



中華民國八十三年全國文藝季系列活動

寺廟與民間文化研討會  
論文集 (下冊)

Proceedings of Conference on Temples and Popular Culture(II)



主辦／行政院文化建設委員會  
承辦／漢學研究中心

中華民國八十四年三月出版

# 寺廟與民間文化研討會論文集

## 目次

### 上册

#### ◎信仰與文化

- 從歷史背景為臺灣廟宇尋定位……………蔡相輝 3  
臺灣神廟的信仰文化初論——神廟發展的危機與轉機……………鄭志明 19  
臺灣慶成醮與民間廟會文化——一個非常觀狂文化的休閒論……………李豐楙 41

#### ◎寺廟與社區組織

- Rural Village Temples in the P'enghu Islands and  
Their Late Imperial Corporate Organization…………James R. Wilkerson 67  
神壇的形成——高雄市神壇調查資料的初步分析……………宋光宇 97  
雲林縣「國姓公過股」之研究……………許嘉明、蔡金蓉 129

#### ◎寺廟型態

- 高雄縣超峯寺與大崗山派……………江燦騰 149  
臺灣民間廟會中神豬競祭的幾個現象與分析  
——北部幾個客家鄉鎮的實例……………許麗玲 171  
曾文溪流域的王船信仰……………黃文博 189

#### ◎寺廟與建築文化

- 臺灣中部地區孔廟、書院、文昌祠古蹟的使用變遷……………關華山 217  
鹿港寺廟空間研究——俗民文化與空間形式探微……………黃郁文 241  
解讀寺廟的匾聯文化——以臺灣地區的城隍廟為例……………林明德 319  
1947、1948年萬全、宣化廟宇普查之方法論……………李世瑜 345

#### ◎廟會與戲劇

- 現代劇場與廟會文化的儀式交流——以「關渡元年1991」為例……………邱坤良 363  
香港的廟會與戲曲演出——大嶼山大澳的土地誕……………陳守仁 389



## 下册

- ✓ 移民集團的宗教活動和演劇文化——以新加坡興化人為例……………容世誠 413  
崇安縣的辟支古佛崇拜與蠟燭會……………陳支平 433

### ◎儀式與民俗活動

Plague God Cults in Late Imperial Chekiang:

- A Case Study of the Cults of Marshal Wen……………Paul R. Katz 459  
頭城搶孤的歷史與演變……………游謙 505  
✓ 香火與女人——媽祖信仰與儀式的性別意涵……………黃美英 531  
徽州社屋的諸側面——以歙南孝女會田野個案為例……………鄭力民 553  
莆田江口平原的神廟祭典與社區歷史……………鄭振滿 579

### ◎閩南與新界的個案研究

- ✓ Multiplicity and Individuation: The Temple Network of  
the Three in One in Putian and Xianyou……………Kenneth Dean 601  
傳統的延續與改變——潮州澄海縣隆都前美鄉的遊神……………蔡志祥 ✓ 671  
創建新廟宇——神媒的塑造與信眾的參與……………廖廸生 ✓ 691  
大族陰影下的民間神祭祀——沙灣的北帝崇拜……………劉志偉 707

### ◎寺廟與現代生活

- 佛教慈濟功德會「非寺廟中心」的現代佛教特性……………盧蕙馨 725  
宗教團體與社會回饋——以靈鷲山無生道場的博物館事業為例……………呂理政 751  
庸俗社會，功利信仰——從樸實的信仰到暴發戶式的頭城搶孤……………劉還月 767

### ◎附錄

- 寺廟與民間文化研討會簡介…………… 791  
寺廟與民間文化研討會議程…………… 793  
寺廟與民間文化研討會與會人員名單…………… 797  
寺廟與民間文化研討會籌備委員會與工作人員名單…………… 801

# 莆田江口平原的 神廟祭典與社區歷史

鄭 振 滿

廈門大學歷史系

莆田江口平原位於福建中部沿海，瀕臨興化灣，是唐以後逐漸成陸的河口沖積平原。宋元明清時期，當地居民不斷圍海造田、興修水利，把江口平原開發為名聞遐邇的魚米之鄉，同時也形成了富有特色的社區文化傳統。自八〇年代中期以來，我們對江口平原作了長期的社會文化史調查，<sup>1</sup>發現當地的神廟祭典具有豐富的歷史內涵。本文試圖通過考察神廟系統與祭典組織，探討江口社區歷史的變遷。不妥之處，敬請指正。

## 一、東嶽觀與東來寺：社區權力中心的建構

江口平原現有居民五萬餘人，耕地近二萬畝，村鎮聚落四十多處。從北宋至清末，這裏共設有三個里一級的行政區，即莆田縣三區的待賢里、永豐里及二區的望江里。民國以來，當地行政區劃屢有變動，至今仍分屬於若干不同鄉鎮。然而，由於江口平原始終處於同一水利系統——南安陂灌區之內，因而歷來被視為統一的社區，俗稱「九里洋」。

位於「九里洋」北端的江口鎮，是江口平原的傳統社區中心。這裏有可以停泊海船的通商港口，還有連接南北驛道的江口大橋，早在宋代已是「南北

---

1 此項調查始自於 1986 年，是筆者與丁荷生(Kenneth Dean)博士合作進行的。1991 至 1992 年間，得到香港中文大學「華南社會文化史研究」計劃的資助，該計劃由陳其南博士主持，謹此致謝。



商舟所泊，人煙稠密。」<sup>2</sup>明清時期，先後在江口設立了驛站、巡檢司及軍事要塞，更是使之成為當地的政治中心。受到「九里洋」居民共同信奉的中心廟宇——東嶽觀和東來寺，也是建在江口鎮附近。

江口東嶽觀主祀東嶽注生大帝，其香火據說始自於宋代。民間傳說，北宋楊家將率部入閩平蠻十八洞，途經江口，宿於一土地廟中，開拔時遺留一符袋，即為泰山神東嶽帝君之香火。鄉人得而供之，默禱有應，靈感日著，後遂改土地廟為東嶽觀。不過，根據乾隆時期《莆田縣志》的有關記載，江口東嶽觀始建於元至元二年(1336)，「後圯，遺址寢沒」。明萬曆三十七年(1609)，由莆田知縣何南金「查復重建」。<sup>3</sup>明萬曆、崇禎年間，興化府同知汪懋功和禮部尚書曾楚卿，曾分別題贈「岱宗天府」、「東皇司命」匾。清嘉慶十二年(1807)，因東嶽觀「歷年既久，殿廡摧殘」，由曾任知縣的鄉紳莊允治等倡捐重修。<sup>4</sup>清同治元年(1862)，東嶽觀曾受到往來官兵的駐擾，興化知府應當地士紳、耆老之請，出示立碑嚴禁。<sup>5</sup>民國初年，又因「歷年久遠，棟宇頹壞」，由清末御史江春霖倡議重修，其弟江春樹「首捐巨金為之倡」，其子江祖筵又「多方勸募，以竟先志」。<sup>6</sup>由此可見，江口東嶽觀雖始建於元，卻是自明末以後逐漸復興的。明以後東嶽觀的修建與管理，得到了當地官府與士紳階層的積極支持，因而頗具有官方的色彩。

士紳階層在參與修建東嶽觀的過程中，總是試圖使之成為社會控制的工具。清嘉慶十六年(1811)的《重修東嶽觀碑》宣稱：「崇祀東嶽聖帝，職掌注生，有求必應，士民所瞻仰而悚惶者。故入廟而善心生，惡心戢，實大有功名教也。」民國十一年(1922)的《重修錦江東嶽觀碑》，對東嶽觀在江口社區生活中的作用有如下說明：

泰山屹立海表，為五嶽宗，歷代帝王祀崇封禪，南茅北黍，玉檢金泥，典至隆也。閩雖瀕海，神之靈感實式憑焉。錦江立觀始於有元，迄今五百餘載，香火之盛甲於全莆。其所以御災捍患，造福斯民於冥冥中者，不可殫述。至於排難解紛，彰善癉惡，其威權實足輔地方官吏之所不及。每間十數載，輦神以巡行境

2 《興化府志》(弘治)卷九，〈里圖考〉，引「舊經」。

3 《莆田縣志》(乾隆)卷四，〈建置〉。

4 《重修東嶽觀碑》(清嘉慶十六年)，此碑尚存。

5 《興化府為文昌東嶽行宮示禁碑》(清同治元年)，此碑尚存。

6 《重修錦江東嶽觀碑》(民國十一年)，此碑尚存。

內，一邑之人駢肩累蹟，奔走偕來，以恪恭將事。謂非神之盛德及人，烏能若此耶？

在這裏，東嶽觀被視為社區權力的象徵，宗教與政治的關係昭然若揭。此次重修東嶽觀之前，江口平原曾經歷了曠日持久的「烏白旗械鬥」，<sup>7</sup>當時由江春霖等鄉紳出面調停，據說用的就是東嶽觀的「令旗」。<sup>8</sup>

在江口東嶽觀的大門內，迎面懸掛著「先問心」的金字牌匾，還有一個八尺寬的大算盤。這是因為東嶽觀的董事經常在此調解民間爭端，「先問心」的牌匾意在告誡人們言行必須「問心無愧」，而大算盤則暗示「人算不如天算」。在東嶽觀的前殿，排列著十殿閻王及其部屬的塑像，氣氛頗為陰森可怖。凡是來東嶽觀打官司者，必須先在神像前賭咒發誓，然後才可以向董事們申訴。為了維護東嶽注生大帝的「威權」，其神殿一般是不對香客開放的，鄉民只能在大門外的護衛神曹將軍塑像前祭拜。據說，曹將軍原是平倭名將戚繼光的部下，於明嘉靖年間入閩平倭，身負重傷，在江口東嶽觀不治而死，遂為此觀守護神，有求必應，靈異非常。因此，在普通鄉民的心目中，對「帝爺」多存畏懼之心，對「曹爺」則有敬愛之情。每逢「曹爺」誕辰，都有不少鄉民前來還願，其盛況遠非「帝爺」誕辰可比。

每年由東嶽觀主持的大規模祭典儀式，主要是農曆三月二十八日的「帝爺誕」慶典與四月十五日的「曹爺誕」慶典。屆時，江口平原的居民都要來此進供祭品，當地的道士也要集中起做道場，俗稱「師公會」。更有民間為還願而捐獻的莆仙戲和木偶戲，往往日夜連場，數十日不斷。1933年以前，東嶽觀的「帝爺」和「曹爺」還要不定期出巡，<sup>9</sup>即所謂「輦神以巡行境內」。這種大規模的巡遊，大約每隔十年一次，每次歷時三至五天，行程近百里，境內各村都要派出儀仗隊助威，總人數可達數萬之眾。因此，儘管最後一次巡遊距今已有半個多世紀了，當地耆老仍是記憶猶新。每當我們問及當地最有特色的宗教民俗活動，他們總是以此為例。

江口東嶽觀雖然號稱道觀，但在平時並無道士住觀，只有幾位香公負責清掃及照管香燭。觀內的一切重要事務及儀式活動，都是由當地士紳及耆老組成的董事會主持。按照慣例，東嶽觀的董事必須由「九里洋」內的十五個主

7 《莆田縣志·烏白旗械鬥》(草稿，莆田縣志編輯委員會，1964年)。

8 《福莆仙東嶽觀志》(油印本，東嶽觀董事會，1984年)。

9 據調查，東嶽觀曾於民國六年、十六年、二十二年舉行大巡遊，後遂停止。



要村落選派，每村一人，總數不得超過十五人。如果上一任董事去世或因故退出董事會，也只能由所在村落派人頂缺。這種較為穩定而又擁有深厚權力基礎的董事會，具有很高的辦事效率，有效地維護了社區傳統的存續。清末至民國年間，東嶽觀的董事會除了「排難解紛」及主持各種祭典儀式，還曾經主管南安陂水利系統，創辦書院、小學、育嬰堂、孤老院、義塚等文教及慈善事業。每年農曆十二月二十五日，東嶽觀董事會還要舉辦一次大規模的施捨活動，把善男信女捐獻的錢、糧、物發放給當地的貧困戶和遠道而來的乞丐、孤老等人。這一時期的東嶽觀，實際上已經演變為一種綜合性的社區服務機構。

座落於江口鎮西郊的東來寺，曾經是東嶽觀的附屬設施。據說，東來寺之所以得名，就是由於「董其事者，多來自東嶽觀」。<sup>10</sup>這一說法未必可信，但卻反映了二者在社區歷史上的主從關係。還有人談到，由於東嶽觀靠近交通要道，人多嘈雜，董事們不耐其煩，經常到較為僻靜的東來寺議事，久而久之也就反客為主。因此，東來寺與東嶽觀的董事會，其實都是同一批人。這些可能都是較為晚近的情況，尚不足以說明東來寺的早期歷史。據了解，在東來寺的早期住持中，有來自莆田名利廣化寺及梅峯寺的僧人，可能該寺最初隸屬於某些大寺，後來才逐步由東嶽觀接管。

在東來寺中，建有大雄寶殿、玉皇閣、靈顯廟、三教祠、檀樾祠、德建祠等宗教設施。大雄寶殿奉祀釋迦牟尼，玉皇閣奉祀玉皇大帝，靈顯廟奉祀本地土神彭泰山，三教祠奉祀三一教主林兆恩，檀樾祠奉祀本寺歷代檀樾主，德建祠奉祀歷代修建南安陂水利系統的功臣及董事。這些宗教設施的規模都不大，一般都是一進深、二至三開間的小廟，而且香火也相當冷清，只有被稱為「鬼頭神尾」的彭泰山才時常有香客光顧。與江口平原的其他神廟相比，東來寺可以說是一種縮微的寺廟羣，其存在意義只是象徵性的，並不用於大規模的祭典儀式。

關於東來寺的創建年代，如今已無從查考。不過，依據清乾隆五十七年（1792）的《重建南安陂報功祠記》，<sup>11</sup>東來寺中的德建祠始建於清乾隆五十六年（1791）。按，德建祠即南安陂報功祠，實為當地水利組織的辦事處，俗稱「水利會」。東來寺作為江口平原的中心廟宇，在很大程度上是由於德建祠而

10 《江口鎮志》（華藝出版社，1991年），頁133。

11 此碑尚存，另有拓本。



得以確立的。有趣的是，在東來寺現存的有關碑記中，已把碑題改為《修建東來寺南安陂記》，並把碑文中的「古來建報功祠於五里塘」改為「古來建德建祠於東來寺」。這顯然是爲了強調東來寺與南安陂水利組織的歷史淵源，試圖以此抬高東來寺在江口社區生活中的地位。而在實際上，南安陂報功祠原是相對獨立的，清中葉以前並不屬於東來寺。試見下述記載：

江口南安陂，派出荻蘆溪，肇績於太傅陳公洪進，繼修於學士蔡公襄，增石壯礎於捕使方公廷實。……景泰間，太常黃公本清留心屢整，弗憚辛勤，故其後代榮登方伯，誠義舉之美報也。古來建報功祠於五里塘，地當孔道，戎馬擾攘，由之傾壞。康熙乙丑春，三里能干鳩集重建。幾歷二三紀，又經修葺。時圳道復圯，郡守起元沈公軫念民瘼，舉賢能者董其事，且勒碑於祠內。……茲董事黃孫景、李名達、吳國耀、許子輝、李正年、李禹伯等，捐金倡建，復募三里內殷實樂捐，合金五百有奇。度地於龍山之陽，依山面流，天然明秀。辛亥年二月起基，至十一月落成。<sup>12</sup>

如上所述，南安陂報功祠原在江口平原中部的五里塘，清康熙二十四年(1685)及雍正年間曾二度修建，至乾隆五十六年(1791)始遷建於東來寺內。在此次遷建之後，原來由「三里能干」及「董事」組成的南安陂水利組織，可能也隨之遷入東來寺，從而使東來寺演變爲南安陂水利系統的管理機構。不過，依據清同治七年(1868)的《修築南安陂長隄碑記》，<sup>13</sup>當時的水利工程主要是由東嶽觀主持，可能東來寺在此前已由東嶽觀的董事會接管，南安陂水利組織也就直接隸屬於東嶽觀了。

東來寺與東嶽觀對南安陂水利組織的相繼接管，可能導源於當時日益激化的水利爭端。清道光年間，興化知府徐鑑在《南安陂紀事詩》中記云：「南安陂水分荻蘆，始於歧山及君謀。其初灌溉僅百頃，均沾渥澤能盈餘。海蕩日開田日廣，始教涓滴成珍珠。在昔劉侯求治理，二陂合一真宏模。……三溝石筧漸倚壞，遷移游隴依山隅。水瓣高低起爭競，潘公復舊民歡呼。百有餘年堤決裂，沈、張相繼營漫朽。簡拔余、李俾主進，阻擾訐訟除梟徒。厚貲詎肯飽奸蠹，神靈鑒殛昭天誅！」<sup>14</sup>這裏述及的「水瓣高低起爭競」，是指明景泰間各溝系因分水不均而引起的糾紛；「簡拔余、李俾主進」，是指清雍

12 同註 11，此據原碑拓本。

13 此碑尚存江口東嶽觀內。

14 陳池養，《莆田水利志》卷八。

正年間起用監生余廷梁、生員李國璋、吏員李廷秀為修陂董事，以彈壓當地的不法之徒。清中葉以後，由於沿海埭田的不斷增加，水源供應日益緊張，不同溝系之間的矛盾進一步激化，經常因此而引起械鬥。清光緒十年(1884)的《南安陂善後章程》<sup>15</sup>記載：

上圳之石筧係引水灌溉江口、度圍頭、後余埔、外新埭、新豐埭、歐埭、卓埭各田，故舊設止水石遏流，使水由筧頭而入。嗣因該石被人移滅不見，得水無幾，隨起爭端，致將上、下圳東水堤岸掘壞。……

上、下圳高低懸殊，中間分界堤岸因被削薄，漏穴甚多，致上圳水漸趨下圳，水利不均，往往因此相爭，釀成人命。……

在上述情況下，為了協調不同溝系之間的利益，緩和社區內部的矛盾，不僅需要負責日常管理的水利組織，更需要具有廣泛代表性的社區權力中心。由於東來寺與東嶽觀是當地居民普遍信奉的宗教設施，因而也就義不容辭地承擔了這一歷史重任。

在江口歷史上，南安陂報功祠與東來寺、東嶽觀，都可以視為社區整合的文化形式。如果說，南安陂報功祠只是直接服務於當地的水利組織，東來寺與東嶽觀則具有更大的包容性。從東嶽觀、東來寺與南安陂報功祠的相互繼替中，我們可以發現水利系統對於江口社區生活的持久影響，也不難察覺社區權力結構的微妙變化。

## 二、里社與村廟：村落等級體系的形成

江口平原的每一村落，都有全村共同信奉的村廟，這些村廟大多是由里社演變而來。考察里社與村廟的歷史淵源，有助於探討聚落形態與社區關係的變遷。

明初規定，凡鄉村各里都要立社壇一所，「祀五土五穀之神」；立厲壇一所，「祭無祀鬼神」。<sup>16</sup> 這種法定的里社祭祀制度，是與當時的里甲組織相適應的，其目的在於維護里甲內部的社會秩序。明弘治年間編纂的《興化府志》，對「祭里社禮」與「祭鄉厲禮」有詳細的說明，茲摘引如下：

15 此碑尚存江口東來寺水利管理所內。

16 《洪武禮制》卷七。

祭里社禮：每里立壇一所(其制坐南向北)，祀五土五稷之神，其牲用一羊、一豬，酒、果、香、燭、紙隨用。每歲輪一戶為會首，遇春、秋二社，……就行會飲禮。會中，令一人先讀誓詞(名「抑強扶弱之誓」)，其詞曰：「凡我同里之人，各守禮法，毋恃力凌弱，違者先共制之，然後經官。或貧無可贖，周給其家，三年不立，不使與會。其婚姻、喪葬有之，隨力相助。如不從眾及犯奸盜、詐偽、一切非為之人，並不許入會」。讀誓詞畢，長幼以次就坐，盡歡而退。務在恭敬神明，和睦鄉里，以厚風俗。<sup>17</sup>

祭鄉厲禮：凡各鄉村，每里立壇一所，祭無祀鬼神。每歲三祭，日期與府厲同，祭物、牲、酒隨鄉俗置辦。輪當會首，如里社儀。……祭畢會飲、讀誓等儀，與祭里社同。<sup>18</sup>

如上所述，在每年五次的祭社與祭厲儀式中，里甲成員都要輪流主祭，並舉行「會飲」、「讀誓」等儀式，以達到「抑強扶弱」、「和睦鄉里」之目的。這種里社祭禮的維持，必須以里甲成員的相對均衡為前提，凡不能自立或不守禮法之人，皆不得參加有關活動。因此，一旦里甲內部出現兩極分化，此類祭典也就難以正常舉行。

明中葉前後，里甲組織趨於解體，里社祭禮也日益廢馳。弘治《興化府志》的編者指出：「鄉社禮久廢，為政君子宜督民行之。」<sup>19</sup>而在述及每年上元節的「鄉社祈年」習俗時，又有如下記載：

各社會首於月半前後，集眾作祈年醮及昇社主繞境，鼓樂導前，張燈照路，無一家不到者。莆水南方氏、徐氏、邱氏築壇為社，春秋致祭，不逐里巷邀嬉，其禮可取。<sup>20</sup>

這裏的所謂「社主」，實為神像，因而必有神廟，不同於「築壇為社」的規制。明正德年間，莆田知縣雷應龍「力毀淫祠」一千七百餘所，其中即有以「社」為名的神廟。如涵江龍港的新有社，原在應毀之列，因社中存有文天祥題寫的匾額，遂得以幸免。<sup>21</sup>延及清代，社壇、厲壇已極為罕見。乾隆《莆田縣志》記云：「里社壇，本以祀土、穀之神，今皆建屋，雜祀他神。惟連江上餘、

17 《興化府志》(弘治)卷二一，〈禮樂志〉。

18 同註 17。

19 同註 17。

20 《興化府志》(弘治)卷一五，〈風俗志〉。

21 《莆田縣志》(乾隆)卷四，〈建置〉。



待賢里前黃仍壇；東廂龍坡、興泰英惠、通應、左廂長壽、延壽里黃巷、太平六社，雖建屋尚立土、穀神主，春秋集社衆祭畢，讀誥律、誓約，然後會飲，猶有古之遺風焉。」<sup>22</sup>同書又云：「各里鄉厲壇，洪武間奉例建置不一，今俱廢。」<sup>23</sup>由於厲壇是為「祭無祀鬼神」而設的，因而一旦社壇演變為「雜祀他神」的神廟，厲壇自然也就不復存在了。可以說，在後世的神廟祭典中，祭社與祭厲已經合而為一了。

在里社演變為神廟之後，一般仍會保留原有的社名，而以「各里所祀之神祇，別其名為宮、廟」<sup>24</sup>。因此，這些神廟往往既有廟名又有社名。在田野調查中，可以依據現存的廟名與社名，追尋社廟系統的演變軌跡。

明清時期，江口平原共有五大村落集團，即江口七境、石庭七境、豐美七境及梟山七境。這裏的所謂「境」，是指某一社廟的管轄範圍，亦即繞境巡遊的「境」。在江口歷史上，「社」與「廟」都是構成「境」的必要條件，只有已經建廟立社的聚落才可以舉行獨立的繞境巡遊儀式。換句話說，有廟無社或有社無廟，都不成其為一「境」。例如，江口七境中的下後度村，據說自明代開村時已建了一座主祀玄天上帝的新興殿，但由於至今尚未立社，因而歷來都不是獨立的一「境」，每年都必須參加孝義村佑聖觀的繞境巡遊。相反，江口劉井村的崇清觀內，設有梯雲、麟振二社，據說原來各有不同的社廟，後來其中一座毀棄了，二廟合而為一，因而也就算七「境」之一。此類例子還可以舉出許多，茲不贅述。

在江口平原，不僅每村必有村廟，就連村內較大的角落也有「私家廟」。然而，一般只有開村年代較早的村落，才有可能自立一社。這就是說，在「境」的形成過程中，「社」的創立具有決定性的意義。據調查，江口歷史上共有五座「祖社」，即前王村的梟山社、前會村的興賢社、前面村的嘉興社、石庭村的福興社及下肖村的禮興社。這五座「祖社」可能都是明初設立的里社，其中三座在待賢里境內，二座在永豐里境內。按，明代莆田的里甲組織較為特殊，於每里之下又分若干圖，「以一百一十戶為圖，十戶為里長，一百戶分為甲首以隸之」。<sup>25</sup>因此，這裏的「圖」實際上相當於一般以一百一十戶為

22 《莆田縣志》(乾隆)卷三，〈建置〉。

23 同註 22。

24 《仙遊縣志》(乾隆)卷一二，〈建置志〉。

25 《興化府志》(弘治)卷九，〈里圖考〉。

限的「里」。另據弘治《興化府志》記載，待賢里「管內人戶釐爲三圖」，永豐里「管內人戶釐爲二圖」，即二里之內共設五圖。<sup>26</sup>可以推測，明初各圖皆立一「里社」，因而江口平原共有五座「祖社」。明中葉前後，莆田各地的里圖屢經裁併，永豐、待賢二里皆僅存一圖，而五座「祖社」卻存而不廢，並逐漸演變爲「雜祀他神」的「祖廟」，江口民間稱之爲「七境總宮」。

明清之際，由於里甲的解體與聚落的分化，在「祖社」及「祖廟」之下又派生出許多新的村社或村廟，從而形成了號稱「七境」的各大村落集團。例如，江口七境所屬各村的社廟修建概況如下：孝義村佑聖觀、靈興社，始建於明，清雍正年間重修；港下村福海堂、寧江社，明萬曆八年(1580)改福海庵而成，清乾隆年間重修；度圍頭村清達堂、龍興社，清康熙六十年(1721)改庵堂而成，乾隆至嘉慶年間二度重修；劉井村崇清觀、梯雲社、麟振社，創建於清乾隆年間；新井村鳳池宮、龍津北社，始建於明，清乾隆年間重建；後墩村爐臺宮、龍津社，始建年代不明，但因龍津北社派分於此，故當創建於明；前會村妙應宮、興春社，始建年代不明，清同治二年(1863)重修。大致說來，江口七境的社廟大多建於明代，至清中葉已基本定型。

清中葉以前，有些村落集團可能尚未最後形成，因而清後期仍在創立新社。如豐美七境的下列社廟：中宅村北垣宮、重興社，創建於清乾隆二十四年(1759)；東田村武當殿、民安社，創建於清嘉慶十六年(1811)；井頭村北極殿，禮興東社，創建於清同治七年(1868)。上述三村皆爲豐美七境之一，可見該村落集團遲至清後期才基本定型。又如石庭七境中的下列社、廟：東施村北極殿、齊興社，創建於清乾隆元年(1723)；西劉村新靈宮、福興西社，創建於清乾隆年間；界下村北辰堂、連江社，創建於清同治元年(1862)。按，界下村的社、廟派分於東蔡村的紫霞堂、振江社，據說當初立此一境，是爲了替代已經失傳的「臨江境」。這說明，清後期石庭七境的發展尚不穩定。

在聚落發展速度較快的溝上七境中，一社多廟的現象相當普遍。例如前面村的廣仁廟和嘉興殿，皆設嘉興社，而村中另有一座奉祀社公社媽及四海龍王的嘉興社，據說即爲原來的「祖社」。此外，游墩村的極樂堂、頂墩村的廣惠宮、下墩村的靈顯廟，皆設集福社；后枯村的威顯廟、李厝村的威顯殿、新墩村的福惠堂、田中央村的永福堂，皆設新興社。這些同社不同廟的

26 同註25。



村落，雖然可在各自的村內舉行繞境巡遊，但在溝上七境中卻只能合為一「境」。這是因為，溝上七境位於沿海埭田地帶，明代已形成各大主要村落，並分別建廟立社，組成七「境」。因此，明以後形成的新聚落，只能在原有的「境」內自立門戶，謀求相對獨立的發展。實際上，溝上七境中還有一些較遲形成的村落，始終未能自立村社，至今仍是有廟無社。如新店村有隆佑堂、蔗車村有威顯堂、後埭埔村有金山宮，但皆未能自立一社，因而也從未舉行獨立的繞境巡遊儀式，每年都必須參加外村的繞境巡遊。

鳧山七境位於江口平原開發最早的「頂洋」地帶，明清時期反而日趨衰微。據調查，鳧山七境中有二境已經滅絕，僅存前王、石灰、游隴、山頭、石獅五境。這五境的社廟大多規制簡陋、破漏不堪，有的甚至至今只稱社而不稱廟（請參見下文附表）。不過，從前王村尚存的「七境總宮」鳧山社中，仍可了解這一村落集團的原有組織形式。鳧山社除了主祀社公社媽之外，另有陪神張公聖君、都天元帥、溫公元帥、康公元帥、劉公元帥、田公元帥、金大將軍。據說，當初七境分別建廟立社之際，就是從這七位陪神中各分去一神。此後，每年元宵繞境巡遊之際，這七位陪神皆回總宮，結伴出巡，而平時則分鎮各境，其神誕慶典亦由各境自理。由於鳧山七境的下屬社、廟大多來歷不明，這一村落集團的形成年代難以推斷，但也並非毫無蹤跡可尋。位於南安陂畔的石獅村鳳來宮，據說是明代由鳧山社的田公元帥分靈而建的，初名「安泰宮」，後改名為「鳳來宮」。此宮現存朝天閣、朝陽院、天后宮、魁星閣、亭廳等明清建築，皆倚山而建，氣勢恢宏，是鳧山七境中最壯觀的神廟羣。其「鳳來」之名頗有深意，既表明此廟與鳧山社的淵源關係，又暗寓「後來居上」之義。假如這一傳說可信，鳧山七境當形成於明代。

如上所述，江口歷史上的社、廟、境，可以視為分析村落等級體系的主要標志。在這一等級體系中，我們可以找出四類不同層次的社區組織：以「七境總宮」為標誌的村落集團；以「自立社廟」為標誌的基本村落；以「一社數廟」為標誌的次生村落；以「有廟無社」為標誌的再次生村落。這一村落等級體系的形成，表現為「建廟立社」的歷史過程，其主導趨勢則是從里社向村廟的演變。



### 三、村廟祭典組織：從血緣向地緣的演變

江口平原的社區性祭典儀式，主要是每年元宵節前後的繞境巡遊和各級神廟的神誕慶典。此外，還有為培養新一代神童而舉行的「關戒」和「預修」儀式，每村數十年才組織一次，每次為期數十天。<sup>27</sup>在這些祭典儀式中，傳統的社區關係得到了充分的展示，為我們提供了考察民間社會文化的良好時機。近年來，我們在江口平原參觀了上百場神廟祭典，對祭典組織及儀式過程作了初步的了解。在此著重分析村廟祭典的組織形式，以期揭示從血緣關係向地緣關係演變的歷史趨勢。

在江口的村廟中，大多同時供奉著各種不同等級的神明。其中有些是全村共同信奉的主祀神，有些是某一角落信奉的角落神，還有不少無人問津的普通陪神。區分這三種神明的主要標誌，在於神誕慶典的不同組織形式。一般說來，主祀神誕辰的慶典儀式，由村廟董事或頭人、福首統一組織，其有關費用由全體村民分攤；角落神誕辰的慶典儀式，由各角落自行組織，其有關費用也在角落內分攤。至於普通陪神的誕辰，一般不舉辦慶典儀式，只是臨時添設幾樣供品而已。在元宵繞境巡遊時，除了坐鎮本廟的社公社媽之外，主祀神和角落神通常都會出巡，而普通陪神則不參加巡遊。孝義村佑聖觀的祭典組織，在江口平原是較為典型的，茲略作分析，以資說明。

孝義村現有人口近四千，分屬於七社(角落)，各社 1989 年戶口數如下：陳社，一七三戶，982 人；下街社，六十三戶，390 人；東社，四十一戶，218 人；李社，一八四戶，989 人；觀前社，六十六戶，355 人；荔社，三十戶，146 人；後度社，五十七戶，282 人。<sup>28</sup>以上各社都有特定的崇拜對象，每年分別為本社崇拜對象舉辦神誕慶典。陳社奉祀陳太尉和康元帥，農曆五月十八日和七月七日舉行慶典；下街社奉祀金大將軍，二月十三日舉行慶典；東社奉祀張公聖君(文)和齊天大聖，二月二十五日和七月二十三日舉行慶典；李社奉祀馬元帥，九月二十八日舉行慶典；觀前社奉祀都天

27 參見拙文：“Group initiation and exorcistic dance in the Xinghua region.” (Kenneth Dean and Zheng Zhenman)，載《中國儺戲、儺文化國際研討會論文集》，《民俗曲藝》第 85 期，1993 年。

28 此據佑聖觀 1989 年元宵收款清單。

元帥，九月十三日舉行慶典；荔社奉祀田公元帥，四月十八日舉行慶典；後度社奉祝張公聖君(武)，七月二十三日舉行慶典。各社的神誕慶典，一般都是由本社推舉若干名「頭人」主持，其經費都是由本社各戶按丁口攤派。此外，每年元宵節前數日，各社都要抬出本社角落神，輪流舉行繞境巡遊，其經費一般也是按丁口攤派，也有少數「福首」自願捐資。李社與東社於正月十二日巡遊，陳社與荔社於正月十三日巡遊，觀前社與後度社於正月十四日巡遊，下街社於正月十五日巡遊。元宵節之後，佑聖觀主神玄天上帝、王中軍和各社角落神擇日「總出遊」，具體日期要在神前「卜筮」而定，一般都是選在正月二十至二十五日之間。此外，全村還分別為玄天上帝、王中軍、順天聖母及社公社媽舉行神誕慶典。「總出遊」和主祀神的神誕慶典儀式，由佑聖觀董事會主持，其經費大多來自於私人捐款，如有不足則按全村人口攤派。在這些不同的祭典儀式中，村內各角落之間既相互合作，又彼此競爭，每年都有新花樣出現，從而使社區傳統不斷地得到延續和更新。

爲了較爲全面地反映江口村廟祭典的不同組織形式，茲將各村社、廟的主要崇拜對象列爲下表：

村名	廟名	社名	主祀神	角落神
孝義	佑聖觀	靈興社	玄天上帝、王中軍、 順天聖母、 社公社媽	1. 陳公太尉、康公元帥； 2. 齊天大聖、張公聖君(文)； 3. 五顯靈官； 4. 田公元帥； 5. 都天元帥； 6. 張公聖君(武)； 7. 金大將軍。
劉井	崇清觀	梯雲社、 麟振社	玄天上帝、朱公元帥、 齊天大聖、 二社公媽	1. 都天元帥； 2. 馬靈官； 3. 陳靈官； 4. 朱靈官； 5. 韓靈官； 6. 張公聖君。
前會	妙應宮	興春社	一殿真君、田公元帥、 社公社媽	

村名	廟名	社名	主祀神	角落神
度園頭	清達堂	龍興社	齊天大堂(文)、 協天大帝、 社公社媽	1. 司馬聖王； 2. 武按聖王； 3. 北斗中天大聖； 4. 齊天大聖(武)。
港下	福海堂	寧江社	慈濟真君、天上聖母、 社公社媽	1. 都天元帥； 2. 張公聖君； 3. 劉公元帥； 4. 伽羅大聖； 5. 肖公聖侯。
後墩	爐臺宮	龍津社	五顯靈官、天上聖母、 觀音大士、社公社媽	1. 周廣平王； 2. 鄭聖侯； 3. 吳都統； 4. 金統領； 5. 伽羅大聖； 6. 田公元帥。
新井	鳳池宮	龍津北社	五顯靈官、意山大帝、 金大將軍、社公社媽	
後枯	威顯廟	新興社	天上聖母、廣澤尊王、 四海龍王、社公社媽	1. 司馬聖王、陳舍人； 2. 武按聖王、金將軍、鄭都統； 3. 北斗中天大聖、劉太保； 4. 田公元帥、靈牙中軍； 5. 陳聖侯。
李厝	威顯殿	新興社	社公社媽	1. 田公元帥； 2. 青山王公； 3. 邱將軍、劉太保； 4. 北斗中天大聖、四海龍王。
郊頂 新店	福興堂 隆佑堂	隆興社	顯靈大王、社公社媽	1. 齊天大聖； 2. 張公聖君； 3. 田公元帥； 4. 吉祥大將。



村名	廟名	社名	主祀神	角落神
新墩	福惠堂	新興社	玄天上帝、靈官大帝、 太乙仙姑、社公社媽	1. 劉公元帥； 2. 張公聖君； 3. 玄壇元帥； 4. 康公元帥； 5. 吉祥大將。
田中央	永福堂	新興社	張公聖君、都天元帥、 社公社媽	
前面	廣仁廟	嘉興社	慈濟真君、都天元帥、 林都統、王大將軍、 社公社媽	1. 慈濟真君、都天元帥； 2. 溫公元帥； 3. 康公元帥； 4. 太乙仙姑。
前面	嘉興殿	嘉興社	玄天上帝、慈濟真君、 溫公元帥、康公元帥、 趙公元帥、太乙仙姑、 林都統、 社公社媽	1. 都天元帥； 2. 陳都統； 3. 金大將軍。
前面 頂墩	廣惠宮	嘉興社 集福社	社公社媽、四海龍王 慈濟真君、社公社媽	1. 司馬聖王； 2. 都天元帥。
下墩	靈顯廟	集福社	玄天上帝、白馬元帥、 張公聖君、吉祥大將、 社公社媽	1. 玄天上帝、白馬元帥、 張公聖君； 2. 齊天大聖、劉公元帥、 陳公聖侯； 3. 田公元帥。
游墩	極樂堂	集福社	玄天上帝、都天元帥、 楊公太師、張公聖君、 社公社媽	1. 楊公太師、齊天大聖、 伽羅大聖、觀音大士； 2. 黑虎將軍； 3. 慈濟真君、都天之帥； 4. 張公聖君； 5. 劉公元帥。
吳墩	英惠宮	南安社	慈濟真君、白牙中軍、 吳公都統、社公社媽	

村名	廟名	社名	主祀神	角落神
東蔡	紫霞堂	振江社	玄天上帝、齊天大聖、 社公社媽	1. 伽羅大聖； 2. 康公元帥； 3. 張公聖君； 4. 溫公元帥； 5. 玄壇元帥。
界下 東施	北辰堂 北極殿	連江社 新興社、 齊興社	玄天上帝、社公社媽 玄天上帝、社公社媽	1. 齊天大聖、張公聖君、 康公聖王； 2. 白馬元帥； 3. 都天元帥、陳中軍。
埔埕	南安廟	泉興社	玉皇大帝、太乙仙姑、 銀主仙姑、吉祥妙將、 社公社媽	1. 玉皇大帝； 2. 張公聖君、伽羅大聖； 3. 齊天大聖； 4. 康公元帥； 5. 劉公元帥。
上林	上林宮	福興西社	司馬聖王、北斗星君、 齊天大聖、劉公元帥、 社公社媽、公元帥	
石庭	石庭宮	福興社	三殿真君、白牙中軍、 社公社媽	1. 惠濟聖侯； 2. 昊天帝子； 3. 法主仙妃； 4. 柳聖侯、金聖侯。
上方 下肖	上方宮 武當殿	福興東社 禮興社	二殿真君、社公社媽 玄天上帝、齊天大聖、 社公社媽	1. 都天元帥； 2. 伽羅大聖、金大將軍； 3. 劉公元帥； 4. 張公聖君、福馬聖侯。
下邦尾	金輪殿	禮興前社	玄天上帝、靈官大帝、 玄壇元帥、太乙仙姑	1. 都天元帥； 2. 齊天大聖、田公元帥； 3. 伽羅大聖、劉公元帥、 張公聖君。



村名	廟名	社名	主祀神	角落神
頂邦尾	東嶽殿	禮興上社	注生大帝、法主仙妃、永泉祖師、御前中軍、社公社媽	1. 司馬聖王； 2. 北斗中天大聖、武按聖王； 3. 法籙都統； 4. 三殿真君、邱公聖侯。
井頭	北極殿	禮興東社	玄天上帝、三殿真君、法主仙妃、永泉祖師、社公社媽	
東田	武當殿	民安社	玄天上帝、齊天大聖、司馬聖王、社公社媽	
中宅	北垣宮	重興社	玄天上帝、社公社媽	1. 齊天大聖； 2. 張公聖君、伽羅大聖、田公元帥； 3. 劉公元帥。
前王	鳧山殿	鳧山社	社公社媽、張公聖君、溫公元帥、康公元帥、劉公元帥、田公元帥、都天元帥、金公將軍。	
前王	水頭宮	文興社	普濟聖侯、社公社媽	1. 齊天大聖、黑白將； 2. 水頭王； 3. 張公聖君； 4. 都天元帥； 5. 六彌猴。
石灰	真武殿	民興社	玄天上帝、溫公元帥、陳氏真人、社公社媽	
山頭		蒼山社	田公元帥、天上聖母、靈牙中軍、社公社媽	
游隴	興賢廟	興賢社	楊公太帥、社公社媽	1. 司馬聖王； 2. 武按聖王； 3. 北斗中王大聖； 4. 都天元帥。
石獅	鳳來宮	安泰社	社公社媽	1. 玉皇大帝、天上聖母、魁星； 2. 齊天大聖、楊公太帥、田公元帥； 3. 田公元帥、白牙中軍； 4. 齊天大聖、文昌帝君。

如上表所示，除了少數較小的村落之外，大部份村廟都有為數眾多的角落神。這些角落神又可以分為若干組，分別代表村里的不同角落。有些角落神同時也是主祀神，他們通常有不同的塑像，並在不同的日期分別舉行神誕慶典。如度圍頭村清達堂的齊天大聖有一文一武二尊神像，「文身」為全村的主祀神，每年農曆二月二十五日舉辦神誕慶典；「武身」為余社的角落神，每年農曆九月二十五日舉辦神誕慶典。在這裏，神的等級系列服從於社區生活的需要，人們可以相當隨意地設定諸神的地位及形像。

為舉辦村廟祭典而分設的角落，在江口民間俗稱為「社」或「甲」，這可能也是來自里社制度的歷史投影。「社」或「甲」大多以姓氏為標誌，相當於明清時期的里甲戶，但目前已演變為地域單位，未必純粹由某一族姓組成。例如，清達堂派下原有余、陳、蔡、郭四「社」，據說原來皆由單姓組成，至1986年，余社共有四十戶，包括吳、陳、王等姓；陳社共有二十戶，包括陳、庄、劉等姓；蔡社共有五十戶，包括郭、鄭、蔡等姓；郭社共有五十戶，包括陳、郭、劉等姓。<sup>29</sup>有趣的是，各「社」的族姓構成雖已完全改觀，其「社」名卻一仍舊慣。當地人認為，他們的角落神原是不同的族姓的，因而還是以這些族姓稱呼不同角落為好。在劉井崇清觀，則直接以神名稱呼不同角落。崇清觀派下原有六「甲」，其中一「甲」以都天元帥哪咤為角落神，稱「李公甲」；一「甲」以張公聖君為角落神，稱「張公甲」；其他四「甲」分別以朱、陳、韓、馬四位正一靈官為角落神，而稱其角落為「朱公甲」、「陳公甲」、「韓公甲」、「馬公甲」。近年來，張公甲居民因村鎮改建而外遷，故已失傳，而陳公甲因戶數太多，又分出一甲，以陳太尉為角落神，村民因其住地而稱之為「勞山甲」。據當地老人說，劉井村各角落的命名，原來也是與居民的姓氏有關的，只是由於此後的諸姓混居，漸失其本意。此類事例說明，在多姓聚居的村落中，純粹以血緣關係為基礎的角落難以長期存續，因而村廟祭典組織必將演變為地緣組織。

在單姓聚居的村落中，最初可能並無角落神，各種神廟祭典是由宗族統一組織的。然而，隨著宗族的解體與聚落的分化，其祭典組織也會逐漸演變為地緣組織。如溝上七境中的新墩村，現有居民皆為李姓，可以說是典型的單姓聚落。該村於清乾隆十一年(1754)始建宗祠，至乾隆十三年(1756)，

29 此據清達堂「1986年人口收入公佈」榜。

「祠成進主，漸辟圭田，聊充祀典」，<sup>30</sup>已形成較為完善的宗族組織。清乾隆四十九年，又在族內發起「捐金附祀」以「廣置圭田」，並演變為以「董事」階層為首的依附式宗族。<sup>31</sup>清嘉慶十年(1805)，該村從後枯村「古宮」威顯廟中退出，自建村廟福惠堂、新興社。據現存抄本《福惠堂新興社志》記載，該村當時的祭典組織是：「當年成婚者照錄，待後為福首，每年各一人，以年紀為次，余為值年執事」。每年正月十三日舉行繞境巡遊，除福首之外，所有登記入冊的已婚者都要輪充各類「執事」。至於其他各種祭典儀式，則由全體「執事」於正月初一到宮中抽籤，依次輪流辦理。其具體安排如下：

一號，福首；二至五號，接神(正月初四)；六至九號，上元玉皇生(正月初九)；十一至十二號，上元康公壽誕；十三至十四號，上元劉公誕；十五至十六號，上元肖公壽誕；十七至二十號；保境送神(正月十八，醮並按壇友各人照做)；二十一至二十四號(十月十二，保境蘭盆)；二十五至二十七號，採買春社(二月初二，殺豬，分肉)；二十八至三十一號，採買秋社(八月十三，殺母豬，分肉)；三十二至三十五號，上帝壽誕戲文；三十六至三十九號，玄壇壽誕戲文；四十至四十三號，靈官壽誕戲文；四十四至四十七號，張公壽誕戲文；四十八至五十一號，社公戲文；五十二至五十五號，姑媽戲文；五十六號，銃手(全年)；五十七號，管賬(全年)；五十八至六十號，開鼓聲(三月三十)。<sup>32</sup>

由此可見，新墩村福惠堂的各種祭典儀式，原來都是在全體已婚族人中統一安排的。然而，目前除了少數主祀神的神誕慶典及接神、送神、開鼓聲等儀式之外，上述神廟祭典大多交由各「甲」分別辦理。新墩李氏現分為後厝、石門、尾厝、井頭四「甲」，由各「甲」分別承辦的神誕慶典如下：四月十八日劉公元帥誕，後厝甲；七月二十三日張公聖君誕，石門甲；三月十六日玄壇元帥誕及七月初七日康公元帥誕，尾厝甲；九月初九日吉祥大將誕，井頭甲。此外，在元宵繞境巡遊時，上述角落神也要輪流出巡，每年輪一「甲」，周而復始。新墩李氏村廟祭典組織的這一演變過程，表明地緣關係日益受到重視和強調，而血緣關係則日益淡化了。村裏的李氏宗祠早已荒廢，近年雖由華僑捐資修復，卻未能定期舉行祭祖儀式，原有的宗族組織已經不復存在。

在江口平原，還有兩種特殊的村廟祭典組織，即「神明會」和「壇班」。

30 《李氏倡建宗祠碑》(乾隆十九年)，此碑尚存。

31 《李氏增置祀業董事碑》(乾隆四十九年)，此碑尚存。

32 《福惠堂新興社志》，清抄本一冊。



「神明會」是以諸神崇拜為標誌的一種民間自由結社，其組織形式一般是由參加者按股集資，購置祭產，每年定期為崇拜對象舉行神誕慶典，並分享祭產紅利。在有些村落中，此類祭典組織相當發達。例如，前面村廣仁廟的溫公元帥，民國時期共有十餘個「神明會」，每會參加者十餘戶至數十戶不等。每逢溫公元帥的誕辰，村中除了設筵慶賀之外，往往同時上演若干臺酬神戲劇。「壇班」是當地特有的一種神童組織，主要負責各種村廟祭典中的迎神、送神、跳神、扶乩、行儺等儀式活動。村廟中的每位角落神，一般都有若干名特定的壇師，他們是各角落在此類神童組織中的代表。壇師的職務是終身的，因而通常是每隔兩代人更換一批壇師。培養新的壇師稱為「關戒」，由上一代壇師向下一代壇師秘密傳授表演技藝及符訣等，以便使之在各種儀式中扮演神的化身或代言人。<sup>33</sup>「神明會」和「壇班」的歷史成因較為複雜，容當另文探討。

江口歷史上的村廟祭典組織，往往與基層政權相結合，成為里甲組織和保甲組織的有機組成部分。因此，村里的各種政治、經濟、文化活動，都是由村廟出面主持的。民國以來，村廟與政權組織相對分離，但在經濟、文化等領域仍有廣泛的影響力。例如，孝義村佑聖觀近年所主辦的公共事業，包括鋪設全村水泥路和自來水管道、維修供電線路、開辦圖書閱覽室，並設有董事會、老人會、教育基金會等機構。這種村廟顯然不是單純的宗教設施，其社會性質值得深入研究。

#### 四、餘 論

在中國傳統社會的區域研究中，前人已經提出了若干不同的分析概念與理論模式，如「祭祀圈」、「市集區」、「宗族」、「鄉紳」、「鄉族」等理論，都是學者耳熟能詳的。以往的研究成果表明，這些理論對於研究中國區域社會文化的形成與發展，都具有一定的啟發作用和解釋能力。然而，這些理論各有不同的學術旨趣和內在邏輯，很難直接用於說明某一區域社會文化的發展進程。相反，只有透過具體的社區研究，才有可能充分發掘上述理論的潛在意義，並使之得以檢驗和發展。

33 同註 27。

本文關於神廟系統和祭典組織的初步探討，在很大程度上得益於「祭祀圈」理論。這一理論最初由日本學者岡田謙提出，在臺灣史研究中得到了較為廣泛的運用，近年來逐步發展為解釋臺灣區域社會文化史的一種主要理論模式。臺灣學者一般認為，「祭祀圈」是指特定地域範圍內的公眾祭祀組織，因而亦可定義為以神明崇拜為標誌的地域性社會組織。這種地域組織通常以聚落或村落為基本單位，逐漸向超村落區域擴展。<sup>34</sup>有的學者進而把此類地域組織區分為「祭祀圈」和「信仰圈」，並認為其演變趨勢是「由祭祀圈到信仰圈」。<sup>35</sup>由於臺灣地區特殊的歷史經驗，有不少學者試圖以此建構臺灣民間社會文化的發展模式。如云：「祭祀圈與信仰圈實表示臺灣民間社會的自主性發展，完全是老百姓的自發性組織，與官方的行政官僚體制無關」；「由祭祀圈和信仰圈來看，臺灣民間社會基本上是一種地域構成，以村庄為最小的地域單位，逐漸擴大，結合地方性或區域性的人羣」。<sup>36</sup>

筆者無意於討論臺灣學者有關「祭祀圈」理論的得失，但也應該指出：就福建的歷史經驗而言，民間神廟系統與祭典組織的發展，固然可以視為地域社會的自我組織過程，但也受到了官方意識形態與政治體制的制約和影響，更不應忽視官僚、士紳及各類神職人員在其中的操弄。本文有關社區權力及里社制度的討論，已經關注官方體制對於民間社會的滲透，而如果論及神廟祭典儀式，則必須關注道教與民間諸神崇拜的互動關係。<sup>37</sup>當然，限於篇幅及學力，本文未能對此多作申論，只能留待今後繼續探討。

為了避免因理論的誤導而曲解歷史過程，本文沒有套用「祭祀圈」之類的現成概念，而是盡可能採用當地的習慣用語。相對以邏輯推理見長的論著而言，本文或許更接近於田野報告。不過，筆者希望讀者能從更廣闊的視野觀照本文提供的實例，從而使其中的歷史脈絡更為明晰和更具有典型意義。如有讀者對本文提出批評或建議，筆者將深感榮幸。

34 以上參見：許嘉明，〈彰化平原福佬客的的地域組織〉；施振民，〈祭祀圈與社會組織——彰化平原聚落發展模式的探討〉，均載《民族學研究所集刊》第36期，1975年。

35 林美容，〈由祭祀圈到信仰圈——臺灣民間社會的地域構成與發展〉，載《中國海洋發展史論文集》第3輯，1988年。

36 同註35。

37 參見拙文〈閩臺道教與民間諸神崇拜〉（丁荷生、鄭振滿），載《民族學研究所集刊》第73期，1993年。