

以社羣概念探討祭祀組織與文化

——以大湖鄉北六村的臺灣客家聚落為例*

林秀幸

國立暨南大學成人與繼續教育研究所助理教授

本研究將運用社羣學(community studies)的概念和範式，分析和討論一個臺灣客家鄉村的地方組織和文化，尋找社羣的形塑(formation)、整合、分化的原則和動力，社羣連結的性質，社羣的界線，象徵系統的內涵，象徵系統和社羣形式的結合方式等等，企圖豐富社羣概念(conception)的內涵以期對社羣概念有多元的視角，對社羣研究之微視和鉅視觀點之接軌有所對話。一定範圍內可以有好幾個社羣組織，他們各自的社會連結屬性(the nature of social bonds)可以相異(經濟的、地緣的、嗜好的……)，界線(boundary)可大可小、亦可重疊，有些社羣基於它的必要性(例如經濟的)因而最具主導性(主神的產生)。同樣的，一個「個人」也可以分屬於好幾個屬性相異的社羣，社羣並非封閉的系統，隨時處於開放的狀態，以「象徵」為名不斷地互動、整合和分化，因而象徵之間的「相容性」(compatibility)決定了互動的密度，每一個社羣透過象徵體現出其集體意願(collective will)，經由定時的互動(例如慶典的機會)而進行溝通，並進而產生更大層面的集體意願。

關鍵詞：社羣，大湖鄉，客家，祭祀組織，象徵。

*本文田野工作於2002年7月至12月進行，在此要感謝大湖鄉鄉前輩的報導(尤其是林鴻春先生、彭欽梅先生、蘇安妹女士之協助)，以及鄉人活過的生活風采，讓我們得以研究。感謝論文寫作期間，許承先先生和林秀蓉女士的協助。並感謝總編輯王嵩山先生的鼓勵與敦促。

一、前言

民俗(folklore)意指民間的知識、經驗、文化等等，民間表明了產生這些知識、經驗和文化的社會場域，以致於我們對民俗的論述似乎不能將之抽離它所由產生的社會空間以及實踐之主體「人」，那麼「社會組織與地方知識、文化」實為同一個社會實體(reality)的不同面向，則社會學方法之運用，或可將炫麗多彩的文化與知識的社會脈絡呈現出來，由之進行概念的提煉甚至理論的建構，民俗學之研究可臻另一層次，亦達社會科學研究之重要目標——發現人類社會世界的地圖，幫助不同地方、文化的人們進行溝通、相互了解、尊重與支持，為人類之社會性存在提供更多元的可能性。本研究將運用社羣學(community studies)的概念和範式，分析和討論一個臺灣客家鄉村的地方組織和文化，我們可先從社羣學的發展脈絡作一了解。

社羣研究在社會學研究的歷史上占有重要的一席之地，F. Tönnies 在 *community and society* (Gemeinschaft und Gesellschaft) (Tönnies [1887] 1955) 一書中第一次提出「社羣」(community) 和「社會」(society) 的理想型，開啟了社羣研究在社會學上探討的模式，在 19 世紀末的歐洲，中世紀遺留下來的鄉村社會在工業化和都市化之後受到了衝擊，身處於時代的轉折和人文景觀的改變，Tönnies 提出了社羣和社會的型態，這樣的對比是為了找出社會體(social body) 更為有機(organic) (Tönnies [1887] 1955 : 39) 的存在，所謂的「有機」在 Tönnies 的觀點是歸屬感(belonging together) (Tönnies [1887] 1955 : 27)、集體意願(collective will) 在各個層面的整合(Tönnies [1887] 1955 : 10)，在 Tönnies 看來，這種共同的存在、生活與工作(common being, living, and working) 隨着時代改變、更新他的道德和政治形式以及合作功能(mental and political form and its co-operative functions)，範圍可以持續擴大，但是也在這樣地擴大和變化中失去了社羣的本質(original genuineness) (Tönnies [1887] 1955 : 28)，Gemeinschaft 逐漸被

Gesellschaft 取代。當時的社會學家 Tönnies 事實上已經在進行「比較社會學」，他所比較的是：中世紀遺留下來的鄉村社會和工業化之後的都市型態，和人類學家不同的是，他所比較的非地域性差別而是時間點差別的社會。

Tönnies 在處理社羣概念時已經發現連結屬性 (the nature of bonds) 的變遷，他認為社羣有三種連結性：血緣的、地緣的和友誼的，他認為第三種發展於工作的同質性或相同的精神態度，例如同業公會，由於相同的心智態度表現為崇拜同一位神明，對神明的崇拜得以延續這個社羣的形式和生命，這樣的社羣體很明顯的並不以地方為界，而是活在成員的精神態度中，三種型式的社羣在歐洲中世紀以來的歷史上交纏體現。(Tönnies [1887] 1955: 49)。Tönnies 有一個精彩的的論辯在「全體和部分」(Whole and Part) 的章節：全體和部分並非絕對而是相對的概念，在部分中能夠產生新的相對的全體，而這個新的全體和它的部分又有類似相同的關係(Tönnies [1887] 1955: 160)，Tönnies 了解到社羣體的類生性(generative)，在這些點上面和現代社會學家對網絡的觀點並未有太大的差距，這也是他和 É. Durkheim 持續被現代的社會學家討論的原因。

在社羣研究的系譜裏，社羣研究的第二個位置應該歸於 Durkheim，Durkheim 精讀過 Tönnies 的作品，甚至還寫過一篇相應的文章“A Review of F. Tönnies’ *Gemeinschaft und Gesellschaft*” (Durkheim [1889] 1972)，在這篇文章裏，被 Tönnies 視為能把個人統合為和諧體的 *Gemeinschaft*，Durkheim 卻認為這種集體其實也有其負面，那就是對個人的強制性，稍後在 *The Division of Labor in Society* (Durkheim [1893] 1964) 中，Durkheim 將 Tönnies 的「有機的團結」(organic solidarity)，認為是機械的 (mechanical)，他認為這種較小的初級團體的社羣，其社會關係具有強制性和缺乏彈性，不見得都是正面的。為了扭轉 Tönnies 對當時工業社會的負面看法，Durkheim 為工業社會辯解道：

大範疇的社會和小範疇社會其實同樣地自然，……因為社會分工所造成的社會分化(differentiation)反而有利於打破過去小型社會裏對個人的箝制，也有利於個人的自由度……(Durkheim [1893] 1964: 131)

並且認為疏離、階級衝突、機會不均等均非社會分工所導致，而且會在社會日趨成熟之後獲得解決。在第二版的「社會分工論」的前言裏，Durkheim 提出了精闢的見解和 Tönnies 的意見相對話：1. 地緣的連結不一定會成為未來社羣的基礎，而職業的關係或許提供更強的連結；2. Durkheim 質疑「國家」調節社會關係和維持社會整合的能力，並且提出在遙遠的國家認同和個人之間，必須有一些中介值，也就是次團體，這些次團體離個人比較近，足以凝聚成員並引導成員進入更大範疇的社會生活中，這個角色正是職業團體可以扮演的。Durkheim 轉而支持非地域性的職業團體，並且認為它可以為現代社會產生社羣的社會和心理的意義(Durkheim [1893] 1964: 28)。這些論點指涉於：連結屬性(the nature of bonds)的改變，社會範疇的擴大並不一定導致社羣的崩解，在大跨距團體和個人之間的從屬感可以經由中介團體，即次團體來連結。

經過這些觀察和思考，Durkheim 轉而企圖從部落社會的社羣生活裏尋找社羣存在的形式(form)、內涵和動態(dynamic)過程，這就是《宗教生活的基本形式》(涂爾幹 [1912] 1992)的探索主軸，經由當時人採集回來的澳洲原住民的資料，Durkheim 進行了他深刻的社會本質的探索，在這本著作裏，Durkheim 解析了宗教的社會本質，強調了宗教的象徵系統的意義，以及社會羣體區分的形式(氏族、部落、宗族分支等)，最重要的是圖騰這種象徵系統是如何和它所採用的形式結合在一起(涂爾幹 [1912] 1992: 108)，尤其當氏族並非一定和地理以及血緣具有關係。在這本著作裏 Durkheim 企圖由比較其它社會當中，為社羣的生活找出顯著的形式，也幫助他進行在社會分工論理所提出的願景找到答案——未

來的工業社會人羣連結的形式和要件。和 Tönnies 不同的是，Durkheim 進行比較的社會在地域差，他將社會學的方法運用在澳洲的部落社會，也因此成為歐陸社會學和人類學共同的宗師，並開啟了社會人類學或比較社會學的契機(Radcliffe-Brown [1958] 1991)。

和 Tönnies 一樣，Durkheim 並沒有因為年代的消逝，而稍少被提及，近年有關社羣的研究者，更企圖從古典理論中尋找新的觀點來處理有關微視和鉅視觀點如何接軌之議題 (Turner and Dolch 1996; Turner 1990; Campbell 2000; Reitzes 1992)，就如同 Durkheim 對 Tönnies 的批評——對未來社會的社羣形式過渡悲觀，近代社會學的兩大領域，微視觀點(小跨距社羣)和鉅視觀點(大跨距社羣，如全球化、市場化)的接軌一直是社會學研究關心的重要議題。溝通工具的進步造成社羣範圍的擴大，研究焦點因此置於：1. 擴大的範圍影響到初級團體的參與性，例如 C. S. Fischer (1975) 就提出次文化理論，指出次文化的機構和價值可以減緩城市化的匿名性和失序；2. 地緣社羣的觀念面臨挑戰；3. 最初關係和自然關係所形成之社羣的逐漸薄弱，取而代之的可能是限縮義務形的社羣型態，例如基於意願、嗜好等的非全面性社羣 (Janowitz 1952; Hunter and Suttles 1972; Hunter 1975)。¹ 不少作者企圖從古典理論中發現過去被忽略而具發展性的觀念，為現代的社羣研究投下曙光。例如在 Tönnies 的著作裏所參考的時空背景其實並不只限於村莊社羣，還包括了中世紀的城市，其社羣關係不全然是血緣或地緣，包括了友誼、信仰、價值、同業等團體，同業團體也是奠基在共同的利益上，但是仍具有「主保聖人」的象徵系統，並非完全依靠法律來維繫社羣體 (Tönnies [1887] 1955: 223)，這樣的觀察已透露出社羣和社會非絕對對立性，而是相對性，社羣跨距的擴大是不可避免的趨勢，過去的和現在的研究者無非是想找出擴大後社羣的形塑過程、動力過程、屬性、象徵系統和形式的配合。

1. 摘自 Reitzes, Donald C. and Dietrich C. Reitzes 1992.

時間與空間的變遷、社會的分化已經改變了社會整合的物質基礎，社羣未必是地理的，卻可能是象徵系統之間的關係，個人如何在高度分化的社會裏創造和維持社羣的形塑，這些議題從 19 世紀末至今並未改變。社羣的概念、凝聚的形式和象徵系統被視為社會秩序的中心議題並構成了 20 世紀社會學的主要理論——現代化帶給社羣性或是說社會凝聚體的影響，對社羣的關注幾乎處處可見於社會學的著作(Selznick 1992)，在高度分化、市場全球化的時代，社羣的性質和整合能力成為研究探求的重心，古典理論的見識並未減少其啟發性。

另一位古典理論家 G. H. Mead 的「態度社羣」(community of attitude) (Mead [1934] 1967) 的論述正好可以作為時間(農業社會到工業或後工業)和空間(社羣跨距逐漸擴大)過渡的中間項(Turner and Dolch 1996)。在 Mead 的論述裏「態度社羣」是個人做為自我評價和公開行為的參考體(Mead [1934] 1967: 154)，這樣的概念脫去了地理的限制，更可以幫助了解現代社會在社羣形塑的整合度的問題。雖然 Mead 的論述偏重在角色取得和價值參考的部分，但是對社會跨距變大之後的社會整合提供頗富洞察力的啟示，「態度社羣」既然存在於大社會裏的很多層面並互動之(Mead [1934] 1967: 155)，那麼，社羣尺吋擴大之後仍有整合的可能。

古典理論家在異質社會的研究中尋找社羣形塑(formation)的形式、象徵和動力等，豐富了「社羣」概念(conception)的內涵。Durkheim 曾言：「民族誌學者的考察，……更新了人類制度的研究，……導致社會各個分支中最富有成果的革命」(涂爾幹 [1912] 1992: 6-7)。「只有當比較方法使用於十分有限的一些社會，使每個社會都能得到詳盡研究，得以產生嚴肅的成果」(涂爾幹 [1912] 1992: 106)。說明了社會形式、文化的多樣性對社會科學觀念的開啟和概念的豐富化，正是多樣性社會個別深入的研究對社會科學的貢獻，一個偏遠的部落，一個最不起眼的鄉村，也許都充滿着對社會科學的啟發。本文擬以臺灣一個客家鄉村社會的儀式團體為例進行研究，企圖尋找社羣的形塑、整合、分化的原則和動力，社羣連

結的性質，社羣的界線，象徵系統的內涵，象徵系統和社羣形式的結合方式等等，以期對社羣概念有多元的視角，對社羣研究之微視和鉅視觀點之接軌有所對話。

在此我們也將進行臺灣漢人社會相關研究的回顧，臺灣漢人社會的研究，論宗教組織與社會關係的著作，以祭祀圈概念的運用最為顯著，以下我們將回顧祭祀圈概念的出處、運用與演變，並進一步將之置於社羣研究的範式之下，討論祭祀圈概念處理了社羣研究的那些面向，說明其價值和限制。「祭祀圈」（陳乃瑛的翻譯為「祭祀範圍」）的概念來自於日籍社會學家岡田謙，其最為關鍵的一篇文章為發表於1938年的〈臺灣北部村落之祭祀範圍〉（岡田謙 [1938] 1960），在該文中，岡田謙詳列士林街附近漳州人和同安人聚落各種祭典之祭祀範圍，「無論任何地方均做三、四種類之共同祭祀」（岡田謙 [1938] 1960：15），岡田氏按照時序列出該區域漳州人和同安人各地方之正月天公戲、三月、四月媽祖戲，五月划龍舟，七月中元祭，八月土地公祭十月三官大帝祭水仙尊王祭以及十二月年暮戲表格，該表項目包括祭祀範圍、祭神、承辦祭祀者、祭祀方法以及費用徵收法，其中同聚落之各種祭典範圍其實均不盡完全相同，也擁有不同任務的爐主，而中元普渡之範圍，更遠大於其他祭祀組織。岡田謙說明為何區分同安人和漳州人在於「本島人之生活今猶由其出身地之相異所左右，此於通婚範圍既見其一端，於祭祀一方面亦分別舉行」（岡田謙 [1938] 1960：23）。在該文之第三段，作者則論述了「受地點限制較少之祭祀團體……如除而不言，則於村落之宗教生活，及集團生活，難以理解」，其中作者列舉了祭祀公業、祖公會、暨同鄉、同職、與好尚相同為機緣而加入之神明會、父母會等。作者認為「以上係舉會員無須住於一定地域之祭祀團體而言，由此等事實，得知祭祀對於本島人村落生活，含有何等重要意義……由是觀之，本島人之集團生活，常與祭祀相連結，即知其無論地域的集團，或家族集團，或職業集團，均與祭祀有密切關係……本稿不過係就此方面之一嘗試而已……」（岡田謙 [1938] 1960：27-29）。在該文中他並未強調祖籍神的角色，因為兩種祖籍

者整年的祭典相當接近、也未強調村廟或「主祭神」之角色。在此我們可以用概念語彙來表達岡田氏的發現：同一區域可以有多個祭祀團體，祖籍地成為顯著的社會連結屬性(the nature of social bonds)，最大的祭祀組織和婚姻的社會交換的範圍大約一致，團體的形成並非一定奠基於地方(place)，嗜好、職業等因素皆可能成為連結屬性，然而宗教的象徵系統對於臺灣居民的結羣(groupness)幾乎是不可或缺的，宗教活動為切入人羣社會生活的關鍵。觸及的面向有宗教活動和社會生活的關係，社會連結屬性，社會交換的範疇，連結屬性的多樣性。岡田氏此文離 Durkheim 的時代並不太遠，又是社會學者，我們也許可以猜測他受到 Durkheim 的影響，而產生宗教和社會的連結，然比諸後來的學者，岡田氏對臺灣祭祀團體的描述幾乎是最接近真實的狀況。

「祭祀圈」的概念在後來參與濁大計劃學者施振民和許嘉明的論述裏有了新的發展，施振民在其〈祭祀圈和社會組織〉(施振民 1973)一文，正式提出祭祀圈模式，他認為岡田謙在士林調查發現不同祖籍人羣用不同儀式奉祀不同主祭神(這個陳述有誤)，同時其祭祀範圍和通婚以及市場交易的範圍有相互重疊的現象，因而進一步提出祭祀圈的概念來分析宗教與社會組織的關係(施振民 1973: 197)。事實上施氏這一段論述有溢出和簡化岡田謙原文之處，首先，祖籍人羣和祖籍神並非一對一的關係，各祖籍人羣祭拜很多種神(兩羣人的祭祀對象大部分重疊)，並擁有多個祭祀組織，通婚範圍只和較大的中元祭典範圍一致，並非和祖籍神的祭祀範圍一致，而岡田氏也並未用「祭祀圈」的概念來分析宗教與社會組織，他只是提出了祭祀活動和社會團體的關係，並且表示還有為數甚多的祭祀團體，沒有一定的區域範圍。施氏以較多的篇幅呈現主祭神之屬性和區域人羣之祖籍的關係，譬如客家人對應三山國王，同安人對應保生大帝等等。該文所做的工作定義，如：「庄是『一個共同祭祀單位的聚落』。庄通常有一個聚落居民『共有』的村廟，作為這個聚落的活動中心。……是村廟將聚落結合成一個祭祀單位。庄也可能沒有村廟，但是仍然可以在參與聚落以外之宗教活

動時成一祭祀單位。」並建立一個「祭祀圈與聚落發展模式」，他認為最小聚落是土地公和有應公的祭祀圈——角頭，再上一層是祖籍神的祭祀圈——庄，最上一層是媽祖和王爺的祭祀圈——會庄，而施氏認為慶典活動，只有主神生日和數年一次的建醮，主神的來源是分火，而神明會是附屬在寺廟中，他希望藉此模式了解聚落組織之階層性，並由主神的從屬關係探討地域組織（施振民 1973：197-204）。有關庄、村廟和祭祀單位的定義可能是簡化了宗教組織的實際展現，因為「庄」不一定是一個共同祭祀的單位，祭祀單位的範疇，端看該團體形成的歷史緣由以及日後的社會互動而定，村廟也並非是凝聚聚落的因素，它是場所，是祭祀團體機構之所在（下文將有討論），地方上慶典活動眾多，不見得是主神生日，神明會和廟宇也並非從屬關係。施氏會提出該模型，顯然注意到社會團體的整合過程，然其模型建立的實證並未交代？社會羣體整合到什麼程度才會停止？整合的動力為何？互動過程是一階層性嗎？每一個羣體的社會形式和內涵呢？象徵系統之間的關係？其中最明顯的缺漏在於施氏把社會羣體、象徵認同和地域範圍調整成一對一的關係，忽略團體的多樣性，而地理界域的整合只是其中一個面向。施氏最大着力之處在於祭祀團體和祖籍神的歷史歸因，並表明連結屬性從祖籍轉變到地緣性，對於他所提出有社會結構面像的模型，並未加以論證和分析。以社羣學的概念來說明，施氏所處理到的是社會連結屬性（the nature of social bonds）的改變（祖籍地的認同到目前的地緣），以及認知到社會羣體的整合造成社羣規模（scale）的變大，然而其模型基本上是簡化而失真的。

另一使用祭祀圈概念的濁大計劃相關論文，為許嘉明之〈彰化平原福佬客的地域組織〉（許嘉明 1973），這篇論文主要處理彰化平原的福佬客居民所組成的祭祀組織（作者以祭祀羣名之），作者表示分別由不同路線進墾的福佬客，各擁有不同的「鄉土神」，形成兩個不同的祭祀羣，這兩個羣體後來呈現分枝，分枝之後以進香和巡境來維持關係，然而作者又言，某一祭祀羣的巡境又超出原範圍，進而擴及到同祖籍的人羣，其後因為形勢所逼客籍又與漳籍聯

合，而有七十二庄以天門宮為中心的超祖籍人羣。作者的結論是，「做為彰化平原福佬客地域組成的主要基石有三：1. 移民歷史，即入墾的時期與路線；2. 共同聚居的地域範圍，3. 共同的祖籍與方言」（許嘉明 1973：188）。以社羣的概念觀之，許嘉明所處理的面向乃是社會羣體連結因素的歸因，然而他也提出非祖籍的連結緣由——進墾路線。

參與濁大計劃的兩位人類學家，所運用的祭祀圈概念，重心幾乎皆放在社會連結屬性(the nature of social bonds)的面向，施振民雖然提出一個聚落發展的模型，然而他並未運用適切的概念去處理社會互動的面向，該模型在真實性和發展性上面也有限制。然而他們隱約透露出一種意涵，那就是移民到臺灣的漢人，原先雖然皆以大陸原鄉之祖神和祖籍地為認同和結羣的對象，然而到臺灣之後，基於生活的現實性，皆改以當地地緣環境的親近性為認同和結羣的對象，我們幾乎可以說他們在歷史面向和臺灣學主體性建立上的貢獻更具價值。許嘉明在另一相關論文〈祭祀圈之於居臺漢人社會的獨特性〉（許嘉明 1978）結論部分說得很清楚：

臺灣漢人社會的祭祀圈之所以具有其獨特意識，是有其歷史的社會背景之特殊成因，因此使得整社會的維繫及茁壯成長均唯其是賴，而以村廟為其具體象徵。雖然中國農村社會裏，村廟與宗祠是兩種可以相互交替運用的組織方式，但是臺灣漢人社會在發展過程中缺乏宗族的發展條件……（許嘉明 1978）

可資了解當時學者的關懷重心。

王崧興在其後的討論也正證實了「祭祀圈」研究和歷史的密切關係，他在〈臺灣漢人社會研究的反思〉（王崧興 1991）一文中第三段標題為「漢人移植史的研究——以『祭祀圈』為例」中言「透過現今村落的祭祀活動去追溯過去發生的歷史事件是一條很有效的途徑。」（王崧興 1991：8）然而王氏也感覺到祭祀圈概念的混淆之

處，他認為祭祀圈概念其後被誤用，是當時施、許提出時就出現歧異，許嘉明將之運用在村落之間的同盟組織，並非是地域單位，而施振民的祭祀圈是建立地域體系的階序，此處祭祀圈為一地域單位。王氏也懷疑是否真有階序性的地域單位，然而他最終的結論認為，只有施振民的地域單位才可稱為祭祀圈，許嘉明所處理的同盟關係並非祭祀圈。筆者認為王氏的懷疑和提出的混淆之處皆具合理性，但如果只有地域單位才叫祭祀圈，那同盟關係該以什麼概念來處理呢，難道各自擁有一套理論架構來分析嗎？而兩者的羣性又是如此相似，三位學者的糾結無非就是把社會羣體、主神和地理區域之結合視為一體(忽略地域只是一種連結屬性)，又假設一個區域只有一種羣體(可能具有多個範圍不完全一致的羣體)，把主神視為唯一象徵(可能具有多個象徵，主神的出現乃經過社會力的互動而產生)，如果將之還原到社羣概念來處理，改以社會羣體、羣體連結屬性有地緣、血緣、故鄉認同、共同利益、嗜好、職業、興趣的種種可能，觀察這些羣體本身範圍之界定、連結性的強弱、象徵的選擇和運作、組織型態，它們之間的互動、整合、分化以及象徵之間的相容性等等，那麼脈絡似乎清晰許多，也更具社會面向的發展性，這也不正是王崧興喟歎臺灣漢人研究所欠缺的社會學觀點嗎(王崧興 1991：2)？然而在當初的學術環境下，施、許兩位學者對臺灣漢人社會研究的貢獻已是卓著。他們結合了臺灣特殊的拓墾歷史與漢人社羣之發展，奠立了臺灣漢人研究的特殊性。以下筆者將以社羣學的概念和範式對大湖北六村居民的祭祀組織和文化進行討論。

二、大湖北六村居民之宗教生活

(一)拓墾歷史和祭祀組織

大湖鄉位於苗栗縣南部，東與泰安鄉為鄰，南以景山溪與卓蘭鎮為界，西面隔關刀山山脈與三義鄉接壤，西北是銅鑼鄉與公館鄉，北鄰獅潭鄉。在地形上，大湖鄉全境絕大部分是山地與丘陵，河谷平原狹窄，與獅潭鄉的南三村(新豐村、豐林村與竹木村)，合

在一起是個四面環山的盆地，稱為「大湖盆地」。而八卦力山脈和八角棟山脈、關刀山山脈，構成「大湖盆地」的四周盆緣。

大湖鄉多為持客語居民，轄區內現共有十二村，以南湖為界，山南的南湖、義和、東興、武榮、新開、栗林等六村俗稱南六村，山北的大湖、明湖、靜湖、大寮、復興、大南共六村俗稱北六村(圖1)。北六村當中，大湖、明湖以及靜湖村的一部分屬人口集中、商業核心地帶，行政機關亦集中於此，客運總站也設於此，街肆繁榮，而南六村則較多山區，聚落也較分散。南、北六村現在雖同屬一個行政區，中界亦無任何明顯的地理特徵，然而居民的認知裏，卻有一條無形的界線橫在兩者之間，南六村稱南湖那邊，北六村稱大湖這邊(以下蓋以大湖地區稱北六村)，大湖鄉有兩個國中，一為大湖國中，一為南湖國中，北六村的小孩上大湖國中，南六村的小孩上南湖國中，大湖鄉有兩街，一為大湖街、一為南湖街，據當地人說，以前南湖街比大湖街熱鬧，大湖人(北六村人)還得到南湖街剪布(即買布，剪布在幾十年前的鄉下是奢侈品的象徵，布店的多寡還具有繁榮的指標)，然而大正六年(1917)左右，日人為建立貫穿南北的陸軍道路，大湖和南湖之間的「門門棍」(小山丘口)被拓寬，壞了地理，所以現在大湖街比較熱鬧，大湖鄉的行政機關大多在大湖街上(明湖村和大湖村)，但是鄉長民選後有幾任讓南湖人選上，大湖人(以下概以大湖人稱北六村的居民)就開始埋怨起來。

最明顯的表現，卻是在祭祀組織上，南湖以南的居民會到大湖街上來買賣東西，來鄉公所、農會、地政事務所等等辦事，但是他們不會來參與大湖萬聖宮和義民廟的祭祀事宜，而萬聖宮卻是大湖這邊，即北六村的最大一間廟宇，北六村的居民最常來拜的大廟。那麼南六村的居民呢？南湖有他們自己的義民廟，以及南湖街上的大廟南昌宮，南昌宮主祀關聖帝君，而且在二樓設有「南球紀念廳」，內有「廣泰成」墾號總墾戶黃南球和其繼室林氏貴妹的銅像，原來南昌宮即為林氏於1923年捐資創建，廟址即為「廣泰成」號南湖總公館舊址，而南湖的義民廟，亦是1888年(光緒十四年)黃南球所建(吳文星1989)。因此，南湖以南六村居民的祭祀行為，

推斷大概和廣泰成墾號²有相當的相關性。

大湖居民(北六村)呢？北六村的人口、市集、行政機關集中在大湖村和明湖村兩村，這兩村的居民概稱為大湖街人，其它四村較稀落的村落則以舊地名稱呼，譬如上坪、水尾、社寮角等等，大湖北六村香火最盛、最大的關帝廟萬聖宮則位於大湖村，接近市集中央的地理位置，萬聖宮主祀關帝爺，陪祀媽祖婆、觀世音菩薩。翻開萬聖宮的歷史，從碑文上看，指稱廟宇修建發起於光緒十二年(1886)，緣起於臺灣建省，劉銘傳進行撫墾政策，當時大湖的開發，和原住民衝突頻繁，劉銘傳率兵平番，以林朝棟³為中路統領進駐大湖，當時人心未寧，乃依賴林統領發起創建萬聖宮，至光緒十四年廟宇落成，由統領主持陞登寶座。廟中現仍奉祀林公長生祿位，和林朝棟有關是不爭的事實，但這樣的碑文有點語焉不詳，廟宇的成立通常有一些起因，標示着他最原始的屬性，譬如南湖南昌宮的關聖帝君，就是「廣泰成」號創立時，由眾股東於總公館內，以紙繪神像奉祀者，後黃氏之妻林氏捐資創廟，才轉而由地方上人繼續奉祀至今，由於南湖地方上大部分的居民和該墾號有關，所以南湖關帝爺的祭祀組織和拓墾組織該有一些相關。

那麼大湖萬聖宮從何而來呢？民間有一傳說，大湖最早的墾戶吳屋(當地人稱「家」為「屋」)，其手下人在附近村莊看戲時，意外打死人，官府仲裁的結果，由吳屋出地出資募建關帝廟(那麼當時關帝的祭儀團體有可能已經先存在了)，現廟址和附近廟地，實為吳屋捐建。⁴ 以臺灣當時移民社會背景，內山開墾之初，墾戶的

2. 廣泰成是光緒十二年劉銘傳撤隘、撫墾政策後，由官方推動成立的墾號，這個墾號糾集了四大股，其中兩大股，為當時新竹、苗栗地區兩大戶北埔姜家和南庄的黃南球，而黃氏擔任經理，廣泰成的墾區橫跨今苗栗縣境內之三灣、頭屋、南庄、獅潭、大湖和卓蘭等地，其過程是臺灣漢人往內山開拓的重要歷史階段(黃卓權 1977)。

3. 霧峰巨族林家，林文察之子，為劉銘傳所重用。

4. 現《大湖鄉誌》多指稱廟地由葉福官捐贈，據報導人林鴻春先生指稱，據他聽聞邱順(竹窩屋人，已逝，若存概已百歲)所言，葉家所捐為田產非廟

社會主導力強勢，乃國家行政法律未彰之地，諸多犯罪事件，經常以衝突視之，且以對公眾的捐獻作為賠償亦時有所聞，⁵ 故這個起因並非毫無可能，況且此說可能碰觸到為何大湖和南湖分屬兩個祭祀組織的重要關鍵之「歷史緣由」。

翻開大湖之開拓史，嘉慶年間在公館擔任理番通事的泉人陳阿輝，曾進入本鄉水尾坪墾荒，後受原住民侵擾而退出，算是不成功的進墾事件，進墾大湖的開端，應該是吳屋之先祖，咸豐七年(1857)銅鑼庄新雞隆人吳定新、吳定來、吳定連、吳定苟四兄弟以「金合成」之名，為後龍、新港二庄「熟番」招墾，而持有開墾權，按九、一持股，立有合約字，⁶ 於咸豐十一年率隘丁佃人等四十餘人，隘勇百餘人進入大湖，後大量招佃入墾從事製腦耕植，苗栗、公館的漢人陸續進入墾植，吳氏兄弟後來成為開發大湖的主要墾戶(大湖鄉誌編纂委員會 1999)，創立於1914年的法雲寺為吳氏兄弟倡設，立有一座「大湖開發紀念碑」，述說吳氏開發大湖的經過，吳屋是最早掌握大湖核心地帶的拓墾家族。

如果我們再翻開廣泰成墾號的開墾歷程，光緒十二年臺灣建省後，首任巡撫劉銘傳推行撫墾政策，內山的進墾成為主要政務，劉氏為削減地方上的墾戶對內山資源的把持，遂有「裁隘」政策，將墾務由民辦改歸官辦，裁撤各處墾戶、隘首等，設撫墾局督辦墾務，然而官辦未久，墾務反而荒廢，不得不再依賴地方豪紳，於是當時負責中路墾務事務的林朝棟，以官方的立場，招得曾經承包隘務出入番界頻繁的墾戶黃南球以及「金廣福」墾號的姜紹祖二人，加上另外串名合夥的兩股，共四大股籌組廣泰成號負責苗栗東南山

地，現廟址實為吳屋所捐，另一報導人彭欽梅先生也證實這樣的說法。蓋吳屋為大湖之大地主，且廟會時，吳屋之家內奉祀之神明為鄉民邀請之對象，故葉家捐地之說，尚有疑義。

5. 例如據報導人所聞，以前村落內的組織，有天神爺爐，該組織有公產如布帆、碗筷等，曾有某村男子和另一村已婚婦女鬧醜聞，被丈夫知悉，丈夫之村人幫他出氣，要求該男子之賠償是對天神爺爐組織之碗筷之捐獻。
6. 二紙古文書見於「清代臺灣大租調查書」(大湖鄉誌編纂委員會 1999)。

區的墾務，廣泰成號的拓墾是一項由官方和民間合作的經營型態，其中「墾界的確立」最費周章，由於舊墾戶認墾在先，為維護其利益，對加入或統歸廣泰成進墾持反對態度，其中大湖墾戶吳定連也執意不從，無論官方提出任何優厚條件，皆「始終執迷，窮於理論」，吳氏因此和黃南球等結怨，這些紛爭在劉銘傳的壓力下，終於在光緒十五年(1889)戡定界址(黃卓權 1989)，對照今之地圖，大湖附近被劃入廣泰成進墾的範圍，始終未包括大湖村、明湖村、大寮村、靜湖村以及復興村之市集核心與附近地帶，而此範圍正是北六村的大部分地區(除大南村例外)。相反地，南六村之南湖、義和、栗林、新開、東興、武榮等，幾乎全在廣泰成墾界範圍內，原因應該是大湖的核心地帶，已經屬於吳屋等舊墾戶開發完成。很明顯地，南湖以南之六村因廣泰成之開發，而陸續形成聚落，此地居民和廣泰成之間，當然有其特定之關連性。

而北六村呢？從以上史實我們可以知道，在清代咸豐年大湖吳氏兄弟入墾直到光緒十五年止，吳屋是大湖地區的首要墾戶，開發範圍大約等於北六村之核心地帶(大南村除外)，可確定北六村居民非廣泰成之墾佃，而萬聖宮成立於光緒十四年，早於墾界戡定之光緒十五年，又對照傳說中萬聖宮和吳屋之關係，以及每一年重大廟會時，祭祀組織對吳屋神明之禮遇，故萬聖宮以及可能已存在的「相關祭祀團體」和舊墾戶吳屋等及其墾佃有關應是合理的推論，因此北六村和南六村居民祭祀組織分裂的原因，應和拓墾組織有關。⁷ 我們也同樣地推論：大湖鄉北六村居民與萬聖宮相關之祭祀組織，和其拓墾組織有關。然而大南村應是和廣泰成墾號較有關之聚落，為何加入北邊之祭祀組織，應是該聚落形成後在地緣上較接近北六村的緣故，由此我們也可以了解，組織的形成有起始原因，然而日後的歷史進程中，互動因子可以呈現它的多元性。

7. 施添福教授於探討竹塹地區的人文景觀時，提出的三個人文地理區的概念，不但考慮了地理的特徵，也引進了拓墾型態和拓墾組織的變項，給予筆者相當的啟發(施添福 1990)。

(二) 信仰序列

我們可以在過去臺灣漢人社會組織之研究上，看到一些名詞如「主祭神」「廟宇」「祭祀圈」「信徒」「××神轄下居民」等等，牽涉到宗教生活，免不了關注的焦點在廟宇、神明、信徒，但是這些行為者、場所、象徵、組織的真正關係，卻有待釐清。筆者將在以下的討論中釐清祭祀組織(組織)、信眾(行為者)、廟宇(場所)、爐主(組織管理)等之間的關係。

1. 伯公序列

大湖北六村的大小廟宇可以分為三個序列，第一個序列為伯公，小聚落如庄頭者，概有伯公(客家人稱土地公為伯公)。伯公可以有許多形式，有祠或沒祠，祠有大有小，有街上伯公，有「山伯公」，過去甚至有「腦寮」伯公。⁸ 山伯公指稱那些住在山上或在山上有耕地的人(有些是住在街上的)，他們在山丘上立的伯公，通常只有山上幾戶居民在拜，若是山耕地擁有者所立，山伯公因為耕地的演變，隨時都有可能被合併或再立，所以我們可以說是數不出來的。而庄頭伯公則是由庄頭的居民所共祀，確實是由地界所劃分，極少的人會凌越地界拜別個庄頭的伯公，然而有些人拜兩個伯公，一個是住家庄頭的伯公，另一個是他們家山上或平原耕地範圍的伯公。伯公的祭拜和土地有關，但並不限定為居住地緣，也可以是耕地地緣或工作地點。

當大湖萬聖宮有重要祭典時，會被請去廟裏觀禮或看戲的只有街上大伯公(大湖村和明湖村範圍)，上坪伯公(靜湖村之上坪、竹頭圍)，五寮伯公(大湖村小學邊)三位(圖2)。這三位伯公位處在大湖街核心地帶，也是最多人拜的，而街上大伯公祠最大間也最漂

8. 而腦寮伯公呢？清代迄日治大湖都具有樟腦事業，因焗腦也就是提煉樟腦的過程，而有眾多腦寮。腦寮有些在山裏，到腦寮工作的工人，為求生活平安，在腦寮旁就立起了一座伯公，有時用紅紙書名而祭，有時以一塊石頭為記而祭。

亮，除每月初二、十六作牙的祭拜外，二月初二是伯公生日，照例附近居民們得祭拜慶祝。只有街上大伯公，有舉行公共祭典，並且有選爐主的制度、賽閩雞的活動，二月初二子時進行公共祭典向伯公祝壽，第二天村人準備祭品前來祭拜，以閩雞為牲儀者，可報名參加賽閩雞的活動，以重量論名次，第一名者獲獎勵外，被村民認為最擅養雞，祭典後將以請客方式讓親友品嚐大閩雞。近年，上坪伯公也開始賽閩雞了，祭典規模比前擴大，但仍然沒有選爐主的制度出現，就由上坪幾位熱心人士在處理。第二個序列為義民廟。

2. 義民廟

大湖的義民廟雖然後來加入抗日英雄的奉祀，但是其成立卻和因拓墾犧牲卻無家人奉祀的神靈有關，這可以從義民廟和中元祭典組織的歷程窺見。過去該廟址在大湖下坪，又稱下廟，廟地據說屬於吳屋，二次大戰之前，大湖當時四大家族吳、陳、葉、謝組成一中元祭典組織，⁹ 由四家輪值祭祀，日期是七月二十四日，祭祀地點就在義民廟前，這個祭典組織純屬四大家族，一般人頂多增普¹⁰而已，因此被推測義民爺是屬於四大家族拓墾過程犧牲的隘勇或墾民。戰後四大家族失去優勢後，負擔不起這個祭典組織的勞務和費用支出，放棄爐主權力，此時六村的村長把責任扛起，採自由樂捐的方式籌錢，繼續了這個祭典。然而祭典是維持下來了，義民廟的維持卻出現問題，當時已經成立廟的管委會，管委會決定成立一些附設功能(納骨塔)，因此廟裏有了穩定的收入，六村村長也藉機就卸除了籌錢的角色，讓管委會負責這個祭典。

9. 般居民只在七月十五於門口普渡。

10. 非主要祭祀組織成員，對祭祀過程之公共開銷，例如請「和尚」（客家人對一種主持儀式之職業人員的稱呼）坐臺開壇說法以及豬羊祭品等，無需負擔，只是提供個別的祭品增加祭祀過程的熱鬧。

3. 關帝廟序列

相信讀者注意到我們很小心地使用了「萬聖宮相關之祭祀組織」這樣的用法，這間大湖最具主導性的廟宇，主祀關聖帝君，陪祀神右為媽祖，左為觀世音菩薩、地母娘娘和註生娘娘共用一龕。其實住在萬聖宮的其它神明還不少，但概以刻在木牌的方式供奉在不顯眼的地方，顯然缺乏居民的認同。一年當中在萬聖宮這個地點舉行者，有四大祭典是具有爐主制度的，分別是關爺公生日，媽祖婆繞境，收冬戲，祈天神爺福；舉行這四大祭典須非常隆重，且要選頭家、爐主來打理祭祀事宜，我們分別就主要祭祀對象，遴選頭家爐主之範圍和行政組織，居民參與範圍，爐主責任事項以及祭祀內容分述之：

(1) 關帝爺生日

日期與目的：以前是五月十三日，後改為六月二十四日，主要是慶祝關帝爺聖誕，大致包括祭典和演戲。

頭家、爐主和祭典組織(行政組織)：由大湖和明湖村兩村的居民組成祭典的行政組織，並從中遴選頭家爐主，今年若由大湖村的人當爐主與副爐，明年則改由明湖村的居民擔任，但是兩村的居民都得選出頭家，以方便題丁仔錢和動員人力，公眾祭典和演戲的費用、勞務由這兩村的居民負擔。

祭典過程與頭家爐主職責包括：題丁仔錢，費用照丁仔收，¹¹

11. 題丁仔錢是頭仔的責任，頭仔隸屬於固定儀式團體由爐主領銜的行政組織，每年固定輪換成員，但每年執行相同事例，有別於「頭仔」的另外一種募捐者稱「緣首」。緣首是廟方無償聘請的鄰里代表(大約一鄰或兩鄰一位)，只負責廟裏的一些特別事件的募錢，例如蓋廟，或打醮(建醮)。緣首負責募集的錢，採自由樂捐方式，不按照丁仔計算，而且不限於儀式團體的範疇，如果隔壁鄉和本鄉特別友好，本鄉廟宇也可以在鄰鄉有緣首代表，譬如大湖的義民廟在泰安鄉就有緣首代表募錢。會被聘為緣首者大都是經常到廟裏幫忙的熱心者或虔誠者，沒有任期制，直到倦勤為止，和輪祀組織沒有任何關係。因為香油錢的不穩定，近幾年廟裏為增加一些收入支付常態的管理人員等開支，也自行發起一些祈願活動(非頭家爐主組織)，緣首也就較常有募錢的機會。

當地人所謂丁仔即人口數，不分男女，¹² 頭家、爐主負責提前籌措祭典費用。請神：前一天請北六村當地其他神明前來祝壽、看戲。祭典：祭品提前採購，六月二十四日子時舉行祭典，第二天接受六村人的祭拜。遴選明年當值爐主頭家，以擲筊方式，當值村落得筊最多者為爐主，每一鄰得筊最多者為頭仔（當地人稱頭仔等於一般的頭家）。作戲：邀請戲班子前來演戲，頭家得煮食負責戲班子的飲食，連演兩天大戲。¹³ 送神：演完戲後頭家要送眾神回去。食福：活動結束後，頭家爐主們聚餐相互慰勞，稱「食福」。

參與的神明：有演戲或祭典的機會，通常一定有會有「請神」的步驟。所謂請神，就是請地方上其他神明來共襄盛舉。神明之間的交情的進行，當地人也稱「請神明來看戲」，這項工作充滿了社交藝術。大湖的四大祭典，邀請的神明包括：三位鄰近大湖街的伯公，即街上大伯公、上坪伯公、五寮伯公，義民廟的義民爺和城隍爺，復興村水尾坪天后宮的媽祖婆，「開山祖」的神明，包括吳屋、陳屋、下街車頭胡家等家裏面奉祀的神明，原因是大家尊敬吳屋、陳屋他們是眾庄人的「頭家」，¹⁴ 所以請他們家裏的神明來看戲。以前吳屋他們奉祀好幾尊神明，有王爺、太子爺等，請神的人到他們家，他們家還得擲筊請問是那一尊神要去。至於下街的胡姓人家據說為吳家的手下人，將吳屋開山時期的神明（王爺）請去奉祀，所以也在邀請名單內。過去還發生過一些插曲，請神的當年輪值頭家年紀大了，到吳家請神時，不小心把神明的手臂弄斷了等等，後來由於這些拓墾時期「眾庄人的頭家」不再是眾庄人的頭家時，不知那一年開始，大家商量不用再去請「零星神」¹⁵ 了，大家也議論着，如果他們要來看戲，他們自己來就好了，何必眾人去請，從此

12. 是當地客家人在祭祀上比較男女一視同仁，還是因為照男子人數收錢，恐怕不夠支付，就不得而知了。

13. 有別於歌仔戲和布袋戲，大戲指北管戲。

14. 眾庄人都做他們家的頭路，「頭家」二字在拓墾時期的函義，絕對不只是經濟的，包括生活的各個面像。

15. 「零星神」意味着零散的、不是團體的。

就撤了這個規矩。如果說四個「爐」的祭典被統整到萬聖宮舉行，意味着地方上不同的儀式團體的「整合」，那麼重大祭典請地方上諸眾神明來共襄盛舉的習俗，則意味着不同團體與力量的「互動」，當開山、祖頭家的意義在羣居生活裏不再具有「實質和象徵意義」時，失去主導性時，他們也在社羣互動中喪失角色。

居民參與範圍(儀式團體)：祭祀當天北六村的居民家家戶戶大概都會準備牲儀前來祭拜並在公共祭典時跟拜(跟着拜)，也就是雖然公眾祭祀和演戲的費用、勞務由大湖和明湖兩村人負擔，然而慶祝關爺公(當地人稱關帝爺公，簡稱關爺公)生日實為北六村的居民共同來慶祝，也就是兩村的居民為六村人從事這項服務。

財產：每一年頭家爐主所募集的丁仔錢，稱公家的錢也是關爺公的錢，主要花費在請戲班子、一般祭品以及祭品中最重要豬羊。過去的做法是，一年前選定爐主後，該爐主就得為一年後的豬羊作準備了，他們以上任爐主所剩基金去「抓豬子」(購買小豬)和羊子，他們可以自己養，也可以請人養(養大以後四、六分，飼主六、關爺公四)，一年後成為祭典上的供品，祭拜完後的豬羊不管是兩村還是六村人都是不夠分的，所以得想辦法將之變成錢，錢再歸公家，如何變錢呢？以前的頭家爐主有義務要幫忙處理豬羊，如果自己有能力的就以稍低於市價的價格(因為已經祭拜過)向公家買肉，如果沒有能力的，得負責把肉賣出去，他們也可以將之放在豬羊攤子寄賣。所得總數，六分還飼主後所剩再歸回公家並留給下任爐主抓豬子和羊子。

休閒活動和街肆景象：連演兩天大戲，戲臺就搭在萬聖宮廟前，各式攤販集中在廟前，六村居民通常必須邀請外地的親戚好友前來看戲並請客吃飯，大家就會說「來去大湖看戲喔」，所以雖名為北六村的大湖人都應該請客吃拜拜，而實質上熱鬧的看戲景象只集中在大湖街，當然外地的親朋好友也只會到大湖村、明湖村和靜湖村這些地區看戲作客。

變奏：有趣的是，只有靠近廟的大湖、明湖和靜湖村較有親戚前來看戲吃拜拜，呈現熱鬧景象，而其他三村則較為冷清，所以當

地人流傳的笑話說，大南村（處較山村）的居民到街上來祭拜，回程時將牲儀掛在街上親戚的屋簷下，就給親戚請客了，吃完晚飯，才又擔着牲儀回家。意思是說照理他也應該請吃拜拜，但是因為大南村較偏僻，離市集戲臺較遠，反而反主為客的笑話。

(2) 媽祖戲

日期與目的：三月十九日，主要是護媽祖婆駕回北港娘家過爐，再回大湖境內繞境，媽祖聖誕祭典，並演戲兩天。

頭家、爐主和祭典組織（行政組織）：由靜湖和復興村的居民當中遴選產生，同樣也是兩村人隔村、隔年輪流擔任爐主與副爐，但是兩村的居民都得選出頭家（因為涉及題丁仔錢的任務），公眾事務（包括演戲、祭典等開銷）之費用、勞務亦由這兩村的居民負擔。

祭典過程與爐主職責：和關爺公聖誕事例的比較，媽仔戲（當地人稱媽祖為媽仔 ma eh）的爐主顯然多出很多公眾事務，除公眾祭典和演戲外，還有回北港娘家進香旅程，回大湖繞境以及陣頭的安排。過程為題丁仔錢，頭家、爐主負責提前籌措祭典費用。請神：前一天請北六村當地其他神明前來共同祝壽。北港進香：第一天安排回北港娘家¹⁶進香事宜，爐主領銜並代表六村人護衛媽祖到北港進香並過爐，六村的居民都可報名參加進香，個人的旅行費用由個人負擔，第二天從北港回到萬聖宮。繞境：第三天啟程繞境，由頭家爐主負責領隊扛轎，陣頭卻是六村人都可參與，繞境範圍從萬聖宮——四寮坪——水頭寮——社寮角——泰安鄉的馬都安——水尾坪（打中午）——八寮灣——大寮村——水頭寮——回大湖街萬聖宮，途中在水尾坪為中午時分，頭家們要預先安排水尾坪民眾準備飲食提供轎班和繞境隊伍，名之為「打中午」。祭典：回到萬聖宮後，第四天三月二十三日子時舉行祝壽祭典，並接受六村居民祭拜。選明年當值爐主、頭家。作戲：邀請戲班子前來演戲。送神：演完戲後頭家要送眾神回去。食福：活動結束後，頭家爐主們聚餐相互慰勞，稱食福。

16. 大湖萬聖宮的媽祖由北港分香而來。

參與的神明：請神的步驟和對象與關帝爺聖誕時相同。

居民參與範圍(儀式團體)：和關帝爺聖誕同樣地情況，雖然主要勞務與費用由靜湖和復興村居民負擔，然而從進香、祭典的參與、演戲的地點等，尤其從繞境範圍涵蓋北六村的情況，當然可以確定居民參與範圍是北六村，只是相對於大湖和明湖兩村人負擔關帝爺聖誕的費用，靜湖和復興兩村人則負擔媽祖婆回娘家、繞境和聖誕祭典，我們可以先行推論，這些重要祭典、演戲活動大部分的參與範圍是北六村，然而因為範圍漸廣、居民漸眾之後，勞務和費用之負擔責任開始分化，各由兩村人負擔其中一項祭儀組織的費用和勞務。

財產：頭家爐主題得的丁仔錢，是媽祖婆的財產，主要花費也是在請戲班子、以及祭品中的豬羊，還有媽祖婆回娘家和繞境的費用，概和關帝爺聖誕類同。

休閒活動和街肆景象：連演兩天大戲，情況和關帝爺聖誕相同，繞境活動伴隨各村的陣頭，到水尾打中午，回到萬聖宮，開始評比陣頭，然而只要有參加陣頭者，公家會貼補一些錢。

變奏：泰安鄉清安村的馬都安部落有少許漢人聚落，他們沒有廟，組織了一個媽祖神明會，也有爐主制，每年元月初六就來大湖萬聖宮請媽祖到他們庄頭繞境並接受村民祭拜，趁此演了兩天的大戲，成為馬都安部落¹⁷ 每年請客看戲吃飯的大日子，因為這層緣由，雖然馬都安不屬於大湖北六村，然而大湖媽祖三月二十一從北港回來後的繞境，一定會繞道馬都安去。前述復興村在爐主的分配中正好與靜湖村分到媽祖婆的爐，復興村民和靜湖村民每一年得負擔媽祖婆回娘家和聖誕祭典的勞務和費用，巧合而麻煩的事情發生了，他們復興村水尾坪有一間私人的堂¹⁸ 主祀媽祖婆，漸漸地由

17. 近年馬都安部落人漸漸搬離到仙水坑口，媽祖戲也跟到仙水坑口來，一樣都是搭個棚子，讓媽祖婆暫棲兩天，接受村民的祭祀。

18. 當地人不稱私人神壇，而稱私人的「堂」。

私人堂轉為公廟，¹⁹名為天后宮，據稱他們的媽祖婆分香自新港，每年到雲林、嘉義進香時，大湖萬聖宮的媽祖婆先到北港過爐，以「萬聖宮」的名義回北港娘家，水尾的媽祖就待在車上不下來，等到了新港，換水尾的媽祖婆下車以「天后宮」名義回娘家過爐，萬聖宮的媽祖婆就不用下車了，等於復興村的人負擔了萬聖宮的媽祖婆和天后宮的媽祖婆的兩項的勞務和費用，而由他們出錢的戲班子又在大湖村的街上演，他們享受不到演戲的熱鬧和繁榮感，其實如上所述別的村也有這種情況，並沒說甚麼話，然而近年(約十多年前)他們因為自己擁有天后宮之後，越來越覺得當了大湖街上人(包括大湖、明湖兩村和靜湖村的一部分)的冤大頭，因而爭取每一年的媽仔戲從萬聖宮移到水尾的天后宮演，祭典也在他們天后宮舉行，大湖其他村的人答應了，附加條件是從雲林、嘉義回大湖那一晚，要先待在街上的萬聖宮接受其他村的人祭拜，第三天早上繞境後再轉到天后宮行祭典和演戲。如今每年三月二十三，大湖街上人省去一次請客吃拜拜的機會，而轉由復興村的居民請親友看媽祖戲了。連帶地，萬聖宮和天后宮媽祖的進香團也分開處理了，各自行動再回到萬聖宮集合，縱然萬聖宮媽祖的爐主由復興村人擔任亦然。

(3)收冬戲

日期與目的：十月二十四日，主要是感謝地方眾神之保佑，讓今年有好收成，演戲兩棚(兩天)戲請眾神看戲。

頭家、爐主和祭典組織(行政組織)：由大寮和大南兩村的居民當中遴選產生，同樣也是兩村人隔村、隔年輪流擔任爐主與副爐，公眾事務(包括演戲、祭典等開銷)之費用、勞務亦由這兩村的居民負擔。三個儀示團體行政組織分配可以圖示(圖3)。

祭典過程與爐主職責：題丁仔錢，頭家、爐主負責提前籌措祭

19. 通常的情況是，該堂主和當地人關係不錯，行事符眾望，到廟祭拜的人漸多，所以私的性格漸弱，公的性格漸強，有時是堂主邀請當地人共同主持，有時是堂主去世的契機，造成私人堂變成公廟的情況。

典費用。請神：前一天請北六村當地其他神明前來共同祝壽、看戲。謝神祭典：舉行謝神祭典，並接受六村居民祭拜。選明年當值爐主、頭家。作戲：邀請戲班子前來演戲，連演兩天大戲。送神：演完戲後頭家要送眾神回去。食福：活動結束後，頭家爐主們聚餐相互慰勞，稱食福。

參與的神明：請神的步驟和對象與關帝爺聖誕時相同。

居民參與範圍(儀式團體)：雖然主要勞務與費用由大寮和大南村居民負擔，然而居民參與範圍是北六村，相對於大湖和明湖兩村人負擔關帝爺聖誕的費用，靜湖和復興兩村人負擔媽祖婆回娘家，離街上較遠的大寮和大南兩村則負責收冬戲，按筆者過去在新竹頭前溪中上游流域客家地區的田野經驗，酬神收冬戲是負擔得起的庄頭都可以舉行的儀式祭典，為了通融分身困難的戲班子，以及讓每個庄頭可以互相請客，庄頭之間還會刻意分開演戲，然而大湖北六村卻僅只這兩棚戲，推論收冬戲乃是各庄頭經過一番整合的過程。

財產：主要花費也是在請戲班子、以及祭品中的豬羊。

休閒活動和街肆景象：連演兩天大戲，情況和關帝爺聖誕相同，雖然由大南村、大寮村人負擔費用，然而因為戲臺搭在大湖街上的萬聖宮前面(因為神明都請在萬聖宮看戲)，所以請客的仍然還是大湖街上人，大南村人倒還到街上來作客。

變奏：這是大南村人唯一出錢、出力張羅的祭典和演戲，場景卻都在大湖街上發生，他們自己的庄頭倒仍是冷冷清清地，於是除了負擔北六村之收冬戲外，他們大南村成立了一個媽仔戲組織，也有爐主制，初二來大湖萬聖宮請媽祖過去繞境並接受祭拜，趁此演了兩天的大戲，成為大南村每年熱鬧的大日子。久而久之，大南村人也發現他們比大湖其他四村人多負擔了兩棚戲(等於替大湖街人免費提供了兩棚收冬戲)，於是乾脆建議撤銷大湖北六村的收冬戲，但是酬神祭典照樣舉行，這個建議被接受了，所以大湖地區已經沒有收冬戲了，反而每年初二大湖街上人有機會到大南村作客，看媽仔戲。

(4)天神爺福和打新丁板

日期與目的：正月十五祈天公福，十月十五還福，目的是年初祈求天公(天神爺)保佑庄頭一年四季人丁平安，到了年尾則要還福，感謝天公的保佑，還福時，庄頭新添的人丁(過去只有男孩算數，現在男女皆可)到了七、八歲時(表示沒有夭折之虞了)，則要在十月十五這天，一丁以一盆新丁板感謝天公之保佑。相較於以上諸祭典，這個祭典是最為莊嚴肅穆和具強制性，過去當地在祈福和還福時皆要齋戒、禁屠三天(目前已減為一天，頭家爐主仍持戒三天)，以表達對天公的敬意，沒有演戲，是筆者所知北部客家地區類似於土地公信仰，當地最普遍的信仰形式。

頭家、爐主和祭典組織(行政組織)：相較於以上諸祭典，由六村人參與，兩村人分配負擔，存在於萬聖宮的天神爺爐，卻是由大湖村、明湖村以及一半的靜湖村(只包括上坪、下街和竹頭圍)人參與，也由此三村的居民當中隔村、隔年輪流擔任爐主與副爐，公眾事務之費用與勞務由這三村的居民負擔，照丁仔收錢。

祭典過程與爐主職責(祈福和還福步驟類同，由同一爐主打理)：題丁仔錢，頭家、爐主負責提前籌措二次的祭典費用。請神：前一天請北六村當地其他神明前來觀禮見證。子時舉行祈福(或還福)祭典，奏表，三村居民跟拜，如果是十月十五還福，除祭天公之外，另有新丁板的供奉。選明年當值爐主、頭家。送神：祭典結束後第二天頭家要送眾神回去。食福：活動結束後，頭家爐主們聚餐相互慰勞食福。參與的神明：請神的步驟和對象與關帝爺聖誕時相同。

居民參與範圍(儀式團體)：不管是參與和勞務皆是三村人(實則二村半)負責。

(5)還原天神爺信仰原貌

分布現況：大湖北六村地區，在已進入萬聖宮的二村半(大湖、明湖和靜湖村的上坪、竹頭圍以及下街)之居民合成一爐外，目前社寮角和河壩背有一爐，芎蕉坑有一伙(芎蕉坑雖有五、六十戶合伙，卻沒有具體的爐，稱一伙，祭祀時則當天請神)，番仔林一爐，竹篙屋一爐，茄冬樹下(地名)和小南勢一爐、畫人公(地名)

一爐等等，以前靜湖村上坪、下街各有一爐，後來合併到萬聖宮那一爐，在此我們嚐試還原天神爺爐信仰的原貌，天神爺爐信仰有點類似土地公信仰(然崇拜對象是天公)，是具普遍性和有點強制性的信仰，大湖地區少有家戶不屬於那個天神爺爐的，大概每個相約劃定的聚落都可以成一爐或稱「一伙」，不一定一村或一庄，人數少的聚落可以併到隔鄰聚落，譬如社寮角和河壩背其實隔着一條河，但是同屬於一爐(一個祭祀團體)，天神爺爐之運作甚至比土地公信仰更具有社羣性，這樣的祭祀團體如何運作呢？

天神爺爐：大湖地區現存的天神爺爐，大概都很有歷史了，有些甚至百年了，形式不一，卻都有耳朵，譬如萬聖宮那一爐(平常供奉樓上，祈福還福才拿出來供人祭拜)長了四個耳朵沒有腳，上坪幾個老鸞生²⁰說因為我們的天公爐不只天、地、水三官，還有火官，茄冬樹下(地名)那一爐，長有兩個耳朵，三個長長的腳，這個形式也讓當地人納悶不已，因為據當地人習慣，只有「阿公婆」(祖先)爐才能長耳朵，神明爐不可以有耳的。然而長耳朵有它實際的功能，天神爺爐不可以放在爐主家的供桌上，只能吊在燈梁上，²¹大概因為屬於外面的天公，並不安座，如果得一直掛着，就不能沒有耳朵了。

爐主的工作：在一伙或一爐的範圍裏，每一年都要選頭仔、爐主和副爐，這個爐主不是祭典才開始忙的，他得從上一任爐主家把爐迎到他家，掛在燈梁上奉祀一年，一年當中他必須早晚上下香奉茶，他們家在這一年當中也變成公共空間，因為同爐的鄰人若有需要²²可以隨時到他家祭拜，最好打掃乾淨，平常奉祀之外，他必須協同副爐和頭仔打理兩次的祭典，正月十五祈福，十月十五還福，這兩天大湖地區每一伙都在從事同樣的祭典，所以全面禁屠和

20. 包括林運寶、鄧源鴻、鄧源祥等，他們是大湖目前最老一批業餘鸞生，他們並不扶鸞，當地人稱鸞生指那些農忙之餘到廟裏負責神明聖誕所需之九獻禮、誦經等等禮儀的子弟。

21. 舊式房子，棟梁再往外那根稱燈梁，掛天公爐和做喜事時掛燈籠用的。

22. 相較於其他的神明，天神爺比較少有平常有事就祭拜的情況。

齋戒三天，一鄰一個頭仔挨家按丁仔題錢，在年初祈福，開始抓豬子和羊子來養(人數少的小爐就不必豬羊，而以五牲代替)，以供年尾使用，照例要準備祭儀供品還福，同樣的請神程序，小爐(小範圍)有時就請附近的土地公，或當天(對着天)請一些神明觀禮，十月十五子時，在爐主家的禾埕²³舉行祭典，爐主等代表庄人奏表感謝上天賜福，庄頭平安，每一家人可以自己再準備三牲祭拜，公共祭品包括豬羊五牲果子，子時祭完後，擲筊決定明年的爐主、頭仔，小庄頭人少就可分肉、分板，由頭仔擔回來再分給每一家戶，另外爐主、頭仔要自行製作頭仔板，頭仔板是要分給新頭仔、爐主，慰勞將來臨的忙碌的一年，第二天中午，由爐主發起大家幫忙，公共祭品拿來料理，整伙的人(通常一家一個代表)聚餐，稱「登席」，由於是小爐，每一家戶都得參加，像萬聖宮已經合併的大爐，就只有頭家、爐主得以登席了。祭典的流程、祭品的採購、登席的菜色豐盛度是評論爐主的指標，辦得好，大家就稱讚今年爐主的能力，所以也會形成競爭，大家每一年度不敢馬虎。

誰當爐主：至於誰會當選爐主，由於是擲筊決定，也就是神明揀選的，非人世之財勢與權力所能決定，所以充滿着想像的空間，有時候是一種驕傲與榮耀的想像，有時是一種受保護的安全感的想像，譬如有人說，給天神爺跟(跟着住的簡說，就是當爐主之意)最好，「天神爺最愛跟耕種人，不愛跟有錢人」，又說「被天神爺跟的那戶人家，那一年會發生一些事，所以天神爺跟去保護他們」。這些說法充滿着涵意，「有錢」是人世間可運作的，錢勢總是帶着權力的鑿痕(在清治和日治時期的社會，「有錢人」是極少數人的特徵)，然而「給天神爺跟」卻是天賜的榮耀，有別於「錢勢」的操縱運作。

打新丁板：是每一個人丁²⁴必完成的手續，小孩長到六、七

23. 念vo tang, 客家人四合院前面曬穀的廣場。

24. 過去只有男丁才有打新丁板，近年女生也有了，筆者今年三十八歲，約二十六年前，和吾姐就享有同等待遇了。

歲之後，沒有夭折之虞了，和兄長合併一次完成，做父母的準備張羅米和器材，通常要一整個伙房(大家庭)叔伯嬸母和鄰居大家幫忙，一石米還得花掉一天的工作天，才做成一個個的紅粩(類紅龜粿但無餡料)，由於耗時費力，一家的兄弟都會合併舉行，一個人丁一盆粩，祭拜天神，感謝保佑成為壯丁，祭完之後，第二天必須把紅粩拿來發給左右親朋，發紅粩是一件具有關係指標性的動作，如果某家人把紅粩發給某人，表示他把他視做有關係的人，如果住得不遠，卻沒有發給某人紅粩，表示他和他沒有很深的關係。發紅粩的同時還得請客，感謝幫忙的親戚和左鄰右舍。

財產：天神爺爐是有財產的組織，每一年題的丁仔錢，沒用完就拿來採購碗筷、布帆等公眾用品，每一年由舊爐主交給新爐主保管，主要是祭祀和登席時要用到的器具，但是庄人做喜喪事時也都向公家借，所以耗損率頗高，才会有捐獻碗筷、布帆作為懲罰的故事發生。

特色：爐主的輪換，打新丁粩的互助景象，發紅粩的社交性，登席的熱鬧，豬羊份的分享，碗筷布帆的共用，我們發現，作為聚落性的儀式團體，天神爺爐具有很強的「社羣性」，包括連結強度、互動性、一體感等等。

變奏：大湖村、明湖村和靜湖村的一部分，正好處於街市核心的區域，這些區域的天神爺爐，目前可考的是上坪曾有一爐，下街一爐，其他聚落已不可考，大約在光復前後整合起來，合為一爐，為省去輪爐的困擾，就把爐放在萬聖宮，由廟公早晚奉祀，如今的爐主就只要負責祭典的部份，每一年的祭典儀式就借萬聖宮場地舉行了。天神爺爐之分布可以圖示說明(圖4)。

三、分析與討論

(一)「爐」的象徵與神聖性必要

「天神爺爐」是一種具強烈社羣性的儀式團體，其原始的無廟宇形式尚存且繼續運作中，讓我們窺見「儀式團體」的運作實況，可以做以下之討論：

「爐」才是真正被輪祀者，所以暫時的保管與奉祀者稱為「爐主」，因此爐具有強烈的象徵意涵，譬如爐的形式被賦予了天、地、水、火的想像，有耳無耳的差異。天公因為無像，所以一定是以爐的形式表徵「連結」的存在，有些神明會沒有刻神像，也是以爐作為輪祀的物件，然而就算是有神像的祭祀團體，爐仍舊是不下於神像的表徵，爐主的名分，「過爐」的重要性與「清爐」的謹慎，正可以說明這點，而廟宇其實是機構所在。²⁵

一個儀式團體稱一爐，究實來說，爐並不代表被奉祀的神明，也不是只代表團體，而是代表具有「祭祀行為的團體」，不管在有無神像的情況下，爐都是連結「信仰者」和「被信仰者」之物，所以它代表着兩者的連結，傳達祈禱訊息的「香」正是插在爐裏，越多的香代表越旺盛的信仰，所以說「香火盛」，媽祖婆回娘家時，捧着神像過爐，過完爐的神像沾了娘家廟的靈氣，和原廟重新連結了一次，也保證了靈驗性，第一次分香，要從爐裏舀一些香火合在新爐裏，好幾個祭祀團體合併時，稱「合爐」，從爐的象徵的重要性，我們可以確定這個文化系統強調的不是單方面的「神祇」或「團體」，而是連結兩者的「祭祀神祇的團體」，有它特別的名稱「一爐」。這樣的發現和 Durkheim 在澳洲圖騰制的發現有互相印證之處，澳洲具圖騰之部落，其最具神聖威力的不是圖騰物本身（如某些動植物），而是畫着圖騰表記（emblem）的聖物「聚靈架」（churinga），它的宗教地位是最高的，具神聖性的不是圖騰物本身的屬性，而是帶着表記的「象徵」，當地部落用極為抽象的線條畫記，這樣的現象讓 Durkheim 更加確定宗教的社會性起源——部落成員透過象徵認知到集體性的存在（涂爾幹 [1912] 1992：127）。

我們可以從這個實例中了解到象徵本質是連結，這個羣體經由爐去感受與認知他們的「社會實體」（涂爾幹 [1912] 1992），從而衍生出「一體感」，和隨之而來的參考體系和互動體系，不管是行

25. 有關該觀點筆者將另文處理。

為或價值觀，並經由規律的儀式行為定時凝聚這種一體感，實踐集體的情感和文化表現。這和 P. L. Berger 所言「象徵可視為關連於實體的意義化過程」(Berger and Luckmann 1966: 112) 是不約而同的。

我們不願意單調地認為，信仰和祭祀行為只是「聯繫或凝聚社羣的機能」，如果有人從 Durkheim 的《宗教生活的基本形式》得到這樣的訊息，我們只能說 Durkheim 為當時產生的實証主義 (positivism) 立論，而特別強調了社會實體的存在，相同地 Durkheim 也特別強調了神聖性 (sacralité) 來源於對社會實體的尊崇，似乎暗合了法國象徵學派 G. Durand (Durand 1964) 對象徵的認知：對矛盾和衝突的調節，社羣生活不也正是充滿着自我與羣體，利己與利他的矛盾。同樣地，也正因为社羣之有「神」——對一定範疇內之社會性的尊崇，社羣之內部可達成合乎社會期待的整合，社羣和社羣之間之互動、整合或分化，也必須在「合乎整體社會期待」之下進行，而不至於完全成為人為之權利運作、或利益交換。也因此是神和神之間在互動，盡量擺脫了個人和個人之間的恩怨和利益，並確保了對公共意願的尊崇。

(二) 社羣性、團體密度 (density) 和祭祀組織

那麼「具有祭祀組織的團體」和「沒有祭祀組織的團體」，和「有祭祀行為的非團體」，具有甚麼差別呢？每天早上共用一條溪洗衣和洗菜的婦女，可以構成一個界線模糊的團體，然而這個團體的重要性、持續性、需要的互動性、組織性和整合性（我們可以統稱為團體密度），顯然就沒有「共用一條水灌溉」或「共居一塊區域」或「一個拓墾組織」的團體來得迫切需要，²⁶ 也因此後者經常也進一步成為「具有祭祀組織」的團體，祭祀組織因為「團體密

26. 尤其是在開墾之初，國家行政網絡尚未完全進入該區之時，不只經濟、文化、宗教，甚至軍事、法律、政治都是以民間相關組織作為運作的主體。

度」的必要而衍生出來，因此成為團體密度的指標，我們可以推論，具有祭祀組織的團體，團體密度越高，在社羣的形塑(formation)過程中，更具有決定性，我們可以稱之為「社羣性」。

反過來祭祀組織又更加強了團體的社羣性，因為祭祀組織的存在，使這個團體不是一般的團體——鬆散無力或反社會期待，它因為具有祭祀行為，形成了公共空間，得以解決公共事務，提供社羣成員「社會化」的場域，因為神明的存在，而使得公共空間具有規範、傳遞被認可的價值、樹立道德觀，形塑成員的社會觀，那麼我們可以說「具祭祀組織的團體」可以稱為更有機(organic)、能量高的團體，也更具社羣研究討論的價值。²⁷當然這樣的說法限制在外來機構(譬如信用組合等等)深入社羣生活之前。

相對的社會生活裏也具有「有祭祀行為的非團體」，譬如大湖地區有屬不清的伯公，會被請到廟裏看戲或觀禮的只有三位伯公，具有爐主制度的只有街上大伯公，表示其他伯公，雖具有信仰的祭祀行為產生，但沒有相應的組織和管理，因此不構成「有力團體」，所以並不在邀請的行列，祭祀組織和爐主制度反應了團體的人數、聯繫性和組織性，構成一定的強度和能量。

祭祀組織為一個團體的社羣性形塑出來，又反過來形塑這個團體的社羣性，社會形式(social form)形塑(is forming)和被形塑(is formed)的過程似乎是同時進行的。

(三)社羣形塑的動態過程(dynamic process of community formation)——爐的互動、整合和分化

從關帝廟內存在的四個祭祀組織以及天神爺爐的討論，我們了解到社羣的實踐者其實是團體——「爐」所代表的祭祀團體而非廟，廟只是機構化之後的場所，只有聚焦於祭祀團體為分析單位，

27. R. Keesing也認為：「人類學的文獻到處充斥着 clan、moity、lineage、kindred 等術語，其實這些並未能注意團體和範疇(category)，法人團體(corporate group)和行動團體之間的區別」(基辛 1989)

我們才可能進一步觀察到社羣內部的整合與分化的動態過程(dynamic process)。從以上大湖居民的宗教生活的描述，我們可以將當地祭祀團體分做四組：第一組，伯公信仰。第二組，在關帝廟舉辦祭典的儀式社羣——關帝爺爐、媽祖婆爐、收冬戲爐、天神爺爐。第三組，中元祭典和義民廟。第四組，拓墾家族的神明。如果說第二組的四個爐經過整合，那麼一、二、三、四組之間是為「互動」——重大祭儀被邀請共襄盛舉者。

1. 伯公信仰(地緣基礎)

伯公信仰為對土地的崇拜，這確實是建立在地緣基礎上的祭祀團體(不一定是居住地，有時是產業所在地)。如前所述，伯公祭祀的儀式團體眾多難數，有些處在分分合合的狀況(例如山伯公)，其中只有住街上的三位伯公在萬聖宮內舉行祭典儀式時被請去看戲或觀禮，而只有街上大伯公具有爐主制度和賽關雞的活動，所以被大湖人認為重要祭祀團體的大概只有街上三位伯公爐。而成為本地儀式團體的互動對象，也只有街上伯公有較具規模的社羣性，其他只能稱作界線不明或非重要性的祭祀團體。²⁸

2. 萬聖宮相關祭團

從以上的討論，我們知道萬聖宮只是機構場所，和萬聖宮有關的是四個祭團(四個爐選出四個爐主)，四個儀式團體的屬性和認同標的完全不同，區域範圍並非完全重疊，整合和分化不斷，就在這整合和分化當中，展現出社羣的生命力、權力關係、適應性和自由度。包括：

(1)關帝爺爐(非地緣性)

這個爐有可能先於萬聖宮成立之前就已經存在，就算宮廟因關帝爺而建立，整個關帝爺爐的運作，至今仍是由爐主制的儀式團體在運作(包括請戲班、財務、採買祭品等)，和廟方沒有任何關係，

28. 有些山區的伯公，祭拜者非常明確，但人數太少，稱不上重要團體。

我們只能說廟代替了過去爐主的家，提供了長久、穩定的祭儀場所，並因此而發展出機構化後其它的服務和功能。如前述關帝爺爐的成立，和當時的「拓墾組織」有一定的關連性，因此和南湖是分開的，也因此能夠整合大部分北六村的居民，越邊緣的村落(如大南村)是越晚整合進來的，目前北六村的社羣範圍，是「拓墾組織」和「地緣」兩項因子互動的結果，拓墾組織在當時可說是一個經濟共同體，在內山邊陲地帶，也多少涵蓋了行政的功能，那麼這個團體的連結因素其實是經濟的、也是地理的。再者我們發現，雖然每一個祭團仍舊保持了它的獨立性，然而關帝爐在所有的爐中保有最具主導性的地位，因為這間大廟是為它而建的，主神是關帝，關帝爺爐在這象徵系統中的主導性支持點何在呢？羣居的人基於人類各種面向的需要：社會的、經濟的、心理的、休閒的等等，因而形成各種組織和團體，然而以當時的時空背景而言，「拓墾組織」帶着經濟面向強大的壓制性和迫切性，獲得最具優勢的地位，使得該象徵因而最具主導性。

(2) 媽祖爐

媽祖爐的成立，不能確定是早或晚於宮廟的建立，也有可能因為宮廟的建立，神事較興，推動了媽祖爐的成立。媽祖爐的屬性和關帝爺爐完全不一樣，這個祭祀組織的成立，在延請「外來」的媽祖繞境巡視主頭，或驅疫或掃魅壓煞或只是保平安，從回娘家的行程，可以確定其「外來」的性格，²⁹ 從繞境的習俗，我們可以了解其「出巡壓煞」的屬性。這個祭祀組織的範圍和關帝爐幾乎重疊，而後又整合在關帝廟，兩者的象徵「關帝」和「媽祖」具有「相容性」，屬性可以互補，其範圍在互動過程中漸趨於一致。然而像馬都安部落的情況，顯示出因為媽祖出巡的性格讓媽祖爐組織

29. 在鹿港的田野經驗，民眾對「外來神」有一種期待，特別是針對特殊事件：鼠疫、蟲害或純粹只是收成欠佳等等，因為來得特別，可見是本地神疏忽了或非其專長，外來神經常被期待可以解決這些特殊事件(林秀幸 1998)。

比關帝爺爐組織更具有擴張性和流動性，近年水尾坪媽祖爐組織³⁰的漸趨強大，因此和大湖這一爐產生重疊，出現緊張的權力關係，日後這個區塊極有可能分化出去，因此社羣界線其實是變動而彈性的。

(3) 收冬戲爐

這個祭祀組織很可能早於宮廟的成立(見前述討論)，它的認同核心在於「酬所有的神」，目的是演戲，時間點又在收成後，所以娛樂性質很高，所以它可以整合為和前兩項祭儀團體同一個範疇。因為人數多一點，才請得起戲班子，但是經由工作分化的結果，處於邊緣的大南村和大寮村，獨自擔負了這個爐，大南村的邊緣性讓這個村落逐漸拋棄這個任務，因而從這個社羣中逐漸區隔出來，另組媽祖爐了。

(4) 天神爺爐

前述已經討論甚多天神爺爐的運作實況，它可以說具有相當強烈的面對面初級團體性質，互助性很強，因此只有靠街市核心的二村半才被整合為一爐，其它地區仍舊維持原來庄頭聚落的小爐的形式，我們發現整個北六村的各種大小祭祀組織，有些為了資源的集中合併成大爐，而失去小單位時的界線，只有天神爺爐這種初級團體，在很多地區仍舊維持它的界線和完整的組織與功能。

在四個爐的討論中，我們發現前三個爐，認同標的雖然不同，象徵具有相容性，屬性可以互補，組織互動日久，為了資源的整合，或一種連結慣性，使其範疇趨於一致，當範圍趨於一致後，成員人數越來越多時，在工作分配上則開始分化(兩村各負擔一爐的行政，然每一爐的範疇仍是六村)，使得這三個祭祀組織類似從初級團體變為次級團體，再而出現權力和資源的分配問題(例如出錢的看不到戲)，也種下了日後可能分化的因子。我們可以說，社羣正是以「分化」或「重組」來調和其資源和權利的問題。

30. 近年他們有了天后宮廟的管理委員會，也有大湖街上人成為天后宮的信徒組織的一員。

大南勢和水尾坪另組媽祖爐，日後極有可能分化出去，而馬都安部落又因為媽祖的活動屬性加入了北六村的媽祖爐，可見大範疇裏頭，因為種種原因(邊緣性或權力失衡)會長出小範疇組織，當小組織夠成熟後，她又可能脫離出去，而另外一個小組織，也可能因屬性的相容，而又加入了大組織。³¹ 這也正是 Tönnies 當時「全體」和「部分」的論述，展現出社羣的「類生性」。北六村儀式社羣之整合分化可以圖示說明(圖5)。

3. 中元祭典

中元祭典的對象是義民爺，由於一開始是屬於四大家族的聯合祭祀(非地緣或血緣)，我們只能說這是拓墾家族組成的組織。這個組織卻在歷史過程中，在大家族失去優勢性後，企圖轉換為六村村民的組織，但是這樣的轉換並沒有完全成功，居民的參與性仍舊保持彈性意願，目前由於廟的財團法人擁有財產並接手祭典行政後，它的參與性相對較弱。

4. 拓墾家族的神

這幾個祭祀團體雖然是小眾，然而在社羣生活裏是具有決定性的小眾，因此被視做重要的互動團體，然而當它的重要性失去後，也被摒除在社羣組織互動的範疇之外了。我們也可以說，社羣組織之互動，其目的實為不斷地製造公共空間的對話，當某一個組織的公共性越來越弱時，它也就失去互動的重要性和角色。

組織管理特色：爐主的產生除了是擲筊決定之外，也是每年輪流的，由於這種神諭的產生方式，使得這個制度因而倖免於人世的權力運作³² 而達到「平等」，也帶給受選者想像與調節的空間，由

31. 郭佩宜在所羅門羣島的田野中，也思考發展一個 the community of communities 的研究方法，強調 community 的整合、重疊、分化、重組的現象(郭佩宜 2002)。

32. 當然也因為如此，爐主應被尊重的空間，經常被擠壓，因為現存的權力經常需要展現，譬如實際已經不輪爐的爐主經常被視做「跟拜」(跟着

於每年輪值，讓社羣成員皆有可能擔任祭祀組織的各種角色，搭配者、管理者、執行者，達到「社會互動」、「社會化」、「角色轉換」、「社會流動」的功能，整合了弱勢社羣成員，免於被邊緣化，³³ 同時也使得祭祀組織免於僵硬或權力集中。

四、結論

透過社羣的範式討論大湖北六村的各個祭祀團體的屬性、內涵、互動、整合等等，我們嘗試歸納某些新的概念和概念之間的關聯：

有關團體的性質：團體的互動性、互依性、持續性、必要性、組織性越高，即能構成越有機的團體，其社羣性越高。是不是一個社羣，沒有絕對的標準，而是相對的概念，我們只能以社羣性高低來衡量，或者如 Tönnies 的用語「有機」(organic)的程度。社羣性高的團體有以下特徵：象徵(symbol)、神聖性必要、常態組織、互動性、界線、權力與資源的分配。

這個文化系統強調的不是單方面的神祇或團體，而是連結兩者的祭祀神祇的團體，有它特別的名稱「爐」，爐才是真正被輪祀者，爐並不在於復現它的物質特性，其旨在象徵。社羣成員透過象徵認知其社會實體，從中體會——個人之外存在着共享、比個人更偉大的事物，每個人利用它來想像自己歸屬的那個社羣，以及成員和該社羣之間的關係，此即社羣神聖性的來源。象徵不但維繫社羣實體，並同時確立和保護神聖空間和公共性的存在、因此得以調節衝突與矛盾、確保了集體意願和社會整體期待的產生。

社羣除了歸屬的面向之外，較不為人注意的一面是社羣能量，社羣能量的強弱不只繫於成員之多寡，還在於成員之組織性、向心

拜，表示非主導的)的，大部分的事務由擅長於此的廟務人員代為決定。

33. 譬如一個相對弱勢的社羣成員(譬如貧窮、社經地位低)，極有可能被邊緣化，卻正好被神明選為今年的爐主，其他社羣成員因此而必須和他互動、合作，但是這只是理想狀況。

力以及所共同擁有的正當性，即道德威力。在該社會文化體系中，以輪爐組織之有無和香火旺不旺以及是否參與更大跨距社羣的互動體系來表徵，一如Durkheim在圖騰制中所注意到的圖騰本原「瓦坎」為力與生命的來源。³⁴

一定範圍內可以有好幾個社羣組織，他們的各自的社會連結屬性(the nature of social bonds)可以相異(經濟的、地緣的、嗜好的……)，界線(boundary)可大可小、亦可重疊，有些社羣基於它的迫切性(例如經濟的)和必要性因而最具主導性(主神的產生)。同樣的，一個「個人」也可以分屬於好幾個屬性相異的社羣，每一個社羣的象徵與範疇也不一樣，個人可以有好幾個參考團體以及他在該團體內的角色。

社羣並非封閉的系統，基於溝通工具的可及範圍(例如當時可能是腳程可及範圍)，它隨時處於開放的狀態，並基於經濟的、友誼的、政治、行政等等的必要性，而進行互動甚至整合與分化，造成其界線的變動。這些社羣體以象徵為名處於不斷地互動、整合和分化中，因而象徵之間的相容性決定了互動的密度，象徵本身的公共性也決定了其是否成為互動對象(譬如失去公共性的「頭家」的家神也失去社羣互動的資格)。相容性不僅表現在團體的屬性，也表現在象徵的屬性，譬如確保拓墾組織整合的屬性和保佑地方平安免除疾害的屬性是相容的，前者以武神關公為象徵，後者以媽祖為象徵，因兩者都是民間神祇而具有相容性，和互為完善性，神的相容性和互為完善性存在於多神信仰的文化系統中。正如Durkheim在圖騰制中所觀察到的：

氏族被看成一個自治的社會，它與其它社會互相封閉，……圖騰崇拜，並不是宛如各自構成了完善和自足的宗教那樣互不相干……恰好相反，他們互相暗示；他們只是整

34. 圖騰本原「瓦坎」和能量的觀念影響了法國當代的社會學家和人類學家甚多，見M. Maffesoli和G. Balandier等人的作品。

體中的各個部分……一個氏族中的人從來不以漠不關心……的態度對待相鄰氏族的信仰，他們本身就參與了這些信仰……他們在互相完善……各氏族的特定崇拜享有極大自主權……但是同樣確鑿的是，這些崇拜是互相配合的(涂爾幹[1912]1992：173)。

社羣以象徵為名進行互動，如當地的例子為「神明之間的交陪」，每一個社羣透過象徵體現出其集體意願，各社羣的集體意願經由定時的互動(例如慶典的機會)而進行溝通，在溝通中表達各個社羣的異質性和同一性，並基於更大範疇的社羣感，而產生更大層面的集體意願，確保整體社羣的公共性和和諧性，因為以象徵為名，摒除了個人權力的運作，確保了集體意願為主的整合。在此層層整合的過程中，每一個社羣仍舊可以維持其界線與範疇，以確保其獨立性，越初級的團體越不容易在整合的過程中消失界線。以致於當社羣跨距變大，它的內涵並非是獨立的個人成員所組成，而是具有某種程度之獨立性的眾小社羣——或中介團體(subgroups)所組成，這些小社羣的溝通密度較高，凝聚力較強，足以引導成員納入更大社羣的連結和歸屬感，但也具有隨時可從大社羣出離的潛能。這種層層整合的動力和網絡可以圖示做說明(圖6)，虛線的部分表示較為微弱的社羣關係，例如從北港或新港分香而來的媽祖會，它微弱地屬於以北港或新港為中心之媽祖會的社羣，又強烈地屬於當地社羣。

社羣之間經常因為資源的整合而合併，然而當其範疇大到一定程度時，不僅連結性有趨於薄弱的可能，也面臨行政組織的調整，又很容易因為權力的分配問題而造成其再分化，分化後的小羣體又形成一個完整獨立的整體，顯示出社羣的類生性(generative)，社羣界線(boundary)的浮動性(flexible)，社羣以其分化、合併、重組或整合來調節資源和權力的分配。有些社羣象徵的屬性具有很強的被接受性或流動性，也很容易擴張該社羣的範圍，或類生相同屬性的社羣，例如媽祖婆會，他們以分香的形式「類生」社羣，神聖

事物複分後，每一部分仍然等於其本身，而明顯可見，神聖事物是爐和爐內的香灰。類生的社羣有其獨立的自主性，然亦和原社羣具有某種關係，經由定時的連結手續(回娘家過爐)，維持更大跨距但較為微弱的社羣臍帶。

社羣之間經由溝通互動產生更大跨距社羣的集體意願，隨着時間的變遷，互動對象的轉變，所產生的集體意願也隨時代而改變其內涵，因此社羣界線經常由集體意願所形塑，但是也經常反過來形塑集體意願而具有雙重性。社羣組成的原始屬性可以有轉換的機會和可能，當原來的屬性失去時代性時，可以由不同連結屬性的成員轉換之，但是未必會成功。

社羣並非一個實體(entity)，社羣是一個集體意願的實踐過程(practical process)，在實踐中形塑社羣，過程中有些社羣被合併而消失界線，有些社羣類生出來，有些雖參與了互動，卻仍保有其獨立性，交織成動態(dynamic)的網絡(network)。經由對該社會文化體系所呈現出的社羣樣貌和內涵的討論，我們似乎不難在微視和鉅視研究中找到接軌之處，因為社羣範圍的擴大並未能外於社羣形塑的過程，社羣透過其多重面向：凝聚、互動、整合和分化的自我實踐，進行結網，社羣與社羣互依，小社羣為大社羣所包，然亦未必喪失其界線，過程中考量集體意願整合的必要性以及權力和資源的分配，社羣在試探其跨距(scale)大小的可能性，社羣就這樣一直在形塑的過程中。

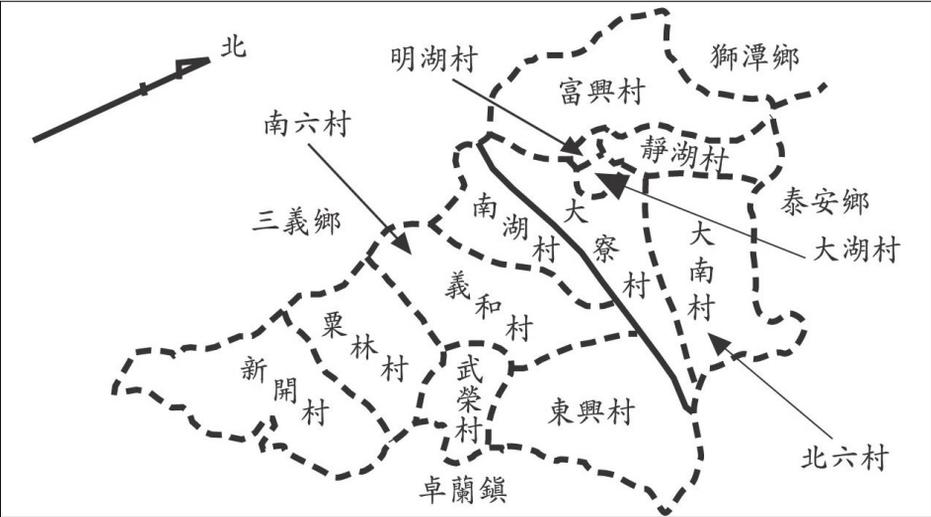
參考文獻

- Campbell, C. D.
 2000 “Social Structure, Space, and Sentiment-Searching for Common Ground in Sociological Conceptions of Community.” *Research in Community Sociology* 10: 21-57.
- Durand, G.
 1964 *L'imagination Symbolique*. Paris: PUF.
- Durkheim, É.
 [1893] 1964 *The Division of Labor in Society*. Trans. G. Simpson. Glencoe, IL: Free Press.
 [1889] 1972 “A Review of F. Tönnies’ *Gemeinschaft und Gesellschaft*.” Trans. J. Aldous. *American Journal of Sociology* 77: 1191-200.
- Fischer, C. S.
 1975 “Toward a Subcultural Theory of Urbanism.” *American Journal of Sociology* 80:1319-41.
- Hunter, A.
 1975 “The Loss of Community: An Empirical Test through Replication.” *American Sociological Review* 40: 537-52.
- Hunter, A. and G. Suttles
 1972 “The Expanding Community of Limited Liability.” In G. Suttles ed. *The Social Construction of Communities*. Chicago: University of Chicago Press, 44-81.
- Janowitz, M.
 1952 *The Community Press in an Urban Setting*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mead, G. H.
 [1934] 1967 *Mind, Self, and Society*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Reitzes, Donald C. and Dietrich C. Reitzes
 1992 “Community Lost: Another Look at Six Classical Theorists.” *Research in Community Sociology* 2: 13-37.
- Selznick, P.
 1992 *The Moral Commonwealth: Social Theory and the Promise of Community*. Berkeley: University of California

- Press.
- Tönnies, F.
[1887] 1955 *Community and Society* (Gemeinschaft und Gesellschaft). Trans. and ed. C. P. Loomis. East Lansing, MI: The Michigan State University Press.
- Turner, J. H.
1990 "Emile Durkheim's Theory of Social Organization." *Social Forces* 68: 1089-103.
- Turner, J. H. and N. A. Dolch
1996 "Using Classical Theorists to Reconceptualize Community Dynamics." *Research in Community Sociology* 6: 19-36.
- 大湖鄉誌編纂委員會編
1999 《大湖鄉誌》，苗栗：苗栗縣大湖鄉公所。
- 王崧興
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。
- 吳文星
1989 〈苗栗內山的拓荒者——黃南球〉，收於黃卓權主編，《廣泰成總墾號創立百週年紀念特刊》，苗栗：百年尋根系列活動籌備委員會，頁19-31。
- 岡田謙著，陳乃堯譯
[1938] 1960 〈臺灣北部村落之祭祀範圍〉，《臺北文物》9.4：14-29。
- 林秀幸
1998 〈鹿港戴天臺儀式的社會與宗教意義〉，《臺灣文獻》49.1：21-45。
2001 〈臺灣北部客家地區民間社團組織與地方社會發展的關係——以芎林鄉的音樂、武術社團與社會空間之探討為例〉《臺灣文獻》52.4：341-75。
- 柏格、樂格曼(Berger, P. L. and T. Luckmann) 著，鄒理民譯
[1966] 1991 《知識社會學——社會實體的建構》，臺北：巨流圖書公司。
- 施振民
1973 〈祭祀圈與社會組織——彰化平原聚落模式的探討〉，《中央研究院民族學研究所集刊》36：191-208。
- 施添福
1992 〈清代臺灣竹塹地區的聚落發展和型態〉，收於陳秋坤、

- 許雪姬主編，《臺灣歷史上的土地問題》，臺北：中央研究院臺灣史田野研究室，頁 57-104。
- 芮克里夫—布朗 (Radcliffe-Brown, A. R.) 著，夏建中譯
 [1958] 1991 《社會人類學方法》，臺北：桂冠圖書公司。
- 涂爾幹 (Durkheim, E.) 著，芮傳明、趙學元譯
 [1912] 1992 《宗教生活的基本形式》，臺北：桂冠圖書公司。
- 陳文德、黃應貴主編
 2002 《「社羣」研究的省思》，臺北：中央研究院民族學研究所。
- 基辛 (Keesing, R.) 著，張恭啟、于嘉雲譯
 1989 《文化人類學》，臺北：巨流圖書公司。
- 郭佩宜
 2002 〈「社羣羣」(The Community of Communities)：所羅門羣島 langalanga 人「社羣」(Community)的再省思〉，收於陳文德、黃應貴主編，《「社羣」研究的省思》，臺北：中央研究院民族學研究所，頁153-98。
- 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》36：165-89。
 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。
- 黃卓權
 1989 〈「廣泰成」墾號與苗栗內山的開發〉，收於黃卓權主編，《廣泰成總墾號創立百週年紀念特刊》，苗栗：百年尋根系列活動籌備委員會，頁 32-49。

圖 1：大湖鄉行政區域圖。



資料來源：大湖鄉土誌。

圖 2：伯公信仰組織示意圖。

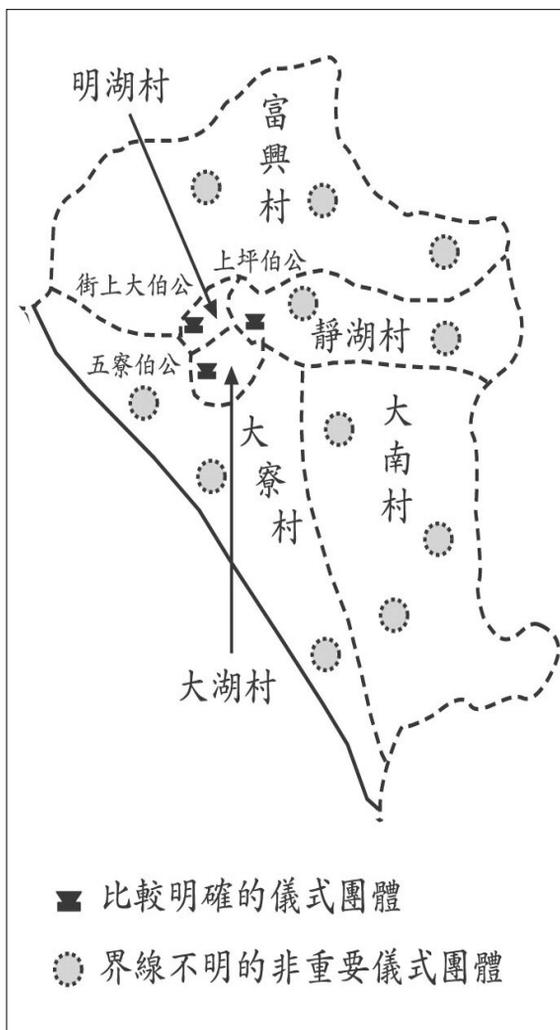


圖 3：萬聖宮相關之三個儀式團體的行政工作分配圖。

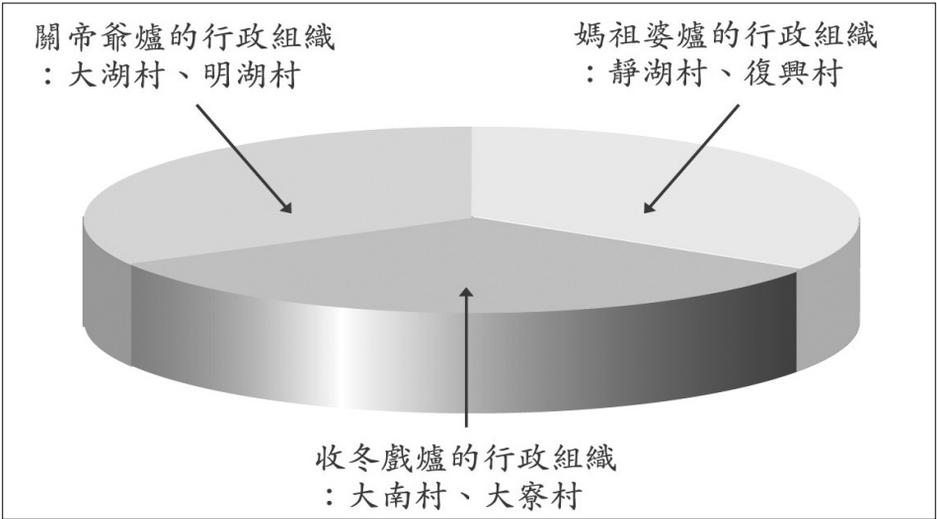


圖 4：天神爺爐組織示意圖。

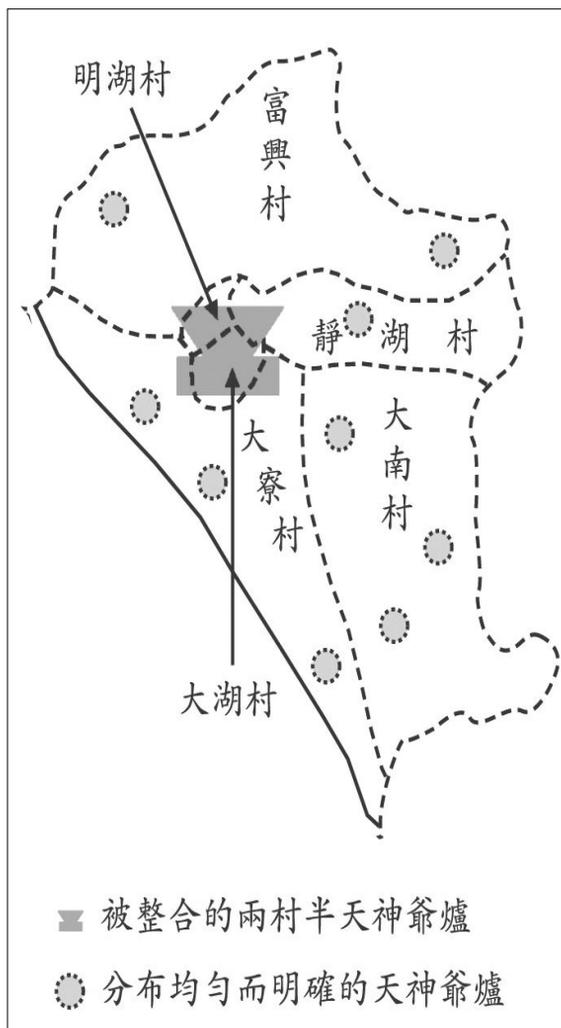


圖 5：北六村儀式團體的整合與分化，空白者為可能分化出去的儀式團體。

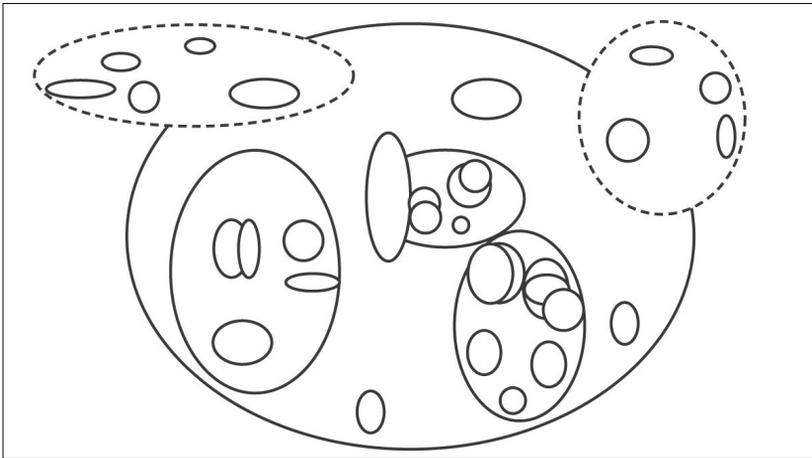
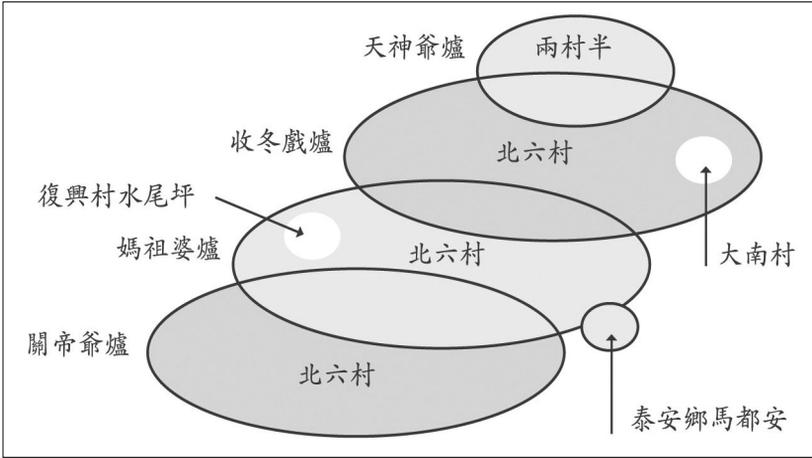


圖 6：本個案研究歸納出的社會形式 (social forms) —— 即社羣整合示意圖。

A Study of Ritual Organization and Culture in the Light of the Concept of Community: Using a Hakka Settlement in Six Villages in Northern Dahu Parish as a Test Case

Lin Hsiu-hsin
Assistant Professor
National Chi Nan University
Graduate Institute of Adult and Continuing Education

We use the concepts and paradigms of community studies to analyze the local ritual organizations of a Hakka region. By this study, we try to find out the dynamic process and the rules of the formation, social integration and differentiation of communities. Also the nature of bonds, the boundaries, the system of symbols of community and how the symbols correspond to the social forms are the objects of our studies. Thereby the diverse representations of paradigm of community can perhaps contribute to contemporary issues revolving around the connection of different paradigms of community in macro-level and micro-level. Through our work in this case, we derive some distinguishing characteristics in social dimension of community study. First, the communities are not obligatorily formed by the bonds of "place." At one place, there can be multiple communities which proceed continually the interaction with each other, where the integration and differentiation take place in accordance with their consensus in the domain of power and resource. As such, an individual can be related to multiple sites of groups. The communities communicate to each other in the name of symbols. The compatibility of these symbols decides the intensity of interaction between communities. Thereby the collective will of different groups present and tries to integrate with each others. Sometimes one symbol takes the dominant place after this procedure.

Key words: community, Dahu, Hakka, ritual organization, symbol.