

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 何謂在地性？：從地方知識與在地範疇出發

What is Locality? From the Perspective of Local Knowledge and Indigenous Category

doi:10.6431/TWJHSS.201112.0010

思與言：人文與社會科學雜誌, 49(4), 2011

Thought and Words: Journal of the Humanities and Social Science, 49(4), 2011

作者/Author：楊弘任(Hung-Jen Yang)

頁數/Page：5-29

出版日期/Publication Date：2011/12

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.6431/TWJHSS.201112.0010>



*DOI Enhanced*

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

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

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

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



## 何謂在地性？：

# 從地方知識與在地範疇出發

楊弘任

國立陽明大學科技與社會研究所助理教授

臺灣社會九十年代社區總體營造風潮之後，關於「在地性」(locality)的課題極為要緊，「在地性」到底具有哪些特質，在不斷的現代性、都市化、全球化、符號消費化等外來力量衝擊後，「在地性」將會呈現哪些轉型的趨勢？同時，社造運動的外來行動者，也持續帶來關於長遠社會改革的知識實作與理念範疇，這些外來的知識與範疇，最終將會如何與在地既有的知識與範疇產生有意義的對話與轉型？

本文由「邊界」(boundary)的概念入手，嘗試界定並探討「在地性」的性質。任何社造行動者都需在血緣、地緣、祭祀圈所造就的在地性邊界內，同時進行「邊界維繫」與「社會改革」的雙重行動。在地性邊界的歸屬感之下，也使村落社區或街道巷弄形成了代代相傳的「地方知識」與「在地範疇」。地方知識可再次分為「認知化的常識」與「身體化的技術」，後者更能以自身風格迎向外來的「專家知識」，進行有意義的相互轉譯。在社造風潮中，在地範疇最具重要性的即是「公共性」的範疇，在公共參與、公民社會與公民性的外來範疇引領下，在地性必須在實作中重啟想像力，找出以在地範疇有效轉譯外來範疇的新方向。

**關鍵詞：**公共性、公民社會、文化轉譯、在地範疇、地方知識、邊界

## 壹、前言：在地性、邊界與文化轉譯

在地性（locality）的概念是尺度範圍彈性極大的概念，在地性經常是在與各種不同的外來力量對比時被界定出來的。當對比的尺度調整時，在地性的意涵跟著調整。<sup>1</sup> 最大大到一整個文化區域、國族國家都可宣稱自身的在地性，其次在國族國家的內部分野上、在特定行政地理範圍上也可能宣稱在地性，最小則是小到以村落社區或街道巷弄來宣稱在地性。以最大的文化區域歸屬感（belonging）而言，我們並不驚訝會有一種像是對比於強勢基督教文化圈的回教文化圈，在對比中，回教文化圈即是一種在地性。以我們自己身處臺灣社會所熟悉的生活世界而言，這樣在地性的尺度彈性，則可以從我們是東亞儒家文化圈、我們是臺灣本土認同、我們是中南部人、我們是屏東人、嘉義人或彰化人，一直到最小尺度的我們是某個小村落裡的林邊人、新港人或小龍村人。<sup>2</sup>

從在地性自我辨認的臨界點來看，「過了這裡就不是」的在地歸屬感，一直需要有「邊界」來維繫。在邊界的意義上，尺度越大的在地性，邊界其實越不明確。文化區域的邊界，總有不同文化交界的灰色地帶在轉圜；國族國家成員的邊界，也因歷史變動下國族

<sup>1</sup> Clifford Geertz (1992) 在一篇回應文章 “Local Knowledge” and Its Limits: Some Obiter Dicta (「地方知識」及其限制：一些附帶意見) 中，也刻意以誇飾的比喻說明，「地方」(local) 很明顯是個相對性的術語，「在太陽系之中，地球是地方；在銀河系之中，太陽系是地方；在宇宙之中，銀河系是地方。對高能物理學家而言，粒子的世界即是全世界，而粒子即是地方。」

<sup>2</sup> Bernard Gallin, 蘇兆堂譯, 《小龍村：蛻變中的臺灣農村》(臺北：聯經，1965/1979)。「小龍村」即是彰化線埔鹽鄉新興村。離開田野四十二年之後，一九九九年 Gallin (葛伯納) 再訪小龍村，也刺激了村民成立「小龍村文化館」，開啟該地的社區總體營造。

airiti

的複雜組成過程而留有商榷餘地；以至國族國家內部分野上，某些人群分類似乎在認知上人人同意，但實際要劃出邊界線仍是極大困擾的難題。但是，當在地性的尺度縮小到村落社區或街道巷弄時，這樣歸屬感的邊界就十分清晰了，「你是小龍村人？」「不是啦、我是隔壁庄人！」這樣的自我認同清晰而鮮明。同樣的情況，當屏東縣林邊鄉開始發動社區總體營造時，一開始一個外來者經常不解於林邊在地人很認真說出「那是林仔邊人在做的，我們竹仔腳庄還沒有這個計畫。」行政區域上，竹仔腳庄不就是林邊鄉的一村嗎？經過耆老以各種生動的在地歷史事件反覆提示下，外來者終於慢慢摸索清楚，原來林邊鄉有「內五村」與「外五村」之分，外五村各自以自己村落為認同，同時統稱內五村為「林仔邊」；於是我們聽到，在地人說得很大聲，外五村的「竹仔腳庄」（竹林村）當然不是「林仔邊」（林邊鄉）。<sup>3</sup> 這樣的狀況也出現在社區總體營造的先驅所在，嘉義縣的新港鄉。社造多年經驗中，新港鄉不時出現像是這樣的說法：「我們三間村最近才動起來，之前是他們新港人在做的……」、「雲門下鄉、國際藝術節，那是街面四村在做的；我們是庄腳人，我們不懂那些事情……」。<sup>4</sup> 行政範圍下的新港鄉二十三村，一樣鮮明有著「街面四村」與其他村落的不同認同；「街面四村」被稱做新港，四村之外則是各自以傳統的庄名形成認同。

<sup>3</sup> 楊弘任，《社區如何動起來——黑珍珠之鄉的派系、在地師傅與社區總體營造》（臺北：左岸文化，2007）。尤見「第二章 黑珍珠之鄉的地方派系」，關於派系起源與村落認同的關連。

<sup>4</sup> 見李宗麟、楊弘任，〈社造如何可能？——以新港社造「在地化」歷程為例〉，收入吳根明、張義東主編，《南臺灣社會發展學術研討會論文集》（屏東：屏東教育大學，2008）。

臺灣社會一九九〇年代迄今的社區總體營造運動，就是座落在如此鮮明「在地性」邊界的基礎上。從另一種角度看來，臺灣社造運動的有利條件即是，一直以來村落社區或街道巷弄的「邊界」持續被生活中的人群維繫著；而當社造運動發生時，則是有效「挪用」並「昇華」了這樣的邊界與歸屬感。實則，臺灣社會中，小尺度在地性的邊界，並不是被社造所創造出來，社造只是善用了這樣既存的邊界。早在臺灣工業化起步初期，一九五〇年代西方人類學者來到我們的村落進行民族誌田野調查，他們就已深刻描述出像「小龍村」一樣正在經歷工業化衝擊的農村村落全貌了。<sup>5</sup> 在村落社區中，血緣被編織成稱謂繁複、互動綿密的親屬關係，地緣也與灌溉引水、農漁節氣等聯結為特定的產業樣貌，加上聚落中主要公廟確立後，祭祀圈裡週期性的節慶反覆確認在地生活世界中每家每戶的丁口成員，而繞境祈福的儀式也反覆將在地生活世界的地理範圍標定出來。就像這樣，在臺灣漢人社會的村落社區中，血緣、地緣、祭祀圈持續再生產整個村落明確的邊界。更有甚者，社造運動尚未來臨之前，幾十年之間，地方派系早已在血緣、地緣、祭祀圈基礎上反覆演練極有效率的選舉動員了。<sup>6</sup>

因此，在臺灣漢人社會中，小尺度村落社區的在地邊界並不因都市化、城鄉人口流動等資本主義的工業現代化外來力量而崩解。我們看到的反而是，晚近以「小龍村」之名加入彰化縣埔鹽鄉社造行列的同時，「小龍村」的公廟早已翻建得更氣派、香火也更加興旺了，幾十年之間，該村旅外人群感念神明庇佑，事業有成時不忘捐贈在地廟宇，而仍然留鄉的在地人群更是感念神明庇佑，無論是

<sup>5</sup> 見 Bernard Gallin，蘇兆堂譯，《小龍村：蛻變中的臺灣農村》。

<sup>6</sup> 見楊弘任，《社區如何動起來——黑珍珠之鄉的派系、在地師傅與社區總體營造》。

在地提供全球化流行飾品加工的小工廠、在地生產稻米蔬果的農民、小店家、公教服務業人員，每當公廟祭祀圈節慶儀式舉辦時，仍是在地生活世界邊界內熱鬧滾滾的頭等大事。<sup>7</sup>

由此看來，當我們討論「在地性」議題時，絕不能粗率的將所有關於「在地性」的現象簡化為想像的共同體，我們能做的最多是，就算以想像的共同體來定位大尺度的地方，但仍須以邊界內的歸屬感來定位小尺度的地方。直至今日，在地方邊界之內，人們仍是頻繁的面對面互動。<sup>8</sup>

從小尺度村落社區或街道巷弄的構成性質中，我們明確知道臺灣社造運動足以形成的重要基礎即是：這裡仍有明確的邊界與歸屬感。但社造運動當然不是單純強化血緣、地緣、祭祀圈等邊界內歸屬感的集體行動；社造運動就是要改造邊界內人群既有的生活世界，要將文史認同、環境保護、草根民主、在地社福、有機農業、在地綠能、在地工藝、在地產業，甚至兩性平權等有意義的價值與實作帶進來。於是我們發現，社造運動必定是一種「雙重行動」，任何有動員力的社造行動者，必定同時要進行「邊界維繫」(boundary maintenance) 與「社會改革」(social reform) 的雙重行動。然而，雙重的行動力量並不是彼此協調一致，反而是，每當「邊界維繫」的力量投注過多時，這樣的社造很容易回到既有體制的再生產，亦即人群認同固然加深了，但新的價值與社會想像卻停滯了；反之，每當「社會改革」的力量投注過多時，社造行動者很

<sup>7</sup> 小龍村的公廟是「仁興宮」，奉祀之主神是「馬府大使公」，每年農曆四月二十四日為主要慶典。

<sup>8</sup> 見 Vered Amit, *Reconceptualizing Community*, in Vered Amit (ed.), *Realizing Community* (London and New York: Routledge, 2002). Amit 特別強調「面對面互動」的社會關係仍是社區「在地性」之重要性質，不可直接以「想像的共同體」取代。

可能會解離於社區實作感 (practical sense)，甚至變成沒有在地動員力的一種價值倡議團體。

形成在地性認同的這一條邊界，同時也將「在地人」與「外來者」劃分開來。有一類外來者是與在地人具有一樣實作邏輯的人群，「某某是隔壁庄人」、「某某不是我們這裡人」，在這樣的敘述中呈現了，這一類被區辨出來的外來者仍是歸屬於某一地方裡血緣、地緣、祭祀圈之下的另一群人，就像在林邊內五村人與外五村人之間、或者在林邊人與新港人之間，雖然彼此清楚各有邊界、各自不同，但卻共享一致的實作邏輯。至於另一類外來者與在地人之間，則是鮮明擁有相互差異的實作邏輯，「他們說的那些是理論啦」、「他們把事情想得太理想啦」，當在地人頻繁的以「理論」或「理想」來界定社造行動外來者並呈現彼此差異時，其實隱藏在背後未明確說出的即是，帶有社會改革理念的社造行動者「不懂」在地人，社造行動者雖然早已身在本地或來到本地許久了，但還沒能穿透這條看不見的邊界，進入在地人彼此不必言宣的共享實作邏輯中。<sup>9</sup>

那麼，什麼是在地性邊界之中的共享實作邏輯呢？一個同時處於在地性「之內」、又必定是「之外」的社造行動者，如何借力使力、順勢拿捏「邊界維繫」，與「社會改革」看似矛盾的雙重行動驅力呢？我們認為，在地性邊界內的共享實作邏輯，即是由在地的「知識」與「倫理」兩大要項支撐住，當我們說這兩大要項構成了在地實作邏輯的主要樣貌之時，也就是說其中涵攝了在地人彼此不必言宣的、人人已然感知的「關於人們如何做事的方式」，以及「關於人們如何做人的方式」。

<sup>9</sup> 見吳介民、李丁讚，〈傳遞共通感受：林合社區公共領域修辭模式的分析〉，《臺灣社會學》9(2005): 119-163。文中強調社造行動者「講道理」與「搏感情」的修辭必須交錯使用，方能形成有效的社造帶動力。

在地性邊界之內有其「如何做事」的知識與技術實作傳統，我們將稱之為「地方知識」(local knowledge)；在地性邊界之內也有其「如何做人」的倫理與公共參與傳統，我們將稱之為「在地範疇」(indigenous category)。這樣的地方知識與在地範疇，做為在地人彼此共享、代代傳承的實作邏輯，並且被守護在既有的血緣、地緣、祭祀圈綿密關係網絡之下，共同織就了看不見卻強而有力的邊界與歸屬感。這就是在地性的根本要素，這就是臺灣漢人社會縱使經歷日治殖民、當代都市化、城鄉流動與全球化等力量強烈衝擊後，仍能保有在地性的源由所在。

然而，一個地方之中人們「如何做事」與「如何做人」的問題，並不是純然靜止不動、全盤再生產上一世代的實作邏輯。日治時期一九二〇年代文化協會與農民組合早熟又早夭的社會改革行動，即是一次鮮明想介入在地性並轉變在地性的行動嘗試。<sup>10</sup> 就此脈絡，一九九〇年代的社造運動，也應該定位為再一次介入並轉變在地性的行動嘗試，只是，這一次是在臺灣社會更加資本主義化也更加本土化與民主化的條件下出現了。關於「如何做事」的問題，除了地方知識的基礎之外，必然需要考量專業化科技系統等專家知識如何介入的問題；關於「如何做人」的問題，除了在地範疇的延續之外，也必須經受民主化公共意識等外來範疇衝擊的問題。

我們固然是從地方知識與在地範疇出發，但此時此刻臺灣社會在地性之中的地方知識與在地範疇，都已必須面對專家知識與外來範疇不可避免的交錯影響了。我們認為，經過一九九〇年代社造運

<sup>10</sup> 相關史實，以嘉義為例，可參閱楊弘任，《嘉義縣志·卷五·社會志》(嘉義：嘉義縣政府，2009)。尤見其中「第三篇 社會衝突與社會運動」之「第二章 日治時期的社會衝突與社會運動」。



動的風潮洗禮，在可見的未來，臺灣社會的地方知識與在地範疇仍是會被守護於在地性邊界之內，但必然是轉譯專家知識後的地方知識以及轉譯外來範疇後的在地範疇了。

我們認為只有「文化轉譯」(cultural translation)的行動能克服「邊界維繫」與「社會改革」雙重行動的可能矛盾，並將兩者相互加乘的力量誘發出來。「文化轉譯」，即是不同興趣取向的行動者之間，「相互以自己的語言，說出對方的興趣」<sup>11</sup>亦即讓著眼於「邊界維繫」的行動力量與著眼於「社會改革」的行動力量之間，相互轉譯對方的行動興趣，而仍在自身邊界內形成邊界中對外來刺激有意義的挪用與改變。

## 貳、以地方知識轉譯專家知識

當紀爾茲(Clifford Geertz)以「地方知識」為其論著命名時，早已以其無法在異文化日常生活中被定位之人類學者角色，遊歷了爪哇、巴厘島與摩洛哥等第三世界國度。在這些地方，他發現各個異文化的在地人各有其處理日常事件或人生要務的體系化「常識」，這樣不同的常識感，足以標定出不同的人群歸屬。跟這些常識切磋琢磨之後，他深切想起人類學前輩伊凡普理查(Evans-Pritchard)所刻畫的阿贊提人的巫術世界，在那個部落社會裡，人們認真的解釋每一件事物，尤其是災難事物發生時感官可理解的因果序列，以及最後必然要將「災難為何發生在某人身上」的最根本因素，歸諸於無所不在的巫術作用力。<sup>12</sup> 常識做為地方知識的典

<sup>11</sup> 關於「文化轉譯」機制的深入討論，詳見楊弘任，《社區如何動起來——黑珍珠之鄉的派系、在地師傅與社區總體營造》。

<sup>12</sup> 見 Clifford Geertz, 楊德睿譯，《地方知識》(臺北：麥田，1983/2002)，頁 113-121。

型，安頓了初民社會面對災難時的認知一致性與連續性，也安頓了社會的常態運作。

我們不能說臺灣社會的在地性完全跟紀爾茲深描的初民世界一樣，最鮮明的差異在於，臺灣社會有其可稱為「大傳統」與「小傳統」交互作用的文明複雜度。就常民日常生活的小傳統而言，的確存在許多可得標定出的銘刻在認知的常識或銘刻在身體的技術；然而，這個社會也早已延續一套精緻解釋系統的大傳統。固然，小傳統與大傳統之間不必然直接對應，有時兩者甚至是矛盾或互補，但仍無法否認大傳統做為精緻解釋系統的存在，以及大傳統以各種簡化或變形的方式被生活中的人們所感知。

讓我們先將臺灣社會地方知識中的小傳統，依「認知化的常識」與「身體化的技術」分成兩大類，探討地方知識存在的意涵。

首先是「認知化的常識」做為地方知識，這樣的常識最接近紀爾茲所稱的地方知識，銘刻在俗諺、行事準則等等「經驗親近項」之中。在桑高仁（Steven Sangren）考察桃園大溪鎮的宗教與日常生活時，他發現臺灣鄉民社會小傳統中以道家的陰陽觀念為主導，尋求一種神明或其他超自然力量所帶來的靈驗的效力。「陰」與「陽」看似簡單對立，但最終「陽」仍以更高的層次含納了陰陽之間的對反。是以，大傳統的儒家觀念表徵了更高的「陽」，儒家要求以德行高下建立出階序化的統治正當性，統治者必須是以身作則的君子這樣的範例。於是，在承平時期，大傳統貫徹到小傳統來，鄉里生活即是儒家理想的細微體現；但當社會不安或統治者壓迫鄉民的情況發生時，地區生活中具備靈驗效力的各類代言頭人，就以小傳統來團結鄉里，抗拒大傳統的官方治理。<sup>13</sup>

<sup>13</sup> 見 Steven Sangren, *History and Magical Power in a Chinese Community* (Sanford, Calif.: Stanford University Press, 1987).

我們將會好奇，像這樣陰陽律則「認知化的常識」的地方知識，難道不會逐漸被外來的現代性所挑戰或取代嗎？

總體看來，地方知識在面對現代性普同知識衝擊時，一種可能是全盤抗拒，其次可能是全盤接受，最後最常見的則是柯亨（Anthony Cohen）所謂「地方性對外來性的轉譯與修飾」。<sup>14</sup>以我自己在屏東林邊鄉的田野社會史研究為例，我認為地方知識中「認知化的常識」與現代性知識之間，將產生分隔化的不同場域主導性。簡而言之，像地方派系強烈的再生產機制中，諸多環節仍緊緊著不必言宣的地方行事準則，以各類「恩情敘事」強化人情與利益之持續交換。<sup>15</sup>諸如何謂「頭人」、何謂「在地人」、何謂「好人」等等判斷，幾乎是地方社會的社會化過程之同義詞。這些環節中，對於外來所設想的「個人化公民性」之理想，至多能進行小幅度的「轉譯與修飾」之挪用。但另一方面，鄉民日常生活的諸多面向，的確早已讓渡給各種現代性運作律則的機構所主導，亦即鄉民固然全盤抗拒或適度轉譯外來的「個人化公民性」，但對不涉及主要人群組織原則的現代性則幾乎是全盤接受。

對比起來，地方知識中具備較強烈自主性的應是「身體化的技術」這一環。身體化的技術，經常成為自成一格的「在地技術場域」，在其中進行師徒制、網絡化、社區化的傳承、創新與變遷。不論是屏東林邊鄉「蓮霧變成黑珍珠」技術創新之社會史，或者嘉義縣嘉邑行善團的造橋師傅們，在在讓我們看到，銘刻在身體的技術，在低度明言化、低度標準化、低度普同化的狀態下，一代傳承

<sup>14</sup> 見 Anthony P. Cohen, *The Symbolic Construction of Community* (Chichester: Ellis Horwood Limited, 1985).

<sup>15</sup> 見楊弘任，《社區如何動起來？——黑珍珠之鄉的派系、在地師傅與社區總體營造》。

一代，各有其濃厚的在地脈絡色彩。我們對「在地技術場域」的嘗試性定義即是：「在地技術」在某歷史時刻做為一種場域而從生活共同體中分化出來。「在地技術」是一種特殊的地方知識。「在地技術場域」的誕生，即是在場域中進行精煉化（refinement）的過程。此時，一方面在地的「技術師傅」與外來的「農學專家」或「工程專家」有了銜接界面，另一方面在地的「技術師傅」也與更貼近實作現場的「技術引導者」及「技術跟隨者」緊密聯繫。<sup>16</sup> 在地技術場域之中，進而產生獨特的文化資本，並對人群進行吸納與排除，能進入場域者進而自我認同為「技術人」。

進一步，在嘉邑行善團的造橋實作個案分析中，我們發現地方知識至少有三種可得辨認的呈現狀態：第一是「常識準則」、第二是「在地分類」、第三是「默會技能」。<sup>17</sup> 藉由地方知識的三種狀態為基礎，行善團造橋行動者於是敢於轉譯橋樑工程場域中的各種專家知識，並讓地方知識與專家知識之間產生積極的對話。首先，「常識準則」即是紀爾茲在討論常識做為地方知識時所指出，常識具有自然性（naturalness）、淺白性（thinness）、實作性（practicalness）、不規律性（immethodicalness）、可親近性（accessibleness）等性質，許多代代相傳的地方俗諺或傳說，即是這一意義下的常識。<sup>18</sup> 在嘉邑行善團造橋實作中，我們看到諸如「橋順路勢、墩順水勢」等在地技術的新常識準則，隨著行善團數十年造橋實作過程而形成了。其次是「在地分類」，我們不陌生的，關於初民部落的民族植物學、

<sup>16</sup> 見 Florian Znaniecki，鄭斌祥譯，《知識人的社會角色》（南京：譯林，1940/2000）。

<sup>17</sup> 見楊弘任，〈專家系統下的地方知識：嘉邑行善團的造橋實作〉，《科技、醫療與社會期刊》10(2010)。尤見「第三節 地方知識的三種狀態」。

<sup>18</sup> 見 Clifford Geertz，楊德睿譯，《地方知識》，頁 84-92。

民族動物學，或者民族的藥用植物學、動物學等等，這些特殊脈絡化的知識，已不像常識準則那樣淺白、不規律；特殊脈絡化的知識，牽涉到當地人對事物的分類方式，這些分類方式常有其明確的內在理路。<sup>19</sup> 就此，嘉邑行善團則是呈現了關於「水文與土質」的在地分類，並將水土地方知識直接貢獻在橋樑基樁與河川黏土層的最適當接合處，造出安全抗災的橋樑。最後，無論「橋順路勢、墩順水勢」的常識準則，或者「水文與土質」的在地分類，都需仰賴一定的「默會技能」來習得、傳承與創新。「默會技能」則如同博藍尼（Michael Polanyi）所言，在技藝的實踐與傳承過程中，最能看到「個人知識」的獨特展演。不管是游泳、騎車，到工匠、品酒師、鋼琴家、醫師行家，從一般技藝到行家絕技，都能解析出在焦點意識（focal awareness）對技藝對象的專注作用下，由附帶意識（subsidiary awareness）將做為工具的身體反覆操練，最後內斂於身體中成為默會知識（tacit knowledge），這種知識無法簡單分解為明言化、標準化的知識，只能由師徒制在實作中反覆練習、校正並傳承。進一步博藍尼更認為，不只是技藝之中仰賴默會成分，就算是物理學、化學、生物學等諸精密科學，在其核心之處，也都是這樣的默會成分在主導。是以，縱使是客觀的專家知識之中，也無法避免「個人知識」做為關鍵支撐。<sup>20</sup>

<sup>19</sup> 關於在地分類的探討，可參閱 Claude Levi-Strauss，李幼蒸譯，《野性的思維》（臺北：聯經，1962/1989）。以及 E. E. Evans-Pritchard 著，赭建芳、閻章昌、趙旭東譯，《努爾人／對尼羅河畔一個人群的生活方式和政治制度的描述》（北京：華夏，1940/1969/2002）。

<sup>20</sup> 見 Michael Polanyi, *Personal Knowledge* (Chicago: Chicago University Press, 1958).

這樣看來，所謂以西方現代性之姿席捲全球的專家知識，終究仍會帶著「個人知識」的深層差異；專家知識的全球普同化，畢竟只是表象上的相似。同時，更鮮明的各個地方獨特的「身體化的技術」，則是安放在各自的「在地技術場域」中，有其自成一格的獨特軌跡而創新或傳承。

我們在晚近雖然看到對「現代性」的探討之中，幾位重要的社會學者仍是堅定的將「傳統」視為一去不復返的狀態，主張新的社會型態下，風險或不安全感時時存在日常生活中，都需要各個專業領域中的「專家知識」來因應。<sup>21</sup> 但與此結論相反的是，在社會人類學與人類學的諸多民族誌研究中，還是經常將各類與生計或審美相關之「技術」列為考察重點。由此路徑看來，不論是蘇丹努爾人的初民社會、巴厘島的等級制社會，或者英國、澳洲的當代農漁村社會中，與人類的生存息息相關的「地方知識」並未消失，只不過這些知識的確需要能夠因應外來系統化的「專家知識」之衝擊。<sup>22</sup>

我們可以這樣說，縱使專家知識逐漸全球普同化的擴展，但各地脈絡化的地方知識並不是直接被取代而消逝。面對號稱現代性的專家知識，地方知識在保持自身場域邊界下，轉譯與挪用對地方知

<sup>21</sup> 相關討論，見 Anthony Giddens，趙旭東、方文譯，《現代性與自我認同》（北京：三聯，1991/1998），頁 161-166。以及 Ulrich Beck，吳英姿、孫淑敏譯，《世界風險社會》（南京：南京大學，1999/2004）。

<sup>22</sup> 相關討論，見 Edward E. Evans-Pritchard，赭建芳、閻韋昌、趙旭東譯，《努爾人／對尼羅河畔一個人群的生活方式和政治制度的描述》。或見 Clifford Geertz，楊德睿譯，《地方知識》。Anthony P. Cohen, *The Symbolic Construction of Community*. 以及 David Turnbull, *Masons, Tricksters and Cartographers: Comparative Studies in the Sociology of Scientific and Indigenous Knowledge* (Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 2000).

識帶有實用性的專家知識，而且可能同時剔除難以與地方知識妥適相容的專家知識。以拉圖（Bruno Latour）的說法，縱使從維生工藝到當代科技彼此差距極大，但歷史並非呈現為技術與技術物的直線演化觀，歷史毋寧是「交引纏繞」留住了演變過程中多數的技術與技術物。<sup>23</sup>於是，在歷史「交引纏繞」並置地方知識與專家知識的意義下，地方知識有時足以成為反抗單一化知識霸權的「對抗性知識」。

這樣身體化的在地技術，即是展現為以「經驗知識」來挪用或對抗「套裝知識」；或將農民關於土地、天候與作物的經驗知識昇華起來，由發展型農業轉向思考與實踐有機農業；又或者將經營魚塭之漁民關於水文的經驗知識，轉譯為「養水種電」的浮動太陽能板發電之實作。<sup>24</sup>這些個案都是以地方知識為基礎，對專家知識進行有效相互轉譯的例證。

總之，無論從小傳統「認知化的常識」與「身體化的技術」的脈絡性色彩，我們體會到地方知識足以構成在地性的重要成分。但進一步深入到大傳統的精緻解釋系統，或者由大傳統所交錯作用下的生活世界時，我們發現，只是將在地性定位為地方知識仍是不夠，必須進一步往文化的深層爬疏。在地範疇就是一項可能的提議。

<sup>23</sup> 見 Bruno Latour, *We Have Never Been Modern* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991/1993).

<sup>24</sup> 詳見黃武雄，《學校在窗外》（臺北：左岸文化，2003）。尤見其中關於「經驗知識與套裝知識」之討論。張正揚，《小農的地方知識與變遷適應：旗美社區大學「有機」實踐之敘事分析》（高雄：高雄師範大學客家文化研究所碩士論文，2009）。以及林崇熙，〈異時空的地方知識辯證〉，收入王玉豐主編，《技術、文化與家：潭南協力造之省思研討會論文集》（高雄：國立科學工藝博物館，2003）。最後，關於「養水種電」，則是屏東縣佳冬、林邊兩鄉在二〇〇九年八八風災後的在地綠能實驗。

## 參、以在地範疇轉譯外來範疇

關於「在地範疇」(indigenous category)的探討，與前述「地方知識」一起構成深化「在地性」的另一支柱。人們如何形成關於時間、空間、因果作用力等等各種「範疇」之觀念或習性呢？藉由考察澳洲初民部落宗教生活的週期性聚集以及圖騰、禁忌、儀式等現象，社會學創始者之一涂爾幹(Emile Durkheim)一方面駁斥了先驗論的範疇觀，另一方面也駁斥了經驗論式的個人範疇觀，在他看來，範疇，毋寧應該被看做社會生活中集體意識下的集體再現(collective representation)，而範疇的作用是「控制和包容所有的其他概念」。<sup>25</sup> 依此看來，時間、空間、因果作用力等等範疇，並不是跨時空皆然的普遍範疇；或者說，每個社會各有其社會生活所界定出的時間感、空間感、以及因果關係的感受。在這個意義下，範疇的感知必定具有「在地範疇」的基礎。再一次，藉助社會人類學、人類學以及年鑑學派心態史的研究，我們看到蘇丹努爾人依附著雨季、旱季生態週期，以及相應的牛群放牧週期來界定時間與空間；我們看到巴厘島等級制之下的人們以「去人化」的人觀影響下界定出的前人、同代、同伴與後人之世代時間觀；我們也看到十三、十四世紀法國邊境牧民以其牧民週期時間迎向天主教宗教時間的衝擊。<sup>26</sup> 此外，這樣的討論也促使謝國雄重新省思關於臺灣漢

<sup>25</sup> 見 Emile Durkheim, 芮傳明、趙學元譯,《宗教生活的基本形式》(臺北:桂冠, 1912/1965/1992), 頁 497-505。

<sup>26</sup> 相關討論, 見 Clifford Geertz, 納日碧力戈等譯,《文化的解釋》(上海:上海人民, 1973/1999)。Edward E. Evans-Pritchard, 赭建芳、閻韋昌、趙旭東譯,《努爾人/對尼羅河畔一個人群的生活方式和政治制度的描述》。以及 Le Roy Ladurie, E., 許明龍譯,《蒙大猶: 1294-1324 年奧克西坦尼的一個山村》(臺北:麥田, 1957/2001)。



人社會的社區研究傳統，在以社會誌方法考察臺北縣坪林鄉（現為新北市坪林區）之後，他提出必須正視「整體社會範疇」的看法。<sup>27</sup>

然而，當涂爾幹巧思創意化解了先驗論與經驗論關於範疇源起之爭，界定集體的社會生活帶來人群的認知範疇之時，他卻未能考慮到「外來範疇」可能對「在地範疇」造成衝擊。又或者當在地社會生活形成內在的變遷後，如由農業轉為工業生活、鄉村轉為都市生活時，此時「在地範疇」將形成如何的相應變化。以及，他也未能考慮某些核心「在地範疇」可能的磁滯效應，甚而是轉化再生的狀態。

這樣的問題尤其當「在地範疇」面對強勢的「外來範疇」時，更為鮮明。或者說，某些「外來範疇」之所以強勢，正因為早在範疇衝擊之前，在地的集體社會生活已經先被納入外來新的器物、制度等運作方式裡了。當時間、空間等基本範疇已非游牧、農作生活所統轄，當人們進入工業、服務業進而是符號生產與消費的世界時，時間、空間是更被標準化的鐘錶時間、標準化的移動空間所界定。<sup>28</sup> 進一步，在全球化時間、空間的表面普同性之下，縱使人群可能各自形成認同與風格的小團體，形塑差異特色的時空感，但也已無法否認全球化的時空感已是人們生活的基礎參考架構了。

<sup>27</sup> 見謝國雄，《茶鄉社會志：工資、政府與整體社會範疇》（臺北：中央研究院社會學研究所，2003）。

<sup>28</sup> 見 Anthony Giddens，趙旭東、方文譯，《現代性與自我認同》。Scott Lash 等著，趙文書譯，《自反性現代化：現代社會秩序中的政治、傳統與美學》（北京：商務，1997/2004），頁 139-220。以及 Zygmunt Bauman，張君玖譯，《全球化：對人類的深遠影響》（臺北：群學，1998/2001）。

從表面上看來，人們會認為現代性的全球化幾乎整體取代了在地性。但我們反而要主張，正是在全球化的衝擊效應下，更能彰顯所謂「在地範疇」的深層核心處。那麼，以臺灣漢人社會為例，有哪些範疇可稱為深層核心的「在地範疇」呢？我們是應在小傳統中進行歸納考察、或者在大傳統中直接取用演繹；是該看到大傳統對小傳統的持續作用、抑或反過來看到小傳統對大傳統的重新解釋呢？

除了時間、空間、因果作用力的範疇之外，就臺灣社會社造風潮所發生的村落社區或街道巷弄而言，無疑的，「公共性」、「公私領域」即是其中相當重要之範疇。以我自己在屏東林邊鄉關於「社區如何動起來」的田野社會史研究為例，由地方生活的小傳統素材進行考察與體悟之後，我嘗試界定臺灣地方鄉民社會有其「動機取向」的、與傳統慈善行動混雜共生的「在地公共性」之行事準則。當外來知識份子或文化人嘗試帶入「領域取向」的、理性溝通行動的「外來公共性」之時，最終發現，除非是「在地公共性」與「外來公共性」之間相互轉譯挪用，否則將是各行其是的各說各話，這也說明了，縱使外來範疇不斷衝擊下，但在地範疇仍是不必言宣的守護著在地人的認同邊界。

從林邊鄉的社造經驗，我們看到「在地公共性」混雜共生了「善人」、「頭人」等意涵。在派系頭人論述之中，我們仍不時聽到他們要求派系成員必須「為了公的」、「為了派系公的」而做事做人，這就像是在「差序格局」的遠近關係網絡下，每一個內圈之中仍有其對「公共性」的想像與要求，但其中所界定角色之權利義務，相當不同於西方之「團體格局」形態。差序格局下，每個角色都在自行拿捏自身適合的權利義務，因而何謂「公共性」變得相

當模糊。<sup>29</sup> 林邊社造的另一個場域中，我們看到善人帶動清掃街道的傳統，個別善人必須「為善不欲人知」，只因為地方社會所認定的在地範疇中，「為了公的」行動必定是以「無私動機」、「利他動機」為出發點。如果為善又廣為宣傳、招攬人群，則成為「有自利動機」的行動，很容易就再次跌落回私人性的範疇來了。林邊社造的突破點，則是在外來行動者與在地行動者，彼此就「領域的公共性」與「動機的公共性」相互挪用與轉譯之後，才能真正落實為長久的地方公共行動新傳統。這樣的範疇交錯，必然是一種混雜共生 (hybridity)。<sup>30</sup>

同樣的狀態也出現在臺灣社會社造先驅的嘉義縣新港鄉，一九九〇年代中期的奉天宮前造街運動，最終不得不屈服於在地的「差序格局」網絡關係中，當社造行動者標舉清代仕紳「公爾忘私」的形象以鼓勵公共參與時，其實仍是錯接了差序格局中個人可得自行調整的、依動機而衡量的傳統性之「公共性」，直接要對等於當代團體格局中角色權利義務分明、依領域而劃分的現代性之「公共性」。當然，如果外來的現代性之「公共性」將直接壓抑並取代在地的傳統性之「公共性」，則在地力量很容易會集結回邊界之內，直接宣判外來力量為「不懂在地」、「只有理論」、「只說理想」的局外人。晚近十餘年，新港在地知識份子已重新調節行動角色，開始產生許多混雜共生、轉譯型的行動方式，也就是，當標舉社會改革的社造行動者開始融入「在地範疇」後，以在地的傳統公共性為基礎，慢慢能與外來的現代公共性「相互以自己的語言，說出對方的興趣」，慢慢的，不只是新港文教基金會，新港的廟宇、農會、鄉

<sup>29</sup> 見費孝通，《鄉土中國》（上海：上海人民，1948/2007）。尤見其中「差序格局」一文。

<sup>30</sup> 見 Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*.

公所、村落社區，都開始產生混雜共生後新的公共性與新的公共參與形態了。<sup>31</sup>

關於在地範疇如何合宜的轉譯外來範疇，或者外來範疇如何有效的介入在地範疇，仍以臺灣社會的社造風潮為例，我們可以初步歸納出一些適當的實作方式。初步看來，以範疇的「規範性」與「經驗性」程度高低為判準，我們看到，像是「社區」(community)這樣的外來範疇，明顯是「經驗性高於規範性」的範疇，當外來行動者欲將「社區」安放在傳統村落時，原來的「村里部落」在地範疇很容易與外來的「社區」範疇拼接起來，形成一種「拼接結構」(structure of the conjuncture)。<sup>32</sup> 無論一九六〇年代聯合國計畫下的社區理事會，或者一九九〇年代社會改革團體與文化建設委員會所促成的社區總體營造，我們都看到，「社區」這個範疇很容易就與「村里部落」混雜共生了。同時，我們也不時在社造場域中聽到，第一線的社造行動者很自然的會說起「做社區就不用分派系」這一類論述。以往的村里部落必須「做服務」來維繫內聚力與動員力，社造風潮之後則是「做社區」來擴大志工的在地公共參與。

其次，像是「社團」(association)這樣的外來範疇，則屬於「經驗性接近於規範性」的範疇。固然西方團體格局式的結社生活並非臺灣社會所固有，但在實際引入結社章程、訂定會員權利義務、會議召開之規則、決策之民主運作等模式後，原先帶有規範性意涵的「社團」，看來離經驗性的在地生活世界並不遙遠。我們看到，各種在地的基金會、文史工作室紛紛成立，長久運作之後，也

<sup>31</sup> 見李宗麟、楊弘任，〈社造如何可能？——以新港社造「在地化」歷程為例〉。

<sup>32</sup> 關於「拼接結構」之概念，詳見 Marshall Sahlins，藍達居等譯，《歷史之島》(上海：上海人民，1985/2003)。

都產生新的混雜共生的風格。「會議要怎麼開？」「怎麼決策才更有效率或更符合民主程序？」關於這些社團規則與實作，已慢慢在淬煉我們的在地性。或者說，人們已能以在地性為基礎，適當的轉譯外來的結社精神了。

最後，我們認為像「公民社會」(civil society) 這樣的外來範疇，則明顯屬於「規範性高於經驗性」的範疇。晚近外來社造行動者開始倡議「公民社會」或「公民性」是社造最核心之目標與價值時，我們陸續發現，在地範疇可能無法直接與這樣的外來範疇相互對話進而相互轉譯了。無疑的，公民社會或公民性承載了過高的「規範性」，如果在地性邊界之內的人們主要還是生活在以血緣、地緣、祭祀圈等差序格局的社會構成形態中，如果任何有效的「社會改革」都需兼顧「邊界維繫」的雙重行動，那麼，要讓臺灣社會社造風潮下的村落社區或街道巷弄往公民社會與公民性的方向前進，就需更多的整備與摸索。<sup>33</sup> 一句話：公民社會能否產生新的「邊界維繫」的功能，公民社會能否留有足夠的轉圜空間，能讓在地範疇進行有效的、有意義的挪用與轉譯？

這樣的問題無疑是關於「在地性」的概念分析與實作綱領中，最需要進一步思考的問題。

<sup>33</sup> Martin Vielajus, 劉娟娟等譯,〈第九章 跨文化語境下國際政治話語中的三個術語：「民主」、「公民社會」和「公民性」〉一文中，作者深刻指出諸多發展中國家在誤認式的使用中，太快將「公民社會」與「公民性」抽離了西方文明的脈絡，以致在這些發展中國家，所謂「公民社會」與「公民性」很容易與國家扶植政策、國家統合主義、或對抗式的社會運動做程度不一的錯接。該文收入 Michel Sauquet and Martin Vielajus 合著，劉娟娟等譯，《他者的智慧》(北京：北京大學，2008)。亦可參閱李丁讚、吳介民，〈公民社會的概念史考察〉，收入謝國雄主編，《群學爭鳴：臺灣社會學發展史，1945-2005》(臺北：群學，2008)。

# airiti

## 肆、結語

何謂在地性？

在臺灣社會一九九〇年代起社造風潮的脈絡下，我們認為探討在地性的問題，必須由「邊界」的確認開始。我們的社造所在並不是無法面對面互動的想像共同體，在社造所在中，人們仍依血緣、地緣、祭祀圈而形成一條看不見的「邊界」，有了「邊界」的守護，人們易於維繫認同也勇於產生新的認同。邊界之內，以往是地方派系進行差序網絡再生產的所在，現在則是社造行動者嘗試帶來社會改革的理念與實作之所在。

我們社會的在地性被守護於「邊界」之內，人們持續進行面對面的互動。在邊界的歸屬感之中，代代相傳的「地方知識」傳衍下來了，「在地範疇」也無需言宣了。但是，邊界內的在地性並非寂然不動，一九二〇年代文化協會與農民組合的早熟行動嘗試介入這樣的在地性，一九九〇年代社區總體營造的行動風潮也嘗試介入這樣的在地性。

確立邊界存在的必然性之後，我們不必再以「啟蒙」的姿態來啟迪村落社區或街道巷弄。我們必須正視在地性之中有其源遠流長的「做事的方式」與「做人的方式」，這些實作邏輯慢慢累積為「地方知識」與「在地範疇」。當社造行動者嘗試引進「專家知識」與「外來範疇」時，一定會與既存的地方知識與在地範疇產生矛盾甚而引發衝突。一個永續的、有活力的對應方式則是，我們應該站在地方知識與在地範疇的基礎上，「相互以自己的語言，說出對方的興趣」，以文化轉譯的態度與方式，藉助專家知識與外來範疇的刺激，形成邊界內具有自身風格的新的地方知識與新的在地範疇。這樣的社造行動風潮，將是可長可久的行動者與社會共同進行自我更新的歷程。

中文書目

- 李丁讚、吳介民（2008）。〈公民社會的概念史考察〉，收入謝國雄（主編），《群學爭鳴：臺灣社會學發展史，1945-2005》，頁 393-440。臺北：群學。
- 李宗麟、楊弘任（2008）。〈社造如何可能？——以新港社造「在地化」歷程為例〉，收入吳根明、張義東（主編），《南臺灣社會發展學術研討會論文集》，頁 553-573。屏東：屏東教育大學。
- 吳介民、李丁讚（2005）。〈傳遞共通感受：林合社區公共領域修辭模式的分析〉，《臺灣社會學》，9: 119-163。
- 林崇熙（2003）。〈異時空的地方知識辯證〉，收入王玉豐（主編），《技術、文化與家：潭南協力造之省思研討會論文集》，頁 106-121。高雄：國立科學工藝博物館。
- 張正揚（2009）。《小農的地方知識與變遷適應：旗美社區大學「有機」實踐之敘事分析》。高雄：高雄師範大學客家文化研究所碩士論文。
- 黃武雄（2003）。《學校在窗外》。臺北：左岸文化。
- 費孝通（1948/2007）。《鄉土中國》。上海：上海人民。
- 楊弘任（2007）。《社區如何動起來？——黑珍珠之鄉的派系、在地師傳與社區總體營造》。臺北：左岸文化。
- （2009）。《嘉義縣志·卷五·社會志》。嘉義：嘉義縣政府。
- （2010）。〈專家系統下的地方知識：嘉邑行善團的造橋實作〉，《科技、醫療與社會期刊》，10: 129-190。
- 謝國雄（2003）。《茶鄉社會誌：工資、政府與整體社會範疇》。臺北：中央研究院社會學研究所。

airiti  
中文譯著

- Bauman, Zygmunt (1998/2001)。《全球化：對人類的深遠影響》，張君玫譯。臺北：群學。
- Beck, Ulrich (1999/2004)。《世界風險社會》，吳英姿、孫淑敏譯。南京：南京大學。
- Durkheim, Emile (1912/1965/1992)。《宗教生活的基本形式》，芮傳明、趙學元譯。臺北：桂冠。
- Evans-Pritchard, Edward E. (1940/1969/2002)。《努爾人／對尼羅河畔一個人群的生活方式和政治制度的描述》，赭建芳、閻韋昌、趙旭東譯。北京：華夏。
- Gallin, Bernard (1965/1979)。《小龍村：蛻變中的臺灣農村》，蘇兆堂譯。臺北：聯經。
- Geertz, Clifford (1973/1999)。《文化的解釋》，納日碧力戈等譯。上海：上海人民。
- (1983/2002)。《地方知識》，楊德睿譯。臺北：麥田。
- Giddens, Anthony (1991/1998)。《現代性與自我認同》，趙旭東、方文譯。北京：三聯。
- Lash, Scott 等 (1997/2004)。《自反性現代化：現代社會秩序中的政治、傳統與美學》，趙文書譯。北京：商務。
- Le Roy Ladurie, Emmanuel (1975/2001)。《蒙大猶：1294-1324 年奧克西坦尼的一個山村》，許明龍譯。臺北：麥田。
- Levi-Strauss, Claude (1962/1989)。《野性的思維》，李幼蒸譯。臺北：聯經。
- Sahlins, Marshall (1985/2003)。《歷史之島》，藍達居等譯。上海：上海人民。



- Vielajus, Martin (2008)。〈第九章 跨文化語境下國際政治話語中的三個術語：「民主」、「公民社會」和「公民性」〉，收入 Michel Sauquet & Martin Vielajus 合著，《他者的智慧》，劉娟娟等譯。北京：北京大學。
- Znaniecki, Florian (1940/2000)。《知識人的社會角色》，鄭斌祥譯。南京：譯林。

### 英文書目

- Amit, Vered (2002). Reconceptualizing Community. In Vered Amit (Ed.), *Realizing Community* (pp. 1-20). London and New York: Routledge.
- Cohen, Anthony P. (1985). *The Symbolic Construction of Community*. Chichester: Ellis Horwood Limited.
- Geertz, Clifford (1992). "Local Knowledge" and Its Limits. *The Yale Journal of Criticism*, 5, 2: 129-135.
- Latour, Bruno (1991/1993). *We Have Never Been Modern*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Polanyi, Michael (1958). *Personal Knowledge*. Chicago: Chicago University Press.
- Sangren, Steven (1987). *History and Magical Power in a Chinese Community*. Sanford, Calif.: Stanford University Press.
- Turnbull, David (2000). *Masons, Tricksters and Cartographers: Comparative Studies in the Sociology of Scientific and Indigenous Knowledge*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers.

## What Is Locality? From the Perspective of Local Knowledge and Indigenous Category

Hung-Jen Yang

Assistant Professor, Institute of Science, Technology, and Society,  
National Yang-Ming University

In the wake of community making in Taiwan's society in the 1990s, the issue of locality has become urgent. What characterizes "locality"? From outside the community, those actors engaged in the movement of community making hold a set of knowledge and practice, as well as conceptual categories, about long-term social reform; how would these ideas about knowledge and categories from outside influence, or be influenced by, those rooted in the locality?

This paper intervenes in the discussion of locality from the concept of "boundary," with a view to defining and complicating the meaning of "locality." The actors engaged in community making are required to commit themselves to the double actions, "boundary maintenance" and "social reform," within the boundaries of the locality, established by kinship, local connections, and worships. In the movement of community making, the most significant aspect of indigenous category is "public engagement." Under the influence of those extrinsic categories, such as civil society and citizenship, locality has to be reconsidered in practice and a new way of translating the extrinsic categories into indigenous categories has to be discovered.

**Keywords:** boundary, civil society, cultural translation, indigenous category, local knowledge, public engagement