

國立台北藝術大學傳統藝術研究所碩士論文

Taipei National University of Art(TNUA)

Graduate School of Folk Culture & Arts

Master Thesis

指導教授：陳其南博士

Advisor Prof.:Chen,Chi-nan

「社區總體營造」理念的探討：  
全球化趨勢下的一種地方文化運動

Basic Ideas of “Community Renaissance” in Taiwan:

A Local Cultural Movement in Responding to the Trend of

Globalization



研究生：于國華 撰

by YU,Kuo-hua

中華民國九十一年一月 歲次壬午

January 2002

999  
0>4M  
91- $\frac{1}{2}$

## 博碩士論文電子檔案上網授權書

(提供授權人裝釘於紙本論文書名頁之次頁用)

本授權書所授權之論文為授權人在國立臺北藝術大學傳統藝術研究所，九十學年度第一學期取得碩士學位之論文。

論文題目：「社區總體營造」理念的探討：全球化趨勢下的一種地方文化運動

指導教授：陳其南博士

茲同意將授權人擁有著作權之上列論文全文（含摘要），非專屬、無償授權國家圖書館及本人畢業學校圖書館，不限地域、時間與次數，以微縮、光碟或其他各種數位化方式將上列論文重製，並得將數位化之上列論文及論文電子檔以上載網路方式，提供讀者基於個人非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印。

讀者基於非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印上列論文，應依著作權法相關規定辦理。

授權人：于國華

簽名：于國華

中華民國 91 年 2 月 18 日



國立臺北藝術大學傳統藝術研究所碩士班研究生  
學位考試委員審定書

第九十學年度第一學期

于國華君所提之論文

題目：(中文)「社區總體營造」理念的探討：全球化趨勢下的一種地方文化運動

(英文) Basic Ideas of "Community Renaissance" in Taiwan: A Local Cultural Movement in Responding to The Trend of Globalization

經本委員會審議，認為符合碩士資格標準。

學位考試委員會

召集人 洪嘉政

委員 江紹堯

指導教授 陳其南

所長 江紹堯

中華民國九十一年一月廿五日

## 我想說聲謝謝你！

論文終於完成。不論好或不好，我的確盡了力。

我不算是好學生，所以要謝謝一路上給我指引的老師，沒有各位諄諄誨育和包容，我可能早就休學不念了。其中要特別感謝陳其南老師，認識陳老師不過六年，對我的影響，足將受用一生。

我不算是好同學，許多該同心協力的場合，我都落跑。華翔、淑卿、正儀、怡芳、淑芬，謝謝你們的鼓勵，一起上課的日子，是最美的回憶。我不會忘記那年暑假，酷熱炙陽下的澎湖田野調查，以及保堯老師家從晚上七點上課到十二點以後、還要站在門口討論到凌晨一點半的熱情。

「友直、友諒、友多聞」，我向來仗「直」欺人。感謝朋友以諒相待、以多聞相提攜，昭英、陳琳、蕙苓、永豐、靜慧、書豹、長華、正輝，還有國禎。特別是昭英和國禎，沒有你們在文化政策論述上的開疆拓土，就不會有我這本沿路採花的小文。

我也不是是一位好同仁或同事。過去三年半的讀書日子，感謝老闆和同事體諒，讓我不致於砸掉飯碗。謝謝英喆的支持，有如你這樣寬厚的上司，我不會在工作崗位上輕言離席。

我也不是好兒子。父母苦心勸我深造的時候，硬是選擇就業；該是孝順父母、照顧家庭的時候，卻整天以讀書為名，躲在書房成就自我。感謝你們始終慈藹的關切，我想說的是，讀一個碩士好像不夠，如果有機會，還想再讀一個。

當然，我也不會是好老公和好爸爸。論文中關於「總體」的論述，兩年多前完成在太太生產過程中；另一部分對於「認同」的思考，是拋下才三個月的兒子和產後憂鬱未褪的老婆，隻身前往馬來西亞的三個月考察中寫成。無數假日，爲了讓我安靜讀書，太太必須帶著兒子回娘家，一待一整天；逐漸長大的兒子，每次開口要爸爸陪睡覺、帶出去玩，總得到敷衍搪塞的回答。所以，這本論文，我要送給還只會看天線寶寶的兒子。于劭頡，希望有一天你會認爲，老爸寫這十萬字，多少還有一點意義。

## 摘要

1980年以來，「全球化」在既有的社會基礎上，開創新的國際局勢和文化潮流。雖然「經濟」被視為造成現代「全球化」現象的重要因素，但「全球化」的影響層面遠超過經濟，並且幾乎發生在所有的國家和地區。

「全球化」現象也對台灣社會造成轉型壓力，影響了過去二十年來的政治、經濟、文化變貌，但「全球化」議題始終不曾被當局注意，直到1994年文建會推動「社區總體營造」，才以文化政策角度，回應了台灣政治上的統獨對立、經濟上的工業發展與都市興起導致農村生機凋零和初級產業蕭條，以及民間草根力量崛起與文化認同分裂等危機。由於「社區總體營造」政策切合當下台灣社會轉型過程中的集體焦慮，迅速擴散成為對「全球化」的反思性文化運動。

「社區總體營造」以具有共識、彼此認同的「共同體」(community)做為實踐場域，企圖透過「人」的改造，「由下而上」建立公民社會與公民國家。但在實踐過程中，由於政策限制和對菁英的依賴，往往演變成「由上而下」的社區認同建構，真實的認同差異和多元意見反而被壓抑。宜蘭推動的「縣級」社區總體營造：文化立縣，在後來的縣長選舉過程中出現「路線之爭」，正是值得觀察與檢討的案例。

回顧1994年到2001年的「社區總體營造」，缺乏不斷的論述以穩定政策方向，核心精神逐漸被制式的行政程序取代，失去回應「全球化」壓力的能力。2000年總統大選以後的新政府，企圖調整「社區總體營造」的操作方式以「回歸初衷」，但效果如何還待觀察。

「全球」和「社區」是兩個極端。「全球化」造成地方感和自我認同的失落，但是隨之興起的「社區」生活理念，卻成為回應「全球化」的反思性力量。因此，雖然「全球化」現象透過國家滲透進入社區，但是基進的社會運動者卻利用「社區」，以在地的文化學習和文化重建，做為抵抗「全球化」的前線戰壕。面對「全球化」壓力，唯有「社區總體營造」可以動員草根力量，在地方展開游擊作戰。而群眾對時勢變異的體察和對未來社區發展方向的「認同」，則是左右這場「全球化」與「地方化」對峙的勝負關鍵。

關鍵字詞：認同、社區、社區總體營造、全球化、文化立縣、文化產業、終身學習、地方文史工作、市民社會

# 內容目次

<b>第一章：緒論</b>	<b>1</b>
1.1 研究緣起	1
1.2 研究主題	2
1.3 理論思考	3
1.3.1 全球化發生了嗎？	3
1.3.2 世界怎麼了？Manuel Castells 的素描	5
1.3.3 全球化下的「地方」角色	9
1.3.4 研究提綱	11
1.4 研究方法	12
1.4.1 文獻研究	12
1.4.2 個人經驗	13
1.5 論文架構	14
<b>第二章：「全球化」下的社區角色浮現</b>	<b>16</b>
2.1 個人社區經驗素描	16
2.2 社區是什麼？	20
2.3 「地方感」的消失與社區重構	23
<b>第三章：「社區總體營造」的社區論述</b>	<b>27</b>
3.1 群體、認同與社區	27
3.2 共同體與社區邊界	31
3.3 「想像」的社區	34
3.4 認同的時態：過去、當下與未來	38
3.5 「總體」的內涵：認同差異的整合	41
3.6 從「動員參與」到集體認同	44

<b>第四章：國家文化政策中的「社區總體營造」</b>	<b>48</b>
4.1 全球中的台灣：「社區總體營造」的時空背景	48
4.1.1 台灣經濟的國際參與	49
4.1.2 國族認同的分裂	51
4.1.3 社會運動與市民社會的發展	54
4.1.4 陳其南的思想進程	57
4.2 「社區總體營造」的發生：對台灣社會現象的回應	64
4.2.1 「社區總體營造」的理念成熟與政策初期發展	64
4.2.2 參與式設計精神	67
4.2.3 日本造町經驗	70
4.2.4 文化產業與產業文化	73
<b>第五章：社區總體營造與在地文化學習</b>	<b>85</b>
5.1. 「社造」的本土性與「文化重建」	86
5.1.1 台灣戰後至九〇年代初期的文化政策轉變	86
5.1.2 社區總體營造與「文化重建」	89
5.2 社區總體營造與「學習社區」	93
5.2.1 社區總體營造與終身學習的合流	94
5.2.2 「終身學習」與教育改革	96
5.2.3 「學習社區」的新港經驗	101
5.3 社區總體營造與地方文史工作	103
5.3.1 地方「文史工作」的崛起	103
5.3.2 「大家來寫村史」計畫	106
5.3.3 藝術教育與「家鄉守護」計畫	112
<b>第六章：社區總體營造的「宜蘭經驗」</b>	<b>120</b>
6.1 「宜蘭經驗」中的「文化立縣」	120
6.2 「文化立縣」的宜蘭認同建構	125
6.2.1 喚醒過去的記憶	127

6.2.2 強化現在患難與共的意識	128
6.2.3 打造未來的認同遠景	129
6.3 宜蘭經驗的挑戰：認同政治與市民社會	131
<b>第七章：結論——回顧與前瞻</b>	<b>136</b>
(一)「社區總體營造」的經驗回顧	136
(二)新政府成立以後的轉變	140
(三)尚未結束的故事	142
<b>參考書目</b>	<b>146</b>

# 第一章：緒論

## 1.1 研究緣起

民國八十年代中期以來，「社區總體營造」成爲台灣社會的熱門名詞<sup>1</sup>。在各種論述中，「社區總體營造」被不同的方式分析與評價；但這項政策對台灣社會造成深遠影響，至今仍在不斷擴散。

任何政策形成，必然有其特定的時代與環境背景。做爲一項由文建會提出的政策，「社區總體營造」並不特定針對某些文化藝術領域中的文化危機，而是回應了台灣社會在過去數十年變化過程中所體驗的危機經驗；經過這些危機經驗的反省，指出未來台灣社會繼續發展的基本方向，該要回歸到「社區」（文建會，1997：16）。「社區總體營造」的具體化呈現，是在八十三年文建會配合行政院十二項計畫所推動的「充實省（市）、縣（市）、鄉鎮及社區文化軟硬設施」，確定了十二項的計畫內容，預計八十二年度自八十八年，以一百二十九億餘元的預算推動這些計畫<sup>2</sup>。

如果只從計畫名稱來看，很難了解「社區總體營造」的真正義涵，甚至會懷疑，這又是長久以來執政黨依靠實質建設作爲政績表現的一貫作風。但是文建會透過研討會舉辦，委託如專業者都市改革組織、台大建築與城鄉研究所、前國立藝術學院傳統藝術中心、前台灣省手工業研究所等專業者（單位）共同擬定的參考範例或操作手冊，以及利用政策計畫的推動不斷與地方民眾溝通，「社區總體營造」的精神逐漸在八十四年之後傳開；其中八十三年開始轉型的「全國文藝季」最爲明顯，結合「社區總體營造」精神，在總主題「人親、土親、文化親」號召下，結合地方文史工作者與地方藝文界力量，深掘地方文化資源，建構以文化爲主體的「共同體」意識，讓參與民眾因此獲得認同感，達成以文

---

<sup>1</sup> 自「社區總體營造」的名稱自八十四年底出現以來，至2001年年底，已經有約200篇博、碩士論文的内容涉及「社區總體營造」的討論。而每年各種官方或民間舉辦的研討會中，所發表的相關論文更不盡其數。

<sup>2</sup> 有關「社區總體營造」政策發展，請參閱曾旭正：1996，文建會：1997B、文建會：1998等資料。

化營造社區的目的（江韶瑩，1995：1）。

但是，社區是一個真實的生活場域，它的問題多元而複雜，社區營造的內涵，也必然因社區而異。令人好奇的是，文建會為什麼會在八十年代中期，偏離原本的精緻藝術發展走向，把政策和資源帶入社區？以「文化」訴求和手段切入社區，能夠發揮多大力量？「社區總體營造」做為一項政策，要達成改造生活環境、重建市民社會的目的，又必須透過那些過程來運作呢？

從一項「政策」變成研究社會文化變遷不能忽視的「現象」，「社區總體營造」經過幾年演變，不再只是一個文建會的政策計畫；它擴散到各中央或地方政府單位，轉化為深植社會的「文化運動」。這樣的過程令我們想起 Castells 對 1960 年代社會運動描述；這些運動所帶來的理念，已經轉變成新的社會文化思潮。那麼，遷動 1980 年代台灣社會轉化的全球化進程，是否也同樣引導了台灣「社區總體營造」的發生和深化？

解答這些問題，研究者必須回顧社區總體營造政策的發生和初期形成過程，比對台灣的發展路徑和國際局勢變化，並輔以本地學者的觀察和研究，重新界定「社區總體營造」在台灣文化發展中的位置。

## 1.2 研究主題

「全球化」是近二十年來的世界人文研究領域中，不斷被討論和引用的流行名詞之一。1980 年以來，透過各領域學者的努力，「全球化」建立了多元的理論架構，雖然爭議仍多，但大多數學者都同意「全球化」已經發生，當然它是不平等、不均衡、網絡化的發展，但它確實在過去既有的社會基礎上，創造出新的生活形態和價值觀。

「社區總體營造」做為一項文化政策，並且得到台灣社會的接納與吸收，必然不是一個「閉門造車」的文化口號，而是體察社會轉變、需要和焦慮，所擬定的回應對策。當然，這中間存在極大的矛盾，「全球化」指的是全球暢行無阻的資本流通和均質化、單一化的發展方向，「社區總體營造」卻回到落後（或是低度發展）、被網絡世界遺忘的社區；而「社區」通常被理解為一個「空間」或是「地理」概念，具有一定的區域和「邊界」存在，不論是有型還是無型。

「全球」和「社區」雖然是兩個極端，卻互相影響。一方面「全球化」有足夠的力量穿透、瓦解社區，但是對於基進的社會運動而言，「社區」就是抵抗「全球化」的戰壕。而「社區總體營造」扮演的角色，就是在「全球化」大軍壓境之下，催生「社區」中的市民社會，以草根動員力量組織「社區」反抗部隊、展開游擊作戰的策略。在你來我往之中，「全球化」大軍和「社區」游擊部隊所爭奪的勝利象徵物，就是寫著「認同」的那面旗幟。

爲了進一步研究「全球化」和「社區」的對壘以及「社區總體營造」的策略角色，必須對九〇年代的台灣和社區總體營造以及全球化的發展，提出下述問題：

- 1、 「社區」究竟是什麼？文建會的文化政策，爲什麼要以社區爲對象？而「社區總體營造」又如何能在社區中發生效用？
- 2、 「全球化」在台灣的發展過程爲何？在社區生活中，「全球化」的影響如何作用？如果「全球化」爲台灣社會帶來了危機和機會，又如何發生在社區的環境中？
- 3、 「社區總體營造」的政策發展過程爲何？它如何面對「全球化」的難題，在「社區」中建立回應的機制？這些回應機制，在台灣的地方社區，發揮什麼樣的功效？在未來的發展中，「社區總體營造」能否繼續因應來自「全球化」的壓力？

回答這些問題的思考脈絡，必須從「全球化」的形成和對世造成的影響開始。下一節將整理「全球化」的基本主張以及對世界的觀察，做爲本文繼續探討台灣社會變局，以及強調社區角色出現的基礎。

## 1.3 理論思考

### 1.3.1 全球化發生了嗎？

「全球化」指涉世界經濟在 1980 年代以後的幾項重大改變，例如資本國際流動，企業跨國生產、併購和策略聯盟的大量增加等，所造成的「國界消失」

現象。將「全球化」的現象細分，可以再區別出幾個面向：金融的全球化、企業和投資的全球化、科技的全球化、以及管制體系的全球化等（王振寰，1999）。在本質上，全球化是西方世界向全球拓展的過程，它從經濟領域開始，儼然是資本主義的延續，只是過去的蒸汽機，在全球化過程中被網絡所取代，因此全球化經常被認為是「經濟全球化」（economic globalization）（王崑義，2001：10）。

但是，「經濟全球化」只是「全球化」的一個狹義概念。「全球化」的推進，同時受到國際間的政治力量和經濟力量左右，在建立國際新秩序的同時，也改變了人們的日常生活，特別是在發達國家。因此，Waters 根據這樣的現象，將「全球化」定義為一種社會發展的過程，如下：

一種社會過程，其中地理對社會和文化安排的束縛降低，而人們也意識到這種束縛在降低（Waters，2000：4）。

雖然對於全球化學論，學界有許多不同意見，但 Waters 認為，大部分學者都接受這是一個進行中的過程，爭論只在於如何解釋全球化。他認為，全球化是 1990 年代的主流概念，並且將人類社會帶往第三個千禧年（同上，頁 1）。

資本主義的產業發展歷史上，九〇年代還誕生一項重要概念，就是「知識經濟」（王崑義，2001：12）。它是相對於農業、工業的新概念，雖然傳統生產要素如土地（自然資源）、勞力與資本仍然存在，但是以「知識」和「資訊」為主的新型態資本已經出現，並且佔有更重的分量。Castells 稱這樣的轉變為「資本主義重構及從工業主義轉向資訊主義的組織化」，它代表資訊科技的運用，使成熟工業經濟所潛藏的生产力徹底發揮；而這個新的技術改變了工業經濟的領域和動態過程，創造了全球經濟，也助長新的競爭態勢。因此，知識經濟是當前世界經濟的型態，而全球化則是當前世界總體的文化型態（Castells，1998：161），這意味著全球化的影響，不只是片面存在於經濟發展，更廣泛涉入不同的領域之中。王崑義因此提出，廣義的「全球化」就是一種「運動」：

廣義的全球化概念，可以被視為是一種運動。它不只是發生在經濟領域，包括政治、社會、文化等諸領域都被含括到一個全球結構的型態中，這使得不僅在政治上的主權有被侵蝕現象，社會上也出現專業化的工作者，這些人因為可以選擇在世界各地的公司提供勞務，而以一種世界公民的

形象出現，它間接也促使市民社會的沒落；而文化上出現一個霸權與反霸權的對立狀態。(王崑義，2001：12-13)

資訊時代的特徵就是網絡社會(network society)，它以全球經濟為力量，徹底動搖了以固定空間領域為基礎的國族國家或任何組織形式(夏鑄九：1998)。不論全球化是一種過程或是運動，它都是引導世界逐漸轉變的重要因素。談論任何一個個別地區的內部變化，例如本文關心的台灣，都不能忽略「全球化」在各地所造成的效應。社會學家 Castells 利用網路社會的發展過程，提出一套對當前世界的宏觀描述和解釋，是了解當前變局的適當的入口。

### 1.3.2 世界怎麼了？Manuel Castells 的素描

Castells 指出，1960 年代末至 1970 年代中，有三件獨立的過程同時進行：資訊技術革命、資本主義與國家主義的經濟發展危機及其隨後發生的再結構、以及文化上的社會運動<sup>3</sup>崛起。這三過程的互動，形成一個新的支配性社會結構：「網絡社會」；一個新的經濟：「資訊化／全球化」；以及一個「真實的虛擬」的新文化。資訊科技的進步，使得資訊技術成為執行社會經濟再結構的重要工具，並且透過網絡轉化了原有的社會與經濟生活領域，造成過去資本主義和國家主義的經濟發展模型出現危機，促成 1970 年以來的社會再結構；其中「福利國家」的正當性在競爭壓力等因素影響下萎縮，國家主義已經瀕於崩潰<sup>4</sup>。

<sup>3</sup> 這裡是指如自由意志、人權、女性主義、環境正義等，將在稍後繼續討論。

<sup>4</sup> Castells 對國家主義崩潰的論證，來自對蘇聯解體的研究，因為前蘇聯是全世界最大的、由政黨主導的國家主義社會，但是卻沒有能力消化資訊主義的影響，造成經濟發展停滯，並削弱了國家主義的存在基礎。雖然政權領袖一直企圖再結構國家系統，最後仍然走上瓦解的命軍；蘇聯的消亡，連帶引起世界各地的國家主義政權弱化，最後結束了長達半個世紀的冷戰。但是 Castells 沒有忘記仍然固守國家主義的中華人民共和國，但是他認為，中國的国家，已經在共產黨的控制下，以「國族主義計畫」的形式，在廿世紀末快速整編進入全球資本主義。Castells 在書中並沒有預見中國加入 WTO，但是中國確實在廿一世紀初期完成所有的談判過程，順利加入 WTO，在國家的調控之下與國際市場接軌。但是中國的轉變，也被視為一場「賭局」。經營管理學權威彼得·杜拉克認為，中國是目前全世界最有前途、但也是最危險市場，世界各地的資本和企業不傳不進入中國，但中國在未來可以成功的機率只有三分之一，陷於內亂的可能性則佔三分之二。他認為，「中國在未來數年，將遭遇嚴重的動亂，因為沒有一個經濟像中國發展一樣快速的國家，可以逃過經濟社會的震盪。」另一方面，杜拉克也指出，中國內部已經走向「自治區」的模式，數個較具自主性的經濟區得以並存，分別是東北九省、天津附近、上海附近、廣州及香港，以及台灣及廈門 (Drucker & Nakauchi, 1998:6-33)。這樣的經濟區域走向鄰近城市的結合，成為依賴網路和交系統連結的「鉅型城市」，而 Castells 認為，未來的國家必依賴「鉅型城市」世界接軌，因為鉅型城市在網路全球化中位於「節點」位置，比國家的角色更為重要。

因為網路而興起的工業化和市場擴張過程中，各地的資本、勞動和資訊透過網絡有效的連結，但是對於全球資本主義發展沒有價值或利益的人們及地區，網絡卻是關閉的。這也造成某些國家、城市或區域社會被排除在全球化之外，形成被遺忘的「第四世界」。

Castells 認為，新的社會已經出現，除非位於「第四世界」的黑洞中，否則難以逃脫網絡社所造成的「生產關係」、「權力關係」、「文化關係」的轉變；在此值得花一些篇幅，討論 Castells 依照前述這三條主軸，所觀察到經濟社會、政治社會和民間社會的變貌現象。

首先，生產關係的改變，來自資訊以及網路技術的革命。Castells 認為，資訊化資本主義仍是資本主義，但其生產、競爭、資本都與過去不同。在新的生產系統之下，勞工 (labor) 的角色被重新界定為「生產者」(producer)，意味著勞力不再是工作者最重要的價值；而勞工可以再依照「教育」條件，被區分為「無標籤一般勞工」(generic labor)，與「可以自我教育和設定 (self-programmable) 的勞工」。

Castells 所指的「教育」，是吸收和活用知識與資訊的能力，它與「技能」(skill)的不同在於，技能可能因為技術和組織的變動而過時，但是任何人只要能夠被教育，就可以在適當的組織環境中，依據生產過程中的不斷變化重新設定自己，滿足生產系統對於創意和彈性的需求。「無標籤一般勞工」沒有再教育能力，只能被委以既定任務，甚至變成「人類終端機」，最終難免被機械所取代。

網絡企業的組織發展，創造了彈性工作者、自我雇用者和業務外包制度；這些工作和角色彼此合作，促成勞動力個體化，導致集體組織的重要性萎縮，團隊中工作能力最弱的部分將被淘汰。由於福利國家的弱化，無法持續更新技能而失去競爭能力的人，也無法得到社會安全網保護，這些被資訊資本主義遺棄的人，結果被打入 Castells 所謂的「資訊資本主義的黑洞」，成為新的社會弱勢族群 (Castells, 2001: 384)。

全球資訊化資本主義造成社會不平等的兩極化發展趨勢，並非完全不能改變：它必須透過深思熟慮的公共政策來對抗和防止。但是不平等與兩極化設定在資訊資本主義的動態過程，除非採取有意識的行動來抵銷這些趨勢才得以擊

敗 (Castells, 2001: 384)。

其次，資訊以及網絡帶來權力關係的改變，這其中包含民族國家做為一個主權實體的危機，以及政治民主化的危機。Castells 以「網絡國家」<sup>5</sup>形容逐漸成形的「歐盟」。「歐盟」是會員國彼此為了回應全球化競爭，每個國家同意放棄一部分主權所形成的超國家實體；但「歐盟」也加速了參與國家之間的全球化難題，例如資本流動、福利國家的承諾難以繼續等。同時，民主制度必須建立在主權國家的實體之上，超國家政治實體的邊界模糊，導致人民對於民主制度的不確定<sup>6</sup>。Castells 以歐盟為例指出，在經濟全球化、政治歐洲化的同時，面臨民主和市民參與的衰弱，人民開始退縮回自己的國家，並加強對自己民族的認同 (Castells, 2001: 366)。

與國家或是超國家相比，歐洲的區域和地方政府反而更能得到民眾信心，因而將扮演更關鍵的角色，以復興或重振歐洲的民主制度。事實上，歐盟已經著手加強和結盟國家之下的區域或地方政府聯繫，建立直接的來往管道<sup>7</sup>，設法彌補超國家的民主正當性問題。Castells 引用 Jordi Borja 在歐盟第十六次指導委員會 (1992) 的報告指出認為，這是歐洲「再正當化」(relegitimization)的開始：歐洲的再正當化過程，將會在蓬勃發展的地方或區域政府，經由各自政府的管道或直接和歐盟的計畫聯繫，以致力於經濟發展、文化表現或社會權力等各層面水平連結的關係中真實的展現 (同上: 370)。

歐洲的統一需要「歐洲認同」，但 Castells 直言指出，歐洲的認同過去幾乎不存在，但是可以被建構。透過「計畫性認同」(project identity)，以高於民族或是國家的社會價值和規範性目標為藍圖，以不排除任何人的開放心胸吸引歐洲公民加入。這些議題必須具有大多數歐洲公民都可能支持的價值，才不致於造成社會行動者在對抗全球化和捍衛公民權力時，再退縮回社區主義的狹隘立

---

<sup>5</sup> 網絡國家(the network state)借用了網絡的定義來說明國家之間的關係。網絡具有非常多節點，而不是一個中心；節點在網絡中的相互連結並不對稱，所以網絡國家之間，並不排斥不平等的政治關係。以歐盟為例，各會員國家的權力差異很大，但是節點相互依存，最強的節點不能忽視其他節點，最弱的節點也不會被忽視 (Castells, 2001: 371)。

<sup>6</sup> Castells 指出，國民可以在國境之內透過民主制度決定的方向，但是對於超國家的政治實體，卻不是任何國家內部的民主可以左右；歐盟各國往往有不同的背景，但在決策過程，市民意見卻是缺席的。

<sup>7</sup> 歐盟成立具有 222 個會員代表的區域委員會(Committee of the Regions)的諮詢單位，成員分別代表不同的地方或區域政府，可以直接對歐盟提供意見。

場<sup>8</sup>。Castells 強調，認同計畫不是一個烏托邦式的聲明或夢想，而是在經濟發展、社會能力、治理體系等尋求另類出路的抗爭和努力（同上，頁 373）。

第三，在全球化作用下，文化批判性的社會運動透過「抵抗性認同的共同體」建立新價值，逃離網絡社會的宰制模式。

曾經參與 1960 年代風起雲湧學生運動的 Castells，強調當時那些運動都是「文化運動」，目的在改變生活而非奪權。他們直覺認為進入國家體制會被收編，而建立新的、革命的國家又叛離運動本身。他們的野心包含了一種對霸道權威的多向度反應，對不正義的反叛。雖然他們的表現為學生運動，卻非學生運動，因為他們滲入整個社會，價值觀迴響在所有的生活領域中（同上，頁 378）。

當時的文化運動帶來環境主義、女性主義、性解放、人權、族群平等、草根民主等理念，參與者以個人自主性對抗資本和國家，反對社會的基本原則（例如父權主義），企圖改變或轉化人與人、人與自然之間的關係。他們以經驗建構自己的價值，與制度化的社會邏輯決裂。他們的理念為「認同政治」(politics of identity) 拋出想法，引導越來越多被剝奪了資訊、資源，並且對現勢感到不確定、不安的社會群體，圍繞著這些理念建構「文化共同體」(cultural communes)（同上：379）。

Castells 指出，資訊時代全球性網絡的優勢邏輯穿透進入每個領域，以致於離開其支配的唯一方式就是離開這些網絡，以及在一個全然不同的價值與信念基礎上重建意義，這就是「抵抗性認同的共同體」(communes of resistance identity)（同上：391）。資訊時代的社會運動並非經濟危機的反應；他們對網絡社會支配模式的挑戰，一般以打造自主性認同的形式出現，並且也不源自市民社會的制度之內，而是以引入另類的社會邏輯做為認同的出發點。他們對於國家制度、資本邏輯等都有自主的意見，因此他們很難被收編；但是如果藉著文化社會運動重建社會制度，仍是一個長征：必須基於抵抗性認同 (resistance identity) 而營造的共同體，朝向這些共同體醞釀的價值觀所催生的新「計畫性認同」(project identities) 的高度長征（同上：392）。

<sup>8</sup> Castells 舉出一些例子，可以幫助理解「認同計畫」。例如對福利國家、社會安定、就業穩定、勞工權益的捍衛；關心人權及第四世界苦難；對民主的再肯定；市民參與在地方和區域層次的擴張、

### 1.3.3 全球化下的「地方」角色

「全球化」理論和研究奠基者之一的羅蘭·羅伯森(Roland Roberson)，首先建立「全球化」發展和「地方化」的關聯；即全球化的發展亦牽涉地方化，全球文化與全球地方文化的之間的關係，存在一種辯證過程。貝克以文化研究(Cultural studies)的觀點解釋，文化研究不能把個別社會和文化空間隔離看待；因此在辯證過程中，互相矛盾的事物可能真實的並存，例如「全球化」，並非片面意味著全進入單面向的全球化；相反的，「全球化」使得各個地方都更重視「地方」(Beck, 1999: 63)。

文化的全球化進程，表面看似強勢文化移植全球的過程，但其實是各個在地的特殊文化，藉由不同的策略選擇手段但運用同一套機制，在全球場域中彼此相互影響的過程。「全球地方化」(glocalization)一方面意味著跨國企業必須讓商品行銷注入在地市場的文化，另一方面，在地的文化也賦予產品多樣性和特殊性，進入全球的生產和消費網絡。全球化不只是歐、美等地方強勢文化橫掃全球的過程(同質化)，同時也是各地方特殊的再地文化進行「全球化」的發展過程(異質化)(魏書娥, 2001)。「全球麥當勞化」般令人憂心的狀況並沒有發生，即使從經濟方向考量也可以知道，全球化不只是「解地方化」，它同時需要以「再地方化」做為先決條件。但是「解地方化」和「再地方化」不一定帶來地方的復興，Beck認為，「再地方化」經由無止盡的「解地方化」進行，而不只是發揚傳統色彩的「傳統主義」，也不是狹隘的「鄉土主義」，因為表現地方意義的相關架構已經改變了。在全球化脈絡中，地方文化不能透過對世界的防禦來完成自我發展、證明自己的存在價值，因為這些只是「透過傳統手段所建立的傳統」。透過跨地方的文化交換、對話、衝突，地方特色如果成功推廣到全球，對地方而言，「非傳統化的復興」就會發生<sup>9</sup>(Beck, 1999: 64)。季登斯也指出，「傳統」這個概念是現代性的創造物，所有的傳統都是無中生有，也沒有一個傳統社會可以保持完的傳統。「傳統歷久不變」的想法其實是一種迷思，因

---

<sup>9</sup> Beck以巴伐利亞的「白香腸」為例，認為在巴代利亞復興「白香腸」的傳統並不能在全球化的過渡中搶救地方文化；有效的方式應該是以「夏威夷的白香腸」為目標，如果「白香腸」可以在全球競爭中超越巴伐利亞的範圍，例如成為夏威夷的重要產品而且廣泛被接受，反而更能彰顯巴代利亞的地方文化色彩。(Beck,1999:64)

為傳統會隨著時間的推移而演化、轉型；在全球化衝擊之下，甚至比較保守的社會也逐漸脫離傳統。「去傳統化」(dertraditionalise)的根本原因，是傳統愈來愈不以「傳統的方式」存在。傳統的方式指透過自身的儀式或象徵來捍衛傳統的活動，季登斯認為，雖然社會需要傳統，但並不一定要以「傳統的方式」維持傳統；「去傳統化」的情境，反而提供比以往更大的行動自由可能性，把人從過去的限制中解放出來(Giddens, 2001: 41-51)。

在最「生活化」的文化面向中，人受到生理限制，即使可以透過網路取得和世界一致的訊息、以飛機跨越地球上任何障礙旅行，但終究還是需要「本土生活」。對大多數人而言，最切身的全球現代化經驗，是處在自己熟悉的環境，卻感到全球化帶來的身處異地的「錯置」(dis-placement)，例如超級市場的商品，就已經和過去大不相同(Tomlinson, 2001: 10)。Giddens 指出，對於傳統和習慣的失去，一方面帶來更高的自由和變化的可能，例如超級市場中的商品多樣化，可以讓主婦在廚房和餐桌間變幻更多花樣；但在同時也造成認同的改變。在傳統環境中，自我感(the sense of self)多半由個人在社群中的社會地位穩定性支撐；在傳統消褪的地方，生活風格的選擇成為時尚，自我感也不例外，必須比過去更積極的在既有基礎上創造、再創造自我認同。但這樣的過程並不容易達成，Giddens 認為，西方所倚賴的各類型心理治療和諮商都已經如此重要；即使是佛洛伊德所建立的精神診療方法，也是在文化去傳統化的初期，建構一套更新自我認同的方法(Giddens, 2001: 52)。

與世界主義相對立者，則是「基本教義主義」(fundamentalism)。Giddens 認為，基本教義主義是「世界主義之子」，因為它是「飽受煩惱的傳統」，寄望在日益全球化的世界中，以傳統的方式——藉由儀式和真理來捍衛傳統。因此基本教義主義與宗教信仰沒有關係，它和保護傳統文化、抗拒西方文化也沒有直接關係，它可以存在於任何傳統的土壤，傾向強化既有教義的純潔性，堅持尋找自己的真理並且拒絕對話，也不接受多元認同；而同時，它銳化了暴力的可能性，所以它是危險的。由於基本教義主義不只和宗教有關，它可以在社會生活的任何領域中產生，例如族群、家庭、性別的基本教義主義，帶來世界和平的隱憂(Giddens, 2001: 54; 2000A: 6-7)。Roberson 則認為基本教義主義代表一種「文化的保護主義」，其實是一種由於恐懼而激發的自覺性，試圖保存

傳統的信仰、價值、習俗和行爲 (Tomlinson, 2001: 13)。如果將「宗教」視同一種「族群」或「社區」，與原教旨主義相對的是「部落主義」，以強烈的部落保護主義回應外在的「全球化」改變。但 Castells 認為，只要避免狹義的部落主義，地方政府反而可以成爲基進的角色，政治、經濟的舞台上重建地方社會的意義。他強調，藉由市民參與，與地方社會最接近的地方政府，可以動員市民社會，在衝突過程中支持重新建構地域性意義的集體策略，重振地方政府，使之成爲經濟發展與社會控制的有活力作用者。其過程中不可或缺的要素，是來自社區組織和市民的廣泛參與。(轉引自黃國楨，1998: 9)。

#### 1.3.4 研究提綱

遵循以上的理論脈絡，本文將檢討「全球化」在台灣造成的現象，以及社會的回應機制，並且分析社區在過程中可能的角色和功能。做爲一個與全球經濟連動密切的國家，台灣自然無法抵抗全球資本主義的支配；而台灣的民主發展，也受到全球化的牽連，出現政治脫序、福利國家能力減弱的正當性危機。地方政府的地域發展計畫順勢取而代之，成爲結合市民社會、草根民主的動員號召。在這樣的過程中，「地方」已經被解構，取而代之的是「認同的共同體」，成員因爲認同而結合，而不是地域或族群的身分。而這種「認同的共同體」有可能在地域尺度上，以具有創意的公共政策或是區域發展計畫，彌補福利國家弱化的角色，成爲人民免於被全球資本主義犧牲的保護傘。但是，以「抵抗性的認同」取代被支配，同樣是一個戰鬥性的過程，人民必須強化自己在社會運動中的戰鬥角色；而「終身學習」的教育過程，則是戰場中唯一隨時補充戰力的軍火庫。本文的討論中，將循著以下的提綱逐步進行：

- 1、 社區和認同的意義。「全球化」已經造成地理意義上的社區解構；當然因爲地理或戶政需要畫分的社區依然存在，但地理上的邊界對於社區認同的建構，只是形成「共同體」的一個特殊條件；即使沒有「地方」的疆界，「社區」依然可以因爲不同的「認同計畫」進行動員；相反的情況是，同樣的邊界之中，社區不能被視爲均質的整體，往往存在更多次一級的社區。
- 2、 「社區總體營造」出現的時刻，台灣正遭逢嚴重的考驗；依照 Castells 的「全球化」觀察主軸，當時台灣的最嚴重的危機議題同時分布在政治社會、

經濟社會和民間（文化）社會，明顯的現象如：產業結構變遷、政治權力和國家認同的改變、傳統的消失及文化傳承的焦慮等。而「社區總體營造」正因為即時回應了這三項危機，快速得到民眾認同，並且散布至文建會以及的其他領域，成爲一種普遍的文化運動。

- 3、政策中的「社區總體營造」，包含一套動員的操作技術，其目的在「造人」的營造過程。在真實社區中，「社區總體營造」進行動員的核心是社區尺度的「認同計畫」，在動上卻有技術性的弔詭；它必須透過文化支配權（cultural hegemony）的過程，由參與的意見領袖或菁英取得民眾積極的同意，但同時又必須維持市民社會的自主運作機制。宜蘭縣的文化立縣過程，被視爲一個成功的「全縣級」社區總體營造案例，但也充滿文化支配權與市民社會衝撞的弔詭。

## 1.4 研究方法

本研究以理論探討爲基礎，並輔以個案爲佐證。相關資料的來源，包括文獻研究、個人經驗等。

### 1.4.1 文獻研究

本文使用文獻分成三類，第一類是「全球化」的研究論述，第二類是「社區總體」營造相關文獻及論述，第三則爲其他。

「全球化」是近十年來社會科學討論的「熱點」，涉及「全球化」論述的文獻，包括經濟、金融、管理、政治、行銷、心理、教育、趨勢、未來學、後現代理論、社會、國際關係等研究領域。在眾多學說中，本研究不可能做到綜覽各家說法，但仍希望追循代表性的意見，建構「全球化」的理論模型。

其中，來自中國大陸出版的書籍，研究方法和台灣及一般西方的慣用方式有很大差異，特別是中文譯文通常不列所提到的專有名詞原文和出處，在研究過程中難以引用爲佐證。雖然中國大陸的「全球化」資料很充足，特別是視「全球化」爲資本主義或帝國主義的延伸而提出的諸多批判，但在本研究中引用不多。

「社區總體營造」相關文獻方面，以政府出版品、中央圖書館典藏的歷來相關碩博士論文為主。由於「社區總體營造」是由文建會發動的政策計畫，爲了觀念宣導，文建會出版大量相關資料（其中大部分僅少量出版，甚至沒有中央圖書館的編目書號），例如宣導手冊、研討會論文集、案例介紹、政策研究等，以及內部計畫或主任委員在立法院的報告案、在國民黨中常會的報告案等。

博碩士論文是本研究的重要參考文獻之一，自八十五年以來，有關社區總體營造的論文已經接近二百本，討論角度包括公共行政、社區組織、文化政策研究、產業發展、教育（鄉土教育、學習型社區）等。但過去的研究中，並沒有直接以「社區總體營造」和「全球化」的關係爲切入的討論。因之，本研究固然在過去同好追索的基礎上向前行，仍有創新見解提出分享。

在「其他」類文獻方面，由於研究中論及台灣的政治、經濟、文化、社會運動的改變，參考了各領域的相關書籍。其中「認同」議題的討論，引用政治理論、心理學的資料，特別是從有關「台灣意識與中國意識」的研究文獻中，追索許多台灣社會轉變的觀察和剖析。

#### 1.4.2 個人經驗

由於研究者本人從事新聞工作，並且自八十四年開始報導文建會新聞，雖然錯過轉型後的八十三年全國文藝季，但對八十四年以後的文化政策轉變，有許多直接的體驗。特別是前文建會副主委陳其南、前宜蘭縣長游錫堃，都因爲工作關係而得到直接訪問和請教的機會，也直接造成本人對於「社區總體營造」和宜蘭「地域振興」的研究興趣。本人對「社區總體營造」的主觀認識，是決定本文架構的重要因素；與其他相關領域論文不同的地方是，本文特別針對陳其南的學術背景和思想做了回顧整理。因爲如果要還原「社區總體營造」的發生背景，必須回顧並釐清陳其南在其中扮演的角色，這對於進一步探討「社區總體營造」初期（八十三年政策成形至八十六年他辭去文建會副主委職務）之間的發展，有重要的意義。

在本文重新檢視陳其南早期的「土著化」理論和「公民國家」論述，因爲這兩項遠在「社區總體營造」政策出現之前即已成形的想法，無疑爲這項政策

埋下種子；但在當時，身為研究者和政論家的陳其南，並沒有提出任何可以直接操作的建議，直到他進入文建會，結合來自各方的「文化產業」、「參與式設計」和日本造町經驗，才和文建會幕僚在一遍一遍的修正中，逐漸醞釀「社區總體營造」成形（本文第四章：4.2）。他不但推動這項計畫在文建會發生，更將其「滲透」到其他領域，並且廣泛介紹給民間社會，甚至因此在舉國注目的「教育改革」過程中受到重視（本文第五章：5.2）。

另外，游錫堃任縣長期間推動的「地域振興」計畫，受到極高的支持；但強調延續同樣政策的繼任縣長劉守成，卻競選得十分辛苦，本人也從競選結果中提出觀察。本文主張，從游錫堃渡到劉守成，出現「文化支配權」（cultural hegemony）鬆動的現象，反映出替代性「認同計畫」的潛存危機（第六章：6.5），是值得繼續推動社區總體營者關切的議題。

由於個人經驗中的社區總體營造，多來自政策和行政面的觀察，對於個案僅只於了解，缺乏深入的參與經驗。在本研究中，也因此缺少完整的社區個案做為佐證。雖然這是研究方法的差異，但是缺乏來自社區內部的微觀分析，本人仍願意承認，這是本研究一個相當大的限制和缺憾。

## 1.5 論文架構

第一章：分析研究的緣起、主題和方法，以及提出理論性思考。由於「全球化」涉及的理論相當多，在本章中儘量選擇宏觀的理論，例如 Castells 的「網絡社會」理論，架構研究的方向和方式；而第二章以後的研究中，進入更細節的討論，則引用不同的理論和見解為佐證。

第二章：從生活層面的「社區」著手。本文試圖鍵結地方的「社區」和虛無飄渺的「全球化」，前者是每個人生活的場域，後著是發生在網路或談判桌、統計報表上的變化，本章以個人的社區田野開始，從生活體驗中連繫「全球化」趨勢，並透過「地方感」的討論，重新定義「社區」的意義。

第三章：「社區總體營造」所牽涉的「社區」涵義，與過去的「社區」（特別是地理或戶籍上稱為「社區」的地方）並不相同，在進入「社區總體營造」和「全球化」論述之前，並須先架構本文所談論的「社區」義涵，確定一個由

「認同」所「想像」的社區，符合社區總體營造真正的期望，並且可以透過本文所提出的理論分析。本章並分析「社區總體營造」中「總體」的意涵，指出「片斷化」的「社區營造」所以失敗，是因為忽略了社會「集體動員」精神。

第四章：分析「社區總體營造」出現的背景原因，其中包括 1990 年代台灣的政治、經濟、社會（文化）背景；當然，陳其南個人的學術研究背景，也是「社區總體營造」得以出現的重要因素。本章並分析「社區總體營造」在成形過程中所吸收的「養分」，以及這些養分如何被轉化成政策的操作技術，運用於改善「全球化」為台灣社會帶來的緊張。

第五章：「社區總體營造」不只是一個政策，它是一個擴散於社會許多層面的「文化社會運動」；它的理念影響了教育改革的推動，讓教育改革可以連結上「知識經濟」的發展。「社區總體營造」也直接促進了地方文史工作的蓬勃。本章也論及，「社區總體營造」的觀點和理論固然被其他領域吸收，但卻有「片斷化」的危機，造成「社區總體營造」的效果難以展開。

第六章：本章並以宜蘭縣為例，檢視本文所提出的想關理論。「宜蘭經驗」是以「縣」層級推動社區總體營造，甚至在「社區總體營造」政策出現之前，宜蘭即已利用「替代性發展計畫」做為「認同計畫」，展開地方動員。本章企圖說明，以宜蘭為例，即使沒有「社區總體營造」的政策，Castells 所談到的地域發展計畫和「抵抗性認同」還是會出現，因為這是地方反對中央支配最直接和唯一的方式。

第七章：在結論中，除了政策發展的回顧與前瞻，也針對「社區總體營造」操作過程可能出現的困難簡要檢討，以補本研究在操作層面的難以兼顧。

## 第二章：「全球化」下的社區角色浮現

「社區」概念，包含許多不同層次的涵義。有的時候，「社區」被當成是「空間」看待；有的時候它變成「社群」，用以強調組成分子的關係。在經驗層次，任何人對於「社區」的了解，都是以自己為中心向外擴散；雖然每個人生長、學習的過程不同，但是對於空間、社群的經驗，都是逐漸由個人向外、由簡單向複雜的關係發展。以我本人為例，出生在 1960 年代中期的台北市，經歷了台灣經濟起飛到社會激烈轉型的年代，並且隨著台灣社會的「全球化」腳步，面對時空被壓縮後的新世界，依靠科技享受不斷更新的生活方式。如果以我自己為一個抽樣，過去三十多年的成長經歷中，「社區」的體驗從最初的傳統聚落型態社區，隨著都市化腳步和個人成長，拓展為「社群」性的人際關係；隨著台灣國際化的發展和國內政治統獨對立、多元意識型態百花齊放的開放社會風氣興起，生活中對「地方」的定著感覺逐漸失落，取而代之的是各種自我「認同」的反省和追尋，不斷藉由差異的比對，認定自己所屬的群體，並且積極建立各種人際網絡。藉著網際網路(internet)科技進步，廿五歲以後的我，更可以接觸到「虛擬」的無國界網絡社區，「全球化」從一個書本上的概念，變成生活中最切身的經驗。

這些個人的經歷和反省，絕對不是台灣民眾中的特例；任何跟隨台灣發展過程而成長的人，都必然經歷或多或少的類似經驗，也在記憶中對「社區」儲存了自己的體驗和理解。以我自己的經驗做為基礎，本章以及第三章將從個人成長過程中的社區啟蒙開始，逐步檢視「社區」概念所包含的多重涵義轉變，透過理論分析，尋找「社區」在全球化之下的台灣所浮現的新角色和機會，並且從「社區總體營造」的政策理論中，分析在現代台灣社會中建構「社區」的方法、目的和意義。

### 2.1 個人社區經驗素描

我出生在台北市，但最早的生活情境沒有留下任何印象。依稀記得後來家搬到永和市，住在距離河堤邊不遠的一棟二層房子的一樓。印象中曾經由鄰居

較大的孩子率領，到河堤上玩耍；也見過鄰居把抓到的老鼠放在家門前面的水溝中淹死（這是我記憶中最早的「血腥」畫面）。這些畫面模糊且片斷、無法連續，但背景的空間卻有如黑白照片，偶而會在心中浮現。這是我希望有一天，能再回到童年住家的唯一指引。

念幼稚園那年，家從永和搬到台北市，住在稱為「警察新村」的警察局宿舍。「警察新村」位在大片稻田中央，藉由二條小路可以分別通往民權東路和敦化北路，位置獨立而明顯。大約二百戶住家以一排八家的陣式整齊排列，村中有小型商店，可以滿足日常生活用品，但學校、菜市場、飲食、文具甚至剪頭髮，則要前往鄰近的地區。村中小家庭組織十分相似，家中男性家長都是現職警察，村頭村尾的小孩在上高中之前，因為學區關係就讀同樣學校，甚至分配在同一班。這些因素，使得村民之間的互動更為頻繁。

但即使如此，村民之仍有親疏之分。例如大人在警察局的同事關係，或小孩的同學或玩伴關係；這些關係與省籍、打牌、標會、信仰習慣等互相交錯，形成複雜的人際網絡。村中有大家都敬而遠之的人，也有大家都十分尊敬的人家；有從來不和村里打交道的人，也有總是被看見在村中遊走的人。

國小六年級，我家搬到「民生社區」，這是我第一次接觸到一個叫做「社區」的地方。最早的民生社區，代表位在台北市東區的公教住宅社區；但隨著附近房子愈建愈多，民生社區成為民生東路兩旁住宅區的代稱，成為一個「地名」，公共汽車從民生社區的頭到尾，至少要走過瑞祥新村、聯合二村、幸福新村等不同的站。記得在好幾條街外，曾經出現過叫做「新民生社區」的新建集合住宅；當然「新民生社區」和我們住的「民生社區」，已經是完全不同的事。

當時「社區」天天被掛在嘴邊，但沒有人可以明確指出這個社區到底有多大。這個「社區」四周開放、成員進出自由，不存在任何的天然或人造地界，除了社區型的禮拜堂，社區中沒有寺廟或宗祠，甚至找不到土地公；「祭祀圈」或「信仰生活圈」的社會結構根本不存在。

念國中、高中期間，經常往來的人家散布在民生社區各處，大部分是我的同學家，以及父母在社區中的朋友。我國中的朋友和高中的朋友不太一樣，國中時朋友都是住在附近的同學，幾乎天天見面。經過高中聯考，同學的「來源」

多了，第一次有了住在台北縣、市各地甚至中、南部的同學；反倒是國中時代同窗，即使大家都還住在同一個社區中，由於分別進入不同的學校、有了不同的生活圈，也就疏遠了。

這樣的人際關係重組，到大學又再發生一次。從台北到台南成功大學念書，我的朋友開始有了外國人——僑生。班上六十二人有七人來自台北，「台北來的」成爲我們共同的身分象徵。當時我一個月最多「回家」三天，隨即就要「回學校」；但即使回到台北的家，聯絡的人都是大學同學或社團朋友，學校人際關係從台南延續到台北。

在台南念書期間，活動範圍以學校附近爲主；交往的朋友大多是同學或校內外社團的朋友，大家分別身分的方式是「系級」或「社團」。遇到不同學校的學生，就會產生「學校意識」，例如當時的「台南家專」、「崑山工專」、「嘉南藥專」等。

當兵進部隊，又是完全不同的生活型態。部隊是依靠各種規定建築起來的群體關係，高牆內的營區，可以滿足我們所有的生活所需。在那裡每個人都有明確的身分，部隊中更有著數不完的儀式，早、晚點名，環境清潔比賽，運動比賽，演習等，不斷強化每個人對自己組織的向心力。部隊中的人很複雜，左鄰右舍來自不同的背景，我和花蓮的黑道大哥住隔壁，他的前胸青刺一隻龍、後背則刺觀音，令我大開眼界。我和高雄來的「學長」、桃園來的「同梯」同住一間寢室；但部隊集合時刻，我必須依照各種不同的任務要求，參與不同的編制，以不同的身分執行不同的命令。但是只要一放假，能離開部隊的人一定不會留下，如果不是因爲有嚴格的軍法束縛，大家一定頭也不回的揚長而去、不再復返。

就業以後，接觸到更多有關「社區」的事情，知道台灣自民國五十七年開始就有了「社區工作發展綱要」，同年又頒布「台灣省社區發展八年計畫」；我甚至了解可以用人爲的方式畫定「社區」。根據「社區工作發展綱要」第五條規定，鄉（鎮、市、區）主管機關，可以依需要在轄內再畫分社區；畫分的條件則有歷史關係、文化背景、地緣形勢、人口分布、生態特性、資源狀況、住宅需求、農、漁、工、礦、商業之發展及居之意向、需求等共同因素；而每一個

社區又必須設立「社區發展協會」。所以，對許多民眾而言，不必了解自己的社區到底如何畫分，只是被動的知道由那一個「社區發展協會」服務。

由於文建會的「社區總體營造」，我了解許多不同的社區型式。例如好茶部落、埔里鎮或新港鄉，甚至大到宜蘭縣，由於當時的「社區總體營造」計畫，都可以被當成是「社區」來操作。但事情也沒有這麼簡單，並非所有叫「社區」地方都可以明顯辨認，例如「ICRT, International Community Radio Taipei」，明明叫做「台北國際社區電台」，但是查遍台北地圖也找不到這麼一個社區。

我自己也不知道應該屬於那個「社區」。我住汐止，但除了汐止的水災和交通問題，我更關心台北市，因為大部分的活動都在台北市發生。我每天出了家門就開車直奔台北市、下了班直接走高公路回家，甚至看報紙都選「台北市版」而不是「台北縣版」。因此汐止除了住家附近區域，其他地方對我而言都非常陌生。但是每逢水災，我卻和汐止成爲「命運共同體」，許多朋友因爲我住汐止而忙著來電慰問，而我則和許多「汐止人」一樣出外「逃難」。汐止人都希望政府能解決水災問題，但是到了選舉，有趣的事情出現了，有人認爲國民黨才有能力救汐止，有人認爲親民黨或民進黨才可能真正爲汐止推動防洪。也有人這時完全不在乎水災問題，在選舉語言的弄下，「愛台灣」、「救台灣」的豪情，遠比在意自己的身家財產更爽。

「台灣」兩個字，常常令我困惑。在台灣，我是「外省人」，因爲父親的籍貫是「山東」；到了大陸或山東，我是出生在台灣的「台灣人」。到了其他國家，最直接的描述是「從台北來的」。曾經在東南亞數個月的遊歷經驗，不論在馬來西亞、印尼或是泰國，我又變成「台灣來的華人」；我說的「國語」，當地稱爲「華語」；但是在東南亞各國，只有「北京話」被稱爲「華語」，其他如潮州話、福建話、廣東話、客家話等中國方言都不叫做「華語」。在馬來西亞華人社會的旅行經驗，我對他們了解台灣的程度感到訝異；例如 1999 年 3 月 19 日，當地華文報紙頭版，幾乎都顯著（甚至全版）刊登陳水扁勝選消息。當地華人年輕人，對港、台明星如數家珍，問他們馬來人最當紅的明星是誰，沒有人答得上來。

網路世界又是不同的體驗。在網路上，經常遇到一些不知從那裡來的朋友，

談一些一輩子不可能遇到的是，例如英國的狂牛病或是加拿大的麋鹿保育；但這些朋友因為永遠也不可能見面，也談不上什麼交情。但網路最方便也最可怕的是，過去辛辛苦苦存下來的錢，利用「網路銀行」進行投資之後，可以選擇數百種國際基金，只要輸入密碼即可自動轉帳；而我白花花的鈔票變成網頁上的數字，沒有了重量和實體，直到有一天突然發現數字變小了，才驚覺到國際股市下跌、美國邁向景氣循環的低潮，投資早已血本無歸。台灣的媒體天天批評民進黨執政以後，沒有能力處理經濟問題；電腦上閃爍的存款數字，他們曾經進出過日本、歐洲、美國、東南亞，如今少了一大半，我要罵誰呢？2001年9月11日之後，終於有一個人可以罵了，他就是奧撒瑪·賓拉登，我和CNN的立場十分一致。不過，在另一個我所不熟悉的回教世界中，他可是大英雄呢。

## 2.2 社區是什麼？

八十四年開始從事新聞工作以後，我接觸到早一年已經開始推動的「社區總體營造」。在「社區」觀念勃興的風潮下，我見證了以文建會為首，帶動台灣「社區」政策發展和改變最劇烈的幾年，也開始思考社區的意義和範圍等問題。由於工作關係，我最早對社區理解，來自當時文建會副主委陳其南的看法；而這個看法也就是「社區總體營造」的核心：

「社區」源自於英文的 *community*，並非單指社區發展協會或是地方性單位，而是二、三個人也可以是 *community*；一個城市、國家、甚至世界也可以是 *community*，即所謂「生命共同體」。社區本質並不是空間或是實體，應是「共同體」。共同體是社會的實體，甚至可以成為法人的角色，所以重點並不在行政區域的考量。國家是一個共同體，是一個具有共同意識的社會團體；一個社會有了共同的指標和意識，就是一個 *community*（陳其南，1996：6）。

過去幾年，許多談到「社區總體營造」的相關文獻，都會提到陳其南這樣的看法。但是隨著討論主題不同，「社區」往往可以有許多不同的意義，例如「社區組織」、「社區報」、「社區營造」、「社區大學」等，並不只是在某個「社區」設置「組織」、「報紙」、「營建工程」、「大學」，而是具有更深刻的社會意義。

「社區」的名詞來自英文「Community」，它並不是一個產生於中國本土的概念。西方文化十九世紀開始在社會學中討論「Community」，它就被認為是一個和「Society」相對的概念；其中前者譯為「社區」，後者譯為「社會」。社區被認為是溫暖、團結、互助的；社會則被資本主義所支配，充滿疏離與冷漠。雖然「社區」和「社會」一樣都有著「集體主義」色彩，但社區卻被加以美化和浪漫化。（林芳玫，1996：2；南方朔，1996：37）。

「社區」是一個被想像出來的集合體，卻不是憑空捏造。人是群居動物，從遠古時期開始，人類便懂得群聚，彼此照料，也透過分工或是合作滿足彼此需要，聚落的居住型態於是產生。林會承以台灣聚落發展的研究為基礎，認為「聚落單元」至少應該具備明確的下列條件：領土及建物、成員和組織，以及獲得鄰近地區對等的認同。他認為「社區」概念十分難以界定，研究者如果以直覺、主觀地將某一群人、或某一空間認定為社區，卻對其中的社群思想、行為及與環境關係的不了解，將造成社區工作推動過程中的無力與挫折；從「聚落」研究中了解的「社區」本質，將有助於釐清許多對社區現況（林會承：1996，2；1998：23）。

林芳玫在「社區媒體」的研究中，曾經引用社會學者 Hillery 從一百二十五種定義中規納出來的三個社區條件要項；而社會學者 Poplin 又進一步把這三個要項解釋成地緣、社會和文化的不同面向：

地理區域的社區，指地理疆界畫定的範圍內所形成的人口集結，即通稱的「地區居民」。社會互動的社區強調社區組織，由此而形成社區內的集體行動，導致社區發展、社會變遷。心理文化因素指由歸屬感而形成的社區精神與道德層次。我們可以說，一個完整的社區通常具備這三項要素，也可以說任何一項要素均可以單獨成立而被視為社區（林芳玫，1996：3）。

林會承的研究到林芳玫根據社會學研究所學証的社區，「地理疆界」仍然是形成社區的要素之一，但林會承認為是必要條件，到了林芳玫的研究，只是為了界定人群所畫定的領域邊界而已。後者較前者更強調的是精神、道德層次的認同和歸屬。也有的學者不在意地理區界，反而以主體的認同做為社區的

範圍：

一個人可能無家庭生活，卻不能脫離社區而活。某些人可能到處旅行漂泊，無一固定的住處，但是他們都有一個心想歸屬的社區。這個社區可能是他的出生地，可能是他的第二故鄉，也可能是他住得較久、或相對比較喜愛的地方。他的一言一行地都與他心理上所歸屬或是實際上所處的社區密切的關聯著，自然他會放眼社區注意社區的一切活動與性質，尤其會關切與自己的生活最有密切關係的部分社區事項或活動。(蔡宏進，1995；2)

這是一段很感性的敘述，蔡宏進特別強調個人主觀的歸屬認定。蔡宏進認為社區的規模是有彈性的，從最小的聚落到最大的民族，都可以是一個社區。也有學者如林振春，認為定義的選用，全視討論者所著墨的題材與觀點而定，因此可以將不同的條件並列在一起：

社區是一個地理位置，可以區分為村落、城鎮、都市、大都會等。

社區是一種心理互動的組織，其界線可變動，如宗教、文化等。

社區是一種包含各單位功能的系統，組成系統可以成為正式或是非正式的團體。(林振春，1995)

透過以上分析，「社區」之所以難定義，因為它是想像出來的集合體；在不同的研究和討論中，會有不同的「操作型定義」(operational definition)。我們所關心的問題是，在談「社區總體營造」時，應該如何定義「社區」？回到「社區」最初的意義「community」，在尺度上，即如陳其南或是蔡宏進所說，從幾個人到國家民族、甚至地球全人類，都可以是不同解釋下的「community」，但是這樣的定義對於「社區總體營造」，並沒有積極的意義。「社區總體營造」既然是一個政策，是政府針對某個時空所做的資源調度依據，討論「社區總體營造」中的「社區」，必須回到當時的時空背景，尋找社區的意義。當然，在本文架構中，必須回到「全球化」的演變現象中，重新檢視「社區」在台灣的意義。

## 2.3 「地方感」的消失與社區重構

在最普通的概念中，「社區」指一個具有一定疆域的空間；但是在前節討論中，許多分析卻不限於「空間」(space)，而認為「社區」應具有更廣泛的內涵，甚至涉及心理對「地方」(place)的想像。人本主義地理學者段義孚 (Yi-Fu Tuan) 在著作《經驗透視中的空間和地方》(《Space And Place—The Perspective of Experience》) 分析了「空間」和「地方」不同的意義。他認為，人的感觀經驗，例如肌肉運動產生的知覺或是觸覺、視覺等，令人產生「空間感」；例如伸手、腳踢等簡單動作都具有空間意義。人因為直接的運動而經驗到空間，自己也因此成為空間的中心。「地方」則是一種特殊物體，它不像一般有價值的物體可以攜帶或搬動；它是一個「價值的凝聚」(段義孚，1999：21)。對一個嬰兒而言，可以從簡單的運動和視覺中感覺到空間；但是這個空間中最有意義的「地方」，卻是嬰兒的母親。雖然母親一直在移動，但對嬰兒而言，母親代表的安定意義是不變的。因此，對嬰兒而言，母親是最原始的「地方」。(段義孚，1999：25、131) 隨著嬰兒成長，認知能力加強，他可以經由不同的方式認識地方，例如感情上對家鄉的親切感，或是對於「地標」的了解和熟悉。段義孚認為，都市規畫者從地圖上看鄉村，賦予「區或鄰里」的區域名稱；但居民對這些「區或鄰里」概念卻很遙遠。對當地人民而言，「地方感」不僅是聚落的空間範圍，同時也警覺到有其他聚落的存在；其他聚落是他們的競者敵對者，有了競爭和敵對更提高了自我的統一和認同感(段義孚，1999：161)。因此，「空間感」具有實質的三度空間、有一定疆域的意義，而「地方感」則顯得感性，更接近「認同」的表現。

「全球化」帶來的空間「鄰近感」(proximity)，直接改變了經驗中的「空間感」。Tomlinson 指出，「時間」因素、個人對空間的參與經驗，造成空間差異的距離感大幅減少 (Tomlinson, 2001：3)；前者如坐飛機旅行，旅客坐在機艙內，感受最直接的「距離」是「時間」，而不是遠近的空間；而透過媒體影像的傳播，每一個人對於遠方的空間也可以存在深刻的印象，而不必然是陌生的。另一方面，「鄰近感」同時表現在全球化下世界各地的現象和隱喻的秩序中，明顯的現象如世界各地的面貌趨向相同 (例如機場)，整個世界的關係透過交通和媒體資訊科技聯結，彼此更為緊密。而隱喻的秩序，指彼此關係看似疏遠，但

顯現出互相影響的因果關係，例如全球金融或環境問題。Tomlinson 引用法國人類學家奧古 (Marc Augé) 的說法，資本主義現代性也可以將「地方」轉變成「非地方」<sup>10</sup>(non-place)(Tomlinson, 2001: 109)，例如高速公路休息站，即使它以所在的地方為名稱，但來往旅客從其中所體驗到的「地方」，其實是「非地方」；「地方」是真實生活的場域，而高速公路休息站只是販售當地特產、地圖等當地資料的「仿冒」地方。但不幸的是，由符號或文字組成的「非地方」侵略了「地方」，並且取而代之，成為許多人對「地方」的體驗。Castells 指出，在網路構成的全球世界中，全球城市並非是一個「地方」，而是一個「過程」；在這些過程中，先進服務的生產和消費中心及其輔助性的地方社會，被連結在一個以資訊流動為基礎的全球網路裡，反而忽視了和其腹地的連繫 (Castells, 1998: 399)。新的社會以網路為基礎、由網路連結組成，城市的定位來自網路的「節點」意義，而不是所在的地理區位；城市所受的支配，來自整個網路系統中的「流動空間」(space of flows)。透過網路或交通系統連結而成的「鉅型城市」(megacity)，在全球尺度上成為經濟、技術、社會、文化、政治的中心，而國家則必須通過鉅型城市和全球網路連結；而鉅型城市所在區域，會因為配合鉅型城市的運作所需，延著網路發展出具有高度相似性、卻與地方隔絕的文化型式。但是流動空間並未佔有全部空間，因為大部分人依舊生活在「地方」，而這些「地方空間」承載了人的歷史、記憶和經驗，和「流動空間」分享不同的文化符碼，結果造成「地方空間」和「流動空間」逐漸失去關聯 (Castells, 1998: 413-446)。Tomlinson 則稱這種在全球化之下，每日生活經驗和地理位置之間關係的削弱與消失為「解領域化」(deterritorialization)。

「解領域化」的發生，是否造就了更多的「世界公民」，即以世界為家、不受民族國家或本土主義拘束，而將其責任、認同和道德實踐以全世界為依歸的公民？答案是否定的。漢納茲(Hannerz)指出，全球化造就的旅客、流亡者、流放者、跨公司僱員、勞工移民等其他流動的團體成員，大多數都不具有「世界主義」的公民心態；這些人不斷在尋找新的家、或是不斷懷念自己的家，並不是「世界主義者」(轉引自 Tomlinson, 頁 208)。這樣的「去領域化」個體，

<sup>10</sup> 原譯將 place 和 non-place 分別譯為「場所」和「非場所」，為配合本文的用法，將之改為「地方」和「非地方」。依奧古的解釋，「地方」(place)指可以被定義為相對性的、歷史性的，並且和認同有關；反之則為「非地方」(non-place)。(Tomlinson, 2001: 109)

周遊在擁有不同歷史過程的空間中，身分因為流動 (flux) 而難以定位 (fixing)，始終被每一個所到之處的「當地」歸類為「外來者」。在彷彿是遊牧的移動過程中，他們的認同處於「飄零」(diasport) 狀態，「鄉愁」不斷帶來內心痛苦，必須找到歸屬，解除「從那裡來」和「身在何處」的困惑不安，才能得到安慰和快樂。這樣的歸屬多半來自「想像的認同」，但這種想像的認同，卻往往造成飄零者進一步被邊緣化。安恩(Ien Agn)建議，飄零者應該善用界於「原鄉」和「客鄉」之間的特殊位置，以「創造性的融和」產生混血的文化型式，將原有的認同對象和所在環境做辯證性的結合，重新建立更積極、具開放性的認同（轉引自孟樊，2001：139）。

「解領域化」造成文化的流動和融和，消滅了人和土地的絕對關係，但是伴隨而生的「再領域化」，卻重新建立文化的定位和認同。一個不變的事實是，人的身體必須存在於一定的空間內，而環境也一定會影響人的生活（例如飲食的內容和習慣），文化和地方的關係不可能完全被消滅。同時，「解領域化」令人脆弱，當人類生活面臨更寬廣的世界，安全感和「家」（不論實際或隱喻）的感覺都備受威脅；重新建立「文化的家庭」，成為「再領域化」動力所產生的反應之一（Tomlinson，2001：167）。

「再領域化」不是重畫領土疆界以形成地理上的區域，而是重新建立人與人之間的關聯和認同。全球化社會具有充分的技術和能力，讓分隔遠處的人們產生互動關聯，但是在人的真實生活之中，卻很難和遙遠、抽象的全球化社區中的其他人結合，因為真實世界的社區(community)和伙伴(companionship)關係，不可能透過鍵盤從散布世界網絡的「虛擬社區」(virtual Community)中完成（同上：228）。Tomlinson 所稱「休戚與共的個人主義」(solidary individualism)，強調個人必須經由社區（社群）的參與，才能將自我認同建立在人際關係或是本土生活的反省和認知之上（同上：228）。

沒有人可以否認「家」的重要性；但是在目前的時代，家庭已經不能滿足人所有的歸屬需求；比「家」更進一步，Drucker 認為，後資本主義社會，人更需要社區歸屬，但這個社區必須建立在相互責任與相互認同的基礎之上，而不是基於先天的地緣遠近。個人工作者，特別是知識工作者，除了致力於工作、組織、專業知識，必須還要向上發展屬於社會生活、人際關係與成就貢獻的層

次。滿足這些要求，最重要的領域在社會部門；在社會部門中的個人才能有意義的存在、完成責任、彰顯自我的生命。以美國為例，非營利組織已經成爲最大的僱主；到了 2010 年，估計將會有一億兩千萬人、每周奉獻五小時在志願的義工工作。這些志工的目的是「參與」，目的追求社區溝通、團體歸屬、人對人的責任與奉獻<sup>11</sup>（Drucker，1994：177-181）。他指出：

民間社會的公民自覺運動，並非治療任何後資本主義社會與政體變態的萬靈藥，但可能是治療後資本主義任何病態的先決條件，因為如此可以重新恢復公民責任、恢復公民認同。……歷史上的社區都是基於先天因緣，是人無法決定的，後資本主義的社區，則必須基於眾人的責任和承諾，那是人與人共同決定的。（Drucker，1994：182）

不論「全球化」或是「後資本主義社會」的論述，雖然有不同的研究取徑，對於當代社會的描述，都強調了「社區」的角色重要性。「全球化」指出地方「解領域化」、「再領域化」，或是如「後資本主義社會」強調從「家」的觀念拓展而成的「社區」（社群），都不再將社區（community）視爲地理名詞；而社會的發展或改造，「社區」顯然已經是一個重要的起點或根據地。隨著「社區」角色出現以及重要性的提升，對於「社區總體營造」所應該針對的「社區」意義，必須有更進一步的討論。

---

<sup>11</sup> Drucker 指稱的「後資本主義社會」，在時間斷代上出現於第二次世界大戰之後；他認為後資本主義社會絕非「反」資本主義社會或「非」資本主義社會，反而資本主義社會的組織仍然存在，只是社會結構、經濟動態、階級等與過去的資本主義社會不同；而最大的差異在於資本的不同：後資本主義社會最重要的資本是「知識」，「知識工作者」也取代「資本家」的位置。雖然「後資本主義」社會並不同於「全球化」社會，但是描述的對象都是同樣的生活場域，只是強調的切入點不同；而「全球化」是「後資本主義社會」的特徵之一，「知識經濟」同時也是促動「全球化」的動力，兩者的發展具有緊密的關聯。因此，Drucker 對後資本主義社會的論斷，同樣適用眼前這個逐漸全球化的時代。

## 第三章：「社區總體營造」的社區論述

### 3.1 群體、認同與社區

在人文科學領域，「群體」經常具有不同意義。在政治學、心理學、文化人類學等不同領域的研究中，只要牽涉到對於一群人的研究或描述，就必須為這個群體下定義。群體始終不是一個穩定而不變的「東西」，所以在學術使用上會出現民族（nation/nationality）、國家（state）、民族國家（nation-state）、族裔（ethnicity）、族裔團體（ethnic group）、種族（race）、社會（society）、共同體（community）等不同的名詞；而這些名詞透過翻譯，又經常會有混用的情形。而這些群體成員的認同與意識，例如民族意識、族裔意識、國家意識等，彼此之間也經常被混淆<sup>12</sup>。

細究這些眾多的「群體」定義，其中唯一確定不變的事，即是這些名詞的共同目的都是為了「區別」：在一個混沌的情況中，對具有某些共同特徵的人群加以標記，方便納歸納出他們內在、或對外的行為模式及特徵。

「區別」的條件是什麼？你、我、他或是你們、我們、他們之間，有什麼可供辨識的差異存在？以「民族」為例，國父談三民主義的民族主義，第一講即指出民族構成的要素有五項：血統、生活、語言、宗教、風俗習慣<sup>13</sup>。這五項要素毫無疑問，都是非常顯著、足以辨認不同民族的要件。可以想像，在三百年前的絲路上，當一位義大利籍探險家遇到一位阿拉伯人或中國商人，憑著這幾項元素，就可以知道彼此是「不同」的人。

人和人之間的區別當然不會這麼簡單。在人際交往頻繁的現代世界，面臨

<sup>12</sup> 一般認為，「國家」在某一領土內的政治制度，具有單一且自足的法律秩序、權力集中並且足以維持該政治制度、有中央化而明確的政府形式，而參與這一政治制度的標準並非單憑血緣關係。而「民族」是一大群人民、在一大塊土地上，並且團體內存在一種情操或信心，且以建立一個獨立國家為最終目標。「族裔」則比較偏狹、不具政治性，一個國家可以由多個族裔所組成；但是當一個族裔有了建立一個族裔國家的目標時，這個族裔就成為一個「民族」。（葛永光，民 80：頁 12-15）

<sup>13</sup> 國父的說法，屬於民族理論中的「原生論」。

更多關於「辨別」的問題。當然，現在行走國際間的商旅人士，已經不只在乎「民族」，更直接會用到的是「國籍」。而如果在同一國之內，人與人之間的差別可能細膩到彼此所住的州、城市、鄉鎮、鄰里，甚至所屬政黨、士農工商的職業領域、宗教團體、畢業學校等。在複雜的現代社會，外觀上明顯可供辨認的條件並不足以解釋一個人的身分，當然更不能藉此斷定一個人的思想、行為或是意識型態。

中國傳統儒家思想中，人類共同體分成三個範疇：己、家和群，但儒家理論並未正式討論「群」，「群」始終是個游移不定的概念<sup>14</sup>，甚至連「家」本身都含混不明，可以從家庭的核心成員，向外擴及同一世系或氏族的全體成員；「自家人」這一用語也得以依情況縮小或放大，甚至延伸到一切的人，變成所謂的「家天下」。所以，「家」和「群」的邊界，很大程度取決於「己」的決定（金耀基，1992：7-8）。金耀基指出，儒家傳統中，人被置在一個關係網絡中；因此個體不會是一個孤立的實體，必定是一個「社會的」存在。除了天然的「倫」<sup>15</sup>，個人享有相當大的自由，決定是否與他人發生人為的關係；換言之，自我乃是一個積極主動的實體，能夠為自己、為他人型塑角色，以及型塑群體界線，而自我則是群體的中心。（金耀基，1992：11）

在數學中，任何一個存在於空間中的「位置」，都可以用一組座標系統來描述。同樣的概念來看金耀基的觀點，描述一個人在社會中的「身分」，也可以想像成一組「社會關係」的座標系統，而這個人則位於座標系統中的某一個點。這個座標系統可以具有非常多軸向，有客觀要件如人種、年齡、國籍、性別等，也有各種人際網絡，例如政黨、社團、職業等。

某一個人可以被這樣描述：「出生於地球、亞洲、中華民國、台灣、台北市，父親家族來自中國大陸廣東，母親家族來自中國福建，一九五〇年出生，住台北縣淡水鎮，在台北市長庚醫院擔任內科醫生，民進黨黨員，喜歡看法國

<sup>14</sup> 金耀基認為，「家」也是一個群體，但為了方便分析，「家」稱為「家庭群體」；「群」則指「家庭以外的群體」，或是簡稱「群體」。他並引述費孝通的看法，群己界線是相對而含糊的，在中國傳統中從不存在界線這回事；「群」的外部界線即是「天下」。（金耀基，1992：7）

<sup>15</sup> 金耀基認為，「倫」即是（個體）之間的等差關係；而天然的倫，則如父子關係等。（金耀基，1992：10）

乎  
豈  
內  
忍  
為  
  
理  
·都  
自  
內  
金  
目  
論」  
乃  
，  
  
「以  
占。  
，  
，  
國  
  
以  
從  
92：

電影，開福特汽車，是台北市中正國小和信義國中的學生家長會成員，內科醫學會成員，防癌基金會會員，獅子會成員，扶輪社成員，買國泰人壽保險，使用花旗銀行的長榮航空認同卡，喜歡喝黑咖啡，不抽煙，愛聽張惠妹的歌……」這樣的描述可以無限延長；而這個人也並不孤獨，因為在絕大多數的描述項目中，他都不會是全世界獨一無二的人。也許他不認識其他具有相同描述的任何一人，但他會知道有這樣「一群人」的存在，甚至在某些場合，他會試著去尋找具有共同特徵的其他人。

即使每個人都以自己做為「社會關係」座標中的原點，但在座標系統中，仍然可以找到一個超然客觀的「參考點」，描述其他位置之間的相對關係；換言之，除了自己可以是「群」的界定者，可以經由參考點對所有位置的觀察，以不同的條件，定義出各種的群體。由用最鬆散的說法來形容，一群人具有某種共同的特徵，就可以是一個「群體」；而一個人可以同時被歸納在許多群體中，但是他可能並不自覺。

即使可以理解「群體」所指，但要為「群體」下定義，還是非常困難。雷克斯（John Rex）引用韋伯（Weber, M.）的說法，認為「群體」意指一個「封閉」的社會關係，並且群體成員的行動可以和其他的成員互相代表（representativeness）、或是互相負責（responsibility）<sup>16</sup>，這一群人就可以構成一個「群體」。如果「群體」再符合「公社的」（communal）<sup>17</sup>性質，這樣的群體就是一個「共同體」（community）（REX, 1985, 頁 11-13）。

從上述「共同體」的看法中，可以得到幾點引伸解讀：第一，「共同體」和群體的大小無關，但必須具有「非開放」的特質，即其中每一份子都必須具有某項特殊的「標記」，不論是有形或是無形，才容許成為其中的一員；第二，群體成員可以互相代表、所引發的行動也會互相影響，但卻不一定彼此要認識。

<sup>16</sup> 韋伯對「代表性」和「責任」的說明如下：在一種社會關係中，無論是傳統的還是法定關係，每個參與者的某些種類行為都可以歸諸於其他所有參與者，這種情況下，我們稱之為互相負責的成員；或者某些成員的行動可以歸諸於其他成員（被代表者）。（Rex, 1985, 頁 11）

<sup>17</sup> 韋伯將封閉的社會關係，再進一步分成「公社的」或是「社團的」兩種型式。其中「公社的」，指這個群體的行動取向，建立在參與各方對自己同屬一個整體的主觀感覺之上，而不管這種感覺是情感性的還是傳統的。「社團的」（associative）群體，則指它的內部行動取向以合理的利益為動機，不論這種合理性判斷是基礎絕對價值或是權宜之計。（Weber, 1968, p46；轉引自 Rex, 1985, 頁 12）

第三，一個共同體可能包含在某個更大的群體之中，同樣的，一個共同體中有可能出現其他次級的共同體。

「共同體」在這裡得到較為寬廣的解釋，一個民族、一個國家、宗教、社團組織、社區、原始種族、宗親會社等等，都可以是一個共同體、但也不必然是一個共同體。對一個人而言，他屬於某一個共同體，除了可有明顯可辨別的共同特徵外，還有許多的「標記」並不是從外觀上明顯可以分別的。例如膚色、性別、語言，通常是可以從外在進行分別，但是例如一個白人美國男性，我們很難分辨他是共和黨還是保守黨的支持者；兩位同樣生活在台北市、講河洛語的「台灣人」，從外表也無法分辨誰支持統一、誰支持台灣獨立。在這裡，我們遇到了「共同體」成員的共同性，是出自客觀或是主觀的基本問題<sup>18</sup>。

早期學者的研究，例如 Edward Shils，認為族群的形成是因為人類與生俱來的「初始情感」(primordialism)，例如家族即是；但他也發現，這樣的聯繫只限於傳統社會，在更複雜的現代社會中則要有不同的分析方法。人類學家 Clifford Geertz 更進一步指出，初始感情是指與生俱來的特質，例如血統、語言、風俗等「文化」特徵，但個人不會因為有著相同特徵而成為一個族群，必須再經過「個人主觀的認定」(轉引自林開忠，1999：4)。

這種「主觀」判斷、決定自己在人際宇宙中任何一個座標的過程，就是自我「認同」(identity)。江宜樺研究指出，「認同」至少具有三種涵義：第一是「同一、等同」<sup>19</sup>；第二是「確認、歸屬」，第三是「贊成、同意」。事實上，心理過程中，「認同」和「區別」<sup>20</sup>是同時進行。一個人在決定自己所認同的社會脈絡時，同時在進行的是發現自己與其他某些脈絡的差異。在決定歸屬的認同過程中，個人不僅考量到「初始感情」等元素，也考量個人當下、目前的狀況，以及對未來的期許。石之瑜認為，認同雖然是一種很難說得清楚的深層心理現象，但是為了描述「認同」，必須區隔出一個不同的範圍以為對照。他認為一個人表

<sup>18</sup> 依前面提到韋伯的看法，客觀條件只能構成「群體」；構成「共同體」必須要有主觀上的認同。

<sup>19</sup> 在中文的用法中，identity 很少用來指涉「同一」或是「等同」，但是在西方哲學中，這種討論的確存在。(江宜樺，1998：9)

<sup>20</sup> 有趣的是，「認同」其實和「認不同」是同時進行的。這樣的心理過程，不論是為了尋找「同」或是「異」，目的都是為了「區別」。

述自己「認同」時很困難，但表達自己「不屬於某個範圍」時，相對比較容易得多；而在這個「同」與「不同」之間，就會出現界線。因此，認同與界線其實是不可分割的概念；認同和不同之間必須存在不可逾越的界線，否則認同變成沒有意義的事（石之瑜，1999：175）。

### 3.2 共同體與社區邊界

黃光國曾試著把英文的 Community 在中文裡分別譯成「社區」和「社群」，並且認為這二者不能混為一談，因為「社群」的概念是動態的，「社區」是靜態的；住在同一「社區」中的人可以組成「社群」，同一「社群」的人未必住在同一「社區」（黃光國，1997：84）。這樣的釐清其實沒有解決問題，反而造成更多困擾，例如遇到前述的 ICRT 或是 EEC（Europe Economic Community，歐洲經濟組織）、CATV（community-antenna television，公用天線電視，亦做 cable television）等等，該是社區？還是社群？都變得難以理解。最重要的問題是，我們在談社區總體營造時，講的是「社區」還是「社群」？還是兩者都是？

英文的 Community 在日文中只是簡單的譯成「共同體」；不論社區還是社群，其中的「共同性」才是他們得以存在因素。林福岳在研究社區的過程中，也注意到「共同」內涵才是社區的真正基礎所在。他進一步指出，「居民對社區的認同感，普遍被學者認為是社會凝聚的必要條件，也是進一步發展的基礎」（林福岳，1997）。但是任何一個共同體都不會是一個均質的整體，社區可以因為各種不同因素繼續細分成不同的組織關係、或更次一級的社區。即使是最原始的聚落型社區，例如林會承在澎湖的研究，這種不均質的情形仍然自然的存在著（林會承，1996：6）。

黃光國所指的靜態和動態，認為社區具有明顯的邊界、而社群沒有，正是一般習以為常的把「社區」認定是一個地理概念、或是行政區域的理解。回到「共同體」的涵意，「社區」不需要一定的尺度，大到全歐洲可以是一個「社區」，外僑居住地可以是一個「社區」，一個小集村、三五個人、甚至全人類，都可以是一個「社區」。

現在代社會中，依歷史條件發展而成的聚落單元愈來愈不可得。以我自己

的經驗，「警察新村」有「聚落」所要求的明顯界限，但那絕對不是一個可以自給自足的單元。到了「民生社區」情況更奇怪，明明叫做「社區」，地址上沒有這個名字，這個「社區」的邊界更是模糊。嚴格來說，民生社區更像是一個鬆散的社群，住在民生社區只是一種基本的條件。在現實環境中推動「社區」總體營造，對於「社區」當然要保持彈性；但是爲了實際操作，又必須爲社區畫上一定的界線，區隔出「內」和「外」。

在進一步討論前，有必要花些篇幅討論「邊界」的疑問。這裡必須以一個假設性的問題來做爲論述基礎：「邊界」是一個社區得以成立的充分條件，即因爲有了邊界，才有社區的出現。當然這裡所謂的「邊界」，是一個非常明顯的間隔，例如天然的山川、河流所形成的國界。事實上，所謂「國界」，代表一個國家行使權利的範圍，是一個國家形成的要素之一。我們視國家爲一個「社區」，領域疆界和國家的關係將是釐清問題的思考方式之一；但西班牙哲學家奧德嘉 (José Ortega Y Gasset) 在 1930 年代對於歐洲國家所提出的看法，相當值得深思。

「國家」(或是「民族國家」)的存在，看起是由血緣、語言、自然疆界所形成，但奧德嘉認爲，不論如何回溯，現代國家都是由許多出生源頭不同的群體所集合，因此不具有相同的血緣；一個國家轄下的不同族群，往往也有不同的語言；表面上看到各民族國家所具有的語言或是血緣統一，那是來自政治統一造成語言的一致和種族的融和；而如果一種語言普及使用於一塊領土，最多也只能證明這塊領土在歷史上曾經有過政治統一的局面。同樣，他不贊成國家觀念可以建築在「自然疆界」之上，例如庇里牛斯山、阿爾卑斯山、萊茵河、英吉利海峽，成爲今天的「自然疆界」，只是歷史上的軍事或經濟造成的結果。奧德嘉強調，疆界並不是國家形成的基礎，而是在政治統一的過程中，用來鞏固統一的手段。疆界不是一個國家的起點，在奧德嘉看來，它反而是兩個國家不能繼續統一的障礙，因爲從歷史來看，國家往往是一個團體邀請（或強迫）另一個團體來共同完成的一項事業，而這個事業包含組織一種共同生活的確定形態。因此，不僅是疆界，血緣、語言的不同，也都會是國家發展的障礙。他指出：

國家是一種共同企業的計畫，其實體純是動力的；有某些事必須被完成，以及有行動能力的群體。從這種觀點來看，每一個人都是國家的一部分，

是一個政治主體，他全力支持這項企業；因此種族、血緣、地理位置、與社會階級僅佔著次要地位。生活於過去光陰的群體，它只是傳統的、可資紀念的——一言以蔽之，即是命定的、不可更改的——並不是這個群體有資格稱得上此種「政治上的同志」；這項名稱只能稱呼那個擁有確定行動方案的將來時辰之群體；在國家之中生活的並不是昨日的我們，而是明日的我們；因此，在西方領域中的政治結合，很輕易就躍過限制著古代國家的界限。究其原因，我們瞭解到歐洲人的行動是指向未來，其生活意識到將來時間的存在，而從將來的觀點決定他現在的活動與行為。(Ortega：216)

奧德嘉認定的國家，並不是一個靜止存在的國家；他認為國家的內在動力促使國家必須不停地擴張，一有阻礙制止，國家就會變得渙散、空蕩，即使具有統一的基礎，例如種族、語言、自然疆界，也難以避免國家的崩解(同上：208)。在此並不計畫對於奧德嘉的國家模型做深入討論，但是他所強調的「共同生活的意志」，將國家等同於一群人的存在計畫，的確提供另一種對於國家疆界看法。靜態的國家，可以從疆界區分不同的領地和主權範圍；而對如奧德嘉所指的動態國家，疆界所指的，則是一群人所擁有的共同、特別是對未來的生存計畫；而民族主義，則是結合所有人在同一個目標之下的方式<sup>21</sup>。由於每一個組成分子對於國家計畫的主動參與，因此一個國家型式的「共同體」與另一個國家型式的「共同體」其間可能存在的差異，即是彼此的生存計畫不同；而在「共同體」互相接壤處，則因為差異形成「邊界」。奧德嘉認為，任何的疆界，即使是山川大河所形成的自然屏障，都只不過是一種顯影差別的形式：因為它剛好在那裡，例如底里年斯山，剛好在法國和西班牙之間，而不是因為底里牛斯山形成了法國和西班牙。

擺脫了「邊界」的困惑之後，可以重新思考黃光國對於 community 的看法。community 就是社區，「社區」同時可以是靜態、也可以是動態的，就如同國家可以存在於地圖上，但更真實的國家卻是一個動態的存在。而 community，不論稱為「社區」、「社群」，都可以具有邊界，不論這個邊界以何種形態出現，邊

<sup>21</sup> 有關奧德嘉對於民族主義及國家計畫的探討，本章後續幾節中仍會繼續發展。

界都只是一個判別「差異」的介面，而並非是形成不同共同體的充分條件。差異的產生，則在於「共同體」的組成分子對於個別共同體的不同定義，或者是組成分子對共同體的不同認知和想像。

### 3.3 「想像」的社區

班乃迪克·安德森（Benedict Anderson）在《想像的共同體》書中談論「記憶與遺忘」，有一段生動的敘述：

從嬰兒期到成年初期，有幾千天的歲月就此消失，不復直接記憶！必須求助他人，才知道泛黃照片中這個在地毯上或是嬰兒床上快活爬行的赤身露體嬰兒就是你——這多麼奇怪啊！（Anderson, 1991：222）

在確認自己就是這個嬰兒的過程中，自己並沒有能力從記憶中得到證明，必須藉由許多證據，例如出生證明、日記、成績單、書信等等的敘述，才能讓自己「認同」和那個在記憶中不復記得的嬰孩，事實上是一貫相連的同一個人。更妙的是 Anderson 指出，醫學證明，人體最長壽的細胞壽命是七年，自己和照片中的嬰兒，在生理上已經沒有一個細胞是相同的，卻仍是同一個人！

從別人的眼中來看，判定「我是誰」的方法是形體、或表現於外的行爲、動作、語言口音等等。即使別人沒有親眼看到「我」從照片中的嬰兒到現在每一個成長過程，但是他們可以想像，那個照片中的嬰兒和「我」是一貫相連的。這讓我們想到電影中的情節，例如《變臉》(Face Off)中的兩位主角，體格、外貌、聲音完全調換，所有的人一時間都無從分別；但是兩位對調的主角基於自我人格和記憶連續，不顧外表的變化，知道「他」是「我」、「我」才是「他」。當然，每一個人對於自己的認同並不只限於軀體，還包含了社會網絡中的每一個位置，以及與這個位置相對的責任、權利和義務；《變臉》劇情中最大的衝突點，即在於兩位主角分別以外貌的改變，進入對方的社會角色；但是兩個人沒有調換的本性，卻在最後讓兩個人同時在對方的人生角色中「走樣」。

因此，只有「我」可以決定「我」是不是某一群體的成員。「我」可能屬於A、也可能不屬於A，這就是「認同」的過程；「我」從是A、不是A之間做了決定，同時承擔或拒絕或接受所相對應的社會角色和責任。但是如果對族群

的分類或研究，只從外部透過血源、語言、宗教或風俗習慣等條件將研究對象進行區隔，這種建立在「客觀」條件上的分類方法，類似「分類學」建立了畫分準則之後，所有的生物都可以順著界、門、綱、目、科、屬、種的順序，被標定在生物系中的固定位置上。但是對文化研究而言，這樣的客觀分類方式，卻忽視了更重要的個人主體認同。

法國人類學家巴特（Fredrik Barth）1969年主編的論文集《Ethnic Group and Boundary》中，對「客觀」的族群研究方法表示非常不以爲然。他認爲「文化」是一個族群所共享的「結果」，而不是形成族群的「原因」；客觀論者所分析的只是族群表現於外的「文化」，而不是族群本身。他強調，族群是一種可以有效運作的社會組織；族群的存在並不是用文化特徵來決定，而是在族群的互動之中，透過成員主觀的「我們／他們」區分而形成。在區分過程中形成一條「族群邊界」（ethnic boundary），分隔在我們和他們之間。他認爲這條邊界才是族群得以維持的因素。巴特認爲，「族群邊界」像一個容器，可以具有不同的內容；這個容器也有可以穿透的特性，邊界內外的成員可以互相流動，但邊界仍然存在<sup>22</sup>。

巴特的理論認爲，族群是「相對」的存在，因爲有了互動、才有了分別；而在一個多元社會中，這樣的族群邊界可以有無限多條。但是巴特的理論也受到挑戰，例如美國社會學家約翰·雷克斯（John Rex）就認爲巴特把事情簡化了。以「衝突」的角度來看，巴特認爲不同的立場可以造成不同的群體，但雷克斯認爲，這樣的邊界只是界定了一個「類別」，或是可以組織、轉化爲成一個「群體」的「準群體」。巴特強調成員本身的認同是構成群體一分子的重要依據，但雷克斯指出，巴特忽略了「（群體中）其他人對這個成員」的認同（Rex，1985：115-120）。

英國人類學家沃爾曼（D.T. Wallman）根據巴特的理論繼續發展，認爲「邊界」有無限多靈活的變化，並且主要是根據「情境」決定（the situational determination of boundary）。她認爲，「我們」依據利益或其他的認同決定了邊

<sup>22</sup> 有關巴特的理論，這裡主要參考 John Rex 《種族與族類》，頁 108；林開忠《建構中的「華人文化」：族群屬性、國家與華教運動》，頁 4；陳美萍《馬來西亞華巫族群關係》，頁 9。

界；而所有「我們」之外的「他們」，也利用邊界形成不同的群體（轉引自 Rex，1985，頁 124）。沃爾曼也舉例說明邊界的移動，例如殖民地時期英國人對黑人的態度，是「富裕有權的英國人／貧窮無權的黑人」，但這樣的族群界線，在面對「英國出生、並且獲得事業成功」的富有黑人之後，對於這些不再如同過去刻板印象中的黑人，產生了歸類的困難。她舉例，倫敦市南區的亞洲人，包括印度人、巴基斯坦人、孟加拉人等，在不涉及英國人的場合，他們各有不同的語言和宗教，形成各自的群體的邊界；但是牽涉到英國人的時候，他們全部都成了相對於英國人的「亞洲人」。

前文提及，「認同」至少包含三種意義。第一：「同一、等同」，第二：「確認、歸屬」，第三：「贊同、同意」。從一和二之涵義中，可以把「認同」視為「主體確認自己在時間、空間中的存在」；這不僅是對主體本身的了解，也是和與「他者」之間「差異」的了解。用更簡單的話來說，「追尋認同」的過程，就是在為自己釐清所處的脈絡。我們用一個看不見的邊界，畫在「我輩」之外，和「他者」建立區隔；這個邊界是「想像」的，隨著成員認同的變異而變動，而不是如「聚落單元」的地理邊界般固定而明確。透過本體和他者間不同的認同，也顯示了其間的差異。值得注意的是，這樣的認同過程雖然往往開始於客觀差異的覺察，但更著重於強調主體性的認同。

「社區」（community）可以靠著認同來建構。Anderson 在《想像的共同體：民族主義的起源和散布》中，對人類追尋認同的過程有進一步的描述。他認為人類的「共同體」，即使大到如民族層級，仍是透過文化認同所建立的「想像的共同體」。吳叡人在該書導讀中寫道：

安德森雖然認為「民族」是一種現代的「文化人造物」，但他並不認為這個「人造物」是「虛假意識」的產物。「想像的共同體」並不是「虛構的共同體」，不是政客操弄人民的幻影，而是一種與歷史文化相關，根植於人類深層意識的心理建構。（吳叡人，《想像的共同體》導讀）

安德森的論述中，認為造成近代民族主義的「想像」的主要因素，是資本主義、印刷術和多元的語言。在政治學領域中，學者對於像民族主義這樣的集體認同提出過不同的產生模型，例如「原生論」、「結構論」、「建構論」（施正鋒，

1999)；而安德森的理念則強調，不論依那一種模型來解釋，集體的認同都是想像的結果。

它（民族）是想像的，即使是最小的民族成員，也不可能認識他們大多數的同胞，和他們相遇，或是甚至聽過他們。然而，他們相互連結的意識，卻活在每一位成員的心中……事實上，所有比原始村落更大（或許連這種村落也包含在內）的一切共同體，都是想像的。區別不同共同體的基礎，並非他們的虛假／真實性，而是他們被想像的方式。（安德森，1999：10）

「國家」和「民族」是不同的「共同體」，由於兩者的成員有著不同的「認同」；但是國家的「國界」和民族的「邊界」，往往可以互相穿透、跨越、重疊。可以說，不論國家或民族或任何基於認同所構成的共同體，雖然有時存在客觀的界限，例如國界、國籍、血源、社會關係等的分別，但這些區別只是爲了說明邊界內的一致性而被強調，並且在相對比較時才會發生意義。所謂的「一致性」，往往也只是共同體成員個別條件的公約數<sup>23</sup>，並不能視之爲共同體成員絕對的均質與共同特徵，甚至許多情況是，共同體內部對於不同議題還存在對抗與衝突，例如「台灣」，不論用何種定義說明它是一個共同體，都不能掩蓋「台灣」內部不同的認同。

失去了傳統聚落單元的明確地理空間界線、完整的宗族結構、祭祀信仰關係之後，在現代社會中只能以「共同體」觀念重新建構「社區」。地理界限當然有助於「社區」想像，但是「認同」的建立，才是現代社區得以形成的基礎。陳其南曾經指出，台灣社區營造運動的背景和最主要課題，在於市民社會理想中「社區共同體」的建立（陳其南，1999）。「社區總體營造」的本質是一種「實踐」策略，透過各種不同的動員策略或方法，建立民眾對於社區願景的認同。但是，所謂的「認同」，其實籠統包含了不同的層次，在社區實踐操作上，也因

<sup>23</sup> 我們可以從「台灣人」論述中看到這樣的情形。過去四百年來的中國大陸移民，不論先來後到或是漳州、泉州，相對於民國三十八年以後的移民，全部都是「台灣人」或是「本省人」；三十八年以後來台的人，儘管同樣來自漳州、泉州，卻成了「外省人」。但是相對於「原住民」，「本省人」和「外省人」又都成了新移民，失去了真正「台灣人」的身分；而相對於「中國人」的「新台灣人」，卻又包含了以上所有的人。如果講到炎黃子孫的「中華民族」，新台灣人和中國人又合成一個共同體，而台灣原住民的南島血源反而顯得尷尬。

此造成許多「半調子」的操作，例如過分強調「懷舊」，或是只在意眼前的危機；這些對於建立認同也許有立即的效果，但卻並不完備。

### 3.4 認同的時態：過去、當下與未來

「社區總體營造」面對的問題包括經濟產業、治安、環保、文化資產保存等；所有「社區總體營造」工作必須從一個「切入點」開始。這個切入點，通常是最容易引起民眾感興趣的事物，希望由此激發民眾的感情凝聚，共同面對社區問題。尋找「切入點」，就是尋找一個建立認同的起點。

建立新的認同，意味著對支配性意識型態的重組，必然會是一個對抗或改變舊有意識型態的動員過程。泰爾朋(Göran Therborn)舉出三種改變意識型態的可能動員邏輯，包括：

- 1、 在過去、已存在的東西、過去的經驗、價值、象徵等基礎上，可以動員。
- 2、 意識型態的動員可以在另一種展現的現實基礎上產生，或可稱為「拿榜樣動員」；例如法國大革命、十月革命、中國和古巴的革命，都對世界產生漣漪般的影響。
- 3、 動員未來反對現在。例如，把未來當做是一種正義社會的目標，當作是眼前鬥爭最後勝利或者擁救目前痛苦的保證，或者當作一種近在眼前神秘的樂園。但是在真正劇烈的社會政治動員中，未來主要採取迫在眉睫的威脅的形式；以未來為訴求動員，可以稱為「拿預期的恐懼動員」。(Therborn, 頁 121)

Therborn 的動員邏輯，提供以時間為參考座標的方析方式。動員的基礎，可以是存在於「過去」的事實或經驗，或是對「現在」不滿的改革動機<sup>24</sup>，或是對於未來的期望或恐懼；這三種邏輯並不是全然獨立，Therborn 也指出，其中

<sup>24</sup> Therborn 指出的「拿榜樣動員」，基本是可以視為對於現實的不滿；因為極思改變現狀，才讓另一個完全不相干的事件有了「榜樣」的價值和意義。

可以互相混合並用。如果用樣採用「時間」做為參考座標，前文論及江宜樺分析「認同」內涵：「同一、等同」；「確認、歸屬」；「贊成、同意」三種意義，同樣可以轉移在座標上的「過去」、「現在」、「未來」象限內。第一部分基於族群既成事實的「同一性基礎」認同，不論是歷史傳說、血統、風俗、宗教或客觀事實如血統、膚色等的相同，都必然是源起於過去的某段歷史的淵源，再經過長時間沈澱而演化的結果，所以認同的標的在座標上落在「過去」的區間內。而「現在」的認同，可能延續從過去一直到現在的意識型態認同標的，也可能是對當下處境或危機所採取的立場，包括對於體制、利益衝突等。而「未來」的認同，則是對於尚未實現的計畫、方向的支持與實踐。但是，過去曾經存在的認同，不一定可以延續到現在；現在的認同往往可以突破或改變過去的認同，甚至以「推翻過去的認同」做為新的認同計畫，但是對於國家、民族甚至社區的討論，放眼未來都比純粹回顧過去更為重要，甚至民眾往往可以為了「未來」改變原有意識型態，認同自己是另一個民族、國家或群體的一分子。

安德森 2001 年訪台演講「有一個民族的存在是好的」，即以時間和認同的關係，闡述民族主義的優點。他認為「民族主義是很奇怪的東西，它不僅和當下的人有關，同時也跟死去的人有關，與還沒有出生的人也有關係。」而民族主義和政治、宗教不同，因為政治上的意識型態或是如孔子思想、基督教、天主教，並不管後世的人如何；而民族主義最關心的就是後代（安德森，2001）。法國思想家雷南(Joseph Ernests Renan)也指出：「有著共同的歷史榮耀，有著共同的現在意志；同心協力去完成某些偉大的事情；共同期望更輝煌偉大的事蹟；這即是造成一個民族國家的基本條件。」<sup>25</sup>。奧德嘉（José Ortega Y Gasset）進一步說明，人的生活不斷被將來的時刻所盤據著；在一個確定的時刻，我們均關心隨此而後的下一個時刻；「回憶過去的事物」對生活而言是沒有意義的，除非它導向未來。「一個國家在時間層次上，若僅僅包含著過去與現在，那麼，任何人都不會關懷它，在遭受到侵犯時，也不有人去捍衛它。……每一個國家都朝向著將來的方向投射，不論是想像的，或是真實的。……在捍衛自己的國家時，我們在捍衛將來，而不是過去。」（Ortega：220）例如西班牙與中南美洲的民族有共同歷史傳統、共同語言、共同種族，但西班牙並沒有與這些民族形

<sup>25</sup> 引自《群眾的反叛》，Jose Otega Y Gasset 原著，蔡英文譯，台北：遠流（1989），頁 218-219

成一個國家，因為他們並沒有形共同的未來（Ortega：218-221）；而國家在擁有一個共同的歷史傳統前，必須創造一個共同的存在，而在創造它之前，國家必須先夢想它、渴求它、計畫它（同前：222）。換一個時下流行的用語，就是在國家定出一個未來的藍圖（計畫）之前，必須先有一個動人的「願景」。

在「社區總體營造」的論述中可以發現，雖然這是一個以「社區」為對象的計畫，卻包含了奧德嘉對於國家應該以未來凝聚向心力、完成一個共同體建構過程的期許。事實上，台灣推動的「社區總體營造」的特殊性，就在於它是一個「願景」的打造過程；甚至連「願景」這個名詞，都是在社區總體營造風潮之後才開始流行。黃麗玲認為，社區總體營造讓「一群人經由賦權(empowerment)的過程，打造共同遠景」的可能出現（黃麗玲，2000）。

完整的「社區總體營造」案例，就是一個社區共同體的塑造過程；它必然包含幾個步驟：尋找社區共同的歷史記憶、或是最具社區特色的資源，讓民眾重新認識、了解這些內涵（建立對過去的認同）。從過去的認同進一步衍生，開始對眼前的問題尋求共識，可能是要辦文藝季活動、或是解決如產業發展停滯、環保危機等生存困境；甚至如日本社區經常使用的方式，居民共同制定「社區憲章」，則是在建立對於現在、甚至可以向未來期許的認同。「社區總體營造」必然要有對未來的願景，把民眾凝聚起來的力量導向某一個方向，這個共同的願景也正是對於未來的認同。

在實務上，建立過去、現在、未來的三個認同標的中，對於未來的認同建立最為困難。對於過去的認同，可以訴諸既有的事實或是透過共同記憶的喚起，牽繫起感性的力量，例如前省政府文化處的「大家來寫村史」計畫，就是一個重要的實驗過程。對目前狀況或行動的認同，有的時候可以透過政府的力量誘導，例如文建會過去推動「社區總體營造」時的所使用的公共環境美化、公共藝術或是文藝季活動等計畫，甚至社區面臨共同的危機，也會因為眼前的利害造成民眾參與動員在某個共同的目標之下；但是這些過程，要轉化成為對於未來的認同計畫，必須透過社區學習機制。

可以說，「社區總體營造」所期待激發的民眾力量，是透過民眾對於文化和政治認同的建立，在面對未來時發揮的集體動力。但是，如果把每一個人在

群體社會中所各自建立的認同，直接認為是這個群體的「集體認同」，就失之過分粗糙與樂觀。同樣的動員條件，可以激起民眾不同的反應與行為；即使民眾因此產生集體意識，同意自我定位為群體的成員之一，這也並不等於群眾已經具有集體的認同。「社區總體營造」最重要的內涵，就是必須面對差異，經由集體參與的過程，拉近歧見的距離，產生集體的認同和共識。

### 3.5 「總體」的內涵：認同差異的整合

一個社區，只要規模大於一個人，必然可以藉由差異，再區分為更次級的社區或社群系統；換言之，每一個社區都是由更多社區或社群組織而成的集合體。任何人的經驗都可以驗證，個人在所屬社會的關係網絡中，必然同時屬於許多不同層級的社區或社群。討論「社區總體營造」議題時，不能忽略任何社區內部的差異，盲目假設社區都是均質、整齊畫一的個體。對「社區總體營造」而言，決定社區目標時，那一個層級的社區發展目標最重要的？一個社區要怎樣綜合其間次級組織的目標與利益，才不會造成分崩離析、各行其是？「社區總體營造」憑什麼被認為是可以重建現代公民社會的手段？

「社區總體營造」所探討的主題，不是單純的社會哲學或政治哲學，而是實質的生活問題，例如空間生活改善、產業文化、藝術等的發展(陳其南;1996)。其中所謂「總體」，即「單一」或「片面」的相對。「社區總體營造」的操作過程中，必須先找到一個切入點，然後牽動全體的發展：

根據社區特色，分別從單一的不同角度切入，再帶動其他相關項目，逐漸形成一個總體的營造計畫；這些計畫可以是各種民俗活動、街道景觀整理、地方產業發展、地方文史展示……等；過去這些項目由不同的行政部門孤立的在許多地方實施，但由於缺乏總體整合，而達不到預定的效果，為使一個地方或社區重新出現生機與活力，必須整體規畫出不同類型的計畫項目，彼此相互支援，總和的效果才會出現。(文建會；1995)

表面上看來，社區總體營造強調從「零」開始，陸續針對不同的問題進行解決，達到全面性的社區建設，但社區總體營造要解決的問題並不是社區的建設。社區總體營造面對的問題是社區中人際關係的崩解，以及中國人缺乏公民

性格等問題，因此「公民意識」成爲解決這些問題的關鍵與基礎，透過集體參與思考社區的未來，規畫社區發展藍圖，形成共識和行動(文建會；1995)。

如果說「從一點切入」之後，「總體」的意義是在呈現一個全面性的，更好的社區前景，不妨從另一個角度來分析，不強調「總體」的社區發展，會發生什麼樣的問題？

前述蔡宏進的研究中曾經指出，一個人處在社區中，尤其會關切與自己生活最密切關係的部分社區事項；社區中每一個人的角色不同，關心的事自然不同。以一個社區而言，有人關心環境衛生問題，有人關心老人安養問題，有人關心小孩照顧，有人關心產業發展，有人關心道路重建等等；幾乎可以說，每個人的生活型態不同，只要是和「生活」相關的事，都會有人關心、也當然會有人不關心，如果這個問題不會對他造成困擾。所以，任何「片面」的議題，都很難得到所有民眾的注意，除非這一件事與所有的人都相關<sup>26</sup>；但即使如此，在同一事件中還是可能會出現不同的立場，例如美濃水庫興建就是一個最好的例子，一派人認爲水庫危及生存；另有一派人認爲不建水庫造成發展停滯，同樣會影響生活而反對。

「集體認同」與「自我認同」的差異存在於兩個方面：第一，「集體認同」通常被保證具有某種連續性，而連續性的範圍往往超越個人的生命歷史範圍；其次，「自我認同」由可能會與個體相關的一切經驗與行爲做界定，「集體認同」的符號邊界卻往往先被決定、限定，反過來約束內部成員（哈伯瑪斯；轉引自林純英，2001：110）在社區中的每一種立場，都可能是部分成員的「集體認同」，並且因此形成一個次級的「認同社區」；而這些次級的「集體認同」可能各有主張、彼此相斥，例如以上舉出美濃的例子。在社區工作實務中，建立共識的過程，其實就是在眾多不同的認同之中尋求「共同的認同」，並進而建立行動的共同目標，也就是「共識」。哈伯瑪斯提醒，正因「集體認同」可能是來自「集體主義」對個人意志的壓抑而形成，因此在建立「集體認同」或「共識」的過程中，必須廣納自我認同的聲音、考量不同意見，並且持續溝通。米德（G.H.Mead）

<sup>26</sup> 當然這是以台灣的情形來說。陳其南曾經指出，日本就是不同的情況，差別在於「共同體」。台灣社區還沒有共同體意識，居民關心事情往往是以自我爲中心；但是日本，只要有一個議題被提出，比較

則指出，人類個體有一種基本的「社會——生理」衝動，此衝動促使個體進入共同體；而這種衝動是可以被導向的，它可能是國家民族間或其內部次級團體之間爲了自我防衛、自我維護所形成的對抗，反映出人性中不同層次的需要未被統合的問題；另一方面，這種衝動可能是成就更廣大共同體的力量（同前，頁 111）。因此，強調多元參與的社區實務中，「片面」的議題適必難以激起廣泛的回響；「總體」因爲涵括所有的立場和問題，因此提供建立民眾共識所必要的溝通過程。一個社區如果能經由公眾討論形成對公共事務的共識，進行心志齊一的努力，這已經是一個高度公民社會的表現。值得注意的是，一個社區同樣可能藉由「總體」形成更綿密的壓力，迫使不同的次級社區（及所代表的認同立場）被強迫整合成共識的假象；這種「集體主義」式的共識和反饋的檢驗，將在下一節中討論。

繼續討論「總體」的策略之前，必須先區分「社區認同」和「社區意識」。如同「社區」或「文化」的定義一樣，「認同」和「意識」使用在不同的地方，也都有不同的意義；「認同」和「意識」有時是等同的，有時「認同」含在「意識」之下。賴國洲認爲「社區意識」就是一個人的「社區認同」，而這個人願意參與社區的事務（賴國洲；1997）。江韶瑩認爲在「社區共同體」的發展過程中，必須先有「認同」，例如「文化認同」，進而民眾才能產生共同的「社區意識」，進行共同的「社區行動」（江韶瑩；1996）。如果我們把討論的尺度放大到台灣或中國層次，可以在政治哲學或歷史論述中找到更多有關「認同」或「意識」的討論，如施政鋒認爲「台灣意識」是透過複雜的「台灣認同」或「台灣人認同」所形成（施政鋒；1999）；黃俊傑、高柏園認爲處理「台灣意識」問題，可以經過拆解「文化認同」、「政治認同」著手（黃俊傑，1999；高柏園，1999）。顯然「文化認同」、「政治認同」都只是形成「意識」的一部分。

當然還可以找到更多例証，但根據以上，大部分對「意識」和「認同」的探討，大致認爲「意識」以「認同」爲基礎，但是形成「意識」還必須要有行動的動力。吳乃德在論述「族群意識」時，認爲必須包含三個因子：群體認同、群體利益的認知、和行動的可能性（吳乃德，1992）。而從「認同」到行動，中

---

容易被當成是社區全體的事情。

間還必須經過對「集體利益」的了解和認知；也因「參與」成爲認同建構過程中的重要步驟。

### 3.6 從「動員參與」到集體認同

一個社區的「集體利益」建構，就是共同認同的建構過程；如果能夠建立足以涵蓋所有次級社區的認同，自然可以完成社區意識的建立。但是心理學的領域中對於「集體認知」的認同產生過程討論並不充分（石之瑜，1999），很難直接了解認同產生過程中的環節；但是在政治學領域，對於國家、國族、民族這些問題的探討和研究，卻經常涉及「認同」。

江宜樺研究認爲，「認同」本身可以細膩的再進一步分析。以「國家認同」爲例，民眾的國家認同必須討論三個子題：國家認同之「同一性基礎」爲何？個別公民產生國家認同時，所認同的標的是什麼？國家認同是形成於回溯歷史，還是著眼未來？其中的「同一性」，指的是明顯可辨別的條件，例如共同特徵如血緣、膚色、語言、宗教等，或是共同享有同一空間等。「認同標的」指涉的內涵，可以再分成三個層面，「群族血源關係」、「歷史文化傳統」以及「社會政治經濟體制」。第三部分，江宜樺引用了 Ernest Renan 的說法，認爲國家認同既承認過去歷史，也認爲適度的忘記過去、著眼未來、尋找共同希望，也是認同的重要內涵（江宜樺，1998：14—18）。

在社區的多元意見之中尋找共識，並不是件容易的事；雖然已經了解，唯有「總體」的發展策略才能讓最多的人開始關心社區，但是這中間仍舊難以消彌不同意見的對立。在過去的「社區總體營造」案例中，規畫經營者在文建會要求下，一定會進行「凝聚共識」過程，並且也經常動員居民，討論理想的社區應該包括那些要素；從居民的發言中，許多不同層面的問題都因此被發掘。但是，這個美麗遠景的出現，卻不代表居民真的會起而行。反而許多危機事件，讓民眾突然集合在一起，例如鹿港的反杜邦事件、新港的反六輕、王功的反東麗紙廠等，平時鬆散的民眾，卻在極短的時間內完成動員。這中間的差別，其實就在「集體利益」的認同過程有沒有被執行。

社區危機往往是凝聚社區意識最好的開始。以美濃爲例，她擁有豐富的客

家文化資源，然而由於水庫興建的危機，美濃人必須凝聚起來，重新思考社區未來的發展。新資源的投入不會威脅生存，但分配的問題卻與每個人相關，成為引發社區集體關切的動力（文建會；1995）。

簡單的說，前述反對運動面對的是生存威脅，與集體利益的衝突強烈而尖銳。社區總體營造所規畫的遠景，通常不具備這麼強的利益衝突，當然也不容易激起立即的反應，不能造成民眾積極的「參與」意願。

「參與」是社區總體營造最重要的精神。對目標的認同可以造成參與，反之，藉由參與分享，同樣可以建立對共同目標的認同。社群主義學者 Charles Taylor 提出的社會模型分成二種：「權利模型」以及「參與模型」。在權利模型中，公民尊嚴在於是否能夠保障個別應有的權利；在參與模型中，公民尊嚴則在於是否能夠參與公共法制的建立，而這些法制則包括了各種社會制度與實踐。Taylor 認為，權利模型中的個人屬於「原子式」個體，是缺乏認同感的；反之，參與式模型的運作基礎，在於成員「對社群命運的強烈認同」。有了堅強的集體認同，才會有愛國心、公民精神、公而忘私等的德性，產生「吾愛吾土、吾愛吾民」的感性力量；Taylor 認為，這種感性力量就是文化力量，比政治力量對於族群的認同，顯得更為重要（轉引自江宜樺，1998：91）。

由此，「總體」也可以意指藉由居民的全體的動員行動，建立社區共識。而社區的共識程度，直接影響了社區動員的成果；另一方面，社區民眾的參與程度，則顯現了社區共識力量的強弱。當然，一個社區中的「共識」和「參與」都達到百分百，是過度理想化的想法，但經由不斷的努力，「共識」和「參與」之間可以藉由不斷的互相反饋（feedback）修正，找到平衡點。

我們可以用大溪的例子驗證上述的反饋效果。民國八十五年，大溪鎮長和草店尾工作室推動第一屆「大溪之寶」老街立面選美，鎮長和工作人員逐家拜訪老街居民，說服十五家屋主參與票選。經過這次活動，促成了「歷史街坊再造委員會」的成立，定期舉行街民會議，推動了更複雜的的集體更換店招活動，以及老街美化案。在事件的過程中，最初僅只於少部分人的共識，最後造成更多人的響應，藉由不斷討論形成更多人的共識。這種反饋的制動機制，曾梓峰曾在大溪經驗傳遍全國之前，於「地方文化與區域發展研究會」中以「社會集

體制約」的論述提出預言，他認為群眾的認同會形成「社會集體制約」，造成更多人的參與和認同；他認為，以一個切入點進行的行動（例如文化活動），透過社會集體制約的力量，可以不斷擴大影響力，甚至改變原有社會勢力的強（政治社會）、弱（市民社會）對比關係：

社區營造工作真正營造的對象，是台灣社會主體的「人」。要將一個在過去特殊社會化發展過程中被異化了的主體「人」，透過一個新的社會化過程再導正回來，整個行動的性質將是非常政治的，行動型式則是集體的（社區共同體），一切行動開展的對象，則是在於「社會集體制約關係」的對抗、轉化和導正，它們以非常細膩深刻的方式影響著社會主體的生活脈絡、生活關聯、行為舉止模式以及價值觀的塑造（曾梓峰，1996：9）。

曾梓峰認為，這種社會集體制約轉變是個緩慢的教育過程。由少數人開始，以集體行動突破既有制約，可以喚醒更多人的注意。當注意的人增加時，自然形成一股力量，吸引觀望的人產生認同。新價值觀會對既有的制約造成壓力，也因此有可能在形成更強的力量後造成彼此的角色對換；當然也有可能在動員過程中遭到來自傳統制約力量的反擊而瓦解。

夏鑄九也指出，動員參與的政治過程，可能改變社會中的階級和權力關係，讓居於較弱地位的團體足以影響決策。他認為，都市社會運動與反領導權創造了社區參與的可能性；在日常生活的都市之中，都市問題與危機成為社區動員的必要元素；而社區參與提供新的機會，藉以鬆動既存的社會關係，甚至可能經民主的過程逐步改變國家。社區在動員參與過程中的學習和集體經驗，創造了「批判性地方智慧」（critical local wisdom）或文化氛圍之空間，進而提供積極主動人群更大的可能性。而建構社區意識是市民社會浮現的條件之一，這是一種政治過程、也是一種歷史過程，草根力量藉由賦權重新建構、定義社區，從一個「自在的社區」（community in itself）轉變成「自為的社區」（community for itself）<sup>27</sup>。

夏鑄九描述的過程和作用，間接說明社區總體營造在台灣，可以做為是

<sup>27</sup> 參閱夏鑄九〈市民參與與地方自由性：台灣的社區營造〉，1999。

Charles Taylor 所謂「參與模型」的例證。在目前，是否能夠啓動民眾參與的動機、並且維繫民眾的熱誠於不墜，是檢視「社區總體營造」是否成功的重要因素；而即使有些社區在參與上遭遇挫折，也不表示長期必然失敗(夏鑄九,1999)。「參與模型」指出，鼓勵民眾參與的目的是希望透過參與過程建立民眾集體認同，最後達到轉化社區甚至國家的目的。

當然，這裡談的參與，指民眾共同加入對於公共事務的討論，以及經由共識的達成，建立彼此同意的規範及默契。但這樣並不能形成堅固的認同力量。前文曾經論述，認同和能夠發起行動的社區意識之間，還有相當的差距。在台灣過去的經驗，談到認同政治和共識的形成，不得不注意宜蘭縣「文化立縣」的發展。從陳定南、游錫堃到劉守成，一連串對中央支配的反抗動作，運用了「抵抗性認同」的認同建構模式，讓宜蘭縣在民氣支持下，尋找不一樣的前進方向；但是在選舉中，執政黨的政策卻必然遭到反對黨以相反的訴求、逆勢的「抵抗性認同」挑戰，所以民國八十六年、九十年兩次的縣長選舉，宜蘭縣的選情都被描述成「路線之爭」。在本文第六章中，將進一步分析宜蘭的「文化立縣」以及宜蘭以縣政府層級的「社區總體營造」推展過程。

## 第四章：國家文化政策中的「社區總體營造」

### 4.1 全球中的台灣：「社區總體營造」的時空背景

有時候，政策的制定的動機並非來自「問題」，而是來自一個新的時機；而且，有時政策並不是「決定」，而是「發生」(Lindblom, 1991:4)。

如前所述，「社區總體營造」政策開始之初，並沒有任何被稱為「社區總體營造」的計畫；反而文建會用以落實推動「社區總體營造」的核心計畫，比「社區總體營造」概念出現的時間更早。

「社區總體營造」並不是為了解決任何單一的問題而出現，它面向當時社會複雜的各種現象，其中至少包括政治、社會、經濟三個面向，而三者彼此糾結、互相影響，並且與「全球化」的發展相扣合。

夏鑄九認為，新國家的角色建構，是全球經濟中台灣經濟再結構模型中的經濟、技術，社會關係與政治三者之中的最關鍵元素，對台灣的國家而言，在全球性國（民）族國家的空洞化之下，卻完成了「中華民國」的國（民）族國家重建；在政治、經濟、社會三方面都發生轉型的同時，台灣與其他亞洲新興工業國家本身的威權性政體，也在高度國際化與發展所帶動的社會過程中鬆動，市民社會的力量逐漸浮現（夏鑄九，1995：83）。但有人不是如此樂觀，認為台灣的市民社會力量在政治轉型過程被吸納，隨著社會運動健將走入政壇，市民社會也相對萎縮。但是新的社會力量，卻在生活層面發芽，開始注重更「民生」問題。

「社區總體營造」政策的發生，關鍵在於陳其南進入文建會；他個人的思想和經歷，在面對這些複雜問題時，成為「社區總體營造」方案的重要觸媒。當然「社區總體營造」除了名詞本身，並不是由陳其南個人獨自創造，而是和文建會同仁以及許多專家學者在不斷摸索過程中形成。本文沒有以「社區總體營造」為陳其南歌功頌德的動機，但回顧當時情勢，確實有「時勢造英雄」的

時代背景；對陳其南個人而言，何嘗不是「英雄造時勢」的機緣。

#### 4.1.1 台灣經濟的國際參與

1949 年底，國民政府撤退台灣，以台灣做為反共戰爭的基地。韓戰結束之後、東西方陣營的冷戰開始，台灣被美國編入圍堵鎖鍊的一部分。陳玉璽認為，歷史因素使台灣成為國共內戰和東亞冷戰的「雙戰基地」，並且將台灣納入以美國為首的反共世界體系之中。直到 1960 年代，美國為了應付國內因為長期經濟繁榮造成的資本過剩問題，開始改變戰略，除了繼續維持軍事堵，更積極促進反共附庸國納入美國的經濟發展體系，成為美國的附庸。身為反共前哨的台灣，也在美國影響下，從五〇年代的「以農養工」、「進口替代」等政策為主的國內市場導向（內向型）經濟結構，轉變為積極依賴美國、日本市場的出口導向（外向型）經濟結構<sup>28</sup>。以「美援」為主的外國資本進入台灣，主導了台灣的產發展政策。整體而言，戰後四十年台灣經濟發展的過程，不但反映了生產資本所有制的變化，也反映了本地經濟與國際資本主義體系的結合（陳玉璽，1987）。

陳玉璽<sup>29</sup>認為，1950 年代的美援旨在協助蔣介石權維持軍事力量以對抗中共，但在 1950 年代末期以後，美國強制受援國利用美援創造有利於外國投資和出口的條件，例如建設電力、運輸、通訊等基本工業條件；開發人力資源；創造私營企業部門，並著手外匯、金融等改革。台灣在美援壓力之下，1960 年頒布「獎勵外資條例」，美日資本開始大量流入台灣。而台灣經濟發展的重要轉型過程：由內向型轉至外向型，不僅意味著生產資本所有制由官營主流變成私營主流，而且意味著台灣經濟進入「國際整合」(international integration) 之下的「庸屬發展」(dependent development)。陳玉璽指出，「庸屬發展」的被支配國家，雖然工業製造能力可以提升、達成經濟發展，但也會帶來分配不均、低工資、失業、城鄉兩極化、國際收支赤字等問題。針對拉丁美洲國家發展經驗的研究指出，「附庸發展」犧牲了工農大眾的利益，而經濟發展的結果也不會像西方一樣帶來民主化和自由化，反而是政治的獨裁和鎮壓。台灣的經濟發展過程，也

<sup>28</sup> 參閱曾健民〈七〇年代時代精神再確認的課題〉，夏潮網：<http://www.china-tide.org.tw/history/landpaper/seventy/.htm>

<sup>29</sup> 以下摘錄，參閱陳玉璽著《台灣的依附型發展——依附型發展及其政治社會後果：台灣個案研究》，1995，台北：人間出版社。

有相當程度的「附庸發展」特性；對台灣造成的結果，至少在三方面浮現<sup>30</sup>：

第一，農村資源被掏空。農業所得和工業所得的差距擴大，加上政府部門有意引導更多人力流入工業生產，改變了農村的人口結構、職業型態、社區組織、價值觀念和生活方式。離開農村的人絕大部分是青年，代表農村除了損失體力勞動者，也同時失去社區發展所需的智力資源，造成台灣在工業發展令人矚目的同時，農業生產和農村生活卻走下坡。同時，商業價值觀念隨市場經濟進入農村，農民面臨對金錢的需求提高，醉心追求更高和快速的收入，也不再認為有義務為社區提供無償服務。

第二，勞工權益喪失，最明顯是在低工資、低福利、不能組織工會。由於立法機制不健全，勞工沒有辦法藉由選舉制度讓關心勞工權利的人士進入政治舞台，政府為了討好私人企業和吸引跨國資本家，以「基本工資法」規定超低工資，並嚴格控制工會；在戒嚴令（獨裁政治）的控制和社會傳統威權主義制約之下，勞工顯得格外「馴良」，配合政府追求發展的政策而力求社會情勢「穩定」。由於工人權益不可能經由政府或政治管道得到保障，工人必須自己進行鬥爭，許多關心勞工權益的知識分子最後投身政治反對運動。

第三，以民主發展換取經濟發展。美國在引導台灣經濟朝向與美國私營企業制度同一方向發展的同時，卻不贊成台灣推動政治民主化改革，因為國民黨政府維持絕對的政治穩定，對美國資本有正面助益；美國在軍事和經濟上不斷對台北的支持，其實有助於軍事獨裁統治的延續。另外，由於初期台灣的大型資本所代表經濟權力和國民黨政府的政治權力集中甚至合一，政經權力大部分掌握在外省人手中，也造成階級矛盾沿著族群的界線產生；直到經濟發展帶動教育文化事業成長，以及台籍人士逐漸掌握經濟力量，才支撐了黨外運動發展。與英國十九世紀上半自由化運動不同的是，台灣民主運動並不是一個「資產階級」運動，而是知識分子階層向「資產階級」和統治階級要求政治民主、經濟人權和社會正義的運動。

---

<sup>30</sup> 以下三點為本文作者自行整理自陳玉璽前述著作。

「庸屬發展」模式提供一個台灣經濟發展的參考模型。雖然在過去的 1980 年代以前，資本、勞動市場、原料、金融期貨交易、資訊等的流動，還沒有到達「整個地球完全相互依賴、全地球不同區域以不均的方式連接起來」的「全球經濟」規模（夏鑄九，1995），但仍然具有「國際化經濟」的意義。1980 年之後，做為亞洲新興工業國家之一，台灣在全球經濟架構中面臨再結構，改變過去的經濟發展模型。「全球經濟」所指的資本流動、勞動市場、期貨商品、資訊、原料、管理和企業組織等，都超越了國與國的界線，整個地球互相依賴，但不同區域卻以不均等的方式完成建構；例如北美自由貿易區、西歐共同市場和亞洲新興的開發中國家，在全球資本主義的技術——經濟再結構脈絡中，各有不同的角色和位置。

#### 4.1.2 國族認同的分裂

1975 年，是「台灣國族認同」分裂的起點。主要原因有二：第一是政治上，先總統蔣介石去世、蔣經國接任，為了因應政權合法性的挑戰，推動政治本土化，在國民黨中常會和內閣中提拔本省籍人士；到 1992 年國會全面改選，搭配本省籍總統的政治架構出現後，政治本土化全面完成。第二是文化層面，台灣人和外省人無獨有偶的，自民國六十四年開始，對於「台灣」一詞開始賦予新的文化意涵。這一年，本省人士為主的異議人士集結在《台灣政論》雜誌之下；許多外省作家作品，也將創作的空間從大陸移到台灣（盧建榮，1999：21—22）。

盧建榮從文本的觀察中發現，除了政治上的統獨對立，在文化菁英的領域，也出現不同的「台灣人論述」捉對廝殺；其中一種，強調自大陸移民而來的台灣人亦中國人；另一方則基於反日帝國主義經驗中的台灣民族精神，強調台灣人的主體性。同時，學術菁英和政治菁英也分別利用論述，建構不同的國族認同（同上：292—294）。

盧建榮的觀察基礎在於知識分子的論爭焦點和文學作家筆下對社會現勢的體察，或許顯得較為浪漫；但社會學者如王振寰，探討台灣社會和政治的轉變，同樣以 1970 年代至 1993 年為一個階段<sup>31</sup>。王振寰認為，「民族問題」（或是「省

<sup>31</sup> 王振寰並沒有明確的為台灣的政治轉型定出起點；但在他的文章中，特別強調 1972 年在台灣政治轉

藉問題」) 在政治轉型之前，與台灣中下階層的民主運動結為一體；但在政治轉型逐漸成型時，國民黨政府逐漸成為代理台灣資產階級的政權，族群問題反過來成為掩蓋民主政治與階級差距的意識型態(王振寰，1993：12)。他認為，「民族問題」就是「特定族群企圖在特定領域內建立自己的國家機器」(同上：13)，而台灣的民族問題起源，大約有四項因素：二二八事件的「歷史因素」；國民黨執政長期以外省人為統治高層的「政治因素」；強調大中國意識、歧視本土文化的「文化因素」，以及「社會因素」：隨國民黨來台者以軍公教人士為主，大多居住都市或眷村，與大部分台灣人口隔閡。因為這些因素的結合，國民黨被認為是「外來殖民政權」，而代表反對運動者和被歧視者的大眾，必須建立新的國家機器取而代之<sup>32</sup>。

以更宏觀的國際角度來看，統獨問題的激化，和台灣當時已經進入的「全球化」情境有密切關聯。「全球化」包含兩種不同的價值觀，始終反復進行辯證：第一種價值觀指出，「全球化」被認為是資本主義擴散的過程；在時空被壓縮的「地球村」環境，對於主權的主張已經過時。第二種價值觀指出，「全球化」必然伴隨「本土化」，在全球各地產生認同政治、被承認的政治，於是一些基本教義派不斷以本土性、地方性主張，向霸權主義所宣揚的現代性挑戰；「本土化」因此變成一種世界性的「運動」風潮，在不同的地方各自發展。

雖然「全球化」既包含全球、也包含本土，同時推動著全球一致的意識型態，以及帶動地方自治、本土主義和本土認同的發展，但是「全球化」和「本土化」或「反全球化」，從國際面向上來看，往往各別被賦予「發展」和「未發展」的相反意義，因此貧窮落後國家，傾向接受前述「本土化」與「反全球化」的第二種價值觀；越是躋身強權的富裕國家，越是傾向接受「全球化」由

---

型上的意義：是年蔣經國擔任行政院長，之後國民黨開始大量吸收台籍菁英進入權力核心。這樣的轉變，是由於國際情勢挑戰了國民黨政權的正當性，關鍵性事件包括 1972 年尼克森訪問中國大陸，和周恩來共同發《上海公報》；而在前一年（1971），中華民國退出聯合國（王振寰，1993：22，41）。1993 年，行政院長郝柏村向總統李登輝遞出辭呈。

<sup>32</sup> 在台灣反對運動的發展過程中，民主運動與民族運動是結為一體的，但是也不能將台灣的民主運動化約為民族運動，因為在社會運動的場域中，向來只看到弱勢團體的運動，而沒有看到台灣人的優勢團體，包括中產階級和資本家；而反對社會運動的力量，最主要來自國民黨和資產階級，這其中大部分是所謂的台灣人（王振寰，1993：13-16）。王振寰認為，所謂「台灣人」的民族內部，以台灣反對運動或是民主運動的追求過程而言，存在相當大的差異，也因此不能一概而論。

市場引導造成的價值觀（王崑義，2001：30-33）。

以中國大陸為例，朝向資本主義發展的同時，卻恐懼西方霸權藉機進入，威脅中國主權完整，是故不斷採取「後殖民」論述反霸權，並希望以此獲得其他非強權國家的共鳴。同一個時期的台灣，全球化、資訊化帶來的衝擊，與「本土化」的政治力量合流，導致出現以「去中國化」為目標的對全球化回應（王崑義，2001：34）。例如李登輝認為「民主化就是本土化」，足以證明台灣的全球化，實際上依循著「本土化」的第二種價值觀發展。呂正惠考察台灣「鄉土文學」的發展過程，也指出民國七十年「回歸」鄉土的鄉土文學，本質具有反現代主義、反殖民經濟的立場，陳映真、黃春明、王禎和的作品中有反美、反日文字，以及回歸國家本位的內涵；當時的「回歸」運動特質在於關懷「中華民國」內部的問題，包括民主和現代化的追求、社會和弱勢的關懷，但並沒有真正觸及「中國」的認同問題；但是七十年代以後，由於對於「中國」的缺乏認同感、沒有辦法想像一個無緣踏上的土地是「鄉土」，「鄉土文學」口號逐漸為「台灣文學」所取代，回歸的對象變成「台灣」，「中國」反而成為被「反」的對象<sup>33</sup>。加上對國家處境以及現實社會情況的不滿，國民黨政權無力應付全球化帶來的政治、社會、經濟、外交、環境等議題，民眾的政治反對運動和「本土化」合流，將蔣氏政權描述成「外來政權」，和「中國」一樣成為被「反」的對象。蔣經國總統任內末期，已經看到政治反對力量和「本土化」趨勢的結合，開始大力提攜台籍菁英，並強調自己也是「台灣人」。後來李登輝更以「本土化」做為訴求，以民粹式民主完成具有象徵意義的民主革命：台灣人選出台灣人的總統。

但即使認同的分化可以在選舉中得利，李登輝為首的國民黨還是希望尋找新的論述，同時掌握統、獨不同的意識型態，這也是「生命共同體」得以出現、並且得到社會各界重視的主要因素。但是這個陳義過高的「生命共同體」理想，到陳其南進入文建會之後，才和日本的「村落共同體」和西方的「市民社會」產生連結。社區的自我組織、自我經營、自管理能力是「社區共同體」建構的核心；而市民意識的養成，必須從社區始做起，在居民以民主方式自治的過程

<sup>33</sup> 參閱呂正惠〈鄉土文學中的「鄉土」〉，網站：<http://www.china-tide.org.tw/history/landpaper/real.htm>

中落實生命共同體的理念（夏鑄九，1995：77）。

#### 4.1.3 社會運動與市民社會的發展

進入七〇年代以後，隨著政治意識提升以及民眾人權意識覺醒，以前由上而下的強勢控制已經窒礙難行。1987年解除戒嚴令、1988年蔣經國總統去世，過去各種政治性、社會性禁忌消失，台灣政局呈現新的展開，也把人們捲入動盪中。台灣社會充滿對改革的期望與訴求，充滿活力。在社會快速轉型期間，這股民間活力結合對政治的反對、對社會現況的不滿，利用社會運動或是各種抗爭事件，凸顯過去不曾被注意的訴求。

楊國樞認為，台灣的社會運動具有五項明顯條件：涉及特定的社會問題或價值觀念、鮮明而突出的意識型態、引發持久的群眾參與及行為、產生廣大的社會影響及效果、具有草根性的自發性成因。大致而言，具有前述條件的前三者，即使由官方推動，也可以視為是社會運動，所以前三個條件是社會運動的「充分且必要條件」。從新興的社會運動及自力救濟行動的訴求，也可以反應出社會的現況，因此，台灣的社會運動具有如下功能和影響：有助於了解台灣的新生社會問題、有助於解決台灣的新生社會問題、有助於培養台灣的現代觀念與思想、有助於舊法規的修改與新法規的制定、有助於各級政府行政效能的提高（楊國樞，1990）。高承恕指出，社會運動的觀察和研究，不能只關注於社會運動本身，而必須參考運動背後的社會結構，因為社會運動可以視為對社會結構的再定義、再詮釋與再評價；而社會運動往往也促成社會結構的轉化。他認為，台灣的社會運動，經濟、政治和社會，是不能忽視的三個觀察結構（高承恕，1988：18-19）。蕭新煌指出「經濟力」、「政治力」、「社會力」是台灣戰後的發展指標；而社會運動的蓬勃，代表「社會力」在1980年代興起，反省與挑戰過去「政治掛帥」、「經濟掛帥」的專斷力量（蕭新煌，1988：21）。

社會運動和社會的環境，因此存在了弔詭的關係。一方面是社會的現實條件促動社會運動的展開，同時，社會運動也令社會問題被大量關注、討論，或是得到解決；因此某一個客觀存在、但尚未被社會和政府「認定」其具有主觀嚴重性的問題，就需要透過社會運動的方式去提升和建構「社會問題合法地位」，但社會運動並不能將問題「無中生有」（蕭新煌，1988：23）。而在1980年代，

蕭新煌指出，可以被列為「社會運動」的「集體抗議」行動歸納如下：消費者運動；環境保護運動（分為以地方性反污染運動，和生態保育運動）；勞工運動；婦女運動；校園民主運動；老兵運動（分成老兵爭取返鄉、老兵自救福利兩類）；教師人權運動；原住民人權運動；果農抗議行動；政治受刑人人權運動；殘障及弱勢團體請願；新約教會的宗教抗議行動（同上，頁 26）。但這十四項社會運動並不代表所有的社會問題都已經被指出。

台灣社會運動的發展，與特殊的歷史、政治環境變遷關係密切。1987 年解嚴之前，台灣在政府的控制之下，戒嚴法和動員戡亂時期臨時條款嚴格限制了人民集會、結社的自由。但是在這段期間，台灣經濟卻有驚人的成長。以國民生產毛額的數字來看，1965 年、1978 年、1986 年分別是 217、1577、3993 美元，1993 年到達 10556 美元（謝懷慧，2000：58）。高度經濟成長造成農業人口流向工業，也造成都市中產階級的和專業人士增加，一個政府無法完全掌控的社會開始出現。1970 年代晚期，遊行集會活開始出現，但初期多半以反對政府的訴求為主（同上：59）。到了解嚴的 1986 年左右達到高峰，光是 1983 至 1987 年間，發生一千五百多件人民進體行動抗爭，而單是 1986 年內就有一千二百多件（同上：61）。1986 年發生在鹿港的「反杜邦」抗議事件，雖然不是台灣第一件環保反對運動，卻對後來的社會運動影響深遠。王振寰認為，由農業社會轉變到工業社會的過程中，社會組織會發生本質性的重組；而資本主義社會，也為台灣的民主社會發展帶來經濟條件，經過人民和國家機器的鬥爭，創造「中國人歷史上唯一的市民社會型態」，政府和人民開始學習和不同的立場、意見共存：

由於台灣社會政治運動崛起，不同利益和理念的團體逐漸出現，而這些不同團體的出現，一方面使得社會學習自我組織的方式和原則，另一方面也因為在組織和組織間的衝突不可避免，使得社會團體之間開始學習容忍不同的理念和意見，學習以討論和協議方式解決問題。其次，這個情況的出現，使得台灣社會逐漸走出傳統中國大一統的以及有異議就不團結的心態。台灣社會的人透過自我組織而逐漸意識到，當他們無法說服和壓制對方時，只好承認對方，並且以相互妥協的方式共存。（王振寰，1993：18）

王振寰認為，反對運動和社會運動，一方面往上壓迫了國民黨政府改革，同時也往下造就了台灣市民社會的出現；但由於台灣的資產階級向來受到國家保護而弱化，市民社會反而是透過中下層民眾的鬥爭完成；但是在政治轉型之後，台灣的中下階層也失去政治的舞台（同上：18）。政治轉型之後，國民黨仍舊掌握統治權力，並且再度與台灣的資產階級組成新的威權政治體制，對社會運動、反對黨形成壓迫（同上：92）。另一方面，謝懷慧認為，台灣的菁英領導式政治改革和轉型，活躍了台灣的市民社會，但是當政治系統建構完成，人民傾向轉向到政府部門爭取權利益。特別在 1992 年國會大選完成後，許多社運人士轉戰政壇、成為政治人物；台灣社會問題對於以政治方式解決的依賴，造成台灣的市民社會萎縮（謝懷慧，2000：69）。

「市民社會」是民主政治的重要基礎，它讓人民有參與公共事務的機會，將權力由政治人物下放給人民，彌補「代議政治」讓人民成為投票機器的缺憾，因此民主政體同時也必須保護市民社會免受政府侵害。在台灣的例子，市民社會發展在 1986 年以後的政治自由化以及民主轉型之後，大量的社會運動和相關團體在 1986 年之後蓬勃，卻在 1992 年之後逐漸平靜，說明台灣民眾「將行使權力的主體從自身轉向政治人物」。謝懷慧指出：

目前還無法判斷這種情況(市民社會萎縮)是否會對台灣的民主化帶來負面影響，但是，民眾必須了解在政治改革下市民社會消退的事實。沒有市民社會，只靠政治部門，是不足以完成民主鞏固的；人民是民主政體中的主角，而市民社會卻是民主政治中直接行使權力、參與事務的場域。透過對市民社會的參與他們可以積極尋找自己所需，而不是消極的投票蓋章了事。

王振寰分析 1986 年以後國民黨的政治轉型，提出「向下正當化」的見解。他認為國民黨朝向自由化前進時的「向下正當化」，意味國民黨政權要面對台灣整個社會、反應社會民意；面對民主進步黨挑戰，也必須加速本土化，照顧台灣社會的民主化期望；為了獲得更廣泛的支持，必須妥善回應各種社會運動所代表的不同議題。「以葛蘭西（Gramsci）的話來說，這是一個舊的權威已經瓦解，新權威尚未建立的時期。……在未有新的平衡與制度化之前，往回走仍有可能。在台灣民間社會的弱勢群體只在萌芽而未完全自主的歷史時刻，國民黨

政府此時期的向下正當化是要吸納這些可能在未來會造成衝擊的力量；但一個更民主的社會，卻不只要由上而下的正當化，更重要的是民間社會的自主與自覺，以造成由下而上的正當性。而這一可能性尚未出現在 80 年代的台灣社會。（王振寰，1993：59-60）

謝懷慧和王振寰對 1990 年代以後的台灣市民社會發展，都抱持懷疑甚至悲觀的態度。而不幸的是，從 2001 年再來回顧他們的憂心，卻發覺他們不幸言中，國民黨爲了合理化政權，進一步操弄「本土化」訴求的民粹手段，把國家帶進政治歇斯底里的境界。2000 年總統大選之後，新政府承襲國民黨的威權統治手法，爲求選舉勝利可以不要理性、不談政見、不知道誰是候選人<sup>34</sup>，例行的「秋鬥」反失業勞工大遊行，也在選舉的熱潮中失去了光環。台灣市民社會的能量幾乎已經被政治社會所掩蓋<sup>35</sup>。但是如果回到 1990 年代初期檢視，當時始浮現的市民社會，除了和政治社會互動密切的議題，還有一些力量從社會運動和抗爭的場域撤出，投向於和生活相關的問題，例如環境保護和消費者保護運動，兩者都強調「對生活品質和生活權益的爭取」（黃榮村，1990：55）。高承恕也認爲，環境保護和消費者運動的出現，代表社會運動並不以「生存」爲訴求，而是「求生活合理化」，希望生活能夠得到改善。這些爲了生活而動員的社會運動，有些以社會的不合理現象爲訴求，例如無殼蝸過年夜宿忠孝東路的抗議事件；有些是爲了捍衛或是追求更好的鄰里生活環境爲訴求，例如福林社區的河岸規畫，台北市慶城社區發起一連串的反抗變電所、反停車塔、反違法行業進入、反商業用地變更計畫等（文建會，1999：11）。顯然在遠離政治的生活社區中，新的市民社會正在萌芽。而這樣一股力量的轉移，爲市民社會的動員，在政治社會之外，開闢了新的空間和場域。

#### 4.1.4 陳其南的思想進程

<sup>34</sup> 2001 年 12 月 1 日的立法委員選舉，由於參選大爆炸，執政的民進黨、在野的國民黨、親民黨、台聯短兵相接，媒體成天盯緊各黨的超級助選員，因此被戲稱爲一次「四王加一馬」的選舉。四王分別是陳水扁、連戰、宋楚瑜、李登輝，馬是指台北市長馬英九。

<sup>35</sup> 曾梓峰認爲，民主化愈高的國家，「政治社會」和「市民社會」愈具有代表性，政治合法性訴求被扭曲的程度低，國家制度和規範脈絡的合理性及調整性也相對較高。民主化低的國家，「政治社會」和「市民社會」驅向兩極對立，合法性訴求的方式在創造兩者合一的假象上，往呈現出極度的扭曲（往往必須透過暴力和神話伸張）；其間所建構的制度和脈絡的合法性不足，其調整的方向和彈性也極度的僵化和偏執（曾梓峰，1997：20）

(一)

被稱為「社區總體營造總工程師」的陳其南，擔任文建會副主任委員期間，因緣際會的成為「社區總體營造」政策的推手。

回顧台灣「本土化」論述的起源，最早可以溯及陳其南在一九七五年提出的「土著化」論調：十九世紀中葉台灣已經成全島性的認同，並以此做為祖籍認同的替代物（盧建榮，1999：247）<sup>36</sup>。陳其南基於對清代台灣漢人社會的研究顯示，地緣意識做為一種社會認同的法則，對台灣社會產生非常重要的影響；而其中漢人的分類意識轉變，印證台灣漢人社會由移民社會向「土著社會」發展的過程（陳其南，1987：92）。他認為，台灣漢人社會的群體認同，早期以「祖籍分類」為主，到了後期則是「建立在本地地緣關係上的新宗教和宗族團體，取代了過去的祖籍地緣和血緣團體。」（同上，92-93，156-157；陳其南，1998：180）

陳其南從台灣漢人的械鬥記載中發現，自1721年朱一貴之亂開始至1860年，平均每三年發生一次分類械鬥事件。這些事件往往因為細故引發，但背後牽涉墾首大戶和士紳商賈；除了墾首制在其中偶而發揮功能，真正成為分類基礎者，不是姓氏和宗族，而是祖籍。大型分類械鬥之後往往引起人群牽移，使得祖籍人群的分布，在台灣顯得更為集中。但是1860年代之後，幾乎沒有大規模、以祖籍人群為基礎的分類械鬥事件；反而出現如光緒年間苗栗的「同籍分莊械鬥」、台南學甲地區「吳景拼」、鳳山林氏同族械鬥等。這樣的械鬥「已經像是華南宗族社會的翻版」<sup>37</sup>，說明台灣漢人社會從移民社會，轉變成典型的土著社會（同上：127-142）。

陳其南也將東南亞的華僑和台灣早期漢人移民做了比較，他認為台灣漢人

<sup>36</sup> 「土著化」理論，最早見於陳其南1975年撰寫的台大考古人類學研究所碩士論文《清代台灣漢人社會的建立及其結構》；十二年之後以書籍形式出版，即為《台灣的傳統中國社會》；雖然是重新出版，做了必要增刪，大部分均與早期的論文內容一致（陳其南，1987：（一））

<sup>37</sup> 陳其南在另一篇文章中，對這句話有清楚的說明。這句的話的涵義，乍看起來容被誤讀為「內地化」的結論，認為陳其南推論到最後，竟是支持台灣的類械鬥「內地化」成華南的模式。但陳其南認為，華南社會是一個來自中原的移民社會、經過土著化的定著而成；是以所謂「華南」，係對比於「中原」的相對概念；而台灣的漢人移民從華南渡海而來，所謂「華南的翻版」，指的是華南移民社會的「土著化」過程重現（陳其南，1998：182）

不僅是「移民」，並且已經「定著化」；而華僑社會始終是「移民社會」，固然也是中國社會的延長或擴展，但意義與台灣漢人社會不同。所以，當東南亞地區原來的土著社會民族意識覺醒，進而建立所謂「民族國家」之後，華僑的認同問題造成不少悲劇。

在陳其南有關「土著化」的論述中，有兩點值得注意。一是他對寺廟和信仰圈擴大所做的解釋。不同祖籍的漢人供奉不同的神明，並以廟宇做為團結的象徵。但陳其南認為，信仰的意識型態是可以超越祖籍與人群，寺廟和神明唯有附著在不同祖籍的分類意識中，才會構成排外的標誌。在人類學的田野調查中，如台北樹林濟安宮成為當地跨祖籍民眾的信仰中心，或是如許多三山國王廟受到不同祖籍人群的奉祀，都是明顯的例子。陳其南認為，信仰圈的擴大可以跨越不同的祖籍人群；清代中期以後，寺廟擔任起鄉莊社會的整合工作，使台灣漢人社會從封建的祖籍意識中解放，在新的移民環境中建立社會秩序（同上，114-117）。

另一個例子是陳其南對於「土著化」和「內地化」的分析<sup>38</sup>。陳其南指出，「土著化」的研究，把初期台灣漢人移民社會視做大陸華南傳統社會的延伸；移民社會的性質，就是原傳統社會移植或重建的過程。但移民社會經過一段時間「土著化」，轉變成一個土著社會；而土著社會的特徵，則表現在移民對台灣本土的認同感，不再完全以大陸祖籍為指涉標準。而「內地化」概念，則是強調政治和社會文化層面走向模仿中國本土的形態，其中也包括過去歷任治臺者的理番政策；李國祈的「內地化」偏重政治制度層面，同時指漢人移民社會的組織形態逐漸被中國本土同化，或是在臺住民的「漢化」<sup>39</sup>（同上，153-163）。

以「邊界」概念來看，祖籍地、信仰都是客觀的分類法則，在土著化之前的漢人社會，族群認同建築在「原生論」基礎上；但隨時間推移所產生的「土

<sup>38</sup> 陳其南「土著化」的論調出現後，引起廣泛的注意，在許多場合被引用討論；學者李國祈所提出的「內地化」理論，對台灣漢人移民社會提出不同的模式，受李國祈指導的師大學生，也依據「內地化」理論發展多篇論文（參考陳其南，1987：153；盧建榮，1999：247）。

<sup>39</sup> 李國祈的「內地化」並非本文討論的重點，此處略舉部分特徵，僅為對照和「土著化」理論的不同。另外，廈門大學教授陳孔立曾在《當代》雜誌第三十期（1988年）發表〈評「土著化」和「內地化」的爭論——清代台灣社會發展的模式問題〉，是針對「土著化」和「內地化」較為全面性的評析，而陳其南也針對孔立的文章有所回應（陳其南，1998：170-203）。陳其南在該文中再度分析「土著化」的論點和「內地化」的不同，亦附陳孔立文章作為參考。

著化」，依現居土地的地緣關係、甚至共同利益或是新的宗教信仰圈形成的族群認同，則是「工具論」（或「建構論」）的族群認同。陳其南的研究，其實指出台灣先民的族群認同變異過程，由「原生論」的客觀條件，轉向「工具論」的文化認同。而李國祈「內地化」所指的「制度認同」，強調族群在相同制度下的「同一性」，但這樣的「內地化」形式，卻不是文化和社會自然演化的結果，而是人爲塑造的現象。

雖然在陳其南的論述中，「土著化」過程是依祖籍信仰爲分類依據的漢人，把意識型態的認同主體轉移到台灣本土、形成新的族群認同邊界，甚至成爲動員的依據，但是他在文章中並沒有論及「台灣本土意識」爲何。依照他的模型解讀，不同祖籍的移民，在「土著化」過程中，其實是重新建立自己的「新故鄉」認同；一個包括全台灣的「台灣認同」意識，因此並沒有機會在「土著化」的理論中出現。盧建榮也指出，如果陳其南的「土著化」是台灣「本土化」的濫觴，那麼這裡指稱的「本土化」，其實並不等於「台灣化」。

## （二）

以上粗略回顧了陳其南的「土著化」觀點，是因爲陳其南在十餘年之後，針對社會上逐漸激化的統獨論戰，再度發表一系列政論文章<sup>40</sup>。1980年代末期，台灣政治發展最大的兩個議題，分別是「本土化」和「民主化」，而這兩個問題又反應在「台灣結」與「中國結」的討論中。其中「中國結」是指大中國意識的認同糾結；「台灣結」則是台灣本土意識的糾結，強調政治本土化意涵的民主自決意識。這兩種「結」互相排斥，並且也都以對方的存在爲對抗性的生存目標。根據「土著化」論述，陳其南認爲，大遷移（1949年）以後的時間還不夠長，來台灣「外省人」的「省籍意識」或「祖籍意識」還免不了產生困擾；但台灣的漢人社會，已經成爲一個典型的「台灣土著社會」，不論自己從內部看或是經由外部指認，均可稱之爲「台灣人」；而另一方面也無可否認台灣人是中國人或漢人的客觀事實，或台灣文化是中國文化的一個屬類（陳其南，1986：11-16）。

<sup>40</sup> 這些文章分別收在他的文集《關鍵年代的台灣：國體、法治與農政》以及《公民國家意識與台灣政治發展》中。

陳其南認為，不論主張「台灣民族主義」或是「中國民族主義」，都只是強調了民族血源、文化傳承以及歷史因素，統獨雙方的思考邏輯基本是停留在同一個層面（陳其南，1992：11）。他指出，在台灣的「中國意識」是一種「支配」性的關係，「台灣意識」則是一種「反支配」的符號，本土化意識之所以能夠對台灣社會發生影響力、得到民眾支持，是因為「台灣結」的本身其實是透過「支配／反支配」的抗爭，並且以追求民主政治為目的（陳其南，1986：29-30）。在「統獨」這個被簡化的「術語」底下，各種社會議題都被吸收，擺脫不了意識型態的糾葛；但陳其南認為，在統獨二分法之外，還有一條更具超越性的選擇道路，就是「公民國家」；「公民國家」理念不但不排斥統獨發展的可能性，而且是解決未來統獨問題的先決條件（同上：30）。

陳其南在許多文章中都談及「公民國家」理念，其中有兩段文字特別提及和「社區社團」的關係：

「公民國家」的體制在精神上已經排除了像黨國體制和民族主義可能導致的全體主義和極權主義，因為公民國家的理念是建立在社區社團自主自立的基礎上，走徹底的社會民主化方向，將國家的生命基礎根植於社區共同體，國家的形式組織也融入公民社會的成員個體中。……「公民國家」的體制在本質上即是民主法治社會。「民主」必然要建基落實於不同層次的社區團體中，而不是最引人注目的中央政權形式中。「法治」也不是單靠政府公權力的伸張，而是通過社區社團的自主自律來維護（同上，31）。

陳其南提到的「社區社團」，包含地方自治織與職業自治團體。他認為，這兩者是民主國家最重要的支柱，是人民日常生活中互動最頻繁的自治領域，但在台灣的「中國型」社會在轉換成現代公民國家體制時，由於缺乏最基礎的公民意識，任何自治活動和組織都無法運作，最終又要回到傳統帝國型式的上下管理架構，社會才能正常運作（同上：12）。公民意識和公民倫理不僅是建立現代國家和現代社會的基本條件，也是民主政治的基本精神所在；而民主是一種社會生活方式，在國家社會架構中，「民主」是由下而上，透過個人沿著不同的層級的社區共同體往上，逐漸構成整個國家的型態，與中央集權的帝國統治相反。如果一般人民在其村落鄰里以及公寓社區，或鄉鎮市的行政單位中，都

不能建立社區認同意識，只是透過選舉選擇中央政權和治權機構的職位，再冀望這些人由上而下的統治國家和社會，只能算是半調子的中國式「民主社會」(同上：10)。要讓台灣政治發展走向健康的道路，應該先將公民意識落實到每個社會成員身上，培養正確的社會和國家公民權利和義務觀念，經由公民意識建立一個名符其實的共同體國家(同上：16)。

陳其南的論述文章，包含當時社會的許多問題；但他的立場始終鮮明，認為各種政治和意識型態的對立與衝突，甚至攸關國本的統獨爭論，根本上還是國家制度問題；也因此解決這些歧異的方式必須回到根源，就是中國不曾建立的一個真正的公民國家。他強調，公民國家並不排斥統獨的任何一種可能；甚至可以說不論統獨，在虛幻的民族概念之下，最終還是要有一個公民國家做為基礎；也因此公民國家的建立，才是值得國人共同努力的方向。目標已經確定，但是要如何推動呢？陳其南把希望寄託在「民間社會」<sup>41</sup>。

陳其南認為，政治民主化的政治進步、經濟起飛的經濟成就，實際上並沒有讓台灣的社會產生良性轉變；人民必須反省，不能再仰賴政治和經濟力量來改善社會，唯有民間社會自己變化氣質。民間社會必須展現自己的獨立作用，擔負起改變政治和經濟體質的責任，甚至成為國家動向的主導力量；但民間社會必須先教育自己，自覺的改良本身體質(陳其南，1992：211-212)。，台灣如果要真正邁向民主憲政階段，「民主」就不能停在政黨、競選、抗爭和意識型態的純政治範疇，而必須深入到市民和社區的日常生活領域，構成社會傳統的本質。陳其南寫道：「這是一項目標長遠而影響深刻的社會重建工作。向來中國社會本身缺乏這種自我重建的主動性，只能期待有遠見和歷史使命感的政治家和政府組織從事審慎的規畫和長期的執行。」(同上，頁213)

### (三)

回顧陳其南在1975年、1990年左右的兩個時期的論述基調，其中「土著化」部分，陳其南明顯支持「文化認同」看法，漢人的祖籍認同，在「土著化」過程中由原鄉遷移到台灣的現居地；而共同的生存危機、因為地緣關係而產生

<sup>41</sup> 此處的「民間社會」，指一般人的生活形態和思想態度。(陳其南，1992：81)

的共同信仰和祀奉，可以打破原來的界線，把不同族群的認同黏合。族群的「土著化」和落地生根，對祖先而言，是把漢人源頭象徵的「中原」<sup>42</sup>擴張到了新的疆域；但是對子孫而言，卻重新建立了一個新的文化傳統。新的傳統與過去的原鄉相比，已經出現極大的差距，但在文化的意義上來說，族群並未割斷承續自「中原」的文化血源。文建會在後來的「社區總體營造」中，推動「人親、土親、文化親」的全國文藝季，或是寄望以文化活動重建社區的組織關係，甚至喊出「文化新中原」的概念，強調台灣可以是相對於中國的「文化新中原」，而台灣各地方社區也都可以是自許是台灣的「文化新中原」，思想脈絡其實都與「土著化」的論述相聯繫。

而在有關「公民國家」的論述中，陳其南的「自由主義國家認同」觀念，寄望透過民間社會改造，由下而上的造成國家政治、經濟、社會體質的改善，進而追求真正的民主法治。延續同一思考理路，在「社區總體營造」政策所揭諸的理念中提出「造人」、「由下而上」、「共同體國家」等觀念，甚至「真正的民主必須落實於生活中，而在缺乏自我檢討改進機制的中國社會，必須透過有遠見和使命感的政府和政治家來推動」等意見，脈絡相當清晰。政治學者江宜樺論述「自由主義的國家認同」議題，提到「國家不必預設民族，憲政才是唯一認同基礎」的看法時，也舉出陳其南的「公民國家」論述，認為是自由主義國家認同的「最基本說明」。江宜樺同時發現，陳其南這種自由主義色彩濃厚的公民國家主義，就是「社區總體營造」計畫背後所預設的理念（江宜樺，1998：162-164）。

陳其南推動「社區總體營造」所提出的觀念，在他進入文建會服務之前即已大致發展完成。前已論及，當時的台灣除了他不斷提及的民主法治和憲政問題，還有影響巨大的政治、經濟、社會運動力量爆發等課題。下一節中，將分析文建會和陳其南如何結合多項「操作技術」，把理念轉化為文化政策。

---

<sup>42</sup> 陳其南在 1988 年，則已提出台灣不應只繼承中國文化傳統，更應該自我期許，邁向一個東亞文化「中原」的遠景（陳其南，1988：43）。文中陳其南沒有對「中原」多做闡釋，但綜觀文章內容，論及台灣和大陸不同的社會形態和社會意識，以及台灣經濟起飛造成的儒家文化熱潮現象，可見「中原」指的是文化的發射點；而他期許台灣成為東亞文化的「中原」，並沒有拋棄中國文化傳統的用意，他在文中強調：「激進的台灣本土意識或更政治化的臺獨意識，有些傾向往往走到自外於中國歷史文化傳統的偏鋒，看起來前進，其思想卻因為看不見扭曲了客觀世界而顯得封閉。」（同上：39）陳其南始終不同意台灣的文化可以與大陸割裂；也因此不論「土著化」或是「新中原」，都不是「台灣國族論」。

## 4.2 「社區總體營造」的發生：對台灣社會現象的回應

### 4.2.1 「社區總體營造」的理念成熟與政策初期發展

民國八十二年十月二十日，當時文建會主委申學庸在中國國民黨中常會報告「文化建設與社會倫理的重建」，第一次提出「透過文化策略的發展，落實對於社區意識及社區倫理的重建工作」。她在報告中指出，「地方文化建設的一項最常被忽略的功能和目標，在於社區共同體意識的培養；而舊社區解組、新社區仍未形成，造成國家社會缺乏內聚力，而非一具體有堅強生命力的共同體。這必須從文化發展和文化建設的角度來解決問題。」（文建會，1999：19）這種宣示，為台灣長久以來的文化發展，開拓一個重要的方向分野，它呼應李登輝在當年五月在總統就職演說中提出的「生命共同體」概念，也同時將行政院長連戰在三個月前指示：提昇文化層次、消弭城鄉文化差距，連接上「社區意識與倫理重建」的理念（文建會，1997：30）。但這個時候，「社區總體營造」的政策名稱還沒有出現；甚至只能說，政策的想法和方向有了，但執行策略尚待研議。

連戰就任行政院長之後提出「十二建設計畫」，其中第三項「充實省（市）、縣（市）及、鄉鎮及社區文化軟硬體設施」計畫交由文建會執行，並陸續擴充為三類的十二項計畫，內容如下<sup>43</sup>：

#### （一）加強縣市文化活動與設施

- 1、 縣市文化中心擴展計畫（五年總預算：十七億五千萬元）
- 2、 輔導縣（市）主題展示館之設立及文物館藏充實計畫（五年預算：十一億八千萬元）
- 3、 加強縣（市）文化藝術發展計畫（四年總預算：六億九千萬元）
- 4、 全國文藝季之策畫與推動（三年總預算：四億五千萬元）

<sup>43</sup> 詳細內容參閱蘇昭英論文，2001：98-99

- 5、 輔導縣市辦理小型國際文化藝術活動計畫（四年總預算：四億五千萬元）

## （二）加強鄉鎮及社區文化發展

- 1、 社區文化活動發展計畫（三年總預算：六億元）
- 2、 輔導美化地方傳統建築空間（四年總預算：九億元）
- 3、 充實鄉鎮展演設施（六年總預算：十四億元）

## （三）文化資源保存與發展

- 1、 民間藝術保存傳習計畫（三年總預算：三億元）
- 2、 籌設文化資產保存研究中心（五年總預算：十一億四百萬元）
- 3、 籌設傳統藝術中心（七年總預算：十八億元）
- 4、 籌設民族音樂中心（六年總預算：二十億）

這十二項計畫就是文建會推動「社區總體營造」的主要工具，但這些計畫卻不是在「社區總體營造」的理念下一次設計完成。十二項計畫初期，只是深入基層的活動輔導補助或是硬體建設計畫，例如民國八十三年六月首先奉准實施的「充實鄉鎮展演設施計畫」，仍然是由上而下的傳統操作模式（文建會，1997：31）。陳其南在八十三年二月二十六日就任文建會副主委之後，文建會雖然了解「社區」的重要，但當時推出的計畫包括「藝術下鄉」（在各地設置「假日文化廣場」）、推動社區藝術活動（如「社區劇場」）等，仍只是以社區做為活動場地，並未涉及社區主體。事實上，這些缺失在全面展開十二項計畫的初期依舊存在，初步訂定計畫的內容雖然試圖切入社區，以硬體建設平衡城鄉差距為出發點，但仍然沒有掌握到「社區動員」的行動方針（曾旭正，1995：4）。

八十三年中期，文建會的十二項計畫已經開始推動，陳其南赴日本短期講學，吸收日本「造街運動」和「地方產業活化」的經驗；回國之後再邀請學者前往日本考察訪問，加上在宜蘭縣二結王功廟的舊廟保存和新廟重建計畫，以及與文建會一起工作的專業團隊相互激盪，「社區總體營造」的概念逐漸成型，

並由申學庸在八十三年十月三日，於立法院的施政報告中正式提出，但這時「社區總體營造」並沒有成為文建會施政的主流。同年十二月，文建會在新港舉辦研討會，首次將「社區總體營造」的觀念傳遞給社區民眾；次年二月展開的全國文藝季，以「社區總體營造」概念將過去由中央掌握的節目規畫權力交給地方文化中心，並以「人親、土親、文化親」做為活動主軸；三月，文建會將十二項計畫依「社區總體營造」理念重新整理，分成核心計畫、輔助計畫以及相關計畫<sup>44</sup>，並在五月分由省府建設廳手工業研究所舉辦「文化、產業研討會」，邀請日本千葉大學教授宮崎清來台演講日本造町經驗。這次研討會，也將社區總體營造的氣氛帶到高點（曾旭正，1995：5；文建會 1997：33）。

雖然一般認為，社區總體營造透過十二項計畫落實，但正如前面敘述，社區總體營造的概念，在文建會開始擬定十二項計畫時，尚未完全成熟，或是還停留在理念層次。在八十三至八十四年之間，十二項計畫因為「社區總體營造」政策的成熟而逐步調整執行方式，並且在社區中落實。但是這樣的調整仍然有限。由於十二項計畫的名稱已經由行政院核定，只能在執行方式上儘可能朝向社區總體營造的理想發展。曾旭正認為，這樣的轉折在十二項計畫中留下清楚的痕跡，沿襲執政黨以「建設掛帥」的作風，十二項計畫中明顯以實質的硬體興建計畫為多，缺乏產業發展計畫；這也是後來實際推動過程中，參與的專業者多半來自建築、空間專業的原因（曾旭正，1995：7）。

在社區總體營造的政策醞釀過程中，有三項重要的影響因素不容忽視：「參與式設計」精神、日本的造町經驗、產業文化和文化產業概念。其中「參與式設計」所代表的居民動員，為社區總體營造要求的市民社會重建帶來操作理論與方法，成為重建社區認同和共同體意識的策略；「參與式設計」強調的「由下而上」，也成為社區總體營造推動過程中，政府與民間互動中最明確的程序要求。日本的造町經驗提供「社區總體營造」的構想和實踐經驗，日本學者和民間的社區工作者，也因此往後的社區總體營造推動過程中，成為台灣各界往來頻密的請教對象。「文化產業和產業文化」是「社區總體營造」的重要核心，它企

<sup>44</sup> 其中「社區文化活動發展計畫」、「輔導美化地方傳統文化建築空間計畫」、「充實鄉展演設施計畫」、「輔導縣市主題展示管之設立及文物館藏充實計畫」四項稱為「核心計畫」，「全國文藝季之策畫與推動」、「輔導縣市辦理小型國際文化藝術活動」、「加強地方文化藝術發展計畫」四項為「輔助計畫」。

圖對台灣經濟不均衡發展造成的社會、政治問題提出對策，更為社區提供了積極支持「社區總體營造」的經濟誘因。

回顧這段發展歷程，文建會在「社區總體營造」的熟成過程中，引入這三項技術（或經驗），並非巧合而已。前節中的論述，在社區總體營造政策發生的時空，台灣社會遭逢政治、經濟、社會三股力量糾結的緊張情境中；而這三股力量造成的社會轉型，並不是台灣獨特的風景；或是說，台灣即使有自己的問題類型，但仍舊不能脫離「全球化」在世界造成的改變。而被「社區總體營造」吸收的三項技術，分別回應了「全球化」下台灣社會的政治、經濟、社會困局。這些將在下面三個小節中分別說明。

#### 4.2.2 參與式設計精神

我們的社會似乎到了需要重建社區的時刻，使國家各種建設均立基於社區的層次，並為社區居民所享有。中央統籌式的資源分配體系應該揚棄，因為只有社區才能將資源的整合運用妥善分配，並且消費資源。政府是資源供應商，不能替消費者（社區）決定他們要買什麼（陳宇進，1996：127）

以參與式的「社區建築」方式為社區總體營造提供重建社區的策略，並非隨興而起。台灣的社會（社區）面臨政治、經濟、文化轉變所產生的問題，而這些問題背後往往是全球化的力量；我們不能採取自我隔離的方式，企圖消失這些外來影響力，讓社會回復烏托邦的怡然自得。但是，台灣也並不是全球唯一面臨社會轉型問題的地方。歐美在1960年至1970年的社區改造，就是以社區為基礎的環境改造行動（陳宇進，1996：129），目的是反對中央支配性的都市計畫，主張社區應參與決策。這種環境改造運動，來自市民意欲創造一個由地方與生活需求出發的結構和生活型態；居民在其中長期的、漸進的，互助合作的在行動中實踐，創造地方均等的發展(Even Development)。這種以「地方」為核心的主張，就是落實「由下而上」的環境改造的「社區主義」，同時也是「市民社會」的基礎（同上，頁128）。

參與式設計的概念能夠進入社區總體營造、並且積極影響政策的操作哲

學，嚴格說，是一群專業者、特別是當時來自台灣大學建築與城鄉研究所的學者所貢獻。陳其南曾經指出：「我怎麼會想到『參與式設計』？那是有一次討論『輔導美化地方傳統文化建築空間計畫』時，大家在研究如何讓民眾透過公部門經費投資的硬體計畫中學習，當時台大城鄉所陳亮全、淡江大學建築系副教授曾旭正，提出已經開始在國外流行的參與式設計和『社區建築』概念，與會者很快的同意採納這個意見。」前文曾經提及，社區總體營造政策形成過程，空間、建築專業的參與十分積極；而社區建築概念，對當時比較富於理想性或基進的空間規畫專業者而言，是非常熟悉的語言。「參與式設計」因此成為社區總體營造的操作核心。

「社區建築」、「參與式設計」、「社區設計」等概念，發生於 1960 年代以後的美國，由於專業者反省自己的精英角色，認為應該擴大視野，在設計過程中涵納入經濟、社會、環境等因素，最重要的是必須將環境的自主權歸還給人民；雖然各種理論對於規畫所採取的方式和技術不同，但共同之處在強調居民的實際生活需要，設計者必須提供一個讓居民參與的規畫過程，讓居民和規畫者可以在過程中互動學習。受到 Gramscian 陣地戰的理啟發，學者如 John Friedmann 發展「基進式規畫」的理論，認為市民社會是一個戰鬥真實發生的領域，特別是小型地方社區中，人與人之間的互動密切，可以快速反應地方情境的變遷，也可以因此避免官僚化。而基進的規畫師在社區抗爭中的角色，往往不是中立的專業者，而更接近一個社區運動者（黃順星，1999：60）。長期從事社區設計的規畫師鶴斯特（Randolph T. Hester）即指出，社區設計不但是參與式設計、民主設計，也是多元化的社會設計。實務者必須由政治和社會層面切入，強調使用者經由身體介入進而爭取環境權，透過轉化使用者需求的特殊模式，產生新的環境形式，最後逐步達成對理想社會的願景；而台灣在轉型過程中面臨各種問題，諸如生活品質的要求、地方環境的關懷、社會學習、認同重建等等，增強了以參與方式設計都市的需要（Hester，1999：8-11）。夏鑄九對於台灣轉型過程中的城市發展問題，有本質性的論述：

台灣做為一種依賴社會（dependent society），是在經濟發展的依賴關係下，被不對稱組織起來的社會。這種依賴性的特質轉譯為特殊的空間結構，台灣的城市其實可以被視為在台灣特殊歷史與社會條件下的依賴

城市(dependent city)。依賴城市是一個沒有市民的城市，是對國家在某些特定情境下的好意、土地投機與外國資金變化的流動是無可避免的屈從情形下，居民對於都市發展失去了社會性控制的自然結果。(夏鑄九，1993：260、346)

於是，夏鑄九指出，由於台灣都市的快速成長，都市服務落後，以及都市問題的複雜性，國家不再容易單純的以一種中央集權的方式來經理都市生產、交換與消費等巨大的事物；這個複雜體系所需要彈性和調適性，必須靠分散化的決策和權力解決問題。同時，都市危機會衝擊國家正當性，因此國家透過都市服務改善居民生活的經理角色日重，國家和社會、國家和一般居民之間因此浮現一種新形式的政治關係，也就是開發中國家的市民參與的可能：

第三世界的草根民主，原來是第三世界的依賴社會難以奢望的國家與政治間的新政治關係。但是在都市與區域問題的多重向度性催動之下，在政治民主化的過程中，經由都市社會運動造成的政治壓力，反而提供新的機會來重新塑造國家都市政策，有機會重新界定都市的意義，對台灣而言，這種空間與社會的新歷史關係，就是市民社會與市民城市的浮現(夏鑄九，1993：348)。

假如台灣的市民不能控制國家，不能以自主的價值觀發展出與結構性支配意義相矛盾的都市意義，並且影響政策決策過程的話，即使國家的政治民主了，市民和地方社區依然不能改變都市政策的決策，我們就還是依賴社會，就還是一個沒有市民的城市。(夏鑄九，1993：349)

夏鑄九強調，都市規畫的核心是居民參與。市民參與是一種制度化的過程，在「政府」和「運動」兩者之間，扮演一種既在政府體制之內、又在政府體制之外的機制；它參與在國家決策的過程中，卻又不在國家的體制之內。經由「草根式民主」這種市民參機制，以漸進過程釋放社會力量，不但國家可以經由民主過程改變，社會也將更趨成熟(同上：349)。夏鑄九肯定社會運動轉化國家的價值，指出「市民參與」經過程序化之後，可以發揮同樣的效果，促進社會的民主化發展。從民眾參與、草根力量、市民社會到追求國家民主進步的過程，這一套的理念推演在社區總體營造政策中得到實證機會，也讓原本苦無策略的

社區總體營造，可以將硬體計畫轉化為市民社會的打造過程。

雖然在理論層面充分合理，但做為一項政策的規畫和推動，「實質環境建設是否真能夠成為社區動員參與的起點」的議題，還是必須得到進一步支持和佐證。台大城鄉所在 1990 年代初期開始引進參與式設計的規畫方式，並且由深具經驗的劉可強帶領規畫團隊，為文建會提供非常務實的經驗；但更多在美國、歐洲甚至日本的社區建築經驗，對文建會的政策發生具有關鍵性影響力，也因此有許多學者如曾旭正、曾梓峰等人的論述中，都肯定日本經驗對台灣社區總體營造政策的啓發。

#### 4.2.3 日本造町經驗

政府官員出國考察、學習經驗，原本是常態；但日本的「造町」或是「造街」經驗被引進台灣，卻有一段巧合的插曲。在開始推動社區總體營造政策的同時，陳其南恰好於民國八十三年短期前往日本講學，對日本經驗印象深刻。日本的社會和民族習性，與台灣有相當大的差距；但是二次世界大戰以後的日本經濟發展與台灣有相似的背景。日本的社區自救或是自力營造，是針對全球化和快速經濟發展所造成的都市擴張、農業蕭條、地方文化和特色消失，在 1970 年代開始的反省運動。台灣參考了日本經驗並且平行移植，轉化成一套由政府啓動的操作策略，以「社區總體營造」解決台灣所面臨的全球化轉型問題。

美國在二次世界大戰之後成為世界霸權，特別是與西歐和日本的結盟組織，佔有世界上絕對的經濟優勢，但實際上，日本和西歐只是這個三邊組織中的威權侍從國家(client state)，政治和經濟決定權全在美國手中。至 1970 年代，全球進入聯合國宣稱「發展的十年」，世界各國無不追求經濟發展，美國國勢也達到頂點。但由於全球性生產擴張，美國開始由極盛而衰，西歐和日本的經濟成長開始追上並凌駕美國 (Wallerstein, 2001)。日本在 1973 年的石油危機之後至 1980 年代中期的泡沫經濟之前，是穩定成長的時期；由於土地大量開發和自然環境破壞，引來社區的反省和自救；首先是 1960 年代由妻籠、京都、倉敷等地展開的町並保存運動，在 1970 年代為了反抗國際化及快速都市化所造成的漂泊感，引起許多地方社區仿效，推動「造街」(或社區營造)運動，促成日本政府在 1975 年於「文化財保存法」中加入「傳統建築物保存地區」的規定，回

應民間發起的歷史景觀保存和故鄉運動風潮。1980年以後，日本的社區營造不再限於景觀或文化資產保存，而是經營地方魅力，因此有了「造町」的用語出現，政府各單位也陸續推出各種社區補助計畫。日本政府爲了結合「文化行政」和「文化傳統」，提出「行政文化化」訴求。蕭亞潭指出，在石油危機之後，日本的「故鄉營造」做爲一個最主要的文化政策，不僅是對戰後變遷的反動，也藉由修補社會文化的延續以控制變遷（蕭亞潭，2000：21-23；另見陣內秀信，1999：10）。

二次戰後的高度成長，爲日本帶來發展不均的問題。1960年代開始的經濟成長，吸引大量人口進入都市、遠離鄉村，產生兩個方面的影響：在都市方面，過多的人口造成地價飆漲、公共設施不足、居住品質下降；鄉村地區因爲人口外流而逐漸凋零。國際資本帶來的不均衡開發和石油危機，讓日本人反省過分依國際市場、利用外國資源帶來的國內高度發展，其實隱藏了危機（小林俊彥，1996：48）。由於人口外移造成都市和鄉村的極端化，日本的社區營造也因此分成兩個系譜：都市型社區，以文化資產保存、生活環境改善爲主；鄉村型社區，則以產業振興、人口外流對策爲主（陳亮全，1996：6-7）。日本政府試圖阻止人口不斷向都市集中，1960年代後制定「山村振興法」、「豪雪地區振興法」，1970年代則是「過疏對策法」，或加強中央對地方的補助，但鄉村人口還是不斷向都市流出。由日本民間自主力量發起的社區營造運動迫使政府在法令上回應<sup>45</sup>，因此建立社區營造的機制。

日本社區營造自1960年代開始推動，比起台灣自1994年開始，時間上早了三十多年。雖然日本和台灣在社會、經濟的時空背景相似，但是推動的主體不同。陳亮全分析，日本的社區營造，不論是鄉村或是都市，都由地方自治體（地方政府）以地方自主行動的力量促使中央在政策、法規上配合；而台灣的「社區總體營造」則由中央的文建會推動<sup>46</sup>。也因此，與日本社區營造的議題相

---

<sup>45</sup> 如文化財保存法修訂、都市計畫法中增加地區計畫制度等，1980年代更有地方性的社區營造條例出現，以及各種支援組織誕生，如奈良、金澤、世田谷等地方陸續出現的社區造中心。（陳亮全，1996：7；陳其南，1996：15）

<sup>46</sup> 陳亮全認爲，這和日本、台灣推動地方自治的時間有關。日本在二次世界大戰之後制定新憲法、推動民主政治，並且在1969年修正地方自治法，落實地方自治。而台灣的地方自治推動時間較晚，一直到1994年田7月「省縣自治通則」完成立法程序，才完成地方自治的法制化。

較，台灣社區總體營造推動的初期，許多地方以藝文活動、地方文史工作切入，而後才發展到產業文化、社會福利、終身學習等課題；而日本則以實質生活的議題為先，直到 1980 年以後，才有文化性訴求的主題出現。

人類學者出身的陳其南比較日本和台灣的鄉村價值觀指出，日本傳統的「長男繼承制」，使得家業不致中斷，並且維持日本鄉村人口自德川幕府以來所保持的穩定狀態；因此當日本社會受到工業化和都市化衝擊之後，經過反思，鄉村地方很快就可以復甦。同時，由於長子的社會地位較高，日本一般民眾也給予向來由長子繼承的鄉村社會特別的尊重，甚至政治人物或名人也不經意間傳達這種尊重傳統的價值觀；即使鄉村生活不及都市富裕方便，仍保有自信自傲的一面。但台灣並沒有「長男繼承」的傳統，而是「諸子均分制」；往往產生外面經濟好時「大家一起走」，只留下年邁雙親；景氣不好時「大家一起留」。往往會留在老家的，是比較沒有辦法出外營生或受教育較少的兄弟，長遠下來造成鄉村的生計型態和社會地位不如都市的印象。先天上，台灣的鄉村缺乏社會制度和生活價值觀的支持，如果我們在政治和經濟發展的設計上不再加以調整，後果不堪設想。為了挽救我們的鄉村，當代政治人物更應該投入「新故鄉」的參與和重建（陳其南，1996：7）。

陳其南認為，地方和鄉村除了擁有都市沒有的環境，還有更接近生活的「共同體」社會脈絡；另一個重要的特色則是鄉村的傳統，而一個源遠流長、具有特殊性的傳統，本身就會是一種價值。台灣的地方和鄉村沒有這樣的價值觀，一切以追求都市為時尚，造成中央和地方的斷裂和單向流動。在日本，即使已經是世界上最進步的工業國家，政府依然沒有放棄鄉村，更積極輔導鄉村轉型，恢復產業生機和活力，也吸引都市人口的遊憩和居留，形成一種健康的都市／鄉村循環互動關係。在日本有所謂的「U」型或「J」型的人口回流，前者表示回到自己的家鄉、後者表示尋找另外一個家鄉去奮鬥，都為鄉村帶來了人口回流，也就是陳其南呼籲的「新故鄉」參與和重建。但是吸引人才回流，最重要的前題是，必須有飯可吃，即具備可以養活至少他自己的產業。

為了因應台灣社會都市化、工業化發展造成的農村人口外流，以及加入世界貿易組織之後因為關稅調降造成對農產品的衝擊，台灣省政府建設廳手工業研究所邀請長年從事日本山林漁村過疏地區研究的宮崎清，來台傳授地方產業

振興與地域活化的觀念和技術，並在八十三年三月向經濟部提出「中日技術合作——地域活化與設計」，並於埔里和鹿港兩地展開地域振興的試驗計畫。宮崎清引進的理念，並不只是地方產業發展，而是一種日本式的造村與造町經驗（文建會，1998：176），原本要用來解決台灣農村經濟問題，但卻被文建會發揚光大。文建會1995年舉辦「『文化、產業』研討會及暨社區總體營造中日交流展」，啟發了社區總體營造的觀念；宮崎清「人心之華」的鄉村傳統產業價值觀，也影響了陳其南提出「文化產業化、產業文化化」構想，藉由振興鄉村產業吸引人才流入，讓傳統得以在地方保存和發揚，建立社區永續發展機制。「文化產業化、產業文化化」是除了「行政文化化」之外，陳其南轉化日本經驗的最重要例子，由於它正面迎向了台灣產業結構的問題，也符合全球化中的地方文化發展趨勢，不僅立即成為社區總體造的核心概念，更自民國八十四年起一直被不斷的實踐。

#### 4.2.4 文化產業與產業文化

##### （一）

日本千葉大學教授宮崎清認為，「社區」是「各自有其固有歷史的人類生活空間」，而社區也必然具有自己的「性格（社區格）」和「歷史」。而「造村」或是「社區總體營造」，不可能從其他社區拷貝；「社區總體營造」的起步，就是透過徹底的「社區生活文化調查」，認識社區豐沛的自然和人文資源，以這些「社區之華」描繪「社區之夢」，做為造村的起點。宮崎清也強調，社區總體營造並非如時針逆轉，單純地將目前的產業、社會、生活型態回歸到過去，也不是要倡導「工業為惡」、「傳統農業社會與生活文化為善」；而是強調「社區」中所傳承的生活文化與人類智慧，必須與工業化的價值並存：「我亟欲訴求的是在工業化帶來的今日豐富的物質文明中，有必要以『人心之華』，作為生活文化磐石的型態而謀求共存共榮」（文建會，1995：8-15）。

宮崎清指出的「人心之華」，來自「意匠即人心之華」的哲學觀；雖然「意匠」的中文因為望文生義，很容易產生「手工藝師傅」的聯想而誤解，但其實意義更遠深於此：

「意匠」是英文 design 的一種日文翻譯，而「意匠」已經超越了「design：在記號中顯現其思維架構」的意義。「意匠」指「心中油然而生的思緒、願望，轉換成可以感受得到的記號，再運用道具製作成生活用具，以充實滿足人心」。而「意匠即人心之華」意謂「人心若無法提昇，絕對無法育出真正的意匠」，「人心若無法鍛鍊清澈，即使有再如何昇華的意匠，人們也無法接受」。加以引申，「意匠即人心之華」意指「唯有健全的社會，才會孕育出健全的意匠；唯有健全的意匠，才能創造出健全的社會」（文建會，1995：13）。

用台灣熟悉的語法來說，「意匠」是改造社會的一個切入點；而這個切入點來自人心昇華和社區傳統、歷史價值的沈澱；而「意匠即人心之華」的實踐，也包含了社區價值重建，以及「造人」、「改造社會」的社區總體營造終極目標。「意匠即人心之華」即是宮崎清以產業文化切入社區營造的哲學基礎。

陳其南在「地方文化與區域發展討會」<sup>47</sup>的大會演說中，對文化產業有深入的討論。他的演講有幾項重點<sup>48</sup>：

第一，「文化產業」不等於「文化工業」。「文化工業」指大量的、均一化的、庸俗化的、大眾化的、流行品味的、提供大量消費的生產理念；個人不能主導文化，反而被工業生產所主導。而「文化產業」的性質剛好相反，它完全依賴創意、個別性，也就是產品的個性、地方傳統和工匠的特殊性和獨創性，強調產品的生活性和精神價值內涵。「文化產業」往往只能小規模的以手工藝方式生產，在過程中注入在地人特有的心思和創意。這樣的特色不僅存在於手工藝或是地方特產，也存在民俗活動中，例如平溪的「點天燈」活動。

第二、「文化產業」的產值往往必須依賴「觀光」行為來達成，但是「文化產業」衍生的經濟活動不能被簡化為觀光；「文化產業化」也不完全是來自藝文活動或地方特色產品的營收。因為「文化產業」少量的特質，必須配合「多元」以提高經濟效益。相對於「文化工業」的生產線製造，「文化產業」必須以

<sup>47</sup> 1995年11月14、15日於台北市劍潭海外青年活動中心舉行，文建會策畫，國立中興大學都市計畫研究所、中華民國都市計畫學會承辦。

<sup>48</sup> 詳請參閱研討會會紀錄。以下重點分析為筆者自行摘要整理。

社區、地方、區域的生產組織和分工為主導，社區或區域性的統合必須很高，透過民眾結構性的分工和合作，共同創造地方價值。例如一個社區，即使有特色產業、獨特的表演藝術，還是必須有好的生活環境和充分的機能，才能帶來尋幽探勝的人。

第三、「文化產業」是一種內發性的發展，即以地方本身做為思考主體，基於地方特色、條件、人才和地方福祉來發展的產業。向來政府依國土規畫或是總體發展提出的計畫，都是基於整體國家資源和空間分配考量，規畫出科學園區、工業區、觀光區等的設計，這些規畫自然必須考量當地的條件，卻不是民眾的期待，而是中央的整體觀點。「文化產業」需要地方民眾自己構思、整合，在追求發展的同時，也會考慮到生活環境的保育和維護。

第四、「文化產業」必然保護生態和傳統，並且期待永續經營。過去政府太直接的生產貿易關係，為了發展必須不斷開闢工業區、建築高速公路、規畫亞太營運中心，這些思考沒有回到社區和鄉村的本體，忽略了保存和維護地方的傳統價值，因此台灣的國家發展策略已經對國土資源造成破壞。「文化產業」強調地方的特色和魅力，追求舒適的生活環境，在發展產業的同時，也必須要同時維護環境景觀和生活傳統，做為不斷經營的資本。

陳其南指出，未來的產業發展必須走向文化；而文化將是世界上最大的產業，文化產業也因此值得開發。這並不是一廂情願的看法，而是已經發生的事實。趨勢專家 John Naisbitt 預言，旅遊業是「新世紀的產業金礦」<sup>49</sup>，在全球化時代，得利於資訊流通、異文化的接觸頻繁和交通便利等因素，促成旅遊業成長快速；在 1991 年，旅遊業為美國帶進 510 億美元外匯，是美國最大的收入項目來源<sup>50</sup>。Naisbitt 也指出，觀光旅遊業是許多行業的綜合體，其中的行業都難以畫分；世界許多國家都不斷提昇旅遊相關行業的投資，例如機場、觀光設施等。而未來成長最快速的兩個旅遊領域，就是「文化之旅」和「生態之旅」。為了爭取市場，每個國家都必須盡力維護自身的文化特質，並且藉由這股旅行帶來的商機搶救生態環境或是保存文化資產，或是安排各種可以吸引人潮的活動：

<sup>49</sup> 參閱 Naisbitt 著作《全球弔詭——小而強的年代》，第三章。

<sup>50</sup> 當年美國農業收入 390 億美元，旅遊業首度超過農業成為美國最大的產業 (Naisbitt, 1994: 121)。

每個人都有不同的身分，藉此滿足合群與自我意識的雙重需要。而個人所屬的族群也會有語言、歷史、文化、宗教甚至地理上的差異。值此世界經濟不斷整合，全球社會不斷趨於一致之際，個人表達自我的需求欲望會格外強烈，因此一般人不會減少旅行，反而更要四處旅行，藉以肯定自我的歸屬感。(Naisbitt, 1994: 167)

全球化造成文化的趨同現象，讓人更希望找到自我的認同、發現不同的文化和事物，這也就是 Naisbitt 對旅遊業如此信心滿滿的原因。他說了一段耐人尋味的話：

在未來全球趨勢中，最大的產業卻操諸於最小的個體，即個人自主。這正符合整體愈來愈大，個體愈來愈分歧的世界大勢。隨著旅遊業競爭日趨激烈，每個文化都更須凸顯本身獨具的特色。

世界整合的程度愈高，各人的差異愈大。(同上，頁 119)

社區總體營造的「文化產業化」並不只是為了觀光（否則稱為「文化觀光化」就可以了！），而是藉由觀光行為帶來的經濟利益，促成「社區共同體化」的產業經營模式，帶動社區永續發展。Naisbitt 的預言指出，愈來愈多的人會走上旅程，成為消費的過客；能不能抓住這些人，端賴地方能不能經營得有特色。

## （二）

與「文化產業化」相對應的概念，是「產業文化化」；兩者具有相輔相成的關係。對於「產業文化化」，至少有兩種不同的解釋途徑：

第一，葉智魁將「文化產業化」和「產業文化化」相對照指出：「文化產業化」是將在舊傳統資本主義之利益導向發展模式下，被忽略或甚至被犧牲的地方環境、傳統、特色等文化資源重新賦予生命力，並藉創意、想像力與科技之助予以恢復、重建、或再造，並加以適度包裝成為文化產品，而發展成兼具文化價值與經濟效益的「文化產業」。「產業文化化」則是將原來工商引導的掠奪式、入侵式、剝削式的產業型態，以及失去競爭力與經濟價值的傳統農漁牧林礦、手工藝的初級產業形態，轉型為內發性、建設性、與創造性的產業形態，除了部分產業必須捨棄之外，原本

許多產業都可以因為注入豐富的文化內涵而提昇附加價值（轉引自文建會，1999：43）。

第二，陳其南認為，「產業文化化」意味著「以文化包裝產業」，或是「把產業整合到地方的文化特色之內」，他以新港餛為例，這是新港的特殊產業，但是很少人完全是為了買新港餛而到新港；依「社區總體營造」的觀念，民眾到新港的目的應該還包括到奉天宮欣賞雕刻、看民俗活動、欣賞術表演、瀏覽美麗的道路等；當這些事如果可以系統化的進行，對遊客的吸引力增加，也是對新港餛的文化包裝（陳其南，1995c:9）。

葉智魁對「產業文化化」的理解，是比較「產業」取向的看法，強調原有的產業必須經過不同的轉型過程，不論是掠奪式的工業生產或是已經頗為「文化」的小型手工藝生產、其他初級產業，都必須放棄原本的製造／銷售經營型態；即銷售的產品不再只是原來的產品，而是被額外附加了文化意義的產品；購買的目的也不再單純是為了需要，而是消費在物品所具備的文化價值。而陳其南強調的「包裝」，以及產品本身必須被設計成地方特色的一部分，甚至承載地方傳統或歷史的意義。但是在許多案例中，這兩種概念是殊途同歸、相輔相成，例如埔里廣興紙寮透過當地不同產業的結盟，推出製紙教學活動，讓逐漸失去生機的手工抄紙廠成為埔里的重要景點；苗栗華陶窯從原本的「生產用窯」變成提供觀光客體驗的「觀光用窯」；種植蓮花採摘蓮子出售的台南縣白河，因為「白河蓮花節」而開發一系列蓮子相關產品，例如蓮子冰、蓮子餐、蓮子糖等。過去的一鄉一特產，通常只被視為特色農、林、牧、礦產，經過文化活動包裝而成為地方特色，例如宜蘭的「三星蔥」、屏東的黑鮪魚，或是花蓮石雕、新竹玻璃。

「產業文化化」的走向，後來也和保存運動、特別是工業區的再利用發生關聯，例如橋頭糖廠、建國啤酒廠，分別以糖業博物館、觀光啤酒廠的方式爭取活化保存；而台北自來水廠則已經成為自來水博物館，金山、九份聚落在金礦採盡之後，因為採礦的歷史而成為北台灣的重要的觀光景點；舊山線鐵路、內灣線路在失去交通功能之後轉變成為鐵道觀光的聚點，花蓮林田山林場在失火前，也希望規畫成可以體驗林場環境的休閒藝術村。

在文建會推動轉型的全國文藝季，或是輔導各地方舉辦的小型國際展演活動，許多個案都以「文化產業化、產業文化化」為核心，例如宜蘭童玩藝術節、花蓮石雕藝術節等，都帶動了地方的旅遊業、擴大地區收益；而台灣手工業研究所過去長期以產業研究為中心，希望帶動地方產業升級或將手工藝的生活環境還原，促進地方的社區總體營造發展。

### (三)

申學庸就任以後，主導行之多年的全國文藝轉型，其中包含為藝術扎根、提升常民文化的目的：「文建會應努力讓各族群的文化，得到同等的重視和肯定，並且都能傳承與發揚。另一方面，從常民的、民俗的文化到精致的、創新的文化，都有充分生息孳養的空間，都能蓬勃發展」（文建會，1998：118）。合併八十二、八十三年度的文藝季，文建提出「人親、土親、文化親」的包裝，重新定義了全國文藝季的原則：以各縣市為主體，整合地區資源、人才進行研究規畫，每年提出不同的主題舉辦；每個計畫必須有完整的結構，並且在活動同時整合社區藝文資源、擴大民眾參與、並以社周邊的整體包裝對外展現。這樣的過程，是中央文建會與地方文化中心結盟的開始，不僅讓地方的活力和創意在權力下放的結果中展現，也讓地方特色得以透過大型活動的宣傳和展演被強調。

這一年的廿六縣市活動企畫案，經過分類整理，歸納成「金馬系列」、「寺廟系列」、「原住民系列」、「鄉土系列」、「藝術系列」、「客家系列」等六個系列的四十個活動主題，自八十二年十二月中旬展開至八十三年四月底結束，活動內容包括了現代藝術的繪畫、雕刻、音樂、舞蹈、戲劇等項目，並擴展到文史、文物、民俗工藝、古蹟、影像、祭儀等，相較於過去以精致表演藝術展演為主的文藝季內容，更增加了寺廟、古蹟、族群特色和常民生活的向度<sup>51</sup>。

八十三年，文建會醞釀的「社區總體營造」理念，終於在當年十二月正式提出。在八十四年度的全國文藝季之中，相較於八十三年，出現明顯的轉變：在原有的文化多元樣貌並呈的方式之外，更強調了「文化產業」和「產業文化」的尋找開發，並且與社區總體營造結合。可以由以下兩方面說明：

<sup>51</sup> 詳閱八十三年全國文藝季手冊、精華錄。

第一：八十四年文藝季有廿四個縣市、地方提案參加，經過整理，分成四大系列：社區造街系列、產業文化系列、聚落生態系列、人文藝術系列（另外還有一個研討座談系列，稍後再談）。雖然「產業文化」只是其中一個系列的名稱，但由於「社區總體營造」觀念的發酵，在幾乎過半的活動內容中，都有「產業文化」的安排（如附表 4.2.4A）。但當時對於「產業文化」的認知還在起步的摸索期，許多活動項目只是觸及了現有的「產業」，例如木雕、玻璃、糖業、漁業或者觀光旅遊業等，缺乏產業的精緻化或文化化的轉化。玉田弄獅開發了以獅子造型的紀念品、以「舞獅」為商標的蘿蔔乾，也試著把傳統練獅受傷使用的藥酒，研發成裝瓶出售的跌打藥酒，是當時最前進的「產業文化化」嚐試。

第二、八十四年文藝季也舉辦了幾項重要的研討會活動。其中最重要的當然是「文化、產業」研討會，在當年五月十九日至廿一日於台北市舉行，配合研討會並舉辦中日社區總體營造成交流展；這場研討會為台灣開啓「文化產業」和「產業文化」的思考，對後來的文化發展影響深遠。另外在新竹舉行的「竹塹玻璃展望研討會」，討論產業和地方結合的「文化產業化、產業文化化」問題，以及結合社區的玻璃推廣行銷。高雄縣舉辦的「台灣糖業文化學術研討會」，以台灣糖業發展史為主題，卻涉及加入世界貿易組織之後的糖業生存發展問題。

如前所述，過去對文藝季轉型的論述和評價，多集中在「文藝季」改變了精緻藝術的表演形式、讓文化權下放、帶領地方文化中心提升為「地方文建會」，甚至由於深掘地方特色而帶動了文史工作的發展（詳如 5.3 節），但根據以上分析，轉型以後的全國文藝季，最強調的元素是「地方特色」，其中也埋入將產業文化化，或是將文化產業化的企圖。所以，文藝季中的藝術型式只是手段，真正的企圖是地方魅力的營造和特色產業的發展。而這項目標，已經清楚的對準了全球化造成農村產業蕭條、文化均一化的隱憂，將透過社區動員模式重塑地方特色，寄望以觀光產業的開發為地方帶來生機，保存過去的生活文化和傳統。

「社區總體營造」對於文化全球化的回應，在「國際小型展演活動」中更為明顯。「國際小型展演活動」的構想，和全國文藝季有許多雷同，例如以地方為主體、重視完整結構性和活動周邊的配合等；由於強調「國際活動」，主題必須明確；與「全國文藝季」相較，「國際小型展演活動」的要求更為嚴格：

第一、以一個固定的主題為主，長期經營建立特色。

第二、時間提早決定，方便國際遊客安排行程；選擇地點最好配合地振域的需要。

第三、強調本土化、個性化、社區化、特色化，建立國際吸引力。

第四、以文化中心為聯繫中心，和國際表演團隊協會或組織接洽合作。

第五、注重活動的累積性和研發（文建會，1998：152）。

文建會對「國際小型展演活動」的期許，陳其南在名為〈為何亞維儂不是美濃？談文化藝術活動的全球化與在地化〉（陳其南，2000）文章中指出，台灣每年興高采烈的將表演藝術團隊送到法國亞維儂，充實亞維儂藝術節的內容；但台灣應該反省，是不是也可以有一個這樣的藝術節，例如每年在美濃舉行，吸引來自全世界的觀光客，帶來大量的觀光收益？他認為，在當地政府和藝術經紀人的合作下，亞儂維是一個有聚光作用的藝術生態體系，它不只養活了許多節目，也養活了城市所有的居民。他說：

地方發展獨特的文化型態，與地方經濟產業活動有密不可分的關係。地方要發展自己的文化魅力，目的不只在滿足地方居民生活的舒適度、同時也在於吸引更多人願意到地方來居住、訪問和活動。有人來才會有人氣，有人氣自然就會有產業，特別是以人生活為本質的產業。因此，最智慧型的產業發展，應該就是最精緻的地方型文化產業。

今天社會對文化的思考，已經開始關心文化如何成為地方活力的來源、地方發展的動力和地方性格的展現。這種思考邏輯已經逐漸深入台灣各地的文化藝術與行政工作者心中，儘管不是很熟練，但基本上已經能夠整合在地人才，進行文化藝術產業化和國際化的學習。（陳其南，2000）

「國際小型展演活動」最突出的個案，就是宜蘭的國際童玩藝術節。這個活動的本身，是一個「創造」出來的型式，但是透過每年定期舉辦，已經成為一個新的「傳統」。宜蘭的國際童玩藝術節籌辦之初，即背負著「振興區域經濟、凝聚縣民共識」的使命；結果不負眾望，成為各地方政府中最能創造績效的地

方國際活動。

童玩藝術的「賺錢」的歷史十分戲劇性。根據宜蘭文化局統計，童玩節第一年入園十九萬人次、收入四千五百萬元，虧損一千多萬元，幸好有文建會補助，在帳面上打平。第二年入園二十八萬人次，轉虧為盈，結餘一千多萬元。第三年因為開幕前夕的腸病毒警報，活動緊急喊停，前一年賺得的收入全部賠於支付設備和器材。第四年捲土重來，最初商請廠商通融，等活動有門票收入再付款，結果當年遊客爆增為四十萬人次，盈餘八百多萬元。八十九年，遊客創下六十萬人次，收入一億七千多萬元，盈餘高達五千多萬元，童玩節「以活動養活動」的模式也從此確立。原本以為已經到達人潮飽合，結果九十年入園人數衝到八十萬人，活動盈餘高達一億餘元。

宜蘭縣政府委託世新大學觀光系調查，以前五年的收支情形推估，縣府為童玩藝術節每投資一元，可為宜蘭帶來 5.41 元產值；因此，六年來這項活動為宜蘭帶來的總產值，已經突破二十億元<sup>52</sup>。宜蘭縣政府在九十年的活動結束後舉行研討會，了解旅館業、餐飲業、小客車租賃業和其他觀光休閒設施的反應，與會者一致贊揚活動帶來的周邊效益，希望活動延長或是多辦幾次。旅館業者指出，活動的兩個月，營收值為全年的一半；三星鄉農會配合活動期間促銷上將梨，也成功在產地大量直銷<sup>53</sup>。

九十年活動結束以後，《民生報》有一篇文章〈八十萬人次的意義〉<sup>54</sup>評論童玩藝術節：

為期四十四天的「宜蘭國際童玩藝術節」落幕，八十萬人次帶來二億元直接收入、超過十億元間接收入，亮麗的成績，相信會振奮許多縣市參考跟進。但是，八十萬人次的背後，宜蘭多年舉辦文化活動所累積的行政經驗，卻是更可觀的智慧財產。

許多地方政府對宜蘭國際童玩藝術節不服氣。的確，年復一年的舉辦，「童玩藝術」的成分已經被忽視，對大多數民眾而言，玩水才是活動的

<sup>52</sup> 參閱〈小孩子的活動創造二十億〉，聯合報，2001年8月13日，記者吳淑君、吳顯敏／宜蘭報導。

<sup>53</sup> 參閱〈童玩節效益，旅館餐飲業肯定〉，聯合報，2001年月31日，記者戴永華／宜蘭報導。

重點。但是，「水」到處到有，從天然河谷到私人投資的大型遊樂園，只要有想法，「水」可以任由創意發揮，但卻沒有一個地方像宜蘭，把「水」玩成「名牌」，大人小孩不計較人擠人的旅遊品質，只希望到冬山河親水公園的宜蘭童玩藝術節，去玩那裡的「水」。

以「地域振興」的角度思考，落後地區所能凸出的特色，往往都是一些原本不具特色的元素。「童玩」和「水」不專屬於宜蘭，在創意包裝下，卻成為宜蘭的「名牌」。

宜蘭國際童玩藝術節並不理想，一個原本每天設計容量七千人的公園，必須面對活動期間每天多達二萬至四萬人次的遊客，對硬體和軟體而言，都過於沈重。但最可貴的是，宜蘭文化局逐年累積的經驗，應付年年遞增的遊客，依然游刃有餘。當大型活動執事者可以無懼於潮水般的遊客帶來的諸般變數和困擾，才有餘力掌握更多細節，控制活動水準，帶動更多人潮前往。

大型文化活動的操作，知易行難。大家都在談創意產業、文化產業，但產業畢竟不同於創作，必須依靠文化行政的嫻熟操作。在各縣市希望藉由文化活動促進產業發展之前，必須先考量自己文化行政的能量。否則，愈大的活動、愈多的人潮，只會帶來更多的危機和環境浩劫。

這篇文章分析童玩藝術的成功，來自創意，用尋常的元素塑造地方特色。宜蘭國際童玩藝術節不僅發揚了「產業文化化、文化產業化」的內涵，成功帶動了地方經濟，也在活動中累積了寶貴的經驗。宜蘭的「文化立縣」最早只是個「替代方案」，是不發展工業的宜蘭僅存的發展方向，成績卻大放異彩；甚至曾經有捷克詩人隨表演團體來訪宜蘭之後，將對宜蘭的感情寫成詩作，並出版詩集。宜蘭也因為舉辦「國際童玩藝術節」獲得「國際民俗藝術節協會」(CIOFF)重視，決定由宜蘭縣承辦 1998 年的「世界兒童會議」，以及 2000 年的 CIOFF 亞太年會。宜蘭的經驗正是陳其南所謂的「全球在地化」(Glocalization)：既「全球化」(globalize)又「在地化」(localize)，既在思想上很「國際視野」(think

---

<sup>54</sup> 參閱《民生報》，2001年8月21日，記者于國華特稿。

globally)、又在行動上很地方化(act locally)。對宜蘭而言,「全球在地化」不是一個浮誇的名詞,而是一種在地的生活方式和素質(陳其南,2000)。

表 4.2.4 A：八十四年全國文藝季總表

系列	活動名稱	縣市別	活動時間	有關產業文化的活動項目
社 區 造 街	梅鄉汧路	嘉義縣	3/29-4/6	梅山產業歷史回顧展(梅、竹雕、製紙等)、茶文化展
	桃城美街	嘉義市	4/1-4/9	成仁街的裝裱店、詩社、畫院等藝產業,搭配老街美化、民藝教室
	三義神雕	苗栗縣	4/9-6-30	木雕
	媽宮街歲月	澎湖縣	4/15-4-23	中央街的傳統產業如布店、糕餅、牛犁店等
	玉田弄獅	宜蘭縣	4/15-4/23	玉田獅藝展、溫泉鄉特產
產 業 文 化	玻璃藝術節	新竹市	2/12-3/12	玻璃展、示範教學、工廠巡禮
	走馬瀨之春	台南縣	3/24-5-31	產業文化節(牧產、蘭花)、產業文化體驗(傳統農作器具使用)
	原山奇美	花蓮縣	4/7-4/13	文化講座、深入旅遊(原山之旅、泛舟之旅) <sup>55</sup>
	凍頂茶香	南投縣	4/21-4/30	茶與文化展、茶會、茶鄉之旅
	橋頭、糖廠、五分車	高雄縣	4/23-4/30	糖廠產業展、糖業副產品展、五分車體驗、「橋頭大王」 <sup>56</sup> 比賽、糖製品展
	內灣縣的故事	新竹縣	5/21-5/27	礦業展示、鐵路體驗、車站展
聚 落 生 態	鳶山下的子民	台北縣	4/1-4/9	三峽農村生活器物展
	水頭厝風情	金門縣	4/3-4/9	古厝親情展 <sup>57</sup>
	社寮漁唱	基隆市	4/15-4/22	魚食文化節:漁產品展示及品嚐
	陂塘采風	桃園縣	4/29-5/7	
	八堡圳傳奇	彰化縣	5/4-5/9	濁水溪石雕和石硯展
	發現王城	台南市	5/14-6/2	台南第一街傳統產業生活巡禮
人 文 藝 術	西螺演義	雲林縣	3/18-3/30	七嵌文物展:螺陽產業文化如西螺米、醬油、粉圓、農特產等
	泰雅文化祭	台中縣	3/25-4/22	
	揚帆連江	連江縣	4/15-4/22	
	屏東樂展	屏東縣	4/15-5/30	

<sup>55</sup> 奇美位於花蓮縣秀姑巒溪北畔山谷間,當地最重要的「產業」是泛舟,並沒有其他特殊的手工藝、製造業或其他商業。

<sup>56</sup> 「橋頭大王」包括剖甘蔗比賽「大刀王」、挑甘蔗比賽「大力王」、吃台糖冰淇淋比賽「大胃王」、甘蔗姑娘選美「大美王」、吃甘蔗比賽「大牙王」。

<sup>57</sup> 包括捏陶、印米裸、絹印、傳統米食等。

黑潮、白沙、 綠島	台東縣	4/22-4/27	「吃在綠島」風味餐飲展、貝殼藝術 展(貝殼畫、沙畫)、特產製作研習
柴山傳奇	高雄市	4/29-5/21	
文化協會的年代	台中市	4/29-5/28	

資料來源：84 全國文藝季手冊，于國華／整理製表

## 第五章：社區總體營造與在地文化學習

本文第一章、第二章中，不斷強調「全球化」造成全球社會的改變；而台灣置身全球環境中，無法自外於這股改變的潮流。「全球化」自經濟行動開始，但廣泛滲透進入政治、文化等領域，造成新的社會像貌；但「全球化」潮流並不是單向發展，它促成了「地方化」的蓬勃，並且強調了「學習」在新社會的重要性。「社區總體營造」之所以可以視為台灣社會對「全球化」的回應，在於該政策重新發掘本土文化內涵並重建其價值、鼓勵民眾透過學習以適應社會變革。而這兩項的政策行動，因為符合民眾重建失落了的認同的需要，造成「社區總體營造」的理念廣為擴散，並且在不同的地方被草根社會所實踐，形成台灣社會不可忽視的「文化運動」。

「社區總體營造」所謂的本土文化「重新發現」，並不是僵化的復興傳統文化樣貌，而是對曾經在全球化或西化浪潮下失落的在地文化元素，重新發掘、宣導介紹並賦予新的精神與生命；因此「社區總體營造」政策引導的本土文化再生(renew)，絕不止於基本教義派的傳統再現(represent)，而是經過融合當下不同文化元素之後的產生的新生命；而這正是 Giddens 所期許的「全球化文化」所應有的特徵之一。這樣的文化新生過程，參與者必須透過不同於過去制式的學習機制，從生活中逐步實踐；而在台灣八〇年代的教育改革中，與會者對於「終身學習」體制的期許，證明落實在社區生活中的學習機制不僅需要，更值得以國家力量推動。雖然「終身學習」的理念並未在後來的教育改革動作中落實，但不能否認，目前的教育政策，已經肯定從社區中尋找教材、建立學生在地認同的方向。

另一方面，台灣社會也在八〇年代出現尋根溯源的地方歷史研究風潮，企圖從土地的認識和了解中，重新建立自我認同。這樣的歷史研究風潮以不同的型式出現，除了學界的研究方向轉變，方興未艾的「文史工作」組織大量興起，代表民間自發的尋根運動逐步加溫；而政府推動的「社區總體營造」計畫，適時成為推波助瀾的動力。這種鄉土文化的尋根熱潮，由於對集體記憶的倡導和重視，也促進了文化資產的保存運動，例如樂山文教基金會的轉型，就是明顯

的例子（見下文 5.3.3）。另一個新的發展潮流已經出現，透過「人文與藝術」新課程的實施，發生在學校中的教育改革，和源自社會的草根歷史尋根、文化資產保存，在民國九十年出現合流，學校教學不僅跨出圍牆、和社區議題結合，學生和老師從對地方的陌生，有可能進一步成為「地方」、「社區」環境的價值再發現過程中的「家鄉守護員」，讓在地的文化學習得到落實。

## 5.1. 「社造」的本土性與「文化重建」

「社區總體營造」的政策發展，與台灣本土化的政治和文化發展有複雜關係；但「社區總體營造」政策目標，卻不是推動「本土化」，只是在發展的邏輯和運作策略上，相較於過去以中國為中心的文化政策立場，更強調地方文化。除了前文所述的社區總體營造形成背景，此處必須從台灣戰後文化政策轉變的回顧中，尋找社區總體營造在其中的定位和意義。

### 5.1.1 台灣戰後至九〇年代初期的文化政策轉變

戰後台灣文化政策，是一個由「中央」轉變到「地方」的過程<sup>58</sup>。光復遷台之後，為了反共抗俄、去除日本殖民地的印象，文化政策以「建構中華民國道統」為主軸，甚至壓抑本土或弱勢族群文化，例如規定統一的北京方言為國語，以及頒定內容介紹大陸比台灣更多的國民教育歷史、地理教材等。初期的文化政策並沒有獨立的地位，只是為政治服務的工具，直到民國四十二年，先總統蔣中正完成〈民生主義育樂兩篇補述〉之後，「文藝」才因為「心理康樂」的原因而被凸顯。民國五十五年，由於中共推動文化大革命，蔣中正號召發起「中華文化復興運動」、設立「中華文化復興委員會」，民國五十六年再成立教育部文化局，輔助「中華文化復興運動」的推動，藉由對中華文化的保存與對岸區隔，強調中華民族正統在台灣。這個中華民國政府組織中首度出現的文化專責機構，運作六年之後在民國六十二年裁撤，到目前已經鮮少有人記得它；但教育部文化局的確是我國以專責機構處理文化事務的經驗開端（于國華，1997：頁 29）。

<sup>58</sup> 詳細內容，請參閱《台灣縣市文化藝術發展——理念與實務》，文化環境工作室主編，文建會「縣市文化藝術發展計畫」研究案；或蘇昭英論文〈文化論述與文化政策：戰後台灣文化政策轉型的邏輯〉。

民國六十九年九月，總統蔣經國先生宣布在十大建設計畫完成之後將再推動十二項建設計畫，其中第十二項即為文化建設。次年十一月，行政院通過「教育部建立縣市文化中心計畫大綱」，陸續在各地設立文化中心。在當時的「計畫大綱」中，文化中心設立目標有四項，開宗明義第一條即為「配合台灣地區綜合開發計畫，提供主要文化活動設施。」；第二為「透過圖書館、音樂廳及博物館的興建，促進各縣市文化中心的形成。」由此可以看出當時的構想是以硬體為主導，並以「圖書」、「演藝」和「博物」三大社教功能為主軸。民國七十年文建會成立，文化政策終於有了專責機關，但當時文建會的政策主軸，仍以「復興中華文化」為主。

民國八十一年十一月八日，文建會主委郭為藩在國民黨中央常務委員會發表「為邁向廿一世紀的文化大國而規畫」，首次使用「文化大國」名詞，認為政府的發展策略，應該從「經濟大國」走向「文化大國」；但他在解釋「文化大國」理念時，卻無法擺脫「中國」。他說：

「文化大國」一詞的概念較其他概念更富有「立足台灣、胸懷大陸、放眼全世界」的開闊視野。因為統一的中國，必然指「文化的中國」，……政府二十餘年來倡導中華文化復興運動，其最終目的就是再建設國家成為一個文化大國，俾對世界文化提供撥亂反正的貢獻。（文建會，1998：24）

接任文建會主委的申學庸，在就任後的八十二年七月九日，面對前往文建會視察的行政院長提出政策說明。在述及地方發展的軟體、硬體無法協調時，她說：

在這方面（指展演設施的軟硬體）必須有長遠的考慮和政策規畫，「文化生活圈」的規畫是一項重要的前提工作，目的在界定地方文化生活需求的層次和範圍，以作為將來地方發展各種硬體設施和軟體文化活動的依據。但這個純屬文化活動和文化展演設施的課題，也應該整合到區域發展和區域計畫的架構裡面。文化在我們國家的國土計畫、經建計畫、都市計畫或是縣市綜合發展計畫中，向來都幾乎只是聊備一格。希望未來能把這個文化性的議題和內涵，整合到我們全國的或是地方的國土開

發計畫和地方綜合發展計畫中，讓文化能夠在國家和地方發展的過程中扮演一個更積極的角色。(同上：27)

這篇報告還提到「社區共同體意識」的建立：

由於政治經濟快速發展，目前台灣的社會型態正進入劇烈重組的歷史階段，舊有的社區和與居民意識正逐漸解體，而新的社群認同意識和公民倫理卻仍未形成。如何建立新的社區共同體意識，已經成為朝野之間共同爭議的問題。在所有的施政項目中，文化建設可能是解決這個問題的最重要部分。透過不同形式文化藝術活動的推展，相信不同層級的社群成員會有更健康的互動空間，進而塑造出彼此能夠呼應和共鳴的全民共同體意識。(同上：28)

同一篇報告中，引出了幾個對後來文化政策影響深遠的方向，包括：1、配合行政院組織法修訂，積極研擬文化部的組織架構。2、文藝季轉型，以「人親、土親、文化親」為主題，由各縣市文化中心主辦，組合成全國性的活動。3、地方文化自治化推動，以文化中心為主體，扮演地方性文會角色，統合地方文化行政體系，負責策畫、協調和整合地方文化資源。4、建立文化行政工作的地位，培養文化行政工作者的能力與經驗，作為地方文化建設工作的主力(同上：28)。這些宣示性的政策，後來藉由行政院的十二項建設計畫進一步落實。

前後任主委不到一年的兩次講話中，明顯可以看出政策思想的轉變。「文化大國」理想暫時擱置一旁，取而代之以新的「文化生活圈」概念，意味文化政策的目標從形而上的、與中國固有歷史一脈承襲的「文化中國」概念，謙卑拉回到人民生活的小社區，「共同體意識」成為重建社區的當務之急。蘇昭英認為，回顧戰後文化政策發展脈絡，申學庸的時代，代表文化政策從狹義的「文化」如音樂、戲劇、舞蹈、文學、傳統藝術的發揚和文化硬體設施的建置，轉變成更廣義的「文化」領域，社區文化景觀、地方特色產業、居民做為主體的文化活動、地方文化及魅力的開發、優質生活空間營造等，都被涵括在文建會的業務範圍之內。而稍後行政院十二項計畫中的「充實省(市)、縣(市)、鄉鎮及社區文化軟硬體設施」計畫，則是修正了前一時期「現代性」的方案，以「後現代性」的態度重新思考文化政策(蘇昭英，2001)。

### 5.1.2 社區總體營造與「文化重建」

文建會在民國八〇年代中期的文化政策方向改變，雖然在歷史脈絡中檢視，呼應了國內政治、社會環境的改變，並且連繫了國際間的「全球化」發展（蘇昭英，2001），在影響廣披的情形下，也引發不少論者強烈質疑。特別是社區總體營造的基礎理念「經營大台灣、要從小社區做起」<sup>59</sup>，以及後來總統李登輝熱中的「經營大台灣、建立新中原」，在強調「本土文化」的觀念上出現連結，令「社區總體營造」被認為是李登輝本土化政策的一部分，蒙上揮之不去的政治工具色彩。

盧建榮認為李登輝的「本土化」是一套有系統的政策，分別由不同內閣部會執行。例如內政部在民國八十一年推出新的戶籍法，台灣居民的身分證不再記載省籍，只著明「出生地」。主司國家意識形態塑造工作的教育部，接連倡議廢除大專「中國通史課程」和「三民主義」課程，都引起喧然大波；八十六《認識台灣》教科書事件，更引起不同意識型態的對立。盧建榮進一步指認出「社區總體營造」在本土化政策中的位置和效用：

總之，教育部的政策明顯朝向「去中國化」方向，但阻力重重難以克奏膚功；相形之下，另一部會的文建會反倒是予取予求，如入無人之境。中國國族主義者竟然於此開不出戰場。文建會的本土化作為有個聲勢赫赫的名稱：「社區總體營造」。這似乎是政府在提倡社區意識上的正當名號，從而化解了來自中國國族主義者的質疑——質疑此運動帶著提倡鄉土意識甚或地方意識以自外於中國人的性質。（盧建榮，1999：261）

盧建榮認為，陳其南是「社區總體營造」的推動者，在他上任之初，台灣即已經展開風起湧的社區運動，但其中有一些「掉入陳其南展現政績的口袋之中」，例如雲林褒忠鄉花鼓村、宜蘭二結鄉、宜蘭玉田村、嘉義梅山鄉（同上：266）。盧文指出，李登輝的本土化政策，雖然不能從教育系統清除中國國族主義的意識型態，卻在鄉鎮社區層級利用社區總體營造，成功灌輸認同台灣的理念；也由於策略成功，李登輝和陳其南為新國家鋪路的過程中，並未引來中國

國族主義的阻礙。但是李登輝「經營大台灣、建立新中原」的論述，強調台灣是中國地理上的邊陲、卻是文化上中國的核心，原本是希望包容中國國族主義、化解對立的設計，卻兩面都不討好<sup>60</sup>。

盧建榮的論點有一個基本認識，即「社區總體營造」是陳其南為了迎合李登輝本土化策略所提出的附和「工具」，讓李登輝可以收編民間力量。但他根據各種資料提出批判的這個認識，應該並非事實。如前所述，「社區總體營造」根本不是一個完整的政策計畫，甚至有一段時間，雖然有「社區總體營造」的政策口號，但文建會的預算書中根本沒有這樣的預算。雖然說社區總體營造是透過文建會各項計畫分別推動，是文建會最上位的指導理念，但社區總體營造的發展，卻充滿集思廣益的精神和靈活的調整，甚至形成過程中幾乎可以說是一日數變<sup>61</sup>。社區總體營造政策和李登輝的本土路線之間出現曖昧關聯，甚至出自陳其南手筆的「經營大台灣、建立新中原」口號，後來變成李登輝經常朗朗上口的理念，卻是不爭的事實<sup>62</sup>。

由於台灣和中國大陸具有密切的歷史脈絡，台灣民眾對於中國大陸始終有複雜的情結。黃俊傑認為，台灣人心中對「中原」既有「離心力」又有「向心力」的事實，直接造成台灣人「文化認同」與「政治認同」的撕裂；甚至台灣史的主題之一，就是台灣人對中原「離心力」與「向心力」的拉鋸戰（黃俊傑，2000：89-91）。認同問題在台灣之所以有其必然性，由於台灣的「自我」具有

<sup>59</sup> 陳其南發表於《中國時報》，1995年2月19日11版。

<sup>60</sup> 有關「文化新中原」的論述爭議，參閱盧建榮《分裂的國族認同》頁272。事實上，李登輝自己對新中原的詮釋是「多元文化重新融合、綻放新文明之地」；以「新中原」為期許的「大台灣」建設藍圖，包括：第一，經營一個民主而有效率的台灣；第二，經營一個產業發達、科技進步的台灣；第三，經營一個有家園生活之樂的台灣（李登輝，1999：78）。而其中的「建立新中原」概念，並非僅有如盧建所指出的中國國族主義。黃光國則曾經從反對民粹主義的角度，對台灣是否真能成為「新中原」表示憂心，參閱《民粹亡台論》第一章：「新中原的社會文化困局」（黃光國，1995：9）。

<sup>61</sup> 目前（2001年11月）任職文建會專門委員的方芷絮回憶過去推動社區總體營造的時候，陳其南經常帶著科長、處長開會，而會議時常一開就從早上到晚上。對於社區總體營造的方法和理念，經常「一日數變」，當時許多熟悉行政運作的科長、處長級官員，都受不了這種不合常軌的行政作業方式。（筆者自行訪問整理）

<sup>62</sup> 對於這一點，除了陳其南迎合李登輝，刻意利用職權大倡本土意識濃重的「社區總體營造」之外，應該還有一種解讀，就是文建會把自己的政策，透過李登輝的認同尋求支持，甚至透過李登輝的口中說出，做為總統的政策宣示。但是盧建榮顯然並沒有考慮到這樣的可能。但無論如何，李登輝的確將「經營大台灣、建立新中原」的口號效益發揮到極致。夏鑄九認為，「建立大台灣、建立新中原」，其實是重新建立了「中華民國」的國族；全球經濟空洞化了中央政府，但是這句口號以及後來的總統大選，卻以象徵政治完成了民粹民主的正當性（夏鑄九，1995）。

不確定性。黃俊傑認為，台灣「自我」的不確定，最重要的原因是台灣的文化基礎淺薄，很容易受到西方文化或政治變遷等外來力量影響而變換形態。解決的關鍵，必須厚植文化基礎，拓深在台灣中華文化內涵，並且勇於吸收外來的文化元素，以形成新的文化生命（同上，92-99）。

陳其南早在 1988 年就提出「文化新中原」說法。他認為，台灣和大陸社會的差異不在民族文化傳統，也不在政黨政權代表性，而在於社會形態與社會意識；分離論者應該走出虛擬的民族國家神話，統一論者應該脫祛唯情的「政治中國」心態，大家冷靜落實到具體的「公民國家」社會建構。他以日本為例，吸收了中華文化，卻成功轉化成舉世注目的日本文化；而中國文化不是中國的專利，台灣除了繼承中華文化，也要自我期許，邁向文化新「中原」的期許（陳其南，1986：43）。他甚至對台獨主義的「去中國化」提出嚴格的批判：

激進的台灣本土意識或是更政治化的台獨意識，有些傾向往往走到自外於中國歷史文化傳統的偏鋒，看起來似乎前進，其思想卻因為看不到或扭曲了客觀世界而顯得封閉。……台灣社會不應該疏離大陸中國，因為即使其他東南亞國家也不至於否定中國傳統和儒家文化的影響和親緣。……台灣比起中國大陸，已成為堪足維繫中國傳統社會倫理制度並加以自然轉化的一塊淨土。大陸社會由於傳統底子曾經備受懷疑和摧殘，不太可能說恢復就恢復，新的倫理規範也建立不起來，兩頭都落了空，許多年輕人事實上已經沒有內化的倫理意識做為行為憑藉，因為傳統與社會主義都經歷了迷失的過程。今後我們或許將見到大陸社會因為失落道德和倫理內涵所帶來的諸多問題。（同上，39-42）

在陳其南原始的「文化新中原」概念中，「新中原」的文化內容有多少來自中華文化、有多少來自台灣本土、有多少創新，其實都不重要；重要的是「當下」在台灣存在的多元文化內涵，必須加以發揚，做為「新中原」的基礎，這其中並沒有「去中國」的意涵。如果追溯更遠，從陳其南「土著化」的論點開始思索，「新中原」的文化，本質上是中華文化到台灣「土著化」以後的文化。其中使用「中原」的字彙，是借用「中原」的文化象徵，強調在台灣和大陸的對比之下，地理上的「中原」固然在大陸，但一個更具文化影響力的認同中心已經在台灣出現。因此，「新中原」指的是在地理的「中原」之外，台灣另外創

造一個不同的文化主體，雖然內在精神大部分延續自中原文化，卻有了不同的實質內涵。「土著化」論點並不同意「內地化」，但反對的理由是不接受將台灣視做一個複製的「中原」，而不是要與中華文化一刀兩斷。

與李登輝在民國八十八年提出的「新台灣人」<sup>63</sup>口號相較，「新中原」雖然強調分枝在外、自成體系，但沒有忘記與源頭的牽繫，承認出自「中原」這個文化核心。陳其南指出：「(台灣)不願意中共來統一，並不是說要切斷台灣與中國文化的傳承。就像親屬關係與家庭生活團體的分別一樣，兄弟要分家，沒有必要聲明斷絕祖先的親屬關係。」反而李登輝主政後期主張的「新台灣人」，除了表示認同台灣現況，將外省、本省人、原住民合組成一個新族群之外，同時也刻意區隔了「非台灣人」和「台灣人」，因為只允許「非台灣人」加入「台灣人」族群之後共同愛台灣，成為「新台灣人」。但「新台灣人」並非「中國人」，認同台灣和認同中國成為根本抵觸的二分法。「新台灣人」一方面號召各種存活在台灣族群認同，同時也對所有認同「新台灣人」的民眾進行一次「去中國化」的身分確認。總結以上，社區總體營造或是「文化新中原」論述，與「去中國化」並不相關；反而更強調立足於台灣、落實在社區推動「文化重建」<sup>64</sup>運動，這一點可以從「社區總體營造」的英文義譯得到佐証，不論是“Community Renaissance”或“Community Empowerment”，都明確提出這樣的主張。

林信華認為，社區總體營造理念源自西文「共同體復興」(Community Renaissance)；而復興的原因，則是因為原有的生活空間在現代化、科技化過程中，被科技以及功利程序性的社會關係所取代；同時社區總體營造的本體是全體居民，不是針對少數人的設計(design)，而是居民相互主體之間的生活重建(reconstruction)。而社區重建並不是社區「修復」(restoration)，因為修復意味著

<sup>63</sup> 特別要強調的是，「新台灣人」的名詞出現是在1998年底的台北市市長選舉，李登輝以「新台灣人」稱呼外省籍的國民黨候選人馬英九。但李登光的「新台灣人主義」除了承認台灣人來自中國大陸，另外卻有和中國斬斷關係的、另立國族的用意。但這樣的訴求卻在台灣受到超過六成民眾認同。(黃中平，1999；蕭敬，1999)

<sup>64</sup> 根據《現代用語百科》對「文化重建」的解釋，當一個族群與另一個族群接觸時，承認另一個族群的相對優越性，該族群可能會接受並模仿對方的社會文化體系甚而放棄原有的文化認同；在相似的情境下，弱勢族群也可能以其傳統社會制度、行為模式和價值體系，不管適應或不適應，予以重建、再生及保存，來相應強勢文化的衝擊。在全球各地少數族群的文化重建例子中，一方面包含了挽救瀕臨絕存亡文化的悲壯使命，同時更代表族群「更新」文化面貌的積極意義。弱勢族群經由文化的更新，凝聚內部向心力，對外進一步爭取平等的地位。(《現代用語百科》，D082)

回到某一個中斷的出發點。同時也不是一個傳統再生的「復興」(renaissance)概念，因為社區總體營造的理念，並不是以傳統的再生做為訴求主軸。林信華認為，社區總體營造所要「重建」的是「共同體」，而過程必須包括文化的傳送、社會的整合、以及社會化(cultural transmission, social integration, and socialization)三個面向的建設；而居民則在現代生活中，透過參與將文化的情感與記憶具體實踐在社區生活中(林信華，1999：15)。因此，社區總體營造是「從社區做起」的「經營大台灣」策略，本身在理論上並不能被狹義視做「本土化」政策。

民國八〇年代初期由行政院推動的「教育改革」，可以是另一條檢視「社區總體營造」與「本土化」之間關係的管道。社區總體營造的目標不外造景、造產、造人，創造好的生活環境、活化社區產業和教育出具有公民素質的人；而造人必須提供「終身學習」的環境(林振春，1999：43)。社區總體營造推動初期，行政院同時推動「教育改革」，而「社區總體營造」的理念，也得到滲透進入教育改革理念的機會。從教育改革的審議過程中，多位參與者都表示希望以「終身教育」理想，做為教育改革的目標，並與社區總體營造的理念相結合，但最後並沒有任何具有意識型態的「本土化」作為出現。與教育部為「本土化」動手修改教科書、修訂「三民主義」和「中國通史」的課程安排相較，教育改革委員所希望的，是建立一套與學制內教育系統平行的「終身學習」系統；這系統不頒發學位，卻讓人學習如何成為可以思考問題、參與社會的公民，達到「文化重建」的目的。有關「終身學習」和「教育改革」將在下一節說明。

## 5.2 社區總體營造與「學習社區」

「社區總體營造」的目標，不是只在於營造一些實質環境，最重要是建立社區共同體成員對於社區事務的參與意識，和提昇社區居民生活情境的美學層次。所有這些理念的導向，最終都將導致一個結果：「社區總體營造」不只是在營造一個社區，實際上它已經在營造一個新社會、營造一個新文化，營造一個新的人。換句話說，「社區總體營造」的本質，其實就是在「造人」。也只有透過文化的手段，重新營造一個社區社會和社會人，以實質環境的改善做為短期目標的「社區總體營造」才會成功(文建會，1995a：4；陳其南，1995：6)

社區總體營造的真正內涵在「造人」，因此其本質和「生程學習」<sup>65</sup>有密切的關聯。陳其南指出，地方和社區，有環境景觀保育、鄉土教育、青少年校外生活、老人照顧、地方產業轉型和社區總體營造的問題，這些都需要全體居民的參與。他認為，地方社會應該建立「學習社區共同體」的觀念和體系，而且是「終身學習」的社區，這就是人和社會的再造工程（陳其南，1996：19）。陳其南的「生程教育」理念，落實在學校教育之外，不限課堂、也不一定有課表的「課程」；社區民眾不斷學習解決自己、家庭、社區的問題，就是一種「生程學習」。前總統李登輝也曾經提出相同的看法，八十四年六月二十日對師範大學畢業的談話中，即強調「地方社區應該建立『學習社區共同體』」，並且將「社區生命共體」和「終身學習」的理念融和，認為「振興地方活力，必須要有地方性和終身性的終身學習體系來支持」（陳錦煌，1996：）

文建會推動「社區總體營造」計畫所支持的個案中，曾經出現以「終身學習」為主要內涵的營造計畫，例如嘉義縣梅山鄉的「健康學習之鄉」計畫<sup>66</sup>。但是真正以「終身學習」做為社區總體營造主題、並傾全力推動者，首推嘉義縣新港鄉。

### 5.2.1 社區總體營造與終身學習的合流

黃麗玲曾經在 1995 年對社區總體營造有嚴厲的批評，認為社區總體營造是國家藉以包裝「本土化」的轉變，並召喚不同群體的策略。「在國家體質轉型、政經力量重組，同時也尋求新的相應文化意識型態以召喚不同群體的過程中，文化國家領導人以「生命共同體」意識做為民間力量的語言論述；同時以文建會的社區文化建設為主體，透過行政資源分配，試圖在社區的議題取得主導權，建構新國家的文化主調。（轉引自黃麗玲，1999：148）

<sup>65</sup> 陳其南曾經指出，「終身學習」常常容易和「成人教育」混為一談；在他的文章中，往往使用「生程學習」的名詞。但他在一篇〈生程（終身）學習理念與體系的建立〉文章中指出：生程學習，包括其他稱為終身教育、終身學習、生涯學習或永續教育等名稱，所意涵的理念，認為生活本身即是持續不斷的學習過程，經由自己自發而有意識地選擇安排學習機會和學習方式。終身學習的推展，不僅在於擴大原有的成人教育、社會教育和各種推廣型態教育，最重要乃是透過終身學習的理念和原則，重新檢視現有教育思想和體制…。（陳其南，1996：19）

<sup>66</sup> 盧建榮以親身經歷指出，梅山鄉的社區營造並未建立區民的共識；當地社區配合文建會或是陳其南的政策，以「由上而下」的操作方式進行的「紙上談兵」式的社區營造（盧建榮，1999：268-270）。盧氏的觀察應屬事實，筆者也相信，類似情形在許多社區都曾經發生。

1995年是社區總體營造剛剛起步的時刻。黃麗玲透過對政治、社會情勢的分析，以及社區總體營造的資源補助方式，對社造的「本土化」企圖提出疑問，認為是國家機器藉此收編民間自發的草根社區運動力量。但是經過五年之後，黃麗玲有不同的看法，除了文建會推動社區總體營造的方式改變，更多的實際現象讓她發現，社區總體營造應該被放置在廣闊的脈絡下檢視，因為它已經與「全球化」發生連結。社區總體營造不但成為社區對抗國家機器的實踐方式，「拒絕作為在為了建立現代國家的國土計畫中被迫流失的主體」，並且催生了更多元的文化主體浮現；社區總體營造也讓社區可以利用相對於國家僵化的靈活性，回應全球化的課題（同上：151）。

黃麗玲所謂「全球化的課題」，指地方或社區因為全球化的經濟特性，所必須面臨的地域競爭。在全球化的時代中，生產工具由勞力換成智力，而社區總體營造所推動的「終身學習」、人的品質的改造，正是轉化地方競爭力的方式之一。由前節社區總體營造和教育改革的發展中說明，社區總體營造所理想的「終身學習」，是透過真實社會的每個環節進行，應該是與制式教育平行且同時存在的兩條路線。除了第一章中介紹 Castells 對於勞工和教育之間關係的分析，貝克也曾經強調，當勞動力為知識和資本所取代，勞動必經過知識增值或是重新形塑；也就是說，國家對全球化最重要的政治回應必須包括：「教育和知識社會建立和擴展；延長教育時間；放鬆或解除教育對工作位置和職業的針對性，使教育過程能對準廣泛運用的關鍵能力培養。」至於「關鍵能力」，除了「彈性」和「終身學習」之外，還必須具備社會能力、團隊能力、衝突能力、文化理解、系統思考等（Beck,1999:182）。

貝克最有創見的學說為「風險社會」(Risk Society)，之後繼續發展「個人化」(Individualisierung)理論，並和英國著名社會學者季登斯建構「反省性現代化」(reflexive modernization)，推出「第二現代」和後現代主義打對台（顧忠華，2001）。他的全球理解，也是基於上述理論根基發展出來。貝克認為，「風險社會」是「工業社會」的新階段，全球化和民族國家式微是這個階段的特徵；個人面對國家社會照顧和產業方式的改變，必須學習面對風險。他認為教育必須讓學習者理解和處理跨文化衝突和溝通的困難，同時「傳授給學生一張認知地圖，使他們能夠理解和避免「全球地方」生活與行為的多面向性與陷阱」。他

引用卡爾(Reinhard Kahl)的話強調「學習」已經在文化脈絡中改變：「學習必須與能夠使人自己掌握生活的能力結合起來……學習被擴展和從其固有的狹隘圈子中解放出來」。在前節的教育改革過程中，教改推動者所積極進行的，就是把學習的過程和行爲從制式化的教育中解放出來，至少也要指出在正規教育體制之外，還必須有第二條的「終身學習」路徑，可以隨著社會情勢改變提供適應社會生存所必須的能力，而這些學習的課題和方法都融合在社區總體營造之中。通過社區總體營造，台灣的教育改革其實有機會走向貝克所期許的理想。

### 5.2.2 「終身學習」與教育改革

「社區總體營造」和「教育改革」的連結，並不是偶而發生的靈感。民國八十三年，第七次全國教育會議將推展「終身教育」列入重要議題，並以三大方向來策訂「終身學習」措施：觀念宣導、提昇全民生活及職業知能，並且辦理社區學院或各類學苑（賴國洲，1997：3）。這個時期，「終身學習」和「社區」的關係，主要是「社區學院」等體制化的社會教育機制，真正在教育系統中讓「社區學習」和社區的事務結合，或者是建立「學習型社區」的概念，則要到行政院教育改革審議委員會成立以後。

八十三年六月廿二日至廿五日舉行第七次全國教育改革會議後，由教育部提出設置教育改革審議委員會的構想；行政院在當年七月廿八日通過「教育改革審議委員會設置要點」，並且在九月廿一日宣布成立教改會。教改會編制共 31 人，分成三組進行研議，三組分別是「教育理念與終身教育組」、「中小學與學前教育組」、「高等教育組」。31 位委員的基本資料，如表 5.5.2A。

經過兩年的討論，教改會提出「總諮議報告」<sup>67</sup>，做為教改過程的完結。在這分總諮議報告中，其實看不到「社區總體營造」的字眼；但是終身教育必須和和社區生活結合的理念，已經融入這分報告中。例如在第三章第五節「活到老學到老：建立終身學習社會，其中第二款「終身學習社會的教育理念」中提到：

<sup>67</sup> 行政院教育改革委員會的四分諮議報告及總諮議報告，詳見中央研究院網站中的教育改革專頁，網址：<http://www.sinica.edu.tw/info/edu-reform>

終身學習的精神，必然帶來教育的民主化，並加強教育和地方社區的關係。地方和社區擁有豐富的學習資源，地方活力的再開發，民間活力的再運用，產業的振興和社區生活環境的營造，均須依賴地方性終身學習社區的建立。

在同一節中針對終身學習的具體建議，則提到中央應該統整「正規教育」、「非正規教育」和「非正式教育」管道之間的流通與轉換；而「終身教育是跨越人生全程的學習，它包含了家庭、學校和社會三部分。教育主管單位應該從終身學習的觀點將三者重新定位，並且加以整合」。另外，「為配合終身學習體制的建立，各級學校（尤其是中小學）應調整經營理念，與當地社區就教育場所、人力資源、教育內容、活動形態和學習計畫，充分交流運用」。

這幾段文字雖然都提到社區，但是社區要和教育互動的理念，卻不是說明的十分明顯。事實上，教改會的三個分組中，明確將「教育理念與終身教育」列為一組，似乎有意追循聯合國教科文組織在 1965 年提出的終身教育觀念，以終身教育做為教改的主軸之一。但最初的字「終身教育」，與總諮議報告中常見的「終身學習」並不相同。回溯教改會的討論過程可以發現，這幾字的轉變，卻有相當重要的意義。

教改會在 84 年 4 月提出的《第一次諮議報告》中，即列有「終身教育—學習社會」的篇目，並且闡述終身教育的基本理念、建立終身教育新體制、教育與社區結合。其中在「教育與社區結合」的內容中，提到學校和社區的資源應該彼此開放、支援；學校教師和社區民眾應該彼此參與，例如老師參與社區事務，社區參與家長會運作等。但是在此時所談到的主題，仍是「終身教育」；並且在教改會中，也不是一個受到重視的討論主題。陳其南在第十一次會議（84 年 7 月 15 日）的臨時動議中就提出：「個人以為，目前本會對於終身學習的定位較為保守，本會探討的議題多偏重在體制內的正規教育，終身教育一直被忽略，且被視為體制外的非正規教育，是附屬於學校教育外的次級品。但是教育改革既然做為社會改革，不能只討論體制內問題，還應擴及非體制的教育問題。」他建議政府應該從終身學習的角度思考，配合社區發展整合資源；除了宜蘭縣以縣為單位推動終身學習的試驗，他建議教改會應該促成全國性、全面性的終身學習教育。

一個月之後的第十二次會議（84年8月19日），陳伯璋、牟中原提出的「學校改革理念」報告中，有一部分即呼應了陳其南的發言。陳伯璋在報告中「學校改革的思維與觀念」部分，提出三點相關意見：「以終身學習的理念來貫穿人的生活面，亦即制度的規畫應以終身學習為主軸」、「以學習社會來規畫、建構學校教育，包括學校組織結構的調整」、「終身學習應有完善的結構，包括以社區為中心的社會學習網絡建立」。報告中的「遠景」章節中，他說：「教育改革的目標是要幫助建立一個學習社會，一個公民參與的民主社會，將來的學校是開放的，對每一個人都開放，社區將和學校有更密切的關係，也因此它必然是一種共同學習的地方。」牟中原也補充：「強調教育改革，不應僅是單獨的學校改革，而是以終身教育的學習社會為主導，建立更深的首德秩序要求，諸如公民的自我學習以及與他人相處的學習等。」<sup>68</sup>

在同一次的會議中，「終身教育」引起非常多的討論。除了陳其南、何壽川、游錫堃、黃鎮台、殷允芃、曾憲政等都發言支持，林清江建議將「學校教育改革與終身學習制度的建立」列入第二期諮議報告書，也獲得李遠哲同意。

在接著的第十三、十四次會議中進行第二期諮議報告內容討論時，對「終身教育」有更多的討論。陳其南強調，「終身學習」不是「成人教育」或是「社會教育」的延伸，而是和中小學教育或是高等教育平行的機制。經過與會者討論，「終身教育」的理念成為教改的主軸；並且在第二期諮議報告（84年11月4日）中，特別強調了「建立終身教育體系」的重要。該文第三章中的「現況分析」提到：

在地方和社區，都有景觀保育、鄉土教育、青少年校外生活、老人照顧、地方產業的鎮型和社區總體營造的問題，這些都需要全體社區居民參與終身學習，才能準備好再投入地方和社區的發展事務，民間活力可以再運用。地方和社區是終身學習資源的寶庫，地方的產業振興和居民生活環境品質的提昇，都需要依賴終身學習體系的建立<sup>69</sup>

在這段文字中，把「社區總體營造」和景觀、鄉土教育等並列為「地方和

<sup>68</sup> 參見：<http://www.sinica.edu.tw/info/edu-reform/farea5/meet.12.html>

<sup>69</sup> 參見：[http://www.sinica.edu.tw/info/edu-reform/farea2/tsy2\\_31.html](http://www.sinica.edu.tw/info/edu-reform/farea2/tsy2_31.html)

社區的問題」，雖然是錯誤和不通的理解，但也更可以確定，起草的委員在這裡刻意把「社區總體營造」幾個字加進去。但無論如何，這段文字已經很明白的表示，終身學習體系和社區總體營造是不能脫鉤的。及至 85 年 6 月 11 日《第三期諮議報告》中第三章第五節「建立學校、社區與地方的教育學習體系」<sup>70</sup>，更明白說明學校教育和終身學習的關係。文中提出，「教育改革的主要問題，在於如何疏解學校主導整個教育發展所帶來的問題，換句話說，就是如何稀釋和分散學校的功能和角色問題。……首要之務即在發展地方性和社區性的終身學習體系，讓社區居民在不同階段的學習過程中，包括學前、兒童、青少年、在學、在職、退休、老年，都可以得到國家和社會恰如其分的重視和資源分配。……終身學習的特色和本質，就在於它的地方性和社區性。」所謂「終身學習」和「學校教育」應是平行機制的理念，在這裡得到更清楚的闡釋。

該文亦說明了學校教育和終身學習的角色和銜接：「…學校教育在培養國民終身學習和自我教育能力的基礎條件方面，是基於核心的地位。換句話說，終身學習不是離開學校之後才開始，而是從小學的階段就應該開始，學校教育就已經在為終身學習從事準備工作。然而，學校教育要達成這個目標，首先就要使學校的學習過程和社區結合，才有可能營造出活潑而有吸引力的學習環境。」基於這樣的認識，在這分諮議報告中進一步提出「學校社區化、社區學校化」的目標和做法，並且提出了規畫社區學習機制的具體意見；其中包括鼓勵學校和社區共同出版在地社區和鄉土學習教材；協助地方和社區以產業振興、景觀環境維護、社區照顧和文化休閒活動為課題，結合終身學習和社區營造，建立社區學習機制和體系。

這分諮議報告書並沒有特別具名；但是在《教改通訊》第 17/18 期（85 年 3 月 11 日出版），有一篇內容幾乎雷同的文章：「學校、社區與地方的教育學習體系」，署名為陳其南在教改會第二十次委員會議的報告。由此可知，第三期諮議報告中的該章節，應該出自陳其南的手筆，當然也在最後得到教改會的共識。因此，在文建會推動社區總體營造最切的同時，文建會也透過陳其南，將社區總體營造的觀念帶進了教育改革之中。如果教育的理想是為社會改

<sup>70</sup> 參見：[http://www.sinica.edu.tw/info/edu-reform/farea2/tsy3\\_3-5.html](http://www.sinica.edu.tw/info/edu-reform/farea2/tsy3_3-5.html)

革，可以這麼說，這場社會改革的使命，也期許以社區總體營造的精神和手法來完成。只是很可惜，這一套理念並未被徹底的推動；真的能夠推動「學校社區化、社區學校化」的學校並不多見。

表 5.5.2A：行政院教改會成員名單

姓 名	職 銜	姓 名	職 銜
李遠哲	中央研究院長	曹亮吉	大學入學考試中心副主任
張京育	行政院政務委員	張清溪	台灣大學經濟學系主任
牟中原	台灣大學化學系教授	陳其南	行政院文建會副主委
沈君山	清華大學校長	陳伯璋	花蓮師範學院校長
李亦園	中央研究院院士	游錫堃	宜蘭縣長
李國偉	中央研究院總辦事處處長	曾憲政	台灣工業技術學院化工系教授
余陳月瑛	高苑工商董事長	黃榮村	台灣大學心理學系主任
何壽川	永豐餘公司總經理	黃鎮台	逢甲大學校長
林明美	台南女中校長	黃炳煌	政治大學教育學系教授
林清江	中正大學校長	楊國樞	台灣大學心理學系教授
周麗玉	台北市中山國中校長	楊國賜	教育部常務次長
施振榮	宏碁公司董事長	萬家春	台北市西湖國中校長
孫震	行政院政務委員	鄧啓福	交通大學校長
韋端	行政院主計處主計長	劉兆玄	交通部長

馬哲儒	成功大學化工系教授	簡茂發	台灣師範大學教務長
殷允芃	天下雜誌發行人		(以上按姓氏筆畫序)

資料來源：教育部網站 (<http://www.edu.th/eduinf/change/2/CHAP1.html>)

### 5.2.3 「學習社區」的新港經驗

第一屆、也是文建會唯一辦過的一次「社區終身學習研討會」，由新港文教基金會承辦，八十五年四月廿八日在新港國中舉行。這次研討會並非只是理念宣導，新港自八十四年開始推動的「社區終身學習體系」個案經驗，成為研討會的核心內容。

陳錦煌在「社區終身學習研討會」開幕致詞指出，新港文教基金會自民國七十八年元月一日租用會館，開始辦理易經班、插花班、讀書會、兒童繪畫班、陶藝班等；新港農會也開設家政班、農事班、四健會等；另外新港還有早覺會、國樂團、合唱團等，提供鄉親多元化學習場所。而基金會為了組織義工，也安排義工專長訓練，例如演講、成長營等；其他新港的公私立企業和組織，也有許多不同的推廣活動或訓練課程。在這些一般性的上課、訓練課程之外，陳錦煌特別提出新港的「美化傳統文化建築空間計畫」。他認為，在這個居民未曾經驗過的「由下而上」造街工作中，面對種樹、停車、攤販管理等公共議題，參與民眾初期顯得缺乏自信、溝通困難，經過一系列座談會、說明會、講座，並且組團參觀三義神雕村、台中精明一街、日本古川町，終於建立了共識和對話基礎。「從眾說紛云莫衷一是，到共識形成以解決社區難題，讓我們深刻體會出學習活動可以培養居民對社區發展的了解，建立新的人生價值觀，潛移默化中對於社區難題的解決，比較於傳統的經費爭取、甚至施壓抗爭有效」(陳錦煌，1996：5-6)。

新港社區的學習活動發展過程，在陳錦煌的談話中，留下明顯的痕跡。新港文教基金會最初以「不要讓下一代變壞」為宗旨，推動各種正當藝文休閒活動和訓練班隊，提供民眾休閒與進修。此外，基金會也組織義工，提供參與者從工作中成長的學習機會。有了「社區總體營造」政策之後，社區學習出現新

的型式，民眾藉由參與解決社區共同問題的機遇中學習。這種社區學習機制，在社區遭逢危機時更容易顯現。陳錦煌舉出新港民眾對台塑興建中洋工業區的環保抗爭為例，經由村里民大會溝通協調、動員村民參與環保行動，過程中也舉辦演講、組織環保促進會，透過相互學習的方式，讓民眾把環保議題，內化成社區永續經營的共識。陳錦煌認為，基於社區發展的難題，為尋求解決之道而產生的一系列自發性學習行為，就是「社區學習共同體」中最重要的部分（同上：6）

在新港鄉，前述的各種學習機制和管道，雖然都有發展的脈絡可循，但在民國八十四年，它們是同時但個別的存在，並不能夠相互支援。「新港社區終身學習體系」的目的，就是要結合文建會的「社區總體營造」政策和新港既有的學習體系及文教資源，組成連貫的社區終身學習體系；而其最終目的，是發展新港成爲一個具有鄉土文化、且全民參與的「學習社區」（胡夢鯨，1996：9）。陳錦煌認為，「學習（型）社區」是一個「可以透過學習方法達到自給自足的社區」；「學習（型）社區」除了提供個人學習、團體學習的環境與機會，更積極的意義是透過行動學習，來解決社區難題（陳錦煌，1999）。

誠如八十五年「社區終身學習研討會」的主旨：「闡述『終身學習』是社區總體營造介入的方式之一」，新港鄉推動「終身學習」，始終圍繞著社區總體營造的核心，甚至不斷把社區所面臨的新挑戰加入學習系統中，例如民國八十八年，考慮台灣加入WTO以後會對農業造成衝擊；在八成民眾務農的新港，文教基金會組織一個行動學習團體，學習現代化資訊的獲得、管理和應用，以「農業產銷資訊化」對策因應衝擊（陳錦煌，1999）。陳錦煌在民國八十七年的一篇文章中談及，新港文教基金會一頭栽進「學習型社區」的工作，乃經過七、八年的醞釀、二、三年的實際推動（陳錦煌，1998），而八十五年的「社區終身學習研討會」，正是其中的轉捩點。事實上，新港在八十四、八十五年走上「學習型社區」的社造路線，除了當時文建會大力推動社區總體營造，還有一項重要的關鍵，就是教育部門所推動的教育改革。

胡夢鯨就認為，對當時社會而言，「社區總體營造」和「教育改革」是同時進行的兩項重大「工程」；雖然分別由不同的部會推動，但這兩項「工程」的成敗間有密切關係（胡夢鯨，1996：9）。他認為，社區民眾意識的覺醒與行動

的參與，是社區總體營造工程能否成功的關鍵；至於如何才能喚起民眾正確的社區意識，以理性的溝通與對話，建立起改造社區的共識，進而採取集體的行動、參與社區營造工程，其關鍵在於「民眾的學習」（同上：10）。

### 5.3 社區總體營造與地方文史工作

社區總體營造至少順著兩個方向回應了全球化對台灣社會的穿透。第一是全球化造成的社會轉變，國家和國家、國家和人民的關係都在改變，新的經濟也帶來產業和生活方式的轉型，人民必須在這樣的過程中學會如何回應；這樣的學習不僅是「終身」的，更是超越學校範圍的。第二則是全球化的文化對地方文化造成的壓力，由於「地方感」的模糊、人際關係的社群基礎疏離，造成人的認同危機；人必須重新尋根，回到地方、社區重新建立傳統，創造新的價值和認同。其中社區總體營造和「終身學習」的關係，已經在前節中說明；而順著第二個方向的「地方主義」，社區總體營造在台灣無疑深化、鼓動了地方文史的研究，並且透過諸如文藝季「人親、土親、文化新」的活動形式，重新尋回過去的傳統，經過「去傳統化」的再包裝變成文化資源，並且建立新的認同。

全球化帶來了本土（地方）文化復興的契機。當傳統開始消失、導致認同的寄託飄零，尋找傳統成為復興文化的起步。台灣八〇年代開始蓬勃發展的「地方文史」運動，直接可以視為「全球化」的反省和實踐。但是台灣的文史工作並不必然帶來傳統的振興。Giddens 曾經呼籲，不能讓傳統文化走入「基本教義主義」，因為傳統的保存、發揚，不一定要透過「傳統」的方式進行；這其中應該包含著「去傳統化」、和全球文化衝突和對話。在台灣，八〇年代開始蓬勃發展的「文史工作」以及後來發展，特別是與社區總體營造的往來互動，值得放在這種全球化的架構下重新檢視。

#### 5.3.1 地方「文史工作」的崛起

「文史工作」是台灣一種獨特的行業或生活方式，甚至在世界其他地方，也沒有像台灣這樣的「文史工作者」或「文史工作團體」。而台灣所謂的「文史工作」是個獨特的領域，它與學院派的「文史」研究方向並不一樣，而學術界也沒有辦法將這些從民間崛起的「文史」研究定位。因為台灣的「文史工作」

脫胎自台灣的本土化運動，其實是一種「文化現象」(陳其南，1998)。也因此，所謂的「文史工作」也與過去學院中所研究文史並不相同，它不是回溯中華文化中的文史，而是針對台灣的城鎮鄉村所做的歷史、生活、產業、儀俗、地理、景觀、傳說、信仰、生態等方面的研究與調查，涵蓋的範圍早已起過文學典籍或歷史考據。這樣文史工作，經常被冠上「地方」兩個字，以強調是台灣的、地方性的文史研究工作。

文史工作的前驅者劉還月在《地方文史工作現況初探》中，根據文史工作室成長的數量分析，認為1994年是台灣文史工作發展的分水嶺<sup>71</sup>(文建會，2000)。該文所引用的調查資料顯示，現有文史工作室總數的三分之二以上，都是在1993年以後成立，平均每年增加超過三十個。研究中分析文史工作室快速成長的背景有以下三點：

1、政治環境的變遷。戒嚴以前，一般人難以參與台灣文史研究，這樣的情勢到解嚴以後，才逐漸出現民間人士參與地方文史調查與研究的情形。地方文史研究萌芽的初期，只是少數人基於自省的行為，希望藉此推動台灣文化的復興，當時這些文史工作者既沒有社會地位，也沒有何資源。幾年之後，「本土」突然成為重要的政治賣點，各種型態的文史研究室紛紛誕生。而文建會在民國八十四年開始推動文藝季，以「人親、土親、文化親」為主題，強調各地方的特色；由於主辦的各縣市政府或承辦的文化中心、教育局對地方文史並不熟悉，必須與民間的研究者合作，尋找活動的構想和素材。

2、歷史學研究走向的變遷。過去台灣的史學研究，多掌握在官方或學者手中，研究主題也以「政治史」為主，較少注重「社會史」。民國七十六年解嚴以後，政治風氣大開，學術機構開始注重「社會史」的研究，甚至從中國史一枝獨秀的情況，轉而重視「台灣史」，例如中央研究院成立台灣歷史研究所籌備處。同時，主流媒體和出版商也都發現這股潮流，開闢專門介紹台灣風土文史的版面，以及出版大量專著。教育部也在民國八十五年，於國小教程中增加「鄉土教材活動」、國中增加「認識台灣」，文史研究的成果得以更一步進入校園。

<sup>71</sup> 有關文史工作的發展情形，可以參閱《地方文史工作現況初探》第一章；該文可以直接自文建會網站取得，網址：<http://www.cca.gov.tw:8080/book/1-1.htm>

3、文化發展的轉變。1950年代末至1960年代，台灣文化界關心的是如何引進現代化文化，包含詩、書、畫及音樂等；七〇年代以後，台灣從壓抑開始覺醒，受國內情勢影響，文化界關心的重點，也轉而重視台灣本身文化的創新表現。到了八〇年代，「本土」取代了「中國」，鄉土文化更日漸受到重視。（文建會，2000）

地方文史工作的崛起，與台灣社會情勢的改變互相牽繫；而另一方面，政府單位特別是文建會，以政策方式提攜，更是造成文史工作者地位提升的重要因素。陳板以民國八〇年代做為觀察對象指出，前面四年，文史工作者多半屬於潛伏在社會底層的邊緣人<sup>72</sup>，後面六年，因為文建會前副主委陳其南注意到文史工作者與社區總體營造之間的未來關係，文史工作者首度受到公部門重視，漸漸能夠發揮集體性的價值，「文史工作者，幾乎可以說是文建會推動社區總體營造之後確定下來的身分。」（陳板，2001）。長期觀察社區營造發展的曾旭正認為，台灣的社區運動在1980年代即已遍地萌芽，社區文史工作的發展更在此之前；「社區總體營造」政策注入了更多資源，也鼓勵了更多文史工作者加入行列（曾旭正，2001）。但是值得強調的是，「文史工作」並不能等同於「社區營造」工作，雖然政策催生了文史工作的發展，但是文史工作室並非全部以社區營造為目的而出現。

劉還月調查文史工作室的成立原因，大致歸納成八種類型：對文史工作有興趣、為台灣文化盡一分心力、承辦全國文藝季活動、鄉土教材的蒐集與研究、響應社區總體營造計畫、社區的危機意識、長期默默工作而存在、由政治人物主導形成。文史工作的內容則包括社區關懷、人文探索、文物館藏與研究、社區總體營造、原住民族群工作、自然人文生態研究、鄉土文化藝術、文化資產保存維護（文建會，2000）。以上羅列的文史工作室成立原因或是工作內容中，都可以看到「社區總體營造」政策的影響，同時也說明社區總體營造並不必然是文史工作的重心。但是文史工作和社區總體營造的關係，還值得進一步討論。

「社區總體營造」是一項政策，也是社區工作的總稱；一個社區可以不接

---

<sup>72</sup> 指稱文史工作者為「社會底層的邊緣人」似乎過於誇張，許多文史工作者有正當職業，例如學校的老師，文史工作只是業餘的興趣，不屬於「社會底層」，也不是「邊緣人」。陳板的敘述方式，應該是

受任何來自「社區總體營造」政策的補助之下，仍舊以自己的方法和力量推動社區總體營造。事實上，劉還月所歸納的八種文史工作室的工作，除了「社區總體營造」項目以外的工作，都可以做為社區總體營造的切入點；差別在於，文史工作者是不是把這項工作，視為或當作是社區營造的起點。

曾旭正把台灣的社區運動分為「被『社區危機』所催促的社區運動」，以及「因為對『品質不滿』所蘊釀出來的社區運動」。其中社區危機又分為「認同危機」與「生存危機」兩類，而文史工作則是「認同」危機所催生的一種社區運動。在社區總體營造的「人、文、地、景、產」五大範疇中，文史工作屬於「文」的範疇，主要作用在於建構和強化社區認同，因此往往具有「啟動扳機」的作用，成為社區營造的起點。曾旭正也將文史工作者和社區的關係分成二類，一類是「以社區為研究對象的文史工作者」，另一類「有機的」文史工作者則利用鄉土文史素材進行動員，進而轉化到社區營造的範圍，稱為「以社區營造為目標的文史工作者」。其中第二類，他稱為是「文史工作的社區化」（曾旭正，2001）。

如果以本文第三章中所建立的模型來看，文史工作的目的在建立社區認同，可以再進一步依時間軸線上的「過去」、「現在」、「未來」三個時態，分析其中認同的元素是否存在。在下一段，將以「大家來寫村史」為例，分析文史工作和社區的關係或盲點。

### 5.3.2 「大家來寫村史」計畫

前台灣省政府文化處推動的「大家來村史」計畫，為文史工作的「社區化」提供了難得的實驗機會。這項計畫中的「種籽村」共有十個，分由十個文史工作室（或更義的民間文化工作社團）輔導，以不同的手法和目的記錄「村史」。

「大家來寫村史」計畫由中華民國社區營造學會提出，並且和台灣省政府文化處合作推動<sup>73</sup>；從合作單位的背景，已經可以看到「村史」做為社造切入的

---

要強調「文史工作」的不受重視。

<sup>73</sup> 計畫總體經費一千三百萬元，包括：每個社區各一百萬元操作經費、工作坊及出版《操作手冊》一百萬元、舉辦成果博覽會一百萬元、行政經費一百萬元。

實驗企圖。而這項計畫的策畫者（兼協同主持人）：陳板和楊長鎮，都有豐富的社會運動經驗；計畫主持人為當時任教台灣大學歷史學系的吳密察<sup>74</sup>，是學術界重要的台灣史專家之一，在這項計畫推動過程中積極參與，並且提供專業意見，為「村史」的「歷史」意義和價值合理化。而「大家來寫村史」的目的，在陳板等人提出的計畫中明白宣示：

本計畫的目的在於培養種籽隊伍，發展台灣全民參與社區史寫作、建構的模式，並進一步尋求永續的社區史工作機制。

計畫由種籽工作者之帶領與專業文史工作者之協助，發動社區「民眾參與」的文史調查活動，進行社區記憶的發掘、交換、組構與重建，賦予個人歷史意識，並促成社區認同的共同發展。並期望由此活動衍生相關的社區文史機制，以提供永續性的村史運動能量（文化處，1998：頁200）。

以上所引的文字中並沒有直接提及「社區總體營造」，但所強調的「民眾參與」、「促成社區認同」，卻是社區總體營造最重要的精神。事實上，在這項計畫的執行過程，也絕不同於一般「以社區為對象」所進行的田野調查研究，自八十七年四月至八十八年六月的執行階段，計畫主持人先選出十個種籽村的十個輔導團隊，並且以工作坊的方式進行理念溝通，以四天的時間研擬各社區「村史」的操作方式。陳板等人在過程中非常強調「參與」，他認為「村史寫作與其說是一種單純的文學想像，不如說是一種社區重建的人文動機」、「社區營造的困難經常不在於工作者的專業能力，反而在於社區參與的動員……社區史（村史）寫作，應該是一種很好的社區參與機制」（文化處，2000：18-19）。在村史寫作過程中，往往可以讓民眾發現某些價值或正視某些問題，藉由動員進行討論，形成對未來的願景（同上：24）。十個輔導團體於八十七年六月十五日簽訂的共同宣言，強調了文史工作者在社區營造過程中的重要性，認為文史工作者可以重建民眾共同的記憶、找到認同的連帶、界定地方的精神與特質；雖然注重鄉土教育的政策已經讓歷史透過學習進入社區，但是「這種社區意識做為社區認同的內涵，如果欠缺水平的互動過程，則不一定能成為社區認同正面積極

<sup>74</sup> 在本論文寫作的過程中，吳密察已經由台大借調文建會擔任副主委。他不只一次提及「大家來寫村史」計畫，也希望利用他在文建會的期間，能夠擴大推動這項計畫。

的因素。」(同上：202)

十組種籽社區和輔導組織的合作情形和動員方式如表 5.6.2 A。其中可以看到多元的動員方式，但對一個以「村史」為主題的運動而言，產生兩方面的弔詭。首先，十個種社區經過大約一年的「村史」製作期間，由執行團隊完成了過程的記錄和報告，但並沒有出版，民眾依然看不到自己參與完成的這部社區歷史，除了美濃龍肚社區出版的《龍肚庄誌》以外。這當然是受限於計畫的經費，但如果要嚴格的探究，「大家來寫村史」計畫的本身，創造了一個值得記在村史中的事件，卻沒有生產出文字的「村史」成果。相反的面向是，這個計畫的一開始，即特別強調不一定要規規矩矩的寫出一本村史，只希望利用「村史」的寫作創造一個操作方式，達到社區動員的目的，甚至做為社總體營造的起點；但是這十個村史計畫是否啟動了社區營造的運作機制，值得進一步探究。

《村史運動的萌芽》是「大家來寫村史」計畫執行之後，唯一公開發行的成果資料，其中有許多針對以文史工作啟動社造機制的反省。花蓮烏踏石仔是一個有趣的例子，直接碰觸到「社區」的定義問題。過去不論如何對「社區」下定義，一個村、聚落、公寓大樓、區里甚至縣市或國家，都還有地理上的界域；但烏踏石仔卻是一是早已散村了的「歷史上的」社區。村史的寫作從找回失散的烏踏石仔漁民開始、鼓勵大家重聚，甚至成立居民組織，進一步找回失落的歷史，希望能夠促成烏踏石人心中對過去社區的記憶，組成一個因為「認同」而凝聚的社群，取代空間上的社區。但是對於烏踏石仔人而言，過去固然值得回憶，卻沒有意願自發成立組織，繼續推動「村史」進行。中和市安邦社區是一個對比的例子，在一個即將改建的眷村中，民眾對於拆遷相關事務的關心，以及為舊社區留下些記憶的心情，遠大於對社區營造的投入；隨著「村史」計畫的結束，社區動員也隨之冷淡，只能被動的等待拆屋散村。埔里愛蘭台地是一個安逸的山城，在「村史」計畫之後，對於社區未來的願景引起了討論；但是九二一大地震之後，民眾對社區的想像全部化為烏有。台中龍井鄉「東海村」，過去曾經因為「理想國」的社區再造計畫而知名，頑石劇團進駐以後，持續推動戲劇和藝文活動，維持了「人文立村」、「藝術造鎮」的活力；隨著頑石劇團遷出，東海村也回復為平靜的住宅區，只有以藝術做為號召的商店或餐廳繼續存在。苗栗獅潭的村史計畫最後留下一間「打豆敘」村史博物館，仍在假

日或有需要的時候開放，並且還有民眾願意向外賓擔任解說；但真正最投入的，卻是楊長鎮的家人和部分鄰居友人；大多數曾經在「村史」活動中熱情參與的鄰居，隨著日子的過去而逐漸淡出。

「村史」計畫也留下不同的例子。例如美濃龍肚完成的《龍肚庄誌》，雖然其「歷史」的學術性令人質疑，但是參與工作的美濃後生會成員分成「攝影組」和「田調組」，在「村史」計畫結束後，依據庄誌的內容繼續調查。而美濃的社區運動和反水庫運動結成一氣，「村史」運動不過是其中的一段插曲；美濃的社區運動不是因為「村史」而展開，也不會因為「村史」的暫停而結束。南投縣日月村的「村史」，一開始即以邵族的生存議題做為主軸，在剩下不到三百人的邵族，藉由「村史」計畫完成了「正名」，正式成為台灣第十族；而這項「正名」的運動過程，不但超越了「村史」的計畫執行時間，更在九二一地震後的重建時期得到更大的凝聚。

在主持人如吳密察、陳板、楊長鎮等人的論述下，「村史」計畫雖然具有理論支撐，但執行過程卻充滿探索和實驗性，甚至吳密察坦承，「大家來寫村史」是從一些朦朧的概念開始；即使三天的工作營之後，雖然有了共識，但也僅止於類似「民眾參與」、「將歷史解釋權還給村民」、「跳脫以文字書寫的限制，以各種的形式呈現村史」等抽象想法；甚至在執行初期，還是茫然不安的（吳密察，1999）。但是執行結果，除了留下十個社區動員參與的過程紀錄和發掘早已塵封的往事，也提供了居民再動員的組織經驗。洪孟啓以九二一地震為例，認為中部地區的愛蘭、日月村，因為經過「村史運動」的過程，在復建時期可以「捉住自己的歷史文化根源，並能快速匯集社區力量，而吸引各界施予援手，使得重建之路走來比較穩健且富有文化特色。」<sup>75</sup>（洪孟啓，1999），顯見「村史」運動的成果展現並不一定在於「史」，而在社區營造的可能性。

<sup>75</sup> 在九二一地震之後，邵族的問題更被充分凸顯，透過「邵團隊」和「村史運動」所建立的網絡，吳密察、戴寶村、胡家瑜等多位學者也都參與了邵團隊、邵族文化發展協會推動的遷村和光華島更名等運動。埔里則是不同的例子，黃麗玲認為，埔里在「社區總體營造」政策過程中具有象徵性的意義，也因此成為中部地震受災區中，各地文史工作者、社工團體最早進入的救災地區（黃麗玲，2000）。當地的文史工作者如廖嘉展、鄧相揚等，推動社區營造的範圍不限於愛蘭台地；災後獲得如黃麗玲觀察到的援助，也當然不只有愛蘭台地的社區。因此洪孟啓的觀察的確屬實，埔里因為曾經推動社區總體營造，而在地震後有組織性的推動重建，但這並不能單純被視為「村史」計畫的成果。

以「村史」做為社區營造的切入點，的確是具有創意的想法。第一，「參與式村史」的基礎，打破由史家或學者主持的寫史工作，讓每個人的生活經驗都可以被擺在鎂光燈下展示；每個民眾的故事都可以得到尊重的前提，創造了民眾積極參與的可能性；至於參與的幅度和動員的程度，只是主導者手法的高明與否而已。另一方面，不論「村史」運動最後產出什麼形態的村史，由於參與和共同記憶的建構，可以比較容易的建立社區認同。但是以「村史」切入社區總體營造的盲點也就在這裡，對於歷史的認同，不見得可以成為持續動員的能量；而村史對村莊固然重要，但它畢竟不是民眾生活中的重要部分。在這十個案例中，可以清楚看到「村史」做為社造切入點的侷限。

前文曾經分析，如果以時態區隔，認同的標的有過去、現在、未來的不同；其中對「過去」的認同，如果不能搭配「現在」和「未來」的認同和共識，就很難帶來民眾動員，例如鳥踏石仔就是一個例子。這種單純面向過去的認同，頂多只是社區中的一場懷舊節目，徒令人唏噓而已。另一方面，如果社區總體營造是一種社區民眾的「終身學習」過程，「村史」所能扮演的角色就更明顯不足。居民固然可以從活動中學習自己社區的歷史，但是「村史」運動卻不一定涉及更廣泛的生活或是環境議題學習，往往必須進一步和其他的議題結合，才能讓行動的效果明顯。例如邵族，因為人口逐漸少而瀕於滅族；美濃地區由於水庫的興建計畫，可能造成家園從此淹沒湖中，「村史」運動投入這樣的社區中，可以進一步喚醒民眾面對危機的覺醒。另外的例子是安邦社區，由於眷村改建是大勢所趨，民眾的態度顯得保守而被動，輔導團隊在設計動員方式時，技巧的納入爭取拆遷權利的專業協助；但是畢竟民眾都已經接受了即將散村的命運，很難為了社區的未來而凝聚。

如果以「村史」和其他如公共藝術、社區空間美化等計畫相比，做為社區總體營造的切入點，「村史」可能具有更大的爆發力，因為它的內容精神更具煽動性，題材也都是民眾更親切的東西；但是對於民眾的學習來說，在社區推動公共藝術或是社區美化，往往是更大的挑戰，卻可能有意想不到的學習成效。但無論如何，不論用什麼方式做為切入，都必須考慮「總體」，即必須牽扯更多的議題進入民眾的討論範圍內，讓民眾參與的熱情從對單一問題的好奇，引伸為改善生活問題的用心。

前文提及，曾旭正認為文史工作做為社區營造的切入，必須將「文史」調查研究概念「社區化」；而從「村史」計畫的案例分析中了解，所謂「文史工作的『社區化』」其實還可以再細分成二個層面：參與動員的社區化，以及文史議題的進一步社區化。在「大家來寫村史」計畫中，十個種籽社區都做到了「參與」的社區化，已經是難能可貴的經驗。比較遺憾的是，「村史」計畫雖然不以寫出具體村史為目的，卻也限制了議題進一步發展的可能性，在社區的持續動員上，已經明顯的看出個別差異。

「大家來寫村史」計畫反映出台灣推動社區總體營造以來，始終難以突破的瓶頸。黃麗玲指出，尋找老台灣中的社區記憶成為九〇年代進行社區動員的一種新方法以及潛在的情緒，它同時可以為原子化的社區民眾找到共同的歷史感，成為動員成功的手段；另一方面，當記憶被凝結，如果沒有新的歷史意義導向有力的集體行動、聯繫未來的問題，保存舊記憶可能反而是一種經由貯藏而宣告終結的姿態，甚至變成一個可被販賣的實體（黃麗玲，2000）。

吳密察在民國九十年出任文建會副主委；「大家來寫村史」計畫極有可能在九十一年以後繼續推動。未來的「村史」計畫是不是可以掌握過去的經驗，在鼓勵民眾參與「村史」運動的過程中，更強調建立社區進一步學習和營造的可能性，值得繼續觀察。

表 5.3.2A 「大家來寫村史」計畫內容概述

種籽社區	輔導團隊	動員過程	成果概述
花蓮港 (鳥踏石社區)	黑潮海洋 文教基金會	尋找失散的村民、田野調查，舉辦田野資料展，舉辦「重返鳥踏石」居民重聚活動	由於興建花蓮港，鳥踏石社區已經散莊。透過村史活動重新聯絡到幾十戶，但並未有進一步的組織成立。
高雄美濃 龍肚	八色鳥協會	田調、讀書會及訪談，動員民眾提供稿件	完成出版《龍肚庄誌》
南投魚池 德化社	邵團隊	定位為「以邵族為主體的社區運動」，除文字資料累積整理，並以邵族自我認同的重建啟動社區運動	成立「南投縣魚池鄉邵族文化發展協會」，並推動邵族正名；「邵族」正式在民國九十年九月被列為第十族。
南投埔里 愛蘭社區	展顏文化 事業工房	田野調查、族譜整理，利用文化活動號召民眾和小朋友描繪自己的家鄉。	舉辦「船山揚帆——愛蘭鐵山文化節」，展示村史調查成果。

苗栗獅潭 溪流域	在地族群 文化工作 室	透過四次「大家來畫 文化地圖」活動，並 舉辦村史討論會、社 區大事周記、大家來 做家族史，以及村史 博物館	界定村史為人人可以參與的互動 遊戲，未有文字出版品；但「村 史博物館」卻仍在假日或有需要 時間開放。
新竹五峰 花園部落	梅后蔓部 落文化工 作群	復原失傳已久的「早 稻收割」儀式，舉辦 芋麻採收、部落尋禮 和部互訪活動，以及 利用營火活動訪談	舉辦「梅后蔓傳統文物展示活動 」，進行傳統生活用品展示和口述 歷史傳承
新竹竹北 六家庄	第三工作 室	與六家國中、國小合 作進行鄉土教學、舉 辦「社區媽媽攝影展」	以新瓦林家花鼓隊為主，設立「花 鼓協會」。
台中龍井 理想國社 區	頑石劇團	田野調查、導覽製作 、刊物出版，並以「 社區劇團」方式編演 「村史」劇。	舉辦「兒童戲劇節」和「村史」 戲劇演出，以立體和動態方式呈 現村史。
台北縣石 碇	霧裡薛溪 文化工作 室	結合華梵大學與社區 ，以文化活動凝聚民 眾	舉辦「石碇溪流環境」巡迴展、 古道踏勘淨溪、鄉慶的石碇歷 史展演。
台北中和 安邦新村	竹籬芭工 作室	老照片及文物收集、 村慶活動、村史徵稿 活動、認識社區及社 區環保活動，以及眷 村改建說明會	為即將改建的眷村留下改建前、 後的紀錄

### 5.3.3 藝術教育與「家鄉守護」計畫

#### (一)

社區總體營造、學校教育、社區文史工作，三者看似關係密切，但在以往的經驗中，卻很少有機會結合在一起。三者之中，社區總體營造和文史工作的關係已經在前節中討論，蓬勃的文史工作並沒有能夠直接轉化為社區總體營造的動力，因為中間缺乏創造社會動員的機制。社區總體營造曾經企圖透過「教改」轉變教育理念，但是並未真正成功；過去雖然有過「開放校園」，或是如高

雄市長謝長廷推動「社區學校化、學校社區化」政策，但缺少操作方式，也難以有太多期待<sup>76</sup>。另一方面，教育和文史工作，雖然透過「鄉土教材」的設計，讓地方文史研究成果可以進入教學系統，但執行成果並不理想，因為許多老師都把「鄉土教材」當成傳統教材，並未充分利用課程設計中預留的靈活空間<sup>77</sup>。

民國九十年，基礎教育的「人文與藝術」課程有重大改變；教育部為了因應從國小到國中連續九年的「一貫制」藝術教育新制，於七、八月間針對老師進行培訓工作；另外針對國中、國小校長，推動兩梯次各四場的「國民中小學校長研習營」。這個由教育部藝術教育委員丘如華和洪孟啓擬定的校長研習計畫<sup>78</sup>，首次提出「家鄉守護」概念，希望由校長做起、帶動國中和國小師生成為社區的「家鄉守護員」。這樣的概念，落實推動的成效還值得觀察，但在論述層次，卻以文化資產保存為切入點，接合了社區總體營造、學校教育和社區文史工作。當然，丘如華提出這樣的計畫，並非突發奇想；她多年經營樂山文教基金會，有一套自己的工作哲學。

## (二)

丘如華和樂山文教基金會，在台灣過去社區總體營造的發展歷程中，顯得特殊且獨立。樂山基金會成立於民國七十六年，初期以青少年關懷為宗旨；七十七年八月，台北市政府因為道路拓寬，計畫拆除迪化街，在史蹟專家林衡道先生引導下，樂山轉型以古蹟保存、都市發展、建築景觀為關懷範圍。由於當時的古蹟保存風氣還在萌芽，古蹟的危機都來自開發壓力；保存古蹟運動也同時從群眾的教育推廣以及喚醒住民（或產權擁有者）的自覺為主。丘如華在推動古蹟保存的過程中，也不斷和國外保存團體聯繫，甚至參與聯合國教科文組織的國際會議，因而認識許多國際學者，例如日本東京大學都市工學系教授西

<sup>76</sup> 唯一為人熟知的例子是柑園國中，因為校長的靈活教學方式，學校真的把圍牆拆了，和社區更為親近。

<sup>77</sup> 文史工作者陳板曾經口述一個故事：一位老師正在上鄉土教育課程，忽然教室外的馬路上走過迎神隊伍，十分喧鬧，學生也頓時坐立難安。結果正在上課的老師十分生氣，大聲斥喝學生。故事的來源，陳板並沒有說明；但他認為，窗外經過的隊伍，才是真正的「鄉土教材」；老師反而應該善用這些真實的素材。

<sup>78</sup> 參閱教育部藝術教育委員會委員提案：〈充實地方知識文化、整合社區教育網絡——國民中小學校長推動家鄉守護研習示範計畫〉，2001年5月11日。

村幸夫<sup>79</sup>；透過西村幸夫協助，樂山文教基金會在民國八十年代安排不計其數的日本專家來台，參加國際學術會議、舉辦工作營，實地造訪文化資產，與民眾共同會勘問題、研商解決之道。結合居民參與和社會運動式的保存方式，也成為樂山基金會或丘如華介入許多個案的風格。

九十年八月由文建會委託樂山基金會主辦「歷史建築國際學術研討會」，大會手冊中附有一篇「樂山簡介」，其中有一段談及樂山基金會的「工作策略」。由於樂山向來低調，類似的文字甚少在其他場合出現，摘錄如下：

樂山文教基金會不是一個孤立的單位。樂山是許多理念相同的民間組織、甚至政府機關的朋友和伙伴；在現代社會中，沒有任何一件公共議題，可以由一個單位獨立完成；而這其中，民眾力量喚醒和參與，是最重要的步驟。在多年工作經驗中，我們所歸納的策略如下：

a、發現問題：

「弱勢」通常不會主動發聲求援。不論是古蹟、神木、廢棄工廠，值得關懷的題材實在太多；而許多問題的背景複雜，不是單純表象可以窺得完全。唯有當問題的意識清楚，選擇有利的切入點，才能開始謀求解決之道。

b、尋求方案、創造議題

光是關懷不能解決問題。在現代社會，必須讓問題變成公共議題，讓媒體、執政當局了解問題的重要性，同時提出可行的建議案，讓輿論可以參與討論、讓專家學者立論有焦點，不至淪為浪費時間的各自表述。

c、促成草根動員，建立自發組織

鼓勵民眾動員，才是解決社會問題的根本之道，也是訓練民眾熟諳市民政治的方法。樂山文教基金會過去每個曾經參與的個案，推動草根組織成立、協助他們建立運作機制，都被視為最重要的程序。事實上，

<sup>79</sup> 西村幸夫在九十年九月獲文建會主委陳郁秀聘請，成為文建會「首席榮譽顧問」。

這也是個案是否能夠永續經營的關鍵。

#### d、引入資源、擴大民眾參與

草根組織成立後，需要有資源進入，開始進行動員。唯有透過動員，才能讓民眾切身感受問題，激發參與熱情。過去許多個案中，樂山文教基金會都積極協助居民組織結合政府和民間資源，充實動員能量。

#### e、持續關懷

樂山文教基金會的目的在不斷發現問題、協助民眾建立解決問題的組織和機制，而不自誇的認為可以解決所有問題；樂山文教基金會認為，所有在為家園打拼的人都是朋友，都值得持續關懷。到目前，樂山文教基金會與國內、外許多民間組織維持經常性往來，隨時互相支援，形成有力的國際網絡。

儘管各界對於樂山文教基金會的績效和風格有不同看法，但無可否認，它在台灣推動文化資產保存運動的過程中的角色扮演和提供資源周轉動能，特別是和國際接軌的部分，都值得單獨以論文探討。過去十多年，樂山文教基金會參與深入的個案，包括迪化保存、三峽老街保存、高雄竹門發電廠保存、台北市舊市政府保存、台北市北門城搶救、台南新化老街保存、新竹湖口老街保存、台北建國啤酒廠活化保存、搶救阿里山神木、松山菸廠保存、九二一地震之後搶救集集火車站等，許多案子一做數年甚至十年，但陸續也見到成績，或是持續推動中；例如迪化街、湖口老街等的聚落保存，都是台灣具有指標意義的個案。丘如華個人在文建會推動「社區總體營造」政策之後，是少數沒有跟進「喊口號」的專業者；但樂山文教基金會的「工作策略」中，卻已經涵括社區總體營造的重要精神，更難得的是，始終堅持一個專業團隊「參與但不介入、關懷但不主導」的態度。在這樣的脈絡之下，丘如華提出「家鄉守護」概念，並且利用學校校長散布各地，與她歷來的「工作策略」其實相當一致。

### (三)

雖然「家鄉守護」由教育部藉由推動九年一貫制教育的目的進行，但「家鄉守護」的概念也同樣受到文建會重視。因此在九十年七月十三日「推動家鄉

守護研習營」開幕儀式中，教育部政次范巽綠、文建會主委陳郁秀都同時到場致詞。

這一次的研習營分成北、中、南、東四區，每區以二階段辦理。第一階段招收八十至一百人，以演講和研討為主要內容，利用一天時間傳遞「家鄉守護」概念，並且教導參與者以繪製地圖的方式了解家鄉。第二階段以二天時間，實地進行訪查，繪製社區地圖，尋找人文或自然特色。以北區第一階段的研習營為例，課程內容及講師名單如下表 5.3.3A<sup>80</sup>：

表 5.3.3A 「家鄉守護」北區第一階段講師名單

課程內容	主講者
長官致詞	范巽綠（教育部政務次長） 陳郁秀（文建會主委） 康宗虎（台北市教育局副局長）
專題演講：地方歷史、生態與家鄉護	郭中端（建築景觀學者）
家鄉守護地圖（人／事／時地／物）的製作：觀念、目的與做法	黃瑞茂（建築、社區學者）
簡易家鄉守護地圖的實習操演操作、成果觀摩	劉鎮豪（漢聲雜誌繪圖師）
家鄉守護國外案例分析（錄影帶觀賞導覽）	丘如華（樂山文教基金會執行長）
綜合討論：學校、社區與家鄉守護	丘延亮（社會學者）

其中郭中端負責的第一場演講，具有為「家鄉守護」內涵定調的功能；演講中的第一個社區案例，是她親自參與的北投溫泉博物館。北投溫泉博物館的誕生，是來自一群孩子，他們是北投國小資優班的學生，為了一堂「北投溯源」課程，老師呂鴻文收集鄉土教材資料，發現北投有一座建於日本大正時期的溫泉浴場，只是早已殘破荒涼；呂鴻文帶著孩子去「探險」，卻引發孩子對這棟老屋的興趣。天真的孩子後來寫了陳情書，希望政府重視這棟歷史悠久的古蹟。在後來成立的「八頭里仁協會」以及地方人士奔走下，這棟公共浴池成為台北市市定古蹟，並且在整修以後成為「溫泉博物館」<sup>81</sup>。郭中端利用這個例子說明，

任何人都可以經由了解社區、關心社區而成爲社區的「家鄉守護者」。

由丘如華導覽介紹的錄影帶，則是公共電視台製作「城市的遠見」中的「飛驒古川町」。這一集節目錄製過程中，丘如華、西村幸夫都應邀參與。古川的社區營造過程，以重建社區美好的環境著手；1993年社區營造工作起步初期，也發生過一段故事。在一次討論社區事務的「町民研討會」中，古川國小有一百三十位小學生參與；其中一位六年級學生初田百江學了一篇作文〈傳達古川之心的社區營造〉，表達她對社區的期望和心願。她的文章談到巧遇兩位外地遊客讚美古川，引發她開始欣賞自己家鄉之美，並思考社區營造問題。她寫道：「大波斯菊盛開搖曳於秋風，看起來非常漂亮。大波斯菊因為町內人的照顧而盛開。因此，不只花錢去建造各種設施、設備，更希望大家能同心協力使古川町更美。……我想如果能將古川的人心之美，同心團結表現在樹木、花草和河流上，這樣的社區營造是很有意義的」（轉引自西村幸夫，1997：162）。這篇作文被收錄在西村幸夫的著作《故鄉魅力俱樂部》之中。當「城市的遠見」製作小組在古川工作時，還特別透過町公所找到初田百江小姐，重新再談起對社區的期望；這時她已經是一位亭亭玉立的妙齡女子了。

從這兩個刻意選擇的例子中可以確定，「家鄉守護」其實是一種生活化的社區營造方式，它不只是建立社區的文化資產保存通報系統，更希望民眾了解社區歷史、人文、自然資源，思考如何讓社區更好。由樂山基金會所舉辦的研習會，並沒有對「家鄉守護」做嚴格的定義或論述，只是透過實做方式，請校長藉由畫地圖了解自己的社區；當然在研習過程中，也沒有指定學員一套制式的程序或作法，要求每位校長回到學校都照本宣科。它的基本想法非常接近西村幸夫對社區營造「俱樂部」的看法：

在地方上「活動」的人們，自己所從事的工作通常都只是為了自己的興趣而做，有些人因此不喜歡別人將自己和「社區營造」這個偉大的名詞連在一起。……（日本）各地以「俱樂部」為名的團體愈來愈多，正如「俱樂部」這個名詞的字面意義：「人人都很快樂的在一起」，這是在任

<sup>80</sup> 時間：九十年七月十三日；地點：台北市客家會館。資料來源：研習營手冊。

<sup>81</sup> 參閱劉蕙苓〈為孩子圓夢——北投溫泉博物館的誕生〉，收錄於《重建家園》。

何地方生活下去都需要的基本要件。現在是「俱樂部」時代，各種不同想法的人都可以被接受，每個人要加入都很容易，就算要離開也沒有拘束，朝向這個目標而行的俱樂部愈來愈多。它的基本想法就是，肯定人們都有各自的生活舞台，不必刻意用一種規則把大家都綁在一起。（西村幸夫，1997:26）

西村幸夫對「社區營造」的看法十分開放，認為大家聚在一起的目的是為了社區更好，即使個人都有不同的看法，但目的和方向卻會趨於一致。每個社區有不同的問題、居民用不同的方法愛社區，當人們試著從更高的層次了解、解決社區問題時，這樣的用心也會打動別人（同上：27）。他也認為，從事社區營造，小城鎮的社區蘊藏更大的機會。小規模的城鎮可以直接讀取他們在自然和歷史上的許多線索，比起大都市的刻意製造，要容易得多；在共識的獲得上，所需要下的工夫，也比大都市少了許多，人和人之間的聯繫更比大都市來得強。只要有吸引人的景象和強而有力的領導者，立刻就可以產生改變現狀的能量（同上：28）。很顯然的，西村幸夫豐富的實際經驗，化作淺顯易懂的文字說明，如果以「家鄉守護」觀念做為起點，即使每個人都有不同的關心對象，但仍然可以在追求共同目標的因素下，結合民眾的力量改變社區。

類似由一個「社區守護者」發展而成的社區營造案例，在日本還有相當多；北海道著名的觀光地點小樽市，原本市政計畫填平的運河，就是由於當地家庭主婦峰山富美的不捨得，最後演變成全國性的「小樽運河搶救行動」；過程中小樽市民以學習活動，讓更多人了解運河保存和社區營造的關係（同上：42），而峰山富美也成為日本社區營造界的傳奇人物。在台灣類似的案例也有，特別是地方文史工作者，往往扮演了「守護者」的積極角色。透過藝術教育，教育部採納了「社區守護」的概念和計畫，無疑希望讓更多人成為「守護者」，成為保衛家鄉文化資產的最前線部隊。

但是對「社區總體營造」而言，有了「社區守護者」，也只是具備一個社區營造的起點，最後的結果不見得能夠符合預期想像，因為社區總體營造面臨的是真實的、生活的社區，其中有各種利害衝突，也有各種勢力介入干涉，這也是西村幸夫認為在小型社區中推動社區營造比較容易見到成果的原因。雖然小社區的問題可能比較單一、意見比較容易整合，但這並不表示社區總體營造

只能在小型社區中推動。下面章節將以宜蘭縣在一九九〇年代的「文化立縣」為案例，討論縣級地方政府推動全縣級社區總體營造的可能和盲點，以及所面臨的挑戰。

## 第六章：社區總體營造的「宜蘭經驗」

重新檢討宜蘭在前任縣長陳定南和游錫堃時代奠基的「宜蘭經驗」，可以看到如同台灣處身「全球化」壓力下的處境，只是由國家層級轉換到地方；而其中直接壓力的來源，從國際分工關係轉變成中央府接受國際角色之後對地方功能的強行定位與指派。

「宜蘭經驗」從對中央的政策反對開始，結合環保運動吸收民間追求民主和地方自治的力量，經過「文化立縣」的過程轉化，造成在台灣獨樹一幟的「共同體」。雖然這個「共同體」核心的「宜蘭認同」是出自虛構的想像，但民眾高度的自我認同，卻不斷從各種民調數字中得到證實。

「社區總體營造」在其他地方，都是以社區為單位推動；但宜蘭卻是唯一以「縣」為層級的社區總體營造推動案例（陳廣堯，1998：336-337）。如果把「社區總體營造」定位是一種以文化為基礎的政策、經由居民對共同體的認同建構之後，共同提出新的發展策略以對抗「全球化」造成的地方危機，那麼，在宜蘭的「文化立縣」，就可以說是「社區總體營造」政策的「宜蘭版」。從宜蘭發展的觀察中，也同樣可以看到前述分析中的意見反饋效果，即在共同體建構過程中，確實有部分意見（甚至可能是多數人的意見）被壓抑在施政者的「支配權」之下；但是這些意見在適當的時機，例如選舉，就會成為執政者的考驗。

### 6.1 「宜蘭經驗」中的「文化立縣」

宜蘭經驗呈現了具體而微的台灣困境。其他縣市的生活環境早已慘不忍睹，連爭論選擇方向的機會都沒有，這個議題只有在宜蘭才會成為一個議題，爭論這個議題才有意義。宜蘭在陳定南和游錫堃的十六年執政歷史中，也許不自覺地在為台灣進行一項實驗：不要工業污染與過度經濟開發的一塊土地，她的出路在哪裡？（陳其南，1998：4）

「宜蘭經驗」和「文化立縣」，從八〇年代中期以來，就經常不斷在媒體

上出現。其中「文化立縣」的政策發展，自游錫堃於於 1989 年選舉縣長到 1997 年任滿為止，有清晰的脈絡可循；但所謂「宜蘭經驗」則相反，一般的使用不會有過明確定義，只是約略指涉發生在宜蘭、時間為陳定南和游錫堃連續十六年的執政風格以及顯著的績效。陳定南在 1981 年以無黨籍身分選舉縣長，藉著對手國民黨內訌，只險勝七千票當選；四年之後競選連任，大勝對手八萬票。八年執政結束，陳定南幾乎被神格化，民眾稱他為「陳青天」、「陳媽祖」，聲勢如日中天（林志恆，1998：95）；「宜蘭經驗」因此成為陳定南參與第一屆省長大選時最重要的執政能力證明。1989 年起，游錫堃擔任縣長，兩任八年的縣政經營之後，宜蘭成為全台灣最有光榮感的「文化大縣」，一直延續到後來的劉守成任內。

從歷史角度來看，黃國禎認為「宜蘭經驗」是宜蘭在地政治反對運動由地方在野黨位置轉變成地方執政黨的結果，也是反對運動取得地方國家機器—地方政府之後的執政過程；而過程中關鍵在於游錫堃提出的「文化、觀光、環保、資訊」四大立縣政策（黃國禎，1998：1）；而其中的「文化」，亦即最被各界所重視的「文化立縣」。

做為一項地方政府的政治計畫，「文化立縣」的發展有其社會的背景和脈絡。陳賡堯分析，「文化立縣」的發展有三個階段：「為政治而文化」、「為文化而文化」、「為生活而文化」。黃國禎則指出，「文化立縣」的提出，代表施政者對宜蘭新時勢的洞悉和回應，其中包括因為台灣政治社會和危機造成地方政府的重要性的和新歷史角色的浮現、台灣面臨新的國家建構過程以及其中文化政策由「中國化」向本土認同的轉型，以及九〇年代宜蘭空間社會發展新趨勢所可能帶來的地域危機（ibid:14-21）。綜合陳賡堯和黃國禎的見解，「文化立縣」的發展是一個漸進的過程，它始於政治目的，擴及到文化的關心，最後成為經濟和生活的主題，甚至成為游錫堃施政的核心主軸。整體觀察，正如陳其南認為「宜蘭經驗呈現具體而微的台灣困境」，從「文化立縣」的進程中所解析出台灣整體社會和宜蘭的互動發展，對比於第四章台灣的「全球化」現象，可以視為「全球化」勢力藉由國家機器運作而進入台灣地方的案例。在進一步的討論之前，必須簡單回顧「文化立縣」的發展和轉變。

#### 第一階段：為政治目的推動的文化計畫

1989年游錫堃競選宜蘭縣長時，還沒有「文化立縣」的政策概念或是口號；但他出自宜蘭農家、對鄉土文化的感情和認同，與他的反對政治理念相結為一體。身於一位在野黨政治精英，他體察到台灣本土文化受到政治力的不當干預而被貶抑，形成本土認同的危機；他在擔任省議員時期，即提出過「復興中華文化的迷思——下一代往何處去？」的質詢稿，站在台灣文化的角度，檢討戒嚴體制與反共國策之下的文化現象。爲了競選縣長，游錫堃提出「編印鄉土教材、以激勵愛鄉愛土情操」、「推行母語教育，尊重母語，促進政治和諧」理念做爲訴求，一方面是對中央壓抑台灣文化的反抗，同時以「復建」角度切入，爲本土文化爭取平等的生存空間。（陳賡堯，1998:20-31）

「文化立縣」的名詞首度出現，是民國八十年十一月，游錫堃向宜蘭縣議會提出的施政報告書中。當時游錫堃將「文化立縣」和前縣長陳定南時期的「環保立縣」、「觀光立縣」並列爲三大施政重點（ibid，32）；而「文化立縣」會在後來被特別強調，也是爲了與前縣長陳定南區隔。七十七年，陳定南在民調中奪得多項第一，施政滿意度高達77.3%，包括冬山河親水公園、羅東運動公園等建設成果，都被描述成「宜蘭經驗」的指標。對繼任縣長的游錫堃而言，除了陳定南時期建立的政府廉能形象之外，他必須找到自己的定位和方向。而「文化立縣」由政治對抗目的轉移到地域振興的面向，最重要的因素並不是文化需要，而是地方財政困窘的考量和促進地區經濟發展的目的。

## 第二階段：「文化立縣」成爲替代性的經濟發展計畫

游錫堃提出「文化立縣」的施政報告中，提出硬體與軟體的重點工作內容；硬體包括規畫興建東北部民俗技藝園區、演藝廳；軟體計畫包括鄉土教育和雙語教學、歌仔戲薪傳計畫以及最重要的「開蘭一九五周年」的十二項系列活動。

游錫堃在參加「文建會九十年度社區總體營造年會」的致詞時表示，他就任初期，對於宜蘭的財政非常頭痛，縣長也幾乎沒有什麼事能做。當時對於日本的「地域振興」僅有初淺的了解，知道可以藉由辦活動帶動觀光事業；直到看到停辦十年的頭城搶孤活動，吸引了數以萬計的民眾參與，才認爲這是可以嘗試的方向。適逢「開蘭一九五周年」，游錫堃於是決定擴大舉辦爲系列文化活動，卻也因此成爲宜蘭大型文化活動的起點。

宜蘭縣的財政問題，是結構性因素之下的困境。1970年代以前，國民黨政府對地方民間具有高度控制能力；政府同時透過地方選舉和對地方派系釋出經濟利益，來交換政治上的忠誠；這樣的一元權威體制政治架構，在1987年以後出現鬆動現象，中央為了適應民意，必須下放更多權力給地方政府，但中央始終沒有調整中央和地方財政畫分的不均衡狀況。由於財政畫分的不合理，地方的「大稅歸中央、小稅歸地方」，造成地方財政嚴重不足，因此必須更依賴中央政府的補助；而中央政府也得以藉由掌握在手中的補助機制，引導或介入地方政府的運作。這種情況隨著台灣加入國際分工情況加深而更為明顯，中央政府急欲操控地方的發展權力，將地方整合進入國家整體經濟發展政策之中，以順利完成區域分工。宜蘭由於地方執政者對於中央分派角色的不合作態度，例如不願意配合設置中央政策決定的台塑六輕廠和蘇澳火力發電廠，而遭到中央政府報復性刪減計畫或預算。但這樣的情勢，也迫使宜蘭必須找到不同的「另類」發展模式（黃國禎，1998:15-17）。而從搶孤到「開蘭一九五周年」紀念活動、以致於後來的八十一年全國區運會，宜蘭逐漸建立了舉辦大型活動、帶動觀光活動的風格。但是能夠將大型活動地方產業、文化徹底結合，還是得利於文建會在民國八十四年起推動的「社區總體營造」。

第三階段：「文化立縣」成為行政文化化的縣政主軸。

「社區總體營造」能夠成為眾所矚目的文化政策，與宜蘭縣的實踐經驗密切相關。由於游錫堃對「社區總體營造」的了解和投入，在其他縣市都是以「社區」為推動單位，在宜蘭則是由縣政府全面推動。在游錫堃八年施政的後半，「社區總體營造」以及相關的「文化產業化、產業文化化」等概念，幾乎就是「文化立縣」的主軸。宜蘭玉田村被視為台灣社區總體營造歷程的第一個範例<sup>82</sup>；做為「美化地方傳統建築空間」計畫的代表性個案的二結王公廟，在保存、遷移和籌建新廟所引發的「千人移廟」和新廟設計等事件，都引起民眾廣泛注意。呈現階段性「社區總體營造」成果的八十六年社區總體營造博覽會更選在宜蘭舉行，而宜蘭也在現場以規模最大的宜蘭特區以及「再造別有天」主題館，呈

<sup>82</sup> 玉田社區的社區總體營造發展，從民眾共同參與的文化活動開始，導入產業發展和環境、觀光等生活議題，一直到後來的逐漸沈潛，幾乎就是「社區總體營造」政策發展的縮影。請參閱陳廣堯著《文化、宜蘭、游錫堃》。

現宜蘭當地社區總體營造的推廣積效和觀念的深化。

游錫堃重視「社區總體營造」並非偶然。陳賡堯認為，由於游錫堃已經有透過文化活動達到「區域振興」目的的想法，與「社區總體營造」的理念相通；而「社區總體營造」涵蓋層面更廣，但游錫堃始終把持區域振興的目標（陳賡堯，1998:37）。游錫堃認為大型活動是粽子的「粽頭」；抓住「粽頭」可以提振起整串粽子。從縣政角度來看，以文化活動做為目標管理的核心，藉由對活動的有效掌握，可以整合整個縣府施政，將建設、農業、文化、教育等單位的力量聯結，走向預定的方向；而這也是陳其南提出「行政文化化」的主要內涵之一。因此，「文化立縣」的真正目的並不是為了宜蘭縣內的文化發展；更精確的說，文化只是一種手段，目的是帶動縣政整體建設的「立縣」（于國華，2002）。

以上三階段概述，只是簡單的素描；在宜蘭的縣政發展過程中，其實並沒有一套設定好的腳本，而是隨著時勢的演變不斷發展，也因此三個階段轉變，並沒有明顯的斷代，甚至互相交疊。但在這樣的過程中，可以看一個縣級地方政府如何回應台灣整體的政治、經濟、文化發展轉型，顯示全球化壓力之下，結合草根力量的地方政府，已經取得區域戰略上的優勢地位。

「宜蘭經驗」的發展，除了縣政經營之外，與中央「對抗」的痕跡十分明顯。陳定南在1981年以「打破國民黨四十年縣長專賣局」口號，加上自比為「黨外民主聖地」自蔣渭水、郭雨新、林義雄、黃煌雄所一脈相承的反對運動形象，以無黨藉的身分競選縣長成功。陳定南任內最重要的抗爭運動，就是始於1987年的反六輕<sup>83</sup>；對於這項中央既定政策，表面上是民間環保組織發起的反設立社會運動，但過程中陳定南個人及縣政府資源、甚至民進黨都大力介入支持；大部分由民進黨或親近民進黨人士領導的反六輕運動，在縣內舉行大規模宣講活動，企圖說服民眾支持反對運動，但宜蘭民眾參與的情況並不十分熱絡，特別是國民黨勢力控制的地方鄉鎮。反六輕的活動明顯政治性高過社會性，在當時

<sup>83</sup> 宜蘭「反六輕」共有兩個階段；第一階段自1987年11月開始，由台灣環保聯盟宜蘭分會發動，而台塑公司於次年5月決定退出宜蘭。但1990年台塑重新提出重回宜蘭計劃，當年10月第二次反六輕運動展開，陳定南當時已經獲選立委，參與更為積極。1991年1月台塑決定放棄宜蘭六輕計畫。參閱網站：<http://www.cc.nctu.edu.tw/~humeco/8teach/taiwanhis.htm>

成爲反對勢力對抗國民黨執政的延長戰線<sup>84</sup>（謝懷慧，2000：65；何明修，2000：88-89）。而游錫堃時代初期推動的鄉土教材和本土語言教育，最初也受到當時教育部長毛高文反對，甚至縣議會中由於國民黨籍議員掌握多數，也否決了游錫堃提出的預算；而他當時即冒著與議會決裂的風險提出覆議（林志恆，1998：151-157）。

在台灣民主政治環境變動的年代，特別是民進黨成立之後，「黨外民主聖地」和「綠色執政」聯結，民進黨在宜蘭的執政成爲反對運動的繼續實踐；民眾對於「黨外民主聖地」的認同，也被巧妙轉移成爲對「綠色執政」的支持。黃國禎指出：從「黨外民主聖地」到「宜蘭經驗」的象徵轉化，正是黨外在宜蘭取得執政權的過程，也正是反對運動的政治認同從「對抗性」作用轉化成「合法性」認同的社會歷程（黃國禎，1998：66-73）。由於對中央指派的地方性角色的抗拒不從，例如設置六輕和蘇澳火力發電廠的反對，宜蘭高舉著環保大旗與工業生產基地的發展模式對立；而「文化立縣」的出現，以及結合後來「地域振興」所帶來的經濟效益，也因此成爲宜蘭所選擇的「替代性發展路線」。

但是在1990年代初期，台灣剛才經歷長達五十年的戒嚴，在中央以「反共復國」爲目標的一元權威統治，加上台灣對以美、日爲首的國際經濟分工體系分工仰賴深刻，宜蘭地方政府與中央的對抗過程，其實是「文化支配權」(culture hegemony)的爭奪。仗著與地方民間的接近，宜蘭縣政府提出「抵抗性認同」的地域計畫，企圖透過「抵抗性認同共同體」的建立，達到黃國禎所謂轉化「對抗性認同」爲「合法性認同」的目的。

## 6.2 「文化立縣」的宜蘭認同建構

宜蘭縣是一個以全縣爲著眼的「社區總體營造」案例。縣政府透過綿密的

<sup>84</sup> 陳定南在2000年5月之後擔任法務部長。在法務部官方網站中，如此記錄陳定南的「反抗」成績：「參政期間，(1)始終堅持理念與原則，不願助紂爲虐，爲虎作倀，兩度嚴拒國民黨招安；(2)裁撤政府機關內之特務爪牙一人二室；(3)廢除學校安維秘書；(4)銷毀公教人員之「忠誠資料」；(5)實施彈性假期；(6)電影院免唱「國歌」；(7)卸下蔣家父子遺像；(8)停辦元旦清晨之教條式升旗典禮；(9)取消固定慶典之入股化集會遊行；(10)首創「青天計畫」，全天候日夜僱人駐廠監測並嚴懲污染，徹底改善環境品質；(11)並持續(1986~1988、1990~1992)領導宜蘭縣民「反六輕」，爲國內地方政府對抗中央違法金權掛勾，唯一成功之案例。在國民黨威權體制下，將長期遭受剝削及矮化之地方自主權，發揮得淋漓

計畫，先從召喚宜蘭人的感情開始，進而讓大家擁有共同的憂患意識，並在過程中不斷提出對宜蘭未來的思考，讓民眾統合所有的力量，朝共同目標前進。黃國禎如此描述宜蘭的「文化立縣」：

文化立縣過程正是一個認同政治過程，是一個以地方政府為首的認同建構。地方政府嚐試追尋鄉愁並打造地域認同，指向身分認同構造的是一個地域社群想像的創造。「宜蘭人」表徵的是一個以漢人為想像，同時以血緣、語言為辨試的本質化族群身分，具有地域族群主義色彩；另外指向政治認同構造的是一個以「宜蘭人」為召喚的政治共同體，樣貌模糊且內部多重異質的地域人群，被召喚到文化儀式中，成為創造地方政府正當性的政治共同體，在政治意義上具有民粹威權主義的定性；最後，指向地域發展認同構造的是一個另類發展圖像與論述的提出，透過規畫、象徵與事件三種途徑，地方政府轉化了八十年代被扣上的「反發展」意義，重新建構綠色執政所詮釋的發展方向。（黃國禎，1998：摘要）

在黃國禎的論述中，「文化立縣」是縣政府採用「文化宜蘭」的想像，透過文化手段的民粹操作，全面建構「支配權」(hermongy)的過程。而這種認同的建構，是一種單一本質式的認同打造，是一種保守反動的鄉愁追尋，更是一種海得格式的地方感（黃國禎，同前）。但是，宜蘭的「文化立縣」本身，也是一種「社區總體營造」式操作；它單一本質式的認同打造，可以被解釋成基於內部團結的「抵抗性認同」需要；它在保守反動的鄉愁之外，也號召了對未來期許的認同。「宜蘭認同」的本身雖然過分符號化、忽略對實質存在的多元文化的尊重，例如黃國禎一再關切的原住民或是其他反對力量的權益、身分或文化標記，但「宜蘭認同」的實質是「去領域化」的，它的認同並不是建立在宜蘭縣的地理界線之上，而是在每一位自許為宜蘭人的心目之中。這樣的認同，建構了不同於地理縣界的「邊界」，它曲折的連繫起宜蘭縣內、縣外甚至海外任何一個對宜蘭「心嚮往之」的人。這樣的認同，應驗了後全球化社會中空間流動性本質，但也正如黃國禎在論文的質疑，這樣的計畫性認同形成的過程中，可能因為忽略了公共論述程，而在「支配權」形成過程中淪為少數人為了特定目

---

盡致，為台灣地方自治史上第一人」（參閱法務部網站：<http://www.moj.gov.tw>）。

(例如勝選或政治資源分配等)而操作政治手段的掩護工具?宜蘭的縣長選舉結果中,透露若干值得深思的現象。

前述游錫堃「文化立縣」經過三個階段:為政治而文化、為文化而文化、為生活而文化;在認同建構方面,過去、現在、未來這三項元素幾乎是同時並進的被使用在三個階段中。同時,在游錫堃主政的末幾年,不論來自媒體報導或民意調查的結果都可以明顯看到「宜蘭人」對地域的高度認同;宜蘭的「文化立縣」過程,確實讓「宜蘭認同」同時被建立。

### 6.2.1 喚醒過去的記憶

在「文化立縣」正式成型之前,游錫堃在民國七十八年競選宜蘭縣長時提出的競選政見,和文化相關的內容只有「編印宜蘭縣鄉土教材」和「推行母語教學」兩項,嚴格說,這兩項政策被提出的原因,並不是為了建構宜蘭認同而採取的有意識計畫和步驟,只是延續游錫堃擔任省議員時的問政經驗,是對過去中央政府壓抑地方本土文化政策的反對(陳賡堯,1998:31)。真正和「宜蘭認同」發生關聯的活動,是民國八十一年舉辦的「開蘭一九五周年系列紀念活動」。接著透過設置縣史館、重修縣史、舉辦「宜蘭學」國際學術研討會、舉辦「宜蘭曆」設計、「宜蘭紀念日二〇〇年」等活動,開始建立「宜蘭人」的形象和史觀。透過這些活動以及政府出版的宣傳品,宜蘭縣政府試圖為「宜蘭」塑造形象,許多活動都利用過去的歷史或記憶做為召喚訴求,提醒大家身為蘭陽子弟的共同性,進而「想像」彼此休戚與共的關係。透過強調「宜蘭」和「非宜蘭」的不同(對照於「他群」所產生的「我群」認同意識),這種對過去記憶的提醒,目的就是打造新的身分認同<sup>85</sup>。

不可諱言,透過縣政府的一連串操作,不論是前面提到直接對宜蘭人或歷史進行的描述,或是透過活動尋找宜蘭人的精神、甚至「宜蘭曆」的適宜家居條件,「宜蘭」的內涵逐漸從一個地理名詞向外擴張,被賦予文化上的意義;而「宜蘭人」更從一個籠統的名詞,依靠各種宣傳和出版品的論述,變成具有本

<sup>85</sup> 參閱黃國禎論文,第四章。

質化內涵的「想像的族群」<sup>86</sup>。

### 6.2.2 強化現在患難與共的意識

從宜蘭的歷史、地理或獨特社會發展過程中，「宜蘭人」被重新給予更豐富的定義；每種不同的定義都是一條脈絡，讓宜蘭人從中尋找自己的定位。「脈絡中的自我」只是宜蘭人身分認同打造的一部分，要讓每一個人願意留守在脈絡中、繼續忠誠地扮演這個角色，則必須要有更進一步的對策。

中央政府處理六輕事件的專橫，讓許多宜蘭人產生同仇敵愾的鬥志，在高污染工業帶來環境破壞的危機感之下，民眾起而反對，讓縣政府得到足夠的後盾力量阻止六輕興建。反對六輕設廠的結果，引來中央報復性杯葛地方建設，幾乎斷送了宜蘭的發展前途；照理說，因為反對六輕所結集的民心士氣應該會為此遭到致命的打擊，但縣長游錫堃卻適時利用「文化立縣」政策，讓民眾看到反對六輕之後，宜蘭反而得到更多。黃國禎指出，「文化立縣」成為宜蘭縣的「替代發展方案」，主政者試圖證明在揚棄高污染的工業之後，宜蘭仍舊還有生存的機會（黃國禎：1997）。

游錫堃認為，在民國七十八年初任縣長的時候，宜蘭的發展落後、縣府財政困窘，簡直不知怎麼辦；但是身為縣長，又必須拿出對策。他指出，當初只聽過日本許多社區都辦活動吸引觀光客，因此辦活可以帶來「區域振興」<sup>87</sup>。民國八十年，他親自參與了停辦數十年的頭城「搶孤」，大量參與人潮給游錫堃靈感，於是有了次年的「開蘭一九五周年系列活動」，以及同樣以「區域振興」為理念舉辦的八十二年台灣區運動會。舉辦大型活動刺激觀光產業的理念，讓宜蘭在民國八十三年文建會推動「全國文藝季」和「國際小型展演活動」等計畫時，成為最熱心配合的一個縣。

多項轟動全國的活動接連舉辦，並且都冠以「宜蘭」的名稱，讓「宜蘭」成為最高知名度的縣（連過新年，宜蘭都要獨樹一幟，標榜「歡樂宜蘭年」）；

<sup>86</sup> 黃國禎在論文中指出，「宜蘭人」的內涵過於籠統，只是縣政府操縱粹的手法。但是，事實上所有的社群都會面臨這樣的問題，因為認同是一種「想像」，並不是如同生物學的分類法則，精準的具有各種客觀條件可供辨認。

甚至許多鄉、鎮級政府，也開始舉辦活動，吸引觀光客，例如最負盛名的「三星蔥蒜節」。在縣政府主導下，宜蘭縣的公共建設也展現不同風貌，除了冬山河親水公園，市政中心、學校、橋梁、羅東運動公園等，都受到媒體注意和報導；接二連三的大型活動如童玩藝術節、國際名校划船比賽，再三凸顯「宜蘭」的與眾不同。配合縣政府文宣、企業在活動期間贊助的全國電視廣告，為活動和商品宣傳的同時，也為「宜蘭」做了形象宣傳，不僅外地人一再對「宜蘭」兩個字加深印象，本地人更是不斷在榮譽感提升之下，肯定自己的「宜蘭人」身分。接連多次民調顯示，受訪宜蘭人對於宜蘭有極高的滿意度；高滿意度也証明了民眾對於「現在」的宜蘭，有非常高的認同感。

這整個過程中，我們看到民眾先是在「反污染」的認同之下集結，並且在發展受限的軍心渙散之前，縣政府成功提出「文化立縣」政策，讓民眾看到陸續累積的成果。新的認同出現，「宜蘭」成為台灣社會注目的焦點，「宜蘭」成為一種驕傲；不論民眾從那條脈絡中去找尋自己的「宜蘭人」定位，都會願意認同自己的宜蘭人身分。

### 6.2.3 打造未來的認同遠景

除了訴諸歷史和族群，宜蘭縣政府也為民眾規畫出未來藍圖。為了改變「反發展」形象，宜蘭縣政府邀請專業單位提出「另類」發展計畫，試圖洗刷過去反對發展的形象。這其中最重要的是由台大城鄉所完成的「2001年新蘭陽計畫」，以及委託新加坡專家劉太格完成的「宜蘭縣總體規畫」。其中「宜蘭縣總體規畫」以人口總量管制概念，為宜蘭規畫最適合居住的環境需求；配合「三高六化」理想以及「環保、觀光、文化、資訊」四大縣政建設綱領，讓人民想像不同於其他地方的「發展」路線。但是，這些政策目標和前述的專業規畫，並不容易讓一般人理解，因此出現了諸如「兒童的夢土」、「有宜蘭、不必移民紐西蘭」、「讓宜蘭成為東方瑞士」、「建立一個具有田園之美的文化科技城」等口號，配合各種活動場合不斷提出、加強，不僅對宜蘭人造相當大的影響，對非宜蘭人也產生高度的嚮往。

---

<sup>87</sup> 錄自游錫堃在「文建會九十年社區總體營造年會」開幕致詞（2001年12月15日），筆者自行紀錄。

更重要的是，民眾基於對現在狀況的檢討和反省，把一個「明天會更好」的理想投射到未來。「未來」式的認同，其實更接近一種託付或信任。民主的投票制度，即反映了民眾對未來的期待；而所謂的政見，其實就是政治人物與民眾對未來的期約。

在「認同」的三個時態中，對於未來的認同最難以掌握；民眾對於「未來」難以想像，政府開出的支票，如果沒有辦法取得民眾的信任，很容易被民眾質疑成「畫大餅」。從宜蘭的認同建構計畫中，非常明顯的是，政府用了大量力氣在建立「宜蘭」和「宜蘭人」認同，以一個空泛的「宜蘭」或是「宜蘭人」概念做為召喚的核心；而執政者給人民的承諾，往往延續這條可以讓宜蘭光榮的方向。在許多的事件中，其實「過去」、「現在」、「未來」的認同是混合在一起出現的，但主題都圍繞在「宜蘭」，例如：出版《宜蘭文獻》和成立「縣史館」（建立「宜蘭人」的史觀）、出版《台灣人的心靈故鄉——宜蘭》（強調「宜蘭」的優越）、舉辦《宜蘭厝》活動（宜蘭有自己獨特的風土，連住屋都應該和台灣其他地方不同）、舉辦「宜蘭學」研究會（強調宜蘭的主體性，不再是甘願地僅止於「國家」之中的某一個鄉下地方）、舉辦「1996 世界網際網路博覽會」（打造未來「科技縣」的發展夢想）等等。這些活動，不論是政府直接介入，或是藉由民間參與的統合(corporate)過程，其實都是由縣府主導，在地方政府的權限之內複製了國家機器的操控模式，仿造「民族主義」的建構，創造了一個地域國家(local state)。黃國禎指出，宜蘭的「文化立縣」並不是狹義「文化藝術」的文化政策實踐，而是一個以地方政府為首的認同建構過程，並且創造了一個「宜蘭人」的共同體。但是在共同體的召喚過程中，民眾參與的是地方政府藉由文化符號所建立的「象徵政治」，其中民眾對宜蘭象徵的認同又被引導、轉化成對於某些政治議題或立場、派別的政治認同，進而成為執政者的政治資源。民眾的公民意志其實並沒有得到展現的機會，也因此埋下了宜蘭的民主危機（黃國禎，1998：110-116）。因此，從宜蘭也可以觀察到一個特別的現象，雖然縣政府具有高滿意度、民眾得到高光榮感<sup>88</sup>，但希望「換個政府做做看」的否定情緒卻也相當熱烈，反映出民眾對於宜蘭的發展方向，特別是對於「文化立縣」

<sup>88</sup> 《遠見》雜誌連續在 1996 年、1997 年、1998 年，分別進行大規模民意調查完成的「縣市特色競爭」、「環境排行榜」、「友善排行榜」，在民眾的「光榮感」方面，宜蘭人連著三年奪冠；各項評比總分成績，宜蘭也連續三年第一名。

的替代方案與「工商開發」的選擇之間，其實存在著掙扎與衝突。

前縣長游錫堃用盡努力讓民眾了解所謂區域振興的「替代」方案更勝過工商開發，但每次到選舉，反對陣營必然以「工商不興、失業率高」做為挑戰民進黨執政的主要訴求，例如民國八十六年的廖風德、九十年的呂國華；而擁有人氣的民進黨候選者，在這兩次選舉中都陷入苦戰。雖然選舉的勝敗因素十分複雜，但誠如前述分析，如果選舉是民眾對於現在和未來認同的績效檢視及信任投票，宜蘭執政者帶給民眾高度光榮感，卻只能在選舉中「險勝」，這樣的情境十分令人玩味。

### 6.3 宜蘭經驗的挑戰：認同政治與市民社會

全球化也是全球各地的地區文化捲土重來的原因。如果有人問道，為什麼蘇格蘭人想在英國更為獨立，或是為什麼魁北克人會出現強烈的分離運動，答案並不全然在他們自身的文化史中。舊有的民族國家逐漸式微，區域的民族主義就應運而生，回應了全球化的趨勢。(Giddens, 2001: 17)

「文化立縣」政策所營造的 1990 年代「宜蘭經驗」，看似全台灣最成功的「社區總體營造」範例，卻在民國八十六年、九十年的兩次縣長選舉過程中，曝露「宜蘭認同」的脆弱面。前述分析，經過對於過去的召喚、對於眼前問題的有效解決、提出對於未來遠景的規畫，民眾對縣府的「文化立縣」建立了認同與信心；但選舉過程中的對峙和緊張，卻可以看成是民眾對於縣政府的信心挑戰。八十六年國民黨候選人廖風德提出經濟開發論調，造成縣長選情吃緊，人民對於「文化立縣」產生動搖。最後由於游錫堃的強力站台，加上劉守成以延續游錫堃縣長的政策為訴求，並且強調「科技縣、大學城」的「發展」為政見，才能有效得到過去十六年民進黨執政成績的「加持」，而以十二萬二千多張的得票數，領先對手一萬八千票當選。雖然看起來領先的票數不少，但劉守成所代表的「路線」，的確在選舉過程中卻陷入苦戰。

這場選舉被蘇昭英論述為「路線之爭」，她認為，宜蘭人沒有科學園區，但光榮感遠超過擁有科學園區的新竹市民。宜蘭人所堅持的是「未來」的主流價值，但宜蘭人卻在選舉中動搖了：

民進黨這次在宜蘭陷入苦戰的原因，除了內部整合有問題之外，最主要的是部分宜蘭在地選民有著民進黨中央的迷思：一方面想要保持既得的「碗內」（文化與環境），同時又對另一方所提供的「碗外」（工商大建設）垂涎欲滴。所有的民意調查均指出宜蘭人對原來游縣長的施政滿意度超過百分之七十，但投票意向卻多數支持換黨換人。最後說服了多數宜蘭人繼續支持民進黨執政的，恐怕是因為「這一票的選擇不僅在決定一位縣長，更是在決定台灣未來生活方式的主流價值。」以及「宜蘭不能輸。因為輸了就等於輸掉了台灣的未來！」<sup>89</sup>。

蘇昭英的說法並不誇張，在最後的選戰衝刺期間，許多支持民進黨或社區總體營造的人士加入助選，籲請選民不但要投票選出宜蘭縣長，更要為台灣的未來保留一分希望。難以想像的是，地方民眾竟然要在地方的選舉中，被賦予如此高的期待！但是所謂「全台灣的未來希望」，不過就是一種心理召喚的策略，是將「宜蘭認同」轉化為政治認同的介面，希望民眾因為「文化立縣」的光榮感，繼續支持「文化、環保、觀光、資訊」四大政策目標的未來路線<sup>90</sup>。

劉守成任內，宜蘭的「文化立縣」仗著雄厚基礎繼續發展；不但每年夏季舉辦的「國際童玩藝術節」參觀人次不斷創新高，甚至達到輝煌的八十萬人次；綠色博覽會、冷泉節、溫泉祭等活動也被開發，和觀光產業結合。其間也有更多媒體（包含《康健》、《天下》）民調對宜蘭給予最高的肯定，甚至「科技縣、大學城」的訴求，也陸續展現成果<sup>91</sup>，但是在縣長選舉期間，對手呂國華同樣以

<sup>89</sup> 蘇昭英：《宜蘭的選擇、宜蘭的價值》，原刊於1998年1月中國時報，參閱文化環基金會網站（<http://www.ceformosa.org.tw>）中蘇昭英個人網站。

<sup>90</sup> 本文在此分析所強調的是過程，並不涉及對「文化立縣」或是所謂縣政四大目標的評價。本人關心的是，這種召喚和轉化介面的提出，是文化菁英說服大眾支持的方式，其中包含了複雜的文化支配權（hegemony）建構。葛蘭西的看法是，文化領導權的建立，是社會菁英取得民眾支持、並且藉此領導或改造社會的過程，這個過程的本身與充滿「宰制」色彩的威權領導性格截然不同。當然文化支配權的建構過程，有可能被民粹政治所滲透，但真正值得檢討的是菁英分子用以說服民眾支持的目標，而不是說服民眾支持的過程。在宜蘭的經驗中，屬於在野的勢力同樣使用對於「文化立縣」的負面分析，企圖說服民眾揚棄過去路線，選擇「工商發展」做為宜蘭投資於未來的方向。可以說，「路線之爭」的兩造，都是透過對「文化立縣」經驗的價值解析，企圖贏得群眾支持；差異只在於解析「文化立縣」的方式剛好相反。這種對於未來價值定義的競逐，其實是一種理性的思辯，也是蘇昭英提出「路線之爭」的論述內涵。

<sup>91</sup> 宜蘭縣自八十七年起對外招商，三年內約吸引十億元投資；另外並成立「科技創業中心」，並委託宏碁集團規畫「人文智慧縣」、委託清大進行「宜蘭縣引進高科技產業暨產業園區」規畫案（聯合報宜蘭新聞，2000年12月29日）。在大學城方面，預估在2005年之前會有六座大學（或分校）設置完成。（劉

經濟發展和失業率為訴求，自比為挽救宜蘭蕭條的「招商縣長」，嚴厲批評宜蘭縣在民進黨長期執政下的「宜蘭經驗」，其實只是犧牲經濟和產業發展帶來的「環保典範」而已<sup>92</sup>。這一場延續上屆選舉的「路線之爭」，經過雙方在未來發展方式上的你來我往，最後選票開出來劉守成仍然領先，但只以總計十萬六千餘票的成績，小贏呂國華七千票而已。

經過兩次檢驗，如果不考慮選戰策略的成功與否，得票的結果顯然已經提醒一件事，建築在過去和現在（當下）的認同，亦即透過對「宜蘭人」的光榮和對當下生活滿意所建立的身分認同，在面對未來的選擇時，仍顯得十分猶豫。以本文稍早對於「社區總體營造」的認同基礎所做的分析檢視（第三章），源自過去或是針對現在的認同，都只是凝聚未來共識（認同）的基礎；過去和現在的認同並不是社區總體營造的目的，即使成功從其中凝聚了認同，也不代表可以直接延伸至未來，這就是宜蘭經驗的警示。許多社區（例如曾經紅極一時的宜蘭玉田等地）都走過相同的路，在激起民眾對過去和現在的認同之後，由於不能找到明確的未來目標讓人民想像、投入參與，認同淪為鄉愁，很快就不再具有動員意義。事實上，縣長的民主投票選舉，在宜蘭可以視為一種檢視認同「反饋」（feedback）機制，民眾透過選票，告訴縣長他們有不同的「共識」。劉守成在民國八十六年就任後，雖然努力調整前任留下的「文化立縣」施政方向，加強「科技縣、大學城」的發展策略，希望得到更多不同意見人士的支持；但投票的反饋機制也顯示，「宜蘭路線」已經浮出警訊，縣長必須考慮選票數字所代表的意義，修正執政的方式。

換個角度看，如果政治人物僅以民粹為手段操作感性的訴求，也許可以博得民眾對於過去和現在的認同，但如果不能及時提出具有說服力的未來計畫，認同的危機隨時可能產生。在宜蘭，雖然宜蘭人對於自己是「宜蘭人」的社區認同很高，但顯然宜蘭政府過去在打造「宜蘭人」認同、並且將「宜蘭人」的認同轉移到對「文化立縣」的支持過程中，忽略了社會上的不同的意見。我們可以相信，不論在選舉中投票給那一方的群眾，都一樣是具有地方認同感的「驕

---

守成全球資訊網：<http://www.elandliu.idv.tw/index2-3.htm>）。但是縣政府招商的速度卻比不上產業外移的裁員、關廠速度，許多蘭陽子弟因為失業回鄉，反而造成更高的失業率（聯合報宜蘭新聞，2000年12月29日）

傲的宜蘭人」，同樣有權利對宜蘭的未來表示意見，而選舉結果也曝露了這些不同意見被壓抑的事實，因為反對既有路線和贊成既有路線的民眾，在比例上相當接近；但這部分的人和意見，從來沒有在宜蘭的公共壇中得到重視，也因此為選舉的挑戰者營造了現成的訴求。

宜蘭建構「認同」的過程中，經常出現動員群眾共同參與、共創夢想的活動，例如號召民眾以「鄉下人辦喜事」的態度舉辦區運、二結的千人移廟、縣政府大樓的宜蘭紀念物樹立等，但在理念上，卻是十分菁英領導式的，不但吸納了民間社會運動的力量，更在地域複製了國族國家，以「地域」感情取代了「民族主義」的「地域國家」（黃國禎，1998:109-118）。陳賡堯的觀察也發現，行政部門長期主導全局，造成「強勢政府、弱勢民間」的不穩定發展，很容易因為政治的變動而生變。許多文化政策由於中間少了一個合理的辯證過程，反而容易誤入歧途，形成施政上的盲點，雖然游錫堃時代，如前述，許多活動都引入民間力量共同參與，但陳賡堯認為，本質上這些民間力量的介入，仍是公務部門在施政上的操作，其機制是單向而封閉的，人民並非自發、亦無法進入決策，大多只能呼應政府的做法；民間的文化理想，並沒有得到機會成為政府的施政目標與計畫（陳賡堯，1998：427-429）。引用奧德嘉的看法，如果將國家視做一個「共同的企畫」，群體被動員的原因是共同完成一個計畫。因此，游錫堃時代的「宜蘭認同」創造過程，運用「過去」和「現在」的認同元素，建立民眾對「共同身分」和「社區」的想像，進而讓民眾被「說服」參與宜蘭縣抵抗中央支配的「替代性」計畫；這樣的經驗，也可以被描述是一個「葛蘭西式」的「文化支配權」形成過程。而劉守成縣長和游錫堃最大的差別，在於前者並沒有持續以綿密的活動打造「宜蘭認同」<sup>92</sup>建構，造成「文化支配權」的基礎鬆動。撩撥開「宜蘭認同」的雲霧之後，反而曝露宜蘭對於未來發展方式的共識根本上具有分歧，這也是宜蘭一方面出現對於「文化立縣」的高度認同、

<sup>92</sup> 參閱聯合報宜蘭新聞，2001年11月29日〈國民黨批宜蘭經驗 劉陣營反駁〉。

<sup>93</sup> 事實上，前縣長游錫堃留下的文化政策，劉守成幾乎照單全收，但在宣傳的聲勢上則遠不如從前；宜蘭文化界甚至認為劉守成不支持文化，劉守成也曾經親自向文化幕僚解釋，絕不是不重視文化，只是領導的風格不同，不像游錫堃對文化活動的全神投入。此處強調的是，劉守成缺乏一套打造認同的計畫，許多以「宜蘭」為名的個案（如宜蘭曆、宜蘭學、紀念物樹立或相關出版物）的減少或低調，宜蘭民眾對宜蘭的認同度依然全名列榜首，但過去「認同宜蘭人身分=認同縣政府替代性發展計畫」的「宜蘭認同」已經鬆動。民意的轉變，其實不是「宜蘭認同」的危機，而是宜蘭縣政府替代性計畫的正當性危機。

卻同時在投票時出現「路線之爭」的原因。

真正「市民社會」的建構，必須透過公共論述，共同決定彼此的「未來」。正如「政治」的通俗定義：政治是管理眾人之事。在決定社區未來、建立「未來認同」過程中，各種不同的利益、權謀都會介入，民眾必須在各種力量牽扯下，從不同議題中選擇自己所認同的方向，並且願意參與其中實踐完成共同的使命，即使放棄部分自身利益或權力也在所不惜，這才是「參與模型」的意義所在。在目前的台灣社會，民眾最缺乏的，正是這種思辨與參與公共事務的能力，而這也是寄望透過「社區總體營造」建立「市民社會」的原因。

## 第七章：結論——回顧與前瞻

### (一)「社區總體營造」的經驗回顧

台灣社會與世界的連動性高，不只是美國股市漲跌會影響台股信心，全球化效應在台灣的政治、經濟、民間社會，都造成衝擊和影響；在面對變局的焦慮中，適時出現的「社區總體營造」理念，雖然是由政府推出的政策計畫，卻能在半年的時間內廣為人所熟悉，是台灣過去歷史上罕見的事（陳其南，1995：8）。雖然「社區總體營造」的理念很快深植民間，形成一股「文化運動」風潮，但社區總體營造並沒有成功的改造台灣。當然，一項「造人」工程，不可能在短時間內立竿見影，但「社區總體營造」的執行層面，卻與理想有相常大落差。監察委員黃煌雄在九二一大地震之後，經過八個月的調查發現，當前的「社區總體營造」政策推動，至少面臨五項應該克服的瓶頸：人才培育（包括政府人才、專業者、社區工作者和民眾）、資源整合及分配（各政府部門立場不一，造成各行其是）、傳統文化產業困境、泛政治化影響、法令及行政程序限制（例如採購法）、試辦點的選擇及永續經營問題（黃煌雄等，2001：250）。

「社區總體營造」必須因時因地置宜並保有彈性；而其「由下而上」的要求，與強調公平一致的依法行政原則之間有許多衝突，造成執行過程的困難，如同黃煌雄所指出的問題。有關社區總體營造的執行檢討，應該透過更多個案的比對，或針對某些指標性個案的深入紀錄和觀察進行，本文在此無法進一步詳述。但經過多年之後，回首研讀陳其南在民國八十五年「文化、產業」研討會中發表的大會演講：「社區總體營造與文化產業發展」，卻發現許多後來出現的問題，在當時即已預見。陳其南這篇文章主要談及社區總體營造的理念和文化產業問題，大致分成幾個重點<sup>94</sup>：

(1)、「社區總體營造」的名稱流行得很快，反而令人憂心，因為這其中一定會有誤解。「社區總體營造」不是一個容易說明清楚的事，甚至對於社區問

<sup>94</sup> 以下五點由本文作者自行摘錄整理，參閱：陳其南，1995。

題，只能片斷評論問題所在，例如硬體、軟體、居民參與等。所以，「社區總體營造」的總體性非常重要，否則，台灣可以說每個社區都在做「社區總體營造」，因為社區多少都在從事一些產業的、古蹟保存的、民俗活動的、現代藝術的、社區組織的活動，但這些都不是「社區總體營造」。

(2)、與日本相較，台灣社會缺乏「共同體」社會意識；日本社區總體營造可以直接從產業切入，被視為是共同體（社區）所共同推動的事業，而不是一個個人的產品。文化、傳統、地方一定是集體性的，雖然會有個人的標籤，但個人的存在也是因為這個地方。個人的產品從地方抽離出來、脫離歷史的傳統和文化群體，也就不再具有獨特的地方意義。因此，沒有地方共同體意識，也不能稱做「社區總體營造」。

(3)、「社區總體營造」的概念、想法和操作過程都必須由下而上。並不是針對文建會所給一筆錢所做的社區工作，就是「社區總體營造」。在執行的時候，面對一個困境：明明地方沒有（社區總體營造）理念，卻由文建會或上層來推動；而它（社區總體營造）的定義上又必須由社區自己動員、自己啟動機制。而文建會在其中的角色，陳其南強調，只是觀念的宣導，要動手，就要由社區自己做起。

(4)、整個由下而上的過程中，包含了社會性、社區性、參與性，「社區總體營造」在創造一個新的社會、新的社區、新的文化、新的人，最後能不能成功，端看台灣人會不會改變自己？……換個角度，要讓（社區總體營造）計畫成功，先決條件要改變人、改變社區、改變人際關係。陳其南認為，這些先決條件，都是台灣走向「公共化」的途徑；它意指當地民眾完全參與經營、管理，融入生活之中，成為生命的一部分。而台灣最缺乏的就是公共化過程、公共化議題，所有的事情都由上而下決定，而民主政治也簡化為投票行為。他認為，唯有社區總體營造的總體性，可以引起民眾對公共性的關注。

(5) 行政部門的力量有限，並且政策時常轉變，包括社區總體營造，也都可以隨時中斷。幸好我們這個觀念，是要社區居民自動手，所以不管政策如何改變、人事如何變遷，我們覺得這個觀念是深入全國民眾的心、全國民眾的社區裡面，從那個地方由下而上，才能夠改變台灣的面貌，才能夠讓台灣成為

我們的新故鄉，一個美麗的遠景才會呈現出來。

在這篇文章，過去比較被注意的部分，是談社區總體營造理念或是文化產業化、產業文化化的問題；但這篇文章更重要的意義，在於反省了社區總體營造政策本身的有限性。以上引述的幾段文字，提示幾項值得檢討的思考方向：

- (1) 政策自其他社會平移至國內的適應和適用問題。以政府機制協助推動社區總體營造，雖然不是日本獨有的經驗，但在政策形成之初，如本文（第四章）所述，的確受到日本經驗啟發。但是，正如陳其南所說，日本社會的民族性和台灣社會不同，他們已經具有比較強的共同體意識，可以直接切入產業等議題；但台灣不是，政府介入的目的，是先要讓社區建立一個共同體，再逐步走上總體營造之路。但是，政府的計畫和預算有執行的壓力，結果造成「目的導向」的操作，民眾主體在專業引導下反而失落，不僅共同體難以完成，美化空間的工程或是為了切入社區總體營造所舉辦的活動，往往都得不到人民真正的認同。
- (2) 本文曾經就動員觀點分析「總體性」的重要。陳南認為，整體的目的在系統性的整合各種施政計畫，讓它們產生相乘的效果。過去有關社區總體營造的研究，大多針對個別不同領域，產業、空間、公共藝術、展演活動等個別發展，始終缺乏對於「整體性」的評述；如陳其南的見解，缺乏「總體性」考慮，只會讓社區的營造成為片斷的點綴，難以發揮整合的效果。「總體性」正是「社區總體營造」的關鍵，也是目前社區工作最重要的盲點所在，而陳其南也坦率指出，「總體」很難想像、也很難徹底執行。民眾在社區中的真實生活充滿變化，但政府行政卻處處受制，以有限面對無限，是政府推動社區總體營造必須思考如何突破的困境。
- (3) 文建會的角色和能力，發動了社區總體營的風潮之後，卻沒有能力持續推動。文建會在行政院部會中的專業執掌，是「文化」相關事務；而所謂的「文化」其實以藝術類的精緻文化為主。文建會最初以文化議題做為「切入點」，目的在重建社區的人際脈絡、凝聚共識

以引發社區自主力量，在初期階段的確看到成果；但繼而面對社區不同的問題和需要，許多都逾越了文建會的權限，也超過文化政策所能提供的能量，令文建會陷入政府結構的困局（文建會，1997B：80）。雖然許多部會都有以社區為對象的補助計畫，例如（前）台灣省手工業研究所曾在民國八十六年「社區總體營造博覽會」同時，出版《社區總體營造行政能源手冊》，羅列相關單位的計畫，提醒社區還有更多資源分散在其他部會，應該更廣泛的結合各種行政資源<sup>95</sup>；但在實務上，各部會缺乏如同文建會的「社區總體營造」理念，各行其事的結果，對於社區組織發展以及「共同體」的營造，效果都十分有限。

針對文建會的推動社區總體營造的困難，文建會曾經希望提升「社區總體營造」層級，以有效整合各部會資源。民國八十六年十一月二十日，利用行政院長蕭萬長巡視文建會的場合，當時主委林澄枝如下報告：

社區總體營造是一個極富改革性的文化政策，計畫執行秉持由下而上、社區自主及居民參與原則，政府角色由以往的主導者轉變為協助者，提供各種誘因和示範計畫，透過理念推廣和人才培育鼓勵民眾參與。推動社區總體營造最重要的成果，在凝聚社區共同體意識及民眾的參與過程，換言之，社區總體營造的過程更重於結果。如果政府相關單位僅以社區硬體建築是否準時落成完工的數量為考標準，忽略民眾參與的積極意義，將重落「由上而下」的窠臼，重蹈早期社區發展工作的缺點。……社區總體營造的現實困境，面對社會大環境的困難，如居民缺乏民主參與素養、缺乏參與社區公共議題討論的能力、不知如何尋求相關部門的資源、對社區文化歷史及公共事務的冷漠，都是需要克服的問題。社區總體營造需要長期的資源投入，從事居民動員及民主參與機制的建立等基础性人民自覺、觀念改造的精神工程後，才能有效推動相關工作（文建會，1997A：8）

<sup>95</sup> 《社區總體營造行政能源手冊》將資源的來源分成文化、教育、社會、環境衛生、農林漁、經濟商業、原住民七大類，涵蓋從中央到地方政府以及台北市、高雄市等三十餘個單位的計畫。這些計畫未必是因為「社區總體營造」而設，但卻是社區可以各取所需、主動接觸、取得的資源。

這一段文字透露三點主要訊息，第一是文建會對社區總體營造的態度並沒有變，還是以「營造共同體意識」為主要的著眼點；第二是社區總體營造的困難點，包括管考制度、居民的態度等，都是急待克服的困境。第三點是報告中的建議，除了部分持續性計畫外，「社區總體營造」應該轉由經建會接管，「成立專案小組，各部會為當然委員」以整合各部會資源，呈現整體營效果。

林澄枝的報告，並沒有得到肯定的回應。令人費解的問題是，文建會本身就是一個跨部會的單位，設有集合多位重要部會首長定期召開的大委員會，為何需要由經建會再設一個橫跨各部會組成的專案小組統籌相關事宜？按照這篇報告的內容解讀，文建會的點著眼在為社區爭取更多資源，並且希望以更強有力的單位居間建立協調機制，例如經建會，以動員政府各部會配合參與推動社區總體營造。

## （二）新政府成立以後的轉變

「社區總體營造」政策的結構性困境，延續到民國八十九年以後，才出現轉機。總統陳水扁成立新政府，初期任命前宜蘭縣長游錫堃為行政院副院長、前新港文教基金會董事長陳錦煌為行政院政務委員，他們得以由不同的角度重新思考「社區總體營造」的功能和角色。首先，配合政府推動役政改革，游錫堃指示設置「社區營造」替代役，以服兵役的人力注入人口凋零的社區，成為一種介於專業和居民草根之間的力量，為社區總體營造帶來活水<sup>96</sup>。更重要的舉動是，他在行政院內成立「社區總體營造委員會」，並且親自擔任召集人，成員包括各部會副首長；下設「社區總體營造工作小組」，由陳錦煌召集，成員包括各部會社區總體營造相關計畫的業務處長；再其下還有「社區總體營造工作群」，由當文建會第二處處長林登讚召集，成員則是各部會專案計畫的承辦人。透過「三層次」的跨部會組織，行政院希望中央各部會的資源能夠整合，選擇試辦地點時，由各中央各單位人員參與「會診」，共同選點、各自提供相關經費，以「單一窗口」取代社區逐一向各單位申請費的麻煩<sup>97</sup>。最能代表這套制度運作模式的計畫，是九十年推出的「社造心點子」；透過陳錦煌的居間協調，中央單位資源

<sup>96</sup> 每個縣市運用替代役的方式不一樣，成果也有差別。本文將不深究其中的執行情形。

<sup>97</sup> 有關「三層次」的組織及運作模式，來自筆者與林登讚的直接訪談和紀錄。

整合的運作，已經有了初步的模式<sup>98</sup>。

台大教授吳密察在民國九十年三月就任文建會副主委，由於負責督導重建區的災後復建業務，經過對「社區總體營造」的反省，認為應該在社區的層次上整合資源。他在九十年十二月十五日「文建會九十年社區總體營造年會」中發表演說，呼籲各界「回歸初衷」，重新站回「社區總體營」剛推出的時刻，思考「社區總體營造」的初始內涵。他認為，「社區總體營造」名稱之中，已經包涵了深刻的意義；而過去七年的「社區總體營造」，強調了「社區」和「營造」，但是「總體」不見了；自九十一年開始，「社區總體營造」的重新出發，就是要在社區層級上落實「總體」的營造<sup>99</sup>。

在概念上，吳密察認為專業者應該「蹲點」，長期駐守在一個社區，因此在九十一年度起，各地方政府可以編列推動社區總體營造的行政經費，並且要求各地方政府比照中央，設置直轄市、縣（市）政府的社區總體營造推動委員會或相當層級的文化發展會報等任務編組，協助中央推動「社區總體營造」計畫。另一方面，在九二一震災重建區，文建會推出「行政院文化建設委員會九二一震災重建區社區總體營造執行方案（九十至九十二年度）」，其中的「執行策略」是，在災區設置「專業管理中心」，委託專業單位對災區社區營造點進行全面的輔導、諮詢、評鑒等工作；其下再委託四個專業單位設置四個「社區營造中心」，每個中心照顧各十五個社區營造點。在每一個社區營造點之中，再安排一位有給職的「社區營造員」，聘請專業者或是社區中的有心人士「蹲點」。另外，文建會也將徵選二十個「陪伴社區」，每個陪伴社區負責和三個災區營造點共同成長。文建會為了大量人才和專業能力需求，也將擴大舉辦人才陪育訓練課程<sup>100</sup>。

<sup>98</sup> 文建會於九十年，以「社造新點子」計畫補助廿個縣市的五十個社區，自九十年八月至九十一年三月底進行規畫，並將於九一十年四月初審，遴選優秀者核撥後續執行經費。九十一年度「社造心點子」計畫，自一月至三月受理社區提案。（文建會，2001：18）

<sup>99</sup> 「社區總體營造」在文建會的預算書中，被分成「社區藝文發展計畫」、「社區文化再造計畫」、「文化產業之發展與振興計畫」三項計畫，但吳密察認為，這些名稱只是「會計科目」；而「會計科目」不能主導「社區總體營造」。雖然這三項計畫只是「切入點」，但吳密察認為，社區必須依據計畫提出申請，為了符合計畫的時效和核銷要求，因此導致「社區總體營造」的片斷化。（以上來自筆者直接訪談紀錄）

<sup>100</sup> 相關資料參考「文建會行政院文化建設委員會九二一震災重建區社區總體營造執行方案」，2000年。

從文建會這些計畫中，可以看到對於「社區總體營造」的不同思維。在新的辦法中，充分顯現了政府在「行政」考量上的思維，企圖透複雜的機制，架構一個綿密的網，承接住每一個社區不致淪落與孤單；並且透過會計科目的調整和人才的充分供給，為社區總體營造帶來新的氣象。吳密察宣告「回歸初衷」的同時，也表示將配合推動許多宣導和教育活動，而未來的社區營造是否可以展現新契機，即在於「初衷」是否可以重建，讓社區在共同的遠景目標之下，以不同的手段和方法改造日常生活的社區，和建構台灣的市民社會。

### （三）尚未結束的故事

「社區」是和人民真實生活最緊密相連的地方，也是必須容許最多意見歧異共存的地方，因此不論如何定義或割切，社區都不可能是一個均質的整體。「社區總體營造」的操作模式，已經指出了奠基於「社區」的社會改革方向，但在台灣過去的實踐經驗中，卻由於倒因為果致使成效不彰。未來進一步推動「社區總體營造」的重點，在於如何運用「總體」的動員策略落實塑造「社區共同體」，透過民主的程序和方式，形成民眾對於社區未來目標的認同，找到共同努力的方向。但是，「總體」的營造、認同的建構，談何容易？文建會經過七年推動之後，吳密察在九十年年底宣布「回歸初衷」，這至少代表兩種可能：第一種是樂觀的預期，認為文建會已經找到過去窒礙難行的原因，回歸最初的理念，意味將會有一番全新的作為，可以實踐「社區總體營造」的目的和理想。相反的思考則比較悲觀，認為過去的摸索已經走錯方向，文建會打算「回到原點」，換新方法重新來過。不論樂觀或悲觀，本文強調，「全球化」下的台灣顯得格外孤獨與無助，「社區總體營造」由政策發展成文化運動的過程，呈現了台灣社會抵抗「全球化」潮流的自衛和反省能力。未來的問題，在如何還原「社區總體營造」本質，轉化過去的推動經驗成為有用的教訓，讓「行政程序」和「理念」之間的落差，透過不斷的檢討逐漸消彌。

吳密察在「文建會九十年社區總體營造年會」中舉了一個例子。過去的村莊如果遇到火災，大家會拿起所有可以裝水的器具、用最雜亂但全體動員的方式滅火。但是現代社會，民眾見到鄰居失火，往往只會拿起電話撥「119」，然後坐等消防隊處理。消防隊不幸來晚了，免不了會被各界檢討責備，為了應付民眾更高的要求，消防隊必須增置更多人力和器材，當然民眾也必須付出更多

稅金，支持不斷龐大的消防系統。吳密察認為，社區功能喪失之後，如果完全依賴國家填補，只會造成國家機器不斷膨脹，最後拖累財政和經濟。

天下沒有白吃的午餐，如果期望有一個高效能而又省錢的政府，唯一的方法，就是由人民承擔起更多社區工作，化解國家機器爲了照顧每一個末梢端點所必須付出的龐大開消。但是台灣的「社區總體營造」本身也陷入同樣的弔詭，政府對社區做得愈多、人民的期待愈高；隨著民間社區工作者對政府的依賴高漲，自發性也相對減弱。但是，以台灣的社會狀況而言，市民社會原本極其微弱，如果政府什麼都不做，坐等社區因爲發生抗爭事件而形成組織、建立認同與共識，不但社會成本高，零星的社區發展也難以抵抗社會快速的轉變。

吳密察對「社區總體營造」的「初衷」的體會，已經充分反應在他陸續推動的一系列行政措施改良之中；他希望藉由這套綿密的行政措施，讓社區的主導權回歸民眾，不再受限於僵化的會計科目或行政程序。這樣的努力具有多大效果，目前還難以論定；但很顯然，「總體」只是「社區總體營造」推動居民參與的概念和方法，而不是社區營造的目的；正如本文一再強調的重點，「社區總體營造」的意義是回應全球化帶來的地方感斷裂和文化認同危機，而不是解決社區公共建設長期不足的窘境。

事實上，政府從來沒有忽視「社區總體營造」的重要性，相關後續計畫不斷推出，例如「一鄉一生活文化館」，九十一至九十三年度核定經費預算三十五億五千萬元，目標在每一鄉（鎮、市、區）中扶植設立一個生活文化館，充實基層文化設施，並以社區總體營造的推動成果爲基礎，結合地方文化資產推動觀光旅遊<sup>101</sup>。但是，在這些計畫中，只見到愈來愈多的「行政程序」，包括實施辦法、申請方式、評審依據等，在規畫技術上較過去更爲成熟，可以更方便有效的提供地方社區所需的軟硬體建設經費；但最關鍵的部分卻似乎早已失落：以「社區總體營造」過程回應「全球化」對社會造成的危機。

<sup>101</sup> 「一鄉鎮一生活文化館」分成五項計畫，分別是：一、輔導地方政府辦理鄉鎮生活文化館計畫（（一）充實鄉鎮生活文化館。（二）推動館藏內容研究、整理、展示及文化產品開發。（三）周圍環境改善。（四）路鄉鎮文化館）。二、輔導民間生活文化館計畫（（一）加強民間生活文化館。（二）展示內容研究整理及經營管理）。三、輔導文化產品研發及永續經營。四、輔導辦理館際交流展示及相關活動。五、計畫管理及人才培育。（文建會，2001a）

以《一鄉鎮一生活文化館》為例，整個計畫的基礎架構在成熟的社區總體營造經驗之上：「本會自八十四年度起推動『社區總體營造』及各項執行計畫，鼓勵民間直接參與地方文化事務的策畫與推動，幾年來已經成為社區民眾的具體共識」、「本會推動民眾參與地方文化事務，已有具體成效，宜在現有基礎上繼續推展」（文建會，2001A：4），但是在計畫的評審辦法中，對於地方民眾的參與並未特別強調<sup>102</sup>。顯然，如果期望這項計畫能夠更扎实的啟動地方動員以凝聚共識，恐怕除了少部分有基礎的社區之外，其餘都會落空。但是，地方社區的動員情況和共識凝聚成果，卻是未來各個地方生活文化館經營是否能夠永續的關鍵因素。

「社區總體營造」走在鋼索上。它因為政策執行的需要而出現「行政化」的傾向，因為制式化的僵而逐漸失去回應「全球化」危機的能力；雖然因為具有民粹的象徵意義而得到政策支持，站在過去的既有基礎上不斷衍生新計畫，但這些既有基礎可能只是脆弱的表象。但是政府賦予「社區總體營造」的多重任務卻始終沈重，它既要鼓舞民間參與的熱情、又要維持民主的程序；它要融入草根社會，促成社會自我保護免受全球化支解，又要提供政府介入民間社會以借力使力、重構市民社會的樞紐。政府如何透過實踐計畫，在「社區總體營造」推動過程中反覆檢討和微調，在不對社區自主性「揠苗助長」的情況下成為社區發展扶持者，是「社區總體營造」政策是否得以正當化存在的關鍵。

「全球化」浪潮不會停歇。2002年，台灣正式加入WTO之後，對世界的防衛更薄弱，國外的商品、資源、文化、意識型態得以長驅直入，台灣本地的資本也順著「全球化」潮流，四處尋覓最有利的生機。台灣目前面臨「全球化」帶來的社會轉型壓力，只比1980年代更強大且急迫。面對台灣的未來，「社區總體營造」政策為台灣推開一扇機會的門；不論過去操作經驗是成功或失敗，根據本文的理念分析，台灣其實沒有其他的道路可以選擇。「社區總體營造」做為一項文化政策而被政府提出，它的理論、內涵和操作方法，必須經得起更多論述的批判；但它對台灣政府和民間社會的影響力，也有待更多的個案分析和

---

<sup>102</sup> 僅在「輔導地方政府辦理鄉鎮生活文化館計畫」中的軟體活動計畫，要求地方政府提出前必須經過三次公開說明會（討論會）；而不論地方政府或民間的生活文化館經營，建議朝向與地方社團合作，並且由民眾組織義工參與。（文建會，2001a：27-34）

檢討加入。但無論如何，台灣社會經驗「社區總體營造」的這段歷史不能被抹殺。台灣必須在「全球化」潮流中提升競爭力、在社會調適中尋找更好的自處方式和發展之道，「社區總體營造」因此值得更多人投入研究和參與。

## 參考書目

### 文建會

- 1995a 「社區總體營造簡報資料」
- 1995b 「文化、產業」研討會暨社區總體營造中日交流展論文集
- 1995c 「文化、產業」研討會暨社區總體營造中日交流展會議紀錄
- 1996 「社區終身學習研討會」之《會議手冊》
- 1997 《「社區總體營造」政策及社會效益研究——以「輔導美化地方傳統文化建築空間計畫」為例》
- 1998 《台灣縣市文化藝術發展——理念與實務》，文化環境工作室主編，文建會「縣市文化藝術發展計畫」畫研究成果報告
- 1999 《社區總體營造的軌跡》
- 2000 《地方文史工作現況初探》，台北：文建會
- 2001 《九十年第二次全國文化機關（構）主管會報》
- 2001a 《一鄉鎮一生活文化館計畫（修正案）》，計畫編號：343e91001，九十年十二月十日

### 文化處

- 1998 《大家來寫村史——民眾參與式社區史操作手冊》，陳板主編，南投縣：台灣省政府文化處

### 中華民國社區營造學會

- 1999 《村史運動的萌芽》，吳密察、陳板、楊長鎮主編，台北：唐山
- 于國華
- 1999 〈從文化局、文建會到文化部〉，《文訊》雜誌 1997 年 8 月
- 2002 〈宜蘭的選擇與台灣的未來：期許游內閣的文化施政〉，1 月 25 日民生報

### 王振寰

- 1993 《資本，勞工，與國家機器——台灣的政治社會轉型》，台北：台灣社會研究雜誌社
- 1999 〈全球化，在地化與學習型社區：理論反省與重建〉，收錄於《台灣社會研究季刊》第 34 期，台北：台灣社會研究雜誌社

### 王崑義

- 2001 《全球化與台灣——陳水扁時代的主權、人權與安全》，台北：創世文化

### 石之瑜

- 1999 〈認同與死亡：世紀末主體政治的最終議題〉，夏潮基金會編，《中國意識與台灣意識》（論文集），台北：海峽學術出版社

- 2000 《政治心理學》，台北：五南圖書
- 吳密察
- 1999 〈吳序：村史的萌芽〉，收錄於《村史運動的萌芽》，頁 13-14
- 江宜樺
- 1998 《自由主義、民族主義與國家認同》，台北：揚智文化
- 朱全斌
- 1998 《媒體、認同與傳播新科技》，台北：遠流
- 2001 〈由年齡、族群等變項看台灣民眾的國家及文化認同〉，馮建三等編，  
《新聞學研究》第五十六集，台北：國立政治大學新聞研究所
- 李登輝
- 1999 《台灣的主張》，台北：遠流
- 李寶鑽
- 1997 《馬來西亞華人涵化的之研究——以馬六甲為中心》，台北：師大歷史研究所碩士論文
- 何明修
- 2000 〈環境運動與反對運動〉，收錄於《台灣史料研究》第十六號，台北：  
吳三連台灣史料基金會
- 孟樊（陳俊榮）
- 2001 《後現代的認同政治》，台北：揚智
- 金耀基
- 1992 《中國社會與文化》，香港：牛津大學出版社
- 林開忠
- 1999 《建構中的「華人文化」：族群屬性、國家認同與華教運動》，馬來西亞吉隆坡：華社研究中心
- 林芳玫
- 1996 〈地方新聞與社區參與〉，蘇蘅主編，《新聞學與術的對話：台灣地方新聞》，台北：國立政治大學新聞學系
- 林福岳
- 1997 〈社區媒介定位的再思考：從社區媒介的社區認同功能論談起〉，馮建三等編，《新聞學研究》第五十六集，台北：國立政治大學新聞研究所
- 林信華
- 1999 〈共同體與社區生活的重建〉，收錄於《1999 社區美學研討會論文集》，南華大學美學與藝術管理研究所編，台北：文建會
- 林振春
- 1999 〈社區總體營造的教育政略〉，收錄於《1999 社區美學研討會論文集》，南華大學美學與藝術管理研究所編，台北：文建會
- 林純英

- 2000 《自我認同與鄉土教育——米與哈伯瑪斯的對話》，國立政治大學教育學所碩士論文
- 林志恆  
1998 《蘭陽之子游錫堃》，台北：天下文化
- 周宗仁  
1998 《馬來西亞華人地位之研究》，台北：國立政治大學中山人文社會科學研究所博士論文
- 段義孚  
1998 《經驗透視中的空間和地方》，潘桂成譯，台北：國立編譯館
- 夏鑄九  
1993 《空間，歷史與社會》，台北：《台灣社會研究》雜誌社  
✓ 1995 〈全球經濟中的台灣城市社會〉，收錄於《台灣社會研究季刊》二十期，頁 57-102  
1998 〈資訊城市與認運動〉，《網路社會之崛起》中文版譯序，台北：唐山  
✓ 1999 〈市民參與和地方自主性：台灣的社區營造〉，收錄於《城市與設計學報》，第九／十期，台北：台大城鄉所
- 洪孟啓  
1999 〈洪序：從草根開始寫歷史〉，收錄於《村史運動的萌芽》，頁 10-12
- 胡夢鯨  
1996 〈新港社區終身學習體系規畫中的人才培育〉，「社區終身學習研討會」之《會議手冊》，台北：文建會
- 施正鋒  
1997 〈台灣族群政治〉，《族群政治與政策》，台北：前衛出版社  
1998 《族群與民主義：集體認同的政治分析》，台北：前衛  
1999a 《台灣政治建構》，台北：前衛出版社  
1999b 〈台灣意識的探索〉，夏潮基金會編，《中國意識與台灣意識》論文集，台北：海峽學術出版社
- 高承恕  
1990 〈台灣新興社會運動結構因素之探討〉，收錄於《解嚴前後台灣新興社會運動》，徐正光、宋文里合編，台北：巨流
- 徐正光  
1990 〈從異化到自主：台灣勞工運動的基本性格和趨勢〉，收錄於《解嚴前後台灣新興社會運動》，徐正光、宋文里合編，台北：巨流
- 張錦華  
1997 《公共領域、多文化主義與傳播研究》，台北：正中書局
- 張茂桂  
1993 〈「共同體」的追尋與族群問題〉，《族群關係與國家認同》序論，台北：業強出版社

- 陳玉璽  
1987 〈庸屬的發展——四十年來台灣經濟發展與政治社會變動〉，收錄於《台灣的依附型發展——位附型發展及其社會政治後果：台灣個案研究》，1995年4月版，台北：人間出版社
- 陳其南  
1992 《公民國家意識與台灣政治發展》，台北：允晨文化  
1995 「文化、產業」研討會暨社區總體營造中日交流展《論文集》，台北：文建會（台灣省政府建設廳手工業研究所）  
1995a 「文化、產業」研討會暨社區總體營造中日交流展《會議紀錄》，台北：文建會（台灣省政府建設廳手工業研究所）  
1996 教改會第二十次委員會議委員報告，參見《教育改革審議委員會：教改通訊》，第十七／十八期，台北：行政院。  
1998 「在地的花朵——台灣在地文史工作研討會」演講，收錄於《會議報告及會議實錄》，台灣省政府文化處、展顏文化事業工房出版  
1998a 〈文化的魅力、台灣的期待〉，《文化·宜蘭·游錫／》序，台北：遠流  
1999 〈社區營造的理想與現實〉，聯合報，民國88年11月23日  
2000 〈為何亞維農不是美濃？談文化藝術活動的全球化與在地化〉，刊於《典藏》雜誌十二月號
- 陳亞才  
1999 《有所為、有所不為》，馬來西亞吉隆坡：大將書行
- 陳世敏  
1996 「了解我們的社區」，蘇蘅主編，《新聞學與術的對話：台灣地方新聞》，台北：國立政治大學新聞學系
- 陳美萍  
1998 《馬來西亞華巫族群關係》，嘉義：南華管理學院亞洲太平洋研究所碩士論文
- 陳錦煌  
1996 〈新港社區終身學習體系規畫〉，「社區終身學習研討會」之《會議手冊》，台北：文建會  
1998 〈學習型社區〉，《對話新港》頁324，嘉義：新港文教基金會  
2000 〈再談學習型社區〉，《對話新港》頁326，嘉義：新港文教基金會
- 陳板  
2001 〈文史工作者與政府部門互動〉，論文發表於文會主辦「第一屆地方文史工作者研討會」（北區），民國90年9月8、9日
- 陳亮全  
1996 〈日本社區營造見習心得〉，文建會「歷史研究者交流活動——日本社區營造考察報告」，台北：文建會

- 陳賡堯  
1998 《文化、宜蘭、游錫堃》，台北：遠流
- 馮建三  
1997 〈社區發展與地方媒體：政治修辭、經濟邏輯與文化需求，競而不合？〉，蘇蘅主編，《新聞學與術的對話：台灣地方新聞》，台北：國立政治大學新聞學系
- 黃光國  
1995 《民粹亡國論》（增訂版），台北：商周文化
- 黃麗玲  
2001 〈從文化認同轉向區域治理——九二一地震災後重建工作對「社區總體營造論述」的挑戰〉，收錄《城市與設計學報》第、十期，台北：都市設計學會
- 黃中平  
1998 〈台灣意識在新形勢下的發展與凸顯——淺析「新台灣人」概念〉，收錄於《中國藝術與台灣意識》（論文集），夏潮基金會編，台北：海峽學術出版社
- 黃榮村  
1990 〈台灣地區環保與消費者保護運動：特色與互動〉，收錄於《解嚴前後台灣新興社會運動》，徐正光、宋文里合編，台北：巨流
- 黃順星  
1997 〈社區的誕生：對社區總體營造的知識社會學分析〉，清華大學碩士論文
- 黃國禎  
1998 《文化政策、認同政治與地域實踐——以九〇年代宜蘭經驗為例》，台大建築與城鄉研究所碩士論文
- 曾旭正  
1995 〈以文化設施做為社區動員之起點的可能性與歷史意義〉，發表於「地區文化與區域發展」研討會  
2001 〈從社區營造看現階段社區文史工作的課題與政策建議〉，論文發表於文建會主辦「第一屆地方文史工作者研討會」（北區），民國90年9月8、9日
- 楊國樞  
1990 〈「台灣新興社會運動」總結報告〉，收錄於《解嚴前後台灣新興社會運動》，徐正光、宋文里合編，台北：巨流
- 葛永光  
1991 《文化多元主義的國家整合：兼論中國認同的形成與挑戰》，台北：正中
- 劉惠苓

- 2000 《重見家園——社區再造的故事與省思》，台北：企鵝圖書
- 盧建榮
- 1996 《分裂的國族認同》，台北：麥田出版
- 蕭敬
- 1997 〈淺析「省籍矛盾」與李登輝的「新台灣人主義」〉，收錄於《中國藝術與台灣意識》（論文集），夏潮基金會編，台北：海峽學術出版社
- 蕭新煌
- 1990 〈台灣新興社會運動的分析架構〉，收錄於《解嚴前後台灣新興社會運動》，徐正光、宋文里合編，台北：巨流
- 蕭亞潭
- √ 2000 《發現家鄉——新興民族認同中的社區運動》，清華大學社會學研究所碩士論文
- 謝懷慧
- 2000 〈台灣民主轉型中的市民社會——以 1987 至 1994 的台灣社會運動為例〉，收錄於《台灣史料研究》第十六號，台北：吳三連台灣史料研究基金會
- 魏書娥
- 2001 〈全球化趨勢與全球性思考〉，收錄於，收於《第二現代——風險社會的出路？》頁 159-192，台北：巨流出版
- 蘇蘅
- 1998 〈地方新聞解析：談理論及實務研究的整合途徑〉，蘇蘅主編，《新聞學與術的對話：台灣地方新聞》，台北：國立政治大學新聞學系
- √ 蘇昭英
- 2001 《文化論述與文化政策：戰後台灣文化政策轉型的邏輯》，國立藝術學院傳統藝術研究所碩士論文
- 顧忠華
- 2001 「風險社會」系列叢書編輯緣起，收於《第二現代——風險社會的出路？》頁 i、ii，台北：巨流出版
- 小林俊彥
- 1996 〈從街屋群保存邁向市鎮經營〉，發表於「文化資產、古蹟保存社區參與研討會」，參閱論文集，台北：文建會
- 陣內秀信
- 1999 〈邁向新世紀的町並〉，收錄於《新町並時代》，東京：全國町並保存聯盟
- Anderson, Benedict
- 1991 IMAGINED COMMUNITY: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism，吳叡仁中譯，《想像的共同體：民族主義的起源與散布》，

- 民 88，台北：時報文化
- 2001 〈有一個民族的存在是好的〉，台北座談會紀錄，2001 年 2 月 18、19 日，中國時報人間副刊。
- Beck,Ulrich
- 1999 WAS IST GLOBALISIERUNG?孫治本譯，《全球化危機》，台北：商務
- Bennett,Tony,
- 1994 “Media,’reality’,signification”,Michael Gurevitch,Tony Bennett,James Curran,Janet Woollacott,CULTURES, SOCIETY and Media，唐維敏等中譯，「媒體、『真實』、意義指陳」，《文化、社會與媒體：批判性觀點》，民 83，台北：遠流
- Bennett,Tony,
- 1994 “How the media report race”,Michael Gurevitch,Tony Bennett,James Curran,Janet Woollacott,CULTURES, SOCIETY and Media，戴育賢中譯，「媒體如何報導種族」，《文化、社會與媒體：批判性觀點》，民 83，台北：遠流
- Castells,Manuel
- THE CITY AND THE GRASSROOTS，London:Eward Arnold(Publishers)LTD
- 1998 THE RISE OF THE NETWORK SOCIETY，夏鑄九等中譯；《網絡社會的崛起》，台北：唐山
- 2000 END OF MILLENNIUM，夏鑄九等中譯：《千禧年之終結》，台北：唐山
- Coser,Lewis A
- 1956 FUNCTION OF SOCIAL CONFLICT，孫立平等譯，《社會衝突的功能》，民 80，台北：桂冠
- Drucker,Peter
- 1994 POST-CAPITALIST SOCIETY，傅振焜譯：《後資本主義社會》，台北：時報
- 1998 DRUCKER ON ASIA:A Dialogue between Peter Drucker and Isao Nakauchi，鄧嘉玲中譯：《杜拉克看亞洲》，台北：天下
- Giddens,Anthony
- 2000 THE THIRD WAYS:The Renewal of Social Democracy，鄭武國譯：《第三條路：社會民主的更新》，台北：聯經
- 2000A BEYOND LEFT AND RIGHT，李惠斌等譯：《超越左派右派：激進政治的未來》，台北：聯經
- 2001 RUNAWAY WORD:HOW GLOBALIZATION IS RESHAPING OUR WORLD，陳其邁譯：《失控的世界：全球化與知識經濟時代的省思》，

台北：時報

Gurr, Ted Robert & Harff, Barbara

1993 ETHNIC CONFLICT IN WORLD POLITICS，鄭又平等中譯，《國際政治中的族群衝突》，民 88，台北：韋伯

Hester, Randolph T.

1999 《造坊有理》，與張聖琳合著，台北：遠流

Jensen, Rolf

1999 THE DREAM SOCIETY，沈若薇中譯，民 89，《夢想社會》，台北：麥格羅·希爾

Naisbitt, John

1994 GLOBAL PARADOX，顧淑馨中譯：《全球弔詭——小而強的年代》，台北：天下文化

Ortega Y Gasset, JOSE (奧德嘉)

1989 《The Revolt of the Masses》，蔡英文中譯：《群眾的反叛》，台北：遠流

Rex, John

1985 RACE AND ETHNICITY，顧俊中譯：《種族與族類》，1991，台北：桂冠

Taylor, Lisa & Willis, Andrew

1999 MEDIA STUDIES: Texts, Institutions and Audiences，簡妙如等中譯，《大眾傳播媒體新論》，民 88，台北：韋伯文化

Said, Edward W.

1978 ORIENTALISM，王志弘等譯，民 88，《東方主義》台北：立緒出版

Schmitt, Bernd H.

1999 EXPERIENTIAL MARKETING，王育英譯，《體驗行銷》，民 89，經典傳訊

Therborn, Göran

1990 THE IDEOLOGY OF POWER AND THE POWER OF IDEOLOGY，陳璋津中譯：《政權的意識形態與意識形態的政權》，台北：遠流

Wallerstein, Immanuel

2001 AFTER ALIBERISM，彭淮棟中譯：《自由主義之後》，台北：聯經

Waters, Malcolm

2000 GLOBALIZATION，徐偉傑譯：《全球化》，台北：聯經

Webber, Harry

1998 DIVIDE AND CONQUER: Target Your Customers Through Market Segmentation，張沛元中譯，《市場區隔戰法》，民 88，台北：商周出版