

為何要建廟？

從廟宇興建的物質化過程探討馬祖社群再造

林瑋嬪*

Why Build a Temple?

The Materialization of New Community Ideals in the Demilitarized
Islands between China and Taiwan

by Wei-Ping LIN

關鍵字：社群、宗教、物質文化、社區總體營造、馬祖

Keywords: religion, community, materialization, community building project, the Mazu islands

收稿日期：2012年8月27日；通過日期：2013年3月11日

Received: August 27, 2012; in revised form: March 11, 2013.

* 服務單位：台灣大學人類學系

通訊地址：台北市羅斯福路四段一號台灣大學人類學系

E-mail: wplin@ntu.edu.tw

摘要

本文透過兩次「社造」的進行來探討社群、宗教、與物質文化的關係。馬祖在1992年解除戰地政務後，頓時失去過去做為「反共前線」與「台海堡壘」的軍事重要性。如何找出自己新的定位是當地亟待解決的問題。1990年間當地菁英引入台灣社造，開始進行閩東傳統聚落保存。這一波社造當時在馬祖確實引起地方相當的關注，成果也吸引了台灣媒體爭相報導。但是，在未能獲得地方多數人支持的情形下，進行幾年後便草草結束。之後，一直到社造菁英們瞭解到地方宗教的力量，與當地人合力興建廟宇後，真正由下而上的「社造」才逐漸成形。本文從物質文化的觀點切入，探討廟宇興建的物質化過程，如何提供我們重新認識社群與宗教的關係。

Abstract

Since the early 20th century, religion has been seen by the Chinese state and intellectuals as an obstacle to modernization and has thus been devalued. This article points out how this pejorative view of religion has latently persisted in contemporary Taiwan in the formulation of an important policy of community development. The author draws on ethnography from the Mazu islands, a former frontier military base, to investigate the predicaments and breakthroughs of community projects carried out there. This paper aims to show that a consensus of new community began to emerge only when the local elites recognized the importance of religion and began to participate in building the village temple—an architecture held in great esteem by residents. This paper demonstrates that religion and, in particular, the process of its materialization into a temple, serve as a basis for the formation of a new community.

前言：社造、宗教、與物質文化

2007年我首次拜訪牛角村：一個廣為媒體報導的馬祖社造聚落。住了幾天後，我發現村內老街社造看板上的海報零零落落，隨風飄盪。當初社造成果的重要據點「魚寮咖啡」大門半掩，社造整修的民宿也多半在歇業中。另外，村子裡出現了兩家名字相近的地方風味餐廳：「依嬭的店」與「依嬭老店」，相互競爭。與此對比的是，一棟偌大漆著鮮紅顏色的廟宇正在興建中。那裡時而有人進進出出，穿梭其中。¹

「社區總體營造」(以下稱社造)自從文建會在1994年提倡以來，已普及到全台各地。其主要的策劃者是當時擔任文建會副主委的文化人類學者，陳其南教授。他認為台灣在解除威權與經濟成長後，接下來要做的就是社會重建的工作(1996a：109)。他認為過去的台灣社會不但有強烈的家族主義(1992：7)，且充滿傳統的地方主義與封建的族群意識(1996a：111)。漢人的宗教信仰也向來屬於「私人的」與「精神的」範疇，沒有介入公共的領域中(1990：78)。因此，他建議以社造創造新的社區意識，建立新的生命共同體。如此方能使由下而上的公民社會在地方生根，讓台灣走向現代化、民主化之路(陳其南 1994.10.06，1996b：26)。那麼，在實際執行上應如何做呢？陳其南認為既然根本問題在意識、認同、與觀念上，那麼就需要從文化做起。他主張舉辦文化活動，讓每一個社區居民共同參與，從中建立共識，培養認同

1 本文研究經費由國科會專題研究計畫與台灣大學文學院學術領域全面提升計畫資助。田野工作由2008年開始陸續進行。調查過程中，馬祖人提供我非常熱誠且多方的協助，在此謹致謝意。本文初稿曾於胡家瑜教授主辦之研討會(Material Memory and Cultural Heritage: Cross Cultural Comparisons, 2009)、Society for East Asian Anthropology(中研院民族所主辦，2009)、政治大學宗教所主辦的第三屆宗教研習營(2010)、以及中央研究院主辦的第四屆漢學會議(2012)中發表。筆者感謝Robert Weller、丁仁傑、呂欣怡、以及與會者提供的意見。論文改寫過程中，非常感謝黃應貴、鄭依憶、以及兩位匿名審查人提供的寶貴修改建議。本文繪圖工作由彭佳鴻協助完成。

(1996a：111)。因此，當初社造規劃的項目多半與聚落景觀、地方文史、以及藝術等文化活動有關(陳其南與陳瑞樺 1998：22)。

社造的推動與九〇年代的台灣政權更迭、本土意識崛起(黃麗玲 1995)、新國家想像(Lu 2002：10)、以及全球經濟對地方多元的挑戰(夏鑄九 1995，1999，2007；Hsia 1999)有密切的關係。陳其南的想法因此也得到當時李登輝總統的支持，在其各地演講時大量的引用(李登輝 1995)。社造的概念也因此快速地透過政府不同單位，各樣的補助與宣導深入到地方。另外，社造對於社區景觀的重視也得到建築、城鄉工作者的回應。於是，社造很快地與聚落保存連結在一起，在地方動了起來。

社造推行幾年後，陳其南也接任了文建會主委，那時他的看法有一些轉折。例如，他不再堅持早期宗教沒有介入公共領域的論點。他說：

台灣在清代時期曾發生不少族群械鬥事件，當時「宗教信仰」扮演重要角色，廟埕廣場成了民眾討論切身公共議題之處。(不著撰人 2004.10.06)

然而，他主張今後台灣的發展應以：

「文化藝術」為公共平台，藉「當代認同」取代「傳統(宗教)認同」，以催生新的「文化藝術共同體」願景。(同上引)

換言之，讓當代文化藝術活動取代傳統宗教以創造新的社群仍是他的核心論點。

本文將以在馬祖牛角村進行的社造為例，重新思考社造推動者的想法及其假設之合適性。例如，漢人社會果真除了家族以外，沒有其

他可以凝聚個體的機制嗎(陳其南 1992；夏鑄九與劉可強 1995：26-7)？當代文化藝術活動是否能夠取代宗教成為凝結今日台灣社群的方式(不著撰人 2004.10.06)？從馬祖的例子我們將看到早期推動社造的方式，也就是透過文史工作、舉辦藝文活動、或進行聚落保存等文化活動，在執行不久後就面對是否能夠真正建立社區共識，創造社區共同體的難題。這個困難要一直等到當地的社造菁英理解在地宗教力量，投入當地人認為的重要建築——也就是，廟宇——的興建後，社造的理想才與當地傳統概念結合。一個以牛角村為主的社群意識才逐步成形。因此，本研究不只從民間信仰(也見何明修 2006：113-4；林秀幸 2011)，同時也特別從廟宇興建的物質化過程，來探討宗教如何提供一個新社群誕生的基礎與吸納現代概念的媒介。

由於物質文化提供我們反省人類學過去向來側重文化概念的局限，近年來無論在西方、臺灣、或中國學界，物質文化的研究都顯得愈來愈為重要(黃應貴 2004；孟悅與羅剛 2008；Appadurai 1986；Miller 1987；Tilley et al. 2006)。當代人類學物質文化重要學者 Christopher Tilley 曾言簡意賅地說明：在人類學的早期研究中，物往往被視為社會群體或文化概念的反映。如，在演化論或傳播論中，物往往被視為人或概念移動的證據。在涂爾幹學派的取向，社會群體或文化概念也被視為先於物而存在(如 Durkheim and Mauss 1963 [1903])。如此的思考方式一直到了 Miller 的研究才有了新的發展。Daniel Miller 在他重要的著作，《物質文化與大眾消費》(*Material Culture and Mass Consumption*, 1987)，一書中指出人的概念、價值、以及社會關係並未先於物質世界而存在；物也不只是在反映先驗的社會關係或文化概念。相反的，人類的文化概念或社會群體反而是透過人與物的互動，不斷重新被建構(Miller 1987)。從這個角度來看，人、物互動的具象化與物質化過程不但可以讓我們對社群的形成與內涵有新的理解，²也

2 本研究亦為我關於漢人宗教物質文化研究系列之一，過去的研究見林瑋嬪(2003，

能提供台灣人類學社群研究，以及一般社造議題另一個發展的可能。³ 本文將從馬祖牛角村的村廟從無到有，也就是，廟宇興建的物質化過程，來探討台灣社造所涉及之不同文化概念的激盪，以及社群關係的重建。

馬祖與牛角村

馬祖列島由南竿、北竿、東莒、西莒、東引與西引等島嶼組成，位於福建東北沿海，與福州距離只有16海浬（圖1）。早期是連江、長樂漁民魚汛作業期間暫歇之處。由於地緣接近，馬祖經濟上過去與大陸關係甚為密切。以漁業為主要生計來源的馬祖人在捕撈魚貨後，將魚貨載往福州或連江販賣以及換取生活必需品（李仕德 2006；林金炎 1991，1994）。因此，馬祖列島與閩東地區無論在生態上或經濟上均密切結合為一體。

1949年以後，蔣介石的軍隊來到改變了馬祖列島的命運。由於台灣與大陸的對峙，使得金門馬祖成為戰爭的前線。如此也導致馬祖原本與大陸之間密切的依存關係被切斷。那麼，海的另外一端呢？馬祖與台灣隔著台灣海峽，遙距114海浬。台灣海峽的海象惡劣由使得台馬之間的交通受到非常大的阻礙。在兩面受制的情況下，馬祖幾乎成為海中孤島。此外，馬祖成為戰地後，居民處處受軍事政府的監控，生活極不自由。特別是馬祖人原本賴以為生的漁業活動，更是處處受限。翻開馬祖日報的相關報導，可看到1970年前後，漁民已負債累累（馬祖日報社 1962-72）。因此，在1970年初，當馬祖遷台限制放寬，又逢台灣社會進入工業化需要大量勞工時，馬祖人便開始大量遷往台

2011），Lin（2008）。

3 人類學的社群研究見：陳文德與黃應貴（2002）；呂玖鏗（2008）；Lu（2002）。一般社造的文獻相當多無法在此一一列出，較相關文獻將在以下敘述中討論。



(圖1)馬祖、台灣、與中國

灣，到北區加工廠工作。本文研究對象，牛角村，作為當時馬祖第一大漁村，當時更有大量的人口遷出。到了1990年前後，馬祖解除戰地政務之時，村內不但人口凋零（劉家國 1996），且處處呈現房屋破落、荒廢的景觀。

社造的開始

解除戰地政務雖讓馬祖人民重獲自由，但同時也面對不少新的問題，特別是位於如此遙遠邊陲的馬祖，在漁業蕭條、人口流失，以及逐漸失去軍事「反共前線」的重要性後，究竟要如何重新自我定位？在新的兩岸關係中又如何重新立足？這些問題是當地菁英最大的挑戰。馬祖牛角村當時的一位曹姓議員在思考這個問題時，在一個偶然的機會在台北的書店發現夏鑄九教授等城鄉學者所著述之《長住台灣》系列書籍（漢聲雜誌社 1995）。他讀後深受啟發（曹以雄 1998），隨後便邀請夏鑄九教授來到馬祖，發表「地方發展與社區營造」的演說，將城鄉研究學者論點與陳其南的思考帶入馬祖。後來馬祖幾位議員有機會到日本長野縣(Naga no)妻籠宿(Tsuma go yuku)——個造町運動

這張圖畫的是當初參與社造者的構想。圖上的建築都被冠以懷舊或具有地方特色之名，例如「魚寮咖啡」、「牛角茶館」、「唐詩酒館」與「鄉土學堂」等。雖然，實際上的運作並不完全按照這張圖的規劃，但也與之相距不遠。經過老屋翻修後的聚落，加上議員的公關能力，很快地吸引了相當的多的台灣媒體前來。牛角村的名稱經常出現於台灣各大新聞的文藝版面。社造成果也為牛角贏得不少由國家所頒發的獎項。

然而，這些媒體的報導與獎項的獲得都是外來的，對於一個村莊的發展而言，更重要的是這些活動是否能引起地方居民的參與？事實顯示並非如此。在大部分的活動中，不少村民，尤其是年紀較大的耆老，往往處於被動的角色。⁴他們漁夫的背景可能讓他們無法，也無意參與。社造菁英們苦心進行的老屋修繕甚至曾被地方的人稱為「做死事」(*zuo si lai*)，無法真正被當地居民接受(賀廣義 2008)。因此，後來村裡的老房子仍一棟棟被拆掉，改建為現代的水泥房。牛角村原來遼闊的天際線也被現代新式高樓所遮擋。不僅如此，修繕後的古屋因「永續經營」與「文化產業化」的想法在後來也先在社造菁英之間募款，隨後對外營業。但接下來也由於帳目不清以及產權的問題，形成多家類似商店相互競爭的狀態(如前述之「依嬭的店」與「依嬭老店」大同小異的店名，以及販賣風格類似的地方菜)，擺脫不了資本主義的侵蝕(何明修 2010；黃應貴 2006)。此外，如同台灣其他地方一樣(容紹武 2005；莊雅仲 2005a, 2005b, 2011；Chuang 2005；Lu 2002)，社造在牛角的執行也製造了新的團體與原有的行政體制並行，彼此互相抵觸。致使當初的社造推動者有的紛紛抽身，有的另組新的團體(王花倌 2002)。

另一方面，大約與社造活動進行的同時，牛角村以每戶投票的方

4 台灣其他地方類似的情形見楊弘任屏東的研究(2007: 268)。

式組成了廟宇委員會。其主要的目的就是要為牛角蓋一座大廟。由於蓋廟的事情與後來第二期的社造活動非常相關，因此以下筆者要先簡單介紹牛角村的民間信仰。

牛角村的信仰

馬祖人的神明屬於閩東信仰體系，與台灣閩南系相當不同(邱金寶與王花第 2000)。我們可將牛角村崇拜的神明大分為四類。首先是村人的祖先從大陸帶來位格較高的神，如五靈公或五顯公，他們與福州一代的五帝信仰(Szonyi 1997: 114)同屬一系。第二是具有特殊能力的神，如掌管生育的臨水夫人(Baptandier 2008)，當地人在定居後才設爐祭拜。第三是隨海飄來的屍體(林美容與陳緯華 2008)或神像。當地人撿拾後為其埋葬或搭建簡陋草寮避雨。後來他們透過顯靈得到村人的崇拜。最後是村落的地方神，如白馬尊王與土地公。以上這些神明都有強烈的閩東淵源，如上述的五靈公、臨水夫人、與白馬尊王，但也節合了島嶼易有海飄物的傾向。因此，牛角(或馬祖)的信仰結合閩東文化與島嶼特色而形成一獨特的信仰叢結。

這些神與當地人的生活一生、老、病、死一緊密結合。例如，臨水夫人是女人求子、看顧小孩長大成人的女神。當地人在結婚前必需舉行大型的謝神儀式—「謝奶」—感謝臨水夫人的庇佑。五靈公、五顯公或浮屍成神的陳將軍是村人生病或遭遇不幸時求助的對象，也是庇佑漁民在海上作業平安歸來的神。白馬尊王作為地頭神，主要是掌管地方的死亡。村內若有人過逝，必須向他「報亡」。

這些神明早期因居民經濟拮据，無法為其建廟，因此多半放在民宅中。但若該家屋舍破舊，村民也會集資為其修繕房屋，以讓神明有好的地方可以住。甚至有因某家建了較大的房子，而將神像遷移到該家的例子。此外，各家也會將曾經發威顯靈為家人解決重要問題的

神請回家中，特別為其設爐祭拜。甚至將他們的小孩給神作「義子」。可見人與神之間密切的關係。

然而，神明與人的關係並不只限於私人的領域，由於當地人的祖先在早期多半從因捕魚暫歇，而逐漸落腳定居牛角。因此，來自大陸不同的血緣關係便影響到當地居住地點的選擇，之後再與各自神明信仰結合後，牛角村內便形成不同的「區塊」，各有自己的空間、活動以及各自的神明信仰。

姓氏群體、地域、與神明信仰

牛角村的地理環境以一條橋為界，將聚落大致分為北方接近澳口的「牛角澳」與西南側的「六間排」(圖3)。牛角澳整體而言以曹姓人家為主，中間點綴著不同姓氏的住民。過去以漁業以及商業為主要經濟活動。六間排則是由不同姓氏混居而成。我們可從「六間排」的名稱一即，最早在該地居住，排成一列的六間房子(分別由李、游、曹、鄭四



(圖3)牛角聚落內各區塊分佈圖

個姓氏的人居住)一就可看出該地區異質的組成。此外,六間排周圍又有相當大的一片耕地,因此六間排的人早期以務農兼打漁維生。

除了地理位置、姓氏群體、與生計型態不同之外,牛角澳與六間排又各自信奉自己的神明。牛角澳有曹姓由大陸攜來的龍山寺五靈公、浮屍成神的陳將軍、地頭神白馬尊王、與土地公。這些神明都供奉在當初牛角澳自己的「牛峰境」廟中。六間排則有自己的天仙府五顯公,與高武爺。雖然他們也祭拜五靈公與白馬尊王,但是這些神都有自己在六間排分設的香火。他們放在六間排民家裡面,不與牛角澳的神明混和。不同的地理區塊在每年最重要的元宵節慶—「擺暝」(*bema*, 夜間的酬神活動)—各自在不同的日期舉行。各個區塊也有自己的樂隊—鼓板隊。不同區塊的鼓板隊若是碰頭,通常是鑼鼓喧天,劍拔弩張,互相較量!

我們若再進一步來看,牛角澳本身還有更細緻的區分:如沿山的「牛角陂」、「南館」(閩南人居住的地方)、「大澳」(過去的商店街)與「西邊山」(見前圖3)。他們也有各自的神明與祭典。如此眾多的神明使得過去每年從過年到元宵節前後,大小祭典加起來共有十一次之多。因此當馬祖解除戰地政務,還政於民,加上漁業衰頹,當地逐漸轉型為公教為主的社會型態後,繁瑣的夜間酬神活動使他們疲於奔命。他們逐漸感覺到宗教上必須尋找新的整合方式以面對當代的情境。修建新廟提供了這些問題解決的一種可能。

牛角社區發展協會的成立

2001年,因政府的輔導,牛角成立了社區發展協會(以下稱社協),開始了第二波的社造活動。由於第一波外地的成員多已離開,因此社協的成員以村內的居民為主。一開始,社協舉辦的活動,有繪畫班與各式藝文活動、另外還有耆老返鄉與海上漂浮垃圾攔截計畫。活動的

類型雖然比前期已經更為多樣，但社協成員不久後也遇到了類似第一期社造工作的瓶頸：即，舉辦的活動無法引起當地居民參與的問題。更不用說社區意識的形成(楊綏生 2008.08.19)。

在當時幾個重要的青壯幹部苦思如何才能突破瓶頸時，他們觀察到村民對建廟興趣非常濃厚。往往只要一提到建廟的事情，村民便口沫橫飛，討論得興致盎然。因此，社造的成員逐漸理解到他們必須在建廟事務中將他們對於聚落的想法提出，與居民溝通協調，他們的社造理想才能真正落實。他們也認為唯有透過這樣的方式，新的社區共識與共享的理念才有可能出現。隨後，他們開始積極投入建廟，為建廟的事務奔走。之後，社區發展協會幾乎都與廟宇委員會一起合開聯席會議。過了不久，有一位年輕的社協成員首先提議說：「我們乾脆把『廟委會』併到社協裡好了！」這樣的想法當然沒有得到耆老的支持。不過，如此也使得社協中青世代成員更瞭解到：若要推動社造，他們必須要改變自己的想法。當初的社協理事長告訴我：

本來我們的想法是社區是大圓圈，廟宇委員會是其中的一個小圓圈。但是此時我們把想法轉過來。……我們要必須要將自己(社協)隱身在廟宇委員會中，借力使力。

因此，後來「讓廟委會把社區發展協會併掉！」反而成為大部分社協成員的共識。以下，我將從建廟的物質化過程探討青壯的世代與耆老衝突、溝通、妥協到相互接受的經過。⁵

5 有關台灣或中國廟宇重建所涉及的議題相當廣，筆者在他文(Lin 2009)已經做過文獻的回顧。本文將聚焦在探討廟宇興建的過程所涉及之社群議題部分。

廟宇興建：社造理念與傳統概念相互激盪之物質化過程

如上所言，1995年牛角成立廟宇委員會的主要目的便是要建廟。由於牛角曾經是馬祖第一大村，當其他村落紛紛完成廟宇重建，而牛角卻仍只有位於海邊的一座小廟時，牛角居民對於建廟的期待便顯得十分地熱切。因此，非常特別的是該村早期幾屆廟宇主任委員幾乎都由村裡的營建商人雀屏中選。然而，由於牛角的地形位於兩座山嶺之間，住屋依山坡層層相疊而上，村內所剩下的空地極為有限。因此，即使此事已討論了將近十年，歷經五位主委，也都無法找到合適的廟址。這件事情一直到牛角原來的立法委員在連任選舉失敗後才有了另一個開始。以下將從廟宇興建的過程來探討不同世代的社群概念，及其相互碰撞與協商過程。更重要的是，建廟的物質化過程讓我們清楚地看到這些概念之間的激盪。

廟址的選定與神龕次序的安排：地方勢力的重整

2000年曹立委在選舉失敗後，決定從投入建廟，重新開始。他首先面臨的難題就是廟址的問題。如前所述，牛角村因受地形之限，不容易找到合適的廟址。最早考慮在澳口挖山填海建廟。但因內部意見不同、無法達成共識，便轉而考慮是否把廟建在衛生院舊址。之後又因衛生院的產權問題無法解決，又轉向酒場倉庫。然而，酒場倉庫因早期曾作為軍方行刑地點以及國軍的「軍中樂園」而遭村人反對。⁶接下來只好四處割草，繼續找地。一直到最後，再度回到原先考慮的澳口，選址一波三折，一晃眼就過了十年。不過，此時，事情並沒有回到原點，因為在這個時候廟委會與社協成員已經能相互配合了。例如，從下圖4我們可看到廟委們如何以社協製作的牛角澳口模型為基

6 「軍中樂園」即為軍中妓院的雅稱。



(圖4)廟委利用社協製作之澳口海灣模型商討廟宇興建事宜(楊緩生攝)

礎，來討論大廟選址的議題。

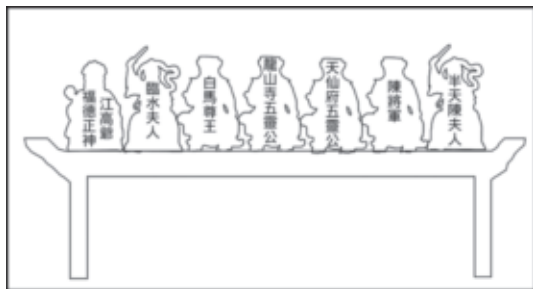
廟址最後能夠定案讓牛角村民大為振奮！這可從建廟過程中，村民主動積極參與看出。圖5讓我們看到牛角村村民從各家各戶走出來，協力幫助清除新廟址頑石雜草的情形。廟宇順利完成後，曹立委也因建廟被視為對聚落有功。在2004年立委選舉時，他在該村投票所的得票率從2000年的61.5%上升到2004年的69.8%，相反的對手則在牛角村從38.5%降為26.9%。也就是，光是在牛角曹立委就贏了對方將近三百票，使他再度拿回立委寶座。⁷



(圖5)牛角村民拿著工具加入牛角新廟興建(林冰芳攝)

7 馬祖地方不大，四鄉五島兩千多張選票就可贏得立委選舉。2004年牛角曹立委的得票是2,504張，另一位候選人是1,751票。

另外，神龕的安排則是將牛角村內兩大不同區塊(neighborhood)——「牛角澳」與「六間排」——整合成功的展現。如前提到，牛角澳與六間排長久以來分屬不同地域區塊，它們各自由不同姓氏與信仰團體組成。即使長期被劃歸為一行政村，但是二者社會文化生活節奏各有不同。新廟的籌建提供了一個讓原本互動有限之兩個區塊的人們可以一起來討論他們(的神明)應如何整合。經過協商後，神龕上的七個神位階序排列如下(圖6)：



(圖6)牛角大廟神龕上的神明

位於正中間，最主要的神明是來自牛角較大區塊——牛角澳——的主神：龍山寺五靈公。接著是較小區塊——六間排——的主神天仙府五靈公。白馬尊王由於是牛角整個村落的地方神，因此名列第三。牛峰境廟由於建在陳將軍得道之處，陳將軍因此列在第四。接著是牛角婦女、嬰幼兒庇佑神——臨水夫人。原澳口之半天陳夫人(小)廟，因蓋大廟而被拆除，名列第六。江高爺為六間排地方神，福德正神為牛角陂地方神，因此同列為第七。

在居民協商出神明大小順序將兩地的神明一起放入一個共同的廟後，牛角澳與六間排不再是分開的個體。一個重要的廟委說：「廟建建起來了，不只是神合起來了，人也統合起來了。」從此後他們不但共同祭祀彼此的神明，更把個別神明祭典時間合併，以兩天的時間一起祭拜所有的神明。廟宇的興建因此提供了整合聚落中不同的地域、姓氏

與信仰群體的機會。⁸

廟宇形式的選擇：社造理想與傳統概念的激盪

廟宇形式的選擇為一非常好的例子讓我們理解受到社造思想影響的中青世代如何與耆老的傳統概念折衝尊的過程。首先是廟宇的外型，大部分老一輩的委員都喜歡中國傳統宮殿式的型態（圖7，左），主要是因為它豪華富麗的外表可彰顯一個村子的雄厚財力。但是受到社造想法影響的中青輩則更傾向選擇能夠呈現馬祖閩東文化特色的「封火山牆式」建築（圖7，右），而努力與老一輩溝通。⁹



（圖7）（左）宮殿式廟宇；（右）封火山牆式廟宇（作者攝）

或許是第一波社造重視地方特色的概念多少已經影響了當地的年長者，中青與老一輩的協商並沒有遇到太大的阻力。之後，新廟的形式委託參與第一期社造的建築專家繪製。他以舊廟的形制為基礎，將之放大、修改、並增添新的元素。在上色後（圖8）、設計圖被安排在當地最重要的元宵擺暝儀式後舉辦的「食福」餐會公開。據說有了這個圖，當晚就募集了將近一千萬元！之後又經過建廟委員到大陸去參

8 將廟宇視為整合漢人地方社會的研究相當多，早期就有Jordan（1972）and Yang（1961）的研究。

9 馬祖廟宇的外牆高側，為了預防火災時火勢蔓延，因此設計波浪起伏宛如火焰燃燒的屋脊。這類牆面 因而被稱為「封火山牆」。

訪、製作模型、在多次修改後才決定今天的廟宇形式。



(圖8)為牛角廟設計圖上色(楊綏生攝)

接下來是廟宇外牆石材的選擇。對老一輩的人而言，青石不但耐候(持久)，而且更是財富地位的表徵。馬祖早期的有錢人家發跡後，都會回到大陸購買上好的青石回來興建家屋。因此當牛角好不容易有機會可以興建一座全新的廟宇時，當地耆老當然是偏好青石的外牆。但是中青世代受到社造想法的薰陶，他們已經轉從環境美學的角度來思考一座重要建築。他們認為花崗石的莆田黃色彩才能與馬祖傳統的石屋與周圍翠綠的群山配合，使廟宇不至於因青色的外牆而顯得沈重。由於這件事情兩邊都相當堅持己見、溝通上時有衝突，因此遲遲未能決定。¹⁰在一次協調中，由於中青這邊的代表用了比較強烈的言詞表達己見，而使得老一輩認為不受尊重而決定集體退席。後來雖由中青世代再次勸回老一輩，但似乎已經不易透過溝通使兩方達成共識。在幾乎無法溝通的情況下，最後只好採用投票的方式議決：結果是支持花岡岩的中青世代以一票險勝。據說當時耆老們臉色鐵青，不發一語離去。

接下來是封火山牆的色彩。這次則是中青輩之間有不同意見。曹

10 也見林冰芳(2007.01.21)。

立委希望夠使用傳統帶有喜慶氣氛的紅色，但是留學西班牙的當地藝術家卻前衛地建議使用黑色！他希望能透過屋脊的黑色與正面外牆的紅色對比的方式來彰顯這座廟宇獨特的色彩美學。但將廟宇屋脊漆為黑色畢竟過於顛覆傳統！以致引發委員之間不少爭論，以致遲遲未能達成決議。最後大家決定以卜杯（擲筊）的方式「讓神明自己決定」。隔天早上藝術家缺席，沒有參與卜杯，紅色獲得神明的應允。

最後是廟宇空間的安排。中青世代認為牛角過去一直缺乏一個公共空間可以作為全村的人聚會的地方。因此對於廟宇的設計便花了不少的心思來預留不同型態的空間作為社區活動之用。因此新廟內部，不但設計了一個其他馬祖廟宇都沒有的中庭，做為他日小型活動舉辦的場地，也將廟宇挑高一層，在地下一層留下全村祭典結束時可以舉行「食福」—全村共享祭拜神明祭物—的地方。廟宇前的階梯也特意加寬加長，以做為未來搭演福州戲，做為全村共娛的場地。

步道、海灣、與舊廟：保存與再現過去的記憶

接近新廟的牛背嶺步道早期曾是牛角人過去生活的空間，但因戰地政務時期被國軍列管而無法使用。解除戰地政務之後，社協就申請經費，雇用村人開始整理原步道。新整理出來的步道已向海邊擴展，並不見得是過去步道的原樣。但這反而是他們記憶再現的成果。新廟的設計則更進一步把這條步道與廟宇銜接起來，使得聚落原來分佈在各處的景點可以慢慢連結起來。

廟宇後的海灣也具有類似的意涵。興建廟宇時，如果從實際面來考量將它填起來，那麼廟宇背後腹地會更大。但是那個小水灣是牛角人共同的童年記憶，不少村民類似地提到：

我小時候喜歡去那裡游泳，跑給崗哨的阿兵哥追。

我在水裏游泳時，阿兵哥沒收了我的衣服，等我上岸還打我的屁

股。

有一次我在那裡玩水，阿兵哥對空鳴槍，警告我們小孩子立刻離開。

可見這個海灣充滿了兒時回憶。由於每一個人似乎都有一個自己在那裡戲水的精彩故事，因此在設計廟宇時，廟委也特別把這個小海灣留下來，以保存大家的童年記憶。

然而更重要的是舊廟本身的保存，它才是牛角在馬祖地區別出心裁的作法。大部分馬祖地區的廟宇，在改建新廟時都拆了舊廟。這也是當初建廟工程隊的建議，老一輩的人亦沒有表達強烈的反對意見。但是受到「聚落保存」概念影響的中青世代對於拆除舊廟卻十分不捨，因他們認為：「那是我們歷史的一部份」。後來大家趁著到大陸祖廟參訪時，卜杯擲筊請示祖廟神明。神明說：「舊廟是當初神明得道之處，不能拆」，因而舊廟被保留了下來。事實上，如上所述，新廟的形式基本上即以舊廟為基礎，加以擴大、增添新的元素而成。現在新舊兩廟一前一後，類似但不同，二者相互輝映，反而成為牛角村的一個特色（圖9）。



（圖9）牛角新廟與舊廟（作者攝）

周圍景觀設計：與觀光產業的結合

新廟的設計還特別考慮了如何與未來觀光產業發展配合的問題。例如中青派在整體廟宇的設計中，在一樓與二樓之間還特別加上了一個夾層：一個半月形的空間。由於這個位置最靠近海，往北可以欣賞到北竿島清晰的輪廓，往南則可以清楚看到牛角村落房屋層疊起伏的美景。原本設計這個空間的目的只是為了與牛角的觀光產業配合。有趣的是這個本來純粹以觀光為考量的設計，後來在馬祖的其他村落則被轉化成一種宗教傳說。大家流傳著是牛角的神明自己希望要有這個夾層空間：如此才能使這座矗立於山海之間的廟基礎穩固；「神明才能坐得穩」，別村的人說。這個例子更清楚地呈現出菁英的想法已能透過宗教信仰的「轉譯」(楊弘任 2007)，為地方的人們所接受：這座廟的重要性已經深植人心了。

最後，廟宇的出入動線也考慮到觀光客的需求，設計了進出不同的兩條路線。廟宇委員會並向馬祖風景管理處申請了一筆款項在廟的側邊高處建造一個涼亭(後來改為觀景台)，讓觀光客可以從不同的角度來看到牛角廟宇之美。廟宇的飛簷刻著馬祖不久前才發現即將瀕臨絕種的「神話之鳥」——黑嘴端鳳頭燕鷗。因此，牛角新廟的設計非常能夠結合馬祖特質、凸顯地方特色。因此，這座廟宇現在不但成為牛角村的地標，也被視為馬祖地區近年來最具有代表性的地方廟了(劉家國 2008.10.21)。

廟宇、社群、與馬祖

從以上的敘述，我們看到廟宇的興建如何提供一個場域，讓聚落中原本分立的山頭在其中對話與協調，凝聚社群共同意識。新廟的建立一方面使牛角無論在宗教或政治上更為整合，另一方面，祭典的合併也解決了馬祖人由漁業轉為公教社會型態後，朝九晚五的作息時間

與原本繁多的地方夜間性慶典難以配合的問題。此外，建廟也使得參與牛角社造的中青世代真正落實它們的社造理想。我們看到不同世代的人在建廟過程中協商：中青世代將他們對建築美學、地方特色、與社區生活機能的考慮帶入新的廟宇中，耆老們貢獻他們的傳統信仰知識，地方住民則付出建廟的金錢與努力。甚至在網路上，我們也看到網民主動、熱情的報導牛角五靈公廟建廟過程。例如，有一位網民「實習生」從廟宇施工起到主體完成前後兩年間，每天都在拍照，並將拍攝的成果自製為GIF動畫，放在馬祖最重要的網站—馬祖資訊網—上，他(或她)寫著：

獻給所有為牛峰境廟貢獻的村民、旅外鄉親、牛峰境廟的信徒們
更要感謝辛苦的大陸匠師們！及一同關心支持的鄉親民眾！（實習生 2007.03.18）

可見，這間廟宇如何使得地方各階層的人共同聚焦，凝聚共識。

此外，隨著新廟的完成，我們也看到牛角出現新的社群活動，以及展現出過去未有的聚落凝聚力。例如2008年1月1日「開廟門」後，牛角舉行了史無前例，由台灣出發，經過馬祖、前往中國進香的大型儀式（林瑋嬪 2009）。該年當鄰村山隴發生大火，燒掉大量的商店民宅後，牛角也在新廟委員的帶領下舉行全村的送火神儀式。此外，2009年縣長與縣議員的選舉中，建廟總幹事與重要幹部都在牛角村獲得空前高票，他們分別當上了連江縣（馬祖）的縣長與議員。現在，牛角的五靈公廟更扮演著將馬祖傳統文化與現代社會結合的推手。例如，在2011年，廟委與縣政府文化局合作，在牛角五靈公廟舉辦了「情定十六馬祖好讚」的五育闖關活動（timing 2011.09.15），¹¹他們將馬

11 作者英文名字拼法大小寫與否，完全依照網路上的寫法。

祖當地盛行的「謝奶」習俗(即當地的「做十六歲」,謝臨水夫人)與當代德智體群美五育結合,讓馬祖高中的學生可以以傳統習俗慶賀自己長大成人。

不過,廟宇的領導者與地方選舉緊密結合,無可避免的也帶來了批評聲浪。在網路上,我們看到「廟宇成為選舉工具」、廟委選舉「好像在打立委前哨戰」、以及「村長派被打壓」的批評(神話 2010.06.08)。在私底下的場合,也聽到不滿的聲音。過去村中從社造以來造成的村長與社區發展協會不合的問題,在新廟建立過程中仍持續下來。的確,建廟不可能解決村中長期由選舉、派系、與個人恩怨累積下來的所有問題。如果我們認為透過建廟就能解決村裡長久以來積累的恩怨,無異是過份誇張,且不切實際。然而,我們也不能因此就輕忽建廟過程如何能夠打破過去社造以來形成的僵局,以及大部分村人在其中共同的努力。其中,中青世代與長輩協商方式特別能夠提供我們思考漢人社群如何創造共識的可能。我們可用當初的社區理事長,同時也是建廟委員會的總幹事楊綏生的話來說明這個過程:

牛峰境五靈公廟……聚集傳統建築……、民俗信仰、文化、社區活動場域於一體……在廟宇興建的過程中,可說是一波多折,每一個過程都是在地民主化的折衷與妥協,所呈現出來的,可以說是草根民主的集體創作。(楊綏生 2007.01.05)

前面提到:當中青世代與耆老意見不同時,他們都會先做溝通。剛開始時,若兩方經過溝通仍無法達成共識,他們就採用民主投票方式解決。但是無論投票得到什麼結果,似乎都無法彌補兩方在激烈爭論過程中留下的裂痕,甚至還會衍生出下一波衝突。於是,我們看到地方的人們逐漸發展出一種如上述之「草根民主」的解決問題方式:也就是當兩方意見十分接近,即使透過多次溝通還是無法取得共識時,

他們就以擲筊請神明解決。擲筊是漢人民間信仰中與神明溝通的重要媒介，任何人都可以以它與神明互通。但若涉及聚落性的事務，擲筊者就需要由具有聲望的人士來擔任。此人往往需具備相當的論述能力。也就是說，與神明說話時，所使用的語言必須得體。若領導人口才不好，那麼這個角色會分別由兩個人共同承擔－與神明對話由能掌握卜杯言辭技巧者擔任，實際擲筊則由地方頭人進行。

不過，卜杯的藝術不只在言辭的掌握，也在其擲得的「結果」。擲筊的結果通常不是如投票般，只有「過與不過」兩個簡單的答案。兩個半月形，一面突起另一面平坦的筊，擲落在地上的有三種組合形式：「允杯」(神明應允，一平坦面朝上，另一突起面朝上，+-/-+)，「蓋杯」(神明不允，兩個平坦面朝下，--)與「笑杯」(神明笑而不答，++)。從或然率來看，除了50%為「是」，25%為「否」之外，有25%的問題神明是「笑而不答」。因此，在場的請示者必須重新討論、修正問題後再問。此外，由於請示者可以依照問題的重要性而設定規則(例如，沒有太多爭議的案子只要允杯一次即可，若是爭議很大的案子，至少需連續三個以上的允杯)。因此，擲筊的結果更不是一次定江山式的非黑及白，它反而留下很多轉圜的空間讓請示者相互溝通。因此，擲筊除了運氣之外，更需要的是請示者之間的溝通與協商。透過這個方式，許多勢均力敵或水火不容的意見在聚落共同信仰前得到緩解、妥協、最後達成共識。在牛角建廟過程中，我們看到菁英與耆老一開始在經歷一次「民主」投票帶來激烈衝突後(廟材的選擇)，接下來在遇到意見相左、僵持不下的問題時(如，廟宇屋頂顏色與保留舊廟與否)，他們都傾向以卜杯的方式，來解決內部衝突。牛角的例子讓我們看到宗教信仰在馬祖社群的在造過程中，如何提供成員溝通、形成共識的基礎。

結論

讓我們再回到文章的一開始，省思社造的推行與其中隱含的預設。如前所述，社造在台灣的推動與九〇年代台灣政權更迭、本土意識的崛起（黃麗玲 1995）、新國家的想像（Lu 2002：10）、以及全球化經濟對地方多元的挑戰（夏鑄九 1995，1999，2007）相關。當時推行社造的官員認為過去的台灣民間有強烈的家族主義與地方主義，因此需要透過社造來創造新的社區意識，建立一個新的社群共同體。本文進一步探討的是：社造背後的這些預設與想法是否合適？例如，漢人是否除了家族以外，沒有其他可以凝聚個體的機制（陳其南 1992；夏鑄九與劉可強 1995：26-7）？我們是否應該以新的文化藝術活動取代漢人宗教信仰才能創造新的社群（不著撰人 2004.10.06）？

馬祖的例子告訴我們這樣的預設是需要重新審視的。我們看到牛角——一個在解除軍事戰地政務後尋求重新定位的聚落——在第一波社造進行時所舉辦的活動，正如大部分當初在台灣進行的社造一樣，都是偏向文化、歷史、與藝文類。然而，如此的活動，由於脫離了地方的生活脈絡，往往無法得到地方大部分居民的參與（也見李丁讚 2004：384）。尤其牛角早期是一個傳統的漁村，漁夫對於此類藝文活動很難有使力的空間。在大部分人只能袖手旁觀的情形下，這類活動很難創造出共同意識或地方認同。唯有到了第二階段，當社造的中青世代認識到地方的期待與宗教的重要性，瞭解他們必須借力使力時，社造的理想才真正開始落實。他們因此積極投入建廟。這個方式以他們自己的話來說，他們是「從『外造』」轉向『內造』」，也就是從參與興建當地人認為的重要的建築——廟宇——而非菁英們所認為重要的活動著手。在建廟過程中，我們看到他們一方面與當地的信仰結合，另一方面注入社造本身關於文史保存、環境美學、以及生活機能的觀念。建廟使得菁英、耆老、與當地居民的概念互相轉譯（楊弘任 2007）；情感上相

互交流(吳介民、李丁讚 2004)。具有不同價值觀的世代在其中溝通與相互激盪，長久以來無法融合的山頭也在建廟過程中整合為一個具有能動性的社群。因此，馬祖的例子一方面讓我們清楚地看到了民間信仰一如擲筊的儀式、建廟的過程、與神話的流傳一如何提供了一個新社群誕生的基礎。另一方面，透過廟宇建造的物質化過程，我們看到了1990年以來社造運動與傳統概念的衝擊與交融。正如研究物質文化的人類學者所言(Miller 1987, Tilley 2006)，我們看到人的文化概念或社會關係反而是透過人與物(廟宇)不斷的互動而重新被建構。馬祖建廟因此提供我們一個從物質文化的角度思考社群再造的實例。

行文至此，讀者可能會好奇：牛角如此的「宗教」社造機制，可以走多遠？在宗教之外的領域，可以有多少影響呢？這並不是一個立即可以得到解答的問題。但是我們已經看到：當現任馬祖縣長(也就是當初牛角建廟的總幹事與社協理事長)在遇到地方派系糾結或無法得到住民共識的重要議題時，也會到縣級的廟宇天后宮公開卜杯請示。例如，在處理向中央爭取支持購買三體快輪連接台灣與馬祖，以及近來轟動台灣的博奕公投議題時，我們看到他如何類似地將牛角社造(建廟)的經驗應用到棘手的地方議題上：向中央爭取購買三體快輪經費遇到困難時，縣長前往抽取天后宮媽祖娘娘的籤詩。縣長的解籤方式，透過馬祖日報刊載與傳播，已預告著三體快輪購置未來將有變數(不著撰人 2010.05.08)。¹²另外，紛爭不斷、不易定奪的博奕公投日期也由縣長在天后宮神壇前，以卜杯的方式拍版定案(潘欣彤 2012.04.27)。

即使如此，讀者仍不免仍有疑惑，問題如：馬祖獨特的社造方式究竟具有什麼代表性？換言之，這是不是只是一個邊陲海島的特例？

12 該報焦點新聞刊載：連江縣長楊綏生上任後，積極推動購建先進三體快輪，甚至在4日接受議會質詢時，宣示要利用三體快輪「開展馬祖黃金十年」，不過六日楊綏生在天后宫祭祀大典擔任主祭於三獻爵時，因酒樽傾倒而求籤，求得籤詩「黃金忽然變成鐵」，媽祖似乎在預告著馬祖購置三體快輪將生變數，不利馬祖未來黃金十年發展(不著撰人 2010.05.08)。

的確，馬祖的社造與其特殊的地理與歷史背景密切相關。因此，當地的社造一方面強調它與台灣閩南文化不同的、獨特的閩東淵源。另一方面，當馬祖逐漸失去「台海屏障」、「反共堡壘」的軍事重要性時，我們也看到當地人如何透過廟宇興建，以及舉行銜接台灣、馬祖、與中國大陸進香儀式(林瑋嬪 2009；Lin forthcoming)，為其未來在台海的發展想像出一個藍圖。

不過，如前文所述，馬祖地區的社造事實上也深受台灣的影響(如上述當地社造菁英廣泛閱讀台灣學者撰寫之聚落保存書籍、邀請推動社造學者與官員前往馬祖演講、或時常到台灣來上課等等)。因此，馬祖的社造成果不但與台灣整體社造發展密不可分，而且也進一步提供我們另一個對話與思考的空間。以下我將從現有的研究，特別是與台北市永康社區以及台灣北部林合社區的比較，來做進一步探討。

首先，關於永康社區，莊雅仲對該社區後期發展的研究指出：社區協會到了2003年以後已經沒落，取而代之的是當地的巡守隊。巡守隊與早期的永康協會運作上有很大的不同。關於永康協會，他說：

永康協會的興起代表1990年代的理想主義，這個理想主義表現出一種形式的平等美學，具體化在永康協會的運作過程中。永康協會被塑造城某種想像下的公共論壇，強調人人皆有權力發聲與行動，理事會的開會基本上是圓桌會議的形式，並沒有明顯的領導角色出現，而且討論的內容大多是公共議題。(莊雅仲 2005b：103)

協會中的人似乎總是熱絡不起來：

當初永康協會也有辦公室，但除了開會外，進出的人很少，永康協會曾想過開闢喝茶空間，不過總是無法凝聚人氣。(同上引：

104)

巡守隊則不然：他呈現巡守隊內部充滿領導與跟隨者的動態平衡，隊員之間有著共同完成任務所產生的同袍情感（同上引：103）。巡守隊同時也是該社區重要且密集的人際來往場域。因為任務之故，巡守隊總部每天總是人來人往，幹部或想找人聊天的對於也因此會常來走動，「隨地一坐就是一晚的天南地北，結束時也許再有另一小批人『續攤』宵夜小酌一番」（同上引：104）。從「永康協會」到「巡守社區」的轉變，我們再次看到漢人傳統人際關係的運作以及從中產生情感對一個社群的重要性，這種聯繫人與人關係的方式與情感往往無法被社造理想主義所取代。

同樣的，我們在吳介民與李丁讚關於林合社區的研究中，也強調當地公民社會的建立如何仰賴結合地方情感與社造理念的「公共修辭」（吳介民與李丁讚 2005：127）。所謂公共修辭是一個好的領導者，「能夠融會情理的辯證，通過論辯技藝與身體展演，將社會內部存在的情感、價值、利益、和社會認同的矛盾或衝突，導向一個尋求共識的社會心理狀態」（同上引：122）。林合社區協會早期的領導人不但無法體會當地人對信仰的情感，甚至讓地方的人心理感覺到如果讓他選上，必然要面對「拆廟」的結果（同上引：142）。如此的社造，以失敗收場似乎也並不令人訝異。正如作者所言：

改革者在處理政治議題時，[若]沒有[文化]情感層面的信任，就難以傳遞對於公共事務的共同感受，喚起人們的共同心靈。（吳介民與李丁讚 2005：152）

這個例子再度呈現地方文化與情感在形塑新的社群共識時的重要性。

不過，牛角廟宇的興建並非只是傳統文化或價值的復甦，相反的，它更呈現了當代的宗教、空間、與社群，有著比過去更複雜的結合方式。宗教在今日雖如同過去一樣具有整合聚落的功能，但也因為吸納了社造的想法以及與觀光發展相關的概念，而與過去有了不同的面貌。當代的廟宇更發展出有如Harvey所描述之「蒙太奇」(Montage)、「拼貼、混搭」(Collage)的內涵(1990)，不斷在吸納與疊合不同的元素。這種拼湊的方式一方面使得廟宇跨越了宗教的範疇，得到更大的發展空間，另一方面也挑戰了我們過去對「宗教」的認識。這些新的發展還一直在進行中，值得我們未來進一步探索。

參考書目

中文部份

- 不著撰人。2004.10.06。〈陳其南催生新文化藝術共同體〉，<http://0rz.tw/6RDxv> (2012/12/18 上線)
- 2010.05.08。〈縣長向馬港天后宮求籤詩 卜得「黃金忽然變成鐵」似乎預告地區購買三體快輪將生變數〉。《馬祖日報》。
- 王花娣。1998.11.02。〈人與屋對話：側記牛角村石厝新象活動〉。《馬祖日報》。
- 2002。〈分享牛角社區的經驗〉。發表於花蓮歷史建築與地域資源永續經營國際研討會(未出版)。
- 李丁讚。2004。〈公共領域中的親密關係：對新港和大溪兩個造街個案的探討〉。收錄於《公共領域在台灣：困境與契機》，李丁讚主編，頁357-95。台北：桂冠。
- 李仕德。2006。《追尋明清時期的海上馬祖》。南竿：連江縣政府。
- 李登輝。1995。《經營大台灣》。台北：遠流。
- 呂欣怡。2009。〈觀光產業與地方性形構：以橫山鄉內灣地區為例〉。《客家研究》3(2)：1-48。
- 呂政媛。2008。〈社群建構與浮動的邊界：以白沙屯馬祖進香為例〉。《台灣人學刊》6(1)：31-76。
- 吳介民、李丁讚。2005。〈傳遞共通感受：林合社區公共領域修辭模式的分析〉。《台灣社會學》9：119-63。
- 吳美雲總編輯。1995。《長住台灣》。台北：漢聲。
- 何明修。2006。《綠色民主：台灣環境運動的研究》。台北：群學。

- 2010。〈誰的家園、哪一種願景？：發展主義陰影下的社區運動〉。《台灣民主季刊》7(1): 1-30。
- 林冰芳。2007.01.21。〈牛峰境五靈公廟新建工程 預計兩個月後完工〉。《馬祖日報》。
- 2007.01.28。〈牛峰境新廟地面給配 全村總動員〉。《馬祖日報》。
- 林金炎。1991。《馬祖列島記》。板橋：作者自印。
- 1994。《馬祖列島記續篇》。板橋：作者自印。
- 林秀幸。2011。〈新港社區運動〉。收錄於《社會運動的年代：晚近二十年來的台灣行動主義》，何明修與林秀幸編，頁363-98。台北：群學。
- 林美容與陳緯華。2008。〈馬祖列島的浮屍立廟研究：從馬港天后宮談起〉，《台灣人類學刊》6(1): 103-132。
- 林瑋嬪。2003。〈台灣漢人的神像：談神如何具象〉。《台灣人類學刊》1(2): 117-150。
- 2009。〈邊陲島嶼再中心化：馬祖進香的探討〉。《考古人類學刊》71: 71-91。
- 2011。〈鬼母找女婿：鬼、三片壁、與貪婪的研究〉。《考古人類學刊》75: 13-36。
- 孟悅、羅剛(編)。2008。《物質文化讀本》。北京：北京大學出版社。
- 邱金寶與王花佛主編。2000。《馬祖地區廟宇調查與研究》。馬祖：連江縣社會教育館。
- 容紹武。2005。〈社區的界限：權利與文化的研究：台中東勢的個案分析〉。《國立台灣大學考古人類學刊》62: 93-121。
- 神話。2010.06.08。〈為什麼廟宇成了選舉工具〉，<http://0rz.tw/sp6r1> (2012/08/20 上線)。
- 夏鑄九。1995。〈全球經濟中的台灣城市與社會〉。《台灣社會研究季刊》20: 57-102。
- 1999。〈市民參與和地方自主性：台灣的社區營造〉。《城市與設計學報》9(10): 175-85。
- 2007。〈作為社會動力的社區與城市：全球化下對社區營造的一點理論上的思考〉。《台灣社會研究季刊》65: 227-47。
- 夏鑄九與劉可強口述，吳美雲採訪。1995。〈聚落保存與社區發展〉。《漢聲雜誌》74: 25-46。
- 馬祖日報社。1957。《馬祖日報》。南竿：馬祖日報社。
- 莊雅仲。2005a。〈五餅二魚：社區運動與都市生活〉。《社會學研究》116: 176-97。
- 2005b。〈巡守社區：權力、衝突與都市地方政治〉。《台灣人類學刊》3(2): 79-114。

- 2011。〈永康社區運動〉。收錄於《社會運動的年代：晚近二十年來的台灣行動主義》，何明修與林秀幸編，頁331-62。台北：群學。
- 黃應貴。2004。《物與物質文化》。南港：中研院民族所。
- 2006。〈農村社會的崩解？當代台灣農村新發展的啟示〉。收錄於《人類學的視野》，頁175-92。台北：群學。
- 黃麗玲。1995。《新國家建構過程中社區角色的轉變：「生命共同體」之論述分析》。國立台灣大學建築與城鄉所碩士論文。
- 曹以雄。1998。〈聚落保存的緣起與動力〉。《連江水月刊》1998/07。
- 曹楷智與賀廣義。1998.08.17。〈藝術村、社區總體營造、老街復甦〉。《馬祖日報》。
- 2000.01.10。〈牛角啟示：聚落甦活、再現風華〉。《馬祖日報》。
- 陳文德與黃應貴合編。2002。《「社群」研究的省思》。台北南港：中央研究院民族所。
- 陳其南。1990。〈公民國家的宗教信仰和社會倫理：從盧梭的《社約論》談起〉。《當代》54：66-83。
- 1992。《公民國家意識與台灣政治發展》。台北：允晨。
- 1994.10.06。〈社區與國家重建〉。《中國時報》。
- 1996a。〈社區營造與文化建設〉。《理論與政策》10（2）：109-116。
- 1996b。〈台灣社會的發展與轉型：社區總體營造與地方生程學習體制的建立〉。刊於《建館四十週年文化藝術學術演講論文集：台灣光復後中華文化發展之回顧與省思》。台北：國立歷史博物館。
- 陳其南與陳瑞樺。1998。〈臺灣社區營造運動之回顧〉。《研考報導》41：21-37。
- 賀廣義。2008.05.19。〈我們的『牛角』十年〉，<http://0rz.tw/4XZ85>（2012.04.13上線）。
- 楊弘任。2007。《社區如何動起來？黑珍珠之鄉的派系、在地師傅與社區總體營造》。台北：左岸。
- 楊綏生。2007.01.05。〈牛峰境廟管理委員會啟事〉，<http://0rz.tw/U9XbW>（2012.4.13上線）。
- 2008.08.19。〈回應〉，<http://0rz.tw/4XZ85>（2012.04.13上線）。
- 鄭智仁。2001。〈聚落保存在馬祖〉。《文化視窗》34：42-9。
- 2003。《馬祖民居：連江縣鄉土建築研究報告》。南竿：連江縣政府。
- 實習生。2007.03.18。〈牛峰境建廟全記錄：G〉，<http://0rz.tw/eQTxP>（2012.04.13上線）。
- 潘欣彤。2012.04.27。〈馬祖博奕公投 擲筊定期7月7日〉，<http://0rz.tw/kKs5m>（2012.08.22上線）。
- 劉家國。1996。〈古厝映落日，牛角向寒冬〉。馬祖通訊33。

——2008.10.21。〈封火山牆：「水火並濟」形式〉，<http://0rz.tw/5WMVl>（2012.04.13上線）。

漢聲雜誌社（編）。1995。《長住台灣》。台北：漢聲。

西文部份

- Appadurai, Arjun. (1986). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baptandier, Brigitte. (2008). *The Lady of Linshui: A Chinese Female Cult*. Stanford: Stanford University Press.
- Chuang, Ya-Chung. (2005). "Place, Identity, and Social Movement: Shequ and Neighborhood Organizing in Taipei City", *Positions* 13(2): 379-410.
- Durkheim, Emile and Marcel Mauss. (1963[1903]). *Primitive Classification*. London : Cohen & West.
- Harvey, David. (1990). *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.
- Hsia, Chu-joe. (1999). "Theorizing Community Participatory Design in a Developing Country: The Historical meaning of Democratic Design in Taiwan", in Randolph Hester & Corrina Kwekin eds. *Democratic Design: in the Pacific Rim, Japan, Taiwan, and United State*, p 14-21. Ridge Times Press.
- Jordan, David. (1972). *Gods, Ghosts & Ancestors: Folk Religion in a Taiwanese Village*. Berkeley: University of California Press.
- Lin, Wei-Ping. (2008). "Conceptualizing Gods through Statues: A Study of Personalization and Localization in Taiwan", *Comparative Studies in Society and History* 50(2): 454-77.
- (2009). "Local History through Popular Religion: Place, People and Their Narratives", *Asian Anthropology* 8: 1-30.
- forthcoming "Virtual Recentralization: Pilgrimage as Social Imaginary in the Demilitarized Islands between China and Taiwan", *Comparative Studies in Society and History*.
- Lu, Hsin-Yi. (2002). *Politics of Locality: Making a Nation of Communities* in Taiwan. London: Routledge.
- Miller, Daniel. (1987). *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Blackwell.
- Szonyi, Michael. (1997). "The Illusion of Standardizing the Gods: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China", *The Journal of Asian Studies* 56(1): 113-35.
- (2008). *Cold War Island: Quemoy on the Front Line*. Cambridge: Cambridge University Press.
- timing. (2011.09.15). 〈「情定十六 馬祖好讚」五育闖關躍成年〉，<http://0rz.tw/GbAA3>（2012.04.13上線）。
- Tilley, Christopher et al. eds. (2006). *Handbook of Material Culture*. London : Sage.

Yang, C. K. (1961). *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley: University of California Press.