

# 文化形式的歸屬與意義：以大廟社區營造為例

陳秋子

## 摘要

本文由社區營造政策出發，探討大廟跟其周鄰的村落對於「花鼓陣」的文化詮釋與歸屬，所產生的分歧觀點，甚至衝突對立，提出文化形式歸屬建立在論述與文化意識性的再生產。論述仰賴政治、媒體、人物、文本以及範例等相互配合而成，大廟社區因社區營造論述使力之故，成就花鼓陣等同於社區文化符號。然而，對於未能掌握論述權的其他地方，則自我生產、強調且放大花鼓陣的意義，以另外的形式宣稱歸屬，取得花鼓陣的位置。因此，文化形式的歸屬是一幕幕動態的競爭現象。

## 前言

自從社區總體營造（以下簡稱「社區營造」或「社造」）推行以來，經過這幾年的理念宣導與從事者的實踐，循著早期幾個先實行的社區之經驗模式。「社區營造」這個名詞對於大眾來說，似乎是具有那麼一點概念，但若要確切地說其所以然呢？好像又無法明述。最具體的莫過於現在有越來越多的民宿、文化活動、文化產業、博物館、文物館、陳列館、農村／鄉土體驗營、生態參與、風味餐、地方文史組織、（地方）觀光簡介等。這些標榜「地方」「特有」「文化」的細目遍及臺灣各地與族群，社區營造在其中有催促作用。

社區營造強調地方／社區實行地域

性的文化復育，尤其「產業文化化，文化產業化」的立意，便試圖以經濟讓沒落的農村鄉鎮尋找具有地方特色的文化產業，作為開創財源的途徑。的確，仍然持續進行的社造政策造就許多社區以及本土性的文化形式再製（reproduction of cultural forms）效應。透過這幾年經驗，社造產生論述的力量，對於申請社區營造計畫的社區來說達到成效，一套操作的模式與中心思想已然成型。另一方面，在此條件下，對文化形式的選定與歸屬，使得能否有適當的運作策略？乃成為關鍵。本文以大廟社區為例，分析社區營造論述的形成與說明隨之而來的文化形式歸屬之可能引起的爭議。

## 社區總體營造「論述」的形成

### 一、政策推動

民國83年到89年間，社造政策的宣揚及規劃一系列相關計畫：「社區文化發展」、「充實鄉鎮展演設施」、「輔導縣市主題館之文物館藏充實」、「輔導美化地方傳統文化空間」等四項子計畫，納入行政院十二項建設計畫。行政院從1994年7月至2000年6月編列了126億2400萬的預算，執行：「加強縣市文化活動與設施」、「加強鄉鎮及社區文化發展」、「文化資產保存與發展」等三項「充實省（市）、縣（市）、鄉鎮及社區文化軟硬體設施」（黃順星，2000）。

爾後，政府各部會相繼推行社區營造計畫，包括：1. 文建會：（1）文化節、文藝季；（2）社區營造點計畫；（3）傳統空間美化計畫；（4）公共環境美化計畫；（5）校園我的家計畫；（6）快樂兒童成長社區計畫；（7）社區文化再造計畫；（8）社區環境改造計畫；（9）閒置空間再利用計畫；（10）社區文化產業再造計畫。2. 營建署：城鄉新風貌計畫。3. 衛生署：社區健康營造計畫。4. 環保署：社區環境總體改造計畫。5. 內政部社會司：社區福利社區化。6. 農委會：農村環境實質改善計畫。7. 行政院：社區營造創意心點子計畫。8. 原住民委員會：原住民社區相關計畫。9. 九二一重建委員會：重建區相關計畫等等。這些計畫包含了文藝、空間環境、學校、產業、健康、福祉、農村、原住民、災區後重建等廣泛的課題，卻無一不與地方文化、社區文化息息相關，即使是新加入的社區健康營造也常借用地方文化活動來帶動（黃世輝、劉建成，2001）。

社區營造經過政府部門的推動，成

效深入臺灣各市鎮聚落，將原本存在的社區，脫離早期社區發展朝向現代化目標，轉而強調文化回歸在地性的概念。

### 二、李登輝之「生命共同體」效應

王振寰（1996）認為1993年2月後，臺灣的政治進入新的階段，李登輝領導下的新國家透過各種政治經濟社會政策，塑造新的國族主義，改造國家機器，並強化權力聯盟，以政策凝聚共識來面對新的國際競爭趨勢。其中重要的特徵是進行霸權計畫，新國家企圖透過文化、政治等政策，塑造國族主義，凝聚政體與人民之間的共識。不斷地以本土認同，區隔舊中國的認同，並以臺灣認同取代之。在此策略下，建立生命共同體、強化臺灣意識、主權在民等，成為召喚人民的口號和宣示，從此角度，新國家具有「民粹主義」的色彩。而其最直接的政策就是文建會的社區文化重建運動。國家機器透過對地方政府和地方社會團體的動員，強化人民對土地的感情和認同，有意與舊國民黨區隔，刻意強化作為舊臺灣人的悲情已成過去，和建立作為新臺灣人的驕傲和自信（王振寰，1996）。

李登輝為重組新的凝聚力，所提出「生命共同體」觀念，企圖建立一個「全體identity」（認同）的社會。之後，國民黨的「中央」月刊便不定期的由文工會、總統府、文化總會、立法院等系統的人馬執筆宣揚「生命共同體的理念」。在此同時，李總統於各種場合，不論是參加社區文化研習或接見世臺會成員，抑或在1993年軍人節對三軍發言，李登輝總統也不斷從每個角度來提倡生命共同體概念。甚至在國民黨市長候選人黨內初選的會場上也以「建立生命共同體」作為主要標語。加上，文建會主委申學庸提出「社區共同體」回應李登輝的「生命共同體」概念。她指出「地方文化建設的一項最常被忽略的

功能及目標就是在於社區共同體的培養」，「舊社區解組而新社區仍未形成，造成國家社會缺乏內聚力，而非一具體的有堅強生命力的共同體」(黃麗玲，1995)。

誠然，「生命共同體」在李登輝的政治訴求下，展現其影響力，加上文建會社區營造政策連結生命共同體，附和於凝聚社區意識的社造，使得生命共同體在廣泛宣傳之下，成為當時政黨與社造流行的口號。

### 三、文建會全面的執行與宣傳

統籌規劃全國文化政策的文建會將近年來文化工作推展情形、重要措施與未來展望，作一完整說明，於1998年《文化政策白皮書》草案指陳：「『社區總體營造』結合了社區、總體、營造三個要素，明白表示社區生活是整體不可分割的。居民是社區的主體，社區的問題，就是居民的問題，社區問題的解決，需要全體居民共同參與討論，才能找出最合乎居民需求的解決方案。因此社區營造就是社區居民自動自發的參與，發揮創意，進行全方位的經營和管理，建立屬於自己社區的文化風貌」表達「由下而上」、「居民自主」、「居民參與」為社區總體營造的主要理念。文建會將社造作為文化建設的一環，投入大筆經費預算來推動前述的四大核心計畫，以居民賦權 (empowerment) 來執行社區文化發展。

文建會之社造工作裡其中一項「社區文化活動的發展」，執行期程自85年至90年度，分別針對大專青年學生、地方文史工作者、基層行政人員、社區民眾等不同的對象，規劃辦理社區總體營造初階、進階及專業研討課程，培育各類社區營造人才。並針對鄉、鎮、區村里幹事等基層行政人員，於各地方縣市辦理「社區文化重建研習營」。另外對縣市文化中心、縣市政府相關人員、文

史工作室、社區刊物主編為主要對象，辦理「社區藝文活動企劃人才研習營」。觀念宣導方面則由專家學者組成演講團，在全省廿一縣市巡迴演講。至於學術方面，曾委託中華民國社區營造協會辦理「社區營造小型研討會」，還舉辦全國性的「社區文化工作與國家發展」等相關學術研討會。

在「理念宣導」工作上，每年規劃辦理演講、座談及研討會之外，並策劃出版「社區營造系列」、「社區總體營造一步一腳印」等叢書，透過雲林大厝社區、高雄橋頭、嘉義船仔頭、臺北福林社區等十七個社區營造的案例描述，讓更多讀者了解社區總體營造，對觀念的擴散有推波助瀾的效果。民間方面，如遠流公司將社區營造經驗彙整成書，出版新家園行動系列：《老鎮新生》、《故鄉魅力俱樂部——日本十七個社區營造故事》、《社區動力遊戲》、《造坊有理——社區設計的梦想與實驗》；製播「打造新故鄉」電視節目及宣導短片等。透過相關的有線電視節目的製播，文字印刷的出版品，如報紙雜誌，空中廣播節目到電子網路上的熱烈討論，運用多種管道宣傳社區總體營造理念。

此外，也從地方性的有線電視，製播地方性的新聞與節目，像是「社區活動實況轉播」、「社區活動看板」、「社區論壇」等，或播放社區自製的節目。報紙方面同樣對社區總體營造相對事件的報導，如中國時報和聯合報等，都陸續推出「寶島」和「鄉情」版面，報導臺灣都會與鄉村中令人感動的社區故事。同時藉由一群關心臺灣社會發展的專家、社區工作者、社區團體，組成「中華民國社區發展協會」，該協會發行《新故鄉雜誌》季刊，報導臺灣各角落的社區大事 (文建會，1999)。

從以上可知，文建會從人、文本、傳播、組織等，以系統地由上而下進行建構社區總體營造的論述機制，宣傳政

策理念。

#### 四、陳其南的推動

人類學出身的陳其南在社區總體營造裡扮演重要地位，除了82年任職於文建會副主委的官方角色外，不論在文章的出版或是社區活動的露臉上都有高頻率的出席，所提社區總體營造理念一直被廣泛閱讀和使用。

我們知道，從陳其南於民國82年出任行政院文建會顧問及副主任委員後，開始投入新階段的臺灣文化行政與文化政策的規劃，尤其是推動「社區總體營造」，一向是政府與民間的代言人。這段期間他積極協助地方社區營造與文史工作團體的成立，發起組織「中華民國社區營造協會」，結合學界力量，從地方社區角度推動臺灣基層社會的重建；86年任職宜蘭「仰山文教基金會」執行長，87年創辦「文化環境基金會」，結合年輕社區文化工作者，在宜蘭和臺灣其他地區實際參與推動草根社區營造與地方文化發展的工作；提出「文化產業化、產業文化化」和「內發性」發展策略，將文化和藝術活動本身及其產品作為地方產業來發展，藉由文藝季之舉辦來落實社區營造與文化產業的整合觀念；透過相關機制，推動「行政文化化」的理念，使中央和地方其他行政部門在進行各項工作的同時，將文化的、美學的因素納入考量，從事廣泛的文化建設工作；針對縣市層級的社區總體營造設計，進行研究規劃。透過實質的社區營造案例討論與示範，最後集結成一本專為公部門承辦員參考的資源手冊，成為縣市政府擬定相關計畫的重要依據。

陳其南也分別在地理、建築、文化、歷史、教育、學會、博物館各類型的期刊發表社區總體營造相關的論文；出版專書；撰寫序文；到處應邀演講與訪問，以及從1997至1999年更分別在自由時報「臺灣的心」、新新聞雜誌「七

日談」和聯合報「文化觀測站」等開闢專欄，發表百餘篇以社區、地方、公民、文化藝術評論為主的短文，提倡新的文化發展觀念和社區意識（註1）。

以上綜觀，陳其南不斷地藉由各種的管道對社區總體營造的知識傳播，對臺灣社區總體營造成為論述扮演舉足輕重的角色，其出版的文章成為瞭解社區營造概念的指南，也成為政府政策的推動者以及傳播社造理念的推手，尤其在社區辦活動時成為競相邀約的貴賓，社區能有陳其南寫活動專輯序文就等於替該社區增添光榮。而陳其南不斷地積極地出席社區活動與親自奔走各地宣導社造理念，奠定了他在社造上的地位。

#### 五、各種組織、機構的響應

為了因應社區總體營造，許多政府機關或學術機構紛紛投入，像文建會以「社區總體營造」、「新故鄉」為口號，提供誘因、獎助辦法和示範計畫，宣導社區理念，同時不斷以小型座談會、學術研討會、人才培育班等讓社區工作者交流經驗與技術。85年起委託臺原文教基金會將座談會班師到各社區舉行，實地走訪研討每一個案。同時，85年還有一系列「社區文化博覽會」、「社區藝文活動企劃人才研習會」、「社區總體營造與中日交流巡迴展」、「社區總體營造與文化發展研討會」等活動。此外，經濟部中小企業處也針對社區產業的扶植與提昇，在民國83年起推行「社區中小企業的輔導計畫」，協助社區型的賣場轉型，增加競爭力（連文萍，1996）。

大學建築系所從老街保存開始，1980年到1994年間，包括臺灣大學等六所大學的建築系所分別在近三十個地方進行了聚落保存與居民參與型的建築設計（漢聲雜誌，1995）。大專院校及專業機構的投入也是社區營造的重要力量，例如淡江大學建築系師生投入淡水

社區環境的營造與改善工作；中原大學建築系投入澎湖馬公中央街的營造與保存工作；臺灣大學建築與城鄉研究所更是兵分多路，包括雲林大崙村、屏東魯凱族好茶社區、臺北三芝永恆社區等地（連文萍，1996）。社區總體營造的規劃工作從1994年起，從建築系所進行的社區總體營造以及相關的研究計畫來看，多數為聚落保存的案例，是從空間切入，喚起居民的關心以圖社區的活性化，與社區建築的概念相同。在只做硬體建築及老街並不成功，甚至引起居民反對和破壞老街的情形下，轉換為同時注重軟體的社區總體營造（黃世輝，1999）。

建築背景者從早期在文化資產脈絡下所從事聚落保存事務到社區營造政策提出「居民參與」的理念，使得國內一群留外等建築背景人士適時引進英國的社區建築和美國的社區設計概念而轉型為「社區規劃師」，是社區總體營造計畫促成了這種偶然性。陳其南認為，社造包括文化藝術、政治社會、產業經濟、建築景觀等，而空間專業者最具這樣的整合性與最有這樣的理念，知道首要的工作是動員社區、建立社區的共識、讓社區居民有參與社區公共事務的經驗，共同尋求地方的發展。社區總體營造也碰觸到公共美學的問題，並且追求的是生活美學的提昇，是整個文化建設終極的目標（曾旭正、丁榮生訪陳其南，1996）。建築師或都市設計者接軌至社造潮流轉為社區規劃師的角色，儼然在目前成為主導、影響國內的社造計畫的實行者。

此外，文史工作室的發展也是另一個力量。在推動社區營造和全國文藝季的過程中，許多相關的政策議題和效應也陸續產生，其中最明顯的即是地方文史工作室蓬勃發展。「社區總體營造」的理念，尤其是強調「由下而上」的觀念，正是過去文史工作者努力的方向，

因此促成兩者的結合。文史工作室在各地如雨後春筍般蔓延開來，直接、間接地增強了地方上的文化執行和擴散能量、文化中心和在地知識分子的投入而大為提昇（文建會，1999）。

## 六、汲取社區經驗

「社區總體營造」的構想來自日本造街運動。其產生時勢包括：（一）對環境意識的改變：由於頻頻發生環境公害的問題，以及鄉村人口大量外流，都市人口過度集中，城鄉不能均衡發展，都市環境惡化，因此居民對自己居住環境意識日益高漲及覺醒。（二）傳統都市計畫的缺陷：以往日本的都市計畫僅有主要計畫，且都市發展以經濟、產業為最優先的考量。在沒有落實對地區照顧的都市計畫體制下，人們開始產生怎樣去改善地區環境的需求。（三）民主化逐漸成熟：二次大戰之後的民主憲法使民主思想定型化，民主意識促使日本政府將一些都市改革計畫的權限交給最基層的單位。另外，一九六〇年代之後，產生一些想革新的地方政府，對於過去以經濟為優先的發展導向有新的反省。在上述的趨勢下，居民本身開始參與，部分的行政機關也有此認同，而於1975年當都市現象稍微穩定後，全國都市為有效掌握其發展方向及特有風格，而普遍進行造街計畫。造街計畫主要在創造都市綠意，而能夠回歸自然，並要壓抑都市無限制之任意擴張；在對外交流及國際化的同時，更要保留自身的傳統特質與個性；此外在異質個人所組成的社會中，如何透過民主制度的運作，以有效進行溝通與協商，均是造街運動推行的重要課題（經建會，1991）。

日本造街／造町經驗成為推行社區總體營造的觀摩、仿效的例子。國內官員紛紛以日本作為主要考察地點，84年文建會副主委陳其南為「文化產業及社區總體營造」（註2）之故，走訪日本參

訪實作案例，隔年陳其南率歷史研究者至日本進行交流考察（註3），85年舉辦的「產業文化研討會——中日社區總體營造交流展」，游錫堃於90年舉辦「國際社區博覽會」（註4），邀請日本學者到國內演講、出版日本社造書籍（註5）等，對臺灣社造影響甚鉅。

宜蘭經驗是在社造中常被舉例的地方，尤其在縣長游錫堃八年文化立縣下的執政成果，陳其南也讚許宜蘭縣是推行全國文藝季、國際展演活動，與「文化產業化、產業文化化」、「文化地方自治化」、「社區總體營造」、「地方社區學習體系」、「以文化為施政主軸的地方施政模式」等等，在全臺灣二十幾個縣市中，在理念和作法上展現得最徹底、最多元，也最成功。宜蘭縣在社區營造的實踐上，同時開展縣內十四個社區進行社區總體營造，塑造了各社區文化，打響了玉田與二結在社區總體營造的地位等（陳賡堯，1998）。

宜蘭經驗成了臺灣社區的取經之地。以玉田社區為例，在85年3月底，正是總統選舉前臺灣社會高度政治動員的階段，社區總體營造在象徵政治和語言上正符合李登輝號召「生命共同體」的社會整合論述，「社區總體營造」和社區議題持續在社會中發酵。文建會在對外推薦、說明社區總體營造工作時，經常以玉田為例，邀請規劃者作案例報告。再者，因文藝季使得玉田成為媒體報導社區議題的主要對象，社區曝光率攀高，吸引絡繹不絕的團體參觀，包括許多的政府機關、社會團體與社區組織，甚至是國際訪客等，社區每個禮拜至少有兩天要接待來參訪的外來團體（蔣孝萱，1998）。雲林縣立文化中心在89年「雲林縣社區總體營造人才培育研習會實施計畫」的第二場中就帶領轄內的社區工作者、社區居民、學校老師、地方文史社團基金會等八十人，浩浩蕩蕩地前往宜蘭縣參觀白米、礁溪、利

澤、梅花等社區。宜蘭經驗除了是臺灣社區的模仿、學習的目標外，更建立游錫堃成為在社區營造論述中的發言人之

一。整個社區總體營造的論述建制不單是政策主導，還囊括官員、學者、媒體、經驗、出版等不同類型的管道傳布，加上媒體上強力報導所謂的「典範」社區的成果展現，以及社區本身利用國際網路架設專屬的網站平臺等。透過頻頻行動以支持建立在尋根文化的社區營造之有效性，鼓舞社區推動者以社區作為凝聚認同的基地，肯定社造將會是為家園帶來經濟希望的帖藥。於是整個社區總體營造不管是處在農村或是都市的社區都紛紛接續加入社區總體營造陣營，搭乘著社區總體營造的這班文化順風車，開始尋找當地的文化，對社區進行文化打造工程，在舊的文化基礎上建築/堆砌新的文化意義，再現社區文化形象。

## 大廟社區營造

大廟位於雲林縣褒忠鄉的境內，東與土庫鎮為鄰，西與麥寮與東勢兩鄉為界，南至元長鄉，北接崙背鄉。清朝時大廟是埔姜崙（註6）「得福館」製造甘蔗規模最大的糖寮所在地，因製糖人員聚集而成部落，故稱「大廟」，新式製糖會社設立後漸告沒落，因字典查無「廟」，而寫成「大部」（臺灣省文獻委員會，1998），而「張」姓為數最多。

大廟隸屬中民村其中的一、二鄰，為二百人、七十三戶所構成的小部落，四周被農田所包圍成完整的部落。以臺十九線作為連外道路，部落內部以東西與南北十字劃分，為村內兩條主要交通道路，住家大都沿這兩道路聚集而居，而部落入口的東西道路盡頭為地方大廟——順天宮。

順天宮是這幾年所蓋的新廟，廟中主祀神為蘇府王爺。蘇府王爺原本祭祀於私宅，直到84年據村人敘述，因為村中人士受到神旨，興起建廟的動機，即開始每戶徵收費用集資建廟。當時每戶一丁一萬、每戶一甲地十萬，在六十多戶中共徵得一千多萬元，其中不乏獨自捐助一、二百萬元或是贊助廟中龍柱的信徒。從廟的資源累積象徵庄內信仰之深，致使爾後成立的「順天宮管理委員會」成為地方運作重要的運作組織，同時也在建廟的因緣下，促使居民組織「大厝文化促進委員會」的社區新單位。

大厝的信仰習俗在褒忠鄉自成獨立，此反映於「迎媽祖」與「吃飯擔」兩件地方年中的重要宗教活動。當地的媽祖刈香分兩個系統。每年3月23日，褒忠鄉主要以馬鳴山鎮安宮到北港迎媽祖，大厝則是到麥寮的拱範宮迎媽祖。正月15日元宵節，為褒忠鄉馬鳴山鎮安宮「五年千歲」春祭的繞境祈安活動，附近村民隨香遊行，並組各式藝閣陣頭沿途助興，附近十四庄頭連結為一信仰圈（註7），各庄輪流於固定地點供應午餐給參與人員，謂之「吃飯擔」，此習俗流傳已久，大厝雖隸屬中民村其中一、二鄰，但沒有含括其中。除此之外，農曆4月初十是大厝裡蘇府王爺的神誕日，離鄉子弟、嫁至外頭的婦女趁此時回家，村民設桌擺宴款待，讓平日安靜的庄頭活絡起來，尤其近年來，配合花鼓節文化活動，更增添熱鬧氣氛。也因活動的舉辦，讓大厝湧入許多觀光客、為文化節活動致詞的行政官員、表演團體，加上特意安排的民俗攤販等陌生外來者。

花生、稻米、蔬菜是居民普遍栽種的農作物，尤以花生為大宗，分布到虎尾、二崙、崙背、褒忠、北港、臺西一帶。目前大厝主要栽種11號與14號品質的花生，具有抗寒、抗熱特性。花生一

年收成兩次，第一季大約在農曆5月初左右播種，整個生長期為110天，在農曆9月、10月收成。這期間遇有7月暖陽，花生長得快、產量多，但也因天氣不穩定、容易下雨，價格差，大致維持16元或20-22元；另一季則在農曆12月種，在來年的4月中收成，此期天氣穩定，但發育晚、產量差，相對地價格比前一季高些，大致在28-30元左右。居民在兩期花生收成後的兩、三個月空檔裡，仍種植蔬菜賺取零頭小利，也有小部分的農人則施綠肥，以讓土地休養。然而，由於近年農作物價格低落，甚至有村人因收成所投入的金錢，並不足以平衡賣出的價錢，寧願將花生田碾掉作廢。

大厝另有多人從事「作風水」，風水業的興起甚至有將近二十位村民投入，與這幾年經濟發展關係甚鉅。原本這些外流與待在大厝的居民大都做土水，但受到建築、營建業不景氣的波及，不約而同轉業於風水。村人將撿骨、做墓碑與造墳墓三項事務統稱為風水業，實際上，三者各具有知識與技術不一的屬性。土水業出身者主要做墓碑與造墓的工作，此與土水業運用的技術相關，容易入手。當然，促使他們轉業的最大動機在於其收入比土水業高出許多。村民說，大約在民國75年左右，土水工一天600元，風水工1200元，後來房地產好時，土水工一天1200元，風水2000-3000元，可知，兩者相較之下，一天工資有兩倍錢左右的差價，吸引村民轉行。

由於這是門依民間吉慶禮俗行事的生意，往往有大小月區別。從事撿骨者敘述：「在正月與7月比較沒有人叫撿骨，正月為年頭、7月為鬼月的關係。生意集中在6月底、8月頭。清明也比較多人做，因為掃墓時會回來看墓的情形，重新整修墓地高低。」雖然月份會影響生意，但真正對風水業衝擊最大的

是公墓化與火葬化導向，興建大墓的民眾日趨減少，致使村人認為風水業已屬夕陽工業。風水業為大羈居民重要的生業，對日後大羈社區的文化再造，從業者認為風水業相較於花鼓陣，不足以稱上文化，無法登入社區所謂的「文化」類別，此引起社區居民彼此對文化產生認知差異。

大羈因緣際會地在臺大城鄉所的協助下，社區居民組織「大羈花鼓文化促進委員會」（簡稱文促會）領導社區踏上社區總體營造的旅程。民國84年爭取到「社區總體營造示範點規劃案」的經費補助，並委由臺大城鄉所進行「社區總體營造計畫規劃」，協助居民勾勒社區未來藍圖，推動社區軟、硬體之規劃設計；85年舉辦全國文藝季「跳躍花鼓大羈情」大活動，成為全國注目的文化焦點；同年，國立雲林科技大學進行「輔導美化地方傳統建築空間計畫」；民國86年代表雲林縣參加由文建會指導、宜蘭縣政府主辦的「全國社區總體營造博覽會」，打響雲林社區營造運動的知名度；88年又代表雲林縣參加在彰化鹿港舉辦的「全國鄉鎮展演設施暨社區總體營造博覽會」；89年衛生署「健康社區營造計畫」，褒忠鄉獲選，並以文促會為主力的協助組織。

另外，文促會成立至今陸續推展重大藝文活動如：84年舉辦戰後五十年攝影大展；85年受文建會委託辦理全國文藝季「跳躍花鼓、大羈情」（第一屆花鼓節）系列活動；協助馬鳴山鎮安宮慶祝五年千歲公園落成辦理「馬龍風情」系列活動；86年辦理第二屆花鼓節「花鼓響花生香」系列活動；87年辦理第三屆花鼓節「花鼓鬧元宵」系列活動；87年辦理第四屆花鼓節「花鼓鄉土情」系列活動；88年辦理第五屆花鼓節「大羈大步向前行」系列活動；89年協助辦理「褒忠鄉中秋賑災音樂晚會」；90年辦理第六屆花鼓節「鬥陣弄花鼓」。

再者，社區不斷邀請其他優秀藝文團隊蒞臨表演，如優人神鼓、溫金龍二胡演奏、臺北民族舞團、臺灣省交響樂團、翰林說唱藝術團、臺北室內柳琴樂團、明華園劇團、蘭陽舞蹈團，及偶劇團如亦宛然、新興閣、五洲園劇團，日本、印度、奧地利等偶戲團、吳天羅說唱表演、臺南民族舞團、聲身演繹社等。

大羈並推廣社區經驗傳承研習工作、辦理民間歷史鄉土文學田野調查人員集訓並出版專輯、協助雲林縣87年度鄉土教學活動課程研習會、教育部國立臺灣藝術館在大羈成立「大羈社區藝文學苑」、褒忠國小花鼓隊，而小土豆兒童劇團則利用星期假日受邀參加各地藝文活動、與電視媒體合作製作社教影片節目，如TVBS「臺灣念真情」、公共電視臺「任我秀」、臺視「他們的故事」、華視「針線情」花鼓的故鄉、雲林有線「雲林風情話——褒忠巡禮」、中央製片場國歌影片等。

藉由以上大羈社區營造歷程概述可以知道，以一個只是一村中的二鄰所組成、人口數約二百人、戶數僅七十多戶、沒有什麼偉大資源、沒沒無聞、人口流失，甚至在地圖上還找不到的鄉村小村落，竟然能接二連三的獲得政府資源，包括了「社區總體營造計畫」、「全國文藝季」、「輔導美化地方傳統文化建築空間計畫」（江忠信，1997），加上90年獲選為期三年的「社區健康營造計畫」，以及來自多管道的眾多經費承辦藝文活動與受到各方人士的關注，包括政府官員、社區參與者，甚至也成為選舉中候選人到雲林縣拉票的必經之地（如89年總統大選時，陳水扁、連戰等總統候選人蒞臨），當然，這些的後續效應也為雲林縣打了宣傳。大羈能一直受到公部門的青睞，令人想到雲林縣的社區營造計畫，就想到大羈。大羈在這期間辦了許多藝文相關的活動，透過活



動的舉辦成為報章雜誌、廣告媒體採訪的社區對象，在社區受到多方的資源投入，使得大鰲致力將社區塑造為「花鼓村」、「花生的故鄉」、「糖鰲的故鄉」等文化村落。

我們發現使大鰲成名的契機，在於大鰲掌握到社區總體營造剛開始推行的時機，直接被支持來舉辦各種的社區活動與經費贊助，更因為藉著媒體宣傳之故，大鰲成為社區總體營造下的典範社區，享得類型化的文化名號，這些是建立在政治、政策、媒體、書籍所促成的優勢，有系統地整合有形與無形的文字及傳播力量，其後所引起最大的回響莫過於是接踵而來的資源湧入與劃定花鼓陣之文化版圖。

## 花鼓陣的文化衝突

每年3月23日，褒忠鄉主要以馬鳴山鎮安宮到北港迎媽祖，大鰲則是到麥寮的拱範宮迎媽祖。大鰲以前迎媽祖時，庄內沒什麼陣頭，只是簡單的抬神轎、請大鼓、吹唢呐而已，因為缺乏陣頭伴隨顯得不熱鬧、覺得很沒面子，於是到褒忠找林師傅教授而組成花鼓陣。後來經濟發展衝擊到農村，農業收入已不足以養家餬口，且農業技術的進步也使舊有的生產方式轉為機械作業，減少農作的人力，迫使剩餘人口往都市另求發展。此大環境現象，直接影響花鼓陣成員紛紛離鄉至外地謀職，開始離散。

民國83年，村裡廟宇——順天宮的動土典禮，為接迎刈香者，興起重組花鼓陣念頭。緊接著大鰲成為文建會之社區營造的示範點之一，而臺大城鄉所為首先到大鰲的規劃團隊。經過規劃團隊與社區人士討論，最後以花鼓陣作為社區的代表文化，於是便對花鼓陣進行一系列形象包裝與塑造。

以服裝來說，在民國52年男生以頭

綁頭巾、身穿花襯衫跟白短褲造型。現在大鰲的女性花鼓陣服裝則是頭戴斗笠綁布巾，身穿傳統的紅色花布衫加配同色系長褲以及穿繡花鞋，兩者相較之下，相當不同。根據設計者的設計理念來說，此企圖呈現農家婦女形象，後來這一套服裝乃成為大鰲花鼓陣對外出席活動必穿的特徵。

穿這一套服裝首次登臺在民國85年3月15日至18日，松山機場之外貿協會松山展覽館的「電視社區博覽會」，花鼓陣得到第一名，當時李登輝總統親自頒獎。從那次開始，花鼓陣就開始被報導。之後，5月25日至31日，大鰲全國文藝季「跳躍花鼓、大鰲情」活動，吸引大批的民眾前往參加，使得花鼓陣接續被報導。不單如此，因為經常不斷地有人來參觀，設計者替花鼓陣成員印製名片，教導她們與人握手、交換名片等社交禮儀，藉著諸如此類一系列的訓練，準備培養花鼓陣者成為兼具格調與文化素養的優質表演團體，彷彿經紀人在培養明星般。而明星的光彩投射到民國88年底，也就是臺灣第二屆民選總統前（民國89年選舉），一場順天宮安座典禮上。當天國民黨總統候選人連戰蒞臨，隔不久後民進黨總統候選人陳水扁與當地立委林國華也接續蒞臨，臨走前都與花鼓陣合影。花鼓陣也紛紛地受到各地方／各類婚喪喜慶與文化活動的邀約（註8），吸引各地媒體來採訪，成為鄉土劇的取材內容。

在推動社區營造的過程裡，大鰲花鼓文化發展促進會以舉辦活動為策略，吸引外界的目光，藉以重新建立社區居民的榮耀與自尊，喚起居民延續社區文化傳承的自覺，並帶動社區全面參與，於是花鼓陣成為社區文化動力的載體。當初規劃者認為：「花鼓節一定每年都要辦，辦成五年、十年、二十年後，就變成傳統。」之後，大鰲每年辦理花鼓節活動，經過這幾年的努力，的確已產

生若干成效。

觀看大廟整個在打造/經營花鼓陣的過程，如培養花鼓陣的美儀訓練以合乎高優質的陣頭標準，加上陣頭本身的優越成就，我們發現除了大廟裡頭的某些人有意地對花鼓陣形象進行塑造，也由外在的媒體大力報導大廟功績，提供外地人對大廟花鼓陣的再想像，並且藉政治人士的介入、邀請長官蒞臨，再次推銷大廟，最後則是文建會所實行的社區營造計畫，成為是替這些早期加入的社區作了最大的廣告。所以大廟在多種內部及外在的條件的介入，才使得「花鼓陣 = 大廟」的地方文化版圖確定。

## 村際競合

林師傅到大廟教花鼓陣的同時，也在褒忠另組男生花鼓陣。近年來，花鼓陣經過媒體報導後，打響名氣，促使附近的村落也發展兩女性花鼓陣，分別是褒忠及田洋，並對大廟花鼓陣產生差異的觀點。

### 一、田洋花鼓陣

田洋村位於雲林縣 158 甲，褒忠往大有路上，約 278 戶、1144 人的村落。村莊開始籌組女性花鼓陣與地方陣頭沒落有關。原本村裡頭有一宋江陣，每年參與村中 1 月 15 日、9 月 23 日、10 月 29 日等三大神明廟會以及接迎來合安宮刈香的廟宇。宋江陣有五十人左右，因人數較多，叫人不容易。於是，村長的女兒乃建議由女性組花鼓陣以接替宋江陣。基於女生好叫，且人數僅十多個人即可，此與宋江陣相較，的確順利多了。之後，村長轉往褒忠請師傅到村裡教花鼓陣，於是純然的女性花鼓陣首開先例成立。

田洋花鼓陣能如願成立與地方的公廟「合安宮」有關。合安宮是村裡最重

要，也是唯一的廟宇，廟中供奉的主神七府王爺（村民稱為七王）為庇佑村民的守護神。村民藉其神威，利用每月只要逢三、六、九日晚上為大眾辦理求神問卜服務。這一個月中總共十二天裡，來自各地甚至不遠千里的人向七王祈求，舉凡：婚姻、考試、健康、生育、靈異等等無法解決、未知的事項，皆獲得圓滿、可接受的答案。各類神奇的事蹟，讓七王在村民心中有著不可動搖的地位，每次開壇所收到的香油錢，均作為廟方公基金，目前這筆費用已準備用來興建後殿及香客大樓。

陣頭發展肇始於為神明服務，更何況跳花鼓陣乃為了「為神明服務！」而非個人利益。這個理由，自然成為花鼓陣的召集人說服地方婦女與先生 / 公婆讓太太 / 媳婦加入花鼓陣無庸置疑、不須思考的正當性。七王被視為良善的化身，而所有透過乩童口中傳達的話語成為諭令，得遵循不悖，其具體展現的力量，可以從花鼓陣所謹行的規範窺視一斑，尤其是七王對花鼓陣的要求，形成田洋村花鼓陣之出陣場合的挑選原則。「不走喪事！」是田洋花鼓陣最大的堅持，此基於七王嚴格的戒律，除此之外，也構成她們區別陣頭是否為「職業性」的團體的依歸，尤其針對大廟花鼓陣出席喪事場合這檔事，之後形成對大廟花鼓陣認為是「職業性」表演陣頭的概念之一。

「運庄」、「遶境」經驗凸顯花鼓陣整體的核心特質。以田洋村而言，兩個主要的宗教活動為村裡公廟——合安宮供奉之主神七府王爺與馬鳴山鎮安宮之五年千歲神誕日的慶典活動（吃飯擔）。合安宮與廟方間的交流也直接促成以及累積花鼓陣成員們的地方經驗。就我們訪談這些參與者得知，大部分成員其實很少到一些離村外比較遠的地方。一般來說，除了少部分從外地搬回田洋村的人之外，村民平常交易圈仍然

以採買日常用品的褒忠街為主。若偶爾要逛街的話，還是到鄰近約十公里遠的虎尾鎮，遑論更遠的外縣市。然而，最特別的一次離鄉經驗莫過於伴隨七府王爺到北部各個有往來的宮廟進行交流，此活動稱為「北巡」。

合安宮的廟會活動與花鼓陣出陣頭息息相關。每逢有宮廟到合安宮參拜時，花鼓陣就得到合安宮前路口做「接神」、「迎神」的引路者，到了廟裡之後，視場面的大小決定是否跳完整套花鼓陣，當隨行人數不多或是僅是私人來參拜的話，花鼓陣往往就沒有出來迎接，只是意思性地將對方隊伍迎接到廟口，並無繼續再表演。若正式的話（包含整套跳完），整個過程在一、兩個小時即結束。假如是一般地接神，往往一個小時左右即可結束而各自解散回家，但有時會因等待對方到村莊的時間過久，稍有延長。除了村中合安宮活動之外，馬鳴山鎮安宮的五年千歲於每年農曆1月15日（吃飯擔）為例行的聯境運庄。此習俗行之多年，範圍涵蓋十四個村落，田洋村也是其中一村，每個村落各有一個代表陣頭參與遶境行列。

整體而言，田洋村花鼓陣扣連宗教發展，表演次數的多寡均由宗教而決定，跟其他村比較，參與合安宮的接神成為例行、必要的事務，此也與田洋村花鼓陣一開始組成的動機，即是代替宋江陣的職務密切相關。只是陣頭的轉換，因為「女性好叫！」的因素，連帶地使得女性得自然而然因應每一次的廟方活動。另一方面，宗教直接在花鼓陣上加諸規範，舉凡，在道具上頭貼上廟方給予的符咒為一大標誌，而嚴禁出入喪事場合的表演，更是其中一項強烈的限制，此現象形成她們對其他村落的花鼓陣是否為「職業性」的論述（註9），相對地，更加強成員們視本村的花鼓陣為「義務性」的觀念。同樣地，能讓花鼓陣成員們累積出外經驗，也是宗教在

其中所產生的力量。

基於「是為村莊自己廟！」的服務心態，每當有廟會活動時刻，又必須代表村莊出陣時，這些參與花鼓陣的婦女自然而然得事先將「出陣頭」與「工作」兩者調配妥當。針對成員的工作型態與類別，在某些相當程度上，儼然成為我們研究「陣頭」、「工作」與「時間」三者之間關係時，不可避免的關鍵要素。

田洋村花鼓陣成員們的工作非常多樣。除了務農之外，尚包括：跟著先生做板模、土水業，或是到鄰近的小工廠上班，也有少數人在村中的檳榔攤幫忙打雜，而沒有工作的人，就待在家裡帶孫子。若從這些工作性質來看，除了在工廠上班的人之外，有一個共通點，乃是這些職業收入並非有固定的支薪，具有不穩定的波動成分，尤其以板模與土水業最為顯著。由花鼓陣成員職業背景，不論是從農抑或另兼職行業，工作類型內容大都有著可以彈性調度的空間，以及農田位置一般在同村落，往返方便，不至於因為陣頭而打亂工作時序。倚仗著有利的先天條件，在工作、陣頭與宗教活動三者之間相輔相成，順利接軌，得以迎接這些不定時造訪合安宮參拜的外地友宮，此才是讓花鼓陣能繼續存在的關鍵。

## 二、褒忠花鼓隊

褒忠鄉共有九村，以中民、中勝和埔姜三村為人口集中區。褒忠街分屬中民、中勝兩村，中正路是劃分兩村的主軸界線。若以從馬光進褒忠的中正路來看，中正路的右手邊是中勝，左手邊是中民，警察局那一帶是中勝村，中勝村的後面是埔姜村。褒忠花鼓陣的成員來自中民、中勝、埔姜三村，總稱「褒忠花鼓隊」。

往年在馬鳴山鎮安宮五年一科，也就是王爺公作醮（農曆10月29日），當

地人俗稱「五年到」的時候，褒忠這地方的習俗是提前一天，農曆 10月28日時，到馬鳴山迎王爺與北港迎媽祖兩尊神明回到村裡的聚保宮供民眾祭拜。關於褒忠花鼓陣的由來，根據受訪者口述，昔日隔壁鄉鎮——元長鄉到馬鳴山鎮安宮請王爺的途中一定都會經過褒忠鄉。元長有各式各樣的陣頭如舞館、龍陣，迎神隊伍場面盛大而熱鬧。相較於元長，褒忠算是人少、物資較缺乏的窮鄉鎮。到北港請媽祖時也必須經過元長，但沒有熱鬧的陣頭隨行乃成為元長鄉的笑柄。有一次到北港請媽祖途中剛好下雨，大家都跑走了，只剩下幾個人而已，元長人於是編了一條歌：「褒忠請媽祖，不值（他）元長廟仔普；三陣鑼、二陣鼓，穿蓑衣接媽祖。」這是嘲諷、恥笑褒忠沒有陣頭。大約民國 50 年左右，林成裕先生在村裡找了自己的結拜兄弟跟同輩的朋友，大概有十多個年齡在十七、十八歲、清一色的男生組花鼓陣。

從三村的屬性上，褒忠屬於「街仔」的特質，居民的組成特性偏向商業性行業的生意人。褒忠花鼓陣成員包含上班族、自營生意者，比如素食業、早餐店、市場魚販等等，包羅萬象的早市生意，因環境的特殊性，的確與大厝、田洋、有才、復興、新湖、潮厝等這些村落的婦女所從事之單純農田工作不一樣。褒忠女性花鼓隊的開始組成有很大的原因是受到別村落的刺激所致。由於花鼓陣乃是褒忠的林成裕師傅始創，後來傳承到大厝，在這之前，並沒有全部由女性組成的花鼓陣，直到田洋與大厝相繼改由女性替代，關於女生跳花鼓一般的說法是由田洋村首開先例（但這部分也引起一些爭議），才讓褒忠也跟著找女性來跳花鼓陣。為了順應女性的型態，林師傅將原本男生跳的厚重步伐轉變到讓女生邊跳兼搖屁股的形式，經過修正之後的花鼓陣，讓「搖屁股」成了

女性花鼓陣的招牌動作。

俗話說：「輸人不輸陣」是對陣頭間互相較勁最貼切的形容。陣頭是作為訂定、區隔一團體的表徵，一個陣頭是集體的縮影，對外出陣的成敗責任乃集體必須共同承擔，陣頭出色等於是集體的榮耀，要能取得一席之地，勢必得在各個競爭場域中竭盡所能的展現。前述促成褒忠花鼓隊的成團，乃是因為村莊沒有陣頭，被元長鄉編歌諷刺，藉由組花鼓陣而得以平衡兩村的上下之差。之後，褒忠鄉的代表陣頭是花鼓陣成為已知事實，於是在 90 年大厝第六屆花鼓節的機會下，引起鄉內九村落紛紛成立花鼓陣的花鼓效應，致使每一次的同臺表演場合中，激起各村彼此潛藏著「拼陣頭」的競爭張力，也引起各村因花鼓陣而發展不同看法與他/我區隔，包括花鼓陣的歸屬、競爭、神聖與世俗的界線，尤其涉及與大厝之間的微妙關係。

首先，在師承上的爭議，這部分著重於花鼓陣歷史的詮釋與劃分其歸屬地。褒忠花鼓隊反對大厝對外宣稱花鼓陣歷史乃源自於明鄭時代，強調花鼓陣是林成裕自創的陣頭；其二，花鼓陣形式變異的判定基準，褒忠花鼓隊認為花鼓陣的樣式變化必須維持在「基本步」（註 10）不變的原則下，對於大厝花鼓陣的改編已經脫離傳統的動作形式；第三，彰顯度的多寡，基本上，這些小爭議都是累積起來的，主要還是因為大厝在這幾年經營花鼓陣社區文化象徵已具有一定成效，致使花鼓陣直接與大厝畫上等號，成為媒體焦點，而忽略創始隊伍——褒忠花鼓隊。諸如此類的小事件，最後加深了彼此的區隔與衝突，無形中各自形成不能逾越的花鼓世界。

綜觀花鼓陣的爭執，隱喻對「傳統」、「第一」的爭奪，那麼，到底誰代表花鼓陣的正統？各方皆有主張的理由，從服裝、教授者、媒體的包裝力量上。似乎，搶得「第一名」才能確定自

己的獨尊地位，固著資源的擁有性。此輝照地方文化特色的社區總體營造，激發臺灣各地方普遍興起為地方豎立文化「正統」、「㊦字標籤」的保證，因此追溯文化的歷史性，成為競逐、取得資源的催化劑（註11）。

## 結論

### 一、多元的差異觀點

三村花鼓陣各自具有獨特的屬性。褒忠花鼓隊是歷史的；田洋花鼓陣是宗教意味濃厚的；而大𪗇則是活動展演的。不同村落的特徵，反映於女性承擔陣頭之後，體現陣頭與工作兩者的時間調配關係的價值，另一方面，女性也因為陣頭緣故，轉化成為傳達村莊形象的代言人。事實上，若觀看三村女性對於自己村莊花鼓陣所持的立場，是超乎個人以外的村與村際。每一村的成員對花鼓陣的認知與詮釋，無不是在捍衛與強調自我的歷史、宗教或是行動的合理性。女性在此面向的位置，是在家庭／個人之外，另一種的角色與責任的積累，在不同的空間領域置換、流動，種種為女性帶來常／非常的經驗變異皆因花鼓陣而有轉捩。換言之，花鼓陣研究無非成為了解鄉村女性文化生活樣貌的引線。

然而，透過一系列的討論與研究，從花鼓陣的開始成立，爾後在幾個村落引起組花鼓陣的效應，我們發現，村落間也因對花鼓陣所產生模糊、曖昧的關係與問題，竟然可以導致村與村互相競爭的引爆點。此結果打破一貫認為民俗陣頭是和諧狀態的單純想像，反倒是夾雜眾多紛歧觀點的綜合體。舉凡在文化、歷史、服裝等面向所反射的衝突現象，更凸顯花鼓陣村際內部隱含與存在的衝突、斷裂關係。但是，此衝突觀點僅限於花鼓陣的層面論述。事實上，地

方並不因其衝突而停止運作，反倒藉著另一個長久以來深厚、穩固的社群力量抑制、平衡衝突，以讓日常一切歸位，繼續運作。

### 二、文化詮釋的意義與歸屬

討論文化詮釋權，得回到地方對花鼓陣的意義的產生。各村對所屬的花鼓陣本能地生成一套意義，因對「意義」的強調與放大，使得「意義」對花鼓陣／地方的重要，才讓各村欲將「歸屬」權回歸到自己手中。

因對歸屬的重視，才各自對花鼓陣形成系統性的歷史詮釋，尤其在證明誰是花鼓陣的代表，比如褒忠花鼓隊強調是花鼓陣的創始；大𪗇藉由各種活動方式成就花鼓陣等於是社區文化符號；田洋村與大𪗇爭取女性花鼓陣的歷史先驅者角色，甚至最近幾年也引起褒忠鄉打造花鼓陣為鄉內的文化象徵，在爾後形成鄉內九村各培養花鼓陣的現象。簡言之，劃定花鼓陣文化疆域的方式，端賴各村對花鼓陣的立場與賦與的意義，抑或對花鼓陣「位置」的堅持度而定，「意義」、「歸屬」的爭奪才讓文化詮釋多了更多的空間，即是引起各陣頭間產生衝突的根源。

### 三、社群劃定與區隔

花鼓陣研究中有一個明顯的師承體系，此也是引起彼此衝突的因子。從褒忠、大𪗇到田洋三村花鼓陣的師承關係，追本溯源，其共通的脈絡皆來自褒忠林成裕所教授，其中大𪗇是褒忠之後第二的花鼓陣，田洋村則是這幾年才組成，且由褒忠隊的人去教，因此，褒忠與田洋自然形成親近關係（註12）。自從褒忠對大𪗇有些意見之後，我們發現許多意見的產生，尤其針對大𪗇，褒忠與田洋幾乎大部分相同。姑且不論到最後三村各自所形成的花鼓陣樣貌，但是由於師承體系關係，讓之後各自劃分不

同的團體，造成體系的歧異，才能集體形塑花鼓陣詮釋與認知的分立。

經由褒忠花鼓隊單系傳承的幾個村落，除了田洋之外，尚包括元長鄉的山內、東勢鄉的有才、土庫鎮的新庄、太湖、馬鳴山、潮厝、芋頭厝、龍岩等花鼓陣。透過直系的師承關係形塑單線社群，以區別與大厝的差異（其中大厝所教的三和、新厝花鼓陣）。由褒忠所教的各村花鼓陣，與褒忠花鼓隊在服裝上大致類似，多以花布衫配上短褲；反之，大厝所教的花鼓陣服裝則是以長褲呈現。

服裝區分差異之外，也各自形塑一致性的認知，尤其對於兩群體的看法，表現在對對方的評價上。比如：「義務性」與「職業性」的看法、形式變化的尺度、歷史詮釋、活動展演的彰顯多寡等等，其皆有極大的對立，但最終目標與立場一致指向大厝，結果團體各自形成反對性的共識，兩造各自劃定的社群，日後彼此衍生多種爭議。分析其爭議的根本，即乃是一場爭取資源的競爭，才促成各自欲紛紛豎立「認同」的共識，形成共同的團體。

#### 四、協調與平衡的力量

然而，維繫協調穩定的狀態主要是消弭、平衡衝突關係。首先，從宗教層面而言，這些參與花鼓陣的成員動機是以：「為神服務！」成為合理說服丈夫、公婆抑或自己順利出去跳花鼓陣的理由；並且在跳花鼓陣時，因著欲從中獲得神明保佑全家如意的心理慾求、身體健康（如減肥）、出陣所得到的經驗、交友圈的擴大、光榮感等，已然消解過程中的疲累與不順。

其次，三村對於花鼓陣的「義務性」與「職業性」、歷史、服裝等看法，表面上，似乎引起爭議，但私底下，三村成員間又透過某些深厚的社群關係、人際往來圈維持互動。尤其從研究中我們

發現她們彼此藉著樂隊、既有的地緣互惠網絡以及商業性的買賣往來，仍然持續有密切往來。因此，這些衝突僅限於花鼓陣的討論上，跳脫此範疇，三村花鼓陣私底下便靠著這種既有的人際往來、社群力量等多種網絡相互連結，形成村際的穩固、平和，此與緊張的衝突歧見對照，花鼓陣無不是曖昧與矛盾的動、靜抗衡。

#### 附註

- 註1. 關於陳其南的介紹可上文化環境基金會網站查閱，<http://www.ceformosa.org.tw/>
- 註2. 詳見陳其南 1996 行政院所屬各機關因公出國報告書：文化產業及社區總體營造考察報告書 臺北：行政院文化建設委員會。
- 註3. 詳見陳其南 1996 歷史研究者交流活動：日本社區營造考察報告書 臺北：行政院文化建設委員會。
- 註4. 中國時報（89.9.3.）舉辦社區營造博覽會之前，游錫 便走訪日本幾個「造町」成功案例，如足助町、山北町、三島町 等地，並且和千葉大學教授宮崎清深談，結果興奮的印證了宜蘭縣的區域振興和社區營造工程，走的方向相當正確，這也給了宜蘭縣即將舉辦的「國際社區博覽會」一些參考價值，並且找到靈感。
- 註5. 如故鄉魅力俱樂部：日本十七個社區營造故事、東京媽媽町之夢等社區書刊。
- 註6. 褒忠鄉舊稱埔姜崙。
- 註7. 十四庄頭分別為褒忠鄉之中民村、中勝村、月眉、田洋、媽埔、六塊寮、新厝、芋頭、有才、北興、同安、馬鳴山、昌南、復興。
- 註8. 大都為有酬表演，才被指稱「職業性」陣頭。

- 註9. 認為出席喪事場合は職業性陣頭的特徵。
- 註10. 所謂基本步指的是原始、最初的跳法，如在形式上，就是有倒退、打一個萬歲、鼓聲與鑼聲的節奏都不變。褒忠強調花鼓隊是沿襲師傅的最初形式，也把這一套花鼓傳給所教的村落，讓這些人日後可以幫忙遞補人選。
- 註11. 資源：比如以強調歷史悠久而帶來的經濟收益，像老街、各種號稱「百年老店」的傳統食品等；或是計畫書上的社區背景介紹方面，撰寫者也常引用社區發展的歷史源由，藉以體現社區的獨特地位等。
- 註12. 這一點原因有可能在於田洋村長與林成裕是親家關係而拉近。

## 參考文獻

- 王振寰 1996 誰統治臺灣？轉型中的國家機器與權力結構 臺北：巨流 頁85 86。
- 江中信 1997 社區建築操作方法之研究：臺北紫星與雲林大翻個案 國立臺灣大學碩士論文。
- 行政院文化建設委員會 1998 文化政策白皮書 臺北：文化建設委員會。
- 1999 臺灣社區總體營造的軌跡 臺北：行政院文化建設委員會 頁28 34。
- 宜蘭縣立文化中心 1997 全國社區總體營造博覽會記事 宜蘭：宜蘭縣立文化中心。
- 陳其南 1996 行政院所屬各機關因公出國報告書：文化產業及社區總體營造考察報告書 臺北：行政院文化建設委員會。
- 陳其南 1996 行政院所屬各機關因公出國報告書：歷史研究者交流活動——日本社區營造考察報告書 臺北：行政院文化建設委員會。
- 陳廣堯 1998 文化、宜蘭、游錫堃 臺北：遠流。
- 黃世輝、劉建成 2001 雲林縣社區總體營造實踐回顧與展望 第一屆雲林研究學術研討會會議手冊 雲林：雲林縣社區希望聯盟 頁3。
- 黃世輝 1999 從產品設計到社區設計：從日本看臺灣社區總體營造的發展與方法 社區總體營造的理念與實例 南投：臺灣省手工業研究所 頁67 71。
- 黃順星 2000 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 頁1。
- 黃麗玲 1995 新國家建構過程中社區角色的轉變「生命共同體之論述分析」 臺灣大學碩士論文。
- 曾旭正、丁榮生 1996 社區乃社會活力：訪文建會副主委陳其南談社區總體營造之政策 建築師 22 (2)。
- 經建會 1991 社區環境塑造與經營之研究 臺北：行政院經濟建設委員會都市及住宅發展處。
- 漢聲雜誌 1995 長住臺灣：聚落保存與社區發展 漢聲雜誌社：14 23。
- 臺灣省文獻委員會 1998 耆老口述歷史(十八)：雲林縣鄉土史料 南投：臺灣省文獻委員會 頁435。
- 蔣孝萱 1998 社區總體營造與鄉村社會轉化過程：以宜蘭縣玉田社區為例 臺灣大學碩士論文 頁8 9。

## 作者簡介

本文作者現任國立自然科學博物館人類學組國科會計畫助理。