

宜蘭擺厘陳家與地方信仰

朱家嶠

國立臺灣大學人類學研究所博士生
國立宜蘭大學通識教育中心兼任講師

摘 要

宜蘭擺厘陳家是宜蘭地區由移墾狀態發展迄今的歷程當中，宗族結構大致完整、仍然有宗族性質的活動、後代綿延不斷且頗具成就的少數幾個世家大族之一。就大歷史的觀點而言，透過擺厘陳家的例子，不但可以觀察整個蘭陽平原地區的開發過程，甚至有助於進一步釐清清代以來臺灣移民史與宗族發展史上的一些細節。從微觀的角度來看，則可以明瞭一個由宗族同姓村所構成的社區之基本形貌，以及宗教信仰做為一個處於移墾狀態下的宗族同姓村的社區整合機制，在該社會環境中適應與生存上有何功能。本文即以宜蘭擺厘陳家為例，說明社會性質的轉變與宗教信仰之間存在什麼樣的關係；並據之分析陳家的信仰特質。

關鍵詞：宗族、宗教、信仰、祭祀圈、鑑民堂、鎮興廟

本文的寫作，承蒙國立宜蘭大學通識教育中心兼任教授陳進傳先生，在理論視野與田野經驗上的指導，沒有陳教授的指點，本文難以順利完成；同時也感謝本文評審教授的批評指正與寶貴意見。此外也非常感謝擺厘陳家後頭厝陳茂林、陳昭仁、陳文隆、陳正仁等幾位先生，以及成長於擺厘陳姓仔底的陳素卿女士，在訪談過程當中的協助。當然，所有的文責在於筆者。

Chen Lineage in Baili, Ilan and It's Local Religion

Jia-Qiao Zhu

Graduate Student for PhD Program, Department of Anthropology,
National Taiwan University
Adjunct Lecturer of Center for General Education,
National Ilan University

Abstract

The Chen lineage in Baili, Ilan is a Chinese lineage and single surname village. It is also one of the few lineages in Ilan County that still remains traditional lineage structure and functions. In the process of land cultivation in Ilan Plain and Chinese immigration from mainland China to Ilan Plain of Taiwan, single surname Chinese lineage and temple community may be the basic social structure to maintain the social order. As a Chinese lineage and a temple community, the study of Chen lineage can reveal the complex relations between kinship, religion, social constitution, and sociality.

**Key Words : lineage, religion, temple community, Temple of Guan Di
(Jian Min Tang), Temple of San Shan Guo Wang(Zhen Xing
Miao)**

一、前言

迄今為止，有關臺灣漢人社會發展史的研究，宗族（家族）與信仰（祭祀圈）是兩個相當重要的議題。這兩個議題之所以會被如此重視，除了是西元 1972 年至 1973 年間，由中央研究院整合以「臺灣漢人社會發展」為研究對象的各學科，進行「濁水溪、大肚溪流域人地研究計劃」（簡稱「濁大計劃」）而推動的主要研究內容所造成的持續性影響之外，最主要的原因恐怕更是由於傳統漢人社會生活中，與宗族（家族）、信仰（祭祀圈）相關的社會實踐確實是生活上最重要部分之一。甚至有些研究者把這兩項議題直接視為臺灣漢人社會的構成原則，而試圖由宗族與（或）信仰這兩項組織與其活動、性質、原則的形成與發展的探討上，來重構臺灣漢人社會的發展歷程與特質，或是更進一步討論臺灣漢人社會的構成原則是血緣的宗族、還是地緣的信仰（祭祀圈）、或是何者較為重要。

在使用「祭祀圈」概念的討論上，我們可以從王世慶、林美容、施振民、許嘉明、溫振華等人的研究成果中得到瞭解；¹而在「宗族」的討

¹ 王世慶，〈日據初期臺灣之降筆會與戒煙運動〉，王世慶著《清代臺灣社會經濟》，（臺北：聯經出版事業，1994年8月），頁415-473。林美容，〈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》（臺北：中央研究院民族學研究所）第62期，1987年12月，頁53-114、〈由祭祀圈到信仰圈－臺灣民間社會的地域構成與發展〉，張炎憲主編《中國海洋發展史論文集》（臺北：中央研究院三民主義研究所，1988年12月），頁95-125、《媽祖信仰與漢人社會》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2003年）。施振民，〈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》（臺北：中央研究院民族學研究所）第36期，1975年2月，頁191-208。許嘉明，〈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》（臺北：中央研究院民族學研究所）第36期，1975年2月，頁165-190、〈祭祀圈之於居臺漢人社會的獨特性〉，《中華文化復興月刊》（臺北：中華文化復興運動推行委員會）第11卷第6期，1978年6月，頁59-68。溫振華，〈清代一個臺灣鄉村宗教組織的演變〉，《史聯雜誌》（南投：中華民國臺灣史蹟研究中心）第1期，1980年12月，頁91-107。

論上，則可以由林美容、莊英章、陳其南等人的著作當中，看到這樣的傾向；²而我們從許雪姬對於臺中縣龍井林家的家族史研究中則是可以看到血緣也有與信仰結合的可能。³

在臺灣漢人社會發展歷程中，對於信仰（祭祀圈）這個議題，根據「濁大計劃」及其所帶動的後續研究的成果累積，使得林美容認為，地域性的民間宗教組織是一種臺灣漢人經歷移民狀態後的一個特質，這樣的一種組織，「固然與漢人傳統村庄組織及村庄聯盟有密切的關係，卻也是漢人在臺灣特殊的社會歷史條件下的發展的結果。…顯示了漢人以宗教的形式來表達社會聯結性（social solidarity）的傳統」；⁴因此，林美容應用了日本學者岡田謙對於臺北士林地方漢人祭祀活動的研究成果，以及整合了許嘉明、施振民對彰化平原上的漢人聚落發展模式及地域組織的組成原則的討論，所得出的嘗試性概念，而以「祭祀圈」一詞，做為探討臺灣漢人社會時的概念性工具。⁵

宜蘭擺厘陳氏宗族，自清道光三年（西元1823年）由今苗栗竹南的中港一帶，移居至今宜蘭員山金包里古附近開始，先由務農再經商而拓墾，再招募佃工開墾擺厘附近的河濱地而終漸興盛，於清咸豐年間成立祠堂，堂號「鑑湖」；更於同治年間完成雙進雙排七間護龍格局大宅的

² 林美容，〈草屯聚落發展與宗族發展〉，林美容著《鄉土史與村庄史－人類學者看地方》，（臺北：臺原出版社，2000年9月），頁38-88。莊英章，〈臺灣漢人宗族發展的若干問題：寺廟宗祠與竹山的墾殖形態〉，《中央研究院民族學研究所集刊》（臺北：中央研究院民族學研究所）第36期，1975年2月，頁113-140、《林圯埔：一個臺灣市鎮的社會經濟發展史》（臺北：中央研究院民族學研究所，1977年）、〈臺灣漢人宗族發展的研究述評〉，《中華文化復興月刊》（臺北：中華文化復興運動推行委員會）第11卷第6期，1978年6月，頁49-57。陳其南《臺灣的傳統中國社會》（臺北：允晨文化實業，1994年）。

³ 許雪姬，〈龍井林家的歷史〉（臺北：中央研究院近代史研究所，1990年）。

⁴ 林美容，〈由祭祀圈到信仰圈－臺灣民間社會的地域構成與發展〉，張炎憲主編《中國海洋發展史論文集》（臺北：中央研究院三民主義研究所，1988年12月）頁96。

⁵ 見註1。岡田謙是日治時期的學者，主要研究領域包含了漢人宗教生活；見〈臺灣北部村落之祭祀範圍〉，陳乃藻譯，《臺北文物》（臺北：臺北市文獻委員會）第9卷第4期，1960年12月，頁14-29，（原著1938年）。

興建，並於大宅附近另築登瀛書院及武館。陳氏祠堂的成立，距移墾蘭陽之始不會超過二個世代，而且是迄今宜蘭境內少數仍然保持完整並有相對程度上的管理的祠堂，實為難得之事。同時，至日本統治時期之前，陳氏宗族不但是宜蘭地區考取科舉武科人數最多的宗族，也是宜蘭地區累計取得功名人數最多的宗族，在由堂弟陳宣石所傳下的前頭厝七大房、堂兄陳宣梓所傳下的後頭厝八大房兩大系統的成員當中，共計有一人中式武舉人、四人入選貢生、一人武稟生、七人考取武秀才，其餘諸如捐監在學、承覃恩誥而授封郎官、夫人者，共有二十餘人之譜。不但如此，在蘭地移墾、發展的歷程中，雖然曾相繼出現過不少居於領導地位、或富有地方聲望的強勢宗族，但是迄今宗族結構大致完整、仍然有宗族性質活動，後代綿延不斷且頗具成就的，擺厘陳氏亦是宜蘭地區少數幾個之一。

宜蘭擺厘陳氏宗族的發展歷程，由大歷史觀點來看，不但可以觀察整個蘭陽平原地區的開發過程，甚至有助於進一步釐清清代以來臺灣移民史與宗族發展史上的細節，更可以對臺灣地方上社會經濟結構的變遷與宗族的關係，做一個觀察；而在理論上也可以與社會科學界的宗族發展理論對話。從微觀的角度來看，則可以明瞭一個由宗族同姓村所構成之社區的基本形貌，如何在時空的變化中，可以融合過去的歷史與現代社會生活。因此，擺厘陳家如何在處於移墾狀態下的社會環境中適應並生存，以及整體過程中的社會性質的轉變與宗教信仰之間的關係是什麼，將是本文試圖說明之處。

二、宜蘭擺厘陳家的發展

宜蘭擺厘陳家的先祖來自福建省漳浦縣佛曇鎮的鑑湖，為陳姓人士的忠順王派。忠順王派始祖陳忠的第二十五世孫陳洸，字瑪珫，於元朝末年與弟陳輝孫移居漳浦；不久陳瑪珫去世，其子陳史修與叔陳輝孫便

分別往不同的區域發展，陳史修遷居大坑鑑湖，為鑑湖陳氏的開基祖；而陳輝孫則遷居馬坪，成為馬坪陳氏的開基祖。陳史修於元朝末年剛到鑑湖一帶時，當時人地關係的狀態還不甚緊張，陳史修便利用鑑湖一帶的生態以養鴨為業。明朝初年時，陳史修的兒子陳壽，努力開墾荒地，又精於積蓄，並且極重視教育，只要經濟方面稍有成就，便斥資興建私塾，教導子孫與鄉人讀書。此後讀書風氣日盛，致使陳史修之後所傳的各房派下，終明之世，已有兩名進士，舉人、秀才等功名人士有數十人之多。

（一）渡海來臺

歷經明朝而清朝，陳氏一族人口繁衍甚眾，人地關係日趨緊張，當傳至陳史修的第十四世孫陳計淑時，他與夫人及長子陳敬潘、次子陳敬得，與堂兄陳計勃、其子陳敬暖，於清乾隆三十二年（西元1767年）相偕渡海來臺。陳計淑等人的渡海來臺，除了原鄉漳浦地區本身由於人地關係不平衡而促發的移民「推力」，與臺灣地區具有物產較豐盛、生存機會較大等等對移民的「吸力」之外，據今日擺厝陳家耆老的述說，在相當程度上存在一種為當下情勢所迫而不得不立即行動的因素：陳計淑當時可能向某大戶人家商借農具耕作，在歸還鋤頭時以丟擲的方式送還，竟不慎打傷該大戶人家的幼兒致死。為了避免衝突、暴力尋仇，或是避免對方報官處理而被官府捉拿、要求財務賠償等情事，故決定以「偷渡」的方式移民來臺。

陳計勃、陳計淑堂兄弟兩人與其家眷，來臺之初先後定居於今苗栗縣後龍渡船頭及今竹南中港的港墘，以擺渡維生，後來再遷居今苗栗造橋的朝陽一帶，改以務農為業。又經過兩個世代的奮鬥，陳計勃、陳計淑兩人亦相繼去世，清道光三年（西元1823年），陳計勃的獨子陳敬暖，與陳計淑的二子陳敬得、三子陳敬行，為避臺灣中西部的泉漳械鬥及土匪搶奪等社會動蕩，又率陳敬暖長子陳宣浮、次子陳宣梓（後出嗣陳敬行）以及陳敬得長子陳宣石，再舉家遠徙至噶瑪蘭廳拓墾，初居今

員山鄉金包里古附近，也就是今天的宜蘭縣員山鄉員山路一帶，以務農爲生。約經二十年後（略當西元1840至1845年左右），陳宣浮認爲臺灣中西部的社會情勢已趨於穩定繁榮，乃領該房派下人士回遷今苗栗竹南中港；而陳宣石、陳宣梓與其後代則繼續留在噶瑪蘭拓墾。

（二）遷居宜蘭

陳宣石、陳宣梓兩人繼續發展在蘭地的拓墾事業。陳宣梓在清道光晚年間，拓墾的事業範圍曾遠達今台北縣雙溪鄉外平林至柑腳村一帶，並於淡蘭孔道（三貂官道）的雙溪街坊，開設「陳協春商行」，由陳宣梓與其二子陳添壽共同主持，經營雜貨、米糧等中小型生意，奠定日後家業的基礎。淡蘭孔道爲淡水廳（臺北地區）到噶瑪蘭廳的唯一官道，也可以說是往來台北盆地、淡水河流域與蘭陽平原的必經之路，所有官方物資的陸路運輸，以及公文書信的往返，非經此道不可。今台北縣雙溪鄉外平林一帶，正好是官道的中間站，往返台北盆地與蘭陽平原，依當時的交通狀況，至少必須在此間休息一晚，其交通地位之重要可以想像，過路人潮與引進的商機亦是不言而喻。而今台北縣雙溪鄉外平林一帶，由於地勢上屬於山間谷地，較爲平穩，又有溪流流經，適合農耕，清道光年間時早已有不少漢人於此拓墾；在這樣的地點經營商行，頗爲高明。同時可能由於基於家族前輩在苗栗地方遭受民亂的慘痛經驗，以及移居噶瑪蘭廳初時的情勢使然，陳氏一族相當鼓勵族人習武，是以陳宣梓個人不但喜好武藝而且也勤練武藝，其諸子亦大多習武。

清咸豐三年（西元1853年）八月，噶瑪蘭地區發生以流民吳瑛爲首的民亂，陳宣梓本人習武有成，於是帶領著幾位已習武的兒子，同率鄉勇參與平亂。後來吳瑛竄逃至雙溪柑仔腳一帶，此時的陳添壽可能受命於陳宣梓，人正在雙溪一帶主持拓墾事業與經營商行；而當吳瑛被官軍及鄉勇追討時，陳宣梓即命久居雙溪、對於在地社會情勢與地理特徵瞭解深入的陳添壽，參與追討吳瑛與其同黨，終助官軍平定亂事。陳宣梓即在此次的吳瑛事件中出錢出力，平亂有功以功封五品頂戴，頓時聲譽

遠揚，事業發展更為迅速。

總之，陳家移居噶瑪蘭後，先是敬字輩陳敬暖、陳敬得與陳敬行的合作努力，後是宣字輩的陳宣浮、陳宣梓以及陳宣石等兩世代共六位兄弟伯姪的主持下，由務農起家，勤儉刻苦而能漸漸具備一定的基礎，使得陳氏族人在道光中後期時的生活已在一般水平之上；道光後期則在陳宣梓、陳宣石兩人的領導下，拓墾事業不但往雙溪發展，而且還在淡蘭官道的中間站雙溪一帶經營米糧雜貨之類的商行，迅速累積社會資源以及經濟資本；並以久經練習的武術協助官軍平定民亂。此後，陳宣梓與陳宣石堂兄弟兩人便舉家遷居擺厘一帶，先於清咸豐六年（西元 1856 年）興建祠堂，爾後又構築大宅院，其中陳宣梓所建宅第的規模達到雙進雙排共七間護龍結構的三合院，其於清同治年間便已構築完成。後來以祠堂坐落處為區分前頭厝、後頭厝的標準，前頭厝為陳宣石府第、後頭厝為陳宣梓大宅。隨後陳宣梓更於家宅南側興建私塾一所。由於陳氏宗族以練武起家，較常鼓勵族人從事武職，因此約略在清光緒三年（西元 1877 年）先開設武科，敦促族內子弟習武；不久後增設文科，合稱「登瀛書院」，是宜蘭地區祠堂內建置有書院至今唯一保持完整者。此後書院便分文武兩科，文科延聘名儒掌教，月給膏火，季考月課；武科則由陳氏宗族族人中精於武藝、取得武科功名者親授。頓時人文鶻起，文武科第相望。

三、臺灣傳統漢人社會中的宗族與信仰的發生

在「祭祀圈」概念的影響下，臺灣漢人宗族信仰的相關研究領域內，研究的重心很大程度上都擺在討論漢人開發臺灣的過程當中「鄉庄整合」的機制。這方面最主要的研究取徑，就是源自於前文提及的日人岡田謙所提出，依照「信仰範圍」來入手研究臺灣漢人社會的概念。雖

然現下「祭祀圈」的概念在學界的運用上已有某種程度的檢討，⁶但是臺灣漢人社會發展的過程中，宗教信仰的確是社會整合的一項重要因素。因此，筆者不擬以祭祀圈迄今為止在研究取徑與運用上的爭論為本文重點，而著重於以擺厘陳家為例，來說明信仰做為一種整合力量，在漢人社會中所扮演的地位。

(一) 祭祀圈做為一種分析性概念

做為一種分析性概念工具的「祭祀圈」，基本上是指涉某個具有一定的地域範圍，以及這個範圍內所有居民義務性的共同祭祀組織與祭祀活動；⁷林美容最後將「祭祀圈」的概念發展成一種臺灣漢人社會的構成原則，認為祭祀圈的本質是一種地方組織，也是臺灣漢人社會中以對神明的信仰來結合、組織地方人群方式的表現；故而她將「祭祀圈」定義成：

⁶ 當今臺灣學界針對祭祀圈做為臺灣漢人社會研究單位的檢討，集中在血緣與地緣是否為臺灣傳統時代的人群組成原則、祭祀圈是不是一種臺灣漢人社會基本單位上；已有張珣與林瑋嬪的研究。而對於血緣的宗族與地緣的信仰如何轉化與相互間關係的研究，則有徐雨村的討論。簡言之，祭祀圈做為一種「理論」，在概念上至少仍有兩個需要釐清之處，即對於宗教的信仰原則、與共同生活在某特定區域之中的地緣觀念；這兩者之間如何連結或轉化、以及祭祀圈理論所指涉的基本原則是哪一個或是兩個並存等等，都是需要更深入探討的。見張珣，〈祭祀圈研究的反省與後祭祀圈時代的來臨〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》（臺北：臺灣大學人類學系）第58期，2002年6月，頁78-111；林瑋嬪，〈血緣或地緣？臺灣漢人的家、聚落與大陸的故鄉〉，陳文德、黃應貴編，《「社群」研究的省思》（臺北：中央研究院民族學研究所，2002年12月）頁93-151；徐雨村，〈宗族與宗教組織的轉換與並存：以雲林六房天上聖母的祭祀組織為例〉，《思與言》（臺北：思與言雜誌社）第34卷第2期，1996年6月，頁175-198。

⁷ 在相關的討論當中，最早給「祭祀圈」下定義的是日本學者岡田謙，他在〈臺灣北部村落之祭祀範圍〉的文章中提及，祭祀圈這樣一個概念的使用，所指的是共同奉祀一個主神的民眾所居住的地域，他要強調的似乎是一個共享信仰的地域範圍；而許嘉明在他的研究脈絡下又對祭祀圈重作定義：「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義下之財產所屬的地域範圍內之住民為限。」這似乎已經開始超出岡田謙所使用「祭祀圈」的原意了；見許嘉明，〈祭祀圈之於居臺灣漢人社會的獨特性〉，《中華文化復興月刊》（臺北：中華文化復興運動推行委員會）第11卷第6期，1978年6月，頁62。

地方性的民間宗教組織，居民以共居關係有義務參與地方性的同共祭祀，其祭祀對象含蓋天地神鬼等多種神靈，但有一個主祭神；祭祀圈有一定的範圍，依其範圍大小，有部落性、村落性、超村落性、與全鎮性等不同層次，它與漢人的村庄組織與村庄聯盟有密不可分的關係。⁸

但是，在明確提出「祭祀圈」並將之定義之前，以類似「祭祀圈的概念」來做為研究工具或方法，並且注意到臺灣漢人社會的形成背景與宗教祭祀之間關係的研究，劉枝萬在「濁大計劃」執行成果尚未發表時就已經展現企圖。⁹他在參考日治時期日人的研究成果之後認為：臺灣漢人社會形成的各個階段與漢人社會中所奉祀的各類神明的出現之間，有一定的關係，而將這樣的關係大致分成四個階段：

1. 前部落時期：漢人還沒有較大的固定聚落的形成，沒有廟宇的成立，也沒有宗教團體的活動，只有私人供奉在田野中或家中，用以占卜吉凶的神像。
2. 部落構成時期：也就是一定規模的固定性質村落初建的時期，土地廟的建立是普遍的現象。爾後漸漸才有部落守護神與其廟宇的出現。
3. 新社會成立時期：集鎮街肆開始形成，社會分工與人與人之間的關係也開始複雜化，而使得各行各業的守護神開始出現，也開始有私設的齋堂產生。
4. 城市形成時期：國家行政體系建構完成，由官方經營管理有利於文治教化活動推行的廟宇，陸續產生。

⁸ 林美容，〈由祭祀圈到信仰圈－臺灣民間社會的地域構成與發展〉，張炎憲主編《中國海洋發展史論文集》（臺北：中央研究院三民主義研究所，1988年12月），頁101。

⁹ 劉枝萬，〈清代臺灣之寺廟〉（臺北：臺北市文獻委員會，1963年12月）臺北文獻4-6期抽印合訂本。

總之，宗教上的祭祀範圍或祭祀圈，對於臺灣漢人社會發展上的意義，有不少學者已經做出說明。岡田謙認為，由於臺灣漢人社會的集團生活，與祭祀行為相結合，從宗族、職業到地方組織，與祭祀行為均有相當程度的關連，因此在臺灣漢人社會的研究方面，對於祭祀範圍的認識，是研究臺灣村落的地域團體、宗族團體的基礎；¹⁰ 許嘉明提出「臺灣漢人社會發展的各個階段，均充份而具體的反映在祭祀圈的形成過程中，使人對於宗教之於漢人社會地方組織關係，以及對實際的社會生活上所有的意義，有更深一層的瞭解」這樣的看法；¹¹ 溫振華也從地方宗教組織對於不同神明信仰上的轉換，以及信仰組織的整合有由小變大的趨勢，而認為臺灣漢人社會處於移民時期的原鄉地域觀，漸漸消除的社會轉型，可以由信仰組織的逐漸擴大與整合的過程中呈現出來。¹² 陳其南在論證由他所主導而發展出的「土著化」概念中，甚至認為臺灣漢人社會認同上的轉變，也就是放棄血緣上的祖籍觀念認同，轉向在地化的地緣觀念認同，地緣性質上的寺廟所形成的祭祀圈是一個相當重要的因素：「臺灣鄉村的寺廟負擔起整合鄉庄社會的任務，使臺灣漢人社會從傳統的、封建的祖籍分類意識中解放出來，而在新的移民環境建立新的社會秩序」。¹³

既然祭祀圈或祭祀範圍，對於臺灣漢人社會的研究上具有相當程度的意義，那麼，臺灣漢人之「祭祀圈」形成的最基本動力—信仰或宗教，是在什麼樣的情形下產生與持續？我們由宗教的「發生」與「形成」這方面來討論。

¹⁰ 見註5所提及的岡田謙的論文。

¹¹ 見註7，許嘉明，〈祭祀圈之於居臺漢人社會的獨特性〉，頁64。

¹² 溫振華，〈清代一個臺灣鄉村宗教組織的演變〉，《史聯雜誌》（南投：中華民國臺灣史蹟研究中心）第1期，1980年12月，頁91-107。

¹³ 陳其南，〈清代臺灣社會的結構變遷〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，（臺北：中央研究院民族學研究所）第49期，1981年1月，頁128。

(二) 宗教的發生、形成與臺灣移民時期的情勢

歷史學家楊慶堃在研究中國的宗教時，將宗教定義為「人與神靈及超自然力量的相互關係」；但他的討論偏向於解釋中國的宗教與儒家思想之間的關係，以及政府當局在這兩者的關係中如何運作，¹⁴對於宗教信仰的發生與形成較無清楚說明。在宗教的「發生」與「形成」的解釋方面，人類學宗教研究領域中 Durkheim 與 Geertz 的研究，則有相當的成果。¹⁵

Durkheim 討論宗教現象與宗教的定義時，認為宗教的起源與「超自然現象」有關。要界定「超自然現象」，先得以「自然現象」加以比對；意即：要說一個事物或現象是超自然的，就必須先要有一個概念—有一種事物的自然秩序。而所有人類經驗到的現象，都與一種必然的自然法則連繫在一起，一但超出這種法則所能解釋的，即變成了非常態的特殊形式，就成了「非自然」、「超自然」。但 Durkheim 認為，首先應注意到經驗法則不是只有揭示一致性而已，也應會揭示「偶然性」。第二，宗教所強調的面向，不都是「偶然」的事物或現象，反倒是常見的事物或現象，更容易成為宗教所闡述的部分。Durkheim 就在上述討論宗教現象與宗教定義之不完整性的基礎之上，提出這樣的說明：宗教並非一種必須以不可分的整體的方式來定義，事實上宗教是由若干的組成部分—神話、教義、儀式、典禮—所組成。宗教的現象也分為兩個範疇：信仰、儀式。信仰的最基本特色，就是神聖與世俗的區別；神聖與世俗的區別，不但是普遍的，也是絕對的因素，它們是截然不同的兩種系統。因

¹⁴ 楊慶堃，〈儒家思想與中國宗教之間的功能關係〉，段昌國、劉劬尼、張永堂譯，中國思想研究委員會編，《中國思想與制度論集》（臺北：聯經出版事業，1976年9月），頁321-347、Yang, C. K. (1994) *Religion in Chinese Society : A Study of Contemporary Social Functions of Religion and some of Their Historical Factors*. 臺北：南天書局。

¹⁵ Durkheim, Emile (1995[1912]) *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York : Free Press. Geertz, Clifford (1973) "Religion as A Cultural System" *In The Interpretation of Cultures : Selected Essays*. pp. 87-125. New York : Basic Books.

此，在Durkheim的認知中，宗教現象的真正特點是：將人類經驗上的可知分成兩大類，神聖事物是禁忌所保護和隔離的；世俗事物則是實施這些禁忌的對象，是必須與神聖事物保持一定距離的事物。而儀式上，則與「集體性」有關。所以真正的宗教信仰總是一個特定人類群體的共同信仰，這個群體忠於這些信仰並履行與其有關的各種儀式；這個信仰不但為群體所接受，而且是屬於這個群體的東西：因為有這個信仰，而使這個群體團結一致。據此Durkheim對宗教下了定義：宗教是一種與神聖事物有關的信仰與儀式所組成的統一體系，這些信仰與儀式，把所有對之認同的人團結在一個可以稱做「教會」（或宗教組織）的道德社群之中。因此，宗教信仰的特徵有二：一是信仰與儀式及其在神聖與世俗上的區別，二是存在一種有組織的人類群體依據以上的規則運作，並對這種情況相當認同。

另外一位人類學家 Geertz 對宗教的定義則是：宗教是一個象徵的體系，這套象徵體系的目的是要確立人類強有力的、普遍的、恆久的情緒與動機；而此象徵體系的建立方式是系統地闡述關於存在（being）的一般性秩序的觀念，並將這些觀念實體化，而最後使得在這套象徵體系中確立的情緒與動機彷彿具有獨特的真實性。而為何要產生「宗教的意義系統」？Geertz 是這樣解釋的：因為人無法解決世界上的所有問題，人的活動力、思考力與經驗總是有所限制，倫理與道德上的分析也有一定的範圍，所以解決不了、或是不能完滿解決人類生活所需面對的任何困境，因而人的思維上會產生一種另外的意義系統，來解決人類心理上對於無法解決情事的困境；這樣一種能解釋人的存在、解釋意義的秩序的系統，就能算是宗教。因此，Geertz 把宗教信仰的基本作用看成是提供意義，為普遍經驗之外的事件提供有效性的解釋，為人的苦難給予理解和情感的支持，並提供一套可用的道德倫理標準，以解釋應然與實然之間可能存在的斷裂。而且，Geertz 更把宗教視為一種象徵，經由各種象徵儀式的中介，人們所生存的世界與想像的世界能夠合而為一。

宗教的形成與發生，在臺灣移民時期的情形又是如何？先就社會狀態來看。臺灣俗稱「三年一小亂、五年一大亂」，根據許雪姬的研究，在清朝領有臺灣而治理的 212 年當中，見於史冊的大小動亂共計 154 次；¹⁶ 也就是說，統計數字上平均每不到兩年，臺灣就有某地區發生動亂；這些大小動亂大致可以分成四類：謀逆、盜亂、番害、分類械鬥。總的來說，移民時期的臺灣不是一種社會昇平、百業安居的狀態；許嘉明更直截了當指出了清朝治臺的初期到中期這段期間，臺灣社會有兩點特徵：一是臺灣社會中羅漢腳之類的無賴之徒相當多；二是導因於清朝治臺態度的不夠積極而產生的社會秩序紊亂。¹⁷再就臺灣當時的自然環境而言，一個位於熱帶與副熱帶之間、又屬於季風氣候的海島，當尚處於待開發狀態時，恐怕是瘴癘之氣瀰漫、蛇虺蚊蟲遍佈，山林草原之間又不時藏有威脅生命的野獸，加上生活性質與漢人大不相同的原住族群，時有與漢人產生族群衝突的情事，而漢人本身之間更常見先因原鄉、後因在地性質而發生的衝突；因此由大陸來的移民初至臺灣生活時要面對的狀況，恐怕是相當困苦的。

在這樣的情形下，移民到臺灣的漢人，在心理層面需要一套意義系統來面對與解決心理的困境，應運而生的就是一套能夠提供意義，為過去普遍經驗之外的事件與對未來的無助提供有效性的解釋，為人群的苦難給予理解和情感的支持，並提供一套可用的道德倫理標準，以解釋應然與實然之間可能存在的斷裂；在生活上更必須使得社會秩序維持在一種仍能忍受的程度。宗教的力量正是可以在臺灣還處於移民時期，文治教化未興的情勢時，以一個能整合在生活實踐上有共同性的漢人聚落的象徵為中心，藉表現在宗教祭祀上的活動來統合人際關係，並且由此來規約人們一些最基本的社會道德規範，並給予心理上的支持。而移民前

¹⁶ 許雪姬，《清代臺灣的綠營》（臺北：中央研究院近代史研究所，1987年），頁109

¹⁷ 許嘉明，〈祭祀圈之於居臺漢人社會的獨特性〉，《中華文化復興月刊》（臺北：中華文化復興運動推行委員會）第11卷第6期，1978年6月，頁59-68。

所接觸過的宗教與信仰，最有可能發展成渡臺後的精神支持。

那麼，宗教與地域社群之間的關係又是如何？是怎麼樣的特質使得某個地域的人群會組織起來，形成一個以共同的信仰為結合原則的群體？林美容提出了四個思考點：同庄結合、同姓結合、水利結合、自治結合。¹⁸同庄結合是指同一個村庄的人構成一個祭祀圈；同姓結合是指某姓佔優勢的聚落內的人群，構成一個祭祀圈，其中的主神往往就是這個佔優勢的姓的先祖們由原鄉攜來的神祇；水利的結合則是同一個灌溉系統的居民構成一個祭祀圈；而自治結合指的是，某地域的聚落為了防衛的需要，以共同奉祀一個神明為整合動力，所形成的祭祀圈。而宜蘭擺厘地方上的信仰情形如何，以及陳家在這樣的歷史與地理背景中如何實踐他們的信仰生活，下文將繼續探討。

四、今日擺厘的地方信仰：以鎮興廟為中心

曾經是噶瑪蘭平埔原住族群聚落的「擺厘」地方，它的所在位置在今行政區的宜蘭縣宜蘭市進士里境內。「擺厘」為宜蘭地區的原住族群噶瑪蘭平埔人的話語，是早期原居於今宜蘭市進士里一帶的噶瑪蘭平埔人對其聚落的稱呼。整個陳氏宗族同姓村的位置，即在今日進士路與嵐峰路交叉口往南一帶。

現今在擺厘的聚落分佈範圍內，只有兩座稱得上地方村庄信仰中心的廟宇。一是現今在擺厘陳家的大宅附近，設於陳家的書院中而以關聖帝君信仰為主的鑑民堂；另一是離鑑民堂不遠、步行只有約五到八分鐘而信仰三山國王的鎮興廟。除了這兩座廟宇之外，陳家所在的擺厘地區，在村庄層次上即沒有其它的稱得上信仰中心的廟宇；其中鑑民堂清朝即已設立，而鎮興廟的前身則晚至日治中期才建置。

¹⁸ 同註 4。

根據對擺厘地方上耆老們的訪談，信仰三山國王的鎮興廟，其來源是位於內員山，原址約當在昔日員山溫泉附近小山中的一座稱為「碧仙宮」的小廟。在日治時代初期，由於碧仙宮的一位楊姓鸞手在扶鸞傳達神意方面據說相當靈驗，而且他也懂得些漢醫的醫理，所以不但能夠替來廟中求神問卜的民眾行趨吉避凶之事，也能藉由扶鸞來替普通的病患醫病，因此信眾群相當廣泛。這位鸞手是出身宜蘭擺厘地區的進士楊士芳的同宗後輩，因此擺厘一帶的許多民眾也常慕名而往內員山碧仙宮求教。經過一段時間的醞釀之後，便有不少信奉者倡議在擺厘附近分建一廟，並商請楊姓鸞手回來主持。於是，便由碧仙宮分香、並且請到楊姓鸞手，另於四鬮一（今宜蘭運動公園）附近，新成立一處小廟，仍然信奉三山國王，同時也一樣進行鸞務活動，來替信眾看病、解決信仰生活上的問題。不過值得注意的是，在地方耆老的述說中，此間分香過來的小廟，雖然是奉祀客家籍人士的守護神——三山國王，但由於主事者與信眾多為閩南籍，可見族群的性質，在當時已經淡化了。

由於這位楊姓鸞手懂得漢醫的醫理，而且為人也不錯，在現代醫學不夠發達或是不普遍的時代，尋常百姓相當倚靠這間廟，不論在心理上對於自然、超自然的恐懼或是生理上的不舒服，都常依這間小小的廟宇來解決。也因此這廟不但時有鸞務活動的進行，同時亦兼有以神諭診病而由楊姓鸞手佈施藥方的情事，偶爾亦見有藉扶鸞來說明一些做人處世道理的活動。地方上老一輩的人們回憶說：

從前聽說那位姓楊的有在扶鸞，幫人看病。由於廟中拜的神相當靈感，所以他的藥方很靈，常常有人生病拖了好久都不會好，吃一般的藥也都好不起來；聽說那間廟很靈驗，於是去給那個姓楊的看一下，然後姓楊的會起乩幫你問神。跟著就以扶鸞的方式來寫下神明給的藥方，或是說明生病的原因；吃了那種神明給的藥方，原本好不起來的病一下子便好了。可以說那神明相當靈感就是了。

但是到了日治時代中後期，由於日軍在太平洋的戰事擴大而需增建機場，日本當局便徵收了大片土地，不巧四鬮一這間由內員山碧仙宮分香出來的小廟，也在徵收的土地範圍之內，日本政府也就強制將之拆除；而信眾則因為該小廟的創設者楊姓鸞手，是宜蘭在地唯一的進士楊士芳的同宗後輩，楊進士家族在老一輩人們的心中頗有社會威望，便儘量將拆除下來的木料建材保留在楊進士位於擺厘的老家中。等到臺灣光復之後，原來的信奉群眾倡議重建三山國王廟，於是另尋新地點，利用原先保留下來的建材進行重建的工作。經過地方人士的討論，決定在今日宜蘭市的嵐峰路與進士路交叉口附近，另建一廟，稱為「鎮興廟」，也就是現今座落的位置。

鎮興廟在光復初期的重建過程當中，擺厘陳家雖然位於重建新址附近，甚至整座廟宇座落的四周土地範圍都屬擺厘陳家的地，後頭厝第二房的聚落更是與該廟相鄰，但是整個擺厘陳家，在鎮興廟的興建過程中，除了同意部分土地的出讓以建廟之外，幾乎都沒有什麼參與，這樣的情況導致現今擺厘陳家的耆老們，對於鎮興廟的信仰活動沒有什麼記憶，訪談中提及該廟的信仰時，後頭厝第二房現年已經七十多歲的陳老先生也只是輕描淡寫一下：

鎮興廟是拜三山國王的，最早以前好像是客家人的信仰，而且有在幫人扶鸞看病；其實古早時我們陳家的人就大多沒有什麼參與，當日在出資建廟上的參與度也好像不高。因為我們自己有拜關帝的鑑民堂，陳家裏頭的人要拜神的，就都到鑑民堂去拜了，而且我們的鑑民堂也有在替人扶鸞看病，我知道的主事正鸞是後頭厝第八房的陳燦元，我小時候聽我父親說過，從前我們陳家幾位出色的頭人，都是鸞生，都有參與鑑民堂的鸞務活動，像後頭厝第五房人家稱為「老師」的陳掄元，好像從有鑑民堂一開始，他就當了正鸞。也由於我們有自己的信仰，也就不常參與外頭的廟的事。

鎮興廟到了民國八十八年（西元1999年）時，雖然光復後依早期木料建材重建的廟宇結構本身又已翻修過兩次，但仍不敵時間的摧殘，老舊的建築體頗具危險性，因此決定將所有的原建築拆除，原址重新重建。經神意指示於民國八十八年十二月二十四日（陰曆）動工拆除，約一年後即民國八十九年十二月十八日（陰曆）晉座，又於民國九十一（西元2002年）年十一月二十四日（陰曆）舉行落成大典。在重建程序進行的這段時間，鎮興廟管理委員會的主事者，可以視為熱心鎮興廟事務的地方頭人，因此由捐款名單之中即可大致瞭解：當代擺厘地區對於鎮興廟事務的參與，是哪些地方上頭人？以及熱心鎮興廟信仰活動與宗教事務的人士分佈在什麼樣的區域？主導重建事務的管理委員會中，設有主委一員，副主委四員，一名總幹事，另有 34 名委員，在這 40 人當中，姓陳的有 10 位，他們分別是：主委陳耀同；副主委陳匯浴、陳定三；委員陳棟樑、陳橋棟、陳炎欽、陳滄鏡、陳德用、陳旺泉、陳寬霖。但是擔任主委的陳耀同是鎮興廟現址的現任（民國 91 年到 94 年）里長，而且他也不是擺厘陳家的族人；但擔任副主委的陳定三，則是擺厘陳家前頭厝的人，委員中的陳棟樑同樣是前頭厝的人。至於其他的陳姓人士，在筆者的訪問與分析之後，基本上與擺厘陳家是沒有血緣關係的。

經過筆者的調查訪問與由捐獻名冊中分析，擺厘陳家前頭厝成員參與鎮興廟重建捐獻的人只有 12 人，捐獻總金額為新臺幣 371,000 元；約佔重建捐獻總金額（新臺幣 17,699,550 元）的 2.096%，而人數上約佔總捐獻人數（882 人）之 1.361%。擺厘陳家後頭厝的成員，在參與重建捐獻的人數上更少，只有 11 人，約佔總捐獻人數的 1.247%；而且後頭厝在捐獻金額上也少得多，整個後頭厝成員的捐獻共計只有新臺幣 241,500 元，約佔重建捐獻總金額的 1.364%。若將擺厘陳家前、後厝這兩大系統的派下族人共計，則捐獻金額為新臺幣 612,500 元，約佔總捐獻金額的 3.461%；捐獻人數共 23 人，約佔總捐獻人數的 2.608%。

原本在信仰多元化的現代社會中，人們對於信仰上的改宗，或是失

去傳統生活習慣中的原初信仰，並不足為奇。因此，當下的擺厘陳氏宗族的成員，若熱心參與座落位置僅與陳氏祠堂、書院一路之隔的鎮興廟的信仰活動，在現代化生活的情境中是相當可以理解的。但是依擺厘陳氏宗族長久以來的在地聲望，與其在鎮興廟地理位置之間的關係，以及擺厘陳氏宗族對興修鎮興廟的捐獻情形等各方面來看，並將之置入林美容所提出的祭祀圈（信仰圈）架構中來分析，那麼擺厘陳家對鎮興廟的參與度，在相當程度上來講是薄弱的：不論是日治時期還是當代，鎮興廟遷建現址前後的位置，都在陳氏宗族同姓聚落每天的生活範圍當中，連座落的土地都是陳氏宗族的地，但從日治時代到現今，擺厘陳氏宗族的成員，在做為在地庄頭領導宗族的情形下，對鎮興廟的事務的參與，由委員會的成員人數及信眾兩方面都可看出，陳氏宗族對於處理鎮興廟的公共事務不是很有興趣；而且若捐獻的人數與這些人士的地理空間分佈可以做為祭祀圈（信仰圈）範圍的主要標準之一的話，那麼信眾在很大程度上是來自於員山鄉，而非在地的宜蘭市擺厘地區。另外從捐獻人數陳家所佔的比率，以及陳氏族人所捐獻的與總捐獻金額的比率來分析，同樣清楚的可以知道，若是一個熱心參與做為在地信仰中心廟宇的公眾事務的宗族，而且這個宗族還是傳統上地方頭人的出身宗族，即使在現代化的今日，也不應只有統計數字上透露出的這種程度的參與。因此，擺厘陳氏宗族對於鎮興廟的參與度不高，是顯而易見的。而筆者在田野調查時，曾與陳氏宗族的人談起陳氏族人參與鎮興廟活動的相關話題，他們的回應頗有耐人尋味之處：

基本上鎮興廟的管理委員會我們陳家的人是有加入的，但是也僅是「加入」而已，前頭厝有一人擔任副主委，在重修時也都捐了不少錢，其他我們庄內會捐獻的那些人，有可能是因為前頭厝那位副主委的人情，以及看一些有在參與的人的面子上。那些平日在廟前廣場談天說地的人們，恐怕很少是我們陳家的人，這一點就比較明顯知道我們對鎮興廟的參

與性質。

依上面這段談話，言下之意似乎是：若不是有位前頭厝的人擔任鎮興廟的副主委，那麼實際上參與捐獻的人可能會更少、參與鎮興廟信仰活動的人也不會太多。這兒存在著很大程度的想像空間。

不論如何，一個發展140餘年的宗族，會沒有在地化的信仰嗎？這個可能性若以現下臺灣漢人社會的研究成果來對照，似乎是不可能的。那麼，做為陳氏宗族宗教上生活實踐的中心、做為整合人群與在社會輔助力量的信仰中心是什麼？我們將在下文中繼續討論。

五、擺厝陳家的信仰：以鑑民堂為中心

對於擺厝陳家的信仰，筆者將之分成兩個部分來分析，首先是臺灣傳統漢人常見的「民間信仰」，另一則是屬於非本土宗教的「特殊信仰」。

（一）民間信仰

鑑民堂今天的所在位置，即在於今日所見書院座落之處。這座書院原先是後頭厝陳宣梓、前頭厝陳宣石兩堂兄弟於清咸豐年間舉家遷居擺厝一帶，修建祠堂、構築大宅之後，由於重視族人教育而在祠堂附近另外興修的。最初具有宗教信仰活動的鑑民堂，則是附設於書院中的三恩主信仰，分別奉祀「南天文衡聖帝」（也就是關帝）與「南宮孚祐帝君」（即呂仙祖呂洞賓），以及「九天司命灶君」（就是灶王公或俗稱的灶神）。在陳氏一族來到擺厝地區開拓之前，這一帶仍是噶瑪蘭原住族群的生活範圍，漢人甚少於此地區活動，至少在當地定居的情況是鮮有的；因此這一帶漢人的民間信仰在陳家來到之前是處於一種不明顯的狀況；擺厝陳家的先祖由福建原鄉的漳浦鑑湖渡海移居臺灣之初，由於情勢匆忙，恐怕不可能將原鄉當地所信仰神祇的神像一起帶來臺灣，那麼若要對宗教有所信仰，只有在移居臺灣後的生活情境中找尋所熟悉的、所接

觸過的信仰。而根據擺厘陳氏族人的說法，鑑民堂中的三恩主信仰活動，早在日治時代之前就已經存在；因此，日治中期之前，擺厘一帶的漢人信仰，在沒有其它稱得上信仰中心的廟宇的情況下，鑑民堂可以說就是這一帶的信仰中心。

在陳氏族人自金包里古一帶遷居至擺厘這個時期，由陳宣梓本人精於武藝、又重視族人教育的觀點來思考，關帝的信仰相當可能被陳氏族人所接受。在傳統漢人社會文化中，建有書院的宗族或地方、或是讀書世家，常見伴隨有恩主公的信仰；發展比較完全的、歷時較久的，一般來說是奉祀五恩主：文昌帝君、魁星、文衡聖帝、朱衣神君、呂仙祖。這五位神祇，可以說是文教界的守護神，也就是在科舉時代，參加科考者祈求祐助考試成功的神明。其中比較特殊的是被稱做「文衡聖帝」的關帝，關帝在漢人民間的信仰當中通常有文、武兩身神像，一般而言手拿青龍偃月刀的是武身，而手持春秋的則是文身；五恩主信仰中的關帝則是文身。這個觀點可以由「山東孔夫子作春秋，山西關老爺讀春秋」這一類來自大陸原鄉的民間流傳說法中得到支持；而根據劉文三的探討，由於羅貫中所著的《三國演義》在明朝後的大眾化與普遍化，與傳統戲曲中以關公為題材的演出，使得人民產生關帝熟讀春秋的印象，而認為既然熟讀春秋，對之奉祀當能為儒家學子在科考解題時有所助益；¹⁹ 所以關帝也名列主持文教的眾神祇當中。至於關帝做為武神的信仰，一般而言是比較容易理解的，不但是由於在祂還「只是人身」時的三國時代，即是一名極出色的武將，也是由於宋朝之後政府對之封典，所封的神職皆為武科職銜，而且神格上的位階越封越高，到了明清時期，已經成為官定神祇當中武職的最高位者，幾乎取得了與文教上孔子相對等的地位。更有甚者，不少府級及其以下的地方官員，在籌設地方性質的官辦廟宇時，通常將文廟的孔子與武廟的關帝一起興築，使得關帝成為習

¹⁹ 劉文三，《臺灣神像藝術》（臺北：藝術家出版社，1981年），頁171～194。

武之人或是普通人民心中武職神祇的代表，地位有如文士心中的孔子一樣崇高。

擺厘陳家的大宅、祠堂先後於清咸豐至同治年間修築完成，接著即興修書院。因此至少當清光緒三年（西元 1877 年）書院武科正式開課時，我們從上文的討論可以推斷恩主公的信仰應該是已經存在於擺厘陳氏宗族之中。

擺厘陳家由苗栗入蘭之後既是以武功起家，而關帝不但是明朝之後官定的武神，也是百姓心目中對習武之人忠義英勇的典範，因此擺厘陳家對於五恩主中的關帝信仰應當不陌生。筆者在擺厘陳家的田野調查中得知，陳氏一族對於關帝的信仰相當深厚，書院中的三恩主中以關帝為主神，但是一開始時只有三尊牌位，並沒有神像的設置；可惜牌位的設置時間已不可考。但是鑑民堂中有一副「代天宣化」的匾額，抬頭題字的年代為清光緒辛卯年，也就是光緒十七年（西元 1891 年），落款則為鸞生某某等，由是觀之，最晚在光緒十七年時，已經有扶鸞的活動；而透過鸞書得知，當時降鸞的主神即是關聖帝君。²⁰那麼，至少可以肯定，在日治時代之前，擺厘陳家對於關帝的信仰已經存在。

也由於鑑民堂具有附設在書院裏頭的性質，因此在書院成立之後，有廩生頭銜、曾經任教於書院的後頭厝第二房陳朝楨（陳宣梓之孫）與其派下，便請來了魁星陪祀。魁星在傳統科考時代，是一種讀書士子之間很平常的信仰，信仰的目的在很大程度上是祈求魁星祐護想讀書的人們都能順利取得功名。在傳統時代中，能有餘力供給家人讀書識字、或上私塾隨塾師認上幾個字、讀上幾本古典書籍，已屬不易之事；能夠中式而題名，更是一種宗族的榮耀；因之有功名的士子，在鄉間是普遍受人景仰的。也就是這種對讀書人的敬重與身為讀書人就倍感光榮的心態，使得魁星的神性受到重視。所以，有讀書人的地方就有人奉祀魁

²⁰ 鑑民堂，《鑑民堂龍鳳圖全集》（宜蘭：鑑民堂，1905 年）。

星，甚至供奉起魁星，不但是一種企求保佑族親讀書求功名順利的表現，也是一種向外人表示族中是有讀書之人的象徵性榮耀。鑑民堂做為一座具有授文習武等書院氣質的信仰中心，可以從文身的關帝與魁星的奉祀中得到說明。

鑑民堂做為信仰的中心，不但是由於它具有書院的氣質，也因為鑑民堂很早就出現扶鸞的活動；這種原先是藉由對三恩主的信仰來聚合族人的力量，後來可能轉變為依扶鸞活動而凝聚群眾的信仰。透過對擺厘陳氏族人的訪談，據說從前的族人認為，在書院中的文武科學生，在一定程度上，不但由傳統塾師教授文武知識，同時也利用參與扶鸞活動的機會，增加文字學習、詩文熟識與運用的能力，以及一些待人接物的道理。基於這樣的現象，我們可以推論鸞堂的設置應該不會早於書院的成立。而其中扶鸞活動的進行，至少到日治中期仍然存在，在田野訪談的過程中，聽聞曾經擔任過日治時期員山堡堡正的後頭厝第八大房陳燦元，曾經是正鸞生，會由他來從事鸞務活動，因為他同時也精通漢醫的知識，能運用扶鸞的過程來替信眾問神求藥。信眾一開始多是擺厘的陳姓人士，但是後來陸續也有庄外他姓人士前來求神。

鑑民堂的信仰，對擺厘陳氏一族信仰的聚合力，也可以由另一個面向得到支持。經由田野調查過程中瞭解到，鑑民堂仍附屬於書院時最早奉祀的是「文衡聖帝」、「孚祐帝君」、「司命灶君」三尊神位牌，也稱為三恩主；後來再迎魁星、王天君等神像來供奉，並且接受信眾的請求而扶鸞問事，老一輩的族人也還有後頭厝第八房陳燦元扶鸞行醫的記憶。也由於信仰上的誠敬，日治時期陳氏族人請師傅專門刻了關帝、關平、周倉三尊高約80公分左右的木雕大神像，供奉在鑑民堂中做為主祀的神祇。後來陸續鑑民堂中多了不少信眾「寄祀」於堂中做為陪祀的神像，除了最早先的三尊神主牌、魁星、王天君與三尊大神像之外，總計另有三尊佛祖、三尊觀世音菩薩、二尊關帝、二尊周倉、一尊諸葛孔明、一尊玄天上帝，共計十二尊小型的神像。這十二尊神像皆是由擺厘

陳氏族人或是陳家嫁出去的女兒請到家裏之後，覺得神的層級太高，私人供奉不起而將之寄祀在這裏。這十二尊寄祀於鑑民堂中供奉的神明，除了有一尊關帝是由後頭厝第八房派下到臺北縣蘆州發展木材事業，因為火災而遷廠後請回來寄祀之外，其餘的十一尊全是由後頭厝的第二房派下信眾請來寄祀的，特別是陳朝楨一位名為陳見龍的孫子，他本身是一位風水師傅，對於擇日、神靈、信仰的事本來就比較有興趣，他一個人便請來魁星、諸葛孔明、觀音、與玄天上帝共四尊神像來供奉。

上文所提到日治時期刻成的三尊大型神像，也是後頭厝第二房派下的陳朝楨另一位孫子陳秋境（即是上文中提及的陳見龍的堂兄），請來供奉的。這三尊神像當中，中間是關帝，右方是關平，左方是周倉；而這尊關帝是文身，也就是不拿關刀而是讀春秋的造型。但是今日所見的關帝神像是重刻過的，因為約當民國六十年左右，有一位精神狀態有問題的庄外的青年男子，某日突然跑來搗亂，拿了鋸子鋸神像，幾乎快把關公的頭鋸斷，於是陳秋境便把受損的神像請回家中；關平與周倉因為沒有受損，所以也就沒有移動，並盡量照原樣再補刻一尊關公的神像。也就是說，現在看到的關公神像，是民國六十年代新刻的，而關平與周倉的神像還是日治時期所刻的原像。在其它各式神像中，關於諸葛孔明的神像，根據對擺厝陳氏族人訪談的瞭解，祂並非是原來書院裏頭的神，是陳見龍將觀音、魁星請到這裏奉祀的同時一道請來的。陳見龍的姪兒說：

我想我叔叔他的理由大概是這樣吧：諸葛先生是三國時代蜀國開國皇帝劉備的軍師，也是三國時代中最有名的智者，而關帝具有神格之前同是劉備的大將，所以一文一武，文材武略、武藝謀策並重，很是合適我們陳家這個書院的傳統。這不但表示我們陳家的書院教育文武並重，也象徵陳家文武人才並出。

爲何關聖帝君的信仰會成爲擺厘陳家的村庄信仰，除了陳家開基立業的先祖多是習武之人，以及鑑民堂的書院性質等等因素之外，還有一項很重要的原因。根據擺厘陳氏族人的說法：

我們有人在開放大陸探親後，約在1991年左右，回去大陸那邊看過。在佛曇鑑湖的四周，所有的聚落，絕大多數都住著姓陳的人，而且都信奉兩尊神：一是關聖帝君，另一就是玄天上帝，那邊的宗親都說是很早就開始在拜的。祂們可以說是我們陳姓同姓聚落的守護神吧。

也就是說，陳氏一族在大陸原鄉時，很可能已認爲關聖帝君與玄天上帝這兩尊神祇，是陳氏同姓聚落的地域守護神。大坑鑑湖一帶的住民，迄今絕大多數都還是明朝成化十一年（西元1475年）高中進士的陳奐的後世子孫，基本上仍是同姓聚落。而與宜蘭擺厘陳家同屬陳奐後世的大坑陳氏族親，也有在清朝咸豐時期移居臺灣噶瑪蘭地區；今日頭城大坑罟陳姓一族，²¹即是擺厘陳家的同宗族親，雙方於清朝咸豐到光緒這一段時期仍有相當程度的往來。²²而大坑罟協天宮的主祀神，即是關聖帝君；根據陳進傳的研究，當地陳氏一族的耆老流傳協天宮主祀神的由來，是清咸豐年間陳仁壽、陳和尚等人渡海來臺時，祈請關聖帝君與玄天上帝兩尊在原鄉漳浦佛曇大坑的神像，伴隨族親二十餘人一起渡海，而從頭圍烏石港上岸；後來陳氏族人要再向外拓墾，於是請示神明兩尊神祇的駐在地的問題，結果神明指示關聖帝君留駐今頭城大坑罟，而玄天上帝則隨另一批族人再往今蘇澳馬賽一帶進墾，兩地皆以「大坑罟」爲名，而形成頭城大坑罟協天宮以主祀關聖帝君爲中心的信仰，以及蘇澳馬賽大坑罟的玄天上帝信仰；而且在頭城大坑罟方面，在傳統時代，

²¹ 從今頭城「大坑罟」的地名即可明白，當地陳氏一族是來自於漳浦佛曇大坑。

²² 可以由擺厘陳家前頭厝開基祖陳宣石的圖書中瞭解到，陳宣石析分家產於七子的過程，頭城大坑罟陳氏族正陳仁壽是主要知見人之一。

以陳氏聚落為基礎的神明會，都與主祀關聖帝君的協天宮有密切的關係。²³由此可見，擺厘陳氏宗族以信仰關聖帝君為主的鑑民堂做為宗教生活的中心，在很大程度上是有原鄉傳統信仰性格的。同時，也因為陳氏族人覺得大陸原鄉鑑湖原本就有在拜玄天上帝，並且還有一座主祀玄天上帝的廟，所以也贊同來奉祀玄天上帝，而有神像的入祀。

由同宗而同樣移民到噶瑪蘭的大坑陳氏的主要信仰做為旁證，可以瞭解到宜蘭擺厘陳家的原鄉信仰，是以關聖帝君與玄天上帝為主的聚落共同祭祀；而移民臺灣之後，也就將這種信仰帶入擺厘。因此，我們可以看到鑑民堂以關聖帝君為主的恩主公信仰，成為擺厘陳氏宗族信仰中心的情形；而且由現今可以掌握的資料來推斷，對於關帝的信仰表現，可能在移民臺灣的早期就已經產生，這個信仰的源流很可能就來自於原鄉的信仰；當在擺厘一帶定居並有相當程度的經濟基礎之後，才在興修書院時一併表現出來。

我們更可以從民國九十二年（西元2003年）在鑑民堂點光明燈的名冊中，找到鑑民堂做為擺厘陳氏宗族的信仰中心的論證依據。根據筆者的調查及與鑑民堂廟公的訪談，²⁴依據九十二年度在鑑民堂點光明燈的會簿整理出以下的資料：

總計有 445 人於民國九十二年度點光明燈，但捐獻的金額不一。其中有 355 人是後頭厝成員或與之有血緣關係的直系親屬或配偶，也就是包括了陳家的男子、嫁入陳家的異姓女子、嫁往他姓的陳家女子與其兒女。詳細的人數是這樣的：第二房共 108 人；第三房共 9 人；第四房共 66 人；第五房共 17 人；第六房 51 人；第八房 90 人。

其中並沒有長房與第七房；筆者問廟公為何有這樣的情形，他的回答是：

²³ 陳進傳，〈大坑厝的民間宗教（上）〉，《蘭陽博物》（宜蘭：宜蘭縣立蘭陽博物館籌備處）第 10 期，2003 年 4 月，頁 34-54、〈大坑厝的民間宗教（下）〉，《蘭陽博物》（宜蘭：宜蘭縣立蘭陽博物館籌備處）第 11 期，2003 年 7 月，頁 31-38。

²⁴ 廟公為後頭厝第二房派下的一位先生。

因為聽說長房的媳婦和公婆有不愉快的事情發生，長房的人好像在日本人來之前就通通被請出去外頭了，所以沒有長房的人來拜；而第七房則是很早就搬到外頭做生意，所以全部的人也都搬得差不多了，沒有什麼人留在擺厘，自然沒有人會來點光明燈。

筆者在田野調查時，也曾經與另一位後頭厝第二房的族人提到關於鑑民堂中信仰現象，而討論到為何後頭厝第七房沒有一個人來點光明燈，以及為何第三房與五房的人數上明顯有差距時，得到這樣的回答：

第七房的人因為祖產析分時比較少人分，所以個人分得的金額頗大，不少第七房的人就利用這筆錢出外經商，很早就與整個家族同住，而且第七房派下也有人信奉基督教，當然對於我們這裏的傳統信仰比較沒有興趣，也就比較少關心鑑民堂信仰方面的事務；但對於其它的族務，只要和他們聯絡起，他們還是會參與的，但是不會主動來幫忙就是了。至於第三房與第五房來點燈人數少，那是因為第一個原因「老師」陳掄元傳下來的房支本來就不多，人口繁衍上人數少，自然來參與鑑民堂的人數比率就少；第二是他們在日本時代後期的生活已經不太好，早早外遷另謀發展了。

因之，我們大致可以肯定，後頭厝長房與第七房沒有人點光明燈是因為遷居他處，而後頭厝第五房點燈的人數較少則是由於人口的繁衍上本來就比較少的關係。

而在民國九十二年點光明燈的總人數的 445 人當中，後頭厝相關人員佔 355 人，比率為 79.78%。前頭厝與庄外則共計 90 人。總的來說，包括前頭厝與後頭在內，與擺厘陳氏一族有直系親屬關係的人士，於民國九十二年在鑑民堂點光明燈的人數比率應當在 80% 以上，甚至更高，

略可達到90%左右。另外，庄外的人是基於什麼樣的因素會參與鑑民堂的信仰呢？筆者與廟公討論起那些庄外人士來點燈的來源，廟公是這樣說的：

由於我們擺厘鑑湖堂這裏管理得還不錯，漸漸的庄外的人知道這裏從前有書院，而且我們陳家的先人有不少人得過功名，這裏也有供奉和考試相關的神明，所以有人若是有重大考試的話，也許會來求個心安，像那些人這樣的（指的是筆者正在與廟公對談時，幾個來這裏拜神而且正在書院中準備考高普考的青年）。另外，最近這幾年社區的情形維持得不錯，有不少人來參觀訪問，也許也會有些庄外的人是這樣子來點燈的。

廟公這樣的講法頗有意思，在名冊當中即有一名人物，是近幾年地方上社區總體營造委員會的理事長，他肯定是有參與擺厘陳家做為地方特色與地方社區總體營造的相關組織或活動，那麼他的參與鑑民堂的事務的原由，便頗容易理解了。另外，筆者在與陳氏族入訪談時，後頭厝第二房與第八房的族人均有這樣的說法：

現代化生活漸漸展開之後，族親也都較忙於生活，平時的聯絡也較少，因此到鑑民堂來點光明燈的族親，很多都是由於有回鄉掃墓，而族親之間彼此招呼到鑑民堂去上香，才會點光明燈的；實際上不只今年，最近年年都有許多點燈者是在這樣的情況之下點的。也有的是子女到外頭發展，留在老家的父母替兒子媳婦、女兒女婿點燈的。

由民國九十二年度鑑民堂點光明燈的名冊來分析，可以發現，後頭厝的人士的參與度遠大於前頭厝，這和陳家耆老們的說法類似：

從前我們這裏的鑑民堂，除了是書院之外，也有扶鸞這種信

仰方面的事情。但是不論是在書院裏頭授課，還是鑑民堂的宗教信仰事務，大部分都是後頭厝的人在參與，前頭厝的人比較沒有興趣，據說他們比較愛到外地做生意，而鑑民堂裏頭的鸞生，就全部都是後頭厝的幾個有面子的領導頭人在擔任，比如陳掄元、陳燦元、陳朝楨、陳朝鏘等人物。

而且，其中又以第二房與第八房的參與人數最多。雖然二、八兩房確實在各房中所傳下的人口，相對繁衍較多是一可能的原因，但是恐怕與這兩房的先祖就已經是參與鑑民堂事務的重要人物，有著更大的關係，比如熱心鸞務活動的陳燦元是第八房的，而陳朝楨與陳朝鏘則是第二房的；而還有一個更重要的原因：當第五房的陳掄元掌家時，第二房的幾位陳掄元的姪兒都是得力助手，陳掄元的兒子反倒是對於族務的管理沒有意願，陳掄元去世後由第八房陳燦元掌家，所以處理族中公眾事務的多半是第二房、第八房，因此對於有鸞堂性質的鑑民堂的信仰參與，以第二房、第八房派下的族人為多。另外幾個現象也可以說明這樣的情形：現今鑑民堂中供奉的十二尊小型神像，不是第八房派下就是第二房派下的信眾請來、或暫寄於此的；而民國五十年（西元1961年）的歐珀颱風，曾經造成宜蘭地區重大傷害，包括風災與水災，當時的鑑民堂未能倖免，建築物本體與其中的門窗傢俱擺設受到重大損壞，陳氏族立即將之重新修整，重修過程的也是由第二房人士在主持，在捐獻贊助方面，同樣是第二房與第八房派下人士佔絕大比例。

以上種種現象的討論，我們可以知道，至少自有扶鸞活動以來，供奉關聖帝君為主的鑑民堂與其信仰，是擺厘陳氏一族，特別是後頭厝的信仰中心，扶鸞的鸞生與鸞務活動的主持，不但都由陳氏宗族的頭人擔任，參與信仰活動的大眾也是以陳家的各房派下直系血親為主，連到了今日這種信仰多元化、宗教活動現代化的情境下，依然如此。而且，對於近在咫尺以信奉三山國王為主的鎮興廟的宗教信仰活動，反倒是不太熱心。這可以說明傳統時代的鑑民堂，對擺厘陳家而言，不但是一個傳

授文武教育的書院，也是一個信奉關帝的宗族信仰中心。

（二）特殊信仰

上文中已經提及，以鑑民堂為中心的關聖帝君信仰，並不是包括前頭厝與後頭厝兩大系統中所有擺厝陳家成員都欣然接受且誠心信奉的信仰。在分析鑑民堂點光明燈的名冊當中已經可以觀察到，光是後頭厝的成員與其配偶及直系親屬在內，就佔了總人數的五分之四（79.78%），包括前頭厝在內的其它地方人士佔總人數的五分之一；而後頭厝當中除了長房因故最早離開擺厝陳氏聚落，導致沒有成員參與鑑民堂的信仰之外，第七房也沒有人參與。除開派下人口數本來就較少的後頭厝第三房與第五房，依據點光明燈的名冊分析來推斷擺厝陳家對於鑑民堂的信仰向心程度，前頭厝各房與後頭厝第七房是比較值得注意的。因為在傳統時代，一個聚落，特別是同姓聚落及聚落中的成員，在原居地沒有一個信仰的中心，以臺灣開發史上就目前的研究成果與論述而言，是一種值得注意的情形。在這樣的概念下，擺厝陳家後頭厝的第七房與前頭厝的情形，即有必要做一說明。

對於鑑民堂較不吸引前頭厝成員的原由，後頭厝第二房老一輩的族人曾有這樣的說法：前頭厝信天主教的人較多，甚至有特別幾房的成員信奉外來宗教的人數比率偏高。但是年輕一輩的族人卻另有表示，擺厝陳家信奉天主教的人數增多，大概是光復之後美援時期的事，其他有信教者，多半是個人因素：

擺厝陳姓仔底的人改信天主教或基督教的，不但是前頭厝的人較多，而且大概都是臺灣光復之後，有美援來的時期才改信的。因為美國教士會發放一些衣服、麵粉、奶粉、乳酪之類的物資，擺厝陳家的人信天主教的，多半是受了美援的恩惠，不好意思而改信天主教，而且前頭厝的人還捐了一片地出來蓋了天主堂。為什麼是前頭厝的人先去信呢？聽長輩說，

由於前頭厝可能有些人沒落的比較快，恐怕是受到日本政府的公用地徵收與國民政府的土地改革政策的影響，而造成了相當程度的衝擊，所以光復之初，前頭厝的某些族親生活可能已經需要幫忙，正好美援物資透過教會來發放，所以一定會有人改信天主教就是了。但是臺灣經濟好轉之後，美援終止，教士與教會組織也從天主堂撤走，擺厘陳家的人又有不少再改回一般的傳統宗教信仰的。其他一些會去信的，多半是到教會學校讀過書的，或是一些個人因素吧。

另外，對於前頭厝的成員較不參與鑑民堂的信仰，也另外有後頭厝的陳氏族人士表示這樣的看法：

前頭厝的人比起後頭厝的人，從很早開始就有較多的人是在公家機關服務，所受現代教育的程度自然較高。由於受教育的人多，教育程度也比後頭厝的高，就傳統時代的情況而言，自然對於民間信仰或是傳統信仰之類的鬼神事項的參與度，也就不如後頭厝的人來得熱烈。而且，從前政府對於本土性格而有具有「迷信」成份的活動不太鼓勵，在政府機構服務，自然會被要求做榜樣，至少不能太熱情參與吧。所以前頭厝的人參與神明會、請媽祖等等的宗教活動，從很早開始就比較沒有後頭厝的人來得投入。

但對於族親改信「外來宗教」，許多擺厘陳家的族人，不論前頭厝、後頭厝都大致認為西式教育的確是一項很有可能的因素：

我們這裏從前各房中較有錢的而又較有概念的，都會把子弟送去唸西式教育的學校；就中學而言，教會辦的淡水中學是最常的選擇。後頭厝就有位族親還是前總統李登輝在淡水中學的同學；後頭厝第二房更有一位陳松鏐，日本時代唸到了

臺北醫學校，最後經由老師的保舉到日本東京唸醫科，是以前臺大醫院院長、後來創設高雄醫學院的杜聰明的同學。像這些受過西式教育或是讀西方教會學校的人當中，不少個人甚至全家都改信天主教或基督教了。所以他們對於在地的宗教信仰，多半也就較不會參與。相對之下，前頭厝的人比起後頭厝有較多的人受西式教育，所以有可能改信外來宗教的情形會多點吧。

後頭厝第七房也是這樣的情況，前文業已提及。雖然擺厝陳家前、後厝兩大系統的耆老們，對於信奉外來宗教的說法記憶略有出入，或許也有時空錯置的可能，但是我們仍可以認為，對於鑑民堂的關聖帝君信仰不太參與的理由，很有可能就是因為已改信天主教或基督教，再由於教育程度上的不同，以及在政府公家機關服務等等的因素，而導致信仰上的傾向不同，而且以前頭厝的族人改變較多。

簡言之，根據對陳氏宗族人的訪談得知，後頭厝的人總是說前頭厝的族親有比較多的人改信天主教，是一個比較特殊之處。但是前頭厝的族人則認為他們其實也沒有什麼特別，信仰上也就是隨著在地的信仰，如去鑑民堂參拜，像鎮興廟的宗教活動亦有所參與，至於信奉天主教等外來宗教，也不覺得有何特殊，而且自認和光復初期時美援物資的發放有一定的關係。至於到鑑民堂點光明燈人數較少的原因，前頭厝的族人則是認為，雖然他們知道書院中設有一座廟，也會去上個香，但是沒有如後頭厝人那麼虔誠的去信仰。但是筆者以為人口繁衍上的數目比後頭厝少，以及外移的人口比率又比後頭厝的高，可能才是較重要的原因。

六、結 語

透過上文對於擺厝陳氏宗族信仰現象的分析，我們可以知道地方信仰與一個由宗族同姓村所構成的聚落之間的關係，以及宗教信仰做為一

個處於移墾狀態下的宗族同姓村的聚落整合機制、對該聚落在社會環境中適應並生存有何功能等等的樣貌，在此一分析過程中，基本上至少有兩大現象值得我們注意：

(一) 擺厘陳家地方信仰上的特殊性格

擺厘陳氏宗族在宗教與信仰生活上的特質，明顯的可以看到幾個特質：一是存在著前頭厝與後頭厝的差異；二是對陳姓仔底在地周邊的信仰參與度不高；三是外姓人士對做為擺厘陳家信仰中心的鑑民堂信仰不熱烈。

1. 前頭厝與後頭厝的差異

前頭厝與後頭厝之間信仰上的差異，比較明顯的地方在於對於以奉祀關聖帝君為主的鑑民堂，與信奉庄外三山國王為主的鎮興廟之間參與度的區別。後頭厝成員對於以鑑民堂做為信仰中心的情形，在幾個現象中呈現無遺：早期鑑民堂仍有鸞務活動時的鸞手與主事者皆為後頭厝的成員、長久以來廟公亦為後頭厝人士、點光明燈的比率遠高於前頭厝、鑑民堂整修經費與事務皆由後頭厝派下來主其事。而前頭厝派下各房及其成員，對於信奉三山國王的鎮興廟則較感興趣：雖然從捐獻名單上看，前後厝均只有十多人捐獻，但是在個人的捐獻金額上，包括前頭厝一位具備副主委身份、一位具有委員身份的捐獻數目較大者，超過新臺幣 10000 元的，前頭厝有八位，後頭厝四位；而在 6000 元以下的捐獻中，後頭厝的人有七位，前頭厝的人則是四位；這樣的一個情況表明了前頭厝的人對於鎮興廟的信仰較為熱誠，也才会有較強的意願來捐獻較高的金額，而後頭厝的成員們則比較屬於「隨禮」性質的捐獻，所以金額較低；前頭厝與後頭厝，在對鎮興廟與對鑑民堂的信仰熱誠上，正好形成一種相對的情形。

另外一點較明顯的差異則是在對「外來」宗教的信仰上。不論信奉天主教的起始時間點到底是在光復前還是光復後，或是對於天主教或基

督教的信仰，前頭厝的成員較之後頭厝的成員更感興趣。如上文已經討論過的，這有好幾種可能：在教育上接觸西洋教育者多、或是赴教會所開辦的學校就讀、或是接受教育的程度較高等等，均是一種可能性；而在政府機構服務，爲了避免被認爲參與「迷信」，所以對於傳統信仰比較不熱烈所引起的改宗表現，也是一種可能性。

2. 擺厝陳家對在地周邊的信仰參與度不高

即使擺厝陳家的前頭厝與後頭厝之間，雖存在著對原先做爲宗族書院所附設的以祭祀關聖帝君爲主的鑑民堂信仰、以及奉祀三山國王爲主的鎮興廟之間信仰熱誠度上的差異，但總體來說，擺厝陳家做爲以一個在地領導開發的宗族、開發完成後的傳統時代的地方角頭宗族、居住世代最久且人口數最多的宗族而言，對於擺厝地方信仰中心的鎮興廟的參與態度可以說是冷淡的，這現象表現在幾點上：陳家對鎮興廟的捐獻人數與捐獻款項的比率上都是偏少的，以及鎮興廟本身的管理委員會成員，擺厝陳家的參與興趣低，再由捐獻名單上的信眾居地來看祭祀範圍，鎮興廟的祭祀範圍遠達員山鄉、壯圍鄉，而卻不以擺厝陳家所在的地域爲主要範圍。而且，地方上除了鑑民堂與鎮興廟兩個信仰生活的表現中心之外，在臺灣代現代化生活開展之前，擺厝一地幾乎是不存在具有「廟」的形式的信仰場所，甚至連一般田園路邊常見的小土地公祠、或是有應公、大樹公、石頭公之類的民間信仰現象，也都未曾見到。因此，即便是前頭厝與後頭厝之間對庄外的三山國王信仰有參與度的差異，但是總體而言，擺厝陳家對於庄外的其它信仰，在態度上可以說是冷淡的。

這樣的情形，至少表示了擺厝陳家對於周邊的信仰態度上不會是積極的；或者我們可以反過來說，由於擺厝陳家對於自己宗族的關聖帝君信仰有較熱切的態度，因此對於族外的信仰、地方上的宗教活動，也就相對的不關心。

3. 外姓人士對做爲擺厝陳家信仰中心的鑑民堂信仰不熱烈

從鑑民堂點光明燈的名冊上可以看到，光是後頭厝的成員人數就已佔了八成左右（79.78%），再加上前頭厝的成員，即使前頭厝信奉的人數不多，大體來講，擺厘陳家前後兩大系統的信仰人數當在90%左右或更高，以一個現代化社會信仰開放態度的情形而言，在地人士恐怕還是將鑑民堂定位成陳家的宗族信仰，若不是近年休閒觀光風氣漸盛、社區總體營造的觀念較普及，可能鑑民堂信仰上的封閉性更高。

這樣的現象是什麼樣的因素造成的？筆者認為，有兩個可能。一是傳統上擺厘陳家所居地是一個「同姓聚落」，也就是宜蘭地區常見的「姓仔底」，而擺厘陳家又是傳統時代的地方領導宗族，鑑民堂位於地方領導宗族的祠堂旁邊，又是在陳家書院中、陳氏大宅旁，傳統時代中的外姓人也好、外庄人也好，甚至是陳家的佃農、傭工，恐怕是不易、也不敢徑自進入鑑民堂中參拜或祈求神諭；亦即做為地方最大勢力的宗族信仰中心，在其他入眼中與他人的可親度自然較低。另一項因素是日治時期起，經過擺厘附近的交通要道，並未經過鑑民堂附近，到了國民政府來臺後，擺厘地區聯外道路陸續興築，鎮興廟也復建，而擺厘地方上最大的一條路—進士路正好經過鎮興廟正門，但鑑民堂與主要道路之間卻由於陳氏同姓聚落的重隔，而隱沒在擺厘陳姓仔底房舍與田野之間。因此，即使對宗教信仰的態度日漸多元化，鎮興廟的信仰反而較能引起多數人的興趣。

（二）祭祀圈的再思考

擺厘地區，原先是靠近古蘭陽溪大小支流任意流經的水濱高地，是噶瑪蘭平埔原住族群的生活領域之一；而且今天陳氏同姓村的位置，即相當靠近原住族群中的一個被漢人稱為「擺厘社」的聚落。當陳宣梓與陳宣石堂兄弟兩人在清咸豐、同治年間，將拓墾事業往擺厘地區發展時，生活情境基本上很可能有幾個特色，首先是處於一種與原住族群共同生活的狀態，而且相對於當時漢人在平原地區的拓墾發展而言是邊緣

的地帶、是離開漢人生活領域較遠的情形，除了與生性較溫和的平埔原住族群的接觸外，更容易發生與高山族原住族群的互動；第二是由於當時的自然地理環境狀況並不理想，宜蘭地區多雨多颱風，古蘭陽溪的河道經常改流，擺厘地區又位於古蘭陽溪大小支流附近，自然受到水流改道的影響頗大；三是處於移民狀態的社會遍存的秩序不穩定，如陳氏一族就曾經領導平定民亂。

在這樣的情形下，擺厘陳氏宗族的族人們，在個人的心理層面，需要一套意義系統來面對與解決心理上的困境，而產生一套能夠提供現下生活上的意義、為過去普遍經驗之外的事件與對未來的可能無助提供有效性的解釋、為己身的苦難經驗給予理解和情感的支持、並提供一套可用的道德倫理標準等等，宗教信仰是當時唯一的途徑；在社會生活的層面，由於社會制度的不完整與社會資源的配當仍有困難，藉著宗教與信仰來達成某些原應存在的社會功能也是必須的，如藉扶鸞來平衡醫療資源與發揮醫療功能，以及藉宗教信仰來強化宗族認同的心態、產生生命共同體的想像、運用宗族力量將社會秩序至少維持在一種宗族還能忍受的程度上；而擺厘陳家也將傳統教育置入信仰中，由鸞務活動來教育族人如何識字、如何實踐傳統道德倫理等等最基本的規範。此時宗教信仰的功能，在一定程度上能夠彌補處於移墾狀態的社會中，一些社會制度與社會資源不能如原鄉穩定時的過渡情境。擺厘陳家，自從移民到噶瑪蘭地區之後，一向對於武藝教育相當重視，而且又有大陸原鄉對於關聖帝君的信仰傳統，因此而設立以祭祀關聖帝君為主的鑑民堂，來發揮做為整合宗族、彌補社會制度不穩定的功能的單位。

林美容對於開發時代的臺灣，在地方上的信仰圈或祭祀圈的構成，提出了四個補充的思考點：同庄結合、同姓結合、水利結合、自治結合。²⁵擺厘陳氏宗族的例子，讓我們可以瞭解到，上述的四種結合方式，

²⁵ 同註 4。

也可以是發生在同一個單位中的四種不同面向的功能；也就是說，在祭祀圈或是信仰圈的構成上，這四項不一定要是「互補」的，也可以只是同一種社會實踐的四種不同方式的功能。比如，林美容認為超村落祭祀可以用同姓與水利的結合原則來解釋，²⁶而且同姓聚落中祭祀圈成立之初便具有開放性，但就擺厘陳家的而言並不適用，反而是祭祀圈更具「封閉性」，鑑民堂的信仰只有擺厘陳家的族人參與；而做為林美容分析架構中²⁷的地方信仰圈的鎮興廟，陳家卻不太參與這個信仰。所以擺厘陳家的例子，在同庄、同姓、自治原則中是一個一體的實踐單位，而不是互補的祭祀圈組織原則。也就是說，我們所看到擺厘陳家的例子，可以說明：宗族血緣、原鄉信仰、居住地緣、村庄自治，往往只是一個強勢宗族在地方的開發歷程上，同一實踐過程中的不同表現。

²⁶ 見：林美容，〈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》（臺北：中央研究院民族學研究所）第62期，1987年12月，頁53-114；〈由祭祀圈到信仰圈－臺灣民間社會的地域構成與發展〉，張炎憲主編《中國海洋發展史論文集》（臺北：中央研究院三民主義研究所，1988年12月），頁95-125、《媽祖信仰與漢人社會》，（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2003年）。

²⁷ 同上註。