

臺灣社會學刊，2012年6月
第49期，頁103-146

研究論文

縫隙中的抉擇： 地方與國家交鋒下的象徵建構

林秀幸

林秀幸 國立交通大學人文與社會學系副教授。302新竹縣竹北市六家五路一段一號。Email: hsiuhsin74@gmail.com。感謝審查委員和編輯委員會的耐心閱讀和建議。
收稿日期：2011/3/6，接受刊登：2012/5/15。

中文摘要

透過一個地方社群的派系、廟宇和國家結構的交手過程，本研究企圖理解地方社群做為主體，和做為客體的外在政治結構的協商過程，實是一個文化建構的所在。當Bourdieu以個人的實作（practice）和場域（field）的概念，來說明文化慣習（habitus）的形塑，本研究以地方社群為主體，國家政治結構為客體，闡述主體和客體之間的社群文化界線，如何提供一個緩衝空間——即本文所稱之縫隙，和既有的象徵貯存庫，讓前者得以類似手工藝式的創造手法，轉換外在的結構為地方的象徵建構，因而免除了一個政治風暴，也進行了社群自我的文化建構。本論文借用De Certeau與Paul Willis之日常生活政治相關的概念，說明在小群體或個人與外在結構相遇時，並不是簡單的文化抵抗的論述可以詮釋，而是操作或協商的過程與布局。這個操作布局的過程，是在本身的文化體系、外力的強度以及歷史契機等各種力量折衝下，主體的抉擇，並從中進行文化建構、形塑認同。因此本文也將借用Geertz的論點：模糊文類界線才得以表現地方知識形構的特殊方法論，因為文化的相遇不是機械的累積過程。也因此文化認同不可能形塑於歷史之外，歷史、政治與信仰也在這個過程中互相建構和競奪。

關鍵詞：日常生活政治、地方社群、界線、國家、象徵建構

Cultural Interstices and Political Decision-Making: Identity Formation in Local Communities

Hsiu-hsin LIN

Department of Humanities and Social Sciences, National Chiao Tung University

Abstract

The authors explore the negotiating process between subject (a local community) and object (a broader political structure) through encounters among local political factions, religious beliefs, and the State. In contrast to Bourdieu's emphasis on *habitus* formation using the concepts of individual practices and fields, we use the concept of *interstice* to draw the focus on the community boundary where the subject using symbolic repertoire establishes a bricolage to transform the wider structure into a local symbolic construct. We borrow from De Certeau's "practice of everyday life" and Paul Willis's "symbolic creativity" to interpret how a subject operates in a manner that differs from the simply coined "cultural resistance". We suggest that a subject's "art of making" results from interactions among a cultural framework, larger system, and historical occasion, and that this trajectory move along in forming the community identity—that is, an unpredictable "grounded aesthetic" that bends according to historical flow. Inspired by Geertz's work on blurred genres, we adhere to a specific textual style that moves from individual perception to a broader structure.

Keywords: politics of everyday life, identity formation, local community, state, symbolic construction

一、前言

本研究藉由一個臺灣地方社群的歷史事件，企圖理解地方上的人們在政權轉換之際，送走一個舊的日本政權，迎接一個看似文化傳統接近的新政權時，當地人表達出的集體情感狀態、政治操作以及相應的文化建構行爲。一個政權空窗期的在地宗教行動，卻不自覺地捲入高層政治鬥爭的共振波裡。面對一個危機四伏的政治新局，在地行動者採取何種策略因應？藉由對這段歷史的探索，我們企圖理解在地人如何理解這個新的政治外力？這個在地行動裡有多少政治性和文化性？這樣的在地策略和既有的地方文化體系有何關連？如何協調新元素和舊格局？這不僅是地方社會如何遭逢外來的結構性權力的議題，也是社群「界線」在衝突與張力中扮演何種角色的問題，以及「地方政治」如何與日常生活交錯出含有「文化面向」的政治策略的議題。

以「地方」做爲研究場域，乃立基於研究者過去在地方社群的研究基礎。過去大部分有關象徵建構的社會學研究將「能動者」(agent)放在個人的層面，例如Goffman和 Blummer，甚至Bourdieu對實踐場域的立論，「個人」皆扮演文化象徵的接收者、承載者和行動者。本研究以「地方社群」爲「能動者」，恰恰是要理解地方社群的「界線」在政治衝擊的過程中所可能扮演的角色，而這個角色可能位處政治與文化的模糊地帶，這樣的模糊性，也許正透露了**地方政治的多重性和混義性**。Barth (1969) 和Cohen (1992)，皆著力在社群界線本身的建構能力，聚焦在社群區辨他者、自我認同的動力，因此文化成爲建構界線的政治元素。然而本研究透過一個政治外力與社群交會時產生的緊張關係，窺見社群「界線」「能夠」扮演的角色或許更爲多面向，其效力亦從當下延伸到未來，也是本研究使用「縫隙」的概念意義。我們想要理解在這

個交會過程裡，社群界線是否形成一個緩衝空間，而其文化象徵庫如何提供應對和協商之道？地方人士在其中的抉擇受限於（或被賦權）多少既有的文化象徵體系、政治結構和歷史機會？

除了試圖透過在外力震盪下的地方操作，來理解地方政治在有限空間裡的文化性和政治性之外，本研究也嘗試探索不同的文化或觀念體系遇合的問題。不同的文化或觀念體系遇合的議題，主導了近幾十年來文化相關的大部分研究，這類的研究經常以「拼貼」或「混搭」來描述現象。然而文化相遇的問題，不應該只限於表象的描述，如越南人在春捲裡擺生菜，或是臺灣人的割包長得像漢堡之類的，如此無法幫助理解兩種知識體系的特性，和隱藏在表象之下的文化、知識重構過程。以Geertz的觀念而言，文化的相遇不是某些符號的累加或拼裝（Geertz 1983），縱然我們在外表只看到文化符號的累加，如新娘禮服改變成白色，或是義民廟多出一位配祀者。這些不同知識與文化體系的遇合和重新建構過程，不是數學的微積分，但是帶著「質」的轉換。影響的因素包含原有文化體系在個人認知裡的結構、新力量被理解的方式、重構的過程等，這些都必須在日常生活的體會和行動中被實踐出來。這一整套的過程，就是當地人製造意義的過程，也是象徵建構的過程。其中社會的結構面、個人的心理結構、歷史的機會等等，皆是必須考量的面向。然而如何傾聽它的多層次意涵，以及表象下文化建構的全貌，是本研究藉由詮釋研究方法想要理解的，這種對事件全貌的理解將幫助我們觀察該群體在未來面對新的外力時的反應。

過去地方派系的研究比較集中在探索結構面的勾連，釐清地方政治和中央政權的合謀過程，給予臺灣的地方派系研究一個堅實的基礎。然而地方政治在地方文化和地方知識的浸潤，以及建立在其上的政治運作，有其日常生活文化的紋理，是較少被觸及的。如果我們暫且不要以

結果，也就是往後建立起來的侍從體系而論。而從政權轉換時的空窗期和其後的交手，來試圖理解地方政治其文化與政治的交錯，我們或許可以對地方政治有其它面向的認識，並由此基礎來銜接解嚴以後，新的政治空間裡地方政治樣態的相關研究。這樣可以拉大視角、延伸觀察地方在面對其他外力——國家或全球化格局下（或限制下）的互動反應。

因此本文的書寫將採取幾個重要的部分：首先是對此地義民廟的「社會文化」和「歷史」的詮釋，這部分不得不相互參照兩個面向：一是義民信仰在當地人的精神結構中的位置，以及地方文化的深度描摹，但是這樣的地方文化和心理圖像不是外於社會互動和歷史變遷的。因此，另一個面向則是當地信仰在清代的意義化過程。就和我們即將要碰觸的日治結束後和國民政府時代初期的事件和這個信仰體系的相互模塑，清代的政經環境也曾對這個信仰產生意義化的過程。透過對這個信仰的深度描繪，以及曾經經歷的歷史化（用Geertz的話來說，就是事件如何變歷史的），我們可以更貼近地描摹我們即將要關注的地方政治事件和這個文化體系產生的互相脈絡化過程。再來，我們將進行對歷史文獻的耙梳，參照當代的訪談，觀察當代人們的儀式經驗，試圖描繪當時人們的行動操作和心理層面的認知過程。

而這個田野地也是我的家鄉，「家鄉」可不可以成為研究的對象，我暫且用一個簡單的理由來交代這個研究方法上的疑義。因為我曾經旅行，所以這個「我的」家鄉，和「他者」已經混淆不清，所以我就以這個「相對性」來解開這個糾纏的問題。

另外，我將以一種混合文類的體裁來撰寫這篇論文——也是某種形式的說故事，由於以下的一些理由：人類學的研究被認為過度侷限在一個小地方，而看不到更大範圍的政治經濟力量。這些指責雖然在80年代經由Marcus和Fischer（1986）的論辯已經不大成為當代人類學家的問

題，然而人類學的書寫比諸於社會學或政治學、經濟學，確實要更在意個人的、小群體或地方的位置，以及他們的認知與情感的結構和動態。換言之，我們幾乎可以說人類學者更注意環境的氛圍與風情，以及成員的心理狀態。而社會學家被認為對政經結構、制度、國家、客觀情勢等具有較敏銳的觀察力和解析力。那麼如何結合兩者的優勢，把個人或小群體的情感與認知和更大的結構結合呢？我認為可能要採取一種「說故事」的方式，而這個說故事的挑戰會是，如何把這個故事說得有理而動聽，有憑有據（歷史文獻的掌握）又讓人心領神會。也是Geertz（1983）所闡述有關「方法論」和「文體」之間微妙配合的關係，這部分我在下一節會有更詳細的論述。

二、方法論和文體

不同的知識體系相遇時，所涉及的動態變化如果不是符號的累加或拼裝，而是一種帶著質變的重構，那麼社會科學要如何捕捉這樣的過程呢？詮釋人類學的開創者Geertz的作品：《地方知識》正是企圖要解決這個研究方法上的難題。其不僅牽涉「方法」，也涉及學術作品的「文類」，這才是Geertz以「地方知識」為名，實欲開創知識遇合過程的方法論的企圖。因此Geertz在該書的第一篇文章就題為「文類界線的模糊：社會思想的重構」（Blurred Genres: The refiguration of social thought）（1983），就是要為整本書定位在研究方法和論文呈現的問題。他認為社會科學研究路數的改變將直接影響到「論文體裁」的可能性，因此他把「論文文體」的可能性和「研究方法」的開創性勾連在一起。

Geertz認為當社會科學放棄化約論，從尋找因果關係的動力擴展到

對於社會文化現象的關懷時，過去的研究方法需要被檢討。尤其是在多元文化，多種認識力遭逢的空間裡。當地人是如何面對一個新形勢（譬如一個新的政治形勢），一個新的價值體系（譬如異文化或現代性）？Geertz認為在這種情形下，我們必須聚焦的是，當地人如何因應，作怎樣的自我敘述，尋找什麼樣的意義性，如何建構新的文化形式等。從學科界線而言，就是歷史變遷、社會文化與個人心理之間的互動，那麼如何捕捉可能的歷史情境、社會文化地圖和個人心理動機將是研究者的任務。Geertz告訴我們，脈絡（context）是重點，當地人建立一個有意義的敘述是核心活動，而這些屬於象徵建構的範疇。

當我們試著去呈現「這些人群的社會價值」，想像「那個時代的氛圍」，深入理解「這些個人的心理圖像」，而這些面向又如何共同進行意義性的建構時，有時候會像是「加了分析性修辭的小說體裁」（Geertz 1983: 22）。當研究者必須適度運用想像力來捕捉這些非物理性的現象時，社會科學應該大量的自其他學科範疇借用方法。Geertz列舉了一些重要的影響來說明。

譬如Huizinga（1980）以「遊戲」的觀點來詮釋文化：遊戲裡有其特有的隱藏規則、策略、參與者發動的行為、自我獎勵等，其自成一個意義系統。而這些和祭祀、政治治理的體系沒有差別太多。另外Turner引用戲劇觀點來理解社會文化的建構，他認為「社會劇」幾乎發生在社會組織每個層面的衝突中，從家庭到國家。例如陷入派系的村落、地方對中央的抵抗等。他認為衝突發生時，人們情緒的緊張性必須被導入一種集體的情感模式與展演來化解衝突，否則社會體將在不斷地爭端中被撕裂，這就是集體的儀式或節慶的政治戲碼，這樣的政治劇也反過來模塑權力與階層（Turner 1982）。「政治劇」的說詞並非隱含「遮掩」或是「表面」的義涵，這裡的「集體性展演」是一種對高度張力的情緒與

情感的表達模式。儀式涉及最爲個人層次心理狀態的模塑，到最集體的政治治理形式，因此涉及本體論（ontology）。它是人們的生活框架，得以規範社會，但是並不僅是外在的，而是將身體感整合進去的表達，形塑人們的經驗，並使人們成其爲一體，有其深層的哲學意涵，也有其實務的政治效應。而當遊戲性穿插進入儀式性時，陰謀巧計、展演等人文學的名詞也將被拿來說明動機、權威、交換、階層等。在這種情況下，介於人文學和社會科學的界線似乎很難清楚劃分。

而文本（text）比喻雖然容易引起疑義，然而如果聚焦在「意義如何停泊」的過程，則展現出這個路數的有效性。一組觀念體系就像文本一般，被理解和被記憶的前提是，其意義必須是停泊的。然而從「事件」變成「歷史」的過程是如何辦到的？從「念頭」到觀念體系、從行爲到文化體系又是如何形塑的？這些過程不是靠因果與結構分析可以達到。我們或許可以從文本建立的模式中獲得啓發，當地人是如何將一個具體發生的事件，轉變成他們的制度或歷史的過程，必須進行一個對自我有意義的敘述，這個敘述是如何完成的？也就是一堆象徵要如何組成有意義的表達。我們想要瞭解的，不僅是象徵體系意味著甚麼，而是，它們如何傳達意義，如何辦到意義的定泊，讓人們得以認識與領會。在一個多種認識力的空間裡，這點尤其重要。

綜觀以上Geertz提及的各種進路的影響，我們想從歷史變遷中深究人們如何因應新局？這是從衡量「物理的力道」到詮釋「象徵形式」的研究進路。過程中我們必須一再詢問自己：「人們是如何思考的？如何表達？如何銜接不同的觀念體系？」在在都顯示出，描述、想像與詮釋的重要，從這樣的理解當中，得以探索人們文化圖譜的寬度、心理的深度，和社會形勢的變動性。因此一種「混合文類的體裁將是不可避免的」（Geertz 1983）。

Geertz另一篇重要的文章〈常識做為文化體系〉（Common Sense as a Cultural System）（Geertz 1983），看來像是處理地方知識裡的「常識」特性，然而Geertz的企圖實仍是要碰觸文化或觀念體系遇合的問題。Geertz費了一些功夫要找出地方生活裡「常識」的特性，為的就是要替這個舊命題找到一些新眼光。常識的特性異於知識，因此如果「常識」遇到「知識」，會產生非線性累加的變化。逼近「常識」的特性，才能幫助我們找出如何看待「相遇」的事實？Geertz用了一些「你無法」的描述來幫助理解常識，想來「常識」不是容易捉摸的認識力：「你無法清點它們的內容」、「你無法用邏輯結構來類推它們」、「你無法用加法累積它們」。「你只能試著叫喚出它們的語氣（tone）和性情（temper）」（Geertz 1983: 73-85）。在試著勾勒常識的特性時，Geertz用了一些不精確的辭，甚至接近美學用語：「語氣（tonalities）」、「風格」（stylistic features）和「態度特性」（marks of attitude）來逼近常識的特性。總之，它有別於範圍確定的概念。Geertz花費篇幅試著描繪地方空間的常識特性，不是為了單一的「地方」領域（這是不少相關論文引用Geertz時常犯的錯誤），他的目的是為了探索地方的常識和更大結構的知識遇合時，會產生甚麼變化。如果知識的特性在結構性和制度，而地方常識的特性為幽微的感知性，那麼他們的遇合就不會只是結構性的累加，例如 $3+5=8$ ，而是一種更具深度的化學變化，這需要從日常生活中去捕捉。

「混搭」、「拼貼」或「歷史的疊層」，這些詞經常出現在相關論文裡，像是衣服配件的搭配，或是微積分一般的累積，然而Geertz在這裡提出警語：「不要用結構功能論的清點，而是必須用「詮釋」（interpretive）」（1983: 93）。因為知識與常識的相遇，有許多「偶然」：歷史給的機會，權力落差（政治結構），以及兩種「認識論」不

同的質感、速度、和力道的相遇，甚至不同的空間感的相互逼近。因此它不是表面所見的符號的拼貼，而具有隱藏在事件底下的文化建構過程的全貌，有其文化的「基底」，以及在地方空間實踐過程時的特殊質感和語氣。當然無法用清點得知，而得適度運用描述、想像和捉摸。

Geertz透過認識論闡釋研究方法和論文文體的關係，以及此方法對當代社會科學的必要性。然而要如何詮釋呢？涉及結構、空間特性、個人感知、集體情緒、地方氛圍、美感經驗、常識判斷等。如果我們不想流於結構制度的清點，或個人臆測玄想，「詮釋」的方法還是必須有某種原則。這時候我們必須回到詮釋學在哲學上的基礎。

如何理解或詮釋一個文化現象？涉及到行動者的認知、感受，以及時代的結構和氛圍。詮釋人類學的研究方法最主要的參考點是狄爾泰（Dilthey）。這位詮釋學的宗師認為「人類學科」（human studies）建立的主要任務是「理解」（understanding）（Dilthey 1976），對人類，我們想知道甚麼？社會的結構性（當然這部分的分析不可或缺）？還是「理解」人們在結構和制度之下的想法、表達和反應，而這樣的表達和反應又經常進一步成為內在結構的一部分。

那麼如何客觀而有效地理解他人的表達？前提是他人的表達和觀察者有共同的部分？這構成了狄爾泰的「詮釋循環」的方法論的基礎，「整體性」必須在「部分」中被理解，「部分」也必須在「整體」中被理解，這個循環被一再地重複。

如Rickman在狄爾泰文選的介紹中所言，詮釋循環就狄爾泰而言是如此重要，因為部分和整體（part-whole）的關係充塞在人類關係中。個人為組織中的一份子，組織又為社會的一份子，個人的思維只能在文化的氛圍中被理解，而後者又必須考量個人的精神過程才得以被認識（Dilthey 1976: 10）。狄爾泰認為有別於自然科學知識建立在可量度、

可驗證的經驗面向，人類科學的對象反而是需要被經驗和理解的。而當每個人都圈限在自己獨特的「意識」中時，如何可以瞭解他人是詮釋的難題。那麼對理解而言，共同的結構脈絡是共同的框架（Dilthey 1976: 261-2）。這就是詮釋的規則，深入到個人心理的內部創作過程（inner creative process），並進行外在和內在的不斷互相印證的詮釋（outer and inner form of the work）（Dilthey 1976: 258-9）。狄爾泰對詮釋規則的發揚，成就了他的詮釋循環的方法論，從「整體」——如社會結構，到「部分」——可能是地方氛圍或個人的心理狀態，再從「部分」到「整體」，經由不斷地循環詮釋，就像不斷作用的陳年酒一般，能表現出事件的厚度和深度。而個人的心理狀態有多種面像，「本能驅力」和「精神意向」等都是能動性的一部分，而我認為後者非常接近文化座標的內涵。詮釋循環必須不斷地揣摩、想像「整體」和「部分」的互動，因此是一個高度創造性的活動。

在本研究中，個人的心理動機、文化模塑下的精神結構、地方的氛圍、文化的象徵網絡、派系互動、上層的權力結構與鬥爭，這些都互相關構成詮釋循環裡的「整體」與「部分」，也是不同層次力量的互相交駁、角力和形塑。我們的挑戰是如何以高度創造性的手法，深入每個層面，掌握不同層面的特性，想像個人，印證結構。在不斷地來往間，企圖理解當地人如何製造意義性，其外在反應、內心的殘留。而深沉的文化基底，個人的自我犒賞動機、權力鬥爭的遊戲性和高風險等，都可能是牽引我們走出詮釋迷宮的軸線。

三、文獻回顧

本研究場域發生在一個村鎮的地方社群，我們將運用幾組概念來嘗

試詮釋這個歷史事件。它是有關日常生活的美學與政治、地方社群和外來勢力的交鋒，也關於界線的維持和協商。

在日常生活政治的文獻裡，最關注日常的實踐過程者要屬De Certeau的研究，他在80年代集合了一群學者（De Certeau, Giard and Mayol 1998）進行對日常生活的研究，並企圖開創適切的研究方法。De Certeau本身對宗教歷史和殖民經驗都具有關照，這位法國學者和英國文化研究同行殊異的是，他並不急著將日常生活過早定義成一種抵抗的文化政治，也不急著進行個人的主體性宣稱（Highmore 2002）。而是提出對日常生活的觀察方法，並非進行理念的考察，而著重在「操作的邏輯」（operational logic），或「使用的過程」（process of use）。換句話說，處在既定政經結構下的個人，如果無法在結構的層面進行挑戰，他們是如何進行和權力結構的對應？重點在於「如何使用」既有的符號、象徵與結構，所謂的「挪用」（appropriate）。他提出「戰術」（tactics）的概念，戰術是因地制宜的，甚至帶著順應的姿態，對既存的空間、象徵、符號或儀式重組，進行一個即興的創作——一個在衝突和張力中發展的創作，目的在於和無法逃避的權力結構協商，盡可能將機會轉化為對自己有利的形勢。重點在「操作模式」（way of operating）或「施作的藝術」（art of making），這樣的操作路徑（trajectory），是高度運用象徵的，一種權衡的、協商的、即興的創作，類似手工藝的拼貼（bricolage），個體在其中展現出日常生活的政治面。這也是一種沉默的生產，揉合理性與想像的層面，進行幽暗不明的歷史形塑（De Certeau 1984）。

De Certeau認為「戰術」和「策略」（strategy）不同，在於戰術無法占有或保有自己的空間和制度，所以只能掌握時間，伺機而動。這些概念影響了他的研究群的相關研究。我們認為De Certeau確實提供了一

個微觀如何和鉅觀接軌的日常政治的研究方法，對這些隱而不彰的政治操作如何作用在歷史的形塑提供視角。然而De Certeau所謂的不占有空間的戰術，留下隱晦不明的概念。有利的形勢應是開展另一個空間的條件，換句話說，個人如果無法在既定的結構裡占有適切的空間，那麼所謂的「個人」其實正是那個所在（locus），讓個體在其中發展認知、情感與「認同」。如果這個所在是一個地方社群呢？

如果我們結合De Certeau的方法，以及社群和界線的概念，將使得De Certeau的相關概念進一步使用在一個較大的社會空間裡，探索戰術所挪用的象徵，進行怎樣的建構？這樣的建構勾連到怎樣的記憶和意義性？以及和「認同」建構的關係。

文化研究的先驅Willis顯然更關注日常生活的實踐在個人和更大的整體間的意義建構的問題。Willis稱這些日常實踐為「象徵性創造」（symbolic creation），他認為人的溝通性不亞於生產性，在個人或小群體和更大的結構遭逢時，象徵的運用是關鍵，也是人類自我能動性和認知的方式。透過語言、身體或戲碼，進行象徵建構。這樣的過程是「互為主體性」（intersubjective）的，透過認識他者的過程，形塑自我認知，這就是「認同」的建構。由於人類具有「象徵性創造」的能力，因此才能將自我的認同置於一個較大的整體（larger whole）當中。因此「認同」不是一個獨立於「歷史」的，「場所」（location）也不是被決定的，而是不斷地被經驗、被生活，做為抵抗的「所在」。「象徵性創造」確認生命力，也形塑思考方式，製造意義性，是對自我力量的文化性認知，透過此將他者與自我連結，並引進新的社會動力。Willis稱此為在地的美學（grounded aesthetic），它是在地實踐的，當象徵被重組產生新的意義，這個動態面向是情感的，也是認知的（Willis 1990）。

De Certeau重視的是日常政治的實際操作過程，Willis強調自我與他

者「之間」的意義建構，而這個「他者」經常是一個強有力的外在結構。

Barth對族群之間的「界線」的協商議題著墨甚多，而Cohen將界線的問題推展到社群之間或與更大群體之間——也就是「社群」與「國家」之間（Cohen 1992），然而卻不再討論界線之間發生了甚麼？「屈從」、「協商」還是「反抗」？這些象徵建構「過程」其實強烈影響了「文化建構」和「認同建構」的樣貌和態度，在Cohen理論中，喪失了它更為寬廣的角色，僅單純被貢獻在「維持界線」的任務上面。就這點而言，文化研究的學者們對次團體的關注，恰好補強了這個空白，Willis精湛的闡述，在當代的背景下個人和更大整體之間的象徵建構和協商以及認同的關係，然而卻缺乏一種歷史的厚度，來探索個人或小群體如何以其既有的情感結構為基礎憑藉象徵在界線之間協商（negotiating between the boundaries, with symbolic creation），創造在地的美學。

在這樣的框架下來重新認識Mauss（1989）的「禮物交換」，有一種新的體會。人類學前輩雖然可以被輕而易舉地指責他們似乎看不到社群和外在力量交會的過程，然而由於他們對文化的深層體會，往往得以將「所在」內所進行的文化建構與其中的美學氛圍進行深層的理解。這些遺產也是當代強調「界線」「互動」的動態性研究比較缺乏的部分。**到底界線之間的協商，本於怎樣的參考座標或精神結構來進行象徵創造，來進行戰術的操作。在地美學的氛圍如何被解讀。**

地方政治的研究過去在臺灣學界的走向可以分為地方派系研究和社區研究。地方派系的研究始於吳乃德的「恩庇侍從體系」（Patron-clientelism）（吳乃德 1987）的解釋，後續的研究者接續吳乃德的研究架構，探索地方派系在戰後與國民黨政權的政治、經濟面向的共謀，例

如趙永茂分析地方派系的選舉動員方式（趙永茂 1998）。關於派系的歷史過程，有吳文星的相關研究（吳文星 1992），他認為日治末期臺灣的地方選舉的舉行，是地方派系的肇始，而蔡明惠與張茂桂在河口鎮的研究也指出，派系的生成深受日治時代的階級所影響（蔡明惠、張茂桂 1994）。陳明通與吳乃德的研究指出臺灣的地方政治受到二二八事件等影響，地方菁英經歷了政治事件的淘洗，影響了後來的地方政治的表現（陳明通、吳乃德 1993）。換言之，國民黨政權其後的白色恐怖統治也影響了戰後地方派系的生成與走向。

王金壽承襲了吳乃德的侍從體系說，認為當國民黨不再可以完全地控制司法體系時，地方派系也將瀕臨瓦解（王金壽 2004 a, b）。另有學者處理地方派系在民主化之後的演變，如陳明通（1995），以及地方派系如何在政治與經濟共構的黨國政治中，隨著時代轉變其結構上的位置，包括陳明通與朱雲漢（1992），王振寰（1996）以及陳東升（1995）。這些地方派系相關的研究，為地方政治在特定的歷史階段與外在結構的接軌和對內的動員，留下豐富的研究基礎。

有關社區與日常生活政治的相關研究，有李丁讚和吳介民有關社區公領域的溝通模式的探討，並探索文化因素在其中扮演的角色（李丁讚 2004；吳介民、李丁讚 2005），楊弘任對黑珍珠的故鄉林邊鄉的社區營造觀察，主要透過在地文化與外來論述之間的文化轉譯來解釋其社區溝通與社區運動的樣貌和效果（楊弘任 2007）。莊雅仲長期對永康街社區關注的一系列研究，透過「地方感」的捉摸，在地語彙的特殊性，結合公部門釋出的資源，永康社區發展出一套社區政治的運作模式，這樣的模式在外來的經濟力、地方感、以及政治結構的交織中呈現（莊雅仲 2005a, 2005b, 2005c）。

臺灣目前有關義民信仰的研究，最主要的成果是在清廷和義民的

關係（莊吉發 2005；陳春聲 2005；蔡采秀 2004），以及義民信仰和客家區域社會整合、族群關係等（莊英章 1989；羅烈師 2006；黃永達 2005）。前者主要是以歷史的角度和國家視野來解釋移民社會裡的治理術和國家力量，後者則是運用史料探討宗教組織和社會整合與分化的關係。

本研究將採用地方社群為主體的視野，結合社會學以及文化研究相關的日常生活政治和美學氛圍等方法，以及人類學擅長的象徵建構、界線與協商等諸面向來進行對大湖義民廟的歷史過程的詮釋。本研究的歷史資料來自於大湖義民廟提供的廟史資料，有關省政府與地方選舉的文獻則來自於臺灣省政府本身的出版品。地方的田野資料包括訪談義民廟的理事們以及經常參與公共事務的地方父老，儀式部分和地方氛圍則是研究者親身的參與觀察。

四、地方社群的文化建構和歷史形塑

苗栗大湖的義民廟是我童年的一部分，它有兩個名稱，我們又稱它為昭忠塔。對當地人來說，昭忠塔和信仰比較沒關係，是「風景」的一部分，帶有文化景點的意味。民國五十幾年的臺灣，自用照像機和家庭攝影是時髦又新鮮的娛樂，昭忠塔因此成為父親為我們兄弟們拍照的重要背景，也成為外地親戚來訪時留影的所在，以至於我現在仍然可以在家庭老相簿裡觀看到它的身影。是的，大湖人以昭忠塔做為「觀光景點」，是遊客來訪時造訪的所在，它高出其他建築的身影，**它的國家層級的故事。**

然而它的在地身分——義民廟，卻又勾連另一種**地方意義**。義民廟是我們大湖重要的廟宇，我們小時候並不知道義民兩個字的字義，從周

邊學來的音常發成mimi廟，可見義民兩個字對當地的小孩來說，有點陌生。mimi廟不在街市的核心而在邊緣，大部分的居民經常在晚上，吃完飯後到位居核心的關帝廟上香，然而卻鮮少在夜裡到義民廟。居民只在白天去拜拜，或有特殊事件時，才會去向義民爺祈求願望，但是並不規律，和義民廟關係最密切的是農曆七月。七月下旬大湖鄉北六村的聯合普度，就是在義民廟前舉行，當天有幾百份的牲儀以及少數的大豬公擺在廟前異常熱鬧。小孩們平常並不被鼓勵到義民廟拜拜，但是那裡卻是景點較有變化的所在，有個七層的塔，又有個大花園，因此成為孩童時遊戲的所在。有些青少年喜歡結伴到那裡聊天，也在那裡偷抽菸、講渾話不被家長知道。

一直到上了國中，我才知道義民廟牆壁上掛的一堆牌匾、對聯的署名，都是重要的政治人物，但是那些政要，又有點過期而陌生，譬如白崇禧、黃杰、張道藩、俞鴻鈞、張群等等。唯一比較熟悉的名字是倪文亞，因為小學時背的蔣公遺囑，最後五院院長的署名出現過這個名字。仔細一瞧，連蔣介石都有一張匾放在廟宇主樑上方，當然，他的署名是蔣中正。廟方為了讓那個位置顯得尊貴而懸得太高，反而不易察覺那張匾。主神是義民爺，陪祀羅福星諸抗日烈士。有次在拜拜時，我向虔誠的母親發出兩者關係的疑問，但是母親沒有理我，她的態度和大部分的大湖居民一樣，不大在意神明之間真實的關係。

國中時（民國六十幾年）有次電影公司來到我們這個小鎮拍電影，就是來義民廟取景，拍的是「大湖英烈」傳奇。我們下課時偷偷跑去看看拍戲，卻被老師一頓痛罵，似乎做了甚麼大逆不道的事情。那個時候心裡覺得很不舒服，為甚麼老師要我們晚上看反共戲「寒流」，小時候也被小學老師帶去看「梅花」、「四行倉庫」、「張自忠將軍傳」，而「大湖英烈」的拍片卻不能看。然而因為有了昭忠塔，我們這個小鄉鎮

得到外人的矚目上了銀幕，讓大家更加深信我們這個小鎮特殊的地位。

等我上了大學，義民廟旁邊多了一個彼岸塔，附近居民如果不想土葬的，可以將骨灰罈拿到這裡來。我的外祖父生前說，他不喜歡待在山上的祖墳，太孤單（雖然有祖先為伴，但是不夠熱鬧），屬意要到這個離街市較近的靈骨塔安座。在民國七十幾年，臺灣人風行起靈骨塔的身後安排，大湖義民廟的理事們爲了籌措財源，也先進地跟上流行。從此祭拜自己祖先的人群也經常出現在往義民廟的路上，那兒開始也成爲一些較爲遊手好閒的居民平日小賭的場地。然而靈骨塔的存在也一直影響著地方上人如何思考義民廟未來的經營走向。

因爲昭忠塔，讓義民廟經常有政治人物來訪，印象中似乎總統也來過（我忘了是哪任），就算總統原爲了選舉來跑行程，也會有人安排他到義民廟（或昭忠塔）祭拜（祭拜誰？）。直到一次偶然的機會，從父親和其他父老口中得知，昭忠塔的由來有著一段驚險的政治插曲，後來倒是以「沒事」收場。結局是：「昭忠塔落成時連何應欽也來了」、「甚麼都是人去變（「變」是客語「操作」的意思）的」。地方父老得意地說。

相較於莊嚴肅穆的關帝廟，Mi-Mi廟有著較爲強烈的地景變化，它的多樣性或豐富性和歷史變遷也讓我們對它的印象很難單一定調。我一直嘗試要把它的故事寫出來，是信仰的、歷史的、政治的、經濟的；是地方的，也是國家層級的；是日常生活的，也是鉅觀結構的。然而研究者必須有個立場，來觀看與詮釋，在地居民對外來勢力的回應，應該是這篇論文的基調，而日常生活提供在地居民能動性和自我認識的「所在」。

（一）義民爺：從社群奠基者到撫墾事務的連結象徵

大湖義民廟的廟史沿革寫著，大湖的義民廟開創於1870年，即清同治9年。由當時的墾戶吳定新家族等籌建，主要奉祀開墾時喪命的壯丁。原廟並非在現址，而是在吳家的田地邊，當地人又稱「下廟」。當地每年的中元普度，分合普（或集體普）和私普，合普由大湖開墾時的四大家族吳、葉、陳、謝輪流舉辦祭典，一般人除了七月十五在自家門口「私普」之外，也會在集體普時自備牲儀前往「增普」。

根據我們的田野採訪，最早期並沒有義民廟這樣的名稱，當地人喚那裡為「下廟」，主要奉祀拓墾喪命的壯丁。一般人去世後，通常有家人埋葬，為何需要集中埋葬並加以奉祀？下廟的位址在墾戶吳家家業上面，顯然這些壯丁和吳家較有關係，而吳家是最早期開墾大湖的墾戶，大約在咸豐年間入墾，所以這些長眠者極有可能就是開墾初期的墾民。有可能是沒有家室的「羅漢腳」或是和原住民激戰而亡不被允許上牌位的亡者。在當地客家人的習俗，和原住民激戰身亡的親人，不能上祖先牌位，傳說這些被「敵人」獵殺者，會變成對方祖靈的人馬，將反過來引領家人前去部落。

這樣的性質略不同於大眾廟或是萬善爺類，因為他們和拓墾有關，因此也帶著「地方社群奠基者」的印記，可能因為這個緣由，墾戶要捐地建廟奉祀。這個地方歷史事件有個插曲，吳家在捐地蓋廟的契約上面所指定的位置，並非當時廟址所在，而是略偏於廟址的畸零地。百多年後義民廟的理事們察覺後認為吳家有點「梟人」，意思是有點欺騙的意味，故意把沒有價值的地來掉包原有廟址。我的疑問是，他們可以不捐的，廟址是吳家提供的，就算地契上的地址不合，也很難相責，不是嗎？父老們回我，他們當初一定有個默契，「必須」幫人家蓋廟。其語

氣讓我領略，地方上的人有一種不需明說的約定，認為當初的拓墾家族有義務為這些拓墾喪命，無人奉祀的「靈」捐地蓋廟。而這間廟並非家廟，成為整個地方社群所奉祀，也更加強了廟的「地方性」。

從孤魂安息之所成為社群共有，後來再變成義民廟的過程，廟史上並無記載，當地人也不清楚。然而廟裡確實存有一座金色的義民爺神位，其形制和新竹地區義民爺神牌非常接近。這張神牌和新竹枋寮義民廟一定有關係，但是沒有人知道何時何因聯結上的。新埔枋寮義民廟前的中元祭典所形塑的祭祀組織，在道光15年發展成新竹地區的13個庄，到了光緒年北埔大隘加入，表示由新竹客家地區的地方頭人聯繫組織的網絡，已經延伸到大隘線，但是這個中元祭典組織始終沒有包含苗栗地區。中元祭典的大批祭品，包括沒有煮過的生的大豬，很難從苗栗一天內運送到新埔再運回來應該是主因。從田野訪談得知，早期交通不發達時新竹偏遠地區的居民經常費盡心力在大熱天由人力運送大豬等祭品到枋寮。因此苗栗地區的頭人組織和新竹的聯繫，大概很難透過中元祭典來連結。大湖的開拓始於咸豐年，到了光緒年成為撫墾局的軍事營盤要地，極有可能在當時透過迎請義民爺分香，和新竹地區以墾戶為主所形塑的防禦組織相聯繫。這是墾戶、軍事防禦和祭祀組織三合一的聯結，這樣的推測有歷史的根據。清代的撫墾事務事實上以墾戶為主力，軍事力量亦然（蔡采秀 2004）。而這個地區中元祭典的主事者大部分為墾戶，祭祀無主孤魂或社群奠基者也被認為是地方頭人的責任，因此中元祭典的連庄組織和軍事上組織遂形成重疊。那麼那些較遠的隘線地區，譬如大湖，透過分香和新竹地區的墾戶連結，不僅是墾戶本身的事業聯繫，應該也是官方所樂意的。因此撫墾事務的擴張造成義民爺信仰的傳播是非常可能而不難理解了，大湖地區也就極有可能在光緒年間到新埔義民廟分香，而改稱義民廟。

(二) 普度與誇富宴的意義叢集

和義民廟意義緊密聯繫的普度其實不一定要直接和廟有關係，普度分「家戶普」（或「私普」）和眾人的「合普」，一般家戶在七月十五門前私普，表達每一家戶對孤魂的心意。然而任何一個地方社群都不缺乏的「合普」，其實可以在任何適合的地方舉行，廟前、橋頭、山邊或水邊，甚至學校的操場。然而只要有義民廟的地方，中元普度則大部分在廟前舉行，這當然和義民與普度的聯繫有關。大湖北六村眾人的「合普」在農曆七月二十四舉行，早年是由拓墾四姓家族輪流舉辦，輪值的家族必須糾集資金支付大部分的開銷，包括祭品、棚架、「和尚」（客家人稱的道士）的禮金等。其他居民則是準備一些供品「增普」，共襄盛舉。由於四姓家族的逐漸沒落，後來就由北六村人共同負擔這個盛大祭典。由於義民廟和孤魂的特殊連結，大湖地方上人的「合普」當然是在義民廟前舉行，因此對當地人說，兩者的含義是疊加在一起的。

中元為地官赦罪之辰，所謂的「中元」其實是懺悔、赦罪的機會，懺悔為何要普度眾生呢？並且是地方頭人的非成文責任？大部分有關普度祭典的文獻都沒有注意到一點，每年恆常舉行的大部分儀式都是「齊頭式」、「義務性」的丁錢奉獻，由擲筊選取的爐主首事每家每戶去收取丁錢，然而普度卻是少數藉由競爭奉獻的祭典。祭典中的各種首事，由具有能力的人自動領取奉獻的機會，稱做「領調」。每年領調的人不盡相同，由慷慨而財力豐碩的人擔綱。然而某些地方上人組成的義民嘗會，則允諾每年領取某某「調」，這樣的允諾，代表領調是一種高額負擔，但也期許嘗會永續經營，期待中元祭典年年豐盛熱鬧之義。居民也可以組成團體，合作奉獻一條大豬，代代相傳。通常祖先們認領之後，做子孫的不敢放手，得一直傳下去，因為祭品只能增加，不敢減少，否

則意味著做子孫的成就不如祖先。祭祀現場白米、鹼粽堆積成山，白米祭完之後通常做慈善發放，當場讓糰粑或甜粥隨人取用。另外一方面，普度時的祭品種類較之其他祭典相對不受限制，水果、蔬菜和內臟都可以進行手工藝的創作，比比看誰的創意高，生產的農產品連薑麻也可以成堆擺放當祭品，增加景觀，紙錢亦是堆積如山。換言之，中元普度是一個表現慷慨、手藝盡出的機會，祭場壯觀又繽紛多彩。

中元祭典的另一重要景觀是賽大豬，賽大豬也是個名符其實的「表現」的機會，有能力就去參加，不受階級限制。競爭比的是豬的重量，除了顯示你有能力把豬養得那麼大，也顯示財富。在農業時代，豬是家產的一部分，從日治時期的財產統計表可以窺見，其中列了家畜那項，幾頭牛、豬都清清楚楚在表格裡。擁有大豬所表徵的財富意味大於養豬的手藝，因此近年大部分的比賽豬雖然都是花錢買的，並不影響奉獻者的心意。豬是奉獻給神的，也奉獻給受渡衆生。得了獎了當然要大大誇耀一番，把它打扮得燦爛花俏，仔細安座在架上，請個子弟班來神豬前面吹吹奏奏，場子熱鬧異常。主人一家人不夠還要親朋好友幫忙顧攤子，幫觀賞的衆人解說大豬的飼養過程，也接受讚美。養一頭大豬不容易，要讓他公開亮相誇耀於衆人也不容易。這是分開的兩項工作，前者炫耀的是家裡的財富，後者誇示的是主人的人際網絡，爲了一天的展現，要動用大批親友來幫忙，布置場地、運送牲儀、幫忙顧攤，這些親友得跟著忙上兩、三天。豬隻得了名次，親朋好友少不了要恭賀一番，大部分打金牌祝賀，偌大的金牌就掛在牲儀上面，有些親友團出錢請子弟班來吹奏，增加規模。總之，祭拜現場要夠熱鬧，主人要覺得夠有面子。祭典結束之後，主人得宴請親朋好友，豬肉分送給親友帶回去當禮物。

中元祭典的喧鬧、豐盛、誇耀、競賽和消耗等基調，令人聯想到北

美的誇富宴：競賽祭品、誇耀財富、競逐社會聲望、鞏固已有的名望和社交網絡。這些誇耀、競逐是以對孤魂的照顧和憐憫為名。對於這些耗費，居民常說：「光光的去，暗暗的來」，意思是展示地、誇耀地耗費，但是這些接受的孤魂會暗暗地幫忙把物資再送回來。為了保有或競逐在慶典裡的聲望，平日的財富經營有了目的。這是一種社群經營、一種整體的維持、一種重分配，對象擴及到逝去的、看不見的游離的孤魂，一種虧欠感的清償。我們情不自禁地要累積為己有，我們卻不敢完全占為己有。這是一種罪惡感的最初原型，但是普度卻給予我們贖罪與懺悔的機會。別忘了，地官是赦罪的，而中元是地官之辰。¹如同北美誇富宴的主題，不懂得給出去的酋長是要受人訕笑或受到詛咒。中元的普度給能幹的人現身的機會，也給予贖罪的機會。藉由一種象徵性的重分配轉換，將財富轉化為威望，提升社群整體的能量。

這不是全然理性的計算，是一種行走於理性和情感之間的氛圍，在競爭以及「相互性責任」間的調性裡鋪陳美學的紋理。社群成其為社群不僅在界線的維持，也在氛圍、價值、美感的提供。中元普度在眾多祭典儀式中，處於這麼一個精神結構上的位置：強調「相互性」是威望的來源，是社群的氛圍（aura），一種藏匿在競爭、鋪張、浪費中的相互性責任，這是社群生活中的象徵建構，回應的是社會性和個人的心理層面。象徵鮮少以單一的「類比」出現，總是多義而含混，伴隨著人性的多面向，以其「多聲道」回響在社群空間。

¹ 語出《梁元帝旨要》：「上元為天官司賜福之辰；中元為地官赦罪之辰；下元為解厄之辰。」

（三）等待建構的「自我」：主觀與客觀的相互性

廟史上記載「1943年日本政府強行將下廟遷移到大湖地方公墓八寮灣附近」。時值日本政府實施廟宇整理時期，漢人信仰被以各種方式裁併或遷移，以達到去漢化的目的。在這種情形下，下廟被遷到公墓附近。據居民說，因為那裡位置偏僻、陰森森的，屋宇也破舊不堪，確實越來越少人去祭拜。在當時不少廟宇被權作他用，神明被集中安置。而大湖義民廟卻被遷至公墓旁邊，甚至安置在破舊的草寮裡。日人做這樣的處理，應該是義民爺特殊的神格，介於孤魂和地方奠基者之間。祂是純地方性的，屬於我們大湖人的，神格較不固定是事實，因此被如此邊緣化地處理。這種邊緣化確實造成前往祭拜的居民變少。

然而祭拜的人變少卻不表示被遺忘，二次戰後，日本政府離開臺灣，國民黨政權來到，「1947年大湖地方人士倡議遷廟，原擬將義民神位入祀忠烈祠，即原來日人建立的大湖神社，因與規定不合，政府不准，地方人士就在忠烈祠西南端山下另建義民廟。」廟史上這樣說。在當時臺灣人的想法應該是認為回到了「祖國」的懷抱，大湖人也不例外地這樣想像吧，起碼想像新的統治者和我們有相同的文化習慣。當日人的神社被國民黨政權改為忠烈祠時，大湖人認為這些對「地方」有貢獻的奠基者理應享有同樣的尊崇，以至於做出這樣的要求。然而這個請求卻被否定，「與規定不合」，甚麼規定呢？新的統治者將日本人的神社轉變成「忠烈祠」時，就準備仿效日本人建立一個新的「國家神道」。在當時國民黨政權對於這些被日本人統治過的人民，懷著高度警戒的情況下，國家認同是第一個需要被改造的對象，辛亥革命、黃花崗72烈士、抗日英雄才是名正言順、符合規定的，大湖人的「地方視野」也許被認為太過狹小，請求被否定了。

義民爺被日本人遷到公墓旁邊，當然是希望祂隨著荒煙蔓草被遺忘，然而大湖人卻在政權轉換的第一時間，（1947年國民黨政權甚至還沒「撤退來台」），急著要恢復對祂的祭拜。這是一個信仰的問題？精神結構的問題？還是政治的問題？不忍心見到神明被任意棄置？心裡覺得怪怪的？不甘心被日本人改造？如果關帝爺被繼續崇祀，義民爺也該享有同樣的尊敬，祂們是「整體」的各個部分？中元節不能不做，所以義民爺也該被恢復？地方上的頭人，需要藉由這個「作為」來奠定他們的地方威望？這些都有可能是原因。「政府不准，地方人士就在忠烈祠西南端山下另建義民廟。」沿革上面載明。可見這個重新奉祀的意志相當堅定，政府不准讓祂們進入國家的神廟，地方上的人就自己來，在那個戰後物資缺乏的時代，要重新建廟不是一個簡單的工作，但是他們卻做出這樣的決定。其內心的感受就可能不只是「不忍心棄置」或「不甘心被改造」而已。而可能有關一個新的「認同」的問題，這個認同是攸關地方社會的，是心理結構的，也是政治的。

當舊的統治者帶著他們的習慣和文化離開，還摸不清新的統治者是誰的情況下，地方上的人需要一個「自我認識」與「自我建構」的行動。過去在日本框架下的「我」有了改變的機會，在這個暫時的空窗期，「我」是模糊的，等待尋找下錨的地方，等待「事件」的建構。我是誰？我此刻是誰？我未來要是誰？這些隱藏的焦慮，造成當時大湖人的建廟行動。這個建構是文化性的自我認識行動，牽扯的是深層的「精神結構」的面向——需要對這些奠基地方有功的孤魂，表達敬意、憐憫與贖罪，這是地方上人的責任。當國家的面貌模糊不清，這個「他者」尚未展現出它的威力時，「地方」成為這個認同建構適切的「所在」。居民們從他們習慣的象徵庫存裏，探詢到內心相應的結構位置，開始從自我的能動性裡去開展「地方」認同的建構。

地方的頭人徐金福爲首，到處募集資金，終於新的廟宇在1952（民國41年）年完工。廟宇寬敞，有三開間，廟前廣場容納得下幾百人，其規模不下於清代創建的關帝廟。此時，「地方人士向政府申請廟宇使用許可，卻遲遲未見批准下文，經籌建人士幾番研商，決定不僅要使義民廟得到應有的崇敬，並使與大湖淵源極深的抗日烈士羅福星忠魂永垂不朽」。這一段廟史語焉不詳，既然是由地方上的人自行募集的錢，自行建立的廟，這個主政者又是來自於同爲漢文化所在的地方，爲何不被批准廟宇建築的使用權？

（四）派系——在國家與地方之間

此處涉及一個地方上的派系鬥爭，苗栗地區的派系分爲黃派和劉派兩大派系，籌建義民廟的地方頭人徐金福屬劉派。當時兩派相爭日熾，以劉群芳爲首的黃派向上密告徐金福違法募集金錢，義民廟的使用執造因此無法被核准，直到今日地方上的人還是津津樂道這段告密風波。我翻閱了民國40年前後有關地方選舉文獻，恰好找到了這段史實的官方紀錄。在「臺灣省縣市選舉監察實錄」裡，有關「縣市議會議員選舉違法案件處理表」裡記載著：「苗栗縣，被檢舉者：候選人劉群芳運動員劉廖坤，檢舉者：縣監察小組，檢舉日期：民國40年1月3日，檢舉違法事實：劉廖坤於12月29日在大湖中山堂演講時，公開攻擊候選人徐金福，經縣監察小組召集人劉闊才予以制止。是晚在情願來飲食店晚餐時，又當衆辱罵徐金福，不服劉召集人之制止，當衆毆打劉召集人。違反取締辦法條文：第五條第六款，處理情形：委員會第十四次會議議決：一、向新竹地方法院提起確認劉群芳當選無效之訴訟。二、運動員劉廖坤暴行部分送請警務處嚴辦。」（臺灣省縣市選舉監察委員會 1952）

中華民國政府在民國39年（1950年）實施縣市地方自治，同年臺灣省創立了妨害選舉取締辦法，以及其執行之機構「臺灣省縣市選舉監察委員會」還包括縣監察小組以及監察員。這個選監小組的成立是由省府「為順應民意，及期求選舉公正起見」（臺灣省縣市選舉監察委員會1952）而訂立，然而其權責並不十分清楚。上述苗栗縣議員選舉違法情事，就是由選監委員會為原告，請求劉群芳當選無效。而法院認為被告縱有違法情事，包括誹謗其他候選人，以及非法活動控制選民等，新竹地方法院卻判決「原告之訴駁回」，訴訟費用還須由原告，也就是選監會負擔。判決書上說：妨害選舉取締辦法固為地方上之特別法規，但顯不能排除民事訴訟法之適用，……無論被告是否有非法之活動，原告非確認判決而受有法律上之利益者，……原告之訴難認有理由。」令人好奇的是，選監會的訴訟竟然全然由民事庭受理，還受民法限制，做出民事判決。

有選舉監督辦法和組織，卻沒有適當的法庭來判決，適用法令不清。省政府有關地方選舉的作為顯然沒有得到中央的認可。讓我們回溯民國39年的政治脈絡，當時國民政府剛剛節節敗退撤退來台，竟然還會思考著實施憲法裡的地方自治以及地方選舉，除了遵從國父遺教之外，主要原因是將這個政權的「痛失大陸江山」，歸因於中國共產黨由地方包圍中央，因此開始思考「地方自治」的重要。因此陳誠提出了臺灣省實施地方自治的八個步驟，也成立了臺灣省地方自治研究會（鄭牧心1987）。而地方自治得以被認真實行的一個重要因素可能還是當時的省主席吳國楨的政治理念。吳國楨是普林斯頓大學的政治學博士，對臺灣的政治一直有他個人學識上的見解和策劃。一般認為蔣介石當初將陳誠換下來代以吳國楨，是為爭取美援，利用吳國楨「民主先生」的形象，但是也種下了陳誠對吳的不滿。吳國楨擔任省主席期間，致力推動

臺灣的地方自治以及農業改革，並允許某些地方官員職位由普選產生。他當時合作的民政廳長就是楊肇嘉，楊肇嘉是知名的臺灣民族主義者，在日治時代，即不顧總督府的反對，代表臺灣議會設置請願運動赴東京請願。在早稻田大學就讀期間，任東京新民會常務理事，回台後主持臺灣地方自治聯盟，曾經和葉榮鐘等赴朝鮮考察地方自治制度，1935年總督府實施市會及街莊協議會員選舉，是地方自治聯盟的運動成果。吳國楨任楊肇嘉為其民政廳長，應該就是為了推行臺灣的地方自治，實現共同的政治理念。

然而吳國楨所屬的政學派和蔣經國的特務系統之間的鬥爭隨即登場，這段鬥爭史其實就記載了國民黨政權來台之後的演變史，一個從內部鬥爭逐漸走向特務治國的過程。韓戰爆發以後，美國改為全力支持國民政府，吳國楨的地位因此下降。1952年吳國楨和蔣經國因為一個逮捕事件鬥得水火不容，還鬧出策劃謀殺吳國楨事件，造成吳國楨在1953年辭省主席，離開臺灣赴美。而蔣氏父子也開始發動清除內部異議的政治動作，媒體開始刊載攻擊吳國楨的消息。吳也在美國批評國民黨政府的情治治國以及蔣介石的獨裁，並從此沒有再來臺灣。由此觀之，民國40年初的臺灣，是蔣經國鋪陳接班掃除內部障礙，國民黨內部勢力鬥爭進行得如火如荼的時期。臺灣省政府的作為，沒有得到政治權力的全面認可，是可想而知的。省政府組成的選舉監察委員會得不到司法系統的奧援，也不難想像了。

經過那次判決，加上國民黨的內鬥氣氛，地方派系的政治人物可能也開始嗅到詭譎的政治情勢。轉而利用國民黨政權的情治系統進行地方的鬥爭，幾乎是順理成章的行動。這個新的政權向地方政治允諾的不是選舉的公正性，而是中央權鬥的延伸和以「效忠」為標準的治理。當然，這樣的效忠體系日後必須以資源犒賞來維持，那麼侍從體系的建立

顯然是不可避免了。

民國41年的苗栗地方派系，因為幾個選舉爭端和政治局勢的觀看，也開始嘗試新的政治操作。黃派開始借國民黨的特務系統對屬於劉派的徐金福進行政治鬥爭，募款建廟在臺灣社會應該是再平常不過的事情，經過密告卻極有可能演變成劇烈的風暴，牽連的也不會只是一人，而是整個派系網絡。當時臺灣火柴公司總經理王哲甫無故被捕，以及後來青果合作社主席吳振瑞入獄，都是國民黨內部政爭的成果，為緊接著的白色恐怖敲擊警鐘。據地方上父老表示，廟宇核可不僅下不來，還有可能招禍。徐氏等經高人指點，到台北迎請抗日英雄的英魂，不僅躲過可能的入獄風波，還獲得當權者的褒揚，也保住了義民廟。

我們回到大湖當時的地方脈絡，劉群芳是大湖最早的墾戶吳屋入贅的女婿，繼承大批的產業和吳屋在地方上的權威，在日治時代也一直享有特殊的地位。徐金福是靠自己經營製材事業起家的新富，在日治末期已經累積了其根基。劉所隸屬的黃派，在苗栗地區是由原有的地方富豪所組成，徐所隸屬的劉派，雖然由劉闊才掌旗，然而大量吸收新興階級，劉定國成為二代掌門人就是例子，雖然後來出走另立新劉派系。換言之，一方在守住既有的產業和地位，另一方在競逐新的地方聲望，兩方勢力也都在政權轉換的真空期和前期展現他們的政治行動。徐在日人離開後帶頭重整義民廟，尋求新的地方認同和累積他的地方聲望，競選縣議員是進一步擴大政治影響力以及和國家政治架構聯繫的企圖。他的行動不僅是政治的，也是文化的。這樣的地方政治習慣甚至延續到往後幾十年的臺灣政局——廟宇和政治的緊密勾連。然而國民黨主導下的侍從體系和恐怖治國，讓「廟宇的」幾乎淪為「中央政權」的忠誠附庸。

由此觀之，當時大湖的地方頭人階級，展現出幾種特色，第一，不管政權如何轉換，他們都還固守著和地方信仰的深層關係，他們本身具

有信仰，也競爭在祭祀組織理的角色，深知真正的地方威望必須和信仰活動結合；其次，這些階級深知和不同政權交手的必要，因此當日人離開以後，大湖的頭人們分別加入不同的派系，競逐國民黨政權釋出的地方政治勢力。

項昌權於民國59年撰寫的「臺灣地方選舉之分析檢討」中有一段評論：「臺灣各縣市都有敵對的派系，——假如他們一派加入國民黨，另一派加入別的黨派，可能會被加入國民黨的那一派，利用國民黨的政治力量所消滅。所以不論任何一派系都競入國民黨。……」（項昌權 1971）項昌權是法國巴黎大學畢業，在吳國楨任內，任民政廳副廳長，曾代表省府任選監委員，深知地方選舉問題。後來的政爭讓他離開公務系統進入大學任教，他所做的評論，證之大湖的情況，可以說相當中肯。

（五）不是「主體性」的宣稱，而是一個因地制宜的操作

地方和新政權交手開始出現衝突，廟史上這樣寫著：「經籌建人士幾番研商，決定不僅要使義民廟得到應有的崇敬，並使與大湖淵源極深的抗日烈士羅福星忠魂永垂不朽，特由地方大老徐金福、劉傳村、王惟英、饒見祥等人敦請曾與羅烈同時繫獄十餘年，虎口餘生的葉紹安先生，念舊情篤，親詣台北監獄，請老者指明，前往日據時代所稱「叛民墓地」現在台北市安東街412草坪內，將羅福星、陳阿榮、張火爐、賴來、李阿齊等等烈士忠骸，馨香告祭掘出，奉厝於義民廟（即昭忠塔），然後行文報請有關單位，乃將義民廟更名爲「昭忠塔」核准設立。從此，衆多爲地方拓殖獻身的義民遺骸，和羅福星等烈士的忠魂義魄，朝夕與共，同享千秋。民國42年昭忠塔落成，先總統蔣公頒賜「忠烈永示」匾額，及台忠字第一號褒揚令，並特派四星上將何應欽將軍代

表主祭，中央及各院部長題辭及輓聯，滿懸廟殿內外，金碧輝煌」。徐氏等人轉敗為勝。

義民廟在民國41年落成，當時國民黨內部政爭之慘烈，一定也影響了地方派系鬥爭的手法和思考，徐氏這一派系在這個肅殺的年代，似乎別無選擇。面對一個無可抵抗的外來權力，大概只求如何躲過一劫了。在這個事件裡，地方文化提供了一個保護傘和文化象徵，讓相關人士得以運用操作，「使用你的符號和象徵」，在「地方」這個「所在」以自己的語法重組象徵。

臺灣的多神教，本來就開放了一個接納新元素的空間，這個「新元素」的含義並不是簡單地指一個人物，或一個外來物。這個新元素指的是「如何認識一個新力量的過程」。譬如不少客家地區在清代時成庄的開基廟，大部分是關帝廟或三山國王廟，日後加入的陪祀神媽祖，通常就是村庄透過縱貫鐵路開通後，認識其他地方或族群的意義性的一個象徵表現（林秀幸 2007）。面對一個新力量的來臨，當地人的選擇是多重的，端看當時的政治或經濟結構、時空脈絡和歷史契機。譬如媽祖透過清代的國封是天后的層級，在臺灣卻以沿海捕魚居民為信仰的主力，然而透過日本人所建的縱貫鐵路的開通，臺灣人開始形塑一個全島的想像。這個歷史契機、天后的層級、加上北港朝天宮的政治經營與地方產業的促銷，讓日治下的臺灣各地幾乎都成為媽祖的信徒，媽祖也因此向日治後成為全台的信仰。但是不少沿海地區著名的王爺，雖然神蹟顯著，有些廟宇也傾全力經營，卻未見有如媽祖信仰的擴展能力。

面對一個新的力量，當地人的態度是各種因素互動下的拿捏，有可能接納它，也有可能漠視它，接納的態度有可能是屈從，也有可能是協商，也有可能加以轉換。這些都是各種政經力量和原有地方特性下互動的結果。在這個新政權展現出它嚴厲的作風下，大湖菁英採取的是甚麼

策略呢？這個力量來得太凌厲，地方人士既不能忽略它，又無能抵抗它，幸運的是這起事件直接和地方文化——廟宇有關，於是一個即興創作於焉產生。這個新政權正在為去日本化而焦慮不已，需要的是「效忠」與「表心」，抗日英雄是雙方可以溝通的符號，羅福星因此拯救了大湖的地方菁英。究其實，羅氏是印尼華僑，可能未曾到過大湖，足跡似乎只到過竹南，然而擁有客家的淵源，大湖有些人士可能在獄中和其有過接觸，但是他的抗日事蹟成為和新政權協商的最佳象徵，他英勇捐軀的氣節，也足以和大湖的義民爺共享香火。這個創作既合乎當下需求，又不違地方禮法。

（六）縫隙中的創造，轉折於兩種空間

必須關注的是，這個創作是在一個信仰整體為框架而進行的。義民爺不是單獨的一個符號，他是整個信仰體系的一個部分。大湖地方社群宗教信仰的基本語法是：年初年尾對天神的祈求與感謝，山邊土邊伯公隨時隨地的護佑，地方有開基主神關帝爺坐鎮，形塑地方精神、記錄地方歷史，陪祀的媽祖婆也有一年一度進香的盛事——標示著移動和連結更大社群的想像。義民爺處在一個位置，他是居民對開拓時期社群奠基者的崇敬，而這樣的崇敬帶著幾分對無人祭祀的孤魂的憐憫，一種類似地方性祖先的象徵。當關帝爺無可取代地坐鎮在街市核心的位置，位階崇高如天后也只能陪祀在旁，增加地方的多面向意義。義民爺的前身則是社群開拓孤魂，位處在社群邊緣，既被地方崇敬也被憐憫。當他因為歷史的進程——軍事需求，而被轉換為義民爺時，「事件」得以轉換成隱喻的「歷史性」。而這個隱喻指涉的不是一個人物，而是一組觀念和行動。不僅指涉最深層的信念——對孤魂的憐憫和對奠基者的感激，赦

罪的心願，也暗示慷慨給予是地方威望的累積。還聯想到和新竹地區的區域連結，一個**類似誇富宴的意義叢集**。這是地方頭人的舞台，透過對義民爺和其它孤魂的誇富宴——中元祭典，地方頭人累積和宣示他的地方威望，和連結其他區域的潛力。羅福星的英雄事蹟和這個象徵指涉是相符的，再一次地，事件被轉換到隱喻的「歷史性」，透過祂的事蹟和跨地域名聲，得以和國家層級的政治對話。然而仍然不忘指涉其最深沉的——感激、憐憫、赦罪，慷慨給與和地方威望的累積——**誇富宴的意義叢集**。

大湖的菁英將義民廟更名為「昭忠塔」時玩了一個戲法。義民廟仍舊是義民廟，昭忠塔則位在廟後，成為納骨的所在。這樣的安排合乎當地的禮法：遺骸埋在廟後。大湖人仍舊稱其為義民廟，仍舊是一年一度中元普度之所在。昭忠塔是展現給外地人的，是拍照留影的風景。羅氏等成為義民爺的陪祀神，在義民廟所處的信仰脈絡裡成為一員，信眾並不追究個人的事蹟，信眾所信仰的是信仰體系的「**整體**」，以及**義民爺所處的位置和引發的意義叢集**。如同我的母親不在乎她拜的神有著甚麼歷史評價，她崇拜的是這個信仰的整體。

這樣的操作是在內、外之間的，一邊是焦躁不安的權力擁有者，另外一邊則是地方。外力和內部衝擊面的所在、大小和強度，影響著內部的反應和自我形塑。生活恰恰就是在這個縫隙中的創造，是一個「之間」的處理，有時候屈從，有時候協商，有時候反抗，有時候以屈從換取時間和空間。這些完全是當地人的判斷和決定，「之間」是一個自我得以操作的所在，在其中進行象徵的建構。也從中認識他者，形塑自我，認同因此不是獨立於歷史之外的（Willis 1990）。每一個決擇取決於外部脈絡、結構的形式和強度、內部的信念和價值、文化體系種種。而每一個決定都在創造自我、形塑歷史。

當執政者辭嚴厲色地要求講某一種句法時，地方上的人用對方的符號置於地方的句法裡，這是一種力道的轉折，猶如**折射線轉折於兩個不同質地和厚度的溶液裡**。就如Geertz所言，這不是結構的累加，而是整個句法的轉變，甚至保留地方原有的語氣。羅福星在國家層面有其結構上的位置，對大湖人而言卻是連結於地方的誇富宴的意義叢集。抗日英雄成爲陪祀神，廟殿的牆上、樑上掛滿了政要的匾，還多了一座經過官方認可的昭忠塔，它成爲觀光的重要景點。然而如常地，每年農曆七月二十四，廟前祭品堆積如山，人山人海，道士升壇講經，小孩等著收場賑孤時灑下的糖果餅乾和零錢。兩種句法和語氣在不同的空間裡傳達不同的意義，他們（祂們）一直共存於歷史和信仰中，一下提醒了這個，一下提醒了那個。有人選擇只看到廟宇和信仰，有人選擇看到權力的認可，有人關心儀式如實舉行，有人回憶那個假意笑謔的戲法，一方面有愚弄權力的快感，一方面對於大湖曾經離核心那麼近與有榮焉，歷史「事件」和信仰的「隱喻」就這樣互相建構也互相競奪他們傳達的意義。難道居民從此置羅福興烈士的象徵於戲法之一環，不，烈士同享千秋崇敬。被納入信仰叢集之中，他就進入了這個文化體系，至多提醒了這段歷史：日常生活與權力壓迫，曾經離宗教這麼近，他們互相交織的過程。

大湖人從這樣的歷史與信仰的互相建構和競奪中摸索著自我的模樣：我是誰，我將變成什麼樣？大湖也在這樣的經驗中形塑她的地方氛圍和在地美學，做爲一種日後面對它者的「態度傾向」，有如Geertz所言的「態度特性」。「信仰的」和「歷史的」一直在同台演出，前者如同布幕背景，後者猶如不斷替換的演員，他們缺一不可。一如潛意識的能量需要意識面加以「具體的實現」。他們之間的聯繫，或許情投意合，或許若有似無，或許呈現分裂。做爲社會能動性的個人或群體，必

須加以對照、辯證和調節。歷史的真實性相對於宗教的象徵性，在那個混亂的時代，譜出一個獨一無二的劇碼，做為這個地方社群的文化和認同建構的一部分。

這樣的歷史經驗，也讓義民廟在日後比其他廟宇更具有和外界對話的彈性。民國七十幾年，義民廟相較於關帝廟帶著較陰的氣氛，沒有搭上臺灣富庶造成香油熱錢的風潮，廟裡財務拮据。主事的頭人們以彭木昌為首，商量著如何找經費維持廟務運作。臺灣當時流行著納骨塔的風潮，於是這些理事們糾資建了一座彼岸塔，緊鄰在主廟旁邊，讓地方上人的身後事多了一個選擇，廟裡也從此多了一個豐富的財源。然而這個決定冒了一些風險，地方的奠基者和義民爺畢竟具有整個社群奉祀的合理性，而個別的祖靈從屬於私人的範疇，如何和原有的信仰相容？在蓋這個塔時，他們特意隔了一些距離，並且讓該塔比義民廟退後一些，而地藏王菩薩坐鎮該塔，成為前殿的主神。稍微銜接了公和私之間的衝突，讓它成為一個可聯繫的連續性光譜，在信仰的整體裡。

是的，每個事件都是一個抉擇，政治、經濟、信仰都要求被照顧到。義民廟多了靈骨塔服務之後，經費逐漸充裕，有了餘錢可以美化環境。幾年前主動和公部門交涉，爭取了一筆經費在一塊空地上蓋了羅福星紀念館，展出羅氏的相關文物，以及客家農村文化的物件，並將這個景點和最近竄起的地方產業——觀光草莓農園連成一個旅遊動線。最近又有議案要建活動中心，增加地方上藝文表演的場所，但是在理監事會上被否決，原因是有可能會遮到主廟的視野。對理事們來說，每年7月的普度是最重要最核心的儀式，廟前廣場必須有足夠空間讓人擺牲儀。雖然基於過去的政治經驗，義民廟展現出和外力、大環境交涉的信心，然而卻還小心翼翼地照顧著原有信仰的結構。對信仰和儀式的堅持，讓他們得以防止遺忘，繼續傾聽內心最深沉的迴盪，那是和地方社群相關

的信仰叢集，雖然沒有人知道這會持續多久。

五、結論

本研究試圖以詮釋研究方法，運用Geertz提出的儀式、遊戲和文本的類比，進行大湖義民廟的歷史、信仰和地方政治的詮釋。透過一個有分析性語彙的故事體，我們從中窺見地方上人在內心深沉的信仰體系以及外部力量之間所創造的地方空間，這個創造是高度象徵的，有屈從、戲弄、協商、反抗種種的可能，這種縫隙間的創造性，正是生活的主要場域和內涵。人做為能動者，生活在地方，秉持其信仰的整體性，和外在的政治經濟結構交手。我們怎麼看待這個過程呢？是地方上人的一種「文化抵抗」？還是妥協？這些走捷徑的定論都太過簡化。問題在重組的語法，和新的象徵布局，這個布局有多少受制於結構外力，有多少奠基在既有的文化觀念體系、信念和關懷，而地方人士的判斷與抉擇不是既定的，是行動者在歷史的契機，外力的強度和自我期許間的抉擇，也在抉擇中形塑自我認同、態度和摸索未來，而我們選擇觀看的时间也必須拉長到半個世紀以上。

義民廟因為它在信仰結構裡的特殊位置，成為社區頭人的場域，讓義民廟和地方政治的運行有非常緊密的關係。也因此地方派系做為地方政治的一種表現，和大湖義民廟共譜的一段曲目，讓我們窺見政權轉換之際，地方政治的反應和表達。它不僅要在地方內部的價值和氛圍裡累積威望，也必須有足夠的機動力面對外力的衝擊。做為兩種「現實」的媒介者——國家和地方之間，地方政治的行動者最能感受「抉擇」的歷史效應。在中央政權短暫的空窗期，這些地方頭人也強烈地希望在其內部的價值裡形塑認同。然而一如Willis所言，**認同不會獨立於歷史之**

外，這個新政權進入這塊土地的方式和力道，決定了這個建構過程。地方派系在其後國民黨執政的歲月裡，成為中央政權的附庸和共生者，讓人喟嘆這個政權吸附的效力，與地方的順應，本研究恰恰揭示了這個馴化的過程。然而地方上對信仰「整體性」的維護與價值的堅持，以及相關的情感結構與在地美學卻掩藏在地方的日常性裡，以及宗教的象徵圖譜裡，難以簡單勾勒，卻仍隱而不彰地運作著。在日後另一種政治結構下，亦有可能萌芽作用在地方的運作裡。過去臺灣地方派系的研究聚焦在派系和鉅觀政治結構的合謀關係，不管是在戰後或日治時期的歷史脈絡中。本研究利用一個政權空窗期的歷史事件，得以窺見地方派系的地方質感、與宗教信仰和情感狀態的互相形塑、互為指涉的關係。地方派系也難以離開地方情感的共振關係，而此情感狀態被信仰相關儀式以及象徵體系所框架和維繫。其後新政權的降臨引起的震盪，以及地方派系對它的利用、應對、欺騙、屈從、共謀種種手段，說明了地方派系多面向的個性，以及當事者在當下局勢中的判斷和行動，這樣的行動援引了地方的文化資源做為屏障和遊戲空間，雖然戲謔，仍不乏反過來加強地方性和文化性。因此本研究補充了地方派系在微觀層次的操作過程，時間點涵蓋新舊政權交接的空窗期，以及和新政權交手的最初經驗，得以窺見介於地方和國家兩種現象之間，地方派系認知事物的方式和位置，既不可能外於地方氛圍，亦能和外在權力交手的屬性。它埋身於地方的象徵體系中，伸展於新的權力布局裡，歷史階段中的屈從和共謀來自於當初外來政權的嚴苛性，然而它的無法外於「地方性」的根，卻可能在不同的政治布局中有新的發展。

Bourdieu (1977, 1990) 爲了消解主體和客體的矛盾性，企圖結合結構主義和現象學的研究方法，所提出的「慣習」、「實作」和「場域」的概念，雖然某種程度讓人理解在結構增生過程中，主體的主觀感

受、行動與抉擇。然而其結論卻太過於強調主體將結構內化與被吸納的過程，雖然是經過主體心甘情願的認同其價值和知識。本研究在一個真實的歷史過程裡，探索主體與客體之間，其實存在著一個文化的空間，也是本文所稱的「縫隙」。經常是宗教體系或者稱文化體系所提供的空間，讓主體擁有一個避免和結構力正面衝擊的游移空間。在這個文化縫隙裡，人們得以遊戲、反思、應付或抵抗，在其中進行文化的建構。而這個文化建構和原有的文化體系具有的關連和變更，是主體運用各種感知和認知能力後所做的抉擇和判斷。在這個案例裡，主體並未違背原有的文化體系的框架，然而使用了一種類似「戲法」的拼貼。有如*Homo Ludens* (Huizinga 1980) 一書所闡述的，文化建構的動力和遊戲的動力是非常接近的。在關係裡謀求某種可以繼續下去的互動形態，這個過程是動態的，因地制宜的，也是互為消長的。如果說，Bourdieu所闡述的「慣習」是在當代社會的「場域」裡，由個人所發展出來的慣習。那麼地方社群特有的文化體系，允許一種類似群體性遊戲空間，和外力的交手過程也建構了群體的認同，一個未曾結束的過程。

當我們行走在這個地方的空間，它的地景、它的建築和裝飾、它的宗教符號與歷史遺跡，在在暗示我們領略各種力量折衝下的文化建構，是信仰的、是政治現實的，看到國家留下的痕跡，也看到地方人的抉擇與布局，還有那迄今未曾間斷的儀式的韌性。是的，它是獨一無二的，不會再有同一個「創造」在其他地方出現。我們用感知、認知能力和信仰的虔誠領略這個創造，也感受到這個「地方特有」的氛圍和個性，這是一種形塑中的認同建構，不斷地形塑中，在各種力量之間……。

在詠嘆中，我們試圖回答我們在前言提出的問題：

(一) 地方政治和文化的糾葛：文化體系透過儀式實踐，不斷地隱作用在日常生活裡，在不同的時空有不同伸展的方式。雖然我們看到

了地方派系如何服膺中央的權力，然而隱藏的文化基底卻可能允諾它在其他時空下有不同的表現。而文化的體系也並非僵化的宇宙論，還有歷史事件不斷撞擊的互相脈絡化過程，擴增其意義叢集。

(二) 歷史和文化的關係：象徵體系隱微地作用，也不斷地吸納事件，轉化成當地特有的「歷史」。不是「客觀」的「歷史」，而是隱喻式的，在文化結構裡的「歷史」。短期來看，當時的權力得逞了，但是長期來看，象徵體系的持續作用，仍然給了其他「文本」發展的可能。因此歷史的過程不是一個點的突變，而是整體的意義叢集的形塑。因此，在這裡，我們超越簡單的文化抵抗論述，象徵體系和社會結構、歷史機會和政經情勢譜出特有的作品。

(三) 如果我們把個人做為分析單位似乎較難觀察出主客體的交駁和協商，而地方社群因為它的象徵物件、事件的有跡可尋，或許可以從中窺見主客體協商之間較為細緻而具體的過程，其中社群「界線」扮演很重要的角色。

作者簡介

林秀幸，臺灣苗栗人，巴黎第五大學社會學博士，現任教於國立交通大學人文社會學系，喜歡在社會學和人類學的中間地帶工作。

參考書目

- 臺灣省縣市選舉監察委員會，1952，《台灣省縣市選舉監察實錄》。南投：臺灣省縣市選舉監察委員會。
- 王金壽，2004a，〈瓦解中的地方派系：以屏東為例〉。《臺灣社會學》7: 177-207。
- ，2004b，〈重返風芒縣：國民黨選舉機器的成功與失敗〉。《臺灣政治學刊》8(1): 99-146。
- 王振寰，1996，《誰統治台灣?轉型中的國家機器與權力結構》。台北：巨流。
- 李丁讚，2004，《公共領域在台灣：困境與契機》。台北：桂冠。
- 吳介民、李丁讚，2005，〈傳遞共通感受：林合社區公共領域修辭模式的分析〉。《臺灣社會學》9: 119-163。
- 吳文星，1992，《日據時期台灣社會領導階層之研究》。台北：正中書局。
- 林秀幸，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〉。《臺灣人類學刊》5(1): 109-153。
- 陳明通、吳乃德，1993，〈政權轉移和精英流動：台灣地方政治精英的歷史形成〉。頁303-334，收錄於賴澤涵編，《台灣光復初期歷史》。台北：中央研究院人文社會科學研究所專書。
- 陳明通，1995，《派系政治與台灣政治變遷》。台北：新自然。
- 陳明通、朱雲漢，1992，〈區域性聯合獨占經濟、地方派系與台灣省議員選舉：一項省議員候選人背景分析〉。《人文及社會科學集刊》2(1): 77-97。
- 陳東升，1995，《金權城市：地方派系、財團與台北都會發展的社會學

- 分析》。台北：巨流。
- 莊雅仲，2005a，〈五餅二魚：社區運動與都市生活〉。《社會學研究》116: 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〉。《臺灣人類學刊》3(2): 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：左岸文化出版社。
- 項昌權，1971，〈台灣地方選舉之分析與檢討〉。台北：臺灣商務印書館。
- 趙永茂，1998，〈台灣地方政治的變遷與特質〉。台北：翰蘆圖書。
- 鄭牧心，1987，〈台灣議會政治四十年〉。台北：自立晚報社。
- 蔡明惠、張茂桂，1994，〈地方派系的形成與變遷：河口鎮的個案研究〉。《中央研究院民族學研究所集刊》77: 125-156。
- 莊英章，1989，〈新竹枋寮義民廟的建立及其社會文化意義〉。頁233-240，收錄於中央研究院編，〈中央研究院第二屆國際漢學會會議論文集（民俗與文化組）〉。台北：中央研究院。
- 蔡采秀，2004，〈以順稱義：論客家族群在清代臺灣成為義民的歷史過程〉。《台灣史研究》11(1): 1-41。
- 莊吉發，2005，〈從檔案資料看清代台灣的客家移民和客家義民〉。頁13-37，收於賴澤涵、傅寶玉編，〈義民信仰與客家社會〉。台北：南天出版社。
- 陳春聲，2005，〈國家意識與清代臺灣移民社會——以「義民」的研究

爲中心》。頁83-106，收於賴澤涵、傅寶玉編，《義民信仰與客家社會》。台北：南天出版社。

羅烈師，2006，〈台灣枋寮義民廟階序體系之形成〉。《客家研究》1: 97-145。

黃永達，2005，〈枋寮褒忠義民亭祭祀輪值與客家社區意識及宗族意識關連性轉化之初探〉。頁199-225，收於賴澤涵、傅寶玉編，《義民信仰與客家社會》。台北：南天出版社。

Barth, Frederik ed., 1969, *Ethnic Groups and Boundaries*. Oslo: Scandinavian University Books.

Bourdieu, Pierre, 1977, *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

——, 1990, *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press.

Cohen, A. P., 1992 [1985], *The Symbolic Construction of Community*. London & New York: Routledge.

De Certeau, Michel, 1984, *The Practice of Everyday Life. VI*. Berkeley: University of California Press.

De Certeau, Michel, Luce Giard and Pierre Mayol, 1998, *The Practice of Everyday Life. V2*. Minneapolis Minn: University of Minnesota Press.

Dilthey, Wilhelm, 1976, *Selected Writings*. W. Dilthey, edited, translated, and introduced by H. P. Rickman. New York: Cambridge University Press.

Geertz, Clifford, 1983, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.

Highmore, Ben, 2002, *The Everyday Life Reader*. London and New York: Routledge.

Huizinga, Johan, 1980, *Homo Ludens: a study of the play element in culture*.

London: Routledge & Kegan Paul.

Marcus, E. George and Michael M. J. Fischer, 1986, *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press.

Mauss, Marcel 著、汪珍宜、何翠萍譯，1989，〈《禮物：舊社會中交換的形式與功能》〉。台北：遠流。（Mauss, Marcel, 1967, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. New York: WW Norton.）

Turner, Victor, 1982, *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York: PAJ Pubns.

Willis, Paul, 1990, *Common Culture: Symbolic Work at Play in the Everyday Cultures of the Young*. Buckingham: Open University Press.

Wu, Nai-Theh, 1987, *The Politics of a Regime Patronage System: Mobilization and Control within an Authoritarian Regime*. Ph. D. dissertation, Department of Political Science, University of Chicago.