

南 華 大 學

亞 太 研 究 所 碩 士 論 文



指導教授：蔡源林

研 究 生：林群桓

中華民國九十二年六月二十五日

南 華 大 學

碩 士 學 位 論 文

亞 太 研 究 所

地方史使用與社區共同體建構：以新港的文化再現為例

研究生：林群桓

經考試合格特此證明

口試委員：

蔡添味
蘇峰山
蕭阿弟
楊建榮

指導教授：蔡添味

所 長：張中

口試日期：中華民國九十二年六月二十五日

摘要

1980 年代後期的台灣社會充滿著抗爭，引發強烈的集體焦慮感，政府也苦於尋求解決方法。1984 年，文建會提出社區總體營造政策，該政策相信，可以透過重建一種前現代社區意識來解決社會的混亂。另外一方面，社造政策又加入一種新的文化形式——文化觀光，它被假定可以減低台灣加入 WTO 之後對農業所造成的衝擊。一個前現代社區之理想加上文化產業，構成一幅社造的「公民社會」圖像。

新港就是一個社造的著名範例。在國家的支持下，完成了不少吸引人的文化措施，由國家支助的文化嘉年華會又極為多采多姿。在媒體頻繁的再現中，新港成為一個典範社區。文化再現在新港的地方文化建構中佔據主要地位。地方史使用佔據這些文化再現的核心位置，一方面做為地方文化的主要內容，另一方面又做為社區動員的符號。反諷的是，新港歷史的定版儘管已廣為流傳並深為地方各界所關切，其部分內容卻是虛構的。經過一段時間重新檢視歷史文獻之後，我對新港史定版提出質疑，卻被視為背叛的行徑，這個事件構成我論文的主題——為何地方史不能被質疑，以及公開討論？

追溯新港歷史論述的軌跡，我發現其所根據的文本是頗不連續的。正是這種不連續性揭露了新港史編纂是由殘餘文化霸權——中華文化復興運動之民族主義意識型態——所導引，這可由新港史的出現時間和中華文化復興運動相吻合，以及二者的主題大致相同等現象，見出端倪。自從 19 世紀以來，民族主義就是國家藉以培養集體連帶的主要工具，並且已滲透到地方文化建構之中。相對地，對民族主義之歷史編纂進行探究卻會妨礙由國家所細心培養的集體連帶。

在此，社造中的「大家來寫村史」之承諾是落空的。然則，歷史不應當只是社造中的商品，它可以是瞭解並探究自己社會的最佳工具，然則，要達到這樣的目標之前，我們得先「去學化」(unlearn)國家長期在我們心靈中所烙印的主導模式，而這將得花上好長的時間。

關鍵詞：社區總體營造、市民社會論述、文化再現、歷史編纂、新港史、民族主義、文化霸權

Abstract

Taiwan society in the latter half of 80s was filled with struggles, which brought about intense collective anxiety, and the government was seeking the resolution. In 1984, the project of Community Renaissance (CR) was proposed by Cultural Construction Association of Kuomintang government. It was assumed that the social disorder would be dissolved by rebuilding the sense of community in a pre-modern model. In the other hand, a new program was added to CR-- cultural sightseeing, which would reduced the negative effect to Taiwan's agriculture after joining WTO. The ideal of pre-modern community in combination with the tool of culture industry made up an image of "civil society" according to CR.

Hsinkang is a famous example of CR, cultural attractions were accomplished and cultural festivals were impressive in aid of state support. Hence Hsinkang has been represented as a model community by media frequently. Cultural representation acted as a key element in Hsinkang's construction of culture. The use of local history constituted the major aspect of the representation, both as the content of local culture and as the symbol of mobilization. Ironically, the present version of Hsinkang History (I use "History" to express the dominant edition of Hsinkang's history) is fictive though having been widely circulated and deeply concerned. I questioned its historical authenticity after having re-examined historical documents for a long period and was regarded as betrayal. This event consisted into the very theme of my thesis--why local history cannot be questioned and openly discussed?

Tracing the discourses of Hsinkang History, I find the texts are quite discontinuous. That is the discontinuity revealing that its historiography was guided by residual cultural hegemony in the nationalist ideology of Renaissance of Chinese Culture (RCC) during 1950s and 1960s, since the emergence of Hsinkang History was coincident with RCC and the motifs of both were the same. From 19 century on, nationalism has provided the best means to cultivate collective solidarity for the state and has permeated the construction of local culture. In contrast, inquiry into the nationalist historiography would harm the solidarity that the state had scrupulously cultivated.

However, the promise of "Write the Histories of Our Villages on Ourselves" in CR comes to naught. History is more than a commodity like that in CR, it may be the best means for us to realize our society. But it will take a long while to unlearn the dominant patterns of our mind that has long cultivated by the state.

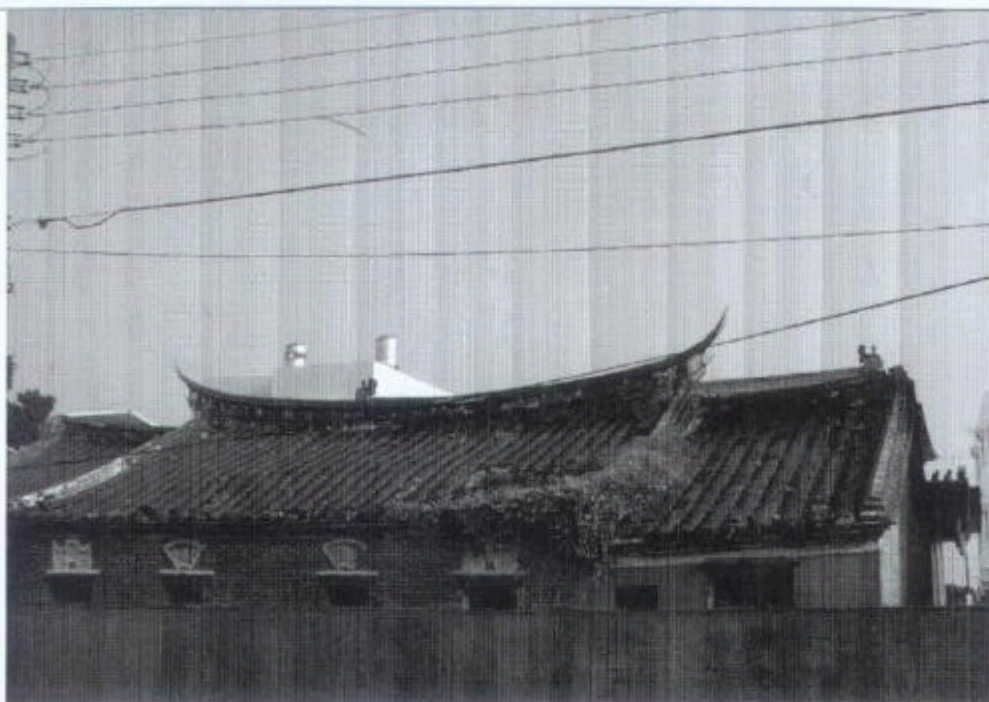
Keywords: Community Renaissance, discourse of civil society, cultural representation, historiography, Hisnkanf History, nationalism, cultural hegemony

目 次

附圖一：新港媒體再現之舉隅-----	vii
附圖二：日治時期五社林宗祠-----	viii
附圖三：民國62年所建五社林宗祠-----	viii
附圖三：文昌國小文昌祠落成恭迎孔子聖像典禮-----	ix
地圖一：乾隆十五年以前笨港溪河道及笨港位置-----	ix
地圖二：乾隆十五年以後及民國前後笨港溪河道-----	x
地圖三：嘉慶八年民國前後北港溪河道與北港位置-----	x
地圖四：新港鄉各村簡圖-----	xi
地圖五：新港街示意圖-----	xii
第一章 導言-----	1
第一節 研究背景----「社區（地方）文化」 與「社區共同體」如何被提出？-----	1
第二節 研究動機--我與社造的遭逢-----	6
第三節 問題設定-----	12
第四節 文獻檢討-----	16
i. 新港歷史-----	16
ii. 新港之社造論述-----	18
iii. 台灣社區總體營造中的市民社會論述-----	20
iv. 市民社會理論-----	24
v. 民族主義論述-----	35
vi. 文化再現-----	36
第五節 研究方法與研究設計-----	38
i. 參與觀察法-----	39
ii. 文化詮釋-----	40
iii. 後殖民研究的轉向-----	42

iv. 歷史文本分析-----	43
第二章 一個社造案例的觀察-----	47
第一節 新港文化的媒體再現-----	48
第二節 新港文教基金會的成立及其運作-----	50
第三節 社造在新港的開展-----	53
第三章 笨港史的用處-----	62
第一節 地方史作為文化觀光資源-----	62
第二節 笨港史略記-----	64
第三節 新港與北港的笨港之爭---從媽祖廟正統到笨港遺址所在地-----	70
第四節 一個共同迷思---顏思齊與笨港十寨？-----	75
第四章 新港（歷史與市民社會）敘事-----	80
第一節 新港敘事：其主題與背景-----	80
第二節 新港敘事的鞏固-----	87
i. 笨港縣丞署與板頭村考古挖掘---連接古笨港-----	88
ii. 新市街的崛起-----	91
iii. 登雲書院與儒家社會的延續---有教養的城市社會生活-----	93
iv. 1980以來的新港「市民社會」-----	97
第三節 新港敘事與社造動員-----	103
第五章 探究新港「市民社會」-----	108
第一節 國家文化建設轉向與共同體理念的提出-----	109
i. 文化的地方自治化-----	110
ii. 地方文史工作風潮-----	112
iii. 地方文化產業與文化觀光-----	114
第二節 一段社區內衝突公開化的經驗-----	117
第三節 市民社會的障礙-----	119
i. 文化產業導向與地方領導之合法性-----	120

ii.	侍從主義下的社區-----	122
iii.	儒家意識型態----國家與地方士紳之關係-----	124
第六章	重尋新港歷史書寫的軌跡-----	129
第一節	新港書寫中的民族文化認同-----	130
i.	書院與祭孔-----	130
ii.	宗族社會-----	136
iii.	十八庄祭祀圈-----	138
iv.	祭祀圈理論的困境-----	141
v.	更大之共同體之模糊記憶-----	142
第二節	解構文化霸權-----	143
第七章	結論-----	149
附錄一：	新港的媒體再現大事記-----	156
附錄二：	書院、文昌祠的媒體再現-----	167
附錄三：	新港大事記-----	168
參考資料	-----	174

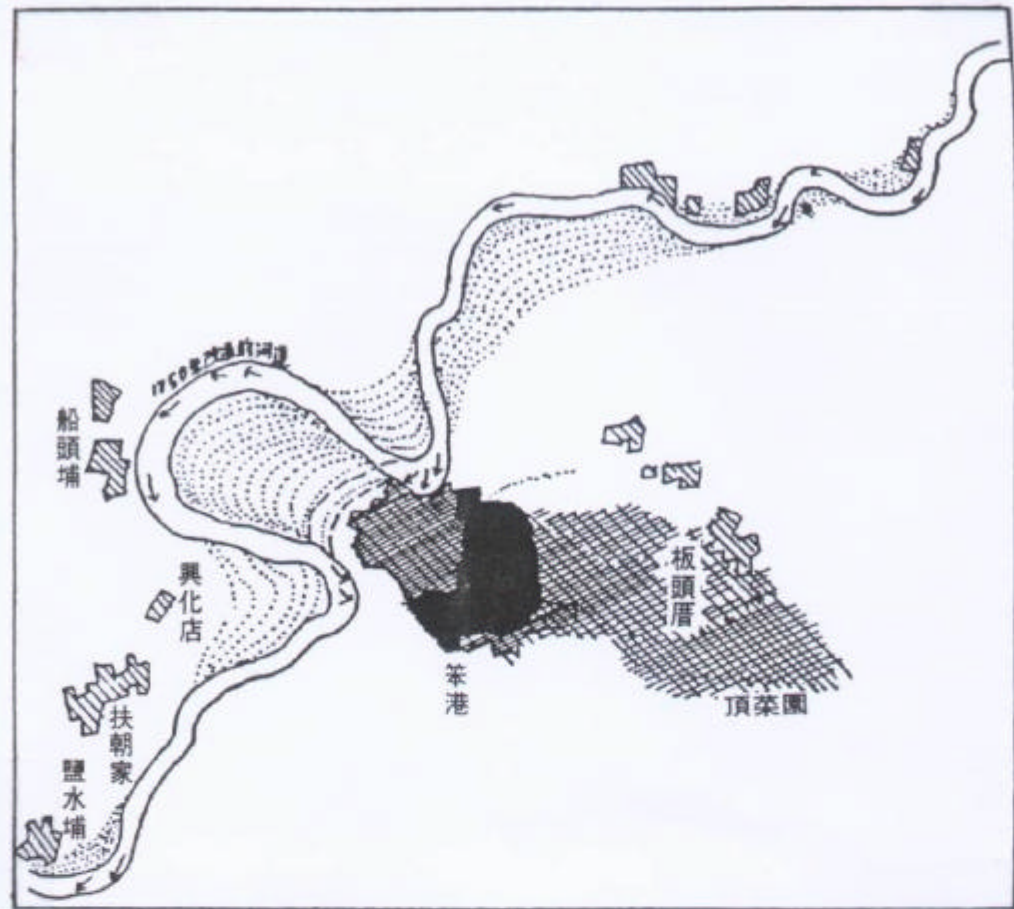


五社林宗祠（日治昭和2年所建）

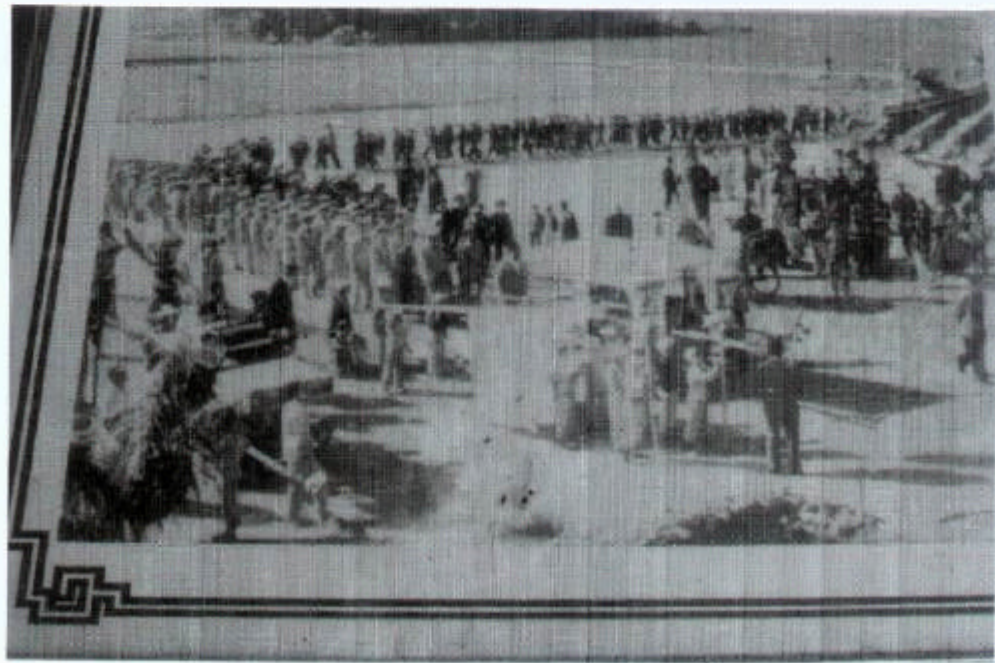


五社林宗祠（民國62年所建）

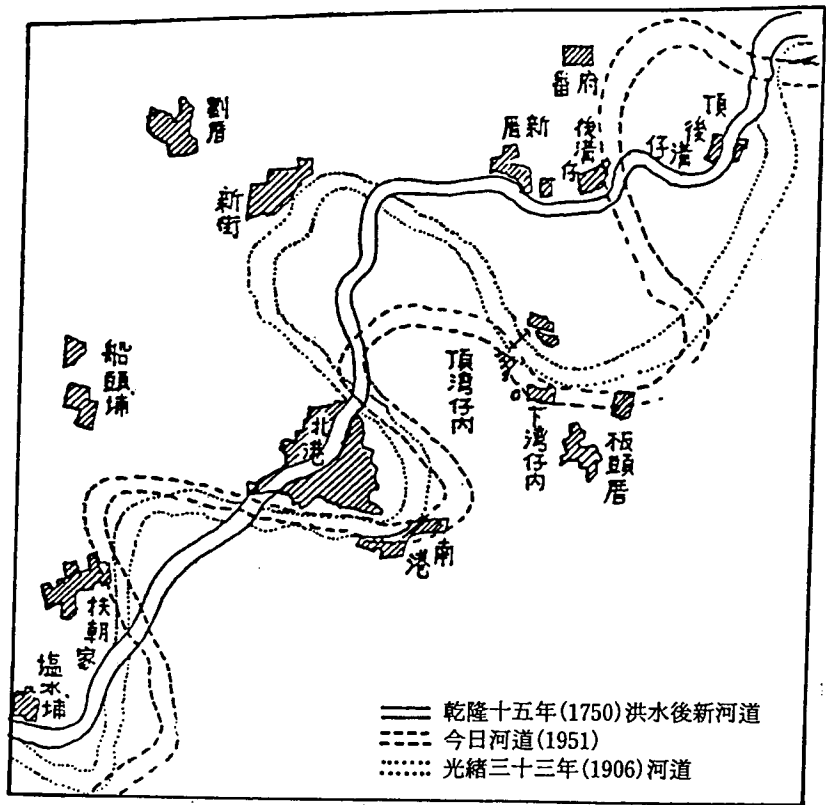
乾隆十五年(1750)以前笨港溪河道及笨港位置



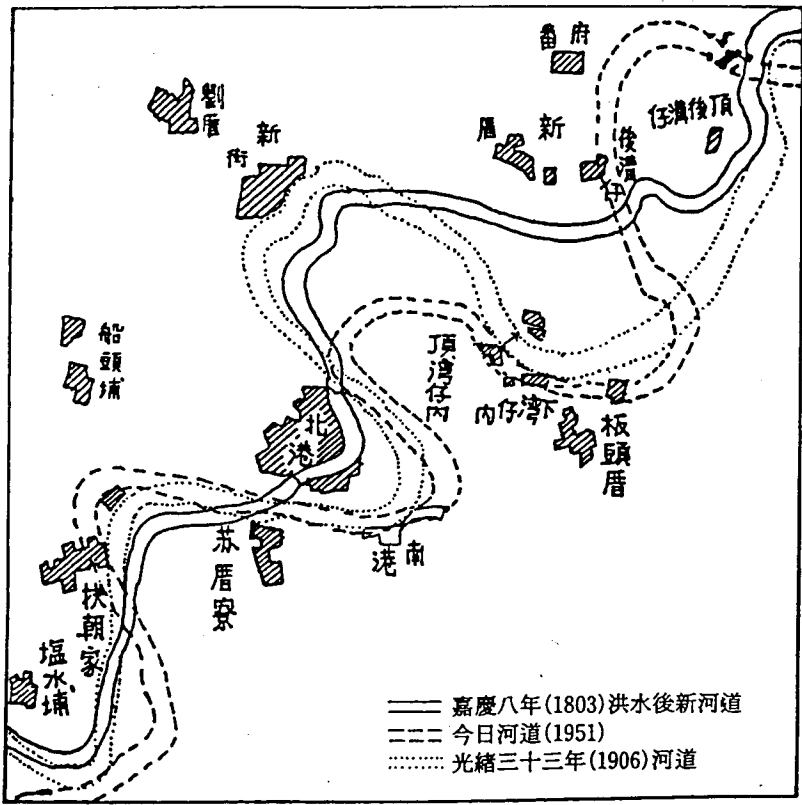
*資料來源：洪敏麟〈從潟湖、曲流地形之發展看笨港之地理變遷〉1967。



文昌國小文昌祠(孔廟)興建完成恭迎至聖先師聖牌典禮
民國 52 年 12 月 12 日

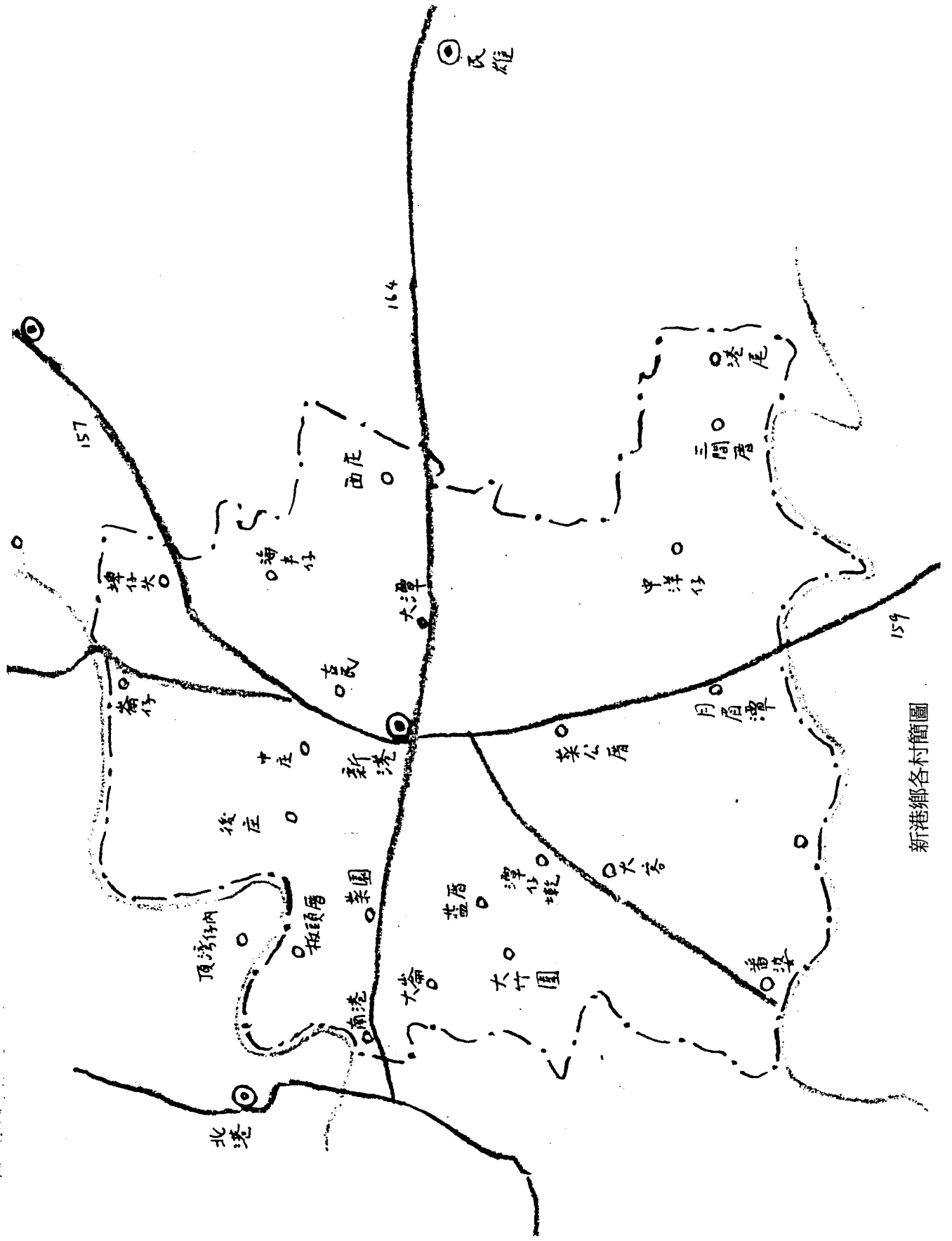


道河溪港北之後前國民及後以(1750)年五十隆乾

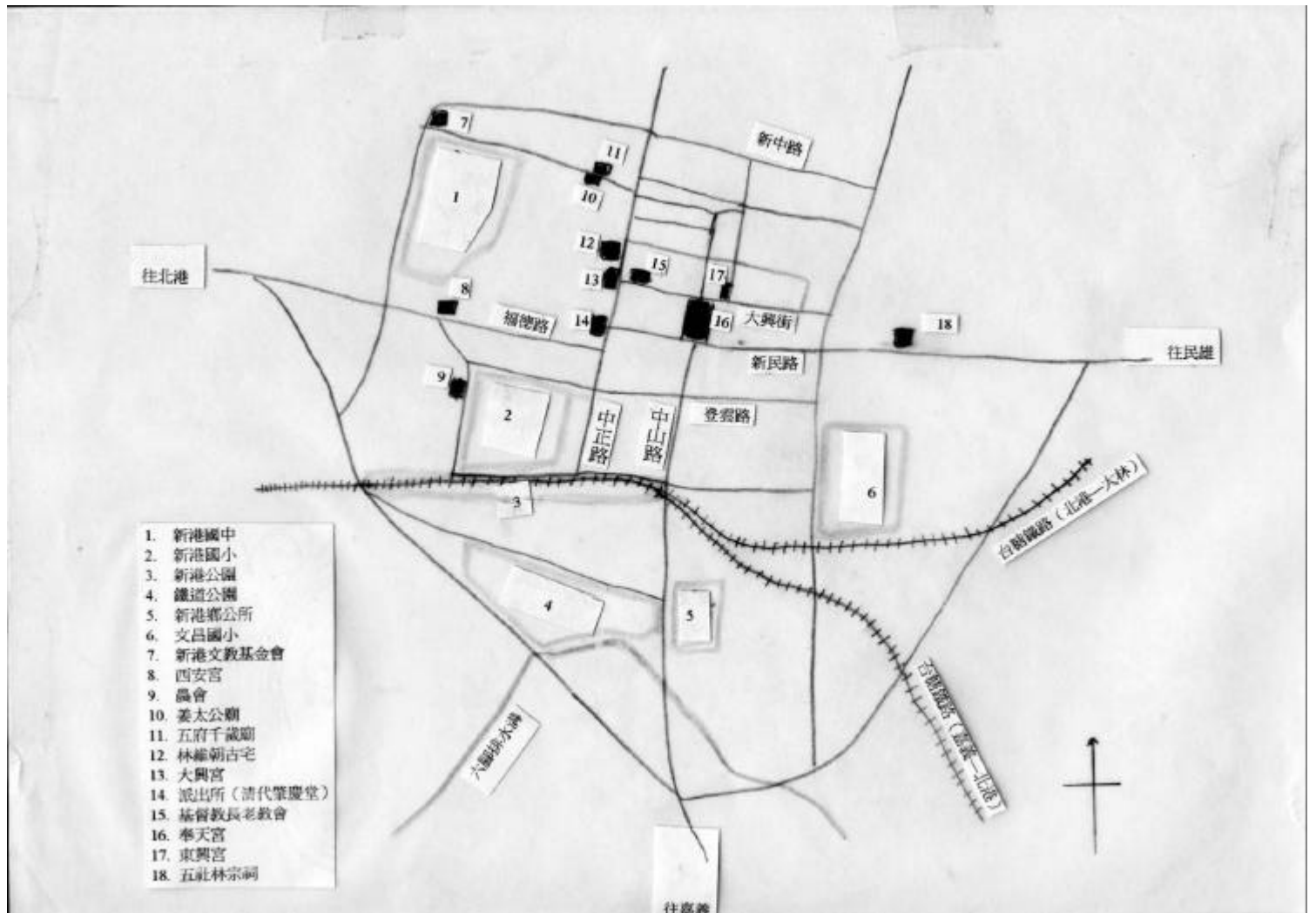


置位港北與道河溪港北後前國民(1803)年八慶嘉

*資料來源：洪敏麟〈從潟湖、曲流地形之發展看笨港之地理變遷〉1967。



新港鄉各村簡圖



第一章 導言

第一節 研究背景----「社區」文化與社區共同體如何被提出？

談論「什麼是『地方文化』」或『社區文化』？」是個很困惑的問題。

首先，文化就是個複雜的詞彙。「文化」雖然是一個人人朗朗上口的詞彙，可是又很難說清楚它的內容。它所包含的可以是文學、哲學、歷史，也可以是繪畫、音樂乃至於通俗讀物、流行歌曲與流行時尚等。可以說，文化所包含的項目不但複雜，而且還在持續膨脹當中。

換個方式來問，「在鄉村地區，談起文化會讓人聯想起什麼？」我想以台灣民眾收看電視節目頻率之高，最容易聯想到的無疑是電視商業廣告。隨便舉個例子，有一個汽車廣告說道，「做生意不是只會傻傻地做就好效，還要懂得國際化呢。」旁白以第一人稱的口吻說道他和他的兄弟都因為工作的關係結識外國女性，並締結跨國姻緣，所以說「阮兜（我家）早就國際化了。」結尾的畫面呈現的是口白自述的主角與美國女子的婚禮，家族合照選擇一個知名老街作為背景，日治時期改建的街道立面，一整排的巴洛克房屋懸掛傳統婚儀的八仙綵，配合「辦桌」的畫面，塑造出很有「本土文化」的氛圍。

時下本土文化風潮中的一些重要元素---歷史建物之保存、傳統禮俗之回歸，另外，因應加入 WTO 之全球化佈局的心理準備，簡潔地烘托出一個傳統與現代結合的文化。

文化除了與消費有關連之外，同時也越來越被地方首長用來推銷施政成果以贏取選民對其施政的滿意度。一個具體的例子是，民國八十六年，嘉義縣恰好是台灣區運動會的主辦單位，更巧的是，該年的縣市長選舉就在該年的區運之後。當時區運開幕節目斥資數千萬引進尖端科技製造出雷射光效，一位到場

觀摩開幕表演的友人轉述道，「實在是太精彩了。」然後，加上一句「某某（當時的縣長）還是有在做事。」該年年底，這名縣長順利當選。

除此，那年的電視上又時常播出由嘉義縣政府委託廣告公司設計的「創造文化大縣」區運廣告。影片中，來自新港的舞鳳軒、宋江陣、鄒族傳統瑪雅士比祭典一一呈現在電視畫面，一種強烈的「文化大縣」氛圍被製造了出來。雖然，我們無法追蹤該廣告與投票有無相關，但文化的意象活生生被製造出來，縣民也沾上「我是文化大縣之縣民」之驕傲感。

儘管政黨輪替，至今，縣政府每年仍要編印精美的日曆，日曆內頁編排縣長蒞臨各地方視察的照片。此外，每屆鄉長選舉時，各種文宣如年曆手冊、滑鼠墊等等，不一而足。到了村長與民意代表選舉，在電視廣告片上或平面媒體出現過的政府之「文化政績」一項項成為候選人宣傳單上的主要題材——論證哪些是他與某某更上級民意代表「爭取到經費補助」的。

在此，我暫且將文化簡單區分成「文化是一種素養」以及「文化是生活方式」兩種界定方式，¹無疑地，在上述之商業廣告以及地方政治對文化的運用過程中，文化的用法慢慢被導向後者。

那麼，除了作為商業與政治之包裝之外，「文化」在民眾生活當中，究竟可以是什麼？

「文化是什麼？」、「人民應該有什麼文化素質？」等問題一直是國家中央文化部會十分關注的議題。民國 56 年由當時的蔣介石總統所發起的「中華文

¹ Raymond Williams 在 *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* 一書中提到，culture 一詞原來所指的都與「（人性的）培養(tending)」或「文明化(civilisation)」有關，一直到了 Herder 在他未完成的 *Ideas of Philosophy of the History of Mankind*(1784-91)一書中大力批評十八世紀歐洲將文化設定為「單線進程的、與高級的」觀點，進而提出「各個民族與各個時期的人有各自不同的文化」的說法。如此，再衍生後來所普遍流行的庶民文化 (folk culture)等詞彙與論點，這類想法經由 Tylor 到 Kroeber 與 Klockhohn 等人類學家闡揚，「文化是一種生活方式」的觀點已然成為主流。見該書頁 87-93。這個觀點成為文建會對文化的主要界定標準，見文建會《文化白皮書》與申學庸、陳其南著《文化建設與國家發展》等書。

化復興運動」致力於「摒棄日本殖民文化而重建中國傳統文化」²，內容大抵為辨正正統的中原文化之禮俗生活以及中國人之倫常與德行。民國 66 年，當時的行政院長蔣經國提出「十二項建設」，其中文化建設有一項之重點在於成立各地文化中心等硬體建設。³

同時，到了民國 60 年代中期，台灣社會出現了文化尋根與回歸鄉土的熱潮。過去，農村只被當作是工業化或進口替代等經濟政策下，原料之生產與提供者。也就是說，台灣的農村只在經濟面被提及，從未被當成一個文化的主體而被提及。60 年代的文化尋根熱之後，部分學院內人士紛紛從鄉村「文化」尋求靈感。加上，社區總體營造政策提出之後，「什麼是鄉村社會的文化」的問題可以說才正式浮上檯面，所謂庶民文化頓時得到大量的關注。

在 60 年代，「鄉土文化」一詞所指的是有別於都會菁英知識份子從西方所引進的藝術與文化概念。民國 70 年代後半，文建會致力於縮小文化的城鄉差距，都會以外的地方文化乃受到關注。⁴加上，民國 80 年代初期，長期被具有黨外（民進黨）政治人物執政的宜蘭縣，抗拒中央長期以中原文化抑制台灣本土文化，致力反抗中央對文化詮釋權的壟斷，成功地開創出一個具有本土色彩的文化產業。⁵宜蘭縣所提出的「區域振興」與後來陳其南所提出的「文化產業」不謀而合，在後來社區總體營造政策與學者的倡導，所謂「地方文史工作」乃蔚為風潮。

這波地方文史工作風潮稍後被納入社區總體營造政策當中。民國 82 年，當時的文建會主委申學庸在國民黨中常會報告「文化建設與社會倫理的重建」中提出，文化的發展應「落實對於社區意識及社區倫理的重建」。⁶同年 7 月 9 日，申學庸向行政院長連戰報告中，特別強調「改善縣市文化中心硬體設施」

²文建會 1998，頁 17。

³同上，頁 19。

⁴文建會 1999，頁 18-9。

⁵陳庚堯 1998，頁 28-40。

⁶文建會 1998，頁 28。

及「充實鄉鎮軟硬體設施」之必要，並指出社區文化活動與國家生命共同體的關連：

文化藝術的展演活動其本質不僅在於個人或團體的展演才能之展現，同時也是對一個足以產生共鳴的社群單位，提供美學的昇華與精神的慰藉。傳統的民間演藝活動更是充滿了教化與社會化的涵義。由於政治經濟的快速發展，目前的台灣社會型態正進入劇烈重組的歷史階段，舊有的社區與居民意識正逐漸解體，而新的社群認同意識與公民倫理卻仍未形成。如何建立新的社區共同體意識，已成為朝野之間熱烈爭論的問題。在所有的施政項目當中，文化建設可能是解決這個問題的最重要部分。透過不同形式的文化藝術活動的推展，相信不同層級的社群成員會更有健康的互動空間，進而塑造彼此能夠呼應和共鳴的全民共同體意識。⁷

至此，早期政府部門之社區發展計劃遂與與文化結合起來討論。社區總體營造政策也取代早期的社區發展計劃。

至於社區總體營造政策對「社區」的界定，可見於文建會委託文化環境基金會所撰寫的《台灣社區總體營造的軌跡》中：

所謂「社區」（或是「共同體」）的意識對台灣社會的發展有著什麼樣的意義？為什麼社區共同體概念對於文化建設乃至國家發展都有著不可分割的密切關聯？根據陳其南《公民國家意識與台灣政治發展》一書，在西方的民主概念中，所強調的個人與社會的權利與義務關係，乃是透過一層「社會契約」的形式來搭建起個人（個體公民）與社會整體之間的關聯。也就是經由社會契約對於個體的約制，而建立起一個強固的社會團體或是

⁷ 文化環境工作室，1999，頁 27-8。

國家共同體的關係。「共同體」意涵著強韌團結的內聚力，甚至以「法人」的形式來代表其共同體的人格，這也就是近代政治國家形成的基礎。⁸

引文中，作者借用陳其南等之漢人人類學研究之家族與村廟模式社區共同體的模型，這等同於西方社會的 community 概念嗎？並且，對「社區」內聚力的強調則貫穿社造政策的各種層面。

然則，後來，不管官方或民間在談論「社區文史工作」或「地方文史工作」，其實都是以村里或其上的鄉鎮等（也就是說，國家所給定的）行政單位為主體。

針對學者所提出，台灣的社區意識匱乏，⁹申學庸指出，可以藉文化建設來提升社區意識。據此，民國 83 年，申學庸在「以文化建設進行社區總體營造」報告中提出「社區總體營造」理念，正式提出「社區總體營造」（以下簡稱「社造」）的施政方針，其目標在喚起「社區共同體意識」。¹⁰據此，文建會積極推動「文化行政的地方自治化」與「文化產業化，產業文化化」（於後章中敘述），對於流行至今的「地方文史工作」有莫大的推動能量。

從官方報告，可以清楚地看出社區意識之建立與培養是歷年來政府社區或文化政策的重要關注點。而在當前的國家文化建設中，社區意識包含多種意涵，可以與地方歷史關連，也可以與地方產業關連上，同時也可以是社會脫序的一帖良方。

在後來的社造政策中，「社區」與「共同體」合用，成為「社區共同體」，但所指的卻多是行政村里（或鄉鎮與市）組織。在社造的實務中，關於村莊社會與村廟的敘事投射出想像的「公共」，一個為了消彌社會轉型中頻頻出現的衝突與脫序而生的「社區共同體」，乃因運而生。

⁸ www.cca.gov.tw/relation/90 文建會出版品

⁹ 同上，頁 4。

¹⁰ 黃煌雄等撰 2001，頁 9。

第二節 研究動機---我與社造的遭逢

社造自從 83 年被提出之後，隨即成為常被熱烈討論的議題，而它所涵蓋的卻極為複雜，內容項目也一直在變化，從民眾的公共參與、地方史書寫到地方產業的振興，都是關注的重點。

嘉義縣的新港鄉因為近年來的社造經驗十分耀眼，經常成為媒體報導的對象，同時也是鄰近地區模仿與學習的對象。¹¹新港的社造經驗及其文化再現相當程度地倚重民國 84 年的暢銷書《老鎮新生》的出版。在該書中，作者以報導文學的角度，重述新港的歷史。在新港史敘事中，一位公爾忘私的地方仕紳佔據中心的地位，其風骨為當代的一位地方領袖所繼承，因而構成一幅從前清到當代的歷史連續體，當地有志人士受其感召，乃形成民間自發性的社區工作，後來文建會與各級政府屢有補助，新港因而成為鄰近地區的明星。

在新港的經驗當中，地方史佔據重要的角色，一則作為共同體建構與動員的合法性基礎，二則透過歷史與文化解說，使地方史成為「文化產業化」（或「文化觀光」）政策下的一個高附加價值的產業。

¹¹ 新港經驗的備受肯定可參見陳秋坤 2000，頁 78。另外也見於中國時報的幾則報導：
2002.9.14 社區營造嚐鮮 學員划龍舟 讚嘆就地取材有特色 參觀煥然一新的朴子溪
及鐵道 收穫頗豐：

學員們轉到新港文教基金會觀摩，由該會董事張瑞隆老師簡報，並引導到新港逛街，張瑞隆強調，新港鄉能夠成為全國社區總體營造的第一名，主要是新港人熱心擔任志工，從藝文活動、媽祖信仰到鐵道公園，都展現新港人愛護鄉土的用心。

2002.4.2 文化醉人 她想定居新港 報導文建會主委陳毓秀極力讚揚新港的文化發展。另外，關於新港的社造經驗散見於文建會《台灣縣市文化藝術發展—理念與實務》與《文化白皮書》等書。

民國 83 年，正當文建會提出社造政策時，我卻是與一群同好蹲在一個村莊做村史調查，而新港文教基金會（以下簡稱「基金會」）正與文建會合作，積極地推動社造的相關工作。¹²

我於 81 年辭去在彰化的教職回到故鄉新港之後，不久即加入基金會擔任義工。基金會於民 83 年，為了更有效地運用義工資源，將義工組織重新全面改組，其中的「史蹟研究組」由我負責，而由當時就讀於中正大學歷史學研究所的梁志輝與我共同擬定培訓計劃，以讀書會的方式研讀相關研究，並由中研院民族所副研究員潘英海老師講授田野技巧與倫理等。實地的田野工作從 84 年 3 月開始，每週一次 3 至 4 小時的訪察，直至 7 月份。後來，基金會申請得縣政府的補助將本組一年來調查之部分成果編輯結集，於 86 年 3 月出版，名之為《西庄報告》。

當初之所以選擇西庄村來做田野調查訓練的點，是因為該村村廟甫於民國 83 年 11 月完成屋頂的重修與廟內油漆工程，旋即因為電線走火而付之祝融。巧的是火災當天村內有婚宴，全村都跑去喝喜酒，廟內無人留守。先前，因為翻修，廟方已向各戶「題緣金」¹³數萬元不等，現在又得捐一筆錢來建廟。我們選定西庄來觀察他們如何重建新廟，以及村廟對他們的意義是什麼。

在村史調查中我們借用漢人人類學研究中的祭祀圈理論來瞭解鄉村。很湊巧的是，祭祀圈理論也是關懷社區意識的。

所謂「祭祀圈」一詞的提出是在日治時期 1938 年，日本學者岡田謙在台北市士林地區觀察到，同一地域的人有崇祀同一鄉土神的現象，而將此崇祀的範圍稱為「祭祀圈」(ritual sphere)。後來的學者沿用祭祀圈這個概念來研究地方開發史，發現寺廟的建立可以看成地方開發就緒之後，地方團體（部分是商賈

¹² 如 85 年「美化地方傳統文化空間計畫」與 86 年「新港社區終身學習計畫」。

¹³ 在華人社會中，特別是華南的村莊社會，廟宇的費用如興建、重建修繕、祭祀費用、吃公與請戲團演戲的戲金等等，是由村民平均分攤，稱之丁口錢。有些地方並不向每戶收均一數目的丁口錢，而由各戶自由捐款，稱之「題緣金」，作用上大致相似。

性的)用以維持地方秩序的機制。¹⁴在一個由不同宗族與不同地緣之社群組成的社會，各個社群的角頭神明或房頭神明可能進一步連結成更大或超村際的祭祀圈，來維持地方秩序(因為在日治時期警察制度建立之前，治安是很脆弱的。)¹⁵

一般而言，對祭祀圈的界定大抵有幾個條件：收丁口錢或緣金(建廟、修廟、祭祀與作戲之費用)、神明生繞境、請神明的權利、擲頭家爐主的權利。¹⁶

從實際的田調中，我觀察到，部分未損的神像(被請到娶新娘人家而逃過劫難)在村廟燒毀之後，暫供於村活動中心，鄰近的居民會自動且定時地前來點香拜拜，並注意燈火的開關等等。

村民認為，在全村的重要祭祀活動期間，任何未遵守相關禁忌(如作醮期間的齋戒)的人將觸怒神明而為全村帶來不幸，因而將受到輿論譴責。全村以一位神祇的名義凝結成一個單位(我們都是拜三官大帝的)，進而對外參加聯庄，或藉由和鄰近地區共同舉行的普渡、宗親會、以及每年謝平安請親友來吃拜拜的宴客活動，加強與村外的聯結，因而整合到更大的社會。

我們可以說，村廟及其守護神就是該村的集體表徵(social representation)(Durkheim 的用語)。對神明的信仰構成社區意識的基礎。

另外，學者發現祭祀圈與所謂市場圈¹⁷(簡單的說，就是現代人所謂的購物生活圈)的範圍有高度的重疊。於是，從地域整合與生活圈兩個觀點來看，祭祀圈幾乎烘托出一個時下流行之「社區共同體」的雛形。

另一個發現則讓我日後在思考「什麼是社區」時，有莫大的啟示。

¹⁴ 參見莊英章《林杞埔》，中研院民族所，1977。

¹⁵ 參見施振民《祭祀圈與社會組織》，許嘉明《彰化平原福佬客的地域組織》，皆收入《中研院民族所集刊》36，1975。

¹⁶ 林美容《由祭祀圈看草屯鎮的地方組織》，《中研院民族所集刊》62，1986。

¹⁷ 參見 G. W. Skinner 的作品。

西庄村現在隸屬於新港鄉，而在清領時期是屬於打貓南堡。¹⁸當時，新港街則屬於打貓西堡。行政劃分的變換造成社區認同的轉換可以反映在其與外庄的聯合祭祀活動或地方傳說的替換。

在田調過程中，村民在回答「全村繞境¹⁹在哪一天舉行？」時，有兩種說法，一說是農曆 3 月 15 日（保生大帝誕辰），另一是農曆 1 月 15 日。但該村廟奉祀的是三官大帝，怎會參加保生大帝繞境活動？後來，我們得知該村與鄰近的菁埔、雙援、何竹仔腳、社溝（以上五村隸屬民雄鄉）、厝仔（溪口鄉）過去曾有 7 村贊普（聯合普渡）的傳統，這七村同為來自大陸漳州府平和縣的何姓，當地人稱為「何地」。²⁰這七村當中的社溝、厝仔屬於鄰近保生大帝聯庄，可能因為如此，西庄一度湊個熱鬧（未必是加入聯庄）。贊普與聯庄很接近上一節中學者所釐清的「社區」的定義。

後來這些村莊分別被劃歸不同鄉之行政劃分，加上 50 年代後期以來，台灣地方經濟普遍好轉，各個村莊開始有能力自己建廟，聯合祭祀活動就顯得較無必要姓，聯庄也一一瓦解。

在這段經驗中，我意識到村（作為行政組織）／祭祀圈（原生的血緣團體或地緣團體）之間的差異。當時，我只是模糊地認知到社造所論述的「社區」與我在田調經驗中所認識到的「社區」有極大的出入，並未意識到這和目前熱門的市民社會或公共領域之討論有何關聯。一直到上了「市民社會與公民教育」課程之後，慢慢地才明白，「村／祭祀圈」的二分幾乎提供我理解市民社會理論中「國家／市民社會」二分之原型。但日後，我對祭祀圈理論所隱含的統合式倫理觀則多所質疑。

¹⁸ 《嘉義管內採訪冊》，頁 24。

¹⁹ 台灣的村廟在神明生當天大多會將神像請到神轎內，繞行全村或共同信仰該尊神明的數個村莊，以祈求境內大小平安，稱之繞境。

²⁰ 林群桓 1997，頁 74。

民國 84 年，清大社人所研究生李芳玲選定新港進行田野調查的定點，檢視台灣是否出現市民社會。後來，李芳玲選擇以當時正在進行的由文建會委託，淡江大學與淡水社區工作室承辦的中山路與大興路美化造街計畫²¹來觀察新港的人民如何參與公共事務，以及其社會結構如何制約公共參與。

計畫當中的大興路因為住戶大多贊成，進行順利，並於 86 年完成造街工程。然則，中山路部分，則牽扯到商家生意的興衰，受到挫折。就商家的看法，工程動輒拖上數個月甚至一年之久，其間，部分顧客流向其他街區的商店，繼之商家隨之遷徙，商圈的生機就此消失，而且以商家的經驗研判，要挽回消逝的商機是極為困難的。這是商家所關切的。²²

在造街的過程中，耳語與謠言代替公開的討論。事件落幕後，我發表一篇文章，試圖從造街所衍生的衝突中學習，進一步探尋社區衝突如何對話的理論依據，然則引發一波訐難。顯然，在新港要開啟公共討論機制是十分令人沮喪的。李芳玲則從新港中山路造街失敗的經驗探討「公共利益如何界定？」以及「公／私的界線如何劃定？」等問題，卻從未得到過地方主導菁英的關注。

民 86 年，在中山路造街停止之後，反造街的領袖黃君在奉天宮的董監事選舉中獲勝，順利當選董事。奉天宮董監事會希望提供本地人於《新港文教基金會會訊》以外的另一種言論空間，以及另一種地方文史作法的空間，²³在黃君的好友何傳三多方斡旋之下，創辦《平安報》月刊，並由何擔任主編。

一開始該月刊就刊出幾篇何傳三對中山路造街事件的另類看法。從第三期起，又分次刊出我的「朝向思考的地方史建構----從幾張老照片談起」。在「朝」文中，我舉出具體事例質疑新港史定版及其所反映的歷史意識²⁴，指出，

²¹ 計畫全稱是「輔導美化地方傳統文化建築空間計畫示範點 新港鄉規劃案」

²² 楊惇修口述。

²³ 《會訊》主要為國中小學生發表作品的園地，成人部分的作品則以「如何使生活更充實」之類的 know-hows。如同一位嘉義縣歷史工作者老所言，新港已經不研究歷史了。於後章中詳述。

²⁴ 在此，歷史意識是指人意識到所有的人類行為以及共同生活中的任何器物、制度 等等，

包括由《老鎮新生》、基金會的《說庄頭》當中，對「新港地區」之歷史的陳述頗多錯誤²⁵，且過度簡化，而缺乏懷疑與探究精神的歷史編纂觀點阻斷歷史的多元思維。

朝文原先預計分六期刊出，不料才刊出二期，就遭一位地方菁英兩次打電話質疑主編，不久，《平安報》便告停刊。理由是：「那種說法（對「新港史」的質疑）將影響到新港的聲譽與奉天宮的進香人數。」

從民國 53 年以來所掀起的「新港—北港笨港媽祖正統之爭」至今仍難有個了斷。然則，學者的研究指出新港據以建構歷史的重要文獻「奉天宮景端碑記」是偽碑，²⁶因而，新港的歷史非常可疑。但新港主導人士仍深信「新港就是古笨港」不疑。同時，這樣的歷史版本編入新港鄉國小的鄉土教材與基金會的網頁，正式進入歷史教育的體制中。

何傳三當面向鄉土教材的編輯委員質疑，鄉土教材之新港史有錯誤，該委員回答說：「不要把鄉土教材看得太嚴肅嘛！那畢竟『只是』鄉土教材而已。」相同地，當我向前董事長質疑新港史定版時，陳前董事長的回答是：「那只是報導文學而已，只是在本地缺乏鄉土教材的情況下，提供給中小學生瞭解地方歷史的素材。」

作為一個地方歷史之研究者，我詫異的是：主導人士並不在意「什麼是真正新港史？」，他們在意的無寧是「什麼有利於新港『發展』的歷史版本」、「如何讓新港廟香火旺盛」。

《平安報》停刊後，不久，基金會爭取到文建會補助，委託國立自然科學博物館進行「板頭厝笨港縣丞署試掘」考古計畫。

都和時間有關。見胡昌智 1983。

²⁵ 作者從未對採訪內容作文獻上的求證與比對。例如：當地人在使用新港、笨港等名稱時，幾乎未區分作為市場網絡的笨港地區、新港地區，以及作為市場中心的笨港街、新港街之不同，對文獻的解讀頻頻出錯。作者對報導人所述，有聞必錄，缺乏求證與歷史研究方法。

²⁶ 王見川 1997。

隨著試掘工作的進行，媒體隨時做密集的報導。平均每週有 3 至 5 次的相關報導，但報導的內容有不少錯誤²⁷。試掘單位對挖掘成果語多保留，但主辦單位所說的話顯然大膽許多，也對挖掘成果作了大膽的推論。

造街爭議與平安報停刊之後，新港之主導菁英份子繼續推動新港史相關解說活動，並與文化宗教觀光扣連成完美的體系，全力將新港打造為文化嘉年華的小鎮，在這方面成就可觀，也是鄰近地區與媒體報導的模範。

我和好友梁志輝一度認為新港史定版與他們如何推行社造完全是不相關的兩回事，何必和在一起？幾年以後，我才搞清楚，歷史對於社群的自我認同有絕對的引導作用。

第三節 問題設定

在新港的中山路造街之爭議中，輿論以耳語或謠言的方式暗地裡擴散，這在台灣其他地方也絕非罕見。

如同前些日子的代理衛生署長涂醒哲被指控性騷擾事件平息之後，坊間許多人支持泛藍陣營的人就流傳著「那是民進黨設陷阱讓李慶安跳下去的。」儘管公開的報導證實李慶安是錯的，支持者還是認為錯的是對方。當然，在不同

²⁷ 如：將縣丞署報導成縣太爺辦公的地方，其實縣丞是縣太爺的助手，重要任務為緝私船與征稅等，而非行政首長或副首長。

事件，綠營的人可能也有類似情形。亦即，閱聽者的認同²⁸決定對事件當事人的好惡，好惡決定詮釋事件的角度。

我們可以說，公共領域在台灣社會之所以闕如，乃至於理性地公開討論是極度困難的，其原因在於人與人之間是極度的不信任，且社群的藩籬非常明顯，不同的社群認同可能對公共事務產生完全不同的評價。

每屆選舉，各種醜態（賄選、攻擊候選人的道德）令人憂心。選舉激情過後，人民對公共議題又是一番毫不關心，顯現極度的政治冷感，缺乏公開討論的興趣。在平等與表達意見之權利受保障的條件下，進行理性的對話，幾乎不可能，這都充分顯示華人社會「信任只限於社群認同的範圍之內」的問題。那麼，認同上有所差異的人在公共議題上對話的基礎是什麼？

Weber 認為中國屬於傳統支配之類型的社會，缺乏理性精神，無法衝破傳統的束縛。對人群的信任始終侷限在認同（主要是血緣與地緣團體）的範圍內，無法擴及其認同之外的社群。從 Weber 的論點，可以推論說，華人社會沒有市民社會，也缺乏公共領域。

民國 83 年，文建會提出建構「生命共同體」之口號之後，不久又提出社區總體營造政策，可以說是對上述難題的回應。隨之，地方出現許多自主的聲音，諸如各種地方或鄉鎮基金會以及地方文史工作室等等。在此我們要問的是：這些機構等同於西方市民社會理論中的社團嗎？它們的出現是否代表著一個西方市民社會理想在台灣社會的萌芽？它們有助於反轉 Weber 關於華人社會的命題嗎？這是本文所關切的。

在台灣の社造中，新港是個常被提及的成功範例。剛好，我就是土生土長的新港人。因為這個位置，我很容易看到外來的學術團體如何再現新港文化。

我把新港視為一個成功範例，把它當成一個參考點來思考文建會之社區總

²⁸ 在此所指的是統/獨、政黨支持取向，在地方政治的層次主要是地域認同。

體營造所標舉之建構市民社會的理想。但不管是從新港呈現於媒體的圖像，或者我親身的觀察，新港的確出現了一批熱愛社區且自主性的義工投入「社區工作」（項目包括綠化、援助弱勢團體、倡導運動、合唱等社團活動），但是新港出現了市民社會嗎？如果從公共領域的存在與否作為指標，那麼，新港顯然還稱不上是個市民社會。但是這樣的論斷很容易掉進直接套用西方理論的窠臼。

從文建會的觀點來說，新港已出現略具雛形的市民社會，但是，其與國家的關係是本論文所要檢證的。另外，文建會的社造政策往往將共同體與市民社會混用，我也將檢證文建會之官方報告書以及新港的實際操作中，所要追求以及所實際呈現出來的共同體究竟是什麼。

社造政策中的「新故鄉運動」或地方文史工作作品裡，處處可見「地域再認同」的影子。地域再認同幾乎構成社造政策所要塑造的社區意識的內容，本文將檢驗，以地域認同為主的社區意識是傾向於封閉的「我群(we-group)」意識，還是開放的共同體(communitiy)意識？這個社區意識有助於公共領域的形成嗎？

新港的社造經驗中，地方史敘事佔居核心位置。這個敘事不僅成為一項文化資源，而且成為動員的符號。很有趣的是，這個地方史敘事幾乎是延續民國 50 年代新港與北港的笨港之爭，當時的新港史先驅的辯詞構成新港史敘事的主要內容。但是，經過進一步文獻檢證，發現這些建構不是缺乏史料文獻根據，就是不連續。然則不連續的文本如何連接起來。我初步假定民國 50 年代的中華文化復興運動，對這些殘缺文本的連接，提供主要的程式。國家遂行民族主義，在地方的結果就是強調家族，乃至於碎裂成地方家族主義，人群的藩籬以此為基本模版。我對新港史提出質疑，所受到的高度壓制正好說明，地方歷史正是社群認同的最好根據，不得輕易質疑。

在當前的地方文史風潮下，大體而言，當前各地地方文史工作仍致力於有關開發史根源之文獻的再蒐集與再解釋。由於會留下史料讓史家運用的恰是以

上層地主階級或經濟富裕的商賈之家為多，因而各地所出現的地方史，無非是地方過去的繁榮、地方大人物的傳奇、大家族所留下的美麗建築體等等。這些歷史當然有助於喚起居民對地方認同上的驕傲感，以利於動員。相較於民國 86 年所出現的一波導源於「認識台灣」鄉土教材所產生的重新思考鄉土史之承諾，當前所見的文史工作大多仍停留在先前的民族主義史觀。

另外，社造政策越來越向文化觀光與經濟產業面向傾斜的，知識被化約為 know-hows，越來越接近所謂的「大眾社會」。這和文建會所提出的建構市民社會之理想也是相矛盾的。

新港歷史的疑點與不連續提供我從地方史書寫來探究國家文化霸權如何再生產社群認同，達到全面的控制。

另外，從新港社造的觀察中，我驚覺到新港社造過程中意外地製造出一群「他者」，這群「他者」被等同於非理性者，是自私而短視近利的人。這些他者包含相當數量的攤販，這些下層的沈默缺乏組織與論述的能力，難以挑戰主導「市民社會」的中產階級。而使得地方史關注焦點要從資產階級轉向下層人民，更顯得不可能，對於「社會史」的期盼仍也更為遙遠。²⁹

但是地方菁英抱持民族主義史觀，複製一種前殖民的想像----一種靜止的鄉村共同體，淪為文化觀光下的商品，同樣找不到自己的論述位置，淪為都會文化買辦的他者。

民族主義的建構模式主要來自於遺忘，³⁰而非記憶。如何從僵化的歷史書寫模式中跳脫出來，重新找到地方史的論述位置，是個至今仍難以企及的課題。書寫作為文化解放的可能，在鄉村社會，這恐怕只是個起點。

²⁹ 1950 至 1960 年代，美國歷史學界出現一股「社會史」研究風潮，強調發現非特權階層之人民的歷史，在當時台灣也受過這股風潮的影響。見王晴佳 2002，頁 48-9。

³⁰ Renan1994, p11.

第四節 文獻檢討

新港歷史

新港在民國 70 年後期之突出表現，再經由民 84 年《老鎮新生》一書的出版，成功地塑造出一個社區故事。而這些關於新港支歷史與社區的論述，其基本材料主要得自於民國 50 年代與北港展開笨港之爭的幾位先驅。

李安邦認為康熙以迄乾隆時期的繁華笨港街市，在嘉慶年間的洪水中毀滅。洪水之後，原居笨南港的漳籍商人遷居到地勢較高的麻園寮，並於嘉慶 16 年建立奉天宮，後來麻園寮改稱笨新南港，簡稱新港，是笨港地區新的政治、經濟、文教中心。這樣的說法一直是新港史書寫的主軸。

鄭朗雲指出以前新港商貿繁榮，新港的大街（新民路之奉天宮以西路段）是作小賣（零售）的，東頭（新民路靠東邊的路段）是做大賣（批發）的，而且明白列出其商號；而松（榕）仔腳有土礮間，更是業戶（饒有田產的地主）住居之處。但所指涉的時間點並不清楚。

陳瑞祥從登雲書院的存在事實論證新港是個人文薈萃的所在。陳從文昌國小之文昌祠內，置有「登雲閣」香爐，上所鐫刻「道光貳年置」以及「蘭社同人敬奉」等字，認為在道光 15 年興建之前，已有文昌祠的存在，性質屬於祠廟之類。登雲書院建後，士子結社吟詩，以文會友，文教興盛。

陳素雲根據林維朝的日誌指出，林維朝在「光緒 11 年（西元 1885），延續創立於道光 15 年為登雲書院舉行春秋二季祭孔時的樂局，重新創辦為鳳儀社。又於大正 11 年（1922 年）創立穀音吟社，以維繫漢學傳承。³¹

上述之新港史書寫幾乎都有史料、文獻不足，以及所指涉之時間點模糊不清的問題。

梁志輝質疑新港歷史都要由古笨港說起（新港是由笨港的漳籍移民所形成，即「從古笨港到新港」之說）的作法。梁引用《台灣私法物權篇》一張乾隆

³¹ 陳素雲 1997，頁 9。

38 年（1773）的「打貓西堡麻園寮庄杜賣開圳田頭地契字」，以及從新港鄉內各村莊之村廟的建廟時間推論，早在笨港漳人移居新港之前，這裡已經有漢人在此墾居（即麻園寮庄）。新港街的形成也是乾隆 47 年（1782）以後的事，在此之前，街外的其他村莊自有其原有的生活與文化脈絡。奉天宮的建立則象徵或記述著從笨港移居至麻園寮的漳籍人士與原來村莊的重新整合。

林群桓質疑「過去，新港比北港還要繁榮」以及「新港街就是笨港街」之說。我從一張 1910（日治明治 45 年）的老照片發現，當時新港震後重建的建築物一直延續到我小的時候幾乎沒多大改變，這些房子多為樸素的民房。和北港、鹽水以及鹿港等相比較，在這些清代商阜可以見到許多日治時期由郊商所建之巴洛克式建築，在新港卻見不到。新港近年來的歷史書寫中一直強調新港過去商賈繁榮，郊商遍立，然而，為何沒有像其他港阜城市之郊商蓋起巴洛克式的洋房？我以這個問題向當地一位關心新港歷史的長者請教，卻發現「新港就是以前的笨港，過去新港非常繁榮，」等說法已牢牢套住新港居民的歷史意識。該文後來發表於奉天宮《平安報》月刊，原預計分六期刊出，卻在刊出第二次之後，該刊物就遭到停刊的命運。

關於新港街與笨港街的關聯，洪敏麟指出：

故以光緒年代以前，曾為古笨港街區地區域而言，較今日最大殘餘街區範圍要超出幾倍。板頭村（按：新港鄉）、灣仔內（按：灣仔內分南、北灣仔內，南屬新港鄉，北屬北港鎮）、舊南港村、頂菜園（兩者皆為新港鄉）即皆為古笨港的零星遺跡，北港即築在最大殘餘遺跡上，新舊建築物參雜的地點。新港在歷史文物以及居民來源而言，是笨港的化身，是居民

受時勢境遇的變化後，漳籍移民的集體遷移地點，可視為笨港的延長聚落。³²

也就是說，新港鄉內的幾個村莊是位在古笨港（指一個地區，而非笨港街）範圍內，但說新港街是古笨港街，是不合理的。

另外，李獻璋、與溫振華等人也都認為，新港街是在嘉慶年間笨（北）港溪氾濫之後，舊南港的居民陸續遷移至麻園寮庄而形成，並於嘉慶 17 年建奉天宮。溫振華認為現在的北港朝天宮未必是《諸羅縣志》上所說的天妃廟（後來晉封為天后宮），而原來的笨港天后宮與笨港的漳籍居民較為密切。

至於李安邦所主張，「笨港街以及天后宮已毀於嘉慶年間的洪水，以及北港媽祖信仰之興盛是在日治時期大糖廠設立之後」等說法，王見川則從古文書論證笨港街並未完全被沖毀。但是，王同意天后宮可能被沖毀，而北港與新港兩地都在嘉慶年間各自重建媽祖廟。此外，北港媽祖廟至晚在咸豐初年已是著名的媽祖信仰中心。

新港之社造論述

在新港之社區論述方面，淡江社區工作室提到，新港每年正月十五舉行媽祖繞境，每四年一次，于正月十四、五兩日擴大舉行繞境。其出巡範圍為「古笨港南保十八庄，並及於溪口鄉和北港鎮，又稱『笨港十八庄迎媽祖』」，³³以此做為社區整合的主要方式。張鈺杰則指出，清代時期的新港基本上是個宗族社會，以五社林來說，每年以定期的祭祖與吃祖活動將全族人員聚集起來，以此凝聚認同以對抗異族的競爭。³⁴而在日治時期，國家強力進入社區之後，一個

³² 洪敏麟 1967，頁 41。

³³ 淡江社區工作室 1996，55-6 頁。

³⁴ 張鈺杰 1996，39 頁。

原先以寺廟為中心的市街組織轉化為一個以派出所、學校、庄役場（鄉公所）等機構性建築為中心的農業生產地。

淡江大學建築系與淡江社區工作室以宮崎清之文化產業概念，重新發現新港的傳統文化資源，並且認為，透過傳統文化空間的重新規劃與經營，可以鼓勵民眾參與，凝聚社區意識。具體的成果則以大興路居民之積極參與大興路造街規劃為例，居民成立自治會，初步形成一種公共討論機制。

梁玟玲從成人教育的觀點，認為新港文教基金會在推動成人教育上，扮演中介之資源發展者與公共事務整合者的角色，提供居民學習機會、培育社區人才，奠定公民社會運作的基礎。

林秀幸指出，在解嚴後台灣出現社會脫序，新港文教基金會適時提出「熱愛家園」的號召，讓以學校老師為主的該會成員有了精神依託。在「社區化」浪潮中，新港文教基金會以「『代表地方』的正當性」成功地統合當地社團，卻仍借重於傳統人脈關係。³⁵林又進一步指出，基金會以其熟諳媒體、與官方的良好關係等條件，成功地將新港各社團組織起來，自己居於中心。林從現代文化團體／傳統宗教團體之區分，看待基金會與奉天宮之關係，發現其關係是極不對稱的——前者單面向地「教育」後者。³⁶基金會除了有過度消耗民間力量之虞，其與國家的密切結合，使其走向「權力的建制化」，反而遠離原來所立基的民間生命力。³⁷

鄭宗枚從社會交換理論的觀點，也指出新港文教基金會有獨佔資源之虞。

李芳玲從中山路與大興路美化造街計畫來觀察新港的人民如何參與公共事務，以及其社會結構如何制約公共參與。³⁸在中山路造街的規劃過程中，公開的討論失效，耳語代替討論。主導造街的地方菁英堅持其規劃藍圖是新港鄉共同

³⁵ 林秀幸 1997，115 頁。

³⁶ 林秀幸 1998，11 頁。

³⁷ 同上，29 頁。

³⁸ 以下關於中山路造街始末，參見李芳玲 1998，63-75 頁。

的「善」，而反對者則是「短視近利」，李進一步提出「公共利益如何界定、由誰界定」以及「公／私的界線如何劃定」等問題。

在回顧過新港的歷史與社區論述之後，我們來看影響這些論述的較大脈絡。亦即，民 80 年代以來的社區總體營造與市民社會論述。

台灣社區總體營造中的市民社會論述

民國 45 年 6 月，陳紹馨發表 Social Change in Taiwan 於《台灣研究》第一期，該文指出，台灣在日治時期隨著城市、商業、手工業的興起，產生不少非農業人口，這些行業組成行會，行會與行會之上組合成更高層次的組織，如此帶動一個以貨幣流通的國民經濟體系，因而已經產生了「國民社會」或「公民社會」。³⁹在國民社會中，傳統的血緣組織、地緣組織之重要性逐漸減弱。但是陳紹馨所言之公民社會是鄉對於傳統農業社會而言，和當前的市民社會論述尚無直接關聯。

解嚴之後，台灣出現大量的市民社會討論。文建會提出社造政策之後，市民社會的討論更如雨後春筍。

解嚴之前，政治反對勢力提出「民間社會」來撞擊國民黨之威權體制。蔡其達指出，一則由於民國 70 年代後半，台灣社運的增多，二則因為外來思潮的刺激，南方朔等人借用葛蘭西的文化霸權理論來建構「民間社會」之圖像，藉以進行支配／反支配的文化霸權爭奪戰。並且藉由新的社會結盟形式，徹底撼動黨國威權體制的基礎。在此，民間社會是指「在政治學上，國家之外的人民自主部門，或者是經濟學上相對於國家支配的部門。」⁴⁰

³⁹ 林滿紅譯（陳紹馨著）1979，頁 495-6。

⁴⁰ 蔡其達 1989。

王振寰則指出，解嚴後的台灣政治轉型中，以李登輝為首的改革派以及新興的本土政治勢力與資產階級結盟，取代國民黨舊勢力，並藉由國族的建構來號召人民與改造認同。「生命共同體」即是在強調台灣認同以取得合法性的情形下被提出。但王不認為，這種國族建構的形式會導向多元的自由主義民主體制，相反的，會產生「民粹威權主義」。⁴¹王更進一步指出，「與西方市民社會不同的是，台灣社會的都市中產階級並不要求自主自治，而強烈地依賴國家機器。」⁴²

另一個名詞「社區共同體」和市民社會經常伴隨地出現於社造之市民社會論述。黃麗玲指出，解嚴前後的台灣，社會運動頻起，媒體對之大幅報導，繼而民眾強烈批評政府腐化，加深民眾不安。對此，當時的立委謝長廷提出「命運共同體」的概念，後由當時的總統李登輝吸收，提出「生命共同體」的主張，進一步成為文建會的施政重點。⁴³

民 83 年，文建會提出社造政策，如何「凝聚社區意識」、「化解社會的對公共事務的冷漠」成為政策重點。在此之前，民國 80 年代初期，有一批空間專業學者投入台灣社會公共領域的討論。從民眾的公共參與面（有時幾乎就等同於社區凝聚）來作為公共領域建構的參考點，在這類論述中，時時可見。陳志梧認為：

社區參與自己生活世界的決策及營造，對一個民主化的過程是相當關鍵的一步，參與對台灣這個缺乏公共領域的社會特別有意義，因為他是（重新）建立社區公共領域(public sphere)很重要的手段，設計參與是發展社會參與的主要基礎。經由設計參與，人們可以共享成功的果實，並留下深刻的回憶。建築設計的參與，或許可以化解社會的疏離。⁴⁴

⁴¹ 王振寰 1995。

⁴² 王振寰 1991。

⁴³ 黃麗玲 1995，頁 35。

⁴⁴ 文建會 1998，頁 173。

這和被視為推動社造的主要人物陳其南的想法大致上是一致的：

任何一件事情的公共化，就是當地民眾的參與、擁有，願意完全攜手進行來完全經營管理，完全變成他的生活、生命的一部份，此時才是我們的公共化。⁴⁵

可以說，在官方的政策推動中，「公共性」就是「居民共同參與」：

先此，陳其南在《公民國家意識與台灣政治發展》一書中指出，「民間」一語「只不過是指存在於鄉民之間，不受官方約束的生活形態」，如民間信仰、民間藝術等。而中國社會並沒有西方市民社會理論中的自主意識。陳進一步指出，台灣解嚴後的政治、社會亂象，顯示台灣已有超脫傳統社會的趨勢，但是仍欠缺必要的公民倫理與公民意識。⁴⁶

「公民」是一個政治人和社會人，他是以國家和社會的一個成員身份而存在的。在遇到有關國家政治和社會利益的問題時，他作為一個公民的身份是超越其私民身份的，他必須以普同公民的原則為優先，而克服個別私民的利益與人際關係。⁴⁷

這也就是陳其南認為將 civil society 譯為「公民社會」，比譯為「市民社會」更為恰當的原因。⁴⁸ 依持公民理念的觀點，陳認為社造的主要任務之一，就是讓公民學習如何參與公共事務：

⁴⁵ 陳其南 1995，頁 8。

⁴⁶ 陳其南 1992，頁 3-9。

⁴⁷ 同上，頁 10。

⁴⁸ 本章中，以「市民社會」指稱西方之市民社會理念，而以「公民社會」指稱台灣社造論述所要建構的新社會型態。

事實上，台灣社會過去因為政治的壓制，台灣人民很少有參與公共事務的經驗，市民社會力量並不夠成熟。如要期待居民能夠自發性地進入公共事務領域，立即成為一個完整的社會公民，似乎也不合於實際。因此由文建會所發動的「社區總體營造政策」，是一種文化生活的學習運動，相關計畫的推動就是要創造一個讓居民可以學習處理公共事務的機會。如此一來，民眾自發自主地「由下而上」的參與，才有真正可以實現的一天。⁴⁹

值的指出的是，陳其南的公民社會是較接近於國家之共同體，與西方市民社會有所不同。

另外，李謁政認為社區參與可以促成市民認同的形成，藉由節慶或鄰里情感的復甦，得以「打破生活中單調又重複的基本特性，也對抗（照）現代性生活快速運轉，生活景觀消逝的時空感，解放在日常中因權威干預的身體監禁。」⁵⁰

此外，也有學者指出社造的弊端。吳旭峰以橋仔頭的社造經驗說明經由社造所帶動之社區參與可以凝聚社群的連帶(solidatory)，但也指出當前社造中文化商品化與地方意識窄化的問題。⁵¹黃國禎則從宜蘭之案例研究中指出，國家介入之後，地方菁英與地方賢達都被統合到國家機器中，分享國家資源與權力，來自公共領域的監督與抗衡力量完全消失，民間社會被國家所吞沒。⁵²

至於解嚴後所出現的自主社團之性格，石元康認為台灣由於採取了資本主義的經濟模式，因而擺脫了傳統的農業社會，而出現了黑格爾所謂的市民社會（無節制的攫取）。⁵³顧忠華則認為台灣的工業化雖然減弱了費孝通所謂的「差

⁴⁹ 文化環境基金會《台灣社區總體營造的軌跡》，www.cca.gov.tw/relation/90。

⁵⁰ 李謁政 2001。

⁵¹ 吳旭峰 www.cca.gov.tw/news/news77/9/。

⁵² 黃國禎 1998。

⁵³ 石元康 1998，頁 15-8。

序格局」的傳統親屬網絡之性格，但是西方式契約論的個人取向精神並未真正成形。他引用林毓生的主張說，中國社會的民間組織基本上都是一種「私性社會」，諸如行會、幫會與寺廟等常由血緣及地緣的親疏關係來決定，所以「不容易產生政治過程中所賴以運作的、真正具有抽象性與普遍性的遊戲規則。」中國人不易信任親屬以外的陌生人。甚至，台灣在解嚴後所出現的許多公益團體與基金會仍刻意迴避政治參與，混淆（民間組織的）「私益」與「公益」之區分，缺乏西方市民社會之公眾(the public)的公共性。以慈濟為例，仍不脫「慈濟人參加慈濟」的傳統社會之性格。此外，在台灣的教科書中，傳統倫理教條仍處處可見，更是一大挑戰。⁵⁴陳忠信認為，台灣公共領域的去政治化，是妨礙市民社會出現的重要原因。而其根本的原因就是中國傳統知識份子都自視為傳統價值之傳承者與衛道者自居。⁵⁵

市民社會理論

如前所述，社造提出以來，關於共同體與市民社會的討論十分熱烈，然而要釐清這些理念必須回到其源頭，也就是西方市民社會理論，以及其他相關之共同體理論。

從西方市民社會理論來看，一個具有自主性的市民社會立基於一個具有政治功能的公共領域。

談到什麼是公共領域，一般總會先聯想到 Habermas。其經典著作 *The Structural Transformation of the Public Sphere* 在 1989 年才被翻譯成英文，旋即引起一陣研究公共領域的風潮，迄至今日。

就 Habermas 來說，公共領域是伴隨著歐洲市民社會之興起而產生的。在一篇短文中，Habermas 為公共領域作了一個簡短的界定：

⁵⁴ 顧忠華 1998，頁 41-6。

⁵⁵ 陳忠信 2000，。

公共領域首先意指我們社會生活中的一個領域，在該領域中，我們能夠形成某種類似於公共輿論的東西。凡是公民都享有參與該領域之活動的充分保障。當公民們不受任何限制地——亦即在集會、結社自由以及表達和發表意見的自由得到保障的條件下——就大家共同關心的事情進行交談時，他們便是以一個公共團體的身份在活動。⁵⁶

在該書中，Habermas 從歐洲歷史追溯公共領域的起源。Habermas 從西方歷史的檢視中的得出，資產階級公共領域是誕生於公領域與私人領域的清楚劃分。

14 世紀，長途貿易興起，為了商品交換衍生的訊息流通之需要，因而產生了最初的資訊交易。但是，最初能享受到資訊服務的僅限於少數識字者，而他們多為從事貿易的資產階級。資訊也當成商品一樣在販售，而且要到識字率提高之後，報紙才能充分發揮批判功能。

除此，由私人書信往來以及資產階級小家庭之生活形態所產生的親密領域鼓勵私人對自己內心進行瞭解，在私人領域中的文學批評後來拓展到公共與公開的空間，這就是文學公共領域。文學公共領域有助於個人運用理性來批判公共事務，因此，進一步導引出政治公共領域。⁵⁷市場交易與文學藝術公共領域進一步刺激私人領域之「社會領域」的興起。這對於政治公共領域之開展具有奠基的作用。因為，Habermas 認為，政治公共領域中所運用的理性就是康德所說的啟蒙思想。所謂啟蒙就是個人能開始獨立思考，運用自己的理性，並且能公開地運用理性來批判。⁵⁸在文學及藝術公共領域中，個人大膽地做文學與藝術批評，這有助於後來對公共關心之事情大膽地批評。

⁵⁶ 哈貝瑪斯 1995，p.29。

⁵⁷ Habermas 1989, pp:28-31。

⁵⁸ 同上，頁 120-34。

隨著民族國家的興起，「公共的」一詞不再指王權或宮廷，而是一個依照權限來進行管理的機構。在重商主義興起的時代，新興的資產階級被排除於政治核心之外，雖擁著經濟優勢，他們並不要求分享權力，反而是要求改變統制的方式（domination）。⁵⁹資產階級公眾以監督原則——亦即是程序公開的原則——來反對既存權力。⁶⁰他們開始對官方控制的報紙以及官方對私人家業的干預提出批判。這些「私人」由於有了共同利益而形成漢納·阿倫特(Hanna Arendt)所謂的「具有公共相關性的私的社會領域」。18世紀上半，英國出現由反對黨所辦的刊物，1792年，一份反對報紙的主要人物C. Fox正式進入眾議院演講，公共輿論成為法治制度化的原則。⁶¹

綜言之，早期資本主義市場的發達對於資產階級公共領域的形成是有正向的作用。

然而，19世紀最後25年以來，國家干預主義興起，於是「隨著公共領域的法治化，國家與市民社會的利益漸趨吻合。利益衝突無法在私人領域內部得到解決，衝突向政治層面轉移，干預主義便由此產生。長此以往，國家干預社會領域，與此相應，公共功能也向私人組織轉移。社會的國家化與國家的社會化是同步進行的，正是這一辯證關係逐步地破壞了資產階級公共領域的基礎，及國家與社會的分離。」⁶²

Habermas 的對市民社會之研究取向偏重於從自由市場模式來探討市民社會，也就是洛克之「市民社會先於國家，並獨立於國家之外而運作」的模式，而被批評為容易導致公共領域的去政治化。Taylor 則回到市民社會的思想源頭來探討市民社會的模式。17世紀以後，為了對治專制及擁護專制的學說，產生一些反專制主義學說，這就是後來市民社會理論的主要開啟者。Taylor 將這些市民社會理論區分為兩種主要模式，分別是洛克式的與孟德斯鳩式的。

⁵⁹ 鄧正來譯，p.152，。

⁶⁰ 哈貝瑪斯 公共領域，頁33。收入於《社會主義——後冷戰的思索》。

⁶¹ 曹衛東譯 1999，頁76，。

⁶² 同上，頁171。

就洛克而言，社會先於政治而存在，國家只是處於社會中的個人為達到某種目的而形成契約的結果。後來支持洛克這派說法的人把命題推得更極致：社會外於國家。因此，常把國家構畫成一個經濟體的圖像，亦即，社會是一系列相互關連的生產、交換與消費行為的總和，它有著自己的內在動力和自主性規律。這個「國家／市民社會」之二分模式有支配性的影響，Habermas 的市民社會與公共領域理論即是一例。

至於孟德斯鳩則承認一個強大的政府是不可或缺的，但是這個政府必須受制於法律，而且，在社會中必定要有一些自主性團體能捍衛法律。並且為了確保不會步向專制，孟德斯鳩主張將權力分散到不同部門，因此，不僅政權機關應劃分成多個機構，在政治機關之外還要有一些非政治的獨立社團，這些中介社團構成政治體系中權力分散的重要基礎。這個「國家／（市民）社會／經濟」之三分模式在托克維爾身上有進一步延伸。托克維爾從對美國社會的觀察提出，一種以共意為目標的現代民主容易墮落成「溫和的專制」，而社團則是抵抗溫和專制的重要堡壘。⁶³

Habermas 認為，19 世紀後半，資產階級公共領域走向衰落。19 世紀中葉以後，出現了第一份商業大眾週刊，為了獲取最大銷售量，政治批評的內容成為犧牲品，代之以具有娛樂功能的內容（如有人情味的故事）。⁶⁴同時企業採取集中化與大型化，伴之傳播技術的進步（電報、電話、電視），公共領域讓位給商業廣告。加之新興的政黨利用媒體作公關廣告以說服選民，公共領域成為被操縱的（manipulated）。對於這個已經墮落的公共領域，Riesman 說，大眾社會的本質就是：從小時候就培養兒童成為消費者，而且一直伴隨到成年。⁶⁵原

⁶³ 馮青虎譯 市民社會的模式，26-8 頁。鄧正來 J. C. Alexander 編 1998。

⁶⁴ 同上，頁 196。

⁶⁵ 同上書，頁 227。

來資產階級公共領域的大眾被分割為消費大眾(public)與不斷聽取專家告誡的無知民眾(unpublic)。⁶⁶

Habermas 對晚期資本主義之市民社會的不滿，可追溯其思想根源於馬克思與黑格爾。

黑格爾、馬克思不滿於洛克模式傾向於用市場來解釋市民社會的看法，認為不僅容易將人與人的關係化約為商業行為，而且忽略統治階級對被統治階級的宰制關係。後來的阿多諾等人也對晚期資本主義之大眾社會現象，提出嚴格的批判。

黑格爾用市民社會來指涉聯繫家庭與國家之間的活動空間。黑格爾認為，市民社會是基於人類的自然與社會需要而出現的（需要體系）。因為物資的有限性，人被迫必須與其他人合作，繼而產生法律與經濟制度來保障個體利益的經濟活動。雖然，這個市民社會是個獨立自主的領域，卻是個不自足的領域。如果放任它自由發展，將會產生因個別利益的爭奪使社會陷入混亂，需要經由國家--理性的化身--加以中介才能避免災難。國家是作為維護個人之特殊利益和公共利益的外部秩序。⁶⁷

城市與行會的興起是市民社會形成的重要原因，但在馬克思看來，這些都是屬於布爾喬亞資產階級的，而市民社會也不過是資產階級結合國家對無產階級進行宰制的活動空間，因此國家與市民社會都是要被揚棄的對象。馬克思將社會結構區分為生產方式的「下層結構」，以及意識型態的上層結構（包括政治制度、法律、宗教、道德、藝術 等），⁶⁸而資產階級是透過對下層結構之生產方式的壟斷，以意識型態來正當化對被統治階級的支配。

馬克思並預言，最後無產階級將發動革命推翻資本家，由無產階級專政，至此，由國家與資產階級壓制所造成之人的異化乃得以消除。但是，蘇聯革命

⁶⁶ 同上書，頁 200。

⁶⁷ 黑格爾《法哲學原理》，頁 213。

⁶⁸ 洪鑣德 1997，35-8 頁。

之後，乃至後來的共產世界的發展歷史，並未產生一個馬克思所預言的無產階級世界。「為什麼工人不再革命？」這個問題一直困擾後來的馬克思主義思想家。

葛蘭西對於這個問題的解釋是，一個階級對另一個階級的統治不僅僅依賴經濟和物質的力量，更要依賴「說服」被統治階級接受統治階級的信仰體系，並接受它們的社會、文化、和道德的價值觀念，這就是「文化霸權（cultural hegemony）」。⁶⁹葛蘭西回到黑格爾關於「國家／市民社會」之動態辯證關係的看法，認為國家支配與市民社會文化霸權之間是互相消長的。當國家控制力較弱的時候，市民社會可能抬頭，成為與舊霸權對抗的勢力；而在此情況下，國家又有改革意圖的情況下，政府可能聯合民間社會，一起宣揚一些新的價值與思想。

盧卡奇認為無產階級之所以不再反抗，是因為無產階級受到「虛假意識的」的欺偽。盧卡奇延續馬克思之「物化」概念（在資本主義生產關係下，所有人與人之間的關係都被化約為商品的關係。在物化的社會關係中，被統治階級無法認清自己的階級意識是來自於物質基礎（生產關係之結構），誤將統治者所灌輸的意識型態當成自己的意識型態，此即為虛假意識（false consciousness）。盧卡奇認為，藉由人的意志活動（如文學）可以破除虛假意識。

阿多諾則認為工人階級之所以不反抗的原因，除了國家受社會主義影響，而採取一些福利措施（如提高所得、改善工作環境、提供住屋等等）之外，主要是現代電影、電視、廣播、唱片等的出現，提供令人暈眩的娛樂享受。而這些文化產品及其生產制度統稱為「文化工業」。

⁶⁹ 詹姆斯 約爾 1994，頁 2。

所謂文化工業，即借用藝術形式的方式來塑造消費大眾的心理需要，消費大眾也十分滿足於這類物質享受，並透過商品化、貨物交換價值原則、效率最大的原則，來規劃傳統的文化活動，以文化包裝來配合消費之需要，把利益的動機轉移到文化的領域和形式上，使得文化在預定計畫之控制下，重複大量、單調、劃一的生產，將人性整體經驗予以工具化與縮減。⁷⁰

資產階級之宰制問題到了阿圖塞有了更悲觀的看法。阿圖塞認為國家是一部鎮壓機器，它確保統治階級對工人階級之宰制與榨取。除了國家機器之外，學校、宗教等等都是意識型態的國家機器，國家透過意識型態的國家機器（主要是學校），全面地宰制個人與團體的精神與意志。要反轉這種情形，唯有全面地檢討資本主義的問題設定，特別是放任資本主義將「人之為經濟人（homo oeconomicus）是既定的事實」，進而和這個命題產生認識論的決裂，才能提出新的問題設定(problematic)。

關於什麼是「市民社會」，Taylor 指出，應先區分市民社會有三種含義：

- (1) 存在不受制於國家權力支配的自由社團，市民社會便存在了。
- (2) 只有當整個社會能夠通過這些自由社團來建構並調節自身的行為時，市民社會才算存在。
- (3) 當這些自由社團能有效地影響國家決策之方向時，便可稱之為市民社會。⁷¹

Taylor 認為只有當一個社會出現第二種和第三種含意的社團，才是符合西方政治理論中與國家相分離的市民社會。

再者，Taylor 從西方歷史脈絡中找出市民社會的五個根源要素，包括：

⁷⁰ Adorno 1995.

⁷¹ 馮青虎譯，市民社會的模式，〈國家與市民社會〉，頁 6-7。

- (1) 在希臘羅馬帝國時代，個人身份藉由政治來界定，政治力得以滲透社會，吞沒社會，缺乏與主權性政治權力相對抗的力量。到了中世紀，政治權力機構只是社會的眾多機構之一，社會不等同於政治組織，這是後來市民社會概念的重要淵源。
- (2) 雙劍論（雙重中心）：世界上存在兩種權力淵源，一是世俗性的（政治），一是神聖的（教會）。這種雙重權力中心的模式提供後來「市民社會／國家」相分離的原型
- (3) 臣屬者⁷²權利觀念：在封建的采邑社會中，封建主與其臣屬對彼此都負有義務，然則，這些義務也視同一種特權。封建主要進行任何變革，需先徵求臣屬的同意。
- (4) 自治城市的存在。
- (5) 中世紀的政體：君主為了徵募資源或發動戰爭等，不得不常常召集各個社會等級。如此構成一個「君王／各個等級」之雙元政治結構⁷³

如果將上列西方歷史所出現過之市民社會的根源要素來比對台灣乃至於中國的歷史，很容易發現這些都是不存在的。那麼我們如何在台灣社會來討論我們的市民社會與公共領域？

在關於華人社會是否出現過市民社會的論辯中，Taylor 所列出五項要素中的自治城市以及行會的存在與否，構成核心問題。這些討論要追溯到一個 Weber 命題。

Weber 認為中國屬於傳統支配之類型的社會，缺乏理性精神，無法衝破傳統的束縛。對人群的信任始終侷限在認同（主要是血緣與地緣團體）的範圍內，無法擴及其認同之外的社群。中國社會的個人是被動、依賴、缺乏自主性

⁷²Subject 一詞原書譯為「主權性」蘇峰山老師改譯為「臣屬者」，較合於上下文脈絡。

⁷³同上，頁 11-2

與過於服從權威。家產制政權的配額稅收制度使得由士人統治下的地方體系難以合理化。在國家行政力量無法直接達到地方社會的情況下，再加上社會經濟是以農業為主，導致血緣團體成為地方政治的主要政治組織。在家父長制的氏族組織中，行為的準則就是五倫，而個人最根本的義務就是恭順。韋伯認為，問題在於這些「恭順」或倫理上的照應不適用於個人關係範疇以外的他人社群。這就是所謂的特殊主義，而與現代法律精神所強調的普遍主義是相違背的。

行會與自治城市在西方市民社會的發展歷史中是極為基本的，在中國卻因為過度依賴家族，削弱同業行會的功能，因而也未產生自治城市的政體。法律的保甲制度減低農村人口的流動性，而城市裡的同鄉會與會館等組織又加強了流動到城市之人口與原鄉之情感紐帶，這種鬆散的社會結構致使市民階級與社區觀念在中國社會無法產生。⁷⁴

從 Weber 的論點，可以推論說，華人社會沒有市民社會，也缺乏公共領域。

在漢學研究領域中，關於 Habermas 之公共領域概念是否適用於華人社會，順著上述之 Weber 命題展開激烈的論戰。

贊成的一方如 Rowe 認為中國社會很早就存在著市民社會的因子，諸如：行會同鄉會、家族、姓氏團體與祭祀團體等，都具有自願結社的形式。Rowe 並論證，在 18、19 世紀，漢口已出現成熟的行會與自治城市的形式。⁷⁵ Rankin 則論證，太平天國亂後，地方仕紳從中央取得更大的權力，對外貿易與商品化也促使仕紳與商人結合，共同在急遽擴大的公共領域中扮演積極的角色。⁷⁶地方社

⁷⁴ 史明正 1992，86 頁。

⁷⁵ 張小勁、常欣欣譯 市民社會和公共領域的論爭，377-93 頁。鄧正來、亞歷山大編 1998。

⁷⁶ 同上，394-6 頁。

團和社區菁英對當地事務的直接參與，導致清末民初這將的公共空間不斷擴大，而這個公共空間的擴大與近代中國民族國家之形成有平行的現象。⁷⁷

反對的一方如 Wakeman 強烈質疑 Habermas 的資產階級公共領域理念。Wakeman 說，Habermas 從英法等國的民主化過程抽象出資產階級公共領域，是一種過度美化的作法。充其量，資產階級公共領域只不過是一種理念型(ideal type)，和實際的社會現實距離太過遙遠。⁷⁸Madsen 認為，Habermas 所建構的公共領域是理性的和道德的民主的抽象理論，不僅在中國歷史難以見到，在歐美的社會中，也是未實現的理想。⁷⁹

黃宗智為了解決 Rowe—Wakeman 關於「中國是否存在公共領域」之爭議，指出，在國家與社會之間，存在著「第三領域」。以清代的司法制度為例，黃認為清代之司法制度有三個層面，一是正式的司法制度，包括法律與衙門；二是非正式的司法制度，包括親族或社群內部的族規與習俗；第三則是衙門與社群或氏族之間的半制度性對話，稱之「和息」，藉由國家、社會與第三領域的互動，來解決公共事務。⁸⁰

黃宗智的「第三領域」和 Rankin 的仕紳之「能動主義」相當程度地影響台灣關於公共領域之歷史研究。可以說，這些研究在涉獵 Habermas 等人之市民社會理論之後，回頭看華人社會，哪些是可以和「公共領域」或「公共空間」相比對的歷史社會現象時，地方公廟與仕紳（而且通常是兩者並提）輒成為比較的參考點。

在少數從歷史材料來檢視台灣公共領域的作品中，郭雲萍指出，透過嘉南大圳之「第三領域」，「國家視士紳階層為其意志的代執行人，農村社會則認為士紳階層為其利益的代言人。」⁸¹陳世榮引用豐富的材料論證北桃園地區

⁷⁷ 陳永明 1995，92 頁。

⁷⁸ 李孝悌譯 1992，81 頁；鄧正來、亞歷山大編 1998，375 頁。

⁷⁹ 黃宗智 1995，國家和社會之間的第三領域，77 頁。收入《社會主義—後冷戰的思索》。

⁸⁰ 同上，81-3 頁。

⁸¹ 郭雲萍 1994，141 頁。

1683-1895 的開發與地方社會的形成。作者從地方公廟與土牆的修築來觀察日治之前北桃園地區的公共領域，「地方公廟要發展為公共領域，最基本的條件就是必須具有中介於國家政權與地方社會之間的角色，可以讓國家政權、地方社會以及地方菁英的權威與力量在這個領域中相互溝通運作。」⁸²林玉茹從清代竹塹地區之商人在公共空間中所扮演的角色。官方對於上層紳商家族十分倚重，由他們來分攤收稅等工作，商人也藉經辦事項謀得各種經濟利益的機會並擴大其官商網絡與社會網絡。這些上層紳商家族在利益與政治秩序的立場上趨於一致。至於下層的鋪戶則與官方較為疏離，甚至加入抗官的行列。⁸³

鄧正來指出，漢學史家援用「市民社會／公共領域」（早期現代化）模式是為了取代中國停滯史觀與革命史觀的困境，只是「站在了作為社會學家與歷史學家的哈貝瑪斯一邊，而沒有認識到或至少是忽略了作為道德和政治批判家的哈貝瑪斯的意義。」⁸⁴因而，第三領域模式雖然為纏繞不清的「市民社會理論是否適用於華人社會」另闢出路，但是華人社會長久以來的官商勾結關係，在其「和息」的論證中，又給予官商勾結與肥沃之土壤。Weber 的華人社會命題（家產式地方政治）在此仍是個未解的困惑。因而，問題不在於「中國歷史中，可以與西方市民社會理論中之公共領域相比賦的歷史事實是什麼？」，也不在於華人社會與歷史之特殊性。對於中國歷史上是否存在過公共領域的討論，應該也要回到作為政治思想與公共倫理的討論。

回到西方市民社會理論如何被提出，以及市民社會理念為何復興，除了是對猖獗的國家主義之回應之外，Berman 指出，市民社會是作為從傳統解放出來的新的社會型態，⁸⁵因而市民社會也正是啟蒙之現代性思想之展現。⁸⁶Tester 進一

⁸² 陳世榮 1999，300 頁。

⁸³ 林玉茹 1999（中），88 頁。

⁸⁴ 鄧正來編 1999，11 頁。

⁸⁵ 鄧正來編 1999，77 頁。

⁸⁶ 何明修 1998，195 頁。

步指出，市民社會不外乎是「對於市民社會的想像，也就是說，他並非一個固定不變的實體，相反地，它是一個被建構出來的社會圖像，用來保障一定的社會秩序，而不如同過去訴諸於自然的或超越的權威。市民社會作為一種現代性的建構，一開始就面臨了兩種宣稱，即反思性與秩序，前者是指現代個人地位的提升，並且以個體的角度來觀看社會；後者是指如何建立一套世俗化的社會制度。」⁸⁷

綜此，民主的本質在於自主性原則(principle of autonomy)，⁸⁸這是自由主義之市民社會理論的重要關切所在。另外，馬克思主義者對市民社會的探討則集中於資產階級與國家對下階層的宰制，以及晚期資本主義之大眾社會對公共事務之熱情的蝕害。就某種觀點來說，文化產業有流於阿多諾所謂的文化工業之虞，因此大眾文化對公共生活的侵蝕是不得不面對的挑戰。

民族主義論述

在社造中，市民社會理念被提出並獲得廣泛討論時，在華人社會原生環境中，可以找到與公共領域相比賦的「公共」，就是家族、村廟等。家族與村廟除了作為「公共」，又代表人群融合的傳統機制。而在新港的「市民社會」論述，強調以寺廟、宗族、書院作為社區凝聚的象徵，恰是在復興傳統漢人的「文明」社會（civil society 有人認為應翻成公民社會、民間社會，但如果回到civil一字的意思是「文明的」，那麼，新港的確是在漢文化的民族主義之主導下在恢復文明社會。）

新港的社區論述充斥祭祀圈、作戲、社團參與、一起動手綠化的生動描述，以塑造社區凝聚。相較於西方市民社會之強調個人（私的人），台灣社造

⁸⁷ 同上。

⁸⁸ 何明修 1998，224 頁。

所強調的「市民社會」論述則是強調社區凝聚之集體感情連帶。對照於市民社會理論強調自由主義與理性，台灣社造之市民社會論述則接近於民族主義之強調集體情感連帶。

就 Anderson 來說，所謂民族是一種想像的政治共同體，⁸⁹此外，國家推動文化（如考古與古蹟重建）正是世俗殖民政府之統治權威的標誌。⁹⁰就 Gellner 來說，從農業社會步向工業社會之後，在高度的社會分工之過程中，明確的溝通符碼（不再是面對面的）是極為必須的，因而，文化不再是社會秩序的正當化，而是必要且共享的媒介，國家有責任創造出統一、識字的文化。這就是國家必須和文化結合的原因。⁹¹

Calhoun 進一步探討民族主義與市民社會的關係，他指出，18世紀以來，整個世界用以強化集體情感連帶的都是民族主義。⁹²但是，民族主義並無固定的形式，而是依據不同的情況產生，對民族主義的界定也十分紛歧，因而，「較妥當的作法是遵循維特根斯坦的路子，即從家族相似的角度去看待民族主義，而不去尋求對民族主義做某種本質主義的定義。」⁹³

大體而言，民族主義之強調同質性，與市民社會的異質性，存在根本的差異。但是民族主義並非只有壓制民族的面向，在全球化的情境下，民族主義常成為抵抗殖民霸權的主要形式。民族主義也可能為民主提供基礎，但要取決於是否存在著連接不同群體的社會形式與中介機構。⁹⁴

文化再現

⁸⁹ Anderson 著，吳叡人譯 1999，頁 10。

⁹⁰ 同上，196-7 頁。

⁹¹ Gellner 著，李香梅譯 2001，27-51 頁。

⁹² C. Calhoun 著 黃平田禾譯 民族主義與市民社會：民主、多樣性和自決，收入於鄧正來編 1999，335 頁。

⁹³ 鄧正來譯 1999，347 頁。

⁹⁴ 同上，363-6 頁。

笨港之爭留下許多迷團，令相關討論走入泥淖。如同人類學之新民族誌回到書寫本身來探討問題，並向比較文學研究汲取靈感，White的「敘事」以及Said的後殖民論述，正是極有啟發性的概念。

White指出，所謂敘事「是一個以時間的演進為中心而建構的；它有一個中心主題，一個有清楚開始、中間、結尾的情節，一個可以確認的敘事者的發言角度與意見；而且它把不同的事件聯繫起來，同時提供一種結局、結論、決心或解決的方案。」⁹⁵

Said的文學比較研究指出西方文學著作與帝國利益之關聯，提出「態度與指涉之結構」⁹⁶——帝國主義時期的西方文學作品看似存在於一個無時間性的時空，與社會、政治無涉，其實，其所創造出的作品，潛藏殖民者的觀點，⁹⁷隨著作品的廣為流傳，漸漸地創造出一種「態度與指涉的結構」，以生產出有利於殖民統治的意識形態⁹⁸（如：被殖民者之社會文化低落，在在需要西方來殖民；土著是無可救命的懶惰⁹⁹）。

Said 在《文化與帝國主義》，將文化大致區分為兩種：

1. 文化意指所有這些實踐方式：諸如描述、溝通和再現的藝術，有其獨立於經濟、社會和政治領域的自主性，且經常以美學的方式存在，而其主要的目的之一便是享樂。
2. 文化是一個包含細緻化和提升性要素的概念。正如 Matthew Arnold 所提到的，文化是一個社會所知與所思及的最佳事物之寶庫。其間，文化經常攻擊性地和民族與國家結合在一起，這使「我們」和「他們」區分開，幾乎總是具有某種程度的偏執狂式的排外心態。

⁹⁵ H. White 1987, p.9-10。蕭阿勤 2000，87 頁。

⁹⁶ 蔡源林譯 2001，18-20 頁。

⁹⁷ 王志弘等譯 1999，16 頁。

⁹⁸ 蔡源林譯 2001。

⁹⁹ 同上，453 頁。

在這個意義下，文化是認同的根源，且以相當戰鬥式的方式為之，¹⁰⁰

在 Said 的作品中，文化的這兩種定義事實上是交織在一起的。而在許多場合中，第二種定義佔有主導優勢。

在第二種定義中，文化常常是作為（社群）認同的根源，如此往往導致，各國學生被教導去讀他們的民族古典作品，而且經常毫不批判地忠於他們的民族和傳統，同時詆毀其他民族的傳統。這種本土主義式的回應看似對帝國主義的拒斥，其實在無意識中又複製了帝國所設定的「東／西」、「殖民／被殖民」等二分法，在其國度內複製人的隔離--「統治／被統治」、「知識菁英／下層人民」等區隔。所以說，第三世界國家在政治去殖民的獨立運動之後，繼而展開的文化本土化以結合民族主義，卻是延續西方學術權威所創造的「東方／西方」的二分，因而再生產了帝國主義的政治經濟利益。

在殖民的情境與歷史之下，被殖民民族之文化與社會被看成是靜止的、無時間性的。在第三世界的反抗殖民運動勝利後，很不幸的，這些新興國家所採取的反抗帝國主義的方式，卻是本土主義與民族主義，紛紛探尋其前殖民的文化想像，殖民的文化想像卻是依循殖民者所設定的形象---遠古的、無時間性與永恆的。¹⁰¹

第五節 研究方法與研究設計

¹⁰⁰ 同上，頁 2-5。

¹⁰¹ 王志弘等譯 1999，350 頁。

參與觀察法

民國 81 年我辭去高職之教職，是因為深刻地感受到學校系統與外在社會的隔離。後來偶然地讀到一些人類學的文章，被其中的「參與觀察法」¹⁰²深深吸引。參與觀察法在運用缺乏文字的初民社會以及缺乏文獻檔案的中國下層社會，的確相當有用。在村史調查乃至後來擔任一些研究計畫之田野調查工作上，參與觀察法對我來說都是極為有利的工具。後來考上亞太所，也是被分在人類學組。但一些遭遇促使我對「參與觀察法」抱持較為反省與批判的態度。

在當前討論社造的文章中有不少是以參與觀察法來取得資料，但是對該方法的反省卻很少見到。參與觀察法高度倚重報導人(informant)所提供的資訊，假如報導人有所「抗拒」，就無法取得資訊。舉例來說，1997 至 98 年間，李芳玲為了研究新港的造街南下做訪談。原先是以文化朝聖的心情來新港做研究，後來態度轉變，反而傾向於從質疑造街的立場來探討「漢人社會的公共性」。有一次，她約好當時造街的主要推動者（當時的新港文教基金會陳董事長）做訪談，但陳前董事長卻以二十分鐘不到就打發了她，讓她吃了軟式的閉門羹。後來，李生論文完成後送給該基金會，基金會的回應也是說，「該論文寫的很多不是事實」。

這事的確「震驚」了我，我深深體會到「參與觀察」的局限。並且，如果要獲得當事人「認可」，是不是在每件事的立場上都要接近於當事人的立場？如此生產出來的作品是不是很像文宣廣告？

其次，我在西庄的村史調查中，深刻地發覺不同的報導人對村莊歷史的知識有極大的差異。比如：一位在日治時期受過教育，且擔任過宗親會董事與農

¹⁰²古典民族誌的工作方法奠基於 Malinowski，通常以異文化的小型聚落（最好是 1000 人以下）為主要對象。典型的工作法則是，研究者和土著生活在一起，繪製聚落地圖，學習他們的語言，瞭解一些重要人物的親屬關係，繪製全村的系譜，參與土著的生命禮儀等聚會，如此經過 16 個月之後，土著的文化意義對研究者而言就會變成透明的、容易瞭解的。而研究者幾乎就與當地人連成一體。這種工作法則稱之「參與觀察法」。

會農事實行小組合的村民 B，另一位沒受過教育的村民 T，T 雖然受僱擔任村廟的廟公，也參與過村內一個傳統戲曲社團，但對村內歷史與事務的熟稔度卻遠不如 B，即使是在他熟悉的領域內，也是如此。因而，知識是有階層性的，對歷史的接近性或使用性(access)也有階層性。

所以訪談與口述資料必須仔細地檢證。這其實都在人類學民族誌工作的規範內。比較令我吃驚的是，新港歷史的建構十分倚重口述，而極度缺乏文獻分析。（於後章詳述）長期研究台灣的人類學者 A. Wolf 強調台灣的人類學研究應注重文獻檔案與長時限的研究，看來，他的呼籲在當前的台灣文史工作中顯然是落空的。¹⁰³

有一件極令我困惑的事情是，在訪談中，報導人向我們敘述他所知道的村中掌故之後，常會說：「拜託，拜託你們把我們的歷史作得較『好勢（理想的、好的）』！」彷彿歷史是外在的，而不是像參與觀察法所假定的——民族誌所呈現的部落文化是內在於被研究者。

後來經歷了「造街爭議」與「平安報停刊事件」，我更驚覺到「社區」內部之權力衝突的決定性作用，促使我反省過去台灣村莊社會研究所倚重的功能派人類學觀點。

人類學功能論受 Durkheim 的社會分工論中的集體意識概念影響甚深，從 Radcliffe-Brown 以降，幾乎將重點放在社會連帶(social solidarity)之上，主張社會制度（如習俗、宗教儀式等）的產生與持續是為了維繫社會之穩定。這種研究取向偏於社會的整合面，忽略了社會內部的異質性以及由差異而衍生的衝突。

文化詮釋

¹⁰³ 一般可以見到的地方文史作品多集中於有關地方歷史根源的再發現或地方過去繁榮的再建構。

針對這種困境，Geertz 轉向文學批評與詮釋學來汲取靈感¹⁰⁴（對照於功能論的 Rad-cliff Brown，則是將人類學比照於自然科學，將社會當作有機體，人類學工作是要找出因果法則。）。

從 Geertz 的理論來看，民族誌工作包含「經驗的接近」，也包括「經驗的遠離」，二者都是相當重要的。民族誌工作即是對文化作多層次的解釋，民族誌工作者所借重的報導人之報導即是當地人對自己文化所做的第一手詮釋，其他當地人也可能有不同的詮釋，民族誌工作者則是在當地報導人的基礎上再做另一種層次的報導，而其他研究者則可以在民族誌的基礎上在做進一步的文化詮釋，這就是所謂的「深度描述」(thick desription)。¹⁰⁵

Geertz 認為文化如同宗教一樣，是一種象徵體系，是當地土著用以解釋人生與社會的概念框架與詞匯。而同一社會內的成員對共享的文化各有其不同的解釋，因而文化的意義可以是多重的。文化的意義產生於分析者的深度描述及行動者的意義網絡當中，因而，文化的分析不再是觀察、紀錄、分析的過程，而是一種 guessing at meaning，人類學書寫本身就是個詮釋的過程。民族誌工作本身就是一種多層次的深度描述。

Geertz 詮釋人類學蘊涵一種極有啟發性的觀點：較之被研究者，研究者可能揭露出當地人未曾發覺的文化意義。事件或現象不是自明的，要經過人的詮釋，才有文化的意義。

然則，後起的新民族誌或實驗民族誌進一步批判從 Malinowski 至 Geertz 寫實主義中隱含的實證主義，¹⁰⁶認為寫實主義將文字視為透明的媒介，在其作品中民族誌工作者是隱藏的，卻以全知者的角色君臨天下」，是極為錯誤的想法。新民族誌回到書寫的過程，一方面揭露民族誌中的宰制及權力關係，另一方面嘗試做到多元的呈現。¹⁰⁷

¹⁰⁴ Geertz 1983。

¹⁰⁵ 關於 Geertz 的理論參見潘英海 1992。

¹⁰⁶ 黃道琳 1986；莊雅仲 1990。

¹⁰⁷ 莊雅仲 1990，頁 8。

新民族誌點出任何文本與寫作都隱含著文化／權力的可能。而這股新民族誌的動力之一是來自文學批評研究，也是後殖民研究先驅的 Edward Said。¹⁰⁸

後殖民研究的轉向

第一次接觸到「文化再現」這個名詞，是讀到陳美華一篇探討台灣比丘尼如何被媒體報導的文章。文章中說到，人類學民族誌的文本其實不純然是一種描述，而是一種「再製(reproduction)」和「再現(representation)」。¹⁰⁹

陳美華的文章中啟用「文化再現」、「他者化」與「論述分析」等概念為我打開新的視野，對我日後作「社區文化」的深度探究上是個非常有用的概念工具。

從「造街爭議」到「平安報停刊」等事件讓我深刻認知到，決定「文化」最後呈現出來之作品樣貌的並不是研究方法，而是權力。因此，當我回溯村史調查的經驗，將村史調查中對村廟與聚落共同體的想像，對照後來所經歷的社區內部衝突，我反省：「為什麼研究的重點是這個，而不是別的？」

Edward Said 是被公認為後殖民研究的先驅。他在《東方主義》一書中揭示，「文化再現」服務於西方人類學權威的建構，並通過這種學術權威的建構產生並鞏固西方文化霸權(hegemony)。

書中又指出，「在一個文化之內廣被流傳的文化論述與交流，並不是『真理』，而是再現。」因為語言本身就是高度技巧、高度組織性與符碼化的系統，「至少在書寫的語言中，根本找不出語言只是再傳達『當下顯現』(呈現) (presence) 的任何例證，它是一種再—呈現(re-presence)或是一個再現

¹⁰⁸ 同上，頁 1。

¹⁰⁹ 陳美華 2001。

(represence)。」¹¹⁰而任何的再現都受到語言以及再現者所處文化、機構、政治氛圍的牽制與影響。「因而再現必然與其他事物交纏、交織，以致必然遮蔽真相。反制的方法是「讓我們把再現或說扭曲放在同一個論宇(universe)¹¹¹裡，這個論宇不單由某種既定的共同主題事項來定義，更由共同的歷史、傳統、論述世界來定義；」¹¹²

文化再現的生產、流通、歷史與詮釋，根本就是文化的真正元素。¹¹³

在後章中將述及新港史的使用與社造之關聯，在這個過程中，將呈現社造的文化活動或文化再現以及歷史的商品化，這些都在新殖民主義或帝國主義的資本主義運作模式之下。在資本主義模式下，大眾社會的生成導致公共領域向私領域退縮，造成公共領域建構上的困難。與此平行的是，社群的自我認同多關注於社造中之文化產業的開拓，反而國家社造政策中關於村史書寫的理想受到漠視，再加上傳統社群的保守取向，使得地方史的重新探討益加困難。

本文嘗試運用 Said 的方法，在一個地方的社造與地方史書寫的經驗中做一種思想史的研究，亦即，找出影響一般性主題的各種關係組合，揭示 Raymond Williams 所謂「情感的結構」之源起與衍變，最後，期望能「去學化」(unlearning)過去已學過的固有支配模式(the inherent dominative mode)。¹¹⁴從這個角度，可以反省社群認同的追求過程中，讓我們進一步反省什麼是「社區自主性」。

歷史文本分析

¹¹⁰ 王志弘等譯 1999，頁 29。

¹¹¹ 按原譯為遊戲領域，我改譯為論宇。

¹¹² 同上，頁 396。

¹¹³ 蔡源林譯 2001，頁 114。

¹¹⁴ 王志弘等譯 1999，頁 37。

回到新港的地方史使用。自從民國 84 年的十大好書《老鎮新生》以報導文學的方式，簡單敘述一個小鎮的歷史與居民的共同奮鬥過程，激起廣大的迴響，同時意外地再生產了許多研究論文。然則令人吃驚的是，即使是學術論文所引述的新港歷史卻極度倚重口述與訪談資料，欠缺文獻檢證。當我重新檢索文獻與學者的研究，指出新港文本的殘缺與矛盾，而提出質疑時，卻引發一場災難，這個現象所蘊含的意義絕不只是歷史的，更是文化的。

在本論文中，我將重新檢視新港歷史書寫所根據的原始史料與文獻。然而，可以找到直接與新港有關的文獻檔案並不多，我的策略轉向，檢視新港史定版、鄰近文史工作室的文史作品，以及我個人所蒐集的簡報資料，¹¹⁵探究那些佔據中心地位的主題（如：前清仕紳、大家族、書院、詩社、繁榮的商貿等等）為何一再被強調。我檢視這些論述出現的年代，然後從同時其之《台灣文獻》、《嘉義文獻》等戰後的官方文化刊物，以及相關研究論文，展開廣泛的閱讀與搜尋。

從材料來看，我尚無能力重構新港的文化史或社會史，只能以新港史書寫與共同體建構的勾連，作一種社會的思想史探究。

簡單在此指出，日治時期的資料或歷史記憶大量地被抹除或刻意忽略，這是極為關鍵的，為什麼我們對比較近的時代忽略，卻急於重建被殖民之前的前清時代，前清時代才能代表台灣社會的本真性嗎？或者是為了遺忘被殖民的不名譽？

我將焦點導向，什麼被錯置了時代？什麼導致這種時代的錯置？

葛蘭西的「文化霸權」理論在此是基本的，據此，導向一種意識型態的批判。

重讀歷史幾乎是本論文的要點，藉由重讀歷史，檢視引導我們思考當前台灣本土化文化運動中之地方史及其書寫的角色（幾乎是以文化與歷史解說為目

¹¹⁵主要以我所訂閱的中國時報為主，時間是從民國 86 年一直到現在，主要選定嘉義縣與雲林縣幾個常被提及的文史工作室或社區的相關報導。

的)，以及地方史所反映出的歷史意識，進而檢視社造的問題設定。

重讀歷史，不僅是批判，也是一種實踐。

新港以其優厚的論述能力與媒體資源成功地締造亮麗的社造成績，也成為媒體論述中的社區自主性或市民社會典範。而這些則得力於一個深具說服力的新港社區敘事的建構。但是，對已經成形的地方史版本提出質疑，卻引起極大的風暴，正顯露出地方史與集體認同的密切關聯。這種集體認同以民族主義的方式製造出來，而歷史探究反而破壞了由此所建構的集體感情。觀察新港的社造與地方史書寫，我驚覺，新港地方菁英之所以不能重新探究歷史的原因，和 Duara 所說的漢人社會公共領域薄弱的原因，是相同的——社群認同的方式與儒家意識型態緊密結合。

以新港的觀察為例，新港出現的公民社會也只是侷限於少數菁英社群，而沒有出現一個普遍的、具有政治功能的公共領域。而國家所欲建構之國家共同體，仍主要借用民族主義來塑造情感連帶。國家以民族主義在地方滲透的結果反而是家族主義的割據，以行政組織為基底的「社區」，性格上仍是家產式地方政治，很難和其他「社區」分享資源。而社群認同反映在地方史書寫之書寫方式，以及地方史之不可質疑，反映出社群認同仍是極為僵化與老舊的，舊的社群認同模式無法去除，對於公共領域的形成是極大的障礙。

相對於社造之公民社會的討論，地方史的書寫卻是相當停滯的，看似各地文史工作室風起雲湧，但仔細一看，各地的地方史書寫仍只限於地方開發史略、風俗概略、名勝、特產等等，而且各地書寫的模式如出一轍，缺乏反饋社會現狀的潛能。我推論，這是因為地方史提供給公民社會建構與傳統社區一個產生關連的基礎，地方史書寫努力生產關於傳統社區或共同體的歷史想像，卻陷在民族主義的歷史意識型態當中。

在社造的推動過程中，社區內產生不同的意見，推動者積極使用媒體建構了一個理想之社區的論述。在論述中，反對者由於缺乏組織力量與再現的能力，成為了社區論述中的「他者」。其實不只是下層人民成了「他者」，主導的地方菁英份子順著由文化權威所假定的「漢人村莊社會」之形象，來再現鄉村文化，在這個內殖民的過程中也是一種「他者」。

簡要地說，新港文化再現之核心—地方史，正好反映出儒家文人的統合倫理觀，這和市民社會所立基的早期自由主義之契約論有極大的不同。自由主義的契約論強調人是自私的，而且承認彼此的不同，雙方在平等的基礎上達成妥協，找出共同承認的遊戲規則，把社會當成是完成個人利益的工具。在契約論的人觀中，人是互相對抗的，這有別於「華人社會過於強調和諧與社群凝聚，把社群投射為同質的想像社群，」是極為不同的。

在此，我提出一個初步的假定：首先，地方史在社造中被當成一項珍貴的文化觀光資源；其次，當前社區史書寫主要是用來作為社造動員的合法性基礎，因而目前之地方文史工作作品恰好反映出儒家的統合倫理觀，而這正是共同體意識或市民社會的障礙。

本論文重點放在地方史的使用在共同體論述中的使用，藉以探討社群認同之性格以及台灣建構市民社會的困難。另外，藉由地方史書寫的重新檢討，以及探尋地方史之多元寫作的可能，以進行 Raymond Williams 所謂的「漫長的革命」，一種深層心態(mentality)的重塑。

第二章 一個社造案例的觀察

第一節 新港文化的媒體再現

近年來，在文建會社造計劃的大力推動進程中，新港無疑是個常被提及的案例。

讓我們檢索幾則與新港有關的報導。

早在 77 年 8 月，《我們的》雜誌以專文「新港文教基金會力挽文化狂瀾 不讓家鄉子弟學壞」報導新港文教基金會成立的理念及其緣起。報導照例先敘述新港由笨港遷移而來的歷史，然後述及一個鄉下開業醫生目睹當時台灣社會大家樂賭博歪風、電子琴花車氾濫等社會腐化的現象，藉由雲門舞集返鄉演出的機會，萌生成立一個文化機構來教育家鄉子弟的理念，藉由豐富的藝文表演活動來取代瘋狂大家樂賭風與電子琴等等。

之後，關於新港文教基金會及創會董事長的報導遍及各大平面與電子媒體。這個敘事模式在廖嘉展之暢銷書《老鎮新生》有更進一步的發展，也為後來關於社造的各式報導提供充足的養分。

民國 87 年，《新觀念雜誌》8 月號刊出「小鎮醫生陳錦煌 打造新港新故鄉」，引言中提到：

嘉義縣新港鄉，是台灣所有鄉鎮中，知名度頗高的一個鄉鎮，除了有全台知名的開台媽祖「奉天宮」，也因為這裡有一個「新港文教基金會」，在「社區總體營造」概念還未被提出的十一年前，新港文教基金會已經成立，默默耕耘，他們是台灣社區重建運動的先驅與樣本。

在大家樂狂風下，陳錦煌想出一個對抗方法：舉辦藝文展演活動，讓鄉親與家園的孩子在脫衣舞風行的環境中，多一個選擇。於是，陳錦煌力邀同為新港子弟、並有親戚關係的「雲門舞集」創辦人林懷民率「雲門」返鄉演出。一九八七年六月，雲門返鄉公演，吸引了三千名觀眾。¹

¹ 劉湘吟 1998。

90 年 11 月 10 日，《中國時報》第 40 版（休閒遊 週末 Walking）以整版報導新港鐵路公園落成：

新港展新顏 老鎮蛻變

古早宗教文化、聚落風貌，當然是嘉義新港深蘊不滅的魅力。而近年來居民愛鄉情感覺醒後，更可由大興路、鐵路公園等地方，感受社區旺盛新活力。

北港溪氾濫改道，開台第一村笨港分割後的笨南港居民，因連年天災人禍移居麻園寮，古鄉村聚落風貌相當程度地保留著，新港，在社區居民愛鄉情感覺醒後，更逐漸蛻變出宗教、農業外，融入藝文涵養的新氣象，不單是媽祖遶境時的萬人空巷，平日造訪，更能安靜地體會小鎮內蘊卻旺盛的社區活力。

曾有的歷史光環因地理位置變遷逐漸褪色，頹靡的大家樂賭風依附快速的工商腳步踏入老鎮，所幸，新港子弟林懷民的雲門舞集回鄉，隨後推動提升生活文化品質的新港文教基金會成立，透過 10 餘年文藝活動持續舉辦的努力，新港搖身抖落奢靡迷失，朝清新健康蛻化，87 年國際社區兒童藝術節，更將小鎮推上國際舞台，社區總動員擔任「接待家庭」的點滴，至今仍令人津津樂道。

鐵路公園 舊鐵道創意新生

繁花綠草間的原有月台上，擺置著架設陽傘的桌椅，品茗喝咖啡隨性自在。

讓我們再看另一則 89 年 9 月 15 日《中國時報》的報導，在這則報導中，記者提到五個地方的社造經驗，其中，對新港著墨特多，可見新港在地方版與文化版記者心目中的地位：

社區總體營造 嘉縣五個不同經驗

新港、梅山、阿里山山美、東石船仔頭、水上頂塗溝

藉由不同特色 走出自己的路

新港社區總體營造的成功，當初被認為是有雲門舞集總監林懷民的藝文界背景作橋樑，但最後證明最大的因素，在於義工與社團的共同參與，對嘉縣的社區總體營造，頗具鼓舞作用。

要凝聚義工的參與，就要有引起共鳴的發展方向，八十三年新港文教基金會舉辦「打開新港人的相簿」全國文藝季，戴秋寶說，看著老照片展，令他感動的不是照片的內容，而是展出背後的用心，那種從社區關懷的歷史面切入，讓他從此成為基金會義工。

義工團從撿拾農藥空瓶的環保議題出發，現任行政院政務委員陳錦煌說，基金會要不時的思考社區走向，基金會內主持史蹟研究室的謝東哲說，歷史是地方的根，要讓自己的囡仔知道自己的根，才會珍惜自己的故鄉；

從這則報導可以看到關於社造之報導的常見字眼—社區關懷、「歷史是社會的根，認識自己的歷史才會珍愛自己的故鄉」等詞句，認識地方歷史與珍愛自己的地方（社區）已開始產生關連這種關連甚至是社區動員與凝聚的動力。這種以地方歷史作為報導社區的楔子，來導出一個轉型成功的現代社區，幾乎成為通用模式。同樣的模式又再度複製，91年12月27日，《中國時報》旅遊週報 新故鄉休閒遊 整版報導更強調居民凝聚。同樣是：

南台灣社區之旅

質樸、活力 新港好感動

新港社區故鄉最動人之處，除了風光美食，往往還在於無法一眼就看到的居民意識凝聚。

嘉義新港之所以為新港，就在這股內化昇華後的「暗香浮動」

社區總體營造最艱辛且漫長的工程在於建立起居民社區意識、凝聚共識，這比看似需要大興土木的硬體建設還不容易完成。

新港，在1987年那個「大家樂」令社會瘋狂的年代，在地醫生陳錦煌邀請林懷民率領雲門舞集返鄉演出，受其激勵後成立一個以地方社區為主要對象的「新港文教基金會」；動機簡單，將依附著快速工商腳步滲入

社區的賭博奢靡趕出社區，讓藝文表演活動取代電子花車，讓孩子不變壞。

藉由一個共同歷史的追溯，開啟了一個銜接歷史與現在的劇台——一個社區，然後是一個具有熱忱的開創者出現在劇台上，接著是追隨這位拓荒者而辛苦付出的義工，這些人物共同烘托出一部成功的社區奮鬥史。藉由這個報導模式，將社區動員的熱力推向頂峰。並且，同樣的情節，在固定時間之後，還得重覆報導一次，以維持社區動員的熱力。

在一篇回顧與檢討社造的專文中，新港依然是值得學習的典範。中國時報記者林照真在 91 年 10 月發表「引爆第五權——台灣社區運動風潮探索系列」，指出各地社造過程中所出現的困境，探討社造的問題。文中，引用長期關注宜蘭的研究者黃國禎的看法。黃認為，以冬山河及國際兒童童玩節廣受全國歡迎的宜蘭「是有一個非常關心社區的縣長，以官方力量強勢發動很多社區政策，政府強力介入社區營造，也因此出現『大地方政府、小民間社會』的現象。」，「黃國禎在看待台灣社區的發展歷程時，會把宜蘭地方和嘉義新港文教基金會兩地的社造經驗進行比對。根據他的觀察，嘉義新港的社造經驗是由陳錦煌醫師等民間力量發動，得到地方政府的支持而成功。」

宜蘭學研究者黃國禎指出，宜蘭縣政府強力介入社造所引起的合法性危機，相對而言，嘉義新港則是社區自主性的社造範例。

底下，就是對這個成功之社造範例的瀏覽。

第二節 新港文教基金會的成立及其運作

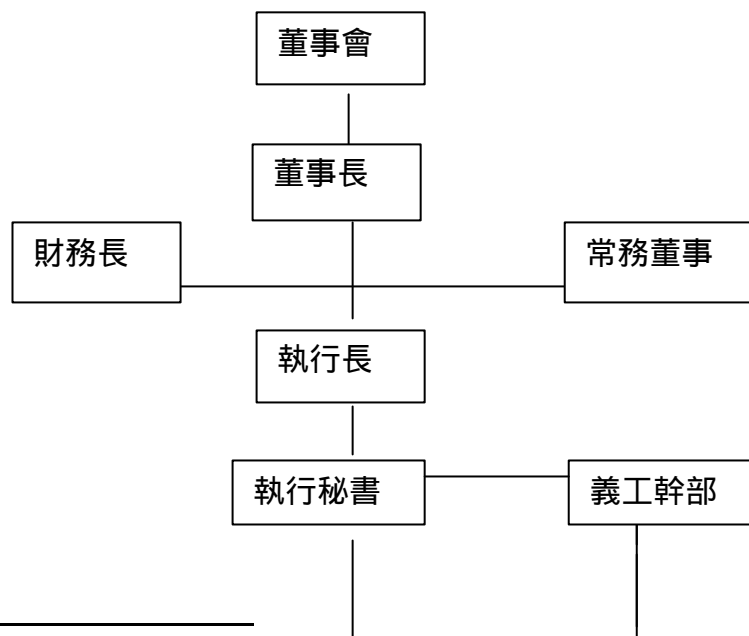
近年來，新港之躍升為國家文化建設楷模之一，新港文教基金會及其義工的辛勞付出是主要的因素。而談到該基金會，一般都是從創會董事長，亦即在陳水扁政府組閣時，被延攬入閣擔任政務委員的陳錦煌談起。

民 70 年，陳錦煌辭去台大醫院之醫師職位，回到新港開業，一則因為其父親是「赤腳仔醫生」（密醫），受過委屈而希望他能回鄉光耀門楣；二則是他對鄉里有份濃厚的情感，欲回報於鄉梓。²返鄉之後，目睹當時台灣社會充斥大家樂賭風與電子琴花車等陋習，苦思於如何導正風俗。³民 76 年，出生於新港的「雲門舞集」負責人林懷民率團回鄉表演，鄉民基於同鄉情緣熱烈前往觀賞。表演未了，林懷民當場將門票收入 15 萬元捐出，由陳錦煌醫師收下，希望以此拋磚引玉，為鄉里做些「有意義」的事情。

會後，許多鄉親自動留下來，幫忙收椅子、清掃場所，一種「絕對不能讓新港人洩氣」的愛鄉情懷具體展現。

嗣後，在陳錦煌、林華有⁴、何健雄⁵三人的奔走下，「獲得鄉內各機關團體、學校和熱心鄉民的支持。不久，新港文教基金會籌備會在新港國中召開發起人會議。當場募得 130 萬元。民國 76 年 10 月 17 日，新港文教基金會正式成立。」⁶。隨即選出第一屆新港文教基金會董事會。

起初兩年，新港文教基金會只以義工來運作，沒有正式的專職人員。後來，隨著業務漸增，組織結構大致形成一個成熟的規模。其組織架構如下：⁷



² 廖嘉展，1995，pp: 61-64。

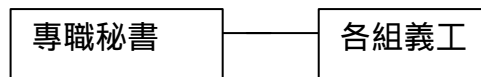
³ 在關於新港與基金會的報導中，典型的說法是，基金會提供正當的休閒娛樂方式（如卡拉 OK），取代大家樂與電子琴花車，此後，新港地區內的電子琴花車與大家樂賭博銳減許多。然則這只是個未經實證的說法。

⁴ 當時擔任縣議員，國民黨籍。

⁵ 出身於當地的成功商人，在台北經營動物藥品貿易。

⁶ 廖嘉展 1995，頁 64。

⁷ 梁玟玲 1996，頁 49。



表中，組織架構的最上層是董事會，是由（台北）專業文化人士與當地菁英所組成。董事長由董事會投票選舉產生，三年一任。財務長由無給的義工擔任，負責收支款項的稽核整理。執行長或總幹事由董事長聘任。在基金會初創之時，在董事長下置總幹事一職，由當地熟習行政事務者擔任（前幾屆都是由當時的鄉長兼任），總理會內庶務，屬無給職。民國 83 年，廖嘉展受聘為有給的執行長，總幹事一職由執行長取代。實務的執行則由兩個部門負責，一是有給的秘書，人數維持在 6 至 7 人左右，擇其中之資深者擔任執行秘書，輔佐執行長。秘書負責藝文活動企畫、圖書館管理、安親班、刊物編輯、會計等等；另一為義工組織，由地方志願擔任義工者組成。在 83 年，因應社造相關工作重新招募義工，並依專長與興趣分為 12 組，包括：刊物編輯組、美工設計組。圖書推廣組、宣傳策劃組、影像紀錄組，史蹟研究組、環保綠化組、社區工作組、庶務活動組、諮詢輔導組、會友聯誼組、教育訓練組。各組設組長一人，參與義工幹部會議，以及對會內之工作與人力協調事項等。

義工幹部會議每月舉行二次，由義工幹部（義工之較資深或在社會上較有影響力者組成）、董事長、財務長、總幹事（執行長）、專職秘書組成，在特定議題上，如需地方其他單位配合，則會邀請相關單位（如鄉公所）列席參與討論。原則上，會內重要政策都取決於義工幹部會議的決議。大體而言，可以說，基金會的幹部會議相當程度地「整合」當地（社區）的意見或化解矛盾。

雖然義工人數可達上百人，但熱心且核心的義工大約有 20 人左右，並且幾乎都是國中與國小的教師為主。有些媒體記者也宣稱是基金會的義工，為其做義務性的宣導工作。

地方的國中與國小參與的程度不僅如此，在大型活動（如 1998 年「國際兒童藝術節」）還要準備表演節目，如文昌國小的國樂隊、新港國小的小虎隊、醒獅隊或 2002 年的大魔力小魔力街舞隊等，此外還會邀請外地的國小，如溪口國小的陀螺隊等。

該會的主要收入也仰賴以國中小老師的捐款，⁸另外，當地或旅居外地的當地人對該會有認同者也會定期或不定期的捐款。此外，承辦政府專案活動的補助款也是重要財源。⁹例如，1998「國際兒童藝術節」就是向文建會與嘉義縣文化中心申請補助。另外當地的奉天宮也是申請經費的對象之一。

由於基金會熟稔於國內文化相關活動之申辦與經費補助之管道，因而成為當地社團（如體育會、法華慈善會等）的統合中心。¹⁰學者林秀幸曾對此提出質疑，指出該會雖然在整合與動員社區之民間力量上，發揮極大的功效，並因此獲得國家與媒體的注意，進而開拓豐沛的資源，卻掉進國家與媒體的陷阱。¹¹盧建榮進一步指出，新港文教基金會在文建會資金的挹注下成為國家文化政策的展示範例，引發國家吞沒民間社會的危機。¹²

然則，學者的研究和社區的社造理想似乎從來不會遇合。新港文教基金會對於與國家合作來推動社區總體營造與社區共同體的建構，顯然是越來越有勁。

第三節 社造在新港的開展

起初幾年，新港文教基金會一直以藝文展演為主，希望提供鄉民一些異於電子花車與大家樂的高品質表演，因而不斷舉辦藝文展演，但就一般鄉民而言，多認為那些藝文展演的「水準太高」而難以接受。

民國 83 年新港承辦全國文藝季的經驗不僅為國家社造政策奠下成功的基礎，也為該會之轉型覓出絕佳之路線。此後，基金會的走向日漸與國家的文化建設結合，成為鄰近相關社團豔羨的對象。

⁸ 固定月繳 100、200 等金額，行之多年。

⁹ 梁玟玲 1996，頁 54。

¹⁰ 鄭宗枚 2002，頁 37。

¹¹ 林秀幸 1998。

¹² 盧建榮 1999，頁 266。

83 年「全國文藝季」

稍早，廖嘉展頂著得十大好書《月亮的小孩》之光環，透過林懷民的介紹，接受基金會委託撰寫八年來的發展歷程。然而廖嘉展原先的出書計畫遲了兩年才達成，他及妻兒在新港定居了三年。這反而提供基金會後續發展的基礎與文化形式。

83 年，文建會委託基金會主辦當年的文藝季活動（在此之前，文藝季都是由縣級文化中心主辦。），主題為「親近新港——從古笨港到新港」，其中的「新港舊照片展覽」驚動全鄉以及全省各地關懷地方文化之人士前來參觀，甚至有許多地方包租遊覽車來觀賞。本地居民對著舊照片駐足良久，交互討論往昔掌故，細細拼湊記憶。一種地方史或歷史記憶作為社群凝聚與動員的動力，於此明顯展露。

從此，新港文教基金會積極承辦中央及縣級委託的文化活動。¹³

就某些程度來說，藉著廖嘉展在全國之知名度及其在傳播界之人脈關係，基金會成為全國鄉鎮級社區文化活動之標竿與朝聖中心，同時也順理成章地成為新港地方文化乃至於社區事務的代言人。

84-85 年「社區終身學習體系」

民 84 年，基金會與中正大學成人教育研究中心合作，規劃「社區終身學習體系」，向文建會申請專款補助。85 年 3 月，當時的董事長陳錦煌在「社區終生學習教育人才培訓」課程中發表演說，說明規劃之緣由：

基金會為什麼從社區化走到本土化、國際化，又慢慢走向學習化？這些蛻變代表基金會碰到很多挑戰與鄉內的問題，沒有辦法解決時，朝這些方向改變的過程。新港百分之八十是農業人口，要如何去面對 GATT 即將入關的衝擊？我們希望國際化的路，使鄉民到國外去觀光旅遊時，不是採購團，在語言部分與禮節方面，要有與國際交往的信心。¹⁴

¹³ 廖嘉展，1995，pp: 208-212。

¹⁴ 梁玟玲 1996，頁 105-6。

另外，在推動造街美化時遭遇利益衝突、溝通困難與民眾缺乏自主性等問題也是重要的考量因素。

實務的規劃是：整合新港機關團體資源，召開協調會；調查居民學習的意願與方式；以國小老師為主要對象，展開終身學習的師資培訓；召開全國「社區終身學習研討會」等等。

基金會與中正大學之專家學者並於 85 年 4 月赴新加坡，實地瞭解新加坡人民協會及社區學習中心在這方面的經驗。¹⁵

但居民對「終身學習」反應平淡。

83-86 年「美化造街」與新港的公共領域

所謂造街或參與式造街的理念，《輔導美化地方傳統文化建築空間計劃示範點 新港規劃案》一書有簡要的說明。在台灣的鄉鎮聚落中，老街、書院、寺廟、廟埕、集會堂、戲院、公園、市場與學校等文化建築空間含藏豐富的社區參與以及文化意涵。然則，在現代化的衝擊下，這些文化建築面臨破敗與沒落的危機，對此，國家的文化單位有必要主動介入，一方面提供實質的協助，補助經費加以整修；二方面，藉此整修的過程，積極推動社區居民參與造街的制度與風氣。因此，參與式造街也是重新凝聚居民社區意識的重要途徑，藉以建立居民關心公共事務的管道，拓展地方文化產業的重建。於是由文建會推動「輔導美化地方傳統文化建築空間計劃」，選定台北縣淡水鎮、新竹縣北埔鎮、嘉義縣新港鄉、宜蘭縣五結鄉為試驗點。其中新港的試驗工作由淡江大學建築系負責。

淡江大學建築系在新港展開蹲點調查，從古地圖重建新港市街空間結構自清初迄至民國 90 年代的演變。並以宮崎清之文化產業的概念，在新港展開傳統工藝與產業、小吃、傳統糕點、歷史建物（如書院、寺廟）以及傳統節慶的詳細調查，而這些傳統文化之要素是作為文化資源，也就是新的文化產業之生產原料而被再發現的。

¹⁵ 同上，頁 113。

計劃的理念透過該系副教授曾旭正連續在新港文教基金會的刊物上闡述造街理念，深具意義：

二年前，政府開始將這條道路拓寬成十五米。可是大家是否更細心的注意到，有一些事情不一樣了？首先，對於住在大興路的店家來說，彼此和鄰居的關係疏遠了。過去，可以清楚地聽到對門鄰居的說話聲，彼此也常在門口打招呼，但現在中間的馬路猶如大溝，大家都難得跨過去閒談了。¹⁶

曾旭正指出粗糙的都市規劃下的街道拓寬是居民疏離的原因，在另一篇文章中，由一張日治時期的照片（1950年，由長期任教於新港國小的鄭茂仁老師拍攝），當時路旁的水溝是露明的，衛生較差，新港國小的學生正在中山路做社區服務。露明的水溝也正好作為店家與到路的界線，另外，騎樓可供路人行走、躲雨。但後來的歷次拓寬後，騎樓被店家侵佔，排水溝加了蓋，更方便店家侵佔設攤，街道因此慢慢萎頓。為了挽救奄奄一息的新港街道，曾提出街道的「營造」不只是建造，還要經營管理。¹⁷

這個理念獲得大興路（後街）居民的同意，並成立「大興路居民自治會」，由區民參與造街的構想，大興路的美化計劃也於民國86年5月完成。

然則造街後的大興路評價好壞各半，有人認為二千多萬的經費換來美麗的街道很值得。

美化造街完工啟用二年餘，如今，路旁小葉欖仁綠意盎然、樹蔭遮天，居民坐在樹下聊天喫茶，別有一番風味，炎夏置身其間，清風徐來，更是令人心曠神怡，偶而清晨還聽到鳥聲啾啾。整條街，一眼望去，彷彿道路公園。¹⁸

¹⁶ 曾旭正 1995c。

¹⁷ 曾旭正 1995e。

¹⁸ 林勇吉 1999。

但是原先規劃中的人車分道很快因為店家佔用而失去功能，原來設計中的圓柱型大車阻因為妨礙車輛進出，也移至後來的鐵道公園。由於缺乏管理，道路兩旁停滿車輛，出入甚為困難。¹⁹有人試圖提出解決之道：

文建會在推行社區總體營造之餘，應提出相關管理辦法，供社區居民採行，也作為公權力施行的依據，否則類似的事件將層出不窮，畢竟一條街不只是一條街，作為一個「示範點」，不能是個錯誤的示範。²⁰

整的來說，美化後的大興路最為居民詬病的是商機的蕭條，連帶使連通大興路與大街（新民路）的廟（奉天宮）巷子與新港市場的商機完全萎縮，原先的店家攤販維持營業的不到三分之一，大興路店面的租金收入一直滑落。

彼陣仔，後街彼裡（那區）生意太好了，彼嘎自己？店，啊外口抑有人排擔仔佇賣，彼陣仔太好了，阿這陣闕做（造）街，大興路做街了後，啊生意大家泉啊做袂條啊，算做起乎分，這？人行道嘎車道才縮小去，變做袂排哩 彼陣叨基金會設計講做街要和台中彼同款，啊做好看，啊今嘛好看，結果生意攤仔袂排哩。啊無佇咱港內哩買賣卡熱鬧啦！昔陣是足鬧熱？。（林瑞琦口述）²¹

至於決造街後的凌亂失序，論者將其歸之於國家缺乏法規規範，致使公權力（主要指鄉公所與派出所）缺乏著力點，把社區問題又丟還給國家。

至於另一個造街的試驗點中山路則是完全不一樣的結果。

鐵道公園

¹⁹ 鄭宗弦 2000。

²⁰ 同上。

²¹ 黃韋維 2002，頁 130。

北港—嘉義糖廠鐵道從中山路南端切過市區，在 20 多年前，這裡算是新港的郊區。後來市區逐漸擴張，現在每逢進香期間，香客從停在公園的遊覽車下了車，步行到奉天宮進香，在這段路上必定會看到荒棄的鐵道雜草叢生。長久以來，以基金會為首的有心人士企望將之整理乾淨，卻由於地權屬於糖廠，動輒得咎。民國 86 年新港文教基金會環保綠化組與新港鄉公所和北港糖廠多次協商，卻沒有任何進展。

一直到民 86 年左右，搬至附近販厝的江媽媽與鄰居開始將荒蕪的土地加以整理。當時，她只是覺得長得幾乎跟人一樣高的草叢，要是在夜間裡面躲著宵小之類，住戶也難察覺。還有，如此的環境看來也很不舒服，於是開始動手整理。一開始，先是種菜，後來種得太多，分給別人吃，也吃不完，才改種花。剛開始在這片糖廠的土地上種作時，江媽媽感到有些尷尬。後來加入的人漸漸多起來，形成了煞有規模的菜園與花園。²²

大約在 87 年，宮前村村長邱聰益與友人出錢出力整理舊鐵道，花錢僱人運土填蓋，種植草皮。他夢想著把這些荒地都變成公園，雖然一度無端遭人檢舉，但糖廠的人終於點頭讓新港「代為美化」。接著，他又發現人力不夠，由於地太大，這邊才割完了草，那邊又長出來。於是，他找上基金會請求協助。基金會不僅提供人力與經費上的協助，並於 90 年爭取到上級政府補助經費，聘請專門單位重新設計鐵路公園，並於民 90 年 8 月正式揭幕。

文化嘉年華會

一個充滿現代感與歐式休閒風味的鐵道公園的誕生，和後來所推動的新港街面綠化「妝扮新港」都是要為文化產業奠下基礎。從民國 87 年承辦「國際兒童藝術節」起，新港文教基金會陸續積極地企畫與申辦文化嘉年華會，如 90 年「嘉義縣 2001 青少年文化交流活動」、91 年「新港國際青少年嘉年華—國際哪吒大車拼」，經由媒體宣傳，不僅成為雲嘉地區一個社造的最佳典範，文化觀光產業也一切就緒。

²² 黃韋維 2002，頁 124-5。

民 87 年籌備三年的「國際兒童藝術節」在腸病毒肆虐之中，而衛生局下令停辦的壓力下，身為醫生的基金會前董事長陳錦煌，其毅力不受搖動，加上當時的嘉義縣長力挺，積極宣導防治腸病毒之方法（如勤洗手等），按原計畫進行，並受到好評：

記者會上，來自美國、德國、加拿大、克羅埃西亞的表演團隊及新港古民國小的「宋江陣」表演陸續登場，撇開腸病毒，眼與耳充塞著色彩、舞蹈與音樂，心莫名地震動，眼熱了起來；尤其在看到正準備出場表演「宋江陣」的小朋友，一張張熟悉親切、曬得黝黑的「庄腳囡仔」的臉上，寫著緊張與驕傲，許多感受與念頭紛至沓來。記者會看到的是光鮮動人的一面，誰能體會這光鮮動人的背後，需要多少人的努力與汗水、多少時間的籌畫與付出、又一一克服了多少繁瑣細節與艱難？²³

民 90 年，基金會接著向文建會與嘉義縣政府申請經費辦理「嘉義縣 2001 青少年文化交流活動」，並且邀請曾在 87 年「國際兒童藝術節」來此的美國西雅圖飛夢社區之藝術家來此，教導當地人製作彩繪面具與風箏，並讓學員穿上自己製作的彩繪面具與風箏遊行街頭。藉此有效地塑造「社區感」，解決現代社會的對公共事務冷漠的不動員狀態：

把社區感玩出來：

這次隨隊來台，飛夢社區的活躍核心份子唐彼得(Peter Tom)和羅雀屏(Oaura Baumwall)夫婦，一聽到「你們怎麼招徠參與者？」這樣的問題，相視一笑。

「就是辦一些好玩的活動呀！只要大家覺得好玩，就會來參與呀！」說得好理所當然。

「就好比我們的朋友都知道，我們家每年在幾個固定的日子會有慶祝派對，彼得和我的生日、我們女兒的生日、感恩節等。每到某一個日子

²³ 劉湘吟 1998。

到來之前，我們都會想很多點子，讓慶祝派對變得很有趣，朋友就會相當期待這些日子的到來。」羅雀屏笑著說。對他們來說，搞社區就跟平常過日子一樣。每年，飛夢社區會有一些固定舉行的嘉年華會，譬如「夏至大遊行」、「冬季饗宴」等，因為這些活動都太生動、有趣，使得參加過一次，或者曾看過別人參與其中的人，變得非常期待下一次的到來。

因為這類活動每年都有好幾場，人跟人的互動於是變得很頻繁。加上參與活動者都可以有充分溝通的機會，社區感也就在不知不覺中培養了起來。²⁴

這三個大型活動所邀請之表演團對與活動內容摘列於下。

87 年「國際兒童藝術節」表演團隊與項目：加拿大偶戲團「哈力丁一ㄟ世界」、克羅埃西亞兒童劇場「賣火柴的小女孩」、芬蘭 Rimpparemmi 民族樂舞團「雪國吹來的旋律」、德國布蘭登堡上哈維爾縣 Dance Point & RRC Butterfly「小紅帽」、日本山形縣藤島町神樂舞獅團「桃太郎弄獅」、羅馬尼亞 CIBUNUL 民族樂舞團、美國飛夢社區「夢想成真」；台灣部分--紙風車劇團媽祖收妖、復興劇校綜藝團「XYZ 街頭秀」與「馴獸師」、嘉義市管樂團「林蔭的樂音」、嘉義縣阿里山鄉樂野國小「與鄒共舞」、嘉義縣新港鄉古民國小「宋江陣」等。

90 年「嘉義縣 2001 青少年文化交流活動」之表演團體與項目：美國飛夢社區；台灣部分--梅山鄉大南國小中國鼓樂、民雄鄉民雄國中民族舞蹈、鹿草鄉竹園國小扯鈴、阿里山鄉來吉國小鄒族歌謠、中埔鄉和興國小舞獅國術、梅山鄉梅山國小竹琴、溪口鄉溪口國小擲陀螺、鹿草鄉碧潭國小車鼓陣舞、阿里山鄉樂野國小鄒族舞蹈、新港鄉文昌國小國樂、新港鄉古民國小宋江陣、新港鄉安和國小體操、新港鄉復興國小獅陣、新港鄉新港國小醒獅與北管樂、新港國中鼓樂隊、新港社區青少年舞團。

²⁴ 中國時報 2001.11.2.。

91 年「新港國際青少年嘉年華—國際哪吒大車拼」的表演團體與項目：土耳其塔得凡縣民俗舞蹈團、日本岐阜縣古川町貴船獅子舞團、日本長野縣飯田市龍峽中學今田人形座劇團、加拿大瑪莉湯姆偶戲團彼得洛希卡芭蕾偶劇、印尼民俗舞蹈大學傳統樂舞團、德國布蘭登堡邦上哈維爾縣漢尼多夫音樂學校打擊樂團；台灣部分--新港鄉魔力 2002 街舞團、身聲演繹社就在你身旁（鼓樂）、紅甘蔗音樂工作室、美濃交工樂團「菊花葉行軍」、仁愛鄉飛魚雲豹音樂工團「祖靈的樂章」、雲門舞集二團「舞動新世代」、中埔鄉和興國小舞獅國術、阿里山鄉來吉國小鄒族歌謠、溪口鄉溪口國小擲陀螺、梅山鄉梅山國小竹琴樂隊、阿里山鄉樂野國小鄒族舞蹈等。

除了表演節目之外，更安排社區歷史文化闖關活動，讓遊客與當地學童認識當地的文化（如廟宇、書院、傳統產業）與歷史。

《港文教基金會會訊》民 91 年八月號，向居民介紹「『微笑 新港』新港鄉休閒產業規劃」，並希望居民共同投注創意。計劃緣起是「台灣加入 WTO 之後，對農村整體生活與經濟將產生莫大衝擊，新港為傳統農業鄉鎮，不能自外於整體大環境，近年來新港鄉各產銷班發展甚具特色之農特產，如中庄區段的安心蔬菜，溪北花卉蔬果專區等。未來如何結合新港奉天宮媽祖宗教觀光信仰活動；鄉內名產 以建構提供在地優質休閒環境為楔子，並引領外在的觀光休閒旅客，共享豐富且多元的深度文化休閒行程」²⁵基金會聘請專業建築師事務所與環境規劃設計公司中將新港的古蹟等文化資源與農特產結合，規劃出三個自行車休閒網路系統，分別是：A 人文歷史園區、B 田園風光產業園區、C 王得祿歷史巡禮與精緻產業園區。²⁶基金會以該項規劃案參加文建會「社區總體營造心點子創意」徵選活動，期望獲得未來三年三千萬的補助。後來，該規劃如願入選，雖然後來的第一年經費補助被刪去大半。

至此，一個文化觀光產業已然形成。

綜上所述，這個嘉年華會式文化產業之模式大致上是：向政府相關單位申請補助經費，邀請外國表演團體（為了因應國際化的趨勢），加上本地（在地化）（主要以嘉義縣為主）的國小表演團體匯集在新港表演，並在此地互相交

²⁵ 《會訊》2002 年 8 月，頁 5。

²⁶ 同上，頁 7。

流。同時由當地自願者擔任接待家庭負責接待外國表演團體。這些接待家庭事先必須接受簡單的英語和禮儀訓練。藉由接待外國友人的經驗可以打開居民的國際視野，朝向「國際化」的轉型。整個活動的過程有在地居民的動員，不僅節省經費開銷，並且藉此凝聚社區向心力。

演出的場地除了新港公園內的民俗表演場（由文建會「充實鄉鎮展演設施」相關計劃）之外，新港奉天宮廟埕是最重要的場所，因為在社區總體營造中，這一直被視為新港之精神象徵中心。因而，這類活動不僅巧妙地結合「全球化」與「在地化」，並且將地方之歷史關聯到文化產業，同時藉此文化活動重塑社區意識。

第三章 笨港史的用處

在新港的文化再現中，「古笨港」歷史敘事佔據著中心地位。一方面笨港史敘事是新港作為文化主體之集體認同的依據；另一方面，由笨港史敘事所建構的集體認同又是社區動員的精神動力。因而，很有意思的是，新港史與新港意識的出現是開始於和北港的「笨港之爭」。

本章，我們先瀏覽近年來，台灣的社造運動中，地方史如何被看待。接著，簡單陳述笨港的歷史，然後經由笨港史文獻與研究，釐清新港與北港之「笨港之爭」之爭論要點。最後，提出一個兩造之共同盲點。

第一節 地方史作為文化觀光資源

藉著召喚過去與歷史記憶，來作為文化觀光事業的資源，在近年來的台灣社會比比皆是。例如台北縣的九份因係電影《悲情城市》拍攝之場景所在，藉著該片之流行，興起一股九份觀光熱潮，湧現許多九份芋圓、咖啡屋等行業。這股風潮在雲嘉地區正方興未艾，如斗六市太平老街的社造：

太平路於清光緒廿年（西元一八九四年）即開發為「大街」。太平老街的風華在日據時期尤為鼎盛，不僅商店率達百分之百，兩側建物在大正、昭和時代有計劃推動改建巴洛克建築風格後，赤磚露面、立面古典、鏤空雕塑欄杆與華麗的女兒牆，一棟棟從「街頭媽祖間」矗立到「銜尾觀音亭」。

推動賦予太平大街新生命的鎮東國小老師莊昭仁說，「他祖父輩迄今都是土生土長太平老街的居民，但一直到三年前雲科大老師林崇熙、劉詮

芝、黃世輝等人推動社區改造之後，才恍然大悟，他是住在文化資產寶藏裡，到那時也才正視樸素中帶華麗、典雅的巴洛克建築之美。」¹

這個歷史老街，在申請到營建署「城鄉新風貌計劃」補助經費之下改造成為一個休閒觀光景點：

太平大街發展協會在情人節當晚，將老街再造完成路段封街同時舉辦「太平心聆樂音、咖啡七夕情」，不少民眾漫步老街欣賞老街古建築之美後，悠閒自在的坐在露天咖啡座，聆聽現場音樂表演，在滿天星斗下，音樂聲與咖啡香交織，讓古老的太平街顯生氣而浪漫。²

其他如竹崎鄉奮起湖老街再造、布袋鎮「小上海」風華再造等例子不勝枚舉。

經過媒體的文字潤飾，老街的過往有效地喚起一種憶往的「鄉愁」情懷，為地方經濟體與商品鍍上一層文化的氛圍，為商品做更好的包裝，然後，歷史本身也可以成為消費的對象。

民國 92 年 2 月 13 日，中國時報的言論廣場刊出一篇很有意思的文章「台灣的誕生 雲林的機會」。作者林文彬是雲林縣政策發展學會的理事長，文章中，以故宮博物館正在展出的「福爾摩沙特展」對照，為北港開發史被淹沒而叫屈。

因為根據歷史記載，早在一六二一年，顏思齊、鄭芝龍等人即在北港登陸，現在水林鄉水北村即為最早登陸之地，而北港圓環亦立有顏思齊登台紀念碑。諸羅縣志中記載「明天啟五年（西元一六二五年）思齊死後，鄭芝龍代率十寨眾目」，其中所指十寨概位於今日的北港與水林一帶，故雲林北港在開發史上可說佔有一席之地。

¹ 中國時報 90 年 5 月 17 日。

² 中國時報 90 年 8 月 26 日。

接著，他主張可以藉笨港的開發史來凸顯北港在台灣歷史中的地位，甚至將道路改名為「華武壟大道」或「思齊大道」等，「連結各地景點特色，藉以吸引人潮，讓雲林縣的觀光客加倍，創造商機。」亦即，歷史是地方發展觀光事業的重要資本。

然則，在笨港歷史的案例中，比較獨特的是，爭取「笨港史」之正統歷史地位來當作文化資產的，還不只北港，鄰縣的新港鄉從民國 53 年「新港—北港笨港『媽祖』之爭」以來，歷經「新港—北港『笨港』（遺址）之爭」、大甲鎮瀾宮改變至北港「進香」而到新港「繞境進香」³之後，加上民 83 年新港文教基金會申辦全國文藝季「親近新港」獲得空前成功與聲譽之後，挾龐大的媒體資源與國家資本，已有凌駕於北港之上的態勢。⁴

新港在社造的實際運作中，成功地運用地方史來作為文化資源與社會動員的符號。起於民國 50 年代的「笨港之爭」對新港史的書寫有著決定性的作用。底下，我們先從現有的笨港史研究（所選擇的文本，除了當時提出問題之原文外，相關研究一律選擇「不涉入」新港或北港兩陣營之學者的研究），勾勒出一個最簡要的笨港史輪廓。然後，再簡單回顧「新港—北港之笨港之爭」的過程。最後，則提出雙方共同的盲點。

第二節 笨港史略記

成書於乾隆 28 年的余文儀纂《續修台灣府志》，其中有一段文字常被新港與北港兩地的歷史書寫所引用：

³ 「繞境進香」的確是個怪異的名詞，因為，進香意味著神格較低的分香廟向神格較高的祖廟行謁見禮，而繞境則是神格較高者巡視「管轄範圍」。因而，「繞境進香」是個妥協下的產物，參見黃美英 1994《台灣媽祖的香火與儀式》。

⁴ 值得指出的是，直至今日，到北港進香的信徒以及朝天宮的油香錢收入仍是新港的數倍，在此所謂的「新港有凌駕於北港之上的態勢」，是指新港在媒體使用的頻率與文化再現上所建立的成功形象都遠優於北港。

笨港街，距縣三十里，南屬打貓保，北屬大榔保。港分南北，中隔一溪，曰南街，曰北街。舟車輻輳，百貨闐駢，俗稱小台灣。⁵

即是說，笨港至晚在乾隆中期已是次於台南（台灣）的第二大都市與港口，再加上後來的《台灣通史》（成書於日治大正9-10（西元1920-1）年）中顏、鄭列傳記載：

思齊既謀起事，事洩，幕吏將捕之各駕船逃。及出海，皇皇無所之。衷紀進曰：「吾聞台灣為海上荒島，勢控東南，地肥饒可霸。今當先取其地，然後侵略四方，則扶餘之業可成也。」從之，航行八日夜、至台灣。入北港，築寨以居，鎮撫土番、分汛所部耕獵。未幾而紹祖死，芝龍昆仲多入臺，漳、泉無業之民亦先後至，凡三千餘人。

五年秋九月，思齊率健兒入諸羅山打獵，歡飲大醉，傷寒病，數月篤，召芝龍諸人而告曰：「不佞與公等共事二載，本期建立功業，揚中國聲名。今壯志未遂，中道夭折，公等其繼起。」言罷而泣，眾亦泣。思齊死，葬於諸羅東南三界埔山，其墓猶存。⁶

根據連橫的這段文字，後來更推衍出「顏思齊入墾笨北港，立十寨」⁷的說法。或者，根據《台灣外紀》：

（八月）十五日 思齊船中號炮三響，各魚貫隨行，計八晝夜到台灣，安設寮寨，撫恤土番 天啟五年 九月，思齊因往諸羅山打圍回來，隨感風寒，自知不起 嗚咽而死。⁸

⁵余文儀 1974，87 頁。

⁶連橫 1975，567-8 頁。

⁷蔡相輝 1995，頁 75。

⁸江日昇 1985，頁 13-4。

而說「這是漢民族在台開拓的最早根據地，比荷蘭人入據安平還要早。」⁹云云。這幾乎也是兩地所爭奪的焦點所在——一個貿易繁榮的古老商港與「漢族開台基地」。

笨港在台灣開發史的位置，使「古笨港歷史」成為一項重要的文化資源，而新港與北港兩地都各自認為是該歷史之繼承者，並極力捍衛。對於笨港史之內容及所引用的文獻，新港和北港的版本幾乎是一致的，¹⁰只是雙方各自認為歷史上的笨港是位於各自現在所在的位置，因而是笨港的繼承者，我們不妨將此等現象稱為「一笨各表」。由於當時嘉義縣文獻會與省文獻會的調停（詳述於後），古笨港之爭反而達到高峰，雙方的爭論仍持續至今。顯然這不是近期間內能夠完全釐清的歷史謎題，¹¹而且這樁釐不清的笨港之爭，一直是學者避之猶恐不及的議題，因為不管新出土何種資料，兩地的人還是各自相信自己的版本。雖然如此，我們還是可以藉由幾位學者的研究，釐出古笨港的大約樣貌，以及兩地的笨港之爭到底爭的是什麼？

在此，我們用一個最簡單的歷史分期來瞭解笨港的歷史：1. 荷人據台、明鄭時期至清雍正年間、2. 乾隆初年至道光年間、3. 道光中葉至明治 40 年。¹²

1. 荷人據台、明鄭時期至清雍正年間

17世紀前半葉的笨港是個瀕臨潟湖的河口港。外有綿延的沙州作為天然防波堤，內有深水河道，可供泉州、廈門、福州等地的大型商貿帆船停泊，是個可以避風浪的良港。此時，內陸之嘉南平原才剛開始開拓不久，由於缺乏腹地，笨港尚未成為貿易鼎盛的河口港，只能視為與大陸帆船往來貿易日漸萌芽的時期。¹³

證諸笨港最早出現的文獻，成書於康熙24（西元1685）年由蔣毓英所纂修的《台灣府志》（後來康熙33年高拱乾抄襲蔣毓英舊作而成新的《台灣府志》），其中封域志山川之諸羅縣水道條記載：

⁹ 林德政 1994，頁 2。

¹⁰ 參見林永村、林志浩 1995，蔡相輝 1995；林德政 1994；張耀元 1999。

¹¹ 洪敏麟 1967，頁 42。

¹² 這個分期法是採借于洪敏麟 1967。。

¹³ 洪敏麟 1967，頁 26-7。

一曰三疊溪，源流有三 至笨港入海。¹⁴

同書武備志水陸營制的台灣水師左營經制額設條：

分防猴樹港、笨港二汛（係報部本營官兵輪防）。千總一員，步戰守兵五十五名，戰船一隻。¹⁵

相對的，該書其他如規制志市街、橋樑、津渡、郵傳諸條並無提及笨港，因此，在康熙24年之前，笨港的貿易仍未發達。¹⁶而到了成書於康熙56年的《諸羅縣志》，笨港已是：

笨港街（商賈輻輳，台屬近海市鎮，此為最大）¹⁷

這是因為康熙中期以後，諸羅縣北的拓殖有了相當進展，使得所謂「外九莊」（北新莊、大小糠榔、井水港、土獅仔、鹿仔草、龜佛山、南勢竹、大坵田、龜仔港）¹⁸已開發到相當階段，足以作為笨港腹地，笨港居外九莊的中心地理位置，且其中的土獅仔是官倉所在。¹⁹雖然從17世紀後半葉起，笨港溪河道已開始淤積，然以其腹地的廣闊與富庶，笨港逐漸發展成繁榮的商港。並因為財富的累積，在康熙55年，設立笨港公館與水師汛，²⁰雍正年間又增設縣丞員以加強巡緝。笨港成為完備的政治、經濟城市。

2. 乾隆初年至道光年間

¹⁴ 蔣毓英 1993，23 頁。

¹⁵ 高拱乾 1987，72 頁。

¹⁶ 李獻璋 1967（上），頁 7-8。

¹⁷ 《諸羅縣志》，頁 32。

¹⁸ 有趣的是，《諸羅縣志》中所說的這九個村莊（外九庄）連同笨港，在新港史書寫中成了顏思齊的「十寨」。參見李安邦《笨港舊跡及其歷史文物流落考》。

¹⁹ 李獻璋 1967，頁 8-9；洪敏麟 1965；頁 27。

²⁰ 《諸羅縣志》，頁 27、123。

由於港道的淤積，此時，笨港距河口已有十三公里之遙，以猴樹港（東石港）為外港。此時，笨港本身已不容大型帆船，需經由鹿耳門轉接。²¹ 乾隆20（西元1755）年，全台只設鹿耳門一港與廈門作對口貿易，全台所生產之米穀都要運到鹿耳門，再轉運到廈門。²² 此時的笨港，只能以潟湖內之航道運到鹿耳門，維持與廈門的貿易。鹿耳門與猴樹港間只能通小船，猴樹港與笨港間只能通行更小的船或木筏。雖然港口的機能因為河道淤積而衰退，但因其腹地日漸擴大且富庶，笨港商貿甚為繁榮。²³ 因而，乾隆28年余文儀的《續修台灣府志》中，笨港已是「舟車輻輳，百貨闐駢，俗稱小台灣」了，書中並記載：

笨港市厝：五百九十九間（每間徵銀不等），共徵二百兩零五錢。²⁴

雍正、乾隆之際，笨港私自與大陸貿易往來，成為台灣當時僅次於打狗、安平、滬尾、艋舺等地的港口。²⁵ 乾隆年間，大約就是笨港商貿的全盛期，其腹地遍及斗六、麥寮、大林、民雄等地。²⁶

然而這個時期也是笨港發生最大變故的時期。在康熙56年，笨港已分成笨港北街與笨港街，乾隆15（西元1750）年，笨港溪氾濫截斷笨港街，而成為笨港前街、後街。嘉慶8（西元1803）年間的另一場水災²⁷進一步將笨港後街截斷，北側併入笨港前街，改稱笨港北街，南岸改稱南港街。原先住在南岸的郊商陸續遷往北街。在下一個分期中的咸豐7（西元1857）年，笨港溪再度改道，南港街再度崩潰，居民則紛紛遷往打貓西保的麻園寮（即後來的新港）。²⁸

3. 道光中葉至明治40年

²¹ 洪敏麟 1965，頁 29-30。

²² 王世慶 1958，頁 13-4。

²³ 洪敏麟 1965，頁 31。

²⁴ 余文儀 1974，頁 280。

²⁵ 林玉茹 1996，頁 121。

²⁶ 曾月吟 1996，頁 12。

²⁷ 水災的年代說法不一，洪敏麟認為是在 8 年（洪敏麟 1965，頁 17-8）；林永村與蔡相輝認為是在 2 年（林永村 1995，頁 21；蔡相輝 1995，頁 81）。

²⁸ 洪敏麟 1965，頁 18。

道光年間，船舶條件持續惡化，原先的猴樹港因泥沙淤積，失去商船停泊機能，轉變為漁港，改以下湖口（或稱樹苓港，即金湖）為外口。洪敏麟根據道光20（西元1840）年《台灣十七口海防書》所記載，推論作為笨港外港的「下湖口，有向外海開寬的潮汐口，和向內的小船天然航道北港溪抵達腹地，水深尚可容大型帆船，成為繁榮商港。」²⁹證諸同治年間纂修的《台灣府輿圖纂要》中記載：

笨港，即北港，距縣治西三十里，商旅輻輳，為海口要地，商船均在下湖。³⁰

至晚在同治年間，笨港已改稱為北港，而其港口貿易還可維持到光緒年間，。成書於光緒20年的《雲林縣採訪冊》中，記載：

下湖港，在縣西南四十里，為外海汊港，南北小商船由此出入，交易貨物則歸北港行棧。³¹

同書大？榔東堡街市條記載：

北港街，即笨港，因在港之北，故名北港。東、西、南、北，共分八街，戶七千餘家。郊行林立，廛市毘連。金、廈、南澳、安邊、澎湖商船常由內地載運布疋、洋油、雜貨、花金等項來港銷售，轉販米石、芝麻、青糖、白豆出口；又有竹筏為洋商？運樟腦前赴安平轉？輪船運往香港等處。百貨駢集，六時成市，貿易之盛，為雲邑冠，俗人稱呼小台灣。³²

但是到了日治明治40（西元1907）年，瀉湖陸化嚴重，下湖口的港灣機能完全喪失，北港作為內港的功能也隨之結束，代之以宗教朝聖中心的職能，而

²⁹ 同上，頁 32。

³⁰ 《台灣府輿圖纂要》，頁 31。

³¹ 《雲林縣採訪冊》，頁 73。

³² 同上，頁 47。

帶動另一種商機。³³1912年，北港設立大型新式糖廠之後，又增加一種新的職能，使北港得以繼續發展。³⁴

第三節 新港與北港的笨港之爭

----從媽祖廟正統到笨港遺址所在地

笨港因為笨港溪多次改道，聚落也多次遷徙、改建，於是古笨港聚落之遺址所在成為難以釐清的議題。笨港的地理變遷，一方面受到潟湖因受到嘉南平原隆起與山疊溪之輸沙以及海岸流磯浪影響，逐漸由湖泊而變成海埔新生地，笨港遂由海港變成河港。另一方面。又由於北港溪洪水與曲流屢次沖蝕，笨港街屢被截斷，現在的北港就是古笨港的最大殘餘區塊。³⁵

根據上所引同治年間《台灣府輿圖纂要》中「笨港，即北港，距縣治西三十里，商旅輻輳，為海口要地，商船均在下湖。」，以及後來的《雲林縣採訪冊》可知，笨港就是現在的北港，是極為明確的事，為何會引起爭議。

即使是新港方面常常引用來和北港爭辯歷史的李獻璋也承認，至晚在同治年間，「北街取代了南街的地位，忽忽便以『北港』的名稱走上發展的路程。」³⁶李獻璋比較兩本同樣成書於清末的採訪冊，《雲林縣採訪冊》（成書於光緒20（西元1894））大？榔東堡積方條：

北港街，七千一百五十戶，四萬零九百三十七丁口。³⁷

³³洪敏麟 1965，頁 33-4。

³⁴陳正祥 1993，頁 262。

³⁵洪敏麟 1965；溫振華 1984。

³⁶同上，頁 11。

³⁷《雲林縣採訪冊》，頁 43。

另一本成書於光緒24或25年的《嘉義管內採訪冊》中的打貓西堡積方條：

新南港街，一千一百零六番戶，四千九百七十五丁口。（另舊南港街，一百五十一番戶，六百九十三丁口。）³⁸

也就是說，在清末，新港的人口連北港的五分之一都不到，一般人以為「北港與南港景況的互換是在日據時期北港設立新式糖廠之後」，是錯誤的想法。³⁹

然而新港對《雲林縣採訪冊》極度懷疑，對於北港，甚至學者的說法也同樣懷疑。

民國44年，新港鄉板頭厝村灣子內浮現一塊「重修諸羅縣笨港天后宮碑記」的石碑，由北港朝天宮取去，立在廟內，並在石碑標題上加進「北港」兩字，成為「重修諸羅縣笨港北港天后宮碑記」。⁴⁰這就是笨港之爭的起端。接著，李安邦開始指出北港方面關於笨港媽祖之歷史的說法有破綻，例如：北港朝天宮於民國48年所出版的紀念冊封底拓印的朝天宮之寶印，印文內容是「臺嘉笨北港朝天宮褒封天上聖母之寶」，足證朝天宮本來就叫朝天宮，而不是笨港天后宮。⁴¹這是笨港之爭的第一階段。

第二階段起源於民國52年嘉義縣文獻委員會所修纂之《嘉義縣志稿》卷首，該志稿認為「笨港就是北港」，引發新港奉天宮極為不滿。該書說道：

按新港奉天宮沿革，各方傳說頗有出入，據奉天宮管理委員會來函略稱：

「新港媽祖由來，是天啟二年壬戌（公元一六二二年）大陸船戶劉定國⁴²，為護新船，親至渭（按：應作「湄」）洲天后宮親請聖像，奉祀新船，途經笨港，聖母顯聖示永駐此地，保護台疆，笨民輪流組會奉祀，至康熙三十九年（公元一七〇〇年），當時九莊合建天后宮於笨港，曾重修於乾隆年間，嘉慶間笨港被水沖毀，天后宮崩陷溪中，於是神像奉遷於麻園寮，（故又稱笨新港，笨港之歷史文化，笨港縣丞署及一切官署，具遷

³⁸ 《嘉義管內採訪冊》，頁 1-2。

³⁹ 李獻璋 1967（上），頁 11。

⁴⁰ 林德政 笨港媽祖之爭：台灣媽祖信仰史上的一件公案。

⁴¹ 李安邦《漢族開台基地笨港舊跡及其歷史文物流落考》，頁 41；林德政 1994，頁 25。

⁴² 值得指出的是，劉定國是個毫無文獻根據的人物。

於此，即今新港）附近有古笨港縣丞署遺跡，六興宮，登雲書院捐款石碑，板頭厝長天宮三山國王廟、水月庵、水仙宮岳飛廟之諸名勝古蹟，又有名產新港餛，已符建設觀光區條件。」⁴³

編纂委員又查證《台灣府志》，認為「笨港街之位置是在板頭厝、舊南港及北港一帶溪流中比較正確，」但是對於「新港即為笨港」的說法則持懷疑態度：

綜上論之，古笨港街毀於水，居民疏遷期歷史文物悉移新港殆無可疑，若是台灣地名手冊所在笨港之今名，殆不無疑問焉！

故古笨港從遺留文物與治笨政治中心，及地理管轄上與疏遷論應為新港鄉，從經濟及人口，或地理接近論應為北港鎮，故笨港即北港，（倘係指溪流則無可厚非），如係指政治管轄區應改為笨港即今新港，北港，較為符合史實，而免紛爭，並望兩地人士和睦相處，共存共榮；用宏勝德，永昭萬古，實所望也。⁴⁴

新港方面對此判定甚不服氣，指出歷史悠久之彰化南瑤宮進香的對象是新港而不是北港，也就是說，南瑤宮的祖廟是新港奉天宮，⁴⁵所以新港才是笨港天后宮的繼承者。⁴⁶另外，李安邦則以奉天宮「景端碑記」中所載：

溯自我天后聖母，在笨之宮，因烏水氾濫橫遭衝毀，我笨亦幾至蕩然無存，毀於一旦，何其虐乎。斯時也拙義無反顧，毅然與笨眾，敬遷我神諸聖像於笨之東麻園寮肇慶堂。⁴⁷

來論證，笨港已經毀滅於嘉慶年間的洪水，而新港才是笨港之繼起者。

⁴³ 《嘉義縣志稿卷一土地志》，頁 171-2。

⁴⁴ 同上，頁 172-3。

⁴⁵ 新港的說法很容易讓人誤解為「南瑤宮祖廟為新港奉天宮」，其實，彰化南瑤宮進香的對象是南港村的楊姓人家。也就是說南瑤宮進香對象是「新港鄉」的南港，而非奉天宮。文史工作者黃奕堯口述。

⁴⁶ 林德政 1994，頁 28。這又是另一個沒完沒了的公案。然則，如果從彰化媽祖是「汀洲媽」，而新港媽祖是「船仔媽」或所謂「湄洲媽」，顯然又有矛盾。

⁴⁷ 按：該碑文已卸下。

早在李獻璋 1967 年的文章中，已指出景端碑之內容有問題。碑文上所載之立碑時間是嘉慶 17 年，而碑文中提及王得祿之爵位是「太子太保子爵軍門王」，然而王得祿獲得該封爵是道光 13 年的事，怎可見諸於嘉慶 17 年的碑文。但李獻璋認為，這是在道光 17 年北港朝天宮建廟，並獲得王得祿「海天霽祝」之匾後，為了與之對抗，才刻碑並鑲在牆上的。⁴⁸王見川指出另一個破綻，碑文中所載笨港天后宮諸神像暫先放置於麻園寮肇慶堂，但肇慶堂建廟時間是嘉慶 16 年，與奉天宮才差一年，那麼嘉慶 16 年，肇慶堂建好之前，神像究竟放置於何處？⁴⁹這是該碑文另一個矛盾之處。現在，景端碑已被廟方取下。

關於笨港之爭，還環繞著「古地圖上的笨港是在南岸」、「水師汛或笨港縣丞署是在南岸或南港」這些「歷史文化資產」的真正位置等等，不一一論足。然則，其中最重要的爭論在於，李安邦所提出的「笨港與天后宮毀滅論」，亦即，笨港與笨港天后宮歷經乾隆與嘉慶年間的洪水，已經被沖毀，真正的笨港與天后宮遺址是在新港鄉南港與板頭村之間的北港溪河床當中。⁵⁰這項爭議一直持續到後來新港文教基金會申請得文建會補助，由台中科學博物館進行古笨港遺址的考古挖掘計劃。

從李安邦的觀點（李獻璋亦做如是主張）來說，北港朝天宮廟史所根據的日治明治 43（西元 1910）年《台灣私法第二卷附錄參考書》上記載，「北港朝天宮係笨港天后宮，自康熙 33 年由樹壁和尚奉湄洲媽祖至此，由九莊居民合建」是不可信的。

對此公案，王見川有詳細的釐清。他指出，《台灣私法》的記述和《諸羅縣志》雜記志寺廟條

天妃廟：一在城南縣署之左，在康熙五十六年，知縣周鍾瑄鳩眾建；一在外九莊笨港街，三十九年，居民合建；一在鹹水港街，五十五年，居民合建；⁵¹

⁴⁸ 根據一位匿名的報導人，「景端碑記」是民國 50 年代為了與朝天宮對抗，才請人雕刻，並鑲嵌於西廂走道的牆壁上。這個說法和北港的陳勇志的說法是一樣的。由於缺乏雙方都能信服的證據，本文對此採取存而不論的立場。

⁴⁹ 王見川 1997，頁 254。

⁵⁰ 李安邦《漢族開台基地笨港舊跡及其歷史文物流落考》，頁 29。

⁵¹ 《諸羅縣志》p.18。

的記載，以及乾隆 40（西元 1775）年，笨港知縣薛肇燠所撰之《重修諸羅縣笨港天后宮碑記》的內容頗為吻合，可信度頗高。

至於朝天宮廟印非用天后宮二字，是否為兩座不同的廟宇？王見川引用一張乾隆 42 年的契約：

出典人陳寧老、自己與夥記承坐明買瓦店一座、前後二進，坐在北港媽祖宮邊，座北朝南，東西四至，俱載在上手契內

乾隆四十貳年六月 日 代書人 楊允廈
做中人 楊世春
立典契人 陳寧老
知見人長男 陳興英

52

也就是說，雖然媽祖廟被官方封為天后宮，但在乾隆時期笨港民間稱呼天后宮為媽祖宮，其地點是在北港（笨港北街）。⁵³

另從 2001 年出版的《笨港古文書選輯》中，第十一則「嘉慶二十年北港街吳奕在等立賣杜盡絕根契」中亦有提及「媽祖廟」⁵⁴，可見「朝天宮建於道光 17 年」之說俱是站不住腳的。另外，洪敏麟指出，建於乾隆 53 年的義民廟至今並未遷移過，所以嘉慶年間的洪水並未完全毀去笨港北街。⁵⁵但是對於笨港天后宮可能一度毀於洪水，⁵⁶朝天宮一直避談，而直截認定笨港天后宮即是現在之朝天宮。對此，學者另有懷疑，溫振華推測，天后宮在嘉慶 8 年洪水沖毀之前，是笨港地區最重要的媽祖信仰中心，具有官廟性質，但與漳籍居民關係密切。至於泉籍居民的信仰中心則是水仙宮。⁵⁷至於朝天宮建廟的年代，溫振華則

⁵² 王見川前引書，頁 253-4。

⁵³ 同上。

⁵⁴ 見該書 54-5 頁。

⁵⁵ 原文作「乾隆 15 年笨港溪的南蝕並未到達義民廟原址」，似乎錯植了年代。見洪敏麟 1965，頁 17。

⁵⁶ 李獻璋 1967、溫振華 1984 與王見川 1997 均認為新港方面所流傳之「笨港天后宮毀於嘉慶間的洪水」一說是可能成立的。

⁵⁷ 溫振華 1984，頁 13。

存疑。而王見川則認為，天后宮毀於洪水後，兩地先後建立媽祖廟，分別是朝天宮與奉天宮，時間都在嘉慶 8 年的洪水之後，但朝天宮可能早於奉天宮。

至於朝天宮何時成為重要的媽祖信仰中心，王見川引用咸豐初年劉家謀詩句中的註句：「進香北港朝天宮者，不下數千人，謂之『香腳』」指出，至晚在咸豐初年，北港已是南台灣的媽祖信仰中心。簡言之，北港之為古笨港殆無疑義。

但是，有一個問題在雙方的論爭中從未被認真思考過----「顏思齊入墾笨港」之歷史事件是根據什麼文獻？該文獻可信嗎？

第四節 一個共同的迷思----顏思齊與笨港十寨？

不管是新港或是北港，顏思齊入墾笨港並建立十寨，都是極為重要的一段歷史事件。

「新港文教基金會」成立於民國 76 年以來即陸續舉辦「笨港歷史說從頭」以及「鄉土采風營」等，以加強各界對新港（笨港）歷史的瞭解；稍後，民國 78 年，北港也成立「笨港文教基金會」，也同樣地常常舉辦笨港采風等歷史文化解說活動。兩地所舉辦的這類活動所包含的項目大抵是一樣的：笨港歷史、古蹟介紹、傳統陣頭與曲館、老街欣賞、傳統小吃與工藝。其中，關於笨港歷史，顏思齊是共同會提到的。

然則將笨港歷史與「顏思齊及其笨港十寨」等傳說扣連上，以及「笨港是漢人開拓最早的根據地」等說法則不無可疑。林德政指出朝天宮在敘述「顏思齊登陸北港，建立十寨」之說法並未注名出處。⁵⁸曾品滄指出，根據西元 1638 荷蘭人「出征華武隴社日記，從翹港（今嘉義縣東石鄉）登陸前進至華武隴社（應在今雲林縣崙背鄉一帶）一路上，雖然當時確實有不少漢人在原住民聚落

⁵⁸ 林德政 1994，頁 40。

中活動，然皆未曾發現有漢人聚落或拓墾遺跡的存在。」⁵⁹李獻璋也質疑「顏思齊及笨港十寨」的說法：

從來，一提起笨港的地理沿革，人們必定搬出傳說有墓在其附近水上鄉尖山的顏思齊，說他與鄭芝龍等於天啟初來台，曾到笨港築寨駐圍。次則引用一六三五年七月，荷蘭保都曼率荷兵二千餘由笨登陸打伐（按：原文誤作「划」）莫南社，或延平郡王于永曆十五年到笨視察過春耕等等的例子，來證實它被墾殖之早。但是台灣外記與花村談往所記顏鄭集團的所謂十寨，分散在安平和台南附近聚落的可能性較大，無法證明其為笨港之地。⁶⁰

關於顏思齊與笨港有關聯的文獻一直很模糊，《諸羅縣志》封域志建置條記載：

天啟元年，顏思齊、鄭芝龍引倭踞其地。⁶¹

一般在引用「顏思齊及笨港十寨」時都是根據《台灣外紀》（康熙43年），但該書只說他來台灣躲避日吏的追捕，並未說明「台灣」所指為何地。

十五日天明，思齊船中號炮三響，各魚貫隨行。計八晝夜，方到台灣。即安寮設寨，撫恤土番。⁶²

另外，余文儀《續修台灣府志》（乾隆28年）則記載：

天啟元年，漢人顏思齊為東洋國甲螺（東洋，即今日本；甲螺即頭目之類），引倭圍於臺，鄭芝龍附之，尋棄之。久之，荷蘭紅毛舟遭颶風飄此，愛其地，借居於土番不可，乃給之曰：『得一牛皮地足矣，多金不惜』遂許之。紅毛剪牛皮如縷，周圍圈匝已數十丈；因築台灣城居之（今

⁵⁹ 曾品滄 笨港古文書解讀，〈笨港古文書選輯〉頁 13。

⁶⁰ 李獻璋 1967，頁 7。

⁶¹ 《諸羅縣志》，頁 3-4。

⁶² 江日昇 1985，頁 13。

安平城)。已復築赤崁樓，與相望。設市於城外，而漳、泉之商賈集焉。

63

根據這個說法，則顏思齊所駐圍之地當在距離荷蘭人安平城不遠之處。伊能嘉矩也說，顏鄭集團一個重要份子鄭芝龍「置第于安平」。⁶⁴至於顏思齊引倭所據的「台灣」，伊能也認為是在台南安平一帶，並且「台灣」一詞與西拉雅族語有相當關聯。⁶⁵另外，伊能在踏查日記中則記錄閱讀文書檔案心得：

明朝天啟五年（一六二五）顏思齊占據北港，也就是現在的蚊港。⁶⁶

而在附註中說明，「蚊港即今東石港」，也就是在乾隆年間當作笨港外海的猴樹港。

由於古文獻上的地名雷同，以及指涉欠缺明確，雖經多位學者釐清，新港與北港兩地之深信「顏思齊與笨港十寨」一說的人，未必信服。但是，經過這些釐清，至少可以說「顏思齊與笨港十寨」之來源屬筆記或地方傳說之性質較高，屬於實徵文獻之性質甚弱。

「顏思齊與笨港十寨」故事的大受宣揚竟然是三百三十年以後，這是個饒富文化意義的問題。北港鎮於民48年在中心圓環處豎立「顏思齊先生開拓台灣登陸紀念碑」，另外在民37年，顏思齊的墓重新被發現，並為立碑，其碑文內容為：

顏思齊，字振泉，福建海澄人雄健精武藝，避仇，逃日本為縫工，天啟四年（公元一六二四年），思齊與其友楊天生，謀推翻德川幕府 思齊謀覆幕事洩，幕吏捕之急，各駕舟逃，衷紀勸其先取台灣為根據地，然後經略四方。從之，秋間航行八日夜，由口湖登陸，至北港，築寨撫番，分汛所

⁶³ 余文儀《續修台灣府志》，頁5。

⁶⁴ 伊能嘉矩 1997，頁70。

⁶⁵ 同上，頁78-82。

⁶⁶ 伊能嘉矩 1996，頁474。

部耕獵。 民國三十七年發現其墓，嘉義市長宓汝卓撰墓考，立碑其旁北港上陸地，曩年亦由鎮公所，豎碑紀念。⁶⁷

這段碑文是抄自連橫著《台灣通史》（1920-1）之 顏、鄭列傳⁶⁸，（連氏將顏鄭列為書中列傳之第一人，可見對此二人的強調）。而連是又是抄自《台灣外紀》，就在抄寫過程中，文字的增減，透露出一個問題。

鄧孔昭比對《台灣通史》與《台灣外紀》兩本書關於顏思齊之死的記載：《台灣通史》記曰：

（明天啟）五年秋九月， 思齊率健兒入諸羅山獵打，歡飲大醉，傷寒，病數日篤，召芝龍諸人而告曰不佞與公等共事二載，本期建立功業，揚中國聲名，今壯志未遂，中道夭折，公等其繼起。⁶⁹

而原來的《台灣外紀》則是：

天啟五年乙丑秋九月，顏思齊因往?月勞山打獵回來，歡飲過度，隨感風寒，自知不起，與天生諸人訣曰：『共事二載，本欲與諸君取富貴，豈期今日染此重病，中途分別。』⁷⁰

很有意思的是，原來《台灣外紀》中「本欲與諸君取富貴」到了《台灣通史》，卻成為「本期建立功業，揚中國聲名，今壯志未遂」。對此，鄧評論道，「顏思齊雖在客觀上對台灣開發有功，但他畢竟只是一介海盜，主觀上，他揚帆波濤只是為了『取富貴』，而不是為了『揚中國聲名』」⁷¹為什麼連橫要特別強調「揚中國聲名」等字，這和連橫的遭遇有關。吳密察認為「《台灣通史》之獲邀盛名者，蓋在書中所流露的鄉土愛心情和漢人意識。連雅堂親歷台

⁶⁷ 《嘉義縣志稿》卷一土地志，頁 161-2。

⁶⁸ 連橫 1975，頁 567-8。

⁶⁹ 同上，頁 568。

⁷⁰ 江日昇 1985，頁 13。

⁷¹ 鄧孔昭 1991，頁 301-2。

灣之割讓改隸，身抱亡國之痛，自稱發憤撰作《台灣通史》的目的，乃是意在「發揚種性」。⁷²吳密察的分析證諸黨國元老張其昀對該書的評介，頗為公允：

一部台灣通史，其勢力超過於日本全部陸海空軍，因為日本軍隊只能佔領台灣的領土，而不能征服台灣人的心。雅堂先生的大著，發揚愛國精神，喚醒民族靈魂，把明鄭以來二百多年反抗異族、爭取自由的光榮歷史，作系統的記載，使革命的炬火，輝煌地照耀著。⁷³

這就是，連橫強調顏鄭集團之進入台灣比荷蘭人還要早的原因——台灣早在16世紀初期即有漢人入墾，而《台灣通史》就是漢民族反抗異族統治、爭取自由的最佳歷史證言。

總結這一小節，可看到早期的方志（康熙23年《台灣府志》、康熙43年《台灣外紀》、乾隆28年《續修台灣府志》）都未清楚說明顏思齊所據的「台灣」究竟是哪裡。到了成書於1920--1年的連橫《台灣通史》卻可以肯定地說，顏思齊所據之地就是笨港，並且顏死後就葬於水上鄉，但完全沒有說明所根據的材料是什麼。稍後，成書於1928年的伊能嘉矩《台灣文化志》則有詳細的分析，而推論顏思齊所據之地應為台南安平一帶。

然而伊能嘉矩的分析在當前的笨港史當中毫無重要性。可能的原因是笨港史的被重視是在戰後才出現的，而戰後的「去日本化」與「重新中國化」，則是「揚連橫而抑伊能」的原因。⁷⁴因而，拿這段笨港史的「發明」，和連橫所強調的所謂「發揚種性」來並提，也絕非是無跡可循的。甚至可以說，是所謂的民族主義將歷史書寫推向「顏思齊與笨港十寨」的方向。關於這點將於後章中說明。

藉由這個迷思的點出，我想指出地方史書寫之缺乏歷史探究的精神，地方菁英重視的從來不是透過歷史來瞭解自己與社會，而是將歷史作為文化觀光資源，以及社群想像的依據。

⁷² 吳密察序《台灣通史辨誤》，鄧孔昭 1991。

⁷³ 張其昀：《台灣精神》，《台南文化》4（5）。

⁷⁴ 伊能嘉矩的《台灣文化志》日文版出版於1928年，中文版則要到1985年才出現，相隔57年。

第四章 新港（歷史與市民社會¹）敘事

第一節 新港敘事：其背景與主題

第二章已述及，新港以其近年來投入文建會的社造，締造亮麗成果，成功地成為屢被提及的社造範例，這相當程度得力於一個深具說服力的新港社區與歷史的敘事。這個敘事不僅指向過去，也指向現在與未來。

有學者認為新港之於「笨港之爭」主要是為了商業利益的考量，²由奉天宮董事所公開強調「企業化管理」，以及「從民國50年代中期以後，開始積極訪問友宮」等事來看，³學者所提出之「媽祖信仰和地方經濟利益有所關聯」一說，大致上是可以接受的。⁴然而，如果將笨港之爭只化約為商業利益之操縱，則完全忽略，笨港之爭除了實質的利益之外，更有象徵上的意義。

北港之成為媽祖信仰重鎮，除了日治時期官方之支持與媒體的炒作，⁵還有朝天宮從日治時期以來的種種經營策略（如，發起全台募款建廟，鼓勵各地到朝天宮分香請媽祖等等）之外，⁶Sangren認為北港媽祖信仰中心的形成，有賴於神話的修辭。⁷綜合來看，笨港之爭不僅涉及實質的經濟利益，而且涉及象徵的力量。

¹台灣出現了市民社會嗎？如果以西方市民社會理論來看，市民社會理念被提出之重要意義在於一個具有政治功能的公共領域，而這樣的公共領域不僅在新港，恐怕在台灣也言之過早。然則，英文中的 civil society 又兼有文明社會之意。從新港之強調前清儒家文化傳統，我們可以大致承認這裡有一個「文明社會」。雖然有人以「民間社會」來代替「市民社會」，但這個台灣早期政治抗爭運動中，用來撞擊威權國家體制而提出的「民間社會」，用到新港之案例中，有其困難。因此，我保留市民社會的譯法。

²張榮富認為，彰化南瑤宮每年到笨港區進香，帶動一二十萬的商業利益，北港為保住這個商業利益企圖將原來輪流奉祀於新港、北港、溪北三地的糖郊媽留駐於北港，所以引發王得祿出面調停，這就是王得祿與笨港之傳說的略要。後來新港體會出「建立宮史與尋求香客的重要」，積極建構奉天宮為「開台媽祖」的宮史，成功地爭取到大甲鎮瀾宮改往新港進香的『生意』。見氏著 1994，228-30頁。

³周茂林 2003，弘揚媽祖聖德—讓奉天宮香火鼎盛，《平安報》第五期，嘉義：新港奉天宮。

⁴新港街居民對此採取疏離的態度，稱這種經營方式下的廟宇為「廟店」。

⁵王見川 1997a。

⁶溫振華 1984。

⁷ Sangren 1988。

新港在近十多年來，一方面因為爭取到大甲鎮瀾宮改變過去到北港進香，而到新港奉天宮「繞境進香」。參與該項宗教活動的香客可達十萬人，吸引國內媒體的高度關注，因而為新港引入豐厚的媒體資源。繼之，在 1994 舉辦全國文藝季「人親、土親，文化親」的活動廣受迴響之後，新港更躍居各方媒體的寵兒。如果將之視為新港、北港之爭的延長，那麼在民國 80 年代後半以後，新港已居於領先之勢。⁸在新港的文化再現中，「社區史」敘事扮演著極為重要的角色。

1995 年《老鎮新生》一書的出版，成功地塑造出一個社區故事，並藉由主流出版社，成功地結合大眾媒體，成為一部「史詩與集體英雄誌」（南方朔語）。這本書的書寫與其說是廖嘉展以多年之文學報導經驗定居新港三年的紀錄，不如說是有志於新港歷史與社區書寫者之成果。而書中，有目的地導向「新港是笨港的延續」、「新港過去很熱鬧」、「新港人熱愛社區」等等歷史書寫方向，毋寧是所有參與者（而非作者個人之歷史意識）之集體投射。⁹

回顧新港的歷史書寫，可以說，新港集體認同不折不扣導源於民國 50 年代之新港—北港「笨港之爭」。從民國 50 年代開始，新港為了回應「笨港之爭」，歷經 70 年代、80 年代、90 年代至今，努力建構新南港街歷史，這正是後來新港社區認同的核心要素。

民國 50 年代所掀起的笨港之爭，經由省文獻會與嘉義縣文獻會的調停，做成結論：「從經濟及人口，或地理接近論應為北港鎮，故笨港即北港，（倘係指溪流則無可厚非），如係指政治管轄區應改為笨港即今新港，北港，較為符合史實」，卻令新港人士甚為不滿，而開始從事自己的歷史書寫。而其歷史書寫的重點放在新港才是「古」笨港（被假定毀於嘉慶年間的洪水）的繼承者，要點包括：笨港縣丞署、新南港街之工商繁榮、登雲書院與新南港街的文風鼎盛、祭孔樂局與奉天宮與新港十八庄祭祀圈等等。

民國 76 年，新港文教基金會成立之後，漸漸取代新港奉天宮，成為與北港對話的主要窗口。有別於奉天宮與朝天宮論辯焦點以媽祖神格為多，基金會

⁸ 盧建榮 1999，262 頁。

⁹ 除了《老鎮新生》之外，廖嘉展夫婦同時出版《打開新港人的相簿》，在兩本書中，處處可看到當地人提供舊照片與報導(information)。就這個現象來看，這兩本書十足是社區的集體創作。

則著重於歷史與文化方面的探討。民 70 年代後期迄 80 年代前半，新港文教基金會積極開辦一系列探討「笨港史」的活動，「包含辦了三期的『笨港歷史說從頭』和一期的『鄉土采風營』，以及後來的『漢人在台早期發展經驗研討會』、『新港口述歷史採訪寫作營』、『考古人才訓練營』、『古蹟解說訓練營』等研習活動。另外還有以文字呈現的《老鎮新生》、《打開新港人的相簿》、《西庄報告》和《說庄頭》等書籍。」¹⁰

這些新港（或笨港）史書寫之成果集結於民國 80 年代中、後期的幾本著作——廖嘉展《老鎮新生》、新港文教基金會《行腳新港—86 年新港史蹟解說活動手冊》蔡宗勳《說庄頭》、淡江社區工作室《輔導美化地方傳統文化建築空間計劃示範點 新港規劃案》、張鈺杰《新港市街空間變遷之社會歷史分析》、張耀元《新港人文景觀之歷史地理研究》等書。而這些著作的原始材料則要推到第一代的作者，也就是 50 年代與北港展開論戰的李安邦與鄭朗雲兩位前輩，還有致力於新港登雲書院史的陳瑞祥。然就其內容而言，大抵都是扣緊「新港—笨港」連續性，漸地增衍。

我們在此檢視這些作品所根據的原始文獻，¹¹同時標示其出現的年代¹²：

1835	新建登雲書院喜捐緣金名碑
1850	重修笨南港水仙宮碑記
1868-1874	《台灣府輿圖纂要》
1894	《雲林縣採訪冊》
1897-1901	《嘉義管內採訪冊》
1940	《新巷庄勢要覽》

這些原始史料，到了民國 50 年代，產生了李安邦¹³關於新港歷史的論述：

¹⁰ 黃大展 1997。

¹¹ 不管是根據新港人自己的說法，或學術界所普遍接受的觀點，新港的誕生是在嘉慶年間，也就是說，嘉慶年間以前的歷史文獻（如《諸羅縣志》、《續修台灣府志》等）並未直接提及新港這個地名。

¹² 吳密察在《歷史的出現》一文中，檢視台灣各種方志出現的年代，得出一個很有啟發性的假設：台灣方志的出現和清廷之領有台灣以及政治建置之改變，有極大的關連。也就是說，台灣歷史的出現和政治權力有極大的關聯。

約 1964-7 《笨港舊跡及其歷史文物流落考》

同上 《新港奉天宮開台媽祖簡介》

經由民國 70 年代後期，林衡道之論述

1980 北港、新港的史蹟

產生民 80 年代已迄於今日的蓬勃之新港史書寫：

1993 《奉天宮志》

1994 笨港媽祖之爭：台灣媽祖信仰上的一件公案

1994 《親近新港—八十三年度全國文藝季嘉義縣活動成果專輯》

1995 《老鎮新生》

1996 《新港文教基金會推廣社區成人教育之研究》

1996 《新港市街空間變遷之社會歷史分析》

1996 《輔導美化地方傳統文化建築空間計劃示範點 新港規劃案》

1997 《新港前清秀才林維朝傳》

1997 《行腳新港—86 年新港史蹟解說活動手冊》

1997 《說庄頭》

1999 《新港人文景觀之歷史地理研究》

2002 《鄉村社區組織之間關係之研究—以新港文教基金會為例》¹⁴

可以說，這一波新港史的積極建構與新港之積極投入社區總體營造有很大的關聯。

而從其內容來看，原本相當不連續的史料，如何生產出相當連續的「從古笨港到新港」的歷史敘事？

¹³ 論者或以為李安邦是新興之新港文化霸權的奠基者，然則，如果回到當時的環境來看，李安邦提出「笨港毀滅論」等主張，應可視為是對當時之北港文化霸權的挑戰。然則，這種探究與挑戰歷史的精神，在新港後起的歷史書寫當中已逐漸枯竭。

¹⁴ 其他關於新港歷史的論述散見於新港文教基金會各期《會訊》，茲不一一列出。

雖然，我在前章點出笨港史當中的「顏思齊與笨港十寨」迷思，然則，截至目前為止，這仍未進入公共論述之中。因而，笨港史將持續成為一項重要的歷史文化資產。

然則，「笨港歷史」自身（借用康德「物自體」一詞）注定有一些難以釐清之曖昧性(ambiguity)，舉例來說，林德政也認為新港歷史建構部分是基於「三? 榔與王得祿」傳說，但強調這類民間傳說是極為珍貴的文化資產。¹⁵這個傳說形之於文字，始見於李安邦《笨港舊跡及其歷史文物流落考》：

這裡有自古以來的傳說可資研究，即笨港天后宮，除祀湄洲最早蒞台的笨港媽祖外，於乾隆年間，因三? 榔獻水流樟，特雕四街媽祖（笨港四條街所奉祀）、二媽、三媽同祀，因舊跡被毀移建新港，改稱奉天宮，這是嘉慶十九年以前的事，再經廿餘年，舊跡西方溪仔底覆地笨北港，要新建媽祖廟，特來奉天宮商請三媽為主神，因有糾紛，依王得祿之調解，二媽去笨港，三媽王氏請去牛稠溪公館奉祀¹⁶

而這段傳說中的三媽就是後來新港鄉溪北村六興宮媽祖之由來。很戲劇化的是，溪北六興宮極力否認新港之說，而強調該宮所祀媽祖直接來自笨港。

從這點來看，以實證的觀點討論笨港史真相，可以說，幾乎不可能有個讓兩（北港溪）「岸」滿意的答案。而且，我們也不能因此驟下結論說，笨港史或新港史全然是虛構，如果它具備深刻的說服力，它可能成功地將部分真實與立基於這些真實而衍生的歷史想像編織在一起。也就是說，李安邦的說法雖然缺乏史料佐證，但其中所提到的傳說，可能是基於淹久的社會記憶，未必要完全將之摒棄。

跳脫實證的觀點，從歷史記憶與歷史敘事或再現的角度來看，新港從一個口頭傳說，衍生出一個後來膾炙人口的新港社區敘事，或許，這將有助於我們從這段難了的地方歷史爭議中揭露深層的社會文化意涵。

¹⁵ 林德政 1994，47 頁。

¹⁶ 李安邦《笨港舊跡及其歷史文物流落考》，39 頁。

Halbwachs 提醒我們，「事實上，過去並非如實地再現 每一件事情似乎都指出，過去並非被保留下來，而是基於現狀被重新建構的。此外，有必要指出，集體記憶的架構並非集合個人的回憶而根據事實建立起來的；這些架構也不是空白的形式，可以填塞來自他處的回憶。相反地，集體的架構正是集體記憶用來重建一種對過去的意象的工具，而在每個時代，對過去的意象是符合社會的優勢思潮的。」¹⁷（蕭阿勤譯）¹⁸

蕭阿勤在探討一九七〇年代的鄉土文學時，指出七〇年代的鄉土文學有一個「文化記憶的參考架構」，而這個文化記憶的參考架構可以用 White 的「敘事」概念來探討。所謂敘事「是一個以時間的演進為中心而建構的；它有一個中心主題，一個有清楚開始、中間、結尾的情節，一個可以確認的敘事者的發言角度與意見；而且它把不同的事件聯繫起來，同時提供一種結局、結論、決心或解決的方案。」¹⁹

如果我們將新港歷史看成一個敘事，那麼，它有一個核心的主題，這個主題首見於民 50 年代笨港之爭時，李安邦的幾篇著作。民國 80 年代初期，新港積極從事社區總體營造，新港史有了第二度的結集，而其內容更為具體、豐富。貫穿這些作品，其主題非常一致，而且重覆地見諸各種媒體與研究報告，我姑且名之為「新港史定版」，其內容大致如下：

新港源自於古笨港。乾隆 15 年，笨港溪氾濫，穿過笨港市街，將笨港分為北街與南街。乾隆 47 年，彰化發生漳泉分類械鬥，殃及笨港，笨港漳人向東逃竄，泉籍人士佔居笨北港。乾隆 51 年的林爽文事件再度波及笨港，清兵焚燒被林爽文一方所佔據的板頭厝庄。嘉慶 2 年，溪水再度氾濫，原南街與媽祖廟毀於洪水，笨南港的漳人（包含所謂的「五社林」）與景端和尚攜帶媽祖廟（原笨港天妃廟）之文物遷居原名麻園寮的地方，後改稱笨新南港，簡稱新港。嗣後，新港便成為鄰近地方買賣貿易的重鎮。道光 15（或 2）年，新港士子興建登雲書院，文風鼎盛，歷年出了不

¹⁷ Halbwachs 1992, p.39-40。

¹⁸ 蕭阿勤 1997, 252 頁。

¹⁹ 蕭阿勤 2000, 87 頁。

少科甲之士。在書院興建之前，地方文人於書院前身之文昌祠（另名登雲閣）成立蘭社，一則獎掖後進，二則吟詩相酬。

20 世紀最後 25 年的新港人，基於熱愛社區的理念，積極投入社區工作，如環保、綠化、成人教育、文化嘉年華等等，為凋弊的傳統農村社會，注入新的活力。

民 86 年由新港文教基金會所出版的《說庄頭》一書，對新港街歷史的描述很能凸顯從民國 50 年代以來新港史的建構方向：

笨港街遭洪水沖毀後，笨港分縣衙也東遷到麻園寮，在今大興宮後面設立縣丞署，從此新港取代笨港，成為這一地區的政治、文化、經濟中心。

當時的新港街道都仿自台南府城，街道成丁字路，兩家宅就有一口井，店鋪林立，工商業繁榮，萬商雲集，每天街況可以用車水馬龍來形容，東邊的打貓（民雄）、西邊的笨北港（北港）、南邊的算頭庄（蒜頭）、北面的溪口，以及附近的大埔林（大林）、樸子腳（朴子）都望塵莫及，街道的繁榮，商業的興盛，只亞於諸羅縣城（嘉義）。²⁰

又說：

新港街繼承大部分古笨港的精華，在地方仕紳全力經營下，繁榮景象只亞於嘉義（諸羅城）²¹

這種說法顯然缺乏根據，²²但是從 50 年代的笨港之爭，至今，經過三、四十年的薰習，當地人對這些說法已深信不疑。

²⁰ 蔡宗勳 1997，110 頁。

²¹ 同上，112 頁。

²² 該說出自地方耆老鄭朗雲，參見《行腳新港- 86 年新港史蹟解說活動手冊》，但以鄭之年齡（已於幾年前過世，然至今也未超過 80 歲。）作為清代新港史之見證，仍缺乏合理性。

新港敘事，如同 White 所揭示，還能夠「把不同的事件聯繫起來，同時提供一種結局、結論、決心或解決的方案。」底下，我們來看看這個敘事如何生成、增衍，並加以鞏固。

第二節 新港敘事的鞏固

從敘事的觀點來看新港的歷史書寫，有助於解決，為什麼書寫者會著眼於文本的連續性，來進行歷史想像，而不是基於文本的不連續性。²³

White的「敘事」概念說明歷史故事內部的演繹規則。Said則從外部分析這些敘事（文化文本）如何、為何被「再現」（represented），以及再現背後的推力。

Said的比較文學研究指出西方文學著作與帝國利益之關聯，提出「態度與指涉之結構」²⁴——帝國主義時期的西方文學作品看似存在於一個無時間性的時空，與社會、政治無涉，其實，其所創造出的作品，潛藏殖民者的觀點²⁵，隨著作品的廣為流傳，漸漸地創造出一種「態度與指涉的結構」，以生產出有利於殖民統治的意識形態²⁶（如：被殖民者之社會文化低落，在在需要西方來殖民；土著是無可救命的懶惰²⁷）。在殖民的情境與歷史之下，被殖民民族之文化與社會被看成是靜止的、無時間性的。在第三世界的反抗殖民運動勝利後，很不幸的，這些新興國家所採取的反抗帝國主義的方式，卻是本土主義與民族主義，紛紛探尋其前殖民的文化想像，殖民的文化想像卻是依循殖民者所設定的

²³ White 1987, p. 10.

²⁴ 蔡源林譯 2001, 18-20 頁。

²⁵ 王志弘等譯 1999, 16 頁。

²⁶ 蔡源林譯 2001。

²⁷ 同上, 453 頁。

形象----遠古的、無時間性與永恆的。²⁸

殖民者之所以能生產出如此堅定、持續且有說服力的殖民意識形態，有賴於持續而無所不在的文化再現。

以下，我們兼從White之「敘事」與Said之「文化再現」的觀點來看，新港敘事如何從綿密的文化再現中得到鞏固。同時，我們得注意，這些鞏固的作為是個集體形構。²⁹

在以下之新港歷史再現的例子中，我同時呈現相關之文獻考據，如此可以看出，新港敘事是如何對史料進行篩濾與選擇性的解讀。值得注意的是，如果說，笨港可能是新港，也可能是北港，那麼新港的歷史再現中，後者的可能性則被排除。

笨港縣丞署與板頭村考古挖掘----連接古笨港

笨港之爭懸而難決，相較之下，位於新港大興宮旁的笨港縣丞署卻是確確存在於新港，這有力地為「新港是本地區政治中心」等說法提供有力的證據。

但是，我們要先釐清一點。洪敏麟已指出，新港鄉內之南港、板頭厝、菜園等村是清代笨港聚落之一部分，但是這並非說「『新港』就是笨港」。在笨港之爭中，「新港」一詞的使用有兩種意涵，一是做為街市（如歷代志書中所列條文之一，是一個小城市。），當地人稱新港，主要指的是這個市街。而在論爭中，「新港」又常用來只行政劃分上的新港鄉。在笨港之爭中，嘉義縣丞署是論證重點之一。位於新港鄉內的板頭村，是文獻記載中嘉義縣丞署所在，又屬清代之笨港聚落之中。但常被誤導成「新港鄉內的板頭村是笨港縣丞署所在地，作為笨港政治中心，所以『新港』當然是笨港的代表。」

笨港縣丞署之記載首見於《清高宗實錄》，雍正九年（西元1731年）：

²⁸ 王志弘等譯 1999，350 頁。

²⁹ 王志弘等譯 1999，32 頁。

諸羅縣笨港地區地方？戶繁多，姦良莫辨，請添設縣丞一員，令其查拏巡緝。³⁰

又，余文儀《續修台灣府志》（1764）（公署條）：

縣丞：在笨港街板頭厝；原在笨港街磚仔窰，雍正十二年移建今所。³¹

同樣的文字也見於李安邦的論述中，但添加了「因笨港街舊跡被毀，嘉慶廿二年遷建新港（光緒四年（1878）夏獻綸編《全台前後山輿圖》記載）至日據前夕。」³²等字。李文中並未注明笨港縣丞署於「嘉慶廿二年（1817）遷建新港」究竟出自何處，這個說法後來又見於張耀元（1999）《新港人文景觀之歷史地理研究》，而其中所引用的原始資料卻是1980林衡道的《台灣勝蹟採訪冊第一冊》中的「北港、新港的史蹟」。

這裡出現一個失去的環節，笨港縣丞署的正式記載，從1731、1764年之後，從未得到補充的記載，而再度出現於文獻卻是在民國50年代與1980，而李安邦以及林衡道如何知道，縣丞署於1817年移建於新港現址？

同樣的說法又再出現於陳瑞祥「析述新港之歷史淵源」³³、陳素雲「笨港縣丞署遺址真相追追追」³⁴。笨港縣丞署成了論證新港繼承古笨港的重要依據。而最戲劇化的發展則見於1999年的「板頭村遺址考古試掘計劃」，該計劃被新港視為解決笨港之爭的「科學方法」。

³⁰ 《清世宗實錄選輯》，36頁。

³¹ 余文儀 1974，66頁。

³² 李安邦《笨港舊跡及其歷史文物流落考》，21頁。

³³ 新港文教基金會《會訊》民 88 年 4 月，14-8 頁。

³⁴ 新港文教基金會《會訊》民 89 年 5 月，12-6 頁。陳素雲為了反駁何傳三曾質疑：「笨港縣丞署確曾在新港存在過嗎？」，引用其族中長輩林維朝之遺稿《勞生略歷》說：「光緒十九年，林維朝與縣丞陳履益招防勇十名及署內健役十餘名，往溝尾寮捕捉黃矮及其爪牙」因此，至光緒十九年，笨港縣丞署不僅存在於新港，而且其員額編制在十名以上。然則細究《勞生略歷》之內容，光緒十九年笨港縣丞署設於新港是可以接受的，但是何時遷至新港，以及縣丞真正在新港辦公否，仍是謎團。另以次年林維朝受命擔任打貓西堡分局之團練防務之相關記述，可知，這些防勇與健役均係無給職之可能性較大，而非正式編制內之員額（參見戴炎輝《清代台灣之鄉志》），因此，陳謂「笨港縣丞署員額編制在十名以上」云云，可謂推論過度。

該計劃於民88年1月14日開挖，第三天，中國時報報導，經由透地雷達探測，測得地下八十公分身有一層平坦的人造物，新港文教基金會史蹟組義工懷疑平坦處可能是縣丞署的地磚：

板頭村地方耆老，長期以來就傳說當地是「笨港縣丞署」的所在地，此一說法關係到清代笨港的實際位置，因此，傳說地點的地底下，去年因整修挖掘排水溝時，出土大量磚、瓦、瓷、貝、錢等清朝古文物後，傳說的可信度便大大的提高；甚至青花瓷器的精緻程度，也引起自然科學博物館何傳坤博士的注意，在地方仕紳的積極奔走並徵得教育部的同意下，十四日開始僱工進行考古挖掘。³⁵

又由從出土的青花瓷器殘片的精美，推論該挖掘點原居住者必定是「官宦人家」。³⁶ 並且，當時此地人民的生活「添點酒，吃吃茶，抽個煙，來玩個牌九吧。清代住在笨港的台灣人，至少是個富人，生活還挺舒服的。」³⁷ 因此，建議將遺址列為古蹟。³⁸

然而整個挖掘計畫與密集的媒體再現都顯然可以看到一個隱藏的前提。在開挖之前，主辦單位新港文教基金會刊登 每一個斷簡殘篇、殘瓦破片都可能是歷史 一文，提到：

這一批見證過古笨港興衰、滄海桑田的文物 對於關心地方、研究歷史的人而言，看到這樣的文物，似乎看到先民的生活史，尤其出土文物的地點，正是傳說中，清雍正年間遷縣丞署於笨港東郊板頭厝的所在地。³⁹

這個假定和後來的計劃報告書之結論十分一致：

³⁵ 中國時報 88 年 1 月 16 日。

³⁶ 中國時報 88 年 2 月 3 日。

³⁷ 中國時報 88 年 9 月 1 日。

³⁸ 中國時報 88 年 8 月 29 日。

³⁹ 謝東哲 1998。

我們認為有充分的證據，將板頭厝遺址發掘所得的遺跡與遺物年代，訂在清代乾隆到嘉慶年間，往上或許可以加上雍正，但往下則無道光、咸豐、同治、光緒等朝的證據。因此可暫將板頭厝遺址發掘區的年代範圍，訂在西元1730-1820這90年間。此一年代正好與文獻紀錄中，嘉慶年間北港溪氾濫的時間相吻合。⁴⁰

然則，學者質疑該報告書對於挖掘所得陶瓷器之年代分析，隱藏「挖掘所得與洪水沖毀笨港舊址的傳說與歷史記載吻合」之預設前提。謝明良指出，重新分析該挖掘所得陶瓷片，可看到除了雍正至嘉慶間的瓷片，也有道光年間的陶瓷片，所以該挖掘遺址在嘉慶年間之洪水後仍有人居住於其上，並未廢棄該土地，因而與報告書之結論不符。謝在文章結論之後，還加上幾句，表示在缺乏窯址標本來比對的情況下，關於陶瓷片之個人分析僅能當作參考。⁴¹相較之下，板頭厝挖掘報告書卻相當有自信，且明顯地往「該地就是古笨港遺址」的方向推論。一個目的論式的歷史解釋方向顯然可見。

一個在清代就已經出現於「笨（新）港」的文明社會，其建構模式已呼之欲出。

新市街的崛起

新港奉天宮建於清嘉慶 16 年。⁴²就新港而言，奉天宮的建立標示著笨港的沒落，以及新港的崛起。⁴³雖然，唯一能作為新港奉天宮建廟年代之依據的「景端碑記」已被證明是偽碑，然佐以道光 30（西元 1850）年的「重修笨南港水仙宮碑記」，「奉天宮建於嘉慶 16 年」，大致上是可以接受的。

從一份現居住在大興宮附近之何姓人家族譜所載，該族裔原居麻園寮（也就是新港原先之聚落名），嘉慶初年的大水，迫使他們遷居於現址。這個時間和林維朝先祖遷居新港的時代吻合。而林維朝的先祖也就是《嘉義管內採訪冊》中所說的「殷戶」。

⁴⁰ 何傳坤 1999，89 頁。

⁴¹ 謝明良 2002。

⁴² 嘉義縣市寺廟大觀編刊委員會編 1964，77 頁。

⁴³ 同上，80 頁；陳瑞祥 1999，16-7 頁。

嘉慶 9 年，原居住在板頭厝的林維朝家族遷居於現大興宮北面，並於稍後偕同當地居民鳩資創建大興宮。接著，奉祀土地公的肇慶堂與新港奉天宮陸續於嘉慶 16 年建好，這段時間剛好符合嘉慶年間洪水沖毀笨南港的說法，可以推論，從嘉慶 2 年笨港溪沖毀笨南港，到嘉慶 16 年新南港街建立奉天宮，就是新港街成立的時期。這個時候，也剛好是笨港口機能衰退的時期。所以前述之何姓人家遷移至現址，絕非只是因為大興宮現址之地勢較高之原因而已，而是這裡有新街肆正在形成的誘因。原居笨港街的漳籍商人在械鬥後移居現今新港街的動機之一，或許是因為笨南港已開始走向衰退，又不願與北港之泉籍商人合作，只得另往他處開闢商機。而嘉慶初年以迄中葉便可能是新港以及鄰近村莊社會秩序與市集階序重整的時期。因而，我將嘉慶初年以迄中葉訂為新港街的成立期。⁴⁴

而在此之前，夾在新港與北港之間的後庄、中庄與古民三個村落早已墾植就緒。嘉慶 17 年，中庄庄民也建立自己的庄廟，並於次年偕同古民、後庄等庄民一同到奉天宮敬獻對聯。這不僅意涵著口面三村（後庄、中庄與古民）的定著化，也暗示著區域內的新秩序與新的區域階序關係的成型。

日治明治 40（西元 1907）年，打貓街（民雄）與舊南港之間鋪設輕便鐵路，新港即成為打貓街與北港街之間的貨物中繼站。⁴⁵但是，自從 1912 北港設立新式大糖廠之後，新港與北港兩地的經濟發展的差距日益增大。

新港菁英對這個新興市街有詳盡的描述。耆老鄭朗雲說道，從清朝的道光至同治年間的新港：

當時之街道模式，仿自台南府城，道路都是丁字路；兩住戶就有一口共用井；登雲書院，弦歌不絕；萬商雲集，工商業繁盛⁴⁶

為了證明新港商貿繁榮，鄭朗雲指出，新港的大街（新民路之奉天宮以西路段）是作小賣（零售）的，東頭（新民路靠東邊的路段）是做大賣（批發）

⁴⁴ 林群桓 1997b。

⁴⁵ 何傳三, 1998, 田野雜記 - 記憶新港, 新港新民路、中山路的「輕便車仔路」, 新港奉天宮《平安報》創刊號。

⁴⁶ 鄭朗雲 1997 新港古蹟及地名, 42-3 頁, 收入於《行腳新港- 86 年新港史蹟解說活動手冊》。

的，而且明白列出其商號；而松（榕）仔腳有土礮間，更是業戶（饒有田產的地主）住居之處。此外，在這個市街之東西南北通路盡頭，更設有隘門，

每天酉時（下午五到七點）即關閉隘門，子時起（下午十一點）更夫開始打更，俗稱：「報更」或「叫更」，（五更天亮）。周圍種林投，插刺竹，以防賊盛。⁴⁷

後來，林馬端駒更根據這個假想，繪成「笨港被毀後疏遷新港（道光時代）鳥瞰圖」。⁴⁸

奉天宮即是做為這個新興市街的統合中心，每年農曆正月 15 日，照例舉行「媽祖? 街」（或稱「媽祖出境」，即「繞境」之意），範圍是新港街面四村（宮前、宮後、福德、大興四村）。淡江社區工作室所著《輔導美化地方傳統文化建築空間計劃示範點 新港規劃案》提到：

每年正月十四、十五則擴大舉行，其出巡範圍，古笨港南保十八庄，並及於溪口鄉和北港鎮，又稱『笨港十八庄迎媽祖』 其間曾遭前清及日本停辦，直到六十四年才恢復舉行。⁴⁹

「笨港十八庄迎媽祖」之說後來又衍成「新港十八庄祭祀圈」的說法。⁵⁰但是這個說法，至今沒有文獻可佐證。我對該說提出質疑，卻引發一場不小的波瀾（將於後章討論）。

登雲書院與儒家社會的延續---有教養的城市社會生活

⁴⁷ 同上，48-9 頁。

⁴⁸ 該圖現藏於奉天宮內。根據新巷公學校（新港國小之前身）《舊職員履歷書綴 1898—1953》，林馬端駒生於 1888 年，畢業於日治時期之總督府國語學校師範部。其父林旭初 1858 年出生，其生平距離道光年間（1821-1850）有一小段落差，因此只能將「新港街及其四個隘門的繪圖」視為一個歷史記憶。

⁴⁹ 淡江社區工作室 1996，55-6 頁。

⁵⁰ 謝東哲 留給子孫珍貴的文化資產—記奉天宮災後復健，〈平安報〉4（復刊第一期），民 91 年 12 月。

另一個來強調新港與古笨港連續性的例子就是「書院—前清鄉紳」敘事。從某個角度來說，這個敘事幾乎是新港敘事的主體。對於書院的強調，還衍生出「新港的升學率歷來高於北港，這和登雲書院的傳統有關」等說法。

《老鎮新生》第一章以古笨港作為歷史場景，照例引用《諸羅縣志》、余文儀《續修台灣府志》說明，笨港早在明天啟年間到清乾隆年間已是近海最大市鎮。乾隆 15 年，笨港溪（今稱北港溪）氾濫改道將笨港分割為南、北街。乾隆 47 年漳泉械鬥，原居南港的漳籍人士遷移到麻園寮，同時由景端和尚攜帶笨港天后宮（按：該書作「天妃廟」）之神像和文物，在嘉慶 16 年於本地建立了新港奉天宮。於是，這個新市鎮，

笨新南港人民敬業樂群，文人吟社，以振興風雅、扶掖後進為宗旨，組織「蘭社」。蘭社同人希望有個固定集會的地方，並以奉祀文昌帝君，於是在一八二二年（道光二年）合資興建文昌祠。另外為了景仰王得祿將軍的高官顯赫如「登步青雲」，而把文昌祠命名為「登雲閣」，承襲漢族移民的民族傳統。⁵¹

並且因為登雲書院的成立，「此後笨新南港文風大盛、人才輩出，奠定了豐厚的人文基礎。」⁵²又，

文風鼎盛的登雲書院，人才輩出。從道光 15 年到 22 年就出了貢生 5 人，監生 5 人，奉政大夫 1 人，廩生 1 人，舉人 2 人，生員 8 人，不僅造就不少人才，影響所及更讓新港的文風鼎盛冠於諸羅縣，成為日後人才輩出的根源。⁵³

不僅如此，李安邦還強調，登雲書院出過一位狀元，名叫莊俊元。⁵⁴不過這個說法被周宏松的考據給否定了。周宏松指出：「按登雲書院，係道光十五年由王得祿捐銀八百元所倡建者，而莊俊元中進士，係參加道光十六年丙申恩科進士考試，所中者為二甲第三十一名，其應試所屬籍貫為福建晉江縣，而是科狀元

⁵¹ 廖嘉展 1995，頁 31。

⁵² 同上，頁 32。

⁵³ 張鈺杰 1996，頁 42 註腳；另見淡江社區工作室 1996，10 頁。

⁵⁴ 李安邦《笨港舊跡及其歷史文物流落考》，21 頁。

為福建候官縣人林鴻年，此有清朝進士題名碑錄可資覆按，事關信史，為恐以訛傳訛，誤導鄉人以為本地登雲書院真出過一名狀元，故特提出辯正。」⁵⁵

文風鼎盛的登雲書院後來又孕育出一位傳統文人典型林維朝。

林維朝自七歲起即隨塾師習讀四書五經，在清光緒 13 年（西元 1887 年）考取縣學第十一名，時年二十。翌月，其父驟逝。光緒 19 年（西元 1893 年），因嘉義知縣請託，召集街上富豪巨賈，擒捉經常行搶於新港—北港以及六腳鄉—北港路上的土匪，因而後來（光緒 20 年）被任命為「打貓西保團練分局長」。

而關於林維朝最廣為流頌的則是一段「公爾忘私」的故事。

有一年林維朝風聞林蘭芽⁵⁶以庄長的身份，登記了北港溪畔的一塊河川新生地，為了怕被人誤會以公營私，因此林蘭芽被父親重重地訓了一頓，嚇得三天不敢回家。「阮阿公後來寫了一副『公爾忘私』的橫匾，掛在阿伯（林蘭芽）的辦公室『公爾忘私』就成為阮林家的家訓，」這「公爾忘私」的橫匾，也跟著林金生一輩子，直到他考試院退休時，才把他從辦公室卸下來。⁵⁷

此外，林維朝也在「光緒 11 年（西元 1885），延續創立於道光 15 年為登雲書院舉行春秋二季祭孔時的樂局，重新創辦為鳳儀社，社名取自《尚書益稷篇》『簫韶九成，鳳凰來儀』之意。」⁵⁸除了積極參與奉天宮在 1906 年奉天宮毀於震災大地震災後的重建之外，更於大正 11 年（1922 年）創立穀音吟社，以維繫漢學傳承，計有社員 11 人。⁵⁹此後，「祭孔樂局」呂見於新港的文化再現。

⁵⁵周宏松 「莊俊元中狀元一事之商榷」，1998。

⁵⁶林蘭芽即林維朝之子，於 1920（日治大正 9）年出任新巷（台灣地名為新港者甚多，新港因不臨河海，被改名為新巷）庄長。

⁵⁷廖嘉展 1995，頁 41。

⁵⁸陳素雲 1997，頁 9。但是有兩個疑點：一是光緒 11 年，林維朝仍未考取功名，且年方十八。二是以規制而言，新港的登雲書院不可能有祭孔大典，更不用談祭孔樂局了。這些疑點將詳析於後。

⁵⁹江寶釵 1998，頁 247。

「鳳笙琴弦調新韻，儀楷禮模習舊章」，前清秀才林維朝創辦鳳儀社延續登雲書院附屬樂局，讓文風鼎盛的新港詩、書、禮、樂得以發提，讓文人雅士平日談唱自娛娛人，以樂會友，並於春、秋二祭時擔任樂生，敬孔得以延續。可惜時至清末，中日戰爭後台灣割讓日本，樂社逐漸式微，又經 1904 及 1906 兩次大地震，登雲書院幾乎全毀，曲譜四處散佚，樂社盛況不再。⁶⁰

順此，新港屢屢強調「祭孔」的文化傳統：

古禮祭孔 嘉義縣尊師行禮隆重

嘉義縣9月28日在新港文昌祠舉行至聖先師孔子聖誕大典，循古禮擊鼓鳴鐘、敬獻酒饌，過程莊嚴，禮成後，分發智慧糕供觀禮來賓及學子分享，為活動劃下完滿句點。⁶¹

又，民國 88 年新港從中央氣象局研究人員鄭世楠取得日治時期之地震災圖，⁶²證明新港確曾有登雲書院，極為興奮，而衍生一波極為密集的媒體再現：

新港鄉的文風鼎盛據了解與清朝年間就設有登雲書院有密切的關係，但是，書院卻早在民國以前即毀於地震，民國初年前北港曾譏諷新港沒文化時，新港也徒有書院之說，而無任何證據。直到五十年代，文昌國小改建時，挖出一塊記載登雲書院興建過程的石碑，才讓新港吐了一口氣，不過登雲書院存在的證據，也僅止於文昌國小內的石碑而已。⁶³

又：

校長周炳志說，最近獲得的多張登雲書院被地震毀損照片顯示，登雲書院在一九 四、一九 六年兩次地震中夷為平地，登雲書院文昌祠內的至聖

⁶⁰ 周炳志 2000 喜見絲竹雅韻再現弦歌舊章，新港文教基金會《會訊》89年9月份，3頁。

⁶¹ 新港文教基金會《會訊》90年11月 新港鄉十月大事記，30頁。

⁶² 鄭世楠等著 1999。

⁶³ 中國時報 88年3月26日。

先師神位牌、木質香爐先後移祀到大興宮、奉天宮，直至民國四十七年文昌國小建校後，利用二樓樓梯迴旋的閣樓設文昌祠，迎回至聖先師神位奉祀，後來隨著前棟教室改建為古色古香的新建築後，校方改在三樓設置文昌祠（孔子廟）繼續奉祀，形成校園的特殊景觀。

1980以來的新港「市民社會」

繼承清代登雲書院之文化傳統，20世紀最後20年的新港除了有讀經⁶⁴、傳統陣頭（如古民國小宋江陣）與北管戲等之外，還興起許許多多的活潑社團與社團活動，構成一幅解嚴後之現代「市民社會」圖像，從此，「如果新港做不起來，那麼其他的地方就更不用說了。」⁶⁵一句話使新港成了政府官員寄望最深的社區。

《老鎮新生》一書結尾寫道：「新港的道路，是台灣鄉鎮發展的一條重要道路，她是練著台灣社會是否能進入到公民社會的一個指標。」⁶⁶，然而並未闡明什麼是「公民社會」。但是，藉由書中對「別墅」、大甲媽祖淨港計劃、舞鳳軒（北管戲）薪傳等事件的生動描述，我們可以推估出，該書作者與新港菁英對公民社會的想像。而這些敘事也提供文建會所推動之社區總體營造，一個市民社會論述之原型。

書中第五章 郭清田和他的弟兄們 描述，以一群放牛班出身為主的單身漢，在一天工作結束後，喜歡喝點啤酒，原來都在路邊喝，後來覺得形象不好，有人提議租個房子，「在厝內，較好看」。後來，大夥自我調侃地稱這個聚會的地點為「別墅」。在「別墅」裡，彼此閒聊天，也交換工作上或其他方面的想法，或互吐心聲，但是「不談政治」。而且，內部逐漸形成喝酒的公約，彼此約束。

在基金會所辦的活動中，這群別墅的豪爽漢子扮演著重要角色。免費地為表演場地「牽電線」，會後幫忙收拾椅凳等雜物，還有基金會不定時需要壯漢

⁶⁴ 吳淑媛 讀經歲月，新港文教基金會《會訊》91年10月份。

⁶⁵ 廖嘉展引述前淡江大學建築系教授曾旭正的話。見廖嘉展 1995，191頁。

⁶⁶ 同上，199頁。

搬東西時，這批人都是當仁不讓。雲門舞集返鄉表演，或基金會內慶祝活動，也都由別墅內的幾位「總舖師」（外燴師傅）辦桌慶祝。

在「淨港計劃」以及基金會各項活動中，別墅都扮演吃重的角色。

第十二章 環保若做好，媽祖會呵老 描述，民國77年，大甲鎮瀾宮改變過去到北港朝天宮進香的習俗，改到新港奉天宮「繞境進香」，參加媽祖祭典的香客可達十幾萬人次。祭典中，香客隨身帶些報紙，在跪拜時墊在膝蓋底下，祭典結束，隨手將報紙丟棄；再加上新港為了歡迎大甲人，熱切地準備免費的食物供香客取用。用後的餐具、廢棄的報紙，與大量的鞭炮屑，構成龐大的垃圾。

大甲媽祖改道至新港的第二年，祭典結束後，當時的基金會董事長率同幾位小義工，展開清潔工作，有些居民也自動過來幫忙。

民79年起，基金會向嘉義縣環保局申請專款補助，由基金會統合鄉內各機關社團召開籌備會議，討論工作分配、認養與宣傳工作等。這就是所謂的「淨港計劃」或「淨港活動」⁶⁷，參與淨港的義工可達622名。⁶⁸堆積如山的垃圾，在「淨港活動」周詳的計劃後在有條不紊的分工，以及任勞任怨的義工之付出之下，新港街道很快地恢復乾淨的面貌。這項一年一度的淨港活動，經過媒體報導，更令新港成為鄰近鄉鎮稱道的對象。

第九章 新港舞鳳軒 ，描述以戰後舞鳳軒第四代樂師為主，在文建會的支持下，進行第六代的薪傳工作。學員最大的62歲，最小的19歲，還有遠自彰化線西鄉來的。擔任總綱⁶⁹的黃瀾洲則在喪子之痛，以及切除膽囊的痛楚下，懷著傳習北管曲藝的使命苦撐著，自詡為「要帶『子弟癌』到死」。

戰後的台灣興起過一波子弟戲⁷⁰熱潮，但在電視出現之後，各地子弟戲團紛紛解散，各地只能維持初一十五時在公廟前的「坐場」⁷¹演出。現在要重新傳

⁶⁷ 梁玟玲 1996，84-5 頁。

⁶⁸ 同上，85 頁。

⁶⁹ 在民間的地方戲曲中擔任總指揮者。

⁷⁰ 有別於職業的演出團體，地方籌組業餘的戲團，由當地子弟擔綱演出，為地方神明生等慶典熱場，稱之「子弟戲」。

⁷¹ 只有樂器演奏，沒有作戲。

習北管曲藝，當然靠作戲來「熱館」⁷²，在傳承作戲之腳步、身段等活動中，才能烘托並激起「社區參與」的熱力。這種基於地方熱力而激起的地方戲曲熱潮，最能反映「輸人不輸陣」之傳統社群的心態。

除了《老鎮新生》，淡江社區工作室也記述新港活躍的社團活動，諸如：馨園、卡拉OK聯誼會、外丹功、太極拳、體育會、早覺會、羽球俱樂部、別墅派、大興路自治委員會⁷³。同時，一個以新港文教基金會為首的公共事務之討論機制也已經成形。⁷⁴

除此，新港更有極具現代意義之健康營造中心（由內政部衛生署推動）⁷⁵、新港現代攝影展⁷⁶、高度的環保意識（如揭發板頭村埋劇毒化學物質事件）⁷⁷，以及教授殘障人士學習一技之長的西點烘焙班（由陳秀巒文教基金會開辦）⁷⁸，凡此種種，鋪陳了一個現代「公民社會」之圖像。

除了活潑的社團之外，新港也興起環保綠化與建物保存的風潮。

新港文教基金會成立初期，及配合新港體育會所舉辦的健行活動，推動「撿拾農藥瓶」活動，藉以教育民眾環保知識。另外，81年申請到環保署補助，與新港法華慈善會共同推動「環保示範家庭」以及垃圾分類與減量等宣導工作。⁷⁹

民91年，為了迎接「2002新港國際青少年嘉年華」，新港文教基金會推動一系列「妝扮新港」的活動，⁸⁰敦請嘉義市公民大學講師，為居民住家設計花台植花，設計費與材料費由基金會補助一半，另一半由住家支付。⁸¹為了鼓勵住戶踴躍參與「裝扮新港」，該講師以「參與的年代」作為訴求：

⁷² 戲班教授戲藝，四個月稱之一館。館又可兼指教戲與作戲之地點，以及教戲與作戲之活動。

⁷³ 淡江社區工作室 1996，64-5 頁。

⁷⁴ 同上，66 頁。

⁷⁵ 中國時報 88.6.9。

⁷⁶ 中國時報 88.4.11。

⁷⁷ 中國時報 89.5.9。

⁷⁸ 中國時報 88.7.4。

⁷⁹ 廖嘉展 1995，151-6 頁。

⁸⁰ 新港文教基金會《會訊》91 年 7 月份。

⁸¹ 不過根據參與該項活動的商家或住戶表示，即使只是支付一半，費用也很可觀，一個三十公分立方左右的花台，加上花材，就要 2000--4000 元。

新港是個獨特、有意思的地方。獨特之處是小鎮因媽祖信仰而散發出濃厚宗教氛圍。每年媽祖誕辰前後，絡繹不絕的香客進駐，讓小鎮整個活絡起來。有意思的地方是這裡的「人」。前述大型宗教儀式或文化藝術季來臨時的熱力和平時街路巷弄呈現出的悠閒緩慢步調，一放一收之間全都是新港人！這股穩定卻充滿熱力的力量隱約透露出一個信息——這是一個相對成熟的公民社會。⁸²

另外，新港也產生一波歷史建物保存論述。新港的歷史建物保存導源於民國79年，大興宮因為大興路拓寬工程，面臨被拆除的命運。原本富有歷史意涵而「原本盛極一時的商業區域、文化中心」的丁字路」也要被改為十字路。⁸³基金會邀請「專業都市改革組織」到新港協助規劃。這樁建物保存的事件還兼有凸顯公部門僵化的意涵，新港文教基金會與空間專業者以民間社團的角色，來衝撞公部門。

大興路後來由大淡江大學建築系協助，並申請到文建會補助，重新規劃造街。這項造街計劃兼有美化居家環境，以及推動討論公共事務之機制，雙重意涵。

在規劃前，大興路是條充斥著攤販的「後街」，⁸⁴早上販賣魚、肉、菜等食物後，留下惡臭，居家環境不良。規劃單位引進日本「町境保存」的概念，並率領參與造街規劃的居民到日本古川町參觀。⁸⁵

不過這裡有一個弔詭的問題，那麼這些髒亂--攤販--到哪裡去了？部分被疏離的攤販構成了新港市民社會論述中的「他者」。

另一條當時規劃也要造街的中山路，因為正居奉天宮門口，一則充當廟埕，另則是住家在香客期兜攬香客做生意的所在，由於規劃者不能說服住戶，造街後確能為其帶來更大的利益，住戶後來杯葛中山路造街，因而終止。（詳述於後）

另外兩樁建物保存的例子，很能凸顯重新思考「國家--市民社會」關係之迫切性。

⁸² 盧銘世 創造美感角落，新港文教基金會《會訊》91年7月，3頁。

⁸³ 淡江社區工作室 1996，18頁。

⁸⁴ 大興路，當地人稱之後街，因居於奉天宮之後，又有別於新民路「大街」之稱，故稱之。其街肆形成約在52年新港市場改建完成後，無法擺進市場內的販商沿著後街之奉天宮至大興宮段，擺設攤位。見淡江社區工作室 1996，29頁

⁸⁵ 廖嘉展 1995，193-4頁。

90年11月，陳素雲在新港文教基金會《會訊》發表〈林維朝故居百年滄桑史〉，詳述林維朝古宅的歷史，以及多少文人雅士曾聚集於斯。民79年，古宅所在的中正路拓寬，古宅門樓被迫向內遷移，嚴重影響原來的規制。在九二一與一〇二二地震之後，古宅受損，有傾圮之危險。陳素雲四處奔走，希望獲得國家或社會各界的援手。

一個公領域 / 私領域之分際的問題就此揭露——林家古宅是公共的，還是私人的？這個問題在林維朝經由《老鎮新生》一書的建構，而成為社區之精神象徵之後，更顯得複雜。在其曾孫媳的眼光看來，林維朝古宅自然是「公共的」。

另一樁建物保存爭議也碰到同樣的問題。

民89年12月，新港長老教會拆除具有70年歷史的新港基督教長老教會教堂，引發兩位歷史建物支持者的批評。

陳素雲在〈心痛的感覺〉，慨嘆如此精美的歷史建築，附有她與兒子就讀幼稚園的歷史記憶，卻招拆除，為之心痛。

陳定軍在〈人類文明的消逝〉追憶新港基督長老教會兼論保存再生觀⁸⁶力陳未來的文化建設將會是政府施政的優先指標，而非只是喊口號。而這波的文化建設有賴地方文化的重新整頓，就建築專業而言，建物的保存與再利用，是這波文化建設的重要工作。

作者考證該教堂建於1930，屬於日本模仿哥德式建築風格，深具保存價值，卻在90年拆除。於是發出慨嘆：

今天信徒們的決定，完全出於他們的「常理」去執行。常以舊建築之機能已無法滿足新時代需求便加以揚棄，這是台灣文化保存運動的誤謬價值；完全以實際功能及經濟效益為考量，但為何不曾想像如何「再生機能」即更新機能而重新賦予新的時代訴求。⁸⁷

⁸⁶ 新港文教基金會《會訊》90年7、8月份。

⁸⁷ 陳定軍2001（上），20頁。

從作者的專業觀點來看，教會信徒不具有專業知識來判斷該建物是否拆除，因而作了錯誤決定。於是公領域 / 私領域之分際的問題（教堂到底是公的，還是私的？）又出現。

該文刊出上半之後，教會（作為「私」的個人之教友）在《會訊》上回應：

舊教堂歷經921及1022兩次大地震後已受損嚴重，災害後政府勘查為危險建築，使用安全性堪虞，此項因素才是教會全體教友決定拆除之主因。

而本教會為了讓後人緬懷前人信仰歷程，除拍攝各方面之照片，更以檜木製作實體縮小比例之模型保存在教會中，作為歷史紀錄。而拆除係以人工方式拆除，歷經約兩週時間，非文中所述以怪手四天拆除完畢。⁸⁸

陳定軍極富批判精神地反省民70年代房地產建築高峰所反映的現代化思惟，為了防止類似不幸再度出現，建議新港文教基金會成立「文化資產小組」，詳細記錄全鄉文化資產，作為鄉土教育資源，「一則民眾可就類似事件（舊建築之拆除與否）向基金會文資小組諮詢，二則發揮監督制衡的功用，與居民產生實質互動。」⁸⁹建築專業研究者在論建物保存論述中，無意間將民眾「他者化」了：民眾對建築專業是無知的、盲從於經濟利益取向與70年代現代化建築形式之單面向思惟，並且缺乏先進的建物再利用之專業觀念。論者之理想，就是將舊建物再生為博物館，但前提是爭取到國家補助經費。

建物保存的討論，從某個角度來說，更凸顯新港市民社會與當前台灣文化潮流的扣連。

新港敘事從古笨港、登雲書院、前清秀才、繁榮的商賈市街、有文化淵源的國小，到一個有著各式社團、講求環保、社會福利社區化等，強力地建構出一個公民社會圖像。

⁸⁸ 吳永造 2001，19 頁。

⁸⁹ 同上（下），19 頁。

第三節 新港敘事與社造動員

在新港敘事與新港的文化再現過程中，新港之歷史再現同時作為文化資源與社區動員之動力。一個固定版本之新港歷史經由正式教育體制，成為社區認同的核心要項。前節已說明一個深具說服力的新港敘事是立基於「笨港--新港」的歷史再現。雖然，笨港之爭仍在持續中，但是，在新港的文化再現中，「新港從前叫笨港」已是個肯定命題。

「新港從前叫做笨港」的說法究竟起於何時，很難有個明確的文獻，但不會早於 1995 年《老鎮新生》的出版。該書綜合李安邦、鄭朗雲、林德政等人關於新港歷史的說法，飾之以充滿美感的文字，形成一幅動人的新港歷史與社區敘事。但是在新港歷史先驅李安邦的文章中，並未明指「新港以前就叫笨港」，只是申言「北港就是笨港」之說是誤謬的，而古笨港在洪水氾濫後毀滅，天后宮文物悉疏遷至新港，因此新港奉天宮才是繼承笨港天后宮之正統。⁹⁰

即使在《老鎮新生》一書中，作者仍只是沿用洪敏麟的說法以迴避新港—北港的笨港之爭，而從未明指新港就是古笨港，而說「開台小鎮化身的新港」⁹¹（雖然，其中敘述新港歷史是以笨港做為序幕，而不是從新港所在之麻園寮（舊庄名）說起，有暗示「新港就是笨港」之意。）洪敏麟在廣被新港、北港兩地引用的「從瀉湖、曲流地形之發展看笨港之地理變遷」一文之結論中說道，「板頭村、灣仔內、舊南港村、頂菜園即皆為古笨港的零星遺跡，北港即

⁹⁰ 李安邦《笨港舊跡及其歷史文物流落考》，頁 11。

⁹¹ 廖嘉展 1995，頁 29。

築在最大殘餘遺跡上，新舊建築物參雜的地點。新港在歷史文物以及居民來源而言，是笨港的化身，是居民受時勢境遇的變化後，漳籍移民的集體遷移地點，可視為笨港的延長聚落。」⁹²

但最晚在 1998 年的《嘉義縣三年級鄉土教材》中，「新港以前就叫笨港」的說法已正式制度化。該書藉由一對祖孫的對話來介紹新港的歷史：

「對呀！為什麼這裡叫『新港』呢？」嘉民也不知道，回去後就問阿公。阿公笑著說：「你問的真好，這個問題很多人都想知道，其實這裡以前叫古笨港，經過一場大水災後，改名叫笨新南港，再簡稱做笨港。」⁹³

另外，約在同一年，由新港國小託管之自然史博物館，其中有一個展示會場是關於新港鄉的歷史與鄉土文物。並且為參觀的學校單位設計一張關於新港歷史與社會的「參觀自然史活動學習單」，其中有一道題目是：「新港古代的地名叫什麼？」正確答案是：「笨港」。

地方史本版本定型之後，很牢固地成為地區認同的要素。有一段簡短的對話很能說明當地人如何深信他們的地方史版本，即使很少人對這段歷史做過嚴謹的探究。

一年多以前，我參加一個讀書會，剛開始每個成員作自我介紹時，我說我來自新港，馬上有同學接著說，「新港，我知道，它是一個開發很早的商港。」接下來我們對話的角色幾乎是倒反的——我在質問，她反而是替新港的歷史來辯護。

我反問她，「可是新港沒有靠海呀？」

她：「因為後來淤積了。」

「可是，新港距海至少二十五公里，可能淤積那麼嚴重嗎？」

「可能呀。」

「但是，在新港與海之間的這些聚落如水林鄉在至少兩百五十的年前的文獻⁹⁴就已經明白記載著。」

⁹² 洪敏麟 1967，頁 41。

⁹³ 《嘉義縣三年級鄉土教材》，頁 5。

至此，她才恍然大悟「新港以前是商港」是個有問題的命題。她說這些資訊是得自一位住在新港的同學，再往上推，這些資訊的來源應該是國小或國中的老師。

另外，我曾和一位住在新港卻在外地一所中學教書的老師討論新港的歷史，他對「新港以前是個港口」的說法深信不疑。

我說「新港不太可能是個港口，我們沒有靠海呀！」

他：「不，我們有北港溪支流經過呀！」

我：「可是它離我們市中心至少有兩公里。」

他：「對呀，上了岸再搬運進來。」

當然，以現在的觀點，從距離新港街 2-3 公里的中庄村北面上岸，再搬運到街肆販賣，也不無可能，然則，在早期台灣的開發中，河運便利是都市發展的關鍵因素。然則，這位老師根本不能接受我對新港歷史的質疑。以他的年齡（現年約 45 歲以上）來論，他所接受的新港史知識應該是受到民國 50 年代中期，新港與北港的論戰之影響。

「新港就是古笨港」也出現在新港文教基金會的網頁：

思想起，開台第一村

1621 年，夏末

顏思齊、鄭芝龍的船隊

在笨港登陸，建立笨港十寨。

這是漢人在台灣樹立根基的根源。

「開台第一村」是新港人

永恆的驕傲。

⁹⁴我所說的文獻是指成書於康熙 56 年（西元 1717 年）的《諸羅縣志》，書中已記載有井水港（位於現在的雲林縣水林鄉境內），乃至甚至現在靠海的台仔挖（現稱台仔村，位於口湖鄉境內。）分別見於書中 33 頁與 13 頁。

那一天，波平浪靜
1622 年，春天
劉定國⁹⁵船隻航經笨港，
一向隨船護佑平安的媽祖顯聖，要永駐笨港。
笨港街居民合建天妃廟，奉祀「船仔媽」。
三百多年來始終是萬千信徒心裡最為敬愛的母親。⁹⁶

直到在民 91 年新港文教基金會為舉辦「2002 新港國際青少年嘉年華」而出版的深度旅遊手冊《新港慢步香》中，「新港以前叫做笨港」的說法仍然被複述：

新港的前身名為笨港，在清朝雍正年間，是一個舟車輻輳、人文薈萃的商業港口，當時曾有「一府、二笨、三鹿港」的俚語，其繁榮的景象可想而知。

該手冊照例將《老鎮新生》關於新港歷史的部分重述一次，然後依次介紹古蹟、新港小吃、特產、手工藝以及花卉休閒專區。藉由精美的圖片與動人的文字，將新港塑造成為一個文化觀光小鎮。

新港的歷史再現除了作為文化觀光資源之外，更是社區動員的象徵力量。
有一段對話很能說明地方史與社區動員之間的關聯。

民 91 年 8 月，有一位任教於靜宜大學的講師剛考上本校生死所，因為讀過《老鎮新生》，對新港有些好奇，也有些疑問，親自到新港造訪，希望找到寫作論文的題材。在交談了相當時間之後，她坦白地表示，其實新港與其他地方並沒有什麼不同，和廖嘉展筆下之「卓然出眾」的新港形象有些出入。

⁹⁵ 徵之文獻，並無劉定國的任何記載，比較接近的是《諸羅縣志》中的劉國軒，但其事蹟與新港史中的劉定國無關。此又是個大謎題。

⁹⁶ public.iis.sinica.edu.tw/~kapa/hsinkang/

在場另有三位年輕學子，是從高中（正心中學）時代就因為廖嘉展在新港的成就受感動，而投入新港「奉天宮小義工」工作。我問他們：「你們為何不參與斗六的社區總體營造，卻要跑到大老遠（至少有三十公里，如果是乘車，至少要轉兩次車。）的新港，你們斗六的社造也正搞的如火如荼。」

其中一個回答說：「起初，是因為廖嘉展是正心中學的學長，而對新港產生興趣。而新港之異於斗六之處，在於新港有完整的歷史，從天啟二年顏思齊來此開發等的歷史故事，以及，奉天宮又是新港十八庄的凝聚中心，（這兩者）可以作為動員的號召。而斗六的歷史或寺廟則很分散，不像新港的歷史與寺廟都這麼完整，有個明確的著力點。」

後來我一一詢問他們斗六某個角落的寺廟之祭祀範圍，其中一名細細想來，慢慢拼湊出一些圖像：某個土地公廟是某區所祭祀，某個區又是崇祀媽祖。至於斗六的名勝，他也開始談起「秀才宅」等等。

回想，我小時候，新港歷史依然模糊難辨，後來外出求學、當兵、工作，當別人問到「新港有什麼特色」之類的問題時，答案只有新港餛。至於被問到，新港有什麼好玩的？我自己的想法是，在夏天的夜裡騎車蹣跚、秋冬的午後騎機車閒逛，新港的農村景致和各地別無二致。

我心中兀自莞爾，新港之歷史與社區敘事的建構也是從民國 50 年代興起一波高潮之後，隨即沈寂下來。民 77 年，大甲媽祖改道至新港「繞境進香」之時，新港文教基金會與北港文教基金會有了第二波交鋒。然後在民 84 年廖嘉展《老鎮新生》出版後，新港史才出現了定版，然後再陸續添入地方名特產之報導、義工投入社造的感人故事，並挾媒體與國家資本的優勢凌駕於北港之上。

這段斗六學子的談話毋寧是社造與地方歷史關連的最簡要說明。

笨港史的再現在新港的社區營造中作為社區動員之精神象徵力量，其模式在民 83 年的「親近新港—從古笨港到新港」嘉義縣全國文藝季的活動設計中已經確立。

在《親近新港—八十三年度全國文藝季嘉義縣活動成果專輯》一書的序文中，當時的縣長李雅景如此寫著：

人活在鄉土自然環境中，鄉土哺育我們，使我們世世代代相傳，一種特殊的文化就在無形之中孕育。鄉土文化可以說是先民生活的結晶，也是先民與子子孫孫間的生命臍帶，當我們誕生，就呼吸這種人文的氣息，傳送這種鄉親的血液。文化的影響自然是既深且廣的，雖然可能無形，但影響力卻是宏遠的。⁹⁷

在此，鄉土文化和歷史被賦予一種神奇的魅力，將人與土地緊緊聯繫起來。

⁹⁷ 新港文教基金會 1994，頁 4。

第五章 探究新港公民社會

在前章中之新港社區敘事中，公民社會是個核心圖像。

2000 年政權轉移，李丁讚即指出市民社會可能面臨的危機——族群惡鬥、兩大民族主義對立等將妨礙對公共事務的討論。¹在最近由中國時報所舉辦的「再造公與義的社會與理性空間」研討會上，前政務委員陳錦煌指出台灣亟需凝聚生命共同體意識以建立公民社會。²

公民社會的理念被納入國家文化政策已有 9 年，被視為社區總體營造之舵手的陳其南，曾多次表明社造所要建構的共同體是一個市民社會。³幾年下來，在非都會區的地區為了因應加入 WTO 的衝擊，「文化觀光產業」成了縣市政府與中央部會共同的施政主軸，無形中，國家的公民社會建構計劃和地方產業結合，也正符合「文化產業化，產業文化化」的方針。但是在國家文化建設之計劃中，公民社會、共同體與社區等詞彙常常彼此混用。

和西方歷史不同的是，台灣公民社會理念之提出，是和國家之社造政策平行提出的，而論述者不少是實際參與國家文化計劃的學者。

本章，首先釐清，在文建會的社造計劃中，公民社會是如何被提出，其內涵所指為何，又如何與其他文化政策交織。其次，從新港在推動社造之「市民社會」建構，所遭遇的問題。最後，以新港的觀察作為引子，試圖探討台灣公民社會建構之難處。

¹ 中國時報 89.3.27。

² 中國時報 92.3.17。

³ 陳其南 2000，8 頁。

第一節 國家文化建設轉向與共同體理念的提出

在共同體一詞出現之前，不管是國家相關計劃，或住民對自己所居住場所的指稱，幾乎都是用「社區」一詞。首先，我們先來看看國家相關計劃中，社區如何被定位。

在國家的相關計畫中，主要的單位是社區，而社區是以行政區劃為單位。

文建會的《文化白皮書》指出，「社區」一詞是民 51 年，由張鴻鈞出任聯合國亞經會社區發展訓練顧問，將社區發展的概念引進台灣，並在台北市推動實驗計畫。當時的「社區發展是指一種經由人民自己的努力，與政府聯合一致，改善社區的經濟、社會、文化環境的過程。」但實際的情形則是偏重在經濟與社會（倫理與風俗）兩方面。民國 54 年的「民生主義現階段社會政策」採用聯合國所用的「社區發展」這個名詞，將我國既有的「民生基層建設」與「國民勞動」兩項工作結合起來。民國 57 年，行政院頒佈「社區發展工作綱要」，同年，省政府據此制訂「台灣省社區發展工作十年計畫」，⁴內容重點一如當時的文化復興運動，仍偏重於發揚倫理精神、端正社會風氣等項目。民國 80 年內政部特頒「社區發展工作綱要」，將社區組織定位為人民團體，同年台灣省頒佈「台灣省現階段社區工作實施方案」，積極輔導縣市政府、鄉鎮市區公所籌組社區發展協會，希望透過人民團體組織的運作激發社區自主之精神，以推動社區發展工作。次年，台灣省就根據該方案頒訂「台灣省加強社區文化建設工作實施計畫」。

現在流行的「社區文化」一詞就在國家之相關社區工作計畫的推行中產生出來。

至於「社區共同體」一詞的出現，黃麗玲指出，解嚴前後的台灣，社會運動頻起，媒體對之大幅報導，繼而民眾強烈批評政府腐化，加深民眾不安。對

⁴ 林瑞穗 1996，頁 16-7。

此，當時的立委謝長廷提出「命運共同體」的概念，後由當時的總統李登輝吸收，提出「生命共同體」的主張，進一步成為文建會的施政重點。⁵

究竟什麼是「生命共同體」與「全民共同體意識」，亟需在此做簡單的釐清。

其實不管是「社區」或「共同體」，都譯自英文 community 這個字，行政院研考會的研究報告《社區發展與村里組織功能問題之探討》指出「社區」與村里組織的不同。

首先，社區（community）「是一群人生活在一起，共享互助結合，滿足基本需求，以及發現生命的意義。」從啟蒙哲學家的角度來看，社區是「是人們集合起來追求最大的自我利益。」簡單的說，「在未有村里組織之前，社區在西方世界是一個最易分辨身份的生活單位。在台灣，社區則是個外來的概念，較為人們所熟悉的生活單位應該是『村』、『庄』、『社』、『寮』、『厝』、『埔』等。」⁶

相較來說，村里組織則是行政管理的單位。台灣現行村里制度是在民國四十二年，「依『健全鄉鎮村里基層組織綱要』之規定，將村里幹事全部納入鄉鎮市區公所編制內，以協助村里地方自治的推行，並成為政府與村里間雙向溝通的橋樑（張遵敏，民 79，頁 1；何燕萍，民 76，頁 1）。」⁷

簡單來說，社區與村里行政組織的不同在於「村里是行政組織，社區發展協會則是社會組織，屬於民間團體，由社區人民志願發動設立，且原則上不限於一社區一組織，亦即，同一社區內，可有為不同專業目的（例如、環保、幼兒保健、老人安養、或卡拉 OK）而組成的社團。」⁸

值得注意的是，「社區／村里組織」的區分在文建會的規劃報告中卻被模糊化。在後來的文化建設相關計劃中，「社區」基本上指的是行政組織的村、里或鄉、鎮，而什麼是原本的生活單位，不僅模糊，而且是個不容易探求的社會實體。

文化的地方自治化

⁵ 黃麗玲 1995，頁 35。

⁶ 林瑞穗 1996，p.2。

⁷ 同上，頁 40。

⁸ 同上，頁 53。

民國 84 年，也就是文建會推動「全國文藝季」，落實文化行政權下放到縣市級政府之政策的第二年，林本炫以國策中心研究員的身份發表「文藝季」的反省與觀察，指出當時的「全國文藝季」有兩點值得鼓勵的轉變，一是「社區主義的抬頭」，二是過去被摒除於文化展演的地方民俗也能登上文藝季的舞台。這兩點其實是同一件事，也就是地方作為文化主體的凸顯。文章結尾，作者申言道，「文化的主體在人的創造活動，如果不能落實以人為主體，使文化淪為國家統治的工具，那麼再響亮的口號都是虛假與空洞的。文藝季的走向社區，強調社區民眾的參與，可以說是一個正確而值得鼓勵的方向。」

「全國文藝季」為後來的社區總體營造政策拉開序幕，強調「人民參與」、「社區（民俗）作為文化主體」的原則也成為文建會社造政策的主軸。這些新的理念對文建會的施政方向有重大的影響。

文建會的文化施政在民國 80 年代初期有了重大的革新，諸如：主辦單位由中央的文建會改「以地方縣市文化中心為主體，根據各地特殊人文社會狀況，運用地方資源，做系統化地整合與長期性地規劃，分年、分階段發掘地方資源，結合地方人才，藉由地方上每年度的主題、項目或舉辦地點，完整而細緻地呈現不同的地方藝文特色。」⁹這些轉型可看成是對長期以來政府之社區發展相關計畫（第一章第一節）之流於口號或空洞化的回應，¹⁰同時，文建會致力於將地方文化行政工作之加強、地方文化內容之充實等工作項目關連到社區倫理之重建。這項轉型之具體結果就是民國 83 年文建會所提出的「社區總體營造」政策，其中「文化地方自治化」與「文化產業化，產業文化化」兩項對地方文化的發展有重大的影響。

文化資源一向集中於都會（特別是台北市）地區，民國 77-78 年，文建會提出「文化均富」的施政方針，推出諸如「民間劇場下鄉」等構想，¹¹試圖改善這種文化資源不均的現象。民國 82 年 12 月至 83 年四月的全國文藝季改由各地縣市文化中心主辦，活動地點涵蓋 25 個縣市，其中強調對地方藝文資源之發

⁹ 文建會 1998，頁 31。

¹⁰ 黃煌雄等撰 2001，頁 6-7。

¹¹ 文化環境工作室 1999，頁 18。

掘，以及地方文化中心行政人員企劃文化活動能力之培養，開啟所謂的「文化地方自治化」。在這個原則下，除辦理地方藝文活動的經費仍由當時的省教育廳與文建會的補助外，規劃與執行都下放給縣市文化中心。文建會業務人員與學者專家不時組成訪視小組到各地進行意見交換、提出建議事項等。「文化中心不再是被動接收各種展演活動的場所，而是與文建會連成一氣，在地方扮演文化藝術長期發展工作的頭腦中樞。」¹²

全國文藝季預示社區總體營造的來臨。前章已提到，社區共同體的培養是社造的首要目標。文化的地方自治就是希望「透過地方文化發展的推動，來達成社區共同體與社區公民倫理的建立」。地方文化中心做為地方的『文建會』，「可以積極發掘和整合地方文化藝術資源，使全國的文化行政體系發揮更大的行政效率，將文化發展的政策更周延更細密地拓展到社會的最基層，落實社區意識和社會倫理的重建工作。」¹³

將藝文展演從過去由中央的文教部會辦理，改由各地文化中心辦理，充實地方文化內涵，並鼓勵民眾積極參與，這就是文建會「社區主義」的主要內容。

地方文史工作風潮¹⁴

由於整合地方文化資源的需要，地方文化中心亟需當地相關領域的專才，因而有所謂地方文史工作室之類團體的湧現。文建會也積極於各地辦理各種地方文史人才培訓計畫。根據文建會委託文化環境工作室所撰寫之《台灣縣市文化藝術發展——理念與實務》的概略統計，截至民國 88 年為止，全國的地方文史工作室，至少有三四百個之多。¹⁵

關於地方文史工作室的界定，主要可見於《地方文史工作室現況初探》，¹⁶該書首先將地方文史工作區分為狹義的與廣義的兩種。所謂狹義的「地方文史

¹² 同上，頁 33。

¹³ 同上，頁 34。

¹⁴ 在此，並不包括鄉鎮志之編纂。

¹⁵ 文建會 1999，第一篇前言，1 頁。

¹⁶ 民國 86 年 7 月，文建會委託「台灣常民文化協會」執行「地方文史工作室現況發展之調查計畫」，該協會將調查成果與座談會紀錄集結成《地方文史工作室現況初探》一書，於 1999 年出版。

工作室」，主要是指「在地方上有志於從事地方文史工作者」。另外，那些從事「社區關懷、人文探索、文物館藏與研究、社區總體營造原住民族群工作及鄉土文化藝術等等的工作團隊。」也可列為廣義的「地方文史工作團體」。¹⁷

另外，該報告書概略地將（狹義的）地方文史工作室分為八個類別：1. 文史保存與收藏；2. 秉持認識台灣文化之理念者；3. 承辦全國文藝季活動者（如東石文史工作室）；4. 鄉土教材之蒐集與研究者；5. 響應社造計畫者；6. 因應社區危機而生的團體，如美濃愛鄉協進會；7. 長期默默工作的小型團體，如鹿港文教基金會，8. 由政治人物所成立者，特別是以剩餘之競選經費與政治現金而成立者。¹⁸

值得注意的是，在八個類別中，3 與 5 都是因應社造而生的，而第 8 類別則產生自台灣特有的政治生態，在此類別中，文化與政治之區隔最為模糊。

就源起來說，地方文史工作室最早可溯自民國 46 年成立的「台南市文史協會」，但數量上極少。解嚴以後，關懷台灣本土歷史的呼聲甚囂塵上，乃興起一波文史工作室成立的風潮，主要可以笨港媽祖文教基金會、滬尾文史工作室等為例，多為舉辦地方文史采風與導覽及相關研習活動。

書中並附有在不同區域所舉行之六場地方文史工作座談會紀錄。會中，談到地方文史工作室的困境，與會者反映的多為：由於人數及經費不足等因素並未向公部門登記為立案的團體，希望文建會幫助文史工作室立案或申請計畫，最重要的是多補助經費，還冀望由文建會多辦理各地工作室的聯誼活動。

比較獨特的是，北港文化工作室標榜走體制外的路線，不會一味強調文建會的補助；另外，由雲林科技大學主導的「雲林縣社區希望聯盟」是在民國 86 年縣長選舉之前為了給候選人施加壓力而成立的團體，是唯一注意到工作室結盟以對抗政治力之必要的團體，比較接近西方市民社會理念。

但是對於文史工作室有無結合成更大聯盟的可能，東石文史工作室的黃哲永做出極為直接也極為露骨的回應：

所謂的聯盟、整合，我敢預言不會成功，以每一個地方都各自在做各鄉鎮的史料或文學收集來說，要如何整合？整合就是名義上只有一個團體，如

¹⁷ 文建會 1999，第一章，9-10 頁。

¹⁸ 同上，第一章 6-7 頁。

果今天嘉義縣某個工作室提出一個計畫案要做竹崎鄉的文史，自己的工作
室就有自己的伙伴，會叫別鄉鎮不認識的人來做嗎？要整合是根本不可能的。¹⁹

這段極為直接的回應一針見血地道出地方文史工作室的盲點、困境與狹隘的地方意識—地方文史工作幾乎只能是地方關起門來做的事情。而且黃哲永長久被抑制的不滿當下也表現出來，「大家可以來評比，我們做的會比教授差嗎？」但是經費卻被審核的學者刪了又刪。但是這絕非一個特例。

座談結論，北港文史工作室的許士能提出應當由地方政府依各地人口編列文化預算，多數工作者同意文建會所提出的「地方文史工作法制化」，並由文建會建立「地方文史工作者」之認證，來解決計畫申請與報帳的問題。

但一如該書編者所慨嘆，在當前的體制中，地方文史工作室如果要取得政府補助，必須在人力與設備上具備相當的條件，然後向政府立案，接著，則是文化活動之企畫人才的培養，在這種條件下，「形成了強者資源愈多，弱者更乏資源的惡性循環」²⁰

換句話說，文化也產生資本主義之集中化的現象。文建會無寧願意集中資源於幾個可能成功的案例，而非分散資源。在這種情況下，各個團體爭奪資源，勢難避免。

地方文化產業與文化觀光

除了因文化地方自治化之外，影響地方文化走向的另一個政策就是社造中的「文化產業」。

「產業文化化，文化產業化」在民國 83 社造提出當時，由副主委陳其南在各媒體大力宣揚。然則在此之前，游錫堃在民國 79 年當選宜蘭縣長，明確推出「文化立縣」的施政方針，可以說是後來社造政策的大略藍圖。長久以來，為黨外以及後來的民進黨所執政的宜蘭縣，有別於其他縣市之工商業發展路線，游錫堃繼陳定南規劃冬山河之後，開展出可觀的文化產業。其中不少項目是向當時的國民黨政權之強調中原文化而漠視台灣本土文化的現象，提出挑

¹⁹ 同上，第三篇第二章 文史工作室現況發展探討座談會（無頁碼）。

²⁰ 同上，第一章 13 頁。。

戰，如蘭陽舞蹈戲劇團（歌仔戲）、鄉土教育與母語教學、縣史館，這些在後來陸續被教育部吸收成為正式的教學項目。另外，每年的「國際兒童童玩節」吸引數十萬甚至上百萬的觀光人潮，²¹創造可觀的商機，成為各地模仿與學習的榜樣。²²

游錫？所謂「文化立縣」的施政主軸，主要是受了日本學者宮崎清的影響。日本在近代化之後，面臨地方產業凋弊的危機，千葉大學小池新二、福井晃一帶領學生走入社區，調查人民的生活，保存鄉間的傳統工藝，為地方產業開出新局。²³台灣學者借用這個概念，名之為「文化產業」。翁徐得指出，台灣在民國 77 以後，面臨產業出走大陸以及產業空洞化之陰影，加上社會富裕之後，對地方工藝漸漸產生鑑賞與收藏的興趣與能力，精美的傳統手工藝品乃漸漸受到重視。因此，如果能「在專家的諮詢協助下從事地方的生活文化調查，就能夠重新認識地方具有豐富的自然與饒富智慧的生活技術，而依靠它所創造出來的事與物，即是地域的精華。」這就是地方的「文化產業」。翁進一步指出，「地方傳統工藝品產業的生產是產業的，但其使用怎屬於文化面的，因此其造型、圖案、色彩、使用場合、使用方法、使用功能，在在均具不同的文化意義，」²⁴

地方產業的理念在李登輝政府任內已形成跨部會的政策。根據黃煌雄等監察委員所撰的《社區總體營造體檢報告書》，社區總體營造是個涵攝多個部會的政策，如內政部的「全方位推展社區發展工作實施方案」及「福利社區化」、環保署「生活環境總體改造計劃」、經濟部「商店街開發推動計劃」和「形象商圈區域輔導計劃」、經濟部中小企業處轉向社區型規模、衛生署「社區健康營造中心」、經建會「創造城鄉新風貌行動方案」等。²⁵政權轉移之後，地方文化產業之政策非但沒有消失，反而更加強化。

因為個人興趣，我從民國 86 年起，開始蒐集有關社造之報導的剪報。²⁶回顧這些剪報，我驚訝地發現，起初，許多報導或專文是關於公民社會與社區意識等理念的探討，後來報導的重點幾乎都是關於地方產業之振興或開創，比如

²¹ 《中國時報》91.7.3。

²² 陳庚堯 1998。

²³ 同上，頁 54。

²⁴ 翁徐得 1995。

²⁵ 黃煌雄等撰 2001，頁 9-10。

²⁶ 見附錄。

某地及富人文藝涵，值得走一趟文化之旅；或者台南縣白河鎮蓮花節吸引多少人潮，開創多少產值云云。

檢視當初文建會所提出的「文化產業化，產業文化化」方針，其實有兩個大項，一是文化（如社區意識等），一是地方經濟，然則後來幾乎是向後者傾斜。部分原因是台灣面臨加入 WTO 之壓力，政府以「文化產業化，產業文化化」試圖對農村經濟提出著力點，一則解決農村之部分經濟困境，二則提升農村的競爭力，開創新的局面。這在民國 90 年的縣長選舉後，更為明顯。以嘉義縣來說，「文化觀光」已訂為嘉義縣的發展主軸，除了大型的計劃如阿里山國家公園與故宮分院的規劃與設立，還有一些較小的計劃如台糖的觀光鐵道等等，不勝枚舉。營造地方文化產業—文化觀光--不僅成為社造的主要項目，更是社造之合法性基礎。

然而將部分農村轉型為文化觀光產業的政策在政黨轉移之前，已是既定的政策。文建會正式推出「文化尋寶圖」與「週休二日文化遊」等導覽手冊，各縣市文化中心乃至鄉鎮、村莊也紛紛編印文化旅遊手冊。

然而，文化產業也不無危機。民國 91 年，陳其南任命為新政府之政務委員，重新掌理社造大計，隨即召開「行政院社區總體營造工作諮詢座談會」，會中吳梓峰提出一份報告，指出「社區總體營造推動至今，已面臨許多主客觀挑戰。目前台灣的地方產業大都空洞化與泡沫化，而社區總體營造企圖鼓勵社區民眾產生主體性，但衡諸許多案例，民眾並沒有出現主體性，而是為活動和造勢背書，如今台灣面臨政經以及文化危機，有必要檢討社區總體營造的未來方向與理念。」²⁷

衡諸林本炫在民 83 年對文化政策轉向之期許----強調社區主義的抬頭，以及地方的創造性活動---似乎又落空了。目前，關於社造的討論，逐漸集中於地方文化產業之操作模式的檢討，對於一度興起的公民社會的討論逐漸隱沒。

²⁷ 《中國時報》91.4.4。

第二節 一段社區內衝突公開化的經驗

新港善於媒體之運用，又熟稔於各級文化機關之運作、申請經費管道與相關事宜，成功地統合地方社團，並且有效地動員熱愛「社區」之居民主動地投入「社區工作」。於是，在各種媒體中，新港被再現為：辛苦地推著割草機的義工、各式風味的小吃、傳統技藝、富含人文氣息的前清書院、虔誠的民間信仰、帶有草根味的卡拉OK、合唱團 等等。而這些再現的終點，都指向一個結合傳統與現代的文化（觀光）產業。而這個藉由文化產業將傳統農村轉化成為富有現代意涵（活潑的社團、主動參與「社區工作」等）的現代城市，成了論者所謂的「市民社會」。²⁸

在討論「新港出現了市民社會嗎」之前，我們先來看幾段公共討論的經驗，這在新港之文化再現中是被消音的。

在新港的文化再現中，新港「社區」被描述為同心協力的同質性鄉村共同體，社區內的衝突與異質化傾向一直被抑制，從西方市民社會理論的觀點，這反而是首先要解決的課題。

第一章以提及中山路造街所引發的爭議。在中山路開始規劃造街的同時，中山路商家因為害怕再一次的施工將嚴重影響該區之商機，為了自己的生路一一質詢造街承辦單位相關問題，比如，以當時的設計，道路分成左右兩側之後，各側又分為車行道與人行道，如此，勢必帶來貨車裝卸貨上的困難，住戶請求設計單位變更設計。然則，設計與承包單位回答說，要依住戶的構想變更設計是絕無可能的。

由於與規劃單位無法達成妥協，民 85 年 5 月以後，住戶自行開會與決議。6 月 2 日，住戶依自決的原則，投票否決造街計劃。

²⁸盧銘世 創造美感角落，新港文教基金會《會訊》91年7月，3頁；陳定軍 風華百年之宮口街面形象的歷史性回顧與再現性思考（下），新港文教基金會《會訊》91年2月份。

為了順應民意，鄉公所接受住戶的否議，但向文建會請求暫緩一年。眼見3000萬元的經費就要被收回，民86年3月15日，鄉公所邀集嘉義縣文化中心推廣組主任、基金會前董事長、奉天宮、鄉代會、設計單位會商，達成造街共識，預計6月發包。

消息揭諸報端，中山路住戶才知道又要造街了。住戶與商家於是組成「自救會」，召開緊急會議。住戶之一黃君夾報發送「公所強姦民意造街」的文宣，並挨家挨戶尋求連署（但是受到推動造街方面的人士質疑其意圖），90戶中有71戶參加連署。自就會向文建會呈送陳情書，並向鄉公所遞交抗議書。

4月7日，住戶組團北上，至文建會陳情。徵得文建會接納之後，北上文建會陳情，說明住戶經過公投反對中山路造街。後來，文建會秉持「造街強調的是居民的共同參與，而不是像以往公共工程一味注重硬體」的原則接納陳情，終於撤銷造街計畫。²⁹

在中山路造街的過程，贊成與反對兩造完全缺乏交集，但基金會方面一再重申溝通沒有問題，而是反對者一意孤行，為反對而反對，是極端不理性的。推動者也從未意識到溝通過程有瑕疵。比如說，1.基金會強調先前已招待當地居民到日本參觀日本的造町經驗，而且「居民」也十分贊同造街構想。這類新聞揭諸報端，形成極大的驅力促成造街工作的順利完成。但是，當時被邀請到日本參觀造町經驗的新港「居民」基本上是屬於基金會的忠實支持者，而反對的一方幾乎無人受到邀請。2.基金會強調已經與住戶溝通過無數次，但是，事實上受委託的淡江社區工作室是每天等在工作處等（中山路）居民來「諮詢」，住戶說從來沒有人去向他們說明造街構想。基金會與鄉公所用來作為充分溝通的說詞是「說明會已開過無數次。」然則反對者多以消極的「不參與」作為表態，直到最後關頭，才組成自救會。正反雙方幾乎無法對話。在造街的過程中謠言與耳語四起，代替公開的討論。

中山路造街失敗之後，支持之一方挾其媒體優勢撰文批評反對造街者的非理性以來，「支持者／反對者」、「理性／非理性」的二分已成定型，雙方的

²⁹ 李芳玲 1998，頁71-5。

互不信任日益加深，公共事務的討論益加困難。以基金會為主的一方日益鞏固對外發言的地位。

儘管中山路造街之挫敗，大興路造街的完成，多少彌補一些遺憾，成為新港向外展示的景點。加上後續所承辦的大型文化活動，新港以其優越的論述能力，時常出現於媒體中，每屆週休二日，新港幾個小吃攤（如鴨肉羹、粉圓）附近總要出現塞車現象，加上勤勞辛苦的義工、積極參與社區的熱心人士等圖像一一展現於電視媒體，凡此種種，儼然構成一個現代公民社會圖像。

在此圖像背後，則是一些散漫無組織的反對者：被驅趕的攤販、失去商機的商家或攤販。隨著大興路上之攤販被驅趕到現在新中路的地點，原來連接廟前大路與後街的幾條小巷與新港菜市場，連同大興路，如今顯得極為冷清。³⁰幾年前在奉天宮西側巷子內賣小吃的婦人，一提起新港文教基金會，就是一陣咒罵，怒氣難以平息。這樣的反應屢見於攤販之中。

因為無法在檯面上公開抗衡，這些被排除掉的他者，持續以耳語的方式來挑戰霸權，使得公共領域的建構愈發困難。而社區內衝突如何尋求解決機制試煉著初萌芽的新港公民社會。

第三節 市民社會的障礙

³⁰ 大興路的商機蕭條證諸一位住戶的文章。住戶林勇吉寫道：「因為生意蕭條，有些商店付不出房租，開業沒多久就歇業關門，自己的店面勉強稱得過去，造街後商機不再，更有人戲說此路段成為『死路一條』，其實新港鄉只不過三萬五千人口，生意怎能與大都會的百萬人口相比呢？」大興路的美麗與哀愁——新港大興路美化造街啟用二年感言，新港文教基金會《會訊》民 88 年 9 月。

社造提出之後，各地出現許多鄉鎮市文教基金會與地方文史工作團體，這些以地方為訴求的團體展現出何種性格，是極為值得觀察的現象。它們是否能夠擔任托克維爾所謂的「獨立的眼」來監督政府？

那麼是哪些因素阻礙了市民社會？我主要歸納為文化產業取向、國家統合主義以及儒家之意識型態三種因素。

文化產業導向與地方領導之合法性

在社區追求共同經濟利益的努力中，社區內的衝突必然要被抑制。除了前述之造街爭議之外，一段貪瀆事件也是如此的結局。民74年，一位奉天宮監事發現香油錢有短少的現象，他隨即會同鄉公所人員抽檢油香桶。結果發現短少1200元。³¹之後，他要追查到底，但是周遭的親友與鄉人一句「再炒下去會影響新港的油香」讓他涼了到底，只得作罷。

事隔 17 年，一直到去年，奉天宮新舊董事交接後，開始質疑前任董事長在帳目上有問題，對重建工程款提出諸多質疑。這樣的事情在上任董監事交接時，也上演過一次，如此的故事一再上演，新任懷疑前任，前任懷疑前前任，沒完沒了的循環。但每一次都沒有公開化的處理，或斷然請司法介入裁決。

此外，在造街爭議中，正反兩造之論述能力與資源十分懸殊，無法形成抗衡的兩造，因而立於平等地位來對話，仍是十分困難的。

在中山路造街爭議中，地方商機成為爭取認同的主要訴求，甚至是公共事務領導權之合法性所在。然則，對於新港商機之營造，顯然不只一種看法。

中山路撤銷造街計劃之後，其登雲路以北至奉天宮一段（北段）之商機亦未見提升，反而是登雲路以南一帶（南段），人車輻輳，甚至每天都有塞車的現象。以商機來論，正印證新港居民所說的「中山路北段之商機的萎縮是因為在造街前已經有一個住都局的計劃施工拖了將近一年所致。因為該段出入困難，原來的顧客也改變購物地點，如此，商機一旦失去，很難挽回。」³²

³¹ 新港奉天宮董監事抽檢油香桶記錄，民74年3月10日。

³² 楊惇修口述。

不過推動造街的基金會前董事長仍認為中山路造街的挫敗對新港是個極大的損失。

文建會選定大興路及廟口中山路作為美化傳統文化建築空間的地點是經過整體且審慎考慮的。每年蒞臨新港的百萬以上香客是發展宗教觀光的基礎，但是，觀察許多香客的停留時間往往不會超過 40 分鐘，因為新港奉天宮的名氣沒有北港朝天宮響亮，停留新港，除了「提香跟拜」或上廁所方便外，沒有值得流連參觀的地方，香客往往將新港當成進香途中的休息站，而不是主要目的地。在這種困境下，如果能整理奉天宮門面，設計出莊嚴神聖的進香大道，管制違規停車，香客們在心平氣和下必可延長停留時間，加上沿街特產、美食，奉天宮歷史文物館修建，甚至配合休閒農業和花卉專區觀光等，新港真有脫胎換骨的可能。³³

以商機而論，到底如何（造街或不造街）才是新港脫胎換骨的正確選擇，是個難以驗證的謎題。住戶要求推動之基金會與鄉公所保證造街後一定帶動商機，推動者卻不敢簽字（當然乏例可循，也於法無據）。但可以確定的是，對於新港之公共利益，至少有兩造不同看法。

然則公共利益只是地方的商機而已嗎？反而，文建會提出參與式造街所強調之凝聚社區共識與重塑居民互動之期望卻被模糊了。

至於文建會方面對居民以自決的方式要求撤銷中山路造街計劃之決定，大致上是接受的：

從傳統政策考核的觀點來看，中山路「美化案」遭退回是政策執行的失敗。但是從居民學習參與公共事務的觀點來看，居民對於中央（文建會）推動的計畫，能夠表達自己的意見，這未嘗不是一個自主意識的展現。³⁴

但是在白皮書上又強調「不要讓民主變成民粹」：

³³ 陳錦煌 奉天宮廟口造街不成的省思，新港文教基金會《會訊》86年7月。

³⁴ 文建會 1999，頁242。

社區總體營造政策帶給行政及專業工作者的啟示，在於它提醒了我們：民眾參與是確保政策或規劃具有正當性的重要步驟。但若因此認為任何事情都應該由社區居民自行決定，以居民的意見為意見，恐怕也是對社區總體營造的一種誤解。³⁵

官方報告的這段引文顯然是寫給執行社造的文化行政人員看的，民眾儼然是不在場的「他者」。

此後，主導新港公共事務的基金會在「社區」之經營上，越來越導向文化嘉年華會之類的活動，地方商機成為建構合法性的關鍵，反而，對於如何解決社區內衝突的討論卻被抑制下來。

而理念的探討在務實的社區公共事務中，則顯得累贅。也就是基於這個原因，基金會其會訊編輯內容日益導向一個大眾社會---教導一般民眾「如何作個快樂的現代人」、「如何增進健康」等等。相對地，關於新港社區內部問題的探討（如林哲申 新港國王的新衣，揭露新港農會選舉的弊病。³⁶）則被有系統地忽略。相較於其他兩個自主性較高的地方刊物（已停刊的朴子《朴仔腳》以及北港的《北港溪》）而言，新港的地方刊物有系統地刪除對公共事務之討論，只剩下中產階級知識份子單面向地對無知的大眾進行專業知識的教導。

侍從主義下的社區

民90年，隨著新港鐵道夢公園的落成，新港文教基金會將鐵路觀光的構想更往前推了一步，積極與北港聯盟搶救舊鐵橋。90年3月16日，新港文教基金會拜會北港文教基金會，「化解兩地心結」，在彼此都有「護鐵」之共識下，協商如何成立搶救鐵橋、暫緩拆除。³⁷

主流媒體十分配合，連日以大幅報導，介紹鐵橋。中國時報90年3月27、28日，刊出「戀戀鐵道專題」，其中（下）篇標題「兩港護鐵 共築鐵道觀光夢

³⁵ 同上。

³⁶ 南方社區人文網站 www.south.nsysu.edu.tw。

³⁷ 中國時報 90.3.17。

新港人規劃小火車動線極具可行性 反觀北港只有口號 未見具體方岸」。一個宗教觀光藍圖呼之欲出。

後來，由於鐵橋橋墩岌岌可危，管理與維護問題成為棘手的問題，³⁸終於在文建會派遣古蹟專家勘查之後，撥款240萬元加以強固。³⁹最後，允諾撥款3900萬元加以維護。⁴⁰但該項計劃僅止於保留一條可供憑弔的歷史建築，至於鐵路的開通又是另一個重大難題。

就在鐵橋命運未卜之前，北港已開動其小火車觀光之旅。91年月10日中旬，北港糖廠慶祝建廠90年，舉辦「追尋台灣甘蔗的原鄉」，開動北港通往水林（而非新港）的小火車。⁴¹新港與北港的嫌隙又浮現上來。

兩岸化解心結共同打造宗教觀光之美景，因為新港再度申請到文建會經費進行第二度的古笨港挖掘工作而蒙上陰影。隨著挖掘工作的進行，北港同時派員到現場。隨著出土文物的大量出現，引發文物該歸屬於何地的爭議，⁴²於是，請出北港地政事務所勘查挖掘地址究竟是在雲林縣，還是嘉義縣。北港認為挖掘地點有不少是位於北港界內，⁴³新港方面不服，又請出大林地政事務所勘查，結果兩縣測量大為不同。⁴⁴

此外，社群的藩籬又見諸南港村。與北港同屬清代笨港街市的南港村，行政上屬於新港鄉，但是該村與其他屬於清代笨港內之聚落的居民都屬泉籍，與北港較接近，而與新港之屬漳籍，其風俗與語言都有所不同。從幾個跡象可以看出，南港在文化忠誠上，難以完全與新港融合之處：一是內政部曾在南港水仙宮前立碑，碑文標題「新港鄉南港村水仙宮」等字之「新港鄉」三字被刮去；二是當新港鄉所屬文化解說員來到南港水仙宮做解說時，常受到南港村居民的排斥，「你們新港不要在在這裡說那一套了。」凡此，不一一列舉。

兩地的爭議看來在短期間內仍是無解。

回到第三章所提過，新港北港的笨港之爭起源於民國52年之《嘉義縣志稿》卷首，判定「笨港就是北港」，引發新港奉天宮極為不滿。在安撫新港的

³⁸ 中國時報 91.7.31。

³⁹ 中國時報 91.10.6。

⁴⁰ 中國時報 91.12.8。

⁴¹ 聯合報 91.9.9。

⁴² 中國時報 92.1.23。

⁴³ 聯合報 92.2.20。

⁴⁴ 聯合報 92.3.20。

文字中，撰者極力強調（新港）「附近有古笨港縣丞署遺跡，六興宮，登雲書院捐款石碑，板頭厝長天宮三山國王廟、水月庵、水仙宮岳飛廟之諸名勝古蹟，又有名產新港餛，已符建設觀光區條件。」依此來看，從1950年初期到21世紀初，兩「岸」所爭的有很大成分是為了國家資源。

戰後，國民政府接收台灣後，由於缺乏穩固的統治基礎，經由實施土地改革企圖瓦解原來的傳統領導階層（地主）。另外又實施局部的地方自治，舉辦地方選舉，培植新的地方領導菁英，因而形成中央（外省籍）／地方（本省籍）的雙重侍從主義。⁴⁵國民政府為了有效控制，在各地至少扶植兩個以上的派系。在政治的侍從主義下，透過給予地方派系特殊的經濟利益，一方面換取政治上的支持，另一方面加強控制。⁴⁶在政治侍從主義之下，各個行政單位（即社區）各自爭奪國家資源，其與中央的關係優勢地大於彼此的橫向關係。如此，削減區域公共領域的可能。

儒家意識型態---國家與地方士紳之關係

在討論華人社會的市民社會時，國家與地方士紳關係是極為關鍵的。雖然，新港所留下的文獻並不是很充足，在此透過《奉天宮志》上所留下的一個重要斷片來探究新港之地方菁英國家的關係。

從民國 50 年代起，新港以奉天宮為主，除了與北港朝天宮展開笨港之爭外，另有一密集的動作：⁴⁷

民 51 年，南瑤宮進香；懷笨樓、思齊閣動土。

民 52 年，奉天宮歷史資料館成立。

民 53 年 4 月 23 日，奉天宮出版《奉天宮特刊》，力陳笨港天后宮毀於洪水之說，天后宮文物悉遷新港，以駁斥工商日報之報導。

4 月 29 日，南瑤天后宮進香，人數達 15 萬。

⁴⁵ 鄭梓 1991；若林正文 1999；陳明通 2001。

⁴⁶ 陳明通 2001，152-3 頁。

⁴⁷ 參見附錄中的 新港大事記 。

民 55 年 5 月 8 日，懷笨樓、思齊閣落成，演戲九天，舉辦全台遊覽車小姐歌唱比賽。

副總統嚴家淦獻匾「開臺媽祖」、「懷笨樓」、「思齊閣」，由內政部長連震東送抵奉天宮。

5 月 13 日嘉義縣長何茂取獻匾「民族之光」。

而且由於，新港、北港的笨港之爭達到高峰，該年，7 月 27 日，省文獻會委員派洪敏麟勘查笨港故址。

民國 60 年，10 月 25 日，奉天宮參加嘉義縣歷史文物展，出版《新港奉天宮風光文物簡介》。

民 63 年，奉天宮管理委員會改組為「財團法人新港奉天宮董事會」。

民 64 年，奉天宮成立歷史資料館，名之為「笨港歷史文物陳列室」。

民 68 年，2 月 22 日，奉天宮駁斥朝天宮，重申天后宮毀於洪水。

民 70 年，中山路新港庄役場（即鄉公所）原址改建媽祖大樓，落成。

而這一連串動作的終點都指向，民 77 年大甲鎮瀾宮決議改往新港奉天宮繞境進香。

在這些事件中，誰參與其中？

檢視民國 41 年奉天宮第一屆管理委員會至民 75 年的第五屆董監事會名單，管理委員或董監事成員（也就是所謂的頭人）以地主或頗有積蓄的商人居多。⁴⁸民國 51 年，奉天宮懷笨樓與思齊閣（鐘鼓樓）動土時，奉天宮特商請當時之鄉長洪炳欽擔任該屆主委。⁴⁹根據現年 73 歲的報導人 B 指出：

⁴⁸例如：黃來，日治時期曾任第一保保正，現今一聖堂、金台灣與何清波碾米廠俱是他的家業。擔任過奉天宮第一屆管理委員；何萬傳，東頭岬兩側的地（原菜園工廠，五社林宗祠東側 50 公尺）、明星戲院（由兒子何金山經營）都是他的地；陳赤牛，作油車生意，位於派出所北側，現陳眼科；朱火生，東頭十字路東北角販厝都是他的家業。日治時期，在廟前租屋開藥鋪；陳龍泉，曾任公學校老師。；林甲丙，五社林祭祀公業管理人；洪炳欽，從日治時期開始，就在金長利隔壁開製冰工廠。

⁴⁹洪在擔任一屆之後，改由林海擔任。所以，後來迎接中央級政要是由當時的主委林海與副主委林振邦擔任。

當時之所以特商洪炳欽鄉長擔任主委，是因為考量將來落成典禮時將有中央級之政要蒞臨，而且為了迎接高級官員，應該找個較稱頭的人士來擔任。⁵⁰

我反問報導人 B，「難道林振邦不夠稱頭嗎？」他回答說：

當然，林振邦當時已頗有積蓄，而且以其做生意所見過的世面，加上他擅於將生意場上的應對技巧應用於宮廟間的交流，是個十分適宜的頭人。但林振邦也發現，當時其他地方之大廟都請當地之縣議員或中央級民代擔任寺廟的委員或董事，相較之下，他認為找個較有政治地位，且受過高等教育的人更為適宜。⁵¹

簡言之，「稱頭」的地方人士是指受過教育，且有政治影響力，最好是有官銜或民意代表之類。

雖然如此，林振邦對新港的發展仍具有決定性的影響。林振邦，民前一年生，擔任過一至三屆鄉民代表（民 35 年），民 44 年，由黃來引介，擔任第二屆管理委員會委員。

林振邦從擔任奉天宮委員到董事長期間，積極推動五項重要建設：收回鐵路用地改建十八坎販厝（民 46 年）、新港菜市場重建（民 52 年）、倡建奉天宮鐘鼓樓（懷笨樓與思齊閣）（民 55 年）、新港戲院重建（民 55 年）、香客大樓（民 70 年）。

這些地方建設藍圖反映出地方菁英的現代化理想。而這個現代化都市規劃的理想，至今仍影響著新港的菁英。例如：爭取國家資源造街，以延長進香客在新港逗留時間，增加地方經濟收益。還有，一些通俗文化的形式，如歌唱比賽，已出現在新港的文化再現。

除了地方的建設之外，新港地方菁英為了回應與北港的爭議，極力拉攏中央高級官員蒞臨，甚至向奉天宮獻匾（開台媽祖）來加強合法性。另外，50 年代，新港與鄰近地區產生過一波傳統漢人社會之文化復興，除了新港之外，民

⁵⁰ 報導人 B 口述，9/30/2002。

⁵¹ 同上。

雄地區的「何大宗」⁵²亦為一例。因而，國家對地方或社區的統制已不只是政治上的恩待關係，更從文化上穩固地統制著地方。

在這個斷片中出現一個有趣的問題：誰夠格參加中央級高官蒞臨的大場面？誰夠格代表新港？報導人的回答恰好反映出，在傳統中國社會中，有「功名」的文人才是夠資格代表地方的人選，也就是所謂的仕紳。

歷來，對於地方菁英與國家之關係的研究，有多種看法。Wright 認為清朝的保守派在同治中興之後，更加強儒家意識型態，重申仕紳階層的生活方式（禮教）才是正確的生活方式，因此興起一波書院重建。⁵³不管是閩斗基所區分有官銜的紳／沒有正式官銜或官銜極低的士，⁵⁴或者如張仲禮所區分的上層紳士／下層紳士，⁵⁵這些統稱為仕紳的儒家文人階層，透過其與國家的關係，產生其在地方的影響力，國家則藉此控制地方。

Duara 之華北研究，說明原來被儒士鄙視的關帝信仰，如何經由當地鄉紳將關帝改造成儒家形象，並積極修葺關帝廟，使之成為國家、朝廷與正統的象徵。鄉紳則藉此與上層仕紳與國家在意識型態與價值上保持一致，並取得合法性。⁵⁶Duara 將這些鄉紳稱為經紀人（中介者），而這種地方政治形式稱為經紀統治。雖然農民的社會生活有著各式層級組織中（如行政層級、市場層級、水利組織層級，和各種圈圈當中，如血緣圈、祭祀圈、婚姻圈和市場圈），而各自的層級組織有各自的文化符號，而且這些文化符號對不同的個人、階級和團體有不同的意義。但是，共同的文化符號是國家統一的基礎，國家權力為了維持社會秩序，透過這些中介的鄉紳力圖壟斷這些共同文化符號的解釋權，或至少力圖將之解釋到對其有利的方向上。⁵⁷

Waston 則認為地方仕紳在地方祭祀方面和國家合作，是使自己與家鄉「仕紳化」的重要方法。國家對地區神明封敕與賜匾，對地方來說是提高其在地區

⁵² 民雄地區的菁埔、竹子腳、社溝、雙援與新港鄉的西庄、溪口鄉的厝子都是以祖籍平和縣之何姓為主的村落，在 50 年代，由何應欽將軍倡導，共組何姓宗親會，稱之「何大宗」。宗祠位於民雄鄉平和村（雙援）。

⁵³ Wright 1957, pp:125-33.

⁵⁴ Min 1989, pp: 21-8.

⁵⁵ 張仲禮 1992, 1-6 頁。

⁵⁶ 王福明譯 1996, 122-40 頁。

⁵⁷ 同上書。

內之地位的方法，就國家來說，則是控制地方的好方法。⁵⁸依此來看，Kuhn 認為「地方紳董對國家高度依賴，以致於不可能產生公共領域」⁵⁹的看法是頗有根據的。也就是說，在封建制度中，地方士紳與官員在意識型態與價值觀上保持一致，是獲致國家與正統等文化權威的方法，又藉此在地方產生影響力。國家不僅在政治經濟上控制地方，更從文化與意識型態上掌握地方。

戰後，國民政府接收台灣，接著於民 39 年開始辦理地方選舉，培養有別於日治時期以地主為主之地方菁英之外的一批新地方菁英。林振邦與其他頭人就是在這種政治氣氛中產生的。新港在 50 年代，拉攏中央層級官員，接受中央的獻匾（或應該說是「賜匾」更為恰當）更增添「開台媽祖」的合法性。

地方菁英除了拉攏高級官員之外，另又努力於建構地方之文化與歷史（第三、四章）。在新港的文化論述中，書院、士紳、吟社、祭孔反覆出現，來強調新港歷史之悠久與豐富內涵，這些文化要素剛好是儒士與儒家意識型態。而這些新港史的建構剛好開始於民 50 年代，也就是笨港之爭開啟的年代。這個年代也是中華文化復興運動如火如荼地展開的時期。

回到新港的案例，新港在高密度的文化再現中，以其高度的社區自主性之形象博得國家的青睞，而地方成功的動員，為國家節省不少成本，自然，國家願意挹注資金在新港來建構新世紀的社區之希望。

在台灣，國家以其巧妙之侍從主義的操控，至令各地爭奪資源，無法產生更大的聯盟來挑戰國家霸權，這種各自為政的結果並不會產生社造所標舉的開放之共同體意識，反而再加強李芳玲所謂的封閉之「我族群體」(we-group)意識。⁶⁰在封閉的我群意識下，「支持（造街）者」與「反對（造街）者」，缺乏信任的基礎，無法對話。和社造所強調之「地域再認同」剛好相反，G. Eley 所指出，城市文化的興起與鄉村認同的解體都是區域公共領域產生的重要原因。⁶¹綜合本節的討論，新港的社造經驗中所呈現出來的社群意識仍是非常傳統與封閉的。

⁵⁸ 潘自蓮譯 1988。

⁵⁹ 李孝悌譯 1992。

⁶⁰ 李芳玲 1998，13 頁。

⁶¹ Eley 1994, p.296。

從國家—地方侍從主義的現象來看，社造中的文史工作團體無寧又是阿爾圖塞所謂的意識型態國家機器，但是持這樣的觀點容易將國家宰制推到最悲觀的困境。

即使以上述市民社會之最起碼定義來看，台灣各地的社造多數以經濟活動為指標，缺乏葛蘭西所謂的有機知識份子。底下，我們回到葛蘭西的觀點，從地方史—社群認同來析解國家文化霸權之形構及其殘餘，進而探求有機知識份與文化反抗的可能。

第六章 重尋新港歷史書寫的軌跡

蕭高彥指出，解嚴以來，關於共同體與認同政治的討論逐漸取代自由主義關於權利、自由等的討論。蕭並將共同體理論簡單地區分成國家、市民社會與民族。

首先，國家的最簡單定義就是韋伯所說的，國家是一個在固定疆域內肯定自身對武力之正當使用之壟斷性權力的人類共同體。霍布斯另外強調這個共同體的目的在於共同和平、防衛和利益。

至於市民社會，主要可區分為兩種模型，一是以資本主義市場模型，另一則是強調以有組織的中介團體來節制政治權威。經由Hegel指出市民社會之異化現象之後，後起的市民社會理論從古典理論之注重政治層面轉向社會層面。在這些近代市民社會之社會理論中，社群(community)（原級社會關係）/社會（次級社會關係）之二分處處可見，這種二分之被提出是為了找出「如何調和感情與合理利益，成為性質完全不同的新群體」的方法。而這種起源於浪漫主義與保守主義的思維，也是對現代社會之摧毀傳統有機社群以及理性主義之摧毀傳統價值之反動，對於後起的文化民族主義有相當之影響。

最後，民族看似以追溯遠祖的方式來建構共同體，但幾乎所有的民族主義都是現代化的產物。主要以共同的血統、語言、文化來建構一種主觀上的感知秩序，乃至共同體。¹

從這個簡要區分來看，文建會之社造政策與新港之實務推動中所宣稱要建構的「市民社會」，顯然不是市民社會之共同體。從另一個常常出現於社造論述的名詞--「社區主義」（強化社區凝聚、鼓勵居民主動參與文化活動的觀賞乃至規劃）²來看，毋寧是一種以建構文化忠誠來建構共同體的民族主義。

本章重尋新港史書寫中的儒家意識型態與民族文化認同。從文化層面來看，即使在解嚴之後，社區所建構的文化再現仍難逃脫國家所給定的形式。其次，討論民族主義、共同體建構與地方書寫的關係。

¹ 蕭高彥 1996。

² 文建會 1998，27-9 頁。

第一節 新港史書寫中的民族文化認同

我們先來作一些瀏覽。

新港街面有一座林姓宗祠，當地人稱為「五社林」宗祠，如果細看，不難發現，其實是有兩座宗祠，前面的一座建於民國 62 年，後面的一座建於日治昭和 2（1927）年，現已頹圮。建於日治時期的祠身是有燕脊式屋角的閩南建築，民國 62 年建的是中原宮殿式建築。所謂中原宮殿式建築是在梁思成等人的推動下，形成的一套以華北建築型式為主的民族形式象徵。³這樣的建築形式還可見於文昌國小的登雲亭（與登雲書院同名），而文昌國小的司令台命名為崇聖台（恰與日治時期推動孔教運動者「崇聖會」同名），處處可見中原文化復興的痕跡。

建築形式的改變另見於嘉義市孔廟，原先見於市區內的孔廟也是閩南式建築，於 1906 年毀壞於大地震。民 52 年由縣長黃宗焜響應文化復興運動，於嘉義市中山公園東南角，重建孔廟，其建築形式也是中原宮殿式。民國 53 年，孔廟落成，奉迎原先寄祀於三山國王內的孔子聖牌。⁴

如同 Duara 所言，鄉紳依國家權威將關帝改造成儒者形象，鄭成功在台灣的形象也歷經多次改變：日本人將他當作抵抗中國人（清廷）的半日本人（母親是日本人），為其建開山神社；國民政府來了，又將其回復為中華民族英雄，開山神社轉變為漢文化的延平郡王祠。⁵

仕紳與國家的關係及儒家意識型態與價值有多種意涵，在新港的文化再現中，卻是單一化的。然而其單一化的形象是來自於遺忘而非記憶，也就是戰後的「去日本化」與「再中原化」。起源於民 50 年代的新港歷史書寫與笨港史之爭留下「再中原化」的線索。

書院與祭孔

在笨港之爭中，登雲書院是個論述重點。而登雲書院之相關史料重現於學者的研究資料中，令當地人士極為興奮，並密集於媒體披露（第四章）。

³ 葉乃齊 1995，170 頁。

⁴ 蔡水震 1974。

⁵ 江仁傑 1999。

然則，細究之下，這些文本極為殘缺，而這些殘缺的文本如何拼湊成新港的書院論述。我們將看到地方菁英如何借用當時推行的中華文化復興運動來汲取養分，將非常有限的史料拼湊成完整的故事。

首先，究竟是新港登雲「書院」（會文講學之所），還是登雲「閣」（祭祀文昌帝君之所）？

有關登雲「書院」或是登雲「閣」的明確記載是在成書於光緒末年的《嘉義管內采訪冊》（祠宇條）中：

登雲閣 在新南港街之東門外，崇祀文昌帝君，港中近莊各士子，每於此會文講學。道光十五年八月，紳民共建。⁶

同書書院條中則記載：

生童結文會於新港街登雲閣課藝，故未創建（書院）。⁷

然而，民國五十年出土的登雲書院碑明白鐫刻「登雲書院」字樣，而非「登雲閣」。⁸但也值得注意的是，《嘉義管內采訪冊》所記載的日期同樣是道光十五年八月。因此，我們可推論《采訪冊》的作者見過或清楚碑文大要。

但是，新港地方菁英陳瑞祥甚為不滿於《嘉義管內采訪冊》記載「新港無書院」，而將其列為祠宇之列，以及《台灣省通志教育志制度沿革篇》未將登雲書院列入清代台灣書院一覽表。⁹伊能嘉矩整理清代相關史料指出，清代學制除了有規制由官方所建的儒學（供經過考試所選取的生員讀書，並給予學資，稱廩膳費。）之外，書院是為了補學校（儒學）之不足，或為應試之預習，而予以推廣。其他如社學（鄉學）、義學有時也稱之書院。¹⁰

陳從 新建登雲書院喜捐緣金名碑 與林維朝手稿《勞生略歷》論證的確是登雲「書院」，但陳所引用的另一份資料又說是登雲閣：

⁶ 《嘉義管內采訪冊》，頁 4。

⁷ 同上，頁 3。

⁸ 何培夫，1994，頁 46-7。

⁹ 陳瑞祥 1997，登雲書院考略，〈行腳新港—86年新港史蹟解說活動手冊〉，嘉義：新港文教基金會。

¹⁰ 伊能嘉矩 1997，3-35 頁。

新巷在清朝時代秀才頗多，乃知名之文教聖地，故建立文昌祠以奉祀孔子，此座舊書院之文昌祠，亦號登雲閣。¹¹

引文對於稱作「書院」或「祠」與「閣」，仍呈現不一致。顯然，如伊能所言，書院是為了補官學之不足，其規制或大或小，不一而足，社學或義學有時也稱為書院。即使是被歸為社學一類，陳卻堅持「登雲書院，其內部雖附設登雲閣，以崇祀文昌帝君，但係港中近莊各士子，每於此會文講學，仍不失書院之性質。」

¹²

對於書院作為傳承儒學之屬性的堅持之外，陳又根據登雲書院內有道光 2 年的木質香爐，上鑄「蘭社同人敬奉」，判定「蘭社」就是道光年間新港士子以文會友的場所，¹³於是，蘭社又成為後來《老鎮新生》與《輔導美化地方傳統文化建築空間計劃示範點 新港規劃案》中，新港自由結社與社團的原型與歷史淵源。而這些正是新港公民社會想像的源頭。

究是書院，還是閣？要依書院的定義而論。然則，是祭孔，還是祭文昌帝君，就必須依照規制。

在日治時期的《新港公學校沿革志》中，分別於明治 33、34（1900、1901）年記載，於校內舉行「五文昌及朱子秋祭」。到了大正 9-11（1920-2）年，卻記載「當地有志人士發起孔子祭典，由五年級以上學童參拜。」兩種不同記載相差 20 年，而舉行孔子祭典時，登雲書院已毀於地震。為什麼會有這種轉變，只能推測是日本殖民政府對文昌帝君之屬迷信的貶抑，或者受到日治時期弘揚孔教運動的影響。基本上，以較早的記載較為可靠。

然而，從耆老的回憶來看，登雲書院主要是作為祭祀文昌帝君的文昌祠。據蔡玉村先生回憶，「新建登雲書院喜捐緣金名碑」在整個日治時期都荒廢於荒煙蔓草之中。登雲書院究竟是講學與吟詩的書院，還是崇祀文昌帝君而讓士子祈求功名的祠宇？廖嘉展引用林駿（按：應作「馬」）駒的回憶：

¹¹ 新巷公學校 1928，《新巷庄鄉土調查》。

¹² 陳瑞祥 1997，79 頁。

¹³ 《台南州祠廟名鑑》中記載，新港有「友文社」，藉以祭祀文昌，我以為蘭社較可能與友文社相關。換言之，蘭社應是李世偉所稱的宗教性之儒家結社，而非以文會友的遊藝性儒家結社）。見李世偉《日據時代台灣儒教結社與活動》，台北文津，1999。

祠祝林駿駒曾描述書院為三進的建築，頭門三間，中庭是文昌祠，後堂三間，中間是講堂，左右為院長和職員宿舍，兩邊的廂房是學生的齋房；末代學生洪大川回憶授課的內容是以四書五經為主，特別重視綱常倫理的訓練及各種禮儀的養成。¹⁴

從「中庭是文昌祠」的敘述，我們幾乎可以斷定此為登雲閣而非登雲書院，蔡玉村又說：

有關文昌閣之歷史之古文獻，上面記載著此一古蹟之沿革：清道光十五年（民前七十五年）由王得祿將軍及地方士紳樂捐興建，做為文人士子會文講學之所，於同年八月落成，為紀念王得祿將軍登步青雲，故命名為登雲書院，並建登雲閣於中殿，供奉孔子、朱子等先聖先賢及文昌帝君，俗稱文昌祠。¹⁵

至此我們可以確定《嘉義管內采訪冊》將此列為祠宇是極為妥當的，因為整個建築的重心是文昌祠。而書院與文昌祠的主要差別就在於文昌帝君的祭祀，這和新巷公學校之沿革誌中 1900、1901 的記載是一致的。

另外再從其他地方之書院的祭典來看，書院雖然置有孔子聖牌，但主要以祭祀文昌帝君或朱子公（朱熹）為主：

大肚鄉磺溪書院，屬三級古蹟，地方仕紳趙順芳與舉人楊占鰲籌建磺溪書院，做為地方上學童上學之所，磺溪書院建於清光緒十三年，書院內供奉文昌帝君，由於書院內供奉五尊文昌帝君，比起別處僅供奉一尊，地方人士認為較為靈驗，因此整年香火不斷。¹⁶

又以中國時報 2002.5.5 之報導「明新書院循古禮 文昌帝君點玄靈 家長忙帶兒女『沾光』 學子雲集開竅 考前啟慧」，以及 2002.6.24「考季到 振文書院香

¹⁴ 廖嘉展 1995，頁 31。

¹⁵ 蔡玉村 1993 「登雲書院」說今古，新港文教基金會《會訊》1993 年 5 月。。

¹⁶ 中國時報 2001.3.11.。

火旺 供桌擺滿准考證與供品 學子祈盼文昌帝君多關照」兩則報導來看，不管是登雲書院還是登雲閣應是以祭祀文昌帝君為主。

另一則報導卻將新港登雲書院的位階提高到與台南孔廟相等，這顯然是有問題的：

嘉義縣市各界紀念大成至聖先師孔子二千二百五十二週年誕辰釋奠大典，昨（廿八）日清晨分別在新港文昌國小及嘉義市孔廟舉行，祭孔儀式尋古禮舉行，莊嚴隆重，民眾起個大早前往索取智慧糕。¹⁷

把新港文昌國小的文昌祠「提升」到與台南孔廟同位階，要追溯到民 52 年，新港在尋獲登雲書院碑之後，於原址所在的文昌國小重建孔子樓，並於 12 月 12 日，從新港奉天宮迎回孔子聖牌奉祀於內，嗣後，在教師節當天，新港鄉各學校派學生到文昌國小禮拜孔子，成為定例。

再次，登雲書院論述又再衍生出「由於登雲書院，文風鼎盛的新港產生出貢生5人，監生5人，奉政大夫1人，廩生1人，舉人2人，生員8人」¹⁸以及「莊俊元中狀元」的說法。「莊俊元中狀元」已被明確地否定掉，而新港出過「貢生5人，監生5人，奉政大夫1人，廩生1人，舉人2人，生員8人」的說法，卻始終提不出原始史料，而且從未標明那些取得功名者的名字。論者似乎是將登雲書院碑文中的捐獻資金之貢生、監生、廩生等當成是登雲書院培育出的人才。

以書院的位階祭祀孔子，以清朝的體制而言是不可能的，在「廟學合一」（聖廟與儒學）的體制下，¹⁹只有聖廟才能舉行祭孔大典。那麼，這段歷史想像又是如何產生的？依時間點來看，新港對孔子崇祀的復興，恰巧與中華文化復興運動同時期，因此，在新港史書寫的過程中，論證新港登雲書院的存在，最重要的意義在於儒家價值的確立。過去，在笨港之爭中，討論登雲書院，只是就新港的位階在論證，卻忽略其所代表的儒家價值與意識型態。提供登雲書院敘事的報導人，多數是在日治時期或戰後受教育的，在戰後的中華文化復興運

¹⁷ 中國時報 2002.9.29.。

¹⁸ 張鈺杰 1996，42 頁。

¹⁹ 伊能嘉矩 1997，3 頁。

動中卻要重新記憶孔教。而參加過「史蹟源流研究會教師研習營」的陳瑞祥則將民族文化認同的種子帶回新港的歷史書寫。

在新港的文化再現中，和登雲書院有關的另一論述是，新港的鳳儀社是起源於，光緒11年林維朝所創造的祭孔樂局。²⁰我們回到這個論述所根據的林維朝日誌《勞生略歷》，重新檢視這段論證。

該論述所稱登雲書院的祭孔樂局創建於光緒11年，根據《勞生略歷》，這時林才18歲。光緒11年，林之祖母去世，他為此守喪，連赴外就學都耽擱了。光緒13年，林考取縣學第十一名，成為童生。5月，「諸親友以鼓樂數十陣迎接入港」。同年六月，林父去世。就在林父死後，同族之林煌章馬上奪去祭祀公業之管理權。顯然，光緒11年，連童生尚未考取年方18的林維朝在新港還沒有多大影響力。林之佔有社會地位，要等到他以田主的身份為保護管下佃農的權益而與豪族爭鬥成功，並將危害鄉里的土匪移送官府等事蹟以後。因為這些事蹟，光緒19年，嘉義知縣委託林辦理地方團練事務。因此，「光緒11年，林維朝創立祭孔樂局」之說，不僅因為新港不可能有祭孔大典，也因為林維朝當時在新港還沒有多大的影響力，因而是沒有根據的臆測。

但是，林維朝的在《老鎮新生》一書中的完人造像，卻是新港社群想像與集體表徵之所在。該書中提到，1895年，日本佔領台灣，林維朝偷渡回內地老家（謂之「走日本仔反」），卻因生活無憑，又潛回台灣。作者並未說明接下來的戲劇性逆轉，原本「走日本仔反」的林維朝在1910年卻被日本殖民政府任命為新港區長，並於1920年獲聘為嘉義廳參事²¹。一個漢民族主義者又如何搖身一變為日本紳士？在此，我想質疑的不是，林應該定位為漢民族主義者，還是日本紳士？我想問的是，為何要去強調這種民族主義的純種性？林與其子林蘭芽在日治時期的重要作為相對地被掩蓋，這對新港社會的瞭解是個重大缺憾。

在此，為英雄造像的方式與三、四十年前，我們所熟悉的民族英雄的故事的模式不是極為雷同嗎？儘管，我們相信新港確實有一位品德高尚、公正不阿

²⁰ 陳素雲 1997。

²¹ 所謂「嘉義廳參事」，吳文星指出，日本治台之初，各轄區內至「事務處理人數員，多不是由素行良好者所擔任，而為地方儒學仕紳所不齒。1896年先由台北縣改良縣務，設立各堡『參事會』，公選地方富豪或讀書人代表堡民出任，監督堡政、議決重要堡務等事項。但是在日本殖民下，地方並無實權自治，一如經歷兩個時期之葉榮鍾所言「他們（日人）用廳參事或區長的頭銜為餌來籠絡地方有聲望、有實力之士紳。」參見吳文星 1991，61-9頁。

的鄉紳是一回事，但是為之造像，且廣為傳播，成為社區動員的符號，又是另一回事。

但是，《老鎮新生》一書的內容經由大眾媒體的再現，無意間將新港歷史刻版化了——新港鄉（23 村）的歷史化約為新港街（4 村）歷史，而新港街歷史再化約為五社林的歷史，甚至林維朝的歷史。

宗族社會

除了書院、祭孔與前清秀才的強調之外，在新港的文化再現中，新港是一個漢人宗族社會以及統合於鄉土神之下的祭祀圈。

台灣傳統聚落經常被簡單地化約為某大姓的聚落。在新港，自然以上述之五社林為代表。所謂五社林是指原居住漳州府龍溪縣角美鎮的五個「社」（小村莊）的林姓，輾轉遷移至新港之後，再結合成一個宗族或宗親會。

如同鄰近的姓氏祠堂，新港五社林宗祠內，除安置林姓列代祖先牌位之外，更於其上安置被認為是全中國林姓的共同始祖比干的畫像，這種將姓氏源頭追溯到遠祖的作法²²是在中原民族「南渡」以後的事，甚至是明代以後的事，如何將距今200多年的商代人物與明代的姓氏連接，幾乎是神話。

但是從新近出版的《新港五社林族譜》來看，五社並沒有共祖，而各社遷移至台灣與新港的年代迄為不詳。

如果依戴炎輝²³與莊英章²⁴的研究，台灣常見的祭祀公業大約可分成鬮分制與合約制，氏族就是合約字，而宗族則是鬮分字。以人類學的術語來說，前者就是氏族(clan)，而後者及是宗族(lineage)。新港的五社林應屬前者。

所謂鬮分制就是：成員之間，彼此間有清楚的血緣關係。在分財產時，保留一部分財產作為祭祖與「吃公」（家族聚餐）之用。並且藉著祭祖與「吃公」等活動凝聚家族。在台灣，這樣的祭祀公業之形成其實是較晚的，大抵是在移民隔

²² 另外如大林溝背的江姓祠堂濟陽堂也將全國江姓之共祖東峰公放置在最高的位置。

²³ 戴炎輝，1979，《清代台灣的鄉治》。台北：聯經。

²⁴ 莊英章，談人類學家的漢人社會研究，《歷史、文化與台灣》論文集。

了好幾代，累積了一些財產之後才形成的。時間約在 1860 年，也就是咸豐以後。

另一種祭祀公業則為合約制，其形成要早於鬮分制。時間大多成形於 1860 年之前，尤以乾隆、嘉慶年間為多。可能是因為移民團體剛來到台灣，家族規模較小，需要尋求家族以外的團體來支持。大家就找同姓的人以契約認股的方式組成一個團體祭拜「共同祖先」（彼此間沒有確切的系譜關聯，但彼此「相信」有共同的遠祖），一樣藉著祭祖與吃公等活動來統整團體內之各分支社群。這樣的祭祀團體的形成具體說明了移民社會之秩序的雛型。因為，在移墾的社會中，國家的力量不及於此，移民只得尋求家族以外的力量連結成更大的團體以求自保。

「五社林」祠堂分別建於日治昭和 2 年與民國 62 年，而創建之緣起至今仍不清楚。²⁵目前缺乏管理與修繕，只在每年冬至有「吃祖」與「進丁」的活動。雖云「五社林」有共同的「唐山祖」，但彼此間是否有明確的系譜關聯，則一直缺乏實據，加上遷台時間與移居路徑也未必是同一的。

相較之下，新港中庄與古民等粵籍村落的姓氏祠堂多有清楚的族譜與鬮書，族譜上並清楚載明來台祖的名諱與來台時間，有些家族甚至有自己的祖塔。村內的祠堂大多有著良好的管理與維修，則屬於上述的鬮分制祭祀公業。另外，在鄰近的溪口鄉與大埤鄉等客家聚落，更是處處可見姓氏祠堂，而且有良好的管理。

從新港鄉的瀏覽，處處可以看到，三合院的正廳被臨時搭建的房屋擋在正前方，或三合院的正身因為分家之緣故被拆除了一半，家族的力量在新港並不明顯。即使以宗族對地方選舉之動員來看，民 30 與 40 年代之後，五社林在與其他姓氏的角力中，也節節失利。²⁶

儘管如此，外來的研究者在缺乏足夠的資料下，過於簡略地套用 Freeman 等人宗族理論，認定：

「林氏宗祠」在移民幾代之後稍有一些生產剩餘即提倡興建。同時，在宗祠建立之後，每年定期的祭祖與吃頭（按，應作「祖」）活動更定期地將全族

²⁵ 雖然陳素雲從林維朝之「勞生略歷」推估林姓祭祀公業應起自清代中葉，但「勞生略歷」中所提及的「林壁晃祭祀公業」究竟是不是後來的五社林宗祠，很有問題。而林維朝用「祭祀公業」一詞，也顯示該日誌是在日治時期追憶過去的記述。

²⁶ 陳素雲 1999 光復後五社林在新港的起落，新港文教基金會《會訊》1999 年 9 月。

人原聚集起來，透過這個儀式辨識自身的宗法系譜關係所界定的位置，並積極凝聚認同以對抗異族的競爭。²⁷

該研究者進一步將祖籍與地緣意識結合鄉土神，當作社群認同與生命共同體的雛形。²⁸這個效應在新港的文化再現中屢屢重現。²⁹

十八庄祭祀圈

在人類學的研究中，一個村莊中某個姓氏或人家的神明成為幾個角頭或全村的祭祀對象之後，即可視之為社區化的標誌——共同之鄉土神信仰，代表著超出姓氏之外的連結。祭祀圈理論（後詳）即是個典型代表。

從宗族理論到祭祀圈理論提供建構社區凝聚之圖像的基本模版。

奉天宮《平安報》月刊於民87年9、10月刊出我的 朝向思考的地方史建構 從幾張老照片重新思考新港史 ，原來預計分六期刊登，才至第二期，該刊就遭到停刊的命運。

隔了四年之後，很幸運地，《平安報》月刊復刊了。第四期（復刊第一期）刊載謝東哲 留給子孫珍貴的文化資產——記奉天宮災後復建 ，文章一開始就引用笨港歷史做為古蹟修復的合法性基礎，提到「以新港奉天宮為例，其地位之重要性不只在十八庄的祭祀圈，在全國亦是動見觀瞻。」³⁰

一個很專業的名詞出現在地方的刊物中，我相信當地人大都是不懂的。另外，我就「新港全鄉是否統合成一個超村際的祭祀圈」以及「祭祀圈理論是否適用於新港」等問題，來和作者對話。

第五期預計刊登我的 新港存在一個祭祀圈嗎？ ，還有何傳三的 見證新港和奉天宮五十年發展的老董事長林振邦先生 （下）。何文呼應我對新港「十八庄祭祀圈」的質疑，引用《奉天宮志》，佐以林振邦口述，判定：新港

²⁷ 張鈺杰 1996，39 頁。

²⁸ 同上。

²⁹ 聯合報 91.12.17。

³⁰ 謝東哲 留給子孫珍貴的文化資產——記奉天宮災後復建 ，奉天宮《平安報》民 91 年 12 月。

十八庄繞境起於民國64年，是林振邦擔任首任奉天宮董事長時所發起。不料審稿過程即再度引起風暴。

原作者謝東哲³¹兼編輯委員積極聯絡相關董事以及一位板頭村耆老到編輯會議現場，極力論證「新港十八庄祭祀圈」的可信性。何傳三只得將原稿中關於「新港十八庄繞境是始自民64年」之說法刪除。後來，第五期順利刊出我的文章，但又史無前例地同時刊登謝之 筆者回覆 ，以當期回應的方式來防止有問題的論述有任何機會擴大。

在 新港存在一個祭祀圈嗎？ 一文中，我首先釐清學術界對「祭祀圈」一詞的界定：收丁口錢或緣金、（建廟、修廟、祭祀與作戲之費用）、神明生繞境、請神明的權利、擲頭家爐主的權利。³²因此不管是就祭祀圈的這四項條件，或我個人記憶與新港每年元宵之媽祖繞境範圍來看，新港奉天宮的實際祭祀範圍是新港街內的四村。

針對新港之所以強調「十八庄祭祀圈」，我提出一個假設：一方面，祭祀圈現象具有整合地方的作用，再者，學者發現祭祀圈範圍與所謂市場圈³³（簡單的說，就是現代人所謂的購物生活圈）有高度的重疊。於是，從社區整合與市場圈兩個觀點來看，祭祀圈幾乎烘托出一個時下流行之「社區共同體」的雛形。也就是說，祭祀圈模式提供地方建構自己之共同體的模型。

該文最後，我提出民國86年鄉土教材之討論中，杜正勝所提鄉土史研究要建立起新的歷史意識的呼籲。杜說道「首先是跳出地方大族家族史的窠臼，從事全方位的考察。」：

絕大多數人恐怕都認為鄉土史教育主要是培養愛鄉的情操，以便進而愛國。長年來我們習慣於把歷史教育塞入民族主義的框架內，從極其狹窄的空間思考歷史教育的問題。 把它（鄉土史研究）侷限在愛鄉愛國這課題上，是看得太小了。³⁴

³¹ 謝擔任新港文教基金會義工組織之史蹟組組長。

³² 林美容 由祭祀圈看草屯鎮的地方組織 ，《中研院民族所集刊》62，1986。。

³³ 參見 G. W. Skinner 的作品。

³⁴ 杜正勝， 鄉土史與歷史意識的建立 ，《中央圖書館台灣分館館刊》3（4），1997，4-6頁4。

我繼續申論道，反觀台灣地方史的書寫，在本土歷史從頭書寫的熱潮中，我們似乎仍只關心地方「整合」，急於塑造自己的社區共同體，卻不敢面對自己內部的異質性，把歷史多元化的目標犧牲在這種目的論式的史觀（諸如：「我的故鄉是個歷史淵遠、經貿發達，最好還是文風鼎盛的地方。」之類）之下。民國 86 年所掀起的「認識台灣」鄉土教材及鄉土史研究的討論風潮，強調由「英雄式」的歷史意識轉向「平民式」的歷史意識之承諾，至今仍遙遙無期。一一檢視各地文史作品的作品，不是抱住大家族英雄的大腿，或者拼命找尋足以耀人的大建築體，或者企圖建構自己家鄉昔日的風華，那麼，那些終日在菜園忙碌的低下階層他們可能有不同的歷史嗎？歷史書寫可以與政治與社會的民主化平行發展嗎？

而謝在當期回應的 筆者回覆 一文中，避開我所提出的問題——地方史與共同體的關聯，而仍舊強調祭祀圈理論在適用上的彈性，以及「新港十八庄祭祀圈」的確實性。謝指出，「新港十八庄祭祀圈」的可信性可例證於於：1. 林維朝擔任過「十八聯防庄團練領袖」，2. 板頭村流傳該村要人施查某擔任過「十八庄聯防老大」的說法。謝並以口述查訪，論證施查某「生於道光年間，並於咸豐、同治年間，擔任該職」。

不過，謝一直混淆作為政治與行政上的「十八聯防庄」與做為地方祭祀活動之「十八庄祭祀圈」是兩回事，雖然，兩者潛藏互相關聯甚至重疊的可能，但材料仍處於混沌中，而地方菁英一直舉不出原始文獻。另外，在林維朝 勞生略歷（林個人之回溯日記）中，曾提及「十八庄團練」，卻從未提及「新港十八庄祭祀圈」。

當然，這段歷史迷團仍是待解的，不過卻反映出新港菁英份子對史料與地方傳說之選擇性詮釋，亦即，新港的地方史書寫存在著一個目的論式的前提——「新港」是個共同體。因而新港的歷史再現一直侷限於相當有限的文獻與耆老口述，來作過度的再現。而新港史書寫中之笨港--新港歷史、書院、宗祠等難以追溯明確的起源與文獻，如同Hobsbawm「傳統的發明」³⁵一詞所揭示，許多看似過去的傳統，其實是新近的發明，而對這些發明的傳統進行歷史探究，往往破壞民族國家利用歷史所刻意建構的民族情感。

³⁵ Hobsbawm 1983。

祭祀圈理論的困境

前述事件點出一個問題——非得用學者發明的名詞（祭祀圈）來說明新港的宗教信仰現象嗎？而更大的問題則是，祭祀圈理論適用於新港嗎？如果我們仔細檢視近年來的地方文史作品中有關鄉村社會或所謂「常民文化」的敘事中，將清楚地發現，村廟模式重複地出現，而且佔據著中心地位。在村廟模式中，村廟不僅是村民的凝結劑，關於村廟的事物幾乎是村內公共事務的重要內容。

在新港社區論述建構，村廟模式當然地套用新港奉天宮與新港鄉之上。但是，村廟模式適用於像新港奉天宮或北港朝天宮這類的小城市之廟宇嗎？它的廟宇與當地區民的關係又是如何？

這是個至今仍難以回答的問題。因為太多歷史的軌跡沒列入我們對奉天宮這類之廟宇的思考當中，比如：日治時期的廟產整理運動、國民政府在中華文化復興運動期間所推動的「端正禮俗運動」，乃至內政部將寺廟改為管理委員會與財團法人董監事會等等，都未被充分考量。還有，在田調經驗中，我常驚奇地發現，居住在新港街的我比起住在村莊的人更受到日本文化的滲透，比如：我從小所聽到祖父母叫父親與叔叔的名字，都是用日本名；一些日常用語如螺絲起子、鉗子、小鏟子、蘋果 等都是用日語，凡此不勝枚舉。皇民化的軌跡在新港街與鄉村所留下的軌跡很不一樣。

然則，在此至少可以釐清幾點。

首先，以新港鄉來說，應先區分新港「街」與周邊的村莊。以民國 86 年《嘉義縣綜合發展計畫鄉鎮市發展綱要計畫（三）（新港鄉部分）》所引述的人口資料來說，街面（宮前、宮後、大興、福德 4 村）的人口共計 6850 人。街面以外的 19 個村莊人口共計 29692 人，平均每個村人口數為 1562 人，而有些村莊還包含數個聚落，平均每個聚落人數還要更少，而新港街四村共同形成一

個聚落。換言之，新港街聚落的人口規模是其他周邊聚落的 4.5 倍。³⁶而且，新港街的市集與街區的商店提供相當數量的非農業從業人口。「新港（街）」 / 「新港鄉」的區分在檢驗新港十八庄祭祀圈之中，是極為關鍵的。

其次，就信徒來源而言，村廟的信徒主要以本村居民為主，而新港奉天宮至晚在日治時期，沾朝天宮進香人潮的光，也湧進相當數量的外地香客，在大甲媽祖改到新港「繞境進香」之後，進香客數量更是增加許多。因而，其信徒來源是開放的，而且外地信徒之數量大大地多於本地信徒。

最後，至晚從日治時期中期（大正年間）以來，北港朝天宮成功地建立其在台灣媽祖信仰中心，連帶造就其商機以來，各地廟宇紛紛效尤，如何企業化地經營廟宇以吸引更多的外地香客，為當地帶來商機與地方繁榮，是廟宇主管單位最為關切的。他們殷勤地拜訪「友宮」，建立起一種廟宇的商業網絡。如此一來，寺廟與當地居民逐漸疏離。再加上，當地信徒並無權也無管道知悉廟宇的帳目上，因帳目不清所引發的流言再度使廟宇與居民疏離。

如同蔡源林指出，論者在討論台灣鄉村社會時，都以大傳統的觀點來解釋小傳統，直接跳到「禮失求諸野」，把鄉村當城市中原文化的儲存庫，³⁷並且簡單地套用廣為流傳的祭祀圈論述，建構出一個以廟宇為象徵中心的前殖民之命運共同體。

更大共同體之模糊記憶

從林維朝先生的《勞生略歷》清楚看出，林在辦理「聯庄團練」時，為了平息地方紛爭與動亂時所動員的人馬中，有許多是來自中庄、後庄與崙子這個方向。而中庄與後庄等農人在收得蔬菜後，除了運到新港街販賣之外，也運往北港街販賣。並且，林維朝先生移居新港之後，在需要資金時還向北港借資。質言之，長久以來的生活習慣與文化脈絡絕非像行政劃分那樣地截然分明。

自康熙 23 年，清朝將台灣納入版圖，一直到光緒 23 年台灣建省之前，新港與北港一直是在同一個行政劃分之內（諸羅縣、嘉義縣）。新港鄉內近北港溪的村落（籍貫上為泉籍或粵籍）在同一區域內買賣、通婚、共同慶祝神明

³⁶ 嘉義縣政府 1997, p.7-5。

³⁷ 蔡源林 2002, p.57。

生、鳩金建廟、曲館與武館的教師彼此流通。³⁸在文化上來看，這是一個互動的網絡。然則，後來的行政劃分干擾彼此的社區認同，也拘限了民眾對於歷史的想像與思考。

根據李安邦之口述，可以推論，新港與北港曾是共同之祭祀圈內的成員：

昔時，糖郊媽與布郊媽是在奉天、朝天宮互駐駕一年，後因糖郊媽在北港，布郊媽在新南港時，剛好發生漳泉械鬥，輪流奉祀的慣習才告斷絕。

³⁹

李安邦口述之時代距離乾隆 47（西元 1782）年漳泉械鬥，已將近 200 年，未必可信。然而，卻模糊地記憶著兩地在淹遠之過去的連帶關係。隨著國家權力的加強，「社區」居民對共同體的想像也依循行政劃分之界線立下藩籬。

第三節 解構文化霸權

如果我們暫時將視域從新港移開，看看其他的文化再現，如：虎尾糖廠被再現成一個在90年前就已經是非常現代化的社區；西螺，除了東亞第一大橋之外，又有振文書院，是個何等人文薈萃的地方；布袋在戰後有過繁華的商港貿易，酒家林立；船仔頭雖然是個凋蔽的農村，卻因此保留了許多傳統三合院，

³⁸《嘉義縣傳統戲曲資源調查》，1998，嘉義縣立文化中心。

³⁹李獻璋 1967。。

經由有識之士的營造，成為農村觀光的範例；水上鄉頂塗溝社區，區民又是如何在地地方有識人士，了解生態保育的重要性，一起致力於水蠟燭的復育，並藉此維繫村莊共同體的傳統互動模式。看過鄰近的例子，我們將能以同理心來理解：《老鎮新生》一書的情節與發展是已經預定好的，也是這段時期地方史書寫的必然版本----在新港整個社區的期待，後來是台北的文化界人士之期待，在社會力撞擊國家的年代，國家以文化政策、實質的經費以及文化行政上的配合，實現了「民間社會」的希望，「老鎮」+「新生」成為必然的結論。

這個大環境的氣氛還要包括：解嚴後台灣民主化所導致的國家認同分裂所產生的集體不安。在解嚴前後，「生命共同體」或「社區共同體」除了是回應解嚴前台灣社會的不安，在政權轉移後，「生命共同體」或「社區共同體」也可相當程度撫平國家認同撕裂的痛楚。因此，情感的訴求遠大於理性的辯論。因此我在此提出一個試驗性的假設，社造所要建構的共同體不是市民社會，而是國家--民族共同體。

在此，這個以行政組織為單位的社區之內部凝聚，對國家的整合是極為關鍵的，但社造的共同體建構卻忽略市民社會理論「社會與國家分離」的重要性，反而再加強地方對國家的侍從。對照自由主義之強調個人主義與理性而言，社造之社區共同體建構則極為強調集體感情連帶，而社區文化也經常被再現為同質的（而非充滿衝突的）。

在台灣歷史上，國家對社會之公共生活的介入在日治時期已是如此，⁴⁰而戰後國民政府接收後，在許多政策上仍沿襲日人的政策，因而市民社會在台灣一直未能有發展空間。國家不僅從政治經濟來控制社會，更從文化層面著手，而且更為穩固與持久。而在18世紀以後，世界各國用以建構集體認同的方式主要就是民族主義。

就 Anderson 來說，所謂民族是一種想像的政治共同體，而印刷品--商品則提供重要的想像媒介。⁴¹就 Gellner 來說，在高度分工的工業社會，明確的溝通符碼是極為必須的，國家有責任創造出統一、識字的文化。而且，為了一種認同與被接納感，社會裡幾乎必須是同一種文化。這就是國家必須和文化結合的

⁴⁰ 如正廳改正運動、公共衛生的改善、部落振興會等等。

⁴¹ 吳叡人譯 1999，頁 45-58。

原因。⁴²國族主義所假定的同質性經常逼使弱勢方言群加入大型的文化圈，其結果是，國族主義宣稱要保衛民俗文化，其實，卻是在打造高級文化。⁴³

但是，對民族主義的界定仍十分紛歧。Calhoun主張，「較妥當的作法是遵循維特根斯坦的路子，即從家族相似的角度去看待民族主義，而不去尋求對民族主義做某種本質主義的定義。」⁴⁴

Calhoun進一步指出，民族主義常要追溯遠古，並將之視為是某種原生性的東西，這其實是種幻覺。其實民族主義是現代世界體系的產物，國家（民族）利益的伸張容易被合法化為民族利益的捍衛。⁴⁵為英雄人物造像常是民族主義論述建構的主要工具之一。⁴⁶

另外，民族主義經常被視為公共領域的障礙，因為民族主義經常壓制其他文化論述，以致於壓制可能與民族（國家）相抗衡的個人認同。例如，強調傳統中國婦女對家庭的犧牲以及婦女與家庭的連帶性，卻壓制了婦女認同以對抗男性中心之霸權的重要意義。⁴⁷

回到新港史書寫，新港與北港的笨港之爭，雙方都將一個尚無明確根據的顏思齊當成笨港的開拓者，而將笨港在漢人拓墾台灣的歷史定位抬高。戰後，國民政府大力宣揚連橫的《台灣通史》以發揚種性，連帶將顏思齊塑造成一位懷抱「揚中國聲名」志向的民族主義者。換言之，強調笨港歷史或顏思齊，其實是在強調「漢人性」(Chineseness)。

另一個強調漢文化主體性的例子就是王得祿，王得祿在北港獻匾、在嘉義建太保樓、倡建新港登雲書院等等功績受到高度闡揚，一來因為王得祿是台灣人得到官階之最高的一人，而其曾祖父原係江西人，死後葬於台南市。⁴⁸王得祿毋寧是連接台灣歷史與中國歷史的環節。

⁴² 李香梅譯 2001, 27-51 頁。

⁴³ 同上, 59-70 頁; 171 頁。

⁴⁴ 鄧正來譯 1999, 347 頁。

⁴⁵ 同上, 344-6 頁。

⁴⁶ 同上, 346 頁。

⁴⁷ 同上, 362-3 頁。

⁴⁸ 王文裕 1997。

再檢視從民國50年到71年，嘉義縣政府所出刊的一至十三期之《嘉義文獻》，其內容充斥著民俗今昔、孔廟復興記、王得祿遺物及後裔、蔣總統與嘉義、進士徐德欽、歷代孔子儀禮考、清代台灣教育、嘉義詩選 之類的題材。此外，台灣史蹟源流研究會的成立更是個極為重要的因子。民國60年，美國總統尼克森訪問北京，同年，中華民國退出聯合國，在稍前的民59年，在東吳大學召開「台灣史講習營」，此即台灣史蹟源流研究會的先聲。就在此國際外交孤立的情境下，除了在人事任命上有一波本土化的改變，國家更透過史蹟會加強思想控制，強化統治基礎。後來更與省文獻會、國立博物館，乃至於救國團合作，舉辦中原文物展、教師研習會，期使藉由

官方民間現存的公私文書、宗譜家乘、先賢著作、翰墨手稿、民俗工藝、生活用品及碑碣拓本等，來證實台灣居民即是炎黃子孫，台灣地方也就是神聖不可侵犯的堯封禹域。⁴⁹

戰後的台灣，不管是中央或地方層級政府，積極推動中華文化復興運動，並出版相關出版品。因而，新港歷史之出現於民國50年代，也就是中華文化復興運動的年代，也絕非偶然。

另一方面，漢人文化主體性又和人類學的宗族與祭祀圈理論接軌。

中華人民共和國成立之後，拒絕美國人類學家到中國做田野調查，台灣成了美國人研究中國人的實驗代用品。⁵⁰後來到台灣做田野調查研究的美國學者如 Bernard Gallin、Arthur Wolf等對台灣的社會文化研究有重要的影響，而他們的結構功能論觀點，傾向於社會的同時性(synchronic)瞭解，把被研究的村莊假定為無時間性的實體，而功能論承續E. Durheim集體連帶之概念，強調「社會制度之存在乃是為了維繫社會穩定」之觀點，則貫穿宗族與祭祀圈理論。另外，美國人類學家對漢人社會研究之「偏重親屬關係等社會結構，而輕忽文化價值的缺失」，也影響後來運用宗族與祭祀圈理論來瞭解台灣社會（特別是傳統鄉村社會）的學者。

⁴⁹ 林奇龍 1999，96頁。

⁵⁰ 陳紹馨 1966。

宗族與祭祀圈理論成為普遍套用的範式，社造論述中亦比比可見。

中國人的文化傳統中包含了相當強烈的家族主義之特徵，一向是研究中國社會學者所有的共識。在家族主義的規範影響下，家庭不僅是一切社會制度的核心，更是社會體系正常運作的根基。⁵¹

另外，上節所述之新港「宗族社會與祭祀圈」，以及宜蘭二結王公廟、雲林褒忠大?的文化再現皆是例證。但是宗族與祭祀圈理論越來越難解釋現代社會之單子化對宗族的衝擊，以及台灣幾個有錢的大廟如何因事務不公開與商業化經營，日漸與在地居民疏離的事實。

清末明初的民族或國族主義是在列強環峙的情境力圖自存自立的方法，戰後的國民政府延續民族主義的意識型態，透過無所不在的意識型態國家機器強力滲透，其作用在鄉村社會的結果，就如同Said所說，在阿拉伯世界，國家民族主義碎裂成許許多多的家族或派系，嚴格的地域情感成為一種團體感情，並由政府派其官僚體系及祕密警察從旁加以協助，統治者由宗族、家族、朋黨、年老的寡頭之圈內份子所組成，幾乎神話般的防止新血輪及改變。⁵²這和台灣的政治與社會現狀何其相似。

傳統農村在宗族與祭祀圈理論所模塑的文化再現中，忘卻了時間向度，忘卻了祭孔、書院或祠堂在歷史上的遞變與多重意涵，⁵³又如同Said所言，在外來的文化權威（就阿拉伯來說，外來權威是東方學者，在台灣則是粗略地套用人類學親屬理論的各種專家）之文化霸權下，「東方化」的東方置換了真實的東方，一個「中國化」的華人社會置換了真實的華人社會，而傳統農村作為被研究、採訪與報導的對象，只是扮演文化權威之士著報導人⁵⁴。

⁵¹ 李惠銘 1999, 233 頁。

⁵² 蔡源林譯 2001, 557 頁。

⁵³ 參看黃進興《優入聖域—權力、信仰與正當性》；馮爾康《中國古代宗祠與祠堂》；（日）瀨川昌久《族譜：華南和族的宗族 風水 移居》。

⁵⁴ 蔡源林譯 2001, 473 頁。

由於找不到自己的論述位置，加上國家資本主義的引導，文化工業⁵⁵中所蘊含的資本主義意識型態常會暗示，資本主義的經濟生活才是自由之王國，資本主義體系將所有的人改造為消費者，創造消費慾望。在這種氛圍下，地方史書寫也成為一種大眾文化：

歷史不僅是某種專業知識、學問，更是落實生活中的理念、態度和智慧。
從歷史中學習和分享。⁵⁶

要不然，就是一些對於歷史的一些個人情懷：

在地方文史裡，我始終有一個看法，我們未必需要刻意急著去留下什麼，其實，只要和它一起認真呼吸，我們就是付出生命，在歷史的龐大機體裡，為它奉獻，為它延續，這，應該比什麼都重要。⁵⁷

在講究輕薄短小、通俗易讀之編輯方針下，對歷史的知識呈現幾近虛無主意的狀態。在講求文化創意與追求具有產值之文化嘉年華會的地方產業中，地方史也要擠出一些所謂的另類(alternative)想法來代替嚴謹的歷史研究。歷史也可以是什麼，也可以是什麼，但終究卻見不到歷史研究。新港的歷史書寫揭示地方知識份子與社會生活的異化。

在「同意（說服）大量生產」的電子媒體時代，⁵⁸公共知識份子知性的使命在生活專業化過度蔓延的狀況下被吞沒，政策導向的知識份子內化為國家規範。叨叨絮絮的學術思想四處旅遊（如後現代主義、解構和新實用主義），知識份子以「外在的」角色面對嚴肅的歷史社會責任，因此消耗了他們對公共事務與公共論述的關注。⁵⁹

⁵⁵ 社造倡導者稱之為文化產業，而非文化工業。在此僅要檢視其中的資本主義成分，至於是文化工業，或文化產業，並非所要討論的議題。

⁵⁶ 李麗珍 不要叫歷史太沈重---雜憶隨筆，新港文教基金會《會訊》91年7月。

⁵⁷ 馬齡瑩 2002。

⁵⁸ 蔡源林譯 2001，587頁。

⁵⁹ 同上，563-4頁。

第七章 結論

「如果他們不能再現自己，就必須被再現。」--Karl Marx

吳密察在《歷史的出現》一文中指出，台灣志書集中出現於清政府領台的前七十年。成書於康熙20年代的貢生王喜《台灣志》、諸羅知縣季麟光《台灣郡志》（未完稿）、蔣毓英《台灣府志》等，可以看成是清政府領台後（康熙22年，清廷平定台灣）宣告其統治之開始；康熙50年代，又出現了周元文《重修台灣府志》、周鍾瑄《諸羅縣志》、王禮《台灣縣志》、李丕煜《鳳山縣志》等成書於康熙50年代，可以看成是清領台灣一段時間，而一府三縣格局穩定後，台灣官方的一次全面性修志事業；1730（雍正8）年至1750（乾隆15）年，又湧現了三部府志、《重修台灣縣志》與《重修鳳山縣志》，這和雍正元年割諸羅縣虎尾溪以北增設彰化縣與淡水廳有關。簡言之，清代的修志和實施統治與設置郡縣等有極大的關聯。¹林玉茹也指出台灣的方志主要是為了施政需要或是記錄施政情形。²

綜此而言，歷史書寫與國家權力有密切關聯。

1990以來，戰後的「去日本化」以及中國正統意象開始動搖，而被感性的、鄉土的、反權威的台灣主體性論調取代。³長期在以中原文化為依歸之準則產生根本性的動搖，久被抑制的地方興起一波重新認識地方的熱潮，這波熱潮不少以地方史的形式出現，也有一些是以富有現代意味之活潑社團再現於媒體之中，為長久在威權體制下所產生的低度社會參與和社會冷漠，引入化解的良方。

一時間，地方史成了熱門話題，也促成許多文史工作室的出現。許多歷史學者也為地方史書寫許下承諾，比如：地方志是歷史、是民俗資料的彙輯、是居民對自己的說明與解釋、是地域居民的文化事業。⁴楊長鎮更認為：

¹ 吳密察 1997。

² 許雪姬、林玉茹編 1999，25頁。。

³ 同上，51-2頁。

⁴ 吳密察 1999，3頁。

村史的提出就是希望進一步把歷史書寫與被書寫的主體推到最草根的層次，讓社區居民有機會透過共同參與的過程，來寫出共同的歷史；過去沒有權利寫與被寫的人，成了書寫村史的主體。⁵

但是，以雲嘉地區的社區史書寫而言，幾乎是處於停滯的狀態，而其書寫方式和中華文化復興運動下的農村描述，大致上仍極為相同。而有些縣市文化中心關於歷史書寫方面，仍大多委託學者專家。

有一位年輕的歷史系學生在全省到處參加歷史營隊之後，坦率地表達他對所謂「地方文史工作」的看法：

首先，「地方文史工作」常常淪為史料的堆積，並且所產生出來的「地方史料」總是模仿著傳統史家或者官方史籍的的格式，在既有的文獻上互相抄來抄去，甚至開始模仿著怎麼樣「寫論文」。可怕的是，這些既有史料往往缺乏庶民的生活經驗與觀點，因此在地的社會史觀無從建立。這樣的歷史方法，只能在各種僵硬並且偏失的史料堆積中，不斷地再製著既有的權力關係，以及侷限的歷史視野。⁶

此外，他也觀察到所謂地方文史工作者的田調情形：

有些「地方文史」的工作者 最為常見的「田野調查」謬誤，即是把「田野調查」化約為各種關於廟宇、古蹟或者老街的「導覽」活動， 另一種就是拿來問當地人的問題都是「這座橋是幾年蓋的？」、「這個地方有幾戶種稻子？」這些零碎並且偏重「僵硬的事實」，往往不斷強化「當地居民很無知，文史工作者很有知識」的荒謬認知，也加大了地方文史團體與社區居民的距離感。⁷

⁵ 楊長鎮 1998 瞭解村史 ，《大家來寫村史—民眾參與式社區史操作手冊》。

⁶ 劉介修 關於「地方文史工作」的一些想法：一個提供討論的意見 ，南方社區文化網絡 www.esouth.org/sccid/south/south20020905.htm

⁷ 同上。

這位年輕學子的坦率表白卻道出當前所謂地方文史工作的困境。雖然有如此的毛病，但地方文史作品最後總是能以精美的印刷呈現於讀者面前。而研究者與被研究者的關係究竟如何，以及「原來沒有權利書寫的人書寫了嗎」等問題，從來不會有人過問。因為，在資本主義到處滲透的情況下，有能力構作論述與編寫企畫書的中介團體才能取得較多資源。相對而言，以個人方式從事地方史研究的人幾乎要被淘汰。另外，這些文化中介團體經常假定「土著是看不到或看不懂這些作品的」。

如同在第五章已指出的，地方文史工作團體必定要面臨爭奪國家資源的窘境，而林玉茹則指出方志書寫的致命傷在於文化包商以企業組織的形式承攬方志工程。⁸類似的情形也發生在方志以外的文化事業。

新港以其優厚的論述能力與媒體資源成功地締造亮麗的社造成績，也成為媒體論述中的社區自主性或公民社會典範。而這些則得力於一個深具說服力的新港社區敘事的建構。在新港社區敘事中，地方史與公民社會論述緊密交織，而地方史除提供豐富的文化資源，更是共同體之情感塑造的最佳方式。

但是，我經過一段時間的歷史研究之後，對已經定型的新港史版本提出質疑，卻引起極大的風暴，正顯露出地方史與集體認同的密切關聯。這種集體認同以民族主義的方式製造出來，而歷史探究反而破壞了由此所建構的集體感情。就此而言，我們的地方史書寫，仍只是「神話式的過去，即研究者從沒有經過批判的地方神話中堆積出來的一些資料，而且還是根據研究者本身預設的意識型態架構出來的。」⁹

並且，臺灣地方史的許多例子中，我們看到的是一種封閉的、自戀式的歷史，對於和自己社區直直接關連的史料、文獻與研究，幾乎沒有興趣。這種偏狹化(parochialized)的地方歷史觀可以看成是國家將地方劃分成「社區」（行政單位）的結果。

另外，從市民社會建構來看，社造要以國家來建構的市民社會，不論就洛克模式或孟德斯鳩模式，都存在內在矛盾。就計劃內部而言，以新港的觀察為

⁸ 林玉茹 1999，57 頁。

⁹ Bob Hall 鄉村地方的歷史重建，115-6 頁。收入於《解釋過去 / 瞭解現在》。

例，新港出現的市民社會也只是侷限於少數菁英社群，而沒有出現普遍的、具有政治功能的公共領域。由於仰賴國家資源與指導原則，新港的地方菁英與國家緊密地結合，仍被納入國家—地方侍從主義。這在中華文化復興運動以及目前的社造之國家文化建構運動中皆是如此。而國家所欲建構之國家共同體，仍主要借用民族主義。國家以民族主義在地方滲透的結果反而是家族主義的割據，以行政組織為基底的「社區」，性格上仍是家產式地方政治，在國家統合主義下，特殊主義的我群意識致使資源分享仍極為困難（如兩「岸」護鐵橋之共同夢想的幻滅）更不可能建構共同體。而社群認同反映在地方史書寫，以及地方史之不可質疑，反映出社群認同仍是固著于傳統的地緣與血緣團體，舊的社群認同無法去除，對於區域公共領域的形成是極大的障礙。

Habermas的公共領域理論引發許多質疑，有人認為，Habermas將資產階級公共領域過度美化了，事實上，公共領域的理想在歐洲並未發生過。可是，追求一個平等而理性地公開發表意見的公共領域，是值得所有人類追求的理想，因而運用該理論於華人社會之問題關鍵不在於什麼是公眾聚集與討論問題的場所（築水圳、村廟、宗祠乃至現在的社造中的社區美化與文化產業之經營）以凝聚共同體意識，而在於我們沒有產生相應的公共倫理之理論與討論來與可能變成專制之國家權力相抗衡。西方的市民社會理論導源於如何防止君主專制，因此早期自由主義所強調的「國家／市民社會」分離的原則是極為關鍵的。觀察台灣的社造，對於市民社會的理解卻變成由國家出資，來從事文化產業的型塑，並由此誘導居民參與，以凝聚社區共識，進而解決社會脫序這和早期自由主義契約論之精神--假定人都是自私的，且在利益上是對立的，因而企圖在平等的基礎上達成妥協，並制訂雙方共同承認的遊戲規則來彼此監督--是剛好相反的。

觀察台灣的社造，以新港來說，對於市民社會的想像是要恢復一個前清時期的仕紳領導模式與一個假想的前現代之村落共同體。G. Eley指出，鄉村認同的解體是公共領域產生的重要關鍵，對照來看，我們的社造卻是企圖回復已經不適合於工商社會的假想之村落共同體以之彌補現代化衝擊所導致的社會脫序。

另一方面，國家陸續在新港挹注大量的資本來建構一個以文化嘉年華與觀光為主的文化產業。在媒體的過度再現之下，好像全新港都動起來了，但鎂光

燈從來不會照社區內的衝突以及瀆職事件之被壓制。但是，跳開新港，我們可以觀察到敢於挑戰國家權力與官僚體制的市民社會正在形成。比如嘉義市的舊監獄保存，以及奮起湖之社造計劃中的停車場工程因為破壞自然生態，被一個自主性的民間社團揭發，終至從頭變更設計。因而，文化反抗並非不可能，但是得跳脫固著於自己故鄉的狹隘地方觀。

台灣的市民社會會因為國家資本的投資而誕生嗎？這有待於時間的檢證。就Habermas的公共領域之理想來說，文字媒體扮演重要的角色。檢視我們的媒體，從大眾平面媒體到地方的刊物，一律講究輕薄短小，就像《新港文教基金會會訊》，內容除了國中、小學生習作之展示板之外，內容多為一些醫學知識與現代媒體常見的「如何作個快樂的現代人」等know-hows之類，另一些像《北港溪》具有批判性的自發刊物卻在得不到國家與社會資源的情況下，以及在遍見的狹隘的地方意識（那是別人的刊物）下，無法得到廣泛的關注，而愈發邊緣化。另一個更極端的例子，則是已經停刊的《樸仔腳》，因為內容多是批判地方公共事務，導致缺乏閱讀群而萌生倦態，殊為可惜。

相對地，新的文化產業化導向將文化帶向阿多諾所謂的文化工業，在大眾文化侵蝕下，公共生活與公共參與日益膚淺化。由於產業化之文化的經濟導向，和有機知識份子之非經濟導向完全相反，寄望葛蘭西所謂的知識份子來激發公共討論以學習成長，目前看來仍不樂觀。即使以市民社會之最起碼的定義---「透過有機知識份子的介入，在社群生活中，就公共議題，聚集民眾開會、討論，在公共辯論中學習成長。」來看，不難發現，公共討論的缺乏是因為晚期資本主義文化的結果---無所不在的文化工業（從每天的八點檔、Hello Kitty等寵物商品到電玩）侵蝕掉公眾對公共事務的興趣。

觀察新港的社造與地方史書寫，我驚覺，新港地方菁英之所以不能重新探究歷史的原因，和 Duara 所說的漢人社會公共領域薄弱的原因，是相同的---社群認同的方式與儒家意識型態緊密結合。反映在新港史的書寫以及新港地方菁英如何護衛一個作為符號動員的新港史定版。

在新港的地方書寫中，從中華文化復興運動到現在的社造，地方菁英高度仰賴外來的文化權威，卻很難探究這些權威所帶來的理念。事實上，對於宗族理論之強調，卻包含了政治經濟權威的影響。

Eric Wolf 指出，18 世紀以後，全球資本主義有了快速的發展，社會的騷動、不安也逐漸增多。如何恢復或維持社會秩序，刺激社會學的興起。為了研究如何防止社會脫序，早期的社會科學家將社會關係的領域與政治經濟分開，而將社會秩序化約為親屬關係、習俗與道德，因而轉向家庭與社群找尋脫序的原因，並嘗試建立正確的家庭與社群生活。現代化理論並從擴大的群眾參與與合理的官僚制度等指標來衡量一個社會是屬於現代，還是傳統社會，如果該社會是傳統社會，則需要被改造。然則，這種想法忽略資本主義世界經濟體系才是導致「落後國家」大量失業人口與貧窮等的重要原因。¹⁰

由於高度依賴外在權威，鄉村社會找不到自己的論述位置，不僅高度倚賴國家資源與規劃主旨，更高度仰賴專業或學術機構，使得鄉村文化不折不扣是台北都會之內殖民封地。

「下屬（「賤民」）會說話嗎？」(Can the subaltern speak?)，G. Spivak 提出這樣的疑問。廖炳惠認為，即使葛蘭西本身對重新教育人民並不具有信心，他認為底層階級不但會排斥知識，即使受到知識的感染，勢必無法再代表一般的人民。他的希望是放在所謂的「有機知識份子」身上，我們可說本土論者與後殖民理論家均是廣義上的「有機知識份子」，只是一方面強調向底層的生活負責，另一方面則主張從底層社會的日常想像空間，發展出再書寫世界（及殖民）史的論述位置。¹¹

從這點來看，文化有可能是抵抗霸權的工具。Lukacs 在《歷史與階級意識》一書中表示，雖然在資本主義的物化與片段化，每個人成為一個客體或商品，人類勞動產品與其製造者異化，整體或社群的形象全然消失。Lukacs 認為，這可經由精神意志的行動來超越，藉此，個人的孤獨心靈可以經由想像與他人盟誓而聯合起來，破除使人類成為外來獨裁式武力所奴隸的強迫性僵化狀態，因而促成主體與客體之間的調和與綜攝。¹²

¹⁰ 賈士衡譯 20035-35 頁。

¹¹ 廖炳惠 1997，59 頁。

¹² 黃丘隆譯 1989，492 頁。

但是，首先的課題是如何擺脫國家支配，而跳脫社區各自為政，進而形成更大聯盟，甚至形成區域公共領域，是可能的選擇。其次，地方史書寫應將焦點轉向社造之外，未經「人工」改造的角落與故事，如同Le Goff所說的，多元的社會記憶與民主化有平行的關係，非官方記憶之特徵就是零落、微妙與曖昧。¹³因此與社會民主化平行的多元社會記憶，應當去探究那些零落、微妙與曖昧的歷史記憶，而不是像新港以一個單一化的新港街歷史取代其他各個村的歷史，以一個大家族的故事取代其他社群的故事。我們必須走出「向強者（國家、豪族與士紳）認同」的奴隸心態，探尋邊緣的社會記憶以抵抗單一化與刻板化的新港主流之歷史記憶版本。

整體而言，本論文只能就地方史書寫與國家支配的重新檢討，藉此寫回文化霸權的核心。Gramsci說：「批判論證的起始點便是意識到個人真正是什麼，而這種『知道你自己』是歷史過程的產物，它有無限的軌跡放在你身上，但卻沒有留下任何目錄。因此，在最初就絕對需要去編纂這樣一個目錄」¹⁴我以新港的觀察，編纂出這樣一個目錄藉以去學化(unlearning)已學過的固有支配模式，¹⁵並挑戰國家文化霸權。

賤民會說話嗎？我想，至少有一個例子了。

¹³ 蕭阿勤 1997，267 頁。

¹⁴ 王志弘等譯 1999，34 頁。

¹⁵ 同上，37 頁。

附錄一：新港的媒體文化再現大事記

《拾穗》

- 1997 月 新港會 1 人中先覺 小鎮醫生治家園 pp:16-20
新港會 2 義工之家 有情有義的「別墅」
新港會 3 心靈故鄉 十年拼出的驕傲

《2000 年嘉義縣政府日曆》

- 2000.11.11-12 (彩色照片：李雅景縣長蒞板頭厝遺址挖掘現場)

《台灣新聞報》

- 1996.4.11 新港老人文康中心落成啟用
奉天宮贊助電梯為鄉民最佳賀禮

《民眾日報》

- 1990.2.17 「大甲媽」新港進香「古早」事？
新港如是說 北港、大甲連稱「黑白講」：
1990.2.17 蔡維斌 特稿 「分靈」、「謁祖」、「回娘家」不再是爭執點
史實將成「大甲媽」動向的變數：
1996.1.11 新港古蹟文化解說班 錯過可惜
僅餘廿個名額 有興趣認識新港歷史文化民眾 儘快報名

《聯合報》

- 1995.11.17 貓捉老鼠 媽媽們玩上了癮
少了矜持多了快樂 學習肢體語言 好像回到從前
1995.11.17 劇場亞洲的吶喊轉進新港
1996.1.11 記錄家族資料 傳家之寶
新港鍾文寶 見證生活史
1996.1.24 暫時美化 新港奉天宮前鋪路磚
美化造街計畫 媽祖進香期後全面推動
1996.12.13 萊斯橋市長訪新港 入境隨俗
參觀奉天宮 持香參拜媽祖 觀賞百獅隊印象深刻
1997.1.5 文化到寺廟 開抵奉天宮
五十多位老師參觀建築裝飾 欣賞百獅隊宋江陣表演
1997.2.21 新港奉天宮元宵繞境祈福
真人媽祖 送平安糖
1997.4.1 重建消費者信心 奉天宮前吃豬腳
縣長民代入廟祈求儘早撲滅口蹄疫
1999.3.20 板頭厝遺址挖掘 暫告段落

- 1999.3.27 文昌國小備載新港文風舊史
最近發現登雲書院照片 校史再添一筆
- 2001.1.20 情繫新港 坐牛車看古蹟
古蹟解說營行腳活動 體驗笨港古早生活情景
- 《自由時報》
- 1995.12.13 180 餘年來載著新港開台五媽繞境行宮
奉天宮老神轎退休了
- 1995.12.28 奉天宮金爐啟用 嘉縣政壇各派要角往賀
包括李雅景、蕭登標、曾振農、翁重鈞、許登宮等人到場 觀禮
- 1996.1.10 新港造街經費墊付案 過關
- 1996.1.21 李總統仿新港 奉天宮「祥龍獻瑞」
參觀中山路造街工程 頻頻稱讚鄉民社區意識蓬勃
- 1996.1.23 當省文獻會遇上「虎爺」
視察笨港史歷史文物館時，建議應專門介紹虎爺，並允諾在經費及人力上充分
支援。
- 1996.1.24 新港美街鋪高壓連鎖磚 鄉民質疑浪費
四個月後將重鋪他類石材 公所稱將盡量再作利用
- 1996.2.4 親子作燈籠 揭開嘉縣元宵序幕
一百六十位大人、小孩在新港國小 由名師指導下個個成了製燈籠高手：
- 1996.3.5 新港媽 繞境祈安聲勢浩壯
眾神來聚隨駕出巡壯行色 所到之處砲聲隆隆 信徒爭相「鑽轎底」祈平安
- 1996.3.5 踩高蹺、跳鼓陣、醒獅團走鋼絲
新港民俗藝陣大會串 精彩
- 1996.5.2 道教文化城鄉活動 熱鬧登場
昨於嘉市港頭里偵五宮前舉行「優人神鼓雲腳台灣」也於入夜後演出
- 1996.5.2 新港大興宮找恩人 困難重重
原擬在大道公誕辰慶典上感謝當年捐款修宮人士的後代 但尋查困難 被迫
取消
- 1996.7.20 迎接虎爺誕辰 奉天宮忙翻天
各地分靈虎爺紛紛回娘家 廟方另透露祭拜虎爺須用生食
- 1997.3.7 劫後餘生 耆老細說從頭
新港文教基金會為「和平之路」表演暖身 邀請耆老暢談二次戰時的生活體驗
- 1997.3.8 新港大興路 進入交通黑暗期
造街工程正式展開 四個月後脫胎換骨 鄉公所呼籲民眾共體時艱
- 1997.3.16 新港造街大計 豈可輕言放棄？
公所召開存廢會議各界達成續辦共識 敲定 4 月 15 日前送審預算書、六月底發
包、年底完成

- 1997.3.28 中山路造街 應由住民自決！
新港造街存廢會議未邀住戶 自救會以傳單抗議公所「強姦民意」 今晚召開
住戶大會商大計
- 1997.4.2 新港鄉公所重申中山路造街決心
鄉長呼籲「沈默的大多數鄉親」一起支持造街美化
- 1997.4.2 請「反對派」眼光放遠 部分商家希望能為子孫創造更好的 環境
- 1997.4.3 環保處長送紅包 慰勉嘉市、新港清潔隊員
缺錢 新港環保申訴中心告急
- 1997.4.12 新港中山路造街說明會 砲聲隆隆
少數住戶強烈反對造街 對人行道高度問題與公所僵持不下
- 1997.9.30 連假效應 奉天宮湧現進香朝
廟方估計兩天半來湧入上萬人 打破進香小月冷淡紀錄 嘉義縣市各風景
名勝亦人潮洶湧
- 1997.9.30 嘉縣新港大興路景觀變調 造街成果失色
部分商家在人行道堆積私人物品 佔據公共空間 公所籲居民自律
- 2001.7.19 民雄電台、北港溪鐵橋 登錄嘉縣歷史建物
嘉縣文化局委員會會勘定案 月底前向文建會申請專案修護補助
- 2001.7.19 北港溪鐵橋 雲嘉搶著要
嘉縣捷足先「登」 雲縣表態不會退讓
- 《中央日報》
- 1996.3.3 歡慶元宵 燈海一片
地方各界光明迎佳節：
- 1997.3.2 書香滿新港 圖書巡迴車上路
新港文教基金會回饋鄉里 地方好評
- 1997.3.2 圖書下鄉 維泰號使命
林氏家族贈車 回饋鄉里
- 《台灣時報》
- 1996.2.4 新港親子研習製作燈籠賽熱鬧溫馨：
- 1997.3.18 西藏大法鼓 揭開神秘面紗
新港法華慈善會展示珍品 法鼓特殊圖案及構造令人開眼界
- 1997.4.2 新港鄉中山路造街計畫受阻撓 補助款面臨收回
鄉長正有信保證不會影響商家生意 呼籲反對者顧全大局
- 《中國時報》
- 1995.9.19 (人間副刊)陳其南 新港新故鄉，台灣新希望—從《老鎮新生》看新故鄉運
動的啟示：

- 1995.10.24 清末宣爐 福祿壽喜
新港奉天宮尋獲信徒貢禮 價值不貲：
- 1995.11.17 亞洲的吶喊 新港引吭
來自十國劇場演員 明於奉天宮獻藝
- 1995.11.17 虎爺陣頭 縣府前發威
由四十餘位學童組成新港小虎隊 今首度咆哮
- 1995.11.21 車禍不斷 新港舉辦百年來首次路祭
奉天宮號召下 昨分三階段超渡亡靈 並為鄉民祈求平安
- 1995.12.28 新港奉天宮金爐啟用 政要雲集
耗資五百餘萬元 縣長等人皆參加開爐典禮
- 1995.12.28 新港造街 美景可期
文建會同意補助經費 俟墊付款通過後施工
- 1996.2.15 社區新新年 新港鄉 新港文教基金會
江喬英 回新港，初三可別睡到飽
開臺媽祖背籃球逗牛賽，要鬧醒全鄉父老兄弟姊妹好活力。
- 1996.2.28 李連成立新港後援會 舞獅團鑼鼓鎮恭迎媽祖聖駕
- 1996.3.2 嘉縣花燈展 金鼠呈祥鬧元宵
近百件參展作品頗具創意 昨起在新港奉天宮展出
- 1996.3.4 點燈祈福 全台聯線慶元宵
「老鼠騎蝠」光兆四方 民俗藝陣熱鬧演出 台北火車站前人潮爆滿
- 1996.3.13 台灣要和平 飛彈不要來
連戰有請媽祖和中共溝通：
- 1996.6.14 聯考季節將屆 文昌帝君案前堆滿准考證
管他是否有效 先拜再說
- 1996.12.13 一片斷風中傳來友誼聲 加國萊斯僑市長訪新港
擬與此間政府締結姊妹市 促進雙方文化交流
- 1997.1.5 「文化到寺廟」 找到好材料
文復會蒐羅鄉土教材 從傳統藝陣、寺廟彩繪尋寶
- 1997.3.2 圖書巡迴車 啟動上路
「維泰號」贈與新港文教基金會 將載著萬餘藏書巡迴提供借閱
- 1997.3.18 西藏法鼓圖紋 八吉祥寶是也
象徵宇宙所有奇珍異寶的總數 主要用來供奉三寶
- 1997.3.18 參加全國博覽會嘉縣三社區露臉
新港、梅山和東石船仔頭獲殊榮 將於月底赴宜蘭參展
- 1997.3.28 新港造街大計 有氣無力
奉天宮前中山路住戶抗拒 發傳單指鄉公所強姦民意
- 1998.6.6. (娛樂版 表演藝術周報 [整版報導]) 新港媽祖的故鄉 默默耕耘的小
鎮醫生 陳錦煌

- 1999.1.16 (Sat) 笨港縣丞署遺址 將見天日
新港板頭村開挖測得平坦層 疑係傾圮的磚瓦
- 1999.1.19 傳聞埋有黃金 遺址被盜挖
「笨港縣城署遺址」村民巡視維護 仍被宵小乘虛而入
- 1999.2.10 新港鄉未來定位 地方關切
縣府要求都計規劃公司與地方人士溝通 期形成共識
- 1999.1.28 挖掘古笨港縣城署遺址 經費籌措困難
縣府單位研究後 決向文建會全力爭取補助
- 1999.1.28 (社論) 保護文化資產 中央應主導
- 1999.1.31 充分利用學校資源 讓學生有一處小書城
文昌國小舊廚改成圖書室
- 1999.2.3 出土青花殘片 精美高級
古笨港縣城署遺址文物豐盛 疑是官宦人家器物
- 1999.2.11 古笨港縣城署遺址考古獲珍貴證據 新港挖出童骸、青花湯匙、題字獸骨 自
科館研究人員相當興奮
- 1999.2.12 嘉義古笨港縣城署遺址 古井重現
印證北港溪確曾改道 造成南北「天后宮」名器互爭 消失的清代聚落
有跡可尋
- 1999.2.26 新港文風 登雲書院有照為證
日據時代傾頹照片面世 文風鼎盛歷史獲得證實
- 1999.2.27 板頭村遺址 再開挖
掘出一件仿官窯瓷碗 令研究人員興奮
- 1999.2.27 新港鄉板頭村北港溪畔 發現史前文化層
研究人員挖出陶石骨器 與烏山頭類似
- 1999.2.28 嘉義新港後庄堤防 賞鳥樂園
外界干擾少 濕地、農田成鳥類天堂 生態豐富
- 1999.3.7 (社論) 保護文物
- 1999.3.14 新港板頭村遺址 盼就地興建博物館
第一期挖掘工作即將結束 研究計畫主持人何傳坤提建議 期使挖掘工作持
續進行
- 1999.4.10 (看板) 交趾陶：「年輕的交趾陶創作者謝東哲，從四月九日開始在新港農會
交婦女學習交趾陶
- 1999.4.10 社區健康營造中心 24 日開跑：「全國第一個『社區健康營造中心』，訂於 24
日在嘉義縣新港鄉起跑，宣示我國的民眾健康宣導，走向社區自行主導的方式。」
- 1999.4.11 新港現代攝影展 原味呈現
用相機記錄古笨港變遷 宛如活歷史
十位參展者來自各行業

- 1999.6.9 新港社區健康營造中心開幕
- 1999.7.4 陳秀巒基金會開辦西點烘焙班 教殘障人士學習一技之長
- 1999.7.4 環保殺手 抓不勝抓 北港溪為何哭泣？
大量致癌廢棄物亂倒溪畔危及水源 學者抨擊環保局 縱容非法
板頭遺址 考古寶藏
- 1999.7.9 (特稿)板頭村遺址 精緻陶瓷器出土
- 1999.8.8 新港污染事件 隔空交戰
環保團體質疑縣環保局縱容 縣環保局抨擊國代蘇治芬別有用心
- 1999.8.10 新港兒童成長營 歡樂開訓
- 1999.8.11 榕樹下 夫子木笛聲悠揚
在職進修學習教授學生 暑假聚一堂自娛娛人
- 1999.8.11 普渡好兄弟 鐘鼓齊封 避免驚擾
新港奉天宮傳統儀式 慈悲為懷
- 1999.8.12 板頭村遺址 研究報告出爐
科博館整理出許多雜項文物 建議列為指定古蹟
- 1999.8.14 (專題報導)保衛家園淨土 新港鄉民擦亮眼
有毒化學物質入侵 民眾守在第一線 經過不斷陳情才獲得官府重視 鄉民
提高警覺 不讓污染再度發生
- 1999.8.29 新港板頭村遺址 建議列為古蹟
考古報告雖無法確認該遺址為清代「笨港縣城署」所在地 但大量出土之文
物甚具價值
- 1999.9.1 文物為證 喫酒飲茶、抽大煙玩牌九、精緻美瓷為伴
板頭村先民 生活非常雅痞
- 1999.12(?) 謝東哲 交趾陶把玩指掌間
- 2000.1.25 (左鄰右舍)林群「恆」重當學生
- 2000.2.13 創辦新港文教基金會 被肯定為社區工作典範
陳錦煌榮獲萬寶隆獎
- 2000.2.18 萬寶隆基金會總裁杜羅勳爵：
陳錦煌出力 文化成就出色
- 2000.3.17 陳錦煌聲援李遠哲 民進黨主委致意
- 2000.5.2 新港各界七日歡送陳錦煌
- 2000.5.8 嘉義各界歡送陳錦煌入閣
奉天宮前席開百桌 縣長、檢察總長均出席
- 2000.5.9 溪畔埋劇毒 嘉義新港板頭村中毒深？
成大醫環所專家 採集地下水源、空氣、樣本進行生物檢測 分析是否污染生
態
- 2000.5.10 環保員赴板頭村埋毒現場蒐證
防護衣、過濾口罩護體才進管制區檢視拍照 即將入閣的 陳錦煌前來關切

- 2000.6.10 池塘被填平 埋藏大量廢棄物
嘉縣新港潭大村挖出廢輪胎鋼絲等物 環保署追究地主及業者責任
- 2000.7.17 閒置空間再利用系列特別報導（一）
政務委員陳錦煌：以返歸生活來做人做事
- 2000.7.18 大甲媽進香情怯 謁祖廟雨水伴淚水
夾道歡迎 香案擺長龍民眾跪拜 炮聲不絕於耳 展現 靈感？ 神轎進
廟前風狂雨驟 信徒感動痛哭
- 2000.7.18 （楊索 / 十七日電）正朔天后宮 彼岸見爭議
賢良港、湄洲各執一辭 恐與經濟利益有關 營接進香團大陸很誠意
- 2000.9.2 新港農會總幹事 貪污起訴
將上級補助款圖利自己兒子近百萬 連同農會秘書、推廣股長四人一併被訴
- 2000.9.5 扶緣殘障聯誼會 「陶」治性情
- 2000.9.13 秋節拜媽祖 契子女祈福大團圓
- 2000.9.13 新港奉天宮 結契者聚一堂
信徒跪拜 法會依傳統儀式進行
- 2000.9.15 社區總體營造 嘉縣五個不同經驗
新港、梅山、阿里山山美、東石船仔頭、水上頂塗溝 藉由不同特色
走出自己的路：
- 2000.9.16 縣治整地工程廢棄土方傳盜賣 涉案公司借用其妻縣議員王幸悅服務處辦公
被指係幕後老闆
新港農會理事長林茂盛遭搜索
- 2000.10.29 新港永福宮 重建落成
入火安座大點 盛況空前 席開三百桌 信徒有口福
- 2000.11.30. 感受本土文化之美----2000年台灣文化節隆重開幕：
- 2000.12.7 （左鄰右舍）李魁旺為社區盡心盡力
- 2001.2.15 架上圍籬 就只是政府的事？
陳錦煌：古蹟重建 應與社區總體營造結合
- 2001.3.14 大甲媽祖繞境 學童操練宋江陣
新港地區動起來 古民國小勤練兵器 架式不含糊
- 2001.3.17 搶救糖鐵 兩港盡棄前嫌
新港文教基金會拜會北港文教基金會 共商「護鐵」化解兩地心結
- 2001.3.20 3.25 台灣媽祖文化節 開鑼
由大甲鎮瀾宮起駕出發 展開到新港奉天宮的祝壽活動
- 2001.3.21 保留糖廠鐵橋 新港人請命
- 2001.3.23 北港溪台糖鐵橋 保住了
糖鐵移除招標拆除公告 決贈送四台小火車給新港鐵道公園
- 2001.3.23 （吳志明 新聞分析）
台糖鐵橋 溝通「兩港」心結

- 2001.3.27 戀戀鐵道專題（上）
曾是朝天宮與奉天宮香客的最佳交通工具 亦是嘉南平原上美麗風景
糖鐵嘉義線 承載二港居民深深依戀
- 2001.3.28 戀戀鐵道專題（下）
兩港人護鐵 共築鐵道觀光夢
新港人規劃小火車動線極具可行性 反觀北港只有口號 未見具體方案
- 2001.4.6 新港邀大家一起懷想「五分仔車」
戀戀舊鐵道 老照片展
- 2001.4.8 新港舊鐵道車站 變身成藝術公園
綠帶將與奉天宮結合 成為新港觀光休閒好去處
- 2001.4.8 北港溪鐵橋緩拆 何去何從受關切
- 2001.4.11 新港古民街攤販問題 可望解決
業者建臨時市場即將完工 可容納二百五十個攤位
- 2001.4.13 總統到雲嘉 掀起媽祖熱
在北港朝天宮 開鑼起馬 在新港奉天宮 贈匾還願
- 2001.4.26 奉天宮旁攤販 全拆
新港鐵路公園 美化
- 2001.4.27 新港將設公立藝術中學
總統府電話通知 規劃開設音樂、美術、戲劇等學科
- 2001.5.25 新港藝術高中設置草案 出爐
由安和國小主稿 將設音樂、美術、音像藝術、舞蹈、戲劇等科
- 2001.6.5 看神靈文化展 學子認識宗教
- 2001.7.4 北港溪鐵橋 台糖有意割愛
以橋墩裸露為由要求儘速拆除 否則院送給新港文教基金會保管
- 2001.7.28 保留北港鐵橋 雲林有意接手
- 2001.8.7 北港糖廠鐵橋 即將走入歷史
明起拆除 將實施交通管制 有人叫好 有人不捨：
- 2001.8.29 慶祝鐵路公園落成啟用
新港人顛覆傳統 比賽走鐵枝路
- 2001.8.29 新港醜鐵道 蛻變美公園
「江媽媽」熱心剷除「毒瘤」 台糖北港溪鐵橋重生
- 2001.9.1 新港鐵路公園 歡喜迎嬌客
台糖老火車頭運抵安裝 數百新港國小師生、鄉親敲鑼打鼓辦喜事
- 2001.9.7 美國老火車頭進駐慶祝
新港鐵路公園 九日落成
- 2001.9.10 大阿里山編定為國家級風景區 他居中斡旋有功
陳錦煌獲縣長頒贈銀盾
- 2001.9.10. 鐵路公園啟用 鐵軌競走有賞

- 數千新港鄉民熱情參與 台糖送冰棒共襄盛舉：
- 2001.10.17 飛夢新港 社區動起來
美籍藝術家來台開課 模仿、蠟染帶動藝術交流 周六踩街秀成果
- 2001.10.20 陳錦煌勘查七股生態旅遊線
強調明年是政院生態旅遊年 七股將成為第一個試辦點
- 2001.10.23 新港徵求鄉徽
- 2001.10.25 新港藝術高中 拍板定案
籌備處明年二月成立 計畫設音樂、美術、舞蹈等科別 甚至附設普通高中
- 2001.11.2 把社區感玩出來：
三度來台參加社區營造活動的美國飛夢團隊
這回到新港帶動了一次熱鬧歡樂的大遊行
加強了新港人的「社區感」
- 2001.11.10 休閒遊 週末Walking 40 版(整版報導)
新港展新顏 老鎮蛻變：
- 2002.3.5. 謝東哲 搶救古蹟樂陶陶
- 2002.3.16 迎大甲媽 奉天宮果真創意
促銷芭樂、蕃茄 將拿兩水果拜神
- 2002.3.19 大甲媽遶境 下月16日抵新港
- 2002.3.28 奉天宮整修 恐修掉古蹟地位
指派何傳三、謝東哲監工 引發資格爭議 民政司重建會 關切
- 2002.4.2 文化醉人 她想定居新港
- 2002.4.10 觀光地圖獨漏新港 抗議啦！
一群退休老師為人文薈萃的古鎮叫屈 將向觀光局表達不滿 奉天宮董事質
疑每年大甲媽祖進香盛大宗教活動 難道不具觀光價值
- 2002.4.12 「媽祖熱線」 服務信徒
- 2002.4.16 蕃茄、芭樂迎神 媽祖
新港農會突破傳統禁忌 特製蔬果花車順便促銷農產
- 2002.5.6 歷經重症摧殘、失明打擊 越挫越勇
黃聲遠 從寫作中找到新生命
- 2002.5.7 新港奉天宮 或贈神雕媽祖
顧問何達煌請木雕名家費時六年 雕刻一尊精細雕像送給義工團收藏
- 2002.5.22 朴子溪高灘地漫流工程 啟用
將污水藉由管路引到高灘地上沈澱有機穢物 整治邁向新里程
- 2002.6.5 文宣賈禍 新港鄉代副主席興訟
郭傳福空國民黨嘉義縣黨部污蔑 主委辯稱陳述事實
- 2002.6.18 向文建會爭得三千萬經費 新港基金會發展地方觀光
- 2002.6.20 北港鐵橋可望雲嘉共管

- 2002.6.25 歷史建築巡禮夏令營 報名嘍
- 2002.7.1 古笨港遺址 挖寶一窩蜂 文教會憂心
行文縣府要求以公權力保護文化資產
- 2002.7.2 古笨港遺址 千瘡百孔
民眾任意挖掘已破壞現場 文化局決豎立告示牌禁止擅闖
- 2002.7.5 大學宗教研習營老外廟聽聞
南華大學合辦 近六十人參觀新港奉天宮
芝加哥大學退休教授歐大年夫婦興匆匆
- 2002.7.5 中正大學辦學術研討：
- 2002.7.9 新港綠美化 蔚為風氣
社區住戶及商家隨處可見小型園藝 個性花園妝點全鄉 綠意
- 2002.7.17 挖掘古笨港遺址 民眾勸不聽
北港溪畔聚集挖寶民眾 新港文教基金會憂心文化層遭 破壞
- 2002.7.21 保護古蹟 笨港文化清查搶修
- 2002.7.27 維護文物 文化局籲新港北港文史團體合作
蔗糖鐵橋、笨港遺址亟待整修保留 盼雙方攜手爭取文建會支持
- 2002.7.31 豪雨壞事 歷史建築橋墩裸露更嚴重
北港溪糖廠鐵橋 岌岌可危
- 2002.7.31 笨港遺址 學者促雲嘉一起關心
- 2002.8.6 重建會執行長陳錦煌交棒 籲愛與包容看待
歡送茶會離情依依 社區營造團體致贈重建結晶 陳期勉官方和民間再思
考夥伴關係
- 2002.8.6 九二一重建會 阿里山辦防災演練
執行長陳錦煌在卸任前最後一天特別親臨致詞
- 2002.8.24 (中元節) 黃聲遠眼盲心明 率先與好友林深靖發表兩本新書
新港文藝列車 再度出發
- 2002.9.21 新港鄉有個展現創意的好地方
廢物利用 打造休閒農場
- 2002.9.13 北港溪鐵橋 一橋墩垮了
搶救歷史建築 台糖現存最長的小火車鐵橋 有90年歷史 維修燙手山芋
雲嘉縣府無接管意願
- 2002.9.14 立委踏勘搶救北港溪糖廠復興鐵橋
地方人士建議北港溪改道避開橋墩 河川局表示有困難
- 2002.10.29 新港走鐵枝路 選手如臨深淵
三百多名參賽者鐵路公園競走 男女老少個個賣力演出
- 2002.10.29 新港嘉年華 佈置搶眼
- 2002.10.1 拼觀光 開發北港溪鐵橋 嘉縣府評估
縣長陳明文、立委張花冠聯袂勘查台糖小火車鐵軌 等成大安全鑑定報告出

- 爐再決定是否接收
- 2002.10.6 北港溪小火車鐵橋 保住了
九二一重建古蹟審查小組會勘 決先撥款搶救橋墩 再全面修繕
- 2002.10.10 模仿哪吒 腳踏七星八卦 鑼鼓配樂 伴隨靈魂節奏
新港舞步登場 起乩搖滾化
- 2002.10.13 交趾陶大師林再興：奉天宮不難修復
- 2002.10.27 新港藝術高中 總統催生
去年承諾迄無下文 指示教部全力籌設
- 2002.10.28 陳總統打包票建新港藝術高中 地方歡欣
地方爭取籌設多時石沈大海 縣長陳明文舊事重提 阿扁指示 教育部全力促成
- 2002.10.28 迎接國際青少年嘉年華會 緊鑼密鼓
- 2002.10.30 新港青少年嘉年華 哪吒代言
取其智勇雙全、獨立孝順為形象主題
- 2002.11.1 哪吒起 新港化作大舞台（14版 藝術人文）
- 2002.11.2 國際哪吒 齊聚新港大車拼
青少年嘉年華會今登場 雲門舞集等七國廿五團對要讓嘉縣搶搶滾
- 2002.11.3 國際嘉年華會 青少年耍絕活 新港 High 翻天
25個國內外團體 在廟口、公園、街面 表演樂舞、偶戲及街頭藝術 鄉民大飽眼福
- 2002.11.5 新港嘉年華 繽紛酷炫
國內外百餘青少年表演者以特殊造型踩街 熱鬧非凡
- 2002.11.8 身殘心不殘 義工夫妻傳佳話
任新港志工奉獻社會 退休更忙碌
- 2002.11.10 新港嘉年華 「舞」林大會串
- 2002.11.11 洋人慕神威 虎爺渡重洋
- 2002.11.13 新港社區營造計畫獲青睞
惟文建會核准經費與原提報額度落差大 全案需修正始能執行
- 2002.11.14 搶救北港溪糖廠鐵橋 見轉機
文化局表態全力支持 文建會將補助 百年歷史建物可望保存
- 2002.11.19 開挖古笨港遺址 中規中矩
文史團體標記作為丈量依據 以釐清雲、嘉界址：
（就事論事）搶救遺址：
- 2002.11.20 身聲演繹社 鼓動新港
- 2002.11.6 古井重現 見證德美瓦窯盛況
曾為新港鄉興盛史寫下風光一頁 後因時代變遷熄火
- 2002.12.3 搶修新港鐵橋 文建會金援
新港文化界人士和嘉義縣文化局奔走有成 獲允補助三千九百萬元維護

附錄二：書院、文昌祠的媒體再現大事記

《中國時報》

- 2001.3.11 為考生祈福 礪溪書院湧人潮
千名學子虔誠默禱 大肚鄉長並分贈糕、粽及平安符
- 2001.3.13 配合媽祖文化活動 文昌祠與林氏貞節牌坊將速整修
大甲三級古蹟 即將重現光彩
- 2001.5.27 七縣市讀經會考 小狀元背誦如流
- 2001.6.11 三級古蹟被震垮 彩絮飛揚在今朝
重建興賢書院 從廢墟中傳遞紅磚
- 2001.9.22 五文昌夫子秋祭 北港師生觀禮
朝天宮循古禮追思 氣氛肅穆隆重極具教化意義
- 2002.5.5 明新書院循古禮 文昌帝君點玄靈 家長忙帶兒女「沾光」
學子雲集開竅 考前啟慧
- 2002.6.24 考季到 振文書院香火旺
供桌擺滿准考證與供品 學子祈盼文昌帝君多關照
- 2002.9.15 經典總會考 全國同步
- 2002.9.29 南縣嘉義祭孔 古禮莊嚴贈智慧糕：
- 2002.9.29 苗栗祭聖 狀元遊街
十五名博士與高考及格士子 光宗耀祖

附錄三：新港大事紀

- 1731 雍正 9 笨港縣丞署設於磚仔窰
- 1734 雍正 12 笨港縣丞署移至板頭厝
- 1758 乾隆 23 三? 榔流來水流樟，後雕刻成「四街媽祖」、二媽、三媽。
- 1776 乾隆 41 (笨港天后宮?) 赴大陸湄洲謁祖。
- 1782 乾隆 47 北港、南港泉漳械鬥。
- 1784 乾隆 49 笨南港四郊民眾敬獻香爐給本宮。(奉天宮或天后宮?)
- 1786 乾隆 51 林爽文攻陷彰化、諸羅，佔據笨南港板頭厝。
- 1788 乾隆 53 諸羅縣改名嘉義縣。
- 1794 乾隆 59 王得祿獻柱聯(給誰?奉天宮，或天后宮?)。
- 1797 嘉慶 2 巨颯襲台，笨港溪氾濫，笨港街受創。
- 1799 嘉慶 4 洪水氾濫，笨港街被沖毀。笨南港居民大量遷徙東南方三公里的麻園寮。
- 1804 嘉慶 9 大興宮遷至現址。
- 1810 嘉慶 15 西安堂設立。
- 1811 嘉慶 16 奉天宮落成。
- 1814 嘉慶 19 王得祿獻匾「聖慈母德」。
- 1815 嘉慶 20 嘉義文廟落成，分巡福建台澎兵備道糜瑜奇撰「重修文廟碑記」。
- 1816 嘉慶 21 笨港縣丞龐周獻匾「恩流海嶠」。
- 1817 嘉慶 22 笨港縣丞署移至新港街。
- 1822 道光 2 蘭社成立。建文昌祠。
- 1826 道光 6 六興宮落成。
- 1832 道光 12 張丙、陳辦反，攻陷嘉義城 53 天。
- 1835 道光 15 登雲書院落成。
- 1837 道光 17 北港朝天宮落成，王得祿獻匾「海天靈貺」。
- 1839 道光 19 南港商民建福德堂。王得祿獻匾「水德增光」給六興宮。
- 鴉片戰爭爆發。
- 1840 道光 21 王得祿獻匾「道宏化育」給嘉義城隍廟。12 月，王得祿病逝。
- 1842 道光 22 笨港縣丞白鶴慶率新港紳民設立「笨新南港義塚」。
- 1849 道光 30 漳泉再度械鬥。
- 1853 咸豐 3 李石、林恭反。
- 1857 咸豐 7 笨港縣丞白鶴卿獻匾「福庇雁行」。
- 1858 咸豐 8 奉天宮媽祖會金福安獻大鐘予台南大天后宮。
- 1862 同治 1 戴萬生反，佔據奉天宮與登雲書院。
- 1874 同治 13 日軍入侵牡丹社。
- 1884 光緒 10 中法戰爭。
- 1885 光緒 11 台灣建省。
- 1892 光緒 18 笨港媽祖信徒往天后宮進香，歷時 12 日。

- 1893 光緒 19 陳履新任笨港縣丞署。屢率兵勇前往通北港要道緝匪。
- 1894 光緒 20 3/14 朝天宮往台南大天后宮進香。
中日甲午戰爭。
朝天宮火災，三糠榔水流樟雕成的「二媽」焚燬。
打貓西堡團練團設立於奉天宮。
- 1895 光緒 21 中日馬關條約，割讓台灣。
- 1997 明治 30 10 月，嘉義縣打貓辦物署新港保良局設立。
- 1898 明治 31 新港公學校創立。
設有郵便筒。
- 1900 明治 33 嘉義辦物署新港支署設立。
新港庄役場設立。
- 1901 明治 34 11 月實施官制改正，新港納入嘉義廳下，成立新港支廳。
- 1904 明治 37 地震。霍亂流行。
- 1905 明治 38 第一次戶口調查。
- 1906 明治 40 大地震，奉天宮前殿倒塌。
嘉義孔廟也震毀。
施行街道改正相關工事計畫。
廢新港支廳，改設打貓支廳，並新設警察官吏派出所。
- 1908 明治 41 縱貫線鐵路通車。
新港市場設立。
- 1910 明治 43 2 月，區役場設立，林維朝任區長。
- 1911 明治 44 東洋製糖新港驛開始營業，輕便車引入街面。
- 1914 大正 3 新港郵便局設立。
- 1916 大正 5 新港信用組合成立。
- 1917 大正 6 奉天宮重建落成。
- 1918 大正 7 南瑤宮至奉天宮進香，獻匾「英靈普濟」。
- 1920 大正 9 10/1，嘉義廢廳置郡，歸台南州轄郡，下有嘉義街及十庄。新港改稱新巷。新巷庄役場、協議會開始運作。
- 1921 大正 10 新港驛移至現址。
- 1923 大正 12 林蘭芽任新港庄長。
新巷圖書館、新巷公共浴場設立。
- 1926 昭和 2 觀音吟社成立。
- 1927 昭和 3 林氏家廟（五社林宗祠）落成。
- 1928 昭和 3 日皇裕仁賜御壽牌。
御大典，施行市容整理計畫。
11/3 新巷庄役場和嘉南大圳組合為紀念明治天皇誕辰紀念日，扮演日本武士舉行化妝遊行。
新巷慈善會成立。

- 1929 昭和 4 新港經月眉到嘉義的公路拓寬完成。
- 1930 昭和 5 基督教長老教會集會所成立。
嘉南大圳完工。
- 1934 昭和 9 庄役場職員演出農村振興文士劇。
庄內六條州指定道路完工。
- 1935 昭和 10 台中大地震。
9/14，派出所新建官廳安置上樑。
10/1 庄役場重建（于媽祖大樓現址）。
- 1936 昭和 11 新巷家畜市場設立。
林維朝任區長。
- 1937 昭和 11 中日戰爭爆發。
- 1938 昭和 13 公學校移至現址。
新巷自治振興會成立，洪復吉任會長。嘉義—新巷—北港道路完成瀝青鋪裝
工事。
- 1939 昭和 11 嘉義郡農事組合新巷庄支部設立。
嘉義郡畜產事業助成會新巷庄支會設立。
- 1941 昭和 16 皇民奉公會成立。
- 1942 昭和 17 8/27，番婆庄舉行相撲比賽。
- 1945 民國 34 台灣光復，陳儀出任台灣省行政長官公署行政長官。
11/25，林蘭芽任新港鄉長。
- 1946 民國 35 林甲丙任鄉長（鄉代表選舉）。
- 1947 民國 36 二二八事件。
- 1948 民國 37 11/1，洪復吉任新港鄉長（鄉代表選舉），至 1956 八月。（1950，鄉長改為普選。）
- 1949 民國 38 吳國楨就任台灣省主席。
國軍借住奉天宮於虎爺、城隍與後殿。（至 1952）
- 1951 6/1，林金生就任嘉義縣第一屆民選縣長。
- 1952 10/1 奉天宮第一屆管理委員會成立。主任委員何萬傳，委員陳灑川、陳赤牛、
林清泉、朱火生、林海、黃來、蔡淵、林典。
- 1953 俞鴻鈞出任台灣省主席。
- 1954 6/2，李茂松當選嘉義縣第二屆民選縣長嚴家淦任省主席。
何應欽將軍獻匾「仁民愛物」。
- 1955 省嘉中新港分部成立。
林氏家廟增建完成。
- 1956 8/10，洪炳欽任鄉長（至 1964）。
9/20 嘉義縣政府「嘉府仲民行字第三二二五四號」公文，准奉天宮管理委員
會設立備查。
南瑤宮至奉天宮進香。
- 1957 6/2，黃宗焜任第三任嘉義縣長。

- 嘉師創校。
- 鄉公所購置大林糖廠土地興建 18 間店舖，售予民間，拓展街面。
- 新設魚市場。
- 1958 11/18，第三屆管理委員會，主委林海，副主委林振邦。
- 文昌國小獨立。
- 1959 8/7 水災。天主教社集會堂於舊魚市。
- 1960 南瑤宮由彰化縣長呂世明率隊進香。
- 6/2 黃宗焜連任縣長。
- 楊森將軍獻匾「共沐神庥」。
- 1961 省嘉中新港分部獨立，改稱縣立新港中學。
- 十月，奉天宮城隍殿及東室重修完成。
- 1962 元月，第四屆管理委員會成立，主委洪炳欽。
- 南瑤宮進香。懷笨樓、思齊閣動土。
- 黃杰任省主席。
- 1963 奉天宮歷史資料館成立。
- 天主教堂新建於現址。
- 新港市場改建。
- 1964 3/1，林國坤任鄉長。
- 4/6 嘉義工商日報 6 版刊登朝天宮攻擊奉天宮之言詞。4/23，奉天宮出版《奉天宮特刊》，力陳笨港天后宮毀於洪水之說，天后宮文物悉遷新港，以駁斥工商日報之報導。
- 4/29，南瑤天后宮進香，人數達 15 萬。
- 1965 1/1，第五屆管理委員會成立，主委林海，副主委林振邦。
- 1966 全鄉主要街道鋪設柏油。
- 3/16，日本早稻田大學師生蒞奉天宮參拜。
- 5/8，懷笨樓、思齊閣落成，演戲九天，舉辦全台遊覽車小姐歌唱比賽。
- 副總統嚴家淦獻匾「開臺媽祖」、「懷笨樓」、「思齊閣」，由內政部長連震東送抵奉天宮。
- 5/13 嘉義縣長何茂取獻匾「民族之光」。
- 7/27，省文獻會委員洪敏麟勘查笨港故址。
- 7/28，林坤就任鄉長。
- 新港戲院改建完成。
- 1968 6月，黃老達任嘉義縣長。
- 八月，九年國教實施，原縣立新港中學改制為縣立新港國民中學。
- 10月，奉天宮刻製張李德和 詣新港奉天宮 碑。
- 頒佈台灣省社區發展 8 年計畫，並於次年實施。
- 1969 奉天宮所捐四萬元予新港國民學校興建之教室落成，取名奉天教室。
- 12/25，第六屆管理委員會成立，主委陳金元（陳清文祖父，擔任過公學校

- 老師。), 副主委洪復吉。
- 1971 10/25, 奉天宮參加嘉義縣歷史文物展, 出版《新港奉天宮風光文物簡介》。
- 1972 謝東閔就任省主席。
- 1973 3月, 陳嘉雄任嘉義縣長。
4/1, 吳永文任新港鄉長。
8/1, 新港國民中學成立夜間補習學校。
12/28, 何萬傳病逝。
- 1974 奉天宮管理委員會改組為「財團法人新港奉天宮董事會」, 第一屆董事同時成立, 董事長林振邦, 常務董事李安邦。
新港鄉都市計畫發佈。
- 1975 蔣介石逝世。
4/14, 陳金元病逝。
12/24, 嘉義地方法院正式核准奉天宮登記為財團法人。
5/25, 省政府以「民甲字第二三五號令」指定奉天宮歷史資料館為「笨港歷史文物陳列室」。
5/6, 陳嘉雄病逝。
奉天宮分四年捐獻關建新港公園。
- 1977 1/1, 思齊圖書館成立。
- 1978 第二屆董事會成立, 董事長林錦澤, 常務董事林勝東。
4/13, 行政院長蒞宮訪問。
5/20, 蔣經國就任總統。
6/20, 林洋港就任省主席。
11/28, 奉天宮補助文昌國小興建運動場。
12/15, 奉天宮正式加入「中華民國道教會」。
- 1979 1月, 內政部專案小組審定奉天宮為二級古蹟。
2/19, 董事會決議捐贈一千萬元協助鄉公所興建新港公園。2/22, 奉天宮駁斥朝天宮, 重申天后宮毀於洪水。
- 1980 1/1 3, 第一屆開臺媽祖杯軟式網球錦標賽。
1/28, 董事會通過捐贈一千萬元協助鄉公所興建新港公園。10/25, 奉天宮神童班參加 69 年台灣區運動大會, 獲蔣經國接見, 合影留念。
古民路逐漸成為果菜雜貨中盤批發商的聚集場所。
- 1981 媽祖大樓落成。第三屆董事會成立, 董事長鄭桂森, 常務董事康湖璉。
12/5, 李登輝任省主席。
- 1982 嘉義縣、市分治。
- 1983 農曆 1/14, 新港 18 庄繞境遊行。
- 1984 邱創煥任省主席。
分駐所拆除重建。
- 1986 第四屆董事會成立, 董事長馬進銘, 常務董事林福來。

- 中庄成立農產共同經營班，古民成立合作農場，為嘉義縣蔬菜專業區。
- 1987 4/10，大甲往北港進香團車禍，47人輕重傷。
4/17，南瑤宮進香。
6/14，雲門舞集返鄉公演。
鎮瀾宮赴大陸湄洲謁祖進香。
中洋工業區設立，台塑、台化、南亞設廠。
- 1988 1/13，蔣經國病逝。
2/28，鎮瀾宮決議將「大甲鎮瀾宮天上聖母北港進香」改為「大甲鎮瀾宮天上聖母繞境進香」，朝天宮強力譴責。
2月，新港文教基金會成立。奉天宮董事訪大甲鎮瀾宮。
3/8，大甲鎮瀾宮決議改往新港奉天宮繞境進香。
4/23（農曆3/8）奉天宮邀朱宗慶打擊樂團至新港表演。
- 1989 宜蘭南方澳南天宮赴湄洲進香。
農曆5/5，奉天宮與泉州天后宮締結姊妹廟。
8/14，周茂林、何達煌捐資湄州天后宮興建梳妝樓。
10月，第五屆董事會成立，董事長馬進銘，常務董事林勝東。12/30（農曆12/3）祖爐啟用大典。
- 1990 3/1，鄭友信任鄉長。
李金龍獻匾「永沐神恩」。
7/1，思齊圖書館與新港圖書館合併。
11月，基金會舉辦飛馬豫劇團演出。
12/8，「18庄繞境」籌備會議。
- 1991 1/25，李登輝獻匾「福佑平安」。省主席連戰獻匾「護國庇民」。
2/17，籃球鬥牛賽。
2/18，「18庄繞境」。
木柵指南宮高忠信率團蒞廟參訪。
8/23，劉益昌勘查古笨港遺址。
街道拓寬計畫導致大興宮面臨拆除危機，專業者都市改革組織協助處理。
- 1992 8/29，城隍出巡。
10/10，開臺媽祖杯足球賽。
泉州天后宮蒞廟參訪。
- 1993 奉天宮誌出版。
- 1994 凌霄寶殿落成。
外環道路開闢完成。
古民路早市遷移至外環道新中路。
文建會選定新港為「充實鄉鎮展演設施」與輔導美化地方傳統空間」案的示範點。

參考資料

中文部分

一、史料

不著人撰

1984 《嘉義管內採訪冊》，台灣省文獻委員會。（1897-1901）

余文儀

1974 《續修台灣府志》。台灣文獻叢刊第121種，台灣省文獻會。

佚名

1983 《台灣府輿圖纂要》，台北：成文。

台灣省文獻委員會

1993 《重修台灣省通志卷六文教志學校教育篇》。台中：台灣省文獻委員會。

江日昇

1985 《台灣外紀》，台北：世界。

江慶林等譯（伊能嘉矩原著）

1991 《台灣文化志》。台中：台灣省文獻委員會。

伊能嘉矩原著 程大學等譯

1991 《台灣文化志》（中、下卷），南投：省文獻會。

1996 《台灣踏查日記》（上、下），台北：遠流。

1997 《台灣文化志》（上卷），南投：省文獻會。

何培夫

1994 《台灣地區現存碑碣圖誌：嘉義縣市》。台北：國立中央圖書館台灣分館。

李安邦

？ 《新港奉天宮開台媽祖簡介》，新港奉天宮。

（約民國53-6年之間） 《笨港舊跡及其歷史文物流落考》，新港奉天宮。

邱奕松

1991 《嘉義縣志卷四教育志》。嘉義縣政府。

高拱乾

1987 《台灣府志》，台灣文獻叢刊第 65 種，台灣大通書局。

倪讚元

1993 《雲林縣采訪冊》，南投：省文獻會。

陳素雲輯

2003 《新港五社林族譜初稿》。

連 橫

1975 《台灣通史》，台北：幼獅。

笨港合和民俗發展協會

2001 《笨港古文書選輯》，台北：國史館。

程大學等纂

1993 《重修台灣省通志卷六文教志學校教育篇》，南投：省文獻會。

新巷公學校

《新巷公學校學校沿革志（1898-1967）》。

新巷庄役場

1940 《新巷庄勢要覽》。嘉義：新巷庄役場。

嘉義縣文獻委員會

1976 《嘉義縣文史專輯》。嘉義縣文獻委員會。

嘉義縣文獻委員會

1965 《中國歷代及東南亞各國祀孔儀禮考》，《嘉義文獻》2。嘉義縣文獻委員會。

嘉義縣市寺廟大觀編刊委員會編

1964 《嘉義縣市寺廟大觀》，台南：文獻出版社。

蔡水震

1974 孔子廟復興記，
《嘉義文獻》5，嘉義縣政府。

賴柏舟編著

1972 《嘉義縣詩苑》。嘉義縣文獻委員會。

蔣毓英

1992 《台灣府志》，台灣歷史文獻叢刊，台灣省文獻會。

二、專著、論文

王寧 薛曉源編

1998 《全球化與後殖民批評》，北京：中央編譯。

王文裕

1997 《王得祿傳》，台灣省文獻委員會。

王世慶

1958 清代台灣的米產與外銷，〈《台灣文獻》9(1)，3月。

王見川、江燦騰

1997a 《雲林縣發展史宗教與社會篇》，雲林縣政府。

1997b 光復前的北港朝天宮---間論其與其他媽祖廟之關係，〈《民間宗教》第三輯 1997年12月，pp: 251-271。

王幸慧等譯 S. Kendrick P. Straw D. McCrone 編

1997 《解釋過去 / 瞭解現在》，台北：麥田。

王振寰

1991 出現中的市民社會及其限制，〈《二十一世紀》5，1991年6月。

1995 邁向新國家？民粹威權主義的形成與民主問題，〈《台灣社會研究季刊》20，1995年8月。

王銘銘 王斯福主編

1997 《鄉土社會的秩序、公正與正義》，北京：政法大學出版社。

王惠君譯 (日) 西川幸夫著

1997 《故鄉魅力俱樂部》，台北：遠流出版社。

王福明譯 P. Duara 著

1996 《文化、權力與國家》，南京：江蘇人民出版社。

王晴佳

2002 《台灣史學 50 年》，台北：麥田。

史明正

- 1992 西方學者對中國近代城市史的研究 ，《近代中國史研究通訊》
第十三期，85-97 頁。

中國近代史學會

- 1999 《1999 地方志與鄉土史編纂研習營學員手冊》，南投：省文化處。

中國青年反共救國團

- 1968 《中華文化復興運動》，台北：幼獅。

中華文化復興運動推行委員會

- 1981 《中華文化復興運動紀要》，台北：中華文化復興運動推行委員
會。

文化環境工作室

- 1999 《台灣縣市文化藝術發展----理念與實務》，台北：文化環境基金
會。

文建會

- 1998 《文化白皮書》，台北：文建會。
1999 《地方文史工作室現況初探》，台北：文建會。[www.cca.gov.tw/
Culture/Arts/CulturalWorkshop/1.htm](http://www.cca.gov.tw/Culture/Arts/CulturalWorkshop/1.htm)

田弘茂

- 1992 《大轉型—中華民國的政治和社會變遷》，台北：時報。

石元康

- 1990 個殊性原則與現代性：黑格爾論市民社會 ，《當代》47 期，20-
8 頁。
1998 市民社會與民主 ，石元康等著《市民社會與民主的反思》，台
北：桂冠。

台灣省文化處

- 1998 《大家來寫村史—民眾參與式社區史操作手冊》，台灣省文化處。

史建云、徐秀麗譯 史堅雅(G. W. Skinner)著

- 1998 《中國農村的市場和社會結構》，北京：中國社會科學出版社。

田心喻譯 Robert Bocock 著

- 1991 《文化霸權》，台北：遠流。

安東尼奧 葛蘭西

1988 《獄中扎記》，台北：谷風。

江仁傑

1999 殖民者與被殖民者眼中的鄭成功----日本殖民統治下台灣的文化霸權與抗爭，〈《史匯》3，1999年4月。中央大學歷史研究所。

江寶釵

1998 《嘉義地區古典文學發展史》，嘉義市立文化中心。

宋光宇

1993 霞海城隍祭典與台北大稻埕商業發展的關係，pp:291-336，〈中央研究院歷史語言學研究所集刊〉第六十二本第二分。台北：中央研究院。

哈貝瑪斯等著

1995 《社會主義--後冷戰時代的思索》，香港：牛津大學出版社。

汪暉 陳燕谷主編 哈貝瑪斯等著

1998 《文化與公共性》，北京：三聯出版社。

李永熾

1990 市民社會與國家，〈《當代》47期，29-38頁。

李孝悌

1989 再論市民社會----從黑格爾到葛蘭西，〈《中國論壇》340期，73-80頁。

1998 《清末的下層社會啟蒙運動 1901-1911》，台北：中央研究院近代史研究所。

李孝悌譯 Philip A. Kuhn 著

1992 公民社會與體制的發展，〈《近代中國史研究通訊》第十三期，77-84頁。

李金梅譯 Eric J. Hobsbaum 著

1997 《民族與民族主義》，台北：麥田。

李金梅 黃俊龍譯 Ernest Gellner 著

2001 《國族與國族主義》，台北：聯經。

李芳玲

- 1998 《漢人社會的公共參與----以嘉義新港中山路的美化造街為例》，清華大學碩論。

李惠銘

- 1999 一個社區的整合與轉型—以樹林鎮柑園地區為例，〈《第三屆台灣地理學學術研討會論文集》〉，台灣師大。

李豐斌譯 F. Watkins 著

- 1999 《西方政治傳統—近代自由主義之發展》，台北：聯經出版社。

李謁政

- 2001 建構公共性社區的終極心態，〈《環境與藝術學刊》〉，南華大學環境與藝術研究所。

李獻璋

- 1967 笨港聚落的成立即其媽祖祠祀的發展與信仰實態（上）、（中）、（下）《大陸雜誌》，35(7): 7-11；35(8): 22-26；35(9): 22-29。

何明修

- 1998 後馬克思主義者的市民社會理論，〈《思與言》〉36（4），193-229 頁。

何傳三

- 1999 《中庄采風》，新港鄉中庄村永祿宮。

何傳坤

- 1999 《嘉義縣新港相板頭村遺址考古試掘報告》，台中：國立自然科學博物館。

杜章智譯 Louis Althusser 著

- 1990 意識型態和意識型態的國家機器，〈《列寧與哲學》〉，台北：遠流。

吳文星

- 1991 《日據時期台灣社會領導階層之研究》，台北：正中。

吳密察

- 1997 歷史的出現，黃富三、古偉瀛、蔡采秀編《台灣研究一百年：回顧與研究》，中研院台史所籌備處。

- 1998 《大家來寫村史—民眾參與式社區史操作手冊》，文建會。

- 1999 方志纂修的反省與思考--《二崁地方志》的經驗 , 許雪姬、林玉茹編 1999。
- 吳叡人譯 Benedict Anderson 著
- 1999 《想像的共同體：民族主義的起源與散布》, 台北：時報。
- 邱貴芬
- 1997 《仲介台灣女人》, 台北：元尊文化。
- 2000 「後殖民」的台灣演繹 , 陳光興編《文化研究在台灣》, 台北：巨流。
- 邱彥彬譯 Valerie Kennedy 著
- 2003 《認識 Said 薩依德：一個批判的導論》, 台北：麥田。
- 邱澎生譯
- 1993 阿伯瓦克與集體記憶 , 《當代》91, 1993年11月。
- 林本炫
- 1995 「文藝季」的反省與觀察 , 《國策期刊》No.111, 1995, 五月份。
- 林永村、林志浩
- 1995 《笨港》, 雲林：笨港文化事業有限公司。
- 林玉茹
- 1996 《清代台灣港口的空間結構》。台北：知書房出版社。
- 林奇龍
- 1999 台灣省史蹟源流研究會之成立緣起 , 《史聯雜誌》34。
- 林秀幸
- 1997 重建鄉村社群：新港文教基金會的成立過程與組織探討。《思與言》35(3): 1-31。
- 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》36(2): 213-252。
- 林群桓、梁志輝等
- 1997 《西庄報告》。新港文教基金會。
- 林群桓、黃大展等著
- 1997 《打貓的故鄉》, 嘉義：嘉義縣文化中心。
- 林群桓

1997a 朝向思考的地方史建構 ，《平安報》第 2、3 期，嘉義縣新港鄉奉天宮發行。

1997b 在地人做的在地文史工作 ，收入在何傳三著《中庄采風》，pp: 4-10。

林勇吉

1999 大興路的美麗與哀愁 ，《新港文教基金會會訊》1999 年 9 月。

林維朝原著 蔡相輝校定

1994 勞生略歷 ，國立中央圖書館台灣分館館刊第 14 期，pp:32-49。

林德政

1993 《奉天宮志》，嘉義：新港鄉奉天宮。

1994 笨港媽祖之爭：台灣媽祖信仰上的一件公案 ，海峽兩岸道教文化學術研討會。嘉義：中正大學。

林瑞穗

1996 《社區發展與村里組織功能問題之探討》，台北：行政院研究發展考核委員會。

林衡道

1980 北港、新港的史蹟 ，《台灣勝跡採訪冊》第一冊，南投：省文獻會。

若林正文著 洪金珠、許佩賢譯

1999 《台灣—分裂國家與民主化》，台北：月旦。

胡昌智

1983 什麼是歷史意識？ ，《思與言》21（1），1983 年 5 月。

香港嶺南學院

1998 《解殖與民族主義》，香港：牛津大學。

周宏松

1998 「莊俊元中狀元一事之商榷」 ，新港文教基金會會訊 1998，五月號。

徐文瑞譯 C. Taylor 著

1999 《黑格爾與現代社會》，台北：聯經出版社。

許雪姬、林玉茹編

- 1999 《五十年來台灣方志--成果評估與未來發展學術研討會論文集》，中央研究院台史所籌備處。
- 梁治平、王亞新編（日）滋賀秀三等著
- 1998 《明清時期的民事審判與民間契約》，北京：法律出版社。
- 洪敏麟
- 1967 從潟湖、曲流地形之發展看笨港之地理變遷，*《台灣文獻》* 23（2）：1-42。
- 洪鏞德
- 1997 《馬克斯社會學說之析評》，台北：揚智。
- 范陽、張正泰譯（黑格爾著）
- 1985 《法哲學原理》，台北：里仁。
- 淡江社區工作室
- 1996 《輔導美化地方傳統文化建築空間計劃示範點 新港規劃案》，淡江大學建築系、文建會。
- 陳 華
- 1999 集體記憶與社區歷史的建構---對北港、西螺、大? 村、虎尾全國文藝季活動的探討，*《台灣風物》* 49（3）。
- 陳永明
- 1995 「公共空間」及「公民社會」---北美中國社會史的辯論，*《近代中國史研究通訊》* 第二十一期，91-97 頁。
- 陳正祥
- 1993 《台灣地誌》，台北：南天。
- 陳世榮
- 1999 《清代北桃園的開發與地方社會建構（1683 1895）》，中央大學歷史研究所碩論。
- 陳忠信
- 2000 台灣社會傳統與現代因素的競爭，*《邁向公與義的社會—對二十一世紀台灣永續經營的主張》*，台北：時報。
- 陳其南
- 1991 《中國的傳統社會》，台北：允晨出版社。

- 1992 《公民國家意識與台灣政治發展》，台北：允晨。
- 1995 社區總體營造與文化產業發展，〈《台灣手工業季刊》55，1995年七月號。南投：台灣手工業研究所。
- 2000 清代之族群與社會發展，古鴻廷、黃書林編，《台灣歷史與文化論文集》（二），台北：稻鄉。
- 陳思仁譯 Eric Hosbaum 等著
- 2002 《被發明的傳統》，台北：貓頭鷹。
- 陳芳明
- 1998 《左翼台灣》，台北：麥田。
- 2002 《後殖民台灣—文學史及其周邊》，台北：麥田。
- 陳美華
- 2001 「另類」女性：從一個新聞剪報檔案談台灣比丘尼形象的再現
《台灣宗教研究》第一卷第二期。
- 陳秋坤
- 2000 從地方自主談社區再造，〈《邁向公與義的社會—對二十一世紀台灣永續經營的主張》〉，台北：時報。
- 陳明通
- 2001 《派系政治與台灣政治變遷》，台北：新自然主義。
- 陳紹馨
- 1966 中國社會文化研究的實驗室：台灣，〈《中央研究院民族研究所集刊》22。〉
- 1979 《台灣的人口變遷與社會變遷》，台北：聯經。
- 陳素雲
- 1997 《新港前清秀才林維朝傳》，未刊稿。
- 陳瑞祥
- 1997 登雲書院考略，〈《行腳新港—86年新港史蹟解說活動手冊》〉，嘉義：新港文教基金會。
- 1999 悉述新港之歷史淵源，〈《新港文教基金會會訊》88年4月份〉，嘉義：新港文教基金會。
- 陶東風

2000 《後殖民主義》，台北：揚智。

郭雲萍

1994 《國家與社會之間的「嘉南大圳」(1920-1945)》，中正大學歷史研究所碩論。

曾旭正

1995a 新港鄉文化空間總體發展計劃，〈《新港文教基金會會訊》〉，1995年1月。

1995b 來談街道，〈《新港文教基金會會訊》〉1995年7月。

1995c 新港的街道(一)，〈《新港文教基金會會訊》〉1995年8月。

1995d 新港的街道(二)，〈《新港文教基金會會訊》〉1995年9月。

1995e 街道的生與死，〈《新港文教基金會會訊》〉1995年10月。

1995f 冷漠與暴力，〈《新港文教基金會會訊》〉1995年11月。

孫善豪

1989 「民間社會」與「文明社會」--民間社會理論對葛蘭西的誤解，〈《中國論壇》〉336期，30-3頁。

喬健

1990 《漂泊的永恆—人類學田野調查筆記》，台北：巨流。

張珣

1995 大甲媽祖進香儀式空間的階層性，〈《空間、力與社會》〉，pp:351-390。台北：中央研究院民族所。

張京媛編

1995 《後殖民理論與文化認同》，台北：麥田。

張仲禮著 李榮昌譯

1992 《中國紳士—關於其在19世紀中國社會中作用的研究》，上海：上海社會科學院。

張鈺杰

1996 《新港市街空間變遷之社會歷史分析》，淡江大學建築所碩論。

張榮富

1994 《民間信仰與媽祖神格的建構----宗教社會學的詮釋》，東海大學社研所博士論文。

張耀元

1999 《新港人文景觀之歷史地理研究》，台灣師範大學地理學系碩論。

葉乃齊

1995 台灣古蹟保存運動的過去與未來，〈《台灣史料研究》6，1995年8月，吳三連台灣史料基金會。

葉維廉

1990 殖民主義 文化工業與消費慾望，〈《當代》52，1990年8月。

黃大展

1997 「鄉土史」雜思和囁語，〈《新港文教基金會會訊》〉，10月。

黃丘隆譯 Geoge Luk 'acs 著

1989 《歷史與階級意識》，台北：結構群。

黃位政（中原大學室內設計研究所）

1998 《擺接情懷心鄉路》。台北縣土城市公所。

黃美娥

1997 日治時期台灣詩社林立的社會考察，〈《台灣風物》47（3）。

黃國禎

1998 《文化政治、認同政治與地域實踐—以九0年代宜蘭為例》，台大城鄉所碩論。

黃道琳

1986 社會生物學與新民族誌—當代人類學兩個落空的期許，〈《當代》8：52-9。

黃煌雄、郭石吉、林時機

2001 《社區總體營造體檢報告書》，台北：遠流。

曹衛東等譯 J. Habermas 著

1999 《公共領域的結構轉型》，上海：學林出版社。

梁志輝

1997 《新港地區村庄廟宇調查計劃研究報告》，新港文教基金會。

梁玟玲

1996 《新港文教基金會推廣社區成人教育之研究》，中正大學成人及繼續教育研究所碩士論文。

曾月吟

- 1996 日據時期朝天宮的發展----以《台灣日日新報》所見為主 , 「媽祖信仰國際學術研討會」論文。雲林北港。

段昌國譯 (楊慶堃 原著)

- 1976 儒家思想與中國宗教之間的功能關係 , 《中國思想與制度論文集》 pp:391-347。台北：聯經出版社。

新港文教基金會

- 1994 《親近新港—八十三年度全國文藝季嘉義縣活動成果專輯》, 新港文教基金會。
- 1997 《行腳新港—86年新港史蹟解說活動手冊》, 嘉義：新港文教基金會。
- 2000 《對話新港》, 新港文教基金會。

莊雅仲

- 1990 《文化、書寫與差異：三個有關異己論述的分析》, 清華大學社會人類所碩論。

劉北城譯 哈柏瑪斯著

- 1994 《合法化危機》, 台北：桂冠。

劉湘吟

- 1998 小鎮醫生陳錦煌 打造新港新故鄉 , 南方社區文化網絡, www.south.nsysu.edu.tw。

詹姆斯 約爾

- 1994 《葛蘭西》, 台北：桂冠。

賈士衡譯 Adam Kupper 著

- 1983 《英國社會人類學》, 臺北：聯經出版社。原書 Adam Kupper, Anthropology and Anthropologists: The modern British School, London: Routledge & Kegan Paul。

賈士衡譯 Eric R. Wolf 著

- 2003 《歐洲與沒有歷史的人》, 台北：麥田。

虞和平

- 1995 《商會與中國早期現代化》, 台北：東大出版社。

嘉義縣鄉土教材編寫小組

1998 《嘉義縣三年級鄉土教材》，嘉義縣政府。

鄧正來 J. C. Alexander 編

1998 《國家與市民社會——一種社會理論的研究路徑》，北京：中央編譯出版社。

鄧正來

2001 《市民社會》，台北：揚智。

鄧孔昭

1991 《台灣通史辨誤》，台北：自立。

鄭 梓

1991 一九四九以來台灣試行地方自治之探原——從“偽自治”到“半自治”，台灣史研究會（王曉波）編《台灣史研究會論文集》。

鄭志明

2000 《宗教與非營利事業》，大林：南華大學宗教文化研究中心。

鄭宗弦

2000 可惜啊！那美麗的停車街，〈新港文教基金會會訊〉2000年1月。

鄭宗枚

2002 《鄉村社區組織之間關係之研究——以新港文教基金會為例》，台大農推所碩論。

鄭世楠等著

1999 《台灣十大災害地震圖集》，台北：交通部中央氣象局。

彭淮棟譯 J. S. McClelland 著

2000 《西洋政治思想史》，台北：城邦出版社。

彭懷恩

1991 《台灣發展的政治經濟分析》，台北：風雲論壇。

蔡其達

1989 打開「民間社會」史——一個反宰制論述的考察，〈中國論壇〉336期，23-9頁。

蔡宗勳

- 1997 《說庄頭》。新港文教基金會
- 蔡相輝
- 1995 《北港朝天宮志》，雲林：北港朝天宮。
- 蔡源林
- 1998 對韋伯新教倫理與儒家倫理比較研究之再詮釋，第一屆「宗教交談學術研討會」論文。
- 2001 薩依德的後殖民論述與伊斯蘭，中央研究院歐美研究所「歐洲社會理論：現代與後現代」圓桌討論會論文。
- 2002 台灣宗教研究的全球化與本土化趨勢，九十一年新港奉天宮第四屆新港解說營手冊「新港情願」，頁 52-59。
- 嘉義縣鄉土教材編寫小組
- 1998 《嘉義縣新港鄉鄉土教材》(三年級用)，嘉義縣政府。
- 嘉義縣政府
- 1997 《嘉義縣綜合發展計畫鄉鎮市發展綱要計畫(三)(新港鄉部分)》，嘉義縣政府。
- 溫振華
- 1984 北港大媽祖信仰中心形成試探，《史聯雜誌》，4：10-20。
- 潘自蓮譯 James Waston 著
- 1988 神明之標準化：華南沿海地區天后之提倡(960-1960)，《思與言》26(4)，1988年11月。
- 潘英海
- 1992 文化的詮釋者---葛茲，《見證與詮釋—當代人類學家》，台北：正中。
- 翁徐得
- 1995 地方產業與地方振興，《台灣手工業》55，1995年7月，頁10-15。南投台灣手工藝研究所。
- 廖炳惠
- 1997 後殖民研究的問題及前景—幾個亞太地區的啟示，《當代》121，1997年9月。
- 廖嘉展

1995 《老鎮新生》。台北：遠流出版社。

廖慧真譯(Bob Hall 原著)

1997 鄉村地方的歷史重建---紐西蘭的個案研究 ，《解釋過去 / 瞭解現在》pp:113-142。臺北：麥田出版。

蕭亞譚

2000 《發現家鄉：新興民族認同下的社區運動》，清華大學社會研究所碩士論文。

蕭阿勤

1997 集體記憶理論的檢討：解剖者、拯救者與一種民主觀點 ，《思與言》35(1)。

2000 民族主義與台灣一九七〇年代的「鄉土文學」：一個文化(集體)記憶變遷的探討 ，《台灣史研究》6(2)，中央研究院台灣史研究所籌備處。

蕭高彥

1996 共同體的理念：一個思想史之考察 ，《台灣政治學刊》，1996年7月，台灣政治學會。

盧建榮

1999 《分裂的國族認同：1975-1997》，台北：麥田。

賴子清等

1967 《嘉義縣志稿卷一土地志》，嘉義縣文獻委員會。

羅 鋼 劉象愚編

1999 《後殖民主義文化理論》，北京：中國社會科學。

顧忠華

1998 民主社會中的個人與社群 ，石元康等著《市民社會與民主的反思》，台北：桂冠。

謝東哲

1998 每一個斷簡殘篇、殘瓦破片都可能是歷史 ，《新港文教基金會會訊》，11月。

謝明良

2002 對於嘉義縣新港鄉板頭村遺址出土陶瓷年代的一點意見，〈《台灣史研究》〉，台北：中研院台史所籌備處。

鍾美芳

1991 日據時代櫟社成員的經濟背景分析，台灣史研究會（王曉波）主編《台灣史研究論文集》III。

三、文化活動手冊與旅遊手冊

《雲林縣觀光導覽手冊》，雲林縣政府，（年代不詳）。

《新港行腳》，新港文教基金會，（年代不詳）。

《嘉義縣觀光旅遊》，嘉義縣政府，1998。

《嘉義縣的一級古蹟與糖業文化導覽》，嘉義縣立文化中心，（年代不詳）。

《朴子溪沿線文化、生態資源》，嘉義縣立文化中心，（年代不詳）。

《東石風情》，東石文史工作室，（年代不詳）。

《半天岩紫雲寺古蹟巡禮》，嘉義縣翻路鄉半天岩紫雲寺管理委員會，（年代不詳）。

《梅山鄉健康學習之鄉》，梅山鄉公所，1997。

《嘉義縣歷史建築十景選拔》，嘉義縣文化局，2001。

《週休二日文化遊》，文建會。

《文化尋寶圖》，文建會，2001。

四、網頁：

public.iis.sinica.edu.tw/~kapa/hsinkang/

www.cca.gov.tw/news/news77/9/。

www.cca.gov.tw/relation/90。

西文部分

Adorna, W. Theordo and Horkheimer, Max

1995 Dialectic of Enlightenment. London: Verso.

Althusser, Louis

1997 Reading Capital. Translated by Ben Brewster. London: Verso.

Benjamin, Walter

1968 Illuminations. New York: Schocken Books.

Bolz, Norbert and Reijen, Willem

1996 Walter Bejamin. Translated by Laimdota Mazzarins. Atlantic Highlands NJ: Humanities Press.

Brook, Timothy and Frolic, B. Michael ed.

1997 Civil Society in China. New York: M. E. Sharpe Inc..

Calhoun, Craig ed.

1994 Habermas and the Public Sphere, Cambridge: The MIT Press.

Chatterjee, Partha

1999 The Partha Chatterjee Omnibus. Delhi: Oxford University Press.

Duara, Prasenjit

1995 Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China. Chicago: The University of Chicago Press.

Eley, Geoff

1994 “ Nation, Publics and Political Cultures: placing Habermas in the Nineteenth Century ” , in Calhoun, Craig ed. Habermas and the Public Sphere, Cambridge: The MIT Press.

Feuerwerker, Albert

1976 State and Society in Eighteenth-Century China. The University of Michigan Press.

Fong, S. C. (方孝謙)

1996 “ The Politics of Narrative Identity in the Mazu Cult ” . Isuses and Studies(Taipei) 32(11): 103-125.

Geertz, Clifford

- 1983 “ Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought ” in *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York: Basic Books.

Habermas, Jurgen

- 1989 *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, London: Polity Press.

Halbwachs, Maurice

- 1992 *On Collective Memory*, Ed. And trans. By Lewis A. Coser. Chicago, Ill: The University of Chicago Press.

Hobsbaum, Eric and Ranger, Terrance

- 1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Huang, Philip C. C.

- 1996 *Civil Justice in China*. Stanford, California: Stanford University Press.

Jordan, Glenn and Weedon, Chris

- 1995 *Cultural Politics: Class, Gender, Race and the Postmodern World*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers.

Kammen, Carol

- 1996 *The Pursuit of Local History: Readings on Theory and Practice*. London: AltaMira Press.

Min, Tu-ki (閔斗基)

- 1989 *National Polity and Local Power: the Transformation of Late Imperial China*. Harvard University Press.

Moore-Gilbert, Bart

- 1998 *Postcolonial Theory—Contexts, Practices, Politics* . London: Verso.

Renan, Ernest translated and annotated by Martin Thom

- 1994 “ What is a nation? ” , Homi Bhabha ed. *Nation and Narration*, London: Routledge.

Said, Edward

- 1978 *Orientalism*, New York: Pantheon. 王志弘等譯 1999 《東方主義》, 台北: 立緒。
- 1994 *Culture and Imperialism*, New York: Vintage Books. 蔡源林譯 2001 《文化與帝國主義》, 台北: 立緒。

Sangren, Stephen

- 1988 “ History and the Rhetoric of Legitimacy : The Ma Tsu Cult of Taiwan ” ,
Comparative Studies in Society and History 30: 4, pp: 674-697.

Sassoon, Ann S.

- 2000 *Gramsci and Contemporary Politics: beyond pessimism of the intellect*.
 London: Routledge

Vansina, Jan

- 1985 *Oral Tradition and History*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

Veyne, Paul

- 1984 *Writing History*. Translated by Mina Moore-Rivoluceri, Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.

Wite, Hayden

- 1987 *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*,
 Baltimore, MA: The John Hopkins University Press.

Williams, Raymond

- 1978 *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- 1985 *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, New York: Oxford University Press.
- 1992 *The Long Revolution*. London: The Hogarth Press.

Wright, Mary C.

- 1957 *The Last Stand of Chinese Conservatism: The T' ung-Chih Restoration, 1862-1874*. Stanford, California: Stanford University Press