

# 漢人社會的整體論觀點與祭祀圈研究\*

陳緯華

## 摘要

祭祀圈理論的提出是為了說明台灣社會的結構，因此對它的理解應該放在有關漢人社會整合的理論脈絡下來考察。本文認為每一種解釋漢人社會整合的理論背後都預設了特定的「社會」、「文化」與「歷史」等概念，我們有必要檢視這些理論所預設的這些概念，釐清它們為漢人社會整合之研究所帶來的視野與限制，以便能夠將此一研究議題不斷往前推進。放在這樣的脈絡下來看，本文主張祭祀圈理論有必要檢討其將社會視為由團體組成的社會觀，將社會看成由多重關係體系交織而成的網絡，並證明祭祀體系是人們透過祭祀活動將多重社會關係體系關連在一起的結果，是漢人為應付社會生活的各種需求而生產社會的獨特方式。為了說明這一點，我們必須證明宗教是一個不可化約的歷史動力，必須分析民間信仰活動背後的實踐邏輯如何成為一個整合各種社會關係體系的文化機制，並透過對宗教角色的正確理解，將文化視為詮釋漢人社會史時的結構性因素。

關鍵字：社會性、實踐邏輯、歷史人類學

如果我們把漢人社會視為一個整體，那麼這個社會整體的整合是如何能夠達成？大體上，人類學家早期是循兩種途徑來處理這個問題，一種是從象徵的層面著手，例如 C. K. Yang、James Watson；另一種則是從社會的層面來著手，例如 Maurice Freedman、William Skinner；近來則採取了結合二者的綜合取徑，如 Steven Sangren 與 Prasenjit Duara。上述諸人都試圖發展一個可以解釋整體漢人社會的觀點，我們或許可以把它們稱為是有關漢人社會的整體論（holism）觀點。在種種解釋漢人整體社會體系的研究中，唯一以台灣為田野而提出的理論是所謂的「祭祀圈」理論，該理論正是在與同時期的 Skinner、Freedman 等人之研究的對話中被提出。因此如果我們希望從

---

\*本文撰寫過程中承蒙莊英章、林美蓉與張珣三位教授給予意見並指正若干疏失，特此致上由衷感謝。

對祭祀圈研究的檢討中將有關台灣社會的研究繼續往前推進，便應該將祭祀圈研究放在所謂「漢人社會的整體論研究」這一脈絡下來考察。

隨著人類學理論的發展，上述諸研究者也把有關漢人社會體系的研究不斷往前推進，為我們開創出新的研究視野。由於筆者認為上述諸研究的進展背後牽涉到人類學理論中有關「社會」、「文化」、「歷史」這些概念的演進，因此對這些研究的檢討將從這幾個概念著手。同樣的，對祭祀圈研究的檢討也將在這一脈絡下進行，希望透過這樣的方式，能夠有助於我們將祭祀圈研究繼續往前推進。

## 一、漢人社會體系的整合

在談到有關漢人整體社會的整合問題時，Philip Kuhn 與 Susan Mann 認為，馬克斯、韋伯以及第一代西方史學家將帝國政權的力量看得太過強大，因而低估了地方社會力量的自主性，他們以為科舉制度、官僚體系以及儒家思想控制了包括地方菁英在內的廣大地方社會民眾。這種觀點到了 60 年代之後受到挑戰，所謂的「鄉紳社會」（gentry society）模式取代了原先的分析模式（Duara 1988: 38）。在這種分析模式中，研究者們開始注意地方社會的自主性，把焦點轉向對地方社會的瞭解以及國家與地方如何連結的問題上。以下文獻回顧所討論的大體上都是在這一時期之後的研究，根據這些研究所呈現的對所謂「社會整合」所抱持的概念上的差異，我把這些作品區分為象徵取徑、社會取徑與綜合取徑三種類型。

### （一）象徵的取徑

C. K. Yang 的 *Religion in Chinese Society* 嚴格說來不算這一時期的作品，他主要是在指出過去的研究太過強調儒家思想的影響，忽略了漢人社會中宗教與政治之間的關係。不過因為在象徵取徑的研究中，研究者大都是從宗教來切入，並且多少都受到他的影響，因此先討論 C. K. Yang 的作品有其必要。Yang 從兩個層次來討論宗教與社會整合

的關係，在地方的層次上，他援用了Durkheim的觀點，認為宗教祭祀發揮了將社區民眾團結在一起的功能；在國家的層次上，則以漢人的思想觀念來解釋社會整合。他指出漢人民間信仰的某些核心觀念具有普遍性，天命、陰陽、五行、神明階序體系等觀念是不分階層所有漢人的共同文化觀念，由於諸神明與人都歸屬於最高神明——天——的管轄，而皇帝是「天子」，除了上天和某些天神外，他統治陰陽兩界的一切，他的統治權力是一種「天命」。在這樣的文化基礎上，皇帝藉著對官方祭天儀式的壟斷來展現他的「天命所在」，使宗教觀念成為他統治權力的正當性基礎（Yang 1961）。

Yang以宗教的統一性來解釋漢人整體社會的整合，使得漢人宗教究竟是統一或多樣的問題被突顯出來。Maurice Freedman與Arthur Wolf是這一問題討論中的代表性人物，Freedman強調漢人宗教的統一性，他說：

像中國這樣一個有如此幅員與政治凝聚的國家，假定他的人民之間會表現出相當大程度的共同宗教認知是合理的。更重要的是我們可以從第一個原則中預期，一個地位與權力如此分歧的社會將會發展出一個宗教系統，它可以容許信念與儀式上的差異去補充彼此或者讓它看起來比較多元，使得宗教上的類似性可以被表達得好像那是宗教上的差異性。（Freedman 1974: 38）

Arthur Wolf則強調分歧性，他認為：

一個觀念能夠被如此多不同視角的人來分享，這個事實對我來說意味著，它要不是相對地是不重要的，不然就是它很容易被賦予非常不同的意義。（Wolf 1974a: 9）

針對這個宗教的統一與分歧的問題，Robert Weller 在台灣北部三

峽地區進行了研究，他指出在普渡儀式中，一般大眾、宗教專職人員以及菁英這三種不同社會階層的人對普渡儀式的詮釋並不相同。他發揮了 Wolf 的想法，以 Durkheim 視宗教為社會之反映的觀點，強調宗教儀式會隨社會位置的不同而被賦予不同的意義，國家並沒有辦法去控制民間的宗教文化（Weller 1987）。有關漢人宗教的統一或分歧的討論基本上是要回答漢人整體社會整合的問題，因為他們認為社會的整合與文化整合是相關連的，例如 Yang 就認為宗教的統一性是國家政權正當性的來源，而 Wolf 雖然強調宗教內涵的分歧性，但是他也認為漢人共有一個神明階序體系的觀念，而這一觀念保障了帝國官僚體系的統治，維護了王朝的整合（Wolf 1974b）。Weller 則顯然強調了相反的一面，亦即漢人宗教內涵的多樣性，以及它所具有的反抗國家權力的潛力。宗教的統一與分歧的對立在 James Watson 的研究中獲得了某種調和。在 “Standardizing the Gods: the promotion of T'ien Hou (Empress of Heaven) along the South China coast, 960-1960” 這篇文章裡，Watson 從「中國士大夫的思想和象徵以甚麼方法『穿透』到地方上？這些象徵又如何被農民大眾詮釋？」這個問題意識來切入這個問題。Watson 認為國家藉著提倡地方上本已具有一定程度普遍性的天后信仰，使得整體社會既獲得宗教文化上的整合，也保存了宗教內涵的多樣性，國家則在這當中得到統治的正當性。而這種提倡之所以能夠成功，一方面是因為地方菁英的配合，地方菁英認為接受被政府認可的神明對他們是有好處的，可以把社區納入「開化」社會的主流，並且表示了他們對國家的忠誠；另一方面則是因為國家只掌握神明以及基本的儀式形式，並不強要干涉民眾對神明意義的詮釋，使得地方民眾可以自由地根據自己的需要來賦予神明意義。這使得漢人宗教既能夠有著某種統一性，又包容了多樣性（Watson 1985）。

Watson 的分析方式基本上就是所謂的「鄉紳社會」模式，在他的分析裡，地方社會在宗教詮釋上有其自主性，而國家也施展了它的權力，地方與國家透過鄉紳等地方菁英而得以連結起來。這種「國家/鄉紳/地方」的分析架構在以下所要討論的社會取徑的研究中更明顯地被

使用。

## (二)社會的取徑

在象徵取徑的研究中，研究者比較是從認同的凝聚以及權力的正當化來談社會整體的整合問題。在社會取徑的研究中，研究者則比較強調社會關係的層面，試圖描繪出社會關係的面貌，從中來解釋社會整合問題。這些分析一般都是以「國家/鄉紳/地方」這樣的架構來進行，Skinner 的市場理論以及 Freedman 的宗族理論是其中的代表，而發展自臺灣的所謂「祭祀圈」理論，基本上也屬這一類型的研究。在這三種理論中，研究者都預設了「國家/地方」這樣的一個對立組，把國家行政體系視為「法定的」(official)結構，而由市場、宗族、宗教等因素形成的地方社會體系則是「自然的」(natural)結構。研究者的分析工作是要分別描繪出二者的形貌（特別是後者），並解釋二者如何連結在一起。值得一提的是，在描繪漢人社會體系時一般有兩種方式，一種是把社會看成是由多種社會關係交會組成的關係網絡，例如早期的梁漱溟「倫理本位社會」的概念（梁漱溟 1982: 78-95）、費孝通「差序格局」的概念（費孝通 1947: 25-33）以及稍晚的王崧興「有關係無組織」的概念（王崧興 1986）；另一種則是把社會看成是由地緣社區組成的體系，市場理論、宗族理論與祭祀圈理論就屬於這種類型。他們把社會體系描繪成以社區為單位所組成的整體，視社區為基本的社會單位，討論社區本身的形成方式，以及社區之間如何相互關連乃至形成一個整體的社會體系。不過所謂的社區在市場理論中是由許多的村落組成的標準市場圈，而宗族理論與祭祀圈理論中則把村落視為基本的社區單位。

國家權力如何到達地方本來就一個被研究者關心的問題，而帝國行政體系最下一層只到縣這一事實<sup>1</sup>，更凸顯了這一問題的重要性，因

1 王朝在地方基層有里甲、圖甲、保甲之類的編制，但這種編制主要是一種賦役徵集的系統，而不是社會基層組織系統。並且它的賦役徵集功能必需依賴地方上的中介者才能發揮，例如宗族、士紳等等。

為縣之下還有大量的村落，對這些村落所代表的地方社會之統治極度依賴地方鄉紳來進行，使得鄉紳成為准政府官員，而地方社會體系則成為這些鄉紳實施統治權的准政治體系。在這樣的思考架構下，Freedman (1958) 解釋了中國東南地區的社會結構，他把大部分的焦點放在對地方社會體系的分析上，指出在這一地區內佈滿了大大小小的地緣性宗族，這些宗族是人們藉由祀產的設立而成立。而當地的村落大多是以一個宗族為主幹而組成，有些則是由數個宗族共同組成，也有些宗族的成員較多而不只形成一個村落，也就是說，這一地區內分佈了許許多多的宗族社區。在社區內，親屬關係支配了社區的運作，整合了社區。在這些社區之間，則通常藉由婚姻關係建立聯繫，有時不同姓氏的宗族也會藉由共同追溯一位遠祖或者遠祖之間的關連而建立關係。這些關係是社區之間政治、經濟等活動的重要基礎，亦即區域的整合是依賴這些關係而達成。在分析完地方社會體系後，Freedman 援用了「國家/鄉紳/地方」的解釋架構，指出在地方社區與國家之間的聯繫乃是藉由士紳來達成，國家官僚把大部分管理地方社會的責任交給士紳，他們則把精神花在與這些士紳打交道上。於是士紳處於中央利益與地方利益之間，扮演折衝的中介者角色。換句話說，Freedman 以親屬關係來解釋地方社區的整合，但是這個解釋方式僅止於地方，對於地方與國家行政的關係則另外用士紳這個角色來連接。

相對於 Freedman 用親屬因素來解釋地方社區的整合，Skinner 則以經濟這一因素來解釋地方社會體系的整合。他認為市場中心以其能夠向周遭地區提供商品與服務的能力，而能夠把周遭一定範圍內的居民整合成為一個社區。而這種社區的界線範圍決定於人口與交通距離這兩個因素。人口代表消費者，足夠的人口才能支撐一個市場的存在；而距離代表成本，是消費者與商品往返居住地與市場之間的交通成本，距離成本高過一定水準時，消費者會選擇前往另一個較近的市場中心，亦即會加入另一個市場社區。Skinner 把這種市場社區分為許多層級，每一個較高的層級都是由許多低一層的市場社區組成。藉由這樣的方式，他把經濟關係從其他社會關係中突顯出來，成為社區整合的主導

性力量，並且把整體的地方社會體系描繪成空間上可見的、巢狀的、由各種市場社區組成的層級結構。在這一層級結構裡，最低層級的社區是以他所謂的「標準集鎮」（standard market town）為中心，吸收周遭大約 15 到 30 個村落而組成，我們可以把這一層級的社區稱為「標準市場區」，是市場體系裡最基本的單位。在這個層級結構的社會體系裡，市場中心因為聚集了豐富的經濟資源，有眾多的人口在此活動，因此也是寺廟、學校以及各種民間社團總部的所在地。所以市場社區同時也是社會社區、准政治社區以及文化社區（Skinner 1977b）。Skinner 認為清代晚期的中國尚未形成一個一體化的市場體系，而是分為九個大區域，每個區域有其獨立的經濟循環週期，且週期並不一致，而區域之間則僅以鬆散的方式相勾連，帝國的整合基本上跟中央能否適當地調節各區資源密切相關（Skinner 1977a）。

在描繪完市場體系之後，Skinner 也接著解釋這個由市場決定的地方社會體系如何與國家政權連結的問題。他的作法是繼續描繪另外一個座落在空間上的層級體系，也就是王朝的行政體系，然後談這個體系與市場體系之間的關係。Skinner 認為稅賦徵集與社會秩序控制是行政區劃的主要考量因素。就稅收的考量來說，市場中心是稅賦徵收率最高的地方，因為高水平的勞動生產率和人均收入、單位面積內高密度的納稅單位等。愈往市場邊緣走則徵收率愈低，漸漸的會到一個臨界點，在那裡徵得的稅收僅夠補償徵稅所需的費用，再往下則徵稅業務反而需要行政費用的補助。因此，行政區內的首府通常會設在市場中心，而其行政區界線也會因上述的徵稅因素而被劃定。不過稅收因素並不能完全決定行政區劃，社會控制因素也扮演了重要的角色。就控制的角度來說，市場中心交通便利、資源集中，自然是首府所在地的最佳選擇。此外，由於地方社會需要依賴民間的士紳等菁英來代理國家進行統治，而地方菁英的勢力範圍也就是市場區的範圍，所以基本上市場區也適合作為行政區，但實際情況並不完全如此，因為仍有其他因素會改變它，例如當地方菁英勢力太過強大時，政府可能藉由行政區劃來讓市場範圍與行政範圍不完全重疊，把他們的勢力範圍切

分開來以抑制他們的力量。所以大體上行政體系的層級結構，在中心點上會與市場中心重疊，但行政單位的範圍則有可能會不一樣（Skinner 1977b）。總括說來，Skinner 以經濟解釋了地方社會體系的構成，在地方與中央的連結上，基本上也採取了經濟決定論的觀點。

在 Skinner 的理論裡，由經濟所決定的市場區也是文化社區，而所謂的文化就包括了宗教，他指出市場中心是寺廟設立的地點，不過他並沒有特別談到有宗教的層級體系的存在。但我們可以想像，在他的經濟決定論理，即便有宗教層級體系存在，也會被視為市場體系的反映，是透過經濟關係的中介所衍生出來的社會關係。然而在臺灣學者的研究裡，宗教的層級結構卻被單獨地凸顯了出來。

日本學者岡田謙〈臺灣北部村落之祭祀範圍〉這篇文章在 1960 年被譯成中文在台灣發表，內容主要在討論他在士林地區所觀察到的「祭祀圈」現象。所謂祭祀圈是共同奉祀一主神的居民所居住的地域，由一個大字為中心聯合周遭一些小字而組成，這個圈子是圈內居民祭祀、經濟交易與通婚的範圍。也就是說，Skinner 所描述的市場社區的概念在岡田謙這裡被以祭祀圈的概念取代。岡田謙之所以這樣做是因為他認為「本島人之集團生活常與祭祀相連結，…故欲知臺灣村落之地域集團或家族集團之特質，必需由祭祀圈問題入手」（岡田謙 1960: 29）。岡田謙這一觀點在許嘉明（1973, 1978）、施振民（1973）、林美容（1987, 1988, 1990）等臺灣學者的研究中得到了進一步的發揮。施振民建構了一個臺灣地方社會的祭祀的等級體系，在這當中最小的祭祀單位是角頭，往上一級是庄，再往上是聯庄。每一層級都是一個祭祀圈，許多小的祭祀圈聯合祭祀一個更高層級廟宇的神明而形成一個大的祭祀圈，然後再往上推衍。林美容把施振民所說的祭祀層級體系拆成兩個部分，大體上在鄉鎮層級之內的稱為祭祀圈，超越鄉鎮層級的祭祀區域稱為「信仰圈」。對這些研究者來說，這種層級結構就是臺灣地方社會體系的結構。在討論完地方社會體系後，祭祀圈研究者並沒有進一步討論地方社會與國家之間如何連結，不過施振民意有



所指地說：「我們將地域分為三個層次是有實際根據的，以往的庄現在成為『村』或『里』，庄之下的角頭大約等於現在的『鄰』…會庄成為以後的『鄉』」，似乎認為地方社會體系與國家行政體系有重疊的現象。他又說：

岡田謙在台灣北部的研究發現祭祀圈和市場交易範圍有重疊的現象，我們認為村廟制度在台灣也許可以代替墟市作為農村地方中樞，…像中心墟市、中間墟市和標準墟市一樣作為大小不同地區的樞紐。…彰化平原村廟系統建立之後，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。（施振民 1973: 204）

施振民似乎預期祭祀體系、行政體系、市場體系三者會相互重疊，所以說：「可以用祭祀圈模式將臺灣農村的社會組織、文化和政治制度連貫起來，不僅能使我們對農村結構有進一步的瞭解和認識，也可以作為將來經濟發展計畫有關市場或區域計畫設計的參考」（施振民 1973: 204）。

### （三）綜合的取徑

上述兩種研究取徑都對漢人社會的整合問題提出了合理的解釋，於是試圖將這些解釋融會貫通的努力也開始出現。而隨著人類學裡論的進展，人類學家認為社會整合的問題不能僅從單一的文化或社會層面來理解，社會的再生產應該是一個文化與社會相互辯證、彼此再生產的過程。於是想要將前人研究成果整合在一起的努力，便以試圖結合象徵與社會兩種研究取徑的方式開始出現。Steven Sangren (1987) 的 *History and Magical Power in a Chinese Community* 以及 Prasenjit Duara (1988) 的 *Culture, Power and the State: rural North China, 1900-1942* 是其中的兩個代表。

Steven Sangren 在台灣北部的大溪鎮進行社會整合問題的研究，他顯然注意到了臺灣有關祭祀圈的討論，並且發現市場區、行政區與祭祀圈三者大體是重疊的。因此他認為應該可以將祭祀圈的概念跟 Skinner 的市場理論整合在一起，說明除了市場與行政這兩個因素外，宗教這一文化因素也在社會整合中扮演了重要的角色。Sangren 對所謂文化因素的分析主要是放在對神明靈力的分析上。首先，他認為神明靈力的真實性是透過歷史來確證的，例如神明的事蹟以及與歷史上的分香關係。其中神蹟經常是發生在過去的歷史事件，並且常常與社區的對外關係有關，而分香更是指出了子廟與母廟之間的歷史關連，因此在祭祀活動中會生產出對社區的認同與社區之間關係的確認；其次他認為靈力是一種中介陰、陽這兩個範疇的東西，而「陰/陽」在漢人文化中是一個滲透到社會生活中各個層面的普遍性範疇，並且這組對立範疇中含有價值的成分：陰從屬於陽。因此他把「陰/陽」稱為漢人文化中的「價值結構」，Sangren 認為對神明的祭祀活動會再生產「陰/陽」這一文化邏輯。

在地方社會體系這個層次上，Sangren 對靈力的文化分析基本上只說明了宗教社區體系的再生產，對於市場區、行政區與祭祀圈這三者如何相互關連在一起並沒有解釋，只是做了現象的描述。而在地方與國家如何連結方面，他則採取了一種不同於前人的象徵取徑，援用了結構主義的觀點。Sangren 分別分析了作用在地方社會體系的層級結構與國家行政層級結構中的思想觀念，指出在二種層級結構中都以「陰/陽」這組範疇為基礎，在地方社會體系方面，從家戶（灶君）、角頭（土地公）、村落（守護神）到城鎮（更高的守護神），在國家行政體系方面，從罪犯（地方）、君子（區）、官員（天下）到天子（天），低一階的範疇相對於高一階的範疇都是陰對陽的關係，而陰從屬於陽。這兩種思想結構的相似性，使得一方的存在可以再生產另一方，二者彼此相互再生產。而正如前面提到的，Sangren 認為靈力蘊含了「陰、陽」這一價值結構，因此不管是祭祀的舉行或者國家行政體系的運作，都在再生產同樣一個思想結構，任何一方都保證了對方

的存在，都維繫了與他們相關連的社會秩序。並且，神明靈力是依賴歷史（神明的事蹟）來真實化，而國家行政的權力則依賴在位者的功績與仁德的歷史來正當化，當國家以神明的功績來飭封神明時，不但是在真實化神明靈力，維繫地方祭祀活動中的思想結構，也會透過這一思想結構的維持而正當化國家行政體系統治權力的正當性。對 Sangren 來說，漢人整體社會的整合與再生產就是透過上述方式而達成。

Duara 與 Sangren 一樣嘗試結合象徵與社會兩種分析取徑，想把宗族、市場、宗教等等被認為與社會整合有關的因素都整合進一個分析架構之下。在象徵取徑方面，他吸收了文化可以正當化權力這個觀點；在社會取徑方面，從宗族理論、市場理論、祭祀圈理論到 Sangren 的社會與文化再生產研究，都把社會看成是以團體為單位所構成的整體，而 Duara 則以關係網絡的社會觀取代了團體的社會觀。在團體型的社會觀中，當研究者在運用「國家/鄉紳/地方」這一架構時，他們必須解釋的是社區團體是如何形成，社區領導人如何產生，然後說明國家如何透過對這些地方菁英的掌握而達到控制地方社區的目的。例如 Fredman 的社區是以親屬關係組成，地方頭人是以宗族內部邏輯產生，而國家則以儒家意識型態來控制這些宗族士紳；Skinner 的社區是以經濟因素而形成，地方菁英也是經濟活動中的頭人，國家藉由行政區劃來調控、掌握這些菁英。在社區型的社會觀中，國家權力由上層層往下，而地方民間權力則由下層層而上，二者在相應的層級中互相連結。相對的，當研究者抱持關係網絡的社會觀時，各種類型的社會關係都有它的頭人，國家權力的施行必須與這多種關係所構成的社會網絡中的各種頭人取得聯繫並設法掌控他們，因此國家權力的施行是多樣化的、分散在各種社會關係之中，不能簡單地以單一社會體系（例如市場層級體系）、單一價值觀（例如儒家思想）來解釋國家的統治。Duara 處理這個問題的方式是採取了 Foucault 式的權力觀點，認為國家並不是權力中心，權力是處處可見，是分散在各種類型的社會關係之中的。而相應於每一種權力的發生作用，都有一套文化論述作為基礎，

因此文化便以合法化權力的角色進入了 Duara 的分析架構之中。這些負載權力的關係網，Duara 把它稱為文化網絡，而他這一套分析國家權力如何施行的概念就稱為「權力的文化網絡」（Duara 1988: 15-6）。

在 Duara 「權力的文化網絡」這個概念下，漢人整體社會整合的問題變成是一個 Foucault 所說的「權力如何施行」或者「治理（government）」的問題（Foucault 1982: 220-1），Duara 則稱之為「權力如何正當化」的問題（Duara 1988: 13-4）。以這個概念來理解「國家/鄉紳/地方」這組關係，在地方社會方面，Duara 透過對宗族、宗教、市場、水利等組織的討論，將地方社會描述成一個多重交織的關係網絡，然後分析每一個關係場域中頭人權力的合法化方式，接著討論國家如何與這些頭人取得聯繫。例如他認為宗教場域中的頭人是在「天人合一」文化觀的基礎上，以其對宗教活動的較多貢獻而取得祭祀活動中主祭者的地位，而這種主祭者的身份彰顯了他們與神明的親近性，因而正當化了他作為頭人的權力（ibid: 122-25），而國家則藉由對神明的提倡而與地方頭人發生連結（ibid: 127-34）。

## 二、漢人社會整體論觀點之檢討

雖然同樣使用了「國家/鄉紳/地方」這個框架，不過我們看到上述的研究者們各自展現了不同的理論視野。Freedman 清楚地分析了地方社會體系——宗族——如何運作，包括社會組織原則以及權力運作邏輯；Skinner 指出了空間在人類相互關係中所扮演的決定性角色，突顯出社區體系的重要性；Duara 強調文化在社會關係中的重要性，因此而提出了一個可以幫助我們理解國家權力如何施行、如何正當化的概念；在這個國家權力施行的問題上，當多數人都賦予鄉紳在連結國家與地方上一個重要的角色時，Sangren 則指出國家權力的正當化主要是依賴一個統一的、普遍性的文化邏輯，鄉紳的意志並不是決定性的要素；相對於 Sangren 的這種文化的統一性的觀點，Watson 則指出對象徵的

多元的詮釋，是國家權力得以正當化的關鍵；此外，當宗族、市場等因素被認為是社區體系形成的決定性力量時，施振民、許嘉明、林美蓉則試圖把宗教的地位突顯出來。

由於有關漢人社會整合的研究通常牽涉到對社會結構、文化觀念的討論，並且經常也是一種社會史的研究，因此研究者對所謂的「社會」、「文化」以及「歷史」所抱持的基本概念對其研究具有決定性的影響。正因如此，以下對上述研究的檢討將分別從社會、文化與歷史這幾個概念來切入。

## (一) 社會

Duara 試圖要把上述種種觀點都整合起來，但儘管他已提出了一個非常卓越的理論觀點，仍然不能把所有人的理論視野都融匯在一起。Freedman、Skinner 分別用宗族與市場兩個因素解釋了地方社會體系，祭祀圈理論則用宗教來解釋，這似乎把空間上的社區體系凸顯為漢人社會的整體性特徵。但這一點則被 Duara 所否認，對 Duara 來說，影響社會體系形構的因素是多重的，他把社會看成一個各種社會關係交織關連的關係網，並不突出其中的任何一項。雖然這種觀點缺少了 Freedman、Skinner 分析中的那種明晰性，很難呈現屬於漢人社會的獨特性特徵。但正如 Duara 所強調的，社會確實存在多種各有獨立運作邏輯的社會關係，如果如 Skinner、Sangren 或祭祀圈理論所說他們大體都重疊在一個社區之中，我們似乎必須說明這些邏輯之間的關連性，否則很難理解這種現象的發生。又這種因社會關係在空間上的作用而產生的社區體系，是必然的或只是區域性的現象？這些問題顯然牽涉到我們所持的社會觀問題。

在市場理論、宗族理論與祭祀圈理論中所呈現的是一種實體性的社會觀，它把社會看成是由各種層級大小的社區實體所組成。而這種實體性的社會觀如今被許多人認為是一個帶有預設成見的偏狹概念，一種新的或許可以被稱為是「關係性的」（relational）的關於社會的

概念則逐漸被人使用<sup>2</sup>。Marilyn Strathern 認為實體性的社會觀蘊含了一個實體性的「個人」(individual)的觀點，是一種對人與社會存在的錯誤理解。這種觀點認為先有人這個實體的存在，然後才有人與人之間的關係。而社會乃是由個人組成，所以社會變成了團體，成員的範圍就是社會實體的邊界。但她認為並不是先有個人才有關係，人是由關係所組成，只有在關係中才有所謂的個人，關係應該是第一性的。因此社會應該被視為一種人們存在於其間的關係網，而並不是以成員來界定其存在，所以自然不會是一種團體，更不會是以成員為其邊界 (Strathern 1996: 60-66)。就這個觀點來看，Duara「文化網絡」的概念正是一種關係性的社會觀。但「關係網」是一個普遍性的概念，我們可以用它來描述每一個社會，那麼特定社會（例如漢人社會）的特點要如何被表現呢？

Anthony Giddens 也對社會採取關係性的觀點，他說：

所有的社會都既是社會系統，又同時由多重複合的社會系統交織構成。…「社會」是以一系列其他系統性關係為背景，從中「凸顯」而出的社會系統。而這一社會系統又根植在這些系統性關係之中。它們之所以能夠突顯出來，是因為確定的結構性原則推動產生了跨越時空並且可以明確限定的全部「制度叢集」。這種叢集是一個社會最基本的規定性特徵。(Giddens 1984:164)

Giddens 認為我們應該關注各種不同的社會系統如何在社會總體中

2 Bourdieu 認為關係是首要的，社會世界中存在的都是各種各樣的關係，社會是一個關係的世界。他說：「…它是一種科學哲學，我們可以把它稱作關係性的，它賦予關係第一性的地位。…這種哲學只偶爾被使用在社會科學當中，這無疑是因為它非常直接地與一般的（或半學術性的）關於社會世界的思考習慣相反，那種思考習慣比較固執於實體性的真實 (substantial “realities”)，像是個人或團體，而比較不是關注客觀關係，這些客觀關係無法被直接展示出來，必須透過科學性的工作而被捕捉、建構與確證 (Bourdieu 1998: vii)。」

結合在一起，並發掘出存在於當中的結構性原則。而所謂「結構性原則」則可以被理解為「某種組織過程的原則，該過程以社會方面一定的整合機制為基礎，產生相當持久的時空延伸形式」（ibid:181）。Duara 的問題似乎正在於此，他把構成社會網絡的各種社會關係做了描述，認為他們都是權力施行可以依賴的管道，但卻沒有討論它們之間相互連結的邏輯。而就 Giddens 的觀點來說，這種多重社會關係相互連結的方式，正是一個社會的整體性特徵。同樣的，Skinner 如果要突出經濟關係作為社會體系的主導性力量，或者祭祀圈理論要強調宗教的主導性地位，都應該要同時說明他們與其他社會關係之間的關連方式，才能把經濟或宗教的主導性顯示出來。

如果社會體系是由多重社會關係構成，我們的研究對象是他們的運作邏輯，那麼社會體系的邊界就不是空間上的，而是邏輯上的，是特定邏輯停止作用的地方。那為何我們如同 Skinner、Freedman 等人一樣常常會被「社區」所吸引呢？這或許不能僅僅被理解為是所謂實體性觀點在作祟而已。國家的行政區劃總是空間性的，這種權力施行的設計方式並不會沒有後果。正如 Foucault 在討論權力的施行時所提到的：權力會生產主體（Foucault 1977: 194）。筆者認為國家的行政區劃會生產出空間性的地方主體。筆者在彰化平原進行研究時發現，過去被認為是以族群界線為邊界的道光年間的「七十二庄」祭祀組織，其實是以行政區劃中的「堡」為其範圍，在該堡之外的同族群村庄事實上被排除在外。而所謂的「南瑤宮媽會」也同樣是以當時清政府行政區劃中的彰化縣為範圍，只是排除了轄區內的泉州人村庄。如果我們把眼光移到現代也是一樣，地方自治也產生了以鄉為基本範圍的派系體系。Skinner 把社會體系區分為國家行政所區劃的「法定的」結構，以及地方社會自己形成的所謂「自然的」結構（Skinner 1977b: 275）。這種劃分顯然太過絕對，因為國家力量總是存在，而人們會因應其存在而做出反應，所以所謂「自然的」，許多時候是地方與國家力量交互作用下的產物。就像「堡」雖然只是一個賦役徵集的單位而不是地方基層組織，但在 Duara 的描述裡，地方民眾會因應賦役徵收

需求而產生所謂「經紀人」制度。而在筆者的研究裡，人們的祭祀組織會以「堡」為認同。亦即國家權力的施行既生產了相應的社會組織，也生產了相應的認同。

國家在空間上的權力施行會生產出某種形式的地方主體，筆者認為這是研究者總是會發現社區蹤影的重要原因之一。社區不是我們研究的真正對象，正如 Giddens 所說，由具有結構性原則的制度叢集所構成的社會系統才是我們的研究對象。但社區應該是一個能夠讓我們發覺這種制度叢集的最佳切入點，因為人們正是運用他們的社會關係網絡來因應國家的統治，社區的形成是這些多重社會關係運作的結果。Roy Wagner 曾提到我們應該拋棄團體的社會觀，而去瞭解人們是如何建構 (making) 他們的社會，因為人們因應需要而生產社會的方式才是他們的社會性 (sociality) 所在 (Wagner 1974)。同樣的，人們生產社區的方式，正是我們了解漢人社會性的極佳場所。

## (二) 文化

在社會整合的問題上，權力的合法化扮演了一個重要的角色，所以從 Yang、Watson 到 Sangren、Duara 都把重點放在這個問題上。不過在這個問題上，上述諸人的觀點形成了一種對立的關係。在國家權力的合法化問題上，Yang 與 Sangren 都強調一種統一的文化觀念或思維結構貫串起國家與地方，而 Watson 與 Duara 則強調地方菁英所扮演的中介角色。地方菁英在「國家/鄉紳/地方」這個架構下，自是扮演了一定的角色，但筆者認為讓他們扮演決定地方是否接受國家權威的決定者，則是誇大了士紳們的個人意志。誠如 Watson 或 Duara 所說，士紳中介了國家象徵（例如神明）到地方上，但地方會不會接受並不能完全由鄉紳來決定，國家強加象徵的作為必須符合地方的權力邏輯才可能被接受。因為鄉紳常常不是以其權威來說服鄉民，反而是藉由中介這一接受過程而取得權威。所以我們有必要解釋鄉民為何會接受國家權威，而鄉紳又如何能夠從中取得權力。筆者從彰化平原的田野調查中發現，地方接受政治人物致贈廟宇牌匾、出席祭祀活動，主要是



因為那符合了他們的「靈力經濟」，認為對於神明的靈力有所助益。地方菁英在這當中只是扮演了一個穿針引線的角色，並且藉由這個中介的功勞而獲得地方的肯定，因為他們的作為符合了地方所謂「出頭損角」<sup>3</sup>的權力邏輯。又例如王銘銘在討論日據時期臺灣地方社會的民間權威時指出，石碇的陳捷升是從抵抗日本殖民主義高壓統治而取得地方領袖地位，呂林烏木則是因為抵抗日本神道以及不人道的戒鴉片方式而取得權威（王銘銘 1997: 282-93）。在這個例子裡，接受國家權威反而是抵觸了地方的權力邏輯。因此國家權力如何到達地方，不能簡單地以地方菁英的中介來解釋。關於權力合法化這個問題的重點在於，我們如何來分析地方社會的權力邏輯，使我們不但能夠瞭解地方權力的產生方式，也能夠瞭解國家權力如何跟地方權力邏輯連結。Yang、Watson、Sangren的分析對象都是宗教，而Duara也把相當部分的重點放在宗教上，因此我們可以以宗教場域為例來對這個問題進行檢討。儘管 Yang、Watson、Duara 有某些差異，不過基本上他們都認為掌握神明這個象徵就掌握了權力。所以天子祭天可以取得統治天下的權力，官員祭祀地方神明可以取得管理地方的權力，鄉紳作為祭祀活動中的主祭者也同樣可以得到他的民間權威。這種看待漢人社會權威生產的方式顯得太過純認知、太缺少現實的考量，筆者認為要取得地方的權威最根本的應該是要對地方有實際的貢獻。文化在這裡應該是扮演如何詮釋「貢獻」的角色，也就是說，扮演合法化權力的「文化」應該是一套與理解現實貢獻有關的認知。而筆者認為對宗教這個場域來說，神明的靈力是所有人的核心關懷，被認為在這件事情上有所貢獻的人才能取得權威。因此我們首先應該要分析的應該是靈力這個東西。Sangren是第一個把「靈力」作為分析重點來理解社會再生產的人，也是迄今為止唯一這麼做的人。他以結構主義的觀點來分析靈力的文化基礎，認為靈力與漢人的「陰/陽」思維結構有關。這雖然揭示了一定的事實，但這個分析方法完全忽視了人們的主觀觀念（Sang-

3 「靈力經濟」是筆者博士論文中的一個主要概念，「出頭損角」的權力邏輯也在當中被討論。筆者的博士論文尚未完成，因此無法引註以供參考。

ren 的分析中完全沒有引用報導人的觀點）。筆者認為與思維結構相較，有關神明靈力的認知更應該是一種人們的日常實踐知識，是 Bourdieu 所說的那種行動者關於本身日常生活經驗的主觀知識（Bourdieu 1990: 25）。根據 Bourdieu 的看法，實踐知識是朝向現實功能的，是在現實的實踐活動中被建構出來（Bourdieu 1977: 96-7）。對儀式實踐的分析並不是一種象徵體系內部邏輯的解碼問題，而是要把它跟人們的舉行儀式的現實需求關連起來（ibid:114）。因此要理解靈力這個東西，我們更需要瞭解人們舉行儀式的目的，以及他們為此而產生的宗教實踐邏輯。從這個角度切入我們會發現，人們對神明靈力的認知以及在這種認知下的宗教實踐，會產生人群的組織方式以及權力的運作邏輯等等問題，它是瞭解漢人社會再生產的關鍵。而所謂國家權力的施行問題，也必須放在這個場域的運作邏輯中才能被理解。

Sangren 的靈力分析的另一個問題是，他為了符合理論目的，有些時候在他的分析對象之間強加了在陰/陽對立上的一致性。例如在神鬼之間可能有陰陽的關係，但要在神明之間也加上陰陽的關係可能就些勉強。這在 Bourdieu 來說就是掉入了「理論理性」（theoretical reason）的陷阱，研究者把自己分析的非常有系統的、內在邏輯一致的文化觀念強加在土著身上。Bourdieu 認為人的實踐有其邏輯性，但不是邏輯家的那種邏輯，它常常不太經得起邏輯的檢驗，是一種含糊的、大略的邏輯。在分析人們的實踐時，我們應該避免把不一致性排除，更不能把不存在的一致性強加在被研究者的實踐邏輯中（ibid: 109-14）。現今研究者在分析文化時常採用 Geertz 的文化觀點，但有些人很容易落入「理論理性」的陷阱，然而事實上 Bourdieu 所強調的上述觀點，在 Geertz 在討論文化時也被他一再提醒，Geertz 說：

必須關注行動，而且要有某些精確性，因為文化型態正是在行為之流……或更精確地說是社會行動……中得到表達的。當然，它們同樣也在各種人造物和各種思想狀態中得到表達；但它們的意義來自於他們在現實生活模式中

扮演的角色（維根斯坦會說是它們的「用處」），而不是來自於它們互相之間的任何內在關係。（Geertz 1973:17）

Geertz 的這段話提醒我們必須注意兩點：一、行動是有現實目的的，我們的分析必須緊扣這一點；二、文化分析的可靠性不是來自於文化觀念體系內在邏輯的一致性，正如他說的「沒有甚麼比建構一個無懈可擊、沒有人會真的相信其存在的描述性形式次序，更能給文化分析敗壞名聲的了」（ibid:18）。同樣的觀點他在討論「常識」時也提到：「人們不能用他所熟知的邏輯結構來勾勒常識，因為這兒沒有那類結構」（1983: 92）。

### （三）歷史

無論是 Freedman、Skinner 或者施振民等人，在分析漢人社會整合問題時也都表明這同時是一種社會史的研究，因此也都對他們所描述的現象做出了歷史詮釋。Freedman 認為中國東南之所以出現大量的宗族，是因為當地的水稻經濟具有較高的生產力，加上當地社會嚴重分化的結果。高生產率的稻作經濟之剩餘積累有助於宗族共財制度的運作，而貧富差距的顯著使得貧窮者亟需透過加入宗族來獲取利益以改善他們的處境（Freedman 1958: 161-66）。Skinner 認為經濟是社會整合的動力，這個力量將整個中國分割成九個不同的區塊，每個區塊各有其經濟的循環週期。帝國的政治事件、興盛衰亡都應該要放在這個由經濟所形塑的空間與時間結構下來理解（施堅雅 1991:15-24）。祭祀圈研究者認為族群衝突引起的防衛需求是祭祀組織形成的主要因素，也就是說，如果把人們陸續組織宗教團體的行為視為歷史過程中的一連串事件，那麼這些事件在彰化平原的社會史中是被詮釋為族群衝突的表徵。在上述的各種歷史詮釋中有一個共同點，就是都從外在客觀環境來對歷史進行詮釋，對於當時人們的主觀認知則鮮少觸及。而這種忽略歷史主體主觀意識的歷史詮釋法，正是近來蓬勃發展的歷史人類學對傳統歷史研究所做的最重要批評。

歷史的詮釋方式當然牽涉到我們對歷史所持的概念，如同「社會」、「文化」等概念一樣，「歷史」的概念也不斷地在發展。近年來在歷史學裡，有馬克斯主義與年鑑學派推動了社會史的研究，在人類學裡，則有 Marshall Sahlins 為人類學社會研究的歷史化奠定了新的理論基礎。馬克斯主義歷史學家從 1950 年代末、1960 年代初期開始了所謂的「民眾史」（history from below）研究，隨著馬克斯主義理論對文化的逐漸重視，其社會史研究也開始重視文化的角色，就像 E. P. Thompson 說的：「如果馬克斯主義者要與人類學者有誠實的對話，則它們必須不同意的觀念是，可以由經濟去描寫生產的方式，而把環繞這種生產模式的規範、文化以及最重要的---觀念---放在一旁，視之為次要（和較不「真實」）」（Thompson 1979: 18）。另一方面，向來主張要研究人類所有活動的年鑑學派，從發展之初就受到法國人類學家 Lucien Levi-Bruhl 的影響，創始人 Bloch 與 Febvre 都重視所謂的「心態」（mentality）研究。Bloch 在 *The Royal Touch*（1924）中，從人們的「心態」來討論作為國王權力基礎之一的國王的觸摸能夠治病的信仰為何能夠維持；Febvre 在 *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century, the Religion of Rabelais*（1942）中認為十六世紀的人無法「不信」，因為當時的心態工具缺乏某些詞彙，使得他們的思想不可能不信神。這樣的研究取向到了年鑑第二代舵手 Braudel 的手中雖然逐漸沒落，但只是短暫的沈寂。在年鑑第二代時期，歷史詮釋的基礎轉向歷史時空中客觀的、外在的條件。Braudel（1949）中把歷史的進展區分為表層的短暫的事件（例如政治事件）、中層的時間稍長的局勢（例如物價波動）與底層的長時段的結構（例如地理因素），為歷史詮釋開創了宏大的格局。但其缺陷不久也被檢討，其研究取向被批評為「一種沒有人的歷史」，因為它完全沒有探究歷史主體——人——的主觀意識，也就是文化。隨著這樣的批評，年鑑的研究取向也逐漸有了所謂「從地窖到閣樓」的轉變，也就是從經濟等底層基礎轉到文化這一上層建築。年鑑的第一代學者從人類學家吸收了「心態」（mentality）的概念來探究歷史上人們的主觀思想，新近一代的年鑑學者則從人類

學家汲取了「文化」(culture)的概念來進行歷史研究。而在人類學這方面，過去Braudel將他的「地理歷史」重新命名為「結構歷史」，以便跟Levi-Strauss的結構主義相呼應，如今Shalins則援用Braudel的「長時段」這個概念來指涉歷史過程中的文化結構，把*Historical Metaphors and Mythical Realities* (1984)這本書中描述文化的章節(第二章)定名為“Reproduction: Structures of the Long Run”。亦即，所謂變化緩慢且長期主導歷史發展的因素從Braudel的地理條件轉變為文化。Shalins用這樣的方式展現了人類學中非歷史的結構人類學到歷史的人類學這一轉化。

上述這一歷史概念的轉變，不但是強調了文化在歷史詮釋上的重要性，同時也是對文化作為一種歷史變遷之驅動力的決定性角色的體認。Sangren、Duara都體認到這一點，因此都試圖把文化的因素放在他們的討論之中，只是在處理文化的角色時彼此所採取的觀點不同。Duara從權力施行的角度來看待文化，Sangren則從社會再生產的角度。筆者贊成Duara所說：「權力的文化網絡正是要揭示國家政權深入鄉村社會的多種途徑」(Duara 1988: 26)；也同意Sangren說的：「社會制度與集體表徵在社會與文化的再生產過程中辯證地相互連結」(Sangren 1987: 2)。不過筆者更認同林開世在檢討漢人社會研究時所說的：

如果中國研究也有所謂的total social phenomena的話，這個分析的領域或單位不可能只是一種抽象的宇宙論概念，或只是一套具體的制度組織，而是具有統合兩個向度的關係和過程。…它的整體性是來自本身的構造，那種整體與部分的關係所形成的關係，意義的生產，還有歷史及社群的建構。換句話說，它必須是一個同時產生文化、歷史、社會的領域。(林開世 2000: 11)

所謂漢人社會整體的整合或者我們說是社會整體的再生產，應該

是一個同時生產文化、社會與歷史的過程。

### 三、祭祀圈研究的反思

隨著人類學理論的發展，如今我們應該可以從新的理論角度來檢討過去的祭祀圈研究，在前人研究的基礎上繼續往前推進。前面已從社會、文化與歷史這三個概念對過去的漢人社會整體論研究做了檢討，祭祀圈研究既然也是一種關於漢人社會體系的研究，我們同樣可以從它如何處理社會、文化與歷史這三個概念來對之進行反思。

祭祀圈理論採取了跟市場理論、宗族理論相同的社會概念，把社會看成是一個社區體系。就這個層面來看，與市場理論與宗族理論相較，祭祀圈理論在社區範圍的形成以及地方與國家如何連結的討論上都比較不足。Skinner 用市場交易所牽涉到的人口與距離的因素解釋了市場區範圍如何形成，Freedman 用組織宗族時所牽涉到的共財與人口這兩個因素之間的關係來談宗族規模大小如何被決定，祭祀圈理論對於祭祀範圍的形成方面則比較是從宗教實踐本身之外的因素來解釋。大體上在祭祀圈理論裡，宗教只是作為一種團結人群的工具，所以是在其他因素決定了團體的存在之後，它才被拿來作為工具，因此研究者多從宗教之外去尋找團體形成的因素，例如族群、水利、宗族、經濟等等。雖然祭祀圈範圍形成的因素經常與外在客觀因素有關，不過當 Skinner 談市場區以市場運作的內在邏輯來解釋其範圍的形成，Freedman 談宗族社區以組成宗族時的要素本身來解釋其規模的邊界時，祭祀圈理論卻不能以祭祀本身的因素來解釋祭祀圈的範圍，這似乎讓祭祀圈所提出的這個宗教因素失去了核心的地位。如果真如祭祀圈研究者所認為的，宗教只是其他社會因素的反映，那麼祭祀圈的理論價值必然會有所折損。因為如果祭祀圈是市場或宗族因素所形成，那它就可能淪為市場理論或宗族理論的點綴而已。Skinner、施振民與 Sangren 所認知的社區內涵是類似的，都是市場、宗教、行政、婚姻等等許多社會關係重疊的一個整體，如果祭祀圈理論要能夠凸顯自己的價

值，就必須證明宗教在社區組成上有著自己獨立的邏輯。亦即如果要讓祭祀圈理論站在跟市場或宗族理論同樣的理論高點上，就必須證明宗教這個因素的不可化約性。要做到這一點，首先在這個祭祀圈範圍形成的問題上，我們就必須能夠從宗教本身的內在邏輯來對之做出解釋。其次在市場與宗族理論裡，經濟與親屬這兩個場域分別都被指出是產生地方權力的主要場域，而祭祀圈理論在這方面也缺乏分析，所以張珣在檢討祭祀圈研究時就指出應該「視村落祭祀為民間權威的來源，探討其與國家官方權威之間的互動」（張珣 2002: 98）。因此我們有必要在有關宗教實踐如何產生地方權力，以及這個權力邏輯如何與國家權力的施行相關連的問題上，證明宗教場域的重要性。而根據 Sangren、Duara 的觀點，這必須從文化層面的分析著手，並且在先前的討論中筆者更進一步主張應該從實踐知識、實踐邏輯的角度來定位這裡所謂的文化。例如根據筆者的研究，地方的權力邏輯是所謂的「出頭損角」，而這表現在宗教場域裡則跟所謂的「心意兌換率」、「心意異化」等概念有關<sup>4</sup>。再者，可能也是最重要的，我們應該要超越「宗教應該是結果，而非導因」這樣的認知，證明宗教是社會形成的一個獨立的動力，就像經濟或親屬一樣。

祭祀圈理論最重要的價值在於它指出了祭祀活動在台灣社會建構過程中的重要性，不過從上述的討論中我們可以發現，它在將宗教視為一種社會組織工具時，對這一工具被使用的方式及其中所牽涉到的文化邏輯所做的討論不足，因而不能證明宗教如何是社會構成的主導性原則。並且它並沒有把宗教需求視為一種驅使人們行動的歷史動力，反而是把它看成是為滿足其他動機之需求而使用的工具，因此在它們的討論裡，宗教沒有辦法像 Skinner 所提的經濟因素一樣成為推動社會形成的力量。而這一點更直接影響到祭祀圈理論作為一種社會史詮釋時的價值。祭祀圈理論抱持結構功能論的觀點，將宗教視為團結人群的工具，而不是目的本身。因此它必須從宗教之外的客觀因素來解釋

4 「出頭損角」、「心意兌換率」、「心意的異化」等概念在筆者即將完成的博士論文「靈力經濟與社會再生產：臺灣地方社會的形成」中有詳細的討論。

祭祀組織形成的原因，而因應族群械鬥或盜匪騷擾的防衛需求就是他們通常用來解釋的因素。作為一種社會史的詮釋，祭祀圈理論所持的理論觀點基本上是窄化了祭祀組織產生的意涵，甚至有時會造成曲解。舉例來說，許嘉明在討論彰化平原的「天門宮七十二庄」祭祀組織時，認為那是道光六年泉、粵械鬥的結果（許嘉明 1973: 181）。這樣的詮釋事實上並不正確，如果七十二庄是所謂由客家人（河洛客）與部分漳州人所組成的族群自衛組織，那麼我們很難解釋與七十二庄相鄰的許多客家村庄並不屬於該組織，並且事實上，它的範圍其實是一個行政區的範圍，是當時的武東堡與武西堡，這兩堡在康熙、雍正時期是一個行政區稱為大武郡堡（曾慶國 1997: 335-43）。而且它成立的年代也有可能早於道光六年（1826），因為在天門宮正殿的牌匾上寫著「嘉慶〇〇戊午秋九月穀旦，大武郡堡街庄眾弟子公立」，嘉慶戊午是嘉慶三年（1798），比道光六年早了 28 年，而且他們自稱為大武郡堡子弟而非粵屬或漳屬，也就是說他們並非以族群來自稱而是以行政單位來自稱。又以彰化南瑤宮的媽祖會來看，雖然它確實是一個由漳州人與客家人組成的祭祀組織，但不能就認為它成立的原因與族群關係有關。南瑤宮十個媽祖會是從嘉慶二十一年到光緒五年之間陸陸續續成立的，如果是因應族群衝突而成立媽祖會，這些媽祖會似乎比較可能是同時成立，而不是在六、七十年間陸續成立。並且不論是天門宮七十二庄或南瑤宮媽會，在族群械鬥早已不在的今天都還存在，表示至少還有其他的因素是它們存在的動力，而這跟人群團結沒有甚麼關係，因為這些祭祀組織的成員如今已沒有漳、泉、粵的族群意識，也不屬於同一行政區、市場區或其他任何區域性單位。那麼為什麼至今這些祭祀組織仍然存在，甚至有新的類似組織呢，人們以組織的方式來祭祀神明的原因何在？

我們當然也可以仍然用功能論的觀點找出這些祭祀組織存在的社會功能，然後跟過去的祭祀圈研究一樣，把它解釋為這些祭祀組織存在的原因。但如果我們放棄這種用功能來解釋因果的模式，實際去探究當事人的主觀想法，從宗教本身的文化邏輯去切入，將會有非常不



一樣的理解。例如人們常說「人要妝，神要抬」、「神靠人靈，人靠神平」之類的俗語，若我們深入去瞭解這些話的意思，會發現在鄉民的觀念裡，神明的靈力是需要靠人去生產的，而一尊神明的靈力必須大到一定程度才可能被接受為公共神明，因此每個村落的村民都必須經過一段時間的靈力生產過程才能為自己創造出一尊公神（這段過程主要是在累積靈力生產力——人口）。又如果我們去瞭解鄉民們的宗教實踐邏輯，會知道他們的靈力生產邏輯是「熱鬧」，而「熱鬧」需要龐大的人力、物力與金錢，為了能夠定期地舉辦「熱鬧」活動，人們被迫必須去組織人群以維持人力、金錢等資源的穩定來源。因此對於神明靈力的需求，會促使人們去組織人群因而創造了社會<sup>5</sup>。換句話說，宗教需求本身就是推動社會體系形成的一個不可化約的動力，而這一理解只能透過對人們的主觀觀念、透過對他們的宗教實踐邏輯的掌握才能獲致。如果我們在進一步去分析漢人的宗教實踐邏輯，也會發現在靈力市場裡，消費就等於生產，因此歷史上靈力中心的興起與沒落會跟當時的經濟體系、政治結構有關，祭祀組織的歷史意義不能僅僅用族群關係等功能性因素來加以詮釋。

事實上林美容在她一系列關於祭祀圈的研究中已經指出了宗教需求作為一種歷史動力的重要性。在「由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織」一文中她指出信仰的需求本身就可以是祭祀圈之所以會出現的動力，只是其他研究者並沒有跟進此一觀點。她在這篇文章裡提出了一個重要的問題；漢人社會為什麼會有共同祭拜天地神鬼的信仰需求？她認

5 有關漢人民間信仰的實踐邏輯在筆者在即將完成的博士論文「靈力經濟與社會再生產：臺灣地方社會的形成」中有詳細的討論，包括靈力生產邏輯、靈力消費邏輯、靈力指標、靈力兌換率、心意的異化、靈力活動的雙重真實、婉飾、靈力市場的深層結構等等，筆者引用 Bourdieu 的概念將這些宗教實踐邏輯稱為「靈力經濟」（the economy of magical power）。

為這個問題的答案應該跟漢民族民間信仰體系有密切的關係<sup>6</sup>（林美容 1986: 98-99）。林美容基本上已經指出漢人因為有集體祭祀的需求因而會成為祭祀圈形成的一個動力，但對於漢人為何有集體祭祀的需求則沒有進一步的討論。就筆者的觀點來看，這個問題的答案就是前面所提到的「靈力生產」問題，在漢人的民間信仰觀念裡，就靈力生產的角度來看有所謂「眾氣成神」的觀念，從靈力消費的角度來看則有所謂「心誠則靈」的認知，這些觀念會衍生出「熱鬧」的靈力生產邏輯與「心意」的靈力消費邏輯，使得人們有集體祭祀的需求。

不需要其他的理由，宗教本身就會要求人們組織人群，並因而創造了社會。若從宗教社會學的角度來看，這一點反駁了 Durkheim 宗教社會學中對社會與宗教之間因果關係的看法，指出在漢人民間信仰中，人們是在創造神明的過程中生產了社會，宗教觀念的改變會影響社會組織的樣貌。而從歷史詮釋的角度來看，套用 Braudel 或 Sahlins 的概念來說，宗教是歷史發展的一個長時段的、結構性的動力。並且正是在滿足人們宗教需求的實踐活動中，產生了組織人群、整合社會的文化邏輯。忽略了這一點，不但我們對歷史的詮釋會有很大的缺失，對於台灣社會體系的建構也無法獲得真正的瞭解。此外，只有證明宗教本身是一個不可化約的歷史動力，祭祀圈理論才有可能跟主張經濟為歷史動力的市場理論對話。因此我們有必要把宗教實踐邏輯的分析，放在有關台灣社會體系之討論的核心位置上。

當我們能夠證明宗教在建構社會的過程中具有不可化約的獨立地位後，我們接著必須面對的是它跟其他社會因素之間的關係，例如 Skinner 所說的市場因素。祭祀圈理論在描述祭祀圈這個社區內涵時並沒有談到宗教之外的社會關係，施振民提到這是一個祭祀圈研究必須

---

6 林美容還有一篇文章是從民間信仰的文化觀念層面來討論祭祀圈問題，這篇文章是〈由地理年鑑來看台灣漢人村庄的命運共同體〉（1988），在這篇文章中她對祭祀圈這一社會單位的內涵進行了文化層面的討論，為祭祀圈研究開出了一條結構功能論之外的途徑。可惜這一研究取徑沒有被後來的研究者繼續發揚，使得祭祀圈的文化分析沒有被充分地展開，因而阻礙了祭祀圈理論的進展。

進一步去做的工作。這的確是一個正確的見解，因為正是由於這一工作尚未被進行而影響了我們對庄與會庄這些社會單位之內涵的瞭解，使得以日本學者為主的許多人類學家質疑庄在漢人社會中到底有何意義，祭祀活動是否真的重要（張珣 2002: 82-8）。在討論祭祀圈的構成時，施振民已指出「角頭/庄/聯庄」這樣一個社會結構，林美蓉也指出了「角/會」這一社會組織原則，我們所需做的是把它們跟其他社會關係做比較，使我們能對祀圈內的整體社會關係內涵有更進一步的瞭解。

如果像 Duara 那樣去檢視包括市場、宗族、婚姻、水利等各類社會關係時，我們可能也會發現它們之間並不完全重疊，因而被迫採取關係網絡的社會觀來理解祭祀圈。此時宗教實踐所具有的不可化約的實踐邏輯就顯得更為重要，因為我們必須考察各種社會關係運作邏輯之間的關連，找出 Giddens 所說的「結構性原則」，或者 Wagner 所說的「社會性」，以瞭解所謂的祭祀圈這樣的一個社區是如何產生。也就是說，一旦我們能確立宗教這個因素本身的不可化約性，我們就能把祭祀圈理論跟強調經濟與親屬因素的市場理論和宗族理論對話，然後進一步試著去將這些理論整合在一起，就像 Sangren 與 Duara 所嘗試要做的那樣。當然我們也能在這樣的基礎上做到張珣所指出的「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，其他模式為附屬地位」（張珣 2002: 98）。

## 四、結語

對祭祀圈研究的檢討牽涉到社會、文化與歷史這些概念，不管從哪一個層面來看，本文的分析都指出了對宗教實踐邏輯進行分析的不可或缺性。張珣在對祭祀圈研究的回顧中提到，因為研究漢人社會的人類學家是以社區宗教做為研究對象，所以對於信徒的宗教經驗、都市型個人宗教與新興宗教等就不太能夠處理。筆者認為這當中最主要的因素是，傳統的漢人宗教研究基本上都建立在 Durkheim 宗教社會學的基礎上，宗教被視為社會的反映，因而事實上並沒有把宗教當「宗

教」來研究，設法去瞭解它的內在邏輯。正如張珣所說：「祭祀圈研究是把村廟信徒組織視為社會組織而非宗教組織來討論」（張珣 2002: 78）。這是祭祀圈研究的一個根本性問題，它雖主張台灣社會是以宗教為核心而組成，但對主導這一組織過程的宗教邏輯的討論則不是很多，而比較強調是它所具有的團結人群的作用。筆者認為不管是「祭祀圈」或「信仰圈」，都應該同時被從宗教組織與社會組織這兩個層面來理解，前者是要釐清宗教實踐的邏輯，後者則要討論這一邏輯與社會建構之間的關係。一旦我們能夠釐清漢人民間信仰的實踐邏輯，那麼張珣所說的所謂社區宗教與個人宗教、鄉村宗教與都市宗教、傳統宗教與新興宗教這類二分的界線也將消失，我們可以提出一個能夠解釋各種漢人宗教實踐的普遍性理論。

施振民在談到祭祀圈研究的內涵時說：「一方面是社會結構的分析，同時，另一方面可作史的分析」（施振民 1973: 201），這句話很簡要地點出了祭祀圈研究的意義。不過筆者要為它再加上宗教實踐研究這一意義，亦即，祭祀圈研究應該有三種意義：首先，它應該是一種關於社會體系的研究；其次，它應該是一種社會史研究；最後，它也應該是一種關於漢人宗教實踐邏輯的研究。

## 參考書目

1. 王銘銘，1997，《村落視野中的文化與權力》。北京：三聯。
2. 王崧興，1986，〈漢人的家族制度：試論「有關係無組織的社會」〉，中央研究院第二屆國際漢學會議論文。
3. 林美容，1987，〈由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》62: 53-114。  
1988，〈由祭祀圈到信仰圈：臺灣民間社會的地域構成與發展〉，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。  
1988，〈由地理與年籤來看台灣漢人村庄的命運共同體〉，《台灣風物》38(4): 123-43。  
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。
4. 林開世，2000，〈文明研究傳統下的社群〉，發表於《『社群』研究的省思：跨世紀台灣人類學的展望之一》研討會，中央研究院民族學研究所主辦，2000年，台北南港。
5. 林偉盛，1993，《羅漢腳：清代臺灣社會與分類械鬥》。台北：自立。
6. 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。
7. 施堅雅，1991，〈中國歷史的結構〉，刊於《中國封建社會晚期城市研究》，頁1-24，王旭等譯。吉林：吉林教育出版社。
8. 莊英章，1973，〈台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》36:113-138。
9. 梁漱溟，1982，《中國文化要義》。台北：里仁。
10. 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。
11. 張珣，2002，〈祭祀圈研究的反省與後祭祀圈時代的來臨〉，《考古人類學刊》58:78-106。
12. 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。
13. 費孝通，1991[1947]，《鄉土中國》。香港：三聯書店。
14. Bloch, M., 1989[1924], *The Royal Touch*, translated by J. E. Anderson. New York: Dorset Press.
15. Bourdieu, Pierre, 1977, *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge

University Press.

1990, *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.

1998, *Practical Reason: on the theory of action*. Cambridge: Polity Press.

16. Braudel, Fernand, 1972[1945], *The Mediterranean and the mediterranean world in the age of Philip II*, translated by Sian Reynolds. New York: Harper & Row.
17. Burke, Peter, 1990, *The French Historical Reveloution: the Annales school, 1929-89*. Standford: Standford Universtiy Press.
18. Duara, Prasenjit, 1988, *Culture, Power and State: rural North China, 1990-1942*. Stanford: Stanford University Press.
19. Febvre, L., 1982[1942], *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century, the Religion of Rabelais*, translated by Beatrice gottlieb. Mass.: Harvard University Press.
20. Foucault, Michel, 1977, *Discipline and punish: the birth of the prison*, trans. By Sheridan, A.. New York: Vintage/ Random.  
1982, "The Subject and Power" in *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*, by H. L. Dreyfus and P. Rabinow. Chicago: University of Chicago Press.
21. Freedman, Maurice, 1958, *Lineage Organization in Southeastern China*. London: The Athlone Press.  
1974, "On the Sociological Study of Chinese Religion". In *Religion and Ritual in Chinese Society*, p.19-42. Ed., by Arthur P. Wolf. Stanford: Stanford University Press.
22. Geertz, Clifford, 1973, "Thick Description: toward an interpretive theory of culture", in *The Interpretation of Cultures*, by Geertz. New York: Basic Books.  
1983, *Local Knowledge: further essays in interpretive anthropology*. New York: Basic Books.
23. Giddens, Anthony, 1984, *The Constitution of Society: outline of the theory of structuration*. California: University of California Press.
24. Sahlins, Marshal, 1981, *Historical Metaphors and Mythical Realities: structure in the earlyhistory of the Sandwich Islands kingdom*. Michigan: University of Michigan Press.  
1985, *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
25. Sangren, Steven, 1987, *History and Magical Power in a Chinese Community*. Standford: Standford University Press.
26. Skinner, G. William, 1977a, "Regional Urbanization in Nineteenth Century China", in *The City in Late Imperial China*, p.211-52, ed. by G. W. Skinner. Stanford: Stanford University Press.

- 1977b, "Cities and the Hierarchy of Local Systems", in *The City in Late Imperial China*, p.275-51, ed. by G. W. Skinner. Stanford: Stanford University Press.
27. Strathern, Marilyn, 1996 1989 debate *The concept of society is theoretically obsolete*, in Ingold ed., *Key Debates in Anthropology* 60-66. London and New York: Routledge.
28. Thompson, E. P., 1963, *The Making of English Working Class*. New York: Pantheon Books.  
1978, *The Poverty of Theory & Other Essays*. New York: Monthly Review Press.
29. Wagner, Roy, 1974, Are there social groups in the New Guinea Highlands? In Murray J. Leaf ed., *Frontiers of Anthropology*. New York: D. Van Nostrand Company.
30. Watson, James, 1985, "Standardizing the Gods: the promotion of T'ien Hou (Empress of Heaven) along the South China coast, 960-1960", in *Popular Culture in Late Imperial China*. Ed. by David Johnson, Andrew J. Nathan, Evelyn S. Rawski. Berkeley :University of California Press.
31. Weller, Robert P., 1987, *Unities and diversities in Chinese religion*. Seattle: University of Washington Press
32. Wolf, Arthur P., 1974a, Introduction. In *Religion and Ritual in Chinese Society*. p.1-18. Ed. By Arthur P. Wolf. Stanford: Stanford University Press.  
1974b, "Gods, Ghosts, and Ancestors". In *Religion and Ritual in Chinese Society*. p.131-182. Ed. By Arthur P. Wolf. Stanford: Stanford University Press.
33. Yang, C. K., 1961, *Religion in Chinese society :a study of contemporary social functions of religion and some of their historical factors*. Taipei: SMC Publishing Inc.[1994]

# Holistic Theory on the Han Chinese Society and the Research in the Religious Sphere

Wei-Hua Chen

## Abstract

The theory of the “religious sphere” (tsi-su-chuan) was proposed to explain the social structure of Taiwan. We should try to understand it in the context of all those theories about the integration of Han Chinese society. This essay holds the idea that every theory about the integration of Han Chinese society presupposes specific concepts of “society”, “culture” and “history”. It is necessary to find out the perspectives and biases that these concepts contain in order to further advance research in this area. This essay suggests that the theory of “religious sphere” that views society as consisting of groups should be amended such that it views society as consisting of multiple social systems. Furthermore, the theory should demonstrate that the system of religious practice serves as the mechanism that dictates how multiple social systems are integrated. This is the distinctive way in which Han Chinese create their society in response to the practical needs of social life. In order to do that, we should prove that religion is an irreducible historical dynamic, analyze the practical logic of religious activities and demonstrate how it can be a cultural mechanism that integrates different types of social systems. Through this proper understanding of the social role of Han Chinese folk religion, we should additionally view culture as an essential factor for interpreting the history of Chinese society.

Key words : sociality, practical logic, historical anthropology