

南 華 大 學

環境與藝術研究所

碩士論文

社區營造的研究與批判

---以溪美社區為例

Research and Criticism of Community Development

--the case of Shi-mei Community

指導教授：李謁政 博士

陳正哲 博士

研 究 生：王萬此

中華民國九十五年十二月

南 華 大 學

環境與藝術研究所

碩 士 學 位 論 文

社區營造的研究與批判---以溪美社區為例

研究生：王萬此

經考試合格特此證明

口試委員：葉瑞芬

林玉哲

鄧建慧

指導教授：李金枝

系主任(所長)：林玉哲

口試日期：中華民國 九十五年十二月二十一日

摘要

社區營造真實為一種情境，人在其中不斷處於真實建構與想像創造、再創造這個世界的過程，所以社區營造也是不斷處於動態甚至改變當中，所呈現的文化是流動的。本研究以現象學社區主體位置視域，是在鉅視全球現代化與本土社區化所建構的真實性，從而批判所造成的傳統與現代、社區地方感知的主客觀、政治與經濟與地方文化的對立分離，並由微觀結構性的社區營造，討論分析經由內在化、客觀性與外在化所形成的社區意識、社區認同、社區參與、社區自主或由下而上，及其所象徵、儀式的正當合理性真實建構。所以本研究從文化、美學、哲學的關懷，並經由以多學科的理解社區營造。以及藉由研究者實際參與社區總體營造的經驗，資料收集整理，回歸社區營造思考，使看見社區營造所具有的真实性与提供社區營造的創造想像空間成形。

關鍵字：社區營造、真實、文化性

Abstract

Community development is a real situation. People are constantly in the course of the real construction, creation and recreation of this world. Therefore, community development is also a moving or even a changing situation, presenting a flowing culture. This research analyzes the true situation of the global modernization and local community based on the phenomenism followed by the comment of the struggle resulted from the tradition and modern conflict, objective and subjective elements from location community, politics, economy as well as local culture. In addition, the community consciousness, community identification, community participation, community independence and even its symbolization will also be discussed in this research. Community development is warmly comprehended from cultural, esthetic and philosophic aspects. The real situation, creation and imagination of community development are truly provided by the researcher with his practical experience and the gathering and analysis of useful information.

Keywords: The community Development, real, culture

目錄

第一章緒論

1-1 研究目的.....	1
1-2 研究動機	3
1-3 研究觀點與範疇.....	6
1-3-1 研究範疇與議題	
1-4 社區營造的研究思考、關係、架構圖.....	8
1-4-1 社區營造本土與實證研究關係	
1-4-2 社區營造與批判性研究關係	
1-4-3 社區營造的解構/再建構	
1-4-4 批判解構的困境	
1-4-5 小結--具有生活性的社區營造	
1-5 質性研究方法.....	16

第二章社區營造文獻探討

2-1社區的意涵.....	20
2-2社區發展.....	22
2-2-1社區意識	
2-2-2社區參與	
2-3小結.....	26

第三章社區營造的相關理論建構分析研究

3-1社區營造與現象學的真實建構.....	27
3-1-1社區營造的真實建構	
3-1-2象徵系統	
3-1-3正當化	
3-1-4小結	
3-2文化理論與社區營造關係.....	30
3-2-1傳統與現代的分歧	
3-2-2文化與社區認同考量	
3-2-3小結	
3-3社區營造與象徵結構.....	34
3-3-1象徵性的邊界-道德與秩序	
3-3-2污染與道德秩序	

3-3-3小結	
3-4社區-文化地理.....	37
3-4-1人與社區的建立	
3-4-2社區生活地圖	
3-4-3時間與地方	
3-4-4小結	
3-5社區營造空間理論.....	42
3-5-1環境決定論	
3-5-2有機的決定論與自主	
3-5-3情境主義	
3-5-4批判性地域主義	
3-5-5社區空間政治學的反思	
3-5-6混種的現代性與後發展論述	
3-5-7小結-社區主體的位置	
3-6社區現代發展的政治性.....	49
3-6-1全球化與再現的政治	
3-6-2 文化與權力	
3-6-3文化權利與發展	
3-6-4小結-社區自主	
3-7社區營造的經濟進步發展建構.....	54
3-7-1發展的價值觀	
3-7-2發展的價值危機	
3-7-3永續發展的觀念	
3-7-4小結	

第四章、地方社區場域的凝視

4-1溪美社區空間建構.....	63
4-1-1由庄頭形成看溪美	
4-2生活空間.....	67
4-2-1由宗教信仰與溪美聚落文化上的特色與分佈	
4-2-2交通	
4-2-3地方民謠	
4-3產業文化發展.....	75
4-4地景變遷—善糖八景.....	76
4-5結語.....	79

第五章溪美社區發展與案例

5-1溪美社區發展概述.....	81
5-1-1組織架構與會務推展	
5-1-2社區發展工作紀錄	
5-2案例一溪美關懷中心.....	85
5-2-1參與與分析	
5-2-2溪美關懷中心推動的工作	
5-2-3溪美關懷志工隊	
5-2-4推展情形	
5-2-5溪美關懷中心參與觀察	
5-2-6感人事蹟	
5-2-7訪談	
5-2-8結論	
5-3案例二社區糖產業與善糖國小校地徵收.....	95
5-3-1糖業的社會脈落.	
5-3-2糖廠與社區歷史上的紛爭	
5-3-2-1稻米與糖業的衝突	
5-3-2-2製粉與糖業衝突	
5-3-2-3蔗農與會社	
5-3-3糖廠附小與社區學校	
5-3-4校地徵收	
5-3-5會議記錄	
5-4案例三沈光文.....	101
5-4-1沈光文與地方	
5-4-2文昌祠與慶安宮	
5-4-3聚奎社與六文昌	
5-4-4結論	

第六章社區營造的真實與建構

6-1 議題一、社區營造的真實與建構.....	106
6-1-1社會脈絡下的溪美社區	
6-1-2社區營造建構與文化	

6-2 議題二、社區營造的傳統與現代論爭.....	108
6-2-1 傳統習慣與場域關係	
6-2-2 習慣	
6-2-3 傳統與發展的關連	
6-2-4 創造傳統	
6-2-5 建立或象徵化社群內的社會凝聚力	
6-2-6 社區與現代性	
6-2-7 小結--社區主義的傳統、現代、後現代思維	
6-3 議題三、社區的場所精神.....	120
6-3-1 受契約之地--侵蝕的地方感	
6-3-2 朝向虛假的地方-消費的地理	
6-4 議題四、社區營造的象徵.....	124
6-4-1 象徵系統—道德與秩序	
6-4-2 具有象徵意義的地方	
6-4-3 污染與道德秩序	
6-4-4 制度儀式	
6-4-5 開放與適應	
6-4-6 小結	
6-5 議題五、社區參與.....	130
6-5-1 公共領域	
6-5-2 溝通	
6-5-3 社區的互動--意義建構	
6-5-4 社區關懷的反思	
6-6 議題六、社區進步—經濟發展.....	137
6-6-1 文化價值觀-文化因果論	
6-6-2 文化因果	
6-6-3 小結	
第七章、結論---社區營造的反思與批判.....	142

參考書目.....	151
附錄一溪美社區大事紀.....	156
附錄二溪美關懷志工隊記事.....	166
附錄三校地徵收大事記.....	168
附錄四內溝文史工作大事記.....	177
圖 1-1 各學科對社區空間研究解構圖圖.....	8
圖 1-2 社區營造與文化發展研究.....	13
圖 1-3 社區營造的現象參與觀察圖	19
圖 5-1 溪美社區關懷中心組織圖	87
圖 6-1 派特森 (Orlando Patterson) 的文化模式、環境上的結構因素以及行為結 果間的相互作用圖	141
表 5-1 溪美社區發展協會社團	82

第一章緒論

前言

台灣積極推動的「挑戰二〇〇八：國家發展重點計畫」，以創造具本土特色，並以增強本土社區認同與增加地方產業的附加價值，同時將文化思維視為國家重大建設工程。行政院文化建設委員會以這股具多元、本土化的全球化運動，於民國 85 年，提出強調以草根色彩、重視居民參與、結合社區資源的「社區總體營造之施政計劃」，並期透過社區居民的自主覺醒，自動自發共同參與的民主方式，激發凝聚「利害與共」的社區意識，使社區居民能更關心社區生活環境，營造社區文化特色，繼而重建人與人，人與環境的關係。

然而在社區總體營造總體檢調查報告中提到台灣社區目前：「隨著經濟成長，產業結構改變，而導致快速都市化的現象，傳統以家族為主的社會結構和倫理秩序瓦解。農村地區的居民因就業、就學人口大量外移，造成人口減少、老化，傳統產業與地方活力逐漸衰退，地方的文化特質和歷史遺產不斷消失；而都市地區則因人口大量集中，人際關係疏離，缺乏對社區的認同和對公共事務的冷漠，造成社會中充斥投機、自私自利、冷漠等氣氛。高度的經濟成長改變了整體台灣社會生態，對都市社區與鄉村社區產生不同的改變與傷害。如何找回傳統民間社會維繫倫常禮教秩序、凝聚共同意識的社會認同力量，平衡城鄉文化發展，發揮各地方、各族群文化特色，展現傳統文化特色，成為社會文化政策非常重要的課題」¹。台灣社會似乎在這樣的焦慮感中，政府、地方菁英一直以爲職志在苦尋解決方法。而文建會提出的社區總體營造政策，該政策亦相信，可以透過重建一種現代社區意識（社區自主、民眾參與、由下而上）來解決社會的混亂。另外一方面，社造政策又加入一種新的文化形式---具現代化的進步觀念，由政府各部門如文建會、內政部、經濟部...以及眾多的 NGO、地方團體對地方社區提出的社區營造規劃。一種對傳統社區的懷念與現代社區理想意識，加上對於現代化經濟文化產業的迎拒之間的後現代多元社會，築構成一幅社造的全民運動參雜圖像。

1-1 研究目的

林奠鴻²接續陳其南主委的營造一個新社會，營造一個新文化，營造一個新的「人」

¹監察院調查報告書：社區總體營造總體檢調查報告書：4

²（宜蘭大二結文教促進會理事長），社區總體營造總體檢調查報告書：189

觀念（陳其南，1995）提到：「社區營造是一個造人的計畫，為什麼要造人，因為我們覺得人愈來愈不可愛要來改變他們的心態，這個環境是因為現在經濟發展，社區內的公共空間已經慢慢喪失掉了。除了少數地區真的有在從事社區營造的工作，知道它真正的意涵以外，我相信台灣百分之九十以上社區根本都不知道要如何去做，雖然我們出了很多的書本、雜誌、報刊說什麼叫做自發性、什麼叫做由下而上，什麼叫做有效操作，因為受到很多傳統的架構影響，他們不知道要怎麼去做，甚至說我們自己社區的需求提出來以後由公部門來支援，今天他們連提出他們自己需求的能力都沒有」。

社區營造是一種思想轉變，從營造「新的人」開始。對於如此說法，需要來理解人主觀建構社區營造的意涵。本研究就希望從文化現象的面向來分析研究進而提出批判。社區營造既是人與人、人與生活世界間的互動模式，所以「社區營造」也理應視為一種動態的，而非一種靜態客觀的獨立物體或一項既成事實。社區營造作為一種文化現象，是建立在人對世界的某種深刻經驗，而衍生出的主觀認知體系與價值追求。就好像是人與其生存的世界之間所進行的一場深層遊戲。

文化所涉及的，既是人的經驗世界及其對應的生活方式。透過文化詮釋地方，使得居住在這一塊土地上的人，能夠因為文化的互動，理解出形塑地方的發展過程。社區營造作為---人文工程，期使得彼此的生命增加意義與價值，使得彼此的存在成為彼此的驕傲與尊嚴。如此一來社區營造的任何的形式，都將在社區居民人際與社會關係中，成為一種造成彼此獲得價值與意義的助力。如果單一講求對社區營造，而錯失文化的觀點，其實是本末倒置的行為。

由民眾自行發現問題、解決問題、組織團體進而結合公部門資源的支援，落實以社區總體營造方式帶動民間自發性參與社區環境改造之具體行動仍然會持續推動。然而從目前政策內容及社會整體動員來說，無論現實與理想、實踐與理論者皆認為其間確實存在著巨大的落差。所以政府、制度上構想需要專業者成為重要介面與溝通的橋樑，以進入社區與社區結合，社區規劃師的角色與功能就在中華民國都市計畫學會開始被提出。然而在這當時某些學者也評估社區總體營造推行社區發展工作之成效時亦建議：應揚棄以社區發展協會為媒介的方式。

社區營造本身既應視為是人對它所認知到的世界、對它所經驗到的世界的一種巧妙地回應、呼應或對話，以謀取它自身最大的生存保障與存在價值。從文化觀點來看當前許多社區發展，對於政府與規劃者普遍存在著主觀的社區客體認知，社區被視為是需要被規劃，社區居民需要凝聚共識的，社區成為被操作的單位。相當多的社區發展團體或規劃師常常就會認為社區不夠成熟，推展困難。一種對社區文化

的缺乏認知的客觀物化，導致曇花一現榮景之後復歸於原貌，社區發展帶來的反而不是永續的經營。社區發展既在社會脈絡下的一環，對於社區提出的規劃必須了解社區的主體差異性，社區發展同時也應是對於一種地方群體生命的一種活生生的奮鬥方式與過程、同時是一種地方生動的主觀價值認知能力的融合發展，本研究遂朝著文化思路以及帶有反思來看社區發展。

1-2 研究動機

現代化的實踐意識形態，也就是說它已存在於我們的日常生活之中，使我們承認其合法性。所以要反省的其實是現代的「社區營造方式」，包括生活底層的慾望以及個人的認同。所以對社區營造的研究除了理論的援引之外，也應是在反省現狀、思考出路。現代作為誘人及合法的真實性，是因為它提供或至少似乎提供人們所需要的慾望，人們因而容易受到現代社會與文化的影響。哈伯瑪斯對於西方現代社會資本主義缺乏社會關懷與哲學、美學的省思，而提出「合法性危機」(Habermas, 1976)的質疑。社區營造如果說面臨一種哲學、美學、地方文化之問題，那麼社區營造本身必具有其可供書寫的內涵。本研究希望透過一個地方場所開展，以地方文化角度來省思社區營造，對於社區營造作為一個理想、策略、技術模式如何貫穿地方這個生命體，在地方尋求發展、實踐之際，地方既然作為生命體，地方是如何對應或是文化如何論述，藉由實證與理論來探討所謂的社區發展。

社區營造、規劃表達方式，均存在社會發展的文化脈絡中。至於現代發展當中，其所表達的方式提供了與其真實的向限存在不符合的語詞表達習慣，將文化靜態化為社區的一種狀態與形式，將動態的變化人格，成為物質生產的產業了。在空間與時間相對象限中，就是人類世界長程性發展而來的，透過不斷的過程，而形塑在人類社會的成員身上，被我們用二十世紀的語言來表達，我們稱之為文化的東西。換言之，是將人對所存在的生活世界的背離。

對於樂觀者將科學的以及理性的信念加以現代化。其將地方發展視為具有一種居中調停的功能：亦即一種意義的操作過程可以讓新的科技世界融入地方營造的表現。雖然如此社區營造並不一定具有此種表現所秉持的終極目標，但其也並不全然是科技、也不是工程，同樣也不是歷史的形塑。

在樂觀主義科學的與技術的轉變不被視為是令人畏懼的缺乏人性、危及個人與社會生活，而是造福人類的成果，是透過地方發展扮演協調者的角色足以統合主體與環境。但是社區營造的目標並不只是忠實的呈現機能或技術，而是呈現動人的表現，具

有說服力的表達，一種真正的現代條件並非透過依附在形式上的表現方式而可以達成的，而必須透過在空間營造與人之間不斷重新開始的接觸。社區營造的表現主義紛紛出現以對抗工業社會的恐懼，提供的一些證據顯示出在每個地方對新科技與進步之間所獲得的體驗也並不是那麼的一致與自然的。這些經由堆積、剪輯、圍堵政策、變化本能的多重性、張力以及直覺的看法成爲表達在諷刺的與有烏托邦色彩的一些價值觀。

在現代生活脈絡中獲得充實的可能性中所具有的豐富性等思維充斥的現象。悲觀者就認爲利用社區營造作爲思索的素材方式，基本其都以正面的態度面對新的情境；而情境主義則著重在暴露社區百態的貧乏與陳腐。另外一些對於樂/悲觀的創新思維則尋求強調有效性，能夠具有功能，接而展示其目標並且呈現技術的邏輯，利用透明性與日益增強的現代性思維進入社區與實踐。而營造本身自我呈現的方式好像是明顯的、邏輯的、理性的與經濟的表現，達成的方式卻是非常傳統的保守方式，講求社會融合、專業主義，以一種簡約態度讓所有問題消失。現代眾多社區營造文本提供現代性主張科技世界透過進步的發展觀，及作爲協調的媒介所能提供的最洗鍊修辭，當面對無止境的技術發展特質讓大多數個體產生恐懼與不安全感時，修辭遂被用以替代提供最有效的解決之道。對於此種化約地方發展中的眾多文論，選擇遺忘現代化與社會秩序之間的關係可能產生的問題，並加以去除問題本質的操作方法，即是一種對語言的創造具有正面的與適當的貢獻以及拒絕接受未經調整的有關真實性的解釋。

所以海德格認爲：操作與存有，技術與詩意之間的歷史斷裂是現代人與現代社會最嚴重的疾病。這種病的治療方式在於藝術：在於築、棲居與思考。

對於社區發展浪漫觀來看，即暗示著所有的都互相牽涉，沒有一個是孤立和純正的；所有都是混雜、異質、極度分化，而且風格迥異，所以視多元性爲一種價值的人乃屬於形式主義者，因爲多元性與自我認同是奇妙地交錯。

社區營造重要變化中，整體生活方式的觀念，逐漸限定或分裂在各學科（文化、政治、哲學、經濟、科學）之中。而 Eagleton 將此種變化歸屬於現代主義論述，並被授予重大的社會意義，被迫替幸福或者政治公義代言重擔。Eagleton 以後現代主義試圖讓這種（文化、政治、經濟、科學分裂）情形卸下這個壓迫性的焦慮，並將此解放到自由之中。試圖從地方發展過程中美學文化以爲政治另謀出路，以及爲轉變後的政治秩序尋找完美典型，這種沒有目的價值理念正是與資本主義的功利主義背道而馳。然而這個位置也與他/它的政治重要性格格格不入，並陷入所有烏托邦的危險陷阱一樣，與現實的遙不可及。

以文化作為對進步觀批判及對反資本主義的批判，就是要求那些高呼公益的人，要超越一己（統治者）為整體大局著想，那麼文化就可以無視於這些利益之間可能的矛盾事實。文化堅持這些能力要和諧地被體現出來，彼此明智審慎地相互制衡，藉此迂迴地在形式的層次提出一套政治。文化不能作為政治工具，這種非功利性，也正隱含一套政治---烏托邦的政治。

關於社區營造的批判上，Marcus 和 Fischer 認為對「黑暗不可知的社區」應聚焦的研究主體（社區營造），並非是社區中的某一群人，在某種方式下受政治經濟的驅使力所影響，是整個體系自身---即延展至不同場域，甚至不同地區的政治經濟過程。現代化常藉由市場以及其他得以將世界作為一種體系的主要制度，而彼此連接起來。而該體系通常被表達為是一種具有掌控生活品質的客觀本質，這些也是政治經濟傳統中具有的野心與企圖的空間。Marcus 和 Fischer 認為應去探索社會和政治機制是如何歪曲發展，而不是朝向一種以開發經濟的基準理性模式。其動機不只是涉及地理感知層面，更是與有關權力、意識形態、世界觀、道德，和社區狀況等的聯繫。

這樣的批判風格，在社區營造、官僚制度、法人團體以及社區營造專業機構的背後，批判看到社區文化與作為精神食糧所必須的自我價值感的頹敗，它同時闡明了經濟的相對不平等、政策決定權力的集中或分化、政黨派別認同的轉遷，以及傳播和該生活方式的選擇，對於現代生活感到的憂心；而在對社會質疑同時，也企圖追究大眾社會福利、正義，以及民主參與等重組社會的激進努力，其也理想化社區經驗的滿足程度。

然而對於社區營造批判的位置與另類看法的展現，得以提出純粹、抽象的原理或是標準，來測量現代生活內涵的理想主義；或者是借自對過去的滿足的浪漫歷史主義；或是借自對未來的展望來看待現代社區；以及以一種與西方社會同時存在，但是卻不相同的社會生活形式，來看待拯救問題的跨文化理念。關於社區自身位置的問題，「在地觀點」，正是藉由跨文化的觀點同時避免極度的浪漫或理想式主義的再現，來對應自身的社區處境與跨文化的並置運用。事實上社區營造不僅是文化的問題，還涉及文化價值的特別篩選。包含內在的感性、道德的規範也並非全然無涉政治，其常被挪用在情感矯飾的中產階級，而不是站在生活的大眾那方。如同席勒的浪漫觀：

如果我們想著任何特定的結果而不是人類能力的整體性，人是虛無的；我們是懸浮著，一種對所有規限涅槃式的否定，而非處在一種永恆的可能狀態。文化或美學對任何特定的社會利益都沒有偏見，然而正因如此，它具有成為整體的活化能力。文化就像所有行動的的創造性泉源，並非與行動對立。

然而作為社區營造行動泉源的觀念的的另面，在讓我們的實踐富有創造性，以及實踐本身受世俗所束縛的事實，兩者之間存有一種緊張的關係。在現實世界中的體現之間似乎存在某種構造性的裂縫，這種現象就好比美學的多面向激勵我們去行動，而這些行動中的規限性卻與美學的多面向相牴觸，是絕對完美的理想同時也是朝向這個理想而努力邁進的不完美的歷史過程。社區營造作為衡量指標是繼承規範性的偏見。於是社區營造縮減到公認價值的作品，一個生產的機構，其遂從結構的親切明確性中失卻批判的能力，一種對於原初的痛苦疏離。把社區營造當作是文化的批判對象，除了要避免流於天馬行空的想像，它必須指向某些當下的實踐，烏托邦浪漫色彩結合具有真實存在的意義，因而成爲一種內在批判的形式。文化藉以現在所產生的種種規範性來衡量現在，並權衡現在有所不足之處。

回到林奠鴻所說，社區營造若作為教養居民與社區的進步，其就界定了生活的品質，而整體來看政治變革的任務就是在生活的涵養中去體現精緻生活的品質，而這層意義也不斷威脅取代社會責任感。社區發展組織之在地領袖或工作幹部對社區工作懷抱有高度熱忱之際，推展社區發展業務時會發現，實際推展卻面臨不知社區問題與需求何在、居民參與人數愈來愈少、資源匱乏或活動辦理變成只是例行性等困境，對於促進社區參與或凝聚社區意識都將無從是好。

1-3 研究觀點與範疇

林振春（1999）認為社區意識是社區功能良好的最佳指標。社區意識是社區居民對其所居住的社區瞭解、關心、認同，並能以身為社區的一份子為榮的態度和情感，進而能化為改善社區、建設社區的行動。社區由此觀來也是社群生命的展現，社區營造因此也被認為它是有謀略能力的、有知覺意識的、有視野方向的、有經驗偏好的「集體觀念」。因此對於社區營造的研究，本研究希冀朝著地方文化，並以柏格現象學的思維構造研究觀點，從文化理念、現象學出發更結合文化地理學、人類學，以及社會學中政治經濟的面向及多學科理論來對社區發展反思環境與人的關係。

透過新的全球現代化，創造本土化以建構社區營造，並藉以增強社區居民的文化認同與發展，增加社區產業的附加價值的文化思維、與建設的現代化工程。但同時又以現代化導致社會結構和倫理秩序瓦解，地方的文化特質和歷史遺產不斷消失、人際關係疏離，缺乏對社區的認同和對公共事務的冷漠，造成社會中充斥投機、自私自利、冷漠等傷害。社區營造一方面尋求維繫秩序、凝聚共同意識的傳統文化特色社會認同力量，在現代與傳統、理想與現實、理論與實踐之間。本研究關注社區發展是以既在社會脈絡下對於社區的主體差異性建構，地方發展制度以合法性的實踐，以

及地方營造方式與過程、及與地方生動的主觀價值認知能力的融合發展。

自始至終，地方發展是文化在每個時間及空間所呈現的技術、意象與概觀之間的協調者，亦即科布所謂的「宇宙秩序」。地方空間的發展終極目標是能成為地方文化與美學之間的協調與哲思。雖然地方所呈現出來的是客體中實際的、具有生產力的以及特殊的面向，不過地方扮演協調者的角色則在論述、表現與訊息的面向上發揮作用。

1-3-1 研究範疇與議題

本研究研究章節，第一章以社區營造尋求現代化的社會背景與推動的論述，並從文化的視域提出社區營造作為觀點與批判的方法。第二章為社區營造的相關文獻理論理解。第三章研究者除社區相關理論以外，從伯格現象學社區文化建構的真實性，研究從制度、象徵的正當合理化；以傳統與現代性的文化發展與社區結構象徵；有關地方的感知與批判、社區空間理論到社區政治、權力、經濟發展相關理論對社區營造的理論建構與解構。而研究者第四章因對地方文史工作期間較長，在田野觀察篇幅以口述、文獻透過現象學與文化地理觀點的情境描述與反思，田野場則為研究者居住的社區—溪美社區。另外除社區本身之外第五章選擇凸顯的社區三個相關案例，案例一溪美關懷中心，溪美關懷中心為研究者擔任社區工作時，推行三年多的紀錄與回顧；案例二善糖國小校地徵收，是社區主要產業糖廠與地方的衝突互動。案例三沈光文教學紀念碑，則是研究者在對地區文史工作的一段書寫與思維。第六章研究者採用類屬型撰寫，針對社區營造研究部分是針對社區社區營造制度真實建構、社區營造的傳統與現代、社區營造的道德與秩序、社區的場所精神、社區參與、社區進步—經濟發展的經驗實證與理論的研究分析與批判。研究議題有：

(1) 從地方尋求現代化的社區營造與推動的過程，包含議題一、社區營造制度真實建構與正當化，及議題二、社區營造與傳統與現代文化論爭，作為研究議題。

(2) 從社區作為文化地理的場所感知，理解建構地方文化，即議題三、社區的場所精神。

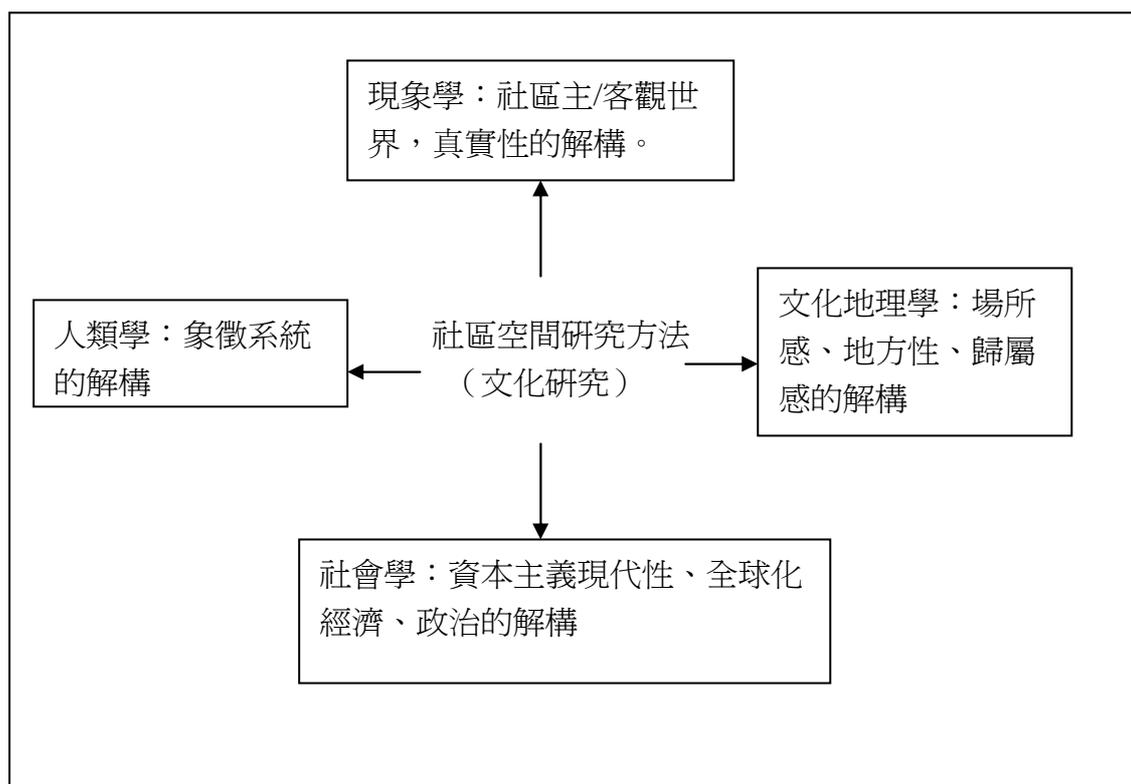
(3) 從社區發展的活動展演與推廣，以及社群參與互動情形所形塑的社區營造，議題四、社區營造的象徵-道德與秩序、議題五、社區參與、議題六、以進步的社區發展觀

(4) 針對社區營造的價值、問題與迷思，以第七章為研究者就社區營造的反思作為結論。

1-4 社區營造的研究思考、關係、架構圖

從社區空間現象的理解及社區場域出發所提出的研究方法，提供概念及工具，以分析社區發展中社區的位置及相互關係，及了解社區制度、秩序正當合理化再生產的走勢。社會是多少自主的且充斥著融合鬥爭的社會場域之集合。社區場域是一個對立力量的空間，就像一個市場、網絡、遊戲，而社區行動者就像在社區發展這個遊戲中參賽，競爭和衝突的根源就是遊戲中爭奪真實性的及其可能的獲利。圖 1-1 為研究者利用現象學、地理學、人類學、社會學政治經濟各學科，對於社區場域於發展運作的事件或連結的知識或所發展出的權力關係提出解構所揭露的批判功能。

圖 1-1 各學科對社區空間研究解構圖



研究架構圖：本研究繪製

1-4-1 社區營造本土與實證研究關係

實證者相信或假定，有一個可披露、可檢證之實在，且客觀地獨立於人的主觀認

知世界而自存。同時以模擬自然科學研究的認知模式、程序、與工具的使用，從事以感官經驗為基礎之資料蒐集、分析和檢證，即是科學也是客觀，其所營造而呈現的結果現象即等於是「實在」之本貌的真切符應，而這種方式基本是以方法論為優位來確立真理的認知模式。而且大多數的社區營造文本都認為只要扣緊地方之歷史文化特質，並且尊重、順應、及真實彰顯。此一實用性，即轉成為確認知識的客觀性，以及其價值的標準。於是以效率為鵠的，乃至化約強調真偽的指稱與重正義的規範性，反而成為形塑現代知識之正當性的最基本判準。

不管如何，以實證立場來勾勒地方性和以實用態度來賦予地方本土化內涵之間，存在著一種銜接西方學術發展史的歷史親近關係。這也就是說，持實證立場本土化主張者同時也傾向於從實用的角度來勾勒本土化的內涵。而葉啟政（2001）就認為這其實正是西方之社會學科的歷史特質。

對於社區營造本土化之切身理解，何秀煌（1982）指述本土化應不只在社會學上滿足文化與歷史上的需要，在其概念構成之際，就已顯現出某一歷史或文化的特色。這樣論點其實即蘊涵著知識的建構，一種來自、也回照於日常生活中的常識世界。有關人與社區地方知識的形式與內容，是與知識生產者之社會存在條件關聯，這樣的社會學科知識是具此時此地性也如海德格「此在」（Dasein）之意。其同時也是流動性、不穩定的典範。這也意涵知識並非只從經驗「事實」中歸納而來；運用想像力、觀察洞識力，透過對歷史與文化的特質的掌握詮釋也隱含有知識的可貴處。葉啟政（2001）就認為本土化作為一種策略，也在於掌握此時此地。

新科學時代的精神，此種宰制科學不只增進知識，還賦予擁有知識者權力，增進其本身的地位。傅科所揭穿的實證主義，擁有知識者權力優於他人，或作為造福眾人拯救者的神話，傅科歸之於科學進展促使其自信滿滿與焦慮。權力不只出現在明顯的檢查體制中，更是微妙地深入整個社會網絡。知識份子自認得負起意識責任的觀念以及構築權力體制的論述，使知識本身就成為這套權力體制的代言人，這種主張又常與政治利益以及權力本身掛鉤，一再將制定法律的藝術與處罰相結合。

社區營造中的肯定以及揭發偏差與權力間的依賴關係（如施行的社區評鑑優劣或規劃案件審核），其實永遠不能廢除深植於我們的社會制度、以及業已內化的行為模式當中的壓抑。規範偏差所帶來的孤獨、焦慮、貧困以及悲慘的遭遇，此為科學的非理性，以及傳統歷史選擇加以遺忘的動機。傅科他在《真實與權力》就說：「政治問題並非錯誤、幻覺、疏離意識或意識形態，政治問題就是真實本身」。

返回日常生活建構社會知識，意涵著任何有關社會和行爲的知識唯有區域化（社區），才能充分發揮知識具主體互通的共識契合價值，彰顯其所具認知上的「真切」性，而發揮知識在日常生活世界中的實用意義；另外也只有回歸地方日常生活世界中的一言一行來建構，知識所具有的倫理性的解放旨趣（邊陲與中心/自我反思與批判），才有被實踐的機會。葉啓政就提到：

如此的解放是一種對身心狀態從事革命性的內塑行動，乃使本土化具有歷史意涵之解放動能的根本要義。它要求由底層出發，以平等之參與方式取代傳統由上而下的指導心態來從事知識的建構。與傳統的菁英專制式的知識建構格局相比，這勿寧地是一種具下傾性、去中心、民主化的施為。它讓行動者（即人民）本身可以以默會方式參與知識的建構（葉啓政 2001：134）。

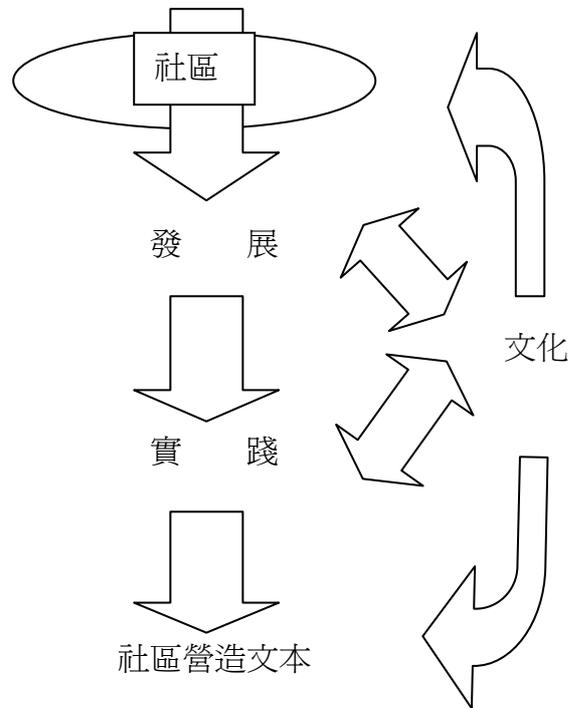
所以新結構主義這種同時兼具解構與重構的雙重任務，讓人們有機會開展更寬闊的想像、理解、感受，與行動實踐的空間。不只代表一種哲學，更代表一種方法，解釋真實性的一種工具，將任何文化的成果或過程視為是一種語言的本身，如同記號形式與記號內涵之間相互依存的關係，假定所有的一切都是語言，任何事物都是一種意義指涉的過程。而以結構、語言以及意義指涉的過程，就定義而言，都是自主、封閉的、純粹並且完全自給自足的。結構主義的分析揭露了在生產關係或是社區營造方式的總體性中存在著自我調整的機制運作期間。對從複合整體的結構以及記號形式與記號內涵的連續性系統之中理解接收並且創造過程中的自主訊息。

案例中沈光文歷史事件，現代知識份子使用複合性或拼貼資料主要是鞏固既有的記號規則，使這些規則能夠在社會溝通的世界中共存，這種態度同時相信政治經濟能產生效率，其接受或推論是豐富的、多樣化的與多重的，同時以透明的、可以解碼的、可以傳送的以及真實的。這樣的社區營造思維所具有的價值觀充滿自由派的思想，使得對於如何正確操縱其他記號充滿信心，而非單純的複製。現代從時間的一個瞬間者，其以沒有深度或廣度或關聯性，任何事物都只是表面的浮現而且會變成瞬息萬變的事件，是反覆無常、臨時性與令人無法捉摸，像是突然的出現的不確定。這反而與強調環境脈絡或歷史自傳式的恰是相對的一端。類似裝置藝術的強調脆弱以及刻意的表現出營造的不服從脈絡與模仿傳統。研究者以圖 1-2 作為本研究的社區營造實證架構，以從地方文化出發，對於現代進步思維及發展結構過程中的意義指涉提出詮釋。

圖 1-2 社區營造與文化發展研究圖

社 區 營 造

現代化進步思維



實證研究架構圖：本研究繪製

1-4-2 社區營造與批判性研究關係

從結構分析象徵時，在社區營造中有其獨特性和有用的觀點。然而結構主義想要尋找儀式和象徵意義時，總是把它們和群體生活的其他面向關連起來，而不對內在的意識實地去詮釋的科學的方法分析，被指為是一種反人道主義、非歷史性的文化與社會。相對的批判理論家認為世界歷史中存在著理性的運作，以在歷史事件中尋找意義。在歷史發展中尋找法則，好像一切是命中注定的自然法則一樣，造成某些批判理論則被認為是歷史主義的（Bocock1995，引自張君玫、黃鵬仁 2003：89）。

把個體看成他所嵌入的社會文化環境的產物，而不是社會行動的自主中心。結構主義對於存在主義所宣稱的個體及其在特殊時刻的心智狀態，造就了首要的社會事件或政治經濟事件的看法，認為其過分強調了個人在結構限制之外的自由。

Bourdieu（1989）認為在社會本身之中的結構主義不只是象徵系統，還存在著獨

立於行動者意識與意志之外的客觀結構，這些客觀結構足以引領並限制他們的實踐和表述。這是一種在主觀意識之外，存在著一些結構（階級、身份團體、種族..的結構）。對人們有真正的影響力的是，這些結構並不決定行動者主觀的行動、價值或慾望，但這些結構會使人們各安其位的限制了人們的文化和希望。Bourdieu 就焦慮的強調，團體的結構位置本身並不會導致團體作出一致的政治活動，不論他們是想要保護、保存或想要徹底改變自己的生活方式，那都是經濟決定論的錯誤假設。結構的位置並不會衍生出它本身的生活方式或象徵意義。象徵的活動是一個具有相對自主性的社會實踐。

傅柯從形塑現代文化的角度探討歷史，以及以權力與知識的支配力量來觀照歷史。探詢潛藏在一般理所當然歷史事件下的歷史、改朝換代歷史思潮變遷的軌跡、以及強調地理位置的重要性，其思想就幾乎革新我們對歷史的看法。

傅柯藉由探討事件、斷裂、限制、經時間演化的特殊事件，以及關係的類型等方式。傅柯關心的是處理歷史方式的變遷，因在某特定時期、某文化內，相同的歷史形式總是在經濟、政治、社會或宗教層面運作。傅柯同時質疑法律是構成社會表達集體觀念、凝聚社會的道德符碼。李維-史陀對於人類學家與結構學的結合也提供很大迴響：各學科間並無知識上的斷裂，而依據客觀性與提倡主觀性研究的理論之間也沒有無法跨越的鴻溝。

傅柯認為文化的重點在於知識的傳承，而且傳承的過程絕非直線進行，而是在意識及無意識層次上與權力相連，意義來自主觀性的相互作用，是與制度、科技以及社會需求的改變之間的關係。傅柯指出偏差的定義總是取決於菁英、取決於菁英的組成方式、以及菁英要求放逐偏差者的主張。因此偏差是社會界定、判斷來的而非事實，從而接連道德的問題，對於偏差者的隔離、排除的舉動，象徵性的洗淨社會，傅柯亦指出懲罰體制套用平等觀念區分出罪名，以便類似罪名可用相同的方式懲罰，同時痛苦的長度也被整合進痛苦的效益控制當中。

現代化社會斥責懶散與怠惰，壓抑與禁制是為了形成廉價的勞力市場，又從當中創造出整個社會的經濟利潤。把所有無用者集中，以當專家建議分門別類，這些專家其實有著共同的目標。傅柯解釋，這些策略只是讓懲罰方式更形完備，而非使社會日趨完善。這些懲罰機制隨之而來的壓制、順從以及控制，慢慢地將社區營造貶為一個案例。層層控制已成規範，權力變的身負機能而且具匿名性，其泛道德化卻使道德淪喪。

1-4-3 社區營造的解構/再建構

Bourdieu 認為對人類社會的科學研究必須從研究方法的特殊性上來著手，而非研究對象的特殊性³。社區營造被認為是由為奪取各種不同資源而彼此鬥爭的社會階級所組成的，而權力的關係及正統/非正統（主流/非主流）的意義關係，可以用來維護或挑戰既有的社會秩序。同時以考慮到個人為了賦予社會現實意義而建構的再現，其超越傳統二元（主觀論/客觀論、象徵性/物質性、理論/實證、整體論/個體論等對立）的對立。

Bourdieu 以顯明的政治性格透過宰制的概念來思考社會，從最枝微末節的日常行為裡發現宰制關係的存在。但宰制關係也表現在位於不同場域，不同位置的社會行動者及所採行的策略上。社會學需客觀呈現這些宰制關係，或者藉著提供被宰制者一套理論和實踐的工具，來揭露宰制的機制及挑戰宰制的合法性。

Bourdieu 就是以習慣（*habitus*）作為個人和集體行為的基礎。而習慣則是在個人和集體的歷史中形成。所以理論必然在問題架構成形的特定時空下產生的⁴。

現象學主觀主義哲學把在主體意識中產生的現象，視為唯一可被認知的事實。本質主義從本質、永恆的性質及不變的內涵角度來看人類社會。結構主義從客觀存在的現實結構出發，都試圖解釋人類社會。**Bourdieu** 認為要了解社會現象，必須掌握個人之間和階級之間的關係系統，**Bourdieu** 批評結構主義忽略社會行動者所賦予其行動的意義，及面對未曾預料的狀況能力，和在不同的社會場域裡，如何調整目標和手段攫取稀有資源及賦予其行動的意義。

而權力以定義、限定、規範並且自然化。這個過程運作的目的，是要把每個成員、事件、制度都整合到這個應該要團結穩固的結構實體裡。**Bourdieu** 認為只有透過解構/再建構過程才能理解。**Bourdieu** 在揭發社會不公的宰制關係同時，還提供行動的動員論述，讓被宰制者可以掌握自己命運的解放工具。

目前的社區文化脈絡，被約簡成為幾乎是瞬間的一個點，而且運用各種機制所完成的影像的再生產意謂著一個影像已經不再與任何固定的場所聯結在一起而是飄浮著，並未依附在任何東西之上，這種無所不在的社會、地球村說法，衍生出同時存在、

³ 社會科學的認識論牽涉到對象化的主體之客觀化過程，同樣的科學原則適用任何研究對象，亦適用社會學者本身。朋尼維茲（Patrice Bonnewitz）著布赫迪厄-社會學的第一課 孫智綺譯 p.13

⁴ 理論永遠不可能在社會真空製造出來 p.15

多重在場，以及不斷產生新刺激的經驗，同時也產生了內心的疏離感，誠如自己領土內的陌生人。這說明了現代的世界觀所存在的矛盾，是在否定的與虛無主義的哲學中確認自我的存在。這些空洞的形式主義意謂著荒廢、混亂、決裂的經驗、不停的滑動或是事物的解體。另種回應方式以創造了一種無法逃避的漩渦、吞噬了集體的承諾與道德的推理、破壞了企圖重建攸關人類棲居的本質方面的想法，以及對場所深層意義的關注。這些不連續的片段，充滿著令人質疑與懷疑的問題。

社區營造，曾經是——絕大部分而言，迄今仍是一個從上到下的、帶有優越感的、技術專家政治的取徑，其把不同的人民與文化，都當成是抽象的概念與進步圖表中上下波動的統計數字來處理。「社區營造」並未被理解成是一個文化過程（文化只是一個殘餘的變數，且將消失在現代化的進程中）。反而被認為是一個或多或少可以普遍應用的技術干預系統，其要只在將某些極度被需要的物質，送進目標人口族群中。（艾司可伯 1995a：44）

所謂的解構、分解、變形與曖昧性具有共同的價值觀。這些手法代表對結構主義的秩序、枯竭的原型以及在空間以及歷史意識中重要的連續性價值觀所採取的一種反抗，同時回應全球化所造成的疏遠的脈絡以及滲透到文化情勢中的破壞性與負面的力量。文化、政治與社會生活日益同質化的全球化力量中，複雜的現象經常涉及地方環境，關於全球與地方兩者間的關係，建構取徑的文化觀點，強調社區營造意義如何透過再現系統而建構的過程，而解構則揭示社區營造的意義是如何經由特定的再現或論述系統建構出來的。解構主義發展取徑將文化置於研究的核心。當社區發展研究的再度提問到「發展意謂為何」以及「其為誰的利益服務」的時候，誠如艾司可伯者變成徹底拒絕現代化「發展」的理論，因為現代發展其允諾的富裕國度未曾實現，發展的論述與策略只造成相反的結果。重新探尋一個「後-發展⁵」（post-development）採納原本那些發展論述的「對象」所擁有的知識、生活方式與內心冀望。艾司可伯（1995a：4）的目標是解構「發展」這個概念，作為解釋「發展的梦想及如何變成夢魘」。對於確立富裕的西方經濟模型及再現了貧窮，以隱含了缺陷的需要發展來繁榮地區，建構了發展。

⁵ Susanne Schech and Jane Haggis, Culture and Development A Critical Introduction

沈台訓譯 p126。艾司可伯與卡瑞奇主張一種後發展論述：這是建立在對「地方」多樣性與真正價值的認識上，對於全球不平等能夠詮釋出相當不同的政治邏輯，並且積極對抗鑲嵌於當代發展的觀念與實踐的霸權式西方權威。

1-4-4 解構的困境

尋求外於現代性全球化結構之論述可能性空間，對於地方性的知識過程，存在落入地方住民的感知與生存模式浪漫化、本質化的危險。其對全球/地方、現代/傳統只不過把偏頗現象倒轉過來的。強納森·瑞格（1997）認為關於發展、歷史與文化之詮釋，必須植根於、奠基於當地/住民的觀點與經驗之上。而且認同與傳統之再現，是隨著有權來形塑再現之團體的政治目的的與時具移。

假定有那麼一個自然存在的原住民觀點，可以來闡明當地各方面的現實狀況，而同時也能真正呈現出整體的利益取向---這是不可能的。我們甚至可以說，所謂的當地觀點是無法被呈現的，是人為操弄的，其總是由掌權的利益團體所塑造，而且經常會有所變化。

瑞格評論地方發展與全球化，來描述自己與其處境在很大的程度上，現代性、消費主義、進步與發展等倫理與其信仰的忠誠度，都已經被內化了。瑞格點出地方概念的多樣性與複雜性。而由其指出經過發展論述與實踐之後，所謂地方就像其他的人一般，也都極想望能擁有一個以物質富裕為基礎的、全球化之西方現代性。融合的世界主義觀點，不僅只是直接複製的全球化觀點，而是一個嶄新的現代性視野；荷密·巴巴以「混種性」的概念描述邊陲地區的人們藉由傳統與現代間、全球與地方間的融合來重新詮釋現代性，使得艾司可伯可以超越發展而進入後發展的可能性。

解構主義的發展研究取徑試圖揭露鑲嵌於習以為常的發展論述中，再現所具有的政治邏輯；以及將整個發展的制度性脈絡，納入質疑與反省的範疇之內。借由如此，解構主義者讓我們看清權力與知識如何運作，以及那些聲稱可以舒緩貧窮痛苦與全球不平等困境之發展修辭的方式。然而對此取徑的批評是它並沒有提供任何具體的建議方案，以對應發展工作人員的想法。

1-4-5 小結--具有生活性的社區營造

社區營造或發展被視為當然真理之形式，科學與技術、計畫與規劃、經營與管理，藉由發展之專業化與制度化的實踐，而取代了並邊緣化了種種其他理解觀看世界的模式。社群與其所屬的當地脈絡被撕裂開來，且成了客觀資源來看待。社群與其所屬的當地脈絡成了發展企業⁶生產論述的架構，而且不斷的再生產其本身動能的條件。這其中闡述了一個邏輯：總是存在有一個危機，然後需要從外界引入「發展」的技術解決

⁶Susanne Schech and Jane Haggis, p112 指稱發展的路徑宛如經營公司企業一般。

方案，來與以糾正。在此過程之中，「發展」措施的領受者，就被定位成仁慈與專業知識之被動的受益者；或者，如果以依賴理論的批判角度看待主流發展理論，其被視為是資本主義發展下無助的受害者。

在解構論述同時，來自發展工作者、地方社區者以文化人類學為基礎的觀看，經常可以看到各式各樣的混雜的現代性，在這個意義上，其複雜了有關發展轉嫁到各地方脈絡的想像。誠如碧珂（1992）所述：「發展，融合了全球與地方」，而且其過程中所產生的效應與後果，性質上主要都是文化的。發展工作者（理想型或菁英的與其所推行之發展計畫的服務對象，同樣是以現代性概念生產的世界主義、文化的可變動性所創造），與有關政府兩者組構的社會秩序來看，政府想要運用當地的影響力來推動奠基於現代科學的、理性的觀念及行動；發展工作者則希望，政府不要再把當地文化視為是一項阻礙，反而應該開始以之來作為促進發展進成的工具。碧珂反對現代性直接接收傳統，以及存在地方對抗現代性的二分法。對於那些社區政策、方案、計畫所設法規劃出的感受或實際利益。社區居民顯現出複雜的世界主義心態：其對於一更廣、更大的外界事物認知，成為一項文化資本，能夠打通往這個發展所帶來的種種機會之路，這更被村民所接受。在這層意義上，地方從未自絕於全球之外，他們的生活方式與信仰，既衍生自這段連結的歷史，也來自於其自身所擁有的所有傳統。

1-5 質性研究方法

研究者本身既處社區，同時也包含社區工作者，以及觀察者的角色。對於這樣來回的角色，在行動工作上、在研究理解或詮釋上一直困擾，而也由於社區現象是不斷被建構與變動的處於不確定狀態交叉。直到將社區營造視野回到社區空間文化的本身，研究者才漸漸理出本研究的方法論說。本研究係採用質性的研究，是對於社區空間場域研究的運用多重學科的知識論、方法論與研究方法。不只以工作經驗累積，對於社區日常生活與社會脈絡，本研究即採更開放、彈性的方式來研究。

（一） 口述歷史：本研究起先對地方—溪美社區的田野觀察描述，引用大量的耆老口述歷史訪談與善化鎮文獻，這是對於居民的地理、環境空間感知，先概略性理出形塑社區營造場域環境脈絡。研究者用來描述與詮釋過去的事件、事實與現象，不只是一種懷舊方式，也是納入運用這系統方法，瞭解人、空間、社區營造作為對象物的關連。因為當我們在談論歷史的時候，其實是很難將現在與過去斬斷關係。潘淑滿（2003）就認為：「現在和過去存著某種的緊張關係，而這些關係卻是建構出集體感情與記憶的要素。」

（二） 訪談法

Crabtree 與 Miller 將訪談視為一種「對話之旅」，透過語言與非語言的溝通交流。本研究根據對社區的經驗與事件或個案觀察，針對社區受訪者對形成議題的認知、看法、感受與意見，提出現象與行為觀察的模式。從而對其所處的社會文化情境有深入的理解。

（三） 個案研究

本研究的溪美社區研究中又針對三個支點「多重個案研究」，係以溪美關懷中心與社區發展的推動情形聯扣空間其作為再生產的脈絡、沈光文、善化糖廠與善糖國小地景分割連結導致的衝突同時針對個人、社團、就資料的收集分析。社區發展就以地方主流與邊緣性的論述；而沈光文從地景的視野開拓，其以歷史復甦與次文化（精緻）展現；校地徵收事件，正是綜合的地方經濟、政治、社會文化的觀察研究。

（四） 參與觀察

本研究的「實地觀察」，是以伯格現象學，透過對社區週遭世界的觀察來瞭解溪美社區營造的生活世界。是以透過社會、政治、經濟、文化的關係脈絡及情境互動的感應理解進而反思。陳向明（2002）即提出「不僅能夠對研究現象的文化脈絡，有較為具體、清楚的認識，更可以深入了解被研究現象或對象的內在文化，及其對行為或現象意義的詮釋」。

伯格所提出的人們創造文化，用來代替他們因為自身本能上不足的機體所欠缺的東西。Talcott Parsons就指述所謂的「相對性的匱乏」主要表現在兩種象徵之中。其一是「社區」，它使得個人能夠依據自己的標準和慾望，選擇性的參與社會事務。而一般都認為它在現代化的發展過程中已經敗壞。第二種象徵是「參與」，特別是在「參與式的民主」的模式中。對於這種民主的需求，顯示了對社會接納的渴望，希望能被當成是團結的社會團體的組成份子。

社區既是社會建構的重要真實，社區與營造制度本身就源自人的行為或認知上的活動已經形成型態或變成的真實習慣。所以社區營造被當成習慣化行動，以及開始被普遍認可為特定型態，當前社區營造便開始形成制度化，無論是文建會、內政部的推動現代化或縣政府、公所甚至朝向地方組織型態新的社區發展協會都是如此。顯現此種制度不僅是行動的類型，也指出行動者的類型。人與環境開始落居客觀的思考對

象，所以相當多的社區營造制度指定政策制定者（文建會、營建署、衛生署…），以及某類的行動（文化活動、景觀改造、產業觀光…）將由某類的行動者來作。制度使得經驗形成固定模式，使易於了解同時且具有連貫性。無論現代化的政府或國族主義、族群主義甚至地方菁英思維對地方的發展，均希冀透過制度化使有穩定可預測性，進而思考議論與發明創新。

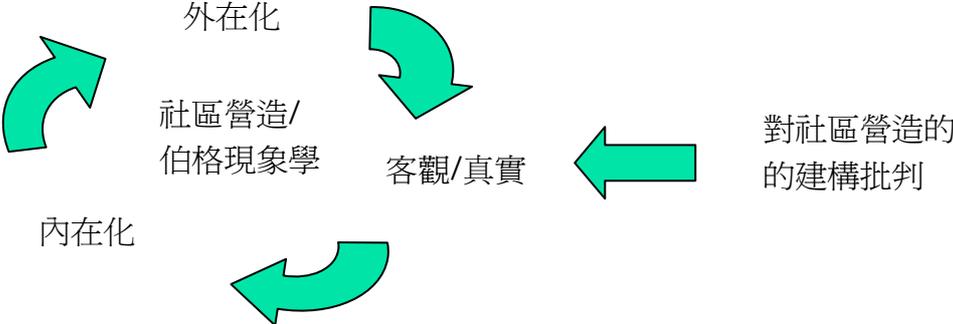
柏格所提的真實建構正是出於此，然而伯格更加關心的是真實的背後意義及如何建構出來的。伯格提出的人主觀真實有意或無意的向外傾瀉的外在化，建構出主觀上信以為真的客觀世界，以及世界構造開始左右著意識的主觀，個人不僅理解客觀社會文化世界，更是與之認同，被它形塑，這個世界同時內在化變成他的世界。

本研究以伯格現象學的真实建構作為社區營造的文化研究的方法論說。根據伯格的看法，從微觀與鉅觀兩個角度來看制度。微觀為從社區營造類別行動者（角色）所為，如政府、或菁英規劃者、社區地方等，其透過客觀化的活動類型或形式，行動者會在主觀上認同此一類型的行動，行動者調節著主觀意義，及它們的客觀化結果（制度）。伯格指出「個人藉著扮演角色，參與了社會世界。社會世界藉著內在化這些角色，在主觀上對它成為真實且有意義的」（1966，引自王宜燕、戴育賢 2002：52）。而社區營造的鉅視探討的是不同制度部門（現代化或各學科）間的整合、分離。

本研究理論與實證都會朝向論述秩序的意義整合是如何被正當化建構起來，以及其以一種主觀上看似真實的方式來確認這個社會秩序是否合理的分析與批判。社區營造當價值與意義系統是大多數人所共有，制度化將廣伸，譬如台南縣推動地方村里關懷中心，並從推動社區延伸到目前由內政部試接辦的政策、以及沈光文作為「六文昌」的可能性。

研究者為台南縣社區規劃師，及曾擔任溪美社區發展協會總幹事、溪美關懷中心、內溝文史工作室、社區守望相助巡守隊、溪美常青小提琴班隊職幹部、地方主廟隆安宮監查、善化慶安宮顧問等事務，對於地方事務有經常性的參與實施。而在「溪尾之華」（溪美規劃建議書）初期也曾提出對社區的建議，當中即提出多項實施案件，雖未曾針對規劃案件作大案式申請，但也部份實施。彭玉惠校長就曾以「推展社區成人教育以凝聚社區意識之行動研究——以台南縣善化鎮溪美社區營造為例」論文，以行動研究方法提出對社區的論述。研究者接續既為實務工作行動者本身，常於實務工作中碰到的思維——居民如何被動、或為什麼不積極尋求發展類似問題，或者針對研究者自我、行動者自我、社區主觀這些的糾結。本研究一方面也希望針對這些類似的思維提出具有理論與行動實踐的整合反思。

圖 1-3 社區營造的現象參與觀察圖



資料來源：研究者繪製

第二章社區營造文獻探討

本章針對社區意涵與社區發展相關文獻進行探討，「社區」一詞，近來已廣為國人所普遍使用，它原本是由英文community直譯而來，各學者所持觀點不同對於「社區」之界定亦有所異同。而「社區發展」聯合國定義是一種過程，即由人民以自己的努力與政府當局聯合一致，去改善社區的經濟、社會、文化環境，納入國家生活之中，俾對國家的進步，克盡其最大的貢獻。此一複合的過程，包括兩種基本要素：即由人民自己的參與並儘可能靠自己創造以努力改進其生活水準；由政府以技術或其他服務以促進其發揮更有效的自覺、自助與互助。此一過程，表達在各種為促成社區多方面進步的工作項目之中。

2-1社區的意涵

Gusifeld(1975)區分社區這個名詞的主要運用。第一個是區域的地理及地方概念，如鄰里、城鎮或城市；第二個是社會關係，與人類關係的特性有關，即心理上的社區，如教會、學校或社團等(McMillan & Chavis, 1986:8)。而前者歸為地方社區，後者歸為利益社區(Rubin & Rubin, 1986:37; Heller, 1989:1; Cochrun, 1994:92; Nasar & Julian, 1995:179)。本研究對於社區研究，就以文化地理為運用，其不只是行政地理觀念的“自然區域”來界定，而且同時是以一個地方主觀感知的所在，因為文化地理也是是以人們互動中的網絡來界定。

而依社會工作辭典(2000:241-242)定義的「社區」應包括下列幾個要素：它是有一定境界的人口集團；社區是一群共同生活的一種最小單位的地域。這一群住在此一特定地區內的居民從事共同互賴的生活。它的居民具有地緣的感覺或某些集體意識和行為，它與其他社區，能清楚看出有所不同—此或基於該社區的風俗、生活方式、或「我群」意識或共同的記號象徵。具有從屬感，大家均感互相隸屬、互相依賴，大家建立有共同的目標，並能採集體行動以期實踐。它有一個或多個共同活動或服務的中心。

曾華源(1986:248-249)認為社區必須包括的基本條件為：民眾對社區有歸屬感；民眾有共同的目的；必須要有某些情況使民眾結合起來。這些情況可能是共同利益、共同的困難或問題，或共同對某些事感到不滿。因而民眾結合在一起，在一個保持密切聯繫的地區裡團結起來，解決其共同的問題。

蔡宏進(1985:5)認為社區扼要的含義可說是指一定地理區域內的人及其社會性活

動及現象總稱。這種社區的概念至少包括三個要素：一群人、一定的地理範圍、人的社會性，包括其社會意識、關係、及活動的總稱。

蔡祈賢(1996:21)指出社區是居住於某一地理區域，具有共同關係、社會互動及服務體系的一個人群。

徐震(2001:35-36)歸納社區之定義為：「社區是居住於某一地理區域，具有共同關係，社會互動及服務體系的一個人群。」簡言之，這個人群住在相當鄰接地區，常有往來；具有若干共同的利益，彼此需要支援；具若干共同服務，如交通、學校；面臨若干共同問題，如經濟的、衛生的；產生若干共同的需要，如生活的、心理的等。有這些共同的利益、問題及需要，而產生共同的社區意識。爲了這些共同目標，社區組織必須組織起來，互助合作，共同發展。具備這些或其中一部分條件或其潛力一個人群，即可稱之為一個社區。

陳其南(1996:4-5)定義社區的本義比較接近於「社群」或「共同體」的涵意，它既非單純的空間地域單位，也非行政體系的一環，它應該是指一群具有共識的社會單位，其有共識的程度，也就是「社區意識」，可以強烈到具備「共同體」的性格，在對外關係方面，甚至可以視爲一個具備「法人」人格的團體。因之，其亦依據上述對社區的重要概念，將社區歸納爲下列四個要素：定住空間的範圍：村落、公寓、街區、聚落、鄉鎮、城市；區域、縣市、國家…。社群的對象：居民主體(包括兒童、青少年、女性、主婦與老人)、認同、共識、共同體。社區生命的要素：自然、產業、設施、空間、活動與居民。社區是文化的總體表現—用文化來營造社區和地方。

有關「社區」意涵之定義，可知所謂「社區」，除在「地理區域或結構空間」上要有地緣關係外；居民們在「行動及心理層面」上，亦要有參與社區共同事務之行動、及互相歸屬之情感共識；此外，更重要的是，還要有一個普獲大多數居民認同、支持，能爲居民提供各類社區服務的「鄰里組織」，以作爲統籌規劃共同行動、訊息交流、連結社會關係及資源網絡之領導核心。內政部於1991 訂頒之「社區發展工作綱要」第二條規定：「本綱要所稱社區，係指經鄉（鎮、市、區）社區發展主管機關制定，供爲依法設立社區發展協會，推動社區發展工作之組織與活動區域。…」，同時依據第二條文指出「社區發展係社區居民基於共同需要循自動互助精神，配合政府行政支援，技術指導有效運用各種資源，從事綜合建設，以改進社區居民生活品質」。由上述，顯示社區必須具有下列因素，特定範圍的區域、一群居民、具有共同關係、共同的需求或問題、社會的組織、社區意識等，因此社區的內涵就不只在硬體上的建設及居民的組成上如此單純，其間尚含括有社區居民的互動、共同的需求或問題、及情

感之交流。

2-2社區發展

Wale(1963)認為社區發展是一個教育過程，現在、最初、最後和全部時間都是，且社區成員藉由此來互相作用，來確認並滿足目前和未來的需要(引自Lackey & Dershem, 1992:221)。

Biddle & Biddle(1965:78)定義社區發展是一個社會過程，透過此過程個體變得適宜活在一個改變的世界，同時能夠掌控其當地的情勢。

Cawley(1984)認為，社區發展是一種周詳考慮、民主的、發展的系列活動。由一群住在同一地理區域的人，或具有同一社會連帶關係的一群人，共同參與相關活動以解決社區共同問題，並尋求共同之利益(引自陶蕃瀛, 1992:23)。

社區發展「是一種過程，即由人民以自己的努力，與政府當局的配合一致，去改善社區的經濟、社會、文化環境。在此過程中，包括兩種基本要素：由人民自己參加自己創造，以努力改進其生活水準。及由政府以技術協助或其他服務，助其發揮更有效的自覺、自發與自治。」(白秀雄, 1992:270)

社區發展是一種組織與教育的工作過程。在此一過程中，社區工作者協助居民組織起來，參與行動。經由研究社區共同需要，協調社區各界力量，運用社區內外的資源，採取自助行動計畫等步驟，以達成解決社區共同問題，發展社區合作精神，提高居民生活素質與促進國整體建設的目標(徐震, 2001:165)。

陳小紅(1995:350)認為社區發展乃透過組織民眾，教育民眾的過程，經採個案、團體和社區工作的方法，結合農業推廣、成人教育、媽媽教室、老人服務、青少年福利等方案，達成社會改革和動員的目的。李增祿(1997:177)認為社區發展是一種過程和方法，即經由一個社區的居民：參與討論社區的問題和需要；確定他們的需要與目標；在政府及有關機關協助下大家共同作計畫；決定如何才能最有效地運用各種資源以達成它們的目標。

陶蕃瀛(2000:86)定義社區發展為：一群生活於同一地理區域的人們，他們自主的互助合作過程，其目的在改善社區居民所共有的經濟、社會、文化地位和生活環境。

台灣之社區發展工作在不同政經發展階段，也有不同的發展模式。在早期通過「民生主義現階段社會政策」，推動「社區發展」工作成為政府既定政策。1968年行政院頒行「社區發展工作綱要」，規定以基礎工程建設、生產福利建設、精神倫理建設等三大項目作為主要工作內涵，而「社區理事會」則做為推行社區發展工作的基層組織。行政院於1983年再修訂「社區發展工作綱要」改為「社區發展工作綱領」，以加強精神倫理建設及生產福利建設，維護基礎工程建設，及在社區中加強推展社會福利為工作重點，且明定社區理事會為社會運動機構，肯定其地位，強化其功能，此階段社區發展工作偏屬於「政策宣導模式」，即以政府為主體，上行下效的模式。及至1991年內政部為因應社會變遷，再修定「社區發展工作綱領」更改為「社區發展工作綱要」，將原來以區內戶長代表組成之「社區理事會」，改為依據人民團體法運作，由社區內熱心人士自動組織的人民團體—「社區發展協會」，讓社區居民基於共同需要，循自動與互助精神，配合政府行支援、技術指導，有效運用各種資源，從事綜合建設，以改進社區居民生活品質。因而此階段強調居民參與、由下而上之社區發展工作模式。

然而早期社區發展工作，係採開發中國家之模式，以改善鄉村社區環境為主，因此過去台灣地區社區發展注重於物質建設(基礎工程建設或公共設施建設)，偏重以社區硬體建設作為推動社區發展工作的結果，長久以來造成缺乏社區居民對社區發展推動時之參與，培養居民的社區意識，體認社區是「利害相關，休戚與共」的生命共同體，致使社區發展理想與實際間落差過大，即社區居民未能瞭解社區發展的真義，無法揮其潛力，且社區居民的社區意識模糊和社區參與低度。

以社區為基礎的社區發展，其基本精神與意涵常強調在地居民會本著民主自治精神的普遍參與，運用居民自發組織社區團隊的方式，藉由溝通、協調與教育的過程，來培養居民自助互助之集體合作力量，並在政府行政支援、專家技術指導之下，有效運用社區內外資源，改善或解決社區居民共同問題，再從而提昇社區居民生活環境、生產經濟及精神文化品質。詹秀員(2001:17)就提到社區發展是一種綜合性、長遠性與持續性的地方自治工作，其過程目標在於增進鄰里互動機會，培養社區居民互助合作之行為態度；而終極目標則在於建立一個自給自足、充滿民主關懷與互助服務功能的社會體系。

而前文建會主委陳其南在「社區總體營造的意義」中提到「社區總體營造」的兩點目的：

- 1.社區總體營造不只是在營造一些實質環境，最重要的是在於建立社區共同體成員對社區公共事務的參與意識。

2.社區總體營造不只是在營造一個社區，實際上它已經是在營造一個新社會，營造一個新文化，營造一個新的「人」。換句話說，「社區總體營造」工作的本質，其實就是在「造人」。而且只有透過文化的手段，重新營造一個社區社會和社區人，以實質環境的改善做為短期目標的「社區總體營造」才有可能成功。

所以社區總體營造的目的，被指涉的是人們對外在環境及生活周遭環境的尋求改變、內發性的體會到社區及團結的重要性，並激起人們心中對於社區珍惜與愛護的心。續而能讓社區民眾能根據其需要與地方特色，來永續經營自己的家園，以營造出美感的生活品質，豐富地方的文化藝術生活面貌，作為社區總體營造的目的。

2-2-1社區意識

國外學者Doolittle & MacDonald(1978:2)及McMillan & Chavis(1986:9)認為社區意識(Sense of Community)為同一組織環境中成員之間的歸屬情誼，也是存在於個人與個人或個人與團體之間相互依戀共存的情感表徵，彼此享有共同的信念及需求，並能一起達成相互之承諾與義務。

國內學者徐震(1995:6)將「社區意識」定義為居住於某一地區的人對這個地區及其鄰人有一種心理上的認同與融合。即所謂歸屬感(Sense of Belongingness)，亦即這個地處是屬於他的，而他也是屬於這個社區的。McMillan(1996:315)則定義「社區意識」，為一個歸屬在一起的精神、一種權力結構能被信賴的感覺、一種互相獲利的社交經濟，以及如藝術般維持在一起因而獲得共同利益的經驗分享。

林瑞欽(1994:7)依認知觀點，社區意識是指個人對於所處的社區，經由感覺、知覺而建構的一套涵攝情意因子的認知結構系統。而經由認知結構所具的價值觀，對該社區顯示親近或逃離的態度或行為。林瑞欽並認為為社區認知表徵，它是深具個人主觀性的，同時社區意識的高低，將是社區凝聚、發展的指標。

林瑞欽、劉邦富及黃秀瑄等(2000:239)認為「社區意識」形成過程，可區分為四個階段：社區親和、社區關懷、社區認同、社區參與。

黃富順(2000:47)認為所謂「社區意識」，係指社區居民對社區具有歸屬感。此種歸屬感係來自社區居民具有共同的利益、共同的服務、共同的問題、共同的需要、共同的居民環境，而產生的共同意識。

宋念謙(1997:15-17)認為社區意識為社區居民對於社區一種整體心理的歸屬情誼，而此歸屬情誼包括個人對於社區事物及活動的參與感、對社區環境的認同感和熟悉程度及對於社區生活的滿意程度和鄰里之間的互助關係等。

從以上所述，社區是有特定範圍的區域、一群居民、具有共同關係、共同的需求或問題、社會的組織、社區意識等。因此在社區中居民為推動主體，所有的社區問題、社區需求都因居民產生，而為達到需求的滿足或問題的解決，社區居民就會自動自發地聯合或組織起來，因而形成社區組織型態，然而在這些過程中，也常常被認為倘若社區居民缺乏對社區的關懷、對社區的認同、對社區的歸屬感，社區工作與參與上勢必難以持續，工作成果也難以維繫，因此社區意識的建構及凝聚在推動社區發展上就被認為是相當重要的環節。社區意識遂常被建構成社區居民先對社區產生情感及歸屬感，進而須透過社區參與、鄰里頻繁互動或加入組織等方式，以形成對社區關懷、社區認同感以及社區凝聚力量，在此過程中，居民會達成相同的共識，並創造社區美好的環境。

2-2-2社區參與

Paul(1987:2)將社區參與定義為一個積極的過程，在這個過程中獲益團體以一個可增進它們福利的觀點去影響一個發展計劃的方向與行政，這些福利包括收入、個人成長、自我依賴或是其它它們喜愛的價值。

而Warren提出社區參與的功能，是社區組織、社團活動，提供了成員彼此交往、參與的機會，成員們並藉由參與以培養良善的品德，滿足「自我實現」的基本需求，(引自阮玉梅，1997:247)。

藉由社區自身的行動力得以滿足或解決社區需求或社區問題。Warren正是認為，社區居民擁有對社區的認知與熟悉，繼而對社區產生歸屬感、關懷並認同所居住的社區後，促使其願意將心力付出在社區內。因而一個社區或社區成員的社區參與，不僅是貢獻勞力或金錢而已，且是投入計劃和決策。認為社區參與的主要是由社區參與來直接影響居民生活情況的決定，這意味著在官方與社區之間的權力關係。社區參與被視為是一種權利，民眾有權去參與直接影響他們生活情況的決策，社區參與也變成是一般民眾民主制度的一種形式，朝向一個發展計劃的方向與行政的組織型態。社區參與就延伸至社區居民生活的全部領域，同時也包括共享發展的利益。

2-3小結

社區發展、精神與意涵雖經變遷，然其仍被視為都應以社區為基礎，強調在地居民本著民主自治精神的普遍參與，運用居民自發組織社區團隊的方式，藉由溝通、協調與教育的過程，來培養居民自助互助之集體合作力量，並在政府行政支援、專家技術指導之下，有效運用社區內外資源，改善或解決社區居民共同問題，再從而提昇社區居民生活環境、生產經濟及精神文化品質。而外來的協助和整合進入大社會的生活系統也被視為是自發參與的社區居民之自主選擇。

以強化社區營造組織，健全其組織運作為訴求，而據此，更強調為完成每一個居民、每一個家庭、每一個社區，都能夠就自己的地方條件和特色，集聚居民的共同意識，結合特有的文化傳統、空間環境、建築設施與各種地方產業，提供各種就業機會，發展地方的魅力，培養地方的認同與光榮感，建立自主性的社區照顧機制。而發覺社會精神層面的缺乏，又體認社區發展工作想要有效深根、持續，民眾之參與及社區意識建構是佔有重要的影響力。行政院文化建設委員會倡導的「社區總體營造」或是社區生命共同體的觀念，以及「社區發展方向應從廣大的基層社區做起，透過關懷鄉土的社區文化活動，凝聚休戚與共的生命共同體意識，使民眾樂意為自己的社區、社會、國家貢獻心力」，主要是放在建立社區發展的精神文化層次。

最近政府為面對各式各樣的福利問題，為避免或減少過度負擔的作法，不再以中央政府為社會福利為唯一提供者，重視志願性及非正式部門的福利供給角色，因而推展「福利社區化」的理念，在於將社會福利與社區充份結合，主要有三項內涵，亦即是由社區提供福利服務，以及將福利服務體系建構在社區的基礎上和以社區為整合福利服務網絡的基層組織。因而「社區總體營造」與「社會福利社區化」成為現階段推行社區發展工作的主要模式，溪美關懷中心正是這種思維建構下空間的生產。

第三章社區營造的相關理論建構分析研究

本研究以社區營造的真實建構作為研究的方法論說。從社區營造結構中人(角色)所為與認知,如政府、或菁英規劃者、社區地方等,其透過客觀化的活動類型或形式,行動者會經由主觀上認同此一類型的行動,及調節著主觀意義,及它們的客觀化結果。繼而從社區營造的鉅視探討的是不同制度部門、現代化及各學科間的整合、分離。以伯格現象學社區文化建構的真實性,研究從制度、象徵的正當合理化;傳統與現代性的文化發展與社區結構象徵;有關地方的感知與批判、社區空間理論到社區政治、權力、經濟發展相關理論對社區營造的理論建構與解構。

3-1 社區營造與現象學的真实建構

伯格(1967:6)將文化定義為「人類產物的總合」,文化就不僅是人造物而已,且有關到文化構造的人們之間共有的相互主觀意義,同時只有在人意識到它時才算存在。

當前社區文化現象,常被化約到結構的人類行為層面。其導因於文化體系與社會體系、客觀的社會結構與主觀的思想與感覺被區分出來。文化就常被誤導為神秘的力暈,文化成為社會科學家的所謂集體價值觀,而社會代表人類互動的真实層面。就如同把社區情形歸諸差異、意識形態、利益、態度行為、不平等關係的其他層次。這類的觀點不在文化,反而是去除文化。行為的實證論,以客觀、外顯的行為模式、效果過程為主流。然而文化是經過無數的再生產,隱藏更深層規則,暗中指揮文化表面的生產與流通,差異、信念、態度等是與文化有關的因素。要深究社區文化的動態,就必須進入文化的陰暗面(而不只是至社會結構)去理解根本的規則或型態,把社區居民行為的象徵表達面⁷當作對象,從象徵表達面的明顯而殊異的材料中,考掘出隱含而共同的規則⁸。

3-1-1 社區營造的真实建構

伯格論點以人類之所以能夠組織成社會,是因為有限的本能之外,人會將行為制度化⁹。透過此,人的主觀行為與意義被客觀化為外在於人的真实,同時又打從心底接

⁷伯格象徵表達面強調整體脈絡,認為內容的意義是出自某個隱含的象徵或符號系統。

⁸在柏格的現象學的社會真实建構辨證,如同在道格拉絲的文化人類學是文化的分類與劃界,在傅科新結構主義是論述與權力的生滅消長,在哈柏馬斯是人類溝通的語用學基礎。

⁹伯格提出人們創造文化,而社會創造的重要向度是制度。

納它為內化於己的真實。於是，人們可以客觀地發現許多社會結構與行為的制度確實存在，自己又主觀的依循這些制度而行事。社會真實為人建構而成，也把人盡括其中。伯格同時指出對於社會真實的知識大部分要依賴日常生活的象徵表達，才能維持不墜。參與其中的人會朝向維持共有的社會真實，而象徵表達勢必不能超出這個真實建構的容忍範圍-象徵性邊界。象徵性的邊界的設定，被認為是社會秩序看不見的基礎。而所謂的偏差並非依其本身所定義的，而是因為正好處在分類界線模糊不明之處。在偏差以及偏差所引致的反應身上，我們能看出象徵性邊界的存在與作用。

伯格試圖描述的社會真實為一種情境，人類在其中不斷處於創造、再創造這個世界的過程，社會是不斷處於動態甚至改變當中，所呈現的文化是流動的。所以伯格指出：我們身處的世界，其真實並非一個天生固有的質性，並非永遠給定的。文化必須是個持續過程，不斷被建構、再建構。只有當人在他與社會其他人的關係中確認、再確認這個真實時，人才在主觀上信以為真。而人的世界變成客觀時，世界被當成有其內在自存的真實性，其實這是異化了的真實，「忘了自己身處其中的世界，其實是他自己創造的」。伯格特別指出人類世界的心臟，是社會建構的意義，人類必須將他們自己的意義融注進真實。伯格認為強制人類建造世界的力量，不僅是出自生物因素，也出自心理狀態。個人主觀意義連接上他的一切行動，這些意義在文化產物中變成客觀的意識形態、信仰系統、道德規範、制度...。反過來，這些意義又重新吸收進意識當中，成了主觀上對真實的定義、個人與集體行為的道德準則、社會論述的規則、日常生活的秘訣處方，社會世界構成一套秩序。

伯格堅信只有透過人類在象徵符號共同參與的廣大的社會秩序，才能提供一個能夠理解的世界，讓人得以安身立命的世界。整合秩序的需要並不是來自制度層面，而是來自個人層面、意義層面，以及社會秩序被正當化的方式。在人與自然環境的範圍內，人類用種種方法建構世界/秩序，且由於世界是人們共同建構的，其原本就易於變動。文化的多樣性就無法避免。也因為是被建構的，文化真實不可能堅定不移；也因為是人為的，因此是不穩定的。人類持續為維持其對秩序的感受而努力，而這個感受卻不斷受到威脅。

所以社區營造不應只根據物質性、機械式、文化客觀或文化系統的集體意識、經濟結構的因果關係來考量。對社區營造來說文化指的應是已經內化進個人主觀意識後的文化。社區的關係結構、意義系統與知識之間的互相穿透，是日常生活的常識、人們組織社區日常經驗的方式，是行動者主觀加諸其行動的意義，因此居民行動是具有意義及需被詮釋的。關於社區營造附著於社會結構的過程，或者個別文本被生產消費

的過程，即使論及與「真實」的關係也停留象徵表達面的再現。所以對於社區營造，必先掌握真實的建過程，才能有效的揭穿「客觀中立」的神話。所以按照柏格的說法：「社會真實乃是日常生活中互動與知識的基礎，建構這個基礎的並非再現的規則，而是創造人類行為之象徵表達的深層法則使然。」

3-1-2 象徵系統

伯格認為外在化是人類的精髓。外在化即意指事物已經在某個程度上脫離生產它的那個人，而有自己的獨特性。這同時是客觀化的過程，這個世界變成面對著它的一種事實，且外在於它。這種外在且客觀的真實性，不僅對個人看似合理的真實，而且是和他人一同經歷的。當世界趨於客觀時，藉著內在化的過程，世界構造開始左右著意識的主觀，個人不僅理解客觀社會文化世界，更是與之認同，被它形塑，這個世界同時變成他的世界。個人藉由社會化（參與社區）過程加入文化的意義世界，社會化解決了代代之間世界相傳的問題。伯格稱道：「透過外在化，社會才是人的產物。經由客觀化，社會成為自成一體的真實。藉著內在化，個人則是社會的產物。」

起自日常生活與主觀意義的牽連，並且能結合日常真實中不同的時空與社會領域，統整為具有意義的整體。透過這些象徵的客觀理解在個人與他人或自己的對話中，產生一個完整的指涉社會世界，有過去、現在與未來，每個真實便可彼此根據對方來獲得詮釋。象徵或象徵的再現，都是相當的抽象。且自行強加在日常生活上，其中原因在於它們能激發個人或集體行動，或為之賦予意義，同時形塑進而發揮社會控制的力量。象徵系統促進集體的世界觀，也成為生活世界的必要部分。日常生活世界的真實只有在人與他人的持續會談中讓它們信以為真，才能維持自己的真實地位，這點明社會真實、身分認同的不安定本質及人為造就。然而伯格強調的內在化不過是整個辯證的一部分，如不掌握外在化與客觀化將只是一幅機械決定論的社會圖像，個人會完全變成社會的產物。個人並非只消極的在他的社會所形塑，而是此過程的參與者，和他人一同生產這個世界及自我。

3-1-3 正當化

伯格認為象徵共同體的重要性，就在於它的正當化功能。社區營造的動機和制度的組合就處在一個可以理解的意義世界當中。意識形態作為正當化的特殊形式，也必須放在這個脈絡才能理解。一個意識形態是一套觀念，意識形態的思考會揉合進整個象徵共同體當中，用來正當化社區營造的社區意識、社區認同或某些部門的利益。同時秩序的正當化相對設計，讓人反省是否根據事物的本質而活，即是現實生活之外還

有一個真正的自我，依照宇宙宿命保持恆常不變的，即使與真實經驗相衝突的。所以在制度上，以一種親屬的結構，在空間生產、生產的活動、結構上，權威意志的朝向體現。而另一個重要的向度：就是「絕對的善」，它將許多威脅人生存的邊緣與失序經驗朝向理想加以正當化。所以伯格就說道：

現代人面對社會與自我所得到的，是一種流浪的經驗，這與形而上學意義上「家」的失落，是相生相連的。……因此它造成一種思鄉病，一種希望對於在社會中、在整個宇宙間「有所歸屬」的鄉愁。(1973：82)

3-1-4 小結

現在的社區制度因不是在自己立足之處，而是一個自我扭曲與異化的真實。真實既是人們共同建造的，當然也是人們共同維持的。亦即讓制度的安排組合在主觀上看似真實，藉此方法來解釋或或確認社會秩序。當世界觀不再融入神秘的宇宙，文化因素就像東西，變成偏好問題，伯格指出個人觀看世界以及自己生活時，無法領受理解世界所帶來的助益，現代社區的象徵共同體是一個不緊密（似真結構）及不穩定（正當性）的真實定義，這是現代社區的意義危機。在受到現代性的威脅，如黃煌雄等其都試圖重新恢復制度結構的均衡與整合，想藉著保證將個人與集體面對的片斷世界加以整合進「有所歸屬」的體驗中，來減輕人們的鄉愁。

社區營造應可說是「被我們活出來」的、「參與過程」的，而非理論化的人類經驗。從行動者涉入的觀點來解釋社區營造真實，意識作為主觀經驗的對象，但也可以客觀的描述詮釋或建構，因為它在社會上獲得的顯著元素，是自我和他人一起共享的。從現象學來看，社區營造實證主義的問題在於物化了的建構，根本不能穿透人類特有的社會真實，如同伯格所說，完全強調主觀意義，將導致唯心論；只強調社會真實的客觀性，則造成社會學的物化。兩者都是對社會真實的扭曲，只有一併觀察，才能發現兩者都是正確的。

3-2 文化理論與社區營造關係

波寇特(1992)認為人類種種活動乃至思維都與文化脫離不了關係。文化的定義，賦含個人出身與身分地位的屬性指標（經濟與政治的文化權力），文化遂被指稱特殊的社會行為模式、生活風格、舉止態度與談話方式，同時文化被指涉是一個特定群體的意義、價值與生活方式。

派特森 (Orlando Patterson) 以「文化要素經常就是有關生活的規劃，是怎樣去思考、去判斷和進行事情的藍圖。」以及「文化模式也是有關如何實現文化規劃的一些法則。」賀蘭 (Dorothy Holland) 和奎恩 (Naomi Quinn) 就提出「文化模式有助於設定行動的目標，有時可用來規劃目標的具體成就，有時則引導目標使能具體實現，有時賦予行動意義並藉以理解他人的目標，有時產生表達用的語辭，這些語辭在整個過程中，還有後來解釋整個事情時，會承擔著不同的工作」(引自李振昌、林慈淑, 2003, 294-295)。

所以社區的文化不只是「是人們身為某個社會關係中的一份子，也必須學習的是，以期使自己在群體成員彼此參與的活動裡，能有合宜的表現。」所以文化觀念必然不只是涵蓋形式上認為適當的事，還有那些因應環境而來的有效策略。所以派特森所說「文化乃是人在自己的環境中必須知曉的有效的生存之道。」，同時有時文化會包含一些前人傳承下來的反社會行為，而不僅僅是指團體所接受的事，換言之，文化不全限定在規範內的事。對於社區菁英使用地方文化沿襲對地方發展的情形，提供解釋，文化模式乃傳承自上一代的，會以社會化的過程為媒介，和擷取自世代內的同儕和重要人物，並經由模仿和教育而來。

3-2-1 傳統與現代的分歧

然而文化在原初指涉教養到與現代文明的同義，其正意味著知性、精神和物質進步的總體過程。文化開啓屬於啓蒙運動的總體精神，以進取的自我開發，開始朝向烏托邦的目標。另一方開始朝向的意謂著藝術、都市生活、公民政治和複雜的科技，以及進步的意向。其不僅是社區自身發展的一個階段，而且是在自身內部不斷的演進，其將事實和價值統一，任何事物的現存狀態都隱含了價值判斷。而文化需要的一定社會條件，而由於這些條件可能與國家有所牽連，文化因而加入政治的面向，又因為經濟需求，社區開始被形容落後或粗鄙，經濟將社區帶進更複雜的關係之中，追求進步的經濟的描述性與規範面向、真實與價值遂出現分離。

現代化遭意指是既是抽象的、異化的、破碎的、機械化的、功利主義的，同時也受物質進步所奴役；而原初本質則是整體的、有機的、訴諸感覺的、本身具有目的的、且有回憶的能力，因此衝突被歸屬於傳統和現代性的抗爭。正如威廉士 (Raymond Williams) 所說「原指在一個較安穩的社會中訓練過程的詞彙，後來在十九世紀卻變成聚焦於社會經歷劇烈而痛苦轉變的陣痛，所做的深具意義的回應」(引自林志忠, 2002: 14)。所引起的全球化狀態，與藉由教化拯救的概念，代表著激進標籤，與感同身受，而對居民則懷著傲慢的鄙視。文明的中產階級與文化的貴族階級和民粹主義

氣息遂引致悲觀的憂慮。

關於社區傳統的解讀，一方面對於傳承過程的描述傳統生活及予以浪漫化，在其中伴有強烈明顯的尊重與維護義務的感覺；而現代化理論則帶有貶異的說法，以及意謂抗拒革新。現代化瓦解了傳統知識、價值與社會關係，使得傳統社會消失，以提供社會變遷所需的政策規劃上意義方向的暗喻：現代化將提供更優質、更具教化的生活允諾以代替美好過往的鄉愁的彌補。麥伯力-路易思（Maybury-Lewis）即暗示西方社會在現代化的過程中，嚴重地丟失了社群意識、認同感與生命意義，以一種後發展思維，將傳統的一些特質整合進現代的生活當中的呼籲，理解傳統為待開發資源，以便解決由現代化發展所造成的當代困境。

3-2-2 文化與社區認同考量

文化與社區發展的分離論，讓社區發展關注的是現代化論題，朝向以政治與經濟的角度來理解；而文化遂成一個有範限的、自足的特徵系統，作為區辨不同社群間的差異。在這樣的文化衝擊變遷中，現代化又被認為要喪失固有文化，批評現代化者似乎使用相同的「有範限的文化」概念，詮釋發展過程是資本主義與文化帝國，同時摧毀住民的文化與認同，使得現代化就等同於發展。

現代化的思維已內化，現代化被定義為「正確的文化」，同時希望藉由現代化的邏輯來編織慾望與抱負。阻礙現代化進程的當地文化事物，則受到棄置。全球化的成形，並非是文化的或資本主義使然，而是發展的正面效應所釀生的結果。社區的差異性與現代化的運作方式應與各地的文化傳統相契合，需將文化與發展的同時思索，才能理解現在的處境，因為文化既是內含於我們看待世界的方式之中。同樣一個社區，可以描述為落後、不文明的，也可以描述成為現代化社會提供了嶄新、更適切的生活方式---這一切說法端賴我們所使用的文化濾鏡而定。或者更如一些學者所言，發展不只是改變過程的混合而已，同時也是產生並合理化這些改變過程的知識與權力系統。文化在意義上不再是作為一個自足的整體，而是整個被含括進所有的社會關係與結構之中。建構主義者質疑的文化不只是一個客觀的事物，更應為實踐者提供主觀的真實與實踐。正如文化被視為是具有連貫性、有範限的或將文化理解為流動性與互動性的構成物。現代化中挪用文化概念的不同方式，呈現了對待文化的不同看法。

社區認同常常在社區營造中被提出，而認同的觀念得以維繫另一種方法則是文化之間的區分。「他者化」的觀念之所以被選出來，是因為他們可以用來與其他文化區別；這些執行成了建構性的外存，或是定義性的邊界。因此文化並不只是由內在於文

化的事物所定義，其界定還涉及了它們相對於其他文化時，如何建構自身。社區營造的運作成爲一面鏡子，藉由觀看一個映照的異己，來界定社區自我。

對照現代性自我宣揚民主、進步、知識和理性而組織起來的歷史，以及常將社區描述爲與光明相反的黑暗，是愚昧與非理性，或者將之描述爲專制而無法發展或進步。將 A 與非 A 框架與組織關係，並僞稱文化的中立特徵。這類自我存有美德的觀念經常連繫於一段外在他者的歷史，並形成這些觀念的框架。然而對於物質與象徵性的連結，我們實無法僅將文化視爲有界線的實體，也不能只關注這些象徵的差異，文化作爲框架、容器的自我主義儲藏所觀念，掩藏了文化的外部歷史。而傳統的觀念，動員過去以便爲置身文化內部的人提供埋藏的本質。

大部分的文化觀念和實踐分類，在創造外部殊異而內部均質的範疇，以層級的觀念作爲樹狀隱喻與認同的根源；所謂的社區，應不是外在或內在，而是兩者的相連，因爲文化的流通，是相互接觸而且是不停移動與變化的。對於在歷史發展過程，牽涉的不僅是尋找根源，還有尋找形式藉以傳播的路徑。文化的轉移也牽涉到認同而變化，藉由理解某些來龍去脈的關聯線索，以揭露不同文化的相互關聯與彼此重疊。

隨著社區群體互動，接觸異質與混種的形式之際，文化產生移動與適應，其中涉及了創新與地方的重塑、起源與轉變，以及導致歷史與地理場景中的文化演變。文化客體—社區，常成爲改變中的作用者。現代全球化代表技術與文化匯聚形成的網絡，其以極度不平等的地方控制爲基礎的特殊模式，搭配了經濟的導向，鑲嵌於榨取的全球系統之中，並且由貧窮落後所支撐。文化的混合與變遷，以及他們加諸於環境空間的變化模式挑戰了有機的人地關係的觀念。有關社會權力、國家角色，以及迅速變遷，還有不同群體的迴路和連結，建立了迥異且相互融合的文化。社區或許不再只是隨時間而演變的文化區域性格，這些關係可能不會形成緊密連結的有機空間地區，人群的互動或分離現象不再是距離的遙遠或鄰近，而且位居同一地點的多重文化之間出現更複雜的關係。

3-2-3小結

文建會提出社造政策，如何「凝聚社區意識」、「化解社會的對公共事務的冷漠」作爲政策重點。陳志梧認爲：社區參與自己生活世界的決策及營造，對一個民主化的過程是相當關鍵的一步，參與對台灣這個缺乏公共領域的社會特別有意義，因爲它是（重新）建立社區公共領域(public sphere)很重要的手段，設計參與是發展社會參與的主要基礎。經由設計參與，人們可以共享成功的果實，並留下深刻的回憶。設計的參

與，或許可以化解社會的疏離（文建會 1998：173）。而林群桓在《地方史使用與社區共同體建構：以新港的文化再現為例》中提論，文化再現的地方文化建構中，一方面做為地方文化的主要內容，另一方面又做為社區動員的符號，所根據的文本是頗不連續的。正是這種不連續性揭露了文化再現是由殘餘文化霸權，民族主義藉以培養集體連帶的主要工具，並且已滲透到地方文化建構之中。相對地，對民族主義之歷史編纂進行探究卻會妨礙由國家所細心培養的集體連帶。

然而，如果將這種之爭只化約為利益之操縱，則完全忽略爭實質的利益之外，還有象徵上的意義。歷史敘事是如何對文化進行篩濾與選擇性的解讀。在歷史敘事與文化再現過程中，歷史再現同時作為文化資源與社區動員之動力。一個固定版本之歷史經由正式體制，成為社區認同的核心要項。

在當前的體制中，地方文史工作室如果要取得政府補助，必須在人力與設備上具備相當的條件，然後向政府立案，接著，則是文化活動之企畫人才的培養，在這種條件下，「形成了強者資源愈多，弱者更乏資源的惡性循環...」（林群桓，2003：20）。換句話說，文化也產生資本主義之集中化的現象。文建會無寧願意集中資源於幾個可能成功的案例，而非分散資源。在這種情況下，各個團體爭奪資源，勢難避免。再現的終點，都指向一個結合傳統與現代的文化產業。而這個藉由文化產業將傳統社區轉化為富有現代意涵（活潑的社團、主動參與「社區工作」等）的現代城市，成了論者所謂的「市民社會」。社區在政治的侍從主義下，透過給予地方派系特殊的經濟利益，一方面換取政治上的支持，另一方面加強控制。在政治侍從主義之下，各個行政單位（或社區）各自爭奪國家資源，其與中央的關係優勢地大於彼此的橫向關係。如此，削減區域公共領域的可能。

3-3 社區營造與象徵結構

社區作為侷限心理狀態或自願組織的適應不良，其是對於環境憂慮的形成，且宣揚對危險與陰謀的看法。而派系團體意識形態與社區組織形式有關而非自願結社問題，社群應用二分法宇宙論，只是作為緊密結合團體的功能，反映出社區有明顯的邊界，分內外的組織，信念不只作為個人或團體，也是整個社區的部分。自然變成代表對終極事實的看法，也是整個觀看社會宇宙的部分，反映到社區實體的地步，自然理應的成為社區營造的問題。這種憂慮被制度化，反映在文化上的擔憂並且轉成為本身的責任，社區的集體性明顯也被喚起，人民到官僚體制籠罩在對社區營造的迫切需要當中，不只社區認同、差異，社區營造的儀式性也來自有形的形式與週遭的無形間的交互作用，象徵結構應真實性建構而起。

3-3-1 社區營造的象徵性邊界—道德與秩序

從日常生活的富戲劇性的社區日常象徵、儀式、物品及活動立足點來探觸文化。道格拉絲認為文化分類、社會生活秩序的最基本基礎，在於標示界線或畫出區隔界線。象徵性的邊界的自然以及外部（區別群體與其他群體）與內部（區分次團體與個人）界線的各種組合來描述整個社會與宇宙論。道德秩序的問題，以及儀式將道德秩序化的戲劇化。如同柏格的指稱人的機能不足外在性的對世界傾瀉，建構社會真實，道格拉絲則以人類思想中有社會的基礎。

分類系統與道德秩序的制裁理論，邊界地區遂引發敬畏、危險及有力的感覺。社會系統明顯認可權威地位的地方，掌握這些地位的人會被授予明確的精神力量，且此力量是被控制、有意義、外在且被認可的。正面的儀式可能重新肯定團體的真實，污染的信念等負面儀式就屬於邊界且定義曖昧的區域。權利與危險既是來自界線清楚的社會秩序，也出自秩序瓦解、邊緣地位以及界線不明的地區。但是真正要了解的道德秩序是因其乃全體的集體象徵，而非因其位處社會邊緣地位。

社區的邊緣地位被製造出各式不同的經驗，在社會真實中連續斷裂，縫隙中產生脫序或認同危機，當社區的真實遭受瓦解之際會經驗到脫離尋常的危險。如同逸出生活軌道日常生活經驗，就如伯格（1967）所說「站在或走出一般界定的真實外」，一種不確定與混亂的迷亂恐懼。所經驗到的，是介於社會建構的的破裂與斷層間，就如置身在詭異或神聖經驗的秘密所在。「危險存在過渡階段，僅僅只因過渡階段是不明確的狀態。必須從一種狀態到另一種，本身在危險之中而且也會對他人帶來危險」。

3-3-2 污染與道德秩序

象徵共同體--社區，意指的事實本身是由社會神聖的建構，神聖不只將我們的經驗正當化，還定義社區存在的根本本質。而當分類將經驗轉換成有意義的社會事實，同時交織在道德意義（生活秩序）當中。因此不只是與位置有關的事實、認知問題，還存有道德面向。不只在描述事實也在做道德評價，道德秩序與社會真實並行。而道德秩序深植於構築真實的活動中，因而分類、整理、清潔以及將事物歸位等活動，強調的不只是社會真實的結構，還包括道德觀點。順應社會，重新安排事務的結構，從而重新肯定社會與道德秩序的結構。

評鑑社區成為社區規範與社區分類的來源，那麼失序也是社區很平常的一部分。有秩序存在之處，就有失序的可能。規則、界線、類目以及所有認知與道德的分類系

統作為象徵邊界。道德規範與法律秩序就受到衝擊與挑戰，社會或社區本身即以儀式重建秩序，以懲處來規範或清除。但是偏差很正常而且有其功能，我們對失序偏差的反應，也是重新定義社會規則與界線的基本社會機制。在日常生活基礎上，我們是藉由自己及他人對違反規則的反應，得知事務的界定。

社會常無須等候哪個人或事物違反社會規則，社會以對待某些人猶如他們已違反道德秩序的方式，作為更新道德的儀式。在均衡狀態下，社會即會不斷製造相當的偏差量以吸納與排斥。當集體邊界或認同受到威脅，將會以儀式性懲處作為重新劃定邊界的工具。不清楚社會意義或是集體認同不明時，找出反對其中心價值者，就是重新肯定集體道德的方式。

邊界具有儀式般重新界定社會的功能，儀式是道格拉絲整個架構的關鍵因素，是一種溝通、傳遞文化的工具，傳遞社會訊息的語言，用來肯定社會秩序，整合社會團結功能。執行儀式，不管是否有意也參與肯定並再創造基本社會關係與共同把持的價值。而社區認同與團結或排斥不僅是對於個人的不同壓力，也是社區的特性。道格拉絲辯稱工業社會以地理與社會的移動，使人們與原本生長的社區分離開來，使與文化深植的穩定社會結構動搖。儀式、語言、藝術風格做為文化型態或過程的符碼可視為團體的特性，像是團體的集體表徵，是由組織全體所決定。道格拉絲理論強調的是這不是傳統現代對立變遷的問題，而是社會組織的問題。

3-3-3 小結

有些社會學家稱現代化解消傳統定義，以最新的實證發現與理論臆測，不斷更新我們對宇宙的看法。而社區營造成了作為撫慰現代化所帶來的不安，或某種偽意識。然而道格拉絲卻認為只要有集體生活，就必然有宗教與儀式、神話與集體象徵。現代化雖改變社會型態，但仍然是經由轉換的社會關係與儀式存在。現代社會最大的問題是認為文化有自主性，會脫離社會關係。社會變遷確實包括儀式與社會關係象徵方式的改變，社會型態改變，團體的共同表徵也會跟著改變。社會變遷為去除舊秩序的正當性，從而肯定內部境界為新的象徵秩序。道格拉絲認為社會關係就像是一把泥土，我們可將之模塑成社會、社會秩序、階級結構、國家機構或生產模式。但不管怎麼形塑，怎麼重新分配權利、權力與剩餘價值，總是存在某種社會秩序，都可被儀式重新肯定並重新製造。道格拉絲提供的不只是延伸來做為了解構成儀式的成因，還將儀式與語言符碼相連解釋所有象徵系統的新方法。

3-4 社區-文化地理

洪曉聰¹⁰認為應以糖業作為地方文化資產，然而產業或地方並非資產。產業與地方暗含了自古至今對大地的集體塑造；其同時反映了地方一文化的信仰、實踐和技術。地方就像文化一樣，反映出這些文化因素的匯集，因為文化不是個體的資產，而且也只能夠在社會中存在。對於情境組合所產生的個別特有效果，地方被描述成在不同的過程中融合成為獨一無二的獨特性現象。而且地方空間不能只作為普遍均一的法則觀念，其還含有區域分化的根本經驗，而非某種自然的規律。普遍均一的取向將文化分解為因素，反而失去文化的生活整體感，應該把焦點放在地方文化的整體運作。糖產業、沈光文教學紀念碑地景及許多的事物都是文化的一部分，他們代表了社會過程與知識的物質表達與體現，而實際上，他們經常緊密關聯。一個世代的知識與技能可以體現在其生產的作品（文化製品），人們使用生產品；產品本身作為變遷者，其也隨著時間重塑文化的因素，塑造了人類的行為。人類學家阿佛瑞德·克魯柏（Alfred Kroeber）說道：

「文化乃由藉象徵，而習得和傳統的行為模式所構成，有些明顯，有些模糊，形成人類群體的獨特成就，包括在人造產物中的體現；文化的基本核心包括傳統（亦即在歷史中所衍生與挑選的）觀念，以及特別是這些觀念依附的價值；文化系統可能在一方面被視為行動的產物，而在另一方面則是進一步行動的條件因素」。

物質與文化形式的獨特組合而形成的社區，其各部分彼此之間的互動。遂被視為，具功能一致性的生活方式所支配的區域，以提供觀察區域性格與其生活方式。然而，組成區域獨特性格的不只是各部分的組合，而是其組合方式。文化適應新的土地，以及依各種文化偏好塑造土地的雙重過程，我們需要考慮兩個部分，一方面是試圖發展文化區和地方的觀念；另一方面則是描繪文化的傳播和變遷。

3-4-1 人與社區的建立

段義孚就認為人能指揮他在自己的系統內的空間。而人之指揮空間，或所謂在家的感覺意義。是「能依據自己的身體，把週圍相關區位事務組織成有規律的『整體系統區域』」。(North,段義孚, 32)

現代世界因全球力量對地方獨特性產生侵蝕，並導致文化多樣性與經驗的貧乏。對於現代理性與科學進步理想令人嚮往，但卻是地方、政府和公共建設規劃的災難。

¹⁰ 前善化糖廠資產課長，文章發表於溪美季刊

地方或社經地位較低的族群逐漸被驅移到邊緣位置，部份是由於擴張發展，部分則是由於「文化威望」，造成自然環境的問題也伴隨著社會和經濟問題，他們不斷製造「地理弱勢」的現象。

普遍均一的地方觀點就被批評為「簡化且無人性的人的概念」、或「是個沒有夢想，沒有悔恨的傀儡社會」。為文化作定義是複雜而棘手的，在目前已經有許多不同的定義，不同的取向，意味著不同的文化概念。Mike Crang 提出要在特定的時空背景下，將「文化」鑲嵌於實際生活情境中，文化才能夠加以了解（Mike Crang，引自王志弘、余佳玲、方淑惠，2004：1）。透過文化的定位、特定現象來觀察，視成一套信仰或價值，而賦予生活方式意義，生產出物質和象徵形式（並藉此而再生產）。其向度是以文化發生的地點及空間差異性，以思考更貼近文化的核心意義、價值。

不同群體所顯現的獨特性，其所受不同的世界觀、不同的優先順序、不同的信仰系統，以及不同的瞭解世界的方式引領。所以其不止關注群體差異的形式、物質文化，以及令其結合、使其一致的觀念，還關連到文化如何散佈於空間，使空間具有意義。從構成文化的觀念、言行與實物，以及這些文化所形成的認同，生活世界、空間和地方的為人所詮釋，讓人得以辨識自己和他者。

觀察社區，會發現許多的活動的首要角色是象徵性的，通常都被視為是該地方文化的產品或表現，其包含了使文化得以流傳的體制。現代社會亦不例外，其充滿了支撐社會的儀式和典禮，以及再生產的文化和空間。這些儀式慶典對我們不只是生活和社會的影響，也展現了消費的文化。同時文化不只是歷史性的要素，它還包括日常的一切，並藉以建構出有意義的世界，將自己與世界/地方聯繫在一起。

因此文化在不同地方，對不同的人而言，指涉了不同的事物，及其所賦予的不同意義，所以文化也具有政治性的，且充滿了抗爭。權利和意義寫入地景中的象徵物如紀念碑和校地徵收案例，以及其如何的被用來凝聚人群，強化共同的利益、促進群體的團結。不同的文化複製自身的最明顯方式之一，就是利用領域隔離來標示地盤。而從創造出來的多樣鑲嵌於生活中碎裂併置文化，跨越空間距離彼此關連實踐中，使得認同得以結合。

現代資本主義的文化，一方面認為經濟在某個方面是與文化區分開來的；另一個方面將文化視為某種外衣、上層結構、理性障礙，或是處理經濟問題之後的殘餘等特徵，認為文化提供了象徵性的表面，而背後則有「真實的」經濟在運作著。文化因素遂被視為某種殘餘的因子，文化的地方性、特殊性反成是在接納西方進步的障礙，經

濟決定了社會關係，並反映了特定的文化形式中。文化與經濟的關係改變或與分隔偏向，只會是倒轉兩者的關係。

對於地方文化，和面對社區營造不同規劃和發展地方的影響持續不斷的爭辯，如何對地方展開規劃和發展的這個問題，並不存在任何簡單而唯一的答案。而重塑地方的關鍵還在於取得地方文化意義的瞭解中，地方人與場所的關連，將文化擴及生活的空間，地方的文化生活－建築、街道、節目、活動…都將扮演著重要的角色。就許多地方的角度而言，地方文化攸關地方環境的動力、生命力與生存力。

文化與社區營造取向，試圖利用物質文化、人造物和產品，及人們刻意塑造地景，以便承載意義及存在於不同地區的不同文化，進而創造出的獨特文化的地景。而地景並非僅能透過親自接觸來詮釋，知識地景的隱喻，其區域之間的模糊疆界與來往交通，我們也會看到交通與路徑往外通向其他的學科。任何的詮釋都跟特定觀點有關，透過歷史流逝，我們會看到人們、中心與邊緣的移轉、變化。社區的變動牽涉文化空間的演變與廣泛學科的變化，而由於真實的情況的自由漂浮，特定的觀察角度可能無法找到答案，但相反文化所隱喻與暗喻的令人興奮的是這個領域並非死寂固定的，而是不停地改變。

3-4-2 社區生活地圖

溪美季刊《溪尾代誌》製作社區地理地圖，而第八期的「書畫溪美地圖」，記錄著現有的標示與歷史生活空間。生活地圖並非單純的地理區域，生活地圖會隨著每個人心中的地理感知同時與所需環境有所轉變；而生活地圖是每個人對「地圖」的新認知，對地點的新觀感；而地點是極富有生活色彩。無論是對於事件、作品、記憶、藝術等的描述，生活地圖與生活事件息息相關，而這些事件的發生點，是與在地者有著重大關聯的地方，在地圖上一一被描繪、串連的一幅在地性的「生活地圖」。文化被視為時代中的獨特指標，它調和了追求公正、舒適便捷與卓越的生活品質所需的生存能力與生命力。而生存能力攸關社區組織的永續發展，並且包含了組織遠景的適切與否，生命力則牽涉到組織與外界互動時的競爭力、認同與區隔性。

後現代的浪漫空想帶有明確的異質性的色彩，並強調瞬間的「表面印象」和經驗。但不管文化中有無民主與民粹主義的發展，仍會出現新的不平等、分裂、階級區分和差異。這清楚的呈現出社區營造政策發展所面臨的兩難：一方面希望增加社區的豐富多樣性和吸引力，另一方面也希望留意到社會公平、正義和權力的問題。若要同時解決這些當務之急，將是個艱難的任務，需要一個可以運用在政策規劃與計畫發展上的

測量與評估機制。其中之一就是「生活品質」——一個看似模糊的概念。

在規劃之前必先進行調查。蓋德斯堅持「…我們必須挖掘我們所居住城市的歷史面貌，回溯到遠古以前…從那開始往後推演，並進行想像重建。」(Hall 1988, 羅秀芝：142) 我們必須能夠將城市環境與人口所擁有的複雜的歷史、構造和記憶進行分析與整合，並將其納入都是規劃裡。我們必須在開始執行規劃之前進行某些文化地圖(Cultural mapping) 的繪製——也就是追蹤描摹人們的記憶、視野與價值觀。

製作我們自己地方這個生活世界的圖像時，Peter Anderson 在《生活中的意象 攝影、廣告、傳媒與視覺藝術》中提到：是一種古老的活動…也有短暫性的意象形式，例如身體裝飾和地面繪圖——一種和儀式活動結合的暫時性意象。某些形象也許是關於個人或團體的生命歷程的象徵性記號，而有些可能是描繪關於其起源和所在地的故事。

文化資源是普通的、日常的，同時是豐富多變的，也可能是十分特殊的。以這種方式看待文化，它就變的異常清晰了。理所當然地方文營造必須是策略性的、完整的、敏銳的和無所不包的，而且必須能夠合乎地方傳統資源所扮演的角色。然而也必須能夠滿足某些形式的發展邏輯，除此之外還必須連結策略、發展、規劃等等，同時地方營造必須能夠滿足認同、自治和地方意識的社區發展總體議題。在這些有關的因素之間，必須能夠確認並經常重新發現，以建立與維持真正有效的政策平衡。這是內部自發的力量，以重新發現與重申一個具有意義與獨特的外展建立，在發展中是社群自我定義與再發現。

社區政策與資源在地方所扮演的角色，在文化與其他領域諸如社會政策、經濟發展觀光旅遊、都市設計、公民認同與民主等等，並未存在截然分明的界線，所以文化基本上和這些其他領域是相關的。文化所指涉的是廣泛的人類與社會活動，在這樣的脈絡下，文化可以透過獨特的模式或者也應是其中不可或缺的元素。伊哈特(Wolf von Eckhardt)所言：文化規劃「牽涉所有的藝術…城市規劃的藝術、爭取社區支持的藝術、交通運輸規劃的藝術、以及精進程式發展動力的藝術」，這對柯林·默瑟而言正是一種「回返文化」。

3-4-3 時間與地方

現代性生活不在那麼受社區主宰，而是變成一個陌生人的世界。是不斷與人快速接觸與分離的地方。齊末爾認為，這種狂亂的忙碌同時導致群眾的興奮與寂寞。地方

有失序的雙重特徵，亦即置身變化迅速且零碎化社會經驗裡的孤立，以及個人接觸到大量增長的刺激與新奇經驗。而同時很快厭倦新的事物，人們成為猶如失根的漫遊者。這些經驗我們可以拼湊出「現代」（或者實際上是現代性）的感覺結構，是陌生而且疏離。不僅是地方或經濟上的轉變，它也是空間經驗的轉變。科技演進所造成的生活加速，以瞬間經驗與喚起回憶的引發，影響了寫實敘事與再現方式的危機，其破壞了穩定的觀點以描繪空間的觀念，造成了人類在認識世界與提出意義解釋的問題。

現代性意欲完全去除歷史發展出來的無效率與不合理的空間，代之以計畫，將空間重塑為有效率的「生活機器」，認為功能就是一切，以移除不必要的物件或活動，功能主義企圖將形式化約為功能。透過移動而逃離完美烏托邦的夢想，最後在建構的空間中光明與黑暗並存，同時導致呈現孤立與情感隔絕失序的場所。

對於對比地方與普遍、有根與無根的文化恐慌現象，某些企圖恢復民俗慣例以便予以復興的知識階層，開始從事蒐集挽救，從發現片斷並試圖據以重現單一原始樣板，或主要版本。發明並認定真有一個真正的起源與存在，據此地方、文化歸屬感相連這種運動與尋找國族運動可說是相連結的。

流動的空間連接了遙遠的地方，還對抗了傳統的權力形式，流動與控制疆域之間的平衡，有些評論家推測全球現代化是目前社會中權力形成演化的一部分，或是社會中權力持續演化的一環。過去的行動者藉由控制領土空間而抗爭，如今逐漸轉移到更為重要的流動上。不論是國家或社區個人對於維持界線產生了恐慌，其都致力於對付脫離掌控的失序。

3-4-4 小結

社區規劃不是一種自然科學而是一種人文科學，規劃者必須同時是人類學家、經濟學家、地理學家，而不能只是個起草者。他們要能夠清楚知道人們如何生活、工作休閒以及如何和他們的環境發生關連。很不幸的規畫幾已變成一種和土地利用、公共設施相關的自然科學，導致無法與環境深刻的連結，對平面設計圖上的彩色方塊和建築模型所描繪的地方，在實際生活中卻失去了感覺。

為探究地方生活中的意象所具有的地位，我們必須考慮各種應用形象的方式，而從地方文化脈絡來看，每一種型態都提供不同的訊息，且相同的地景圖像在相異的時空下，可能被不同的人詮釋成完全不同的意思，只不過關於地方圖象，關係著這個地景的來源。對於地景圖像突顯所有具體形象皆經過編碼的本質。並強調我們對形象的

詮釋總是取向於用途。因此對於地方而言，我們將地方地景圖像視為世界的倒影，這跟我們生活的地方是遙遠的，因為它像是只供欣賞，不像是真實生活世界，而且並非所有地方訊息資源都包含在其中。對於某些規劃來說，總認為社區看來都是相似的地方，圖像是環境管理規劃脈絡下的工具，一種同質性的以為甚至可以複製的。地方生活空間並非單純是視覺性的，每個社區在外觀、感覺、氣味都有其獨特性。居住在社區的居民和其他的地方有不同的價值觀與生活方式，製作地方生活地圖可以連結地方肌理、日常生活故事的關係，幫助地方了解這些附加在圖像中的元素，規劃社區時，重要的是能夠讓地方確認社區運行自如的因素。

3-5 社區營造空間理論

現在的社區營造透過社區空間科學的觀點，社區規劃的方法和技術被提升到科學的層面。這種態度隱含在許多理論的著作中，這些著作中，先前是從土地利用或全面性的社區來討論地方空間，現在則孤立於社會脈絡之外，主要是與高層決策關連在一起，而較少被視為地方化的社會需要。規劃的空間是客觀的和純淨的，純粹是一種科學對象，是非政治的，這種觀點宣稱：規劃的方法哲學，就如數學一般客觀和中立。由此可見造成對事實的深化和詮釋的特殊背離，這種空間科學仍沒有一個規劃的認識論。其把社區地方現象當成有機的修護整體，同時將社區空間的形式特性當成交流氛圍，當成提供物質財貨和資訊的工具來檢驗。

3-5-1 環境決定論

將社區視為有機體力爭繁榮與生存。從空間場域的角度來加以描繪，展現為爭取生存空間的鬥爭。對此文化是透過適應行為來回應自然環境而演變，環境決定論觀念的挪用與帝國主義擴張關係，造成社區中的殘酷事實。活躍的文化會拓展，並逐漸控制或取代較無活力的文化。

對於社區營造及其經驗的關切，其透過生活經驗來探究身為人群和尋常俗民。探討人群對世界所抱持的心靈地圖，對人群與社區產生的關係，其就含有感知過程，以及物質和美學的詮釋。然而把目光放在社區的集體塑造。還是將文化視為單一實體，作為有機的完整型態觀念容易模糊了權力的關係---將被壓迫群體的文化視為壓迫者文化的一部分。文化並非總是有機地生產出來，而是能夠發明、提倡或是強加。柴林斯基（Zelinsky,1973）即告誡不應將整體的陳述應用於任何獨特個體上，否則容易出現生態謬誤。這些種類方式也如 Mike Crang 所指稱，迫使我們思考地方社區如何紀錄隨時間而來的變遷，紀錄文化的演變與遺留獨特的軌跡，累積形成有如不斷刮除重寫

的羊皮紙。刮除重寫這種方式反而是隨著時間所呈現的混合，包含了消除與覆寫的總合。地方社區是隨著時間而抹除、增添變異與殘餘的集合體。正如騷爾所言「除非同時考慮空間關係與時間關係，否則無法形成地景的觀念。地景是連續的發展過程，或是分解與取代的過程」。在地方的集體管理與核心化的聚落中，都顯現出與土地的關係。地景都是變遷的紀載，文化價值有所變化，隨之需要新的形式。增添變化與殘餘，豐富的顯示出地方社區與當地文化的演變，被塑造的地方社區與塑造著當地人民生活的地景，成為文化的記憶庫。

3-5-2 有機的決定論與自主

社區營造的說法，暗喻社區原初文化意涵與發展之間的開始游移不定，亦即脫離道德的、智性的而轉向抽象化。文化意涵延展物質到轉喻關乎心靈，文化的概念結合了下層和上層的結構，其描繪人類自身的歷史轉變。由施為的「陶冶教化」，背後蘊藏的種族記憶，其卻正是文化轉變弔詭之處：誰才具有文化。文化觀點：文化就意味著人工和自然之間的辯證，也就是我們如何看待世界以及世界如何看待我們兩者之間的辯證。文化暗示著規範和自發性以及可變性，如何應用規則並無規則，具有揉合必然性以及涉及到開放性自由這個理念。所以其意味著雙重的否決：有機的決定論與精神上的自主。自然製造出改變自然的文化，而文化是自然不斷自我在塑造的媒介，自然展現充滿對抗性與不易受模塑，這種對抗性得讓我們以施加作用，生產出超越自我的手段。文化是透過和自然不斷的互動而建立起來的。從自然中超越和重塑自然與對自然環境原初根基出發，挑戰啓蒙運動脫離現實的智慧，也挑戰文化化約主義者。

所以從自然轉移到精神層面上暗示著兩者的親密關係，提醒我們自己與環境的連續性。即隱藏了歷史、環境、政治也蘊含美學。在自我塑造的過程中，行動和被動、不撓的堅強意志和純粹的先決既定，在相同的個體中再度統合，因而為世界導入某種程度的自我指涉性。

3-5-3 情境主義

情境主義者揭露了現代性的計劃與對日常生活的心理病態之間的關連性。情境主義者認為掌握所有這些的主張便是對當代文化的批判。

馬克思主義及法蘭克福學派對意識形態的主張負面意義，將現代生產視為意識形態。其應用在社區營造上揭露現代營造語言的意識形態（亦即製造神話）的條件是一種完完全全政治的舉動，將從一種異化的社會產生，並且提出階級的價值觀，具體實

踐政黨的利益，所有的生產都只是一種意識形態，在經濟結構中存在的宰制力量所形成的結果，完全以階級鬥爭為基礎，並且反映出無法解決的社會矛盾。所組織的歷史正當性被視為是神話建構與欺騙的歷史、透過這種累犯的機制，隱藏在地方與社區營造所提出的偉大目標背後的破壞、荒蕪將會顯現出來。然而利用馬克斯對烏托邦社會主義與意識形態的批判限定了烏托邦的思想，批判理論在空間生產與自我反省之中引發了反動的力量，也使其自身朝向虛無主義的方向發展，對任何生產活動都將失去信心。

3-5-4 批判性地域主義

法蘭普敦在批判性地域主義，堅信只有透過批判的態度朝向真實性是讓當代能夠維持一種嚴格的，並且非因襲的立場的唯一方法。文化是由建造、居住與思考共同形成的一個整體，Lgnasi de Sola-Morales 以海德格是在對現代世界的孤立、臨時性、變動以及失敗的反思（Lgnasi de Sola-Morales，引自施植民：90）；法蘭普敦是以現象學的方式進行的修補工作。然而卡奇亞黎認為海德格的大都會經驗並不是透過住所，而是透過離棄建構起來的，對於住所是分離的、多樣化的，比較屬於不在場而不是在場。

這種主張擴大了我們對真實性的視野，現代的經驗中的多樣性與無法控制。對於以物理方式的操作對營造事實的真實性進行重疊性的閱讀，所閱讀的真實性無法再被視為一個統一的整體而是不同的分層互相重疊在一起。對於其所具有的真實性，此種真實性既是生產者也是被生產出來的產品，只有透過解構的任務，對並置的過程進行分析與理解的工作才能釐清其中的一些關聯性。利用一些可能相關的片斷加以建構的，在時間的不連續中提供了並置的閱讀成為最接近真實性的方法。

對於以沈光文紀念物為一種中心、神祇圖像與時間的一致所代表的權利的象徵，與層級關係控制的特定公共空間，幾何型式與意識形態的價值，在當代都產生了危機。Lgnasi de Sola-Morales 以「記憶才能發現紀念性在當前的脈絡中所具有的意義。」從對客體營造的理念像一股活力、和諧的關係而非物質的形式，這股力量採取的不是攻擊性與宰制性的，而是偶發性與弱勢的立場時仍然能夠進行發展創作。

對案例事件的看法，Sola-Morales 認為短暫與消失的經驗，是當下時間性的最豐富表現形式，對主客觀的認知並非相互對立的領域，而是一種單獨的真實性的折痕，真實性遂像連續的統一體。對於時間的意指，是事實的真實性中的一些突然、無法預期，並不是透過線性的與可預期的組織方式產生的，而是經由折痕與裂縫而產生的。折痕與裂縫可提供詩詞的與創造的強度飄浮不定的短暫時機一處庇護所。事件所具有

的臨時性本質以及真實性中的這種無時間性的折痕的意外，這種裝飾性，使得真實性可以更具魅力與獲得美化，一種清楚表示事件折痕重新回到可能次要的一種機能，將設計規劃從超出對事件的假設基礎中拉回來面對的一種機能。

3-5-5 社區空間政治學的反思

社區空間乃政治的，且是被創造、模塑、改造出來的，它是人類的產物。

其實我們都了解在地方或區域社群都沒有真正自治，政府或國家都一直想減弱地方這方面能力。社區政策的形成與政策的放棄，套句話說是：官僚體制和官僚體制的自我批判及自我毀滅，可見空間政策、政治決定的影響。社區空間政策的中心與去中心化在台灣也正上演著，決策者或技術結構都需要面對矛盾選擇，但在選擇過程是順應著鼓勵提供一個政策的平衡模式，或是短程提供暫時性計畫，在在的顯示政治性的空間決策。

平衡和轉化之間，去中心化與集中化之間，決策者擁有影響、權力、財富、資訊，當替選方案選擇時，是更大成長亦或發展不均，發展不良的區域或地區的半殖民主義，多種事例頻頻上演，鄉村人口外移、大量外勞、勞動知識階級受制透過空間區隔，所形成問題台灣各社區不也正是如此

思考社區整體性的空間政策，不可能只是簡單的由不斷堆積限制達成，必須協調不同使用者之間的時空定位，不論是個人或團體。必須可以和社經組織協調大尺度的空間定位，考慮社會的日愈複雜和變化。對於社區空間政治論述，至少，在空間面向上，我們可發覺到不少的言外之意。也因此，對比於體制的各種路線，在各爭鬥與權力角逐中，也許能透露出些許的新意，隨時提醒人們那潛藏其後的無所不在的權力機制與邏輯。所謂政治權力的空間面向，指的是政治論述藉由空間轉化成實際權力運作實現之過程與物質特殊性。再者，此一社區空間權力化的操作與現代民族國家興起之歷史過程緊密連結，且關乎特定的政治--經濟問題的認定。

在過去，政治被視為理性以及科學程序的障礙，政客只會扭曲規劃過程中理性和科學的有效性，因為站在自利的觀點上，所以不斷變化。因此，這些政客既看不到替選方案，也看不清各種目標。但如今看來，社區空間是政治的，空間並不是某種與意識形態和政治保持著遙遠距離的科學對象，它永遠是政治性和策略性的。假如，空間的內容，看起來是純粹中立，且非利益性的，那是因為它已被佔用了。空間是一個社會產物，空間的生產就如商品生產一般，佔有空間的私人團體可以經營

並剝削它。空間一向是被各種歷史的、自然的元素所塑造，這個過程是一個政治過程，它是一種充斥著各種意識形態的歷史產物。

從社區營造歷程的揭露經濟依賴與政治壓迫，我們或許可從自啓蒙以降，其把現代性視為是朝向解放與社會福祉前進的進步觀與理想，從歷史上的經驗可資辨認。也正如史波爾（Spurr 1993：4）指出「一個文化支配另一個文化的過程，正是始於『命名與否』這樣的行動上」。統治並非是一致及難足以完全宰制，經常處於受抗拒的不安全感，及被宰制者心理的曖昧不明極難以駕馭。這種不安全感或不穩定感，在文化實務活動上的性質與意義，同時改變雙方的各自屬性。所以沒有所謂存在未受污染的傳統或被宰制者，因為它們是受權威所建立的秩序下衍生的結果。其中的實際意圖是，「渴望能擁有一個改良過的、可資辨認的『他者』。這個『他者』是具有某種差異性的主體，幾乎與我們相似，卻又不盡然如此。」。

荷密·巴巴（Homi Bhabha）從文化面向的切入，創造了一個新詞「混種性」，指稱不同文化混合的產物，來掌握這種的不真確性。同時指稱兩者間相互依存的性質，以及挑戰了規範的殖民/被殖民二分現象。相似性與差異性是以一種正反並存的方式共同起作用，兩者間並有著相互節制的效應。

社區營造對西方現代化的迷思，將文化與人群的歷史建構，呈現疏離與他者的論述，認知我們與他們兩者之間的差異，這種亦是奠基於精英的意識形態假定，將歷史性具體化在複雜的社會與政治實際活動之中，來支配文化並獲得權威與優越感。意圖為閱聽者顯現的客觀現象分析中，這樣指稱溝通實踐上的形式，傾向去人化及呈現一個固定不變的他者，缺乏主體性或內在動能，而且被壓縮在對立意識與文化的另一端。薩依德認為最終所揭露的並非是理解的對象，反而是這些凝視、研究、試圖支配「他者」的「我們」所持有的意識與文化觀，理解陌生他者的歷史性概念顯露出現代化之偏見與結構。

3-5-6 混種的現代性與後發展論述

混種性，Susanne Schech 和 Jane Haggis 指稱是一種文化上的混合。在當前社區營造中，新與舊、傳統與現代之間的發展思維或可辨認的社區的發展現象，其並無分明的界限，而是在文化上混種化的複雜過程。其標示出不同的全球化面向，這豐富多彩的混雜體系，創造出嶄新的及意想不到知識、權力與認同體系的方式。現代性的侵略性與後現代性的發展憂慮，Schech 和 Haggis 認為因轉化而使瀕於消失邊緣的生活方式與世界觀，再度獲得了生機。

對於傳統與現代的觀點：許多所謂傳統的文化，透過其對現代性變形的參與，而倖存了下來。這些參與，既具創造性、又有適應力，鬆動了「傳統」、「現代」這樣靜態的範疇概念。所謂的「傳統」事實上是對於環境上的一種聰明的反應與適應，而非是作為一向自古留存下來的「真正本然的」藝術表現。然而如此的適應形式，卻可能起著一種相當有效的象徵作用，因為可以藉由它顯現出一種嶄新的屬於當地住民的認同感。並且與那種對於照章行事的、菁英主義的，或稱非原住民所創發的「發展」理念之抵抗整個關連起來。然而此種混種性未必會挑戰或克服既存的霸權，甚至可能成為新的支配形式之生產泉源。但是「對於要達成對現代性一般策略的取代，這些混種事物致力於生產不同的主體性」。而這些主體性，在表現上或有進取或保守不同特色，都會經由他們本身對現代性產生扭轉、扭曲。混種性其實長久以來就是發展經驗的一部分，從政治菁英戮力推動現代化，是配置在傳統結構來運作，因而維繫所謂的傳統價值，這些價值同時也對發展起著截長補短的功能。這可以說明文化的矛盾與複雜的效應。

文化的歷史傳播、文化跨越空間的轉變，以及文化創造的移動，聯繫上彼此發生關聯，揭露了透過文化區來創造文化認同的某些特徵，這個過程會透過想像的共同體、發明的傳統、文化分化。所以 Mike Crang 不把文化視為「在領域上排他」或均質的，而是包含了內部分化。所強調的是文化沒有「本質」的核心，而是在互動與移動之中塑造出來的「混種」。

文建會主委陳其南認為：經建會甚至營建署也全部都偏重在硬體、景觀方面，忽略社區居民共識凝聚、產生共同行動的能力。不管政策是從何者發動，都急於求得一個成果的展現，到最後的操作往往產生嚴重的扭曲。所以事實上這些政策都搭上社區營造的趨勢，可是已經失去了社區營造的真正意義。這是目前社區營造值得擔憂的問題。而且現在媒體，常常會去批評社區營造，因為他們覺得過去文建會作社造，都只看到活動，不管是不是跟社區營造有關，發生在地方的活動都跟社造與社區有關，所以造成了刻板印象，無形之中有兩種力量，一種像我們就覺得台灣社會的改造應該從社區營造的方向著手，另一股力量就是覺得社造就是形式化，就是花而不實，就只是在花錢。

3-5-7 小結-社區主體位置

如同胡克斯重新組合我們再現的生活空間，作為潛在的滋養與抵抗場域。社區已作為一種面對一切形式壓迫之鬥爭的真實與想像、物質與隱喻的會遇場所。

索雅提出「擾亂差異」(Soja, 1996 引自王志弘、張華蓀、王玥民, 2004: 125), 使偏離的二元結構得以重構差異, 成爲所有被社會建構之差異者組織發展基進的後現代主體性。讓解構的現代主義批判, 轉化爲比較建設性的基進後現代主義文化政治計畫, 並以擾亂差異和培植多重性的核心發展。如同胡克斯的從政治上和地理上的選擇邊緣出發行動, 藉著解構和擾亂邊緣與中心, 重新概念化主體性的疑旨。胡克斯 (Hooks, 1990) 正是認爲社區, 是一個我們停留、甚至攀附的所在, 因爲它培養了我們的抵抗能力, 邊緣則提供我們基進視角的可能性, 讓我們得以觀看和創造, 想像另類的、新的世界。

索雅的《第三空間》提出的是要建立組合性的社群, 其並非彼此競爭碎裂分離的抵抗社群。在經過修正得後現代性情境脈絡裡, 導向一種以區位政治和接近差異之權力爲基礎的、新的空間性社會正義概念。這不僅牽涉到差異的文化政治, 也牽涉到人文地理的概念, 這包括區位政治和地理歷史的不均發展, 以及我們如何在確切的空間實踐中, 有創意的結合空間隱喻和空間的物質性。這種從身體侷限到全球地緣政治認知, 呼應柏格重繪了我們多樣的真實與想像兼具的世界。

空間再現的透明視域, 這種認識論空間被完全視爲心靈空間, 是個「隱密的真實」, 而現實被侷限爲「思想實體」, 只能以其再現來理解。在這種化約論底下, 被排除在外, 沒有看到和碰觸的事務, 正是真實的社會和空間實踐, 是經驗與現實的直接物質世界。一切事務, 包括空間知識, 都凝縮爲對真實世界的可傳達之再現與再度呈現, 甚至到了再現取代真實世界的地步。這種化約的論述雖可能有所洞見, 但它也充滿虛幻的假設, 想像/再現的事務界定了社會空間的真實性。相反的, 社區實在論幻覺, 則過度以自然主義、機械唯物論、環境決定論或經驗主義的方式, 過度實體化了世界。客觀的事物比思想更具真實性, 這種不透明性的幻覺, 無法超越事務表面看的更深入。社區被視爲自然而然、純真的既定物, 可以客觀具體的測量與描述。把真實化約只是物質客體、化約爲事物本身, 正是經驗論、自然主義、經濟主義、環境決定論等的物質決定論的幻覺傾向。

列斐伏爾和胡克斯選擇保持在深刻的邊陲意識, 既全盤關照又置身邊陲就是保持開放與不排外。傅科與哈伯瑪斯也以經驗、情感、事件和政治選擇的可知與不可知、真實與想像得生活世界, 這些經驗、情感、事件和政治選擇的存在, 受到創造性且形成問題的互動所塑造, 這些互動發生於中心與邊陲、抽象與具體、概念與生活的熱情空間之間, 於物質層次和隱喻層次上, 在空間實踐裡彰顯出來, 空間實踐則在不均等發展的空間權利領域中, 將知識轉變爲空間行動。那是存在上的異端與抗拒中心, 是

在既有權力中樞以外的抵抗區域裡形成的空間意識和地理想象，以了解權力中樞內部運作的危險與可能性，同時又具異邦居民圈外的局內人的那種在理論與實踐上基進開放的批判視野。有關社區空間主體性和客體性、抽象和具體、真實和想像、可以察知和不可思議、重複和差異、結構和能動性、心靈和身體、意識和無意識、學科化和跨學科的、日常生活和無窮的歷史的分隔。索雅以及列斐伏爾認為這些只是一些空間的片段和切面，任何空間的企圖只會引發一種不可為的絕望感，將空間貶抑到訊息的地位，並將空間裡的寓居化約為閱讀。索雅提出的不只是兩方面的簡單加總，也不是某個間隙位置，而是透過擾亂、解構，以及不斷的重構。這是關注生活和構想、真實和想像、物質世界和我們對世界的思考辯證。

3-6 社區現代發展的政治性

現代社區發展理論，主要是由中產階級所創導的一種獨特的啓蒙價值觀。這是對於未來的一種前瞻性探索，而不是對社會價值觀的批評分析。從禮俗社會過渡到利益社會變成不可實現的迷思，意識到這種危機，全球各地尤其是高度工業化國家已開始重視社區的利益。

在現代化與傳統的發展，以宇宙觀的秩序與道德中心，透由建構形成政府以因應需求，政府領導市場經濟，不僅是理想也是必要之惡，作為為人民謀求福利，負起社會責任，維持秩序等。同時透由社區營造精神，以民眾參與、居民自主、甚至以由下而上的儀式性活動鼓勵民眾為自己的抱負而生活。政府的重要功能成為提供豐富核心價值傳承的互動環境，作為調和與規範文化的機制。

杜維明對發展的解釋，認為每個要素都混合著文化以及其他因素，當這些模式被用來分析差別及解釋的目的時，也就難以擺脫政治的考量。文化解釋混雜在設定來解釋差異的每個特徵之中，文化解釋在對於團體的描述無論對文化相對論，差異存在著比較，自以為是、驕傲或者擔心、厭惡相向，造成各自的文化差別與政治運用。從文化解釋中所獲得的成就原因，是個別性的與多不相同的。成功與失敗的社區營造，要符合科學與文化因素定位並不容易，更何況基於政治利害，去堅持文化因素在成功與失敗上所扮演的角色。把成就的意見明確總結，基於政治理由甚至科學的理由為某個特定群體的部分文化貼上標籤，其實是把一個複雜的現象簡單化了，是以歷史的方式把複雜的文化說成固定不變的典型。文化確實造成了差別，隱諱的、暗諱的，文化有自己知識成就上的喜悅，也有墮入愚蠢甚至更糟狀況的時候。杜維明把文化看成儲藏室觀念，從這衍生合宜的、有用的習慣。但是無論如何文化已歷經許多改變，如果缺乏地域與群體的相互因素，要贊同或套用文化來發展卻又是不切實際的想法。

而政治制度如果有好的結果，民主使得人民更健康、快樂、容忍與信任，這種解釋暗示全世界的問題都有解決之道，只要採用民主制度，從此就生活快樂。但是從許多經驗顯示並沒有更健康、快樂、容忍與信任。對於這樣的情形，許多說法則解釋為從經濟發展是逐漸引導社會與文化的變遷，民主制度也是逐漸落地生根的，要在發展到強調自我表達社會才可能找到普遍的民主。這也暗示民主不是採行正確的法律，就可以獲得的，社會與文化導引著民主落實的可能性。

現代化的過程會帶來文化的改變，文化在社區營造扮演很重要的角色，信任、容忍、富裕與參與的價值觀，似乎特別重要。長期而言，不是改變制度或是領導階層推行，社區營造是否存續，還是得依靠一般民眾的價值觀與信仰。

3-6-1 全球化與再現的政治

文化、政治與社會生活日益同質化的全球化力量中，複雜的現象經常涉及社區地方環境，關於全球與社區地方兩者間的關係，全球化重新修正了空間、速度與溝通的概念，侵蝕民族國家與其領土、文化完整性。這些現代性，形構現代化理論支撐著一個想法即：全球化朝向世界地區的流動結果，無論生活方式、消費型態，與政治、社會價值均被視為富裕與進步的指標。

而一個擔憂的觀點來自於此種情況，以其並非來自良性進步歷程，而是使得多樣的文化意義世界變的單一。羅彬思（1997）指道「全球化，是尋常生活上的體驗」。我們的經驗遭受前所未有的滲透與影響，文化作為一個有範限，獨立自足的實體，被結構到一個更廣泛的影響之內，現代性的全球化力量，將穿透、吸收與納編邊陲地區的文化。

傅柯從形塑現代文化的角度探討歷史，以及以權力與知識的支配力量來觀照歷史。傅柯藉由探討連串事件、斷裂、限制、經時間演化的特殊事件，以及關係的類型等方式。文化的重點在於知識的傳承，而且傳承的過程絕非直線進行，而是在意識及無意識層次上與權力相連，意義來自主觀性的相互作用，是與制度、科技以及社會需求的改變之間的關係。傅柯指出偏差的定義總是取決於菁英、取決於菁英的組成方式、以及菁英要求放逐偏差者的主張。因此偏差是社會界定、判斷來的而非事實，從而接連道德的問題，對於偏差者的隔離、排除的舉動，象徵性的洗淨社會，傅柯亦指出懲罰體制套用平等觀念區分出罪名，以便類似罪名可用相同的方式懲罰，同時痛苦的長度也被整合進痛苦的效益控制當中。現代社會斥責懶散與怠惰的社區或個人，壓抑與禁制是為形成的制度之維繫，又從當中創造出整個社會的經濟利潤。從社區評

鑑與無能力發展的社區，其正以專家方式建議分門別類，這些專家其實有著共同的目標。傅柯解釋，這些策略只是讓懲罰方式更形完備，而非使社會日趨完善。這些懲罰機制隨之而來的壓制、順從以及控制，慢慢地將人貶為一個案例。層層控制已成規範，權力變的身負機能而且具匿名性，其泛道德化卻使道德淪喪。

3-6-2 文化與權力

文化與權力的另一種關連，政治權力無法以高壓或意識形態得以永遠延續，政治若為確保政治權力主宰認可，它必須要與人們更為親近，而不能從一堆圖表或統計表來了解。由於真正的權威涉及法律的內化，因此權力所追求的是把自身銘刻在人類的主体性上，展現在所有表面上的自由和私隱之中。權威若想從內部規範他們，它必須從內部想像他們，因此權威不只是了解習慣，還必須了解他們不為人知的慾望和厭惡，來達到成功的宰制。

主張文化做為整合社區營造機制者，不承認文化表面的同質與一致性下，是可以透過宰制機制而建構出來的。其以文化將社區界定為一個獨立單元，種種生活方式與生活的經濟與政治脫離。文化的凝聚與統一中其實存有權力的面向，其會將非主流的文化實踐，界定為「脫軌的」、「邊緣的」。文化本應不自外於社會生活的其他場域。文化，作為生活的生產與再生產過程中的積極意義，文化就是具有生產性的。文化代表著一個社群「全面性的生活方式」，而由再現與權利所組構而成。社會群體的融合受許多條件的限制，這些條件形構一個共享的認同感之基礎。而在種種不同的認同形式中，並非各自獨立的，而是彼此交織、影響，或經常相互衝突對立。所以 **Susanne Schech** 和 **Jane Haggis** 認為文化的凝聚性或共享性，並非廣佈整個社會，也是有關文化的差異與分化。文化非只是社區凝聚力的展現，也是一個爭鬥的場域。這種文化定義：文化作為一種生活方式與文化作為意義之生產區別意義，遂被打破而關連到再生產與權力概念上。這個文化面向正是提供對於社區營造的概念與過程的理解。

3-6-3 文化權利與發展

傅科（傅科,1980）所發展的權力概念，並非是一個線性的結構，即非由位居上位的權力，去剝削與壓迫那些位居下位者。他的權力/知識概念，是將權力理解為循環的、遍布的與多中心的，其透過論述，以一種四散的具生產力的方式運作，並使得所有社會上的個體，在權力/知識的效應中，都獲致不同程度的行動者（與共犯）的角色。

文化、權利與社區發展中文化不被界定成一個實體，不再是日常所談及某個文化

時所蘊含的意義。更多的指涉文化，意指內含於所有社會關係與結構中的種種實踐與過程。權利與差異作為文化定義的核心，其強調的是如何經由論述而建構出共享的意義，且這種方式所造成的鬥爭與抗拒甚至會多於社區凝聚與統一。社區營造的權力/知識論述作用，使全球性關係得以被建構、想像與操縱出來。就傅科議題並不是用來說明全球性的不平等與權力差異的工具，社區營造本身即是其所企求說明的那些不平等現象的組成元素，理論家與政治家所允諾的一個富饒國度，始終未曾出現，相反地，發展上的策略與論述只產生低度發展、民不聊生的困境，還有說不盡的剝削與壓迫。

社會內部階級分化的「發展」，人們在「有文化的」或「沒有文化的」描述下，成為在發展上的不同社會與社會群體層級關係。其在社區、活動與生活方式作出了區分。對於他者文化的觀點，許多表面上關注經濟發展的議題與研究，其實內裡充滿了林林總總的文化假定。將文化聯繫上傳統，主張社會的文化傳統在現代化的衝擊下，以普同的現代性概念切入，必然會經歷「發展」變遷的過程。這些概念之間隱含一個簡單快速的關係：發展＝現代化。史美舍（Smelser,1964）就指出現代化也可能帶來整合的難題，以及社會與政治上的騷亂。而造成亂象的原因，他認為是由結構上的分化過程所造成的。傳統的統合、功能制度被切分出多特化的結構，就需要新制度來因應這些問題。

新科學時代的精神，科學不只增進知識，還賦予擁有知識者權力，增進其本身的地位。傅科所揭穿的實證主義，擁有知識者權力優於他人，或做為造福眾人拯救者等神話，歸之於科學進展促使其自信滿滿與焦慮。權力不只出現在明顯的檢查體制中，更是微妙地深入整個社會網絡。知識份子自認得負起意識責任的觀念以及構築權力體制的論述，使知識本身就成為社區營造這套權力體制的代言人，這種主張又常與政治利益以及權力本身掛鉤，「一再將制定法律的藝術與處罰相結合」。不管是從國家機器觀點或資本主義的意識形態，這些據以建立朝向善、平等的知識與標準，以有助於為腐化的權力（伴隨犯罪而來）建立永恆的常規。

3-6-4 小結-社區自主

政府常不尊重其轄下所有主體的人權；很多社區團體，都已遭受來自其政府所施行的系統化歧視對待，更何況是要如何期待援助。所謂的自決，只是個人與其社區可以去自行主張的權力。

馬克思所認為的異化的概念，乃是一種社會與歷史的建構物。而這些都來自工業資本主義的異化概念包含有客觀化（對象化）、疏離與創造性活力的喪失。馬克思的

「類存在」¹¹ (species being) 批評說明，人是生命與活動的，同時也是自由、自覺的特性。人把他的生命活動變成他的意志與意識的對象，他才是有意識的存在物，也就是說，他自己的生命是他的一個對象。只因為如此，他的活動才是自由的活動，與具有創作性。

傳統敘述性裡，從脈絡中來定義社群是很普遍的方式，社群的界線也因此是模糊的；而對某個社群的認同，也就不能全然涵蓋個體自我的所有面向，這樣的脈絡性與模糊界線，正是法律行政機關的分類所特意要消除的，以使人民受制於政府政策的統治。在這過程中漏失掉的是意義的豐富性以及文化資源中足以應付社會差異的策略彈性。

社區試圖應用的場域並不是一個公民參與國家主權運作的公民社會，而是一個政治社會，所牽涉到的其實是如何與社群外的力量做不同的連結，或者政府等不同層次的力量作連結，這些都是社區在政治社會中找到立足之地的方法。但 Partha 也指出這也不是一個安全的位置，因為這完全依賴著在策略政治場域裡運作的能力。自主性是社群層次的訴求；其次這些民主的訴求是對應關係中成型的。而國家的統治功能，早在社群能夠通過社會化，成為公民社會之前，就已經涵括了人民整體。因此民主化的政治並不能在傳統上所理解，政府與公民社會的交涉往來的這個層次的操作，要到一個定義不明，法律規範模糊，脈絡與策略區隔清楚的政治社會場域裡來實踐。Partha 提供一個概念性的地圖，來描繪新的政治社會裡逐漸浮現的實踐，是具體的自我，必定是在集體義務與團結的多重網絡中運作，為自身的利益來發展出面對、抗拒或是運用的策略，以對抗現代國家所運用的各種權力技術。

把國家和社會的場域截然分開，國家機構必須將傳統社會機構與實踐加以現代化；或者國家與社會被認定為全然相互穿透，以至於國家的實踐完全取決於社會機構之間的拉扯力量。其實要找到適當的場域，來實踐能改變社會的介入主義方案，或是要找到因為民主制度擴張而帶來社會轉變中所留下來的場域，都已經變的相當困難，思考在國家機構和公民社會之間，建立某種中介的實踐場域「政治社會」，是一個盤據於國家與布爾喬亞公民社會之間的地帶。「政治社會」透過一個團體進行操作，它具有自主性連結的形式，同時也使用道德性，也涉及到一種持續的、游移性的妥協，

¹¹Rober Bocock, Consumption, 1995: 亦即人類可以事先擬想他們要創造的東西。Marx 說道：人是一種類的存在物，這不僅因為他在理論與實踐上都把物種當作他的對象……因為他把他自己當作實際的、活生生的物種；因為他把他自己當作一種普遍的因而也是自由的存在物 (Bocock1995, 引自張君玫、黃鵬仁 2003: 76)。

在現代性的規範價值和公眾要求的道德訴求之間遊走。

這種場域活動的大量擴散，導致進步精英圈內的不安憂慮，中產階級會認為政治已經被暴民和罪犯所取代，而且現代化國家似乎放棄了改變落後社會的任務。這些反對都緣於無法認知到一個政治場域，他既不存在於國家之憲法規定的限制之內，也不符合布爾喬亞公民社會裡一般被接受的互動關係。這正是民主化最實質的效應，同時會是現代性和民主的相遇中最豐富且具有歷史意義的結果。

3-7 社區營造的經濟進步發展建構

社區營造的發展也需依賴社群自主的力量，而地方發展制度的行動力量係源自於「地方」，經由地方居民與地方產業的「依存力量」去創造社區的永續經營力量。由居民「自主的力量」去培育地方發展動能，並經由社群動力的互動交流，而創造出多元的價值。通常只有在福祉社會的價值之下，社會永續才有可能，經濟與社會的發展才能有新的調和產生，也才有知識經濟發展的可能性，知識經濟一直被誤解只和高科技有關，知識經濟的核心是一種內發性的知識發展可能性，人如何在生活脈絡中去解決問題而發展出新的技術。

社區營造具有多元的意涵與類別架構，每一項文化、創意、產業類別皆具有不同的開發模式與發展價值。經由文化融入創意設計後之產品。它改變以往的規劃方式，朝向地方個性化、特色化與意象化特徵，它具有「地理依存性」，經由其地域空間環境的塑造，或由其社群自發性特質所衍生的。以其「地域特殊性」或賦予如歷史記憶與價值、地方特色、創意意象等，作為地方經濟再生產與文化素質提昇的主要策略。文化對於社區營造不僅是一項極具開發力的經濟及文化資源，且為地方發展無可取代的資源，亦為人民生活共同記憶、歷史文化傳承的場所。具有延續地方傳統文化與凝聚社群共識、領域感、認同感等功能。

英格哈特（Inglehart）從經濟發展思維認為經濟發展引起兩種改變有利民主的發展：一、經濟發展可以改變社會的結構，帶來教育普及、貧富收入比較均等，帶動更多人參與政治，及有力量與精英份子談判；二、經濟發展有助於文化改變，協助民主的穩定，並以經濟發展培養出人際信任與容忍。

是否文化問題就意同進步與落後。對於發展主義者，文化問題意同進步與落後，以及意指生活中美好的事物是由於文化之故得到或失去。文化發展論者喜歡用倫理道德檢視，設立生活品質指標，好用來認定優劣，然後繪出道德地圖。希望重新打造它

們成爲更進步、更民主、更科學、更具市民意識、更勤勞、更具企業精神、更可靠、更理性、更像理想的我們。

但是令化發展論者深感困惑的是各種傳統生活方式和宗教信仰制度至今仍流行不墜，甚至發展出後文化主義者的否定文化觀念，是因爲文化多用以維護威權式的社會管理。施偉德視其他的文化是啓迪的泉源，而非把文化當成譏諷的對象，罪惡、不道德、腐敗、無能、野蠻，或是指示這些是非文化的。

文化性指的是那些關乎真、善、美、效能的概念必是承襲自社會以及源自習俗而來，而這些概念確實構成人類各種不同的生活方式。文化的普遍不統一，從世界任何視角都是不完整的、不連貫的、空的。因爲客觀有價值的生命目標是多樣的、異質的，不能化約爲某些共同的標準，以及本來就會相互衝突的普遍性，生活在這樣的世界中本就有其危險。而施偉德的多元主義並不意味拒絕進步和衰微的觀念，實踐公認的價值總有協調的空間，正因如此，會有不同的的文化、價值傳統，同時任何文化傳統都不能自詡是對的。

3-7-1 發展的價值觀

反動派分析家和公眾人物利用，把窮人的社會問題歸咎於窮人自己的「價值觀」，援此藉口而能袖手旁觀，並爲政府及納稅人卸除紓貧解困的責任。另一個是地方自尊，曾受負面刻板形象所苦的人而言，現今已僵化成自我炫耀和地方中心主義，而且藉由多元文化而得慰藉。對採用歷史—文化解釋來討論社區問題，都會被視爲在打壓地方或本土化，而且對一切往好的看的人構成威脅，地方中心者堅持要維持一個「可利用的過去」，以及一個令人驕傲、沒有問題的地方文化，才能在多元文化盛會中展現的榮耀。另一個誤解，特別在政策專家和關切社會弊病的人，以爲人力無法對文化產生任何的作用，認定文化是不可改變的。

現代多元文化觀念和種族認同已經完全成爲種族主義的替代物。這種普遍論的角度去使用文化，許多多元文化主義者也同樣強烈抨擊文化解釋是一種種族主義。文化觀念遂被貶抑爲種族主義論，或是文化沙文主義。多元文化和自由派社會學者就不能把文化因素貶抑爲「消極附屬的地位。」

文化因果解釋和象徵式或描述式的使用方式的不同，是要在瞭解使用文化的意涵和進行的分析層次有別。在關於價值觀體系和文化位置劃設中，一個社會的文化反映出完整的歷史傳統，依基本價值觀的相似程度這樣二維思維繪製的位置地圖，反映出

這些社會在許多因素的相對距離，像是社會結構與經濟程度，許多歷史因素的影響歸類為兩大文化向度繪製的地圖。但是這些不同的因素並非完全相符，所以有顯著的反常現象。儘管有共有文化的社會通常反應出經濟發展的程度、職業結構、宗教與其他歷史的影響。在這樣二維空間的位置反映出一個多向度的現實狀況，這些不同的向度顯現出一個社會的文化，是由整體經濟與歷史遺產所形成的，然後文化再形塑這個社會。現代化的理論同樣認為社會經濟越發展，文化將會往一個可以預估的方向發展，發展理論顯現認為經濟的差異造成文化的差異。

布赫迪厄要駁斥的是將每一個人文化實踐的意義都視為是一樣的。因為文化實踐的形式及其內涵裡都有社會的分化，不同的社群會賦予文化實踐完全不同的價值及意義。然而主流範疇仍會繼續以區別的策略，拒絕一般的普遍性（普遍性遂被兩面的應用）來維持其位置。區別的邏輯就是要在各個文化實踐之間，維持足以區別的差距：一但一種實踐被傳開，失去其區別的能力，就得找出另一個屬於宰制階級所有的實踐來取代之。

意識形態，是由一個社群或階級所生產的社會關係之扭曲再現總合，這些再現可以合法化社群或階級的實踐。意識形態不但可以鼓舞及強化社會施為者，而且會把它們的社會實踐構成其他社群或階級眼中的合法實踐。天份能者居高位、努力及熱愛就能成功，這個意識形態意味著平等。自由主義的意識形態認為個人自由是社會的基本價值，而且承認每個人都有自主權、主導權及發展其潛力的權力。合法化社會秩序的功能，是建基於一個大家所公認和接受的原則，而自由主義藉著把社會自然化，把社會不平等轉變為天生能力的差距和公平競爭的結果，這種評定篩選是任意而專斷的。布赫迪厄批評這種不同社群之間的接觸帶來的文化改變過程，被宰制階級去學習另外文化的適應，是一種脫離文化的過程。

3-7-2 發展的價值危機

「發展」通常被使用於正面的意義上，隱含道德及提升生命的特質，這一種定義下的文化，卻也可能形成殘暴與壓迫的工具。有一種處理黑暗面的方法，就是忽略不管，對好的文化或壞的文化都不做價值判斷，只要在表面價值的層次上分析這些文化現象即可。另一種處理方式與上述方式正好相反，就是運用倫理標準，將一些大家普遍無法接受的現象特徵認定為不道德。此種標準可包括公平、民主、人權、自由等觀念，亦即人類的基本價值。

文化與社區發展是否為一個事物，還是一種過程，藉由定義一連串的特徵來描述

其是什麼，而不是誰創造了它，或是誰決定要怎麼利用它。當我們接受文化或發展為一過程時，有一些問題會產生，一是關於有影響力的群體與被影響者之間的權力關係。文化會變成一個衝突的現象，而不是和諧一致的。社會上一群菁英，會有意或無意的將一種優勢文化（**dominant culture**）加諸於不願意或不知情的百姓身上。發展是過程的觀念強調了一個事實，那就是文化既不同質也不穩定，而是一個會演化、轉換、多變且多面的現象。文化可看作是一種累積（**inventory**）的觀念，顧慮並不會導致這樣的觀念遭到破壞或取代，只是當我們考量過程的動態及其所隱含的權力關係時，其所累積的東西將變得不穩定，且彼此間可能會產生衝突。主流經濟學在其正統裡，忽略這些影響，而將人類行為視為一普遍特徵的表現，這些特徵透過個人主義、理性選擇、效用極大化模型即可完全刻劃；同時，主流經濟學也將市場均衡視為與歷史、社會或文化背景無關。

正因如此其思維經由適應其物質環境而來，並透過其物質環境，文化變得可以解釋。文化或有差異，但其演化並不決定於其體現的觀念，而是決定於成功處置了所處物質世界中的種種挑戰。「文化唯物論」就是：文化乃所有經濟活動的根基。其經濟發展中的文化角色，則會把窮人的文化傳統置於經濟架構中，這是一種手段，藉此可驗證何種方法能使其物質環境獲得改善，以在某種程度上維持其文化健全性。聯合國世界文化暨發展委員會（**the UN World Commission on Culture and Development, 1995**）已清楚表示，在任何社會中，文化概念和發展概念都糾纏在一起，無法解開。「文化產業」我們可以看到文化已被技術及資本主義意識形態所扭曲；對我們而言，文化過程的發展詮釋無疑是一場災難。從那時起，現代消費的概念已朝向不同的路線發展，其表明在一個廣大的經濟領域內，文化的不同脈絡化。其中當代文化研究的領域，承認了日常生活文化現象的普遍性，並且開始探究大眾文化，一個社會經濟現象的變動範圍裡，不論此現象是有形的還是無形的。

文化價值的這種人文主義式觀點強調文化的普遍、超越、客觀及絕對的特質，一種「高級」及「菁英」文化的價值。一致性與規律性是文化價值的核心，已對傳統理想造成挑戰，它們將價值的概念加以改造，使其變成變動的和異質的（**heterogeneous**）解釋，於是相對主義取代了絕對主義。然而，當後現代主義著重於這樣的價值觀點時，對於要如何理解及評估價值，他們已無法給予令人滿意的答案。由於不確定性已帶進了價值概念，許多人指出這是今日文化理論的「價值危機」。

3-7-3 永續發展的觀念

永續性的一項至高原則是主張體系中沒有一個部分可獨立於其他部分而存在。索

羅斯比的文化「生態體系」乃實質經濟運作的基礎，它會影響人們的行為與決策。一旦我們忽視文化資本，而任憑文化資本腐朽、無法維繫賦予人們認同感的文化價值、及不從事文化資本的投資，那麼也會置文化體系於危難之中並可能使其崩潰，隨之而來的是福利及經濟產出的損失。

經濟成長以物質生活水準的提升來衡量，依然是所有已開發國家經濟政策的核心目標；而在當代經濟分析中所建構的成長模式，仍然只以經濟變數來解釋。在解釋經濟成長時忽略文化因素，對經濟學家而言這可能只反映了一個事實：經濟變數可解釋一切；換言之，透過諸如生產力、技術、產業變遷、要素所得、投資水準、資本流量等現象的探討。而將文化視為一套價值、信仰、傳統、習俗等，有助於群體之結合與認同，那麼文化會影響群體中個人的思想與行為方式，同時也會影響整個群體的行為方式。群體認同與價值塑造出個人的偏好樣式，因而也影響了其行為。索羅斯比因而認為文化會影響經濟效率、文化會影響公平，文化對公平的影響會呈現在群體的資源決策上，以及文化會影響甚至決定群體欲追求的經濟或社會目標。

有一種更為基本且普遍的文化，作為打造其經濟成就的根基，其所引申的文化原則，包括：對群體福祉的關注、人與人相互尊重、追求成就的工作倫理、重視家庭、注重教育、對統治階級的尊敬等等。對宗教、家庭的態度、及社會內合作模式等因素，這類文化基礎，就是以此方式滲透到其經濟生活的各個層面。蕭新煌（Hsin-Huang Michael Hsiao）則採用實證分析指出文化因素不應被看成是個人的社會行為，而應在社會層次下，視其為一套井然有序、約定俗成的文化安排（cultural arrangements）。他同時指出，唯有在這種層次下，我們才可將文化行為連結到經濟活動。

一個較為廣義的概念所取代：發展是指社會對生活水準改善的需要與渴望。在功能性的意義下對經濟表現的影響，經濟學家仍認為經濟發展等同於物質生活的進步。「發展」也開始包含一系列社會指標所要的改變。發展思想的重新詮釋方法具有明顯的文化意涵。人類成為發展的目標與手段並非孤立存在的，他們以多種方式互動，而此互動所發生的架構正是由其文化所提供——他們的信仰、價值、語言、傳統等，這些成為人們日常生活的背景。以人類本身所重新定義的發展，已將文化從發展思想的周邊帶進了核心。新的發展模型不只考慮單方向的變動，它強調的是，相互連結。我們必須承認文化與經濟都不是靜態的，而是一直變動不居。而且沒有單一的發展模型可適用於所有情況，不同國家間的發展途徑差異已導致不同的經濟、社會、文化及制度環境，這些差異將會決定每個單一個案的發展方式。另外此種新範例將多元化視為一必要成分，承認人類發展係起始於地區性的層次，其中社區內及社區間的文化多樣性

為文明人類存在的表現。最後，伴隨多元性而來的是文化自由。

發展的重要目標若是要培養與提升地區性的文化價值。文化所扮演的角色，變成是全球化確實傳播了大眾文化的唯物價值觀與標準化形式，那麼我們可將全球化視為對地區性文化差異的潛在威脅，並會導致社會的疏離與混亂。發展在制定計畫方面，現今所關注的焦點只是調整這些干預手段，及使其適合當地的傳統與制度，並運用當地的技術與知識，同時強調社區內與社區間文化互動。所以特別針對窮人的計畫，並確認文化在活絡社區及提升自尊方面的重要思維。一種認知—即遊戲規本質執行面來看，定義何謂決策權力往往掌握在管理及行政階層，因此許多有關的正式定義已經提前在法律條文、規章、條約及公約裡出現。

價值其中的涉利者若指稱為「社群」，而我們檢視規畫有關於文化價值可能的構成要素，它由誰來決定，以及它是如何被衡量。其中的美學價值（Aesthetic value）正是以具有某種重要意義的方式來展現它的美感。及所傳達的精神價值會讓社群產生認同感，和提供社群一種文化上的自信，以及讓地方與全球產生有助於勾勒人類文明及社會輪廓的連結。將發展的文化視為一種共享的價值及維繫群體的信念，這樣的解釋，存在主張能促進社群的社會穩定性及團結，從這裡反應出它的社會價值。更重要的效益在於讓現在與過去產生連結，顯現了人類當下生活的源頭，從而協助認同的確立。其傳遞的意義和資訊，也有助於社群詮釋他們自身的認同及確立其文化性格。整個社區的知識基礎以及相互理解的準則，以作為一種意義再現。

由誰決定價值？亦即評估和決策應該在「由上而下」（top-down），還是「由下而上」（bottom-up）的程序裡完成呢？在許多案例當中，「由上而下」的程序往往都被冠上財務方面的理由，因為出資者提供計畫實質資金的挹注，就意味著得「拿人錢財，唯人是從」，或出資者根本就明言有權力做這件事。許多公共出資的社區發展就是如此。國家、區域和地方政府只願意出錢給那些他們想要的計畫者，取捨的價值標準（不只一個），也同時來自於社會菁英份子或優勢團體（dominant groups）；而另一個完全不同的程序「由下而上」，則傾向允許那些被直接影響的地方社區，其主張他們自身的價值觀；在這樣的案例中，詮釋文化價值標準的方法，和附加於其上的相關重要部分，會與那些「由上而下」程序的案例有非常顯著的不同。

「文化」都跟發展有著重要而緊密關聯。文化在生活中至少扮演著四個互斥角色。文化設施，作為重要的文化象徵、「文化特區」的設置成為當地區域發展中的核心、文化產業，在經濟中舉足輕重的地位，以及通過強調社區的認同感、創造性、內聚力和整體活力，藉由塑造出一個地方以及地方居民的文化特徵和文化活動，文化在

發展中一直扮演積極的角色。

個人和社區的發展、共同參與、普同平等、地方空間的民主分配、鼓勵對地方生活中文化、社會和環境方面投入更多關注，這些在在都成為政府政策制訂上的共識。這些關於對地方發展的文化意義溫和觀念，逐漸轉為更務實強硬的觀點，開始著重大化、就業狀況最好，以及如何作為一股積極的經濟力量，使得已經衰落的地方在社會和實質方面重展雄風。許多當今政策也正試圖在經濟、文化、環境和其他發展中各個客觀因素之間求得一個平衡，同時又在全球化的世界經濟中強調文化的本土性和差異性。永續發展的觀念衍生而來，讓人們更強烈地認識到身份認同感、歸屬感、創造性和參與感的文化價值。通過在地的發展增強社會凝聚力和身份認同感的動作，會在一個無形的文化網路和互動上運作，維繫支撐起地方共同體，並且也為社區賦予了意義。這些現象正代表著無形的文化資本—當代的人們繼承了各種文化活動、習俗、傳統等等，在傳遞到下一代之前，文化或許會有些許改變，也會加入新的事物。

當人們都在為文化產業潛在的經濟活力歡呼之際，應該記住創造經濟價值不是文化產業存在的理由。藝術和文化產業領域中的生產和消費，以及群體藉此表達其身份定位，創制出種種共同生活的方式的廣義文化角色，基本上具有文化價值和內涵，這個絕不是我們用以衡量經濟成功的尺碼所能丈量的。任何關於文化產業的考量，無論是微觀考察還是宏觀調控，批評與反思的緯度都萬萬不能丟棄。

3-7-4 小結

對於經濟場域自主化的問題，經濟發展不能不考慮社會關係而抽象地想像出來，因為經濟也是一個社會的建構，即使是希望具有普遍價值的經濟概念，也是某一時空下的產物。而歷史是以習慣的方式存在我們身上，即客觀的狀態及內化的狀態；賈西在《隱藏的選舉稅》中揭露建立民主體制基礎的一個意識形態，即公民主動參與運動參與是不平等的。被排斥不只是認同或接受的問題，社會上被宰制的社群所顯的能力不足，是因為他們不熟悉場域的遊戲規則，特別是掌握利害關係的抽象且特殊的語彙，所以不參與也是一種欠缺的表現。

從工業社會到後工業社會的過渡，表現在衝突的改變上，不但是衝突焦點的改變，而且是衝突行動者的改變。在後工業社會，衝突的焦點不再是現代資產階級，而是社會文化走向的控制權，特別是國家所定義的文化走向。所以需要反抗官僚體制及其規劃的決策，其權力及宰制運作的核心已經轉移及擴大了：衝突焦點不再只是掌控大型的資訊管理、生產和傳播機制的技術官僚權力，教育、媒體、中央行政機關。行

動者也不能化約為兩個階級間的對立，反而是出現許多不同的社會運動。一個社會運動可以定義為一連串行動的總合，部分或整個質疑現存社會秩序，且試圖要改變這個秩序。

朋尼維茲（Patrice Bonnewitz）指認，宰致關係並不足以使我們了解文化上及社會上的差異。社群有其各自的認同，並不只是藉著對宰制階級的反對而自我定位。社群對文化並不是想像的消極，而是經過再詮釋及模仿獨特的創造。文化除了傳播特定的價值和作風，還帶有文化自由主義的色彩，建立在自然、輕鬆、隨和等價值上的文化模式。

在有關文化與發展的匯流中，文化變成在區別現代與傳統社會的重要角色，某些現代化理論家認為，決策人員應該推動落實現代化的文化特質（個人、普同、平等）；自由主義文化的意識型態，自由民主制度與自由市場，是「所有組構人類社會的可選方式中，最佳的一種」。其對於現代科技的發展體認，現代化使得滿足人類對於最大的幸福深層慾望成為可能。

現代化的不斷複製與再造，變成是一場漫無目標的競賽。現代化所依賴的是一種無法控制的、不具文化內涵的形式與活動之模仿潮流。其所到之處，皆造成了意義喪失的結果，並使得所有社會虛無空盪。現代化透過進步與落後的時間概念，來想像所有的空間與族群。本身製造出傳統與現代文化之間的差異，傳統文化是現代化作用的對象，使用的方式經常以破壞、打破，甚至摧毀社會的文化傳統。因為普同性，文化處於決定人們世界觀與行為的原因，造成非彼即此的對反境地。批評傳統與現代的對立，是因為在某種程度上，我們傾向把不是現代的事務，全都標示為傳統的作法使然，且並不符合共存的經驗。在現代社會當中，現代與傳統的態度與行為模式，經常是同時並存的，或說事實上已經彼此整合在一起了。現代化是否能完全瓦解傳統的文化特徵，相反地，或者對於重新活化傳統文化，以便讓人團結起來，可以共同促進落實發展與現代化的某些面向。

然而在族群性、發展與文化上的區分，依然會存在，而且繼續釀生新的衝突。援引自心理學家或社會心理學說法來解釋，「人們總是依賴於其與他人之間的差異，來界定自身」。而這些特性並不會因為全球與同質化過程而減損，相反的與諸文明之間的互動往來的頻繁，人們會愈來愈與其自身的文明認同間，更為調和一致。這顯示出現代化的過程並不需要依循西方的文化價值與實踐方法來改變。

批判「社區營造」做為一個對現代性的特殊觀點，並且對於發展或進步這樣的概

念能否普遍一致地應用，對於地方主義而言，如此的批判觀點特別具有異議的重要性，而其同樣也挑戰了地方主義本身的想法。地方主義，是一個奠基於爭取社會正義上的社會運動，即平等的議題；而這也是不同地方主義思維所共同秉持的看法。地方發展理論，則將這個解放目標，置放在一般談論發展的脈絡下來思考。發展將地方帶入主流，或發展回應了「貧窮」地方的需求，並且讓貧窮的地方有了權力。另一方面「發展」也是一則概念，依此概念，共享視野與行動的基礎才能相互結合。然而，揭示發展在意義上所擁有的多重可能性，或甚至到後發展---激進地挑戰了地方主義作為社會運動與一種政治觀點的重要基礎。其解消了普遍壓迫的命題，以及強調地方文化上差異的聲明。這也雪上加霜的加重地方主義的危機，地方不再是存在的二元對立建構關係之下，其削弱要跨越全球權力不平等疆界與解除貧窮的可能性。

第四章、地方社區場域的凝視

對於研究場域選擇了熟悉但又陌生的自己社區，詰因是日常生活習以為常的事件、長輩的習俗觀念、生活的常態，突然要以分析的、或省思的文本來論述。就有如在親近疏遠中來回觀看一般、或輪迴於阿圖塞的鏡子自我/他者的辨證、在 Proust 的瑪德蓮糕中尋訪失去的時空、而波赫斯的阿列夫就也如所有歷史重影一般，社區諸多想像與真實直迴繞書寫文本的腦海，是突兀的、陌生的、親切的。而田野場竟是以如此方式呈現。

而所謂的社區本研究一方面涵蓋歷史區域的論說，在歷史空間上其或超越現在的村里地域，如關於在對明朝遺老沈光文教學紀念碑在溪美地景再塑中，包含善化文教協會、慶安宮或聖人會中就連續到時空中的所謂溪美社區的流動不居的他者觀望；另一方面糖業是否有如現在大家想望的一般，將產業納入發展的考量，而為何在校地徵收中政治力量也是可觀的一面；當然對於關懷中心及社區發展也是本研究關切的三個小個案。而社區紀錄是以九十年起至九十五年的社區參與與社區營造為主，其它則以口述歷史、訪談及文獻的地方感知，對於超越時間限制的社區營造脈絡或地方更自主的營造方式（不只是政府推動的社區營造時間，有關地方更早對地方空間的認知），以及日常生活空間的建構或作為社區營造反思才是本研究的目的。

4-1 溪美歷史空間建構

文化意涵意味著「代表過去、現在和未來不同世代所抱持的美學、歷史、科學和社會的價值」（Marquis-Kyle & Walker, 1992）。而時間的流轉，空間上的轉變居民在時空裡與環境奮鬥的痕跡往往刻劃於土地上；滄海桑田，用此話語以描述溪美這塊灣裡溪旁的土地，恐怕是再適當不過了！古早，灣裡溪從茄拔向西奔流，溪水繞過慶安宮，北上蜿蜒流過糖廠，最後從溪尾出海（唐德塹，善化鎮鄉土誌），由此可知溪尾是古灣裡溪出入善化的重要門戶。

余文儀所纂錄之《續修臺灣府志》，錄有：「灣裡溪乾街，距縣七十里¹²」、「灣裡溪街，距縣八十里¹³」，由余文儀之錄述，即可知曉：灣裡溪乾街之地理位置當在灣裡溪之南，後因溪水氾濫而壓毀。而陳長鴻老師更以「蜈蚣樣¹⁴大戰青冥蛇」¹⁵為題述說人

¹² 余文儀，《續修臺灣府志》，台北，台灣省文獻委員會，1993：86。

¹³ 同上註，頁 86。

¹⁴ 芒果樹

¹⁵ 陳長鴻口述居民於堤岸廣種芒果樹，以抵抗曾文溪水的氾濫情形。蜈蚣為多足類似整排的芒果樹，青冥蛇意為亂竄的蛇一般

與自然環境的相處。位於溪底寮仔台十九甲路旁的進興堂，祀奉的神明為楊府元帥，居民述道：楊府元帥為清朝統領，係因曾文溪的氾濫淹沒了整營兵士，後因神績而得居民供奉。位於會社後（善化糖廠後門）的石敢當祠，再依尤姓耆老口述：昔日均以牛車載物，此處洽為上坡且叉路路段，牛隻常因受驚嚇而設立；然而依另述乃：因曾文溪岸抵此¹⁶，唯恐氾濫而設立的制煞作用。而 1931 年曾文溪歷經第五次的改道後治水工事興工。耆老呂來分述道：經鐵道興建，終於鎮住曾文溪。使得曾文溪沿岸許多村庄又被迫大舉遷庄¹⁷，至昭和 13 年（1938 年）六月 1 日治水工程告竣時，居民戲稱為「青冥蛇」的曾文溪，其四處亂竄的溪道始固定，也一直到此時居民備受威脅的生活空間才大略底定。

溪尾耆老王文通口述：溪尾三合庄，就是溪尾、會社後及社內（南溪尾）。溪美社區的歷史，既與「溪」一字實息息相關，此溪所指即是曾文溪。王文通耆老就述在清末及日治初曾文庄¹⁸處：大船尚可以在此靠岸，又因日本軍營位此，所以酒家餐館眾多熱鬧非凡。事實上，溪美之名，乃二次世界大戰後，善化鎮化劃分行政區域時，將溪尾、社內、及善化糖廠一帶合為一里，早期稱為曾文北里。後沿用溪尾一名，取諧音字並加以雅化而稱「溪美里」，亦即溪美地方實具有傳承人文與歷史的重要意義與精神存在。

4-1-1 由庄頭形成看溪美

高拱乾於《台灣府志》即錄有：「目加溜灣街在善化里，縣轄多番鄉，鄉民須物皆府中，獨此一二列肆，故名街。¹⁹」而街市的產生意謂一顯明的事實，意即街市乃周遭草地生產之農產的集散地，所以，康熙 34 年（西元 1695 年）善化地區的目加溜灣街周圍應已有一定數目與發展的漢人庄落存在。依據文獻上、居民所保留的地契²⁰可知溪美里早期即為平埔族目加溜灣社漁牧聚集之部落，據荷人初據時人口統計約一千人，為西拉雅四大社之一；因平埔族民遭受漢人墾殖侵蝕族民生計，而善化晉昌內蘇家地契乾隆年地契尚為新港文書，其後則為漢字文契，可知乾隆年間灣裡社族人已逐次遷往頭社一帶地區，漢人日增而平埔族人日少。其後地區雖經多次水患，因位於官道出入口，莊民亦能多次聚集，商業日盛，並形成灣裡溪墘街、新社、曾文等人口密集商賈彙集之大庄，曾文溪更因曾文庄而名之。而「溪尾三合庄」主要是由「溪尾」、「社內」、

¹⁶ 依明治二十八年十月二十日曾文溪之戰鬥圖，曾文溪沿抵糖廠北岸處，溪底寮為於溪北。

¹⁷ 民國四十七年八七水災，仍有由溪底寮與糖廠換地的居民，現為溪美第二十九、三十鄰住戶，居民稱為新厝。

¹⁸ 位於溪尾舊芎岸東段，為舊庄頭

¹⁹ 高拱乾，《台灣府志》，台北，台灣省文獻委員會，1993，頁 48。

²⁰ 詳見趙文榮所書南瀛內海誌。尚有善化蘇哲夫與楊燦然耆老所有之新港文書，及從乾隆以迄的地契。

及「相馬寮」²¹（會社後）三個主要庄落²²組成，另外里內尚有「新厝」、「公館」、「潭埔」、「灰寮仔埔」、「曾文」等古地名，及「芋厝寮」、「新社」等兩個廢庄。

漢人移民前來開墾定居，除了從善化地區地契（灣裡社地契）及百二甲示禁碑文了解外，曾文溪（灣裡溪）河流的便利性提供移民向上游的平原地點，據善化鎮誌中耆老及地質學家認定舊灣裡溪繞道慶安宮廟後再往北走，類似原鄉或更易開墾種植之地，隨著河運深入內地，另外河川也提供用水的取得，河流交通也提供農產如蔗糖、稻米運輸，楊燦然耆老所述社內地區的蜈蚣港與善化聚落形成，透過交通路線的連結建立。另外也由於交通路徑移民開始拓墾推進，也會依原住民目加溜灣社聚落旁建立自己村莊，灣裡溪街、灣裡溪墘街、新社建立，勢力的擴張導致社內目加溜灣社的往大內移動。

地名，通常有其特殊的歷史淵原與社會意義，可以說是當時社會的產物，反映出其時社會情境；同時，地名往往透露出此一地區於墾殖過程中，所蘊有之特殊人文與自然環境之內在意涵，易言之，地名可以說是地方的活化石，故由聚落形成，來深入探索溪美，並依此之思維，並參就文獻²³及耆老口碑，書寫溪美的文化圖像。其意義在地方空間的許多客觀存在的參考點，例如地標、庄頭、和發展路徑重要位置，都在人體的意向督導下成爲一體，在每個生活的生命共同體下，融合各血緣、地緣，以及地方發展過程中人情風土變遷，充滿的地方特色與情感。

1、社內：又稱南溪美、南勢，在溪美里之南善化國中南邊一帶，亦稱舊社，爲平埔族西拉雅系四大社之一目加溜灣社²⁴舊地，社內也是明朝遺臣沈光文教學之處。清時沿著舊灣裡溪，目加溜灣社分成三個地區；南爲目加溜灣街（灣裡街今善化市街）、中爲新社街（社內和新社）、北爲灣裡溪墘街（在東勢宅之西，曾文溪大水時淹沒而無跡）。即可得知從康熙五十六年（西元 1717 年），此處即有灣裡溪墘街²⁵，故而可知：遲於康熙五十六年，溪美一帶實有相當的農、商業發發展，同時因地處灣裡溪畔之平原地帶，土壤沃腴自不在話下，田野碧綠，稻米、甘蔗、花生、大菁與番薯等農產品其質與量均豐。據耆老孫江淮口述：南溪美（社內）一帶，清武舉人蘇敢於此開設糖廊²⁶，而且發現過安平壺。現址尙留有製糖石車可見。

²¹ 王文通述：相馬寮爲日人管區宿舍。孫江淮補述位於現善化糖廠地，相馬爲日人姓氏。

²² 隆安宮目前尙保存有溪尾三合庄旗幟。

²³ 黃文博，《台南地名誌》，台南縣，台南縣立文化中心，1998。

²⁴ 依據新港文專家楊森富文獻委員所載，目加之意爲殺，而溜灣之意爲牛，目加溜灣社應爲殺牛厝之意。

²⁵ 周鍾瑄，《諸羅縣志》，南投，台灣省文獻委員會，1993，頁 33。

²⁶ 孫江淮述蘇家後遷灣裡城內，俗稱油車內，從事油車、糖部、染房，除青島石石車之外，工作室成員黃耿國也發現上自日本寬永銅幣及清乾隆等銅幣十八枚。

2、新社：在社內北邊的廢庄，遺址約在現今善化國中附近。此地北邊原有灣裡溪墘街古聚落，道光三年（一八二三年）曾文溪大水，灣裡溪墘街被沖毀，社人乃南遷此地另建新社，以別於南邊的舊社，之後並行成熟鬧的新社街，到清末猶為店舖林立之地，光緒二十七年（一九〇一年）以後，鐵道和公路陸續開鑿鋪設，此地始漸式微，終至沒落無跡。據王文通耆老口述：從 12 戶（糖廠二村）以南沿內溝（有稱舊灣裡溪、新社溪）至社內，舊有千五口鼎（戶）。清諸羅縣令周斗棻亦有舊詩「新社溪街花大開，一灣流水拱樓台」。洪調水²⁷並有載：清期此有二福德廟，每年設有平安宴。今溪美隆安宮每年於農曆十月十四日夜謝公願及十月十五日賞兵，應依此而來。

3、溪尾：在善化糖廠的西邊，昔因位處舊灣裡溪（一說新社溪）的溪尾地帶，耆老洪調水、王文通述；此溪於清初由茄拔西流切入慶安宮廟後，朝北經糖廠由溪尾出海（倒風內海）。後清中葉因曾文溪大水而改道，依善化現有行政圖為溪美大排。

4、會社：初為沿內溝分散糖部，日治後新興製糖工業發達，台人王雪農等創立之製糖所，在溪尾的東邊，台灣製糖株式會社於一九〇五年開設後，原有聚落部分遷移至東勢宅為新厝仔，初稱灣裡製糖所，民國五十年改稱善化糖廠；會社宿舍區分成第一村（於廠區內灣裡溪以西，一二二公路以北一帶，早期靠灣裡溪附近為單身宿舍，餘為廠內幹部宿舍）、第二村（於一二二公路以南，一七七公路以東，早期為糖廠一般職員宿舍）、第三村（溪尾庄口一二二公路以南，一七七公路以西一帶，早期為糖廠台籍員工宿舍），第一村大部拆除，第二村已全數拆除，目前由富立建設興建二十六戶高級別墅區，建設公司設定客戶是以南科高級幹部的千萬級居家，沿內溝邊緣也正是農村集舍的四十四戶預定地。而第三村改建為透天厝轉售員工。

5、曾文：在溪尾的西北邊（今福隆科技公司以南一帶），依傳為曾文所拓墾之地，清中葉以前是大庄頭，曾是溪尾一帶三合庄的中心地帶，曾文溪名亦由此而來²⁸，船行可至此；光緒二年（一八七六年）曾文溪大水，此庄被沖毀庄民四散；日據初期日軍守備司令部駐守於此附近，王文通耆老述道：老祖孃在此開設飯館，其時沿河岸酒家飯館亦甚多。

6、灰寮仔埔：亦稱灰窯埔，在社內庄東墓埔，傳係後來浮覆的兩座小丘，善化鎮誌依地理師述為兩梁傘穴，當地並留有兩製糖石車之住戶，亦相信地政士之言：必出兩位為官之人，其一為清武舉人蘇敢，另外對於地理風水則不宜破壞亂動開墾，以等待該地出名人。早年墓穴多流行使用白灰土，因此有人在此搭寮存放白灰土零售而得

²⁷ 台南縣文獻委員

²⁸ 日明治二十八年曾文戰圖，曾文溪岸在此。

名；孫江淮耆老述：石灰尚用於抹壁之用；而古製糖法（烏糖）石灰亦可用於製糖。十九公祖廟位於此地，此祠為主祀抗日英靈²⁹的有應公廟，今祠建於民國七十年，每年以農曆十一月二十三日廟成日為祭祀日。

7、潭埔：在灰寮仔埔的北邊沿內溝東岸，原為大片荒埔地，早年因有大潭在此而得名。耆老郭朝旺述：潭埔處後為墓仔埔，鄉人常以草蓆裹屍，後鄉人耕種常種植蕃薯因地肥沃，蕃薯大約有擔籃的大小，且常蕃薯包住人骨或頭髮。公所原有意在此開墾工業區，但遭反對而作罷。

8、芋厝寮：在溪尾庄北、曾文庄東的廢庄，相傳係乾隆三十年（一八七六年）泉系胡楚入墾之地，初在舊灣裡溪溪畔搭寮種芋頭為生，故名；光緒二年（一八七六年）曾文溪大水，芋厝寮及其北邊曾文庄盡為洪水吞沒，而舉庄南遷另建胡厝寮。

9、新厝：在一七七（現更為台十九甲）公路以西，第三村以南一帶，原居住溪底寮及溪埔一帶，因曾文溪八七水災氾濫淹水，政府以糖廠地用以地換地方式，遷居於此故名新厝。

10、公館：位於第一村以北、中行以東一帶，早期為溪尾通往麻豆與諸羅之要道，清朝時設有公館故名之。而據耆老孫江淮與楊燦然口述：公館常為富人經營管理農田所設之管理處所，當時富人擁田百甲、千甲³⁰都不足為奇。而且當時都還盛行二頭家。

從耆老與文獻對地方感知方向與地標資料，說明地方的主觀的空間感及地理感，但是地理感的資料存在於人的心靈之內，也因為藏在於人的心靈深處的地理感，都是他對環境經驗所演化成的價值觀，這價值觀終必以行為表達在生活環境之中，潘桂成稱之為「地理性的回歸」（潘桂成,1997：8）。溪美住民與地方留存之諸多地名，如「灣裡溪墘街」、「新社街」、「溪尾」、「社內」、「相馬寮仔」、「會社」、「新厝」、「公館」、「潭埔」、「灰寮仔埔」、「曾文」、「芋厝寮」、等地名，反映出了溪美一地與其特殊的人主體歷史淵原與社會意義，實實在在反映出其時社會情境，更透露出此一地區於墾殖過程中，所蘊有之特殊人文與自然環境之內在意涵可以古地名做出對溪美地方社區的建構詮釋。

4-2 生活空間

²⁹ 為陳子鏞所僱，受傷後沿內溝逃至於此，時處滿佈刺竹與林投。據蘇家後代口述為家祖所掩護療傷，亡後葬於此。今之金身為後人大家樂盛行時雕刻。

³⁰ 依洪景星、楊燦然口述及善化文教會訊如北仔店陳子鏞家族、六分寮楊獅家族。

台灣府志沈光文《平台灣序》中，除以「種竹以爲牆，簣茅以爲屋，漁樵樂業，耕稼趁時 …。」、「歲時徒矜末節：冠婚、喪祭，爭好虛文。病則求神勿藥，巫覡如狂，貧則爲盜而忘身，豺狼肆毒…鬥雞走狗，搗吹簫，緋優調長夜之聲，琵琶譜娛心之曲。綺襦紈袴，炫五彩之衣裳」形容描述在地生活外，氣候是「入夏定霑霖雨…若地則無時而不動，若山則無日而不青。氣候不齊，疫癘常作」，從此來看越經清季來看善化地區生活，仍留多有當時風貌，但對於生活於地區者並不免以偏概全，經由政治經濟社會變動中存有更多生活方式與文化。

由於傳統建築已較大面積及分散方式的築居，經過兄弟分枝，及對新式的憧憬變成以洋樓縮小地面積往高的方向爭取回饋，不只失去對自然的協調（如溪尾傳統建築每戶均面南，順應夏天烈陽及南風吹拂、避開冬天的冷冽寒風）老屋是沿著稻草、竹邊夾泥，至瓦屋馬背傳統式建築，到巴洛克會有亭仔腳、日式建屋雨淋板、山牆斗子砌的時代地方築造。馬路也從三、四尺通行牛車演變到四綫道的現代台十九甲路線。

1、社會自願組織—父母會

溪美長壽會到目前爲止尚保有會員往生送終習俗，依地方父母會常爲地方協助喪葬抬棺之組織（舊時無喪葬儀社），地方也常設有財產供用。包含溪美社區守望相助巡守隊，則在居民婚喪喜慶中常擔任義務指揮交通工作。

孫江淮耆老回憶當時若有出殯時，參與的人都送有「頭白」，設有祭品路祭時亦皆有回送禮品東西，而當時有人在前面擺設路祭，喪家回送過後，又趕至前面再擺設，孫老即云：以當時生活困苦，民眾當然常會有貪便宜之事。當時清明節前後，爲台灣風俗的祭拜祖先及墳墓清掃，牧牛的小孩有「猜墓龜」的遊戲，即當掃墓時，會猜其墓是爲男或女墓（當時墓碑亦常以簡單的記號作爲後代辨識）。而富家掃墓拜祭祖先牲禮、水果甚多，在旁邊作田、牽牛經過的人都會分送其紅龜糕，或祭品，台灣當時平民生活物質欠缺，家裡小孩都會利用清明這段期間集聚於墓仔埔，等候掃墓者的分送，另外米料裡裝有五穀雜糧及鐵釘銅板的分賞。有一故事：古時齊人驕其妻妾，常會有某人邀約請客，其妻妾不信暗中跟隨，發現其常至墓仔埔吃人分送之祭禮，而值此恰巧於台北市殯儀館爆發業者將喪葬之「拜腳尾飯」之飯回收製造豆腐乳、牲禮祭品轉至攤販成了食物販售，引起社會風波。

孫江淮耆老提到當時民眾農事辛勞，5、60 歲即攜杖老態龍鍾，當時五十歲過往者多，墓碑始刻顯考，五十歲以下稱故，孫老謂之「夭壽阿故」。而當時富有積善人家中有人往生，通常由女兒出資聘請道長，用以祭拜先人，有弄樓表演。孫老更對善

化牽亡歌³¹提示多關心，其雖以漳泉背景，但文詞中所唱和「下街招番婆」、「維新世界、文明時代」、「東京生理有十聖」也應該有結合善化地緣上及日本的治理時代觀，而其中對生活時序與諺趣，「正月牌局、二月捕鳥，三月來墓仔埔，覓墓龜，四月抓蝦子，五月端午³²，看人扒龍船」「六月賣火窓」，七月拜中元時燒銀紙撿拾銀箔來賣，八月賣中秋餅，九月放風吹，十月賣葵扇，十一月賣圓仔粹，十二月賣燈篙（三界灯）。

4-2-1 由宗教信仰與溪美聚落文化上的特色與分佈

1、十九公祖廟

明治二十八年十月，日軍南渡曾文溪，陳子鏞於灣裡街（今善化鎮）募集民勇千餘人，聯合官兵計四千餘人，於曾文溪南岸林投間，在明治二十八年十月二十日之曾文溪戰鬥圖中顯示日軍渡過曾文溪沿著六分寮庄、東勢宅庄、曾文溪庄攻擊，從曾文溪庄為古時諸羅通往台南府城與灣裡街的交通要道、路徑，陳子鏞率領之民主國軍隊與日本軍在此區大戰，招募的義勇據述陳子鏞每日支付壹圓的支薪。茅港尾之駐軍後移至曾文，因此日本守備司令部及憲兵部隊均在曾文庄舊地此駐紮過，軍政時代郵便局亦隨設移曾文此地，蓋因水路、陸路方便而設於此。溪尾地區居民記憶中有兩處集體的骨塚，據述當時清理時用牛車來回運了好幾次。而社內十九公祖廟祠，依當地蘇姓居民表示，清末十九王公祖廟處原為工寮，附近為刺竹，林投無路可通，十九位抗日志士受傷逃難於此處，曾祖及庄內人士，救助在此地救養，後來十九位志士死後，在附近就葬，蘇氏曾祖在此奉祀神牌，並囑後人整理此地及十一月二十三日祭拜，子孫建祠後歷經蘇姓後代及庄內人士損輸，出錢出力。再因六合彩盛行嘉義人士中大彩奉刻有十九尊神像，更因奉拜金牌，後來神像被偷九尊及香爐均已不見。

研究者在此訪談時巧遇大內居民敘述：以前在此附近租地種愛文，由於裝箱負重，腳部受傷，經附近人士介紹來此拜拜，有所感應，故常來此拜拜。

台南縣文獻委員洪景星記述清朝與日本甲午戰爭簽訂馬關條約，割讓台、澎與日本。後日軍進據台灣。陳子鏞（北仔店人），變賣家產，以一日一塊錢募集民勇，聯合官員在曾文溪南與日軍激戰。並指出當年抗日烈士被合葬在溪美墓地，有名字的後來遷葬，最後剩下十九門無名主墳。由於百姓屢見怪事，經由靈媒得知十九烈士希望百姓建廟奉祀。

³¹ 依洪景星言牽亡歌是漳泉之民謠，為十五音。全省牽亡歌由善化傳布，為葬儀之陣頭。

³² 原文為清明

洪景星先生並為對聯「忠烈耀南台，十九英靈原颯爽；義總領灣裡，千秋碧血祐鄉關」以慰十九烈士。

2、中巷萬聖公

中巷為古路，是溪美居民前往溪底農事的牛車道，北可過同德佛院旁順水浚可抵善化城北門。

據耆老王文通述溪尾三合庄，日據時代前往南鯤身路上尚可見溪尾三合庄的三角旗幟。中巷東邊有巷道位於糖廠側叫廊崎，西邊巷道則稱為虎孔（台音）。

耆老翁天舜述中巷萬聖公之前身為土地公祠，後因農民在附近工作之田地，犁田時發現的骨骸，以布袋裝置於此。又據耆老述廟下也有數甕。後經乩童起乩，在此奉祀萬聖公祠。之後由於旁大榕樹根腐蝕，於颱風倒毀，經鄉民發起再起新祠「萬聖堂」。其旁尚有一大芒果及大龍眼樹各一棵，環境雅致。北側為內溝。據鄉民王清田氏述中巷為盟軍轟炸時居民的躲防空地點。

3、社內角生武宮

生武宮供奉玄天上帝、保生大帝原先由爐下弟子於每年農曆三月十四日聖誕千秋日執筊，擇定一名爐戶，負責奉拜。

民國七十五年，由蘇鐵先生等數名熱心信徒負責籌備建廟，于七十六年農曆三月十四日完工落成，並舉行安座儀式啓用。

王全蔭述：中尊玄天上帝為鎮殿神明，鬚鬚會長長，三媽為慶安宮分尊三媽，由庄內弟子這二年內迎請到社內供奉，在王氏家族弟子結婚奉拜後，經執筊，神明要在生武宮接受弟子奉拜，生武宮遂成南溪尾信仰中心，每年三月保生大帝生日廟會均以象徵竹杖釘立五營旗杖，顯示所保護之地。

4、進興堂

進興堂位於台 19 甲線，溪美橋至麻善中段路東屬六分里轄區，唯拜拜之居民均是溪美人，源同為此區域農地，大部分為本地所有。祀奉主神為楊府元帥。

據耆老口述，此廟原址位於現溪底，寮東約王藤的地附近，現今溪善里 29.30 林

住戶均居住於此，原為福德正神之土地廟，以前為水泥書寫「福德正神」後因大水遷建於此。再因大灣禹王乩童起乩，說在灣裡糖廠北邊在明清年代有一營兵奉守此地，元帥為楊統領，後因大水沖毀。並附言要在此駐駕。於是居民在此奉祀令旗。拜拜日期為農曆 11 月 3 日。本廟於經多次大水仍安然無恙，可謂神威顯靈。民國 90 年因台 19 甲路線擴增，於是經主神及居民努力順利重建，並奉刻金身。

5、隆安宮

隆安宮是溪美社區之庄廟，地處溪美里西端，是溪美主要的民俗信仰中心，隆安宮主祀玄天上帝，配祀吳李池府千歲、嶽帝爺（東嶽大帝）、中壇元帥，祭典日期為農曆十月十五日，創廟沿革依地方耆老述：已不可考，溪美庄民隨攜玄天上帝、李府、嶽帝爺、中壇元帥源於溪美里一九六號南小廟供拜。迨至日據時期，開闢麻善公路，廟宇歲為之拆毀，民國二十四年移奉公會堂，其後因鄉遷入之居民漸多，遂有池府千歲及禹王二尊神祇合祀。民國六十年由庄民捐建廟宇。六十二年十月二十八日竣工，廟宇座東朝西，今廟則是民國七十五年所修建。

大灣禹王：為前居住於溪底寮居民大多為學甲鎮大灣地區民家，後因大水與糖廠換地居住於 29.30 鄰處，其信奉神祇為大灣吳王。

6、台灣基督長老教會溪美教會

溪美長老教會創立於民國五十三年，基督教信徒每逢星期日就長途步行、或騎腳踏車、坐牛車到善化教會參加主日禮拜，因而喚起徐伙長老等長執勾畫在溪美里設立教會的願景。

民國五十二年十月召開，設立溪美教會等籌備委員會，議決訂於 1964 年 1 月 19 日起在胡芳興長老府上之大廳作為主日禮拜的暫時場所，此後積極籌備購買土地建造聖殿事宜，議決向王齊弟兄購買現址共 700 m²之土地（其中王齊弟兄、吳桂雲姊妹各奉獻 100 m²）民國五十三年三月聖殿定礎開工興建，同年八月全部完工。

7、石敢當祠

善化糖廠後石敢當祠，其路由六分里往糖廠後，為溪底寮（其地開始北向低下，日據期曾文溪到此）尚有住戶及糖廠畜牧場（養豬），石敢當依當地居民（舊里長）述其作用為舊時牛車上坡，牛隻常不肯走，農民為制煞設之、一說舊時路箭之地、另

一說為曾文溪常割流（意為河道常變化），為制水設之。其生日於農曆 2 月 3 日，（地主述係由赤山巖觀音佛祖做主）石桌雕刻者述是日必定嚴寒。地主並述：（其地原為糖場地，因善化用地為糖廠鐵道經過，故與糖廠易地）石敢當原於糖廠廠區內，後被請走，後再被送至後門，地主於 80 年捐地興蓋祠堂。

8、由祠廟地契看開發

相良吉哉編著之「台南州祠廟名鑑」中善化庄六分寮六九八之福興堂會，記載「福興堂會六分寮六九八，祭神為千歲爺，創始會員有二十一人，創立於嘉慶二十一年，例祭日為舊曆四月二十六日，以同庄楊姓與尤姓為達親鄰敦睦目的的共同組織，最初有二十一人，最初以每人一至二圓所得購置財產及祭祀，其後四人反對而分割祭事。」楊燦然耆老除分享老照片、及編寫之族譜之外亦出示一些古地契包含康熙時期之全由新港文書之書寫地契及新港文書與漢文之共同地契十八張。對於祠廟名鑑中之福興堂會與當中之文件地契相對照，管理人尤水和及組成，祭祀神為池王，當初之組成為共同人士開墾六分寮地區時的組織，而目前尚有二十六位會員，每年卜杯輪流祭祀，地契文件則交由爐主輪流保管。另外楊先生並指正福興堂會地方居民稱為千歲爺轎班會，簡稱王爺公會，轎班會是開墾時組合。大福禪廟應為大德禪廟，其祭神則為大德禪師楊五郎，以其創立同樣於嘉慶二十一年，為楊家先祖自大陸漳州龍溪攜來。而日治時期管理人為楊燦然之先祖楊獅，除神毀廟時由當時保正揚深江（楊燦然之父，曾任農會組合長），將大德禪師藏匿於家中。據楊燦然述當光復後行政區域重定原本以大德，以其含宗教意味而更為六德里。

從此可見六分寮目前楊姓居多以外，實乃家族血緣開拓同時帶來家鄉信仰神明宗教大德禪師，而另外開墾之另外家族尤姓之聯合互助與互動關係，也以共同地緣的信仰池王信仰千歲爺轎班會建立，除了有共同開墾之外也共同抵禦外敵，甚至發展成有所謂的六分寮、東勢寮、胡厝寮、謝厝寮、方厝寮「五虎寮」聯防庄。另依楊森富與洪景星謂台江經曾文溪氾濫成陸地，附近港口「直加弄」遂失去功能，善化第一次口述歷史座談會（民國 69 年）中陳江（1886 年生），即述十歲隨父至看西庄渡口乘船入台將至台南小北，並記憶三抱竹、烏橋等地均有渡口。更有趣的是記載「五虎寮」聯防庄，均位於曾文溪南岸，而洪冰如謂灣裡溪曾迴繞經東勢寮南部，因此早期居住在東勢寮和六分寮的耆老仍自稱是「溪北人」，現今謝厝寮、方厝寮竟位於曾文溪北，而創立於道光二十七年坐駕觀音佛祖廟亦有記載係曾文溪岸遭受泛濫之庄民安全祈願昭請奉祀，其均由因曾文溪割流的地理變遷，居民與環境空間的融合。從地契上可了解，漢人在開墾土地上從康熙開始，土地已經可以簽約買賣及平埔族的傳襲後代的

作法，同時從百二甲示禁碑官方在不侵犯原住民地域開墾下，家族親友開墾也往往需在不安全環境下，也透過同鄉或鄰近開墾者的互動連結，對於社會教化與安定秩序，凝結居民的宗教信仰似乎也成地方重要的一環。而且由於生活環境的不易與官府無力，無論開墾紛爭、水源取得、分配不均常常造成耆老們所述的庄拼庄，而且是敲鑼打鼓正式的團結村庄居民的械鬥。

居民攜其地方的保護神，祈求保護平安。定居之後建設寺廟，永遠供奉，因此，聚落的形成與寺廟所在地、民俗信仰有不可分的關係。由此來溪美社區內的宗教與民俗信仰。庄廟隆安宮則位居溪美社區內，是庄民信仰中心，而進興堂、十九公祖廟、中巷萬聖公廟等陰廟信仰則環佈於溪美社區較偏僻之郊野，藉以區隔。

「場所形式」應是依個土生土長的文化被銘刻入了其中土地之中，而構成的形式樣貌。這種由土地所生長出來的建築形式，其實是具體展現了那塊土地、那個場所的一切歷史與記憶。那個場所的性格與特性，才能找到屬於它自己的表達形式。

從溪美地區附近祠廟沿革來看，從居民受到感應如樹王公、惡疫流行之王爺信仰、家鄉隨墾民攜來神明、地域港口的媽祖等，充滿居民與大自然的經歷和地區與地區的聯繫，同時也隨著曾文溪氾濫、暴風雨地震的侵害、兇變惡疾的流行、兵災盜匪的損壞、朝代更換以及道路使用遷移造成祠廟的消失。以當時溪水到達灣裡街處，而現嘉南水圳北（近南溪尾），古時有蜈蚣港（楊燦然述），足見有港地區多有信奉祭祀媽祖，慶安宮的媽祖信仰以河港市街（灣理溪街）的發展足以證明，溪尾地方耆老多有口述：大媽傳至善化（為善化人請至醫病，而流傳至此，舊大媽轎班會為溪尾人充當，並有二甲餘之轎班會土地做為補貼）。從平埔公廨舊塾，荷蘭基督教堂、明清儒道教（文昌祠、慶安宮）及以日人以對於台灣信仰以偏於祖先禍福及求私利欲不顧國家利益的民間信仰，阻害忠君愛國精神，設立北白川宮能久親王紀念碑。明治後即以寺廟為佛教，神（道教為皇帝）教的神社，二者分開，孫江淮耆老以排斥別的宗教是不對的，接受宗教是好的，而信仰的人有好有壞。及為敬神崇祖為念，宗教信仰也隨更替上演，而深植於生活上的風俗也跟隨歷史在溪美一帶產生一些變化。

而溪美社區的民俗與宗教信仰，實可以分為傳統的神道設教信仰，及長老基督教的信仰。以神道信仰的部份，又可細分為道教神祇的信仰及厲鬼信仰，隆安宮及生武宮屬於道教神祇的信仰系統，進興堂、十九公祖廟、中巷萬聖公等則屬於厲鬼信仰系統，而觀進興堂、十九公祖廟、中巷萬聖公之信仰興起緣由，我們可以約略知曉這都與戰亂有關，而由此亦可以察悉溪美一帶，是歷來兵家爭奪的要地，以是因緣故，周遭之地乃多陰廟。從這些地方信仰的存在空間建構與對照，潘朝陽謂此：人的信仰、

觀念、習俗、意識、禁忌、情感…往往是構造其「存在空間」的「參考情境」。(潘朝陽,339) 溪美藉由此神聖向度與路徑，使得溪美「核心所在」形成，也使的居民意義網絡得以開展。人們相信地方不僅為他們的家，而且是一個受神所保衛的地方，當生活處在一種不確定和含有天然敵意的情境下，「神的概念」不僅可以提升生活和保護，同時還可以保證大自然和社會的秩序。在傳統的地方，地方性的宗教活動，鄉土性的廟神的巡境對鄉土的主體性顯現了明確的定義，巡境的隊伍把相當模糊的區域變成有範圍的空間，表演了戲劇化的效果，這是對每年一度的社區領域的再認定，也是中心聚落結構的符號性再強化功能。

4-2-2 交通

道路的開拓不只使地區的開放與增加機會與危險。台 19 甲公路，原為縣 177 道路，北過曾文溪麻善大橋至麻豆，南過嘉南大圳自強橋至善化。本路段為日據中期灣裡糖廠設立後，日人中島所長與當時保正胡水連先生討論後建築之道路，當時為無償建造，由車輛運來約雞蛋大小之鵝卵石，民眾出公工，分段舖設，據耆老呂來分氏口述當時，有一路段經徵一婦人地，後被告至台南府城控告，經新化郡守承擔才得無事。

此路段在光復後 50 年代依然木麻黃、油加利樹參天，可喻林蔭大道。過曾文溪時，為乘坐膠筏運送，在溪美橋下常常塵土飛揚，及至曾文溪處，白芒一片隨風搖曳，後來麻善大橋完工以後，交通順暢，來往車輛也漸多，為麻善大橋初期有徵收過橋費。同時道路也埋設中油瓦斯運送管線。

80 年後路段，擴增為四線道路，而北段至麻豆段及麻善大橋也在 90 年開始擴增。貫穿溪美的台十九甲線及南 122 線，它是溪美與善化市區及麻豆鎮之間，及沿曾文溪南岸往來的重要交通動線，溪美目前重要的機關與設施，大部份都在此一交通動脈兩旁及附近，比如善化國中、游泳池、溪美教會、郵局、善糖國小、善化糖廠、隆安宮等等，皆鄰省道台十九甲線及 122 線。易言之，台十九甲線省道可以說是溪美社區的生命動線。貫穿溪美的交通動脈是省道台十九甲線及南 122 線，它是溪美與善化市區及麻豆鎮之間，及沿曾文溪南岸往來的重要交通動線，溪美目前重要的機關與設施，大部份都在此一交通動脈兩旁及附近，比如善化國中、游泳池、溪美教會、郵局、善糖國小、善化糖廠、隆安宮等等，皆鄰省道台十九甲線及 122 線。易言之，台十九甲線省道可以說是溪美社區的生命動線。

4-2-3 地方民謠

地方民謠：土馬仔香香，土馬仔香香；也有人哭子，也有人咒尢。

據清末東勢寮、六分寮、胡厝寮、方厝寮與謝厝寮均在曾文溪南岸，號稱為五虎寮，是聯防庄，因曾文溪割流嚴重時常造成庄頭流失。而溪流一來田園的土馬（肚白）均浮上來，庄民大出捕獲而食，因此遭洪水淹流者不少。

4-3 地方產業文化發展

1、糖業

敘及溪美的產業，糖蔗的產製產業早期在「社內」一帶有五處糖廊³³，此一糖廊集中的數目與密度，實凌越於善化其它社區，更是證明了溪美一帶，在有清一帶代，種蔗砍汁取糖的事業，繁盛實有勝於他地之處。

而明末清初沈光文平台灣序中述道：「甘蔗毓於坡者如稔」，清初郁永河的「詠台糖詩」所載：「蔗田萬頃必萋萋，一碧籠蔥路欲迷」。可見台灣當時即以糖業產品已為最大宗的貿易商品之一。

乾隆二十五年余文儀《續修台灣府志》中「唐大曆中，鄒和尚始教民黃氏造蔗霜法」。而中研院士曹永和在《台灣早期歷史研究》提到從宋、元以後，漳泉兩州因氣候土壤雨量關係農作物中即以茶、甘蔗等較佔優勢，據史料記載在明嘉靖、萬曆年間顏思齊、鄭芝龍即率眾登陸台灣開墾。孫江淮耆老所述善化三大家族之「晉昌號」蘇家、油車內蘇家、萬盛號王家即擁田種蔗，而三家在清末仍然經營糖業；另外北仔店陳子鏞家族擁田千甲從事糖廊可見此地區的種蔗情形。

以油車內蘇家其有後代尚居南溪尾，蘇極福（蘇兩龍）-蘇敢第四房，日據時經營糖業買賣、土地中間人曾賺有 70 多甲之地，其住處南溪尾（社內）曾挖掘出安平壺。其該處製糖部石車為製糖之用，共有一組，其材為青島石，一現露於土表，一處理於地底，而目前台南市台糖糖試所之糖業博物館門前之石車組，依台糖善化場農場課長吳世情（現溪美社區發展協會理事長）述其亦為青島石，是由善化這裡送過去的，目前於溪美地區民家多處仍有石車，慶安宮成立文物館，至於廟門前之石車為孫老至百二甲協調贈與。

從明治三十一年日本「舊貫會經資報告」中，台灣共有三萬八千零三十八戶的蔗

³³黃文博，《南瀛地名誌》，台南縣，台南縣立文化中心，1998。

農。孫江淮耆老述善化地區糖廊概以烏糖生產為主。至日據時期，善化地區有 80% 人從事農場工作，男工日給 2 角半，女工日給 1 角半。依溪美耆老王文通口述清末從十二戶（會社二村）至南溪尾，沿內溝邊有千五口鼎，而在據呂來分耆老述，內溝東邊之潭埔，有糖部，善化鎮誌書有庄頭灰窑埔，生產用於藍染、製糖或抹壁、喪葬用石灰。而善化鎮公所、長老教會附近地舊名糖廊角，眾多之經營糖廊情形可看出善化地區之糖業興盛及種蔗農民之多。

民國前七年（1904），日人於溪美地區社立新式製糖場後，為溪美地區之糖蔗產業帶至另一波高峰，因著糖廠的設立，糖廠的員工自成一聚落區，名之曰「會社」，此一庄落是今日的溪美里三個主要庄落之一，即可觀察出糖產業對於溪美地區的影響，實及於經濟、社會組織、聚落的人文景觀等幾個層面。

2、商業

染房（大菁），以「藍草製靛，染布為藍」藍染技術，蓋以大菁（山藍或馬藍）葉泡水調和石灰沉澱所得的染料，再用以印染衣料。這項以平埔族所開創的染織技術，從地理位置來了解，南溪美舊稱『社內』，為平埔族日加溜灣社之舊地，而附近有「內溝」（有稱新社溪、舊灣裡溪）取水、行船運輸皆便。以當時灣裡街興盛，包含內庄（大內）、烏頭、新市、安定人都至此作買賣，蓋因灣裡街物品便宜新鮮，但灣裡街面布店也僅二、三間，為黑白布及布袋衫。再據洪景星口述日據後期灣裡街布行漸多，包含族人洪調水之父亦皆經營，台灣傳統服飾，再經歷現代化學染劑進入，傳統工藝藍染遂失去市場需求。再從溪美王伽所獲日本昭和十四年獎勵生產之種棉花得獎亦可了解善化地區之衣物之進展。

3、灰白土

而除了商業、糖蔗產業外，今溪美地域內復有一「灰寮仔埔」，此地在「社內」庄東，傳係後來浮覆的兩座小丘，早年墓穴流行使用灰白土，因有人於此存放灰白土零售而得名。而舉凡製糖、建築抹壁、染坊都須石灰用途，可見當年販售灰白土亦是溪美地區的一項特色產業。

4-4 地景變遷—善糖八景

為了紀念日本昭和天皇即位大典紀念事業的建立計畫，於昭和五年十月十日創立的灣裡社，獲得灣裡製糖所勤務者寄附金有一萬四千五百五十五圓以從事建造神社，

並於昭和五年十月二十日舉行竣工鎮座祭，所在地新化郡善化庄曾文四七即今善糖國小內，並以天照大神、明治天皇、北白川能久親王為祭神。而在宿舍區通往廠區的中正橋內溝邊有一對石獅，石獅連座為洗石，座刻日期為「昭和十三年十二月二十八日」³⁴，另座側並有「嘉村英雄、橫井元雄、河島佶太郎、江須善治、多田宗一郎」等五人名字銘刻，正面為「奉納」³⁵。

據糖廠退休員工鄭東恩述：石獅原來位置在神社前，光復後神社遭拆石獅則遷移至單身宿舍往虹橋的上岸處。同時糖廠在光復後地景上重建而有善糖八景³⁶，糖廠並以內溝（潭浦溝）以東為廠區，以西為員工居住及教育、康樂活動生活空間，外圍再設二村、三村以及附設小型商店雜貨、對善化街商區聯絡的買菜小火車站、對善化火車站聯絡的的小火車站、郵局等，形成一個自主社區。善糖八景除了形成糖廠對外廠（公司）的環境優美說明之外，近來對外的冷飲開放營運，也造成大量遊客。

善糖八景

1、潭浦春曉

善化糖廠潭浦溝為糖廠用水取得及作為風景區，此地舊時柳絲垂水，虹橋橫臥。介壽亭位水中央，朱欄迴繞，林菁四合。每值冬春晨起，於曉露籠罩中，恍如西子披紗，別具風緻。曉露散後，視野一望綠繞水珠迴滴，滿潭明媚，景氣宜人。而于右老題有：「潭浦春曉」：侵晨霧靄裊輕紗，春浦氤氳暖意賒，夾暗綠楊花蔓繚，猶疑夢境入仙家。

2、塔水鳴琴

潭中屹立的冷卻水塔，高若五層大樓，每當開工期間，水珠下濺，聲若鳴琴。更有撒水映日，形成七色虹彩，蔚為奇觀。梁寒操題為：「塔水鳴琴」：水塔筠棚疊幾重，居然人巧奪天工，憑將瀾漫蒸騰汽，化作鳴琴逸韻涼。

3、虹橋倒影

虹橋橫跨潭浦溝上，為綠凝館通往介壽亭之津梁，橋下綠水一彎，於靜止無波時，橋影倒映，人行其上，彷彿置身畫圖中。陳定山詩題：「虹橋倒影」：一灣綠水鏡奩同，

³⁴ 此處為研究者拓印

³⁵ 奉納之意為對神佛的敬獻

³⁶ 錄自五十四年度台糖攝影園遊會手冊

弓樣橋橫兩岸通，倩影臨流如畫黛，倒看化作半天虹。

4、平台觀魚

平台階段，乃我國最古老之水土保持方法，善糖既於了拔林山地墾成台南縣水土保持示範區，復於廠內風景區墾就柳提兩岸平台，每於製糖水暖或於潭水清漲之際，魚類出沒，跳躍潑刺，結伴游泳。人立平台，俯視萬態，神爲之移。朱玖瑩題有：「平台觀魚」：悠逸游鱗俯瞰深，何須退網費沉吟，莊人自有濠梁樂，志士寧望江海心。

5、柳蔭垂釣

堤岸綠柳成蔭，夏日蟬聲斷續，清風吹拂下兩岸柳條輕擺，餘暇日，常有垂釣客居其間，樂而忘返。李超哉題：「柳蔭垂釣」：綠楊拂水醮春波，簞笠臨流當櫂歌，閒裏垂綸耽鏡趣，上鉤任願不求多。

6、雙潭濯月

潭浦溝由於兩隄彎曲，四橋³⁷分隔，形成左右雙潭。三五之夜，明月高懸碧空，人立兩隄中央，雙潭均見明月，有時爲風吹皺，便覺浮光耀金，有時水波不興，便覺靜影沉璧，令人頓懷西湖三潭印月之思！王壯爲題：「雙潭濯月」：澄潭凝碧印永輪，倒汰銀光上下分，最是月明三五夜，天心皎潔波新勻。

7、勵亭聞鐘

勵學亭，綠蔭朱環，四面清風，亭前圓池，噴水如珠，游魚可數；後閣休靜，鳥語花香。滿亭金碧輝煌，爲墨客騷人及各方仕女登臨寄詠之地。數百台糖子女，讀書附校，課鐘鏗然，陣陣清送，能令遊客作暮鼓晨鐘之感。

雷寶華題：「勵亭聞鐘」：軒敞亭台勢翼然，晨鐘勵學過雲天，新苗端賴滋培力，日日悠揚啓後賢。

8、廣場晨操

廣場位於康樂台之前，中山堂之側，前後椰林列隊，楓桃爭穠，乃康樂活動之中

³⁷ 文中未提，研究者認爲虹橋、中正橋、灣裡橋、及過河的鐵道橋樑

心。每值清晨，全體同仁，均於昇旗後作早操，身手矯捷，陣容浩大。人立霧中，更覺充滿朝氣活力，亦晨曦中之一景也。李崇實題：「廣場晨操」

戶樞不蠹流不腐，陶甓勤搬賴健身，輻射初陽朝氣勃，中原待復拯思民。

善糖國小，作為溪美糖產業下輝煌的產物，其建築格調概為日式雨淋板構造，歷經多年開始建造 RO 水泥二樓教室，而位於學校之勵學亭也在八十年代在黃文鐘校長重整校區時拆除，規劃的校學呈現新貌，樓房呈現閩式馬背墀頭雀替，及花園、六角亭。善糖國小的「新八景」襯托的美麗玉帶，使糖廠的風光更加迷人，珍珠和玉帶更點出兩者間不可細分的關係，是歷史也是事實，是驕傲也是馨芬。從古早灣裡糖廠內，有聲名遐邇的八景，多少人留下倩影芳蹤，百年來時遷而事移，糖廠雖猶存而八景實難再。

而善糖國小當年成立之時，主要以招收善化糖廠員工子弟為主，因之糖廠內的小學就與灣裡糖廠有著即親即榮的淵源與關係，是歷史洪流中，有不可分割的共存共榮之情，然而隨著台灣糖業沒落，善糖國小也開始轉型招收附近社區小朋友，經過幾任校長的苦心擘劃，到如今校園幽靜而雅緻，花木扶疏，紅花綠葉，揚柳垂塘，松濤處處聞，綠意見盎然，舉目所視盡是古意獨具的建築，小橋而流水，馬背山牆，懸魚書卷，富含濃郁的文化與藝術氣息，因之，「花園小學」的名氣在各界不脛而走。

當縣府 2004 年首度舉辦南瀛建築文化獎選拔時，善糖國小以其特有的校園風格，贏得評審及網友的支持獲獎，並且是唯一獲獎的校園。經趙文榮提倡「新善糖八景」，以彰其美麗非常的詩畫景緻，同時也點出其足與昔年灣裡糖廠的八景相互輝映。從日人首建灣裡社，在歷經糖廠時期的勵學亭，及今日再創的新善糖八景，實顯地景在社群的形塑下，所呈現空間與時間的變遷。社區的集體記憶常作為社區意識凝聚的重要因素，也是找回傳統生活價值的憑藉。過去的年代裡有很多生活上的重要線索，包括實質上的及精神上的，在地景中顯示無遺。從地景可使得人們將過去與現在的時空作一連結，並在歷史的演進過程中思考未來之方向。社區最近幾年變化一直增快，許多保存良好的建築拆除，優美的楊柳堤岸也不見了，許多的景點只能憑記憶。能喚起社區居民過去的集體記憶，透過地景中人與物的思維改變，使居民再懷念的同時，更能反思目前的處境，過去與現在，得與失之間。在反思的過程中產生新生的力量，藉由這股力量以凝聚社區的向心力。

4-5 結語

關於「文化」代表的是人們如何看待環境中不同元素之間的關係，生活地圖是生活事件的標示，生活經驗的縱軸與橫軸的認知轉化，讓生活的紀錄轉而成圖像的表達。文化被理解成「一種瞭解人們如何體驗他們的地方與文化的方式」。文化主要關照的是有關一個地方的質的感知與其所代表的意義，而非量化數據客觀呈現。由耆老口述歷史、文獻與老舊照片蒐集，許多相關地方參考點如族譜、地契、相片，以及口述歷史的訪談都浮現出來，對溪美來說增添許多證據，反映出每個年代之背景生活風俗，所代表時代意義，述說社會族群大眾群體記憶。溪美地方文化，從平埔族西拉雅系目加溜灣社，明末沈光文徙居，教導平埔族識字，遺留甚多有關地理環境，風俗、生活的記載詩文。明清時期商街變遷，從灣裡溪街歷經洪水災難，到「溪尾代誌」第四期刊登的溪美古老商店街變遷史，由日據抗日的十九公祖廟，述說抗日歷史慘烈，到做田野調查口述歷史訪談時，社區一位居民（王添能）於日本大東亞戰爭中，一個遺留下來的老舊皮箱，都裝載著滿滿塵封的記憶。從荷蘭時期開始的製糖歲月，糖廊與聚落興盛歷經石車輾製煮糖，到營運困難的現在糖廠困境，突然發現地方就真實在那兒，地方活生生就在眼前，感動的事情、感動的人。對於這麼多的感動，從辦理「溪美音像展」的感動，從社區一些年長者來看他們年代回憶相片，生活晃如昨日再現，歷史在那兒。就如潘朝陽所說：「空間」對人而言，只有那個受到「主體人」關係及之、賦予價值內容之範圍才真實存在。文化地圖將對於這樣的將故鄉、認同、美感的連結的地圖，沒有理由認為此類圖像就不能提供社區更豐富的文化性材料。這些地標、感情對象與神聖地方都透露隱藏在目前環境下，文化圖譜更包含表列其地方的文化特徵，甚至有關核心意念與信仰的概念性地圖，這些地方精神的圖譜，提供以便尋找形塑地方性格的元素，釐清地方人們產生情感投射的因素為何。

第五章、溪美社區發展與案例

溪美社區由溪尾、社內、公誠等聚落組成，總戶數 617 戶，人口 2112 人，社區組織包含社區發展協會、里鄰行政組織、隆安宮委員會、溪美基督長老教會、善化糖廠、善糖國小為社區主要組織，同時創造出多元的社區；社區曾榮獲 93 年度台閩地區社區發展工作評鑑內政部甲等獎牌、協辦 93 年度全國社區發展福利社區化觀摩會獲內政部頒發獎牌、93 年度台南縣新大同社會營造計畫獲頒優等社區獎牌、94 年度台南縣關懷中心評鑑獲頒特優獎牌；守望相助巡守隊分別榮獲內政部警政署甲等治安社區、台南縣警察局社 90、91、92 等年度績優楷模獎牌、隊員亦分獲台南縣警察局”協勤民力典範”獎牌；社區內之志工團隊與社團計十一個，亦分別榮獲各級無數之獎項。

5-1 社區發展協會

溪美社區發展協會於民國 86 年 7 月由當時里長、鎮民代表、隆安宮主委等 82 人發起，並推派教會長老楊幸³⁸女士當任發起召集人，民國 87 年 2 月 22 日召開成立大會，原始會員 213 人，至今一般會員增至 335 人，團體會員³⁹三個。另成立社區關懷中心、社區圖書室、四個志工團體、七個社團組織。

5-1-1 組織架構與會務推展

每年召開會員大會，審議年度工作計畫、年度預決算及三年任期理監事之選舉；每季除按期召開理監事聯席會乙次外，另依需要召開臨時會，議決推展會務工作。

協會設理事 15 人，互推一人為理事長，設監事五人，互推一人為常務監事，均為無給職，任期三年，得連任一次；會務人員 8 人，平均年齡 43.3 歲，均為無給職，由理事長聘請，提理事會審議後任命。協會下設圖書室、關懷中心及內溝文史工作隊（23 人）、巡守隊（22 人）、環保志工隊（47 人）、關懷志工隊（31 人）等四個志工團體，另成立長壽俱樂部（205 人）、歌友會（30 人）、長青小提琴班（11 人）、元極舞社（50 人）、媽媽土風舞班（24 人）、太極拳社（40 人）、慢速壘球隊（25 人）等社團組織。

³⁸ 溪美基督長老教會長老

³⁹ 善糖國小、溪美基督長老教會、溪美儲蓄互助合作社

表 5-1 溪美社區發展協會社團

發展協會社團	活動時間	活動地點
長壽會		活動中心
媽媽土風舞社	星期一、二、四、五晚上	廟埕
社區守望相助巡守隊	每夜	社區
歌友會	星期三、六早上	活動中心
元極舞社	星期一至六早晚	廟埕
慢速壘球社	星期六、日下午	善糖國小
籃球社	每日下午	廟埕（社團解散自由參與）
太極拳社	星期一至五晚上	廟埕
關懷志工隊	星期一至星期日	活動中心
環保志工隊	每月二次	社區
內溝文史工作室		活動中心
長青小提琴班	星期五晚上	活動中心二樓
社區圖書館		溪美教會、活動中心二樓
共十一個社團，兩處社區圖書室		

資料來源：研究者整理

5-1-2 社區發展工作紀錄

一、推展福利化社區

(一) 辦理老人福利措施：提供 65 歲以上獨居老人健康諮詢；每月定期致贈八十歲老人生日蛋糕之慶生活動；協助善化鎮衛生所辦理 65 歲以上老人免費注射流行性感冒疫苗。

(二) 配合善化鎮衛生所派實施健康檢查、婦女子宮頸抹片檢查、AIDS 防治及 CPR 急救訓練。

(三) 運用社區資源舉辦醫療講座、量測血壓、用藥諮詢、環境衛生、護理保健及致贈酸痛藥布。

二、推展社區發展工作

(一) 社區活動中心及各項公共設施之管理與維護：訂定活動中心管理規定，購置運動、健身、休閒器材供民眾免費使用、規畫活動中心二樓成爲辦公、會議、研習之多功能場所。

(二) 社區綠化美化：配合植樹月活動、道路施工實施植樹美化、編組環保志工隊實施街道晨間清掃及廣告看板清除以美化市容。

(三) 推動社區康樂活動：配合春節、元宵、中秋等節慶辦理聯歡晚會與康樂、旅遊活動，並成立常青歌友會、小提琴等社團以照顧老人康樂活動。

(四) 鄉土文化、民俗技藝維護及發揚：實施社區田野調查、辦理社區導覽解說員研習、季刊編輯人才培訓、傳統民俗技藝觀摩、民俗零食製作、學習步道分站導覽教學；配合社區各廟廟會活動保存及維護民俗技藝；配合學術單位及個人策辦相關活動。

(五) 推動社區藝文活動：發行社區季刊、舉辦老舊相片、文物展覽活動、春節贈春聯活動、成立圖書室及讀書會。

(六) 推動社區守望相助：成立巡守隊推動社區守望相助，實施夜間巡邏、交管與秩序維護，協助就醫；於重要路口設置監視器維護設區安全。

(七) 成立關懷中心推展社區福利服務工作：92年1月19日成立溪美社區關懷中心推展社區福利服務，期間辦理老人調查訪視、居家服務。

(八) 運用志工推動社區建設：關懷志工隊配合關懷中心辦理社區福利服務；環保志工隊協助發展協會推動環保衛生；巡守隊志工協助維護社區安全；內溝文史工作室推動田野調查及季刊發行，現有志工計111人。

(九) 社區環保衛生改善與處理：設立九個社區垃圾分類站、資源回收、實施垃圾不落地、實施社區消毒、實施街道清掃理及廣告物清除，並協助獨居老人整理居家環境。

(十) 推動社區全民運動：策辦社區運動會、桌球比賽、輔導成立元極舞、土風舞、太極拳、壘球等運動健身社團，推展全民運動。

(十一) 少年成長學習：辦理社區導覽解說員、季刊編輯人才培訓、傳統民俗技藝觀摩、民俗零食製作、學習步道分站導覽教學、各廟廟會活動及向下扎根藉以保存及維護民俗技藝；辦理親子美語學習營、親子讀書會協助青少年成長學習；成立壘球隊另策辦桌球賽以倡導青少年正當運動休閒活動。

社區發展協會，經由社會行政體制鼓勵，一方面透過里行政區域的地理位置獲得確認，居住居民、團體得以參與，同時經由各組織頭人帶動參與下，在地區場域中再生產出社區發展協會組織，以發展現代化社區⁴⁰。而經由吸納原有長壽俱樂部，及居民需求生產了各式各樣社團。

理監事應該由各社團或是各組織負責人來參與，一方面可以透過會議協助團體表達意見，同時推動各項工作時團體亦能協助。在理監事會議中，總幹事即針對提名第三任理監事時提出意見。而在里長連任理事長任後，希望延續以外也能具有帶領能力的人來續任（理事），理事長一職成了運作對象。該由誰擔任，同時引伸到總幹事人選，一個關切社區的團體暗中推動遊說連橫。而加入會員就要繳交會費、土風舞兜是查某人才可以參加、廟埕、活動中心場地各社團的使用分配時間的規定。地方社區一方面生產納編融合了團體，一方面也形成排斥某部份成員，透過自我他者空間場域的要求改善與創新的思維建構出新的社區空間場域。隆安宮廟埕除了本身功能外，也協調了元極舞、土風舞、太極拳各社團應用時間以及青少年的籃球運動。同時透過各使用團體生活習慣、各項會議、關懷中心揭牌以道德希望與秩序維持以及對社區發展的

⁴⁰ 組織章程

冀望，連動到人形構社區的真實想像。希望能關懷老人、具有文化傳統、安全、環保的社區或增加休閒活動，社團、圖書室也一一實踐成立。

近年政府財政經濟拮据，依縣府每年補助各社區二萬元的經費補助，形成協會與各社團的緊張情形，協會需經費資助運作以外，各社團也需經由協會申請補助，對外爭取經費也成一項需結合內部需求與政治運作的社會現狀。巡守隊為地方青壯菁英，除社區服務之外也常支援服務公所業務（因為之前善化鎮只有溪美社區有守望相助巡守隊），政府支援或顧問團（縣議員領隊）的經費挹助也造成其他社團經費申請不易。由於早期的經費是撥與長壽會，縮減後經費一直以活動中心收費支持，後來也形成博奕事件。以老人為中心的舊里長一直以爲：恁巡守隊攏是將人廿錢浪費掉。或是協會將經費亂花費。當社區協會欲應用農會社區補助金時，也就造成農事小組以農會的社區公益金，是應該運用於農會都成員或者社區亦應適用的問題。

發展協會與環保志工隊希望成立社區資源回收中心時，由於成員的相互重合與作為廟方委員，經過地主隆安宮委員會多次協調，同時透由里長工程義務施工與善糖國小學童彩繪回收站，利用廟旁空地設置資源回收站，三個團體從互動的公共領域中同時獲得分配資源回收的收益。

5-2 案例一溪美關懷中心

台灣邁入高齡社會，九十三年全國六十五歲以上老年人口占總人口比率 9.4% ，而台南縣六十五歲以上老人占總人口 11.73% ，溪美里六十五歲以上老人占總人口總比率 14.72% ，台南縣屬農業大縣，而溪美更屬鄉村型社區，老人人口佔社區比率凸顯出老人的相關問題已經是社區的重要課題。而老人在傳統社會時代，是經驗與家庭的中心，但隨現代化社會環境急速的變遷，以及價值觀念的衝擊，老人從生產變成消費的一群，傳統家庭結構解構重組。爲了提升老人的生活品質，我國老人福利法即揭槩「宏揚敬老美德，安定老人生活，維護老人健康，增進老人福利。」的宗旨，而對於弱勢團體婦孺如單親子女、外籍新娘、中低收入就社會關懷的態度亦都極需落實，及照顧。台南縣縣長蘇煥智上任後，開始提出以照顧村里老人、婦孺，積極推動成立村里關懷中心。

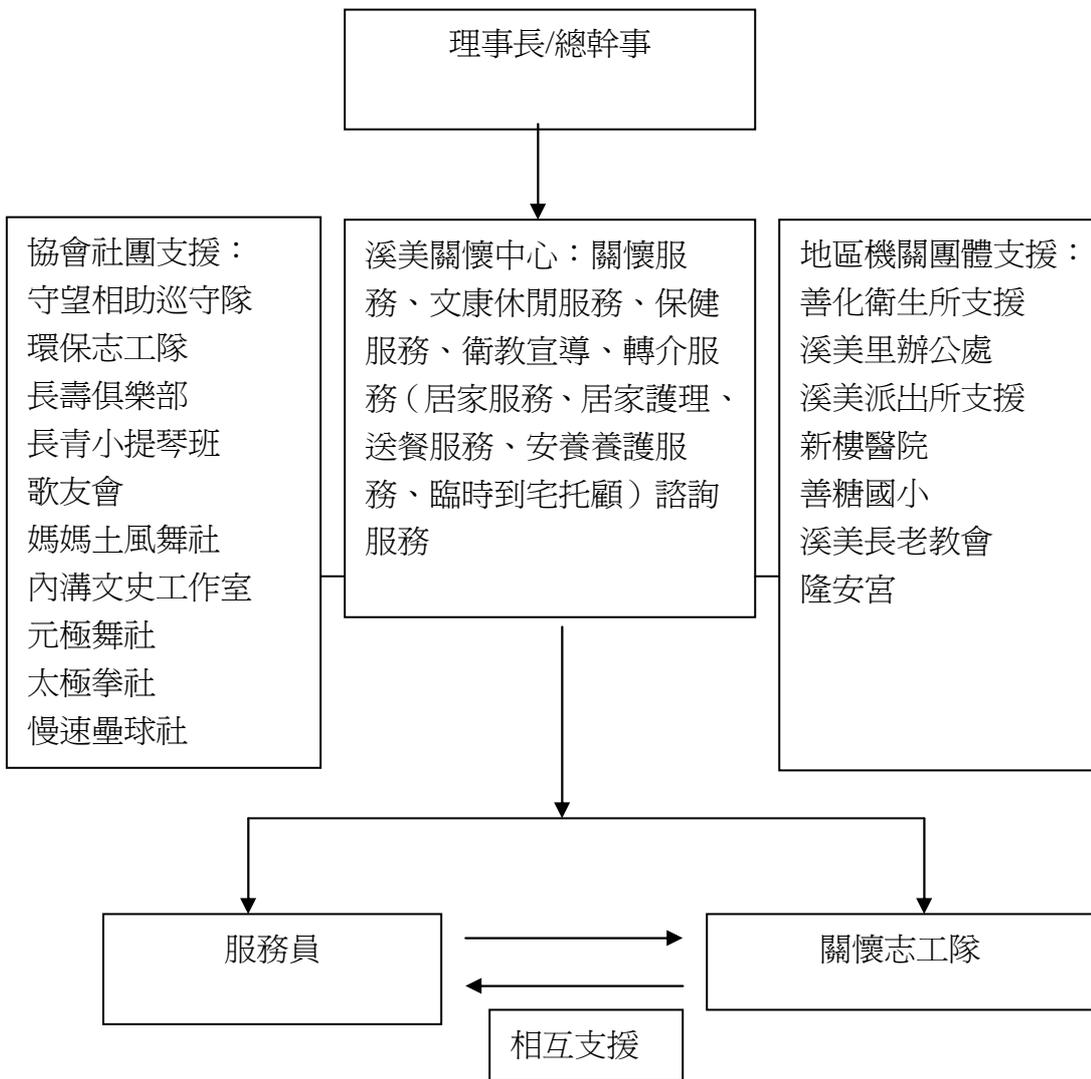
溪美社區在台南縣新大同社會社區照顧網推動之初（91年）即加入成立，新大同社會社區照顧網其目的以推動基層衛生體系及村里社區組織轉型，發揮系統功能，爲有效照顧需求之社區民眾適切且及時的服務。同時希冀結合警政、衛生、社政等各相關單位，建構整合式、普及式、多元化的網絡，以提供可近性、可及性、便利性的服

務。其服務對象以社區居住之獨居老人、身心障礙、生活功能失能、弱勢團體婦孺如單親子女、外籍新娘、中低收入或有須要照顧者。而關懷中心的設置其空間規劃，以社區活動中心為設置地點，規劃空間包括：接待、服務區、多功能服務、宣導教材資料展示區、日間館室服務、夜間弱勢兒童課輔、圖書開放等，以及心理諮詢、生理健康運動，更擴及居家服務、環境改善，提供休閒養生保健運動社團等。

5-2-1 參與與分析

而對於社區老人、婦孺弱勢團體居住的生活空間的改善使符合社會福利的做法，在台南縣正大力推行關懷中心的設置。研究者於90年至93年擔任社區總幹事，藉由縣府推動社區福利措施，經由政府的結合方式參與關懷中心工作，93年起擔任溪美關懷中心幹事。社區推動關懷中心的例子，值得在老化過程、弱勢團體社群的社會中來重視，溪美社區推動社區關懷工作有三年半，在過程中不只面對社區老人、婦孺弱勢團體需求，同時須符合上級（鎮公所、縣政府）要求，對於法人團體的社區來說，正是社區營造的例子。社區居民的支持，與組織型態的上級單位對社區經營支持，以及社區空間使用者的滿意，成為溪美社區推動關懷中心的最大動力。

圖5-1溪美社區關懷中心組織圖



資料來源：研究者繪製

5-2-2、溪美關懷中心推動的工作

1、從社區老人、婦孺、弱勢團體之需求，並對於從社區組織中，關懷中心空間、社團活動空間及居家環境，實施生活空間的改善中，以適合老人、婦孺、弱勢團體居住為目的。

2、社區老人、婦孺、弱勢團體對於社區居住生活空間、社區環境參與、需求訂定社區發展方向。

5-2-3 溪美關懷志工隊：

志工隊為社區服務團體，以輪值方式服務。其成立宗旨係為社區居民，提供可及性、可近性、便利性的服務藉以增進社區居民互相照顧、互相關懷的情感。志工隊設置隊長一人，負責業務推動；幹事一人，襄助隊長辦理業務。隊職員共三十一人，共分資料、會計、醫療諮詢、館室家訪、課輔、圖書六組，每個月召開一次工作會議，商量、討論工作計畫。

服務項目為協助社區居民，辦理政府與其相關之社會救助、適時提供老人身心障礙者福利、婦女、兒童少年福利、護理保健服務、社區居民急難救助服務，落實關懷中心工作、及各級政府或團體在本社區舉辦各項文化、公益活動之協助、其他各項社區公益活動的推廣與協助。

社區人口結構分析:

1、社區人口性別比率：91 年度與 93 年度比較，出生率降低人口減少。

2、社區 65 歲以上之獨居、殘障、中低收入、慢性病總和佔老人總比率 47.7 %

3、社區人口年齡比率表：91 年度與 93 年度比較老年人口逐年增加中，而 15 歲至 50 歲為較高比率，隨年增長易更趨嚴重，65 歲以上目前佔 14.72 %，幼年及老人的相關問題及因應措施已日趨重要。

4、高中職以上佔 53.2% ，教育程度逐年提升中。

5-2-4、推展情形：

1、辦理老人福利措施：

提供 65 歲以上獨居老人母親節、父親節量測血壓、體溫、健康諮詢，並致贈蛋糕、鮮花、酸痛藥布；每月定期致贈八十歲老人生日蛋糕之慶生活動。

2、社區志工老師、義工辦理社區弱勢兒童安親課輔及圖書館開放，於九十四年

二月十四日每週一至週五晚上協助單親兒童課業輔導。

3 配合善化鎮衛生所派實施健康檢查、婦女子宮頸抹片檢查、AIDS 防治及 CPR 急救訓練。

4、運用社區資源社區民眾從業醫師舉辦醫療講座、量測血壓、用藥諮詢、環境衛生、護理保健。

5、關懷中心及各項公共設施之管理與維護：

訂定活動中心管理規定，購置運動、健身、休閒器材供民眾免費使用、規畫活動中心二樓成爲辦公、會議、研習之多功能場所。

6、協助緊急就醫、關懷探視貧困老人、協助獨居老人整理居家環境。

5-2-5溪美關懷中心參與觀察

溪美關懷中心爲台南縣第一梯次成立之關懷中心，於91年10月開始設置，增購設備辦公器材，運動休閒設施及服務員進駐。並於92年1月19日正式由蘇煥智縣長、侯水勝、李全教立委、社會局長、善化鎮長、縣議員等揭牌運作，開始實施村里以社區居住之獨居老人、身心障礙、生活功能失能或有須要之照顧者。關懷中心的設置其空間規劃要求，以村里之社區活動中心爲設置地點，需規劃空間包括：接待室、居家服務室、多功能服務室、宣導教材資料展示區、日間托顧室等業務。

5-2-6、感人事蹟⁴¹

(1) 志工陳謝日於 90 年 10 月得知鄰居獨居老人，因年邁體弱雙眼失明，無法自行料理生活起居，於是每日主動協助其料理三餐，擦洗身體、清洗衣物及整理住處，從無間斷，無怨無悔，直至 93 年 11 月該獨居老人由其子接往高雄居住後才中止，該志工之愛心深值敬佩。

(2) 93 年 6 月間社區獨居老人，撥電至關懷中心請求協助購買感冒藥品，當服務員陳銘芳前往探視時，發現其已呼吸困難病情危急，乃電叫救護車，並隨車護送至成大醫院急診，一面向社區理事長報告，理事長亦驅車前往協助處理相關工作，待一

⁴¹ 社區吳世情理事長撰稿，研究者紀錄

切就緒，病情穩定，聯絡其弟（住台南市）前往照料後始返回中心，該獨居老人倘未能及時於第一時間護送就醫，很可能會因呼吸困難而有不測。

(3) 社區內有一獨居老婦，因家庭因素造成精神恍惚，93年四月間某日下午外出田野採菇，直至晚間七時猶未返家，其胞兄得知後即請求社區理事長希望藉助社區巡守隊協助尋找，在巡守隊隊員傾力尋找之下，終於在晚間九時許將其尋獲並護送返家，充分表現出社區溫馨的一面。

(4) 94年3月社區民眾（中低收入及智能先天不足）因感冒未適時就醫，導致病情惡化無法行走，志工（亦為巡守隊員）獲知後即以社區巡邏車送其就醫治療。

(5) 社區獨居老人因罹患氣喘，須每月定期回成大門診取藥，由於該獨居老人行動不變，且路程遙遠，請求關懷中心協助，關懷志工隊長林秀麗乃趨車與服務員鄭美紅將其送往醫院門診。

溪美社區由於人口老化地區老年人口增加正快速成長。社會人口組織型態，不止青壯年嚴重的經濟問題，中高年齡人口急速上升，未來人口結構之型態也將由金字塔型逐漸轉變成柱狀，老人的相關問題及因應措施已日趨重要，而且似乎代表台灣農村社會普遍問題。推動關懷中心以後活絡社區互相關懷，如關懷志工、老人休閒社團長壽俱樂部、元極舞社、太極拳社、老人歌友會、長青小提琴班的推動，活動中心老人休閒運動場所以照顧鄰里弱勢老人族群，提供生活空間改善如環境整理、年節慰問等。

5-2-7訪談研究

鑑於台南縣老年人口偏多，陳唐山縣長時期以發老農年金做為競選政策，同時搶先實施發放老農年金，成功的連任兩屆，而且根據調查排名台南縣與陳唐山縣長施政滿意成果總是名列前茅。老年人似乎成為關注焦點與施政主軸。每月所領的三千元，台南縣老農就流行一句話「唐山作縣長卡好飼一個子」。

蘇煥智在競選首任後以「後老人年金時代」對老人健康、照顧及生活寂寞的問題推倡「社區化的照顧」。民國九十一年即積極推出台南縣新大同照顧網（關懷中心前身），為有別於社區發展協會與村里設置，推出另外建置經費設置運動休閒設施費十萬元，每月業務費一萬元，同時以永續就業服務員派任各關懷中心，及組織志工隊。一方面建構出需要照顧弱勢族群，及所需要的制度，同時各地社區或村里選擇加入，

是以社區自主民眾參與或是由下而上的方式參與縣政府的建構網絡，成功的吸引許多社區的參與盛況。面對經費與縣議員或財政的問題，而針對各地關懷中心實施狀況掌握一方面透過服務員回報，及每月實施的成果報表、專款使用核銷以外，針對評鑑實施優良者發以獎勵不良中心則以裁撤方式管制。

咱社區二千多人65歲以上老人有331人佔比率14.75%，而只要超出7%就算趨近老人社區，咱社區有更加嚴重，所以要請各位理監事支持申請加入台南縣新大同照顧網。（研究者於90年理監事會議提案）

民國九十一年十月十五日研究者（時任總幹事）與里幹事參與社會局會議，並於當日社區獲派服務員至社區開辦業務，民國九十二年一月十八日縣長蘇煥智、侯水盛立委、胡瑞男鎮長、林丁燦議員、社會局長及社區幹部社團參與「溪美關懷中心」揭牌儀式。

服務員：活動中心，擺嘛是老人在賭博。

社區老婦：那怎能算賭博，那只是老人消遣棋奕，要不然你要叫他去賭場賭嗎？

長壽會會議：現在老人會擺沒錢，老人也沒錢，老人會旅遊擺靠跟他們收一點場地管理費，作旅遊基金而已。

長壽會會員：那時還沒社區（發展協會），活動中心是叫作老人活動中心，擺嘛老人會自己管理。

長壽會會員：較早政府補助老人會一年擺一、二十萬，現在擺是補助社區，老人福利愈來愈壞。

縣政府在關懷中心公開會議社會局中：溪美關懷中心裡面都是老人賭博，而且志工隊跟服務員互動也不好。

然而社區居民認為：服務員都是由社會局受訓派任之永續就業人員，而且都是外鄉鎮或外地人。

新任理事長於協調在活動中心棋奕的老人，停止賭博性的棋奕。老人及一些長壽會員開始反彈，透過傳話或耳語，最後甚至赴理事長家理論。造成理事長欲辭社區理

事長一職，後經由理監事會議與鎮長、鎮民代表強力支持下續任。鎮長在面對社區的里民大會中，也一直要求里民勿在公眾場所有博奕事情。然而這年溪美社區獲得內政部社區評鑑甲等，社區關懷中心的評鑑卻在第一階段的五十社區裡排列27，考列乙等。

縣府評鑑村里社區關懷中心的公正性被基層砲轟，社會局代局長陳榮枝和社會行政課長李世雄昨天下午趕忙前往反彈最激烈的新營市四個關懷中心「滅火」，登門造訪安撫，允諾將評鑑委員會改組，並改變評鑑方式。（中國時報、地方事）

社區針對此次評鑑的檢討，社區志工：因為別的社區攏有塊做蓋廚房幫老人送餐，像嘉福，評鑑著特優。

社區志工：阮嘛攏有去做調查殘障跟獨居人，他們有些說無需要，有些說五十圓呼因家治去看愛吃什密著買什密。而且咱社區針對80歲老人每個月也幫他們慶生、獨居身心障礙父母親節的慶祝。

社區理事：如果每天送餐服務，所有的經費不用幾個月就用完了，到時候沒有經費可辦時，顛倒影響愈大，說咱攏塊辦公家會，喊停就停。

社區居民：嘿有些服務員，來到家裡攏攏招阮要去信教。

社區志工：每次服務員都是外地，根本攏沒了解咱社區的環境跟需要，而且還要志工陪他去做訪視，他是領薪水人，也勿跟庄內人親切相借問。

服務員：社會局上課時，都跟我們提起要注意的事項，自己因為是外地人，人地生疏，去做訪視時地區的老大人也不認識我，而且怕給人誤會，社會局也說需要志工來配合。

經過整年活動推動，溪美關懷中心在九十四年七月舉行第二年度的關懷中心評鑑中，溪美關懷中心獲得特優獎，理事長及三位志工並獲得績優負責人及志工獎。

社區志工：阮攏是老年人了，叫阮做志工年紀實在是太老。

社區志工：社區少年廿艾出外賺食，白天攏沒閑、假日艾攏陪某子，也是阮老人互相相借問，大家年紀相同卡有話講啦。

社區居民：村里設置關懷中心是一項德政，尤其讓老人們可以有個休憩去處，排

解寂寞，現今年輕人大多外出打拼事業，無法再家照顧父母，村里有個專為老人服務，噓寒問暖的地方，子女們放心多了。

現在關懷中心早上八時左右，由外勞照顧的三位老人固定到中心使用復健按摩設施，同時也是外勞固定的談天時間；下午是國小國小學童的桌球運動時間，以及社區民眾運動器材使用跑步、騎腳踏車、塑身機、看報閱讀的時間。星期三、星期六有歌友會的卡拉OK時間。活動中心（關懷中心），重新進入不同的社區使用人。

台南縣政府社會局成立村里關懷中心的宗旨是為服務老人、婦孺等弱勢族群，藉由關懷中心志工對老人、婦女噓寒問暖，提供弱勢族群必要的社會支援。以照顧村里老人、婦孺為由，積極推動成立村里關懷中心，為了補助村里關懷中心，縣府大幅增加社福預算，致排擠其他經費。每個關懷中心成立補助經費從十萬元起，及每個月補助一萬元的業務費，還配置擴大公共就業人員提供服務，全縣已成立兩百六十九處關懷中心，就縣民與老人或議員、政府官員均有聲音表示。

縣議會五月二十四日針對縣府社會局，議員提出社會福利項目不斷增加，經費支出可觀，由82年社福經費17億餘元，至93年編列38億餘元，同為其他局室預算縮水相形之下，社福經費排擠效應已經浮現。議員強調推動社會福利當然是好事，實際情況縣府負債近三百億元，卻再開辦「村里關懷中心」等經費「大方送」⁴²，質疑縣府應考量財政狀況，勿為選舉考量。據此縣府面對壓力在社會局辦理的會議中提到，各村里關懷中心需面對評鑑，實施不好的關懷中心將裁撤。在福利社會國家之後，社會運動與政治作用，再置身於結構的新領域之中。

5-2-8結論

溪美社區推動社區關懷中心，邊做邊學，雖然提供社區相關系統，但在實務經驗上也發現老人不只需要生理上的照護或經濟上的單純需求，符合老人精神及心理層面的支援才能更適合老人居住生活的環境。關懷中心不只提供老人休憩聚會場所，志工提供的照護服務，配合的電話問安，居家訪問，讓老年人在自己生長的地方就能獲得就近照護。有人噓寒問暖，閒暇時增加去處，更重要的是關懷中心有年紀相仿，生活背景差不多的年齡者相伴。溪美社區老年人又開始走出電視家庭，以及被圍牆困注的居家生活。三五成群在清晨善化國中的漫步、或休閒的善糖國小打著太極拳、也可以在隆安宮廟埕迎著晨曦跳元極舞。農事之餘左鄰右舍恢復了閒聊，晚上也自然的再延

⁴² 中國時報 5 月 25 日南縣新聞版

伸生活的觸角，常青小提琴、元極舞、媽媽土風舞、太極拳都在社區生活空間活動。

台南縣政府在推動關懷中心其政策前瞻性考慮在地老化的趨勢，讓老年人能在自己熟悉居住的環境中生活，同時透過社區組織的團體志工隊支援老人及弱勢族群的關懷活動，都具有本地生活的主觀性。然而隨著老人問題複雜多元，與照護系統的建構需要更專業功能的投入，不只是財源及人力支援也更形現出來。陳錦煌就針對台南縣村里關懷中心提出「讓老有所用」的構想，藉著老人的生活智慧經驗傳承建立特色的地方產業，並朝向自給自足的方向經營。

在福利社會國家之後，社會運動與政治作用，置身於結構的新領域之中。過去生活空間規劃是植基主流使用意識之上，視支配者的使用計畫為理性，因此現實的居住生活空間是不利於老人的居住的。能突破規劃困境的關鍵並不在於規劃者，或是權力支配者的選擇，而是在規劃如何能不昧於現實社會脈絡，以及我們所需要認識創造合適的老人居住空間的計畫特殊過程。老人是任何時代與任何社會不可避免現象，老年問題不單是個人生活的問題，也是整個社會環節的一部分。而朝向未雨綢繆的規劃，是除了讓老年人過著有品質、有尊嚴的生活之外，也讓整個社會明白，人的老化是長久貢獻社會的結果，社會應以感恩、尊敬的態度來回饋老人。

然而由於經濟被迫在結構所造成的社會結構上的變化與空間再結構的過程不是靜態的，更不是簡單的中心/邊緣、政府/老人的決定，它必須在具體的台灣歷史與社會脈絡中來考察；不同的社會作用者賦予意義的衝突性的互動過程中，其中的矛盾與危機以至於改善之道。以環境行為的觀點來看，老人生活環境與規劃要從多元化角度思考，老人老化的過程有生理、心理等層面，其中內容包括運動、知覺、與認知的機能退化問題。老人在目前生活空間與生活產品裡，並非所有全然適用於老人，對於空間改造就應適應老人的機能退化問題。

精英的文化經驗與及價值體系的脫落，構思同質化的居住空間鞏固於社會之中，權力強化的關係造成中心/邊陲的社會文化難以溝通。對於空間生產的異化上，老人居住的生活空間被脫落於現代性生根的經驗方式，發展出符合的老人居住空間，發展出推動系統能力來為老人服務，在規劃與社會變遷時，規劃本身要改變以做為社會的指引。對於老人居住生活空間的環境改造計畫亦如夏鑄九在《空間歷史與社會》中所提：都市社會運動要由底層起來挑戰制度化的遊戲。讓市民參與的過程，確實的面對問題，這是空間品質與生活的文化價值獲致的保證。這樣對於生活空間的規劃理論，應用於老人居住生活空間改造計畫的參考，是在社會脈絡中以老人的使用視域來作規劃，而非以規劃者、或決策者內心眼界來作規劃。

5-3 案例二社區糖產業與善糖國小校地徵收

善化糖廠資產課長洪曉聰在溪美季刊《溪尾代誌》以「從糖的新價值談糖業生存發展」談到：若全以經濟角度思考，而忽略文化資產與多面向度的思維，則糖廠的消失是可預期的，亦即日後要看糖廠煙囪冒煙，及聞到製糖的糖味，體驗糖的活博物館，可能要遠渡國外，此將是全台灣的損失。

而善化糖廠與社區息息相關的是，廠內除了一完整的社區，附近亦有台糖輔建住宅社區設立，員工有因地緣關係來此就業，亦有因此在此落地生根，對於地方發展都有很大助益與很深的情感，從文化資產角度而言，糖廠應是屬於地區珍貴的文化資產公共財。製糖糖廠是有條件成為珍貴的文化資產，但一個製糖糖廠仍不能光談或跳脫經濟面對的議題，仍須在從政策面及及糖的本質、地方社區角度來思索製糖產業對社會有特殊貢獻的輝煌歷史，其有著文化的、歷史的、教育的、環保的、工藝的、經濟的、地方的等等獨特多面向的價值。

5-3-1 糖業的社會脈落

從清朝統治的兩百餘年間，台灣糖業製糖方式仍舊依循舊式糖廍生產模式。日本據台初期，台灣糖廍依楊彥騏《台灣百年糖紀》推估糖廍為上千家，而直到明治三十八年新式糖場仍為少有。

善化地區從咸豐七年麻豆林文敏家族的契字中，以安定東保百二甲有一段「受種肆分，年帶何成明下白糖餉伍拾觔.....」，所以咸豐十年（1860）台灣被強制開埠以後，商業性的農業大為發展，經營的糖廍，成了此時之主要經營方式。同時可見除了製造粗糖之糖廍以外，將粗糖再加工製造已經演化到白糖的糖間，而糖間主要為設置於都市城鎮之間，其雖然數量、產量不多，但以地主或資本家經營的糖間的發展與善化地區附近的地方發展有著密切關係。

而日治時期，明治三十五年所頒布之「糖業獎勵規則」，這個保護資本大企業的政策，主要內容為資金援助、指定原料採取區域、保護市場三大措施。

一、 資金補助措施：補助製糖會社在購買或改良現代化工業生產設備、原料消費補助和製糖原料補助，作為策略性的生產費補助及擴展銷售市場的補助。明治四十年後，總督府的補助重點，轉向振興蔗作，實施無償供給肥料獲補助肥料費；無償供給蔗苗的補助，以及修築灌溉排水的工程補助費。

二、 確保原料的措施：設立原料採取區域制度，以防止濫設製糖工廠，及制止各工場之間爭奪原料、避免壞亂蔗價為目的。將全台蔗作區加以劃分或指定原料採取區域，此制度是透過國家權力對糖業資本家購買製糖原料的保護措施，資本家同時擁有生產和原料購買的雙重壟斷。

三、 市場保護措施：透過關稅修正法台灣糖業享有優待，以適用日本關稅法及關稅規則。

製糖此時經由日本政府鼓勵或因其收益較其他大，選擇種蔗較多，所以資本家地主們投入製糖產業總是絡繹不減，孫江淮口述台南製糖所為陳中和（陳啓川之父）開辦，於安定領寄設立製造烏糖之工場，為先於日式新製糖工場的設立，台南製糖後遷至灣裡糖廠（即今善化糖廠）。明治卅七年王雪農隨即於投資卅五萬日圓與蔡國琳、蘇有志、蘇致雨設立「台南製糖所」新式製糖工廠於善化里西堡生產烏糖的改良糖部。而陳鴻鳴（善化里東堡第二任區長）就是與王雪農創辦灣裡製糖工廠。

善化耆老孫江淮口述：善化三大家族之萬盛號王滄海（王鼎勳之父，曾任善化庄長）與麻豆林家婚約時林家姑娘即擁有 270 多甲之官田、善化之土地為嫁妝。製糖會社租麻豆林裕發、林順興，林家家族之祭祀公會約 120 甲土地，會社無使用之農場土地則由王調水氏與曾丁順氏以 50 元承租，是為二手頭家，二手頭家再以一年 7、80 元租與佃農。六分寮楊家依楊燦然口述亦擁有土地三百多甲，並曾為台南富商地主管理土地之二手頭家。「台灣糖業獎勵規則」實施後，台灣糖業在國家權利保護下迅速的發展，而成為日治時期最重要的產業。同時土地也經由調查，消除大地主與二頭家轉而會社農場的更大經營方式。

第二次世界大戰開始後，台灣產量一度達到高峰，由於砂糖是民生用品、國防用途之酒精、及軍、客、貨運輸的糖場鐵道開始成了軍事轟炸目標，製糖工廠中，曾被譽為一流製糖工場的台灣製糖株式會社灣裡製糖工場，於昭和二十年五月十日大空襲中被夷為平地，糖膏溢流滿地。而當時依孫江淮口述：會社曾實施疏散糖包於民宅，以免於空襲。

光復後，由政府接收，三十五年並將原來名稱改為台灣糖業公司第二分公司灣裡糖廠。因灣裡糖廠名稱與地名善化不符，易予人與台南市灣裡混淆，故於五十年七月更名為善化糖廠；五十六年七月總爺糖廠改組為麻佳總廠，善化糖廠改屬其轄區。六

⁴³ 依孫江淮耆老口述日治時代善化三大家族為裕順內、晉昌號、萬盛號

十三年十一月麻佳總廠撤銷，又奉公司命令改歸屬新營總廠。七十四年九月撤消總廠督導部門後直屬公司督導。

5-3-2、糖廠與社區歷史上的紛爭

會社工場興建時聚落遭被迫遷移，部分居民移至現東勢宅東為「新厝仔」或移居溪尾。善化地區居民既然從事農作 80%，大部分的蔗農家庭卻仍是赤貧人家，且多佃農，主要受益的是地主和糖商，由於蔗農是先貸款購買蔗苗，等收成後再償還本金利息，加上甘蔗原料收成價格是任由地主宰割，而地主卻是地霸一方，儼然一副殖民者的態勢。依孫江淮耆老所述：光復前使用棧單時，100 元糖+100 元稅，農民使用糖時須以 200 元購糖，其時稅有直接稅（房屋、土地稅）、間接稅（貨品稅），及至戰時物資欠缺時，各種物品均「統合」剩一間株式會社，包含商店、製餅、水飴、製粉、油肥會社，由官廳控制以配給方式（政府定價），營業者以其稅多寡訂定股份。

對於技術與文化匯聚成的網絡，出口貿易的蔗糖的結合，大農場以地景構成不平等的土地控制作為基礎，都鑲嵌於全球的經濟系統並由基層的勞動力支撐，伴隨的文化移動與適應，一再的創新與地方的重塑，既承轉文化移轉散播，又銘刻於土地上導致歷史與地理場景中的文化演變。

5-3-2-1 稻米與糖業的衝突

而除了明鄭稻米農業政策「勸諸鎮開墾，栽種五穀，蓄積糧糗，插蔗煮糖，廣備興販。」外，自荷蘭大量引進漢人佃農從事開墾，明鄭寓兵於農時，糖和米是台灣兩項重要的經濟產物，台灣南部以旱地作為甘蔗主要產地，北部多埤塘種水稻。高拱乾的台灣府志仍然有段「嚴禁申飭插蔗并力種田」鼓勵種稻的記載。

而日治政府農業試驗培育出「逢來米」，米和甘蔗的競爭浮現出「米糖相剋」問題，此時期農地利用的問題是稻田與蔗田的競爭，基本上濁水溪以南的平原，凡不適用於兩期水稻者，甘蔗之生產地盤即較穩固，而兩期作水稻區之甘蔗，所遭遇的生存競爭至為激烈，其與水稻相抗衡之能力，厥視糖米價格之比例而定。事實上，日人在全力開發完成龐大的嘉南大圳灌溉系統，就是為了使數千公頃的旱作地變成輪作地，而使稻蔗能同時存在，其結果使嘉南地區得以推行三種作物循環（主為甘蔗、稻米、豆類或甘藷）的輪作系統，依孫江淮耆老述：善化地區早期為看天田之陸稻，直至 1930 年嘉南大圳建好，南部水稻才興起。相對昭和年間世界經濟不景氣，總督府為提供大量糧食鼓勵農民種稻。引起台灣農民種植風潮，溪美農民王伽在昭和九年因逢來米種

植獲得總督府地方技師頒發「新化郡第二回逢來種立毛品評會肆等賞」。

製糖會社爲因應此種情形，實施稻米米價越高，甘蔗採收價格隨之增高的「米價比準法」，吸引農民種植甘蔗。善化陳由的農民協會（全國性）建議以分糖法 3/7 或隨時更改，例如 13% 爲一百斤分 13 斤糖。而孫老亦述農民因爲甘蔗的原料區限制，交甘蔗蔗價由糖廠訂，談論到第一憨種甘蔗乎會社磅，如糖蜜酒精、蔗渣等副產品都由糖廠佔有，農民只能以甘蔗之採收幾度如何來做評斷或任其秤重。當時各地開始組織有農民協會（全省性），而台南分會亦曾有抗議事情，六分寮處則爲水租問題。這對糖業之打擊之「米糖相剋」現象日益嚴重。然而面對糖價的不斷下滑，包含台糖經營農場虎尾農場也開始生產「台糖有機米」的困境。

5-3-2-2 製粉與糖業衝突

日治時期，善化地區製粉幾佔全省首位，產量曾達年產一五〇〇公噸。「允成澱粉工廠」爲最早創設者。蕃薯粉當時遂爲善化特產之一，甘薯粉需經過濾，沈澱手續，故亦名澱粉。澱粉工廠生產甘薯粉、太白粉、樹薯粉等。原料甘薯或樹薯進廠後先經壓榨機壓碎，然後加入明礬，經過過濾，沈澱等手續。再將粉頭、濕粉分別日曬。太白粉、甘薯粉、樹薯粉可爲飲料、食品、藥品、化學等原料，其糟粕(粉頭)曬乾後作爲家畜、家禽等飼料，養分多廢水尙可作灌溉用。

孫江淮耆老即述：洪朝當時就於善化東門城外經營曬粉頭。每年冬季，澱粉廠即開始製作樹薯粉；春季則製造甘薯粉。邇年來甘薯價賤，澱粉銷路滯銷，今日善化澱粉業只剩一家從事製造生產。以當時新化郡澱粉（粉間）需交由政府配給，即 100 斤蕃薯，製成之 15% 之粉交由政府賣公價，超 15% 可私賣，但須公價。

明治時期製糖會社灰渣，影響曬粉情形，孫江淮耆老即因製糖會社煙突污染曬粉業，認爲要處理這些事必須經由集會處理，於是昭和三年成立「善化工商協會」，當時從事生意、工業人約有 4、5 百人參加會員。並將上述問題告官，但是日政府以拖時而無處理。不久善化工商協會因告糖廠煙突事件，得罪會社、街長，因恐事件發生「善化工商協會」自然消失。其實當民國時期採用機器採收時，有一段期間甘蔗園以火燒蔗園去除蔗葉再機採，所燃燒之燃燒物飄落異常，造成民眾困擾，其後因環境污染問題亦取消燃燒蔗園取蔗。現在則以無照運輸鐵牛或貨車掉落的蔗莖，以及蔗渣堆肥異味與社區居民時有紛爭。

5-3-2-3 蔗農與會社

「做人第一慫，種甘蔗乎會社磅」

第一慫種甘蔗乎會社磅，這是日治期流傳下來的俗語，如糖蜜酒精、蔗渣等副產品都由糖廠佔有，農民只能以甘蔗之採收幾度如何來做評斷或任其秤重。每當農民質疑蔗糖壓榨量，廠裡沒有錯，農民誤會，這句流傳的話，農民或到最後連員工也以台音戲謔：搶你沒有錯，農民誤會。亦即日本統治臺灣，壓榨農民，特別是種植甘蔗的蔗農，處境特別艱苦，原因有二：一是甘蔗的種植，即便收成快，交給會社過磅稱重，多或少，重量都是任日本人宰割的，但收成早這還是幸運的，如若收成的晚，蔗農的損失更是嚴重，因之，早收或者晚收，都是對蔗農都是痛苦的煎熬。植蔗取糖，自古以來便是地區重要經濟產業，日人據臺後便憑藉著這樣殷厚的基礎，成立灣裡糖廠，這是對善化製糖的肯定，卻也是剝削善化蔗農的利器。

5-3-3 糖廠附小與社區學校

善糖國小是民國三十六年成立，原名為台灣糖業公司灣裡糖廠員工子弟學校。民國三十七年時奉台糖公司令，先後兩次更改校名為台糖第九小學、第六小學。民國三十八年奉台灣省教育廳令，改名為台南縣善化鎮灣裡代用國小。民國五十三年奉台南縣政府令，更改校名為台南縣善化鎮善糖代用國小。自民國五十七年八月學校改制後，國小即移轉台南縣政府接辦，改名為台南縣善化鎮善糖國民小學。學區包含溪美里與六分里。也由於初設學校之時為專屬於員工子弟的學校，孫江淮就說：是日本尋常小學最後的遷移設置地點⁴⁴。一般農民子弟無法就讀，需長途跋涉至善化公學校。

而如會社退休員工柯文銀所說：以前糖廠招員工，本地人攏毋愛吃頭路，因為有田地做農感覺是自己的事業，有土地才有錢財，攏是外地來吃頭路卡濟。而經濟經由循環，台灣從農業進展到工業社會，社區居民就感覺：吃糖廠入頭路尚好，卡早就要在糖廠上班的人，子女才能在國小讀冊。然而歷糖業開始沒落後，社區居民又認為：嘿會社一間關過一間，現在全省也存無三間，員工攏是別間關廠調過來入，住在這裡也存沒幾人，對社區攏沒關心，動工時存甘蔗蔗渣整條路攏是，而且堆蔗渣肥味，刮北風時味有夠歹聞。

自日人民國前七年（1904）於溪美地區社立新式製糖場後，可以想見為溪美地區

⁴⁴ 善化國中前身為日本尋常小學，原因為地近糖廠會社，而之前國小為廠區。孫江淮耆老以戰時末期尋常小學即遷至廠區的目前國小位址。尋常小學為日人子弟及台灣任公職子女就讀之學校。

之糖蔗產業帶至另一波高峰，光復後，其產製規模與產量更有所增進，對於溪美地區的經濟多有俾益，值的一提的是因著糖廠的設立，糖廠的員工自成一聚落區，今日的溪美里號稱三合庄，主要是由「溪尾」、「社內」、及「會社」三個主要庄落組成，即可觀察出糖產業對於溪美地區的影響，恐不止於經濟層面，對於溪美的社會組織、聚落的人文景觀都有著深刻的影響。

5-3-4 校地徵收

九十一年四月一日善糖國小學校用地取得協調案公聽會舉行，縣政府函請各公民及利害關係人踴躍參加。當日為一般上班日，由糖廠發動的員工以肅殺的氣氛由廠區經由社區抵達公聽會的設置地點：溪美社區活動中心。於是經過九年多的公文往返與接觸會議與放話，同時歷經兩位縣長、兩位鎮長、兩位校長時期，而正式由居民與員工的面對面談論，依照之前員工在國小旁拉起抗議的布條，這次依然要在活動中心拉起的布條，但遭受地方及邀約的各級地方代表、議員、鎮長反對而收下。而公聽會也正如多方人期待下落幕，言語、願景與未來的前途的論述。最後結果甚至也符合某些人的說法：早就安排好了，只是徵收 1/2 或 2/3 的問題。

在這當中糖廠員工認為：沒有糖廠，社區一定會愈來愈覓覓（衰頹）。糖廠若關起來，人一定搬走，學校也會沒人來讀；若政府強制徵收此土地，請考慮及尊重廠方工會之心聲，否則恐將造成兩敗俱傷的局面。

地方卻認為：為善化子弟百年大計，長遠發展，希望糖廠能割愛土地，支持學校，回饋鄰里。再以文教帶動廠區發展為要求，開創共利共榮之美景。

學校認為學校的規劃：需朝向整體及長遠的設計，營造整體而完善的教育環境為主要考量。而目前糖場道路貫通在管理上與學生安全方面會有問題。

政府官員認為：糖廠附近若未來有規劃住宅區，成立新市鎮，善糖國小即是現成的學區學校，美麗的校園即是廠方最好的宣傳，無形中亦可節省廠方規劃成本，何樂而不為。

善糖國小經由整修以及黃文鐘校長的努力經營，深獲得眾多家長成員支持，對於新規劃的案件家長更透過遠赴台北立法院呈請李俊毅立委的支持。家長會委員多為熱心地方公眾事務、擔任地方巡守隊、社區理監事、宗教服務，其並得以串聯地方及民意代表、首長，無論在各方面其就不只是糖廠產業經濟發展困境、或地方學校發展的

問題，也連結的地方人的互動與對地方空間環境規劃、政治的施為。

5-4 案例三沈光文

原籍浙江寧波的沈光文，一六五二年乘船遇颶風飄至台灣。一六七三年移居「目加溜灣社」（善化），於「社內」（溪美）設學教導平埔社人，並創設「東吟社」留下可觀的詩、文、賦作品，逝後葬於「善化里東堡」，一九七九年台南縣政府於善化北仔店（火車站北側）豎立「沈光文紀念碑」，並建有「光文里」、「光文路」、「光文橋」之名，及慶安宮沈光文紀念廳、善化國中光文樓。

而沈光文教學處，據台南縣政府的考證，應當在善化鎮溪美里874號林寓門外約二、三十公尺之田園中。善化文教協會為緬懷先賢，激勵來茲，發起興建沈光文教學處遺址紀念碑於善化國中前，經由多次與地主會商，由善化國中八十六學年度家長會贊助捐建，並於民國八十七年十月沈光文教學處紀念碑竣工，並題有「敦品勵學」。

自由時報 93.07.12 刊論一篇大地基金會推廣「臺灣人拜台灣神」的「台灣神廟」一文，當中論述在「二二八牽手護台灣」後，有感於臺灣意識的須凝聚。同時對於台灣神的定義「只要對台灣有貢獻的人，就是台灣神」，並以成立「考據委員會」，根據歷史把台灣烈士找出來。基金會指出台灣三、四百年歷史出現許多民族英雄，包含近代歷史、二二八事件中的台灣菁英、為民主奮鬥的人都是象徵台灣精神的「台灣神」。隨後另篇學者則認為如此過於政治化與意識形態訴求，範圍狹隘，這樣的「造神運動」爭議會很大。

南華大學宗教所助理教授林本炫即表示，祭拜二二八事件受難者與客家拜義民爺的邏輯類似，對象都是族群的犧牲者，希望對族群有特殊的保護力量。但在二十一世紀的現代社會，追思、憑吊受難者即可，不宜將其「神格化」，畢竟現代科學恐怕也無法實證這樣的超自然力。靜宜大學台灣文學系教授林茂賢則認為，宗教本來就牽涉到非理性的部份，與要能安撫與匡正人心，未嘗不可。但切莫把範圍侷限在政治上，不一定要政治人物才能變成台灣神，舉凡藝術、文化、音樂等對台灣這片土地有貢獻者，都應該可以成為台灣神。

相同的陳炎生（93.11.13）在中國時報，報導台灣孔子稱號和原五文昌並祀為六文昌的沈光文也遭受「意識形態濃厚」之質疑。從諸羅縣令李麟光於沈光文詩序：「從來台灣無人也，思庵來而始有人矣；台灣本無文，自光文至，始有文矣。」，而連橫所著之「台灣通史」也尊稱沈光文為「台灣文獻鼻祖」。而於民國七十一年被供奉於

善化慶安宮，而有「台灣孔子」稱號的沈光文，最近又引起不同看法，持反對意見者認為這項稱呼意識形態濃厚，而以「開台先師」封號較為適合。學者蘇一志，認為提昇善化文教意象及沈光文的特殊形象，台灣孔子封號相當貼切。前文化局長葉佳雄指出，「孔子」在現代已是「教育家」代名詞，倘有人泛政治化的認為此封號意識形態濃厚，觀點值得商榷。洪景星表示部份廟方委員及一些文教人士，反對原因是擔心會造成混淆。黃輝玉校長認為，沈光文當年在善化教育先民，後代人感念其功績稱呼他為「台灣孔子」，沒有不妥，對這項稱呼不需要太計較。

而文後引用杜正勝於《沈光文的歷史鑑鏡》中對沈光文的評價：「他到底也做了清廷的架犬...他對台灣這個異域的人和事缺乏好奇和興趣，也看不起！」，對於清康熙年沈光文婉拒任官，但言「願歸故里」，於其流亡海外卻心思故國，和蔣氏政權心境與當時的政治局勢相當契合，由是觀之，地方人士要奉中原思想濃厚的沈光文為「台灣孔子」，引起爭議，不難想見。

5-4-1 沈光文與地方

明永曆癸丑年，沈光文寄寓社內（目加溜灣社）教學行醫。鄭成功攻克台灣，目加溜灣社隸屬天興縣善化里。永曆八年鄭經設里社以宅番漢，制二十四里，陳永華以此社善早開化，名善化里⁴⁵，而漢人居里、屯田兵居營、平埔居社，漢人部落置小學，平埔族社人部落設社學，皆屬官立。「重修台灣府志」中舉出社學十六所，「社學，在邑里漢庄者八，以教漢童……在善化里關帝廟後，在番社者八，以教番童，……在目加溜灣……。」在清領台時期有兩所在目加溜灣、善化里，同時顯示出目加溜灣社、善化是諸羅縣中重要的市街之一，且頗有份量。

明鄭時代漢人移民台灣前，台灣本地盤據著平埔族西拉雅系族人，根據善化戶政資料善化在日治時尚登記有七位熟番，經多位文史工作者與研究者訪查多為外嫁進來的女性，原因就是最開化的平埔族不再使用「新港文書」西拉雅文字、語法，因此溪美地區的灣裡社已全部被漢族同化或遷離此地。

⁴⁵善化里是明鄭所置二十四里之一，清朝以後以灣裡溪為界，東北為善化里東堡，西南為善化里西堡，而後善化里東、西堡又各分出善化里東、西堡，道光十五年張丙之亂，台灣縣與嘉義縣將藉由新港溪移至灣裡溪，台灣縣與嘉義縣遂各有善化里東、西堡。

5-4-2 文昌祠與慶安宮的變遷

清朝康熙年滿清治理台灣，福建漳泉先民移徙日漸眾多，漢人部落逐漸擴大，同時更名灣裡街，屬諸羅縣管轄。康熙乙丑年，台灣府令建文昌祠於此，分東西廊，並作為教義塾之用。沈光文並有詩多首描述日加溜灣風情，同時結集詩友組東吟詩社，開啓善化後來風氣⁴⁶。嘉慶年地震後文昌祠震毀，庚午年總理洪精義等倡首，集議興建慶安宮於文昌祠，由台南府天后宮乞靈天上聖母香火，為前殿主神，並移營盤尾大武壠巡檢司衙內關聖帝君，並納赤山龍湖岩觀音佛祖，註生娘娘及五文昌星君等合祠後殿，現慶安宮供奉五尊神位，相傳即昔時文昌祠所留傳。

5-4-3 聚奎社與六文昌

聚奎社（孫江淮先生稱為聖人會，日人祠廟名鑑登錄為敬聖帝會善化三七六，會員二十人⁴⁷，創立於嘉慶二十年，管理人為善化三七六蘇天籌）。另吳新榮以光緒戊子年六月當時生員王提元主倡，而三舍林希傑、林天恩等三進士⁴⁸，以三甲餘田地捐獻魁星夫子、呂純陽、朱衣公、文昌夫子、關帝爺（祠廟名鑑登錄，洪冰如說為倉頡）五文昌五聖人以資助興學。而由生員王翼章辦理，祭日為舊曆八月十五日，日治時期庄長蘇試接管為街庄公產，後由蘇添籌改為神明會（類似基金會組織），並廣募地方名仕文人，聖人會當時已有 42 人。

而楊雲巖⁴⁹以大陸並無所謂的五文昌。文昌殿通常以奉祀文昌帝君為主神，傍有魁星閣，孔子亦列在殿，科舉時代學子先拜魁星後拜孔子，所以孫江淮耆老曾以聖人會是拜孔子，同時祭日約近教師節前夕（後洪冰如均建以作為沈光文入祀祭日）。聖人會及類似神明會，在日本大正 11 年勒令廟宇，神明會重新登記（依舊貫等）時，所有轎班會消失。二次大戰時祭典就曾中止，而聖人會至光復時隨慶安宮重建而重新設置，孫江淮耆老於孫外科醫院建成時期，曾擔任爐主，在 80 多歲時前往日本後，聖人會自然解散附屬於慶安宮，其時地方蘇太虛、洪調水、林耿清、歐陽清尚為會員及慶安宮信徒。起會之過往者均由其後人推派繼任，由於非法人組織經由日據及財產被政府 375 發放，現約僅存 9 人。

依孫江淮口述當時聖人會祭拜時，鎮內國小三年級以上皆派前往參加祭典，並領有一包糕點。而聖人會祭祀孔子，起會時於慶安宮祭拜，祭祀費用概由財產收益充支。

⁴⁶ 善化後有淡如、浣溪、光文詩社

⁴⁷ 洪冰如說為 12 人

⁴⁸ 孫江淮述乃清賜官號之仕紳

⁴⁹ 成大教授，退休後居於善化，洪景星發表於善化文教會訊

而逢台南孔廟秋祭，常發柬邀蘇建琳至台南觀禮，善化祭聖台南孔廟則派員至此助樂，奏樂有譜而無詞，均由蘇建琳領導秋祭的五文昌樂團。

洪冰如文獻委員等人歷經籌組光文詩社、聖人會會員、慶安宮委員等多重角色，籌組沈光文入祀慶安宮，同時以由：

（一）閩浙總督李率泰，為招徠故國遺賢，秘密派人帶了書信和錢財，請沈光文前去。但沈斯庵非常氣憤，把書信燒毀了，把錢財退回的情操。

（二）遇颶風漂流到了台灣，台灣這時，還在荷蘭的佔踞下。沈光文生活是非常的艱苦了，顯現在他的詩中有「感憶」、「慨賦」，如清風明月般的志節，而毫無改易。同時寄寓社內（目加溜灣社）教學行醫、結集詩友組東吟詩社，也開啓善化後來的文風。

（三）康熙廿二年，清兵陷臺以後，閩浙總督姚啓聖派人來招撫他，被他婉拒。病逝於康熙廿五年死後葬在諸羅縣善化里東堡。沈光文居住臺灣卅餘年，自荷蘭以至鄭氏三世的盛衰，都目擊其事，他的著作很多，臺灣文獻推為初祖，近年更尊為「台灣孔子」。作品有「臺灣輿圖考」、「草木雜誌」、「流寓考」、「臺灣賦」、「文開詩文集」等。

於民國七十一年洪冰如文獻委員倡議將沈光文漂流到台灣，並在這裡教學行醫目加溜灣社童，以及他那不事異族的志節，及在台灣傳播漢文化的精神，值得永遠為善化地區民眾所敬仰。推動於七十一年中秋奉刻神像入祀慶安宮，昇座供奉於慶安宮與五文昌合祀。並推為「文獻初祖」與「台灣孔子」，與五文昌合稱為「善化六文昌」，接受中秋的祀典。然慶安宮委員與聖人會部份成員也引用其所著的「台灣賦」及其後來教育部長說法其接受清朝安奉，認為最後也成清廷架犬的異聲。部分地方人士、委員們認為奉祀沈光文：就像祭拜別人的祖先一般。民國九十四年三級古蹟慶安宮經由善化文教協會、地方耆老與縣文化局力爭，終於於慶安宮東廂二樓設立沈光文紀念館，神像終厝遷移至紀念館內，是日並於慶安宮內沿古禮舉辦擊鉢吟詩擁讚沈光文。

5-4-4 結論

經由耆老孫江淮（106歲）出示研究者，廣瀨岡勳⁵⁰所提供「日本王爺⁵¹」資料。

⁵⁰ 廣瀨岡勳為廣瀨秀臣外孫，廣瀨秀臣曾擔任孫江淮耆老代書老師。森川清治郎獨生子森川真一為廣瀨秀臣義子。

所謂日本王爺乃日人森川清治郎，日治時期任日本巡查，開辦簡易學校，並針對村內環境衛生改善指導農耕、關心民間疾苦，同時對於民間負擔請求日本政府減免稅賦，而遭受申誡失職處分，爲了抗議日本政府以「苛政擾民」遺書以長銃自殺。二十年後當流行傳染病疫情嚴重時，托夢地方保正應注意全村的環境衛生和飲食衛生等，而使得副瀨村躲過疾疫。當時村民爲感念其恩澤尊稱爲「義愛公」，並於東石副瀨富安宮尊奉。當時雕刻師無法依容貌雕刻時，孫江淮口述：森川清治郎即顯性才得以完成。而當時台南州知事下令處理廟務，與童話家志村秋翠著傳記書冊「明治の吳鳳」，作爲愛護台民的故事，同時更死因，爲流行病死。

在中國傳統天上主管讀書功名利祿的星宿是文曲星，而文曲星是天上六星的總稱。除了被奉爲天神以外，自周朝歷代起即制定禮儀，列入祭典，同時也作爲觀天災之象⁵²。宋元之間，謂文曲星下降，文曲星擬人化爲梓童君，梓童君和文曲星合爲今日文昌帝君，其因相傳梓童君曾多次在科舉考場顯靈。然而於明代也曾遭人反對將文曲星與梓童君合爲一神。但在科舉考試制度，文昌帝君做爲考試神的民俗信仰與「日本王爺」與「善化六文昌」或「台灣孔子」、「文獻初祖」均爲居民感受尊稱，如同文化一般，透過地方人的建構詮釋以成爲信仰制度或是儀式日常生活的一部分。而「義愛公」爲常民建構信仰尊祀；同時日本政府也以「明治の吳鳳」以顯我人自我的高節德澤他邦，一方面又以原住民應受教化一樣。而沈光文作爲「善化六文昌」或「台灣孔子」、「文獻初祖」，及終厝沈光文紀念廳，亦是地方居民中以生活的文化與生活的實踐營造過程。

對於近年來在善化慶安宮祭祀祭典參與人數愈來愈少之下，前文化局長葉佳雄蒞善化慶安宮參與祭典時即對於地方於文化活動祭典關懷不夠、缺乏年輕人參與感到惋惜。文化局長深憂傳統文化的消失，善化文教協會、慶安宮諸賢也推動沈光文教學紀念碑、紀念廳，以呼應對傳統文化的尊重。這種地方、人與人、人與生活世界間的互動模式，作爲一種「文化」現象，建立在其對世界的某種深刻經驗，而衍生出的主觀認知體系與價值追求，就好像是「人」與其「生存的世界」之間所進行的一場「深層遊戲」。

⁵¹ 森川真一之妻森川愛子提供孫江淮資料與孫江淮先生蒐集之義愛公史蹟，黃文博稱之日本王爺，鄉民稱「義愛公」

⁵² 文曲星，爲上將、次降、貴相、司命、司中和司祿，六星的總稱又稱文昌宮。六星集結有如半月，色黃光潤表示天下太平，色呈青黑則天下有災。

第六章、社區營造的真實與建構

民國 74 年溪美里依行政院於 1983 年修訂之「社區發展工作綱領」，劃分有溪美社區與公誠社區，公誠社區泛指糖廠社區包含有公誠一村、二村、三村。兩社區各設有長壽會及會長。及至民國八十六年依內政部「社區發展工作綱要」改戶長代表組織之「社區理事會」，為依據人民團體法運作，由社區內熱心人士自動組織的人民團體－「社區發展協會」。善化鎮公所函知各村里籌組社區發展協會，溪美里由當時社區內里長王勝躍、鎮民代表施富卿及熱心人士組織籌備委員會，並由基督長老教會長老胡楊幸女士擔任籌備召集人籌組「溪美社區發展協會」，經由 82 人發起擬定組織章程，以建立現代化社區。八十七年二月二十二日成立會員大會，原始會員 213 人，團體會員有基督長老教會、善糖國小、溪美儲蓄互助會三個團體。入會費三百元，年費一百元，會員自由參與，非里民則以贊助會員加入，社團即涵蓋長壽俱樂部⁵³。而協會設立理事 15 人，互推一人為理事長，設監事五人，互推一人為常務監事，均為無給職，任期三年，得連任一次；經由會員大會選舉理監事會後，理監事聯席會中，理事長由里長當選，常務監事由隆安宮主任委員當選，鎮民代表獲聘總幹事；隆安宮、南溪尾、長老教會、三村（一村、二村已少住戶）各角頭或團體均獲任有理、監事。第三屆選舉前在第二屆理監事會上，理事們就提議：各社團負責人或團體均應派人選任理監事為團體發聲，以及協助社區。溪美的各種團體選舉當中就在宗教、次區域主事者已經由空間權力分配連結，團體或個人並得以在會議中正當發言。選賢與能與推荐賢能或自願熱心的參與在理監事選舉與社團負責人的推選中，與時常的辭職風波正當性與尋求制度化糾結。其所隱藏的就不只是以社區的地域圈圍、社區意識或社區參與理論論述。

八十七年九月溪美社區守望相助巡守隊也透由警政系統，溪美派出所輔導成立加入社區，隊長由新任里長（任理事職）當選，當時即出現里長與理事長非同人情況。巡守隊巡邏初為兩日一次的摩托車夜間巡邏。同年經由里幹事鼓勵社區也成立媽媽土風舞班。從此社區社團元極舞、歌友會、關懷志工、環保志工、慢速壘球、內溝文史工作室、長青小提琴都陸續成立。

6-1 議題一、社區營造的真實與建構

社區營造的組織「社會脈絡化」不僅普遍存在，而且以其自身獨具的不規律方式貫徹始終，村里、社區、發展協會並非作為一個本身擁有明確界範的被單獨命名的精

⁵³ 溪美長壽俱樂部（由溪美及公誠兩會合組）會員為年滿 60 歲以上居民自由參加，享有會員旅遊、往生互助父母會功能。

神實體，而是社區整體社會生活模式的一個建構部分，直言之，社會模式似乎在實質上創造了這種自我概念，因為它創造了一種情境：村里或社區、里民或社區的一份子。在善糖國小共同學區的六分里楊里長，相當羨慕溪美居民對社區活動的參與度，其對已卸任的溪美社區理事長（現任王里長）說道：大家擺沒籌組社區（發展協會）的意思。而相當有趣的，里民卻說：里長擺無意思組織社區，驚人會搶依入位。而正當社區發展在各地也如火如荼之時，六分寮三個里目前都尚未籌組社區發展協會。溪美里里民二千多人、社區會員三百多人，會員大會的會員約制，或協會辦理的全里性質中秋晚會，社區人們憑之以在其中互動的範籌，其幾乎徹底視其在整個脈絡中的這些範疇的實質涵義建構溪美社區。是社區居民或里民從他們被認定與其所身處之社會所具有的連結關係中，獲取到他們的定義，所以社區居民他們也是被脈絡化的人。社會訂定社區發展協會、社區理監事會訂定理監事候選資格，也訂定了會員加入方法。社會制度化的強制力量來自其客觀地位，但制度常配備著社會控制的機制，以加強其似真性，並以說明或暗示的正當性來宣示維持。

6-1-1 文化建構的社區營造

對於以傳統或現代社區文化尋求秩序組立社區發展協會、擴建學校以合現代教學或呼喚前代沈光文、創建紀念碑的建造思維。社區若作為只是找回傳統民間社會維繫倫常禮教秩序、凝聚共同意識的社會認同力量，平衡城鄉文化發展，發揮地方、族群文化特色，展現傳統文化特色的課題。其就應不只是態度、信念、觀念、意義、價值等組成的主觀現象，也牽涉到行為形式、行為現象，即其用來創造文化的深層遊戲。而哈柏瑪斯在討論世界觀、自我概念、道德理智活動的型態，以及正當化的模型時，將文化的內化過程，凸顯為一個理性的過程，是在一個循序漸進有秩序的，理性能力是內化過程的特點。文化局長、善化文教協會、地方菁英的憂心正是傾向一種疏離地方居民主體而建構的「六文昌」、「糖業的價值」或「社區發展」。相對於伯格現象學的認為，日常真實足以維持與涵蓋大多數時候，大多數人對於外在世界與自我存在的肯定；哈柏瑪斯指出現代國家以及現代經濟入侵生活世界，使的生活世界愈來愈不穩定的危機。社會、政治、經濟境況的意義似乎由文化價值賦予，而危機也啓自文化價值的腐蝕。於是危機被代表著一種不適應、造成不行動或不做決定，這種適應不良正如其他理論家所說的迷亂、虛無或目的失落。於是個人主觀意義的喪失及人沒有能力或不願意參與公共領域。

台南縣關懷中心作為福利社區化，經濟與政治層面上執行的功能，就在於資本主義基本危機而且牽連文化最深的危機。而關懷中心設置與推動手法、評鑑的制度其主

張文化型態是依據社會配置所形塑，在其中所產生的，而不試著從它們本身甚至老人本身，推知其內在結構，這是對文化的化約與解消。哈柏瑪斯的說法文化原就出自對正當化本質，他關切的毋寧是作為文化產物的正當化作用。正當化的問題，從來不是透過價值與規範就能解決。如果我們僅根據看似客觀的社會現象，進而解消了觀念與信念的作用，這將是無價值的。它是與社會階級的動態、階級派系、預言式或彌賽亞式的集體運動、國家機構等都脫離不了關係。這些不同行動者信奉的價值與規範，一定要和那些表達它們並且將它們轉換成集體行為的文化制度，放在一起觀察才能探得其中精微。

6-2 議題二、社區營造的傳統與現代論爭

隆安宮依往例每隔四年的南、北香路，今年（95年）為北香路的南鯤鯓與大灣濟宮行程。隆安宮主祀玄天上帝，配祀吳李池府千歲、嶽帝爺（東嶽大帝）、中壇元帥，祭典統一日期為農曆十月十五日左右，祭祀沿革依地方耆老述：已不可考。北香路有李王、池王與分香自大灣的禹王；南香路則以台南。廟方早已於農曆六月底收兵請神指示：農曆十月十二日早上四三十分出香，當晚謝公願。而早於農曆九月二十六、二十七日為張燈結綵、立牌樓日。委員會也依往例召開會議議決，香擔的龍虎人員、路關的人員。

而當日參與列席會議的尚有善化（六分寮）東嶽殿尤董事長及97年將赴大陸泰山岱廟請火取水的執行長。概因中秋的卜會首儀式，嶽帝隔日隨委員訪交陪境友廟。同時肇因隔年的交陪境因無法單天巡境完成，二日的行程需駐鑾駕地點，而安定蘇厝長興宮與真護宮均有意邀駐。同時以前日嶽帝出壇，神旨邀約溪尾隆安宮主委前往，透由乩子神示：「李王丫！（隆安宮神明），這不只是人的頭痛，神嘛頭痛」。當晚的議會同時決定歡迎邀請隔鄰村里六分寮東嶽殿的巡境駐鑾。溪美耆老常提古早時代，溪尾就有兩尊嶽帝爺，後來部分居民遷往田寮里而迎請奉祀，有是因緣同時成為地方人士交陪、神明的交陪境。然而南溪尾作為同行政區域（溪美里）或作為三合庄的部份，南溪尾現在則是生武宮主要信仰區域，雖然從耆老口述得知在溪尾媽祖信仰時期，居民仍是具有地緣或親緣關係。現在隆安宮廟會的巡境隊伍南邊僅以善化國中作為南境。

6-2-1 傳統習慣與場域關係

朋尼維茨（Bonnwitz）提道：習慣和場域的關係，首先是一種條件制約的關係、場域結構習慣，而習慣是內化這個場域內在必要性的結果。矛盾的產生，可能是導因

於分裂或撕裂的習慣。當習慣和產生它的社會發生關係，這種關係如魚得水，社會對它來說是在自然也不過了，這是因為社會生產了主觀自我，社會生產了自我所使用的範疇，社會對主觀而言是自然、天經地義的明顯事實。懂得適合這些結構的「把實踐和論述模糊化」的習慣者，可以同時累積場域權力和經濟利益。

另一方面，習慣也會隨著社群所經歷的社會歷程而重新建構，因此不僅需要理解社群行為者的位置，也需要知道造成社會行為者占有這個位置的社會歷程。習慣並非命運，作為歷史的產物，習慣是開放的傾向系統，它是不斷地碰到新經驗，也不斷地受其影響，習慣是持久的但並非不變的。布赫迪厄的場域形成核心「習慣」就指出人是社會的產物，經由各種社會經驗，個人的個性只不過是由階級屬性構成的社會性格的一個變種。習慣讓我們了解到個人和集體行為的邏輯，以及讓我們可以在不同場域行動的社會遊戲感。習慣也讓我們理解到社會再生產的機制：藉由「外在性的內化及內在性的外化」，個人才覺得適得其所。

6-2-2 習慣

農曆春節前，溪美社區均辦理邀請台南縣書法協會成員為民眾現場揮毫。緣於對春節張貼春聯的習俗，以及對刻板印刷制式的春聯，理監事會議以書寫墨味的春聯結合社區民眾互動參與心理。認為透過活動的操演，使成為習慣，在社區與國小聯合運動會中積極讓民眾參與工作。同樣情形隆安宮廟會、社區中秋晚會，社區環保的資源回收，居民實際的參加社區自我的活動。胡鎮長贊同在將近十二點晚會結束的三十分鐘內看到會場迅速恢復，覺得不可思議。在胡鎮長任內，溪美社區與社團也成為鎮長活動助力，社區也成為鎮長關注對象，媽媽土風舞聯合類型的活動、國小校地徵收案鎮長都以政治的關切。

心理學家嘉納（Howard Gardner）說道：「文化信仰和習俗，…從兒童出生的那一刻，也許是更早，就影響著他了，甚至父母對未出生孩子的期望、他們知道兒童性別時的反應，都產生一定的作用。家庭、教師和其他文化的影響來源均對成長中的孩子傳達著價值判斷的訊息，這些訊息會產生短期和長期的影響。」⁵⁴可以看出習慣完全是形之於環境。而心理學家布洛第（Nathan Brody）則道：「差別的原因很可能須從獨特的文化經驗歷程中去探求。」（Brody, Intelligence, p.309.）

社區、社區發展作為習慣或制度是個人和集體之間的連結點，透過這個概念，產

⁵⁴ Howard Gardner, "Cracking Open the IQ Bok," in *The Bell Curve Wars: Race Intelligence, and the Future of America*, ed. Steven Fraser (New York: Basic, 1995), pp.30-31

生出一個社群之社會生產及其行動邏輯的特殊理念。布赫迪厄認為社會化不但穩固了階級息慣的內化，形成個人的階級屬性，同時還在生產了同一習慣的階級。習慣可以說是社會秩序再生產的基礎。它也會變成創新的機制，所以它也是社會改變的機制。而社會化是指所有那些讓個人去學習人與人之間的社會關係，以及一個社會或集體的規範、價值、信仰等所需的機制。規範是指，表現出一個團體或社群特色的規則和社會慣例。價值則是那些被視為值得尊敬的或令人期望的事物，以引導一個社會或社群行為的典範。可以說是認知、感覺、作事及思考的偏向態度，個人由於其客觀的存在條件而將傾向內化。成為行動、認知及思考的無意識之原動力。內化是社會化的一個重要機制，因為所有學習而來的行為和價值，經內化以後，就被視為自然而然，近乎本能的。習慣不但成為我們認知及判斷現實的理解框架，也是我們實踐的生產者。社會施為者⁵⁵的再現乃取決於他們的位置和習慣，是經過社會位置上的長期經驗而獲得的認知評價結構。農曆七月是農村的風俗節日月，孫江淮耆老就述道：以前七月與農曆年都是非常熱鬧，整個月善化地區村里而且幾乎是輪流每日都有普渡，陣頭表演、邀宴是熱鬧的月份。然而溪美社區七月是不婚嫁以外，除庄廟、家戶所舉行的普渡，而仍持續懸掛中元燈的已沒剩幾戶，而在理事會提議中元賽燈的提議，隨即遭受反對。可見習慣是一直不斷地在重新建構內在結構，這表示習慣不是固定不變的，也表示我們行為習慣和在現從來不是完全被事先決定的，也不是完全自由的。布赫迪厄非議整體論中的個人行動受制於文化，與個體自由的論述。其對立乃是人為建構製造出來的，我們的行為並不是在簡單的執行明確的規範，而是表現出我們從習慣所獲得的一種遊戲感：現實感。

習慣可以用來解釋社會運作的邏輯及穩固社會規律，這是社會在生產的重要因素。因此觀察所有社會的運作時，都會有這種是先建立好的和諧的感覺。但是如果客觀環境改變，習慣卻因慣性而不會跟著改變，這時候我們稱之為滯後作用，亦即果在因消失之後還能繼續存在。再就習慣和新客觀環境脫節時，這個落差就表現為社會施為者不合時宜的行為。

6-2-3 傳統與發展的關連

社區文化常被普遍假設：是一個群體的傳統信仰與習俗，亦即「他」們的文化和「他」們的社會制度，必然在他們的生活中扮演積極的腳色，否則這些信仰與習俗絕對無法持續下去。

⁵⁵布赫迪厄定義社會施為者從內部被作用，也能向外作用。P.Bourdieu., 布赫迪厄-社會學的第一課 朋尼維茲 (Patrice Bonnewitz) 著 孫智綺譯 p.106

相對論與適應論相信某種很好的社會或文化的原因讓行之久遠的信仰習俗繼續留存，其基本上漠視許多具備調適功能。杜維明的文化彈性調整發展觀念⁵⁶，是用以區別某個團體的表徵，弄清文化中有什麼阻擋進步。這對於各式各樣的範疇下可能會顧此失彼，借用文化瞭解存在是一項危險的工作，一是來自每個社會的特定地區、階級、次團體所展現的文化我們如何以廣義的文化來標示它們。傳統常被認為是涉及權威經典、禮儀、階級以及歷史傳統，然而傳統也常以修正過或扭曲的形式流傳出去，與地方村落傳統混合。而杜維明也認為：文化和特定地區團體各種命運的關係中，無論大傳統的特性為何，它或許少顯現於小傳統中。其二從大傳統（我們可以透過它的權威經典、註解、禮儀、歷史加以描述）直接轉入那些可能以不同樣式去實踐的人---此即小傳統，這一條通道中有許多的差誤和裂縫，而且小傳統還可能與大傳統的關係相當疏遠。

從廣義文化直接導入成功的社會，存在一個情況：人們往往太過容易地化約，跳入宣稱與之有歷史連結關係的群體和個人身上。這種施為應用在傳統文化與發展的效用，質疑傳統的文化價值導致造成落後的罪魁禍首。然而杜維明相信仍可以提出一套完善的解釋，藉助社區的獨特文化或穩定的階級秩序，以及面對的環境（包括經濟狀況、可運用的機會、地區的特性等）用以護衛文化在族群經濟成就上所扮演的角色。

傳統成爲衝突與鬥爭的場域，不只是在不同群體之間，而且沿著現代與過去、西方與非西方斷層線散播開來，其存有導致僵局或毀滅性，或者打開文化、認同與文化間互動關係的新空間。荷密.巴巴的混種性概念提供我們一些看待文化爭議的新方式。政府或精英常會以社區住民文化傳統都是低劣文化的殘餘表現爲由加以摧毀。住民的知識份子對此的回應，法農分析有兩種方式：其一是，接納現代的文化，然後批判自己本身的文化；其二是，充滿激情地捍衛關於自身文化的所有主張。如此談論方式皆把兩者的社區或文化視爲固定不變、同質的、相互對立的實體。荷密.巴巴指出在兩種文化的經歷過程，是以文化混種，以及不同的方式共享彼此的種種。不管政府、菁英的進步主義或保守主義的三個立場，他們都企圖將屬於地方的特殊傳統，界定成是社會中的一項結構與既有的特色，一種共享的傳統去反抗或尋求鬥爭過程的依靠關鍵。其各自引用不同的論述來正當化自己對於事實的宣稱；政府當局與進步論者都在一種文化混種性的空間中進行操作，且都試圖把對方某些文化事物、文化見解包含進自己的看法中。而位處這場爭辯的核心社區卻遭受排除，不只沒有發表意見或行動的空間，而且他們就是這場辯論與再結構化的場域。因此對這樣的反思，傳統，不論是沿襲而來或創造，都必須將之視爲是不斷在改變中的生活風俗來看待，其可以被賦予種

⁵⁶一種文化傳統與發展的關連

種不同意義，並且被用來服務於各式各樣的目的與動機。Susanne Schech 和 Jane Haggis 就認為傳統不應被視為固定不變的或神聖的，而應該接受檢驗、研究的。荷密巴巴的概念正是從「邊境界限」出發，以挑戰傳統與現代性的主流定義，以及對原始主義認同定義的挑戰。

質疑要依循教育與傳統的正面動力元素作為穩定性的認同。更應正視從許多的運動中，被允諾可共享解放果實團體，最終卻強遭邊緣化的立場的角度關切。檢視有關將由普同性的共享價值歷史終結的說法，或將大融合後差異會消失，這些創造出來的有關意識、認同，其衝突似乎只是更加惡化，因為這些創造的傳統，經由社會菁英份子成功地偽裝成植根於遙遠的過往歷史，及將大眾文化、生活經驗包含進來的做法，面對現代化與全球化的風潮，或者遭遇邊緣化的群體挑戰時，在社會理論與實踐上，創造傳統的說法揭露下，傳統將失去效用。

當那些使創造的傳統能夠發生意義的政治、社會、經濟條件產生改變時，傳統事物就不再能夠適切地展現出形塑社群的共享認同功能。就如某些人認為在經濟、文化的全球化過程中，「地方共同體」、「部落制度」都可以被詮釋成各地在這過程下所發生的各式各樣的應對反應，這些應對方式可能一方面強調著當地在文化上的差異；另一方面則反覆訴說著，超越地域疆域的認同論述。

對於保守主義的認為這種動盪不安的文化政治局勢，是一種現代化不完整的徵兆，而且是臣服在普同價值的說法提出疑問，其將當代政治運動的焦點鎖定在古老的原始主義認同論點上，事實上其所想要指認的社群也還是想像的產物。對全球化與認同的衝擊的矛盾說法：因為文化的日益同質化侵蝕了民族認同；而對全球化的抗拒，則強化了民族認同，以及其它「地方性」或排他性的認同；或者民族認同的日益衰退，新起的混種性認同則起而代之。我們在不同的時間、地點上都可以看到不同的人（或社區）、甚至文本，主動的應用三個對於變遷的反應形式，不管只是取其一或者悉數運用。包含隆安宮設立屬於地方自我的太歲宮或者善化糖廠傾向地方傳統產業文化觀光的发展，各種思維都以各式各樣的目的，來讓全球化為自己服務，或者批評它、對抗它；他們都投身在追尋一個新認同以及新世界觀的歷程中。

6-2-4 創造傳統

依循傳統，對於創造「沈光文紀念碑」、「擊鉢吟詩」、甚至「六文昌」，地方菁英份子常洋溢著一股熱情，熱烈追尋傳統存在的民族文化；知識份子想要整個避開，使他們身陷其中，有滅頂之慮的西方現代文化，希望可以從淵遠輝煌歷史當中，召喚出

可以讓此刻脫離苦海的法門。於是特定的傳統在民族文化與民族的意識形態中被當成珍寶，以用來呈顯其民族特色。創造傳統以及延伸出的民族主義，這個爭論提供出一個想像的空間，來想像不同的社群與不同的未來。法農（1967）認為在這種騷亂之間所帶來的暴力氣質，使得有關美好未來的樂觀主義顯現不堪。無論「明治の吳鳳」或「台灣孔子」這樣情形似乎強化現代性再現為基礎的政治操作：去對不文明的他者拯救（侵略）。

傳統在某種程度是具有變動的，尤其現代化過程弱化或摧毀舊有傳統所支撐的社會模式，在變遷力量下傳統就被視為進步的障礙，所以新的傳統被創造出來。霍布斯邦就區分出三種創造傳統的型態，並指出三種型態彼此相互交疊。一、建立或合法化，制度機構、地位或權威關係的傳統。二、建立或象徵化，社群內的社會凝聚力之傳統。三、提供來作為一個群體的信仰、價值系統、行為慣例等的社會化或循循善誘的傳統（Susanne Schech & Jane Haggis，引自沈台訓 2003：197）。

「被創造的傳統」用以指稱一套常規，正常來說，其原則包含著或明顯或默會的以為人所接納的通則、慣例，並且帶有一種儀式或象徵的特質；其藉著反覆施行來灌輸行為的價值與規範，而且這些行為就自然而然地隱含著一種與過往歷史的連續性關係。... 然而，在如此的參照過往歷史的作法上，「被創造」之傳統的特殊性，就在於這連續性大部分是人工塑造的。廣義的文化觀將經濟、政治領域相聯繫，挑戰了將傳統視為不變與根本的特質，與對立快速變遷、無根的現代性。將傳統理解成創造出來的與現代化理論對傳統自然不變的觀點可說背道而馳。

6-2-5 建立或象徵化，社群內的社會凝聚力

制度在無法直接進行政治、經濟的控管，其必須尋求合理化，依靠先前所建立的複雜傳統，以及那些相當完備的文化制度，使得住民合作以接納種種新傳統所授與的規範性管理措施。孫江淮耆老說：日本接收台灣初就以舊慣法為依據。而尋常小學提供日人教育方式就讀的學校，這種新傳統的日式學校除了讓殖民者日人子弟就讀之外，還提供台籍本地貴族地主子弟名額。如此教育形塑之目標，是為了日後也使他們成為殖民統治菁英的一部分。此種建立起的封建管理模式下，也非絕大多數的人民所能進入的教育方式。

吃糖廠ㄟ頭路尚好，卡早就要在糖廠上班的人，子弟才能在國小讀冊。

這種創造出來的傳統，一樣也可在糖廠附設的灣裡代用國小看到，提供員工子女

的就讀機會，排除了一般廣大蔗農的子女。創造出新傳統，如同其主要目的是「在一個共享驕傲與忠誠的架構下」，來界定出一個層級化的社會。「創造傳統」被指控缺乏當地人本身的理解與行動力，這種概念過於靜態、系統化與階層化。但是我們稱之的傳統或創造出來的傳統方式，其實是一種揀選的過程。即是從一個情境中所有關乎認同的元素之間，進行選取、揀選，然後丟棄那些沒有選上的元素，而只使用選中的元素來進行創造。而其要旨並非否定當地人的認同，而是去解放永遠被認定固態式的傳統假定，尤其是集體性認同的可能方式，

沈公文紀念館與溪美關懷中心設立時，廣邀縣長、局長、立法委員、縣議員、鎮長、代表以及地方社團耆老舉行揭牌儀式。而後續溪美社區活動中心整建完畢後仍然邀請貴賓揭牌。這種創造的傳統所能起作用的最重要場域是在地方認同的建構過程。政府與地方菁英從事的社區營造工作中想設法培養屬民的歸屬感幾乎相似又相異，他們同樣必須創造出一種象徵化的傳統，可以將人群凝聚在一個嶄新的建構之上，就在一個社群相異敘事中，建構其自身的地方認同。

而菁英份子往往建立他們的傳統是更久遠的，其所形成是如此自然而然、無需再界定或說明的。法農或許更悲觀的說，並沒有自然的型態與共享的文化，有得只是「文化的糟粕，一些石化的無機物，藏在幾呎之深的地層之中」（法農,1967，引自沈台訓2003：202）。更何況是一整套架構完善的文化風俗與傳統，其也面對數量龐大、截然相異的地方歷史與文化中，要打造出一個社群的難題。社區，並非是單純是居民自我意識的覺醒；所創造出的社區，本身並不存在。是社群想像出來的，一種文化再現系統的地方文化。透過種種的故事、記憶、圖像，逐漸灌輸給我們一種地方認同感與歸屬感，這些故事、記憶、圖像即是所謂「創造出來的傳統」。用以認同一個社群的傳統，是知識菁英份子所創造出來的。

提供來作為一個社區的信仰、價值系統、行為慣例等的社會化或循循善誘的傳統。知識菁英份子宣稱擁有文化領導位置的做法，透過將一般的群眾文化，含納進文化的組成之中。地方文化，被認為是「一個真實世界的儲藏所，其自然地自我維繫下來，因此是無盡的、展現無時間性的特質」，然而其必須經由進步、文明的領導階層來加以條理、處置，以使得「所有那些粗鄙、粗糙、地方主義、宗派認同等特徵」能夠一一被剔除開來。如此一來，群眾文化就能受到監督，而且，「其堅決的持續力與犧牲的精神，以及其保衛與滋養的能力」，也都能得到控管。菁英所建構出來的文化版本，反映了其自身的社會位置與文化經驗。他們欲動員群眾以作為力量，但是仍「對他們想當然爾的無知與落後的意識存有疑慮」，而且把它們擋在制度機構之外，與他

們保持著距離。夏德吉對此結論：

民族主義解放的故事，也是一則關於背叛的故事。必然會如此。因為民族主義唯有在強制施行一整套控管措施的同時，才會給人以自由；民族主義唯有在將眾多群體成員排除在自己的圈子之外時，才會界定出一個屬於民族的認同文化；而民族主義會授與某些人以公民身分的尊嚴，則是因為，其他人總是需要被提及、被給予代表位置——可是這些人將不被允許替自己站台表達意見（夏德吉,1992，引自沈台訓 2003：205）。

關心被邊緣化的社區群體，當他們不能完全認同主流的規劃時，其剛好採在一個有利的位置，可以質疑具支配地位的傳統事物、或更基進得挑戰作為一個同質的文化單位的概念，以及駁斥作為純粹的、不證自明的民族認同、族群認同的概念。在台南縣關懷中心中，地方與政府援引對傳統的悲觀的看法，而且認為社區具有永不改變的特質，只是累積覆蓋的地層一般，是自然的結果，或以持續的與生息中的環境和諧共處。菁英份子傾向制定法律與官僚體制，以對於落後階層提供福利制度，並盡力達到一般的生活水平，來幫助社區人群現代化。菁英份子既將社區與人群編定及邊緣化，同時又認為社區人群是有某些美好的、足以在特殊時機派上用場的文化事物。菁英份子心中所懷抱的熱情，想要在既受殖民又受落後思維的悲慘情況尋求突破。有些即以正面的方式重新詮釋當地的歷史與文化，尋求存有的傳統活力並給予未來希望的事物，積極地看待歷史，並賦予新價值。藉由假定一個同情這些不自由，受壓迫的他者立場，新的殖民內心將這種型態轉化為整個文化傳統中，與生俱來的壓迫性與不自由的表徵。呈顯出來封閉家戶領域，一個內在的精神自我及真實的認同本身，其對應著物質與精神、全球化與本土化、主觀與客觀的二分對立。菁英份子陷入要追求從物質世界的代科技學習平等、自由理念；又要尋求保存與強化文化精神的內在核心，以推翻遭受現代性的壓迫迷亂。一方面在適應及努力參與這個造就現代社會的物質活動對外部世界所造成的種種變化，另一方面又要負有保衛與滋養地方文化的精神特質責任。

將集體性的認同與未來命運的再現重擔，置放在傳統或社區，不必然會提升他們的地位，相反地，其經常還會被正當化所控管與壓迫，把它們建構成只是民族精髓與榮耀之被動的承載者，而不是可以主宰自身命運的主體。在認同的關鍵地位上，其甚至是位處邊緣或遭受排除在外。這種對現代性的定義，暗示著現代社會『擁有』文化，而非現代社會本身『就是』文化，亦即非現代社會就是傳統的。這種論述承繼著文化與政治、經濟領域分離的概念。而且某部分文化被提升為核心，伴隨著不容異議的認

同，使現代化進程得以在政經領域中進行運作，將該社會從原本屬於傳統的社會轉形成一個「擁有」文化的社會。

6-2-6 社區與現代性

社區發展組織其脈絡常延續內政部組織希望建立一個現代化的社社區，溪美發展協會組織章程亦開宗明義的列為發展目標。

現代化是一種歷史現象，也是一種概念架構。而且成為使用普遍性的名詞，超越地理上的概念，也凸顯全球的趨勢。(杜維明, 1996)

社區營造作為理性主義的現代化運動，其希望不受任何威權與教條的限制，要求從過去與自然中獲得完全的解放，對於自然採取侵略式的規劃與進步態度。對於他者，現代的特色常被理解成是征服、霸權與奴役，再加上繁榮富裕。經濟學家對於以文化來解釋社會現象提出批評與懷疑，認為無論什麼文化，只要正確的經濟政策能夠有效的執行，都能產生同樣的結果。而摩尼漢 (Daniel Patrick Moynihan) 對於發展營造的文化見解是：「保守派所信仰的真理，認為一個社會成功的決定因素，是以文化為中心，而不是政治。自由派所信仰的真理，認為政治可以改變文化，並且可以拯救這個文化本身」⁵⁷。許多對社區營造者開始朝向文化價值觀的假設：文化因素對於經濟與政治真有影響，以及改變文化以助於進步的文化經濟思考。藍迪斯就在《富國論》(The wealth and Poverty of Nations) 中提出「文化造成一切差異」⁵⁸；波特 (Michael Babbitt) 則認為文化影響經濟與競爭力。而大多數的人面對文化問題時，都不知道如何處理，尤其難以量化的定義問題，其所牽涉到的複雜社區群眾心理、社區組織制度、政治、社區地理以及其他因素。更何況蒙塔那更解釋阻礙發展的文化力量所形成菁英團體的行為模式。

生活各地的人民，在長期歷史所造成的巨大差異，是因為各地人民內心的差異，而不是環境的差異造成的。諾斯 (Douglass North) 在《制度、制度變遷與經濟成就》(Institutions, Institutional change, and Economic Performance) 認為制度演變的「非正式約束」是來自「社會傳承的資訊，是傳統的一部份，我們稱之為文化。」在制度架構上，逐漸演變成複雜的組織制度，有助於政治穩定與現代技術的發展。關於文化與

⁵⁷ 為甚麼文化很重要 CULTURE MATTERS How Values Human Progress 杭亭頓 (S.P.Huntington)

⁵⁸ David Nandes, The wealth and Poverty of Nations (New York : Norton,1998) p.516.

制度的關係，艾通嘉-曼谷利說：「文化是母親，制度是孩子。」⁵⁹

台灣經過十多年的演變，政府也提出多樣的社區發展策略，希望現代化⁶⁰及永續發展。但是各個地方都沒有出現明顯的傳統轉變到現代，而且傳統對於現代化也繼續發揮其積極影響力，形成獨特的模式，現代化過程中仍有以獨特的傳統為根基，呈現各種文化形式。而現代化所謂的自由、民主與社會正義，並沒有在各地方出現，文化的因素遂開始被列入想法。然而文化很難以政治與情感來處理，也很難以知識方式來處理，因為有定義與衡量的問題，而且文化與其他變數的關係，像是政策、制度與經濟發展之間的關係，其實是互相影響的。馬克思主義認為資本主義的發展，無可避免會走上帝國主義以尋求市場；另外依賴的理論與種族歧視殖民政權的主觀劃分沒有考慮地方社區文化的特殊性，會引來更大麻煩。進入新的世紀，樂觀主義即已經飽受挫折與悲觀觀點所取代。

認為現代化是一種歷史現象，也是一種概念架構，而且已成為普遍性的名詞，超越了地理上的概念，也凸顯出現代化已經成為全球的趨勢。其假設現代化建立在三個相關的假設：現代化過程中，傳統一直扮演積極的催化角色；非西方文化對於現代西方有深刻了解；以及本土的知識有全球性的意義。現代化遂在不同的地域有很大的差異，各學域的互動關係也造成模糊不清的景象。

認為高度開發的社會，像是工業化與都市化，這股力量將會蔓延到全世界地方，社區是會複製西方經驗的模式這種說法都是存在著謬誤，及留存的化約觀念，而且忽略從文化觀點來理解。對於全球化與本土化之間的互動，我們都應超越傳統/現代、西方/東方、本土/全球的二分法。哈柏瑪斯認為現代西方在物質上不斷的進步，絕對不是啟蒙運動直接所造成的結果。相反地，啟蒙運動的理性主義希望不受任何威權與教條的限制，要求從過去與自然中獲得完全的解放，這才是啟蒙思想的主要特色。有些社會學家雖然認為現代西方有其缺點，卻是唯一進步的地方（繁榮發展），值得學習的地方。但是全盤接受同樣內涵的現代化，反而造成文化無法多樣化。其實從各地方來看，從來沒有明顯地從傳統轉變到現代，通常傳統對於現代化還是會繼續發揮其積極影響力，形成獨特的模式。現代化過程以獨特的傳統為根基，呈現各種文化形式。

Harrison 和 Huntington 就提道：地球村的出現，充其量只是一種想像，象徵各地有許多差異與區別，甚至是歧視。希望經濟全球化能夠帶來公平的機會或結果，根本就是天真的想法。無論以財富、力量、取得資訊與知識來看，世界各地的差異，其實

⁵⁹ 為甚麼文化很重要 CULTURE MATTERS How Values Human Progress 杭亭頓 (S.P.Huntington)

⁶⁰ 社區發展宗旨

是前所未有的。從家庭到國家，社會各層面都在崩潰瓦解，這是全世界重大的問題。即使是自由民主，雖然全世界都渴望達到這個目的，不過希望自由民主能夠自動成爲國際政治的主要目標，恐怕想的太美好了（引自李振昌、林慈淑，2003：363）。

根據全球文化多樣性來看，雖然文化衝突是必然，不過這理論卻是建立在西方世界與世界其他地方對立的基礎上。認爲只有西方的知識可以適用各地，這種理論當然有待商榷。如果「文化衝突」的策略是要保存西方價值觀，那麼其目的可以跟「歷史終結」相比較。

以文化觀點，發展與現代化的概念鏈結，我們得以了解許多發展的理論或根據社區營造所產生的文本，其將社區發展的反面理解爲「落後」、「蕭條」以及「傳統」。所以文化相對論者與文化多元主義的文化主觀及文化有其自有目標與道德標準，其認爲進步的觀念是西方強加於其他的文化的觀念謬誤。而且定義的進步是指經濟發展物質富裕、社會經濟平等與政治民主。

馬歇爾（Marshall,1994）指稱現代性的一種現象：個人從傳統的人際關係中解放出來；整個社會發展出的分化過程，市民社會的浮現、社會平等的概念、創新與變遷的現象等。現代性遂被視爲基於經驗、科學實驗與理性，可以控制自然，並使其更具生產力，以改善人類的的生活，並且相對於傳統的社會秩序與信仰。而對政治權力的結構影響造成，尋求建立一個科學的權力系統，以奠基自由個體的理性，促使國家成爲美好未來企盼的寄託人，國家於是投入對人民的管理與訓育，以便在變遷的社會中，進行調整並賦予新的秩序。

歷史遂被視爲一條線性的軌道，而非一個循環週期，於是未來變的不確定，其以進步的概念樂觀與允諾精神代替焦慮與恐慌，並理解爲人性最高成就的模範典型。以正當、合理化來制定或反對任何的政策方針，社區發展似乎是可以受到控制、群眾應接受動員與參與的號召，以使光榮的未來及早降臨。目的式的發展便是如此出現，如賴思的發展理論體系：實務的取向，著重在政策干預與行動方針；將發展視爲科學的趨勢，忽略政治與歷史的關係；以及經濟觀點的經濟成長改善。相當諷斥的，亞得提到經濟進步並不是當地住民所追求的利益目標（Susanne Schech & Jane Haggis，引自沈台訓 2003：21）。而且現代發展的批判聲浪愈來愈多對於對抗貧困與飢荒的失敗，導致發展放棄高科技、從上而下的發展。依賴策略的轉向，是因爲這些經驗當中無法以自身內部的條件來理解，以及參照外在結構的關係，社區總體營造的轉向由下而上思維正是建構在這種關係上。

6-2-7 小結--社區主義的傳統、現代、後現代思維

人們常將社區、本土理解為傳統，而自外於現代性的發展理論，是由於他們在現代性論述中被定位的方式，是菁英所亟欲推廣的觀點有所衝突、抵觸所導致的結果。現代/傳統、核心/邊陲這樣的二元對立模型，在面對全球化時為所產生的互動與變遷所崩解。全球化的流動特性逐漸侵蝕地方的、區域的這些獨立自足與範限的概念，文化開始被理解為是一種複雜的、多向度的文化互動與互連。現代性也已經變得具有流動性與多樣性的特質。

在前現代的時空概念、傳統的脈絡中，人們從相對自主性社區的角度來看待空間，這個社區涉及一種經濟的、政治的與宗教的權力和義務的融合型態。同樣的，時間組織也是由社區的節奏所決定。社區之外的空間僅被模糊的察覺，而時間更是如此。這種時空的在地化，空間受到限制，空間的固定與不連續性，時間則是一個線性且普遍的過程，空間得以被描繪、透視並加以客觀化。哈維指全球現代化描述、說明時空概念的具體化與普遍化讓時間消滅了空間（哈維稱之為時空壓縮），同時降低不同空間點的經驗與距離。對於現代性所創造不確定，知識理論無能力告訴人們該如何的說法，紀登斯就批評後現代認為不確定性是崩解人類存在本質的問題，相反的對於社會變遷中他認為全球規模的共同行動在此逐漸成為可能。紀登斯將全球化描述為是一個多因的和多成份的過程，且「是一個不規則的發展過程，一邊協調卻一邊分裂」（Giddens, 1990），它充滿偶然性與不確定性。

然而資本主義也正挪用速度與時間的縮減，其對文化產生了侵略，客體以及個人或主體都透過快速流動的被再生產。多數認知的理論與實踐的美學，擴散為對生產和專門技術個人化的反思，質疑權威和專家技術。而紀登斯則樂觀認為現代社會所特別具有的反思性格，不斷挹注到社會活動當中，使社會活動能持續地修正、建構和再生產，以及對於自我行動實踐的美學與表現的反思。有關現代人所碰到的不再仰仗習慣、模仿或威權指導，其特殊困難是因為這種知識本身持續地變動，致使現代社會中的生活似乎無法控制。紀登斯主張在這種社會關係的反省上是「現代性本身是個深刻的且本質上是個社會學問題」（Giddens 1990 引自許偉傑，2000：78）。紀登斯所主張的去鑲嵌（disembedding）是要：「將社會關係從在地的互動脈絡中崛起，並在時空中加以重構」（Giddens 1990 引自許偉傑，2000：77）

警示現代性必然會引發永久無法克服的社會危機，而危機的來源則是世俗化的理性無法建構出象徵架構，以提供整體、必要的價值觀與方向，及無法使得我們的生命得以完滿而有目的。然而我們會發覺很多一方面接受現代性會帶來社會進步思維，另

一方面卻又散佈世俗理性製造持續性的文化危機的矛盾。對於現代性的懷疑，許多的論述就不認為社區營造可能脫離權力關係與社會衝突。解放與實踐的思維都只是由結構、論述和再現所決定的。後現代正朝向瓦解兩者的區分，以折衷的立場接受不同的美學模式，眷戀過去與地方的傳統。貝爾在《資本主義之文化矛盾》中認為後現代主義對於秩序、限制與區分的撕裂，堅持是做出來的，而非社會脈落下製造出來的。「社區」和「發展，視為是生命而非藝術真實的領域。後現代，貝爾與哈柏瑪斯就認為後現代是延續現代主義中的虛無精神，而且遠離現代社會的解放精神，以及脫離現代社會的烏托邦希望。

6-3 議題三、社區的場所精神

明朝沈光文寄寓社內（目加溜灣社或稱南溪尾）教學行醫。而後明鄭經設里社以宅番漢，制二十四里，陳永華以此社善早開化，名善化里⁶¹，而漢人居里、屯田兵居營、平埔居社，漢人部落置小學，平埔族社人部落設社學，皆屬官立。「重修台灣府志」中舉出社學十六所，「社學，在邑里漢庄者八，以教漢童……在善化里關帝廟後，在番社者八，以教番童，……在目加溜灣……。」所以在清領台時期有兩所學校在目加溜灣與善化里。明鄭時代漢人移民台灣前，溪美（南溪尾、社內）本地就盤據著平埔族西拉雅系目加溜灣族人。而根據「新港文書」與平埔族灣裡社人賣地地契⁶²顯示，以及在隔鄰村里百二甲所出土之「奉縣主陳勘斷告示」之示禁碑文顯示附近土地開墾之爭執。已接受開化的平埔族對土地使用情形已經漢化，同時遭漢人開墾買賣而遷離此地。土地使用文化已經不只是灣裡社隨自然季節的「開向」，而是更加對開闢土地自由的分化發展。

6-3-1 受契約之地--侵蝕的地方感

有關善化文教協會新立碑文對沈光文教灣裡社董事蹟敬佩、或作為砥礪「敦品勵學」。對於場所的精神，瑞夫（Relph）就曾擔憂的說：我們的生活中將煙消雲散。然而矛盾的是，人們並不認為自己的生活方式隨著現代性而削弱。瑞夫認為現代地景是愛恨交織的，既是「科技成就與普遍物質繁盛的展現」，但同時顯示了「美學的困惑、

⁶¹善化里是明鄭所置二十四里之一，清朝以後以灣裡溪為界，東北為善化里東堡，西南為善化里西堡，而後善化里東、西堡又各分出善化里東、西堡，道光十五年張丙之亂，台灣縣與嘉義縣將藉由新港溪移至灣裡溪，台灣縣與嘉義縣遂各有善化里東、西堡。

⁶²《總督府檔案平埔族關係文獻選輯》，南投，台灣省文獻委員會，2001：164。而目前包含善化晉昌號（蘇哲夫）、六分寮王爺轎班會都擁有新港文書與起至康熙以降至日治明治時期之地契。及研究者訪談善化晉昌號蘇哲夫家及六分寮楊燦然家所示之地契。

倫理的貧乏，以及對科技專業的嚴重依賴」(Relph, 引自王志弘、余佳玲、方淑惠, 2004: 137)。瑞夫甚至認為「繼續開發與用理性主義的設計與規劃技巧的嚐試，至多能帶來漸進的改善。2004年善化糖廠針對原來公誠二村與富立建設興建「晶鄉村」，改善台糖財務與土地開發利用。其所強調的是「法國普羅旺斯」的鄉村別墅、「昨日溫哥華」的用語。或許再往前看，日本製糖會社的土地規劃，公誠一村就是課長以上的員工住所、二村是股長級住所，而三村就是基層員工鐵皮且擁擠的住所。而針對南科新貴規劃而且加高的圍牆的「晶鄉村」，遠望像是矗立的線條交叉一般。確實，隨著專家或規劃者不斷地僭取責任，加以各種新科技帶來的未預期且影響深遠的後果，這些帶來的壞處可能遠多於益處」。科學主義與不斷追求科技進步，並未顧及倫理與價值的議題。Crang 提到實際上技術專家宣稱本身不帶價值、保持中立的這種缺乏關聯，不僅是喪失權能也是很危險的(Mike Crang, 引自王志弘、余佳玲、方淑惠, 2004: 141)。

溪美經由地方土地開墾，如孫江淮耆老所述：善化地區居民從事農作有 80%，糖業作為地方主要產業，退休員工柯文銀就談道：以前糖廠招員工，本地人攏毋愛吃頭路，因為有田地做農感覺是自己的事業，有土地才有錢財，攏嘛是外地人來吃頭路卡濟。無論糖廠廣設、衰頹到易地興建適合南科新貴的高級別墅，其都經由地方的全球均質化的趨勢，市場的普及帶來遠方人與產品，交通快速的流動削弱了地方觀念。Mike Crang 就評論標準化的品味與時尚散播的大眾趨勢，並不是地域發展出來的共同標準，而是他者的設計與專業品味所開發，這是一種虛情假意的設計，而且通常是膚淺的。

隆安宮廟埕是溪美社團多樣生活空間、或是內溝灣裡橋下是盾仔的漁場、乾枯期水壩前河道的孩童野戰場，都是居民沁密的與變異的空間。而當今我們正從定居於特定地方的文化，轉變為較為動態的社會。有許多互動會發生在交匯點，或是文化之間的臨界空間。而文化與過去之所以關係密切是因為通訊的限制，在現代世界裡，限於地方的文化可能愈來愈少。因此「地方的喪失」並不真的成為問題，而是「地域化於時空中的文化」指稱牽連不同地方的文化要素，在相同的時空中匯聚起來。

這種處境常常會引人懷念某種想像中的穩定過往。然而把地域化且有邊界的文化也不能阻擋目前的處境，反而應該了解某些情況下文化有其地域色彩，但有些情況又「非地方」的。非地方與地方之間的差異，是控制的形式，個人與小群體只有透過有限或特定的互動，才與大社會產生關係；相較之下地方裡的有機社會交往讓人群有比較長久的關係，互動也不只是為了滿足立即見效的功能。或許如隨著父母遷居住在糖

廠宿舍的居民，而每當回到糖場觀看早已拆除的家屋，總是不甚欷歔。Mike Crang 指道：在非地方，我們受到存在的局外的自由與孤獨，一種離開家又追求認同歸屬一個家的循環。然而建築師范裘利（Robert Venturi,1973）就認為，規劃師必須向商業區學習，而非鄙視它。這種視為開放未經規劃的空間，想像著人群的欲求與享樂，規劃師常以家長姿態替人群發言，告訴大家他們應當需要什麼。視地方空間為一座「情感倉庫」，因此在思考地方感時，必須將這些觀念放在社會脈絡之中，不同的人以不同的方式察覺他們的歸屬感，並且以極為不同的方式評價地景。

6-3-2 朝向虛假的地方-消費的地理

相當多的社區營造博覽會，就如同展示了大量的生產品一般，張揚生產出的成就，可說是具體化的意識形態，並且以政治消費正當化了其經濟秩序。作為現代社會的一套新儀典，讓整個世界看起來宛如魔幻的時空。溪美社區參與了 93 年內政部社區評鑑獲得了甲等殊榮，緊接著參與由台南縣辦理的內政部社區營造的展示，得獎者獲得獎金，作為他者的典範形式；另外雖然民意代表透過的申請或固定形式的建設、活動。以消費觀點來看溪美社區本身有其自身的文化地理形勢，不能視之為附屬或依賴於生產的地理，其思維意味著脫離狹隘的經濟決定論。空間的文化存在於空間限制的操演，這意味著空間力量，它們鑲嵌於地方的互動裡，透過這些地域化的，有空間侷限的互動文化而運作。同樣地經濟也不能視為獨特的運作領域，而與特殊文化和社區過程的解釋分離。這種演變提供了線索，探知社區地方運作的一些規則，不僅有慶典、娛樂，以及有時是混亂不羈行為的場景。地方某些生活空間如廟會、活動等也都是個容許歡暢踰矩的場合。

當校地徵收時，糖廠工會王會長：出售土地案先例一開，大家求售土地影響糖廠存廢，也影響全部廠內勞工的生活、資產課郭月娟課長：冷飲部之營收，自上年度起已正式列為廠方之正式營收，關係著員工的薪資及福利。而校方認為，在中間部分作庭園景觀規劃、親子遊戲場，與糖廠的親水公園相呼應，平時上課日供學校學生使用，假日時亦可供遊客觀賞使用，如此一來校方及糖廠均互蒙其利。

哲學家海德格認為，居所（dwelling）是人類存在的根本特質之一。長久居於一地，會讓地方併入當地人群的認同，產生恆久持續的感情。而標榜法國普羅望斯、溫哥華的鄉間房舍，以幾何圖形區劃分割，建造的出一模一樣的晶鄉村房子。Crang 就批評這些空間和根據柯比意「供居住的機器」的箴言一樣，都會摧毀地方感。Crang 所批評的重點並不在於非難居民，而是批評規劃者的文化，亦即信奉科學、技術的邏輯，排除了地方價值的觀念。人類就無法以自由漂浮的心靈存在，而要存在於周遭世

界的關係之中，也就是要海德個所說的「在世存有」(being - in-the-world)。而且胡塞爾的存有論認為，現象，不僅存在於事物自身，也在於我們對待該物的方式。

地方不只是一組累計的資料，更牽涉了人類的意向，所以更應該去瞭解主要事物對使用者的意義，客體和事物的意涵遠勝於表象。而社區營造擁有深層的意義，這種觀念也是經過發展，用以思量事物的本質。這樣的定義超越了處理「地方事實」，以及獨特組合的地方，其意味簡單的事實背後還有一種深度的理念，也就是諾柏舒茲所謂的「場所精神」。這種獨特的地方精神，常用來指出人群對地方的經驗，其超出物質與感官的性質，並能感受到其對地方精神的依附。然而要留意地方意義本質其作為真實的部分（隱含著非真實）與普遍性問題，不要讓政治立場—亦即頌揚鄉間民俗的觀念—偷渡到解釋之中。海德格認為透過「在世存有」才能理解人類並不是理性、自由流動的主體。只有同時考量人類鑲嵌於世界中，人類才能夠思考與行動。海德格的論證帶來兩項重要的影響。第一、人類傾向於透過物質客體來思考或行動。因此地方是我們與地方之間互動下的產物。瑞夫 (Relph,1976) 所發展的「意向性觀念」，指出意識必定是有關某物的意識，而非自由流動，而且意識始自我們在世界中的位置（引自王志弘、余佳玲、方淑惠，2004：145）。這才能發覺與描述人們日常情境中尋常無奇與理所當然、無法察覺的部份。第二、海德格談論的關心⁶³ (care)。我們對於世界的知識必定牽連於社區，社區是我們關懷世界的核心，這種取向指出了我們總是透過近旁事物來瞭解世界，而非經由抽象的架構，也非獨立於其脈絡，經驗被視為統一或整體性的。這是對於社區營造提出的明白批判。應用 care 這個觀點，來瞭解社區的內在與外在關係，並非只從實質的角度來看，其還牽涉到經驗的關係與知識的類型。科學常集中於外在立場，把社區當作客體，以工具理性的透靜來觀察，而不是在社區裡體驗生活。瑞夫就界定四種由不同的地方關係所產生的不同空間知識，第一種由我們身體處境所組成的實用空間；第二由我們意向組成，並以我們為中心，涉及我們注意、看見的事物，因此常以觀察者為中心的感覺空間；第三、除了由我們的感受支撐，還有文化結構支撐，這是充滿社會意義的存在空間；第四、則涉及我們如何抽象地塑造空間關係—認知空間。這些地方為核心的知識是以試圖界定自我，並且創造出有界線（且常是排外）的範域以便掌控領域，由此來界定自我。指出自己與和他者與地方不同關係的觀念，而且人類會積極組織團體，並且藉由創造出自己人和外來人來彼此界定。

現代性因為標準化與理性，很多地方因規劃而去疆域化，由此集聚均質與單調的

⁶³王志弘、余佳玲、方淑惠於 Mike Crang，Cultural Geography 譯為操煩 p145

地景。解除疆域化促成一種存在的外部性，人們不覺得自己有歸屬感，因此也毫不關心環境。利用抽象的概念來規劃空間，實際上妨礙了有效社區的建立。

Mike Crang 就說道：

與此形成對比的是一種獨特的地方感，讓人群覺得有歸屬感。失去了邊界、可控制的領域，會進一步削弱人的認同感，人們通常是透過「我」、「我們」及「他人」之間的關係，來掌控這種認同感…。我們便是經常透過共同的地方關係而維持的共有認同，而他人則可以界定為外人。若這些透過地方中介的過程崩潰了，那麼人的認同可能會變得比較不穩定，歸屬感的喪失會讓世界益形疏離（Mike Crang，王志弘、余佳玲、方淑惠，2004：148）。

段義孚（1992）認為這種恐怖的孤獨感，將置身於無反應的世界當中。除了利益與善意之外，藉由共通的語言和習俗、行為和思考習慣，讓我們整合進世界之中，地方幫助我們忘卻自身的孤獨感和世界的冷漠。然而控制領域的慾望是失序與社區論述的重心，當前的環境，視失序情形與脫序的舉動為社區崩解和疏離的徵兆。而解決之道是取回社區的控制。這種觀點認為社區空間（或是一種更大的空間）是由許多相互連結的社區緊密鑲嵌而成，由自我監督的群體組合而成。對於無法控制情況則採取分隔開放空間、控制通往公共區域的防禦空間施為。

6-4 議題四、社區營造的象徵

溪美社區發展協會作為社區營造的象徵系統，源自「社區發展工作綱要」，而社區接續發展中建立理監事會外，憑藉社區再生產多樣的社團與活動形式。然而縣政府也透過各種形式的社區需求、老人福利建構關懷中心網絡與社區活動評鑑方式、經費需求作為社區營造的系統建置。當溪美社區老人與長壽會被標示為社區的組織，關懷中心不只是社區組織，而且接受縣府補助與建置，評鑑關懷中心服務員、社會局會告訴社區，活動中心（關懷中心）是應該老人休閒、醫療諮詢的。社區在社會脈落下朝向思維應該如何作為福利社區化，針對老人的醫療講座、治安社區的防騙防災講座、父母親節獨居老人慶生、弱勢兒童安親課輔班也成社區實踐。活動中心從里民活動中心、長壽會休閒場地，跨越為溪美關懷中心、社區發展協會在使用場地上，規劃出借用場地與使用場地的規則，從而排定志工輪值。老人的棋奕博奕被視為不正當行為，老人應正當閱報與受關懷；弱勢兒童課業與生活應受輔導成為思維。社區作為象徵系統包含道德秩序與排斥吸納，老人稱社區為：恁社區或恁社區發展協會；社會局認為：恁社區關懷中心攏是老人在賭博。協調後透過會員大會、里民大會，鎮長、代表的宣

示活動中心應回歸正當用途，從此到活動中心的老人日愈減少，且造成語言衝突；參與課業輔導的兒童也日愈的減少。

應寺廟法人團體成立的隆安宮管理委會，管理會由信徒代表會選舉產生，代表廟方推動廟務以及各項儀典，雖然根據耆老口述為建立隆安宮前身，為新厝角的土地公廟祭祀，敗廟後以公厝為祭祀點，祭祀日各神明由主祀者帶往公厝奉祀祝壽及賞兵，農曆十月十五為謝公願，而以溪尾三合庄為信仰的祭祀圈，地緣包含會社後（糖廠前身的庄頭）、社內（南溪尾）及溪尾本庄。現在的巡境則以善化國中為南境。建廟後主祀神明為玄天上帝及東嶽大帝、中壇元帥、李王、吳王（禹王）、池王配祀土地公與註生娘娘。同時將路南路北的分別祭祀日合為一起。

農曆六月二十一日，為七月之前的例行收兵祭典，上帝公（玄天上帝）透由乩童降旨：境內信徒於農曆閏七月二個月內行使穿越馬路應注意安全。之前車禍民眾常質疑上帝公攬無保庇，概因個人都有命運，上帝公不可能不保庇庄內人；同時委員不該聽信旁人中傷乩子，乩童本身為神派工作，能否適職神明自會作主。相同的在上年的祭祀日，虎爺乩童開口（按虎爺乩童是不開口），指示昇任王爺乩子。此事後由隆安宮透由羅壇三日方式請示神明。且當隆安宮設立太歲殿時，前往台南玉皇宮請神，祭祀後由主委卜杯，卻一直無應杯，經由法師回憶五營旗更新尚未法事召兵馬及太歲輪值星官，與台南玉皇宮名稱有一位未符（因奉刻店與宮內名諱有音同而字異），法師上述後，經由爐主卜杯而應杯。爐主為每年謝公願後經由神明應杯而產生，所以卜會首時廟方會以「聖選」，以相異於委員或主委的信徒選舉。於是透由乩童回廟後伏鑾再示，經由上事，上帝公指示太歲殿設立已完滿功德，各信徒勿再質疑。

6-4-1 象徵系統—道德與秩序

無論從地方感知的地理區域或屬於社區、社區發展協會的組織制度、儀式，人被侷限的個人心理狀態與社區發展自願組織的適應不良，現代社會分析常提出「邊界理論」以對於環境的憂慮，且宣揚其對危險與陰謀的看法。對社會的憂慮，只是將社會成員與自願性社團結合在一起，從歷史上來說派系團體意識形態與社會組織形式有關而非自願結社問題。社群常應用二分法宇宙論，只是作為緊密結合團體的功能，反映團體有明顯的邊界，分內外的組織。信念不只作為個人或團體，也是整個社會宇宙的部分。自然而然的代表對終極事實的看法，也是整個社會宇宙的部分，文化反映社會實體的地步，自然理應反映該社會的社會問題。這種憂慮被制度化後，反映在文化上的擔憂並且轉成為國家或菁英本身的責任，集體性明顯被喚起，人民到官僚體制都籠罩在危急與憂慮當中，儀式性的污染也來自有形的形式與週遭的無形間的交互作用，

形式受到攻擊，污染危險應聲而起。

關懷中心邀請縣長揭牌；校地徵收邀集各民意代表；沈光文立碑；隆安宮出香需辦上馬仙、入火安座回廟需辦下馬仙、天公（玄天上帝）需辦天公仙、王爺需辦醉八仙、土地供需辦三仙⁶⁴；晶鄉村興建動土儀式；製糖動工結束皆需各式各樣的儀式。從這些日常生活的富戲劇性的日常象徵、儀式、物品及活動立足點來探觸文化。道格拉絲認為文化分類、社會生活秩序的最基本基礎，在於標示界線或畫出區隔界線。象徵性的邊界的自然以及外部（區別群體與其他群體）與內部（區分次團體與個人）界線的各種組合來描述整個社會與宇宙論。作為道德行動者的個人也會捲入這個世界，它會自覺身受客體與行動附屬的力量所壓抑與強制。道格拉絲關心道德秩序的問題，以及儀式將道德秩序化的戲劇化，如同柏格的指稱人的機能不足，外在性對世界傾瀉，建構社會真實，道格拉絲亦以人類思想中就有社會的基礎。而世俗化是由某種社群組織產生的另一個宇宙論，宗教生活則用以協調不同的社會關係。現代社區營造的問題核心，作為一個社群共同建構的宇宙圖像，不止定義為神聖且危險的，更重要的是把它定義為真理、亦即真實。道格拉絲認為此觀點最真實的事物，事實上是最富宗教色彩的事物。跟伯格一樣認為真實經由象徵建構，社區營造所重視的意義面對整個社會脈絡時產生的差異，以讓我們解釋並採取相關的行動。

6-4-2 具有象徵意義的地方

將象徵系統的社區營造詮釋為由人群的活力與實踐所塑造，亦即社區是依居民的感知、歸屬感...，以及被賦予的意義而塑造。經由這一套表意的系統，社區得以組織的價值。並得以解讀為文本，闡述著人群的信念。社區的營造被視為表達了社會的意識形態，然後意識形態又因社區支持而不朽。從社區的形式到生活世界的關係，結合宇宙論信仰與地緣政治規則，包含刻意創造出來的象徵空間，所生產的空間都訴說著所相信的社會關係。檢視地方空間的安排，以及塑造地方的日常行為這其中都顯示宇宙論所架構出來的日常生活所充滿爭論與變化的意義。

社會系統是以明顯認可權威的地位，掌握這些地位的人會被授予明確的精神力量，且此力量是被控制、有意義、外在且被認可的。在社會系統下其他人們被扮演成危險曖昧角色的地方，這些人則具有未經控制、無意義、危險、未經認可的權力。而且除非結構、宇宙或社會的界線界定清楚，不然污染不可能變成危險型態。正面的儀式重新肯定團體的社會真實，污染的信念等負面儀式就屬於邊界且定義曖昧的區域。

⁶⁴ 溪美隆安宮主祀玄天上帝及配祀其他神明，而依各神明官職，各戲班如布袋戲、歌仔戲迎請或祝壽神明時所辦理的不同規範儀式

權利與危險既是來自界線清楚的社會秩序，也出自秩序瓦解、邊緣地位以及界線不明的地區。但是真正要了解的道德秩序是因其乃全體的集體象徵，而非因其位處社會邊緣地位。

6-4-3 污染與道德秩序

社區作為象徵共同體，是我們意指的事實本身，是由社會神聖的建構，神聖不只將我們的經驗正當化，還定義我們存在的根本本質。正當性開始告訴我們為什麼社區或發展就是如此，亦即知識先於價值。而文化分類將經驗轉換成有意義的社會事實，同時交織在道德意義（生活秩序）當中。因此不只是與位置有關的事實、認知問題，還存有道德面向。不只在描述事實也在做道德評價，道德秩序與社會真實並行。道德秩序深植於構築真實的活動中，因而分類、整理、清潔以及將事物歸位等活動。所以從溪美社區營造來看強調的不只是社會真實的結構，還包括道德觀點。當社區老人不在應有位置時，可以看出將事實分類的道德面向。關懷中心會順應社會，重新安排事務的結構，從而重新肯定社會與道德秩序的結構。道格拉絲的理論說明重新安排秩序的行動也是重建社會的工具，而社會無非就是追求井然有序的關係。

將政治經濟議題自發展繁複的詮釋地方實踐中區隔開來，這是將文化的關注自體系中省略掉了。將詮釋觀點與政治經濟觀點的結合，其實在意義和象徵符號上的文化建構上，其在本質上便是一件有關政治經濟旨趣的事；而且對政治經濟的關心，在本質上也同樣是一個有關意義和象徵符號的衝突問題。而在體系中政治過程和經濟活動中，Paul Willis 認為在抵抗環境過程中，會建立新的態度和實踐。將理論作為涵蓋政治經濟秩序於特定場域，其更帶引廣大自由及批判的不同觀點，澄清對資本主義各種不同本土理解下的相對有效性、範圍和尖銳度。

6-4-4 制度儀式

儀式的象徵效力靠著，社區已認同制度的評判，以及從社區營造中象徵資本獲得權威成為制度現實的代言人，由這些複雜的過程當中產生出來的合法性，也存在於不同階級的文化實踐當中。

一個合法化的存在，才能建構社區實踐。社區之所以能運作，是因為個人及社群願意去區分，追求各自之認同，而正視這個社區認同，使的自身的社區存在成為可能。把客觀的特性轉為象徵資本，在社區空間場域裡，一個社區施為者成功地使他人認可其聲稱擁有的資本，這個施為者就可以從不過是想像的特性中，獲取實際利益，因此

只有當被引導者賦予引導者一些特殊且正面的特質時，這個領袖魅力才會存在。所以文化場域的運作，就像合法到不合法的相互歸類，社會或社區因此對其他階級的人採取各種區別的策略，以整合、排斥的作用展現階級屬性。人們是藉由再現及規範化或系統化的塑造，建構一個新的認知範疇，而且每個社群都試圖把它的主觀再現當成客觀再現來強迫他人接受。

社區象徵邊界如同儀式般具有重新界定社區的功能，儀式是整個架構的關鍵因素，是一種溝通、傳遞文化的工具，傳遞社區訊息的語言，用來肯定社區秩序，整合社區團結功能。執行儀式，不管是否有意，其也參與肯定並再創造基本社區關係與共同把持的價值。儀式與社區連結有關，儀式愈多，團體連結的程度也愈高。透過更多各類型的儀式，更多的社區秩序也得以定期重新肯定。然而團結不僅是對於個人的不同壓力，也是團體的特性。

工業社會以地理與社會的移動，使人們與原本生長的社區分離開來，使得與文化深植的穩定社會結構動搖。儀式、語言、藝術風格做為文化型態或過程的符碼可視為團體的特性，像是團體的集體表徵，是由組織全體所決定。檢視社區團體組織與普遍流傳的符碼間的關係，關注社群集體福祉或連結性強者具有簡單、中規中矩、和諧的規律節奏、限制性、明確的主從關係、個人沒入團體之中的集體傾向、區域狹窄的象徵。就如抽象的簡化、限制特色；另一方面則寫實的精密明確表達。兩者的溝通形式，意義蘊涵在由色彩與形式構成的實體結構中，及與所處的社會團體的溝通形式中。當社會情境改變時也會導致新的符碼出現，抽象隨著團體愈連結而朝向極簡主義、觀念藝術。團體信心動搖式微時，集中程度開始消滅限制性符碼轉成超現實主義的明確符碼，其共同的假設也會解消，承載的意義會開始回歸符號系統本身，必得以寫實的連貫明晰構圖言明，對於人及物品與他人溝通而且了解週遭，只能在有結構的意義系統中成形。道格拉絲強調的是社會組織的問題，而不是傳統現代對立變遷的問題。同樣政體的集體性愈強者，其政治神話與歷史及其政體愈直接相連，歷史會被當成穿越時空的力量前進。

6-4-5 開放與適應

但關於訴諸歷史、社區與居民的主張，依然是所有層面上的文化衝突特色。這些衝突的原因，都可以在一種對於存在已久的普同主義之批判上，或者是在拒絕接受那種新的對於外界保持開放心態的態度上。在反現代主義的運動上，都將普同主義式的價值觀，以及新近的那種對外開放態度的價值體系，理解為現代性的主導，所以擔憂這類的觀念與價值，其會侵害其自身的文化認同與傳統。同時以普同性看法去建構其

他地方是本位主義與排他主義的價值系統的，並宣稱自己的優位性。麥可·依格涅提夫認為握有特權的人，才會擁有不畫地自限、對外開放的心態，而其他的人則沒有任何選擇，只能死硬地固守著保守與定的觀念（引自沈台訓 2003：224）。而且「全球主義，對於那些太弱小而無法建立出有抵禦能力的地方人們而言，只會帶來混亂與暴力」。全球化影響人們的文化認同的方式，在很大程度上，端視人們所處階級位置而定；那些無法在全球化過程中蒙受其利的團體，是更可能會去支持或重振那些具有排他性質的傳統。位置與文化間，以及在地方變遷與全球變遷充滿各種交叉互連的現代關係。所以關於傳統文化或地方空間被詮釋為進步的絆腳石，但相當令人疑惑的是其並沒有在全球化中消失，傳統文化或地方有時被用來反壓迫的鬥爭，而其功能主要還是在於被挪用於合法化那些壓迫與剝削。因為必須首先服務於保護他的地方團體利益，才能允諾所服務對象的利益。同時也暗示，發展計畫本身經常帶有很明顯的政治目標，強調在計畫施行的地區權力均衡的問題，犧牲某些（菁英）團體的利益，而去讓其他團體受益的做法，這種發展計畫的推行也會有危害的效應。

我們常常認為傳統，是由於為了利於統治、管理與現代化所創造出來的。然而傳統不再只是被視為那種阻礙現代化的風俗習慣，被創造出來的傳統，其會經由選擇性地予以恢復或挪用，並成為現代性經濟活動的焦點，可以為其帶來觀光收益。另一方面傳統也能被用來理解現代發展上種種未兌現的承諾，甚至作為被動員的反抗力量。另外有關傳統的鬥爭現象，諸利益團體間的鬥爭，主流文化建構中被邊緣化團體所進行的鬥爭。傳統事物作為一種文化資源扮演社區營造的利益焦點，是社會、政治、經濟上主要的驅動力。衝突的根本不是前現代的殘留物，民族主義所包含的排他性與普同性、開放與封閉的矛盾，在接觸現代資本主義與自由民主制度所傳播開來的全球化後，卻使得許多地區在文化傳統上的衝突日益尖銳。

所以有需要去質疑自由民主資本主義本身的規範性質。要創造出可行的政治實踐形式，一種能夠超越資本的普同性的，一種想要避免所構造出來的失衡現象，而且也無需求助那些假定會協助我們控制這個失衡現象的某些傳統，因為現代性與傳統之間所存在的互補關係：想回歸真實的傳統的作法其只不過是現代化過程中的避震器與緩衝儀罷了。

6-4-6 小結

溪美社區就在居民自己與外在世界間建立起外圍，社區發展協會更以會員、贊助會員與機關團體建構。會員、章程及習俗慣例被用以範限居民們彼此間如何互動，並用以區隔其他與權威代表，例如道德與規範老人在活動中心的博弈。以現代化的社會

朝向（社區章程），而且縣政府移轉到關心福祉（道德）、高度競爭（評鑑）、鼓勵了誠實勤勉的資本主義思維，或投機份子。社區集體性連結的朝向傳統倫理秩序的歷史進展導向。其顯現的政治意識形態如歷史或自然等神聖力量愈是以宇宙力量的形式出現，但也不時會受異議份子所威脅。社區發展出來的整個文化系統與各種不同的社區組織連結。

企圖從此層面認知整個社區營造系統：社區是明確的---有邊界的社會經驗。以及在自我中心基礎上人們彼此相連的規則。內框與團體會出現一種關係井然有序且有明確的邊界。團體與內框的解決方式是，視其為群體共同性發展出來的層面，是具有共同生命的連續集體，集體會隨著不同的集體利益與目的改變。儀式即帶有集體訊息，儀式可重新肯定團體生活集體真實。儀式映照團體的體表徵，愈是共同存在的集體，愈需要定期重新肯定集體真實，因此儀式也愈多。集體的共同性以及儀式不只是必然相關連，還是任意相連。

有些社會學家稱現代化解消傳統定義，以最新的實證發現與理論臆測，不斷更新我們對宇宙的看法。而宗教與儀式成了作為撫慰現代化所帶來的不安，或某種偽意識。現代化雖改變社會型態，但仍然是經由轉換的社會關係與儀式存在。現代社會最大的問題是認為文化有自主性，會脫離社會關係。社會變遷確實包括儀式與社會關係象徵方式的改變，社會型態改變，團體的共同表徵也會跟著改變。社會變遷為去除舊秩序的正當性，從而肯定內部境界為新的象徵秩序。

6-5 議題五、社區參與

91年4月1日善糖國小學校用地取得協調案公聽會在溪美社區活動中心舉行，縣政府並函請各公民及利害關係人踴躍參加。而從民國82年11月22日善糖國小正式行函善化糖廠，以校地畸零遭受糖廠道路切割，由地方里民及家長反應購置以利教學活動，為整體規劃促進校園完整開始。經過九年多的溝通，在這當中糖廠員工認為：沒有糖廠，社區一定會愈來愈凋敝（衰頹）。糖廠若關起來，人一定搬走，學校要會沒人來讀；若政府強制徵收此土地，請考慮及尊重廠方工會之心聲，否則恐將造成兩敗俱傷的局面。

地方卻認為：為善化子弟百年大計，長遠發展，希望糖廠能割愛土地，支持學校，回饋鄰里。再以文教帶動廠區發展為要求，開創共利共榮之美景。

學校認為學校的規劃，需朝向整體及長遠的設計，營造整體而完善的教育環境為

主要考量。而目前糖場道路貫通在管理上與學生安全方面會有問題。

政府官員認為：糖廠附近若未來有規劃住宅區，成立新市鎮，善糖國小即是現成的學區學校，美麗的校園即是廠方最好的宣傳，無形中亦可節省廠方規劃成本，何樂而不為。

6-5-1 公共領域

徵收校地戰爭已然成為杭特（Hunter）所說的「獨特的事實……公共生活的規範力量。」⁶⁵。哈柏瑪斯提出解決意識形態宰制的對策：「公共領域」，作為批判的一種文化的情境，在其中人們得以普遍地討論共同價值與政治決策。政治不再主要依據科技專家的操縱性專門能力，而是以達成共識，根據共同關懷作出決策為其依歸。哈柏瑪斯同時辯稱，穩定社會必須有此機制，一般的共同象徵與價值無法獨立完成。同時人們必須要進行批判的、自我意識的反省與論辯，才能將共同價值應用在具體問題之上。然而在目前環境下，我們可能很難想像哪些團體能脫離現代理性的籠罩下，其肇因於現代化在理性思考的結構中施了障眼法，而且用來傳遞反省溝通的管道，特別是大眾媒體，還有現代理性的規律宰制著。

資本主義成功的透過科技來利用自然，但也造成經濟不平等、政治矛盾。社會想要獲得有關社會世界的技術知識，以藉此解決那些麻煩，但是這些知識卻不能指出更基本、關乎價值或共識的問題。哈柏瑪斯認為凡是人都需要某種人格整合、自我身分認同或定義的社會觀，主張社會為個人提供了一種有意義的存在秩序，個人若脫離這個提供庇護的宇宙，它將經驗到無可明狀的混沌恐懼。

6-5-2 文化與民主

從糖業與社區發展史案例上，就充滿對立，80% 的從事農場工人與大地主、新興糖廠與舊有糖部，其不只是牽涉地理空間變化，全球經濟商業與政治空間變化都形塑溪美地方。而英格哈特（Ronlad Inglehart）說道：全球社會的發展不均、對立與不安，一切都是因為文化。而且大衛·藍迪斯（David Landes）也說道：幾乎所有的差異都是因為文化。

以傳統理論為基礎的都認為文化傳統可以持續很久，獨特的文化形成重要的社會與政治現象，及保持獨特的價值觀體系，並且形成社會上政治與經濟的行為。而且現

⁶⁵ On which see James Davison Hunter, *Culture War: The Struggle to Define America* (New York: Basic, 1991) p.291.

代化理論學者認為工業社會的興起，跟傳統價值體系的文化變遷，有相當重大的關係。

認為文化是人為的選擇，社會規範可以漸進方式將社會價值觀朝向合理、互信、現代化發展。因此會認為社區發展會使得社區從「生存價值觀」，逐漸變成「自我表達的價值觀」。這兩種價值觀與民主的關係非常密切，社會強調「生存價值觀」或是「自我表達價值觀」，其間差異很大，顯示文化形成民主的成分居多，而未來的紛爭主要是差異所造成衝突。杭亭頓認為政治的衝突主要不再是意識形態或是經濟的差別，而是文化的區分。哈瑞森則認為經濟發展受到社會基本文化價值觀的影響很大。福山認為社會在全球市場的競爭力取決於社會信任。普瑞南指認民主制度源於前公民社會的發展⁶⁶。這些都假設現代社會應該有自己的特色，而且是長期累積的文化特色，這些文化特色對於社會的政治與經濟有重大的影響。所以 Rober Bocock (1995) 認為資本主義的「實踐意識形態」，它已存在於我們的日常生活之中，使我們承認資本主義的合法性。所以要反省的其實是資本主義的「生活方式」，包括生活底層的慾望以及個人的認同。

而另外一些現代化的學者提出不一樣的觀點：認為世界不斷的改變，傳統價值觀逐漸消失，經濟的發展無可避免的消弭地域與文化上的各種差異，跨文化差異的存在會因經濟發展帶來文化的改變。將富有國家的世界觀與低收入社區從政治、社會、規範與信仰各向度，這些跨文化的差異，從「生存價值觀」、「自我表達的價值觀」與傳統、理性法治跟文化現象，會發現某些差異如社區關係、社區認同、社區參與、衝突、強調共識... 在某些地區重要某些地區不重要。

韋伯著眼於作為意義、價值與生活方式的文化，是如何經由個體與社會之間的互動而成形的。所以 Geertz 談到對於文化並不是經驗的，而是尋求意義的。

基於此洪曉聰以糖業文化資產與多面向度的思維，文化是作為生產意義的實踐，文化在象徵上的性質，將焦點放在象徵、儀式與組構日常社會現實的種種實務活動之上。社區實踐是探就此種文化理解方式的主要知識傳統，任何溝通系統都用符號來指涉真實世界的事物。藉由溝通群體共享一個文化，分享建構出來的意義。

從溪美地方發展的角度觀看糖廠，其不只是現代與傳統的文化存有一道鴻溝，包含時間的面向也隱含傳統宛如存在不同性質的時空，一個當代的場景—承載著家園過

⁶⁶ 為甚麼文化很重要 CULTURE MATTERS How Values Human Progress 哈瑞森 (L.E.Harrison) & 杭亭頓 (S.P.Huntington) 編著 林振昌、林慈淑 譯 Ronlad Inglehart 文化與民主

往印記的他鄉。當社區總被認為具有停滯不變的靜態特質，其也隱含缺乏變遷的動能。在這個脈絡下的發展，不可避免的指向現代化是刺激的動能，傳統的文化即使不被視為邁向進步的障礙，也作為冷酷現代性的可憐犧牲品，注定走上消失的命運。沒落的一村、二村背負開發地景以補足日漸衰頹的糖業，於是建構出鄉村別墅的地景與及希望朝向文化產業，這種思維深深影響發展的組織與實踐。

創造出了一個停滯不變的傳統之他者的部落世界，既忽略文化流動性的特質又陷入不停尋找真實的他者陷阱。將文化本質化約為標示身分的形式與行為獨立的體系導致：觀光產業為了商業消費之故，主動定位出那些真實的、富異國情調的他者，藉由重新定位成可觀光展示的傳統，整合進發展計畫的基礎項目；將傳統編造發明以物化傳統，而且經常將一個複雜多變的歷史化約。依照新的論述，傾向壓制其他次級團體，或者作為判準，將那些不具「傳統」要素的信仰、生活方式排除在新的集體性之外；或將傳統社會浪漫化表現反發展的論述（保存消失中的世界），以對抗現代性的潮流。而這浪漫化的觀點通常是局外人所主張，反而造成彼此對立。人們將自己視為變動不居的行動者，而非舊世界的殘餘。

6-5-3 溝通

對於現代導向對人的有效操縱——以徵收校地提高地方學校教育生活環境及設立關懷中心照護老人弱勢族群生活水平、如何規劃社區建設與運作系統、如何為老人提供醫療照顧、建構沈光文事跡紀念傳統文化或文化產業等等。現代社區以這些作為有其價值，但哈柏瑪斯希望提供更寬廣的視野，可以針對整個文化時代提出批評「社會計畫是經過某些過程有所選擇安排的」，藉此反省，幫助人們決定社會價值目標的順序的有用知識。哈柏瑪斯不願見到社會優先價值的選擇，完全被政治宰制的意識形態所主導。

哈柏瑪斯（1979）以一方面是理性目的行動，行動者採取工具性的行動定向，來處理物質環境的關係，其所關切的是如何轉變控制此一環境。另一方面為達成某目標，行動者必須採取不同活動，而涉及各活動之間是否相協調，援用適當原則來組織這些活動的問題。這種理性目的的行動概念，效率、一致性與操縱的效益，根本上十分接近功能理性。然而哈柏瑪斯想在個人主義甚囂塵上之際，找出某種可以維持人類道德社群的轉機，亦即希望讓人類生活在和諧與互賴之中，尊重個人的自主又不會犧牲現代科技帶來的進步。哈柏瑪斯強調理性目的的行動與溝通行動之間的區別緣由，他認為要超越理性目的知識限制，關鍵在於溝通。唯有在人們之間的那張「相互主體關係網」，使得人類的自由與互賴有可能實現。分配、價值生成與內化的基礎、以及

達成集體目標共識所需要的條件，都要靠相互主體關係網的促成與提供。現代社會的問題並非只靠理性目的知識就能解決，事實上只會加深問題嚴重性。理性目的行動的效度判準只看物質客體世界是否受到完整控制，忽略隱含由團體或個人自己的概念所統領的文化規則下的世界觀或思想型態。

批判的進程，哈柏瑪斯認為現代文化處於危機的劇痛，然而又具有可以邁向演化的過程。它的批判理論功能是在於促使我們理解溝通行動，以推動文化的進程。哈柏瑪斯頌揚理性主義的價值，但並非隸屬為科學扭曲的實證經驗方法的附屬品，或研究者提出經驗上可驗證的假設。針對社區營造所處的時代裡，所流行的各種理所當然的想法，提出哲學的批判，理性與人類價值之間必有所關連。針對價值與真實進行溝通。如果不能針對價值與真相的本質提出疑問，現行體制下科學的理性目的取向，社會目標好似自然程序理所當然，科技像外在自然世界一樣無由控制一般，而不是連接到人類社會本身，使得那些本應依據集體決定的事物，反倒成客觀而無法控制。將真相的世界與價值的世界截然分開，也就成了意識形態。但當真相正當性受到質疑，價值又被當成理由運用以排除質疑。這樣在理性的不理性宰制系統占進優勢之處，現代陷入較之以往複雜精細更多的意識形態宰制之中。

6-5-4 社區的互動-意義建構

對於整個校地徵收過程，以承續傳統，如將民意代表、校長、社區、糖廠... 其中所互動溝通的文化界定為個人及有關他們自己，以及週遭世界主觀意義的組合。內溝文史工作室以溪尾代誌季刊做為呼籲居民建構社區意識；主流的社區團體隆安宮管理委員、社區發展協會總是形容廟埕榕樹下的老人集會稱為是「溪尾的立法院」；池王老輩居民都認為神威顯赫及性格凶惡，然而現在卻又述：現在個性已變得好多了。文化的溝通方式在在存著隱暗的與場域的關係。

哈柏瑪斯就認為，人在日常生活中直覺感受的意義，與透過語言表達出來的概括意義，有著一道鴻溝，其中要試著去填補它，從語言的本質、及所從事的行動。他主張文化的任務是：推知某個特定歷史情境下，眾人賦予事務的意義。為了推知這些意義，必須重建特定情境中人們的主觀感知，並且找出這些人共享並且視為理所當然的普遍共識。哈柏瑪斯認為，隨著情境的推移變遷，意義與意義建構的規則也會改變。而其意義自有其獨特性，使無法從科學判準的觀點來貼近了解它們。這些判準，包括可證實性與信度、效度。觀察者應扮演參與者的角色，藉以發覺隱含於該情境的主觀意義。再進一步，觀察者會將它自己預先就有的解釋方法，帶到那個情境上。

然而強調溝通的理性與認知，把焦點放在社會脈絡——亦即溝通之處，文化的無意識面被理解為社會規範，藉著檢視社會互動規範來理解闡明，由於文化象徵意義內容的問題，無法建立概括推論的知識，應該去追索意義的出現，於哪些型態中促成的。要反省社區中任何發生事件，必須在某個特定歷史情境中回憶諸事件，並且將他們牽連上其他事件與情境。而在思考之時，這些歷史情境又從不會被當事人完整而自覺的加以認可。因此任何人的反省都不可能獨立於自己的過去經驗，而只隸屬於某種純粹的理性批評。社區發展的理想言談，不受歷史經驗、角色與文化脈絡的控制，於是受到指摘這種理論根本忽略了傳統。傳統應該也是社區文化的重心，它形塑了地方文化的內容，賦予社區生命意義與一貫性。即使文化變遷，傳統脈絡中的意義還是必須讓人們了解——只有重建它們，才能辦的到。所以內化的過程也一直是核心問題，社會規範不僅是一致的文化系統，而且是個人認同的內化部份，遵守社會規範。

同時在經驗上辨識理性目的的行動與溝通行動兩者，是否能各自獨立，真實的生活似乎很難分裂成這兩個範疇。任何事件可能同時包含這兩種向度，溝通向度的特殊之處，它奠基於堅實的經驗基礎上，集中討論客觀的行為，包括發話、行動、事件以及其他具備了象徵表現價值的客體。將文化的主觀意念、態度、信仰牽連到社會結構理解，一方面躲開了文化化約論的困境，一方面確信文化要素放進社會環境之中，另外認為這些情境無法完整解釋人類溝通的意義，需要真實與誠意的宣稱。

溝通是社會性的核心，是人類的象徵知識傳遞、儲存與流通的工具。經由溝通，人們可以在彼此之間產生聯繫，並且建構具有認同感與歸屬感的社群。所以溝通形式與範疇的變遷，將會轉變社會空間與時間的組成。而且經由創新型態的行動與互動方式，肇生社會性互動所產生的衝擊，其跟著會影響象徵、價值與文化知識等的流通方式。一個更具闡釋力的認明，在中心與邊陲的互動間所具有流動不居的特色，即必須去認知到完全沒有任何固定不變、條理一致的全球性文化的存在。

6-5-5 社區關懷的反思

台南縣率先施行社區關懷中心，影響所及各社區紛紛建立，同時行政院包含入六星計畫。而崇托 Tronto (1993) 在《道德界限：一個關懷倫理學的政治論證》中提出關懷倫理的批判，要正視權力主宰的脈絡以及公私領域的糾葛關係，崇托試圖從解構社會脈絡中的政治權力關係，提出以關懷為核心的政治運作概念，並希望以關懷實踐為主要訴求的政治觀點，其所建構的社會政治藍圖，能為民主自由多元的社會發展，找到一條更圓滿、更有效力、也更合於人性需求的道路。

Tronto 是在政治社會與現代道德的鉅觀層面，以相互依存的關係來處理關懷實踐。在從事社會關懷時，關懷實踐並不是一個道德要求中的最高原則，也不是完成理想的充要條件，而是一直伴隨著其他重要社會要求的必要條件，如此才不會掉入正義與關懷的孰輕孰重的假問題當中，和不易落入只為特權服務的社會結構圈套。政治社會本來就有不利的處境，而且已被定形為刻板觀念，同時在做道德論證時，常忽略了政治的施為。因為「所有的道德論證都是在一個政治的脈絡中做成的」。Tronto (1993) 是以重構的政治脈絡以代替道德訴求的論述社區關懷倫理。

將政治區分為處理權力分配，而道德被限定為實踐的劃分，有必要檢視其歷史淵源和限制並加以解構和重構。另外對於以普遍、抽象、無利害關係或個人的原則論述，道德的人性世界觀也未必符合現今民主多元且流動頻繁的社會和人性實況。還有對於公私生活領域的截然劃分也限制關懷概念對於社會的更大效用。現代社會的距離感產生的巨大變化—遠方的人拉進了距離；而身邊的人產生了疏離感。在公共事物與人際的關係下，以傳統立身處世純粹的道德規範已然疏離。轉而求助抽象的普遍的道德規範，如此更產生將道德情感排除在公共事務的討論之外，也就是道德情感退出道德規範的權威，以及將道德情感與普遍性的政治道德分別嵌入公私生活的領域與劃分。而這正是因應社會變遷，所造成的歷史和政治的結果，而非天生如此的。從道德判斷認知序階、社會政治之權力結構角度，就隱含著菁英主義，因為在現實中，道德認知本身與真正的道德實踐之間，並無絕對的因果關係。因此以道德認知去判定道德發展狀況可能產生：社會背景和擁有社會資源是相等的道德認知化約；另外則是去認同社會菁英份子所持有的道德觀點，和將現有社會權力分配合理化的觀點且鼓勵社會繼續以此為競爭目標。

這兩種抽象分離道德理論架構的影響，會忽略社會上不平等的社會階層結構，而且低層次的社會階層並未得到應有的照顧。這是因為道德認知發展的理論未將其背後的社會政治權力意涵考量進去的緣故。這種結果容易將社會結構中的有權者、聰明者，視為等同有德者，使得道德理論反而有助於現行不平等社會結構的合理化。傅科的權利觀念正是認為社會結構中無權、沒有進入公共領域的人或弱勢族群，這些人只能以自己的人际關係脈絡去做行為的判準，無力從政治權力中去爭取權益。所以從象徵的位置（差異）去區分正義倫理和關懷倫理，不但無法提升象徵差異所造成位置，反而隱藏了其所造成的暴力。所以 Tronto 即認為：「將關懷的人類活動力加上價值，去改變我們的價值觀，這種重新的評價，是政治過程，也是道德過程」（Tronto1993，引自方志華，2004：301~302）。傳統社會要向民主社會程序發展時，必須接受基於政治需求而有的道德論述。

將關懷視為單獨道德面向，似乎隱涵建議關懷只是道德面向而不一定成功的悲觀以及可以消極的逃避與推卸。關懷活動不止於人際關係，也是具有行動和歷程的，同時也是文化的、生活的網絡交織下的產物，Tronto 對關懷的定義為：「在最一般的層次，我們建議視關懷是種活動，其包含我們所做的每件事，以保持、繼續和補充我們的世界，如此我們可以盡量過好日子，這世界包括我們的身體、自我和環境、我們在一個複雜的維生網絡中尋求去交織這全部」（Tronto1993，引自方志華，2004：302）。

所以對於海德格的 care，Tronto 更提出一個完整的圖像，關心（care about）：注意到有人有需要及應被滿足；照料（take care）：滿足需求的責任，並決定如何回應之；關懷（care-giving）：直接去滿足需求，包括要身體力行，大部分需施者和受者的接觸；受關懷（care-receiving）：將受關懷對整個關懷活動的回應，視為整個關懷過程的一部份，才知道需求是否被滿足。吸納關心、照料的道德行為結合政治的關懷視為整個關懷活動歷程重要的一部份，同時使得關懷的內涵更為充實，更能落實到社會實踐的行動中。這其中就包含到有關需求的判斷、衝突的解決、能力的評估、到達目的的策略，以及受者的回應等。因此將關懷關係從個別的、私人的事務，轉化到有社會的、政治的實踐意涵。但是將關懷放入政治的脈絡去考量，也應避免「道德優先」的政治策略，因為如果政治事務簡化為旨考量道德判斷，容易落入以關懷作為政治教條的危險，反而導致反對自由和權力的觀念，而這又與民主社會的本質不符，因為易使關懷者從他們自己的立場去看世界，而窒息多元化和別人。

6-6 議題六、社區進步-文化價值觀

溪美關懷中心設立，是鑒於社區老年人口的老化情形嚴重，經由縣政府推動的關懷網絡，推動對地方弱勢者的關懷。然而長期接受政府直接補助的長壽會，轉而需透由社區發展協會爭取，一方面長壽會也藉由民代的關心爭取，而政府建構的制度仍統籌為社區經費，縣政府的社區補助總額又限訂定額，對於特定社群，理監事會推動適應的關懷事務。關懷中心位址原於隆安宮廟廂房，服務員一直以為不便，同時活動中心為老年人佔據的棋奕場所，吸菸或小型博奕，讓視察的關懷督導員認為推動不力。也導致的協調中，造成理事長請辭事件，同時接續的評鑑列為乙等的結果。然而歷經一年多志工隊伍深入居家服務得終於獲得特優評定。

社區發展界最常流行的一句話「社區營造是百分之五的人在做，百分之十五的人贊成，百分之八十的人看你在做」，而彭玉惠在對溪美社區營造研究中針對社區的問卷調查問題七：有關社區認同、社區關懷、社區參與中有六成多未表參與意見。但包含守望相助巡守、環保、關懷、文史四個志工共 111 人參與、七社團參與人數讓社區

活動已不慮匱乏人手，因此在問卷中滿意度（發表於社區季刊中）獲得民眾支持。

6-6-1 -文化因果論

文化經常是流動的，所以價值觀也是會改變的，那麼社區營造的文化的改變是否應該與政治和經濟發展整合在一起，成爲一種概念與策略。以及提供文化的真實面，讓決策者在制定制度與執行計畫時做參考，變成一種考量方式。然而促使文化的改變問題，一直是一個禁忌。碰觸到暗示有些文化比較能夠促進福祉的文化優劣的敏感神經。同時這樣的文化變遷論點大都是因應現代化思維，使得這個議題又頗受爭議。與馬克思主義者指涉資本主義一般，資本主義亦以文化問題指涉某些地方邪惡的剝削制度源自社會體系的欠缺能力、制度，導致其被排斥在社會組織之外。而文化因果論的社區營造者則已然採取步驟，各個階層都認爲文化改變是責無旁貸的工作，而且開始改革。他們希望更了解自己的文化，創造更公平、富裕、滿足與有尊嚴的生活。如同「我們要有很好的理論、實際的指導原則，以及讓研究文化的人與制定發展政策的人有專業的結合。」

傳統對於目前的價值觀體系似乎有長久的影響，認爲一個社會的文化反映出完整的歷史傳統，但是這不是形成文化區域唯一的因素。以文化面向，社區的界線是主觀劃設的，同時是受到許多因素影響。將社區空間分成幾個文化區域是否確實，Inglehart的二維地圖是根據基本價值觀的相似程度，反映出這些社會在許多因素的相對距離，像是宗教、殖民影響、社會結構與經濟程度，許多歷史因素的影響歸類爲兩大文化向度繪製的地圖。但是這些不同的因素又並非完全相符，所以有顯著的反常現象。儘管如此有共有文化的社會通常反應出經濟發展的程度、職業結構、宗教與其他歷史的影響。在二維空間的位置反映出一個多向度的現實狀況，這些不同的向度顯現出一個社會的文化，是由整體經濟與歷史遺產所形成的，然後文化再形塑這個社會。於是Inglehart認爲顯示社會文化的位置不是隨機的，發展對於文化價值觀似乎有很大的影響，現代化的理論同樣認爲社會愈發展，文化將會往一個可以預估的方向發展，所以經濟的差異也造成文化的差異。

根據這種功過給予賞罰的宿命論，用以造成心理上的焦慮與不安全感，促使遵守規律。然而同樣價值觀在不同地域有不同的結果，文化價值觀在不同時間也不同的組合，所以文化差異仍將會持續下去。以這個文化優於那個文化，其實沒有什麼意義，文化的優點與缺點在不同的地區有不同的效果，而且牽涉到不同的作風。經濟發展不是單一事件，而是歷史持續演進的過程，所以在所有的地方都會有高低起伏，利用某種技術的組織本來很有效率，可是更新的技術出現之後，可能就造成新的包袱。

新柏拉圖主義，指其猶如表達了自然世界中不完美型態背後完美形式。新柏拉圖主義是種自然觀，認為人類有責任揭顯隱身自然背後的神聖秩序。因此幾何配置並非反對自然，反而是努力令其完善，或者說，引出其中的完美本質，而當信念改變時，社會形式也隨之改變。支配性的視野塑造出控制與排他，排他與衝突因而成為禮儀社會的徵候。

認為象徵意義製造的目的，並非為了以某些歷史標準來衡量其真實性，而成作為一種方法。透過空間邏輯的串連為一段敘事，這是有特定意圖的序列，經過挑選而形成的特殊順序，讓最終的結局顯的有如命中注定。地方象徵事物隨著時間而被賦予不同的詮釋，顯示了地方的意義可能成為政治爭執。社區主義用以來支持他們的立場，意即他們不需要和世界其他地方有所聯繫；歷史亦常被用來加強其作為地方的正當性；現代化社區主義者也使用相同方法，聲稱科學、到通俗神話或浪漫歷史故事。於是地方的塑造中常常反映與鞏固何者構成人群，誰被納入誰被排除的觀念；地方也隨著時間，於特定空間發揮塑造人群認同的角色。再塑造人群如何與地方及過去發生關聯的觀念時，這便牽涉了「發明歷史」。當地方被置入另一種再現之中，比如說為了特殊目的而加以利用，這些都讓地方出現了不同轉折，因此在充滿意義的地方上，我們又增添了自身的當代價值。

6-6-2 文化因果

社區評鑑制度將文化視為一套象徵系統。社區是某個特殊的人民群體的獨特產物，任何詮釋、解讀、討論、刻畫、尊重、推崇都經由此觀點作為基礎，每一個地方凝聚成的文化都具有同等的價值，但是文化永遠不能用來解釋由該文化所源出的群體的任何事情。因為從人文學的角度來看，文化經常被比擬為文本，有待閱讀和詮釋。文化的理解完全是主觀的，既反映著被詮釋者，也反映了詮釋者。

文化正是位處於文化可解釋，和只准文化有註解或說明的一個知識歧見裂縫很深的地帶；以價值主導行動之目的以及行動的規範的功能論，以及文化產物學派以文化是附屬的變項，有待描述而且以謹慎地，條理的、經濟的以及其他同樣紮實而獨立的變項去解釋文化的兩種分離思維。這種情形在面對文化的因果意義問題時，失去一個可以參考的學理。但如同將文化視為「工具配備」的方法，提供人們從中撿取配合自己目的的行動策略，也遭質疑文化分析會縮減成為只是理性選擇理論下的補充物而已。

Patterson 的文化模式敘述在不同環境中，不可與行為混淆。在其理論中，當文化

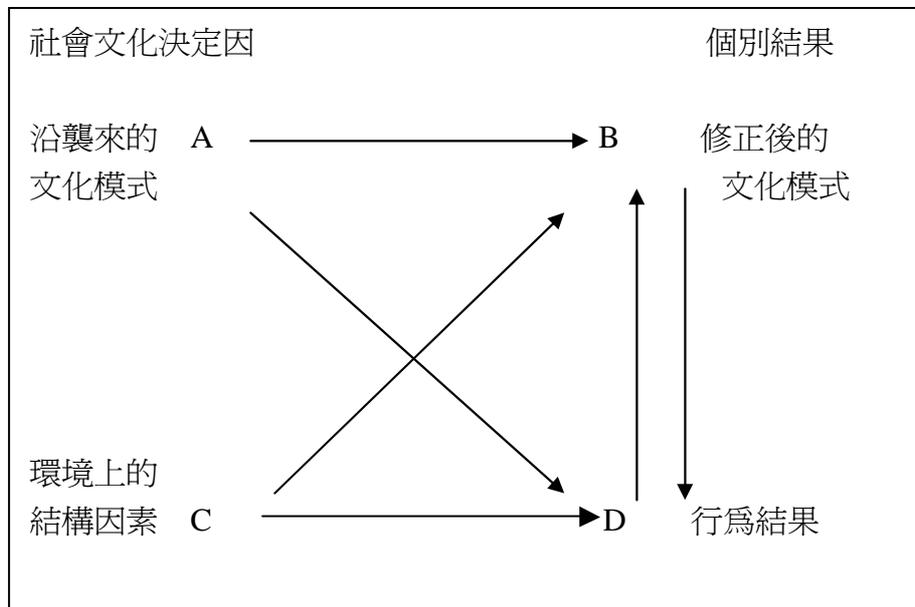
改變時，導致變異和不穩定的力量與負責傳承穩定模式的力量，兩者同等重要。在環境中許多有關行為的結構取向有各種重要解釋，這些來自社會學家所強調的解釋，包括失業、低收入、種族歧視習慣下鄰居的影響、工作中種族和性別差異、政府推動的援助計畫等，而且對行為的結果很少能提供直接相關說明。Patterson 將直接影響和直接結構因素都列為次要考慮，因為這些模式與行為表現往往是另一回事，環境上的結構只提供的經濟機會。蘭瓦特（Lee Rainwater）說道：「既包容著人們對社會維持正常運作必有的要求，所做出的一般回應，也展現出人們在日常生活裡，面對可用資源時的調適痕跡。」一方面依從主流的規範，同時發展出一套生存技巧，以求立足於這個剝奪它們權利的世界中。隨著時間的過去，這些生存技巧逐漸發展出替代性遊戲的特質，具有他們自己的行為指導規則。而這些運作規則很少能對整個社會規範的有效性，維持長期的挑戰。次文化從傳統的文化中，也取得少許帶有某些作用的自主性。Patterson 所憂慮的是人們對主流文化模式中的父權行為又持續地認同，其間遂產生了某種撕裂感。

而有關沿襲來的模式在環境壓力下所產生的變化，是一種是因應策略的反應。帶有受到從制度而生的不穩定模式及補償式行為，所接受與疏離的感覺，其又受到一些結構上新的偶發要素的刺激，而得以再次增強。Patterson 的文化模式顯示從沿襲來的文化模式和環境上的結構因素，導向世代之內和世代之間的混合後重新產生一種修改後的行為模式上，又激使主流社會和工作的規範更加強規範秩序。同時也顯現次文化特有的方式，而這些再度強化修正過的補償兼掠奪性行為，以及不穩固的模式。Patterson 這種抗衡典範的文化行為模式是具有社會互動性與批判性。

「穩定的核心秩序」，把焦點集中在結合的結構上形式上，整個制度表現的一如其原該有的樣子。其不注意運作或構成這種結合關係的性質，是忽略與之相關的文化。所以許多文化模式是一方面因應制度而生；一方面則是補償式的活動模式以及從適應制度而生的不穩固情形，並因環境得到加強和修正。制度文化得以象徵性意義的儀式而強化了正當性。

把所面臨的方法、理論意識形態的窘境帶入無法突破、純粹結構性的解釋侷限，派特森強調文化的持續性必定存在，人們卻不是文化的奴隸，他們會使用文化，真有意願時，也會改變文化。因為文化模式比結構因素改變的更快也更有效，文化因果解釋的效用不能被責難成維護現狀。

圖 6-1 派特森（Orlando Patterson）的文化模式、環境上的結構因素以及行爲結果間的相互作用圖



資料來源：Orlando Patterson，引自李振昌.林慈淑為什麼文化很重要：296

6-6-3 小結

文化解釋經常過於迂迴、簡略，而且偏向靜態，導致常被反動派分析家和公眾人物利用，他們把窮困的社會問題歸咎於他者社區自己的「價值觀」，援此藉口而能袖手旁觀，並為政府及納稅人卸除紓貧解困的責任。而自由派更援引文化解釋就意同責怪受害者，對文化解釋抱持戒心者；另一個理由是社群自尊，曾受負面刻板形象所苦的人而言，現今僵化成社區的自我炫耀和中心主義，而且藉由多元文化而得慰藉，對採用歷史—文化解釋來討論社會問題，都會被視為打壓地方社區，而且對一切往好看的人構成威脅。如同沈光文案例，其中堅持要維持一個「可利用的過去」，以及一個令人驕傲、沒有問題的文化，才能在多元文化盛會中展現地方的榮耀。另一個對文化解釋誤解，特別在政策專家和關切社會弊病的人，以為人力無法對文化產生任何的作用，認定文化是不可改變的。甚至文化解釋被堅認：是某個團體的地方主義之見。現代多元文化觀念和社區認同已經完全成為社區種族主義的替代物。這種普遍論的角度去使用文化，許多多元文化主義者也同樣強烈抨擊文化解釋是一種種族主義。文化觀念遂被貶抑為種族主義論，或是文化沙文主義。文化遂被貶抑為「消極附屬的地位。」

第七章、結論----社區營造的反思與批判

社區是一種特殊的、真實實踐與想像創造的、是一個地方價值的凝聚，也是居民居停的所在。也因此我們可以理解到社區作為空間運動能力的結果，及之間的動向或被融合或被排斥的現象。所以社區營造可以透過人與對象物（活動、儀式、制度..）和社區的空間相對位置而經驗得到，因為社區營造乃是經驗累積而至最後概念化的結果，我們確認其真實性和價值，是因為我們實際地參與，所以社區營造作為一個地方意識化的對象在被我們經驗至其實在性時是「整體性」的。

大多數地方都跳過了識覺、經驗去詮釋空間和時間的複雜，矛盾和感性形象，而在宣傳或群眾心理的推動下，把原是豐富的經驗資料遺忘，而追逐環境潮流。使人了解自己的自然性及如何經驗世界的本能，才能把社區營造為一個更適合人棲息的世界。現代以理想、期望去壓抑不同的經驗主體，對社區地方空間運用抽象的形式，進而對地方這個主體的貶抑，這對於社區營造都是不清楚地方自我，在不明瞭狀況下光講懷念傳統、及對現代文明的不作反省，對地方是沒意義的，只落於形式主義的窠臼；同時公權力的一種追求速效、政績，標準化及作業程序的「政治消費」，把現代文明再度投射到社區營造，對地方是二度的傷害；對於地方公共事務不能了解地方民眾的意義存在、歷程，社區營造是永遠做不好的，其將無法提供真正的出路，現代社會的運作模式對地方場域/空間而言反成一種障礙。台灣社區營造已推動了多年，實踐與實證經驗或文本論述不少，然而從社區營造本質與理論的反思似乎不足，希望本研究能啟一個端，以對社區或工作者，以及政府對於社區營造能提供更多的思維。

（一）社區營造的正面價值

社區營造所需要重拾解放的力量與重建批判的精神，就是對當前的反思與反省。現代社區營造一方面非理性地造成對過去文化傳統與社會價值的全面否定；另一方面，也因為過度信賴理性的萬能，而讓理性工具代替了其它文化內涵與久遠價值。代替了人的其他豐富的文化思考能力與情感表達深度。以「理性的目光」，是對人的感觸能力的壓抑，對人的經驗、真實的整體經驗的一種壓抑。這樣產生出來的「社區」，容易成為一種被抽離的物件，它是脫離整體環境而被思考、被理解的，被人為地「再現的」。因此對社區營造的整體環境而言，它也是失真的、遙遠的，成為一種「形式佈景」而已。如果尊重社區經驗的「整體性」，當然會深刻理解：地方營造與其週遭自然環境，原本就是一體的。兩者一定是被我們身體實踐所整體感知的。經過實踐的真實經驗之回歸，「社區」才能被還原，回到其真實的整體環境涵構之中而重新認知、重新設計。

現代文明所造成的「無家可歸」之狀態，是因為現代文明的寰宇性訴求破壞了一切場所感。社區甚至包括人的「營造」，都必須是在一個清楚的場域範圍之內，才可能會發生與出現。如果場域不確定，沒有明確的界域與特質，特定場所感與其形式無法出現，則「居住」與「存在」都將產生嚴重問題。「場所形式」應是依土生土長的文化被銘刻入了其中土地之中，而構成的形式樣貌。這種經由社區地方所再生產出來的社區營造形式，其實是具體展現了地方、這個場所的一切歷史與記憶。這個場所的性格與特性，才能找到屬於自己的營造形式。

在地性之「營造方式」這是在地文化對其自然環境的長期折衝與調和的結果。這種「營造方式」，是長期實踐下來的經驗總結，也是一個區域或地方所發展出來的「最適營造方式」，裡面包括了對在地的長期適應與利用。這是由在地的生活方式與習慣，一方面克服自然環境的挑戰，一方面善用自然條件的優勢，即與自然力量相對應、相折衝而達到了一種平衡之後，所產生出來的基本構造技術。這也是最能適應環境，最能符合「可持續性環境」的一種營造方式。

社區營造作為一種解放性的力量，它應是對當前生活方式、當前文明習慣的一種解放力量，這樣才能長久，才能呼應人們當前真正的需求、解決人們真正的問題。甚至，亦可深入發展成一種思想或體制的解放力量，以形成一種深刻的文化傳統，同時能對寰宇性文明做較深刻地反省與批判。社區營造的理論結合實踐能有意識地讓文明不再成為純功能性思維的產物，讓社區營造從封閉性的「目的/手段」的意義鎖鏈中解脫出來，而且有更深刻的精神空間與文化創新空間。

理所當然地方營造必須是策略性的、完整的、敏銳的和無所不包的，必須能夠合乎地方傳統資源所扮演的角色。然而也必須能夠滿足某些形式的發展邏輯，除此之外還必須連結策略、發展、規劃等等，同時地方營造必須能夠滿足認同、自治和地方意識的社區發展總體議題。在這些有關的因素之間，必須能夠確認並經常重新發現，以建立與維持真正有效的政策平衡。這是內部自發的力量，以重新發現與重申一個具有意義與獨特的外展建立，在發展中是社群自我定義與再發現。

由於人與社區文化的多樣性諸如語言、行為模式、習慣、象徵和符碼等歧異因素，對於地方營造、規劃應以這樣方式理解地方文化。對於地方的規劃，應讓地方了解這些資源是誰，是甚麼，在哪裡，以及其成為資源的理由。地方資源其功能、用法和分佈是地方規劃必須考量的重點，包括對於資源的取用、控制、擁有、分配和有效性。文化是地方營造的關鍵，將文化界定為每個社區獨特的歷史、文化遺產、資源與多樣的背景，檢視社區的文化，也就是將地方與文化的議題置放到更廣泛的生活世界脈絡

中討論。

文化被視為我們這個時代中的獨特指標，它調和了追求公正、舒適便捷與卓越的生活品質所需的生存能力與生命力。生存能力攸關社區組織的永續發展，並且包含了組織遠景的適切與否，生命力則牽涉到組織與外界互動時的競爭力、認同與區隔性，「文化」在在都跟社區營造有著重要而緊密關聯。

個人和社區的發展、共同參與、普同平等、地方空間的民主分配、鼓勵對地方生活中文化、社會和環境方面投入更多關注，這些也都成為政府政策制訂上的共識。關於對地方發展的文化意義，以及如何作為一股積極的經濟力量，以求已經衰落的地方在社會和實質方面重展雄風。試圖在經濟、文化、環境和其他發展中各個客觀因素之間求得一個平衡，同時又在全球化的世界經濟中強調文化的本土性和差異性。通過在地的發展增強社會凝聚力和身份認同感的動作，永續發展的觀念衍生而來，讓人們更強烈地認識到身份認同感、歸屬感、創造性和參與感的文化價值。維繫支撐起地方共同體，並且也為社區賦予了意義。

社區營造的富有政治意蘊是認同的角度，在一些現今許多社區營造運動裡文化都被視為固定的客體，具有領域特性。而社區營造在這樣空間文化的過程裡社區營造其被視為作用者，用為承載文化傳遞的容器，文化等同空間、空間等同人民的一種循環邏輯。如此邏輯背叛了社區感知，對社區生活「主體」和「客體」，概念上的分割，因此落入了一如直接生活的與構想的區隔、主體與客體的分離。不斷有人嘗試要透過某種技巧的類型學，將外部化約為內在，或是將社會化約為心靈。造成抽象空間性和真實空間性彼此相拒遙遠而凝視對方，被束縛在視覺的領域裡。

對於社區所謂的「節奏」，正是讓生活的內在面與顯露面複雜關係的協調。也是社區的感知實踐空間與構想的社區空間思考作為交織回應的空間，如同重新組合我們作為潛在的滋養與抵抗場域的生活空間。或作為一種面對一切形式壓迫之鬥爭的真實與想像、物質與隱喻的會遇場所。使偏離的二元結構得以重構差異，成為所有被社會建構之差異者組織發展基進的社區主體性。讓解構的現代主義批判，轉化為比較建設性的基進後現代主義文化政治計畫。從政治上和地理上的選擇社區邊緣位置出發的社區營造行動，藉著解構和擾亂邊緣與中心，重新概念社區的主體性。邊緣提供我們基進視角的可能性，讓我們得以觀看和創造，想像另類的、新的世界。因為它培養了我們對社區營造的反思能力。以及我們如何在確切的社區實踐中，有創意的結合空間隱喻和空間的物質性。這種從認知中，呼應了社區營造多樣的真實與想像兼具的世界。

返回日常生活築構社會知識，意涵著任何有關社會和行爲的知識唯有區域化，才能充分發揮知識具主體互通的共識契合價值，彰顯其所具認知上的「真切」性，而發揮知識在日常生活世界中的實用意義；另外也只有回歸日常生活世界中的一言一行來建構，知識所具有的倫理性的解放旨趣（邊陲與中心/自我反思與批判），才有被實踐的機會。

（二）社區營造通常出現的問題

社區營造以結構的面向描述，而沒有探討社區營造結構改變的機制讓社區營造陷於貧困深淵。其無法為社區發展提供新的答案，也無法為社區營造實務的行動者，提供解決實際情境中所遭遇的難題。社區營造理論與實踐間的無法扣連，社區營造無法實現讓所有社群掌握自身的美好命運諾言，導致社區營造本身基本上是有缺陷的。同時也形成被指出社區營造理論是為誰而設、及設定發展的目標應該為何，變成一個政治立場上的選擇問題。社區營造理論形成的真空位置被自由主義的市場力量觀念所取代，以經濟及進步體系的重新界定發展，市場的新自由主義發展成為論述主流，規範性的社區發展定義被拋棄。

全球化挑戰文化是佔據特定領域的有機社區這個觀念，資本主義環繞著管理與控制的議題與有機社區和諧文化觀念產生緊張的關係；另外社區作為充任群體領域的限制，已無法認定整體生活方式。文化受到全球資本的趨勢塑造，全球力量並非在文化之外運作，現代世界的全球力量，反而是透過鑲嵌於特殊地域環境的文化而行動，全球化正是透過多樣而複雜的方式。然而弔詭的導致社區主義的強化與復甦，全球與地方間複雜的動態，以各式各樣的方式展現在不同的脈絡裡。而且全球流動的方式，並非只是從全球到地方，也包含從地方到全球這個相反的方向。對於權力、霸權與全球化問題不同的詮釋，本土意識的浮現並非為了對抗全球化的力量，而是這個嶄新的全球文化系統促使差異的發生而不是壓制它；不過其所促成的差異，在性質上很特殊。其行使的方式，並不是內容上的，而是著焦於形式之上；全球化的結構，組織了所有的歧異性，而不是在世界各地複製出整齊劃一的事物。

關於現代的社區營造運動，營造者/上位者(精英)鑄造了一整套的新概念與論述：機能性、公共服務、合理性以及構造邏輯，企圖傳達所具有的新的價值。一種新的傳統（或說是一窩蜂的對社區營造），好像是一種迫切性的需求，營造者秉持著透過追求一種歷史的、文化的與技術的正當性彼此之間相互肯定，讓新的地方對社會與文化做出更有價值的貢獻。而這些論述正遭受現代主義內在的需求企圖以詭計、欺騙操縱的方式掩蓋真實性，這些方式隱藏提供大眾與個人生活空間建造過程中確實違背常理

的真面目。

合法性的文化，就成為所有社群及所有社會施為者所要面對的重要問題，因為牽涉到現存秩序的維持或改變。所以社會現時也是一種意義的關係，而不只是權力關係。這表示需要一種象徵權力的運用，以灌輸某種意義，使其成為合法的意義，同時掩飾作為其力量根基的權力關係。社會關係也是任意的文化之間的競爭關係。

社區營造的地方經驗在某些基本的面向或本質上與菁英、政府經驗迥然有別，當這個差異被包含在一個意義較為擴大的社會中，以「建立一組自外於權力或勢力的規範，本身即是一種權力與勢力的概念操作；其透過採用一種規範化的普同性修辭，來掩飾、昇華與擴大其自身的權力遊戲局面」。對於藉由差異的堅持而持續運作，即是藉由投射出想像性的差異（並組構出他者）而操作，而不是經由一種對於「同一性」的堅持來運作。這樣的思維在傳統文化/現代文化、文化相對差異/普同性的雙方擺盪。「擁有社會權力的人，隨意將某些價值與風俗變遷，指認為是與該社會並進的、具代表性的『文化呈現』內容，而將另一些變遷，視為是『文化的失落』或『文化的背叛』」。

可以發現當前情勢中存在的混淆不清與動盪不安，是因為具有明顯的專業特徵的營造方式逐漸地不只能被專業人士沿用，同時也廣受大眾所接受並獲得推崇。主張科技、現代化、理性使社區營造的客體地方成為具有特色的產品，對於新事物的「傳統進步思維」，雖然科技創新應用形成的非常多樣與紛歧的客體，但都只具圖像表現的主題，社區的創新反映的只是受技術創新的影響與操縱。一連串的創新刺激產生更新的創新，科技現代性理性成為社區營造的源頭：人與社會的理性進步---所能帶來的科技創新循環，一個對現代產生的危機---對創新與進步失卻了信心。

我們所要面對不僅理論的本體而是各種情況。而一種擴散的異質性瀰漫著地方客體的世界，每個地方都由局部與片段結合而產生的，來自於不同地方的力量與能量的互動所形成的一個特殊情境行動與生產的交匯點。因此，由能夠將只是部分有意義的與意外發生的客體加以定位的一些力量交匯之下所產生的結果的建構，藉此看清的批判建構。雖然歷史條件不會重複出現，但對於歷史性的追溯，透過類比提供可行的方法去凸顯行為與意義的結構關係，使得行為與意義的相似性與差異性，彼此之間的結果關係可以理解。

對於這樣的文化特徵，重返主體、各種學科感知、空虛的經驗、機能與場所，當前的脈絡都在無限制的狀況建立起新的系統。從表面轉換到深層的問題，企圖對獨特固別的符碼以追求適當的意義，更深層的是運用共通的語言理解特殊的情況尋求文化

中的固有特質。相對於將場所客體融入地方的泛神論以回應現代經驗中感受客體的不一致問題，透過整合、連續性、內外的聯繫關係以及調適的方式消除文化與自然的環境關係。然而目前的場所幾乎無法構成一個背景可以讓社區客體嵌入、融入或散佈其中。場所結合的泛神論與目前孤立麻木的客體同樣說明無法在其本身及其週遭環境之間建立起一種穩定的與層級分明的關係。與這樣的想法完全相反的一些扮演媒介角色的條件將場所及其週遭環境的關係導向所謂奇遇的、不適當的與非本質的關係。原先的有機的泛神論讓位給目前的無根的無神論。在這兩種情況下，社區/地方無法隱藏本身所受到的嚴重傷害：與土地、自然以及生活完全脫節的關係。由此現象學的美學感知經驗以更廣泛的意義認為美學與自身以及世界之間的所有互動都有關。這樣的真實性所產生飄浮不定的感知便是我們所面對的危機所具有的特徵：聚積分離、反覆差異與疏遠親近同時存在，促使創造的整合、一致性與綜合性的觀念變成無法達到的目標，社區營造的實踐本身變成謙卑與脆弱的事業，一種永久的近似性與無法克服的臨時性。其導引將地方文化視為動態的具有移動性而存在的空間、時間的向度，暗示一種充滿可能性的環境---一個空蕩蕩的舞台可以讓人體驗或演出一種新的與現代的生活方式。

（三）社區營造所遭到的誤用與迷思

現在所謂的社區營造，愈來愈是意謂我們所從事的活動，而不是指稱發生在我們身上的事情。社區營造一再朝著對進步所造成脫序錯誤著手改善，所採取的行動仍然有目的地去行使允諾提高生活水平、減輕苦難的各種策略措施。社區營造遂被視為是「生活的藍圖」或是社會結構的面向，並被以確保作為一個整體，能夠維繫內部凝聚力、永續的存在下去。推動進步取向的變革，以著重文化價值與態度的內視理論正逐漸填補以往依賴理論，並試圖將之轉化應用，以加速經濟成長，同時藉此強化民主組織，作為促進社會正義的一項新典範。

以揭露政策規劃困難、缺乏社區精神、權威主觀意識的保護與依賴關係是傳統社會的文化質素。文化質素成為不只是阻撓社區發展之路，而且滲入政治、經濟與社會行為，使之僵化頑固，甚至壓抑冒險進取的社區發展、實驗的精神以及創造力，而且加強了宿命論的世界觀。而且現代化同時希望改變人的價值觀與態度，並同時加以管理、計畫、協調與社區精神。於是對有關發展的問題，開始重視經濟因素，因為經濟因素遠比態度、制度、生活方式更容易掌握。於是甚至呼籲政府應該帶頭引領文化的改變，尤其是透過教育系統，甚至認為深植在社區文化價值與態度中的那些看不見的文化質素是主要的障礙，因而發展出一套心態模式的諮商辦法，目標是去改變傳統的

心態模式，同時視為具有創造力及效力。

讓社區以競爭取得平衡；努力改善限制；劃分社區；或是任社區其自然進步，種種對於社區營造經驗的不同詮釋，清楚的闡明那些因素妨礙繁榮的創造這個問題，同時也存在著不同的看法。甚至視繁榮是指可供利用的環境，因而可能改善生產。社區被視為資本可操作，依賴技術和應用科學，這些新的生產方法，創造新的制度模式及個人的新角色，以創出新的行為規範。人們如果能見到成功的例證，會更容易改變它們的態度，政治家對這點知之甚詳，而且特別會去運用這樣的過程，這從很多公辦的社區觀摩會議或支援特定的社區及活動常常可以看到。社區營造究竟為何或是藉由社區營造要達到什麼目的，其中牽涉到一個必然、內在性的過程。藉由摧毀舊有的事物來建立新的事物；認為有機的發展衰敗與毀滅；及將此過程歸屬於整個發展循環中的一環。另外以進步發展為目的的問題，其假定我們能以社區營造之名展開行動，並對整個發展過程賦予秩序，以避免、阻止或至少減輕其負面的效應，這樣的觀念不只是內在性的與循環往復的，而是「呈現了人類進步的線性運動中的潛力與可能性」。這通常正是國家這個角色，為經常處於雜亂無序的地方發展過程賦予秩序來表達社區營造的目的。其系統化地形成了社區營造發展方針與發展政策，由此彰顯其所欲達成的發展結果，及達成這些目標的策略。

對現代性的定義，暗示著現代社會『擁有』文化，而非現代社會本身『就是』文化。這種論述承繼著文化與政治、經濟領域分離的概念。而且某部分文化被提升為核心，伴隨著不容異議的認同，使現代化進程得以在政經領域中進行運作，將該社會從原本屬於傳統的社會轉形成一個「擁有」文化的社會。

拯救一種核心的文化，同時為不同的生活模式留下空間，這個事實存著互相牴觸的命題，而且人們常無法理解其中的意義。因此，不同的文化背景及社區對文化習俗的反應可能會互相矛盾。偏向純粹和普遍主義者，不能忍受為了屈就、適應社區文化而使原則打了折扣，堅持把定義具體的公民和政治權力列為優先考量，同時也導致與主張經濟和社會權力應優先考量的人、事發生衝突。對於社群看待政治和公民社會的方式不盡相同，其設定優先法則和編訂原則應先遵從文化自身的價值其意見，也是格格不入。

普同性即是透過地方性的形式來想像的，其仰賴一個菁英對象徵性的意象進行直接的詮釋與譯解。現代性，正是藉由助長了那些『不在現場』的人們之間關係，而由此將地域中時間與空間相互剝離。社區不再是獨立自足的實體，完全被匿名的現代性，由遙遠社會影響力所穿透與形塑。科技的發展，助長了人們對於特定空間場景「現

在、當下」這樣時間點的抽離與超越，其透過現代科技與遙遠距離的事件與人物來指認自己的時空感；而同時又壓縮時空，將不同空間地點與文化系統的人們吸引，建立新的連結。這些象徵形式也愈來愈成爲，挪用來形塑其對自己與他者的了解。社會中支配性的功能與價值，以一種不帶空間上的接近性，及與任何實際場景中不相干係的經驗。

另一方面許多社區營造中支配性的功能與價值，其建構方式既無參照過去、也不與未來聯繫，其位處無時間性的社區地景中，其所表現的是立即的與無法預測的方式。來自所有時間點與所有空間上的全部表達與陳述，都被混合在同一個超文本之中，其將不斷地被重整編排，且在任何時地都可能發生。這樣擬仿性，即將是我們的社區營造的真實。現代化描述社區地方的既有概念，是一個位處全球秩序的邊緣，不斷的遭受其社會侵害，一個生活混亂、失序與變動不居的感受。全球化以其影響力，這樣塑造特定地方的建構，藉由這樣的篩選、過濾，但並無法控制任何在地方上所進行的意義解讀過程，只是以化約的普同。有關牽涉的社區營造實踐經歷變遷，其間所涉及的空間的面向一點都不能予以忽略或低估，應該以一個更具現場性、更具流動性的社區在地現實狀況，不應只像一只濾鏡一般，其具有我們無法先行預測的功能。地方居民從其自身所處的立場與對生活的理解出發，將現代化內容納進自身的脈絡中去詮釋。

源自主流的社區營造發展論述，一種對於提供社區有利的論述，改善他們進入主流的組織與機會，並協助他們想辦法降低與現代化間的距離。這個包含市場導向，爲了成功則採用現代科技的計畫程序，以透過現代化理論的視角，將理性科學與社區發展間的關係予以結構化。其以樂觀的精神，及嵌入發展變遷概念，教導人們去期待現代化的進步與嚮往一個更美好的生活。

社區發展論述對於現代主義與普同主義的指責，其主張採取一個多元化的認同政治立場，以尊重所有相互間的差異，並藉以避免普同性的宣稱。然而從尊重社區差異的角度出發，這樣的立足點拒絕將任何支配與宰制現象加以理論化，其隱含的意義是：將所有的文化位置，都視爲是平等的。對於地方發展亟需應對不平等與宰制現象的決心來看，這樣的思維，使得相對論者沒有任何立場，可以去作關於社會正義的道德判斷。「一般透過此類尊重作法所保存的『文化』，正是犧牲某部份爲代價，保存優勢的文化。」官方會經常把尊重文化的主張掛在嘴邊，以防堵非官方的的基進挑戰。這樣的主張，也經常用來，正當化官僚本身怠惰與對於地方議題的忽略。

多元成了生活中可見的事實，全球世界體系的發展和社區本土或文化復興運動的

興起同時並進。然而唯有認清社區自身的重要性及特殊的多元文化觀念，才有助於降低隨著不同和多元文化而來的風險。社區地方，傾向把自己與他者分開，因而保存豐富的多樣化，而且社區在生命歷程中，並非自由的在兩個階層之間轉換與反轉，其通常經由選擇的。

在不同的差異間企圖建立一個因時制宜，因事而異的協議（相互競爭）的嶄新普同性概念。其指出在階級不同的壓迫之間，內在交互關係所產生的後果；同時認知各種知識主張的性質都是侷限性的（地方性），而且皆有各自的脈絡；正因局部性的知識，皆無法宣稱其特殊的觀點具有全面性的客觀，以及因為視野的侷限性，都容有議論的空間。如此也避免掉入那種「不涉入」之「尊重」的缺陷。著重在社區地方知識與經驗的強調，人們就成為發展過程中的參與者，而不再是發展的領受者了。

社區營造漸漸興起的趨勢，存在著一些危險：為了得到技術上的支援，以及為了能緊緊跟隨現代科技變化的腳步，而需要持續不斷的資金資助時，卻導致最終受制主流單位擺佈的境地（變成依賴主義）。發展的過程，不應是任其宰割，而是應該熟悉使用現代化的科學技術方式；而所謂群體，不能因為經由建構為菁英身分，而由團體中抽離自認已具備現代化了的身分，並且使用人們所熟悉的二元對立進行解碼賦予新意。對於『社區營造』，如今現代科技被用來滋養與維繫的傳統社群，以及傳統的知識所展現的方式，使得『社區營造』與原本的意含顯得曖昧與混淆。或許社區營造在我們這樣繞了一大圈之後，將又回到原點的有趣方式。

參考書目：

- 1、L.E.Harrison & S.P.Huntington, CULTURE MATTERS How Values Human Progress, 李振昌.林慈淑譯, 為甚麼文化很重要, 2003, 台北市聯經出版社
- 2、Terry Eagleton, The Idea of Culture, 譯者林志忠, 文化的理念 2002 巨流圖書公司台北市溫州街 48 巷 5 號 1 樓
- 3、Susanne Schech and Jane Haggis, Culture and Development A Critical Introduction, 沈台訓譯, 文化與發展批判性導論, 2003 出版者: 巨流圖書公司, 台北市溫州街 48 巷 5 號 1 樓
- 4、Mike Crang, Cultural Geography, 王志弘、余佳玲、方淑惠譯, 文化地理學, 巨流圖書有限公司 2004, 02
- 5、Robert Wuthnow, James Davison Hunter, Albert Bergesen & Edith Kurzweil, Cultural Analysis, 王宜燕.戴育賢, 文化分析, 2002, 遠流出版事業股份有限公司, 台北汀州路 3 段 184 號 7 樓之 5
- 6、Patrice Bonnewitz, 孫智綺, 布赫迪厄-社會學的第一課, 2005, 麥田出版, 城邦文化事業股份有限公司, 台北市信義路二段 213 號 11 樓
- 7、Yi -Fu Tuan, Space and Place: The Perspective of Experience, 潘桂成, 經驗透視中的空間和地方, 國立編譯館出版
- 8、Edited by Ruth Rentschler, 羅秀芝, 文化新形象—藝術與娛樂管理, 五觀藝術管理有限公司
- 9、Sue Clark, Culture of built environment, 羅秀芝, 文化新形象藝術與娛樂管理-人為的文化環境, 五觀藝術管理有限公司
- 10、Lgnasi de Sola-Morales, Differences Topographies of Contemporary Architecture, 施植民,
- 11、David Throsby, Economics and Culture, 張維倫等譯, 2003, 文化經濟學, 典藏藝術家庭股份有限公司
- 12、Partha Chatterjee, 陳光興, 發現政治社會講座

- 13、Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, 楊德睿, 地方知識-詮釋人類學論文集 2002, 麥田出版社, 台北市信義路二段 213 號 11 樓
- 14、Rober Bocock, *Consumption*, 1995, 張君玫、黃鵬仁, 消費 2003 巨流出版社, 台北市大安區溫州街 48 向 5 號 1 樓
- 15、方志華, 關懷倫理學與教育, 2004 洪葉文化事業有限公司, 臺北市羅斯福路三段 283 巷 14 弄 22 號 3 樓
- 16、黃煌雄、郭石吉、林時機監察委員, 社區總體營造總體檢調查報告書, 2001, 遠流出版事業股份有限公司, 台北市汀洲路三段 184 號 7 樓之 5
- 17、Pierre Bourdieu, *Contre-feux*, 孫智綺, 防火牆-抵擋新自由主義的入侵, 2002 脈田出版台北市信義二路 213 號 11 樓
- 18、Pierre Bourdieu, *Contre-feux2*, 孫智綺, 以火攻火-催生一個歐洲社會運動, 2003 脈田出版台北市信義二路 213 號 11 樓
- 19、Edward W. Soja, *Thirdspace-Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places* 1996, 王志弘、張華蓀、王玥民, 第三空間-航向洛杉磯以及其他真實與想像地方的旅程, 2004, 桂冠圖書股份有限公司, 台北縣新店市中正路 542-3 號 2 樓
- 20、Malcolm Waters, *Globalization*, 許偉傑, 全球化, 2000, 弘智文化
- 21、Culture and Society-Contemporary Debates, Jeffrey C. Alexander Steven Seidman 1990 主編, 文化與社會-當代論辯, 吳潛誠, 立緒文化事業有限公司
- a、E.P. Thompson 互助共生的儀式
- b、Steven Seidman, 實質的論爭: 道德秩序與社會危機—透視現代文化
- c、Michel Foucault, 性論述與權力
- d、Mary Douglas 污染象徵秩序
- e、Jurgen Habermas, 現代與後現代之爭
- f、Talcott Parsons, 超越壓迫與危機: 迎接一個自由意志的新社會

22、喬治.馬庫斯 George E.Marcus & 麥可.費雪 Michael M. Fischer Anthropology as Cultural Critique An Experimental Moment in the Human Sciences, 1986, 林徐達, 文化批判人類學——一個正在實驗的人文科學, 2004 桂冠圖書股份有限公司, 台北縣新店市中正路 542-3 號 2F

參考文獻：

- 1.高拱乾,《台灣府志》,南投,台灣文獻委員會,1993。
- 2.黃文博,《南瀛地名誌》,台南縣,台南縣立文化中心,1998。
- 3.唐德塹,《台南縣善化鄉土誌》,台南縣,1982。
- 4.周璽,《彰化縣志》,南投,台銀文叢本,1962。
- 5.《台糖五十年》,台灣糖業股份有限公司。
- 6、善化文教會訊 1~38 期
- 7、善糖國小鄉土教材
- 8、耆老訪談：孫江淮、王文通、方天來、郭朝旺、楊燦然、洪景星
- 9、趙文榮,由碑碣契字等史料略探清代北善化地區地區之拓殖—兼論目加

溜灣社之轉徙

- 10、溪尾代誌 1~11 期
- 11、潘朝陽,存有空間的一個詮釋
- 12、段義孚,經驗透視中的空間和地方
- 13、Ruth Rentschler,文化新形象-藝術與娛樂管理,羅秀芝譯,五觀藝術管理有限公司

碩士論文：

黃琇玫,地方文化活動與地方認同,2002 臺南師範學院/鄉土文化研究所, 指導教授：

郭大玄

許華珊，一個想發展文化產業的社區---竹山鎮富州里的實踐研究，2001 雲林科技大學/工業設計系碩士班研究生： 指導教授：黃世輝

張世昆，社區公共領域的形成與運作—以大雁村仙楂腳聚落為例 2002 ，雲林科技大學/工業設計系碩士班，指導教授：黃世輝

張怡棻，社區永續發展機制之研究:以雲林縣湖本村社區總體營造為例 2004 雲林科技大學/空間設計系碩士班指導教授：黃衍明

崔玉霞，農村居民對發展休閒農業態度之研究-以南投縣和興社區為例 ，2001 朝陽科技大學/休閒事業管理系碩士班指導教授：鄭政宗

莊錫全，社區營造過程中社區規劃師角色功能之研究 2003，逢甲大學/建築與都市計畫所指導教授：賴美蓉

李仁豪，農村社區推動永續發展模式之探討-以彰化縣永樂社區及華崙社區為例 2004 逢甲大學/都市計畫所指導教授：賴美蓉

王雅芳，地方文化與集體記憶之探討---以犁頭店「麻荳文化」為例 ，2003 逢甲大學/都市計畫所指導教授：王大立

洪許真，民眾參與社區公共事務態度之研究 2002 淡江大學/公共行政學系公共政策碩士班指導教授：呂育誠

詹嘉慧，一個濱海聚落的美麗與哀愁：七星潭社區主體性的沈潛與展現 2002 國立東華大學/族群關係與文化研究所指導教授：紀駿傑

黃錦峰，社區總體營造的衝突解析—以宜蘭縣村里型社區為例 2004 國立東華大學/族群關係與文化研究所指導教授：紀駿傑

蘇育南，社區營造中民眾參與空間營造角色課題之初探 —以台南縣三個社區為例 2003 國立成功大學/都市計劃學系碩博士班指導教授：吳綱立

柳正村，地方發展的邊緣化與因應策略之研究-以台東市及週邊鄉鎮為例 2005 國立台北大學/都市計劃研究所指導教授：周志龍;陳博雅

呂嘉泓，社區營造在永續發展中之角色--以嘉義縣山美社區為例 1999 國立中正大學/
政治學研究所指導教授：湯京平

林振豐，社區總體營造在社區主義形成過程中的瓶頸與願景--以苗栗縣社區為觀察焦點 2001 東海大學/公共事務碩士學程在職進修專班指導教授：丘昌泰

楊凱程，黃金時代先知對話錄：針砭社區營造的組織運作與社區實踐

—以「都市改革組織」與「社區資源交流協會」為例，2002台灣大學建築與城鄉研究所，指導教授 王鴻楷

吳涵宜，社區環境改造中民眾參與程度之探討—以「溫州公園」與「福林社區」為例，
指導教授：陳亮全

林群桓，地方史使用與社區共同體建構：以新港的文化再現為例2003南華大學亞太研
究所，指導教授：蔡源林

葉青修，台中市社區規劃師制度施行經驗之研究，2003逢甲大學建築及都市計畫碩士
班，指導教授：劉曜華

帥韻儀，以問題解決為導向之衝突問題解決模式建立之研究，2003私立中原大學企業
管理學系碩士學位論文指導教授：顧志遠

附錄一、社區大事紀

（一）溪美社區大事記：

90年

01/05 社區理監事會

01/15 理監事臨時會

02/06 社區理監事會：內容：訂定理監事候選資格。會員手冊印製，會員大會會餐辦法
訂定

02/18 會員大會、辦理社區成人教育班

03/26 社區理監事會：內容：成立元極舞社。理事長可臨時動用經額三萬元。新任理監

事名單報府。理監事工作分組。社區社團成立辦法。辦理活動應以社區利息經費辦理

04/01 辦理社區運動會

08/31 社區理監事臨時會：內容：決議辦理中秋晚會。總幹事（研究者）請辭，請鎮民代表（前總幹事）代理總幹事。討論榮江化工擴廠是否產生環保問題

09/14 社區理監事臨時會：內容：辦理中秋晚會之分組及經費

09/25 社區理監事臨時會：內容：辦理中秋晚會之節目

91 年

2\2、2\3 邀請書法名家至社區春聯揮毫贈里民

4\21 召開會員大會，會後會員餐敘

安泰人壽應社區邀請協助民眾申報所得稅

5\10

5\29 社區召開社區資源調查工作協調會

6\30 舉辦社區桌球比賽

7\25 社區理監事及組長會：內容：推行社區環保工作。推展社區照顧事務。發行社區季報。設立社區公告欄

8\18 社區理監事會：內容：徵求環保、社區照顧志工。發行社區報。辦理 9\21 社區中秋晚會。辦理自強活動（緩辦）

9\15 召開環保志工籌備會及環保專題講座

9\21 社區中秋晚會

10\19 社區桌球隊與善化分局應福隆科技邀請進行友誼賽

10\30 遠傳及里辦公處辦理協調會

11\3 環保志工會議選舉幹部通過組織章程

11\9 環保志工開始每月之清掃道路環保美化

11\16、17 隆安宮四年一度廟會（北路進香）

11\16、17 辦理社區老照片展及社區發展座談會

12\29 善糖國小班級博覽會

92 年

1\12 善糖親子讀書會於國小中庭辦理親子布袋戲共習

社區關懷中心縣長揭牌暨社區春聯揮毫贈里民

2\1 溪美派出所新任主管上任

2\17 社區理監事會：內容：決議 3\30 辦理會員大會暨會員聯誼餐會。辦理歌唱比賽（請歌友會提計畫）。3\8 辦理土風舞聯誼。

3\1 社區長青小提琴班成立開始授課

3\6、7、8 社區噴灑防治登革熱藥

3\8 公所社區關懷中心業務觀摩季土風舞聯誼

3\11 遠傳大哥大假活動中心召開協調會

3\29 善糖親子讀書會於活動中心辦理親子電影讀書會

3\27 善化糖廠製糖期結束

4\13 關懷志工隊成立

4\20 慢速壘球隊、元極舞社通過體委會運動人口倍增計畫及至台南縣參加體育季活動

5\6 鎮公所於善糖國小辦理戶外母親節表揚大會

5\10 探視獨居母親及慶生

5\11 社區噴灑防治消毒劑及供應消毒水

5\24 社區理監事會：內容：辦理社區人才培訓計畫。辦理社區醫療、防騙講座（sars 緣故緩辦）。社區關懷志工隊成立問卷調查表。辦理暑期讀書營
寶誠人壽應邀蒞社區申報綜合所得稅

5\28 關懷中心及衛生所至三村進行醫療諮詢

6\1 本鎮開始實施垃圾不落地

6\21 善糖讀書會於活動中心舉辦水雉復育講座

6\25 關懷志工對通過組織章程及工作計畫

6\29 社區環保清潔、防治登革熱

7\5 社區暑期「社區愛心圖書館」親子圖書營開始

7\6 社區導覽、季刊美編人才培訓班開課

7\12、7\14 社區成人上網學習班假日、晚上班於善糖國小開課

7\13 社區開始實施資源回收分類、社區意見調查

7\17 同德佛院辦理中英文讀經班

7\19 季刊第四期出刊

7\20 慈濟功德會于活動中心辦理社區健康檢查

8\2 巡守隊至海生館自強活動

8\8 社區探訪獨居、身心障礙父親暨生日慶生

8\12 隆安宮中元普渡

8\15 社區理監事會：內容：辦理中秋晚會（決議不辦）。辦理「溪美心關懷情」醫療講座。辦理社區參訪事宜（緩辦）

8\16 小提琴班參加林黃淑櫻師生聯合演奏會

8\17 隆安宮管理委員會

8\29 善糖國小開學

9\4 里民大會

9\7 台 19 甲公路局實施道路分隔島植樹

9\7 衛生所假活動中心辦理防制 aids 及 cpr 急救訓練

9\10 長壽俱樂部至屏東自強旅遊

9\13 辦理「溪美心關懷情」醫療講座

9\14 隆安宮信徒代表大會暨選舉委員監察

9\21 社區巡守隊連三年榮獲台南縣績優巡守隊

9\25 隆安宮新任主委常務監查選舉

9\26 社區理監事臨時會：內容：討論自強旅遊活動事宜

10\1 衛生所至社區注射老人流感疫苗

10\26 中巷萬聖公祭祀拜拜

11\1、11\2 辦理社區自強旅遊活動

11\4 善糖國小於社區活動中心辦理親子美語班共兩班

11\6 善化糖廠新任廠長上任

11\7 隆安宮謝平安 11\8 賞兵

11\11 南 122 道路溪美段地下排水道施工

11\13 隆安宮連續羅壇三日，籲請王爺出壇（虎爺乩童於謝公願日，開口昇任王爺乩子）

11\19 長壽俱樂部辦理南投旅遊

11\26 進興堂祭祀拜拜

11\28 善化糖廠動工

11\30 環保志工隊參加台南縣綠色博覽嘉年華會獲得長青趣味競賽第三名

12\5 隆安宮隨善化慶安宮至台南隨香，社區小提琴、土風舞社、元極舞社至慶安宮參

加慶成表演

12\14 麻善大橋通車典禮暨普渡、總統蒞臨

12\19、12\20 教會辦理報福音、耶誕晚會

12\20 里幹事退休社區里民辦理感謝餐會

92.12\21 善糖國小結合社區、工作室辦理鄉土巡禮及傳統民俗技藝觀摩

93 年

1\4 社區邀請書法名家春聯揮毫，贈送社區民眾

1\4 理監事會：內容：決議 2\20 會員大會及會後會員餐敘。決議 92 收支決算、93 年度工作計畫、93 年預算。公告理監事選舉辦法及登記日期。公所推薦社區參與優良社區選拔

1\7 溪美派出所、義警民防、巡守隊開始冬防

1\8 善化糖廠辦理退休人員聯誼會

1\9 善糖親子讀書會邀請劉蔚萍教授演講

1\11 隆安宮委員會

2\20 協會會員大會：內容：會務報告、審議 92 收支決算、93 年度工作計畫、93 年預算。選舉第三屆理監事

02\22 社區會員大會，選舉第三屆理監事，會後會員餐敘

2\29 社區理監事會：內容：選舉理事長與常務監事。討論移交事宜

3\26 針對新任理監事社團，內溝文史工作室協助辦理計劃撰寫與經費核銷課程

3\21 社區理監事會：內容：第三屆社區工作團隊核聘。歌友會派員參加公所松柏歌唱比賽。討論新舊任交接事宜。聘任前理事長（里長）擔任社區榮譽理事長

03\26 文史工作室協助辦理溪美社區計劃撰寫及經費核銷課程

03\26/27 善化糖廠舉辦善化糖廠百年慶，內溝文史工作室協助老照片展
新舊任理事監事交接，假大成餐廳進行，鎮長、林議員、陳、胡代表與會參加

04\02 善糖國小舉辦親子運動烤肉會

04\16 善化國中舉辦運動會

04\17 隆安宮召集委員會討論大彎清濟宮出香護駕及增設太歲殿事宜

05\01 南溪美生武宮前往台南進香，蒞日進行五營界釘契及賞兵

台南縣文史工作室蒞社區進行古井調查

05/02 太極拳社成立並於廟埕，由台南縣太極拳協會教練義務教習

5/4 社區理監事會：內容：討論關懷中心相關人員角色任務。整理社區父母親節獨居民眾名單。決議社區八十歲以上民眾每月慶生活動。討論社區評鑑事宜（志工隊長請辭）。因應關懷中心評鑑關懷中心由隆安宮廟廂房移至活動中心。活動中心二樓規劃為會議教室、協會社團辦公室太極拳社申請入會成立。

05/16 明慧宮神明慶典，巡守隊協助交通指揮。善化鎮模範母親表揚於善化國中舉行

05/19 因聘任環保志工隊長李志明理事擔任總幹事，重新選任隊長林日清，副隊長尤進丁

縣府社會局社工課課長、曾淑如及公所蒞社區評鑑。公所財政課蒞社區協助里民申報所得稅

耆老孫江淮、善化文教會會長賴哲顯、台南縣書法協會會長謝永田蒞社區探訪

05/30 致贈六月份八十歲居民生日蛋糕與訪視

06/01 里辦公處申送社區四個志工團體資料，申請縣府補助地方三十萬硬體建設（縣府民政局）

06/03 理事長主持關懷志工會議（志工隊長辭職）討論關懷中心評鑑及業務推展情形，改選隊長林秀麗、副隊長蘇國安、幹事王萬此

06/15 協調活動中心停止棋奕

06/16 長壽俱樂部年會陳勇吉當選會長、王老壽總務、胡芳傳會計。晚上舉行聯誼餐會

06/17 理監事臨時會討論關懷中心評鑑事宜及活動中心應用事宜，理事長因應協調活動中心事請辭，鎮長、陳順隆代表與會慰留

06/21 善化國中善糖國小舉行畢業典禮，國小並舉行放天燈祈福及製作畢業紀念郵票

06/24 縣府秘書、社會局蒞臨社區進行關懷中心業務評鑑，社區幹部及里長參與評鑑，除簡報資料審查外並抽籤至殘障家進行家訪。

06/27 致贈七月份八十歲居民生日蛋糕

善糖親子讀書會假國小圖書室，由會長進行「談輕鬆教養零負擔」經驗分享與交流

申請元極舞音響設備更新之補助二萬元（陳順隆代表公所額度）

元極舞體委會運動人口倍增計畫核准一萬元土風舞體委會運動人口倍增計畫核准八千元

06/28 「鎮長與民有約」鎮長及一級主管於溪美社區活動中心舉行，社區理監事社團幹部、里長鄰長與會參加

07/02 總幹事、副總幹事、尤進丁監事、陳順源理事、研究者至尖山埤參加縣府社會局社區幹部研習

內溝文史工作室假草本花集集會討論大專文史研習營及善化圖文集、耆老口述歷史事宜，並邀孫老參與

07/18 隆安宮召開委員會

07/17 社區 理監事臨時會

07/19 關懷中心服務員陳銘芳、謝啓清社會局約期到期，志工隊月會及排班

07/25 社區結合溪美教會、新樓醫院舉辦社區醫療講座及溪美歷史地理文化簡報，會後自助餐敘

07/24/25 兩天於溪美社區活動中心進行文化局之善化大專暑期回鄉文史研習營

07/26/28/30 至孫老家進行口述歷史

08/01 社區理事長、里長、關懷志工至社區八月份八十歲以上民眾家致贈生日蛋糕與家訪

08/03 研究者、耿國、孫老、文教協會賴會長至南溪尾看石車，糖廠後看石敢當祠

08/06 內溝文史工作室耿國推薦善糖國小參加南瀛建築文化獎獲獎，楊校長與耿國赴縣府領獎

08/08 隆安宮收兵、社區純獨居父親節致贈蛋糕

08/12 內政部社區評鑑小組至溪美社區評鑑，縣府社會局局長，鎮長、林丁燦議員、陳順隆代表亦與參與

08/27 晚上八時六分寮東嶽殿至曾文溪迎大陸泰山岱廟神明，溪美社區巡守隊受邀協助指揮交通，出動十餘人，蒞日並繞境溪美隆安宮，由乩童起乩邀隆安宮主神隨隊至東嶽殿接受招待

08.28 研究者、孫江淮耆老、耿國、文慶夫婦、桃園兒童文學家陳小姐 至草本花集午敘

08/28 善化納骨塔辦理普渡

08/29 關懷志工隊月會，排定九月輪值表，及隊員慶生吃火鍋

08/30 隆安宮依往例農曆中元節普渡

08/31 縣府新大同社會（包含召開里民大會、社區安全、文史、關懷、環保四志工）之評鑑，於公所三樓含公所、衛生所、牛庄、文昌、文正、什乃、溪美五社區參與評鑑，城鄉發展局、環保局、農業局、衛生局、社會局、民政局、縣警局、文化局，中午於

溪美用餐

09/01 關懷中心服務員陳銘芳至溪美服務

09/02 縣府關懷中心評鑑溪美關懷中心 27/50 名，列乙等

09/02 溪美褒忠亭至新竹進香隔日繞境再蒞日設平安宴

09/06 社區理事長、里長、關懷志工至社區九月份八十歲以上民眾家致贈生日蛋糕與家訪

09/05 蘇縣長於公所「縣長下鄉視察地方建設」實地觀察 94 年編列建設案，受到里長、社區理事長、代表質疑。里長、研究者、公所課員與縣府社會局課長、承辦員於文正社區（關懷志公座談會）討論溪美關懷中心事宜

09/22 元極舞社於廟埕宴請教練

內溝文史工作室申請台南縣文化局百歲耆翁憶善化專輯計畫 趙文榮、王萬此、黃耿國期程預計 94.09.30 完成，計劃經費 15 萬元

申請內政部社會福利增設溪美社區圖書館兒童、文學小說、雜誌圖書計畫經費 6 萬元

09/25.1700 溪美社區志工中秋卡拉OK 烤肉聯誼、內溝文史工作室、環保志工隊、關環志工隊、社區巡守隊、社區理監事、隆安宮管理委員會，來賓：善化鎮公所胡鎮長、黃偉哲立委候選人，李全富縣議員，陳順隆代表，善糖國小等預計二五〇人。地點：隆安宮廟埕。經費來源：申請公所補助二萬元、不足額王勝躍里長、陳順隆代表支應

10/14 社區理監事會：內容：討論設立資源回收場

內政部社區評鑑溪美社區獲得甲等，獎金二十萬元

11/27 承辦善化社區觀摩及活動中心揭牌、媽媽土風舞聯誼會

11/4 參與台南縣辦理之內政部社區觀摩會設立攤位

11/04 參加台南縣政府辦理之內政部評鑑甲等獎及參與縣社區觀摩展示

11/13 農曆 10 月 2 日中巷萬聖公聖誕

11/20 慈濟功德會於活動中心辦理祈福晚會

11/27 承辦善化鎮社區觀摩與社團聯歡晚會：內容：11：00 社區活動中心揭牌（設案拜土地公好兄弟）小提琴演奏掀取你的蓋頭來，鎮長，林丁燦議員，陳順隆代表，社區理監事，社團負責人掀紅布，活動中心，來賓致詞及小提琴演奏。中午於新萬香席開三桌。16：30 社區觀摩 18：00 社團聯歡晚會（社區社團（小提琴、太極拳、元極舞）與 29 隊媽媽土風舞社，表揚社區評鑑有功人員）侯水盛立委、李全富議員、鎮長、林丁燦議員、陳順隆代表、梁楊玉華代表……（各社團及民眾協助整理佈置）

11/25 農曆 10 月 14 日隆安宮謝公願祭拜上帝公、南北斗星君、東嶽大帝。農曆 10 月 15 日賞兵

12/5 辦理社區運動會（因颱風延期）

12/11 立法委員選舉

12/12 社區暨國小聯合運動會（各社團及民眾協助整理佈置
內容：遙控直升機鳴炮，小提琴社行進演奏進場，共十一隊社區社團進場，國小七隊進場及表演，理事長，陳順隆代表，玉山國小校長彭玉惠，胡榮燦代表，楊校長，王勝躍里長，隆安宮王萬清主委，莊進榮會長致詞，大會操，小提琴，扯鈴，太極拳，元極舞，土風舞表演，籃球，趣味競賽，徑賽，拔河，跳蚤市場（巡守、土風、環保、教會、國小、太極）等。巡守隊顧問來來汽車駕訓班贈柳丁，隊員製成果汁義賣，領取縣府新大同社會優等獎

12/14 進興堂楊府元帥聖誕（農曆 11 月 3 日）

12/16 隆安宮委員會內容太歲殿赴台南開基玉皇宮請迎，農曆十一月十五日（12/26）

12/20 亞蔬合唱團於活動中心舉辦聖誕音樂會

12/22 國小提議跳蚤市場義賣之四千多元，由學生代表及社區致贈社區低收入戶，社區以 90 年發慰問之問題（民眾冷漠及不以爲意、社區懷疑自身是否會帶來作秀或熱臉貼冷屁股之感，並懷疑是否對民眾接受慰問金造成損及其自尊心（因隔禮拜有接受者於國小自殺）

12/22 善糖四年級製作主題探索，至溪美教會及隆安宮，同學至廟及自動進入燒香禮拜神明

12/25 教會於活動中心辦理聖誕平安夜，巡守隊月會

12/26 隆安宮至台南請迎太歲

12/27 關懷志工隊於大成餐廳開月會並排定值班及歡送副隊長及新隊員。服務員與鄉老之金錢借貸之事，理事長請前代表加以了解

12/28 巡守隊新舊任幹部交接，於鼎中味舉行（第一任顧問團團長處）

12/31 善糖親子讀書會於國小辦理跨年晚會（由會員自己做菜），會後燃放煙火。協會宴請關懷中心服務員陳銘芳

12/30 公所於善化綜合活動中心辦理善化鎮所有工程竣工普渡，邀請善化所有廟宇共同參與，（隆安宮主神玄天上帝）。31 日遶境及晚上辦理歲末聯歡晚會，巡守隊協助交指，元極舞社、土風舞社參與表演

94 年

01/09 巡守對於派出所召開春安演習會議，土風舞社於活動中心聯誼餐會（包小籠包、會員做菜），並邀請協助土風舞聯誼人員參與，送季刊實施計劃

01/19 環保志工組長會議（各小組認養道路、尾牙餐敘），隊員以經費有限取消

01/22 社區理監事社團會討論年度決預算工作計畫、會員大會 02.27 日會餐紀念品旅遊；（關懷中心 94 年計畫重送）；社團社長因表達會員餐會發言招受理事質疑（社團受邀對年度工作計畫提建言）發言與決議權

01/27 善化糖廠（台糖資產中心台南區營業處）辦理退休員工聯誼

01/28 公所圖書館來電洽談辦理親子讀書會活動事宜

01/29 贈里民春聯（十一位老師）、太極拳年會及謝師餐敘（大成餐廳）、耆老孫江淮口述及至社區參訪寫春聯、巡守隊月會慶生討論無線對講機（不購）補充隊服（破損者）購買休閒隊服上衣、指揮棒、冬防結束辦理吃春酒聯誼（隊員直系親屬可參加、眷屬經費自由）

01/30 贈送二月份八十歲生日蛋糕（理事長、副總幹事、王萬此、王士奇）、環保志工晨掃資源回收（里長、總幹事、隊長及隊員）、壘球隊至南安聯盟參加比賽、關懷志工月會排二月班及餐敘（隊員炒米粉煮羹）建議成立單親隔代教養外籍弱勢新娘兒童課後照顧及圖書館（活動中心）開放（春節排班二月七日至十三日休息、設立送餐服務）里長、理事長參加（理事長述：鎮長委託社區辦壘球比賽）

02/16 隆安宮拜天公

02/14 成立單親隔代教養外籍弱勢新娘兒童課後照顧及圖書館（活動中心）開放

02/19 農會農事小組長、代表選舉

02/22 隆安宮點光明燈、安太歲儀式

02/25 善糖國小新春聯誼餐會，縣長夫人參與

02/26 民防義警於派出所謝寮

02/27 關懷中心三月 80 歲壽星家訪贈生日蛋糕

02/27 明慧宮慈善會假活動中心會員大會

02/27 社區第三屆第一次會員大會：內容：審議決算預算工作計畫社區參訪，頒發績優志工團體（巡守、關懷、環保、文史）、陳順源、王俊麟、尤進丁、梁武雄，晚上社區七周年聯誼餐會（侯水盛、黃偉哲立委、胡瑞男鎮長、林丁燦、李全富縣議員、胡

榮燦、陳順隆代表、縣府關懷中心主任)

02/28 孫江淮口述歷史趙文榮黃耿國王萬此曾慈惠(百世教育雜誌社總編輯)

03/05 巡守隊新春聯誼餐會

03/12 鎮運社區桌球隊獲得殿軍

03/14 第八期季刊發行

03/16 河川地補償協調會於隆安宮廟埕召開，河川水利局、黃偉哲立委秘書參與協調，協調地點遭受關切(上級關切恐產生事件，場地遭主管關心變更)，地點變更於廟埕

03/17 善化糖廠製糖期結束

03/19/20 善化鎮鎮運及有球類籃、慢壘、羽、桌球、大隊接力、拔河、趣味競賽、聖火繞鎮。十九號晚於綜合活動中心晚會摸彩。里獲桌球殿軍、慢壘冠軍、趣味競賽單項亞軍。巡守隊兩天協助指揮交通。土風舞、元極舞參與表演。

03/22 種植酪梨農戶至農會參加收購協調會，陳獻耆老述農會開辦酪梨代收至果菜市場銷售，其價格依市場價格，農會收取代消費，東勢寮前年有農民曾自銷至台北由於品質優良，該農民果實成熟度較夠，有直接向其訂單之客戶，當時溪尾採收期比其較早。且六分寮目前仍有農會代收蘆筍作業。

03/26 關懷志工隊月會，縣府督導員、理事長、總幹事、里長均與會參加

03/27 關懷中心理事長里長家訪四月 80 歲以上生日居民共七位並贈送蛋糕；環保志工道路清掃及資源回收

03/26 台南女子技術學院於國小連五周辦理團康活動

03/29 賴哲顯、彭玉惠、王萬此至孫江淮家進行口述歷史訪談

04/10 土風舞年會至大成餐廳聯誼，環保資源回收

04/15 社區第二季理監事聯席會討論社區參訪小提琴入社區提案

討論情形有會員認定資格以符合優惠辦法(此次會議理監事通過八位新加入會員符合)另理事長以社區經費短缺，社團申請經費運作協會應留用一些以支應各項經費，並以社團如子女，社區協會如父母，子女應提供使社區可以統籌運用

04/17 土風舞社至麻豆總爺藝文中心社區營造觀摩表演，環保志工隊至縣府環保局「世界地球日，綠淨南瀛，回收有理，資源回收才藝誓師宣導活動」志工聯誼表演手語環保袋製作

04/30 環保清潔資源回收

05/01 五月 80 歲慶生、獨居母親、關懷志工母親節，來來汽車駕駛訓練班遷移至溪尾

舉辦茶會，巡守隊協助交指

05/02 佛光山慧慈寺至隆安宮廟埕舉辦佛誕母親浴佛法會

05/06 隆安宮東嶽大帝聖誕

05/08 明慧宮壽誕慶典

05/10 長壽俱樂部中部旅遊

05/19/20 里辦公處辦理綜合所得稅申報

05/21~26 善糖國小於善化綜合活動中心親師生美術聯展

05/28/29 社區參訪台東自強活動、六月 80 歲慶生家訪、

06/03 推薦胡村泐副總幹事為關懷中心評鑑委員及六星計畫參加人員

06/04 關懷中心月會、公所推薦參加評鑒

06/05/06 照相館至社區位民眾拍照身分證照片

06/08 理事長與隊長、關懷中心志工至文正社區包粽並贈送社區中低收入、身心障礙、獨居民眾粽子、文史工作室假台江內海簡餐開會、社區活動中心裝設監視器

06/09 六星計畫說明會於新營舉行

07/11 關懷中心評鑑獲特優

95 年

關懷中心歸內政部補助指導；巡守隊獲內政部治安社區六星計畫甲等獎

04/08 溪美心關懷情醫療講座

06/28 獲縣議員補助辦理端午節社區獨居、身心障礙居民送粽活動

附錄二溪美關懷志工隊記事

1、91 年 7 月 26 日社區理監事聯席會議決議，申請加入社區照護站。

2、91 年 10 月 19 日里幹事胡奉慶及王萬此總幹事至縣府參加「新大同社區照顧網會議」，社區照顧服務員陳文華正式進駐溪美關懷中心服務，中心會址設立於隆安宮南廂房，並徵求志工協助辦理。

3、92 年 1 月 19 日溪美關懷中心揭牌典禮，蘇煥智縣長、侯水盛、李全教立委、楊秀碧局長、胡瑞男鎮長、林丁燦議員、衛生局技正、衛生所技士醫護人員及社區理監事、社團均參與盛會。

4、92 年 3 月 8 日承辦善化鎮婦女節土風舞連誼暨關懷中心業務觀摩，計有永康、新

市、安定、善化 31 社區參予及社區民眾共計 800 餘人。

5、4 月 9 日下午三時衛生所與關懷中心假社區活動中心，舉辦醫療講座。

6、92 年 4 月 11 日關懷志工隊成立並召開第一次工作會議，選舉王清田先生擔任隊長，並通過組織章程。

7、5 月 10 日母親節在王勝躍理事長及王清田隊長率領下探視高齡獨居母親，並致贈蛋糕、康乃馨。

8、5 月 28 日（星期三）上午十時至十二時止在長壽俱樂部鄭會長東恩宅前舉辦社區居民護理保健服務活動。

9、6 月 25 日（星期三）晚上七時三十分召開第二次工作會議。

10、7 月 20 日慈濟功德會於溪美社區活動中心，辦理社區民眾健康檢查及婦女子宮抹片檢查。

11、8 月 1 日關懷中心新任社工曾順玉小姐報到，協助社區推動關懷中心。

12、8 月 8 日父親節在王勝躍理事長及王清田隊長率領下探視高齡獨居父親，並致贈蛋糕、酸痛藥布。

13、9 月 7 日晚上 7 時善化衛生所，假溪美社區活動中心舉辦防治 AIDS 及 CPR 急救訓練。

14、9 月 13 日上午社區辦理『溪美心、關懷情』醫療講座。

15、9 月 26 日（星期五）晚上七時三十分召開第三次工作會議。

10 月 1 日善化衛生所協助社區關懷中心對 65 歲以上民眾免費注射流行型感冒疫苗。

16、93 年 4 月 3 日【07：00—10：00】王清田隊長率領隊員到胡義雄宅清除雜草，整理週遭環境，並訪視陳魏蔭（獨居）、王曾猜、蘇周氣、王胡金闖、王林金帕（獨居）、王罔市、莊胡來、胡陳盍、郭合化等人，由周敏小姐為其量測血壓，林秀麗小姐致贈酸痛藥布。參加隊員：王清田、陳順源、林秀麗、王罔市、陳謝日、周敏。服務員陳明芳報到。

17、93 年 5 月 8 日吳世情、王勝躍、王清田等人關懷探視社區獨居女性 10 人，高齡 80 歲 5 月份生日者 3 人，祝賀母親節快樂，生日快樂。（經理監事會議決議每月八十歲以上民眾慶生及父母親節獨居身心殘障老人慶生）

18、93 年 5 月 12 日【20：00—21：00】召開幹部工作會議，選任新隊長，並參與關懷中心評鑑獲乙等 27 名（原因據為之前活動中心常有老人棋奕賭博）。

93.02.14 成立弱勢單親子女晚上課輔班

94.5 月服務員鄭美紅報到

94.07.11 縣府續對關懷中心評鑑獲得特優及理事長獲經營績效獎（獎金五萬元）

添增卡拉 OK 設備。

95 年 4 月辦理醫療講座由社區在外從業醫師及新樓營養師講座，會後辦理自助餐。

95 年端午節志工綁粽子送社區獨居、身心殘障及八十歲以上民眾（前鎮長、現任議員經費補助）

95 年依六星計畫轉為內政部輔導及補助經費

附錄三校地徵收大事記

1、善化糖廠百年大事記

- (1) 由王雪農等人於 1904 年五月台南縣善化鎮溪美里創辦台南製糖株式會社
- (2) 日本人於 1909 年十月承繼台南製糖株式會社。因善化鎮舊地名「灣裡街」，故名「台灣製糖株式會社灣裡製糖所」，建廠初期工廠壓榨量每日為 180 英噸，經逐年改善增為 700 英噸
- (3) 1928 年擴建第二工廠，日壓量增至為 1000 公噸
- (4) 1945 年台灣光復，工廠由台灣糖業監理委員會第二分會接管
- (5) 1946 年五月台糖公司成立後改稱「台灣糖業公司第二分公司灣裡糖廠」
- (6) 1950 年七月撤銷分公司成立總廠，改隸總廠總廠
- (7) 1958 年將原有 700 英噸壓榨量工場淘汰，贈與泰國
- (8) 迄至 1959 年壓榨量一直為 2200 公噸，三月移置溪洲糖廠 1500 公噸蒸汽壓榨設備，壓榨量提高為 3000 公噸
- (9) 1960 年十年更新計畫，兩列壓榨機各為 1700 公噸，合計 3400 公噸
- (10) 1961 年七月更名為善化糖廠
- (11) 1990 年十一月兼併永康及麻豆兩糖廠
- (12) 1992 年十月兼併玉井糖廠
- (13) 1998 年七月家裡糖廠停閉，業務移交善化糖廠
- (14) 2004 年三月二十七、二十八日糖廠百年慶活動

2、善糖國小大事記

- (1) 1947 年民國三十六年成立，原名為台灣糖業公司灣裡糖廠員工子弟學校
- (2) 1948 年民國三十七年奉台糖公司令：先後兩次更改校名為台糖第九小學、第六

小學

(3) 1949 年民國三十八年奉台灣省教育廳令：改名為台南縣善化鎮灣裡代用國小

(4) 1964 年民國五十三年奉台南縣政府令：更改校名為台南縣善化鎮善糖代用國小

(5) 1968 年民國五十七年八月學校改制，移轉台南縣政府接辦，改名為台南縣善化鎮善糖國民小學

3、校地徵收大事記

(1) 82.11.22 善糖國小行函善化糖廠，原因校地畸零遭受糖廠道路切割，地方里民及家長反應購置以利教學活動，為整體規劃促進校園完整，擬有償購地。(黃文鐘校長)

(2) 82.12.13 善化糖廠行函善糖國小因業務所需無法出售，切割道路報請上級核准後出售學校。

(3) 83.9.29 善化糖廠行函善糖國學校擬將車棚架置糖廠經管臨時臨時停車場，因與公司土地管理法規定不符，無法同意。

(4) 84.7.26 善糖國小行函經濟部江丙坤部長、台灣糖業公司，原為善化糖廠代用國小因校地畸零遭受糖廠道路切割，地方里民及家長反應購置以利教學活動，為整體規劃促進校園完整，擬有償購地。(黃文鐘校長)

(5) 84.8.7 蘇火燈立委函台灣糖業公司張有惠總經理。(附善糖國小原函及相關文件)

(6) 84.8.26 台灣糖業公司行函善糖國小，顧及學生安全及校區完整同意道路分割出售，47-1 號土地因尚有宿舍等地上物及應業務上有保留規劃開發必要，不便同意出售。

(7) 84.8.26 台灣糖業公司張有惠總經理函蘇火燈立委既成道路同意出售

(8) 85.6.18 溪美里六分里社區及善糖國小家長會陳情書，懇請協助向台糖公司價構徵收校地，以改善兒童學習環境。說明：校地狹小教室老舊且面臨道路無法安心教學與學習；糖廠道路又切割學校難以整體規劃。

(9) 86.5.6 李俊毅立委於立法院第七會議室召開「大潭、善糖國小與台糖公司以地易地」協調會，參加人員黃文鐘校長、龐百谷主任、李通連會長、家長會常委。

(10) 86.7.7 台南縣政府函(陳唐山縣長)正本台糖公司、副本李俊毅立委、林丁燦縣議員、善糖國小、國教課。為提昇教學品質增建專科教室，及因應未來社區與公司興建住宅帶來學童人口，故需擴增校地。並請公司該地勿規劃他用，由縣府籌措財源徵購以利學校發展。

(11) 86.7.11 台南縣政府召開善糖國小校地協調會(主持人王幸男機要秘書)，地政科、教育局、善糖國小、家長委員會、溪美里里長、善化糖廠、李俊毅立委、林丁燦

縣議員、林碧華鎮長、鎮民代表會

(12) 86.7.30 台南縣政府函送會議記錄，並請依會議結論事項辦理：

A、今日學校所求土地不是私利，是公益，是社會公用必須設施，尤其善化地區在「南科」帶動下繁榮可期，大家應誠心誠意合作，達到雙贏，更是善化糖廠利多之事。

B、縣政府依據學校所提發展計畫，依其發展所需，規劃評估在行決定徵收，溪糖廠屆時予以支持配合。

(A) 需依黃課長結論作為執行辦理依據：

(a) 善糖國小應依現況的需要，即將來發展的必須，提出發展計畫及配置圖，呈報縣府評估後處理。

(b) 依據目前善糖國小用地不足，以無地可建專科教室增班，已是不爭事實，亟待解決。

(c) 校園內、糖廠既成道路貫穿問題，應和全部徵構土地併案一次處理。

(d) 今日所討論地段曾文 47-1 等地號土地問題，在未獲解決之前，本府業已函知台灣糖業股份有限公司，勿規劃其他用途。故請善化糖廠有任何興建計畫希暫緩，等有妥善解決方法後再議。

(B) 紀錄除送達本府及有關單位，並送善化鎮公所依會議結論事項
協同辦理

(13) 86.11.13 台南縣政府函經立法委員謝錦川提出書面質詢，請確依 86.7.11 結論事項辦理

(14) 89.9.30 台南縣政府回函善化鎮公所，所函轉善化糖廠之宿舍地劃為校地以利教學之用，縣府以錄案研議

(15) 90.9 月補送善糖國小校地擴充（徵購）發展計畫

(16) 91.3.13 善糖國小召開「校地徵購協調會」（楊清蘭校長）

(17) 91.3.25 善糖國小函送會議記錄

(18) 91.4.1 善糖國小學校用地取得協調案公聽會，縣政府函請各公民及利害關係人踴躍參加

(19) 91.7.29 善糖國小召開「校地徵購協調會」

(20) 92.9.26 台南縣政府補助一千零二十六萬三千七百七十三元徵收土地

4、校地徵收會議記錄

86.7.11

李俊毅立委：

一、上次立法院協調結果：

1 善糖國小內，糖廠道路糖廠同意由學校使用

2 糖廠表達廠內曾文段 47 之 1 舊宿舍空地因另有計畫欠難同意出售但願尊奉總公司指示辦理

3 學校陳情：學校為完整規畫使用增建教室，亟需土地希望糖廠支持

4 教育部意見：校地征購和總公司協調辦理，希望地方糖廠不可對抗杯葛

二、本人已允許幫助學校完成願望，並請台糖總公司協助支持。

糖廠洪課長：

一、學校教室非不敷使用，且剛整修美崙美奐

二、校地畸零、教緊室臨馬路、影響教學非是求售土地正當理由

三、學校如有極需土地征收理由，本人亦表贊同支持。

善糖校長：

一、學校土地依一國小設備標準規定極不足使用

二、目前需增建教室及專科教室，無地可建

三、為因應「南科」影響善化地區發展及新年度學生的增加，本校更須擴大校園，增建教室容納學生。

林丁燦議員：

學校建設雖已獲各界肯定，但為善化子弟百年大計，長遠發展，我希望糖廠能割愛土地，支持學校，回饋鄰里。

糖廠勞工代表：

請不要只考慮學校學生需要 同時也要考慮糖廠勞工因失去土地而後的生存問題
善糖承辦者：

一、學校目前極需土地建專科教室，及增班教室。將來為因應南科發展，帶進大量人口更需要擴大校園容納學生。

二、新市番子寮國宅，糖廠須自行規劃學校用地設立學校，今日糖廠支援學校一點點用地，將來糖廠內用地與建國宅，不必自行割地再興建學校。

三、糖廠如割讓土地是雙方共存共榮，大家有利雙贏的美事。

善化鎮代會胡代表：

校舍雖已整修，但教室嚴重不足，目前尚欠缺電腦教室、視聽教室及美勞教室、

社會科教室、活動中心等專科教室。尤其尚欠健康中心、風雨操場、幼教班寢室，故迫切需要土地興建教室造福學生。

糖廠洪課長：

胡代表所提學校欠缺興建教室用地，須提出資料，如屬實本人支持。

李立委：

雙方須以誠意合作的立場協商此事，希望校方提出所需校地計畫，廠方應以百年大計千秋大業造福子孫的心胸，再以文教帶動廠區發展為要求，創共利共榮之美景。

何前議員：

一、剛剛參觀學校的確無地興建校舍，迫切須征購校地。

二、如糖廠在學校所需土地上興建住宅，學校四週為道路圍繞，將來難以發展。

三、希廠方以和睦鄰里的美德，回饋鄉梓，造福社會的宏願，將土地售於學校。

糖廠勞工會王會長：

出售土地案先例一開，大家求售土地影響糖廠存廢，也影響全部廠內勞工的生活。

王機要秘書：

此土地若征收為校地，糖廠員工及所屬他日必受益更大更多希放心。

李立委：

糖廠土地釋出有一定程序，絕不至因此造成糖廠存廢，影響員工權益。

林丁燦議員：

一、解決問題須雙方互讓誠意。

二、希糖廠有權可決策的主管出面和學校主管協商解決，無決策權來此協商於事無補。

糖廠資產課長：

一、從前誤解是把新教室拆除重建浪費國家資源。

二、土地收購不要用議價方式增加困擾也難達成共識（地價），改征收方式較易解決。

三、若征收應將學校所借用土地全部征收。

四、我認為增建教室可加增四樓建築以上，不必征收最洽當。

康博士（校友代表）：

一、我是糖廠老職工子弟善糖國小畢業現服務大學教育工作，我今日小小成就感謝母校栽培。

二、土地收益應取大者，教育為百年大計立國根基，收益最大。

三、那塊土地面積不多，又為學校發展必需。為長遠計，廠方依情依理，應於釋出土地交於學校使用。

四、糖廠內外老宿舍廢地很多，不必特意將住宅建在學校所需用的土地上。

溪美里長、家長會王副會長：

一、廠方代表皆非本地區人士，不知地方民情，更欠了解學校所需，再者代表亦無決策權，來協商似是敷衍。

二、我代表家長會及學區里鄰民眾向糖廠請求撥讓土地，以符民意，讓我們孩子有一個安全學習空間。

善糖國小家長會王前會長：

一、廠方要有誠意和學校協商。

二、廠方如建住宅（據知已繪圖出售），應建在原糖廠二村、三村…等廣大廢地上，不必爭那一點點土地，影響地方教育發展。

三、全體家長、學區里民極力支持，擴大校園，興建教室，造福下代。

結論：（縣府教育局黃課長）

一、善糖國小：應依據現況的需要，及將來發展的必需，提出發展計劃及配置圖，呈報縣府評估後處理。

二、依據目前善塘國小用地不足已 無地可建專科教室增班教室已是不爭事實，必須解決。

三、校園內、糖廠既成道路貫穿問題，應和全部征購土地併案一次處理。

四、今日所議地段（曾文段四七之一等地號土地）糾葛未解決前，本府已函請台糖總公司，勿規劃其它用途。故請善化糖廠暫緩計劃使用。本府有關單位地政科、建設局及善化鎮公所建管課密切注意，不宜核發該地段上，建物建築執照，以免他日征購時，增加地上物賠償，雙方皆有損失。

王幸男機要秘書主席

一、今日學校所求土地非是私利，是公益，是社會公用必需設施，是為民族國家百年大計，千秋大業，大家應誠心誠意合作，作為歷史的見證人。尤其善化地區在「南科」帶動下繁榮可期，善糖國小校地擴大，亦是糖廠內廢棄宿舍用地將來興建住宅，公共設施必須配套要件，更是糖廠利多的事。

二、縣府依據學校所提發展計劃，依其所需，再行決定征收，希糖廠屆時給予支持配合。

三、今日會議，須依本府黃課長「結論報告」作為執行辦理的依據。

四、記錄除送達本府有關單位，一份須送善化鎮公所遵奉協同執行。

91.3.13

楊清蘭校長：今天會議之目的，主要是希望雙方能將自己的看法及訴求，作意見的溝通與交流，以期達到雙贏的局面，請各位踴躍提出您的想法。

學校目前教室嚴重不足，缺乏各類專科教室，影響正常教學。學生人數逐年增加，有迫切增班的壓力。校地狹小，教室緊鄰馬路，且無法往上增建，卻苦無適當之空地可擴建教室。未來規劃發展方向，在徵購土地靠近冷飲部之地方將設置一排停車場，可供本校教職員及來消費之顧客停車。

在中間部分作庭園景觀規劃、親子遊戲場，與糖廠的親水公園相呼應，平時上課日供學校學生使用，假日時亦可供遊客觀賞使用，如此一來校方及糖廠均互蒙其利。在最南方部分規劃一棟二至三樓之教室，與校方原有舊教室呈ㄇ字型，形成完整之教學區，並在頂樓設計一座風雨操場，增加一處運動場所，並可供學生在雨天時上體育課之用。

善化糖廠農場課吳世情課長：

冷飲部的營收與預定徵收的這一座停車場息息相關，若是被徵購之後，恐將影響冷飲部之營收及盈餘，將加速導致糖廠關廠，員工則需到他處工作造成人員外移。

期望廠方及校方在不影響雙方的權益情形下，找出替代方案，達到真正雙贏的局面。校地往西徵收到靠台十九線替代方案之土地，亦請校方能慎重考慮。

善糖國小家長會林日清會長：學校方面在做規劃時，已同時兼顧學校與糖廠之需求，希望糖廠能成全促成這件美事。

善化糖廠資產課郭月娟課長：校地往西移之替代方案，除台糖土地外，另有部分私人土地，若能取得未來則將更具前瞻性，廠方也樂意配合徵收。

善糖國小每位學生平均使用空間，遠比永康、三村、大橋、大成、新市等國小要

來得寬敞多了，希望不要再堅持一定非徵收土地不可。

善化鎮民代表會胡榮燦副主席：此塊校地徵收案，校方自八十二年至今已努力近十年了。廠方所提替代方案之土地，若興建教室將造成教室分散在校地兩邊，學校在管理上與學生安全方面會有問題。

校方欲徵購之土地，乃是依法定價取得，而非無償撥用，請廠方能同意。部分班級數已達增班之標準，卻苦無多餘教室而無法增班，影響正常教學。

善化糖廠資產課郭月娟課長：目前廠方營運方向，已從製糖為主業轉為副業，而欲徵購之土地現為停車場，方便遊客到冷飲部消費，若是徵購此地，恐會影響營收而導致關廠。若政府強制徵收此土地，請考慮及尊重廠方工會之心聲，否則恐將造成兩敗俱傷的局面。

教育局林慶煌督學：請糖廠提出釋放此塊土地之困難處，考量能更實際些，如此一來這個問題才能真正解決。

善化鎮民代表會施富卿代表：校方欲徵購此停車場之土地，而導致營收減少，糖廠有關廠之危機恐無直接關聯性。請廠方能考慮學校、地方社區及家長會的需求，同意徵購。

善化鎮胡瑞男鎮長：停車場之設置，亦可考慮地下化或立體化設計，即可解決停車之問題。冷飲部之設置，可考慮移至其他適當之位置，將更可增加營收。優美的校園環境規劃，未來將吸引更多的顧客前來消費。

善化糖廠資產課郭月娟課長：冷飲部之營收，自上年度起已正式列為廠方之正式營收，關係著員工的薪資及福利。廠方提出替代方案之土地，絕對是校方做長遠規劃的好地方。

善化鎮胡瑞男鎮長：廠方未來若規劃此停車場，做為發展休閒觀光產業之用途，但卻與學校緊鄰在一起，恐有失當，未來的觀光人潮是否將影響學校的教學品質，亦值得廠方三思。

教育局社教課洪金坡課長：糖廠附近若未來有規劃住宅區，成立新市鎮，善糖國小即是現成的學區學校，美麗的校園即是廠方最好的宣傳，無形中亦可節省廠方規劃成本，何樂而不為。

善糖國小楊清蘭校長：學校與社區的關係是密不可分的，相信大家均有共識。學校與廠方的未來規劃，都需有長遠的眼光，不要只有看現在的問題。

善糖國小家長會莊進榮前會長：冷飲部生意早已相當好，而停車場之鋪設在去年才完工，兩者是否相關令人質疑。若停車問題會影響生意，則可以冷飲那旁的籃球場，變更爲停車場使用，即可解決停車問題。我以家長身分，代表學生家長的立場，請廠方考慮學生的需求，造福我們的子弟。

教育局國教課林永祥課長：學校的規劃，需朝向整體及長遠的設計，營造整體而完善的教育環境爲主要考量。雙方所提的建議方案，將帶回教育局作爲參考。希望廠方能認同學校所做的整體規劃，同意本次徵購的方案。

附錄四內溝文史工作大事記

- 1、91.05.29－第一次籌備會，地點－溪美社區活動中心。內容：凝聚共識、工作分配
- 2、91.06.12（週三）－第二次會議，地點－善糖國小校長室。內容：資料彙整
- 3、91.06.11（晚上 10 點）－社區發展概念澄清閒談，地點－張聰賢工作室。內容：張聰賢經驗分享並提供社區發展成功之資料
- 4、91.06.15（週三）－第三次會議。地點－善糖國小中庭廣場。內容：工作進度報告
- 5、91.07.05（週五）－社區發展概念澄清、工作分配及志工培訓討論（趙文榮師加入），地點：蘑菇。內容：1、資料考證可透過族譜、廟宇供奉主祀神、神主牌及墓碑誌等。
2、社區調查內容
- 6、91.07.07（週日早上 6：00－10：00）－灣裡溪踏尋（沿途耆老訪談）領隊：王清田
- 7、91.07.10（週三）－第四次會議。地點－善糖國小辦公室。內容：灣裡溪踏尋報告、工作進度檢討【總幹事王萬此先生捐款五萬二千元整】
- 8、91.07.14（週日）－社區特刊討論。地點－張聰賢休閒小屋。內容：社區刊物內容、出版日期及工作分配【善糖國小教導主任彭玉惠捐款三萬元整】
- 9、91.07.17（週三）－志工培訓暨第五次會議。地點－善糖國小視聽教室。內容：1、田野調查研習 講師：趙文榮 2、社區季刊說明
- 10、91.07.24－第六次會議地點：善糖國小辦公室。討論內容原預定是：「社區鄉土誌」綱要確定。
- 11、91.07.26－社區發展協會開會通過：社區環保工作推動、社區照護社區季刊補助（每

期五千元)

- 12、91.07.27—社區老建築攝影(一)王萬此帶隊，張聰賢尋找具有特色之建築，黃耿國以專業攝影留下紀錄
- 13、91.07.31—第七次會議(加入兩位新志工：蘇俊豪、王怡雅)地點：善糖國小辦公室。內容：確定社區季刊刊名、內容及方向
- 14、91.08.03—社區老建築攝影
- 15、91.08.07—第八次會議。地點：善糖國小辦公室。內容：15、91.08.10—社區老建築攝影
- 16、91.08.14—第九次會議。地點：善糖國小辦公室。內容：1、工作分組
2、綠化列車計劃報告—25萬經費
- 17、91.08.18—至社區發展協會向理監事報告(賴哲顯暨彭玉惠)工作報告暨社區種數計劃(綠化列車計劃—25萬經費)
- 18、91.08.20—與社區熱心人士討論社區種樹計劃，擬借糖廠土地規劃健康步道。
- 19、91.08.21—第十次會議。地點：善糖國小辦公室。內容：社區季刊
- 20、91.08.28—第十一次會議。地點：善糖國小辦公室。內容：1、工作室名稱確定(內溝工作室)。2、至社區尋覓社區種樹地點
- 21、91.09.6—第十二次會議(週五)地點：善糖國小辦公室。內容：1、確定季刊出版日期。2、擬成立數區網頁3、社區中秋晚會放映老照片討論事項4、發現社區攝影師—陳清賢先生—5、小組開會地點移至里幹事辦公室
- 22、91.09.08—中國時報記者陳炎生先生採訪社區工作室暨發展協會理事長
- 23、91.09.09—溪美社區資源調查上報
- 24、91.09.17—第一期社區季刊「溪尾代誌」出版(鎮長書題)
- 25、91.09.18—老照片第一次試放(地點：社區隆安宮廟埕；決定布幕問題)。參與者：富原、耿國、明如、萬此、玉絹、玉惠。
- 26、91.09.19—老照片第二次試放，。(廟埕有元極舞、社區兒童美語班、土風舞練習，故觀眾眾多。理事長及監事萬清先生給予工作團隊極大鼓勵
- 27、91.09.20—社區資源調查暨社區學習步道研究報告完成
- 28、91.09.21—社區中秋晚會，各社團節目表演，老照片放映。
- 29、91.09.27—社區學習步道規劃—社區地圖、景觀規劃、活動設計、解說員培訓。
- 30、91.10.20—第十三次會議(週日)地點：溪美里幹事辦公處。內容：1、「溪尾代誌」

季刊檢討了解社區居民反應並鼓勵投稿 2、善糖國小出刊「社區資源調查與學習步道規劃」。3、第二期社區季刊以「社區建築」為主題；鄉土人物單元拜訪善糖國小前會長王俊麟父親。4、「解說員培訓」課程計劃由總幹事王萬此策劃 5、報告「社區照護」經費及人力補助情況。經費＝補助十萬元購置硬體設備；每月一萬元事務費。人力－縣府派一名永續就業人員支援社區照顧工作。

31、社區環保志工第一次籌備會

32、社區環保志工第二次會

33、91.11.04 社區老照片展覽討論－擬 11 月 16、17 日展出

34、91.11.07 社區建築拍攝－張聰賢、丁富原、王萬此

35、社區環保志工第一次活動－11 月 9 日（星期六）早上六點，社區整潔工作

36、91.11.10 社區老照片展覽佈置（16、17 廟會期間展覽兩天）92 年申請暑假辦理社區解說員及季刊美編課程兩班

93.03.27/28 獲邀善糖百年慶展覽老照片

37、93 年於社區活動中心辦理台南縣政府善化鎮大專青年暑期文史研習營邀請趙文榮歷

史博士生、胡金印地理博士、楊美紅、張聰賢授課。

37、至 94 年底共出版十一期「溪尾代誌」（內政部補助經費七期）目前停刊中

38、94 年編纂文化局「百歲耆翁憶善化」口述歷史