

第十章 新港社區運動 從文化的象徵圖譜裡尋找社會運動的軌跡

林秀幸
國立交通大學客家文化學院人文社會學系副教授
hsiuhsin74@gmail.com

銘謝

感謝我第一個田野地新港和其後的客家、福佬地方社群的朋友們的幫助，讓我得以進行這個精神和身體的旅程，穿越在國家、族群和地方之間。感謝家人的支持，同僚的相互激盪，以及本書作者群的共振。感謝兩位外審的寶貴意見。

一、前言

九〇年代初，在筆者作博士研究期間，有機會在台灣中南部近距離觀察新港這個小鎮的社區運動。八〇年代末風起雲湧的街頭運動之後，解嚴給予台灣政治較為開放的空間，九〇年代初期，台灣社會的地方社群開始競相進入追尋自我認同和自我建構的年代。新港，過去以媽祖廟聞名，這次卻以社區運動活躍於全國媒體上。

近距離的觀察讓筆者稍微碰觸到整個社區運動的運作，其中，一個以文教為名的地方基金會——新港文教基金會，扮演了核心與靈魂的角色。這個社區運動的目的，在於改善地方社群的生活品質和提升精神生活；在台灣的地方社會長期被中央治理的思維遺棄已久並呈現荒漠化的現象後，在地菁英開始將視野投注在周邊的生活世界中，並進行軟、硬體的建設。主要的方向與作為有：豐富化地方的藝術活動、喚起居民對在地的歷史記憶和情感、發行地方報凝聚一體感、關注兒童的課後教育、對在地生活環境的維護、推行環保概念，甚至重新活絡過去圍繞在廟宇與信仰周邊的文化社團。

這個非營利團體在義務性人力的動員以及社區凝聚力上，有相當的效能。其中的關鍵，在於居核心的基金會能成功地創造與整合周邊團體，這些周邊團體，有來自過去以宗教信仰為核心的周邊社團、新興的宗教團體、休閒性社團，甚至那個專制政黨的地方分枝，這些社團都以提升地方生活的品質為共識而願意合作。一年一度媽祖繞境之後的掃街、對來訪的進香團體的接待，是這些地方社團的凝聚力最具戲劇性的表達。基金會亦相當擅長和官方進行交涉，與各個層級的官方都有合作經驗，也承接來自上層結構的活動案。基金會對社團的整合，其實相當類似過去廟宇對周邊社團的經營方式，很多居民被動員的動機來自「對媽祖婆的信仰」，這個小鎮濃厚的宗教氛圍緊密關連著居民生活，也替這樣的運動提供某種基礎；然而基金會的理性格和

宗教又有相當距離，呈現了某種扞格，這個緊張關係卻恰恰表現了整個社區運動的關鍵所在——國家和地方之間的張力。與國家層級機構交涉必須具備鮮明的理性精神，包括對外使用的語言，對法案政策的運用與搭配；然而面對「地方」，卻必須融入那種濃濃的地方感以及無法言說的宗教性（religiosity）。基金會對內對外的態度拿捏、判斷與銜接，以及在天平兩邊的衡量秤重，正是社區運動最具張力之處。

台灣不少地方的社區運動，幾乎是類似版本的重複或稍加剪裁，有些縱使不盡然具明顯的宗教關連，也總涉及對地方情感的神祕參與（mythical participation）。¹九〇年代以降的社區運動，作為對國家層級政治解嚴的回應，這些現象提供了一些暗示，在國家、地方社群和個人詮釋的關係上，宗教信仰到底在這樣的運動裡扮演什麼角色。

對筆者而言，博士論文完成後，新港現象仍然留下不少未解的疑惑。當時筆者理解到基金會的中介角色，也理解到基金會對政策和機構的熟稔、融入地方的努力，以及對傳統象徵的借用。然而基金會與官方過從甚密時在地方上所引起的各種效應、和廟方的緊張關係、承接大型方案所引發的疲憊等，都在筆者心中留下一些未解的疑惑。如果不想單純地平行移動——將基金會類比於當代的信仰中心，或簡單地說宗教的情感是社區運動的基底——或不想停留於對社區運動的理性分析，甚至想對基金會和居民信仰的關係所顯露出的某種張力進行更深層的剖析，更深層地去認識宗教信仰，似乎是必要的。

這樣的認識，讓筆者的研究轉換至地方社群和宗教信仰的關係，這是一條從社會學到人類學的路徑，企圖從地方經驗開始，連綴外在的政治架構和深層的信仰內涵。隱含的寓意是**政治結構、地方社群和個人的精神配置和深層的信仰內涵有其連帶，將這個關係運動起來的正**

1. 參見楊弘任《社區如何動起來》（楊弘任 2007）以及本書第九章莊雅仲的文章〈永康街社區運動：媽媽民主、性別與地方照顧〉。

是具有能動性的人，而象徵恰恰在這趟上下左右的旅程中充當引路者。換句話說，在社會運動裡的核心議題——對人權或環境權的論述，似乎不能不碰觸人的主動詮釋力與外在結構之間的關係。社會運動如何能回到以人為本，不論為抽象的語彙所可能產生的異化，又要能夠不自限於個人的呢喃與狂想？筆者認為，**將在地文化的因素以及詮釋研究方法連結上鉅觀的政經結構，來進行社會運動的論述**，似乎是一條可行的道路。

二、理論與文獻回顧

晚近社會運動研究者的關注開始轉向文化層次的分析，從資源動員論、政治過程論，擴展到「認同」的建構以及「文化」的視野（何明修 2005）。這樣的轉向無非是理解到作為社會運動的「主體」——人，他的主觀詮釋力必須在集體的行動裡扮演一定的角色。例如社會學理論的鉅觀和微觀層次的取向，前者著重結構與制度的面向，「人」在其中被視為工具理性的計算者；後者強調「意義」的建構，具有一定對行動的主導性，人透過意義的建構組織其視野，觀看外在世界，也成為其行動方針的指導。結合兩者取向，意義的建構並非純然的心智活動，它必須體現在現實具體的社會環境中，因此在社會運動裡談論「文化意義」，則觸碰到既有的**文化傳統、歷史情境、當代的新詮釋、組織、結構和行動，其後更涉及符碼的鬥爭和影響資源分配等政治面向**。相關的論述，有社運團體內部的認同建構，著重在文化層次的溝通，進而作用在較抽象的政治架構裡（Cohen and Arato 1994: 548-555）。認同的建構，對行動力以及改造生活世界而言，具重要性與關鍵性的地位（Melucci 1996: 71-73）。認同，形塑了與符碼鬥爭的關係（Goldberg 2003）。

Snow和Benford等人運用Goffman的微觀理論，進而提出構框理論，不僅著重個體的意義建構，也關注個體和人際網絡與組織的互動。「框架」是一套詮釋事件的方式，如果能夠引發共鳴（resonance），則能成功動員運動力（Snow and Benford 1988, 1992）。有些作者運用宗教象徵之認知、感情和道德等面向來連結構框理論；而宗教信仰的「全觀性」（wholistic）與歷史、傳統間的連結，能給予研究者更多面向的材料，去解釋組織、認同、理性和運動的關係（Hart 1996; Williams 2002）。這些都指向文化、意義和主觀詮釋如何和外在組織、系統和行動產生關連。

社會學從理性面向出發，探觸文化的位置，而人類學則以相反的方向，來觀看文化的結構。

G. Marcus和M. Fischer在*Anthropology as Cultural Critique*一書中，以詮釋人類學擅長的對日常生活的深層描述，去理解當地人如何了解較為抽象的政治經濟概念（Marcus and Fischer 1999: ch.4）。Raymond Williams在對社會寫實小說的討論中，以「情感結構」（structure of feeling）去串連豐富的日常生活經驗、外在系統，和意識形態的表達，理解主體如何透過在地的語彙去經驗外在的力量（ibid: 77-78）。人類學家亦發現，在地人經常以既有的宇宙論為架構，與新的情勢與概念溝通，進而移植和接受新的觀念（Sahlins 1981），甚至本身亦進行一種結構的變動。

「情感結構」的概念，應該來自狄爾泰的「精神生活結構」（structure of mental life）。在如何理解他者的詮釋循環裡，這個精神結構的概念至為關鍵，狄爾泰假設人之所以能相互理解，在於相同的精神結構，這使人具同樣的成分和功能，只是因強度的不同而造就了差異性。而本能驅力（instinctive drives）或精神意象（mental image），在人的「精神結構」（mental structure）中，皆有不同位置。因此，要理解一個人，必須考慮其理性和想像力，位在其精神生活結構中何處。

詮釋循環的進行，乃以精神結構為框架，來回於整體和部分間進行詮釋和理解。例如個人的思維只能在文化的氛圍中被理解，而對後者的理解又必須考量個人的精神過程（Rickman 1976: 10）。

在社運的文獻裡，「感覺規則」（feeling rule）即為「情感結構」的類似表達（Hochschild 1979: 567-578），但指稱較為狹義。「感覺規則」意指不同社會結構的人，會有不同的情感表達方式，社會運動不僅是認知的解放，也是「感覺規則」的解放和重構。而在人類學中，「感覺規則」則和宗教的宇宙論有相當類似的指涉，是在地人認識與經驗世界的共同框架，也是行動驅力的來源。雖然個別強度的不同，構成了人與人或文化與文化之間的差異，但要能詮釋在地成員在運動裡的行動驅力和認識論，對宇宙論的象徵進行意義的詮釋，誠屬必要。

台灣社會學界與人類學界在這方面分別有其努力，譬如社會學界的李丁讚和林文源嘗試尋找台灣環境運動的文化根源，經由親身感受的文化和歷史分析，尋求社會運動的文化意義論述（李丁讚、林文源 2000）。人類學界則有黃應貴論述布農族人在陳友蘭溪沿岸的新宗教運動，黃應貴以歷史的視野，陳述布農族人如何在當代的政經結構背景之下，以其人觀作為文化架構，並結合基督信仰，興起新宗教運動來解釋、消解布農族人在當代的遭遇與不安（黃應貴 1991）。莊雅仲長期關懷台北永康街社區運動，企圖透過文化符碼和政治效應來進行運動的詮釋（莊雅仲）。楊弘任觀察黑珍珠的故鄉——林邊鄉的社區營造，主要透過在地文化與外來論述之間的文化轉譯，來解釋其運動的樣貌和效果（楊弘任）。

法國的社會學家Maffesoli曾經總括地形容近代的地方運動，是靠近母土這段光譜的象徵的復甦，企圖平衡現代性過於理性思維的想像（Maffesoli 1992）。然而筆者認為，更為詳盡地闡釋宇宙論整體的象徵，似乎更能釐清兩者之間的關係。

筆者在九〇年代的社區運動觀察經驗後，理解到文化構框和意義

建構的重要性，因此轉而投注在台灣漢人的宗教研究，多年來，以宗教的象徵為取徑，分別從宗教社群組織的形構（林秀幸 2003）；社群間如何在互動過程中理解他者，並進行內部的結構變動，創造新的文化相貌（林秀幸 2007）；以及面對面社群成員如何透過象徵互相詮釋並共構地方感（林秀幸 2008）等方面，來理解台灣漢人的地方社群、組織、宗教象徵和文化建構的關連。並企圖以此多年的宗教相關的研究經驗來銜接社區當代運動的觀察，嘗試解決當年遺留下來的疑問。本文將運用Levi-Strauss和容格的方法，試圖闡釋台灣漢人的宇宙論和神譜如何作為象徵的貯存庫和認識論與行為的參考座標，又如何從象徵的角度來理解社會運動、日常生活和宇宙論的關係，從漢人的宇宙論是否可以找到社會運動的文化元素？企圖為社會運動的研究，引入象徵運用的研究面向。

三、九〇年代的新港經驗

一個有關文化傳統、歷史情境、當代詮釋、組織、結構和行動，以及符碼鬥爭與資源分配的詮釋……

九〇年初，筆者到新港觀察新港文教基金會如何經營地方社群的經過。當時的政治氣氛是曖昧而騷動的，八七年解嚴前後，一連串的街頭運動，鬆動了政治土壤，也鬆動了中央的集權及其中國神話。從政治控制力鬆綁的民間社會，一邊以全民性的賭博遊戲（大家樂）來表達它的活力以及鄰里親近性；另一邊則是此起彼落的「地方」運動，有些地方在保護老樹，有些在訪問耆老重建地方史，有些在重尋部落精神，有些在推動環境維護。可以說，在反攻復國神話垮台後，民間力量在重尋新的認同和生活意象，周邊的生活世界頓時成為關注

的焦點，說明了「地方感」以及「社群感」是社會實存的自然情感（natural will）的重要面向。²新港文教基金會就在這樣的氛圍之下，將地方經營得有聲有色，而躍上全國的媒體。筆者也在這樣的機緣下，近距離地認識一個解嚴後的「地方社群經營」的運動過程。當然，這個「經營」是以基金會為中心。

九三年的政治目標是試探性的、變動的，台灣雖仍由國民黨執政，卻因「台灣人總統」這項政治美學而轉向，「台灣」慢慢成為政治思維的對象。這樣的氣候轉變，使得「光照」及於台灣的土地，這些地方人士的「愛鄉」行為雖仍在試探執政者的紅線，卻不必冒太大的政治風險。地方政府的工作態度和內容，也逐漸由「傳達中央指令」，逐步學習如何直接面對「地方需求」。新港的地方運動，即在這樣的試探性氛圍中展開。

新港，這個離北港不遠的小鎮，她的媽祖廟曾經擁有全國性的名聲，和北港同為全台灣媽祖分香的祖地之一。這個全國性的地位，也讓這個小鎮擁有豐富的宗教資產和氛圍，以及因朝聖觀光所帶來的富庶。這種**雙重性**，讓新港的「重新整裝」帶著一些待發掘的魅力。新港經驗體現了社會體建構過程的典型張力——**現代性的理性和母土的情感經驗如何共構的問題**。如果以當代的基金會為支點，這樣的張力不僅存在於該會和民眾之間，也存在於該組織如何面對外來勢力之間。**在專制政體的一黨時代，地方淪為侍從體系之下派系爭奪資源的溫床；然而，在解嚴後的氛圍裡，地方運動者如何感受、協調這之間的張力，並做出判斷和決定？**

台灣鄉村生活的貧瘠和破敗，一方面和國家在五〇年代後的農業工業政策有關（楊照 2007），一方面也因以中國為精神象徵和資源分配

2.其實在七〇年代的鄉土文學論戰中，就已經有這樣的「指向鄉土」的象徵符號出現，然而，限於論辯範圍僅止文學界，更因之後國民黨政權的打壓，而暫時歇息。

的直接結果。因為不耐這種「地方的失落」，一位小鎮醫生和離鄉的遊子們，捐獻了第一筆資金，成立了新港文教基金會。九〇年初開始，新港就像一個地方社區運動的模範生，展現了以「地方」為實體的社會能量。譬如一年一度大甲媽祖進香活動後，大批跪拜用的厚紙板和鞭炮屑，造成很大的麻煩，在廟方和鄉公所還來不及反應之際，基金會就發起了成功的掃街活動，參與的地方團體眾多而踴躍，能夠發動這麼高度的動員，顯現出基金會整合地方的能力。另外，新港為環保的模範區，率先全國實施垃圾分類。乾淨的環境，地方藝術的復甦，承辦全國文藝季……，種種表現鼓勵了全台灣的地方社區工作者，也讓台灣的視聽媒體，逐漸將鏡頭轉移到地方。

（一）從文藝腔到鄉土情

一開始，基金會以提升地方生活品質為目標，第一屆董事延攬了當時知名的藝文人士，著重讓全國知名的藝文表演下鄉。其後基金會逐步由文藝腔走向鄉土情，第二屆董事會旋即改成以地方頭人為主，包括媽祖廟的董事長、國中國小校長、鄉長、農會總幹事等。在這過程中，基金會意識到提升新港的生活品質和地方社群的協調整合，有絕對的相關。

在資金募集方面，來源有三，第一種為藉助地方上原有的「**面子**」**網絡**，以餐會方式募款，這部分高度仰賴地方上有名望的頭人的人際網絡。其二是會員制，由義工幹部分別在其職業和交遊領域廣招會員，成立小組，並以交會費的方式籌募基金，這些小組內部也會進行聚會聯誼，除增進情誼，也穩固了小組組織。第三種資金來源，是與縣府合作辦活動，這些在戒嚴時期沈睡的地方政府，對於文化方案相當陌生，卻有一筆文化預算亟待消耗，於是形成基金會出方案，縣府出資金的活動模式。

(二) 義工的來源

基金會最主要的人力來源是義工，包括學校老師、小學生、國中生，公務員以及社會各階層。基金會能夠動用到學校系統是一項創舉，九〇年之前的義務教育系統是政治的禁錮，並且是思想控制的代理人，在地方上，學校的圍牆總是高高築起，猶如隔絕的城堡。然而這種疏離感也使學校系統自我禁錮而窒悶，基金會以愛鄉、提升文化教育為名，相對於其它激進的社會運動，參加基金會的活動，在當時已經放鬆的氛圍之下，既增進生命的活動感，又無須冒太大的政治風險，因此立刻獲得學校系統熱情的反應。如同救國團系統，一個國民黨的地方組織，也在地方的人際網絡與地方的感性氛圍之下，願意成為基金會的合作對象，**在日常生活的親近性與「地方感」之下，意識形態的固著也悄悄產生一些位移**，逐漸向新的地方事物所構築的世界投入關注，這種新的生活經驗也指向新的認同狀態。另一群義工組織則是一群來自夜間補校的同學，他們負責基金會辦活動時的庶務，包括水電、搬運、點心伙食等。他們對於基金會董事長能夠跨越階級界線和他們一起喝酒，感受到「融入」的受用感，這些補校同學也在這擴大的人際關係中交換工作情報和生意。其它的義工有來自農會等的受薪階級，以及一些媽媽們。

執政當局從1949年以來，以中國為認同標的所構築的「世界」的抽象性和疏離感，以及因而衍生的人際階級和資源分配不公，**讓島嶼處在一種「分裂」狀況——人與土地的分裂、人際之間的分裂、³認知與感知的分裂（生活在「這裡」，卻遙想在「那裡」）……**。基金會以地方的生活世界為場所，以親近性為氛圍，以土地的情感召喚出新的**認識論和群體感**，簡言之，一個新的認同的建構。將過去裂解的「部分」

3. 筆者不認為當代的族群分裂甚於過去，過去的分裂是不能言說的，是以另一群人的沈默為代價的假象；當代的人們選擇把它說出來，卻可能是治療的第一步。

重新縫合，群聚以在地方為「整體」的現象世界裡。這樣的重新整合雖然不能說完全，卻提供了新的社會形式的誕生，並影響了政治與經濟的型態，一個立基於「地方」的政治佈局和經濟體。

(三) 地方組織體的新形貌 (morphology)

解最後的社會亂度，讓新港的地方菁英著力於提升地方生活品質，卻在實踐當中體認到共同體的必要性，而逐漸涉入地方社群網絡的編織，並在這個網絡裡逐漸居於中心的地位。基金會不僅將地方上既有的社團逐漸收編旗下，也主動在周邊組織新社團。這些次團體依其與基金會的關係，可以分做三類：（1）原先依附在廟宇周邊的老社團，例如傳統戲曲子弟班；（2）地方上既有的團體，包括一個集合了不少青年與婦女的新興佛教團體，以及既有的休閒性社團；（3）基金會自行扶植的休閒社團，有阿公阿媽的念歌會等。在新港文教基金會主辦的活動中發揮出的地方能量，事實上就蘊藏在這些周邊社團裡，甚至過去位居中心的廟宇，也在這塊新的版圖中，轉變成基金會的周邊。這些次團體各有其核心精神，內聚力較強，大部分缺乏僵硬的制度，因此充滿活力。而基金會在其中扮演較為政治性的角色，擬具活動計畫，協調與整合資源，

第一類的整合情況，主要在扶植老社團。過去廟宇周邊存在一些音樂性或武術社團，他們在媽祖出巡時擔任神明的駕前，這些社團一方面是地方子弟的休閒，一方面又能服務整個社群，所以這些社團的定位，並不純然為娛樂性，也具一些神聖性。舉例來說，他們祀奉的神是祖師爺神，而這些祖師爺神經常也是地方主神的陪祀神，廟裡亦提供經費場地給這些周邊團體，簡言之，以主神為核心，也以神為名所整合的宗教社群，不僅是人群與人群的整合，也是神與神的整合。過去媽祖駕前一個名為舞鳳軒的曲館，是一北管社團，然而由於政治

性的干預，國民黨政權連續主政的50年間，民間社團荒漠化，以及後來的工業化現象，亦加劇這個宗教社群的沒落。基金會重新協調媽祖廟奉天宮支援，促成舞鳳軒重新開館，招生授徒。他們遵照古禮拜祖、拜師和吃會。基金會扶持舞鳳軒重新開館後，從旁又成立了該館的後援會，支持舞鳳軒永續經營。後援會的成員以基金會的董事長為首，皆是地方上的頭人，而基金會的活動也儘量安排該館演出。當廟宇喪失龍頭角色後，基金會充當了舞鳳軒的背後支撐。在當代的社群環境裡支持一個地方上的曲館，表面上，似乎重複了過去的組織生態，然而不同的是，基金會悄然取代了廟宇的地位，將神與神的交情轉換成社團間的交情，為神而存在的理由已式微，代之而起的是「文化財」概念。

第二類型的社團整合方式是與地方上既有的社團合作，譬如與慈善會合作的情況。八〇年代末九〇年代初，台灣社會興起一種社團式的佛教團體，這類的佛教團體不像過去的僧團制度，屬於比較自由的佛教社團。這個社團主要由一名出家僧主持，卻在一般民宅置佛堂，出家僧除帶領一般民眾念經、禮佛外，也進行環保推廣以及日常生活的社會服務。該慈善會是一走入民間的佛教社團，提供新港婦女們一個聊天、學習佛經的場所，這裡也為小孩設置才藝學習課程，年輕人在此學習走入社會服務。這樣的民間式宗教團體和台灣的政治社會氣候非常相關，經濟數字上升，伴隨的卻是裂解的社會，其中的傾軋表現在動盪而冷漠的社會，這使得不少佛教團體走進民間社會。在這裡面，老人、婦女和小孩以家庭式的參與，實踐了佛教的社會參與。由於以宗教關懷為核心，信眾投入相當踴躍地慈善行為和社會服務，於是很自然地，這個慈善會也成為基金會的密切合作對象。合作的活動包括淨港、環保示範家庭、環保假日廣場等。

第三類型的社團是基金會主動促成的社團，例如認養公園維護的社團。台灣大部分鄉鎮級的公園，給人的印象總是髒亂和被遺棄的一

角，當地的公園也有同樣困擾，基金會便促成那些使用公園的社團——早覺會、太極拳、外丹功等團體，整合成另一個名為「馨園」的社團。他們從鄉公所手中接手認養公園，從事清潔和維修工作。基金會為此舉辦了一場正式的認養儀式，以一連串活動增加鄉民對公園的認同，包括兒童公園寫生、攝影比賽、植樹認養以及其它團體的表演活動。明顯地使用儀式的語言，來增加鄉人對公園以及地方的認同。

另外一例是老人念歌會，這些老人是受過日本教育的一代。但因國民黨政權對日本的仇視，造成這一代父母的失聲，以及和子女經驗傳承的中斷，甚至成為子女們所受教育的對立面。當政權鬆綁後，這些上了年紀的歐吉桑和歐巴桑，也因不再負責生活的重擔，開始以唱日本歌的方式回憶他們的童年。他們經常聚在一起聊天唱歌，交換錄音帶、歌譜等，在基金會看來，他們亦構成一股地方的資源，於是幫忙推動他們成立一個念歌會。這些老阿嬤、老阿公每早在公園唱完歌後，也會幫忙整理公園環境。同樣的模式，基金會主動舉辦卡拉OK大賽，讓那些愛唱歌的年輕人組成另一個聯誼社，加入基金會的陣營。

在接近五十年漸進的消蝕和抽空，地方呈現了組織和文化的荒漠現象，恰恰給予新港的地方菁英一個重構社群版圖的機會。基金會以各種方式培植、扶持次團體，建構新的地方組織生態圖。在新港過去傳統的組織型態裡，廟宇因著為神效力，而具絕對的正當性、公共性和動員力，故因信仰成為地方的人力與資源的中心。**一年中幾次重大的祭典，是整個地方實力的展現，然而這些實力也是日常生活重要面向的實做與累積。**譬如祭典所需的財力，所展現的工藝、藝術、音樂、武術，恰恰是居民日常經濟活動、休閒活動與防禦的實做，祭典作為這些實做的年度目標，除展現平日的成果外，亦促成了動機，因此行會、休閒與藝術團體，或武術團體，基本上和廟宇維持了某種伙伴關係。尤其後兩者經常依附在廟宇周邊，由廟方提供資金、場地等，不足者則由地方頭人幫忙。然而不管是行會、曲館或武館，皆有其行會

神或祖師爺，這些祖師和位居中心的地方主神具有神與神之間的交情。**神明間猶如團體間般構成了一張「地方之網」，讓地方擁有一體感，以及由主神所表徵的地方面貌。**

從過去的生態圖，比較如今基金會的作為，筆者發現基金會在立足地方的過程裡，幾乎重複了廟方過去的經營方式，也重複了這個地方的社會形貌，且取代了廟方的中心位置。在新的組織生態裡，基金會位於中心，對外代表地方，爭取資源，尋求縣級和中央部會的合作，擬定目標方案，對內則扮演協調、整合各個次團體的角色。這些過程和觀察，筆者都在十年前的論文中加以描述和分析，⁴並且提出了幾點待解決和待觀察之處。

（四）張力與協調 基金會的巧妙位置

基金會雖以文化教育為名，主其事者也是受現代教育的理性主義者，然而基金會所整合的團體，其中重要的兩大人力、物力支援團體，皆和宗教有關——奉天宮和法華慈善會，舉辦過最成功的活動也和地方主神媽祖相關——淨港掃街。我們不能不承認，宗教所激發的熱誠和忠誠度，具有相當的熱度和持續性。然而基金會的理性性格，或多或少和這些團體產生一些扞格，譬如廟裡的某些神聖象徵，在基金會的人眼中則被視為文化財，並加以運用在當代的脈絡，卻不大被廟方接受；為佛法而奉獻的團體也因為基金會不標榜宗教卻獨攬媒體上的美名，因而擁有政治上的實力而有些不平衡感。廟方以宗教為名、以神之間的交往為網絡，構築出地方之網，擁有相當悠久的象徵性。基金會以愛鄉、愛土，以及為了下一代，也成功動員了地方能量，然而卻以相當理性的語言和目標來表達這些情感，是不是在某種

4. 參見〈重建鄉村社群：新港文教基金會的成立背景與組織探討〉（林秀幸 1997）以及〈民間力量與政治結構的辯證關係——以新港文教基金會的地方經營為例〉（林秀幸 1998）。

程度直接了削弱媽祖信仰宗教之根？基金會想運用居民對媽祖信仰的熱誠帶入環境保護的概念，企圖以舊有的語言符號來轉譯當代的時代議題，然而站在知識平等性的立場上，筆者卻為另一邊的知識缺乏轉譯者而不安，難道虔誠的信仰只能等待時代的優勢知識的轉植？

基金會以其愛鄉土的初衷和靈活的組織方式，成為整個地方的動員中樞，也幾乎是地方對外的代表，頻頻成為媒體報導的對象，因此獲得文建會的青睞。文建會邀約主辦全國文藝季亦獲得官方的高度滿意，因此而進一步獲得國際藝術節的主辦邀約。基金會對這樣的邀約展現出高度興趣，並且認為國際化乃是基金會繼社區化、本土化之後努力的目標，也著手展開佈局，包括訓練義工們英語，規劃社區空間等。然而義工卻對越來越重的工作份量感到疲憊，也覺得活動越來越不是辦給新港人的，開始估量這個為了國際化的佈局，是否能為新港人帶來經濟上的利多？基金會能夠逐漸成為社區體的中樞，乃是基於一個慘白的時代背景，它成功地召喚出居民久違的關愛土地之情，融入地方的生活感以及親密性，也因此累積了地方的社會能量。居民對舉辦國際性活動的疑慮，提出一個問題：作為一個地方實體該如何面對外來的力量？對基金會的核心而言，舉辦國際性活動是一個爭取經費提升公共設施品質的機會，當然也是核心人物累積政治實力和知名度的良機。然而居民們要不要加入這樣的遊戲佈局，牽涉他們對地方生活的想像，以及他們要付出多少搭配的問題。顯然這不是一個全是或全非的抉擇，而是各方對情勢的判斷。

這些疑問讓筆者無法繼續從事當代社區運動的研究，當時筆者充其量只能盡量在時代的脈絡裡描述這個鄉土之愛的復甦，以及地方經營如何地構築在舊有的符號和社會型態上面。然而基金會和居民的張力和矛盾，讓筆者感到不能只停留在研究「實然」面，卻不碰觸「應然」面，也就是從詮釋到批判之路。然而如果不能深入到當地人宗教信仰的深層結構和內涵，不僅難以做到深層的詮釋，更難據以判斷，

進而批判。

四、台灣漢人的「宇宙論」、「認識論」以及「地方性」

新港經驗後，筆者轉換跑道進入漢人宗教的研究，面對繁複的儀式細節和多樣的神祇，有如墜入一個精神的迷宮。然而當年對地方社區的疑問，卻如影隨形地模塑筆者接近這個新田野的路徑。在福佬人社區的宗教研究經驗後，筆者又進入客家族群地方宗教的探索，長年投注在這兩個族群的宗教研究經驗，讓筆者能更全觀地理解台灣漢人的宗教信仰，皆具有一些共同的精神結構，以及一些族群與地方的變異性。然而，在普同性和變異性之間，漢人宗教體系展現出文化的流動性以及有關主體與變異的議題。在福佬地區的宗教研究讓我體會到信徒的精神結構與信仰的關連性；另外，藉由客家地區和福佬地區的比較，台灣漢人宇宙論的普同性結構才逐漸浮現。因為兩種經驗的重疊，文化相遇的課題得以清晰。

（一）「宇宙論」與「認識論」

略去過去研究經驗的細節，簡要地說，台灣漢人的宗教信仰具有普同性的結構框架——由天神與地神組合而成，亦即天神與地神是最基本與不可或缺的要件，其間再穿插各種神祇。這個基本組合如何表現呢？不管何處，土地公幾乎是無所不在的神祇，在福佬地區稱為「土地公」，在客家地區稱「伯公」，任何聚落的成型，土地公的設立是要件。土地公變成人形是較為城市化之後的現象，在鄉間或山區可以找到更原始的原型：一塊石頭、一顆老樹、一方土，總之，是大自然的有形物。祂的設立非常隨機，範圍非常彈性，一個聚落、田邊一個角落、山上耕種的一隅、燭腦的腦寮，甚至一個大家族就具有自己的

伯公。

對天神的崇拜，展現了相當不同的屬性，同樣是人群聚落不可或缺的要件。天神崇拜出現在廟門裡朝外的天公爐，也出現在大家族四合院的圍牆邊。福佬地區和客家地區都有天公爐的輪祀組織，天公爐祭祀組織和地方社群的緊密結合，讓天公信仰的意涵更加清晰。

在苗栗和新竹的客家地區，有相當普遍的天公爐輪祀組織。這些聚落組織比一般聚落伯公所屬範圍要大一些，大約上百戶人家，約一村的範圍，每年必須擲筊選出爐主，當年輪值爐主必須將天公爐迎回家中祭祀。天公爐有個禁忌，必須懸空掛在樑上，不能放置桌上，天公只具有「爐」的形式，沒有形象，以「朝外」祭拜來表徵。爐主必須打理每年兩度的拜天公祈福與還福儀式，並且管理這個組織的相關財產。偏遠一些的聚落不一定有一般村莊或小鎮的主神信仰，天公與土地公的信仰卻是必備的要件。人們對爐的崇敬依附在社群感之下，筆者曾在一篇文章中分析過「爐」對漢人信仰的重要性以及其所表徵的社群性（林秀幸 2003）。雖然台灣漢人對崇拜者：天、地、神，有其對象性，然而不可或缺的聖物卻是「爐」，祭祀組織的要件是「爐」，不一定是神像。譬如當兩個祭祀組織合併時，要合爐，一年之始要清爐，輪祀的是「爐」並非形象，每個爐皆刻有某年某月某村莊人立之字樣，眾人香插在爐裡，隨處有天有地，但是立了爐才具有崇拜儀式。因此如涂爾幹的命題，眾人的社群性才構成神聖性。透過爐的崇拜，是眾人的「認知」與「認識力」的表徵。在天公爐的情況裡，社群在意的不是抬頭而見沒有界定的天，而是個別社群擁有的「天公爐」，以至於當兩個祭祀組織要合併時，必須先合爐，之後才以新的爐作為表徵，延續祭祀的行為。這樣的事實透露兩件事，其一，眾人在乎的是群體的界限；其二，眾人所認識的天是透過「爐」所指稱的天公，標示的是透過「群體」的認識力所指稱的天。因此所謂的天與地，必須經過「人」來認識與指涉，人才是「主體」。但是這並不意味人的

狂妄，人必須尊崇天公與土地，然而天公與土地，不但是客觀存在的，也必須經過主觀認識，才對「個人」與「群體」產生意義，「意義」才是社會運作最主導的力量，祂的產生必須經過人為主體與外在天地的交相指涉。

照Levi-Strauss的看法，人類具有將事務對立二分的傾向，神譜更是其中的典型。這個對立二分是普同性原理，天與地、生與死、男與女、理性與感性，分殊的兩極之間又再分，不斷地分殊下去，以台灣漢人的信仰為例，分了天與地之後，神祇又以祂和兩極的距離，分出不同的屬性，譬如陰神與陽神。不同地區的神譜，經常是這樣的各種對立的拼裝（bricolage）（Levi-Strauss 1960）。容格學派雖然不能否定Levi-Strauss的架構，卻認為這種分法過於理性。照容格的想法，神話裡的各種角色，就是文化以象徵來表達的形式。神話都是人類為了解決自身社群生活所遇到的基本矛盾，以及應付人生中千奇百怪的情況，所進行的文化建構。譬如很多地區的神話裡皆有搗蛋鬼的角色（例如台灣漢人的三太子信仰），這些搗蛋鬼具有生命的原初動力，總是要經歷各種磨難與歷練之後，才能幻化成文化英雄。神話裡的女神也經常是我們內心的陰性原型的表徵等等（Jung 1968）。

法國的社會學家Durand則在這些基礎上提出他對象徵的看法，他認為，各種象徵大致可分為兩個叢聚，一個稱之為白天的，呈現理性、明亮和意識面，另一邊是感性、晦暗和潛意識面，個人的人生或各種地區的文化，經常呈現出這兩個叢集象徵的互相辯證的動力，也因為有這種不斷地辯證與調節的動力，生活才呈現出意義，因此很多文化皆有扮演調節項的居中介象徵，而個人或集體的文化卻很容易偏極化在一極，呈現某種病態（pathology）（Durand 1989）。譬如西方啟蒙時代以來理性思維的優勢，就被容格和Durand視作一種失衡或病態。對容格而言，是一種意識和潛意識的「分裂」（split），Durand則用「極化」（polarized）來形容，他認為人只有不斷地保有象徵之間的

辯證，才能對抗異化與瘋癲。

運用這幾位象徵學者的角度來看台灣漢人的宇宙論，天公與土地恰好分立兩極，是所有地區的必備項目。天公沒有形象，具虛空性，朝外祭拜，有如意識面的認知；土地公具形象、可觸性，有如潛意識面。前者的祭祀組織傾向社會性與結構性，後者則具自然性，祭拜非常隨機，沒有一定的組織形式。祭天的時候莊嚴隆重，齋戒吃素，具純淨的特質，拜土地公沒有特定儀式，家庭與個人瑣事皆在祈求範圍。有如Durand的分類，天是明亮、理性和意識面（意識隨社會現實而解構或重構，具認知性與虛空性），地屬感性、晦暗的潛意識面，是自然的一部分，也是生命力的來源，具感情面與具體性。不少地區的民族誌都顯示天神屬外來者，帶有權力的面向，和當地土俗結合生下當地子民（Sahlins 1981）。

在這兩者之間可以容納各種神祇，包括由人修練而成神的屬陽神，例如媽祖（女）、關帝（男），或屬死亡後才逐漸修行的，如各姓王爺、義民爺等偏陰極。福佬地區最具盛名的囡仔神太子爺屬搗蛋鬼的典型，充滿活力與爆發力。各種動物神，譬如虎爺，依容格的說法是人類本身具有的動物性（animality）的表徵。

大部分地區的主神，具有人形，生前並有一定的功績，其實是「人」對於自我能動性和文化建構者的自我隱喻、勉勵與學習，沒有主神的地區只祭天祭地，中間是人，也說明了人的主體性。太子爺一如其事蹟，扮演搗蛋鬼的角色，在民間的想像裡，太子爺脾氣暴躁嫉惡如仇，具反叛精神，專打糾纏不休的鬼，則具最天真的能量。

（二）「創傷」

沿海各姓王爺，具有不正常死亡的特性。這類的神指向對「創傷」

的撫慰，「創傷」和宗教有很緊密的關係，眾多的神具有「創傷」的特性。等不到主人而死的狗，等不到朋友而溺水的義友，為族群、國族而亡的英雄，為救父兄而亡的女兒，為家族犧牲的姑婆，因父親的偽善而反叛的小孩，死時或許有遺憾，然而皆變成「神」。生前尚未修煉成神的，死後需經某種儀式的轉化，讓死時的怨恨得以和解，才能進行和其它象徵的連結。也就是創傷需要療癒與和解，才得以轉化成連結的力量，和其它眾神共享人的祭祀。創傷有來自不正常權力的運作（戰爭），或不符期待的遺憾等等。創傷是對的這個講究平衡和調節的宇宙觀的破裂，兩極張力的不平衡經常以創傷結束：例如權力的不節制，所造成的遺憾是人生中最主要創傷的來源。如果兩極的辯證貫穿人類的文化歷史，創傷正是這個辯證過程中不斷出現的徵候。創傷在宗教裡居如此核心的地位，我們甚至可以說創傷的療癒，正是宗教的目的，創傷是文化建構的動力，也是幻化成文化英雄的路徑。

也正因此，七月鬼節其實和人的距離是最近的。這些孤魂因為特殊境遇變成鬼，失去歸屬，也失去得以建構文化的社群空間，這樣的創傷是眾人的恐懼。眾人必須用宗教手續再次接納這些成員成為社群的一員，因為失去社群，也失去辯證的空間，是最大的斷裂，眾人經由儀式撫慰這些亡魂，也撫慰內心的恐懼。從他們未曾造成驚人而特殊事蹟，以及儀式、祭品來看，鬼和一般人最接近的屬性，所以眾人用最具有人性而喧嘩的方式來娛樂鬼。

（三）落實在「地方」

這些台灣漢人的神譜並非純屬心智的範疇，它落實在「地方」的社群空間裡。一方「土」及眾人，透過集體祭祀所認知的「天」，構成了「地方」社群。大部分地方社群，除了不可或缺的天神與地神，因其特殊的歷史際遇，都有它特殊的主神和神譜。譬如開墾初期，不少

客家地區以關帝或三山國王為主神；沿海福佬地區，則因出海捕魚為生而以媽祖為主神；有些沿海地區，則因歷史上的瘟疫，而以王爺為主神。然而陪祀神的部分並非固定不變，乃持開放的態度。隨著溝通交往，在天公與土神之間的空間，容納得下眾多意有所指的象徵——神祇，所以客家地區眾多的媽祖來自北港、新港。媽祖為女神具有移動和溝通的屬性，是客家地區少有的元素，這樣的接納，經歷一段漫長的交往，最終變成當地的陪祀神，並維持媽祖特有的移動和溝通的特性（林秀幸 2007）。

在主神的兩旁可以不斷增生陪祀神，太子爺、王爺、祖師爺……等等，他人的主神到了這裡變成陪祀神，然而主神的替換卻非常罕見。換句話說，天神與地神是不能更動的、永存的，主神也幾乎未曾替換，然而陪祀神的接受卻是開放的。這樣的現象說明了「人」作為兩極辯證的中心位置，以地方社群為立足點，以歷史為經緯，對任何文化元素的接納，具有開放性，卻保有主體性。因為溝通交往而增加新的象徵的案例是常態，這說明了文化互動的例證，沒有固定不變的文化型態，在兩極之間，有各種可能性，隨著際遇機運，而有不同的組合。社會學和人類學的老祖宗涂爾幹，曾經用最樸素的語言來描述這樣的可能性：「圖騰崇拜……並非互不相干，……它們互相暗示，它們是整體中的各個部分。」（Durkheim 1968: 220）當Levi-Strauss說，每個象徵皆是不斷二分法增生的項目時，也暗示了他們可以不斷進行排列組合的可能。近代的J. Clifford用「routes」的寓意來說明文化的不斷互動和變異才是常態（Clifford 1999）。同樣地，S. Hall也企圖要替文化認同引入動態的面向，一個具有異質性歷史的文化認同，如何真實地在非洲、歐洲和美洲的三個presence的動態辯證裡被建構起來（Hall 2005）。筆者認為Clifford和Hall兩者雖然致力於說明文化的變異性，卻沒有關照到整體性和主體性的問題。任何一個個體和群體，皆有其不可或缺的兩極構成其精神結構的整體性，不斷增生的新

的文化元素有其位置，不同的歷史際遇造成的互動，除了文化的變異性之外，還有著權力和政治正當性的問題，Clifford和Hall較少觸及這個權力正當性的問題，以及人在整體性的架構之下，如何協調新舊元素的議題。然而他們的貢獻是提出了不斷地移動與互動幾乎才是文化的常態，以此來反駁文化「根著」(rootedness)的概念。

這個不斷移動的真正動力除了來自個體或群體的不可避免的接觸之外，兩極的辯證也是動力之所在，用Durand的說法，人類只有透過不斷地辯證和協商，表達生命和希望。Clifford和Hall在此碰觸到文化建構的實然面，Durand更將象徵辯證帶入文化建構的應然面——人類不可避免地相遇，不斷地辯證與協商，才是生命的真意，然而權力帶來的創傷卻如影隨形。

如果把「整體性」的概念引入，文化圖譜自成一格的整體性，允許各種新元素的殖入，也有足夠的空間來接納新的象徵，因為每一種文化格局的停滯，皆有「極化」(polarized)的危險，唯有透過不斷互動帶來的撞擊，才能促成這個建構文化圖譜的動力，從這個象徵到那個象徵，如涂爾幹所言，象徵，它們總是互相暗示著，當我們指涉A時，它卻又指向B、C……。如果以容格的語言來說，人類為了應付千變萬化的情況，而創造了各種英雄神話。在文化的圖譜裡，人是如此被期勉為文化的信使，在象徵之間互通訊息。協商與協調，它是一個永不完成的旅程。

眾神所形構的萬神譜，對人類有一種期勉，權力傾軋所造成的分裂，必須經由天與地的再次辯證，達到再次的協商，從中創造英雄神話，幻化成眾神之一員，等待再次辯證……。藉由對神祇的崇祀，人們記取濫權的教訓，藉由對神祇的認同，人們自我培力，以應付千變萬化的世局。台灣漢人宗教的「地方性」，並非劃地自限而疆域分明，漢人的地方性由天與地所組構，天具有的開放性，以及地所屬的具體性，建構了「地方」的真意——一個不畏懼溝通交往，卻立基於土地

的宇宙觀(或說世界觀)，兩邊力量的協商與相互建構，是人的能動性與建構性的表達。

五、宇宙論與社會運動

如果說宇宙論是精神結構或情感結構的參照體系，而後者是詮釋社會運動者之文化面向的主要參考架構，那麼宇宙論的闡釋，不僅提供我們觀看當地的社會運動如何實然地和這個象徵體系產生關係——有關社運的「框架」和意義傳達如何和舊有的文化體系關連。照Durand的提醒，宇宙論也提供社會運動者一個應然面的提醒，**在漢人的宇宙論裡，人被期勉如何地不停滯在某個象徵意涵，如何不陷入極化，如何地不斷保持在兩個叢集之間的辯證張力。**

依Durand人類大部分的知識和情感，都可以象徵來表達，理性、意識面的與分殊的思維屬於白天的、明亮的；感性的、直覺的、潛意識面的、融合的想像屬於黑夜的、混沌的看法。這些不同屬性的人類能力，以象徵的面貌組構了大部分的知識、傳說、神話、宗教與藝術等等。而象徵的建構者是人，他的能動性也是宇宙論的編織者。這些看法和Levi-Strauss的象徵論有異曲同工之處，也是Victor Turner的「結構與反結構」(structure and anti-structure) (Turner 1987)的論述基調。⁵

我們可以試著以「整體性」來闡述台灣漢人的宇宙論和宗教系統。天神與地神的組合，並不以某個社群為限，任何群體包括家庭、地方社群、商會與社團，乃至橫跨地域性和族群性的群體，皆具有相同的「整體性」，以台灣過去的歷史現實，「地方社群」呈現最為明顯的「整體性」。天與地的組合奠定了人的社會意識面和自然性的基本辯

5. 我們知道人類學家Turner和M. Douglas (1996) 有關結構和反結構的論述，都來自於Parsons。

證，⁶並在過去的歷史中，以地方社群為實踐辯證的場域。一般的社會性的知識體系、制度是可見的，雖然有合不合理的問題，卻無庸置疑其存在的正當性。但潛意識面，一直是最難以規範和釐清的面向。這是為何一般地方人士不去談論宗教伴隨的出神狀態的態度，卻接受它的存在，但是仍受到宗教內部的適度規範。再稍微淺層的藝術、陣頭等難以用語言和理性表達的事物，基本上被視為祀奉神明的供品，受到保護。很顯然地在漢人宗教的領域裡，象徵的互容和共存是最其最凸顯的倫理。基督宗教過於父性以及基督升天就不再下凡的地位，和西方現代性理性知識的建構的關係，在容格的著作裡闡釋得相當豐富。在Durand的說法就是失去辯證的動力，僵化在分殊性的知識系統裡，這也是人類學之所以在西方扮演文化批評(cultural critique)的原因。然而這並不表示台灣漢人的宇宙論就是完美的，它並未揚棄辯證的兩極，表示這個文化建構的潛力，但是象徵系統和實際的社會文化建構之間還有一大片距離和空間，如何實踐還取決於諸多因素，譬如歷史現實、社群成員的詮釋以及中介者的角色扮演。

台灣漢人的多神體系，象徵之間不僅共容，還具有互相連綴的動力。譬如信眾拜了關帝爺也會拜媽祖婆，也會拜好兄弟。對王爺的崇祀，也一體適用虎爺和三太子。不會男人拜男人、女人拜女人、小孩拜三太子、窮人拜好兄弟。地方上的人也不會只拜自己主神，到處參拜和進香向來是旅遊的重點，這種象徵之間自動連綴的動力，就如涂爾幹所言，他們互相暗示著，也表現出這種辯證的動感，從莊嚴的天公到親密感的土地公，從嚴肅的關帝到喧鬧的三太子，這種象徵之間的秘密聯繫，一如將人類存在的諸多面向縫綴起來。既有理性的思維：律法的、制度的，也有潛藏的對自然和萬物的神祕參與；土地的關懷、情感的同理心等。既有文明的禮節，也有狂暴的破壞力。如

6. 自然性和社會性的辯證，在社會學領域不乏關注者，參照Berger and Luckmanne (1991)。

Clifford和Durand所言，文化建構的本質是動態的，缺乏這個動感，反而有趨於僵化的危機。

在天與地的辯證空間裡，相當眾多的神明以創傷的印記為起源——一種不正常而具遺憾的死。但這並不表示他們會自動成神，通常他們除了原先的特殊行徑：不管是為群體、他人犧牲，還是為正義無懼權勢，還是敢於反叛，他們的創傷還是需經儀式上的和解，意味著自我的療癒和創造性——從單一的受創到文化整體性的追求，納入神譜成為文化整體性的一員。這也給了「認同」建構一幅清晰的圖案，何謂認同？它是永遠動態地、多面向的辯證與建構，目的是完成一幅理想的「整體性」，進行「個體化的完成」，其間必須維護主體性與主動的認知力，而所屬社群經常給予相應的實踐空間，以及文化上的貯存庫。雖然這是永遠無法達成的目標，因為人與「神」的距離。心理學上有相同的例證，心理上的創傷，經常來自濫權，受創者必須重新找到一幅認同的「框架」，他才得以「敘述」(narrate)，也是建構一個新的社會與文化認同的開端。而能夠從創傷中走出來的痊癒者，也才具有治療他者的能力(Peng 2006)。換句話說，創傷經常是文化建構的重要動力，然而單一的個體無法勝任，他必須體驗文化圖譜的眾多象徵，獲得辯證和調節的力量，以完成建構「認同」的使命，並成為文化的信使。

宗教的象徵為人所創，這種對創傷的期許，令我們更關注「創傷」和「文化與社會」建構的關連。通常那些從事社會運動的人總能說出一段他們個人的故事：被權力傷害的、尊嚴受損的、不適應都市生活的、對現有體制不滿的、從體制中叛逃出來的、暮然回首發現過去追求的皆是一場空的。這些或多或少皆是一種傷痛經驗，也是促成社會運動的重要動力——因為他們的傷痛經驗，使他們更警覺到社會的濫權、失衡或裂痕，他們企圖追求另一種更為完滿的認同。

如同我們的神譜對我們暗示的，傷痛經驗是文化建構的動力，幾

乎也類似社會運動者的命運。每一種規模與屬性的運動皆有不同的開始和路徑，如同來源不一的崇拜對象，然而如同神譜的多元性和辯證性動力的不可或缺，社會運動似乎也命定似地不能停留在單一情境。不少歷史經驗告訴我們，打退殖民者之後，經常上演的是內部殖民。我們不能廉價而冷酷地分析這些歷史上令人動容的勇者，因為前者和後者不盡然是一體，讓運動停留在這裡或那裡的，是整個社會的腳步，非這個或那個個體。衝破權力藩籬的勇氣，人世稀有，足以激發整體社會追求自我認同的動力，正如宇宙論對我們的啟發，傷痛者的動力來自斷裂，但是其目的卻是追求完滿的文化建構，有如單一的神祇必須納入神譜。防止認識論僵化的關鍵在於辯證的動感，用人類學的語言來說，就是文化批評。上層的政治必須接受地方或其它中介團體的辯證與補充，地方亦不能外於任何外力的衝擊。

台灣較大規模的政治性社會運動，大概從八〇年代開始，不少政治社會學者都認為，台灣的政治性社會運動一開始是以民主平等為目標，最後卻走上族群政治的框架（張茂桂 1997；王甫昌 1994）。除了專制政權的政治資源是以族群為分界來分配，造成不平引發政權危機之外，以象徵研究觀之，還有可深究的空間。如同B. Anderson企圖替民族國家這樣的政治制度尋找文化根源（cultural roots）（Anderson 1994），帶著現代性徽章的台灣民主運動和國族主義，有著在情感結構上相似的位置，似乎也該探詢暗藏在海平面下的精神結構。如Anderson所言，在質子（proton）和普羅大眾（proletariat）之間的鴻溝，掩藏著一個尚未為人知的人的形上學概念（metaphysical conception of man）（ibid: 11）。Anderson企圖探究歐洲基督教神聖世界如何逐漸衰微而轉變成國族主義的過程，多元化的理解和信仰的領土化（territorialization of faith）是前兆（ibid: 17, 1999: 23），及其後引致對周遭生活世界的關注。用象徵語言觀之，就是土地象徵的復甦，也可說是對土地的歸屬感提升到意識面之後，所引致的一連串對周圍生

活世界的關注。這裡觸動了精神結構的面向，兩百多年前這種精神結構的位移以民族國家的新面貌來表達，並且是這個新的政治形式的起源之一。然而民族國家並未等同於土地感，兩者之間有太大的空間穿插各種插曲——例如「共同閱讀」。Appadurai這樣形容這個落差：「共同閱讀替國族運動搭建的舞台，建立在矛盾性上面——一種建構出來的原初情感的矛盾」（the act of reading things together set the stage for movement based on a paradox of constructed primordialism）（Appadurai 1996: 28）。Appadurai企圖以此為引子，來鋪陳他全球化的「錯置」（disjuncture）。然而這個矛盾的真正原因，不在於那個「想像」與「建構」，而是象徵地指向原初和母土，並未做出任何一次解決的保證，這個象徵能量如此巨大，在歷史上一再發酵，卻在各地有不同的發展的命運。就如同台灣過去的政治高壓，將象徵指向遠方，並由此建構其權力時，對民主的呼聲背後，是對母土象徵的企求。「台灣是我們的母親」被說出來的時候，表示了一個「創傷」主體的發聲，她才剛剛要建立起自己一套認同的框架，得以敘述她的傷痛，而族群是在這個方向上被建構起來的分類學——是誰較靠近土地。如同宇宙論的啟示，傷痛經常是一個文化建構的開端，這樣的創傷主體的呼喊是無罪的，只是它不能停在一個象徵的認同，它命定地不能停在它的悲哀、它的母土，要繼續它的文化旅程，繼續保有和天與地辯證的能力，保有它從象徵A到象徵B、C、D的連結能力和彈性。

當激越的街頭運動以強烈的動力鬆化了政治土壤之後，台灣的社區運動隨之登場，雖然不再那麼慷慨激昂，卻是常民百姓一種緩慢的自我療傷、自我承認並追求自我認同的過程。我們可以這樣詮釋新港經驗，過去國民黨的權力建構在一個虛空的中國上面，並使用與中國的關係遠近作為階級分類。這樣地建構在「意識」上面的認知，一直缺乏與土地的真實感的辯證，這個「認知」雖然憑藉「意識」來建構，卻需要不斷耗用「土地」的供應來完成，這樣的失衡與分裂，是

「意識」與「真實」的分裂，是天與地的象徵的失去辯證，因此趨向意識的僵化。共處在同一土地上的人們，因為土地象徵的缺乏，也失去融合的機會，造成人際的分裂。

政治高壓解除之際，我們可以看到各種接近母土這端象徵的復甦，環境保護的論述是最直接的表現，台灣獨立還是族群正名（來自於土地所給予的正當性），皆是指向土地的象徵表達，也是Tonnie所謂自然情感的復甦（Tonnie 1955）。母土象徵升上意識面之後，期待的是如何和社會意識的對話，他需要一個真正的實踐場域與實驗，「社區」是在這樣的情境下被渴求、被認知。過去台灣宗教的宇宙論是落實在地方社群，解嚴後建構一個合理生活世界的渴求，也增加了「地方社區」做為實踐場域。此起彼落的「社區營造」，新港是其中的佼佼者。由於台灣宗教生活的「地方性」傳統的影響，台灣的民主運動與對母土象徵的渴求，這股強大的社會力有部分轉進地方社群為實踐的場域，台灣國族主義的打造因此增加了「地方社群」的政治地貌。

有如新港經驗所提示，對「好生活」的期待必須以「地方整合」來實踐，分裂的人群需要以「共同的土地」為共識，重新縫合彼此的裂痕。過去就算是地方事務，依舊是以「和中國的距離」來分殊階級：省籍、公務人員、學校老師和國民黨社團擁有較高的象徵與實質資本。然而「我們共同的家鄉」卻可以適度消融這個意識所建構的階級，讓新港文教基金會得以「愛家鄉、愛土地」為認同標的，整合過去分裂的群體。這個新的「社群體」雖然以當代理性思維為起始，然而他所呼喚的情感卻是帶著宗教性的，一如解嚴後興起的在家眾參與的佛教團體，以宗教的情感來參與社區的生活，消融分歧。這個新的生活世界的建構，大量使用過去的宗教符碼，也幾乎重複了過去廟宇對地方經營的組織藍圖。

與地方相關的象徵，適時地提供了各種養分：土地感、民俗、民謠、地方史、地方藝術、環境感……等等，建構了一種「地方感」的

認識途徑。地方象徵的可觸性，給予失衡的心靈一個協調、辯證的籌碼。然而沒有一個「實體」，可以外於外來勢力與在地性的遭逢與辯證，基金會也同樣經歷這些「事件」的考驗。廟裡對基金會的理性性格感到隔閡、佛教團體對基金會不談宗教卻獨攬社區經營的政治果實而稍有怨言、承接上層結構的方案引起地方人的質疑，以及過度動員造成了疲憊。基金會成為社群中樞後，要如何進行外來勢力和在地能量之間的協調？這些都在考驗一個以理性自詡，卻在非意識之下催動一連串類宗教情感的「主體」的判斷力。換句話說，基金會因歷史造成的分裂傷痛，而進行療癒創傷的旅途，目的在尋求一幅新的認同框架。在這個旅途中，他們開啟了接近土地的象徵叢集，以作為和「意識面」的辯證，來建構一個經由主體協商的新認同，然而旅程中所面臨的事件，卻隨時考驗基金會對兩極辯證的能力。

基金會作為社區運動者，其初衷在重尋一幅認同框架，基於過去對中國認同和土地的分裂，社區運動恰恰在重新挖掘土地象徵，體驗地方感，以協調意識面的失衡，重構認同框架。然而外來勢力的邀約從未中斷，權力的面向縱使不再戴著「遙遠中國」的面具，也還是重複了兩極辯證的命題：到底要不要進行國際化？到底要不要承接中央的方案？到底要不要扮演「社區營造」的櫥窗？和上層政治交涉、和媒體交涉，與體驗土地感、融入地方感，永遠具有一定的矛盾和張力。基金會夾在國家和地方之間，在理性建構和感性參與之間，不斷地進行「政治」與「詩意」的永恆辯證。

「社區」作為國家（或國族）建構之政治地貌的底層，社區運動者扮演著外來勢力或上層政治和「地方實體」的中介者和轉譯者，最能感受來自兩邊的認知和感知，且無法逃避進行協調與判斷的任務。過去的兩極失衡，因社區運動者的覺醒，而讓社區運動承接了傳統上「地方」的實踐場域，也凝聚了一部分社會能量進行療傷和新認同的建構，當然也不斷地面臨新情勢、舊命題的協商和抉擇。然而權力的邀

約總是太過強勢，基金會很難抵抗外來的政治經濟結構的誘惑，這表現在基金會對媒體報導的在意。

過去社群以地方社會為空間實踐其宇宙論，雖然充滿了插曲與過失，然而一直保留了神譜在地方上所建構的眾神之網——一個以主神為中心的組織生態。儘管人為有多麼不當，還保持了「理想型」的範式，讓人理解他不盡完美的實踐。然而當代的社群中心——基金會，雖然非意識地催動各種土地象徵，卻不一定覺察到文化框架的結構，一直面臨再次失衡的危機，接受政治勢力對地方實力的收割。

政治權力在地理空間的運作，猶如意識和潛意識的協調關係。潛意識經常用非文字語言的圖象，表達我們在意識面尚未覺察到的徵象，如果我們將之壓抑在潛意識裡，如同將某些社會事實壓抑在看不到的角落，將成病源，它必須被提升到意識面並加以整合，如同底層的社會事實必須被提升到制度面加以整合一樣。社會運動扮演著猶如信使的角色，讓每個象徵互通訊息，讓天公聽到地底的聲音，讓地面看得到陽光，從這一層到那一層，國家不能吞噬她的社區，社區不能廉價地消耗居民的虔誠與情感。潛意識不再被意識面所壓抑，也不因此施展它狂暴的反擊力，社會運動是這個追尋與展演的過程。

社會運動和宇宙論的交相指涉，說明兩極辯證的重要性，以及遊走在文化圖譜中的路徑的能力。政治權利再強大，也必須接受土地的供給，意識面的建構必須接受「土地」實在性的檢證，兩極的象徵缺一不可，如何可以讓主體做出適切的判斷，端看文化網絡能否提供多元的象徵，做為主體的人是否覺察到這個辯證關係，並加以協商考量，做出適切判斷。

六、結論

如何從文化的觀點來理解當地人的「精神結構」，進而幫助瞭解社會運動路徑、表達的特殊性。台灣漢人宇宙論的詮釋，映照出這個精神結構可能的文化圖象，這個圖象不是僵硬的結構，而是充滿兩兩相對的辯證，亦體現出當地人為應付千變萬化的情況所創造的眾多象徵及其「地方性」。「創傷」是神譜建構的起點之一，也是文化建構的重要動力。於此神譜和社會運動有著類似的開端和期許，承載著創傷為始，進行認同的建構、療傷與不斷地辯證，這個建構指向一個文化的「整體性」(wholeness)。然而這個整體性，並非僵化不動或承襲的傳統，而是充滿辯證的動力，互相暗示的象徵，和在其間的遊走和連結。人被期勉為文化的信使，在象徵之間辯證調節，以應付日常生活中千變萬化的情況，不管是權力的邀約還是引誘，主體都必須做出判斷與因應。宇宙論的象徵庫存的整體性和多樣性必須被保持，以備主體進行辯證援引，讓主體得以進行一個永不完成的社會運動旅程。

台灣的社區運動作為政治解嚴的回應，受到傳統上宗教實踐的「地方性」影響，以「地方」作為認同建構與實踐的場域，由於地方社群的特殊性——離國家政治不太遠、離日常生活那麼近，台灣的社區運動者最能體會傳統的文化意義、底層的組織文化、歷史的因緣巧合、外來勢力的強勢和土地的情感、人際之間的同理心，也直接擔負了宇宙論所交付的兩極的辯證張力。漢人宇宙論所揭示的世界觀、意義性有其普同性也有特殊性，既有其理想上的期待，也表達出不同地方與不同的歷史境遇所實踐的樣貌。社區運動既貼近它的紋理脈絡，又處處充滿危機與變局，而社區運動者對於情勢的判斷，也不斷地回扣到宇宙論的辯證命題。

這兩種力量的遭逢辯證，在漢人歷史上因政治體制的變化而有不同的變局。在中國的舊詩歌和舊戲劇裡不難找到「地方社群」在帝國體制下的邊陲角色，譬如賀知章的〈回鄉偶書〉，地方知識份子被帝國吸納進入官僚體系，家鄉成為了養老院，賀的詩文裡多少充滿著歉意

和失落感。戲劇裡有各種陳世美典型的變體，藉由拋棄髮妻依附皇權，來隱喻帝國的吸納和對「地方」的遺棄，陳世美的不善終，多少表達了文化體系裡對這種模式的譴責。台灣的國民政府時代，亦複製了中國的帝國中心佈局，「地方」淪為依附的邊陲，也成為侍從體系的末梢，雖然民間勉力維持宗教生活的豐富性，得以讓文化意義延續。台灣的民主化得以顛覆這個舊有的魔咒，重新建構立基於「地方」的社會體，台灣的國族與國家得以擁有「地方社群」的基底，增加了多元性的表達，以及往土地探索意義的路徑，政治體制得以具有辯證的動力。社區運動者肩負了中介和轉譯的角色，對文化意義的覺察將有助於在力量折衝之下做出「適切」的判斷，並扮演不同體系之間的信使。

參考書目

- 王甫昌 (1997) 《台灣民主政治與族群政治的衝突》。見吳乃德編，民主鞏固或崩潰，頁133-156。台北：月旦。
- 何明修 (2005) 《社會運動概論》。台北：三民出版社。
- 李丁讚、林文源 (2000) 〈社會力的文化根源：論環境權感受在台灣的歷史形成，1970-86〉。《台灣社會研究》，第38期，頁133-206。
- 林秀幸 (1997) 重建鄉村社群：新港文教基金會的成立背景與組織探討。思與言 35 (3) : 87-117。
- _____ (1998) 〈民間力量與政治結構的辯證關係：以新港文教基金會的地方經營為例〉。《思與言》，第36期 (2)，頁213-252。
- _____ (2003) 〈以社群概念探討祭祀組織和文化——以大湖鄉北六村的台灣客家聚落為例〉。《民俗曲藝》，第142期，頁55-102。
- _____ (2007) 〈界線、認同和忠實性：進香，一個客家地方社群理解和認知他者的社會過程〉。《台灣人類學刊》，第5期 (1)，頁109-153。
- _____ (2008) 〈新竹客家村落的關雞賽——地方社群的文化建構和本體論〉。《台灣人類學刊》，第6期 (2)，頁133-183。
- 張茂桂 (1997) 〈台灣的政治轉型與政治的「族群化」過程〉。見施正鋒編，〈族群政治與政策〉，頁37-71。台北：前衛。
- 黃應貴 (1991) 〈東埔社布農人的新宗?運動——兼論當前台灣社會運動的研究〉。《台灣社會研究》，第3期 (2&3)，頁1-31。
- 莊雅仲 (2005a) 〈五餅二魚：社區運動與都市生活〉。《社會學研究》，第116期，頁176-197。
- _____ (2005b) Place, Identity, and Social Movement: Shequ and Neighborhood Organization in Taipei City. *Position: East Asia Cultures Critique* 13 (2) : 379-410.
- _____ (2005c) 〈巡守社區：權力、衝突與都市地方政治〉。《台灣人類學刊》，第3期 (2)，頁79-114。
- 楊弘任 (2007) 《社區如何動起來？：黑珍珠之鄉的派系、在地師傅與社區總體營

- 造》。台北：左岸。
- 楊照 (2007) 〈為甚麼會有鄉土文學論戰：一個政治經濟史的解釋思想〉。《思想》，第6期，頁70-86。
- Anderson, Benedict 著，吳叡人譯 (1999) 《想像的共同體：民族主義的起源與散布》。台北：時報。
- Berger, P. L. and T. Luckman 著，鄒理民譯 (1991) 《知識社會學——社會實體的建構》。台北：巨流。
- Jung, Carl 著，龔卓軍譯 (1999) 《人及其象徵》。台北：立緒。
- Anderson, Benedict (1994) *Imagined Communities*. New York: Verso.
- Apadurai, Arjun (1996) *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Clifford, James (1997) *Routes: Travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Cohen, Jean L. and Andrew Arato (1994) *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Douglas, Mary (1970、1996) *Natural Symbols*. N. Y.: Routledge.
- Durkheim, Émile (1912、1968) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: P.U.F.
- Durand, G. Ibert (1964、1989) *L'imagination symbolique*. Paris: P.U.F.
- Goldberg, Chad Alan (2003) Haunted by the Specter of Communism: Collective Identity and Resource Mobilization in the Demise of Workers Alliance of America. *Theory and Society* 32: 725-773.
- Hall, Stuart (2003) Cultural Identity and Diaspora. in *Theorizing Diaspora*, edited by Jana Evans Braziel and Anita Mannur. Oxford: Blackwell.
- Hart, Stephen (1996) The Cultural Dimension of Social Movement: A Theoretical Assessment and Literature Review. *Sociology of Religion* 57: 87-90.
- Hochschild, Arlie Russell (1979) Emotion Work, Feeling Rule, and Social Structure. *American Journal of Sociology* 85: 551-575.
- Jung, Carl G. (1968) *Man and his Symbols*. Dell Publishing.

- Levi-Strauss, Claude (1973) *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- Maffesoli, Michel (1992) *La transfiguration du politique*. Paris: Grasset.
- Marcus, G. E. and M. Fischer (1999) *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press.
- Melucci, Alberto (1996) *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peng, Jen-Yu (2006) *La psychanalyse à l'épreuve de l'inceste : Trauma, mémoire, guérison*. Ph.D. Dissertation. Université Paris Diderot - Paris 7, UFR Sciences Humaines Cliniques.
- Rickman, H. P. (1976) *W. Dilthey: Selected Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sahlins, Marshall (1981) *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the early history of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Snow, David A. and Robert D. Benford (1988) Ideology, Frame Resonance and Participant Mobilization. Pp. 197-218 in *From structure to Action: Comparing Social Movement Research Across Cultures*, edited by Bert Klandermans, Hanspeter Kriesi and Sidney Tarrow. Greenwich, CT: JAI Press.
- _____ (1992) Maser Frame and Cycles of Protest, Pp. 133-155, in *Frontiers in Social Movement Theory*, edited by Aldon D. Morris and Carol McClurg Mueller. New Haven, CT: Yale University Press.
- Tönnies, Ferdinand (1887、1955) *Community and Association*. Translated by C. P. Loomis. London: Routledge & Kegan Paul.
- Turner, Victor (1969、1987) *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaka, N. Y.: Cornell University Press.
- Williams (2002) From the Beloved Community to Family Values: Religious Language, Symbolic Repertoires, and Democratic Culture. pp. 247-265, in *Social Movements: Identity, Culture, and the State*, edited by David S. Meyer, Nancy Whittier and Belinda Robnett. Oxford: Oxford University Press.

新港社區運動大事記

時間	事件
1987/7/15	解除戒嚴令。
1987/10	新港文教基金會成立，陳錦煌醫師擔任第一任董事長。
1988/5/20	520 農民請願運動。
1989/1/2	成立新港文教基金會閱讀館。
1989/11/18	原住民知識青年台邦·撒沙勒創立《原報》。
1990/3	逸尾文史工作室成立。
1990/3/31	仰山文教基金會在宜蘭成立，標榜保存宜蘭的地方文化。
1992/8	《原報》在好茶部落舉辦原住民文化生活營。
1993/5/20	政府提出社區總體營造概念。
1993/9	新港文教基金會與新港國中共同組織成立第一屆「新港文教基金會，新中文教小義工」。
1994/4/10	美濃愛鄉協進會成立，反對政府在美濃興建水庫。
1994/11/10	橋仔頭文史工作室成立，保護因高雄新市鎮計畫可能被剷平的製糖廠古蹟。
1994/4/11	新港文教基金會舉辦第一屆「親近新港攝影展」。
1995/1-1996/12	新港文教基金會主辦「新港社區終生學習體系規劃」。
1995/9/20	新港文教基金會執行長廖嘉展出版《老鎮新生：新港的故事》。
1996-1997	新竹金山社區發起保護百年老樹免於高鐵興建而遷移。
1996/12	新港文教基金會協助成立「新港扶緣殘障聯誼會」，推動「一村一關懷」。
1998/8	新港文教基金會舉辦「新港國際社區兒童藝術節」成功地讓新港躍登國際舞台。
1999/3	以「愛我家鄉，捨我其誰」的理念，新港文教基金會開始一系列環保活動。
1999/6/9	新港社區健康營造中心開幕。
1999/7	新港板頭村遺址，精緻陶瓷器出土。
2002/11/2-10	基金會舉辦新港國際青少年嘉年華。
2003/12/12	具文化象徵的「國立新港藝術高中」成立。
2003/6	新港開始邁入「文化產業階段」，新港文教基金會提出「新港·慢步看文化休閒產業整體規劃」。
2003/10/27	新港文教基金會榮膺第二屆「總統文化獎—玉山獎」榮耀。



圖10.1 新港社群地景的中心——媽祖廟奉天宮。

圖10.2 廟旁「扶緣的店」，是新港文教基金會的外圍組織。



