

# 彰化芬園迎天公初探：當代宗教地理學的觀點\*

## A Case Study of Jade Emperor Pilgrimage Procession in Fenyuan: Perspective on Religious Geography.

廖哲強<sup>a</sup>

Zhe-Qiang Liao

### Abstract

Contemporary religious geography research has shifted from the description of existing phenomena to focus on the social production of religion and the power relationship between the secular and the sacred in a specific region. This study selects Yingtiangong in Fenyuan Township, Changhua County as the focus of the case, in an attempt to explore the meaning and relationship between various actors in the secular and the sacred construction of Yingtiangong, and the process of sacred daily life space. The research found that: 1. Looking at the historical context, Fenyuan Yingtiangong's social production context has undergone a great change. In the early days, it was hoped that through common beliefs, it could consolidate internal identity and shape the framework of organizational mobilization. Today, ancestral home fights are no longer seen. The society and the government are willing to assist the sustainable development of Yingtiangong activities from the cultural preservation level. In addition, the struggle for dominance among various actors, resource supply, cultural identification, local governance and other factors have made Contemporary Yingtiangong has more diverse production lines. 2. The sacred and the secular are not an either-or issue. This article views the construction of sacredness from a secular perspective. The contemporary Finnish Yingtiangong department is the treasure temple, the Tiangonghui, local governments and political workers, furnace owners, schools, and cultural and historical work. Secular actors such as the actor are constructed based on their respective goals. 3. The literature mentions that informal sacred spaces can moderately resist national policies, but the case found that government agencies based on cultural preservation or voter identification considerations, or Baozang Temple due to historical origins, worship circles and believers overlap factors, all provide some kind of support to Yingtiangong Degree of cooperation. 4. The construction of the sacred space of Yingtiangong is like a poetic process. From the pre-event, it is instructed to post, go around, and get off the horse into the altar. The trilogy is to purify the space, gather the power of faith, and stabilize the sacredness.

**Key words: Religious geography, Emperor Pilgrimage Procession in Fenyuan, secular, sacred.**

### 摘要

---

\*本文曾發表於 2020 臺南學與區域研究學術研討會，會中承蒙高雄師範大學通識教育中心王文裕副教授的諸多指正，在此誌謝！

<sup>a</sup> 逢甲大學通識教育中心兼任助理教授

Adjunct Assistant Professor, Center For General Education, Feng Chia University

當代宗教地理研究，從以往現象描述轉向聚焦宗教的社會生產，及關注特定地域世俗與神聖間的權力關係。本研究選取彰化縣芬園鄉迎天公為個案焦點，企圖探究世俗中各行動者與迎天公神聖性建構間的意義與關聯，以及日常生活空間神聖化的歷程。研究發現：(一) 從歷史脈絡檢視，芬園迎天公社會產脈絡有著極大轉變，早期企圖透過共同信仰凝聚內部認同及形塑組織動員的框架。時至今日，祖籍械鬥已不復見，社會與政府願從文化保存層次協助迎天公活動永續發展，加上各行動者間主導權之爭、資源供給、文化認定、地方治理等因素，使得當代迎天公生產脈絡更為多元。(二) 神聖與世俗不是非此即彼的問題，本文視圖從世俗的觀點看待神聖性建構，當代芬園迎天公係為寶藏寺、天公會、地方政府及政治工作者、爐主、學校、文史工作者等世俗行動者基於各自目的所共構而成。(三) 文獻提及非正式神聖空間可適度抵抗國家政策，但個案發現政府機關基於文化保存或選民認同考量，抑或寶藏寺出於歷史淵源、祭祀圈與信徒重疊因素，皆對迎天公提供某種程度的配合。(四) 迎天公神聖空間建構就如詩化過程一般，從活動前誥示張貼、遶境、天公爐下馬入壇，其三部曲依序為淨化空間、匯集信仰之力、穩固神聖不墜。

**關鍵詞：**宗教地理、芬園迎天公、世俗、神聖

## 前言

天公又稱玉皇大帝，是漢人民間信仰位階最高的神祇，每年正月初九的天公祭祀是臺灣民間社會的共有現象。然而，位於八卦台地東側的彰化縣芬園鄉擁有全臺特有迎天公遶境活動，該活動起源清領時期頻繁的祖籍械鬥，芬園泉州籍人士以天公信仰為號召創建「天公會」將境內劃分為九角頭，迎天公遶境由各角頭輪流負責。時至今日，地方居民大多遺忘此段典故，但隨著歷史傳承，該活動已轉變為全國獨有的宗教慶典。

另一方面，我們將焦點轉向宗教地理社群內部的研究進展。地理學與神學關係密切，早期作為推廣基督福音的重要工具，至 20 世紀後受柏克萊學派影響，成為文化地理研究中的次學門。文化與宗教在此被視為是既定的事實與靜止的存在，因此研究內容多偏向於現象的描述。直至 90 年代後全球宗教種族衝突日益嚴重，這些題材成為宗教地理研究新土壤，加上新加坡大學地理系教授 Kong Li Li (譯：江莉莉) 等學者提出「新宗教地理學」的口號試圖翻轉高度描述指向性的學科特徵，改為聚焦於宗教的社會生產。再者，有關本土宗教地理相關研究，潘朝陽教授作為當中的代表人物，其研究早期著重於描述宗教現象的空間分布，後期作品轉而援引現象學的存在空間解釋農村聚落中五營分布，此為其特有的學術貢獻。

然而，站在本土研究與西方學術的對話立場，國內鮮有作品從新宗教地理學觀點檢視本土宗教活動的社會生產，亦即宗教產製的政治、經濟、社會脈絡。因此，本文選取彰化芬園迎天公為個案焦點，目的為：(一) 檢視天公會、值年爐主、寶藏寺、文史工作者、地方政府及民代等行動者在迎天公活動所扮演角色及其權力關係。(二) 探究在世俗化生活世界中，迎天公如何透過儀式、空間策略建構其神聖性。資料收集方法有三：文獻整理聚焦於宗教地理的研究進展與近期對於神聖/世俗的相關討論，以及芬園鄉早期宗教信仰環境的相關專著；訪談對象主要選取迎天公活動的相關行動者(見表 1)，再透過滾雪球方式尋找下位關鍵受訪者，訪談問題採半結構式，提問發想源於文獻收集或觀察後的疑問；觀察法的主要目標為民國 109 年正月初十芬園鄉境內迎天公活動整體概況。

**表 1 受訪者背景**

編碼	受訪者對象	時間	地點
A01	地方文史工作者	109.2.18、109.2.22	工作室
B01	寶藏寺信徒代表/ 八寮角迎天公幹部	109.2.18、109.4.5	85 度 C 咖啡店
C01	天公會代表	109.4.6	受連宮
C02	天公會秘書	109.4.6、109.7.8	受連宮
D01	舊任爐主	109.7.15	自宅
D02	新任爐主	109.5.2	竹林角天公壇前
E01	校長	109.6.2	學校
F01	前芬園分駐所警員	109.8.2	全家便利商店

## 理論文獻

### (一)宗教與地理學

中世紀時期，神學與地理學領域部分重疊，二者皆重視人類與環境的相互關係(Glacken,1967; Kong, 1990)，Gay(1971)指出希臘時期的地圖製作深受當時宗教觀的影響。至 16、17 世紀時，地理學的宗教服務性質更為顯明，教會地理學(Ecclesiastical Geography)及聖經地理學(Biblical Geography)應運而生(Isaac, 1965)，前者從基督福音傳播的主體性視角描繪其他宗教的空間分布，作為傳教工作的參考；後者在於考據聖經中所出現的地點位置。到 17 世紀末，更有學者從自然神學(physicotheological)觀點捍衛自然為上帝所創造(Buttner, 1980)，深刻影響 19 世紀後期環境決定論出現，例如代表人物 Sermpole 認為宗教象徵意義受其發源地影響：愛斯基摩人(Eskimo)認為地獄是幽暗、陰冷、風暴之地，而猶太人(Jew)則覺得是火焰之地(Park, 2004)。

20 世紀後地理學的宗教研究漸擺脫神學及環境決定論的羈絆，主要表現於 Carl Sauer 所領軍柏克萊學派的相關研究，其視宗教為影響文化地景(cultural landscape)的超有機體結構(Kong, 1990)，著重物質宗教景觀探討，特別是宗教建築形態(Heatwole, 1989)；抑或將宗教視為文化分區主要指標，誠如 Zelinsky(1961)把美國劃分為七個文化區。

### (二)宗教地理學

#### 1. 西方宗教地理的進展

David Sopher 於 1967 年出版《Geography of Religions》一書可視為當代宗教地理學首部專論，繼而確立人文地理學次領域的地位，其引介文化地理的研究範疇，認為宗教地理的研究主題有四，分別為：環境對宗教制度發展影響、宗教體系對環境的影響、宗教的地理分布及擴張、宗教體系的空間組織架構(Sopher, 1967)。雖然宗教地理的學科角色確立，但仍無法擺脫「文化單一論」的影響(Kong,1990)，諸如宗教空間分布的研究，仍將宗教視為界定文化區域的指標，雖有助理解一個國家文化的總體特徵(Shortridge, 1976)，但卻忽略反省指標界定的問題。總體而言，研究仍停留於高度描述性、反映歷史與地理的現況，鮮少分析背後社會及政治狀況(Kong, 1990)。

針對這種現象，Sopher(1967)也承認地理學界對宗教議題未有足夠重視，以及學科角色仍處失序狀態(Tuan, 1976)，這種邊緣性現況在 90 年代後開始轉變(Proctor, 2006; Yorgason and Dora, 2009)，諸

如 2002 年的《International Journal of Urban and Regional Research》與《Social and Cultural Geography》以及 2005 年《Population, Space and Place》都曾陸續發行宗教地理研究專刊。這與近年伊斯蘭極端主義活動，以及跨國移民宗教認同歧異所致(Kong, 2010)，此種現象為宗教地理研究提供新的土壤，正如 Peach(2002)所言：「在 21 世紀的前 10 年，宗教似乎注定要成為社會地理研究的新課題」。

對照世俗宗教所引發的社會現象，宗教地理研究社群內部也經歷理論與觀點的轉變，這與 80 年代末期的文化轉向(culture turn)有關：以文化地景研究而言，傳統視地景為可見的地域實體，轉而被理解成能使意義、價值和社會秩序重新詮釋的溝通方式(Cosgrove, 1984)。新加坡大學的 Kong Li Li 作為新宗教地理學的代表人物，其認為應以更廣的文化、政治、經濟三維視角重新檢視宗教的社會生產，以及從本土化脈絡審視特定地方神聖與世俗間的權力關係(Kong, 2010; Holloway, 2003; Kong, 1992; Kong, 1993)，研究範疇應包括：宗教活動背後的意涵、宗教倫理對土地利用開發的作用、宗教發源的歷史背景和地域特性、宗教對生活環境變遷的影響等(Kong,2001)。

## 2. 本土宗教地理的研究現況

潘朝陽(1980) 發表〈苗栗嘉盛庄村廟的空間配置及其內涵〉論著可視為國內首篇宗教地理研究，其援引人文主義地理學典範研究農村聚落信仰，發現以村廟作為中心—四方存在空間的核心，以及藉由土地公廟到文昌廟建置印證社會已由移墾轉為文治。爾後，國內宗教地理研究範疇大多遵循三大傳統，潘朝陽(1996)認為：「地理學可以依其本質的研究進路從事宗教現象的探討：依據空間理論，可以對民俗宗教的空間結構、傳播擴散等現象進行研究；依據人地理論，可以從民俗宗教中探討其環境識覺；依據區域理論，可以探討區域內民俗宗教的獨特性及其在區域內和其他現象的關係，作為台灣宗教現象研究的方法論」。

黃志弘(2006)曾梳理國內宗教地理研究的進展，認為本土研究常使用「存在空間」、「空間系統概念模式」、「祭祀圈」作為理論概念(見表 2)。總結而言，國內宗教地理研究篇幅有限，仍屬於邊緣性學科範疇，典範傳統大多以實徵、實證、人本主義為主，且具濃厚區域歷史地理傳統，雖然與西方宗教地理研究步調不同，但以往作品的相關累積，仍為本研究帶來新的省思及啟發：無論是從祭祀圈界定的相關指標，如丁錢收取、爐主產生，或是各角頭天公壇等神聖空間的輪流設置，還是天公及媽祖等神祇的遶境儀式，國內皆有相關研究可供借鏡。但可惜的是，大多將民俗宗教活動視為既有文化的存在，鮮少從更廣的社會層面反思宗教文化的生產及建構。

表 2 國內宗教地理研究相關類型

理論概念	內容	代表著作	典範傳統
存在空間	從現象學觀點，將地方視為是具情感依附性的存在空間，解釋傳統漢人聚落中心—四方的神聖空間形式。	潘朝陽(1986) 池永歆(1999)	人本主義
空間系統模式	因祭祀活動是種移動現象，借用 Haggett 區位分析廟宇與廟宇、廟宇與信徒、神祇與神祇的空間網絡連結。	高麗珍(1988)	實證主義
祭祀圈	大多引用國內人類學者林美容對於祭祀圈界定指標，如收丁錢、爐主等，應用於區域地理研究的探	許淑娟(1991)	實徵主義

	討上		
--	----	--	--

資料來源：研究整理及部份參酌黃志弘(2006：184-189)

### (三)神聖空間(sacred space)與世俗化(secularization)

有別於以往社會，在 20 世紀，現代性(modernity)精神已主導全球的社會秩序，企圖將人類從神話、迷信、病痛、飢餓、壓迫與專制教條中解放出來(Johnston, 1994)。現代性為政治、經濟、社會和文化等歷史過程的產物，表現於工業化、都市化、技術革新、國家治理、商品化和世俗化之中。在傳統論點下，世俗化意味「社會與文化」將從宗教的約束中解放出來(Cox,1966)。Casanova(1994)認為世俗化包含三種意義：個人宗教信仰實踐減少、宗教信仰實踐私人化、政府及教育等社會系統的去宗教化。基於世俗化與宗教生活的對立觀，開始有學者提出不同的論點，如 Kong(2010)從匈牙利政府於共產時期推行無神論、教會於捷克共產時期兼負起扶貧的公共社會角色任務、宗教對美國本土墮胎政策影響等三面向提出反駁。在新宗教地理學中，神聖與世俗不存在固定的邊界，是種持續建構與協商的過程( Ivakhiv, 2006; Gokariksel, 2009)，正如 Collins-Kreiner(2008)所言，神聖和政治在複雜的社會和權力關係被捆绑在一起。世俗化和神聖化不是「非此即彼」的問題，而是兼而有之的現象(Chen, 2017)。

21 世紀後，地理學界對神聖空間的討論與日俱增(Kong, 2010; Yorgason and della Dora, 2009; Chen,2017)，聚焦在正式/非正式空間彼此權力關係與抵抗，以及日常生活空間的神聖化過程。關於神聖空間的感知可分為內在(intrinsic)與外在(extrinsic)兩種途徑：前者認為其自身即為精神性(in and of itself spiritual)(Kong,1992)，人在其中體驗神的存在並產生敬畏感(awe) ( Holloway, 2003; Hume, 1998)；後者受到社會建構論(social constructionism)的影響，認為空間的神聖性不是自然存在的，而是通過人類所定義(Jackson and Henrie, 1983)，外在的觀點著重將神聖置於人類與社會的實踐(Chidester and Linenthal, 1995)。

地理學內部累積許多有關正式/非正式神聖空間的二元論討論(Cooper 1992; Kong 2001; Peach,2002; Holloway,2003; Woods, 2013)，Kong(2001)認為非正式神聖空間包括：本土神聖空間(indigenous sacred sites)、宗教學校(religious schools)，宗教組織與場所、朝聖之路(pilgrimage routes)、宗教物品(religious objects)、紀念館(memorials)和路邊神社(roadside shrines)、宗教遊行(religious processions)等。正式與非正式神聖空間的區別可能受到政治影響，在許多情況下被國家所干預(Kong, 1993)，特別是世俗(secular)和宗教力量(religious forces)間的關係(Kong, 2001)。諸如猶太教堂及清真寺選址，攸關世俗力量(secular forces)對宗教建築設址的影響，Kong 以新加坡宗教與國家間的關係為例，世俗力量對宗教影響可能採理性的形式，這表現於都市規劃(urban planning)、土地價值(land values)、多元文化主義(multiculturalism)原則中(Kong, 2001)。Wood (2013) 研究中指出：基督教家庭教會的產生是因為官方教會受到國家和社會的限制。然而，非正式不等同於非法，相反地，它可以適度抵制國家政策，作為緩衝並保留默契(Heng, 2016; Kong 1993；Tong and Kong 2000)。Heng(2016)以新加坡居住政策為例，由於新加坡大多屬於高樓層住宅，主管單位建屋局(Housing Development Board, HDB)嚴格限制居住以外的目的，例如廟宇，違反規定將沒收公寓或關閉宗教場所，但在他的研究中卻發現靈媒(spirit mediums)〔乩童〕可透過儀式中的美學標記(行為、服裝、工具)及身體舉動(bodily comportment)展演創造非正式位置(unofficial locations) (例如其住所)的神聖性，達成空間政治的抵抗與調適。

此外，日常空間的神聖化涉及不同團體的權力關係(Chen, 2017)，如 Jones(2014)曾探討英國威爾斯

當地大學的國際穆斯林學生向學校申請將舊體育館改建為清真寺的過程。然而，部份學者認為日常生活空間聖化不僅是協商與談判，也可宗教的詩化(poetic)過程與靈性經驗(experience the spiritual)(Chen, 2017)；Mazumdar 和 Mazumdar (1993)觀察印度常民家庭透過儀式實踐(ritual practices)，如種植特殊植物淨化(purification)外界空間或於內部營建神聖空間(sacral niche)並置入祭典禮器(ritual objects)達成神聖化效果。

## 芬園民俗信仰環境與迎天公概述

### (一)芬園鄉民俗信仰發展脈絡

臺灣歷經明鄭、清領時期後，隨著漢人移墾漸多，民間廟宇也日益增加。臺灣總督府曾於西元 1915 年普查島內寺廟種類，廟宇數量前四名依序為土地公廟(669 所)、王爺廟(447 所)、媽祖廟(330 所)、觀音廟(304 所)，可見本土民間信仰富含移墾性格及祖籍地域性。<sup>1</sup>芬園的地方信仰中心為寶藏寺，又稱聖母祠，以媽祖為主神，其興建於清乾隆年間，據《彰化縣志》記載：「在貓羅山下，距縣治三十里，寺後山林泉石，頗有可觀。乾隆五十年間，里民建，道光七年重修」。<sup>2</sup>

貓羅溪作為芬園境內移墾居民的祖籍分界，東為漳籍人士，祭祀玄天上帝，信仰區延至南投草屯一帶；溪西為泉籍聚落，除大竹村及舊社村部份地區外，以媽祖和王爺為信仰對象。<sup>3</sup>清道光年後，因土地爭奪問題，祖籍械鬥日益嚴重，尤以咸豐三年(西元 1853 年)的泉漳械鬥最為嚴重，隨後溪西泉州人將戰亡義士牌位立於寶藏寺廂房供人祭拜。基於安全互助考量，泉籍人士進一步於光緒二十五年(西元 1899 年)發展共奉玉皇大帝的會員組織(天公會)，合製天公爐及印信，每年正月初十由各角頭輪值迎天公事務及至寶藏寺恭請媽祖護駕隨行(受訪者 C02)。

日治時期，總督府對民間宗教信仰採自由尊重與監督管理的態度，但隨著日軍侵華戰事開啟，島內統治方針於西元 1937 年轉進皇民化運動時期，與宗教攸關項目計有：建造與參拜神社、勵行奉祀神宮大麻、台灣人家庭正廳改善運動、寺廟整理運動(蔡錦堂, 2011)。此時，芬園鄉曾於昭和十二年(西元 1937 年)進行宗教調查，當時並無任何外來信仰，僅有傳統寺廟十五所、八個神明會。<sup>4</sup>至 1938 年，總督府召集各地方官會議，授權地方政府整頓寺廟，通過寺廟整理原則：1. 寺廟以全廢為原則，但過渡時期方策，一街庄保存一寺廟。2. 舊慣祭祀改善及寺廟管理行為須合理。3. 祀神須改為純正佛教或儒教之神佛。4. 寺廟之建築物必須漸次改為日本式布教所型態。<sup>5</sup>在實施之際，許多寺廟神像被毀，所幸寶藏寺供奉觀世音菩薩同時為日人所信仰，以及天公無形無相，使得遶境傳統得以保存，但迎天公活動轉趨低調，天公壇大多安奉於爐主自宅。

光復後，國民政府為維持承繼中國法統的正當性，以宗教自由為名號召各界領袖來台，使得台灣人民延續漢人傳統宗教的風俗、習慣、科儀與信仰體系(張家麟, 2011)。相較於保守的政治氛圍，戒嚴時期國民黨給予相當程度的宗教自由，諸如未禁止寺廟遊行活動，使遶境保平安的傳統科儀得以延續，也才有芬園百年的迎天公盛事。

---

<sup>1</sup> 《芬園鄉誌》，頁 485。

<sup>2</sup> 《芬園鄉誌》，頁 492。

<sup>3</sup> 《芬園鄉誌》，頁 488。

<sup>4</sup> 《芬園鄉誌》，頁 488。

<sup>5</sup> 《芬園鄉誌》，頁 486。

## (二)芬園迎天公

每年清明節前後，會依九角頭的輪值排序，選定爐主。各角頭爐主產生機制略有不同，登記限制大多以「繳丁錢者」或「有意願者」為門檻，產生方式皆透過擲筊產生，以具宗教神秘感與形式公平性。隨後在農曆 11、12 月期間召開數次工作會議，會議討論內容為新年值角的鄰長頭家會議、天公壇轉移(起馬/下馬)的科儀交接、迎天公的任務編組。鄰長頭家會議由該角頭天公代表、爐主、村鄰長參加，目的在於協助爐主進行社區動員，反之也可檢視爐主自身的社會資本；天公壇移轉由天公會主持、新舊爐主與會參加，目的在使交接祭典合乎儀式規範；任務編組可作為值角聚落動員的具體呈現，約需投入百位居民參加。正月初九到初十一為活動的高峰，九角頭信眾大多於初十凌晨於自宅立香案祭拜，隨後天公會代表及新舊爐主於早上前往寶藏寺天公殿進行新舊任爐主交接，並恭請媽祖隨駕遶境。遶境路線、午間福餐，主要由爐主、該角頭天公代表、村長所共同規劃，至晚上六點時舉辦安座大典，另媽祖神驕則進駐副爐主家中過夜，於初十一早上至天公壇道別後，再返回寶藏寺。

## 芬園迎天公的社會生產

### (一)相關行動者分析

#### 1.芬園天公會

據芬園鄉誌及訪談資料顯示，芬園天公會草創於清領時期，乃因應泉漳械鬥所設立，該組織兼有宗教與社會治安的雙元特性。在「天公印信」尚未成為該組織象徵符號前，轄下九角頭的領導人稱為「天公老大」，以「黑令旗」作為號令鄉勇的信物(受訪者 C01)。由此可知，早期天公會組織功能係以宗教信仰凝聚庄頭意識，以維護社會安全。另一方面，天公會成員共有 18 位，每角頭設置二位代表，在草創之際，各代表大多捐獻田糧地產以資運作，使得早期天公代表多以父死子繼制度延續，直至今日，天公代表仍握有指定繼任者的權力。

日治時期，由於政府加強社會管控，漳泉械鬥已不復見，天公會改以「天公爐」及「印信」作為象徵信物。天公爐共有三座，其一外觀為三耳，另一為四耳，前者為泉州爐、後者為漳州爐，意味族群融合(受訪者 C02)；印信刻有「貓羅保庄眾，合境平安」字眼(見圖 1)。或許是因天公信仰僅以三只香爐作為象徵，無形無相，才能避免日本統治階層對於本土民俗信仰遏止。但在宗教自由的管控下，天公壇大多搭建於爐主自宅，而非公共空間。

天公會的主要功能為祭祀與監督，前者每逢初一、十五時，其成員須至天公壇前進行團拜，後者主要協助值年爐主及幹部成員學習活動禮儀與管理禮器。然而，在早期政府對民間宗教管理制度尚未完善時，天公會與地方信仰中心寶藏寺管理階層大多重疊，使得迎天公活動長期被認為是寺方與天公會共同舉辦，亦或天公會為寺方的下轄單位(受訪者 A01、B01)。直至民國 82 年寺廟組織法制化，寶藏寺管理委員會與天公會成員才逐漸分流，雙方近年因轄下財產歸屬、迎天公領導權產生分歧，加上天公會成員年輕化，引用專業人員進行網路行銷，勇於捍衛自身權益，因此雙方近年有法律糾紛，於民國 109 年初才暫告停止。



圖 1 天公會印信

資料來源：芬園天公會提供

## 2. 芬園寶藏寺

寶藏寺主祀媽祖，旁側箱房立有漳泉械鬥陣亡義勇石碑，並於民國 52 年增建玉皇大帝殿。從歷史脈絡與寺內神聖物的組成，可知寺方與天公會的淵源頗深，因此縱使近年雙方雖有紛爭，但事實上，缺少任何一方參與，皆會使得迎天公相形失色，其原因可略分為：(1) 天公會相關會議大多於寺方辦公室召開。(2) 迎天公所需車輦及器物皆由寺方無償借用。(3) 寺方為地方信仰中心，其信徒代表大多也擔任迎天公活動要員，如受訪者 B01 即為一例。(4) 自國民政府遷台以來，寶藏寺媽祖隨駕已為常態，且以媽祖在台灣民間信仰的知名度，更可襯托天公神格的崇高性。

## 3. 值年爐主

各角頭爐主輪值次數依聚落規模而定，爐主產生大多採擲筊方式，符合宗教神秘色彩與兼顧形式公平性(表 3)。爐主人選約於每年清明節前後確認，隨即啟動社區動員與資金調配工程，由於迎天公遶境約需 200 名工作人員(表 4)，因此前項事務通常會尋求村鄰長、該角頭天公代表協助，以求動員能量的最大化(受訪者 A01)。接著，爐主須在該角頭範圍內擇定天公壇址。早期天公壇多設於三合院或廠房內，但隨著鄉內房屋居住型態轉為透天厝及隱私考量，大多選擇租用空地興建天公壇，其規格外觀須按天公會的制式標準建造，但所需費用係由爐主本人或角頭內其他團體共同負擔(受訪者 A01)。待遶境活動結束後，爐主任務僅剩天公壇平日庶務管理，如開關門、早晚焚香祭拜、香具蠟燭補給、清潔維護等。由上可知，擔任爐主除需透過神選機制產生(擲筊)，由於人力的動員與經費的負擔非常人所能負擔，因此更重要的是自身的社經條件，我們可從表 5 得知近年爐主背景多為經濟能力較佳或長期參與宗教事務者。此外，爐主背景亦會影響天公壇設址地點：社口角爐主自家為透天住宅，在空間有限的狀況下，轉而尋求聚落福德祠管委會協助，由福德祠無償提供土地及資助近半營造費用促成天公壇設立；楓坑角爐主自擁豪宅別墅，佔地廣闊，加上在中部地區從事陣頭文化推廣，長期接觸宗教事務，因此將壇設於自宅；芬園角爐主本為私人宮廟經營者，天公壇設置於宮旁，除方便管理外，也接間提升宮廟香火；竹林角爐主為中古車商，事業有成，因此自費租地及全額負擔天公壇營造費用，加上鄉內交友廣闊及旗下眾多員工，擁有充足人力維持天公壇例行事務運作。



表 3 芬園迎天公各角頭輪值順序

角頭	小角	輪值年	登記條件	產生方式
社口角	社口	民國 106 年	繳丁錢者	擲筊，以聖筊數多者為優先
楓坑角	楓坑、崩崁、南方寮	民國 107 年	有意願者	
芬園角	芬園、進芬	民國 108 年	有意願者	
竹林角	竹林	民國 109 年	有意願者	
牛埔角	牛埔、貓羅坑	民國 110 年	有意願者	
縣庄角	縣庄、南勢埔、山腳	民國 111 年	有意願者	
大埔角	大埔、舊社、庄仔(烏日區溪尾里)	民國 112 年	有意願者	
圳墘角	圳墘	民國 113 年	繳丁錢者	
八寮角	同安寮、龜桃寮、翁后寮、潮州寮、新寮、食水坑、福興坑(猴坑)、豬母乳坑	民國 114 年	有意願者	

表 4 社口角迎天公遶境編組及人數需求

遶境隊伍組別編列	職務編列
黑令(2 人)、媽祖頭旗(2 人)、龍虎旗(3 人)、媽祖娘傘(2 人)、大鑼組(4 人)、大鼓組(4 人)、哨角組(7 人)、媽祖轎(12 人)、鑾架前導牌(12 人)、鑾架兵器隊(72 人)、鄰長(8 人)、顧壇拔香化金紙(10 人)、香油服務(7 人)、車輛組(3 人)、環保組(1 人)、交管組(13 人)	正副爐主、總幹事、副總幹事、總指揮(村長)、副總指揮、總務、會計、出納、攝影、祭典、交管、點交、指揮、天公會社口角代表

資料來源：蘇玉樹先生提供

表 5 近四年天公壇選址及爐主背景

輪值角/年	爐主背景	天公壇區位
社口角/民國 106 年	汽車經銷營業課長	福德祠空地興建
楓坑角/民國 107 年	娛樂業經營者/台中地區宗教事務經營者	自宅
芬園角/民國 108 年	芬園玉皇宮負責人(私人宮廟)	玉皇宮旁空地
竹林角/民國 109 年	中古車車商	租用聚落內私有空地

資料來源：田野調查

#### 4. 地方政府與政治工作者

迎天公本為芬園當地自主的宗教活動，但鄉公所自民國 109 年起以文化、觀光為由向中央申請計畫補助，舉辦遶境集章活動(圖 2)，企圖凝聚在地文化認同與營造宗教觀光聖地意象。田野調查發現

迎天公當日，芬園街頭充斥多元的宗教地景，如遶境隊伍中的陣頭、香客、家戶前香案陳列、炮竹聲、慰勞信眾的福餐宴席等。這當中不乏政治人物穿梭其中：縣長王惠美參與天公爐起馬儀式、鄉長林世明於重點路段隨轎(圖 3)、選區立委黃秀芳在街道向信徒致意(圖 3)。可見宗教與政治密不可分，政治人物參與宗教祭典，不僅增加活動的隆重性，也間接提升自身曝光度，增進特定選民對其認同與支持。下段文字截取自立委黃秀芳對於芬園迎天公看法，由內容可知，除讚賞其文化獨特性外，更重要的是突顯自身於該活動的重要貢獻。

秀芳與林世明鄉長共同向交通部觀光局、文化部爭取經費補助，將台灣唯一具芬園在地特色的宗教儀典，提升為台灣文化、觀光亮點，正月初十(2/3)安排一系列活動，陣頭踩街活動、體驗闖關打卡活動農曆正月初九日玉皇大帝萬壽，初九、初十由芬園九角頭輪值辦理一場過爐、迎天公儀式遶境活動，隨香善信成千上萬，盛大莊嚴百年傳統永續傳承，芬園迎天公建構八卦臺地的文化特色。<sup>6</sup>



圖 2 2019 年芬園迎天公海報

資料來源：作者翻攝



圖 3 政治人物參與迎天公遶境

資料來源：翻攝自立委黃秀芳臉書

## 5. 文資保存者與地方學校

在田野過程中，我發現幾位社區居民長期記錄地方文史資源，經了解他們各有本業，公餘時間參加政府志願服務組織及寶藏寺的廟方活動，也曾擔任所屬角頭迎天公活動幹部，專責文書與影像記錄。

前已提及，近年天公會組織朝向年輕化，積極投入對外行銷公關事務，勇於捍衛迎天公事務的主導權，因此活動儀式辦理較為創新，卻也精簡傳統古樸儀式，遭致部份居民反對，如受訪者 A01 說：「你去看早期迎天公上下馬祭典就好，和傳統相比，真的差很多」。

在文化流失的焦慮氛圍下，這群地方文史保存者心理認同自會偏向寶藏寺方，受訪者 A01、B01 近年曾協助寶藏寺向文化部申請「無形文化資產」認證，希望得到全國關注與中央資金使得「傳統」

<sup>6</sup> 立委黃秀芬臉書，<https://www.facebook.com/197493393915516/posts/1133645593633620/>，查詢日期：109 年 6 月 27 日

科儀可以繼續維持，在此過程中，他們向外尋求大專學術人員協助，但遲未能通過認證，最主要原因就是前述天公會與寶藏寺對於迎天公事務主導權之爭。受訪者 C02 曾轉述學者對於認證未通過的看法：「從早期以來，天公會及爐主即為活動主導，寶藏寺雖有參與，但若以寶藏寺名義申請通過，就變得反客為主，產生台中樂成宮與早溪十八庄對於媽祖遶境主導權的爭議」。<sup>7</sup>

由此觀察，宗教文化的認證固可提升能見度及促進永續保存，但對在地文化保存者、寶藏寺、天公會三者意義有所不同：在地文化保存者認為藉由中央資金挹注除可發揚迎天公文化，並可規範科儀維持傳統而不被簡化；寶藏寺希望透過經費分配使用增加迎天公活動的主導權；天公會則會面臨被反客為主的危機。

另一方面，我們將場景拉至芬園境內學校對於本土教育推動。雖然 Casanova(1994)認為在世俗化的影響下，學校知識系統應朝向去宗教化，但本研究卻看到不一樣的面貌。隨著中央教育部門對學校課程實踐鬆綁，加上公立學校面臨少子化衝擊與私校的競爭，遂使許多學校發展特色課程。芬園國中為境內唯一的中學，為因應教育市場化衝擊，其所屬校長規劃三項校本課程，分別為「楓坑米粉產業」、「芬園迎天公」、「貓羅溪流域文化」（受訪者 E01）。該校原本計畫於民國 109 年組隊參加迎天公遶境，但因疫情因素而暫停，現任校長帶領部份教師從文化視野角度將芬園迎天公納入教學活動，並規劃與天公會合辦攝影徵選活動。

## 芬園迎天公的詩化與神聖化

### (一)爐主選定

九角頭的爐主候選人資格略有差異，略分為「繳丁錢戶」或「自願登記者」兩類，產生方式由村長按名冊至天公壇統一擲筊，依聖筊數多寡擇定正副爐主、頭家等人。然而，不乏有居民因工作、人力、財力因素而婉拒職務，但在訪談過程中，有更多人相信擲筊背後的天定神擇：

「每年天公壇規定搭建方位都不同，這幾年我都觀察，擲筊出來爐主家的座向，都和要求的一模一樣」（受訪者 D01）

「爐主的任務除了迎天公人力動員，也需要一定的財力，這幾任爐主經濟條件都很不錯，就像當年楓坑村長擔心聚落規模較小、加上人口老化，無法把活動辦好，沒想到就筊到那戶擔任爐主，陳桑人脈很廣，和大甲鎮瀾宮頗有淵源，當天就從台中調動上百組陣頭南下，人力財力完全不用擔心，你說這是不是很神奇，冥冥中自有天意」（受訪者 C02）

「我們觀察，這幾年擔任過爐主的人，事業都蠻旺的」（受訪者 A01）

### (二)聖路的形塑—迎天公遶境

#### 1.動線規畫

透過擲筊機制所賦予的神擇意涵，以及在迎天公活動中所付出的經濟成本，使得爐主本人擁有擬定遶境動線的主導權。但事實上，整體活動還需眾人協力才得以運行，特別是地方仕紳的支持。田野資料顯示，爐主、村長及地方仕紳對動線規畫的原則有三：(1) 若街道寬度允許，遶境路線盡可能通

<sup>7</sup> 偽騙的臺中民俗文化資產：「早溪媽祖遶境十八庄」應儘速廢止，<https://opinion.udn.com/opinion/story/9789/3581295>，查詢時間：民國 109 年 7 月 2 日

過聚落所有巷道，滿足信眾需求及祈求神明福澤最大化。(2) 天公爐轎會停駕於爐主自宅及特定仕紳家前較多時間。(3) 事先公告遶境時間及動線，以利居民陳列香案，聚集信仰之力。(4) 天公爐轎會短暫停留於境內其他神聖空間(見圖 4 福德祠所在點)，便於玉帝與在地神祇交流民情。值得討論的是，集會遊行應向當地派出所報備，但事實上，無論是天公會或歷年爐主大多無人申請：

「我在這二、三年的時間，應該是沒有收到申請啦！不過我們都會協助交通指揮，而且當天長官很多」(受訪者 F01)

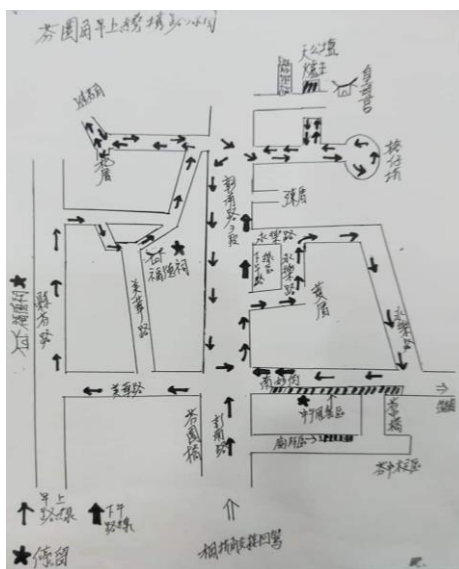


圖 4 民國 108 年芬園角遶境動線圖

資料來源：蘇玉樹先生提供

## 2.淨化與神聖化

在遶境前夕，天公會/寶藏寺會於主要幹道旁張貼公告(圖 5)，尤如帝王號令百姓夾道迎接，另一方面也示警聚落魍魅退避(受訪者 B01)。正月初十清晨，天公會成員及新舊任爐主著古裝於舊天公壇舉行交接。隨後，在縣長或地方政要的觀禮下，天公會長念唱祭文後舉行印信交接，新任爐主當日須全程掛置於胸前，待活動結束後才可將印信置於自宅客廳神桌。

交接儀式結束後，舊爐主從壇內取出三只天公爐轎轉交由天公會 18 位成員，最後再由新爐主安奉於天公轎內，展開起馬遶境。整體遶境隊伍景觀為四部份組成：

- (1) 天公爐轎與媽祖神轎隊伍，參加者係由爐主邀請角頭居民及邀請陣頭組成(圖 6)，所需兵器儀仗由寶藏寺提供，其列隊化身為玉帝身旁天兵神將，尤其經濟能力較佳的爐主更會租用花車，再由子姪裝扮為天庭的金童玉女，隨車遊行(受訪者 D02)。值得討論的是，近年天公會與寶藏寺摩擦甚多，特別強調媽祖是由天公會所恭迎、而非天公爐(受訪者 C02)，藉以彰顯該組織在迎天公活動的主導性。遶境過程中，媽祖神轎位於天公爐前，擔任先鋒角色，初十晚駐駕副爐主家中，隨後於初十一返回寶藏寺前，媽祖會再前往天公壇前辭行。其意涵有二：首先，藉由寶藏寺媽祖的隨駕突顯天公爐的靈力位階。再者，透過媽祖神轎與天公爐間的儀式互動，確立天公會與寶藏寺方在遶境活動中的主客關係。
- (2) 隨行香客(圖 7)，其大多配掛進香旗(圖 8)，該旗幟代表自己遶境身份，藉以請求神明護佑。



- (3) 街道兩側居民立案祭拜，空氣混著焚香、燒金、爆竹火藥味，如同廟宇內的嗅覺景觀
- (4) 音景部份，整體活動伴隨南管樂音、爆竹聲，以及隨駕陣頭鑼鼓聲響，除深化節慶氛圍外，亦有禮讚神靈下凡及驅散不潔之物退避意涵。



圖 5 迎天公遶境誥示封條

資料來源：研究者拍攝



圖 6 值角居民自組兵器儀仗隊伍

資料來源：蘇玉樹先生提供



圖 7 隨行香客

資料來源：研究者拍攝



圖 8 進香旗

資料來源：研究者拍攝

### (三)聖路的終點--天公壇設置與管理

天公壇每年設置方位不同，乃天公會聘請風水堪輿師決定，值年爐主僅負責經費籌措及後續管理的責任，建壇規格與內部器物陳列皆由天公會所規範，例如掛置凌霄寶殿木匾額(圖 9)，營塑天帝在世俗的神聖空間，壇內空間僅天公會成員、爐主本人及其男性至親可入，所有女性皆不得進入，反映傳統民俗宗教的性別意識型態。

迎天公遶境高峰為天公爐安座於新壇內，在入主前會敦請道士舉行科儀，其參與者相對位置可分為內、外兩圈，內圈皆為男性，道士在前、爐主及天公會成員在後(圖 10)。外圈成員主為角頭居民，

其在會場供桌陳列祭品，並按會場司儀指示焚香禮拜。因此，由天公壇的性別空間禁制與人員祭祀相對位置，意味彼此對神聖接近與詮釋的權力差異，以及神聖到世俗空間遞嬗的過渡性。



圖 9 天公壇凌霄寶殿匾額

資料來源：蘇玉樹先生提供



圖 10 天公爐安座大典

資料來源：蘇玉樹先生提供

## 討論

傳統宗教地理研究著重於既存現象的描述，而新宗教地理聚焦於宗教的社會生產，反思宗教產製的政治、社會、經濟脈絡。在此論點下，若我們從歷史脈絡檢視，將發現芬園迎天公的社會生產有極大轉變。芬園於拓墾時期，泉、漳籍居民常因土地、水權等經濟因素產生衝突，因此泉籍人士希望透過迎天公活動凝聚內部認同，進而增強動員力道，其衍生的組織(天公會)及社會空間劃分(九角頭)，除專責祭典活動外，也成為械鬥時的組織動員架構。時至今日，族群衝突已不復見，社會氛圍與政府治理轉向文化保存層面看待迎天公慶典。然而，因為活動主導權(天公會與寶藏寺)、資源供給(爐主的經濟與社會資本能力)、文化認定(地方文史工作者推動無形文化資產認證)、地方治理(鄉公所造節運動)等因素，使得迎天公活動形塑因素更為多元。

Kong(2010)認為應從本土化脈絡檢視地方神聖與世俗間的權力關係，Chen(2017)更提出兩者間不是非此即彼的問題，而是兼而有之的現象。因此，研究以為不應陷入神聖/世俗二元論的泥淖中，應從世俗的觀點看待神聖的建構。在此立場下，我們可發現各行動者對迎天公的看法或觀點略有差異(圖 11)：在不支持特定宗教活動原則下，地方政府與民代基於文化治理與觀光推廣角度宣揚迎天公，除本於職責任務外，亦有爭取選民認同的考量；學校推廣在地迎天公文化，除受中央課程政策鬆綁影響下，主要目的在於營造學校特色課程以提升教育市場競爭力；天公會代表擁有指定繼任者權力，彼此通常具有血緣關係，因此迎天公本身不只是信仰，同時也是克紹箕裘。再者，其與寶藏寺的迎天公主導權之爭，問題本質非是信仰認同差異，更多的是有形資源(如無形文化資產認證)及無形社會資本(信眾認同)的取用問題；我們從寶藏寺內部的神聖空間配置(泉籍械鬥義士碑、二樓凌霄寶殿)，加上天公會常借用寺內空間召開會議，可知雙方關係密切。縱使雙方因迎天公主導權關係生變，但寺方的世俗化任務在於擴展信徒及維持香火鼎盛，加上寺方祭祀圈與迎天公九角頭空間範圍高度重疊，使得寺方難以置身於迎天公祭典外；田野觀察對象的二名文史工作者同時擔任所屬角頭的幹部人員，鑑於近年天公會及爐主年輕化趨勢，憂心迎天公科儀傳統流失。在這種文化焦慮下，就不難理解其協助寶藏寺申請無形文化資產認證；居民願擔任爐主，除相信神擇及期待福澤降臨外，亦有客觀與主觀因素考量。

就前者言，若爐主本人為宗教事務或商家負責人，則可提升自身宮廟香火或公司知名度。就後者言，爐主透過活動中的組織動員或自費舉辦晚會表演亦可提高自身的地方聲望。

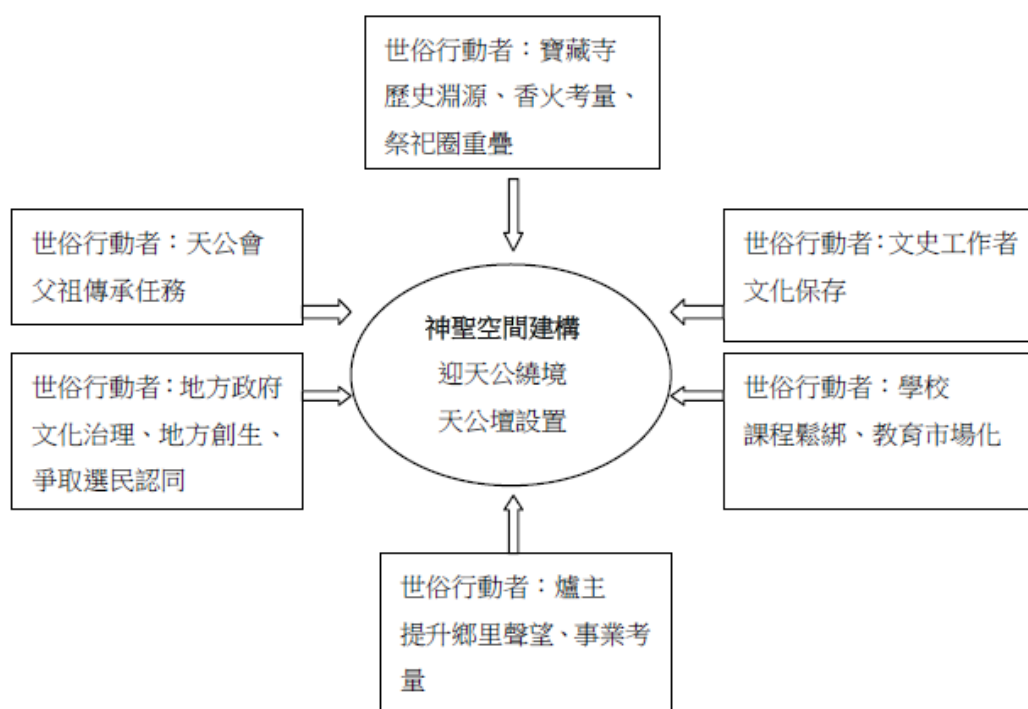


圖 11 世俗行動者與迎天公神聖空間建構關係圖

文獻曾提及正式神聖空間主要受國家主義影響，非正式神聖空間存在可適度抵抗國家政策或彌補其不足處。但研究認為還須視各國政治體制及宗教治理方針差異而定，如 Heng(2016)認為新加坡土地稀少，廟宇興建位置受到嚴格管控，因此民宅神壇出現可視為是空間的抵抗。有趣的是，在本個案鮮少看見國家機器或正式神聖空間對非正式神聖空間建構(迎天公繞境、天公壇設置)進行干預。事實上，政治工作者為迎天公繞境景觀的重要元素，因此主管機關忽略集會遊行申請及建築物增設審查就不難想像。再者，寶藏寺雖屬正式神聖空間，雖然近年與天公會時有衝突，但在歷史淵源、祭祀圈與信徒重疊的因素下，寺方也須被動配合迎天公非正式神聖空間營造。最後，研究以為我們更應關注天公壇設置的地點差異(自宅或覓地另建)，其家居空間與非正式神聖空間的相互關係。

日常生活空間聖化不僅涉及世俗與神聖間的權力流動，也可能是宗教的詩化(poetic)過程(Chen, 2017)。芬園迎天公的神聖性建構，擁有詩畫般的韻律及節奏：繞境前奏，藉由誥示張貼召告陰陽二界並敕令不潔之物退避；正月初十迎天公繞境，透過禮樂、爆竹、法器、媽祖神轎、天公爐轎，以及隨行兵器隊、香客、政治工作者膜拜、沿途居民焚香祭祀，繞境隊伍不斷凝聚集體信仰之力；天公爐下馬，在祭典中法師與爐主分別扮演神靈溝通者及俗世代管人的角色，試圖將繞境所累積信仰之力轉注於天公壇，試圖將日常空間神聖化，隨後再透過天公壇內器具陳列及限制入壇人員身份，使其穩固靈力之不墜。

## 結論

當代宗教地理研究由描述性指向轉而聚焦於宗教的社會生產，亦即分析現象背後的政治、經濟、文化脈絡。反諸國內宗教地理研究視角多從地理學空間、人地、區域等三大傳統出發，值得注意為潘朝陽教授援引人文主義典範，開展台灣農村聚落「中心—四方」神聖空間研究，為其特有貢獻。然而，國內鮮有作品從新宗教地理學觀點檢視本土宗教活動的社會生產，因此本研究立基於西方進行學術對話的立場，挑選彰化縣芬園鄉迎天公遶境為個案焦點，視圖檢視其活動生產脈絡、各世俗行動者間權力關係，以及神聖空間建構途徑與方法。

研究發現：一、從歷史脈絡檢視，芬園迎天公社會產脈絡有著極大轉變，早期希望透過共同信仰藉以凝聚內部認同及形塑組織動員的框架。時至今日，族群械鬥已不復見，政府治理與社會氛圍轉為從文化保存角度延續迎天公的永續發展，加上各行動者間主導權歸屬、資源供給、文化認定、地方治理等因素，使得當代迎天公生產脈絡更為多元。二、神聖與世俗不是非此即彼的問題，本文視圖從世俗的觀點看待神聖性建構，當代芬園迎天公係為寶藏寺、天公會、地方政府及政治工作者、爐主、學校、文史工作者等世俗行動者基於各自目的所共構而成。三、文獻提及非正式神聖空間可適度抵抗國家政策，但個案發現政府機關基於文化保存或選民認同考量，抑或寶藏寺出於歷史淵源、祭祀圈與信徒重疊因素，皆對迎天公提供某種程度的配合。除此之外，少數天公壇設於爐主自宅內，因此有關家居空間與神聖空間的關係，值得後續研究探討。四、迎天公神聖空間建構就如詩化過程一般，從活動前誥示張貼、遶境、天公爐下馬入壇，其三部曲依序為淨化空間、匯集信仰之力、穩固神聖不墜。

## 引用文獻



## 史料

《芬園鄉誌》。1998。蔡相輝總纂。彰化：芬園鄉公所。

## 論著

池永歆 (1999)：〈台灣漢人聚落傳統空間性的構成與內涵〉，《地理教育》，25：55-72。

【Chi, Y. X. (1999).

高麗珍 (1988)：《台灣民俗宗教之空間活動：以玄天上帝祭祀活動為例》。台北：國立台灣師範大學地理學系碩士論文。

許淑娟。1991：《蘭陽平原祭祀圈的空間組織》。台北：國立台灣師範大學地理學系碩士論文。

黃志弘 (2005)：〈宗教地理學研究趨勢之探討〉，《社會科教育研究》，10：177-204。

張家麟 (2011)：〈國民政府來臺後的宗教發展〉，《心鏡宗教季刊》，30：16-21。

蔡錦堂 (2011)：〈皇民化運動期臺灣宗教變革的回顧〉，《心鏡宗教季刊》，30:12-15。

潘朝陽 (1980)：〈苗栗嘉盛庄村廟空間配置及其內涵〉，《師大地理研究報告》，16：247-275。

潘朝陽 (1996)：〈台灣宗教現象地理學研究之回顧〉，《思與言》，34(2)：1-20。

Buttner, M. (1980). Survey article on the history and philosophy of the geography of religion in Germany. *Religion*, 10(1):86-119.

Cosgrove, D. (1984). *Social Formation and Symbolic Landscape*. London: Croom Helm.

Cox, H. (1966). *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspectives*. New York: Macmillan.

Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.

Chen, N. (2017). Secularization, sacralization and the reproduction of sacred space: exploring the industrial use of ancestral temples in rural Wenzhou, China. *Social & Cultural Geography*, 18(4):530-552.

Chidester, D. and Linenthal, E. 1995. Introduction. In D. Chidester & E. Linenthal, *American sacred space* (pp. 1–42). Bloomington: Indiana University Press.

Cooper, A. (1992). New Directions in the Geography of Religion. *Area*, 24(2): 123–129.

Glacken, C. J. (1967). *Traces on the Rhodian Shore*. CA: University of California Press.

Gay, J. D. (1971). *The geography of religion in England*. London: Gerald Duckworth.

Gökarkınel, B. (2009). Beyond the officially sacred: Religion, secularism, and the body in the production of subjectivity. *Social & Cultural Geography*, 10(6): 657-674.

Heatwole, C. A. (1989). Sectarian ideology and church architecture. *Geographical Review*, 79(1): 63-78.

Hume, L. (1998). Creating sacred space. *Journal of Contemporary Religion*, 13:309–319.

Holloway, J. (2003). Make believe. *Environment and Planning A*, 35:1961–1974.

Isaac, E. 1965. *Religious geography and the geography of religion*, In *Man and the Earth*, University of Colorado Studies, Series in Earth Sciences No. 3, Boulder: University of Colorado Press.

Ivakhiv, A. (2006). Toward a geography of "religion: Mapping the distribution of an unstable signifier. *Annals of the Association of American Geographers*, 96(1):169-175.

- Jackson, R. H. and Henrie, R. (1983). Perception of sacred space. *Journal of Cultural Geography*, 3: 94–107.
- Kong, L. (1990). Geography and religion: Trends and prospects. *Progress in Human Geography*, 14(3): 355-371.
- Kong L. (2010). Global shifts, theoretical shifts: Changing geographies of religion. *Progress in Human Geography*, 34(6):755-776.
- Kong, L. (2001). Mapping new geographies of religion: politics and poetics in modernity. *Progress in Human Geography*, 25 (2): 211-233.
- Tuan, Y. F. (1976). Humanistic geography. *Annals of the Association of American Geographers*, 66: 266-276.
- Kong, L. (1992). The sacred and the secular. *Southeast Asian Journal of Social Science*, 20: 18–42.
- Park, C. 2004. "Religion and geography. Chapter 17 in Hinnells, J. (ed) *Routledge Companion to the Study of Religion*, London: Routledge.
- Proctor, J. (2006). Introduction: Theorizing and studying religion. *Annals of the Association of American Geographers*, 96: 165–168.
- Peach, C. (2002). Social geography: New religions and ethnoburbs-contrasts with cultural geography. *Progress in Human Geography*, 26: 252-260.
- Sopher, D. E. (1967). *Geography of Religions*. NJ: Prentice-Hall.
- Shortridge, J. R. (1976). Patterns of religion in the United States. *Geographical Review*, 66:420-34.
- Woods, O. (2013) Converting Houses into Churches: The Mobility, Fission, and Sacred Networks of Evangelical House Churches in Sri Lanka. *Environment and Planning D: Society and Space*, 31 (6): 1062–1075.
- Yorgason, E. and Dora, V. (2009). Geography, religion, and emerging paradigms: problematizing the Dialogue. *Social & Cultural Geography*, 10(6):630-637.
- Zelinsky, W. (1961). An approach to the religious geography of the United States: patterns of church membership in 1952. *Annals of the Association of American Geographers*, 51(2): 139-193.