airiti Library

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

尋找「台灣性」：全球化時代鄉土想像的基進政治意義

”Taiwaneseness” and the Radical Politics of Place-Based Imagination in the Age of Globalization

doi:10.6637/CWLQ.2003.32(4).45-65

中外文學, 32(4), 2003

作者/Author： 邱貴芬(Kuei-Fen Chiu)

頁數/Page： 45-65

出版日期/Publication Date：2003/09

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

http://dx.doi.org/10.6637/CWLQ.2003.32(4).45-65

DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，
是這篇文章在網路上的唯一識別碼，
用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 http://doi.airiti.com

For more information,

Please see: http://doi.airiti.com

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE

最完整的學術整合查詢平台—華藝線上圖書館 ● http://www.airitilibrary.com ● Find more academic articles on Airiti Library

airiti

尋找「台灣性」：全球化時代鄉土想像的基進政治意義

邱　貴　芬

摘　要

本篇文章試圖透過「台灣性」的議題，探討全球化趨勢中「在地化」的意義。論文的思考重點環繞在兩大議題：（一）什麼是「台灣性」？（二）思考「台灣性」的庶民知識對學術研究可能帶來的「草根性全球化」反省。從台灣的位置來參與「全球化」與「在地化」的討論，「什麼是『台灣性？』」當然是個不容忽視的議題，因爲只有當我們回答了這個問題，所謂「全球化文化不是同質性文化」這個抽象的假設才有具體的印證，落實「在地性」的思考。「台灣性」的面貌因不同脈絡而有所不同；由於其面貌多樣，本篇論文的討論把焦距集中於「台灣性」的庶民以及鄉土想像的面向，以鹿港這個經常召喚台灣鄉土想像的地方爲例，企圖展現鄉土想像的基進政治意義。我認爲鹿港之所以「台灣」，所以將常被用來召喚「台灣性」和原鄉的想像，主要因爲它不處在台灣「現代性」邊緣，而是在台灣現代消費情境中扮演積極活躍的角色。另一個同等重要的原因是它開展了台灣在「現代性」敘述中的在地異質性。換言之，鹿港濃縮了台灣在地的「另類現代性」（alternative modernity）的可能，而庶民在這樣的台灣在地異質性的形塑過程中扮演重要的角色。

關鍵詞：台灣性（Taiwaneseness），在地性（locality），鄉土想像（imaginary homeland），空間政治（politics of space），鹿港（Lu-kang），庶民（people），異質城邦（heterotopia），另類現代性（alternative modernity）

---

* 本文 91 年 12 月 5 日收件；91 年 12 月 31 日審查通過。

airiti

「草根性全球化」（grassroots globalization）

在剛剛完成的一篇論文〈後殖民之外：尋找台灣文學的「台灣性」〉裡，我試圖討論全球版圖中台灣文化可能的位置，並對「台灣性」提出這樣一個詮釋：「台灣性」並沒有單一或固定的內容，而是一種相對性的概念，在不同的脈絡裡會展現不同的面貌，端看它被策略性地放在什麼樣的位置來呈現（請參考拙著 2002: 10）。爲什麼要問「台灣性是什麼」這樣一個問題呢？「台灣性」顯然牽涉在地色彩或特質的問題，基本上是朝「在地性」（locality）的方向去思考；我想要回答這個問題，必須先談「在地化」在「全球化」時代所扮演的角色。

許多觀察「全球化」文化現象的學者都指出，在「全球化」的潮流中，我們並未見到文化同質化的趨勢，反而看到各地在地文化異質日益受到重視和保護（參見 Massey 1994: 160；Featherstone 1995: 110；Smith 1990: 175；Robertson 1995: 35-40）。「全球化」不是一個文化「同質化」的過程，「全球化」促成了「在地化」，「同質化」和「異質化」在「全球化」的過程中乃共生共存。有好幾個因素促成這樣看似矛盾的現象。第一個原因和文化帝國主義批判相關（有關文化帝國主義的批判問題，請參考 Tomlinson 1991: 27），對在地文化的重視乃是對同質化全球文化的反彈。不過，我認爲物質面的原因可能同樣重要：眾所週知，全球化的一大特色就是資訊網絡的擴張，但是，資訊全球化，卻也讓具有同樣文化和語言背景的社群聯絡溝通更加便利，提供了區域性或是弱勢族群建構認同的管道（Smith 1990: 175），這是促成「在地化」的一個重要物質條件。另外一個重要的原因：在全球化時代，地方彼此之間爲了增加在國際市場競爭力，往往透過建構在地特色來爭取優勢（Harvey 1990: 295）。跨國資金在尋找投資的過程中，對地區特色當然特別敏感注意，而在這激烈的市場競爭當中，爲了爭取流動性高的資本，不同地方顯然必須要透過創造在地特色來區分彼此（Harvey 1993: 7-8）。

我基本上要把「台灣性是什麼」這個問題置於這樣的脈絡裡來思考。在〈後殖民之外：尋找台灣文學的「台灣性」〉那篇論文裡，我主要以台灣文學爲對象來探測「台灣性」可能展現的面貌，本篇論文則要從另一個角度來探討全球版圖裡的「台灣性」問題，這次我的著眼點放在「台灣性」涉及庶

airiti

民文化和城鄉象徵意象的部份。「台灣性」是什麼？在我們的文化場域裡，「台灣性」和庶民、鄉土的連結有相當悠久的歷史。陳映真著名的小說〈夜行貨車〉批判跨國公司對台灣的剝削，小說結尾主角決定辭去跨國公司的工作，返回南部故鄉；相對於台北大都會與全球資本主義的掛勾和汙染，南部的故鄉小鎮提供了救贖。羅大佑暢銷於八〇年代的〈鹿港小鎮〉也是彈奏這樣的主題，只是羅大佑的歌更強調了在地文化逐漸被全球化勢力摧毀的無奈。這是文化論述中呈現全球化和在地化的關係時常見的傾向：在地化被視爲全球化的對立面，正面的在地文化與在地認同相對於負面的全球化文化，「在地性」不敵「全球化」同質化勢力（Robertson 1995: 29-30）。這個邏輯基本上建基於一套對立系統：全球／在地；資本主義文化／庶民文化；都會／鄉鎮。這套對立系統的後者——在地、庶民、鄉鎮代表的正是「台灣性」。

在前面討論裡，我們已初步說明「在地化」和「全球化」的關係顯然複雜得多，不是這樣的二元對立模式可以解釋，反而經常共生共長。不過，以「在地、庶民、鄉鎮」來表達「台灣性」，究竟展現了什麼樣的在地政治意義？弔詭的是，一方面鄉土／台灣被視爲全球化帝國主義和跨國資本的抗力所在，但另一方面這樣的鄉土台灣也被視爲懷舊反動不切時宜的國族想像。這類的鄉土／台灣連結往往招惹非議，被認爲是一種反動懷舊的「鄉土想像」：重視地方的意義被認爲是代表對回憶、凝固、懷舊和傳統的眷戀（Massey 1994: 119; Foucault 1980: 72）。德力客（Arif Dirlik）就說，現代主義隱含的意識形態相當貶抑在地性：在地代表落後、農村式呆滯（對比都會、資本主義以及工業化的前進涵義）、以及妨礙現代化進展的障礙（Dirlik 1996: 23）。但是，難道鄉土想像就只隱含守舊反動的政治意義？重視庶民文化必然代表「向後看」的保守心態？阿帕督瑞（Arjun Appadurai）在〈草根性全球化和研究想像〉（"Grassroots Globalization and the Research Imagination"）裡說到，「想像力」（imagination）在現代生活裡扮演不可忽視的角色。資訊媒體的發達促使「想像力」平民化；「想像力」不再只活躍於於藝術和逃避現實的領域，它深入一般庶民日常生活當中，激發一般人民對現狀的反省，引發對新的社會生活形式的願景（Appadurai 2000: 5-6）。阿帕督瑞稱這種源於社會結構下層，以草根角度來介入全球化趨勢發展的模式爲「草根性全球化」（grassroots globalization）。他同時提醒我們，學術研究必須重視這些「草根性全球化」，嘗試認知庶民文化的語彙，防止學術研究被既有知識交換的結

airiti

構所限制，成爲社會主流勢力的共犯，把庶民的聲音和觀點排除在知識複製的機制之外（Appadurai 2000: 2）。換言之，阿帕督瑞認爲，學術研究想像力的擴張在於認知庶民文化中想像力的活躍狀態以及其產生的能量，如果學術研究畫地自限，認爲庶民文化不過是懷舊凝滯不動的傳統勢力殘留，那無異是學術想像的貧瘠化。

在地、庶民、台灣。這樣的組合所呈現的「台灣性」有什麼樣全球化情境中的政治意義？涉及什麼樣的全球化文化議題？基本上這樣的討論至少應該涵蓋兩大面向：（一）「鄉土想像」所涉及的土地／空間的文化政治意義；（二）庶民觀點以及庶民文化與全球化的關係。前者以土地、空間爲重點，後者以人爲探討焦距，兩者雖然相關，卻仍可以視論述重心的比重不同而區分。由於這兩大議題所涉及的問題相當複雜，有關第二部份以人爲主的庶民文化探討，我將另外撰文分析。本論文將以第一個面向爲重點，以鹿港這個充滿歷史古蹟文物的鄉鎮所代表的台灣鄉土想像爲著眼點，透過鄉土空間政治的討論，探討「台灣性」如何被召喚？而這樣的召喚置之於全球化文化版圖當中，又具有哪些面向的意義？

鹿港、「台灣性」、空間政治

鹿港可說是台灣文化論述裡一個相當重要的召喚原鄉或是鄉土想像的地點。鹿港在台灣歷史上曾是繁榮的商港，清朝時與台南、艋舺有「一府、二鹿、三艋舺」之盛名。1937年中日戰爭爆發，台灣與大陸間的通商斷絕，大大影響鹿港的貿易商機，鹿港從此一蹶不振而日趨沒落，但是正因其沒落、發展遲緩，許多珍貴的文化資產得以保存（參見林俊臣2000）。鹿港之所以成爲一個象徵「台灣性」的地點，除了它在台灣歷史上的重要地位之外，更重要的因素是它透過古蹟保存，視覺層面召喚歷史台灣想像。鹿港透過古蹟保存成爲台灣鄉土想像的重要地點，成爲許多台灣文化論述的「原鄉」，對照現代化的都市，但是這並不表示鹿港處在台灣「現代性」或現代化的邊緣；恰恰相反，我認爲台灣的「現代性」造就了鹿港，鹿港在台灣「現代性」的情境中扮演相當活躍的角色。鹿港不代表懷舊；鹿港與過去的連結反而是它現在生存的契機和展望未來的願景。梅西（Doreen Massey）談地方和空間政

airiti

治的基進意義，指出傳統上空間和時間常被對立起來，時間代表前進或進展，空間則代表固定和停滯（Massey 1993a: 142; Massey 1994: 5）。但是，我們應該要注意，所謂的「空間」其實充滿權力關係和象徵意義（Massey 1993a: 156），空間所濃縮的是複雜的社會關係互動的網絡：

> 空間是從在地到全球各個層次相當複雜而互相穿刺的關係網絡所組成。造成這些社會關係特別空間化的原因是它們同時並存，但是同時性絕對不是停滯不動。（Massey 1993a: 156）
>
> Space is created out of the vast intricacies, the incredible complexities, of the interlocking and the non-interlocking, and the networks of relations at every scale from local to global. What makes a particular view of these social relations specifically spatial is their simultaneity. . . . But simultaneity is absolutely not stasis.

地方是呈現空間這些複雜社會網絡的具體地點。而一個地方的定義（也就是它的身分）不來自於它本身的內部歷史，而是來自於它與其他地方的互動和關係；造就地方特色的，與其說是這個地方內部原先具有的特質，不如說是它與其他地方互動的結果。所以，我們對地方的想像應該摒棄過去視地方爲封閉的概念，注意地方的空間開放面向，地方是透過與外界相當複雜的權力和利益互動來造就它的定義和特質（Massey 1993b: 66）。

放在這樣的空間認知來看鹿港「原鄉」的特質，鹿港之所以有這樣代表「台灣性」的身分和地位，主要在於它和其他鄉鎮不同，其他鄉鎮的現代化突顯了鹿港古蹟保存相對懷舊的「原鄉」性；但是正因爲它透過懷舊面貌召喚「原鄉」的想像，鹿港與其他鄉鎮相較，在市場競爭力上佔有相對的優勢，當其他鄉鎮還在努力爭取資金進入之時，鹿港已是台灣觀光重鎮，觀光業爲這「沒落」的小鎮造就了不少生機。就相對位置來說，鹿港「原鄉」並未被全球化資本主義所遺棄，反而是這結構中頗具地位的一環。它的生存契機在於成功地納入資本主義體制，而其「賣點」正是看似和全球化趨勢相悖的「在地性」、「傳統」、「守舊」。沒有其他鄉鎮的現代化風貌，就沒有鹿港的「原鄉」身分。而鹿港看似抵抗資本主義侵入的姿態和文化古蹟的重視，正

airiti

是它之所以能吸引資金，創造市場競爭力的最大資本。[1]

從這個角度來看鹿港所代表的「鄉土想像」，固然解除了這個鄉土空間與封閉、落後、停滯連結的疑慮，但是，卻引發歷史商業化的問題，把在地視爲全球化的一部份，壓縮在地的抗拒空間，所有的東西最後竟都收攏到一個單一的全球化現代性（單數的 global modernity）敘述之下。與旅遊觀光業結合的歷史商業化的問題當然令人不安。威理（Anne-Marie Willis）以澳洲著名歷史遺蹟觀光地 Sovereign Hill 爲例，說明資本主義邏輯和意識形態如何滲透以歷史爲觀光訴求賣點的 Sovereign Hill 重建，掏空這個曾在澳洲淘金史上扮演重要地位的小鎮真正的歷史內涵，歷史成爲被觀看和消費的對象，最重要的，這種身歷其境，看似真正回到（並藉此參與）歷史過去的活動事實上消極地把歷史定位在「過去」，歷史成爲無用的、與現實世界沒有真正關聯而只供消費娛樂的東西（Willis 1995: 88）。英國莎士比亞故鄉 Stratford-upon-Avon 是另外一個例子，而這個傳奇地方的塑造更涉及歷史竄改虛構的問題：例如，據說是莎士比亞妻子哈拉維住過的小屋是這個小鎮旅遊觀光重要的景點，問題是，哈拉維到底有沒有住過那個小屋，以及哈拉維究竟是不是莎士比亞的妻子，都沒有肯定的答案（Lash and Urry 1994: 265）。但是，即使是僞造歷史創造視覺觀光消費，方便資本主義邏輯的運作，這些問題似乎都未讓拉許和厄瑞以全然負面角度來看待這個歷史觀光勝地。兩位學者認爲這些傳奇地方的特色主要仰賴旅客的凝視，現代社會的一大特色就是旅客的青睞促成許多空間的產生（Lash and Urry 1994: 266）。視覺消費在

---

[1] 1998 年鹿港發生的「日茂行事件」，主張古蹟保存者的相關說法提供我這個辯證的一個註解：「鹿港靠海發展起來，充分印證『靠山吃山、靠海吃海』這一句話，但也因爲海港淤塞，無海可靠而漸漸沒落。加上近一百年來，如省道、鐵路、機場及高速公路等重大交通建設皆未經過鹿港，造成鹿港停滯不前。而今，鄰近已建有臺中港，鹿港要再靠海洋發展幾已成夢，又新規劃的高速鐵路也未經過鹿港。加上因靠海，鹽份過重，也不適合高科技產業。因此，鹿港將來要發展成一個有自我機能及特色的空間相對減少。而在相關建設不足的情形下，鹿港今日市街尚有一點榮景，可說是拜媽祖廟、龍山寺（兩處皆爲古蹟）及古街之賜。發展古蹟觀光事業爲鹿港未來的發展提供一扇門。尤其在週休二日開啓知性旅遊新頁之際。我們更有理由相信，古蹟對於鹿港不只是令人懷思古幽情的舊物，亦可如日本京都般，成爲鹿港未來『靠海吃海』的新海港。在新海港形成之際，如把古蹟予以拆除，宛如自毀海港，雖有短利（也可能沒有），但終究不利於鹿港的發展願景。再造日茂行可視爲鹿港再造的契機。」參見〈從再造日茂行談鹿港再造〉，http://tacocity.com.tw/lrf/plan/lk/lk3.htm。作者不詳。

airiti

這過程當中扮演重要的角色，但是，消費不是被動的行爲，消費涉及高度解讀符號的技術能力，在此過程中，消費者也愈來愈對他們的社會產生反省能力（Lash and Urry 1994: 277）。吉登斯（Anthony Giddens）認爲現代性的一個要素是「反射性」（reflexivity）。現代生活的「反射性」展現在什麼地方呢？展現在所有的信念和行爲隨時都會因新知識的產生和吸收而改變調整；吉登斯認爲，與其說現代性的特色是對新奇事物的高度興趣，「爲新奇而新奇」，不如說造成這種態度的其實是知識生產的「反射性」，所有新知的生產和吸收促使人對現有知識的反省和批判（Giddens 1990: 36-9）。拉許和厄瑞認爲，這樣的「反射性」也反映在觀光影像消費行爲上；大量的視覺影像讓消費者以開放的態度面對異地異文化，並從中培養出一種美學的「反射性」（aesthetic reflexivity），有能力比較不同的地方社會以及過去和現在的差異（Lash and Urry 1994: 256）。

再從另一個角度看這個問題。阿帕督瑞認爲現代媒體高度影響現代主體的形構。大量媒體消費誘導現代人的想像力：想像不同的地方、不同的世界、不同的生活模式。想像力激發了抗拒、挑選、反叛等等種種「能動力」。阿帕督瑞進一部分析想像力和幻想（fantasy）的差異：幻想是私密的，往往不導致行動；想像力則不同，集體式的想像力往往是行動的先驅，可能創造出國家、社區、較高的工資和不同的經濟活動型態等等（Appadurai 1996: 5-7）。阿帕督瑞以微觀角度出發，所說的現代人日常生活中的想像力，和吉登斯、拉許和厄瑞考慮的不同層面的「反射性」其實有異曲同工之處。

把討論拉回鹿港和鄉土想像的問題。梅西認爲談地方特色，不能止於討論其與國際資本市場競爭和資本運作的問題，要注意的是各地方的獨特之處（Massey 1994: 117）。台灣自九〇年代以來大力推行「台灣社區總體營造」，許多地區和鄉鎮都努力營造自己的特色（參見文建會〈社區總體營造的軌跡〉）。相較於最近許多以所謂薰衣草（或香草）庭園咖啡或是農業觀光爲訴求的社區再造，鹿港的獨特在於其提供的人文歷史想像。阿帕督瑞提到，集體式的想像力具有凝結共識、創造社群的功能（這其實也是安德森國族想像的基本論點）。我們可以說，歷史影像消費把到鹿港的台灣遊客拉入一個集體想像的空間，這個地方的傳說、宗教儀式、古街古道、民俗意像等等，召喚「台灣性」，企圖召喚一個集體認同。阿帕督瑞認爲，所謂的文化就是利用差異來創造集體認同（Appadurai 1996: 13）；反過來說，認同其實是建

airiti

基於對他我差異的認知。

這樣看來，顯然鹿港這個地點交會了不同層次空間所構成的網絡：現代資本主義消費空間、延伸到過去的歷史想像空間、集體認同塑造空間等等不同層次的空間隨時隨地在做份量不等的衝突、重疊、與角力。這也就是爲什麼克慈和派爾（Michael Keith and Steve Pile）認爲以經濟市場機制來解釋地方景觀特色只注意到某一層面的空間性，卻未照顧到一個地方可能有多重空間互相穿刺鑲嵌的複雜性；地方與空間並非只有一對一的意義，一個景觀所召喚的不只是單向的意義，而是多重空間交會產生的多重意義的網絡（Michael Keith and Steve Pile 1993: 8）。

1998年鹿港發生「日茂行事件」，鹿港開發史上商船貿易的重要據點日茂行面臨被拆除的危機，一群鹿港青年紛紛從就讀的大學返回鹿港，搶救日茂行，並組成「鹿港發展苦力群」，打算長期投入鹿港空間的關懷。「鹿港發展苦力群」的成員陳文彬所提出的「歷史文化資產發展策略」充分展現鹿港如何成爲歷史古蹟保存、地方意識、集體認同、旅遊消費、現代化開發這些議題錯綜複雜架構出來的空間網絡：

> 從此次鹿港日茂行因泉州二路的拓寬工程，致承載許多鹿港人生活記憶的日茂行即將被拆卸的危機事件看來，「開路與發展」的囈語又再度被執政者拿來召喚鹿港人民，那段曾經以自殘追求經濟起飛的潛在意識。只是那樣的生產模式又為鹿港人民積累了什麼樣的經濟基礎呢？難道我們非得一定要這種破壞式的發展型態嗎？而鹿港人是否曾仔細思考過，我們的經濟積累又是來自何處呢？
>
> 我想提出另外一種對於「發展」（transfigure not development）的另類想像空間，即是在此刻被投置在全球化的競爭市場中，鹿港人其實是可以尊重身邊的文化寶藏，並選擇另一套異於市場規則的「發展價值觀」盡情發揮的。這套另類的發展價值觀，對鹿港人而言就是一個完善的「歷史文化資產發展策略」。
>
> 這套策略追求的是鹿港人在文化上的永續發展模式，因此策略的執行是由地方居民自主參與的過程。它所營造的即是鹿港人民在

airiti

日常生活脈絡裏的各項經驗，舉凡行為舉止、生活方式及價值取向等，都被尊重且顯現在這套日常生活的文化模式中。所以，它所期盼打造的，是一個「市民社會」的出現，也就是說這是實踐一場「新社會之夢」的陣地戰的開端。

（http://tacocity.com.tw/lrf/plan/lk/lk2.htm）

陳文彬在此提出的「另類發展」策略看似和資本主義市場邏輯抵觸，但如同我在上文企圖證明的，其實不然；這套以「保護文化資產」爲出發點的「發展」策略其實正是鹿港在資本主義市場競爭的最大資本。這段話開展了「發展」的另外一層意義，同時，也強調必須把主動權和能動力再還給鹿港在地居民，透過參與凝塑在地認同，讓鹿港居民主掌鹿港未來規劃的主權。這是現代「反射性」思考展現的實例。

不過，除了以上所討論的不同層次空間之外，我其實還想探討另外一個與「台灣性」關係密切的民俗儀式空間。我在以上的討論裡企圖展現「台灣性」的塑造如何涉及在地與全球的複雜張力。所謂的「鄉土」是相對於全球版圖的其他地方；鹿港之所以能作爲一個代表「台灣性」的地方不僅在於它本身的歷史色彩，更在於這些色彩如何透過資本主義消費網絡來塑造一個與其他地方不同的形象。但是，我們同時也注意到，觀光資本消費並不決定這個地方所有的意義。接下來我想探討的正是這些作爲觀光旅遊賣點，凝聚活躍資本主義消費活動的歷史古蹟地點更基進的政治意義。我的討論將以鹿港行之有年，至今仍持續舉行的民間宗教儀式「暗訪」爲主，透過傅科「異質城邦」（heterotopia）的相關概念來探討這種在地傳統宗教儀式的基進政治意義。

鹿港「暗訪」與「異質城邦」（heterotopia）

剛剛提到，鹿港這個地方與其他觀光消費地點最大的不同在於鹿港的人文歷史面向，鹿港的傳說、宗教儀式、古街古道、民俗意象等等，無處不在召喚「台灣性」。所謂的「台灣性」當然相當不穩定，面貌不一，但是，「台灣性」眾多面貌當中，一個相當重要而且一再被凸顯的，就是以台灣歷史、

airiti

民俗爲要素的面向，也就是我們所說的「鄉土想像」的那一面。鹿港之所以成爲台灣「鄉土想像」的重要地點（site），就是因爲鹿港所呈現的濃厚歷史與民俗氣息。值得注意的是，鹿港與其他歷史觀光城市相當不同的地方在於歷史在鹿港不僅只有擬仿的面向：許多所謂歷史地點主要是透過一種擬仿（simulation）的方式，重建或再造歷史古蹟，這些地點所呈現的傳統活動也是現代扮妝的呈現，「表演」的性質居多，澳洲的 Sovereign Hill 就是一個典型的例子。鹿港非常特別的一個地方就是它的古蹟不僅僅是用來展示或表演：古蹟地點就是當地居民日常生活活動的地點，民俗儀式不是用來表演，而仍然是鹿港居民生活運轉的重要部分。以被列爲古蹟保存區的古市街道爲例。鹿港重要景點之一是埔頭街、瑤林街、大有街一帶的古市街，這一帶原先是早期鹿港貿易鼎盛時期碼頭區所在，「船頭行」聚集，專營大宗貨物進出口業務，類似今日的貿易公司。街內建築多爲連棟式長條街屋，據說是典型台灣河港聚落建築代表。現在古市街道內雖有住戶改裝大廳，結合當地觀光業，販賣民俗藝品，但是仍有不少仍是單純住家；巷道狹窄，左鄰右舍仍經常坐在門前納涼聊天，保存傳統村落緊密人際互動的生活型態。傳統生活脈動與現代資本主義**並存**於這些古蹟的空間；換言之，在鹿港，「傳統」並不臣服在「現代」的邏輯之下，而是與之並行。我認爲這些座落在「現代」，卻同時向過去和另一種現代之外的時間延伸的古蹟地點創造了一種傅科所謂的「異質城邦」（heterotopia）。這一點我將在底下談及「暗訪」這個宗教儀式時，再深入闡述。

構成「在地性」、「鄉土性」的要素，除了較爲靜態的建築景觀之外，經常還需動態的民俗儀式等活動。鹿港的社區型態由「角頭」組成，角頭內的住民大多有相同祖籍、相同血緣，或者共同的利害關係。每一個角頭都有屬於自己的「角頭廟」，角頭廟佔鹿港廟宇的五分之三，構成鹿港「三步一小廟，五步一大廟」。鹿港小小三十九平方公里的面積竟有高達六十所的廟宇。這些廟宇不僅是鹿港居民信仰的中心，至今仍經常舉行宗教儀式活動，而角頭廟會活動更爲許多鹿港勞力階級的人提供一個參與社區事務和聯誼的重要管道。當地紀錄片導演紀文章認爲：

> 在鹿港勞力階級的人，這麼熱衷參與角頭廟的事情，除了是社區聯誼社交的管道之外，工人在社會上社經地位不高，能夠參與到

airiti

> 公廟的事務，可以說就是在做地方上的公眾事務，是成就感的來源，是在下班之後覺得自己很重要的時刻，跳脫中下階級無聊的生活節奏，和被老闆支配的命運，暗訪抬轎的現場也就成為藍領階級發洩的嘉年華會……（紀文章 2002）

鹿港舉行的這些宗教儀式，除了天后宮每年春季慶祝媽祖生日所舉行的進香盛事之外，就屬「暗訪」最具鹿港當地色彩，乃當地重要的王爺信仰的一種特殊儀式。根據鹿港文史工作者的說明，

> 鹿港一向以廟宇眾多、宗教氣息濃厚著稱，在鹿港的民間信仰中，王爺信仰是一大重點，大大小小的廟宇，以王爺為主神或陪祀有王爺的比例幾達三分之二，各種藉王爺「神力」而施行的儀式至今仍長年不斷。其中最具傳統特色也最富神秘感的儀式應屬「王爺暗訪」了。
>
> 「暗訪」又稱為「夜巡」，是一種以驅邪除祟為目的的儀式。鹿港俗信有著「代天巡狩」封號的王爺於神界中屬地方警政神，統率五營神兵神將，奉玉帝旨令維護地方安寧。每當地方不靖，由王爺於夜間出巡可掃蕩群魔，將之驅逐出境，恢復安寧，其意義正如同現代的「一清專案」。（參見陳一仁 1990）

如同前文所提及的古市街民宅一樣，鹿港至今仍活絡熱鬧的宗教儀式雖然創造了鹿港的特色，吸引了觀光客的興趣，但是，這些活動卻不是以吸引觀光爲目的。古蹟之地的民宅即使座落在觀光地點，其生活脈動依然有其獨立軌道；宗教儀式即使吸引了大批觀光客，卻非爲觀光設計，而有其獨立活動的空間。紀文章談「暗訪」，所提到的「暗訪」對鹿港勞動階級的意義可以支撐這樣的說法：「暗訪」對當地勞工階級的意義不在觀光收入，重要的反而是透過「暗訪」，勞工階級可以創造什麼樣的集體認同空間？鬆動什麼樣的日常社會結構中的邊緣地位？

「暗訪」通常在晚上進行，根據我現場觀察，在場的觀光客其實相當少，主要活動是當地人的社區活動。當夜「暗訪」約有數百名當地居民參與抬轎和王爺掃街，主要都是勞工階級，在法螺和鑼鼓聲中，隊伍穿越鹿港大街小

airiti

巷，只見路旁民家焚燒冥紙，火光熊熊。雖然，如同紀文章所說的，以往的「暗訪」儀式充滿禁忌與神祕，籠罩在一片詭異氣氛中，今日這種神祕宗教氣氛相對淡薄許多，「角頭（社區）人們聯誼及發洩的嘉年華會」的成分居多，但是，在這王爺遶境，行經大街小巷的儀式夜晚，整個鹿港似乎轉化成一個非常獨特的不同層次時空交會地點，開展出我們習常之外的另類時空，儼然成為傅科所說的「異質城邦」。所謂的「異質城邦」是什麼呢？傅科認為，「異質城邦」存在於所有的文化當中，一些具體存在的地方可能成為「對抗的地點」（countersites），既呈現又同時翻轉和對抗所有其他真實世界的地方；這些「異質城邦」橫跨現實和現實以外的空間。早期的「異質城邦」多半與人一生中的一些關鍵性時刻相關；現代的「異質城邦」則往往出現在人行為異於社會所認定的正常模式的情境：如監獄、精神療養院、養老院等等（Foucault 1986: 24-5）。「異質城邦」具有幾個特點：

（一）所有的文化都可發現「異質城邦」，只是「異質城邦」展現的形式不一。被傅科引以為例的「異質城邦」除了上列的監獄、精神療養院、養老院之外，還包括墓地、圖書館、博物館、殖民地等等。

（二）「異質城邦」在特定的社會裡具有特定的功能，但是在不同的時間點上，「異質城邦」所發揮的功能可能不一。

（三）「異質城邦」能在同一個地方並置好幾個不盡可以相容的空間。

（四）「異質城邦」經常開展出異質時間的面向；當人與一般的時間突然有所斷裂時，這樣的「異質城邦」最能發生效力。這樣的異質時間有可分為兩種：一種與永恆或所有的時間連結（如博物館或圖書館，集所有時間之大成，因此可說是在時間之外），而另一種則指向瞬間即逝的時間（如歡樂節慶）。

（五）「異質城邦」通常建基於一種既開放又封閉的系統，因此「異質城邦」既獨立又可被穿透。

（六）「異質城邦」與其他空間都維持一種關係。這種關係一方面讓所有人類活動的真實空間在「異質城邦」映照之下，顯得虛幻不實；另一方面，「異質城邦」也可能創造了一種異質但真實完美的空間，更突顯我們現處的空間的紊亂無序。

我認為在「暗訪」舉行的夜晚，王爺遶境，鹿港在那段奇異的時間裡轉

airiti

化成一個「異質城邦」：此時，時間突然產生斷裂，現代情境中插入一個現代理性秩序無法管轄的異質空間。無論那是王爺出巡、神鬼交戰的神祕世界，或是打斷現代日常生活規範的嘉年華；此時，鹿港的時間突然跳脫習常的時間，向一個亙遠傳統的歷史時間延伸，現代與傳統、陰陽時間層次鑲嵌；此時，鹿港「異質城邦」鬆動了平常時間裡虛實牢固的界線——到底哪個鹿港才是「真實」的？是「暗訪」這一夜晚我們似乎與現代時間之外連結的鹿港？還是白天回到忙碌現代秩序軌道的鹿港？傅科所提的幾個「異質城邦」的特點，諸如「不盡相容空間的並置」、「異質時間的開展」、虛幻的辯證等等，幾乎都顯現在「暗訪」的鹿港。我想特別回到第五點和第二點來談鹿港的「異質城邦」。「異質城邦」的特點是既開放又封閉。「異質城邦」並不像一個公共空間一樣，任何人都可以隨意進出；如果我們可以隨意進入一個「異質城邦」，那往往只是個錯覺，其實進入了，還是被排除在外。傅科舉的一個例子是南美洲農場的建築。旅客在當地民宿，住在房內的臥室，似乎是登堂入室，而其實從來就被排除於借宿家中主人家族真正活動的地方之外（Foucault 1986: 26）。鹿港「暗訪」也一樣。我們即使在場，其實仍然被排除在外，不算真正進入「暗訪」的場域。「暗訪」有其特殊專屬權，看起來似乎開放，其實仍然多多少少有其封閉性，一般人無法進入，即使是當地人也不例外。導演紀文章提到，

> 小時候我曾經有參與過暗訪的經驗，但由於一連串讀書的過程，長期跟角頭廟（社區的廟）沒有交集，很自然的跟家鄉角頭事務斷裂，回鄉的大學生初次想接近角頭廟的活動，卻發現早已不屬於那裡，他們很清楚的劃分你們是知識份子，我們是廟裡的人，你沒有辦法進來我這個領域，這讓我們這群「熱血的大學生」尷尬不已！……而另一方面那些在地方上有頭有臉有屁股的仕紳階級，又不願意參與抬轎的勞動過程，所以暗訪抬轎的現場成為鹿港中下階級獨享的派對。（紀文章 1992: 1-2）

就這方面而言，「暗訪」屬於鹿港在地中下階級，是相當「庶民」的一個場域。這樣一個庶民「異質城邦」在召喚「台灣性」的過程當中，在一般

airiti

以中產都會階級爲主體的現代社會活動空間之外，開闢了以庶民爲主的空間，此時，現代性的軌道時間和邏輯不僅被迫處於懸宕的狀態，而且被質疑抗拒。我將再回到這點進一步分析庶民空間所牽涉的抗拒可能，但現在且讓我先完成這一部份的討論，以傅科所提到的「異質城邦」的第二點特色來探討「暗訪」的意義。

傅科認爲，「異質城邦」在特定的社會裡具有特定的功能，但是在不同的時間點上，「異質城邦」所發揮的功能可能不一。傅科舉的例子是墓地。十八世紀之前西方社會的墓地通常是放在市中心，與教堂比鄰而居，具有個人色彩的墳墓並不多，因爲當時的人重視的是靈魂的永生，肉體並不重要。十九世紀開始，宗教信仰逐漸鬆動，人開始對肉體產生重視，每個人開始有專屬於他／她自己的小棺材和墓地，而同時墓地也漸漸被移至市鎮的外圍，形成「他者的城市」（the other city）（Foucault 1986: 25）。墓地之所以爲「異質城邦」，顯然是因爲它位處陰陽交界，是種異於常態（deviation）的地方，指向平常時間之外的異質時空。傅科在此做了個小小的系譜學，透過這個例子，想要說明「異質城邦」在不同時間點如何展現不同的功能與面貌。「暗訪」這個民俗宗教儀式存在已久，在傳統社會裡和現在所扮演的角色自然不同。根據紀文章的觀察，「暗訪」已從一個具宗教神秘色彩的儀式逐漸轉化爲勞工階級的嘉年華會。如果在早期傳統社會裡「暗訪」之所以爲「異質城邦」，主要在於其創造陰陽交界的異質空間，現在「暗訪」之爲「異質城邦」，更重要的可能在於創造一個庶民主導的活動空間。

這樣的「異質城邦」有什麼樣的基進政治意義？我剛剛提到，這樣一個庶民「異質城邦」在召喚「台灣性」的過程當中，在一般以中產都會階級爲主體的現代社會活動空間之外，開闢了以庶民爲主的空間，此時，現代性的軌道時間和邏輯不僅被迫停滯懸疑，而且被質疑抗拒。但是，這並不表示「暗訪」存在於一個主流勢力之外的獨立自主地帶。「暗訪」主要由角頭廟經辦，而角頭廟與政經勢力關係密切，往往是選舉佈樁的重要據點。鹿港當地一位拒絕參與廟會的木雕師傅阿堂如是說：

> 現在勢力已經介入宗教團體了，這些宗教團體的這些樁腳，都是裡面的主持，不是廟方的主任就是教班會會長，因為廟宇這種東

airiti

西，就是你錢出得多，一次兩一人家就認同了，你以前對公廟很老實很認真都沒用，只要你錢出得多，兩次就可以把他打敗啦。（紀文章 1992: 2-3）

這樣看來，似乎所謂的庶民主宰空間到頭來仍難逃被現代機制收編操控的命運。不過，權力運作不見得如此單面。傅科所定義的「異質城邦」並非是個完全真實、既存空間之外的空間，而是同時既在內又在外，既呈現現有世界，又翻轉、對抗這個世界。此外，我們也可以從另一個角度來談這個問題。傅科認爲，社會中永遠存在一種庶民的面向，是權力關係無法全然掌控的。這種庶民的面向並非處在權力關係之外，而往往出現在權力關係的極限或界點（limit），以一種逸逃的方式（movement of disengagement）回應權力的侵進（Foucault 1980: 138）。只要有權力關係存在，就有抗拒（Foucault 1980: 142）。全然顛覆權力關係是不可能的，但是，權力關係中總有一些讓這種關係不那麼穩定的東西存在，這些產生抗拒能量的東西往往是在地而局部的（Taylor 1986: 95）。如果說，「現代性」有其體制面向（參考 Giddens 1990: 55-78），其運作邏輯所產生的效應構成現代生活的規律，那麼，「暗訪」這樣的異質城邦可視爲抗拒能量產生的地點，這或許可以解釋爲什麼這樣的庶民場域往往被視爲是全球化文化中「台灣性」可能產生的所在：這是一方面參與「現代性」的生產，卻也同時製造差異、抗拒、無法全然被「現代性」收編掌控的空間。這樣的抗拒和異質的「台灣性」召喚不是一種具革命性的組織行動，可以全然顛覆「現代性」的運作邏輯和規律，但是正因爲其化整爲零的個人式游擊性抗拒，更難以全面撲滅（Wallerstein 1991: 102）。但是，從另外一個角度看「台灣性」形塑過程中的階級面向，問題其實更複雜。前面提到，「暗訪」屬於鹿港在地中下階級，是相當「庶民」的一個場域。更精準地說，這裡的庶民是福佬族、男性、中下階層勞工。如果說，民俗儀式具有召喚「台灣性」，建構集體認同的作用，其實它也同時拆解正在被召喚的集體認同，瓦解「台灣性」的穩定性：「暗訪」奇特的階級和性別、族群色彩讓不具這些身分的人一方面感受「台灣性」的召喚，卻也同時意識到不真正位在這個「台灣性」的磁場。一種因族群和階級、性別意識強弱不等而造成的同時「既在其內又在其外」的詭異感撕裂了「台灣性」圓滿凝塑集體

airiti

認同的可能。[2]

庶民知識與在地政治

本篇文章試圖透過「台灣性」的議題，探討全球化趨勢中「在地化」的意義。論文的思考重點環繞在兩大議題：（一）什麼是「台灣性」？（二）思考「台灣性」的庶民知識對學術研究可能帶來的「草根性全球化」反省。從台灣的位置來參與「全球化」與「在地化」的討論，「什麼是『台灣性？』」當然是個不容忽視的議題，因爲只有當我們回答了這個問題，所謂「全球化文化不是同質性文化」這個抽象的假設才有具體的印證，落實「在地性」的思考。「台灣性」是什麼？「台灣性」當然不是個固定的、具本質性的東西，而可能在不同的脈絡展現不同的面貌。尋找「台灣性」意味探討全球化趨勢中在地政治（politics of locality）的複雜意義及其形成的脈絡。

「台灣性」的面貌因不同脈絡而有所不同；由於其面貌多樣，本篇論文的討論把焦距集中於「台灣性」的庶民以及鄉土想像的面向。鄉土想像經常是召喚「台灣性」的一種策略，而庶民意象是構成這個想像最重要的質素。由於傳統文化論述中空間的想像往往被視爲具有停滯反歷史的傾向，鄉土想像因而常被視爲保守反動。本文以鹿港這個經常召喚台灣鄉土想像的地方爲例，企圖展現鄉土想像的基進政治意義。傳統人類學的做法把在地當作既存的事實，忽略探討在地性的形成過程。但是，在地並非自然存在的東西，在地性有形塑的歷史脈絡，而這過程往往仰賴策略性運用種種論述和具體社會形式實踐；換言之，地方的塑造往往涉及塑造身分認同和抗拒空間的一些具體策略（Gupita and Ferguson 1997a: 6）。這種「在地性」的身份和特質是座落在一個由不同地方連結架構而成的空間脈絡（Gupita and Ferguson 1997b: 36）。我以鹿港爲例，說明代表鹿港「在地台灣」的特色和想像如何得以形成。相對於以往討論「原鄉」時總把代表「原鄉」的地點當作是現代性的對

---

[2] 人類學者吉庇（Clifford Geertz）認爲，一般人類學論述往往強調民俗儀式調節和凝聚社會共識的功能，而忽略了在真正歷史脈絡裡，這些民俗儀式其實往往也有分裂和造成社會成員困擾不安的心理層面。參見 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973, p. 143.

airiti

立面、停滯在傳統時空裡的地點，本論文企圖說明，在台灣鄉土想像場域裡扮演重要角色的鹿港並不在「現代性」的邊緣，鹿港透過古蹟、民俗儀式與傳統和歷史過去的連結恰恰爲它開闢了它活躍在現代文化情境中的空間，使它不致像其他的鄉鎮一樣被忽略漠視，造就了它在台灣現代資本主義消費結構中的重要地位。

但是，鹿港之所以常被用來作爲「台灣」的象徵符號，所以將常被用來召喚「台灣性」和原鄉的想像，更在於它開展了台灣在「現代性」敘述中的在地異質性；換言之，鹿港濃縮了台灣在地的「另類現代性」（alternative modernity）的可能，而庶民在這樣的台灣在地異質性的形塑過程中扮演重要的角色。我以鹿港當地以庶民爲活動主角的民俗儀式「暗訪」爲例，說明像「暗訪」這樣一個庶民活動所開展的「異質空間」。即使「暗訪」並非獨立於主流政治經濟勢力瓜葛糾纏的脈絡之外，這並不表示庶民的空間就完全被收編。這個活動場域所展現的是不同層次權力空間的互相穿刺，庶民階級的抗拒能量在這個場域裡有複雜的演出。抗拒通常不帶來革命性的全盤結構性改變，但是在這當中，既有的權力關係被擾亂。在「暗訪」這個以庶民爲主角的場域裡，現代理性秩序和現代理性時間都產生霎那間的斷裂。如果說國家的產生是現代理性體制形成的效應之一，而「台灣性」這樣的符號可算是產生於這樣國際關係的環境，指涉一個國族的概念（台灣，相對於其他的國家），那麼，「暗訪」所投射的可能是個基進化的「台灣性」，一股無法完全爲現代國家理性體制化秩序所收攏的抗拒力量，一個不是現代性敘述能完全掌握制伏的異質空間。但是，這種強烈具有特定階級和族群、性別色彩的「台灣性」符號卻也同時消解「台灣性」的穩定性，凸顯這樣一個象徵集體認同的符號其實佈置了多少階級、性別、族群衝突矛盾的歷史脈絡。

從庶民文化場域的角度來思考「在地性」與「全球化」的議題，除了企圖翻轉「在地性」、「鄉土想像」傳統在（「全球化」）論述領域裡的低階位置之外，另外一層意義就是反思學術界在傅科所謂「真理的王國」（regime of truth）製造與再製過程當中的共犯角色。每個社會所普遍信服的「真理」其實是一種知識的系統，這個系統把各類知識分類並加以排列位階，在這過程當中來決定哪些知識可算是「真的」，哪些是「假的」（Foucault 1980: 133；Smart 1986: 164；Hacking 1986: 35-9），在地的、庶民的知識通常被編派到這套系統的低層位階。探討所謂「真理」的問題意味探討這套系統運作的過

程，探討在地和庶民的知識如何被排除、被棄置（Foucault 1980: 82）。而知識份子往往是在這套系統運作中的共犯（Foucault 1977: 207；Smart 1986: 165）。挖掘這種庶民屈從的知識（subjugated knowledge）並非要建構另外一種更「真」的知識，也不是說這些庶民的知識比其他的知識都還要好（Foucault 1981: 8）。從庶民知識再拉出的性別和族群、社群議題充分顯示這個問題的複雜性。[3]

儘管如此，意識到庶民知識的存在意味意識到歷史不是平順的進化，而是充滿掙扎的過程（Foucault 1980: 83）。「現代化敘述」必須要放在這樣的脈絡來反省。把眼光放到「台灣性」的庶民面向，讓我們看到了「現代性」在台灣的發展是個怎樣的複雜歷史過程，在這當中，庶民產生的異質能量與現代性進行怎樣複雜的對話，形塑怎樣複雜的「台灣性」「現代」空間。

引用書目

文建會〈社區總體營造的軌跡〉http://www.cca.gov.tw/news/news79/index.htm

林俊臣。1991。〈『來一趟別開生面的鹿港行！』——邁向永續經營的鹿港觀光事業〉，原刊於社教雜誌 278 期（90 年 9 月）第 1-4 頁。http://public.ptl.edu.tw/publish/soedu/278/1.htm

邱貴芬 2002。〈後殖民之外：尋找台灣文學的「台灣性」〉。論文初稿宣讀於成功大學台灣文學系主辦之「台灣文學史書寫」國際學術研討，2002 年 11 月 22 日～24 日。修定稿收入邱貴芬《後殖民及其外》，台北：麥田出版社，付印中，預計於 2003 年 9 月出版。

紀文章。2002。〈《鹿港苦力》影片之後〉。未發表。

陳一仁。1990。〈鹿港民間習俗〉，原刊於社教雜誌 260 期（89 年 3 月）第 1-4 頁 http://public.ptl.edu.tw/publish/soedu/260/text_01.html

陳文彬，〈鹿港日茂再發展：從日茂行事件到古蹟保存與都市發展的思考〉。http://tacocity.com.tw/lrf/plan/lk/lk2.htm

---

[3] 有關庶民文化中的男性父權傾向，請參考 Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*. Trans. Gino Raymond and Matthew Adamson. Cambridge: Polity Press, 1991, p.100; Douglas Kellner, *Media Culture: Cultural Studies, Identity, and Politics between the Modern and the Postmodern*, p.38.

airiti

Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization.* Minneapolis and London: U of Minnesota P.

——. 2000. "Grassroots Globalization and the Research Imagination." *Public Culture* 12.1: 1-19.

Bourdieu, Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power*. Trans. Gino Raymond and Matthew Adamson. Cambridge: Polity.

Dirlik, Arif. 1996. "The Global in the Local." *Global/Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary*. Eds. Rob Wilson and Wimal Dissanayake. Durham and London: Duke UP. 21-45

Featherstone, Mike. 1995. *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity.* London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.

Foucault, Michele. 1977. "Intellectuals and Power." *Language, Counter-Memory, Practice*. Ed. Donald F. Bouchard. Trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon. New York: Cornell UP. 205-17.

——. 1980 *Power/Knowedge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977.* Ed. Colin Gordon. New York: Pantheon. 63-77.

——. 1981. "Is It Useless to Revolt?" *Philosophy and Social Criticism* 8: 5-9.

——. 1986. "Of Other Spaces." *Diacritics* 16.1: 22-7.

Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic.

Giddens, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity.* Stanford: Stanford UP.

Gupita, Akhil, and James Ferguson. 1997a. "Culture, Power, Place: Ethnogr- aphy at the End of an Era." *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology.* Eds. Akhil Gupta and James Ferguson. Durham and London: Duke UP. 1-29.

——. 1997b. "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference." *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Ed. Akhil Gupta and James Ferguson. Durham: Duke UP. 33-51.

Hacking, Ian. 1986. "The Archaeology of Foucault." *Foucault: A Critical Reader*. Ed. David Couzens Hoy. Oxford and New York: Basil Blackwell. 27-40.

Harvey, David. 1990. *The Condition of Postmodernity.* Cambridge MA and Oxford UK: Blackwell.

——. 1993. "From Space to Place and Back Again: Reflections on the Condition of Postmodernity." *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change.* Eds. Jon Bird et al. London: Routledge. 3-29.

airiti

Kellner, Douglas. 1995. *Media Culture: Cultural Studies, Identity, and Politics between the Modern and the Postmodern.* London: Routledge.

Keith, Michael, and Steve Pile. 1993. "Introduction: Part I: The Politics of Place…" *Place and the Politics of Identity.* Eds. Michael Keith and Steve Pile. London and New York: Routledge. 1-21.

King, Anthony D. 1995. "The Times and Spaces of Modernity (Or Who Needs Postmodernism?)." *Global Modernities*. Eds. Mike Featherstone, Scott Lash and Roland Robertson. London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage. 108-39.

Lash, Scott, and John Urry. 1994. *Economies of Signs and Space.* London, Thousand Oaks, and New Delhi: Sage.

Massey, Doreen. 1993a. "Politics and Space/Time." *Place and the Politics of Identity.* Eds. Michael Keith and Steve Pile. London and New York: Routledge. 141-61.

——. 1993b. "Power-geometry and a Progressive Sense of Place." *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change.* Eds. Jon Bird et al. Londeon: Routledg 59-69.

——. Massey, Doreen. 1994. *Space, Place and Gender.* Cambridge: Polity Press.

Robertson, Roland. "Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity." *Global Modernities*. Eds. Mike Featherstone, Scott Lash and Roland Robertson. London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage. 1995. 25-44.

Smart, Barry. 1986. "The Politics of Truth and the Problem of Hegemony." *Foucault: A Critical Reader*. Ed. David Couzens Hoy. Oxford and New York: Basil Blackwell. 157-73.

Smith, Anthony D. 1990. "Towards a Global Culture?" *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. Ed. Mike Featherstone. Sage. 171-91.

Smith, Neil, and Cindi Katz. 1993. "Grounding Metaphor: Towards a Spatialized Politics." *Place and the Politics of Identity.* Eds. Michael Keith and Steve Pile. London and New York: Routledge. 67-83

Taylor, Charles. 1986. "Foucault on Freedom and Truth." *Foucault: A Critical Reader*. Ed. David Couzens Hoy. Oxford and New York: Basil Blackwell. 69-102.

Tomlinson, John. 1991. *Cultural Imperialism: A Critical Introduction.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Wallerstein, Immanuel. 1991. "The National and the Universal: Can There Be Such a Thing as World Culture?" *Culture, Globalization and the World-System*. Ed. Anthony D. King. Macmillan. 91-105

airiti

Willis, Anne-Marie. 1995. "Photography and Film: Figures in/of History." *Fields of Vision: Essays in Film Studies, Visual Anthropology, and Photography*. Berkeley, Los Angeles and London: U of California P. 77-93.

※本論文為國科會計畫 NSC91-2411-H-005-004-BG 部份成果。多謝「鹿港苦力發展群」成員紀文章導演提供文獻資料，以及助理余昌燁幫忙找尋研究資料。本論文原先宣讀於國立師範大學文學院主辦之「第一屆文化研究國際學術研討會：全球化與文化研究」（2002 年 11 月 30 日），感謝會後張小虹教授提供寶貴意見。

邱貴芬，國立中興大學外文系教授。