

壹、楔子

潮溼略鹹的海風，讓我這個算在海邊長大的小孩，下飛機的瞬間就對金門產生好感。炙熱的陽光與深藍的海水，搭配上地圖第一眼看見的古寧頭三字，充滿戰爭的歷史記憶讓我著迷，第一個金門造訪的地點，同時也是我的田野。

在金門太陽快把我融化的一個下午，一陣風吹來附近工地的砂石，不耐煩的揮著手想擋風沙，卻也懶洋洋的瞥到，這個每次要進古寧頭都會經過的路口，工程似乎有越做越大的趨勢。快被烤熟的我順勢躲到水尾塔附近的樹蔭下，撞見了也在附近乘涼的李大哥。李大哥說那邊施工的其中一個圓環工程是在做風水的，要建一個雙鯉抱珠的圓環景觀，象徵古寧這邊雙鯉含珠的一個風水穴傳說。又提到村長本身就是乩童，建這個景觀要大多高都有去問過神明，神明指示下來才去做的。圓環做風水？村長兼乩童？雙鯉含珠風水穴？短短一席似乎很明確的話卻讓我摸不著頭緒，究竟這個工程是怎麼一回事？

圓環之謎展開了，究竟在這個充滿戰爭歷史記憶的國家公園內還藏著多少我沒注意到的事物。在聚落走訪之下，得知這是縣政府的工程，到了縣政府則告訴我負責單位是工務局，到了工務局工程又分為兩個單位去處理，分別拜訪兩個單位卻又和國家公園和軍方扯上關係。在一連串抽絲剝繭的過程中，我慢慢發現到，在古寧頭的這個工程是為了紀念今年古寧頭大捷六十週年而啟動的，但是這個工程的背後卻有著歷史因素以及不同單位的進入與角力。我開始思考，一個圓環，包含著不同的行動者與他們的觀點，聚落的居民、國家公園、縣政府及軍方，這四股在古寧頭自稱「我們」的作用力，究竟在這個工程之前，他們是如何進入並影響著古寧頭，當「我們」同在一起時，又是如何形成古寧頭今日的面貌。

以圓環為起點，我的探究之旅，將隨著「我們」在古寧頭的出場順序展開。

壹、序幕

七月仲夏，金門空氣中除了漂浮著鹹鹹的海味外，還散發出一股令人近窒息的熱。來之前，雖聽過不少有關這裡的神秘傳說，但根本來不及對這座謎樣的小島有所想像，我已經置身在金門最熱鬧的金城街上。走進一家名叫小魚的冰店，想藉冰來消消暑氣的我與老闆閒聊下，感覺得出熱心的老闆對過去有著一種緬懷：

以前做阿兵哥生意很好做，不要說假日，除了星期四苦光日沒出來，滿街都是阿兵哥，那時候計程車一個牌照就要一百五十萬了，比一輛車還貴呢！

他的一席話撬開了我對金門的想像。

有一天拿著「尋找風師爺」的冊子，¹ 遊走金門傳統聚落時，被瓊林聚落的傳統閩南建築所深深吸引，經上網後發現這聚落以前還是個戰鬥村，其中聚落居民透過社區發展協會與國家公園共同經營一個小型的地方博物館—民防館，以及戰地時期所留下的軍事遺跡—戰鬥坑道，這實在令我十分好奇。由於金門的地理位置與歷史背景特殊，歷經不同的歷史階段，其空間營造形式上的轉換表徵著其改變過程的意義，換句話說，這些所呈現的文化地景，都代表著金門歷史變遷下的歷史價值（蔡顯恭 2006：2-1）。²

面對卸下戰地色彩的金門，這片土地與海洋、人文、軍事、閩南與僑鄉等錯綜複雜的盤結，一位金門的資深作家曾深沉的表示，或許，金門終將走出土地的宿命，戰爭的悲情，尋找自己的定位和方向（楊樹清 2004：94）。過去，金門有著十萬大軍駐守，隨著時間的流逝，從緊張的國共對峙到今天設立國家公園，搭上社區營造風潮，乃至大力推展觀光，面對如此巨大的時空變遷，這片土地上的人們是如何看待？對他們的影響是如何？我的腦子不禁開始思索這個問題，同時，我決定前往瓊林聚落查探一番！

一、前言

空間，是一個場域，宗教儀式、慶典、不同社群間的爭鬥，以及各式各樣的個人行動，都得以在其中被實踐與展現。就此而言，空間似乎是一個容器，僅有物理上的功能(Smith 1999, 2008)。不過，White指出，特定民族社群的各種活動一旦在某個空間中被世代實踐，這些實踐性活動就會賦予此空間某種特殊意義，將此空間轉變為對該民族社群而言獨特的、具倫理意義的領域。正是此種獨特性與倫理性，空間不是一個單純的物理意義上的容器，而是一個需要民族社群保護的組織性意義世界(organized world of meanings)(White 2004)。劃定疆界或自決等政治行動，則通常是民族社群用來保護其組織性意義世界的方式(Williams 2006: 25-26)。

民族主義的研究則清楚地告訴我們，由於我們的世界沒有足夠的空間可以分配給每一個民族社群，如果數個民族均宣稱他們對特定空間的「所有權」，而此種相互衝突的政治宣稱無法妥善解決，他們通常訴諸民族主義運動，以「保護」他們所宣稱擁有的空間，以致空間爭奪的劇碼，總是在歷史長流中不斷地上演(Connor 1994; Malkki 1995, 1997; Shami 2000; Appadurai 2000; Guibernau 1999; Hale 2008; South 2008)。如同Decha所指出，「空間」一直是特定民族社群在其中競逐政治控制的場域(Decha 2003: 145)。一旦空間爭奪行動以武裝形式呈現，人民的流離失所就不可避免(Hironaka 2005; Salehyan 2009)，流離失所的民族成員若逃往鄰國而淪為難民，則會複雜化該民族的空間爭奪行動。

首先，當東道國(host country)提供土地安置難民時，原本發生在民族成員土地上的空間爭奪行動，也經常隨之「進駐」難民營。Salehyan指出，民族主義人士會假扮成平民，與難民一同躲在難民營，國際社會所提供的人道援助，則讓民族主義組織一方面放心地將照顧同胞之責交予國際援助組織，以讓其專心投入武裝行動，另一方面則將難民營做為人員甄補基地，使原來在自身領土上的空間爭奪行動，延伸至難民營內(Salehyan 2009: 42-44)。此種民族主義的延伸

性，不可避免地與東道國的主權產生衝突。即使難民營內不允許有任何的武裝行動，但民族主義人士的武裝總是會出現在難民營內。武力在某個意義上是國家主權的象徵，在自己國家內，出現另一個團體擁有武力，等於挑戰國家主權。

其次，難民營設立在東道國的領土上，但其對難民事務的管轄權卻受到國際難民公約的限制。例如，根據非強迫原則(non-refoulement)，如果原居地或原生國的情勢仍會威脅難民的生命，東道國就不能片面地遣返難民；所有遣返程序都需要聯合國難民署(United Nations High Commissioner for Refugees, UNHCR)等國際保護機制的參與(Soguk 1999)。爲了不被誤解爲支持某民族社群的空間爭奪運動而引起國際糾紛，東道國在接收難民時，必須禁止難民從事政治活動、解除民族主義人士武裝，以及限制難民的行動自由。但由於東道國並未對難民事務擁有絕對管轄權、民族主義人士事實上存在於難民營，甚至民族主義組織自我轉型爲非民族主義團體，以便在難民營內活動並動員群眾，而讓難民營成爲其甄補人員的空間。

本文以泰緬邊境克倫(Karen)難民爲對象，嚐試探究此種空間爭奪行動如何從自身的領土延伸至鄰國的難民營、民族主義組織如何在難民營繼續維持此運動，以及國家、民族主義組織和國際援助機制三者間的糾結關係，如何將難民營轉型爲民族主義組織的人員甄補空間。我將先簡介克倫族的分布與淪爲難民的歷史背景，這將有助於我們理解此一存在於泰緬邊境的空間爭奪運動。¹

1 本文主要田野資料，是我在2007年1月15日到3月31日、2007年8月15日到10月31日，以及2008年1月5日到4月5日，在泰國達府(Tak Province)美索地區(Mae Sot areas)進行博士論文田野調查所蒐集。不過，2004年2月5日至2005年2月5日休學期間，加入台北海外和平服務團(Taipei Overseas Peace Service, TOPS)，擔任派駐泰緬邊境海外人道援助志工所觀察到的現象，以及2010年9月短暫重返田野一星期所做的訪談，也是本文的分析素材。本文所稱美索地區，是以美索鎮爲中心，延伸至泰緬界河靠近美索鎮的南段與北段、Mae La與Umpiem Mai兩座難民營，以及第七作戰旅(Seven Brigade)。在我於美索地區蒐集資料時，該作戰旅是克倫民族聯盟(Karen National Union, KNU)於克倫邦境內少數仍得以武裝控制的地區。

前 言

民國九十七年(戊子)與一百年(辛卯)埔里鎮依照地方傳統分別舉行了一組週期性的祈安清醮，爲了舉醮而繳交丁口錢的比例皆逾八成，鎮民在醮期配合茹素，因此各市場肉攤、魚販及葷食餐廳皆暫停營業數日，連麥當勞也推出特製的素食套餐響應。戊子年的醮祭距離上一輪舉辦的時間已過多年，做醮的社會記憶在進入準備階段時再次湧現，其中幾則過去未遵守素齋而觸犯「好兄弟」導致不幸的事件引起鎮民討論，描述者一致認爲虔敬持齋對建醮的普渡至爲關鍵，形成普遍共識。三年後的辛卯做醮，齋戒的傳說外，戊子年舉醮時人際紛擾的社會記憶成了各組醮務人員急需面對與處理的課題，甚至部分運作模式受其影響，強調儀式團結合作的說法不時聽聞。

埔里人做醮與筆者經驗的(臺南)安平人做醮極爲不同，形成種種有意思的對照。在臺南道法傳統影響下的海口安平，無論境內角頭(公)廟或者跨角頭、位階更高的公廟進行建醮，廟內的科儀多半由在地人所熟知的(在地)道士團主持，醮務人員來自主事廟宇；同時廟際網絡的交陪關係展演是醮儀很重要的一部分，地方上的儀式專家(乩童、法師)也多半在過程中適時參與儀式操演。然而在道法傳統影響較弱的內山埔里，廟宇做醮的傳統雖由歷史最久的媽祖廟(恒吉宮)定期發起，道士團卻一直都是自外聘請、專程前來埔里進行科儀，他們平日與鎮民鮮少接觸；除了臨時性的儀式組織(總理團)負責鎮級規模的醮務，媽祖廟作爲道士行儀演法的總壇外，另有四醮壇負責全體鎮民的普渡，彼此並且在佈置上相互競比。安平個案所展現的廟際關係網絡與禮數往來並未在埔里發展成具有地方共識的做醮內涵。

在此對照下，其所呈現的差異不但凸顯地方特質，更與醮祭的

在地觀點息息相關。埔里媽祖廟在醮務決策時「榮譽主席」般的位置以及道士團所展現的高度協商性格，交織着醮壇競比嘉年華意象中鎮民高比例地繳交丁口錢、參與齋戒的景況均有別於「由特定廟宇及道士團主導」的個案意象，讓人不禁想問：是怎樣的歷史與宗教社會條件促成埔里現今建醮的樣貌？一個鎮級規模的建醮如何有效地進行？不同的儀式行動者如何協商醮祭的適切性並詮釋其意涵？而醮祭對於地方社會的延續與建構又發揮怎樣的關連？本文撰寫目的乃試圖釐清這些提問，並對醮儀的研究切點進行三點反思：首先，埔里醮儀合境平安價值觀以「如何做醮」體現，因此在研究上關注儀式的準備階段與過程將有助於釐清醮作為社群儀式的在地意涵論述；其次，醮儀的研究不應只重視儀式專家如何展演的分析而忽略對地方的宗教社會公共性脈絡探討，此脈絡所呈現的信仰與儀式特質往往主導做醮的在地觀點；最後，道士的職業化網絡與科儀的區域性做法亦影響醮儀的展演，成為探討面向上不可忽視的一環。

一、相關概念界定

臺灣醮儀的研究最早開始自民國五十至六十年代學者親自觀察道士在地方參與舉醮種種，¹由於道教複雜的哲學思維所設計出高度精緻化的儀式展演(道士行儀演法)往往架構了地方建醮活動的流程，因而不少學者以道士行儀演法的分析結果作為對於特定地區整體建醮陳述的主軸，相對於廟內設壇祭祀的神聖性，許多嘉年華會般的活動很容易被認定為世俗式的熱鬧而已。

1. 劉枝萬先生自民國五十多年即開始在臺灣各地進行建醮的研究，研究成果可參考劉枝萬，《中國民間信仰論集》(中央研究院民族學研就所專刊 22)、《臺灣民間信仰論集》。施舟人(Kristofer Schipper)自民國六十年代起主要在臺南拜師學習道教科儀，參見 Kristofer Schipper, *The Taoist Body*.