Taiwan Journal of Anthropology 臺灣人類學刊 23（2）：1–36，2025

「怪手都市化」與民間信仰：兩岸的比較*

丁仁傑
中央研究院
民族學研究所

發展中國家進入工業化與都市化的速度相當快速，常常有整片區域拆除而做新的都市區重劃，或是新建工業園區的的例子，這在改革開放後的中國尤其明顯；而在當代台灣，同樣的情況也依然存在。在強調其破壞性的一面來看，我們或許可以更直接的就稱此為「怪手都市化」：一個生態環境破壞與劇烈變遷的狀態。本文比較大陸蘇州工業園區（1993年設置）與台灣台南科學園區（1995年設置）興建過程中，政府處置民間信仰的方式與手段上的差異。本文引用了趙鼎新關於國家政權合法性的三分法類型學以助於討論。傳統中華帝國意識形態合法性的貫穿與滲透性相當強，並輔以績效合法性，這是其權力的主要基礎。共產中國用階級與民族主義取代了傳統宗法社會父權意識形態的內容，但對全民身體形式上的掌控反而更滴水不漏。1978年改革開放以後，績效合法性變得極為重要，但位階仍牢牢被壓抑在意識形態合法性之下，這在其社會中產生了一種極為普遍存在而且是意義飽滿的「沉默」。反之，在自由主義意識形態引導之下的當代台灣，三種合法性相互融合與平衡，工業區裡的廟宇，經在地文史工作者協商出國家與地方共享的象徵符號，但民間很快地產生各自解讀與實踐，而讓公營單位在管理上產生焦慮，但這並不會威脅到國家合法性的建構。藉由兩岸類似案例的比較，本文試圖經由這種差異性的對比中，理論化地去認識民間信仰、國家治理、文化資產與地方賦權等面向相互構作歷程裡所具有的相對位置。

關鍵詞：怪手都市化，合法性，民間信仰，國家治理，符號學

投稿日期：2025年5月8日　接受出刊日期：2025年10月3日
* 感謝主編及兩位匿名審查人的細心指正和提供寶貴修改意見。本文成果為國科會研究計畫執行的一部分，計畫編號為NSTC 114-2410-H-001-013-MY2，在此特誌感謝。也感謝助理洪譽文和方志維在田野研究過程中的協助。當然，本文的諸多缺失自應由筆者負全部責任。

一、前言

發展中的國家進入工業化與都市化的速度相當快速，常常有整片區域拆除而轉變為新的都市區重劃，或是新建工業園區的的例子，這在改革開放後的中國尤其明顯。而在台灣，1970年代以後，常有各類工業園區或科學園區的建立，也不乏這類案例。[1]

在探討大陸蘇州工業區的開發時，Weller and Wu（2021: 602）用了一個詞「一夜之間的都市化」（overnight urbanization），來描述這個生態環境破壞與劇烈變遷的狀態：怪手迅速而無分別性的鏟除，然後在這個廢墟之上，鋪蓋起新的街道與巷弄，或是新式較適合工業生產的冷冰冰路線配置。[2]

在強調其破壞性的一面來看，我們或許可以更直接的就稱此為「怪手都市化」（bulldozer urbanization）。而在這個舊有社會網絡與農村環境毀滅的過程中，中國政府也曾嘗試讓民間信仰重新安置在新的社區內。只不過，雖然頗有新意，但措施不得人心（詳後）。根據Weller的報導，我們看到它所產生的併生副作用，是創造出一種無言的沉默，在地民眾漠然地面對著時代的變遷與無奈：

> 雖然看起來好像言說就是正常的，健康的期待，而寂靜構成了欠缺，但事實上寂靜（即使在創傷的脈絡以外），它從來就不是單純的不言說。當意義是言說僅有的內容，在它的「當下－缺席」（present-absence）狀態裡，人們認為僅有言說才能承載意義。但寂靜並非空白的狀態，正好相反，在某個程度上：寂靜填滿了多種可能的意義，

1 不少碩士論文已觸及這一方面的報導，例如桃園航空城（唐植梅 2023；郭叡 2021）、新竹高鐵站（羅景賢 2015）、台南科學園區等（許舒惠 2103）等等 。與這些論文的焦點稍有不同，本文目前所涉及的是兩岸國家治理與象徵歷程的比較，這種新的研究角度或許能有助於產生更具深度與廣度的討論。

2 該文的重點主要擺在傳統鄉村生態與當代工業區生態的轉變，以及信仰實踐如何在社會變遷中適應，並與環境融合所產生的新生態系統（ecosystem）。而本文僅採用了這一篇文章中所使用到的名詞「一夜之間的都市化」（overnight urbanization）並予以延伸，和引用到該文中所出現的田野素材，而沒有順著該文的理論主旨而有所發揮。這是筆者在此要特別有所說明的。

它是拒絕去決定、簡化、和統一這些意義。某人的寂靜其實是沉默、默認、對抗、氣憤、歧異、未決、未完成、或是說去拒絕言說的基本框架。當寂靜繼續延續，任何可能性都還存在著。（Weller 2021b: 485）

Weller指出，人類學家的任務，正是要理解這些在地者的「寂靜之聲」。而Weller的田野報導，也讓我們看到這「寂靜之聲」，已然開啟了新的節奏，一個官方聲音之外的多元性。在蘇州工業園區內及周邊，也就是大量非法而不受管控以靈媒為界面的小神壇與小神明的大量出現。Weller and Wu（2021）生動地描寫道：

鄉村地區一夜之間的都市化，強烈地擾亂了連結生者與死者的生態系統。數以千計的墓地被剷除，滿是灌溉系統的水田被填平，物質環境的變動讓原本入土安寧的亡者不安。一個實質上的結果是，那些具診斷和彌平問題能力的靈媒數目大增。雖然沒有明確的統計數字，許多當地人都覺得靈媒的數目和他們的作為在這個區域裡都是顯著地增加了。例如，人們提到蘇州郊區的靈媒人數，在上一個十年（大約是2005-2015年）的數目急速增加，而這正是那個「一夜之間都市化」的時期。許多人跟我們說，當地的神明失去了祂們的家，現在已無可選擇，只能去佔據著人們的身體。同時，世間的改變也影響到了陰間，幾位靈媒都這樣子跟我說：現在連陰間也亂了！現在神比過去以往都還更需要靈媒，因為祂們的廟宇已經都被怪手剷除了，而人們也同樣地需要靈媒，因為這些新發生的靈界混亂，也影響了陽間人們的生活。（Weller and Wu 2021: 606）

Weller的研究，一方面提出了一個方法論的基礎，幫助我們去檢視民間信仰的節奏與美學層面，一方面也讓我們看到了漢人社會中威權國家與群眾互動的一個幾乎永遠存在著的張力與緊張性。國家帶著特定的目的干擾與破壞了民眾的生活節奏，人們對此保持沉默，卻又以獨有的方式建立起自身生活的新節

奏，這既是民間信仰的韌性，甚至於它就是其構作衍生背後最主要的動力。[3]

無獨有偶，大陸蘇州工業園區的例子：經過「怪手都市化」和國家規畫之後，呈現了民間信仰如何如地下莖般的重新發展與蔓延？相較之下，雖然規模上或許小得多，但在分析的層次上，理論意義所彌足珍貴的是，台灣剛好也存在一個頗為類似的例子。那也就是科技部（現已改名為國科會）南部科學園區的興建，與其過程中的民間信仰輔導的案例（詳後）。

我的問題是，在一個民主化社會裡，國家對於民間信仰課題的處理有更高的敏感性，甚至於有時會主動協助或贊助各種有利於地方社會整合的信仰活動。現在，在這個「怪手都市化」的歷程裡，台灣政府的處理方式會和對岸有何不同呢？而處理方式的不同，又會產生何種不同的後續發展？這之中，又帶給了我們什麼理論意義上的啟示呢？

本文將以探索性為主的初探為宗旨，藉由兩岸類似案例的比較，一方面進行經驗性的檢驗，凸顯政治場域差異所產生的「記憶政治」運作模式上的異同；一方面則試圖經由這種差異性的對比中，理論化地去認識民間信仰、國家治理、文化資產與地方賦權等面向間相互構作歷程裡所具有的相對位置。

二、研究方法與研究策略

本研究是一個有關於兩岸宗教治理與象徵歷程的比較研究（台灣南科與中國大陸蘇州工業園區的比較）。我們採用的是嚴謹的比較方法，我們研究的對象，僅限於特定的範圍，也就是關於工業園區的建立與民間信仰安置方面的主題。

比較特別的是，限於時間與環境因素，兩岸的比較，材料的性質，並不是均質的。大陸蘇州工業園區的部分，現階段是以文獻參考為主。台灣南部科學

3 Weller及其同儕有多本專著討論中國及台灣兩地的國家與社會的關係（如Weller 1994, 2001, 2006, 魏樂博、范麗珠合編 2015），本文以個案報導與兩岸政治經濟發展脈絡的比較為主，尚不及於這些方面理論層次的深入探究。不過，本文最後，引用了Elizabeth Perry（2012）的「文化置位」與「文化贊助」的概念（詳後），這或許能有助於我們更為動態性的去觀察國家與社會間的關係。

園區部分，則是以實際的田野調查和訪談為主，並輔以在地蒐集的文獻。

台灣南部科學園區，主要田野進行點為台南新市的新港堂及其周邊。台南科學工業園區裡的新港堂，其重要的活動為農曆7月15日的普渡和農曆8月19日的鎮港元帥聖誕，我自2022年起，定期參加這些活動，並與信眾進行了多次非正式的訪談。

此外，我自2023年七月起，開始與當地村長、廟方委員、廟公、早期參與建廟的相關人員等，進行了多次深度而有層次的訪談。例如說，我曾訪問了新港堂創制時的主要人物鄭枝南（新港堂興建時任新市鄉主任秘書），而得以了解新港堂在建立期間的種種艱辛與困難。我也對任期（任期2022年7月27日 至2024年7月16日）中的南科管理局局長蘇振綱進行訪談。並也對2024年前後的新舊任新港堂管理委員會主委進行了正式的訪談，而得以了解官方與地方人士之間的互動與協商。

目前本研究仍在持續進行中，持續田野地點的資料收集與訪談。本文是依據現有文獻（主要是Robert Weller所蒐集的大陸蘇州地區的資料）和本人田野資料，而得到一個初步的比較性研究成果。未來，還有待個人在台南地區新港堂周邊的田野資料積累，和有待個人至大陸蘇州地區進行實際的田野訪視之後，才可能有進一步更大的研究突破。不過，在此更大的研究突破之前，現階段就現有的材料與比較中，我們已能就初步的發現，提出具有高度理論性意義和經驗性意義的討論，本文主要研究宗旨也建築在此。

三、蘇州工業園區的案例

蘇州案例的報導，主要依據Robert Weller（2017, 2021a, 2021b），以及啟動於1978年代以後的中國改革開放，它最早形成了深圳、珠海、汕頭、廈門四個經濟特區，80年代中期以後，中國又在沿海十四個城市，設置了新的一批經濟開發特區，蘇州工業園區就是這其中一個。

蘇州工業園區（SIP）是中國和新加坡兩國合作的開發項目，1994年訂約，同年破土並即行成立。1990年代以後，蘇州工業園區在投資熱潮中的總體發展而言，可以說是獨佔鰲頭（萬解秋 2009）。

1994年四月，江蘇省人民政府批准將蘇州市郊區婁葑鄉和吳縣跨塘鎮、斜塘鎮、唯亭鎮、勝浦鎮劃歸蘇州市人民政府直接管轄，由蘇州工業園區管委會行使行政管理職能。劃歸工業園區後，鎮改為街道，蘇州工業園區下轄5個街道：婁葑街道，唯亭街道、勝浦街道、婁葑街道、斜塘街道。社區則另有工作委員會，包括：湖西社區工作委員會、湖東社區工作委員會、月亮灣社區工作委員會和東沙湖社區工作委員會。

蘇州工業園區位於蘇州古城以東，東與崑山市相鄰，西與姑蘇區相鄰，南與吳中區相鄰，北與陽澄湖相鄰，總面積278平方公里（甚至大於台北市的總面積271.8平方公里）。人口在2020年後已超出一百萬，多半是外來人口，舊的居民留存不到十萬。

Robert Weller在2009至2011年間，曾在蘇州工業園區進行長期考察，並陸續發表研究論文，對於當地國家治理、地理與社會關係變遷和民間信仰的變化有過不少研究與分析。他提到，工業園區地理位置在太湖周邊，在過去，那是水澤與阡陌交錯之處，家戶前後往往與水鄉連結，家家有小船，要串門子，坐個小船就到了親戚朋友家裡，親朋網絡與連結都很緊密，節慶與生活方式相當傳統（Weller 2021b: 486）。

到了1980年代改革開放以後，很多廟宇開始重建，信仰活動紛紛恢復。當地的廟宇組織，每個廟宇都有附屬的「香會」，召集人稱為「香頭」。傳統上「香頭」多是由地方頭人擔任。但是大陸經過文革以後，宗教信仰有相當的斷層，地方菁英更是與民間信仰活動間明顯脫鉤。1980年代以後所恢復的廟宇，「香頭」常常是出自一些通靈人，因為與神佛有緣，受神佛所啟示而出來召集信眾。於是，各式各樣、各行各業的人都有可能出來組織廟宇或信仰的重建與恢復。而且，除了原來被摧毀的廟的重建以外，還有各種新的廟出現。甚至於，不少小廟出現，因為小廟的成本低，只要有人出來帶頭，就能號召群眾而成立（Weller 2021b: 486-488）。

不過，1994年起，因為蘇州工業園區的興建，在原地理空間上，這些廟或信仰活動，都不能夠再繼續了。因為文革之後神職人員有了斷層，鄉里出現了一些新的神職人員，他們與傳統的不一樣，通常沒有什麼太高的教育程度。此

外，新建的廟都很小，成本很低，所以新蓋的小廟不斷出現。後來，1994年大幅拆除了這些廟，但是蘇州政府允許這些廟裡供奉過的神像被保存下來。

這個保存，在蘇州地區，有前例可循，也就是「蘇州城隍廟模式」。

蘇州地區的城隍廟是一個歷史悠久的廟宇，它是蘇南地區最大的城隍廟，占地達32畝。1956年它被列入江蘇省文物保護單位。歷經文革，城隍廟內的神像與法器幾乎全毀（蔡利民、負信常 2011），2001年，為搶救歷史古蹟，蘇州道教會在蘇州市政府的支持下著手恢復性的重建，2004年4月，城隍廟修復工程全面竣工。這個新的局面，有幾個政策上的影響和創新：

其一、授權道教會或佛教會進行重修與改建，這往往使得重修後的廟宇有更強的佛教或道教的色彩。就像現在當地旅遊網頁所見的廟宇介紹中所說：

> 大殿的前堂上，城隍神像居中，賞善罰惡兩司分立左右。殿上明鏡高懸，正中央還掛著一把碩大的算盤。堂前衙役三班兩排站立，或提鐵索鏈，或持水火棍，隨時候命。前堂兩側還塑有二十四府司，每邊各十二個，他們是城隍衙門裏二十四個行政職能部門的長官。再往裏面，便是二堂。裏面供奉了月下老人、城隍娘娘和數尊土地神。城隍的塑像和佈置體現出種祥和的氣象。塑像均彩繪妝金，面相莊嚴，有的還非常和善。[4]（蘇州工業園區管理委員會 2021）

類似的案例也可以在這個地區其他廟宇的重建過程裡發現。例如說1987年間，上海浦東一間龍王廟的重建。該廟是由道教接管而重建（案例參考龍飛俊 2014），廟裡一尊神像也沒有，駐廟道長回憶當時要重建時，請示浦東道教協會，得到的答覆是：龍王廟作為一所道觀，不能塑造原來地方神的神像，而應該塑造道教的神像。後來，玉皇大帝成為了該廟宇重建後的第一尊神像，到後來也是唯一的一尊。

---

4 引自2025年8月30日網站上，有關於蘇州城隍廟的旅遊介紹https://travel.siagoo.com/item/items/94414/。

其二、同意具有理論性意義的是，文革後許多廟宇都被毀壞，流浪神尊不少，甚至於改革開放期，都市建設過程中也有許多廟宇被拆除，這也造成更多的流浪神尊。蘇州城隍廟的重建，當政策上允許舊的神明崇拜復原，經地方政府的管理部門及道教協會協商後，乃允許各地流浪神明被放置在這些政府委託道教會或佛教會管理的廟宇裡。而且通常是以寺廟邊廳裡的空間為主。而因為道教與民間信仰更為接近，通常是在道教託管的廟宇裡這類神明更為眾多。

像是蘇州的城隍廟，兩邊的廂房裡，就擺了不少這類地方上流浪的神明（Weller 2021b: 489）。而這也成為了政府管理地方性神明的一種空間規劃上的常態。這些流浪神尊，往往也不僅是一尊神尊而已，通常是附帶有管理的香頭（往往也就是該神明的乩童）和一整群跟隨的信徒。在這個道教管理的場所中，另外側生著祭拜各樣神明的香會和各樣例行性與非例行性的活動，這也使得大陸都市或工業園區裡的民間信仰的實際情況變得極為複雜。

雖然江南地區全真教相當有影響力，但蘇州地區，道士仍多是從屬於正一派，並與江西龍虎山的張天師有緊密聯繫。與其他地區的道教協會比較，蘇州市道教協會成立較早，道教儀式活動在1978年之後也很快地恢復（Goossaert 2015: 100）。1996年起，蘇州市道教協會開始展開對散居道士的管理與登記，之後甚至於對散居的道士進行培訓和考核，可以說是受政府委託管理地方民間信仰，和監管與培養道士等具有相當權力的道教組織（同上引：100）。

而蘇州工業園區的建立，除了某些文物保存的古蹟以外，[5]另外新蓋了幾間由道教會所籌建的廟宇，並由道教會加以管理與規劃。原本規劃是五間，但後來因為道教會經費上的限制，僅蓋了兩間就停止了後續規劃。一間開幕於2008年，江蘇省蘇州市玉皇宮，這是一間有600年歷史的古廟（原供奉張士誠）所改建。另一間開幕於2014年為崧澤道院，又稱為高塾廟（位在高塾鎮旁），始建於明代崇禎年間，主祀江海隨糧王。

5 例如有一間原位居王墓村的不知名很小的土地公廟，因具有江南宋代木結構廳堂建築，因而被以古文物的名義而保存下來，並被改稱為「斜塘土地廟」。但僅有建築物被保留了下來而開放參觀，但已不具有神明祭拜的功能。（參考蘇州工業園區管理委員會 2021）。

起先，遵循「蘇州城隍廟模式」，這兩座透過道教協會整修的廟，也是允許地方上的流浪神明放在兩側廂房。但是過了一段時間後，當地道教會又有了兩個更弦易轍的新的做法：（一）神名的標準化；（二）神尊的標準化。前者是將數位原本神明名稱有歧異但近似的地方性神明，統一在同樣名稱的符號之下，譬如說隨糧王[6]是當地各村落都相當普遍所祭拜的神明，但各地名稱又都稍有不同，如蘇杭隨糧王、車塘隨糧王、隨糧公、隨糧大王爺等等，現在都統一稱為「隨糧王」。後者則是將各地方性的隨糧王形象完全統一，改以較為和平溫文的形象，在歸屬道教管理的廟宇裡，獨立一尊隨糧王神像，但卻不准其他隨糧王形象的神像存在。原來在廂房陳列的各地方形貌眾多的隨糧王神尊，在新神尊確立以後，乃被集中並由道教會加以處理（火化回天庭），而不再存在。

四、蘇州工業園區的後續發展

以上這種統一由道教協會來加以託管與整理的方式，不能說是沒有信仰保護上的效用，因為它至少在一個程度上確立了民間信仰在現代化工業文明裡的紀念碑式的可被記憶的狀態，這種標準化的形式也試圖抑制紀念碑背後可能無限繁殖叢生而難以被控制的多重意義的衍生。

但是，多重意義的衍生真的能被控制得住嗎？人民真的就會保持沉默嗎？同一符號本身，定義上就真的能被確立下來嗎？被確立下來的符號，就真的比舊有的符號形式更能適應於新的工業化與都市化的生活型態嗎？[7]

---

6 隨糧王，是一位在江蘇浙江地區流行相當廣的神明。據說歷史上真有其人，姓金，排行第七。曾保護當地百姓免於牢獄之災，當地百姓稱之為七老爺、金總管等。明朝崇禎年間，西塘一帶鬧飢荒，當時七老爺督運皇糧船經過，見饑民累累，遂將皇糧傾施於饑民，自知難逃國法，就在雁塔灣河裏自盡，得救的百姓集資為其建廟供奉。當地百姓就這樣將七老爺銘記在心，他為百姓做了件好事，當地百姓已將他紀念了幾百年，每年的農曆四月初三是七爺出巡廟會，在地方上極為熱鬧。

7 本文以下，我們使用到了一些符號學的基本概念，尤其是Peirce符號學的基本概念指涉（參考Chandler 2002）來進行討論和說明。由於我們僅是把Peirce的符號學概念視作是目前符號學討論裡已廣被接受的定義方式，因此我們並沒有涉及Peirce符號學和其他學者符號學概念系統上的比較。基本上，在本文的使用中，採納了Peirce 的三元論系統，也就是認為對象與符號之間，有一個三元性的關聯性：1. 符號（symbol）或再現的表徵（representment）：也就是符號表現的形式；2. 對象／客體（object）：符號指涉之對象；3. 詮釋（interpretant）：Peirce強調不同人由同樣符號中會理解出不同的意義，這也就是詮釋。在以上這個Peirce符號學的基礎上，我們將可

Weller在他的田野報導裡，講了幾個故事，第一個故事：

> 當地出了一位新的神叫王秀才，並被靈媒蘇阿姨所附身。據神媒說他是1950年代當地淹死的小孩，王秀才的世俗世界的姊姊甚至都還活著。王秀才神像的造型是穿著1920年代上海時代的衣著，著西裝留短髮。後來在當地他成為了會計師的保護神。神尊就被安置在大樓裡車庫的空地上。（Weller 2021b: 491-492）

第二個故事：

> 道教協會統一了隨糧王的形象之後，有一位尹叔在廟裡擔任香頭，也就是管理隨糧王日常的祭祀活動。這位尹叔，因為曾領到不少賠償金，足以維持自己的生活，日子過得很愜意。不過，尹叔私下又另外組織了一個供奉隋梁王的小神壇和小團體，祭拜著自己的隨糧王神尊。（同上引：491-492）

第三個故事：

> 同樣的，還有另一位私行祭拜隨糧王的香頭林阿姨。她的神壇極為簡單，連神尊都沒有，只是神明的照片而已。和尹叔不同的是，林阿姨隱藏著悲憤與不滿。Weller幾次接觸，她都不願多說，但有一天，她突然開始講了一大段話：「那些神啊，好可憐啊，天天日曬雨淋，被丟到水溝裡面」。Weller問道「妳怎麼知道的？」，她說「我就是其中一個啊！」（因為她自己過去是一尊隨糧王的靈媒）「祂們〔被棄置的神尊〕很悲慘啊」、「這些道教協會的人，都該死！他們不知道怎麼來尊重神明！」（Weller 2021b: 493）

以進一步談到兩岸符號詮釋過程上的差異。尤其是出於國家與民間的分歧，在符號的指涉與詮釋上，兩岸各有不同的壟斷與控制的方式，並如何產生了不同的後續效應？

這些故事背後，反映出對國家或道教的文化治理，在民間出現了各種不同回應。我覺得若稍加解析，雖然現實上極為複雜，但在概念層次上，可以區分出三種不同的文化反應上的理想類型：非法符號、小寫符號、和無符號的飽滿的沉默。

1. 在官方紀念碑之外，另建立新的屬於自己的非正統化甚至於是非法性的紀念碑，故事一的王秀才這個神明即是如此。
2. 側身在正統化的大寫符號底下，尋找並建構自己的小寫符號，並建立或保存自身的與官方紀念碑之外不同的記憶與意義，故事二的尹叔即是如此。
3. 在物質生活滿足，並與大寫的符號共生的情況下，表面上看起來也許並沒有特定的反應與論述，僅是保持沉默，但內心深處實藏著深深的疏離與失落感，在特定氛圍或情境裡，或是經由特定的媒介物（如舊有神尊的照片或神明器物），它有可能被引發出來，故事三裡的林阿姨即是如此。

在蘇州工業園區裡，經由道教協會的媒介，國家對於信仰再現表徵的控制，幾乎已達無所不用其極的地步，除了控制神像的名稱、規格與形式，甚至不允許另外神像的存在，連對應於象徵物的各式各樣詮釋的可能性，都是被禁止的。禁止的結果並無法壟斷對於表徵的單一詮釋，而是製造出更多意義飽滿的沉默。簡言之，官方的符號，其意義與美學形式的強制性與單一性，反而誕生出更大場域與範圍以及意義更為飽滿的沉默、小寫符號和非法符號。而私下秘密性的表徵物會以隱諱、曲折而具有與官方形式成最大對比性的模式出現。照片形式的神明，側身在小小的車庫，或是具有非正規美學形式或符號拼湊性的神像或神明信仰，也正如火苗般的滋生著。

五、台南科學園區的案例

國科會於1990年提報行政院建設第二科學園區。1995年設置南部科學工業園區，其中最主要的園區位於台南市新市、善化及安定三區之間，面積達1,043公頃（10.43平方公里，是大陸蘇州工業園區面積的1/26），進駐的科技廠房包含有半導體、光電、積體電路、精密機械、生技及綠能等產業。

南科台南園區於西元1995年落定在新市鄉的道爺農場，旋即動土開發，而園區基地內原有甘港樹王廟、道爺賜福宮、水流公廟、大聖公廟、太爺陳萬應公廟、道爺萬人公廟、道爺王元帥廟、新港樹王廟、善化三抱竹義民廟，和安定萬善堂等十座有應公廟，將來務必要遷移，以利工程進行。

1995年一月，南科動土奠基當日，總統李登輝親臨主持，當場指示南科籌備處應提出土地一筆，以作小廟集建用地，並請國科會負責興建經費。李總統致詞時，對南科有應公廟集建已有了明白的指示。但基於民間風俗，有應公廟是不能隨便遷動的，因其廟內外，甚至埋掩地底下，都有著難以估算的前人骨骸，及被遺棄神像、宗教法器等，又有民間傳說，有應公是荒郊野外之鬼神，它只能棲住在沒有廟門的三片壁廟仔，因沒有官階的鬼神是不可以進住有廟門的大廟，人們一般是不會去違背這個習俗，碰及荒郊的有應公廟，打擾它們（鄭枝南 2009：216）。

這個問題拖延了很久，一拖就有八年之久。至2004年九月，新市鄉公所接受南科管理局的委託，鄉長林慶鎮囑命主任秘書鄭枝南負責籌備興建事宜。這位鄭枝南先生，原來是經營布袋戲班，師從鄭壹雄，而鄭的老師又是布袋戲大師黃海岱，除了本業，鄭也長期關心地方，是地方上相當活躍的文史工作者，並擁有自己的「玄武傳奇文史工作室」。此外，他個人在書法、詩詞、祭祀科儀、古文物、聯對、新港文書和新港社文史等都有鑽研，甚至對玄天上帝有一套研究，對新市區的文化造鄉頗有貢獻。後來還擔任過民選的新市鄉鄉長。

當時南科已經下最後通牒，如果鄉公所不處理，南科就要以公部門的方式，外包給廠商將這些有應公廟全部拆掉。鄭枝南感覺壓力很大，他回憶道：

> 如果把十塊有應公廟拆掉，萬一出事，這民間習俗就是說，萬一出事誰要負責？——都沒人敢負責。……我怎麼敢呢？！這樣我哪敢，對不對？那個時候，因為我在處理事情上，當初我就想到一個……簡單來說，你也不能推辭啦，那我就想說，如果要做的話，務必要以……因為我不是自己做文史工作比較多嘛，我就跟他說，我自己想出一個方式就是，用文化來協助宗教處理，不能用宗教的角度去處理宗教問題。宗教的角度就是，你用宗教的方式處理絕對無解，因為你無法

預料說拆了有事還是沒事，不能讓你這麼說，因為拆了一定有事，那誰能保證會發生什麼事情？所以，如果有人說「不能動你還動，沒兩個月你就瘋了啦怎樣，會家破人亡啦，會災事連連啦」什麼，講得好像……總之民間的禁忌實在很多就對了，禁忌很多，我們會怕嘛。

……啊所以我就說，為什麼要用文化來協助宗教？文化的角度要怎麼去破除這樣的一個忌諱？怎麼讓民間那種疑懼減低？所以我就想到說，因為我的信仰是自己村子裡面有拜一個玄天上帝，那我就請示，然後善化慶安宮……的大廟，我也去請示，那新市這個永安宮我也去請示。結果給我的答案就是——擲筊啦喔——好像只是說「你可以做啦」這樣……

神明沒有反對，就說可以這麼做。所以那一種用文化來協助宗教的立場更堅定了。就朝這個方向去思考，要怎麼用文化協助宗教。……

文化就是說，我們用我們在文化藝術這方面，有更廣的思維、更突破的思維。所以我在演講的時候有談到一個宗教藝術臆想，為什麼要用臆想呢？就是說，有應公廟是不能拆的，你要拆可以，就要重建，你不能動它，那這就已經在瓶頸了，遇到的瓶頸，你無法解決。那你如何突破這個瓶頸，你一定要用很多文化、藝術的方式，來跟百姓、民眾融合，然後取得共識、取得他們的不疑慮、不驚懼，減少心中的害怕。重點就是他們大家都很害怕啊！你要拆人家也不給拆耶，要拆「你拆了會出事啦！怎麼辦？」，所以人家也不讓你拆。所以那個時候……人一定力量不夠，人啦，主要是人，我說宗教立場，就是用人來處理行不通，要用文化的意思就是在此。用文化的意思是說，我們靠神，靠神來幫忙。（鄭枝南訪談紀錄）

鄭枝南在一篇文章的回憶裡是這樣子寫的：

> 要完成此一重大任務，必須要說服民心接受這種顛覆傳統習俗的民間信仰，因而設定兩大主題，其一則為十座有應公辦理封官奏職，有了官階始可進駐大廟安座，請求鄉親以人道關懷的悲憫來關愛荒郊野外無依的鬼神，並恭求新市鄉各村廿五座大廟神祇，宏展救苦救難的慈悲心，聯手共荐，乞上天憐憫開恩，為有應公封官晉職，擁有微點官職，即可進入大廟供奉，完成小廟集建的終極目的。
>
> 其二則辦理大醮讓冥界鬼神得以歸位，南科園區內十座有應公廟，多數建置在公墓上。公墓，民間稱之為墓厝，或陰宅，難免有世代鬼魂盤旋於陰陽界之間，如果十廟有應公承蒙上天隆恩，封官晉職能進大廟享有人間香火，而不能得道之鬼魂眾多（這也是民間習俗不能觸犯之因），務必要為這些鬼神辦理大型超渡醮事科儀，讓它們魂有所歸，魄有所安，往生極樂，讓南科園區得以境土清平，凡事平安，因此超渡醮事就顯得出天地有愛的必要性。（鄭枝南 2009：217）

這裡，鄭枝南不斷強調他是以文化來處理問題，而且是超越宗教的。依照他的意思，宗教是指民間禁忌與對孤魂野鬼的恐懼。而文化，則有幾個層面上的意思：（一）正信的宗教所彰顯的道德意識勝過於恐懼，這是文化，而以正神的意志為依歸；（二）信仰活動背後的文化藝術，具有亙久不移的文化價值與美學品味，是民間的瑰寶，也可以被提煉出來加以賞析，這是文化；（三）這二的其中，很重要的一部分是一種悲天憫人的情懷，這是文化；（四）大醮在功能上，一是封官晉職、一是超度孤魂，而能作為協調陰陽和安定宇宙秩序的轉換平台，「在地人的虔誠感動了全鄉廿五宮寺廟神祉，願協力為有應公保荐，展現了人道關懷與天地間的慈悲大愛，最後終獲上蒼玉皇大帝、三界高真厚德恩典，造就南科有應公，小廟變大廟，小神昇大聖」，這總結也就是一種天人交感相互成就的文化意義。

在過程上，鄭枝南先請所涉地區（安定、善化與新市）的25座大廟的主委來開會，由其聯名稟報玉皇大帝，將25位神明全部集中，三鄉鎮的鄉鎮長、代表會主席、副主席，地方的宗教執事等，全部集中一起，然後準備了一張疏文

來向神明稟奏。並接著在廟地附近的大廟新市豐華村的新市永昌宮連擺十五日香案。其間，也幫這十座有應公昇職，並由神明決定了其新的名號（神名由地方人士給予的神名三選一中來擲杯選定），和新廟的廟號「新港堂」（也是神明由地方人士給予的名號裡選定）。整個廟的主神原來選定是原豐華村的甘港樹王，此次晉升改為鎮港元帥（神名擲杯最多）。

新港堂中除了少數幾尊神祇雕有神像外，大多是以令牌或神位的形式供奉，為該廟特色之一，此外廟中還供奉了地藏王菩薩。而最後為了讓萬善爺、萬人公等少數幾位「神格」尚未具足的神明也能入廟奉祀，新港堂的廟門不設門神，改以門釘替代（許舒惠 2013：145），以免對低神格的神產生阻絕作用。

在新港堂廟體建築規劃設計過程中，鄭枝南也主張以不同於傳統廟宇雕樑畫棟的繁複裝飾方式，親自提詩詞文案後，邀集鄉內多位書法家分別書寫裱褙懸掛於廟堂，使新港堂成為台灣少見、結合宗教、文化於一身的廟宇（同上引）。

廟的建立，由南科出資，經費三千兩百萬，但是廟地分上下兩層，二樓是廟宇，一樓則是「新港社地方文化館」。這是南科管理局想要沖淡廟宇的宗教崇拜屬性而所特意施為。

新港堂的成立中，同樣有很多靈異事件（鄭枝南 2009：226），例如：（一）奇美原同意捐出的廟地，在其反悔的同一天，正在興建奇美四場的工地鷹架一百多公尺全數倒塌；（二）道長以羅盤選廟址，探勘時，當羅盤指針為「辰」時，在場十幾位人士同時起雞皮疙瘩達五分鐘之久，隔日再以黑令旗確立廟向，也是定位在羅盤上的「辰」的方向；（三）新港堂近完工期而鋪裝花崗石板時，一日兩邊旗桿震動不停，經請示附近永昌宮的保生大帝，表示這是神明等不及想要入廟的示意。

本來，追求進步的科技與追求鬼魅靈驗的地方歷史間，不易找到彼此交會的焦點。不過意外的，導因於1995年起陸續出土的南科文化遺址（臧振華、李匡悌、朱正宜：2006），這浮現出來了一個更為寬廣深遠的文化論述。南科管理局長蘇振鋼這樣子解釋道：

其實這塊地的歷史，我想您也大概知道，自從五千年到現在。所以我們不是只有那種合署辦公的新港堂而已，我們還有一個博物館，就史前博物館的南科考古館。所以是以前在這裡的地底下，因為建廠過程都會發掘一些遺物嘛，那個都有保存起來。臧振華老師他們還為了這個寫了南科的「與土地共舞：南科地區的前世今生」。……我們針對史前的這個過去的考古，其實他都有整理一些東西，那現在史前館也把它保存的很好。那，你也知道這個過去有先民在這邊地方活動，那一定有一些大家宗教上面的需要啦，譬如說有應公啦、土地公、水流公。坦白講我們也分不清祂是什麼教派，就像基督教有很多教派或者是……。但是因為畢竟還是人民的信仰，當然您剛剛有提到說，把祂遷掉其實是……或者是遷到某一個地方，但那時候的決定是把祂合起來，然後讓祂的神格提昇，變成大家可以有一個地方讓祂可以至少安置之外，祂逐漸可以變成一個信仰的中心，大概過去的想法是這樣。那當然這也要徵求這些神明的同意，所以過去那些局長都有……有一些儀式或者是禮節，禮制上應該要處理的應該都有。（南科管理局局長訪談紀錄 2024）

簡言之，南科古物的發現與挖掘，甚至於博物館的建立，創造了一個新的更具有歷史縱深、族群共治、和生態綿延的宏觀性的架構。這成為了一個「新的敘事典範」（林秀貞、賴柍錤、黃顯琇 2009）。不過，當然，這個出於共享的文物保存與神明保存的歷程，確實創造與累積了官方的正當性。但仍不足以完全壟斷符號背後新意義的孳生。

六、台南科學園區裡的後續發展

在中國，廟宇的官方屬性，是在於其建立了一個強制性的標準化，並經由「國家統合主義」[8]（state corporatism）裡的道教協會來做代表，但實質上不

8 政治學者Schmitter（1974）對於統合主義（或者譯為整合主義）（corporatism）的定義為：「統合主義可界定為一種利益代表系統，在此系統中，所有組成分子組成有限數目、單一、強制性、非競爭性、層級性及功能分化的團體，並由國家機器所認可及核准，且授予代表性的獨占，用以交換對

允許任何具有差異性的符號詮釋的出現。

而台灣的新港堂，形式上是一個官方的廟，隸屬於南科管理局底下的工商組外貿科（屬於其中的一項業務：生活服務業入區之審議及輔導管理）來進行管理。根據南科管理局訂定的「南港新港堂組織設置及運作原則」的規定管理辦法，[9]管理局是委託新市區公所代管。區公所乃成立了一個南科新港堂管理委員會，共有十九名委員和三位監委。管理辦法中的主要要件有：

一、十九位管理委員（任期四年）分別是：
　南科管理局推薦四名（含廠商代表）；
　新市區公所推薦四名；
　（若各里未推薦，則由區公所另尋適當人選擔任）。

二、三位監委：
　南科管理局推薦一名（含廠商代表）；
　新市區公所推薦兩名；

三、管理委員互選主任委員，主任委員得連任一次。

簡言之，廟方的官方屬性，不是強制性的，而是一種弱性的官方化，是以改造美學品味，和創造新的歷史敘事的方式，將地方性的民間信仰放在一個現代國家文化資產的脈絡裡。管理委員會的組合本身，也是統合主義式的（詳後），但是代表性更平均，十九位委員：管理局與廠商四位；公所四位；公所行政程序向各里徵求的地方性的代表則有十一位。

它們的領導人之選擇及需求、支持之表達的控制。」(1974：93，轉引自吳文程 1995：146)。而較專權的國家是所謂的「國家統合主義」（state corporatism）（Ho 2016）：只有少數的團體可以壟斷這個資源，政府跟利益團體產生一種上下的合作關係，但是性質相近的利益團體只能有一個存在而不能有多個，譬如說中國佛教會，只能有一個而不能另外存在代表全國的佛教會。

9　參考該局106年3月9日的內部公文（可供調閱）。

目前新港堂每年最主要的兩個活動，一是農曆七月十五日的普渡；一是農曆八月十九日（廟落成之日）鎮港元帥的千秋聖誕。普渡時園區廠商多有參加，往往在三百桌以上，場面相當壯觀。聖誕之日則舉行三獻禮，施行賞兵儀式，晚上則舉辦平安宴，約二十桌以上。

鄭枝南說，他心目中新港堂理想的樣貌是以台南延平郡王祠為典範：

> 我從以前就有一個期待，我是希望說比照延平郡王廟那一種模式，公祀的廟堂，我們不能用一般民間的廟堂，用像延平郡王、鄭成功廟的那種模式。那延平郡王廟它的主管機關是內政部，它每年是內政部長來主祭，台南市長只能當陪祭。……希望用延平郡王祠的那種模式來做。那如果說新港堂它的祭典，它的主管機關是南科嘛，南科管理局我們講的是局長，但是它可以透過科技部，可以動到部長，部長級、處長級來祭拜，就把那位置又拉高，那整個新市、善化、安定的這些，都可以來參與，就夠莊嚴了啦。所以應該是要用這種方式，不要用民間的這個……因為變成說你用乩童的媒介，或是手轎仔，你很多事情一定要凌駕公部門，那這樣就不用設經費推算了，就讓你一直講就好了。他不能聽你的啊。（鄭枝南訪談紀錄）

這裡面著眼的有兩點：第一、官方模式以行政主管來祭拜，禮儀上相當莊嚴，形式上也顯得莊重，無形中提高了地方信仰的層次；二、官方管理的廟堂能建立一定的規制，權力能夠集中與延續，保留公部門的控制權，而不致於被民間不同的人士所控制或挪為私用。但是鄭枝南個人的想法，很快地就遇到了推動上的困難。

新港堂是由管理局交給新市鄉公所託管，管理局和新市鄉公所間通過協調而達成共識，是這個維持官方立場的新港堂運作背後最主要的機制。實際技術性層面則是每屆委員和監委都是由鄉公所與管理局之間經過協商而共同選定。

新港堂伊始，時任新市鄉主秘的鄭枝南，就規劃新港堂所在位置豐華里的村長陳樹傳來擔任主委。鄭枝南也把其立場和構想告知陳樹傳。陳樹傳擔任了頭三屆的主委，雙方的合作原本相安無事（2007-2019年間）。

在2019年，豐華村主廟新昌宮的主神保生大帝，借手轎給鎮港元帥傳遞訊息，鎮港元帥傳達要訓練「轎手」來辦事。陳樹傳乃開始後續辦理訓練「轎手」的事，2020年又遵從鎮港元帥旨意去玉皇宮領旨和請領兵將。訓練過程中也屢有靈驗事蹟，當然香火錢也愈益旺盛。這之間鎮港元帥說，新港堂內部兩邊要設土地公和註生娘娘，算是符合於一般大廟的規格。委員會積極進行，當時的南科管理局局長林威呈（基層出身）甚至也支持這個廟宇的內部改建。但林威呈因病提前退休且驟然過世，整個事情變成了胎死腹中。

2020年後，新任局長和新市區長（2010年改制由里變區）都強調官方立場的回歸與維護。局長蘇振綱說（南科管理局局長訪談紀錄2024）：

> 我們是希望讓這個新港堂比較單純一點，就是越單純越好，但是基本的祭祀活動啦，該有的活動都有。甚至，過去有時候那一些……就是大家在辦廟會的時候有一些……譬如說活動啦，大家覺得不太適宜的，我們都會跟他商量說這個就……我們園區還是維持我們園區的一些風格，大概是這樣。

工商組組長表示：

> 我們就是以重大祭祀的籌辦為主。那因為新港堂本身它成立就是見證園區開發的那段歷史嘛。所以剛局長說，以前我們道爺農場在開發這個第一期的時候，有這麼一段過去，也做了很好的保存，在之前的長官們的認同底下。那為什麼現在很多廠商他自己在園區裡面在大興土木、在新建廠的時候，他也想要去那邊，平常就去那邊拜拜？也是相同的概念。所以這個其實是我們希望新港堂公廟，公建寺廟，能夠留存在那邊最大的價值啦。……我們目前就是比較能夠單純在做這樣的祭祀工作……。（南科管理局工商組組長訪談紀錄 2024）

2021乃進行了委員的改選，組合成了第四屆的管理委員會，並選出了新的主委。除此之外，區公所和南科的管理人員，開了兩次會議。第一次由管理局

工商組組長主持，會議結論是未來準備廢除或至少是縮減管理委員會，以對新港堂能有更好的管理。會議記錄裡的結論如下：[10]

一、早期新港堂成立管理委員會主要目的係協助遷廟事宜，需與地方人士溝通協調，考量目前階段性任務已完成，目前管委會主要功能為每年普渡、元帥聖誕等祭典之辦理，此部分新市區公所可自行辦理，爰建議比照同屬公建寺廟之彰化鹿港文武廟，廢除管理會，由管理局委請新市區公所管理。

二、本次第三屆委員會任期於110年2月28日屆期後，即廢止「南科新港堂組織設計及運作原則」，不再設置管理委員會；若仍須由管理委員會來處理，建議修改「南科新港堂組織設計及運作原則」，成立7人之管委會，由管理局內派3人與新市區公所內派4人擔任，後續專戶款項則考量納入公所專款專用，建議可先用來修繕新港堂之樓梯與廁所等老舊之設施，待結清帳戶，且無待處理事項後，再研議解散管理委員會。

但這個決議，至2024年為止，尚未能加以執行。不過，該會議之後，緊接著又由局長主持，在管理局內部，召開會議討論新港堂的定位。會議記錄[11]裡，該會議的結論是：

一、新港堂為公建寺廟，非一般之傳統寺廟與神壇，宜逐步建立符合園區形象之格局高度。

二、有關新港堂人、事、物與經費等相關問題，應回到管理委員會溝通，依運作原則落實到機制面解決。

10 以下文字摘自於園區內部協調的會議紀錄。感謝南科管理局准予閱讀。該會議記錄為110年1月22日所記。會議記錄名稱為「召開南科新港堂管理委員會運作事宜研商會議」，出席人員包含區公司行政人員和南部科學園區管理局的工商組行政人員。

11 會議召開時間為110年2月2日，會議記錄名稱為「新港堂相關事宜報告會議紀錄」，出席人員僅有管理局內部的行政主管。感謝南科管理局准予閱讀相關公文。

三、管理局於管理委員會中應有一定角色。

簡言之，在南科管理決策層內部，再一次對新港堂的位置與形象進行了檢討與定位，重申新港堂官辦廟宇的形象與格局，雖然說這個格局的內涵是什麼？並沒有在會議中被加以清楚的定義。

相較於管理委員會作為的引起爭議的歧出，新港堂內部神明自身的靈驗軌跡，也靜悄悄的開展著，成為某些信徒的信仰依歸。

其一、新港宮中的朱府千歲

南科地區在開發過程中挖掘出不少史前遺址，其中包含人骨、獸骨等物，2020年前後集中至南科考古館。考古館位置的正對面，就是園區的保安警隊（保安警察第二總隊第一大隊第二中隊南科小隊）。

面臨大量遺骨，新港堂鎮港元帥透過手轎指示將由朱府千歲至該單位鎮守至館方委託新港堂辦理的法會結束後，待法會後是否續留再以擲筊方式請示。

之後，除每年都會於農曆七月普度前請回廟中至八月聖誕後再請示是否要再至警隊中鎮守，結果每次都重請回隊中。有一年詢問手轎（鎮港元帥），手轎指示要他們自己擲筊問朱府千歲，小隊長拿起筊準備請示，被手轎制止，表示須由該單位最高主管中隊長來請示。111年二月新任委員會成立，因小隊長與新任委員會關係較不好，此後朱府千歲便未再請回廟中，而一直留在小隊內。

其二、台南後甲圓環邊國術館館長的夢境

位於台南後甲圓環邊的國術館。[12]2010年前後，館長做了一個夢，夢境中一個人很威武、紅臉、濃眉大眼，手裡拿個像船槳的大板，去找館長，並跟他說：

兄弟！我們來喝高粱好不好。

館長問他是哪裡人？他回答說：

12 筆者在田野地點聽說了這個故事。事後找到這家國術館，並對國術館長進行了訪談（訪談由助理方志維加以進行），館長的敘事與其他人的敘事差異不大，但細節更為清晰。

我是鎮港元帥。我們有十三間廟合在一起。我現境給你看。

於是出現了廟體和廟前的湖面。館長印象深刻，依稀記得鎮港元帥的名字，就遣弟子去尋找。弟子聽成定海元帥，找了很久沒找到，館長也去看了很多廟但都不是。一直到新港堂建醮那一次，才被館長找到。他就帶去了6瓶金門高粱前往祭拜。爾後重要祭典館長也都會帶金門高粱去祭拜（以上，出自對柯〇〇國術館館長的訪談記錄）。目前新港堂鎮港元帥神殿上擺放了十三瓶金門高粱做為固定的供品，十三瓶中有些也許是信徒另外添補上的。不過，十三瓶金門高粱（十三位神尊）長期供奠於神壇前，印證著鎮港元帥無遠弗屆，有求必應的感染力與效力。

簡言之，符號背後新意義的產生，循著三條路徑而發展：一、官方的符號底下，信徒仍活躍的去創造它與信徒間的溝通機制（手轎的訓練）；二、類神明會的神人關係的經營（朱府千歲在園區保警隊的駐駕）；三、靈驗夢境的祭拜網絡的擴張（國術館館長的夢境）。簡言之，這是官方紀念碑之外，對於符號意義的地方性詮釋的新的發展，也是各種不受官方控制的新的人神結盟關係的出現與擴張。

七、治理性的變遷與比較

「怪手都市化」的徵收，是嚴重侵害人民財產權的國家權力的行使，不過，這也可能是表示，在某些情況，為了社會公共性的目的，國家被賦予了最終極的主權，受公共意志的委託，而可以去剷除任何地面上的障礙。但不管怎麼說，徵收仍必須遵從特定的法律程序。

這裡，兩岸國家的「怪手工業化」，對於在地綿延長久的信仰體系與社會關係而言，當然都是某種暴力性的施為，其後續治理也是某種具有壟斷性的記憶政治[13]的展開。但其操作與效應上，卻有著很大的不同。

13 記憶政治：關於同樣的歷史事件，但出於政治控制或政治動員上的需要，而被官方或民間，在不同時間或歷史點上，加之以賦與了不同的意義或解釋（可以參考 李安如、唐文慧 2011：60，或Pine, Kaneff and Haukanes 2004）。

（一）傳統中華帝國的治理

在傳統帝國時代，正如Mote（1977: 101-102）所說，在中國，從未有過如同羅馬和君士坦丁堡城市那樣，曾主宰了文明的進展。而以城市傳統作為統治基礎的文明，或是高於鄉村的文明型態，這正是西方慣有的文化傳統；相反的，中國的權力集中在中心也就是皇城，但這不是依靠君主的壟斷，而是將宇宙觀、地形學與政治經濟特徵融為一體，而為其他的城鎮所模仿，像是由較小衛星圍繞的行星，由此形成一套地域的等級，它的基礎是同一「社會／禮儀」過程表現得經由差等實現的包含性秩序（Zito 1997: 134）。

也正如同Wong（王國斌）所述，中國社會是一種「分形」（fractal）的治理模式（Wong 1997〔李伯重、連玲玲譯，1998：121〕）。所謂的「分形」（fractal）一詞，是借用了數學家Benoit Mandelbrot的概念，意指某些不規則的幾何形狀，可以分割成小塊，每一小塊也可以以同樣方式分割成更多小塊，層層推衍，在不同比例的空間範圍內，其不規則的程度會保持一致。分形圖形一般都有自相似性，這就是說如果將分形圖形的局部不斷放大並進行觀察，將發現精細的結構，如果再放大，就會再度出現更精細的結構，因此，「分形」的形狀看起來都是一樣的。簡言之，就是大小不同區塊，都是以同樣原理來衍生與複製出來，引伸為治理原則，則是政體不同層級，都是經由同樣的原理和意識形態來加以治理。

換言之，由國家層次到地方層次甚至到家庭層次，都朝向著同樣可嚮往的目標（官員在每一個領土範圍的管理層次上都有著類似的責任）。出於權力的擴散性與相互模仿性，國家權力並不被限制在正式的官僚職能上，地方官員和精英共同扮演相似的角色，而缺乏國家與社會間的鮮明二分，宗教與世俗間也無法嚴格區分（王國斌 2019：53-54）。

而這裡，我們也可以進一步引申，經由共同道德意識形態的串聯，治理在很大的一個程度上依賴於這種「國家－社會」的連續性，以及國家宣稱具有道德性權威的基礎上而有所開展與擴散。相對而言， 同時存在著的是，「在這個連續體中，缺乏任何自主性宗教建制，使得它們無法宣稱具有社會權威，由此與政治權威互補，間或對它提出挑戰。在歐美社會，宗教建立信眾群體，這些

群體的聲音可以對他們的政府有所要求，而他們偏好的社會實踐方式也可能對世俗國家造成困難和問題。」（王國斌 2019：60-61）

（二）共產中國的當代治理

在華人領域，近代國家形成和傳統帝國在政治文化上仍存在某種連續性，但是在體制上則形成一個明顯劇烈的差異。中國共產黨領導下的國家則又有其獨特的歷史過程和內在特質。誠如李英明、賴皆興（2006：23）所述：

> 中共的國家建構不是通過單純的對政府、主權、領土的訴求來建立，而是在過對階級、對革命過程中的身體和精神、意識方面的全面改造而建立起來的。……毛澤東通過話語論述的建構，將階級概念與群眾的身體、精神相結合， 創造出一個融合民族與階級取向的國家觀念，將人們原來附屬的政治思想、社會、宗族所建構出來的權力關係打破， 讓中國人民的身體從傳統的朝廷、宗族社會或說是「舊的中國」解放出來，成為階級的一環；同時也通過階級讓人民的身體附屬於社會主義革命、附屬於一個新中國。

簡言之，在對抗西方帝國主義與殖民主義的過程哩，融合民族與階級取向的國家觀念， 打破舊的社會連結，而將全民身體從屬於一個新的共產中國，是這個國家治理性的重要基礎。

不過，這個試圖切斷傳統，並動員起全民的共產國家，在1978年後向外開放（或許是出於中國不得不面臨現代化發展的課題），中間歷經天安門事件，這個全國身體動員的國家，已轉型為以國家主義為體，市場主義為用的運作模式，也就是經濟向資本主義／市場經濟傾斜的同時，國家力量／計畫體制具有出面調控的正當性。簡言之，在後毛時代，所謂建設有中國特色的社會主義，企圖要將民族主義和現代化整合起來。（李英明 1999：79）。

但是，這裡遇到兩個難題，第一、為了進入世界經濟體系，中共必須服膺國際現實主義，透過開放大陸市場來吸引世界資本力量，從而提升其國際的政治和經濟的位階；但弔詭的是，當中共要以民族主義來動員人民時，會以拒

斥外來文化為代價。於是在開放的過程中，經常會形成各種內外交迫的壓力。（同上引：88）

第二、在開放過程裡，經濟走向分化，中央在對外經貿領域的壟斷權弱化，而地方、私營企業取得了直接和外國協商的權力，地方政府甚至在對外經濟事務中扮演某種準外交決策者的角色。這也形成為國家治理性的內在矛盾。（同上引：140）。

（三）趙鼎新有關於國家政權合法性的討論

此處，為了幫助我們進行進一步的分析，我要引進趙鼎新（2017）關於國家政權合法性的討論。其研究架構的特色與細節本文暫且不論，[14]最簡略的來說，主要是他所提出的國家政權合法性三分法的架構，可以形成為本文後續分析的基礎。簡單的說，趙鼎新認為，政權的合法性，是出於一個三維度的運作，包括意識形態合法性（ideological legitimacy）、績效合法（performance legitimacy）性和程序合法性（legal-electoral legitimacy），如圖（2017：23）：

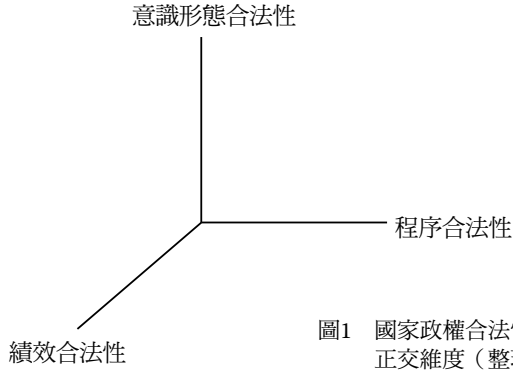

圖1　國家政權合法性來源理想型集的三個正交維度（整理自趙鼎新 2017）

14　趙鼎新（2017）、Zhao（2009）改良並補充了Weber關於權力合法性類型學的有關討論，尤其在凸出了過去學者所不常討論的「績效合法性」的問題。他將合法性各維度的關係加以周延化，並廣泛的用其架構討論了當代中國國家與社會關係的各個面向。而程序合法性這個詞，趙並未使用英文，筆者猜測應使用procedure legitimacy，但這個類型學較早出現的英文版本Zhao（2009）則是使用了和後期不同的legal-electoral legitimacy這種說法。

趙鼎新指出，國家能夠，也只能從以下三個最為本質性的面向來建立統治的合法性：某種被廣泛接受的意識形態、為社會提供公共物的能力，以及某種被有能力影響政治過程的群體所廣泛接受的統治者的產生程序，這也就對應其所提出的三分法的類型學。（同上引：24）當然，這只是一個理想類型，任何政權都不會把合法性完全建立在單一類型上，或者說任何一個政權的合法性來源都是這三個理想型的混合體。但是，在特定歷史時段中，某一理想型合法性會成為一個國家政權統治最為重要的來源，並在很大程度上定義了這一國家的性質，乃至這一國家民眾的政治認知模式和政治行為特徵。（同上引：25）。

這個分析架構的優點與獨特性，在於其中突出了績效合法性這個面向，修改並說明了Weber克里斯瑪權威類型背後的基礎性質。此外，在程序性這個面向上，趙鼎新指出，它具有菁英程序或大眾程序兩種不同的形態，我們以下的討論也會特別注意到這一點。

（四）治理性與象徵歷程的比較

引入了趙鼎新有關於政權合法性的討論以後，我們可以更清楚的來觀察不同政體的合法性基礎與治理性操作模式上的差異。

在傳統中華帝國，儒家宗法意識形態高度統合，它貫穿地理空間與人民的身體，合法性的來源主要即來自於此。在其中，績效性的合法性當然也重要，成功的績效合法性建構會給普通民眾帶來各種具有「實惠」性質的公共物（趙鼎新 2017：145）。不過，這只是建築在對意識形態合法性的增強或減弱上。

就民間信仰來說，行政官僚的管理，不可能滲透到每一個地方，而是透過「正確的儀式動作」（orthopraxy）所達成的「標準化」（Watson 1976, 2007）來加以管理。換句話說，它只要求共同的象徵符號，符號背後的詮釋可以各自發揮，也允許地方性的差異。而這個共同象徵符號的制定與界定，當然是透過一種菁英程序（由皇家儒家知識份子共同商議）而所達成。

到了共產中國，在改革開放以前，其意識形態的基礎為民族主義與階級取向的國家觀念。它甚至比傳統帝國的對廣大地域只能採取間接治理的控制，而來得更為無所不在。傳統帝國裡透過「標準化」，而實質上卻仍能擁有某種管理上的空隙與彈性，這種狀態也幾乎是完全不再了。反映於象徵符號歷程的

是，國家不僅控制了共同象徵符號的制定與界定，連象徵符號背後的詮釋，也不允許有任歧異性的存在。

改革開放以後的中國，要發展經濟，不得不採取一種績效掛帥的發展策略，這一方面固然增加了它的績效合法性，一方面卻也造成了共產中國意識形態合法性的模糊化、空洞化、或甚至是削弱。這時候，它的程序合法性試圖擴大其群眾基礎，譬如說地方宗教的管理，已不完全是一種政治壓迫或禁絕的形式，而會透過中介者如蘇州道教會來進行協商與統整。意識形態合法性、績效合法性與程序合法性三者已都被運用在了宗教管理上。但是，即使如此，三者間並無法達成加乘上的治理效果，反而因為處在一種硬性規定的層次或階序上，而出現了種種矛盾與隱藏性的混亂的狀態。例如說意識形態合法性的考量必須高過於績效性合法性，程序性合法性也僅是部分開放給中介團體而未能普及於群眾，並且它在三種合法性裡的位階也被放在最下層。

我要稱此為一種「合法性階序化並置的矛盾」（Paradoxes of the juxtaposition of hierarchical legitimacies）。一個社會本來會以某種合法性為主導，並以另外兩種合法性為輔助，這會達成於一種合法操作上的穩固化，但如果當形式上仍然如此，實質上卻已失去了其階序性的運作機能，這便會產生種種內在性的矛盾。

反映在象徵歷程上。對符號的詮釋，有了更為多重性的基礎（各自依據意識形態統合、績效性的追求、和程序上的公正的想像），但是因為它們被壓抑在一個階序性的秩序與包裹裡，盡管有各類歧異性詮釋的蛛絲馬跡，但在公開或公眾場合卻只能是Weller所描繪出來的那種「無言的沉默」（silence）的狀態，內裡千迴萬轉，表面卻是反常地寂靜。也許，我們可以稱此為是一種「意義飽滿的沉默」（saturated silence）。

在台灣的情況，三種合法性有了更為均質與平行的置放，甚至於具有某種良性結合的狀態。在程序合法性的層次，大眾程序的發展是必要性的，雖然說實際操作上，不可能將溝通的程序下放到每一個個人層次，但透過地方文史工作者的整合（例如本文中所提到的鄭枝南），它能夠得到更為廣泛的認可，也就是具有相當的群眾基礎。

而就意識形態的合法性來說，自由主義作為主流意識形態和程序政治的結合，能為各種意識形態的競爭提供一個寬廣的舞台，在共同主流意識形態下

（類自由主義）仍然維持一定的意識型態的多樣性，並能減低各種出於政治正確考量而對民眾所進行的壓制（趙鼎新 2017：46）。

其次，績效合法性並沒有被安置在三者中的最前面，而是與程序合法性相調和相平衡，甚至於與地方認同或情感也相調和，也就是與某種意識形態相連結貫通。這種意識型態出自於文化公民權的想像，它啟動於台灣國家的發展進入於「文化國家」階段，經過地方「文化公民權」的推動，認為文化必須落實在社區營造中，並能展現其全面性的、全民式的、基礎式的文化風貌（陳其南 2006：2）。

簡言之，三種合法性既相競爭卻也相互調和，但背後仍有一個在適當限度內允許歧異的自由主義意識形態的共識。三種合法性間，幾乎是既平行交互融合，且相互競爭而維持著動態性的均衡的狀態。我稱此為競爭性的平衡（competitive equilibrium）。

反映在象徵歷程上，則符號統合性的背後雖仍然有著某種壟斷性，協商後的符號界域不再允許隨意更動（例如說半官方的新港宮不允許扶轎問事的神明互動形式）。但同樣符號背後的詮釋與操作卻可以各自為政，而可能產生了各式各樣的新詮釋（如朱府千歲和鎮港元帥的另類供奉），這是在三種合法性的結合與交會裡，不同群體所發生的各自情感與認同上的溢出（符號詮釋與官方原來所規劃的不同），並且是仍然符合於以大眾程序合法性為前提的運作機制。在一定的範圍內（不觸及國家認同的問題時），這不僅不會動搖國家治理上的合法性，反而成為了間斷間續間，而能一再激活化「半官方所制定的象徵符號」背後所可能帶有的情緒感染力與情感歸屬。

八、結論

勞格文在1999年曾經給了漢人民間信仰一個極為直接的定義：「為一創造神明的機器。神明以附於人身上來證明祂的存在和能力，在給予人保佑的同時，神明要求人血祭的回報。神明當然也會以其他方式來顯現自己。」（Lagerwey 2002: 261）簡言之，在這個定義裡，不斷的造神和顯現神，並以血祭作為回報，就是民間信仰的核心活動。

在這個定義哩，民間信仰的本質就是由下而上的權力的生產。尤其它是前述趙鼎新合法性類型裡的意識形態合法性生產的一部分，國家必須加以納入管理。或者是壟斷意識形態的合法性而排斥民間信仰的正當性，或是建構出能與民間信仰共存，但又能掌控其趨勢與動能的權力共享的模式。

權力的長久與永續，當然不能完全憑藉暴力的形式。不論是傳統或當代華人社會，國家與地方民間信仰之間，總是會摸索著一種能夠相互肯認與正當化彼此的並存之道（丁仁傑 2009：5-46）。但是，當國家邁入現代化的進程——共產國家亦然，而傾全力於創造工業化生產的績效時，國家與地方民間信仰之間，似乎已經到了一個國家終於要掀開底牌的時刻。所以這時，這也正是一個能測試出國家合法性基礎和治理型態的主要的時刻了。

傳統中華帝國意識形態合法性的貫穿與滲透性相當強，並輔以績效合法性，這是其權力的主要基礎。共產中國用階級與民族主義取代了傳統宗法社會父權意識形態的內容，但對全民身體形式上的掌控反而更滴水不漏。1978年改革開放以後，績效合法性變得極為重要，但位階仍牢牢被壓抑在意識形態合法性之下，這產生了一種極為普遍存在而且是意義飽滿的「沉默」。反之，在當代自由主義意識形態引導之下的台灣，三種合法性相互融合與平衡，工業區裡的廟宇協商出國家與地方共享的象徵符號，但民間很快地產生各方面的各自解讀與實踐，而讓公營單位在管理上產生焦慮，但這並不會威脅到國家合法性的建構，因為大眾化的程序合法性的存在，已經是隱藏共享的權力施作上的基礎。

這裡，還有一個隱而未顯的問題，也就是國家與社會的關係的課題。對於民間信仰象徵符號的壟斷和開放與否，其實並不一定會動搖一個國家的合法性的基礎，這要端看各個政體內部國家與社會間共處的關係模式而定。在傳統帝國和共產中國，國家與社會都不是截然二分或對立的，傳統中國在濃厚貫穿的道德意識形態底下，是一種精英與大眾的共振或是同心圓模式（參考 Zito 1997）。而共產中國，在政權形塑的歷史過程中，經過了「文化置位」[15]（cultural positioning）的階段，它干涉於地方民間信仰，並不會自認為這有損

15　這個名詞出自於Elizabeth J. Perry（2012: 1-14）對共產黨文化治理手段的分析所提出的概念：「文化置位」（cultural positioning）是指將權力自身以地方民間文化劇本的形式來出現，而得以取得地方信賴與理解。簡言之，經過成功的文化置位，國家自視為能代表最基層的地方，而認為自己的施政，是完全和地方公眾的利益站在同一陣線，雖然實際上並不完全是。

其民意基礎。在台灣來說，政權經過某種程度的世俗化，與宗教或道德意識形態保持著一定的距離，但大眾性的程序合法性建構，必須具有某種由下而上的過程，政府是以「文化贊助者」[16]，而非「文化置位者」的角度來涉入於地方民間信仰，以保障地方文化具有自主性動能的文化發展軌跡。

總之，藉由兩岸類似案例的比較，本文試圖經由這種差異性的對比中，理論化地去認識民間信仰、國家治理、文化資產與地方賦權等面向間相互構作歷程裡所具有的相對位置。相關課題的研究仍有待更多田野材料的累積，以及更為深刻分析性概念的提出，俾使華人地區國家與社會關係的討論，能不斷對應於新的時代發展有所更新，並能得到一個較為切合其國家型態與政治文化運作模式的探討。

參考書目

丁仁傑

2009 當代漢人民眾宗教研究：論述、認同與社會再生產 [Research on Contemporary Han Popular Religion: Discourse, Identity and Social Reproduction]。臺北：聯經出版社 [Taipei: Linking Publishing]。

王國斌 Wong, R. Bin

1998 [1997] 轉變的中國：歷史變遷與歐洲經驗的局限 [China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience]，李伯重、連玲玲譯。南京：江蘇人民出版社 [Nanjing: Jiangsu People's Publishing House]。

2019 鑑往知來：中國與全球歷史變遷的模式與社會理論 [Learning from the Past to Understand the Present: Patterns of Historical Change in China and the World and Social Theory]，李立凡譯 [Lee, Li-Fan, trans.]。新竹：國立交通大學出版社 [Hsinchu: National Chiao Tung University Press]。

吳文程

1995 臺灣政治轉型理論的分析架構的探討 [A Theoretical and Analytical

16 「文化贊助」（cultural patronage）是另一個Elizabeth J. Perry（2012: 1-14）所用過的用來分析共產黨文化治理手段的名詞。原意是者國家政權以各種贊助與聯盟的方式來拉攏各方團體統合到自身的陣營當中。不過，在本文目前的用法裡，並不限於將這個名詞僅用於共產主義國家，而且也不會強調其具有統一戰線的那個面向。我們僅是單純的指國家政權以各種贊助的方式來參與地方文化活動，並不涉及於其背後參與動機的討論。

Framework for the Political Transition in Taiwan]。東吳政治學報 [Soochow Journal of Political Science] 4: 135 183。

李安如、唐文慧

2011 從「二十五淑女墓」到「勞動女性紀念公園」：台灣都市更新下的性別、宗教和記憶政治 [From the "Twenty-five Ladies' Tomb" to a "Memorial Park for Women Laborers": Gender, Religion, and the Politics of Memory in Taiwan' Urban Renewal]。考古人類學刊 [Journal of Archaeology and Anthropology] 75: 37-69。

李英明

1999 中國：向鄧後時代轉折 [China: Transition to the Post-Deng Era]。臺北：生智文化 [Taipei: Shengzhi wenhua]。

李英明、賴皆興

2006 中共國家觀念的建構：從建黨到延安整風時期 [The CCP's Construction of Chinese State Concept: from 1921 to Yan'an]。展望與探索月刊 [Prospect & Exploration] 4(2): 22-35。

汪萍

2012 空間重組與社區重建：一項蘇州工業園區失地農民聚居區的研究 [Spatial Restructuring and Community Reconstruction: A Study of the Resettlement Area for Landless Farmers in Suzhou Industrial Park]。北京：科學出版社 [Beijing: Science Press]。

林秀貞、賴柍錤、黃顯琇

2009 南部科學工業園區管理局局史專刊：南科風華 [Special Publication on the History of the Southern Science and Technology Park]。臺南：臺南部科學工業園區管理局 [Tainan: Southern Taiwan Science Park Bureau]。

唐泊虎

n.d. 蘇州城隍廟[Suzhou City God Temple]。網路資源 [Electronic document], https://travel.siagoo.com/item/items/94414/，2025年8月30日 [August 30, 2025]。

唐植梅

2023 傳統宮廟、國家開發與地方社會：以桃園竹圍福海宮為例 [Traditional Palaces and Temples, National Development and Local Society: Take Taoyuan Zhuwei Fuhai Palace as an Example]。中央大學歷史研究所碩士論文 [Master thesis. Graduate Institute of History, National Central University]。

許舒惠

2013 南科台南園區及其周緣的土地開發與歷史變遷 [Tainan Science Park and the Development and the Historical Change of Its Surrounding Land]。臺南：國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文 [Master's Thesis. Department of Culture and Natural Resources, National Tainan University]。

郭叡

2021 失根：台灣北部民間宗教組織與桃園航空城徵收計畫之衝突 [Uprooted? The Impacts of Land Compulsory for the Taoyuan Airport City Project on the Religious Institutions of a Northern Taiwanese Community]。世新大學社會發展研究所碩士論文 [Master thesis. Graduate Institute for Social Transformation Studies, Shih Hsin University]。

陳其南

2006 國族主義到文化公民臺灣文化政策初探 [From Nationalism to Cultural Citizenship: A Preliminary Study of Taiwan's Cultural Policy]。臺北：行政院文化建設委員會 [Taipei: The Council for Cultural Affairs]。

萬解秋

2009 蘇州工業園區：中新合作結出的碩果 [Suzhou Industrial Park: The Fruit of China-Singapore Cooperation]。新加坡：新加坡國立大學東亞研究所 [Singapore: East Asian Institute, National University of Singapore]。

臧振華、李匡悌、朱正宜

2006 先民履跡：南科考古發現專輯 [Traces of the Ancestors: A Collection of Archaeological Discoveries in the Southern Taiwan Science Park]。臺南：臺南縣政府 [Tainan: Tainan County Government]。

趙鼎新

2017 合法性的政治：當代中國的國家與社會關係 [Politics of Legitimacy: The State-Society Relations in Contemporary China]。臺北：國立臺灣大學出版中心出版 [Taipei: National Taiwan University Press]。

趙衛東、熊建衛編

2021 城隍信仰研究 [Studies on the Belief in Chenghuang]。北京：宗教文化出版社 [Beijing: Religious Culture Publishing House]。

蔡利民、負信常

2011 蘇州城隍廟 [Suzhou Chenghuang Temple]。北京：宗教文化出版社 [Beijing: Religious Culture Publishing House]。

鄭枝南

2009 古今新市鑑賞 [Appreciation of the Old and New Sinshih]。臺南：臺南縣新市鄉公所 [Tainan: Sinshih District Office]。

龍飛俊

2014 上海龍王廟的「太太」們：當代上海龍王廟道教地方祭祀體系調查 [The "Wives" of the Longwang Temple in Shanghai: A Survey of the Local Daoist Ritual System in Contemporary Shanghai Longwang Temple]。宗教學研究 [Religious Studies Research] 2014(3): 11-19。

魏樂博、范麗珠主編

2015 江南地區的宗教與公共生活 [Religion and Public Life in the Jiangnan Region]。上海：上海人民出版社 [Shanghai: Shanghai People's Publishing]。

羅景賢

2015 徵收神明：民間信仰與土地徵收的互動關係 [Expropriating Deity: When Folk Religion Meets Land Expropriation]。清華大學社會學研究所碩士論文 [Master thesis. Institute of Sociology, National Tsing Hua University]。

蘇州工業園區管理委員會

2021 旺墓土地廟 [Wangmu Earth God Temple]。網路資源 Electronic document], https://www.sipac.gov.cn/szdaglzx/yqfzrwls/202102/25d8539d38a24eeb9d4a4835c77321ef.shtml，2025年8月30日 [August 30, 2025]。

蘇簡亞

1994 新加坡與蘇州工業園區 [Singapore and Suzhou Industrial Park]。蘇州：蘇州大學出版社 [Suzhou: Suzhou University Press]。

Goossaert, Vincent 高萬桑

2015 道教與蘇州地方社會 [Daoism and Local Society in Suzhou].。刊於[In] 江南地區的宗教與公共生活 [Religion and Public Life in the Jiangnan Region]，魏樂博、范麗珠主編，頁86-112 [pp. 86-112]。上海：上海人民出版社 [Shanghai: Shanghai People's Publishing]。

Chandler, Daniel

2002 Emiotics: The Basics. London; New York: Routledge.

Ho, Ming-Sho

2016 State Corporatism. *In* The Wiley Blackwell Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Nationalism. Polly Rizova et al, eds. Oxford: Wiley Blackwell.

Lagerwey, John 勞格文

1999 Question of Vocabulary, or How Shall we Talk about Chinese Religion ? *In* Daoism and popular religions in China. Chi-Tim Lai, ed. Pp. 165-181. Hong Kong: Xuefeng.

Mote, Frederick

1977 The Transformation of Nanking, 1350-1400. *In* The City in Late Imperial China. William Skinner, ed. Pp. 101-154. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Perry, Elizabeth J.

2012 Anyuan: Mining China's Revolutionary Tradition. Berkeley: University of California Press.

Pine, Frances, Deema Kaneff, and Idis Haukanes, eds.

2004 Memory, Politics and Religion: The Past Meets the Present in Europe. Münster: Lit.

Schmitter, Phillipe C.

1974 Still the Century of Corporatism? Review of Politics 36(1): 85-131.

Watson, James L.

1976 Anthropological Analysis of Chinese Religion. The China Quarterly 66: 355-364.

2007 Orthopraxy Revisited. Modern China 33(1): 154-158.

Weller, Robert 魏樂博

1994 Resistance, Chaos and Control in China: Taiping Rebels, Taiwanese Ghosts and Tiananmen. Seattle: University of Washington Press.

2001 [1999] Alternate Civilities: Chinese Culture and the Prospects for Democracy. Westview.

2006 Discovering Nature: Globalization and Environmental Culture in China and Taiwan. Cambridge: Cambridge University Press.

2017 Salvaging Silence: Exile, Death, and the Anthropology of the Unknown. Anthropology of this Century 19.

2018 Religion and Charity: The Social Life of Goodness in Chinese Societies (1st author, with Chien-yu Julia Huang, Keping Wu, and Lizhu Fan). Cambridge: Cambridge University Press.

2021a Censorship, Foreclosure, and the Three Deaths of Fengzhen. Hau: Journal of Ethnographic Theory 11 (2): 619-634.

2021b Respecting Silence: Longing, Rhythm, and Chinese Temples in an Age of Bulldozers. History and Anthropology 32(4): 481-497.

Weller, Robert and Keping Wu

2021 Overnight Urbanization and Changing Spirits: Disturbed Ecosystems in Southern Jiangsu. Current Anthropology 62(5): 602-630.

Wong, Roy Bin

1997 China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience. Ithaca: Cornell University Press.

Zhao, Dingxin

2009 The Mandate of Heaven and Performance Legitimation in Historical and Contemporary China. American Behavioral Scientist 53(3): 416-433.

Zito, Angela

1997 Of Body and Brush: Grand Sacrifice as Text/Performance in Eighteenth-Century China. Chicago: University of Chicago Press.

丁仁傑

115601台北市南港區研究院路二段128號

中央研究院民族學研究所

jcting@gate.sinica.edu.tw

"Bulldozer Urbanization" and Folk Religion:

A Cross-Strait Comparison

Jen-chien Ting
Institute of Ethnology
Academia Sinica

Developing countries have been rapidly industrializing and urbanizing, often resulting in the demolition of entire areas for new urban redevelopment or the construction of new industrial parks. This phenomenon is particularly evident in China since the Reform and Opening period. Similarly, Taiwan still occasionally experiences such situations. Highlighting its destructive aspect, we might refer to this phenomenon as "Bulldozer Urbanization": a state of ecological destruction and drastic change characterized by rapid and indiscriminate removal by bulldozers, followed by the construction of new layouts with a cold and cruel appearance. This paper compares the divergent approaches and strategies adopted by the governments of mainland China and Taiwan in dealing with popular religion during the construction of two industrial parks.

This paper undertakes a comparative analysis of two emblematic cases: the establishment of the Suzhou Industrial Park in mainland China in 1993 and the creation of the Tainan Science Park in Taiwan in 1995. Specifically, it investigates how the two governments dealt with the presence of popular religion—particularly temples and local cults—during the course of construction and land expropriation, and the different strategies adopted in managing, incorporating, or suppressing these religious institutions. To frame this comparison, the study draws on Dingxin Zhao's tripartite typology of state legitimacy, which distinguishes between ideological legitimacy, performance legitimacy, and what might be called legitimacy rooted in tradition.

In the case of the traditional Chinese empire, ideological legitimacy had an exceptionally strong and pervasive influence, penetrating deeply into society, and it was reinforced by performance legitimacy. Together, these two forms

constituted the core foundation of imperial rule. Communist China replaced the patriarchal and lineage-based ideological structures of the old order with a new discourse of class struggle and nationalism. Yet, rather than loosening its grip, the regime exercised an even more thorough form of corporeal and social control over its population. After the initiation of the Reform and Opening policies in 1978, performance legitimacy acquired a new and urgent importance. Nonetheless, it continued to be firmly subordinated to ideological legitimacy,, producing a widespread and meaning saturated "silence."

In contrast, contemporary Taiwan—operating under a liberal ideological framework—presents a different configuration. Here, the three types of legitimacy intersect, merge, and balance one another in more dynamic ways. Within the industrial parks, local temples and religious actors negotiated new symbolic forms that were simultaneously recognized by both the state and local communities. These negotiated arrangements produced shared symbols of legitimacy. However, the meanings and practices associated with these symbols quickly diverged among the broader population, generating a plurality of interpretations and enactments. This diversity, in turn, created anxieties for state agencies and public institutions charged with managing such spaces. Yet, crucially, these anxieties did not amount to a direct threat to the construction or reproduction of state legitimacy.

By bringing these two cases into comparative dialogue, this paper seeks not only to highlight differences in the governance of religion across the Taiwan Strait but also to theorize the broader processes through which popular religion, state governance, cultural heritage, and local empowerment become mutually constituted. The comparative approach underscores the relative positioning of these elements within divergent political contexts and provides insight into how religion and culture are simultaneously sites of contestation, negotiation, and collaboration in the making of modern industrial and urban landscapes.

Keywords: bulldozer urbanization, legitimacy, folk religion, state governance, semiotics