

國家圖書館出版品預行編目資料

21世紀的地方社會：多重地方認同下的社群性與社會想像 /

黃應貴等作；黃應貴、陳文德主編

一版—新北市：群學，2016.10

面；公分，含索引

ISBN 978-986-92803-7-2 (平裝)

1.文化人類學 2.文化認同 3.社區 4.文集

541.307

105017340

21世紀的地方社會：多重地方認同下的社群性與社會想像

主編 黃應貴、陳文德

作者 黃應貴、張正衡、莊雅仲、陳文德、呂玟媛、李威宜

總編輯 劉鈞佑

編輯 林立恆

出版者 群學出版有限公司

地址 新北市新店區中正路 508 號 5 樓

電話 (02)2218-5418

傳真 (02)2218-5421

電郵 service@socio.com.tw

網址 http://socio123.pixnet.net/blog

封面 井十二 no12.studio@icloud.com

排版 菩薩蠻數位文化有限公司

印刷 權森印刷事業社 電話 (02)3501-2759

ISBN 978-986-92803-7-2

定價 NT\$ 350

一版 1 印 2016 年 10 月

「新世紀的社會與文化」系列叢書總序

對台灣社會而言，2013 年 7 月到 2014 年 6 月是相當紛擾、不平靜的一年。開啟了一連串擾動與爭辯的第一槍，就是「社團法人台灣伴侶權益推動聯盟」（簡稱「伴侶盟」）於 2013 年 10 月 3 日正式提出統稱為「多元成家」的「婚姻平權（含同性婚姻）草案」、「伴侶制度草案」、「家屬制度草案」，送到立法院。伴侶盟原本認為在同性戀逐漸公開而被尊重的台灣，提出具有「同性婚姻、伴侶制度、多元家庭、收養制度」四大特色而又合乎世界潮流、尊重人民婚姻自由與家庭權等人權訴求的多元成家草案，應不致遭受太多質疑。出人意料地，多元成家法案提出後，立即引發社會熱烈討論，遭到簡稱為「護家盟」的「台灣宗教團體愛家大聯盟」等團體的抵制，該團體主張「一男一女、一夫一妻」的婚姻價值，認為「多元成家將徹底破壞家庭制度及倫理觀念，其中不限制性別、不負性忠貞義務、單方面即可解約、與雙方親屬沒有姻親關係、自主選擇多人家屬及領養小孩等主張，皆將台灣帶往『毀家廢婚』的境界」。是以，若要通過這法案，必須經由全民共同決定（即全民公投）。他們更於該年 11 月 30 日提出「為下一代幸福讚出來」的口號，號召到 30 萬人上凱道。至今，該法案中僅有「婚姻平權（含同性婚姻）草案」通過一讀，後續立法程序便因反對聲浪太大而停頓。

接著，2014 年 3 月 18 日起以大學生為主、公民團體為輔的太陽花學運，成為第一次成功佔領立法院的學生運動。表面上，該運動是反對執政黨以 30 秒宣布通過「海峽兩岸服務貿易協議」而要求先立法後審查，以凸顯台灣目前代議政治制度運作無法充分表達民意的僵化問題，並要求還政於民。事實上，這個持續到 4 月 10 日才退場的學運，最高峰時曾吸引了 50 萬人參與，然而參與者實有著各種不同的理由與動機或目的：有

的憂心中國的威脅，有的則不滿政府施政失效與執政者領導無方，但更多的是年輕人長久以來因對未來充滿不確定而累積的焦慮與不安，在此找到了發洩的出口。「一起社會公民運動居然可以滿足那麼多人不同目的，正說明它並不是一個人、一個政策或任何一個群體可以獨立造成的，而是涉及了整個台灣社會更廣泛而深刻的問題。」

第三件是 2014 年 5 月 21 日台北捷運發生一名 21 歲男大學生的隨機殺人事件，造成 4 死 24 傷，導致人心惶惶，使得地方政府不得不加派員警巡邏車廂和捷運站。大眾媒體更進一步聚焦於：是否可藉死刑以遏止這類犯罪、犯罪者的扭曲心理如何造成今日的憾事、追究犯罪者的家人及學校的責任甚至是它所可能引起的模仿等。事實上，這類隨機殺人事件在當代世界各地，早已是普遍的現象，是有其特殊時代的條件與特定社會文化的因素。然而在台灣，在過去歷史經驗及觀點的觀照下，這事件被視為純粹是個人或家庭的責任，與社會無關。

事實上，這些事件都反映了台灣在這 21 世紀以來，早已進入新自由主義化的新時代，但我們的主流社會（主要是指政治界及學界）仍然停留在上個世紀的現代化觀念下，用過去既有的觀念來處理新時代的新問題，造成既有的觀念與社會現實脫節，使我們社會無法面對新的現象與新問題，更無法找到有效的解決方案，使社會不斷沉淪，更使年輕人對於未來充滿著因不確定感而來的焦慮與不安。此一發展過程與路徑，與日本在 1980 年代中期經濟泡沫化所導致「失落的 20 年」所走過的路一模一樣。

以上述多元成家的爭議為例，了解人類經濟社會史的人都知道，這種以「一夫一妻、一男一女」為中心的現代核心家庭之出現，在人類歷史上是很晚近而短暫的，它並不代表普世的價值。以西方為例，現代核心家庭在一般平民百姓中普及化是出現在 18 世紀下半葉工業革命興起之後；在日本，現代家庭的確立則與二次大戰後隨日本產業的復興得照顧員工一生

之戰後體制的打造密不可分；至於在台灣，1965 年開始工業化、都市化以後才建立了現代核心家庭出現的社會經濟條件。因此，落合惠美子稱「20 世紀是家庭的世紀」。相對之下，對前資本主義社會的人而言，為了生產上的需求而有不同家的型態出現。譬如，以打獵採集為主的愛斯基摩人，在冬夏兩季隨自然資源的多寡而出現了完全不同的家之型態：夏季以核心家庭為主四處流動收集豐富的食物，冬季所有聚落成員聚居於鄰近少數食物來源地的長屋中。至於以刀耕火耨或輪耕為主的社會，勞力的多寡往往決定了生產量，因此，多偶婚的家庭或容納既沒有血緣或姻緣的人為家成員的大家庭成為主流。在新自由主義化的社會中，於個人與自我發揮到極點的條件下，個人間的感情超越血緣與姻緣關係而為家構成的主要基礎，使家有著個人化、多樣化、及心理化的新趨勢。**但在台灣，多元成家的法案完全被核心家庭的觀念與價值所阻撓、挑戰，正好證明台灣仍以上個世紀現代化時期的家庭觀念來面對及處理新時代的新問題，不只說明台灣主流社會對於這世紀以來新自由主義化的新時代缺乏應有的了解，更造成主流社會的思潮與社會真實脫節。**

反之，稍微瞭解新自由主義化如何導致人類社會文化根本改變的讀者應不陌生，資本主義經濟在二次世界大戰後因生產不足而經歷了 20 年的繁榮期，到 1970 年代初期，卻因生產過剩而導致利潤率下降，使資本主義經濟進入衰落期。是以，英國首相柴契爾夫人與美國總統雷根分別於 1979 年、1980 年，先後提出「新自由主義」政策，主張市場自由化、國營事業民營化、去管制化、緊縮財政貨幣政策等，經由國際組織如世界銀行（WB）、世界貿易組織（WTO）、國際貨幣基金（IMF）等推廣到世界各地。**但這個建立在網際網路的科技革命，以及運輸交通及溝通工具快速發展之基礎上的發展，使得人、物、資訊、資金得以在世界各地快速流通並超越國家的控制，更使企業家得以在世界各地選擇最有利的地點來革新**

生產方式，造成資本主義經濟新一波的發展。而這發展對社會文化的影響，在人類政治經濟史上，如 18 世紀的工業革命，對人類的生產方式與社會生活帶來重要而關鍵性的改變。

新自由主義化對人類社會文化最關鍵的影響即是促使**財政金融管理成為經濟過程的一部分，且具有支配性**。在此之前，資本主義經濟所指涉的經濟過程，不外乎指涉：生產、分配與交易、消費等，但在新自由主義經濟下，財政金融的管理成為經濟過程中極重要的一環，甚至居於宰制性的地位，這使得新自由主義經濟另有「**金融資本主義**」(finance capitalism)之稱。這意味**資本(或資金)的滲透力遠比可見的貿易行為來得更具決定性與宰制性**。這點，更因**資本家或財團主宰國家政治而造成國家的弱化而加強**。自從資本主義興起以來，現代民族國家與經濟的力量一向是相輔相成、甚至常是一體兩面。但在新自由主義化後，**財團或資本家的力量早已超越、甚或主宰國家政治的運作**。是以，**不僅金融風暴頻傳造成一般民眾不再信任政黨及政治人物，更因資本家與統治階級往來密切並影響政策，造成民眾對政治的冷漠外，國家難以有效節制既得利益者而促成貧富極端化等社會問題**。這些均使得新自由主義化國家早已意識到這類經濟運作方式，就長遠發展而言乃是弊大於利，因而許多國家開始尋找另類出路，才有了所謂的「**第三條路**」的努力和嘗試。不僅北歐、西歐與美國如此，連被歸類為第三世界的拉丁美洲亦是如此。在嘗試另類出路的過程中，**各國往往會因歷史經驗與既有制度的條件而打造出樣貌各異的「第三條路」，但他們對於如何降低新自由主義化對當地社會文化的衝擊這項關懷卻是一致的**。

除了「第三條路」，在所有沒有意識到新自由主義化的國家或社會，多半會採取補救的其他方式，主要是**公民社會的浮現以及社會運動的改造、新興宗教的解脫與救贖、以及透過家及親屬來承擔社會福利及社會保險制度之不足等，作為緩解新自由主義所帶來的不幸等三條可能的路**。此

外，新自由主義化對文化上的影響，主要是來自網際網路的進展為人類知識帶來了本體論上的革命。先前因啟蒙運動背後的經驗論科學觀之深化，使真實與虛幻的分辨成了現代性的重要指標，並使追求真理成了知識發展的動力。但在網際網路普遍的條件下，真實與虛幻的界線被模糊，因而造成知識上的革命：**只追求有效與否，無關真理**。這導致既有的社會分類與領域的界線被模糊掉外，更促進**各個分類或領域間的相互滲透**。

相對於上述國際社會的發展趨勢，回顧台灣，直到 1999 年 921 災後重建提供台灣新自由主義化的物質基礎外，陳水扁總統 2000 年上任以後推動金融改革的「金融六法」及政府改造的「四化」(地方化、法人化、委外化、去任務化)政策之實踐，乃是促成、加深台灣新自由主義化的關鍵性八年。這點，可由代表資本家或財團的信用卡在日常生活中逐漸取代貨幣證之。不幸的是，台灣缺少馬克思理論及政治經濟學的學術傳統，加上所有政黨對於經濟發展與認識幾乎都是右派，以致於攸關台灣發展至為重要的經濟政策之決定與實踐，至今不見主流社會對此進行討論，**使得台灣主流社會至今仍然是以上個世紀現代化時期的觀念來處理新自由主義化後這個新時代的新問題**，自然造成台灣主流社會無視新自由主義化的後果而與社會脫節，也使台灣社會走上日本 1980 年代經濟泡沫化帶來了失落的 20 年之道路。

台灣主流社會雖無視於新自由主義化，資本主義的新發展卻已根本地改變了既有的社會與文化。以東埔社布農人為例，隨新自由主義在這世紀以來的發展，當地各種社會生活領域均已超越過去聚落的範圍且互不一致，而這些個別生活領域更因新資本持續投入而不斷地再結構。在經濟上，不僅財政金融管理成了經濟過程重要一環而加深貧富極端化，「經濟」生活早已超越過去養家活口及增加財富的目的，而沾染了強烈自我認同與存有的意義。反之，政治成了外力在地方上角力的場所，相互衝突與傾軋的結果造成當地人對於政治的冷漠。而宗教與親屬(特別是家)領域的個

人化、多樣化及心理化，使得過去既有社會組織沒落，人與人及人與神之間非理性的情感關係愈來愈具支配性。這就如同從當地人的行為與制度來看東埔社，這地方社會早已不復存在，然而，這地方卻存在於當地人的內心深處而成為其認同的基礎。這些都與個體與自我發揮到極致的條件與辯證有關，多重人觀與多重自我成了新趨勢，也使得意象與想像成了瞭解當代的新切入點。

東埔社布農人所提供的雖只是個案研究，卻呈現整個台灣大社會的新趨勢，更點出了解當代台灣大社會的三個重要論點：

第一，台灣在這世紀因新自由主義化而進入了另一個新時代。

第二，面對新時代的新現象，必須尋找或創造出新的觀念，才能有效再現新的現象與掌握新趨勢。

第三，要解決新時代的問題，就需要有新時代的新視野與新知識，才能為台灣找到「第三條路」。

是以，若要對當代台灣大社會有所了解而跳出上個世紀現代化觀念的限制及與社會真實脫節的困境，就只有對既有的社會文化觀念重新探討與創新，加上必要的世界觀與整合的能力，才能構成新時代所需的新知識與新視野，來面對當代的新現象與新問題，並尋求解決之道。然而，新自由主義化在各地往往因過去的歷史經驗與制度的不同而有不同的面貌，環顧各地也有著各自不同的現象與問題，必須經由當地的研究來掌握。因此，這套叢書設定了十個重要議題作為未來努力的方向，並冀望由此發展及累積足夠且必要的新知識，為台灣未來的發展作出貢獻。這十個議題如下：

1. 什麼是家？（「現代家庭」後的個人化、心理化、多樣化趨勢）
2. 新興宗教與宗教性（宗教的個人化與存有的問題）

3. 什麼是地方社會？（新自由主義秩序下地方社會的形塑，包括區域體系的再結構、網路與虛擬社群的浮現等）
4. 財政金融經濟與文化或地方產業
5. 是階級還是族群？（族群是否仍是個有效再現與研究的觀念？）
6. 治理、去政治化與「次層政治」（sub-politics）
7. 多重人觀與自我（包括存有的問題）
8. 意象、文化形式與美學
9. 社會運動（包括環境主義運動、慈善救濟事業、透過網路而來具有普世價值的突發性運動等）
10. 性別、代間與年齡

這十個議題的順序安排係依其可行性高低程度而定：排序在後的議題，往往愈需要排序在前之議題的研究成果來加以支持。我們預計以每年討論一個議題的進度來探討「新世紀的社會與文化」，每年先是召集對該年議題有興趣及成果的學者，以講論會方式進行參與者有關該主題的報告與討論，之後再舉行學術研討會，邀請其他相關學者進行討論。與會論文經正式的學術審查及修訂程序後，集結成為本系列叢書。

本套叢書之所以能順利誕生，除了感謝所有參與的學者外，編者特別感謝國立清華大學人文社會學院蔡英俊院長及人社院學士班張隆志主任全力支持並提供本叢書先行各項相關的講論會及研討會的經費以及人力協助，更感謝群學出版有限公司總編輯劉鈞佑先生，不以商業營利為計來出版這套具前瞻性的叢書。編者衷心感激他們以台灣未來為念的真摯、熱情與投入。

叢書主編

黃應貴敬上

序

本書主要是依據「新世紀的社會與文化」第三單元「什麼是（當代的）地方社會？」的活動成果而來。我們花了一年（2014-2015）的時間來進行講論會，讓每一位成員的論文內容都得到充分的討論。之後，我們又在2015年2月27、28兩日，舉辦一個同名的正式學術研討會。在這研討會中，我們邀請講論會主講者以外的專家學者一起來討論。事實上，依往例，我們在這研討會中並沒有論文的發表時間，而是直接進入討論。故與會者必須事先閱讀。之後，經過修改、審查、修改的過程，最後十篇會議論文中只有四篇通過審查而被接受。當然，並不是其他論文不好，而是為了論文集可以集中焦點來討論，因而排除了與本書主題較無直接關係的論文。有些則是作者自己撤稿。不過，只有四篇論文，加上導論也只有五篇，作為一本書份量有點少。因此，筆者特地另外找了兩位這方面的專家，邀請他們來撰寫有關主題的論文。可惜，其中一位未能及時完成，僅有一位的論文經過審查、修改、審查的正式過程通過後，才收錄在本書之中。這篇論文是莊雅仲的〈厝邊隔壁、巷弄生活與住居倫理〉。

相對於這叢書的前兩冊，這本書的編輯過程更為艱辛及困難。最主要是當代地方社會一旦跳出過去具體地理空間的限制，就有太多的可能性及觀念上的挑戰，以至於大部分的論文，審查結果幾乎都是修改後再審，甚至有些論文作者與審查者來回討論數回才定調，使得審查及修改過程拖延相當長的時日。有些作者已不勝其煩而撤稿。這也是為何會議論文最後被接受的只有四篇。由於過程的繁瑣，加上考慮研究主題未來繼續發展的可能性，這次筆者特別請了陳文德先生一起來主編本書。而本書之所以最後能夠完成，除了感謝清華人社院蔡英俊院長長久以來提供了講論會及學術

研討會所需的經費與人力外，特別謝謝在這過程參與討論的對話人、審查者、以及與會參與討論者所提供的各種意見與刺激。其中，王梅霞、李丁讚、呂欣怡、林開世、林瑋嬪、陳瑞樺、郭佩宜、葉淑凌、楊淑媛、鄭依憶、鄭瑋寧、齊偉先、謝國雄等的參與，特別重要，在此特致謝意。至於吳傑夫為本書英文書名及英文摘要的貢獻，在此一併致謝。而本書編輯林立恆先生與群學總編輯劉鈞佑先生的支持，更是不可少的。

黃應貴

目 錄

導論

多重地方認同下的社群性及社會想像／黃應貴 001

第 1 章

根莖狀的社區：新自由主義下的日本地方社會／張正衡 047

第 2 章

厝邊隔壁、巷弄生活與住居倫理／莊雅仲 101

第 3 章

當代地方社會的面貌：以一個卑南族聚落空間的發展為例／陳文德 131

第 4 章

想像、體驗、與儀式再結構中的地方社會／呂玫媛 177

第 5 章

織襪人的地方／李威宜 235

作者簡介 287

導論：多重地方認同下的社群性及社會想像

黃應貴

在過去社會科學的一般觀念中，人類社會的發展趨勢是由 Fredinand Tonnies 所說的由 Gemeinschaft 到 Gesellschaft，或涂爾幹所說的機械連帶社會到有機連帶社會。這種由同質性社會到分工分化社會的發展趨勢，也隱含有有機體社會觀的假定，並以制度、組織的角度來理解社會的有效運作，以及人、地、社會合而為一的看法。而這類看法，更是資本主義文化、現代民族國家、以及啟蒙運動以來的經驗論科學觀等所塑造的現代性歷史條件下之產物。然而，在 1979 年新自由主義化以來，隨網際網路、交通、溝通工具的快速發展，使人、物、資金、資訊的快速流通，遠超過現代民族國家的控制，不僅造成全世界區域的極端不平等發展，更造成國內大都會的急遽擴張及地方社會沒落、乃至解體。但在資本主義這新一波的發展條件下，地方社會真的沒落或解體？還是只是一種轉換？或呈現另一種新面貌？這是本書的主要關懷。為此，本文一開始便以筆者所熟悉而民族誌相對較完整的東埔社當代之面貌為例，並由新自由主義化對其影響切入，來呈現當代地方社會問題的所在。

一、序曲：當代東埔社是否仍是個地方社會？

新自由主義化對於地方社會是否造成影響？若有，其影響係以何種方式進行？造成怎樣的後果？讓筆者以南投縣信義鄉東埔村的東埔社之個案

* 本文承陳文德、鄭依億、鄭璋寧提供修改意見，以及鄭璋寧代為修飾原稿，在此一併致謝。

研究來具體回答。¹自日治時期以來，在特定地理空間範圍中發展出文化傳統的東埔社與整個陳有蘭溪流域，在 1999 年 921 災後重建後，納入大臺中地區的消費市場。當時新修建的快速道路，將東埔社到臺中間的通車時間，由原先的三、四小時縮短為兩小時，從而使當時由國際資金在該地區投資設立的十個大賣場，迅速吸收了整個大臺中地區的消費者。這造成了東埔社布農人開始每個星期驅車前往臺中大賣場，購足一星期所需日用品及食物的生活習慣。此一消費型態與生活圈的形成，導致二戰之後做為陳有蘭溪流域對外的交通及商業中心的水里，生意一落千丈，快速蕭條。到了 2000 年，資本額介於前述國際資金與水里原有商店之間的國內興農超商，正式進駐水里設點，部分東埔社及陳有蘭溪流域的布農人，重新前往水里採購食品及日用品，不再獨厚臺中的大賣場。興農超商的成功讓法商家樂福察覺到大臺中的腹地仍有巨大商機，同年便進軍南投市設分店。此舉再次改變東埔社布農人從事消費活動的空間範圍。至少，截至 2012 年，大部分擁有私家轎車的東埔社布農家庭，多半選擇前往南投市的家樂福大賣場採買日常生活所需。由上可見，隨著新資本的不斷投入，整個大臺中消費性區域體系內部因而產生了一連串細緻的再結構過程與重組，導致東埔社居民的消費行為更加異質化，同時帶來了不同的地方感。

事實上，做為新自由主義化動力的新資本前仆後繼進入地方社會，以商場建築、機構、交通網絡等形式具體現身並發揮作用，持續影響地方社會人們的生活與各項活動。除消費之外，當地醫療體系同樣因著新資本的投入而產生變化。²在 921 災後重建改善區域交通網絡後，東埔社居民生

1 本文有關東埔社個案的簡單描述，主要依據黃應貴（2012c）而來，細節請參閱黃應貴（2012c）。

2 相對於東埔社現代化時期市場機制所具有的動力與角色（見黃應貴 2012b），新資本象徵著新時代的新動力及其宰制性，具體展現新自由主義化在臺灣地方社會的主要面貌。

病時，不再像過去那樣前往水里或埔里就醫，而是直接驅車到臺中榮總、中國醫藥大學附屬醫院等教學醫院掛號，重症患者更是如此。事實上，當時從東埔社開車到埔里所需的時間，竟然比前往臺中更費時，這使得上述新的就醫習慣，成了難以挽回的趨勢。猶有進之，此一就醫習慣更使得水里原有的私人診所因病人紛紛流失而難以維持。這些私人診所只得另起爐灶，遷往和社及信義等這些未有醫療院所進駐的山區偏鄉，就近吸收非重症的與常見疾病的患者。³此時，落入醫療真空狀態的水里，吸引了資金較上述私人診所更為雄厚的埔里基督長老教醫院及彰化基督長老教醫院，於 2004 年分別在水里及南投建立分院（東埔社布農人稱之為「水基」及「南基」）。此後，東埔社及陳有蘭溪流域的居民的就醫習慣隨之改變：若遇到感冒這類常見疾病，就近前往和社的私人診所看病；但若罹患稍微嚴重的疾病，就前往水基及南基，而不再像過去一樣前往較遠的臺中榮總或埔里基督教醫院看病。隨著東埔社人就醫地點的日益多元，當地人也開始有了與過去不同的地方感。這種因新資本不斷投入而產生不斷再結構的過程，同樣發生在交通、教育、觀光等其他層面，進而影響人們的具體活動。

其中，由於 921 災後重建導致交通運輸系統的快速發展，特別是快速道路及 2007 年高鐵全線通車，使得東埔社布農人習於以自用小客車代步，導致原本行駛水里到臺中路段的國光客運及員林客運，因無法承受虧損而必須停掉這些偏遠路線。⁴其中，國光客運改變營運策略，轉而利用快速道路及高速道路去經營往返臺北與南投及南投到南部（嘉義、臺南、

3 和社在 1990 年代尚無任何診所或醫院，現已有三家診所及一家中醫藥舖。而信義原只有衛生所，現已有三家診所及一家中醫藥舖。甚至緊鄰信義的愛國村，也有一家診所。

4 原先員林客運經營水里到東埔的路線也預計停駛，後來政府提供補助讓該路線得以繼續經營。

高雄)這類全新的路線,而員林客運繼續經營南投與彰化、員林、雲林等地的縣級路線。如此一來,大臺中的偏遠地區完全失去公共交通的服務。在此情形下,資本額低於國光客運及員林客運的總達客運,開始以 21 人座小型巴士有效地經營這些被放棄的偏遠路線,使交通運輸網路重又進行了再結構過程。此外,高鐵的通車促使統聯得以開拓南投市到新烏日的路線,方便南投居民銜接高鐵。同樣,原本早已乏人問津的集集線鐵道,因為新自由主義化帶來鐵道沿線觀光產業的快速發展,鐵路局便將該線延伸至臺中,使東埔村的溫泉觀光區及新中橫直接納入大臺中地區的休閒旅遊與觀光景點,讓整個大臺中地區因而更容易與新烏日的高鐵站接軌。這些相互銜接的交通要道形成了一條快捷、平價的路線,成為東埔社居民前往北臺灣或南臺灣時的最佳選擇。

由前述,我們看到消費物資、醫療、交通甚至觀光等產業,因不同額度的新資本陸續進入地方社會不斷進行再結構的過程,導致大臺中地區區域內部的不斷重整。最明顯的就是原本做為南投縣政治行政中心的南投市,因為上述各種產業在 921 災後重建之後陸續匯聚至此,躍身成為大臺中地區僅次臺中市的新都會及金融中心,取代了中興新村、草屯、水里這些戰後新興市鎮。在區域不斷再結構過程的同時,東埔社布農人更在聚落層次之上,發展出各種範圍不同卻又不完全重疊的新興區域活動範疇。

例如,921 災後重建帶來交通及溝通工具的快速發展,使得原本僅在聚落內舉行的生命儀禮,因跨聚落親屬之間的聯繫與彼此關係之維繫,已從單一聚落擴大到陳有蘭溪流域的八個聚落,這點在婚禮的實踐最為突顯。原本在東埔社,婚禮時主人家只需宰殺三頭豬,分送給聚落成員與女方父系親屬及其聚落成員共享。在當代,為了讓整個陳有蘭溪流域的親屬都能分得豬肉,婚禮主人家革新了舊日的共享規範,將宰殺豬隻的數目增加至十八頭以上。一方面,這種將陳有蘭溪流域的親屬納入生命儀禮之交換與共享範圍內的實踐,幾乎同時表現在其他的親屬儀式活動上。例如,

小孩成長禮 (*Magalav* 或 *Manqaul*) 中分豬肉回贈母親娘家的儀式、或者婚出女兒一起殺豬回報娘家的新儀式、或者婚出女兒在母親節時必須返回娘家同祝等活動,皆以陳有蘭溪流域為主要的地域範疇,有別於過去以聚落為生命儀禮主要進行的單位。甚至,聚落內日益增加的異族通婚,讓親屬關係不僅超越陳有蘭溪流域,更跨越國家領土的範圍。簡言之,本世紀以來的新自由主義化過程,使得那些與親屬相關的社會活動,超越了既有的聚落單位,轉而以陳有蘭溪流域的區域體系為主要的地域範疇。⁵另一方面,某些儀式或社會活動在本世紀也產生了新的變化,特別是小孩成長禮的分豬肉。當出嫁女兒在小孩順利成長時要回報娘家的祝福時,必須宰豬,並將豬肉分贈給娘家聚落的父系氏族成員。而這些接受婚出女兒贈與之豬肉的氏族成員,往往會集資殺豬,回送給所有婚出到陳有蘭溪流域的女子。當這些婚出的女子收到來自父系氏族餽贈的豬肉後,會再次集資殺豬,回請娘家的父系氏族成員。由於這些新增的豬肉分贈與回贈,均是雙方自願出資進行的交換,並非傳統儀式上的義務與權利。因此,沒有出資的人就無法分得豬肉。而前述額外兩次的分贈豬肉回報交換,強化了親屬間的緊密聯繫。如此,當他們日後若遭遇困難時,尚有親屬可以做為其最後的依賴。然而,這種將沒有出資的親屬排除在日後尋求協助的人群範疇之外的新形實踐,說明了經濟的邏輯如何滲透到親屬的邏輯之中。

同樣,整個中部布農人(包括信義鄉及仁愛鄉)的基督長老教會中各項宗教活動的進行,原本就是以各地方教會為主要運作單位。1987 年,開始了每個月由各聚落輪流舉行的禁食禱告活動,而中部布農中會於 1994 年正式成立,進一步加強推動超越聚落的全區性(整個中部)布農人的集體活動,但實際日常運作時,仍以地方教會為主。由於 921 災後重

5 對比《「文明」之路》第二卷及第三卷,便可清楚辨識其間的差別與改變。

建促成了交通及溝通系統的快速發展，中部布農中會負責籌劃與主導的活動日漸頻繁，甚至有逐漸取代地方教會的宗教活動之態勢。此時，參與中會活動的成員，已不限於信義鄉陳有蘭溪流域的布農人，更包含了仁愛鄉、南投市與臺中市的布農人教會。換言之，在新自由主義化過程中，主導基督長老教會的宗教活動之進行的主要活動單位，逐漸由地方教會轉向中部布農中會。然而這並不意味地方教會的活動與作用消失殆盡，事實上，地方教會的宗教活動採取了新的形式，而得繼續存在並發揮作用。各地方教會為了挽救教會日漸沒落的危機，試圖引入甚至創造新的宗教活動，以滿足教友的不同需求。除了以靈恩化的儀式活動取代過往常使用的靜態讀聖經文之外，地方教會更留心教友所面臨的特定問題，發展出許多新形宗教活動。例如，中部地方基督長老教會當中的羅娜、東埔社、人倫、迪巴恩、卡度等五處的教會，共同推動連結禱告。這是因一再目睹當代許多教友面臨了家庭成員之間無法和睦相處，甚至造成成員離去與家庭的破碎，地方教會決心推動集體的靈恩禱告活動，希望提升個人的宗教信仰與心靈，解決家庭成員間的紛擾。再如，羅娜基督長老教會在 921 災後重建時，籌畫了「為臺灣行走」的活動，信徒環島拜訪全臺各地的基督長老教會，以表達他們對其他地方教會的關懷。這項一年一度的宗教活動，吸引了「希望走出去」陳有蘭溪流域的基督長老教徒，並持續至今。甚至，羅娜教會在 2005 年成立了「為以色列祈禱」活動，每星期二晚上在該教會舉行，更吸引了該區域內一些希望向外開拓視野的南島民族及漢人信徒前來參與。儘管能定期參與這項活動的信徒仍然有限，但這足以說明各地方教會為了回應並解決信徒在日常生活中遭遇到的煩惱與憂心之事，發展、創造出各類新的活動，以滿足信徒各種心理需求。更重要地，前來參與這類新的宗教活動的信徒，往往不限於該地地方教會成員，甚至有不同族群及不同教派的信徒參與。

事實上，地方政治事務的進行與政治群體的組成，也有類似跨地參與、合作或結盟，而這使得參與者的身分更加異質。原先，東埔社僅是地方行政體系中的一個鄰，即使臺中縣、市合併升格為直轄市後，東埔社的行政位階依然照舊。但在 921 災後重建的過程中，東埔社的重建工程竟然被外部企業認養，而當地的社區總體營造計畫更被外來的專業規劃團隊所壟斷。再加上，(山地)原住民立法委員毫不掩飾地挾外資進入地方社會，透過資源分配，將當地人納入自己的政治後援群體。來自企業、社造專業技師與中央層級的民意代表的資源與資金陸續下放、投入當地之後，讓東埔社成了各種外部勢力交會、競逐的權力場域。此外，不同的外來政治力量，往往在原住民聚落培植了各自的「政治團隊」，這些看似四散各處的「團隊」實則相互串連，形成消長互見的政治勢力。換言之，依附外部力量的政治派系的出現，一方面加深地方社會內部的分化與衝突，嚴重影響地方政治的有效運作；另一方面，各派系又與其他聚落的同派系成員彼此串連、合作，形成(企圖)能影響區域政治運作的政治團體，其成員分布範圍不僅橫跨花蓮、臺東，甚至遠達高雄地區。對照之下，原本以東埔社為主要運作單位的地方政治，卻因跨聚落的地方派系為了確保各自利益，不惜彼此傾軋、爭權奪利，無視東埔社布農人面臨的生活問題。此一政治失能導致當地年輕布農人轉而對政治冷漠，而地方社會的政治生活因沒有年輕人願意投入，不僅失去活力，更與當地居民的真正關懷嚴重脫節。

儘管如此，原東埔社做為地方社會活動的最主要單位，仍可在日常生活中窺見其存在。例如，居民最主要的經濟生產活動與生產所仰賴的土地，依然以東埔社為主要的範圍。的確，自本世紀以來，受惠於 921 災後重建帶來的交通便利，不少人可開車前往鄉公所所在的信義、陳有蘭流域對外交通及商業中心的水里、乃至於聚集了各種原住民公私輔助機構所

在的埔里等地通勤上班；此外，許多承攬林班地砍草及高山嚮導的工作，更分散到全島林班地及各大山脈。然而，對此地大部分布農人而言，東埔社才是他們日常各項生產活動的主要所在。同樣，儘管他們會前往南投採購日常用品、進行外地旅遊甚至出國旅行消費，但日常生活的食衣住行，仍然以家所在的東埔社為主要實踐場所。

由上，我們可以發現，進入本世紀後，在新資本的不斷投入區域造成社會生活各個領域不斷再結構的新自由主義化趨勢下，東埔社這個地方社會中各個社會生活層面的進行，多半已超越既有的東埔社範圍，而且每個層面的範圍又不相一致。如果我們繼續堅持，所謂的地方社會是關乎「以特定土地或地理空間範圍為基礎、成員彼此間有權利義務關係、且必須遵循特定的行為規範」等面向，那麼，「當代的東埔社是否仍是一個符合社會科學界普遍接受的地方社會？」這個問題，將變得更加棘手。或許，正如當地布農人所說的，做為地方社會的東埔社早已沒落了。但若我們能夠跳脫出社會科學視為理所當然的「社會」有如有機體的這個概念加諸於我們認識論上的框限，反而能清明且如實地看見當代地方社會的新面貌。至少，若我們從個人的角度來重新審視東埔社，便能清楚看到其呈現出多重地方認同的新現象與新趨勢。例如，一名東埔社布農人，可以是東埔社基督長老教會的成員，同時也是中部布農中會的會員，甚至對一個同時參與數個不同教派活動的布農人而言，其宗教認同更是多重且複雜。再者，這名布農人除了做為東埔村第一鄰的居民，同時也可能是某位山地原住民立法委員為首的跨地域政治派系成員（或是不屬任何派系的政治冷漠者）。此外，他或她會有不少親屬成員居住在陳有蘭溪流流域範圍內，其親屬關係更可能因為跨國婚姻而超越了國家領土的範圍。這意味著依親屬關係而來的群體認同更為彈性，同時也更加複雜。就此，新資本不斷進入地方社會

不僅直接影響了布農人經濟活動的各個層面，導致其活動範疇的不斷再結構，進而形成各種依附關係，而這些更回過頭來塑造出不同的經濟活動群體以及不同地方感。前述新現象與新趨勢，或隱或顯地呈現在本論文集各篇論文中。

二、多重地方認同⁶

以張正衡研究的日本北海道長万部町慢慢村為例，其成員原為居住在都市中領取退休金的人士，因受到夢俱樂部提出的長期專案企劃吸引而移居此地，從事無農藥栽培，成為北海道的鄉村生活者。這些移居者追求的是緩慢的生活步調，以及對土地環境友善的無農藥有機農業之永續經營，這與大部分長万部町當地人追求經濟效率與利潤的心態，截然不同。雖說慢慢村成員生活在長万部町，卻不一定與當地人有面對面的直接互動。另一方面，該計畫受到長万部町的町役所支持，提供移居者低價租賃宿舍及適合耕作的慢慢農園。因此慢慢村的成員對於長万部町，特別是夢俱樂部所在的中央商店街區，有著共同的感恩之情。這些心懷感恩之情的慢慢村成員最常從事共同活動，即是每周三清晨在中央商店街區站前花園進行除草服務，以回饋鄉里。就此，慢慢村成員在某個程度上，對於長万部町及代表長万部町地標的中央商店街區，展現了某種認同。此外，慢慢村成員也各自成為新的中心，在中央商店街區之外的空間發展出新的關係網絡，該過程實有如根莖的另行發展。他們在長万部町的不同地方，發展出各自想要的在地生活，進而成了個人新的地方認同。例如，喜歡釣魚

6 雖然，在觀念上，地方認同與個人的身分認同是完全不同層次的問題，但在當代，由於個人從既有的社會組織解放出來，使得個人主體性日趨重要，也使得這兩者的區辨日趨模糊。

的 Zaki 夫婦就選擇入住長万部町中央商店街區以外的漁村靜狩；此外，他們因喜歡參與當地的公園高爾夫運動，很快就建立了新的關係網絡，並融入當地生活。他如，喜歡泡溫泉的 Nagi 夫婦，選擇住到遠離中央商店街區而靠近長万部町西界的河谷小聚落中，如此一來，他們就能每日造訪當地的溫泉，與當地居民互動，形成了一個有別於 Zaki 的關係網絡。由此觀之，我們看到慢慢村的成員固然共享了以長万部町中央商店街區及慢慢村為基礎的多重地方認同，而且，個別成員更因自身喜歡的生活方式，分別對不同的地方產生認同。不過，這些讓不同成員產生各自認同的地方，仍在長万部町的地理空間範圍內。⁷因此，慢慢村成員至少具備了兩個或三個地方認同：雖說慢慢村與個別成員自行發展出的新中心，可視為兩個不同的地方認同基礎，但此二者實共構成了根莖狀社區，彼此疊合為一；若加上以長万部町為基礎的認同，至少存在兩個層面的地方認同與地方感。

與前述個案類似卻又不完全相同的是莊雅仲的研究。從作者討論的三個例案中，我們發現，臺北市的住商混合個案原是居住者與漫遊者或消費者截然分隔的半陌生社區，因當地居民成功抗拒了捷運聯合開發徵收計畫，使得運動領導人 X 先生創設了「茶坊聚會所」及巡守隊，藉以結合原已各行其是的社區成員，以及那些與當地有所互動的往來者，促使大家一同繼續參與當地活動，進而對其認同。至於新竹郊區的封閉社區，居住者皆為移入的新住民，鄰居之間有如陌生人，透過經營社區菜園，讓新住民因分享了社區菜園的收穫，而能建立起社區之存在必要的人際互動，進而產生凝聚力與形塑地方認同。第三個案例則是員林的小巷弄，該處同樣

7 對於這個多重地方認同之個案的解讀，筆者雖與作者同樣區辨出三層（作者強調的是聚落、行政制度、以及介於兩者間的慢慢村），其指涉與內涵均不相同，這涉及了下一節將討論的社群性問題。

以移入的新住民為主，人與人之間充滿了陌生感及疏離。但是，由於 W 媽媽主動、熱心於社區公務，以及大家在日常生活中的自然互動（如買早餐、郵差送信、黃昏丟垃圾等），更會在停車時考慮到行車動線問題等，讓彼此疏離的當地居民得以結合起來，產生了某種集結與地方認同感。這一點，看似與張正衡描述的以都市移民為主的慢慢村成員透過人、地、物、事等互動所形成的凝聚力與地方感，沒有根本上的差異。然而，莊雅仲的研究特別強調，**這些凝聚力或地方認同是流動的**：無論是臺北市的住商混合社區的 X 先生被 Y 先生所取代，或是負責管理新竹社區菜園的 T 太太被 B 所取代，抑或是員林小巷弄的行車動線考慮因為被鐵門停車空間所取代，導致空間的私有化，進而改變了既有的凝聚力與地方認同屬性。這些不僅醞釀出人、地、物、事之間互動的新方式，更創造出新的凝聚力與地方認同屬性。因此，莊雅仲的研究呈現出的多重地方認同，是來自短時間內地方感的改變以及人不斷改變認同的趨勢。同時，個別成員又保有來自行政體系或市鎮層次的地方認同。

至於陳文德所研究的卑南社，原本就是「人、地、部落」合而為一的聚落，1960 年代以來，漢人移入與卑南人移出，導致了普悠瑪部落與南王聚落間界線有所重疊、甚至日漸模糊的趨勢。進入本世紀，漢人的人口數超過了普悠瑪人，二者間比例已達六比四。加以，當地漢人可藉參與成年禮變成普悠瑪部落成員等現象，讓普悠瑪人相對於漢人身分的區別如何確立的問題，因「人、地、部落」三者開始有所區隔而更顯複雜。1990 年代之後，在東部的區域發展、觀光與文化彼此結合，以及部落逐漸被賦予了做為文化傳承之載體等條件下，普悠瑪人實踐著多重地方認同的活動。其一，當地普悠瑪人在進入本世紀之後，開始重新界定部落四個入口處，而普悠瑪傳統文化中心建立後，更帶來許多相關的文化活動：例如，社區中心與巴古瑪旺的結合、「金曲部落」的普悠瑪建構、家族名木牌的

豎立、舉辦卑南公園小米除草祭等，這些關乎「空間」的活動，被用以建構一個足以將多數漢人排除在外的普悠瑪部落認同。這個發展趨勢，明顯有別於南王聚落的地方認同。事實上，南王聚落的地方認同，係以行政體系位置中的南王里為主要單位，地方事務主要是由南王社區發展協會負責，該協會成員包含了當地的漢人與普悠瑪人。相較於前述，另一個發展中的地方認同則與 1990 年代以來都蘭聖山的新發展密不可分。在 1990 年代，當地舉辦的「普悠瑪祖先發祥地」活動，即是以都蘭山為對象。然而，進入本世紀後，該項活動的內涵則起了劇烈變化。例如，2004 年建成的 *karumaan* 茅屋內供奉了臺灣南島民族十六族；而 2006 年時，在該茅屋下方設立了一座「祖靈普悠瑪 (Puyuma) VuVu 祠」，出現了卑南人與阿美人、排灣人、漢人等「非卑南人」一同參與相關的活動。此一現象的內在複雜性，如同 *karumaan* 茅屋旁側竟然蓋了一座王母娘娘廟這個當代意象所蘊含的。就此而言，**都蘭山不只是「普悠瑪人儀式呼求與文化認同的一個空間方位，更是當代區域與地方結合的多重交錯與解讀的地景」**。事實上，在這三類地方認同的建立過程中，既有的空間範圍不斷被突破、擴張、甚或破碎分化。在地方社會建立認同過程所仰賴的物理空間不斷地被超越的條件下，地方認同賴以建立自身的依據，便有了更多的想像與彈性。這也讓都蘭山這個象徵，更符合南王聚落中的跨族群地方認同之建構的依據，而此意義在新情境中逐漸浮現。該現象已觸及了文後將討論的「區域再結構與文化再創造」這個課題。

呂玫鏗對白沙屯媽祖進香儀式的再結構過程之討論，讓我們清楚看到，當代的媽祖進香不再侷限於當地聚落及原有的祭祀圈範圍。事實上，在參與者當中，外地人與當地人的比例已高達十比一。其中，白沙屯媽祖分靈的媽祖會或聯誼會等自願性團體積極向外擴張，包括白沙屯拱天宮對於「贊境」的支持與參與，讓它的實質影響力及宗教活動的連結，朝向著全臺灣發展，因其媽祖會或聯誼會組織，幾乎分佈到全臺各地。不過，這

些個人志願組成的各地媽祖會或聯誼會，全是各自獨立發展出來的，且幾乎遍佈全臺各縣市，而彼此間的差別只是地理上的區辨，如「白沙屯媽祖虎尾聖母聯誼會」、「白沙屯彰化聯誼會」、「雲林白沙屯媽祖會」、「通霄白沙屯聖母會」等。因此，這些團體間自然也沒有階序性的關係，而是直接與白沙屯拱天宮有所關連。這些團體除了有清楚的自我認同外，他們在與其他媽祖會或聯誼會組織或成員互動時，均視其為一體，而不加以分殊化。是以，這個近年來日漸擴大的宗教活動群體，除了有以白沙屯拱天宮媽祖信仰為中心所構成的全體外，它是由對應其他所有媽祖會或聯誼會組織及其成員的排他性媽祖會或聯誼會組織所構成。這有如 Louis Dumont (1970) 在 *Homo Hierarchicus* 一書所描述的卡斯特 (caste)，每個媽祖會或聯誼會組織，是白沙屯媽祖信仰這個母集合之下一個具排他性的子集合。同時，它與媽祖會或聯誼會組織的其他子集合之間，並不存在彼此相連屬 (articulated) 或階序關係。由此，子集合是因為其從屬於同一個母集合，而與其他子集合「有所關聯」。亦即，部分透過其與整體的關係，而得與其他部分產生關聯。換言之，以白沙屯拱天宮媽祖信仰為中心的信徒，至少有兩層地方認同：其一，包含所有白沙屯拱天宮媽祖信仰為中心的信徒所構成的整體；其二，個別媽祖會或聯誼會組織。然而，此處觸及了臺灣地域性宗教組織研究中長期存在的問題。傳統臺灣的聚落及祭祀圈，因地理空間單位與宗教信仰組織合而為一，使得宗教組織成了地方社會的再現，而這也是祭祀圈成為探討地方社會的社會結構之重要理由 (施振民 1973；許嘉明 1973, 1978)。然而，隨臺灣社會的現代化過程，宗教逐漸成為獨立的領域及私人領域，宗教組織不再是地方社會的社會結構所在。這也是信仰圈興起的意義 (林美容 1990)。從此觀之，儘管作者聲稱，在當代，白沙屯是地方信仰與社區認同的中心，但該宣稱可能有待進一步釐清。至少，由前述東埔社布農人的當代宗教經驗觀之，在宗教活動中所產生的地方感，只是多重地方感當中的一種屬性，因其他社會生活領

域自會帶來不同屬性的地方感。若是如此，我們甚至可以合理推論，白沙屯當地居民除了前述依據進香活動而來的兩層地方認同之外，可能還存在其他性質的地方認同。無論要證明或否認這個推論，都必須深入探究地方社會中的「非宗教」之社會生活領域，才可能獲致。

類似情形可見於李威宜對彰化社頭這個生產全臺九成襪子的織襪工業大本營所進行之研究。該研究指出，每個織襪人因生產線分工而從事不同製襪工作，經驗到不同存在的生命經驗，往往塑造出不同工業地方形式的「群體」。譬如，流離他鄉襪勞的「無所之地」(non-place)、代工生產小頭家的「無名之地」、生產內銷小頭家的「有名之物的產銷移位」、鄉鎮企業老闆們的「工業區位」等。除了個別經驗的群體所塑造多重複雜的地方形式外，所有人又共構成社頭織襪人「一種共同的想像」為依歸的「群體」認同，儘管作者通篇一再質疑這一層工業地方認同存在的可能性，但正如該文主題使用了「織襪人」這個人群分類，隱含著此一群體想像的存在。就此，對當事人而言，每個人至少擁有兩個層次的地方認同：其一，代表社頭織襪人工業地方的共同想像，雖然，它既不是與具體的地理空間範圍合而為一，也不完全與個人的織襪經驗一致。是以，在社頭有許多當地人並不屬於這群體，而屬於這群體的人也不限於社頭。其二，這些織襪人的生命歷程又因各自的角色與工作經驗，塑造出不同的地方形式與地方感。這些次群體之間，表面上不存在階序性關係，卻有明顯的排他性，使其為整體的一個子集合，有如上述白沙屯地方認同的雙層構造所示。**不同的是，這些次群體之所以出現是因為製造商品所涉及的資本來源、生產與流通被區分開來，的確沒有直接隸屬的關係，但是他們得以被辨識為群體，是資本為了自身的增殖與繁衍這類驅動力而得以可能。他們之間的確有排他性，但彼此間因為擁有資本額度的高低而有一種隱而未顯的階序關係。此外，他們彼此間的勞動與工作，更是透過新自由主義化的產業最常使用的垂直整合手段，而有所關聯。**

由上，我們可以發現，在當代網際網路、交通及溝通工具的快速發展，使人、物、資金、資訊的快速流通這些新的政治經濟條件有效運作之下，人們在日常生活中所經歷到的地方社會，不再像過去研究者（特別是人類學家）普遍預設了一個以特定的地理空間範圍為依據的「社會」，這進而質疑了以成員間的行為規範或權利義務關係來討論「地方社會」之構成基礎的適切性。若我們無法跳脫此一「社會乃是一群人在地域化的空間內依照集體規範與權利義務關係來進行互動」的概念乃是現代性之下「社會」建構，很容易將第一節討論之當代東埔社社會生活樣貌的複雜性，視為地方社會的沒落，甚至認為其早已解體。**事實上，本論文集的案例告訴我們，當代的地方社會往往存在著多重的地方認同：**它可以是在一定的空間或地理範圍內，有著其他不同層次與不同大小範圍的地方認同。例如，都市移居者對北海道長万部町或町內的中央商店街區的群體認同，相對於慢慢村與個人各自發展的新中心所構成的根莖狀社區。此外，它可以有如臺北、新竹、員林的巷弄之例，即使居住在特定的地理空間範圍內，因著領導人的不同及人、地、物、事等互動方式的革新，產生了不同屬性的地方認同，突顯其多重地方認同的流動性。再者，它更可以像卑南社，在既有的地理空間範圍或超越其界線的擺盪間，創造出各種活動而來的地方群體：不同成員間存在著部分重疊而非全然排他的特性，使得多重地方認同之間，既保有因著不同運作機制而來的特殊性，卻也因各自屬性之間並非建立在彼此互斥的排他關係上，彼此的一部分有所交集，從而彼此又能夠部分地疊合。猶有進之，它更有如白沙屯的媽祖信仰或社頭織襪業，以某種活動的特殊發展為基礎而產生各類（同質的或異質的）群體，進而共構成一整體，這以及整體之下各個具有排他性次群體的認同，形塑了這些人的雙重地方認同。更重要地，這類地方認同與地理空間範圍之間並無必然的關係。**多重地方認同之所以呈現多樣性，實來自當代新的政治經濟條件有效運作之後，個人得以從既有的社會組織中解放出來，地方認同就成**

了個人的事，而不再是由血緣、地緣這類結構性原則所主導的群體事務。這種地方社會與地方認同的個人化，意味著個人間的互動不僅是地方認同之所以可能的重要依據與內涵，這些個人化的互動方式，更主導了多重地方認同諸多樣態與形式的浮現。這涉及了下一節將從人、地、物、事互動來重新概念化「社群性」這個理論課題。

三、因人、地、物、事互動而來的社群性 (sociality)

這裡所說的「社群性」(sociality)，主要是依據人類學在美拉尼西亞、南美亞馬遜地區，及部分東南亞民族誌研究的成果而來。這概念之所以被提出來，主要是因為人類學家觀察到這些地區的「社會」，往往沒有清楚的組織、邊界乃至固定的成員，其社會型態常是流動的。若按照以往人類學強調以血緣與地緣做為社會之所存在的結構性原則來看，勢必會產生以下問題：這些群體到底是不是一個社會？若他們真的構成一個社會，其社會秩序究竟如何維持？事實上，上述提問只是從認識論的角度，去爬梳這些「不符合既有概念的人群聚集」，如何可能成為知識的客體，以納入我們既有知識的系統之內。從人類學在這些地區豐碩且深入的研究成果（如 Overing & Passes 2000；Strathern 1988）來看，研究者在探究這些看似無社會結構的「人群」之所以為「群體」時，乃是從全新的視角來界定其問題意識，意即：（個）人憑藉著什麼，而能與他人產生連結（connectedness）或有所關聯（associated）？這些地區中的人群聚集之所以能成為「群體」，並非依據角色、給定的身分、社會性的結構原則，或是以社會權利為中心（rights-centered）的道德系統，反而是依賴個人間的互動以及互為主體的關係，彼此依附成群。換言之，這類「社會」並不是依集體的結構性原則而得以建立，而是個體間互動及由其而來的關係網絡，讓這些人成為「群體」。故這類社群性基本上是建立在個體存在先於群體存在的

基礎上，是相當個人化的群體，是依附於人與實踐所構築的關係網絡以及形成的社會生活樣態。雖然，這類社群性表現在美拉尼西亞及亞馬遜流域的脈絡下，與當代新自由主義化背後的人觀往往不同，⁸但卻與當代地方社會的個人化趨勢是非常類似。正因如此，Tim Ingold（1996）在其主編的 *Key Debates in Anthropology* 一書中，指出英國人類學界為了面對新自由主義所導致社會（the social）崩解的情況，曾針對「社會」是否成了理論上過時的概念，進行一場學術辯論。當時，Marilyn Strathern 與 Christina Toren 提議以「社群性」(sociality) 來取代「社會」這個概念 (Strathern et al. 1996)。在此必須指出，不同地區的社群性所依賴的機制仍有所不同。例如，亞馬遜地區所依賴的是個人間非理性的情感、情緒而來，而美拉尼西亞則是透過人際間的交換關係而來。若要援引這個源自前資本主義社會的概念，來理解與掌握新自由主義化過程中諸多複雜現象時，我們就必須將此一初始的社群性概念，視為「運作中的概念」(working concept)：一方面，它可以啟發我們重新看待、思考、區辨與定性當代正在發展中的各類現象；另一方面，現象的複雜性必然回過頭來對此一概念（的內涵）加以脈絡化與精細化。讓筆者以本書論文為例進一步說明。

在張正衡的論文中，那段有關「民宿 Shaman 的一天」的民族誌書寫相當精彩，適合做為探究當代「社群性」之性質的起點。他細緻描述了慢慢村的移居者在日常生活當中，如何透過個人間物品的互惠交換，建立穩定的人際關係與關係網絡。特別值得注意的是，當一個人在與他人從事物的交換過程，贈與他人物品的一方，往往會向對方告知，該物品來自何人、歷經怎樣的交換過程，或是直接回報對方上次的贈與途徑。就此，每

8 如美拉尼西亞的 *dividual* 人觀 (Strathern 1988)，或亞馬遜流域所強調個人間的融洽歡樂 (conviviality) (Overing & Passes 2000)，當然與當代新自由主義下把人看成企業家 (Foucault 2008) 是截然不同的。

次交換過程都是當事人前一次所從事之人、物交換過程的再現或再脈絡化，不只加深了相關人、物的內涵與關係連結，更加強了相關的關係網絡，而這方式等於逆轉了商品化過程，也透露出交換者對於當代生活世界的認識與反轉。不過，在該文中，作者呼應 Arjun Appadurai (1996) 的論點，認為耕作原為一種同時生產地方主體與地方性的「地方化的技術」。因此，人、地互動可視為建立人際關係及關係網絡的一種技藝，而不限於人與人或人與物之間的互動。

在莊雅仲所分析的三個都市巷弄案例中，當地人的地方認同更是藉人、地、物、事的互動而得以建立。以臺北的社區為例，因為居民成功反對捷運開發徵收及拆除當地房屋計畫，使當時的領導人 X 先生能進而組織巡守隊的設立，甚至藉舉行泡茶儀式來結合當地人以及那些與當地往來的外人，讓眾人一同參與當地事務，激發出集體的凝聚力及地方感。同樣，新竹那個由新住民所構成的封閉社區，無處不充滿著疏離與陌生感，而由 T 太太負責的社區菜園，提供了新住民一同參與種植蔬菜、花卉的活動及彼此交換、分享收成的過程，建立了新住民間的共享與關係網絡以及其對社區的認同。至於員林的巷弄，半數以上居民是移入的新住民，彼此間互感陌生、猶疑，卻因 W 太太熱心公務（如代收郵件、澆花餵貓、打掃街道等）、加上居民在購買早餐及傍晚倒垃圾時與人交談、互動，最重要的是，所有居民都會顧慮到他人在使用巷道時的行車動線問題。這些日常的作為和舉動，促使當地人得以彼此有所關聯，進而產生某種集結與地方認同感。這些充分說明了，當代地方認同或關係網絡往往是建立在日常生活中那些看似微小瑣碎、極其普通平凡之人、地、物的互動。不過，這與其說是人、地、物的互動，毋寧說是人、地、物、事的互動。事實上，特殊事件的發生往往是帶動這一連串互動的開端。例如，臺北案例中的捷運開發徵收及拆除當地房屋事件，或是新竹案例中類似歡樂農場的

「社區菜園」，或是員林巷弄的停車動線之考量等，都涉及特定之人、時、地、物所構成的「事」。更重要的是，這「事」難以分解為人、時、地、物來分析討論。有此認識後，我們將更容易辨識與定位其他各篇論文在處理地方認同之建立時所使用的手段或方式。

舉例來說，陳文德在研究普悠瑪部落時，雖未直接討論當地普悠瑪人如何透過人、地、物、事的互動來塑造地方認同的過程及認同群體的性質，但該文提及不同的人分別成立了不同團體（如長青會、部落會議、部落頭目、婦女會、文化發展協會、巴古瑪旺協會、社區發展協會、青年會），以「營造新的空間作為身分認同的機制」，並將「部落內部空間的細化（傳統文化中心、巷路口的家族名木牌）、擴展（如文化公園的活動）、轉化（都蘭山的意義）、聯結（社區中心與巴古瑪旺）或者對於部落的想像與呈現（『金曲部落』），突顯空間做為當代文化認同機制的複雜面貌」，這至少說明了：當地人在空間中的活動是如何塑造或建構他們的地方認同。更何況，此一建立地方認同的過程中，也涉及了物的角色與作用，例如界定部落入口的石碑、普悠瑪傳統文化中心的會所與祖靈屋、巷路口的家族名木牌、文化公園小米除草祭裡的小米。的確，1960 年代的人口移動固然涉及了當時臺灣西部平原開發之後的新一波「上山下海」發展趨勢（黃應貴 1976），以及 1990 年代以來開發東部的趨勢等等，可視為引發普悠瑪部落新發展的大事。然而，作者並未清楚指出，在此歷史過程中，這些群體的組成究竟是來自個人身分？或是依據結構性原則？但該文透露了些許蛛絲馬跡，例如，高山舞集的成員為中年婦女及學生，往往與那些參與都蘭山不同活動的成員有所不同。這一點多少突顯出，不同群體的成員係以個人身分來參與活動而蘊含了當地之「社群性」的趨勢。此外，上述重塑普悠瑪部落認同的各種活動成員，往往有所重疊，而非彼此互斥。這的確涉及了作者一再強調卑南文化上空間重疊與轉換的特色。

相較於前述個案呈現出當代地方認同的多重與複雜，這類人、地、物、事的互動所塑造出的群體凝聚力與地方認同感，也很可能單純、同質且具有普遍性。例如，呂玫鏗所研究的白沙屯拱天宮媽祖信仰中心所構成的群體規模是相對龐大的，這些人都有參與白沙屯媽祖進香的親身體驗而有的共同靈力經驗，而晚近更參與了外地地方媽祖會或媽祖聯誼會的支援進香、祖廟（白沙屯）進香、會香、過爐、寄殿等儀式活動，從而建立了以白沙屯為媽祖信仰新中心的群體，以及各地方媽祖會或聯誼會這類次群體。該進香儀式或儀式再結構過程，讓人（信徒間）、地（進香地及會香地）、物（進香團所需物質及進香結緣品或紀念品等）、以及事（跟媽祖走走）彼此互動，形塑了群體感與凝聚力。其次，這個群體既不限於白沙屯聚落本身，也不限於白沙屯既有的祭祀圈，更不像過去那樣完全仰賴聚落或祭祀圈所具有的連續性地理疆界或地緣基礎，而是類似 Carol Greenhouse (2010: 6) 所說的「多向量」(multi-scalar) 地理空間觀念，該群體因為次群體的設立而四散於全臺各地。這就如同日本慢慢村成員的日常生活並不定著於特定的地理空間，而是分佈到長万部町內的各個地方。或許如作者所說，以白沙屯媽祖信仰中心所形成之群體的地方感，乃是一種「象徵疆域」。

與此類似的是李威宜研究的社頭織襪人之社群性，是建立在「我織故我在」⁹的工作經驗所塑造的不同地方形式之上。首先，織襪工業內部有著不同層次的分工與連結，加上全球市場分工及資本流通所造成的生產型態，使得織襪人有著相當分化的工作經驗，這讓看似同質的人群因為生產線分工而形成了範圍更加限縮的次群體，而這些範圍限縮的次群體，與特

9 這概念出現在作者的研討會論文及第一次送審的文稿中，在最後定稿中卻棄而不用。

定的地理空間無涉。例如，流離他鄉的襪勞、代工生產的小頭家、生產內銷的小頭家以及鄉鎮企業的老闆們等，其實共構了一工業連帶。然而，這些次群體的興衰，更是與臺灣織襪業的發展歷史、全球織襪業的進展以及社頭鄉鎮的生態利基等，彼此辯證互動而形成的結果。正如作者所說，它所展現的是一「流動形成的工業地方」，而非靜態的地方結構。立基在織襪工作經驗這件「事」上的群體，當然涉及了人（織襪人）、時（不同時代）、地（分佈於社頭為中心的生產空間，包括廠房及家庭生產的客廳）、物（襪子及其物的成分與生產工具等）彼此互動的過程，更是互動過程的結果。

由上，我們可以說當代的地方社會與地方認同，已不再如過去是依據血緣、地緣的結構性原則所構成，而是經由個人日常生活的「人、地、物、事」互動過程而被建構。其次，當代這類群體的出現，不必然以連續性的地理空間為基礎，反而經常以極其跳躍的方式，來連結那些在空間上看似毫無關聯的個人。再加上，當代的人在空間上是高度流動的，其構成的地方社會，當然也極富流動性，而非處於靜態、穩定之中。**更關鍵地，由於當代人的存在是先於群體的存在，因此，在討論這類地方社會時，我們無法以過去群體的立場來觀照，而必須回到個人的主體性及互為主體的層面，這當然包含了非理性的情感情緒，以及當事人未能意識到的潛意識。**因此，個人的主體意識與主觀認同在社會生活中的重要性更加鮮明、顯眼，這也使得社群性 (sociality) 這個概念，具有取代過去涂爾幹以來主張社會 (the social) 有如有機體的概念之本體論理由與正當性。無怪乎本世紀以來探究新自由主義發展軌跡並追問其未來出路何在的社會科學家，不約而同地宣稱「社會 (the social) 已死」(Rose 1996; Touraine 2007, 2009)。事實上，藉勾繪個人在日常生活中人、地、物、事等互動

的過程，以超越物理空間的限制來討論人際關係、關係網絡或群體性的建立，經常出現在當代的文學作品中，例如，日本小說家吉本芭芭娜的《喂！喂！下北澤》（2012），¹⁰或土耳其小說家帕慕克的《伊斯坦堡：一座城市的記憶》（Pamuk 2006）¹¹，均以細膩的手法，對互動過程進行深刻的描繪，並給予該地方社會新的圖像，讓人印象深刻。

至此，我們可以發現在當代的社群性，與前資本主義社會所展現的社群性有著根本上的不同。正如 Nicholas J. Long & Henrietta L. Moore (2013: 2-3) 所說，當代的社群性更強調過程及社會關係與社會互動的結果外，無論在邏輯上或存在上，**它更必須與它的「結合形式與表現」(articulation) 廣泛共存，因這涉及當代人透過它才能得知自身所生活的世界及人在其中的目的與意義，而不能化約為關係及情感。**是以，個人主體性及其對這世界的認識更形重要。這涉及了下一節將討論的社會想像。

四、社會的想像

既然當代這類基於社群性而出現的群體不必然與特定的地方或地理空間相互一致，更與過去地方社會組成之結構原則彼此脫鉤，其類別與屬性

10 該書描述一對母女在得知先生／父親與外遇女人一起殉情之事，因深感難堪而無法繼續在當地生活，決心遷居下北澤這個陌生的地方。兩人與當地人、地、物、事的緊密互動過程，逐漸確立自身對當地的認同，進而重拾生活，並得到救贖。

11 這是作者描述自幼對伊斯坦堡各種人、物、地景的各種回憶所成的自傳，該書展現了伊斯坦堡如何經歷希臘化過程，成為東羅馬帝國的首都與東正教的宗教中心，而後再歷經鄂圖曼帝國文化由繁華盛世而日漸衰微，而走入土耳其現代化過程後更展現了不同風韻。帕慕克筆下的伊斯坦堡，充滿著沒落、破碎、毀滅、凋零、再興與新面貌，以及不同時期不同文化的殘留遺跡、重建與再興等，混合重疊成了我們今日所看到的伊斯坦堡。在此歷史過程中，我們看到不同的人群往往使用這都市不同的地景與面貌，以再現出該城市混合、雜亂又破碎的現代面貌。更重要地，如同許多伊斯坦堡居民，作者在與這城市背景的互動與記憶中，找到了自己與未來。

更多元，我們要如何確定其為「地方社會」呢？事實上，那些看起來與地方或地理空間無關的人們之所以彼此有所關聯，是憑藉著當事人對「周遭生活環境」主觀想像這個機制，才得以可能。因此，社會想像就成為探究地方社會與社群性的關鍵所在。這也是新自由主義化後出現的新現象與新問題，特別是與知識性質發生本體論革命有關。新自由主義之前的現代性或現代化理論，深受啟蒙運動以來的經驗論科學觀之影響，認為知識的本體論是建立在真實 (reality) 與虛幻 (illusion) 的分辨上 (Giddens 1984)。此一以真實做為知識本體論基礎的知識體系，其目的即是獲得真理。這也造成了對個人主觀層面以及立基於另類本體論的知識體系加以排斥或忽略。在 Lyotard 之後，我們更認識到，新自由主義化的前提，即網際網路的科技發展，已然模糊了現代性所高舉的真實與虛幻之辨。更重要的是，知識本體論上的革命導致了知識的目的不再是追求真理，而是判定其有效與否 (Lyotard 1984)。在此趨勢下，原本那些似真非真、具有強烈主體意識卻不符經驗論科學觀意識形態的社會想像，因能提供當代人們未來實踐的方向與可能性，反而成為理解當代社會文化現象一個全新的切入點，並逐漸為學界所重視。更何況，依據 Peter B. Evans 與 William H. Sewell (2013: 36) 的意見，目前國際學界對於新自由主義的界定主要是透過以下四個面向：經濟理論、意識形態、政策典範，以及基於前述三者而來的全面的社會想像。其實，在當代個體與自我發揮到極點的條件下，社會想像極有潛力成為個人間彼此連結成的各種群體中，因提供對生活世界的共同認識與意義的創造而產生一體感的重要機制。

那麼，我們該如何探究雜揉了真實與虛幻的社會想像呢？Claudia Strauss (2006) 認為目前社會科學界對社會意象或想像的討論，不外乎 Cornelius Castoriadis、Jacques Lacan、以及 Benedict Anderson 與 Charles Taylor 等三個理論傳統。即使承認社會想像這種看似帶有個人心理色彩的

概念具有掌握當代現象的理論潛力，但這並不意味著筆者將從心理學所預設之個人主義式的內在心理狀態著手，來討論當代的「群體」與社群性的性質。事實上，將想像或意象化約為個人主義式的心理運作結果，不僅喪失了其取代「集體所共享的文化乃是自成一格的」這個概念的理論潛力，亦斷然無法超越現代性所發展出來的「社會」這個概念背後預設了個體與集體彼此分立的理論格局。基於此，本文主要採取 Anderson 及 Taylor 這個理論傳統的看法，認為社會想像是人們思考社會真實而產生了比智性基模 (intellectual schemes) 更為廣泛、深沉的想像或圖像，這些是人們想像 (理想的或所欲的) 社會存在的方式，包括：自己與其他人將如何產生關聯、該如何符合期望，以及構成這些期望背後更深層的理想規範與想像。此外，社會想像也是一般人對於周遭社會環境的想像，這些往往存在於意象、故事與傳奇之中。更重要地，社會想像起初往往只是單一個人的創造，但可經由傳播、擴散而逐漸為一群人所共享，從而隱含這群人共有的理解，進而帶來共同的實踐 (Taylor 2004: 23)。是以，社會想像具有其理想性成分而為其成員未來發展的方向。以下將依此來分析各篇論文所觸及的社會想像。

以張正衡的論文為例，慢慢村成員的日常生活中有兩種不同層級的中心。剛移居至長万部町時，移居者是在民宿「Shaman 之家」開始了他們在地新生活最初始的共同中心。時間一久，每個移居者會依據自己喜歡的生活方式與興趣，前往他處定居，並另行發展出符合個人所需的社會網絡。此時，「Shaman 之家」就成了「母株」，而每位移居者各自定居的地方，成了他／她生活的新中心。例如，喜歡釣魚及公園高爾夫的 Zaki 夫婦，就住在遠離中央商店區那個名為靜狩的漁村，藉人、地、物、事的互動以發展他們所需的新社會網絡，而這當然有別於以「Shaman 之家」為中心的社會網絡，更使靜狩成了慢慢村另一個新中心。同樣，喜歡泡溫泉

的 Nagi 夫婦則選擇住到長万部町的西界之山谷小聚落，每日造訪溫泉，不僅融入當地，並建立自己的社會網絡，成了慢慢村的另一個新中心。此一根莖狀社區的社會想像，既能讓慢慢村成員建立並維持與其他成員必要的網絡，同時又能以自己為中心另行發展出己身所需的新社會網絡，從而使個體與集體間的潛在張力得到必要的調解，並突顯出移動性和個體性在該群體社會生活中關鍵地位和特性。此外，慢慢村的計畫之所以能吸引退休的都市移居者，正是因為他們原先對於「我們應該如何活著？」的緩慢生活態度與倫理立場，以及對環境友善的無農藥農業耕作的理想。換言之，對社會生活的共同想像，使得都市移居者擁有了一體感與認同。再次之，當地人對於長万部町的社會想像，主要來自他們地圖上的界線標示、官方編撰的町史、町役所、町樹、町旗、町憲章等的認識。鎮民 (包括慢慢村成員) 對長万部町的這種共同認知與想像，呼應了 Benedict Anderson (1991) 將人口普查、地圖及博物館視為建構民族國家想像的三種重要技術的論點。

對比之下，莊雅仲所研究的三個都市巷弄，在既有地理空間的限制下，除了居民多為外來移入者之外，其群體與地方性或地理空間具有清楚、緊密的一致性，看似沒有觸及社會想像的問題，實則不然。每一位新的領導人必須在具體活動中創造出對於巷弄的新社會想像，賦予巷弄未來有著新的屬性，而能成為成員認同的對象。如臺北巷弄的巡守隊及茶坊聚會所、新竹的社區菜園或員林的停車動線等，即使這些想像後來被其他更新穎的社會想像取代，但至少是當地居民在當時的想像，甚至成為日後的傳奇。這也突顯出在市鎮巷道中居民的社會想像，不易穩定且汰換頻率高，因而不易形成深厚完整的論述。

至於陳文德研究的普悠瑪部落的實際生活中，漢人早已滲透到當地卑南人的日常生活之中。如漢人開的早餐店，提供了當地普悠瑪人上班族與

學生必要的服務。另如，儘管當地漢人人數超越了卑南人，卑南人在試圖重建普悠瑪部落的認同時，完全無視到處可見的漢人，因那是出自於他們「重建部落、復振文化」的共同社會想像。此外，我們更看到，當地卑南人為了將自己對部落的想像，透過繪製「金曲部落」地圖，將他們認為最能表現普悠瑪部落與「文化」特性的人、地與事，加以再現並客體化，傳達給外來的漢人或觀光客。此外，藉由社區活動中心的「文化化」的展示、住戶家族名牌的訂製以及小米祭儀活動的實踐等，來客體化他們與漢人鄰居的差異。對比於上述刻意忽略或排除漢人存在的卑南文化化之社會想像，都蘭山的活動則處處充滿了跨聚落、跨族群的現象，反而更符合南王聚落實際狀況的社會想像，而這些新的社會想像目前正處於創造與浮現之中。然而，這些社會想像都無法否定那個依據行政系統的南王里而來的南王聚落之存在，因與此相關的社區發展協會則是由普悠瑪人所發起。正如作者在文中所使用的南王里聚落棋盤式街道圖所示，此一地方認同有著類似長万部町鎮民的社會想像，是經歷了類似現代民族國家的建構過程才得以出現。

至於呂玫媛有關白沙屯的研究，指出拱天宮之所以成為超越白沙屯既有聚落及其既有祭祀圈而成為媽祖新聖地，就是依賴這些分散全省各地參與媽祖進香的信徒。這些信徒共同的進香經驗（如救苦救難、囡仔媽、流氓厝婆等），以及對白沙屯媽祖的共同想像（如白媽的慈悲護佑等）而塑造出了一體感。實際上，此一一體感更是經由進香特刊、進香影片、媽祖歌曲、進香結緣品與紀念品（如Q版或神像版媽祖公仔、鑰匙圈、反光別針、進香徽章等）、網站、臉書與line等物質媒介，而塑造出想像的共同體。就如同拱天宮將進香核心儀式「進火」及「接媽祖」開放給外地的聯誼會與媽祖會的主事者而塑造的一體感，各地媽祖會或聯誼會也透過定期集體回祖廟舉行進香、刈火、會香、過爐或神像寄殿等儀式，來建立其一體感的社會想像。因此，這些表面上看似去地域化及再連結的當代宗教活

動，不僅是以他們對媽祖的共同想像及神秘經驗為基礎，更是透過建立社會想像之實際過程與手段而來的。

對照之下，在李威宜的研究中，社頭織襪人雖有著代表所有織襪人的工業地方之共同想像，而有其包含整體的較大地方認同，實際上，織襪人早已分散在社頭以外的地區。而織襪人內部更因為生產線的分工，各自擁有不盡相同的「我織故我在」工作經驗，從而塑造了各自的社會想像，並建構出不同的地方形式。例如，流離他鄉的襪勞因「不斷離開、返回、接連又與之斷裂的往復過程的空間經驗」，建構了「他們的工業地方感，是在絕對、相對與關係中，透過物質基礎、相對時空、記憶再現，體現在個人的生命表現與工作場所」。此一共同的地方感與社會想像，使流離襪勞產生了一體感。同樣地，代工生產的小頭家們，往往因集體勞動的工作場所而形成的地方感、「全球的、現代的勞動生活的資本空間」、以及「在地的、宗教的音樂生活的傳統空間」等，打造出小頭家們擁有多重屬性的地方感及社會想像，更使他們有了一體感。至於從事生產內銷的小頭家，其地方感的形成，「不再只是源自工作場所的生產活動，被動回應外銷訂單的資本主義空間再生產，而是轉向一個又一個如何以襪子性質為基礎的消費空間的創造」。譬如，他們「創造出一個為運動員服務的存有空間，是一種以價值創造社群的地方營造」，雖然該群體為了避免被仿冒而開始出現了離開群體的個體化趨勢，卻也創造出他們的地方存在感。至於鄉鎮企業的老闆們，更是想像他們的工業園區將整合織襪廠、染整廠、特用化學品場與生計檢測公司等四種類型的工廠，帶動社頭地方產業朝向國際醫療襪開發的轉型。這種連結了織襪產業力量與社頭地方力量而形成的共同社會想像，使他們投入去設立社頭紡織協會、社頭織襪園區、以及工研院織襪產業發展中心，並且規劃了織襪芭樂節、織襪文物館、嘉年華會等構想。這些社會想像，不論未來的成敗，同樣也塑造了或營造出個別群體的地方感與群體認同。

當然，更有些對地方的社會想像，並不存在於當地人的意識層面上。以當代東埔社為例，¹²當地布農人仍會指出，當遇到挫折時，若無法從親近的朋友中得到慰藉，他們往往會獨自前往小時候最懷念的地方去走一走，以得到慰藉，好讓第二天的生活能重新開始。這其實是與他們傳統的 *lulus-anna lumah* 觀念有關。原本，*lulus-anna lumah* 是指一個人的精靈 (*hanitu*) 最容易與其他精靈 (包括天地萬物) 互動的地方，而這往往與個人年幼時成長的生命經驗有關。在過去，這類經驗往往是發生在每家主要使用的土地上，因此，每個人最懷念的地方往來會是獨一無二的地點，而與其他入習於前往之處有著明顯的分辨。另一方面，所有每個人最懷念的地方，卻又共構成東埔社原本的聚落整體圖像。此一整體圖像的結構，非常類似結構語言學所強調的：個別字詞與其他字詞之間既存在排他性關係，但彼此卻共構成一個語言文字體系。因此，這些看似只是個人關懷之事，卻構成了群體存在的潛意識象徵體系。故筆者特稱之為 *semiotic community*。儘管在當代，當地布農人在平日生活中，常認為過去的東埔社地方社會已經不存在了，但在偶發的特殊情況下，這個潛意識象徵體系會以激起他們的地方意識與認同這樣的方式浮現出來，從而能被他人所認識、掌握。譬如，在 921 大地震及 88 水災時，東埔社名列災區，卻恰好都是最後一波的救災對象：在 921 大地震時，東埔社位於災區的最南端，而 88 水災時，卻成了災區的最北端，這些經驗讓他們清楚意識到，自己其實位於臺灣大社會中最邊緣的地區，才會在遭逢大型災難時成為最後一波被救助的對象。為了度過無法得到援助物品時的困境，當地布農人認為只有依賴東埔社的成員一同自力救濟，才能共度難關。也只有在這時候，東埔社的人才真實地感覺到，所有的聚落成員其實是屬於一體的，從而激發

12 本段討論詳細內容請參閱黃應貴 (2012c)。

了他們的地方意識與認同。換言之，對東埔社布農人而言，平常看似不存在的地方社會，並非真正的消失或沒落，而是存在於每個人的內心深處，正如同 *semiotic community* 是存在於他們潛意識之中。事實上，只有在與日常生活有所斷裂時，這潛隱的地方意識才會油然浮現。這一點似乎與容格 (Jung 1969) 所說的集體潛意識 (the collective unconscious) 若合符節，更是來自他們共同的歷史經驗。換言之，社會想像在當代，往往是與當事人對於實際生活世界的共同理解與反轉緊密相關。

五、區域再結構與文化再創造

上述基於個人先於群體之前提而來的社群性「群體」，在當代之所以被視為是地方社會，除了共同的社會想像提供必要的凝聚力與地方認同感外，另一主要機制是來自他們參與更大區域的區域再結構而帶來文化再創造的結果。¹³前述討論多少已觸及這一點。

本文伊始，提及東埔社成員社會生活的許多層面或領域，因新資本不斷流入大臺中地區而導致其經歷了不斷再結構。此區域內開放性的金融市場引發再結構的過程，往往創造出新的文化觀念與傳統。這可以採購日常消費用品與醫療為例進一步說明。以往，採購日用品與就醫是為了維繫基本生活所需與醫治病痛以延續生命；如今，當地人轉而前往各大賣場與各大醫院的原因，大部分卻是出自消費文化的流行、身分地位、以及自我認同的追尋等。事實上，選擇在當地雜貨店購買日常生活所需及前往和社私人診所看病的人，都是無力購置自家車的居民。相較於大型醫療院所與賣場，這類雜貨店及私人醫療院所願意讓當地居民賒帳，好讓地方上那些收入微薄或赤貧的居民，能夠獲得維生度日的物資與醫療服務外，也穩定了

13 有關區域再結構與文化再創造的問題，可參見黃應貴 (2006)。

他們的客源。就此，居民間的消費習慣與移動範圍等生活方式之所以產生分化，正是因為新自由主義化帶來地方社會內部貧富差距極端化所致。另如，在本世紀以來，柬埔寨布農人在小孩成長禮（*Manqaul*）上宰殺豬隻再分贈豬肉的範圍，已擴大到整個陳有蘭溪流域，而接受豬肉的女方父系氏族成員會集資殺豬，回贈給嫁到陳有蘭溪流域內的所有女子。這些收到豬肉的婚出女子會再集資殺豬回請娘家。如此一來，氏族這個親屬單位在聚落與陳有蘭溪流域，分別有了不同的意義。原有聚落的氏族是婚姻的主要單位，也是原本地方社會內部分化與政治動員的主要依據。但本世紀以來，氏族因著婚姻關係的連結，成為區域性的跨族群地方社會得以凝聚的主要機制。此外，在原地方社會內部凝聚力弱化，加以社會福利及社會保險不足，氏族關係就成為尋求社會救助的人們最後的依賴與支持。再如，當地方政治因為原地方社會沒落而淪為以立法委員為中心的地方代理人之爭時，加上原地方社會成員對政治日漸冷漠，讓那些以立委為首、卻四散各處的政治後援支持者，彼此串連形成了跨區域之疑似政黨的政治群體。¹⁴這些都在說明：當地方社會捲入區域體系不斷再結構的過程之際，同時也是當地人不斷進行文化再創造的新契機。如此，原本以個人為基礎所形成的流動、不穩定之社群性「群體」，逐漸取得了新地方社會的文化意識與主體性，做為其共同社會想像的基礎。猶有進之，上述以陳有蘭溪流域取代聚落為單位的父系世族殺豬分豬肉的活動，雖是原氏族成員權利義務的延伸，卻是基於個人的身分而來，因不願出資殺豬請氏族成員的人可以拒絕出資而放棄對方的回報外，成員來回出資回請對方所加強的成員權利義務關係，卻是氏族在當代賦予個人有難時最後的依靠，更是氏

14 事實上，同樣的制度在村落及區域體系上產生不同的作用與意義，在人類學的區域研究中早有先例。如非洲的氏族制度（Fox 1976）或印度的卡斯特（Beck 1976）等都是。是以，Smith（1976）將這視為區域體系中的普遍原則或特性。

族在當代存在的新意義。這新意義不僅經過內部爭議而得到的結果，並重建出早已沒落的氏族「群體性」，更使氏族文化得以在新時代延續發展。由此，讓我們從這個視角來重新看待論文集集中的各篇章。

以張正衡的慢慢村為例，所有移入者各自離開民宿「Shaman 之家」這「母株」之後，皆在長万部町更大的區域之內尋找適合己身生活的地方，並創立了各自的新中心。這除了使他們繼續維持慢慢村原有的社會網絡外，也在新中心各自發展出新的、相互依存之社會網絡，促使這個根莖狀社區因而能不斷進行連結、擴大。即使人數增加很慢，也沒有創造出市場價值，但他們追求友善環境的有機農業與藉交換以互通有無的共享方式，樹立了以緩慢生活方式來回應「我們應該如何活著？」的倫理問題。事實上，這個在長万部町鄉鎮區域中正在形塑、創造中的新生活方式與生活世界，挑戰了早已被經濟邏輯所滲透而廣被接受的「自我負責」與「自立更生」等新自由主義化之主流社區生活的倫理守則：「地方居民必須且應該自立自強，面對市場的需求與競爭，以在地文化為本研發出各種型態的商品與服務，好在這個全球化經濟中求取社區自身的活路」。如此違逆主流意識型態的想法，讓慢慢村居民明顯地與周遭的其他人有所區辨，更強化他們對自己群體的認同，也使這群體的主體性及其社會想像更為鮮明。

同樣，陳文德所研究的普悠瑪部落，在當代多重的空間活動中，身為少數的當地卑南人持續無視周遭人數眾多的漢人，一再以各項活動來重塑普悠瑪部落。正如當地普悠瑪人及漢人不斷地進出南王聚落一樣，這類當代的群體活動本身也不斷超越既有的普悠瑪部落範圍，並朝向更大的區域體系接近。甚至，到了 1990 年代以後的都蘭聖山活動，不僅帶入臺灣原住民十六族的觀念，更在他們所建立的祖靈屋茅草屋的旁側另外建立一座以王母娘娘為主神的廟宇等。這使得都蘭山的活動的參與者，除了卑南人

外，更可見到阿美人、排灣人及漢人。事實上，都蘭山早已是超越普悠瑪部落範圍的臺東平原之重要地標，而普悠瑪卑南人前往都蘭山的活動，無異於創造一個跨地域、跨族群的區域性活動，甚至創造出一個更符合當代地方社會多族群混居的新文化。這其實為正在浮現中的區域性新地方社會之主體性建構，提供了更多未來的可能性。

此一趨勢在呂玫媛的白沙屯媽祖研究中更為明顯。在過去，白沙屯拱天宮媽祖廟不僅是白沙屯的地方村廟而成為地方社會之再現，更是該地區祭祀圈的主要信仰，因此其也代表著更大地域社會的社會再現。但自本世紀以來，正如走出祭祀圈的「贊境」之出現一樣，隨著外地人大量湧入白沙屯參與媽祖進香，其人數遠遠超越白沙屯當地居民（二者的比例為十比一），進香活動所蘊含的超越既有地方社會的限制與意義就更加突顯。其中，主要的外來參與者是透過媽祖會或媽祖聯誼會而投入該項活動。此外，這類信仰組織形成的動力，主要來自個人對媽祖形象的想像，進香時所體驗到的靈力經驗，以及拱天宮在新自由主義化影響下的廟宇經營策略。因此，參與的信徒的範圍已分布全臺各地，促成了去地域化及再連結。換言之，當今白沙屯媽祖進香活動試圖將自己塑造為全臺媽祖信仰的新聖地，除了與大甲媽祖這個信仰中心分庭抗禮外，它更將媽祖信仰商品化，並將其創造的經濟利益做為信仰與群體認同擴張的新方式，讓個人神秘的進香體驗與透過消費商品而產生的「再吸納」(sublation)過程，得以相互深化，進而開啟了宗教個人化的新契機。相較於此，被視為從白沙屯「分裂」出去的山邊媽祖，其支持者多半是自由參與的外地人，他們強調服務與招待的便利性及溝通上的容易度。與其說這是白沙屯新聖地的分裂，不如說其展現了宗教個人化的另一種形態。就此，白沙屯媽祖信仰的儀式再結構與文化再創造，其動力幾乎來自個人內心的需求——無論是攸關個人進香體驗的靈力經驗，或關乎個人行事的方便與自由。

上述趨勢在李威宜研究的社頭織襪人案例中展現更為極端的面貌。雖然作者從個人「我織故我在」的織襪人的分工與各自工作經驗，區辨出「無所之地」、「無名之地」、「有名之物的產銷位移」、「工業區位的不均發展」等四種地方形式所共構出的工業地方之想像。在當代，人原本就在不斷流動之中，特別是在流動與定居、外銷與內銷、國家與鄉鎮、全球與在地、以及歷史形成與生態意義等不同軸線力量的作用下，每個行動主體都經驗著多元的地方形成。實際上，行動者自身不易察覺和清楚論述出這些流動形成的工業地方，背後所受到怎樣的全球工業資本流動之動力。更何況，新自由主義化的生產過程與工業資本主義的生產過程最明顯的不同，就是前者的反福特主義趨勢，即，將生產過程的各部分，分散到全世界最能獲利的地方，而不再像是後者將所有過程集中在特定廠房中。這更加深了更大的區域體系甚至全球金融市場資本流動，導致社頭地方的織襪人「自勞工、家庭工廠、小頭家、外包制度，沿著訂單、貿易商、美國市場、反向隨著生產縱軸往外流動出去」。今日的織襪工業區位乃至重建織襪文化的浮現，不僅說明國家、產業與地理空間的緊密關係，更證明當地人往往沒有意識到的全球市場結構與生產線分工的再結構，遑論認識到全球金融市場流動如何成為重組地方產業的動力，進而對產業或工業地方再結構與文化再創造帶來的影響力與重要性。

相對於此趨勢，莊雅仲研究的三個都市巷弄厝邊則提供了反證。表面上，這三個都市巷弄厝邊，各自位於固定明確的空間界線內的地方。然而，三者的地方認同反而流動、不穩定的，似乎在地方的生產、意義的建構或地方感知等層面，都不見區域再結構力量或機制的介入。另一方面，這三個巷弄厝邊案例所在的城市，各自受到全球經濟體系分工與再結構過程不同程度的影響，從而產生了不同的發展趨勢：例如，臺北住商混合區的社區主義，新竹科技城的區域整合，員林市鎮分散式工業化的空間化文

化等，反而說明了這些是由「**地方複雜關係與全球資本驅動下的流動空間所組成**」。在既有地方認同消失的同時，我們看到了這些居民創造出「住居倫理」，即當地人間透過住居過程的日常生活危機之批判、選擇與決定，尋求及創造他們未來之希望的生活態度與立場。因此，他們才能在很短的期間內迅速重建地方的新屬性。此一有如 Henri Lefebvre 所主張之城市權這種當代的普世立場，即是因為其納入更大區域範圍的再結構之下而來的文化再創造，進而成為其地方認同的新基礎。

由上，我們可以說，**原有地方社會因著當代的政經條件與歷史脈絡的改變，被納入更大區域體系的再結構機制與力量之中，往往也建構出多重且流動的空間。其中，能讓人產生地方感知而成為其地方認同的對象的關鍵，就在於文化上的重新創造，以及空間的「文化化」。**此外，當代地方感知與意義的建構，往往出自個體的創造，而非既有群體文化的延續；更精確地說，個體的創造必須能滲透到群體的符號與象徵層次，並取代舊的符號與象徵時，才可能帶來新地方社會的形成與認同。換言之，區域體系的再結構必須結合文化的再創造，提供當地人對新地方社會的新想像，進而於區域層次上，形塑出新的地方社會。

當然，在新自由主義主導的新時代中，本文所討論的區域體系的機制與力量，並非過去依循中地理論或儀式象徵理論的立場，強調區域體系本身的結構力量單方面決定了體系內的運作機制。例如，Brenda E. F. Beck (1976) 在印度南部 Konku 地區的研究，發現當地區域體系的結構涵蓋了五種類型的社會：第一，初步進入區域體系的「進入點」(entrance point) 社會，結構上強調平權，而聚落中則有同質性或內部有許多擁有土地的卡斯特彼此競爭。第二，由第一種發展出來的類型。在結構上，它與鄰近聚落有各種聯盟或輪換性聯盟的社會，她稱此為「進展區」(entrance area) 社會，由一個但不同的卡斯特支配每個聚落。第三，單一聚落與鄰近聚落

之間有著穩定且單一的聯盟關係，她將擁有這種結構的社會稱為「中心區」(central area)。中心區類型的社會與鄰近聚落均由同樣擁有土地的卡斯特所支配。第四，社會內部組織瓦解，在結構上形成了個人主義式的「邊陲地區」(marginal area)，其聚落內部往往混居了幾個擁有土地卻相互競爭的卡斯特。最後一類則是被邊陲化的孤立性(isolationistic) 社會，她稱之為「窮途末路」(cul-de-sac)，因其在空間上被孤立且附近沒有挑戰者。

顯然，這個印度案例所展現之區域體系的機制與結構力量，與當代區域體系的再結構，性質上完全不同。本文伊始，指出當代區域的再結構是全球資本流動的驅動所造成的空間現象。如東埔社社會生活各個層面，因新資本的不斷進入而造成各領域不斷地再結構。因此，**當代區域再結構的形式，與該區域是否具備金融市場以及該市場是否開放自由競爭或被壟斷等因素，密不可分。**例如，東埔社就是因為大臺中地區的金融市場具有足夠的開放性並允許自由競爭，其社會生活的各個領域勢必因新資本的進入而改變。對照之下，臺塑六輕廠所在的雲林麥寮鄉，當地人投資所需的資金或鄉公所建設的經費，絕大多數來自臺塑的回饋金。意即，該地區的金融市場幾乎為臺塑所壟斷。因此，自六輕啟用以來，該區域幾乎未有明顯改變，亦幾乎不見所謂的區域再結構現象。¹⁵事實上，**金融市場的存在與否，以及金融市場究竟是開放性的或是壟斷性的，提供了我們辨識區域的新自由主義化程度的重要指標。**最後，區域乃至全球金融資本所具備的區域再結構之動力，往往不易為當地人所意識或認識，一如莊雅仲的厝邊隔壁或李威宜的社頭這兩個案例所示。

15 有關麥寮地區金融市場的壟斷情形，主要是依據陳瑞樺於 2015 年 10 月 25 日在清大人社院所主辦的「什麼是當代的地方社會？」講論會第五講演內容而來，講題是「麥寮與六輕：雙母體的矛盾共生」，地點在清華人社院 C310 室。

六、結論

本世紀以來，以網際網路、交通及溝通工具的快速發展所推動的新自由主義化進程，提升了人、物、資金、資訊的流通速度，造成既有社會組織的沒落及人的解放，使個人的存在得先於群體的存在。是以，原先我們所認識的那個以明確地理界線為範圍，內部社會文化既同質又重疊的地方社會，隨著前述整體結構力量的介入與運作，而產生了明顯改變。除了社會生活的各個層面超越了先前的地理空間範圍，各領域的範圍往往也彼此不一致。如果以過去強調行為規範及人際間的權利義務關係的「社會」概念來看，這些新時代的人群及其生活，是否仍可稱為地方社會，顯然有待商榷。另一方面，透過人、地、物、事的互動過程，當代人們往往建立了多重的社群性「群體」。對比過往那些基於血緣或地緣等結構原則而形成的群體，這種立基於個人的基礎上的社群性「群體」是流動且不穩定的；它之所以能成為地方認同的對象，往往來自成員共同的社會想像。另一重要的機制與力量，則與區域再結構有關。伴隨著新資本的投入，地方上的人納入區域體系再結構的過程所帶來的文化再創造，而這使得那些從事區域性活動的「群體」，有了共同的社會想像基礎，形成了地方認同的對象。值得注意地，這兩種主要的機制與結構力量的運作往往造成重新的地方認同。在這裡我們看到「多重地方認同」、「社群性」、「社會的想像」以及「區域再結構與文化再創造」等概念重新結合一起，不僅提供我們了解當代地方社會的新架構，也賦予這些概念新的意義與新方向。至少，我們進一步認識到：以個人為基礎的社群性「群體」，固然可以透過人、地、物、事的主體性互動而來，但也可能透過共同歷史經驗的集體潛意識而來，就如同社會想像是可建立在對於實際生活世界的理解與反動而來的。此外，儘管區域再結構潛隱中往往為（國際）資本流通所推動，文

化再創造卻又可能發展出與主流意識型態對抗的新文化，為未來埋下希望的種子。這些概念的新意義與新方向，有助於開啟我們理解與定位當代諸多爭論的新視野。

例如，由社群性取代涂爾幹式社會概念的發展，在新自由主義全球化發展的條件下，顯然已成普遍趨勢。除了 Rose、Touraine 等人所提之一般性的理論討論外，更可見於當代實際的田野研究個案。以 Michael Lambek (2011) 研究的馬達加斯加 Mayotte 人為例，作者雖未提及有關政治經濟條件與歷史脈絡的改變，但他指出該地方社會從原本建立在明確空間範圍與界線的單位，轉變成直證的 (deictic) 及同心圓 (concentric) 的單位，而它的擴張與萎縮則與居住者的注意 (attention)、涉入 (engagement)、以及計畫 (projects) 有關。這種直證的、同心圓的單位不像前者容易被外力所滲透、包含，而它面對的主要威脅是瓦解、弱化、及解體等。就此，新形地方社會關心的是如何維持中心，而非保衛邊界。作者更指出，新形地方社會應被視為倫理生活的地方。他所說的倫理，主要涉及勞力、工作與（儀式）實踐的繁衍，以及那些照顧他人的日常形式 (everyday form)，而儀式則是容許人們完成那些相互承認的實踐形式。換言之，新的地方社會是共享允諾 (promising) 與原諒 (forgiveness) 的一群人。

在某種程度上，Lambek 的研究看似佐證了當代地方社會發展的新趨勢。然而，從他忽略了地方社會的新發展乃是當代政經條件涉入與運作的結果這一點來看，前述的理論化工作反而造成了根本的限制及誤導。其中，至為關鍵的是，作者對倫理的討論與分析，延續了 Richard A. Shweder 所指出啟蒙運動以來對人性的核心假定：沒有一致性的普世主義 (universalism without the uniformity) (Schweder 2012)，這也是當前道德或倫理人類學研究共享的主要立場。這意味著作者並未清楚意識到，在新的政

經條件與歷史脈絡中，「人」的性質（包括意識形態與地方社會的具體形構這兩個層次）實有所轉變。事實上，Foucault (2008) 清楚指出，在新自由主義化的趨勢下，主宰的意識形態是將人視為企業家，而非公民。是以，自我雖擁有自己，卻被視為生意 (business)，從而有別於自由主義將人視為財產的看法 (Gershon & Alexy 2011: 800)。至少就意識形態層次而言，人做為自我的企業家以及將自身視為一種資本、一種生意，鼓吹自由市場做為各類資本自我增殖與繁衍的整體趨勢，使得參與經濟活動而帶來的不平等被視為無可避免的結果，將經濟成功視為個人競爭力的展現，進而合理化貧富差距、甚至任憑二者間的鴻溝不斷加深。而這正是新自由主義化對人類社會所帶來最為嚴峻的問題與挑戰。

為了解決新自由主義化的弊端，研究者往往提出以公民社會做為對抗的手段 (Giddens 1998; Harvey 2005; Touraine 2001, 2007, 2009)，甚至成了澳洲、紐西蘭「後新自由主義」的治理政策核心 (Cheshire & Lawrence 2005; Larner & Craig 2005)。然而，源自西方歷史經驗的公民社會這個概念，是否適用於非西方社會，一直是高度爭議的論題。至少，張正衡論文提到日本的公民社會與國家之間的關係是互相幫助，而非如西方學界強調二者間乃是彼此對抗或制衡的關係。更關鍵地，公民社會這個概念基本上是立基於「個人是獨立自主、理性、並能自我負責」這類個人主義人觀的假定，如同 Lambek 及大部分道德或倫理人類學者對人的假定。¹⁶然而，這種伴隨著資本主義文化興起以來所浮現的人觀，既不符合新自由主義興起以來所強調的企業家觀念，更無法面對新時代的人觀帶給人的挫折。事實上，從目前有關新自由主義化的社會文化之具體實際研究成果中，我們發現，當代人最切身的問題與關懷，莫過於多重人觀與自我或是

16 有關晚近道德或倫理人類學的發展，請參閱 Fassin & Leze (2014)、Heintz (2009)、Laidlaw (2014)、Lambek (2010)、Zigon (2008) 等代表性作品。

破碎的人觀與自我所帶來的「我是誰？」這個攸關人之主體性的問題，以及我們如何藉關係性存有之建立以達解脫之道 (黃應貴 2015)，而新地方社會的建立將會是重要的一環。若要更深入瞭解當代正在浮現中的社群性這種新地方社會，必須正視當代人的情感、情緒等非理性的部分，甚至無法也不可能去迴避那些至為關鍵的、卻難以意識到的潛意識層面。它不僅涉及人的多重性、非自主性及存有等問題，更緊密關聯到當代人們不同於過去的思考方式以及新時代新知識的性質。事實上，Deleuze 與 Guattari (1977)、Moore (2011)、Povinelli (2006) 與 Touraine (2009) 等人，皆已提及相關問題。換言之，有關新世紀以來地方社會新發展的問題，早已不全然是空間的問題，而是必須回到「人」的問題，特別是人們內心深處難以意識到的非理性與潛意識等問題。這突顯出地方社會個人化的新趨勢。而當事人的日常生活正是研究者能夠一步一步向其逼近的起點。