

第一屆社區大學與 台灣學的建構研討會

【會議手冊】

目錄

議程表

-----	3
序 /顧忠華、葉海煙	
-----	5
主題演講：【全球知識生產下的台灣定位】 / 顧忠華	
-----	10
台灣學的知識論與方法論：【地方學的形塑：南方經驗的反思】 /李錦旭	
-----	20
人類文明與台灣：【臺灣：人類文明史上的加拉巴哥群島】 /陳君愷	
-----	41
台灣的空間與生活：【社區公眾生活與公共空間營造的基本課題】 /曾旭正	
-----	55
台灣的'人'-我們是誰？：【族群研究新的可能方向】 /趙彥寧	
-----	63
地方學與台灣學：【從地方學到台灣學-兼論地方生態資源共管與國土規劃】 /林朝成、王昭文	
-----	72
附錄：【台灣水學論壇】	
-----	82
附錄：【地方學與社區大學-外圍/中心、公共參與及空間整合的觀點】 /黃申在	
-----	89

【議程表】

時間	主題	
8：30-9：00	報到	
9：00-9：10	開幕致詞	陳錦生/長榮大學校長 林朝成/社區大學全國促進會理事長
9：10-9：40	主題演講	主持人 林朝成/社大全促會理事長 主題演講講題 【全球知識生產下的台灣定位】 演講人 顧忠華/國立政治大學社會學系教授 /社區大學全國促進會創會理事長
9：40-10：50	台灣學的知識論 與方法論	主持人 葉海煙/長榮大學哲學與宗教學系教授 主題論文 【地方學的形塑：南方經驗的反思】 引言人 李錦旭/屏東教育大學社會發展學系副教授 與談人 曾貴海/笠詩社社長・台灣社副社長 黃伯和/長榮大學副校長 黃暉榮/高雄市原住民部落大學理事
10：50-11：00	中場休息	
11：00-12：10	人類文明與台灣	主持人 杜正勝/中央研究院院士 長榮大學台灣研究所講座教授 主題論文 【臺灣：人類文明史上的加拉巴哥群島】 引言人 陳君愷/私立輔仁大學歷史學系教授 與談人 王丹/國立政治大學臺史所客座助理教授 李筱峰/國立台北教育大學台灣文化研究所專任教授 蔡篤堅/臺北醫學大學醫學人文研究所教授
12：10-13：10	午餐時間	
13：10-14：20	台灣的空間與生活	主持人 蔡素貞/北市松山社大校長 主題論文 【社區公眾生活與公共空間營造的基本課題】 引言人 曾旭正/台南藝術大學建築藝術研究所副教授 中華民國社區營造學會理事長 與談人 陳建明/台南市社大研究發展學會理事長 劉炯錫/台東南島社區大學發展協會總幹事 陳世明/國立成功大學建築系副教授
14：20-14：40	茶敘時間	

【議程】		
時間	主題	
14：40-15：50	台灣的”人’-我們是誰？	主持人 陳巨擘/高雄市社區大學促進會理事長 主題論文 【族群研究新的可能方向】 引言人 趙彥寧/東海大學社會系教授 與談人 潘英海/國立暨南國際大學人類學研究所副教授兼任所長 彭秉權/清華大學教學發展中心博士後研究員 李廣均/國立中央大學客家社會文化研究所副教授
15：50-16：00	中場休息	
16：00-17：10	地方學與台灣學	主持人 顧忠華/國立政治大學社會學系教授 /社區大學全國促進會創會理事長 主題論文 【從地方學到台灣學-兼論地方生態資源共管與國土規劃】 引言人 林朝成/社區大學全國促進會理事長 與談人 卓春英/長榮大學社會工作學系副教授 張建隆/淡水社大主任 賀陳旦/台灣生態工法發展基金會董事長
17：10-17：30	閉幕式	主持人 顧忠華/國立政治大學社會學系教授 /社區大學全國促進會創會理事長 葉海煙/長榮大學哲學與宗教學系教授



序

台灣學的出發

顧忠華/社區大學全國促進會創會理事長

首先非常感謝大家來參加「第一屆社區大學與台灣學的建構」研討會，台灣學的構想，來自二〇〇八年舉辦社區大學十年有成的活動時，與會者深切感受到「知識解放」在社區大學的實踐過程中，已經累積了一定的知識厚度，但是相對地，社區大學在「知識生產」方面，始終停留在比較淺層的論述上，無法真正突顯出社區大學的核心價值。因此，如何深化社大在課程、教學、公共參與、乃至獨立研究的特色，讓社大的所有教師、學員和工作人員的努力，有一個系統性的架構，可以不斷豐富、呈現並且回饋其知識性的成果給台灣和世界，就成為社區大學下一個十年的重要任務。

設定了這樣的目標，接下來是一連串的互相激盪和摸索，經過了二〇〇八年年底的工作坊，以及教育部補助計畫「社區大學實踐經驗與台灣學內涵建構」的工作會議，我們逐漸形成共識，訂定了推動台灣學的方向。而更感謝長榮大學葉海煙教授及校方的大力支持，終於順利能夠在長榮大學舉行「第一屆社區大學與台灣學的建構」研討會，研討會共有五大主題，分別是「台灣學的知識論與方法論」、「人類文明與台灣」、「台灣的空間與生活」、「台灣的“人”-我們是誰？」、「地方學與台灣學」，在研討會之前，全促會還辦理了四場「台灣水學論壇」及一場「台灣民主學」的焦點座談，蒐集各方的意見，作為暖身。

由上述的主題來看，「台灣學」代表了生活在這塊土地上的人們的自我觀想和集體夢想，它屬於這群台灣人歷史記憶的總和，因為台灣曾經有過太多太多曲折的歷史經驗，在族群上更是非常的多元，原住民、荷蘭人、西班牙人、漢人(包括早期和晚期移民)、加上近年移入的外籍配偶，使得台灣所發生的一切，都可以從很不一樣的角度來觀看、書寫、紀錄、詮釋、甚至一再改寫。「台灣學」沒有任何預設的立場，反而強調一種包容性和混雜性，基於「相互承認」和「理解尊重」的精神，「台灣學」正反映了生活在同一個場所的人們發展出來的豐富可能性。從世界史的高度俯看下來，台灣在人類文明的位置是十分獨特的，如何認識到自己的獨特所在，並能適切地說出每一個人的精彩故事，就如〈海角七號〉電影觸動的集體認同情緒般，「台灣學」應該讓每一個台灣人有他的貢獻，不論階級地位、無關精英與否、更不管族群身份，都受到承認，可以發聲，譜出一首波瀾壯闊的交響樂曲。

將「台灣學」比喻為交響樂曲，讓我聯想到之前看過蕭泰然教授的訪問紀錄片，他

提到一直想找出代表台灣的聲音，終於創作成功「一九四七序曲」、「福爾摩沙交響曲」等作品。這鼓舞我們也可以去尋找心目中的「台灣味」，並用各種方法表達、抒發出來，而這種道地的「台灣味」其實存在於每一個我們熟悉的角落，但是如果沒有足夠的訓練加上用心，就無法捕捉到它。所以我們有意識地要強調以「台灣」作為知識的「本體」，同時應該發展適切的知識論，來統合各個領域的觀點，將分散的資訊串連起來，而所謂的方法論，更有必要擺脫學院的移植、複製、入股作風，真真實實地發現問題、洞察脈絡、論述其所以然，還給台灣自然、人文及社會最不做作的原貌。

換句話說，「台灣學」意味著：以台灣這個空間作為座標，時間貫穿過去、現在和未來，主角則是所有住在這個島上的人們，凡是我們的思想、行為、遐想、願望，都可以成為「台灣學」觀察分析的對象，並且創造出種種「經驗知識」的內涵。打下知識的底子之後，進一步的創意發揮，則就像解放了運用顏色的「套裝知識」框框，每個人都是文學家、社會學家、生活科學家，拿起畫筆，盡情地揮灑大膽的色彩，製作出一幅幅帶有個人生涯紀事的意義、卻又融入大時代集體命運的畫作。「台灣學」不是「學院派」，它嘗試抓取平民百姓的生命力，平實但有力地紀錄著、詮釋著台灣走過的足跡。

譬如在社區大學的場域中，「地方學」的課程從一開始便具有特別的吸引力，十餘年下來，蔚然成風，不同的社區大學紛紛發展出與地方息息相關的知識探索和傳播方式，不只是傳統的地方文史，還有 PPGIS、地方生態學等等新興科技的引入，具體表現了社區大學在知識解放上的多元面貌。不過另一方面，「台灣學」並不等於地方學，因為台灣作為一個知識和行動的「場所」，本來便是與世界聲氣相應、密切連結的，台灣絕不是一個孤立的空間，就像台灣每個鄉鎮、城市，也都是台灣整體文化的一部份般，台灣是全球的一部份，「台灣學」也應該有一種全球化的視野，而不是劃地自限。尤其社區大學設立的初衷，是將學院的知識解放到民眾可就近學習的社區，因此更帶有擴大常民世界觀的目的，希望每個人都擁有獨立思考的批判能力，就此而言，「台灣學」的企圖是要建立起台灣人的知識自信心，並把台灣推向世界，讓台灣的知識體系更具深度、廣度和氣度，這可算是社區大學最大的志向吧！共勉之！

深根固柢·長榮永續

—預祝第一屆社區大學與台灣學的建構研討會圓滿成功

葉海煙/長榮大學哲學與宗教學系 系主任

2009.11.20

自一九九〇年代以來，隨著台灣民主之深化與本土意識之高張，台灣研究已蔚然成風，特別在二〇〇〇年政黨輪替以後，更直接推動成立了以台灣的歷史、語言、文學以及政經文化等範疇為研究主軸的高教研究機構，特別是在體制內的大學院校中，出現了為數不少的台灣學系所，其所積累的學術成果與研究人力，如今已相當可觀。不過，這一兩年隨著政權再一次移轉，所肇致的台灣國家處境之危殆，卻教人憂心忡忡，更不得不認真來思考：今後，「台灣學」究竟還有明天嗎？台灣人又到底該如何進行自我認知與自我定位，以使台灣學的研究有容乃大，並進而在本土性與普世性交融的視域中永續發展？

此刻，翹望台灣的前景，顯然已經到了該對已然開花結果的台灣學研究，進行全面的概念釐清、方法疏導與知識（理論）建構的時候。而多年來社區大學從事擴及民間知識、草根文化與公民社會等多面向的探索工作以及在地行動，其所展拓出來的地方學研究，更如小溪深谷般匯集了台灣研究最底層最多元也最具潛力的知識素材與意理礎石，在在值得堅持學術規格與知識體系的理論方家予以切磋琢磨。

因此，連結體制內外，並在尊重差異、追求會通的前提之下，這第一次以「社區大學與台灣學的建構」為名的研討會，是理當可以在一定程度上，回應目前對台灣學研究的反思、檢討、質疑以至於多方之挑戰，而成為一座小小的平台，供有識之士一起來商酌與台灣學相關之論題：從台灣學的知識建構、地方學的形塑、台灣在人類文明史上的自我定位、社區公共空間的營造、台灣族群研究的可能方向，一直到台灣的國土規劃與地方治理，在在值得關切，而這些具有相當嚴肅性與爭議性的主題正是這次研討會的聚焦所在。

在研討會開幕前夕，個人願以共同主辦單位負實際籌備之責的身份，預期這為期一天，共一場主題演講、五場專題討論的小型研討會能夠達成底下之目標：

(一) 為台灣學的建構催生有容乃大、可長可久的知識論與方法論。

(二) 讓學院內外的研究者能夠進行坦誠的對話與交流，而不再急就章地只在計畫、方案或策略上打轉。

(三) 希望能結合草根的文化力量與學院的教育資源，將台灣學提升至足以和全球學術文化發展接軌的視野與水平，並始終堅持無可離棄的台灣性與台灣價值。

由此看來，能夠在南台灣的平疇綠野中豎立台灣學的新指標，而讓設有全國唯一以「台灣」為名的研究所的高等學府——長榮大學有幸成為此一研討會「在地」的招待者，實與有榮焉！在此，個人願對「慧眼識長榮」的顧忠華教授發起此次研討會的創意以及其所付出的努力，表示敬佩之意，更感謝陳錦生校長、黃伯和副校長、鄭瑞明院長的鼎力支持，以及長榮大學哲學與宗教學系全體師生的協力合作。當然，最該感謝的仍是社區大學全國促進會，感激林朝成理事長以及全促會的先進們願意讓長榮大學成為此次研討會的共同主辦單位，並一起克服南來北往的舟車勞頓所導致的一些難題。

主題演講



全球知識生產下的台灣定位

顧忠華/國立政治大學社會系教授

社區大學全國促進會創會理事長

一、楔子

在「第一屆社區大學台灣學研討會」進行主題演講，對我是一個很大的榮幸，也是重大的挑戰，雖然倡議以「台灣學」作為社區大學知識生產的主要方向，是自己從二〇〇八年年初參加「社區大學十年有成」的研討會時，得到的啟發，也開始在不同的場合鼓吹，得到了不少社區大學同仁們的認同，才促使了今天的盛會，所以好像很難推辭擔任開場講者的角色，但是我希望「台灣學」這個論述場域，始終能保持著活潑開放的特色，讓每個參與者可以儘快發揮自己的詮釋，將「台灣學」的內涵不斷充實、提昇，最後令所有人對於社區大學都刮目相看，承認社區大學為「台灣學」貫注入其他任何機構做不到的生命力和豐富性。

大家知道，社區大學多年來積極推動了「地方學」的課程和行動，逐漸引起許多教師、學員和社區民眾對於自己周遭事物的關心。從北到南，包括基隆社大推動「海洋學」、台北各社大深入到社區探訪文史風情，今年十月也在北投社大舉辦了「第六屆台北學暨第八屆北投學」研討會，呈現了豐碩的成果。南部各社大經營地方學更是卓有成效，如嘉義社大設立了地方學研究中心，並組織「諮詢顧問團」作為智囊，台南、高雄及屏東的社大活用參與式地理資訊系統(PPGIS)進行田野測量，不只融入課程教學，並且集結同好，正式成立了「台灣地方學研究發展學會」，由黃申在教授擔任第一屆理事長，經常辦理演講及讀書會活動，亦發表了重要的地方學論述。¹而包括宜蘭、桃竹苗、中彰投、乃至澎湖、金門離島的社大，都有熱愛推展地方學的教師和學生，作出了有目共睹的貢獻。在此無法一一陳述每個社大的「業績」，但我們可以說，在社大的集體努力下，地方學的理念和實踐已經蔚為風潮，也為建構一個研究及傳播「台灣學」的平台，奠下了厚實的基礎，接下來便是如何超越傳統的學科界限，讓「台灣學」的知識論及方法論得以開陳佈新，結合更深更廣的知識領域，勇敢走出一條自己的路。

不過，在進入到主題之前，我想先講個遠方的故事，場景是十八世紀的蘇格蘭。我

¹ 黃申在，2009，地方學與社區大學——外圍/中心、公共參與及空間整合的觀點，全文見 <http://blog.yam.com/taiwanplace/article/20166084>。

個人為什麼會對蘇格蘭感到興趣，純粹是在研究西方自由主義的社會理論時，發現有兩位很重要的人物，正好都是「蘇格蘭啟蒙運動」的代表性人物，一位是被尊稱為「經濟學之父」的亞當·斯密，另一位則是寫了《公民社會史論》的亞當·弗格森，這兩位亞當是同時代人，但他們的思想到了今天卻有愈來愈大的影響力，難道蘇格蘭這個地方風水特別好嗎？這令我極想一窺究竟。其實，蘇格蘭在地理位置上不甚有利，英國在崛起成為日不落國時，蘇格蘭相對貧窮，也沒有太多天然資源，但是它特殊的宗教改革歷史和最早普及公共教育，孕育出了蘇格蘭啟蒙運動的獨特思想，並且像威士忌般越陳越香，雋永怡人。譬如斯密對於自利動機的觀察，和弗格森標舉的公民社會理想，並沒有激起驚天動地的革命，但是現代社會竟幾乎是依照著他們的構想在運作，我們不得不佩服這種「知識的啟蒙」真正開啟了人類新的時代。

台灣，將來在人類文明中佔有何種地位？我們的祖先可能想都沒有想過。他們不管是原住民、是隨鄭成功來台的明朝人，是「唐山過台灣」的彰州人、泉州人、客家人，或是一九四九前後來台的外省人、還是新移民，這群在台灣生活過、繼續在台灣過生活的人群，不見得有什麼歷史的使命，就算有，不管是「反清復明」或是「反攻大陸」，都只反映了政權的勝負，不是個人追求的目標。但有趣的是，台灣人集體創造的點點滴滴，似乎與蘇格蘭啟蒙運動的遺產有了「選擇性的親近」，也就是實現了一種以自由民主為核心價值的社會生活，並且接近了古典式的公民社會理念，這在其他華人社會沒有那麼有意識地、也沒有成功地實行過。這是台灣最獨特的地方，但絕非某個領導者偉大的政績，而是無數個在這塊土地上札實灌溉過、流血流汗生活過的平民百姓，一起耕耘的成果。

所有這些人的「經驗知識」，都屬於「台灣學」應該正視並努力蒐集的對象，「台灣學」不會由那個學科的既定觀點來詮釋這麼豐富的經驗知識，相反地，就如「地方學」自然生成的過程一般，「台灣學」必須尊重每個當事人自己的主觀認識，但是我們可以透過故事的生動描述，讓全球的觀眾和聽眾更為理解台灣走過的歷程，以及這背後的可能意義，這是我們自己寫故事，創造知識、分享經驗的機會，我們有社區大學這麼好的學習平台，有多少動人心絃的故事，值得傳頌下去，甚至有可能樹立典範。「台灣學」是我們重新認識自己的嘗試，但不是一種自戀情結，而是一種務實地了解全球形勢後，為自己尋求清楚定位的自信表現。假使「台灣學」能夠像一個船錨，為台灣這艘載著二千三百萬人的船，在人類文明的大海中，精確地定在一個座標上，不再徬徨飄移，那麼社區大學的「知識解放」直可媲美於「啟蒙運動」，誰曰不宜？！

二、 全球化與知識生產的不平等

如果我們將「台灣學」理解為一種知識生產的模式，不妨先回顧一下人類有史以來，對於「知識」這種東西的看法。我們先不去定義「什麼是知識？」，因為這類問題就像「什麼是真理？」一樣，往往只適合起個頭，但注定得不到標準答案。相對地，如果從「社會史」的角度，我們可以去探討：什麼樣的社會、在什麼時代背景下，那些人或那些階層會被當作是「擁有知識」的個人或群體，而這些知識又是如何被分類、如何與社會資源的分配——尤其是權力和財富的分配——產生密切的關係。

譬如在一個原始部落，其成員最重要的知識便是對周遭自然環境的熟悉，與維生技能的傳承，但因為沒有文字，所有的知識都以口頭的形式保存及傳播，此時「關鍵知識」的承載者，非該部落的長老莫屬，他們的經驗不只成為世世代代口耳相傳的內容，並且經常會形成神聖的傳統，具有不可任意改變或挑戰的地位，以台灣的原住民部落為例，透過神話或禁忌傳承下來的知識，代表了這個部落獨特的文化，也蘊含了該族群寶貴的集體記憶和先人智慧。

若把場景拉到中國，在文字發明之後，許多的歷史文獻記載了人們的思想和行為，知識不斷地被累積和複製，眾所周知，中國還建立了科舉制度，熟讀四書五經是為了考取功名，使得讀書人有機會晉身皇朝貴族之外的統治階層，亦因此，「士大夫」所享受的權力和聲望反映在社會價值觀之上，造就了「士農工商」的階序，或流傳至今的「萬般皆下品，惟有讀書高」的升學情結。這種評價知識的方式，其實背後存在著十分功利的心態，一直影響到台灣的教育制度，甚至可以說，教育改革的失敗，與我們無法摒除文化的「遺傳基因」有關。受到傳統文化的影響，華人社會常把知識的「有用與否」和「考試成績」掛鉤，窄化了學習內涵，同時又執著於「文憑主義」的迷思，吝惜給予學習者應有的承認和肯定。正是在這種社會氛圍下，台灣的國中生、高中生現在仍然被「五鴨教育」（填鴨、趕鴨、補鴨、板鴨和烤鴨）日日摧殘，社區大學爭取學位也被認為違反了「嚴格把關」的原則。事實上，大專院校的數目不斷增加，顯示政府一方面放任文憑通貨膨脹，可是另一方面卻又不願放寬成人憑努力學習來獲得文憑的機會，這種扭曲的評價觀念，多半都和台灣社會對於「知識」和「教育」的本質不求甚解，並且在制度上積非成是，形成了共犯結構，脫離不了關係。

其實，中國不僅僅建造了萬里長城，在圖書的生產量上，也曾經傲視全球，光是乾隆三十八年（1773年）開始編纂的《四庫全書》，共收書 3503 種，79337 卷，36304 冊，近 230 萬頁，約 8 億字，歷時 9 年成書。這算得上是人類史上不得了的成就，不過，我們今天也不得不承認，這些古人的知識，恐怕大多數皆已「博物館化」，無從回應現代人的生活需求，成為「死的知識」。相對而言，帶有「現代」特徵的知識，絕大多數是在西方發展成熟，當然，如果考察其生成淵源，可以追溯到文藝復興、宗教改革、啟蒙運動、乃至科學革命、工業革命等等歷史進程，也正由於西方的知識生產體制經過好幾個世紀的演化，再配合西方勢力的向外擴張，造成了現代的、西方的知識產品席捲全球，並持續鞏固其「文化霸權」的地位。

現代知識生產的邏輯，迥然不同於以往的農業社會，一方面依附於資本主義的商業利益，由「市場」來決定知識的供需，形成一種近乎強制性的競爭關係，也意味著「適者生存」，被淘汰者沒有什麼好抱怨的，只能嘗試提高自己的競爭力，一次次接受市場考驗。當然，這不是知識生產機制的全貌，西方之所以成為今日的西方，有很重要的根本原因，是能夠超越短線操作式的功利心態，保留一個空間給「為知識而知識」的純粹動機，所以西方出現了具有現代意義的「大學」，如英國劍橋大學號稱有八百年歷史，德國海德堡大學建校也有六百多年。事實上，歐洲各國自十二世紀開始，城市和大學幾乎同步成長，蘇格蘭的格拉斯哥(Glasgow)於一四五一年創立大學時（亞當·斯密即是任教於此大學），全歐洲已經有約五十所大學。這些大學被賦予法人地位，具備法律上的特

權，如自治權力及對高等教育的特許經營權，並且彼此承認頒授之學位。²這些大學成為知識的集散中心，也普及了原來只被少數精英壟斷的知識。

大學在今天一樣擁有知識生產的特殊位置，它在科技發展方面經常扮演創新研發的先鋒角色，也難免會有經濟和政治利益的介入，但大學本身不是一個營利機構，大學教授在「學術自由」的保障下，多少可以獨立研究，不為五斗米折腰。許多影響人類命運的人文、政治、經濟、社會、藝術和科學知識，都是在大學中蘊育及傳播，維持了一定的理想性和啟發性。令人感慨的是，台灣的大學在莫名其妙的「全球排名」壓力下，愈來愈本末倒置，滿腦子只想迎合如中國上海交通大學或英國泰晤士報的評比標準，像個小學生般斤斤計較考了幾分、得了什麼名次。這種迷信排名的風氣，讓一個大學完全失去了主體性，也逼迫教授們為了增加 I (SCI、SSCI) 的數量，不再注重如何以知識來服務自己所處的社會。台灣的這種「異化」情形特別嚴重，因為以台灣的學術資源，很難請到「諾貝爾獎」等級的學者擔任教職，所以去競逐排名，反而不斷製造出會被「邊緣化」的焦慮感，天天魂不守舍、唉(I)聲嘆氣，遑論找到既能增強自信，又善於運用知識來增進人類福祉的有效策略。

以上對於現狀的簡單描述，幫助我們了解到，全球的知識生產十分地不平等，先進國家幾乎可說是佔盡便宜、睥睨全球，並且讓許多發展中國家的知識工作者自甘從事「代工」或「加工」，勞心勞力的結果，只是為人作嫁，永遠縮短不了知識的落差。或許在知識經濟的競爭場域中，台灣的產業不是沒有一些優勢，但是整體來看，台灣並不具備打破知識生產及分配不平等的起碼條件，尤其在既有的學術生產模式下，想要扭轉不利的態勢，不啻是緣木求魚。

當然，這並不表示台灣不需要持續改進「套裝知識」的傳習，這涉及到各級學校如何提供學生與時俱進的知識，同時避免「套裝」的框框扼殺了學生的想像力和創造力。而我們今天討論的主要對象——社區大學，則在制式大學似乎走進了死胡同之際，有機會發揮靈活和彈性的知識創新動能，成為「另類知識」及「經驗知識」的承載者。下面我們便扣緊「台灣定位」的思考維度，探究社區大學發展「台灣學」的可能性。我們期待，社區大學能夠扮演起攪動地方知識的樞紐角色，同時彰顯知識的主體性。正如台南社大台江分校在「大廟興學」的論述中表現出的氣魄，「台灣學」回歸的是自己熟悉的土地，由這塊土地中汲取的養份，足以產生峰迴路轉的效益，銜接上「知識解放」的終極目標，讓社區大學的知識介面不限於平面或淺層的學習，而可以更具有在地性、互動性、深刻性以及立體性。

三、「台灣學」的輪廓——讓我們一同型塑

從知識社會學的角度來論，任何人類的知識，特別是一群人分享的世界觀、人生觀，必然與他們的時空環境和物質條件脫不了關係，德國社會學家卡爾·曼罕(Karl Mannheim)以「與存在的連結性」(Seinsgebundenheit)來形容沒有知識能夠脫離特定的社會脈絡。不

² 柏克著，賈士衡譯，2003，知識社會史——從古騰堡到狄德羅，台北：麥田，頁 77。柏克分別由知識的「建立、設置、分類、控制、銷售、和獲得」等等角度，分析西方中古時期到啟蒙運動之間的演變，他認為在這三百年間 (1450-1750)，歐洲出現了「以知識為職業」的知識階層，而大學與學會的出現，則使得知識的生產有了制度性的支持。

過，他也在《意識形態與烏托邦》一書中指出，有權力者可以透過教育及傳播工具，強加某種被設定的認知視角——也就是所謂的「意識形態」——予一般民眾，此時被灌輸了統治者意識形態的人們，往往無法認清事實，而只相信權威偶像，生活在一種虛幻的世界觀之中。

回想我個人成長的年代，台灣的教育體制充斥著各種教條，其中最嚴重的問題是將台灣「他者化」，好像生活在台灣的所有人都是為了「反共復國」而活，並且對「一年反攻、二年掃蕩、三年成功」堅信不疑。我們那一代，大學的課外活動是參加救國團的戰鬥營，也有教官教「戰地政務」，準備反攻大陸之後立刻分發去當 XX 縣縣長。在意識形態教育下，一切的精神，似乎不用來「救國」就很不道德，大學的校刊流行刊載「誰來經理中國？」之類的文章，卻沒有人關心台灣發生了什麼事情。

也就是在這種社會情境中，台灣的知識界與學術界長期處在「噤聲」的封閉狀態，即使經濟開始起飛，但是政治戒嚴尚未解除前，人們根本沒有辦法自由地思想，也談不上撼動威權統治。常在《自由中國》雜誌上寫文章批評國民黨的台大教授殷海光，因為大膽提出了「反攻無望論」，並主張應該在台灣落實民主憲政，結果被剝奪了教學的權利，在一九六九年悵鬱以終，比起一九六〇年為了籌組政黨，竟被判決入獄十年的雷震，還要更早失去了生命。這樣一個令人不堪回首的高壓時代，使得台灣始終無法正視自己的過去，也無從規劃一個正常的未來。學生們背誦著移植來的歷史，渾然不知自己周遭的地理，也不能參與公共政策的治理。在〈台灣的現代性：誰的現代性？那種現代性？〉的論文裡，我觀察到台灣的「人格分裂」徵狀：

「在地認同」其實帶有「全球定位」的意義，…台灣在「全球定位」上，似乎長期處於「飄流」的狀態，這片土地上的居民，在不同的時期分別由十分不同種族、不同文化的統治者管轄，充滿了異質性，也在「繼承」現代化的過程中出現過好幾次大規模的斷裂與跳躍，可能屬於世界史的特例，值得仔細地「重建」。

有關台灣現代性的論述，應該依循一致的時間和空間座標，不再以「他者化」的眼光來描述自我，也不用再把自己的一部份隱藏起來，好像被殖民是一種見不得人的「污名」般，必須抹煞那段時間的記憶。一個人的正常成長，不可能充滿對過去經的歷刻意扭曲或遺忘，台灣人認同會變成類似「人格分裂」狀態，正是來自於不同階段統治者粗暴的介入與操弄，造成極端的斷裂和跳躍。重新問一遍：台灣現代性到底是誰的現代性？又是那種現代性？今天我們可以大聲回答：是以台灣為主體的現代性，是以這塊土地作為行動的場所，一點一滴串起過去和未來。也在這樣的覺醒下，台灣人才不會捨本逐末，把台灣「去主體化」到根本不見。惟有如此，台灣人集體選擇的現代性，可以真正「去殖民化」，可以更活潑、開放、有創意、為全球化時代的普遍性注入有在地特色的貢獻。

3

台灣的根本問題，便是在意識形態的肆虐下，人們無從認識真實的處境，生產出來的知識也與人民的生活嚴重脫節。經過這番反省，「台灣學」應該「先立其大」，對於過往知識生產邏輯進行深刻批判，並且將視野提高到打破學科的畛域，以「台灣定位」作

³ 顧忠華，2006，台灣的現代性：誰的現代性？那種現代性？《當代》，第 221 期，頁 66-89。

為依歸，來收納種種地方知識及全球知識。而在「認知旨趣」的範疇中，則是明確地扣緊住民眾關切的議題，一層一層地深化經驗的意涵，建構起具有解決問題、解釋現象效力的「知識庫存」，並透過社區大學的學習網絡，不斷修正「台灣學」研發的知識品質。

上述的說法仍然非常抽象，但是最近八八風災過後，全促會在林朝成理事長的策劃下，連續舉行了四場「台灣水學論壇」，則是具體地描繪了「台灣學」的願景。首先，「台灣水學」環繞著「水」的問題，但是不先入為主地只由某一個專業學科來鋪陳問題意識，卻開宗明義挑明不同學科會對「水」的理解和處理有所盲點，甚至彼此矛盾。最突顯的例子是「治水」、「蓄水」、「排水」各有專屬部會，「水患規劃治理」、「水資源開發」、「水污染防治」等主張之間的立場常會針鋒相對，這意味著我們缺少一個以「台灣」作制高點的「水學」，能夠看到專業知識和官僚行政的盲點所在，從而提供另類的思考可能性，讓原來爭執不休的本位主義，可以納入「立體」的框架中，各安其位、各司其職，共同將「水」的多元面貌帶進專業領域，甚且顛覆掉「套裝」的制式思維。⁴

「台灣水學論壇」更重要的意義在於，台灣民間的知識力、資訊力和行動力必須受到高度重視，以八八風災為例，政府部門顛預無能，最迅速建立資訊平台的，反而是一群網路志工，這些「鄉民」們利用拿手工具—google map，很快地繪製「莫拉克颱風災情地圖」，透過部落格、面書和噗浪等新興網路技術傳播，一天就累積了24萬人次點閱。而在重建方面，也有一群具有社區營造理念的伙伴，集資經營「莫拉克獨立新聞網」，提供即時的報導。這一類新穎的行動模式，在「風險治理」上創造了不少公民參與的契機，也是與社區大學十分親近的群體。我們不妨將公民新聞、微網誌鄉民、乃至自由軟體運動，都視為是「知識解放」的種子。在各式各樣的案例中，「風險知識」已經不是官方可以壟斷的疆域，包括像開放美國帶骨牛肉進口的決策，如果政府完全忽略「風險溝通」，一意孤行，違背了台灣人民的集體意志，這時候的「民間」已非吳下阿蒙，所展現的將是具有創意的各項抵制行動，終究會讓政府的信任度再一次大打折扣。

綜合上述的論證，我們可以確認台灣的草根社會已凝聚出不可小覷的知識實力，表現在對於各類風險的反應上特別敏銳，相對地，台灣的學術精英一再錯失與草根連結、對話、互補的時機，影響力愈益萎縮。有鑑於此，「台灣學」的知識論不宜再複製學術生產的陳年老套，重點在於掌握住知識的「反身性」特色，不能夠繼續停留在繼受與移植的階段，必須勇於嘗試和創新；在方法論上亦是不執著於條條框框的規格，而是走進田野，用全新的眼光來認知自己周圍的人群與自然生態，賦予這些人和事鮮活的價值意義，並且將發生在台灣這塊土地上的一切都關連起來，不再是孤立的、斷裂的碎片。換言之，「台灣學」的知識論和方法論，很清楚是為了建構一個「有機的」思想體，並且保持台灣與全球的開放對話，絕不是退縮成為井底之蛙。

「台灣學」猶如一個陶製品的粗胚，具有極大的可塑性，我們邀請所有認同此一理念的伙伴們——無論是不是在社大圈子裡，一起伸手來模塑這個尚未成形的器皿，假使我們投注了心血，將「台灣學」不斷充實，它的內容將不僅僅限於方志、文史采風、口述歷史、人文地理，還可以拓展到所有的知識領域，類如科技、醫療、法制、企業、食

⁴ 有關「台灣水學論壇」的報導，可參閱苦勞網：<http://www.coolcloud.org.tw/node/47710> 及南台灣環境運動網：<http://tw.myblog.yahoo.com/libertywind-blog/>

物、建築、性別、族群…既然台灣的生活領域如此多采多姿，為什麼不能用「台灣學」將人們的思想和行為描繪得栩栩如生？「台灣水學」是一個開始，全促會另外辦過「台灣民主學」的焦點座談，接下來，「台灣土學」、「台灣米學」、「台灣拼布學」…都可以陸續登場。當然更大的企圖心，是這樣的知識創造力能夠源源不絕，並且相互支援，最後形成獨樹一幟的「台灣學派」。這不是癡人說夢，而是相信馬克思所言，人類最為珍貴的能力，不是只去「想像真實的東西」（因為已經存在，想像它沒什麼困難），而是「真實的想像某種東西」。由於我們共同「真實的想像」了社區大學，並且在實踐中反覆地實驗我們的想像，所以社區大學可以發展到今天這個模樣，那麼，有什麼理由不能「真實的想像」以台灣定位為中心的「台灣學派」呢？！

四、結語：以「台灣學」重新啟動學術／知識的解放潛能

黃申在教授於整理社區大學與地方學的論述時，即曾指出：「地方學一詞的實質內涵，應有多種意義理解與詮釋觀點，是多元層次的，也是不斷流動與混成的，本身可能就需要不斷等再理解，再詮釋辯證。」他又引用了 Tim Cresswell 的說法，表示「地方也是一種觀看、認識和理解世界的方式，把世界視為包括各種地方的世界時，就會看見不同的事物，看見人與地方之間的情感依附和關連，看見意義和經驗的世界。」⁵誠哉斯言，我們希望各個社區大學在實踐地方學、累積地方知識時，不要忘了彼此之間的關連性，而這些關係網絡密密麻麻地交織起來，不正可以編織出「台灣」的時間、空間、人物、事物嗎？

所謂的「台灣學」，是將「本體」設定在「台灣本位」，這是一種最樸實的直覺，知道要張開雙臂擁抱自己歸屬的地方，同時又愛屋及烏地關心起與這個地方「牽拖」在一塊的公共事務。就如黃武雄教授推動的「千里步道運動」般，這些步道經過的地方，全部都有豐富的人文及自然資產，值得我們去發掘、書寫、保存、維護，而黃老師念茲在茲的，是這張遍及全台灣的路網周遭，是不當開發和破壞生態的令人心酸景象，還是可以透過千里步道作為媒介，創造種種環境議題，與社會對話，促成大地倫理意識的覺醒？⁶也因為我們自己生於斯、長於斯，所以對於所有知識附著的這個「本體」，我們不能僅僅把它視作是消費、剝削的對象，而必須轉換一種觀看的角度，將每個「地方」串連起來，建構成一個「主體」，並且喚醒生活在其中的每個個人的認同意識，以知識來作為行動的後盾，保護這塊土地以及自己的子孫。

如前所述，每次歷經重大風險，如九二一地震和八八風災，都讓我們理解到究竟面臨了何等嚴重的集體風險，但是這些災難還沒有真正在認知和行動上改變大多數台灣人的「習癖」，仍然有太多人以僥倖的心理應付風險。台灣未來會持續經歷各種天災人禍、外部威脅、全球競爭、氣候變遷…，而八八風災已經使小林村村民淪為「氣候難民」的犧牲者，如果台灣不能突顯自己的「主體」身份，關注「本體」的生存處境，有一天，無論是人為的政治勢力、或是大自然的反撲威力，都有可能整個否定、摧毀台灣的存在。到時候，將再也挽不回我們心目中的「寶島台灣」，只能承擔流離失所的痛苦。

⁵ 同註 1，亦見 Cresswell 著，徐若玲、王志弘譯，2006，地方：記憶、想像與認同，台北：群學。

⁶ 摘錄自網路中轉寄的一封信，標題是：小野、徐仁修、黃武雄聯名邀請你一起來救救環境！

所以，「台灣學」希望讓地方學有堅定的「後設觀點」作為後盾，逐步超越地理向度的視野，將地方知識關連到更廣大的脈絡中，並以跨學科領域的知識論和方法論，賦予所蒐集到的資料更豐碩的意涵。另一方面，社區大學自設立以來，經常困擾於「學術類」課程叫好不叫座，但衡諸黃武雄教授的原意，這些學術課程是具有「解放」意旨的「共學式知識」，並不是複製學院中的套裝知識。在嘗試建構「台灣學」的過程中，一個重要的任務，應該是重新審視社區大學學術性課程的規劃及教學特色，讓「學術」代表一種「加持」、「增色」，而不是讓學員望而卻步的門檻。亦因此，具有地方學、台灣學知識內涵的學術性課程，應在課程中置入在地議題與田野實踐，讓這類知識「活起來」，達到學員能夠「做中學」的解放目的。如果能夠結合有志一同的教師，合作編寫教材，結合學術知識和在地行動的課程即有可能形成社區大學的「核心課程群」，提供學員們更有吸引力的選擇。

總而言之，「知識解放」不是一句口號，過去不少社區大學勉力開設學術性課程，由於缺乏學位配套，通常帶來的是挫折與無奈，但也見證了許多無怨無悔的付出和堅持。未來若能夠在政策上推動「終身學習學士學位」，同時又在社區大學的師生社群中推廣「台灣學」的研究及實踐，不排除在下一個十年中，可以結實累累，讓探索學術／知識的樂趣成為台灣終身學習的主流。當然，「台灣學」的領域可以不斷延伸，包括社團課程及生活藝能課程都有聯結的機會，讓社區大學的知識饗宴充滿了無限的可能性

最後，在二〇〇七年台灣教育社會學論壇的主題演講中，我以「社區教育的新視野：在地知識的解放與重構」為題，曾經提出可以化解「認同飄浮」的努力方向，特地重述如下：

社區大學的故事，歷經了重重轉折，有許多不足為外人道的挫折，但也有更多令人動容的收穫。這只證明了一件事：社區教育若與地方知識產生積極的匯流，可以激發出一股強大的參與動力，與地方民眾的學習熱情，這個發展趨勢與前面分析的「本土化」潮流若合符節，反映了台灣「本土認同」的擴大與深化，也平衡了「全球化」帶來的「認同飄浮」現象。歸根就底，社區教育可以承載的公共責任，其實超乎了單純的休閒娛樂、打發時間或技職訓練，社區的成人教育尤其可以肩負「公民養成」的任務，並有意識地充實「地方知識」、反轉知識的「霸權邏輯」，提供一個更自由、平等、合理的知識生產、流通、消費與再生產機制。或許如黃武雄教授樂觀的期盼：「套裝知識瓦解，經驗知識復活，二十一世紀將有一場知識革命的盛會，社區大學不過是這番盛會的前奏。」⁷

在今天的場合中，我們又跨出了一步，朝著建構以「台灣本位」來定位的「台灣學」邁進。我們相信，下一波的知識革命已經拉開了序幕，社區大學在知識的創新和解放上，可以快步超前，若抓準了時機，我們的努力不會白費，甚至能夠創造出類似「蘇格蘭啟蒙運動」的成就。十八世紀中葉，蘇格蘭的愛丁堡人文薈萃，他們自許是「北方的雅典」，果然立下了人類文明的典範。台灣在文明的進程上，何妨發出豪語，齊心協力打造出「東方的雅典」，將自由、民主、人權、平等、博愛的普世價值嵌入台灣的公共生活。這時候，台灣這個「場所」散發出的「精神」，才會真正體現世世代代台灣人的夢想和奮鬥，

⁷ 顧忠華，2007，社區教育的新視野：在地知識的解放與重構，發表於「第十三屆(2007)台灣教育社會學論壇——地方／社區與教育實踐之社會文化意義」研討會，屏東教育大學。

並能結晶為伸張公平正義的公民氣質，讓知識解放與公民社會的雙重使命同時獲得實現。⁸

⁸ 「場所精神」(spirit of place)此一概念源自羅馬人的想法，出生於挪威的建築哲學家諾伯舒茲(Christian Norberg-Schütz)採取現象學的方法，重新闡述「場所」的意義。他認為，人要定居在一個場所，必須體驗環境是充滿意義的，所以建築意味著場所精神的形象化。此處借用「場所精神」來比喻「台灣學」應該萃取台灣創造的文化特色，予以最貼切的象徵性詮釋。請參閱諾伯舒茲著，施植明譯，1995，場所精神——邁向建築現象學，台北：田園城市文化事業。



台灣學的知識論與方法論



地方學的形塑：南方經驗的反思⁹

李錦旭¹⁰/屏東教育大學社會發展學系副教授

【摘要】

臺灣南方的地方學，不論從「高雄研究」系列研討會創辦（1992）或社區大學成立（1998）開始算起，都已有十幾年的歷史了，但所面對的困難還很多，有待進一步突破。關於地方學的形塑，談的人不多。本文根據臺灣南方的經驗，全文除前言和結語外，分成兩大節來敘述：首先，從歷史脈絡來比較說明過去南方已經產生的「兩種」地方學及其各自面臨的問題；其次，從比較規範性（兼涉一些經驗內涵）的角度，嘗試從地方文化的來源，以及地方學的取向、內容和形塑機制四方面，來探討地方學如何被形塑出來，並指出其可能的強化之道。文中發現，歷史已經給了我們機會，只要各方齊心協力、再接再厲，地方學甚至臺灣學的前景會是樂觀的。本文旨在拋磚引玉，盼有益於地方學乃至臺灣學的形塑，昂揚出各地臺灣人的自信。

關鍵詞：地方學，臺灣學，傳統學術，行動學術，地方學的形塑

壹、前言

存在「臺灣學」、「地方學」或「南方學」這類東西嗎？好像有，否則臺灣各地的社區大學不會一直努力在建構「屏東學」、「高雄學」、「臺南學」、「臺北學」、「宜蘭學」……等「地方學」，全國社區大學促進會也不會一直在舉辦專門的研討會¹¹來探討，否則「臺灣地方學研究發展學會」不會於2007年成立，否則中央圖書館臺灣分館不會應教育部的要求在2007年成立「臺灣學研究中心」。

然而，當以「臺灣學」、「地方學」或「南方學」這幾個關鍵詞去查詢「中華民國期

⁹本文的寫作起因於顧忠華教授不顧風險的盛情邀稿，誌感/謝！初稿發表於屏東教育大學社會發展學系主辦「2009年第五屆南台灣社會發展學術研討會」，2009年10月16日，屏東市：屏東教育大學。評論人成令方老師，以及張義東和鄭水萍老師，提供寶貴的建議和鼓勵，感謝！也謝謝提供資料的朋友們。經修改後，發表於長榮大學哲學與宗教學系、社團法人社區大學全國促進會主辦「第一屆社區大學與台灣學的建構」研討會，2009年11月20日，台南縣歸仁鄉：長榮大學。

¹⁰李錦旭是屏東教育大學社會發展學系副教授，聯絡處 sml215@ms35.hinet.net。

¹¹除了「第一屆社區大學與台灣學的建構」研討會（2009年11月20日於長榮大學）外，最具代表性的是2006年在屏東舉行的「第八屆社區大學全國研討會，主題：在地深耕——社區大學與地方學的實踐」。

刊論文資料庫」和「全國博碩士論文資訊網」時，只發現一篇有關「地方學」的碩士論文（黃啟訓，2008）。這可能意謂著這幾個詞的內涵都還沒有到達約定俗成的地步，「臺灣學」、「地方學」或「南方學」，到底是什麼東西，可能都還在形成中。

另一方面，相關的「區域研究」、「地方志」和「社區研究」三個名詞，則學術界比較常見，有其傳統；地方志通行於地理學和歷史學中，社區研究則盛行於人類學和社會學裡，至於區域研究則是學者們共同的領域。

知識系統的成立，涉及到知識論¹²和方法論¹³的問題。誠實講，這兩方面都不是個人的學術專長。這篇文章的目的只是想就地方學這個主題，反思過去幾年來個人所接觸到的幾項有關南臺灣、南方的論述及其實踐，用來拋磚引玉，希望能引來更多進一步的討論和實踐。

然而，個人的經歷很有限。個人出身臺南市，18歲到臺北求學和工作，直到34歲南下屏東任教迄今邁入第18年。期間，曾參與「臺南市台江文化促進會」¹⁴的創立和推動工作至今，廣泛參與高高屏地區社區大學的推動和評鑑工作，擔任屏東縣政府社區營造委員、臺南市政府文獻委員會委員和臺南市社區大學台江分校課程委員，也在本校（屏東教育大學）推動區域研究的相關學術活動¹⁵，晚近則參與以高雄人士為主而成立的「南方野盟」¹⁶，個人學術則側重「教育社會學」、「批判教育學」和「公民教育」。因此，本文所指的「南方」，就地理位置言，係籠統地指臺灣屏東、高雄和臺南等地區。就其機構屬性而言，則包括：地方帶有社會運動性質的公益團體、社區大學、學院和文史團體四種。簡單地講，本文所要談的是個人在南部這些場域所經歷有關地方學、南臺灣研究的有限經驗和認識。

以下分成兩大部分來敘述：首先，從歷史脈絡來比較說明過去已經產生的「兩種」地方學，這裡所謂的「兩種」，只是為了方便對比說明的理念型（ideal type）提法，實際上也存在這兩種彼此混合的情形。其次，從比較規範性（兼涉一些經驗內涵）的角度，嘗試來勾勒地方學的可能內容及其形塑過程。

貳、「兩種」地方學？

知識與行動的關係，妳/你相信（選擇）那一種？

類型一：知識扼殺行動（knowledge kills action）？知識巨人，行動侏儒。蛋頭教授。

¹²epistemology 知識論（又譯「認識論」），詞源於希臘文，由 episteme（知識）和 logos（研究、學說）組成。即知識（knowledge）的理論。它研究知識的（1）來源，（2）前提，（3）性質，（4）範圍和（5）真實性（精確度、可靠性、有效性）（Angeles, 1992，段德智等譯，2004：126）。

¹³methodology 方法論，則源自希臘詞 methodos（方法）+logos（對……的研究），指對於在一門系統學科中運用的以及（或者）在使一門學科系統化中所運用的方法（程序、原則）的研究（Angeles, 1992，段德智等譯，2004：268）。

¹⁴臺南市台江文化促進會成立於2002年4月，會址在作者故鄉臺南市安南區，個人為創會理事長。

¹⁵就本文旨趣言，個人在屏教大所推動的學術活動，主要是創辦「南臺灣社會發展」研討會（2005年）和「南臺灣社會研究的理論和方法」等系列演講（2006-2008年）。

¹⁶南方野盟成立於2009年，主要活動場域在高雄市。

百無一用是書生。秀才不出門，能知天下事。學（知識）而優則仕（行動）？知識引發行動？行動耽誤知識？一日不讀書，面目可憎。現代資訊爆炸，少數幾年不讀書，就落後了。

類型二：行動產生知識？實踐中得來的知識，才是真正的（有用的）知識。

類型三：社會分工，有人負責知識，有人負責行動。

這是美國社會學者 Jeffrey C. Alexander 所謂的「知識論的困境（epistemological dilemma）」之一：

我稱這些不同取向的呈現為「知識論的困境」，因為它代表一般理論的命運取決於一種知識論的選擇。如非認為經驗世界的知識無關乎求知者的社會位置和學術旨趣，一般理論與普遍性知識皆可能存在，就是認為知識與求知者相關聯且受其影響，這種知識是相對的與特定的。這真是一種困境，你必須在兩個對等但又令人厭煩的取向中做出抉擇。我想，這種困境的任何一方都無法接受彼此。而實證理論的解決之道，不見得是相對論；相對論的變通方式，也不一定是實證主義。理論性知識必然植根於歷史行動者的社會性努力；但是，這種社會性格無法否認吾人可能發展一般化的範疇或是追求規律性、非人性且批判性的評價模式。（J. C. Alexander, 1995:91；轉引自 Rob Moore, 2004:152）

從知識論的角度來看，知識與社會的關係，可以概括成三種取向：基礎論（foundationalism，實證主義 positivism）、建構主義（constructionism，後現代主義 post-modernism）以及實在論（realism）：

實證主義將知識（語言和經驗立基於感覺資料上）置於歷史和社會之外，而建構主義則將知識化約成由特定地方性脈絡所建構。對照之下，實在論贊同建構主義的看法，認為知識是社會性的，但是其模式不能加以化約，相反地，強調知識生產的集體條件及其突發性質。它認同實證主義的看法，認為知識是可能的，但應從知識的社會性來理解，而非基於語言的模式，認為知識是暫時的，而非絕對的。（Rob Moore, 2004:174）

根據個人近幾年來的觀察，在地方學在建構過程中，社區大學和公益團體，以及學院與文史團體，兩者之間呈現出不太一樣的風貌。這兩者各自內部也都存在著飽受知識與行動緊張關係所折磨的人。

一、社區大學和公益團體的經驗：從地方學到臺灣學

臺灣自 1998 年 9 月 28 日第一所社區大學成立以來，秉持「解放知識·改造社會」的精神，與地方社區及社區營造密切結合，各縣市紛紛成立社區大學，至今（2009 年）已有 87 所（社團法人社區大學全國促進會，2009），建立各地的地方學成為社大的願景之一（王御風，2008）。然而，社區大學成立的目的，是為了承接 1994 年 10 月以來由中央政府文化建設委員會所推動的「社區總體營造」，培育其人才和建立所需的公民社會。

因此，社區大學的旨趣，不只是知識的，她還特重行動，其所建立的地方學程，理

應揉合知識與行動。這就誠如屏東學的創建者李國銘¹⁷（2001a）所說的：

對於「屏東」，我們除了有感性的情感認同之外，同時也會產生理性的求知慾望。「屏東學學程」的安排，即透過一系列課程之設計，引導選修課程的學員有組織、有系統地認識屏東。並試圖從教與學的過程中，尋求建構屏東在地知識體系與在地論述的可能性。

這樣的提法，側重在「屏東在地知識體系與在地論述」的建構。然而，屏北社大周芬姿¹⁸（2006b）則有將重點轉移到「行動」的提法：

其（按指地方學）企圖超乎過去區域研究或方志學、社區鄉土史、縣志的企圖。它不只是知識的，更是號召行動的；它不只是經濟的，更是生命永續與環境永續的意義之所存。它不只是資料的蒐集，更是組構起人與知識形成與所居住地方的付出之間的積極關係。

社大幹部們鑒於地方學的重要，於2007年成立「台灣地方學研究發展學會」，主要任務包括：1.與社區大學結合，推動地方學之知識與公民行動；2.推動地方學之研究社群與在地實踐及國際交流；3.發展地理資訊系統（GIS）平台以及地方學研究，並建置地方學研究資料；4.出版地方學相關刊物、書籍與多媒體作品；5.整合政府、學界與民間團體資源，培力地方學人才；6.其他與地方學發展相關之事務（台灣地方學研究發展學會，2007）。

該學會理事長黃申在¹⁹將地方學定義如下（2009：5）：

地方學一詞及實質內涵，應有多種意義理解與詮釋觀點，是多元多層次的，也是不斷變動流動與混成的，本身可能就需要不斷的再理解，再詮釋辯證；在此，我們僅先簡化區隔「地方」與「學」二詞，前者指涉有關「地方」的定義性論述意涵，及與「地方」有關的知識，包括事實知識、概念知識、技能知識與後設知識；後者，相較於「研究」活動，重點在個人體驗式學習，更著眼於機構性與系統性的學習活動，包括學院及終身學習體系；實踐情境上，則特別關注於社區大學推動地方學的各项措施，尤其在課程層級之規劃設計與實施的作為。「地方」一詞是常識性用語，如區域或地區、本地或當地、中央 vs. 地方、處所、部分等，看似著重某種「空間」或相對性，好像不涉及人，其實關注的正是人類的活動，亦即「地方/空間」作為人類活動展現與刻畫痕跡的場域，不論是過去、現在與未來。

這裡的「學」字好像不是英文字尾「ology」（指有系統的學問）的意思。然而其官方網站的「地方學」英文（造字？）的確是「localogy」。

不過，由於社區大學的人力不足，其地方學程的師資往往需要借重文史團體和學院的人才。而文史團體和學院的人才則往往比較關心知識系統的建立，使其授課常常曲高和寡。例如：屏北社區大學的屏東學程就有因招生不足難以開課的現象（黃啟訓，2008）。高雄第一社大有關的課程也有逐漸萎縮的現象（參考：高雄市第一社區大學，2009）。

¹⁷李國銘（1964. 1. 21-2002. 9. 16）屏東縣萬丹鄉人，法國人類學博士，1999年底學成歸國，曾任屏東社大（後改稱屏北社大）副主任。

¹⁸周芬姿現任美和技術學院老人服務事業管理系副教授，東海大學社會學博士，2003年第二學期開始至今主導屏東社大的發展。

¹⁹黃申在現任屏科大資訊管理系副教授，美國加州大學洛杉磯分校電腦科學博士，曾任屏東社大創校主任。

嘉義市社大同樣難以形成有系統的地方學（參考：嘉義市社區大學，2009）。

另一方面，有鑒於社區大學在「知識生產」方面，始終停留在比較淺層的論述上，無法真正顯出社區大學的核心價值，社區大學自 2008 年年底開始推動「臺灣學」。這個構想的提出者顧忠華（2009a）認為，「臺灣學」企圖由地方學的角度來重塑我們的自我認識，但又希望能夠在知識論及方法論上有所超越，承認生活在臺灣這塊土地上的人們的自我觀想和集體夢想，都屬於臺灣人歷史記憶的總合，都應該受到重視，如此才不會陷入零碎和自我封閉。期許「臺灣學」能夠使臺灣人的努力與世界相交流、會通、共成長，昂揚出各地台灣人的自信。他說：

「台灣學」意味著：以台灣這個空間作為座標，時間貫穿過去、現在和未來，主角則是所有住在這個島上的人們，凡是我們的思想、行為、遐想、願望，都可以成為『台灣學』觀察分析的對象，並且創造出種種「經驗知識」的內涵。

然而，「臺灣學」並不等於地方學，因為臺灣作為一個知識和行動的「場所」，本來便是與世界聲氣相應、密切連結的，臺灣絕不是一個孤立的空間，就像臺灣每個鄉鎮、城市，也都是臺灣整體文化的一部份般，臺灣是全球的一部份，「臺灣學」也應該有一種全球化的視野，而不是劃地自限。尤其社區大學設立的初衷，是將學院的知識解放到民眾可就近學習的社區，因此更帶有擴大常民世界觀的目的。

這種說法，很容易令人想起美國教育哲學家 John Dewey（1859-1952）的主張，他認為教育應從個人的生活經驗出發，卻又必須擴寬學生的視野，使其不會被個人生活經驗所侷限。不過，Dewey 討論的學生主要是指未成年者，而臺灣的社大學生則都已經成年了。

在臺灣學的理念下，配合 2009 年 88 莫拉克風災水災，社大提出「臺灣水學」的想法，希望結合學院學者和民間經驗的力量來落實。其基本想法如下：

學院派知識的盲點，在於習慣以「套裝」方式傳授，不具備與常民溝通的同理心。相對地，台灣有多所社區大學積極發展「地方學」，即是尊重經驗知識，推廣常民科學，更準備提出跨域整合的「台灣水學」，以應用河川地理資訊系統於河川守護上的實踐經驗，來與社會進行對話。類似這種由下而上的知識解放，可能在風險知識的累積和運用上，反而可以發揮比五年五百億更大的效益，台灣的未來，也許要靠知識上的「自力救濟」吧！（顧忠華，2009b）

大政策的基礎應是在地的生活經驗知識，經驗知識的解構與建構正是社區大學立校之基。台灣學要從洪患中，整理出台灣洪範，要從在地聚落與河川進行水文、生文、人文調查，建構愛鄉護水的常民科學知識，要從細微處去看見生活與生態共存的安身立命之學。最後，有志之士應當結社成群，進行論辯，進行實踐，遊說政策，改革制度，才能為台灣百代子孫訂定永續的國土政策。（吳茂成，2009）

另一方面，作為社大的新典範「大廟興學」，自 2007 年 3 月推動以來也企圖結合村廟的傳統，發揮現代功能，並以第二次鄉土運動自期（吳茂成，2008）。這個運動也與臺灣學的構想匯流。

由以上的說明來看，社大及其相關公益團體對地方學的旨趣，比較像是一種行動的學問，企圖結合知識與行動兩者。

二、學院與文史團體的經驗：從傳統學術到行動學術

從認識論的角度來看，或許誠如臺大歷史學系周婉窈教授（2009：347、351、353）所說的：

我們今天固然可以大量吸收、大量學習臺灣的歷史文化，但是，問題是我們不曾「live in it」，不曾活在臺灣的歷史文化中。……這或許是今天我們社會許多問題的根源。……我們的歷史命題就是要重新把臺灣的歷史與文化帶回這塊土地，讓它重新活過來，活在我們的生活中。

土地的故事永遠比我們所已經知道的還要多。在這樣的旨趣下，中央圖書館臺灣分館「臺灣學研究中心」的努力²⁰就有其意義。這可能會是地方學、臺灣學的另一個動力來源。

這樣的動力，應該也會與臺灣過去幾十年來的學術本土化運動有關，但那會是另一個長長的故事，不是本文所能處理的（可參考：張茂桂、吳忻怡，2006；謝國雄，2006；湯志傑，2008；謝國雄，2008）。

1980年代以來臺灣的大學院校數快速擴張，1980年只有27所，1998年84所，至今（2009年）已達162所（教育部，2009），在「縣縣有大學」的政策引導下，大學院校的區域化、地方化日益明顯，乘著本土化的風潮，在原有學術基礎上，推動各地區域研究/地方志/社區研究，乃成為許多大學安身立命的利基之一。

另一方面，各地諸多文史、公益團體，或透過研究的興趣，或由於地方改革的需要，也紛紛致力於地方研究。社區大學、公益團體、學院和文史團體這幾股力量，有時交叉支援，有時卻又各自發展。

學院（含研究單位）進行區域研究/地方志/社區研究的傳統由來已久，歷史學地理學擅長地方志，人類學社會學則以社區研究見長，區域研究則是歷史學地理學和社會科學共同的領域。關於漢人研究，社會學強調資本主義與現代國家是形塑臺灣社會的兩大力量；人類學則一直突顯血緣、地緣與宗教是臺灣漢人社會的基底（謝國雄，2003：2）。

1964年臺大社會學系所進行的「台北市古亭區社會調查」，由龍冠海和陳紹馨共同主持，共有十個子計畫，很可能是臺灣第一個大型的調查案（李丁讚、吳介民，2008：401）。從1970年代的「濁大計畫」開始，「區域研究」成為臺灣研究中，較具成果的部分（王御風，2008：15）。

蕭新煌（1995）在中國社會學社（今「臺灣社會學會」）理事長卸任演講詞裡，指出臺灣社會學未來可研究的四個方向，其中第三個方向是「深入找尋『地方社會（local

²⁰臺灣學研究中心的主要任務，包括：(1)整合國內臺灣研究文獻資源，(2)建構「臺灣研究數位圖書館」，(3)加強與各學術研究單位的合作，(4)支援臺灣史課程教學服務。該中心以建立整合臺灣的研究諮詢與教學服務中心為目標，期能成為整合臺灣研究資源的重鎮。更致力於臺灣研究本土化，使本土研究成果國際化，以朝國際頂尖之研究臺灣的學術服務機構邁進（中央圖書館臺灣分館臺灣學研究中心，2009）。

society)』的特有性格與形塑過程」，他並具體建議「以縣視為具有政治和文化意義的地方社會來做為研究單位」²¹。

地理學者夏黎明自 1994 年以來所領導的「東台灣研究會」，是一個值得觀察的例子。這個定位在「純學術研究」的團體，在歷經多年努力後，遇到一些瓶頸，包括：會員人數的停滯、財務上的赤字，以及對東臺灣研究的想像。這個團體雖然名為「東台灣」但「台北的會員居然多於台東、花蓮的會員」（夏黎明，2008b）。

2005 年該會原訂的成立十週年紀念研討會「戰後東台灣研究的回顧與展望」學術研討會，經召集人中央研究院民族學研究所黃應貴提議取消，最後也真的取消。黃先生指出，取消的主要理由是由於先前三年多來各學科有關東臺灣研究的回顧報告與討論，未能達到原先預定的兩個主要目標之一：

整合出一個具有發展性的研究課題，以為東台灣研究會未來推動跨學科研究的重點，並期望其研究成果能挑戰相關學科已有的研究成果與觀點。……換言之，我們要面對的是如何將區域研究的特性提昇到理論的層面而跳出區域研究的限制。否則，就算我們找到共同的研究課題，它終究只能吸引研究該地區學者的興趣與注意，而無法得到其他學者的關注，更遑論挑戰相關學科已有的觀點。（黃應貴，2005：150-151）

黃應貴在他的文章〈區域再結構與文化再創造〉（2006），所關心的也是這樣的學術。這真的是學者做研究的典型理由！為學界（學術）而研究，而非為區域（人民）而研究。

這種現象同樣呈現在已舉辦多次的高雄研究研討會²²、屏東研究研討會²³和南臺灣社會發展研討會²⁴的論文上。這些論文的執筆人絕大部分是學者、文史工作者或研究生。

面對這種困境，夏黎明（2008b）所提出的六層對話，仍然念茲在茲要與範圍大小的學界、學術對話，與東臺灣生活空間對話則是次要的。

然而，看不到斯土斯民的學術，對誰有用？目的何在？會有前途嗎？

從研究目的上來看，明顯可以看到社區大學和公益團體比較重視社會改革（行動），而學院和文史團體則更重視地方知識系統的建立。只是，前者由於人力物力不足，往往借將後者，使其實踐的旨趣受到影響；而後者，表面上雖然人力物力比較充沛，但由於傳統學院對建立普遍性知識系統的熱衷和肯認，真正投注在地方研究的人力和資源並不多，所謂高等學府的「地方特色」往往成為行銷的口號而已。知識與行動的鴻溝，因而

²¹蕭新煌所建議的另外三個方向是：1. 繼續捕捉、記錄社會變遷的各個層面，2. 回溯、重建與解讀戰後社會變遷的根源與軌跡，4. 跨社會（國）（文化）比較以掌握台灣的形貌與本質。

²²臺大歷史學系黃俊傑教授在財團法人陳中和翁慈善基金會和高雄市政府支持下，自 1992 年開始創辦「高雄文化發展史」學術研討會，1993 年第二屆，1994 年第三屆，1995 年第四屆，1996 年第五屆，這五屆的論文由黃俊傑編成四冊《高雄歷史與文化論集》。中斷 4 年後，在財團法人淨心慈善基金會、高雄市政府、高雄縣政府和高雄市社區大學促進會支持下，2000 年第六屆，2001 年第七屆，2002 年第八屆，其論文由鄭水萍分別編成各一冊《高雄研究學報》。之後就停辦了。

²³屏東研究研討會，由財團法人大武山文教基金會首創於 2000 年，2001 年第二屆，2002 年第三屆，中斷 6 年後，由屏北社大續辦 2008 年第四屆和 2009 年第五屆。歷屆主題，詳見本文文末參考資料。

²⁴南臺灣社會發展研討會，由屏東教育大學社會科教育學系（後轉型為「社會發展學系」）創辦於 2005 年，2006 年第二屆，2007 年第三屆，2008 年第四屆，2009 年第五屆，由該系各出版論文集一本。

沒有太大的改善。這是臺灣在推展地方學的困境之一。

其次，在認識論和方法論層次上，也存在著一些困境。傳統學院的訓練，不論是歷史學地理學的地方志，人類學社會學的社區研究，或者學者共同的區域研究，往往強調知識系統、學理的客觀（旁觀）研究，知識對地方的主體意義和實踐願望往往不被重視，這種由上而下的知識系統對地方的幫助很有限。另一方面，地方/民間/草根的經驗知識，雖更具實踐意義，但由於人力和資源的侷限，卻又常常難以往上抽象成為系統化的知識型態，從而不利於其知識傳播、行動誘發。

學術研究不應該只是客觀地描述他者的工作而已，還應該有利於在地的居民。晚近，所謂「南方思惟」的學術逐漸在南方出現。關於南方意識，已有一些討論（李錦旭，1993；鄭水萍，1996；朱柔若，2005；鍾永豐，2007；林寶安、徐秀琴，2007）。然則，何謂「南方思惟」呢？晏山農（2009：12-13）下面這段話，切中肯綮：

就因目睹了「新居（按指台北市）/原鄉（按指嘉義市）」的激盪辯證，才慨然而生「南方思惟」。「南方」指涉的固然是地理上的南台，但若僅僅囿限於此，所謂的南方意象就祇是右翼保守的復古標本。它還必須是政治經濟學上左翼、反全球化的「南方」——如同義大利左翼革命家葛蘭西（Antonio Gramsci）以「南方問題」為起點，一步步建構文化霸權、有機知識分子、陣地戰、歷史集團等「實踐哲學」的飽實內容。唯有如此的「南方思惟」，南北差距才不致被矮化為藍綠對決或經費多寡的挹注而已。「南方思惟」追求的是政治、經濟、社會、歷史、環境的正義，這樣的信念置於世紀災難莫拉克對南台的肆虐後，更見真章。

屏教大的南臺灣社會發展研討會創辦於2005年，旨趣即在「為長期被忽略的南臺灣社會研究，提供一個制度化的公共論壇，鼓勵學院、公部門和民間一起來耕耘南臺灣社會的研究和實踐，以促進南臺灣社會的發展。」（李錦旭、劉賢俊，2005）次年成立的屏教大社會發展學系，其標舉的四個發展方向和重點之一強調「學術單位需參與在地社會，與在地社會進行深度的對話，才能發掘出更具脈絡意義的問題，使研究對象更具體、教學更切身，以提煉出更能解釋在地社會的理論和解決在地社會問題的行動方案。」（國立屏東教育大學社會發展學系，2006）

而成立於2008年的中山大學社會學研究所，更在其網頁上標舉出「南方社會學」的大旗，強調其「地理的南方（掌握南方社會脈動）」、「社會的南方（關切弱勢）」和「全球的南方（從全球來定位台灣）」的立場（國立中山大學社會學研究所，2008）。前述個別歷史學者結合高雄政界、基金會和高雄市社區大學所推動多年的「高雄研究」研討會，於2002年之後停辦²⁵，中山大學從2009年11月開始推動一系列「高雄學工作坊」，補位該空缺，矢言「從更根本的在地知識的建立做起」，希望能扭轉「做為台灣第二都會的高雄幾乎在台灣社會學知識建構過程中徹底缺席」的現象，「打破社會學知識重北輕南的格局，進而挑戰以北部經驗為主的社會學及主流論述」，「以高雄學做為起點，建立台灣的南方社會學」（國立中山大學社會學研究所，2009a，2009b）。

另一方面，由於2008年11-12月間高雄野草梅學運的激勵，高雄的學運學生、支持的教師（來自高雄、屏東一帶），以及一些高屏地區的NGO的成員（婦女團體、環保團

²⁵詳見註14。

體、工運團體、另類藝文工作者等)，共同於 2009 年組成了「南方野盟²⁶」，決議：1.定期聚會，激發公民議題的火花；2.機動性對地方公共事務提出批判論述與改變行動；3.拒絕與政黨掛勾，深耕民間活力與創造力，並與全國社運團體通氣，集體合作，面對不公不義的政策提出抗議（南方野盟，2009）。這個民間團體有一些學者參與，能否開創出更具實踐意義的行動學術，有待觀察。在運動過程中，李錦旭接續其〈南方論述的可能〉（1993）於 2008 年歲末提出「南方行動學術（The Southern Engaged Scholarships）」的概念，並嚐試描繪其願景：1.提供有價值的觀點和生活方式，供南方和其他地方的人參考；2.使南方的生活變得更豐富有趣、更有深度；3.為南方這片土地和人民發聲、做點什麼；4.使生活在南方/認同南方的人們能夠團結起來。

無論如何，臺灣南方的知識界，或多或少已體認到必須發展出與吾人賴以生存的土地相結合的研究取向。然而，誠如《2007 南台灣社會發展學術研討會論文集》兩位編者在其〈序言〉中所體認到的：

我們深信，不論是何種立場、何種形式的實踐，都必須與知識的生產交織辯證為積極向上的動能。我們也深知，這是一條長遠的路，獨行不足，勢應結伴向前。（吳根明、張義東，2007）

盼望學院相對穩定的制度化機制，能為南方的地方學搭起穩固的交流平台，使南方的學術網絡和社會聯繫得以代代相傳，形塑出各自地方學的傳統和特色。

參、地方學的形塑

那麼，地方學如何形塑的呢？本節分成四個小節來探討。

一、地方文化，來自何處？

誠如 Connell（2007）、和辻哲郎（1953）和 Geertz（1983）所指出的，知識有其區域性、地方性。實用上，對特定時空下的人民而言，更重要的不是知識的抽象普遍原則，而是知識的具體相對原則。類似地，中國學者吳康寧也指出：

思想，它首先是一種地方性知識。……有些思想表面上看起來似乎具有全球性，是針對人類共有問題的，但你如果追問下去往往會發現，這些思想的提出者首先還是因為被他所屬的那個民族和國家的當下困境、當前迫切需要解決的問題所逼，才去思考並提出來的。……對於真正想進行有思想的學術研究的人來講，寶貴的資源不在別處，就在研究者的本土境內與本土實踐，就在研究者生活於斯、感悟於斯的這塊土地上。（吳康寧，2006：85、87）

另一方面，知識傳統有其內在網絡和社會聯繫，我們有必要將各個地方學的內在傳統找出來，有意地去繼承和辯證成長，才能形成自己的風格和特色（參考：Collins, 1998）。

更細來談，地方文化源自：1.傳遞文化遺產：濡化；2.採借異文化：涵化；3.創造新文化：（1）發現文化遺產，（2）發明新文化；以及 4.上述三者的修訂：文化選擇。

從這個角度來看，過去幾年來，南方經驗的地方學，已經多少累積了一些地方文化；

²⁶關於南方野盟的分析，詳見李宇軒（2009）。

不過，其體系和內涵還不完整，有待進一步加以充實。

二、地方學的取向

在發展地方學的過程中，或許我們可以從五個層面來加以衡量：研究目的、研究對象、研究方法、概念工具²⁷以及理論觀點²⁸。

(一) 研究目的

理論 vs. 實際、知識 vs. 行動、知識是為了誰 (knowledge for whom)？知識是為了什麼 (knowledge for what)？這些都是常困擾知識人的問題。

就社大而言，「知識生產」與「知識解放」宜有密切的互動關係，兩者都不宜偏廢。例如：在教與學的過程中，可以透過「知識生產」來實踐「知識解放」，反之亦然。如此，社大宜兼顧「知識生產」與「知識解放」，才能走得遠。

就學院而言，在「研究」與「介入」之間，臺灣現今的學術界，是不是太以學術同行為對話對象而忽略了與非學術聽眾溝通（解放知識）？是不是太活在校園安全的堡壘裡，而忘了走出校園去「改造社會」呢？我們介入這個社會有多深呢？

美國社會學者 Michael Burawoy (2004: 19) 將社會學分成四種：專業社會學、批判社會學、政策社會學和公共社會學。前兩者以學術聽眾為對象，後兩者以非學術聽眾為對象。專業社會學和政策社會學，提供工具性知識；批判社會學和公共社會學，則提供反思性知識。其分類如下表：

表 1 社會學的勞動分工

	學術聽眾	非學術聽眾
工具性知識	專業的	政策的
反思性知識	批判的	公共的

Burawoy (2004: 11) 進一步將公共社會學分成傳統公共社會學 (traditional public sociology) 與有機公共社會學 (organic public sociology) 兩種。前者是在報紙上寫專欄評論重要公共事務的社會學家，被研究的公眾往往是不可見、沒有內部互動而微弱的、沒有組建運動或組織而被動的。後者則是社會學家與一個可見的、稠密的、活躍的、地方性的且往往是對立的公眾聯繫緊密。多數公共社會學是有機的，亦即社會學家與勞工運動、鄰里協會、信仰團體、移民權利團體、人權組織等共同工作。在有機社會學家與公眾之間存在一種對話、相互教育的過程。

學院，有必要提倡類似更具行動/實踐意義的學術研究，使知與行真正合一。

²⁷概念工具，指一個字或一組文字，用來表示有關事物本質或事物關係的一般觀念，它是一種心理建構，反映出特定的「觀點」。

²⁸理論觀點，指觀察某種社會情境所持的價值、信念與態度，它可以影響個人的知覺以及對其知覺的解釋。

德國社會學家 Max Weber (1918-1919 之交的冬季) 的演講詞〈學術作為一種志業〉談到專業與業餘的關係，具有啟發性。Weber 說，業餘工作者貼近現場往往有直覺，但缺少一套確切可靠的方法，無法判定、評估及經營發展其直覺的意義。相反地，專業工作者受學院訓練往往擁有一套確切可靠的方法，但因遠離現場而常缺乏直覺或靈感。唯有熱情與辛勤工作才能激發靈感，但最重要的是，兩者要結合起來²⁹。

(二) 研究對象

可分類成：1.個人煩惱 vs.公共議題，2.行動 vs.結構，3.微觀 vs.巨觀。也可以進行上述三者的交叉分析。研究對象的選擇，與研究者的旨趣和關懷，密切相關，無所謂「中立」、「客觀」的問題（參考：李錦旭，1994）。地方學對於研究對象的選擇，一方面要能回應人民的需要，而不能孤芳於學院中，成為博物館的一部分；另一方面，也應考慮地方學的內在邏輯和反身性，有點距離地省視其在地的實踐經驗。

(三) 研究方法

質的研究 vs.量的研究：這兩種研究方法的傳統，各有擅長，宜並舉。在此，人文學者與社會科學學者，宜攜手同耕共耘腳下的這片土地，發揮知識人的嚴謹度，來為人民謀福利。

(四) 概念工具

不同學門都有其特有的分析概念，這些概念往往來自國外，在應用到特定地方時，必須重新加以思考，才不會發生雞同鴨講、扞格不入的水土不服現象。而如何從所處土地上去歸納出特有的分析概念，則是建立地方學特色的關鍵。例如：說屏東「站尾會衰」，就很可能表達出屏東人的處境和心聲，我們可以從這裡去了解起屏東；說某個人住在「台江」比說這個人住在「管仔埔」或「安南區」，更讓這個人感到光榮，為什麼？

(五) 理論觀點

社會學者謝國雄主張：「培養歷史感、深挖基本議題、融合學術與生命、加上貫通『骨架、血肉與精神』，可以達成『最在地的、也是最全球的』真正國際化，這也是台灣社會學家對自己的社會與全世界做出深刻貢獻的前提。」（謝國雄，2008：652）

澳大利亞社會學者 Rob Connell 認為，光指認出核心與邊陲的不同是不夠的，符合邊陲需要的社會科學應該是要去研究核心社會，而且是從自己的角度。南方理論應該試圖去掌握核心地區是如何運作，並且了解他們如何延續世界規模的不平等（Connell, 2007: 216-7）。南方理論可以從選擇性地使用核心地區的概念，來發展其理論。同時，南方理論要有批判的距離，勇於挑戰核心地區的理論預設，並且自主地研究南方所特有的主題（Connell, 2007: 223-4）。

²⁹義大利馬克思主義者 Antonio Gramsci (1891-1937) 也有類似的說法，Gwyn A. Williams 將其轉述成：「群眾能感覺 (feel)，但往往不能明白 (understand)；知識份子能明白，但往往不能感覺。知識份子應該結合兩者，提升工人的階級意識，將工人階級隱含的歷史唯物論轉變成革新世界的力量。」（轉引自黃庭康，2002：20-21）

第三，要有文化自覺，我們可以由議題、特色來定位自己所生存的地方。另一方面，在全球化的浪潮下，地方的內涵和意義，已時刻在變動中。因此，何謂「地方學」會是個動態的概念，而這也正是地方發展的動力來源。

最後，無論如何，任何地方學都必須從整理地方既有的研究成果開始。即使小如台南市安南區這樣小的地方，都已有了 29 篇碩士論文在探討它（李錦旭，2009），能不重視既有的研究成果嗎？同時，也有必要如黃俊傑（2001）那樣，每隔一段時間就針對某一地方的研究成果和實踐經驗，進行回顧和前瞻；且如果能夠將地方學的內涵細分成幾個主題來回顧，當會更深入、更具啟發性。

三、地方學的內容

關於地方學的內容，人類學者黃應貴提供一個架構，引用如下，可作為思考的參考點。而每個地方都應當針對自己的特色和實踐經驗，加以修改，以符合當地人民的需要為主。

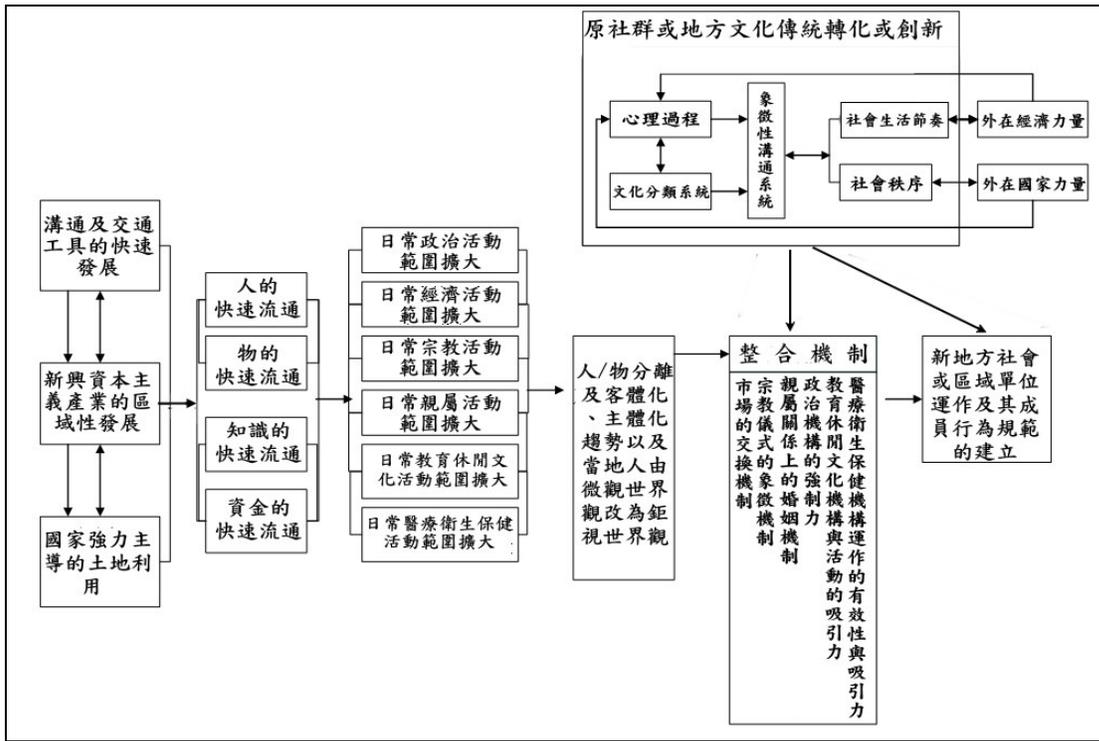


圖 1 區域再結構與文化再創造（黃應貴，2005）

四、地方學的形塑機制

關於地方學的形塑機制，黃申在以社大為中心，劃了一個架構圖（圖 2），有參考價值。茲說明幾點。

首先，誠如李國銘（2001b：392）所說的：「屏東目前最欠缺的是：在地研究社群。所謂

的『在地學者』，是指願意長期在屏東做研究、耕耘、對話的學者。他們未必是屏東縣籍出身或住在屏東的人。」因此，如何結合各方有限的人力物力，形成在地研發團隊，長期累積成果，或許是地方學得以建立的關鍵。

其次，強化地方文獻的搜集和出版。雖然有人（李國銘，2001b；周芬姿，2006a）建議成立地方檔案館，以利地方學的形塑，但衡諸現實，由地方政府文化處（主管地方圖書館）或當地學院圖書館來統籌，或許比較可行。

第三，鼓勵社區大學設置地方學學程。目前社大的學術性課程普遍面臨招生困難，一方面是學生興趣的問題，另一方面恐怕也與地方學師資匱乏、課程內容待轉化有關。社大全促會有必要就這幾方面和經費上加以協助。

第四，類似「大廟興學」、「臺灣水學」等臺灣學的範例，結合傳統與現代、民間、學院與官方，或許也是一個可行的途徑。

最後，在黃申在此模式中，相對忽略了地方大學院校在地方學發展過程中所可能扮演的角色。誠如上述，就南方的經驗而言，學院已開始自覺到建構地方學的重要，並已採取實際行動在推動，其固有的人力和物力，提供了相對比較穩定的發展平台。大學院校已漸有機會開設地方學相關課程。

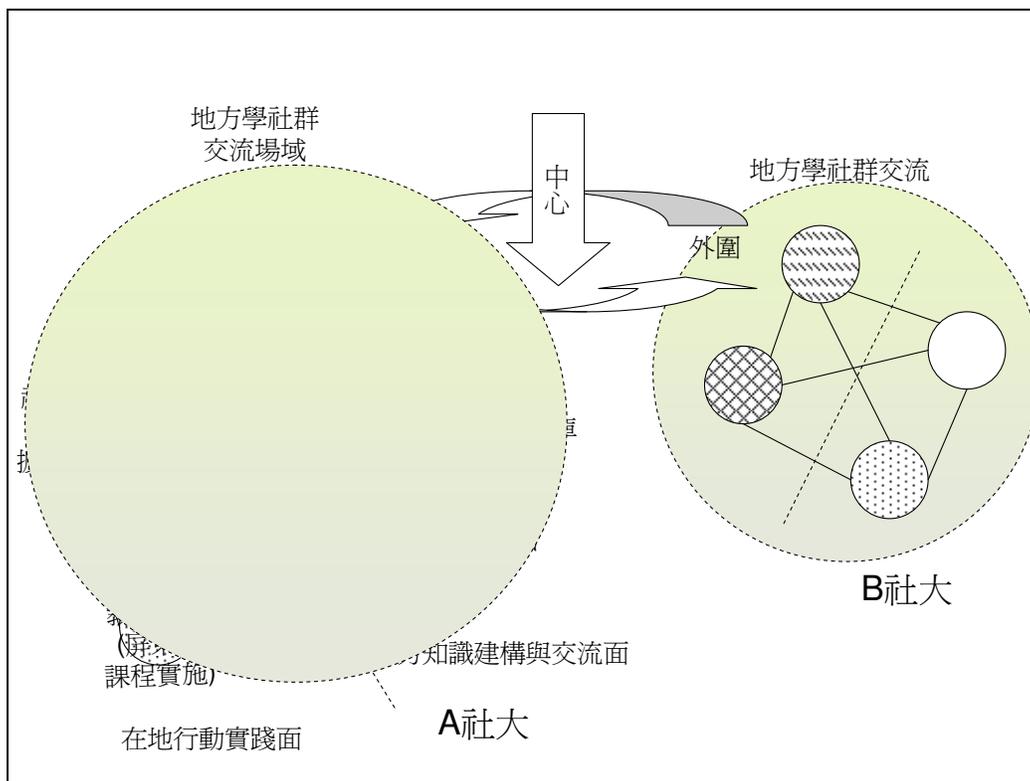


圖 2 地方學的形塑機制：以社大為中心（黃申在，2009）

肆、結語

臺灣南方的地方學，不論從「高雄研究」系列研討會創辦（1992）或社區大學成立（1998）開始算起，都已有十幾年的歷史了，但誠如上文的分析所示，所面對的困難還很多，有待進一步突破。關於地方學的形塑，談的人不多。本文從南方經驗出發，從認識論和方法論的角度，來談「兩種」地方學的形塑問題，並指出其可能的會通、強化和互補之道。本文發現，歷史已經給了我們機會，只要各方齊心協力、再接再厲，地方學甚至臺灣學的前景會是樂觀的。

最後，誠如黃俊傑（2001：14）所說的：「地方研究是台灣研究中的重要組成部分，只有建立在紮實而細密的地方研究上，台灣研究才能更上層樓。」讓我們引用謝國雄（2008）的說法，一起共勉：萬里之行，始於足下，最好的研究工具是耐操的靴子。

參考資料：

中央圖書館臺灣分館臺灣學研究中心 (2009)。臺灣學研究中心任務與展望。2009年8月8日取自該中心網站

http://www.ntl.edu.tw/taiwan.tw/content.php?MainPageID=148&SubPageID=159&Keyword_Search

王御風 (2008)。社區大學與地方學：以屏北社區大學推動「屏東學」為例。發表於屏東教育大學教育學系承辦「大學知識生產與學習策略研討會」，4月24-25日，屏東市：屏東教育大學。

台灣地方學研究發展學會 (2007)。台灣地方學研究發展學會組織章程。2009年8月8日取自

http://www.taiwan-localogy.org.tw/index.php?option=com_content&task=view&id=18&Itemid=50

朱柔若 (2005)。南台灣的社會發展：理論與方法。載於李錦旭、劉賢俊 (主編) (2005)，南台灣社會研究的先聲：從理論到實踐 (頁 1-20)。屏東市：屏東教育大學社會科教育學系。

李丁讚、吳介民 (2008)。公民社會的概念史考察。載於謝國雄 (主編) (2008)，群學爭鳴：台灣社會學發展史 (1945-2005) (頁 393-446)。臺北市：群學。

李宇軒 (2009)。基進民主在幸福城市？2009年高雄文化行動的社會力分析。論文發表於屏東教育大學社會發展學系主辦「2009年第五屆南台灣社會發展學術研討會」，10月16日，屏東市：屏東教育大學。

李國銘 (2001a)。屏東學學程。載於屏東縣社區大學 (編) (2001)，屏東縣社區大學九十年度第二學期學員暨選課手冊 (頁 96-98)。屏東市：屏東縣社區大學。

李國銘 (2001b)。期待一座屏東檔案館。收錄於李國銘著、詹素娟編 (2004)。族群、歷史與祭儀：平埔研究論文集 (頁 381-396)。臺北縣：稻鄉。

李國銘 (2001c)。在中心之外構築社區：屏東近二年來社區總體營造經驗。收錄於屏東縣社區大學 (編) (2003)，九十二年度第一學期學員暨選課手冊 (頁 152-158)。屏東市：屏東縣社區大學。

李錦旭 (1993)。南方論述的可能。中國時報，3月25日27版。

李錦旭 (1994)。「阿信」的控訴與基進道德觀。中國時報，7月23日11版。

李錦旭、劉賢俊 (2005)。編者前言。載於李錦旭、劉賢俊 (主編) (2005)，南台灣社會研究的先聲：從理論到實踐。屏東市：屏東教育大學社會科教育學系。

李錦旭、劉賢俊 (主編) (2005)。南台灣社會研究的先聲：從理論到實踐。屏東市：

屏東教育大學社會科教育學系。

李錦旭(2006)。邁向教育社會學的社區研究取向。中國教育學會教育社會學專業委員會第九屆學術年會論文，10月20日至22日於海南師範學院。

李錦旭(2008)。積極公民如何可能？：使教育社會學動起來。發表於屏東教育大學社會發展學系主辦的「第四屆社會理論與教育研究學術研討會，主題：教育社會學新的切入點」，11月12日於屏東教育大學。

李錦旭(2009)。台南市安南區文獻目錄。手稿。

吳茂成(2008)。村廟如何成為社區教育中心之探究：以台江《大廟興學》為例。發表於屏東教育大學社會發展學系主辦的「2008 第四屆南台灣社會發展學術研討會」，10月17日於屏東教育大學。

吳茂成(2009)。洪患？洪範？——建構愛鄉護水的常民科學知識。手稿。

吳康寧(2006)。關於思想的幾個問題。收入吳康寧(2008)，轉向教育的背後：吳康寧教育講演錄(頁49-94)。上海：華東師範大學出版社。

吳根明、張義東(2007)。序言。載於吳根明、張義東(主編)(2007)，2007年南台灣社會發展學術研討會論文集。屏東市：屏東教育大學。

吳根明、張義東(主編)(2007)。2007年南台灣社會發展學術研討會論文集。屏東市：屏東教育大學。

社團法人社區大學全國促進會網頁 <http://www.napcu.org.tw/napcuwebsite/>，2009年10月10日連結。

社團法人屏東縣社區大學文教發展協會、屏東縣屏北區社區大學(編)(2008)。2008年第四屆屏東研究研討會論文集：尋找屏東流域。屏東縣：編者。

社團法人屏東縣社區大學文教發展協會、屏東縣屏北區社區大學(編)(2009)。2009年第五屆屏東研究研討會論文集：大家來寫屏東。屏東縣：編者。

林孝信(總編輯)(2001)。解放知識·改造社會：2001台灣社區大學導覽。臺北市：社區大學全國促進會。

林寶安、徐秀琴(2007)。南台灣社會研究：「南台灣」在哪？載於吳根明、張義東(主編)(2007)，2007年南台灣社會發展學術研討會論文集(頁1-34)。屏東市：屏東教育大學。

周芬姿(2006a)。地方學之實踐構想。發表於「第八屆社區大學全國研討會，主題：在地深耕——社區大學與地方學的實踐」大會手冊(頁52)，4月28-30日，屏東。

周芬姿(2006b)。知識的，與行動的「地方學」。發表於「第八屆社區大學全國研討會，主題：在地深耕——社區大學與地方學的實踐」大會手冊(頁54)，4月28-30日，

屏東。

周婉窈 (2009)。面向過去而生：芬陀利室散文集。臺北市：允晨。

南方野盟網站，2009年7月11日取自 <http://groups.google.com.tw/group/wildgroup>

財團法人大武山文教基金會 (編) (2000)。第一屆屏東研究研討會論文集：多元族群與開發墾拓。屏東縣：編者。

財團法人大武山文教基金會 (編) (2001)。第二屆屏東研究研討會論文集：產業、生態、建築與鄉土。屏東縣：編者。

財團法人大武山文教基金會 (編) (2002)。第三屆屏東研究研討會論文集：恆春半島——風土、海洋與歌謠。屏東縣：編者。

高雄市第一社區大學 (2009)。高雄第一社大十年來與高雄學或在地議題相關之課程。高雄市：作者。

晏山農 (2009)。島嶼浮光：我的庶民記憶。臺北市：允晨。

夏黎明 (1996)。一個在地區域研究構想的提出與實踐。東台灣研究，1，3-8。

夏黎明 (2008a)。東台灣：對於一個地方的學術探險及文化轉向的故事。演講稿，1月7日講於屏東教育大學社會發展學系。

夏黎明 (2008b)。東台灣研究會的學術想像與實踐：一份當事人的筆記。東台灣研究，11，7-14。

教育部 (2009)。歷年度各級教育簡況。2009年10月11日取自教育部網站 http://www.edu.tw/files/site_content/B0013/98edu_1.pdf

張茂桂、吳忻怡 (2006)。台灣社會學的本土化與知識社會學的問題。台灣大學社會學系 (主辦)，從「實驗室的台灣」到台灣研究的深化——紀念陳紹馨教授百年冥誕研討會論文，11月18日，臺北市：臺灣大學。

國立中山大學社會學研究所 (2008)。南方的社會學。2009年9月20日取自該所網站 <http://www.gios.nsysu.edu.tw/au.htm>

國立中山大學社會學研究所 (2009a)。國立中山大學社會學研究所高雄學工作坊徵稿啟事：高雄學工作坊之一「高雄的文化地景與空間治理」。9月 e-mail 資料。其議程 2009 高雄學工作坊一「縣市合併後的高雄文化地景與空間治理」，11月13日舉行，11月 e-mail 資料。

國立中山大學社會學研究所 (2009b)。中山大學社會所高雄學性別工作坊徵稿啟事。10月 e-mail 資料。預定 2010 年 1 月 15 日舉行。

國立屏東教育大學社會發展學系 (2006)。系所介紹。2009年9月20日取自該系網站 <http://social.npue.edu.tw/front/bin/cglist.phtml?Category=1>

國立屏東教育大學社會發展學系（主編）（2006）。2006年南台灣社會發展國際學術研討會手冊。屏東市：編者。

國立屏東教育大學社會發展學系（主編）（2008）。2008年南臺灣社會發展學術研討會手冊暨論文。屏東市：編者。

國立屏東教育大學社會發展學系（主編）（2009）。2009年南台灣社會發展學術研討會手冊。屏東市：編者。

湯志傑（2008）。本土社會學傳統的建構與重構：理念、傳承與實踐。載於謝國雄（主編）（2008），*群學爭鳴：台灣社會學發展史（1945-2005）*（頁553-630）。臺北市：群學。

黃申在（2008）。區域連結與地方文化主體性：「知識解放」還是「知識建構」？發表於「第十屆社區大學全國研討會，主題：全球視野·在地行動」大會手冊（頁157-161），5月24-25日，基隆市。

黃申在（2009）。社區大學與地方學：外圍/中心、公共參與及空間整合的觀點。財團法人台灣研究基金會主辦「第四屆全國地方文史工作者研討會」論文，3月6-8日，南投：國立暨南國際大學人文學院國際會議廳。

黃俊傑（編）（1994）。高雄歷史與文化論集（第1輯）。高雄市：財團法人陳中和翁慈善基金會。

黃俊傑（編）（1995）。高雄歷史與文化論集（第2輯）。高雄市：財團法人陳中和翁慈善基金會。

黃俊傑（編）（1996）。高雄歷史與文化論集（第3輯）。高雄市：財團法人陳中和翁慈善基金會。

黃俊傑（編）（1997）。高雄歷史與文化論集（第4輯）。高雄市：財團法人陳中和翁慈善基金會。

黃俊傑（2001）。高雄文化研究的回顧與前瞻。載於鄭水萍（編），2001高雄研究學報：（2000）高雄研究研討會論文集（頁1-86）。高雄市：高雄市社區大學促進會、春暉出版社。

黃庭康（2002）。葛蘭西：國家權力與文化霸權。載於蘇峰山（編）（2002），*意識、權力與教育：教育社會學理論導讀*（頁1-33）。嘉義縣：南華大學教育社會學研究所。

黃啟訓（2008）。屏北社區大學「屏東學」建構歷程之研究。屏東教育大學教育學系碩士論文。

黃應貴（2005）。進出東台灣：區域研究的省思。載於黃應貴（2006），*人類學的視野*（頁149-174）。臺北市：群學。

黃應貴（2006）。區域再結構與文化再創造。載於黃應貴（2006），*人類學的視野*（頁

193-238)。臺北市：群學。

嘉義市社區大學 (2009)。嘉義社大地方學研究中心：地方學智囊團。2009 年 9 月 20 日取自嘉義社大網站 <http://www.cycuclub.com/a01det418.htm>

鄭水萍 (1996)。台灣的南方意識初探。載於黃俊傑 (編) (1996)，高雄歷史與文化論集 (第三輯) (頁 381-423)。高雄市：財團法人陳中和翁慈善基金會。

鄭水萍 (編) (2001)。2001 高雄研究學報：(2000) 高雄研究研討會論文集。高雄市：高雄市社區大學促進會、春暉出版社。

鄭水萍 (編) (2002)。2002 高雄研究學報：(2001) 高雄研究研討會論文集：高雄移民與產業發展。高雄市：高雄市社區大學促進會、春暉出版社。

鄭水萍 (編) (2003)。2003 高雄研究學報：(2002) 高雄研究研討會論文集。高雄市：高雄市社區大學促進會、春暉出版社、高雄市政府 (研考會)。

謝國雄 (2003)。從被遺忘的傳統再出發：台灣漢人民族誌與社區研究。載於謝國雄 (2003)，茶鄉社會誌：工資、政府與整體社會範疇 (頁 1-48)。臺北市：中央研究院社會學研究所。

謝國雄 (2006)。從「代用品」、「實驗室」到本地風光：陳紹馨與當代台灣社會研究。台灣大學社會學系 (主辦)，從「實驗室的台灣」到台灣研究的深化——紀念陳紹馨教授百年冥誕研討會論文，11 月 18 日，臺北市：臺灣大學。

謝國雄 (2008)。真正的國際化——台灣社會學如何面對？載於謝國雄 (主編) (2008)，群學爭鳴：台灣社會學發展史 (1945-2005) (頁 631-654)。臺北市：群學。

鍾永豐 (2007)。我的南部意識。讀書 (北京)，5，35-39。

蕭新煌 (1995)。台灣社會學與台灣社會：對典範轉移的幾點觀察。收入蕭新煌 (2002)，台灣社會文化典範的轉移 (頁 3-19)。臺北市：立緒文化公司。

顧忠華 (2009a)。台灣學的出發。2009 年 9 月 22 日取自 <http://www.napcu.org.tw/~napcu11/wordpress/?p=157>

顧忠華 (2009b)。災後的政治與知識重建。自由時報，9 月 11 日。

和辻哲郎 (1953；陳力衛譯，2006)。風土。北京：商務。

Angeles, Peter A. (1992；段德智、尹大貽、金常政譯，2004)。哲學辭典 (二版)。臺北市：貓頭鷹。

Burawoy, Michael (2004；胡麗娜、聞翔譯，2007)。保衛公共社會學。載於 Michael Burawoy (1998-2006；沈原等譯，2007)，公共社會學 (頁 3-57)。北京：社會科學文獻出版社。

Collins, Randall (1998；吳琮、齊鵬、李志紅譯，2004)。哲學的社會學：一種全球的

學術變遷理論（上下冊）。北京：新華出版社。

Connell, Raewyn (2007). *Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*. Cambridge, UK: Polity.

Geertz, Clifford (1983；楊德睿譯，2007)。地方知識：詮釋人類學論文集。臺北市：麥田。

Moore, Rob (2004). *Education and Society: Issues and Explanations in the Sociology of Education*. Cambridge, UK: Polity.

Weber, Max (1918-1919 之交的冬季；羅久蓉等譯，1991)。學術作為一種志業。載於錢永祥（編譯）（1991），*學術與政治：韋伯選集（I）*（頁 131-167）。臺北市：遠流。



人類文明與台灣

臺灣：人類文明史上的加拉巴哥群島

陳君愷/私立輔仁大學歷史學系教授

- 一、前言：從「一隻小小的蟑螂腳」談起
- 二、達爾文的《物種起源》與「加拉巴哥群島」
- 三、臺灣歷史、人文與自然的特殊性與豐富性
- 四、現階段臺灣獨立的歷史意義與臺灣學的可能
- 五、結語：擎起中國、航向世界的臺灣

**我驚嘆於台灣擁有如此多元而深刻的文化與自然生態環境，那讓我深愛著台灣。
馬修連恩 (Matthew Carl Lien)³⁰**

一、前言：從「一隻小小的蟑螂腳」談起

在戰後臺灣，由於諸多因素的影響，臺灣史研究長期受到漠視，這是一個不爭的事實。它除了受到政治力的牽絆外，學術界中某些人的顛預態度，也難辭其咎。

事實上，在臺灣研究中國史的學圈裡，的確有些人是抱有「程度差的學者才研究臺灣史」的偏見。據說某大學有位不斷批評《認識臺灣》課本³¹、專攻中國上古史研究的教授，曾在課堂上，將臺灣史比喻為「蟑螂腳」，並語帶諷刺的對學生說：「為什麼要去研究那小小的蟑螂腳？」

我們從這位教授使用「蟑螂腳」一詞來形容「臺灣史」，很可以看出：其輕蔑臺灣史的心態展露無遺。

但問題是：「小」真的就必然「不重要」嗎？

³⁰蔡淑芬，〈馬修連恩吶喊：我是台灣人！〉（《玉山周報》，第五期，臺北，玉山文化事業股份有限公司，二〇〇九年七月九日～十五日），p. 46。馬修連恩是來自北美、定居在臺灣的音樂家。

³¹關於教科書《認識臺灣》所引發的爭議，可參王甫昌，〈民族想像、族群意識與歷史——《認識臺灣》教科書爭議風波的內容與脈絡分析〉（《臺灣史研究》，第八卷第二期，臺北，中央研究院臺灣史研究所籌備處，二〇〇一年十二月出版）一文。

其實，我們若站在全人類的立場上來觀察，同樣做為人類的經驗，恐怕沒有哪一群人的歷史是比另一群人的歷史「小」或者「不重要」的吧！

況且，有時候「小」反而「很重要」呢！

二、達爾文的《物種起源》與「加拉巴哥群島」

為了清楚說明這個概念，在此，讓我們先打個岔，暫時擱下這個問題，而從十九世紀生物學革命的一個例子中，尋求一些啟發。

眾所周知，英國科學家達爾文（Charles Darwin）所撰的《物種起源》（The Origin of Species），揭開了十九世紀生物學革命的序幕。一八三一年十二月，達爾文搭乘英國海軍艦艇「小獵犬號」（H. M. S. Beagle）出發，做環球探險旅行，歷經近五年的時間，直到一八三六年十月方返回英國³²。

一八三五年九月，達爾文一行抵達南美洲西岸外海的加拉巴哥群島（Galápagos Islands）³³。在這個由十餘個主要島嶼組成、總面積僅約近八千平方公里的群島，達爾文發現到：

島上的自然狀況非常有趣，十分值得注意。……。這個群島本身就是一個小小的世界，或者更加正確的說，就是一個附屬於美洲的衛星；它曾從美洲大陸得到幾個偶然飄泊來的生物，因此接受了大陸上特有生物的一般特性。考慮到這些島嶼的面積很小時，我們就會對它們的特有生物之多，分佈範圍之有限，感到非常驚奇。³⁴

而達爾文在這個群島所得到的收穫，誠如作家穆爾黑德（Alan Moorehead）所指出的：

對於小獵犬號來說，這裡不過是漫長航程中的一站而已，但對達爾文來說，它的意義遠不止此。因為他就是在這個地方，以最意想不到的方式（就像有人會在旅程中的某輛汽車或火車上，突然產生靈感般），開始對於這個星球上的生命演化，創出一套連貫一致的觀點。套句他自己的話：「就在這兒，包括空間以及時間，我們似乎被帶領更靠近那個偉大真相，那個謎中之謎：地球上新物種的最初面貌。」³⁵

由此可以看出：達爾文在加拉巴哥群島的經驗，對他撰著其劃時代的巨著《物種起源》，佔有極為重要的位置。

³²關於達爾文搭乘小獵犬號所進行的環球之旅，可參穆爾黑德（Alan Moorehead）著，楊玉齡譯，《達爾文與小獵犬號——「物種原始」的發現之旅》（臺北，天下遠見出版股份有限公司，二〇〇二年六月十日第一版第十次印行）；達爾文（Charles Darwin）著，周邦立譯，葉篤莊修訂，《小獵犬號環球航行記》（臺北，臺灣商務印書館股份有限公司，二〇〇六年九月初版二刷）二書。

³³關於達爾文在加拉巴哥群島的探索活動及所獲得的啟發，參穆爾黑德（Alan Moorehead）著，楊玉齡譯，《達爾文與小獵犬號——「物種原始」的發現之旅》，pp. 209-234；達爾文（Charles Darwin）著，周邦立譯，葉篤莊修訂，《小獵犬號環球航行記》，pp. 461-502，惟 p. 461 之「1935年」係「1835年」之誤。

³⁴達爾文（Charles Darwin）著，周邦立譯，葉篤莊修訂，《小獵犬號環球航行記》，p. 470。

³⁵穆爾黑德（Alan Moorehead）著，楊玉齡譯，《達爾文與小獵犬號——「物種原始」的發現之旅》，p. 212。

這一段物種起源發現的歷史，在達爾文誕生兩百週年的今天，尤其具有啟發意義。

我們由前述的事實可知：「小小的」加拉巴哥群島，是達爾文形成其畫時代之物種演化理論的重要觀察站；也因此，「小」與「不重要」，是不能輕率的畫上等號的。

由於加拉巴哥群島的特殊性與豐富性，使得它成為啟發達爾文開展其生物學理論的重要樣本。很顯然的：特殊性與豐富性，才是決定一個地方是否重要的關鍵，而非它的大小。

而我們的家園臺灣，正好擁有這樣的特殊性與豐富性。

所以，如果我們從這個角度看，那麼，所謂「小小的」臺灣，難道不可能成為建構人類文明演化理論的重要觀察站？

據此，我們更應該反過來追問的是：究竟是怎樣的一種觀念，使得這位教授會抱有這樣褊狹的想法？

眾所周知，許多人每當提及中國，很自然的，就會出現如下的字眼：「地大物博」、「廣土眾民」、「源遠流長」、「長江美，黃河壯」、「萬里長城萬里長」……等等，簡直就是多到「族繁不及備載」！於是，壯闊、雄渾、宏偉、巨大、悠久……等等，往往被賦予正面的價值，從而形成一套價值觀與美學。至於像日本這樣「鳥不拉屎」的「蕞爾小國」，不過是「夜郎自大」的「跳梁小丑」罷了；而比「小日本」還小的臺灣，自然更是等而下之！

類似這樣的觀念與用詞，早已在我們的日常生活中耳熟能詳。若仔細分析起來，將會發現：其實是文化的因素，決定了評價的標準。

很顯然的：認為「小」便「不重要」的想法，是中了傳統中國「數大便是美」的流毒。

然而，臺灣人獨特的歷史經驗及其所產生的文化，卻不是「臺灣是中國的一部分」這種政治口號所能抹殺得掉的。其實，如果一個學者長期被僵化的學術教條和意識形態所左右，而對史學研究的目的、方法，缺乏足夠深刻的思索與反省，則他恐怕很難避免會去窄化或鄙視各個人群的獨特經驗。

所以我們認為：反而只有對史學理解不夠、也就是「程度差」的學者，才會抱持「螳螂腳」這種偏見。

況且，聽了這樣的話，我們也終於恍然大悟：原來這位長期研究中國上古史、並主張「臺灣為中國的一部分」的教授，是把中國史視為「螳螂」的！

這個例子充分反映出：中國人那種愛耍嘴皮子、想輕蔑別人、卻反而侮辱了自己的荒謬行徑！這導因於深受傳統中國文化影響的中國人，往往缺乏足夠的邏輯訓練。正如同戰後自中國來臺的學者殷海光所指出的：「邏輯一科，中國自己根本沒有這個傳統」、

「一般社會不識邏輯為何物」³⁶。這位對臺灣這麼不屑的反動派歷史學者，想來真是傳統中國人的代表！相對的，現代臺灣人中的民主派，卻往往繼承了戰後自中國渡海而來的殷海光所留下的邏輯學傳統！

三、臺灣歷史、人文與自然的特殊性與豐富性

既然我們把臺灣比擬為深具特殊性與豐富性的加拉巴哥群島，那麼，我們就來看看：臺灣的特殊性與豐富性，究竟展現在什麼地方。

臺灣做為南島民族與漢民族的交界地，做為歐亞大陸與太平洋緊連的輻輳地，早在數千年前，就是南島民族遷徙的重要中繼站。在這樣的地理位置上，使得臺灣的南島民族是豐富而且多元的³⁷。

當十六、十七世紀西方列強開啟所謂的「大航海時代」、而向全球擴張的時候，其艦隊與船團所到之處，可以說是無遠弗屆，所向披靡；不料，卻在東亞海域遭遇到強勁的對手。這位敵手，就是原名鄭森的鄭成功。

鄭成功出身於中國自宋元以來即為國際大港的泉州。他的父親鄭芝龍，原為海盜，縱橫於北從日本、南至南洋的海上，娶日人田川氏為妻，生了混血兒鄭成功。據云鄭芝龍受南明招撫後，「海舶不得鄭氏令旗不能往來」³⁸。從鄭芝龍到鄭成功，他們父子所建立的鄭氏海上王朝，稱雄東亞海域。其後，由於鄭芝龍降清，父子分道揚鑣；而鄭成功北伐南京失利，遂東渡臺灣趕走荷蘭人³⁹。荷蘭人被逐離臺灣一事，是近代西方列強殖民史上少見的挫敗。鄭成功在臺灣立足之後，還遣使赴馬尼拉，招諭當地的西班牙殖民當局，西班牙人因此大為震動，決定強硬對付，呂宋當地華人還因而遭到屠殺，鄭成功大怒，一度準備出征，後因病歿而止⁴⁰。

舊帝國主義時代的臺灣如此，新帝國主義時代的臺灣，也不遑多讓。

清代臺灣的漢人，大多數來自中國閩南地區，其中泉州人自古即以商業活動見長。從漢人進入臺灣開始，商業活動從未停止，「重商趨利」一直是臺灣開發史上的特色。十九世紀中葉以降，在逐漸傾頹的大清帝國領域裡，臺灣是少見仍維持高度經濟發展的區域。一八六〇年代，臺灣西部以稻作為主的生產方式遇到了瓶頸，加上清廷接受英法要求開港的條約，遂遭逢洋米傾銷的競爭。結果，這種危機卻變成轉機，開港反而成為利基，茶、糖、樟腦等經濟作物，取代了食糧作物稻米的重要性，烏龍茶甚至遠銷美洲

³⁶ 殷海光，〈邏輯究竟是什麼〉（殷海光著，林正弘主編，《殷海光全集 拾參 學術與思想（一）》 臺北，桂冠圖書股份有限公司，一九九〇年三月初版一刷），p. 194。

³⁷ 參周婉窈，《台灣歷史圖說（史前至一九四五年）》（臺北，聯經出版事業公司，一九九八年十月二版二刷），pp. 36-42。

³⁸ 川口長孺，《臺灣鄭氏紀事》（臺灣歷史文獻叢刊，南投，臺灣省文獻委員會，一九九五年八月三十一日出版），p. 14。

³⁹ 關於鄭成功麾下軍隊與駐守臺灣之荷蘭人的作戰經過，可參文達峰（Jonathan Manthorpe）著，柯翠園譯，《禁忌的國家——台灣大歷史》（臺北，望春風文化事業股份有限公司，二〇〇九年六月初版一刷），pp. 107-129。

⁴⁰ 戚嘉林，《臺灣史 A. D. 1600-1945（上冊）》（臺北，作者自印，一九九一年九月新增修版），p. 214。

⁴¹。我們可以清楚的看到：當同一個時期的中國經濟衰敗之際，臺灣的經濟卻不斷成長。

只是，不論幸或不幸，一八九四年清日甲午戰爭爆發，大大改變了臺灣的命運。臺灣在清帝國戰敗後，於一八九五年被割讓給日本帝國。眼看家園將淪落於異族之手，為了自救，臺灣人居然建立了東亞第一個以「民主」為名的國家⁴²。然而，雖然經過了慘烈的武裝抗爭，仍終歸失敗⁴³。於是，臺灣成了十九世紀新帝國主義列強中唯一的黃種人國家——日本的第一個殖民地。

在日治時期，臺灣做為日本這個東亞後進帝國主義者的第一個殖民地，本已是極為殊異的特例⁴⁴。而相較於白種人在亞、非、拉丁美洲對有色人種的殖民，被同為黃種人殖民的臺灣，更與日本有著極為奇異的關係。誠然，臺灣透過日本接觸西洋文明，似乎是文明的輸入者；但對臺灣與日本雙方而言，所謂「文明」與「野蠻」的界定，卻是極為特別的。例如留學德國、娶德國女子為妻、擔任臺灣總督府醫學校第二任校長的高木友枝，就曾對其臺灣學生說：「臺灣服是世界最衛生的衣裳」⁴⁵，顯見即便擁有「文明開化」的德國經驗、又是日本殖民者的高木友枝，卻能高度肯定臺灣的優點。況且，日本原本是儒學的輸入國，而臺灣人自認繼承中原正統文化，所以，對許多臺灣人而言，殖民者日本又何嘗較被殖民者臺灣來得優越？

尤其有趣的是：做為被殖民統治者的臺灣人，雖然的確就某一方面，認為自己擁有較殖民統治者高等的文化；但另一方面，卻也承認對方有值得我們學習的長處。因此，臺灣人不僅不會「一竿子打翻一船人」、不分青紅皂白的全盤否定日本殖民統治；相反的，臺灣人在批判殖民統治者的同時，也學習、肯定並欣賞對手的優點，展現了高度的自尊與自信。這在世界殖民史上，應當也是少見的。

重要的是：臺灣人原有的移墾特性與高度社會流動，在脫胎自封建社會的日本之殖民統治下，有了奇特的變化。在這場「動態的臺灣」與「靜態的日本」的相遇中，臺灣文化開始擁有了一種與己身極為異質的特性，構成這個特性的要素，通常被臺灣人稱為「日本精神」。

我們決不否認有些人不自覺的受到殖民統治者的影響，而以殖民者的價值標準為標準，然而，這個複雜的精神狀態，卻常常面對政治意識形態與中國民族主義的曲解。臺灣人肯定日本的長處、並希望繼續保有這些長處。卻往往被選擇性認知的批評為「殖民地肯定論」、或被批評為「背離亞洲價值」。

這些批評，姑且由他；但毫無疑問的，不論是「殖民論述」、「反殖民論述」或「後

⁴¹參戴國輝著，林真理譯，〈晚清期台灣的社會經濟——并試論如何科學地認識日人治台史〉（收錄於戴國輝，《台灣史研究》，臺北，遠流出版事業股份有限公司，一九八五年三月二十五日初版），pp. 39-47。

⁴²關於臺灣民主國的相關史事，詳參黃昭堂著，廖為智譯，《台灣民主國之研究》（臺北，財團法人現代學術研究基金會，一九九三年十二月初版）一書。

⁴³⁴⁴關於這場史稱「乙未抗日」之武裝抵抗運動的相關史事，詳參黃秀政，《臺灣割讓與乙未抗日運動》（臺北，臺灣商務印書館股份有限公司，一九九二年十二月初版第一次印刷）一書。

⁴⁴這種獨特性，反映在日本這個後進帝國主義者對臺灣的統治，較其他先進帝國主義者更為規訓（disciplinary）。相關的討論，可參姚人多，〈認識台灣：知識、權力與日本在台之殖民治理性〉（《台灣社會研究季刊》，第四十二期，臺北，台灣社會研究雜誌社，二〇〇一年六月出版）一文。

⁴⁵杜聰明，《回憶錄》（臺北，龍文出版社股份有限公司，一九八九年六月十五日初版），p. 57。

殖民論述」，倘若缺乏臺灣的歷史經驗與論述，就顯得不完整⁴⁶。而就如同日本在既非歐美、又非白人的情況下，卻能在十九世紀末葉邁向近代化的高度特殊性一般，做為隸屬於日本這個特例的第一個殖民地、又與日本有著相當的同質性與異質性、同時也在與日本近代化交互作用的脈絡下邁向近代化的臺灣，倘能仔細分析其要素與特性，必將對世界近代化的歷史，有所補充，甚至可能對所謂「近代化理論」，提出新的典範(paradigm)⁴⁷。

戰後，臺灣特殊的歷史軌跡，仍然如同濁水溪般奔流向前。當臺灣脫離日本殖民統治後，由於中國代表盟軍接收、加上受到中國國共內戰的波及與美蘇冷戰序幕的揭開，使得臺灣在國際法上的法律地位，成為一樁未解決的懸案⁴⁸。這對許多渴求獨立建國的臺灣人而言，或許是一種不幸，但戰後臺灣各種特殊化的面貌，卻也由此而生。

於是，臺灣目前尷尬的國際處境，成為令人匪夷所思的特例。以人口與土地而言，臺灣約屬中型國家；然而，臺灣卻擁有和人口與土地不成比例的經貿、軍事與文化實力，可謂是一經貿大國、軍事大國與文化大國，是中型國家裡的強權。

然而，像這樣一個具有完整主權國家形式的國家，卻不能進入聯合國成為會員國，現今世界上還有比這裡更獨特的地方嗎？更何況，這種實力是在中共的蠻橫打壓下所培植起來的，它充分展現臺灣人的創意與韌性，而中共越打壓臺灣，就越發凸顯臺灣的特殊性。

臺灣人錯過了兩次世界大戰後的獨立潮，而這種錯過，又是何等殊異。這不能不與臺灣在日本殖民統治下、以及脫離殖民過程所產生的國民意識建構有關。具有近代意義的「臺灣人」認同，是在日治時期因物質基礎與精神層面雙重交互作用而形成的。當然不可否認的，臺灣人的「祖國意識」，是臺灣人意識的重要組成因子之一。然而，在認為「回歸祖國懷抱」卻又與所謂「祖國」之間產生巨大文化衝突的情形下，一九四七年爆發了二二八事件，其後更經歷白色恐怖。經過幾十年的奮鬥，二二八平反運動終於得到相當的成果；但臺灣又是世界上少數成功走向民主、卻在進行轉型正義時失敗的例子。只不過，目前雖一時失敗，卻又繼續堅持。

當然，臺灣在一九八〇年代以降的和平民主轉型，也是舉世罕見、而深具歷史意義的典範。學者阮銘曾引用美國威斯康辛大學政治學教授愛德華·弗里德曼(Edward Friedman)的說法，認為「民主臺灣」在世界歷史上的開創意義，只有「民主雅典」與「法國大革命」兩個先例可以相比擬。其意謂民主雅典、法國大革命與民主臺灣，在各

⁴⁶例如時下頗為盛行的後殖民論述——薩依德(Edward Said)的「東方主義」(Orientalism)，就受到社會學者姚人多以日治臺灣的實例加以挑戰，詳參姚人多，〈認識台灣：知識、權力與日本在台之殖民治理性〉一文。

⁴⁷關於臺灣「近代化」的開端及其歷程，學界可謂眾說紛紜，相關討論可參張隆志，〈劉銘傳、後藤新平與臺灣近代化論爭——關於十九世紀臺灣歷史轉型期研究的再思考〉(收錄於中華民國史專題第四屆討論會秘書處編，《中華民國史專題論文集 第四屆討論會》，臺北，國史館，一九九八年十二月初版)一文。至於筆者從「西方世界如何邁向近代化」的歷史角度，嘗試對此一論爭提出的解答，則可參陳君愷，〈臺灣的近代化蛻變——日治時期的時代特色及其歷史意義〉(收錄於林麗月主編，《近代國家的應變與圖新》，臺北，唐山出版社，二〇〇六年十一月三日第一版第一次印刷)一文。

⁴⁸關於臺灣在國際法上的法律地位問題，參彭明敏、黃昭堂著，蔡秋雄譯，《臺灣在國際法上的地位》(臺北，玉山社出版事業股份有限公司，一九九五年五月初版一刷)一書。

自的歷史時代，分別代表著人類走向民主的一種典範，深刻影響世界歷史的發展；雅典與法國創立了西方世界的民主典範，而臺灣則創立了東方世界的民主典範⁴⁹。

然而，做為當前世界華人中「唯一」真正屬於民主政體的國家，或者說，做為當前世界華人國家中唯一的民主國家，臺灣的確有著足以自傲之處，而其原因，是歷史性的。

當一九三五年臺灣首度實施地方自治時，吳新榮在一九三五年十一月二十二日的日記中，表達了他對這次選舉的期許：

今日是臺灣地方自治改正制度第一回總選舉之日，雖不是真正的自治，但是選舉一事，除起政黨、團體以外，如這回比較大眾化人民選舉，諒必是為漢民族第一回的，這也可量度漢民族的政治方式何樣比較的適當。⁵⁰

顯見在二十世紀前半葉，已有臺灣人意識到：臺灣的民主領先中國遠甚。要了解臺灣何以會這麼奇特，只有回到臺灣人的歷史脈絡去，才能得到正確的答案。

從歷史發展的脈絡上看，臺灣原本就具有與中國不盡相同的特質。做為一個與中原大陸民族有所差異的海洋民族，臺灣人繼承了平埔族原住民的公廨集會、漢人開發過程中土地開墾與水利興修的集資合議、商人組織「行郊」並參與地方公眾事務等等作為所呈現出的自治能力，在在使得民主易於連結既有的習俗，從而接受西方民主制度⁵¹。

因此，在臺灣這樣的文化環境中，得以自由的開出民主之花；反觀西方民主制度到了中國，卻總是「橘逾淮而變為枳」，無法真正的落實生根。從另一個角度看：中國文化到了臺灣，不僅其優美的成分，可以得到保存與發揚；至於其惡質的成分，卻也能「枳逾淮而變為橘」，透過批判而得到新生⁵²。甚至連中國的大革命家孫文，在二十世紀前半葉臺灣所受到的尊崇與信仰，也與同一時期中國的對他的標榜與利用，迥異殊途⁵³。所以，對臺灣與中國而言，重點不是在於有沒有種子，而是氣候與風土，決定了其能否發芽與生長。

從以上種種特殊現象看來，臺灣雖小，但做為一個這麼深具特殊性的地方，怎麼不會是人類文明發展史上的「加拉巴哥群島」？

臺灣由於不同時期移民的進入，累積了繁複多元的人文風貌。臺灣飲食文化的豐富

⁴⁹說見阮銘，〈台灣的民主——世紀的典範〉（收錄於阮銘，《民主台灣 VS. 共產中國》，臺北，玉山社出版事業股份有限公司，二〇〇一年十二月初版三刷），pp. 190-191。

⁵⁰吳新榮著，張良澤主編，《吳新榮全集6——吳新榮日記（戰前）》（臺北，遠景出版事業公司，一九八一年十月初版），p. 24。

⁵¹陳君愷，《臺灣「民主文化」發展史研究》（臺北，記憶工程股份有限公司，二〇〇四年三月初版一刷），p. 122。

⁵²臺灣人對中國文化的批判，已足以形成一個知識史的傳統。近年來，更展現在「去中國化」這樣的一個命題中。相關的討論，可參陳君愷，〈關於當前臺灣「去中國化」現象的文化省思〉（新境界文教基金會、台北市立教育大學社會科教育學系所主辦「2005『中華文化』與『台灣本土化』研討會」會議論文，二〇〇五年十月十五日）一文。

⁵³參陳君愷，〈我本將心託明月——日治時期臺灣的「孫主義者」〉（收錄於國立國父紀念館編印，《孫中山與日本殖民時期台灣政治社會運動學術研討會論文集》，臺北，國立國父紀念館，二〇〇五年九月三十日出版）一文。

與創新，素為人們津津樂道。而臺灣語言的豐富，亦值得大書特書。很多人豔羨或欽服當前有不少歐洲人，往往能精通數國語言，殊不知臺灣人會數種語言者甚眾。我們必須指出的是：這種豔羨或欽服，是由於許多人未做深一層的解析與探索，對「國家」這個前提不假思索的接受，以致疏忽了臺灣人的語言能力。其實，北京語與河洛語的差異，不論就用語、發音來看，恐怕相當於英語與拉丁語的差異，只不過因為現實上沒有獨立的主權國家，明定以客語、河洛語做為官方語言，否則不少臺灣人早就精通數「國」語言⁵⁴！事實上，從語言的歷史與分類觀之，保存周、秦古音的河洛語，不啻是漢藏語族中仍然存活並持續發展的「古拉丁語」⁵⁵。操河洛語的臺灣人，在日常生活中所使用的辭彙，諸如「有身」、「行春」、「交關」、「新婦」，皆可以輕易的在中國古籍《詩經》、《左傳》、《史記》、《漢書》、《三國志》、《後漢書》中找到。

至於河洛語所保存的聲調，特別是入聲，北京語更是早已在數百年前即已流失⁵⁶。而屬於阿爾泰（Altaic）語系的日、韓語，由於輸入漢語，也保留了入聲，擁有上古漢語、中世漢語與近世漢語的臺灣，反映了東亞語言變遷的資料庫。這種能與古今連結的臺灣，再加上豐富的南島語族，怎會不值得研究呢⁵⁷？

早在一九八〇年代初，原籍中國山東、戰後來臺的學者畢長樸便曾呼籲：

若從國家的長遠目標看，國民之絕大部份如皆能另通一種特殊方言，豈非亦是國家之福？何況且不遑論對文化傳統深入了解之功能？明白的事例，如今日西歐諸國，雖每國皆各有其官定國語，但在國民教育中，每一國民皆需通曉英語，其中特以荷、比、盧等國為甚，此等安排，從未聞曾有損于彼國家之正統，不獨無損，且事實明顯，實甚有利于其國家之開拓。⁵⁸

姑不論其主張係基於何種國家與文化認同，但臺灣人有能力與歐洲人同樣精通多語的事實俱在，又豈能任意妄自菲薄！

臺灣歷史的複雜、族群與文化的多元，已經讓臺灣擁有足以傲視世界的人文風貌；而臺灣的自然環境，更是包括了寒帶、溫帶、亞熱帶到熱帶，各種氣候並陳。只要登一趟玉山，就可以看到林相的變化，逐漸由熱帶、亞熱帶、溫帶轉變到寒帶。誠如生態學者郭城孟所指出的：「臺灣是一個又多又少、又老又年輕、又大又小的島嶼」⁵⁹。例如在

⁵⁴臺灣的河洛人，一般多通曉河洛語與北京語，客家人則多通曉客家語與北京語或河洛語。筆者曾親見一個荒謬的例子，在國立臺灣師範大學歷史研究所博士班就讀時，筆者某同學因為精通圖博語，要考第二外國語時被拒，因為圖博語不算外國語！

⁵⁵例如在義大利薩丁尼亞中南部的羅古多語（Logudorese）與康波丹語（Campidaness）這兩種方言，由於與義大利語截然不同，而近似古典時期的拉丁語，「使得許多拉丁語系語言學家認為這兩種方言是所有拉丁語系語言中最古與最保守的」。說見白馬禮（Mario Pei）著，李慕白譯，《語言的故事》（臺北，臺灣商務印書館股份有限公司，一九八〇年八月初版），p. 448。

⁵⁶參陳慧劍，《入聲字箋論》（臺北，東大圖書股份有限公司，一九九三年五月初版），p. 28。

⁵⁷相關的討論，可參陳君愷，〈戰後「國語」政策對臺灣本土語言的影響：以閩系臺語為例〉（台灣客社、台灣客家研究學會、台灣客家聯盟、台北市客家文化基金會、台灣原社籌備會、台北市立教育大學社會科教育學系、台北市立教育大學教務處通識教育中心主辦「從『國語政策』到『多元文化政策』學術研討會」會議論文，二〇〇七年四月二十八日）一文。

⁵⁸畢長樸，〈論閩南語言與中國傳統文化〉（《臺灣文獻》，第三十三卷第二期，臺中，臺灣省文獻委員會，一九八二年六月三十日出版），p. 102。

⁵⁹郭城孟，〈臺灣生態的獨特性〉（載於：<http://www.thb.gov.tw/view/view.htm>，擷取時間：二〇〇九年十月二十四日），p. 3。此文係郭城孟於二〇〇六年十二月五日的演講稿，筆者引用此文係經徵詢作者

「又大又小」方面，他說：

臺灣從生物的角度來看，是一個很大的島嶼，生物種類很多，因為它擁有變異性很大且多樣的棲息環境，所有類群的生物相當也就非常複雜。但是面積卻又很小，因此不論是蘭花、蕨類、鳥類、蝴蝶、兩棲…等，若以單位面積的種數排行，在世界上總是數一數二。所以由生物的角度，臺灣是一個大國，由面積的角度，它是一個小國，不折不扣是個又大又小的島嶼。⁶⁰

至於「臺灣是世界上唯一擁有高山地形，且在高山地帶因為海洋氣候而擁有完整綠色森林的地區」⁶¹；「臺灣的生態實在全世界最奇特的地方」⁶²；「臺灣的物種歧異度之大，自然資源之豐富，非其它地區所能比擬」⁶³；所以要「稱臺灣為『活的地質教室』實不為過」⁶⁴。

因此，要了解這樣的豐富自然，只有倚賴豐富的心靈才能達成！當臺灣人對自己所處的自然環境了解越多，就意味著臺灣的自然科學研究越發豐富，越值得我們加以探討。

重要的是：雖然近代的自然科學是由西方引進、或藉由日本為中介而移入臺灣，但它具有本土化的可能。例如臺灣的B型肝炎研究與防治，就是取材自臺灣特殊的疾病表現型態，對其進行深入的探索與試圖根本的解決，從而成為獨步世界的醫學成就⁶⁵。那應是知識生產原則的引進，而非僅止於生產技術的引進。

自然科學如此，社會科學亦然。過去臺灣的社會科學，多是移植套用西方理論；到了一九八〇年代初左右，學術界雖曾一度興起試圖將「社會及行為科學研究」予以「中國化」的努力⁶⁶，然而，隨著政治自由化與民主化的推展，更漸次出現建構本土社會科學的呼聲。從社會科學的歷史發展軌跡來看，這種從「移植」、「中國化」到真正的「本土化」，反映了自我認識的強烈意願與自主意識的抬頭。其實，馬克思（Karl Marx）、恩格斯（Friedrich Engels）的社會科學理論，是來自對歐洲歷史的認識；臺灣的社會科學，自然也應立足在對臺灣歷史的認識上。

對臺灣的眾多知識，將會逐漸積累成為臺灣學。而若想達到對臺灣的充分了解，歷史方法當然是一個極為重要的途徑。事實上，知識的「發展」本身就是歷史性的。為了開展臺灣學，我們需要全面展開對臺灣醫學史、臺灣生物學史、臺灣自然災害防治史……，以及臺灣政治學史、臺灣社會學史、臺灣法律學史……的基礎研究；再加上與

同意，在此深表謝忱。

⁶⁰ 郭城孟，〈臺灣生態的獨特性〉，p. 3。

⁶¹ 郭城孟，〈臺灣生態的獨特性〉，p. 1。

⁶² 郭城孟，〈臺灣生態的獨特性〉，p. 4。

⁶³ 郭城孟，〈臺灣生態的獨特性〉，p. 5。

⁶⁴ 郭城孟，〈臺灣生態的獨特性〉，p. 6。

⁶⁵ 參楊玉齡、羅時成，《肝炎聖戰——台灣公共衛生史上的大勝利》（臺北，天下遠見出版股份有限公司，二〇〇〇年一月五日第一版第二次印行）一書。

⁶⁶ 參楊國樞、文崇一主編，《社會及行為科學研究的中國化》（中央研究院民族學研究所專刊乙種第十號，臺北，中央研究院民族學研究所，一九九一年四月初版第四刷）一書。相關的討論，則可參傅大為，〈歷史建構、邊陲策略與「中國化」——對臺灣「行為及社會科學中國化」提法的一思想史研究〉（收錄於傅大為，《異時空裡的知識追逐——科學史與科學哲學論文集》，臺北，東大圖書股份有限公司，一九九二年十月初版）一文。惟筆者未必同意傅大為的見解，當另文探討，此處從略。

包括中國史在內之世界史的比較研究，唯有如此這般的以人文科學為基底，臺灣的自然科學與社會科學，才有可能真正成為獨特、並有所貢獻於世界的知識！

因此，毋庸置疑的，從事臺灣史的研究，絕對有助於對人類文明史的理解。然而，為了要研究臺灣史，我們不能不對中國史乃至於世界史有所了解；倘若不了解中國史與世界史，我們對臺灣史不能深入，也無法對臺灣史研究做出合適的學術定位。

因此，我們不僅要對臺灣史，也要對中國史、世界史，形成屬於我們自己的「臺灣觀點」⁶⁷。而這種臺灣觀點，將會成為臺灣學最重要的礎石！

四、現階段臺灣獨立的歷史意義與臺灣學的可能

在古希臘德爾菲（Delphi）神殿上，有一個銘刻，上面寫著：「認識你自己」。研究臺灣、探索臺灣史、了解臺灣在人類文明史上的歷史意義，是自我認知的重要方法；而在此「鑑往知來」的過程中，我們還可以開闢新局、創造歷史！

所以，雖然臺灣可以是人類文明史上的「加拉巴哥群島」，但臺灣人不是島上的象龜，只能隨著外在環境的變化而被動的適應；人類可貴之處，就在主動的創造。而這種創造，將會使我們的「自我認識」不斷更新！

原因很簡單：要了解像臺灣這樣深具特殊性與豐富性的地方，當然需要特殊的認知方式；正是這種特殊認知，形成了臺灣學；而又正因為這種特殊認知的發展，使得臺灣變得更不一樣，也就更需要新的特殊認知，俾能對臺灣進行「再認識」的認知活動。

不過，要使這樣的目標得以實現，保持獨立自主並維持豐富多元是必要的。臺灣之能夠如此發展出自己獨特的個性，多少歸因於各個歷史階段的隔絕。清代的渡臺禁令，日治時期的渡華旅券，戰後與中國的長期對峙等，都讓臺灣得以獨立發展。這就如同英國的光榮孤立一般，非但不是鎖國、鎖島，而是發展獨特個性的必要之善！

世界上有許多島嶼，因為孤立與陸封，而生長出特殊的物種，就如同臺灣的特有種櫻花勾吻鮭（*Oncorhynchus masou formosanus*）一般。然而，這種自在的生存空間，在某些兇猛的外來物種入侵後，往往壓迫到本土物種，甚至侵奪了其生存空間。

在某些地方，本土物種的溫馴與外來物種的兇猛，形成了鮮明的對照。加拉巴哥群島上的鳥類，就面臨類似的困境。達爾文記載了群島上的鳥類，如何被人類手到擒來的情形⁶⁸，並且推論說：

任何一個地方的土著動物的本能還沒有適應於新的外來的肉食動物的狡猾特性或者力量以前，任何新的猛獸來到這裏都能蹂躪牠們。⁶⁹

⁶⁷關於「為何」與「如何」建構中國史研究的臺灣觀點，詳參陳君愷，〈建構關於中國史的臺灣觀點〉（台灣歷史學會主辦「台灣主體性與學術研究研討會」會議論文，二〇〇六年七月一日）一文。至於「為何」與「如何」建構世界史研究的臺灣觀點，當另文探討，此處從略。

⁶⁸參達爾文（Charles Darwin）著，周邦立譯，葉篤莊修訂，《小獵犬號環球航行記》，pp. 499-502；穆爾黑德（Alan Moorehead）著，楊玉齡譯，《達爾文與小獵犬號——「物種原始」的發現之旅》，pp. 221-223。

⁶⁹達爾文（Charles Darwin）著，周邦立譯，葉篤莊修訂，《小獵犬號環球航行記》，p. 502。

這樣的情形，對照到臺灣人的善良與外來統治者的兇殘與詭詐，可說如出一轍！

日本殖民統治者與國民黨政權，皆以壓制本土文化遂行其統治。然而，臺灣人卻永不屈服，展現出本土物種強韌的生命力。

或許有人以為：這不是學術，而是「臺獨分子」的政治目的。事實上，「獨立自主」不過是身為一個「人」，對自我的認同與追尋。個體如此，群體亦然。由個體自由發展到群體自由，每一位由幻想鎖鏈中掙脫的人⁷⁰，都能自由結合，並互相保證每個個人的獨特性，都能獲得保障。這種個體的獨特性，充實了文化基因庫，而唯有保持文化基因庫的多元，才會保證對變局的良好適應！

或許有人仍要質疑：比起特殊性與豐富性，臺灣又怎麼比得上「地大物博」的中國呢？但真正的重點在於：所謂的特殊性與豐富性，並不是單純的比較數量上的多寡而已，而是端視其環境能否讓各種文化成分自由發展，或任由強勢文化消滅弱勢文化。因此，關鍵是在能否擁有維持多元的「機制」，而非著眼於「成分」的多寡。

不可否認的，在臺灣漢民族的文化中，的確有許多中國文化的因子；但如果我們以臺灣為主體的立場來看，中國文化只是臺灣文化的一部分。

但什麼是中國文化？

首先，我們必須面對中國文化的異質性。這種「異質性」，展現在時代、地域、族裔、階級與性別，文化既是歷史演化的產物，而中國史又層層疊疊，複雜而多樣。這樣的中國對臺灣而言，是「既內而外」的。中國文化既是臺灣文化的一部分，是以臺灣人能夠清楚的了解中國，因為臺灣擁有由中國繼承而來、與中國相似的文化因子；但另一方面，由於歷史上的融匯其他文化，以及事實上的獨立發展，又使臺灣能夠有距離的觀察中國。因此，在面對中國時，臺灣人可以同時擁有文化人類學方法論中之「自觀的」（emic）與「他觀的」（etic）雙重視角⁷¹；而且，今日的臺灣由於民主、自由的保障，甚至可以無懼的重新界定所謂「中國」！我們可以自豪的說：在全世界的華人國家中，只有臺灣擁有這樣的條件！

其次，日本文化也是臺灣文化的一部分。前總統李登輝所展現的「日本精神」，就受到日人小林善紀的讚嘆，稱之為在日本消失，卻在臺灣被保存下來⁷²。不論他們用什麼心態來讚賞，在脫離日本殖民統治，不再被強制的接受時，我們可以主動的保存日本文化因子，成為豐富臺灣文化的珍貴資產。

至於在這樣一個資訊爆炸與地球村的時代，「世界」更將會是我們的重要文化因子。因此，我們不僅要透過世界了解臺灣，也會透過臺灣了解世界！

其實，早在臺灣開始大量的出現在歷史文獻上時，就是屬於「世界史」的。做為一

⁷⁰此處「幻想鎖鏈」一詞，語出心理學家佛洛姆（Erich Fromm）。詳參 Erich Fromm, *Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud* (New York: Simon and Schuster, 1962).

⁷¹關於「自觀的」與「他觀的」之定義，參基辛（R. Keesing）著，陳其南校訂，于嘉雲、張恭啟合譯，《當代文化人類學（下冊）》（臺北，巨流圖書公司，一九八一年三月一版一印），p. 828、p. 829。

⁷²小林善紀著，賴青松、蕭志強譯，《台灣論》（臺北，前衛出版社，二〇〇一年二月初版第一刷）。

個海洋民族，全世界都是我們的腹地，這正是我們的「島國心態」。

英國哲學家羅素（Bertrand Russell）曾經為了島國人民所遭受到的誣讟，而進行了如下嚴正的辯駁：

居住島上的人一向都受到居住大陸之人之嚴重毀謗。而且因為後者佔大多數，所以這種毀謗之聲比起島上少數人的辯駁更強有力地滲透到目前的社會。……。傳統上對於居住島國的人所做的評價，是認為他們對世界上其他地域的存在以及它的風俗習慣比別人顯得更無知。⁷³

然而，這些誹謗顯然不是事實。他強調：

相反地，住在遼闊大陸中央的人，除非他們有足够的錢和時間做長途旅行，一般說來，他們和外國人的習俗和生活方式的接觸機會便少得多。住在俄羅斯大平原的農民就完全沒有機會接觸到非俄羅斯文物。……。在美國大陸的中央也有與此同樣的事情。美國大部分的人都認為美國式的生活就是唯一自然的生活，而美國的統治形態是唯一自然的統治形態，因此他們覺得美國社會的弊病也只是人類本性不可避免的弊病。這一類現象恐怕在中國大陸，不，在所有廣闊大陸的中央地區都可以發現。⁷⁴

於是，他總結說：

因此，「島國特性」哪是島上居民的特徵，相反的，往往是廣闊內陸諸國的居民才表現這種特性。離海越遠人越掉進「島國特性」。促進文明的進步一向都是從航海民族開始的，像腓尼基人、希臘人、阿拉伯人、義大利人、荷蘭人、英國人以及南北戰爭前的美國人等等。⁷⁵

這樣的說法，對於臺灣而言，應該有相當大的啟發！

事實上，在中國人不斷追求「大一統」的歷史上，東亞沿岸的海洋民族，總是被自視為「中原正統」的大陸民族所壓制。只有那些將海洋視為「天險」的大陸民族，被迫跑到海島上來，發現四周都是天險，而陸地只有一點點時，他們簡直無所措其手足，才會因此產生所謂「狹隘的島國心態」。

但那是大陸民族的「島國心態」，而不是屬於我們海洋民族的！因為「彼視海洋為畏途」，而「我以海洋為通衢」！

正因為海洋民族的「島國心態」是開放的、是生機盎然的，因此，開放的臺灣文化，可以不排除「與中國統合」，可以不排除「與世界接軌」，可以不排除將來各式各樣的可能性。但是，為了形成這種「臺灣觀點」，現階段的臺灣，必須保持獨立自主，才有機會不再遭受大陸民族的壓制，才有機會洗滌掉大陸文化中的各種保守、封建的缺點與惡質部分。

然而，這種「階段性獨立自主」，其實還有更深的意義。現階段臺灣倘能保持獨立自主、不被中共政權併吞，就是在破「天下分久必合，合久必分」之「中國歷史循環論」

⁷³羅素（Bertrand Russel）著，梁祥美譯，〈論島國特性〉（收錄於羅素（Bertrand Russel）著，梁祥美譯，《羅素短論集》，臺北，志文出版社，一九八四年二月初版），p. 153。

⁷⁴羅素（Bertrand Russel）著，梁祥美譯，〈論島國特性〉，p. 154。

⁷⁵羅素（Bertrand Russel）著，梁祥美譯，〈論島國特性〉，pp. 154-155。

的局；臺灣能夠破這個局，就是在改造二千年來中華帝國的大一統霸權心理魔障，就是不再落入宋帝國併吞吳越國、清帝國併吞延平王國……的惡性循環。中國能脫離這個魔障，中國文明就能脫胎換骨，成為新的、以道義而非以霸權立國的文明大國。中國若能真正擁有文明，就必能與臺灣和睦相處，就必能以兄弟之情，互相提攜。因此，以「現階段保持獨立自主」來「自我發展」與「改造中國」，對臺灣而言，不僅是「利己」的，也是「利他」的。

五、結語：擎起中國、航向世界的臺灣

臺灣人若真能做到這點，正顯示臺灣可以成為一個支點，改造東亞，不，應當說是改造世界最重要文明之一的中國文明，如此一來，臺灣人既在開創自己新的歷史，又在創造新的臺灣歷史的特殊典範意義。所以，不論幸或不幸，既然臺灣無法像一艘小船般划離中國，那麼，就勇敢的成為一艘悠遊於全世界最大的陸地——歐亞大陸，與全世界最大的海洋——太平洋之交界地的朦朧巨艦吧！或許這正是臺灣人不可避免的神聖歷史使命！

阿基米德說：「給我一個支點，我將舉起整個地球。」這句話清楚的告訴我們：支點雖小，卻擁有著擎天的力量！

早在一九二〇年代，蔣渭水就曾指出：「台灣人負有媒介日華親善的使命，日華親善是亞細亞民族聯盟的前提，亞細亞民族聯盟是世界平和的前提，世界平和是人類的最大幸福」，因此，「台灣人是握著世界平和的第一關門的鍵（鑰匙）」⁷⁶；而王受祿也說了「臺灣是世界的臺灣」的話⁷⁷。那種雄渾的氣魄，至今依然奪人心目！

因此，臺灣雖小，但臺灣歷史的意義，是無數臺灣人在逆境中求生存、倚恃不屈不撓奮鬥的意志、以血以淚所換取而來的。而我們不僅擁有這種決不屈服的意志，我們還擁有透過自我了解所產生的、足以展望未來的智慧！

與歷史、生命結合的臺灣學，將會從這樣的自我認識中迸發而出，百花齊放！

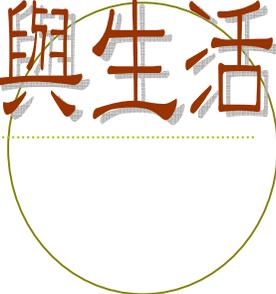
認識到臺灣人的歷史使命，就能讓我們無懼的面對一切橫逆與挑戰，以最昂揚的鬥志，向著二十一世紀的世界，大步邁進！

⁷⁶蔣渭水，〈五個年中的我〉（《臺灣民報》，第六十七號，一九二五年八月二十六日），p. 45。

⁷⁷蔡培火、陳逢源、林柏壽、吳三連、葉榮鐘合著，《台灣民族運動史》（臺北，自立晚報社，一九八三年十月三版），p. 302。



台灣的空間與生活



社區公眾生活與公共空間營造的基本課題

曾旭正/台南藝術大學建築藝術研究所副教授
中華民國社區營造學會理事長

【摘要】

近年來，社區總體營造在台灣社會中已蔚為風氣，許多營造的主題與面向都次第展開，其中，社區公共空間的營造即是相當重要的面向之一。在社區的生活脈絡中，公共空間的改造，一方面涉及空間形式的改變與塑造，有其營造技術與美學形式的課題；另一方面，社區空間的生產與使用乃是社會關係再生產的重要環節，涉及公眾生活的結構性調整也關乎權力的行使與消長。因此，公共空間的生產實是一個複雜而動態的社會過程，它不僅僅是空間專業關心的技術性問題，更是關心社會變遷者應加以掌握的社會課題。

本文藉由區分類型學與形態學概念，嘗試指出對於社區公共空間營造的基本課題，既包含空間形態的改良，也包含空間類型的創新，勉勵專業者與社造工作者得以提高視野，全面性地關照此兩向度的課題。此外，不論改良或創新，在具體的生產過程中，更應加入「參與營造」的概念，讓住民因著實際參與而經歷空間形式的想像、美感經驗的取捨乃至或深或淺地碰觸到空間之政治意涵等等動態歷程。當社區在此歷程中不斷培育其環境意識與營造經驗，他(她)們便更具有能力來提出空間改良乃至類型創新的想法，並安排適當的過程將它營造出來，社區因此改變，不論空間或關係。

關鍵字：社區營造；公共空間；類型學；形態學

Keywords: community building; public space; typology; morphology

關於社區公共空間營造

近年來，社區總體營造在台灣社會蔚為風氣，草根的社區行動在各個層面日漸開展且迭有創新，其中，社區公共空間的改造與經營是主要的面向之一。一般而言，社區營造的切入面被界定為人、文、地、產、景等五個面向(宮崎清，1996)，近十年來，台灣的社區經過多方的努力，也在這五個面向上各自累積了深淺不等的經驗：在社區「人」「文」的方面，由於對物質條件的依賴度較低，各地都有熱心的文史工作者開展出豐碩的成績；在「地」與「產」方面，則因為涉及較複雜的技術與政治經濟條件，目前的經驗相對有限，僅有部份案例呈現出發展的潛力；與社區「景」觀息息相關的社區公共空間營造，雖然也涉及技術和龐大的經費需求，但因著多項社區協力政策的支助，開拓了許多具體營造的機會，案例經驗自也相對較為豐富。

由現有的經驗可以發現，在社區營造的諸項課題中，社區公共空間的改造並不只是實質空間的規劃設計問題，它還在空間計畫的層次碰觸到複雜且動態的社會學議題。在此我們先區別「公共空間」與「公眾生活」(public life)，公共空間既是公眾生活的容器，也是公眾生活的反映，因此既存的公共空間有其特定的結構與功能對應到公眾生活的狀態；同樣的，因著公眾生活的變遷，公共空間也隨而產生或大或小的改變。然而，公眾生活的變遷是個複雜的社會學課題，在社會功能上，公眾生活是特定生產模式之勞動力再生產的必要條件之一，因此與經濟的結構面向有關；在社會關係上，公眾生活本身即是特定權力、性別關係運轉的場域，因此是文化研究關切的議題之一。

公共空間與公眾生活彼此間形成一種辯證發展的關係。特定的公眾生活結構透過空間計畫書(成文或不成文的)，要求了特定的公共空間架構(或隱或顯地)，後者的形式符應前者的功能與象徵需求；但公共空間的某種變異，也可能提供另類公眾生活開展的機會，間接或直接地促成社會關係的調整，甚至因此產生結構性的轉變。由此可知，往前追溯空間計畫書如何形成才是關鍵，究竟要提供何種類型的公共空間，以及採取何種形態來滿足其功能或象徵的需求，皆在空間計畫書的引導下一一展開。因此，掌握了「空間計畫書的社會性寫作」，空間專業者才可以比較準確地提出適當的空間架構、形式表現以及處理象徵課題；同樣的，社造工作者也才能清楚地引導社區關係的發展，適時地提供足以促成關係轉變的空間性作為。

社區營造者普遍相信，成功的社區營造乃是實際促發台灣社會轉化的重要途徑。不論從那一個面向切入，社區營造的工作都必然觸及台灣社會的共同特質、共同矛盾與問題，因此具體的社區操作經驗可能促發社會轉化。而一旦社區的社會狀態有所轉變，提供作公眾生活的公共空間也將產生一定程度的變化；相反的，某些有計畫的或非刻意的空間調整，也可能讓既有的社會關係發生變化。社區營造者若能對此類「社會—空間」關係的變化更加敏感，則甚至可以透過主動改造空間來加速或加深社會關係的轉變。

社區公共空間營造的基本課題

在台灣，相較於其他的社區營造面向，投身社區空間改造行列的專業者，對於其專

業操作的社會課題有較集中且深入的討論，他(她)們的論述主軸可以統合冠以「社區建築」的主題。抱有社區建築理念的專業者在投入社區營造之後，在公共空間的改造上至少要面對以下三類課題：

社區公共空間的形態改良
公眾生活的鼓舞與空間類型創新
社區集體意識與行動的動員

(一)社區公共空間的形態改良

首先，社區空間的形態改良與類型創新乃是行動的基本目標⁷⁸。專業者相信：社區空間是社區生活藉以開展的舞台，但它並非只是社區活動的背景，品質良好的社區空間更足以鼓舞多樣而精緻的社區活動，對社區文化的營造發揮積極的作用(曾旭正，1998)。因此，社區的空間問題遂成為社區空間專業者無止盡的任務來源，當前台灣社區空間處境的惡劣程度是眾所皆知的，甚至有國外媒體形容為「豬舍」。根據分析，目前的社區空間問題，除了私人營建品質不佳之外，更嚴重的在於公共空間的部份，呈現為幾個面向：公共空間的類型與數量普遍不符合社區需求；已建成的公共空間在設計上普遍欠缺人性的考量；社區空間普遍缺乏管理而充滿衝突；社區空間的獨特風貌正被急速破壞等(社區營造學會，1997)。

因此從專業任務的角度看，當前的社區空間營造必須同時推展「改良」與「創新」的工作。針對既有的，但被忽略以至於品質低落的公共空間類型，譬如廟埕、鄰里公園、街道等公共空間進行修補改良的工作，陳志梧把此種工作稱為「空間綴補」，主張修護過去被破壞的種種空間質素，特別是關乎城市歷史、文化與生態的質素，甚至從中揭露新的社會關係之可能性(陳志梧，1996)。我們從理論的角度延伸這個概念，在「類型學」與「形態學」的概念區別下，「空間綴補」比較多是在既定的空間類型中尋求形態上的創新，其創新的來源是「關係的調整」，譬如人與土地的關係、基地與歷史的關係或者使用族群的社會關係等，關係的調整帶來空間形態上的改變，因而達到「改善」的效果。「空間改善」的工作，對於公共空間普遍被忽略的台灣而言，有無止盡的需求和行動的機會。

近年來，由文建會、營建署以及最近的農委會水保局推動的社區協力政策都為社區提供了許多公共空間營造的機會，其最主要的效果即是「空間改善」。譬如社區需求的公共空間之改善，包括集會場所、社區公園、生活道路、廟埕、街角小廣場等，都是原本社區生活中即存在的空間類型，只是其空間形態不符合當前公眾生活的需求，因此社區主動爭取改造。

最典型的例子是社區集會場所的改造，不論室內型或戶外的聚會地點或者社區公園，社區多不滿意其與外界的連接關係，要求更開放、更具邀請性。因此，在民眾參與下，打除圍牆、增大建築物的開口部、減少入口階梯、增設廊下空間、戶外平台等，成

⁷⁸ 關於形態改良與類型創新的概念，在曾旭正(1998)一篇有關設計哲學的論文中，以存有論的角度重新界定了「形態學」(Morphology)和「類型學」(Typology)的分野，可進一步參考。

為最典型的改善手法。花蓮縣光復鄉大巴壠部落的集會所改造案可算是其中之極致，原本方正常見的社區活動中心，幾乎打除了所有的牆面，消弭地坪的高低差，成為前後通透、可大可小且隨時可及的社區聚會空間；甚至架設樓梯通達原本不可及的屋頂，創造出吸引人的平台來。

去除障礙、改變動線、調整造形或者加添設備，都是在既有的功能下作空間構成的變動，以支持、調整在其間運行的社會關係。其結果或許強化了某種既存的關係，但同時削弱了某種關係；因而或許支助了某些弱勢者的地位，但也可能不自知地再生產了原本即不平等的社會關係，持續鞏固既有的社會結構。進步與否，端看社區主事者與空間設計者能否透視社會習癖並巧妙地找到轉變的途徑。

(二)公眾生活的鼓舞與空間類型創新

相較於「形態的創新」，「類型的創新」更為困難，但比較具有階段性的歷史意義。以現階段的台灣社會而言，民主生活才剛開始發展，民間力量的茁長的確可能促成新的社會關係，也可能催生新的社會價值，這時候，社區內原本十分有限的公共空間類型頓感貧乏，不足以作為新的舞台以蘊生新的公眾生活戲碼。譬如，隨著城市中民間團體的活動愈加頻繁，人們需要一種超越村里層級的聚會空間，這種空間類型暫且稱之為「公民會所」，它不同於「社區活動中心」定著於特定的村里且與行政緊不可分；也不同於「圖書館」「博物館」等供不特定的個人使用。因此是一種全新的生活舞台容納著新的公眾生活。根據這觀念，社區營造者與空間專業者除了要改良既有的空間外，更需要敏感於社會關係的變化與社會需求的細微癥候，肩負起新而艱困的任務——創造新的公共空間類型。

近年來，我們觀察到在社區層次出現的若干類型創新經驗，包括「社區客廳」、「社區廚房」、「社區菜園」等新類型公共空間。譬如，台灣社區營造先驅的嘉義縣新港文教基金會近年來營造出來的「新港客廳」，成為新港人向外展示在地特色、接待外來團體的重要場所。「社區客廳」所具有的接待、展示的功能都是因為推動社區營造之後才新生出來的，在這客廳中運行的是新的社會關係：以社區為單位，主人社區接待外來的作客社區。此一空間類型漸漸在許多社區出現，譬如新竹九讚頭社區的水牛牯學堂、台北市芝山社區的貓頭鷹之家、嘉義市圓林仔社區的樹蛙學堂、大林三腳社區的「唬爛館」，土溝的「鄉情客廳」「夢的小屋」等，都可以說是典型的類型創新案例。

「社區廚房」則是近來若干社區為經營社區老人照顧問題而衍生的另一類型空間。因應老人送餐與聚餐需求，社區創發出社區廚房的概念，將它經營成為老人特定聚會的新場所。在其中，透過共煮共享為老年生活創造不少生活樂趣，彼此間也由鄰居關係再進一步發展為互助共食的關係。九二一地震後推動的社區重建，一定程度延續了救災期間共煮互助的經驗而推動的公共廚房，如中寮鄉龍安村的公共廚房、水里鄉大雁村山楂腳社區的紅茶小棧都是典型的新類型空間。

社區菜園也是一種新類型的公共空間，近年來在都市社區快速出現。通常是住宅區的居民合作將社區中的荒地整理乾淨，進而闢建為菜園供社區人種植，兼有生產、休閒與教學的功能。社區菜園提供了人們動手墾植土地的機會，引導出較親密的人／地關

係。同時也因為集聚人們共同勞動，過程中，帶出各式各樣的互動形式，譬如種菜技術的教與學、種子與工具的互換，收成的餽贈等等，不同於一般休閒式社區聚會中的互動。台南市的金華社區是起步較早的案例，台南縣永康市的正覺里社區以及高雄縣岡山鎮的協和社區都有類似的營造。

(三)社區集體意識與行動的動員

為了達成空間改造的基本目標，切入社區的空間專業者普遍都體認到，安排一個有效的社區動員過程是社區空間營造得以成功的關鍵。特別是在現今社區普遍陷於冷漠疏離的情況下，社區動員顯得更為必要。根據我們對社區營造經驗的歸納，在操作上，社區動員包括了幾個不同階段和任務內容：**問題意識的動員、集體行動的動員、空間想像的動員、參與營造的動員**以及最後自治經理階段。

其中，問題意識與集體行動的動員是關鍵性的起步階段，它涉及如何配合社區中的幹部，藉由各類參與式的活動來召喚人們對社區空間問題的重視，並鼓舞他(她)們參與改造的意願。在我們比較不同的社區案例經驗後發現，「空間的問題意識」是否有效地形成，其實決定了空間營造後續推動的成敗。近年來有許多社區在政府的政策資源吸引下，紛紛投入「改造社區空間」的行列，但內部其實並未有效地形成「空間問題意識」，所提議改造的地點往往只是少數幹部的主張，改造的課題也未深刻地觸及居民的日常生活需求。在這情形下，雖然申請到政府補助的規劃案，但如果在規劃過程中，專業者又無法有效地協助動員，鼓動起居民的「問題意識」，則最後往往淪為「外加的」工程案，喪失了社區參與的動能；甚至可能因為居民的不認同或其它因素，而僅停留在規劃階段未能進一步執行實際空間改造者，為數亦相當可觀⁷⁹。

社區有了「空間問題意識」作基礎，接下來的「空間想像的動員」和參與式營造，則是對空間專業者的最大挑戰。當社區已有積極的空間改造動機，專業者如何安排一個過程，透過「聆聽」和「會意」來進行空間想像的動員⁸⁰。這過程，除了讓專業者了解使用者的需求之外，更重要的是開啟社區居民對社區空間的經驗、身體記憶，讓生活空間的意義浮現出來，從中社區得以重新認識自己。一旦有了這層新的體認，社區居民便能夠和專業者共同進行社區生活的總體想像，進而形成新的「空間計畫書」——要就既有的空間進行改良或者要求創生新的社區空間類型。最後，根據凝聚了共識的空間計畫書，可以在專業者的安排下，讓居民直接參與到空間形態的想像、設計與建造中，更深刻地重溫親手營造環境的能力、經驗共同工作的樂趣，乃至於發展出質疑人造世界的的能力(Hatch,1990)。

至此，我們可以明白，社區空間的實質改善以及社區動員過程的創發其實是一體

⁷⁹ 以文建會自1995年開始推動，為期四年的「輔導美化傳統文化建築空間計畫」為例，在四年中總計補助了卅二個規劃案，但有持續進入美化工程中僅有十七處。雖然有部份案例後來由其他政策管道取得工程經費，如宜蘭利澤社區、瑞芳金九地區等，但仍有多處終止於規劃，如潭子潭陽社區、北港義民廟社區等。詳細資料可參考監察院(2001)【社區總體營造總體檢調查報告書】。

⁸⁰ 關於專業者如何與居民一起進行社區規劃，可以參考赫斯特(Randy Hester Jr., 1997)提出的〈土地風格與生活風情——社區發展的十二步〉，其中，「聆聽」正是第一步。而黃瑞茂(1996)也根據淡水社區工作室的真實經驗而提出「會意」(sense making)的重要性。

的。整個過程所完成的，不只是專業自身的想像，也不只是把社區空間改造了，而是更進一步觸動並重建了居民與土地的新關係(黃瑞茂，1996)。一旦人們去除了他們對社區空間的疏離感，並藉親手營造的過程發展出新的親密關係，則在社區空間改造完成後，人們主動地負起經營和管理的責任便是自然而輕易的事了。

災區重建中對公共空間的思考

重大災害除了帶來人員與產業的破壞外，通常也催毀了多數的生活空間，而需要短時間內重建。儘管九二一與八八水災的災害形態不同，對公共空間的破壞情況也不一樣，但在重建上如何思考公眾生活的需求，提供適當的空間架構以滿足之，以及運用參與營造的方式來同時達到居民動員及空間營造的作用，則有其共通之處。在九二一經驗中，中寮鄉和水里鄉的社區空間營造都有居民充分參與於公共空間的營造中，不僅進一步凝聚了倖存者彼此間的情感，在空間呈現上，配合互助照顧的需求而營造出的空間，也開創了新的類型，對其他社區營造者有所啟發。

位於埔里的桃米生態村是更為典型的例子，具有多面向的啟發。譬如，在重建初期，興建組合屋作為安置之用時，即配合將基地旁的水池營造為一個具有人工濕地性質的水域，它除了具有景觀的作用讓組合屋社區不致太單調，也初次嘗試了重視「生態」的一種營造方式。這個生態池和組合屋中用作聚會與上課的空間形成一組，方便後來生態專家來此傳授生態解說知識的一系列學習活動。後來，桃米社區選擇以「生態村」為重建方向，在新故鄉文教基金會的協助下，成立了桃米社區工班，陸續營造了幾處濕地、小屋、田野教室等等，對於社區而言這些都是新類型的公共空間，支持著新的公眾活動，生態村的圖象由此愈來愈清楚具體。現今，桃米生態村為人所熟知的意象已被「紙教堂」所取代，遊客除非參加生態解說團的行程，否則可能完全錯過了對這一段「重建人與生物關係」的生態經驗，十分可惜！

由九二一災區重建的經驗，我們可以肯定的說，社區公共空間的重建的確可以也應該採「參與營造」的方式推動。其具體步驟包括如下：

社區共商擬營造的社區公共空間

若取得政府補助，應採雇工購料方式進行

物色居民組成社區工班，有組織地帶動參與營造

定期維修自力營造之空間，增加就業同時維繫工班組織

鼓勵再創發新的空間需求，持續營造之

參考文獻：

陳志梧，1996，〈社區建築的浮現——一個另類的追尋〉，《建築師》1996年十月。

黃瑞茂，1996，〈從建築專業的異化到社區建築〉，《建築師》1996年十月。

社區營造學會，1997，《社區營造政策綱領》，內部刊行本，台北：社區營造學會。

曾旭正，1998，〈台灣街道空間的營造〉，《城市與設計》，第四期，頁197-214。

監察院，2001，《社區總體營造總體檢調查報告書》，台北：遠流。

赫斯特(Hester Jr. Randy)，1997，〈土地風格與生活風情——社區發展的十二步〉，台大演講稿。

尼克·華茲(Wates, Nick and Knevitt, Charlis) 謝慶達(譯)，1993，《社區建築：人民如何創造自我的環境》，台北：創興。

Carr, Stephen.(et al.) ，1992，Public Space, New York: Cambridge University Press.

Hatch, Richard (eds.)，1990，The Scope of Social Architecture, New York: Van Nostrand einhold.

台灣的人 - 我們是誰？

族群研究新的可能方向

趙彥寧/東海大學社會學系教授

社會科學和人文研究的學術論述生產模式（包括問題意識、研究方法、研究對象、論辯方式、生產機構，等等），多鑲嵌於其既存社會的政治、社會、文化和歷史脈絡之中。台灣的「族群研究」是一個相當明顯的例子。該研究領域的興起，與 1987 年解嚴前後，國家權力、公民意識和整體政治社群之樣貌的巨大變化息息相關。故而「四大族群」迅速成為「正常化」的研究分類模式，國家認同、族群意識、政黨動員、族群（是否可能）融合、族群衝突（或有可能「大和解」）等議題遂成為歷來主要的問題意識，政治社會學及其相關理論也因此在此研究領域裡擁有主導性地位；⁸¹「四大族群」的分類架構如此深入人心，以致於 2000 年代初中期起突然廣受關注的跨國聯姻者（即所謂的「新移民」），儘管並未共享諸如語言、血緣、居住地、集體認同、或歷史記憶等傳統族群研究者指出的族群界定標誌，仍常被視為「新興族群」（或「第五族群」）。不僅如此，由於上述族群分類模式的正當性，必須相當程度地墊基於本質化各族群（因應於國家霸權的）政經權力位置、文化經驗和社會認同的操作之上，故而頗多研究著重省籍（多半化約為「本省」和「外省」的二元對立關係）區分的認同政治，且將原漢種族關係化約為族群關係，並常忽略跨種族/族群人士（因婚姻、求學、職業等等因素而）建立之互相認同和親密關係的可能性。換句話說，上述分析取徑在化約所謂的族群認同、分類和集體經驗時，恐怕也過度強調了族群關係的競爭衝突（agonistic）認識論。

本文的寫作宗旨不在批駁過去族群研究者的學術貢獻。而且，我懷疑若僅訴諸「解構」族群關係與認同之本質化認知的批判性操作方式，不僅可能再生產了（或甚至強化了）批判對象的正當性，也忽視了（不論是否過度簡化的）族群分類在個人和集體生活經驗中，確實具有（正面和負面的）情感召喚、關係連結（或關係破壞）、以及社會與政治介入（engagement）之效應的事實，並且甚至具有懷抱學術菁英主義之嫌。然學術論述生產既然具有前述的政治和社會等等鑲嵌性，也必然因此而內蘊特定的問題意識和研究方法等方面的限制，故而可能一方面忽略日常生活情境中階級、職業、性別、年齡、地域和種族等等社會實踐，與所謂「族群身分」彼此建構並互相關釋的多元意義；在另一方面，於國家主權和認同政治的基本命題之下，或許也忽視了諸如全球化、亞洲區域性政經脈絡、和物理環境變化等等超越既存民族國家的分析框架。本文將藉由「文化親近性（cultural intimacy）和日常生活實作中的親密關係」，以及「物質條件、社會連結與跨境活動」這兩項面向，並輔以我個人的研究發現，以嘗試提出台灣族群研究可能

⁸¹ 非常感謝前後任助理馬曉蘭和羅融的協助，我已依主題而初步列表整理出歷來相關期刊論文，然囿於篇幅和行文主旨，本文無法詳列並逐一評述這些文獻。

的其他發展發向。最後，於此論述過程中我也試圖指出，國內既存的學科分類和學科分化下的方法和認識論、以及過度服膺「大理論」(grand theory)和「理性敘事」之解釋效力與學術正當性的研究態度，恐怕無法盡然有助於吾人理解族群議題的多元和多變面貌。因此，族群研究者或許宜轉向跨學科的研究視野，嘗試捕捉且詮釋狀似片段、偶發和意義衝突矛盾的事件，並多採用「說故事」的論敘手段；⁸²我也希望以上的建議，或許也可符合本研討會和「台灣學」設立的初衷。

文化親近性和日常生活實作中的親密關係

國內的族群研究者應早已發現這個狀似互相抵觸的現象：在一方面，根據歷來各種大型量化研究的發現，絕大多數的台灣民眾認為（或聲稱）族群融合不僅是其體認的社會事實，且族群並非其日常生活與社會實作的分類原則；然而在另一方面，在某些特定的時刻（譬如全國選舉期間政黨動員之時），具有前述競爭衝突認識論的族群分類論述，不僅常被賦予高度的可見性和正當性，且顯然具有情感召喚、人群連結（或分裂）和社會行動的效力。⁸³為何如此？多數批評論者將之歸諸於某些特定的政黨或（擁有行政資源和象徵資本之）政治人物有意圖地（intentionally）操弄，以利其資源和資本積累之目的的行動。上述論點固然反應了某種程度的社會真實性，但正因其對於「政治」和「公民行動」之理解，常狹隘地等同於正統法律體制的定義（譬如，以「選舉、罷免、創制、複決」為本的「參政權」），故而，（一）輕忽了（體制性的）政治領域和文化生活間彼此穿透與建構的可能性，⁸⁴及在此作用下多元、複雜或互相矛盾的效應；（二）於過度強調族群政治論述之有意識的工具理性計算性之時，也忽視了想像、情感和記憶在人類生活中扮演的角色；⁸⁵（三）無法解釋何以其他理論上也應具有情感召喚和人群集結可能性的論述，卻常難以生產「具體的」體制化政治效應；⁸⁶（四）若僅就體制化政治效應而論，我認為該論述所隱含的最大危險，在於將生成和扭轉既存族群政治危機的責任，委託於（不知為何可被期待正義化的）政黨政治（以及/甚或特定政治領袖）之手，故而再次強化了國家權力與正統政治體制的正當性。

以上的批評不在全然否定族群政治的工具理性操弄性質，而在試圖指出上述前二點的研究可能。就此而言，美國人類學者 Herzfeld 對於「文化親近性」的概念或許有助於吾人的進一步思考：

(Cultural intimacy can be defined as t)he recognition of those aspects of a cultural identity

⁸² 這恰好也是提出「文化親近性」(cultural intimacy)概念的文化人類學者 Michael Herzfeld (1997: 11) 所倡導的研究方法。

⁸³ 我必須指出，選舉不是唯一彰顯（或再生產）該族群競爭衝突論的時刻，Habermas (1989) 所謂的國家和公共領域也並非此類話語獨占的社會領域。我歷來的田野調查資料顯示，該論述不僅時而成為日常生活中某些特定事件的認知模式或合理化手段，而且亦可抒發或生產激越的情感 (affects)。正因為這些特定事件常環繞諸如婚姻、繼承、交友和職場關係等親密領域 (intimate spheres)，本節將合併討論「文化親近性」和「日常生活中的親密關係」。又，若時間允許，演講時我將舉田野例證以做說明。

⁸⁴ 略舉一例為，以常民禮俗、人際倫理和生活慣習為本的比喻，常成為動員族群政治時的有效語藝 (rhetoric)。

⁸⁵ 譬如，某種形式之生死存亡（或甚至族群滅絕）敘事，常伴隨著高度憂懼的情感，為我各類「族群」報導人所表述。

⁸⁶ 或許最明顯的例子是階級正義、無政府主義、國際主義、反戰和平、以及性/別 (gender and sexuality) 論述。

that are considered a source of external embarrassment but that nevertheless provide insiders with their assurance of common sociality, the familiarity with the bases of power that may at one moment assure the disenfranchised a degree of creative irreverence and at the next moment reinforce the effectiveness of intimidation” (1997:3)

也就是說，「文化親近性」乃指只有「自己人」可以互相調侃、甚或感覺尷尬的「我族文化特色」，然而當該特色為族群他者化約性地（且通常是貶抑性地）標舉為該人群的「族群性質」時，則會引發集體負面的情緒，一方面會視之為惡意的挑釁，在另一方面，又或衍生「我群」內部分裂的行動或話語。⁸⁷Herzfeld 認為為求維繫鞏固國家主權代理者的正當性，民族國家不僅會生產、再生產或強化具有文化親近性的慣習、言詞和記憶，也常訴諸「結構性的鄉愁」（structural nostalgia）的敘事手段，將這些慣習、言詞和記憶轉化為源於特定族群他者的剝削或操弄，因此逐漸喪失、故而必須重新建構的「我族」原初文化性；⁸⁸同時在另一方面，社群成員的嘲笑、戲謔、諷喻和模擬等等象徵操演活動，也可用之於訴諸本質化民族敘事的國家機器。換句話說，國家治理、族群認同、和常民的日常活動間，常具有既互相附和但又緊張的關係；我認為這個內蘊衝突矛盾之關係的展現形式、歷史和社會脈絡性質、及其與國家權力和人群連結及情感表述形式的關係，應是吾人研究台灣族群關係和未來發展一個可能的切入點。

非常顯然地，並非所有日常生活習作的元素均可轉化為「文化親近性」的認同基礎。綜合 Herzfeld 的看法，並佐以我的田野調查資料，我認為就二戰後至今台灣社會的案例來說，至為關鍵的元素至少包括土地；⁸⁹家庭和親屬關係；⁹⁰公共和親密領域中的身體慣習表現方式、及其隱含和建構的心理和情緒結構；⁹¹家屋的內在布置和空間使用慣習、其內蘊或引發的性別和年齡權力階序關係或衝突、以及個人因此產生的（反/）歸屬感；⁹²超自然界域（包括祖先或祖靈、神聖界、鬼域、各種「靈力」）與俗民世界的互相穿透關係、⁹³等等。我也大膽地假設，狀似普遍存在於「四大族群」（甚且加上「新移民」）

⁸⁷ 類似事件在當代台灣社會中層出不窮，以下以我在北部某花東都市原住民社區進行的田野調查發現為例。不分年齡和性別的報導人常自我調侃「『我們』原住民就是愛喝酒、吃檳榔、不愛工作」，但是遭逢漢人類似的話語時，或貶斥為種族歧視，並激發原/漢二分的認同情緒；又或指控「其他」原住民方是破壞族群形象的元兇（譬如真耶穌教會和長老教會教友間常為親友鄰里，但也內含緊張的關係）。同樣的例子更廣見其他「漢人族群」與「新移民」之間，若時間允許，演講時我將舉田野例證以做說明。

⁸⁸ 我認為這也是 1949 年國府遷台至今，所歷經多段時期民族國家正統意識形態生產及再生產體制中的常態；當然，在不同時期被合理化與大量生產的「結構性鄉愁」敘事各自有異，而各敘事所賦予正當性的社會權力機制（尤以社服資源分配為然）也大不相同。在此，我希望指出的是，不論何種民族/族群正義論述和據此施行的行政手段，勢必漠視恐怕是絕大多數生命經驗、生存條件和生活旨趣，無法盡然符合該論述和手段的各「族群人士」；本文下一節也在部分回應這個想法。

⁸⁹ 相關的議題至少包括常民化的言詞表述（譬如，「我對台灣這塊土地……」）、（實際、預估或回憶的）土地所有權的商品交易價值（譬如，「假如我老爸剛來台灣的時候買下今天信義計畫區的 XX 坪土地，那麼今天我家就會……」）、國有土地和族群用地的衝突（譬如，原住民領土的爭議），等等。

⁹⁰ 相關的議題至少包括誰（或什麼樣的家庭）是可以聯姻的對象；家族記憶、物產和社會關係可藉由哪些途徑或人士進行世代傳承；何謂「母語」（包括「原住民母語認證」制度與其延伸的社服資源取得、以及「新移民」的親子教育）；是否或如何進行祖先崇拜的禮儀；等等議題。

⁹¹ 「身體政治」也是超過半世紀前國外社會科學界即關注的課題，法國學界尤為先驅者，或可見 Mauss (1950/1979)。除卻語言，身體慣習多半是個人建立自我關係的最基本途徑，而該慣習的形成通常源自家庭或親密社群的規訓；若時間允許，演講時我將舉田野例證以做說明。

⁹² 若時間允許，演講時我將舉田野例證以做說明。

⁹³ 若時間允許，演講時我將舉田野例證以做說明。

各自內部之普遍經歷的集體創傷 (collective traumas)，也經由上述日常生活的實作途徑，得以重構、緩解、遺忘、或更加激揚。

除此之外，由於上述文化性質或慣習多在親密領域中實踐、並循此途徑取得社群集體認定的正當性，族群研究者顯然也應正視文化親近性和常民親密關係實作間可能的互相建構關係。我認為就族群研究而言，日常生活親密關係的研究尚具有另一個理論思辯方面的積極意義。沿用 Althusser (1970) 的概念，Hall (1969/1990) 等多位文化研究學者已指出，族群/種族關係及其認同往往與既存社會中的其他（譬如階級、性/別、年齡、地域、宗教）關係和認同互相聯結和闡釋 (articulated)，⁹⁴而我認為在當代社會中，親密關係的實作方式及其隱含或生產的情感結構，乃為（一）具體展現上述關係和認同如何互相連結的重要場址；（二）聯繫或呼應國家機器和公共領域的關鍵社會場域；（三）理解社會能動性 (social agency) 之潛力及限制的切入點。⁹⁵

全球化、物質條件、社會連結與跨境活動

在冷戰結束後新自由主義政經部署的狀態下，頗多國際學者已試圖勾勒當代全球化情境中族群/種族關係、族群政治、與國境內外人口流動的變遷樣貌。然而，或許因應於後冷戰時期日益增加之大規模族群衝突或甚至族群屠殺 (genocide) 的事實，多數研究者將分析焦點置於（包括體制的、肢體的、語言的）集體暴力 (collective violence) 議題，⁹⁶較少著墨在當代多種人群互動的情境中新興社會連結和倫理實踐的可能性，以及此類連結與既存物質條件（包括經濟結構、勞動情境、社服制度）之間固然擁有內在張力、但也同時互相建構的關係。⁹⁷1971 年中華民國「退出」聯合國後，台灣日漸迅速地失去傳統政治學界定義的「國家主權」身分，並且因為「一個中國」的國際關係原則，難以加入諸多「超國組織」(supranational organizations)。在實務運作和全球人類社群的想像範疇方面，這個事實嚴重拘束了整體社會（包括在政黨政治原則上操縱的國家機器、媒體再現、行政官僚體系、公民社會、以及庶民生活）對於跨境（包括出境與入境）遷移的實作方式和理解能力；⁹⁸在國內族群政治的運作方面，也日漸成為人群分類、人我界分和社會正義的判准邏輯。但是，我認為台灣正因為具有某些特殊的歷史、國際關係和政治經濟發展脈絡，因此相當適合做為前述國際學界新興社會連結等議題的研究場域，而此方向的研究，也應有助於吾人重新理解族群/種族關係、國家權力和認同政治之間的多元互動連結。在此，我所指的「特殊發展脈絡」包括中國閩廣二省漢人移民地 (settlement)、荷蘭與日本殖民地 (colony)、二戰後國府流亡政權的移駐地、冷戰高峰期間美國在亞太地區的軍事部署區位、1973 年第一次石油危機後興起的全球二級產業加工出口區、以及 1980 年代中期後兼具跨國資本移入和移出的經濟體 (economic entity)。

⁹⁴ 我認為也包括「互相競爭」的關係。譬如，為何在某些特定社會脈絡中，個人會壓抑（或遺忘）其他認同和情感，而獨獨標舉族群身分的至高優先性呢？又，若時間允許，演講時我將舉田野例證以闡釋這個問題。

⁹⁵ 若時間允許，演講時我將舉田野例證以做說明。

⁹⁶ 該議題的論者頗多，或可參考 Appadurai (2006)、Das (2007)、Das, *et al* (1997)、Scheper-Hughes (1993)、Scheper-Hughes and Bourgois (2004)、Zizek (2008)。

⁹⁷ Kleinman (2006) 的論述是少數的例外之一。

⁹⁸ 對於實作面，演講時將以 2004 年我在波蘭參與華沙大學和聯合國難民救濟總署舉合辦的學術會議為例說明。

就本文主旨而言最重要的是，伴隨著台灣在上述全球和亞太地區政經網絡中位置的改變，跨境資本、知識和人群的流動方式和內容亦不斷變化；以下將以我個人的研究發現，以試圖彰顯前述「新興社會連結和倫理實踐的可能性」，以及其「與既存物質條件」兼具張力、又互相建構的部分面貌。

我在八年來有關中國配偶勞動狀態的田野調查研究過程中，發現中國婚姻及無證移民人士於當代臺灣社會中的底層勞務，不僅與「外勞」（即東南亞移工）引進臺灣之前都市原住民所從事者雷同，原住民亦為此刻不少（男女）中國在台底層人士的工作伙伴，雙方常結成好友，並互相分享經濟和社會資源（包括宗教信仰）。最明顯的例子如下：（一），合法入境（但多非法打工）及非法入境的中國男性多在建築工地工作，該勞動場址亦聘用「逃跑外勞」和原住民工頭，而早期此類工作（以及目前多聘用大陸漁工的近海和遠洋漁業）多由原住民擔任；（二），2005年以前偷渡來台的中國女性（若以靖廬的收容人數為計算基準，至少十分之一為未成年者）、和之後循假結婚途徑入境者，多以準「勞動質押」（labor indenture）的方式，半被迫地從事應召業性工作，而1990年代前該產業從業者以被拐賣的未成年原住民女性居多；（三），在桃竹苗與花東地區，原住民女性與（不論「真」、「假」結婚的）女性中國配偶共同擔任清潔、美髮與醫院看護的工作，而原鄉原住民也是提供「身分」（意即「當人頭」或「賣身分證」）以締結兩岸「假結婚」之台籍人士的大宗。臺灣在全球化狀況下產生的新興跨國遷移者的底層階級勞動情境，在相當程度上符合美國社會學界 Wilson（1987）、Jencks（1991）、Massey & Denton（1993）和 Gans（1996）等多位研究者的分析，然而前述原住民、中國移民者和東南亞移工之間互相競合的勞動與社會關係，則顯示：（一），當代中國移民所佔據的底層勞動位置並不完全源自全球化的狀態，因為在1960年代臺灣工業化的初期，（以建築、海洋和性產業所代表的）底層階級，已然沿著原/漢種族二分的階序化軸線而成形；（二），唯全球化的情境不僅強化且突顯了底層階級的擴張性，並將中國和東南亞跨境遷移者（transmigrants）納入該社經場域（socio-economic arena），以致其內的種族關係更為多元複雜；（三），在這個新興種族化的社經場域中，原住民與底層新移民因為具有不同的公民身分，二者間可能發展出互相競爭的勞動所得和勞資關係；⁹⁹（四），然而，如前所述，在某些特定的時刻和社會脈絡中，這些底層人群卻也發展出互相關懷、並共享資源的倫理關係。¹⁰⁰上述事實故而指出（至少就底層人群來說）：首先，殖民和後殖民的歷史情境可以成為滋生多元文化社會的基礎；其次，物質共享的條件或許常超越正統社會認定和想像的文化親近性，而成為人群連結的關鍵因素，換句話說，族群研究者實應多所探究階級形成和認同的社會意義；第三，性別政治顯然在上述底層勞動情境裡扮演重要角色，值得進一步探究其運作形式和社會意義。

最後，以上有關跨國底層人群社會連結和互相認同的例證，也彰顯了在高度跨境流通的狀況下，族群關係及其認同之建構，並非總是援引或回應「在地性」的事實，而且跨境遷移的動機和目的也不見得均與「家/國/我族」的想像或認知有關。這個事實於再

⁹⁹ 譬如，不少原運人士認為「外勞」和「大陸仔」「搶走了」男性都市原住民的建築工作；此外，我也聽過中老年台籍「流鶯」和「前公娼」抱怨（較其年輕的）「大陸妹」（以及晚近的「越南妹」）瓜分了她們的勞動市場位置（labor market niche）。

¹⁰⁰ 演講時將舉田野例證以進一步闡釋這個發現。

次突顯「族群/本土本質論」的謬誤之時，也提醒吾人其他可能的研究議題，而所謂的「華僑」、「海外台胞」和「移居國外者」等等擁有雙重（或多元）國籍與多種國/族認同的人士，應是值得關注的社群。除此之外，正因為物質條件和階級關係常是上述人群集結、認同與互斥的關鍵條件，族群研究者或許宜進一步分析經濟生活在此刻人類社群中扮演的複雜角色，並探究金錢與互惠（reciprocity）對於各類社會行動者的意義。

延伸閱讀與參考文獻

Appadurai, Arjun. 2006. *Fear of Small Numbers: An Essay on the Geographic of Anger*. Durham: Duke University Press.

Arthusser, Louis. 1969/1990. "Contradiction and Overdetermination." In *For Marx*, pp. 87-128. London: Verso.

Das, Veena. 2007. *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press.

Das, Veena, Arthur Kleinman, Mamphela Ramphele, and Pamela Reynolds, eds. *Violence and Subjectivity*. Berkeley: University of California Press.

Gans, Herbert. 1996. "From 'Underclass' to 'Undercaste' : Some Observations about the Future of the Post-Industrial Economy and Its Major Victims." In *Urban Poverty and the Underclass*, ed. Enzo Mingione. Oxford: Blackwell, pp. 141-152.

Habermas, Jürgen. 1989. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, MA: MIT Press.

Hall, Stuart. 1989. "Ethnicity: Identity and Difference." *Radical America* 23.4: 9-20.

Herzfeld, Michael. 1997. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. London and New York: Routledge.

———. 2007. "Global Kinship: Anthropology and the Politics of Knowing." *Anthropological Quarterly* 80(2): 313-323.

Jencks, Christopher. 1991. "Is the American Underclass Growing?" In *The Urban Underclass*, eds. Christopher Jencks & Paul E. Peterson. Washington, DC: The Brookings Institution, pp. 28-102.

Kleinman, Arthur. 2006. *What Really Matters: Living a Moral Life amidst Uncertainty and Danger*. Oxford: Oxford University Press.

Massey, Douglas S. and Nancy A. Denton. 1993. *American Apartheid: Segregation and the Making of the Underclass*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Mauss, Marcel. 1950/1979. *Sociology and Psychology: Essays by Marcel Mauss*. Boston: Routledge & Kegan Paul.

Scheper-Hughes, Nancy. 1993. *Death Without Weeping: The Violence of Everyday life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.

Scheper-Hughes, Nancy and Philippe Bourgois, eds. 2004. *Violence in War and Peace: An*

Anthology. Walden, MA: Blackwell.

Wilson, William Julius. 1987. *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass, and Public Policy*. Chicago: University of Chicago Press.

Zizek, Slavoj. 2008. *Violence*. New York: Picador.

地方學與台灣學

從地方學到台灣學-兼論地方生態資源共管與國土規劃

林朝成/社區大學全國促進會理事長

王昭文/屏東科技大學博士後研究員

-
- 一、 曾是地方學的台灣學
 - 二、 地方學與公民社會
 - 三、 從災難應對看地方學的重要性
 - 四、 地方學與地方生態資源共管
 - 五、 結語：奠基於民眾參與及地方知識的國土規劃

一、曾是地方學的台灣學

「台灣學」的發展，和台灣人的自我追尋有深刻關連，所以最常以歷史知識的面貌出現。

生活在這世界上的每個人，都不可能孤立而活。我們都活在社會脈絡當中：從出生的家庭、成長的社區，到某個政權底下的公民。在生活裡與人互動，我們體會到自己和某些人有著共同的語言文化、承載著某些共同文化的印記，也發現與某些人的差異，這些經驗，形成了最原初的「我群意識」，也構成了人們自我追尋的重要起點。在認識自我的過程中，我們不僅發現自己身在一個社會脈絡中，也察覺這個社會脈絡並不是固定的，而是不斷變遷的。我們除了在空間中定位自己的存在，也在時間之流中尋找自己的位置，認識今日種種都是過去的累積，今日的我們也將影響未來。了解過去，才能知道未來怎麼走。歷史是自我認識的重要知識來源，也是認識「我們之所以為我們」的途徑。透過歷史，我們找到自己的歸屬，不會在時空中飄蕩無依，足以克服虛無。

當我們說：「我是台灣人」的時候，代表我們對「台灣」的認同。但是，「台灣」是什麼呢？如果這是一個社群、一個民族、一個國家，你怎樣了解它的內涵？你怎樣訴說它的故事？

日治時期連橫寫下《台灣通史》，給予台灣史國史的高度，界定台灣為具有獨自性的政治、文化社群。1960年代，海外的獨立運動者，不分左右，皆以書寫台灣史來凝聚共同意識，塑造台灣意識。然而另一方面，戰後台灣的官方場域，以台灣為範疇的歷史知識，卻是被歸於「地方志」，以傳統的志書編輯方式來建構，從台灣省政府到縣市政府，都設有文獻委員會，編纂地方志，往往也出版期刊(臺灣文獻或某某文獻)，成為地

方知識的保存、交流處。《台灣省通誌》的規模、範圍雖高於各縣市的志書，但在中國的正統意識下，這些志書全屬於「地方學」，和國史的層級不同。政府所建構的此種「地方學」，是以中央政府為中心的差序格局，從中央看，越「地方」就離文明、權力核心越遠，越不重要；但若從地方的角度來看，越是位於末梢，自由度越高，不必完全跟著政治意識形態而走。

除了政府設定的志書傳統之外，台灣研究的重要傳統來自民間自發的知識累積。最遲至 1930 年代，傳統民間文史工作就和西方式學術的「民俗學」有了互動，1940 年代《民俗台灣》雜誌呈現了當時部分學院裡的日本學者與台灣地方文史工作者合作，廣泛探求、建立有關台灣社會生活的種種知識，特別是受到政府打壓的俗民社會文化，並開始紀錄台灣各地不同的生活文化，在台灣範圍內的區域研究儼然成形。戰後《台灣文化》、《台灣風物》等雜誌，繼續發展類似《民俗台灣》雜誌的走向，除了有關台灣的歷史知識之外，更及於藝術、民俗、傳說、地方產業…等等。這種「台灣學」的特色，是民間的、地方的、俗民的、生活的、業餘的，但也有相當的學術性。

戰後台灣研究的另一個發展，是「台灣作為中國研究的實驗室」，西方學術社群因冷戰結構無法進入中國做研究，便以台灣為替代品。除了西方國家的學者各自研究之外，也出現現台灣本地學術社群和美國方面合作，以台灣為研究對象，各種社會科學進行科技整合，發展出像「濁大計劃」這樣的大型區域研究研究計畫，影響深遠，日後台灣研究的學院化，基本上就是遵循此一脈絡。區域研究除了帶動科技整合的台灣學，也促成了台灣各地的區域研究，讓地方學進入學院。

台灣研究原本在官方意識形態下是邊緣的、次要的，但隨著政治社會的變遷，本土意識的發展，台灣研究越來越受到重視，而為了建構台灣知識，更為基礎的地方學研究開始有進一步的發展。1990 年代出現地方志修纂風潮，但有些地方開始不再遵循舊有格式，而是以現代學術研究的風貌來呈現，如高雄縣、宜蘭縣，皆規劃了研究叢書，宜蘭更首創縣史館，發展出「宜蘭學」的論述。同時，地方文史工作也呈現空前的蓬勃，大學也開始發展「地方學」。2000 年之後，許多地方政府投入資源，和大學或其他學術單位合作，建構以縣市為範圍的「地方學」。另一個值得注意的是社區大學和民間團體所推動的地方學，基本上和政府或大學所推動的地方學的不同之處在於濃厚的民間性與社區性，擺脫既有行政區劃的限制，更貼近實際生活圈的社區範圍，在知識建構上亦強調民眾參與而非學院掛帥。

2000 年前後「台灣文學」正式成為大學中的系所，近年「台灣史」也已獨立設所，傳承台灣研究科際整合特色的「台灣學」，也在學院中開始起步。台灣研究的地位，似乎有機會成為「國學」、「國史」。在台灣學進一步建置化之際，不能不注意台灣學的一個特性，即官方主導之外的民間自發研究傳承，以及站在人民立場而非以政權的立場為立場的研究取向。「台灣學」曾經是有著民間自主性與生命力的地方學，在步向學院建置化之時，或許應該思考如何保存這樣的特性。站在地方學的基礎上所建構的台灣學，站在人民立場的台灣史，才會是這個時代所需要的台灣學。

二、地方學與公民社會

台灣學以台灣為對象，台灣似是一個整體，卻又是由許多不同的生態環境和社區所組成，不管是地理、生態環境、族群、文化，都呈現多元的面貌。

台灣歷史是誰的歷史？最簡單的答案是：當然是台灣人的歷史！可是，「台灣人」又是誰？「台灣人」事實上包含多元的族群，「台灣人」不是某種既存的、血統上的種族，而是在歷史過程中逐漸形成的民族，不同族群或許有不同的歷史經驗，也曾經互相對立競爭，但是在一次又一次對外抗爭中逐漸產生共同體意識。這種共同感，是台灣能夠存續發展的理由，也讓台灣史知識有了意義。透過認識台灣歷史，我們了解這個民族的形成與發展，並共同思考其未來。這個歷史是複數的歷史，有整體共同的記憶，也有不同族群、不同地區各自的甚至互相衝突的記憶。

在台灣史研究上默默耕耘大半輩子的曹永和教授，在 1990 年代初提出一個認識台灣史的新架構：「台灣島史」，打破政治中心，改以「歷史舞台」的概念來理解。他說：「台灣是一個獨立的歷史舞台，從史前時代起，便有許多不同種族、語言、文化的人群在其中活動，他們所創造的歷史，都是這個島的歷史……在台灣島的基本空間單位上，以島上人群作為研究主體，縱觀長時間以來台灣透過海洋與外界建立的各種關係。及台灣在不同時間段落的世界潮流、國際情勢內的位置與角色，才能一窺台灣歷史的真面目。」¹⁰¹

「台灣島史」把歷史從執政者觀點移到人民觀點，拉長台灣史的時間縱深，又打破中國傳統史學的中原意識，凸顯台灣的海洋性格，為台灣歷史知識開創新的方向。

人民的歷史」是複數的歷史、多元的歷史。族群、社區、地域、性別、職業、宗教、語言……，各色各樣的區分人群的方式，不同層次的群體認同，都開始追尋自己的故事。

政治民主化、思想自由化，讓台灣社會逐漸擺脫僵化頑固的官方意識形態，在歷史知識上也有更活潑的發展，長久以來以「伏流」方式存在的民間歷史意識，逐漸可以公開，並進入學院的研究與教育內容當中。政治解嚴後，學術也解嚴了，出現的是繽紛多樣和自我認同相關的知識議題。其中最重要的發展之一，是社區意識的發展及從社區運動塑造公民社會的努力。1990 年代中期，黃武雄等人開始推動社區大學，1998 年成立第一所社區大學，現在台灣各地已廣設社區大學。社區大學運動具有知識解放和社會改造的理想，試圖透過人民自我教育來培養公民意識、促進社會參與。

社大既然以教育和自我培力為主要工作，又具備社區特性，因此「地方知識」的建構就成了社區大學必要的工作。不少社大投入在地知識的生產與建構工作，儼然成為政府推動的地方學之外的民間地方學的主力，如北投社大的「北投學」、基隆社大的「基隆學」、屏北社大的「屏東學」…等等。在 2007 年成立的「台灣地方學研究發展學會」則是另一個進路，試圖引進 GIS 系統作為整合在地知識的工具，並希望能把各社大在進

¹⁰¹ 曹永和，〈臺灣史研究的另一個途徑「臺灣島史」的概念〉，《台灣史田野研究通訊》。

http://khhuu.sam.com.tw/blog/?5/action_viewspace_itemid_1055.html

行的地方學工作整合成一個可以互相支援的平台，促成「深探地方知識，促進公民參與」的目標。

社大為何在此時主導地方學的建構？筆者認為 PPGIS 的導入可以落實社大作為地方知識中介者的角色，亦是打破專家傲慢、發展「共學圈」概念的實踐：

以往，在地民眾的聲音往往不被重視，被傲慢的學者專家及政府官僚矮化為「不專業」，這是兩者在不同的對話平台的結果，這讓長久積累的地方知識也無用武之地。因此，GIS 和地方學的結合，有效解決了這種資訊不平等。

在地方文史工作以及環保運動狀似沉寂無力的當今台灣，GIS 的引進社大，創造了新的視野與資訊轉化的可能性。對於社區文化工作者而言，它是新科技，但可以串連起過去、現在與未來，讓不同關懷的工作者能夠在同一平台上對話，能夠將文化資產以數化的形式呈現，有利於加強社區參與中與在地居民的互動能力。而 GIS 地方學的引入民間團體，更可以讓台灣社區營造運動以來累積的田野調查資料，轉化為一個可供多元應用的「地方知識互動資料庫」。在教育層面上，不僅可供民眾隨時查詢，也可供學校及民間團體的社區營造、環保教育以及文史導覽用。¹⁰²

由社區大學所發展出來的「地方學」建構，企圖跨越學院藩籬，打破專家知識和常民知識的界線，地方學學會理事長黃申在認為：

地方學一詞及實質內涵，應有多種意義理解與詮釋觀點，是多元多層次的，也是不斷變動流動與混成的，本身可能就需要不斷的再理解，再詮釋辯證。…

區隔「地方」與「學」二詞，前者指涉有關「地方」的定義性論述意涵，及與「地方」有關的知識，包括事實知識、概念知識、技能知識與後設知識；後者，相較於「研究」活動，重點在個人體驗式學習，更著眼於機構性與系統性的學習活動，包括學院及終身學習體系；實踐情境上，則特別關注於社區大學推動地方學的各项措施，尤其在課程層級之規劃設計與實施的作為。

「地方」一詞是常識性用語，如區域或地區、本地或當地、中央 vs. 地方、處所、部分等，看似著重某種「空間」或相對性，好像不涉及人，其實關注的正是人類的活動，亦即「地方/空間」作為人類活動展現與刻畫痕跡的場域，不論是過去、現在與未來。對於善忘或被迫失憶的族群，「地方/空間」殘存了前人與先祖活動的歷史記憶，靜待考古考證的挖掘，以供當代人群恢復記憶，想像過去，建構認同，及營造當代之「地方/空間」與發想開創及連結未來的新「地方/空間」……

「地方」的本體及概念呈現，與相關知識，應該是跨學院知識領域與土著經驗知識領域，而藉由「地方/空間」場域來整合，進行交流、辯證及演化的。知識領域至少涉及：人文/文化地理學、歷史學、社會學、政治經濟學、人類學、文學、民俗信仰與藝術、社區營造、城鄉規劃、社區導向解放成人教育、環境生態、博物館學、文化資產管理、藝術與環境等等。¹⁰³

¹⁰² 林朝成，〈社區大學與地方知識的建構——南台灣社區大學的新展望〉，2007年5月，屏東教育大學的第13屆教育社會學論壇。<http://blog.yam.com/taiwanplace/article/12458217>

¹⁰³ 黃申在，〈地方學與社區大學——外圍/中心、公共參與及空間整合的觀點〉。2009年5月17日，<http://blog.yam.com/taiwanplace/article/20166084>

地方學不僅是一種靜態的知識，更和社區日常生活息息相關。是在社區意識、社區運動中茁壯的知識。透過學院與常民生活的對話、各學科的對話與協力、公民參與，地方學誕生於民主的社會文化當中。

三、從災難應對看地方學的重要性

2009年8月的莫拉克颱風，以超乎尋常的連續密集豪雨重創南台灣，破紀錄的降雨造成中南部地區引發淹水、崩塌及土石流，出現住宅淹沒、土地流失、堤防及橋樑受損、道路中斷等災情，小林村滅村的情景尤令人顫慄。除了嚴重傷亡之外，農、林、漁、牧也都蒙受巨大的損失。山區居民，特別是原住民，面臨遷村與生活文化延續等等難題。

這場災難有人認為形成之因是地球暖化造成的氣候異常，台灣已出現氣候難民，往後因氣候異常而造成的自然災害很可能越來越嚴重。但是也不少人將大淹水、土石流等直接歸因於自然環境遭到破壞，因此主張「人群退出，讓山林休養生息」。誠然濫墾濫伐現象頻仍，但是這種過分簡單的邏輯，污名化了山區居民，天災成了驅趕原住民離鄉的藉口，以至於有原住民高喊這是滅族政策。

莫拉克災後政府的種種應對，從災難之初掌握災情之遲鈍、救災腳步混亂緩慢，到匆匆通過災後重建條例，處處顯示出主政者與災難現場脫節、忽視在地聲音，從台北辦公室以「放諸四海皆準」的模式來強銷政策方案，想要一次解決很多問題。可是缺乏民眾參與、充份討論磨合的重建方案，以及從台北看台灣的思考角度，問題重重，可能是另一場災難的開始。

重建原本應該是一個機會，重新起造社區文化，不只是重建硬體設施，也是更新社群生活模式、重新建立社區意識的機會。李丁讚教授在一場演講提到：「重建其實是一個面向未來的過程，而不只是重建過去。」¹⁰⁴他認為面對災難時人們互相尊重、傾聽，彼此分擔苦難，互為主人，是一種「軟民主」，相對於強調監督制衡的「硬民主」，或許這才是重建時最需要的力量。

這種互相尊重、互為主體的面對問題方式，正是地方學的特性。耐心等待問題的答案。面對災難的記憶傳承，必是在地的經驗，也會轉變成地方知識，進一步形成地方學。這些記憶傳承越完備，我們就更知道怎樣去做防災和重建的工作。

四、地方學與地方生態資源共管

近十年來的地方學發展有一個明顯的軸線，就是公共參與。地方知識的平台，所試作的不只是GIS，而是PPGIS(公共參與地理資訊系統)，公共參與才是主要的目標。由於社區大學長期對於環境生態的關注，也由於台南縣市、高雄縣市合併升格的重大影響，台南縣曾文社區大學、台南市社區大學社大講師莊孟憲及筆者本人近三年來所推動的「地方生態資源共管行動」，有了新的契機。

¹⁰⁴ 李丁讚演講，洪馨蘭整理，〈生態民主與災後重建——談災後重建〉，2009年9月4日於地方學讀書會。<http://www.wretch.cc/blog/cncu/20839224>

回顧近代自然資源利用價值觀之轉變，以美國為例，第一階段（1930-40年代前）主導自然資源管理的力量主要由由政府集權管理，自然資源使用仍以國家發展需求為主；第二階段（1950-60年代），瑞秋卡森女士的「寂靜的春天」一書，猶如對人類的當頭棒喝，驚覺工業發展之遺害已造成生態環境不可忽視的嚴重性，生物世界承受的化學餘毒，終將影響到人類，進而發展出各式各樣強有力的環保運動，環保及生態屬性的民間社團在此時崛起，也開始影響國家政策的發展。第三階段（1970-80年代），隨著更多環境及生態學者投入相關研究，工業化發展不再是人類追求進步的唯一選項，然而二次世界大戰後經濟大舉復甦，世界的科技競賽帶來更大的開發計畫，「生態保育」與「經營管理」之爭，對立的程度也日益升高，此時期許多科學家投入許多對於工業革命之後人類與自然環境的哲學思想研究，有關於環境倫理、環境正義（生態的保全和社會公平）、動物權與動物福利等議題也在此時期日益成熟。自然資源利用開發與利用的衝突，在經過前三個階段的發展之後，第四階段（1990年起）開始反省將人類社會活動與自然環境切割思考是不對的，許多自然資源的維繫與保存，其實與人類的存在有著相當密切的關係，1992年的生物多樣性公約，說明了維繫世界上所有生物生存的最大目的，其實還是為了人類的永續生存，自然資源的保存與利用都必須以永續作為思考原則，否則生物滅絕的影響亦將導致全人類的滅絕。生物多樣性公約的精神並非將人類與自然分離，而是提醒人類歷史長久以來利用自然資源以求命脈延續的事實，提出人與自然必須共存的思想架構，包括永續的思考農業、漁業、林業，並公平的使用不同文化財產中對的生物與基因資源。

如何才能永續的使用生物多樣性資源？近年來國際社會已逐漸發展出地方化的自然資源經營管理模式。地方化取向的發展包括每個地區歷史與環境脈絡，權益關係人（stakeholder）之重要性與關聯性，同時涉及自然資源使用觀念的轉換與反思，例如：地方社區應為經營管理的重要伙伴、在地社群（特別是少數族群，原住民）的權益受到重視、與地方經濟發展間的協調是經營管理上的優先重點、傳統的技能與知識重新為學界所認可及中央政府機關與地方間的權能重新配套，這些發展都需要民間力量投入並扮演重要的角色。

參與（Participation）簡單地講，就是把主導權交給民眾，讓民眾來表達他們需要什麼的策略與作法，而非外來菁英的集權指令式思考，改以基層為主由下而上（bottom-up）的決策邏輯，從訓練民眾、組織民眾做起，希望由當地民眾來形塑需求，在當地社群裡建立管道與機制。共管可以包括：共同管理（collaborative management）、共管（co-management）、參與式管理（participatory management）、合作管理（join management）、分享管理（shared-management）、多頭集體管理（multi-stakeholder management）、圓桌協議（round-table agreement）等意義，指的是一種存在於各權益關係者（stakeholder）間的伙伴關係，其同意分享彼此在自然資源範圍內的土地與資源的權力與責任，及經營管理的運作，也特別保障權益關係者與保護區相關的功能、權益與責任¹⁰⁵。

¹⁰⁵ 參見 Borrini-Feyerabend, G. (1996). Collaborative Management of Protected Areas: Tailoring

台灣地方生態資源共管議題的發酵，大多發生於國家公園與原住民部落發展或保護（留）區與傳統地方土地利用的議題上。1998年保育團體針對林務局清除棲蘭山檜木林枯立倒木作業乙案，從原先保留台灣原生檜木林運動，逐漸演變成爭取建立馬告國家公園，然而當馬告國家公園議題談起時，卻又發展出當地原住民害怕國家公園的設立將影響其經濟活動與土地利用，因此衍伸出反馬告國家公園原民運動。在此事件中，國家公園與原住民共管的議題，正式列入國家公園規劃的主軸，也是台灣國家公園發展歷程中，第一次主動提出的與在地原住民資源共管的訴求。目前馬告國家公園雖已公告但仍未有繼續發展的跡象，但自然資源與在地社區共管，已然為未來政府將自然資源劃設成國家公園或保護（留）區時的基本原則。例如2003年推動的海洋國家公園，當初規劃將綠島列入，然綠島民眾仍有疑慮，目前仍在協商；另外2004年由台南市政府推動的台江國家公園，也因與在地社群的溝通未盡完全，因此延宕至2008年才由內政部通過可行性評估，進行實質規劃與籌備作業。由此可知台灣為自然資源保育與管理，已由早期官方的主導一切的模式，轉為地方積極參與並共管的新紀元。而縣市合併後的地方治理，地方生態資源共管的推動將顯得更為迫切。

五、結語：奠基於民眾參與及地方知識的國土規劃議題

從地方學到台灣學的發展，台灣民間社會已累積相當的地方知識與民眾參與的行動經驗，然而對攸關國家整體發展策略的國土規劃議題，地方與民間的聲音總是受到忽視與貶抑，國土規劃是對全國總體資源的最上位規劃，民眾理應是參與的主體，資訊的公開，完備的統計調查資料及法令規章的統整，是基礎的工作，無法奠基於民眾參與及地方知識的國土規劃，將只是專家官僚政治的霸權場域，實無法凝聚全民共識，落實為公民行動，使得國土規劃成為公民土地意識、土地倫理與權利的覺醒。因此，基於地方學建構起台灣學的知識行動，將是面對八八水災重創台灣環境生態的務實作法與堅持。



附錄



台灣水學論壇

【前言】

莫拉克颱風及其所帶來的豪雨，讓台灣的國土發展與「水」有關的議題，已經成為三足鼎立之勢，分別為「水資源開發」、「水污染防治」、和「水患規劃治理」。過去「水患規劃治理」大多只能聚焦在施工法和生態的討論上，與「水資源開發」和「水污染防治」直接挑戰經濟發展的社會矛盾有一段距離。莫拉克的強雨逼的我們的社會不得不去面對河域空間脆弱的事實，也就是國土規劃與土地使用的問題。這些問題的面向反映了一個殘酷的趨勢—我們越來越脆弱的國土空間已經逐漸無法承受土地超限利用的經濟開發，國土空間與經濟發展成為零和競逐的消長態勢越來越明顯，尤其是我們河川治理思維。

基本上，現今治水工程技術的典範已經受到極大的挑戰。所謂的百年洪峰在千禧年後每隔兩、三年出現一次，而且瞬時降雨量的變化也讓這種百年頻率的洪水量計算變的更不精確。例如五十年頻率的總體降雨量，也有可能因其瞬時降雨量的集中（暴雨），卻出現在短時間內達到百年洪峰的程度，這些都讓水文演算對於洪水的掌握出現極大的難題。另外則是高度商品化的土地使用模式，以及不斷的將自然資源轉化為經濟資本的公共建設開發，都導致台灣的國土農地不像農地、林地也不像林地、保育地更不像保育地，國土管制崩壞的結果，最直接影響到的是水利規劃的空間條件受限、集水區集流時間的計算失準（逕流係數）、技術官僚與民粹主義互為角力之勢…等等諸多因素，讓工程方法已經難以應付解決水患問題的需求，甚至連「工程技術規則」都已經到了需要重新檢討的地步。

另一方面，在面對未來難以掌握與預測的風險社會的情況下，大型災變所導致的國土變貌，已經使我們不得輕忽台灣整體環境對於災變承受能力的檢討。人類本身所能掌握對自然現象的技術能力，對於大尺度國土的改造與開發，人類本身的環境改造能力，到底是保護了人民共同承受自然環境的衝擊能力；還是不斷累積與自然環境矛盾與破壞的能量，成為下一次災難的觸媒。

因此，如何從認識論上重新建立看「水」的觀點，建立水患治理的新思維；另一方面，則是從風險社會的概念出發，從台灣民間的社會力看見主體性的展現，並且進一步成為不確定風險的社會防禦機制，也許是社會各界可以努力的目標。

【議程】

本論壇的定位在於導論式的想像建構，希望未來以社區大學公民學習運動的基礎上，試圖建立對於「台灣學」的認識論平台。而此次八八水患的經驗教訓，我們希望藉此描繪「台灣水學」的認識視野，一方面站在台灣天象與國土發展的現況，探討對於「水」的人文與認識論的視野；另一方面，則是以風險社會的理解概念，從社區大學的民間參與體系，建立社會防禦體系的可能性與行動策略。

議程

時間：13：30～17：00

【「台灣水學」知識建構的想像】

討論建議：

1. 何謂極端氣候？從地球科學的探討中，極端氣候是否已呈常態化的發展；同時，極端氣候常態化是否代表著「不可預測」的特性？極端氣候的形成與生存環境的變因，可探索哪些社會的面向
2. 從水利工程治水規劃技術的典範（Paradigm），面對現今難以掌握的自然天象以及國土發展，現有工程技術規則是否需要重新檢討各項評估準則，甚至進一步回歸到規劃哲學的最上層思維，重新檢視我們對於國土「治水」的基本態度
3. 面對自然天象的變化，以及國土脆弱、不穩定的特質。從可持續性發展（Sustainable Development）的角度來說，人為空間的擴張與大型災變之間，從「防禦→抵抗」到「防禦→共存」的風險社會概念，政府與民間可以有哪些施為
4. 產業發展的空間擴張，與國土超限利用管制，過去在政策上常常是平行的兩條線。尤其開發主義的資本邏輯，往往改變了原有在地文化長期與生存環境所發展出來的「人地哲學」。從現今來看，現代科技與傳統文化之間，有無可能建立可供對話的平台，重新建立產業規劃的視野
5. 從認識論的觀點以及台灣國土規劃的現況，試圖建構「台灣水學」的知識體系，應該掌握何種觀點或學門領域
6. 「台灣水學」知識建構中科技思維與人文的對話

【活動報導-1】

從災難記取教訓——台灣水學論壇

文字/胡慕情

台灣立報 2009.09.23

88 風災颳出許多問題：水土保持、國土保育、治山防洪，治水儼然成為顯學。多年的風災經驗讓台灣民眾思考：「治水是否真的有用？」學界與民間團體昨天在成功大學舉辦「台灣水學論壇」，希望從對「水」的重新思考，避免下一次的災難。

轉變養殖業

莫拉克颱風預計降雨中心在北部，可望解決缺水，但卻出人意料地移往南部，豪雨嚴重改變自然環境，造成山崩、土石流、淹水。

這回排名前 10 大的降雨所在，都超過 2 千 5 百公釐，接近台灣年平均雨量。前 20 大測站的降雨量，幾乎超過 20 年來的颱風。成大水利教授蔡長泰表示，濁水溪的水量每秒通過 2.6 萬立方公尺，一秒的水量可讓 13 萬人用一天，「是 187 年來第一大水」！

大雨重創台灣，小林村遭滅村、高屏攔河堰陷入汪洋、高屏溪里嶺大橋高灘地全是泥濘、768 人死亡或失蹤、1,411 戶民眾流離失所。蔡長泰認為，為保障生命安全，需要更強壯的堤防，進行流域綜合治水及避洪策略。

屏東科技大學土木系教授丁澈士強調：「水走過的路，它總會再回來。」折衷災害與自然現象，治水模式應朝向綜合治水概念。丁澈士表示，治水分為上中下策：「上策就是還地於河、中策築堤分洪、下策則為修繕固堤。」

丁澈士以嚴重淹水的屏東為例，上游有台糖土地，可用造林與人工湖儲水，中游部分則築堤分洪，下游民眾應逐步改變營生，避免超抽地下水。屏東佳冬、林邊多養殖龍膽石斑，業者從完全淡水養殖，變成減少使用地下水，採海、淡混養方式，但抽水仍會造成危機。

丁澈士建議業者改變養殖想法，轉為需水量較少的種苗產業，將養殖遷至國外。「以這種虛擬養殖，可省下很多水。剩下的水再利用，如提供高科技產業，再課產業重稅補貼給弱勢團體。」

與洪水共存

不過，西雅圖華盛頓大學建築與規劃學院博士候選人廖桂賢疾呼：「災後要治理的是都市聚落，別再治水了！」她分析過去治水經驗，非但無用，還破壞生態，顯見「如何控制水」的思維已落伍。

「大家都說水災是因為沒疏浚、堤防是豆腐渣工程，但這些只是代罪羔羊！」廖桂賢把災後檢討治水的聲音稱為「河川整治上癮症」，她認為築堤束水是災難的開端。她表示，一旦築堤束水，堤外土地沒有大雨時是乾的，久了被民眾以為這些原本河水走的路是可開發土地。「這就是堤防效應！」當河流的土地被人類開發，人類陸續住進來，堤防非但不能拆，更大的問題是必須週期疏浚；但疏浚又有昂貴與圖利砂石業的問題，難以推行，當然會釀災。

「我們仰賴的是一個脆弱體系！堤防跟疏浚工程無法保護我們。」廖桂賢說，大家都在罵積水不退，「但堤防就在那裡，要水怎麼退？」她主張打破惡性循環，從自然角度調適人的生活模式。

廖桂賢認為，首要之務是大量減少不透水鋪面，從源頭減少逕流量。她表示，當土地從森林變成都市，水無法流回它原本的地方；許多先進國家除了降低開發，更進一步縮減道路。西雅圖已將 25 公尺的兩線道路縮小，配合交通政策支持大眾運輸，不僅減碳，更讓降在城市的大水有路可走。

國外已開始創造「海綿般的生活環境」，就是都市聚落保水。廖桂賢表示，一提到都市保水，很多人都會想到滯洪池，她並不否認台灣這樣的多雨地區，需要滯洪池，但滯洪池是「中央集中式」的處理，但滯洪池不能做為唯一手段。

她以德國為例，家家戶戶普遍都做雨水截流，因水價貴、可省水，也讓水有路可走；此外是綠屋頂的概念。廖桂賢表示，綠屋頂不只有美觀跟綠化功能，更可讓不透水的屋頂鋪面變成可吸水的植栽區。「綠屋頂不是放盆栽，而是可吸水的鋪面。」

我們要與洪水和平共存。」廖桂賢主張民眾要調整居住模式以適應變動的環境。築堤分洪永遠無法精準操控環境，加強自己的適應力，才是面對災難的正面態度。

廖桂賢表示，荷蘭、哥斯大黎加等地都有高腳屋的，西雅圖還有浮橋的設計。廖桂賢說，她在哥斯大黎加時，連下 2 天午後雷陣雨那樣的雨勢 48 小時，但居民生活不受影響，她說：「走回頭路不是落伍，我們要學習與水和平共處。」

國土總體檢

改變生活方式只是其一，若環境繼續惡化，怎麼適應都緩不濟急。台北大學不動產與城鄉發展環境學系副教授廖本全感嘆，台灣缺乏國土規劃，危險的地方被開發、不危險的地方被開發成很危險。廖本全表示，國土規劃要先做資源調查、建立資料庫建立與分析，再做國土總定位與分類，之後才細分土地的發展與否；人的行為則必須在「可發展部分做分區管理計畫」。

每次風災都受創的溫泉區雖是可發展區，但限制很高、不能做都市性發展，但所有溫泉區都變得像都市，就是超限利用。廖本全說，台灣並沒有關注國土規劃，談到水，就想到水資源開發、水污染防治跟水患治理。但從國土規劃來看，「不管是資源利用、污染或治理，都應該在可發展區內進行才有意義。」現況卻是相反。

「這就是野蠻遊戲。」廖本全說，社會認知「沒有不可發展區」，就算劃出不可發

展區，台灣人還是想辦法發展。這些超限利用的地區在政經壓力下，缺乏有力的管理機制，時間一久，佔地為王者認為自己有合理性，利用壓力要求政府就地合法。

台灣土地不只被民眾蠶食，還面對政府鯨吞。廖本全以離島工業區為例，是經典的環境敏感地區，但卻經常被國家以重大建設為名佔用。如中科四期后里基地是國土規劃裡的優質生活區、中科四期二林園區是優良農地、是生產敏感地，也被重大建設逼得無路可退。

廖本全指出，災難常態化是「結果」而非「原因」。台灣體質脆弱，多颱風多地震，加上台灣民眾長期與自然爭地，森林不見了、道路和休閒遊憩上山等經濟發展，加上全球氣候變遷，才是災難的原因。

「我認為，國土規劃跟經濟發展不是零和競逐，而是獻身給經濟發展。」廖本全指出，國土空間扭曲，自然會形成失控的病灶，就是莫拉克風災的後果。風災後，政府雖要推動國土計畫法，卻未真正檢視台灣的土地問題，中科、國光石化、北投行義路溫泉這些敏感地帶的土地依然被開放、未被檢討，反而積極進行全面治水。廖本全說：「這就是等下次風災來，看看治水的設施夠不夠勇，不夠就等下次再編預算、再拚一次。」

廖本全表示，不能被開發的地方一旦開發，還有全面污染的危機，如中科的廢水因具急毒性，目前卡在不知該往哪裡排放，但環評不討論該不該開發，只討論「要排哪裡」；開發案需要大量水資源，但以越域引水為例，就是不顧水資源的環境限制條件，「反正就是要工業，先開發再找水」。再不全面檢討，再怎麼防災都沒用。

台南社大校長林朝成表示，面對大型災變，治水手段跟想法顯然需要整合，莫拉克颱風逼得民眾面對台灣土地脆弱的事實。水學論壇只是開始，他希望學界能成為監督政策的力量，結合民間力量推動進步的水文知識，讓地方經驗成為社會防禦機制。

台南水學論壇 倡與水共生

圖與文 / 記者林雪娟

中華日報 2009.10.13

莫拉克颱風為台灣帶來嚴重災害，也讓台灣的國土發展與河川治理、土地開發等成為熱門議題，目前「水學」成為顯學，昨日在一場「台灣水學論壇」中，專家學者及民間團體咸認為，未來不該再談治水而是與水共生概念，台灣想趨吉避凶，成立流域管理委員會統籌辦理，才是愛台灣極致表現。

該場會議於成大國際會議廳舉行，由社區大學全國促進會、成功大學歷史系聯合主辦，邀請都市計畫、水利、地球科學、社會學等領域多位專家學者與民間團體共同對話，藉由相互激盪，希望描繪水學知識圖像，重新建立台灣人看「水」觀點，建立水患治理新思維，並從風險社會概念出發，從台灣民間的社會力看見主體性展現，並進一步建立不確定風險的社會「防禦機制」。

社區大學全國促進會理事長、健康城市研究中心主任，會議主持人林朝成表示，論壇定位在導論式想像建構，此次對話包括專家、學者與民間NGO組織，希望未來以社區大學公民學習運動基礎，試圖建立對於「台灣學」的認識論平台，透過八八水患經驗教訓，描繪「台灣水學」認識視野，並站在台灣天象與國土發展現況，探討「水」人文與認識論視野；另一方面，以風險社會理解概念，從社區大學的民間參與體系，建立社會防禦體系可能性與行動策略。

「台灣水學論壇」是國科會科技與人文計畫，結合南部NGO、學界與地方政府相關部門工作人員，藉由對話，提出台灣治水新思維與國土規劃空間人文的想像。論壇討論方向包括極端氣候是否已呈常態性發展，是否代表「不可預測」特性，其形成與生存環境變因，可探索哪些社會面向？而水利工程治水規劃技術的「典範」，面對難以掌握的自然天象與國土發展，現有工程技術規則是否需重新評估準則，甚至回歸至規劃哲學的最上層思維，檢討對國土治水的基本態度。

另外人為空間的擴張與大型災變之間，從以往的防禦抵抗至共存，政府與民間可以有哪些作為？開發主義的資本邏輯，改變原有在地文化長期與生存環境所發展出來的「人地哲學」，如今看來，現代科技與傳統文化之間，有無可能建立可供對話平台，重新建立產業規劃視野，此外論壇也試圖建構「台灣水學」的知識體系與學門領域，成立八八災後重建水學資訊平台，讓社區工作陪伴與政策監督，提供有力方向與行動鼓勵。

民間救災機制的合作平台及知識網絡建構

社大全促會編輯/陳書吟

社大握手電子報 2009.10.28

緣起

88 風災颳起許多問題：水土保持、國土保育、治山防洪。多年的地震和風災經驗讓台灣民眾不得不深刻反思：「我們是否具備足夠知識面對風險？」、「十年前九二一災後的經驗知識是否累積？」、「十年後的我們是否能建構從天災中累積的經驗知識？」社區大學全國促進會辦理此場「台灣水學論壇三」，希望邀集民間團體及學界，共思如何從民間防災的支持網絡建構、風險知識的累積到公民參與機制的建立，來共築台灣風險社會的防火牆。

由 88 風災的經驗教訓來看，台灣亟需建立長期的集體防救災平台，以避免資訊的混亂及資源之錯置，藉著此次論壇，希望各界先進能提供具體的建言，一起促成民間力量的加乘效果。

「有山就會崩山，有水就會淹水」(余紀忠文教基金會副主任，呂理德)，台灣儼然成為風險之島，八八水災發生迄今已兩月餘，水災後帶來民眾生活狀態的破碎支離、生命財產的損失，以及土地環境丕變等等影響。在即刻性的救災工作之後，邁入災後重建階段，災後重建過程中所要面對的種種嚴峻課題正在發生，同時也考驗著台灣在災後如何面對長年發展以降所造成的環境問題，對於國土規劃應有何種新思維。

因此由社區大學全國促進會與國科會科技與人文計畫合作舉辦一系列台灣水學論壇，創造跨界之對話平台，進行學界、非營利團體、政府單位的跨域交流，對於災害的認識、救災與防災經驗中累積出對應災害的模式進行討論。八八水災後，回溯檢視台灣對於水的認識：水，既是資源也是災害，在台灣儼然已是準風險地區，如何組織整合各界力量來面對風險也是本場論壇期待交流與討論的部份。

呼籲全面、長期性、細緻的災後重建機制

八八水災後索引發的治水議題討論目前仍集中於南部，八八社區再造聯盟執行長周克任在會中提出目前在水患受災區域重建工作的觀察，指出了加速重建、簡化過程是目前政府進行災區重建工作的方向，在重建條例中排除了民間參與。中華民國社區營造學會秘書長楊志彬、八八社區再造聯盟執行長周克任也指出了目前宗教團體在災區的協助，在資源集中於大規模慈善團體的狀況下，容易忽視產業面衝擊所帶來對於受災區域實質的生活面、精神面問題，而未能從根本面協助災區重建。從產業到社會與心靈重建，八八水災後災區的重建亟需的是整體性、長期性的重建政策，同時也必須更為細緻的處理災後所面臨的課題，論壇中與會者也提到了原住民族群在災區重建過程中應被重視，

在專家對於災區重建的評估中，攸關原住民部落的處理往往顯得斷然與粗糙。

從災難中累積知識、建構知識網絡平台

台灣對於「水」的認識應該有自己的觀點，如原住民對於環境、水災的認識與處理模式此類在地知識的建構應值得重視、參照。台灣生態工法基金會董事長賀陳旦指出政府與民間普遍對於災害認識的缺乏，以對於八八水災中許多林木沖刷至平地的現象觀察，其原因是大自然的災害還是非法盜伐所造成，肇因仍然模糊不清，諸如此類的疑問都顯現了我們對於災情瞭解不足，對於大自然的變化不夠瞭解。而在救災的工作上，二次災情的評估與認識也不足。這些現象凸顯了政府、研究單位及一般民眾對於災害認識的缺乏。

社區大學長期在地經營，譬如地方學課程、運用 PPGIS 技術等方式累積出豐富的地方知識。在八八水災後，社區大學也投注許多資源進行在地支援，在非災區也有許多社大開設如社區安全學習、公共工程對於環境衝擊等議題上相關之論壇、講座。除社區大學外，本次論壇特邀國家防災科技中心助理研究員于宜強與會，談到災害教育的推動情形，如何將災害訊息有效傳達是目前災害教育的重要課題，尤其面對災害規模無法預估的情形，其實需要倚靠社區在地的觀察與知識。對於災害知識教育而言，社區大學可以扮演重要的角色。

期待開放民間討論的國土計畫法

八八水災的發生再度檢視了台灣的國土整體規劃，原本從區域計畫、都市計畫及國家公園計畫等體系進行土地使用管制衍生出諸多問題。國土計畫法的制定攸關全民、與國家的總體性、價值性思維，國土計畫法是否急於應水災之急而倉促行之值得深思，應開放民間不同觀點進行對話討論，審慎評估訂定。

社區大學在災難中的角色

中國醫藥大學校長黃榮村在會中指出，在這次八八水災的重建中，雖然有大型的慈善團體迅速進入災區提供協助，但較之於九二一大震後諸多民間團體長期進駐協助的現象，此一現象值得觀察與思考。反觀之，社區大學目前在全國各地發展蓬勃，在災難中，社區大學可以作為災害教育的重要環節，於在地發揮環境、工程、政策的監督角色，而立於社區大學對於社會的批判反省角度，社區大學如何觀照弱勢族群在環境災難中的處境亦為值得在課程、行動實踐等面向上深思。

地方學與社區大學-外圍/中心、公共參與及空間整合的觀點

黃申在

(2009.03)

刊載於：

財團法人台灣研究基金會主辦「第四屆全國地方文史工作者研討會」論文，3月6-8日，南投：國立暨南國際大學人文學院國際會議廳。

台灣地方學研究發展學會部落格：<http://blog.yam.com/taiwanplace/article/20166084>
(Online Available：2009/09/21)

摘要

在2008年社區大學十年有成研討會及屏北社大重啟屏東研究研討會(第四屆)的歷程與行動背景下，本文藉由英年早逝的李國銘博士之平埔族祀壺信仰之文化觀點及以人類學家參與社區營造的觀點，加上作者本人參與屏東社大經營管理的經驗，搭配套用地方學及區域整合文獻之研讀心得，對地方學與社區大學的推動經驗與模式，整理一些初步思緒及簡易詮釋架構，作為對社大知識建構論述策略的些許回應，也是拋磚引玉，期待研究社群交換觀點之外，也能在行動面提供公共參與及空間整合的引導。

關鍵字: 地方學，社區大學，祀壺信仰，社區分班，區域整合，屏東研究

Abstract

In the year of 2008, Community University movement held its 10th anniversary, and the Pingtung Community University re-inaugurated the 4th Conference of Pingtung Study, six years after the 3rd, and after their hosting the 8th Annual Conference for Community University in 2006 with the theme on praxis of cultivating local knowledge. In this historical context of grass root actions, this paper proposes a framework to help understand and interpret the constructive efforts and experiences of fostering Pingtung Study by the Pingtung Community University, for and from a spatial integration and public participation perspective. Major empirical and conceptual ingredients are first inspired and recovered upon several studies of Dr. Li's about traditional rituals of Siraya people, and upon his whole-hearted engagement with community building activities. Branded with personal experience with Pingtung University, and concepts and a framework from literature studies of Local Knowledge and Regional Studies, the framework is proposed as a simplified primitive version and for alluring more insightful work to contribute, in theory and practice and interpretation.

Keywords: Local Knowledge, Community University, Vessel Ritual, Village Community University, Regional Study, Pingtung Study.歷史的解釋是隨著時代潮流走的。

過去的歷史，往往偏重統治者的觀點，比較忽略人民的立場；

現在的世界潮流注重人權，

站在人民的立場，研究歷史、解釋歷史才是我們這個時代的關心主題。

曹永和 台灣史研究的另一個途徑 3

老祖先忘記留下來的，我們找回來！

老祖先留下來，而我們忘記的，讓我們想起來！

老祖先沒有的，讓我們創造！

-- 台南縣土溝農村文化營造協會

1.背景: 社區大學十年有成研討會及在地觀點的屏東學推動經驗

在 2008 年的社區大學十年有成研討會，現任張捷隆理事長援引 92 年監察院所公佈的「社區大學總體檢調查報告」及 93 年全國社大優良課程評鑑評委會召集人 李丁讚教授的「評審說明」兩項外部指標，作為回顧與反思社大運動的前言[14]，前者摘錄有(一)「社區大學成立的主要目的是為了培養公民意識和社區參與，與文建會推動社區營造之目的息息相關。」(p.109)，(二)「為了避免社區大學走向異質化，社區大學的推動者和工作者，實有責任延續社區大學的原創精神--發展公民社會，而確保其公共性及特殊性。」(p.125)，(三)「在社大內接受教育，在社大外營造社區，...那麼社區大學將是一個社區營造及發展的平台，只要能夠堅持下去，將可看到民主鞏固的成果。」(p.111)，後者有(一)「社區大學的教學目標是知識解放與社會改造」，(二)「所謂知識解放，是指將知識變成一種能力」，(三)「如果一門課程只侷限在知識的傳授，而沒有思考到如何把這些知識和人類當前的生活扣連，進而讓這些知識對生活產生一種質變，那麼，這種知識是一種純知識，也是一種死知識。從社區大學的標準來看，這就不是一門好課程」。黃武雄回顧倡議社區大學的初衷[13]，首先談到百來年台灣三個希望年代，及錯失與被糟蹋的社會運動及文化運動的熱情與力量，第一個希望的年代是日治時代結束，從日本戰敗，到國民黨還沒完全掌控之前的這段期間，第二個希望的年代，是一九八七年解嚴前後，台灣長年被壓制的社會力開始萌芽，人民關心也想參與新社會的建設，第三個希望的年代則是 2000 年的政黨輪替。社區大學是在 90 年代初次倡議，正是解嚴初期，第二個希望年代破滅，社會力轉趨沈寂之時，他認為要深化民主，才能發展新文化，而公民投票、社會學習與公共論述，三者相乘，民主才能深化，社會也才能提升。社區大學，是很重要的社會學習機制，而也就在這樣的政治脈絡之下，著手推動，也因此最早標舉的目的便是：解放知識、催生公民社會。推動社會學習，深化民主，便是為何要推動社區大學的第一個面向。第二個面向則是面對與反思是文明與自然的衝突，特別是在生態環境、擴張主義世界觀、資本主義、文明永續發展等。為何要推動社區大學的第三個面向，是知識解放，發展人的「經驗知識」，以補套裝知識的不足。最後一個面向，

則是要充實個人的生活，改變台灣從生活資源缺乏的封建社會轉化步入豐裕的現代社會後，卻仍有的嚴重不安全感。

回顧之外，「社區大學十年有成」的同時，也是社區大學如何繼續走「下一個十年」的道路的起點。前任理事長顧忠華認為[15]，社區大學的誕生與成長有特殊 的時空脈絡，第一所社區大學成立時，幾乎沒有任何前例可援，既不是移植自國外，又非出自國內教育行政體系的規劃，完全是民間自發進行的一場「另類成人學習」實驗；社區大學的「成長史」，很符合美國教育哲學家杜威提倡的「做中學」精神，每個參與其中的當事人，站在不同位置、扮演不同角色，都有他們自己的切身經驗，可以作為詮釋和反省的題材。如何為社區大學在台灣的教育體系中開闢出一條自己的路，應該是下一階段的總體目標，而策略上則可分為三大範疇，代表同時並進的三種行動方案。首先，是「深化社區大學的知識論述」，有計畫地規劃「社大學」的進展，以確保社區大學具有自己的理論基礎與組織使命，並在定位上維持自身的獨特性。第二個任務，是「統合社區大學的制度環境」，讓社區大學有清楚的制度路徑來界定辦學目標。第三個重點，則是「發揚社區大學的公民文化」，以落實社區大學對於社會責任的承諾，提高社區大學的公共性與公信力。然而，成教學者何青蓉教授[8]雖然也同意社區大學在知識論述的深化上的確過於簡化，尤其在「解放知識與催生公民社會」的論點上，缺乏實質的知識內涵的支撐，但同時也對社大在發揚公民文化上，似乎有相當優異的表現的說法，持保留的態度；她並對照中國鄉村運動先驅者梁漱溟的山東經驗與論述，指出社大辦學本身係為一種教育實驗，其背後必須有源源不絕的論述和實踐經驗支撐，以形成良性的循環，透過組織共學的機制，探究擁抱的理論到與實踐的理論之間的關係，從而縮短兩者間的落差，而且組織共學文化的形塑，本身即是一種公民文化的發揚。

綜合以上觀點，社區大學內的知識本體與方法，與經驗與行動的聯結迴路是必要因素，這個迴路應該是具有相當的反思與辨證性的，而且不限制在社區營造向度，而包括個人的知情意向度與整體公民社會向度，甚至文化與文明向度、自然環境向度與全球接軌向度；而在理解與詮釋社大之本質與現象及其實體活動展現，與「社大學」論述建構上，應該具有相當的主體性，並以此主體與他者互動交流與連結，這個主體性至少包涵民間的、社大主體、在地、教改與社改等意義元素，具有解放「中心」、「主流」、「威權」、「獨尊」等的能量，而整體社區大學運動之所生所長的台灣特色，更應該深刻的重心。當然再論述與宣稱時，亦須確認實質知識內涵的支撐。

相對於全國性的回顧，高高屏地區的地方學深耕，被顧忠華教授視為公共關懷特色。在 2006 年，承辦第八屆全國社區大學研討會的屏東社區大學，以「在地深耕 - 社區大學與地方學的實踐」為題，大會議程設計，延伸社區分班及在地體驗精神，以農村學習與城鄉合作工作坊(旗美社大)、原住民文化路線(南島社大)、城市美學路線(新興社大)、外籍配偶學台語既眷村與產業文化路線(岡山社大)、屏東社造產業魅力路線(林仔邊文史協會)、客家文化~老伙房新體驗路線(客家 公益會)等六場地方學工作坊，分散在高高屏地區舉辦，與在地實踐者與民間團隊展開前置「外圍」體驗及相關議題的論述與辨證，最後再會聚大會「中心」分享。大會聲明文，也指出社區大學運動的成功，仍存在仍需面對「進步」因子的想像，需要「進步」觀點的再牽引，由三面向開展宣告：(一)

社區大學的空間概念，含括社區與地方兩個基本屬性，除了社區行動實踐之外，以地方為議題觀點的區域結盟與行動，必將形成具創造性的「進步」觀點，(二)超越政治社會意涵，落實於日常生活世界的參與，社區大學的學習行動的使命，應該是在生活世界創造正義的價值，(三)社區大學的存在衝擊著主流知識的生產方式，以集體共學模式，建構可應用且是活的知識，在知識解放過程中，同時生產知識。時任屏東社大主任的周芬姿博士在論文集之地方學實踐構想一文中，除期待研討會期中，透過實地參訪、與社區居民及工作者直接對話、及體驗觀察等交流中，留下地方紮根的紀錄，並期待工作坊參與者提供第三者抽離角度的觀點思維與建言，激盪在地紮根經驗與全球思維辯證的火花，更期許透過系統性規劃與發展和土地相關的公共議題與在地知識建構，匯聚出社區大學未來地方學建構的引領者角色與行動綱領，進一步形成全國社大聯合專題計畫並融入社大終身學習課程之中。

2007年一月，屏東社區大學擴大為兩所：屏北及屏南社區大學並重新招標，屏南社區大學則由原先恆春分校的「瓊麻園文教發展協會」團隊承辦經營，而屏北社大則由屏東社大師生與志工所共同組成的「社團法人社區大學文教發展協會」接手，並邀請歷史學者王御風博士擔任主任，將建構「屏東學」的研究學習網絡與建立公民發聲之公民論壇，作為營運工作重點主軸，以延續主辦第八屆全國研討會「在地深耕-社區大學與地方學的實踐」的主題，及屏東縣社區大學持續建構地方學的目標。2008年七月，中斷六年之久的屏東研究研討會，在王主任創辦一年四期的「屏東研究通訊」電子報，並整合設立「屏東學學程」及採協同教學模式開設「屏東學專題講座」後，以屏北社大一己之力再次舉辦，並設定為「第四屆屏東研究研討會-尋找屏東流域」。就歷史傳承意涵，除了接續英年早逝的留法人類學者前副主任李國銘博士，在2000-2年連續舉辦三屆的屏東研究研討會，同時也傳承他生前積極擘劃及開設的「屏東歷史導讀」、「屏東產業與人文」、「認識屏東六堆客家文化」等屏東學學程相關課程。除了推動屏東學學程的經驗基礎與延伸研究網絡之外，以「尋找屏東流域」為名，也意味著，將以此研討會(及相關屏東學推動活動)作為載體，探索「屏東流域」此一文化/文明內容實體是否存在？曾有的文化痕跡？是否可能適合成就一個動人的文明？

前述社區大學十年有成及屏北社大重啟屏東研究研討會的歷程與行動背景中，潛藏有關地方學與社區大學兩者間，許多待解的問題意識、關係本質的探索與事証考據及詮釋的工作。本文作者嘗試由早年李國銘博士的論述，特別是他的平埔族文化考證與觀點[3,4,5]及以人類學家參與社造[7]的經驗反思與觀點，加上個人參與屏東社大草創與初期經營經驗，搭配研讀理論及概念文獻之稍許心得，整理一些初步思緒及簡易詮釋架構，作為社大知識論述建構策略的些許行動回應，也是拋磚引玉，期待研究社群交換觀點之外，也能在行動面提供公共參與及空間整合的引導。本文後續章節，首先解讀地方學的意涵及區域再結構與文化再創造的課題架構，特別是在社區大學在地化及知識行動化文本的場域內。接著第三章說明李國銘博士的論述，特別是對祀壺信仰的「中心只是部分，中心對外圍開放，涵蓋整體的外圍才是價值的高階所在」的詮釋觀點，及東港溪南岸平埔族藉由Ma-olau與年尾節之聯莊祭典，以表達其特有的社會群意識。我們整合他在社大推動屏東學及社區分班機制與運作經驗，提出一簡易詮釋架構，在此我們要特別點出，李博士以個人研究屏東平原平埔族的文化及社會所得的在地知識與文

化素材，以採借與融合的方式，轉化成願景行動-林邊溪流域社區營造的右岸聯盟(河口閩南的林邊、下游客家的建功社區、中游平埔族的獅頭社區與上游排灣的喜樂發發吾社區)，及深耕社區終身學習-社區分班的「在中心之外構築社區」論述；作者認為，將平埔族文化元素納入社區營造及社區大學知識理論論述與行動實踐體制設計中，是社大下一個十年之社大與地方學知識建構的重要典範，也是在社區大學運動場域內，活化台灣研究，彰顯台灣主體性的重要案例。最後一章，我們以一些未定的議題方向做為本文的初步小結。

2. 文獻探討-地方學概念與區域再整合課題

雖然作者的經驗基礎與本文關懷重心，是地方學與社區大學的結合，不過，首先，地方學並非社區大學的專利，屏東縣亦非唯一或最早推動地方學的。前者，王御風 [2] 以歷史分析方式，指出共計有政府、大學、社區大學及民間團體(含文史工作者)四類；後者，「宜蘭學」及「彰化學」都早於屏東學，北投社大的「北投學」與基隆社大的「基隆學」更未讓屏東社大的「屏東學」專美，其他如「金門學」、「馬祖學」、「澎湖學」、「台北學」、「台中學」、「高雄學」、「南瀛學」、「苗栗學」、「嘉義學」等等也都見知於文獻。此外，地方學或屏東學(甚至台灣研究)，雖主要關注在尋找與探索(失落及失憶的)屏東流域的在地知識，以求建立認同與主體性，並藉以產生願景或改造行動，但也不宜落入地方本位主義，因此跨區域的連結機制(內部擴張或外力摧毀)與影響課題，也應是地方學關注者必須關切的，地方學的內涵與變遷，與區域整合及全球化機制與邏輯是無法脫鉤的。這也是以下文獻探討的動因及解讀觀點。

地方學一詞及實質內涵，應有多種意義理解與詮釋觀點，是多元多層次的，也是不斷變動流動與混成的，本身可能就需要不斷的再理解，再詮釋辯證；在此，我們僅先簡化區隔「地方」與「學」二詞，前者指涉有關「地方」的定義性論述意涵，及與「地方」有關的知識，包括事實知識、概念知識、技能知識與後設知識；後者，相較於「研究」活動，重點在個人體驗式學習，更著眼於機構性與系統性的學習活動，包括學院及終身學習體系；實踐情境上，則特別關注於社區大學推動地方學的各项措施，尤其在課程層級之規劃設計與實施的作為。「地方」一詞是常識性用語，如區域或地區、本地或當地、中央 vs. 地方、處所、部分等，看似著重某種「空間」或相對性，好像不涉及人，其實關注的正是人類的活動，亦即「地方/空間」作為人類活動展現與刻畫痕跡的場域，不論是過去、現在與未來。對於善忘或被迫失憶的族群，「地方/空間」殘存了前人與先祖活動的歷史記憶，靜待考古考證的挖掘，以供當代人群恢復記憶，想像過去，建構認同，及營造當代之「地方/空間」與發想開創及連結未來的新「地方/空間」，台南縣土溝農村文化營造協會對祖先所依附的「地方」之記憶、認同、想像與夢想，應作如是解。也因此，「地方」的本體及概念呈現，與相關知識，應該是跨學院知識領域與土著經驗知識領域，而藉由「地方/空間」場域來整合，進行交流、辯證及演化的。知識領域至少涉及：人文/文化地理學、歷史學、社會學、政治經濟學、人類學、文學、民俗信仰與藝術、社區營造、城鄉規劃、社區導向解放成人教育、環境生態、博物館學、文化資產管理、藝術與環境等等。當然，這也反映到「學習」「地方」的困難度，尤其是在社區大學課程設計與實施上時，教材及教學人員上所需面臨的。特別是地處邊陲地點的屏

東，加上有志之士未受鼓勵，造成研究觀點侷限與研究風氣停滯，造成惡性循環[15]，而李國銘[6]則在期待屏東檔案館之外，認為屏東最缺願意長期在屏東做研究、耕耘、對話的學者，缺此「在地研究社群」將無法將研究成果「在地化」；在此「學習」視角下，「地方」也反身指涉了「中央 v.s. 地方」及「當地或本地」的常識意涵。

由學術論述的角度，「地方」一詞也是相當複雜的，有文化結構歷程面向、時空哲學面向、人文地理學面向等；而政治地理學者 Jogn Agnew 以區位、場所及地方感的勾勒出地方作為「有意義的區位」的三個基本面向[1]。而 Tim Cresswell 進一步區辨「地方」與「空間」概念及「地景」概念[1]，並指出，地方也是一種觀看、認識和理解世界的方式，把世界視為包括各種地方的世界時，就會看見不同的事物，看見人與地方之間的情感依附和關連，看見意義和經驗的世界。我們認為，地方感及將地方作為一種認識方式，是具有經驗學習及行動改造面向的，與經驗學習理論[17]所具有的解放成人教育理念，及因認同產生願景行動的社區營造是一致的。在屏東社大，「地方學」一詞的提出，”一部分是為突破社大課程分類方式(學術、藝能、社團)的限制，因其就地理學而言，不跟行動連結；就歷史學，歷史詮釋權常常被某些專業掌握…相對於「在地化」「(在地)行動(性)」以及「公民社會的過程」來說，都沒有辦法被這些研究所囊括。我們對「地方學」的想像，它必然是要形成一套能夠結合在地的風土、文化，又要是跟我們過去所做的改變、希望能夠改變的歷史相結合”(黃啟訓[12], p.34 周芬姿訪問稿)。顯然，屏東社大的地方學，是具有情感依附的地方感，也是一種學習認識世界(包括各種地方的世界及在地的地方)的方式，而此學習與認識方式，預期將導致或引導企圖改變的在地行動。在地性(情感與認識方式)及行動性這兩項特質，與各社區大學普遍理解與定位的在地性，是一致的。

就成人學習理論的角度，社區大學強調由(成人)經驗出發，並強調社區行動的知識與行動連結。這與 David Kolb 所提出的經驗學習理論[2](立基並承續 John Dewey, Kurt Lewin and Jean Piaget 等之教育理論)，是一致的；而在社區或集體層次，則可藉由在具體經驗-反思觀察-抽象概念-主動試驗的不斷循環中，透過 Dixon 所引進的三層次意義結構(如圖)，而可作為不同範圍的集體意義，這個意義結構顯然是立基於個人及在地經驗的，且具有知識與文化意涵的。

人類學家黃應貴博士於 2005 年將區域體系及文創造與再創造結合，提出「區域在結構與文化再創造」的研究課題[1] (結構如下圖)，涉及幾個理由與問題；首先，是針對日治時期沿用至今的國內人類學區分漢人與南島族群，各自獨立的研究傳統，忽略歷史過程中的多族群、多文化，甚至多元政經力量競爭與連結的特色，所造成的影響與困境，而建議採取區域為研究單位，區域內所有的人群與互動，都是研究對象與課題；第二，除了將漢人與南島民族的研究合一之外，更進一步涉及文群與文化互動而產生的文化變遷現象，包括在各種文化基礎上社會秩序的新建與創造，及文化的混合採界再創造與創新，以突顯台灣歷史過程中頻繁的各類文化交會與接觸所具有的社會文化特性。第三，解嚴開放及全球化發展，使得台灣地方社會由傳統的村落逐漸擴大到以區域為基本的社會生活單位及區域重組與在結構的現象。這些現象勢必塑造日後台灣地方社會的形貌及地方行政體系的組織系統，此研究課題結構，因有助於了解台灣地方社會未

來發展的方向，而具有實用上的意義。最後，則是針對人類學知識體系上的小社群與大社會間鴻溝的難題，寄望透過區域研究，特別是區域在結構過程所隱含的文化再創造的理論問題；藉由跨學科的討論，可有助於解決(過去人類學文化概念與理論所忽視)因社會秩序擴大，而有文化創造與再創造的現象，及其背後所隱含，文化本身所具有的歷史化之基本本質。「區域再重構與文化再創造」雖然是一個研究課題導向的結構，但也可解讀為一組觀點與待驗證的假說；換言之，此課題結構，不以自然地理條件劃定區域，而以人、物、知識及資金四類客體的流動範圍來切入，指出四者快速之流動造成六大日常生活領域(政治、經濟、宗教、親屬、教育休閒文化及醫療衛生保健等)活動範圍的擴大，並產生人與人及人與物分離及客體化、主體化發展趨勢，改變當地人世界觀與社會生活節奏與社會秩序。至於整合機制，則有政治機構的強制力、經濟的市場交換機制、宗教的儀式象徵機制、親屬關係的婚姻機制、教育休閒文化的機構或活動吸引力、醫療衛生保健的機構運作有效性與吸引力；這六類未必一致的機制活動範圍，往往由具支配性的整合機制來塑造新區域單位的主要界線。除了討論課題性國外理論(如中地理論與區域性儀式)及案例外，黃應貴博士也以其在陳有蘭溪流域的多年田野經驗來呈現該課題架構在實際研究上可發展的問題與方向，有趣的是，對以新視野重新來探討特定區域時，它也舉屏東平原為例(提及李國銘的屏東平原研究)，以平埔族為主的萬金區域可發現資本主義經濟、世界性宗教與族群及文化認同、國家力量、族群關係、交易體系和人宗族等主題，以區域為單位整合串連起來。在社區營造(行動與政策)方面，人類學者黃美英，也從區域發展的思考與視野，及鄉村地區與族群部落的營造實務經驗 [10]，檢視台灣長期結構性問題下，單一社區營造的侷限，重新思考區域發展與社區營造之間的可能突破方向。

由改造行動實務角度思考區域整合方式，顯然，國內目前仍以政治與經濟為主要支配性整合機制，展現於行政區域劃分及生活圈概念。然而地方社會，則有以流域(林邊溪右岸聯盟)，族群(客家六堆)及節慶(屏東山腳人年尾節)等；至於社區大學在區域在結構與文化再創造課題上，可扮演的角色，一方面可藉由聯盟及社區分班方式擴大六大生活領域範圍，特別是藉由人與知識(部份城鄉農業經濟)的交流，特別是教育文化休閒與醫療衛生(社區服務)機制，避免或突破現行政治行政區域劃分切割而限制的機制擴展性，一方面由文化再創造的機制與歷程，以社區大學(及其社區與社造網絡)或地方學逐步落實主體性，而跨校跨區的社區大學連結可辦演著整合機制的角色，特別是作為其中的教育文化機構的整合角色。

3. 祀壺信仰之中心與外圍觀、聯莊祭典與中心之外的社區分班

有關屏東社區大學推動屏東學的脈絡、歷程與演變，黃啟訓新出爐的碩士論文[12]，以社大相關文件分析及訪談等研究方法，加上 2007-8 年間親自參與相關活動的體驗與觀察，已有初步的整理與結論，在此不贅述，而只關注李國銘的在地研究與行動參與所透漏的思維及推動框架。依現有文獻時間序與相關性，分別是他博士論文的第四部分〈頭社夜祭與祀壺信仰的初探〉(1992 年博士候選論文，1998 年改寫發表)[3]及第三部份〈屏東平原山腳下的年尾節初探〉[5]與第一部分文獻之〈屏東平原東港溪南岸山腳下的 Ma-olau 祭典〉[4]。接著是他學成返國後，同時參與屏東縣社區營造工作(社會局「振興

方案」)與擔任社區大學副主任主持屏東學學程與社區分班規劃與實施時,發表的〈在中心之外構築社區—屏東近二年來社區總體營造經驗〉[7],及〈期待一座屏東檔案館〉[6]。後者乃因他有感於研究屏東水資源糾紛的清大研究生蒐集資料時,所遇到的歷史文件稍緩的失落感,聯想屏東人歷史記憶與描繪遠景權利與能力的喪失,而提出仿倣法國做法建立屏東檔案館的意見,以期替後代子孫留下歷史,也闡述屏東最缺乏的「在地研究社群」,並期許檔案館為培育發軔機制。

李國銘認為屏東學(地方學)應是紮根的文化研究取向,也是可向國際發聲的跨領域整合研究,而屏東研究有可能成為台灣研究的重鎮。因此,人類學家的他,以田野研究方法,觀察與解析西拉雅族祀壺信仰及頭社部落祭典儀式[3],藉由分析象徵世界及現實世界中的神明與性別位階關係,加上祭典祭品、時間與空間安排的 反差、對比與動力,整理出「中心向外圍開放,外圍位階高於中心,涵蓋整體的外圍才是價值之高階所在」的價值觀論述[3]。前者的論述,著重於文化象徵系統的淬鍊,而[4]及[5]的研究,則主軸在於部落間維繫族群淵源的社會機制,也是一種族群區域整合的社會設計。前篇[4]著重在「平埔十二聯莊」的地方整體性社會象徵意義,在 Ma-olau 祭典中,東港溪南岸的平埔族人,透過薑米交換,將他們的社會凝聚在輪值的村莊。後篇[5],則分析山腳人在年尾節中,體現中心之外的價值高階,雖未必等同於族群意識,但透過一系列的年尾節,山腳下的村莊達到社會連結的意義,更重要的是促進各村莊社會內部的連結。最後,在 [7]一文中,作為在地學者的他,融會了人類學研究心得與同時參與「社區大學」與「社區總體營造」兩項「準社會運動」的實務經驗,對「社區大學」一詞提出 前瞻性詮釋:將「社區大學」送給各個社區;也因此社區分班乃社大本分,而校本部與社區分班是自由加盟關係。他並稱此經營理念為「中心之外的社區大學營造」。除了社區分班的設置規範與課程施作之外,他也在校本部進行屏東學學程的擘畫與開課,具體展現熱愛家鄉,以生命火光煥造地方知識建構與行動實踐的在地人類學家風範。

綜合前述李國銘逝世前的論述文獻及當時的社大有關屏東學與分班體制,加上社大運作的組織與人力資源機制,臆測其整體思維勾勒如下圖。每個社大地方學可視為四面體,四端點彼此交互影響,分別是校本部(中心)學程規劃及課堂教與學實施、社區分班(外圍)的紮根與擴展、地方學社群對外交流機制與場域(屏東研究研討會與屏東通訊)、累積地方知識庫(屏東檔案館或屏東文獻與屏東通訊);前二者為在地行動面(社區營造與終身學習),後二者為地方知識建構與交流面,四面體的核心則是在地研究社群(關鍵人物)及在地推動組織(即社區大學組織)。多個四面體間(如兩社大間),可透過正式研討會進行交流,也可進行自由聯莊,而不論是單一社大內或外部數個社大間,中心皆需向外圍開放,外圍則應處於價值高階。雖然已無從確認他構思架構是否如此圖示,然驗諸屏東社大推動地方學的歷程,此架構尚具解釋力。在屏東社大範圍內,最早的南方學學程,缺乏核心人物,無法進入社區,也無法形成學程,甚至無法累積在地知識,故而萎縮;而他過世後,其他機制仍在,但缺少核心人物,就沉寂至歷史學者的王御風主任,才重啟動力,開展課程與舉辦第四屆屏東研究研討會外,並擴展出屏東通訊的社群網絡。此外,南部社大間以農村議題為主軸的結盟,例如旗美社大與北門社大,及與相對於位處中心的高雄第一社大所進行的城鄉交流,雖沒有正式的知識建構與外顯,然而,工作人員、業務流程及課程結構都有相當的結盟運作關係。

4. 結論

本文以李國銘博士在平埔族文化考證與觀點[3,4,5]及以人類學家參與社造[7]的經驗反思與觀點，加上個人參與屏東社大草創與初期經營經驗，搭配研讀理論及概念文獻之稍許心得，整理一些初步思緒及簡易詮釋架構，作為社大知識論述建構策略的些許行動回應，也是拋磚引玉，期待研究社群交換觀點之外，也能在行動面提供公共參與及空間整合的引導。而要強調是的，李國銘所萃取並融入社大社區分班及屏東學學程設計與實踐的平埔族文化象徵元素及社會聯繫機制，應可謂社區大學的知識論述，增添具有台灣本土特色的概念與文化血緣。

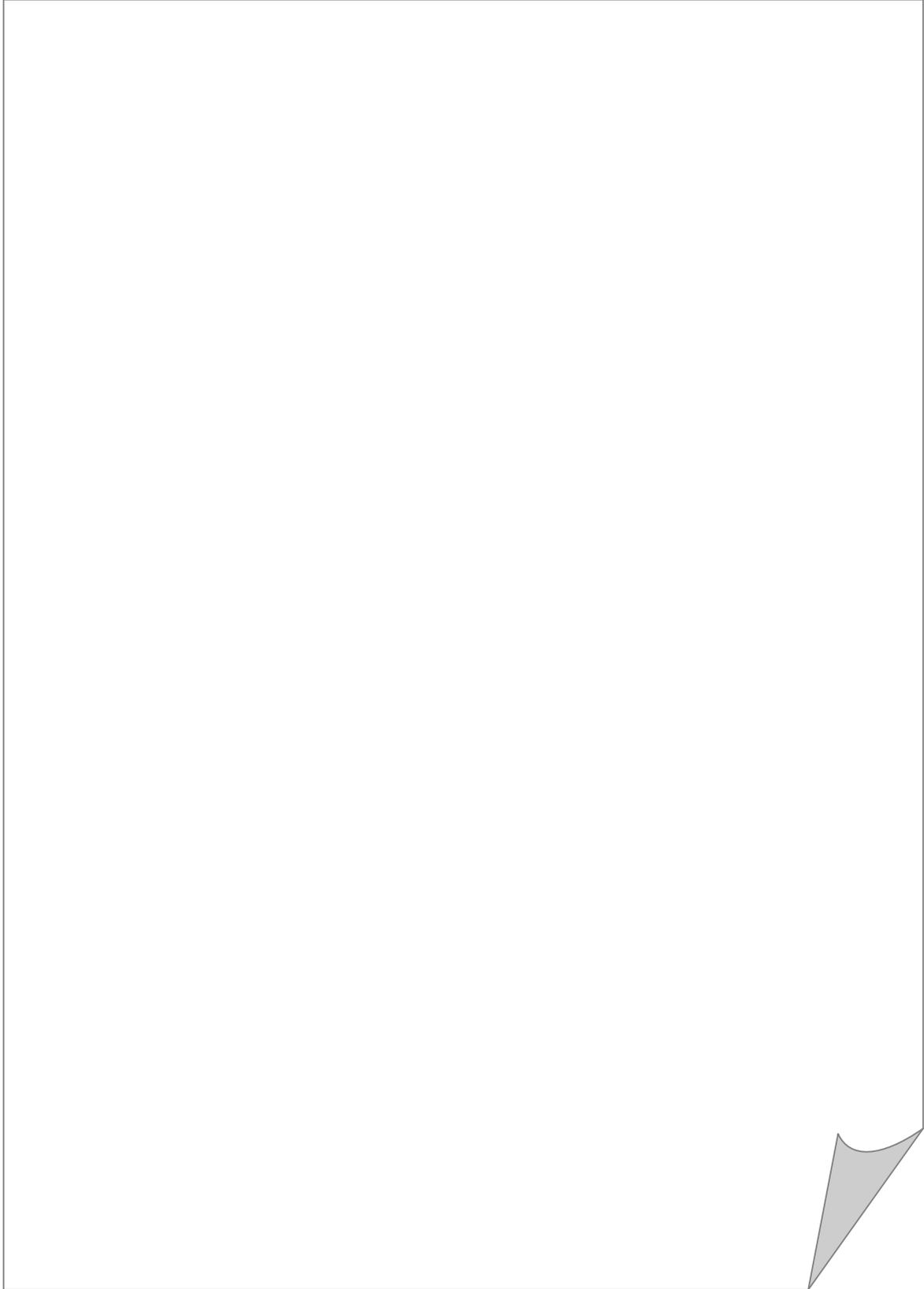
篇幅所限，我們無法對文章的另一副題：公共參與及空間整合的觀點，做較多的闡述。不過，在整合臆測李國銘的思維架構圖中，公共參與已蘊藏在在地研究社群及在地推動組織協力運作中。更重要的，依據外圍高於中心的價值位階，社區分班的社區及學員參與，是地方學知識建構的關鍵，在課程規劃與設計上，社區協力參與度階梯的層次也比較本部來的高。從廣泛的角度來看，如同黃武雄再回顧初衷的結語所提：「在跨世紀的接縫裡，一路走來跌跌撞撞的台灣社會，社區大學是眾人合力灌溉出來的一朵奇葩」，無疑地，地方學的推動更需要跨領域協力及第一線的在地社群參與。

空間整合方面，除了聯莊概念，在區域再整合與文化再創新的視野架構中，溝通工具的快速發展扮演重大影響角色，現代資通訊科技與資訊世界發展顯然是最近的未來最關鍵的。除了壓縮時空感受，更導致流動空間的產生，連帶「有意義的區位」及「觀看與認識世界的方式」都有本質與實體上的變異。地方學所要關環的，遠超過傳統在真實世界實體事物意涵的「地方」；這些新型態的「地方」，多出現於資通訊資源充足之處，亦即與實體都會區重疊；而這或許對都會型社區大學，在推動地方學有更多的啟發。而空間整合的另一意義，是空間科技的發展，特別是地理資訊系統，走出自然科學範疇，朝向人文與社會科學面向，可更有效與精準地記錄、儲存、整合、分析與展現在空間場域的人類活動資訊，並回饋融入或嵌入人類活動中。區位與場所將愈精準與方便，不過地方感及認識世界方式的轉變也將變化，在更多共處交會的「地方」，公共參與議題也將日形重要。

參考文獻

1. 王志弘 (2006), 徐苔鈴 譯 (Tim Cresswell), 地方:記憶、想像與認同, 群學出版社。
2. 王御風 (2008), 社區大學與地方學—以屏北社區大學推動「屏東學」為例。發表於「大學知識生產與學習策略」學術研討會, 國立屏東教育大學教務處教師發展中心主辦, 屏東市, 台灣, 2008.4.24
3. 李國銘 (1998), 頭社夜祭與祀壺信仰初探。收錄於李國銘著, 詹素娟編 (2004)。族群、歷史與祭儀—平埔研究論文集。北縣:稻鄉。
4. 李國銘 (2000), 屏東平原東港溪南岸山腳下的 Ma-olau 祭典, 第一屆屏東研究研討會, 收錄於李國銘著, 詹素娟編 (2004)。
5. 李國銘 (2000), 屏東平原山腳下的年尾節初探, 中研院民族所與台史所合辦之「平埔族群與台灣社會國際學術研討會」, 收錄於李國銘著, 詹素娟編 (2004)。
6. 李國銘 (2001a), 期待一座屏東檔案館。收錄於李國銘著, 詹素娟編 (2004)。族群、歷史與祭儀—平埔研究論文集。北縣:稻鄉。
7. 李國銘 (2001b), 在中心之外構築社區—屏東近二年來社區總體營造經驗。收錄於屏東縣社區大學 (2003), 九十二年度第一學期學員暨選課手冊。屏東:屏東縣社區大學。152-158。
8. 何青蓉(2008), 社區大學組織共學文化的形塑(摘要), 社大十年有成研討會-社大十年的回顧與前瞻,
9. 許光廷 (2007), 紀念李國銘博士:以生命火光熒照台灣的地方知識實踐者。屏東文獻, 11, 201-222
10. 黃美英(2005), 族群與區域發展:台灣社區營造經驗的省思與拓展, 環境與藝術學刊, 第三期, 53-65.
11. 黃貴應 (2006), 區域再結構與文化再創造, 第十一章, 人類學的視野, 群學。
12. 黃啟訓 (2008), 屏北社區大學「地方學」建構理成之研究, 國立屏東教育大學社會教育系碩士論文。
13. 黃武雄(2008), 倡議社區大學的初衷, 2008, 社大十年有成研討會-社大十年的回顧與前瞻
14. 張捷隆(2008), 社大運動十年的回顧與反思, 社大十年有成研討會-社大十年的回顧與前瞻
15. 顧忠華(2008), 迎接社區大學的下一個十年—社區大學的發展策略, 社大十年有成研討會-社大十年的回顧與前瞻。
16. 劉秀美 (2001), 關於屏東學研究的若干問題—李國銘先生《期待一座屏東檔案館》一文的回響。屏東文獻, 4, 99-106
17. David Kolb (1984), *Experiential Learning: Experience as the Source of Learning and Development*, Prentice Hall

NOTE



NOTE

