

傳統漢人社會中的庄與地緣意識：彰化平原福佬客地區祭祀

圈文化的歷史考察¹

陳緯華

台灣宗教研究 5(1)，2006 年

Village and the Consciousness of earth in the Traditional Chinese Society: a historical analysis of the culture of religious sphere at the area of Fu-Lau Hakka in Chang Hua Plain

Chen Wei-Hua

中文摘要

祭祀圈概念不只能夠從社會組織的層面瞭解台灣地方社會的構成法則，也能透過對祭祀圈之文化內涵的分析，揭開地緣意識的部分面紗，而有助於對「地緣」這個重要的社會分類原則的瞭解。本文透過歷時限的角度，認為傳統上的「庄」是由土地公與天公的集體祭祀所界定，並因而使庄具有了「氣運共同體」的特質。村庄的土地公與天公集體祭祀儀式是一種文化機制，透過它，社會組織與文化概念相互辯證再生產，一方面組織與界定了村庄的成員與地域，一方面也同時形塑、表達了庄民對於「庄」的氣運共同體的概念，而這成為地緣意識的重要成分之一。

英文摘要

The concept of “religious sphere” can not only be used to understand the principle of constructing Taiwan society, but also can be apply to unveil the cultural meaning of “the consciousness of earth” through analyzing the cultural meaning of religious sphere. This would be helpful to the understanding of “territorial relationship”, an important rule of social classification. This essay proposes that the traditional villages were identified by the collective worship of earth god and the god of heaven. And it embodies these villages a cultural trait of “the community of common luck and fate”. The collective ritual of earth god and the god of heaven was a cultural mechanism which social organization and cultural ideas were reproduced dialectically through. On the one hand it organizes and identifies the members of the village; on the other hand it models and expresses villagers’ cultural idea of village. And this cultural idea constitutes a prominent part of the consciousness of earth.

關鍵字

¹ 本文之撰寫承蒙林美容教授及兩位匿名審查者給予諸多意見，特表感謝。

祭祀圈、土地公、天公、庄

Keywords

religious sphere, earth god, the god of heaven, village

一、前言

「地緣」一直是漢人社會的一個重要社會分類原則。傳統上，每當人們出門在外遇到同鄉之人時，經常便倍感親切、相互幫忙。即便在現代，每當選舉時，強調「鄉親」也仍經常是候選人藉以拉近與選民關係的方法。這種地緣意識的內涵究竟是甚麼，以致於會影響人們的社會行爲，並經常成爲社會構成的重要法則？

本文試圖從地緣意識所指涉的基本地域單位之文化內涵，來瞭解台灣地方社會中的地緣意識。根據祭祀圈研究指出，**台灣漢人地方社會的地域單位是由民間信仰的祭祀活動所界定**，它們可以是「角頭」、「庄」，乃至於「聯庄」（施振民 1973、許嘉明 1973, 1978、林美容 1987, 1988）。基本上地緣意識或認同是在與「外人」接觸時才成爲一種意識，而從民間信仰活動中地域單位之間的交往大都以「庄」爲單位來看，「庄」應該比較適合作爲瞭解地緣意識的基本單位。因此本文將透過對民間信仰所界定的庄之意義的分析，嘗試理解地緣意識的某些內涵。

祭祀圈概念的提出主要是從社會組織的層面來討論臺灣地方社會的結構，放在這個脈絡下來看，本文所做的是則是試著從文化觀念的層面來進一步闡明祭祀圈概念對瞭解臺灣社會構成的重要性。這樣的討論基本上是林美容在〈由地理與年籤來看台灣漢人村莊的命運共同體〉一文中所探討之主題的延續，該文指出祭祀圈研究大都是從社會組織的層面來討論村莊，事實上我們也應該從宗教觀念的、文化的層面來瞭解村莊。林美容在該文中指出台灣的村莊具有宗教理念層面上的「命運共同體」的特質，庄民們享有共同的流年氣運，受同樣的「地理」的影響，這是我們在瞭解台灣村莊性質時值得注意的面向（林美容 2000）。在該文中林美容並提到：「基

本上，命運共同體這一概念是文化的(cultural)、理念的(ideological)、理想的(ideal)。此一概念是否呈現出來，它又是如何外顯，是否取得社會組織的支持，總之其實現(realization)是另外的問題」(ibid: 256)。對筆者來說，這個問題意味著我們必須瞭解庄的「命運共同體」之文化概念是如何與庄的組織過程相互連結，而筆者則認為是儀式扮演了這樣的角色。換句話說，我們應該瞭解人們如何在透過儀式（在這裡是祭祀活動）來組織與界定村莊成員的過程中，也同時習得、表達了村庄的氣運共同體概念，這是一個社會與文化二層面透過某一特定機制而相互辯證再生產的過程。本文正是從這個角度來討論庄與地緣意識的問題，而首先必須面對的問題則是：是甚麼樣的祭祀活動組織、界定了庄？

二、甚麼祭祀活動界定了庄

過去的有關祭祀圈的討論中，大都認為是地方守護神的祭祀活動組織了庄、界定了庄的成員與地界。例如施振民在討論祭祀圈與聚落發展模式時，把土地公、有應公視為角頭的神明，而庄的主祭神則為地方守護神；許嘉明所討論的彰化平原福佬客地域組織則以庄為最基本的單位，而庄的主祭神為地方守護神。即便其他研究者不使用祭祀圈一詞，但他們在討論宗教性的地域單位時，也都是以地方守護神為主祭神，以之來界定該地域單位（溫振華 1980, Diamond 1969, Feuchtwang 1974, Schipper 1977, Sangren 1987）。不過根據筆者對彰化平原東南的福佬客地區²之考察，發現以地方守護神來界定該地區的村莊會有困難。因為該地區大多數的村莊，在其成立的一、二百年間都沒有公共的地方守護神，只存在著公共的土地公廟以及私人的神壇，多數村莊都到了近幾十年才開始有公共的地方守護神的存在。如果是這樣的話，除非我們認為那些村莊在過去的一、二百年間都不是「庄」，否則就表示在那段時間裡，庄並非由公共地方守護神來界定。

² 該範圍約為今日彰化縣員林鎮南部、埔心鄉、永靖鄉、社頭鄉、田中鎮與田尾鄉東北部。

但從清代方誌中都把它們稱為「庄」來看，顯然在當時人們的認知中，那些都是「庄」。也或許我們可以說，過去的庄不是由地方守護神界定，現在的庄則是，因此二者的性質不太相同。但我們若要從庄的內涵來探討人們的地緣意識，那麼從過去的庄的內涵著手可能較為適當，因為地緣意識並不是現在才有。

如果從現在這個時間點來看彰化平原福佬客地區的村莊，大多數村莊都擁有公共的地方守護神與土地公，因此如果有些村莊沒有地方守護神而只有公共的土地公，我們可能傾向將之視為少數的例外，而不認為需要更改以地方守護神界定村莊的方式。不過如果我們把時間點拉到較早的時期，例如清代及日治時代，那麼情形就可能不是如此。以清代及日治時期的彰化平原福佬客地區來看，村莊沒有公共的地方守護神反而是常態，公共的土地公祭祀以及集體的天公祭祀事實上才是村莊的主要集體祭祀活動。那麼我們以地方守護神來界定村莊的方式，可能就不太合適。

（一）早期的村莊大都沒有全村公共的地方守護神廟宇

如果採取貫時限的角度來看庄的內涵，會發現在彰化平原上，地方守護神並不是庄的必要組成要件，在庄成立後的一、二百年間，多數村莊都沒有自己的地方守護神。以下筆者將以彰化平原所謂福佬客的「七十二庄」地區的情況來進行說明。

所謂「七十二庄」指的是在歷史上共同組成一個神明會體系的七十二個村莊，這些村莊以位於今日彰化縣社頭鄉的枋橋頭天門宮為中心，分別組織了九個媽會，以天門宮的媽祖為祭祀對象而成為一個大型的祭祀團體。它們形成了一個地域範圍，這個範圍含蓋了今日彰化縣員林鎮南部以及埔心鄉、永靖鄉、社頭鄉、田中鎮和田尾鄉東部這一片相連的區域。而這一區域在過去則是彰化平原上的武東、武西這二堡的地域範圍。此一區域基本上是客家人（如今已成福佬客）與漳州人聚居之地，又因其中客家

人佔了三分之二，所以有時人們會稱七十二庄爲「客人庄」³（曾慶國 1997: 369）。

許嘉明在對本地區進行研究時指出，至遲在道光年間（1821-1850）「七十二庄」就已存在，甚至早在嘉慶三年（1789）時就已經形成，亦即至遲在道光年間，今日的彰化縣員林鎮南部以及埔心鄉、永靖鄉、社頭鄉、田中鎮和田尾鄉東部這一區域範圍內，已經形成了七十二個庄（許嘉明 1973, 曾慶國 1997:369）。如果我們把時間再往前推，這一區域內的聚落狀況又是如何呢？七十二庄屬八堡圳的灌溉區，彰化平原早在康熙五十八年（1719）、康熙六十年（1721）就已先後完成了八堡一圳與二圳（當時分別稱爲「施厝圳」與「十五庄圳」），通常像這樣私人開鑿的圳，是有聚落才會有圳，或者至少二者出現的時間不可能相差太多，否則開圳之人會沒有水租可以收。所以我們可以推測圳的開鑿路線兩邊必然分佈著聚落，換句話說這表示在 1721 年前後，七十二庄地區已經分佈了許多的聚落，我們姑且推估有十五個，因爲十五庄圳（表示灌溉了十五個庄）大半灌溉區域都在本區之內，若再加上施厝圳在此區內的灌溉村庄應該至少有這個數字，而且事實上在乾隆六年（1741）的《重修台灣府志》中就是記載本區（大武郡保）有十五個庄。也就是說，這個區域在 1720 年前後大約有十五個聚落，又到了 1820 年前後已經形成了七十二個庄。那麼在這一歷史過程中，七十二庄內的各個村莊擁有地方守護神廟的狀況如何呢？我們看表一的資料：

表一：七十二庄守護神廟建立年代表

廟宇所在地 清代庄名	廟宇所在地今日村 里名	廟宇名稱	廟宇建立年代
---------------	----------------	------	--------

³ 根據曾慶國的調查，七十二庄爲以下各庄：枋橋頭、湳底、新厝仔、張厝庄、芋寮仔庄、田中仔庄、崁頂庄、大新庄、大紅毛社、新庄、內灣庄、普興庄、香山庄、埤斗庄、崙仔庄、新興庄、鎮平庄、石頭公庄、湳雅庄、崎仔腳、林厝庄、柴頭井、蕃仔崙、挖仔庄、石姑埤、萬年庄、梧鳳庄、大崙庄、下崙庄、下埤厝、大埔心、埤腳、大溝尾、二重湳庄、油車店庄、新館、舊館庄、羅厝庄、新竹園庄、陳厝厝、崙仔庄、九分下庄、浮圳庄、五汴頭、湳港西庄、湳港舊庄、湳港新庄、福興庄、湳漚庄、大宅仔、竹仔腳庄、小紅毛社、曾厝崙庄、詹厝厝、庚口厝庄、瓦礫厝庄、大饒庄、溝皂庄、田中央庄、員林打石巷、舊社庄、社頭庄、丙廬庄、朝興庄、許厝寮、太平前後庄、湖璉、水尾、永靖庄、四塊厝庄、東勢館、同安宅庄（曾慶國 1997: 336）。

普興庄	田中鎮 復興里	王爺廟（池府王爺）	1719
枋橋頭	社頭鄉 橋頭村	天門宮（媽祖） 鎮安宮（三山國王）	1755 1780
永靖庄	永靖鄉 永東、永西村	永安宮（三山國王）	1811
大紅毛社	田中鎮 大社里	天上聖母廟（媽祖）	1818
許厝寮	社頭鄉 山湖、清水、埤斗村	池王爺廟（池府王爺）	1821-1851
陳厝厝	永靖鄉 永興、東寧村	永興宮(三山國王)	1844
涌港西庄	永靖鄉 港西、五福村	永奠宮(國姓爺)	1845
大饒庄	員林鎮 大明、大饒里	香山寺（觀音）	1859
社頭庄	社頭鄉 社頭村	協天宮（關帝）	1869
內灣庄	田中鎮 碧峰、東源里	觀音廟（觀音）	1872
挖仔庄	員林鎮 湖水、出水里	湧泉巖（觀音）	1883
水尾	永靖鄉 永南、永北村	甘霖宮(三山國王)	1886
舊館庄	埔心鄉 舊館村	霖興宮(三山國王)	1890
竹仔腳庄	永靖鄉 竹子村	霖濟宮(三山國王)	1910
田中仔庄	田中鎮東、西、南、 北、中路里	乾德宮（媽祖）	1919
大埔心庄	埔心鄉 埔心、東門、義民村	五湖宮(媽祖)	1929
新館	埔心鄉 新館、南館村	朝南宮（三山國王）	1945
小紅毛社	田尾鄉 福田村	順天宮（三恩主）	1945
大新庄	田中鎮	天受宮（玄天上帝）	1946

	沙崙、新民、梅州里		
萬年庄	員林鎮 萬年里	萬年宮（玄天上帝）	1946
芋寮仔庄	社頭鄉 廣興村	泰安岩（觀音）	1947
五汙頭	永靖鄉 五汙、湖璉村	天聖宮（玄天上帝）	1949
曾厝崙庄	田尾鄉 南、北曾村	肇天宮（玄天上帝）	1950
舊社庄	社頭鄉 舊社、松竹、東興、 廣福村	舊社天門宮（媽祖） 舊社媽祖宮（媽祖）	1952 1946
福興庄	永靖鄉 福興村	栢龍寺（觀音）	1955
崙仔庄	仁雅、崙雅、美雅、 里仁村	天門宮	1955
新竹園庄	埔心鄉 梧鳳村	顯化堂（關帝）	1959
羅厝庄	埔心鄉 羅厝村	霖震宮(三山國王)	1961
番仔崙	員林鎮 振興里	天化宮（三恩主）	1963
鎮平	田尾鄉 南、北鎮村	鎮安宮（三山國王）	1964
新厝仔	社頭鄉 新厝村	文聖宮（三恩主）	1966
油車店庄	埔心鄉 油車村	靈聖宮（神農）	1969
崁頂庄	田中鎮 頂潭、中潭、龍潭里	龍門宮（媽祖）	1969
詹厝厝	埔心鄉 太平、仁里村	東天宮（關帝）	1972
四塊厝	永靖鄉 四芳村	芳濟宮（文衡帝君）	1974

資料來源：中央研究院民族學研究所「宗教調查資料庫」

從表一的資料中我們可以看到，在康熙末期(1720)時，該地區所存在

的十五個庄中只有一個有守護神廟宇，到了道光初期(1820 年代)，已經存在的七十二個庄中也只有四個庄有守護神廟宇。一百年間才只有三個庄相繼興建了守護神廟，之後又經過了一百年(1920)，七十二庄中仍總共只有十五個庄有守護神廟。或許上表資料只有七十二庄中的三十四個庄的資料，會令人懷疑是否有年代更早的廟宇沒有被列入上表，但根據筆者在該區所進行的田野調查，凡是年代較久的地方守護神廟都已經在上表中了，其餘沒有在表中的，建廟年代都是晚於 1920 的⁴，因此我們可以說「七十二庄」中多數村莊在它們成立後相當長的時間內都一直處於沒有地方守護神廟的狀況。這樣的情況事實上符合了多數台灣民間信仰研究者的認知，從早期從事台灣宗教研究的中日學者開始，例如增田福太郎、劉枝萬等，就已經注意到村庄建庄之初並沒有全村性的公共地方守護神廟，而是先有土地公廟（許嘉明 1978:65）。

雖然早期村庄的廟與主要是土地公廟，不過也常常都會有土地公之外的神明，但該神明不見得是全村公認的守護神，而只是私人神壇中的神明，這種私神並不能被用來界定村莊範圍與成員。一般說來每個村子是否擁有全村性地方守護神的狀況有三種，一種是沒有全村性地方守護神，一種是有全村性地方守護神但沒有該守護神之廟宇，另一種是有全村性地方守護神也有其廟宇。在這三種狀況中，第二種狀況算是一種過渡。通常一個村子擁有了全村性地方守護神，人們會想辦法為祂建廟，讓祂有穩定的安身之所，同時也方便人們去祭祀。即便村民籌不出太多經費，那麼搭建一間竹筒結構的廟宇在過去也是相當常見的，而這並不需要太多的成本。所以擁有村神與擁有村廟的時間點一般不會相差太久，數年或數十年間，村民通常會設法為之建廟，當然也有建廟不成功的，但相對來說算是少數。因此在檢視歷史資料時，如果我們沒有其他方法可以確定某一沒有村廟的村庄是否擁有村神時，通常可以假設它沒有村神。雖然這有可能錯

⁴筆者在調查時因為時間有限，除了年代較久的廟宇外，沒有對每一個村莊都進行調查，因此一些較晚建廟的村莊之廟宇興建年代，便只能透過日據時期的調查資料《寺廟臺帳》以及其他入曾收集的資料，這些資料被綜合收錄在中研院民族所所建立的「宗教調查資料庫」中。從該資料庫中，筆者所能找到的只有三十四筆資料。

誤，但由於多數有村神的村子都會有村廟，所以這樣的假設在大多數的情況下是正確的。如此說來，由於表一的資料顯示七十二庄地區內的村莊在早期多數都沒有地方守護神廟，我們可以說該地區的村莊早期大都沒有全村性的地方守護神。

（二）公共土地公與庄同時出現

沒有全村性的地方守護神自然也就沒有以之為對象的全村性祭祀活動，那麼早期村庄的全村性公共神祇與祭祀活動是甚麼呢？正如前述增田福太郎與劉枝萬指出的，當村庄成立時，首先建立的是土地公廟。下面的表二資料正揭示了這樣的情況：公共土地廟的建立遠比守護神廟的建立早了很多，而且幾乎是與村莊的建立同步。

爲了比較村莊形成年代與土地廟建立年代，筆者一方面從《重修台灣府志》(1741)與《彰化縣志》(1832)中找出「七十二庄」(大武郡堡)各庄出現時期(假定庄名首次出現在方誌中為該庄的形成時間)；另一方面則從日治時期的寺廟調查資料《寺廟台帳》(收錄於中研院民族所「宗教調查書資料庫」)中，查出有記載到的村莊之土地廟建廟年代(十九個庄被記載到)，配合表一中查得到的守護神廟建立年代，整理出村莊出現與其土地廟、守護神廟建立之年代對照如下：

表二：七十二庄村莊形成與土地廟、守護神廟建立年代對照表

庄名	庄建立之(最晚)年代 ⁵	土地廟建立年代	守護神廟建立年代
卓乃潭	1741(重修台灣府志)	1775	無資料 ⁶
崙仔	1741(重修台灣府志)	1785	1955
油車店	1741(重修台灣府志)	1835	1969
舊社	1741(重修台灣府志)	1872	1952
永靖	1832(彰化縣志)	1811	1811
大埔心	1832(彰化縣志)	1828	1929
田中	1832(彰化縣志)	1738	1919

⁵ 以庄名首次出現在方誌為該庄的形成年代，該年代則以方誌撰寫年代為代表。

⁶ 無資料意指沒有該廟的確切建立年代，不過根據表一的相關討論，我們知道這些村庄的守護神廟建立年代都至少晚於 1920 年。

湳港西	1832（彰化縣志）	1805	1845
曾厝崙	1832（彰化縣志）	1768	1950
太平	1832（彰化縣志）	1835	無資料
竹仔腳	1832（彰化縣志）	1843	1910
陳厝厝	1832（彰化縣志）	1875	無資料
同安宅	1832（彰化縣志）	1818	無資料
內灣	1832（彰化縣志）	1765	1872
羅厝	1832（彰化縣志）	1818	1961
湳底	1832（彰化縣志）	1750	無資料
大新	1832（彰化縣志）	1858	無資料
芎蕉腳	1832（彰化縣志）	1818	無資料（屬七十二庄中之羅厝庄）
三塊厝	1832（彰化縣志）	1815	無資料（屬七十二庄中之田中央庄）

資料來源：《重修台灣府志》、《彰化縣志》、中研院民族所「宗教調查資料庫」

從上面的資料中我們可以看到，除了崙仔、舊社、油車店與陳厝厝這 4 個庄的土地廟建立年代比成庄年代晚了四十多年甚至百年外⁷，其他有 11 個庄的土地廟建廟時間比該庄被記載的年代還早，另外 4 個雖較晚但也不晚過成庄的年代四十年之內。若是跟表二最右一欄比較起來，土地公廟顯然比守護神廟的建立早了很多，並且可以說幾乎是與庄同步出現。既然土地廟與庄同步出現，而地方守護神廟普遍比庄的形成晚了相當久的時間，因此若村莊是以神明祭祀活動來界定，那麼從土地公祭祀來瞭解庄的宗教內涵，顯然比從地方守護神更為適合，因為早期的村庄沒有全村性的守護神廟宇。

（三）從土地公與天公祭祀來瞭解庄的內涵

過去的研究都指出傳統台灣地方社會的基本社會單位是由祭祀活動所界定，這些由祭祀所界定出的大大小小的社會單位，學者們稱之為祭祀圈。岡田謙是首先指出祭祀圈對瞭解台灣地方社會具有相當之重要性的

⁷ 這可能是當地村民不清楚該土地公廟的建立年代，而以土地公廟的新建或重修年代為其建立年代。

人，他所謂的祭祀圈意指的是一個地域範圍，該範圍內的居民共同祭祀同一主神（岡田謙 1960）；許嘉明進一步從成員對神明的權利與義務著手對成員做了界定，並將祭祀圈重新定義為「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下之財產所屬的地域範圍內之住民為限」（許嘉明 1978: 62）；林美容則稱祭祀圈為「為了共神信仰而共同舉行祭祀的居民所屬的地域單位」（林美容 2003: 4）。作為一個祭祀圈的基本單位，「庄」正如施振民所說：「是一個共同舉行祭祀的聚落單位」（施振民 1973: 198）。問題是，它是由甚麼祭祀活動所界定。

當學者們在對祭祀圈下定義時，指出了有一個「主祭神」作為祭祀活動的象徵，而在實際案例的討論中大都把界定庄的主祭神指向庄的地方守護神，這應該跟近幾十年來台灣各地的村莊大都擁有了自己的地方守護神有關。不過林美容則特別指出各種天地神鬼的祭祀都可能是界定村庄的祭祀活動，例如她提到有些村莊並沒有公共地方守護神而只有公共的土地公，在這種情況下土地公就成為該社區的象徵（林美容 2003: 5）。由此看來，祭祀圈形成的重點是人們舉行共同的祭祀，並且因而可以劃定出地域與成員的界線。至於是甚麼樣的神明扮演了這樣的角色，則視實際的情形而定。

筆者已經說明，七十二庄地區過去的村莊大都沒有公共的地方守護神，因此過去的村民不可能是以地方守護神來界定自己的村莊。但如果是現在，那就是可能的。不過，就筆者在彰化平原所看到的現象，以地方守護神來界定村莊，在現在仍然有些問題。首先是，許多村庄的地方守護神廟在舉行祭典時，並不收取丁口錢。因為神明本身擁有足夠的捐款積累，不必依賴丁口錢就能舉行祭祀活動。如果不收丁口錢，那就缺乏一個公開的、定期的儀式性的成員確認動作。雖然村民可能仍如許嘉明（1978）所說有「平均分擔祭祀神明經費之義務與責任」、「對神明所屬財產有份」，但如果地方守護神沒有了像收丁口錢這樣的儀式性活動，又如何知道哪些人具有對守護神的這些權利與義務呢？這表示這些對守護神有權利義務

的成員必須由其他方式來界定；其次，筆者發現真正每個村子都有執行收丁口錢的，是年尾的集體天公祭祀，即一般所說的「謝平安」，當地村民則通常說成「拜平安」。這事實上與神明的性質有關，地方守護神擁有廟宇、財產，而天公並沒有任何財產，因此每一次的天公祭祀活動，都必須向村民收取經費，而地方守護神的祭祀則不一定需要；第三，彰化平原上的地方守護神不像筆者在台南地區所見到的，有將所謂「東、南、西、北、中營」設置在村莊邊界的習俗，因而能夠界定村界。這裡的村界唯有透過土地公的管轄範圍才能確認。換句話說，天公祭祀能夠透過收取丁口錢以及儀式中誦唸村民名單而確認村子的成員，土地公則能劃定村子的範圍。但地方守護神卻不一定能夠做到這一點。因此筆者認為土地公與天公祭祀應該是界定彰化平原七十二庄地區村莊主要的體祭祀活動。

上面提到天公祭祀透過收丁口錢與呈報天庭村民名單而界定了村莊的成員，那麼土地公祭祀如何劃定了村莊的界線呢？

土地公本身當然不會自己去劃定地域範圍，而是人們如果承認自己所擁有的土地歸該土地公管轄，那麼該土地就屬於那位土地公的管轄範圍。而所謂的「承認」則是透過祭祀來表達，亦即如果人們為了能夠在某塊土地上順利營生，而去祭祀某位土地公，那麼就表示該土地屬於該土地公所管轄。因為土地公基本上跟人們的田地耕作有關，所以任何人在耕作時都會祭祀土地公。而由於人們通常不會認為自己的土地有一位專屬的土地公，而會認為相鄰的土地屬於同一位土地公管轄，又人們一般覺得祭祀活動愈熱鬧，神明會愈有靈感，為了讓土地公的祭祀熱鬧一點，便傾向於與別人一起祭祀土地公。一開始這樣的土地公稱為角頭土地公，而一旦人們組成了庄，組成庄的各角頭會共同承認一個管轄全境的土地公，並為祂建立一座土地廟，此時這位土地公所管轄的土地範圍就是該庄的地域範圍。

雖然原則上居住在同一土地公轄域內的居民都屬同一庄的庄民，但土地公祭祀無法取代天公祭祀來確認庄的成員。因為土地公所界定的基本上還是土地，有些外庄的人如果在本庄擁有土地或者在本庄有經濟活動，那

麼由於是在本庄土地公管轄的地域上活動，所以他也會祭祀本庄的土地公。而天公的集體祭祀則只有本庄的庄民會參加，不可能有外庄人參與，因為天公在哪裡拜都是同一位天公，靈力都相同，沒有必要去參加別庄的拜平安儀式。而且因為天公本身基本上比較沒有財產，不像許多地方守護神經常累積許多財產，所以每一次的天公集體祭祀都必須收丁錢，這必然導致每年的拜平安都會做一次成員的確認⁸。值得注意的是，我們有時會看到有些地方有玉皇大帝廟，或者三界公廟，這些廟就如一般的地方守護神廟一樣常常會有廟產。雖然有時人們認為玉皇大帝或三界公就是天公，但拜平安所拜的天公並非廟裡的玉皇大帝或三界公，因此拜平安所拜的天公沒有廟，也通常沒有財產。這一點牽涉到民間信仰中的「天」、「天公」、「玉皇大帝」、「三界公」等概念。

在農業社會裡，環境、氣候變化影響生計極大，人們不僅認為應該順應時序來進行各項活動，並且認為時序有一主宰。這個主宰在人們仰望自然時會稱之為「天」；而在一般村民的祭祀行為中，祂成為一位可以祈求的對象——「天公」；當村民有需要把祂跟諸神擺在一起祭祀時，祂又成為天庭的最高神明——「玉皇大帝」⁹。從人們實踐脈絡下來看，「天」、「天公」、「玉皇大帝」這三個概念其實有其差異性，然而當研究者要求村民回答這三位神明是否相同時，他們可能會說相同，也可能感到迷惑而無法回答。但去做這樣的思考對村民來說其實並沒有必要，因為對他們來說，「天」、「天公」、「玉皇大帝」是不同實踐脈絡下的存在，沒有把祂們拿來做比較的需要。對村民來說，重要的是實踐以及實踐的結果。因此他們只是依習慣在不同脈絡下使用不同的概念，若定要同時考慮三者，他們多半也只是對三者持有模糊的同一性認知。而在村民實踐的脈絡下，在拜平安這個每

⁸ 一般說來，人們會奉獻金錢給土地公與地方守護神，所以祂們都有自己名下的財產，因此祂們的祭祀活動不見得一定得跟庄民收取丁口錢。但天公一般比較不會有名下的財產，所以在筆者調查彰化縣田尾鄉的二十個村子時，毫無例外地每個村都為「拜平安」收取丁錢，但土地公與神明生日祭典則不一定會收。

⁹ 一旦在廟中被供奉而被稱為玉皇大帝或三界公，祂的性質便與地方守護神相似。這主要表現在二個方面，首先是祂有廟以及財產；其次是被私有化，成為某個私人或社區所擁有的神明，進而也跟地方守護神一樣，這間廟的玉皇就跟另外一間廟的玉皇不同，祂們的靈力也有差別。這就跟拜平安時那位在戶外天上的天公所具有的同一性有所差異。

個村子都有的重要儀式中，人們是在戶外對著天拜，這種脈絡下的天公沒有神像，也沒有廟。

基於謝平安所拜之「天公」的上述特性，因此天公祭祀（謝平安）可以界定出庄的成員。但相對的它並不能完全地界定庄的地域範圍，因為參與天公祭祀的本庄居民若擁有外庄土地並不會使那塊土地成為本庄的土地。因此對庄的界定來說，土地公與天公各有其必要的意義。除此之外，透過對共同土地公與集體的天公祭祀，庄民也產生了同庄的集體意識，這便使庄成為一個有明確地域、成員與集體認同的社區單位。

三、庄、人觀與地緣意識

庄既然是由祭祀所界定，那麼透過對這些祭祀做文化層面的分析，我們應該可以對庄的文化內涵獲得一定的瞭解。首先，我們先來瞭解一下土地公祭祀。從上節的討論中我們知道，是土地公祭祀界定了庄的地域範圍，那麼想必祂對於我們瞭解人們的地緣意識必定具有相當重要的意義。

土地公到底對庄與庄民有何意義呢？筆者先談二個在田野中遇到的例子。首先，有一次筆者在田尾鄉的北曾村與村民談話時，村民特別提到該村的土地廟有一特徵跟該附近其他的土地廟不同，那就是它的屋頂的屋脊兩端被做成上翹的樣式。他們說因為該村在若干年前出了一位台灣省主席，對他們來說這表示該村地靈人傑，因此要將土地公廟的屋脊改建成高高翹起的燕尾，並予以屋簷堂皇的裝飾，以表徵該村地頭氣旺、人才輩出。另一個與土地公相關的例子也是發生在田尾鄉，有一次筆者跟幾位正義村的村民在聊天，他們提到該村出了四、五十位老師，原因是因為他們的土地廟位置很好。並且他們在提到另一村子時還說：「XX 村不發達是因為他們的土地公廟沒蓋在好地點」。

為什麼人才輩出要表彰的是土地公廟而不是地方守護神廟？為什麼村子發不發達跟土地公廟的位置有關？顯然我們必須對土地公的角色有所瞭解。

基本上土地公是一位複雜的神明，就以祭祀的場所來說，在田野調查中筆者就發現至少有五種祭拜土地公的場所，它們分別是廟裡、田裡、墓地、家中以及商店內；而從土地公的功能來看，基本上每位村民所能說出的土地公功能通常只有二、三種，不過如果把他們所說的綜合起來，村民所認知的土地公功能也有五種類型之多，它們是保佑農作生產、看護全庄氣運、監管墓地、管理地方超自然界秩序以及保佑商家行號賺錢等。透過對土地公祭祀的場所以及人們對土地公的認知加以分析，筆者發現在村民的認知中土地公基本上有五種形象。這五種形象分別是：

1. 地理神：一般庄的公共土地公廟都設在庄尾的河流或灌溉渠道旁邊，村民稱為「顧水尾」。「顧水尾」與庄的地理風水有關，其意義是在守住全庄的氣運。
2. 地方行政小吏：村民常說「不可得失到地頭土地公」，因為土地公是地方的管區、村長，負責管理地方安寧、處理日常的基本的超自然行政事務。除了本庄人要祭祀外，外庄人來本庄開店做生意，也通常一定會定期去祭拜本庄的土地公，類似去拜地頭以祈求生意順利。這一形象的土地公是一種地頭神，每個地域都有一位負責該地域的土地公，這位土地公不是庄民可以自己選擇的，村民通常透過降乩問神的方式去瞭解本地域的土地公之身分。不像地方守護神基本上是庄民自己去選擇的神明，庄民可以依自己的意願選擇所要祭祀的守護神。
3. 土神：主要表現在村民在田地裡隨處可以插香祭祀土地公這一祭祀行為中，這種土地公常被稱為「田頭土地」，祭祀的主要意義在於祈求土地公保佑農作收穫。
4. 后土：公墓中所立的一尊龐大的手持拐杖的土地公雕像可以說是這一角色的象徵，后土負責監管幽靈維持墓地安寧，扮演「墓頭土地」的角色，私人的墳墓則在各自的墳墓設置后土。
5. 財(福)神：主要表現在商家通常會在店內供奉一尊土地公這一現象中，

人們認為土地公會帶來財運與福氣，常被稱為「店頭土地」。

從土地公的五種形象中，基本上已經可以瞭解土地公跟人們所居住的地域是如何有關的。在前面所提到的村民的敘述中我們可以發現，他們認為庄具有一個整體性的氣運，把所有的庄民關連在一起，並且這跟土地公祭祀有關。為什麼村民認為土地公與此有關呢？根據上述的五種土地公形象，我們可以看到顯然是土地公的「顧水尾」的形象使村民有這樣的認知。而這一形象事實上是所有村民都共同認知到的一個土地公形象。也就是說，土地公的一個很重要的意義是祂與地方的地理風水有關，會影響地方的氣脈，因而左右地域上住民的氣運。

土地公祭祀從地理風水的層面將庄民連結在一起，那麼天公呢？基本上天公掌管人間賞罰、天災人禍，既然庄民為一氣運的共同體，庄民們也就共同承受全庄的業報，而天災人禍來臨時當然也是全庄承受，因為風不調雨不順時受影響的不可能只有鄰居。因此基本上天公祭祀是從業報、福禍的層面把庄民的命運聯繫起來。從庄的整體氣運來說，天公祭祀是集體的事情。所以就跟土地公祭祀一樣，庄民們也透過集體出資，籌措全豬、全羊以及請道士等儀式費用，使他們能以最大的心意來祈求天公賜予平安。

如果我們把土地公與天公祭祀合起來看，由二者所界定的「庄」，在文化的意義上其實是一個「平安境」。這類似林美容所提到「村庄命運共同體」的概念，村民會透過年籤來預卜全庄的禍福，也認為庄境有一個地理，會影響全村的氣運（林美容 2000）。在本文中則進一步認為，這樣的共同體概念是經由天公祭祀與土地公祭祀這一文化機制來體現。天公祭祀表達了全村人的命運一體感，村民在天公祭祀中祈求庄眾的集體「平安」。而土地公祭祀則體現了庄民的庄「境」氣運共同體之認知，認為村庄具有一個共同「地理」。因此，作為文化機制的天公與土地公祭祀活動不但組織、界定了村庄成員，也同時形塑與表達了庄民的命運共同體觀念。

除了天公、土地公外，那一般最受人注意的地方守護神祭祀呢，祂對庄的意義是甚麼？基本上，雖然土地公、天公都可以提供人們對神明的靈力需求，但人們對地方守護神的需求仍然是一直存在的，因為這三種神明雖有許多相同之處，但仍然有些差異是祂們之間無法相互取代的。土地公「守水尾」這種與地方的地理風水、氣運相關的特質是天公、守護神所沒有的；天公那種掌理果報賞罰的特質則是最高神明的特有權力；而地方守護神所擁有的降乩辦事、主持法會、地方繞境等宗教功能，也非土地公、天公所能取代。爲了要滿足對地方守護神靈力的需求，在早期庄中沒有全村的地方守護神時，庄民要嘛是到庄內的私人神壇去祈求神明的幫助，若覺私壇神明靈力不夠大，就到外地神威較大的守護神廟宇去祈求保佑。如果沒有公共守護神的庄想要擁有一定程度上屬於自己的地方守護神，唯一的方法就是與他庄的人共同組成神明會來祭祀某大廟的神明，例如以枋橋頭天門宮爲中心所組成的各個神明會就是這樣的例子。或者如果有的庄擁有守護神而周遭村落沒有，該庄也會變成周遭村落居民的靈力中心。也就是說，與土地公、天公相較，對地方守護神靈力的需求常常會造成庄際之間的交流，人們會共同生產、分享一位地方守護神的靈力保佑，以致於形成庄際之間的社會關係網絡。地方守護神這種可以跟庄外人分享靈力的生產與消費之特質，爲庄加入了某種與外庄命運相繫的開放性的文化特質。

也許有人會說土地公也具有開放性，沒有錯，土地公是具有部分的開放性，例如彰化縣田尾鄉內就有一個村（正義村）的土地公被認爲很能保佑小孩會讀書，所以鄰庄的庄民也時會把小孩的准考證拿去該土地公廟求考試順利。而也有一些土地廟聲名遠播，例如南投竹山、屏東車埕的土地廟經常吸引外地的人去拜拜。這種情況之所以發生，主要是因爲土地公本身是一個多重身份的神祇。正如前面所分析，土地公原則上可以歸納出五種形象，分別是土神、地理神、后土、地方小吏、財（福）神等。在這五種形象中，只有財（福）神的形象是開放性的神明性質，其他形象中的土地公職能都具有地域性的限制，其能力只能及於所管轄的領域內。不過一

般說來，土地公的財（福）神身份並不會吸引外庄的人來祭祀，因為土地公通常在這方面的靈力並不會太大，特別是與一般的媽祖、王爺等守護神相較。所以如果人們有向外庄神明祈求這方面保佑的需求，通常會選擇到外庄的守護神廟去拜拜。所以土地公的開放性是非常有限的，也因此很少存在有以土地公來作為庄際聯合祭祀對象的例子。

天公、土地公與守護神之間還有另一項值得一提的差異，那就是，村莊對自己的地方守護神具有所有權，地方守護神是庄民自己經營、創造出來的，假如遷庄的話，守護神可以一起帶走。而土地公為特定地域的管理者，是地頭神，嚴格說來庄民對祂並不擁有所有權，一旦遷庄到了另一地方，就必須另外祭祀新地域的土地公。庄民對天公更不具有所有權，沒有哪一個庄可以擁有自己的天公。這種神明所有權的差異，使得這三種神明與庄民之間的關係產生某種微妙的差異。地方守護神由於是庄民自己所選擇，而且是持續地花費相當多的人力與金錢所經營創造出來的，並且為庄所擁有，所以常常跟庄民之間有著比土地公、天公更親密的關係。因此地方守護神經常是被庄民用來作為代表該庄的表徵，一旦一個庄有了自己的公共守護神，祂經常會成為庄民認同的主要對象。

庄的出現在地方社會發展史上具有重要的意義。對筆者所談論的彰化平原七十二庄這一地區來說，天公與土地公祭祀把全庄的人連結為一個氣運共同體。這種聯帶使庄民之間一方面產生集體意識，一方面也產生對土地的認同，因為他們的生命運勢與土地風水以及居住在這塊土地上的人關連在一起。因此在這區域中，庄是一種「平安境」，是一種地緣團體，一種含括人與地的概念，並且以氣運共同體的角色成為庄民人觀中人的組成的一部份，使庄民具有了一種與庄相關連的地緣意識。並且在另一方面，因為在集體祭祀這種祈求村庄平安的活動中，每個人都能對此貢獻自己的心力，進而對庄的命運做出貢獻。而在神明面前是人人平等的，因此神明的保佑是所有庄民的祈求共同換來，這在某種程度上使每一個庄民在人觀上具有平等的地位，使得地緣意識中具有一種平等的概念。

四、結語

所謂「人不親土親」，漢人經常對自己居住的土地及其上的人具有某種特殊的情感與認知，筆者稱這種意識為「地緣意識」。本文基本上是以彰化平原的福佬客地區為例來討論地緣意識。傳統的祭祀圈研究指出村庄是透過祭祀活動而組織起來，本文則進一步指出作為一種文化機制的村庄集體祭祀活動（在本文中是天公與土地公祭祀），不僅組織、界定了村庄的成員，並且形塑、表達了庄民對關於「庄」的概念，成為地緣意識的一個重要組成成分。從本文的討論中我們知道，這種地緣意識有其人觀的基礎，而這種人觀方面的內涵主要來自於宗教，其特徵則是「氣運共同體」與「平等」。然而本文所分析出來的也僅是地緣意識的部分內涵，因為就以庄來說，傳統上村莊內人際之間因為親屬關係、耕作換工、生命儀禮時人力與物力的相互支援等等日常所建立的社會聯帶，也都會在人們對居住地的情感與認知上添加重要的意義。此外，地緣意識也會因為它在不同時代、不同社會脈絡下被以不同的方式動用，而增加新的內涵（例如地緣意識若被動員來建構民族國家，它就增加了民族主義的成分）。然而，庄內的社會關係、大的政經環境都會隨時代變遷而改變，唯有民間信仰歷經千年，許多主要的宗教觀念都沒有改變---例如地緣意識所涉及的地理風水概念---成為歷史過程中的一種長時段的文化結構。這為地緣意識的文化內涵，提供了某種程度的穩定性。

引用文獻

林美蓉

- 1987 由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織，中央研究院民族學研究所集刊 62: 53-114。

2003[1988] 由祭祀圈到信仰圈：臺灣民間社會的地域構成與發展，刊於漢人社會與媽祖信仰。黑龍江：黑龍江人民出版社。（原刊於第三屆中國海洋發展史論文集，張炎憲編，頁 95-126。台北：中央研究院三民主義研究所。）

1990 彰化媽祖的信仰圈，中央研究院民族學研究所集刊 68:41-04。

2000[1988] 由地理與年籤來看台灣漢人村莊的命運共同體，刊於鄉土史與村庄史：人類學者看地方，頁 240-259，林美容著。台北：台原出版社。

周 璽

1834 彰化縣志，台灣文獻叢刊第 156 種。台灣銀行經濟研究室。

岡田謙

1960[1938] 台灣北部村落之祭祀範圍，陳乃堯譯，台北文物 9(4): 14-29。

施振民

1973 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。

許嘉明

1973 彰化平原福佬客的地域組織，中央研究院民族學研究所集刊 36:165-190。

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

曾慶國

1997 台灣省彰化縣三山國王廟。彰化市：彰化縣立文化中心。

溫振華

1980 台北高姓：一個台灣宗教組織形成之研究，台灣風物 30(4): 35-53。

劉良璧

1742 重修台灣福建府志，台灣文獻叢刊第 74 種。台灣銀行經濟研究室。

Diamond, Norma

1969 K' un Shen: A Taiwan Village. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Feuchtwang, Stephan

1974 Domestic and Communal Worship in Taiwan. In Religion and Ritual in Chinese Society, Arthur P. Wolf ed., pp.105-129. Stanford: Stanford University Press.

Sangren, Steven

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

Schipper, Kristofer M.

1977 Neighborhood Cult Association in Traditional Tainan, in The City in Late Imperial China, G. William Skinner ed., pp.651-676. Stanford: Stanford University Press.