本土化過程中的社區重建與當地傳統寺廟

上水流 久彥 *

* 上水流久彥 縣立廣島大學地域連攜中心

前　言

20 世紀 90 年代後期，台灣很多書店都擺滿了導遊書，其中大部分都是介紹台灣國內旅遊景點的書。包括各地的特產、特色料理、溫泉和遊覽地等，其中還有很多刊登了照片以引人注目。筆者于 90 年代後期調查的台北市玉山[1]也作爲“古城”的身份出現在一本導遊書上。玉山[2]是台灣有名的繁華街之一且爲台北的發祥地，甚至出現在諺語裡，爲人們所周知。然而，在後來的調查中發現，玉山被原玉山居民和台北市民認爲是沒落地區。一直到九十年代後期以後，玉山才慢慢被認爲是一座傳統城市而逐漸被人們所接受。

在當地非常有代表性的寺廟之一—「蓬萊寺」是作爲“古城”的玉山必然會被提起的史跡。「蓬萊寺」是一座香火廟。據說是由“三邑人”集資，在 1750 年前後建成的，爲台北最古老的寺廟之一。蓬萊寺位於玉山西南部，其主神是觀音菩薩，因靈驗度極高，吸引了以台灣北部爲中心的很多信者。最多時一天有一萬多信者參拜。蓬萊寺知名度之高，使很多人都持有“玉山寺廟屬蓬萊”的認識。本稿以“玉山的寺廟”爲著眼點，了解在台北市玉山地區的重建過程中，該寺廟的傳統特色。

寺廟有三大功能是和宗教信仰沒有直接關係的。第一是地區結合功能。特別是在很多由父系血緣集團組成的村落裡，村廟起著和家族祠堂一樣的作用（福武　1976：429，Pasternak 1972，施　1973，石田　1985 等）。這些研究的大概均顯示，村民們通過在村廟的共同勞動，進而互相熟悉，產生親密

---

1 本次調查地「玉山」是台北市 12 個行政區之一。位於台北市西南部。以小商販多而聞名。一九九五年（調查當時）玉山的人口約 20 萬，面積約 8 平方公里。
本稿所用的資料是自 1994 年 9 月到 1996 年 5 月筆者以中央研究院民族學研究所訪問學員的身份滯留台灣時及 1997 年和 1998 年 1 月訪問台灣時所獲取的。在前一調查中。日本的財團法人民族振興會給予了極大的幫助。在此表示感謝。

2 台北市之外的地名及人名等均為化名。

感，甚而培養村民的團結心，及維持村落的秩序等。

其次是對村民的福利保障功能。如村廟的附屬幼稚園、老人俱樂部等。由此看來村廟和地區有著密切的關係，不僅在宗教方面，在社會活動和娛樂活動方面都滿足了村民的需要。（林美容 1993：162-164　石田也持有同樣的觀點　1985：29-33）這些事實表明，今後寺廟將成爲村民福利保障不可缺少的機構。

最後是，利用村廟的祭祀活動，也可在該地提昇個人的名望（De Glopper 1995：158， 236-239）。由於寺廟可以吸引眾人目光，個人就有可能在祭祀地區[3]的祭祀活動中成名，並成爲當地的有力人物。於是寺廟是台灣漢族社會信仰中心的同時，也成爲相關集團及個人獲得威信贏取名利的場所。

然而，隨著市場經濟的滲透、觀光業的興起、新聞媒體的發展，寺廟的名稱已經跨越了地域限制，爲更廣泛的人群所周知。現在，寺廟存在的意義已經不止上述3點。 也就是說，寺廟也可以作爲一種經濟，文化資源爲人們所利用，其中又包含了寺廟的“傳統化”。在近年台灣的“本土化”過程中，「蓬萊寺」也成爲表現台灣傳統文化的存在之一。

Hobsbawm 等指出：傳統並不是單純重複過去，一成不變的東西。在某種特定情況下，特定的東西被選定爲“傳統”（Hobsbawm and Ranger 1983）。另外，“傳統”是“我們”優越於他人的重要依據。於是人們就會嚴格區分繼承“傳統”的“我們”與“我們”之外的人們。

然而在蓬萊寺事例中，蓬萊寺在擔負上述功能的同時，顯然正因爲它和他者共享了“傳統”，過去才成爲“傳統”，才能夠被作爲資源而被利用。本稿闡明了在玉山重建過程中，傳統區別自身與他人及連接自身與他人的不同作用。

---

3 關于祭祀地區的概念。 參照 未成 1991

1.調查地玉山的繁榮與沒落

玉山作爲台北發祥地，雖然被認爲是台灣先住民的居住地，但它是在三百年以前才被漢人正式開拓的。在開拓過程中，來自中國大陸三個地區的移民發揮了重要作用。這三個地區是：福建泉州的惠安縣、晉江縣和南安縣。來自泉州的玉山移民大多是上述三縣出身。他們及他們的子孫被稱爲“三邑人”。

漢人開拓以後的玉山歷史大致可以分爲三部分[4]。首先是開拓（17 世紀後半）之初到清朝咸豐年間（19 世紀中葉）。這一時期，玉山作爲台灣全土最繁榮的地區爲人們所周知。與中國大陸的貿易往來是它繁榮的源泉。玉山開發不久後，因有著處于兩條河流交匯處的地理優勢，作爲連接上流台灣北部各地區和中國大陸泉州及其北部地區的貿易港口而繁榮起來。作爲物資集散地繁榮起來的玉山有三個主要埠頭，這三個埠頭分別由三個不同的姓氏的人所支配。因此，在殖民統治之前的玉山，流傳著這樣一個說法，在玉山如果不是姓劉、孔、羅、或是與這三家沒有任何關聯的人，就很難找到工作。據調查期間蓬萊寺的董事長（三姓三邑人）說，日本殖民期之前，在玉山的居住人口中大部分爲三姓三邑人，因此要成爲寺廟組織的幹部或地區非正式領導也必須是三邑人。

十八世紀後半頁到十九世紀初期，玉山在台灣有著重要的政治地位。清朝管轄台灣北部的行政機關“都司營”，軍事機關“水師游擊”都設在玉山，甚至代表北部的行政官員“縣丞”的官名也是以當時玉山的地名命名的。如此一來，從開拓之初到清朝咸豐年間，玉山作爲台灣北部的要地在政治、經濟上都形成一定的規模，也因此成爲台灣的代表地區，而在其中發揮了重要作

4 關於從國家的視點來區分歷史的問題。詳見 上水流 2004

用的是台灣三邑人中的三姓人。

第二個時期是從清朝同治年間（19 世紀後半）到日本殖民時期。在這期間，玉山相鄰地區發展迅速，玉山的地位相對處于下滑時期。玉山地位的下滑始於發生在這裡的大規模械鬥。清朝年間在台灣發生了頻繁的械鬥，玉山也不例外。當時玉山除三邑人之外，還有來自泉州同安縣和漳州的移民。在以三邑人爲中心發展起來的玉山，他們受到了不平等待遇。這些不滿在咸豐 3 年（1853 年）爆發，三邑人和同安人、漳州人之間發生了大規模的械鬥，最終以後者敗北結束。之後同安人和漳州人逃到了玉山北部的相臨地區，後來那一地區被稱作“北穗石”（池田敏雄 1944　375-379）。

除械鬥之外使玉山衰退的原因之一還有當時發生的大規模瘟疫。然而最大的原因還是當時在玉山埠頭附近堆積了大量土沙。土沙的堆積使帆船等船隻難以入港，玉山逐漸失去了貿易港的功能，昔日的繁榮難以再現。取而代之的是位於玉山下流的北穗石的發展。在玉山發生械鬥後，逃亡到北穗石的同安人和漳州人爲當地發展有了傑出的貢獻。北穗石成了對外貿易港口，新興貿易中心。而在政治上，在玉山東鄰處建立了台北府城，就這樣玉山又逐漸失去了其政治中樞作用。

日本殖民統治加速了玉山的衰退。玉山“內地人”很少，大多是開拓者的後代。日本殖民政府在台北府城內設置了行政機關，將那裡作爲內地人的主要居住地。日本政府將主要精力放在城內開發上。與此相比，玉山區域被內地人規劃爲花街柳巷（煙花巷）。筆者調查期間，如果問起玉山，很多台灣人都會說那裡是風俗之地。

儘管如此，在日本殖民統治時期的玉山，以三姓人爲中心的三邑人的力量依然沒有衰退，貿易商會、寺廟、金融機關等部門的幹部，大部分都是三邑人。殖民地時期，台北市由玉山和城內構成，到光復爲止，台北漢人中的有勢之人大都居住在玉山。

最後一個時期是從 1945 年至今，這一時期玉山的地位處于低迷狀態。隨著台灣經濟的發展，台北經濟也急速增長起來。殖民地支配末期的 28 萬（其中包括 10 萬日本人）人口，於筆者調查時已增至 260 萬，面積也達到當初的 4 倍以上（280 萬平方公里，玉山人口 20 萬，8 平方公里）。戰後台北建設的重心被放到以往的荒地……舊市街的東側。於是，位于台北市西南部玉山的建設則停滯下來。原來位於玉山的政治經濟中心向其它地區的轉移是玉山沒落的象徵之一。例如，戰後台北市商業地區也由玉山及與之相鄰的地區轉移到了高樓聳立的新興地區。台北市的行政機關也都集中到了市東部地區。在台北市向東部擴展的熱潮中，位於市西部的玉山沒有得到任何發展的機會。

戰後，玉山人口流動的特點是貧困人口的流入和中上階層的流出。據玉山人反應，與台北其他地區相比，玉山的房租比較便宜，這就是很多台灣中南部貧民移入玉山的理由。

本稿把日本殖民期之後遷移到玉山的人及其後代稱爲“新住民”。但是在當地並沒有這種說法。“新住民”是筆者適當設定的一種表記而已。並把日本殖民統治支配以前就居住在玉山的開拓者及其後代稱爲“舊住民”。和“新住民”一樣，這種說法在當地也不存在。

在調查地經常會聽到“瓔譁人”的說法。“瓔譁”是清朝時期，漢人開拓者根據對先住人的稱呼而起的地名。到日本殖民統治中期爲止，在玉山地區一直都有這種稱法。大正 9 年（1920 年），根據總督府的指示，才把“瓔譁”改稱爲“玉山”。因此，“瓔譁”是人們對清代繁榮時期玉山的一種自豪的稱呼。在將舊住民和歷史結合起來時，當地人會用到以“瓔譁”爲根源的“瓔譁人”這一說法。一般認爲，和玉山開發歷史聯繫比較密切的舊住民有較強的“瓔譁人”意識。三邑人中對開發作出了主要貢獻的劉姓，孔姓和羅姓人被認爲是“三姓人”，甚至一些玉山人認爲他們是“瓔譁人”中的“瓔譁人”。本稿沿襲當地的習慣，將和玉山歷史意識相連的舊住民稱爲“瓔譁人”。

對上述變化中老年瓔譁人說近年陌生人口增多，由于台灣中南部人口的流入，“原來的玉山”正在逐漸消失，玉山已經不是台北的中心地區。並不是所有的貧窮移居者富裕了以後也會長久居住在玉山。成功後，富裕的移居者，還是要搬到離公司近，居住環境好的台北市其他新興地區。

這種情況，連瓔譁人也有遷往其他地區的傾向。很多住在玉山的人都說：“有錢了就離開這裡，年輕人沒有想在這裡居住的”，並且慨嘆現在住在玉山的人除了已經住慣的老人，就是想離開這裡也無法離開的窮人。因爲大家都離開這裡搬到台北市中心地區，玉山這些年變得越來越冷清，窮人增加，城市也有更加髒亂的感覺，就連戰前居住在這裡的人也都相繼離開。就這樣出現了惡性循環，即移入者富裕之後搬到居住環境較好的台北市其他地區，瓔譁人也因爲玉山的環境惡化而離開這裡。

雖然實際上仍有很多中上層階層的人居住在玉山，但由於玉山的這些變化，玉山居民大都成爲陌生人，玉山的貧窮和治安的不穩使得瓔譁人感到一種不安，他們不願意玉山被台北市民稱爲沒落地區。然而，因城市化過程中會將不同階層的居民劃分到不同的地域，在台北的城市化過程中（至少在調查期間），玉山普遍被認爲是“又髒又危險的落沒地區，居民多是窮人和老人”，也是不得不承認的事實。

玉山地位的相對下滑，使得三邑人或三姓人也受到影響。特別是在經濟方面，現在已經不存在戰前的“如果不是姓劉、孔、羅的話就很難在玉山找到工作”的說法。三姓人在玉山並沒有比其他姓別的人們優越。從人數上看也是如此。根據統計可以看出原來對玉山文化起 host society 作用的舊住民，現在成爲少數派。據 1990 年統計，玉山人口的 15% 爲外省人。本省人當中原籍在台北以外的也占了全部人口的一半。原籍是台北的人口只占了 35%，並且這 35% 的人也並不全是玉山人，所以實際上在玉山的舊住民的數目就更少了。

成爲少數派的玉山舊住民所面臨的一個大問題是，怎樣才能提高玉山在台北市民中的評價和自身的文化地位。作爲台灣的古都，台北發祥地玉山的沒落城市印象對於出身於那裡的人來說是一種不容樂觀的存在，尤其是對於那些了解玉山曾在台北市佔有重要地位及長久歷史的舊住民來說更是如此。因此，下面將由以擁有典型瓔譁人擔當幹部職位的蓬萊寺進行研究。

2.玉山的重建與蓬萊寺

人們在如瓔譁人一樣面對洶湧的移居潮，自身不得不應對新環境時，會採取怎樣的應對措施呢？以移居者爲研究對象的人類學研究顯示，移居者創建的社會組織及其活動對於他們的 ethnic identity 或文化保持有非常重要的作用（Little 1957， 1973，Bruner 1972，Freedman 1979：65-78，吉原 1988：161）。

在成爲 minority 的 host society 也同樣如此。大阪生田地區豬飼野地區是留日朝鮮人．韓國人較多的地區。據在當地進行調查的谷所述，豬飼野地區自江戶時代就居住著一百七十多戶當地的日本人。他們解散了“若者集團（日本的年輕人組織）”，成立了名爲“豬飼野保存會”的社會組織，並在豬飼野地區擁有自己的建築，名爲豬飼野地區保存會館。當地原居民全都加入了這個組織，而另一方面，莫說是留日的朝鮮人、韓國人，即使是居住在週邊地區的外來日本人原則上也不能加入這個組織。這個組織的主要活動是經營並進行祭祖活動，管理祖先傳留下來的有形或者無形的民俗文化遺產及會館公有財產，會館是成員們的親睦交流活動的據點，保存會本身也成爲當地原居民集合，團結的根基（谷　1992：265-277）。

另外，另一位學者和崎也列舉了京都地區祭祀集團的例子。京都祭祀集團多數是由經歷過移居的成員構成。在當地，移居者甚至擔任該地區的重要組織 PTA 的會長，顯示其勢力的增長不僅表現在人數上。和崎還報告，當地另有原居民以歷史起源傳承爲資本，自詡爲被歷史選中的人，試圖和移居者

劃清界限。是否是被歷史選中的人（即是否是原居民）在於是否能成爲左大文字祭祀集團的成員。該集團成員以“非土著家族和シンルイ〔sinrui・親戚〕不得入會的規定作爲基礎，根據不同的情況操作“sinrui”的概念，並以此爲制約手段，維持原居民之間的 network，以應對都市化（和崎 1994：215－221，1996：3-28）。

此外，二十世紀八十年代時，對因作爲新興住宅地而人口劇增的東京小平做了調查的 Robertson 也指出，神社的氏子集團爲原居民所壟斷，神社的祭祀活動成爲顯示原居民文化威信的有效場所（Robertson　1991）。

從這些事例可以看出，祭祀組織已經成爲顯示當地文化優越性的團体，通過這種團體，形成和鞏固人際關係。也就是說，面對文化上被輕視的現象，被輕視的那方會將自身文化的某一因素作爲顯示自身文化優越性的理念，對其進行再創造。並將自身定位於這種文化理念之中。而能夠呈現這種文化優越性的集合體就是社會團體，經由此社會團體文化的優越性被可視化。那麼在玉山是否也發生了這種狀況呢？

目前在玉山，有被認爲是日本殖民地時期拍的照片的展示會，並有保存古建築等活動。玉山某處的街道也爲了保存日本殖民地時期的特有建築而將此街道重新修整。另外還有舖成石板路的大街。相對於台北市其他地區發展稍顯落後的玉山，其再開發的中心理念即是開發傳統形象。在筆者調查期間，玉山就已經被認爲是以一座古都。當時蓬萊的董事長如是說：

> 我們想把玉山建成像東京的淺草寺那樣。台北是從玉山發展起來的。以前、台北的有錢人大都居住在玉山。雖然現在玉山沒落了，但仍是原來台北的中心地。以蓬萊寺為中心的玉山，是最適合傳播台灣傳統文化的地方了。並且玉山還遺留著古老的風俗、習慣及傳統的藝術等等。我曾經多次參觀過淺草寺，那裡還保留著古老的東京即江戶時期的

文化。……要想改變玉山的形象，環境整頓也很重要。我們撤去了蓬萊寺周圍的攤販。……現在，市政府正在準備玉山的再開發。想從玉山車站到蓬萊寺的這一段路上修建一座公園。我們正在考慮包括蓬萊寺在內的設計方案。現在已經有幾個方案正在和政府商討。整頓以蓬萊為中心的地區。具體的還想在公園內修建能介紹台灣傳統文化的地方。

由此可見，董事長認爲，相對台北的新興地區，玉山是保持和呈現台灣傳統文化的地區。早在蓬萊寺廣場前，台灣的傳統文化之一“小攤販”早就已經消失，因不能說凡是“台灣的東西”、“玉山有名的東西”就具有觀光價值，所以呈現清朝遺風的傳統文化是樹立玉山形象的重要因素。

1997年，市政府和蓬萊寺共同舉辦的活動中有一項是“瓔譁采風 探尋文化之根”。這次活動的參與者參觀了以蓬萊寺爲首的清代古遺跡，及當時的船埠碼頭，訪問了開發之初保持至今的街道。還在中草藥店品嚐了台式健康飲品。此計畫無疑是尋求日本統治以前的瓔譁，也就是在玉山尋找清代台灣的蹤跡，也是爲了“探尋現代文化之根”。因此，活動所尋求的不是“玉山”，而是染有“清代”色彩的“瓔譁”。1998年，蓬萊寺前的公園裡有“古藝近傳”的活動，現在也有將蓬萊寺列爲古蹟進行介紹的慈善活動。

如上所述，玉山再開發的重心是“傳統的玉山形象”，也就是說，能夠呈現清代繁榮時期的“瓔譁”的玉山。其核心是風俗、飲食文化、建築、街道氛圍等等。實際上，人們會有“在台北、只有在玉山才能讓人想像和感受清朝生活氣息的氛圍”的感覺。其中又以台北最早的建築蓬萊寺爲最。由此可見，在使玉山成爲傳統城市過程中，蓬萊寺發揮著重要的作用。人們參拜清朝以來就十分靈驗的寺廟、欣賞清代“古蹟”的建築美。事實上，一說到能夠顯示“瓔譁”的繁榮古蹟，玉山人必然會舉出蓬萊寺。這也表現在名稱上，蓬萊寺不是“玉山”蓬萊寺，而是“瓔譁”蓬萊寺。

筆者在調查期間訪問了蓬萊寺董事長。對於蓬萊寺的觀光價值，董事長如是說：

> 在這座寺廟裡有很多石雕、銅雕，及木雕。這些絕佳的雕刻，非常具有文化價值。因此，也被政府指定為古蹟。同時這裡也是觀光基地，每天僅海外遊客的遊覽車就有 50 多台來到這裡。多的時候會有 100 多台。到了下午這裡擠滿了遊客。特別是下午日本人比較多，到了晚上歐洲人和韓國人比較多。……蓬萊寺的所有都是古董。它的構造、房頂的雕刻、繪畫、書法、石雕、木雕、銅雕都是極佳的藝術品。（為了讓大家了解它的文化價值）我們做了簡介。……只要大家能看到寺廟裡的藝術品，我們就覺得很欣慰。特別是看到遊客和神像似乎是在交談的神情，真的很令人感動。這是活的觀光。蓬萊寺集所有傳統藝術為一體，是活的博物館。〔( ) 內為筆者〕

正如董事長所述，遊客是爲了了解向神明祈禱的人們的情形，爲欣賞祈禱場所的雕刻、書畫，爲台灣的清朝“古董”而來。因此，蓬萊寺成爲“活博物館”。也就是說蓬萊寺的工作人員重視有一定歷史的“歷史的玉山”。並將其視爲重要資源。承認並接受“歷史的玉山”的價值。對蓬萊寺有積極的意義，否定蓬萊寺的傳統美，就是否定蓬萊寺的名聲之源，也就是貶低蓬萊寺本身價值的行爲，而這就等於違背了蓬萊寺主要幹部成員的價值觀。

以參觀蓬萊寺遊客爲對象的蓬萊寺觀光業已實行已久。據蓬萊寺紀錄顯示，該寺早在 20 世紀 60 年代中期就設立了觀光導遊所， 20 世紀 70 年代並當選爲全台灣四大優秀觀光地之一。另外，調查期間任職的董事長自上任之初就一直積極推進這項工作，特別是在吸引海外遊客方面下了很大工夫，所以現在有很多外國遊者訪問蓬萊寺。

如此種種，蓬萊寺作爲觀光場所，以強調神明靈驗性和古老性突顯出它

自身的文化優勢。由此，可以認爲蓬萊寺幹部成員們的挑戰，是通過將漢族人所認爲的正統財產（即蓬萊寺或玉山一直以來所擁有的有形或無形的財產）通過觀光這樣的新思路，來恢復寺廟和玉山的名望。

在這個挑戰中，有一點很重要，那就是蓬萊寺各項活動的對象不侷限於瓔譁人。通過擴大對象，蓬萊寺受到了新住民以及居住在台北市以外的台灣人的注目。如各種介紹說明書都以非瓔譁人爲設定對象。將蓬萊寺作爲“古蹟”和市政府共同策劃探訪瓔譁計畫。這些都可以讓台北市民了解蓬萊寺甚至玉山。因此，與其說各種活動不區別瓔譁人和新住民，不如說這些活動是以瓔譁人以外的居民爲重點舉行的。這也是因爲要讓新住民認同蓬萊寺是有價值的存在這一點很重要。促使政府將蓬萊寺規劃爲“古蹟”，讓新住民重新認識並認同蓬萊寺的歷史和建築美，這樣蓬萊寺才能成爲有價值的過去的表象。也就是說，通過向外界開放而成爲觀光地點和歷史教育基地，蓬萊寺成功的將自身的存在轉化成了一種資源。

所謂的向外界開放並不僅限於活動。蓬萊寺是三邑人創建的寺廟，如前所述，到20世紀20年代爲止，非三邑人不得參拜或進香。然而，到了日本殖民地時期，蓬萊寺成爲誰都可以參拜進香的寺廟。到現在，蓬萊寺的信者不僅限於玉山，有很多都來自台灣各地，其中以台灣北部爲最多。近年來甚至來自海外的遊客也爲數不少。

但同時，寺廟的核心活動上存在著有差異的一面也是不爭的事實。在“普施”等主要祭典場合，能夠正式參加祭典主要儀式的人大部分是創建了蓬萊寺的三邑人之後，包括來自各地或經常遠自海外來的參拜者都無法成爲此主要儀式的正式參拜者。從這一點來講，在決定主要祭典的參加者方面，寺廟的創建者這個因素或多或少產生了些影響，成員也具有稍許的封閉性。

在管理組織方面，董監事的主要成員是和骨幹董監事有關聯的成員，並以之爲基礎形成特定的集團。但重要的是加入董監事成員雖然並非易事，然

而在這一方面並沒有形成“我們”這樣的封閉圈。董事的構成成員不只是瓔譁人，新住民董監事也有一定的比例[5]。當選者多是對蓬萊寺活動有所貢獻的人，具體來說有設計師、聞名全台灣的企業經營者、全國性行業機構的會長夫人等。蓬萊寺在宣揚自身作爲宗教設施、文化財產的知名度[6]的同時，將新住民中的知名人士吸引進入董監事[7]。因此，在成員選舉上，並不拘泥於蓬萊寺是否被認爲是“玉山的寺廟”，在選舉董監事成員時也不拘泥於對方是否是玉山出身還是三邑人（上水流 2005）。

3.從蓬萊寺看“傳統”的作用

對於蓬萊寺來講，在自身和他者之間，“傳統”究竟發揮了怎樣的作用呢？蓬萊寺作爲古蹟向台北市民及海外遊客公開開放，同時在管理成員方面積極吸收並採納新住民。也就是說蓬萊寺是通過觀光、教育，和寺廟運營方面而與新住民共享古建築寺廟。這麼以來蓬萊寺由一座單純的古寺轉身變爲呈現台灣傳統的寺廟。表面看來，不優先瓔譁人的活動會導致瓔譁人的地位下降，但事實上並非如此。相反的甚至可以通過活動對象的擴大，使蓬萊寺成功的吸引了台北市民的耳目，而瓔譁人也因此可以得到更多的財富。

因此，蓬萊寺不僅是從“歷史的玉山”中找到自我價值的瓔譁人的集合地，同時象徵著“歷史的玉山”的蓬萊寺也不僅只是被掌握、傳承於瓔譁人之手。對於瓔譁人的幹部來說，象徵著玉山“傳統”的蓬萊寺是和新住民結成聯盟的重要因素。蓬萊寺以靈驗和歷史爲核心爲“傳統”，是提升蓬萊寺乃至玉山名聲的資源，是將新住民吸引至玉山的重要媒介。

---

5 其比例大約為四分之一

6 其知名度也和慈善活動有關，蓬萊寺積極舉行各種慈善活動，每年都受到政府嘉獎，慈善活動的規模全國少見，其對象不僅限於玉山居民。詳見上水流（2005）

7 這些有力幹部反過來也會提高蓬萊寺的知名度。

也就是說，蓬萊寺“傳統”的存在，不是加深表現現代瓔譁人和新住民之間的隔閡，而是減少兩者的隔閡，連接兩者的媒介。換言之，被特定的人員所保存，以蓬萊寺爲象徵的“瓔譁”這個“傳統”，消費財產並不能滿足對下一代的傳承，而是要使之能夠產生出新威信，能夠和他者形成關係的活財產。“歷史的玉山”只要是活財產，就能一直作爲“傳統”而傳承下去。

前文所述的少數 host society 的應對措施，可以說是在有限的特定成員之間封閉的利用某一文化要素，以這一要素嚴格區別“我們”和“他者”，從而產生擁有和沒有擁有傳統的人。其目的都在于彰顯各 host society 的歷史或傳統。“我們”和“他者”似乎表明，如果作爲傳統基盤的過去僅僅是一種區別人際關係，是爲了同一類人的財產而存在的話，那麼這種過去即歷史就沒有任何意義，只有將不同立場的人們以某種形式結合起來，歷史才能顯示出其意義所在。

玉山“傳統”使瓔譁人做到了接受不同屬性的人（新住民），同時又有區別人際關係的功能。在“台灣的清代”這一點上，玉山傳統在調查各種“會”的組織上有積極意義的重要性。但這一性質是如何爲人們所認同的呢？具体說來，如果試圖讓人們感受到“清代”氛圍的途徑是舉行儀式，那麼這種儀式能被認同爲“清代”的東西嗎？爲保證再現的東西是“眞品”，就必須保證其眞實性，而在玉山，確保這種眞實性的人就是瓔譁人。

如前所述，玉山是台北的發祥地，留有古代風俗而聞名。因此，可以說是台北唯一一個有清代氛圍的城市，當時的市政府在玉山開發計畫上，也將這裡認定爲顯示台灣傳統文化的場所。如果僅有清代特色的建築物就可以的話，就沒有必要特意將場所定在玉山。相對的如果不定在玉山，就是徒有其名，這種場所也會被台灣人看作是虛假的傳統文化場所。因此，確保其眞實性是很有必要的，那就是留有清代遺風和建築的玉山。也就是說帶有“瓔譁”色彩的那片土地才能夠確保其眞實性。

這種理論適用于活動和人。也就是說，在台灣其他地區也有冠之以清代特色之名的活動。但那些說到底都是假的，從這一點來看，也有必要確保其眞實性，在這裡確保其眞實性的就是從“瓔譁”時期就居住在玉山的人們的後代。這樣一來，能在賦予和保證清代特色活動的眞實性方面來說，瓔譁人是不可缺少的因素。

這種理論同時也適用於瓔譁人本身，因爲瓔譁人的形成本身就是多重的。即他們存在的範圍是三邑人或是三姓人。三邑人是玉山的主要開拓者，三姓人在其中又發揮了核心作用，在調查地他們被認爲是最眞實純粹的瓔譁人。

這表明在瓔譁人當中也存在更純粹的瓔譁人意識，也就是三邑人、三姓人。由此可見，可以說瓔譁人的眞實性由三邑人、三姓人確保。換言之，在調查地，人們認爲三邑人中的三姓人才是玉山舞台上所上演和傳頌的“瓔譁”或“瓔譁人”，具体地說，他們才帶有清代特色的事物本質，他們的存在像一把鎖將這些概念固定鎖在某一個穩定的基點上。玉山或蓬萊寺的“清代”通過“瓔譁人”被賦予了眞實性，三邑人，三姓人又確保了“瓔譁人”的存在。

這些情況就使得在和過去（“清代”）相關活動中呈現其價值的蓬萊寺，其受到重視的瓔譁人及三邑人或三姓人，如果沒有這些因素，那裡的“清代”就會被貼上虛假的標籤。這些情況的存在對保護瓔譁人力立場方面起著重要的作用。

結　語

這樣，“玉山的歷史”的“傳統”在蓬萊寺有兩個向量。一是使瓔譁人和新住民擁有同樣的價值觀而成爲同一類人。如上節所述，蓬萊寺的傳統表現爲重視玉山的歷史價值，是連接他者和自身的資源。另外一個是同類化後的

人們對於“傳統”的定義有不同程度的差別。當然這不是瓔譁人有意識的行爲，但無疑這種同化中的差異對于位于中心地位的瓔譁人來說是很重要的。因爲在和他者保持的聯繫越來越密切的同時保持自身傳統的人，其地位將比他者更加處於中心位置。

瓔譁人特別是新住民之所以會接受有兩個向量的“歷史的玉山”。其原因主要有二。

首先，給歷史性事物給予極高評價的思想。與其說是新住民和瓔譁人之間，莫如說是漢族社會的普遍存在。瀨川曾將香港新界地區的“客家”和“本地”人的同一性分別稱爲前者的“後來性”和後者的“先住性”而進行論述。他指出，由於“先住性”形成之前的土著性，使本地有可能失去“正統”漢人的身份。相反，“客家”又會通過“後來性”獲得正統性（瀨川 1993：164-165）。這樣，在“先住性”和“後來性”的問題上，就不應該從單純重視歷史概念的尚古主義出發探尋原因，而應該從漢族社會的特質爲出發點。而這種特質指的就是漢人社會從中原到週邊地區的不斷反覆遷徙過程。在漢族社會，確立同一性重要因素常常是“先住性”和“後來性”，時間的長短即歷史就成爲關鍵。也就是說，歷史長就是自己比別人優越的標誌。在台灣亦是如此。

考察了台灣社會宗教力量的 Sangren 指出：寺廟之間競爭歷史的長短“大家雖然都不明說，但可以想像其根本在于歷史”眞（authentic）”，必然就靈驗（Sangren 1987：215）”由此可見，歷史悠久不但只意味單純的時間長久而已，而且還意味著擁有悠久歷史就比那些相對時間短的事物優越。這樣看來，努力使自身和“歷史性東西”建立某種關聯在台灣的漢族社會並不稀奇。使自身和“歷史性東西”聯繫起來是台灣漢族社會獲得自己名聲的重要手段之一。這種對于歷史的認識支持著瓔譁人，同時也支持著新住民對歷史採取積極的態度，而從新住民中出現重視歷史的人也就毋庸置疑了。

其次是在對“歷史的玉山”的理解上瓔譁人和新居民的差別。對瓔譁人來講，顯示歷史持續性的重要因素是，祖先是否歷代居住於玉山。而對於從台灣中南地區遷移而來的新住民來講，“玉山的”這樣的地域性歷史沒有任何意義。因爲他們本身和玉山地區沒有任何關聯。因此，從根本上講，沒有因素可以把自身和“歷史的玉山”連接起來。爲了與新住民產生關聯，“歷史的玉山”的內涵就必須發生變化。“玉山”的過去被置換爲漢族人所共有的“台灣的歷史”。再開展來講，“歷史的玉山”被穿插在“台灣清代的歷史”之中。只有從這一點來看，新住民才能從“歷史的玉山”的過去中發覺出與之的連續性。新住民感受到蓬萊寺古老歷史的魅力，其價值依據不是“玉山”，而在“台灣的清代”這一點上。這就是將瓔譁人和新居民合爲一體重視玉山“傳統”的構架。

不用說，象徵所表示的內容並不是單一的。現在，對於蓬萊寺的瓔譁人幹部來說，表現“玉山的歷史”的蓬萊寺不是背負日本殖民地時期以來的“玉山的歷史”。據蓬萊寺董監事所說，爲對抗日本殖民地時期在各地建立的神社，台灣的漢族人將蓬萊寺作爲自己信仰的象徵。在那一時期，蓬萊寺只是對抗日本的寺廟，並沒有歷史意義。後來，將“傳統”和蓬萊寺結合起來，是在開發台北和接受新住民的時期，在包括玉山在內的台北市逐漸豎起現代化建築的浪潮中，瓔譁人看到了清代在玉山所建造的蓬萊寺，作爲表現“玉山的歷史”的古蹟的價值所在。

在台北，玉山被認爲是缺少“現代化”氣息的“落後”地區。對於這種情況，以蓬萊寺幹部爲代表的瓔譁人賦予其古老及肯定的價值，得到新住民的認同，轉換爲雙方共同有的“傳統”的價值觀。不用說，在這一方面，受到了台灣政局變化很大的影響。

自 1987 年，李登輝作爲台灣本省人就任第一屆總統以來，就一直在推進台灣“本土化”。也就是說，只有台灣才是“台灣人”心目中最熱愛的場所。

在台灣，1945年以後，根據以外省人爲中心的國民黨的政策，一直實行中華民國應處在中國大陸，台灣人民作爲中華民國的國民，要了解和熱愛的應該是中國本土的教育方針。了解和熱愛台灣的教育方針于此之前的教育方針背道而馳，並有可能動搖中華民國的根基，遭受到強烈的反對抨擊。但是，這種情況自1987年李登輝就任總統之位起開始改變，筆者在台灣調查期間，正是“本土化”之風在教育、文化、政治等各方面擴大的時期。正因爲曾經有過這樣的變動，瓔譁人才將“歷史的玉山”看作成自身個性形象的重要因素，並不斷將其完善。

反之，也可以認爲，新住民加入瓔譁人的行列重視瓔譁歷史，也是本土化風潮的一部分。在政治變動中如何定位自身的存在方式，是培養迄今爲止對“中國本土”的自豪感和愛國心，還是轉向對台灣的自豪與熱愛呢？如果，要培養對台灣的自豪和熱愛，將台北的發祥地，被認爲是台灣古都的玉山作爲對象是完全可以想像的[8]。

如此，我們可以認爲，瓔譁人對“瓔譁歷史”的回歸和新住民（當然是一部分）對此所產生的共鳴，都是以“台灣歷史”爲媒介的“台灣人意識”的表現。“瓔譁歷史”在對抗現代化的同時，也是對以中國本土爲中心的政治文化的抵抗，也是要向外界表明自己才是目前社會的主人翁。玉山是台灣唯獨經歷過先住民移居，漢人移民，日本統治，美軍空襲等歷史的集合地，本土化之風成了它帶有“傳統”色彩的再開發的重要支柱。

---

8 考察台灣歷史的關鍵一點是它和“中華”的關係。“中華文明”所說的“中華”不是國民黨或中華人民共和國的“中華”。而是台灣文化的重要源泉。不能單純的將其認為是和台灣對立的東西。

～參考資料～

◎ Bruner, E. M.

1972 Batak Ethnic Associations in Three Indonesian Cities, In *Southeast Journal of anthropology* 28-3, pp. 207-229.

◎ DeGlopper, D. R.

1995 *Lukang Commerce and Community in a Chinese City*, New York : The State University of New York Press.

◎ Freedman, M.

1979 Immigrants and Associations : Chinese in Nineteenth-Century Singapore, In Freedman, M., *The Study of Chinese Society*, Stanford : Stanford University Press, pp. 61-83.

◎福武直

1976『福武直著作集 9　中國農村社會の構造』 東京大學出版會

◎ Hobsbawm, E. J. and Ranger, T. O.

1983 *Invention of Tradition*, London : Cambridge University Press.

◎池田敏雄

1944『台灣の家庭生活』 東都書籍　台北

◎石田浩

1985『台灣漢人村落の社會經濟構造』 關西大學出版部　日本

◎上水流久彥

2004「如何描繪台灣的歷史－關於民族誌的敘述」『臺灣文獻』55 -3　台北

2005『台灣漢民族のネットワーク構築の原理－台灣の都市人類學的研究－』 溪水社　日本

◎林美容

1993『臺灣人的社會與信仰』 台北　自立晚報社文化出版部

◎ Little, K.

1957 The Role of Voluntary Associations in West African Urbanization, In *American*

Anthropologist 59, pp. 579-596.

1973 Urbanization and Regional Associations : Their Paradoxical Function, In Southall, A（ed）. *Urban Anthropology*, New York : Oxford University Press, pp. 407-423.

◎Pasternak, B.

1972 *Kinship and Community in Two Chinese Villages*, Stanford : Stanford University Press.

◎Robertson, J.

1991 *Native and Newcomer Making and Remaking a Japanese City*, Calfornia : University of Calfornia Press.

◎Sangren, P. S.

1987 *History and Magical Power in a Chinese Society*, Stanford, Stanford University Press.

◎瀨川昌久

1993『客家－華南漢族のエスニシティーとその境界』 風響社

◎施振民

1973「祭祀圈與社會組織－彰化平原聚落發展模式的探討論」『中央研究院民族の研究所集刊』36 台北 pp. 191-208

◎末成道男

1991「台灣漢族の信仰圈域－北部客家村落の資料を中心として－」『國立民族學博物館研究報告別冊』一四號 pp. 21-101

◎谷 富夫

1992「エスニック・コミュニティの生態研究」鈴木廣編『現代都市を解讀する』書房 pp. 260-283

◎吉原和男

1988「移民都市ボランタリーアソシエーション－香港の宗親團体と同鄉團体」『文化人類學』5 アカデミア出版會 pp. 151-163