

從「大陳義胞」到「大陳人」： 社會類屬的生成、轉變與意義

陳緯華

國立台南大學文化與自然資源學系

張茂桂

中央研究院社會學研究所

本文以「類屬生成的辯證觀」為基礎，借用「社會類別化／群體認同化」這組分析性概念，討論歷史過程、文化與行動對於形塑身分認同的作用。本文首先說明1955年經由大陳撤退來台的大陳島居民，先是回應了國家賦予的「大陳義胞」這一類屬，呼應1950年代至1970年代的國家戰爭體制，並在蔣中正生前與逝世後自發建立固定的「蔣公崇拜」儀式與象徵。接著解釋為何到1980年代後期，出現了大陳地區傳統信仰復興，以及「蔣公崇拜」至2000年開始退位的現象。此種象徵意義的轉變，對應於「大陳義胞」類別從公共領域逐漸淡出，被「大陳人」的群體稱謂所取代的過程。透過「蔣公」與「大陳神明」這兩個有集體象徵意義的符號，本文分析了不同身分類屬對大陳人所具有的生存利益、社會尊嚴與生命意義上的意義。本文認為國家具有建構社會類屬的主宰性力量，而人群則透過儀式以及符號進行認同的建構來面對它。身分認同是一個持續建構的過程，大陳人先是努力將這種外部類屬建構成為自我認同的一部分，接著隨著外部認同環境的變遷，在其本身特殊的生存條件下，透過宗教與社群的集體力持續發展與追尋其身分認同。

關鍵詞：大陳義胞、身分認同、類別化、認同化、象徵

From “Dachen Righteous Compatriots” to “Dachen People”: The Formation and Transformation of a Social Category and Its Meaning

Wei-Hua Chen

Department of Culture and Natural Resources, National University of Tainan

Mau-kuei Chang

Institute of Sociology, Academia Sinica

Based on the “dialectical view of categorization and identification,” and adopting a “social categorization/group identification” set of concepts, the article discusses the importance of historical process, culture, and agency in shaping people’s identities through their traditions and making collective symbols. We suggest that residents of Da-chen islands, who were withdrawn and resettled in Taiwan in 1955 because of military operations, responded favorably and positively to the war regime and the category of “DachenYibao” (Dachen Righteous Compatriots) given by the State and the public in the 1950s and the 1970s. They even formed their own symbol for “Chiang Lord Worship” and practice. We explain why there was a revival of collective interest in traditional Dachen beliefs in the mid-1980s, and why the Chiang Kai-shek Worship receded, especially after the year 2000. In the meantime, we observe a gradual fading of the category of DachenYibao and its replacement with “Dachen Ren” (Dachen people). Through analyzing changing symbols—from the collective symbol of Chang Lord Worship to traditional symbols of Dachen belief—we interpret the meanings, interests, and social dignities of different social categories and identifications. We submit that the state, as an external force, can easily create social categories, and it is the people who give meanings to the categories and develop their own identities through rituals and symbols, recreating their own identities with religion and other social collective forces in relation to the external category because of environment and

institutional changes that affect their existence and living conditions.

Keywords: DachenYibao, identity, categorization, identification, symbol, ritual

一、前言

在有關外省人作為族群研究範疇的回顧檢討中，學者們指出過去的外省人族群研究，因為強調「台灣—本省人」和「中國—外省人」的對立與不平等關係，黨國體制對於社會的單方面教化與控制，常忽略了在戰爭與國家現代化、遷徙流亡的歷史洪流中，台灣「外省人」類屬¹的內部歧異性、認同複雜性，以及其創造與改變自身與環境的主體「能動性」(agency)；例如外省人與故鄉親情隔離的鄉愁，居住生存與繁衍後代的慾望與適應策略，以及一些可能有被黨國威權壓迫、放逐社會底層的特殊生存經驗（張茂桂 2010；李廣均 2010；Li 2002；Yang and Chang 2010）。除了這些批評與檢討，過去相關研究大多也忽略了外省人群體所繼承的特定文化傳統所可能扮演的影響角色。例如趙彥寧(2001)曾強調傳統文化的重要性，指出漢人父系體制下的「子宮文化」，在國家對於良家婦女、報國保家的規訓之外，對於外省人女性身分認同建構扮演了重要的角色；透過批判性別文化與國家主義的霸權共構，突出了女性的時代機會結構與自我選擇。趙彥寧同時也提出了流動與離散(diaspora)的架構，指出既有族群類屬研究的可能侷限。本文也強調對外省人身分認同的研究應該關注文化的面向，指出宗教傳統在大陳人認同形成上所扮演的重要角色。而例如晚近各種強調中國大江南北的「眷村美食」的文化節慶表演等，也都提醒研究者注意文化在認同形成中所扮演的角色。此外，其他的研究如有關來自雲南或滇緬邊境被稱為「孤軍後裔」的「外省人」所特有的擺夷族與戰爭經驗（孟智慧 2004）、因國共內戰而來台的廣東客家人（周璟慧 2008），以及本文將討論的 1955 年來自浙江外海的「大陳

1 在本文中「類屬」(category)一詞指一種社會上的人群分類與稱謂。特定群體本身可能會主動去界定自己的類屬，外部社會也可能為某一人群界定出一個類屬。前者這種建構社會類屬的行動，在本文中稱為「群體認同化」(group identification)，後者則稱為「社會類別化」(social categorization)。而某一種「類屬」是否成為群體的身分認同，其認同的狀況如何，則是內外兩種行動辯證下的結果。

人」等，都更凸顯了社會一般人對於「外省人」類屬的想像可能過於單一。

1945年之後來台的「外省人」，或者任何外省人次團體，究竟是一種被外部社會關係、社會制度建構的社會類屬，抑或可能是一種自我行動指向、價值導向的集體認同？晚近台灣族群研究基本上同意，「外省人」作為台灣族群想像的一個集體，是在社會過程中人為「創造」或者「建構」的結果，而其背後的動力主要是政治性的，也有歷史制度的沿用的特色。例如早期就有學者認為「省籍」之所以被用來當成人群的區隔，並不起源於台灣，而是起源於帝國統治、科舉考試，以及傳統文化對祖籍、祖先的強調。中華民國成立之後，「籍貫」持續為疆域內的一種官方的政治制度與非官方的分類方式，尤其在1946年公布實施的〈中華民國憲法〉中，明訂了有關國民大會、立法院等組成的省籍代表地位。到了1990年，張茂桂以「政治的族群化」這個概念，說明「外省人」這個社會類屬如何從「省籍問題」演變成「族群問題」的過程，並且指出「外省人」被當成一個「族群」類屬，主要是「四大族群」提出之後、群體間相互稱謂的關係結構中被動員與創造出來（張茂桂1997）。而其背後當然涉及了關於國家民族的想像的矛盾，以及政治動員與競爭的問題（王甫昌2005）。

省籍登記固然是一種客觀類屬的登記，但並不代表外省人本身不會發展出一種以主觀的、內在認同形式出現的身分認同，因為身分類屬對群體具有深刻的意義而必然牽涉到人們的主觀反應。傳統文化中的籍貫觀念，配合國家的道統思想，具有將外省人的省籍意識，透過不同的政治社會化過程（如家庭、學校、政黨、選舉語彙、媒體敘事、自傳回憶等）而轉化到人們意識之中的力量。然而此一認同形成的背後，同時牽涉到人們的「國家認同」、（失而復得的）「故鄉」、「情感」、「存在價值」、「責任義務」、「平等或公平」、「他者」(others)等有關的想像；以及在日常生活中被台灣本土政治運動污名、歧視，和原來的優勢者失去正統優勢的危機等「外省人危機意識」。關於這一點，Charles Taylor的觀點特別值得重視，他強調了

類屬的創建，以及身分認同的形成、轉化與行動背後，牽涉到「道德視域」(moral horizon)的問題（張茂桂、吳忻怡 2001: 6-9；Taylor 1989: 17）。亦即，當客觀類屬與主觀認同相連結，類屬便具有強烈的道德意義指涉性，蘊含了集體存在的價值與正當性。因此對於類別名稱的改變，不論是主動調整或者被動因應，都涉及到道德視域的重大變遷而牽動了人們內在的情感與價值評斷。²

從歷史過程與能動性的觀點，衡量傳統文化的作用，本文使用「類屬生成的辯證觀」作為分析架構。此一觀點有助於我們掌握「大陳」此一特殊範疇的變遷，瞭解外省人類屬與認同的辯證生成，並且能夠理解特定類屬與認同對人群所具有的意義，因而有助於我們對「身分認同是什麼」的理解。在「類屬生成的辯證觀」這一架構下，本文使用了「社會類別化」與「群體認同化」作為分析內外兩種力量與行動的具體概念。在分析的過程中以文化及其「象徵」為分析的重要焦點，透過對「類同的象徵建構」的關注，分析認同所具有的現實利益、人的尊嚴與生命意義等內涵，從而理解特定群體所採取的相應行動背後的動力。不論是採取「本質論」或「建構論」的立場，類屬的生成都必然有一個過程，內外辯證的觀點將重點放在對這一過程的考察上，因此近年來內外辯證的觀點已成為認同研究中常見的分析架構。本文進一步使用了「社會類別化」(social categorization)與「群體認同化」(group identification)作為具體的分析概念，尤其突出了「群體認同化」過程中的「類同的象徵建構」面向。

本文所討論的主體例證為泛稱「外省人」群體當中的一個特定群體範疇，該群體目前自稱為「大陳人」，過去則曾以「大陳義胞」之名而為社會所認知。此一群體範疇誕生於國共內戰，於 1955 年 2 月前後來到台灣，至今仍有明顯的社群意識與集體活動。從來到台灣後

2 例如 1992 年廢除省籍登記制度，以及將外省人變成正式的四大族群之一，都是極重大改變。而原住民族的「正名運動」，或者「不要叫我外籍新娘」（夏曉鵬 2002, 2005），以及許維德(2013)對於「台美人」類屬如何在 1980 年代成為發生在美國的台灣人同鄉的集體認同運動等，都顯示類似的類屬名稱與認同間的連結以及「道德視域」的問題，和本文的討論都有呼應以及相互啟發的空間。

一直到今日，他們便持續地採取了某些集體行動，因應不同時期的外在客觀環境壓力與變遷影響，進而透過文化轉譯，利用不同的象徵代表他們的社會存在名稱與身分認同（本文稱之為「類同的象徵建構」）。本文將考察歷史過程中，外部導向的「類別化」與內在導向的「認同化」，以及這兩種過程如何相互影響，導致類屬與認同的轉變過程。

二、社會類屬的生成與轉變： 類屬生成的辯證觀

由於庫利(C. H. Cooley)與米德(G. H. Mead)的貢獻，我們瞭解到自我認同實際上是自我定義與外在他人提供的定義的綜合，亦即內、外辯證的結果。同樣的，一個持續存在的社會類屬，一方面具有根據社會經驗或者制度所共同認定的外部性，另一方面也具有該類屬的群體的自我定義過程，而這兩方面都有相互影響與變遷的可能。在這個觀念的基礎上，本文使用了 Richard Jenkins (2006[1996]: 29-34, 114-126) 所提出的「社會類別化」(social categorization)與「群體認同化」(group identification)這組分析概念，前者指外部力量創造社會類屬的過程，後者指群體本身建構自我類屬的過程。「類別化」與「認同化」這兩個詞彙旨在強調類屬的建構是一個持續進行與轉變的過程。而其中的「群體認同化」這個概念則特別強調群體在建構本身類屬時，涉及「類同的象徵建構」這一關鍵行動，亦即，群體會透過特定象徵來建構成員之間的一致性，凝聚群體的認同(Jenkins 2006[1996]: 147-166)。本文強調必須掌握到該象徵（例如本文所分析的「蔣公」與「大陳神明」），透過對其內涵的分析與詮釋，可以理解特定社會類屬對該人群所具有的意義，從而瞭解該群體所採取之集體行動背後動力。

此外，透過將分析聚焦於類屬的意義內涵，理解認同對人的意義，可以將身分認同的研究導引到對人的自由的關注上。Roger Brubaker

與 Frederick Cooper 在對「認同」(identity)研究進行檢討時也強調了辯證的觀點：「另一個基本的區別是自我界定及由別人對自己所進行的界定與歸類。自我界定是在與外部界定的相互辯證過程中進行，而且兩者不一定相互重疊或吻合(Brubaker and Cooper 2000: 15)。³除了強調內外辯證的關注外，更重要的是，「兩者不一定相互重疊或吻合」這一點提示了自主與壓迫的問題。Brubaker 與 Cooper 指出，在內外辯證的過程中，外部的國家力量是一個強大而具有主宰性的力量，群體本身通常很難有足夠的力量在這一辯證過程中與之抗衡(Brubaker and Cooper 2000: 15-16)。本文認為這引出了類屬與認同形成過程中一個值得關注的議題：國家或資本主義等現代性力量對人的自主性的驅策。本文認為「社會類別化／群體認同化」這一內外辯證架構的價值就在於，一方面它有助於在科學的層面上理解認同如何生成以及它對人的意義，另一方面有助於在倫理的層面上關注人的自主與壓迫的問題。

從類屬生成的辯證觀點來看，前述有關「外省人」這個類屬形成過程的研究，討論的是這個類屬的「社會類別化」過程，因為把焦點放在外部政治力量如何創造「外省人」的過程，而比較少觸及「外省人」是否有參與其中、又是如何參與其中，亦即沒有討論「群體認同化」的一面。其次，對於「群體認同化」的關注，一方面能夠呼應趙彥寧、張茂桂對於外省人主體性與能動性的強調，另一方面也能夠讓我們注意到外省人研究中經常被忽略的「文化」的角色。本文認為，行動者的「能動性」乃是透過具體的行動或抽象的意義建構表現出來，而它的背後必然有著文化的基礎。本文將以「大陳人」的宗教文化為例，討論在其認同變遷的形成過程中扮演的重要角色，不管是「蔣公崇拜」或「大陳神明崇拜」都是以宗教文化為基礎的「類同的象徵建構」。

3 原文為：Another basic distinction is between self-identification and the identification and categorization of oneself by others. Self-identification takes place in dialectical interplay with external identification, and the two need not converge.

三、「大陳」的生成： 戰爭體制與「蔣公崇拜」

「上大陳」、「下大陳」是中國浙江省海域的兩個小島，小型機動船單程大約 20 分鐘。不過，存在於台灣社會中的「大陳」，卻是一個新創的集體概念，不管在地理空間或者人群類屬上，「大陳」的範圍都超過了上、下大陳島與大陳島人，而與原有名稱的內涵有很大的差異。它是國家戰爭體制與大陳人的集體行動相互辯證下的產物，並隨著時代的變遷而改變其內涵。⁴

（一）戰爭體制與「社會類別化」：國家論述與義胞制度

1. 國家論述

1949 年國民政府軍隊據守大陸沿海各島，包括海南、舟山與台灣等。此外在浙江沿海也有許多的游擊隊與共軍敵對，這些游擊隊由北至南分為四個游擊地區，第一、二游擊區分布在舟山島附近，第三游擊區以上、下大陳島為根據地，第四游擊區以南麂島為根據地。1950 年海南與舟山島國軍相繼撤出，游擊隊也受到影響。其中原本以舟山島為屏障的第一、二游擊區的游擊隊失去屏障，於是部分游擊隊進入內陸，部分則往南轉移至第三、四游擊區。1951 年國民政府成立江浙反共救國軍，將游擊隊整編進反共救國軍，設總部於大陳島，並把由北至南的漁山島、大陳島、披山島、南麂島劃設為「大陳地區」，進行各項軍政與民政建設，使之成為國軍的「反攻基地」（孫靜江 1965: 102-104；陳仁和 1987: 29-46）。一個有著新內涵的「大陳」概念逐漸由此誕生。

4 本研究之認同變遷的問題意識以及大陳相關歷史文獻資料等為張茂桂多年大陳相關研究之累積。文中有關寺廟調查與訪談為陳緯華於 2004 年 7 月至 2005 年 5 月間擔任中央研究院社會學研究所博士後研究時，負責大陳寺廟與宗教信仰變遷研究之成果。作者感謝潘婉明、陳丁輝、薛雲峰等於不同階段的投入。

1953年7月韓戰結束，共軍得以集中力量鞏固東南沿海，全力對付國民政府在閩浙沿海的威脅（與軍事「騷擾」），導致台灣海峽成爲繼韓戰之後的衝突焦點。在當時大陳諸島與金門、馬祖一樣屬於反共作戰中的「外島」，是共軍要抵禦「外患」並解放台灣前所必須先拿下的陣地。軍事相對優勢的理由促使中共選擇先從相對比較容易的大陳地區發動戰爭。1954年10月起共軍開始對大陳列島進行軍事行動，由於國共之間的戰爭牽涉到自由世界與共產國家之間的對峙，於是大陳戰役成爲國際間的第一次台海危機（張淑雅 1993）。

第一次台海危機從1954年10月到1955年4月間，歷經陸、海、空戰爭，包括驅逐護航艦太平艦中伏被共軍魚雷小艇擊沉、一江山島守軍七百餘名孤立無援血戰犧牲、大陳島受輪番轟炸，直到全體撤退爲止。而同年三月國府與華盛頓正式簽署「中美共同防禦條約」，以及周恩來在隨後的「萬隆會議」時表示願意和美國談判等幾個階段而逐漸緩和，危機完全解除（周湘華 2008）。

在這過程中，當時守軍師長胡忻在回憶中認爲，政府原希望能透過大陳的保衛戰役促使美國參戰，導致大戰（汪士淳 2005）；美國雖然要圍堵中共，但剛從韓戰抽身，不願再啓戰火，同時也忌諱國民黨發動反攻大陸戰爭的企圖（張淑雅 2001）。在這樣的情勢下，美國不斷試圖說服蔣中正同意撤軍，並逕自大陳島撤走美軍顧問與情報工作人員。蔣中正早知道大陳列島難以防守，但仍堅持寸土不可失，並嚴厲訓斥美方姑息，拒絕撤軍。其後則演變爲「中、美」之外交戰。一方面國民政府以撤軍與否爲談判籌碼，要求美國能公開承諾將金門、馬祖納入等待簽署的共同防禦條約中，而另一方面美國則不斷提出撤軍的最後期限通牒，限定國軍必須在期限內撤出否則將不提供掩護撤退所需的第七艦隊的海空支援。雙方爾虞我詐不斷外交折衝後，美國國會通過以「台灣決議案」與「中美共同防禦條約」協防台灣，但在金門、馬祖防衛上仍「虛晃一招」，僅以新聞發布的方式宣稱金門與馬祖對於台灣的軍事防衛的重要性。蔣中正雖然不滿美方沒有將金馬協防正式寫入「共同防禦條約」之中，但終究沒有選擇而做出了撤離

的決定（張淑雅 1995: 432-443），並在 1955 年 2 月 8 日展開了名為「金剛計畫」的撤離行動。

「大陳撤退」是一個特殊的軍事行動，因為撤退的不只是軍隊、游擊隊，還包括大陳諸島（上下大陳、漁山、披山以及南麂島）上所有的平民百姓。總數約一萬八千名百姓從戰地中撤退來到台灣，在當時成爲了一個很大的新聞事件，而國民政府則主導了對這一事件之意義的詮釋，將一場等於軍事的戰敗撤退，描繪成一次成功的「中美軍事合作」與轉進，同時以民心對蔣總統以及政府向背大加宣傳。其中一個重點是將這批來台的民衆界定爲「義胞」，而非因爲戰爭而被迫逃難的「難民」。《中央日報》在當時舉辦了一場座談會，並在報紙上刊登座談會紀錄，出席的中國大陸災胞救濟總會理事長谷正綱發言表示：

剛才阮社長所說的大陳來台義胞的意義，是很正確的，我們首先要認識清楚的是難民的意義。以現時代、現階段來說，大陳來台的義胞，他們不就僅僅是「難民」而已，我們所說所做的救濟，也不是像康濟錄所說的那樣的救濟，我們安置大陳來台義胞，有三個意義：第一、這是一個民族運動，是反共抗俄，為民族而鬥爭的運動。大陳來台義胞之到台灣來，並不是因為沒有了求生的機遇，而是在一個民族的鬥爭中，選擇了自由而來到台灣……。（中央日報 1955/2/21）

台灣省議會在當時（1955 年 2 月 12 日）發起對大陳義胞的「一人一元救濟運動」，在說明運動的理由時也指出：「此次我大陳同胞，爲厭惡共匪暴行，毀家抒難，奔向自由，發揚我民族偉大之忠義精神與我黃帝子孫堅忍不拔的意志，以昭示於全世界，我台省同胞亦與有光榮」（台灣民聲日報 1955/2/13）。

總之「大陳」的前身是反攻復國的「大陳防區」，更早則是「溫嶺縣的上、下大陳島」與附近更小的島嶼，其中又以上、下大陳是軍

事基地重鎮；而「義胞」則是爲了強調從「大陳防區」撤退來台的這些百姓們是爲了民族大義而不惜放棄家園共赴國難的忠義之士，是國家對內與對外意識形態宣傳政策的一部分。

2. 義胞輔導制度

透過公共論述的建構，從大陳地區隨軍隊撤退來台的民衆被定位爲特殊的同胞、特別的公民群體，相對於此，國民政府也特別設置了一個單位來負責這群人的生活安置。以內政部、省政府與中國大陸災胞救濟總會爲三個主要單位，組成了「大陳地區反共義胞來台輔導委員會」，由內政部長與省主席擔任召集人，救總秘書長擔任總幹事。這個委員會在 1955 年 1 月 28 日成立，於 1958 年底大陳義胞在各地的安置工作完成後解散，之後大陳義胞的輔導工作改由省政府社會處接管（陳仁和 1987: 199, 247）。從 1955 年到 1958 年的輔導主要是在台灣各地十二個縣市設立大陳新村，提供大陳義胞入住，並安排與輔導他們的就業問題。不過這一階段的輔導工作後來證明並不是很成功，不成功之處主要是義胞們的就業輔導並不順利，義胞們的平均教育程度不高，原來務農的缺土地與資本，捕魚的缺適當的船隻與技術，生活多半都陷入經濟困境，部分男性被迫離開安置地前往旗津、基隆擔任碼頭工人。透過國民黨的組織網絡，大陳人的生活困境得以反映到了中央部會，輔導工作交給了當時國民黨黨中央第五組處理，於 1964 年展開了第二次的就業輔導。這次的輔導工作取得成效，大陳義胞的經濟生活獲得了明顯的改善（陳仁和 1987: 257）。不過也改變了大陳人的社群結構，乃至最後成爲新的「大陳人」誕生的基礎。

從撤退來台居民的觀點，「大陳義胞」不是他們創造的，而是國家的安置與各界救災贊助者、宣傳機器所給予的。而不管新村中居住的究竟是漁山島人、南麂島人、披山島人或者是大陳島人，各縣市大陳新村周遭的台灣民衆，都把新村中的居民以閩南語稱爲「大陳仔」。從「社會類別化」的角度來看，台灣社會已經創造出了「大陳」這個社會類屬來歸類與指稱這群人。那麼大陳諸島的人又是如何認知自己、表達自己，亦即，就「群體認同化」的觀點而言，他們又

採取了哪些行動來面對自己的人群類屬問題？而這些集體行動背後的動力又是什麼？

（二）蔣公崇拜：類同的象徵建構

1. 歷史敘事：忠義愛國、毀家抒難

根據戰地記者劉毅夫的回憶，上、下大陳島的軍民是從恐懼與死亡的深淵中，如釋重負般歡欣地和蔣經國撤退來台（劉毅夫 1979）。不過田野訪談顯示，民衆要拋棄家園，前往陌生的台灣，心中其實非常複雜，很多大陳婦孺相信，自己的離開只是暫時的，一定會和政府再打回來。當踏上基隆港的陸地時，不可知的未來，傳說中的「寶島」正在熱烈迎接他們。當時台灣各界組成了盛大的歡迎隊伍來歡迎他們，並且在碼頭不斷廣播：「親愛的大陳義胞，您們辛苦了，您們的勇敢，您們的果斷，選擇自由來到台灣，共同來從事反共大業，全國的同胞在歡迎您……」（陳仁和 1987: 202）。廣播中將大陳人描述為勇敢果斷地選擇自由，選擇來台灣從事反共大業。而前面提到台灣省議會在發起一人一元救濟運動時，也指出大陳人是發揚中華民族的忠義精神、唾棄共匪暴政而毀家抒難。換言之，國家已經準備好一套關於大陳人為何會來到台灣的論述等著大陳人。那麼大陳人又如何說明自己來台的原因呢？

要說明來台的原因也就要解釋來台之前的經過，亦即要建構大陳人自己的歷史敘事。大陳人來台後的數十年間有許多的出版品，這些出版品對於大陳人之所以來台的經過都有所敘述，其中較早的三本出版品為 1965 年的《大陳記實：島嶼傳奇》、《大陳紀略》與 1969 年的《大陳義胞來台溫嶺同鄉會成立十四週年紀念特刊》。這些作品出自幾位大陳菁英之手，這些菁英與國家之間的關係較為密切，因此其觀點難免受到國家與時代氛圍的影響。然而這些作品畢竟是大陳人自己所書寫，並且在大陳人之間廣泛傳布，因此本文將之視為大陳人自己的歷史敘事。透過這些敘事，我們可以看到大陳人如何建構自己的過去，如何說明他們的家鄉為何會變成「大陳地區」，而他們又為何

會選擇來台。從 Taylor (1989: 27) 的觀點來看，這是關於自我身分認同的敘事。綜合這些作品中的資料，他們所敘述的大陳歷史大體分成幾個時期：

一、渴望王師時期：從明代以來一直到 1930 年左右，浙江沿海便持續有海盜活動，這些成員中或有原居住於島嶼的居民，或者他們與島嶼上的居民有社會屬性的聯繫，大陳諸島也是這樣的情況。島民生活的主要威脅除天候與自然災害外，最大的問題還是治安，情況嚴重時，島民必須離開島嶼返回浙江沿海居住。民國時期的大陳島雖派有浙江水警隊駐防，但兵力稀少作用有限，隊員甚至與海盜相互勾結。例如 1940 年水警隊發生叛變，水警隊長被殺，叛變的水警隊員洗劫大陳而後離去，大陳島陷入無政府狀態。當地士紳決定組織地方武力自保，出資請一位年輕的王姓大陳人（王相義，後大陳人普遍尊稱為王司令或王將軍）為首領，招募漁民或收編小股海盜，形成一支擁有數百人的保衛大陳島民的武裝力量，除擔任地方防衛任務抵擋各方豪強對於大陳住戶的騷擾，另一方面也保護大陳漁民出海捕魚得以不受他股海盜騷擾。

二、民族戰爭時期：日本侵華戰爭爆發後，大陳居民的處境更為不安定。日本軍方曾試圖收編閩浙沿海猖獗的海上武力，但大陳士紳與王相義因為不願做漢奸而拒絕。日軍派海軍登陸前往搜索掃蕩，王相義則率眾躲藏，一些島民逃回浙江沿海避難。日後王相義加入「浙江省溫台護航委員會」，攻擊（兼搶奪）日本或其他外國商船，實力大增而成為擁有 1200 位穿著軍裝之官兵的武裝力量。日本海軍因無法完全掌控複雜的海島與廣大海域，使得這支部隊在抗日期間戰果輝煌，與上海浦東的另一個游擊隊成為當時中國沿海最著名的兩支游擊部隊。

戰爭結束後，這支武裝部隊在王相義的帶領下回到大陳島成為大陳重要的地方領袖。當國共內戰開始，王相義選擇國民政府這一邊，隨後並擔任浙江省溫嶺縣長。當溫嶺縣城被共軍攻陷後，王相義與縣政府一起退守大陳。適值 1949 年舟山島撤軍後不久，國防部在美國

「西方公司」的秘密協助下，展開秘密的沿海軍事行動，整編沿海的民間游擊隊，王相義接受胡宗南的指揮成爲游擊隊司令，而大陳島也成爲了新編的江浙反共救國軍的基地，成了國防地圖上的「大陳地區」。⁵

國民政府決定撤離大陳時，並沒有強迫大陳諸島居民必須跟著部隊離開。當時大陳的軍方最高首長劉簾一司令原本估計會有四、五成的民衆跟著部隊一起走，當時大陳戰地政務最高首長沈之岳專員則估計會有六、七成（熊國和 1969: 7）。最終的結果卻是全部的居民都選擇來到台灣。他們之所以全體選擇來到台灣的原因主要有兩個，一是認爲受共產黨統治不會有好的生活，另一則是所謂「做人的道理」。大陳人多半來自對岸的浙江沿海地區，許多親戚都仍住在那裡，並且也一直保持與這些地區的商業往來，即使是 1949 年後仍有所聯繫。從這些聯繫中他們得知了許多同鄉甚至親友被共產黨鬥爭或殺害的消息。⁶此外由於大陳諸島與共軍對峙，一些鄰近小島經常在共軍的攻擊中有人員喪生，許多受虐而死的屍體漂到大陳海邊，也讓他們對共黨心生恐懼與痛恨。⁷大陳士紳在撤退前夕上呈給蔣總統的電文中就對此有所陳述：「大陸，我們太近了，關於共匪的罪惡暴行，我們聽得多了，也看多了，我們決不願在共匪刺刀底下當奴隸做冤鬼」（陳仁和 1987: 155）。另一方面，大陳人認爲島民們受到國民政府的照顧，不應忘恩負義。蔣中正於 1954 年 5 月巡視大陳島，軍民夾道歡迎，至今仍爲老者們樂道。而蔣經國以政戰部主任的身分前往大陳視察戰地政務總共四次，帶來安定人心作用，讓大陳人心存感激。⁸而在撤退前最危急的十天，惶惶不可終日擔心可能被國軍放棄的居民，

5 本節有關歷史過程中大陳島人的歷次抉擇過程之描述，主要根據王炎(1965)（王炎爲大陳士紳），並參考其他由大陳人撰寫的著作中之相關描述，包括陳仁和(1987)、台北縣浙江省溫嶺同鄉會(1969, 1995, 2005)、孫靜江(1965)等。

6 1987年由台灣溫嶺同鄉會出版的《溫嶺縣志續稿》中記載了二百多位溫嶺同鄉被共匪殺害之人的姓名、身分與被殺經過，顯示當時大陳人對這些事情都有所知悉。

7 在訪談過程中就曾聽受訪者談到從對岸飄來受虐而亡的屍體，引起了大陳人的激憤。在熊國和(1969: 6)的紀錄中也記載了2月19日大陳海岸飄來滿身受虐痕跡的死屍。

8 其中一次甚至攜子蔣孝文同行。國民政府對大陳地區的建設，以及蔣氏父子對大陳人的關照，在歷次大陳特刊中都反覆被提及。

因為蔣經國突然到來，穩定了人心，鼓舞了士氣，並確認軍民將一起撤退以及美國第七艦隊將提供援助的消息，使島民更是銘感有如天助。⁹

如果把大陳人所書寫的歷史視為一種身分認同的歷史敘事，從上述的歷史敘事中我們可觀察到大陳人集體敘事的幾個重點：大陳本是海島邊陲，任豪強欺凌，鄉民渴望文明與王師終不可得，直到地方豪傑士紳因為參與抗日機緣才正正當當成為中華民族之一分子，並因國共內戰而成為前線基地，受到國家領袖的恩典以及戰地政務帶來現代化的各項「益處」：國民教育與中學、醫療、交通、金融以及穩定的社會秩序。接著是他們自然而然選擇，但也是幾乎沒其他選擇，站在正邪不兩立的「正義」一方，在砲火聲中拋棄家園共赴國難而來到台灣。

這樣的歷史敘事當然是來台之後的書寫方式，直接呼應了當時國家有關大陳人來台的相關論述，呼應了戰爭時期國家提供人民保護，人民提供國家效忠的思想。對「大陳義胞」這一身分內涵的界定，同時也指涉將自己的未來和台灣結合的立場。

2. 儀式展演：以「蔣公」為象徵的認同建構

大陳人透過歷史建構而說明了他們的過去，並藉此詮釋了他們來台的經過與原因。那麼他們又是如何延續過去而定位他們的現在，亦即來台後的他們呢？當時在基隆港面對台灣民衆的歡迎陣容與慰勞，他們隨即被安排在歡迎的儀式中發表了告台灣同胞書，宣示自己的認同與期望的自我定位：

同胞們！匪軍瘋狂的殘殺，並不能動搖我們反共到底的意志，……今後，我們誓願在蔣總統英明領導之下，和後方同胞互助合作。不苟安，不懈怠，不惜任何犧牲，擁護政府，

9 「他一個人的到來，等於增兵十萬，人們嘴裡不說，心都明白，蔣總統如無把握不會讓自己的兒子來送死啊！」，「蔣經國先生成了大陳生命的燈塔，只要他在大陳，人們逃脫共匪去往台灣希望就不會幻滅」（劉毅夫 1978）。

奉公守法，克大難努力生產，忍百辱準備反攻，一心一德，
為完成復國大業奮鬥到底。（陳仁和 1987: 213）

在這一歷史敘事中將大陳人與台灣連結起來的關鍵人物是國家民族以及當時的最高領袖蔣氏父子。來台後他們也在每一次政府所安排的公開儀式活動中，發表類似的效忠與感恩的宣言，同時強調反共復國的決心。除此之外，相關的儀式展演，具備了連結自己與當時的國家領袖之間的緊密關係的功能。綜合言之，「義胞」的身分基本上是鑲嵌在反攻大陸的脈絡之下，而這個脈絡中的中心象徵便是當時最高領袖蔣中正，以及其派往大陳島謠傳原本打算與島共存亡，後又安撫人心、全員撤退的蔣經國。大陳人在來台之後，陸續透過一些儀式展演來表達這種特殊關係。例如在 1958 年總統華旦、1960 年總統就職典禮、1964 年誕辰祝壽、1966 年總統就職典禮等重要的國家儀式中，他們都以「大陳義胞」的身分參與活動，表演大陳傳統民俗中的「抬閣」活動。¹⁰ 此外，1975 年「蔣公」逝世時，大陳人也以「大陳義胞」的特殊身分，由 35 個新村所派出的 35 人代表，以「披麻帶孝」的方式到國父紀念館哀悼而成為宣傳的重點。這是大陳人在身分認同上一種鮮明的「自我呈現」(the presentation of self)，表達也形成了自我(Goffman 1969)。

除了在「蔣公」生前為他舉行壽誕、就職的儀式表演外，在蔣中正過世後，大陳人也持續舉行現在被尊為「總統蔣公」的祭祀活動。1975 年在高雄的實踐新村建立了一座廟宇，名為蔣公感恩堂，廟中主神便是「蔣公」，居民習慣稱之為「蔣公廟」。大陳人為「蔣公」雕塑了一座塑像供奉在廟宇的正殿神龕中央，兩旁的偏殿則分別供奉觀音與三官大帝。1977 年同樣在實踐新村又興建了一座新的廟宇，名為

10 引自 2006 年 1 月 23 日訪談資料。受訪者表示，大陳人來台後共計有 6 次抬閣活動，其中一次是國慶日表演，一次是宜蘭岳明新村落成典禮，另外四次是蔣公誕辰與就職典禮。「抬閣」通常出現在繞境隊伍中，許多大人的肩上扛著架子，上面有數個孩童裝扮成古人模樣站立著。在台灣表演時有時是用三輪車代替大人，在大陳島諸島時，由於道路崎嶇，都是由人工扛。

蔣公報恩觀，在一樓供奉蔣公，樓上另外供奉阮弼真君等民間信仰中的各類神祇。此外，各大陳新村的公房中也普遍都放置了蔣公銅像供村民瞻仰並舉行紀念儀式。

3. 蔣公崇拜與身分認同：集體行動背後的動力

對戰火餘生遷移來台的大陳人來說，一個適當的身分認同，不但牽涉到他們如何認知自我的生命遭遇以取得內心的平靜，也牽涉到如何在新的環境中獲得尊嚴與生存，這些是他們來台後最核心的生命關懷。國家透過義胞論述與輔導制度所建構的「大陳義胞」這個身分類屬，包含了對大陳人來台原因的解釋、來台行動的價值評斷，使得這個類屬具有了尊嚴、價值與正當性，同時在這個正當性的基礎上由國家挹注資源來幫助大陳人獲得現實的生存，這顯然符合了大陳人在新社會中的中心定位的需求。而大陳人在這樣的外部環境下，透過包含歷史敘事與儀式展演的「蔣公崇拜」，進行了相應的類屬建構行動。「蔣公崇拜」基本上是一種以「蔣公」為核心象徵的「類同的象徵建構」行動，透過歷史敘事與儀式展演，大陳人建構了「大陳義胞」這一類屬的意義內涵，而且是一個與國家行動相呼應的意義內涵。這是在戰爭體制的「道德視域」，以忠義愛國來解釋自己的歷史遭遇，以致力於反共復國來定位自己當下在台灣的存在意義。這讓他們能夠以有價值、有意義的方式來看待自己的苦難遭遇，也讓他們能夠以有尊嚴的身分在台灣開始新的生活。另一方面，在現實生計利益上，這也是讓他們能夠得到國家資源的幫助以度過生存難關的一種身分。「蔣公」是戰爭體制下台灣社會道德視域以及權力與資源的中心，以反共領袖為象徵的儀式展演透露了「大陳義胞」時期大陳人身分認同上對意義、尊嚴與實際生存所需。

（三）「大陳義胞」身分的淡出：制度不再、論述消失

在制度層面上，有關「大陳義胞」的國家制度與行動隨著時間逐漸消失。於 1955 年成立的「大陳地區反共義胞來台輔導委員會」在 1958 年底後解散，「大陳義胞」的輔導工作被歸納在省府社會處管

轄，此時雖然仍保有「義胞輔導辦法」，不過該辦法也在 1963 年中止（陳仁和 1987: 247，聯合報 1963/6/29）。1964 年又有針對大陳義胞的第二次輔導工作，由國民黨黨中央所主導進行，其層級從國家的層級轉到了黨的層級。在第二次輔導之後，就不再有任何針對「大陳義胞」的制度性行動。另一方面，隨「反攻大陸」轉化成爲「革新保台」的回歸現實（蕭阿勤 2005），有關「大陳義胞」的公共論述也漸漸消失。以《聯合報》爲例，以「大陳義胞」爲標題的報導，從 1955 年到 1969 年，總共有 82 篇，1970 年到 1979 年僅剩 3 篇，1980 年到 1989 年之間則一篇都沒有，1990 年到 1999 年有 1 篇，2000 年到 2011 年有 24 篇，其中的 23 篇是在 2008 年之後（參考表一）。這些數據顯示，從意識形態的層面上建構「大陳義胞」這個類屬的媒體報導也隨著時間而逐漸消失，亦即「大陳義胞」在意識形態版圖上也隨著時間而失去其位置。如果我們說「大陳義胞」是在國家戰爭論述與義胞輔導制度下被創造出來，那麼這個創造「大陳義胞」的論述與制度在 1970 年代之後便逐漸消失。而如果我們對照稍後將談到的大陳新村廟宇的建立會發現，作爲新的「大陳人」身分認同建構的核心象徵的廟宇，從 1970 年代之後開始在各新村陸續被建立起來，並成爲 1990 年代達到鼎盛的新村廟會活動的基礎。

當國家體制開始改變，戰火逐漸遠去，制度中不再有「大陳義胞」的存在，台灣社會的意識形態圖像中也不再具有「義胞」的位置，「大陳義胞」這個類屬便失去其存在的「似真性結構」(structure of plausibility)，而很難維持其存在與意義。¹¹ 在失去「大陳義胞」存在的「似真性結構」後，漸漸地我們也不再看見大陳人以「大陳義胞」爲名採取任何行動。不過，在沒有「義胞」的象徵與表演需求後，我們卻看到大陳人積極地投入另一個與建構身分認同、創造社會類屬相關的行動之中。這項行動鑲嵌在他們日常的宗教生活當中，圍繞著

11 伯格(Berger 2003[1967]: 59-66)在論及宗教在現代社會的處境時提到，神要能夠被認爲具有真實性，必須有客觀的社會制度與環境相應地以神是真的爲原則來運作，這個相應的客觀條件稱爲「似真性結構」。

表一 《聯合報》「大陳義胞」報導篇數統計表

時間	篇數	時間	篇數	時間	篇數
1955年	52	1975年	2	1995年	0
1956年	17	1976年	0	1996年	0
1957年	2	1977年	0	1997年	0
1958年	2	1978年	0	1998年	0
1959年	0	1979年	0	1999年	0
1960年	1	1980年	0	2000年	1
1961年	0	1981年	0	2001年	0
1962年	2	1982年	0	2002年	0
1963年	1	1983年	0	2003年	0
1964年	0	1984年	0	2004年	0
1965年	0	1985年	0	2005年	0
1966年	5	1986年	0	2006年	0
1967年	0	1987年	0	2007年	0
1968年	0	1988年	0	2008年	4
1969年	0	1989年	0	2009年	0
1970年	0	1990年	0	2010年	1
1971年	0	1991年	0	2011年	18
1972年	1	1992年	0	2012年	0
1973年	0	1993年	1		
1974年	0	1994年	0	總計	110

資料來源：新聞知識庫，陳緯華整理。

註：表一中的數字為以「大陳義胞」為標題的報導篇數。另2008年之後新聞報導中的「大陳義胞」，其意義已經與過去有所不同，這點非本文重點所在，因此暫不討論。

「大陳神明」這個新的象徵，以定期廟會的形式成爲一個制度性的集體行動。

四、社群結構：大陳人與他們的村子

在「義胞」身分開始的同時，大陳地區諸島的平民百姓陸續搬進了主要由美援資金所建立的各個新村中，開始了他們的新生活。這些新村與一般的眷村一樣，分布在全台各地。如果把大陳人的村子與一般外省人的村子相比較，一個明顯的差異就是大陳人的村莊中幾乎都

有廟宇，而眷村則完全沒有。這使得大陳新村與一般眷村有著明顯不同的村落文化，也造成了文化在類屬的形成與身分認同的建構過程中發揮作用的方式與眷村有所不同。那麼大陳人的村子裡怎麼會有各種神明與廟宇呢？

（一）新村的空間分布與結構：義胞輔導制度的結果

1955年2月8日清晨，當大陳全體居民排隊陸續登上接駁的船隻時，大陳各村莊的神明也被抬上了船。渡台時攜帶神明的人多半便是在大陳時各村負責廟務的人，或者由他請人背負。來台後神明也跟著這些人流浪各地，先是在基隆的臨時招待所短暫停留，再到各分配地區的招待所住個一年半載，等到新村的房子蓋好，再隨這些人遷入新村而落腳於各新村的公房之中。

政府對居民的安置一方面是按職業別分配，另一方面是盡量使同村的人分配在一起。由於大陳大多數為漁民、農民，所以同村人大體上也都能夠分配在同一新村中。當時受集體託付攜帶神明來台的人，如無特殊情況原則上都跟同村的人分配到相同的新村中，那麼神明與村民的組合也就大體延續了過去在大陳時的情況。不過由於各村人數與台灣各新村的人口容納量不見得相符，而且有些攜帶神明的人因為選擇了不同於主體村民的職業類別，因而使得神明脫離了村民。但這種神明與村民分離的狀況多半沒有一直持續，最終各村還是把原有的神明請回了新村當中。使得台灣多數大陳新村，不但村民大體延續著過去的成員，所奉祀的也同樣是當初的那尊神明，廟的名稱也幾乎都是與過去相同。撇開這陌生的土地與海洋不說，這使得台灣各地的大陳新村在相當程度上是大陳人在故鄉的傳統村落的延續。因為戰爭、國家的安置體系，這種情形在台灣移民史上是非常獨特的，不管是明鄭、清代或者是1949年後來台的移民，都非常少見。

雖然多數的大陳新村村民在大陳島時就是同村的人，但這成員並不是故村的完整複製，有時還是會因為人口與村子大小不一致而使部分新村結構與故村有些差異。例如位於高雄縣茄萣鄉白沙崙的南田新

村的村廟為三山境威武廟，主神為威烈侯。威烈侯原為下大陳大、小浦的村廟主神，該廟的名稱就是三山境威武廟。大、小浦的村民人口頗多，而且漁業之外的人口也不少，因此在來台後無法全部安置在一個村子裡，結果是村民分布在高雄縣的白沙崙南田新村（116戶）、鳳山厝和平新村（120戶）、鳳山市太平新村（68戶）以及屏東縣高樹鄉的自強新村（106戶）這四個不同的村子。

那麼神明呢？當初攜帶神明的人被分配到鳳山厝和平新村，但是大家都搶著要神明，於是便展開協商。由於主體的村民被分配在南田新村，且為漁業村，而另外三個則為農業和工業村，且有的是與其他村的人合住。經村民討論後，認為既然主體村民在南田新村，而且威烈侯最初便是因保佑漁業而發跡，便決定把家鄉帶來的威烈侯神像安奉在南田新村，另外再塑三尊新的神像由各村分別奉祀。其他那些屬於少數的農、工、商的新村通常是混居的，宜蘭礁溪的成功新村是其中的一個例子。成功新村是一個工商村，居民包含了好幾個村子的人，共有146戶。該村的廟為武聖廟，主神為關聖帝君。該尊關聖帝君神像來自於下大陳南坑裡的村廟，撤離當時由一位黃姓村民攜帶來台。由於他分配到礁溪，因此也把神像帶到礁溪，加上南坑裡也有一部分村民分配在這裡，於是關聖帝君成爲了成功新村的村廟主神。

此外，在1955年撤遷來台的大陳人中，雖以上、下大陳島的居民爲主體，但也有漁山島、南麂島和披山島的居民。由於這三島人口少，島上各聚落的人口也小於現在新村的人口，因此各新村村民組成通常不會完全等於他們在故鄉時的情況，而是超過一個以上的村民一起構成一個新村。由於神明總是跟著村民走，所以各村的神明一起被奉祀在新村的廟宇中，而以島上較著名、盛行的神明爲主神。當時全台各地總共設立了35個大陳新村，其中29個新村有村莊的主神（參考附錄一）。

（二）大陳新村的變遷：經濟生活的需求

大陳神明跟著村民一起遷徙到了台灣，作爲村莊象徵的神明的境

遇也就跟村民在台灣命運相繫，因此只要考察神明就可以瞭解大陳人的狀況。在大陳人來台的最初十年內，村民的生活面臨嚴重的危機，多數的神明也就沒有廟宇可以棲身，只能克難地待在新村中的「公房」。¹²一直到大陳人生活改善而能安身立命後，神明們才陸續有了棲身的廟宇。不過此時的新村已經不同於以往，多數的村民已經外移，神明成爲落腳在外的村民與新村維持聯繫的媒介。

1. 神明暫奉公房：社群重生火種

大陳人在基隆短暫停留兩週後，隨即乘著火車、輪船到了全台各縣市，在那些地方的招待所（國中、小學）住下等待各地新村的建設。這當中一、兩年的時間，他們除了受雇加入新村房屋建築工程或者在外面打打零工外，主要是依賴政府每月發給的膳食費過活。等到1958年底各地新村陸續完成後，便依分配相繼搬入新村居住。在政府的輔導下，大陳人開始就業，自謀生計。搬入新村是令人期待與喜悅的，但等在眼前的日子卻是艱辛的。

在謀生方面首先碰到的是語言隔閡的問題。曾經有人建議政府給予他們閩南語的訓練，但並未被採納，更大的問題是政府所安排的就業機會不符實際需求。在漁業方面，漁民所分配到的漁船是兩噸的小船，這種船在大陳的海域作業可能極爲適合，但在台灣卻無法發揮功效。因爲小船只能在近海作業，在大陳時近海即可捕魚，但台灣近海魚獲不足，辛苦終日卻無法維生，而且小船風險高，風浪大時容易發生意外。在農業方面，農民多數被分配到台糖當農場僱工，但薪資低且不是每天都有工可做。至於分配到數坪小塊土地的自耕農，又因多屬河川貧瘠土地而維生困難。部分選擇商業的人在輔導下成立了一些合作社，如鞭炮工廠、竹子工廠、海產加工廠，但也因資金缺乏及不熟悉市場運作等因素而告失敗。只有那些後來到碼頭做工的人，能靠著勞力有一份穩定的收入。這個時期的大陳人，家家戶戶都在家裡做手工加工品勉強維持生計，像是編結髮網、刺繡、串珠、草帽、聖誕

12 各新建的大陳新村中都會有公共的活動場所，稱爲「公房」。

燈泡等。孩童多在小學畢業後被送到台北、高雄等都市當學徒，學習服裝（西裝、旗袍）、皮革、木工、廚師等工作。

由於各新村除了一般居民的住屋外，都有所謂的「公房」作為村民的公共空間，於是多數神明都被供奉在新村的公房內，少數有辦法的新村則替神明蓋個簡陋小廟讓神明安身。不過即便生活艱苦、神明沒有好的棲身處所，但總算村民、神明都重新在台灣聚在一起，使故鄉原本的村落社群在台灣得到重生。

2. 為神明建立廟宇：社群經濟生活的轉變

雖然新村建立、社群重生，但這情況不久就面臨危機。因為各新村謀生困難，一方面在政府的第二次就業輔導之下，一方面在村人自謀生路的情況下，村民們開始離開新村謀求生計。新村因人口四散而使社群面臨解體，然而因為第二次輔導後生計獲得改善，他們也開始把錢捐回村莊建廟，而廟宇的成立則使社群有了再生的轉機。

國民黨中央在得知大陳人的惡劣的生存狀況後，於 1964 年展開了第二次的就業輔導。這次輔導的計畫書被一部分大陳人稱為「天書」，認為這是「蔣公」直接透過黨務系統來照顧他們的生活。¹³ 在這次的輔導中，部分漁民被輔導從事遠洋漁業，許多農民被輔導至基隆、高雄等碼頭工作，大量的青年則接受船員訓練而紛紛上了商船工作，也有部分年輕人被輔導成為公民營機構的工友。這一次的輔導就業發揮了實際的功效，大陳人的生活在 1970 年後明顯獲得改善。以遠洋漁業來說，雖是受雇於人，但總是有了收入。就像一位原本居住在宜蘭大溪忠孝新村的五十多歲婦女所說的：「我記得我小學還沒畢業我爸就在跑遠洋。跑遠洋不需訓練。……自從跑遠洋開始，生活就開始改善。一方面開始有一些現金收入，一方面捕魚回來可以帶一些回家吃。」¹⁴ 而船員的工作對大陳人整體的經濟生活更是發揮了極大的助益。商船的工作雖然必須長時間離家，但薪資非常優渥。從 1967

13 參考王炎(1965)《大陳記實—島嶼傳奇》，頁 136。大陳村民在黨中央的輔導人員到達新村時，手持「總統萬歲」的小旗列隊歡迎。

14 2005 年 12 月 22 日台北訪談資料。

年政府開始船員訓練後的近十年之間，大陳青年有三千多人成爲商船船員。並且在 1970 年代裡，許多大陳船員在美國「跳船」，進入紐約等地的華人餐館工作。儘管在美國工作辛苦，但賺得的美金寄回台灣卻是豐厚的收入。因此當 1979 年政府開放觀光後，許多大陳人紛紛前往美國，然後滯留當地工作。¹⁵ 估計在那個時候每個月約有三千個大陳人匯錢回台灣，每人每月約匯款五百美元。¹⁶ 從事遠洋漁業、跑船、美國餐館等工作使大陳人有錢可賺，那些被送到都市當學徒的人也成熟而開始賺錢，都市做工的薪資也隨著台灣整體經濟的提升而提高，於是大陳人生活改善了。不過在這過程中，大陳人也逐漸離開了新村而進入都市。他們聚居於基隆、高雄和台北等地，其中又以台北中、永和地區人口最多。一位大陳人這樣描述：

我們在民國四十四年到五十四年這十年當中都很苦的，每家
人家都苦。民國六十年以後生活最好。原因就是，一般人在
美國打工的錢都寄回台灣來，買房子。而公務員薪水一年年
提高，做工的薪水也提高，生活就這樣好起來。……他們在
中和、永和買房子的錢都是美國寄回來的。¹⁷

隨著大陳人生活的改善，神明的安身狀況也有了改變，村民們開始著手幫神明打理更好的住所。雖然村子裡人口變少，但是匯回村子的錢變多了，於是各新村陸續開始蓋廟。隨著村民對廟會活動的熱衷與經濟情況持續好轉，廟宇也不斷地整修與擴建，以下以幾個較主要的廟宇來說明這一情況。

昔日在大陳島上，大沙頭的天后宮，堂上的招寶寺，大、小浦的威武廟，以及五虎山的漁師廟是全島著名的廟宇，前三者都是規模較

15 這些人後來碰到美國國會宣布凡 1982 年前進入美國者皆准予留在美國居住，因而獲得了居留權。他們將家人接往美國在當地落腳，如今許多人年老而返回台灣養老，而年輕一代則仍居住美國。在紐約的大陳人並且成立了同鄉會。

16 參考《鄉親鄉情大陳心》，頁 29，台北縣浙江省溫嶺同鄉會編印。

17 2006 年 1 月 20 日台北國父紀念館訪談資料。

大的廟宇，後者雖不是大廟但也很被大陳島民倚賴。大沙頭的漁民分配在宜蘭頭城的大溪，村子稱為忠孝新村。天后宮的媽祖起初被供奉在公房中，1972年該村建立廟宇，之後於1978年又建戲臺，1985年廟宇屋頂整修重建，1990年增建牌樓。招寶寺在蘇澳的岳明新村獲得新生，該村在各新村中是人口較多的村，最初神明當然還是奉在公房中，1961年波密拉強颱風將公房摧毀，居民旋即為神明建立一間小廟，1997年將廟宇拆除重建，1999年重建完成，成為一間堂皇的大廟，並更名為招寶宮。威武廟在高雄茄定的白沙崙南田新村中被建立，主神威烈侯原本也是奉祀在公房中，1956年村民到旗津募款籌得了幾千塊建了一間小廟。1968年廟宇重建，隨著香火日盛又於1982年將廟宇拆除重建，1986年完成，之後再陸續增建迴廊、廟門、香客中心、餐廳等等。漁師爺隨著村民到了宜蘭壯圍鄉的東港，被安置在仁愛新村的公房中，1980年村民為祂建廟，1995年新建金亭，1998年廟宇重新整修。從以上幾個大陳主要廟宇的建廟過程可以看出，他們大都是在民國六十年代之後開始為神明建廟，並陸續進行整修或擴建，而這跟大陳人生活改善的時間步調是一致的。考察全台各地新村興建廟宇的年代可以更清楚地看到這樣的現象。從表二中我們可以看到，在28個建有廟宇的新村中，有8個新村是在1970年之前建廟，9個在1970年代，5個在1980年代，4個在1990年代，1個在2000年之後，還有一個年代不詳。總計28個新村中，有20個是在1970年之後興建廟宇。而那些在1970年之前興建的廟宇都是規模很小的廟，他們大都在1970年代之後陸續擴大重建。整體來看，到了1990年代，幾乎所有的大陳廟宇都已興建完成，成為今日所見的樣貌。

1970年代開始的建廟潮，給大陳人的社群注入了新的生命力，轉變了新村社群的型態，挽救了瀕臨解體的各大陳新村。新村的建立原本是在台灣複製、延續了大陳島上的村莊社群，使原本的社群在戰亂後獲得新生，然而生計問題卻改變了這樣的情況。村民為生計而離開新村，起先只是出外工作而已，後來則搬離新村而落腳於都市之中，使得新村瀕臨瓦解。走一趟大陳各新村，會發現村中已經沒有多少戶

表二 大陳各新村廟宇興建年代表

村名	廟名	建廟時間	村名	廟名	建廟時間
岳明新村	招寶宮	1960 年代	玉泉新村	平水廟	1970
仁愛新村	漁師廟	1980	新龍新村	新龍宮	1964
忠孝新村	天后宮	1972	鳳尾新村	平水禹王廟	1963
成功新村	武聖廟	1993	克難新村	楊府廟	1991
復興一村	阮弼真君廟	1972	玉環新村	陳十四娘娘廟 天上聖母娘娘廟 石觀音廟	1957 1982 1993
漁山新村	海神廟	1965	實踐新村	蔣公感恩堂 蔣公報恩觀	1975 1977
批星新村	天后宮	1976	力行新村	平水廟	1973
中興新村	楊府廟	1975	南田新村	威武廟	1956
百畝新村	五顯宮	1985	太平新村	威武廟	1987
虎盤新村	土地廟	不詳	和平新村	威武廟	2006
南甌新村	楊府廟	1965	再興新村	再興廟	1995
自強新村	威武廟	1986	信義新村	信義廟	1990
日新新村	楊府廟	1988	五和新村	觀音廟 斗姥宮	1973 1991
東山新村	楊府廟	1974	漁師新村	福泉寺	1970 年代

資料來源：研究計畫調查，陳緯華補正更新。

大陳人居住，房屋不是空在那裡、頹圯在雜草堆中，便是租給了其他非大陳人，似乎原本的村落社群已經瓦解。但走訪各村時卻也同時可以發現，雖然村民離開了，但村民所建立的廟宇卻穩固地矗立在村子裡，神明的香煙依然裊裊不絕。換句話說，村民離開了，村子破敗了，然而廟宇卻建立了。象徵村莊社群的故鄉神明在新村中經過黯淡歲月，而後在村民離開新村後重新得到了輝煌。而這是一次次的廟宇建立、整修、擴建的結果，是村民們集體行動的產物。

對大陳人來說，新村是他們在台灣的第一個根。¹⁸ 每年神明的壽誕，村民們會回到村中為神明做壽，看看自己的房子，與鄰居聊聊天

18 「在台灣的第一個根」為大陳人自己的說法，引自徐慶元(2005)〈大陳子弟的後山情緣〉，刊於《大陳遷台五十週年紀念特刊》，頁 91-92。

打打麻將，向神明祈求保佑，買一點故鄉傳統作法的食物回家。而這食物就如同神明一樣，不僅是台灣第一個故鄉（新村）的食物，也是大陳島上故鄉的食物，就如同神明不僅是新村的神明，也是大陳故村的神明。因此回新村為神明做壽不但把村民跟新村連繫起來，也跟大陳的故鄉連結起來。¹⁹

一旦熱鬧的神明壽誕廟會過後，新村又恢復了原本的冷清，廟宇則倚賴留在村中的村民負責管理。早期村廟是延續過去在大陳的傳統，由一、二位頭人負責廟務，後來各廟宇陸續成立了管理委員會。這些委員會的規模大小不一，組織完整程度也不同，主要跟廟宇規模大小、村中人口多寡有關。多數廟宇因為留在新村中的人口非常少，委員會的成員大都住在外地。主要人員在廟會舉行前會先回到村中準備廟會的相關事宜，廟會當天所有委員以及本村部分村民或他村的舊識，會在廟會期間幫忙負責各項工作。在平常的時間裡，各廟宇會出錢請廟祝負責平日的上香與打掃維護工作，有些則是由留在村中的少數村民自動負起這些日常工作。廟裡的維持經費，主要都是仰賴一年一度的神明生日祭典時所收到的香油錢。

就這樣，村民雖離開新村，有些地方甚至幾乎一戶都沒留下，但是他們透過建廟為自己跟新村之間建立了一個連帶。廟裡的碑匾上刻著自己的名字，神明的香爐裡也留著自己祈願的香灰。村民之間雖失去現實生活上的集體關係，但留下了依靠神明而聯繫起來的情感認同，成為不同於以往的新型態社群。不過，大陳新村的變化不僅於此，在村民離鄉、廟宇建立的過程中，新村還慢慢累積出一種新的變化，一種新的關於「大陳神明」的集體意識被形塑出來，並成為「群體認同化」行動的基礎。

19 對大陳島上故鄉的情感，在不同的代際間有所差異。目前參與廟會的以兩代的人為主，其中一代是來台時已經成年，另一代是來台時尚為孩童或者來台幾年內出生，後者對大陳島的記憶與情感相較於前者較為模糊與薄弱。

五、「大陳」的轉變： 族群政治與「神明崇拜」

「社會類別化／群體認同化」是一個持續進行的過程，1970 年代之後，「大陳義胞」逐漸失去它在台灣社會中的意義，而台灣社會中也沒有強烈的身分認同爭議問題。然而到了 1990 年代，社會中出現了激烈的身分認同爭議，而外在的「社會類別化」、政治族群化的過程，並沒有為大陳人提供能夠滿足他們認同需求的身分類屬。在這樣的情境中，大陳人的宗教活動開始在認同建構中扮演重要的角色，逐漸轉變成「群體認同化」活動。相對於一般外省人的眷村，一個集體性的「大陳神明」意識在特殊的遷移模式、人群空間分布、經濟生活脈絡的偶然聚合情況下誕生，並產生特殊的意義。

（一）族群政治下的大陳人：對「社會類別化」的不滿

1990 年代台灣社會所提供給大陳人的是「外省人」這個身分類屬。在日常的生活中大陳人基本上被當作「外省人」來看待，例如到市場買菜，由於不太會說閩南語，一般民衆把他們視為外省人。而在族群政治的社會情境與行動脈絡中，大陳人也被劃歸為「外省人」、藍營的基本盤，在選舉活動中，除非有特殊淵源，綠營候選人通常不會進入大陳社區拜票。

1970 年代之前台灣社會所賦予大陳人的「義胞」身分基本上是一個有尊嚴的身分，而 1990 年代後族群政治下被定義出來的外省人身分卻是帶有污名，這種汙名除了政治活動中被渲染外，在日常生活中也被他們感受著。面對這樣的處境，大陳人一方面對外省人這個類屬被賦予汙名感到不滿而加以辯護，一方面則是將自己與外省人進行區辨。從受訪者的談話中我們可以感受到他們對於外省人被汙名的不滿：

我們是從來不去想本省、外省，沒有意義，其實從哪裡來、我們外省人不是原罪啊，我們三十八年從大陸來，跟閩南人、客家人從大陸來有什麼不一樣？我們被擠到最邊邊，那閩南人先來又如何呢？也是移民啊？欺壓那時候的原住民拿到好處啊！照這樣講，如果我（是）原住民，那這筆帳算不完了。（柯凱珮 2002: 93）

除了替外省人這個類屬辯護外，他們也試圖要在其他人的認知中將自己與外省人有所區隔。在訪談中許多次都聽到類似下面的敘述：

我們這個新村苦啊，我們這個新村最苦了，什麼都沒有了。啊所以賣魚賣菜那個台灣人講，哎你七月到了，七月到可以有錢拿了。我說拿個屁啊，拿什麼錢。他以為我們是老兵啊，有錢人啊。他不曉得歐，你以為我們都是講國語的，不會講台灣話，都是有錢人。²⁰

所以本省人都說我們外省人有錢，不是，38年過來的那一批人中的高官也許有些有錢。但像我們44年過來的，哪來的錢。政府告訴我們什麼都不能帶，我們都不喜歡離鄉背井，尤其老人家。他告訴我們兩個月就回來。都是些衣服，就是一個布包包的包袱就這樣帶出來。²¹

對大陳人來說，「外省人」身分在族群政治中被貼上「特權」、「吃台灣人的米、喝台灣人的水」等標籤，這種定義下的「外省人」身分對他們而言很難接受。其次，非常重要的一點是，在前述大陳人所建構的歷史敘事中，他們是因為忠貞愛國、奉獻犧牲而離開家園，來到台灣吃公家飯的只是少數受教育的菁英，這是他們理解自己苦難

20 2006年12月26日屏東新埤玉環新村訪談資料，受訪者每週一次或兩次騎腳踏車到潮州的市場去買菜。

21 2005年10月28日中和一戶大陳人家中訪談資料。

來源的方式，是自我認同中重要的一部分。即使已經過了五十多年，他們仍未以新的歷史建構來取代過去的歷史敘事。²² 但是族群政治中帶有汙名的「外省人」論述卻完全抹煞了這一點，不但否認了他們對國家對台灣的貢獻，甚至把他們說成是對不起台灣。正因為這種汙名來自政治場域，使得我們在訪談中發現，他們很容易對政治議題有所反應，並顯露出高昂的情緒。

身分認同存在於「社會類別化」與「群體認同化」的辯證過程中。由於缺乏社會尊嚴，而生命中所遭遇的戰爭苦難也不被賦予意義，「外省人」這個身分並不令人自在，而且，正如受訪者所強調的，他們與一般外省人有所差異。換言之，「社會類別化」的過程並沒有提供他們一個適當的身分類屬，這造成了他們身分認同上的困擾。在這樣的情境下，源自於傳統而在台灣得到易地新生的宗教活動，逐漸成爲一種屬於大陳人的「群體認同化」活動。

（二）神明崇拜：以「大陳神明」為象徵的認同建構

1. 「大陳神明」的形成

神明壽誕的祭典是所有大陳新村廟宇都有的活動，大陳人習慣在神明壽誕的前一晚就幫神明暖壽，這是浙東的習俗，也是大陳諸島上的習俗。因此神明壽誕活動都從神明誕辰的前一天開始，通常到第二天下午結束。由於各新村人口大部分都外流，因此許多廟宇管理委員會的人也都不在新村中。每當壽誕廟會要舉辦時，這些委員便會提早幾天回到村中籌備事宜。而那些居住在外的村民幾乎不需任何人的通知，都會知道要在暖壽當天回新村參加廟會。早期的廟會參與者多數爲各村自己的村民，後來則不但是本村村民，大批非本村的村民也會一同前來參加。

在國家第二次就業輔導之後，大陳人有往台北永和以及高雄旗津

22 在田野調查中曾有受訪者試圖以「難民」來取代「義胞」這個身分，重新定義過去，不過這並未成爲主流。

再度遷徙的情形。永和原本就有一個大陳新村，許多大陳人北上後便在新村內或周遭地區落腳，以便大家相互照應。包括永和、中和、南勢角、內湖、泰山等地都有大陳人分布，而以永和為人口的集中地成為一個中心點。當村民要回原來的新村去參加神明壽誕時，可以在此呼朋引伴，邀請其他的大陳人回去參加自己新村的廟會，而每一次總會有很多人一同前往，於是形成了遊覽車進香的風氣。各新村的神明壽誕時，永和地區總會有幾部遊覽車的人前往參加，有些人還因為受過神明的恩澤而每年出錢雇遊覽車免費讓大家坐。由於以永和為中心的大台北地區大陳人來自全省各地的大陳新村，因此這種「進香團現象」²³使原本新村自己的廟會變成了一種大陳人的集體進香活動。

對這些參與進香的人來說，不管這些新村中的神明是哪一位，都是大陳人的神明，人們所祭祀的不只是個別的威烈侯、天后娘娘、楊府大神或者平水王這些各村的神明而已，他們所祭祀的其實是「大陳神明」，²⁴因為是大陳人的神明所以他們才想要去。大陳人中或許有一些個人會去其他台灣著名廟宇進香，但沒有集體前往的情況，尤其是老一輩的人，他們很少參加其他台灣廟宇的進香活動。大陳人的「大陳神明」意識不僅表現在大家集體去參與各新村廟會活動，也表現在各新村廟宇在新建或整修時的金錢，除了來自本村的村民外，也來自各地大陳人的踴躍捐款。

大陳人的集體進香活動使得原本各有身分的神明增加了「大陳神明」此一認同要素，但這種集體進香的活動並非從到台灣開始就有。早年的廟會都只是各村村民回自己的新村參加祭典而已，隨著大陳人生活改善，以及許多人年老退休，在經濟無虞又有空閒的情況下，人們才有能力到處去參加廟會。

23 高雄旗津地區的大陳人也有遊覽車進香團到別的大陳新村參加廟會，不過相較於永和，人數較少，而且大都只到南部地區的大陳新村，不像永和進香團是全台各地的新村都去。

24 「大陳神明」一詞為本文作者們提出的概念，一般大陳人經常使用的是「大陳人的廟」這個說法。以廟來指稱神明是漢民間信仰中常見的現象，因為同一位神明（例如媽祖）可以在不同的廟宇被祭祀，因此只有指出是哪一間廟才能夠將自己的神明與別人的神明區辨開來。

在這些集體進香活動中，最早產生的要屬大溪天后宮以及白沙崙的威武廟這兩個廟宇。這兩個廟宇過去在大陳島時就已經是全島聞名的廟，香火最爲旺盛。因此在來到台灣後，當要號召所有大陳人參與廟會時，這兩個廟宇也最先具有吸引力。²⁵ 以宜蘭大溪天后宮來說，廟宇是在 1972 年建立，根據村民的記憶，從那之後就有永和地區的人乘遊覽車到廟裡進香。一開始人數較少，因爲傳統的廟會中，參與廟會的外村人都是應個別村人之邀而來，因此吃、住都在村中朋友家。所以如果是永和地區的人集體過去進香，馬上會面臨非本村人的吃、住問題，而且即便是本村的人也可能有這樣的問題，因爲許多村人搬離新村後，老家要開伙、住宿也不一定方便。這種客觀條件的限制使得一開始的進香團人數不可能太多。於是人們便開始想到要在廟會時由廟方負責提供伙食，便形成了在村中辦桌集體用餐的現象。之後又在廟旁加蓋廂房，讓香客可以住宿，如此便大大提高了可以容納的進香人數，於是前往進香的大陳人就變多了。

廟宇的建立、香客大樓的增設，都需要大筆的捐款，因此除了稍後將討論的認同因素外，大陳廟會的形成背後與大陳人生活條件的改善密切相關，而大陳人生活的改善則是鑲嵌在台灣社會經濟發展的背景中。像大溪天后宮的這種發展模式，也成爲其他新村模仿的對象，於是逐漸在後來的一、二十年間蔚爲風氣。另外一間較早有集體進香現象的是高雄白沙崙的威武廟，威武廟在昔日大陳島上也是著名的廟宇，其集體進香現象約開始於 1970 年到 1980 年間，該廟於 1982 年就因信徒大增而擴大重建。對照大溪天后宮於 1970 年代開始有遊覽車進香，可以推斷這種大陳人的集體進香現象濫觴於 1970 年代，而那時不但是大陳人生活改善的時期，也是台灣整體社會經濟開始向上

25 在大陳諸島時，人們就有參加島上大廟的廟會的習慣。以下大陳島來說，天后宮、威武廟、漁師廟等都是島上著名的廟宇，平日島上各村的村民就有到這些廟拜拜的習慣，例如過年時，許多人家都會準備好幾份的供品，除了自己村莊中的廟宇外，也會到這幾個廟宇拜拜。而這幾個廟宇廟會時，也經常吸引其他村莊的村民去看熱鬧。不過現在大陳人參與其他村莊的廟會則不限於這幾間過去的傳統大廟，只要有人安排，各地新村的廟會都會吸引人去參與。

攀升的時期。隨著經濟生活越來越好轉，除了大溪天后宮與白沙崙之外的廟宇也慢慢有了集體進香活動，到 1990 年代成爲一個普遍的現象。

整體來說，大陳各新村廟會香客的來源有三類：本村村民、村人的個人網絡帶來的人、以永和與旗津爲中心的台北與高雄地區非本村大陳人。這三個來源中，最後一個來源常常占整體進香客的多數，其中又以台北地區人數最多。以永和爲中心的集體進香活動比較常去的村子有宜蘭的蘇澳、礁溪、頭城、壯圍，台東的大武，花蓮的大陳一村，高雄的林園、茄萣、大社、阿蓮、鳳山，以及屏東的新園、潮州等。其中以高雄茄萣白沙崙威武廟的香客最多，宜蘭壯圍大溪天后宮次之。那些沒有永和進香團的村子的廟會，香客來源主要是本村人以及村人的親友。不過這些村子的村民也會因這些親友關係到別的村子去參加廟會，或者因爲威武廟、天后宮神明的盛名，而前往參加這幾位神明的廟會，因此並非一個封閉的、與其他大陳人廟會活動沒有關連的新村，以永和爲中心發展出來的大陳人集體進香活動，對他們來說也是熟悉並處於其氛圍之中的。在筆者與大陳人接觸的過程中，「我們大陳人的廟」是一個經常被使用的詞語，台東大武的天后宮甚至在大門寫著廟名的匾額上加上「大陳」二字，成爲「大陳天后宮」。足見「大陳人的廟」、「大陳神明」對大陳人來說已成爲一個普遍的意識。

由於神明聖誕是各廟宇每年固定舉行的，因此廟會成爲了一種文化制度。隨著全體大陳人共同參與的廟會的形成，以及「大陳神明」這一集體象徵的誕生，在一次次的廟會活動中，一個含括全台各地新村居民的「大陳人」集體意識也在這一過程中被形塑出來。²⁶

26 需補充說明的是，這裡所稱的「大陳人」基本上包括了原本來自大陳、披山、漁山與南甯島的島民，但相較於「大陳義胞」，不同島的島民被含括在這個新的「大陳人」範疇中的情況，可能因爲歷史上各島之間的關係，以及來台後新村的空間分布而存在著些許的差異，由於這些差異並非本文重點所在，且受限於篇幅，因此在本文中並沒有被討論。

2. 鄉愁、熱鬧與歸屬感

大陳人熱中進香自然有其信仰上的動力，在田野訪談中大陳人總會強調他們是如何艱辛地奮鬥而能夠在台灣生存，神明的神蹟則與此一奮鬥歷程鑲嵌在一起。例如改變大陳人生計的最重要經濟活動是到美國工作，申請簽證則是攸關他們能否順利前往美國的關鍵，大陳人說茄荳白沙崙威武廟的威烈侯在這方面非常靈驗，只要有來祈求大多能夠順利拿到簽證。又如頭城大溪天后宮以展現神蹟保佑大陳人出海作業安全而被認為非常靈驗，他們說在各個從事漁業的新村中，就屬大溪忠孝新村沒有人發生過海難。另外威武廟也以實現人們求子求孫願望的靈驗性而廣受信仰，因而香火鼎盛。1970年代之後，義胞身分已經與大陳人的現實生存沒有太大關連，就此一層面而言，「蔣公」不再是一個重要的象徵，不再能夠提供大陳人生活上的保障，「神明」才是，祂護佑著大陳人生存奮鬥，並承載著大陳人艱苦謀生的集體記憶，同時還與大陳人的「故鄉」關連在一起，成爲一種重要的集體象徵。

當大陳人聚集在廟會中時，一方面他們是在實踐著傳統的文化慣習，替神明做壽，並趁此熱鬧場合許願、還願以期獲得神明的庇佑。另一方面，神明是濃縮著大陳人生活經驗的集體象徵，在此他們感受與接觸著與大陳人的生命歷程有關的人事物以及記憶。在訪談的過程中，人們總是會提到趁機會與老朋友見面是大家喜歡參加廟會的原因。一位高雄新園的老先生這麼說：

大家同鄉嘛很久沒有見面，在這廟會裡面聚一聚，聊聊那個家裡狀況啊怎麼樣啊……老鄉跟老鄉碰到，聊一些家裡怎麼樣啊，好不好啊，他太太妳先生對你怎麼樣啊，妳先生、家裡兒子做什麼事啊……。²⁷

27 2006年12月7日屏東新園中興新村訪談資料。

又譬如台北中和一位五十多歲的大陳婦女說的：

反正不愁吃，就丟一點香油錢，不愁住，²⁸也可以碰到多年不見的老朋友，大家可以熱鬧熱鬧。這都是相關的，其實不只是去拜拜，也是去湊個熱鬧。大家都多年不見，寒暄幾句。²⁹

要瞭解年長大陳人的自在與歸屬感，沒有比大陳進香團與廟會更適當的了。各地的大陳人通過親朋故舊與相識者、鄉音、風味食物、刻有捐助者姓名的石柱石獅、合乎祭典需求的家族供品、紹興戲曲與黃梅調、傳統服飾、摺金紙的年長婦女群體、自組的鑼鼓隊等，年長的參與者再度生活在熟悉的記憶與氛圍中。而另外特別值得一提的是，在廟會中打麻將、推牌九，配搭不同性質的五光十色野台表演，情緒熱烈而出現嘉年華會般的興奮，可類比於涂爾幹的「大興奮」(effervescence)這個概念。涂爾幹認為儀式的熱鬧氛圍會讓人們覺得作為儀式象徵的神是真的，同時也讓人認知與感受到群體的存在。民間信仰中的廟會同樣具有讓人感受神明、提升神明力量的「靈力生產」的作用(陳緯華 2008)。大陳人的廟會除了提升神明的靈力而滿足他們的宗教需求外，另一方面也真實化了神明背後所象徵的「大陳人」這個群體類屬的存在。

我們可以進一步理解廟會這一「熱鬧」的儀式活動。「熱鬧」是一種漢人的文化傳統，「熱鬧」並不僅存在於廟會活動中。1955年當大陳島民踏上基隆港時，台灣社會為大陳人舉辦了迎接的儀式，碼頭上擠滿了「熱鬧」的歡迎人潮，人們以廣播歡迎大陳人舉島來台的「義舉」，為大陳島民送上食物，以笑臉迎接每一位下船的島民，透過此一熱鬧活動真實化了「義胞」的存在。而大陳人也以行動擁抱

28 所謂「不愁吃，不愁住」指的是廟方會提供三餐，廟宇也有廂房可以讓大家住宿。

29 2005年12月22日台北訪談資料。

「義胞」這一身分，並以這一身分在台灣社會中找到自己的定位而能安身。這一歡迎儀式使他們在台灣社會中獲得了「肯認」。不過慢慢的，各種社會論述中也不再有了「義胞」的位置，「大陳義胞」敘事被社會所遺忘，在台灣社會的「社會類別化」活動中，他們成為眾多「外省人」中的一員。在紛紛擾擾的族群政治活動中，和大部分的外省族群不同，大陳廟會中的「熱鬧」對大陳人來說格外具有意義，透過熱鬧活動，公共的「表演」與「再現」提供了他們自我肯認的存在感與特別的道德觀。

大陳進香客的這種「在自己的地方」的感覺顯得相當特殊，廟會場地似乎是在現代社會汪洋中的一個孤島，家鄉的感覺在此獲得再次體現，不論這家鄉指的是失去的大陳島家鄉，或者是台灣的第一個新村安置地。對大陳人來說，廟會提供他們在台灣一個自主、安全自在，有歸屬感的時空據點。此刻不須要過多歷史敘事言語，個人生命經歷與記憶在此交流與傳遞，在一起渡海來台、共同克服經濟困境、共享平安的家鄉神明的護祐下，個體既貢獻了也分享了大陳人的集體認同氛圍；從傳統到現在，現在展望與未來，自然而然獲得合理化與延續。

3. 「神明崇拜」與身分認同：類同的象徵建構

前面曾提到，「大陳義胞」這個身分認同使大陳人被定位為響應國家目標，願為反攻大陸犧牲奮鬥的人群。在義胞時期他們可以透過政府以及黨務系統，獲得國家領袖的關懷，訴求「蔣公」的幫助。1990年以後他們在族群政治的背景下歸類為「外省人」，被賦予不認同台灣、欺侮台灣人的負面意涵。相對於過去的「大陳義胞」，「外省人」是一種缺乏尊嚴的他稱身分。而對大陳人極為重要的戰爭苦難經驗，也失去了其意義。因此他們需要一個適切的歷史敘事為過去尋找一個適當的定位，以便使之成為自我認同的一部分（參考 Taylor 1989: 50-52）。在集體象徵上，1970年代之後的大陳人在遭遇生計困難時持續求助於他們的神明，因此在現實生存問題上，「神明」相對於原來的「蔣公」，到1990年之後，地位更加彰顯，成為大陳人認

同實踐的主要象徵。在新的社會階段，一個有別於「外省人」的「大陳人」身分對他們來說別具尊嚴意義，而這個新的身分認同的核心象徵就是「大陳神明」。祂陪伴大陳人在戰亂中來到台灣因而濃縮了大陳人自己的歷史記憶；祂在大陳人遷移來台後聆聽大陳人的祈願並給予護佑，因而成爲他們現實生活上的精神支柱；在本土化的道德視域中，神明有著高度的正當性，因而祂堂皇的廟宇與靈驗的靈力讓大陳人在其他台灣人面前能感到自豪與尊嚴。「大陳神明」因而成爲群體認同化活動中「類同的象徵建構」的核心象徵。廟會一方面是一種靈力生產活動而滿足了大陳的宗教需求，另一方面也是一種類屬的建構活動而滿足了認同的需求。「大陳神明」成爲「蔣公」之後，新的身分認同建構的核心象徵。

六、結論與討論

本文關注人群類屬如何生成與轉變，以及特定身分類屬對該人群所具有的意義，主張這必須從客觀外部社會與主觀群體行動的相互辯證脈絡下來理解。爲了討論內外辯證的過程，本文使用了「社會類別化」與「群體認同化」這組概念分別來指稱外部與內部兩種力量形塑類屬的過程。爲了將焦點放在身分類屬對人群的意義，本文在討論「群體認同化」時使用了「類同的象徵建構」這個概念，將「象徵」作爲分析類屬內涵的切入點。這種透過象徵分析，從身分類屬對人的意義的角度來討論類屬生成與轉變的研究取徑，是衆多有關外省人類屬生成研究中的新的嘗試。

本文也認爲對被迫遷移的移民，尤其是戰火餘生遷移來台的大陳人來說，一個適當的身分認同，不但牽涉到他們如何認知自我的生命遭遇以取得內心的平靜，也與他們在台灣社會中的現實生存與社會尊嚴相關。這是在討論這群移民的身分認同問題時不可忽視的面向。也唯有透過對此一面向的掌握，才能理解外部社會在賦予他們特定的身分類屬時，對他們有什麼樣的影響，讓認同研究具有人文關懷的意

涵。

我們同時觀察到，國家與制度在社會類屬的生成與轉變上具有最大的支配力量。基本上我們可以用「政治的族群化」這個概念來理解從「大陳義胞」到「大陳人」這一過程中，國家力量所扮演的角色。至於國家力量如何將特定的類屬範疇內化到人們的認知中，則必須考察類屬形成過程中所涉入的各種文化或社會機制。本文指出國家透過反共復國戰爭論述與義胞輔導制度，創造出「大陳義胞」這個新的社會類屬，並隨著相關的論述與制度的消失，進而使「義胞」這個範疇逐漸隱沒於台灣社會，並被吸納於「外省人」、外省族群這個範疇中。

本文在「類屬生成的辯證觀」架構下，除了討論上述的「社會類別化」過程，也討論了大陳人本身在身分認同問題上所採取的集體行動，亦即「群體認同化」的過程，並特別關注「類同的象徵建構」，以便透過象徵分析來理解特定身分類屬對大陳人所具有的意義。大陳人遷徙來台後便持續地以集體行動對外在社會所給予的身分類屬做出回應。這些回應行動基本上是透過特定的儀式展演表現出來，不同時期的儀式展演有著不同的儀式象徵，在特定生存利益與道德視域的背景下，這些儀式象徵反映了不同時期大陳人心中最重要的關懷，濃縮著大陳人身分認同中的重要意義內涵，因而成為認同建構的核心。在「大陳義胞」時期，以國家最高領袖蔣中正為象徵所展開的儀式展演扮演著大陳人身分認同建構的角色，這些儀式展演包括誕辰、就職日等以傳統民俗活動來進行慶祝表演，以及在蔣中正逝世後，建立奉祀蔣公的廟宇並在各新村公房中設立塑像、舉行追思瞻仰儀式等。「蔣公」之所以能夠成為大陳人認同建構的核心象徵，乃因在威權統治時期，「蔣公」為國家意識形態中道德視域的象征，圍繞著這個象征，大陳人來台後的現實生存問題、在台灣社會中的尊嚴問題，以及苦難歷史的生命意義問題，都能夠獲得適當的合理化甚至救助。

台灣進入民主化、本土化時期，幾乎也是「大陳義胞」轉化成為「大陳人」的時期，在新的多元化、本土化道德視域中，「神明」與

固有傳統都有很高的屬於人民自身的正當性。同樣基於上述生存、尊嚴與意義問題，能夠反映大陳人需求的變成了「大陳神明」。「蔣公」陸續從廟宇的主神神龕被移到旁邊的副神位置，繼「蔣公」之後，「大陳神明」成為新的「大陳人」身分的認同建構的核心象徵。這不但是張茂桂主張從「省籍」到「族群」背後牽涉到國家範圍想像的轉變，大陳人傳統認同象徵的新建構，從義胞到復興自己歸屬的祖籍群體，也透露了五十餘年來台灣政治與社會道德視域的轉變。

「類同的象徵建構」中的「象徵」並非憑空發明，「蔣公」與「大陳神明」都有其特殊的誕生脈絡。因為大陳諸島被列為反共基地，以及大陳面臨危機乃至撤退的過程中，蔣氏父子所展現的特別關懷，甚至因為同為浙江同鄉，大陳人與「蔣公」從而建立了特殊的關係淵源。「大陳神明」則是從大陳人的傳統宗教文化中誕生，而它之所以成為認同建構的象徵有其歷史的「偶然性」(contingency)。漢人民間信仰並非大陳人所專屬，一般的外省人中也有很多是民間信仰的信徒。大陳人的宗教信仰可以扮演社群凝聚的角色，是因為獨特的遷移模式以及特定的新村安置與就業輔導制度所造成。當時如果不是全島、全村式的遷移，大陳人可能仍然會信仰民間信仰，但是他們自己的神明可能不會在台灣重生。而即便他們的神明重生了，當時如果不是第一次就業輔導的失敗與第二次就業輔導所導致的特定就業與都市聚居模式，大幅度改善了大陳人的經濟生活處境，大陳人的集體廟會可能也不會形成。因此大陳的宗教文化傳統並不必然地會形塑出「大陳人」，廟會與進香本是民間信仰中的普遍活動，也是大陳人的傳統文化慣習，而這種文化慣習之所以能夠具有形塑「大陳人」意識的功效，其有效性基本上是歷史偶然的結果，並非傳統文化本身本質上會導致類屬的形成或與類屬形成相關。

因為遷移而在異地尋求新生的人，必須更迫切地地面對現實的生存、在新地方的尊嚴，以及如何賦予遷移過程一個適當意義等問題。不過這樣的認同建構行動並不能改變外部的族群分類，在外部社會並不普遍存在「大陳人」這個類屬的認知的情況下，「大陳人」多屬於

是移民們自己單方面的自我認同，最多只能影響到新村周遭的村落，或者成為縣市政府發展社區文化特色活動中的一部分表演活動，整體而言其「似真性」(plausibility)³⁰是有限的，因而只能部分地滿足他們的認同需求，不過卻也已是重要的滿足。在一次廟會中作者們問到一位板橋來的大陳老先生「你自己從板橋那麼遠搭車、轉車來到（高雄）阿蓮，不會很累嗎？」，他回答「不累，我到了這裡我就不累了，整個人就感覺得好像很好這樣」。³¹雖然「大陳人」這個類屬的似真性有限，但對這位老先生來說，廟會就像一個「過渡儀式」(van Gennep 1965; Turner 1969: 94-97)，離開板橋意味著「脫離」日常的外省人身分，廟會期間則是進入「中介」(liminal)階段，與其他大陳人相互交融，返家則是帶著更新強化後的大陳身分重新回到日常生活，這對他們來說是一種重要的滿足。

忽略「能動性」、「文化」與「歷史」是近來研究者們對外省人研究的檢討，本文呼應此一檢討，採取辯證性的觀點作為分析架構，藉此來關照「能動性」、「文化」與「歷史」等面向，說明類屬的生成與轉變過程，並且嘗試在這樣的討論方式下，透過象徵分析呈現出身分認同對被研究者所具有的意義。

誌謝：作者首先要感謝多年來支持我們研究的大陳鄉親，感謝他們的寬宏接待與他們無私的生命經驗分享，開啟後人的懵懂，豐富了我們對於戰爭、離散經驗、國家以及認同的多層認識。在漫長的研究過程中，特別感謝潘婉明、陳丁輝在擔任研究助理時期為大陳人研究所打下的基礎，也感謝劉名峰博士對於本文構思時期的討論。而兩位匿名審查人給予的積極修改意見，明顯地協助作者提升本文品質，而本刊編輯謝麗玲女士的修潤與建議，更增加了文章的可讀性。最後，本研究接受國科會補助，計畫編號分別為 NSF91-2412-H001-012（誰需要認同？「大陳人」身分認同），92-2412-H-001-013（大陳：五十年來人、社會與文化的變遷(I)），93-241-H-001-025（大陳：五十年來人、社會與文化的變遷(II)），謹此致謝。

30 參考伯格(Berger 2003[1967]: 59-66)有關神的似真性問題的討論。

31 2006年12月4日高雄阿蓮再興新村訪談資料。

附錄一 大陳新村簡表

地點	新村名稱	主神名稱	原籍	原戶數	原人數	輔導就業	備註	
基隆市	漁師新村	觀世音	下大陳	28	93	遠洋漁業、商船		
台北縣永和市	五和新村	觀世音 斗姥天尊	下大陳	256	793	商業		
桃園縣大溪鎮	更生新村	無	下大陳	8	35	墾農	石門水庫興建後 移居各地	
新竹市南寮	信義新村	觀世音	下大陳	114	434	漁業加工		
南投縣埔里鎮	紹興新村	無	下大陳	45	164	酒廠		
台南市水交社	博愛新村	無	下大陳	40	146	市場小販	目前已拆除	
高雄市旗津	實踐新村	觀世音 蔣公	下大陳	118	495	碼頭、造船		
高雄縣	林園	力行新村	平水大王	下大陳	236	1182	近海漁業	
	茄萣	南田新村	威武侯	下大陳	116	540	近海漁業	
	鳳山	太平新村	威武侯	下大陳	120	433	竹織工廠	
	阿蓮	再興新村	天后娘娘	上大陳	107	426	農	部分南鹿島居民
	大社	和平新村	威武侯	下大陳	68	288	農	
	旗山	凱旋新村	無	軍人眷屬	346	884		反共救國軍軍人 眷屬
屏東縣	新園	中興新村	楊府三大神	下大陳、 竹嶼	185	872	近海漁業	
	新埤	玉環新村	媽祖 陳十四娘娘	披山	133	507	台糖僱農	
	屏東市	自由新村	無	下大陳	94	261	手工藝、商業	
	高樹	百畝新村	五顯菩薩	南鹿	112	381	農	
	高樹	虎磐新村	福德正神	南鹿	108	359	農	
	高樹	日新新村	楊府大神	上大陳、 南鹿	118	467	農	
	高樹	南鹿新村	楊府聖王	南鹿	110	354	農	
	高樹	自強新村	威武侯	下大陳	106	422	農	
	枋寮	東山新村	楊府大神	上大陳	150	690	台糖僱農	
	枋寮	玉泉新村	平水禹王	下大陳	107	438	台糖僱農	
	枋寮	新龍新村	五顯大帝	上大陳、 南鹿	220	807	漁	
	潮州	鳳尾新村	平水禹王	下大陳	138	574	台糖僱農	
	里港	克難新村	楊府大神	下大陳	104	441	畜養	
台東縣	大武	披星新村	天后娘娘	批山	159	722	漁、農	部分上、下大陳 居民
	富岡	漁山新村	如意娘娘	漁山	107	444	漁、農	
	台東市	披山新村	無	批山	61	137	墾農	
花蓮市	復興一村	阮弼真君	上大陳	338	1578	近海漁業、工、 商		
	復興二村	阮弼真君	上大陳	88	284	近海漁業、工、 商		
宜蘭縣	蘇澳	岳明新村	觀世音	下大陳	320	1335	近海漁業、造船	
	壯圍	仁愛新村	漁師大神	下大陳	49	234	近海漁業	
	頭城	忠孝新村	天上聖母	下大陳	110	481	近海漁業	
	礁溪	成功新村	關聖帝君	下大陳	146	526	工、商	

註：本表資料來源為陳仁和(1987:256)；「主神明稱」以及「備註」欄部分資料為本文作者們田野調查所得。

參考文獻

- 王炎(1965)大陳記實：島嶼傳奇。
- 王甫昌(2005)由「中國省籍」到「台灣族群」：戶口普查籍別類屬轉變之分析。台灣社會學 9: 59-117。
- 中央日報(1955)輔導大陳義胞安置座談會紀錄。2月21日。
- 台北縣浙江省溫嶺同鄉會(1969)大陳義胞來台溫嶺同鄉會成立十四週年紀念特刊。台北：台北縣浙江省溫嶺同鄉會。
- (1995)大陳地區同鄉來台四十週年特刊。台北：台北縣浙江省溫嶺同鄉會。
- (2005)大陳遷台五十週年紀念特刊。台北：台北縣浙江省溫嶺同鄉會。
- 臺灣民聲日報(1955)決發動一人一元救大陳義胞運動。2月13日。
- 李廣均(2010)主編序：沒有人知道龔伯伯去了哪裡？。見李廣均編，離與苦：戰爭的延續，頁 x-xxx。台北：群學。
- 汪士淳(2005)大陳撤退首次台海危機。聯合報 2005年1月30日 A7。
- 伯格(Peter L. Berger) (2003[1967])神聖的帷幕。蕭羨一譯。台北：商周。
- 孟智慧(2004)從歙岑與石濤農場人群的研究看離散人群的認同。新竹：國立清華大學人類學研究所碩士論文。
- 周湘華(2008)遺忘的危機：第一次台海危機的真相。台北：威秀資訊科技。
- 周璟慧(2008)外省客家人的認同與文化：以廣東省五華縣籍為例。高雄：國立高雄師範大學客家文化研究所碩士論文。
- 柯凱珮(2002)大陳人移民經驗的認同歷程。花蓮：國立花蓮師範學院碩士論文。
- 孫靜江(1965)大陳紀略。北京：北京大學。
- 徐慶元(2005)大陳子弟的後山情緣。見台北縣浙江省溫嶺同鄉會編，大陳遷台五十週年紀念特刊，頁 91-92。台北：台北縣浙江省溫嶺同鄉會。
- 夏曉鵬(2002)流離尋岸：資本國際化下的「外籍新娘」現象。台北：台灣社會研究雜誌社。
- (2005)不要叫我外籍新娘，夏曉鵬編著。台北：左岸文化。
- 許維德(2013)從「台美人草根運動」到「台美人認同」的落實：美國 1980 年人口普查的個案研究。見許維德著，族群與國家認同的形成：台灣客家、原住民與台美人的研究，頁 319-398。中壢：中央大學出版中心、台北：遠流。
- 陳仁和(1987)大陳島：英雄之島。台北：上海印刷廠。
- 陳緯華(2008)靈力經濟：一個分析民間信仰活動的新視角。台灣社會研究季刊 69: 57-106。

- 張茂桂(1997)台灣的政治轉型與政治「族群化」的過程。見施正鋒編，族群政治與政策，頁 37-71。台北：前衛。
- (2010)序：「我們的國家」與我，頁 x-xxviii。見張茂桂編，國家與認同：一些外省人的觀點。台北：群學。
- 張茂桂、吳忻怡(2001)關於民族主義論述中的認同與情緒：尊重與承認的問題。見林佳龍、鄭永年編，民族主義與兩岸關係：哈佛大學東西方學者的對話，頁 1-20。台北：新自然主義。
- 張淑雅(1993)安理會停火案：美國應付第一次台海危機策略之一。中央研究院近代史研究所集刊 22: 63-106。
- (1995)金馬撤軍？美國應付第一次台海危機策略之二。中央研究院近代史研究所集刊 24: 411-472。
- (2001)台海危機與美國對「反攻大陸」政策的轉變。中央研究院近代史研究所集刊 36: 231-297。
- 趙彥寧(2001)戴著草帽到處旅行：試論中國流亡、女性主體、與記憶間的建構關係。見趙彥寧著，戴著草帽到處旅行：性／別、權力、國家，頁 199-245。台北：巨流。
- 劉毅夫(1979)大陳列島軍民完整撤退來台補記。傳記文學 189-190 號。
- 熊國和(1969)大陳居民反共棄家來台經過：民國四十四年元月十八日至二月十日間事。見台北縣浙江省溫嶺同鄉會編，大陳義胞來台溫嶺同鄉會成立十四週年紀念特刊，頁 6-9。台北：台北縣浙江省溫嶺同鄉會。
- 聯合報(1963)大陳義胞已安居輔導辦法即廢止。2 月 29 日。
- 蕭阿勤(2005)世代認同與歷史敘事：台灣一九七〇年代「回歸現實」世代的形成。台灣社會學 9: 1-58。
- Jenkins, Richard (2006[1996])社會認同。王志宏、許妍飛譯。台北：巨流。
- Brubaker, Rogers, and Frederick Cooper (2000) Beyond “identity”. *Theory and Society* 29: 1-47.
- Goffman, E. (1969) *The Presentation of Self in Everyday Life*. London: Allen Lane.
- Li, Kuang-Chun (2002) Mirrors and Masks: An Interpretive Study of Mainlanders’ Identity Dilemma. Pp.102-122 in *Memories of the Future: National Identity Issues and the Search for a New Taiwan*, edited by Stephane Corcuff. New York: M. E. Sharpe.
- Taylor, Charles (1989) *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Turner, Victor (1969) *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine

Publishing.

van Gennep, Arnold (1960) *The Rites of Passage*. Translated by Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee, introduced by Solon T. Kimball. Chicago: University of Chicago Press.

Yang, Dominic Meng-Hsuan and Mau-kuei Chang (2010) Understanding the Nuances of Waishengren: History and Agency. *China Perspectives* 3: 108-122.

