

人類學研究

第
貳
卷

庄孔韶 主編



ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS
浙江大学出版社

人類學研究

第貳卷



庄振韶

主編

图书在版编目 (CIP) 数据

人类学研究. 第2卷/庄孔韶主编. —杭州: 浙江大学出版社, 2012. 12

ISBN 978 - 7 - 308 - 10901 - 7

I. ①人… II. ①庄… III. ①人类学 - 研究
IV. ①Q98

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 297340 号

人类学研究. 第2卷

庄孔韶 主编

责任编辑 王志毅

文字编辑 周元君

装帧设计 张 锐

出版发行 浙江大学出版社

(杭州天目山路 148 号 邮政编码 310007)

(网址: <http://www.zjupress.com>)

排 版 北京京鲁创业科贸有限公司

印 刷 浙江印刷集团有限公司

开 本 710mm × 1000mm 1/16

印 张 18

字 数 295 千

版 印 次 2013 年 2 月第 1 版 2013 年 2 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978 - 7 - 308 - 10901 - 7

定 价 45.00 元

版权所有 翻印必究 印装差错 负责调换

浙江大学出版社发行部邮购电话 (0571) 88925591

浙江大学社会科学研究院资助

《人类学研究》编委会

主 编 庄孔韶

副主编 景军

编辑委员（发起人） 庄孔韶 景军 张小军 阮云星 赵旭东
黄剑波 杜靖

本期执行主编 黄剑波

美 工 张锐

国内联系人 张猷猷

通讯地址 浙江省杭州市西湖区玉古路 浙江大学求是村11幢506号

邮 编 310013

电子邮件 zyy123828@163.com

国外联系人 方静文 (Fang Jingwen)

通讯地址 Harvard-Yenching Institute, Vansong Hall, Suite 20, 25
Francis Avenue, MA 02138

电子邮件 shamrock410@126.com

目 录

专题研究

- 001/ 福建金门聚落神圣空间领域之建构
——一个土地信仰的考察 林建育
- 041/ 韩信复仇记
——一个道教神话 范华 (Patrice Fava)
- 071/ “模仿”与“扮演”
——汉人社会神灵信仰的模式研究 张猷猷
- 100/ 信仰、家庭与社区的再造
——对一个西北村庄的考察 黄剑波
- 140/ 山参之“野”
——关于意义与价格之生成的人类学研究 孙晓舒
- 185/ 被驱逐者的生活
——凉山彝族麻风村断裂与延续 雷亮中

学科理论议题

- 239/ 跨学科合作的学理性分析
——以人类学与流行病学为例 宋雷鸣
- 276/ 作者简介
- 279/ 编后记
- 282/ 稿约

福建金门聚落神圣空间领域之建构

——一个土地信仰的考察

林建育^①

摘要：对于根着于闽南土地的汉人聚落社会而言，空间的组成非纯粹只是庶民的居存空间，在居存领域外赖以维生的农业土地与渔业场所，亦属于聚落空间的一环；在金门传统聚落中，宫庙组织的“甲头”，其划分功能主要在使得祭祀行为过程的参与人口与义务均等，并且使得宫庙祭祀顺利进行；因此，可以确认“甲头”不单纯是地域性领域，更因宫庙祭祀行为形成聚落中社群组成的认知。

“甲头”组织作为聚落社会结构中的群体象征，主要在于信仰中维持宫庙的正常运作，使得宫庙与公司对于聚落达到其社会意涵。而单姓血缘聚落中的宗族组织以房份形成“甲头”的情况，使得“甲头”于宗族群体成为另一组成的诠释；另多姓聚落中，某些主要姓氏或次要姓氏结合的情形，使得社群团体的组成在宫庙组织中形成转化；而划分“甲头”地域时亦考量到居住的空间，即“甲头”的划分以地理位置为依据，使得宫庙信仰与宗族群体在聚落空间中有着相互影响的关系。

在金门传统汉人聚落的实质空间形态而言，宗族聚居与聚落发展的形式上，社群的组成具有高度的地域性意涵；同宗族或同房份的聚居成群，于是“甲头”这样的名词被转化为指称特定区域的空间意涵；因此，血缘关系上“甲头”被赋予聚落领域关系，更成为聚落空间组成的单元。

闽南的宗族群体与宫庙信仰体现了金门传统汉人聚落的文化特质与社会面向，在形塑聚落的过程中，信仰仪式赋予空间组成传统聚落的元素，亦使得金门传统汉人聚落的社会结构、空间意涵与居民境域观加以突显。

关键词：闽南；金门；五营；土地领域；神圣空间；境域观

① 台湾金门大学闽南文化研究中心专案研究助理，e-mail: k1648.tw@yahoo.com.tw。

一、前言

聚落空间领域存在于“有形空间”与“无形空间”的场域中，其中的有形空间即是实体。此实体透过围塑形成领域性，林会承谈道：“老子首先透过辩证式思考方式将物体分为‘有’及‘无’，亦即‘实体’及‘空间’两个部分；其中亦间接指出‘无’即‘空间’的部分，需要‘有’即‘实体’的围蔽得以存在，即‘空间’系依附于‘实体’而存在；另一角度来说，人类之所能感受空间的存在，系因拥有实体为其媒介。”^①且无形空间较不易为人所体察，多以神鬼与无形灵力的概念来协助认知。林会承并指出：“老子亦说到‘无’即‘空间’是三向度的，‘无’即‘空间’的部分才是人类所使用的部分。”^②聚落居民对于空间的居存即是求一和谐、秩序的环境，当邪、煞、歹物仔侵入时，会造成宇宙的失序，即邪煞作祟造成居存不安宁，因此得通过建醮科仪的建行，重新安顿失序的宇宙，成一和谐的宇宙状态。而建醮科仪中，即是透过绕境镇符仪式（或可称为辟邪仪式），安神神圣构件，在神圣路径的围塑下，区隔出“圣洁—失序”的“内境—外境”领域，而于宫庙共同境主认知下的信仰领域，即借由有形的神圣路径达到区隔无形的失序场域，在“神—人—地”的网络认知下，重新建构“有形空间”与“无形空间”的和谐领域性意涵。

二、五营的意义与土地空间概念

金门在唐代时隶属于泉州场所辖的万安监牧马区^③，五代王审知立闽王时升大同场为同安县，此后金门均隶属同安县绥德乡翔风里所辖，至

① 林会承：《汉民族空间模型之建立概说》，见《贺陈词教授纪念论文集》，台中：东海大学建筑系会所 1995 年版，第 89—90 页。

② 林会承：《汉民族空间模型之建立概说》，见《贺陈词教授纪念论文集》，台中：东海大学建筑系会所 1995 年版，第 90 页。

③ 797 年（唐德宗贞元十三年），闽观察史柳冕奏置牧马监，并任陈渊为牧马监，并有十二姓（蔡、许、翁、李、张、黄、王、吕、刘、洪、林、萧）与其开疆辟土，后人深受德泽，于陈渊歿后，建庙奉祀。“后以牧马兹土，与将佐李、卫杰等，协谋并力，化荒墟为乐土，是后耕稼渔盐者，生聚盖日蕃焉。”参见洪受：《沧海纪遗》[1596]，金门：金门县文献委员会 1970 年版，第 71 页；余尝见别志云：“神姓陈名渊，自光州固始县岛中牧马，颇有神术，时有客来市马者，每十四之外，赠以一匹，及渡江则偈山匹也。歿之时大着灵异，滔人共祀之……同安县某闻其事，即上奏于朝，敕封福佑圣侯。迄今千有余载，官士兵共祀，血食不替，岛中人士咸称恩主公，可不谓之神欤。”参见洪受：《沧海纪遗》[1596]，金门：金门县文献委员会 1970 年版，第 73—74 页。

1915 年才独立设县（图 1-1、图 1-2）。金门之住民，为中原迁徙入福建漳泉，再辗转迁至金门，其中以泉州府移民占多数，故金门之风俗习惯^①及民间信仰均与闽南息息相关。

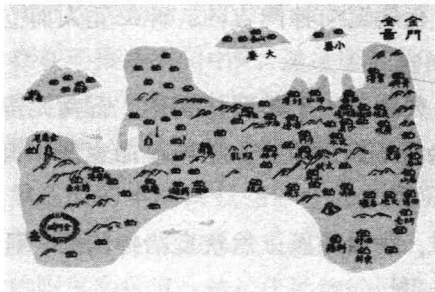


图 1-1 清道光年间金门全图（资料来源：《金门志》）

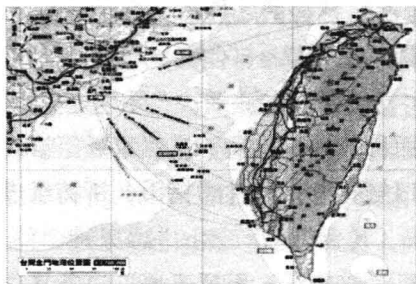


图 1-2 金门与台湾位置关系图

早期移民为克服气候水土之苦与邪煞之害，自然引发虔诚的宗教信仰，祈求神明庇佑^②，亦避免邪煞之侵害，民间信仰则出现自然崇拜与鬼魅崇拜之特征^③，自古闽南传统既有的信鬼尚巫、避邪除煞之俗亦为忠实反映。从文献中则可看出闽南信鬼尚巫之俗，下列为史籍记载概况：

《八闽通志》云：“信鬼尚祠重浮屠之教。”^④

《泉州府志》云：“泉人颇惑于鬼神之说，故疾病死丧多未合礼……数万计乡村之民病则扶鸾抬神或延巫覡喷油履火，此民俗之最惑者也。”^⑤

① 金门岛屿东西宽大的地理特征，住民习惯以琼林为分界，将大金门区分为西半岛（金城镇与金宁乡）与东半岛（金湖镇与金沙镇）两区域。西半岛的居民习惯称西半岛为“前面”，而称东半岛为“后面”，而东半岛的居民习惯称东半岛为“上面”，而称西半岛为“下面”，包括一水之隔的烈屿。金门所属的三大区域其民间信仰、风土民情、生活习惯与用语等有着部分差异性。

② “中国的神灵是一个带有强烈功能性特征的概念。”参见林国平：《闽台民间信仰源流》，台北：幼狮出版社 1996 年版，第 199 页。

③ 其中《周礼》云：“以冬至，致六神人鬼，以夏至，致地示物魅，以禴国之凶荒，民之礼丧。”即是将祭祀对象分为六神、地示（只）、人鬼与物魅四类。这一分类说明了神灵的四种来源，一是天，指的是日月星辰等天象；二是地，指的是土地及山川河岳；三是人，指的是鬼灵与祖先；四是物，指的是人以外的生物（有时包括无生物），因长寿或修炼而成精魅。“依此而言几乎可以说万物皆有可能是神灵的来源，无怪乎学者称中国的神灵信仰为‘泛灵崇拜’或‘多神崇拜’。”参见董芳苑：“台湾民间信仰之认识”，载《台湾民间信仰之认识》1982 年第 33（4）期，第 96 页。

④ 黄仲昭：《八闽通志》，台北：台湾学生书局 1990 年版，第 157 页。

⑤ 郭康武：《泉州府志》[1763]，台南：登文印刷社 1964 年版，第 15 页，卷二十风俗。



《马巷厅志》云：“一曰信师巫邪教充塞倡为作福度厄，蛊惑人心于是斋醮祷祀……”^①

《同安县志》云：“迷信闽俗皆是……（甲）扛菩萨，俗信巫鬼……（乙）扛菩萨之外，又有跳乩童，凡人有病辄向神问吉凶，神每凭人而立谓某鬼作祟……”^②

《厦门志》云：“吴越好鬼由来已久。……于是邪怪交作，石狮无言而称爷……疾病，富贵家延医诊视，余皆不医而重神。不曰星命衰低，辄曰触犯鬼物，牲醴楮币，祈祷维虔……”^③

《金门志》云：“惑鬼神、信机祥，病虽用医，然扶鸾抬神问药、延巫攘符烧纸，至死不悟；诬蔽甚矣……”^④

从上述史籍记载，理解闽南汉人对于邪煞之害，所引发而形成的信仰习俗，源于对自然力量的威胁，造成的行为、环境影响现象之概况。

另对于邪煞的认知，相关学者指出：“汉人社会中对于生活上无法预期或解释的超自然现象，均寄托于神、鬼等超自然力量，而在生活环境宇宙中，聚落与厝宅亦被视为大、小宇宙，每当有不平静或染病疾时，便视为人与自然环境、人与神灵之间的关系失调，即天、地、人三才关系不能和谐之故，所以叫做‘凶’、‘犯煞’，这是一种无形的破坏力量，它阻断了家道的幸福与繁荣，所以宗教人必须设法消除它，否则解决不了生存危机。”^⑤而“超自然现象普遍呈现多元而复杂之情况，但透过对于常民信仰习俗的认知，即可理解人们畏惧鬼怪作祟的心理。而对于散游四方可能作祟于人的孤魂野鬼和厉鬼^⑥，自来官府和民众都采取了两种办法，一是防卫和驱逐的手段，二是怀柔祭祀的手段^⑦。”^⑧另外“透过中介者及中介

① 黄家鼎：《马巷厅志》，台北：成文出版社1893年版，第6页，卷十一·风俗。

② 吴锡璜：《同安县志》，台北：成文出版社1929年版，第610页，卷二十二·礼俗。

③ 周凯：《厦门志》[1839]，台北：成文出版社1968年版，第326页，卷十五·俗尚。

④ 林焜熿：《金门志》[1882]，南投：台湾省文献委员会1999年版，第396页，卷十五·杂俗。

⑤ 董芳苑：《台湾民宅门楣八卦牌守护功用的研究》，台北：稻香出版社1988年版，第154页。

⑥ “被认为冤灵所聚，其灵力最强且为害最烈，一般又称之为‘煞’，即通称的‘厉鬼’。”参见吕理政：“禁忌与神圣：台湾汉人鬼神信仰的两面性”，载《台湾风物》1989年第39（4）期，第112页。

⑦ “由于煞的存在是种邪煞之气、凶煞之力，不像鬼怪之类可采用灭除之法，而需采取和解的解除方式，从消极到积极各有不同的对应。”参见李丰楙：“煞：一个非常的宇宙现象”，载《历史月刊》1999年第132期，第39页；“视鬼神为生危机中最大的威胁，要消弭恐惧与不安心理唯一办法是驱邪与赶鬼。”参见董芳苑：《台湾民宅门楣八卦牌守护功用的研究》，台北：稻香出版社1988年版，第151页。

⑧ 吕理政：《传统信仰与地方社会》，台北：稻香出版社1992年版，第13页。

物是人与煞神间的媒介，秘传的沟通能力及支持其行法的专业技能，采取一种尊重但又颇具实力的态势，迫使邪煞的一方远离本地（境）意识而让煞的威胁解除，所反映的即是社会集体的安全需求，借由出煞的仪式演出来消除共同的危机。”^① 厌胜物^②作为一种“象征物”存在，代表神圣力量存在于聚落空间中^③，透过厌胜物的作用达到驱邪制煞的目的，从而使聚落空间达到和谐；传统汉人聚落中，小至各家各户，大至聚落群体，透过厌胜物的多层次重叠设置，使聚落空间有着完备的信仰防护网，以抵御邪煞造成的不和谐状态。空间厌胜的对象有“风水煞”和“鬼煞”两者，前者指不合宜的风水造成的冲煞，后者是指散游各处而随时可能作祟人间的野鬼和厉鬼。透过厌胜物的设置让聚落达到和谐的空间关系，根据吕理政的研究，将厌胜物区分为：聚落厌胜物（包括环卫型厌胜物与制冲型厌胜物）、庙宇厌胜物（包括竖五营与中梁厌胜）、民宅厌胜物（包括屋顶厌胜物、屋墙厌胜物、屋埕厌胜物、门楣厌胜物与中梁厌胜物）三类。（表1-1）

表1-1 台湾传统厌胜物分类

主分类	次分类	小分类	品名
空间厌胜物	聚落厌胜物	环卫型厌胜物	五方庙宇、聚落五营（碑）、四方（隅）石敢当、五营植榕树公
		制冲型厌胜物	石敢当、竖符、风狮爷、虎字碑、风镇碑、阿弥陀佛碑

① 李丰楙：“煞：一个非常的宇宙现象”，载《历史月刊》1999年第132期，第40页。

② 南朝刘勰《灭惑论》：“消灾淫术，厌胜奸方，理秽辞辱，非可笔传。”《弘明集》卷八。“‘厌胜文化’包含了‘厌胜仪式’与‘厌胜物’两者，其间有相辅相成的关系。”参见谢宗荣：“台湾传统空间厌胜物的艺术风貌”，载《历史月刊》1999年第132期，第51页；“所谓厌胜之术，并不是单指某种特定的法术，而是泛指手段和方式带有强制性的法术。”参见林富士：《小历史——历史的边陲》，台北：三民书局股份有限公司2000年版，第131页。

③ “厌胜物神圣力量的来源有三：一是来自厌胜物图文母题中的厌胜象征，尤其是宇宙符号以及尺寸上的宇宙数字，二是来自于厌胜物类比宇宙结构的安置位置，三是来自于择吉‘开光点眼’的神圣化仪式。”参见吕理政：《天、人、社会：试论中国传统的宇宙认知模型》，台北：“中央研究院”民族学研究所1990年版，第8页；“解除邪煞的功能除因构件本身的灵力，主要的是择日选时经由仪式而圣化，使之具有神秘的感应力；仪式的动作象征对于无形的煞星、煞神，才是辟除的力量来源。”参见李丰楙：“煞：一个非常的宇宙现象”，载《历史月刊》1999年第132期，第39页。



续表

主分类	次分类	小分类	品名
空间 厌胜物	庙宇 厌胜物	外围厌胜物	庙宇五营（内外五营、五方符）
		屋顶厌胜物	中梁厌胜（八卦）
		中梁厌胜物	福禄寿三仙、塔、火珠、蚩尾
		顶棚厌胜物	藻井
		枋柱厌胜物	鳌鱼、狮子、龙、象、凤、八宝
		墙堵厌胜物	鹅头、麒麟、龙、虎、神仙人物、八宝
		门窗厌胜物	门神、八仙彩、石鼓、狮子、八卦、螭虎、卍字
		神龛厌胜物	螭虎、虎爷（黑虎大将军）、桌裙
		庙埕厌胜物	黑令旗、狮子、蟠龙、照墙
	民宅 厌胜物	中梁厌胜物	中梁八卦
		屋顶厌胜物	瓦将军、烘炉、笔架山、仙人掌、符水钵
		门楣（额） 厌胜物	八卦、兽碑、山海镇、倒镜、姜太公符、字牌、神明符咒、符水钵、毛笔、日月仙桃牌、麒麟牌、五福签、八仙彩（神明彩）、神明令旗
		屋墙（角） 厌胜物	石敢当、石狮爷
		屋埕厌胜物	照墙、刀剑屏、枪篱、葫芦、吉杆
		其他厌胜物	马背、门神
时间 厌胜物	春联、午时联、榕艾苦草、血液、唾液		
仪式 厌胜物	唾液、血液、扫帚、草席、毛笔、香、盐米、爆竹、傀儡、七星剑、奉旨、斗灯、法索、符、指、旛旗、开路神		
人身 厌胜物	指、唾液、血液、符、净水、午时水、念珠、玉饰、水晶、雄黄酒、香灰、长命缕、手符、綦钱、綦牌		

资料来源：谢宗荣：“台湾传统空间厌胜物的艺术风貌”，载《历史月刊》1999年第132期，第52页。

早期金门住民饱受风沙袭击之苦，强劲的东北季风使得住民生活艰难，故住民视风害为“风煞”。下列为古籍记载概况：

《沧海纪遗》云：“浯地隘而瘠薄，加以风沙飘压之患，民之有常业者无几……论至艰苦者，惟十八都为甚；盖此都徧地飞沙积压，下户之

民，无尺寸田地者，十有八九也。”^①

《泉州府志》云：“浯洲居海岛中，有风沙之苦。”^②

《厦门志》云：“海风破脑，居人皆以布裹头，盛夏亦然……”^③

《金门志》云：“浯洲居海中，有风沙之苦，风烈莫如东方，料罗以上荒埔茫茫，飞沙填压，隆冬，不可耕作。海风焱骤，飞沙滚尘。东方滨海村家，沙压与室埒；夜栖宿房卢，旦已闭塞。”^④

由以上志书的记载，可见“风煞”对于金门住民生活上的危害^⑤甚巨，而金门居民则设置如风狮爷^⑥、五营、石敢当^⑦、水尾塔、照壁、风制石、石将军、瓦将军、烘炉、仙人掌、炮弹壳、八卦、鲎甲、虎头牌、犁头、风鸡^⑧、风王公等多种类的厌胜物驱邪制煞（图1-3至图1-14）。“境”在金门民间信仰中是极重要的空间概念，这样的空间概念，借由聚落厌胜物中的聚落五营与风狮爷信仰彰显；其中聚落五营透过每个聚落中的宫庙，于每年举行一次或次数不定的建醮仪式，居民将境内神明置于神辇中，抬着神辇“绕境”并进行“镇五方”的镇符仪式^⑨，透过设置于宫庙旁的五营与聚落四隅的东、西、南、北营的所围塑出的空间即为

① 洪受：《沧海纪遗》[1596]，金门：金门县文献委员会1970年版，第54—55页。

② 郭庚武：《泉州府志》[1763]，台南：登文印刷社1964年版，第11页。

③ 周凯：《厦门志》[1839]，台北：成文出版社1968年版，第326页。

④ 林焜熿：《金门志》[1882]，南投：台湾省文献委员会1999年版，第396页。

⑤ 在金门宫庙或宗祠的奠安仪式中，于起鼓后演出“制煞戏”（以傀儡戏演出），其目的在维持道场之洁净；另于奠安仪式中可见纸糊六秀（宿），六秀（青龙、白虎、玄武、朱雀、勾陈、螣蛇）为五方神，奠安仪式进行中为不使之物接近，故以五方神安顿境之周围；还有“花被”与“金盾”亦为奠安仪式中被赋予维持空间洁净之器物。

⑥ 《新金门志》：“风狮：渚地苦风，村落当风处，每见有石刻巨兽，作猊貌张口立状，云可挡风。”参见许如中编：《新金门志》，金门：金门县政府1959年版，第297页；《厦门志》：“石狮无言，而称爷。”参见周凯：《厦门志》[1839]，台北：成文出版社1968年版，第326页；金城镇金门城村《古地城隍庙扩建前言》中则清楚指出：该村风狮爷始建于明洪武二十年（公元1387年），这是目前能找到年代最久远的记录。虽多人称“风狮爷”，但亦有称其为“石狮爷”的情况。参见林丽宽、杨天厚：《金门风狮爷与辟邪信仰》，台北：稻田出版有限公司2000年版，第29页。

⑦ 《绘图鲁班经》：“凡凿石敢当，须择冬至日后，甲辰、丙辰、戊辰、庚辰、壬辰、甲寅、丙寅、戊寅、庚寅、壬寅，此十日，乃龙虎日，用之吉。至除夜用生肉三片祭之。新正寅时，亦于门首，莫与外人见，凡有卷道来冲者，用此石敢当。”参见午荣：《绘图鲁班经》，新竹：竹林书局1987年版，第67页。

⑧ 风鸡为烈屿特有之避邪物，具镇风煞、克蚁害、护宅、保平安之功效。《春秋说题辞》话：“鸡为积阳南方之象，火阳精物炎上，故阳出鸡鸣。”《花镜》话：“雄能角胜，目能避邪。”神像“开光点眼”、祭煞戏、奠安中的“追龙”、“掀梁”、“点主”仪式，皆须借由鸡血的灵力，重新赋予新的神圣力量。“鸡、鸭生禽之鲜血系天地间生生不息之气的象征，用来表征神明灵力的鲜活与不朽。”参见宋锦秀：《傀儡、除煞与象征》，台北：稻乡出版社1994年版，第276页。

⑨ “安营”仪式一般有镇符、镇营头、钉竹符、踏青草、掷竹符等称谓，但在金门惯称“镇五方”或“安五方”，其中“镇”有安定的含义。

“境”，这样的“境域”即聚落住民所认知的“神圣领域”，领域内外配合不同的神圣力量，并加上风狮爷于境外的防御，如此避邪制煞的厌胜物设置，使聚落居民在生活上不为“煞”所危害。



图 1-3 风狮爷

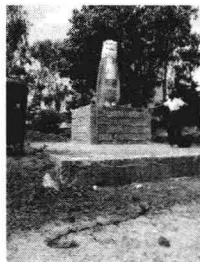


图 1-4 风狮爷

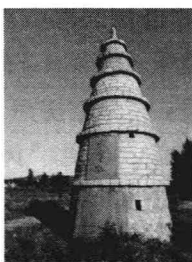


图 1-5 石塔



图 1-6 水尾塔

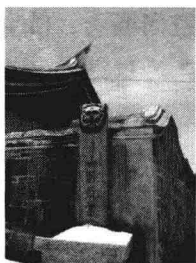


图 1-7 石敢当



图 1-8 石将军



图 1-9 北方爷

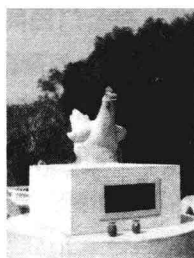


图 1-10 风鸡



图 1-11 风鸡咬令箭

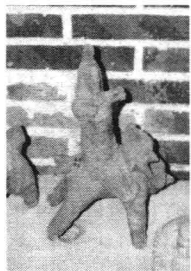


图 1-12 瓦将军

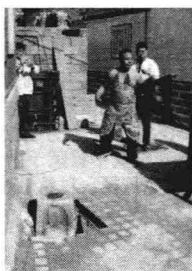


图 1-13 皇帝石



图 1-14 筒瓦葫芦

所谓村庄，实际上是一个仪式定义的社会单位，村庄受地方护神——村庙的主神及其兵将所保护，故常可在村庄外围四个定点看到五营元帅之“将寮”的设置，可明显看出村境的定义。^① 五营在台湾本岛、澎湖与金门都是普遍的民俗信仰，闽南人重神灵信仰，相对于“煞”则以村落五营作为应对防卫，《管子·霸言》中云：“重宫门之营，而轻四境之守”，即有军队（营）守卫空间（境）之关系。五营通过神将、神兵的部署以防御宫庙及村

① 林美容：《台湾人的社会与信仰》，台北：自立晚报社文化出版部 1993 年版，第 162 页。

落不固定的位置，作为村落的防御体系。这样的五营设置位置是村落住民所认知的守卫边界，这样的防卫空间是村落住民所认知的村落领域，透过防御以达到村落“驱邪避煞”的功能需求，符合天、地、人一体和谐的宇宙观。

五营设置的动机与起源现无法做确切的判断，只能从现有文献加以分析。五营神军的信仰，李丰楙教授研究认为：“最迟在汉晋以前即已形成，并记载于道教文献中，从有社开始，就逐渐有五营的观念，文献中最早提到五营的是汉晋之间的道经，这只是下限，因为五营的观念一定是流传很久之后才被记录到书中的，因此可能在汉朝或更早时代就已形成；因为五营的观念和中国的军队、中营以及中原为域境中央的优越感有关系^①，与以中营、中央的本位来看四方的少数民族（东夷、南蛮、西戎、北狄）^②的观念相似。”^③ 所以有社、城等空间的观念形成，而空间的形成必须透过军队防守，这样，境域空间中人界与神界的防卫即透过此概念得以永续，因此，设置五营作为防御。

五营的配置方式，与传统的五行五方^④有着密切关系：第一，詹鄞鑫先生谈到，周王国的社^⑤以五色土象征中央和四方土地，祭祀社坛规格很大；诸侯国的社以当方之色土为坛，规格较小，象征一方之土地，这样的

- ① 中国人的中央概念已存在长久，即便“中国”一词，亦具有强烈的中央帝国意涵。《荀子》云：“王者必居天下之中，礼也。”而卜辞中首即提到五方与中央的内容。“商”是殷王朝的都城名称，因处于中央，故有称“中商”，而卜辞中有占卜五方受年的内容，“商土”与东西南北四土并列，证明殷代的“中商”或“商土”是与四方相应的概念。参见詹鄞鑫：《神灵与祭祀：中国传统宗教综论》，南京：江苏古籍出版社，第41页。
- ② 晋·郭璞《尔雅》：“九夷、八狄、七戎、六蛮谓之四海，九夷在东、八狄在北、七戎在西、六蛮在南四荒。”参见郭璞注：《尔雅》（景印南宋国子监本），台北：台北“故宫博物院”1971年版，第18页；另汉朝李巡《尔雅注》：“八蛮在南方，六戎在西方，五狄在北方。”文选注尔雅曰：“九夷、人蛮、六戎、五狄谓之四海。”参见李巡：《尔雅注》，艺文印书馆1843年版，第281页。
- ③ 李丰楙：《台湾民间宗教——煞与出煞：一个宇宙秩序的破坏与重建》，见《民俗系列讲座》（十），台北：“中央图书馆”台湾分馆1993年版，第117页。
- ④ 五行的概念在中国出现甚早，一般以《尚书·甘誓》记载的“有扈氏威侮五行，怠弃三正”为最早见的例子。而《尚书》的另一篇《洪范》则明确指出：“五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。”显然，最迟在东周，已经形成了“五行”的概念。参见韩升：“五行与古代中日职官服色”，载《厦门大学学报》2004年第6期，第48页。“两汉以来五行配合五方、五色的思考模式既已普遍盛行，所以此后多以‘五’为计数单位。”参见李丰楙：《台湾民间宗教——煞与出煞：一个宇宙秩序的破坏与重建》，见《民俗系列讲座》（十），台北：“中央图书馆”台湾分馆1993年版，第430页。
- ⑤ 社是土地的象征，由于五谷与土地关系密切，周以来天子祭社必祭稷、有社即有稷，故合称为“社稷”。《礼记·祭法》云：“王为群姓立社曰大社，王自为立社曰王社；诸侯为百姓立曰国社，诸侯自为立社曰侯社；大夫以下成群立社曰置社。”



祭祀，意味对于五方社神^①、护卫五方社土的崇敬。第二，将五方的境观念附会成五方神的神灵性质，而加以祭祀，其中在《左传·昭十八年》中云：“郑子产为火故，大为社，祓禳于四方”，另《月令·仲夏》中亦云：“以共皇天上帝、名山大川、四方之神”。第三，将社、境空间防卫的观念，附会于军队守卫的四方概念，此为较多人所认知的五营神军。西周铜器铭文中即可见“虎臣”一职，许倬云先生则认为：“虎臣是捍卫王身的防卫队将领，按虎臣之职可看作是中国古代武官之滥觞。”^②

三、信仰性的领域

（一）聚落领域认知

“聚落一词在观念上可以说是一种人类生活的共同体，无须有尺度上大小的差异；聚落可以是一个城市，也可以是一个乡镇，或更简单的邻社区；而这个生活共同体，基本上包含四个部分：（1）这群人建立的活动效关系；（2）此生活共同体所需具备的实质空间；（3）以上实质空间与生态环境；（4）整体价值观和文化上的意义。因此聚落一词并非指单纯的空间形式，它包括制度、活动和协议。”^③ 另诺伯舒兹（Christian Norberg-Schulz）则将聚落定义为：“人们邂逅的场所，在此大家可以交换商品、观念和情感。”由此看出居存于聚落中与环境共存、共融的意涵，但是当宇宙环境失序即造成居存和谐感的丧失，如诺伯舒兹所说：“居住隐含着建立人与环境之间有意义的关系”，即人与环境地方的和谐感立基于人与环境间的关系，而环境失序时需借由仪式专家^④，进行神圣化仪式重建秩

① 《说文解字注》工篇下：“上下四方谓之宇，往古来今谓之宙”，即“空间”为“宇”，“时间”为“宙”，最可以理解的具体宇宙现象，即是时间与空间的秩序系统。“在中国的宇宙观中，天或自然，被假定性地化约为时间与空间的秩序系统；因此，春、夏、秋、冬‘四时’与东、西、南、北、中‘五方’，成为时空认知的中心概念。”参见吕理政：《天、人、社会：试论中国传统的宇宙认知模型》，台北：“中央研究院”民族学研究所1990年版，第5页。

② 许倬云：《西周史》，北京：生活·读书·新知三联书店2001年版，第221—222页。

③ 郭肇立主编：《传统聚落空间研究方法》，见《聚落与社会》，台北：田园城市文化1998年版，第8—14页。

④ “道、法仪式专家拥有‘秘密’的能力——包括世代传授的口诀、咒语、手抄的秘本……”参见李丰楙：《台湾民间宗教——煞与出煞：一个宇宙秩序的破坏与重建》，见《民俗系列讲座》（十），台北：“中央图书馆”台湾分馆1993年版，第275页。

序^①，使得人与环境的关系获得重生。

而此神圣化仪式的重建过程，即如李丰楙教授所谈：“‘煞一请、出逐一煞出’的过程，是常民日常生活秩序的回复，怖惧、不安感消失，正常的时空又运作，也就是经由努力调整后，神圣空间得以重新创造，而时间也与过去、未来顺利衔接，重新纳入整个宇宙的运作秩序。这时大一小境间又呈现清静而有活力的情境，而天、地、人的关系又重新和谐而圆满，这就是正常的宇宙秩序。”^②聚落的“境”的神圣领域的转化，即是借由神圣化仪式的展演与居民的共同参与加以表征，而突显居存概念下的领域象征^③，然我们常认知建筑实体、构造物为聚落领域主体，其实它们为客体，这使我们忽略了真正的主体，让研究者无法明确认知聚落领域。真正的领域主体对于空间的支配力，则成为社会机制或人为机制下的约束与控制，而领域则成为空间受到支配控制下的一种行为状态。

如前述，聚落学研究所运用的拓扑学概念，所强调的是场所而非抽象的数学空间，亦即地理学上所谈论的地域概念。在笔者的金门聚落探讨中，理解聚落领域的空间组织的基本元素是借由中心（宫庙）、路径（绕境镇符的神圣路径）及所达到领域（空间的围塑）三者连接成一个三向度的空间，此空间在一般我们认识的平面状态的空间领域，并非是单纯几何形体，而是具有拓扑概念的形态^④。笔者探讨的金门聚落领域即透过五营象征符号，建立防御性的领域，虽聚落建筑体、构造物已清楚界定人居的领域界线，但在金门居民透过建构界域的仪式下^⑤，安镇神圣物所涵盖的聚落空间，即为神圣领域下的四方界域，并在神圣中心与四方界域的结合基础下^⑥，结构一聚落居民居存领域下所代表的宇宙模型。

另根据曾光棣所述：“人类的领域性具有私密性、防御性、辨明性三

① “中国人所建立的宇宙论，是动而运行不息的圆道循环说，《易经》的哲理是既济之后继之以来济，而老子强调的归复观念，也都体认到宇宙在运行中不断要重建。”参见李丰楙：《台湾民间宗教——煞与出煞：一个宇宙秩序的破坏与重建》，见《民俗系列讲座》（十），台北：“中央图书馆”台湾分馆1993年版，第329页。

② 李丰楙：《台湾民间宗教——煞与出煞：一个宇宙秩序的破坏与重建》，见《民俗系列讲座》（十），台北：“中央图书馆”台湾分馆1993年版，第329—330页。

③ “人类的领域为一种有序的空间形式。”参见陈益仁：《从领域理论试探住宅之空间架构》，硕士论文，台南：成功大学建筑研究所1989年，第6页；“领域性是动物与生俱来的特性。”参见李俊仁：《从领域理论试探建筑环境》，台南：成功大学建筑研究所1973年版，第9页。

④ 拓扑是具有近接、连续、闭合性等的非纯粹几何形态。

⑤ 透过仪式的进行展现出个人与个人、个人与团体下的乡族运作关系。

⑥ 五营神军防卫的聚落范围，唯有借由绕境镇符的仪式进行，才能连接串联代表防卫点的营头，而使得聚落的“境”成为一种防御性格的领域。

种内涵特性。(1) 私密性：私密性是一种心理辨明过程，兼具‘限制交往’，即个体或团体有时期望与外界隔离，有时期望与外界接触的动态过程。(2) 防御性：必须借由内、外两种不同层面来解释，从而具有两种不同的意义；其一为透过领域个化的过程^①，满足人类自我认同感与自我意识，称为‘自证性’；其二为使个别领域有别于外界，让外人足以辨识，称为‘自明性’。”^② 借由五营构件符号与笔者研究观察居民的信仰、行为活动，金门传统聚落的信仰组织构成可区分为“全金门性”、“乡镇性”、“村里”、“聚落”、“甲头”、“家户”等六个领域层次，依特性分别为：

(1) “全金门性”：以信仰为依据，并不特别以地域或岛屿地形等为界线，而是以全金门性的信仰为基础，例如田浦东岳泰山庙（图1-15）、旧金城古地城隍庙、后浦浯岛城隍庙、田墩西岳庙（图1-16）、山西北岳庙等皆是，上述是以全金门性的祭祀行为为民众平时的祭祀的认知与依据。

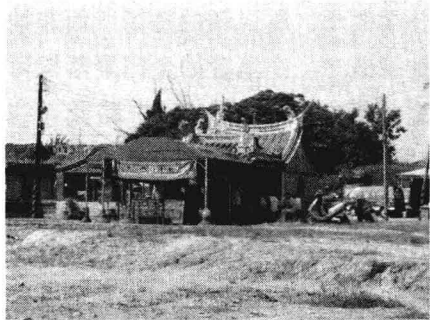


图1-15 田浦东岳泰山庙

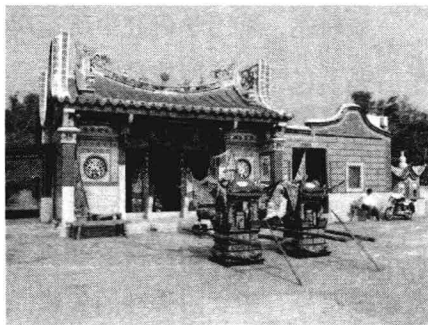


图1-16 田墩西岳庙

(2) “乡镇性”：乡镇性的领域仍以共同信仰为依据，但其信仰领域未如全金门性信仰领域宽广，故多局限于乡镇性的领域，例如烈屿保生大帝庙、古宁头双鲤古地（图1-17）、新头伍德宫、沙美万安堂、官澳龙凤宫（图1-18）皆是，其中双鲤古地、新头伍德宫、沙美万安堂、官澳龙凤宫虽为聚落宫庙，但因其主祀神（关帝爷、苏府王爷、广泽尊王、妈

① “所谓个化，是指领域的拥有赋予该空间某些特征，以彰显自我风格。个化的过程愈高愈能增强使持有者对领域的认同感，从而产生归属感（feeling to belonging）。而个化的形式有两种：其一，为个性的赋予，即个人或团体在其领域周围加上自己或团体专属的符号、标志、图案等，以显现该领域的界限；其二，活动的参与，即透过各式行为来传达其持有领域的信息，使外人易于察觉或辨识。”参见曾光棣：《澎湖的五营——以空间角度来看》，硕士论文，中坜：中原大学建筑研究所，1996年，第71页。

② 曾光棣：《澎湖的五营——以空间角度来看》，硕士论文，中坜：中原大学建筑研究所，1996年，第71页。