係時，宗教層面的象徵與儀式轉換了現實勢力的兩難。而宗教的象徵與儀式有其內部關係與邏輯，必須遵循一套媽祖信仰內的權威排行。權威排行是以湄洲祖廟最尊，其子輩廟又高於孫輩廟。新取得的香火又靈驗於早日取得的香火。權威的象徵在香火、神像、歷史及一切與媽祖相關的神聖物。

民國七十年（1981）以來，在媒體上風光的鎮瀾宮，弔詭地，也飽受媒體之苦，被全台信徒認為是朝天宮的子廟。企業化經營的董

監事們，極思擺脫隸屬朝天宮的位置，尋求自立，苦無對策與理由。廟方的說法是文獻上無法證明鎮瀾宮是朝天宮的分香廟，希望媒體、信徒及北港不要再稱鎮瀾宮是回娘家。此理由無法自圓其說。首先，如何解釋昭和八年（1933）大甲公學校老師編寫的《大甲鄉土の概觀》說：「大甲媽祖是從北港分香而來，因此每年至北港進香一次。進香日期於每年一月十五日在媽祖神前卜筊請媽祖同意後決定。」其次，如果不是分香廟為何進香旗寫「謁祖進香」？媒體也只是跟從報導，不是故意捏造。民國七十二年（1983），廟方一股企圖掙脫北港庇蔭的氣勢已經隱然存在，卻又無從著手脫離。當時宜蘭媽祖廟許多信徒利用自己的漁船前往湄洲進香，並迎回湄洲媽祖神像，但都是在私人而不公開的情況下。民國七十六年（1987）適逢媽祖成道一千年紀念，省府民政廳輔導全台媽祖廟首席的朝天宮主辦環島遶境弘法活動，事為鹿港天后宮知悉，甚為不滿，引起一場「開台媽祖」之爭。引發各大媽祖廟均想採取吸引信徒之方式來慶祝千年紀念，有部份廟宇甚至計畫向政府申請赴湄洲謁祖進香。鎮瀾宮雖無資格參與開台媽祖論戰，但是遠赴湄洲謁祖的直裔身份卻可提高該宮地位，又可擺脫北港分香子廟之慮。董監事們遂決議以先斬後奏方式，以觀光名義，取道日本 ─上海 ─ 湄洲進香。

在政府開放兩岸政策之前，違法並公然前往湄洲，挑戰政府保守的政策，應與王金爐率領的第三屆董監事新勢力的興起有關。他是大甲本地人，經營成功，在台灣與美國有龐大事業，是一位極為成功的現代企業家。接掌鎮瀾宮之後，頗能呼應董監事們新的經營理念，並有行動魄力。鎮瀾宮在董監事會議上，做出代表全體信徒的決議，並由十七位董監事搭機經由日本再前往湄洲。不但在湄洲過夜，以符合回娘家之習俗，並且請回湄洲媽祖神像、香爐與印信。回到台灣在海關，還商請政治人物，立法委員劉松藩，國大代表陳川去協助出關。湄洲媽祖神像一回到鎮瀾宮，1987年12月便舉行「湄洲媽祖安座

三獻禮」慶典，請台中縣長陳庚金主持，各鄉鎮長及學界參與，廣做宣傳。並於鎮瀾宮展覽自湄洲拍攝回來的照片及媽祖文物，為期數個月，吸引不少中南部媽祖信徒前往朝拜湄洲媽祖，及參觀湄洲等地文物。鎮瀾宮儼然成為湄洲媽祖新的居所及台灣代言人。鎮瀾宮的廟方統計湄洲媽祖的確替鎮瀾宮增加了前來拜拜的香客。

鎮瀾宮導演的湄洲進香所引發的兩岸交流問題，強迫政府面對開放宗教交流的議題。鎮瀾宮董監事回台後，面臨被政府有關單位調查及處分之危急，立法委員許容淑、許國泰、吳淑珍、邱連輝、黃煌雄、王聰松、余政憲向行政院提出緊急質詢，呼籲政治勿干涉宗教活動，進香非政治勾結，並無通匪之行動或嫌疑。在立委的請命下，終於能平安無事。此後鎮瀾宮便每年由數位董監事代表，前往湄洲進香，以確保其為湄洲直裔的身份[14]。

宮內供奉有湄洲媽祖之後，鎮瀾宮成為湄洲媽祖的「行宮」，吸引媽祖信徒，漸有凌駕各媽祖廟之心態，便將原有之「大甲鎮瀾宮天上聖母北港進香」名稱於1988年2月董監事會議中加以取消，代之以「大甲鎮瀾宮天上聖母遶境進香」。北港方面反對接受（詳情見郭慶文1993，蔡相輝1995），眼看百年進香傳統可能面臨終止之危。新港奉天宮素來與北港朝天宮有歷史正統之爭（蔡相輝1990，林德政1993），在此緊急時刻，乘隙而入[15]，前往大甲表明歡迎到新港遶境進香。此一轉變給鎮瀾宮有了新的契機。董監事會經過表決，「以十三票反對去北港，三票贊成，一票棄權」。終於中止往北港進香之歷史活動。比起前任董事長曾福輝，王金爐與北港朝天宮的情感包袱較小，才有可能有如此巨大轉變之決議。雖然多數信

[14] 大陸方面樂於接受台灣各神明以及廟宇前往進香，當然有其利用宗教統戰以及促進地方經濟發展，爭取觀光收入，與華僑投資與外匯等策略有關。

[15] 新港奉天宮方面根據大安鄉的卓李來春老先生之說法，認為大甲媽祖在1920年代以前是到新港進香的，如今只是恢復中斷了六十年之交香關係而已，並非新例（林德政1993：391）。

徒仍然會去北港朝天宮進香，但是台灣年度大事的大甲進香目的地是新港而非北港，的確使北港在公共印象上褪色。之後，北港廟方人士承認大甲不來後，影響香客人數。鎮瀾宮隨即於不到一個月內安排改往新港進香之事宜。新港方面全鎮動員熱心迎接大甲香客，雙方合作愉快確立了往後二十幾年的關係。1988年大甲之所以能首度以「遶境進香」名義出發，乃因出去進香的媽祖神像除了往昔的兩尊正副進香媽之外，加上剛自湄洲迎請回宮的湄洲媽神像。以及出發前夕湄洲祖廟託人帶來的賀禮：「媽祖神像一百張，媽祖符一百張，香火袋六十個，海峽和平女神錦旗一面，媽祖紀念章六十枚，媽祖杯一付，媽祖神像鏡框八個，神桌繡裙一件」（董振雄1988：18）。此批賀禮加強並合理化了鎮瀾宮以湄洲媽祖遶境之行動。我們知道遶境是以尊位神遶境卑位神的區域之稱，鎮瀾宮也將這批賀禮贈送給遶境進香沿途的各寺廟宮壇，以表示其代湄洲祖廟遶境之意。新港在爭取大甲每年因進香活動而來的億萬元以上消費的考慮下，對此宗教較勁就避而不談[16]。

大甲這個挾湄洲媽祖改寫前往北港進香傳統之舉，不但顯示其董監事們挑戰權威，膽大革新之一面，也改寫台灣媽祖廟排行之名單。尤其各廟紛紛前往湄洲進香（楊桂良1991），台灣島內媽祖廟之排行有了重新洗牌之效應[17]。大甲外來人士及移民組成的新興勢力，不受限於舊日的封閉社區觀，不願再臣服於舊日的台灣媽祖最尊廟，極思掙脫朝天宮的庇蔭位置。但是舊社區觀及舊有的媽祖排行仍有其歷史沈澱來的權威，鎮瀾宮被批評為「數典忘祖」，「竄改史實」，正是舊觀念的寫照。新舊勢力內外人士較勁結果，最終

[16] S. Sangren1988a與M.Rubinstein1995均提及台灣媽祖廟之間的爭辯一直引人注意。媽祖對不同敵對的廟宇來說，也具有不同之象徵意涵，以及多重之聲音。

[17] 台灣各媽祖廟前往湄洲進香當然也有其負面效應。各廟爭相於湄洲島上捐錢修建，形成惡性競爭。由台灣廟方相關人士投資之旅遊事業，也造成營利目的大於宗教朝聖目的之後果。

是在進香儀式上有了巨大轉變。每年持續直接前往湄洲進香，顯示鞏固其為湄洲祖媽在台直裔身份，並據此合法化其遶境其他媽祖廟之動作。也顯示其開放性的社區觀念，視全台為一社會單位。取消北港，顯示否認北港朝天宮的權威與地位，也顯示揚棄舊日的封閉社區觀念。經由此一儀式突變，鎮瀾宮可以接受全省媽祖信徒來參與進香，而不自限於舊日的五十三庄信徒範圍。

第五節　小結

廣大的中國社會是如何由地方到中央連結起來成一個整體的這個問題，一直是中國研究者企圖回答的問題。在歐美人類學界有早期的Maurice Freedman從親屬組織著手，認為由家族到國家之間有著一個連結中國社會的基礎結構，即是宗族。William Skinner則從經濟活動切入，認為整個中國由八大個經濟市場區域組成，每個市場區域之形成，是由地域性的居民所從事之投資生產交換等種種經濟活動所自然構成的區域。每個市場區域內部又可有三個層級之劃分，將區域內之家戶與聚落一一地連結整合成一個有機的市場區域。然而兩位中國研究的領先鋒者的理論均有一個缺陷，亦即，如何由各地不同的宗族或市場區域再連結成一個中國？地方與中央之間，邊陲與中心之間有甚麼機制可以將之連成一體？有主張政治軍事力量者，如Frederic Wakeman與王銘銘，強調政治在將各地方控制成一體時所扮演之角色（Wang 1995：36）。有主張宗教象徵力量者，如Steven Sangren與Stephan Feuchtwang，強調宗教儀式不僅可將不同宗族，也可將不同聚落串聯成一個超區域的整體。尤其Sangren更重視朝聖進香能將不同區域的人群聯合在一起，而且產生彼此之間共同

的認同與整合（Sangren：2001）。

事實上，早在第二次世界大戰時，日本漢學界學者已經在華北聚落進行調查，認為社區廟宇及其祭祀活動是整合社區人群與生活時的重要關鍵。他們提出「共同體」一詞，用以說明整個社區因著共同宗教儀式而有認同一體感。戰後，「共同體」概念被京都學派幾位日本學者繼承，並被譯介到西方社會科學界，引起西方漢學界及人類學界注意，而有更進一步之修正與運用（ter Haar 1995：1-3）。台灣方面由早期岡田謙、許嘉明、施振民到近期林美容所專注的「祭祀圈」研究，也是強調宗教儀式在連結不同社群時所扮演之角色。

我們可以說，原來不同出發點的三股人馬及研究傳統，Sangren的宗教象徵、京都學派的「共同體」，及岡田謙的「祭祀圈」，他們所共同呼籲的是宗教象徵在連結不同社群與地域時的重要性。此一認識逐漸成為目前研究者不可忽視或避免的關照點。即使連主張政治力量的王銘銘，其推論過程也是國家政策透過地方性祭祀組織與活動，來達到整合地方之目的（Wang 1995）。不過王銘銘、鄭振滿及Barend J. ter Haar等學者均強調地方性祭祀組織與轄區範圍，有著因循歷史時期的發展，與官方（明清）的政策（舖境系統、舖兵制）而帶來之因素，並非完全是任由地方居民自主形成的。如台灣祭祀圈研究傾向於考慮一個祭祀圈之形成是移墾居民，為了灌溉、防禦等因素而組成的自發性組織。鄭振滿即認為抹煞行政官僚體制之影響是有待商榷的（鄭振滿1997：171）。

本文一開始即引用許嘉明對祭祀圈之定義，來檢查大甲鎮瀾宮之轄區，發現有不盡符合之處。並從后里脫離大甲媽祖轄區這一事件，釐清其背後可能有后里行政單位從原來隸屬的大甲，被規劃到豐原之因素，而注意到神明的祭祀網絡會受官方體制影響之可能性。

然而全文更想做的一件事是，解釋因何大甲媽祖要到湄洲進香？為何突然改變多年來前往北港進香之傳統而轉去新港進香？筆者受到V. Turner等人「儀式與社會之間有辨證關係」理論之啟發，認為除了有一般所說的「各大媽祖廟之間的競爭搶鋒頭、搶排行、搶靈力」的因素之外，也企圖從大甲鎮瀾宮廟方的人事組成、進香團體中佔有重要份量的搶香團體，以及零散的各地香客等各方面加以思考。而歸結出鎮瀾宮在1960年代已經取消原有的轄區制度，接納附近鄉鎮所有居民為其信徒，1970年代已經由新的工商企業人士組成廟方行政組織，1980年代已經極思與全台灣學界及媒體界掛勾。一步步地朝向全島性信徒開發的結果，卻受囿於臣服於北港，為北港分香廟之疑，而不得不有一個轉折或突破。進香儀式地點改往湄洲進香適足以提高其身分，不但可與北港並駕齊驅，甚至可能成為新的湄洲在台之代言人，給予其作為全台性廟宇一個合法性來源，也正當化其將所有全台信徒吸納為進香客之企圖。而改往新港進香只是在這些一連串過程下一個權宜的選擇，當然橫諸大甲媽祖進香路線上的各個媽祖廟，也唯有新港有資格與北港分庭抗禮，北港、新港兩廟早為孰是正統笨港天妃宮之後，爭論不休，正好可以藉著大甲鎮瀾宮再來一次競爭，此也是新港奉天宮願意適時地挺身出來與北港抗爭之因素，也弔詭地成全了大甲鎮瀾宮此一走向全台性媽祖廟之心願。

第五章

來自原鄉的保佑：移民對大甲的社區觀

第一節　「社區研究」是甚麼？

田野調查是傳統人類學家的招牌，田野調查又強調以孤立而具同質性的村落（village）或社區（community）為研究單位。然而仔細審查的話，每位人類學家所調查的「村落」或「社區」其範圍並不確定。勿寧說是一個相當主觀的，由研究者畫下的範圍。David Faure在調查香港新界時，提到「village是英文指稱一群人聚集居住在一起的settlement，在當地人稱『村』（無牆）或『圍』（有牆）。也就是村或圍是由一些房子叢聚而成。幾個村之間，可能緊接著，也可能隔著田地、溪水、或小丘，這樣被稱為一個「鄉」。鄉無法找到一個相對稱的英文，大約是村民可以步行的範圍，而且大家認為彼此屬於同一個社區（community）。對研究者來說，村或圍或鄉，其實是互相重疊且不容易清楚劃分的」（Faure 1986：1）。由這段話我們知道David Faure的「社區」是「鄉」，而「鄉」是由多個村或圍所組成。他也坦承自己從未像人類學的田野調查要求般地專注在一個村子做研究（Faure 1986：preface）。如果他做的不是田野調查，那麼他做的是甚麼調查？可以說是社區調查嗎？

Bernard Gallin在彰化新興（小龍村）書中，提到他的調查是「第一個有關台灣的民族誌調查（ethnographic research），在中國大陸尚未開放之前，台灣是唯一可以讓人類學家做田野研究（field study）之地。我要尋找一個可以識別、可以確定的，台灣農業村子（village），以便做社區研究（community study）」（Gallin 1966：introduction）。由Gallin的自述可看到，在用詞上他並不嚴格區分社區研究與田野調查之差異，也不嚴格區分社區與村子之差異。

如果以上述兩人的社區研究來看便有幾個可討論的問題。第一個問題是，人類學的田野調查就是「社區研究」嗎？嚴格來說，所謂的「社區研究」應該指的是社會學傳統內的一種研究法。根據劉豪興指出『社區研究』在社會學是1887年，由德國的F. Tonnis提出gemeinschaft 和 gesellschaft，亦即社區與社會的分別開始。但是實際展開調查則是人類學的初民社會研究，及歐洲學者的村落社區研究。而稱之為一個科學的社區研究，則始於美國芝加哥社會學界。（劉豪興1998：363-412）。

而人類學的初民社會調查實則是在另一種脈絡下展開的。根據Gupta and Ferguson，人類學的田野調查（fieldwork）開始於A. C. Haddon 在Torres Strait 的探險。Haddon原是動物學家，因此，其典範是仿照動物與植物在其野生以及原生環境中的生長適應情況來做人種的田野調查。也就是要觀察土著人類在其原生環境不受外來文明干擾之生活形態。如此一來，田野調查的首要規則就是要將田野地點限制在所要研究人種之原生自然環境中（Gupta and Ferguson 1997：6）。當時自然科學的思潮是不只要理論，而且要研究者本人親自去蒐集資料，才可建構實證的理論。因此生物學、地理學、海洋學、生態學等等學科的學者均要到野外（field）尋找資料，以建立學科的知識基礎。可以說十九世紀末，雖然自然科學分化成上述各學科，但是各學科之間卻共同遵守著一個方法，即田野調查法。田野調查又以異地及異文化為時尚，此又特別是受到維多利亞時代殖民心態的影響。要到危險而且無人去過的地方探險，要蒐集前人所未知曉之生物種類或文化型態。做田野調查時，地理範圍之大小取決於該物種原生環境之大小（natural community）。因此，也沒有一定之限制（Kuklick 1997：50）。

如此看來社會學的「社區」是相對於「社會」的存在而被提出。是一個具有整體大社會意涵的社區。研究者先以一個社區調查做樣本，再由無數個社區拼圖構成社會。其最後目的是要理解整個大社會。但是人類學的田野調查的「社區」，比較是一個生態意涵的社區，不意味著背後有一個大社會，或研究者要於日後將研究成果整合成一個大社會。相對於社會學來說，人類學比較強調的是「社區」本身已經是一個「社會」的縮影或代表，或說社區已經具體而微地展現社會，甚至極端地說沒有社區與社會之分別。換句話說，起源於研究歐洲文明社會的社會學者，強調社會是由複雜異質的社區組成，因此由不同的社區下手，逐步達到理解社會的目的。而起源於調查初民社會的人類學者，卻強調社區的同質性，加上早期人類學家（如A.C. Haddon, F. Boas）受自然科學影響，關心人類作為一個生物種屬與環境之間之適應關係，忽視文化內部的異質性，或說將文化化約成簡單的「生存方法」。因此，不存在有思考社區與社會之間的邏輯關係的問題。

B. Malinowski是進一步把田野調查法發展成人類學家之專業工具的人。他更加強調自然科學的精神，認為田野調查目的不只是要恢復重建（reconstruct）土著的原生狀態，而且要觀察（observe）它。田野調查便被他定義成「對一個小範圍的、無歷史的、異文化之地區的記錄」。如此一來，都市地區、歷史面向，或研究者自己的社會，便被排除在外。另外，田野調查也與當時歐洲殖民主義的世界版圖與心態有關。歐洲本身不被視為田野調查地點，一個人類學家不能以歐洲為觀察地點。非洲的純潔度最高，具人類物種文明最簡單形式，最可做為田野地點（Gupta and Ferguson 1997：7-13）。

關於社區研究與田野調查，以及牽涉到的「社區」與「社會」之差別，在中國又有其混用不分的原因。我們可引一段早期此二

觀念進入中國時之典故來看看。費孝通敘述1933年，吳文藻請芝加哥大學社會學教授Robert Park到燕京大學講學。Park大力提倡實地調查，並提出「society is not community」的論點，對當時中國學界二者均是很新穎的。費孝通率先將community翻譯為「社區」。Park指出，社區指的是利害共存適應競爭關係，是比較具體實證的一群人；而社會指的是道義關係，是比較推論含糊想像的一群人（費孝通1998：1-21）。雖然Park已經指明社區／社會理想型的類型分別，但當時的中國學者們在Park影響下努力於實際的「社區研究」，並無興趣在理論上建構社區與社會之邏輯關係。且當時中國學界幾乎可以說是不嚴格區分社會學或人類學之差異。中國學者在漢人社區調查與在少數民族社區調查時，在主題上或有差異，在方法論上並不嚴格區分。

另外，費孝通在文章中也反省到終其一生，他「只見社區不見人」的缺憾。筆者的解讀是，他也意涵著「只見社區不見社會」。因為在西方資本主義挾其威力，對中國傳統手工業進行近乎秋風掃落葉地摧殘時，費孝通做為一個知識份子，當然關心如何重振傳統工業以挽救鄉村經濟。因此他做了一輩子的社區調查，均集中在理解鄉村社區的經濟發展面貌。而未處理到人的道義人情心態的一面，也未曾嘗試建構有關整個中國社會的理解所需的架構。費孝通也提到嚴復在清末翻譯《群學肄言》時，已提出傳統中國學問中以儒學最接近西方的社會科學。因為二者同樣是處理人的行為與人際關係的學問。但是費孝通也慚愧未能發揚嚴復的主張，未能結合傳統中國儒家之學，使西方社會科學更能處理中國社會現象（費孝通1998：1-21）。

第二個問題是，「社區」的指涉範圍有多大？由一些經典民族誌來看並不一定，可以是村落、部落或鄉鎮。在David Faure來說是

鄉，在Bernard Gallin來說是村子。在一般人類學家來說，以一群人日常生活空間所涵蓋之範圍為界線。然而一群人之生活空間很少僅止於一個村，因此，多數人類學家之調查範圍其實是受限於研究者一個人的工作能力，以一個村為主，再視情況擴展到附近地區的資料作為背景。在人類學比較常說「我調查的村子….」而不常說「我調查的社區…」。而通常社會學的社區其範圍會大於人類學的，此牽涉到社會學常使用到量化的資料與技術。

第三個問題是，community翻譯成「社區」或「社群」，有理論上的不同指涉。「社區」的指涉注重地區，而「社群」則更進一步考慮到生活於其中的族群或人群。「社群」一譯詞尚無法做查證，但是顯然更能符合人類學的意旨。「社區」一詞是當時費孝通翻譯出的，以區別於社會。影響所及，當時及後來的林耀華、楊慶堃等等之中國人類學的田野調查，其實比較傾向是社會學的社區調查。他們視中國為介於非洲社會與歐洲社會之間的社會。但是他們也並未發展出適合中國的社區調查法。最簡單的即是如何處理歷史史料與變遷問題，也並未被重視。

喬健指出中國人類學發展困境的數個原因之一是，現有的人類學方法不足以有效地研究複雜又有歷史之社會。1936年Radcliffe-Brown到燕京大學講學（根據費孝通說，乃是吳文藻聽從Park之建議，請社區研究專家，即社會人類學家來指導）。Radcliffe-Brown認為中國農村很適合用社會人類學的小樣本社區調查法來做。最成功的當然是費孝通的江村調查。但是M. Freedman認為費孝通成功不是因為社會人類學的方法，而是因為費孝通對自己的鄉村與中國社會的深刻瞭解。雖則如此，Freedman認為費孝通仍犯了錯誤，就是他對中國歷史認識不夠，對大制度架構缺乏全面瞭解，而這些也實是人類學方法論上之不足。喬健認為人類學方法不能有效地研究中國社會，不

是因為人類學是西方社會之產物，也不是因為中國的特殊性，而是小樣本社會的研究法未能發展成複雜有歷史社會之研究法。喬健認為這是對研究中國的人類學家的一個挑戰（喬健1998：93-108）。

可以說人類學在中國的田野調查方法尚未完全成功之前，現在已經又面臨世界人類學界反省社區調查法的適用性與否的問題了。筆者以為無論是在中國或在世界來說，小樣本調查法需要解決的問題是，小樣本社區與整體社會結構邏輯之間之推論。亦即，前述「社區是代表社會？或只是社會的拼圖中的一塊？」在費孝通影響下中國大陸的社會科學，歷經數階段之社區調查，全國各地的社區均有了抽樣的社區調查，但其成果只是進一步瞭解社會經濟政治現況，似乎不足以推論整體中國社會，因為數量太龐大，行為層次太多。在台灣的情形比中國大陸單純一些，卻也會因為學術解釋理論派別不同，而無法做整合推論，目前也缺乏一個大家都接受之台灣整體社會結構之說法。勉強推論出的整體社會邏輯或結構，層次一定很高，才可含攝所有歧異枝節。然而，太高層次之結論又可能犯了化約論或「人人皆知」之批評，如陰陽，如父系繼嗣觀念。

進一步地來說，社會科學在台灣調查了許多社區，但是有沒有一個統一的，所謂的「台灣漢人社會」？當我們這樣指稱時，我們是要建構甚麼？所謂的「社會」是甚麼？如果依謝國雄（1999手稿）整理出來的，我們在討論社會時，可以有三個層次，（一）社會凝結方式，例如血緣、地緣、業緣。（二）社會構成法則，指的是社會中各個生活領域如何分化，如何關連在一起的原則 。（三）社會邏輯，指的是在（一）、（二）之下的底層邏輯。準此，我們是要找尋那個層次？這三個層次一定要按順序建構嗎？三個層次可以清楚劃分嗎？我們如何由個別的社區調查資料推論到上述三個層次的任何一個層次？

將台灣視為一個整體研究單位的論著，並非沒有。早期的台灣研究如陳紹馨（1979），即是以整個台灣做為一個單位，探討台灣「社會」的性質。陳紹馨認為台灣社會經過部落社會—俗民社會—公民社會三個階段。部落社會指的是原住民社會，是以血緣為主。俗民社會是日據之前的漢人社會，以地緣為主。公民社會是日據之後的漢人社會，以功能性契約關係為主，或說是業緣為主的社會。陳紹馨的架構既有歷史縱深，又兼顧原住民與漢人社會。又是一個大的整體性的架構，對今日吾人見樹不見林之社區調查，特具啟發性。但是陳紹馨的論述因為缺少實證的細部調查，因此也有其缺點（黃應貴1998）。

細部調查在人類學來說，無法避免地，仍要回歸社區研究。做社區研究時，台灣社會可用M. Freedman的宗族理論來建構嗎？可用W. Skinner的市場網絡模型來建構嗎？或可用「祭祀圈」理論來建構嗎？Freedman的理論由於他本人並未做實際田野調查，因此既未提出，也未面臨「社區研究」上方法論之細節（Faure 1986：6）問題。經過莊英章等人之研究，認為台灣並未出現如華南地區之強大宗族（莊英章1973）。Skinner的市場網絡基本上是反對以單個、單個的社區來理解中國社會，而是強調社區與周圍地區之連帶關係，以及社區與不同層級地區之間之有機關係。此一理論近年來重新被討論，在未來研究中極有發展潛力，卻也並未提供我們對社區之界定方法。而且經過L. Crissman在彰化平原之試測，認為台灣情形不一樣（Crissman 1972）。祭祀圈理論（岡田謙1938，許嘉明1978，施振民1975，林美容1986b）應該可以提供我們做社區研究時的參考架構，但是祭祀圈理論仍有未解決之問題，各個祭祀圈的形成因素可能涉及台灣早期開發歷史的土地使用權範圍，大小租地範圍，分類械鬥

範圍，鄉勇團練範圍，甚至軍防驛站等等，尚未清楚，而祭祀圈內的層級互屬關係也是今後可以繼續補強的部分[1]。

接下來，做台灣社區研究時，我們還有尚待解決的疑問是，台灣社會是中國社會的延續嗎？是李國祈（1978）說的台灣社會是中國社會「內地化」結果？李氏認為台灣社會在1850到1870之間，進入內地化階段，一切文治向大陸內地學習。地緣群體被血緣群體取代，宗族產生。文治上，推行科舉制度與文官考試來選用挖掘人才。宗教上神祇統一，如拜媽祖、天公、關帝等。台灣北部糖業與樟腦的生產與買賣發展，造就富人階級，生活水準大力向內地學習，如林家花園之建造等等。或是陳其南（1987）說的台灣社會已經「土著化」？陳氏認為1860年開始，台灣漢人進入一個穩定生根階段，由認同大陸原鄉轉為對台灣本地居住地之認同。或是如潘英海（1994）說的台灣社會是漢人與平埔族的「合成文化」？此一問題影響所及是，早期傳教士在中國做的調查，如Sidney D. Gamble在河北定縣，John Shryock在安徽安慶，Daniel H. Kulp在廣東鳳凰村，J.J. De Groot在福建廈門等等，我們讀了可以用來理解台灣社會嗎？早期歐美人類學家在台灣做調查，學術上的參考範型也是中國文化與社會結構，預期目的也是理解中國社會。他們的調查結果，會如Murray and Hong（1994）說的失真了嗎？透過中國大陸的眼鏡看到的台灣，是台灣的真面目嗎？

以上種種問題，筆者並無完善之答案，卻是在做了十數年台灣漢人人類學調查之後私自的反省。人類學對台灣漢人社區之調查，在七十年代在親屬宗族理論下的考慮，在祭祀圈理論下的考慮，與八十年代儀式理論下之考慮各有所不同。台灣社會本身也經歷過大

[1] 此段反省感謝林開世與筆者之討論，另詳Wang1995。

變革，1987年解嚴前後本土聲音提高，社會上與學術界均要求有台灣本身的主體性與自主性，力求與中國大陸劃分開。來自人類學內部與外在台灣社會之種種變化，均促使我們在做漢人社區研究時不得不面對上述疑問。

第二節　大甲「社區」的意義

上述疑問是研讀一般社區或民族誌調查時，所感受到之疑問。至於筆者在台中縣大甲鎮從事調查時，又有其個別之有關「社區研究」之疑問產生。筆者在大甲鎮的田野不是一個村子，而是以鎮瀾宮為主的附近四個里。因此筆者所要討論的不是典型的人類學田野村落民族誌的反省問題。因為筆者當初選擇大甲不是要作傳統人類學的民族誌，而是要解決中國宗教的本質與組織型態，而去研究大甲進香活動及其組織。之後，以鎮瀾宮的信徒所在地為「假想社區」，按照人類學傳統研究要求，也將當地其他生活面向的資料盡量收集。因此在反省社區研究上，不是當初M. Freedman等人作漢人社區之意旨是要問中國社會結構。筆者也並非要探討中國社會結構而選擇一個社區，而是自宗教下手選擇的社區，因此，不同於自社會結構下手選擇的社區。但本文之反省也可提出一些問題，諸如村與鄉鎮單位研究上之差別，移民與原鄉之差別，進香活動擴大居民的社區觀等。誠如M. Strathern說倫敦Elmdon村民對村子的認同，不一定建立在土地擁有權上。村民對村子的認同也不一致，而有各個階級、層次與程度之分（Strathern 1982：248）。亦即，二十世紀都市居民在職業需要，加上交通便利情況下，移民是不可避免的。住在

村內的居民不再是出生在村內的人，很多是移入的外地人，村民也很多是移到外地工作的。傳統人類學家所謂的「社區」如果缺乏居民本身之認同，也失去其內部同質性的話，人類學家如何界定「社區」？這樣的反省是做傳統社區調查時感受不到的。

楊慶堃（Yang 1970）認為中國宗教對比於西方的制度宗教來說，是擴散宗教。擴散宗教是宗教組織不獨立，而依附在一般社會組織內。教義或儀式也都和社會生活與社會倫理混合。例如：祖先崇拜的組織與教義依附在家庭與宗族等親屬組織與倫理；土地公信仰依附在社區鄰里村落組織；天公信仰依附在國家官僚政治組織。當然中國境內也有基督教或佛教等制度宗教，但是信徒數目不多。閱讀了楊氏著作後，筆者以為楊氏忽略了中國民間信仰中一個很自主獨立的部分，即是以廟宇為中心的宗教活動，基本上不必依附於社會組織，而有其自己的組織來完成其活動。鎮瀾宮的進香活動恰好給予我們一個很好的例子。平時廟方有管理委員會組織，管理行政與祭祀等事物。但是一到進香期，則另外成立進香團隊。此團隊由廟方與信徒的志願組織所組成。廟方表面上統籌此團隊，實際上各小組織各有其規矩與負責人。舊日的丁口範圍，的確是依附在村莊組織上。但是丁口範圍解散之後（1974年），其進香組織便不再是依附於村莊組織了。而是開放向全省所有媽祖信徒。進香組織平時不活動（inactive），一到進香活動期間，則各自浮現成形。這些小組織性質上均屬神明會，由不同人組成，或依鄰里關係，或依生意來往關係，但絕非等於鄰里組織或同業組織。數十個小團體整合成一個大的進香團，總數有數萬人。筆者稱之為「隱形組織」（張珣1988b）。亦即說明其建立在平時各種社會關係上，需要用時才動員起來的這種特性。

這種「神明會」是楊慶堃沒有處理的中國宗教組織。中國人有強固的社會關係，但沒有具體固定之社會組織[2]。一切政治經濟或宗教組織，其實均在同一個社會關係上，再視實際需要加以架構出來。平時一個人累積並建立一張張的關係網，藏隱而不動作。一旦需要則啟動起來，或是成為政治上的樁腳組織，或是成為經濟上的外包組織與中小企業組織（陳介玄1994，高承恕1999，謝國雄1991），或是顯為宗教上的神明會。所以，不能說中國沒宗教組織，應該說隱而不顯。然而一旦神明會啟動起來，神明會是獨立的並不等同於其他社會組織。

筆者即以鎮瀾宮之進香組織，探討中國宗教本質與組織型態。然而不論是鎮瀾宮的信徒組織或其牽涉到之「社區」範圍，均有好幾個。此源於不同時代之變遷。鎮瀾宮最初[3]以廟旁四里為爐主頭家範圍，後可能因廟毀，重建而擴大信徒範圍；或可能因嘉慶以後多次閩粵及漳泉械鬥，他地（清水、梧棲、沙鹿）之泉州人入避本地，本地之漳州人走避台中豐原一帶，粵人走避苗栗縣內，使信徒範圍有所擴大。目前沒有足夠證據，說明其信徒範圍如何由四里擴大到後來的五十三庄。後來的丁口範圍是俗稱的「五十三庄」，亦即廟方在1974年之前收丁口的範圍。約今大甲鎮、大安鄉、外埔鄉、后里鄉四鄉鎮。然而真正的五十三庄的界線在哪裡？是何時之行政區劃並不清楚。當地學者考據淡水廳誌（道光二十一年〔1841〕）記載大甲堡轄有六十三庄，苗栗縣志（光緒十六年〔1890〕）稱大甲堡轄有八十三庄。1920年日本地方制度實施時，大甲、大安、外埔、后里四街庄轄有六十庄。因此真正的五十三庄範圍至今仍不可考（張慶宗1981：266-269）。

[2] 關於此種看法，王崧興先生也曾提出（1989）。
[3] 《淡水廳志》：「淡南大甲街媽祖廟建於乾隆三十五（1788）年。」

不過廟方與附近信徒均稱1974年之前，廟方的爐主頭家年年均前往上述四鄉鎮收丁口。1974年取消丁口制度後，開放給全省信徒自由樂捐參加進香。由這三個階段來看，四里時期，五十三庄時期，全省時期，其信徒所預設之社區／社會觀應該不一樣。四里時期是有面對面之社會關係，並有爐主頭家組織，五十三庄時期是沒有面對面的社會關係，但是仍保有丁口組織，全省時期是沒關係也沒組織。大家進香時僅以「大甲媽祖」為凝聚焦點，至於大甲媽祖所涵蓋的「大甲」範圍多大？沒有人去想。只要有捐錢，只要有參加進香，只要自己盡一份心力，應該就會得到媽祖的保佑。不一定是要住在大甲的人。因此現在的大甲進香已不是以往的地區性進香，媽祖與香客的保佑關係也不是以往「交丁口錢才得保佑」的固定關係。

如果從台灣民間宗教的角度來看，昔日傳統農村有清楚可見的範圍，有村廟，有結五營所規範出來的村界。居民藉著繳交丁口錢來識別屬於那個廟的保佑管轄人口。此時「丁口範圍」概念就充分發揮其作為一個識別社區的功用。村民認同村廟，也就認同村子，丁口範圍也就可以用來決定所屬居民。但是以筆者經驗，到了1970年代左右，如鎮瀾宮的情形一般，鄉鎮級的廟宇要再維持傳統的丁口範圍就很難了。低一層級的村落或角頭廟宇，或許還可以識別其信徒戶數。都市內的丁口範圍也很難一成不變。也並非如往日的全里人口均屬丁口錢的收取對象。1975年，筆者在台北市和平東路與羅斯福路交口的里訪問，其土地公廟宇進香或演戲所需經費，只向舊日老住戶或老里民收取，而不向新住戶或新居民收取。理由是「他們是租屋住的」，不是在地人，不必交丁口錢，任其自由樂捐。丁口範圍已經失去其測定社區人口的功用了。同一時期，景美區寶藏巖附近的里，廟方還說得出其舊日的丁口錢收取範圍，也還

用紅紙貼出繳交丁口錢的戶數與人口數。但是廟方也認為新住戶多了，越來越難收取了。

除了上述因為時代變遷導致社區觀念的變動之外，不同社會文化面向所涉及的社區觀也不盡相同。宗教、經濟、政治、親屬、交通所涉及之社區不重疊，居民所擁有的是否為多層次、多元的社區／社會觀？如上所述，宗教上，是以鎮瀾宮為核心，依次往外延伸，由附近四里、大甲鎮、五十三庄，到全省的一個開放性的社區／社會觀。經濟上，大甲鎮街上為五十三庄的交易中心，但是大甲鎮本身又以台中市為主要貨物來源。親屬方面，有的居民（漳州籍的）以豐原為主要親戚來往範圍，有的居民（泉州籍的）以清水、沙鹿為主，有的居民（客家籍的）以苗栗、苑裡為主。各自形成其親戚來往圈。交通上，以大安、大甲之間的來往最密切方便，大甲與外埔隔一丘陵，公車班次不多，后里則已經進入山區，交通有賴跨鄉鎮的公路局車班。海線鐵路使大甲與清水、沙鹿、大肚、梧棲聯絡容易，反而連成一片。山線鐵路則使后里與三義、豐原較可來往。因此也切割成一片片不同濃度的來往交際圈，也就導致其內之居民有不同的想像社區觀。

另外，政治上，在1945年台灣光復恢復地方行政首長民選之後，大甲屬於台中縣地方政治生態的一環（王靜儀1994，林永崇1995）。1987年10月，鎮瀾宮搶在政府開放兩岸溝通之前，偷跑到福建湄洲進香。回台後在海關請立法委員劉松藩及國大代表陳川去護駕，才順利出關，沒被拘留扣押。使廟方與立法院與國大代表之間的關係曝光，相對地也與中央層級之政治人物關係拉近很多，跳過其直屬的台中縣級，直達中央或台北。1988年取消北港進香，改往新港進香，又使嘉義（新港）與雲林（北港）兩地之地方行政首長，紛紛牽涉入廟方的人際脈絡圈中。之後，鎮瀾宮歷屆董事長

與台灣省長之間關係密切，使得鎮瀾宮進香活動屢次充滿省級政治人物前往哄抬作秀。尤其在2000年第三屆民選總統之後，鎮瀾宮因為兩岸宗教直航議題與中央更是處於拉扯抗衡關係。這樣的政治關係使鎮瀾宮廟方與其信徒的政治想像空間，脫離一般之地方社區觀念，而進入一個以全台灣為想像空間的社會觀念。

更重要的是，大甲大批往外移的移民帶來的對本地社區觀之衝擊。清末，大甲為重要行政軍事貿易城鎮，人才濟濟。日據時期，大甲逐漸沒落。一因天然的河流淤淺，大安港封閉。二因日人將大甲郡役所設於清水。光復後經濟蕭條，人才大量外流。到1998年，每年仍以278人的數目往外移民（台中縣政府1998）。移民最早到台中市，其次到台北、基隆、屏東等地。多數人仍保持與大甲老家之關係。許多仍在大甲鎮上做生意，平時委請親戚照理，進香時回家鄉順便清帳盤點。在大甲，報導人以主人身份招待屏東來的工商業友朋，自己又以親戚身份回來作客，雙重的身份互相不矛盾。報導人以屏東某個商業公司來介紹自己，也以大甲是祖籍地家鄉來介紹自己（過去的自己）。回到屏東，他又以居住做生意身份來與人來往，以自己兒女長大地點來參與屏東事物（未來的自己）。對這些移民來說，大甲是家鄉，屏東等地是住地。屏東到大甲之間是一個連起來的社會嗎？或是互不相關的兩個社會？他對兩地的認同有何不同？這都是異於以往傳統封閉村落中的社區觀。

其次，以往研究總是假設社區是自主的，其實，社區的主導力量可能不在社區內，如前述政治力量之保護，實則來自台北。鎮瀾宮王金爐董事長之生意在美國及台北，因此，他並非每天坐鎮在大甲，而是來往於台美之間。也因為王金爐有國外新穎觀念影響，才能作出改變百年進香路線之決定，捨北港前往新港進香。前往大陸湄洲進香，重寫台灣媽祖廟之排行榜。「社區並不是一個完整自給

自足的封閉區域」早在R. Redfield的書中（1960），對大小傳統間之互動關係即已討論過。鄉民社會不是孤立封閉的，而是與外在大社會互相依賴。人類學家僅是某個程度地展現鄉民生活的自足性。尤其現在大眾傳播媒體發達，電視、電腦、大哥大手機使大甲居民隨時可接收來自外地的消息，也隨時暴露於外地資訊衝擊中。對台北的影視紅星生活細節熟悉過於對隔壁鄰居的生活。當我們在衡量一個人的所屬地區時，我們應該以什麼作為指標？與上述有關的是一個生意人拿著手機，開車上高速公路做生意時，大甲作為一個基地，但是絕不是一個封閉的社區。

其次，認真追究起來，宗教信仰的不同也可能影響個別村民的社區觀。報導人之一的莊先生是慈濟功德會大甲分會會長，照習俗要求，他家也於媽祖進香回來繞境結束當天家家戶戶大請客時，宴請親朋好友。兒子在進香途中結識的幾位朋友，在他來說應該是陌生人，莊先生卻說道：「大家有緣在一起，都是兄弟姊妹，一起來用餐」。筆者大膽推論，佛教的人觀是否會影響其社會觀？在佛教來說，人體是四大和合的假象，人與人之間的緣分更是因緣的聚散與生滅。今世雙方是父母，下一世可能是主僕。因此，人人均有可能是哪一輩子做過親戚，也就是每個人均可以是潛在的親屬關係。因此其社會觀比較開放，有無限可能，人人均可涵蓋在內，可說是一個普世的社會觀。相對來說，當地的居民或一般虔誠的媽祖信徒，只請有固定清楚人際關係的人來家裡吃拜拜，或是鄰里或是生意朋友，不請外人或陌生人。這對請與被請的雙方均是共識。此或可稱之為儒家的社會觀，是家族觀的擴大，又如費孝通說的水波紋的社會觀。另一位身為丹道學會會員的王先生，則是不聲揚自己的信仰，也不能免俗地，依照習俗來做人，請鄰里或是生意朋友來家裡吃拜拜。但是此處筆者暫時無法推論其所持社會觀如何。至於鎮

上的基督教信徒，當天便採取低調的態度出外辦事，避免尷尬。是否在一般大甲鎮民也就是媽祖信徒的人來看，基督徒便不屬同一社區？但是基督徒可與大家共同參加一個農會，在經濟上又屬於同一社區。因此是多層次的社區／社會觀，彼此不一定重疊。這些問題也是值得我們在討論「社區」的內容與性質時應該深思的。

第三節　基隆移民對大甲的社區觀

Strathern提到Elmdon村原有的居民紛紛外移到他處，外地居民因工作而移入當地，現有之居民不認同當地，而無法形成一個具有共識的「社區」。自認為是真正Elmdon人只有四十五人，而全村有一一三人。而那些外移到他處的人，反而以該地為認同象徵而保持彼此之間的關係。因此土地擁有權或居住在當地等，均不再成為一個村民認同村子的指標。一個人對一個地區的認同不再是具體的地域範圍，而是建立在想像或象徵的連帶上。這些想像或象徵當然必須由原有的社會觀係或信仰轉換而得（Strathern 1982）。

Strathern的理論可以幫助筆者解釋以往不解的大甲移民為何深深地參與進香活動的疑問。傳統以來漢人移民外出，去到人生地不熟之地工作，均會攜帶家鄉神祇到新居地供拜，以保佑工作順利及家宅平安。大甲媽祖又素有「大甲媽祖興外方」之美譽。意思是媽祖特別垂顧在外工作之大甲移民。創業有成之移民也會於返鄉時，回鎮瀾宮還願，感謝媽祖。這種靜態私人的還願一直行之多年。情況到1980[4]年代有了改變。移民們紛紛組團回鄉參加進香，動態而

[4] 1958年時有基隆地區的大甲移民組團回鎮瀾宮搶香，但是最多的集中在1980年代之後。

且集體地表達他們與家鄉大甲之間之關係。當然可能與台灣整體社會開放，交通方便，經濟發展，政治解嚴的大環境有關（詳見張珣2000a）。此處我們要討論的是移民為何要回鄉參加進香？相關的問題有，為何移出者不認同新居地？而認同舊居地？兩種認同有何差別？大甲居民為何可以接受此些移民回來搶香？

我們先以基隆的大甲移民為例來說明。日據時，霜宗原在大甲鐵路工作，經朋友介紹到基隆碼頭工作。戰爭時回大甲避難，光復後基隆朋友需要人力，霜宗再次北上。此次北上的同時，霜宗應朋友之託，招募大批大甲住居鄰村的親友，一起北上工作。因為「光復後大甲地區窮困，沒工廠，工作機會有限。到基隆碼頭做的都是苦力工，但是至少有得賺」。米包及其他貨物，由鐵路或碼頭的貨船卸貨之後，當時無起重機，均需由人力扛。「北部人沒力氣做粗工，因此用了很多南部大甲鄉下人」。霜塗是霜宗的侄兒，光復時才十八歲，每天在家練習肩力，自認為可以扛重物，因此隨叔父北上基隆。後來霜塗兄弟六人中有三人陸續均來基隆做工。霜塗來基隆做兩年之後，存夠錢，二十歲就娶妻，二十一歲就生了長子，日子過得辛苦而充實。當時大甲鄉親都聚居在中山區和平里的仙洞附近。彼此之間有標會互相周轉，彼此介紹工作，也引領大甲親友繼續來工作。初到者，先租屋，等有錢再自己貼一種硓𥑮石房子住，再有錢再翻蓋成水泥房。沒錢租屋的人，住在碼頭公家建的苦力寮裡面。

1958年，建造麥克阿瑟公路時，以火藥炸開山洞，有的火藥投射失誤，擊中碼頭，使得每天的開山工作，都有工人意外傷亡。傷者家屬在基隆拜拜，情況沒什麼改善。幾位老輩便決定回大甲祈求大甲媽祖保佑。（一旁有人加強說明：基隆只有慶安宮有媽祖。

仙洞地區沒有。想請大甲媽祖來，專門保佑我們大甲工人）當時的鎮瀾宮主任委員郭金焜先生建議，迎請大甲媽祖分身來基隆拜。三月，時任碼頭工會第一隊第六班班長的霜宗先生，及多位鄉親組團回大甲進香。適逢大甲媽祖欲前往北港進香，仙洞進香團受邀擲杯，榮選為當年迎接大甲媽祖回駕大甲時的頭香團體。開啟移民搶香之先例。五月，應仙洞地區移民要求再度前往鎮瀾宮，迎請六媽，供奉在仙洞岩三天。六媽到來後，不但碼頭工作順利，仙洞地區住家平安。經過老輩們商洽，於十月又再前往鎮瀾宮，徵求鎮瀾宮管理委員會同意，將六媽永遠分靈到基隆地區。共有二十二人下去大甲，鎮瀾宮主任委員郭金焜，及多位常務委員護駕六媽再度蒞臨基隆。最初供奉在十八號碼頭一間租賃的房子，命名為「聖安宮」。並決定每年三月均組團前往大甲鎮瀾宮進香，至今數十年從未間斷。當時由二十二人共同出錢付租金，以及每天的鮮花水果費用。也擲杯選出輪值的頭家爐主來決議事宜。六媽很靈驗，時稱「港口媽」。繞境時，連國軍碼頭也來請去繞境，幾乎是整個碼頭區都繞。霜塗先生很自豪地說，六媽靈驗因為牽涉到一個掉包事件。鎮瀾宮原有的六媽神像錯給了基隆，而新雕刻的六媽原要給基隆的神像卻留在鎮瀾宮。信徒在聖安宮問的結果及擲杯的結果，再回到鎮瀾宮問，均得到同樣的杯。表示鎮瀾宮本尊媽祖及聖安宮六媽是同樣的靈聖。基隆地區大甲人的小孩要當兵，均會來六媽這裡求香火袋保平安。

1967年，簡有勇先生得六媽托夢，要求建屋供奉，即向政府有關單位洽商，著手在仙洞山上整地建廟，並聘請佛教心亮法師駐宮主持廟務。因為大家均是「討食人」無法捐大錢，有賴大甲地區鄉親，及多年來隨鎮瀾宮往北港與新港進香沿路結交的廟宇友情，互相扶持捐款才能有今日的廟貌，但也不算是大廟。

當年發起人及信徒多為大甲人，但多年發展下來，六媽名聲廣播，如今每年參加聖安宮回大甲的進香團中，約有三十輛遊覽車，約三分之二為基隆大甲人（工人），餘為台北的大甲人（商人）或基隆本地人。擔任管理委員會的委員（二十五人）或神轎組（六十人），神旗組（六十人），交通整備組（三十人），誦經團（四十人），莊儀團（六十人）等廟的核心人物，仍以大甲人為主。筆者再追問大甲人指的是哪些村人？報導人說明，指的是大甲四鄉鎮的人，均通稱為大甲人，還包括苑裡、沙鹿的親戚。並強調如果再細分苑裡或外埔，會給人不好印象，太排外了。因此，幾乎可以說報導人是以大甲媽祖的舊日信徒範圍來通稱所謂的「大甲」。

一趟路由基隆到大甲，再到新港進香，約有六十間大小廟宇，每間送一千元紅包是最低的，就要六萬元。有過夜的廟要送兩千元紅包，新港奉天宮要送五千元紅包。聖安宮連續於1993-1995年搶到三香，乃是鎮瀾宮董事長王金爐建議「為了建廟籌錢，來搶三香吧！」。第一年盈餘八十萬元，第二年盈餘四十萬元，第三年虧損不夠錢。八天下來要花費兩百多萬元。獅陣與鑼鼓陣等，由友人自大甲或新港聘請，不能從基隆請，太花錢了。由委員繳交每人三萬元，另外再由信徒自由樂捐，湊足兩百萬元。因此，沒再積極爭取進入二香。不只是花費大，團員的時間及體力也不勝負荷。因為每年除了跟大甲鎮瀾宮去北港或新港進香，回來後聖安宮自己還要於三月二十至二十二日回鎮瀾宮謁祖進香。也是三十輛遊覽車的香客。

霜先生強調「大甲方面很疼惜咱們仙洞的人，一樣都是大甲人，互相之間有親戚關係，捨不得在基隆的鄉親窮困，或意外傷亡，或建不起廟，總是想辦法大家幫忙。」王金爐與霜進春（霜宗之子）是換帖兄弟；霜塗與吳富雄（常務委員）是換帖兄弟；黃清溪為霜進春

的姊夫等等。表示大家多為親友，或是藉著結拜換帖來加強彼此之關係。基隆的大甲移民與大甲本地的人因此保持密切之關係。

霜塗先生的六兄弟已經各自分出祖先牌位，各自供奉，大甲已經沒有祖厝或公廳，不必回去祭祖。祖父的墳墓也遷來基隆埋葬，也不必回大甲掃墓。但是仍有三個兄弟，六個姊妹住在大甲，仍會回去探親。他並不在意子女是否嫁娶大甲人，因為目前年輕人流行自由戀愛，無法強求。對於基隆並沒有像對大甲那樣的感情，因為當初是大甲沒工廠，沒工作機會才來基隆。碼頭工作很辛苦，不希望子女再作碼頭工人，也不會強留他們在基隆發展。雖然工作時也會見到面，但是大甲人沒事都會去聖安宮聊天。霜塗想搬到二兒子住處，但是「祖啊」（六媽）不允杯，不可搬，已經五至六年了，目前他自己一人住在聖安宮附近。其妻子於1965年去世。

許喜一先生也表示，大甲移民年年要回大甲拜拜太麻煩，因此要求廟中鄉親答應，才分靈來基隆供奉。一旦建了廟，有了六媽分靈，人人下班後，均會在廟前聊天，成為精神上一個寄託。隊班的工作勞累，使人情緒不好，容易浮躁。有了信仰，在情緒上安定，工作上比較平安。一直到現在四十一年了，每年均會回大甲進香，讓六媽更靈聖。

聖安宮沒有收過丁口錢，因為沒有固定的信徒範圍。只要繳交一千元即可成為登記的信徒。謁祖進香時，委員們一人拿一本簿子，到仙洞附近四處去募款，再交回給廟。也可由信徒自己來廟樂捐。聖安宮與鎮瀾宮維持很好的關係。十幾年前霜先生人面熟，有本事，請大甲獅陣隨駕上來基隆巡街。大甲莊儀團與「交通整隊」組也均隨駕上來巡境，吃一餐才回大甲。聖安宮回大甲進香時，吃住均不需花費。大甲人把他們當作是回家鄉作客。

移民非常強調大甲媽祖的靈驗，敘說了幾則進香時冒犯禁忌，被媽祖懲罰之故事，以及媽祖慈悲原諒能夠真心懺悔的人，以及虔誠的香客得到媽祖保佑的故事。例如進香時喝酒犯忌的人，隔年中風，真的不能再去進香。進香時誤吃肉包，犯了吃素的禁忌，結果遭整箱鞭炮炸得皮開肉綻。虔誠的信徒誤將戒指掉在火堆中，結果下了一夜雨，清晨戒指就在火堆中閃爍，物歸原主。媽祖是很貴氣、很潔淨的神明，有人向苗栗頭份人借一個籃子放香火。那個籃子可能曾有貓生過小貓，不潔淨，結果籃子爆炸，籃子全毀，香客雙手卻沒受傷。

由上述我們知道，移民認為新居地（基隆）的神明使不上力，無法幫忙他們，只有家鄉的神明可以保佑他們。相對地，他們自認為是外地人，不屬於基隆神明的管轄對象，而屬於大甲神明的管轄對象。不能要求基隆媽祖保佑，應該要求大甲媽祖保佑。亦即，一個人與出生的土地之間有一種神秘的連結（linkage），每個人的「人觀」（personhood）成分中有一部份是出生地（Sax1991：71-73）。人一出生取得來自父母之人氣，也取得當時時間八字之天氣，也取得出生地之地氣。因為人與宇宙天地是一個整體的系統，三者之間可以互相影響。所以俗語說地靈人傑，地靈可使人傑，人傑也可使地靈。人與土地之間不斷地互動。人要吃家鄉土地生長出之食物，土地要依賴人去翻動四時生長。習俗也有帶一把家鄉的泥土出外，水土不服時可用。新生兒的胞衣，必須埋在住家附近泥土下，越深越好，小嬰兒吃奶不會吐。甚至有以為人是由泥土做的，每個人身上沒洗澡時，均可搓出一些泥巴。

一個人與出生土地之連結尚有一個明顯指標，即是與村廟主神之權利義務關係。早期丁口範圍清楚的時代，一出生即屬於村廟主

神的信徒，信徒資格由父傳子[5]，代代相傳，一個人終其一生均屬該神明保佑對象，當兵或出外求學，或工作，仍會由母親填報名字繳交一份丁口錢，以便向廟方領取一份紅龜或豬肉等公共供品，以取得應有之保佑。一個人與出生地，以及與村廟主神之間因此有不可分割之關係。

移民先是由供奉家鄉神明來取得與家鄉之連結，繼而要求分靈建廟，有一個固定的家鄉神明的分駐地，有如在基隆成立一個大甲勢力範圍。為了使分駐地的「大甲性」不變質或褪色，就要持續回大甲進香保持其大甲性。藉著家鄉神明來維持與家鄉親戚之來往。祖先崇拜原也是與家鄉聯繫的機制，如回鄉祭祖掃墓。但是會停留於個人或個別家庭層面，而不會組成群體活動。對家鄉神明的共同信仰則可以達到移民與家鄉鄉親之間，團體對團體的互動。大甲媽祖成為彼此對家鄉認同之焦點與象徵。

認同需要經過一個象徵與過程，大甲媽祖成為認同象徵，進香活動則成為薰習認同的過程。移民在每年的兩趟進香旅程中，培養並溫習與家鄉的有形無形的人事物之感情與關係。由他們體會到鄉親對自己的疼惜，一種類似親屬的關係與感情，緊緊拉住移民與大甲社區的連帶，牢不可斷。由報導人娓娓談來的媽祖神蹟來看，不只大甲媽祖讓他引以為榮，媽祖的靈驗似乎也在保證自己是正宗大甲人，也提醒自己是大甲出生的人。因為大甲媽祖是大甲人的守護神，他既然可感受到媽祖的神蹟與保佑，證明他仍是大甲媽祖的管轄人口，他仍是大甲人。出生的土地與鄉親所住的社區成為一個具有發酵力的意識叢結，衍生出上層的信仰與感情。幾乎可以說對大甲媽祖的孺慕信任有如對親生母親的撒嬌，與鄉親之來往帶著如與

[5] 至於女兒或女性與出生地之連結是否與兒子或男性一樣？是筆者日後要追問的。

同胞兄弟姊妹之情誼。對自己所出生之土地之依戀，有如對兒時生長的家屋之懷念。因此，對一個社區之認同應該與親屬及與土地的意識有關。

第四節　台北移民對大甲的社區觀

對比起基隆的大甲移民來說，台北的大甲移民因為分散於台北縣市各鄉鎮，加上所從事的各行各業不盡相同，大甲移民的組織要後來一些才成立。大甲人在光復後（1945）就相繼來到台北近郊的三重、新莊、泰山、板橋、龜山等地做工。多數均是家中兄長先到，下面的子弟一個個等當完兵，再接應上來北部就業。大甲人之間會互相照應或介紹工作，但是中小型工廠所需工人畢竟不多，因此多數大甲人並未如在基隆一般聚居在一起，而是哪裡有工作機會就住哪裡。

位於三重市集美街的聖鳳宮是現在「台北大甲媽祖聯誼會」會址所在。為了節省會內開銷，一個月三十天，每天均有一位會員輪值來看顧。輪值會員之一的柯錦文先生為大甲人。自稱當年他在大甲時，先在王金爐（曾任鎮瀾宮董事長）姪兒開設的自行車行工作。十四歲時，王金爐的父親要柯錦文北上來替王金爐工作。王金爐原為做田人，其弟先在台北市延平北路做自行車生意，王金爐與柯錦文及另一位大甲同鄉初來台北時，過了一段克難的生活，三人同睡一個半樓頂。王金爐由自行車創業，再做摩托車、機油、機車等，再做電視機外殼，到後來擴大生產線，外銷遠及大陸與美國，進而成為今日跨國大企業家。柯錦文本人當完兵之後，娶妻並前往三重，與其大哥兩人擇地創業，也從事自行車機車業。車行大賺

之後，柯錦文投資房地產生意。如今五十多歲的柯錦文，前後長達三十年均住在三重。

2001年時六十歲，已經當「台北大甲媽祖聯誼會」會長六年的陳永麟先生敘述當年他到三重時，是剛退伍，來投靠已經在三重開設齒輪工廠的大哥，至今數十年未曾離開三重。至於為何會組團回大甲搶香？陳先生回憶道：1972年底，在三重經營旅社生意的蔡偕得先生，一次從大甲回來，召集他們幾個人說明大甲鎮瀾宮希望他們翌年回大甲搶二香。蔡偕得與當時鎮瀾宮主任委員顏萬金，及委員郭金焜等為好友，彼等邀旅居台北之大甲人回鄉「鬥熱鬧」。事出突然，大伙兒沒心理準備。然而蔡偕得已經答應了，只好硬著頭皮要求大家共襄盛舉。陳永麟述說，之前每個大甲人出外打拼均會去鎮瀾宮求香火，每年也均會回鄉進香。現在既然鎮瀾宮有此邀請，理當盡力達成，差別只是把大家集合起來進香而已。當時陳永麟最年輕，開著車子載著幾位老輩，到處去找認識的大甲人。終於聚集了七、八十人，「要回大甲搶一個二香，人數太少也難看」。那年用了數十萬元台幣，即是這七、八十人自由認捐所得。

陳永麟續道：「向來搶香是由大甲街上賣布的商人，或做土水的工人，或做板模的工人集合成香團去搶。打破此一習俗的是旅居高雄有成的廖永能先生，他在高雄創業有成，料事如神，人稱廖半仙，人面很廣，蔣介石老總統還曾經委任他為終身立法委員。廖永能在1971年率團回大甲搶頭香，1971年、72年、73年，連續三年頭香。因為按照習俗三年頭香退位，就需二香接任。因此鎮瀾宮在1973年即邀請台北搶二香，以便1974年接任頭香。」蔡偕得與陳永麟兄弟等人組成的台北香團，如約於1974年、75年、76年，三年擔任頭香。每年均花費約數十萬元，「那時錢比較大」，均由參加的團員自由樂捐所得。團員人數也逐年增加到一百多人。三年頭

香之後，與鎮瀾宮相約，等鎮瀾宮改建落成之後[6]，需要大大熱鬧時，再去搶香。孰知改建之後，1984年台北香團回去搶香時，已經被「台中天上聖母會」拔得頭籌，搶去頭香。多方協調不成，台中方面姿態很高，台北香團心中不爽快，因而退出。之後，接著好幾年台北均未出席搶香。一直到1989年底，王金爐董事長才再誠摯邀請。1990年開始，又連續擔任頭香三年。「我們很守規矩，三年一到，即讓位給其他地方的香團」。1996年時，上一年擔任三香的基隆聖安宮，因故無法升任二香。鎮瀾宮又邀請台北香團接下二香之位置，因此，1996、1997、1998連續三年，又當了三年的二香。自1999、2000、2001年，這三年依照規矩由二香升任頭香，連續擔任頭香三年。

可以聽出來台北移民方面數十年下來，均是採取較為被動的配合姿態，由鎮瀾宮出面邀請他們回鄉搶香，讓進香活動更為熱鬧。大家都是大甲人，鎮瀾宮有面子，大家都有面子。因此只要是鎮瀾宮要求，大家都盡力做到。雖然旅居台北的大甲人都是自行創業的做工人，但是在交錢的時候都很乾脆。陳永麟繼續說到，老家在大甲鎮奉化里，舊稱「社尾」。兄弟倆人來台北創業，父母親戚都留在大甲。因此每年均要回大甲好幾次。陳自稱自己為人公正無私，做事按照條理來。因此常被請回大甲處理一些人事糾紛，或調解朋友之間的困難。亦即，與大甲的人際關係脈絡，並未因為遷移台北而阻隔或切斷。

陳永麟說：「1973年時，因為搶香的香團總要有一尊媽祖，因此向鎮瀾宮分香一尊媽祖，依照排序為鎮瀾宮十二媽」。十二媽最先供奉在總幹事陳燦明位於民生東路社區的家中。但是時有

[6] 鎮瀾宮於1980年拆除舊廟，原址改建。1984年完工，舉行安座大典。

不便之處，進香時候大隊人馬出入不便，平時個人要上香，也需陳家有人在，才能開門。因此，大家時常議論要尋找地方建廟，卻苦無機會。1981年左右，有位在北投昭明宮擔任服務人員的大甲人，向林年貴（會中長輩，亦曾擔任會長多年）建議，可請十二媽駐駕昭明宮，接受信徒膜拜。周棚儀先生補充道，昭明宮提供場地讓十二媽駐駕，昭明宮一年地價稅約一百萬元，需由大甲人繳交，昭明宮也希望十二媽能夠帶來豐盈的香油錢。究竟要不要去北投？各方意見相持不下時，該日適值過爐日，陳永麟建議大家擲杯請示十二媽，允杯三杯，表示媽祖願意前往北投。之後，在北投約有三、四年時間。不料，昭明宮經營不佳，輾轉被開藥廠的商人李俊男買下。十二媽又回到民生東路社區接受大甲信徒膜拜。1994年底，有位會員認識三重市集美街，今「台北大甲媽祖聯誼會」會址所在地的屋主要賣屋。經過勘查，再將寫有地址的字條放在十二媽座前一週，沒任何惡兆，媽祖又允杯三杯，終於決定買下現址。

柯錦文先生補充道，會址找在三重市，並非三重市聚集有大甲人，而是因為三重地處中心點，會員只有少數人住在台北市內，多數會員分布於三重、泰山、新莊、板橋、蘆洲、中和、永和，民生東路不方便，太偏了。當時屋價千萬元，裝潢三百萬元。會內僅有五百萬元，大甲鎮瀾宮捐了兩百萬元，新港奉天宮也有捐，其他友誼廟（進香沿途之媽祖廟）以及私人均有樂捐。最後落成時還有數百萬元盈餘。落成之後，廟名取為「聖鳳宮」。

每年進香時，頭香香團約花費三百萬元。其中陣頭支出約一百多萬元，其次，回駕於三重市慶祝會餐有六十桌，加上沿途膳食，以及旗幟服飾等等花費。每年收入主要有「會費收入」約三百多萬元。年繳三千元得為會員，三千元以下為贊助會員，五千元以上為

榮譽會員，一萬元以上為委員，兩萬五千元以上為執行委員，五萬元以上為常務委員。資格不限定大甲人，只要繳交會費即為會員。目前委員以上的人有六十位，會員有四百至五百人。其中工作成員，以及廟中輪班人員有八成以上為大甲人。其他收入有「油香收入」，包括功德箱、功德簿、光明燈、太歲燈的定期收入；銀行定存利息收入等等。

會中設有正、副會長各一人，負責行政事務。正、副爐主各一人，頭家十六人負責祭祀進香事宜。每年進香費用除了前述會費來源之外，由爐主頭家拿緣金簿，向附近鄰居或親朋好友化緣，自由樂捐，不限定大甲人。每年由大甲進香回來到三重市的當天下午，於三重市繞境，繞境範圍由高速公路下來—忠孝路—自強路—三和路-集美街。傍晚聚餐，擲杯選出下一任的爐主與頭家。爐主頭家交接聚餐約二十桌，則由爐主頭家另外交錢。每位頭家三千元，其餘餐費則由爐主包辦。爐主頭家的責任是每月初一、十五日要到廟中犒軍。初一、十五廟中有專屬的誦經團來誦經，早晚各一次。信徒也會來隨拜。誦經團員約二十多位，不限定大甲人，均為女信徒，也是會員，住在鄰近的各鄉鎮均有。平常每週二、週四也會誦經一次。誦的是「天上聖母經」。另外，爐主頭家的責任是進香期前整理大轎，由三重到大甲路段負責大轎安全。最風光的是在三重市繞境時，由爐主領轎，頭家扛轎。但是在大甲四城門繞境時則由主任委員領轎，能取得此一殊榮是常務委員中捐款三十萬元者得為主任委員。主任委員還可代表本會在彰化縣永靖鄉向回駕的大甲媽祖獻上三柱香，此亦為「插頭香」之由來。可以說取得了整個大甲媽祖進香活動中所有靈氣之最高點。此外，每次「讀疏」時均先讀其名字，也象徵其取得最優先之福佑。

聖鳳宮成為台北縣市大甲移民聚會場所，「台北大甲媽祖聯誼會」成為大甲移民一個正式而且帶有榮譽的組織。在聯誼會內擔任委員或分攤職務是一個認同的象徵，定期繳交會費，來廟內輪值工作，進香時期分頭向附近鄰居化緣宣傳大甲媽祖的靈驗，來廟中幫忙進香事宜，請長假前往大甲隨香八天，在彰化永靖整個團隊向大甲媽祖獻上頭香領取媽祖一份靈氣等等，一連串的參與與跟隨，背後支撐的都是一份「我們來自大甲，同是大甲人」的心。適巧訪問時，聖鳳宮桌上有一疊今年年底立法委員選舉，台北市大安—文山區立法委員「林慶隆」競選宣傳單。柯錦文先生表示林慶隆也是大甲人，平時也熱心參與聯誼會事務。兄弟數人經營的會計師事務所，旗下有幾百名工作人員，相當成功。為人熱心，在選區內服務民眾，聲譽極佳。希望我們為他拉票。

事實上，根據另外一位大甲移民表示，台北縣市的大甲移民另有一個大甲同鄉會之組織，其政治色彩較為濃厚，歷年來傾向於支持國民黨培養出來的人士。「台北大甲媽祖聯誼會」則較為偏離政治，純為宗教組織。二個組織互不隸屬，互不干涉。

大甲移民對家鄉事務可以參與多少呢？搶香團體對鎮瀾宮大事可以置喙嗎？柯錦文搖頭，表示「不多」。現任鎮瀾宮董事長顏清標並非大甲人，因廟中帳務不清被台中縣政府收押在案。2000年以及2001年初，顏清標均因為主張兩岸宗教直航，而與中央政府處於抗爭狀態。2001年大甲媽祖進香董事長顏清標因為被收押而破例缺席，無法帶團進香。然而進香團回駕到清水，竟改變路線前往顏清標住所，「替顏清標掃除晦氣」。進香團大隊人馬事前並未被通知，因而行程被耽誤。報導人表示這是不應該的事。然而身為外地回鄉的香團無可置喙。那麼鎮瀾宮的董監事選舉呢？報導人表示那是由四鄉鎮鄉民代表，以及鄉鎮長，村里長選舉，外人無法參與。

可以知道移民雖對大甲家鄉有強烈認同與互動，但是人畢竟已經離開家鄉，不住在那塊土地上，少了一份理由或勇氣去干涉或參與家鄉事務。一般研究強調移民仍對原鄉之認同，其實移民對家鄉有一種曖昧關係，不盡是完全的認同，同時也有一份客卿的距離感。對家鄉又親密卻又不可做主人的曖昧感。除非家鄉人來邀請或提供一個媒介，否則有如嫁出去的女兒干涉娘家事務，會造成裏外不是人的尷尬身分。移民對家鄉有認同，願意為家鄉出錢出力，增添家鄉光彩，但是當家鄉有權力上的較勁時，他們卻不被歡迎插手。這種既是內人又同時是外人的身分，可說是移民的寫照。同樣地，表現在他們對大甲媽祖的定位。對於會中非大甲人的會員，虔誠信仰大甲媽祖，熱誠參與會務的原因，筆者進一步試探性的問「大甲媽祖也保佑非大甲人嗎？」報導人笑說「當然」。集美街附近住家有位女孩被「陰物附身」，父母帶其看過好幾位乩童均無效，十二媽指示一位乩童，一看就痊癒。現在一家人均是大甲媽祖的虔誠信徒，年年參加進香。三重中興路一家文具行老闆投資兩棟房子，無奈貸款或標會均無法付清房貸，走投無路，幾乎要自殺。本來是不拜神的人，結果來請求十二媽指示。最後兩棟房子順利脫手賣出。如今每年捐款且熱心會務。報導人連續述說了許多親身聽聞的例子，來說明台北縣市居民也受到大甲媽祖的保佑而成為信徒。陳永麟強調「十二媽就是大甲媽，不能作分別。」柯錦文則說「外人稱為大甲媽，我們才稱十二媽」。這種把非大甲人稱為外人，把大甲人當成內人的區分的同時，又認為大甲媽祖可以保佑內人與外人的邏輯，正是移民對自己身分認同的曖昧所在。

媽祖當然是對天下眾生一視同仁，雨露均霑。但是強調要在台北成立一個大甲媽祖分廟的邏輯，顯然是對媽祖做了地域區分。對媽祖做地域區分卻又認為媽祖可以保佑不分區域的信徒，是互相矛

盾的邏輯。如果大甲媽祖可以保佑非大甲人，那麼台北媽祖應該也可以保佑大甲人，那麼是否無須在台北成立大甲媽祖分廟了？在台北成立大甲媽祖分廟，是移民對家鄉，以及家鄉神明的強烈認同的表現。但是日常生活接觸的盡是非大甲人的鄰居，生活中需要與非大甲人互動，逐漸使非大甲人進入移民的生活世界與思考世界中。「大甲媽祖當然也要保佑非大甲人」表示移民也將非大甲人納入生活世界了。因此，移民是游移於大甲人與非大甲人之間曖昧身分的一種人，對家鄉大甲的社區觀也因此是若即若離的。

第五節　進香研究給社區研究的啟示

前述W. Skinner（1964）在四川盆地發展出來的六角形市場網絡模型中，將中國市鎮分為三級：基層市鎮 — 中間市鎮 — 中心市鎮。每六個基層市鎮圍繞一個中間市鎮而形成一個六角形，基層市鎮下面可有數個村莊，每個村莊有一個小市。數個中間市鎮再圍繞一個中心市鎮。全中國再大分為八個市場區域。基本上，Skinner從人的經濟交易行為著手，將家戶、聚落、市場一層一層地往上連貫，而組成一個社會。個個村莊不是孤立存在，而會與鄰近村莊交易，以達成生活所需，市場網絡也是社會關係網絡的基礎，也是社會文化之所以可能發展的基礎。Skinner的模型近年來重新被漢學人類學家討論（王銘銘1997a，Wang 1995）以理解中國社會之複雜性。本文從大甲居民的宗教行為著手，亦發現大甲鎮民不只在里（或村落）的層面無法被孤立討論，在鎮的層級，亦不可被孤立討論。鎮瀾宮的轄區有四鄉鎮，討論鎮瀾宮的進香活動也牽涉到四鄉鎮之信徒。

人類學中朝聖進香活動的研究在Turner and Turner（1978）之後，廣受重視，歐洲（Nolan 1989）、南美洲（Sallnow 1987）、印度（Sax 1991）等地均有豐富田野調查及著作出版。台灣方面應該以Sangren的研究（1987）最成功。這些朝聖進香研究有一個共同點，就是他們的調查地點不再侷限於一個村落或社區，而必須跟著進香路線將調查地點擴大，經常是跨越幾個區域的。隨著進香研究廣被人類學界接受為一個議題之後，它所帶來的方法論上的問題也開始被注意。其中之一便是對傳統人類學「社區研究」的反省。

誠如Sangren（2001：5）所說「早期中國鄉民調查是在西方社會科學的偏見之下，要求以個個村落做基礎進行調查，實則村民藉著進香旅遊到外地，經常會接觸到外地事物，而使他們脫離帝國設計之控制，使他們反思官方或文人訓示的那一套典範。」因此，鄉民並非一成不變地，照著帝制中國或儒家文人所說的父系親屬原則，或三綱五常的倫理規範來生活。人類學家只以村落為調查，便會陷入追尋理想形的文化模型，而忽視實際的行為操作；忽略村民接觸到不同的資源，所引來的不同行為準則。作為一個Skinner的學生，Sangren很重視村莊與鄰近村莊之聯繫來往，並認為以中國或台灣如此複雜之社會，不應該在研究方法上，仍受限於傳統人類學在非洲的「部落研究法」。應該注意在經濟、政治、社會各個行為層面，鄉民均是處於與外在大社會交流的狀態下。尤其在儀式行為與組織上更是不例外。Sangren在桃園大溪的田野調查經驗告訴他，在複雜社會（如台灣），以「區域（region）」為單位，勝過以「社區（村落）」為研究單位（Sangren 2001：6-7）。

Skinner的模型強調鄉民如何往上，透過不同層級之市場網絡及行政中心，獲取利益再往下帶回自己的村莊。Sangren的進香模型則注重香客如何旅遊到文化的邊緣地方—通常進香地點均是在山上，

或遠離市鎮的名勝地區一再將收獲帶回自己家鄉。亦即，聯絡的是文化中心（central）與邊緣（periphery）之間的聯繫。二者相同的是擴大鄉民的生活世界，不受原有村莊界線所侷限。二者可以同時考慮的是，進香活動中經濟方面鄉民是由下往上層級整合（由村莊到市鎮），文化方面鄉民卻是由上往下整合（由中心到邊陲），空間地理方面卻是由下往上整合（由平地向山上）。因此牽涉到是相當複雜的整合問題（Sangren 2001：7）。

在Sangren書中他已經討論到，「同一個文化之內，既有村落的、區域的、族群的、國家的等等不同範疇之認同，又如何能達到一個共同的整體社會認同」的問題（Sangren 1987：194）。他認為其實是經由展演差異來達到共同認同，諸如進香、市場交易、教育、走唱戲班等即為很好的串聯交織（nesting）活動。進香尤其是一個很好的例證。進香活動中，各各小村落藉著進香旗幟、鑼鼓陣頭表演、服飾等來彰顯彼此之差異，又藉著彼此生產不同的農產、土產或特產來彰顯彼此之差異。香客就在體認彼此差異的同時，領略到他者之存在。反過來體會到「彼此雖有表面之差異，卻又共同參加一個進香活動，而了解終究彼此之間是有共同的深一層認同的。」亦即，差異並不造成分裂，差異才使人體會由小到大之間有不同層級的社會單位，進而將這些不同層級之社會單位整合一體，使彼此之間有認同。在錫蘭經由進香，沿途各地的辛哈利佛教徒，意識到全國各地區有各自之儀式表演與小神祇信仰，但是也更深地體認到彼此均是信仰同一世界觀與解脫觀的佛教徒。

Sangren因此認為應該要找尋「關鍵性的文化概念」（key cultural concept）才可撥雲見月，看到表象差異之下的底層共同性。Sangren提出台灣雖然各地區有其社區、族群、或階層差異，但是在文化邏輯（陰陽）與信仰邏輯（靈驗）之下卻是共同的。因此，還可以稱

為中國文化的一部份。企圖探索整體中國文化的深層邏輯，僅藉由一個村莊的社區調查可能無法突顯，經由進香或其他較大區域性研究，找尋出不同的村莊與村莊之間之共同性時，才有可能釐清深層文化邏輯（Sangren 1987：204）。

筆者以為Sangren很用心地將Durkheim的社會學，發揮運用到複雜社會如台灣的實證研究上。Durkheim以澳洲土著社會（其實樣本是一個小社區）的圖騰信仰為例，建立出他「土人崇拜圖騰，等於崇拜背後彼此共屬的一體之社會同一性」的理論。但是到了複雜社會的社區研究，顯然每位學者對不同社區研究結果不盡相同，那麼如何成其為一個中國（台灣）社會？Sangren的做法顯然是主張不能再停留於社區層次，應該提高層級，將社區與社區之間的共同性抽出。不同社區均前往北港進香，在崇拜媽祖之時，信徒崇拜的其實是背後同屬於一「台灣」（Taiwanese-ness）的社會認同性（Sangren 1987：204）。亦即，文化（媽祖信仰）與社會（台灣社會的認同）是互製（reproduced）的。

Sallnow（1987）在解釋朝聖研究可以反省以往人類學理論時提到，以往理論過度注重個別村莊層級，忽略整體的統合。過度強調社會文化的外在強制性，忽略個人的自由意願。因此（一）朝聖研究可以將Robert Redfield提出的大—小傳統之分，做一個連接的工作，將知識份子與鄉民的文化分際做連接，（二）朝聖研究可以將不同層級的社會組織做連結，也可以將不同層級的文化單位做連結（三）朝聖研究展現階層（非個人意願）與契約（個人意願）之間之緊張關係，而又能協調二者，（四）總之，朝聖研究可以提供一個媒介，讓社會科學研究中的諸多對立觀念：義務／志願、中心／邊陲、階級／平等、異質／同質、排外／容納等等，有化解與溝通的效果（Sallnow1987：4-8）。

朝聖活動的地理範圍可以有幾個等級：local、area、region、world。Werbner認為做朝聖研究最好的觀察單位是中型範圍的信仰—區域性的信仰崇拜（regional cult），大於村莊的教堂信仰範圍，而小於世界宗教的普遍性信仰（Werbner　1977：ix）。以區域信仰為單位可以將內部的關係與過程呈現出來。因而，是以一個信仰的分布來界定研究的區域範圍，而不是以行政村莊來界定研究範圍。一個信仰本身自然會有它的中心廟宇，它的四方邊界廟宇。信徒、貨物、訊息、觀念的交流自然會形成一個流動的範圍。這個範圍很可能是跨越政治、經濟、族群界線的。在實際執行研究時可以以個人為中心，或以一個廟宇為中心出發觀察。二者均會超出以往研究常用的地理或社會界線（Werbner 1977：668）[7]。

Sax在分析喜馬拉亞山區印度女神Shri Nanda的朝聖活動時，注意到山區高地信徒與平地信徒之間經常有教義上與儀式上之紛爭，Sax追究其原因，其實是地區之效忠（territorial loyalties）或說地區認同在主導。因為在當地人的世界觀中，人與地之間有一種不可分割的神秘連帶關係，每個信徒均不惜與其他村子的信徒爭鬥甚至血鬥，以維護自己村子女神的榮譽。Sax認為當「Durkheim論辯說宗教儀式有整合群體的功能」時，涂爾幹已經預設了一個外敵的存在，沒有外敵何須團結？在此處，宗教正是使村子與村子敵對鬥爭。而年度性的平地往高山上的「大朝聖」活動，如涂爾幹所言有整合功能，正可以消弭村子之間的紛爭。只是在之前，村子之間的差異與敵意被一覽無疑（Sax 1991：200-201）。

台灣的媽祖廟之間常有排行與正統的紛爭，表面上是維護彼此媽祖之榮譽而爭，其實也是一種地區效忠或說地區認同的表現。新港與

[7] 筆者以鎮瀾宮為中心再追蹤其附屬之組織與人群之分布，再擴及基隆或台北移民信徒正是此一方法之使用。

北港不只信徒層次競爭誰的媽祖是正統，兩地的知識份子也紛紛撰文爭論對罵。大甲鎮瀾宮想擺脫北港朝天宮分香廟宇之名稱，背後也是大甲當地人的地區效忠觀主導，不願臣屬於北港人。在台灣民間信仰中，人、地、神、廟宇四者有連帶關係，尤其顯見於媽祖信仰上。爭取大甲媽祖的排行地位等於爭取大甲人在台灣的排行地位。Sax的著作顯示不跳開村子範圍，不觀察平地往高地的進香活動的話，無法觀察到高地與平地村子之間之宗教競爭。同樣地，筆者若僅限於一個村子或社區，不注意大甲前往北港、新港、乃至後來福建湄洲進香，也無法分析台灣媽祖信仰之特性。筆者以鎮瀾宮為中心再追蹤其附屬之組織與人群之分布，再擴及基隆或台北移民信徒正式引用Werbner的作法。雖然基隆的移民團體多苦力工人，而台北的移民團體多板模工人與中小企業商人，基隆聖安宮媽祖的分香是因為基隆本地媽祖不夠力量保佑大甲移民，而台北聖鳳宮媽祖的分香是因為移民與鎮瀾宮董監事之間的社會關係才分香，然而藉著分香而與大甲家鄉建立更進一步的社會關係與宗教上的關係則是一樣。

第六節　結論

為什麼人類學家認為一個小而孤立的村落研究具有說服力與有效性？有多少人類學家真的服膺並實踐此種方法論？中國人類學的民族誌調查或是社區研究，也有待進一步耙梳，有多少論著是在真正人類學的民族誌方法論下執行的？以台灣漢人社會為田野的許多人類學論著，有多少是以民族誌方法論做的？如果不是，又是以甚麼方法論進入並執行其田野研究呢？這樣的回顧與討論似乎還沒有

見到，卻是我們在反省社區研究的未來發展時必須做之工作。

其次，如何讓社區研究法也可做複雜社會的研究？是否如前述幾位做朝聖進香研究之學者所建議，可以視主題或情況需要，以區域研究（regional study）來取代？例如台灣地方政治研究上的樁腳組織研究，或台灣外銷經濟上的家庭代工外包制度的研究，應該視其現象事實所延伸觸及之範圍，來設定研究區域。筆者以中國宗教為出發點，以媽祖進香研究為主題，以大甲鎮瀾宮為田野著手點，開展出來的不是傳統人類學的社區或民族誌研究。本文僅以田野資料所及的鎮瀾宮信徒分布範圍，進香團組織的香客來源以及其延伸所及的移民組織，一步步地往外追蹤。發現鎮瀾宮的信徒已經由昔日最早的廟旁四里，擴充到五十三莊，到四鄉鎮，到九十年代已經是全台性的香客來源，這之中大甲移民扮演了相當關鍵性的推廣角色。

而在理論研讀與引用上，可以發現多數學者不滿意傳統社區研究的是，認為無法說明文化與社會的層級性與整合性。若如Robert Redfield提出，文化有大小兩層級之分，僅做一個社區研究時，無法觀察到大小兩個傳統如何互動，如何成其為一個文化。必須兼顧社區與社區之外的互動才能完整。更進一步，若如Skinner提出，一個帝國如何經由上萬個小村落聚集整合而成？可以是經由基層市鎮—中間市鎮—中心市鎮，一層一層地往上連結而成。而這些大小不一之市鎮又是居民社會生活之基礎。宗教上，各個小廟宇或各地區的教義解釋，如何成其為一個宗教信仰？朝聖進香學者，如Sangren所揭示，經由進香活動，不同地區的香客發現其宗教上之差異的同時，也深層體會到彼此之間共同的文化邏輯。這些學者的研究均指向一個方法論上的新做法，即是不受限於傳統人類學的部落社區調查，尤其是鄉民社會，而應該視其研究主題需要而做調整。

本文在反省人類學漢人社會研究中的社區調查背景與關懷之下，以筆者熟悉的大甲社區為例子做個案討論，可以發現並非所有人類學家做的田野工作都是人類學式的民族誌田野工作，有許多漢人社會的人類學著作是廣義的社會科學內的實地調查法的綜合使用。是民族誌式的田野調查法不適用於漢人社會？或漢人社會用綜合式的田野調查法更適合？對於一個有歷史又複雜的現代國家體制社會，如何經由一個個別社區的民族誌田野調查，達到對整體社會文化之理解？是筆者未來要繼續探討的問題。

第六章

香火傳承：進香儀式的核心價值

前　言

香的使用與香火在民俗信仰上的重要性，雖然是人人皆知，卻是不易研究。過去在歷史學與民俗學上雖有許多文獻記載，但是人類學上有關香的文化意涵與象徵的討論，卻是不多。

李亦園首先用結構理論將香、供品犧牲、紙錢、與祭祀場所等四者，視為共構的人神關係親疏遠近的象徵表現（李亦園1978：131），並指出「香火」是中國進香與西洋朝聖兩者差異之核心。但是李先生並未分析何謂「香火」，僅說明香火具有「溝通」與「表示淵源」的作用（李亦園1983：17-18）。

筆者最先指出神明的分香儀式，與祖先崇拜中分家時的「捻香灰」以及分灶火的儀式，是同源派生出的兩個儀式，香灰與香火可以同時用來說明神明與祖先的靈力（張珣1986）[1]，也用以表示兩廟或是兩家之間的淵源關係。所謂的捻香灰儀式是選定一個日子，在本家祭祀祖先之後，然後從香爐中取出一些香灰，帶回分家，放在香爐中，設立一個新的祖先神位（謝繼昌1984：42）。

呂理政也指出分家時有「分香」儀式，移動香爐時稱「出火」，安置祖先神主牌與香爐時稱「安香」，凡分香、出火、安香都要擇吉日行之。家宅遷移時，擇吉時是以安香的時刻為準，可見祖先的香火為家族的中心（呂理政1990：210）。

而本文是在參加中央研究院民族學研究所黃應貴先生帶領的「物與物質文化」研究群中，發展出來的議題。筆者因為長期關注

[1] 當然不否認香灰與香火可以用來說明漢人超自然信仰中一切神靈的靈力，包括神、鬼、祖先。

台灣漢人民間信仰研究，注意到香、紙錢與供品，可以說是不可少的物品，很適合從近年人類學物質文化理論的角度給予分析。在閱讀資料之後發現，香、紙錢與供品三者的資料太龐大，實非一篇文章的篇幅所能涵蓋。其次，若要深入分析三者，其所牽涉到的理論也不盡相同，因而紙錢與供品只能另文撰寫，而本文則專注於香的主題及其相關的香火觀念，尤其是針對神明信仰方面，祖先與鬼兩部分也暫時割捨不談。

物的研究在近期人類學界廣泛地受到重視，一方面認識論長期以來重視主體而忽略客體，重視心智而輕視體驗，一方面文化的定義自1940年代結構論以來，重視觀念而輕視物質，物與物質文化的研究沒落。一直到1980年代才有轉機。其中以D. Miller（1987）為代表，說明主體（人）與客體（物）二分並非正確，主體經常是在與客體辯證互動的過程中建立出來的（黃應貴2004：3）。本文嘗試以Miller（1987）提出的「再吸納」（sublated）理論，來說明香的使用。

Miller 將黑格爾《精神現象學》書內說明人類文明進展過程的論點，用來說明物[2] 與人的關係。主體（人）先透過一個創造動作（creative act）將自己異化（differentiates），繼而外化（externalizes），再經過一個再吸納（sublation）過程，將已經外化出的自我再侵吞（reappropriates）入原來的主體內，如此一來，主體比原先更豐富，更成熟地往前進展，可以說是超越原有的主體了（Miller 1987：28）。

Miller在書中使用了externalized（外化）、alienated（疏離）、sublated（再吸納）等字。「外化」意為將主體的意念或是想法，

[2] 原文是creation，任何主體（人）所創造之外物。

藉著事物，表現於外在世界。「疏離」意為外化的事物與人的主體有了有形或是無形的距離，二者一分為二了。「再吸納」是Miller的獨特用語，意指reabsorb，再吸收合併，主體將外物再吸收回自身（Miller1987：12）。筆者以為在宗教信仰中，可以看到的是主體（信徒）在以香（物）膜拜禮敬神像的同時，是在自我修養，自我生產，將自體「外化」（externalized），「疏離」（alienated）到外在具體的神像或是香爐，再以服用神聖的香灰來增強自己的能力，把神明靈力「再吸納」入主體自身，完成一個主體自體的建構過程。

但是這一個建構過程都是主體（信徒）自我完成的嗎？主體所創造出的此一外物（香），沒有任何自性嗎？沒有任何作用嗎？如果外物沒有任何自性或是作用，那麼此一外物應該很容易被取消或是取代。然而，我們考察香的使用歷史與製造過程，可以發現香的一些物性，例如香以火燃燒時所產生的香火，燃燒之後產生的香氣，沈澱的香灰，都是讓香成為不可或缺的供品。尤其是「火」與「火化」帶來的轉變聖俗過程，更是香不可被取代的重要原因。

第一節　香的作用

在台灣漢人民間信仰中，燒香的作用很多，誠如劉枝萬所說：「香在中國民間信仰上，實有通神、去鬼、辟邪、祛魅、逐疫、返魂、淨穢、保健等多方面作用，尤以通神與避邪為最，則由香烟與香氣之二要素而演成者；蓋香烟裊裊直上昇天，可以通達神明，香氣蕩漾，自可辟禦邪惡，乃是人類所易於聯想到之作用」（劉枝萬1967：129）

說明漢人的宗教用香已經有很長遠歷史，宗教用香的多種功能當中，尤其以通神與避邪最被接受。本文除了針對通神做說明之外，還要說明香也有供神享用的作用，香如同食物一般。另外還有一項不多見的作用，用香占卜。以下分點說明。

首先，燒香用以溝通神明，此點當李亦園（1983：17）在前述文章，提到香的使用時，亦列為第一項。香可以做為人神交通的媒介，香可以將人的意思傳給神，民間信仰的報導人謂：「香好像無線電，可以把你的意思傳達給神明。一個人要拜拜，要向神明祈求什麼，一定要燒香，香可以飛上天，神明就會知道。」

香也可以將神的意思傳給人，因此有「發爐」的徵象。發爐可能是家中有大事或有災難要發生，提醒信徒小心防範。另外，如果是社區廟宇的神明香爐發爐，也可能顯示神明發威，有事要當眾宣稱。

香可以通神，除了見於民間信仰之外，在佛、道也可見。道士舉行科儀時經常唱念香偈，如在《上清靈寶大法》有：「夫香者稟資靈秀植質芬薰蓋將以寓誠敬之心，故得上徹沖虛之境，瑞靄騰而九清可格，祥煙布而三界遙聞」（轉引自劉枝萬1967：129）。佛教徒做早晚功課以及法會之前，也均會唱誦「爐香讚」：「爐香乍熱，法界蒙薰，諸佛海會悉遙聞，隨處結祥雲，誠意方殷，諸佛現全身」。藉由燒香而請神佛下臨。

其次，燒香是讓神享用芬芳的香味，以愉悅神明。在傳統中國的貧窮人家，點上香，向神明訴說心中話語之後，隨即用手指將香捻熄，以便下次再用，這可以充分說明香只是用來溝通神明，但是多數人並不如此。如果只是通神，那麼燒香就不需講求貴重好香，也不需講求數目。一般香鋪都有「用好香有多一些功德」之說法，鼓勵信徒買好香供神。不過，劉枝萬也提到道士團體在建醮時有戒

律明文，不准要求廟宇使用貴重好香，以免浪費，「違者三代家親責罪，己身受殃，法官、道士減壽三年。」（劉枝萬1967：129）

李亦園提到「拜鬼一根香，拜祖先兩根香，拜神三根香，拜天公用盤香」（1983：19），製香業者張屏偉先生說「一貫道信徒供神佛用到一〇八根香，是最多的」。亦可證燒香有供養的意味。

尤有甚者，有些信徒認為神明會吃香，猶如吃食物一般，一位信徒回憶說到：「家中供奉有媽祖以及虎爺等神明，有一段時間出差到國外採購貨品，因此沒燒香。回到家中第一次燒香時，所燒之香『轟！』地一聲，一下子香爐內的香全部焚燒殆盡。可見他們多飢餓！從此以後才知道要天天燒香。神明才有得吃。」

把香比擬做食物，連帶的是將香爐比擬做神的飯碗，這是漢人信仰中相當獨特的說法，筆者將於下文中說明，這可能是受到上古中國祭祀行為的影響所致。

第三，延伸出來，民間信仰中以香作為占卜工具，來傳達神明的指示。民間流傳的「神傳二十四種點香譜之吉凶表」可以說明。亦即，平常燒三根香，如果三根香燒出一個「象」，便可用來知卜吉凶。例如：三根香齊整等高，是為「平安香」，表示平安無事。三根香若左邊兩根等高，右邊一根較低，則為「催命香」，月內家中有命終之人。若是左邊兩根等高，右邊一根較高，則為「長生香」，三日內有人來相邀請（慈福堂1977）。

第二節　香的使用與歷史

1970年代筆者在台灣南北各地做田野調查，或是替社會學家做問卷調查時，「舉香的」（閩南語gia-heun-ei，意指拿香的人）是一般信徒的自稱，以別於基督徒。凡是佛教、道教、民間信仰的信徒均共同稱為舉香的，而不再細分。若再請民眾細分屬於什麼宗教，他會說他不知道。九十年代以後台灣佛教盛行，佛教的皈依儀式成為佛教徒的認定標準，一般人會再加以說明是否為佛教徒。至於道教或民間信仰之間，多數民眾仍不加以區分。舉香拜拜幾乎成為漢人宗教的代名詞。然而這可能是明清以後才發展出來的情形，而且歷史上漢人對香的知識也有過轉變。

目前我們熟知的香與香料，在西方的使用早於中國，而且西方用香的記載很早就有。公元前三千年埃及人就有大量使用香料的記載。古波斯文化中，香也大量使用於生活中，並象徵著身份地位。香料是取材於植物的樹皮、樹脂、木片、根、葉、花、果等製成，如檀香、沈香、丁香、安息香等。少數由動物的分泌物製成，如麝香取自公麝鹿生殖腺、龍涎香取自抹香鯨體內分泌物，香幾乎不存在於礦物中。香木製成香料塗抹於身上，稱為塗香；用來燻蒸衣服或是房室，稱為薰香；與其他材料製成合香，用來禮敬神明或是通神，稱為焚香。以下即以宗教用香為例說明。

宗教用香也很早就見於西方宗教，古羅馬人相信Vesta女神香煙中斷的話，羅馬城會陷入地獄中；基督教《聖經》記載東方三聖人送給剛出生的耶穌基督的禮物中就有兩樣珍貴的香料，乳香與沒藥。乳香（frankincense），漢人習稱熏陸香，取自木本熏陸香樹，梵文kunduru，其香氣類似松脂，因其樹脂滴如乳頭又名乳香。沒藥

（myrrh）取自沒樹，沒樹是多種木本植物合稱，其樹脂有苦味，可製香製藥。東方的印度佛教也很早就用香，一來淨身，二來供佛。佛經中並有大量使用香來象徵修行與德行的詞彙。

根據S. Bedini的考察，先秦時代（250-200BC）中國人已經以有香味之木頭，或蘭蕙植物，或艾屬植物混以動物脂肪，加以燒化來嘗試與神明溝通。另外，松脂燒化後所產生的氣味與香烟好似靈魂般輕盈，尤其被加入儀式中，以祈求長生不老。如此漸漸發展出藉著焚燒香草木之香煙飄渺，將個人心願傳達給上天之作法。但是，Bedini指出，中國現在一般人用的香，卻是漢武帝時才由印度傳入中國。漢武帝時自印度、錫蘭，安息輸入各種香料，有的甚至輾轉來自蘇門達臘，如樟腦、丁香，以及來自西方的玫瑰油等等（Bedini 1994：26-29）。

中國古籍如何記載香呢？收錄於影印文淵閣四庫全書中的宋明著作相當多，可以提供我們不少關於中國對香的使用與用香的歷史。目前可見有關香的典籍以唐宋明為多，可以印證Bedini認為漢唐以後中國才從西域與南洋大量輸入香料，以及陳擎光（1994：5）、邸豔蕊（2003：7）所說，中國人於唐宋時期學會製作合香[3]，並開始發展出屬於中國文化特有的香料調配方法與香味的選擇。

中文「香」字的原始意涵是什麼呢？宋朝洪芻的《香譜・下卷・香之事》：「《說文》曰芳也。篆從黍，從甘。隸省作香。春秋傳曰黍稷馨香。凡香之屬皆從香。香之遠聞曰馨。香之美者曰鬯，香之氣曰馡。《尚書》曰至治馨香感於神明。《毛詩》有飶其

[3] 佛教傳入合香觀念，很快地與中國用藥觀念結合，產生各種合香配方，甚而依據季節、時令、場合、用途等而調配出不同香品。在香的形狀上發展出丸狀、粉狀、餅狀、線狀、圈狀等。明清開始又有柱香的出現，以竹籤或是木籤為心柱，外裹香粉，成為漢人普遍使用之香品（邸豔蕊2003：7）。

香邦家之光。《毛詩》其香始升上帝居歆。《國語》其德足以昭其馨香。《左傳》蘭有國香。《國語》入芝蘭之室久而聞其香」。

洪芻很概要地說明香的意思是芬芳，篆書的寫法是由「黍」與「甘」兩個字合成。隸書簡省寫成「香」。此字是用來形容黍稷植物發散出之氣味芬芳。後來的用法是衍伸為形容人的美德或邦國之光榮等，其中最重要的是也用來溝通神明與上帝。值得我們注意的是，洪芻文中引述的香味主要指的是黍稷植物煮熟之後所散發出的香味，亦即食物供品的香味。

而黃典權提出他的獨特見解，認為漢人的「香」最早的產生應該不是今日的焚燃，而是蒸釀。香的氣味是由蒸煮穀類而得，或由穀類釀造成酒醴再蒸揚而感，祭典所重本在「酒」，所以古祭「奠酒」遂成祭式重點，「祭酒」成為主持人的特稱。《詩經・大雅》「卬盛于豆，于豆于登，其香始升，上帝居歆」指的是上帝喜歡盛裝於豆登酒器內的香味（黃典權1991：113）。

與洪芻同一時代的宋朝陳敬的《陳氏香譜・卷一》：「《香品舉要》云，香最多品類出交、廣、崖州及海南諸國。然秦漢以前未聞，惟稱蘭蕙椒桂而已。至漢武奢廣尚書郎奏事者，始有含雞舌香，其他皆未聞。迨晉武時，外國貢異香始此。及隋除夜火山，燒沈香甲煎不計數，海南諸品畢至矣！唐明皇君臣多有沈、檀、腦、麝為亭閣，何多也！後周顯德間，昆明國又獻薔薇水矣！昔所未有，今皆有焉！然香者一也，或出於草，或出於木，或花，或實，或節，或葉，或皮，或液，或又假人力而煎和成。有供焚者，有可佩者，又有充入藥者。」

陳敬簡要地敘述中國本土原僅有使用少數植物之香，漢武帝之後的各個朝代陸陸續續由國外或輸入或進貢各種香，可以說把中國人對香的知識與使用範圍擴大。而陳敬所稱蘭蕙椒桂的香味，當然

不同於洪芻文中引述的黍稷植物的香味。筆者以為這兩類香味在中文均稱為香味，實則屬性有極大不同。中文字「香」原是用來指稱黍稷植物煮熟之後散發的香味，但是後來逐漸轉變為包括生鮮香草樹木的香味，殆至佛教傳入的焚燒合香觀念之後，合香幾乎取代原有酒食香，成為現今吾人熟知敬神專用的香了。

其間，關鍵性的變化在於《陳氏香譜・卷四》所記載的：「焚香禮神，漢武故事，昆邪王殺修屠王來降，得其金人之神，置之甘泉宮，金人者皆長丈餘，其祭不用牛羊，為燒香禮拜。」

佛教徒拜神不用食物供品，而僅用香，一定給當時的中國人很大震撼。難道神明不吃食物，光是聞香即可滿足？隨著佛教在中國盛行，佛教的佛菩薩被中國人接受，納入中國神明的一類，用香取代食物拜神的觀念大概也逐漸被接受吧。同樣在《陳氏香譜・卷四》也還記錄有：「焚香祝天，後唐明宗每夕於宮中焚香，祝天曰：某為眾所共推戴，願早生聖人，為生民主。」

可見香逐漸成為向上天祈求時重要的物品了。同一卷內還記載有「露香告天」、「焚香讀章奏」、「焚香讀孝經」、「焚香讀易」、「乾竭時焚香求水」等等。可見焚香已經廣泛地被儒家士大夫使用來讀儒家經典，表示虔敬。用來祈求有水，表示香的作用廣被接受。

黃典權也認為自從東漢佛教入華之後，「馨香揚薦，開啟了宗教信仰的新方式，新體會。禮佛結緣，香火主其象徵。中國原有從『黍稷』蒸騰的『馨香』，被沈檀的焚香所沖淡」（黃典權1991：114）。黍稷馨香轉為沈檀焚香之後，香料的種類丕變，香器也由「豆登」變為「爐」。到了明朝，周嘉胄的《香乘》共有二十八卷，對香的紀錄更是完備。其中《香乘・卷十二・辯燒香》：「昔人於祭前，焚材生烟。今世燒香於迎神之前，用爐炭爇之。近人多

崇釋氏，蓋西方出香，釋氏動輒燒香，取其清淨故，作法事則焚香誦咒，道家亦燒香解穢，與吾教極不同。今人祀夫子，祭社稷，於迎神之後，奠帛之前，三上香，古禮無此，郡邑或用之。」

周嘉胄明白表示，中國古禮並不用香祭祀，佛教入華才開始使用，影響所及道教先跟著使用，儒教也跟著使用，在拜孔夫子或社稷神的時候都可以用。而其使用方式是用香料於爐內加炭的焚燒方式，再也不是黍稷蒸嘗了。深研中國科學與文明的李約瑟，在其巨著中的第十四冊，針對中國的用香作了一番考察，也指出西元第二或第三世紀之前，中國並不太用香。周初文獻並無例證支持焚香，當「香」字或是「馨」字在詩經或是左傳出現時，通常是指祭祀食品或酒所具有的甜香，或引起食慾的香味（李約瑟1985：244-245）

雖然焚香禮拜是由佛教傳入，但是在漢文化內已經逐漸脫離印度佛教焚香意涵。因此，想要知道漢人對香的獨特文化意涵，必須對照香在佛教內的使用與意義。香的梵語是gandha，其含意比中文廣，泛指一切鼻可嗅者。翻查佛教辭典或經典，香的詞彙與典故繁多，不盛枚舉。可以《佛說戒香經》與《佛說戒德香經》兩部經為例，說明佛教對香的使用與要求是注重香的清淨功能與修行象徵。兩部經的大意相似，茲綜合簡述如下：「世有三香，一曰根香，二曰枝香，三曰華香，是三品香唯隨風香，不能逆風。寧有雅香，隨風逆風者呼？佛告阿難，善哉善哉，誠如汝問，有香真正隨風逆風。阿難白佛，願聞其香。佛言：某郡國土縣邑村落，有善男子善女人，奉行十善，敬事三寶，孝順仁慈，道德恩義，不失禮節，是香名曰隨風逆風靡不周，照十方宣德，一切蒙賴。」

佛教使用的香料、合香的製作法、香的象徵意涵等，相當程度地改變了漢人用酒食香祭神之習俗，包括：（一）佛教的沈檀之香無食用意義，中國上古牛羊黍稷之香應該是指稱黍稷之香的意義。

（二）佛教燒香不祭牛羊，顯然不殺生也是重點，華人接受了佛教以植物而非動物油脂燒出之香為尚之觀念。（三）佛教以凡夫有執著有臭味，佛菩薩則無執著無臭味。佛經記載比丘因為說法功德，而常有妙香出口；童子因為坐觀香氣，而得無漏智慧，塵氣忽滅，妙香密圓等等，香的味道被當作是有無修行或異人的指標。此種說法逐漸融入中國民間信仰，認為神本身也應該是香的，也喜歡香，因而以香拜神才能相應。

雖然接受了佛教的焚香禮拜觀念，但是漢人仍然保留許多原有觀念，並發展出獨特的香的觀念。筆者以為上古牛羊黍稷之食香之意義，仍然保留在民間信仰中燒香的底層。民間神明仍然具有祖先性質，仍然需要飲食，因而添加在佛教的沈檀香之上的是，一種食物的想象，來供奉給神明，一如民間所說「凡人以五穀為食，神仙才以香為食」。這種把沈檀香當做一種上等，或說是象徵食物來供奉神明，恐怕與佛教用香目的[4]相去甚遠。

第三節　香鋪與合香的製作

誠如Daniel Miller所說，物兼有雙重性質，物質面與象徵面，兼有具體的形體（the signified）與抽象的意涵（sign）（Miller 1987：99）。香的形體是香粉壓製成的線狀或環狀，香經過燃燒之後，同時化成香光、香氣、香煙，其不可捉摸性、短暫性、上昇性，彷彿神明的飄渺空靈；遺留下的一爐香灰，卻又佐證了信徒的一腔虔

[4] 有以佛教用香乃傳自佛陀說法時，天氣炎熱，信徒昏昏欲睡，燒香柴以驅除睡意（李文菲1982）。

誠。因此，如何研發製造以讓香枝易燃，香枝直挺，香光不熄，香氣沈穩，香煙凝聚，香粉與竹心完全燃燒殆盡，灰燼細白可成食用香灰等等滿足民間信仰信徒的需求，就成為香行製香人追求的目標。其中也可以見到漢人民間信仰對香灰與香火的外顯要求。

前述佛教傳入合香製法，陳擎光認為三世紀時古印度人調製香藥技術可能已經傳入南方吳國，道士陶宏景相傳是調製合香專家，五、六世紀時，合香可能廣被使用，可惜早期記載多數散佚，僅能從唐宋以後的資料中略知一二。合香是採取多種香料混做而成。入華之後，又加入中醫「君臣佐使」原則，混合各種藥材於香料中製成今日之合香。燃燒單一香料時，香氣發散太快，香氣純樸不夠華麗，如果加上不同材料，可以達到人們所預期的不同效果。例如，加上硝石以助燃，加上甲香與麝香可以起結合、調和、及安定的作用，降真香與其他香混合，燒成的香煙可直立不散，香氣濃郁而遠達。香粉加入蜜，可以團捏成丸或是餅，加入寒水石的粉末，可以包裹香餅外表以保護之，加入苔蘚或是酸棗仁可使煙氣團聚不散等等。

而有些香材在焚燒之前，必須先加以處理，有的適合成塊，有的適合浸於精油或是水當中保存，有的適合磨成粉，例如麝香與龍腦必須研磨之，使其粉末不能太細，也不能太粗，香粉太細不耐燒，太粗則煙氣不穩定。燒香時，如果有雲母片、銀葉作為間隔，則香氣不致於太燥烈，而能顯出細緻幽雅的香氣。做好的合香有的需要用玻璃瓶，窖地一日，或是裝入瓷瓶，經過長時期保藏再取用。

調配合香時，有些原則要注意，合香的組成可分：（一）主體（二）保香劑（三）結合、調和及安定劑三個部分。必須熟知哪些香料適合做主體，哪些適合作保香劑，哪些適合作安定劑，將三者以適當的比率調製，方可做出理想香品（陳擎光1994：20）。

如此說來，「香」可有物性？「香」的物性是什麼？如前述，自然界的香料是取材於植物的樹皮、樹脂、木片、根、葉、花、果等製成，如檀香、沈香、丁香、安息香等。少數由動物的分泌物製成，如麝香取自公麝鹿的生殖腺，香幾乎不存在於礦物中。宗教用的焚香幾乎很少是只使用到單項自然界的香料，而是經過人工調製多種香料所組成，如果把「香」的成分一一分解，洪芻《香譜》舉例的「牙香」其組成成分是「沈香、乳香、龍腦香、白檀香、丁香、甘松香、藿香、零陵香、甲香、麝香、硝石」，再進一步分析其化學成分可能是「苯甲酸」、「苯環」、「砷」、「硫」、「氨」、「乙醇」等等化學成分（李約瑟1985：261-267）。因為焚香並非天然之物，因此，我們需要分清所謂「香的物性」，是指其化學成分，或是指人工調合出的組成物。

其次，「香的物性」無法顯現，如果不加以燃燒的話。許多香料並沒味道，甚至有些原是腥臭味的，例如，龍涎香是抹香鯨腸胃的分泌物，非常腥燥，然而遇熱卻會發散出異香。再如甲香（一種螺類的殼）單獨燃燒時有臭味，混入眾香之中燃燒時可增添香氣。亦即，許多香料如果不經過人類的火化或是燃燒動作，並沒有香氣。其次，透過製作過程中添加的其他藥材香料，或是在燃燒時添加其他材料，製香人將之調配成自己所要的香氣。因此，物雖有物自性，但是人可以加強、減低、抑制物自性，以符合人類感官需要（特殊香味）或是文化需要（香灰細白）。這也是Miller說的，物有兩面性，此所以人能利用之，人也為它所利用（在香來說，迷惑於它的香氣）（Miller 1987：99）。

由於香料磨成粉之後，不易取用或燃燒，多是製成香丸、香餅以方便取用，我們由歷代圖畫中，可見到圖中人物以手捏出香丸，或是捻出香餅放入爐中燃燒（陳擎光1994：21-22）。歷經宋元明

清眾多香家用心改製，出現方便取用燃燒的以竹心裹香粉之柱香，即為現今所普見之香。李時珍的《本草綱目》記載有製作「線香」的材料與方法，但是此線香似乎並無竹心。高濂《遵生八牋》記載以竹心做的「篦香」（故宮博物院編委會1994：23），才是今日常見之香。台灣民間信仰所使用的香大多是由香行提供，香的形狀可有：香枝（柱香）、香塔、臥香、丸香、香末（香粉）、香油、盤香（或稱香鐘，吊掛在廟庭前，可燒十天至一、二個月）、環香（家中或供桌上使用，可燒十數小時）以及素材（或作肅材，香木片或塊狀）等形式。

民間柱香（或稱立香，篦香）是最常用的，以竹篾為心，外裹香粉製成。有黑、黃、紅三種顏色，黑色祭鬼及辦喪事，黃色與紅色用來祭祖先或拜神均可。香枝長短可有三尺五吋到二尺二吋均有，二尺以下為家庭祭祀使用，寺廟均用二尺以上。另有「長壽香」長度在三四尺以上，直徑粗過拇指。近年可能來自海外，尤其是香港、澳門與南洋華人燒香風氣影響，在慶典法會上更有流行超級大香。民俗學家劉還月也有注意到，台語俗稱「暗八」，直徑小如握拳，大如大碗，香上雕刻有龍鳳圖案或福祿壽字樣（劉還月1994）。而在進香途中筆者觀察到不少信徒拿直徑如握拳之香，認為不需時時注意點香或續香。

筆者做大甲進香訪問時，一般香客表示，要進香前，會在自家住處附近買整包新的香，而不用家中的舊香。正如進香需穿新衣新帽一樣，以表示乾淨。新香不需在大甲鎮瀾宮附近買，鎮瀾宮也不會要求信徒或香客在廟內附設的賣香櫃臺買香。信徒與廟方人員均認為香不會有污染不潔淨的顧慮，主要是人本身拜神時要潔淨（勿接近喪家、女人經期、產婦坐月子等）才是重要。因此，在哪裡買均可以。

台灣香行之間的競爭相當自由，信徒也隨個人喜好而購買，並沒有相信某某香行賣的香有特別不同。坊間多數香行均是批發零售，對香的原料或製作過程不甚清楚，而僅聲稱店內所賣者均為好香。香行與顧客雙方均是依照價錢來決定買賣，而非依照香料或成分來決定。然而只要訪問自己製作香的香行，均聲稱其為祖傳三代的香行，依照古法調配香料，至於古法為何？答案通常是秘方，不願對外公開。似乎製香界講求神秘所帶來的價值感，尤其講求參雜多種香料或藥材，有如中藥複方一般，崇尚秘方與古法。此點我們於前述宋明香譜中的大量記載可見，各種香品的配料斤兩，幾乎佔全書最大比率，筆者估計歷代香譜的撰寫目的，很大部分是指導文人雅士製香的配料斤兩。

台灣香行的製作規模多數是小型家族企業，大甲地區原有傳統製香行，如同台灣地區早期製香行，因為人工太貴不敷成本，已經不再自行製造，而改以批發買賣。本文僅以目前仍然自行製造經銷的鹿港施金玉老香鋪為例明說。施金玉老香鋪經過七代相傳，已經有兩百多年的歷史，不曾中斷過。第七代由二兒子施起燻承接了香鋪的生意，他學會採購香粉、調配香料等技術，大批製作並行銷到台灣北、中、南數個販售點。其弟施起文也開香鋪，但是是向其他工廠批發來賣，並不會調配香料等技術。其兄施起燦則在鹿港天后宮旁邊經營糕餅生意。

即使連施金玉這家全省鼎鼎有名的老香鋪，生意也維持得很艱難。因為製香過程辛苦，工人不易請，年輕人不肯學。目前很多香行由大陸進口成品，成本便宜，所以不再自行製作。既然是進口，或批發來賣的香行比例增加，更顯示民間信仰的信徒不甚在意香的製作過程或原料成分，此點與佛教徒用香謹慎，計較其成分的習慣對比起來有很大差異。

香的製作過程，根據我們在施金玉香鋪的訪問結果，敘述如下。香本身為竹子做成，竹子為桂竹，以前鹿港的竹寮仔有工人專做香枝，現在一因台灣竹林少了，二因人工貴，均由中國大陸工廠做好，銷售到台灣。製香基本過程有：（一）打底，基本原料為向工廠買磨成粉的楠木皮（無味），楠木皮有黏性，具組合作用，可以黏在竹子上面。（二）內腹，由楠木皮加上沈香或檀香粉攪拌混合的粉末，再加裹在第一層上面。（三）蓋面，加上顏色之意，以楠木皮、中藥材、檀香、或沈香、或其他色料。顏色可以染成黃色、或黑色、或紅色。此三個過程之後，即將香拿到外面竹架曝曬。（四）染香腳，曝曬之後將香腳約十公分長染成紅色，再加以曬乾，整個製香工作即告完成。染色方面，師傅表示客家人喜歡紅色，閩南人喜歡黑色，年輕人喜歡原色，現在大多數人均喜歡原色（素材的本色），因此原色的香做得比較多。老年人會在喪事時用黑色香，但是年輕人不太在意。香的長度有一尺、一尺一、一尺二、一尺三、一尺四、一尺五、一尺六的香比較通用。另有二尺、二尺二，一般比較不常用。

施金玉香鋪以前雇請有五、六位師傅，由於受到大陸市場影響，製作量減少，目前只請了一位做香師傅童先生，他還必須兼一份做百葉窗的工作才能維持家計。童先生根據自己一個月做的香來與施老闆論件（捆）計酬。他說，台灣的做香師傅大都轉業了，也有到大陸投資做香。其意指有的做香師傅到大陸開發市場，用大陸工人做香，成本比較低廉。亦即，台灣師傅到大陸教導學徒做香，再載運回台灣售賣。他進一步說道，台灣信徒要求很高，要求竹心要圓，要挺，要直，每一根粗細要一樣。外表香粉要裹得均勻光滑，香灰要白色，香灰要完全掉落香爐中，不可「留鬍鬚」在香枝上。這些觀念與偏好都與香灰的價值有關，也是台灣漢人香火崇拜的一部份。

一位製香師傅做香一天可做一百二十斤的香，平均一個月做三千斤的香。做香過程耗費大量體力，夏天毛細孔張開，不可吹電風扇或冷氣，怕得風濕病，因此汗流如雨，特別辛苦。製香原料需要加入中藥材的比例是20：1（就是二十公斤的香料加入一公斤的中藥材磨成的粉）。一天只能做同一種香，不同的天做不同的香，因為製香過程中的兩部機器，原料攪拌機與原料均勻機內調製的香粉藥材價格不一，不能混合。例如，今天做的香價格在一百二十元，就不會做價格比較貴的沈香（價格在六百元、八百元、一千元以上），或檀香（價格在兩百元、三百元、四百元）。童師傅最後強調說，曬香是一個重要步驟，香枝要直，就要曬得恰到好處，香的密度也才會紮實。若天氣不好，做好的香先放在室內陰乾，等到有太陽才拿出去曬。做好的香，最怕折斷或發霉，所以曬香最好一兩天就要完成。會折斷的香最觸信徒霉頭，可能是厄運的預兆，是最大禁忌。

施金玉老香鋪內另外請有一位送貨工人，需要送貨的香有盤香、環香、臥香等。這些沒有竹枝的香容易斷掉，需要特別送貨。有竹枝的線香不易斷，用貨運托送即可。製香的原料中若加入石灰，香灰能夠徐徐掉落，顧客比較喜歡，但是對人體，尤其是肺部有傷害。香鋪內不區分佛教或道教用的香，施老闆說，各種宗教的信徒均會來買。至於，做香過程需要行任何儀式嗎？或是，香製作完成之後，需要儀式加以神聖化才能賣給信徒拿去拜拜嗎？施老闆回答，沒有任何儀式，也不需要執行任何儀式以讓香可以被用來拜拜。

雖然一般香鋪都祭拜其行業神，九天玄女，但是施金玉香鋪內卻供奉天上聖母，以為守護神（林衡道1982）。工廠中也沒有另外供奉任何神位。我們觀察到做香過程中，也有女工參與，是比較輕巧不需勞力的部分，例如，將香放在機器上盤轉成盤香或環香，以

及秤斤包裝的工作均可由婦女來做。因此，製香工作並沒有性別上的禁忌。

由上述訪談大約可知民間做香雖然有顏色、功能作用、尺寸、材料之分，但是多數顧客不太嚴格區分，香行隨順顧客喜好也不嚴格限制。雙方最後均以價格為買賣時的最大取決標準。

至於九天玄女，筆者企圖找出製香業與其之關係，資料很少[5]，幸而民俗學家郭立誠（1982）有所考證。「香工之祖為黃昆，因堯時西天仙樹枝浮水上，漂流抵岸，香氣馥烈，取獻於王，左右無識者，唯黃昆識之，且說明其用處，堯乃製為香以敬神，後世香工香店皆奉昆為祖師」（郭立誠1982：70）。同一頁又說明也有奉關帝為祖師，且說明香行奉關帝較黃昆普及，流俗習於三國演義桃園結義焚香告天之說，遂據為典要。李喬（1996：106-108）在遍數到香燭業所供奉之神，計有：關帝、葛仙、黃昆、黃梅花、九天玄女等時，最後特別加說「台灣香燭業奉九天玄女」。似乎是台灣特有的，但是筆者目前無法查證。

根據吳瀛濤（1969：73）所述：「九天玄女，又稱連理媽，有大媽至九媽的九尊神體，香燭業者祀之」。馬書田（1997：132-136）的考證，九天玄女是一位生育女神，源於詩經所說「天命玄鳥，降而生商」，玄鳥為商人始祖，玄鳥後化為玄女，成為黃帝之師，傳授其兵法打敗蚩由。阮昌銳（1982：五-43）：「又有謂九天玄女即為女媧娘娘，祭典在九月九日。」由此看來，不論是九天玄女、關帝、黃昆等均是假托，均與香的製作技術無關。

市面上好的香均標榜使用沈香、檀香，亦可見保留當初佛教入華時用香的偏好。所謂的沈香、檀香究竟如何區辨？沈香（aloe

[5] 例如顧俊（1987）討論了諸種行業神，卻根本沒提製香業。

wood）是由一種學名叫Aguilaria agallocha的樹木產生病變，使樹脂瘤經由吸收沼澤中的水土，經過長時期腐朽而結成，將木質部分去掉，只留下樹脂瘤才叫做「沈」。因此沈香又分熟結、生結、脫落、蟲漏四種。指的是膏脂凝結的不同。沈產於東南亞各國，最好的是產於越南的奇楠沈。沈除做香料，也可入藥或當茶喝，也可做防蟲去腐劑。

檀香（sandal wood）可分紫檀、黃檀、白檀。檀粉則可分老山、新山。老山指的是印度生產之檀木，新山指的是其他地區生產的。好的香除了材料道地，信徒要求不易熄滅，因此會加入硝石或木炭，以延長燃燒的時間。好的香在空氣中的滲透力強，點一根可以滲透四十至五十坪的地方，而且可以蓋過其他味道，人聞之，心沈靜清爽，室內有發霉地方，一經薰過就不再發霉了。但是原產地已經匱乏，真正用到沈香、檀香入製是很少了。相對於信徒區分犧牲供品（全牲、菜碗）與紙錢種類（金紙、銀紙），用香卻相當隨意，端視信徒個人心意，這是民間信仰中相當值得深究的。本文暫時無力說明。

第四節　香火、香灰與香爐的崇拜與文化意涵

第一節談香的作用時，其中供神享用一項，提到香在漢人具有食物的意象，可能源於香的中文造字本意即為黍稷蒸熟之後的酒食香味，以之供祖先、神與上帝。本節還要繼續談談香的象徵。香的象徵除了食物之外，還有因為香產於南方而帶來的象徵，此外，香的象徵受其燃燒之後的物性影響，必須與香火、香灰、香爐一起談。

漢化之後的焚香與其所使用之香料，逐漸被納入中國文化分類物品的類別中，我們見周嘉胄《香乘・卷十二・南方產香》：「凡香品皆產自南方，南離位，離主火，火為土母，盛則土得養，故沈水、旃檀、熏陸之類多產自嶺南。海表土氣所鍾也。《內典》云香氣湊脾，火陽也，故氣芬烈。」

事實上香料除了來自南洋，還有許多是產於西方，但是在漢人陰陽五行分類觀念中，五方與五性是配合的，五性與五臟也是配合的。因而香氣湊脾，香的性質是火陽，香產自於南方，遂成為一組相互連結的性質與類別。此充分說明漢人運用陰陽五行分類架構來解釋香產自南洋的原因，以及把香的屬性，定位為陰陽五行中的「火」。一旦被吸納入陰陽五行的漢人思考架構，香便成為漢人宗教文化與生活中的一部份了。也是黃應貴所稱「物被象徵化過程」（黃應貴2004：10）。

既然香的屬性是「火陽」，香又必須經過焚燒而能產生香氣，香點燃時能產生火苗，火苗消失則轉為香光等等視覺上的連結，「香」與「火」逐漸並稱，「香」、「火」二者成為可以互相轉化生成的屬性，在後世的宗教儀式中發展出漢人獨特的香火觀念。根據黃典權敘述，文人筆下的「香火」似乎在東漢已見，而六朝尤盛，「香火」一詞在詩文之中遠超過「薪火」的出現，「香火」的「香」字也重要於「火」字。「薪火相傳」逐漸被「香火傳承」取代（黃典權1991：115）。

香可以媒介陰陽，能夠溝通神人鬼之間，但是我們在前述製香師傅說明製香過程中已經明白，香本身沒有靈力，香火與香灰才有靈力。香灰有靈力是經過了一道火化的過程。「火化」具有什麼作用呢？「火化」也是香火被賦予靈力的原因嗎？劉枝萬認為「香實為中國聖火崇拜之一環」（劉枝萬1967：129）。

劉氏所稱「聖火崇拜」可說是指出了重點。在黑暗中點香除了香氣，香光與香火確實給古人帶來對光明的崇拜感覺。燒香可能與火供有關（洪啟嵩1986：10）。而民間信仰中割香又稱割火，進香又可稱請火，也透露香與火之間的崇拜關係。

考古學上距今七十五萬年前的直立猿人北京人已經知道用火，火使人類脫離茹毛飲血階段而成為萬物之靈。火的取用與保存在上古是很重要的，因而有火崇拜，認為火有火神，要祀火。各家所祀的火每年要止息一次，然後再重新起新火，改火時要隆重祭祖，是為禁火節。禁火節後來又轉化為寒食節。周代禁火，逢季改火，春取榆柳之火，夏取棗杏之火，秋取柞櫧之火，冬取槐檀之火。一年之中，鑽木各異火，一年一輪。每次改季改火之後，就要換取新火，新火未至，就禁止人們生火，也是寒食節之起源。《周禮・秋官・司烜氏》說明司烜氏是專管取火的小官，在街上行走，下令民間禁火。

火的取得方式，有鑽木取火，擊石取火等等，取新火時，必須用鑽木求新火，再以薪火薪傳，後來「薪傳」比喻師徒相傳，「薪火」比喻祖先子孫血緣相傳不斷。然而誠如黃典權所說「薪火相傳逐漸變成香火傳承，其中之民俗演變真堪細加討論」（黃典權1991：115）。其間所牽涉到的民俗與歷史的發展，也非本文所能回答。

火成為人類重要發明之後，各民族都有火崇拜的記載。古希臘與羅馬人屋內有一聖火祭台，常燃著煤炭，此火若熄，屋內人必有不幸。夜晚時，將煤塊埋入灰燼，以使緩燒而不滅，清晨加添木材，使火重新大燃。家族斷絕時，其火乃熄。由於家人出外或入門必先禱告於聖火，聖火逐漸成為家神，祭祀時加以木材，繼之以希臘火酒、油、香塊犧牲的脂油，皆可以維持並加烈聖火，並以飲食充養其神。不只希臘羅馬人，同屬亞利安人的印度人，在信奉婆羅門之前，也是祭拜聖火的。逐漸地，家中聖火崇拜與祖先合為

一體，在家中祭拜聖火與祖先，稱作內神，祭祀不公開，只許族人參加。此一家族宗教只傳男子，掌教者即家長，女子由於其父或其夫方能參加儀式。希臘家族的古字，意為「環聖火旁者」，亦即，若干崇拜同一聖火而祭祀同一祖先的人所組成的團體。（古朗士原著，李宗侗翻譯1955：19 -34）。

古代中國人除了稱太陽之火為天火、聖火，加以崇拜之外，中國醫學核心概念的氣，也可能與引陽火來驅趕疫鬼通暢血脈的作法有關（李建民2004：42-43）。除了在灸法醫療層面，火作為一個媒介，在健康層面，也是食物由生到熟的媒介物。火使牲體死亡，卻可以轉成食用人的生命力量。火可以轉化一切物質，火可以不同形式展現，火代表一種摧毀與生成的力量。相對於火，另一陰陽媒介物是水，在民間信仰中陰陽之間隔著奈何橋的水。同樣地，「水可以載舟，可以覆舟」。媒介物的兩面性很可怕，漢人熟知「媒介物」是一切力量的來源，無論是由陰轉陽，或是由陽轉陰，都展現了無限可能性。媒介物被視為具有靈力（Sangren1987：141-148），是它的生成與轉化的兩面性與不可掌握性。而同樣做為媒介物、火為陽、水為陰，一陰一陽是二者之差別。

關於火化的作用，還可以參考侯錦郎的理論。侯錦郎的博士論文以法文撰寫，筆者尚未完全讀畢，在此引用Seidel在替侯錦郎的博士論文寫書評時，說侯錦郎精闢地分析紙錢或是供品等等物質，在經過火化過程之後，可以提升出物質的最精華的「精」與「氣」。有形的物質經過火化之後，可以轉化成無形的更珍貴的存在形式。如同道士修練的最後成果是把自己的有形身軀「屍解」成無形的存在一般（Seidel 1978：422）。Seidel繼續說道，如同佛教的燃指供佛或是燃身供佛，以及道教煉丹以火化為重要的提煉方法一般，火化具有提升與轉化的作用（Seidel 1978：422）。

Isabelle Robinet更進一步地引伸侯錦郎的理論，認為屍解或是煉丹，轉化的是道士本人的身體，而供品的燒化，則是假借外物的燒化來取代信徒本身的燒化供神（Robinet 1976：486）。Robinet可以說把犧牲或是供品的象徵意義說明殆盡了。信徒在燃燒香的時候，不只是在與神溝通，也是把自己奉獻出去了。因此，香火所具有的象徵意義可以說是信徒自身的外顯，香灰可以說是信徒自身信心燒化之後的殘留遺跡。我們由一般信徒所說「心香一柱」或是說「心香最香」等等，可以知道信徒認為誠心拜佛，用心拜佛是最重要的。物質的香只是代表了內心的誠意。

李獻璋（1967）認為文語將割香與掬火都合稱為進香。但是進香一詞，只是往寺廟拈香禮拜神佛，與台灣福佬人習俗，並不相應。台灣的割香與掬火不但有乞求香火之意，勿寧說乞求香火為真正目的。個人的叫割香，神與神之間的叫掬火。信徒認為割香與掬火可分得該神明的一部份靈力回去。神與神之間的掬火可分兩類，一類是對於它所分靈來祭祀的元廟，前往謁祖；另一類是對於先它建立，或是特別有權威的廟，前往訪候。前者如彰化南瑤宮前往它所分靈來自的笨港媽祖廟掬火謁祖，後者如笨港媽祖廟前往比它早十五年建立，又是清代唯一最初的官廟的台南大天后宮乞火（李獻璋1967：292）。

由儀式中掬火的時刻可以看出掬火的真正本意，李獻璋稱，子時南瑤宮與新港奉天宮兩廟媽祖香爐燒香交香，才能分得元廟的靈力。其他時刻交香或是乞火均只能算是「過路香」（李獻璋1967：293），無法真正分得靈力。筆者長年觀察的大甲鎮瀾宮與北港朝天宮兩廟交香之後掬火，或是通宵鎮白沙屯拱天宮到北港乞火，均是在子夜子時舉行掬火。根據北港廟方和尚稱，子時陽氣最旺（宋龍飛1971：124）。

如此說來，一般人乞求的靈氣應該是陽氣之謂。而前面已經說明香的屬性為陽，火的屬性也為陽，很明顯的香火是陽氣的崇拜。那麼，我們來看如何乞求陽氣？李獻璋提到，一種作法是兩廟交香時，兩香爐的香煙香氣纏繞；一種作法是掏北港香爐內的香灰三杓給大甲香爐（李獻璋1967：293）。

李氏並未詳述乞火細節，筆者在此可以大甲媽祖往北港的乞火進香儀式做補充說明。1987年之前鎮瀾宮去北港進香，也稱為去北港乞火、割火或刈火。在朝天宮舉行的割火儀式是，鎮瀾宮自香擔的小木箱中，請出自備之香火爐，是沿路由香擔組人員挑著的香火爐，異於神轎內之香爐。同時朝天宮將長年懸在藻井的一盞萬年燈（亦稱天火，象徵朝天宮的靈力[6]）垂下，用金紙引萬年燈之燈火於另一個大一點的萬年香火爐內燃燒，異於朝天宮鎮殿媽的香爐。鎮瀾宮的小香火爐與朝天宮的大的萬年香火爐並置於供桌上。朝天宮和尚開始念經，鎮瀾宮祭祀組人員開始將壽金金紙投入萬年香火爐中燃燒，董監事們也各個開始唸誦上面寫滿信徒名字的疏文，唸完一份即投入一份燃燒。待萬年香火爐內裝滿香灰，和尚再以長柄木杓，自朝天宮的萬年香火爐，杓三次香灰入鎮瀾宮之香火爐，口中唸著風調雨順、國泰民安等祝禱詞。之後，萬年香火爐迅即被朝天宮人員抬回後殿，結束割火儀式。擠在桌邊的香客立即陷入瘋狂狀態，爭相搶奪飄散在桌上的零碎香灰，小心翼翼地用壽金金紙包起來。

嚴格來說，此一割火儀式是分火儀式而非分香儀式。朝天宮可以給的靈力是來自萬年燈引燃的火，以及利用此火燒化之金紙與疏文之紙灰。因此，火才是靈力所在，而以灰的形式來分享。異於常見的成

[6] 亦有稱主神燈，是媽祖的元神燈，終年不可滅。

立新廟時分出香灰，或平時若有個別香客前來進香，則可拿取少量香灰回家食用，或前述的交香與會香是以燃燒中的香煙來交會。

李獻璋說，日治後期北港媽祖信眾有一百五十萬人，於廟焚燒金銀紙類年達十五至二十萬圓，把它的爐灰出售，可得一千圓（李獻璋1967：292）。李氏所指爐灰應該是金爐燒金銀紙的灰，而不是香爐內的香灰。若是後者應該可以售得更高價錢才是。因為民間信仰中香灰比爐灰更珍貴。筆者可以引用大甲資料作證。

鎮瀾宮進香有一香擔組，挑兩樣東西，一是廟形小木箱，內裝香火爐。一是籮筐，內裝燭台、香爐、茶杯、檀木、肅材。香擔內的香火爐，從大甲出發到北港均未點火，但行過割火乞火儀式後，因已經取得朝天宮的火，所以回途隨時添火（以肅材為燃料），不能熄滅。火藉著香來延續因而稱香火。香擔內之香火爐，團員稱之為聖火，沿途有一位董監事護送，均走在大轎前面，休息時也避開信徒眼目。回到大甲鎮界附近，由護送聖火的董監事卜杯，擇定入廟時辰，按時快步入廟之後，將香擔深鎖在神龕內，派人看守三天，再擇期行添火儀式。添火儀式即為把進香拿回來的香灰，一一混入鎮瀾宮內各香爐內，其餘香灰則分給百位左右的董監事，頭貳參香主任委員等人。分取香灰是委員們的特權，香灰被視為媽祖靈力的結晶。

在說明了香火與香灰的神聖性質之後，可以帶出香爐的討論了。也是在漢武帝通西域時，中國才開始有專門用來燒香的香爐。先是高腳香爐，後來沿用周秦時代祭祖之鼎的形狀來製作香爐（Bedini 1994：26-29）。宋、明、清時，香餅、香篆、或香粉，是用香爐、香盒、香盤、香薰或是香台來焚燒。如果是佩戴的還有香囊或香球等等。雖然前述有竹心的柱香一直到明清才被發明，但

是香爐的使用卻是漢代就有，用來燃燒各式香，也用來盛裝香灰[7]。如果明清才發展出柱香的形式，那麼明清之前的香爐並非用來燒柱香，而是用來燒其他形狀的香。漢代香爐以博山爐最有名，爐蓋上裝飾著神山異獸、珍禽仙人，代表漢代流行的神仙思想與早期焚香文化的關係。

除了前述香丸、香餅之外，以宋代流行的香篆最具中國特色。在國外的文獻中，以香篆最吸引外國學者注意。香篆乃是為了讓香粉易於燃燒，根據中國書法藝術，將合香香粉用模子壓製成有線條紋樣的圖案，點燃之後，火星便順著圖案燃燒，古代禪寺中用香篆來計時，方便禪僧計算打坐時間（Bedini 1994），也使用印製成種子字的香篆來觀想修行密法（邸豔蕊 2003：154）。香篆的流行也代表了中國焚香文化與佛教之關係。

在有關香爐的文獻記載中筆者最注意的是，歷代香爐造形有豆式，鼎式、鬲式、簋式、樽式等等，都是以食器或是酒器為依據（陳擎光1994：33-35）。這一特色可以用來佐證，前述「香具有食物象徵，而香爐具有食具象徵」。然而下文還要論證「香爐之具有神聖性也與火的作用有關」。

Joseph Needham（李約瑟）指出，道廟中最重要的祭拜對象，不是神像或是神畫，或是道教的三清，也不是神壇本身，而是香爐。每一次儀式都是從「發爐」開始，而以「復爐」[8] 結束。（李約瑟 1985：240-241）。Schipper也同意香爐的重要性大過神像，一個信仰團體的成員叫做「爐腳」，負責人或主其事的叫做「爐主」。每當

7 香爐不等於香筒，香筒類似筷筒，也是用來裝香，方便取用，但是是盛裝未燃燒的香，香筒不具神聖性（鄭文彰 2003）。

8 根據吳勇猛、謝聰輝（2005：122-127），「發爐」意指儀式開始時，道士以手爐配合冥想存思發動神氣，召出身上仙靈官吏。「復爐」是指儀式結束時，收回發爐時關啟高真的身神各歸身宮。

一個新的信仰團體要成立，其成員就要準備一個香爐，將先前已有的老香爐中的香灰分一些到新香爐，叫做分香制度，也是團體分立之方法，許多團體如同鄉會、同業公會、戲班、看青團、鄉勇、水利會都會以分香方式來分會（Schipper 1990：397-398）。

渡邊欣雄甚至認為漢人對香爐行「神器崇拜」，把香爐像神一樣地迎接、遶境、上香、合掌祈願（渡邊欣雄2000：212-213）。他觀察到馬來西亞檳榔島華人中元節祭典中，正爐主、副爐主加上十位頭家，各自從其家中將祭拜了一整年的香爐，共十二個送到祭場，重新卜杯，選出新的十二位爐主頭家迎接新的一年。十二個香爐之外，另有一個總爐不屬於任何一個特定的人，而是每年被請放在一個公共場所，祭典時，請出總爐，將總爐放在神轎上，先在總爐前敬上三杯清茶，而後遊街，經過總爐的巡幸，家家戶戶也得到福氣，變得「旺了起來」。社區裡的人還輪流插香到總爐內並祈願。最後總爐來到祭場，被放置在固定位置，鐘鼓齊鳴，人們列隊向總爐祭拜。

香爐比神像重要還有一種情形，陳中民提到彰化中港鄉晉江厝圍頭吟下派的祭祖，僅有香爐，稱為祖公爐，沒有祖先牌位。此香爐是渡台始祖們從晉江老家帶來。雖有祖公爐，卻沒有固定地點奉祀此爐，因此設立「祖公頭」輪祀制度（陳中民1967：176）。此種情形在神明奉祀上也相同。先有香爐之後再設神像，再建廟，如擔任鎮瀾宮頭香團體長達十多年的「台中天上聖母會」，以及台北的「台北大甲媽祖聯誼會」，均是先有香爐，再逐漸聚集會員信徒與財力而後建立廟宇。

祭祀時可以有香爐沒神像，不能有神像沒香爐。塑造新神像之後一定配有香爐，香爐之所以比神像重要，可能與火崇拜有關，民間新神像的靈力也引自高階神明的香爐內之香灰，混入新神明的香

爐內（林瑋嬪2004：357）。我們不知道古代聖火崇拜的火器為何，如何執行等。但是聖火既然發展到以香來點燃，而燃燒香火需要有一固定容器。也因為有了香爐的盛裝，我們理解香火崇拜的運作。

黃典權說，香需要焚燒，因而有火的現象，香有多種燒法，需要各種香爐。印香需要薰爐，香木需要宣爐，炷香需要鼎爐，祭神多用銅爐，祭祖多用錫爐。於是香爐逐漸成為崇拜的代名詞，逐年輪值主持祭祀的東家也就成為爐主。一個香爐就代表神靈。爐主迎祀的，往往就是一座香爐。民間割香大事，抬歸祖廟者，就是原來始置祖廟香灰的原爐（黃典權1991：124）。

再以大甲進香資料說明香爐的神聖性。鎮瀾宮進香沿途路過彰化市區，二十多年來，經常發生搶轎風波。但彰化人絕不會搶大甲香火爐，顯示搶轎動作有其示威性與表演性。進香回來鎮瀾宮，神轎入廟時間也常會被熱情信徒耽誤，但香火爐入廟，則是避開人群嚴謹遵守入廟時辰。此外，近年流行由女香客扛神轎，但是香擔卻從不能讓女人靠近。顯示神像與香火爐二者，一個公開展示給眾人膜拜，一個私密地裝在香擔內，不讓人偷窺，分別代表了神明不同層次的靈力。

香爐與神像除了是代表不同層次的靈力，不同香爐所代表的靈力也有不同屬性。一般來說，每一尊神像有其個別香爐，每一個廟宇有其個別香爐，每一個社區有其個別香爐。但是，有時候不同神像又可以共享一個香爐。以下說明香爐的共享與不共享性質。

鎮瀾宮正殿的正龕有媽祖香爐，左龕註生娘娘，右龕伽藍爺。左廂供奉觀音菩薩，右廂供奉神農大帝。左殿供奉南北斗星君，右殿供奉斗姆元君以及六十甲子太歲宮，各個神明均各有其香爐。然而，自朝天宮乞回之香灰，最後添入鎮瀾宮各香爐中，則鎮瀾宮作為一個整體，各香爐均可融有朝天宮乞回之香灰。而正殿中龕除了

有鎮殿媽之外，尚有許多小尊媽祖分身，她們共同擁有一個香爐，這些分身，共同營造一個大甲媽祖形象。但是鎮瀾宮的許多小神明會，以及許多場合祭拜媽祖的時候，用了不同小香爐，又使大甲媽祖有分別的意象。因此，大甲媽祖因為香爐的共用與不共用，顯示出其有共相與不共相。也透露出香爐使用者對香爐的識別是，香爐有其共性與不共性。

鎮瀾宮諸位分身媽祖當中，「大媽坐殿，二媽吃便，三媽愛人扛，四媽閹尻川，五媽五媽會」，這幾尊分身均共享一香爐。大媽是鎮殿媽，是全廟造型最大的一尊，二媽坐在大媽前面，高約兩尺，比鎮殿媽低半身，長年鎮守廟中，一般信徒焦點落在大媽身上，所以二媽僅享受人間煙火，不須負什麼責任，「吃便」是「吃現成」的意思。三媽為副爐媽，平時住在副爐主家中，或應大甲鄰近五十三庄信徒邀請回家祭拜，三月還要到南部進香，到處遊歷。四媽即為正爐媽，專門治病，神座下方長年被信徒挖取木屑，當藥引治病，故稱閹屁股。五媽常被請出去參加信徒活動，故稱五媽會。1975年以前鎮瀾宮進香，廟方抬出去遶境進香的神轎內有正爐媽、副爐媽兩尊神像，以及兩個香爐，分別屬於正爐主與副爐主，平時即分別供奉於正、副爐主家中。1975年廢除爐主頭家制度後，兩尊神像放在鎮瀾宮正殿中龕與鎮殿媽共一香爐，進香時，神轎內有正、副爐媽祖以及湄洲媽祖三尊神像，共享一個香爐。

1975年後，原有的正爐、副爐兩個香爐隨著爐主職務之取消而被湮滅，此一現象亦可用來說明Sangren所謂的，香爐所代表的神明靈力，也是信徒自我生產能力（self-production）的再現（representation）（Sangren 1987：230）。正、副兩個香爐所代表的不只是正、副兩位媽祖的靈力，也是正、副兩位爐主的權力。靈力不只是神明能力，也是信徒個人與社區社會組織的生產能力，一旦

正副爐主制度取消，人事變動，人際互動與互動所產生的產物也隨之銷解。

前述香爐有私密性而且代表了與神像不同的靈力，可以再舉例說明。神像眾人均可膜拜，但是要在大轎內的香爐[9]插香卻是要特別的團體才有的權力。鎮瀾宮進香活動回途中有插香儀式，頭香團體在永靖輔天宮馬路上準備供桌，上有代表頭香團體的香爐、鮮花、素果。頭香團體主任委員持香，向大甲媽祖大轎行三跪九叩禮，到達轎前唸誦疏文及團體人員名單後，鎮瀾宮大轎組員掀開媽祖的黃色大令旗及轎簾，讓主委跪下，向轎內香爐插三根香，再行三跪九叩禮回到原處，把手中另外的三根香插入供桌上頭香團體之香爐，完成插頭香儀式。貳香團體及參香團體分別在員林市馬路的不同定點上，準備供桌，上置代表自己團體的香爐、鮮花、素果，各自行禮，步驟一如頭香。插香儀式可以增強頭、貳、參香三個團體的香爐的靈力，因為一年當中，唯有此一機會接引鎮瀾宮香火於自己香爐內。頭、貳、參香三個團體分別由各地工商人士組成（張珣2003：125），他們有各自的會址，祭拜自己的香爐，作為凝聚會員向心力的象徵。

1987年鎮瀾宮搶先在政府開放之前到湄洲進香，代表前去湄洲的是廟中的三媽，去回也均要備有香火爐與香擔。負責規劃的董監事們回憶當初向航空公司交涉時，最大困難在於廟方堅持在飛機上一定要全程燒香，回程尚且要不斷加添香木於乞回的香火爐內，此點不符合飛行安全要求。最後是航空公司特別通融，廟方絕不讓步的是進香一定要迎回湄洲香火，是此一任務之目的。而湄洲祖廟給鎮瀾宮三樣印證信物，其中之一便是香爐。

[9] 香火爐在香擔內，僅接受北港所分的香火香灰，不接受其他任何香枝。媽祖大轎內的香爐則接受搶香團體主任委員燒香插香，不接受也不准許一般信徒燒香插香。

對於香爐的不可共享性質的說明，要以白沙屯的信徒說得最傳神。苗栗通宵鎮白沙屯媽祖進香時，隨同前去的還有後龍鎮的「山邊媽祖」，因此大轎之內有兩個香爐。信徒說「不同媽祖，各有自己的香爐，好像不同的飯碗」。充分說明在信徒心中，香爐有如神明的飯碗，香有如神明的食物。信徒燒香不只是與神明溝通，也有供養神明食物之意。

綜合上述，可以看到幾點：（一）香灰與香爐崇拜可能源自火的崇拜，（二）香爐與神像具有不同層次的靈力，（三）香爐內的香以及香灰有共性與不共性兩面。由香爐的不共性我們可以附帶討論各社區的媽祖為什麼不同的問題。各社區的媽祖經過各社區信徒的燒香，沈澱在香爐的香灰，因而具有某種集體共同象徵，各社區之媽祖與民眾互動，媽祖享受民眾的香烟，回應信徒祈求，雙方共構之下，日積月累地形成其個別之形象。如苗栗通霄鎮信徒暱稱鄰近的「山邊媽祖」為「小辣椒」（表示其個性辛辣火爆），白沙屯媽祖為「囝仔性」（表示其個性任性隨性），大甲媽祖「尊貴」等等。同一媽祖（林默娘）卻又有其不同的個別特性的顯現。亦即，不同社區的媽祖享受信徒香煙，各自回應信徒，而各自具有不同的形象。

香爐的意象，如前述Bedini以先秦祭祖的鼎為造型根據。鼎可煮食，閩南語的鼎，可泛指家中炊煮的各種鍋鼎。一個神明一個鼎，別的神明不可搶食其香火。同居一個社區，共食一個鼎爐。對社區公廟來說，更可凸顯此一意涵，一個社區一個廟一個主神一個鼎爐，信徒燒香均插在同一鼎爐，信徒與神明共食一鼎爐內之香。神明吃香，燒成香灰後，信徒吃香灰（爐丹）治病，神明與人可以互通。凡進香活動回來之後，一定要在社區內遶境，將靈力再分配（redistribute）給全社區。可見同一社區共享同一香爐內之無形的財

產[10]。另外，神格大小也可能影響其是否有獨自使用之香爐。鎮瀾宮一入廟門，有一個大的天公爐，鎮殿媽祖神像也有其個別香爐。但是註生娘娘殿供奉有註生娘娘與眾婆姐們，則共用一個香爐，伽藍尊者殿供奉有伽藍尊者、文判、武判等，也共用一個香爐。此外，一些普通格局的媽祖廟，其供桌上通常有前後兩個香爐，廟祝解釋，靠廟門的一個總爐，是給全廟內無個別香爐之眾神，靠近鎮殿媽祖神像的一個，則是專給媽祖的香爐[11]。

祭拜神、祖先均要用到香爐，但是中元節祭鬼時，希望他們只是來客，暫時享用祭品，因此，是用裝入米粒的杯子糊上紅紙，權充香爐，祭拜完，即可去除。也沒所謂的香灰存留，或分香。李亦園說，祖先與神明的香火可以一再分設，俗稱分香，或是割香，但是鬼或是陰神的香火就不可以分香（李亦園1983：18-19）。

而一般人家結婚時拜天公，其香爐內，也是用米粒代替一般的砂粒，拜完之後，也是加以去除的，因為天公是不能分香的。另一個有趣的對比是，每個廟均會有一個金爐，不管廟中供奉多少位神祇，金紙均投入同一個金爐燃燒，但是不同神祇卻一定要分開各自的香爐。再者，傳統人家認為香爐不可以常清理，一年僅有農曆十二月二十六日送神上天的日子才清理。必要時也必須選在初一或十五，才可以清理，顯示香爐的神聖性。

不只是崇拜神明時，香爐不可或缺，祖先崇拜時，香爐也是不可或缺的重要器物。謝繼昌說明台北縣深坑鄉祭祖時，有的人家並無祖先牌位，但是一定有祖先香爐，「公媽爐才是公媽祭祀不可或缺的特質」（謝繼昌1984：42）

[10] 此點來自與民族所同仁何翠萍的討論。
[11] 2002年八月筆者走訪大小金門八個媽祖廟，多數廟祝的解釋。

誠如V. Turner所說，儀式內的象徵物具有幾個特點，（一）儀式所牽涉到的象徵物或行動，具有多重的意義，（二）經由聯想可以把不同的物或行動串連成一體，（三）許多觀念、行動、物品、會經由象徵作用而凝聚（Turner 1977：184）。當信徒燒香膜拜神明時，香除了有通神作用，也有享神[12]作用，如同食物供品與紙錢一般，奉獻給神明。香同時給出香味與香光的感覺，香爐同時具有香火與食鼎的象徵意涵，香灰是香的灰燼，也是神明的爐丹，多重的聯想與含意，讓香火、香灰、香爐三者在儀式中有不可分割的連結意義。

第五節　香火與靈力的關係

現在我們可以接著來談談香火與靈力的關係。李獻璋已經提出香火是神明的靈力（李獻璋1967：292），宋龍飛也說割火是取得祖廟靈火（宋龍飛1971：124），Sangren也認為所謂的分香或分火指的是分神明的靈力（Sangren1991：69），黃美英也同意香火是靈力的具體化（黃美英1994：101），也就是說多數學者同意香火是神明靈力的顯現。

神、鬼、祖先都有香火，都有靈力，但是前述宋龍飛以「子時刈火，陽氣最旺」；以及李亦園以「鬼或是陰神的香火不分香」。可見香火與靈力的關係，還需要加以仔細分析。是否靈力或香火還可以區分陰陽？就本地學者來說，靈力或是香火指的是「陽」氣或是「陽」力，鬼或陰神雖也有香火或是靈力，但是不構成分香的目

[12] 享神，意指請神享用。

標物，「陽」是靈力力量的來源，要分香的一定是陽的靈力或香火。但是就Sangren來說，靈力（香火）不分陰陽，而是靈力（香火）作為一個媒介物，其所具有的陰陽轉換的可能性，是其力量來源（Sangren1987：141-148）。

Sangren（1987， 2000）是最有系統地以靈力觀念來分析漢人信仰的學者。他提出中國文化的內在邏輯是維持陰陽二者適當地分隔，陰陽適當而且正確地分隔，包括宇宙與渾沌有別、文明與野蠻有別、生死有別、男女有別、君臣有別、父子有別，這正是一切社會秩序之開展，也是人類生活可以維持之依據（Sangren 1987：142）。而要理解漢人宗教，必須先理解漢人宗教的核心觀念，靈（ling）。靈是一切超自然存在（supernatural entities）有效力（efficacious）的表現。一如俗語所說靈驗、靈聖。接下來，Sangren給出筆者認為最獨具慧眼的對靈的詮釋，他說，靈是能夠穿梭在陰陽之間，能夠媒介於（mediate）陰陽的一種力量之謂。亦即Sangren推翻了一般人粗淺的詮釋，認為靈一定是陽的，一定是維持秩序的。他認為靈如同M. Douglas所說，是一種危險的、曖昧的力量，但卻不是Douglas所說失序的狀態是力量來源，而是，Sangren 認為能夠來回於秩序與失序（order/disorder）之間，能夠從秩序中產生失序，或是從失序中產生秩序的力量，才是漢人所謂的靈（Sangren 1987：141-148）。

依照上述Sangren對於靈的詮釋非常具有創造性，但是遺憾的是，如果照Sangren對靈力的詮釋，就無法說明為何鬼與陰神不分香，也無法說明為何一定要子時割火。不過Sangren仍然提供我們解釋方向，他說信徒向官僚男神（bureau -crat, patriarch, celectial deity）乞求的通常是為了長久的社區的利益，而向非官僚男神（例如女神或是具有

靈力的鬼）乞求的通常是為了個人的私自慾望（Sangren 1987：144-146）。因此，是否漢人認為可以分香的是企圖建立社區長久關係的靈力，也就是「陽」的靈力。而個人私自慾望的部分是不可以分香的？顯然Sangren 注意到，媽祖被皇帝敕封為社區神明之後，是可以分香的。我們也可以舉例，新竹地區義民爺崇拜也因為接受皇帝敕封之後，是可以分香的。

其次，前述香灰與香爐崇拜，我們見到不在香爐內的香灰不具靈力，未盛裝香灰的空香爐也不具靈力，可見香灰與香爐是在結合的情況之下才具靈力。香灰與香爐的結合是因為火化作用的產物與結果，亦即，香火才是靈力所在。然而，徒有香火不成靈力，還需有人（agent）的動作與心靈能力的參與，才能使香火成為靈力。

李獻璋說「廟神不來掬火的地方，其居民也多不來刈香」（李獻璋1967：293）。可見台灣信徒的割香與掬火的社區性質很重，講求廟宇社區之間的集體淵源關係，而不是隨意的個人行為。Sangren所謂的，（一）神的靈力要靠人，（二）新廟前往老廟去取得靈力，是整個進香儀式的理性所在，藉由進香達到社區認同以及多層級的認同，乃至於全體台灣人的自我認同，（三）藉由進香連結全台灣各地廟宇與信徒，成為一個單一的儀式社群。「靈」複製了社會關係與超自然關係，在進香儀式當中社會關係與超自然神靈都被再複製出來，也被再生產出來（Sangren 1987：230）等的觀點，都提供了研究漢人進香制度一個嶄新的視野。靈力（magical power）因為有個人信徒的參與，進而達到社會群體的參與，經由眾多個人的燒香來連結群體，而個人的燒香可以增強神的靈力，神靈也是由個人燒香建構出來。

其次，由個人層次上升到社區層次。社區廟宇代表社區住戶，也帶領全體居民前往聖地進香。進香是結合了社區內的無數的個人

小我的生產力，走出社區前往異地，如同主體在進行異化過程一般，社區經由走出本地空間，進入陌生的混沌，一群人在異鄉行走的同時也在摸索、試煉、凝聚社區共識。一旦到達聖地，如同外化的理想國度一般，社區意識的超越性被具象化出來。在聖地集體燒香割火，帶回此一外化了的社區集體意識，回到本地，完成社區意識的自我生產與再創造過程。

最後，經由無數小社區的前往共同聖地進香，全台灣媽祖信徒經由走出自己的生活空間，走出日常一成不變的生活型態，進入陌生的旅途，反觀自我，接觸他人，步行中與媽祖同在，進行自我道德修養（張珣2003：97-101）。無數小的社區分別在農曆三月的不同時段前往北港進香，凝聚眾多的小社區逐漸提升到台灣全島的集體意識。雖然台灣島內有多個媽祖老廟，但是不減低其間信仰之共同性。當2000年台灣香客在莆田市區繞境，在湄洲島割香的儀式透過衛星轉播，兩岸居民首次同時觀看同一節目時（楊美惠2003：215-218，Yang 2004），這批香客的確是代表了全台灣的信徒，湄洲進香儀式也被中國解讀為台灣宗教認同的行動。

接著我們以大甲進香的資料說明，進香時以香做媒介，並透過香灰作為一種被分配的權力象徵，讓大甲與沿途社區同時交換社會關係，並進行經濟的再生產活動。媽祖每完成一年一度的進香，也是媽祖靈力被再建構。媽祖靈力的再複製，除了經由香火，額外地也有透過香客之間口耳相傳的神話與奇蹟（Chen 1984）。

就個別香客來說，進香途中進香客會遇到一些當地信徒，拿起自家門口準備迎接大甲媽祖到來的供桌上正在燃燒中的香枝，來換香客手上的香枝。筆者問進香客為什麼，進香客回答：「我手上這枝香是進香的，換給他，讓他插在家裡的香爐保平安。他手上那枝香我替他拿到朝天宮插在香爐中，等於他也去進香了。」

還有一種交換香枝的情形，見於進香結束，回到大甲鎮上繞境時，神明香爐內的香枝一直不停地與沿途信徒的香枝交換。因此說進香建立社區集體意識是有其外在香枝的物質基礎，亦即，透過不斷地交換香枝而融成一氣。

進香的規矩是每位進香客在鎮瀾宮買一枝新的進香旗（家中已經有的則不需再買），蓋有鎮瀾宮媽祖神印，代表大甲媽祖在此。繼而在大殿燒香，向媽祖稟報要隨香到朝天宮，請媽祖允准，並一路保佑，行了起馬儀式之後，開始徒步行走，沿路香客要照顧香枝勿使之熄滅。未熄之前要續燒另一支，香腳則全部收起來帶回家，就這樣一直到朝天宮為止。香枝通常會插在香旗上端的葫蘆頭上，葫蘆頭上同時也綁著很多沿途廟宇的靈符，進香旗上也蓋滿沿途廟宇的神印，而增加進香旗的神力。

到朝天宮香也不可熄，還要在朝天宮的香爐上，連同進香旗「過香煙」薰染北港媽祖的靈氣。等大甲媽祖昇座到朝天宮神房內休息，香客也可以休息。隔天，香休息一天不燒，「放香」一天，參觀各地來的鄉土表演，買賣當地土產，當大甲媽祖回鑾的子時起駕之前，香客又開始燒香，向朝天宮媽祖辭行，尾隨護送大甲媽祖回家，一路燒回鎮瀾宮。回途路上同樣一路續香，回到鎮瀾宮行落馬儀式，結束進香。多數香客把進香旗連同全部香腳帶回家，插在自家香爐。香客手上的香旗與香枝代表大甲媽的靈，去到北港受到北港媽的加被，增加靈力回家。供奉在家，保佑全家。到來年再拿進香旗前往朝天宮充電，換新（renew）靈力。因而，每個信徒家中的香枝也與鎮瀾宮與朝天宮的香融成一氣。

就社區來說，分香或進香是一個社區與另一個社區之間的聯誼與物質交換[13]，包括在宗教、社會各層面之互動聯誼（Schipper 1990）。1987年鎮瀾宮與朝天宮交惡，終止進香，改往新港奉天宮進香，北港鎮以及朝天宮近十幾年的經濟損失很大，一直企圖遊說鎮瀾宮再回北港進香。相對地，鎮瀾宮到新港進香，台中縣長與大甲鎮長要參加起駕典禮。到了新港，嘉義縣長與新港鄉長要列隊歡迎，乃至沿途經過之鄉鎮廟宇時，各鄉鎮長也出席歡迎等，尤其新港鄉因為鎮瀾宮香客帶來的香油錢與購買力，對繁榮市面幫助很大。可見社區之間藉著廟宇來互動的目的與動機不能忽略。奉天宮寧冒「被遶境」之名，而爭取實質的新港鄉的商業繁榮的經濟利益。

再以來回沿途所經過約四十八個大小廟宇與社區來說。筆者將之大分為三類：（一）提供晚餐與住宿，（二）提供早餐，午餐，點心，（三）僅是路過休息。第一類的廟宇，如第一晚停駕的彰化市南瑤宮[14]、第二晚的西螺鎮福興宮、第三晚的新港鄉奉天宮、第四晚子時從奉天宮出發沒睡覺、第五晚回到西螺鎮福興宮、第六晚北斗鎮奠安宮、第七晚彰化市天后宮。由於需要吃住，這幾個廟宇與鎮瀾宮廟方之間的互動最深厚。第二、三類則雙方間之關係依次遞減。鎮瀾宮廟方在元宵節訂出當年進香日與時辰之後，農曆二月由頭旗組與一位董監事沿途拜會村里長、民意代表，並安排停靠站的廟宇以及拜訪其廟務委員，贈送象徵性紅包，由數萬元（第一類廟宇）到數千元（第二、三類廟宇）。稱為象徵性紅包，因為以鎮瀾

[13] 2002年夏Andrew Strathern 與Pamela Stewart夫婦來台訪問台澎媽祖廟，與筆者討論大甲進香時，同意筆者認為大甲進香雖非如B. Malinowski研究的南太平洋上Kula ring的交換體系，但是也是一種交換體系。

[14] 南瑤宮是在1990年之後才被列入停靠站，以往去程與回途均在彰化市天后宮駐駕，應該也是南瑤宮與鎮瀾宮雙方聯誼爭取的結果吧。

宮廟方來說，永遠付不起大批進香客對當地帶來的伙食費或打擾之處，但是大批進香客給當地廟宇的香油錢，以及在當地的消費卻也是各地廟宇爭相拉攏鎮瀾宮來停靠之目的。當地廟宇並非真正要付費煮食，許多廟宇表示是信徒自動到廟方來捐獻，或提供物資，再由廟方統籌協調。因此，廟方並不需花錢，而是扮演一個對外交涉中心。雙方廟宇均是一個象徵中心，真正消費與提供消費的均在社區信徒層面。

提供晚餐吃住的大站，通常引來大批攤販買賣。住宿站更是夜市結集。香客常說：進香也是「行春」，如同旅遊觀光一樣。因為農曆三月播種插秧之後，農家沒事忙了，正好休息旅遊，進香拜拜。只見香客們互相比較各地農產品良劣，交換種植經驗，討論新產品如何種植等等。有隨車來的香客則大包小包的購買各地土產。例如北港蒜頭、花生糖、花生油、芝麻油、新港飴、大甲酥餅。夜市歌舞團表演，買賣膏藥，宗教書籍、錄影帶、VCD，婦女衣飾、兒童玩具，民俗工藝品、民俗食品、日常用品、仿製手錶、應有盡有。

沿途社區及其廟宇如何歡迎鎮瀾宮廟方、媽祖以及香客？有以下禮數：（一）社區內大小廟宇出頭旗、神轎、輦轎與陣頭到社區邊界，向大甲媽祖行致敬迎接儀式。例如彰化市出動十數頂輦轎與神轎，各自代表不同廟宇，而由主要社區廟，也就是當晚鎮瀾宮要住宿之廟，代表在社區邊界舉行接香儀式，「迎客」入境。此一同時，該社區廟中也廣播，向進香客致歡迎詞，說明吃住與盥洗地點的分配。（二）接了客之後，一路由住宿廟之神轎接回廟，鎮瀾宮媽祖神轎在廟前以左三右三的行禮之後，頭旗、與各陣頭也一一向住宿廟的神明敬禮。（三）兩神明（兩神轎並置）共同觀賞住宿廟準備的演戲（也是當地信徒的還願禮物），當地信徒燒香膜拜大甲媽祖。（四）住宿廟廟方委員迎鎮瀾宮董監事入貴賓室喝茶聊天休

息。（五）若是非住宿廟而是一般停靠休息之廟，短暫休息之後，停靠廟廣播送客，並歡迎明年再來。（六）有的停靠廟神轎又一路引導鎮瀾宮神轎出邊界，「送客」出境之意。

相應地，鎮瀾宮進香客每到一個停靠站（均為廟宇）便需行幾個動作：（一）入廟燒香拜拜，香插在該廟香爐，（二）燒紙錢，（三）進香旗蓋該廟廟印，（四）捐獻香油錢給當地廟宇（五）要求當地廟宇的靈符繫在進香旗上等動作。而該廟信徒則蜂擁而上，向大甲媽祖大轎或神像燒香膜拜，捐香油錢給鎮瀾宮工作人員，並領取一張收據以及大甲媽祖靈符。雙方互相交換燒香。當大甲媽祖一起駕，當地信徒排隊趴在地上，祈求「鑽轎腳」[15]。因此，表面上亂糟糟的萬頭鑽洞，其實是兩個社區的信徒正在密集快速地交換各種有形物質與無形香火。

第六節　結論

前述Miller說明人的主體性並非獨立成立，通常是與外物互動之下形成。物有兩面性，象徵性與物質性（Miller 1987：99）。因為有象徵性所以可以被人使用，又因為有物質性所以可以使用人，亦即，物也可以影響人。

那麼，物有否其自性（inherent essence）？或只是人的部分自我的分離？物有否其獨立的性質？或只是人給予的加工以及文化給予的意義？人利用了香木燒出的香味與香火，來外化自己內心高尚超越的部分，這一超越的部分一經外化，便多少被香木的屬性限制

15 「鑽轎腳」是信徒排隊或跪或匍匐在地上，讓媽祖神轎抬過信徒身上之意，用以保平安或是去除身上厄運。

了，也就是物有其不被人變動的物質性（化學成分），檀木與沈木的不可取代性便在此，物的價值也於此建立。正因為物也有其物質性，才可以在主體自我建構過程中，作為一個獨立的個體讓主體與之互動，使整個建構過程不至於淪為主體的自我夢囈。

為何香可發展出分香／進香制度以建立社會人群關係的意義？由香本身的物性來說，（一）香的火性，處於南方離位，火陽也，故氣芬烈，（二）合香的成分可以燃燒，兼具火的性質，（三）可以燒出香烟，飄上天空，（四）燒出香味，引人遐思或鎮定心神，（五）燒出香灰，是一種完全的奉獻，（六）香灰可以收聚於香爐，有如一種財產可以加以保存，（七）香灰可以再分配，有如靈力或無形財產再分配，（八）香爐仿造上古鼎簋食具，香也具備上古黍稷蒸香所具有之性質，而帶有一種食物意象。然而這八點香的物性是中國文化內經過象徵化過程的結果，反觀香在印度佛教具有的物性並不強調此八點。

亦即，物本身有某些獨立特性，此些獨立特性越多，越可以讓更多文化使用之，也可以越普遍。但是不同文化會強調物的不同特性，也會將此些特性做不同發展。例如，相對於民間信仰來說，佛教徒認為臥香優於線香，因為線香的竹篾，燒化後焦味的味道雖小，其雜味仍會干擾修行人。佛教徒認為好香的標準是使人的六根集攝，定力增強。燒香目的是為修行，修鼻識通，證正等覺，不是為通神。香灰不保存，香爐不具神性，當然也沒有分香制度。

而在民間信仰的媽祖進香儀式中，有關香的民俗詞彙，垂手可得，諸如進香、香旗、香期、貼香條、香案、插頭香、搶香、換香、接香、香陣、割香、候香、香客、香燈腳（隨香客）等等。在台南有名的西港香的割香活動，還有「香科」、「香境」等詞彙

（黃文博等2001），在大陸，廟會還可以稱為「香市」、「香會」（陳學文1999）。可見香在民俗信仰中扮演關鍵的角色，一如黃典權說的「香」字重要超過「火」字，早把「火」字拋棄。然而由本文的追溯，可以知道香的靈力應該是在火，而且香的文化意涵並不等於火的文化意涵。

世界其他宗教，如佛教或天主教內，對於同樣拜觀音菩薩或聖母瑪莉亞的寺院或教堂，偶或有分母廟子廟，但是均認為母廟與子廟神力平等，不必然要進香，也沒分香制度。天主教內有顯靈立廟制度，也有朝聖制度，但是並無分香制度。佛教有分燈寺院之說，卻不需定期進香以恢復佛菩薩靈力，更不會有母廟神力大於子廟之說。民間信仰或道教則有此些說法，強烈反映中國本土宗教帶有人格神色彩，其神性是與祖先有類似性質之信仰，也是筆者認為神明分香儀式與祖先分火儀式是派生的（張珣1986）。當然祖先分香具排他性，神明分香不具排他性；祖先香火傳承具世代階層性，不可逆轉，而神明香火傳承卻不必然。

本文藉由進香儀式來說明漢人民間信仰中，香的諸種象徵性中以神靈靈力的依附、神明食物的意象，社區無形財產的累積等最具文化特色。Sangren指出台灣民間信仰的核心支柱，即為分靈或分香觀念所隱含的複雜象徵意義。香與火經常被象徵地使用來說明神的靈力。在中文「火」可以連接「化」，亦即轉化之意。香燃燒之後，由可見的物品轉化成無形的香煙與香味。尤其是香味可能由於經由火化來產生，被中國人視為神明降臨。香與香味分別象徵了物質與本質，俗與聖的區分（Sangren 2000：101）。

本文運用Miller有關物的理論，說明物有自性（化學成分），物也有雙面性質，即為其物質性與象徵性，正因為有此雙重性，才能

被人所用，卻也能使用人。信徒燒香，將自體純潔高尚的一面，異化到外在的香與火，香與火的物質性，再被信徒吸納，成為信徒自我超越的能力。此一過程發生於個體信徒，也發生於集體信徒，因而也是社區再創造與經濟再生產的能力來源。但是本文的推論並無意主張漢人民間信仰只是狹隘的香火信仰，而是在說明香火是觀察複雜的漢人宗教的一個入手點。

第七章

民主與環保：台灣媽祖文化新趨勢

前　言

我們知道源出於福建莆田的媽祖信仰，隨著福建移民與經商，到了元朝時期，已經傳播到中國的華南與華北許多地區，在明、清時期，又隨著閩粵移民傳布到東南亞與日本等地，尤其鄭和下西洋更是發揚媽祖信仰到南洋各地的關鍵時刻。二十世紀，台灣移民把在台灣已經落地生根，帶有台灣色彩的媽祖信仰又傳播到美洲及世界各地。二十至二十一世紀的世界各地的媽祖文化，因為加入台灣媽祖文化的這支生力軍的影響，有了與傳統媽祖信仰不同的表現。

台灣媽祖文化不同於以往的現象大約有幾項：（一）熱衷於前往湄洲謁祖進香，（二）熱衷於比較系譜排行大小，（三）熱衷於分香-進香以建立「擬母子關係」並以之形成媽祖廟之間的網絡，（四）與現代傳播媒體合作，將各種儀式與活動向大範圍的信眾做快速與現場之轉播，（五）深入參與社區的公共事物，並且成為社區運動的象徵領袖，（六）凝聚並且代表民眾的意願與訴求，進而挑戰到政府的政策。

本文便分述上列各項細節，說明台灣媽祖文化之新發展，及其可能對亞洲媽祖文化的影響。

第一節　熱衷於前往湄洲謁祖進香

台灣各大媽祖廟流行回湄洲謁祖進香，雖然有的廟宇宣稱清朝時期就回湄洲進香，但是根據王見川考證，有正式文獻記錄的開始

於日據時期。日據時代的《台灣日日新報》報紙即記載自大正元年（1912）到大正十三年（1924）之間，共有八個媽祖廟（嘉義溪北六興宮、台中市萬春宮、彰化鹿港媽祖廟、新竹天后宮、雲林西螺麥寮拱範宮、、嘉義樸子腳配天宮、新竹長和宮、基隆慶安宮），九個次數（新竹天后宮前後去兩次）前往湄洲進香。目的是「想升格以吸引參拜者」，或是「謁祖求靈力，救香火」（王見川、李世偉1997：354）。

有趣的是有紀錄的這八個媽祖廟，均非現在有名的大媽祖廟，可見：（一）回湄洲進香的盤纏資金並非信徒最大考量，而是信仰或其他因素才是成行的原因，而我們一般人常誤以為需要大廟才有能力舉辦回湄洲進香的活動，事實不然。（二）現在台灣有名的大廟並沒有回湄洲進香的紀錄，然而他們都宣稱是湄洲媽祖的後代，當初卻不需要藉著回湄洲進香來保持靈力或香火，也是出乎我們一般人的想像。

1949年以後因為海峽兩岸分治，回湄洲進香不再。一直到1987年左右，台灣解除戒嚴令，允許人民回中國探親，許多小媽祖廟不聲張地，藉著探親名義前往湄洲進香。其中引起軒然大波的是台中縣大甲鎮瀾宮媽祖廟，不動聲色地前往湄洲進香，回台後被報導出大新聞，最後必須動用到幾位立法委員去作擔保，確定沒有「通匪」之嫌，人員才能出海關，湄洲迎回之神像與信物才能不被扣押（郭金潤1988）。從此之後就不斷地，全台各大小廟宇絡繹於途，爭相前往湄洲進香，惟恐落人後，失去信徒。

除了回湄洲進香，台灣也喜歡迎請湄洲媽祖來台遶境。1997年1月24日湄洲祖廟的媽祖神像來台巡境一百天，所到之處，萬頭鑽動。同樣的，日據時期也有記載，湄洲媽祖在大正元年到大正十四年（1912-1925）之間來台有四次，分別由四個媽祖廟迎請過台灣

（基隆慶安宮、大稻埕天母教會、台中萬春宮、鹿港天后宮）（王見川、李世偉1997：352），來台之後難免有遶境儀式等等，也都提升了這四個媽祖廟的聲望。其中大稻埕天母教會特別有意思，它是日本人中治稔郎融合了日本天照大神與台灣天上聖母信仰而創立的「天母教」的教會。為了吸引信徒，中治稔郎於1925年特別到湄洲迎請湄洲媽祖來台。

第二節　熱衷於競爭系譜上排行的大小

台灣的媽祖廟之間喜歡競爭排行大小，有紀錄的是：（一）鹿耳門的顯宮里與土城子兩個村落的媽祖廟，爭論誰是正統鹿耳門媽祖，鹿耳門媽祖也是幫助鄭成功順利登陸的媽祖，因為鄭成功後來擊退荷蘭人，建立漢人聚落與政權，因此有其開創歷史的意義（林衡道1961）。（二）北港與新港媽祖廟爭論誰是正統「笨港天妃宮」的後代，笨港天妃宮因為河川溪流氾濫改道而淹沒無蹤，根據地方歷史學家考證，認為兩個廟宇各自擁有當初的某一些信物或僧侶留駐，各有其神靈力量來源（蔡相煇1990、林德政1993）。

我們感興趣的不是歷史學家考證的歷史或信物，也不是有興趣於找尋「真正」的史實，而是兩個廟宇爭論「誰是正統」這件事本身即充滿社會文化意義，需要吾人加以解讀。現在新港奉天宮廟額上寫著「開台天后宮」，而北港朝天宮是台灣一般民眾公認媽祖信仰中心，如果要進香的話，一定先選擇北港朝天宮（林明峪1988，曾月吟1996），可說兩個廟宇香火均相當鼎盛。1960年代之後，兩廟之間之爭論沈寂了一段時期，1988年大甲鎮瀾宮捨北港朝天宮，

而去新港奉天宮進香，使兩廟之間之競爭又浮上台面。

另外，（三）例如台南大天后宮是清朝官方天后宮，稱為「府城天后宮」可以說代表全台灣最高地位的天后；基隆慶安宮供奉有湄洲來的「黑面媽祖」靈異非常，也是湄洲媽祖在台代表之一（王見川、李世偉1997）；鹿港天后宮宣稱其媽祖神像為湄洲媽祖六媽，施琅後代所建，地位也非常崇高。這幾個媽祖廟均是全台各地信眾爭相前往進香的大廟。

如王見川與李世偉（1997：355）考證，日據時代的《台灣日日新報》報紙即有記載，昭和六年、昭和八年、及十一年，大甲前往北港進香實況，回駕遶境遠近觀眾約萬人。一來肯定大甲往北港進香有歷史紀錄，二來不容大甲否認其與北港之尊卑關係。1988年大甲因為之前的一年（1987）迎請湄洲媽祖回台，而不想再去北港進香時，大甲的理由是大甲的地位應該與北港平等，不必向北港進香，以往去北港進香是因為兩岸不溝通之下的權宜進香。這一個理由背後的邏輯是如果大甲向北港進香，大甲就卑位於北港，有如子廟向母廟進香。既然大甲已經迎請湄洲媽祖在廟內供奉，大甲是湄洲子廟，則其地位就與北港平等，而不必到北港進香。廟宇之間對「向哪一所廟宇進香」一事是錙銖必較的，因為牽涉到自己廟宇的地位排行大小問題。若是排行高，則地位高，代表其媽祖神像靈力強，信徒才會來膜拜。

有趣的是，北港朝天宮執事人員說，鎮瀾宮不再向北港進香而轉去新港進香是「數典忘祖」（郭慶文1993）。同樣的我們不是要考證雙方之間是否真有親屬關係，而是我們想分析背後的文化觀念，為什麼北港會用「數典忘祖」的譴詞，而鎮瀾宮會亟欲擺脫並否認此一譴責？神明之間為什麼會有親屬關係？親屬關係為什麼

又會影響神明靈力大小？神明之間的親屬關係如何建立？又如何脫離？又如何重建？

第三節　熱衷於建立媽祖廟之間的網絡

台灣由北到南有好幾個媽祖信仰中心，各自以一個大媽祖廟為核心，以分香廟宇為四周，建立了一個個不同的網絡。關渡媽祖廟是北台灣幾個縣市媽祖廟慶典時，一定要迎請來地方上遶境的（林美容、許谷鳴2003），可以說關渡媽祖是北台灣媽祖信仰的中心。台中地區以大甲鎮瀾宮為主，鎮瀾宮聯合了其進香時的十數個搶香團體，加上數個友誼廟宇共同成立了「大甲媽祖聯誼會」，算是台中地區媽祖信仰的中心。彰化南瑤宮是彰化地區十個媽祖會的主神（林美容1990b），勢力廣及彰化全縣。彰化另有鹿港天后宮，在歷史地位上與南瑤宮可以分庭抗禮，但是在子廟組織上則不及南瑤宮龐大。雲林縣北港、嘉義縣新港、台南縣鹿耳門等各大媽祖廟又在其區域內各自形成其分香網絡。

具有分香—進香關係的廟宇之間形成一種「擬親屬」或說「擬母子關係」，因而有「回娘家」之稱。民間信仰認為神明有如人一樣，人類的家族祖先崇拜因分香灰而將父親家的祖先牌位分到兒子家祭拜，如此代代相傳，將父系血緣祭祀傳承下去。神明則藉由「分靈」或「分香」儀式，將一個神明的靈力分散到另外一個神像或廟宇，而形成二者之間的傳承關係。因而越靈的神明越多分香廟宇。當然神明的分香與人類的生育不同，神明的分香可以藉著一些後來補做的儀式來追認雙方之間的關係，也可以放棄原有關係重新建立新的關係。

分香與進香並不是媽祖信仰的特有現象，K. Schipper（1990）以及B.J.Ter Haar（1990）提到福建地區在十七至十九世紀的八位神明往外地分香的情況，說明神明藉著分香來擴散與傳播其信仰，是很普遍的情形。目前台灣島內除了有媽祖的分香與進香之外，另外有王爺、土地公、玄天上帝、保生大帝等神明也都有香期（劉還月1994），亦即在神明聖誕日期左右，各地分香廟宇會回到原來的母廟進香，由於進香廟宇很多，因而形成一個長達數天的進香時期。雖如此，台灣仍然以媽祖進香為最大規模，一年四季也均有廟宇在做進香活動。

楊彥杰（1997）提到閩西山區媽祖與沿海媽祖之間有串連與不串連兩種形式之差異，山區的媽祖廟之間不喜歡互相串連，而比較是獨立辦理祭拜或慶祝活動；而沿海的媽祖廟之間喜歡串連並結盟成友誼廟宇。台灣媽祖廟喜歡串連，當然可能與其來自的原鄉是福建沿海地區的習俗有關。另一個可能是，台灣媽祖廟多依賴經商的信徒支持經費，商人參與的廟喜歡串連，藉著廟宇串連與結盟，形成網絡，加強信徒之間的社會關係與來往機會，以便增加彼此之間的商機。

我們在新加坡與馬來西亞的各個媽祖廟初步訪查印象是，當地並不流行串連或結盟，亦即神像或廟宇並不分香或成立子廟，也沒有向母廟進香的情形，也就不形成分香─進香之網絡。而且當地媽祖廟執事人員記憶所及，他們也不流行前往中國福建省的湄洲謁祖進香，也沒有想要請湄洲媽祖蒞臨當地。當然其原因還需要進一步探討。但是1997年筆者訪查馬來西亞吉隆坡天后宮時，廟中執事人員說明新建立的天后宮內之大尊天后神像是由台灣師傅製作的，神像的色彩以及造型的確具有台灣神像風味，正殿的各種神龕、陳設、器具也好似台灣大型媽祖廟，而與當地其他媽祖廟的陳設不

同。似乎透露一些訊息，是否近年台灣信徒強大的行動力量，將來會逐漸對海外媽祖廟有影響？

第四節　與現代傳播媒體合作

近年來台灣媽祖廟擅長利用現代大眾傳播媒體，報導並宣傳各種儀式與活動。2003年除了大甲往新港進香全程，有數個頻道的電視轉播之外，苗栗縣通宵鎮白沙屯拱天宮前往北港進香，也與台灣電視公司合作，要做現場直播，據報導人說投資了兩千八百萬元。台灣媽祖廟之間，這樣一個利用媒體報導同時做宣傳的趨勢，追究其過程的話，約有二十多年的發展時間，使其規模由小到大。始作俑者應該是鎮瀾宮，約在1980年代初，先是請當地傳播公司（愛迪達傳播公司）隨香並沿途錄影，回來之後製作成錄影帶，一年四季可以賣給無法參加進香的信徒，讓他們在家中可以自行放映錄影帶，觀看媽祖進香，以償宿願。約在1990年代初，鎮瀾宮的三個搶香團體為了增加聲勢，自掏腰包提供經費，買下電視公司某些熱門時段，播放進香時候搶香團體的風光鏡頭。搶香團體如此做的原因是，其成員多數是由台灣各地經商信徒組成，例如小林煎餅，金車沙士，以及一些建築業者，因此，不無宣傳與交誼之作用。由於全台灣電視觀眾反映熱烈，收視率高，幾年之後，開始由有線電視公司隨香全線拍攝，現場直播。最大手筆是2001年回湄洲進香全線拍攝，大陸電視台也首次播放。楊美惠（2003）討論中國大陸與台灣之間對此次現場直播有幾個矛盾反應。在中國這一方面來說，矛盾的是無神論的馬克斯主義國家，卻經由軍方控制的衛星服務，播放神明的儀式與活動，無神論的政府也想假借

宗教聯繫來拉攏，或統一台灣。在台灣這一方面來說，矛盾的是亟思獨立的台灣，卻要回湄洲祖廟謁祖，而在這次活動中台灣卻又是握有宗教領導權的一方。

我們可以看到鎮瀾宮近幾年的發展趨勢是，（一）觀光化：2003年台中縣政府因勢利導，推出「台中縣大甲媽祖國際觀光文化節」在二月依日到四月二十日之間，一系列舉辦各種社區藝文、民俗、武技、戲曲、文史工作研習營等等活動，2003年大甲媽祖進香出發當天並設有觀禮台邀請各地貴賓欣賞各種歌舞表演，包括阿美族舞蹈，青少年的街舞，吸引觀光客前往參加活動。（二）國際化：前述活動中也邀請有日本、波利維亞、泰國、中國、韓國等國際團隊來表演歌舞，另外國際武林大會也邀請有外國隊伍參與。在進香隊伍中也計畫組成外國人隊伍。（三）媒體化：以2003年大甲往新港進香活動來說，中天、三立、東森、民視、TVBS四個電視頻道全程轉播，並聘請專家蒞臨解說，教導聽眾進香儀式、道具、人員、配備等各種民俗信仰的知識與禁忌。無形中將鎮瀾宮進香做為全省廟宇的學習對象，也提升了鎮瀾宮地位。自從電視媒體播出之後，報紙雜誌等印刷媒體的地位顯然下降，但是大甲進香期間台灣各大小報紙仍然每天會刊載沿途進香過程。（四）政治化：列第四點是因為還在雛形階段，六年前因為現任的董事長顏清標先生獲選為鎮瀾宮董事長，他本人的政治身份（台灣省議會議員－議長－立法委員）也把鎮瀾宮染上政治色彩。傳統中國地方官參加民間宗教活動原是一件平常的事，顏清標擔任鎮瀾宮董事長之前，鎮瀾宮歷年進香也均有請地方官員來主持儀式，但這幾年來主持進香的官員越來越多，層級越來越高，2003年總統暨副總統兩位都蒞臨主持祝壽大典。

這四個變化筆者以為其中應以媒體化為主力所發展出的連帶效應，因為媒體傳播的無遠弗屆，跨國傳播，才能帶動觀光化，國際化。而政治化也是因為進香有多家電視媒體報導，使得政治人物不願放棄此一拉抬個人聲望的機會，而紛紛加入進香行列，爭取選票。除了這四個發展比較明顯之外，因著媒體報導而產生的進香活動中的負面效應也可見到。諸如：（一）各地搶轎情形越來越嚴重，（二）神媒乩童再現，（三）地方耆老怨聲載道，認為進香淪為作秀，失去進香的神秘嚴肅宗教氣氛，減少某些儀式之後，進香目的盡失。而媒體化帶來更多觀光人潮之後，小偷扒手越來越多，香客增多之後，廁所不夠，衛生問題嚴重。

第五節　社區運動的象徵領袖

被稱為台灣歷史上最大規模的環保運動，是1986年鹿港鎮民反杜邦設廠事件。1986年元月公職人員選舉時，彰化縣議員候選人李棟樑及鹿港鎮長候選人王福入兩人，得知美國杜邦公司將於彰濱工業區設廠，製造生產過程中具有高度污染性的二氧化鈦。於是二人聯合發起反杜邦設廠簽名運動，並以反杜邦設廠為二人之選舉訴求，結果雙雙當選。當選後，王福入前往美國參觀杜邦工廠，回台後卻改變態度，由反對變成不反對，甚至暗示贊成設廠，鎮民因此發起罷免鎮長活動。李棟樑則信守政見諾言，並積極展開各種反設廠工作，包括發動群眾示威遊行，發起組織「彰化公害防治協會」並擔任總幹事，積極與台灣各地環保生態組織聯繫以互相聲援等等。1986年8月17日當他們計劃組團，前往桃園縣觀音鄉大潭村，

實地瞭解當地遭受高銀農藥廠污染狀況時，被大批軍警圍堵無法出發，雙方堅持數小時，只好打道回府，轉到鹿港天后宮（舊祖宮）祭拜，祈求媽祖保佑。並在天后宮前咒誓，若抗議成功即舉行還願謝神活動（黃雅慧1987）。

此後各種反杜邦設廠抗議活動如火如荼地不斷舉行，而於1987年3月8日最後一次示威過程中達到高潮。當天在天后宮舉行反杜邦設廠演講會，會後遊行。卻被鎮暴部隊團團圍住，雙方劍拔弩張幾乎釀成衝突，最後改變遊行路線才免除一場一觸及發的緊張場面。三月十二日台灣杜邦公司總經理柯恩祿出人意料之外地宣布撤出鹿港。鹿港民眾欣喜若狂，咸認為媽祖保佑。三月二十二日舉行還願祭典慶祝活動。居民聯絡各角頭廟宇信徒，舉行遊鎮謝神大祭典。全鎮各廟主神於忠義廟（主神關帝爺）齊聚之後，遊行到天后宮舉行還願儀式。儀式中恭讀「還願謝恩疏」：「…去歲杜邦設廠事，唯恐毒危生靈，民起反抗。觀強敵壓境，護土維艱，幸有聖母慈靈赫濯，民有憑依，眾志成城，終勝強敵，此皆聖母靈威呵護，消大災，防大患於未然，從　風清水淨，鄉土長安…。」將反杜邦設廠運動之勝利，歸諸聖母神威顯著結果（張曉春1987；Reardon-Anderson 1992）。

在此次反杜邦設廠運動中的主要團體是「彰化防治公害協會」，而主要靈魂人物是彰化縣議員李棟樑。在前後僅一年多的短短時間內能夠達成運動的目的，算是相當成功的。於謝神遊行隊伍中，此協會具名的遊行布條寫著「慶祝杜邦撤銷彰濱設廠，祈求國泰民安。」顯然，舉著布條以及跟在布條後遊行的民眾，並不認為鹿港地區與「國家」之間有地理或空間的，或行政層級的落差。杜邦雖然宣佈撤出鹿港，但是並不撤出台灣，經濟部仍然歡迎杜邦在

台設廠，而且表明可以在國內其他地方設廠生產二氧化鈦（公孫策1987）。對鹿港民眾來說，「國泰民安」的「國」是他們能力所及的範圍，意即鹿港地方，而非全國之意。這是很有趣的聲明，雖說「國」泰民安，實際上僅保護了鹿港地區。也有學者指出地方環保運動顯示出來的地方性而非全國性，是其特色之一（Weller and Hsiao 1998：97-98）。我們也可以說由廟宇的宗教力量支持的地區環保運動之所以能成功，正是因為他們動員了地區性人際網絡，及地區性訴求，而非全國性訴求，他們也就僅能達到社區層次的環保。

高雄後勁地區反「五輕」運動也是利用了社區宗教做後盾。雖然所祈求的神明不是媽祖，而是神農大帝，也可說明地區廟宇在團結人力上的作用，以及台灣地方性環保運動經常運用宗教資源做支持。[1]

最後，我們要談的是台北縣貢寮鄉澳底地區民眾反對台電興建核四廠的抗爭運動，至今年長達十三年，還不能說取得最後的成功。長年的抗爭也是因為有宗教信仰做後盾。當地居民表示仁和宮媽祖指示不能興建核四廠，成為鄉民反核象徵，被稱為「反核

[1] 1987年，中國石油公司將於高雄市楠梓後勁地區，設置第五輕油裂解場（將石油廢料分解成可以製造塑膠的原料，其過程對地方之空氣與水源造成相當大污染），鑒於以往中油以政府名義進行的工程不會招致反對，因而未在地方上進行徹底溝通，甚至環境影響評估也是在居民反對後才匆匆進行。當地居民遂於1987年6月中旬開始進行抗議活動。7月，地方人士組成「楠梓後勁部落反對五輕自立救濟委員會」，希望統合所有反對力量，長期溫和抗議，與中油召開協調會。「反對五輕自立救濟委員會」從後勁地區三個廟宇得到龐大經費補助，其中一個廟宇一次就捐出兩百萬元支持運動基金（徐清雲1987；馬非白1987；張力雁1987）。1990年5月6日後勁舉行公投，是台灣地區第一次公投公共政策。雖然票決結果（公民票決地點也在鳳屏宮內），高票反對。但是政府僅以之做為參考，仍照計畫興建五輕。雖如此，長達三年五個月的抗爭，也為後勁地區爭取到一億五千萬元的補償金及其他防治污染的設備（關大功1987；Weller and Hsiao 1998：96）。

媽」。因此每年媽祖生日舉行繞境活動，反核團體均會參與仁和宮的繞境，表明反核立場，爭取認同。整個運動的開始是，1978年台灣電力公司籌建核能四廠，會勘後，認為貢寮是最佳地點。然而1986年，蘇聯發生車諾堡核電廠爆炸事件，台灣新聞媒體對之報導甚詳，引起貢寮地區民眾憂慮。而於1988年成立「台北縣貢寮鄉鹽寮反核自救會」，馬上有大約一千五百個居民加入。他們迅速獲得「台灣環境保護聯盟」等三十幾個團體支持，接著就在金山、鹽寮、恆春舉行說明會及遊行。之後，環保聯盟先後取得學術界、學生團體、國際環保人士、民意代表的支持，經常舉行演講、簽名義賣活動、反核連署活動、在台北市議會與立法院前的請願活動、台電大樓前的反核和平靜坐禁食活動、全國反核聖火傳遞等等，將整個反核活動帶到全台各地，也是公共政策上民進黨對抗國民黨的最主要議題。

1991年9月「鹽寮反核自救會」進駐核四廠門口，進行長期的抗爭活動。同年十月，因為警民衝突，一死，十餘人受傷，多個自救會會員被起訴。1994年，貢寮地區舉行核四公投，開票結果反對興建者占96%以上。然而立法院仍通過核四預算，「鹽寮反核自救會」因而繼續各種抗爭活動。1999年，原子能委員會核准核四建廠的執照。2000年5月，反核團體舉辦「恭賀反核總統當選、建立永遠非核家園」大遊行，要求陳水扁實現競選時之諾言，停止興建核四廠。十月，陳水扁向國民黨借用的唐飛，因為堅持國民黨政策（興建核四）而辭去行政院長職務，民進黨的張俊雄上台後，下令停建核四。貢寮地區熱烈慶祝反核成功。隨即引發在野黨發起罷免行政院長活動，立法院隨即針對立法院通過之預算，行政院依法是否一定要執行之問題進行討論，決議核四應該復工。然而現今卻處於假

復工真停工之狀態[2]。

仁和宮媽祖為何成為當地居民反核的象徵呢？貢寮民間信仰約有二十座廟宇，主神有媽祖、王爺、開彰聖王、三山國王等（台北縣文獻委員會1960；林富士1995）。其中媽祖廟有三座：慈仁宮[3]、德心宮、仁和宮。1960年印行的《台北縣志》記載，慈仁宮建於清咸豐四年（1854）。慈仁宮建廟緣起，根據該廟廟祝所說，大約兩百年前，海邊有一尊媽祖神像閃閃發光，漢人均無法取出，卻被一名平埔族老婦女去海邊撿拾海菜時取出，蓋廟後，雖然漢人與平埔族人共同祭拜，但因廟旁多為平埔族人，因此俗稱「番仔媽」。宜蘭縣火車未通行之前，本地是交通要道，香火相當鼎盛。風光時期，廟前及整條道路均有平埔族婦女擺設小攤，販賣土產。日據時期逐漸沒落。光復後，更因廟內漢人與平埔族人財產糾紛，而影響香火加速沒落。如今門可羅雀，漢人多去街上仁和宮拜拜，平埔族人多數遷移到基隆等外地，僅剩廟旁數戶平埔族人家。

第六節　進而挑戰到政府的政策

1987年鎮瀾宮前往湄洲進香之後，每年均由數位董監事搭乘飛機繞道香港，前往湄洲進香。因為經費遠遠大過於直接海上進香，而且搭機香客畢竟人數會遠遠少於搭船的香客，因此多年之間，廟方以及香客們一直呼籲，希望政府可以開放海上直航進香。在國民

[2] 新聞報導核四如果真要復工，最快也要等到今年（2001）五月，《聯合晚報》2001/4/23。

[3] 筆者原是前往貢寮地區針對慈仁宮的「番仔媽」進行凱達格蘭平埔族改宗祭拜媽祖之研究。然而田野中，居民不願與筆者或助理談族群相關之問題，而只願談反核四之問題。並希望我們加入他們的遊行與其他活動。

黨主政時代，一直無法取得政府的批准。2000年夏天，大甲鎮瀾宮要求民進黨政府實踐諾言准許其做宗教海上直航，直接前往湄洲進香，這個承諾是民進黨在五月競選時答應的。當時媒體把鎮瀾宮與政府的大陸工作委員會做對比，擴大了宗教與國家之間的緊張關係，似乎鎮瀾宮在逼政府做出一個具有民意基礎的開放政策。但是民進黨政府也以國家安全為理由，最後沒批准。

鎮瀾宮的董監事團體以及龐大的信徒群眾均是草根的，土生土長的台灣人，他們要求前往湄洲無法被聯想到外省人要求與大陸統一。他們要求的是宗教進香不是政治認同，他們要去的是媽祖的故鄉湄洲，而不是政治上的中國，這個對民進黨，宣稱是代表台灣人利益與民意的政黨，是一個前所未有的困境與難題。新台灣人的民族主義名號之下，人民前往湄洲進香，竟是無法承受的負擔？挑戰到的不只是政府的大陸政策或直航問題而已，更是新台灣人對自己的信心與定位問題。

當然最後鎮瀾宮只好搭機經由香港和澳門，前往湄洲進香。

第七節　小 結

台灣民間信仰反應社會脈動，媽祖信徒也是對社會新聞有立即反應。三月「非典型肺炎」（SARS）開始在台灣報導，全台灣民眾議論紛紛。台東縣關山天后宮信徒原訂前往湄洲進香，擔心被感染，而向媽祖擲杯請示。雖然連獲媽祖七個聖杯，表示無須擔心照常舉行。但是信徒還是覺得不妥，廟方於是取消行程，希望媽祖原諒（中央日報2003-3-19）。

媽祖不再是傳統人物或神仙人物，而是與民眾生活息息相關，融入在現代生活中的。當信徒有了任何現代社會產生的災難、困難、訴求時，媽祖立刻被請出來做裁示。媽祖也不是只有傳統時代朝廷官員求救的對象，而是市井小民求救的對象。媽祖裁示的不是只有國家大事，也不一定站在國家立場，而是平民百姓的禍福利益，站在信徒立場。

這個發展給我們很大啟示，中國民間信仰在帝制時期，經常被朝廷官方懷柔或收編，否則很難存續下去，抑或被列為淫祠迷信而加以掃蕩取締。造成民間信仰與國家二者相輔相成，國家頒揚廟宇，贈送匾額，賜封神像，神明保佑官員，出海爭討平安順利。鄭和與施琅是典型例子。但是進入二十世紀民主法治的台灣社會，人民爭取自己的利益，這個利益不一定符合國家利益，國家與社會，政府與民間，有了不同立場與角度。國家放棄使用宗教來建立其權威基礎，憲法之下不偏袒任一宗教。民間只有宗教的權威可以使用，以之來對抗國家的權威。國家不能不尊重人民的信仰，不能以之為無物，而需進行溝通談判。

第八章

台灣民間信仰研究的人類學回顧

前　言

目前臺灣學界蔚為顯學的臺灣民間信仰研究，在傳統中國學術領域中並不受人重視。受儒學薰陶的士大夫較少談論宗教，即使偶有鑽研宗教者，亦僅限於佛教、道教、基督教等，即人類學中所謂的「大傳統」宗教，或謂「制度」宗教。而對於一般市井小民的不成文的信仰，則不認為有研究需要或價值。一直要到西方近代社會科學興起，正視庶民文化，才賦與其研究價值。衡諸西人、日人對臺灣民間信仰的研究，均可看出此一學術背景。加上日本人有其政治統治之迫切性，對臺灣「本島人」的種種習俗都詳細調查，因此日人累積的有關臺灣民間信仰的研究，成為此方面研究不可不回顧的珍產。

由於主觀上筆者的學科訓練之偏重，本文主要以臺灣的人類學（民族學）學科內對漢人宗教的研究為主要回顧範圍。客觀上，人類學對漢人宗教信仰之研究，也的確可以貫串上下百年來的研究縱深。日據時期日本人類學、民俗學學者的調查，光復後來臺的大陸人類學學者，及今日臺灣本土人類學學者的研究一脈相承。不但前人的調查成果成為後人研究的基礎，日人的「祭祀圈」理論也仍然被檢驗著。人類學對臺灣漢人宗教，尤其是一般俗民的宗教信仰，所謂的「民間信仰」的研究，可謂獨樹一幟且銳力未減。

其次，要說明的是本文的宗教信仰限制在漢人的宗教，包括佛教、道教、民間信仰等，而不涉及原住民的宗教。材料來源上主要有數批材料：《民族所集刊》、《臺大考古人類學刊》、《漢學研究》、歷年臺灣大學（近年加入清華大學）人類學系碩士論文等，

主要因為台灣人類學家集中在臺大人類學系、中研院民族所、史語所人類學組、及近年清華大學社會人類學研究所等單位。語文上除了日據時期的日文文獻外，主要以中文為主，英文文獻因其數量大，而且脈絡不同必須另文處理。這些的限制範圍難免遺漏許多珍貴文章，但為了能讓回顧有一焦點，不得不割捨，尚祈讀者見諒。

另外，本文回顧一直以人類學在台之發展，作為一個背景，來回顧人類學對台灣漢人宗教研究之成果。因此，人類學在台灣的發展階段、研究主題、方向等，均影響到對漢人宗教之研究。而清楚地意識此一回顧為「人類學」之學科作用下的範圍內，才可與其它學科，如文史哲、社會學等對台灣漢人宗教之研究有一截長補短之自省。人類學對台灣漢人宗教的研究，筆者將之分為五個時期：（一）日據之前及日據時期，時間上約自十七世紀至日據末期的舊慣習俗調查期；（二）光復到1965年的歷史學派作的古代中國宗教；（三）1965~1983結構功能派的祖先崇拜與祭祀圈；（四）1983~1993結構功能派與象徵學派的進香與媽祖研究期；（五）1993~1995儀式分析研究期。

以下便分述每期的研究背景、主題、從事者、主要論述等。

第一節　1895-1945：日據之前及日據時期

日據之前，清人所撰的地方志、遊記、雜記等，如裨海遊記、淡水廳志、諸羅縣志、苗栗縣志等，都有對各地方的漢移民宗教習俗加以記錄。以陳文達的台灣縣志為例，在「歲時」條下，條列民間年中重要節日及活動；「風俗」條下敘述漢人集會拜廟的頭家制度；「壇廟」條列儒家先聖賢之壇廟；「典禮」敘述祭祀儒家賢聖

之儀禮、祭品等，以及官方領導祭拜的城隍、社稷壇等官廟；「寺廟」則將道教與佛教等寺廟一併合記。劉良璧的重修台灣府志，「風俗」卷內因成書晚所以可綜合以前志書而有詳盡的漢人婚禮、喪禮、歲時祭儀等習俗記載；「典禮」卷下除了有一般由官方領導舉行的祭祀儒家賢聖廟壇之敘述外，並將當時台灣境內所有寺廟羅列備查；「古蹟」卷則按縣邑列有佛寺道觀。這些資料均提供研究者對清領台灣漢人宗教習俗的了解。

荷蘭人也對台灣住民有珍貴記錄，唯大多偏於對平埔族方面[1]。接著便是日據時代的調查。陳奇祿（1980）簡介日本人對台灣的調查可分原住民及漢人二方面。漢人方面，1901年日人成立「臨時台灣舊慣調查會」分法制科及經濟科二部，法制科調查的不只「動產」、「不動產」、「商事債權」等，也包括「人事」方面的有關出生、死亡、祭祀、宗教、戶籍、親族、婚姻、收養、相續、家產等。陳氏稱之為「相當完備之社會人類學之調查研究，也為關於我漢人習俗之最早有系統的著作」（陳奇祿 1980：9）。

法制科的調查1909年告一段落，但後續又有年輕人員投入一直到台灣光復。後期的研究調查，已不只是因政治統治需要，而已進入純學術研究範圍。總合來說，我們現在看到的丸井圭治郎《台灣宗教調查報告書第一卷》（1919），鈴木清一郎《台灣舊慣冠婚葬祭の年中行事》（1934），增田福太郎《台灣本島人の宗教》（1935），《台灣の宗教》（1939），岡田謙（1937,1938）有關祭祀圈的研究，富田芳郎（1954,1955）有關台灣鄉鎮的研究，及曾景來《台灣宗教の迷信陋習》（1938）、《台灣社寺宗教要覽》

[1] 如傳教士William Campbell 著的Formosa Under the Dutch：Described form Contemporary Records。1982年台北南天書局有影印版。另外資料可參見陳奇祿1980年文之介紹。

（1933），李添春的佛教研究等等，均是我們研究早期漢人宗教習俗不可或缺的資料。

日本人以外來者、異文化的角度調查臺灣漢人民俗信仰，基本上已構成其為「準人類學式」的調查。即使該日本學者不是人類學家而是政府社寺調查官員。日本學者的調查報告多數詳實且鉅細靡遺，參考性高。不是清朝文人遊記式的散文或方志般有「儒家」、「官書」、「史書」等封包袱。多能遍及俗民信仰的各層面，客觀地雅俗兼容，儒佛道巫並記。

重要的是日本學者的調查分類，影響後來的宗教研究頗深。當時的日本學者在記錄的同時，必得有一分類以便納入紛紜的資料。以增田福太郎[2] 的《臺灣本島人の宗教》（1935）為例，在儒釋道三教之外另立一類「齋教」。齋教在大陸之稱法、性質及派別實值得進一步追溯，其為在家佛教？或儒教化的佛教？或三教合一的民間教團？日本學者將齋教別立一類使其研究性突顯出來而可成一研究項目[3]。

其次，將臺灣寺廟成立史建立一個分期階段，如渡臺期、前部落期、部落構成期、新社會成立期等（增田福太郎1939）。分期雖粗糙且不適用於每一寺廟，但這種歷史分期觀，將寺廟與所在地的社區史緊密結合，是對宗教作社會史考察不可或缺的。

另外，對全島各廟宇的主神作普查且加以辨別，確立以主神性質來決定寺廟的性質，及以主神性質為研究焦點的相關題目，諸如，將神明分類（為自然神、行政神、司法神等類），主神之傳說、主神之史實、主神與配祀神之關係、主神與部落成立淵源、

[2] 增田雖非人類學者，主要受法政學訓練，但是其所之作宗教調查具人類學特色，且貢獻頗多。

[3] 如江燦騰編《首屆齋教研究》（1994），王見川《臺南德化堂》（1995）。

以主神作為統計依據來調查其分佈範圍與成長發展等相關研究題材。後來的研究，如阮昌銳（1982）、仇德哉（1981）、劉枝萬（1961）、余光弘（1983）、瞿海源（1981a）等均使用到日本的調查統計資料。

最後，宗教組織的調查，如神明會、祖公會、父母會、共祭會、祭祀公業等；宗教神職人員的調查，如僧侶、道士、巫師、術士、齋友等之分佈及業務工作內容（如曾景來1933，丸井圭治郎1919）；民俗禮儀、歲時祭儀之記錄與描述（如鈴木清一郎1934）。以上之研究題材均指向一個研究大類，即所謂的「漢人民間宗教信仰」。此一研究主題之確立，實與日據時期日人之研究有密切關係。

第二節　1945-1965：古代中國宗教研究

上述日本學者雖然隨著大戰結束，撤離台灣的人類學研究領域，但他們的影響卻沒消失，而在以後台灣漢人宗教研究中有某程度的作用，容後再述。而最主要的，左右光復後台灣人類學研究方向的，是由大陸過來的中國學者，因此我們先敘述來台的中國人類學家們。

人類學家在1930年前後有二個派別，一個是以南京的中央研究院為中心的南派，與歷史學派關係較深；一個是以北平的燕京大學為主的北派，受功能學派的影響為大（唐美君 1976：9）。因緣際會，隨政府遷台的多數屬中央研究院歷史語言研究所，及中國民族學會的人員，諸如李濟、董作賓、凌純聲、何聯奎、衛惠林、石璋

如、芮逸夫、高去尋諸氏（芮逸夫 1951：19）。因此，民國三十八年成立的臺灣大學考古人類學系，民國四十三年中國民族學會在台北復會；民國四十四年中央研究院成立民族學研究所籌備處，民國五十四年民族學研究所正式成立，主其事的學者，大都屬歷史學派的民族學工作者。

此時期的研究有二大項，一是結合台灣民族學者，如陳紹馨、林衡立、陳奇祿等人，研究台灣土著民族的原始文化，如1949年進行的台中縣仁愛鄉力行村瑞岩泰雅族調查；一是研究中國古代民族文化與太平洋土著的文化接觸關係。前者重田野調查工作，後者則重文獻資料的比較研究（李亦園 1971：2）。 雖說二大項，但大抵均以民族學做法，即針對少數民族著手而不作當代漢人田野，謹守人類學家從事異文化研究的信條。因此，此時期在漢人宗教方面的文章不是沒有，而是偏重在重建中國古代中原地區的宗教。

此一時期的靈魂人物是凌純聲先生，他在《民族所集刊》，及《臺大考古人類學刊》陸續發表的文章，可以代表這一階段的理論取向及所關懷的主題。表面上看凌先生文章，在時間上自新石器時代到上古到現代，學科上，有用史學文獻、民俗學習俗、考古學出土物、民族學少數民族材料等多方面材料，空間上，自西亞—東亞—中國—東南亞—太平洋區均有含蓋，文化項目上，有帆筏、吐舌人像、樹皮布、玉石兵器、瑞圭、犬祭、嚼酒、宗廟社稷、神主性器崇拜、封禪、西王母、古王陵等。事實上，他主要關懷環太平洋區文化的傳播與變遷問題，而身為中國人又受過漢學及民族學訓練，他特別關注中國文化起源與傳播問題，想利用人類學民族學訓練所拿到的科學資料來新解中國古史上的問題，也想利用漢學訓練得來的中國上古文獻資料，補充及減除世界人類學界的大洋洲研究總是遺漏中國部份之遺憾（凌純聲 1961a : 27, 1961b : 179）。

凌先生自述1938年在巴黎大學民族學研究所畢業，拿到博士學位後，他的老師，有名的漢學家M.Granet想留他在巴大漢學研究所工作，但凌先生決定回中國，接受當時中央研究院院長蔡元培之邀，加入中研院社會科學研究所民族組的行列，並被派到東北調查松花江畔的赫哲族（凌 1960：411）。來台成立中研院民族所，凌先生曾到台灣中部調查原住民部落。綜觀凌先生在《民族所集刊》第一期到第三十一期的二十四篇文章中，偏重古代中國及太平洋文化區的討論，單論台灣土著文化僅一篇。立論均站在環太平洋大文化區的角度。試圖建立一套「太平洋文化乃源自中國」的理論，利用上述文化元素，經過各學科得來的資料而將中國推上西洋民族學研究的舞台中。

受當時文化傳播論的影響，凌先生有幾個研究假設：

（一）了解起源即了解本質（凌純聲 1964a：31），認為探討中國文化的本質也得解決中國文化的來源及傳播路線，

（二）作法上認為文化可分裂為文化叢，文化叢下再細分不同文化要素，如宗廟是個文化叢，其下有六個文化要素：廟貌、神主、宗祐、殯廟、宮室、大祭等（凌純聲 1958b：2-3）。

（三）認為經由比較二個文化內部的文化叢的異同，可推論二個文化間的傳播和接觸關係。例如，中國的宗廟和社稷二個文化叢，與台灣排灣族的宗廟與社稷二個文化叢相似，則二個文化早期必有接觸。事實上，凌先生推論台灣土著族文化乃中國上古文化移入（凌純聲1958b: 44）。

（四）經由幾個文化叢的比較研究，如：筏帆、嚼酒習俗、犬祭、宗廟等，凌先生假設「在中國古代華夏民族來到中國東部及沿海地區之前，最早的居民為古亞洲人，美拉尼西亞人，至中國歷史開始時玻利尼西亞人住在淮河流域、華北及東北南

部（北部則為古亞洲人）；印度尼西亞人則在長江流域與華南；美拉尼西亞人已退居海岸及沿海島嶼。以上三系經過長期互相接觸，造成語言與文化的大部份相同與類似。美拉尼西亞人一部份向太平洋島嶼移居外，餘則與玻利尼西亞人混合而成後世史稱的東夷，主要的又稱濊貊；與印度尼西亞混合的史稱南越或百越。」（凌純聲 1958a：71）。亦即太平洋文化應是由華北→華南一波一波往東南方向傳播的。

而台灣土著文化在凌先生研究架構中非常重要，是因台灣位居東海與南海之中點，南島各系民族似曾在由亞洲大陸、華北、華南往東南亞、太平洋遷移時曾經經過或留居過台灣，南島四系（玻利尼西亞、密克羅尼西亞、美拉尼西亞、印度尼西亞）及小黑人文化在台灣均可找到（凌純聲 1959a：174）。在比較了台灣排灣族與中國古代宗廟異同後，凌先生更認為台灣是研究中國古史活的史料（凌純聲 1958b：43）。

凌先生雖然努力建立環太平洋文化區（中國自然應包括在內，凌純聲 1961a：1）文化傳播的起源與路線，但不可遺忘，凌先生的訓練中有很濃的漢學成份，尤其追隨 Granet，企圖重建古代中國漢人宗教面貌便一直是凌先生的關懷之一。他多處強調現代人類學民族學知識可解答先儒的問題，如「祖廟」的起源問題（凌純聲 1959b），如「社」的起源問題（凌純聲 1964a：31）。民族學知識也可提供大膽創新的回答，如神主是性器崇拜（凌純聲 1959b），如屈原的楚辭九歌中的國殤禮魂，是中國古代越獠的馘首祭梟和民族學上的獵頭祭首儀式（凌純聲 1960）。凌先生豐富的民族學知識，加上博覽中國古籍，使他在結合漢學和民族學的嘗試上悠遊有餘，作了最佳示範。

在古代中國漢人宗教方面，凌先生涉及的主題，依序有以下幾項：

（一）中國祖廟的起源，凌先生以為祖社同為一物，鬼神所在皆謂之廟。更進一步引民族學材料推論「祖」與「社」，是同源於陰陽性器崇拜，「祖」字及「社」字的古文為「土」字均為性器之象形（凌純聲 1959a）。

（二）延續上述論點，主張中國最原始的「祖」，或「社」即在郊野，除地為墠，或封土為壇，又在墠壇之上，立「且」以為神祇或祖神。而「且」即為男性性器的象徵。進而再將「且」改成人形，刻成人形貌，並援引東西各地材料佐證。所謂「廟，貌也！」即為此意（凌純聲 1959b）。

（三）主張屈原楚辭九歌不是民歌，而是祭神歌舞，並考證九歌的民族應是荊楚、群蠻、百濮、百越四種民族。分九歌內所祀之神為上帝、天神、地祇、人鬼四類。其中祭人鬼的部份，尚可見於今日東南亞及太平洋文化區。針對九歌中附祀人鬼的國殤和禮魂兩篇引民族學材料，推論國殤禮魂，是中國古代越獠民族以敵人的頭或耳作犧牲來祭祀宗社的記錄（凌純聲 1960）。

（四）用考古出土物及民族學標本，解釋古代中國宗廟中祭祀用的禮器「匕」，以「古之俎與醴如今之酒醵，食之須用匕栖扱取。」（凌純聲 1961b：209）。並假設我們日常盛飯用的匕（飯匙）是最早出現的，進而有取湯的勺，再進而有取羹中菜的箸（筷子）。因此匕在全太平洋文化區均有，但箸則只有中、日、韓、越南四國才有（凌純聲 1961b）。

（五）凌氏以為研究中國古代宗教須先探討「壇墠」或「封禪」文化。簡言之，即封土（築土、堆高土堆）為壇以祭天，除

地（清除野草）為墠以祭地。這一個露天祭天地的文化，歷經周朝到清朝，在北平留下最完整的各式壇墠遺跡可用以考證古文記載，也可用來與亞洲各文化的神山、大壇等宗教建築，作泛文化比較研究（凌純聲 1963）。

（六）「社」的研究與解釋有多種，大別之有主張社祭土神、樹神、叢林神等自然崇拜，另一主張社乃祭人鬼等靈魂崇拜說。凌氏根據其師Granet主張「社」為聖地之說，合上二派於一，而認為有發展先後之異。凌氏主張「社乃一社群，最原始祭神鬼的壇墠所在，凡上帝、天神、地祇及人鬼無所不祭。後來社祖分開，在祖廟以祭人鬼祖先，再後郊社又分立成為四郊，以祀上帝、天神和地祇。最後社以祀土神與穀神為主，故又可稱為社稷。」（凌純聲 1964a：30）。

（七）凌氏又進一步追查祭神鬼之聖地，因各地不同而名稱有異，燕稱「祖」，齊稱「社稷」，宋之桑林，楚之雲夢，關中秦雍之地則稱畤。而這些祭鬼神的宗教建築與聖地，與後世宮台觀閣均有關。凌氏進而懷疑「古代的台（讀持）、畤、祖（讀姐）、社四者為同一起源，都是由西亞兩河流域的Ziggurat一字的第一音節的音譯。這一Ziggurat文化在遠古時代即傳來中國，或因傳入的時代和傳入的地區不同，而發生台、畤、祖、社的大同而小異……」（凌純聲 1964b：135）。

（八）承繼上述論點，凌氏又繼續發表他認為西亞二河文明與中國古代文明的關係在宗教上的證明。凌氏以英文Ziggurat 法文為Sigurat，為名詞，動詞為saqaru，義為崇高。可能中國古代的社，墠（壇）由於 sa 和 za，祖（姐），畤，臺（持）為 si 和 zi 的音譯。又，中國昆侖丘的昆侖或為Sigurat和saqaru二字中

的gurat和qaru的第二三音節的音譯。所以中國的封禪文化亦可稱為昆侖文化。此一文化輸入中國有早晚二期：早期的壇壝較低小，晚期的臺觀甚高大。並進一步，引文獻證明西亞兩河的昆侖文化在紀元前，可分三或四個時期傳入中國（凌純聲 1965：1）。

（九）對中國學者爭論探索了二千多年的昆侖為何物，以及西王母為人名、國名、王名或民族名這二大疑問，凌氏提出他的新解，認為昆侖為西亞二河流域Ziggurat祭祀聖地建築之稱，傳到中國則可稱為封禪文化。而西王母則為西亞民族蘇美（Sumer）語月神si-en-nu音譯而來（凌純聲 1966）。

（十）由台灣民俗祭典中，常用紅龜為供品，而探討太平洋區的龜祭文化，認為龜祭、犬祭及梟祭（獵頭祭），均屬中國古代及現今環太平洋文化區的海洋文化遺留（凌純聲 1971）。

總上所述，凌先生在中國古代宗教研究上大抵以宗教建築、器物等，來推論中國古代文化之起源及傳播路線。這一時期的漢人宗教研究也大抵在凌氏架構下展開，有多篇文章是用不同材料，來佐證或進一步反省凌氏架構的。如張光直先生（1960）利用新的考古學出土資料，同意中國古代「祖」字本是個性器圖畫，亦即祖先牌位原形。但在仰韶期新石器時代，有社祭的證據，而無系統化祭祖證據。到了龍山期新石器時代祭祖證據突然普遍出現。龍山期及殷商時代，祭祖與祭社同有絕頂重要，且主祭人也許相同一人，但祭祖與祭社所代表的社會群及祈求福祇對象不同，因此張氏指出祭祖與祭社文化可能有不同來源（張光直 1960：268）。亦即反省凌氏祖社同源論。

文崇一先生研究濊貊民族文化及宗教習俗，是想從歷史學方面補充檢驗凌先生的論證（文崇一 1958：115）。凌先生以為濊貊民族是玻利尼西亞人及美拉尼西亞人，在未遷移出中國地區之前在華北的混種民族。環太平洋區的嚼酒文化應是起源於華北或東北，是玻利尼西亞人的文化特質，此文化是中國底層文化重要的一層（凌純聲 1958a：71）。文先生研究九歌的水神（文崇一 1960, 1961）和九歌中的上帝（文崇一 1964）則是呼應凌氏對九歌的國殤禮魂兩篇的推論。

此一時期，尚有一重要人物，即任教於台大人類學系的杜而未先生，亦以民族學中文化傳播論的角度，來研究古代中國宗教的起源及流傳問題。唯杜氏多取神話為論證材料，異於凌氏的偏重宗教建築。杜氏論著較少以論文形式出現在《人類學系學刊》或《民族所集刊》，而多集結成專書在坊間書店出版。杜氏留學德國，受維也納學派的 W.Schmidt的從宗教論證來將世界文化劃成幾個文化圈的作法影響（杜而未 1960b：序，1959：230），也試圖在中國古籍中解讀宗教系統，再利用各地民族學資料建立他的「中國文化精髓在中國宗教，而中國宗教實為月神宗教」論。

杜先生引用的材料相當廣汎，他先從辨釋中國古代的「天」與「帝」是不同的二個觀念，源於不同的二個文化說起。「天」是抽象的至高神，一神崇拜，與土耳其、蒙古人的「撐犁」（天）有關係，是周文化的宗教，也是中亞遊牧文化最早期文化的表現，杜氏因此反駁人類學家認為巫術比宗教早之說法，也反駁多神教早於一神教的說法。而「帝」是殷民族往東遷以後發展出的宗教觀念，「帝」是人格神是具體的祖先神的信仰。殷文化又混合有南方的文化，所以有感生神話，靈魂不死神話等（杜而未 1959）。接著，他

再引西藏、埃及、美洲 Kato 人、非洲 Baja 人等民族學資料，說明「Tao」的音在各地文化均指月，而中國「道」字在古籍中查不出其原始意義，但如果有文化人類學知識的幫助，則可推論「道」的「一陰一陽之謂道」等古文對「道」的解釋實為「月」之意。書中繼續推論后土為光明之神，亦為月神；社神與地神亦為月神，而封禪是祭月神之意（杜而未 1960a）。

在山海經神話研究中，杜氏明白地提出他的「月神文化論」。在該書序言中，杜氏說「人類學上有一套月亮神話，竊想山海經的秘密是否可用這樣的神話來揭穿」，經過他重新解讀山海經之後，他主張山海經不是地理書，而是有原始宗教（月神崇拜）作後盾的一部神話著作（杜而未 1960b：152）。根據他的月神論，他重解昆侖文化為月神所在地月山的文化（杜而未 1978a），老莊的道家哲學也是將月神信仰哲學化的表現（杜而未 1978b），中國的四獸：鳳、麟、龜、龍也是月神的演變（杜而未 1966）。他又依中國及南洋資料看，各地多月亮神話，而月亮神話比太陽神話更原始（杜而未 1978a：191）。類似山海經的月亮神話各地均有，譬如：新西蘭島，南亞的巴都島，大洋洲各地，西亞巴比倫一帶（杜而未 1960b：152）。

總觀這一期的主要論述，有幾個特點：

（一）討論中國的中原文化起源時，有東（周）西（商）二源說，及東西一源說之爭論，而又都直接間接地，呼應文化傳播論的人類學家所主張的，中國古代文化源自西亞的說法，以及太平洋區文化源於亞洲說。

（二）使用民族學材料及考古學出土資料（如杜氏 1976：223 引用李濟的挖掘結果，論說東方殷商出土多黑陶，而西方周文化區多彩陶）來與中國古典文獻互相印證。民族學材料中，尤

其注重環太平洋區的島嶼物質文化項目及神話，而台灣原住民材料也用來引證。因此這一時期沒有後來1965年之後，臺灣人類學界將漢人與原住民研究二分的分隔，而是在大文化圈（杜氏的亞洲文化圈或凌氏的環太平洋文化圈）下的各民族一視同仁，一起討論。

（三）深厚的國學基礎，研讀古籍旁徵博引，也想援引新科學（文化人類學、民族學）的理論及材料，來解決先儒未能解決的問題。

（四）濃厚的本土關懷情操，多篇文章均指明「希望西洋同道知道中國及東亞亦有嚼酒文化」（凌純聲 1957b：2），「尤其我是中國人，美洲和海洋洲專家所列舉的文化特質，在中國的先史、原史、歷史、民族、民俗各方面常能找到十之八九 」（凌純聲 1956：2）企圖使中國研究能加入世界民族學界與各國學者有對話機會，並修正已往世界人類學界因為不熟悉中國材料而提的理論（如主張太平洋文化來自南北美洲說）。

誠如陳其南說的我們不能以功能學派的作法來責成歷史學派（陳其南 1985：74）或傳播論派，我們不能以後來的發展來批評前人的研究。因此，我們只以當時的研究，來和日據時代的研究作一對比，而提出此一時期研究有幾個沒考慮到的點：首先，過份倚重古代文獻中的材料，導致只能處理古代中國宗教而沒利用現存的、當時的材料。凌先生受過漢學訓練也受過民族學訓練，杜而未也受過文化人類學訓練，凌先生也作過赫哲族的調查，但均沒在台灣漢人社會中進行調查，也沒利用日本總督府的調查報告。

其次，過份倚重古代大傳統歷史文獻，導致處理的為大中國大傳統，而與小傳統，市井小民實際發生的宗教行為無關，也不是其

時台灣島境內的漢人信仰。引用文獻上，二十世紀初，已有很多歐美傳教士寫成的漢人宗教的專書，不管是華南或華北（如 de Groot的廈門，John Shryock的安慶，R .f .Johnstron的威海衛）。也可能因為此些著作並非歷史學派取向而不被採用。那麼，如以歷史學派作歷史問題便罷，卻又用現代調查的大洋洲、日本、台灣原住民等之民族材料來作比較。亦即，傳播論派及歷史學派忽略了以下幾點：

（一）現在的玻利尼西亞可與古代中國比較嗎？

（二）市井小民的玻利尼西亞人行為，可與中國文獻中的大傳統士大夫行為比較嗎？不拿傳教士作的當代漢人宗教行為，與文獻中的古代中國宗教比較，是因為知道二者有時間變遷，但是拿玻利尼西亞材料比較時，則不討論變遷問題。能夠拿中國與玻利尼西亞比較，是因為一般原以為為二個不同的文化，但是竟然有相類似的嚼酒習俗、犬祭、祖廟建築、樹皮布製造等，因此而有比較價值。但是這個又可以檢討

（三）「部份的總和不等於全體」的問題。上述文章比較的均是單項文化元素或文化叢，至於文化元素之間的結合關係，則沒被列入考慮，例如宗廟文化叢下的六個文化元素，在古代中國的儀式舉行過程中神主的意義，廟的空間方位，主祭人地位等，與此六文化元素在台灣排灣族人中被執行的方式一樣嗎？文化的比較被化約成單個單項，各個分別獨立的元素。

最後，文化元素之輾轉傳播看到元素之流轉，忽視元素要有人使用與解釋才能存在，文化元素不會憑空存在或傳播。因此，即使某一文化元素在甲乙二地均存在著，並不表示二地的此一文化元素完全相同，其使用及意義可能完全不同。但上述文章均只提到地理位置，而不提使用人。更別說以後來理論發展的「agent, practice, interpretation」的問題來責成之。

這時期的歷史學派與傳播論派的作法有其瓶頸，在世界人類學潮流下也漸失其重要性，實際田野調查的功能學派漸取而代之。對中國地區的漢人宗教田野調查，除了傳教士時代作的，陸續有歐、美人類學家、及中國人類學家也有作（M.C.Yang 1945, C.K.Yang 1961），即使大陸淪陷後不得進入中國本土，但香港及新加坡的華人社會也有人作（Potter 1968, Baker 1964, Freedman 1958），累積的人類學調查報告不可謂不多。但這些資料似未被當時的台灣人類學家所青睞。

在民族所方面如此，在臺大人類學系方面亦如此。陳奇祿（1960：152）說「過去幾十年間中日學者從事台灣人類學和社會（人類學）學研究，已有了不少業績。……考古人類學系及民族學研究所均為純學性的機構，但其所作調查研究多偏向於土著民族。我們檢討過去的業績，感到似乎過份側重於民族學而忽略了社會（人類學）學的研究。在民族學的諸部門，則宗教方面工作最少。」事實上，不管是民族學（原住民研究）或社會學（漢人研究），宗教方面均少有人作。

但是這樣的研究比重在1965年左右有了變化。一方面人類學家研究的原始社會漸漸消失，一方面社會需要人類學家研究與關心自己的社會問題。這種世界人類學潮流也影響到台灣人類學界，而開始有了調整。李亦園在〈十六年來的民族學研究所〉也指出民族所的研究趨向在六十年代有了改變：（一）著重原住民文化在現代文化影響下的適應與變遷問題，（二）拓展漢人社會與華僑社會二個屬於「複雜社會」的研究項目（李亦園 1971：5）。

第三節　1965-1983：祖先崇拜研究與祭祀圈理論

我們選擇1965年為始點，乃因臺大人類學系在1965年開始舉行一連串台灣研究研討會，而民族所也在1965年，由李亦園首先在彰化縣伸港鄉泉州厝農村社區研究，王崧興也在同年，在宜蘭縣龜山島作漁村社區調查。由臺大人類學系與歷史學系合辦，哈佛燕京學社贊助的台灣研究研討會，針對台灣漢人歷史研究中的方法，題材等各方面開了七次會議，其中第三次為「台灣的民間宗教信仰」，可以說是台灣學界民間信仰方面第一次的研討會。與會人士有任教於臺大的陳奇祿、唐美君、陳紹馨，也有任職於民族所的凌純聲、李亦園、劉枝萬等對漢人宗教有研究的人士。主席陳奇祿先生在會中，指出「民間信仰」就是相當於英文的 Folk Belief，是研究社會中低階層民眾的宗教信仰。會中，並由黃得時先生報告台灣民間信仰的特徵是鬼神的人格化；劉枝萬報告台灣寺廟調查概況，且就日人多次全省性大調查經過，及「寺廟台帳」寶貴資料作說明；陳漢光談傀儡戲與民間信仰，並推論中國傀儡戲是漢代由外國傳入，台灣目前有南北二派；林衡道報告台灣的地方性神明大都源自閩粵，但也有閩粵以外的。但是，任教於人類學系的先生們，並未因此次研討會，而有後續宗教研究工作或文章問世。在開課方面，漢人宗教的教課也一直由民族所的李亦園來擔任。

民族所方面，這一時期的漢人研究，根據莊英章（1981）回顧，主要有三個階段：

（一）民國五十四年，李亦園、王崧興分別在彰化及龜山島研究。

（二）「漢人研究小組」期（民國五十七至五十九年），由李亦園帶領許嘉明、徐正光、黃樹民、李芬蓮及莊英章等從事，陳中民則於民國五十九年加入。

（三）集體計劃期，有三個主要的集體計劃，陸續展開：（a）台灣農村社會發展，由王崧興、陳祥水、莊英章等人進行花壇鄉、九如鄉、竹山鎮的調查，（b）台灣北部地區社會文化變遷，由文崇一及許嘉明、瞿海源、徐正光、許木柱、蕭新煌等，從事萬華、關渡、大溪、龜山四個社區做田野調查，（c）濁水大肚溪計劃，張光直總主持，王崧興任執行秘書，李亦園主持民族學部門，參加者有許嘉明、施振民等十餘位先生。

民族所這一連串的漢人研究計劃中，有關宗教部份的有一個焦點，即以研究漢人親屬宗族組織而延伸出來的祖先崇拜研究；其次，有一個承先啟後的創見：即祭祀圈架構的提出。以下我們詳述這二個研究點的背景及成果。

首先，得從M.Freedman，及人類學一貫追求一個社會的基本社會結構原則說起。一般來說，人類學研究一項社會行為或文化價值時，並不單純只為了解此一單項行為或價值，而是企圖透過累積，透過比較，能對這一社會，有一全貌性深層結構式的掌握。因此，即使是文化傳播論派表面上追溯樹皮布或宗廟的分佈範圍，但企圖了解的是二個文化間的深層關係而不只是樹皮布的關係。同樣的，功能學派的M. Freedman研究中國家族與親屬組織及祖先崇拜時，目的也不只是明白中國繼嗣群或稱宗族（lineage），與非洲繼嗣群的異同，中國的祖先認定與非洲有何異同，更重要的是想探討中國社會組成原則是什麼。在這個大架構之下，宗族與祖先崇拜研究，及祭祀圈理論，分別從二個途徑想解釋台灣漢人社會的組成原則。亦即，此時期人類學的漢人宗教研究與上一期一樣，目的不在宗教本身，而在社會文化的了解。

其次，此時期與上一期相同的是深受西洋人類學理論及主題影響。畢竟人類學是一門歐美學問，台灣人類學家亦大多受歐美學術訓練。但此期與上期一點不同是，此期漢學訓練不及上期，作品中少了漢學及中國古典文獻引用，此期著重的是田野調查與現時資料引述。這個應該不只是歷史學派與功能學派之差別，與研究者本人興趣之轉移也有關。

據黃應貴統計，1965到1982年之間，《民族所集刊》中，漢人社會研究論文共四十六篇，其中做「家族、宗族與親屬」的有二十二篇，「宗教儀式」的只有四篇。而做宗族親屬組織的，又有十四篇直接引用 Freedman 1958《東南中國世系組織》一書。可見 Freedman 的重要性（黃應貴1984:119）。許嘉明對此背景的說明是：六十年代美國在亞洲事務頻遭挫折，才掀起一股研究占亞洲人口四分之一的漢人社會的熱潮。然囿於中國大陸鐵幕深鎖，便轉而以台灣為代用田野。小自村落，大至鄉鎮調查，均企圖與1949年以前的大陸研究，作一對比，以達到了解『大』中國社會結構之目的。1949年以前來台的漢人移民祖籍多屬閩粵，也就常以 M.Freedman 的閩粵研究成果作基準（許嘉明 1978：1-2）。筆者以為許氏未說明的另一點是：人類學這個學科，假設親屬關係乃人群關係之基，親屬組織結構乃社會結構核心，因此 Freedman 的親屬研究，才比其它閩粵研究如 de Groot, Doolittle 的宗教研究率先被引用。而王崧興則透露漢人研究遲遲未展開，以及展開後主受 Freedman 影響，乃是因為臺灣當時的政治社會禁忌（王崧興 1991：1-6）。Freedman 書中的主要論點，由於均屬中國社會結構及宗族結構，於此不詳載，可參見莊英章（1978）及陳其南（1990 : 97-213），而與祖先崇拜有關係的論點，則見李亦園（1986），也是我們要在下文敘述的。

一、祖先崇拜與親族組織

這一時期對祖先崇拜的研究，有一個功能論上的假設：祖先崇拜是維持宗族組織結合的一個機制。此假設來自 Fustel de Coulanges（1864）以親屬身份的認定，並非單憑出生的事實，而在共祭同一祖先。而共祭同一祖先又可加強成員間同屬一親屬群之事實。基於這樣一個假設， M.Freedman 作中國祖先崇拜時，是看它與繼嗣群之間的關係，而不是針對祖先崇拜制度本身。影響所及，大部份台灣人類學家，也多少是在這一思考路線上，展開田野調查。我們依序介紹檢討在《民族所集刊》刊登之文章：

陳中民的彰化縣「中港鄉」晉江厝的祖先崇拜與氏族組織，是第一篇論文。文中，陳氏指出當地「祖公爐」制度，乃是在沒有祠堂，也沒有祖墳的幾個家庭之間，輪拜共祖的香爐，來維持其為同一共祖後代之關係（陳中民 1967 : 176）。具體地反省了 Freedman 認為華南地區有祖產（祠堂、祖墳）才有宗族組織及拜祖儀式的說法。亦即，共同財產（corporate property）不是祖先崇拜的必要條件，親屬關係的認定才是重要的。

王崧興比較中日二國的祖先崇拜內容不同，推論二國的親族結構不同。中國的祖先與子孫的認屬是以血緣關係為原則；日本則以居住關係為原則。祭拜祖先上，中國因此是祭拜血緣上的祖先，而日本是祭拜住過此屋並遺留下此一屋子的「先祖」。在中國父親家分衍出兒子家，在日本「本家」（可以是父親，也可以是地主等，或無血緣關係的岳父）分裂出「分家」（可以是兒子，也可以是無血緣的佃農、贅婿等）。所以，中國的宗族是一群由祖父—父—子所組成的血緣團體，日本的「同族」則可以是由一群有血緣關係的

人組成，也可以是一個由收養入贅關係所帶來的居住及經濟上的共同團體（王崧興 1971）。

同姓族人祭拜同姓共祖，有結合此一單系家族的功能，但台灣民間常常看到的異姓公媽牌的祭祀呢？李亦園在一篇英文文章中，反證地證明，異姓公媽的祭祀，常會導致家族內部成員的不平安，而使一般中國人視異姓公媽的祭祀為非常態行為（Li 1966），因而仍是支持 Radcliffe-Brown 的功能論，認為祭祖是結合宗族之機制的論點。陳祥水則以 B. Malinowski 的心理焦慮的去除的功能派論點，來解釋異姓公媽的祭祀行為。陳氏以在彰化縣埔心鄉埔心村的調查，說明一些有「倒房」之虞的家族，藉著贈與田房祖產的方式，要求異姓子孫祭拜其祖先牌位。民間的雙姓、多姓祖先牌位的祭拜常因入贅、倒房、繼承財產等因素引起，雖然不合中國大傳統文化對祖先崇拜的要求，但對於小傳統中，實際發生香火繼承困難的上述人家，異姓公媽祭祀，卻可以解除「倒房」之虞的子孫心中的焦慮，使其心理達平衡狀況（陳祥水 1978 : 7, 1975）。

華南漢人初至閩粵開墾時，同姓族人藉祭祖來結合宗族成員，常可比零散移民取得較優勢開墾設備與條件，諸如在水利灌溉、共同耕作、防敵等方面，但早期來台移民多來自不同地區的羅漢腳，如何能有同族力量？莊英章（1975）便以南投縣竹山鎮的聚落發展，說明異於 Freedman 在華南廣東福建所見的有強大的宗族，莊氏認為台灣開拓初期，以地緣為基礎，先組成同祖籍的群體，以村廟祖籍神的奉祀，作為成員共同的崇拜中心。殖民第二階段才產生以血緣關係為基礎組成的宗族。其次，宗族能否繼續分支繁衍下去？端視公有祖產及祖籍二個條件而定，再透過祭祖、吃公等儀式而結合派下各支。第三，風水常因為會直接影響某一房子孫的興衰，而

被各房子孫重視，可藉著共同翻修共祖之墳墓，整作好風水而促使各房子孫再結合。

李亦園後來綜合其時中外學者對中國家族與其儀式（按即包括在廳堂的自家祭祖，在宗祠的闔族祭祖，及在墳墓的祭祖等儀式）的研究，歸結有三個主要的共同爭論：（一）中國人觀念中的祖靈是永遠保佑子孫？抑是也會作祟致禍於子孫？（二）祖先牌位的供奉是否一定與財產繼承有關？（三）在墳墓風水儀式中，中國人是否有「操弄」祖先骨骸之嫌？李先生認為上述問題的產生，主要因為在親子關係、世系關係及權利關係等三類面向，中國人在不同環境下會有彈性而多樣性表達所致（李亦園 1986）。

余光弘後來重訪台北縣三峽鎮溪南，再分析「沒有祖產就沒有祖宗牌位」的爭論。余氏以 E.Ahern 對溪南人的一些觀察，諸如：（一）沒有祖產留給子孫，子孫即不祭拜此一祖先，（二）墳墓風水靈力主來自祖先舒適與否，而與宇宙靈力無關，（三）溪南的祖先是壞心腸，不時會作祟子孫的，（四）溪南的四個宗族均強調團結，而壓制宗族分裂的儀式象徵等，乃是因Ahern本人理論誤導及田野調查不深入，而造成的誤解。余氏以為溪南人與一般中國人差異不大，亦即（一）祖先牌位的祭拜責任是循父系繼嗣線相承，財產有無並不影響此一義務，（二）風水靈力主要來自每一時空因素之配合，而不是發自墳墓中祖先的骨骸，（三）祖先基本上是仁慈的，在被忽略或激怒時才會懲戒子孫，（四）宗族對外呈現相當程度的合作，但經濟條件允許下，分裂也在所難免（余光弘 1987）[4]。

不在上述 Freedman 架構下，而牽涉到宗教與儀式的文章，尚有阮昌銳（1972）探討「人鬼聯姻」（冥婚）及「拜認鬼父」（過

[4] 余光弘1987及李亦園1982二文，年代稍晚，因為同屬此一主題故於此討論之。

繼）二項與祖先崇拜有關的習俗的社會功能。胡台麗（1979）探討台中市南屯區的字姓組織。胡女士以字姓組織乃在一地方的同一姓氏的人，所組成的一個同姓宗親團體，在地方神明壽誕時，負責（請戲團）演戲酬神的一種組織。因此字姓組織兼有宗親祭祖團體、地緣宗教團體（祭祀圈）、及神明會等三種組織的性質。

由字姓組織我們可以發現，台灣民間社會組成的原則的多元性，亦即，可能不只是如上述學者所探討的，藉祭拜共祖來結合同姓族人，所產生的宗族血緣組織。另一群學者由田野工作中，提出另一種可能的理論架構，來解釋台灣漢人社會組成原則。唯異於上一群學者之受英國人類學家 M.Freedman 的啟示，這一群學者乃是受日本民族學家岡田謙的影響，而提出「祭祀圈」的架構。

二、祭祀圈與村廟

華南地區的村落，可以由宗族血緣組織形成的單姓村，作為社會構成基本單位，台灣早期移墾因非舉族而遷，單姓村落較難組成，且由莊英章竹山的例子，可知早期地緣性村廟比血緣性宗祠出現為早。陳祥水之研究又說明中國傳統非正軌的招贅婚在台灣特別盛行，異姓公媽牌的祭祀也妨礙單姓世系群和氏族地位的鞏固和發展。但血緣的宗族組織雖非地方組織核心，卻也常是地方主要群體，胡台麗的台中南屯字姓戲即是氏族或宗親會介入地域組織和活動的證明。

宗族與單姓村，既非是早期台灣移民聚落的主要組織原則與型態，那麼，早期移民結合群居，是因貨物交換需要而形成的市集村落嗎？William Skinner（1964）在四川盆地發展出的市場體系理論，被 Lawrence Chrissman 用來驗證彰化平原早期村落結構，效果並不

理想（Chrissman 1972）。那麼，是藉祭祀同一神明的宗教活動，來聚集不同血緣群而形成的地緣群村落嗎？蕭公權討論中國農村組織時，指出在多姓村中，村廟常成為地方組織重心，並具備有如宗祠在單姓村中負有的功能（Hsiao 1960）。M.Topley 進一步指出，村廟與宗祠可以是二種交替的農村組織形式，村廟適用於多姓村，宗祠存在於單姓村（Topley 1968）。而且日本學者岡田謙在台北士林的調查，發現不同祖籍人群祭拜不同祖籍神明來區分人群，而這祭祀範圍、婚域，及市集交易範圍重疊。岡田謙因而提出「祭祀圈」概念，來分析宗教與社會組織（岡田謙 1960 : 14-29）。

施振民與許嘉明二人便轉而以祭祀圈，來解釋台灣早期村落形成因素。施氏以『庄』為基礎，建立一個以主神為經，以宗教活動為緯的地域組織的模式（施振民 1975 : 199）。許氏則為祭祀圈下一定義，給與四個指標，以確認祭祀圈之範圍（許嘉明 1978）。許氏並以祭祀圈概念作實際調查，並分析彰化平原福佬客的大小各型宗教組織（許嘉明 1975）。同時期稍早，王世慶也以樹林區主祭神的信仰範圍來分別人群範圍，唯他稱此範圍為「信仰圈」（王世慶 1972）。祭祀圈的研究方向隨濁大計劃的結束暫告一段落，一直到1980年代才有林美容再使用並反省之。而此一階段除「祖先崇拜」及「祭祀圈」二大主題研究外，尚有劉枝萬為首的「醮儀研究」及前述社區研究計劃產生的「社區宗教」為題的文章。

三、醮儀研究

劉枝萬先生可以說繼承了日本學者光復前在台調查的旨趣，而進行他的宗教研究，對比起當時主流的歐美人類學家視宗教為社會結構的附屬品，劉先生與另一位同方向的林衡道先生，可以說是

視宗教本身為一獨立研究實體，來進行台灣寺廟的普查，及清帳工作。劉先生自述原在省文獻會任職，了解日人幾次在台宗教調查經過，及所完成「寺廟台帳」資料之可貴，而想繼續此一基本但極有價值之工作。除親身走訪各地採集，也透過省政府，通飭各縣市政府所轄鄉鎮區負責調查。劉氏再將彙集來的資料整理成冊發表（劉枝萬 1963a, 1960）。後以一人力量有限，乃選擇瘟神廟等特殊部門下手，作專題研究（國立台灣大學考古人類學系 1966 : 93-95）。

劉氏二篇瘟神信仰與瘟神廟之研究（1963b, 1966），主要考據瘟神傳說的起源，台灣瘟神廟之分佈，瘟神與王爺的相近性，並替瘟神信仰演化過程作五階段說明。此後劉氏因其道士訓練背景，而對台灣各地醮儀展開一連串記錄與研究：松山（1967）、龍潭（1971）、中和（1972）、樹林（1974）、中壢（1974）、西港（1979），為七十年代台灣道士團、醮場內外、及醮儀內容作一學術性記錄，至今仍為中外道教研究學者尊崇。1974年的〈中國醮祭釋疑〉及〈中國修齋考〉二文，則從歷代中國文獻，考證道教最重要的二大儀式「齋」，「醮」的文字學起源，及歷朝官方修齋記錄。1974年的〈中國稻米信仰緒論〉一文，則對在中國民間信仰中，在祭神、通過儀禮、辟邪、招魂、占卜、黑巫術等儀式中，用途甚多的稻米，作一基本知識的文獻考查。諸如稻作起源、五穀種類、敬穀觀念、賤穀報應、穀神崇拜等項做說明。此文寫法頗似上一期歷史學派作法，唯少了文化傳播論的包袱，因而能突顯出宗教主題本色。1974年的〈閭山教之收魂法〉是令人激賞的一篇文章，劉氏從宗教專業人員角度，將閭山派道教的收魂（收驚）法鉅細靡遺的描述，是截至目前為止相關主題上最詳細最深入的記錄。

綜上所述，我們知道劉氏最有貢獻處，乃在從學術及道教專業角度，為台灣可見的重要道教儀式，作忠實完整的記錄，勝過日據

學者，也勝過目前坊間民俗學者的作品。但也因此與人類學同行間稍有隔閡，純粹因為觀察角度的不同。例如松山建醮儀式，劉先生從道士團角度描述，而許嘉明則從社區民眾立場（1968），莊英章亦從漁村社區整合功能立場來看建醮（1970）。仍如我們前文所述，人類學家不視宗教為獨立研究對象，而總是藉著宗教了解社會組織之企圖有關。另外則為人類學家喜歡以民俗大眾的、無文字記載的、報導人口頭敘述的、及真實行為等為資料來源，而不習慣採用宗教專業人士的敘述及科儀文字記錄。

劉先生最後一篇中文文章，應為1981年的〈中國殯送儀禮所表現的死靈觀〉，此後劉先生即往返於日本台灣間，並多以日文發表文章。劉氏〈死靈觀〉一文，與余光弘（1981）及莊英章、許嘉明（1990）、徐福全（1984, 1994）、洪秀桂（1968）等，同為研究漢人喪葬儀式，唯劉氏指出「殯送儀禮中嵌入不少辟邪行為，目的在防禦死靈作祟加害生人同時保護死靈免其為凶煞侵犯……」，及「通過複雜儀式將陰鬼具有之煞氣予以淨化，且將之轉化成近似陽神之祖靈以保佑後裔」（劉枝萬 1981：127）。可說不但切中喪葬儀式精神所在，且對中國漢人信仰中，死靈之「邪」與祖先之「正」的弔詭關係，藉儀式來轉化，一語說中。深深符合1990年代人類學「儀式理論」之旨趣[5]。

四、社區宗教

此階段最後一個主題，乃是屬前述漢人社區研究計劃中，宗教部份的著述。其實，王崧興在《龜山島》一書中，即闢有專章討論龜山島民的宗教生活。王氏以「全社性—群體性—私人性三階

[5] 2008年5月國史館出版了由林美容等人記錄的《劉枝萬先生訪談錄》。

次」，來說明社區內宗教活動的類別（王崧興 1967：97-129）。參與萬華社區研究計劃諸位先生當中，黃順二從龍山寺歷次重修捐款信徒之居住範圍，推測民國九年時，龍山寺已由艋舺三邑人的地方廟宇，發展為包括大稻埕，及全台北盆地三邑人共同祭拜中心之一（黃順二1975）。基本上，黃順二先生已能跳脫祭祀圈概念的同時限（synchronic）限制，而注意到祭祀圈隨時代社會變遷而發展的新形態。雖然全文未提祭祀圈三個字，但頗能呼應祭祀圈的研究方向。

關渡的集體調查中，許嘉明仍持續試測祭祀圈概念的可行性。唯在這次調查中與彰化平原不同的是：（一）調查範圍內的五個祭祀圈（祭祀角落）的畫分，與原來的聚落單位並不一致，（二）祭祀圈外的人家也要在該節日祭拜，只是沒有祭祀圈內人家那麼鋪張又宴客，（三）調查範圍內的五個祭祀圈，與文中介紹的五個廟宇祭祀範圍並不相應。顯然的，祭祀圈在關渡平原，無法被有效地推論為是移民初入關渡平原時的聚落範圍畫分，祭祀圈的畫分反而是社區形成後因祭典節日過多，居民負荷不了而畫分成五個（文崇一、許嘉明 1975：137）。因此，文中雖未反省祭祀圈在鄉鎮層級的適用性，但文中同時採用王崧興的社區性／群體性／私人性三階次來說明宗教活動，似也說明祭祀圈一個概念無法全面地分析整個社區的所有宗教組織與活動。

桃園龜山鄉的集體調查中，許木柱也企圖使用祭祀圈概念，再加上王崧興的社區性／群體性／私人性的三面向，來分析岩村人的宗教活動（許木柱1977）。唯許先生描述的祭祀圈性質，稍異於許嘉明1978年指出的四個指標，而透露出祭祀圈概念可以有變異，似乎不同層級的廟（角頭廟、村廟、鄉鎮廟、超鄉鎮廟）的祭祀圈有不同屬性與指標。然而許木柱全文不在驗證祭祀圈概念，因此未進一步與許嘉明等人作對話。

此階段後期，有一重要討論會，即李亦園於1982年，在東海大學召開的「民間信仰與社會」研討會。會中，李亦園說明台灣民間宗教有二項趨勢：（一）功利主義，（二）對功利主義反動的趨勢，即道德復振教派的盛行。何翠萍自 Victor Turner 象徵人類學理論，分析民間宗教中野台戲歌仔戲的演出。宋光宇自民間流行的善書「地獄遊記」，分析當前台灣的社會問題，諸如為富不仁，經濟犯罪，色情淫佚問題等。阮昌銳自民間儀式活動中，分析反常行為（如允許賭博、喝酒、偷竊）的社會意義。及魏捷茲（James Wilkerson）一篇自西方學者的眼光，對台灣民俗宗教研究作的回顧與批判（台灣省政府民政廳 1982）。

李亦園先生自1965年在民族所領導漢人社區研究，即著重台灣漢人社會全面的探討，基於宗教乃社會結構重要成份，對民間信仰也多所著述。除了已提及的談冥婚的1966文，及1986檢討祖先崇拜等家族儀式的文章外，依序有：從文化心理學角度，分析冥婚、童乩問病、風水三項儀式的功能，是滿足個人在親族系統中，獲得一正常地位的欲望（李亦園 1972a：189）。運用Mary Douglas『群／格』 向度理論，分析光復後台灣民間信仰，及外來宗教二者產生的新興「特殊教派」的儀式行為，及信徒的心態和人格特徵（李亦園 1984 b: 1-3）。

1978年的《信仰與文化》一書，包括有乩童的社會功能探討，及乩童與 Shamanism 的關係，從祭拜場所、祭品與香火為民間信仰整理出一個象徵系統，及其它幾篇汎談世界宗教心理、宗教變遷、宗教問題的文章。從個人有機體系統、人際關係系統、自然關係系統三層面和諧均衡的架構，說明中國傳統信仰中宇宙觀，及其運作原則（李亦園 1987a）。與宋文里合作的文章，則依據上述架構，採用統計方法，在新竹市訪問644個市民，探討現代化之後，個人保有

多少以及那些傳統宗教（李亦園1987 b）。一篇歸納當前台灣宗教信仰所引起的社會問題，主要有二：（一）太強調滿足個人心理及物質立即性需求的功利主義，（二）狂熱的復振型教派的活躍，二者帶來民間信仰與傳統道德之脫節（李亦園 1984 a）。一篇自宗教信仰如何回應現代化的沖擊角度，分析台灣目前有二個現象最具代表性：（一）神媒儀式盛行，（二）一貫道及恩主公崇拜叢等虔信教派的興起（李亦園 1985 a）。李先生的文章，常常有提剛挈領式的觀察與歸納，且能兼顧傳統與現代變遷。

事實上，李亦園先生對台灣漢人宗教的研究，不局限在某一主題，也不集中在某一階段，而是全面地探討，而且時間上貫串數個階段的。尤其他長期在台大人類學系擔任「宗教人類學」課程講授，及在民族所擔任所長及研究計劃的領導人，因此啟發後學跟進，開展及帶領多項研究主題，如前述家族儀式崇拜、童乩研究[6]（開出醫療人類學研究風氣）、進香研究、宗教心理學、宗教功能、宗教變遷[7]、宗教與社會問題等主題，均有後輩學者繼續在作。近年，李先生專就民間信仰中，中國宇宙觀與現代經濟行為作分析（1994），及神話和傳說的研究（1995）。

[6] 李亦園先生開啟的乩童研究在宗教人類學及醫療人類學二方面均有後輩繼續作。如張恭啟1987、張珣1994b、宋和1978等。

[7] 宗教變遷主題大都是由宗教社會學家從事探討，如瞿海源先生多所著述。人類學方面有余光弘1983作長時間統計分析看民間信仰的趨勢，宋光宇1985等。

第四節　1983-1993：進香與媽祖研究

這一階段的進香及重訪「祭祀圈」兩項主題，不約而同地，均以媽祖寺廟及其活動為主要論述對象，因此權稱本階段為進香與媽祖研究階段。

一、媽祖進香

本階段以1983年《民俗曲藝》之「進香專號」出版為始，而以1993年為終，乃取其十年為界之便，1993年或1994年任一者均可說是新的一期的開始。1981-1982年，李亦園先生到美國匹茲堡大學訪問一年，與該校研究西洋宗教的朝聖行為的學者多所討論，回台後，即在國內介紹相關理論、鼓勵後進參加台灣進香活動，而帶動一股進香研究風潮。李先生在接受訪談中，說明西洋朝聖研究大師 Victor Turner 對朝聖的定義，及其視朝聖為通過儀式，具備『分離／中介／整合』三步驟。李氏並指出中國進香特色在「香火」，及因之而衍生的象徵體系，充份說明中西朝聖／進香在比較宗教學上之異同（黃美英 1983a: 1-22）。

當時台中縣大甲鎮鎮瀾宮每年往北港進香的活動，算是全島最引人注目的進香活動，遂成為人類學者的研究對象。加上鎮瀾宮在1978年改組為財團法人後，極思有一番作為，極謀配合學界及報界之研究及訪問活動，來爭取全省信徒與民眾之注意。首先，由黃美英實際參加進香全程，而寫的一連串報導（黃美英 1979, 1980, 1982, 1983b, 1984a, 1984b, 1985）著重在進香過程的描述及劇團頭陣活動，尚未作細部分析。之後，以族群認同為架構，編纂《千年媽祖》（1988）一書，在碩士論文（1992）基礎上改寫出版的書中，以

V.Turner的liminoid 觀念，分析媽祖香火的儀式象徵，及以 S.Sangren 的歷史修辭學觀念，分析香火權威之爭（1994a），及最近，由女性角色反省到進香活動中女人與香火的關係（1994b）。

同時期，有王嵩山企圖從信徒之間、信徒與媽祖之間的「人際關係」勾勒進香活動是基於中國社會結構而產生（王嵩山 1983a）。唯其對「中國社會結構」未作定義。王氏並從戲曲的外在政經環境，及內在形成組織樣態二者間的辯證關係，捕捉大甲進香活動中戲曲表演的意涵（王嵩山 1983b）。

張珣從宗教學家 M. Eliade 的「神聖中心」概念，談朝聖與進香的異同，認為朝聖的神聖中心是唯一的，而進香的目的地可以是多個，而且可以改變（張珣1986）。以神明會的宗教組織觀點，分析大甲進香團內部的團體屬性及信徒身份（張珣 1988a）。以大甲進香組織為例，反省楊慶昆說中國民間信仰沒有組織之說法，而提「隱形組織」概念，即民間信仰的組織是為活動而組成的活動組織，而不是常備組織，因此平時不容易看到其作用（張珣 1988b）。及想提供大甲進香一個比較個案，而進行苗栗白沙屯為期九天的往北港進香的調查（張珣 1989）。

張珣的博士論文則企圖發展中國人的宗教象徵語詞「氣」，並以之來貫串進香活動的旨趣，乃至以「氣」來說明民間信仰的思考本質（Chang 1993）。繼之以大甲進香材料說明 V.Turner 和 M.Eliade 二人「神聖空間」觀念之差異，以及前者允許有階層差異的可能，表現出的具體事實是，香客捐款多寡可決定其在聖廟所占位置之前後（張珣 1994a）。以母廟子廟之間的一來一往的分香與進香制度，說明透過宗教活動與儀式象徵而確立的社會人群關係（張珣 1995a）。

《民俗曲藝》第五十三期（1988）又推出進香專號，此次針對大甲進香，共收有六篇文章（陳維新等人）。在上述這波進香研究風潮之前，宋龍飛就台北市松山區慈祐宮，及台中縣大雅鄉永興宮的進香活動，全程加以記錄，並指出「香會」乃昔日「社會」的變相，推測其與古代「軍社」的遷移廟主有關（宋龍飛 1971）。與早期民俗學家，如顧頡剛的《妙峰山》、郭立誠的《北平東嶽廟》等在河北省的「廟會」作法相呼應，惜此種作法後繼無人。

這一波進香研究仍在持續發展中，台大清大人類學研究所學生仍有人投入其中。潘英海（1994a）與魏捷茲（1994）分別用象徵人類學的理論指出新的研究方向。目前已有徐雨村企圖在神明會與祭祀圈二方向中，找尋一個新路，來解釋民間信仰的組織型態（徐雨村 1994）。祭祀圈此一相當鄉土的概念一直吸引人類學做民間信仰的人的注意。實在因為即使到今日，在鄉下仍可由報導人口中，問出大小廟宇的祭祀範圍與鄰里名稱。不可說沒有這個祭祀圈現象存在，但問題是僅憑祭祀圈並無法全面勾勒出鄉下宗教活動或宗教組織之全貌，往往得借助其它輔助面向交叉訪問。原因之一是祭祀圈之原創人岡田謙，或後來的施振民與許嘉明，原不純是為了解宗教組織，而更多是為了解人群社會組織之目的而設計。因此而有八十年代重新反省祭祀圈概念的研究。

二、重訪「祭祀圈」

林美容由草屯鎮誌開發史之編纂工作，深入台灣中部鄉下社會生活，探討聚落的形成與發展，因而觸及血緣宗族組織與地緣的祭祀圈組織。在1986年文章中，林氏問了二個足資反省前人祭祀圈概

念之問題，（一）岡田謙的祭祀圈包括祖先祭祀和神明祭祀，施振民的定義也同時包含寺廟神和祖先神，許嘉明則著重村廟神，鬼則從未被以上三人考慮，林氏遂問：一個合宜的祭祀圈模式應該包括那些祭祀對象？是否神、祖先、鬼等都要含蓋？事實上，在林氏後來研究中，均去除祖先與鬼，而只就寺廟神來談祭祀圈。（二）筆者自林文（1986a：322 ）引伸的：如果以往研究宗族的學者，僅重視宗族組織本身的發展，而未把宗族當作地方組織，那麼研究祭祀圈者，可否只重視祭祀圈組織本身發展，而不視之為地方組織？事實上林氏在後來研究中，兼採二個角度來處理祭祀圈，一個是視祭祀圈為宗教組織（如林美容 1988a），一個是視祭祀圈為地方組織（如林美容 1987b : 155）。

林氏也力圖釐清（一）祭祀圈是個描述架構或解釋架構？如是一個描述架構，它要描述信仰組織？或地方組織？或二者的融合？如是解釋架構，它要解釋什麼？（二）祭祀圈有角落、莊、鄉鎮、超鄉鎮等大小層級之不同，其擴大縮小的原因為何？或也應包括無廟之神之祭祀？（林美容 1987a）上述問題雖無解答，但同文以土地公廟來反省許嘉明的祭祀圈的四個指標：（一）共同負擔建廟修廟費用及祭祀費用的人。（二）有資格當爐主頭家的人。（三）有資格請神像回家供奉的人的住地範圍。（四）神明巡境範圍，林氏認為以土地公廟的情況來說，因土地公神格低只能滿足前二項。又許嘉明著重村廟層級的祭祀圈，而林美容則敘述比村廟低的聚落廟（土地公廟）。

1987b的文章中，林氏在許嘉明四個指標上，又加上一項指標來畫定祭祀圈界限，即演戲費用的分擔人所居住地之範圍。同文中指出「祭祀圈反映傳統漢人社會組織原則：a.信仰結合，b.同庄結合，

c.同姓結合，d.水利結合，e.自治結合」（林美容1987b:153-155），這五個組織原則，筆者以為，如前文林氏自己所問述，祭祀圈是信仰組織？或地方組織？或二者的融合？此處林氏已採取一個立場，即祭祀圈是信仰組織與地方組織二者的融合。因為 a. c. d. e. 應屬信仰組織的祭祀圈，而 b. 具備地方組織的祭祀圈的屬性。

1987c是一篇針對祭祀圈作全面探討的文章；包括祭祀圈的定義，如何劃定，以往研究回顧，並以草屯鎮為例說明祭祀圈的層次、改變、祭祀圈與地方組織關係。林氏增衍1987b之文，在本文中說明一個主要問題：祭祀圈內之人的結合原則（亦即什麼人可結合成一群體來共拜一神明）。並對上述a，b，c，d，e，五個原則加以細述。唯想以田野訪談資料推測早期人群結合原則，恐怕有其限制。

1988a文以「信仰圈」一詞來說明祭祀圈發展後期朝向開放資格，空間上含蓋更大區域，神明趨向一神為主等現象。接著以彰化媽祖的會媽會，來說明其所提信仰圈一詞之具體運作（林美容 1990 b），再以彰化媽祖的十個會媽會所形成之信仰圈，與本省其它地區的聯庄信仰圈，如西港慶安宮七十八庄、大甲鎮瀾宮五十三庄、枋橋頭天門宮七十二庄、大肚萬興宮五十三庄、竹南慈裕宮五十三庄等，綜合說明此些區域性宗教組織之特性（林美容1991）。

林美容由草屯鎮地方史進入早期漢人移墾時的社會組織，進而探討藉宗教來結合地方組織的祭祀圈，繼而擴大到信仰圈概念的確立。綜合來說，紮實細密的草屯鎮田野材料，提供林氏對祭祀圈等地緣宗教組織一個好的反省基礎，加上林氏關懷「台灣民間信仰的『社會』本質」及突顯「台灣民間宗教發展的自主性，完全是漢人在台灣社會與歷史的特殊脈絡下，依據幾種不同的地域人群之結合原則而產生，與官方宗教無涉」（林美容1988a：97），一系列的著

述，延續了社會人類學對民間信仰的研究旨趣，即從社會結構面探討宗教。但也因此而忽略了宗教性地方組織與地緣性宗教組織之分別。地方史上二者極易互相滲透而難以分開。但一個以結合同庄人而藉宗教組成的，「祭祀圈」，是異於一個以神明會為本質然要求成員共居住同一地區的地緣性宗教組織。

畢竟岡田謙提祭祀圈概念至今已有數十年歷史，其目的亦是為了解聚落形成初期人群結合的信仰媒介，而非為了解民間信仰的組織。因此，余光弘以現時鹿港天后宮資料，說明「地區性廟宇已經發揮全台性影響力的事實，這是社會日漸開放的自然結果，已經與日本人據台之前，各寺廟常形成封閉性的祭祀圈之情況不可同日而語」（余光弘 1994 :455）。之前余光弘也以澎湖資料，說明除地域群體外，還有根據其它非地域原則所組成的群體所建有之廟宇，如郊行、提標水兵、清潔隊員、乃至當初是住廟附近的人組成而今其後代已不再聚居一隅的群體等，異於台灣鹿港各廟均由各類範圍大小不同的地域性群體所支持之廟的情形（余光弘 1988:161）。

綜合第三階段的祭祀圈與村廟研究，及第四階段的重訪祭祀圈，所有有關祭祀圈研究的學者在使用「祭祀圈」一詞，其指涉對象並不一致，即使施振民畫出的模型，許嘉明作出的定義及四個指標，也並未得到一致的共識。目前為止，僅可說此一概念仍未得一定論，其概念內容仍有以下幾點歧異。

（一）祭祀圈所指涉的地區範圍不一：有以角頭（林美容），有以村（許嘉明、施振民），有以鄉鎮（許木柱），有以超鄉鎮（莊英章 1989）。

（二）祭祀圈指涉的神明不一，故造成定義指標不一：有以土地公則只能有收丁口錢及爐主頭家資格二項指標（林美容），有以三山國王則有收丁口、當爐主頭家、請神、遶境四項指標

（許嘉明），有的則不談是否有依四指標或任何指標來定義其所稱的祭祀圈（許木柱、余光弘、胡台麗、莊英章）。

（三）祭祀圈所指涉的活動不一：原先岡田謙（1960）指土地公和媽祖的祭祀範圍（祭祀圈），往往和日人的「小字」（角頭）或「大字」（村里）的大小單位一致，而中元普渡的祭祀圈，則由數個祭祀土地公或媽祖的小祭祀圈組成。所以圈子大小因活動而有不同。但許嘉明（1978）未說活動是否造成圈子之大小或會員資格差別，林美容則顯然已分出進香圈（林美容稱信仰圈）並以之大於一般祭祀圈，許木柱也把建醮、謝平安、進香、遶境四種活動區分出來，莊英章則指出春秋二祭及中元普渡。

（四）成員資格是否為義務或志願：岡田謙及許嘉明均指為義務且具排他性，但林美容、許木柱、莊英章則已把志願會員所在地也劃入祭祀圈範圍。

（五）與（四）相關的是居民參加祭祀圈的原因，各學者所提不同：岡田謙、許嘉明、施振民固守地域原則，亦即強制性的，居住本位原則；林美容則加入同姓原則、水利原則、自治原則、信仰原則；許木柱、莊英章亦加有行政轄區重劃、人情交往酬酢、祖籍神認同等因素使某地區人加入某一祭祀圈。

（六）祭祀圈在岡田謙文章中，可包括有廟無廟之神及祖先，在許嘉明則偏村廟之神，在林美容則又可包含無廟之神。

（七）但均是廟之下直達到個人，中間不再有層級之分，但許木柱「竹林山觀音寺的祭祀圈現已增加為二十六個坪位，直屬坪位六個，正爐六個，巡迴十四個坪位」，似乎祭祀圈內尚有高低不同層級，劉枝萬1966文亦有三層級之分。

（八）岡田謙、許嘉明、林美容均隱指祭祀圈可追溯到早期移墾聚

落，亦即自然村或自然聚落，但周宗賢（1986），及許木柱的岩村之例，均提醒祭祀圈可能是編制村（行政轄區劃分出的）範圍的反映。

（九）與（八）有關的是，究竟由角頭祭祀圈發展到村祭祀圈到鄉鎮祭祀圈，或反過來由鄉鎮到角頭（王崧興 1981亦提及此問題）？如果是由鄉鎮到角頭，則祭祀圈不一定會反映早期移墾自然聚落。如許嘉明關渡調查，先有村祭祀圈再分裂出角頭祭祀圈。莊英章的枋寮義民廟亦有由大分裂小的過程。

同用祭祀圈一詞之學者尚有以上分歧，更何況不用此名詞，而用「信仰圈」的王世慶（1972），劉枝萬用「醮區」、「信徒分佈圈」、「交陪境」（1979）等名詞，余光弘用「影響範圍」（1994），溫振華用「宗教組織的地域範圍」（1980），林美容後期用信仰圈指涉更大區域性，自由參加的地域宗教組織（1988a），莊英章兼用信仰圈、祭祀圈二詞，但隱指信仰圈指全省二十六座義民廟的祭祀圈的總和之意（莊英章 1989:223）。

黃應貴曾述以「信仰圈」取代「祭祀圈」的作法是忽略了祭祀圈要處理的是社會結構而不是宗教信仰或組織（黃應貴1989:232）。王崧興在1991年曾對濁大計劃重新檢討岡田謙祭祀圈概念作出評語稱之為「重大成果之一」，但也「種下禍根」（王崧興 1991 :8）。種下禍根在於誤導後人把許嘉明的天門宮七十二庄村落同盟關係的祭祀組織，與具有階序性的地域單位的祭祀組織混在一起，而一律用「祭祀圈」概念來分析。村落之間某種契機（志願性因素）而建立的同盟關係，因而有進香、遶境的共同祭祀活動，並非因此就形成一個「祭祀圈」。亦即，筆者所謂宗教性地方組織（祭祀圈），與

地緣性宗教組織應分開之意。可見祭祀圈概念及相關現象仍可繼續發展並釐清。如果再加上日本學者或歐美學者的不同使用法，或是台灣學者但偏史地學科的使用法則可另文專題討論了。

祭祀圈的概念雖紛歧不一，但可藉之從synchronic角度看宗教組織與社會人群關係，不失為一概念工具。而其「同時限」之限制，若與歷史學的社會史角度，例如，媽祖何以能在咸豐光緒初年成為超祖籍群神明（李國祈 1978）的研究相配合，則可對臺灣宗教社會史有更進一步瞭解。

三、其它取向的媽祖研究

在未結束本階段「媽祖信仰研究」前，我們可以提一下有關媽祖研究其它學科學者的貢獻，僅舉常被人類學者採用者。如李獻璋（1967）以笨港資料說明民間對進香的分類及割香與割火的差別，北港到台南大天后宮割火祭典（1965）。之前李氏並分別從元明地方志、三教搜神大全、天妃娘媽傳，來考查媽祖傳說的原始形態（1960, 1961, 1963 a），並從琉球蔡姑婆傳說加以考證（1963 b）分別在《台灣風物》刊出。後以博士論文為基礎出版的《媽祖信仰的研究》一書於1979年出版，是歷年研究媽祖信仰最完整的一本書。李氏新的文章為（1990），大體上延續以前研究。

以史學材料考證媽祖史蹟的另有石萬壽（1989a, 1989b, 1989c, 1990），夏琦（1962a），莊德（1957），黃師樵（1976），李玉昆（1988），朱天順（1987），異軍突起的盧嘉興（1983）及承襲盧嘉興認為「明鄭沒有奉祀媽祖」思考路線而發展的蔡相煇（1984）。蔡氏並提出「媽祖信仰為宋代摩尼教信仰支系」之新解（1985）。

此說與稍早李岳勳先生推論「媽祖信仰法脈淵源於馬祖道一禪師，後並滋生洪門天地會以推展反清革命活動」（1972）同為主流外之新解。蔡相煇著作集中在媽祖信仰與政治之間關係，明清政權轉移反映在玄天上帝與媽祖祭祀權的轉移（蔡相煇 1994）。

媽祖信仰在中國本土之傳播有夏琦（1962b），在南洋華僑人群中之傳播有韓槐準（1941），李天錫（1988）。北港朝天宮的祭典（廖漢臣 1965）及北港信仰中心的形成（溫振華 1984）。說明中部台灣媽祖信仰的群體性（劉汝錫1986）及中縣媽祖廟之進香（林淑鈴 1994）。媽祖傳說與三教的關係（李豐楙1983），彰化媽祖的傳說（林美容 1990a），以文字學的聲義相假原則而推論媽祖為古代水神宓妃（陳育崧 1952）。

近年引起正統媽祖爭戰的大甲北港不和事件，之前有北港新港之爭，及鹿耳門土城子與顯宮里之爭。由於事關地方史考證乃至考古挖掘求證工作，學者多半採旁觀立場。亦有加以記錄留傳待日後釐清者，如林明峪（1980），林衡道（1961），許炳南（1961），林文漲（1961）。各大媽祖廟為增加廟志撰寫之正確性及權威性，也力邀文人學子撰稿，因而提高廟志被參考及使用的機會，如郭金潤編的《大甲媽祖進香》（1988），蔡相煇撰的《北港朝天宮志》（1989），及林德政編纂的《新港奉天宮志》（1993）等。

媽祖信祀由於是台灣最普遍且盛行的信仰之一，且近年又與台海二岸文化交流息息相關（張珣 1992），引起中國大陸一陣研究熱潮，陸續有《湄州媽祖》（1986），《媽祖研究資料匯編》（1987），《媽祖東渡台灣》（198?），《媽祖研究論文集》（1988），《媽祖》（林祖良編 1989），歐美各國學者亦多所注意，唯不在本文範圍，可參見張珣（1995b）。

四、書目整理與定義問題

在這十年內，人類學界有幾件與整體的漢人民間信仰有關，而不限於媽祖信仰之出版品及研討會也需述及的，黃應貴於 1983年整理的《光復以來台灣地區出版人類學論著目錄》，書內台灣漢人宗教與信仰體系項下，收有二八二種論著，方便學子使用。1991年，林美容特專就台灣漢人民間信仰而擴大收編各學科相關論著，體制上亦針對民間信仰特性而作分類，費時三年而完成，可說目前為止台灣學界唯一一本漢人民間信仰研究書目的工具書。

民間信仰中的生命禮俗部份，有1984 年的《生命禮俗研討會論文集》，該集內輯有成年禮、婚禮、喪禮、生命禮俗等四次討論會的文章，及與會學者參與討論內容。省政府民政廳除了1982與東海大學合作，共同舉辦「民間信仰與社會」研討會之外，1985年與中國民族學會合辦「民間宗教儀式之檢討」研討會（李亦園1985c），並委託學者，就民間信仰相關議題作研究計劃，以供施政參考，如《民間現行曆書的使用及其影響之研究》（李亦園1984c），《民間信仰與經濟發展》（瞿海源 1989a）。另外，如內政部委託的《宗教法研究》（瞿海源 1989b）等。臺大人類學系1985年舉辦了一個國際知名的臺灣人類學研討會，但其中有關民間信仰的只有一篇文章（Sangren 1985）。

討論會集合眾多學者於一堂交換意見，彼此不免先就何謂民間信仰作一溝通，才可討論衍伸之議題。委託計劃亦面臨相同問題，即委託單位與學者間得就基本觀念先取得共識，才能進行合作。因此越來越有需要澄清何謂「民間信仰」或「民間宗教」，異於早期個人田野調查階段可暫不處理定義問題。因此在這些書目整理，或研討會中，便有對於定義與分類的論述出現。

前述1966年，國立台灣大學考古人類學系舉辦「台灣的民間宗教信仰」研討會中，主席陳奇祿曾提他個人對民間宗教信仰的看法：「民間的宗教信仰就是所謂 folk belief，有時翻譯為『世人』或『俗民』，但也可譯作『常民』，所以我們今晚所要討論的就是『台灣的常民的宗教信仰』。每個社會都有其指導層，中間層和基底層……帶有基底層特質的中間階級和基底層合起來就是所謂『常民』。」（國立台灣大學考古人類學刊1966 :89）。

陳奇祿可以說道出了人類學民間信仰一語之來源，原從英文來的。英文的Folk相對於elite。當人類學家由部落社會研究到鄉民社會peasant society時，發現社會不再像部落社會般具同質性，亦不能視宗教行為是全社會所有人為一體地處理，如澳洲土人宗教的圖騰信仰，或如非洲的 Nuer Religion，Lugbara Religion 的寫法。中美洲或東南亞、中國鄉民社會等至少可有 elite 和 peasant 二個階層，或 Robert Redfield 說的大小二個傳統的不同。M. Freedman 因此在處理中國宗教時，得特別指明他不視中國的 elite culture 和 peasant culture 為二個不同的事情，他要視其為一件事的二個版本（Freedman 1974 : 23）。

然而，由於人類學家不若漢學家有完整的中國文獻訓練，人類學家又著重田野調查，因此將研究焦點放在鄉民文化，而暫不處理知識份子文化，而謙稱自己研究的僅為中國的 folk religion 或 popular religion 而不是整個 Chinese religion 。至於 folk religion 的範圍，則視各人研究而有偏重。如早期 M. Freedman, A. Wolf, E. Ahern 因宗族研究而偏重祖先崇拜，而 S. Harrell, R. Weller 由祖先到鬼魂研究，D. Jordan, S. Sangren, G. Seaman 作社區宗教等。不在本文範圍不多談。

李亦園在1985年討論會上，說明「祖先崇拜正是我國民間宗教的核心」，並闡釋楊慶堃「制度宗教」與「擴散宗教」之定義，而以「民間宗教擴散於日常生活中，所以可包括以下各種儀

式：（一）祖先崇拜（合牌位崇拜和墳墓崇拜），（二）神靈崇拜（合自然崇拜和精靈崇拜），（三）歲時祭儀，（四）農業儀式，（五）占卜風水，（六）符咒法術」（李亦園 1985b : 2）。

阮昌銳於同一個會上，表示「民間宗教攝取了儒家的倫理、佛家的哲學、道家的思想以及傳統的原始巫術信仰，融合而成為一種多彩多姿的綜合的宗教……這種綜合性宗教，既非道教與儒教，亦非佛教，而是我國特有的『中國教』」（阮昌銳 1985 : 132）。劉枝萬視民間信仰幾乎等同於道教，因為從漢人民間社會產生的超自然信仰，都是以道教為基底的（劉枝萬 1983）。林美容以民間信仰源流有佛教、道教、儒教、新興教派，但純粹的民間信仰，則是異於儒釋道的獨立信仰體系（林美容編1991），呂理政闡揚李亦園的說法，認為民間信仰以儒家的道德倫理、祖先崇拜鬼靈信仰為基礎（呂理政1990 : 193-246）。

上述的看法大致上也被別的學科學者同意，例如基督神學教授董芳苑亦以「台灣民間信仰既非佛教、又非儒教、道教，似且又包含著三教之內容，其基本特質係精靈崇拜（animism）」（董芳苑 1975 : 12）；哲學家陳榮捷認為「……大多數中國人並非同時信仰三個獨立的、對等的、相互衝突的三個宗教，而是一個折衷的宗教」（陳榮捷 1987 : 180）及蔡彥仁（1994）。可知因各人著重點不同，則對民間信仰偏重不同。

五、其它取向的民間信仰研究

順著對何謂民間信仰的討論，或許可於此處，介紹幾位著述頗豐的研究人員，雖非人類學家，然而他們在研究方法上除其本科外，兼採有田野調查法，分析概念上借用到人類學的觀念，並有一二作品於《民族所集刊》發表。

鄭志明先生，專研民間思想與民間宗教。對民間宗教定義為「含民間通俗信仰與民間宗教結社」（1984：18），鄭先生著力於台灣民間新興教派，及秘密教派之研究，並進而思考民間宗教的思維方式，及其未來趨勢，如一貫道的無生老母信仰（1985），慈惠堂西王母（1986），鸞書與鸞堂（1988, 1989, 1990b, 1993a），台灣秘密宗教（1990a），中國社會的神話思維（1993b, 1994a），台灣「萬佛會」宗教組織（1994b），清海無上師的「禪定學會」（1994c）等。近年並主持佛光大學宗教研究中心，舉辦宗教相關議題研討會，及出版宗教學科大學用書等。

兼採人類學與史學作法的宋光宇先生，對一貫道及新興教派宗教亦鑽研頗深：〈一貫道的民族學探討〉（1978），《天道鉤沈》（1983），〈試論無生老母宗教信仰的一些特質〉（1981），有關正宗書畫社（1994b, 1995a），有關鸞書善書的（1992, 1994a, 1994c），以博士論文部份內容改寫的〈霞海城隍祭典與台北大稻埕商業發展的關係〉（1993），以及近年關心的《宗教與社會》（1995b）。

具文史哲素養，又受過專業道士訓練的李豐楙先生，對民間信仰亦有其獨到的研究角度。其著作除前述媽祖傳說（1983）之外，有關道教的仙道（1982a）、不死觀念（1982 b）、解脫觀（1994d）、神宵派的形成（1987a）、道藏的研究成果（1992 a）、西王母研究（1987b）、送王習俗（1993）、奠安儀式（1994c），進而對「煞」與「出煞」的分析（1992 b）、瘟疫觀的分析（1994b）、對「常」與「非常」理論架構的提出（1994a）。近年，並在中研院文哲所主持大型宗教整合計劃，「道教與民間文化」，以及「宗教與二十一世紀台灣」，強調實地訪查法，希望結合不同訓練的學者成立中研院的宗教研究中心。

受漢學及宗教學訓練，對道教亦有專業興趣的康無惟（康豹, Paul Katz）先生，對屏東東港鎮的迎王祭典有一系列調查與著述（1990a, 1990b, 1991），用 Van Gennep 通過儀式理論分析迎王祭典的英文文章（1994）。其對台灣王爺信仰，有異於劉枝萬及李豐楙之看法。劉枝萬視王爺與瘟神無分別：「瘟神非單數存在，係包括許多姓氏，形成雜姓群聚之複數神。成為王爺神，並無一定程序與資格之限制，神誕日期亦區區不一。」（劉枝萬 1983：231-232）。李豐楙以瘟神疫鬼包括壞軍死將、凶死、橫逆而亡者行瘟行疫於人（李豐楙 1994b：378-379）。而康豹則以瘟神為天庭瘟部之神，由天帝命令來懲罰人；王爺則為包括英靈、厲鬼、瘟王的一群神，二者各有其不同屬性與指標（康豹 1990b）。

受史學訓練，由佛教思想（1988）入台灣佛教史（1991a, 1991b），及佛教現況（1992）的江燦騰先生，近年來，也採用訪談資料及史料，並推動台灣民間宗教的研究及出版（如主編商鼎出版社的「宗教文化叢書」），編纂台灣佛教文獻（1994a），中國佛教研究（1993），由佛教而入齋教研究（與王見川編 1994），分析佛教與政治間的關係（1994b,1994c），臺灣佛教動向（1993, 1995）。正統佛教因為是制度宗教，比較上是大傳統宗教，較少人類學家研究，江氏的著作可以有敦促作用。近年，林美容因為編撰高雄縣誌，而延伸出對民間佛教的訪察及著述（1995a、1995b）。

長期對臺灣各大宗教、教派及民間信仰有研究的瞿海源先生，以社會學方面的宗教世俗化理論，分析光復後臺灣基督教（1981a）天主教（1982）佛教與民間信仰（1981b，與姚麗香1986）的發展與變遷。以現代化理論，分析臺灣民眾的宗教態度（楊國樞、瞿海源主編 1987），到近年，利用臺灣地區社會變遷基本調查的長期且大批資料，探討臺灣社會的不確定性增加，使民眾使用巫術、術數行為增

加，且民間信仰中具巫術成份的部份亦大為流行（1993）。社會學式的大調查樣本，如何與人類學式的個案調查結合，以深入瞭解臺灣民眾的宗教行為，一直是瞿海源的努力。這方面，人類學家顯得相當被動，因而也失去視全臺灣為一個單位，及對臺灣宗教做整體瞭解的機會。

基督教神學家董芳苑先生，以知己知彼百戰百勝的心理，要求神學院學生對民間信仰力求瞭解。他對臺灣民間信仰的定義是：「既非佛教、又非儒教、道教，似且包含著三教之內容，其基本特質係精靈崇拜（animism）」。以實地調查得來的資料，加上宗教學訓練與民俗學興趣而有豐富的著作：《台灣南部宋江陣之研究》（1972），《台灣民宅門楣八卦牌守護功用的研究》（1988），《台灣民間宗教信仰》（1975）等。

文榮光等人從精神醫學角度分析『要神也要人』民俗療法的使用心理，及神媒的靈魂附身現象（1982，1993）。從李亦園在七十年代探討臺灣鄉下童乩的附身機轉，及其治病解釋背後的文化因素之後，以乩童為焦點的『宗教醫療』，乃至一般的「民俗醫療」便陸續有人類學者作（宋和1978，張珣1981）。宗教的醫療功能與面向的論述，提供我們對宗教與社會關係更廣泛的瞭解。

敘述了這幾位「親」人類學式研究法的作者後，不能不論及臺灣省文獻委員會的多位委員。事實上，省文獻會在臺灣光復後，即成為官方編撰臺灣省通志的專職單位，組織完備，委員人力均一時之選。所出版刊物《文獻專刊》自民國三十八年創刊，民國四十四年改名為《臺灣文獻》，至今從未間斷。在史料及地方民俗收集與保存上，堪稱臺灣研究之功臣。有關宗教部份，有數位主要著者，前述劉枝萬先生，繼承日人寺廟普查工作，整理出〈臺灣省寺廟

教堂調查表〉（1960），貢獻良多。林衡道在其基礎上，分析各地寺廟主祀神的分佈意義。如1971年一文，由宜蘭縣二七〇所寺廟五十九種主祀神分析，開拓初期影響力大、民間多奉祀的地方性、鄉土性神，如開彰聖王、廣澤尊王、三山國王等趨於式微，全國性神明，如玉皇大帝、關聖帝君、孚佑帝君等則諷祀很盛。1976年一文，分析全省四二二〇所寺廟主祀神二四七種，其中廟數達五十所以上之神，有十五種，是民間最受崇拜之神。林氏並遍訪全省寺廟，融宗教、古蹟、飲食風於一，撰文刊載，自1959年的卷10，至1982年的卷33均有。1983年的《鯤島探源》總集了他的田野調查資料。黃有興則集中在澎湖宗教的調查（1988a、1988b、1989）[8]。

第五節　1993 -1995：儀式研究

從1993年來的幾篇文章：張珣（1994a、1995c），黃美英（1994a），高怡萍（1993，1994），李翹宏（1994）等，及行將撰就的幾篇博碩士論文看來，臺灣人類學的宗教研究，有走向『儀式分析』的趨勢。唯人數不多，尚待觀察。

歐美人類學界的『儀式分析』，乃始於六十年代Clifford Geertz，及Victor Turner 的象徵理論（symbolism）。Geertz探討象徵（symbol）如何形塑社會行動者對外在世界的觀看、感覺、思考的方式。視象徵為「文化」的負載工具。象徵蘊含豐富的文化意涵，透過象徵個人學得整體的宇宙觀與精神倫理。Turner賦與象徵更大的力量。認為象徵的操作、運用、安排可以帶來社會轉變。透過由

[8] 近年民間的劉還月、黃文博的宗教民俗調查亦頗多貢獻，可參見林美容1994c。

象徵串組成的儀式，個人可以改變社會地位，解決社會對立，將個人網織入社會範疇中。Turner的象徵與儀式理論風靡歐美，大批學者跟進，蔚起「儀式分析」熱潮。舉凡儀式的力量，儀式的過程，儀式的社會轉變機制，儀式的表現與表演（performance），儀式的溝通特質，儀式的情緒本質等均被詳加鑽研。

臺灣人類學的漢人宗教研究另一趨向是「婦女研究」層面的帶入。如盧蕙馨（1994），黃美英（1994b），鐘幼蘭（1994）。及中研院民族所即將召開的『婦女與宗教』系列討論會等。

經過人類學家大力調查著述的、原來不受人重視的俗民信仰，逐漸被文史哲、社會學等各學科重視，紛紛加入研究陣容。加上台灣戰後經濟復甦飛躍發展，宗教活動也蓬勃發展，不只廟宇建築多所擴建增建翻修，廟會活動也辦得多又大，各教信仰人口有增無減，當然與政策開放不無關係，官方民間一片鼓勵之聲宣導其正面的整合社會功能。宗教及其相應社會活動越多，也就有越多的研究。1993年之後至今，將近二年的時間，我們可收集到數倍於以往的出版品，及各式各樣研討會論文集。大部份非由人類學單位籌辦，臺灣漢人宗教研究已非人類學家獨作的形態。不同學科的合作已是不可避免，因此，將二年多來的重要討論會，及近年部份碩士論文列下，缺漏必多僅供參考。

一、學位論文

學士論文：1971年王志明的基隆路聖皇宮乩童，1972年張燕秋的台北行天宮，1972年陳明珠的臺北竹圍福海宮，及1993年徐雨村的雲林六房媽祖等。

碩士論文：1974年宋光宇的「在理教」碩士論文，1981年盧月玲的佛光山與星雲法師，1978年宋和的乩童研究則偏醫療人類學取向。上述論文大多為田野材料之描述。1986年宋錦秀的傀儡戲除煞儀式的分析已開始使用象徵及語意分析「煞」的主客觀意涵。1993年林瑋嬪的鹽水蜂炮企圖用歷史馬克斯主義分析儀式象徵與地方史及地方社會結構關係。以上為台大人類學研究所方面。

清大人類學研究所方面，則有黃美英的媽祖進香以 V. Turner 的象徵論分析進香儀式，高怡萍1993年澎湖離島果葉村的犒軍儀式與其象徵分析，陳美燕1991年分析「迷信」一詞的言說現象與民間信仰經驗。清華大學的社會人類學研究所自1992年以來，在中研院民族所的主題研究計劃，與高級人才培育計劃下，有多位碩士班學生參與工作，有關民間信仰方面的文章可見中國民族學通訊第三十一期，第三十二期，以及該計劃印行的《金門暑期人類學田野工作教室論文集》。

除了台灣境內二所人類學研究所的碩士論文，幾所相關研究所亦有民間信仰之論文，茲舉一二：臺大社會學所朱柔若1986年探討民間宗教世俗化。東吳大學社會所林淑鈴1990年以媽祖廟為例探討寺廟政策與寺廟活動，何淑華1993年探討花蓮佛教慈濟功德會的社區醫療組織。東海大學社會所周雪惠1989年幾項民間信仰行為的分析，建築所文毓義〈臺灣傳統式廟宇的空間系統及其轉變之研究〉。另外，師大地理研究所高麗珍〈台灣民俗宗教活動之空間活動—以玄天上帝活動為例〉（1988），方淑美〈臺南西港仔刈香的空間性〉。中興大學都市計化研究所黃勝雄探討廟宇建築與土地使用問題（1992），社會系蔡金蓉描述雲林崙背鄉的村廟組織（1989）。

二、研討會

研究人員增加、研究經費增加及宗教活動的增多使各相關議題的研討會如雨後春筍般展開。依時間先後列表如下，可對目前研究主題有一約略掌握：

時　間	研討會名稱	主辦單位	地　點
1993.4.26-28	「民間信仰與中國文化」	中央圖書館 漢學研究中心	臺南 南鯤鯓代天府
1994.3.18-22	「寺廟與民間文化」	行政院文化建設委員會 漢學研究中心	臺南 南鯤鯓代天府
1994. 4.4-8	「中國宗教與社會」	中央研究院歷史語言研究所 臺灣大學歷史系暨所 清華大學歷史系暨所	臺北縣金山鄉
1994. 5.12-14	中國祭祀儀式與儀式戲劇	清華大學 漢學研究中心	中央圖書館
1994. 5月	首屆臺灣齋教學術研討會	臺南市德化堂	臺南市 文化中心
1994.6.1-3	第三次閩臺社會文化比較研究工作研討會	中央研究院民族學研究所	中央研究院 民族學研究所
1994.6.3-4	中國政治、宗教與文化關係	淡江大學歷史系	淡江大學 校本部
1994. 7.9-10	重返臺灣民間社會： 常民生活的分析	臺灣研究基金會	臺灣大學 法學院
1994. 7.23-25	「佛教與中國文化」 國際學術會議	農禪寺中華佛研所	中央圖書館

時　間	研討會名稱	主辦單位	地　點
1994. 10.8-10	佛教現代化	佛光大學籌備處	佛光山 臺北道場
1994. 10.15	宗教與詮釋	淡水工商管理學院 宗教研究室	淡水工商
1994.10.15-16	宗教的解脫觀	東方宗教討論會第九屆年會	師範大學 校本部
1994.12.10-11	第一屆臺灣本土文化研討會	臺灣師範大學文學院	師範大學 校本部
1995. 4.21-23	中國神話與傳說	漢學研究中心	中央圖書館
1995. 4.28-29	道教、民間信仰與民間文化	中央研究院 中國文哲研究所籌備處	中央研究院 活動中心
1995.5.23	漢人宗教研究的回顧與前瞻	中央研究院民族學研究所	中央研究院 民族學研究所
1995.12.15-16	臺灣史研究 百年回顧與專題	中央研究院臺灣史研究所 籌備處、臺灣大學歷史系	臺灣大學 思亮廳
1996.1.26-29	第一屆宗教文化國際學術會議	佛光大學宗教文化研究中心	佛光山寺
1996.4.13	宗教與社會	玄奘人文社會學院 東吳大學社會系	東吳大學
1996.4.13	宗教學術研討會	淡水工商管理學院 宗教研究室	淡水工商
1996.5.25-26	宗教與二十一世紀的臺灣	中研院 中國文哲研究所籌備處	中央研究院中國文哲研究所籌備處
1996.6.1-2	臺灣佛教學術研討會	佛教青年文教基金會 行政院文化建設委員會	臺灣大學 思亮廳
1996.6.8	婦女與宗教 (一)	中研院民族學研究所	中央研究院 民族學研究所

時　間	研討會名稱	主辦單位	地　點
1996.6.15	臺灣民間信仰 科際研究	中央研究院民族學研究所	中央研究院 民族學研究所
1996.8.12-14	媽祖信仰 國際學術研討會	北港朝天宮 臺灣省文獻會	北港朝天宮
1996.10.5	婦女與宗教 (二)	中央研究院民族學研究所	中央研究院 民族學研究所
1996.11.1-3	亞洲宗教與 高等教育	佛光山文教基金會	佛光山寺

第六節　小結

本文主要以光復後，台灣地區人類學家，旁及少部份相關學者，對漢人信仰研究之中文文獻資料作一回顧，分期及每期標題乃權宜之設，所納入討論文獻限於筆者個人能力及時間多所遺漏及偏頗。總括來說人類學對台灣漢人信仰近五十年來的研究有二項貢獻，有四特色、有六限制，茲分述之。

限制：

（一）與英美人類學理論扣緊，有其優點，即理論視野廣及中國之外，但亦受其限制而未能突顯本土觀念及材料特色。如 M.Freedman 理論籠罩了祖先崇拜研究。

（二）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。則宗教經驗、宗教神秘部份，乃至宗教哲學部份被宗教行為與組織取代，以致忽略。

（三）忽略大傳統士大夫的宗教、制度宗教（佛教宗教、基督宗教等）、教派宗教（一貫道、慈惠堂、齋教等）、文字科儀

記錄，而著重市井小民的沒制度、沒體係教義的宗教行為，及口頭資料，則對漢人信仰的了解亦非全貌式地了解。相關的，以為小民沒有思考能力，因此甚少建構民間信仰的思考層面資料而重行為材料。

（四）著重現時性，忽視異時性、歷史發展，對一行為的歷史因素無法全面掌握。尤其，中國社會為有歷史的複雜社會，漢學文獻史料如何與田野材料並置？在解釋上二者是時代變遷之差異？或大小傳統之差異？或理想現實之差異？或直接模型與理想模型之差異（王崧興 1981 : 400, 唐美君 1981）？

（五）強調田野調查則受限於調查村落之資料，而無法作大範圍之理解。即使拼湊出全中國上萬個村落，也不一定可了解何謂「中國宗教」。相關的，我們總以為台灣漢人民間信仰是中國民間信仰，事實上二者在概念上，在現象上，應如何地異？如何地同？

（六）以往田野調查單位以村落為主，以致近年對都市宗教現象，對個人宗教活動有力不從心的缺陷感覺。例如，卜卦行為在都市中上階層人士頗盛行，但不限於社區或一固定具體的群體，因此傳統人類學田野作法得有修正才能加以掌握。再如全島性慈濟佛教會的組織也得待研究者摸索適合的研究途徑才能理解之。

上述之限制如果由另一角度看，卻是人類學做漢人信仰的特色及貢獻所在。竊以為人類學作漢人信仰特色有四：

（一）有人類學整體理論作背景，則對台灣漢人宗教現象不致有管窺之限，而能與世界各地民族文化參考對照，如進香與朝聖理論可互相發明等等。

（二）視宗教現象與其它社會行為密切相關，則對宗教行為可有宗教體系外的說明，如祖先崇拜不是單純的人鬼信仰，可有父系社會結構的觀照，乃至再與非洲的世系群作比較，又可知宗族與國家組織之關係，而這些倒過來影響祖先崇拜內容。再如由祭祀圈概念知其不純為宗教組織，而與地方開拓史、族群移動路線等相關。

（三）有泛文化的比較眼光及基礎，盡量跳脫研究者本身亦為漢人之限，而能以其它文化之角度來客觀分析台灣漢人宗教信仰，避免一些連研究者自己也沒察覺的偏見，及先入為主之見。例如身為中國人實在很難提出「我家祖先是你家的鬼」的論點。盡量把自己置身於 other（他位）文化，來剖析 self（己位）文化是人類學訓練不共於其它學科的。

（四）人類學重視不成文的民間知識，不成形（組織）的信仰行為，使民間文化有了代言人，讓民眾發音，而不只限於專業宗教執事人員之聲音。如建醮時候，醮儀科本及道士的解釋不同於社區民眾的解釋。以往士大夫的研究斥之為迷信荒謬的俗民觀念和行為，對一個想了解當地文化的外來者（研究者）來說，均成了珍貴而不可取代的材料。知識不再有高低好壞真假之分，而是不同詮釋及角度之分。

人類學家的研究，異於記者的現場報導，或民間學人的來自內部的記錄。人類學以連續的，長期的深入訪問和參與觀察的田野方法，加上理論關懷與訓練（黃應貴1994），應對漢人信仰研究有二個貢獻：

（一）田野調查的知識，異於史料文獻知識，並可互補不足。對於史學訓練的學生來說「史料乃前人經考證過後的記錄」所

以可信，以史料作的分析推論才是客觀的真理，田野報導人口說無憑如何判其真偽，以口述資料作推論危險之極。吾人可質疑史學家本人之訓練、經驗、情緒、考證會否影響其著述？史料僅可視為一種版本或一種說法，其真理性不若想像中大。徹底質疑每一種說法的權威性，並對每一種說法保留可發展、可驗證性，以訪談驗證文字資料，是人類學處理材料時的態度，也是其對漢人信仰研究貢獻之一。

（二）人類學家不斷反省自己的文化偏見，盡量去除自己下意識被自己文化塑模的價值判斷，來研究「異文化」。以一個「趨近太空人」的中立位置來研究文化。以了解並欣賞被研究者的文化為職志。以往力求區分出 emic／etic 分析角度，以 etic 客位地、客觀地分析被研究者 emic 主位的角度，對本身是漢人的民間信仰研究者來說，特別難但也特別有貢獻。今日人類學理論不斷進行內部批判，研究者與被研究者不斷進行互動溝通，殖民者與被殖民者，歐美中心國家與第三世界邊陲國家不斷對話，帶來人類學對本身研究法、研究目的及理論之修正。今日不再高唱理性、客觀、唯一、科學、而要求研究者反省自己的研究心態、研究目的、研究過程。研究者不是唯一的權威，出版的書不是唯一真理，讀者及漢人信仰全體民眾是共同參與人。大家的目的是更了解漢人信仰，雙方（事實上不可再分雙方）都經由實踐（有多種層面的實踐）漢人信仰來了解漢人信仰。

上述貢獻是對照於台灣學界來說，若是對世界人類學的宗教理論則談不上貢獻，僅能說目前為止累積可觀田野材料，至於在理論上尚無與其它地區對話之著作。這點遺憾相信漢人信仰的研究工作

人員可感受到，中國社會的複雜，地區廣大，造成差異頗多，中國宗教又是多源又多元的綜合，任何單人力量實無法全面掌握，能在理論上突破因此是難上加難。所幸，年輕一代在前輩辛苦得來之基礎上漸能嘗試踏出顛跛的一步，讓我們拭目以待吧！

第九章

打破圈圈：「祭祀圈」研究的反省

前　言

祭祀圈研究在台灣民間宗教研究史上有過貢獻，但是在2001年10月中央研究院民族學研究所的學術會議上，經過學界多人引爆，全面反省人類學的宗教研究。本文即針對此趨勢對祭祀圈概念作介紹，並對其研究作一回顧反省，而提出自己的整理與見解。

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研究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，來說明人類學家研究宗教時的關懷點與特點。然而現代變遷社會內的宗教現象，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研究是否足夠」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致於誤判，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。例如對祭祀圈的斟定，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：（一）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。（二）宗教組織視同社會組織之一，而欲探究宗教組織與社會組織之間的分合糾結。（三）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。（四）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。

第一節　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。

第二節　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[1]〈靈驗的遺產〉（2000），與〈美法村的社區史〉（1997b，1997c）的兩篇文章，將福建省安溪縣美法村的法主公信仰與輪祭活動，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

[1] 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，筆者此處乃引用其著作中有利益於吾人參考者。

人的負擔。美法村目前有七個自然村，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答案來。

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六百畝的田地開墾，創立祖祠，祭祀前四代祖先，脫離同美陳氏而獨立出來。第六世、七世兩位祖先，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：（一）村廟由氏族建立以達到氏族團結，同時也達到村落的統

一。村落同時與村廟及宗族有密切關係值得與台灣個案比對。（二）村廟的輪祭範圍某個程度上也是台灣學界所稱的祭祀圈範圍，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。

第三節　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，陳乃蘗 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，均明顯區分開漳州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。

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，其實背後有更大的目的。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，或未來研究可用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（陳乃蘗譯1960）。表示不能只看祭祀行為。更何況將市場、宗祠、村廟視作互相取代，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1986a）。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1990b）。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1988a）。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1986b：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（1988b：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，將村廟祭祀視作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，共同體理論在戰後沈寂了好長一段時間，京都學派的Tanigawa Michio（谷川道雄）首先重新使用，1980年代其日文著作又被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、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、經濟或政治的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（1973）著作中。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村落之差別。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（community），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：（一）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。（二）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，其村廟更是無法使村落達到共同體之作用。

第四節　祭祀圈研究的反省（二）

由後來的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[2] 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

[2] 三尾裕子原名木內裕子，本文為了行文一貫均以三尾稱呼之，僅於參考書目中做區別。

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：（一）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。（二）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。（三）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。（四）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？（五）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？（六）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？（七）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，是否真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，說明即使當地人稱為是「公家的廟」的碧雲寺與三隆宮，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、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是用來代表全家的，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〉，中譯者陳乃蘗先生譯為〈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。

第五節　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的歷史產物，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1988a：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：（一）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。（二）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。（三）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（Wang 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：（一）市場、村廟、宗族三個模式應該分開或並用考察。（二）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。（三）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十五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，在原有之社壇或社廟之下，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，足見村廟祭典組織實際上是由宗族組織轉化而來。

劉永華（1994）以福建龍岩市南部的適中鎮盂蘭盆會祭典的組織，來說明地域祭祀組織、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。盂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，在全國設分行達五十三家，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，而積極參與地方祭祀活動。佛教的七月盂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。盂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，所立的戶籍來命名。

盂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。因此七戶才是盂蘭盆會之主體，透過盂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，和組織地方活動如盂蘭盆會、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：（一）舉辦地方祭祀活動與會議，（二）登記戶口與出生人口（三）監督管訓人民行為，（四）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。東山珰鄉有兩個信仰中心：富東村的白石仙，與珰里的夕照寺。前者屬羅氏家族，後者屬李氏家族管理。宋時珰里即因為人口聚居，又位於梅江水運路線上重要位置，而有墟市之建立。珰里主要是李姓居住，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，珰里墟市也急速衰落。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。以前富東位置不如珰里，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。成功原因主要是靠家族中的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。其次賦予了白石仙許多靈驗傳說，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。

由上述可知道宗族與社區廟宇不盡然是互斥的存在，宗族、市場與社區廟宇也同樣不盡然是互斥的。田仲一成的書《中國的宗族與戲劇》（1985），可以看到宗族與市場在傳統廟宇的儀式戲劇表演上的促成力量。宗族、市場與廟宇不必是互相排斥的三個社會組織。田仲即指出三者之關係有三種可能：（一）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。（二）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。（三）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、王斯福主編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：「（一）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（二）要求主神蒞臨繞境之權利（三）請主神來家中主持儀式之權利，（四）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」。周大鳴（2000：228）是僅有的一位詳列祭祀圈數個指標的大陸學者，但是他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。這樣一來也使得大陸學者另用其他名詞以更符合個別需要，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，因此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。但是筆者以為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

為林美容提出的祭祀圈—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、施振民、許嘉明、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。

第六節　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 他1974年的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。台北市廟宇在二十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；最後，他們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政策之一有關。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。

我們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—地方之間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？ 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 cosmonogy）。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。

第七節　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的他，開始探討文化與權力之間的關係。他認為象徵符號、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以及關帝信仰等等資料來說明他的論點[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，國家常要駕服並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和諧，

[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。

例如：在宗族內的是士大夫科舉價值觀與服務天朝的觀念；在宗教內的是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。然而民眾也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，來共同決定鄉村之經濟。

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」，是一個小民賴以維生的準則與宇宙

觀。最後，他並提出鄉村宗教組織與國家政權之間可以有三個關連：（一）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。（二）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。（三）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，蕭氏要指出其實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：（一）它是某些人世界觀的一種反映，（二）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，（三）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。

王銘銘當然也注意到文化的作用力量，例如他以文化復振運動來詮釋1896年的一場泉州超渡儀式（王銘銘1999）。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、割台恐懼及接著在泉州發生的瘟疫等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，以便重新營造一個有序的宇宙。實際上此一儀式在作者解讀以後，賦予了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。

另外，王銘銘（1997c）〈石碇村的信仰〉一文，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。作者在文章中想問的是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：（一）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。（二）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。（三）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（other world）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，但是提供了我人在反省Wolf、Ahern、Feuchtwang以來的帝國與神界關係時，應該將時間因素納入，考慮到傳統帝國與現代政府之區別。

第八節　小結

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。筆者在此姑且名之為「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：（一）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。（二）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。

另一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研究是否周圓」。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研究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或描述模型，不如說它是一個思考架構。因為表象上，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、林美容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理論，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，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。之所以必須揚棄祭祀圈名稱，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。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。

第九節　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。咸認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。

---

[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。

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：（一）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？（二）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，會否給調查者帶來利害相參之兩難困境。（三）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。（四）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。（五）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。

第十章

殺豬公祭祀：信仰與動物權的迷思

第一節　殺豬祭祖與生態平衡

殺豬公並非台灣文化的專利，在人類學家撰寫的有關殺豬祭祀儀式當中，最有名的，應該是美國人類學家Roy A. Rappaport調查新幾內亞Tsembaga族所寫的民族誌（Rappaport 1967，1968）。Tsembaga族是操Maring語的二十個族群當中的一個。生業方式是游耕農作，種植地瓜、芋頭等塊莖類植物。

Tsembaga族相信唯有祖先的庇佑才能戰勝敵人，而唯有殺大豬祭祀才能取悅祖先，而殺豬祭祖與啟動戰爭是有一個環環相扣的時間序列。我們暫時可以啟動戰爭做為起始點來說明。敵人通常是過去戰爭上或是強佔了自己村地的宿仇，而不是隨意結怨的敵人。互相敵對的氏族之間，經過幾年的時間，彼此之間的誤會、偷獵、傷害、侮辱、誘拐、通姦事故等等，累積到一個程度了，也大約是氏族內聖樹長成到一定高度了，也是村落內的大豬數量多到成為麻煩的一個程度，就是戰爭的時候了。Tsembaga族會在幾個月之內，連續屠殺村落內幾乎全數的大豬，數量大約一百多頭的大豬，僅餘小豬不殺。然後以豬肉祭祀祖先，並且舉行一連串的宴會，邀請友好的氏族來同樂，享用豬肉。如此一來，祖先也取悅了，同盟氏族也享樂了，答應協助殺敵（或是給予庇護）。那麼，就是啟動戰爭的時機到了（Rappaport 1968：216）。

戰爭通常包括幾個階段，突襲敵方村落，燒房子，屠殺大人、小孩與豬，倖存者只能逃到友好的氏族村落尋求庇護。勝利者並不會立刻佔領敵村，因為他們相信被殺者的鬼魂還停留在該地域。人

類學家的附註是說生態上的原因是讓該地區休耕一段時期。戰勝者可到兩村領地的周邊地帶耕作，戰敗者則退到友邦的領地周邊耕作。如此一來，戰爭的兩村，曾經耕作得最密集的村落中心地，都可獲得休耕機會（Rappaport 1968：216）。

戰爭一過去，兩村都各自種下一棵聖樹，發誓直到此樹長成，雙方不再輕啟戰事。雙方也都向祖先發誓，要勤奮養豬，以便日後有大量的豬隻可以感謝祖先保佑倖存（戰敗者），或是取得勝利（戰勝者）（Rappaport 1968：216）。

人類學家認為，對於多數熱帶地區的游耕民族來說，人口無法增加或是工作效率無法提升的問題之一是，他們的主食無論是地瓜、芋頭、小米，幾乎都是缺乏動物性蛋白質。對比起沿海地區或是草原地區的民族，熱帶游耕民族無法生產動物類的飲食。熱帶樹林地區的動物幾乎都是小型的，隱密的，例如，蜘蛛、昆蟲、毛蟲、蛇類。一旦人口密度提高，這些動物幾乎無法獵取得到。雖然我們知道素食者如果食物攝取種類廣泛，數量也足夠的話，營養沒問題。不過，動物的肉卻是人類所需氨基酸最好的來源。雖然在生態學上以及營養學上，此一問題極具爭論性，尚無定論（Harris 1980：196）。但是動物的肉對部落民族生活的影響，仍然值得我們注意。

動物性蛋白質比植物性蛋白質受到多數文化重視，因為前者可以提供人體無法合成的氨基酸，而又是人體基本所需的氨基酸。雖然豆類、大米、玉米也可以提供氨基酸，但卻需要多種類混合著吃，而且數量要相當大量。所以動物蛋白質可以快速有效地提供人體所需之氨基酸。而同樣是人類豢養的動物，比起牛肉，或是羊肉、鴨肉、雞肉等等，豬肉都是最便宜又最迅速的脂

肪與動物蛋白質來源。其中母豬又比公豬來得受歡迎，因為母豬長得快，肥肉又多。

Tsembaga族與其他社會一樣，都很珍惜動物性蛋白質。尤其是肥肉，是動物性蛋白質與脂肪的來源。對素食者來說，則珍惜牛奶與優酪乳，是動物性蛋白質的來源。Tsembaga族人口密集，野生動物幾乎耗竭了，無法狩獵，養豬是其動物蛋白質主要來源。養豬方式是白天放養在山區，自行覓食，傍晚回村落內，由養豬人家供應地瓜與餿水。一隻豬的食量幾乎等於一個人的食量，在生態資源與人工勞力的計算上，養一隻豬等於養一個人。如果我們知道該地區還偶有因為養不起太多人口，而溺死女嬰的習俗，就知道餵養豬隻是相當高昂的付出。等到豬隻消耗的食量大到一定程度，豬隻的數量大到開始在村落內製造騷擾與麻煩，同時也是養豬的婦女勞動力無法負荷的程度，就是祭祖的時間到了。與新幾內亞其他文化一樣，Tsembaga族平常不殺食豬隻，只有每隔五至十年，甚或十二年一次的祭祖時才食用（Rappaport 1968：196）。

人類學家認為生態或是營養學上的需要，讓Tsembaga族的豬隻、地力與人口藉著戰爭與休耕來達到平衡。對於當地人來說，戰爭的理由卻是「表現男性氣概」、「去獵一個人頭回來」、「去獵一些人肉回來」、「享受一下刺激的運動」（Rappaport 1968：219）。而豬隻則是對整個新幾內亞大陸與美拉尼西亞群島上的土著來說，在祭祀儀式上都非常重要。Tsembaga族殺豬祭祖先，並且視之為神豬（Rappaport 1968：218）。他們殺豬的理由，當然不會是人類學家說的為了攝取動物性蛋白質。

同樣在新幾內亞，在C. R. Hallpike調查的Tauade族群，男人享受戰爭帶來的光榮，並不是有明顯的人口壓力或土地壓力。但是在

Mervyn Meggitt調查的Mae Enga族群，當地人自己明顯地意識到，人口壓力太大時，需要奪取其他弱小村落的土地，因為土地多的村落才能迎娶到女人，也才能獲得鄰村的友好關係（Harris 1980：219）。

另一個與Tsembaga族的神豬相反的例子是印度的聖牛。Tsembaga族殺豬祭祖，印度教卻是禁止屠殺牛隻，即使牛隻殘病老弱也不可以。只有少數低下種姓的人會吃那些自然死亡的牛隻的肉。滿街瘦弱的牛隻阻礙交通，整個印度大陸上又充滿缺乏營養的人口，對西方人來說，無法理解印度人為何不殺牛，給人吃牛肉以補充應該有的營養？Stuart Odend'hal說，勿用西方價值觀來看印度人對牛的態度。對印度人來說，牛隻可以犁田，可以提供牛奶，還有牛糞可以做為肥料與燃料。牛對印度人來說，即使不吃牛肉，仍然提供相當重要的資源（Harris 1980：435）。

根據考古學家與人類學家的研究，在新石器時代中東地區大量豢養豬隻，並且食用豬肉，印度大陸也是在新石器時代豢養牛隻，並且食用牛肉。但是一萬多年過去了，隨著人類對自然環境的開發所引起的環境變遷，如果當地人口繼續依賴或是食用豬隻，或是牛隻，會更為破壞環境，所要付出的代價太大，因而當地宗教會禁止食用豬肉或是牛肉（Harris 1980：432）。

Eric Ross調查的亞瑪遜流域的Achuara族不捕獵鹿隻，而捕獵猴子、鳥類、魚類等小型動物食用。因為族內男子人數不多，不足以組成大型獵團。也就是說，雖然捕獵大型動物獲取動物性蛋白質，比起捕獵小型動物來說，比較具有經濟效益。但是還要考慮該社會的人力組織，甚或是前述的生態平衡、宗教信仰等等因素。因此，一個社會的飲食系統是文化整體而且長期的發展結果。

第二節　殺豬以保存傳統信仰達到族群認同

河南半坡遺址出土有人類種植的小米以及豢養的豬，這些考古資料顯示，中國在六千年前的上古時期就已經豢養豬隻，豬隻在中國的宗教與飲食文化中都佔有中心地位（Chang 1973、1977）。其實豬隻的豢養在中東地區也相當早，大約距今七千年前。然而考慮其傳播速度與時間，考古學家相信中國地區應該是獨立的養豬文化，而不是受到中東養豬文化的傳播所影響的。如上節所述，中東地區，豬在後來的飲食文化中並不重要。因為豬隻的生長環境需要潮濕又陰涼的地方，以調節體溫。然而中東地區因為人口增加，大量地採用畜牧與小麥耕作，造成樹林消失，沙漠擴增，這樣的環境不再適合養豬。很可能中東地區禁食豬肉的宗教禁忌，是因為豬肉實在是就短期來說，最低廉最快速可以取得脂肪與動物蛋白質來源，但長期來說，卻會破壞現有的飲食系統與畜牧小麥的耕作環境。人類學家認為禁食豬肉的宗教禁忌，可能是為了徹底防範人們想吃豬肉而設下的殺手鐧。

相對來說，中國地區，除了華北與華西的少數乾旱地區以外，是以水田稻作的農耕方式為主要生業，整個環境是潮濕又多雨的。中國人口相當大量，需要大量動物性蛋白質，加上沒有空餘土地放養豬隻，因而發展出來以人工刻意密集餵養豬隻，豬隻所食用的食料多數是利用餿水，或是地瓜藤葉[1]。比起豢養牛羊的牧場所需的牧草來說，養豬在自然資源佔用上是相當節省的。

承襲中國漢人千百年養豬文化，對於台灣漢人來說，農村裡的家家戶戶多數都會養一些雞鴨，甚至一兩隻豬。一來豬隻數量不

[1] 地瓜在明朝時期由北美洲傳播入中國，不只養活更多人口，也讓養豬速度更快，提供更多豬肉。

大，平日的餿水可以應付豬隻的食料，二來年節所需的動物供品也有著落，不需額外購買。養豬對於一般農家來說並不陌生，雖也有專門養豬的豬戶，但是不像豢養牛羊一般，是一項專門的畜牧行業。因此，為殺豬公祭祀或是神豬比賽習俗，提供了一個文化基礎，就是家家可以養豬，人人可以參與祭祀。

美國女人類學家Emily Ahern於1969到1975年之間，在台北縣三峽地區多次的調查，指出來自福建安溪的移民在每年農曆正月初六清水祖師的聖誕日，殺豬公拜拜，以感謝清水祖師當年保佑移民安渡台灣海峽，以及百多年來的拓墾日子平安[2]。安溪移民的居住地區，包括三峽、樹林、鶯歌、桃園大溪等地，都會殺豬公祭拜清水祖師。三峽祖師廟的清水祖師是素食的神明，為何殺豬，而且用生豬肉來祭祀他？信徒回答Ahern說，豬肉不是給清水祖師食用的，殺豬是讓清水祖師可以用豬肉來安撫餓鬼，以及供應清水祖師的山靈部下食用。也就是說，人類在安撫惡鬼與山靈等鬼魅時，力量是不夠的，需要藉助強大有力的清水祖師才能主持大局。信徒殺豬公之後，祈請清水祖師慈悲為懷，以該等豬肉替人類安撫餓鬼，餓鬼就不會騷擾生民，或帶來瘟疫疾病。

鶯歌地區信徒的說法是，鄭成功帶兵到台灣北部地區時，很多士兵被一隻大鷹所吞食，鄭成功將這隻大鷹殺死，卻遍尋不到屍體，卻在此時山上出現一塊大石頭，正是大鷹的形象。石頭中間還出現一個大口，時時有煙霧噴出，非常嚇人。居民相信大鷹死而不僵，還會繼續出來咬人。居民遵從鄭成功的作法，就是每年殺一隻豬祭祀大鷹。但是因為老百姓不知道如何與大鷹的靈溝通，所以祈請祖師爺幫忙（Ahern1981：404）。

[2] Ahern的學生Robet Weller 1985,1987也都有紀錄三峽祖師廟的普渡儀式。但是重點不在殺豬公。

神豬與一般豬公是不同的，每一隻神豬有它特別的飲食嗜好，並不吃一般的餿水，而是主人針對它的口味，專門準備的生鮮食材。每餐用畢，還要將豬嘴擦拭乾淨，每天洗澡，保持乾淨。神豬還有個性，只吃某一個人餵食的食物。家中有人吵鬧，它就不進食，有污穢的人接近，例如喪家、產婦等等，它也不進食。神豬在被餵養的過程中，逐漸取得有時是凌駕於一般人的優越地位。因為要呈獻給神明，神豬幾乎像是擁有了特別的靈氣。因而人們相信，殺神豬的時候，生肖八字低的人不能靠近，否則會被煞到而生病。殺神豬前，要先以酒和紙錢祭煞（制煞），壓制神豬被屠殺時因惱怒所產生的煞氣（Ahern 1981：404-405）。神豬屠宰之後，被加以特別的裝飾，全身的毛被剃光成白色，僅餘頭頂到身上的帶狀黑毛，加上一所牌樓[3]，身子下方供有活魚一尾，以及生的雞鴨各一隻。

Ahern認為，進入1970年代之後，信徒不管政府的勸止，堅持殺豬公祭祀，是為了爭取自己的信仰自由，也是台灣人的認同象徵。所謂台灣人，包括福佬人與客家人，以對比外省人。因為，外省人不殺豬公祭祀，而無論福佬人或客家人都有殺豬公，而且裝飾豬公的手法類似（Ahern 1981：423-425）。

在閱讀過Ahern的文章之後，筆者訪問一位三峽陳姓信徒，她表示近年來並非家家戶戶都殺豬公祭拜「祖師公祖」，只有參與爐主頭家擲杯選任的人，才一定要養豬公。信徒的婆婆六十五歲大壽時，到大溪鎮買了一隻兩百多台斤的豬，養在豬棚內，餵它最好的食料，例如雞蛋、奶粉、鹹飯，搓成一整團餵食之。正月初六日到了，就在自家院子裡拜拜，「太小隻了，不必抬到祖師廟埕」。拜

[3] Ahern（1981：410）說剃光毛的豬加上牌樓，好似一個人住在一棟房子內一般，神豬有如一個人。

完就殺豬肉請客，稱之為「請豬公桌」。婆婆因為每一年都接受其他親人邀請吃豬公桌，「我也要回請一次」才特地殺豬公請客。三峽人相信，請豬公桌的客人越多，今年運氣越旺。筆者再問為何一定要豬公，不能母豬？信徒回答「古禮就是要公豬公雞，怎麼能用母的？」，「養神豬要閹了才不會發情，發情會瘦下來」。至於Ahern提到的，八字低的人會被殺豬公的煞氣煞到嗎？信徒的婆婆表示「沒這回事吧？只是因為殺豬時，難免場面殘忍，看到的人會不敢吃豬肉。」至於神豬有否煞氣？被殺時會惱怒？信徒的婆婆表示「沒有吧？！不會吧？！它本來就是被養來拜神的。」至於輪值的人家若是有喪事，可否拜祖師爺？信徒的婆婆堅決地表示「不可以！」

信徒說，養神豬也不是容易的事，真的要養到頭等的豬，有的要花三年時間。有的人不小心會把豬養死，或夭折的。因此，「以前的人說手氣好的人，運氣好的人，才能把豬養到得獎」。換句話說，如果豬得到獎，表示你今年運氣會很好。競賽神豬是很花錢的，還要請電子琴花車，風風光光地奏樂，熱鬧地送到廟埕。「豬公被裝飾得像日本相撲選手，身體用豬架撐大，只看到身體，看不到豬臉。豬身下面掛的鯉魚貼一張紅紙，因為有祖師爺保佑，鯉魚一天下來都還能活著。你不能不相信祖師爺的靈力」。

Ahern文章提到殺豬公時會有煞氣，筆者訪問的信徒則不以為然。可能是年代不同，有些信仰或禁忌有了少許變遷了。筆者閱讀資料中發現有「發豬」（殺豬）的紀錄。發豬先生要「透腳青」，意即夫妻均健在及家庭清淨者。捆把豬隻由發豬先生代勞不要自己觸摸。發豬前要準備肉圍、新圍裙、捆豬繩、刀具等，放在桶盤上，用香清淨，接著焚香拜請神明，念祭文。祭文內容大約是：所欲敬拜的神明名稱，弟子名稱，今日場合（普渡或是建醮），誠心

奉獻神豬，良辰吉日庇佑合境平安。某某年月日時生肖不合者請勿宰牲畜。許麗玲說道教原本不血祭，為了迎合信徒，通融地為人們念「發豬」、「辭槽」的祝詞，這種祝詞無明文記載，通常只是一些吉祥話（許麗玲1995：180）[4]。

第三節　新埔義民廟神豬大賽

不只是三峽祖師廟殺豬公祭祀競賽，林口觀音寺，新埔義民廟，按照記錄看來，全省各地，各神明均有。歷史學者或許有興趣於考證台灣漢人殺豬公祭祀與競賽之原始原因與起始時代。日據時期已經鼓勵養豬殺豬公，可見其起始信仰應該可以追溯到清代。有趣的是，如同Tsembaga族十至十二年一輪殺豬公，三峽祖師廟殺豬公祭祀競賽七年一輪。林口觀音寺十年一輪，新埔義民廟聯庄輪流祭祀殺豬公是十四年一輪。

新竹縣新埔義民廟也有殺豬公，是在七月普渡時候，1786-1788年林爽文事件時，死於非命的客家人集中起來建立墳塚，清帝賜名曰義民，信徒稱曰義民爺（黃清漢1987，賴玉玲2001）。位於新竹桃園的十四個地區輪流[5]，十四年輪到一次殺豬公。所殺豬公是為了祭祀戰死的義民爺。義民爺是鬼或是神，在近年興起的客家研究中，是相當具有爭議的議題。對信徒來說，義民爺經過皇帝賜封，其地位是神。對非信徒來說，義民爺是當初爭戰強死之靈魂，沒有子孫後代祭祀，其屬性是中國信仰中的鬼。

---

[4] 道教在慶典或是建醮最後有「發豬獻刃」一個儀式。發豬意指殺豬，獻刃意指將刀刃獻給神明，表示豬是為神明而殺，不是為信徒而殺的。

[5] 民國六十五年，溪北區分裂為新屋、觀音兩區，成為十五大庄，十五年一輪。

台灣漢人喜慶拜拜時需要豬公，例如結婚拜天公，五十大壽生日，生頭胎兒子，還願答謝神明等儀式時都會拜豬公。其他喜慶儀式，例如，新居落成「起家」儀式可以殺豬公，也可以公雞，每年天公生日，農曆正月九日拜天公時，也是要公雞，平常的小拜拜可以用母雞。筆者問新竹縣關西地區的一位陳姓女信徒，為什麼要區分公豬或公雞？信徒說：「豬公才可以養得大，可以養到一、兩千公斤。同樣的，公雞可以養到十三、四公斤一隻，母雞頂多可以養到八、九公斤就不行了，肉就太老、太硬了。拜拜要用大的牲禮才表示誠心，所以要用公的牲畜。」當然，人類學家還會以抽象的價值觀來解釋，公雞與公豬都是陽性動物，拜拜要用陽性動物，才符合喜慶吉祥的心理。

義民廟的信徒說，輪到要拜拜的值年地區內，家家戶戶都要拜拜，如果要參加競賽或是「有與人來往的」才要養豬公，一般人家則可以買豬肉來拜拜或是請客，而不需要養豬公。要競賽養豬公並不需要很特別的知識或能力，只要是年長的老人家都有養豬的經驗，筆者訪問的關西信徒說：「我的婆婆七十多歲，就在家後面的豬圈養豬，提前一兩年就開始養，在自家的山坡地種植地瓜，後來還要購買特別的食料，例如奶粉拌麥片，還要吹冷氣，才不會太熱而生病。婆婆養的豬也有得過獎。」信徒的公公與丈夫先後去世之後，家中只剩婦女或是未成家的兒子，就不需要與人競賽或是殺豬公。

另外一位竹東鎮的劉姓女信徒說，祖父在世的時候，要養神豬祭拜義民爺。祖母與叔叔平常就有養三、四頭豬，家中缺錢時，就將豬賣給豬攤，換錢救急。等到輪值要拜義民爺的年份快到了，「就在豬隻中選一隻質地比較優良的，具有潛力可以養大參加比賽的小豬，與其他小豬分開來養，要特別照顧牠。以前沒有冷氣機，就在大樹下蓋一個豬圈，因為豬怕熱不怕冷。以前沒有特別撐大神豬的飼料，都

以自家種的地瓜葉煮熟之後，加上大麥，還有米糠來餵豬，就很營養了。以前只要七百公斤就可以得獎。現在的人太誇張了，將神豬撐大到一千五百公斤。比賽前幾個月[6]，還要每天挑水替神豬洗澡。人都不一定每天挑水洗澡，但是神豬一定要很乾淨」。

這位竹東信徒說，自從祖父去世之後，父親並不養豬公祭祀，輪到祭拜義民爺的年份到了，就以買來的三牲祭拜即可，誠心就好。筆者追問說，為何祖父需要養豬公競賽？這位信徒停頓一下，之後說，「可能因為祖父是獸醫，平時以草藥替人治療牲畜疾病，一帖藥三、五塊錢。祖父有將草藥知識傳給媳婦，（也就是這位信徒的母親）。母親靠著一點點的草藥知識，採草藥在市場賣，拉拔幾個子女長大，已經很不容易了，無力再飼養神豬祭拜了。」信徒繼續說：「你不知道喔！以前的人如果要比賽神豬，即使沒錢也要借錢來花。但是父親與母親的日子不好過，不想再這樣做了。祖父認識的人面較廣，需要與人應酬，大概是面子問題吧！養神豬競賽的都是那一些輪值爐主的人，或是有許願需要還願的人。一般人家只要祭拜義民爺，不一定需要養神豬」。

這位信徒還說到，「以前義民廟祭拜時，新埔義民廟旁邊的田地都擺滿了豬公，非常壯觀，大家都很誠心。我的表哥住在義民廟附近，每年都要殺豬公祭祀，沒錢也一定要殺，但是不需要非常大隻。現在義民廟太觀光化了，來參拜的神豬比較少」。筆者再追問，為何要公豬不要母豬？「因為要祭拜神明呀！當然要公的！」。筆者問公豬必須要閹掉的嗎？信徒表示不知道，後來說「閹了是讓豬公不發情，可能是因為要敬神的」。筆者惹人厭地再追問信徒，是否知道義民爺信仰來源？信徒說「以前閩南人與客家

[6] 許麗玲（1995：181）引《周禮・充人》說明台灣的神豬的飼養過程遵循古禮制度，犧牲祭品要與其他牲畜隔離至少三個月，才可以給神明享用。

人經常為了居住地而競爭，聽我爺爺說那一次的閩客鬥爭之後，死掉的客家人很多，用牛車載，一車一車的，到了新埔，牛不走，牛車不動了，大家便決定在那裡埋葬祭祀。」[7]

從這位信徒的訪談中，我們可以知道：（一）她並不反對殺豬公祭拜，反而認為是誠心的表現。（二）殺豬公祭拜必須量力而為，無須借錢來花費。如果沒錢，以三牲祭拜就可以。（三）養神豬應該以自然方式來養，不能以人工方式硬要撐大。（四）養神豬應該重視乾淨，敬意為上。

筆者研究的大甲鎮瀾宮每年前往新港進香時，都會有豬羊牲禮，豬與羊都必須是公豬和公羊。由大甲廟方委託新港奉天宮安排購買神豬，或是租用神羊。神豬的數目會依據當年報名香客人數而變動，每年大約是十幾頭，拜拜完，會切割給香客食用，稱為「豬羊份」，分沾福氣之意義。神羊的肉因為比較昂貴，並不切割給信徒食用，所以幾乎固定每年是三頭，是代表廟方祭祀用的，有的神羊是租來的，拜完就退還[8]。

香港研究（Watson 1975）指出祭祖時所用生的豬公肉，祭祀完畢，在祖祠前面廣場上，切割豬肉每一人一份，照片顯示豬肉塊大約有成千上百塊，整齊地排放在祖祠前，等人來領取。另外還有許多紀錄是，在墳頭上祭祀祖先則用烤熟的金黃色的小乳豬。

如果以上述幾個例子來分析，以豬肉祭祀祖先或是敬拜神明[9]，都很普遍地見於台灣、香港等華人地區的民族誌調查記錄中。但是

[7] 建於乾隆五十三年，完工于乾隆五十五年的新埔褒忠亭義民爺信仰，源自林爽文事件，竹塹地區的客家人與平埔族竹塹社，加上清軍，聯合擊潰林爽文兵眾。事後，得乾隆皇帝賜名「褒忠」。見黃清漢1987。

[8] 筆者詢問大甲洪瑩發先生。

[9] 中國禮俗上用豬拜神是很早就有的，天子以太牢祭祀，太牢是牛羊豬三牲。諸侯以下到庶民是用少牢，少牢是羊豬兩牲。

要信徒親自餵養豬公，家家戶戶雇請師傅宰殺，甚或要競賽，則並非常見。台灣地區有名的規模最大的還是三峽祖師廟、新埔義民廟、林口竹林山觀音寺等[10]。

如果上述鶯歌信徒說法足以採信，那麼三峽與新埔大量殺豬公是因為歷史上的戰場遺留下大批亡魂鬼靈，當地人的歷史記憶是殘忍、傷痛而又害怕的？為了告慰亡靈而不得不每年輪祀殺豬公？是潛在的「血債血還」信仰嗎？如果不是灑豬血就會帶來灑人血的後果？一定要見紅，一定要殺活生生的豬公，才足以告慰亡靈，換來地方上的平安？許麗玲也指出殺豬公祭祀，除了是源自於民生息息相關的生活型態，也是基於「懼厲」的心理（許麗玲1995：179-180）

不過，我們也看到一些清代的殺戮戰場，並未以殺豬公或是賽豬公來紀念。例如，同樣是台灣北部的基隆中元祭，或是宜蘭頭城中元祭典（鈴木清一郎1981：470-472，游謙1995）有獻祭全羊全豬，分豬公肉，但是沒有神豬大賽。基隆中元祭的主廟，老大公廟，根據廟誌記載，咸豐元年魴頂發生漳、泉械鬥，雙方死傷慘重，經過協調，替無主的死者立墓祭祀（陳緯華1997）。每年有幾個大的姓氏組團輪祭，但是並未舉辦神豬大賽。宜蘭頭城中元節搶孤也有漫長歷史，也並未舉辦神豬大賽。不過，本文截稿時間之前，筆者還未能進行細部的比較。

[10] 2003年8月8日聯合報記載，動物社會研究會統計全省有十五個慶典舉辦神豬大賽。

第四節　林口竹林山觀音寺殺豬公

台北縣林口鄉的竹林山觀音寺有二十個坪位（附屬地區），包括宜蘭冬山、樹林鎮、林口鄉、大園鄉、桃園市、三重市、新莊市、泰山鄉、龜山鄉、蘆竹鄉等範圍。分三個區塊「直屬坪位」、「巡迴坪位」、「正爐坪位」個別輪流祭祀。「直屬坪位」五年一輪，「巡迴坪位」九年一輪，「正爐坪位」六年一輪。「直屬坪位」於每年農曆九月十九日賽神豬、「巡迴坪位」於每年農曆三月二十三日過爐賽神豬、「正爐坪位」於每年農曆九月十五日過爐賽神豬（蘇健仁2006：50-86）。

筆者以為可能因為牽涉地區太廣，又因為分成三個區塊，分別於三個不同日子賽神豬，比較沒有引起社會大眾或是媒體注意。以神豬獻祭給觀音菩薩應該是養神豬的目的，但是調查者（蘇健仁）描述當天活動以賽神豬、賞神豬為重頭戲，觀音菩薩巡迴神豬，接受牲禮，成為聊備一格的部分。等觀音菩薩巡迴神豬之後，神豬主人開始「開豬」，亦即殺豬，切割豬肉給親朋好友分食（蘇健仁2006：50-60）。

在描寫三峽賽神豬的文章中，也有作者指出，參加神豬比賽的飼主會把親友贈送的金牌懸掛出來，金牌掛的越多，表示飼主人面越廣。賽祀過後，主人把豬頭豬尾迎回家中，代表有頭有尾。豬肉則分給親友吃，代表平安。有的參賽者會將剩餘豬公肉當場拍賣，每斤叫價千餘元，還是供不應求。因為買者認為供神的神豬，吃了保平安（李楷瑞2001）。許麗玲也說客家地區神豬賽祀之後，有「分福肉」或稱「分福」的行為（許麗玲1995：185）。

如果暫時撇開深層的宗教意涵或是神聖象徵，單就行為的表面層次來說，神豬飼主分割豬肉給親朋好友，親朋好友賞賜金牌給神

豬主人，可以說是一種經濟交易行為，亦即，以金錢買賣豬肉。再同樣就表面層次來說，藉著社區廟宇慶祝神明誕辰，激發信徒飼養神豬，無論是最終得獎與否，總是鼓勵了很多信徒飼養豬隻。在神明監督的名義之下，所有信徒都必須小心謹慎地飼養豬隻，也都開心樂觀地飼養豬隻。所有的豬隻到了慶典當天一起宰殺食用，大量地給予社區信徒及其友好村落（參與輪值的村落）的居民補充動物性蛋白質。在農業社會每隔十年左右，彼此輪流互相做東，維持社區居民情感，聯絡友誼村落，大家補充動物性蛋白質，無可厚非。但是進入二十一世紀的現在，是否還需要持續殺豬公祭拜，值得深入地討論。

就在筆者決定寫殺豬公這篇文章之後，一位世居桃園的博士班學生來訪，我和他討論殺豬公的存廢問題，他面露難色地說：「我們家世代都會養豬，不是專門為了賣豬，而是養三、五頭左右。桃園地區昔稱『豬公巢』，意思是養豬很普遍，桃園有一種豬種叫做『桃園種』，肉質比較紮實，長的比較慢。別的豬養一年，我們要養一年半。」好像是說養豬是地區上世代都做的事情，並非我們的意志抉擇。他繼續說道：「其實養豬沒什麼不對，被批評是因為灌食。現在已經改成在慶典開始的前半年，廟方就派人到飼主家秤重量。所以無法作弊灌食。」我想讓他輕鬆一下，故意開玩笑地問：「那麼，要殺之前豬公知不知道？」他的答案出乎我意料之外，真是讓我如獲至寶：「豬公（死之前）半年前就開始吃素，你餵它吃葷的，它不吃，只吃地瓜葉等。要秤重量時，它會自己走進豬籠裡。我阿嬤說，神豬被殺之後，下一輩子就會投胎成人。這是它最後一輩子當豬。因為拜神的緣故，可以提早讓它輪迴成人」。

還有一些報導指出，殺豬公一定雇請殺豬師傅而不是飼主本人，即使飼主是殺豬人，也一定另外請人殺。因為餵養豬公過程

中，把它當作自己的小孩一般來養，實在無法看它被殺。許多飼主都是離開屠殺現場的。Ahern也說豬公很「貴氣」，要避開污穢的事情（Ahern 1981：409）。我們知道「貴氣」是台灣話用來形容小孩子餵養過程的形容詞。

筆者不知道這位博士班學生的阿嬤信什麼教，但是顯然這樣的邏輯讓信徒可以實踐祖先遺留下來的習俗。人類學家訪查社會習俗時的信念，便是認為當地人有他們的思考邏輯。無論當地人的行為如何讓人類學家不解，也一定有其當地的理由，或邏輯解釋。人類學的教科書一再要求，不能片面地以人類學家的邏輯來解釋當地人的行為。這是為什麼筆者聽到學生的答案時，有如獲至寶之感。因為若非當地人（insider）是無法說出來的。

這讓筆者回想多年前國際保育組織緊迫盯人地注意台灣購買動物性中藥材的事情。當時很多藥房老闆或是病人，防衛地說：「動物要生存，人類不要生存嗎？」，還有的人說：「西方人說我們殘害動物，他們每天殺牛吃牛肉，他們穿貂皮大衣，在我們來看也不可以！」事過多年，西方的貂皮大衣因為動物保護人士極力反對，而減少很多。台灣的動物性藥材禁用方面，也逐漸有藥房拿出替代性藥材，或是小心地盡量不開此一類藥方。

也就是說，一項行之已久的習俗，信徒雖然知道不合時宜，（如這位博士班學生面露難色的表情，或是筆者訪問的幾位信徒，回答筆者時也都並非引以為傲的態度，而比較是回憶往事的態度），但是要全面改革畢竟需要時間。

第五節　動物權與動物法

台灣於民國八十七年十一月四日通過的四十條動物保護法，經過幾次修改，民國九十六年七月十一日公布的新版法條中[11]，第三十條規定，「飼主對於所管領之動物應提供適當之食物、飲水及充足之活動空間，注意其生活環境之安全、遮蔽、通風、光照、溫度、清潔及其他妥善之照顧，並應避免其所飼養之動物遭受不必要之騷擾、虐待或傷害。」處罰新台幣一萬元以上五萬元以下。因為過失或惡意導致動物死亡者，處一年以下有期徒刑。

主張動物權的人士反對殺豬公，並非反對祭祀儀式，也不是反對殺豬，而是反對「神豬大賽」的養豬人過度撐大豬的體重，豬隻無法運動，只能吃與睡，增重的結果祇是為了打破紀錄，為主人取得勝利，贏得神明青睞。猶有惡者，增重結果不是宗教目的，而是世俗的為主人拼面子，或在賭博上取得勝利。

通常比賽神豬的場合，也會比賽神羊，神豬比賽的是重量，神羊比賽的是羊角長度。神羊並未傳出不人道地餵養方式的新聞，神豬則時有所聞。為了增加神豬重量，在廟方人原來稱磅重量之前，強迫灌食，可以增加約五十台斤的重量。有的還灌入鐵沙來增重，當然有的豬隻不耐灌食而撐死（邱顯明等2006）。

其次還有不人道的是，豬公被餵養過程中，為了增重而不要它長高，或是運動，飼主會在豬圈上方釘上橫木，豬公只能翻身不能走動，來限制豬公行動。而在宰殺過程中，因為豬公體重過重脂肪肥厚，必須用長達一公尺的屠刀，才能割穿豬體，拉扯放血，過程十分慘忍（張君豪2007）。

[11] 農委會網頁http://www.coa.gov.tw/show-lawcommand.php?serial=9-cikuo-20040915105337&code=A09&type=A2007-9-14

行政院農業委員會官員表示，要用動物保護法來處罰飼養神豬的人，理由很牽強[12]。但是筆者以為如果替神豬灌食，或是釘木條限制其活動，則應該觸犯動物保護法了。在尚未有動物權觀念或是動物保護法實施之前，日據時代也曾經禁止過豬公比賽，國民政府在1970年代也勸阻過，但是成效不彰。反而被信徒拿來作為反對政府的理由，認為政府壓制人民宗教信仰（Ahern 1981：424-425）。筆者以為唯有藉諸民間團體，唯有長期抗戰，才不會引起民間或是信徒太大反彈。

我們無法得知目前台灣食用雞肉的量大於豬肉或是相反，養雞過程中也是慘不人道的。已經很多書或是電影描寫不人道的養雞方式，筆者無意在此申論。有多少雞是放山雞？幾乎都是雞場關在雞籠裡飼養的飼料雞。雞籠裡的雞也一樣是無法運動。母雞終日下蛋，被餵養過多的抗生素、生長激素等藥物。麥當勞等幾個品牌的國際連鎖餐飲事業，帶來年輕人大量地吃雞肉的風潮，台北滿街的鹽酥雞、烤雞、炸雞排等等零食，甚至只要雞腿而不需要其他部分的雞骨或是雞肉。已經有網路訊息錯誤地傳布著養雞場養出畸形的雞隻群，兩隻大腿被人工改造得過度地大，身體其他部分相對地萎縮。

基於宗教信仰自由，以神豬祭祀恐怕很難消除，上述所援引之新幾內亞民族誌，Ahern在三峽的訪問，筆者的訪問，以及中國古禮《周禮》的記載，可以知道以動物祭祀是有其歷史淵源以及宗教心理需求，很難禁止。甚至有素食業者，素料加工業者指出，素食者既然自己都吃素了，為何還需要素雞、素鴨、素魷魚等素料？原因之一是，素食的信徒認為祭祀時，仍然需要以動物來祭祀才隆重（陳千群2007）。 就可以知道，以動物牲禮祭祀在宗教信仰中的地位。

[12] 2003年8月8日民生報。

第六節　小結

無論是採取生態平衡的理論或是族群認同的理論，人類學家的立場都是尊重當地人的宗教傳統，未曾提出反對殺豬公的呼籲。人類學家這種保守態度，雖是尊重當地傳統，也是受到十九、二十世紀社會科學方法論的限制，認為研究者應該客觀中立地觀察、記錄其所研究之現象，而不應該介入或是阻止當地人的行為。這樣的方法論的確讓科學研究達到抵制歐洲殖民政府過度破壞土著傳統文化之目的，有其時代背景與學術倫理價值。

然而現在許多人類學研究或是社會科學研究，是針對研究者本人所處社會內的現象，並非昔日白人研究者與土著被研究者雙方身處兩個不同的世界。處於自身社會中的研究者有其社會責任，也常被要求公開其研究成果，研究者需要表達立場似乎是越來越不可避免了。Ahern在1970年代，敘述三峽居民以殺豬公拜拜來表達台灣人的認同，以對立於領導階層的國民黨政府的外省人。當年Ahern站在弱者的一方，替台灣百姓發聲時，當然不會想到三十年後，弱者的一方變成是被殺的豬公們。今日我們同樣看殺豬公拜拜，卻必須考慮到神豬大賽時的殘虐行為。這是本文英文題目意義所在：「重新反省殺豬公拜拜」。

慶典儀式中殺豬公祭祀，在往昔農業社會有多重功能，一來祭祀神明，撫慰開拓先烈，以及械鬥身亡的先民；二來凝聚社區居民情感；三來補充平時少進肉食的農民。但是現在工商社會，不要說豬肉，其他的牛肉、羊肉、雞、鴨、魚肉，或是進口的火雞肉，不虞匱乏，隨時可以購買。祭祀神明或是撫慰先烈，衡諸各地廟宇或是其他儀式活動，可以用豬羊犧牲祭拜，但是無須比賽。若是凝聚

社區居民情感，除了宗教祭祀活動可以照常舉辦之外，還有各種社區活動可以輔助，例如，台灣近年流行的社區總體營造活動，觀光季，藝文季，土產季等等。

儀式中的動物供品，麵龜和麵羊都可以被信徒接受，幾乎不見有人提出麵豬，為何龜與羊可以取代，而豬公不可以被取代呢？龜羊的取得比較不容易，也不是一般人的日常食物。豬肉卻是台灣漢人最常食用的肉食，如果祭祀用麵豬，是太造假做作了。當然，改革是需要時間的。在當地人來看，地方上世代以來都做的事情，怎麼錯了呢？如果是少數不肖份子投機，或是為了個人面子與利益做錯事，那麼應該處罰不肖份子，或是改善錯誤的部分。如果是整件事情都不合時宜了，也是讓時間來解決，而不要激烈地阻止。我們看到神豬數目一年一年地減少了。即使不是為了動物權，很多信徒認為養豬太麻煩了，三牲就可以表示敬意。更多年輕人不再拿香拜拜，民間信仰的信徒日漸萎縮。

筆者回想起1997年與台灣學術界組成的訪問團體到福建沿海各地，巡察台灣民間信仰的幾個祖廟地點。筆者一行人吃素，一路上都造成接待餐廳少許困擾。在湄州島媽祖的故鄉，當地人多數是漁民，餐廳招待我們的是麵線加上幾顆花生米。中國大陸文革之後，沒什麼人因為宗教信仰或是其他理由吃素，一般人不清楚素食的食材範圍，也不清楚我們吃素到什麼潔淨程度，最關鍵的是不理解我們為什麼吃素？當大家只怕吃不飽或是沒得吃的地方，是不會講究吃的食物。同樣地，我們理解另一個時空的食物傳統的產生背景之後，我們知道不是當地人的錯或是文化的錯。現在時空轉換了，時代變遷了，台灣的飲食習慣也經過很大變遷，已經不需要用拜神來補充豬肉了。

現時的台灣已經不需要漳泉械鬥，或是閩客械鬥，或是抵禦原住民出草，宗教人類學的研究指出，信仰可以變遷，儀式卻是抗拒變遷的。信徒或許在信仰層面上知道不需要再殺豬公，但是儀式層面上卻不敢不行禮如宜，一年一年的遵照傳統執行。最後，站在動物權以及人權（宗教信仰權）雙方平衡的立場上，筆者以為不需要再鼓勵社區信徒全面性的養豬比賽，或社區信徒全面性的殺豬祭祀，更無須再舉行神豬大賽。而代之以由廟方舉辦儀式活動，由廟方準備少牢牲禮即可。

第十一章

媽祖信仰在兩岸宗教交流中表現的特色

前　言

臺灣媽祖信仰的研究，無論是中文、英文、日文的文獻均已相當多。實在不需要筆者在此畫蛇添足。然而今天應大會邀請，從「何以媽祖在兩岸宗教交流中特別活絡」的角度來看媽祖信仰，似乎還可以說說一些前輩們著墨不多的論點。

媽祖在兩岸宗教交流中特別活絡，在今日臺灣民間信仰中也顯得相富興盛。筆者以為其形成因素是多方面的，包括臺灣的移民史，臺灣的海島地理位置，媽祖的神格，明清政權的轉換，台灣多姓村聚落的特性，媽祖的「回娘家」習俗等。本文第一部份即從以往研究中回顧並說明上述因素中的前幾項。

筆者自己的田野調查大都集中在臺中縣大甲鎮鎮瀾宮的媽祖信仰。目前已累積有數年的大甲往北港、大甲往新港、大甲往湄州進香的資料。大甲鎮瀾宮十年來為爭取成為臺灣媽祖信仰中心之一不遺餘力。其改變原有進香地點，由前往北港進香轉變成往新港；乃至搶先赴大陸湄州進香均是企圖成為媽祖信仰重鎮之表現。而這些表現都圍繞在「回那個娘家」的問題下展開。本文第二部份即使用大甲進香資料來說明前述多項因素中的最末一項。

第一節　以往媽祖信仰研究的回顧

以下利用以往媽祖信仰研究文獻分幾個子題分述媽祖信仰在臺灣盛行且一枝獨秀之多重因素。臺灣是全中國媽祖信仰最普遍的

區域。媽祖信仰經宋、元、明、清四代之流傳，已遍佈全中國各區，尤其在沿海地區及湖泊河川地區均立有媽祖廟。夏琦（1962）利用全國各省的通志作出全的媽祖廟分佈圖。並統計省志上有記載的媽祖廟有一九四個。北至旅順，南至廣東海南島崖縣，西至雲南昆明，東至臺灣花蓮。這個數字我們由府志上來核對已確知省志上遺漏頗多。例如潮州府志上記載揭陽縣天妃宮有二個，饒平縣有三個。但夏文中揭陽縣及饒平縣均只有一個。雖然出人大，但夏琦的整理仍提供我們對大陸媽祖信仰分佈的一個粗略了解。尤其在中共文革時期對宗教破壞及目前未能用現代社會科學方法調查前，利用清代地方志作初步了解恐怕仍然是必要的。

筆者利用夏文中的資料作成表12，清代本部十八省、東三省的媽祖廟數目表。蒙、青、康、藏是不會有媽祖廟的（夏琦1962:14）。以表12來與表13臺灣的媽祖廟數目作對照，即可發現臺灣媽祖廟之分佈是全國首屈一指的。表13分別為臺灣地區數次宗教調查之數字，筆者抽取其媽祖廟部份作成。即以民國七年本人首次在臺作的調查來與清代大陸各省的地方志作比較，去除日人的臺灣調查較為詳細，各省府志的記載較為粗略的因素外，其差異仍頗驚人。再以臺灣府、縣、廳志及採訪冊等記載有關媽祖廟建置的文獻，加以統計，其中有確實年代可考，於光緒年間及其之前年代建立的有三十九座。其它僅知建於清代不確定時間的有三十五座。另外散佈在民間，由漁民紳商等私自募建而未被收入志書者不計（莊德：1957：13~16）。以臺灣的開發年代晚於大陸各省加上臺灣早期移民經濟能力有限的情況下尚且有如此多的媽祖廟，如果推論臺灣的媽祖信仰是全國最普遍的應是可接受的。

表 12 清代本部十八省、東三省、回疆媽祖廟數目表

行省	福建	廣東	廣西	雲南	貴州	浙江	江蘇	安徽	江西	湖南	湖北	四川	山東	河北	河南	山西	陝西	甘肅	吉林	黑龍江	奉天	回疆
媽祖廟數	71個	64個	11個	3個	0個	9個	10個	0個	4個	3個	8個	0個	3個	4個	0個	0個	0個	0個	0個	0個	4個	0個

資料來源：夏琦（1962）

表 13 臺灣不同時期媽祖廟數目表

年代	民國七年	民國十九年	民國二十三年	民國四十九年	民國五十五年	民國六十四年	民國七十年	民國七十二年
媽祖廟數	320個	335個	335個	383個	381個	494個	510個	515個

資料來源：1.劉枝萬（1987）2.余光弘（1983）

那麼，臺灣媽祖信仰普及的原因是什麼呢？在以往研究中提到的有以下數個因素。

1. 臺灣的移民史

明清臺灣移民大多來自福建的泉州、漳州、興化、永春、汀州、福州、龍嚴及廣東的嘉應州、潮州、惠州。這些地方原近海，已有崇祀媽祖之習俗，移民自家鄉渡海來臺前祈求家鄉神明之庇佑，或攜帶媽祖香灰，在臺灣落腳後，均會繼續對媽祖之祭拜，有的通勤移民來回於閩粵與臺之間兩地祭拜，有的定居移民則於自家廳堂拜。這可以說是家鄉媽祖信仰的延伸。

臺灣是島嶼，閩粵移民臺灣是一種海上移民而不是陸地移民。移民面對臺灣海峽波濤洶湧及生死未卜的未來需要航海神或水神的保佑。閩粵的水神或海神有媽祖及真武玄天上帝。這兩位水神分別在明清兩代有不同的奉祀。我們將在下文說明。此處只說明海上移民讓媽祖有異於其它神祇被移民選擇的優勢。

其次，移民在臺灣定居後，大多居住在西海岸沿海地區及各大溪的入海口附近。或農耕或經商大都與水及港口有關。此時也需要能平鎮溪水及安定港口的水神，由臺灣的幾個老媽祖廟分別位於鹿耳門、安平港、北港、新港、鹿港、關渡等港口可知。

關於媽祖信仰與移民史之關係以李獻璋（1979：387~442）及林明裕（1980：189~220）敘述最詳細。其它學者在論及媽祖信仰的入臺時亦多會述及移民史，如黃美英（1988：90~98）、張慶宗與陳永騰（1981：181）。乃至各地媽祖廟的廟志或沿革均可溯自當地開墾初期及移民渡海之心理需要等。但是這些說明有一項美中不足的即是大都採事後推理，至於移民行動之前眾多閩粵神祇中何以獨選媽祖？或說移民入臺後，眾多家鄉神祇中何以媽祖一直領先眾神？因此移民史的因素還要配合其它因素才能明白媽祖信仰的興盛不衰。

2. 臺灣的海島地理位置

此點與上面的海上移民需水神護佑有部份重疊。臺灣四周均海，富然比大陸各省更需要也更有條件發展媽祖信仰。尤其臺灣的移殖與開墾是始自明清或更早的南宋，元即開始，而那時也是媽祖信仰的發軔期，加上來臺移民以閩省漳泉人為早為多，漳泉臨近媽祖出生地莆田。這些都是增加臺灣信奉媽祖的背景因素。設若臺灣不是孤立於大陸地塊之外的一個海島，不可能到南宋才漸有漢人移墾，則南宋才興起的媽祖信仰也不一定會產生大影響，而可能是媽

祖之前的任一中國神明。設若臺灣不是臨近閩省漳泉兩地而在華北或華中則媽祖信仰也不一定會有大影響。

如果把臺灣的開發與地理位置放到宋元明以後中國與東南亞及南洋乃至印度洋的交通與貿易發展來看，臺灣接觸媽祖信仰是無法避免的。李獻璋（1979：205~312）記載媽祖自宋徽宗宣和五年八月賜額「順濟」到清穆宗同治十一年長達六十六個字的封號，歷代封號都與海運、漕運，出使外洋，平鎮外洋有關。例如第一次的賜廟額「順濟」是因為「宣和壬寅，給事中路允迪載書使高麗。中流震風。八舟沉溺。獨公所乘，神降於檣，獲安濟。明年湊於朝，錫廟額曰順濟。」（李獻璋 1979：209）。再如「宋孝宗淳熙十一年，福興都巡檢姜特立，捕溫臺海寇。禱之即獲。封靈惠、昭應、崇福、善利夫人」（李獻璋 1979：221）元代世祖至元十四年立市舶司於泉州。泉州成為東南沿海貿易商船之出入港。至元十五年八月「制封泉州神女，號護國明著、靈惠、協正、善慶、顯濟天妃」。元代的歷次加封把媽祖逐漸推上航海神的地位。

明代則有鄭和數次下西洋宣諭海外，而屢受媽祖佑助建廟於福建長樂。長樂成為鄭和出使西洋的停舶點。（成祖永樂七年）「聖上以神功浩大，重裨國家，遣太監鄭和、太常寺卿朱焯馳傳，詣湄山致祭。加封護國、庇民妙靈、昭應、弘仁、普濟天妃」。（李獻璋 1979：263）奇怪的是成祖永樂七年之後，明朝再也沒有加封媽祖名號之紀錄。鄭和之後也沒有明朝大臣上奏請求加封。李獻璋也注意到此而說明朝對媽祖的封賜是冷淡了。因為整個明代東南沿海海寇猖獗，人民私自出海則視同犯罪。其結果使航海守護神的媽祖本來應該保護出海人民卻成為保護緝拿海寇的緝私船而已。媽祖遂逐漸變成一般性的神。在開鑿內陸河流時，媽祖船領先入河沿岸，之

後於運河沿岸要衝地點祠祀媽祖。逐漸轉向內陸化。又因媽祖是女神也使之成為眾人皆可祭拜的家族神。（李獻璋 1979：188）

清代則又恢復媽祖的海洋神地位。歷經康熙的封媽祖為「天上聖母」到穆宗同治十一年均有加封。此與清朝對鄭經之戰成功及往後林爽文叛變的平定等有關，可說清朝的提倡媽祖信仰完全是針對臺灣省的平定鎮服。至於漕運、海運則為次要因素。平服臺灣需要媽祖當然與臺灣的海島地理位置有關。清初征討明鄭遺軍的諸將領及士兵多為閩南沿海諸縣人。例如清將高正色利用媽祖信仰招降明鄭朱天貴將軍，朱天貴為福建莆田人（蔡相煇 1984：305）。

臺灣是海島及其位於東南沿海的特殊地埋位置，固然提供了媽祖信仰在島上盛行的背景因素，但也與媽祖的神格及其功能的多元化有關。否則一旦平定之後，一旦往內陸開墾之後，海洋的威脅減小，勢必縮減其信仰。但我們可發現二百多年後的今天，媽祖信仰不減反增。

3. 媽祖的神格

在李獻璋（1979）書中我們可看到媽祖經歷代皇帝加封，由夫人而至妃，至天妃，至天后。其地位已由平民升到官夫人乃至王之妃至帝之后了。可說是人世間的帝王所能冊封的名位中最高的了。帝制中國地方神祇如未受冊封則為邪神，其祠為淫祠。神明須由皇帝冊封乃至編入祀典則可由各地方官建廟，並每年於春秋行官祭。清領臺灣時，府縣各有其官立天后宮，臺南大天后宮即為府級，新竹城內、彰化城內、臺北城內的天后宮則為縣級。有了皇帝給與最高地位之加封，加上各地有官建天后宮推行媽祖信仰，則民間的媽祖奉祀更是如火如荼地展開。

在女性神祇中，對五教不分的民間宗教信仰者來說，媽祖的神格幾乎可與觀音菩薩或西王母娘娘相比了。觀音菩薩是外國人，王母娘娘是不知其形象的神仙，二者都不如媽祖具有親切感。信徒們對媽祖的姓氏，本生譚都能朗朗上口。在接受冊封及官廟推行教化方面，媽祖又比觀音菩薩或王母娘娘佔了幾分優勢。

媽祖信仰之盛行除了媽祖的神格很高以外，媽祖的功能也多元化才能滿足各種階層、各種行業、各種族群的人以招引廣大的一般信徒，而不只是靠海維生的人。李獻璋（1979）、林明裕（1980）敘述宋朝時候媽祖神蹟已有：助平海寇、湧泉賑疫、降雨解旱、退錢塘潮、助江堤竣成、海中救溺、甌閩救潦、助退金兵。元朝時候的神蹟有；神護海運、神助漕運。明朝時的神蹟有:擁浪濟舟、廣州救鄭和、助破倭寇（日本兵）、庇太監楊洪使番。清朝時的神蹟有:助施琅征臺、助琉球使節、平颶風、助平林爽文之亂事等。

臺灣本島方面媽祖也屢顯神蹟，溫振華（1984）就北港朝天宮媽祖神蹟來說明朝天宮能形成一大信仰中心之因。其中媽祖能捍災禦患：助官軍平定蔡牽之亂，助官軍平定戴萬生事件。戴萬生事件使媽祖捍災禦患功能由海患擴大為也能守衛陸上城市。媽祖也能解旱降雨，這對農民和農作物影響最大。媽祖又能驅蟲幫助農作成長，又能治療瘟疫。驅蟲神蹟也可見於鐘俊陞（1988）有關坪林迎媽祖之記述。商人的郊行也供奉媽祖如臺北龍山寺、新竹長和宮。

於媽祖封號沿革及李獻璋書中我們知明中葉以後，媽祖信仰似乎有沉寂的跡象。何以於清朝時又興盛乃至全臺灣皆普遍信奉媽祖？由於此一問題，筆者極願把明清政的轉移納入本文中談談。

4. 明清政權的轉移

臺南市文獻會委員盧嘉興先生（1983）遍查舊籍記載，證明臺灣媽祖廟沒有一座是在明鄭時期建的。澎湖天后宮是明鄭之前

建的，餘均於隸清之後建的。舊籍所載明鄭時期所奉祀的神祇與廟宇計孔廟一、田廟二、城隍廟一、關帝廟九、上帝廟八、大道公廟六、嶽帝廟一、馬王廟一、聖公廟一、開山王廟一、玉皇太子宮四、王公廟二、福德祠一、佛心寺七。盧文續說道「鄭氏三世先為輔明，繼為復明而抗清，為喚起民心士氣，提倡尚武，崇拜的神祇都是武神—關帝、上帝公（盧嘉興 1983:52），「臺灣盛行奉祀媽祖，係因清水師提督靖海將軍施琅，原為鄭成功得力戰將，頗著戰績，因過於跋扈無狀，被鄭成功處斬，逃脫降清。經清廷重用，征臺攻克，以媽祖幫助他，就捐俸將寧靖王府政建為廟奉祀媽祖，所以各地亦陸續建廟奉祀」（同上，頁53）。

然而盧氏亦質疑鄭成功率鑑活躍於南海，似應祀海神為何鄭氏船艦不祀媽祖？其子鄭經、孫鄭克塽亦沒奉祀媽祖。盧氏遍查文獻對此問題均無解答，而喟嘆「只有俟日後再查考研究了」（盧嘉興 1983：53）。盧氏繼續表示施琅為鄭成功得力將領熟知鄭成功的戰略。他與鄭成功均福建閩南人，更是清楚鄭成功不祀閩南出身的媽祖。他是降將恐自己戰績顯耀，功高震主。遂將功績都推記在一個鄭氏三代都不拜的家鄉神媽祖身上（同上，53～53頁）。

鄭氏不拜媽祖可能是明中葉後媽祖信仰沉寂（如果我們接受李獻璋的說法）的一個反映。那麼鄭氏三代拜那位海神呢？蔡相煇（1984：287）採用乾隆十七年王必昌修的臺灣縣志上說法，認為鄭成功拜的海上守護神為真武玄天上帝。蔡文說明至遲至漢代，玄武七宿即中國人心目中之水神或北方之神。明太祖開國時也是利用了當時頗受民間祭祀的玄天上帝以收攬民心並鼓舞士氣而托言受陰佑，因而明朝建立遂將真武之祀列為南京十廟之首。明成祖靖難之役玄天上帝也居功厥偉。終明之世對玄天上帝奉祀不衰。鄭成功奉祀玄天上帝因而有奉明鄭朔之意。另外鄭成功本人心理上對玄天上帝亦有特殊認同感情。（蔡相煇 1989：289～293）

如果上說屬實，那麼玄天上帝與媽祖的一成一敗象徵了明清政權的轉移。或說媽祖之信仰乃因明清政權轉移而有了戲劇性的轉變。劉枝萬（1963）與莊德（1957）根據舊志整埋出清代建置媽祖宮有確實年代者，康熙年有六個，乾隆年間十七個，嘉慶年間八個，道光年間二個，咸豐年間一個，光緒年間三個。由其逐漸遞減的趨勢看，是否有與清政權在臺的穩定性成反比的關係呢？

Sangren（1988）也提到中國宗教這種官民互相印證一個信仰的特色，尤其可見於媽祖信仰上。官方利用民間已有之信仰達到其政治目的，民間信仰又因官方敕封建廟而更加推行。媽祖（或任一神明）的有靈與否常是在官民雙方合作下達到的。Watson（1985）引證媽祖冊封史實來說明國家的介入創造了媽祖的地位，增加了其信仰區域。在他調查的地區，媽祖也代表了清朝勢力的介入該地區。他更說明了各地均稱媽祖為天后一官方頒定的稱呼，只有臺灣地區媽祖的稱呼遠盛過天后的稱呼，可見臺灣的獨立性。

5. 臺灣多姓村與多祖籍群聚落的特性

Watson（同上）以他在香港二個村落（廈村、沙田）的田野材說明媽祖在彼處被稱為嫉妒女神和復仇女神。因為該二村各有一大氏族（聞氏、鄧氏）每年利用媽祖遶境來清界，甚至來搶別村土地。聞鄧二氏為地主：佔村內最大部份土地。佃農不於媽祖節日中備陣頭參加遶境，來年日子一定不好過。一戶人家絕不可能參加二個媽祖節慶。每戶人家屬於那個媽祖是固定的。沙田人絕不可去參加廈村人的媽祖慶典。在臺灣常可看到的包容性層級性媽祖信徒，可由村級參加到鄉級到縣級到省級媽祖慶典中，在香港是不可能見到的。Watson以為可能與香港為單姓村，利用媽祖來畫清宗族村界；而臺灣為多姓村，利用媽祖來結合村內不同姓氏居民的情形有關。

由於清初政策關係，漢人移民來臺頗受限制，舉族而遷幾乎不可能，大都為個人或少數人，因此一村內雜姓共居是常見。因此不能如閩粵單姓村以宗祠作為村人結合象徵，取而代之的是村廟常成為村內多姓人聯合的中心。而以村廟主神為中心舉辦的「單姓戲」或「字姓戲」活勤（許嘉明1975：177，胡台麗：1979）俾透露出二種意涵：1.同姓人家的團結是透過為村廟主神慶祝而來達到，2.村廟結合了村內多姓人家共同（輪流）為神明慶祝。字姓戲演出時，同姓的所有參與者並在廟內行祭祖儀式，祭祖後聚餐，俗稱「吃祖」，然後平分祭祀祖先的豬肉。因此Watson的假設在臺灣的觀察似乎可以支持之。

除了不同姓氏人家可藉村廟達到團結外，臺灣早期的族群械鬥頻仍，族群各以其在閩粵的祖籍神來團結族內人民。泉州南安人多拜廣澤尊王，同安人以保生大帝，安溪人以清山祖師，漳州人以開漳聖王，客家人以三山國王等。而媽祖常成為超族群人士團結的奉祀對象。如許嘉明（同上）說明在彰化平原上彰客人不及泉州人多，乃聯合而以天門宮媽祖為共同祭祀神明。

施振民（1975）也引許嘉明的例子而說「媽祖比王爺更常成為超聚落層次較高的地域神」（同上：198頁）但又說「王爺是串貫這三個層次〔角頭、庄、會庄〕的主神，它可能出現在角頭的小廟或私廟中，也可能晉升為村落聯盟（會庄）的主神」（同上：200頁）。只能說施振民以為媽祖和王爺是超地域的神，而媽祖又比王爺頻率高。

林美容（1990）以南瑤宮十個會媽會組成的信仰圈，涵蓋了中部四縣市，即臺中縣、台中市、彰化縣、南投縣，跨越廿一鄉鎮，三個縣轄市及一個省轄市，聯合了此一廣大範圍內的漳州人及客家人。漳州人與客家人的結合乃因乾隆到嘉慶間的數次械鬥，械鬥之

後往往也清界，畫定界線，區分漳泉。此地區內的漳州人與客家人總數仍不及泉州人，二者遂聯合以共同對抗泉州人。因此南瑤宮媽祖的十個會媽會的組成乃是利用共同為慶祝媽祖聖誕與進香的宗教活動來達到結合漳州人與客家人的社會目的。林文並指出其實在大範圍的漳客合作下，仍要注意底下小範圍的差異。例如聖四媽會與老四媽會的會員所在村庄大都為福佬客村庄，老二媽會的則多漳州人村庄。亦即在族群差異或族群意識不被抹滅的條件下，雙方仍可在媽祖信仰下共同合作。（同上，頁98）

黃美英（1988）綜合前人材料及她個人研究心得也一再強調媽祖信仰在臺灣有結合不同祖籍群人士的功能。她引李國祁的研究說道：「不同祖籍群已放棄早期的意識型態，逐漸結合成新的地域群體，而結合的象徵，便是尊奉各移民群體在大陸各省共同信仰的神祇，在此種情況下，媽祖的角色便突顯出來……成了漢人共同的信仰象徵，具有讓社群整合和文化認同層面的重要功能。」（黃美英1988：125～126）

以上述我們知在多因素作用下，媽祖在臺灣有了高於其它神的機會，被廣大信徒奉祀。當然民眾在奉祀媽祖的同時並不排除奉拜其它神明的可能。也因此有一雙重認屬或多重認屬（double or multiple affliation）（此觀念詳見 末成道男 1985）才不使人誤以為媽祖信徒只拜祀媽祖。事實上，媽祖信徒多並不意味其它神明信徒會減少。倒是不可否認的是臺灣的媽祖宗教活動常會帶動很多人參與，也因此常常很引人注目及報導。主因媽祖宗教活動中少不了有進香活動。尤其進香路線一長，常會牽動沿線鄉鎮之參與。進香活動頻繁似乎也與媽祖信仰之推行有關。由於有關媽祖進香活動之研究頗多，特闢一節敘述之。

第二節　媽祖進香活動研究之回顧

李亦園（1983）以中國進香與其它宗教的朝聖行為有不同處之一在中國宗教注重「香火」的淵源及香的使用。在中國宗教中天公與鬼是沒有分香儀式的，只有神明和祖先才有。「『分香』」意思是從一個原始的神廟分出『香灰』到別處供奉，而分出的廟在一段時期內又要回來重新增強香火淵源關係」（李亦園 1983：18）

施振民在提到彰化平原的祭祀圈時也說：「主神的來源是分火，早期來自中國大陸，後期出自本島各大寺廟。分火建立一種鬆弛的主從關係。因此需要過一段時期重新加強這個關係，通常由聚落單位組織進香團到『祖廟』進香。」（施振民 1975：200）

林明裕說明臺灣所有媽祖廟與神像來源，不外分身，分香與漂流三種。閩粵移民從故鄉登船下海之前，往往先到本地所屬的媽祖廟進香膜拜。進一步請一尊媽祖神像的分身上船。若無分身則奉請香火袋或神符，此即分香的分靈方式。（林明裕 1980：207）

對進香作深入定義的為李獻璋，李氏以為刈香與掬火（或掬大火），文語（國語）合稱進香，但臺語則分而別之。國語的進香只是往寺廟拈香禮拜神佛。臺語的刈香掬火則有乞求香火之意。按儀式來分，個人的叫刈香，神與神之間就叫掬火或掬大火。掬火又可分二種，一種是對於它所分靈來自的元廟，每年或每若干年前往謁祖一次。另一種是對於先它建立，或特別有權威的廟，每隔若干年前往訪候一次。廟神不去掬火的地方，住民也多不來刈香，刈香（個人）是依附神去外地刈香的。（李獻璋 1966：292~293）

不過以上對進香的說明中均未提為何中國神明要進香（或說掬火）。筆者曾撰文（張珣 1986）討論中國神明間刈香掬火可能是中國家族祭祖儀式的延伸。人類學家通常認為祖先崇拜是中國社會

的特質。祖先崇拜與中國家族有密切關係。（Freedman 1958, 1966, 1979; Ahern 1973）。又通常以為中國宗教是中國俗世社會與俗世生活的反映（Wolf 1974; Yang 1957, 1961）。中國的神明許多是聖賢人物死後被後人尊奉為神的，因此人神關係有時與人與祖先的關係有些重疊。拜神儀式因此也有與祭祖儀式重疊的。

即以家族儀式中的兩項來說明刈香掬火的可能來源。第一項是分灶火。灶在中國幾乎是家的代表，一家一灶。民間信仰中灶神於年尾上天庭報告此一家一年之行事以決定來年禍福。分家有數個步驟，但通常分灶（分炊）為第一步。通常老大繼承父親的老灶，其餘諸子則從舊灶中取一些熱炭到自己家的新灶中。因此分家又稱分灶。有了灶象徵一個家之成立（Wolf 1974:131）。

第二項是拈香灰。祖先崇拜中祖先牌位與香爐是不可或缺的，謝繼昌在臺北縣深坑鄉調查發現「公媽爐才是公媽祭祀不可或缺的特質。在無論有（公媽）牌或無牌的情形下。分公媽祭祀時，都有一個把香灰從舊香爐拈出到新香爐的儀式，通常是選定一個日子，在『本家』祭祀一下祖先（或稱公媽），然後從香爐中取出一些香灰帶回『分家』，放在香爐裏，設立一個新公媽神位由於此拈香灰是此儀式中的一個關鍵項目，所以鄉人就稱這個分祖先崇拜的儀式為『拈香灰』（mi-hiu-hu）（謝繼昌 1984：42）

誠如李獻璋說臺語的刈香掬火有乞求香火的意思。從分家儀式中藉分灶火及分香爐灰二項儀式，來建立本家與分家的親子聯帶關係。我們也在神明與神明間藉著乞求香火而建立兩神明間的親子聯帶關係看到類似的象徵儀式。

因此在以往媽祖研究文獻中討論進香部份的，也多少會提到這種去進香的小廟與被進香的大廟間的從屬關係。最明顯的如民國

七十七年以前的大甲往北港進香（高琇蘭1979；董芳苑1983；王嵩山1983，張慶宗、陳永騰1981，張慶宗1981，董芳苑1984）。另外臺灣島內幾個有名的進香，如清代北港媽祖每隔數年到臺南大天后進香一次。此一進香沒有親子關係而只是禮貌關係的（林明裕 1980：296）。南瑤宮原往笨港進香但笨港媽祖廟被大水沖毀後改往北港朝天宮掬火而在新港奉天宮駐宿。在北港朝天宮的掬火應具其「過路香」性質，肯定北港地位，但不是母廟地位（溫振華 1984：18）。廖漢臣（1965）說到朝天宮進香的廟，除有若干分靈的以外，在神格上和朝天宮媽祖並沒什麼上下之分。而全省數百個到朝天宮進香的媽祖廟中只有部份要求掬火。掬火中的一個廟大甲又自稱不是從朝天宮分靈出來。

則似乎不能用掬火儀式之有無來證明二廟之原始親子關係。例如前述作者們提到的南瑤宮、大甲鎮瀾宮並不是北港朝天宮的分靈廟，但二者均到朝天宮行掬火儀式。因此可以說分靈廟一定可以行掬火儀式，但非分靈廟也可要求行掬火儀式，此時雙方不是「真的分靈關係」，而是「雙方同意藉掬火儀式成立擬分靈關係」。所以全省的廟都可以到朝天宮，乃至後來的到湄州要求行掬火儀式，即使當初不是分靈關係但可藉掬火儀式成立準分靈關係。

民間說進香實則又有「參香」、「交香」、「掬火」、「刈香」之分。掬火是二廟間有分靈關係或欲成立準分靈關係。參香是二廟平等地位，只是去拜會一下（林美容 1990：50）交香意近參香。刈香又作割香是行於上下不平等的二廟間。（廖漢臣 1965：74）

另外宋龍飛（1971:126）提到進香與古時軍社相似。宋文「以扛著神主隨進香團前往他廟進香的情景與古時出軍必先有事于社及遷廟，而以主行，社主曰軍社，遷主曰祖（宋龍飛 1971:126）。

而黃文博（1989，1990）對刈香（割香）的定義是「臺灣西南沿海一帶對神明『遶境』活動的特有稱謂」則是少見的一個定義。

Jordan則對現代臺灣媽祖進香有以下數點觀察:1.現在的媽祖進香重點不在母朝神格，而在子廟能否年年舉辦此一動具全轄區內民眾的宗教活動。2.對比起早期，子廟的信徒身份明確，祭祀圈範圍明確;現在子廟的祭祀圈不明確，所以參加進香人不限於轄區內信徒，而可以志願參加，甚至有時是全省的。3.進香目的已由傳統的求平安或村內團結轉而為多目的。（Jordan, 1986）

第三節　大甲媽祖進香活動中的擬親屬關係

本節著重在藉大甲媽祖的掬火刈香儀式來說明臺灣媽祖信仰盛行的多個因素中，掬火刈香，亦即儀式本身發揮的作用。前述的臺灣移民史，地埋位置，政權轉移等可說是外在客觀因素。在信仰體係內媽祖有「回娘家」的儀式要求而衍生媽祖與媽祖之間、媽祖與信徒之間、信徒與信徒之間有擬親屬的關係產生，此可以說是媽祖信仰盛行的內在因素。

1. 媽祖與媽祖神像間的擬親屬關係

民國七十七年之前大甲每年到北港朝天宮掬火刈香。隊伍的旗幟上寫著「北港謁祖」、「北港進香」等字樣。北港人歡迎大甲到北港進香，不但有北港人在大甲媽祖出發當晚來送大甲媽出大甲城，且有北港人扮的「報馬仔」，沿路為大甲媽領路到北港，北港人暱稱大甲媽祖到北港是回娘家，稱大甲媽為姑婆（黃美英 1983：

47：張慶宗 陳永騰 1981：182）而大甲人稱自己的大甲媽祖為「婆呀」，尤其在掬火刈完香要起程回大甲時，大甲眾信徒齊呼喊:「婆呀!轉來去!婆呀!轉來去!」（黃美英 1983:49）筆者田野中也曾問信徒為何要如此呼喊？信徒的回答是:「怕大甲媽來朝天宮與父母聊了一天太高興，不想回大甲，我們要提醒她，要起程回家了!」

大甲人在北港逗留的一天一夜時，北港鎮民提供住家讓大甲香客住，茶水供應，洗澡設備也供應。似乎把大甲香客當成親戚。北港媽祖與大甲媽祖間有擬似母女的關係，北港信徒與大甲媽祖有擬娘家兒孫輩回娘家的姑婆間的姑侄等關係。北港信徒與大甲信徒間也有擬似娘家兒孫輩與回娘家女兒的孫輩們的表親關係。則大甲鎮與北港鎮有如血緣關係的二個鎮。這種關係使二個鎮的結合勝過其它因素（如經濟或政治因素）帶來的結合。

正因北港人這種以娘家人自居的態度讓日漸成長獨立的大甲人承受不了，而興起一股「撇清關係」的風氣。文獻上大甲的確不是北港的分靈廟（張慶宗 1981；莊德 1957 引淡水府志記載），大甲可以不去北港刈香掬火。但行之多年進香活動一旦取消，如何面對廣大大甲媽祖的信徒。適巧新港奉天宮毛遂自薦要大甲改往新港進香。如今二廟媽祖的關係據信徒稱是姊妹關係。二姊妹碰面齊作祝壽典禮。此種姊妹關係，使大甲鎮新港鄉信徒間的關係也較平等而友好。筆者今年（民國80年）隨香訪問所得，大甲香客說以前在北港停車被北港人罰三0元，現在新港人則不罰錢。以前離開北港回家時，北港鎮無聲無息;現在離開新港要回大甲時，新港鄉通宵放鞭砲和煙火，且廣播一直播音到深夜:「歡迎明年再來!」。似乎北港是高高在上的，而新港是熱情友善的。此中除了新港人基於經濟利益且有北港大甲決裂的前草之鑑表現出的熱情外，不排除二地間因宗教上的不行謁祖刈火儀式而拉平二地間信徒的地位的成份。

大甲處心積慮脫離北港爭取獨立，表面上似乎是在宗教上證明二地神明不是母女關係，實際上也反映在人的層面上，大甲欲與新港建立一平等而非母女關係。大甲鎮瀾宮廟方人員表示在未來，大甲與北港仍可重修舊好，唯屆時北港只是大甲媽祖進香沿線上的一個停駕站，而不再行舊日的掬火刈香儀式，亦即大甲媽與北港媽要處於姊妹平等地位才有可能再去北港進香。

這種媽祖與媽祖間的姊妹關係在進香沿途中，尚有很多廟均提到其媽祖與大甲媽祖是一種姊妹關係。如西螺吳厝里的朝興宮與大甲鎮瀾宮關係很好，源於早期傳說大甲媽庇佑吳厝里民。之後，每逢大甲進香團經過，吳厝里全里通宵達旦演戲歡迎大甲媽到臨。這二年鎮瀾宮到大陸湄州進香也只邀吳厝里朝興宮與新港奉天宮一起前往湄州。朝興宮委員告訴筆者：「因為吳厝媽與大甲媽情同姊妹，你看她們二頂轎合坐在廟前看戲好像姊妹!」筆者尚注意到大甲轎班應吳厝信徒要求掀開大轎布簾讓其攝影，這在其它停靠站為少有的或說是不可能的。

主動告訴筆者說其媽祖與大甲媽情同姊妹的尚有清水鎮下湳里朝興宮。朝興宮就在大甲進香路上第三站，年年受進香客照顧添油香，已有餘力重修廟身並於今年完成。另外溪州鄉后天宮除祭拜原有鎮殿媽外，這二年也特地去大甲請回一尊大甲媽的分身，並叫大甲媽為「阿姨」。后天宮是太甲進香團第二天中餐的供應廟寺，也是搭乘遊覽車的進香客三個停靠站之一。后天官與鎮瀾宮廟方的來往很密切，信徒間也因此拉近雙方關係，於街市攤販買賣行為，信徒互添香油錢行為中均可看到。

另外據宋龍飛引民國五十六年四月二十四日臺灣日報記載:「昨天大甲天上聖母回鑾，從豐原過境，據說主要原因，是大甲的媽祖要和豐原的媽祖作一次『姊妹會』， 所以豐原鎮民為了安排這

兩位媽祖相見，著實也大大的舖張了一番……」（宋龍飛 1971:73）

2. 媽祖與信徒間的擬親屬關係

信徒不叫媽祖「天后」而叫媽祖，李豐楙（1983：150）與林明裕（1980：50）均引清趙翼在《陔餘竺考》：「媽祖云者，蓋閩人在母家之稱也」。在《聖蹟圖誌》中有：「湄人則共呼之曰『姑婆』，閩人則統稱之曰『娘媽』」。郁永河的《稗海遊記》說湄州林氏宗族婦人使用「姑」來稱媽祖。

是湄州林氏拜媽祖視其為去世的族人之一，稱其親屬稱謂為「姑」，年代愈後則加上「婆」字，或「姑婆」。湄州漁民也借用林氏族人之稱法，甚至擴大到福建全省或外地省份也都以擬親屬稱謂來稱呼之。這樣親暱的稱呼神明也見於「佛祖」（佛陀）、「大道公」（保生大帝）、「關帝爺」（關聖帝君）、「觀音媽」（觀音菩薩），而在媽祖似乎因其人之本生譚家喻戶曉，是如鄰家女兒般有名有姓有父有母可考，因此增添幾分人性。信徒在祭拜時更易人倫化之。

大甲信徒在進香途中常只稱「婆啊!」來指媽祖。例如「替婆啊服務不累」、「婆啊答應就可以（上車）」、「婆呀知道心意不會怪我的!」等等。似乎媽祖與信徒間有一種人倫關係存在。在大甲媽祖與大甲信徒間形成的是同在一家族內的組孫關係。尤其進香途中，香客們更說「都是自家人，走累了，每一部車都是我們自己的，都可以搭」香客們彼此視同一家人而與停駐地的人分隔開，譬如說「貼符紙的車都是我們的，剩下的是他們的」。相對地，大甲信徒與外地媽祖間則有如二個親家間的關係。如前述大甲媽回北港時，大甲信徒視北港媽有如曾祖輩。北港媽之於北港信徒是祖輩，北港信徒則尊大甲媽為姑婆。當二個媽祖互稱姊

妹時，則A地信徒稱B地媽祖為「阿姨」或「姨婆」。

等於是說AB二鄉鎮在進香時，各視同為媽祖與信徒組成的AB二家在來往。把人間的親屬稱謂套用在神（祖輩）與人（孫輩）上。這樣一種人倫化（擬親屬化）使兩鄉鎮的人群來往更親密。

3. 信徒與信徒間的擬親屬關係

如前述北港鎮民因其媽祖地位高於大甲媽，所以北港鎮民也以接待回娘家的姑婆的孫輩的態度來接待大甲香客，而引起大甲香客（或說廟方）極欲獨立。本來大甲北港均為「鎮級」行政區，進香來往時，信徒與信徒間不必有任何特殊行為，但因是二地媽祖的擬親屬關係，使兩地信徒的關係也帶上擬親屬色彩。大甲香客頓時矮了半截。王嵩山也觀察到「信徒之間彼此的關係是透過媽祖而形成與存在的，而非由信徒彼此的關係本身而來。媽祖信徒而言乃作為一種聯結的作用，在媽祖與信徒之間，是超地緣性的聯結，而呈現一種親屬關係的投射。」（王嵩山 1983：83）但也正因為二地信徒與信徒間可透過二地媽祖形成親屬關係，所以溪州后天宮才去大甲請回一尊分身，以便藉大甲分身媽與大甲媽建立更進一步關係，使大甲年年進香均會停駐溪州帶來溪州街上的生意興隆。

而同一地之內的信徒與信徒間則似有同屬一個祖輩下孫輩般的親密關係。在進香時，大甲香客再次體認並加強鎮民間的休戚與共的關係。進香時大甲鎮民（香客）有如來自同一個大家族。因此進香回程抵達大甲那天，全大甲鎮大小工廠均要休假，否則引起公憤。勞工如果請假去隨香是不能不准假的。大甲鎮長不恭迎媽祖出城或回城是會被罷免的。可以說鎮瀾宮的年度進香是人類學家常說的團體加強儀式（rite of intensification），可加強群內認同感。

第四節　湄洲進香活動的擬親屬關係

一九八七年十月二十五日至十一月七日，鎮瀾宮十七名董監事取道日木、上海、福州、泉州到渭州進香，完成了臺灣執政黨開放兩岸宗教交流前，首度由廟方舉辦的回渭州進香之創舉。其始末據該宮一名董事稱一九八七年十月三十一日乃媽祖羽化成道千年紀念日，臺灣省政府輔導北港朝天宮舉行全省弘法邊境活動;鹿港天后宮則舉行「恭迎全省各地聖母蒞臨」活動廣邀全省各地媽祖齊聚一堂共同慶祝此一紀念日。同時湄洲方面則向臺灣各大媽祖廟大發邀請函。由於政策未開放，臺灣各大媽祖廟雖躍躍欲試不願違法。鎮瀾宮董事們私下商議覺此事很值得嘗試。因為數年來大甲即努力提高其廟地位並澄清其與北港非分靈關係。如能率先往湄州進香不但提高該廟在臺地位，且今後可名正言順擺脫與北港的關係取得自主地位。

該宮董事們私下協議事成則由廟方提供經費，事敗則同行各人自掏腰包。由於計畫詳備，地方名仕幫忙，及進香團嚴守不與中共官方接觸、不宣揚、不買匪貨等原別。臺灣政府方面也明理，了解鎮瀾宮此行為純為進香，因此未作任何處分即予放行。十一月七日當晚即迎請湄州媽祖分身入鎮瀾宮神龕內接受驚喜的信徒們供奉膜拜。

此次進香不是由以往的「進香媽」出動，而是在平常供信徒迎請回私宅供奉的多尊分身湄中卜杯挑選，結果「三媽」雀屏中選回渭州娘家謁祖。由於坐飛機不便挑香擔，所以沒行刈火儀式，只讓「三媽」在湄州祖廟過夜以符合回娘家之習俗。次日三媽在祖廟香爐上過火。另外則迎請一尊湄洲媽的分身，一個古香爐，一個香火袋，一副神杯及一顆玉印回臺供奉，象徵二地淵源關係。此行進香鎮瀾宮完成了二件事：鎮瀾宮的三媽回娘家過夜並過火；以及迎

請一個湄州媽分身回鎮瀾宮。此二儀式重覆且雙倍加強鎮瀾宮與湄州祖廟間的親子關係。主事先生並強調為安排三媽在祖廟過夜才符合回娘家的習俗，煞費苦心地要求二媽於十月卅日先入湄州祖廟的天后宮供奉過夜，進香團一行人則於十月卅一日才抵達湄州，謁祖儀式。大甲鎮瀾宮比別的廟往外進香時更強調「回娘家」的特色，前面已敘述過進香不一定均是往母廟，往母廟的當中也不一定強調「回娘家」儀式。因此本文引用大甲作例可能太誇大媽組與媽祖間的擬親屬關係，但反面來說，何嘗不是大甲突顯了媽祖信仰中此一平時隱晦的主題? 一般廟宇由於時代改變，以車輛代步行，不在母廟過夜而頂多只作掬火或交香儀式。但大甲鎮瀾宮必求步行且過夜，且在報導人角度來說，非常重視「過夜才符合回娘家習俗」。不論是民國七十七年以前往北港或之後的數度往湄州均要求過夜。

鎮瀾宮創回湄州進香先例並加祀湄州媽分身後，讓廟方人士稱近四年到大甲進香的廟宇增加了，很多廟宇甚至紛紛要求鎮瀾宮教示如何回湄州，如何在飛機上挾帶火盆（香擔）等細節。鎮瀾宮利用湄州進香提升該廟在臺灣媽祖廟的地位的努力無疑地是有了收穫。

臺灣各媽祖廟均強調其乃分靈自湄州「媽祖」（黃師樵1976）。鍾俊陞（1988：81）記錄一九八七年十月三十一日越洋到湄州「謁祖」的進香團香有來自臺灣、自旅居南洋、北美、日本、加拿大甚至歐洲的華僑信徒。這種稱為「謁祖」的行為，我們可以在「世界陳氏宗親會」，乃至「世界客屬宗親會」的活動看到類似的謁祖行為。

媽祖信徒稱湄州天后宮為媽祖的祖廟，回去參拜湄州媽祖稱為謁祖，這與我們在各姓氏宗親會看到年度春祭秋祭上的用詞相同。（例如參見臺灣陳氏大宗祠星堂重建六十週年慶祝紀念特刊）。充分顯示研究中國宗教學者常說的神界是人界的反映，中國神明與分

身神明間如有擬親屬關係，則各地媽祖既分香自湄州祖廟，回祖廟謁祖乃應有之行為。

那麼各媽祖廟紛紛表示源自湄州祖廟則為傳統親屬觀念的反映。 一個媽祖廟如同一個人，輩份上越能往上溯源則其在親屬中的地位越高。唯一差異是一個人的出生排行是鐵一般的事實不容許創造歷史，而在媽祖信仰上，一個廟的「排行」卻可以藉著回娘家或謁祖儀式來追認或強稠其在「親屬」中的地位。

為何臺灣各大媽祖廟總是爭辯誰為「正統」，Sangren（1988）只就「正統才有靈」來論證，筆者以為除了「正統才有靈」的因素外，中國人的泛親屬關係表現在宗教信仰上也可能為因素之一吧!

第五節　小結

一九四九年大陸淪陷，臺海兩岸禁止來往後，臺灣各大媽祖廟便陸續有所謂「正統性」之爭論。五十年代臺南土城與顯宮里爭鹿耳門媽祖的正統。六十年代北港朝天宮與新港奉天宮爭誰是正統「笨港媽祖」。到了七十年代北港朝天宮、鹿港天后宮、臺南天后宮、澎湖天后官、安平天后宮紛紛加入爭戰中，各自證明自己才是最早創建的媽祖廟。（林明裕 1980：249~304）

兩岸開放宗教交流後，臺灣島內的正統性之爭也因而消失於無形，島內各媽祖廟爭相前往湄州進香應是幾十年來正統性之爭的延續或說另一出路吧？一方面湄州是真正的正統祖廟則其它「次正統祖廟」之爭便不是那麼重要了。一方面島內的正統排行加入新因素進來，使正統之爭可藉著往湄州進香與否來重新排行。因此媽祖似乎成為兩岸神界中的紅「人」是有其歷史因素。

余光弘（1983：81）統計台灣寺廟中主神為王爺的占第一位，其次為觀音，第三位為媽祖。媽祖雖非臺灣寺廟總數中之最多數者，但在兩岸宗教交流中都是最興盛的，筆者推測：

1.與王爺相比，媽祖的形像確定且具體，其故鄉湄州的真實性被信徒們接受且實行，王爺則個數眾多分散注意力，王爺的信仰在大陸又不比臺灣盛行（康豹 1991；蔡相煇 1984）。

2.與觀音相比，媽祖與信徒間的擬親屬關係增加其在兩岸宗教交流中的地位。觀音不論是印度的觀音版本或中國的妙善公主版本都不如媽祖的福建省莆田縣湄州島來得具體可到達。走筆至此，筆者才深覺神話傳說與信仰之間有不可分的關係，不過那已超過本文範圍了。

本文自臺灣移民史，臺灣的海島地埋位置、明清政權轉移、臺灣多姓聚落村的特性來說明臺灣盛行媽祖信仰的外因，而以媽祖的神格，媽祖與信徒間的擬親屬關係來說明媽祖信仰盛行的內因。疏漏之處尚多，尚祁他日有更多材料可作更圓滿的說明。

本文原載於《兩岸宗教現況與展望》1992，263-295頁。
台北：學生書局。

總參考書目彙整－中文

（東晉）曇無蘭譯

1983《佛說戒德香經》大正藏第二冊。台北：新文豐影印版。

（宋）法賢

1983《佛說戒香經》大正藏第二冊。台北：新文豐影印版。

（宋）洪芻

《香譜》，《影印文淵閣四庫全書》844冊。台北：商務印書館。

（宋）陳敬

《陳氏香譜》，《影印文淵閣四庫全書》844冊。台北：商務印書館。

（明）周嘉胄

《香乘》，《影印文淵閣四庫全書》844冊。台北：商務印書館。

（明）吳還初

1991《媽祖傳》。高雄：七賢書局。

（清）佚名

1960《天妃顯聖錄》，臺灣文獻叢刊第77種。臺北：臺灣銀行經濟研究室編輯發行。

（清）劉良璧

1977《重修台灣府志》南投：台灣省文獻委員會印行。

（清）陳文達

1958《臺灣縣志》全二冊。南投：臺灣省文獻委員會印行。

卜道

1989〈中國人的宗教心理：以大甲進香為例〉。刊於《中國人的心理與行為：第一屆科際研討會會議論文集》，頁635、645。臺北：臺灣大學心理系。

大甲公學校

1985[1933]《大甲鄉土の概觀》。重印本。台北：成文出版社。

三尾裕子（木內裕子）

1997〈廟—信仰與社交的中心—民間信仰〉。刊於《台灣讀本》，笠原政治、植野弘子編，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。

丸井圭治郎編

1919《臺灣宗教調查報告書》（第一卷）。臺北：臺灣總督府。

中央社

2003〈台東媽祖今年不登陸〉。中央日報，3月19日，5版。

公孫策

1987〈布衣之怒〉。新新聞週刊3:47。

文崇一

1958〈濊貊民族文化及其史料〉。《中央研究院民族學研究所集刊》5:115-210。臺北：中央研究院民族學研究所。

1960〈九歌中河伯之研究〉。《中央研究院民族學研究所集刊》9:139-160。臺北：中央研究院民族學研究所。

1961〈九歌中的水神與華南的龍舟賽神〉。《中央研究院民族學研究所集刊》11:51-119。臺北：中央研究院民族學研究所。

1964〈九歌中的上帝與自然神〉。《中央研究院民族學研究所集刊》17:45-72。臺北：中央研究院民族學研究所。

文崇一、許嘉明

1975《西河的社會變遷》。中央研究院民族學研究所專刊乙種第六號。臺北：中央研究院民族學研究所。

文榮光

1982〈要神也要人：精神疾病與民俗醫療〉。《民間信仰與社會研討會論文集》:102-115。臺中：臺灣政府民政廳與東海大學。

文榮光等

1992〈靈魂附身現象：臺灣本土的壓力因應行為〉。《中央民族學研究所集刊》73:1-31。臺北：中央研究院民族學研究所。

文毓義

1985〈臺灣傳統式廟宇的空間系統及其轉變之研究—以鹿港廟宇實調為例〉。東海大學建築研究所建築碩士學位論文。

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

王見川

1995《臺南德化堂的歷史》。臺南：德化堂。

1995《民間宗教》第一期。臺北：民間宗教研究室。

1996《臺灣齋教與鸞堂》。臺北：南天書局。

王見川、李世偉

1997〈關於日據時期台灣的媽祖信仰〉。《民間宗教》3:351-356。

王志明

1971〈臺北市基隆路的一個民俗醫生和他的信徒們〉。臺灣大學人類學系學士論文。

王崧興

1967《龜山島——漢人漁村社會之研究》。中央研究院民族學研究所專刊之十三。臺北：中央研究院民族學研究所。

1971〈中日祖先崇拜的比較研究〉。《中央研究院民族學研究所集刊》31:235-252。臺北：中央研究院民族學研究所。

1973（1975）〈濁大流域的民族學研究〉《中央研究院民族學研究所集刊》36:1-10。台北：中央研究院民族學研究所。

1981〈漢學與中國人類學：以家族與聚落型態之研究為主〉。《中央研究院國際漢學會議論文集—民俗與文化組》，頁399-412。臺北：

中央研究院編印。

1989〈漢人的家族制：試論「有關係無組織」的社會〉。《第二屆漢學會議論文集》，民俗與文化組，中央研究院編，頁271-279。台北：中央研究院。

1991〈臺灣漢人社會研究的反思〉。《國立臺灣大學考古人類學刊》47:1-11。臺北：國立臺灣大學考古人類學系印行。

王嵩山

1974 〈進香活動看民間信仰與儀〉。《民俗曲藝》25：61~91。臺北。

1983a〈進香活動看民間信仰與儀式〉。《民俗曲藝》25:61-90。臺北：施合鄭民俗文化基金會。

1983b〈戲曲與宗教活動——大甲進香之例〉。《民俗曲藝》25:91-118。臺北：施合鄭民俗文化基金會。

王銘銘

1997a《社會人類學與中國研究》。北京：三聯書店。

1997b〈村落視野中的家族、國家與社會：福建美法村的社區史〉。刊於《鄉土社會的秩序、公正與權威》，王銘銘、王斯福等主編，頁20-127。北京：中國政法大學。

1997c〈民間權威、生活史與群體動力：台灣省石碇村的信仰與人生〉。刊於《鄉土社會的秩序、公正與權威》，王銘銘等主編，頁258-332。北京：中國法政大學。

1999〈危亡與超生：1896年中國東南沿海的超渡儀式〉，刊於《中央研究院民族學研究所集刊》87，頁169-206。台北：中央研究院民族學研究所。

2000〈靈驗的"遺產"：圍繞一個村神及其儀式的考察〉，刊於《儀式與社會變遷》，郭于華主編，頁11-56。北京：社會科學。

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。

王靜儀

1994〈台中縣地方派系發展史：縣長縣議員選舉1951-1987〉。台灣師範大學歷史研究所碩士論文。

方淑美

1992〈臺南西港仔刈香的空間性〉。臺灣師範大學地理研究所碩士論文。

仇德哉

1981《臺灣廟神傳》。嘉義：FU-LO。

中華文化復興運動推行委員會

1984《生命禮俗研討會論文集》。臺北：中華文化復興運動推行委員會。

石萬壽

1989a〈康熙以前臺灣的媽祖信仰〉。《近代中國初期歷史研討會論文集》（下冊），頁945-976。臺北：中央研究院近史所編。

1989b〈明清以前媽祖信仰的演變〉。《臺灣文獻》40(2):1-21。

1989c〈康熙以前臺澎媽祖廟的建置〉。《臺灣文獻》40(3):1-28。

1990〈清代媽祖的封謚〉。《臺灣文獻》41(1):139-152。

台北縣文獻委員會

1960《台北縣志》。卷七，民俗志。台北：台北縣文獻委員會。

台中縣政府

1998《台中縣統計要覽》。台中：台中縣政府。

台北觀測所

1937《新竹台中烈震報告》。台北：台北觀測所。

台灣省政府民政廳

1982（1983）《宗教禮俗法令彙編》。台中：台灣省政府民政廳編印。

台灣總督府　編

1999（1936）《昭和十年台灣震災誌》。再版。台北：南天書局。

古朗士 (N.D. Fustel de Coulanges)

1955〈希臘羅馬古代社會史〉，李宗侗譯。《現代國民基本知識叢書第三輯》。台北：中華文化出版事業委員會。

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》2:86-91。

朱天順

1987〈清代以後媽祖信仰傳播的主要歷史條件〉。刊於《媽祖研究資料匯編》，楊德金編，頁49-65。福建：人民出版社。

朱柔若

1986〈社會學世俗化理論的回顧、溯源、與臺灣民間宗教的世俗化〉。國立臺灣大學社會學研究所碩士論文。

池泳歆

1996〈嘉義沿山聚落的「存在空間」：以內埔仔「十三庄頭、十四緣」區域構成為例〉。國立師範大學地理研究所碩士論文。

安煥然

1994〈宋元海洋事業的勃興與媽祖信仰形成發展的關係〉。《道教學探索》8:256-335。

江燦騰

1988〈臺灣當代淨土思想的新動向—思想史的探討〉。《東方宗教研究》2:163-184。

1991a〈慈航法師與光復後的臺灣佛教〉（一）-（六）。《佛教文化》15-21（1991年3-9月）。臺北：佛教文化雜誌社。

1991b〈臺灣佛教史的回顧與展望〉。《新雨佛教文化》51-59。臺北：佛教文化雜誌社。

1992《臺灣佛教與現代社會》。臺北：東大出版社。

1993《臺灣佛教文化的新動向》。臺北：東大出版社。

1994a《臺灣佛教的歷史與文化》（江燦騰主編）。臺北：靈鷲山般若文教基金會國際佛學研究中心。

1994b〈日治時期臺灣佛教的改革運動〉。淡江大學歷史系主辦「中國政治、宗教與文化關係」國際學術研討會論文1994年6月3-4日。

1994c〈解嚴後的臺灣佛教與政治〉。中國佛學研究所主辦「佛教與中國文化」國際學術會議論文1994年7月23-25日。

1995《二十世紀臺灣佛教的轉型與發展》。高雄：淨心文教基金會。

1996《臺灣佛教百年史之研究》。臺北：南天書局有限公司。

江燦騰、王見川主編

1994《臺灣齋教的歷史觀察與展望——首屆臺灣齋教學術研討會論文集》。臺北：新文豐出版社。

江燦騰主編、藍吉富編

1993《當代中國人的佛教研究》。臺北：商鼎文化出版社。

后里鄉公所

1981《寺廟教堂調查表》。台中：后里鄉公所。

芮逸夫

1951〈民族學在中國〉。《大陸雜誌》3(7):1-4；3(8):17-20。

李文菲

1982〈代代相傳一爐香〉。《光華》7(8):32-37。

李天錫

1988〈媽祖信仰在華僑中傳播的原因及其啟示〉。《世界宗教研究》34:92-101。北京：中國社會科學出版社。

李玉昆

1988〈媽祖信仰的形成和發展〉。《世界宗教研究》33:122-136。北京：中國社會科學出版社。

李約瑟（Joseph Needham）

1985《中國的科學與文明》14冊。台北：商務印書館。（Science and Civilization in China, Vol.5. Chemistry and Chemical Technology, part 2. Cambridge: Cambridge University Press. 1974.）

李建民

2004〈艾灸的誕生〉。刊於《物與物質文化》，黃應貴編，頁27-62。台北：中央研究院民族學研究所。

李喬

1996《中國行業神》。台北：雲龍出版社。

李岳勳

1972《禪在臺灣—媽祖與王爺信仰之宗教哲學及其歷史的研究》。臺中：國際佛教文化出版社。

李亦園

1971〈十六年來的民族學研究〉。《中央研究院民族學研究所集刊》31:1-16。臺北：中央研究院民族學研究所。

1972a〈從若干儀式行為看中國國民性的一面〉。《中國人的性格》中央研究院民族學研究所專刊乙種之4，頁175-199。臺北：中央研究院民族學研究所。

1972b〈二十年來我國行為科學的發展與展望討論會〉。《思與言》10(4):1-20。

1978《信仰與文化》。臺北：巨流圖書公司出版。

1982〈臺灣民間信仰發展的趨勢〉。東海大學民間信仰研討會論文。臺中。

1983〈（黃美英）訪李亦園教授從比較宗教學觀點談朝聖進香〉。《民俗曲藝》25:1-22。

1984a〈宗教問題的再剖析〉。《臺灣的社會問題》，頁385-412。臺北：巨流出版社。

1984b〈社會變遷與宗教皈依：一個象徵人類學理論模型的建立〉。《中央研究院民族學研究所集刊》56:1-28。臺北：中央研究院民族學研究所。

1984c《民間現行曆書的使用及其影響之研究》（與莊英章共同主持）。臺灣省政府教育廳委託研究報告書。

1985a〈現代化過程中的傳統儀式〉。《現代化與中國化論集》。臺北：桂冠出版社。

1985b《民間宗教儀式之檢討研討會論文集》（與莊英章合編）。臺北：中國民族學會編印。

1985c〈民間宗教儀式之檢討：討論的架構與重點〉。《民間宗教儀式之檢討研討會論文集》，頁1-7。臺北：中國民族學會。

1986〈中國家族與其儀式：若干觀念的探討〉。《中央研究院民族學研究所集刊》59:47-62。臺北：中央研究院民族學研究所。

1987a〈和諧與均衡：民間信仰中的宇宙詮釋與心靈慰藉模型現代人心靈學術研討會〉。中壢：中原大學。

1987b〈個人宗教性變遷的研究：中國人宗教信仰研究若干假設的提出〉（與宋文里合著）。中央研究院民族學研究所社會變遷研討會論文。臺北：中央研究院民族學研究所。

1994〈傳統中國宇宙觀與現代企業行為〉。《漢學研究》12(1):1-26。

1995〈端午與屈原：傳說與儀式的結構關係再探〉。漢學研究中心主辦「中國神話與傳說」研討會論文。

李亦園、黃美英

1983〈訪李亦園教授從比較宗教學觀點談朝聖進香〉。《民俗曲藝》25：1~22。臺北。

李國祁

1978〈清代臺灣社會的轉型〉。刊於《臺灣史研討會記錄》，王曾才編，頁55-75。臺北。

1978〈清代台灣社會的轉型〉。《中華學報》5(3):131-159。

李國慶

1999《日本農村的社會變遷》。北京：中國社會科學出版社。

李楷瑞

2001「來去三峽看豬公」，自立晚報2001年1月21日第十三版。

李翹宏

1994〈官澳的寺廟與儀式象徵〉。《金門暑期人類學田野工作教室論文集》，頁103-128。

李豐楙

1974〈媽祖傳說的原始及其演變〉。《民俗曲藝》25：119~152。臺北。

1982a〈仙道的世界——道教與中國文化〉。《中國文化新論宗教禮俗篇敬天與親人》，頁249-305。臺北：聯經出版社。

1982b〈不死的探求：道教信仰的介紹與分析〉。《中國文化新論宗教禮俗篇敬天與親人》，頁189-242。臺北：聯經出版社。

1983〈媽祖傳說的原始及其演變〉。《民俗曲藝》第25期合刊，頁119-152。臺北：施合鄭民俗文化基金會。

1987a〈道教神宵派的形成與發展〉。《幼獅學誌》19(4):146-169。

1987b〈西王母五女傳說形成及其演變〉。《東方宗教研究》1:67-88。東方宗教討論會。

1992a〈當前《道藏》研究的成果及其展望〉。《中研院中國文哲研究的回顧與展望論文集》，頁541-571。

1992b〈煞與出煞：一個宇宙秩序的破壞與重建〉。《民俗系列講座》頁257-336。台北：中央圖書館台灣分館。

1993a〈東港王船和瘟送王習俗之研究〉。《東方宗教研究》3:227-266。

1993b〈苗栗義民廟信仰的形成、衍變與客家社會〉。刊於《建館

七十八週年紀念論文集》，中央圖書館台灣分館主編，頁91-116。

1994a〈臺灣慶成醮與民間廟會文化：一個非常觀狂文化的休閒論〉。文建會主辦的「寺廟與民間文化」研討會論文。

1994b〈行瘟與送瘟—道教與民眾瘟疫觀的交流和分歧〉。《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》，頁373-422。臺北：漢學研究中心。

1994c〈金門閩山派奠安儀式及其功能—以金湖鎮復國墩關氏家廟為例〉。《民俗曲藝》91:395-464。

1994d〈六朝道教的度脫觀〉。東方宗教討論會第九屆年會論文。

1994e〈從成人之道到成神之道－一個台灣民間信仰的結構性思考〉。《東方宗教研究》4:183-210。

1995〈臺灣送瘟、改運習俗的內地化與本土化）。第一屆臺灣本土文化學術研討會論文。

李獻璋

1960〈媽祖傳說的原始形態〉。《臺灣風物》10:7-22。

1961〈元明地方志的媽祖傳說之演變〉。《臺灣風物》11(1):20-38。

1963a〈以三教搜神大全與天妃娘媽傳為中心來考察媽祖傳說〉。《臺灣風物》13(2):8-29。

1963b〈琉球蔡姑婆傳說考證關連媽祖傳說的開展〉。《臺灣風物》13(5):17-28；13(6):14-26。

1965〈安平、臺南媽祖祭典〉。《大陸雜誌》30(9):4-8。

1967〈笨港聚落的成立。及其媽祖祠祀的發展與信仰實態〉。《大陸雜誌》35(7):7-11；35(8):22-26；35(9):22-29。

1974《媽祖信仰の研究》。東京：泰山文物社。

1974〈笨港聚落的成立及其媽祖祠祀的發展與信仰實態〉。《大陸雜誌》35（7、8、9）：204~293。臺北。

1979《媽祖信仰之研究》。東京：泰山文物社。

1990〈媽祖傳說的開展〉。《漢學研究》8(1):287-307。

1995《媽祖信仰研究》，鄭彭年譯。澳門：澳門海事博物館。

杜而未

1959《中國古代宗教研究：天道上帝之部》。臺北：華明書局。

1960a《中國古代宗教系統：帝道后土研究》。臺北：華明書局出版。

1960b《山海經神話系統》。臺北：華明書局出版。

1966 《鳳麟龜龍考釋》。臺北：臺灣商務印書館。

1976 《中國古代宗教研究：天道上帝之部》。臺北：學生書局。

1978a《崑崙文化與不死觀念》。臺北：學生書局。

1978b《老子的月神宗教》。臺北：學生書局。

1983《儒佛道之信仰研究》。臺北：學生書局。

吳燕和

1986〈中國宗族之發展與其儀式興衰的條件〉。《中央研究院民族學研究所集刊》59:131-142。臺北：中央研究院民族學研究所。

余光弘

1981〈綠島的喪葬儀式〉。《中央研究院民族學研究所集刊》49:149-174。臺北：中央研究院民族學研究所。

1983〈臺灣地區民間宗教的發展：寺廟調查資料之分析〉。《中央研究院民族學研究所集刊》53:67-104。臺北：中央研究院民族學研究所。

1983〈臺灣地區民間宗教的發展：寺廟調查資料之分析〉。《中央研究院民族學研究所集刊》53:67-104。臺北南港。

1987〈沒有祖產就沒有祖宗牌位？—E.Ahern 溪南資料的再分析〉。《中央研究院民族學研究所集刊》62:115-178。臺北：中央研究院民族學研究所。

1988《媽宮的寺廟》。中央研究院民族學研究所專刊乙種第十九號。

1994〈鹿港天后宮的影響範圍〉。《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》，頁455-470。臺北：漢學研究中心。

余光弘、魏捷茲合編

1994《金門暑期人類學田野工作教室論文集》。臺北：中央研究院民族學研究所。

宋光宇

1974〈在理教—中國民間三教合一信仰的研究〉。國立臺灣大學人類學研究所碩士論文。

1978〈一貫道的民族學探討〉。《中華文化復興月刊》1(6):69-79。

1981〈試論無生老母宗教信仰的一些特質〉。《中央研究院史語所集刊》52本第3分。臺北：中央研究院史語所。

1983《天道鉤沉》。臺北。

1985〈臺灣民間信仰的發展趨勢〉。《漢學研究》3(1):199-233。

1992〈從最近十幾年來的鸞作遊記式善書談中國民間信仰裡的價值觀〉。《中國人的價值觀國際研討會論文集》，頁741-760。

1993〈霞海城隍祭典與臺北大稻埕商業發展的關係〉。《中央研究院史語所集刊》62本第2分。臺北：中央研究院史語所。

1994a〈清代臺灣的善書與善堂〉。《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》，頁75-94。臺北：漢學研究中心。

1994b〈正宗書畫社：記臺北市一個以醫生為乩手的神壇〉。淡江大學舉辦「國家、宗教與社會」研討會論文1994年6月3-5日。

1994c〈解讀臺灣第一本善書《覺悟選新》〉。《中央研究院史語所集刊》65本第3分:673-723。臺北：中央研究院歷史語言研究所。

1995a《正宗神乩書畫冊》。臺北：財團法人正宗書畫社。

1995b《宗教與社會》。臺北：東大。

宋和

1978〈臺灣神媒的社會功能：一個醫藥人類學的探討〉。國立臺灣大學人類學研究所碩士論文。

宋錦秀

1986〈蘭陽地區傀儡戲的除煞儀式：一個宗教人類學的研究〉。國立臺灣大學人類學研究所碩士論文。

1996《傀儡、除煞與象徵》。台北：稻鄉出版社。

宋龍飛

1971〈臺灣地區媽祖進香的兩個實例〉。《中央研究院民族學研究所集刊》31:65-134。臺北；中央研究院民族學研究所。

1974〈臺灣地區媽祖廟進香兩個實例〉。《民族所集刊》31:65~134。臺北南港。

呂理政

1990《天、人、社會：試論中國傳統的宇宙認知模型》。臺北：中央研究院民族學研究所。

1994〈鬼的信仰及其相關儀式〉。《民俗曲藝》90:147-192。

阮昌銳

1972〈臺灣的冥婚與過房之原始意義及其社會功能〉。《中央研究院民族學研究所集刊》33:15-38。臺北：中央研究院民族學研究所。

1982《莊嚴的世界》上、下冊。臺北：文開出版公司。

1985〈如何端正民間宗教信仰〉。刊於「民間宗教儀式之檢討」研究會論文集，李亦園、莊英章主編，頁130-144。

沈茂蔭

1892/1959《苗栗縣志》。台灣研究叢刊第67種。台北：台灣銀行經濟研究室編印。

何淑華

1993〈佛教慈濟綜合醫院志工服務隊之組織文化及其表達形式〉。私立東吳大學社會學研究所碩士論文。

岡田謙著

1937〈村落と家族—臺灣北部の村落生活〉。《社會學》5(1):38-55。

1938〈臺灣北部村落に於ける祭祀圈〉。《民族學研究》4(1):1-22。

1960〈臺灣北部村落之祭祀範圍〉（陳乃蘗譯）。《臺北文物》9(4):14-29。

林文漲等

1961〈鹿耳門天后宮遺蹟辯〉。《臺灣風物》11(7):3-6。

林光華

1990〈褒忠義民廟之沿革〉，《客家雜誌》9/10：30-31。

林渭洲

1992〈台灣地區清水祖師信仰研究〉。成功大學歷史研究所碩士論文。

林永崇

1995〈大甲媽祖背後有國民黨動員痕跡〉。《黑白新聞週刊》80:62-67。

林明峪

1974《媽祖傳說》。臺北:聯亞出版社。

1980《媽祖傳說》。臺北：聯亞書局。

1988《媽祖傳說》。台北：東門出版社。

林美容

1974〈彰化媽祖的信仰圈〉。《民族所集刊》68:41~105。臺北南港。

1986a〈草屯鎮之聚落發展與宗族發展〉。《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集—民俗與文化組》，頁319-348。臺北：中央研究院編印。

1986b〈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。台北：中央研究院民族學研究所。

1987a〈土地公廟—聚落的指標：以草屯鎮為例〉。《臺灣風物》37(1):53-81。

1987b〈第五十三次臺灣研究研討會〉。《臺灣風物》37(4):143-168。

1987c〈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。臺北：中央研究院民族學研究所。

1988a〈由祭祀圈到信仰圈：臺灣民間社會的地域構成與發展〉。刊於《中國海洋發展史論文集》第三輯，張炎憲主編，頁95-126。臺北：中央研究院三民主義研究所。

1988b〈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。

1990a〈與彰化媽祖有關的傳說、故事與諺語〉。中研院民族所資料彙編2:107-112。

1990b〈彰化媽祖的信仰圈〉。《中央研究院民族學研究所集刊》68:41-104。臺北：中央研究院民族學研究所。

1991〈臺灣區域性宗教組織的社會文化基礎〉。《東方宗教研究》2:345-364。臺北：國立藝術學院傳統藝術研究中心。

1995a〈臺灣本土佛教的傳統與變遷：巖仔的調查研究〉。第一屆臺灣本土文化學術研討會論文集:701-722。

1995b〈從南部地區的「巖仔」來看臺灣的民間佛教〉。思與言33(2):1-40。

1995c〈臺灣民俗學史料研究〉。中央圖書館臺灣分館慶祝建館八十週年論文集，頁625-646。

林美容、許谷鳴

2003〈關渡媽祖的信仰圈〉。刊於《媽祖信仰的發展與變遷：媽祖信仰與現代社會國際研討會論文集》，林美容、張珣、蔡相煇編，頁117-168。台北：台灣宗教學會。

林美容編

1991《臺灣民間信仰研究書目》。臺北：中央研究院民族學研究所。

林美容、張珣、蔡相輝編

2003《媽祖信仰的發展與變遷：媽祖信仰與現代社會國際研討會論文集》。台北：台灣宗教學會。

林美容等人訪問

2008《學海悠遊：劉枝萬先生訪談錄》。台北：國史館

林祖良編撰

1989《媽祖》。福建：福建教育出版社。

林淑鈴

1987〈清水鎮紫雲巖——一個歷久不衰的鄉村廟宇〉。東吳大學社會學系畢業論文。

1990〈寺廟政策與寺廟活動之研究——以兩座媽祖廟為例〉。東吳大學社會學研究所碩士論文。

1994〈重現超凡入聖之境？—臺中縣媽祖廟之進香〉。《中縣開拓史學術研討會論文集》，頁2-43。臺中：臺中縣立文化中心。

林富士（嵇童）

1995《貢寮地區廟宇巡禮》。北縣文化43:64-69。

林德政

1993《新港奉天宮誌》。嘉義：財團法人新港奉天宮董事會。

林瑋嬪

1990〈人觀、空間實踐與治病儀式〉。《考古人類學刊》56:44-76。台北：台灣大學人類學系。

1993〈火樹銀花：鹽水蜂炮〉。臺灣大學人類學研究所碩士論文。

2004〈台灣漢人的神像〉。刊於《物與物質文化》，黃應貴編，頁335-378。台北：中央研究院民族學研究所。

林衡道

1961〈鹿耳門天后宮真偽論戰之解決〉。《臺灣風物》11(5):3-5。

1971〈宜蘭縣寺廟祀神之分析〉。《臺灣文獻》22(2):9-22。

1976〈臺灣民間信仰的神明〉。《臺灣文獻》26(4):96-103。

1982〈鹿港施金玉香鋪〉。《台灣文獻》33(2):15-17。林衡道口述。楊鴻博記錄。

1983《鯤島探源》1—4冊。臺北：青年戰士報社。

吳永猛、謝聰輝

2005《台灣民間信仰儀式》。台北：國立空中大學。

吳瀛濤

1969《台灣民俗》。台北：進學書局。

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〉。刊於《儀式與社會變遷》，郭于華主編，頁219-253。北京：社會科學。

周宗賢

1986《臺灣的民間組織》。臺北：幼獅文化事業公司。

周雪惠

1989〈臺灣民間信仰的宗教儀式行為之探討〉。東海大學社會學研究所碩士論文。

吳文翠主編

2001《白沙屯媽祖徒步進香：潦過濁水溪》。苗栗：白沙屯田野工作室。

邱顯明等

2006〈強迫灌食撐死豬〉。自由時報B5社會調色盤版。

邸豔蕊

2003《佛教的香與香器》。北京：中國社會科學出版社。

施振民

1973（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。臺北：中央研究院民族學研究所。

胡台麗

1974〈南屯的字姓戲：字姓組織存續變遷之研究〉。民族所集刊48：55~78。臺北：南港。

1979〈南屯的字姓戲：字姓組織存續變遷之研究〉。《中央研究院民族學研究所集刊》48:55-78。臺北：中央研究院民族學研究所。

1989〈神、鬼與賭徒—「大家樂」賭戲反映之民俗信仰〉。《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集—民俗與文化組》，頁401-424。臺北：中央研究院。

洪秀桂

1968〈臺灣人居喪百期嫁娶婚禮俗的研究〉。《思與言》6(1):36-40。

洪啟嵩

1986《香之旅》。台北：文殊印經會。故宮博物院編輯委員會

1994《故宮歷代香具圖錄》。台北：故宮博物院。

徐雨村

1994〈宗教組織的同心圓架構—以雲林縣六房天上聖母的祭祀組織為例〉。國立臺灣大學人類學系學士論文。

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。

徐清雲

1987〈後勁民眾包圍立法院事件現場採訪：跪在冰冷的盾牌前〉。《新新聞週刊》33:50-56。

徐福全

1984〈臺灣民間傳統喪葬儀節研究〉。國立師範大學國文研究所博士論文。

1994〈論臺灣民間喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉。《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》，頁141-166。臺北：漢學研究中心。

徐曉望

1997《閩國史》。臺北：五南圖書公司。

高怡萍

1993〈澎湖離島果葉村的犒軍儀式與儀式象徵〉。國立清華大學社會人類學研究所碩士論文。

1994〈澎湖的犒軍儀式〉。《中國民族學通訊》(32):77-99。

高承恕

1999《頭家娘：台灣中小企業頭家娘的經濟活動與社會意義》。台北：聯經。

高麗珍

1988〈臺灣民俗宗教活動的空間活動以玄天上帝為例〉。臺北：師範大學地理研究所碩士論文。

高繡蘭

1979〈大甲鎮的精神堡壘—鎮瀾宮簡介〉。《台灣風物》29(2):44-75。

宮本延人

1988《日本統治時代臺灣にあけの寺廟整理問題》。日本天理市：天理教道友會。

宮崎直勝

1942《寺廟神の昇天》。臺北：東都書籍株式會社臺北支店。

馬非白

1987〈比比看誰有後勁〉。《新新聞週刊》23:70-72。

馬書田

1997《中國民間諸神》。北京：團結出版社。

夏琦

1962a〈媽祖傳說的歷史發展〉。《幼獅學誌》1(3):1-37。

1962b〈媽祖信仰的地理分佈〉。《幼獅學誌》1(4):1-32。

1974〈媽祖信仰的地埋分佈〉。《幼獅學誌》1（四）:1~32。臺北。

凌純聲

1956〈臺灣的航海帆筏及其起源〉。《中央研究院民族學研究所集刊》1:1-23。臺北：中央研究院民族學研究所。

1957a〈古代中國與太平洋的犬祭〉。《中央研究院民族學研究所集刊》3:1-36。臺北：中央研究院民族學研究所。

1957b〈中國與東亞的嚼酒文化〉。《中央研究院民族學研究所集刊》4:1-23。臺北：中央研究院民族學研究所。

1958a〈太平洋地區嚼酒文化的比較研究〉。《中央研究院民族學研究所集刊》5:45-76。臺北：中央研究院民族學研究所。

1958b〈臺灣土著族的宗廟與社稷〉。《中央研究院民族學研究所集刊》6:1-46。臺北：中央研究院民族學研究所。

1959a〈中國祖廟的起源〉。《中央研究院民族學研究所集刊》7:141-176。臺北：中央研究院民族學研究所。

1959b〈中國古代神主與陰陽性器崇拜〉。《中央研究院民族學研究所集刊》8:1-46。臺北：中央研究院民族學研究所。

1960〈國殤禮魂與馘首祭梟〉。《中央研究院民族學研究所集刊》9:411-450。臺北：中央研究院民族學研究所。

1961a〈中國古代的樹皮布文化與造紙術發明〉。《中央研究院民族學研究所集刊》11:1-28。臺北：中央研究院民族學研究所。

1961b〈匕鬯與醴栭考〉。《中央研究院民族學研究所集刊》12:179-212。臺北：中央研究院民族學研究所。

1963〈北平的封禪文化〉。《中央研究院民族學研究所集刊》16:1-100。臺北：中央研究院民族學研究所。

1964a〈中國古代社之源流〉。《中央研究院民族學研究所集刊》17:1-44。臺北：中央研究院民族學研究所。

1964b〈秦漢時代之畤〉。《中央研究院民族學研究所集刊》18:113-142。臺北：中央研究院民族學研究所。

1965〈中國的封禪與兩河流域的昆侖文化〉。《中央研究院民族學研究所集刊》19:1-52。臺北：中央研究院民族學研究所。

1966〈昆侖丘與西王母〉。《中央研究院民族學研究所集刊》22:215-255。臺北：中央研究院民族學研究所。

1967〈埃及金字塔與中國古王陵〉。《中央研究院民族學研究所集刊》24:187-217。臺北：中央研究院民族學研究所。

1971〈中國古代的龜祭文化〉。《中央研究院民族學研究所集刊》31:17-46。臺北：中央研究院民族學研究所。

唐美君

1976〈人類學在中國〉。《人類與文化》7:9。

1981〈人類學研究中國社會運用文獻之探討〉。《中央研究院國際漢學會議論文集—民俗與文化組》，頁385-398。臺北：中央研究院編印。

財團法人台中縣大甲鎮瀾宮編

1990《大甲鎮瀾宮》。台中：財團法人台中縣大甲鎮瀾宮。

張力雁

1987〈到台北流血，回高雄索債〉。《新新聞週刊》33:59-61。

張光直

1960〈中國遠古時代儀式生活的若干資料〉。《中央研究院民族學研究所集刊》9:253-268。臺北：中央研究院民族學研究所。

張君豪

2007〈三峽1284斤冠軍神豬〉。中國時報2007年2月8日C3版。

張開基

1995《臺灣首席靈媒與牽亡魂》。臺北：學英文化事業公司。

張慶宗

1981〈鎮瀾宮：大甲地區五十三庄庄民精神的皈依〉。刊於《大甲風貌》，陳明終等編，頁255-343。台中：鐵帖青年社發行。

張秋寶

1975a〈中地理論的發展與中國之研究〉。《思與言》13(1):37-45。

1975b〈蘭陽平原的開發與中地體系之發展過程〉。《臺灣銀行季刊》26(4):226-257。

張珣

1974〈進香、刈火與朝聖宗教意涵之分析〉。《人類與文化》22：46~54。臺北：臺大人類學系學會。

1981〈社會變遷中仰止鄉之醫療行為——一項醫藥人類學之探討〉。國立臺灣大學考古人類學研究所碩士論文。

1985〈台灣不同宗教的信徒與組織之比較研究〉。《台大社會學刊》17:15-44。

1986〈進香、刈火與朝聖宗教意涵之分析〉。《人類與文化》22:46-49。

1988a〈大甲鎮瀾宮進香團內部的神明會團體〉。《民俗曲藝》53:47-64。

1988b〈台灣民間信仰的組織：以大甲鎮瀾宮進香組織為例〉。發表於「中國人與中國社會研討會」，中央研究院民族學研究所主辦，9月5日，台北南港。

1989〈白沙屯拱天宮進香活動與組織〉。《臺灣大學考古人類學刊》46:154-178。

1992〈媽祖信仰在兩岸宗教交流中表現的特色〉。《兩岸宗教現況與展望》，頁263-295。臺北：臺灣學生書局。

1993a〈台灣漢人收驚儀式與魂魄觀〉。刊於《人觀、意義與社會》，黃應貴主編，頁207-231。台北：中央研究院民族學研究所。

1993b“Incense-Offering and Obtaining the Magical Power of Chi': The Matsu (Heavenly Mother) Pilgrimage in Taiwan.”美國柏克萊加州大學人類學系博士論文（未出版）。

1994a〈大甲媽祖進香儀式空間的階層性〉。刊於《空間、力與社會》，黃應貴編，頁351-390。臺北：中央研究院民族學研究所。

1994b《疾病與文化》。臺北：稻鄉出版社。

1995a〈分香與進香：媽祖信仰與人群的結合〉。《思與言》33(4):83-106。

1995b〈臺灣的媽祖信仰：研究回顧〉。《新史學》6(4):89-126。

1995c〈媽祖與女神信仰之比較研究〉。中央研究院民族學研究所集刊79:185-203。台北：中央研究院民族學研究所。

1996〈光復後臺灣人類學漢人宗教研究之回顧〉。《中研院民族所集刊》81:163-215。台北：中央研究院民族學研究所。

1997a〈幾種道經中對女人身體描述之初探〉。刊於《性別、神格與臺灣宗教論述》，李豐楙、朱榮貴主編，頁23-47。台北：中研院文哲所出版。

1997b〈湄州媽祖權威的理論反省〉。《兩岸文教交流簡訊》6:6-8。台北：中華發展基金委員會，行政院大陸委員會。

1997c〈新加波與臺灣媽祖信仰初步比較〉。《媽祖信仰國際學術研討會論文集》，頁169－187。南投：臺灣省文獻會與北港朝天宮合印。

1997d〈百年來台灣漢人宗教研究的人類學回顧〉。刊於《臺灣史研究一百年：回顧與研究》，黃富三主編，頁215-256。台北：中研院臺史所。

1998〈東南亞媽祖銘刻萃編〉。《東南亞區域研究通訊》5：3-51。中研院東南亞研究計劃出版。

1999〈香客的時間經驗與超越：以大甲進香為例〉。刊於《時間、歷史與記憶》，黃應貴主編，頁75-126。台北：中央研究院民族學研究所。

2000a〈儀式與社會：大甲媽祖祭祀範圍之擴展與變遷〉。「中央研究院第三屆國際漢學會議」論文。南港：中研院民族所。收入《信仰、儀式與社會》2003年，頁297-338。台北：中央研究院民族學

研究所出版。

2000b〈大甲社區的研究：以媽祖進香活動為例〉。收入《『社群』研究的省思》2002年，頁264-302。台北：中央研究院民族學研究所出版。

2000c〈大甲鎮瀾宮的組織與勢力〉。台灣宗教學會年會發表。

2001〈從媽祖的救難論述看媽祖信仰的變遷〉。「媽祖信仰與現代社會國際學術會議」論文。北港朝天宮主辦。收入《媽祖信仰的發展與變遷》2003年，頁169-192。

2002a〈海內外媽祖研究的探討與比較〉。刊於《海外華族研究論集》，張存武、湯熙勇主編，第三卷，頁181-205。台北：華僑協會總會出版。

2002b〈祭祀圈研究的反省與後祭祀圈時代的來臨〉。《台灣大學考古人類學刊》58:78-111。

2002c〈交換的物質面與神聖面：以香為例〉。「物與物質文化學術研討會」會議論文。中研院民族所主辦。

2003《文化媽祖》。台北：中央研究院民族學研究所。

2006〈香之為物：進香儀式中香火觀念的物質基礎〉，《台灣人類學刊》4（2）：37-74。

張珣、葉春榮主編

2006《台灣本土宗教研究：結構與變異》。台北：南天。

張恭啟

1987〈多重宇宙觀的分辨與運用：竹北某乩壇問乩過程的分析〉。《中央研究院民族學研究所集刊》61:81-104。臺北：中央研究院民族學研究所。

張燕秋

1972〈臺北市行天宮調查〉。臺灣大學人類學系學士論文。

張慶宗

1981〈鎮瀾宮－大甲地區五十三庄庄民精神的皈依〉。《大甲風貌》255-343。台中：鐵砧青年社。

1981〈鎮瀾宮—大甲五十三庄民精神的皈依〉。《大甲風貌》，頁255～342。臺中縣大甲鎮鐵帖山青年社。

張曉春

1987〈神權力與公權力比高低〉。《新新聞週刊》3:45-47。

莊德

1957〈媽祖史事與臺灣的信奉〉。《臺灣文獻》8(2):5-16。

1974〈媽祖史事與臺灣的信奉〉。《臺灣文獻》8（二）：5~16。臺北。

莊英章

1970〈臺灣鄉村的建醮儀式：一個漁村的例子〉。《中央研究院民族學研究所集刊》29:131-150。臺北：中央研究院民族學研究所。

1971〈南村的宗族與地方自治〉。《中央研究院民族學研究所集刊》31:213-234。臺北：中央研究院民族學研究所。

1973（1975）〈臺灣漢人宗族發展的若干問題：寺廟宗祠與竹山的墾殖型態〉。《中央研究院民族學研究所集刊》36:113-140。臺北：中央研究院民族學研究所。

1978〈臺灣漢人宗族發展的研究評述〉。《中華文化復興月刊》11(6):抽印本。

1981〈臺灣鄉村社區研究的回顧〉。《思與言》19(2):120-134。

1989〈新竹枋寮義民廟的建立及其社會文化意義〉。《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集——民俗與文化組》，頁223-240。臺北：中央研究院編印。

莊英章、許嘉明

1990《從喪葬禮俗探討改善喪葬設施之道》。臺北：行政院研究發展考核委員會編。

麻國慶

1999《家與中國社會結構》。北京：文物出版社。

陳千群

2007〈當代台灣素食文化實踐軌跡初探〉。新竹：清華大學人類學研究所碩士論文。

陳中民

1967〈晉江厝的祖先崇拜與氏族組織〉。《中央研究院民族學研究所集刊》23:167-194。臺北：中央研究院民族學研究所。

陳介玄

1994《協力網絡與生活結構：台灣中小企業的社會經濟分析》。台北：聯經。

陳永騰、張慶宗

1981〈大甲鎮瀾宮的肇建與北港進香〉。《臺灣文獻》32（四）：178~183。臺北。

陳其南

1974《臺灣的傳統中國社會》。臺北:允晨出版社。

1985〈四十年來臺灣人類學研究的回顧與前瞻〉。《中國論壇》21(1):72-79。

1987《臺灣的傳統中國社會》。臺北：允晨。

1990《家族與社會——臺灣和中國社會研究的基礎理念》。臺北：聯經出版社。

陳金田譯

1993《臺灣私法》。南投：臺灣省文獻委員會編印。

陳春聲

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

陳明珠

1972（竹圍福海宮的研究）。國立臺灣大學考古人類學系學士論文。

陳明終等

1981《大甲風貌》。台中：鐵帖青年社發行。

陳育崧

1952〈天妃考信錄〉。《南洋學報》8(2):29-32。

陳奇祿

1960〈臺灣人類學研究和中美學術合作〉。《臺灣大學考古人類學刊》（15/16）:149-153。

1980〈臺灣的人類學研究〉。《中華文化復興月刊》13(4)：5-10。

陳祥水

1975〈「公媽牌」的祭祀：承繼財富與祖先地位之確定〉。《中央研究院民族學研究所集刊》36:141-164。臺北：中央研究院民族學研究所。

1978〈中國社會結構與祖先崇拜〉。《中華文化復興月刊》11(6):抽印本。

陳敏慧

1988〈參與者之反應：以進香中香客閑談為例〉。《臺灣史田野研究通訊》9:19、21。

陳緯華

1997〈基隆中元祭：儀式、文化與記憶〉。政治大學民族學研究所碩士論文。

陳玲玲

1978〈八仙在元明雜劇和臺灣扮仙戲中的狀況〉。中國文化學院藝術研究所碩士論文。

陳美燕

1991〈「迷信」與俗民宗教信仰：一個言說現象的反省與批判〉。國立清華大學社會人類學研究所碩士論文。

陳榮捷（廖世德譯）

1987《現代中國的宗教趨勢》。臺北：文殊出版社。

陳紹馨

1966〈中國社會文化研究的實驗室：臺灣〉。《中央研究院民族學研究所集刊》22:9-14。臺北：中央研究院民族學研究所。

1979《台灣的人口變遷與社會變遷》。台北：聯經出版社。

陳維新

1988〈信仰、懼怕、與權力:以大甲進香團為例〉。《民俗曲藝》53:65-100。臺北：財團法人施合鄭民俗文化基金會。

陳學文

1999〈明清江南的香市〉。《歷史》132:126-128。

陳擎光

1994〈宋代的合香與香具〉。《故宮文物月刊》133:4-47。

陳耀庭、劉仲宇

1992《道、仙、人：中國道教縱橫》。上海：上海社會科學院。

麥斯基爾（著），王淑琤譯

1986《霧峰林家—台灣拓荒之家，1729-1895》。台北：文鏡。

郭立誠

1982《行神研究》。中華叢書歷史文物叢刊第二輯。台北：國立編譯館。

郭金潤

1974《大甲媽祖進香》。臺中縣立文化中心出版。

1988《大甲媽祖進香》。臺中：臺中縣立文化中心。

郭慶文

1993《大甲媽祖停止往北港進香史料彙編》。雲林：北港朝天宮。

許大維

1989〈三峽---尋訪安溪人的守護神清水祖師〉。《漢聲雜誌》20：76-78。

許木柱

1977〈岩村的宗教活動：一個農村的工業化與社區生活研究之三〉。《中央研究院民族學研究所集刊》42:73-96。臺北：中央研究院民族學研究所。

許炳南

1961〈「鹿耳門」天上聖母像之考據〉。《臺灣風物》11(7):12-15。

許麗玲

1995〈台灣民間廟會中神豬競祭的幾個現象與分析〉。刊於《寺廟與民間文化研討會論文集》，漢學研究中心編，頁171-188。台北：文建會。

許嘉明

1968〈松山建醮與社區〉。《中央研究院民族學研究所集刊》25:109-156。臺北：中央研究院民族學研究所。

1973（1975）〈彰化平原的福佬客的地域組織〉。《中央研究院民族學研究所集刊》36:165-190。臺北：中央研究院民族學研究所。

1974〈彰化平原福佬客的地域組織〉。《民族所集刊》36：165~190。臺北：南港。

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):抽印本。

高琇蘭

1974〈大甲鎮的精神堡壘—鎮瀾宮的簡介〉。《臺灣風物》29（二）：44~75。臺北。

康豹（Paul Katz）

1974〈屏東縣東港鎮的迎王祭典:臺灣瘟神與王爺信仰之分析〉。《民族所集刊》70：95~211。臺北：南港。

1990a〈東隆宮迎王祭典中的和瘟儀式及其科儀本〉。《民族所資料彙編》2:93-106。臺北：中央研究院民族學研究所出版。

1990b〈屏東東港鎮的迎王祭典：臺灣瘟神與王爺信仰之分析〉。刊於《宗教與文化》，鄭志明編，頁279-290。臺北：學生書局。

1991〈屏東東港鎮的迎王祭典：臺灣瘟神與王爺信仰之分析〉。《中央研究院民族學研究所集刊》70:95-211。臺北：中央研究院民族學研究所。

施振民

1975〈祭祀圈與社會組織〉。《民族所集刊》36：191~208。臺北:南港。

國立臺灣大學考古人類學系編

1966〈臺灣的民間宗教信仰：臺灣研究研討會第三次集會〉。《國立臺灣大學考古人類學刊》27:89-97。臺北：國立臺灣大學考古人類學系印行。

游蕙芬

1996〈社會的延續、情感交融與認同：白沙屯媽祖進香儀式象徵意義體系之分析〉。國立清華大學社會人類學研究所碩士論文。

游謙

1995〈頭城搶孤的歷史與演變〉。刊於《寺廟與民間文化研討會論文集》，漢學研究中心編，頁503-530。台北：文建會。

黃文博

1974〈臺灣西南沿海「五大香」的現況比較研究〉。鄭志明編「宗教與文化」頁255~278。臺北：學生書局。

2001《台灣第一香：西港慶安宮庚辰香科大醮典》。台南：慶安宮。

黃典權

〈香火承傳考索〉。《成大學報》17:113-127。

黃有興

1988a〈澎湖民間信仰初探〉。《臺灣文獻》38(2):51-133。

1988b〈記澎湖風櫃溫王殿迎送「五府千歲」活動〉。《臺灣文獻》39(3):165-239。

1989〈澎湖內垵內塹宮迎送「三府千歲」活動紀略〉。《臺灣文獻》40(2):51-98。

黃美英

1974〈大甲媽祖進香記〉。《民俗曲藝》25：23~61。臺北。

1974《千年媽祖:湄州到臺灣》。臺北:人間出版社。

1979〈八千里路雲和月〉。《民俗曲藝月刊》2：3-4。

1980〈我送大甲媽祖回娘家〉。《綜合月刊》138:36-45。

1982〈大甲媽祖回娘家〉。《民生報》副刊。1982年5月13, 16, 18, 20-22, 25, 28日、6月4日共九篇。

1983a〈訪李亦園教授從比較宗教學觀點談朝聖進香〉。《民俗曲藝》第25期合刊，頁1-22。臺北：施合鄭民俗文化基金會。

1983b〈大甲媽祖進香記〉。《民俗曲藝》第25期合刊，頁23-57。臺北：施合鄭民俗文化基金會。

1984a〈隱沒在現代社會的民間劇團與藝人〉。《民俗曲藝》31:35-49。臺北：施合鄭民俗文化基金會。

1984b〈民間劇場外的思考—探討民間戲曲技藝的提倡與發展〉。《民俗曲藝》32:22-32。臺北：施合鄭民俗文化基金會。

1985〈神聖與世俗的交融—臺灣宗教活動中的戲曲和陣頭遊藝〉。《民間宗教儀式之檢討研討會論文集》，頁80-95。臺北：中國民族學會編印。

1988《千年媽祖—湄州到臺灣》（黃美英主編）。臺北：人間出版社。

1992〈權力與情感的交融：媽祖香火火儀式的分析〉。清華大學社會人類研究所碩士論文。

1994a《臺灣媽祖的香火與儀式》。臺北：自立晚報社文化出版部。

1994b〈香火與女人—媽祖信仰與儀式的性別意涵〉。行政院文化建設委員會：寺廟與民間文化研討會論文。

黃清漢

1987〈新埔義民廟祭祀圈結構之研究〉。文化大學地學研究所碩士論文。

黃雅慧

1987〈民間宗教與民間抗議運動〉。《台灣風物》37(1):82-83。

黃師樵

1974〈媽祖婆的考據與在臺的神蹟〉。《臺北文獻》36：133~152。臺北。

1976〈媽祖婆的考據與在臺的神蹟〉。《臺北文獻》36:133-152。

黃芳苑

1974 論「大甲媽祖的巡禮運動」對信徒神學的啟示，臺灣民間宗教信仰，頁331~396。臺北:長表文化公司。

黃順二

1975〈萬華地區的都市發展—萬華地區社會變遷研究之〉。《中央研究院民族學研究所集刊》39:1-18。臺北：中央研究院民族學研究所。

黃勝雄

1992〈民俗宗教建築及活動土地使用秩序問題之探討—以臺北市媽祖廟為例〉。國立中興大學法商學院都市計劃研究所碩士論文。

黃應貴

1984〈光復後臺灣地區人類學研究的發展〉。《中央研究院民族學研究所集刊》55:105-146。臺北：中央研究院民族學研究所。

1989〈近六年來臺灣地區出版人類學論著選介〉。《漢學研究通訊》8(4):227-238。

1994〈從田野工作談人類學家與被研究者的關係〉。《山海文化雙月刊》6:18-26。

1998〈人類學與台灣社會〉。刊於《社會學、人類學在中國的發展》，喬健編，頁287-342。香港：中文大學新亞書院。

2004〈導論〉。刊於《物與物質文化》，黃應貴編，頁1-26。台北：中

央研究院民族學研究所。

黃應貴主編

1983《光復以來臺灣地區出版人類學論著目錄》。臺北：漢學研究中心。

喬健　編

1998《社會學、人類學在中國的發展》。新亞學術集刊16期。香港：中文大學新亞書院。

富田芳郎

1954〈臺灣鄉鎮之地理學的研究〉。《臺灣風物》4(10):1-16。

1955〈臺灣鄉鎮之研究〉。《臺灣銀行季刊》7(3):85-109。

曾月吟

1996〈日據時期朝天宮與北港地區之發展〉。中正大學歷史研究所碩士論文。

曾景來

1933《臺灣社寺宗教要覽》。台北：臺灣社寺宗教刊行會。

1938《臺灣宗教迷信陋習》。臺北：臺灣宗教研究會發行。

曾振民

1977〈褒忠義民廟的社會功能〉。《中國民族學通訊》15：18-19。

渡邊欣雄 (周星譯)

2000《漢族的民俗宗教—社會人類學的研究》。台北：地景企業公司。

溫振華

1974〈北港媽祖信仰中心形成試探〉。《史聯雜誌》四：10~20臺北。

1980〈清代一個臺灣鄉村宗教組織的演變〉。《史聯雜誌》1:91-107。

1984〈北港媽祖信仰大中心形成試探〉。《史聯雜誌》4:10-20。

鈴木清一郎

1934《臺灣舊慣冠婚葬祭と年中行事》。臺北：古亭書屋（1974版）。

鈴木清一郎（高賢治、馮作民編譯）

1981《臺灣舊慣習俗信仰》。臺北：眾文圖書公司出版。

費孝通

1998〈略談我學習和研究中國社會學與人類學的經歷和體會〉。刊於《社會學、人類學在中國的發展》，喬健編，頁1-21。

楊國樞、瞿海源 主編

1987《變遷中的臺灣社會》。中央研究院民族學研究所專刊乙種第二十號。臺北：中央研究院民族學研究所。

楊美惠著，陳美華譯

2003〈橫跨台灣海峽的女神媽祖：國界、進香和衛星電視〉。刊於《媽祖信仰的發展與變遷：媽祖信仰與現代社會國際研討會論文集》，林美容、張珣、蔡相煇編，頁205-234。台北：台灣宗教學會。

楊桂良

1991《湄洲祖廟朝聖之旅》。台北：廣澤文化事業機構。

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。

董芳苑

1972〈臺灣南部宋江陣之研究〉（神學院論文手稿）。

1975《臺灣民間宗教信仰》。臺北：長青。

1988《臺灣民宅門楣八卦牌守護功用的研究》。臺北：稻鄉。

董振雄

1988〈大甲鎮瀾宮戊辰年天上聖母遶境進香記〉。《民俗曲藝》53:13-46。

慈福堂

1977《大中華農民曆》。台北：慈福堂。

廖漢臣

1965〈北港朝天宮與其祭典〉。《臺灣文獻》16(3):69-83。

1974〈北港朝天宮及其祭典〉。《臺灣文獻》16（三）：69～83。臺北。

臺灣省政府民政廳主編

1982《民間信仰與社會研討會》論文集。臺中：臺灣省政府。

臺灣社寺宗教刊行會

1933《臺灣社寺宗教要覽－－臺北州一卷》。臺北：臺灣社寺宗教刊行會。

臺中縣政府

1998《臺中縣統計要覽》。臺中：臺中縣政府。

旗田巍

1973《中國村落と共同體理論》。東京：岩波書局。

蔡金蓉

1989〈豐榮村村廟之組織與活動〉。國立中興大學法商學院社會學系畢業論文。

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。

蔡彥仁

1994〈中國宗教研究－－定義、範疇與方法學芻議〉。《新史學》5(4):125-140。

蔡相煇

1974〈明清政權更迭與臺灣民間信仰關係之研究—清初臺灣政治與王爺、媽祖信仰之關係〉。文化大學史學研究所博士論文。臺北：華岡。

1984〈明清政權更迭與臺灣民間信仰關係之研究：清初臺灣王爺、媽祖信仰之關係〉。國立臺灣師範大學歷史學研究所博士論文。

1985〈媽祖信仰起源新考〉。《高雄文獻》22、23期合刊，頁51-76。高雄：高雄市文獻委員會。

1989a《臺灣的王爺與媽祖》。臺北：臺原出版社。

1989b《北港朝天宮志》。雲林：財團法人北港朝天宮董事會。

1990〈笨港史的真相〉。雲林：北港朝天宮。

1994〈以媽祖信仰為例：論政府與民間信仰的關係〉。《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》，頁437-454。臺北：漢學研究中心。

1995《北港朝天宮志》二版。雲林：北港朝天宮。

葉春榮

1995〈風水與空間：一個台灣農村的考察〉。刊於《空間、力與社會》，黃應貴編，頁317-350。台北：中央研究院民族學研究所。

鄭志明

1984《臺灣民間宗教論集》。臺北：臺灣學生書局。

1985《無生老母信仰溯源》。臺北：文史哲出版社。

1986《中國社會與宗教：通俗思想的研究》。臺北：臺灣學生書局。

1988《中國善書與宗教》。臺北：臺灣學生書局。

1989《臺灣的鸞書》。臺北縣板橋：正一善書出版社。

1990a《臺灣的宗教與秘密教派》。臺北：臺原出版社。

1990b《宗教與文化》。臺北：臺灣學生書局。

1993a《中國意識與宗教》。臺北：臺灣學生書局。

1993b《中國社會的神話思維》。臺北：谷風出版社。

1994a〈臺灣民間信仰的神話思維〉。《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》，頁95-140。臺北：漢學研究中心。

1994b〈從臺灣萬佛會談佛教的社會參與〉。臺北農禪寺中華佛研所主辦。「佛教與中國文化」國際學術會議論文1994年7月23-25日。

1994c〈臺灣禪定學會的宗教現象〉。佛光山臺北道場主辦「佛教現代化」學術會議論文 1994年10月8-10日。

1995《文化臺灣》卷一。臺灣宗教文化工作室。臺北：淡江中文系出版。

1996《文化臺灣》卷二。臺灣宗教文化工作室。臺北：大道文化公司。

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〉。刊於《鄉土社會的秩序、公正與權威》，王斯福等主編，頁171-204。北京：中國法政大學。

劉嘉仁

2001《金包里媽祖》。台北：台北縣鄉土文化協會。

鄭文彰

2003《源遠流長：台灣早期宗教禮俗器物專輯》。臺南：台南縣立文化中心。

鄭彭年（翻譯，李獻璋原著）

1995《媽祖信仰研究》。澳門：澳門海事博物館出版。

劉汝錫

1986〈從群體性宗教活動看臺灣的媽祖信仰〉。《臺灣文獻》37(3):21-50。

劉枝萬

1960〈臺灣省寺廟教堂（名稱、主神、地址）調查表〉。《臺灣文獻》11(2):37-236。臺北。

1963〈清代臺灣之寺廟〉。《臺北文獻》第四、五、六期。臺北。重建紀念特刊編輯委員會編

1963a〈清代臺灣之寺廟〉。《臺北文獻》4:101-120、5:45-110、6:48-66。臺北。

1963b〈臺灣之瘟神信仰〉。《臺灣省立博物館科學年刊》6:109-113。臺北。

1966〈臺灣之瘟神廟〉。《中央研究院民族學研究所集刊》22:53-96。臺北：中央研究院民族學研究所。

1967《臺北市松山祈安建醮祭典》。中央研究院民族學研究所專刊之14。臺北：中央研究院民族學研究所。

1971〈臺灣桃園縣龍潭鄉建醮祭典〉。《中國東亞學術研究劃委員會年報》10:1-42。臺北。

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。臺北：中央研究院民族學研究所。

1974《中國民間信仰論集》。中央研究院民族學研究所專刊之22。臺北：中央研究院民族學研究所。

1974〈臺灣的民間信仰〉。原載於「創大アヅア研究」八號，頁3～32。日本。譯文藏中研院民族所。

1974《臺灣陳氏大宗祠德星堂重建六十週年慶祝紀念特刊》。財團法人陳德星堂發行。

1979〈臺灣臺南縣西港鄉瘟醮祭典〉。《中央研究院民族學研究所集刊》47:73-169。臺北：中央研究院民族學研究所。

1981〈中國殯送儀禮所表現之死靈觀〉。《中央研究院國際學會議論文集—民俗與文化組》，頁117-128。臺北：中央研究院編印。

1983《臺灣民間信仰論集》。臺北：聯經出版事業公司。

劉還月

1994《臺灣民間信仰小百科》。協和臺灣叢刊。臺北：臺原出版社。

1996a《田野工作實務手冊》。臺北：常民文化事業有限公司。

1996b《常民文化田野調查述記表》。臺北：常民文化事業有限公司。

劉豪興

1998〈中國社區研究的發展〉。刊於《社會學、人類學在中國的發展》，喬健編，頁363-412。香港：中文大學新亞書院。

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〉。刊於《儀式與社會變遷》，郭于華主編，頁254-309。北京：社會科學。

劉鐵梁、趙炳祥

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

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〉。刊於《儀式與社會變遷》，郭于華主編，頁168-218。北京：社會科學。

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》3:57-69。

增田福太郎

1935《臺灣本島人の宗教》。東京：財團法人明治聖德紀念學會發行。

1939《臺灣の宗教》。東京：株式會社養賢堂發行。

潘美玲

1990〈清代儀式性支配及其危機：太平天國之亂與鐵路風潮〉。國立清華大學社會人類學研究所碩士論文。

潘英海

1994a〈儀式：文化書寫與體現的過程〉。刊於《臺灣媽祖的香火與儀式》，黃美英著，頁15-26。

1994b〈文化合成與合成文化－頭社村太祖年度祭儀的文化意涵〉，刊於《台灣與福建社會文化研究論文集》，莊英章、潘英海編，頁235-257。台北：中研院民族所。

賴玉玲

2001〈新埔枋寮義民爺信仰與地方社會的發展：以楊梅地區為例〉。中壢：中央大學歷史研究所碩士論文。

周碩勳輯

1974《潮州府志》。臺北：成文影印版。

盧月玲

1981〈臺灣佛寺的現代功能—佛光山田野研究〉。國立臺灣大學考古人類學研究所碩士論文。

盧嘉興

1974〈明鄭無奉祀媽祖考〉。《臺灣文獻》34（四）：45～57。臺北。

1983〈明鄭有無奉祀媽祖考〉。《臺灣文獻》34(4):45-57。

盧蕙馨

1994〈佛教慈濟功德會的兩性與空間之關係〉。中央研究院民族學研究所主辦之「空間、家與社會」研討會論文。臺北：中央研究院民族學研究所。

韓槐準

1941〈天后聖母與華僑南進〉。《新加坡南洋學報》2(2):51-73。

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》4:51-56。

篠原哲次郎

1932《台灣市街庄便覽》。台灣日日新報社印行；1985年台北成文出版社，影印版。

謝國雄

1991〈網絡式生產組織：台灣外銷工業中的外包制度〉。《民族所集刊》71:161-182。台北：中央研究院民族學研究所。

1999〈陳紹馨台灣漢人民族誌與台灣社會性質之探討〉，未刊稿。

謝繼昌

1974《仰之村的家族組織》。臺北：南港中研院出版。

1984《仰之村的家族組織》。台北：中央研究院民族學研究所。

瞿海源

1981《臺灣地區基督教發展趨勢之初步探討》。中央研究院三民主義研究所主辦之「歷史與社會變遷」研討會論文。臺北：中央研究院三民主義研究所。

1981〈我國宗教變遷的社會學分析〉。朱岑樓主編《我國社會的變遷與發展》，頁357-395。臺北：東大。

1982《臺灣地區天主教發展趨勢之研究》。《中央研究院民族學研究所集刊》51:129-154。臺北：中央研究院民族學研究所。

1989《民間信仰與經濟發展》。臺灣省政府民政廳委託研究報告書。

1989《宗教法研究》。內政部委託研究報告書。

1993〈術數、巫術與宗教行為的變遷與變異〉。國家科學委員會研究彙刊：人文及社會科學3(2):125-143。臺北：中央研究院民族學研究所。

1995《宗教教育之國際比較及政策研究報告書》。教育部委託研究。

瞿海源、姚麗香

1986〈臺灣地區宗教變遷之探討〉。刊於《臺灣社會與文化變遷》，瞿海源、章英華主編。中央研究院民族學研究所專刊乙種第十六號。臺北：中央研究院民族學研究所。

魏捷茲

1994〈人類學朝聖研究的新禾〉。刊於《臺灣媽祖的香火與儀式》，黃美英著，頁1-10。

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）》，頁221-242。台北：中央研究院民族學研究所。

魏淑貞編

1994《台灣廟宇文化大系(二)天上聖母卷》。台北：自立晚報社文化出版部。

鍾俊陞

1974〈湄州媽祖羽化千年大祭〉。黃美英編「千年媽祖」，頁78～89。臺北：人間出版社。

鍾幼蘭

1994〈官澳查某佛的初步研究〉。《金門暑期人類學田野工作教室論文集》，頁129-163。臺北：中研究民族所。

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》4:52-56。

羅紅光

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

鎮瀾宮

1974《鎮瀾宮戊辰年慶成祁安建醮專輯》。臺中縣大甲鎮。

蘇健仁

2006〈民間信仰與現代社會之互動－林口竹林山觀音寺為例〉。真理大學宗教研究所碩士論文。

關大功

1987〈看看他們怎麼對待你：民意代表、政府官員與警察首長在後勁包圍立法院事件中的角色〉。《新新聞週刊》33:57-58。

顧俊

1987《七十二行祖師爺》。台北：木鐸。

總參考書目彙整－英文

Allio, Fiorella

2003 "Spatial Organization in a Ritual Context: A Preliminary Analysis of the Koah-hiu Processional System of the Tainan County Region and Its Social Significance." 林美容主編《信仰、儀式與社會》第三屆國際漢學會議論文集，頁131-178。台北：中研院民族所出版。

Ahern, Emily

1974 The Cult of the Dead in a Chinese village. University of Stanford press.

1981 Chinese Ritual and Politics. London: Cambridge University Press

Ahern, Emily M.

1981 "The Thai Ti Kong Festival." In The Anthropology of Taiwanese Society. E. M. Ahern and H. Gates, eds. Pp. 397-425. Stanford: Stanford Univ. Press.

Ahern, E. M. and Hill Gates eds.

1981 The Anthropology of Taiwanese Society. Stanford: Stanford University Press.

Baker, Hugh

1964 Aspects of Social Organization in the New Territories. Hong Kong: Royal Asiatic Society, Hong Kong Branch.

Bedini, Silvio

1994 The Trail of Time: Time Measurement with Incense in East Asia. Cambridge:Cambridge University Press.

Bell, Catherine

1996 Ritual: Perspectives and Dimensions. New York: Oxford University Press.

Bhardwaj, S.M.

1987 "Pilgrimage." In The Encyclopedia of Religion, vol. 11. Mircea Eliade, ed. Pp. 327-354. New York: MacMillan Publishing Co.

Brereton, J.P.

1987 "Sacred Space." In The Encyclopedia of Religion, vol.12. Mircea Eliade ed. Pp.526-535. New York: MacMillan Publishing Co.

Bloch, Maurice

1977 "The Past and the Present in the Present." Man, n.s. 12(2):278-292.

1986 Form Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar. Cambridge: Cambridge University Press.

1989 "Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is Religion an Extreme form of Traditional Authority? " In Ritual, History and Power: Selected Paper in Anthropology. M. Bloch, ed. Pp.19-45. London; Atlantic Highlands, NJ: Athlone Press.

1992 "Internal and External Memory: Different Ways of Being in History." Suomen Anthropologi 1/92:3-15.

Boltz, Judith Magee

1986 "In Homage to Tien-Fei." Journal of the American Oriental Society 106 (1):211-232.

Bosco, Joseph

1997 "Mazu in Taiwan: Religion in Global and Local Identity." Paper presented at the Conference on Tienhou/Mazu Temple: Iconography, Architecture, Social Organization, Chinese University of Hong Kong, Hong Kong.

Campbell, William

1830 Formosa under the Dutch: Described from Contemporary Records, with Explanatony Notes and a Bibliography of the Island. London: Kegan Paul, Trench, Trubner.

Chang, Hsun

1993 "Incense-Offering and Obtaining the Magical Power of Ch'i: The Matsu

Pilgriamge in Taiwan." Ph.D dissertation, University of California at Berkeley.

Chang, K.C

1973 "Radiocarbon Dates from China: Some Initial Interpretations." Current Anthropology 14:525-528.

1977 " Chinese Paleoanthropology." Annual Review of Anthropology 6:137-159.

Chen, Min-hwei

1984 "A Study of Legend Changes in the Ma Tsu Cult of Taiwan: Status, Competition, and Popularity. " Master thesis, Department of Folklore, Indiana University.

Coleman, Simon and John Elsner

1991 "Contesting Pilgrimage: Current Views and Future Directions." Cambridge Anthropology 15(3):63-73.

Crissman, Lawrence William

1972 "Marketing on the Changhua Plain, Taiwan. In Economic Organization in Chinese Society. E.W. Wilmott, ed. Stanford: Stanford University Press.

Daniel, E. Valentine

1984 Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way. Berkeley: University of California Press.

Dean, Kenneth

1986 " Field Notes on Two Daoist Jiao Observed in Zhangzhou in December 1985." Cahiers Extreme Asie 2:191-209.

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）

Durkheim, Emile

1982 [1912]The Elementary Forms of the Religious Life. London: George Allen

& Unwin.Eade , John and M.J. Sallnow

1991 Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage. London: Routledge.

Eliade, Mircea

1954 Cosmos and History. Princeton, N.J. : Princeton University Press.

1957 The Sacred and the Profane: The Nature of Religion. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

1958 Patterns in Comparative Religion. New York: Sheed & Ward.

1978 A History of Religious Ideas, vol.1. Chicago: University of Chicago.

Faure, David

1986 The Structure of Chinese Rural Society: Lineage and Village in the Eastern New Territories, Hong Kong. H.K.: Oxford University Press.

Feuchtwang, Stephan

1974 “City Temples in Taipei under Three Regimes.” In The Chinese City between Two Worlds. M. Elvin and G. W. Skinner, eds. Pp.263-302. Stanford: Stanford University Press.

1977 “School Temple and City God.” In The City in Late Imperial China. G. W. Skinner, ed. Pp.581-608. Stanford: Stanford University Press.

1992 The Imperial Metaphor: Popular Religion in China. London: Routledge.

Fustel de Coulange, N. D.（古朗士）

1864 The Ancient City.（希臘羅馬古代社會史），李宗侗翻譯，台北：中華文化出版事業委員會。

Freedman, Maurice

1958 Lineage Organization in Southeastern China. London: The Athlone Press.

1966 Chinese Lineage and Society：Fukien and Kwangfund. Univ. of London, The Athlone Press.

1974 "On the Sociological Study of Chinese Religion." In Religion and Ritual in Chinese Society, Arthur P. Wolf, ed. Pp. 19-42. Stanford: The University of Stanford Press.

1974 Lineage organization Southeastern China. Univ. of Condon. The Athlone Press.

1974 The study of Chinese Society. Selected by William Skinner, Stanford Univ. Press.

Gallin, Bernard

1966 Hsin Hsing, Taiwan: A Chinese Village in Chang. Berkeley：University of California Press.

Gennep, Arnold Van

1960 The Rites of Passage. Chicago: University of Chicago Press.

Gerth, H.H. and C. Wright Mills eds.

1975 From Max Weber: Essays in Sociology. New York: Oxford University Press.

Gupta, A. and Ferguson, J. eds.

1997 Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science. Berkeley: University of California Press.

Gluckman, Max

1963 Order and Rebellion in Tribal Africa. New York: Free Press.

Hsiao, Kung-chuan

1960 Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century. Seattle: University of Washington Press.

Harris, Marvin

1980 Culture, People,Nature: An Introduction to General Anthropology. New York: Harper & Row.

Jordan, David

1974 Shyundsow and Jinnshiang: Two kinds of Chinese Religious Pro-cessions and Their Socialogical Implications. The Second Internation Conference on Sinology. Academia Sinica, Taipei.

Katz, Paul

1994 "Rite of Passage or Rite of Affliction? A Preliminary Analysis of the Pacification of Plagues Ritual."「《中國祭祀儀式戲劇研討會論文集》、《民俗曲藝》92:1013-1092。

Knipe, David. M.

1988 " The Temple in Image and Reality." In Temple in Society. M. V. Fox ed. Pp.105-138. Winona Lake: Eisenbrauns.

Kuklick, Henrika

1997 "After Ishmael: The Fieldwork Tradition and Its Future." In Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science. A. Gupta and J. Ferguson, eds. Pp. 47-65. Berkeley: University of California Press.

LaFleur, William

1979 "Point of Departure: Comments on Religious Pilgrimage in Sri Lanka and Japan." Journal of Asian Studies 38 (2): 271-281.

Leach, E. R.

1961 "Two Essays concerning the Symbolic Representation of Time." In Rethinking Anthropology. Pp.124-136. [London]:University of London, Athlone Press.

1976 Culture and Communication: The logic by which symbols are connected. Cambridge: Cambridge University Press.

Levine, Robert

1997 A Geography of Time. New York: Basic Books, A Division of Harper Collins Publishers, Inc.

Lewis, J. David ; Andrew J. Weigert

1981 "The Structures and Meanings of Social Time." Social Forces 60(2):432-462.

Li, Yih-yuan

1966 "Ghost Marriage, Shamanism and Kinship Behavior in a Rural Village in Taiwan." proceeding, 11th Pacific Science Congress, Tokyo.

Miller, Daniel

1987 Material Culture and Mass Consumption. Oxford: Basil Blackwell.

Murray, Stephen and Keelung Hong

1994 Taiwanese Culture, Taiwanese Society: A Critical Review of Social Science Research Done on Taiwan. Maryland: University Press of America.

Michio Suenari（末成道男）

1974 Two Types of Territorial Organizaton: a Preliminary Report of A. Hakka Village in Taiwan. Bulletin of The Institute of Ethnology，Academia Sinica, No 59:29-46

Nolan, Mary Lee and Sidney Nolan

1989 Christian Pilgrimage in Modern Western Europe. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Obeyesekere, Gananath

1984 The Cult of Goddess Pattini. Chicago:The University of Chicago Press.

Parkin, David

1992 "Ritual as Spatial Direction and Bodily Division." In Understanding Ritual . D. de Coppet, ed. Pp.11-25. London: Routledge.

Pfaffenberger, Bryan

1979 "The Kataragama Pilgrimage: Hindu-Buddhist Interaction and Its Significance in Sri Lanka' s Polyethnic Social System." Journal of Asian Studies 38(2):253-270.

Potter, J. M.

1968 Capitalism and the Chinese Peasant. Berkeley:University of California Press.

Rappaport. Roy

1967 "Ritual Regulation of Environmental Relations among a New Guinea People," Ethnology 6:17-30.

1968 Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People. New Haven: Yale University Press.

Reardon-Anderson, James

1992 Pollution, Politics, and Foreign Investment in Taiwan: the Lukang Rebellion. NewYork: M.E.Sharpe.

Redfield, Robert

1960 The Little Community and Peasant Society and Culture. Chicago: University of Chicago Press.

Robertson-Smith, William

1972 The Religion of the Semites: The Fundamental Institutions. New York: Schocken Books.

Robinet, Isabelle

1976 "Review of Hou Ching-lang, Monnaies d' offrandes et.la notion de tresorerie dans la religion chinoise," Journal asiatique 264(3-4):485-487.

Rubinstein, Murray A.

1995 "Statement Formation and Institutional Conflict in Mazu Cult:Temple-created Media and Temple Rivalry in Contemporary Taiwan." 刊於《台灣史國際學術 研討會，社會、經濟與拓墾論文集》，周宗賢編，頁189-224。台北：淡江大學歷史學系。

2001 "Returning to Roots, Seeking the Mediated Center, and Redefining Traditions: Charting Responses to Modernity in Taiwan' s religious

Communities since the Lifting of Martial Law.” 刊於《威嚴體制的變遷：解嚴後的台灣》，中央研究院台灣研究推動委員會編，頁277-318。台北：中央研究院台灣史研究所籌備處。

Sangren, P. Steven

1985 “ Matsu, History, and the Rhetoric of Legitimacy.” Paper presented in the International Conference on Anthropolgy Studies of the Taiwan Area: Accomplishments and Prospects. National Taiwan University, Taipei.

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

1988a “ History and the Rhetoric of Legitimacy: The Matsu Cult of Taiwan.” In Comparative Studies in Society and History 30(4):674-697.

1988b “Matsu's Black Face: Individuals and Collectivities in Chinese Magic and Religion.” Paper presented at the Conference on the Historical Legacy of Religion in China. April 22-24.

1991 “Dialectics of alienation: individual and collectivities in Chinese religion.” Man（N.S.）26:67-86.

1993 “ Power and Transcendence in the Matsu Pilgrimages of Taiwan.” American Ethologist 20(3):564-582.

2000 Chinese Sociologics: An Anthropological Account of the Role of Alienation in Social Reproduction. London: The Athlone Press.

2001 “American Anthropology and the Study of Mazu Worship”. Paper presented in the International Conference on Mazu Cult and the Modern Society, Chao-tian Temple, Yunlin, Taiwan.

2005 “Chinese Ghosts: Reconciling Psychoanalytic and Structuralist perspectives.” Paper presented in the conference of Behind the Ghastly Smoke: Rethinking the Idea of Ghost in World Religions. Nov.4-6, 2005. Institute of History and Philology, Academia Sinica, Taipei.

Sallnow, Michael J.

1981 " Communitas Reconsidered:The Sociology of Andean Pilgrimage." Man, (n.s.)16:163-182.

1987 Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco. Washington, DC: Smithsonian Institute Press.

Sax, William S.

1991 Mountain Goddess: Gender and Politics in a Himalayan Pilgrimage. London: Oxford University Press.

Schipper, Kristofer M.

1974 " The Written Memorial in Taoist Ceremonies." In Religion and Ritual in Chinese Society. A. Wolf, ed. Pp.309-324. Stanford, CA: Stanford University Press.

1990 "The Cult of Pao-sheng ta-ti and its spreading to Taiwan: a Case Study of fen-hsiang." In Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries. E. B. Vermeer, ed. Pp.397-416. Leiden: E. J. Brill.

Seidel, Anna

1978 "Buying One's Way to Heaven: The Celestial Treasury in Chinese Religions." History of Religions 17(3-4):419-432.

Siu, F. Helen

1989 Agents and Victims in South China. New Haven:Yale university.

Skinner, William

1964 Marketing and Social Structure in Rural China. Reprinted form The Journal of Asian Studies. Vol. 24, no. 1-3, 1964-65. [S.1.]: Association for Asian Studies.

Strathern, Marilyn

1982 "The Village as an Idea: Constructs of Village-ness in Elmdon, Essex." In Belonging: Identity and Social Organization in British Rural Cultures.

Anthony P. Cohen ed. Pp. 247-77.Manchester: Manchester University Press.

Sorokin, P. A.

1964 [1943] Socio-cultural Causality, Space, Time. New York: Russell &Russell.

Ter Haar, Barend J.

1990 "The Genesis and Spread of Temple Cults in Fukien." In Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries. E.B.Vermeer, ed. Pp. 349-396. Leiden: E.J.Brill.

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

Topley, M.

1968 "Chinese Religion and Rural Cohesion in the Nineteenth Century." Journal of the Hong Kong Branch of Royal Asiatic Society 8:9-43.

Turner, Victor W.

1969 The Ritual Process. Chicago: Aldine Publishing Company.

1974 Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. Ithaca:Cornell University Press.

1977 "Symbols in African Ritual." In Symbolic Anthropology. J. L. Dolgin, ed. Pp. 183-194. New York: Columbia University Press.

Turner, V. & Edith Turner

1978 Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives. New York: Columbia University Press.

Van Gennep, Arnold

1960 The Rites of Passage. M. B. Vizedom and G. L. Coffee, trans. Chicago: University of Chicago.

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.

Watson, Jameo L.

1974 Standardizing the Gods: The Promotion of Tien Hou Along the South China Coast 960-1960, in David Johnson ed. Popular Culture in Lte Imperial China. Pp292-324 Univ. of California Press.

Watson, James

1975 Emigration and the Chinese Lineage: The Mans in Hong Kong and London. Berkeley: University of California Press.

1985 "Standardizing the Gods: The Promotion of Tien Hou along the South China Coast, 960-1960." In Popular Culture in Late Imperial China. David Johnson eds. Pp.292-324. Berkeley: University of California Press.

Weller, Robert

1985 "Bandits, Beggers, and Ghosts: the Failure of State Control over Religious Interpretation in Taiwan." American Ethnologist 12:46-61.

1987 Unities and Diversities in Chinese Religion. Seattle: University of Washington Press.

Weller, Robert and Hsin-huang Michael Hsiao

1998 "Culture, Gender and Community in Taiwan' s Environmental Movement." In Environmental Movements in Asia. A. Kalland and G. Persoon, eds. Pp.83-109. Richmond, Surrey: Curzon

Werbner, R.P., ed.

1977 Regional Cults. London: Academic Press.

Wolf, Arthur P

1974 "Gods, Ghosts, and Ancestors." In Religion and Ritual in Chinese Society. Arthur Wolf, ed. Pp.131-182. Stanford, CA: Stanford University Press.

Yang, C. K.

1957 "The Functional Relationship Between Confucian thought and Chinese Religion" in John Fairbank, ed. Chinese Thought and Instituion. Chicago. Religion in Chinese Society. Berkeley: University of California press.

1961 〔1970〕Religion in Chinese Society. Berkeley: University of California Press.

Yang, M. C.

1945 A Chinese Village: Taitou, Shangtung Province. New York: Columbia University Press.

Yang, Mayfair

2001 "Goddess across the Taiwan Straits: Satellite Television State Discourseand a Pre/post-national Religious Imaginary." Paper presented at the International Conference on Mazo Cult and Modern Society, Yunlin, Taiwan.

2004 "Goddess across the Taiwan Straits: Matrifocal Ritual Space, Nation-State, and Satellite Television Footprints." Public Culture 16(2):209-238.

Yalman, Nur

1962 "The Ascetic Buddhist Monks of Ceylon." Ethnology 1(3):315-328.

張珣著作目錄

◆ 專書

2003	文化媽祖：臺灣媽祖信仰研究論文集。臺北：中央研究院民族學研究所。
1989	疾病與文化： 臺灣民間醫療人類學研究論集。1994年再版。臺北：稻鄉出版社。

◆ 主編之專書

2006	台灣本土宗教研究：結構與變異（張珣與葉春榮合編）。台北：南天出版社。
2004	當代臺灣宗教研究導論（張珣與江燦騰合編）。北京：宗教文化出版社。
2003b	媽祖信仰的發展與變遷：媽祖信仰與現代社會國際研討會論文集（林美容、張珣、蔡相煇主編）。 臺北：臺灣宗教學會、財團法人北港朝天宮。
2003a	研究典範的追尋臺灣宗教研究的新視野（張珣與江燦騰合編）。臺北：南天書局。
2001	當代臺灣本土宗教研究導讀(張珣與江燦騰合編）。臺北：南天書局。

◆ 期刊論文

2007	民間寺廟的醫療儀式與象徵資源：以臺北市保安宮為例。新世紀宗教研究 6(1):1-28。
2006b	香之為物：進香儀式中香火觀念的物質基礎。臺灣人類學刊 4(2):37-73。

2006a	馨香禱祝：香氣的儀式力量。臺灣大學考古人類學刊 65:9-33。
2005c	節慶：媽祖進香繞境。大地 203:48-51。
2005b	民主與環保：台灣媽祖文化新趨勢。媽祖研究學報第二輯，104-111頁。雪隆（Selangor）馬來西亞媽祖文化研究中心。
2005a	八家將新研究：蘇堂棣（Donald Sutton）《如意步》（Steps of Perfection）評介。臺灣宗教研究通訊 7:343-356。
2004	Book Review for Donald S. Sutton's Steps of Perfection. Journal of Ritual Studies 19(1):149-150.
2002	祭祀圈研究的反省與後祭祀圈時代的來臨。國立臺灣大學考古人類學刊 58:78-111。
2001	婦女與醫療——本土女療者的另類思考。國家科學委員會研究彙刊：人文及社會科學 11(2):126-134。
2000b	婦女生前與死後的地位：以養女與養媳等為例。國立臺灣大學考古人類學刊 56:15-43。
2000a	信仰與文化：李亦園先生與臺灣人類學漢人宗教研究。中央研究院民族學研究所集刊 88:1-34。
1998	東南亞媽祖銘刻萃編。東南亞區域研究通訊 5:3-51。 臺北：中央研究院東南亞計劃。
1997b	湄洲媽祖權威的理論反省 。兩岸文化交流簡訊 6:6-8。
1997a	幾種道經中對女人身體描述之初探。思與言 35(2):235-265。另刊於性別、神格與臺灣宗教論述，李豐懋、朱榮貴主編，頁23-47。臺北：中央研究院文哲所籌備處出版。1977年4月。
1996c	傳統醫療體系中的女病人。婦女與兩性研究通訊 38/39:4-6。
1996b	光復後臺灣人類學漢人宗教研究之回顧。中央研究院民族學研究所集刊 81:163-215。

1996a	民俗醫療與文化症候群。歷史 96:50-54。
1995d	分香與進香——媽祖信仰與人群整合。思與言 33(4):83-106。
1995c	臺灣的媽祖信仰——研究與回顧。新史學 6(4):89-126。
1995b	媽祖與女神信仰的比較研究。中央研究院民族學研究所集刊 79:185-203。
1995a	人類學與中國婦女研究 。近代中國婦女史研究 3:193-204。
1989	白沙墩拱天宮進香活動與組織。國立臺灣大學考古人類學刊 46:154-178。
1988	大甲鎮鎮瀾宮進香團內部的神明會團體。民俗曲藝 53:47-64。
1986b	妙果法師在 臺灣佛教教育史上的地位：現代社會科學主流理論中人性論的反省個例。思與言 24(4):30-42。
1986a	進香、割香與朝聖宗教意涵之分析。人類與文化 22:46-54。
1985d	臺灣不同宗教的信徒與組織之比較研究。 臺大社會學刊 17:15-44。
1985c	中國傳統飲食觀念的社會文化分析。思與言 22(5):69-81。
1985b	人類學家在田野中的幾個角色。人類與文化 21:40-49。
1985a	傳統中國食物的分類。民俗曲藝 35:105-118。
1983	台灣漢人的醫療體系與醫療行為：一個台灣北部農村的醫學人類學研究。民族所集刊56：29-58。台北：中央研究院民族學研究所。

◆ 專書（論文集）論文

2008	為何要人與要神。刊於醫療與社會共舞，成令方主編，頁8-17。台北：群學出版社。
2006d	導論。臺灣本土宗教研究：結構與變異（張珣、葉春榮合編），1-18頁。臺北：南天出版社。
2006c	要葷也要素：進香飲食談。刊於「第九屆中華飲食文化學術研討會」論文集，341-356頁。中華飲食文化基金會。
2006b	民俗療法的實踐。刊於台灣醫療四百年，42-49頁。台北：經典雜誌社。
2006a	魂魄與疾病。刊於台灣醫療四百年，38-41頁。台北：經典雜誌社。
2003c	Gods, Ghosts, and Ancestors: Religious Studies and the Question of Taiwanese Identity (Randy Nadeau and Hsun Chang). In Religion in Modern Taiwan: Tradition and Innovation in a Changing Society. Philip Clart & Charles B. Jones, eds. Pp. 280-299. Honolulu: University of Hawai'i Press.
2003b	儀式與社會：大甲媽祖祭祀圈之擴大與變遷。刊於信仰、儀式與社會，林美容主編，頁297-338。臺北：中央研究院民族學研究所。
2003a	從媽祖的救難敘述看媽祖信仰的變遷。刊於媽祖信仰的發展與變遷：媽祖信仰與現代社會國際研討會論文集，林美容、張珣、蔡相輝主編，頁169-192。 臺北：臺灣宗教學會、財團法人北港朝天宮。
2002c	台灣民間信仰的民俗醫療。刊於台灣民間信仰基本教材。真理大學宗教系。

2002b	大甲社區的研究：以媽祖進香活動為例。刊於「社群」研究的省思，陳文德、黃應貴主編，頁265-302。 臺北：中央研究院民族學研究所。
2002a	海內外媽祖研究的探討與比較。刊於海外華族研究論集，張存武、湯熙勇編，第三卷，頁181-206。 臺北：華僑協會總會。
2000	人類學與歷史學宗教研究對話。刊於學術史與方法學省思，中央研究院歷史語言研究所屬主編，頁401-424。 臺北：中央研究院歷史語言研究所。
1999	香客的時間經驗與超越：以大甲媽祖進香為例。刊於時間、歷史與記憶，黃應貴編，頁75-126。臺北：中央研究院民族學研究所。
1997b	百年來 臺灣漢人宗教研究的人類學回顧。刊於臺灣史研究一百年：回顧與研究，黃富三主編，頁215-256。臺北：中央研究院臺史所籌備處。
1997a	新加坡與 臺灣媽祖信仰初步比較。刊於媽祖信仰國際學術研討會論文集，頁169-187。南投：臺灣省文獻會與北港朝天宮合印。
1996b	道教與民間醫療文化——以著驚症候群為例。刊於儀式、廟會與社區——道教、民間信仰與民間文化，李豐楙、朱榮貴主編，頁427-457。 臺北：中央研究院文哲所籌備處。
1996a	本土女性療者－收驚婆。刊於質性研究——理論、方法及本土女性研究實例，胡幼慧編，頁327-335。 臺北：巨流。
1995	大甲媽祖進香儀式空間的階層性。刊於空間、力與社會，黃應貴主編，頁351-390。臺北：中央研究院民族學研究所。
1993	臺灣漢人收驚儀式與魂魄觀。刊於人觀、意義與社會，黃應貴主編，頁207-231。臺北：中央研究院民族學研究所。
1992	媽祖信仰在兩岸宗教交流中表現的特色。刊於兩岸宗教現況與展望，頁263-295。臺北：學生書局。

本書索引

二劃

丁口制度 130, 142, 169

丁口範圍 4, 126, 167, 168, 169, 178

人類學 III, IV, VIII, XI, XII, XIII, XIV, XV, XVI, XIX, 2, 3, 6, 8, 10, 12, 18, 19, 22, 23, 26, 28, 29, 30, 34, 74, 122, 123, 138, 154, 155, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 172, 187, 188, 190, 192, 193, 194, 196, 197, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 278, 279, 280, 281, 283, 284, 285, 287, 290, 293, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 306, 307, 308, 309, 312, 313, 314, 315, 317, 320, 324, 329, 333, 344, 346, 347, 349, 350, 351, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 363, 369, 372, 374, 387, 394, 401, 402, 407, 408, 411, 412, 415, 417, 418, 420, 421, 422, 423, 425, 426, 429, 431, 432, 433, 437, 438, 439, 440, 441, 455, 456, 457, 459

人觀 IV, 15, 16, 92, 93, 98, 101, 110, 114, 115, 116, 119, 172, 178, 277, 415, 421, 440, 459

三劃

大甲媽祖 IV, VII, IX, 2, 6, 7, 9, 10, 11, 14, 16, 17, 18, 24, 25, 29, 30, 35, 36, 47, 50, 57, 61, 62, 63, 64, 80, 82, 85, 90, 91, 92, 105, 113, 121, 122, 123, 125, 130, 131, 132, 133, 134, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 151, 152, 155, 156, 169, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 192, 219, 222, 224, 225, 226, 231, 232, 234, 235, 244, 247, 294, 328, 390, 391, 392, 393, 413, 422, 427, 430, 431, 458, 459

大甲媽祖聯誼會 142, 144, 145, 180, 181, 183, 185, 222, 244

四劃

中介 50, 51, 68, 80, 105, 141, 282, 285

中心 V, 5, 8, 16, 32, 40, 67, 69, 82, 88, 124, 125, 126, 130, 138, 141, 154, 167, 170, 183, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 196, 234, 242, 244, 260, 276, 282, 286, 294, 298, 304, 305, 309, 320, 323, 326, 327, 334, 335, 337, 355, 358, 376, 382, 385, 400, 405, 407, 409, 411, 414, 415, 417, 427, 428, 429, 432, 435, 436, 438, 456

刈火 8, 219, 228, 391, 395, 421

文化象徵 VIII, 314, 318, 320, 333, 337, 340, 344, 345, 346, 347, 351

文化網絡 323, 340, 341, 343

文化邏輯 100, 189, 190, 193, 347

分身 8, 17, 18, 19, 24, 29, 91, 94, 118, 175, 224, 387, 392, 394, 395, 396

分香 8, 9, 15, 24, 25, 32, 50, 90, 91, 93, 95, 101, 102, 103, 112, 117, 118, 140, 142, 149,

151, 156, 182, 192, 196, 219, 222, 227, 228, 229, 230, 233, 236, 237, 240, 244, 245, 286, 321, 331, 387, 388, 397, 422, 457

王崧興 168, 272, 273, 274, 275, 276, 281, 282, 292, 307, 319, 320, 329, 401

分靈 91, 94, 96, 140, 143, 149, 175, 177, 179, 218, 237, 244, 387, 389, 391, 395, 396

五劃

世俗時間 X, 17, 44, 76, 105, 106, 108, 110

田野調查 V, XII, XIII, XVI, 12, 15, 16, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 188, 194, 201, 261, 271, 273, 274, 275, 277, 295, 296, 297, 301, 307, 308, 313, 315, 347, 348, 350, 351, 376, 437

民族學 IV, 3, 6, 196, 256, 260, 261, 262, 263, 264, 267, 268, 269, 271, 273, 278, 295, 298, 303, 304, 305, 306, 312, 349, 400, 401, 402, 405, 406, 407, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 435, 437, 439, 440, 455, 456, 457, 458, 459

民間信仰 III, IV, V, VIII, XII, XIV, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX, 3, 4, 6, 16, 27, 31, 44, 83, 86, 91, 92, 96, 97, 109, 111, 122, 123, 124, 167, 192, 197, 198, 199, 200, 201, 206, 207, 209, 210, 214, 216, 217, 220, 236, 237, 238, 244, 252, 253, 254, 255, 256, 272, 280, 283, 284, 286, 287, 289, 290, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 303, 304, 305, 306, 307, 309, 337, 338, 339, 340, 341, 345, 348, 349, 351, 373, 376, 384, 388, 400, 401, 402, 406, 407, 409, 411, 414, 416, 417, 421, 429, 434, 435, 437, 440, 441, 458, 459

六劃

回娘家 8, 9, 10, 11, 17, 24, 32, 93, 95, 103, 112, 149, 151, 244, 376, 390, 391, 394, 395, 396, 397, 430

交融 III, 109, 148, 429, 430

七劃

杜而未 267, 268, 269, 410

李亦園 XI, XII, XIII, XV, 80, 86, 122, 196, 199, 200, 227, 228, 261, 271, 272, 273, 274, 276, 277, 283, 284, 285, 295, 296, 297, 300, 387, 406, 407, 412, 430, 456

佛教 XII, XVII, XIX, 3, 11, 13, 22, 36, 44, 108, 111, 123, 134, 135, 167, 172, 175, 189, 199, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 210, 212, 213, 217, 221, 236, 237, 256, 258, 259, 297, 299, 300, 303, 304, 305, 306, 307, 331, 334, 350, 404, 405, 406, 412, 414, 416, 435, 439, 457

系譜 IV, VI, VII, 9, 18, 29, 75, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 97, 101, 102, 103, 110, 116, 117, 118, 119, 240, 242

系譜位置 18, 29, 93, 101, 117, 118

系譜權威 VI, 89, 95, 101

八劃

供品 18, 19, 52, 59, 60, 61, 81, 137, 146, 179, 196, 197, 198, 203, 204, 214, 217, 218, 228, 266, 327, 328, 359, 373

拈香灰 8, 388

林美容 IV, 21, 22, 27, 103, 124, 125, 155, 164, 244, 279, 281, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 295, 297, 299, 301, 313, 314, 319, 321, 322, 329, 336, 337, 348, 385, 389, 413, 414, 415, 433, 442, 455, 458

宗教 III, IV, V, VI, VIII, IX, XI, XII, XIV, XV, XVI, XVII, XVIII, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 31, 34, 43, 44, 46, 47, 64, 67, 68, 69, 70, 71, 76, 92, 110, 111, 116, 119, 122, 123, 134, 139, 141, 142, 147, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 185, 187, 191, 192, 193, 198, 199, 201, 204, 208, 212, 215, 217, 229, 231, 233, 234, 237, 238, 247, 248, 250, 253, 254, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 292, 293, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 322, 323, 326, 328, 329, 332, 333, 335, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 357, 358, 367, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 382, 384, 386, 387, 388, 390, 391, 392, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 414, 415, 416, 417, 418, 421, 422, 423, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 438, 440, 441, 455, 456, 457, 458, 459

社區 VI, VII, VIII, XIII, 4, 5, 7, 8, 12, 14, 15, 19, 22, 23, 24, 26, 32, 44, 48, 51, 68, 69, 90, 91, 92, 93, 100, 112, 116, 117, 118, 119, 124, 130, 138, 146, 148, 149, 150, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 179, 180, 182, 183, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 199, 222, 223, 224, 226, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 240, 247, 248, 250, 259, 272, 273, 279, 281, 282, 283, 296, 303, 307, 308, 312, 313, 315, 316, 317, 323, 324, 326, 327, 330, 335, 337, 338, 339, 341, 342, 344, 346, 347, 349, 350, 351, 368, 372, 373, 374, 400, 402, 423, 424, 428, 436, 437, 438, 459

宗教研究 VIII, XII, XVII, 3, 23, 26, 28, 29, 257, 259, 260, 266, 272, 273, 274, 279, 283, 298, 301, 302, 305, 312, 313, 314, 320, 346, 347, 349, 351, 401, 404, 405, 408, 409, 410, 414, 422, 423, 432, 434, 441, 455, 456, 458, 459

社區研究 VI, VII, 12, 24, 26, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 187, 188, 190, 192, 193, 272, 279, 281, 282, 283, 347, 351, 424, 437

空間 VI, 11, 15, 16, 17, 32, 33, 34, 35, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 51, 55, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 88, 97, 99, 100, 106, 110, 111, 117, 123, 162, 171, 189, 231, 249, 261, 270, 286, 289, 303, 321, 332, 333, 336, 342, 347, 348, 349, 350, 370, 401, 403, 404, 415, 418, 422, 435, 436, 439, 459

社會 III, IV, V, VI, XI, XIII, XV, XVI, XVIII, XIX, 2, 4, 5, 6, 9, 10, 15, 16, 18, 21, 22, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 64, 68, 69, 71, 74, 75, 76, 77, 96, 97, 98, 100, 102, 104, 105,

108, 109, 110, 112, 114, 117, 119, 122, 123, 124, 134, 137, 138, 140, 142, 147, 148, 149, 150, 154, 155, 156, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 201, 224, 229, 230, 231, 233, 236, 242, 245, 253, 254, 256, 257, 258, 259, 262, 266, 269, 271, 272, 273, 274, 278, 279, 281, 282, 283, 284, 286, 287, 288, 289, 290, 292, 293, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 310, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 329, 330, 333, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 346, 347, 348, 350, 351, 356, 357, 366, 367, 368, 369, 372, 377, 386, 387, 388, 400, 401, 402, 404, 405, 406, 407, 408, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 418, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 445, 449, 455, 456, 457, 458, 459

社群 26, 155, 162, 230, 265, 313, 323, 386, 423, 459

九劃

信仰 III, IV, V, VI, VIII, IX, XI, XII, XIV, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 37, 44, 57, 61, 71, 77, 83, 86, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 101, 103, 108, 109, 110, 111, 115, 116, 122, 123, 124, 136, 142, 146, 150, 167, 172, 173, 177, 179, 186, 189, 190, 191, 192, 193, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 204, 206, 207, 209, 210, 214, 216, 217, 220, 221, 222, 229, 231, 236, 237, 238, 240, 241, 242, 244, 245, 247, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 259, 260, 267, 268, 270, 272, 279, 280, 281, 283, 284, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 312, 313, 314, 316, 317, 321, 322, 326, 327, 328, 330, 334, 335, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 353, 357, 358, 360, 361, 362, 364, 365, 366, 371, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 388, 390, 396, 397, 398, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 421, 422, 423, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 455, 456, 457, 458, 459

香灰 VII, 8, 9, 10, 19, 25, 56, 57, 59, 60, 91, 147, 149, 196, 198, 206, 207, 208, 211, 212, 214, 215, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 236, 244, 378, 387, 388

香客 III, XVIII, 3, 10, 11, 16, 17, 31, 35, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 75, 79, 80, 83, 87, 88, 95, 96, 101, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 123, 124, 139, 147, 152, 153, 156, 169, 176, 178, 188, 189, 193, 209, 219, 220, 223, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 248, 252, 286, 327, 328, 365, 391, 392, 393, 394, 422, 426, 459

信徒範圍 VII, 123, 147, 150, 154, 168, 176, 177, 327

香爐 VII, 8, 10, 11, 19, 24, 45, 51, 52, 53, 56, 57, 59, 60, 80, 81, 94, 146, 151, 196, 198, 199, 200, 211, 214, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 235, 236, 275, 388, 395

十劃

祖先崇拜 VIII, 4, 167, 179, 196, 227, 244, 257, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 279, 283, 296, 297, 306, 308, 324, 387, 388, 401, 425, 426

凌純聲 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 269, 272, 419

神聖 IV, VI, X, 9, 16, 18, 33, 34, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 56, 57, 58, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 76, 80, 83, 86, 104, 105, 106, 109, 110, 116, 122, 137, 138, 140, 150, 198, 212, 220, 221, 223, 227, 286, 331, 348, 367, 423, 430

神聖空間 VI, 16, 33, 34, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 51, 68, 69, 70, 106, 286, 348

神聖時間 VI, X, 9, 44, 73, 76, 104, 105, 106, 110

神豬 VIII, 356, 357, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 370, 371, 372, 373, 374, 420, 428

神靈 43, 46, 52, 55, 56, 60, 92, 106, 118, 196, 223, 230, 237, 242, 297, 337

十一劃

移民 IV, VI, VII, 9, 14, 24, 25, 26, 29, 31, 69, 82, 90, 91, 93, 100, 140, 141, 142, 143, 146, 147, 150, 153, 157, 166, 171, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 182, 185, 186, 187, 191, 192, 193, 240, 257, 274, 276, 278, 282, 329, 330, 333, 359, 376, 377, 378, 379, 385, 386, 387, 390, 398, 401

動物保護法 IV, 370, 371

祭祀圈 IV, VIII, 4, 26, 27, 35, 61, 92, 123, 124, 150, 155, 164, 165, 256, 257, 258, 272, 273, 278, 279, 282, 285, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 308, 311, 312, 313, 314, 317, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 335, 336, 337, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 387, 390, 413, 414, 416, 423, 428, 429, 431, 456, 458

動物權 IV, VIII, 353, 370, 371, 373, 374

參香 16, 40, 41, 50, 52, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 71, 77, 81, 82, 83, 139, 142, 143, 146, 147, 220, 225, 389

通過儀式 49, 50, 51, 285, 299

殺豬公 IV, VIII, 353, 354, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 370, 372, 374

十二劃

割火 XV, 8, 35, 39, 55, 56, 57, 60, 61, 65, 69, 82, 85, 86, 91, 94, 96, 101, 106, 149, 216, 219, 220, 228, 229, 231, 293

插香 25, 34, 42, 43, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 71, 80, 146, 147, 222, 225

貳香 40, 41, 50, 52, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 65, 66, 67, 81, 82, 83, 139, 143, 146, 147, 225

進香　III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, X, XV, XVI, XVIII, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 93, 94, 95, 96, 99, 101, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 129, 131, 132, 133, 134, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 195, 196, 209, 216, 218, 219, 220, 223, 224, 225, 226, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 252, 253, 257, 284, 285, 286, 287, 291, 292, 293, 294, 303, 307, 313, 327, 328, 331, 339, 340, 342, 365, 376, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 399, 402, 406, 407, 412, 415, 416, 421, 422, 423, 425, 426, 427, 429, 430, 433, 455, 456, 457, 458, 459

進香研究　VII, 12, 187, 188, 193, 284, 285, 287

朝聖　IV, XV, 8, 48, 68, 70, 71, 76, 93, 94, 109, 111, 112, 119, 122, 145, 148, 153, 154, 188, 190, 191, 193, 196, 237, 285, 286, 307, 387, 406, 407, 421, 430, 433, 440, 457

象徵　IV, VIII, 5, 7, 8, 11, 18, 20, 22, 28, 30, 31, 32, 44, 46, 67, 69, 103, 137, 148, 149, 150, 153, 154, 155, 173, 179, 184, 185, 196, 201, 202, 204, 205, 206, 214, 215, 218, 219, 221, 225, 226, 228, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 240, 248, 250, 252, 257, 264, 277, 283, 285, 286, 287, 301, 302, 303, 314, 317, 318, 320, 333, 337, 339, 340, 344, 345, 346, 347, 348, 351, 360, 367, 384, 385, 386, 388, 395, 407, 408, 412, 418, 429, 455

階層　VI, 16, 34, 41, 48, 55, 63, 64, 65, 68, 70, 71, 119, 140, 147, 148, 189, 190, 237, 272, 286, 296, 307, 341, 372, 382, 422, 459

十三劃

搶香　X, 29, 57, 62, 63, 66, 77, 79, 81, 82, 126, 142, 143, 144, 146, 147, 156, 173, 174, 175, 181, 182, 185, 225, 236, 244, 246

搶香團體　X, 29, 63, 66, 142, 143, 144, 146, 147, 156, 185, 225, 244, 246

媽祖　III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, X, XV, XVII, XVIII, 1, 2, 3, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 71, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 165, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 190, 191, 192, 193, 200, 218, 219, 220, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 257, 285, 286, 289, 291, 293, 294, 295, 298, 302, 303, 306, 319,

321, 322, 328, 338, 345, 373, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 403, 404, 405, 406, 408, 409, 410, 412, 413, 414, 415, 416, 418, 421, 422, 423, 424, 427, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 438, 439, 440, 441, 455, 456, 457, 458, 459

媽祖研究 III, V, VI, VIII, 1, 2, 14, 15, 16, 257, 285, 293, 294, 388, 404, 423, 456, 459

道教 XVI, XVII, 3, 11, 13, 51, 86, 89, 116, 201, 205, 212, 217, 221, 237, 256, 258, 280, 297, 298, 299, 300, 305, 317, 350, 351, 362, 404, 408, 409, 427, 459

十四劃

漢人 IV, XIII, XVIII, 16, 18, 19, 20, 23, 26, 92, 97, 100, 140, 141, 161, 163, 164, 165, 166, 173, 192, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 207, 211, 214, 215, 217, 222, 229, 230, 237, 238, 242, 252, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 264, 266, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 276, 278, 281, 283, 284, 288, 289, 295, 297, 302, 305, 306, 307, 308, 309, 312, 313, 314, 320, 326, 328, 333, 337, 346, 347, 349, 350, 351, 358, 362, 363, 373, 379, 385, 386, 401, 402, 414, 415, 421, 422, 424, 428, 439, 456, 457, 459

漢人宗教 23, 26, 201, 215, 229, 238, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 264, 266, 270, 271, 272, 273, 284, 295, 302, 305, 307, 308, 312, 313, 314, 320, 347, 349, 350, 351, 422, 456, 459

認同 IV, VIII, 6, 7, 11, 12, 13, 14, 19, 32, 93, 97, 103, 115, 138, 139, 140, 146, 148, 155, 165, 166, 167, 169, 171, 173, 174, 179, 180, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 230, 231, 251, 253, 285, 291, 314, 317, 335, 339, 345, 358, 360, 372, 383, 386, 394, 429

十五劃

儀式 III, IV, V, VI, VII, VIII, XV, XVII, 3, 6, 8, 9, 10, 11, 16, 17, 20, 24, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 39, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 73, 76, 77, 80, 81, 82, 85, 86, 88, 91, 96, 98, 99, 104, 105, 106, 108, 119, 120, 123, 137, 139, 140, 146, 147, 148, 150, 154, 155, 156, 165, 167, 188, 189, 191, 195, 196, 201, 202, 212, 215, 217, 218, 219, 220, 221, 225, 228, 230, 231, 232, 234, 236, 237, 240, 242, 244, 246, 247, 248, 249, 257, 263, 270, 274, 275, 276, 277, 280, 281, 283, 284, 285, 286, 295, 296, 297, 298, 299, 301, 302, 303, 304, 314, 317, 318, 323, 330, 335, 336, 338, 339, 340, 342, 343, 344, 345, 348, 349, 354, 356, 359, 362, 363, 370, 372, 373, 374, 385, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 394, 395, 396, 397, 402, 406, 407, 408, 409, 410, 412, 415, 416, 418, 420, 421, 422, 423, 424, 426, 428, 429, 430, 438, 440, 442, 447, 455, 456, 458, 459

劉枝萬 51, 198, 199, 200, 215, 260, 272, 279, 280, 281, 291, 292, 297, 299, 300, 350, 378, 384, 415, 436

十六劃

歷史 III, VII, XI, XIII, 8, 12, 15, 16, 17, 23, 25, 27, 31, 46, 47, 68, 89, 90, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 107, 117, 122, 130, 139, 150, 152, 153, 155, 160, 162, 163, 164, 194, 196, 198, 199, 201, 202, 210, 216, 242, 243, 244, 248, 257, 259, 260, 261, 262, 267, 269, 270, 271, 272, 274, 280, 286, 289, 290, 293, 303, 304, 305, 307, 312, 313, 315, 322, 323, 324, 329, 330, 331, 333, 344, 346, 350, 351, 362, 366, 371, 397, 401, 403, 404, 405, 406, 411, 413, 418, 422, 427, 429, 432, 434, 439, 440, 449, 457, 459

頭香 40, 41, 50, 52, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 71, 81, 82, 83, 139, 143, 146, 147, 175, 181, 182, 183, 184, 185, 222, 225, 236

謁祖 VII, XV, XVIII, 8, 9, 17, 29, 32, 95, 103, 122, 149, 151, 176, 177, 218, 240, 241, 245, 247, 387, 390, 391, 395, 396, 397

頭家 X, 61, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 137, 138, 147, 168, 169, 175, 184, 222, 224, 257, 288, 290, 327, 336, 360, 418

邊境 X, 38, 39, 40, 41, 77, 78, 80, 82, 84, 87, 95, 96, 123, 124, 126, 129, 130, 139, 143, 148, 151, 152, 153, 154, 222, 224, 226, 233, 241, 242, 243, 244, 290, 291, 292, 384, 390, 433

十七劃

環保 IV, VII, 239, 248, 250, 251, 456

轄區 IV, VII, 25, 29, 30, 118, 121, 123, 124, 125, 126, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 137, 138, 140, 155, 156, 187, 291, 292, 348, 390

環境保護 22, 251

二十四劃

靈力 VII, 7, 16, 17, 24, 47, 48, 52, 55, 56, 60, 91, 93, 95, 101, 118, 146, 147, 149, 156, 196, 198, 215, 217, 218, 219, 220, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 236, 237, 241, 242, 243, 244, 277, 361

靈驗 13, 19, 36, 57, 91, 93, 99, 108, 113, 115, 139, 150, 175, 178, 179, 185, 189, 229, 317, 325, 334, 402

博揚文化　讀者回函卡

感謝您購買我們所出版的書籍。為提升出版品質，並加強對讀者的服務，請您撥冗填寫下列資料，寄回本公司，俾使我們能為您提供最新出版訊息及更完整的服務。

購買的書名：_____

購自：_____縣（市）_____書店　□劃撥　□其他_____

姓名：_____ 性別：□男　□女　出生日期：　／　／

聯絡電話：_____　e-mail：_____

通訊地址：_____

您從哪裡得知本書消息（可複選）

□逛書店　□報紙廣告　□書評　□廣播　□書刊雜誌　□廣告DM

□親友介紹　□本社不定期資訊　□其他_____

本書吸引您注意的是：（可複選）

□封面　□書名　□作者　□內容　□文筆　□印刷　□定價　□促銷廣告

□其他_____

您對本書的評價：（請填代號　1.非常滿意　2.滿意　3.尚可　4.待改進）

□書名　□封面設計　□版面編排　□印刷　□內容　□定價　□整體評價

□其他_____

您經常閱讀的報紙：

□中國時報 □聯合報 □自由時報 □民生報 □蘋果日報 □其他_____

您所經常收聽或收看的介紹書籍的節目或雜誌：

_____電台（電視台）_____節目或_____雜誌

市面上同類型的書籍中，您最喜歡的是哪一本？

書名：_____ 出版單位：_____

原因：□封面設計　□書名　□內容　□版面編排　□文筆　□印刷

閱讀喜好：

□本土人文　□文學　□傳記　□企管　□理財　□生活小品　□心理勵志

□漫畫　□浪漫愛情　□攝影繪本　□電腦　□其他：例如_____

其他建議_____

_____

112

台北市北投區東華街一段48巷8之1號

博揚文化事業有限公司／編輯部 收

廣告回函
臺灣北區郵政管理局登記證
北台字第10633號
免貼郵票

地址：市縣鄉鎮市區路街段巷弄號樓之

姓名：

電話：

傳真：

宗教學者經典 01

《媽祖・信仰的追尋》

作　　者／張　珣
發 行 人／張瑞香
總 編 輯／楊蓮福
主　　編／李淑芬
封面設計／黃國洲設計工作室
排　　版／王立群
讀者服務／吳秀卉

出 版 者／博揚文化事業有限公司
112台北市北投區東華街一段48巷8之1號
電話：(02)2826-1203　傳真：(02)2823-7374
網址：http://www.boyyoung.com.tw/
E-mail：boyoung2008@yahoo.com.tw
劃撥帳號：18871684
戶名：博揚文化事業有限公司
印　　刷／皇城廣告印刷事業股份有限公司
總 經 銷／貿騰發賣股份有限公司
235台北縣中和市中正路880號14樓
電話：(02)8227-5988　傳真：(02)8227-5989
ISBN：978-986-6543-20-3
定價 450 元
98年11月　初版一刷

版權所有　翻印必究
如有缺頁破損，請寄回更換

國家圖書館出版品預行編目資料

媽祖. 信仰的追尋. 續編 / 張珣著. -- 再版. -
- 臺北市：博揚文化, 民98,11
面；　公分. --（宗教學者經典；1）
參考書目；面
含索引
ISBN 978-986-6543-20-3（平裝）

1.媽祖 2.民間信仰

272.71　　98020907

媽祖・信仰的追尋（續編）

張珣自選集

長年以來，台灣民間信仰的研究一直停留在民俗踏查、文獻整理、口述訪談、祭祀圈調查等階段。本書第一部份，以最新的「儀式理論」來分析台中縣大甲鎮鎮瀾宮媽祖進香及其他相關儀式，為台灣漢人民間信仰的研究提出一個新的典範，期望為其他神明信仰與宗教儀式的探討建立一個指標性的範例。本書第二部分，針對日據時期至今，台灣民間信仰研究的學術史回顧，以及對膾炙人口的祭祀圈研究的學術評論與回顧。最後，是尚未出版的一篇以神豬競賽來討論動物權的新作。

BoyYoung
NT$ 450 博揚文化
ISBN 978-986-6543-20-3
00450
9 789866 543203