

臺北三峽地方史中的人類學觀察

丁仁傑

中央研究院民族所研究員

摘要

漢人社會的西方人類學研究，有好幾個學術世代，是經由三峽當地所收集而來的田野材料而得以累積。三峽當地的社會與文化現象，曾提供了漢人社會研究概念創造與修正的可持續性與可累積性的場域，在西方人類學漢人宗族研究的早期階段，其學術重要性無與倫比。過去，在西方人類學家的筆下，三峽地區成為一個地方宗教儀式與實踐鮮活展演的場所，是漢人社會中，在數個姓氏間宗族實踐和祖先祭拜活動不斷相競爭之下，而所構成的另一類型的村落型態。在這一類型村落中，由於生活環境相對艱困，在生存環境焦慮中，財富與祖先祭拜間的關係特別現實，也就是祖先與子孫間充滿了某種不確定性與拉鋸性，子孫若沒有獲得祖先財產上的贈與，就不會祭祀祖先，這種狀況呈現出另一種漢人宗族活動的典型。以 Arthur Wolf 和 Emily Ahern 的學術討論為主，透過西方人類學家的三峽研究，以及這一系列研究所累積的學術典範，本文試圖呈現西方人類學者漢人研究的歷史發展與典範屬性，也試圖呈現三峽地方社會在全球學術脈絡中的文化位置。當既有的漢人社會研究理論背後，深深隱含著臺灣本地歷史與人文景觀的內涵，譬喻性的講，可以說這些理論裡都隱藏著三峽風土的基因，正是因為這個基因的存在，使我們有必要在以重新勾連進臺灣文化主體性的方式來進行相關學術討論，才可能對既有理論的性質、限制和特點，有更為深刻的反思、辯論、與重構。

關鍵字：宗族研究、祖先祭拜、三峽、風水、人類學史

壹、前言

新北市三峽區位於新北市之西南端，三面環山，東鄰新店市、西隔大漢溪與鶯歌鎮、桃園縣大溪鎮相望，南接烏來鄉及桃園縣復興鄉，北與土城市、樹林市為界。土地面積 191.33 平方公里，目前人口數約 10 萬人（王明義 1993：1-7）。本鎮地勢，由東南逐漸向西北低斜，境內的兩條主要溪流：三峽溪及溪南，皆發源於鎮東南的熊空山附近，分別自東南及東面方向朝西北方奔湍，於鎮境西北角會合，形成一沖積平原，水田密布，而從山子腳（樹林鎮山佳）的南方注入大漢溪。鎮內大部份為山地及丘陵地，平原區的面積僅佔全鎮面積的 8%，但其容納的人口，卻佔全鎮人口的 75%（王明義 1993：7-8）。

三峽的開發與墾殖相當早。昔日淡水河富舟楫之利，大嵙崁（今大溪）為淡水河支流大嵙崁溪（今大漢溪）的航運終點。三峽山區的林野，早年皆為天然森林覆蓋，野生鹿隻山獸生息其間，樟樹茂密，具豐富的林木資源。近山一帶種植山菁，可以製成天然染料。因地形多山坡，加以氣候溫暖、雨水充沛，也非常適合茶樹生長，故先人曾以茶葉為重要經濟作物。其地層中並蘊藏煤礦，煤田呈東北東——西南西方向的帶狀分布，極具開採價值。可說是一個環境優美、物產豐饒的山城聚落（林炯任 2000：21）。

三峽鶯歌方面，相傳泉州人陳瑜於康熙 24 年（1685）獲得開墾海山莊之墾照，由南部招佃北上，先到鶯歌石南靖厝著手開墾，所居多閩之南靖縣人。當開闢之初，時遭原住民侵襲，陳瑜曾募隘丁防禦。爾後漸及鶯歌、尖山、二甲九及三角湧附近（王世慶 1976：50）。

至乾隆初葉，泉州安溪縣人董日旭、泉州人陳金聲亦相繼入三峽、八張、中埔、礁溪、劉厝埔及公館等地方開闢。溪南方面則泉州人林姓者於乾隆初

年開闢溪南莊，當開闢之時，常有「生番」出擾，後來陳、劉、及蘇三姓來此，合力防禦並開墾，當乾隆末期，三角湧已開闢發展而成為一重要地區（王世慶 1976：50）。

在民國 93 年（2004），由政府補助，全面整修三峽老街建築。民國 96 年（2007），三峽老街重新開張，三峽風華重現世人眼前。由於位於臺北周邊，更成為了臺北人假日最好的去處。現在的老街除了完整地保留了建築外觀之外，100 多座風格不同的老街屋也形成老街建築獨有的特色，此外，透過地方人士的熱心投入，也讓老街再度開始有了染布、傳統手工藝等產業聚集，每到假日老街總是吸引許多民眾。老街上的清水祖師廟，於民國 36 年（1947）後，由藝術家李梅樹先生主導設計規劃第 3 次重建，其在建築、雕刻、繪畫上的表現，更是臺灣廟宇中的經典之作。

不過，除了做為富有歷史與文化意涵的小鎮以外，在臺灣人類學家的眼中，三峽卻另有一番極為特殊的學術性意義。也就是，漢人社會的西方人類學研究，竟然有好幾個學術世代，是經由三峽當地所收集而來的田野材料，而得以累積和有所進展的（最主要的也就是本文所將要介紹的 Arthur Wolf 和 Emily Ahern，詳後）。這個事實，臺灣人類學圈非常清楚，但是很少有人就此為文做過探討。兩篇文章（Katz 1994；陳敏慧 1986）零星提供了有限的訊息，陳祥水（1975）曾就 Emily Ahern 的專書寫過書評，另一篇余光弘的文章（1986）則集中批判了 Emily Ahern 的學術觀點。不過，站在地方文獻史料的角度，三峽本地的文化特色，以及地方宗族和宗教所具有的學術意義，都還沒能得到充分的說明

筆者曾於 2013 年於中央研究院民族所，與高晨揚、林曜同兩位老師共同舉辦第 10 屆人類學營營隊活動，參加學員主要為人類學相關科系研究生。當時課程設計，有很大一部分便是利用參訪三峽廟宇與宗祠的機會，試圖銜接地方史與西方人類學發展的軌跡，也讓學員能經由學術作品與田野實景對

照中的三峽，體會宗族理論、儀式展演理論、風水研究、文化資產研究等的應用與解釋的範圍。

藉由人類學史中的三峽觀點，這本身或多或少有助於地方的自我理解，這一篇文章，即是想要將筆者對這一方面的所知與讀者分享。不過，限於篇幅，目前這一篇文章主要是以 Arthur Wolf 和 Emily Ahern 為主，其他人類學家對於三峽的研究，未來仍有待進一步地討論。

貳、人類學家的系譜：由 Arthur Wolf 開始

早期的漢人社會研究，其實是由相當小的圈子所擴散出去的。這個擴散出去的點和面，三峽這個小鎮在其中扮演著一個非常重要的角色，而這個起點是 Arthur Wolf。

Arthur Wolf 是以中國婚姻與家庭研究為學界所稱道，他對臺灣日治時期戶口資料的統計分析尤其膾炙人口。不過，對許多臺灣人來說，他最為臺灣人所知的，是他的研究和三峽間所曾發生過的密切關係。

Arthur Wolf 和太太 Margery Wolf 1957 年來到海山區的溪州，研究計畫是一個跨國性的兒童教養方式比較研究。這個計畫簡稱 The Six Culture Project (M. Wolf 1981:123-124)，是 3 位教育心理學家 (J. Whiting, I.L. Child, Willaim W. Kambert) 共同主持的大型跨國計畫，由福特基金會出資。主要成果後來在 1963 年出版的 *Six Cultures: Studies of Child Rearing*，研究計畫結果中涉及大量教養方式的微觀觀察與問卷分析，選定的 6 個社區分別來自 6 個地方，肯亞、印度、沖繩、墨西哥，菲律賓和美國，每個社區大約觀察 60 位左右的孩童 (M. Wolf 1981:123-124)。Arthur Wolf 在臺灣的研究，先是透過農復會尋找合適的田野地點，據說是經由當時農復會技正李登輝的介

紹，¹引介他們到了海山地區的下溪洲（行政區屬今日的板橋溪州里）。

Wolf 夫婦在下溪州大約兩年半（1957-59），蒐集了大量資料，後續也寫了許多膾炙人口的文章，但主要執行的研究計畫，卻沒有真正完成，也之所以兒童教養方式六個區域比較研究裡，最後並沒有包括臺灣。

Wolf 是 1945 年戰後第二個來臺灣進行田野調查的西方人類學家，比他更早的有 Bernard Gallin（彰化縣埔鹽鄉），在他之後則有 Norma Diamond 女士（臺南市四鯤鯓）。但說起來，他們都是師兄妹，都出自於 Cornell 大學的人類學系。Wolf 有一次在臺北中研院民族所的演講裡曾提到，²1950 年代，Cornell 大學人類學系 1 位很有遠見的教授 Lauriston Sharp，本身雖然是研究澳洲原住民，卻刻意鼓勵研究生挑選中國作為研究主題，並邀請英國的 Maurice Freedman 來 Cornell 講學。在 Sharp 的影響之下，由 William G. Skinner 到 Gallin 到 Wolf 到 Diamond（都曾是 Cornell 大學的研究生），先後成為重要的人類學中國研究專家。

Wolf 的讓人聯想到臺灣三峽，主要出於兩篇文章。一篇的名稱叫做〈神、鬼、祖先〉，1974 年出版，大致上是以圍繞在三峽長福巖清水祖師廟的境域為考察對象，說明漢人民間信仰：祖先對應於家人、神明對應於官員、流浪漢與陌生人對應於鬼的那種類比性之認知和情感態度；另一系列研究，他早在 1966 年，即在《美國人類學家》期刊上出版了一篇文章〈童年連結、性吸引力、與亂倫禁忌：漢人的例子〉（A. Wolf 1970），主要是利用其田野材料中的童養媳的資料來說明：亂倫禁忌，可能不一定是出於外婚制的社會功能需要，而是幼年同居經驗會自然降低了兩性間的性吸引力，例如說他比較他田野地點（文章中叫做下溪州）中的童養媳婚姻，在其中的一

1 筆者與莊英章先生私下對話得知。

2 當時 A. Wolf 是研討會主題演講人，該研討會為「臺灣漢人民間宗教研究，理論與方法。國際研討會」，時間：2009 年 11 月 27、28 日，地點為中研院民族所。

個特質是，女性由幼年期的妹妹的身分，到成年後轉換成太太的身分，這種身分的轉移，似乎有可能被拿來檢驗幼年同居經驗是否是形成亂倫禁忌的一個因素，結果是 A. Wolf 發現這些婚姻大部分不太幸福，男人對婚姻的忠誠度也很低，於是這很可能證明了早期人類學家 Edward Westermarck 的說法，亂倫禁忌其實是出於嫌惡感，而非是 Freud 式的壓抑說，更不是結構功能論所認定的是起因於外婚制的需要。

前面這兩篇文章都非常有名，第一篇裡討論的神鬼祖先的例子，來自文獻和三峽地區的實例，第二篇僅說明其案例是來自於臺北地區的下溪洲；而 A. Wolf 後來的許多學生，紛紛到三峽進行田野工作，幾乎是開啟了好幾個世代學者的中國研究，更是讓人誤以為 A. Wolf 的田野點就在三峽。

事實上，嚴格講起來，Arthur Wolf 的田野點並不是在今天的三峽，而是在鄰近三峽旁位於今日板橋的一個聚落，該地過去的地理名稱作下溪州，今日的地名則稱為溪州里。溪州里的住民多為泉州同安人後裔，也和三峽地區的安溪人不同（參考 M. Wolf 1968）。後來 Arthur Wolf（1980）最重要的著作 *Marriage and adoption in China, 1845-1945*（與康乃爾大學政治學碩士黃介山合著，黃介山是樹林人），一共用了九個地區日本時代的戶口資料，其中六個在今日的三峽（龍埔里、溪北里、溪南里、溪東里、礁溪里、嘉添里），兩個在今日的板橋（沙崙里、溪州里），一個在今日的樹林（彭厝里），九個里都是屬於日本時代的海山郡。書中區別漢人的婚姻形式有「大婚」和「小婚」（這是 A. Wolf 的分類方法，前者指一般大家所熟知的正常安排的婚姻形式，相異於此的則是「小婚」），「小婚」包括童養媳、招贅、或幾類從妻居等不是完全正常形式的婚姻，而 A. Wolf 採用日治時代人口資料，竟發現他們的數目非常多，幾乎達到 50%，挑戰了我們過去所認識的漢人社

會，甚至於我們可能要重新去思考家庭成長經驗與漢人人格構成間的關係。³

A. Wolf 戶口資料收集的範圍是海山郡，海山郡當然包括三峽，但不僅是三峽。至於其 1957 至 1959 年間的田野地點則是在板橋下溪州，而不是在三峽，他的太太 Margret Wolf 所寫的有關於漢人家庭和女性角色的著作，材料依據也是來自板橋溪州而不是在三峽。

海山郡位居臺北市西南，大致上是新店溪和大漢溪交會之下到南邊山區之間的可居住的地理區塊，東與文山郡接壤，西與新竹州桃園郡、大溪郡接壤，北以新店溪及大漢溪與臺北市及新莊郡為界（張炎憲 2001:347）。可以說地理範圍涵蓋今日的三峽全部，鶯歌樹林的大部分，板橋中和的部分，都是屬於這個海山郡的區域。

大致上，以海山地區為範圍，包括樹林、三峽、板橋等，Arthur Wolf 和他的學生，產生了一系列研究著作，佔了 1970 年代漢人社會人類學研究很大的一部分。在 A. Wolf 的書中附錄，曾洋洋灑灑的列了六頁的書目（一共 57 筆），附錄的名稱就叫做〈關於海山地區的社會科學研究〉，舉其主要者，有這些學者（括號中為所研究地點）：Emily M. Ahern（三峽溪南里）、David C. Buxbaum（樹林柑園里）、Katherine Gould-Martin（樹林彭厝里）、Clyde Stevan Harrell（三峽嘉添里）、Lydia Kung（三峽鎮）、Katherine Gould Martin（板橋溪州里）、Nacy J. Olsen（板橋溪州里）、John R. Shepherd（三峽溪北、溪南、溪東里）、Margaret M. Y. Sung（樹林鎮）、Pi-yung Peggy Wang（板橋溪州里）、Wang Shih-ch'ing（王世慶，三峽鎮）、Edgar B. Wickberg（三峽公館後庄）、Robert Weller Arthur（三峽鎮）、P. Wolf（板橋溪州里）、Margery Wolf（板橋溪州里）等（A. Wolf

3 有趣的是，當 A. Wolf 發現日治時代的臺灣戶籍資料具有極珍貴的學術價值，後來乃與中研院合作，成立歷史人口學中心，儘可能收集日治時代的戶口資料，目前大約有 23 個地區的戶口資料已建檔，但卻沒有包括 A. Wolf 所收集到的資料。主因是 A. Wolf 所收集的資料以 A. Wolf 自己所進行的手抄形式為主，仍需大量人力才能將之還原成原始戶口資料，這一部分目前尚未開始進行。

and Huang 1980: 381-386)。這份書目所列還只是到 1980 年以前，之後當然還有不少研究以此區域的材料為主。

參、研究三峽溪南里的人類學家：Emily Ahern

如前所述，當 Wolf 夫婦來到海山地區的溪州，嚴格講起來，這並不是在三峽，而是在接近三峽鎮之板橋溪州里，不過地理上是和三峽連結在一起的區域，都屬於淡水河、大漢溪與新店溪以下的沖積平原區。

A. Wolf 後來到了史丹福大學，陸續收了不少學生來臺灣進行研究，竟然都來到了三峽，或是三峽周邊，這讓史丹福後來成為人類學漢人研究的重鎮，他最早的學生是 Ahern，再來是 S. Harrel、J. Shepherd、S. Sangren，而有名的人類學家 R. Weller（約翰霍普金斯大學博士）則又是 Ahern 的學生。

這裡，想要特別多提一下 Ahern 的三峽研究，因為她的研究更集中而鮮明地展現了三峽當地的特色，也在學術圈引發了較大的爭議，受到的注視比較多一些。

Ahern 夫婦在三峽一共待了兩年，當時還帶著稚齡的小孩。Ahern 的主要研究助理是三峽當地人劉秀媛，劉小姐高中剛畢業，每天帶著 Ahern 去拜訪各處街坊鄰居。後來的 Weller 和 Shepherd 也都短期雇用過她幫忙。劉秀媛利用她的社會關係，帶著 Ahern 四處觀察，其中劉氏宗族的部分當然又多一些，所以 Ahern（1973）書中劉家部分也寫得比較詳細。

Ahern 關心的地方宗族問題，問題意識來自於 Maurice Freedman，他想要藉由中國東南的宗族來探討，本來那種僅是在中央國家體制薄弱情況下所出現的內部平權性的氏族組織（如在非洲，參考 The Segmentary System，Evans-Prichard 1940），為何卻在中國這個有強大國家體制的情境裡發生

了？而其發生，背後是否有特殊的自然生態或是歷史的原因呢？其內容和非洲的氏族有何不同（是否不再是平權式）？它和國家的關係又是什麼呢？在這些問題意識下，中國宗族的問題被搬上人類學的學術舞臺了。基本上，Freedman（1958）認為中國南方種精耕水稻需要人力和合作，那個地方自然要有宗族去組織起來，父系宗族亦由此而生，這也促成了繼嗣群體的擴張。

關於中國宗族，各式各樣、大大小小，不過過去人類學所關心的比較是所謂各類活動較為完整的「大宗族」，James Watson（1977）曾有一篇文章，提到一個所謂的「主導性宗族」（Dominant Lineages）的概念，這類宗族在鄉村中有絕對性的影響力，他們把其他姓氏視為順從性的周邊鄰居。

「主導性宗族」控制了市集，常擁有義兵和地方自衛隊。在眾多「親屬性法人群體」（共同擁有田產）中，只有少部分是屬於「主導性宗族」。可是，這些有權勢的宗族，對華南一帶的政治和經濟的影響，與他們的人口數不成正比。James L. Watson（2011:208）指出，20世紀初期的新界，約有30%的當地農民是屬於某個「主導性宗族」裡的成員（有時只是聲稱，而不見得真的在血緣上相同）。

Watson 研究香港新界地區鄧氏所屬的厦村，發現 Freedman 所說的：中國南方種水稻需要人力，自然需要透過族族來加人力有所組織，這種說法可能大有問題。至少 Watson 夫婦在廣東發現，不是這麼一回事（Watson 2011:15-40）。在當地，一個宗族的形成往往要歷經三、四百年，而且往往並不是因為種植水稻上的人力需要才會形成宗族，而是某個地方在經過競爭以後，才會逐漸開始有較大的宗族出現。宗族的形成是一個建構性的過程，以廣東為例，要經過歷史建構之後，宗族才會逐漸浮現出來，而且歷史上才會回溯到大約 14 世紀時剛遷居到華南時的那個起點。

要發展成為一個大宗族，這是一個建構性的，而不是因為天然功能需要而形成。要經過時空的醞釀和反溯，才會慢慢形構出一個大宗族。在香港新

界地區，厦村的宗族，是由原本本來是相互獨立的家庭和群體，再四面八方慢慢聯合而成的。這中間，友恭堂的成立可以說是非常重要，經由友恭堂的出現，而產生了厦村鄧氏宗族運作的基礎。鄧氏建立的友恭堂，就等同於組織了一個宗教、政治和經濟性的社區。友恭堂為大型經濟及政治活動提供了一個架構，有管轄宗教與民防活動的自衛隊，負責保衛鄧氏 15 平方哩的控制範圍，也就是以厦村為中心的鄉。

相對於「主導性宗族」的是 *Dispersed Lineage*。也就是說，宗族可能很分散，假設移民到很多地方，同樣的李氏宗族可能被分散到很多地方，彼此間雖然可能有血緣關係，但未經整合，發揮不了太大的力量。此外，還有一個 *Higher-order Lineage* 的概念。譬如說也許在桃園地區有五個李氏宗族，可是在僅林口可能有一個李氏總堂號，每年宗族的祭日大家都會去祭拜，就是宗族之間有一個關係，當宗族建構的很大的時候，不只同一個地方有宗族，在很多地方互相都有聯繫的關係。以上這些是 Freedman (1966:20-21) 探討宗族時所提出過的說法，後來在 Watson 夫婦的香港新界研究，以及 Ahern 的三峽研究裡，得到更清楚的概念上的說明，以及相關的應用和檢討。

不過，Freedman 之後，人類學家對於中國大規模父系宗教的起源有不同解釋。Freedman 認為，邊陲地區的人民需要合作和互相保護，父系宗族亦由此而生；而由於人民間的合作，包括發展稻田，因此亦促成了繼嗣群體擴張。而 Burton Pasternak (1972) 以在臺灣收集的資料（屏東平原的客家人為例）反駁 Freedman 的「邊陲論」，他發現宗族在邊陲地區不是一開始就有的，而是要到邊陲地區發展一段時間，到了地方平靜、農耕穩定後方才變得重要。總之，一個新的看法是，中國宗族的成立，不關乎居所與生理習性，政治和經濟才是關鍵。如同 Watson 的文章所曾強調的，香港新界厦村鄧式宗族的建立，是珠江三角洲經濟崛起的結果。父系繼嗣和地域性繼嗣群

體是鄧氏文化的一部分，但財雄勢大的父系宗族並不是自自然然「生長」的。

在前述的脈絡下，我們來談一談 Ahern 的研究成果。Ahern (1973) 裡面談到的四個姓氏聚落，用的是假名，書中用的名稱是王、李、羅、魏；對應其真實姓氏，現在我們或許已可以直接講出來，也就是三峽溪南里的陳、林、劉、蘇四大姓氏。Ahern 書中記載，當時溪南全村共有 1,276 人，171 戶，而四大姓氏加起來共有其中 1,015 人，130 戶。

她書中內容大致涉及兩個主要主題：（一）、當地地景與宗族活動的基本描述，以及進一步的對於宗族的分析性的討論；（二）關於祖先祭拜的牌位、廳堂、風水等等面向上的議題。

一、Ahern 筆下的三峽地方宗族組織

Ahern 提出了五個參數來對中國宗族進行分析：宗族的財產、祖譜、祖先的人口數大小、祖先的 leadership 和祖先的宗族活動等等，這幾個面向的著重，也是 Freedman 的宗族理論理所特別強調的。Freedman 曾講過所謂的兩種宗族：Type A 和 Type Z。Type A 講的是人口數較少、經濟規模較低、除了家戶祖先祭拜外沒有大型祖先祭儀、無長遠族譜、也無特別明顯的族長等；另外他發現在中國華南的廣東、福建，主要是廣東，他們有另一種宗族，稱為 Type Z，這種宗族很大，大約兩、三千人，宗族裡的長老不見得就是整個宗族的宗長，宗長更有可能是出自同宗中的官員或商人，那些比較有涉外能力的人。一個宗族底下還有很多支派，他們共享財產，有比較周詳的祖先的祭儀，有祖譜等。

Freedman 的宗族討論，完全沒有根據任何田野經驗，Freedman 只是根據他在新加坡做華人研究時，收集到很多的地方誌和田野民族誌做為材料，他寫的宗族是沒有實際材料的。相對來說，Ahern 是較早用實際材料去探討宗族的學者，Ahern 透過三峽真實的田野資料，而將漢人的宗族做了比較具

體而詳盡的分析與討論，因此在漢人宗族研究有關理論形成的過程裡，三峽這個地方便顯得特別的重要。

大致來說，對於這四大宗族，我們知道，在溪南地區也就是林信記、蘇萬利、劉成記和陳振記這四個堂號下所屬的宗族。分別依這五大參數來說：一、祖產，Ahern 指出，林信記的宗族逐漸衰落後，成員曾想辦法將祖產變賣掉，後來整個宗族就完全沒有祖產了，一旦完全沒有祖產後，宗族活動也就變得相當微弱了。林信記雖是最早遷居到四塊田寮那個地方的宗族，可是在今天，他的宗族在四大宗族中卻是最微弱的。相較之下，蘇萬利和劉成記的宗族則是比較強的，他們努力地維繫住祖產，他們也非常珍惜祖產。當時土地改革曾把很多劉成記的土地都分掉了，後來他們想盡辦法再回過頭來以族產、祭祀公業的名義再買回來。而有了族產以後，他們的祭祀活動有了基金，不用另外去募款，宗族的自尊心也可以維繫。至於陳振記，原來有四股，本來財務狀況是最好的，因為近山區，在山裡面還擁有樟腦的產業，但因為後人賭博和虛擲，沒有珍惜祖產，宗族就衰落下來，族產也分光了。Ahern 的第一個結論是，宗族法人資產的維繫，會影響宗族的自我理解、族譜的修製等。

第二個參數，族譜。族譜的編纂、建立和保存，取決於識字的能力，而識字能力又取決於經濟基礎。可是也不單純是如此，一個地方不見得經濟好就比較珍惜文化資產，有時候宗族是否特別重視也會產生影響。這四個宗族以蘇萬利的祖譜最完整。劉成記的祖譜也保存地相當好，但近幾代紀錄較不足。林信記的祖譜三代以前資料不足；陳振記的族譜則最零散。這幾個族的祖譜做得好不好，與族產還是有很大的關係，所以 Ahern 有個命題是，有財產才有宗族的活動，有財產才有族譜。

第三個參數，宗族規模的大小，會影響族譜的保存和維繫，也會影響宗族的活動。其中，絕對人口數（實際住在當地的人）還不是主要的因素，而

是有所謂「實際發揮影響力的人口數」才是關鍵。「實際發揮影響力的人口數」(the effective local population)，是指即使已經遷居到都市，但仍固定關心與參與地方的人。因為都市化以後人都往外移，但一到有活動時，鄉親還都會回來，這個能夠回來多少人才是關鍵。依據宗族活動時的參與人數，Ahern對四個宗族的統計是，這個「實際發揮影響力的人口數」有：蘇萬利，900人；劉成記，900人；林信記，500人；陳振記，600人。其中的陳振記，並沒有祖產去分擔宗教慶典的費用，輪值股各戶收丁口錢，出外者卻往往拒繳，這當然影響到慶典活動的舉辦。

第四個參數是「領導才具」(leadership)。我們一般可能覺得在臺灣宗族中，長者便會是較具有「領導才具」者，而在鄉下大部份有政治色彩的人物，也較可能是宗族中較具「領導才具」者，例如當過里長的、當過民意代表的人退休以後就比較會去當宗族領導者。但Ahern書中的資料顯示，當時的宗族領導者，劉成記堂號下是一位醫生，蘇萬利堂號下是一位富商，和另一位薪水階級者(傳統宗族知識較廣)，這位薪水階級者，長期關心宗族的事情，可以不計利害關係地投入宗族活動，陳振記堂號的領導者則是里長。所以，成為領導者的條件，不見得一定是政府官員或是長者，主要還必須是要能夠對宗族事務感興趣者。

第五個參數，宗族的活動。Ahern說，這四大宗族看起來是互相對抗，但到了有共同敵人出現時，彼此又會合在一起。例如，林信記曾和陳振記對抗過，劉成記和蘇萬利早期關係很好，但後來變成死對頭，各自整合起來相互對抗。Ahern特別提到，蘇氏所聚居之處，後面有個劉氏的墳墓，這等於是破壞了蘇家的風水，讓蘇家始終牢記在心，但卻沒有辦法去移走它。陳振記雖然很渙散，但是當土地糾紛出現的時候，也會整合起來對抗外來的侵犯。這裡面陳振記離平埔族和泰雅族最近，不時會遇到平埔族和泰雅族的侵擾。四大宗族在共同遇到比較大的外來威脅的時候，四大宗族也會合作。可

是在日本時代，日本人利用宗族間的矛盾，跟劉成記關係比較好，後來劉成記跟國民黨間的關係也比較好。而蘇萬利則被日本人破壞得很厲害，後來與國民黨的關係也比較差。

日常性的宗族活動，陳振記最少，林信記次之，劉成記和蘇萬利則是非常豐富。至於這個區域雖然是以宗族為主，可是他們的神明信仰仍是非常旺盛的，只是說整個區域沒有一個共同的公廟。神明信仰的相關活動往往是採取輪值式的，是從外面迎來一個神明，然後在內部互相輪值。

歸納來看，在傳統漢人社會，有些地方是單姓村，就是一個聚落一個姓；有一些是多姓村，一個村落有四、五個姓。三峽可以說是一個多姓村，但是在姓氏組成與儀式活動上，三峽的情況則是很特別的。比如說，在漢人社會、多姓村的地方，通常一個廟會代替宗族來做地方社區性的整合，但在三峽溪南地區卻完全不是這樣；另一方面，若不能透過公廟來整合的多姓村，往往內部會常起爭端，但三峽溪南地區內部卻又能相安無事。在三峽溪南地區的情況是，多姓聚落聚集在一起，但界線非常分明。三峽溪南地區，那麼小的地方就有四個根深蒂固的宗族，但整個聚落也還不至於分裂。這呈現為中型宗族間界線分明，既競爭又合作，卻仍能共同整合在共同村落關係裡，甚至於宗族原則仍是村落主要整合原則而非公廟的一個，既典型又特殊的案例。

相對比來看，以時間長短來說，Freedman 所討論的中國華南宗族，動不動就是二十幾代。一般來說，臺灣南部聚落裡的宗族，通常至少也有十二、三代，但三峽不是，至今不過才八、九代，形成年代相對來說比較淺。大概多是在乾隆末期遷來，在較淺的世代間，卻能維繫那麼強的宗族認同，其獨特之處，這可能要由其背後的生態環境和族群環境裡去尋找原因。

而摘要三峽宗族的特色，Ahern 也曾試圖指出當地宗族活動的特性與歷史或地理環境上的相關性：（一）、溪南地區有天然的自然界線和屏障（二）、該地區與原住民居住地區緊密相鄰（三）、共用水利設施，因此各姓氏間

的合作是必須的。不過，Ahern 最後比較各方面既有田野文獻，終究還是認為，溪南的狀況，其實可以被應用在大多數的漢人區域（Ahern 1973：245-266）。

二、Ahern 筆下的三峽祖先祭拜活動與風水

Ahern 書中有極大篇幅探討祖先祭拜的牌位、廳堂、風水等等面向上的議題。在他筆下，三峽溪南地區祖先的祭拜行為也和人類學家所描述的中國其他地方不同，也就是，各家家中通常並無上一代祖先牌位，而通常是集中在公祠（Ahern 在書中用的詞是 *Kong-thia*，或是稱 Ancestor Hall）裡，這又與客家人的情況有點像。另外，各家也沒有灶神。整體來說，宗祠變得非常重要，它取代了家族的祖先牌位。

如同陳祥水（1975：30）對 Ahern 的摘要中所述，在中國大陸，有些儀式活動是在公廳舉行，有些儀式是在自家的私廳舉行。但在三峽溪南地區，幾乎所有的儀式活動都在公祠舉行，如停屍、抬棺、婚禮等，新年並在公廳祭拜眾神，祖先牌位也是擺置在公廳而非自家的靈堂。這個公祠，四大姓氏各有一個，它不僅是各種活動的場所，也是宗族財富和威望的象徵，各宗族常互相以公廳作為比較以自我誇耀。陳祥水（1975：30）指出，Freedman 認為中國的分房是很不規則化的，在同一個宗族內，有財富的分支可以繼續分房，形成好幾個公廳，而在較貧窮的房支就沒有此種現象產生。但在三峽溪南，一個宗族只能有一個公廳。溪南的居民認為除非遷徙外出自成一個聚落才能再蓋一個公廳外，否則一個宗族只能有一個公廳。

還有，在 Ahern 筆下，三峽溪南地區的祖先跟其他人類學家所描述的漢人祖先不太一樣，個性陰晴不定，不可預期且隨時可能加害子孫。此外，Ahern 也由當地漢人教養關係中看到，漢人的父母親對孩子很嚴厲，這也已經呈現出嚴厲祖先的模型。

Ahern 對於漢人埋葬的風水問題，也有獨特的看法。漢人的二次葬，也就是說祖先埋葬七、八年以後，家屬會把骨頭撿出來，再找個風水寶地埋葬。單純就這件事情，Freedman 稱之為「完葬」，也就是子孫要在二次葬時去操縱祖先的風水，因為在二次葬時屍骨已沒有肉，是比較純淨的東西，用那個東西去集氣，可以把宇宙之間的「氣」集中在骨頭上而去保佑子孫，這也就是透過風水的媒介而產生。但 Ahern 把二次葬的心理講得很複雜，我們可以從書中看到：Freedman 認為埋葬墳墓是子孫在操縱祖先的風水，兄弟姐妹在搶老爸的骨頭，都希望搶到埋在一個好的地方，所以祖先已經沒有甚麼意志了，而是被後代子孫操縱；Ahern 講的卻完全相反，Ahern 認為祖先有強烈的意志，他住得不舒服就會加害於你，他不是被動的祖先，而是一個有意志來賜福或降禍的祖先，風水問題也應由這個角度來加以理解。

日本學者渡邊欣雄（楊昭譯 1999：151-152）曾對比性的指出 Freedman 和 Ahern（及李亦園）間的差異，而稱前者為機械論，後者為人格論，他說得極為詳細：

Freedman 所指由風水專家進行機械性環境判斷的墳墓風水，和 Ahern 或李亦園所指的由一般人進行祖先感情判斷的墳墓風水，這兩者何者是正確的呢？……〔這代表了兩種可以並存的知識〕兩種知識指的是 Freedman 所指出的那種將風水判斷當作是（機械論的），與 Ahern 或李亦園所指出的那種風水判斷當作是（人格論的），這兩種能夠加以區別的知識。即機械論的風水判斷視地所發之生氣才是風水判斷的主要因素。……因此，墓地風水的判斷對象，與其說是祖先，不如說是死者；與其說是死者，不如說是死者的骨頭。骨頭則以稱為生氣的能源為媒介而為物理的存在。其判斷的對象既非死者生前的行為，亦非死者的感情，而只是骨頭埋葬狀

態或墳墓環境整體的歸納……相對於此，人格論的風水判斷則認為祖先的感情才是判斷的重要決定性因素。……如果從由認定人格存在的祖先觀所支撐的人格論觀點來看的話，生氣之有無根本不是問題所在，和牌位祭祀同樣地，「祖德」（祖先的恩惠）才是判斷的重要關鍵。

換言之，Freedman（1966：126；1967）曾認為：風水是一種來自於宇宙的力量〔氣〕，子孫則藉操控祖先來庇護子孫。風水成為了社會競爭的工具，兄弟之間相互競逐，希望能將父親安葬在對其較為有利的位置，以獨得祖先庇蔭（機械論）。Ahern 則提出了另一套說法（人格論），以田野中的案例，她指出，風水直接就是來自於祖先的力量，他會主動降災，而這也是一種現實父子關係的深層心理投射。風水是祖先舒服或不舒服的反應，當祖先在彼世不舒服時，就會降災與後代子孫，這個降災是同等的，不會有兄弟之別。這裡，或許 Ahern 不是指真的有祖先會出現來降災子孫，而是說在村民的心中，祖先是一個難於掌控而陰晴不定的來源，必須隨時加以安撫以避災。這裡，祭拜祖先不是一種孝道的表現，而是死者與生者間財產關係的連結，和相互間現實關係的一種表現。

相對比，Freedman 筆下的祖先是比較沒有意志的，Ahern 筆下的祖先是比較兇殘的。Freedman 認為，風水來自宇宙〔氣〕的力量，子孫操控祖先來庇護子孫。風水是社會競爭的工具，兄弟之間競爭將父親安葬在對其最有利的位置。Ahern 筆下三峽版的風水，風水直接來自祖先的力量，祖先會主動降災，這也是現實父子關係的深層心理投射。而風水是祖先舒服不舒服的反應，祖先不會分兄弟之別，降災是同等的。

在 Ahern 筆下，三峽溪南里這個地方的祖先確實似乎是很惡意，祖先不是一個善意的祖先，而是一個對子孫充滿惡意的祖先；但是另一方面，當

祖先不保佑子孫時，子孫也不會客氣，竟然有一把將祖先牌位全部燒掉的案例。對 Ahern 所描述的祖先與其他人類學家所描述的祖先的觀點上的差異，Watson (2011 : 363-370) 曾在一篇文章中做了調和性的詮釋，認為是基於地方生態與發展狀況的不同，而讓各地祖先有所不同，有些宗族因為很富裕、很強大，所以他們的祖先的意向就比較強。有些地方因為自然生態不佳或政治衝突較多，當地人在艱困環境中，基於現實和情緒，有時候真的會把祖先的牌位拿去燒，因為他們認為祖先沒有保佑他們，這是不同的地位的宗族對牌位的處理方法或對祖先的看法。換句話說，Ahern 認為祭祀和財富之間有著互惠 (reciprocal) 的關係，而「互惠」是祖先崇拜的中心，活人被期望來照顧死者以償還他們欠死者的債務，活人也因而希望因為死者的蔭庇而獲得優裕的生活，例如發財、豐收等 (參考陳祥水 1975 : 31)。互惠關係不成，持續性的祭拜行為也就不容易成立。

在說明祖先與子孫之間的關係是充滿了複雜的愛恨交織感時，Ahern 還引入心理分析的方法於地方傳說素材 (根據黃尾巴故事傳說，詳後) 裡。基本論旨是說：子孫圖謀祖先的財產，可是祖先的權力又很大，子孫就很想把祖先殺掉，可是祖先又是養育我的人，有一天若真的把他殺掉，殺掉後又會很後悔，反而又開始祭拜他。基本上這會是一個劇烈的情感矛盾。

Ahern 書中便記錄了當地流傳的「黃尾巴的故事」：在很久以前，當人老了，便會長黃尾巴，當老人出現了黃尾巴，這時兒子就可以把父親吃掉。有一次，一位老人長了黃尾巴後，老人未等兒子發現就逃到山裡。兒子發現父親不見了，拿著白布到山上去找，想裹父親的屍體回來，但是找到父親時，屍體已腐爛，只剩骨頭，所以兒子就用白布蓋頭，哭著下山，此時雨水也紛紛落下，據說這也就是葬禮中兒子披麻戴孝哭的原因。

黃尾巴這個故事聽起來的確很奇怪，漢人怎麼會有這種故事。2013 年筆者重回三峽問當地耆老，竟然沒有人聽過類似的故事。不過後來筆者翻閱

書本，在一本臺中縣外埔縣閩南語故事集裡，發現了兩個相當類似的故事〈人怎麼無尾溜〉、〈穿麻戴孝的由來〉，敘事結構幾乎完全一樣。前者也提到了黃尾巴，前半段故事和三峽故事的版本完全一樣，後面則多出一段情節，也就是後來的人，怕年紀大之後尾巴變黃，被抓去殺來吃，乾脆也都先把尾巴割掉，忍一時痛，保百年身，這也就是人有尾椎卻無尾巴的原因。第二個故事裡，黃尾巴變成了紅屁股。故事中說道，很久以前，當老人尾椎變紅，表示這個人已經成熟了，他的子孫就會把他殺來吃，後來一位老爸爸失蹤了，大家拿油麻做的布袋尋找這位爸爸，等到發現腐爛的屍體，回程時下起雨來，大家把布袋倒過來罩在頭上遮雨，邊走邊哭地回來，這就成為披麻戴孝的由來（胡萬川、王正雄 1998:16-18）。

這一方面的主題，也就是「棄老故事」，其實相當深刻地反映出漢人內心深處對老人態度上的情感矛盾，既想殺老、棄老、和取得其遺產，但心理上又有極大恐懼，害怕自己的子孫會學習模仿類似行為而對自己進行反撲，而這也產生了孝親敬老的倫理演變（許淑婷 2012:39）。由於在三峽以外也看得到這類型態的傳說故事，雖然三峽當地耆老已不復記得這種說法，也有可能只是某個特定人對 Ahern 的解釋，但不管怎麼說，這類故事的原型，的確是在閩南人的漢人民間社會裡所存在的。

這類「棄老故事」的心理矛盾，是否深深的暗藏在漢人「祖先——子孫」關係的背後呢？這構成了 Ahern 論證中非常核心的一部分。Ahern 也用了許多結構主義式的分析（高低、生熟、日夜、黑白、山頂平地、有權威無權威等之類的對比），來透視黃尾巴故事中的基本元素。不過，後來的余光弘則完全不贊成 Ahern 的分析。余光弘說（1986：163）：

Ahern 在分析這個傳說時，不僅在空間方面的考慮極為混亂，在時間層面呈現相當程度的錯亂。溪南的老人確實在生前可以在後

代子孫上運用若干權威，而在死後「放棄他的財產及家庭事務的控制」，但從上述故事中我們根本毫無線索可以認定傳說時代的老者也有同樣的情況，一個尾巴變黃即會被捉而殺之、殺而食之的老者對其子孫可能會有何權威可言嗎？他對家庭事務能有任何控制嗎？故事中並未說明他離樹逃難後，遺下任何家當產業，Ahern何以能肯定他有產業可以放棄？當然我們不能以現實的狀況來否定傳說神話，可是也不能在分析傳說神話時擅自摻入現代的情節。

總括而言，Ahern 在這一部分的分析與前述部分相同，充滿對資料的誤解及扭曲；當然我們可以同意中國文化有許多地區性的差異存在，因此溪南人的祖先相對於其他地區可能是較不仁慈的，我們也能同意西南的資料是較能支持「生人因其童年的不同社會化經驗，而對祖先的形象有不同的看法」之理論，但將 Ahern 的溪南資料嚴謹地再予以分析，卻發現她提出的證據並不能支持她的論點，Ahern 強作解人僅是暴露出她對臺灣民間信仰的欠缺認識，以及在分析資料的過程無法保持客觀的致命缺陷。

筆者認為，Ahern 的分析容或有錯誤之處，但引進心理分析方法於祖先崇拜操作歷程裡，則確實是一個重要的學術性的嘗試。例如說黃尾巴的故事，被余光弘認為完全不合情理，但考察於其他漢人地區，這確實是一個經常存在的神話主題（殺老與棄老），可見在民間實際操作與想像的層次，祖先祭拜比我們一般所想像的更複雜與更細膩，Ahern 的貢獻也在於提醒了我們有關於祖先祭拜文化行為的複雜性。甚至於即使如余光弘所說，Ahern 的論點有一個確定的攻擊目標：Freedman，Freedman 的研究發現若非受到否定，就是以溪南的資料企圖加以修正。但被攻擊的 Freedman 卻反而在書

評中極為讚賞 Ahern，甚至認為這是迄其時最好的一本有關宗族研究的著作（載於 Ahern 1973 書中扉頁），這是因為，不管是否贊成 Freedman 的論點，但 Ahern 的分析，確實是第一本將實際宗族祭拜行為予以複雜的田野肌理的學術論著，而一個歷經約八到十代的數個中型規模宗族聚合之聚落三峽溪南里，則提供了一個驗證或發現新事實的有利田野地點。余光弘對於 Ahern 的批評，固然已是一段學術公案，但三峽宗族祭拜行為背後的各種歷史面向和複雜性，則仍還有待進一步的發現與討論。

肆、結語

2015年5月2日，美國知名人類學家 Arthur Wolf 不幸過世了，享壽 82 歲。Arthur Wolf 的過世，事實上也象徵著三峽研究的學術影響力的式微。中國研究的重心，已經不在臺灣，宗族與家庭研究也不再是漢人人類學研究所要討論的主要議題。

三峽位於淡水河（上游稱為大嵙崁溪）流域，在北部臺灣的發展史中有較早的歷史。三峽居平地與山區之間，是北部地區向內山開發的重鎮，在臺灣近代的產業開發過程中有其代表性。而三峽在山地產物的開發告一段落後，由於帶動地區發展的南北鐵公路運輸幹道未經此地，市街發展處於相對停滯階段，一直到 1990 年前後，才開始有大型公共建設與都市計畫之施行，且為淡水河流域內少數尚大體維持舊時環境架構的聚落之一（王志鴻 1989：1-2）。或許正是這種具代表性，曾得到充分開發而極為繁華，但後來發展卻又相對停滯的背景，讓它成為，至少在 1960、1970 年代，它是一個極適合被用來研究傳統漢人文化與社區活動的地區。而巧合加上因緣際會，也讓好幾個世代的人類學家在此浸淫，而得以在漢人宗族理論、儀式展

演理論、風水研究等方面有所發揮，並有助於西方人類學漢人社會研究之學術問題的展開與對話。

過去，在西方人類學家的筆下，三峽地區成為一個地方宗教儀式與實踐鮮活展演的場所，是漢人社會中，在數個姓氏間宗族實踐和祖先祭拜活動不斷相競爭之下，而所構成的另一類型的村落型態。在這一類型村落中，由於生活環境相對艱困，在生存環境焦慮中，財富與祖先祭拜間的關係特別現實，也就是祖先與子孫間充滿了某種不確定性與拉鋸性，子孫若沒有獲得祖先財產上的贈與，就不會祭祀祖先，這種狀況呈現出另一種漢人宗族活動的典型。

不過，一方面是限於篇幅，一方面是本文宗旨也並非是人類學有關文獻的全面回顧，而是就三峽地區成為漢人社會研究的始末與沿革，以及相關學術影響做一考察，因此許多膾炙人口的研究也並未放入本文，如 Weller（1987）對於三峽地區普渡儀式多重性解釋社群的研究，Harrell（1979）以三峽地區為考察對象而對於漢人民間信仰神鬼觀念轉換的探討，Ahern（1981）三峽地區殺豬公儀式背後政治性象徵意涵的討論，Shepherd（1981）對於三峽地區平埔族與漢人互動關係的探討等等，這些都還有待後續的說明。另外，本文雖對於 Ahern（1973）這本書 *The Cult of the Dead in a Chinese Village* 著墨較多，但也並非以合乎原書內容比例原則的方式來進行，例如說該著作更為學術圈所重視的是有關祖先祭拜與風水觀的探討，但因為涉及較為複雜的學術觀點的爭論，本文在這一方面反而談得比較少一些，至於原書中篇幅較少的有關地方宗族組織的描述，本文反而談得比較多一些，目的在更多的來說明人類學家如何看待三峽溪南地區四大宗族的競爭與合作關係。總之，本文的寫作，目的在於拋磚引玉，至於更全面學術史的回顧與釐清，非作者能力所及，還亟待未來各方學者的努力。

西方學界的漢人研究，早期往往多僅是建築在歷史檔案和方誌的材料上

（如 Freedman 和 Skinner），並由此建構了各類宏觀的理論框架，1960 年代以後，許多人類學家前仆後繼來臺，經由豐富的田野民族誌資料，一方面驗證，一方面挑戰，一方面也更辯證性的將學術對話引領向前而開展了學科視野。譬如說 Freeman 由結構功能論出發所建構的漢人宗族理論，就經由 Ahern 三峽地區宗族操作與祖先祭拜的分析，得到了既相異又相互補充的開展，漢人宗族與風水理論也得以更完備而具有立體感。而當對漢人社會的民間社會組織與宗教研究，在一般性學術理論的建構與發展時期，由 1960 到 1990 年間，大量研究出於臺灣鄉村的田野考察，臺灣鄉村的田野考察中，又不成比例的有不少出於三峽地區，甚至於是出自西方人類學家在三峽地區所產生的連續性的傳承與累積，顯而易見的，西方人類學漢人研究中的理論視野，表面上是一般性理論，其實背後，已深深的而且是隱藏性的，烙印了三峽地區的歷史脈絡與人文風土。

而臺灣在 1960 年代到 1980 年代工業化與都市化發展趨勢中，面臨鄉村人口外移和各種現代化元素（如現代教育和科學知識等）的衝擊，再加上政治戒嚴期的管制，宗教活動曾經呈現了一段較長的蕭條和停滯期。但是在 1980 年代中期以後，則出現了全民性的宗教熱潮。在宗教活動方面，作為公共慶典的民間信仰和局部性公共慶典的大型宗族活動，在社會的新需求和新的物質條件中（如中產階級的懷舊心理、都市居民的回流、觀光產業的出現、社區感的新追尋與想像等），以及新的更開放的政治環境（包括本土化與臺灣認同的追求）裡，它反而越來越茂盛。甚至於地方性文化資產的訂定與保存，已是國家共識動員的一個手段，也是地方政府創造社區認同和觀光的重要發展策略，這是全面民主化過程中，所產生的鼓勵地方自主性發展的一個結果。不過，在新的社會脈絡中得以發展的同時，宗族或宗教活動也產生了內部轉化和儀式內涵強調重點的變化（例如外來觀賞者的大增、儀式展演成分的提高、節慶氣氛的增加等）。

在這種背景下，當然，人類學的視野早已日新月異，人類學對漢人社會的理解，也由素樸的對漢人地方知識的詮釋，擴展到更複雜的民族國家、文化展演、文化公民權與文化資產等有關議題。但不管怎麼說，追溯三峽研究的往事，其意義或許在於：對學術工作者來說，當知道某種知識典範的創造與累積，是由一群緊密連結的師徒和朋友，在同一個文化區域的田野中所衍生出來的對話與論述中而所產生的，可能因此而會對學術知識累積的本質，有一些新的想法。學術知識的累積與創造，常是在一個很小的圈子中相互連動帶領出來的。三峽當地的社會與文化現象，則提供了漢人社會研究概念創造與修正的可持續性與可累積性的場域，在西方人類學漢人宗族研究的早期階段，其學術重要性無與倫比。

對地方文化工作者來說，如果知道一個地方，曾經是西方人類學家養成的一個那麼重要的環境，也知道該地方的歷史紋理與文化脈絡，曾經在西方人類學家的詮釋中，創造出過那麼多學術性爭論與對話，在地人對於自身文化資產的看法，或許也會多出一些新的想法和感覺。這種被研究過的歷程，一方面讓地方社會在全球脈絡中有一個更清楚的位置，有可能是創造地方之文化象徵資本的一個媒介與橋樑；一方面前人研究所得，也確實是幫助在地人了解自己的一面鏡子。

回顧當代漢人社會的人類學研究，也許 Freedman 的宗族研究理論、Skinner 的中國市場區位理論、甚至於臺灣本土所發展的祭祀圈信仰圈理論等，已經不是漢人社會研究的主要焦點，許多關心現實中國議題的研究者，也有許多已轉移到中國大陸進行田野材料的收集。

不過，廣義的來說，以臺灣為田野探索的研究，仍是一個豐富的研究場域。或許世界因中國市場的重要性而陸續至中國進行研究，但我們仍看到很多西方學者不斷來到臺灣進行探索，且有有關臺灣的專論出版，這些西方學者也不經限於人類學者，更包含社會學家 (Madsen 2007) 和歷史學家 (Sutton

2003），研究主題也更廣泛（如 Boretz 2011 有關宗教場域中男性氣概的研究）。

甚至於，臺灣本土學者的研究也能以英文出版，將臺灣宗教發展和當前重要學術議題接軌（如 Huang 2008 連結慈濟與全球化議題，Lin 2015 討論物質文化與臺灣民間信仰間的關連性），而能將臺灣豐富的宗教底蘊展現在國際舞台。基本上，正是早期 Wolf, Ahern, Weller, Sangren 等人過去在三峽地區的耕耘，為臺灣研究打下了根基，讓後來的臺灣本土學者與國際學者，能站在他們的肩膀上繼續往前探索。⁴

簡言之，當今天我們重新回頭檢視曾經蔚為學術圈主流的三峽人類學研究，這已讓我們注意到，即使在今天，其實臺灣研究還時具有著極大的跨出區域研究侷限性的潛能，這一方面表現在：既有的漢人社會研究一般性理論的背後，在概念框架之下的田野肌理裡，其實是隱含著臺灣本地歷史與人文景觀的內涵的，譬喻性的講，可以說這些理論裡都隱藏著（當然不是全部，但在理論對話的歷程裡，都曾或多或少帶有著）三峽風土的基因，因為這個基因的存在，使我們在任何相關理論的討論裡，仍有必要重新勾連進臺灣文化的主體性和歷史構成，才可能對既有理論的性質、限制和特點，有一個更為深刻的反思、辯論、與重構。

另一方面我們也要強調，固然作為替代品，過去的臺灣研究曾對於漢人文化理論或中國研究有所啟發，但更重要的是，我們不要忘記，臺灣更是一個豐富的關於各種現代與傳統因素並存的「同時性的」（synchronic）情境，臺灣島上的各種宗教與文化活動，事實上更有助於我們反思：傳統宗教的活力，如何可能在快速變遷的現代情境中，不斷有所謂適或轉化，進而有助於一般大眾的生存與適應。也就是說，作為策略性的研究地點，臺灣不單只是

4 關於當代臺灣研究的國際學術動向及其展望，感謝一位審查人對本文所提供的指正與建議。

大陸的縮版與實驗室而已，而是一個先行產生各種現代與後現代機制的文化前哨站，就此而言，以臺灣田野出發，有其內在的重要性，且肯定將能在社會學或人類學的理論層面上產生新的啟發性。

總言之，筆者本身雖並不是人類學家，但因承辦中研院民族所人類學營隊之機會，而得以知道這段研究往事之一二，特此為文，或許可忝為臺北三峽地方史中的一個人類學的註腳。

參考書目

- 王志鴻，〈光復前三峽街庄的形成與發展：一個淡水河內陸河港聚落的人為環境變遷研究〉。桃園：中原大學建築所碩士論文，1989年。
- 王世慶，〈海山史話（上）〉。臺北文獻（直）37：49-131，1976年。
- 王明義（總編纂），〈三峽鎮鎮誌〉。臺北縣：三峽鎮公所，1993年。
- 余光弘，〈沒有祖產就沒有祖宗牌位？E. Ahern 溪南資料的再分析〉。中央研究院民族學研究所集刊 62：115-177，1986年。
- 林炯任，《藍金傳奇：三角湧染的黃金歲月》。臺北市：臺灣書房，2000年。
- 胡萬川、王正雄，《外埔鄉閩南語故事集》。臺中縣：臺中縣立文化中心，1998年。
- 張炎憲，《文山·海山郡彙編》。臺北縣：臺北縣文化局，2001年。
- 許淑婷，〈論臺灣民間的棄老故事：以胡編臺灣民間故事為中心〉。屏東縣：屏東教育大學學報—人文社會類 38：39-70，2012年。
- 陳祥水，〈一個中國農村的喪禮儀式〉。思與言（12卷5期）：29-35，1975年。
- 陳敏慧，〈一個中國人讀美國人類學家的臺灣民族誌：從回省的觀點論阿含的《死者祭禮》〉。當代 8：60-69，1986年。
- 渡邊欣雄（楊昭譯），〈東方社會之風水思想〉。臺北市：地景，1999年。
- Ahern, Emily M., *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1973.
- Ahern, Emily M, "The Tahi Ti Kong Festival," in *The Anthropology of Taiwanese Society*. E.M. Ahern and H. Gates, eds. Pp.397-424. Stanford: Stanford University Press, 1981.

- Boretz, Avron, *Gods, Ghosts, and Gangsters: Ritual Violence, Martial Arts, and Masculinity on the Margins Of Chinese Society*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2011.
- Diamond, Norma, *K'un Shen; a Taiwan village*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1969.
- Evans-Pritchard, E. E., *The Nuer: a description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Oxford : Clarendon Press, 1940.
- Freedman, Maurice, *Lineage Organization in Southeastern China*. London: Athlone, 1958.
- Freedman, Maurice, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. New York : Athlone Press, 1966.
- Freedman, Maurice, "Ancestor Worship: Two Facets of the Chinese Case," in M.Freedman edited, *Social Organization: Essays Presented to Raymond Firth*. London: Aldine, 1967.
- Gallin, Bernard, *Hsin Hsing, Taiwan: A Chinese Village in Change*. Berkeley: University of California Press, 1966.
- Gallin, Bernard, 蘇兆堂譯, 小龍村：蛻變中的臺灣農村。臺北：聯經出版事業公司，1979[1966]。
- Katz, Paul, 北縣的三峽：中國宗教世界的縮影——以兩位美國人類學家的著作為例。北縣文化季刊 40：40-41，1991。
- Harrell, C. Stevan, "The Concept of Soul in a Chinese Folk Religion." *Journal of Asian Studies*, 38(3): 519-528, 1979.
- Huang, C. Julia, *Charisma and Compassion: Cheng Yen and Buddhist Tzu Chi Movement*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.
- Lin, Wei-Ping, *Materializing magic Power: Chinese Popular Religion in Villages*

- and Cities*. Cambridge: Harvard University Press, 2015.
- Madsen, Richard, *Democracy's Dharma: Religious Renaissance and Political Development in Taiwan*. Berkley: University of California Press, 2007.
- Pasternak, Burton, *Kinship and Community in Two Chinese Villages*. Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1972.
- Shepherd, John R., *Plains Aborigines and Chinese Settlers on the Taiwan Frontier in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. PhD Dissertation, Stanford University, 1981.
- Sutton, Donald S., *Steps of Perfection: Exorcistic Performers and Chinese Religion in Twentieth-Century Taiwan*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- Watson, James, "Hereditary Tenancy and Corporate Landlordism in Traditional China: A Case Study." *Modern Asian Studies*, Vol. 11, 1977.
- Watson, James L. and Rubie S. Watson, 鄉土香港, 張婉麗、盛思維譯。香港: 中文大學出版社, 2011。
- Weller, Robert P., *Unities and Diversities in Chinese Religion*. Seattle: University of Washington Press, 1987.
- Wolf, Arthur P., "Childhood Association and Sexual Attraction: A Further Test of the Westermarck Hypothesis." *American Anthropologist* 72(3):503-515, 1970.
- Wolf, Arthur P. and Chieh-shan Huang, *Marriage and Adoption in China, 1845-1945*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1980.
- Wolf, Margery, *The House of Lim: A Study of a Chinese Family*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1973.
- Wolf, Margery, "Child Training and the Chinese Family." *In Anthropological*

Realities : Readings in the Science of Culture. Jeanne Guillemin, ed. Pp. 123-138. New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1981.

Whiting, Beatrice B., *Six Cultures: Studies of Child Rearing*. New York: Wiley, 1963.

An Anthropological Footnote on the Local History of Sanxia

Jen-chieh Ting *

Abstract

Western Anthropological knowledge on Han Society has been affected by Sanxia Studies for several academic generations. It has been created a sustainable field for academia discourses through Sanxia studies. From 1970s to 1980s, Sanxia town were rich in religious rituals and ancestor worship practices. Ancestor worships are practiced within a climate of confrontation and competition. The relation between ancestors and descendants also is filled with tension. All these shown the ancestor worship practices under the hard environment. Through the Anthropological studies on Sanxia in a certain historical period, mainly by Arthur Wolf and Emily Ahern's works, this article tries to show the nature of Anthropological paradigm on Han society, and Sanxia's position within the global context.

Keywords: Lineage, Ancestor Worship, Sanxia, feng-shui, History of Anthropology

* Research Fellow. Institute of Ethnology, Academia Sinica