

地方文化的再創造： 從社區總體營造到社區文化產業

呂欣怡

國立臺灣大學人類學系

自 1990 年代中期以降，在各種國家政策的鼓勵之下（如文建會的「社區總體營造」與文化產業政策、經濟部的「形象商圈」、內政部營建署的「城鄉新風貌」等等），「社區」成為臺灣地方社會新興的治理單位，其中，鄉村社區的形成大多是以振興地域經濟為首要目標，運用社區營造計畫來重新發掘或創造文化資源，以地方文化產業做為吸引資本並製造就業機會的管道。幾年之間，眾多鄉村聚落紛紛在文化節、地方觀光、地方美食、以及工藝產業等等場域現身，成為臺灣多元文化圖象中不可或缺的元素（洪泉湖 2005），而社區研究也在 1990 年代末期成為學界顯學。

在快速擴展的「社區研究」領域之中，長期關注地方社會的人類學者提出了什麼樣的研究成果？展現了什麼樣的知識論與方法論特性？這是本文寫作的出發點。筆者將先回顧臺灣人類學者在社區營造與地方文化產業等議題上已有的研究成果與分析框架，接著將介紹自己的田野研究，記錄一群缺乏傳統連帶、既無土地祖產亦無宗親網絡的勞工階級鄉村住民，如何以社區做為新的社會連結，進行長達十多年的社區經營。筆者主張，「社區」運動開啟了臺灣常民新的社會想像，重新結構一個村落對於其整體處境以及與其他群體關係的理解框架。這個社會想像的形成，匯集了來自官方、專業菁英、與地方人士多層次的政治、想像、與知識。要追溯社區運動如何重組並創造新的地方社會秩序與文化形式，唯有仰賴民族誌式的長期田野方法，並且聯結人類學過去的漢人社會研究成果。

關鍵字：社區總體營造、社區文化產業、當代民族誌、地方社會

一、前言

本文以筆者本人對一個鄉村聚落的長期觀察為基礎，回顧社區營造在臺灣地方社會的發生與效應，並且反思人類學者在社造研究中可能遭逢的局限與挑戰。自 1990 年代中期以降，在國家政策的催動與民間社團的協作之下，社區成為臺灣地方社會重要的組織單位，承載了各種新的地方想像，其中，遺落於前一波發展路徑之外的鄉村聚落，大多冀望藉由社區營造重建產業基礎、活化地方經濟。十多年來，社造運動從各個面向大幅影響了臺灣鄉村的地貌、經濟、與社會生活：社造帶來的建設投資，改變了許多聚落的地景與產業型態（張峻嘉 2005；呂欣怡 2009），而社造補助模式通常包括計劃書寫、審查、與績效考核程序，既拓展了專業規劃者在地方事務中的施為空間，也讓國家與地方社會的權力關係更加複雜與多樣化（李承嘉等 2010；莊雅仲 2005）。

對於一向以鄉村社會為主要研究場域的人類學者而言，這場目標在於「全面改造文化地貌、環境景觀和生活品質的長期工程」（陳其南 1995；引自曾旭正 2007：20），不僅意謂新的田野素材，更帶來方法論與知識論上的挑戰：首先，雖然人類學傳統上是以社群為研究單位與知識建構基礎（陳文德 2002：7），但社群與社造中的「社區」具有不同意涵，社造是在「國家化的新社會文化情境下」（同上引）浮現的議題，受到同一空間中遇合的（contingent）政治經濟力量所模塑，不同時間點進行的社造模式差異甚大，人類學擅長於微觀深度田野，能否在社造研究上遵循社群研究的方法典範，以「小規模的社群作為更大社會之文化邏輯的『具體而微』的反映」（顏學誠 2007）？或者只能做到特殊個案的描述？實需再做思考。再者，社造是一項知識創新的運動，需要透過論述生產來詮釋、賦予行動的意義，對此過程的

1 如文建會的「社區總體營造」及「地方文化產業」、經濟部商業司的「形象商圈」、內政部營建署的「城鄉新風貌」、1999 年九二一地震之後的災後重建、2005 年起行政院嘗試統合各部會的「臺灣健康社區六星計劃」、2008 年「國家發展重點計劃」中的「新故鄉社區營造計劃」，都可以是廣義上的「社區總體營造」計畫。

書寫本身就是一種論述、一種創造社會事實的行動。如同林開世 (2002: 354) 在不同的脈絡中提醒：「研究者自己也往往是一個正在建構新社群的運動或思潮的一分子，他們不斷的需要給這些看似具體（他們也可能期待他們是具體）的現象，一種像真實東西的地位。」這除了有異於「在自然情境中觀察」的人類學傳統方法論，更是根本地挑戰了學術知識的性質。

林開世所言，相當精準地反映了社造研究的現況。自從國家開始推動社造之後，不但激勵了草根行動，也催生了大量研究社造及社區文化產業的學術著作，² 來自媒體、官方文件、以及官方委託的規劃評估報告，更是不計其數。以 Cresswell (2006: 85) 提出的地方研究三層次來做分類，大多數的社造文獻都可歸於前兩種取向——「地方的描述取向」與「地方的社會建構論取向」，而前者的數量又遠多於後者，多數學術著作採用個案研究法，以經驗材料的分析來闡述或評估某個地區實施社造的原由、動員方式、目標、阻礙、與成效。這類文獻固然記錄、保存了大量珍貴的社造歷史，但它們在研究對象的認識論預設上，多半依循官方論述，將「社區」定義為居住在特定地域空間之內、不具專業（規劃者）身分的民眾，而社造——包括文史、生態、產業資源的調查、保存、利用、或改造，以及公共事務的討論及參與——則是出自此群體意識的自發性行動。³ 所謂社造的成與敗，取決於在此社區空間中「在地居民」的參與動能及比例。⁴ 然而，這種理解社區的方式卻忽略了一個重要的歷史面向：「社區」概念在 1960 年代隨著聯合國的發展方案引進臺灣地方社會，是一種有別於漢人傳統組織法則（如血緣、信仰等）的新社會形構，必須經過中介者（來自外地的官員專業者、居住當地的有機知

2 根據于國華 (2002) 的統計，以社區總體營造為主題的博、碩士論文，截至 2002 年止已有二百多篇。

3 如前文建會主委陳其南先生所言：「社區總體營造工作，一定要由社區本身做起，而且必須是自發性、自主性的……一個計畫若是由上而下、純粹由政府主導，基本上即有違社區總體營造的原則」（陳其南 1995；引自曾旭正 2007：22）。

4 這類實例不勝枚舉。以鄉鎮公所經常委託工程公司或學術單位執行的社區營造規劃案為例，「民眾參與」幾乎是成果報告必需的內容，而何為「民眾」，則是以設籍／居住於規劃範圍內的地域空間為判準。

識分子 (organic intellectuals) 等) 的引介與轉譯 (楊弘任 2007)，方能在地方文化邏輯中轉化為有意義的概念。催動社區發展與社區營造行動的主要觸媒可能大多來自官定「社區」的地域界限之外，這些「外來者」、媒體、甚至研究者的論述文字，都可能共同構築社區的想像與內涵。換言之，社造論述中所強調、發揚的地方認同，實非出自本質化的情感或身分，而是與國家話語及專業知識相互建構的動態系統。

上述的批判性反思，出自於筆者自己的田野經驗：從 1997 年開始，我以研究生身分踏入社區總體營造的場域，由於缺乏適當的理論工具，在田野當中時時受困於如何定義研究對象的疑惑。從正式「進入」田野的第一天，當地人對我的身分理解便不只是「來做研究的」，而是把我化歸為當時新興的職稱——「做社區的」。於是，我無可避免地投入田野中的社區營造，除了參與各種社區活動與會議之外，還協助撰寫計劃書，討論如何規劃社區、設計社區導覽課程，甚至也曾在幾次與「外界」交流的場合中代表社區發言。原先期望從旁觀察一個社區如何進行社區總體營造的我，很快地發現，這個「社區」並無固定主體，而是一個正在形成 (becoming) 的過程，所有在此時空相會的人與論述，都可能成為它「未來的過去」(the future's past) 的一部分。由於我所觀察到的個案中，催動社區營造的主力人物大多並不居住在官定「社區」的地理界限內，而且，居民對於社區與社造的理解，不斷受到國家、專業者、與學術觀點的重新型塑，因此我對 1990 年代社造現象的解讀，是採用 Cresswell (2006) 所謂的「社會建構論」取向，認為社區營造是國家藉由專業規劃知識／權力在地方社會施行的國族計劃，目的是為了打造以鄉梓情感為基底的臺灣共同體 (Lu 2002；類似觀點也見黃麗玲 1995；黃國禎 1998；顏亮一 2006；劉立偉 2008)。

然而，如王文誠 (2011) 所述，建構論式的觀點忽略了社造運動之「反身性」(p. 6)：參與其中的行動者在社造實踐之中不斷地重新吸納、轉化來自不同領域的知識，而反身實踐的結果，是社造論述與效應的多樣化，並不能完全歸諸於結構條件的型塑。我在這十幾年之間也看到社區不斷變化的樣態與意涵：在 1997 年的鄉村社會語境中，「社區」指涉的就是社區發展協會，居

民以「那是社區的」來說明社區協會在他們家園之中進行的各種建設，如活動中心、協會辦公室等等，彷彿這個「社區」並非他們所有，也不是日常生活空間的一部分；十年之後，「社區」成為民眾日常語彙的一詞，雖然在某些脈絡中仍可指稱社區發展協會，但在地理理解的「社區」已具有多重意涵，幾乎與漢人慣用的「庄頭」一詞類似，「社區」事務即是「公」的事務。⁵ 換言之，近廿年之間，「社區」由一個陌生新穎的概念轉化為官方、學界、規劃界、媒體、與一般民眾認識地方的尺度 (scale)。我們不能只是接受這個尺度的客觀性的存在，而應進一步詢問，社區這個做為經驗參照座標的尺度，是如何在近廿年的實踐與論述中生產出來的。⁶

以下章節將先回顧臺灣人類學者的社造研究成果，接著我將以自己的研究為例，說明一群缺乏傳統連帶、既無土地祖產亦無宗親網絡的勞工階級鄉村住民，如何藉由社造實踐，在原有的村落空間中創造了名為社區的新社會連結。在認識論的意義上，社區營造不只帶來新的經驗材料，更形成新的語彙及認識框架，讓常民得以藉之表達「難以言說的」的深層關懷，並且創造新的可能 (參考黃應貴 2008：402)。Creed (2006: 12-13) 提出三種去本質化的書寫社區策略，以更深入地檢視社區營造 (community making) 所隱含的政治性：揭露社區的成形過程、辨識社區營造可能挾帶的權力壓迫而避免將社區視為規範性或應然概念、將社區理解為不同知識體系之組合而非自然情感的直接具現。換言之，我們不只是在「社區」之中做田野，而是要追溯社區主體的生產過程，並以一種貼近 (on the ground) 的書寫，描述長期投入社造工作的行動者如何在每一個局限與可能的交匯時刻，持續前行。

⁵ 此處借用謝國雄 (2003: 316) 的分析：福佬語中的「公」指涉的是「跨越家的連帶」，必須在「做」中實踐的社會性。

⁶ 事實上，這些提問實是觸碰了當代民族誌普遍遭逢的挑戰與開創契機，相關的重要著作，見 Appadurai (1996)、Biehl & Locke (2010)、Tsing (2001)。

二、既有文獻回顧

「社區」一般英譯為 *community*，但兩者的意涵其實並不相同，因此在本文中將 *community* 譯為「社群」，以便與社造中的「社區」做區分。社群是西方社會學的核心概念，既具有地域空間的面向，也隱含「共同連帶性」、「社會互動」等情感與道德意義（陳文德 2002：3）。英語學界的社群研究在 1960 年代芝加哥學派時達到鼎盛，之後較為沈寂，但到了世紀之交，又出現了幾本重要的經驗研究著作，如政治學者 Robert Putnam 所撰的 *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (2000) 與社會學者 Suzzane Keller 的 *Community: Pursuing the Dream, Living the Reality* (2005)。Bowling Alone 分析社會資本與社群建構的關聯，Putnam 相信，美國社會中個人主義與資本主義的盛行，加深了社群內部的經濟落差，使人失去社群的聯結感，因而降低其參與公共事務的意願。他認為，社會資本（社群成員所擁有的技巧、知識、互惠、價值）是營造並維持社群感的關鍵因素。Keller 的 *Community* 則是作者卅年來，長期觀察一個人為設計規劃的市郊鄰坊的研究成果，包括這個鄰坊如何開發、如何運用空間規劃以培養居民的社群感、自外地遷入的新住民又如何共同行動之中建立社群認同。據 Hyland & Bennett (2005) 的評論，這兩本書的出現與普及，反映了學界與公眾在全球化與市場主義至上的年代，對於社群營造 (*community building*) 的渴望（也見 Bauman 2001）。值得注意的是，在新世紀之初浮現的社群營造風潮，除了顯現地方社群面對全球化所做的適應、轉化、發展、與創造之外，卻也隱含社群被國家與資本再吸納，成為新的治理性工具的可能 (Amin 2005; Rose 1999)。

「社區」一詞，則是隨著戰後臺灣國家治理方案的不同，而經歷過幾次意義轉換：1960 年代，因為聯合國發展方案的推動，「社區」首次進入臺灣的公共政策論述（徐震 1980），這個階段的「社區」，是國家推動現代化願景的實施單位。到了 1991 年，內政部修訂「社區發展工作綱領」，將社區理事會改為社區發展協會，理監事等由會員投票選出，而不再像先前一樣，由社區理事長指派，此時的「社區」等同於地區性的志願社團，但尚未具備

地方事務的代言者身分。1994 年文建會開始推動「社區總體營造」，「社區」被視為「地方認同」的依歸（何明修 2010：3），既是國家文化建設經費的承接者，更在 2000 年之後擔負了越來越多的地方治理職責 (Huang & Hsu 2011)。

由於上述的歷史演變，「社區」在常民語彙與學術論述中，都具有多重意涵，因此各別的研究者可能會從不同的社會文化脈絡與不同的理論關懷切入「社區」與「社造」研究，⁷ 以下就臺灣人類學者較常採用的問題意識，分項述之：⁸

1. 從「全球地方感」(A Global Sense of Place) (Cresswell 2006: 103) 觀點切入，將社區營造視為對抗全球化與資本主義的地方運動：Chuang（莊雅仲）(2005) 以臺北市永康街的社區運動為例，說明社造風潮在都會地區發生的歷史與空間成因。作者認為，1990 年代的社區，是抵抗發展主義與資本主義毀壞地方意義的集體動員基礎，在行動之中，社區成為一個新的想像場域，懷舊與未來願景相互扣連。莊雅仲 (2005) 則說明社造運動如何在永康街都市社區中催化新的權力場域、人際關係與領導方式，而社造的效應因為 1990 年代後期的臺北房地產榮景而更趨複雜。作者認為，社造運動固然受到都市空間商品化的牽引，但社區不必然會被資本主義全盤吸納，他引用地理學者 Doreen Massey 的地方建構論，指出社區是「一個力量匯聚的交叉空間」(p. 109)，雖然地方的形貌會受到全球資本主義下新興消費型態的模塑，但地方也是「內外在不同力量的總合」(p. 110)，個人與次團體的能動性，在日常生活之中與結構力量形成持續的辯證關係，「這個辯證…保證了地方的活力，正是這個日常生活的活力，使得社區有可能成為對抗最近方興未艾的全球化慾望的有效抗衡基地」(ibid.)。
2. 從公民社會理論切入，將社區視為公民社會的基礎：這一類文獻的提問源

⁷ 林開世 (2002: 332) 對於「社群」概念的使用，進行了類似的批判。

⁸ 由於某些問題意識出自其他學科（尤其是社會學與政治學），因此以下的文獻回顧雖以人類學者的著作為主，但仍不免提及其他社會科會領域的重要作品。

自社造推手陳其南先生的早期作品，認為傳統漢人社會是以血緣為基礎，缺少關心公共事務的傳統，而社區總體營造則是要在家族與國家之間建立一個新的公共領域，以此做為居民共同參與討論地方事務的平臺。這一類的研究者也關心實踐層面的問題：如何建立公民社會、如何克服阻礙等等。例如李丁讚 (2004) 指出「親密性」是良好的公共領域溝通不可或缺的因子，⁹ 楊弘任 (2007) 則認為「文化轉譯」是社造成敗的關鍵機制。另外，則有一群學者在實際參與 921 震災重建的工作經驗中，清楚看到國家官僚體制的失效，民間團體取代了部分的政府職能，具備社區總體營造經驗的社區組織與地方文史團體，則逐漸成為治理地方的主體（黃麗玲 1999；夏鑄九 1999）。

容邵武 (2004) 以東勢鎮松坑村為個案，討論社造論述如何應用在 921 震災重建過程之中。該村在震災之後自發地成立了社區重建組織，在當時的法律例外狀態下，這個重建組織運用社區總體營造的語彙，以傳統農業——高接梨——所代表的客家生活方式，做為重建社區的想像基礎，客家文化特色成為界定社區界限的依據。於是原本是由行政法令劃分的社區，在討論重建相關議題的過程逐漸得到了文化內涵，而關於重建的對話與辯論則形成一個公眾參與的場域。作者也觀察到理念與實踐的落差，社造論述固然帶給社區居民賦權的感覺，讓他們可以積極介入重建機制，但公部門的績效考核制度卻桎梏了社造進程。居民自發成立的工作站與外來的建築團隊之間充滿緊張，由於專業規劃者必須迎合績核制度所要求的效率與成果，因而局限了「由下而上」的草根民主決策模式所能發揮的空間。

容邵武的另一篇英文論文 (Jung 2012) 則以災後重建的經驗批判西方的公民社會理論：臺灣民間並沒有志願參與的傳統，人們之所以參與地方上

⁹ 李丁讚 (2004) 或許是首位提出公共領域與親密關係的關聯：「臺灣的公私論述裡，會有明顯的道德背反，充滿大公無私，公爾忘私等主張，但這種論述並不符應公共領域的公私論述，也與基本人性不符」(p.363)，他認為公共領域要能有效運作，必須以親密關係的建立去連結「私」與「公」的範疇。在大溪造街的例子中看到，「人與房子間所建立起來的親密關係」，是讓居民願意保存房子，進而參與「歷史街坊再造計劃」的關鍵因素 (pp.387-390)。

的公共事務，是出自社群道德感的感召。作者指出，西方公民社會理論先預設了國家與社會的分離，以及公共領域的理性，將公民社會視為經濟發展、中產階級浮現之後的產物，其實這並非普同原則，而是具有歷史與文化特殊性的現象。在災後重建過程中，「非理性」的情感、文化想像都被激起，催動災民去要求他們的公民權利，而這樣的動員之所以可能，是因為社區總體營造政策賦予傳統文化某種象徵資本，讓傳統價值得以轉化為社群增能的工具與根基。

3. 從文化商品化的批判觀點切入，檢視 1996 年開始的「地方文化產業」政策所造成的「社區展演化」與「地方文化商品化」的問題：這一類研究將社區解讀為新的利基市場，各個地方藉由所謂「地方獨特性」的建構，發展出差異化的商品，以爭取外來資本的投注。黃應貴 (2006) 以新資本主義的全球擴展，來解釋地方文化產業的興起，這也是以地理學者 David Harvey 為代表的左派學者的一貫看法：資本主義在 1970 年代之後因生產過剩造成積累危機，其運作方式自英美起始出現了根本的轉變，過去獨立於經濟活動之外的領域，如文化，逐漸被資本穿透，「商品與認同有機地結合」，構築成多元化、差異化的市場（趙剛 2001：100）。

Hsu (2009) 以深坑的豆腐街為例，探討商品化的地方性如何成為消費／文化資本建構的重要場域，都會中產階級藉著地方消費建立階級認同與國族知識，而地方則簡化為「消費者奇觀」(consumer spectacles)。鄭瑋寧 (2009) 以魯凱族香椿產業為例，指出地方文化產業是「國家經濟治理、資本主義範疇和在地社會文化實踐等三者……相互作用」下的建構 (p. 107)。作者批評主流社造論述，指出地方文化產業的產品，並非「聚落成員形塑文化認同的新象徵」，而是全球資本主義在地方脈絡中的體現，源自「(以中產階級為主的)消費社群對 Taromak『族群特色』和『異國情調』的想像」(pp. 133-34)。

4. 上述的「建構論取向」研究 (Cresswell 2006: 85)，以政治經濟結構因素解析社區的成形過程，而不是把社區化約為去政治／去歷史的地方情感，在

分析精確度上已經超越了絕大多數社造文獻。不過，如 Sahlins 提醒，地方在國家與市場力量進入之前，並非空白一片，而是有其獨特的社會文化紋理，外在的政治經濟力量必須透過在地意義體系與社會關係的中介而發揮效用（Sahlins 2000，引自黃應貴 2008：260；也見鄭瑋寧 2009）。陳文德（2012）提供了既有文獻較缺乏的文化觀點，他以兩個發展文化產業的卑南族部落做比較，探討社造政策介入之前就存在於部落之間的社會文化條件差異，如何影響後續的文化產業形式及實踐。他指出，1990 年代中期之後受社造經費補助的社區組織，雖然位於部落但卻多為漢人主導，直到 2000 年之後，才出現以部落為名的文化組織。因此從原住民觀點而言，「社區」是漢人的概念，而「部落」才是原住民的文化根源。

在漢人社會研究部分，林秀幸（2011）與莊雅仲（2011）都以地方的本體論基礎做為探討議題。林秀幸（2011）考察新港基金會如何運用宗教象徵以重建地方感，她提出主觀詮釋與文化因素的重要性，以超越社會運動文獻過於著重理性化解釋與結構因素的局限。她認為，行動者的主觀詮釋在社區運動的決策方向中扮演關鍵角色，而前現代的宗教宇宙觀，則提供詮釋構框，「給予失衡的心靈一個協調、辯證的籌碼」（p. 390）。作者的結論是，社區運動勢必得在當代理性思維與土地原始情感所形成的張力之間來回辯證。

莊雅仲（2011）以「地方照顧」與「集體母性」兩個概念來解讀社區婦女的行動基礎。社區媽媽是 1990 年代中期之後的都市社區運動中重要的行動主體，她們將社區視為自家空間的延伸，以「集體母性」來照顧社區空間，並且在日常生活的集體作為之中實踐某種生活風格的想像。作者認為，社區媽媽的行動，「展現出某種性別化的地方照顧模式」（p. 356）。莊與林的研究都跳脫了實證論的局限，探討地方如何模塑人的存在經驗，如莊文所言，「地方不只提供事件的場景，還是人追尋存在意涵的必要元素」（p. 356）；另外，在經驗層次上兩篇論文都注意到同一個地域空間中存在不同地方想像的可能，而這些地方想像的差異（或如莊文所言，「地方照顧」方式的不同），則進一步影響了公眾參與社區事務的動能。

綜觀臺灣人類學的既有文獻，筆者整理出三項可再思索的現象：首先，「社區」與「社群」研究幾乎是兩個完全不同的領域，研究社區的學者甚少引用 1990 年代之前的漢人社會文獻，也沒有銜接先前關於社群概念的省思（見陳文德、黃應貴 2002）。其次，尚未出現跨文化的比較研究，將臺灣的社區營造現象放置於全球地方發展脈絡中討論。事實上，以社群為基底，強調從下而上的發展與保存計劃，是當代人類學界重要的研究課題（參考 Brosius et al. 2005）。與其他學科相較，人類學者擅長的切入點是跳開國家（或跨國 NGO）治理 vs. 在地抵抗、市場經濟 vs. 道德經濟等常見的二元對立架構，轉而採取類似「行動與結構整合」的觀點，關注的是人們在其所處的社會位置上所進行的實踐與創新活動。這樣的比較一方面可以看出新自由主義在全球的伸展地圖，另一方面，人類學的深描特色，則可以運用微觀分析，紀錄同一空間中「相互競爭的理性與生氣蓬勃的社會實驗」（Biehl & Locke 2010: 335），以及人們如何在既定的政經形構中持續創新。第三，既有文獻中比較缺少的，是對於一個社區營造過程的長期觀察：單一「社區」如何自既有的文化習性中開始成形、其所歷經的起伏潮落、以及行動者動能如何持續等等問題（Keller 2005）。筆者非常同意李丁讚（2007: 16-17）所說，社造工作，是一個「創造生命」的工程……創造的是「嶄新的『公共性』和『社會想像』」。換句話說，社區營造必然是一個持續進行（ongoing）的過程，由於多數論文受限於研究方法及研究時程，只能在這個持續過程中擷取片斷來做分析，甚至下定論，卻忽視了「社區」總是「正在變成」（in becoming）但未完成的社會主體（呂欣怡 2007：1）。如陳其南先生在「重讀臺灣：人類學的視野」研討會中針對本文的口頭評論：「社區是一個流動的過程，無法被凍結或固定」（2011/11/19），常民對於社區的認識與想像，包含現實與未來兩個層面，如何釐清這兩個層次，是以下的田野分析希望處理的議題。

三、社區營造的歷程

本文的田野地點是宜蘭縣蘇澳鎮白米社區，資料取自 1998、2004、

2006、2007、2008 與 2010 年所做的訪談與田野觀察，以及白米社區協會所提供的會議記錄與統計數據。筆者從 1997 年開始以研究生身分結識社區發展協會成員，曾經密集式地參與當時的社區產業規劃，直到 1999 年初赴美完成學位為止。在 2001-2006 年之間每年夏季都會回去短期造訪，對社區經營方式及實況進行非正式觀察。2006 及 2007 年夏季，筆者再赴白米進行深度訪談，2008 年夏季則曾以講師身分與暑期工讀生進行焦點團體座談，2010 年夏季協助該社區進行地方文物館自評計劃。在這橫跨十多年、斷續進行的田野調查中，白米從一個沒落無聞的偏遠村落轉變為宜蘭文化觀光地圖上重要一站，筆者的身分也由參與工作團隊的研究生轉為旁觀的學者。或許是這種主客體之間相對位置的流轉，讓筆者得以思索社區形式的變化，以及變化之下的不變。

有關白米社區營造的過程，在過去十年間，已經出現許多論文及媒體報導，其中以張雅雲 (2003)、陳碧琳 (2006) 寫的最為詳盡，但大多數的既有文獻將「社區」視為既定的客體，沒有更深入地解析社區概念的成形與辯證意涵，本文則企圖將「社區」視為一個論述綜合體 (參考 Tsing 2001)，其組成元素除了居民對於自己的認識，更包括了來自國家文化政策、專業規劃者理念、訪客回饋、消費者期待、媒體報導、甚至學術研究者的詮釋。我將當事人的口述與文字歷史穿插，以呈現行動者如何因應著更廣大的政治經濟脈絡，在各個階段修訂自己的行動方式及詮釋構框。

(一) 田野背景

白米舊名「白米甕」，位於蘇澳鎮區的東南方，北迴鐵路自此區通過，並設有永春及永樂兩站，¹⁰ 其南端與南澳山區交界，日治時期設有隘寮、交換所及出張所。據當地老人家回憶，此地原是蘇澳主要的稻米生產地，但因山脈石礦豐富，自日治時期便開始開採石灰，原先兩百多甲的聚落耕地有三分之一在戰後陸續被變更為工業用地。1971 年省政府撥款宜蘭縣開發白米甕工

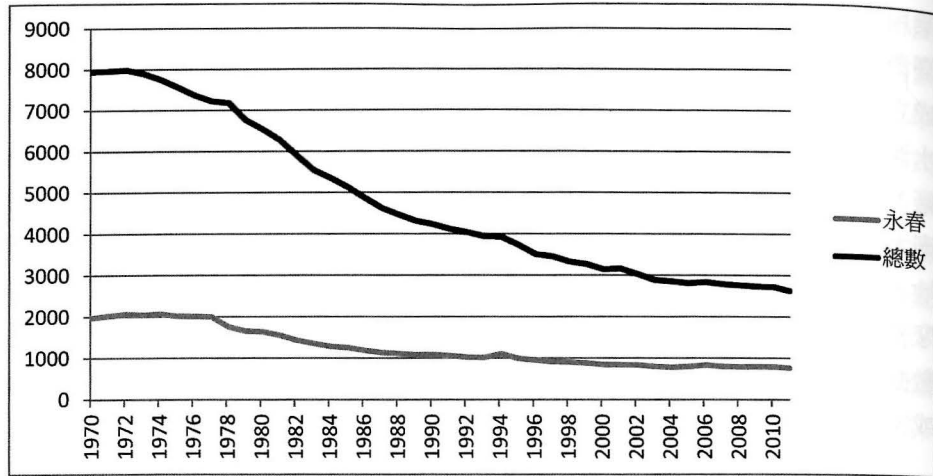
業用地，再徵收了當時尚存的農田。目前區域內佔地最大的兩個工業設施是臺灣水泥公司及中國石油公司蘇澳油庫。台泥的前身是臺灣化成株式會社，成立於昭和 16 年 (1943)，戰後與淺野水泥株式會社 (台泥高雄廠)、南方水泥株式會社 (台泥竹東廠) 及臺灣水泥株式會社松山工廠 (台泥臺北製品廠)，合併成立臺灣水泥公司，1954 年由公營轉為民營，在 1963 年左右擴廠大量收購白米土地；而中油蘇澳油庫設於 1981 年，當時收購了兩個鄰的土地，將一座小丘陵 (蛙仔山) 鏟平並且填平了蛙仔湖。由於自清代墾殖的舊聚落幾乎都位於現今的工業設施範圍之內，住民大多遷往蘇澳其他地區，少數搬到永春里內建於 1960 年代末期的二層國民住宅，傳統連帶所仰賴的宗教或家族資源，在當地都非常缺乏。¹¹

在 1990 年初期，白米地區是臺灣主要的石灰石產地，生產八成以上的碳酸鈣，光是永春里一個里就有廿七間生產碎石、石粉、碳酸鈣等的礦石加工廠，礦石加工產生的大量的塵埃，再加上位於永光里的台泥及信大兩大水泥工廠，使得永春里一再列名為全臺灣落塵量最高的地區。¹² 唯一的聯外道路永春路上，自礦場運輸礦石到蘇澳港的砂石車加上來自中油油庫的油罐車，每天數百車次經過，塵埃瀰漫，險象環生。居住環境的嚴重污染導致居住人口的外流與老化，守著唯一一家雜貨店的老板娘就說「年輕人都外出了，只有老人留下來」(1998/09/07)，而她們夫婦也在 2002 年時關店，遷到羅東與兒子同住。圖一是白米四里自 1970 年之後的人口統計圖，可看到人口數自 1970 中葉之後便持續下降，1980 年北迴鐵路通車之後影響更鉅，直到 2000 年之後才漸趨平穩。

¹¹ 根據我們的田野調查，白米社區協會所在地蘇澳鎮永春里，並沒有宗族組織，廟宇只有一間福德正神廟，該廟自 1988 年成立管理委員會，廟宇管理委員會之委員與當時之社區理事會大多重疊。

¹² 根據蘇澳鎮公所工廠校正調查底冊指出，永春里內生產碎石、石粉、碳酸鈣、水泥等產品的工廠，至 2003 年底減至 17 家。

¹⁰ 永春車站於 2002 年裁撤。



圖一、白米區四里人口統計圖 (資料來源：蘇澳鎮公所)

(二) 由社區理事會到社區發展協會

臺灣最早的社區為 1964 年年底臺北市的「示範新社區」，以改善公共衛生為主要目的 (聯合報 1964/12/3)；1965 年，社區發展列入民生主義社會福利措施的重要工作項目，開始在全臺建立示範社區。1968 年 5 月，行政院通過「社區發展工作綱要」，「以有計劃地動員區域內的人力、物力、財力；配合政府各部門之施政計劃與財力支援，以增進區域內人民生活條件，提高生產效能，改善生活環境，建設民生主義新社會為目標」(1968-05-03/經濟日報/01版/要聞)。同時，省政府社會處宣佈把本省六千多個村里編併為四千個社區，進行空間改善與教育建設，工作項目「涵蓋了家戶衛生，廚房廁所整建，社區道路排水溝之修築，曬穀場堆肥場之設置等」(黃肇新 2002: 52)。白米地區的第一個社區組織出現於 1987 年，由當時里長向鎮公所申請成立「永春社區理事會」，成立之後收到配合款七十多萬，用來建設道路、活動中心 (購地款由理事們負責募集)、美化牆壁 (漆成下藍上白)、建永春涼亭 (原地為垃圾堆)、建花臺、種植路樹等等，並在永春路口設立了一個水泥做的「白米甕」入口標誌。據 D3 說，「我們當時就是掃

水溝，做水溝蓋」，牆上的油漆是理事們自己去漆的，第一屆理事每人都出了一萬二千元合資購地，做為活動中心建設配合款，同時也去向居民及工廠募款，當地十幾家工廠都出錢贊助。回憶這段過程，D2 及 D9 都以建廟來比喻，D2 說，一般住民對於社區事務不見得有興趣，但對於建廟就很熱心，所以用活動中心的興建來集結大家的金錢及力量。而 D9 則說，廟及社區組織都一樣，一定要成立委員會，把它變成公事，才能興旺。世居此地的 D10 則認為，社區、義工等工作其實類似本地鄰里相互幫忙的傳統習俗，只是多了現代化的頭銜。¹³

在聯合國補助中止 (1974 年) 之後，以社區為名的現代化工程逐漸失去基層影響力，從 1980 年初到 1990 年初，公共建設在社區發展工作綱領所占比重大幅減低 (吳明儒、陳竹上 2005)，到了 1991 年，內政部頒布修訂後的「社區發展工作綱領」，將社區理事會改為社區發展協會，定位其為人民團體，由自願加入的會員投票選出理監事，而不再像先前一樣，由社區理事長指派理監事，這個法令提供了白米社區發展協會組成的法源。

1992 年 3 月宜蘭縣政府藉著台泥興建六號窯必須申請設廠許可的機會，與台泥公司蘇澳廠簽訂環境保護協議書，台泥工廠每生產一噸水泥必須繳交縣政府十元的環境使用費，¹⁴ 其中一成留在縣政府做為全縣環保基金，其餘都交由蘇澳鎮公所統籌運用，五成應做為白米地區的基層建設，四成為全蘇澳鎮的污染防治費用 (行政院環境保護署 2000: 271)。以當年的年產值計算，回饋金總計約一千二百萬，但白米四里一開始並沒有收到經費，居民於是覺得，需要成立一個地方性的正式組織，做為與縣政府及鎮公所交涉的對口單

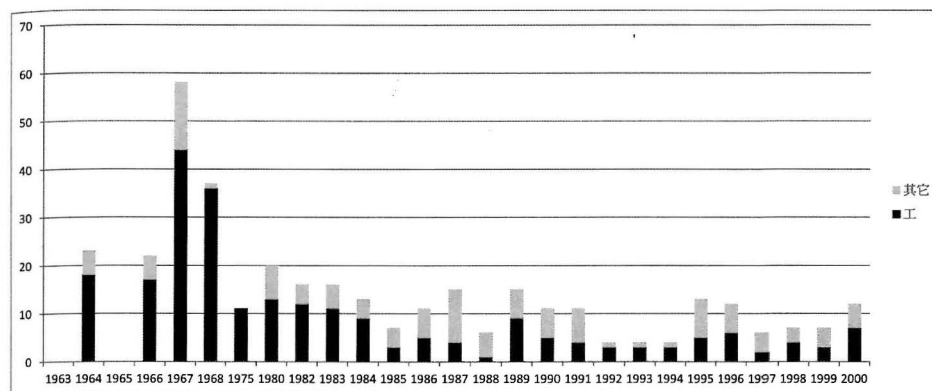
¹³ 本地傳統習俗是當有喪事發生，左鄰右舍都會主動來幫忙，協助縫壽衣、抬棺材，喪家則要請三頓。但有喜事的話就不會主動來，怕人家覺得是來要紅包的。

¹⁴ 根據民國八十三年八月十二日訂定的《宜蘭縣水泥業新 (增) 設廠環境使用費收費暫行辦法》，宜蘭縣政府全球資訊網文字版—環境保護局 <http://daf.e-land.gov.tw/department/%E7%92%B0%E5%A2%83%E4%BF%9D%E8%AD%B7%E5%B1%80/%E7%92%B0%E4%BF%9D%E6%A5%AD%E5%8B%99/%E7%92%B0%E5%A2%83%E4%BF%9D%E8%AD%B7%E5%8D%94%E8%AD%B0%E6%9B%B8.htm>。

位，白米社區發展協會因此成立，原初構想包括永春、永樂、長安、永光四個里。永春、長安、及永光三個里原本就有社區理事會，永春與長安社區理事會同意合併，但永光社區理事會不願加入，最後由永春、永樂、及長安三里組成白米社區發展協會。社區協會一成立，便發起罷選縣長行動，在1993年散發一份傳單要求大家拒絕參與縣長選舉投票，以抗議宜蘭縣政府未能落實環保協議書內容。事後縣政府成立監督委員會，要求蘇澳鎮公所必須將回饋金發放到地方，白米區四里每里各得到一百五十萬元補助，第一筆回饋金在1993年底撥給社區協會。

前面敘述，工業化造成居民居住空間的劇烈變動，白米地區很少有世代傳承的大宗族，尤其是離蘇澳鎮中心最遠的永春與永樂里，居民多數是因為工作機會而遷入。以第一屆社區發展協會成員為例，理監事中約三分之二並非在白米出生，而是因為工作原因自其他鄉鎮遷入白米。例如，第一屆理事長D4出生於花蓮，十八歲時與母親來到永春里以包裝碎石為生，後從事營造業；五位常務理事中有三位是因為從事與石礦業相關的工作而在1960年代從宜蘭縣其他鄉鎮移入，其中H1來自利澤簡，是砂石卡車司機，H2來自三星，以理髮為業，主要顧客都是工廠勞工，1970年代之後因為勞工減少，改為經營石礦運輸；D5從冬山鄉遷入，在蘇澳港務局上班。從學區為永春、永樂兩里的永樂國小家長職業統計中看到（圖二），永樂國小從1964年（該校保存之最早學籍資料年別）開始的入學新生中，七、八成以上的家長為工人。據協會理事D5所言，白米地區大多數居民是「賺吃人」，意謂沒有祖產，在本地沒有宗族網絡，純靠身體勞動賺取薪資的工人階級。我們藉著報導人所述推測，缺少宗族聯結的人口組成，讓社區協會等志願性社團比較容易（相較於大多數農村而言）在白米地區成為新的凝聚介面。而且，嚴重的環境污染是日常生活中的共同感受，工廠於是成了遷自不同地區的居民的共同對立面，環保抗爭成了集體意識形成的基礎。

據社區協會第一任總幹事B1的回述，1993年社區發展協會成立並且成功爭取到台泥的環境使用費，是他們首次看到了地方發展的希望與機會，發



圖二、1964-2009年永樂國小入學新生戶長職業統計

現除了「搬出去」以外還有別的可能。理監事們運用第一筆台泥回饋金，委託專業者進行社區整體環境規劃，在1995年完成《宜蘭縣白米區整體規劃書》，即使該規劃書的構想因為缺乏後續的建設經費而並未落實，但這是全國最早由人民團體自主發起的社區整體規劃案（當時其他的類似案子都是由地方政府出資委託）。另外，協會幹部相當熱心地解決居住環境污染，向中油、台泥、與週邊工廠陳情抗議，包括台泥貨車經過永春站時製造的噪音、砂石卡車造成的污染與道路破壞、高壓電線的裝設、中油運油車及噴砂工程造成的污染等等。常務理事D9更是被推舉為白米社區環保推動小組的召集人，集結理監事們、周邊兩家學校主任、以及兩家工廠負責人，共同推動綠美化、垃圾分類資源回收、社區清潔等工作，成效斐然。以台泥為首的水泥廠願意加設大型吸塵器回收懸浮的塵埃，地方行政單位同意另外開闢連結礦石場的卡車便道。1994年，行政院環保署評定白米為全國六個環境改善績優社區。1995年，宜蘭縣環境綠美化競賽評選為特優社區。

由於有台泥回饋金，白米社區的經費相對較一般的社區協會優厚，迅速地擴展出數個活躍的次團體，包括讀書會、長壽俱樂部、志願服務隊、壘球

隊等等，會員超過一百人。¹⁵ 在多樣化的實際行動之中，社區轉化為原本與在地關聯並不深厚的居民之認同基礎，其中最好的例子是讀書會。白米讀書會的成員大多數是台泥員工的配偶，她們因著婚姻及先生的工作而移居白米，讀書會成為她們建立友誼的場域。在每週一次的聚會中，讀書會集結了鄉村地區人數最眾但卻隱形的一群「外地人」，即隨著配偶遷居的已婚婦女。W3 起初以讀書會成員與志工身分參與社區活動，一段時間之後成為社區協會聘用的第一位女性專職人員，她說，「沒來社區之前都以為自己是ムメム（土氣）的家庭主婦」，但因為協會人員編制小，每個人都得機動地去協助不同事項，這才發現自己原來十項全能，什麼工作都會做；B6 則說，以前先生上班、小孩上學之後，她一個人面對「空蕩蕩的牆壁」，都會想哭，但經鄰居介紹到社區來以後，她快樂多了，跟很多人都可以聊天，包括同事及訪客們，不再覺得自己是沒有工作技能的「歐巴桑」。

（三）危機及轉型

協會蓬勃發展之際，環保與反污染的抗爭訴求，卻讓某些地方人士提出異議。B2 及 R2（這兩人對於社區協會往後的發展持相反立場）都回憶說，協會剛成立不久，附近廠商及台泥就已認定協會是「環保流氓」，在 1993 至 1994 年之間，協會發起了數次抗爭，目標包括台泥、蘇澳鎮公所、與宜蘭縣長。他們曾經封路禁止工廠的進料車與油罐車經過社區，在交貨的壓力下，工廠最後同意管制落塵量，並且在居民上下班交通尖峰期停止進料（謝蕙蓮 1999-07-29／聯合晚報／03 版／話題新聞）。或許是因為這些抗爭行動，臺灣水泥公司在協會剛成立時是團體會員，但卻於 1994 年 10 月退會，並且在該月發佈新聞稿，以「有環保流氓假借環保名義向廠方作個人需索」，「在未通知廠方的情況下，侵入礦區檢查錄影」等字眼來影射協會作為違反法令（自由時報 1994/10/20）。

在此同時，社區協會內部也出現解組的主張。1994 年，永樂里 380 餘

位里民連署要求脫離白米社區，另外成立永樂社區協會。據當時永樂里長表示，里民認為白米「幅員遼闊，社區的意識模糊」，而且因為永樂里沒有活動中心，擔心若不成立社區協會將無法興建自己的活動中心（中國時報 1994/09/11）。隨即，長安里也有五百多名里民簽名聯署要求獨立，里長指出，白米社區協會人事費過高，所以要求另設長安里的社區協會以節省開支。同年，蘇澳鎮公所便以里民提議為由，裁決永樂里及長安里可以成立他們自己的社區發展協會，在屢次抗議無效之後，白米社區協會的會員範圍縮減至以永春里設籍居民為主，不過改組之後，許多設籍於外里的原有會員仍以「贊助會員」名義繼續留在協會中。

關於白米協會在 1994 年解體的原因，雖然有人認為是因協會一開始的抗爭行動「太衝」，讓政治態度保守的部分理監事們不自在，但地方行政資源的分配方式恐怕才是主要因素，因為各里成立單獨的社區協會，才能爭取政府補助自己里內建設，白米的解組實是顯現了臺灣地方行政體系中存在諸種相互掣肘的社區政策。而對於改組後的社區協會而言，最直接的影響，應該就是可運用的台泥回饋金一下子少了三分之二了。

社區周邊的工業設施是最大的污染源，卻也是協會經費的主要提供者，尤其是台泥與中油。1995 年白米活動中心的修繕計劃中有一百萬元來自台泥的「環境使用費」，1996 年社區花了近六十萬元購置垃圾車，經費來自中油補助。換言之，社區是犧牲自身的生活環境品質以交換污染設施所提供的回饋經費，但回饋金的使用其實要視地方組織彼此互動而定。工業設施的環境使用回饋金通常是撥給鄉鎮公所與村里辦公室等地方行政單位，而非性質屬於民間社團的社區發展協會，如果村里長與社區發展協會關係良好，回饋金便得以交付協會使用，但當村里系統與社區發展協會不合時，協會便可能失去這筆經費的運用權。為了擺脫經濟上的依賴處境，自 1995 年之後白米社區協會就積極掌握國家社區政策轉型所開啟的發展契機，配合文建會所提出的社區總體營造方案，努力撰寫與社造相關的計畫書以爭取政府補助款，脫離污染者的資助。

¹⁵ 會員是以家戶為單位。

(四)「社區文化化」——木屐產業的發展

在社區總體營造政策實施初期，文化行政系統與社區規劃專業者對於「社區」的規劃藍圖，往往與當地居民所理解的「社區」有極大落差。B2 以生動的語言回憶，當時大多數人聽到「營造」都以為是在蓋房子，他則是因參與 1994 年宜蘭縣文藝季的文宣設計，才學習了社區總體營造的概念。在宜蘭縣立文化中心（現之文化局）推動之下，1994 年的宜蘭文藝季是以「玉田弄獅」為主題，不少民間組織的領導者從活動中發現，政府對於舉辦這類文化活動的社區補助優厚，包括「馬路種樹也有了，沒有路燈也裝路燈了，街道掃得很乾淨」。在這些補助誘因下，次年 1995 年，當文建會宣佈舉辦文藝季的主導權將下放到全省各縣市時，宜蘭縣內很多社區都主動爭取，因為認為只要承辦文藝季活動，官方就會開始造馬路、蓋路燈，「掃地種樹都來了」。最後宜蘭縣政府決定由全縣十二個鄉鎮各選一個種籽社區參與該年文藝季，再加上已有活動經驗的玉田社區。

縣政府原先構想是由各鄉鎮公所全權決定該鄉鎮的種籽社區為何，各自選定「社區特色」，以展覽會方式呈現出來。蘇澳鎮公所選擇了南方澳，¹⁶ 但是白米社區協會並不放棄這個機會，遂利用當年的一百萬元台泥回饋金，聘請一家工程規劃公司擬定總體規劃案，提出自己對於文藝季活動的想法，呈報到文化中心。這個做法因為符合社區總體營造的精神，而得到縣政府的認可，獲得 1995 年全國文藝季歡樂宜蘭年的參與資格，協會的理監事與專職人員開始參加縣政府與文建會所辦的社區研習會，他們在研習會中學習了「文化產業化」的想法，帶回社區會議討論，希望找出可以發展為文化商品的在地產業，由於當時社區協會中有兩位理事曾任木屐工匠，¹⁷ 在 1996 年大家同意以「木屐」做為社區的代表工藝。1997 年宜蘭舉辦「全國社區總體營造博覽會」，白米以「仙履奇緣」做為展覽主軸，得到參觀者熱烈的回應，廿四

¹⁶ 當時的蘇澳鎮長出生於南方澳，而且，南方澳具有知名的媽祖信仰與漁村海產，一向是蘇澳鎮最重要的觀光景點。

¹⁷ 兩位木屐師父都是在冬山鄉出生，為了工作而遷入白米。

天的展期中賣出五、六十萬元的木屐，自此，木屐產業成為社區協會的下一階段發展主題。

B2 形容 1995 年的轉型是從「穿草鞋打赤膊」的抗爭性團體改成「穿西裝打領帶」的文化人。雖然此地區產值最高、僱用最多居民的產業是石礦工業而非木屐，但他們認為，周邊工廠即使位於社區的地域空間內，在情感認同上並不是社區的一部分。B1 說，工廠業者「把社區當成一個工廠」，而非安身立命的家園，始終排拒協會要求改善污染的建議，即使裝置灑水、塵埃回收等設備都不需要鉅資花費，因此協會無法把工廠視為社區資產，而必須藉由轉型文化產業所帶進的經費來提昇社區形象、美化社區空間，先把自己生活環境整理乾淨了，或許會影響工廠看待社區空間的態度，讓工廠不好意思再亂丟垃圾。

回憶起木屐產業的初期發展歷程，B1 說，並不是一開始就有一個清楚的意象，而是慢慢地發展。他說，社區中要做的事情太多，有婦女、老人、志工、青少年等等，很難把大家串聯在一起，必須找到一個大家願意關心、凝聚共同情感的「寶」，才能建構社區意識與社區意象。從 1995 年開始努力爭取文建會資源至 1997 年之間，協會一直在嘗試不同的主題，包括石礦、蘇花古道等等，都曾被拿來做為社區展示的主題，木屐只是其中之一。直到 1997 年的全國社區博覽會，在廿四天展期當中，白米的展館有很多人來看，賣了五、六十萬的木屐，才確定了社區產業的主軸。因此 B1 認為，「是社會大眾」而「不是我們自己」，決定了白米社區的產業走向。

B1 說，對一般大眾來說，社造的觀念很難傳達，你跟他說社造他不知道是什麼，但說到木屐，「他就說，『啊這過去我有穿過（臺語）』，有親切感。」W4 的先生也說，「我對社區是什麼『碗糕』，可說是完全『莫宰羊』，參與社區是從木屐製作開始」，因為太太先進木屐合作社工作，他從旁協助進一步去了解合作社的運作。他說「我現在至少知道『木屐』是什麼了」（1999/8/25）。D1 則說，木屐是很生活化的東西，「大官和做田的，做工的，過去都穿過木屐。這個東西比較生活化，有親切感，有的阿婆會

說，『我們會穿木屐，但從來沒看過木屐是怎麼做出來的』」（2006/08/30）。D13 則索性將木屐比喻成社區的化身：「我要讓木屐活過來，要讓它自己會動。」（2006/09/02）幾位老人家都說，木屐是貧苦時代的回憶。當時資源不足，很多是撿到的木材，加上腳踏車的輪胎皮就可以穿，所以它是共同懷念的話題，帶動很多對那個時代的記憶。

（五）合作社的成立

1999年1月在經濟部中小企業處的輔導下，白米木屐產業合作社正式成立。在它的籌備過程中，協會內部其實有相當分歧的看法，主要的質疑是覺得做木屐與現實生活的問題相離太遠，協會的走向背離了其原先改善生活環境的宗旨。由於木屐從來都不是白米的主要產業，一般的居民，包括協會內部幾個重要成員，都不太能理解木屐與社區的關係在那裡。有些人則以社區理事會時期的標準來評論，認為這麼多的經費進來，社區的硬體建設卻還是毫無改進。另外，當時一般人對於合作社的理解，是先有產業，再由相關的生產者組成合作社，並沒有以社區協會為基底的合作社，反觀白米，在1997至1998年之間並沒有成形的木屐產業，也沒有專業的生產者，因此生產量不定，大多數的木屐粗胚，必須在羅東的工廠製作，於是經常碰到有人來看木屐，卻沒東西可以呈現的窘境，必須靠著協會志工在日常工作之外無酬加工，以做出符合訪客期待的「本地木屐」（呂欣怡 2001；張雅雲 2003）。但是以 B1 帶頭的幾位理事們堅持籌組合作社，B1 說，合作社成立將具有兩個層面的意義：首先，就經濟功能而言，白米地區的居民多半是在低薪與失業邊緣游移的勞動者，因此協會的運作不可能完全仰賴無酬志工，轉型為文化產業可以帶來收入以聘任專職人員，除了增加就業機會、減緩人口外流之外，更可以讓社區組織達到經濟自主，減少對於政府補助的依賴。其次，合作社提供一種超越鄰里及法令行政界限的社會結合方式：由於社區發展協會依法只能招募設籍於永春里的居民，認同協會理念但是並非設籍於永春里的人，便無法成為協會的正式會員，只能以贊助會員身分加入，無權投票也不能擔任理監事之職，而合作社的組成是以合股制度，只要繳交股金就可以成

為合作社會員，也就是說，理想上合作社是一個鑲嵌於地方的經濟共同體，藉著共同的投資、生產、及銷售來凝聚居民情感。

合作社自1997年底開始醞釀籌組，1998年底正式成立，共有八十位社員，社區協會理監事藉由人脈去邀請入股者就佔了3/4左右，其餘有一半來自前期培訓課程—皮雕班與經營管理班，另外一半是在讀過傳單或參加木屐活動之後自動加入，總觀社員約有三分之二來自原先的社區協會會員。在成立之始，加入白米合作社的社會意涵重於經濟意涵，在章程規定上儘量降低股金門檻，三千元就可以入股，而且每個會員家庭的股份不能超過總股數的百分之十五。B1坦誠地說，一開始大家都是抱著「捐獻的心情」來認股，很快地招募了一百多名會員，總資本額五十萬。但後來隨著營運量增加，必須添購機具及人力，而且為了增加營業空間向銀行貸款興建新的木屐博物館，因此必須擴大資本額，除了將股金提高到一股一萬元，對於個別股份比例的規定也逐漸鬆綁，開始出現以投資心態入股的新會員。股金總額的高峰期是在2006年，達到725萬元，之後社員人數漸減，股東之間的股金差異則逐漸增大。合作社的營業額自成立之後快速成長，第一年營業額為120萬，到2008年已增加至近1,900萬元，年度剩餘也在2006年之後轉負為正，盈餘除彌補虧損及發放股息之外，其餘的10%做為公基金，15%為公益金撥放給社區組織使用，10%為幹部酬勞金，最後的65%分配給社員。

（六）體驗式的銷售活動與禮物式的工藝商品：白米木屐館的導覽行程

據陳碧琳(2006: 10)的描述，白米木屐館是以「參與性的消費模式」經營，「絕大部分的銷售都是參觀者在參觀互動（包括進行參與實作或部分操作）後的採購行為。而這樣的體驗式經濟最重要的就是氛圍的營造，精神的感召，透過在地體驗拉近參觀者與產品的距離」。木屐館的導覽路線是從三樓的咖啡廳開始欣賞八分鐘的社區介紹短片，再由館內解說員帶領到二樓欣賞木屐製作過程，分別分成傳統手工木屐製做和體驗、木雕工藝欣賞介紹、皮革加工與設計製作、木屐美工設計（彩繪、電燒和刮除法）。二樓並設有

造型木屐展示銷售區供遊客試穿和選購，一樓則展示傳統木屐和創意作品（如健康木屐和罰站木屐），並設立一間老師傅的工作室，遊客可以直接看到木屐製作過程。做木屐的主要步驟分成三部分，首先是白胚製作，由老師父負責，在一樓的工作室內以機械切割出木屐的形狀並且刨光，第二步驟是油漆彩繪，由客人指定花樣，藝師當場完成，或在工藝館由客人自己動手彩繪，第三步驟是釘耳，即是將木屐釘上皮製的正面寬帶，這條寬帶也可做皮雕染色。

以 2007 年 4 月 12 日為例，當天是星期四，散客不多（不超過十車），但來了三輛遊覽車，第一輛是東勢國中，第二輛是一些六七十歲以上的老人，來自臺北縣某個老人會，第三輛來自新竹縣某個客家社區團體。導覽的路線都是先到三樓看錄影帶；針對國中團體，放映的是澎恰恰主持的《草地狀元》，以喜鬧劇手法拍攝他進入「每個人都穿木屐」的白米村，還有他學著做木屐的過程。手法注重的是這個村的奇特性，包括穿木屐的習性，還用戲劇化的方式表演過去為了做木屐而偷砍木材的事蹟；另外兩個熟齡團體，則觀看華視製作的「深度報導」錄影帶，內容強調社區營造的歷程。觀影後由導覽人員（都是社區媽媽）做問答遊戲，當天的問題是：「你們知道白米沒有做木屐前，過去是什麼第一名嗎？」答案是：「污染」。根據 B1 的說法，如此的安排是希望透過影片和導覽解說讓參訪遊客可以了解白米社區的發展過程，因為社區產業能否永續經營，取決於其產品及參訪經驗能否召喚遊客的情感，不能只是販賣商品。

上述的導覽及木屐銷售方式，是將木屐產業當成一種「禮物經濟」，而非純粹商品。據 Godbout & Caille (1998) 的分析，在當前這個被企業、消費主義及政府所主導的時代，許多人都相信「自利」(self-interest) 是當代社會主導的行為動機，而禮物頂多只是不重要的裝飾。但作者以一些具體實例——如捐血、志工、表演者與觀眾的互動——來證明，禮物經濟在現代社會仍持續地成為我們社會關係的基礎。禮物並非只是物品，更是一種社會聯結，它創造了一種讓人覺得有必要以友善態度回報的義務感，因此它可能是當代最重要的社會聯結。

就地方文化產業的經營而言，形成商品經濟與禮物經濟的混合是很重要的。在其中，消費者從花錢的人轉成「朋友」或「受教者」，消費過程不是商品與金錢的交換過程，而是感情與禮物（可以是工藝品或某種「經驗」）的交換。來自遊客的正面回應，讓木屐館員工得以維持希望及熱情。有一天傍晚，在經過整天的繁忙工作後，B1 神情奕奕地告訴我，他下午與一位散客聊了兩個小時，該客人曾至美國留學，目前從事高科技行業，但對於此份工作有點倦怠。他很喜歡宜蘭，覺得宜蘭是全臺灣最有風味的地方，也希望能在宜蘭定居養老。B1 說，像這樣的「新宜蘭人」近年來好像越來越多，他們對於文化產業，也會有與一般觀光客不同的要求。他們在理念上與社造工作者很能溝通，來木屐館參觀，注重的不是產品本身，而是木屐背後的故事，與社區的關係等等。他們要聽過這些故事，對社區有感覺之後才會掏出錢來買木屐。B1 說，「消費者會告訴我們他們要的是什麼，很多新的產品都是在與遊客的互動中開發出來的。」(2007/07/11)

只是，大多數的遊客可能看到的還是只是木屐，也不會有很大的興趣去聽或思考木屐背後隱藏的社區故事。我在 2007 年暑假的觀察中發現，只有週間來到木屐館的散客會比較有時間及興趣透過導覽和短片深入了解社區發展歷程，館內的服務人員也能夠有足夠時間解說並與遊客互動。遊覽車、旅行團和在繁忙時間（週末）進入參觀的訪客因為有時間壓力和龐大的參觀人數，一般都無法深入理解，與服務人員也無法建立深入及良好的互動，有趣的是，這些來自商業性觀光團的客源，正是最可能批評木屐館過度商業化的遊客。

（七）社區文化產業的矛盾與可能

社造論述將社區文化產業定義為「地場化」的產業，是以社群網絡為底的產業發展型態，強調經濟活動的地域依存性（楊敏芝 2002），過往的研究者依循此論述邏輯，推崇白米社區產業的經營方式是「取私為公」（陳碧琳 2006），為以「社區總體營造推動社區產業」的理想典範。但實際上，即使木屐館成立之初抱持「反企業」理念（陳碧琳 2006），它的長期營運卻

無法避免成本效益考量的牽制。由於木屐產業合作社有來自投資者、銀行貸款、水電費與人事成本的壓力，它必須維持一定的營業收入，「業績」於是成了館方的常態壓力。木屐館在甄選工作人員時必須像一般企業一樣考量其勞動力能否製造足夠產值，對於大多數工作人員而言，每天所銷售的木屐數量則成為個人成就感及能力證明的依據。員工究竟應以企業受薪雇員、亦或是投入公共事務的社區志工心態來上班，是這幾年中我經常聽到的困惑與爭議。

Gibson-Graham (2006: 8) 主張，社區產業是在具體可能性範圍之內對於另類選項的探究 (“an inquiry into the alternatives that are contained in the horizon of concrete possibilities”)，它的內容尚是一片空白，需要想像力及創意去填補。木屐產業的規劃構想起初非常接近 Gibson-Graham 所稱的社區產業，它的經營理念包括了 Gudemen (2008) 所說的「共同體」與「市場」兩種不同的思維邏輯，既要符合「取私為公」的非營利組織理想，又必須承擔自負盈虧的商業風險，是一種嶄新的經濟混合體，在當地沒有前例也沒有公式。在白米居民的理解當中，木屐館既是「公事」，也是企業，必須同時遵循道德秩序 (moral order) 與市場秩序 (market order) 的導引，十多年來這兩種秩序並沒有融合或消失，而是持續共存於同一個社區空間中，彼此摩擦擺盪，多次造成組織人事的更迭與衝突。

上述觀察讓我們必須詢問一個涉及終極價值的問題：社造的目的是什麼？當我們在白米以及其他類似的鄉村社區詢問時，最常得到的兩個回答是：一、美化環境景觀；二、發展在地經濟。這個答案乍聽之下似乎反映了市場邏輯對於常民生活與思維的影響，不過，再更進一步解析，我們發現，大多數人希望地方上的產業發達，並不只是為了金錢利益，而是因為這樣才能讓年輕人留下來，而非被迫離鄉就業。換句話說，發展產業，是為了讓地方能夠相當程度地與更廣泛的勞動市場抗衡，並且培育足夠的地方經濟力，以脫離隨著政府補助而來的制約。換句話說，發展產業，是為了讓地方能夠脫離市場與國家的桎梏。臺灣的常民想法非常類似 Miyazaki (2006) 對於日本證券交易商的觀察，他發現證券交易商的最終希望是能夠完全離開金融市場體系，而為了走到這個最終的出口，交易商暫時臣服於「市場的主宰性」

(p.155)，依著新經濟的邏輯去評量自我的價值，期待這種「暫時擱置」可以導向最終的解放——一個完全不受資本主義制約的退休生活。因此 Miyazaki 指出，「新自由主義的某些概念及想法，也可能被局中人視為希望的來源」(p.151)。而從木屐師父與幾位核心成員的工作史看來，經濟的自主的確催化個人不同層次的生命力，看似商業化的木屐產業提供了他們先前職業生涯中所缺少的創造可能。

四、結論

2007 年一個春日午，我們拜訪當時的社區理事何先生，他在 1960 年代遷入蘇澳鎮永春里，白米社區協會成立之後就開始義務清掃社區環境、整理雜草、撿垃圾、資源回收等，雖然他不求回報的付出曾受到多位鄰居調侃，但從不受影響，持續做了十幾年的義工。1999 年，社區發展協會申請了文建會的美化公共環境案，整理位於金面山的太陽步道，該步道為約一公里長的坡道，從山下住家通往奉祀太陽帝君的日月宮，何先生幫社區協會畫了一張「陽光大道」的設計圖，並且帶著居民去砍除雜草、清理廢棄物、構築石階，花了兩年時間終於將太陽步道整理成美麗的休閒空間。然而，在 2006 年一戶附近人家蓋了違建，擋住了步道入口，另外一端則因日月宮的靈骨塔工程，挖了一層樓深度的地基，也挖斷了步道出口。行人無法出入的步道自然呈荒廢狀態，當我們去參觀時，步道幾乎全被雜草掩蓋，只隱約可見階梯上居民辛苦做出的磁磚拼畫。談到這條棄置的步道，何先生只是淡淡地說：「做這個步道就是居民每一個人來做一階、做一階所做起來的……因為我們是一個小小的社區，後面的路段被人斷去，前面這邊的土地也被人挖，所以就只好閒閒放在那邊……我們做社區的人，不會去跟居民爭，大家歡喜就好，有很多事情要忍下來。人在講：『東港無魚，西港撒。』這裡做了……社區一直做一直做，自然這個地方就會覺得比較好。」

何先生的話道出了許多在臺灣民間「做社區」的人的真實處境。在媒體與官方塑造的社造光環之下，有更多像何先生這樣默默做事的小人物，他們

在偶爾的歷史片刻中現身，因為某些暫時成果接受讚揚，但大多數時候他們的社造經驗就如同日常的生活世界，是繁複錯綜、一個不斷地「解決問題」¹⁸的過程，也是挫折與希望交替的永恆循環。自 1993 年白米社區協會成立以來，參與者一直在變動的政治及經濟脈絡中摸索前行，雖然文建會鼓勵地方執行的「社區營造」，是一套與在地社會文化原無淵源的新概念，但它在特定時空與政治框架中成為當地人希望的來源，根據這個希望，他們重新定位在地知識，發展新的行動。而且，讓「社區」得以在當地土壤生根的動力，並非出自遠大的願景，而是如 B1 所解釋，「走到那個階段，就做什麼……，雖然再過三五年，可能目標會變，但是如果堅持下去，就會看到下一個目標」(2007/04/12)。換句話說，在社區營造過程中，關鍵問題不在於「我們想要達成的是什麼」，而是「我們可以怎麼樣地繼續做下去」。這不是「回溯式」(retrospective) 的，從預設的終點(所欲達成的目標)回頭來評估及引導現在，而是如布洛赫(Ernst Bloch) 希望哲學中提到的「預期式的意識」(anticipatory consciousness)，一種「向前看」(prospective) 的認識方式，在每一個存在的瞬間辨識潛伏的未來(洪謙德 2003: 14)。

本文記錄了一群缺少傳統連帶的勞工階級鄉村居民，如何藉著「社區」，在變動的政治經濟情境之中建立新的社會凝聚。我們發現，地方上的社造是先依循傳統社會邏輯而發生，居民將社區營造理解為建廟，而志工行動就像傳統喪禮時鄰居之間的相互幫助。不過，隨著社造行動的持續延展，俗民理解與菁英理論彼此互滲、相互「穿透／轉化」(楊弘任 2007: 55)，社區做為一種具有能動性的新共同體想像逐漸成為常民理解自身處境的框架。在前述的例子中，何先生辛苦搭建的步道雖然荒廢，他的行動卻引發更深遠的影響：比何先生年輕廿歲的 D10，出生於永春里，國中畢業離鄉到臺北做裝潢，1992 年搬回老家，剛回來時因在外地住久了，與家鄉的鄰居朋

18 這句話據說是前文建會主委陳其南在一些公開場合所宣示的，「社造的精神就是要不斷尋求方法去解決問題，透過社區居民共同協力解決問題的過程，凝聚社區向心力」，之後就在田野之中被不斷傳述。

友都沒有什麼往來，但何先生除草撿垃圾的身影吸引了他，漸漸地他開始跟著老先生一起拔草，進而在 1998 年加入社區守望相助隊，2007 年 D10 當選永春里長，並連任至今。D10 期許自己以共同的清掃行動「整合地方」，讓「與社區協會不合」的「那一撮人」也能改變態度，「幫忙做一些事情」。我想，就是透過這些在同一地域空間中，想法各異卻願意實作的眾人協作(collaboration)，¹⁹讓一個「社區」持續深化，讓希望的種子永續傳承。

19 「協作」一詞原意取自 Tsing (2005)，它並非和諧團結，而指涉的是不同立場、預設、目的、願望的激盪、辯證、相互挪用、及相互理解。

參考書目

于國華

- 2002 「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。臺北藝術大學傳統藝術研究所碩士論文。

王文誠

- 2011 反身性的社區營造：實踐性的地理學想像。都市與計劃38(1)：1-29。

行政院環境保護署

- 2000 公害糾紛處理白皮書。

何明修

- 2010 誰的家園、哪一種願景？——發展主義陰影下的社區運動。臺灣民主季刊7(1)：1-30。

李丁讚

- 2004 公共領域中的親密關係——對新港和大溪兩個造街個案的探討。刊於公共領域在臺灣——困境與契機，李丁讚主編，頁357-98。臺北：桂冠。
- 2007 推薦序：社造，一種生命工程。刊於社區如何動起來，楊弘任著。臺北：群學出版社。

李承嘉、廖本全、戴政新

- 2010 地方發展的權力與行動分析：治理性與行動者網絡理論觀點的比較。臺灣土地研究13(1)：95-133。

呂欣怡

- 2001 「地方性」的建構與轉化。文化研究月報6。
- 2007 「社區」的本體與方法：對於臺灣當代社區研究的人類學省思。發表於「2007年臺灣人類學與民族學年會——人類學的應用與推廣」，臺灣人類學與民族學學會主辦，臺北，10月27日。
- 2009 觀光產業與地方性形構：以橫山鄉內灣村為例。客家研究3(2)：1-48。

吳明儒、陳竹上

- 2005 臺灣社區發展組織政策變遷途徑之探討。刊於臺灣的社區與組織，李天賞編，頁136。臺北：揚智出版社。

林秀幸

- 2011 新港社區運動。刊於社會運動的年代：晚近二十年來的臺灣行動主義，何明修、林秀幸編，頁363-398。臺北：群學出版社。

林開世

- 2002 文明研究傳統下的社群。刊於「社群」研究的省思，陳文德、黃應貴編，頁331-358。臺北：中央研究院民族學研究所。

洪泉湖

- 2005 臺灣的多元文化。臺北：五南圖書出版有限公司。

洪謙德

- 2003 卜洛赫及其希望的哲學。國家發展研究3(1)：1-35。

徐震

- 1980 社區與社區發展。臺北：正中書局。

夏鑄九

- 1999 市民參與和地方自主性：臺灣的社區營造。城市與設計學報9/10：175-185。
- 2007 做為社會動力的社區與城市：全球化下對社區營造的一點理論上的思考。臺灣社會研究季刊65：227-247。

容邵武

- 2004 社區的界限：權利與文化的研究——臺中東勢的個案分析。考古人類學刊62：93-121。

莊雅仲

- 2005 巡守社區：權力、衝突與都市地方政治。臺灣人類學刊3(2)：79-114。
- 2011 永康街社會運動。刊於社會運動的年代：晚近二十年來的臺灣行動主義，何明修、林秀幸編，頁331-362。臺北：群學出版社。

- 張峻嘉
- 2005 南庄地方的區域特性形構：竹苗淺山丘陵區新興地方產業的個案分析。中國地理學會會刊 36：29-59。
- 張雅雲
- 2003 穿起木屐上班去：白米社區女性的性別與空間實踐。國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。
- 陳文德
- 2002 導論：「社群」研究的回顧：理論與實踐。刊於「社群」研究的省思，陳文德、黃應貴編，頁 1-41。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 2012 文化產業與部落發展：以卑南族為例。發表於「第一屆臺灣研究世界大學」。中央研究院主辦，臺北，4月28日。
- 陳文德、黃應貴 編
- 2002 「社群」研究的省思。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 陳其南
- 1995 社區總體營造的意義。刊於文化、產業研討會暨社區總體營造中日交流展論文集，行政院文化建設委員會主編。臺北：文化建設委員會。
- 陳碧琳
- 2006 臺灣在地社區營造運動與博物館型態之轉型——蘇澳白米木屐村案例之研究。國立臺灣博物館學刊 59：1-15。
- 黃麗玲
- 1995 新國家建構中社區角色的轉變——社區共同體的論述分析。國立臺灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。
- 1999 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。城市與設計學報 9/10：147-174。
- 黃應貴
- 1991 東埔社布農人的新宗教運動：兼論當前臺灣社會運動的研究。臺灣

- 社會研究季刊 3(2/3)：1-31。
- 2006 農村社會的崩解：當代臺灣農村新發展的啟示。刊於人類學的視野，黃應貴著，頁 175-192。臺北：群學出版社。
- 2008 反景入深林：人類學的觀照、理論與實踐。臺北：三民書局。
- 黃國禎
- 1998 文化政策、認同政治、與地域實踐——以九〇年代宜蘭為例。國立臺灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。
- 黃肇新
- 2002 營造公民社會之困境——921災後重建兩種民間團體的理想與實踐。國立臺灣大學建築與城鄉研究所博士論文。
- 曾旭正
- 2007 臺灣的社區營造。臺北：遠足文化。
- 趙剛
- 2001 為何反全球化？如何反？臺灣社會研究季刊 44：49-146。
- 楊弘任
- 2007 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。臺北新店：左岸文化。
- 楊敏芝
- 2002 地方文化產業與地域活化互動模式研究——以埔里酒文化產業為例。臺北大學都市計畫研究所博士論文。
- 顏亮一
- 2006 國族認同的時空想像：臺灣歷史保存概念之形成與轉化。規劃學報 33：91-106。
- 顏學誠
- 2007 考古人類學刊中漢人研究的回顧與展望。考古人類學刊 66。
- 鄭瑋寧
- 2009 文化形式的商品化、「心」的工作和經濟治理：以魯凱人的香椿產銷為例。臺灣社會學 19：107-146。

劉立偉

- 2008 社區營造的反思：城鄉差異的考量、都市發展的觀點、以及由下而上的理念探討。都市與計畫 35(4)：311-338。

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。

Amin, Ash

- 2005 Local Community on Trial. *Economy and Society* 34(4): 612-633.

Appadurai, Arjun

- 1996 *Modernity at Large*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Bauman, Zygmunt

- 2001 *Community: Seeking Safety in an Insecure World*. Cambridge, UK: Polity Press.

Biehl, João and Peter Locke

- 2010 Deleuze and the Anthropology of Becoming. *Current Anthropology* 51(3):317-351.

Brosius, J. Peter, Anna L. Tsing, & Charles Zerner, eds.

- 2005 *Communities and Conservation: Histories and Politics of Community-Based Natural Resource Management*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Chuang, Ya-Chung

- 2005 Place, Identity, and Social Movements: *Shequ* and Neighborhood Organizing in Taipei City. *Positions* 13(2): 379-410.

Creed, Gerald W., ed.

- 2006 *The Seductions of Community: Emancipations, Oppressions, Quandaries*. Santa Fe, NM: School of American Research Press.

Cresswell, Tim

- 2006 地方：記憶、想像與認同 (Place: A Short Introduction)，徐苔玲、王志弘譯。臺北：群學出版社。

Gibson-Graham, J. K.

- 2006 *A Postcapitalist Politics*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Godbout, Jacques T. & Alain C. Caille

- 1998 *The World of the Gift*. Montreal, Canada: McGill-Queen's University Press.

Gudemen, Stephen

- 2008 *Economy's Tension: The Dialectics of Market and Economy*. New York and Oxford: Berghahn Books.

Hsu, Ching-wen

- 2009 Authentic Tofu, Cosmopolitan Taiwan. *Taiwan Journal of Anthropology* 7(1): 3-34.

Huang, Li-ling & Jinn-yuh Hsu

- 2011 From Cultural Building, Economic Revitalization to Local Partnership? The Changing Nature of Community Mobilization in Taiwan. *International Planning Studies* 16(2): 131-150.

Hyland, Stanley E. & Linda A. Bennett

- 2005 Introduction. *In Community Building in the Twenty-First Century*. Standley Hyland, ed. Pp. 3-24. Santa Fe, NM: School of American Research Press.

Jung, Shaw-wu

- 2012 Building Civil Society on Rubble: Citizenship and the Politics of Culture in Taiwan. *Critique of Anthropology* 32(1): 20-42.

Keller, Suzanne

- 2005 *Community: Pursuing the Dream, Living the Reality*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Lu, Hsin-yi

- 2002 *The Politics of Locality: Making a Nation of Communities in Taiwan*. New York: Routledge.

Miyazaki, Hirokazu

- 2006 *Economy of Dreams: Hope in Global Capitalism and Its Critiques*.
Cultural Anthropology 21(2): 147-172.

Putnam, Robert

- 2000 *Bowling Alone*. New York, NY: Simon and Schuster.

Rose, Nikolas

- 1999 *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*. Cambridge:
Cambridge University Press.

Sahlins, Marshall

- 2000 *Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific Sector of "The World System"*. In *Culture in Practice: Selected Essays*. Pp. 415-469. New York, NY: Zone Books.

Tsing, Anna L.

- 2001 *Nature in the Making*. In *New Directions in Anthropology and Environment*. Carole Crumley, ed. Pp. 3-23. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- 2005 *Frictions: An Ethnography of Global Connection*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Reinventing Local Culture: From Community Building to Community Cultural Industry

Hsin-yi Lu

Department of Anthropology, National Taiwan University

Since the 1990s, shequ (community) has become the prominent local unit in rural Taiwan owing to the collaborative projects promoted by various public sectors such as the Council of Cultural Affairs, Ministry of Economics, and Ministry of Internal Affairs. Most community-building projects in rural Taiwan are meant to revitalize local economy through reconstructing cultural resources, creating new jobs, and attracting investments. In the subsequent years, "community culture" became an integral part of Taiwan's multiculturalism as many rural communities were highlighted in cultural festivals, local tourism, local cuisines, and craft industry. Community study also becomes a significant branch in academia.

In the fast expanding area of community studies, anthropologists have not accomplished as much as scholars of other disciplines. This lacking might be due to the nature of the discipline that does not focus on emerging phenomenon such as community building. Yet, anthropology can provide unique perspective that is lacking in other disciplines. This article will first review the literature on community and community industry previously published by anthropologists. Then I will introduce my own research that explores how a group of working class rural residents build their community without traditional network resources such as kinship and religion. My main argument is that community movements create new

social imaginations of Taiwanese folks and restructure the interpretive framework of their village as well as its relations with other groups. The formation of this social imagination involves a convergence of politics, imagination, and knowledge from officials, specialists, and local people. To trace the formative process of new local social order and cultural form by community movements, we need to use long-term ethnographic method and connect to the previous results from Han society studies.

Keywords: *Community Building, Community Cultural Industry, Ethnography of Contemporary Society, Local Society*

重讀臺灣漢人宗教研究： 從「國家與民間信仰的關係」的角度

張 珣

中央研究院民族學研究所

本文從政治與宗教的角度，亦即國家與民間信仰的角度，來回顧以人類學為主的學界對於臺灣漢人民間信仰的研究。從日治時期的增田福太郎、鈴木清一郎、富田芳郎、岡田謙等人的經典調查著作，到二次世界大戰後，臺灣早期學者曾景來、劉枝萬，到戰後來臺的大陸人類學學者凌純聲、李亦園，及上述學者影響或教育出來的臺灣本土新一代學者，回顧他們的著作中有關國家與民間信仰的論述，其中包含研究祖先崇拜者、研究祭祀圈者和研究儀式象徵者。

其次，國外人類學者因為無法進入大陸研究中國民間信仰，在 1960-80 年代紛紛以臺灣做為替代地點，大量而深入地研究臺灣漢人民間信仰，累積豐富的調查成果。在歐美人類學傳統與素養之下，這些學者帶著清楚堅厚的理論架構，焦點式地、主題式地針對民間信仰作調查與分析。回顧起來，很多位均觸及或專論國家與民間信仰的關係，如阿含 (E. Ahern)、武雅士 (A. Wolf)、王斯福 (S. Feuchtwang)、桑高仁 (S. Sangren)、魏勒 (R. Weller) 等。另外，有一些研究港粵但與臺灣學界密切來往者，如華琛 (J. Watson)、科大衛 (D. Faure)、蕭鳳霞 (Helen Siu)、宋怡明 (M. Szonyi) 等人，因為其著作專論政教關係，也是本文討論的對象。總上，本文將人類學的漢人民間信仰研究鑲嵌入臺灣社會發展脈絡中來解讀，並期望在國家與民間信仰互涉的架構下，整理出一個未來可以前進的基礎出來。

關鍵字：國家、民間信仰、臺灣、漢人、祭祀圈、標準化