

國立清華大學社會學研究所碩士論文

# 社區的誕生

對社區總體營造的知識社會學分析



指導教授：張維安博士

研究生：黃順星 撰

2000年1月

540  
0034  
89-11

# 授權書

(博碩士論文)

本授權書所授權之論文為本人在 國立清華 大學(學院) 社會學 (系所)  
組 八十八 學年度第 一 學期取得 碩 士學位之論文。

論文名稱: 社區的誕生: 對社區總體營造的知識社會學分析

同意     不同意

本人具有著作財產權之論文全文資料，授予行政院國家科學委員會科學技術資料中心、國家圖書館及本人畢業學校圖書館，得不限地域、時間與次數以微縮、光碟或數位化等各種方式重製後散布發行或上載網路。  
本論文為本人向經濟部智慧財產局申請專利的附件之一，請將全文資料延後兩年後再公開。(請註明文號: )

同意     不同意

本人具有著作財產權之論文全文資料，授予教育部指定送繳之圖書館及本人畢業學校圖書館，為學術研究之目的以各種方法重製，或為上述目的再授權他人以各種方法重製，不限地域與時間，惟每人以一份為限。

上述授權內容均無須訂立讓與及授權契約書。依本授權之發行權為非專屬性發行權利。依本授權所為之收錄、重製、發行及學術研發利用均為無償。上述同意與不同意之欄位若未鉤選，本人同意視同授權。

指導教授姓名:

研究生簽名: 黃順星  
(親筆正楷)

學號: 864504  
(務必填寫)

日期: 民國 89 年 1 月 30 日

1. 本授權書請以黑筆撰寫並影印裝訂於書名頁之次頁。
2. 授權第一項者，請再交論文一本予畢業學校承辦人員或逕寄 106-36 台北市和平東路二段 106 號 1702 室 國科會科學技術資料中心 王淑貞。(本授權書諮詢電話: 02-27377746)
3. 本授權書於民國 85 年 4 月 10 日送請內政部著作權委員會(現為經濟部智慧財產局)修正定稿。
4. 本案依據教育部國家圖書館 85.4.19 台(85)圖編字第 712 號函辦理。



國立清華大學碩士學位論文

指導教授推薦書

社會學 ~~學系~~ 研究所 黃順星 君所提之論文

社區的誕生：對社區總體營造的知識社會學分析 (題目)，

經由本人指導撰述，同意提付審查。

指導教授 張詒安 (簽章)

2000年1月16日

國立清華大學碩士學位論文

考試委員審定書

社會學 ~~學系~~ 研究所 黃順星 君所提之論文

社區的誕生：對社區總體營造的知識社會學分析 (題目)，

經本委員會審查，符合碩士資格標準。

學位考試委員會 主持人 黃啟政 (簽章)

委員 陳介玄  
張翔

中華民國 89 年 1 月 18 日

# 論文摘要

如果說 80 年代是社運的年代，那麼 90 年代便是社區的時代。但，是哪些因素促成以社區總體營造為代表的社區風潮？在這篇論文中，試圖從知識社會學的研究取徑，探索社區在台灣興起的社會成因。因而本論文也就從社會經濟、理論論述與實作層面等三個脈絡進行分析。

社區是作為一個外來的概念而進入台灣，早期對於社區的關注，乃是基於社區是經濟發展的有效手段而被著重；及至中期轉而強調其精神倫理層面，藉此遂行當局者之文化霸權；時至今日，由於社區對地方特性的重視，而被當局作為政權本土化的有效途徑。

就理論而言，對當前社區發生影響的論述大致有：本土化論述、市民社會論述與社區建築論述。本土化論述，乃是試圖將長期存在於台灣社會在意識型態與日常生活之間的斷裂予以接合的嚐試，並且提出社區主義或社區共同體的概念。市民社會論述，是對社會運動的反思，並具體的以基進民主作為其理論資源，強調的是後現代主義的多元抗爭型式。社區建築論述，則因具備著實際的操作經驗，以及在西方先進國家的具體成果，而影響了當前社區總體營造的操作模式。

但當觀察白河的社區營造工作時，卻又呈現出不同的景象。在白河的個案中，我們發現到白河的社區工作實際上是為地方的派系政治所影響，而且這些工作所意圖的是所謂傳統的發明的工作。而居民對社區總體營造工作的投入，則是因為相關的活動是有利可圖的。對於白河蓮花節的反對意見，不但呈現出在階級間不同的美學品味，同時也是因為在白河這個場域中存在著不同的行動者的利益。

藉著以上的分析，我們發現社區在台灣而言，並不具備著西方社會中所強調自治的因素，而是當局者因應時代的變遷，所採行之不同的策略所致。而社區的論述，實際上是與論述者試圖累積其文化與社會資本相關聯的。這兩者都是推動社區風潮的主要作用者。對於實作者來說，實質的經濟利益才是他們關心的焦點。而從這裡，我們回顧由城市公社到市民社會這一脈相承的理論脈絡，反省由於對此一規範性概念的期待，而忽略了對台灣本土社會特質的研究。

關鍵字：社區、社區總體營造、市民社會、知識社會學

*Keywords : community、community renaissance、civil society、sociology of knowledge*

# 獻給我的母親

*My mummy's dead  
I can't get it through my head  
Though it's been so many years  
My mummy's dead  
It's hard to explain so much pain  
I could never show it  
My mummy's dead*

## 謝辭

一篇論文的完成，對以學術作為志業的人來說或許算不上什麼，但對一路上踟躕不前的人來說或許又是一番滋味。

感謝在知識上給予我啓蒙的彭懷恩老師，一個新老師在那個剛開放的年代裡，接納我們這羣在世新被放逐的學生，不但在行動上讓我們有了後盾，也帶領我們進入知識的殿堂。記得在專二時，彭老師帶領著我和學長們，花了一年的時間仔細地閱讀 *Karl Popper* 的開放社會及其敵人，對一個當時連知識論與方法論都分不清的我來說，是彭老師的鼓勵與指導讓我有勇氣繼續去追逐知識。

張維安老師在我思緒雜亂時，適時地伸出援手，並且在多數的時候容忍我不成熟的想法。如果沒有張師的協助，許多的觀點將只是意見而無法成為思考。葉啓政老師的課讓我不再以為社會學就是社會學，而葉老師在理論上對我的啓發，更是不限於這篇論文。陳介玄老師在研究計劃口試時給我的建議與指正，也讓這篇論文不只是一個文本分析。論文的完成或許仍無法讓三位老師滿意，而這一切仍舊必須歸咎於我的不成熟。

在補習班相遇又在社人所成為同學的力可，不但在知識上給予我最多的幫助，在生活上的義助也才讓我得以放肆地來回於台北新竹之間，沒有他恐怕我早已離開了社人所。與旭智在寫作後期的討論，成了我思考問題的大部分，如果這篇論文有些許虛無主義的成分，旭智是功不可沒的！老大益贍在忙碌之際，還不斷地與我討論並催促我的進度；福祥熱情的替我安排在白河的訪談，又不怕麻煩的放下工作陪我四處閒晃，你們兩人不但讓這篇論文得以進行，你們的幫助其實也構成了這論文的物質基礎。

和我一起長大的蓉、春蓮、Peggy、CE，謝謝你們一直以來容忍我反覆無常的情緒，還有其實對我構成壓力也是動力的羨慕。鳳偉、士峰、迪暉、美惠、任道、惠敏還有逃兵 Coco，或許我自己都不清楚為何要將你們列名於此，但是你們的陪伴卻是我在社人所生活的全部。我的父親以及我的家人，你們長久以來對我所作的一切知之甚微，而對我的放縱或許是出自無奈，但這篇論文沒有了你們也就沒有任何的意義。

記得拿到表哥的第一本著作後，漫不經心地隨手翻閱後，心中只有一個念頭，這些不都是我們平常閒聊時的內容嗎，這樣也能出書！這篇論文雖然無法出版，但如今我也幹出這樣的事來。曾經埋首於政大社資中心找博碩士論文的人都知道，找論文的樂趣不在於搜索到所需的資料，而是翻閱擺置在每一篇論文前頭的謝辭。或許可以從謝辭中鋪陳出一個人的學術脈絡，或許從謝辭發現到任何一種情感的表達，而或許最令人動容的也是這個部分。所以我每拿到一篇論文最先通常也是只看謝辭，這篇論文亦復如是，至於正文.....

# 目 錄

|       |                |    |
|-------|----------------|----|
| √ 第一章 | 緒論             |    |
| ○ 一   | 前言.....        | 1  |
| ○ 二   | 問題意識.....      | 3  |
| ○ 三   | 文獻回顧.....      | 6  |
| 四     | 研究取徑.....      | 9  |
| √ 第二章 | 社區角色的轉變        |    |
| 一     | 社區發展的軌跡.....   | 15 |
| 二     | 正當性危機.....     | 21 |
| 三     | 社區總體營造的提出..... | 28 |
| √ 第三章 | 社區的相關論述        |    |
| 一     | 本土化的相關論述.....  | 39 |
| 二     | 市民社會的論述.....   | 49 |
| 三     | 規劃領域的論述.....   | 59 |
| 第四章   | 實作分析           |    |
| 一     | 白河蓮潭社區簡介.....  | 67 |
| 二     | 蓮潭社區的出現.....   | 69 |
| 三     | 營造：人.....      | 75 |
| 四     | 營造：文化.....     | 82 |
| 第五章   | 結論             |    |
| 一     | 社區的誕生.....     | 89 |
| 二     | 理論意義與反省.....   | 93 |
|       | 參考書目.....      | i  |

# 第一章

## 緒論

### 一 前言

Community(社區、社群、共同體)對 90 年代的台灣來說，毫無疑問是一個炙手可熱的語彙。無論是執政或在野陣營，均先後提出命運共同體或生命共同體的論述；本土學術界也投入到歐美關於個人主義與社群主義(individualism and communitarianism)論爭的相關研究；而在政策執行面上，行政院編列了 126 億 2400 萬的預算，從 1994 年 7 月至 2000 年 6 月分年執行包括：「加強縣市文化活動與設施」、「加強鄉鎮及社區文化發展」、「文化資產保存與發展」等三項「充實省(市)、縣(市)、鄉鎮及社區文化軟硬體設施」。無論是地方的文藝季或是各鄉鎮社區的文史工作室，紛紛浮出檯面，一時之間「社區總體營造」或「新故鄉運動」成爲衆人所擁抱的對象。

社區再度受到國家執政者的青睞，並不是台灣獨有的現象，著名的社會學者 Etzioni 提出新社群主義後，在美國引起討論並得到柯林頓的重視，在 1995 年 3 月至英國訪問後，也獲得英國朝野政黨及社區運動者的一致歡迎。其社區重建的主張，主要是針對 80 年代以來極端個人主義，以及國家權力過分的集中化的現象而來，雖然社群主義對公共政策並未有明確的想法，但確實對社區發展或社區政策的發展提供了相當的哲學基礎(周思萍，1996：4~5)。

在當代政治思想中，社群這個術語是作爲一個規範性的概念而被使用，就此而言，它描述一種所欲的人際間的關係。社群是一個擁有某種共同的價值、規範和目標的實體，其中每個成員把共同的目標作爲自己的目標，這樣的社群本身在道德上便是善的。換言之，社群本身就是有價值的而且是值得爲人所追求的(Avineri & Deshalit, 1992：13)。相類似於社群主義的觀點，也出現在台灣的社區論述中，陳其南曾這樣指出：

我們台灣的模式是去鄉村化和去地方化，不但是沒有彌補城鄉價值觀的差距，反而是不斷在向都市中心價值觀移行……  
。地方和鄉村，是一個社會，一個具有群體性格的群落社會……，地方和鄉村的另一個特質是它的傳統性，一個淵源流長

的傳統，而傳統本身就是一個價值(陳其南，1996：4~5)。

如果說民族主義是一種具備群眾魅力的意識型態，那麼社群主義就該是民族主義在知識分子中的代用品。社群主義開發了民族原則所具以建立的價值，提昇了民族主義的哲學層次(江宜樺，1998：69)。無怪乎民進黨的新潮流系就認為，社區運動的思維源自於社區居民對本身居住環境、生活品質的關懷，是一種工商社會中正興起的改造運動。某些方面，它具有濃厚的中產階級性格，但是卻又有強化本土認同的格局<sup>1</sup>。

但如果我們就此以為這股社區風潮，僅僅是本土認同的反應，可能就無法理解所謂「90年代的社區運動是80年代社會運動的轉化」的說法。在這樣的論述下所訴諸的是直接或草根民主，而社區在一個民主社會所扮演的角色：一方面社區是最容易為人民所接近，一方面也是最直接使人養成自我管理習慣的場所。這樣的觀點也出現在有「社區總體營造總設計師」之稱的陳其南的其他言論中：

公民意識與公民倫理不僅是建立一個現代國家和現代社會的基本條件，而且也是民主政治的根本精神所在。在國家社會的架構中，民主就是由下而上，透過個人沿著不同層級的社區共同體往上逐漸構成整個國家的型態……。民主的基礎在於草根，但三、四十年來台灣並未在這個方面喚醒和教育民眾的民主意識。公民意識的具體呈現主要是在社區與職業團體的兩個領域，這也是西方社會與中國社會在組成性質上最明顯的差別所在……。我們幾乎看不到一個類似西方社會的參與和自治型態，反而多委請外來的政治控制來干預。這不但不是一个民主社會的正常心態，也非公民社會的理念所能接受(陳其南，1992：10~12)。

其實不難理解對社區運動有著這樣相異的解釋，因為社區不是一個新的名詞，當人們在討論社區時不免帶著既有的觀點與價值。同時社區也不是源自本土的語彙當中，因此當討論或從事社區經營時不可避免地有著許多的歧義。對右派的保守人士而言，社區是社會團結的基礎；對左派的進步人士來說，社區又是社會變革的基礎。同樣的狀況也出現在當前台灣對社區運動的各種論述中出現，即使在西方世界中，社區一詞在意義上也有著許多轉變。

---

<sup>1</sup> 見中國時報記者張瑞昌 83 年 9 月 21 日 4 版的報導。

## 二 問題意識

社區或地方的自主與自治乃是西方歷史文化的產物。正如 Tocqueville 在《美國的民主》中所指出的：

在新英格蘭，鄉鎮的政府在 1650 年就已完全和最終建成。根據鄉鎮自主的原則，人們將自己組織起來，為自己的利益、情感、義務和權利而努力奮鬥。在鄉鎮內部，享受真正的、積極的、完全民主和共和的政治生活。各殖民地仍然承認宗主國的最高權力，君主政體仍被寫在各州的法律上，但共和政體已在鄉鎮完全確立起來(Tocqueville, 1988: 45)。

但鄉鎮自主的原則，也並非是國家主動所承認的。西方鄉鎮自治的傳統，最早可溯及 11 世紀的 *commune* (城市公社) 的傳統。*commune* 是一種典型的自治城市，是由商人、工匠乃至逃亡到城市的農奴所構成的工商特區。由於封建制度對自由貿易所構成的障礙，於是聯合起來向領主、教會與國王提出了包括人身自由與財產權的保障。

到了 14 世紀社區(*community*)出現在英語世界，當時主要有幾個意義：(1)有別於其他身分或範疇而有共同性質的人；(2)有組織的社會；(3)指某一地區的人民；(4)擁有某些共同性質的人如所謂利益或商品社區；(5)有共同身分或特徵的人。(1)~(3)的用法主要指出了實際存在的社會關係，而(4)~(5)則指涉了特殊性質的關係。到了十九世紀，因為日益複雜的工業社會的出現，社區一字在與社會相較下，有著直接性與地理性的意義加諸其上。此時社區已經有了另類團體生活的意義，例如 *commune* (城市公社) 與 *Gemeinde* (市政或教區)。前者主要在社會主義的思想中得到發揮，後者則在社會學理論中獲得充分的發展(Williams, 1976: 75~76)。

就社會主義而言其最終目的，是以人類的手足之情以及競爭與剝削的終止為基礎，企圖創造一個以全世界為範圍的人類社群。但是不同的社會主義者，對於何謂社群也有不同的看法，例如 Proudhon 認為社群是以合作的方式來連結起個人，而 Bakunin 則以為在社群當中將不存在任何個人或私的部分。但在這些不同的主張中，有兩個原因導致了社會主義者關於社群的理想堅持。一是在社會主義思想中關於異化的概念，導致社會主義者的關注對象是社會而非個人；一是相信人類終將達到共產社會的信念與渴望(Kamenka, 1982: 12~13)。

而就社會學對社區的關注，主要則是對法國大革命與工業革命以來，對於傳統社會結合形式破壞的反省。但與反動的保守主義不一樣的是，這些社會理論家接受工業革命與日益民主化的趨勢，問題是要如何在尊重個體性的原則下，維繫在傳統社群中所固有的社會連帶，而不致使社會崩解，傳統社區的幽靈始也終徘徊在社會理論當中，例如 Tocqueville。就此而言，Nisbet 認為若欲探尋社會學家使用社會性(the social)的原初意義，恐怕是 *communitas* 而非 *societas*，更能彰顯出社會學家在使用社會性時，所欲呈現的人格、親屬、經濟與政治的特質(Nisbet, 1993: 56~57)。

到了 Tonnies 身上總結十九世紀社會主義者與非社會主義者對社區的看法，提出了 *Gemeinschaft* 與 *Gesellschaft* 的對比。前者的存在是基於共同的意識型態，面對面的社會關係，是有機的、沒有異化的狀態。後者則立基於抽象的個人利益，是原子化的個人主義。到了二十世紀更出現，不但有別於國家政治(national politics)也不同于地方政治(local politics)的社區政治(community politics)。社區政治包含了各種直接行動與組織的形式，而有別於傳統的志願性工作(voluntary work)。

除了社會主義與社會學的討論，右派對於對社區的觀點也影響了相關的論述。右派的社區觀主張人們是在情感和同志愛的基礎下，共同行動並創造出新的意義，即使是處在現代高度個人主義的社會當中，人們還是生活在這樣的集體網絡當中。右派所強調的社區並非是抽象的，而是透過同志愛以及儀式和符號所形成的，藉此將社會各個階層的人連結在一起而強化共享的情感和集體性。這樣的觀點其實也反映了右派的歷史觀點，也就是認為有些內在本質的事物是不會改變的，而且能反映過去與現在的社會處境(Moose, 1982: 25~27)。

經由這些不同思想要素的交互影響，社區被用來表現一種特殊的社會關係，也就是在人際關係中具備著高度的親密性、濃厚的情感、道德承諾、以及社會的一致性，亦即代表一種企圖克服因資本主義的興起所導致人群關係異化的出路，對於社區的嚮往也成為烏托邦思想的源頭。「重要的是，社區不像其它社會組織的型態(如國家、民族或社會)，社區這個字它從未被當成是不受歡迎的字眼。」(Williams, 1976: 76)

例如自 60 年代末所興起的新左派，希望藉著在社區中的參與民主而統一起公私領域。而 80 年代開始的社群主義，則是針對著自由主義去脈絡化的個人觀的攻詰。亦即社區這樣一個概念實際上是受到

立場相異的人所支持，不但以社區與其理論作出結合，並且以社區的主張正當化其訴求，而作為各種意識型態的政治實踐。

對台灣本土社會來說，社區首先是作為一個外來概念而引進的<sup>2</sup>。對於缺乏這樣傳統的台灣來說，除了有著知識上向來被西方殖民的因素外，是否如 Mannheim(1991:246)所言，「欠缺某些概念不僅顯示欠缺某些確切的觀點，同時也缺乏明確的驅動力。」在前面對社區一詞的考察中，發現到源自拉丁文 *commune* 的 community，是由於新興的布爾喬亞階級對抗封建領主，進而爭取到城市自治的歷史產物，也成為後來 18 世紀布爾喬亞市民社會興起的歷史背景。而不同思想流派對社區的多樣論述，也使得社區的思想成為一種帶動社會變革的烏托邦思想。

但台灣當前的社區風潮，很明顯地與西方社會的社區論述脈絡是大不相同的。台灣關於社區的政策，可以溯及遠在大陸時期所實施的國民義務勞動，到了 1965 年的《民生主義現階段社會政策》中，社區發展正式成為政府施政的重點之一。社區發展政策，向來是屬於「內政部」所轄的施政項目，主要是從社會福利的觀點而著力於社區發展事務上。但到了 1994 年「文建會」提出《社區總體營造》政策後，關於社區的政策與理念便轉而成為文化政策的一環。及至今日，社區總體營造依然持續地推動，但如今不遺餘力地推動社區總體營造的單位不再是文建會，而是以「經建會」為主的「創造城鄉新風貌行動方案」。

不同階段的社區政策都有著相異的目標，但一樣的都是由國家機關所推動、主導。國家機關在不同階段，對社區所強調的面向皆不盡相同。簡單的說是由社會福利政策到文化政策再進而轉為經濟政策，在政策領域上的轉變，所透露的是國家在不同時期對社區有著不同的定位。而是哪些因素促成了社區成為國家機關的關注焦點，而又是哪些因素造成對社區不同的定位？國家是否僅僅以社區為宣傳口號，實質上是對地方自主性力量的收編，並延伸其統治的正當性？這些都是下文將加以討論的議題。

---

<sup>2</sup> 根據費孝通的回憶：當 Robert E. Park 離華編輯一本論文集時，要用 Park 的一篇原著，而這篇原著裡有一句話 Community is not society.....。原來 Park 的理論在人際關係中可以分出兩個層次，基層是共存關係，和其他動植物一樣通過適應、競爭，在空間獲得個人所處的地位，相互間可以互相利用，維持生存，也就是我們普通說的利害關係，但人際關係還有一個層次性質不同於前者，就是痛癢相關，榮辱與共的道義關係；前者形成的群體是 Community，而後者形成的團體是 Society。他既然作了這個區別，我們翻譯時也必須用兩個不同的名詞。通過我們這輩學生的議論，最後創立了社區這個新詞(韓明謨：197-198)。

面對這股「社區熱」，有相當數量的論述主張是所謂的市民社會的浮現。但與市民社會論述不同的是，將這股社區營造的風潮，視為一種對土地認同的新故鄉運動。雖然自 90 年代開始，部分社區是由民間的自主性力量所推動的，但多數的社區經營仍是在以文建會為首，而透過社區總體營造為手段所帶動起來的。這樣的一股「社區熱」，與西方源生自社會底層對自主性的要求是大不相同的。雖然在文建會的論述中強調的是民眾參與，但由國家機關主導的社區發展，是否就能夠視為是市民社會在台灣的興起？

對 Foucault 而言，在任何社會中論述的生產總是被一些程序所控制、選取、組織與重新安排，這些程序的作用乃是排除論述的權力與危險，掌握其可能狀況。因此，論述也是權力運作的對象與工具，論述也涉入到社會過程與社會關係之中。而根據 Dreyfus 與 Rabinow(1992：61~62)的詮釋，論述不只是一組符號群組而已，也是一種有系統地形成自身指涉對象的實踐，它製造了自己的對象，有一套規範自身的法則。換言之論述本身也是一種實踐，即論述實踐，也能發揮到影響非論述實踐的效果。因此對於這些雜然分陳的論述作出耙梳，也是試圖去釐清其所可能造成的效果。

### 三 文獻回顧

截至目前為止針對台灣這股社區熱潮，已累積了為數不少的本土研究。大體而言，可以將這些研究概略地分為幾類：(1)針對社區相關政策或論述的分析，如謝慶達(1995)、黃麗玲(1995)、周思萍(1996)；(2)對都市或社區運動進行社會運動的分析，如王鴻楷(1994)、沈又斌(1994)、郁道玲(1994)；(3)以社區建築的途徑對社區進行個案式的分析，如江中信(1997)、劉世偉(1997)、劉欣蓉(1997)。在這些研究中，多數是出自於建築或規劃領域的專業研究。

為何對這股新興社區風潮的研究會出自規劃領域的關注，在謝慶達的研究中明確地指出：作為一個「進步規劃設計師」，不僅在作業過程中必須面對尋找民眾參加的問題，基於執行與延續規劃成果的觀點，建立可協商的社區組織也成為無可逃避的課題，這使得規劃學者開始正視與探討社區組織在參與式規劃中的重要性(謝慶達，1995：3)。也就是在同樣都必須面對社區組織與民眾參與的問題上，因此使得規劃領域的專業人士開始關注社區的議題。謝慶達以國家、人民參與、專業者、地域社區以及計劃性與目的性變遷為主軸，透過歷史分析的途徑分析社區發展的過程。

在謝慶達的研究中相當清楚地描述了社區發展的脈絡，認為社區發展之所以持續地推展，乃是以自助與民主的說辭，提供國家權力滲入社會基層的管道，成為促成廉價發展的工具。但是對於為何出現有別於傳統社區發展的新社區論述並未作明確的交代。對於新社區論述的探討，在黃麗玲與周思萍的研究中有了比較明確的說明。在周思萍的研究中，以國家的相對自主性以及霸權計劃為核心概念，細緻地分析國家採行社區發展政策的目的。對於社區在 90 年代再度得到公部門的重視的，認為主要是由幾個重要因素所串聯構成的：(1)國家領導人文化霸權的建立；(2)民進黨社區政策的主張；(3)社區運動的崛起與蓬勃；(4)文建會社區論述的加入(周思萍，1996：84~100)。

相類似的，在黃麗玲的研究中則緊扣著建立新國家的論點，認為國家之所以選擇社區作為將人民予以同質化，以建構一個「想像的共同體」的論述。是因為一方面能夠與政治言論市場上的許多概念相連結，滿足了國家建立新的意識型態領導權的需求；另一方面，新的社區文化建設方向的宣示也以一種新的面向，委婉的姿態回應了草根社區要求自主的主張(黃麗玲，1995：76)。如同在周思萍的研究中所指出的，若非在 80 年代末期因政治反對運動與社會運動，所引起的本土化風潮而強調鄉土與社區文化，恐怕也就不會有後來所謂李登輝將相關論述予以收編，而成為生命共同體的論述。

在這兩篇研究中，清楚地耙梳了在國家主導下的社區論述。重要的是在這些研究中所注意到的，早在官方將社區列為施政重點前，民間已經有為數不少的團體或個人從事相關的社區文化工作。正是在這個基礎上，才有了國家收編的動作，並以民間的社區工作與國家作為對照而予以批判。亦即在國家主導下的社區論述是所謂國族打造的工程，是以「台灣人」這樣一個前現代、傳統主義的象徵對人民進行召喚，因此是要被關注與批判的對象。但問題是，即使是早在官方論述出現之前的社區工作者，不也是以相類似的方式進行著地方文史工作<sup>3</sup>？如果這些源自民間自發性的文史工作存在著所謂的進步性，是在怎樣的意義與理論脈絡下呈現出這種進步性？

對於這個規範性問題，在黃麗玲的研究中略有提及。他認為一方面社區經常是由對抗國家權力的過程中來界定自身；一方面，市民的

---

<sup>3</sup> 趙剛(1996b：11)指出，所有極右傾向的民族主義建構都是依賴農夫、傳統、土地、*Gemeinschaft*、血緣、作物(例如稻米、蕃薯)、農夫用物(例如斗笠、水牛)為其標準符號。類似的象徵性建構，不但可從文建會自 1994 年的文藝季提出「人親·土親·文化親」的口號看出，即使民間的文史工作室，也不乏以古厝、舊地名、古地圖或老照片等等訴諸歷史記憶的方式凝聚地方的認同

成型是對原有的封建秩序的挑戰，所關切的是權力的分散化，結合了代議民主與草根民主。並以基進民主的立場主張並沒有所謂終極的民主，正是許多不可化約的利益衝突所呈現的緊張關係，構成了現代民主的實質內容(黃麗玲，1995：66~72)。也就是以都市社會運動的觀點來看待這波源自民間的自發性力量。

王鴻楷(1994：22~23)認為，到了 90 年代以鄰里為範圍而產生的抗爭動員開始增多，這些以鄰里社區為單元，經由居民每日的生活交往中來動員鄰里團體的方式，以達到環境的訴求目標。鄰里動員的訴求已不是抽象的意識型態或基進的政治問題，他們訴求的重點關心於鄰里範圍的公共設施與都市環境品質，屬於 Castells 所謂的爭取「都市集體消費」運動。藉著都市社會運動的過程，市民們體認到並且建構了市民的權利意識，同時也如同其他的社會運動成為推動歷史的動力。

而在沈又斌(1994：212~213)的研究中指出，西方自 60 年代以來由於都市社會運動的壓力，使得國家放棄總體式的規劃而面對鄰里與社區的都市規劃，這也是政治民主化的一部份。面對著由政治民主化所帶來在規劃模式的轉變，規劃師的角色也必須重新賦予積極的意義，也就是如何在異化的空間中重構地方的意義，以滿足都市使用者的期望。而規劃師也不再是單純的科技官僚，相反的他也承擔起歷史變革的任務<sup>4</sup>。也就是在這樣一個規範性的界定下，促使規劃者投入到社區的相關研究與社會實踐當中。而在許多的個案研究中，也就以這樣的規範意義從事研究。

在個案研究中多數是以社區建築的角度，試圖累積與反省專業者實踐的經驗，進而探討推動社區建築背後的複雜與多元的力量。這些研究大體上與前述研究相仿，對於國家權力保有一定的戒心，而對民間的力量持著讚揚的態度。但僅以所謂草根力量或市民社會的浮現，作為民間力量浮現的成因，恐怕也是忽略了專業者在特定實踐場域中所發生的作用。例如在賈子慶(1997：83)針對大坑與陳厝坑的研究中指出：「在規劃過程中，規劃者透露著以專業角度為名的價值觀，干預了居民原有的決策體系，影響了決策方式與內容。而規劃者的理想若能獲得居民的認同，相對的，兩坑的社會關係，生活、生產方式，以及空間的意義、功能與形式都會開始產生一連串的影響。」

換言之，專業者的投入也是基於其特定的意識型態，本身自然也

---

<sup>4</sup> 沈又斌(1994：212~213)認為專業規劃者在社會實踐中的角色大致有：1)變遷操作者；2)社區動員者；3)資源網絡的整合者；4)策略提供者。

是複雜的社會場域中的一股勢力，如果說過去以科學理性為名，強調價值中立的規劃專業是值得被批判的一種意識型態，同樣的所謂進步式規劃是否也應受到檢驗？這樣的一個疑問不代表著過去的研究者並未警覺到本身(政治)立場的問題，相反地，在這些研究的背後其實通常都隱含著這樣的一個立場預設。而也就是以這樣特定的立場，對官方乃至民間的社區工作提出批判與期許。

但這樣的研究其實仍舊停留在傳統馬克思主義中，指謫意識型態為錯誤意識的論點。而無論就批判或被批判者而言，將對方的論點直接歸因為受到社會經濟因素所蒙蔽而加以駁斥的看法，並無法使爭論的雙方產生真正的對話與理解。我們可以接受學術工作作為特定政治意識型態的實踐的觀點，但對於期待在一個學術領域中能發生有效溝通的期盼，所應採取的工作顯然則非僅止於此。

倘若我們接受了知識社會學的觀點，則我們可以追溯爭論雙方不同的觀點以及不同的思想基礎，凸顯出這些爭論也是眾多龐雜思想中的其中之一，進而予以定位及確認其有效的範圍。透過這樣的工作，才能克服爭論雙方各說各話且無法溝通的困境。

## 四 研究取徑

這樣子的一個提問，是接近於一個知識社會學的研究取向。知識社會學不僅是處理人類社會中知識在經驗上的多樣性；也擴及任何知識體系是如何由社會建構成一種現實的各種過程。因為人類所有知識都是在社會情境中發展、傳遞和維持的；知識社會學就是要致力於理解這些常人視為當然之現實的過程。換句話說，知識社會學是對現實的社會建構過程的分析(Berger & Luckmann, 1991: 9)。

根據 Mannheim(1991: 237)的說法，知識社會學是分析知識與存在(existence)的關係。所有知識與思想都不可避免地某種程度上是某種社會結構或歷史進程的產物。在一個時期中，某個群體也許較其他群體對某種社會現象有更透徹的理解，但沒有一個社會群體可以全部地解釋這一社會現象。思想是其倡導者在不同歷史階段和社會結構中所創造的，因此它們便無可爭辯地體現著倡導者的觀點。

Mannheim 主張，可以將知識社會學視為由社會或存在決定實際思考的理論。因為人類的認識過程實際上並不只是遵照著知識的內在法則或是純粹邏輯的可能性，更不是所謂的內在辯證所發展而成的。相

反地，實際思想的浮現與具體化，是在許多關鍵時刻中受到許多複雜的非理論因素所影響。對於這些相對於純粹理論的非理論因素而言，就是所謂的存在因素。

如果這些存在因素不僅影響了知識出現與否的可能，甚至影響了知識的形式與內容，又或者更進而決定了我們觀察與經驗的範圍也就是我們的觀點，這更加證明了知識受到這些存在因素的影響。正是因為這些因素的存在，使得眾人在判斷同一事物時，即使運用同樣的形式邏輯也可能會出現相反的結論。

另外就影響認識的社會過程而言，左右人們思考時的力量與態度並不是所謂個人的本質，也就是說不是藉著思考的過程，個人逐漸體認到本身的利益。這些力量與態度毋寧是源自於社會團體的集體目標，這些集體目標構成了個人思想的基礎，而個人對此僅僅是其中的參與者，也就是說這些集體的目標影響了個人思維的方向。

因此如果不考慮思想與認識和存在的這種關聯或說是人類生活的社會意涵，則我們無法充分地說明人類的思想與認識。個人對世界的理解存在著許多不同的取向，這是因為存在著相衝突的思想對共同的經驗做出不同的解釋。這些衝突不是來自客體本身，而是來自對經驗所產生出不同的期望。

這些不同期望之間的衝突不是來自理論本身，而是源自集體利益的整體型塑。也就是說思想是受到社會團體的期望所指引，從這些經驗資料來說，因為每個概念都帶有研究者本身的利益，因而這些存在因素也就成爲必須考慮與掌握的因素。知識受到存在因素影響這樣的觀點，首先見諸 Marx 著名的陳述：

人們在自己生活的社會生產中發生一定的、必然的、不以他們的意志為轉移的關係，即同他們的物質生產力的一定發展階段相適合的生產關係。這些生產關係的總和構成社會的經濟結構，即有法律的和政治的上層建築豎立其上並有一定的社會意識與之相適應的現實基礎。物質生活的生產方式制約著整個社會生活、政治生活和精神生活的過程。不是人們的意識決定人們的存在，相反，是人們的社會存在決定人們的意識。……在考察這些變革時，必須時刻把下面兩者區別開來：一種是生產的經濟條件方面所發生的物質的、可以用自然科學的精確性指明的變革，一種是人們借以意識到這個衝

突並力求把他克服的那些法律的、政治的、宗教的、藝術的或哲學的，簡言之，意識型態的形式(Marx, 1962: 8~9)。

Marx 看到意識型態或知識與物質利益之間的關聯，因此所謂意識型態的研究就是揭露受到利益驅使所造成的結果，也就是所謂的錯誤意識。對 Marx 來說，我們可以通過實踐來取消意識型態，通過行動，通過改變客觀形勢和環境的努力來取消意識型態，因為正是這些客觀的形勢和環境，首先使得那些意識型態得以產生，並且成為必要。(Jameson, 1989: 272)。但影響知識存在的因素，不單單僅限於物質利益，透過某些社會歷史因素的沉澱累積也會影響了知識或理念的發展。換言之，社會團體與利益間的關係不一定是直接的。

對於在知識與現實間的利益 Mannheim 稱之為 *interestedness*，而對於在主體與理念間較為間接的關係則稱為 *committedness*。一個顯著的特徵是，既定的經濟系統總是體現出一種知識體系，所以在尋求建立特定的經濟秩序的同時，也接受了相對應的知識觀點。當一個社會團體與某種經濟秩序有著直接的利益時，也會間接地投注在知識、藝術或哲學等形式上(Mannheim, 1993: 236~237)。

關於存在因素影響知識存在的觀點，可以 Bourdieu 的觀點作更明確的說明。Bourdieu 認為慣習(*habitus*)是不證自明的性情傾向(*disposition*)，行動者受到了慣習的影響，使他們在社會中採取了一種根據利益之計算的策略性行為，而這種利益的計算就是根據經濟、文化與社會這三類不同的資本形式所計算而得，行動者在社會中的行為彷彿是在參與一場遊戲。雖然 Bourdieu 將行動者的利益納入考量，但和理性抉擇論最大的不同在這些利益不是明顯可見，行動者往往是受到不自覺的慣習所影響而考慮這些利益的加總。

所謂的利益並非如功利主義或理性抉擇論者所說的那樣，是可以明確地計算並且為行動者所感知，「每一個場域(*field*)都擁有各自特定的利益形式，場域創造並維持著它們.....。再進一步說，對於參與遊戲的每一個人來說，這一特定利益是不言而喻的。但實際上，因為每個人在遊戲中佔據的位置不同以及獲得這一位置的軌跡也各不相同，所以對他們來說，利益也同樣是千差萬別的。」(Bourdieu, 1998: 159)

而在不同的場域中行動者所考慮的利益也不盡相同，這也就是三種不同的資本形式的意義，雖然資本形式會有所不同，但不同的資本彼此間可以作出轉換，正是資本的轉換才造成了行動者的不同策略，

這些策略的目的在於通過轉換來保證資本的再生產，這一切之可能正在於這些銘刻於行動者身上的慣習。如同 Bourdieu 所描述的慣習是由象徵暴力(symbolic violence)以溫馴的、武斷的且不為人所知的方式，所型塑而成的。

Mannheim 認為知識社會學的研究工作，首先是從追溯觀念史的起源變化開始。但觀念史的建立只是知識社會學的初步工作，接著要考察這些不同的知識觀點與思想風格是如何根植於歷史—社會的實體。也就是尋找在知識觀點之間的內在與社會趨勢的關係。因此觀念史欲達成其客觀性，則必須以系統性的方式說明整個知識史的過程，這種客觀性只有輔之以歷史的結構性分析才能達成(Mannheim, 1993: 234~235)。

對於社會歷史的結構性分析就是去分析社會結構以及知識間的關聯性，質問是在何種形勢下促成了某些知識的出現，而特定知識的體現是否又與特定的社會團體的利益發生關聯。但這樣的工作必須避免前述 Mannheim 對馬克思主義的批評，也就是僅僅視物質利益為利益的唯一形式，利益實際上是如 Bourdieu 所觀察到的，是根據不同場域而有著不同的資本形式。

針對這些議題，本論文擬從三個章節來加以分析，希望以知識社會學的取徑，以台灣社區現象為軸線，分析社區在台灣誕生的軌跡。在第二章中將處理的是社區這個概念在政策上的轉變，這些不同的政策實際上所反映的乃是在不同階段中，台灣在面對國內、外各種政經情勢的回應方式。下文將說明對社區的不同定位有著何種意義？又是哪些因素造成了這樣的轉變？一方面藉著說明社區政策在不同的歷史階段中所扮演的角色，另一方面也試圖對照當時的歷史情境作出說明，藉著這些說明，以其提出理解 90 年代推動社區總體營造的社會背景。

除了這些物質利益之外，更需重視到在思想風格與物質利益之間起著中介作用的知識階層的 commitmentness。如同 Mannheim 所提示的，不同的 interestedness 固然會形成某些特定的知識，但不同的 committedness 也會有同樣的效果。其中或許有某些知識與當時的體制相輔相成，但也不可忽略因世界觀的不同，而在知識上形成相互競逐的局面。

在第三章中，將以「本土化」、「市民社會」與「社區建築」三個脈絡來鋪陳影響社區總體營造的理論論述。本土化的論述首先是針對

自 70 年代以來統治正當性危機的回應，到了 90 年代之後以生命共同體的理念並連接上社區總體營造，作為因應本土化趨勢的策略。市民社會的論述是對社會運動的確認，在後現代社會中社會運動是作為一種抵抗形式而被重視，而社區也成為異質多元的抗爭形式而進入論述中。而社區建築所以被討論，在於當社區作為一種實踐場域時，社區建築的觀念因其具備實際的操作方式，而影響社區總體營造的方向。藉著這些相關的論述與言論，筆者試圖耙梳出社區此一概念在相關論述中的位置，以及對社區的不同圖像。正是因為對社區存在著相異的理念，促成了不同形式的實踐。

而在第四章中，將進一步地藉著對投身於社區總體營造的工作相關人士的訪談，來驗證在第三章中所耙梳出的各種理念。知識論述作為一種實踐，固然能夠發揮影響非論述實踐的效果。但對日常生活中的行動者而言，卻不是以這樣的態度從事實作，而是以一種遊戲的模糊感而在各種場域中發揮效用。

Bourdieu 對日常生活實作行為的研究，主要是企圖克服傳統化約主義的困境，因為傳統上對於人的行為，不是以結構主義便是以現象學的方式來理解。但是在日常生活中的行動者，是根據其所處之不同場域與所掌握的資本，而產生出不同的行動策略。藉著對白河社區工作人士的訪談，或許更能看出國家、學術論述與底層人民實作之間的關係。倘若要探尋社區總體營造政策的轉變，也唯有藉著這樣的實作分析才能追溯其成因。

表 1 《訪談人名錄》

| 訪談人代碼 | 背景                |
|-------|-------------------|
| A     | 台南縣白河鎮蓮談社區發展協會總幹事 |
| B     | 台南縣立文化中心推廣組       |
| C     | 白河鎮蓮潭社區民宿業者       |
| D     | 店仔口文教協會成員         |
| E     | 台南縣白河鎮公所秘書        |
| F     | 民間承辦白河蓮花節負責人      |
| G     | 台南縣政府縣長秘書         |

針對第四章的實作分析，本文選定白河作為觀察對象。選擇白河的原因是自 1996 年台南縣全國文藝季以白河蓮花季為主題，之後轉型為白河蓮花節迄今(1999)已連續舉辦四年。而白河的蓮潭社區在 1998 年也獲選為社區總體營造示範區，同年的社區總體營造觀摩體驗營，也選擇白河為觀摩地區。就這些「具體」的成果而言，白河在社區營造的工作上

是一個成功的範例。而參與白河社區工作的人士，大致上囊括了當前台灣從事社區營造人士的類型，表一是本文在白河的訪談人名錄。

然而，Mannheim的知識社會學所提供的乃是一個分析取徑，它帶給我們的是釐清各種思潮的契機，當我們對促成某些知識興起的社會背景有了基本的體認後，我們將認識到各種思想或論述皆有其社會起源，自然也只是眾多觀點中的一種。但倘若僅限於此，恐怕仍難逃脫相對主義之嫌。因此在最後一章，將對先前所處理的材料作出結論，試著探討其侷限性，並且藉著梳理這些既有的論述，提出個人對當下台灣社區運動的批判以及可能的出路。

## 第二章

# 社區角色的轉變



社區，成爲國家的施政標的並非憑空而現的，同時社區的角色隨著時空環境的變遷也有所不同。從社會工作以及相關政策制定與執行的角度，可以將台灣的社區發展經驗區分爲三種模式：「社區福利中心」、「社區總體營造」與「福利社區化」(陳宇嘉，1999：1)。然而隱藏在這些不同社區政策的背後，實際上是台灣社會的變遷。這樣的變化不只表現在，台灣從一個未開發國家轉變到開發中乃至已開發國家，由單純地追求經濟成長轉換到對生活環境與品味的要求與控制。從早期以現代化理論作爲意識型態的社區發展，到重視地方文化特性的社區總體營造，其背後有著更深刻的歷史意義存在著。在本章，將先回顧社區發展的引入與在台灣實行的過程，接著將探索在不同階段中社區所相對應的位置。

### 一 社區發展的軌跡

有些人將社區發展與社會福利相提並論，認爲社區發展的理念起源於英國的「救貧法」，因而認爲社區發展是解決貧窮問題的途徑。就社區發展的起源來說，它是以歐美的社區組織方法並融合開發中國家的鄉村建設、成人教育、農業推廣、合作事業等經驗，由聯合國所推展的一項世界性運動。在美國與聯合國的支持下，從 50 年代開始社區發展的概念迅速地擴散至亞、非、拉丁美洲等第三世界，到了 60 年代已有 60 個區域或國家都曾推行各式社區發展方案(謝慶達，1995：4)。

國際的社區發展運動是由聯合國於 1952 年開始推動，聯合國在 1951 年經社理事會中通過議案，企圖以工業國家「社區組織工作」中「社區福利中心」的做法作爲戰後各國經濟與社會復興的途徑。根據聯合國對社區發展的定義，社區發展是一種具有合作性與系統性的活動，一種解決人們需要的途徑，其目的是有組織地促進全球的進步；而且是一個會使每位參與其間者關心且具有良好定義的地理社區(陳宇嘉，1999：1)。

在台灣，社區發展的推行主要得利於聯合國的推動，再加上「民生主義現階段社會政策」所揭櫫的理念，使社區發展被認爲是一種社

會福利措施或一種社會工作方法(蘇昭如, 1990: 65)。就本土的實踐經驗而言, 社區發展作為一項綜合性的社會福利建設, 其工作內容涵括「基礎工程」、「生產福利」、「精神倫理」三大項建設; 作為一種社會工作方法, 社區發展成為鼓勵社區居民主動參加地方事務追求「人」的發展之過程, 而民眾參與即為其基本要素之一(謝慶達, 1995: 4)。「現代化的進步思維」、「全球的冷戰情勢」與「殖民主義的終結」三項因素, 乃是促成社區發展成為一項國際性運動的主因<sup>1</sup>。

## (一) 現代化的進步思維

二次大戰結束後, 為解決發展中國家的貧窮與失業等問題, 並進而促成這些國家的發展, 1951年聯合國社經理事會的390D(XII)決議案通過, 研究工業國家中行之有年的「社區福利中心」是否為推動全球性社會經濟建設的可行途徑。調查結果認為, 若干地區以往所進行的成人教育、農村推廣、合作事業、鄉村建設等工作切合當時發展中國家的需要, 於是變更前決議改以「社區發展」名義進行。1952年聯合國設置 Unit of Community Organization and Development 主管此項工作, 並於1954年改組成立聯合國社會暨經濟事務局的社區發展科(Section of Community Development), 正式確認了社區發展在聯合國中的地位(謝慶達, 1995: 28)。聯合國推動社區發展初期, 多以第三世界國家為推展區域, 而主要的目的則以改善農村地區的環境衛生及生活品質等, 很明顯地社區發展的概念乃是服膺於當時的現代化思維, 所針對的是第三世界國家經濟落後的問題, 亦即以社區發展的過程作為現代化的策略。

Eisenstadt 觀察到在已現代化的社會中, 存在著城鄉間、團體間或地域間的差異; 而在現代化過程中的社會則因此出現了暴動、抗議等等現象。Eisenstadt 認為解決之道在形塑社會與政治的共識過程中, 設法吸收這些被遺棄的團體, 說得簡單些就是將這些團體予以都市化(Varma, 1985: 91)。台灣作為第三世界的後進國家, 大體上也難以避免現代化這樣一個帶有濃厚西方中心的理論。文崇一便曾指出:「從本質上說, 社區發展和國家現代化的終極目標是一致的, 甚至根本就是現代化工作的一部份。」(文崇一, 1969: 198)而觀諸歷來社區發展工作項目的變化, 不難發現除了對於實質經濟發展的關切之外, 在現代化理論中強調的現代性人格的養成, 也包含在社區發展的工作項目中。換言之, 社區發展基本上是以政府為中心, 希望借助經濟發展進

---

<sup>1</sup> Khinduka 認為社區發展與世界上的三種現象相關聯: (1) 第三世界的出現; (2) 工業社會的不滿; (3) 美國的不安(周思萍, 1990: 16)。

而促進社會整體發展的有效方法。

## (二) 全球的冷戰情勢

除了現代化理論所標舉的發展意識型態外，國際社區發展運動也與美國的支持有關。1947年美國針對歐洲復興所提出的馬歇爾計劃，解決了二戰後歐陸復員的龐大問題，使得美國駐外單位開始關注經濟援助在經濟建設過程中的可能貢獻。特別是在冷戰情勢與國際霸權的爭奪中，圍堵與軍事援助成爲對抗外來武力解放的對策，而經濟發展則成爲防治內部革命的利器。自許作爲自由世界代言人的美國，其本土的辯護者更強調，社區發展對於建立一個穩定、有效、與民主的國家的功效。美國不僅支持國際間的社區發展運動，在1950至1955年間於美國本土實施的聯合社區防衛服務(United Community Defense Service)，即爲1964年詹森總統宣佈大社會(Great Society)計劃之前，美國本土最大的社區發展計劃(謝慶達，1995：35)。

從1950到1960的10年，國際體系是由美國所領導的民主集團與蘇聯所控制的共產集團，呈現出兩極化的世界權力結構。1954年中美協防條約的簽訂，台灣被納入東亞反共圍堵防線的集體安全體系。這個國際角色的確定，使國民黨政權的正當性被西方集團國家所肯定。在美國的支持下，台灣被視爲自由中國，成爲自由世界反共戰略中不可或缺的角色(彭懷恩，1990：127)。若林正丈指出，在國民黨政權處於存亡危機的50年代，能阻止中國人民解放軍的進擊、提供支持政權之資源的力量，並不存在於台灣內部，唯一有能力的只有戰後世界的霸權國美國。這個嚴重依賴美國支持，亦即所謂外部正當性的依存，在70年代以前，全面地存在於軍事、經濟、政治各個層面。美國的這些支持，提供了國民黨追求內部正當性的環境和資源(若林正丈，1994：39~40)。

但是美國對國民黨政權的支持，主要乃著眼於台灣在亞太地區的戰略地位，而非無條件的支持。面對此一情境，國民黨政權本身也必須積極地服膺於美國乃至西方自由陣營的意識型態。再加上國民黨作爲一外來政權的特質，在有助於勞動力的強制利用的目的下，爲了建立一個穩定的政治結構，並以此作爲建立本土性組織的藉口，因而促使社區成爲國家所關切的焦點，而這就是最早的社區形式得以演化的動力(黃麗玲，1995：20)。就社區發展而言，一方面是社區發展中所強調人民參與的特質，使得國民黨政權除了在地方層級的民主選舉外，更能宣稱其與中國大陸的差異，而獲取「自由中國」的正當性；另一方面透過民眾的參與，國家機關得以免除在發展過程中，不得不面對

的人力與資金的需求<sup>2</sup>。

### (三) 殖民主義的終結

促使社區發展工作成爲全球趨勢的另一因素則爲，在二戰後殖民主義的終結。第一世界國家在殖民主義結束後，爲了維繫其對殖民地的掌控，進而成爲對抗共產勢力的力量；社區發展這個和平的社會改革手段與漸進式的計劃變遷方法，所承諾的是無須經由流血革命以及在不改變既有政經秩序的狀況下，而達成改善人民生活的目標。這對國家與人民而言，無論在意識型態上或是技術上，社區發展均展現無比的吸引力。例如英國在提交聯合國的報告中宣稱社區發展爲促進整個殖民地變遷與社會及個人福祉等進步的唯一且重要的方法(謝慶達，1995：37)。

Hoogvelt (1985：186) 認爲第一世界的發展與第三世界的低度發展之間，存在著辯證的關係，就歷史而言，這種辯證的關係可以分成三個時期：重商主義、殖民主義與新殖民主義。重商主義時期的特徵是，第一世界國家積極向外尋求資源，到了殖民主義時期，則以控制產品的通路爲其最終目的。而所謂新殖民主義，就是指在殖民主義之後，各殖民勢力如何維繫其對原有殖民地經濟的控制與影響力。第一世界國家在此階段，雖然不再直接掌握殖民地的政治，但藉著國際分工體系的建立，間接地將前殖民地或第三世界國家納入其勢力範圍。

就依賴關係而言，台灣爲了履行其國際分工體系中的角色，勢必得從事基礎建設。就外在而言，1951至1965年期間的美援提供了必要的資金；就內部政策來說，早期的國民義務勞動與基層民生建設，其工作要旨大體上也是符合此一需求。除此之外如同 Elias 所言：

他們所要的不只是土地還有人，無論是作為勞動者或是消費者，他們必須被整合進入到上層國家已經高度發展的功能分化的霸權網絡之中。這樣反倒要求他們在生活水準上的提昇，以及依照西方的模式培養出自我控制或者超我的功能。他要求的是被殖民者的文明化(Elias, 1994：509)。

也就是說，社區發展作爲一種教育過程的意義，也就表現在改變落後與妨礙國家發展的風俗習慣，因而其內容也以培養人民養成符合現代

---

<sup>2</sup> 以1959年發生八七水災後的重建工作爲例，謝慶達(1995：85)引用公論報的資料指出，因爲國民義務勞動而減少支出144,713,952元的重建經費。

性的國民特質為目標。而就促成社區發展的這些因素來看，社區原先在西方傳統下所具有的自治精神不被強調，反倒是由官方倡導社區組織的建立。

#### (四) 台灣社區政策的演變

在 1965 年行政院將社區發展列為「民生主義現階段社會政策」之前，在日據時期台灣即已有相類似的社會福利工作。日本殖民政府於 1916 年開辦「鄰保事業」(social settlement)，第一個鄰保事業在台灣稱為「人類之家」，以教化大稻埕的貧民為目的。另有「方面委員會」，於每個地區成立一方面委員會，以地方聲譽隆者為之，用以調查與辦理地區之社會事業(蘇昭如，1990：73)。同時，於日據時期所推動的「奉工」，其性質也類似後來的國民義務勞動。在「民生主義現階段社會政策」實施前，社區發展的工作主要是以「國民義務勞動」與「基層民生建設」為基礎。

早在 1943 年 12 月，國民政府就公佈國民義務勞動法，台灣的「國民義務勞動」自 1956 年以後逐漸為地方公共建設所借用。「國民義務勞動」於 1961 年達到高峰，當年台南縣的百萬義務勞動大競賽後，採納省議會議長黃朝琴的建議，自 1962 年開始由省府編列獎金，改以競賽的方式擴大辦理。同年(1961)，省政府將「國民義務勞動」的工作重點，放在整修道路交通與改善環境衛生，今日全省所有鄉村道路可說大多是運用義務勞動的力量所完成的(黃麗玲，1995：9)。但是隨著聯合國國際勞工組織批評，「國民義務勞動」為違反國際公約的強迫勞動之後，對於需要仰賴西方國家提供外部正當性的國民黨政權來說，不得不中止該項政策。

另一方面在 1955 至 1957 年間，民間團體在農復會協助下試辦「基層民生建設」，至 1960 年推行者有 57 個里，1965 年擴大到 324 個里(蘇昭如，1990：72)。據農復會解釋，基層民生建設及村里建設，為地方自治最基層的一環，其工作項目有四：生產建設、教育文化、社會福利、衛生保健(黃麗玲，1995：9)。但無論是「國民義務勞動」或「基層民生建設」，均以公共工程為工作重點，主要仍以政府為推動的主體，以有形的公共建設為工作重點。

1965 年行政院頒布「民生主義現階段社會政策」，將社區發展列為該政策的七大措施之一<sup>3</sup>。1969 年經外交部與經合會洽商，獲得聯

<sup>3</sup> 其他六項分別為：社會保險、國民就業、社會救助、國民住宅、福利服務、社會教育。

合國發展方案之協助，指派社區發展顧問來台協助社區發展研究與訓練工作。至此，政府乃將原推行之「基層民生建設」、「國民義務勞動」合併改稱為「社區發展工作」(蘇昭如，1990：73；黃麗玲，1995：9)。1968年行政院公佈「社區發展工作綱要」，主管社區發展業務的機關，主要是由政府所遴選的地方人士，所組成的「社區理事會」負責推動相關業務，而往往由當地的村里長兼任社區理事會的理事長<sup>4</sup>。

當時政府引進社區發展的心態，類似聯合國對待第三世界國家的心態，即希望透過社區的運作使不夠現代化的地方能步上現代化的腳步。1968年台灣省政府依據「民生主義現階段社會政策」，公佈「台灣省社區發展八年計劃」，將全省6215個村里，依其自然形勢劃分為4893個社區組織區域。但是到了1971年延長自「台灣省社區發展八年計劃」的「台灣省社區發展十年計劃」，卻又將台灣省的社區數目縮減為3890個社區。從這裡可以證明，社區的形成顯然是任意的，是隨著行政單位的劃分與合併而產生的。而社區理事會此一負責推動社區發展業務的機關，在1973年因為精簡機構而相繼予以裁撤，改由社政單位以行政方式辦理(張琦鳳，1997：16)。

1983年行政院頒布「社區發展工作綱要」，以促進社區發展，增進居民福利，建設現代社會為宗旨，明訂社區發展由社區居民基於共同需要，有效運用各種資源，從事綜合建設，以提高社區居民生活品質(陳宇嘉，1999：2)。同時在「台灣省社區發展十年計劃」期滿後，台灣省政府於1981年公佈「台灣省社區發展後續第一期五年計劃」，但實際上社區發展幾乎已成停滯狀態，不論是社區的增加數，或是各項建設的支出經費都成大幅縮減的狀態。實際上可以從加速「農村經濟建設重要措施」(1972)、「全面推動基層建設方案」(1980)以及其他地方建設計劃，取代社區發展工作中的基礎建設工作，而生產福利建設也因追求經濟成長而被忽略，探尋到社區發展漸趨沒落的原因。

自1982年起，社區發展於地方政府的實施計劃上，也不再被視為地方建設工作，而將其修訂為一多目標之區域性綜合社會福利事業(周思萍，1996：71~72)。在「台灣省社區發展後續第一期五年計劃」(1981年)與「台灣省社區發展後續第二期五年計劃」(1986年)之後，內政部宣稱完成社區開發4408個。其中一個明顯的改變是原本以農村社區為主要對象的社區政策，到了這個時期開始將注意力轉移到都市，對外宣示的工作內涵也由對硬體建設的重視，轉向對精神倫理建設的重

---

<sup>4</sup> 根據1992年的調查，社區與現有村里的重疊度高達87.82%(謝慶達，1995：145)。

視。都市問題的浮出檯面致使社區政策轉向，開始針對都市尋找策略(曾繡雅，1995：61)。

近年來因為都市社會環境的快速變遷，內政部於1991年5月頒布「社區發展工作綱要」，試圖將社區發展的推動力量由政府轉向民間團體，輔導其組織社區發展協會，以期達到社區意識的喚醒，減少對政府之依賴。這個階段的工作重點主要為：(1)設置社區活動中心；(2)辦理精神倫理建設活動；(3)辦理社區守望相助；(4)推動社區志願服務(陳宇嘉，1999：4)。

根據社區發展工作綱要所規定的，「社區發展協會」必須發展三項工作，分別是「公共設施建設」、「生產福利建設」、以及「精神倫理建設」。與先前社區發展的差異是，將原來與行政單位「村、里」完全結合的社區理事會依法改組為社區發展協會，從此社區與村、里正式分開，「社區發展協會」成爲一個民間團體，由人民自由結社，自行發展(曾繡雅，1995：64；陳宇嘉，1999：3)。

在1991年的「社區發展工作綱要」總計22項的工作項目中，其中精神倫理工作便占了12項。而1992年的「台灣省現階段社區發展工作實施方案」中，也著重輔導先前由官方主導的社區理事會改組爲人民團體形式的社區發展協會，並且強調文化建設在社區發展中的位置。從政策內容上的轉變，已經隱約地透露出，「社區」已經不再是初期自聯合國引進社區發展政策時，著眼於有助於經濟發展的地方建設事項。對精神倫理漸次地強調，以及文化建設的導入，都隱約地透露了「社區」逐漸地由社會福利轉向文化建設的軌跡。

## 二 正當性危機

前曾論及，在50年代支持國民黨政權存續的，乃是來自於美國所提供的外部正當性，最顯著的便是在1950~1967年美援期間，軍事援助爲23億美元，經濟援助超過17億美元(文馨瑩，1990：91)。但除了來自美國的支持，國民黨作爲一個外來政權，勢必得對台灣既有的各社會勢力進行收編，以鞏固其統治地位。王振寰(1993：32)認爲，土地改革、國民黨改造與地方自治，是奠定日後國民黨政權與發展的重大措施。

## (一) 社區作為經濟發展的基礎

國民黨政權採行土地改革主要有三項歷史因素：(1)土地改革為二次大戰後的世界潮流；(2)土地改革是全國性防堵中共土改攻勢的應急之需；(3)土地改革是拯救危機保衛台灣的必要政策(彭懷恩，1997：82)。關於土地改革的影響就本論文而言，主要是國民黨政權藉著土地改革的過程，消除地主階級與農民革命的物質基礎，進而介入到整個生產過程之中，改變了台灣的經濟結構，提供其統治台灣的物質基礎。

若林正文認為，促成台灣成為新興工業國家的原因，是由「反共軍事獨裁」轉換而來的「開發獨裁」(若林正文，1994：166)。這樣一種政治體制的特色是，為了經濟成長而限制政治參與，而將政治獨裁與以正當化的體制。換言之只要經濟能夠持續地發展，其統治的正當性便不會受到質疑甚至維繫其霸權的存續。

國民黨政權在台灣完成全面滲透的轉戾點，以1950~1952年國民黨的改造運動為重心。例如1952年2月1日，基於「組織深入社會的基層工作，滲透廣大的民眾，在社會鬥爭中，改造社會」(蔣介石語)的觀點，國民黨中央改造委員會通過「反共抗俄總動員運動綱領」。其內容包括：(1)經濟改造運動(發揮人力、增進地力、發展物力、運用資力)；(2)社會改造運動(實行新生活、厲行暫時生活、改善勞工生活、培養團體生活)；(3)文化改造運動(精神教育、國防教育、學術研究、科學技術)；(4)政治改造運動(一般行政、人事制度、地方自治、中央政制)，結合黨政軍特，在全國進行總動員(郭正亮，1988：33)。國民黨的改造工作，顯然不侷限於黨內而已，其對象乃是全民；而改造的內容也不限於政治層面，而是擴及到社會整體。

而社區發展工作的前身——國民義務勞動，乃是源自孫中山的「地方自治開始實行法」。在孫中山的構想中將國民義務勞動視為實現地方自治的重要手段，而蔣介石則進一步將其與愛鄉、愛國的意識結合，甚至成為建構國家意識的公民教育的一部份，共同構成國民義務勞動的理論基礎(謝慶達，1995：70)。

所謂國民義務勞動，係指國民在具有工作能力的年齡中，每年在一定時期內，為公共建設服勞役而不索工資。自1947年台灣省政府通令縣市政府，從1948年起將國民義務勞動列為施政工作開始，到1965年與基層民生建設合併為社區發展工作為止，國民義務勞動所強調的是以互助、服務、與勞動神聖等概念，以村里為起點，以鄉鎮為

範圍，藉由動員人民的勞動力，為實現地方自治達成民權主義理想的方法<sup>5</sup>。

在「社區發展工作綱領」中的生產福利建設，包含著家庭副業、客廳即工廠、倡導儲蓄互助等等語經濟發展相關的事項。而根據行政院經建會所作的「以社區發展工作推行家庭副業」的研究，明確地指出這樣的設計，可以減輕工廠勞力不足的壓力，緩和工資因人力不足而上漲的趨勢，利用家庭副業生產方式，減少工廠廠房、工人宿舍之投資，減低勞工徵募管理等勞動費用之支出，促進新的外銷產品，藉以增加生產，減少成本，穩定物價，加速經濟建設。

社區發展政策的提出，固然與聯合國指責國民義務勞動為強迫勞動相關，但也不可忽略國民義務勞動在實行上的困難。根據謝慶達的研究，在勞動事項上的差異，充分地表現出國民義務勞動在城鄉間的差別。實行國民義務勞動期間，五大都市(台北市、高雄市、台中市、台南市、基隆市)主要以公共福利建設為主，築路事項為輔，而其他縣市則反之(謝慶達，1995：80)。台灣經濟發展的初期，採取的是進口替代的策略，主要是強化國家資本。

及至 60 年代，由於內外經濟環境的變化，一方面是美國的壓力，一方面為了改善國際收支，而改採為出口導向的工業發展(彭懷恩，1990：240)。這個階段的發展策略，顯然是從農業部門擠壓資源到工業部門，以加速工業發展。這使得在同一時期，每一農家人口的收入只有非農人口收入的 70% 不到。這個不利條件，迫使農村人口大量往都市移動而轉業，造成大量的城鄉遷移(王振寰，1996：64)。

在都市化程度漸增，而農村剩餘勞動力漸減的狀況下，促成了 1965 年社區發展政策的出現。根據 1966 年公佈的「社區發展工作綱要」，其中將社區發展區分為鄉村社區發展與都市社區發展。在都市社區發展的項目中，著重的是與生活環境相關的事項；而在鄉村社區發展的項目中，又細分為「生產建設」、「生活改善」、「教育文化」、「衛生保健」。兩者的共通之處是，對於基礎硬體建設已經不再是社區發展的工作重點，反倒是以福利設施為大宗(參見表 4)。

---

<sup>5</sup> 在社區發展政策推行初期，曾經引起地方自治論者的批評，指謫社區發展與地方自治的內涵相同，而且其政策內容模糊不清，放棄原有的鄰里體系也有疊床架屋之嫌。社區發展論者則以社區發展與三民主義的精神相通，並將社區發展的脈絡延伸至民初晏陽初推行的鄉村建設工作，以證明其正當性。

## (二) 社區與精神倫理

到了 1960 年代中期，台灣在當時特殊的歷史情境中，開始宣揚反共、正統與道統、倫理與道德的中華文化復興運動，1966 年開始實施的中華文化復興運動，可視為 1949 年之後，中國化政策的大成，是全面實施的中國化。從時間上來說，當時正是國民政府作為中國代表地位飄搖作補救所產生的運動，因為當時美國對華政策在當時開始改變，不再支持台灣為中國唯一的代表，中華民國作為中國的代表在現實上越來越難以維持，必須有新的資源來維持其統治的正當性。且在 1966 年中國正好發起文化大革命，於是國民黨找到新的施力點，以傳統文化來肯定自己是中國的代表，而在 1966 年 11 月 12 日提出發起中華文化復興運動(楊聰榮，1992：18~28)。

「中華文化復興運動委員會」的出現，可以說開始了「有意識」、「有組織」的文化運動時期。中華文化復興運動的基本目標可以從下列兩條文看出來：

三民主義文化之復興與發展，其特性為創造建設，達成戰鬥任務，並使國民生活合理化、現代化，同時涵蓋整個國家長期建設。

復興中華文化，應充分發揚宏仁集義之傳統美德，陶冶民族人格，蔚為時代精神，以利反攻復國大業之進行。

我們可以了解這個運動在一方面是以重整故有倫理道德為重心，另一方面也是要以重整傳統倫理的精神以對抗共產政權，所以在本質上其所含的政治意義大於文化的意義(李亦園，1985：308~309)。

所謂文化復興運動，通常不祇界定在中華文化復興運動推行委員會所推動的活動上，因為其活動一直是政府文化法規和文化建設重要法令的重要部分，其經費來源也由各級政府編列預算專款補助，同時由其推行的計劃與綱要來看，要求配合的部門，包括政府各部會集各單位，以及一些外圍組織，事實上，在當時，社區發展的精神倫理建設即是當時推動中華文化復興運動的一環(周思萍，1996：43)。擔任過台灣省主席與內政部長的林洋港(1986)便這樣說明：

社區發展工作是國家建設的基石，因此社區發展工作中精神倫理建設方面，關於社會優良風氣的維護與倡導、公共道德法律知識之宣導、敦親睦鄰之宣導、模範家庭及好人好事的

表揚、守望相助及保防自衛之演練，自應以社區為起點，形成蓬勃的社會運動，扭轉社會風氣，重振國民道德，使社區發展工作成為建設三民主義新中國的先趨。

我們可以借用 Gramsci 所提出的文化霸權的概念，來理解社區發展政策與中華文化復興運動的關聯。Gramsci 認為，在上層建築中有兩個主要的層次，一個是市民社會也就是所謂私的總和，一個是政治社會或者叫國家。這兩個層次有著各自的功能，一方面是宰制團體透過社會行使文化霸權的功能；一方面是透過國家或司法上的政府進行直接的宰制(Gramsci, 1971: 12)。

在市民社會中，國家所採行的是所謂的同意，而在政治社會中則是以強制為主，兩者缺一不可。市民社會透過文化、精神及知識等手段的組合，形成組織化同意的建制，藉此合法化政治社會的強制，這樣一個過程主要依賴於學校、家庭、宗教、藝術等文化霸權機關。而政治社會則會反過來，對市民社會進行操縱而同意其宰制，這方面則以強制機關如軍隊、警察等方式，遂行其目的。據此 Gramsci 得出這樣一個結論：完整的國家(integral state)是政治社會加上市民社會，換言之，國家是穿上盔甲的文化霸權(Gramsci, 1971: 263)。

這樣子的概念，到了 Althusser 手上作了更完整的闡發。他將國家機器區分為鎮壓性國家機器與意識型態國家機器，鎮壓性國家機器是以鎮壓的方式(包括肉體的鎮壓)產生作用，而意識型態國家機器則是以意識型態的方式發生作用。任何一個階級若不能掌握意識型態國家機器，並在其中行使其文化霸權，就不能長期地掌握國家權力。

回頭觀察台灣這時期呈現的景象，在鎮壓性國家機器方面，是藉由中共的外在威脅與國際間的冷戰局勢實施戒嚴，壓制島內的異議分子，而產生所謂的白色恐怖。而在意識型態國家機器的運作上，便是透過市民社會的諸多機制，行使其文化霸權。而中華文化復興運動與社區發展政策中精神倫理建設的結合，正是國家機器行使其文化霸權的方式之一。如 Althusser(1990: 166)所言：

學校和教會使用適當的懲罰、開除與選擇等方法，來規範他們的牧羊人與羊群，使他們服從紀律。家庭與文化的意識型態國家機器也是一樣。

事實上隱藏在中華文化復興運動背後的，乃是「中原沙文主義」

。所謂「中原沙文主義」指涉的層面有三(郭正亮，1988：40)：(1)法統：以 1947 年中華民國憲法為政治正統，中華民國為全中國為一合法政府，否定中華人民共和國。(2)正統：三民主義為建國方針，反對共產主義。(3)道統：以中華傳統文化的繼承者和復興者自居，反對中共對傳統文化的革命。國民黨利用意識型態國家機器，向台灣社會傳佈中原沙文主義，主要是為了將曾接受長達半世紀日本殖民統治的台灣人，同化為中國人的中國政策。進而將傳統中國文化與國民黨政權化上等號，透過文化大革命與文化復興運動的對比，不但加深了中國與台灣間敵我關係的鮮明印象，也透過這樣一種與他者的差異，建立起島內人民的認同機制。

### (三) 社區作為回應危機的策略

在 50 年代到 60 年代末期台灣的面貌可以描繪成，政治上是國民黨的一黨獨裁，經濟上以經濟成長與發展為標的，社會文化上則以中原沙文主義為其象徵。但是這樣的統治型態到了 70 年代前後出現轉變。Habermas 指出，當任何一個次系統無法達到整體所要的需求量時，便會出現危機。在經濟系統上是指無法產生出所需要可消費的價值，在行政管理系統上則是無法做出理性的決策，在正當性系統上是沒有提供必要的普遍化動機，在社會文化系統上則是未產生出行動所需要的動機(Habermas，1973：49)。

表 2 Habermas 對危機的分類

| 發生場所   | 系統危機  | 認同危機  |
|--------|-------|-------|
| 經濟系統   | 經濟危機  |       |
| 政治系統   | 合理性危機 | 正當性危機 |
| 社會文化系統 |       | 動機危機  |

資料來源：Habermas,1973:45

整個 70 年代台灣便是籠罩在這些多樣的危機之上。首先在對外關係上，1971 年台灣退出聯合國，1972 年尼克森訪問中國繼而簽署上海公報。外交上的退縮，所帶來的影響是，過去國民黨聲稱作為中國唯一代表的正當性基礎不復存在。這樣的危機不僅出現在國際關係之上，也出現在過去以中國來召喚(interpellation)人民主體的意識型態已逐漸鬆動。除了政治與社會文化的危機之外，1973 年的第一次石油危機，使得隔年(1974)的工業成長率呈現出 1.5%的負成長，這是 1955 年以來台灣的經濟首次出現負成長的局面。這些危機使國民黨的統治結構受到強大的外在壓力，面臨到改變的轉捩點。

當一個社會有著強烈的生存危機之威脅，尤其此一危機夾雜著政權有正當性與人民有認同危機時，爲了保全政權繼續存在並有效施用其權力，執政者不外乎有下列三種做法：(1)調整實際的實行模式以吻合理想系統內涵之邏輯演繹出來的理想行動規則；(2)重新形塑另一個理想系統形構來對應既有的實際實行模式；或(3)任由理想與現實產生認知邏輯上的不一致性，以強制手段透過教化和監視威嚇機制來鞏固其統治能力。大體而言，國民黨政府所採取的策略是屬於第三種做法，並佐以第二種策略(葉啓政，1991：68)。

具體而言，爲了挽救經濟危機，於1974年開始所謂的十大建設，企圖以大規模的公共投資，帶動整體經濟的復甦解決成長停滯的問題。爲了因應國際間孤立台灣的局勢，而有「革新保台」的主張開始大量進用台籍青年進入官僚體系，借以擴大其統治的民意基礎。而爲了維繫其聲稱作爲中國代表的正當性，於1972年開始中央國會的增額補選。然而這些回應危機的措施，實際上仍是立基於前述的中原沙文主義，依舊無法解決日常生活與理念間的差距，國民黨政權對這兩者間的差距，所採用的正是以壓制的手段作爲維繫其統治的方式。這當中對於例如中壢事件、美麗島事件，乃至於鄉土文學論戰的處理方式，皆依循著相同的邏輯。換言之，系統危機並未得到解決只是暫時性地掩蓋住。這些尚待解決的系統危機，在80年代轉換成爲各種類型的社會抗議、自力救濟乃至於社會運動而呈現出來。

對於80年代台灣在政治社會上的全面轉變，學者通常認爲是經濟上的自由化措施，間接導致了政治上的民主化開放。然而在自由化與民主化的表象背後，有一個居於關鍵地位的重要趨勢，那就是建立新國家的努力。在這個以藉定新的中華民國爲政治主題的階段，除了是國家的主權、領土、人民等形式要件正在重新界定之外，更重要的事重新界定其權力統合的架構、其國民的身分(identity)、以及其國家利益(台社編委會，1995：4)。社區就在新國家企圖建立起全民共識的意識型態下，以文化建設的名義再次被提上檯面。

1990年12月，原先的「中華文化復興運動推行委員會」改組爲「中華文化復興運動總會」。1991年3月文化總會正式成立，由李登輝任會長，行政院政務委員黃石城任秘書長。雖然文化總會是依法登記爲人民團體中的社會團體，但主要成員中黨政要員仍佔了半數。文化總會明確地將地方基層的村里社區，列爲推動工作的主要對象，而機關刊物「活水文化雙周刊」也以村里長與社區幹部爲發放對象。

在這個階段，強調的是過去四十年來基於生命共同體而形成的台灣經驗，對傳統文化可能起的積極作用。例如在 1993 年 2 月 5 日第二屆「新春文薈」李登輝所頒發的賀詞：

生活在台灣地區的每一個中華民國國民，雖然來台的時間有先後，但經過四十餘年的同甘共苦，已經凝聚成一個相生相成的生命共同體，這是「台灣經驗」中最難能可貴的一環。如何使之成長發皇，成為推動中華文化復興的動力，仍有待我們繼續的努力。

這裡所呈現的是，國家機關的文化建設，從過去繼承中華文化的傳統到強調特殊的台灣經驗，台灣文化的主體性已逐漸得到重視。除此之外，也注意到「文化建設必須考量地區特性，從生活著手，從社區做起，借文化的相互認同與生活的相互尊重結合成一個有機的互動的命運共同體。」在此階段，關於生命共同體、社區與文化觀念的建構，大部分是以社區為單位，作為向下推展文化與道德建設，作為生命共同體的基礎(周思萍，1996：86)。

到了 1994 年中，生命共同體這樣一股風潮更形具體。先是李登輝為了解釋在接受司馬遼太郎訪問時，提出「台灣人的悲哀」、「外來政權」等有台獨意涵的詞彙時，作出這樣的說明<sup>6</sup>：

最近，我常提出生命共同體，也被誤解為狹隘的本土觀，其實，將推動社區做為為民服務根基，以此為推廣文化的活動的起點，這種社區意識正是源自生命共同體的觀念。雖然我們強調社會多元化，但我們建立基本的信念，那就是：為這國家、社會和社區，求生命共同體的共識。

也差不多就在同一時間，民進黨兩位角逐首屆民選台北市長的候選人，謝長廷與陳水扁，也在黨內初選(及其後)時以社區主義與市民主義為政見。由此為起點，台灣的社區風潮漸入高峰。

### 三 社區總體營造的提出

社區總體營造成為國家文化政策的一環，有其特定的時空背景；歷經經濟富裕、政治解嚴、民主選舉等過程，台灣社會

<sup>6</sup> 出自中央社記者牛裕蕊 1994/11/25 的報導。

日趨多元化、分疏化與個性化。然而，生態環境破壞嚴重、人際關係疏離、公共事務乏人關心、生活環境品質惡化、地方鄉土文化特質與歷史遺產不斷消失等現象日益嚴重，引發了有識之士的憂心。基於對這塊我們生活土地的認同與愛護、憑藉對社會的回饋和感恩，許多熱心人物，運用各自的專長，在各個角落，推動了一系列社區再造、文化傳承的工作，最後，更結合了政府、專業人士、民間團體及社區民眾等集體的力量，匯聚成波瀾壯闊的社區總體營造運動。文建會的社區總體營造，是從文化的角度切入，希望透過文化藝術的形式，鼓勵民眾參與社區文化活動，凝聚吾土吾民的愛鄉意識，進而激發社區居民自動自發的意願，以提昇社區生活素質，更新社區風貌(文建會，1998：84)。

### (一) 新故鄉運動

從上面的回顧可以瞭解，近年來所謂「社區運動」的風潮，相當大的因素是政治力的介入，特別是由國家機關所發動的「社區總體營造」。但除了政治力的介入之外，也如同文建會所言，在社區總體營造形諸文字轉化為政策之前，在民間已經有為數不少的人在從事社區的相關工作。

首先自 90 年代開始，以鄰里為範圍而產生的抗爭動員開始增多，這些抗爭以鄰里社區為單元，借助居民日常生活的網絡來動員鄰里團體，以達到環境改造的目標。鄰里動員的訴求已不是抽象的意識型態或基進的政治問題，它們訴求的重點在於鄰里範圍內的公共設施與都市環境品質(郁道玲，1994：31)。例如：1988 年台北市慶城街居民反對台電興建變電所，1989 無住屋者團結聯盟抗議國家的住宅政策，1990 年南港山豬窟居民反對興建垃圾掩埋場，1993 年芝山岩居民反對興建加油站等。

這些都市社會運動的興起，主要是因為長期以來以經濟發展為主導的意識型態，而導致了國家對區域及都市政策的忽視，進而加深了台灣日益深化的都市與區域危機。這些社區往往要求，制定相關政策時能夠將居民的意見納入考量。與解嚴前後所興起的社會運動不同的是，這些運動針對的是與生活相關的議題，初期主要表現在環境抗爭上，這些抗爭行動造就了新的生活與地域的意識，因而自 90 年代後則出現了一種新的紮根運動。

隨著本土化論述的興起以及解嚴所帶來在思想上的解放，在 90

年代前後台灣逐漸興起地方文史的風潮<sup>7</sup>。社區文史工作室將自身的工作任務定義為是針對地方鄉土人文發展過程，尋找探原紀錄保存社區的文化資產，並建檔、出版，將土地、社區以及人的關係，以歷史記憶串聯，同時配合時代潮流，對未來社區理想生活空間，能提出前瞻規劃，凝聚社區意識，激發居民參與，發展出風格獨特的社區文化。藉著對地方文史的採集，希望重新建立起地方認同並喚回地方所流失的文化。

事實上，早在文建會推動社區總體營造政策之前，台原藝術文化基金會即已有計劃的藉各種機會收集所謂鄉土的、傳統的文史資料，並以之作爲工作日誌等出版品的題材，最重要的是，它們和各地的文史工作者一直保持著良好的關係。由於台原藝術文化基金會鼎力居間策劃，陳其南及其社區總體營造政策，很快地獲得各地文史工作者的認同，使文史工作者成爲社區總體營政策推動初期最重要的支持者。

而且由於文建會對於社區營造的說法具備相當程度的開放性，以及公部門對社區營造的做法尙未有定見，無力進行論述方面的主導，使得這些文史團體乃是以社區營造之名，繼續從事它們過去所進行的的工作。甚至，於文建會在社區營造方面的論述已逐漸成形之後，社區營造實際工作的內容，仍是以這些文史團體重視的收集鄉土的、傳統的文史資料爲主(陳仁達，1996：4-3~4-4)。

無論在政治上或文化上，此時關於本土化的論述皆操縱在在野人士身上。面對這樣的情勢，強調地方文化特性的社區總體營造政策，便成爲借以強化國民黨政權的本土意識型態的重要方式，並且也企圖達到收編在野勢力的手段<sup>8</sup>。另外前面提到在 90 年代台灣社會面臨的轉變，主要是建立一個新國家的企圖。這樣的工作除了在憲法的層次上作出變更外，更深層的變化則是對本土文化作出新的詮釋，以此來建構出新的認同與身分。文建會在《文化白皮書》中坦承：

由於時空背景不同，以台灣文化為主體的觀念一直無法確立。今後有必要在學校教育之外，透過文化行政體系，精心擘

<sup>7</sup> 關於地方文史熱潮何時興起的問題，與政治解嚴有著密切的關係，在解嚴前由於政治上的禁忌，因此這些工作多數是暗中進行的。解嚴之後，從事類似工作的人士紛紛以文史工作者自居。就目前資料所及，最早的文史工作團隊是在 1987 年 10 月 17 日成立的新港文教基金會。

<sup>8</sup> 在 86 年的《社區文化活動發展計劃》文建會明確地提及：「尤其是各地方文史團體、基金會、環保團體、社區組織等，亦已明白必須透過公共事務的參與原則，激發居民意識，自主經營管理社區，才能建立文化特色，使社區永續發展，因此，一改往日抗爭的角色，積極投入社區文化重建工作...。」

劃社區的教化政策，結合柔性的藝文活動和鄉土學習，強化台灣民眾對這塊土地和文化傳承的認同，確定自我的主體性(文建會，1998)。

從1994年開始，文建會施政的重頭戲「全國文藝季」，提出了「人親、土親、文化親」的口號，到了1996年活動的主題，甚至是直接以「新故鄉運動」作為號召。而以社區總體營造為名的鄉村建設工作，正在悄悄地擴散到台灣的鄉村社會中。在許多地區，這樣的工作也被賦予新故鄉運動的名稱(陳其南，1996：10)。

## (二) 社區共同體

「社區總體營造」第一次正式出現是在1994年的10月3日<sup>9</sup>，當時文建會主委申學庸在立法院的施政報告中，首次提出這個概念和計畫，主要是延續李登輝對於社區文化、社區意識、生命共同體的觀念，並加以整合轉化為一項可以在政策和行政上，實際操作的方案(陳其南，1996：1)。毋庸諱言地，「社區總體營造」政策的提出與後繼的相關闡述，與時任副主委的陳其南本人有相當緊密的關聯性。

陳其南對社區的看法可以回溯到1988年與李國祁的一場辯論。當時，李國祁以科舉制度在台灣日漸普遍的現象而指出台灣文化有日漸內地化的傾向；而陳其南由人類學的觀點對此提出反駁，他認為從台灣本土祭祀圈的形成，以及開基祖的供奉，看出台灣文化有土著化的傾向。這兩種充滿政治意涵的概念，在當時引起不少政治界人物的注意，尤其陳其南的土著化觀點正好可以被李登輝所領導的國民黨政權採借，當作再度合理化其政權的說詞(曾繡雅，1995：61)。

這點我們可以從早在陳其南於1993年4月返台擔任文建會顧問之前，李登輝從1992年開始，即不斷地在公開場合表達「生命共同體」的主張。在1993年李登輝在就職三週年的記者會上指出：「面對一個人人相當肯定自我的社會，要怎麼辦呢？我認為就是要建立生命共同體的整體觀念，透過溝通、協調的方式，凝聚這個共同體的共識。」(正中書局，1993：13)而後更進一步希望透過社區向下推展文化與道德建設，作為生命共同體的基礎。李登輝本人曾明確地指出<sup>10</sup>：

<sup>9</sup> 在1993年10月20日國民黨中常會的專題報告中，申學庸在「文化建設與社會倫理的重建」為題的報告中，已經提出「社區共同體」來回應李登輝的「生命共同體」。

<sup>10</sup> 出自1994年3月22日，李登輝於「社區發展協會」座談會的致詞。

我們在經濟發展和民主政治確立之後，接下來要做的就是社會重建的工作，也就是從基層社會開始，建立一個秩序井然的民主化社會。讓社區居民能夠自動來管理社區內各項事務。而要構成一個對成員具有約束力的社會，居民本身更要具備相當強的社區成員意識和社區共同體意識。我們整個國家的每一個成員，都應該有生命共同體的共識。這個觀念在社區層次也是一樣，每一個社區都是一個生活共同體，生命共同體。因此，重要的是，如何去喚醒，去培養鄰里居民的社區意識和共同體意識。

社區(或共同體)在陳其南的論述中，是建立一個民主國家所不可或缺的基礎，民主的真正實踐乃在於人民對日常生活公共事務的參與討論，並由此而凝聚出社區的共同意識。但除此之外，社區更是作為個人認同的基礎，由此而逐步向上提升到對國家的認同。因為社區才是每個人在生活中所能觸及的，實實在在可以辨識，可以摸得到的一個社會實體單位，而不是像國家只能停留在想像的層次。

公民意識與公民倫理不僅是建立一個現代國家和現代社會的基本條件，而且也是民主政治的根本精神所在。在國家社會的架構中，民主就是由下而上，透過個人沿著不同層級的社區共同體往上逐漸構成整個國家的型態……。民主的基礎在於草根，但三、四十年來台灣並未在這個方面喚醒和教育民眾的民主意識。公民意識的具體呈現主要是在社區與職業團體的兩個領域，這也是西方社會與中國社會在組成性質上最明顯的差別所在……。我們幾乎看不到一個類似西方社會的參與和自治型態，反而多委請外來的政治控制來干預。這不但不是一個民主社會的正常心態，也非公民社會的理念所能接受(陳其南，1992：10~12)。

社區總體營造與過去以社政單位為主導的社區發展政策的主要差異，在於強調社區的文化特性並以此建立一套整體性的社區計劃，企圖取代過去的社區發展工作。過去的社區發展雖然也強調人民參與，但人民實際上僅僅是作為政治動員的對象而參與社區事務，而社區發展工作也並未確實地凝聚起社區意識。在陳其南的論述中，社區總體營造的對象不僅是具有地理性意義的地域社區，而是「社區共同體」：

社區，並不是指傳統社會的地方意識，也不是指有限地理空

間的單位，更不是指形式化的行政組織。社區的現代含意乃在於它是一種民主社會的生活方式，是介於國家、社會和家庭團體之間，而為現代人追求居住環境品質，提昇生活品味的基礎單位(陳其南，1998)。

### (三) 社區總體營造：Community Renaissance

行政院在1994年1月提出的12項建設當中列入「充實省(市)、縣(市)、鄉鎮及社區文化軟硬體設施」，其中包括：「加強縣市文化活動與設施」、「加強鄉鎮及社區文化發展」、「文化資產保存與發展」等三項文化建設計畫。根據文建會的說明：

社區總體營造的目標，不是只在於營造一些實質環境，最重要的還是在於建立社區共同體成員對於社區事務的參與意識，和提昇社區居民在生活情境的美學層次。所有這些理念的指向最後都導致一個結果：社區總體營造不只是在營造一個社區，實際上他已經在營造一個新社會、營造一個新文化、營造一個新的人。換句話說，社區總體營造工作的本質，其實就是在造人，也只有透過文化的手段，重新營造一個社區社會和社會人，以實質環境的改善作為短期目標的社區總體營造才有可能成功(文建會，1995)。

Community renaissance 是社區總體營造的英譯，倘若從英文譯成中文就成了社區復興或文藝復興。文藝復興在西方歷史的意義在於回歸到希臘時代，追尋失落的人文主義。與上面引述的片段來看，社區總體營造與文藝復興的思想頗有異曲同工之妙。

而社區總體營造的行動進程可以概分為三個階段：(1)認識社區，建立社區意識。主要目的是要讓社區居民認識社區、共同關心社區並提供居民共同討論社區公共事務的機會，進而激發居民對社區的歸屬感和榮譽感，建立社區共同體意識。(2)凝聚社區共識，架構動員和參與基礎，規劃發展藍圖。在民眾已建立社區意識的基礎上，加強社區工作經驗交流、居民參與規劃等工作，形成整體規劃發展藍圖，並尋求政府及民間資源的支持，在結合社區本身的資源，建立射驅動援和參與機制。(3)全面主動參與社區公共事務，促成社區總體營造的永續經營。社區總體營造的根本精神在於永續經營，在前兩階段的基礎上，持續發展其他議題，使居民參與成爲一種習慣，並將其轉化爲民主決定的實質過程，使社區的共同願景，成爲推動社區公共事務的指導

力量(文建會，1998：86)。

在文建會的構想中，本身所扮演的角色是整合並提供一個社區總體營造的方向，希望由最基層的鄉、鎮公所來進行社區總體營造的工作。「政府的角色只是在初期提供各種誘因和示範計劃，著力於理念的推廣、經驗的交流、技術的提供，以及部分經費的支援。」(陳其南，1998)文建會推行政策之初，是由各縣市政府所提供的推薦名單上，選出 33 個鄉鎮地方作為初期試辦地點。但是鄉鎮公所對這項新政策的反應不大，文建會轉而將該政策交由地方政府執行。

陳其南在 1995 年 6 月赴日考察後，體驗日本造町運動所凝聚的民間認同及地方活力，以及展現在實質環境改善及地方經濟活化的具體成效後，「社區總體營造」在政策內涵與名稱上正式定名。以社區總體營造為核心的社區政策，主要包含四項活動計畫：(1)社區文化活動發展計畫；(2)輔導美化地方傳統文化空間計畫；(3)充實鄉鎮展演設施計畫；(4)輔導縣市設立主題展示館之設立及文物館藏充實計畫。

「社區文化活動發展計畫」，主要以理念宣導、人才培育、遴選社區進行規劃、輔導縣市進行轄區內社區總體營造工作及輔導社區辦理自發性藝文活動為重點。「輔導美化地方傳統文化空間計畫」，則是鼓勵居民主動關心社區內的傳統文化建築空間，並擴及其他週邊設施的整建，成為居民改善社區環境、重建地方文化產業的起點，進而強化居民的社區認同，改善社區生活空間品質。「充實鄉鎮展演設施計畫」，主要是利用既有建物作為地方藝文活動場所，作為地方的藝文中心，以均衡城鄉文化發展。「輔導縣市設立主題展示館之設立及文物館藏充實計畫」，則是企圖透過各縣市文化中心，輔導成立與地區發展有關之文史人物，即特殊產業發展等據地方文化特色之主題展示館，以呈現地方文化特色。

日本的造町運動乃指一種地方自治、居民共同經營產業的方式來建設文化活動設施，其起源主要是因為日本民眾對戰後經濟發展造成的都市化問題，以及對傳統都市規劃產生的缺失的反動。造町如果換成道地的日本式說法，則是「地域活性化」。

根據日本千葉大學工學部教授宮崎清的說法，二次大戰之後，一直有如蒸氣機車頭般順利邁向工業化的日本，始終認為凡事只要向歐美看齊準沒錯，文化發展也不例外。然而，60 年代，意識到回歸本土或鄉土的日本，開始嘗試藉由凸顯地方工藝和產業特色，重新為自己

定位。他回憶說，70年代，前首相田中角榮提出「日本列島改造論」，希望縮短首都東京與各城鄉的差距；結果卻導致地方紛紛以效法東京的進步發展馬首是瞻，也造成日本全國各地幾乎呈同一面貌甚至雷同的現象。如果繼續長此以往，日本地方文化和產業的明天與遠景究竟在那裡？被宮崎清喻為五官總動員及尋寶之旅的「地域活性化」運動，除了協助地方住民重新認識鄉土資源，最重要的成就之一是幫助地方各界，灌輸、調整並改變對事物的看法和價值觀<sup>11</sup>。

社區總體營造雖然得以正名，但落實到地方時仍有許多的困難。一方面是因為社區總體營造乃是一項新的政策，名稱上雖有「社區」，但在政策理念與實際的操作層面，與過往由社政單位所推行的社區工作大相逕庭。政策執行的初期，甚至連主管社區業務的內政部社會司的配合意願都想當的低。另一方面，乃在於文建會與其他行政機關並無直接的隸屬關係，即使是現今負責社區總體營造的各縣市文化中心，也是隸屬於當地縣市政府教育局的管轄之下。社區總體營造的推動大部分來自陳其南一個人的堅持，並沒有獲得從中央到地方整個行政體系的認同(陳仁達，1996：4-3)。

官僚體系的不合作，首先是1995年底文建會主委鄭淑敏的不同意見<sup>12</sup>。環繞在社區總體營造工程所作的規劃，在1997年度概算編列總計減少了五億多元<sup>13</sup>，實際反映的就是社區總體營造工程的停滯不前，而鄭淑敏認為她的工作重點是在縮短城鄉的文化差距。到了1996年中，鄭淑敏更提議將社區總體營造政策，更名為「社區文化自己來(DIY)」，此舉也讓民間社區工作者對社區總體營造政策是否繼續或中斷產生相當大的懷疑<sup>14</sup>。

同年的光復節，李登輝提出以「心靈改革為目標，創造第二階段的台灣經驗；希望從改造人心做起，健全社會架構，體現社會公義，重建社會倫理。」也因此，文建會在「建立新的生活文化——推動心靈改革」的目的下，開始推動「書香滿寶島」的計劃，此一計劃也納入到社區總體營造的工作項目中。

<sup>11</sup>出自中央社記者謝震南於1995.5.18的專訪。

<sup>12</sup>這裡所牽涉到問題其實不只是官僚系統的配合意願，其實其中也涉及了一些政治權力的爭奪。因為相對於陳其南上任時的申學庸主委，鄭淑敏相對之下是較強勢的，而從當時內閣改組的新聞中，也偶爾有陳其南萌生辭意的報導。

<sup>13</sup>立委王拓曾為此質疑，社區總體營造是否是為了因應總統大選所提出的政策，而張景森也曾當面質疑文建會是選擇較安全的社區活動補助(中國時報，1997/7/16：27版)。

<sup>14</sup>參見1995年11月12日中國時報23版的報導，面對社區營造工程可能停擺，學界開始醞釀籌組社區營造學會，作為民間推動社區營造的常設組織，於1996年4月13日成立。

同時，經建會在 1996 年也擬妥「創造城鄉新風貌行動方案」，該項方案在同年底的也以「加強興建公共設施、進行都市更新、管理市容、取締攤販、美化商店街等，以創造城鄉新風貌」的共同意見，納入到國發會經濟組的共同結論中。「創造城鄉新風貌行動方案」在 1997 年 5 月 8 日的行政院院會中正式通過辦理。由於當時包括基層建設計畫，例如社區發展工作、農村建設，而經建會又有「創造城鄉新風貌」計畫，連衛生署也有類似方案，因此為有效整合政府各部門資源，蕭萬長接受行政院文建會主委林橙枝的建議，由經建會邀集各部會成立工作小組整合社區總體營造工作。

關於城鄉新風貌的政策內容，可舉經建會主委江丙坤的談話作說明。「國人到先進國家旅遊，印象最深的就是整齊的街道與美麗的景觀。台灣雖是美麗寶島，但「美麗」僅限於「空中鳥瞰」，近距離看到的可能是另外一面，因此，中央各部會近年來一直推動改善城鄉風貌與社區總體營造的工作。江丙坤並舉實例說明城鄉新風貌計畫的執行成效，一是商店街計畫，以台中市精明一街的商店街為例，景觀與歐洲任何街道相比，毫不遜色；另外就是形象商圈計畫，推動結果當地每家商店的營業額都大幅增加，商機無限。」<sup>15</sup>

社區總體營造意義的轉變，可以從 1999 的會計年度新加入的文化產業看出。文化產業是希望在社區總體營造的既有基礎上，結合起各縣市文化中心、鄉鎮及地方民眾，推動地方文化特色產業。主要的工作是辦理文化資源的開發與再利用、文化風貌的規劃與營造、文化產業的創造與學習、產業的文化包裝與行銷工作，進一步地落實文化產業化產業文化化的目標。

雖說文建會也曾強調，以實質環境的改善作為短期目標的社區總體營造才有可能成功，但到了這個階段，社區總體營造顯然成為推動經濟發展的一個方案。聲稱「不只是在營造一個社區，實際上他已經在營造一個新社會、營造一個新文化、營造一個新的人」的社區總體營造，在操作上也日益以「文化產業化·產業文化化」作為社區總體營造的政策目標。

表 3 是由社區政策的相關沿革所匯集而成的，表 4 則彙整了社區發展工作綱要與綱領實行項目的變化。透過這兩個表格的對照，可以較清楚地看到社區政策內涵的轉變，政策內涵的轉變，實際上呈現的

---

<sup>15</sup> 出自中央社記者的鄭世熙 1998/7/14 的報導。

正是國家對社區的不同定位，這樣的變化也可以從主管機關的不同而觀察到。

表 3 社區相關政策沿革

| 時間   | 社區相關政策與宣示  | 重要沿革   |
|------|--|--|
| 1943 | 國民義務勞動法  |  |
| 1955 | 試辦基層民生建設   |  |
| 1965 | 民生主義現階段社會政策  | 社區發展列為該政策的七大措施之一   |
| 1965 | 社區發展四年工作計劃要點   |  |
| 1966 | 社區發展工作綱要(內政部)  | 開始推動中華文化復興運動   |
| 1968 | 台灣省社區發展八年計劃  |  |
| 1971 | 台灣省社區發展十年計劃  | 社區發展工作推行單位為各級社區理事會   |
| 1981 | 台灣省社區發展後續<br>第一期五年計劃   |  |
| 1983 | 社區發展工作綱領(內政部)  |  |
| 1986 | 台灣省社區發展後續<br>第二期五年計劃   |  |
| 1990 |  | 中華文化復興運動推行委員會改組為中華文化復興運動總會   |
| 1991 | 社區發展工作綱要(內政部)  | 社區發展工作推行單位為各級社區發展協會  |
| 1993 | 李登輝於就職三週年記者會上提出生命共同體概念   |  |
| 1994 | 文建會主委身學庸在立法院報告時提出社區總體營造  | (1) 加強縣市文化活動與設施<br>(2) 加強鄉鎮及社區文化發展<br>(3) 文化資產保存與發展                              |
| 1995 | 社區總體營造政策正式定名   | (4) 社區文化活動發展計劃<br>(5) 輔導美化地方傳統文化空間<br>(6) 充實鄉鎮展演設施計劃<br>(7) 輔導縣市設立主題展示館及文物館藏充實計劃 |
| 1996 | 文建會副主委陳其南提出「經營大台灣·從小社區做起」來回應李登輝「經營大台灣·建立新中原」的競選口號。文建會主委鄭淑敏提議社區總體營造更名為社區文化自己來 DIY。社區營造學會成立。 |  |
| 1997 | 舉辦全國社區總體營造博覽會<br>行政院通過經建會所提之「創造城鄉新風貌行動方案」  |  |
| 1999 |  | 文建會於社區總體營造項目中加入<br>(5)產業文化化計劃  |

表 4 社區發展工作綱要、綱領工作項目

| 1966 社區發展工作綱要 |                       | 1983 社區發展工作綱領 |                   | 1991 社區發展工作綱要 |                  |                      |
|---------------|-----------------------|---------------|-------------------|---------------|------------------|----------------------|
| 鄉村社區發展        | 生產建設                  | 公共設施建設        | 設立社區活動中心          | 精神倫理建設        | 新(修)建社區活動中心      |                      |
|               | 農作品種改良講習              |               | 建立社區集會活動場所        |               | 設置圖書室            | 改善與處理社區環境衛生與垃圾       |
|               | 推廣新式農具                |               | 維護整建道路、橋樑、堤防護岸    |               | 設置媽媽教室           | 維護社區道路、水溝            |
|               | 推廣新法堆肥                |               | 整治溝渠、下水道          |               | 維護與發揚鄉土文化        | 整理與添設停車設備            |
|               | 修築農田灌溉水路              |               | 設置路燈與路標           |               | 設置康樂與運動設備        | 綠化與美化社區              |
|               | 農產品加工技術訓練             |               | 修築農田灌溉水圳          |               | 提倡全民運動           | 其他                   |
|               | 技藝訓練                  |               | 綠化、美化社區           |               | 保持與發揚民俗技藝        | 生產福利                 |
|               | 興建曬穀場                 |               | 闢建小型公園、運動場、兒童樂園   |               | 改善家政、家教、家計       | 設置社區生產建設基金           |
|               | 提倡家庭副業                |               | 維護與整修名勝古蹟         |               | 美化室內外環境          | 推動社會福利               |
|               | 提倡果樹種植                |               | 整修破舊漏屋            |               | 改善家庭膳食營養         | 設置托兒所                |
|               | 提倡合作方法                |               | 轉運與處理垃圾           |               | 宣傳公共道德法律知識       | 其他                   |
|               | 生活改善                  |               | 清除髒亂污染            |               | 宣傳社區播音站          | 精神倫理建設               |
|               | 改良家政                  |               | 修建飲水系統            |               | 設置社區播音站          | 加強改善社會風氣、倡導與推行國民禮儀範例 |
|               | 改善家屋裝設                |               | 其他                |               | 宣傳敬老尊賢、敦親睦鄰      | 維護與發揚鄉土文化、民俗技藝       |
|               | 改善飲水設備                |               | 推廣優良農作品           |               | 宣傳國民生活須知與禮儀規範    | 建立社區交通秩序             |
|               | 美化家庭內外設備              |               | 推廣新式農具            |               | 表彰好人好事、模範家庭      | 制定社區公約               |
|               | 食物營養與烹調技術             |               | 防治農作物病蟲害、肥料農藥使用講習 |               | 宣傳守望相助、保防自慰、衛生防護 | 推動守望相助               |
|               | 傳授節育技術                |               | 耕地共同經營與委託代耕       |               | 維護與倡導社會優良風氣      | 設立社區藝文康樂隊            |
|               | 傳授育嬰知識                |               | 漁牧生產方法            |               | 協助低收入子弟就學        | 設置社區長壽俱樂部            |
|               | 設置托兒所                 |               | 農產品加工技術訓練         |               | 舉辦成人補習教育         | 設置社區媽媽教室             |
|               | 設置牛乳站                 |               | 食品營養與烹調技術         |               | 舉辦代書與諮詢          | 成立社區志願服務團隊           |
|               | 縫紉編織技術                |               | 手工藝生產             |               | 舉辦社區志願服務         | 設置社區圖書室              |
|               | 提倡儲蓄互助                |               | 縫紉與編織             |               | 組設社區長壽俱樂部        | 提倡全民運動               |
|               | 教育文化                  |               | 家庭副業              |               | 組設社區男女童子軍        | 其他                   |
|               | 擴充國校教育與設備             |               | 客廳即工廠             |               | 聯繫與鼓勵宗教慈善團體      |                      |
|               | 興辦兒童樂園、幼稚園、公園、游泳池、運動場 |               | 倡導儲蓄互助            |               | 舉辦公益             |                      |
|               | 提倡體育運動                |               | 經營消費生產運銷          |               | 刊行社區通訊           |                      |
|               | 提倡正當娛樂                |               | 整建曬穀場、雜糧倉、堆或棧     |               | 其他               |                      |
|               | 建立社區活動中心              |               | 整建禽畜欄舍            |               |                  |                      |
|               | 改善風俗                  |               | 設置托兒所             |               |                  |                      |
|               | 保護養女                  |               | 設置保健站             |               |                  |                      |
|               | 推行四健會                 |               | 推行兒童福利            |               |                  |                      |
| 衛生保健          | 推行老人福利                |               |                   |               |                  |                      |
| 整修環境衛生        | 推行殘障福利                |               |                   |               |                  |                      |
| 充實地方衛生所       | 推行社區衛生教育              |               |                   |               |                  |                      |
| 實施防疫注射        | 推行社區心理衛生              |               |                   |               |                  |                      |
| 推廣衛生教育        | 推行家戶衛生                |               |                   |               |                  |                      |
| 貧病免費醫療        | 推行家庭計畫                |               |                   |               |                  |                      |
| 都市社區發展        | 推行育嬰保健                |               |                   |               |                  |                      |
| 整理與保持環境衛生     | 推行預防接種                |               |                   |               |                  |                      |
| 防制與處理違章建築     | 救治緊急傷患                |               |                   |               |                  |                      |
| 改良家屋裝設        | 整建低收入住宅               |               |                   |               |                  |                      |
| 倡設游泳池         | 扶助低收入戶生活              |               |                   |               |                  |                      |
| 設置托兒所         | 舉辦公共造產                |               |                   |               |                  |                      |
| 設置牛奶站         | 重劃住宅社區                |               |                   |               |                  |                      |
| 組設合作社         | 其他                    |               |                   |               |                  |                      |
| 提倡儲蓄互助        |                       |               |                   |               |                  |                      |
| 傳授節育知識        |                       |               |                   |               |                  |                      |
| 防治少年犯罪        |                       |               |                   |               |                  |                      |
| 技藝訓練          |                       |               |                   |               |                  |                      |
| 扶助貧戶          |                       |               |                   |               |                  |                      |
| 貧病施醫          |                       |               |                   |               |                  |                      |
| 保護養女          |                       |               |                   |               |                  |                      |
| 防制流氓          |                       |               |                   |               |                  |                      |
| 倡設社區童子軍       |                       |               |                   |               |                  |                      |

## 第三章

# 相關論述分析

在前一章處理的乃是社會經濟因素影響社區在國家政策中的不同角色，早期的社區發展政策，主要是受到發展的意識型態所影響，而企圖徵用民間廉價的勞動力從事國家發展工作。及至國際情勢轉變，過去聲稱為中國唯一代表的正當性基礎不斷地受到挑戰，另一方面也凸顯對內所實行中原沙文主義的困境，尤其是自 80 年代開始，在政治上不斷出現關於台灣認同的論述。

如同在前一章的討論中曾提及的，早在官方推動社區總體營造之前，民間便已有為數眾多的文史工作室在從事著類似的工作。執政者不得不對此一情勢作出回應，進而具體地呈現在李登輝關於生命共同體的理念之中，並透過社區總體營造政策而加以貫徹。倘若執政者的舉措，是意圖收編這股民間力量，並進而轉化為新政權的正當性基礎。那麼這些早於當局所興起的社區風潮，又是基於何種理念而投入到相關的社區工作中？

在這一章中將分別從「本土化」、「市民社會」與「社區建築」三個理論脈絡，來陳述當下關於社區總體營造的不同論述。「本土化」論述的出現，主要是為了解決長期存在於意識型態與日常生活間的鴻溝的嚐試；「市民社會」論述則必須置放於民主化的脈絡下理解，而這兩個論述最終皆不約而同地將社區視為其政治實踐的場域。因此社區不再只是國家從事社會福利的基層單位，而這也是自 90 年代開始台灣的新社區政策迥異於前此的社區發展政策的主因。而社區建築論述主要源自建築規劃領域，社區建築一方面有著明確地民主籲求，另一方面也因其具備實際的案例與方法，而影響了社區總體營造在各地的落實與操作程序。

### 一 本土化的相關論述

在 50 至 60 年代，維繫國民黨政權統治的正當性基礎，一方面是來自於國際上，特別是美國對於台灣作為中國唯一合法代表的支持，另一方面則是藉助中原沙文主義的意識型態，遂行其文化霸權。但這樣的基礎到了 70 年代開始發生變化，也因而導致一連串正當性危機的浮現。就生活世界的層面而言，也就是在意識型態詮釋系統所代表

的能指(signifier)，與人民日常生活世界的所指(signified)之間發生斷裂，也就是從過去台灣作為中國文化的復興基地，轉變到台灣主體性的確立。這樣的轉變在 1996 年的總統大選中，透過李登輝「經營大台灣·建立新中原」的競選口號更形明確。也就是因為對於台灣的主體性或認同的出現，才使得日後強調對日常生活週遭的土地認同的社區總體營造成為可能。然而這樣的轉變也非一蹴可即的，對台灣主體性的著重，首先發軔於 70 年代的鄉土文學運動。

## (一) 鄉土文學論戰

進入 70 年代台灣在各方面皆開始前所未有的變動，鄉土文學也在這樣的狀況下逐漸取代先前位居主流的現代主義文學。一般稱為鄉土文學論戰的這場文學論爭，是台灣光復以來未曾有過的一次大規模文化論戰。而且論爭的範圍並不僅止於文學領域，還包括了在政治、經濟層面等意識型態的對立要素，因此可以說是繼 60 年代的「中西文化論戰」後，一場全面性的思想與文化論爭。如果說 60 年代台灣的思想潮流是以歐美近代思想來挑戰傳統文化，那麼 70 年代則可以說是以民族主義對抗現代主義為主。陳正醒(1998: 131)認為 70 年代鄉土文學的興起，是這個時期在整個文化領域及社會思想方面出現的回歸鄉土的大潮流的一部份。

鄉土文學論戰中所爭論的鄉土文學，原本乃指在 50、60 年代的台灣文壇中，幾乎從不受人重視的吳濁流、鍾理和、鍾肇政等省籍作家的文學。然而從 70 年代初期開始，這些作家的作品以及 60 年代中期以後出現的黃春明、王禎和等年輕一輩作家們以農村的處境為題材，且富有地方色彩的鄉土文學，急遽地受到各方的矚目並形成了一股熱潮<sup>1</sup>(陳正醒，1998: 131)。

引發鄉土文學論戰的因素乃是先前的現代詩論戰，1972 年 2 月關傑明在中國時報人間副刊的兩篇文章：〈中國現代詩的困境〉與〈中國現代詩的幻境〉，主要的批評對象為現代詩中的形式主義、個人主義的傾向，進而提倡文學的社會性，主張文學的民族風格。自現代詩論戰後，鄉土文學隱然有發展為文壇主流的趨勢。

<sup>1</sup> 除了有著鄉土文學的論爭外，其他如洪通、陳達、朱銘、雲門舞集、雅音小集等等台灣本地藝文活動的發現，也間接地助長了相關的討論。另外，根據陳正醒(1998: 146)的說法，鄉土文學原本是在 30 年代「台灣話文與鄉土文學」論戰時期所使用的名詞。這時期的鄉土文學一語，意指描寫大眾生活及使用大眾語言——就是所謂方言——的文學。戰後鄉土文學一語，除了仍具有以描寫農民為主而與大眾生活有密切相關的文學的原意之外，另又有所意指。就是指相對於古文壇主流且由大陸來台作家所寫的回憶性內向性文學，而紮根於台灣這鄉土並描寫鄉土的文學之意，因此，葉石濤也幾乎把鄉土文學等同於本省籍作家文學。

60年代在思想上盛行存在主義，在文學上則以現代主義為主流，「這樣的現代主義傾向並不只是一時的流行現象，也是年輕作家自身思想意識的反應。它表現為迷失或失落的流浪感、自我喪失感，欲掙脫這種情境時卻受到現實的厚壁所阻礙，也可以說是一種閉塞感和虛無意識。」(陳正醒，1998：141)

引發現代詩乃至稍後的鄉土文學論戰也就是針對這樣一股精神狀態的反撲，高信疆(1998：188)認為引發現代詩論戰的原因乃是：「讀者、作者，都共同要求現代詩的歸屬性。就時間言，等待著它與傳統的結合；就空間言，則寄望於它和現實的真切呼應。」這種要求文學歸屬性的風潮，同時也喚起對諸如楊逵、鍾理和等人的關注。特別是，只要年輕一代把對社會的關心意識轉成對土地及人民之自我認同，那麼對於台灣這自己生長的土地以及生活於此的民眾有密切關聯的文學，當然會投以熱烈的關注(陳正醒，1998：143)。

鄉土文學論戰可以1977年4月號的《仙人掌》雜誌的專輯為其開端，其中引起爭論的乃是王拓所撰寫的〈是現實主義文學不是鄉土文學〉一文。王拓認為鄉土文學之所以應稱為現實主義文學，因為它是要根植在台灣這個現實社會的土地上來反映社會現實、反映人們生活的和心理的願望的文學。王拓以70年代初期的思想為依據，進一步以鄉土文學在70年代的新發展為論據，試圖用現實主義的概念來重新掌握向來被稱為鄉土文學的文學潮流(陳正醒，1998：149)。

也就是在這樣的理念下，使得致力於鄉土文學的新生代作家，試圖在文學作品中反映出底層人民生活的現狀與社會的實況。然也因此引起了當局的緊張，同年的8月在聯合報的聯合副刊上，連續刊出彭歌的〈不談人性何有文學〉、余光中的〈狼來了〉等文章，對鄉土文學展開攻擊。

以彭歌、余光中的批判文章為開端，從官方在8月底召開的「第二次文藝會談」到十月底，抨擊鄉土文學、工農兵文學的文章在報紙、雜誌大量的出現，而這些攻擊大多數是把鄉土文學與文學統戰的陰謀、工農兵文學、30年代文學相互關聯，並批評有些鄉土文學作品是擴大黑暗面誇大矛盾面的工農兵文學，或指責這些作品挑撥仇恨製造對立，並強調要對30年代無產階級文學的再來臨保持警戒。在此我們不擬對鄉土文學論戰進行太多的說明，畢竟這不是本論文的主題，然而回顧這段歷史，參與鄉土文學論戰雙方的關注點，與其說是在於文學的表現形式上的爭辯，倒不如說是為了文學的精神及創作者位置

的爭議。

對於鄉土文學的不同觀點，實際上乃是反映出爭論雙方不同的文學觀。陳正醒(1998：152)引用作家張系國的觀點認為，鄉土文學的兩個特色乃是尋根的一面與反抗的一面。張系國認為紮根農村並描述小人物的鄉土文學，滿足了人們對往昔生活方式之鄉愁及尋根的情感；另一方面，根源於台灣日據時期的鄉土文學，也具備了被壓迫民族的文學的反抗精神。後者，引起官方批判鄉土文學為所謂的工農兵文學之論；前者，則引來所謂鄉土文學乃是狹隘的地域文學之議。由於鄉土文學與方言文學間有著糾葛不清的關聯，因此也使鄉土文學易使人與省籍作出聯想，也是促使論戰激化的原因之一(陳正醒，1998；林載爵，1998)。

經過 1977 年 4 月開始的鄉土文學論戰，以及同年 11 月的中壢事件，1979 年的美麗島事件等黨外運動的激化，到了 80 年代開始鄉土文學的意義開始發生變化，以當時的用語來說，就是由鄉土轉為本土。鄉土與本土兩個詞彙在 1970 年代與 1980 年代相繼出現，正是這種現象的說明。鄉土與本土分別代表兩種不同的思想類型各有其內涵。

其中中國與台灣的國家認同的差異是最顯著也最引人注目的。鄉土文學論戰時，反鄉土的言論並不是因為鄉土的中國性而攻擊鄉土，反而是擔心他的地域性與階級性而展開批評。但是到了 1980 年代當本土的用語取代鄉土時，鄉土的中國性卻成為最主要的攻擊目標(林載爵，1998：78~80)。這樣的現象可以葉石濤的一篇文章中略見端倪：

台灣一直在外國殖民者的侵略和島內封建制度的壓迫下痛苦呻吟；這既然是歷史的現實，那麼，反映各階層民眾的喜怒哀樂為職志的台灣作家，必須要有堅強的台灣意識才能了解社會現實，才能成為民眾真摯的代表人……。台灣作家這種堅強的現實意識，參與抵抗運動的精神，形成台灣鄉土文學的傳統，而他們的文學必定是有民族風格的寫實文學。(轉引自宋冬陽，1988：213)

而彭瑞金也認為：「從文學發展的過程觀察，台灣文學的本土化是延續鄉土文學運動的趨向發展而來，在鄉土文學論戰時，就已經有人指責鄉土文學是充滿地域情結、偏狹的具有排他性的地方意識文學。」(彭瑞金，1996：52)呈現在文學場域中的變化是由鄉土文學轉向台灣文學，而在政治與思想的場域中，則是台灣意識的逐漸浮現。

包括鄉土文學論戰的出現，事實上自70年代中期以後台灣文化界的一些現象：人間副刊的高信疆提倡報導文學；李雙澤與民歌運動的風起雲湧；洪通與雲門受到大眾的重視。這些文化運動的背後其實都在質問：土地在那裡？這不單單反映在文藝創作的主題上，由中國轉移到台灣，也擴及到對環境生態的關注。如1979年漢聲雜誌從英文轉到中文，製作國民旅遊專輯、介紹紅樹林、灰面鷲、臺灣高山；1981年聯合報連載韓韓與馬以工所著的「我們只有一個地球」。

此一時期許多原先由於反公害所動員的組織，也轉變為具有生態意識的環保運動，都反映了這種趨勢<sup>2</sup>。這股趨勢也延續到90年代前後，知識份子紛紛回到家鄉紮根，並且從自然生態、人文、歷史作切入的文史工作室的出現，典型的例子就是1987年成立的新港文教基金會<sup>3</sup>。對土地的關注以及對家鄉的紮根運動，成為日後文建會以「新故鄉」之名推動社區總體營造工程與全國文藝季的基礎。

## (二) 中國結與台灣結

自70年代以來，台灣意識的擴張，具體表現在表現在政治上的民主運動和文學上的本土運動。前者是以台灣意識為指導原則，追求島嶼的前途方向；後者則是以台灣意識為重心，以文學的形式反映台灣的歷史經驗和現實生活(施敏輝，1988：6；施正鋒，1999：2)。後者也就是前述的鄉土文學論戰，而前者則是以中國結與台灣結的形式表現出來，特別是指在1983至1984年間，在當時的黨外雜誌陣營內的論戰<sup>4</sup>。

論戰的開端是源自1984年6月間，《前進周刊》報導民歌手侯德健自香港轉赴北京的消息所揭開。關於這次論戰興起的社會政治因素，可舉在北美發行的中國時報於1984年7月27日發表一篇題為〈中國結與台灣結〉的社論來說明。該篇社論認為中國結與台灣結的問題之所以會提出來，至少證明了兩件事：一是國府的言論尺度及治安處置已經放寬許多；二是30年國民政府台灣化的結果，已經使這個問題早晚必須提出討論(轉引自施敏輝，1988：20)。

<sup>2</sup> 1984年由台中縣大里鄉與太平鄉居民合組的「吾愛吾村公害防衛會」為台灣第一個環保組織。

<sup>3</sup> 參考廖嘉展(1995)所著的《老鎮新生》。這本書同時也是第一本對台灣的社區風潮作完整敘述的文本，不但在當年長據暢銷書排行榜，也引發文史工作者的新港朝聖熱潮。

<sup>4</sup> 在1983年12月的增額立委選舉中，黨外人士以「黨外人士競選後援會」的名義，提出共同政見。當中的第一項：「台灣的前途，應由台灣全體的住民共同決定。」也就是往後在民進黨發展過程中不斷引起爭論的住民自決乃至具有台灣獨立意涵政見的首次出現，當年黨外候選人也共同推出一個口號：「民主、自決、就台灣」(李筱峰，1987：192)

延續著鄉土文學論戰的成果，台灣意識論者認為，鄉土文學運動的動力是台灣意識對非鄉土文學的批判，並且在台灣實體的存在上建立起一個相對應的、反映客觀的文學世界。正如台灣鄉土文學運動是要在台灣實體的客觀存在上建立起一個反映現實的文學世界一樣，黨外的台灣民主運動也是要在同樣的客觀存在上，建立起一個相對應的民主政治。而推進它的原動力則是以台灣意識，針對否定台灣現實的非民主體制的批判。

因為自本世紀初以來在台灣所進行的現代化建設，已經把台灣造成一個客觀存在的實體，政治現實只是更加地鞏固這個客觀實體而已。台灣意識一方面固然來自台灣實體的客觀存在，另一方面它也會反過來鞏固這個實體的存在。台灣意識一方面促進了台灣的經濟活動、文學活動、民主運動，以及其他的社會活動；另一方面也使中共對台灣的一切企圖變成侵略性的恫嚇行為(陳樹鴻，1988：197~201)。

簡單的說，支持台灣意識的一方認為由於現代化的社會經濟條件，使台灣人意識變成了全島意識，而這個過程則始自日治時期。日本據台以後，爲了帝國的需要，在台灣開始資本主義化的建設。1900~1904年間統一了度量衡及幣制，1923年完成了南北縱貫公路，這些措施一方面促進了全島性企業的發展，另一方面也反映了台灣社會及經濟活動整體化的程度。有了整體化的社會生活和經濟生活，就必然地產生了全島休戚與共的台灣意識了(陳樹鴻，1988：193)。

因此身處台灣島上的多數人，在從事現代化的大型經濟、政治、社會乃至文化活動時都無法不在假設台灣爲一完整實體的意識下去進行，相反如果設想台灣與大陸唯一完整單元，則其諸般變項的內涵無法完全把握，必導致行動上的無能或義理的扭曲，此在國民黨的外交和內政政策上顯得特別的明顯(林濁水，1988：156)。

這裡的論述顯然是採借自民族主義(nationalism)中現代化論的觀點。例如 Gellner 在 *Nations and Nationalism* 一書中主張，民族主義的發展實與西方世界自農業社會轉型爲工業社會的脈動息息相關。民族主義的興起是當社會逐步朝向標準化與同質化，同時當受到中央支持的高級文化擴散到全體人民而非僅止於少數精英時，在這樣的情境中構成了爲人民所認可的與統一的文化，而這個文化也成爲政治正當性的來源 (Gellner, 1983：55)。

Anderson 在 *Imagined Community* 一書中也指陳，由於印刷資本主義的

興起，使得身處異地的陌生人在時間上得以產生出同時性(simultaneity)的感受，進而使得對於同族的想像成爲可能(Anderson, 1991: 9~36)。而Hobsbawn(1990: 14)在 *Nations and Nationalism Since 1780* 一書的開頭，更是直接主張，現代民族的基本特徵乃是與現代性相關聯的。並以德國國民經濟學派 Friedrich List 主張經濟的目的是完成民族經濟的發展，並使其在未來加入全球社會作出準備，這樣一種民族經濟的發展，其特點就是由資產階級所推動的資本主義工業化。Hobsbawn(1990: 30)認爲，Friedrich List 明白地建立了一套自由主義的民族概念，而這樣的民族概念與整個資本主義的擴張有著密不可分的關係。

然而除了以現代化的觀點來看待台灣主體性的建立外，也有論者試圖以人類學的概念，來證成台灣自移民時代開始，即逐漸地展開了內地化的過程，進而形成一個社區乃至於共同體。例如：「基本上台灣是一個漢族世代移民相成相繼組合而成的社區，移民後期，是台灣史的重要時代，因爲在這個時代，大批內地漢人移植到這裡，漢人宗教社會組織在台灣的土地上萌芽成長，台灣從一個相對於大陸內地的邊疆環境，而進入內地化、進入本土化。台灣的漢人社會一方面開始有了自我的形貌，另一方面由於人口壓力和生存競爭，開始大規模地劫掠土著民族的土地和資源。」(陳元，1988: 71)

在這裡可以回到前一章曾提到的陳其南與李國祈關於土著化與內地化的爭論。陳其南(1987: 159)認爲：

台灣漢人社會之發展過程是移民社會轉型為土著社會的過程，而劃分這兩個階段的標準是社會群體構成的認同意識，在前期的移民社會中，源於大陸的祖籍意識扮演著最重要的角色，而反映在不同祖籍之間頻繁的分類械鬥事件上。後期的土著化過程則以建立在台灣本地的地緣和血緣意識作為新的社會群體認同指標。

陳其南認爲它所提出的土著化理論，所要處理的範圍較小，目的在於透過社會群體構成法則的變遷來解釋台灣漢人社會在台灣本土定著化的過程。因此，在前提上，土著化理論先認定初期漢人移民之心態是中國本土的延伸和延續，到了後期才與中國本土社會逐漸疏離而變成以台灣本地爲認同之對象(陳其南，1987: 180)。對此陳其南所提出的證明乃是，台灣本土祭祀圈的形成以及對於開台祖的祭祀。

而內地化理論則是針對著，「台灣自康熙以來歸入清帝國版圖後

，雍正以降，清廷所推行的政策，則為使其內地化，其目的在使台灣變成中國本部各省的一部份。」(陳其南，1987：162)據此，陳其南認為內地化被認為是政治現代化的一個表現方式。接著更進而主張，「內地化以中國本土為出發點，土著化則以台灣本地為出發點。然而若從轉型結果的社會型態來看，則內地化的用語表面上似乎更適合用來描述土著化的結果。」(陳其南，1987：181)

中國結與台灣結的爭議正是對先前提到，首先在文化界被關注的「土地在哪裡」的不同解答。將視野著重於台灣的政治與文化界人士，很自然更深層地去挖掘屬於台灣的文化特色，以此來證明相異於中國大陸的主體性，也就是建立以台灣本土作為認同的對象。在當時的黨外雜誌中時常可見到關於台灣史的專欄，所從事的正是這樣的工作。這樣的工作固然有助於建立以台灣為主體的「想像的共同體」，但同時也促成了相異於台灣的地方認同，也就是異質多元的地方文化的浮現，這也是以文化事務作為切入點的社區總體營造工作的源頭。

另外自 1971 年台灣退出聯合國開始，國民黨政權對外宣稱作為中國唯一代表的正當性便一再地受到挑戰。而對內欲以長久不改選的國會維持其統治法統基礎的權宜之計，也被在野人士攻擊為外來政權的舉措。簡單的說，無論是國際上或島內對國民黨的質疑，實際上都是針對著政權正當性在應然面與實然面上的落差而有的議論。因此才有蔣經國初任行政院長時，民間所謂「吹台青」的風潮，也就是藉著吸納戰後在台灣出生的年輕學者，以擴大其統治基礎。

但僅僅在統治階層接納本土精英的措施，隨著政治上反對運動的日趨蓬勃，有限度的本土化措施面臨到更大的挑戰。尤其是 1979 年美麗島事件之後，部分反對人士開始以台灣民族主義作為政治動員的號召後，國民黨作為一個外來政權的缺陷更被突顯，迫使國民黨必須作出更為積極地回應<sup>5</sup>。而土著化這個充滿政治意涵的概念，在當時也引起不少政治界人物的注意，正好可以被國民黨所採借，當作正當化其政權的說詞。

### (三) 生命共同體

台灣意識論戰或著說中國結與台灣結的問題，在此僅僅只是一個開端，隨著政治上的開放也逐漸成為可以公開討論的政治議題。1987

---

<sup>5</sup> 例如蔣經國於 1987 年 7 月 27 日接受外國媒體訪問時公開對外表示：「我也是台灣人」。

年1月時任立委的謝長廷與趙少康在台大校友會館，針對統獨問題進行有史以來第一次的公開辯論。由今觀之，當時謝長廷的論點大致上是綜合了過去幾年間黨外以迄民進黨，在政治上關於台灣獨立在文化上著重台灣主體性的觀點。更重要的是，謝長廷爲了避免引起外省籍人士的不安，揚棄了激進的台灣民族主義論述，而提出命運共同體的觀念。

根據謝長廷的說法，命運共同體不是由謝本人所創造的，在此之前鄭欽仁也曾提出「台灣島命運共同體」；另外，在彭明敏早期的論文中也出現過命運共同體的用詞(謝長廷，1995：98)。在辯論當時謝長廷主張：

國共長期對峙的結果，台灣面臨中共強大政權的威脅和壓力，台灣所有住民自然形成台灣島命運共同體的台灣意識，這是很自然的現象。這種新的台灣意識，是包含所有本省、外省、客家、原住民在內的意識，是爲了我們全體同胞在這裡能夠互相融合、互相成爲一體的新的意識(謝長廷，1995：177)。

後來，謝長廷則從台灣新文化的觀點作了更進一步的闡釋：「台灣命運共同體有雙重角色，對內而言，它是我們每個成員的終極關懷；對外而言，它是我們立足國際社會，與他國相處，追求世界文明的基本關懷。」(謝長廷，1995：177)

換言之，生命共同體不只是在政治上替代台灣獨立的新用語，生命共同體也有著文化上的意義。「社區主義和台灣命運共同體的理念，是從我一貫對台灣文化的批判、對新文化的想法、對人生哲學、對共生與自存的理解，認爲失去秩序的社會應有的連帶。即脫序社會的重建以社區主義和台灣命運共同體理念來使其產生連帶。」(謝長廷，1995：96)謝長廷認爲當時的台灣存在著各式各樣的問題，要一次解決這些問題是不可能的，唯有從文化著手，也就是從恢復人際間的連帶感開始進行改造，而連帶轉化到政治主張就是社區(謝長廷，1995：110)。

而社區主義倘若要予以落實，則須強調自治、資源與土地。「自治」指的是政府必須將權力下放到地方社區由社區居民自我管理社區事務；「資源」則是強調國家資源應優先分配給社區；「土地」也就是對社區的歷史、共同記憶進行保存工作，社區居民了解了共同的歷史

之後，才容易有共同的情感，社區主義也方得以生根。因此謝長廷認為社區主義作為一項政策，其目的首先就是要讓社區住民建立一種故鄉的感覺，因此會產生認同的政治意義，接著就會有連帶的作用(謝長廷，1995：113~115)。

至此可以明顯的看出，雖然謝長廷強調命運共同體是一個文化性的概念，但他本人也察覺到因此而產生出認同政治的效果。而這樣的政治效果，是有助於凝聚出有別於中國的台灣共同體意識，這恐怕也是日後李登輝代之以「生命共同體」乃至社區總體營造的企圖。李登輝正式地提出生命共同體的概念，是在1993年5月20日就職三週年的記者會上：

面對一個人人相當肯定自我的社會，要怎麼辦呢？我認為就是要建立生命共同體的整體觀念，透過溝通、協調的方式，凝聚這個共同體的共識……。自由民主社會本身，只有對個人的 identity(認同)，沒有國家、社會的 identity(認同)，我們在這裡要開始建立一個全體 identity(認同)的社會。在這種強況下，我們要做什麼事情？剛才我提出來的生命共同體是我們大家每個人應該得到了共識以後，要確定的一個重要方向(正中書局，1993：13~16)。

時任國民黨文工會主任的祝基溼曾對生命共同體做出詮釋，認為生命共同體是指一個積極的有機生命體，十九世紀德國哲學家 Tonnies 也在「社區與社會」(*Gemeinschaft und Gesellschaft*) 論述中加以延伸，其意義在一方面尊重個人自由意志，一方面也強調禍福與共、休戚相關的精神，更重視族群中每一份子共識的建立，發揮同舟共濟的力量，群策群力，與環境搏鬥，開拓新境界(正中書局，1993：135)。

不論是民進黨的命運共同體或官方的生命共同體，兩者都同樣強調社區作為基礎自治單位的重要性，但同樣都延續自鄉土文學論戰以來人民追尋對土地情感的認同。這也是當下從事社區工作的人士與團體，多數是以文史工作的方式進行社區工作的主因。這樣的過程就長期執政的國民黨來說，也就是陳其南所提之台灣漢人社會土著化過程，也就是不再以中國大陸為認同目標，而是對台灣本土社會的認同。

捷克學者 Miroslav Hroch(1985：22~24)曾區分民族運動的三個階段：在70年代末期對「土地在哪裡」的詢問，或者是80年代興起的台灣研究熱潮，基本上是一個重新尋找台灣人原鄉的努力。然而這種對台

灣認同的追尋並不必然導向一個對立於中國的台灣民族主義。A 階段主要是由一群知識份子對自己族群文化產生興趣而積極地研究與散播；B 階段則是部分知識份子不滿於此，而鼓吹民族意識並開始動員群眾；C 階段是指上述兩階段的工作已出現一定的成效，而使民眾產生一定的民族認同。由 A 階段進入到 B 階段的轉變，顯然是從事文化工作的知識份子必須有意識地倡導民族意識，也就是從自在階級(class in itself)到具備階級意識的自為階級(class for itself)的轉變。

藉著 Miroslav Hroch 的分類架構蕭阿勤(1999：11)認為，回歸鄉土的文化潮流主要代表的是對文化過度西化的反抗，而且是受到 70 年代初台灣外交挫敗所引起的社會政治改革呼聲所激發的。而鄉土精神雖有強烈的地方色彩，但決不是台灣民族主義的。因為在這些對鄉土的熱潮中，固然存在著對台灣歷史文化的關懷與探究，但這些情趣、意志與行動，未必會發展成有政治意味的台灣意識或台灣民族主義。

同樣的，70 年代以迄今日的地方文史工作與社區總體營造，所關注的議題或許有助於台灣民族主義的建構，民進黨的命運共同體、四大族群與社區主義等相關論述，明顯的是建構台灣民族主義的企圖。倘若如此，或許我們能夠以後見之明，而將社區營造與台灣民族主義作上接合。但與本土化論述不同的市民社會論述，也對社區提出不同的定位與想像。

## 二 市民社會的論述

無論是在謝長廷的命運共同體或李登輝的生命共同體論述中，兩者都看到在解嚴前後的台灣社會，正處在一個 Durkheim 社會學意義下的脫序狀態，也就是在既有的社會連帶遭到破壞後，新的社會連帶尚未產生出來的狀況。這樣的狀況其實正是政治社會學中所討論的霍布斯的難題，即社會秩序如何可能的問題。而無論是命運或生命共同體，其所隱含的概念是將社會視為一個有機體的觀點，因此對於引起脫序的種種社會運動的解決之道，便是藉著由基層社區的復興，重新建立起新的連帶而整合為一新的共同體。而對此共同體建構的方式之一，便是透過在本土化論述中所隱含的台灣民族主義。但這樣一個有著集體主義傾向的詮釋與解決方案，也引起了其他人士的不滿，對於當時的社會運動以及可能的出路與貢獻，提出了另一種詮釋與實踐的方向。

## (一) 社會運動的自主性

根據若林正文(1994:214)的說法，在70年代以前對黨國體制的抗爭行動唯見諸於黨外勢力，進入80年代後在政治反對勢力外的社會部門也出現所謂自立救濟，並以黨國體制為對象的集體街頭抗議或抗爭行動，而這些街頭運動在1986年開始突然增加。對於這些現象，南方朔(1986:36~40)試圖以新社會運動的觀點說明。南方朔認為在新社會運動中有關經濟利益之再分配已非其核心，例如 Habermas 以系統與生活世界的脫節造成對生活世界的殖民化所引起的正當性危機，或類似 Castells 以一種廣義的「人民陣線」(popular front)，一種「國家—民間社會」(state-civil society)對偶性的中介觀念，來說明民間社會在歷史過程中尋求都市意義及社會變遷的集體意識行動。

在探討了新近西方有關新社會運動的理論後，南方朔認為這些理論大致以「國家—民間社會」這樣二元性的概念為基本架構，也就意謂著：「在每一個領域及範圍內所出現的新社會運動，都是相對應的民間社會自主力量的抗衡。這乃是一種廣泛的人民—民主鬥爭(popular-democratic struggle)。」(南方朔，1986:39)

之後《南方雜誌》也提出了所謂「民間哲學」的概念：「民間哲學，使民間力量從被動轉為主動，從溫馴的客體轉為實踐的主體，從由上而下的教化轉為由下而上的抗爭。由此出發，台灣能不能具有國際人格，台灣由誰統治，台灣該獨立或統一，都不是關心的核心；重要的是，如何使民間自發力量不斷成長，使民間力量成為推動社會進步、拒斥外在束縛及壓迫的有效憑藉。」(江迅，1987:34)

江迅與木魚(1987:35)認為：「民間社會並不是一個同質而統一的整體，而是夾處於國家機器和市場經濟之間，由不同行動主體在日常生活所交錯而成的流通與再生產領域。」因而，民間社會是一多核心的社會實踐交錯的場域，每一個社會實踐都有其各自的「支配/反支配」的型態存在，它是一反泛政治一元化的多元潛力，涵納種種多樣的社會主體範疇(木魚，1987:41)。也就是說，民間哲學論者是以「黨—國家—經濟」的三元架構，來理解當時的社會運動。

相似地，蕭新煌(1996:357)也認為，「不只是迫使解嚴後一連串政治自由化的背後，有著回應民間社會要求的基礎；解嚴後一但政治獲得自由化的進一步發展，則更有助於民間社會作更深一層的要求。這種解嚴前後民間社會所發出的要求訊息，便是它一直就具有反支配求

自主的訴求。」因此民間社會的出現與人民力量的結合才是不同社會運動的根本原因，新生社會運動應視為民間社會對國家進行反支配\抗爭的實踐場域，更可視為人民主義時刻來臨的指引。這種人民民主抗爭的對象即是國家由上而下的支配體制，因為它長期以來的過度再生產已嚴重地解消甚至扭曲了民間社會的自主空間，因此反支配訴求，便是社會運動共同的基調，而其交戰點便是「國家—民間社會」此一永恆的二元緊張關係重組的抗爭領域(蕭新煌，1989b)。

何方(1990，40)認為，《南方雜誌》之所以提出民間社會論，主要是企圖達到三個效果：(1)由於民間哲學的架構，把首要的對抗關係放在民間社會與國家之間，所以便有民間社會內部應當團結起來一致對外的意思。在當時便是希望反對運動不要搞統獨之爭，以免分化了反對運動的力量；(2)強調民間社會與國家間的對抗關係，很容易被簡化成官民對抗而將國民黨政權予以孤立的效果；(3)在民間社會論中強調的反對國家資本壟斷，似乎有拉攏資產階級並予以分化與國民黨的密切關聯。

然而以民間社會的浮現作為詮釋社會運動的途徑，並非毫無疑義的。例如，張茂桂認為議論中的民間社會，其實是一個鬆散的名詞。它指的到底是布爾喬亞社會的階級力量，還是私的組織力量的整合，並不清楚。反而，一般所謂的民間社會，變成一種民眾運動(popular movement)的代稱(張茂桂，1994：26~27)。

而且市民社會與國家兩者的區別，對 Gramsci 而言只是方法論上的區分而且必須視當時的情境而予以辨明。因為民間社會的各種人民組織，也有促使人民服從並保護國家存在的可能性，因此民間社會與國家兩者間並不一定是對立的，然而這並非民間哲學主張民間社會興起的意義。

張茂桂認為過度簡化的國家資本主義霸權的瓦解，及民間社會興起的解釋下，很難理解這兩者間的關係，因此主張以資源動員論來解釋 80 年代的社會運動：「所以，從資源動員的觀點看來，80 年代台灣的社會運動的風潮，主要是因為國民黨的政權已先發生統治的危機，失去完全鎮壓政治反對力量的能力，而被迫進行政治自由化與民主化的改造工作。」(張茂桂，1994：42)而「政治體系的既得利益者之所以會把資源投入反體系的社會運動，造成風潮，往往是為了獲得更大的體系內利益。也就是體系內的力量，籠絡體系外的力量，在體系內奪權。」(張茂桂，1994：3)

換言之，社會運動所以受到支持，也有可能是因其有助於特定社會團體的利益而得到奧援。但如此一來社會運動的自主性何在？對民間社會論的批判也就是對此而來。因為對反民間社會論者而言，民間社會論將對抗關係化約成「民間社會—國家(國民黨)」這樣一個簡單的圖示，不但是將社會中複雜多元的衝突情境予以抹煞，也導致了將社會運動的價值建築在其他「上位」價值(即政治民主化)之上。對社會運動持這樣的理解模式，無疑是否定了社會運動本身存在的價值，也將對損傷了社會運動的自主性。反民間社會論者稱此為「民主優先論」，社會運動應協助政治運動達成民主的目標，而這樣的觀點和「人民民主」相違背。

## (二) 人民民主論述

在《台灣的新反對運動》這本高舉人民民主旗號的著作中，陳述了提出人民民主論述的背景因素：「民間哲學或民間社會論在 1986 年前後出現時，本不必然是一個妨害社運觀點的論述，而 1989 年開始以民間哲學觀點對社運作學術的解釋，可能還是學術界中的一股進步的力量。此外，社運對政運的依附發展，是許多現實的資源分配問題，同樣主張人民民主的民間哲學不見得助長這種依附發展。但是在 1989 年，美麗島系又以新版本的民間哲學作為組織動員的意識型態標籤，突出民主優先，以及國營事業民營化的重要。這使得社運觀點不得不開始批判民間社會論。」(機器戰警，1991：185)

在這裡很明顯地指出，人民民主論是從「社運的觀點」對民間社會論進行批判。因為就人民民主的觀點來看，每一個人民團體或運動的目標都是平等的、正當的，並沒有哪一個社會團體有特權的優先地位。社運由弱轉強絕不可能靠政運者的善意，因為當社運不成氣候時，政運一定是朝向國家的，即意圖取得/維持政權，而這便有賴於政運對其本身資源作最有效的分配運用，而有效運用也就是對原有資源分配型態的複製，所以社運很難得到政運的善意而壯大。社運與政運的不平等或不均資源分配，不過是表示這個社會除了政治支配外，還有許多其他或隱或現的不平等權力關係而已(機器戰警，1991：391)。根據《台灣的新反對運動》這本書的界說，所謂「人民民主」：

既可指一種論述，亦可指一些人民主體(運動團體、邊緣團體)的結盟實踐即反宰制抗爭。事實上，今天人民民主的論述實踐就是一種人民民主抗爭。「人民民主」指著「人民主體一律平等」(故而蘊含爭平等、反宰制的抗爭)以及「自主結盟」，所以「人民主體自主平等的結盟」就是指「人民民主」(機器

戰警，1991：117)。

「人民民主」這種對平等的要求只是一個實際的道德要求，而不是人民主體結盟實踐之超越(超驗)條件。整套人民民主論述的目的之一，便是企圖使這種人民主體的平等觀念成為社運倫理道德的常識(機器戰警，1991：266)。何方(1990：49~52)則是更為具體地，指出相對於「民間社會論」，「人民民主」強調的重點有：(1)反對基礎主義(fundamentalism)；(2)反對民主優先論及泛政治化；(3)反對「民間社會 v.s. 國家」框架；(4)反對必然對抗國家；(5)反對一元論。

顯然地，人民民主論者之所以突出社運自主性的問題，在於其認為社會運動本身就是有價值的，而非僅僅是達成其他目的的手段而已。例如 Touraine(1981)在 *The Voice and Eyes* 這本書中，所強調的就是社會運動不只是對社會既存秩序的反抗，或者是人類社會生活中的意外事件，社會運動永遠存在於人類的社會生活當中。

社會運動是作為一種人群的集體意志的表現，而社會運動作為一種有組織的集體行動，它不只表現在對既存支配系統的反抗，同時也企圖改變參與社會運動成員的現實處境，以及影響社會生活中的社會與文化場域。面對後工業社會中市民社會逐漸屈從於技術官僚國家的情境下，社會運動的重心便在於如何確保市民社會不被國家侵犯，並致力於拓展出新的生活樣式。因此人民民主論的提出，也就是要確立社會運動在實踐上的正當性。

人民民主論在提出的時機上(1990年前後)，是郝柏村上台組閣並提出掃除社運流氓、工運流氓等政策宣示，而前此風起雲湧的社會運動風潮也有逐漸沉寂之勢。另外，過去側身於在野之林的民進黨，也陸續地在地方政府掌握政權，面對過去身為同志的民進黨，社運界又應該如何面對，是進入體制從事改革或持續地以社運為職志？在面對著這樣一個不利的社會條件下，社運人士開始反省過去的經驗。例如傅大為認為過去社運往往將運動的目標，擺在對現行法律與政策的改變上，而這樣的運動目標往往有中心化的嫌疑<sup>6</sup>。

而趙剛(1996a)在遠化的研究中發現到，由於國家主義、父權家庭

---

<sup>6</sup> 同樣的蕭新煌(1989a：32)也觀察到，「透過社會運動展現的民間社會力量，其與政治力抗衡的一致性，確實大於其內部之間的差異性。這也就說明了為什麼近年來這些社會運動在動員策略運用上，很一致的都是以國家或政府的公權力作為抗議、陳情或訴求的目標，而較少是以社會作為抗爭的對象。」

主義與市民結社傳統的闕如，造成在勞工之間缺乏公共生活以及反抗次文化，這才是造成現階段工運面臨發展瓶頸的關鍵所在，公共領域的存在與公共生活的習慣才是工運發展的前提。因此趙剛(1994：94)主張：「以零星而小型的、介於社運與文化運動之間的活動的形式建立異議社區與異議文化，可能是社運所不能繞過不走的路。」換言之，相對於過去以影響政策、修改法律等以國家為社會運動目標的路線，應該要代之以建立起多元的社區與文化傳統，才能解決因長期處在威權統治下，造成缺乏公共參與文化的台灣社會。

突出社會運動存在的價值，不但是要證成社會運動的存在，更深刻的原由在於反省到台灣在長期的戒嚴體制之下，並不存在類似西方獨立於國家之外的市民社會傳統，這樣的一個傳統深刻地引領著東歐世界自 80 年代開始的民主化浪潮<sup>7</sup>。然而在台灣解嚴前後，一般稱之為民主化的種種過程與成果，無非是在自由民主的基礎上爭取作為現代公民所應有的政治權利，不過是在制度層面上的民主化而已。

制度層面上的改革是必要的但也是不足的，這樣的不足在趙剛的研究中已經呈現出來了，也就是缺乏公共生活的傳統與習慣，因而無能在社會的底層生成自主的文化慣習。人民民主的論述則相反於自由民主的概念，所提議的是 Laclau 與 Mouffe 的基進民主路線。

### (三) 出路：基進民主

基進民主的概念首先由 Laclau 與 Mouffe 所啟動，兩人在《文化霸權與社會主義的戰略》一書中主張，當今的社會不能再以傳統馬克思主義所主張的下層建築影響上層建築，透過生產力的突破改變生產關係，終而導致現存階級關係的轉變。反之，社會型構(social formation)已由論述型構(discourse formation)所取代。也就是說物質利益早已不存在，只有透過論述形構所構成的物質利益的概念而已。

階級不是像已存在的東西那樣可以找得到的，階級是必須通過政治活動才能生產出來。經濟階級的成員不僅要知道他們本身的物質利益，而且也必須形成關於這些物質利益的概念。階級成員是透過他們當時所使用的論述、世界觀和文化中找到的思想和價值的方式來做這項工作的。而勞動階級也不再像傳統左派的觀點佔有決定性的地位，勞動階級也不再是唯一能進行變革的團體。

---

<sup>7</sup> 關於市民社會理念對東歐民主化的影響主要根據 Taylor(1990)與 Calhoun (1993)。

對 Laclau 與 Mouffe 來說，文化霸權應帶有民主擴張和深化社會主義的政治實踐的力量，沒有文化霸權，社會主義的實踐只能將焦點集中在勞動階級的需求和利益之上。而群眾在民主實踐上的深化，只有在我們承認這些任務不具有必然的階級性質，以及透過徹底的方式來放棄階段論時才能達成。Laclau 與 Mouffe 認為在 Gramsci 那裡，政治最後是被思考成爲一種接合，而且通過 Gramsci 對歷史性集團的概念，一種深刻的和基進的複雜性就被引進到關於社會理論的說明之中。

階級主體的統一性和同質性來說已經不再適用，社會各式各樣的形式就不能通過中介的體系加以理解，也不能把社會體系理解成某些基本的原則，因爲社會缺乏本質。「主體這一範疇的特殊性既不能夠通過把主體立場的分散絕對化，也不能通過把圍繞著先驗主體的這些主體立場同樣含混的、不完全的和一詞多義的、多元決定賦予每一種言說的一致的一種性質所貫穿。」(Laclau & Mouffe, 1994: 163)

相同的 McClure 以女性主義爲例說明，一位女性的認同不會只是建立在性別之上，也會透過其他文化象徵如語言或是社會位置如階級等建立起女性的認同。總之主體性是一種在一系列的差異關係中所形塑而成的，而她認爲這種多樣的主體觀可能同時並存著矛盾與衝突，但是這種多樣的主體暗示了一個基進的認識論的潛力。

對此 Habermas 也對他早年關於公共領域的概念作出修正，而主張公共領域是根源於生活世界中的市民社會的結社性網絡，藉著公共領域我們可以達到真正的民主。公共領域和私人領域的分別不是在某些固定的議題和關係，其分別在於溝通條件的轉變。我們的身分不是單一不變的，在不同領域中不同的角色所面對的是不同的公共問題。對於公民資格的認定不再侷限於特定的社群，而是在於其參與意見與意志形成 (opinion-and will-formation) 的過程 (Habermas, 1996: )。

Laclau 與 Mouffe 在描繪民主革命時也強調，從 19 世紀以來民主革命正是不斷地在消除公私間的界限，這也就說明了人作爲一個主體不單單指應有單一的認同。在權利主體的概念之下，主體不會只有單一的接合點，而政治也不再只是傳統意義中有關公共領域的事務。既然公私的界域不斷地在消除與建構，那麼政治也將落實到人類生活的每一個領域中，而成爲日常生活的政治。正是在承認主體多樣性的基礎上，多元論可以作爲後現代主體認同政治的來源。

同樣的，Habermas(1996: 289~314)認爲對自由主義而言，民主只是

一個基於利害而互相妥協的過程，是基於實用性的目的所產生的行動。民主對自由主義而言是藉由普選權、代議制以及對各種自由權的保障，促使妥協的結果不至於淪為利維坦式的專斷獨裁。在自由主義的架構下，國家權力表現在其遵守某些規則而維持穩定，對國家合法性的測量也就在於國家是否可經由被治者對此一事實的承認而維持穩定。民主因而是一種公平的規則，人們只要相信這些規則有助於穩定就足夠了。

Habermas 認為規則的有效性是在於理性的討論，而審議政治 (deliberative politics) 則是民主過程的核心。另外在自由主義的架構下，國家被設想為中立的，國家對任何價值規範不作出任何預設，國家所能做的只是維護程序的公平。但社群主義認為自由主義的這種預設其實也是植根於特定的脈絡，這個脈絡也就是黑格爾界定下的市民社會，是一種需求的體系，個人被視為單獨的存在而不須憑藉任何外在價值。

社群主義的觀點固然有其可取之處，但仍難免陷入到集體主義的危險中，社群主義對市民社會的批判正確但卻不是完整的。我們可以藉著 Taylor 所區分的市民社會的三個層次來說明。Taylor 認為此市民社會指的是一種社會網絡，這個網絡是由自主且不受國家控制的團體所組成，這些團體針對公共事務而凝結起來而其行動會對公共事務產生影響。當我們提到市民社會時至少有三種意義：

- (1) 市民社會是當存在著不受國家力量控制的自由結社；
- (2) 當這個社會能夠自我建設與協調時才算存在著市民社會；
- (3) 代替或補充第二種意義時可以說當這些團體能有效的影響政策時便存在著市民社會 (Taylor, 1990: 98~99)。

第一種意義的市民社會就是社群主義所批判的市民社會，也就是以市場社會來理解市民社會的傳統。而第二種意義的市民社會所指的則是人民的各種自由結社，這些自由結社的功能與任務在於，透過兩個相互依賴且同時發生的過程，來維繫並重新界定市民社會與國家的界線。一是社會平等與自由的擴展，另一是國家的重建與民主化 (Keane, 1988: 18)。而第三種意義的市民社會則是直接將其等同於公共領域。因而市民社會的重要性不在於他們的非政治面相，而是為政治制度中權力的分裂與多元化提供了必要的基礎，問題是市民社會如何被整合進國家以及他對政治所可能有的影響力 (Taylor, 1990: 114)。

市民社會進入到社會理論當中，一方面正如 Hegel 所言的是一個現代性的象徵，但另一方面也呈現了一種人群自我組織的可能。如果自由主義對市民社會的設想，將淪為競逐私利的場所；而社群主義試圖以共同體來超越市民社會，有可能忽略到差異。那麼，出路何在？對此 Cohen 與 Arato 重新對市民社會作出新的界定：

存在於行動者心中的一種社會性領域的規範性模型，它相異於國家與經濟而有著如下的特徵：(1)多元性(Plurality)：家庭、非正式團體與志願性結社的多元性與自主性允許了生活型態的多樣性；(2)公共性(Publicity)：文化與溝通的建制；(3)私人性(Privacy)：個體的自我發展與道德抉擇的領域；(4)合法性(Legality)：法律結構與基本權至少必須依據多元性、公共性與私人性的原則和國家與經濟相區分。透過這些結構特徵，一個現代分化的市民社會得到了制度性存續的保障(Cohen & Arato, 1994: 346)。

Habermas 以這些結構特徵做了更進一步的闡釋與具體化，它認為市民社會包含了來自私人生活領域對社會議題而產生的自發性的結社、組織與運動，這些結社、組織與運動對社會議題予以回應提煉並傳遞到公共領域。市民社會的核心乃是由這些結社所構成的網絡，也就是在公共領域的架構中，針對解決因利益問題而制度化的論述(Habermas, 1996: 367)。因此源自市民社會的民主必須放棄全體論的期待，放棄全體論的觀點能夠避免社群主義中集體主義的危險。而在這過程中形成的公民認同不再是限於特定的社群，而是對溝通理性的承認與運用也是對合法架構的認同(Habermas, 1996: 371)。

#### (四) 社區與基進民主

基進民主的路線是典型的後現代主義，也就是否定了社會中存在任何系統性的支配關係，所有的壓迫是來自日常生活中不假思索的秩序、身體的動作等等，所加之於個體的規馴。而國家對個體的支配與壓迫，不過是根源存在於日常生活中個體對自我的壓抑。因此，個體之主體性的獲得，必須透過個別化的解構過程才能獲致。因而理想中的後現代社會，應該是一個多元並存的社會而取代整體性的社會。

Mouffe(1992: 24~25)本人便認為《文化霸權和社會主義的戰略》一書是以基進和多元的方式深化民主革命，目的不是建立一個完全不同的社會，而是以自由民主的傳統資源，在經濟、性別、種族等市民社會的場域中進行鬥爭。基進民主的取徑是種非本質觀的政治，它是為

了阻止徹底的均等的實現以及防止建立起全面同一的體系，它承認充分實現的民主和對立的全面的消除是不可能的，所有的協議都只是部份地和暫時地。而所有的政治行動，都是在建構同盟與區分敵人的過程中，塑造出集體認同。

基進民主所訴求的既然是全面性的社會革命，因此我們可以理解為何會對於南方雜誌以「國家 v.s. 民間社會」，這樣一種二元對立論述的持反對的態度。一方面是源自其非本質的認識論預設，也就是在現實中並不存在國家或民間社會這樣一種實體；另一方面這樣的二元對立也將會窄化了社會中存在的許多宰制型態，所導致的結果就是將一切的抗爭行動皆指向國家，但國家的鬆綁不意味著主體性的復歸，主體性的獲得實際上應是隨著不同的個體而有不同的策略。

由於對社會是採取著多元的認識觀點，因此現實社會也應呈現出眾聲喧嘩的樣貌。對國家的抗爭固然不可免，但其他如性別、階級、族群等等的鬥爭也是必要的。而且遵循著後現代主義的思維，對個體的壓迫，其實往往是來自於日常生活中個體對自我的壓抑，倘若果真如此社區這樣一個最靠近個人生活的範疇，自然也應成為抵抗的場域之一。社區，也就在這樣的思想脈絡下被提上檯面。

在人民民主乃至基進民主論述出現之前，由於文史工作者的努力，已經有許多地方逐漸地挖掘出具有濃厚地方獨特性的歷史與文化，台灣已不再如同過去呈現出單一的型態，而是應由這些具有不同歷史文化的地方社區所拼湊而成的，「只有多元化的社區與傳統才是真正社運的溫床。」(趙剛，1994：94)這樣的詮釋或許將讓人誤以為社區成為基進民主論述的主題，只是出自於策略性的目的。或許不應排除這樣的可能，但也不可忽視社區作為一種靈活的後現代抵制策略，實際上是存在於基進民主的理論之中。

Dewey 認為民主是一個團體中的成員共同地努力創造並分享其果實，理想的民主生活是社區生活。這個社區需以溝通為前提，無論是在個人或團體間必須有充足的互動，溝通為公眾政治參與的先決條件。從個人的立場，這個民主概念包含了每個人各盡所能地負責形成與導向他所屬的團體的活動並且各取所需地參與這個團體所維繫的價值。從團體的立場，這個民主概念要求解放團體成員的潛力，使之與共通的旨趣與利益產生和諧。因為每一個人都屬於許多不同的團體，除非不同的團體能夠彈性地且充足地和其他團體相聯繫，否則這個民主的概念不能成立 (Dewey, 1988：327~328)。

社區如同先前所揭示的是由中世紀歐洲，具有自治傳統的城市公社所演化而來的，而到了 20 世紀初期社區政治的概念，更是指有別於傳統政治更為廣泛參與的直接民主。參與在如 Hannah Arendt 的理論中被賦予了積極的道德意義，藉由參與可以使參與者的人格更為完善。而透過諸如地方社區、自由結社等自治團體等中介團體所構成的市民社會，也成為對抗國家專權的途徑。

對社區與民主的規範性期許，可以 Dewey 的一段話來作為這一節的結語：「社區生活的理念所呈現的即為結社的生活，也就是從人們被限制與阻礙的因素中所解放出來。無論在哪種狀況下，藉著單獨的個人參與到結社之中，其結合的結果是善的，在其中善的實現是因為積極的慾望與盡力地去維繫它，而且它的善是被所有人所分享的，這也就是社區的生活。對社區生活之鮮明的意識構成了民主的理念。」(Dewey, 1988: 328)

### 三 規劃領域的論述

相較於前述關於本土化與市民社會的論述而言，環境規劃作為一個建制內的學科體系，其關於社區的論述與理念，無疑是最為直接與明顯的。透過知識所賦予的權威性地位，藉著學術訓練的形式，以實習課程與每年所生產的學術論文，不但在社區總體營造的政策上發揮其影響力<sup>8</sup>，也在實作層面上深刻地影響了現今從事社區工作人士，對社區營造工作的操作模式。規劃由過去強調理性與效率的傳統，轉變到積極介入並鼓勵民眾參與規劃過程，其中不但有著學術典範轉移的因素，另一方面也是符應台灣都市問題的特殊脈絡。

二次世界大戰後，歐美先進國家由於高度且穩定的經濟成長，使得規劃的專業領域，逐漸形成新的專業階級。他們視規劃為一種科學管理的形式，它是有別於傳統的管理方式，因為它在面對社會問題的分析與解答上，具有某些特定的技術(徐進鈺，1990: 158)。傳統規劃的理念所強調的乃是理性的規劃，以及藉理性評估所帶來公共利益的增加。但是自 60 年代開始日益增多的社會與都市問題，使得這樣一個樂觀的、進步的與發展意識型態相一致的觀點逐漸受到挑戰。

在 1965 年的美國規劃師會議中，參與者對其專業的精英角色提

---

<sup>8</sup> 例如文建會推動社區總體營造的先期工程「充實鄉鎮展演設施計劃」，便是委託由台大城鄉所作出先期評估，而選定新港、羅東與美濃為示範鄉鎮(參閱中國時報 1994/11/20, 33 版)。

出了質疑與反省；專業者開始重新擴大其專業視界，超越既有的實質規劃範域，涵拿進社會、經濟與環境的課題。同時對既存的權威式規劃提出的挑戰，引出了社會規劃、社區規劃、參與式建築、辯護式建築、自立造屋等各式規劃設計範型。在這些主張各異的路線中，主要的企圖乃是將環境的自主權還給人民(劉欣蓉，1997：4)。雖然各種主張對於規劃方式的設定有所不同，但其共同之處在於強調居民的需要，並主張提供一個可以讓居民參與的規劃過程，讓居民和規劃者在彼此互動中學習並動員。

首先是基進式規劃的提出，例如 John Friedmann 將其構想建立在基進的理論傳統上，將工作重點置於組織動員都市中的弱勢社區居民，以對抗既有的政治支配勢力。受到 Gramsci 陣地戰的啟發，John Friedmann 認為在發達工業國中，市民社會是一個戰鬥真實發生的戰場，尤其是在小型的地方社區中，藉由人與人之間面對面的鄰里關係，人們可以很快速地並具有彈性地反映任何地方情境的變遷，直接的互動，而且得以避免官僚化，因此他提議以小的地方社區作為主要戰場(徐進鈺，1990：160)。

在社區抗爭過程中，基進規劃師不扮演中立的作用者，甚至不一定是專業者。事實上，基進規劃師的角色毋寧更接近一個社區運動者。他們除了從批判的角度分析政策外，也協助運動團體認定問題所在，釐定策略，並建立跨社區聯盟。基進規劃師處理與社區居民日常生活息息相關的問題，並希望這些需求能超越國家官僚體制與市場利潤要求的限制，而由社區集體組織自給自足。社區居民之間密切的人際關係網絡是這個社會轉化運動的基礎(邢幼田，1990：100)。

但是 John Friedmann 的主張隱含著一個危險，規劃者自國家官僚體系退出，不代表在社區中就不需面對官僚體系，反倒可能因為對官僚體系的消極不反應而加深了危機。因此到了 70 年代開始，規劃師在公共決策的過程中採取主動，本身並不自限於體制內外的區別，而是在運動者與規劃者的角色之間靈活變換(邢幼田，1990：101)。在規劃工作中，規劃師有機會將資源的在分配過程變得較為公平，期間的關鍵在於規劃師利用其掌握資訊的權力發揮影響力。

例如 John Forester 就以 Habermas 的溝通理論為基礎，說明進步規劃師的機會就在有系統地修正政治過程中被扭曲了的資訊，同時有組織地將其他的可能性呈現出來。換言之，進步規劃師可以有選擇地引導民眾注意力的方向。一方面可以把對某些問題的注意力集中組織起來

，另一方面則把對其他某些問題的注意例瓦解掉。雖然這樣引導注意力方向的策略會遇到合法性與公開性的問題，但在實際的政治中，這是使政治觀點與實踐策略並行的方法。當規劃師充分了解到規劃是一個政治過程時，他不必努力追求不可能的充分溝通，而應將不必要的資訊扭曲現象改正過來，以免弱勢者的權益繼續受壓制<sup>9</sup>(邢幼田，1990：103~104)。

從傳統式規劃到進步式規劃的轉變，最明顯的莫過於體認到，規劃的過程同時也是政治過程。也就是說進步的規劃師認識到，規劃不再是單憑科學理性就足以支撐其專業的實踐。相反地，規劃師必須由地方居民日常生活經驗，經由對社區的了解來掌握社會、經濟、政治與文化的現實，規劃師所面對的都市，實際上是聚集各種社會問題的所在，因此都市問題是不可能脫離其社會面向而理解與獲得解決。在此的轉變隱含著在理論上，不再視都市、空間乃是由自然所生成的實體，空間乃是社會性的：

面對著政治和它對規劃過程的干預，這些取向依然是把空間當成一種客觀的、中性的對象。但是如今看起來空間是政治的。空間並不是某種與意識型態和政治保持著遙遠距離的科學對象。相反地，它永遠是政治性和策略性的……。空間一向是被各種歷史的、自然的元素模塑鑄造，但這個過程是一個政治過程。空間是政治的、意識型態的。它真正是一種充斥著各種意識型態的產物(Lefebvre，1999：34)。

在空間乃是社會性的啟發下，規劃自然再也無法被視為獨立於社會現實之外的學科，同樣的也會受到社會的各種勢力的入侵。對此，夏鑄九(1993：334)認為台灣的都市規劃的有著如下的特性：(1)規劃作為技術的工具，關乎一系列不同的領域，像建築、工程、經濟、社會、管理、法律...等等；(2)規劃作為文化論述，或者說，一種意識型態的論述，它試圖以空間之詞語表現社會的組織，提出一個合意的城市；(3)規劃是既定權力結構之內的磋商過程，這是規劃過程最重要的性格；(4)台灣的都市規劃是放任的市場經濟中國家干預的特定形式。

<sup>9</sup> 在此筆者對於這樣的觀點持著保留的態度。因為 Habermas 之所以提出有系統地被扭曲的溝通(systematically distorted communication)，乃是體認到存在著被扭曲的社會結構，因而導致權力的介入而使溝通產生阻礙，而相對於此的是 Habermas 根據普遍與用學中溝通能力的概念，所提出的理想的言說情境(ideal speech situation)，在理想的言說情境中雙方擺脫強迫的非理性因素，憑藉著溝通能力與理性言說而進行論辯，顯然地，對於被扭曲的社會結構的改變不應是再次憑藉著非理性因素的介入而予以扭轉，而應是對溝通能力的運用而轉變這樣一個不合理的結構。對溝通理論作出這樣的詮釋與理解，筆者以為恐有過度詮釋之嫌。

因此，規劃所面對的都市問題，實際上必須被放在全球經濟的脈絡中予以理解，也就是說都市與鄉村的區分，是根據著不同的資本邏輯而在空間上的分工。「台灣作為一個依賴社會，是在經濟發展之依賴關係下，被不對稱地組織起來的社會。這種依賴性的特質轉譯為特殊的空間結構，台灣的城市其實可被視為在台灣的特殊歷史與社會條件下的依賴城市。依賴城市是一個沒有市民的城市，是對國家的意志、土地投機與外國資金變化的流動是無可避免屈從情形下，居民對都市發展失去了社會性控制之歷史結果，依賴城市並不是貧窮城市，或是有一般住宅危機的城市，而是指城市的空間是城市的居民所生產，然而他們卻不像是城市空間的生產者，反而像是城市裡的臨時營造人員。」(夏鑄九，1993：346)

夏鑄九因而認為，都市規劃的核心應該是社區的參與。在社區參與中由於居民參與的正當化，在規劃的過程中規劃者必須確實地聆聽空間使用者的真正需求與困境，不但在都市問題的複雜性上有助於規劃者面對問題，也有助於面對因都市服務不足所造成國家的正當性危機，而這只有落實在以草根民主為基礎的社區參與過程中的都市設計，才取得其執行的社會基礎。

在草根動員過程中，社區參與有可能成為既在體制之內，又在體制之外的和平的社會改革之路，在社會力逐漸釋放的過程中轉化為一般人民日常生活環境之改善。(夏鑄九，1993:303)

透過居民參與到規劃過程，將有助於政治的民主化、地方分權化並且能克服居民之間的疏離關係，以及促進社會更高度的組織與團結。而規劃過程中制度化的社區參與主要有四種類型，不同的層次說明了不同的參與程度：(1)資訊的告知；(2)決策的說明；(3)參與決策過程；(4)在日常基礎上參與決策與執行的控制與經理。

一般而言，國家經常傾向於停留在第一個層次，然而社區參與的效果卻是由(2)至(4)的程度而提高。一個開放的都市設計過程，一個開放的市民參與過程，或許才是社會力量逐漸釋放，社會逐漸成長的民主化過程，才是都市空間品質與生活的文化價值獲致的最可靠的保證。一個市民的城市才是朝向一個以城市之使用價值為依歸的城市(夏鑄九，1993：268)。雖然，社區組織與都市社會運動並非必然表達了進步的力量，然而有地方社區為基礎的國家政策，才得以有足夠的能量折衝於國際力量的互動關係之中(夏鑄九，1993：303)。

與夏鑄九認為有可能成爲既在體制之內，又在體制之外的和平的社會改革之路相符應的論述，便是影響社區總體營造操作模式的社區建築論述。社區建築指的是一種起源於 70 年代而盛行於當前的社區重建工作，它表現出強調以市民或草根參與方式進行之空間的、歷史的或社會的計畫，有別於當前盛行之「建制建築」(established building)<sup>10</sup> (陳志梧，1999)。社區建築的知識是奠基於已開發國家與開發中國家的經驗，且必須置於全球後工業社會趨勢的脈絡中分析。

社區建築首先是在西方世界受到重視，主要奠基在 1960 年代的社區行動、保存工作等。當時的社區已經開始對超出其控制能力之外且破壞環境的力量展開抗爭，要求擁有更多的發言權，由專業者爲這些團體提供將人民自己的想法轉變成爲積極提案所需之技術協助與展望。在 1980 年代初期，此一運動在營造計畫的形式上獲得許多重大成就，也取得了必要的信心。而在 1980 年代中期，社區建築的概念傳達到具有權利與影響力者手中，且透過媒體形成公共輿論(Wates & Knevitt, 1993 : 11)。

與西方相類似的過程在台灣也隨著民主化的程度，社區與草根運動逐漸由一個規劃理論的名詞落實成一系列的社區實質環境改善與凝聚居民共識的社會工程。社區建築，在台灣以社區參與、參與式設計、甚至社區總體營造等名詞，成爲本土化運動的一個顯學。80 年代，專業者開始了本土化的行動，啓動了地域主義的認同，生態與環保是這個階段的專業實踐與反省主軸。例如中原大學建築系在 1985 年於台北永康社區舉辦「我愛永康街」活動，向居民昭示了參與社區環境改善的可能(江中信，1997 : 2-15)。

90 年代之後，配合政府的解嚴以及國家資源大量的釋出，專業者開始進入政府體制之中，並將資源進行分配。1993 年台北縣五個公園案的經驗累積與傳播可以說是新一波社區參與的起點。由台大王鴻楷與劉可強教授等人，實際開始動員台大城鄉所內的老師、研究生，以及號召北部其他五所具有環境設計科系的學校，於 1993 年接受由台北縣政府所委託的公園參與式設計案，要求專業者真實的面對所欲規劃的基地，擺脫昔日精英式的規劃設計——即專業者自己關在製圖室，僅以自我的分析與創意來操控一個地區的未來發展的做法。因此在這個機會中，包括台大城鄉所、淡江建築所、中原建築系、文化景觀系、輔仁景觀系、以及華梵建築系等六校，以公園設計這種公共性議

---

<sup>10</sup> 建制建築指的是盛行在資本主義世界之建築或都市生產的勞動分工。

題，來切入社區，並藉此進行動員以組織其社區，進而達到社區居民共識的凝聚(江中信，1997：2-17~2-18)。

社區建築的精神在於民眾參與，民眾參與的意義簡單的說就是讓受計劃影響的人能夠享受計劃的決策權。由於民眾參與可以增加規劃目標與策略的正確性，改正官僚體系的缺陷。同時，民眾基於其直接的生活經驗，可以幫助專業者提出一些較具突破性的觀念與方案。經由參與的過程，規劃案將得以取得民眾的支持，增加未來決策的可行性。專業者在規劃過程中，也經由雙向的溝通學習從使用者的角度、價值觀、與生活方式來觀看問題。

參與的最重要目的並非是得到好的建築物，而是塑造社會中的好公民。參與是一項工具，參與經驗愈豐富，整體建築計畫中開放參加的面相愈多，則參與的程度愈高，參與的相關教育愈完整，對於消除孤離感的貢獻愈多，則環境康復的機會愈大(Wates & Knevitt，1993：160)。同樣地陳志梧也認為，參與是建立社區公共領域的重要手段，經由參與設計，人們可共享成功的果實，並且留下深刻的回憶。建築設計的參與，或許可以化解社會的疏離(陳志梧，1996)。

除了參與，社區建築對於鄰里和諧的追求也有著深刻的意義。一旦社區透過與專業者合作而開始掌握他們自己的尊嚴時，社區將可以創造出在生活周遭即可容納日常生活所需之所有必要設施，這也將強化每一個不同地方與人民的特質，而不是傷害鄰里。社區建築所強調的是人性尺度的街道與公共空間，強調逐漸蛻變為自我依賴與自足的鄰里(Wates & Knevitt，1993：152)。

在這章中我們分別從「本土化」、「市民社會」與「社區建築」三個理論脈絡，來陳述影響社區總體營造的論述。「社區建築」的理念與其他抽象的理念相較下，社區建築的概念便顯得清晰許多，而且配合上如「輔導美化地方傳統文化空間計畫」、「充實鄉鎮展演設施計畫」等政策的執行，成為社區總體營造的有利手段。當文建會提出社區總體營造之後，由於政策與規劃領域的相關性，因此許多的規劃專業者也藉著其專業背景向文建會提出建言。而且由於社區建築的概念與操作模式，在國外早已行之多年，對於當時提出政策口號而尚無具體做法的社區總體營造而言，無疑是最佳的結合對象。

「本土化」論述的提出，代表了從 70 年代開始台灣人質疑土地、尋找原鄉的企圖。在這樣的社會氛圍之下，文化界人士對於台灣的

文化作了更深層的探索與發現，而這也替今日以文史工作為主的社區營造工作埋下先行的種籽。這股社會氛圍延續到 80 年代匯集成中國結與台灣結也就是統獨的爭議，民進黨因而也提出了命運共同體的概念，一方面希望藉此凝聚島內各族群成為政治共同體，一方面也回應當時對因解嚴與社會運動所導致之「社會亂象」。

相同的，國民黨也吸納了民進黨的主張提出生命共同體，希望藉著社區總體營造的工作，由重建地方社區共同體而逐步上升到台灣生命共同體的確認。這些轉變在現實上固然有著現實的選舉考量，但藉此也使國民黨得以將為人所批評的外來政權轉化為本土政權。然而與這些有集體主義傾向觀點相反的是「市民社會」的論述。「市民社會」論述著重的是存在於生活世界中的宰制問題，要化解此一不平等的權力關係必須是在日常生活的各個場域中不同型式的抗爭。這些抗爭不但包含了階級、性別、族群，也包括社區，社區因多元抗爭的觀點而在論述與實踐之中。但這些論述對於在社區中的實作者而言又產生如何的影響？這將是在下一章中藉著白河此一個案分析中所欲探討的主題。



## 第四章

# 實作分析

在前兩章是試圖從社會經濟以及相關論述的整理中，耙梳出社區這樣一個概念在台灣近年來的演變。我們可以發現到，因為不同的時間與社會條件，社區工作早期是被視作為整體經濟發展的一個環節。到了近年來，透過主流關於生命共同體的論述，社區被當成是社會整合與文化認同的基礎。然而，相對於將社區視為統合成一個有機體的主流論述，也有著將社區當作是社會運動的轉化，進而深化台灣的民主基礎的論述。

所有的知識與論述，都是在社會情境中所發展的，而知識社會學正是要試圖去理解這些知識形成的原由。但如同 Berger 與 Luckmann 所言：在社會中從事理論與觀念思考的人祇是一小群而已；但每一個人都從各種途徑參與社會中的知識工作。因此過於著重理論思想，是對知識社會學的不當束縛，同時若不把理論知識放在一個更廣泛的知識架構下來分析的話，也將無法得到滿意的解答(Berger & Luckmann, 1991: 24)。

況且，人的實作(practice)是在社會時空中所產生出來的，同時也不斷地修改與再生產出社會。論述固然指引了實作的方向，但同時也會因為不同的場域、資本與慣習而有不同的實作，日常生活的行動者，所遵循的不是客觀主義者的規則，亦非如主觀主義者般能夠毫無限制地創造。而且如 Bourdieu 對 Kabyle 人的婚姻研究中所揭示的，上層與下層人民對婚姻策略的理解是不同的，倘若我們只從一個面向來解釋婚姻交換，恐怕只會落入傳統二元論的困境。同樣的，倘若我們僅以第三章中耙梳的論述來理解實作者的行為，也會面臨到同樣的問題。因此，在本章將透過台南白河的社區總體營造工作，觀察論述對從事社區總體營造的地方工作者的影響，並分析地方社區工作者對社區營造所採行的不同方式。

### 一 白河簡介

白河鎮為台南縣七大古鎮之一，地處嘉南平原東南方、玉案山邊，荷據以前，屬舊哆囉平埔番社，明鄭時期泉州人初墾於境內大排竹，為白河鎮漢族聚落的先驅。到了清乾隆年間，因吳姓漢人在關子嶺

與西部平原交接處(今日白河中正路一帶)，設立涼水茶點小攤供往來行人休憩，又因山產、農產交易日興，「店仔口街」應運而生而成街肆。清道光 20 年發生張丙事件，店仔口幾成廢墟一度易名永安街，但時人仍慣稱店仔口。到了日據初期，街中人認為店仔口不雅，而當地因有白水溪自玉枕山挾帶石灰質流貫，於是以「白水溪水濁濁」的自然景觀，於大正 9 年西元 1920 年「店仔口街」正式更名爲白河庄，光復後劃歸台南縣。

目前白河現有 24 里 36000 餘人，面積 126404 平方公里。以關子嶺聞名的白河鎮，特有的產業文化是夏季採蓮子，冬季採蓮藕製蓮藕粉。白河鎮蓮田面積達 180 餘公頃，佔全省三分之二的生產面積，以採高經濟蓮子爲主；集中大竹、廣安、詔安、玉豐、蓮潭一線上<sup>1</sup>。

在清光緒 6 年，夏獻綸的「台灣輿圖」中，載有一蓮花池也就是在現今蓮潭里附近。明治 37 年的台灣堡圖上，以及明治 42 年手繪的嘉義廳輿圖上就有蓮潭的地名。蓮潭社區位居台南縣白河蓮鄉北端，北臨八掌溪、頭前溪與嘉義縣水上鄉相望，爲白河蓮花最重要產區之一。蓮潭社區距離白河鎮中心約 7 公里，面積 3.62 平方公里，人口 1200 人，自賴家初墾四十九叢開始已有三百年的歷史。社區內包含北埔、蓮潭、三角潭、山仔腳等四個蓮產豐富的聚落。

在民國五十年代之前，蓮潭的蓮花主要以石蓮爲主，並未刻意地栽種，多數生長於野潭中，居民多數僅僅挖掘蓮藕，但是數量少並未供作經濟用途<sup>2</sup>。到了民國五十至七十年代，因有大盤商收購，蓮花的產量大增，此時以採收蓮子爲主。當時蓮子除了少部分由蓮潭居民自己加工銷售外，其餘大多數未經加工就交由大盤商銷售。民國七十年代，因爲政府鼓勵稻田轉作，農民轉作可領取轉作金，因此有不少農民轉作成蓮田(蓮潭社區發展協會，1999)。

選擇白河蓮潭社區作爲一個對照點，一方面是因爲在白河境內以溫泉著稱的關子嶺風景區，於 1995 年由經濟部，評選爲國內第二處形象商圈的示範點(關子嶺形象商圈)，之後並經由中國生產力中心的

<sup>1</sup> 白河蓮田的面積每年都有變動，1996 年時約爲 180 多公頃，1997 年時高達 300 公頃(全省當年的種植面積爲 350 公頃)，1998 時又降爲 200 多公頃，1999 年時又激增至 450 公頃。

<sup>2</sup> 白河蓮潭地區所栽種的蓮花，主要有建蓮、大憨蓮與石蓮。建蓮的蓮子產量高，一甲地約可收成 3000 公斤以上，但蓮藕產量少，一甲地約可製成 600~800 台斤的蓮藕粉。大憨蓮則相反，每甲地的蓮子產量不及 3000 公斤，但蓮藕粉則高達 1000 公斤以上。石蓮爲蓮潭的土生品種，早期生長在沼澤中時只在沼澤乾枯捕魚時挖掘，產量少且無經濟價值。但近年來由於農會的推廣，因石蓮的蓮藕大蓮藕粉產量多，且蓮花又可製成蓮花茶而成爲蓮潭的主要作物。

三年輔導。另一方面，隔年(1996)的全國文藝季以白河蓮花季為主題，迄今(1999)已連續舉辦四屆。而白河的蓮潭社區在 1998 年也獲選為社區總體營造示範區，同年的社區總體營造觀摩體驗營，也選擇白河為觀摩地區。就官方(文建會)所主導下的社區總體營造政策來說，白河鎮在社區營造的工作上算是一個成功的範例。

就白河鎮而言，從事社區營造的人士與團體，很典型地呈現當前社區總體營造的操作模式。也就是包含了：文化中心、鎮公所、文教協會、社區發展協會、學界。而更為特殊的是，由於白河蓮花節的成功，顯示出我們在前面所提到社區總體營造在目標與內容上的變化，也就是日益朝向以經濟發展為社區營造的內涵，即「文化產業化·產業文化化」的走向。

由台南縣立文化中心所規劃的台南縣社區總體營造計劃，就是以突顯各鄉鎮市的產業特色、民俗節慶、自然景觀為主，希望全縣的 31 鄉鎮，都能達到「一鄉鎮一特產」的目標，並且透過一年四季農特魚產品的串聯，讓台南縣境內形成一條「產業絲路」。另外由於台南縣內有著種類繁多的「藝陣」，例如宋江陣、車鼓陣、跳鼓等，以及各個寺廟的各類民俗祭典，如鹽水蜂炮、平埔族夜祭等，藉此而構成一條「民俗絲路」。透過「產業絲路」與「民俗絲路」的結合，希望最後能達成「南瀛生態博物館」的目標。

而目前在蓮潭社區內還有經建會的「創造城鄉新風貌——賞蓮區街角造景」、環保署的「生活環境總體改造計劃」，等等與社區總體營造概念相關聯的計劃仍在推動中。在回顧台灣社區政策演變的過程中，曾經指出在早期是以國民義務勞動的方式進行社區工作，到了中期則以社會福利事項為社區工作的重點。這顯示出社區在台灣有著不同的定位，這樣的變化不但是隨著社會條件而轉變，同時更因為施政者的不同理念也有著不同的觀點，這樣的變化也具體地呈現在白河所推動的社區營造工作上。

## 二 蓮潭社區的出現

蓮潭社區發展協會成立於 1996 年 9 月，1997 年獲得「全國十大環保模範社區」，同年也接受白河鎮公所的委託，承辦了白河蓮花節多項活動。於 1997 年成立了媽媽教室、守望相助隊，藉著這些組織的建立而整合社區的人力資源。以社區文化、產業、景觀特色切入，開始從事社區總體營造工作。1999 年蓮潭社區代表台南縣參加「全國

社區總體營造博覽會」。

圖 1 台南縣白河鎮地圖

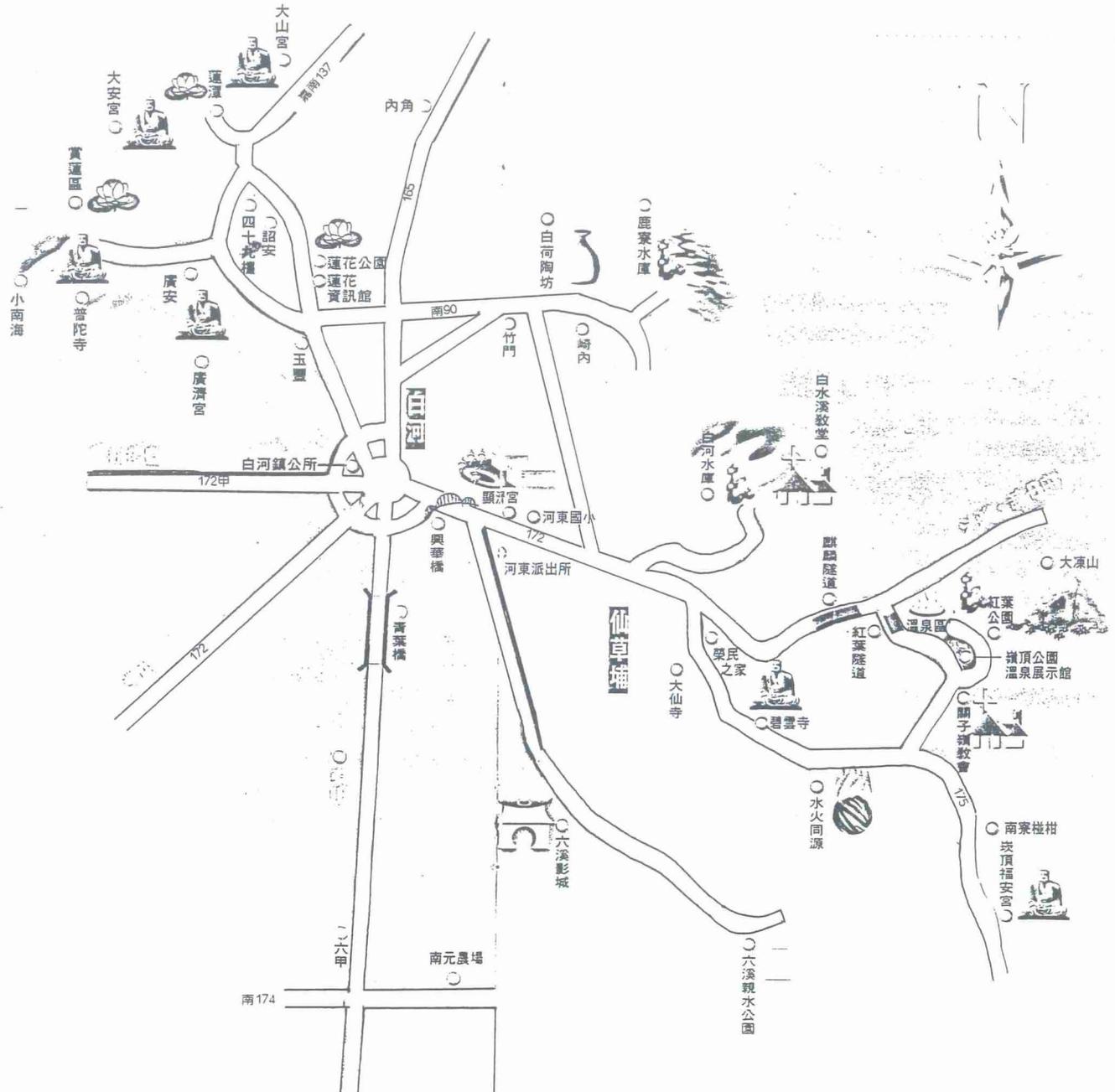
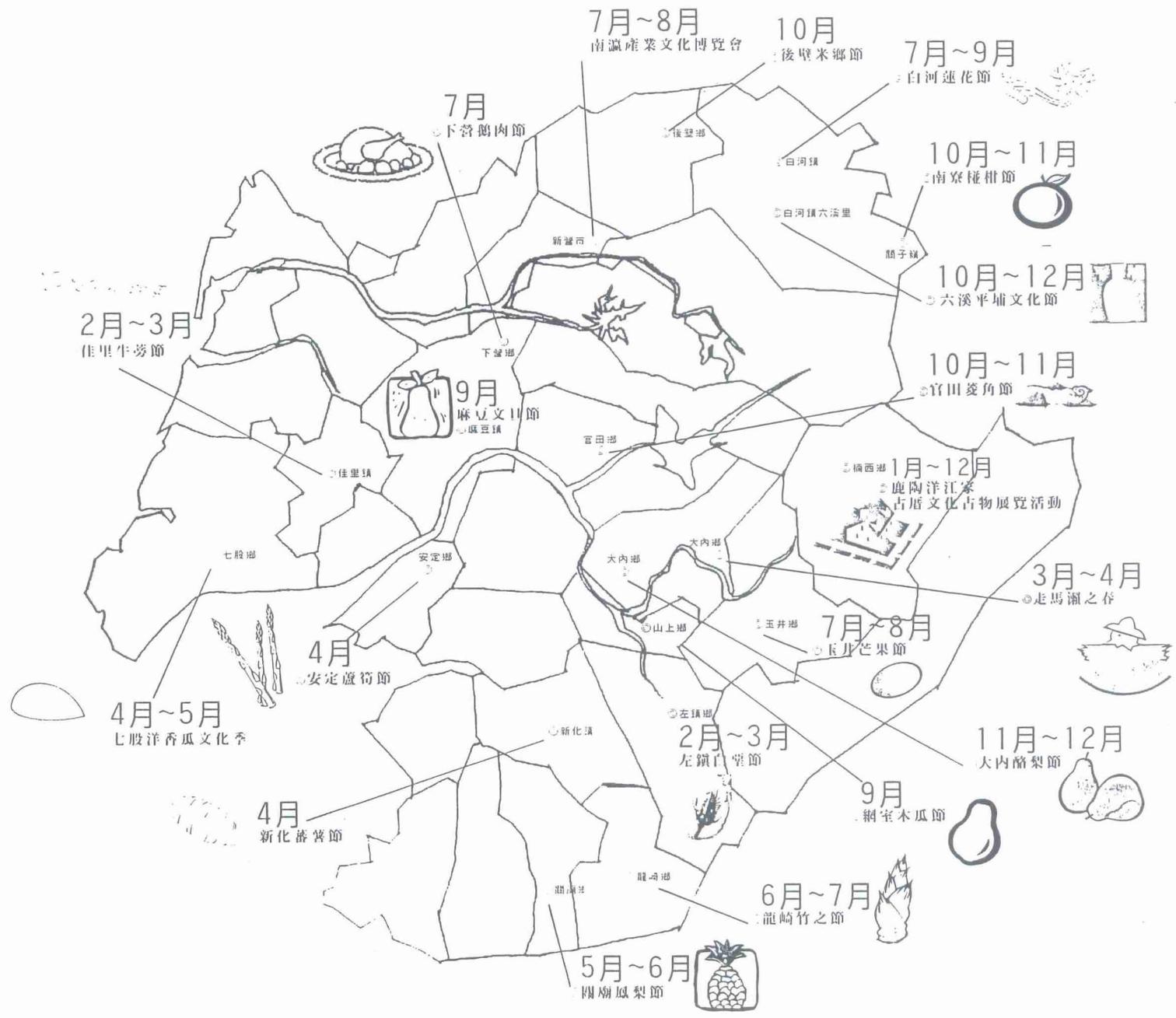


圖 2 台南縣 89 年度社區團體營造產業文化活動分佈圖



在《蓮潭采風：蓮花、綠地、美麗家園》，這本由蓮潭社區發展協會因為參與 1999 年在鹿港舉辦的全國社區總體營造博覽會所自行編印的冊子中，這樣子地描述蓮潭社區發展協會成立的源起：

民國八十五年全國文藝季舉辦在即，當時台南縣立文化中心主任葉佳雄曾到蓮潭勘查場地，訪問村庄長輩有關全國文藝季將在蓮潭等地舉辦的看法，長輩們拍胸脯表示：沒問題我們蓮潭人絕對配合到底，於是八十五年的全國文藝季在白河盛大舉行，並獲得熱烈的迴響。同年九月，由熱心里民催生數月的蓮潭社區發展協會正式成立，有志之地方人士積極投入社區營造行列。

全國文藝季是文建會每年的施政重點，自 1994 年開始文建會開始將文藝季的策劃與執行轉移到各縣市文化中心。而且文建會身為社區總體營造政策的規劃與執行單位，自應對其政策理念是更加熟稔，然而在上面這段文字中，並未見到當地居民的參與乃至形成共識，文藝季依舊是由政府機關來主導。

當初辦全國文藝季會選到白河辦，其實是很偶然的。就是說是有了一個案子，我們就想說哪個地方比較有這種文藝氣息，剛好白河就是以產蓮花著名。坦白的說那些什麼居民共識等等都沒有啦，純粹是因為蓮花好看，從文藝的角度覺得剛好可以，才說在白河辦一個蓮花節(B)。

從這段談話來看，白河所以能雀屏中選為全國文藝季的舉辦地點，實際上是種巧合。一位受訪者談到蓮潭社區時，就直接說蓮潭社區會成功是因為它得天獨厚，因為蓮潭是蓮鄉的核心地帶，外界也都把蓮花和蓮潭化上等號。這位受訪者接著向筆者抱怨，文建會選擇營造的地點多數是有著顯著的地方文化特色，而一般不具備地方文化特色的社區是難以獲得青睞的。

根據文建會於 1994 年所擬定的《充實鄉鎮展演設施計劃》中，選擇 18 個地方作為充實展演設施的地點，配合上當地的特殊地方文化，可以更清楚地看出這個傾向。這個傾向就是必須以可見的去塑造不可見的，以古蹟、廟宇等象徵性的事物，凝聚不可見的社區共同體意識。社區雖然是生活中人人所能觸及的，但是與國家一樣仍然必須藉著想像而仍非一個實體，因而必須借助這些可見的形體，作為各個社區的象徵。

在《充實鄉鎮展演設施實施計劃》中指出，地方上需要另一套符合一個現代化國家和社會所需要的民間文化系統，來取代或輔助過去社區廟宇所扮演的社會功能，以填補傳統社會解組所留下來的文化空隙。而白河之所以雀屏中選，也就不單純地是因為蓮花在文學、藝術與宗教等層面上所蘊含的「文藝性」，與其他地方相同的是白河也具備著明確的產物與地景。

表 5 《充實鄉鎮展演設施計劃實施地點與地方文化特色》

| 實施地點 | 地方文化特色       | 實施地點 | 地方文化特色        |
|------|--------------|------|---------------|
| 台北淡水 | 紅毛城、艋舺山寺...等 | 雲林西螺 | 延平路老街         |
| 台北三峽 | 三峽老街、清水祖師廟   | 雲林北港 | 朝天宮           |
| 桃園大溪 | 大溪老街         | 台南北門 | 南鯤鯓代天府、鹽田     |
| 苗栗大湖 |              | 台南佳里 | 金唐殿(鯤瀛詩社、燒王船) |
| 苗栗卓蘭 |              | 高雄美濃 | 客家聚落、菸樓       |
| 台中大甲 | 鎮瀾宮          | 高雄旗山 | 鍾理和紀念館        |
| 南投埔里 | 集集車站、醒靈寺     | 屏東潮州 | 三山國王廟         |
| 南投信義 | 布農族聚落        | 宜蘭羅東 |               |
| 彰化二林 | 仁和宮          | 花蓮玉里 | 協天宮           |

(資料來源：本研究整理)

但是，隱藏在書面陳述的背後，蓮潭社區發展協會的成立，其實有著更曲折的過程：

當初我們這裡會成立社區發展協會，是因為當時蓮潭里的里長被抓去關。地方上的人想說也不能就因為這樣，地方上的事情就沒人來處理，還有就是當時其他地方也都成立了社區發展協會，就這樣子成立起來了.....。剛開始我們也是以很傳統的方式來成立，傳統的意思是說，就是幾個有共同利益的人啦，主要就是某個人的樁腳，然後在每個庄頭找一些人，大家一起組織起來成立(A)。

Castells(1999：273)認為都市運動主要環繞著三個目標而發展：(1)對居民言，使城市環繞著使用價值而組織，以對抗城市生活及服務作為商品、或交換價值邏輯的觀點，這類動員的目標為集體消費工聯主義(collective consumption trade unionism)。(2)尋求文化的認同，以維護、創造來自種族或歷史的地方自主文化，這類運動取向的目標為社區。(3)尋求增強地方政府的權力，鄉里分權化和都市自我管理，以對抗極權國家和一個庸屬的、劃一的國土管理。我們稱這種自由城市的鬥爭為

市民運動(citizen movement)。而夏鑄九(1995：96)則根據本土的經驗，加入，(4)對地方發展未來出路的展望凝聚了地方社會動員的力量。

但這樣的分析架構卻不適用在蓮潭社區發展協會上，相反地傳統的地方派系反而是促成社區發展協會成立的動力，而也因此造成地方上的人士對社區發展協會的質疑。例如受訪者 A 在訪談過程中就向筆者表示，社區發展協會成立前就不斷有地方人士遊說他加入社區發展協會。但是當初也因為擔憂社區發展協會的派系色彩，而猶豫是否加入社區發展協會的運作。

另一位在從事地方行政工作的受訪者 D 也向筆者提及，白河鎮的某個里，便曾發生過發展協會因辦理活動而欲向里辦公室申借活動中心，但是由於里長與社區發展協會的理事長分屬不同派系，不得其門而入，最後勞動鎮長出面協調的實例。地方派系所以為人所詬病，是因為派系的結合是出自所謂的侍從主義。侍從主義是指一種關係，這種關係並不及於一般人身上，而只及於與國家機器資源有密切關係的人。侍從主義一般而言具有以下特質：(1)主從之間的關係是不平等的；(2)主從之間的關係基本上是私人性的；(3)主從關係基本上是志願性的(王振寰，1996：220~221)。

與侍從主義來解釋地方派系不同的是，陳介玄(1997：53~56)以社會網絡的角度出發，分析在派系、樁腳與俗民網絡間所存在的水平連結。派系透過派系網絡、樁腳網絡及俗民網絡所凝聚的「關係資本」，本質上不可能是一種主從的支配關係。而地方派系之所以依然能活躍於政治舞台，是因為在形式上它彰顯了台灣關係社會的基本特質結構。然而即便如此，「關係」作為傳統中國社會的特質，所訴諸的是費孝通的差序格局，這樣的特質其實仍舊是從個人中心出發的。

所以到了選舉的時候，我們都要強調行政中立、無黨無派，這樣幾次下來，地方上的人也就相信我們不是在搞一個派系的東西了，就是說相信我們不是私利的、沒有個人企圖的……。社區總體營造在台灣可以做，但最重要的就是要解決派系的問題，因為人的素質不高，政策上的理想和實際上的落差就是因為這樣(A)。

然而無論是從侍從主義或社會網絡來看待地方派系，都可以發現到地方派系的問題在於派系所固有的私的性質，而對鄉村地區來說更重要的是地方派系往往又把持了地方的公共事務，所謂的大眾參與在

鄉村地帶更是少見。在這樣的狀況下，社區總體營造的訴求是否是進一步地鞏固了地方派系，以及較為狹隘的地方主義？在訪談過程中，訪談人認為里長與社區發展協會理事長最好是同一人，否則大多數的時間會消耗在協調工作上<sup>3</sup>。受訪者 C 便向筆者說：

現在最有錢的其實是發展協會，尤其是總體營造的錢更好拿，有時候根本不用透過鎮公所就直接從縣政府撥下來。不像里辦公室報個經費不但要花上一段時間，有時候還不會下來，這都會造成衝突。其實最好的方法就是里長和理事長都是同一個人(C)。

除了因地方派系的糾葛，造成民眾逕將社區發展協會視為新的派系組織外，地方行政人員對於社區總體營造政策的理解也是一個問題。

我來到文化中心的時候，這項工作其實是沒有人要做的，也沒有人懂這是要做什麼的……。還有就是以前內政部也有在作社區發展的工作，很多人就搞不清楚內政部的東西和文建會的有什麼不同……。當初沒有人知道社區總體營造到底是要做什麼，像展演設施的工作就被當成是一般公共工程來做。而且現在社區總體營造的主流好像是以建築、城鄉、空間設計為主流 (B)。

1995 年也就是社區總體營造政策推動初期，即投身於相關業務的受訪者 B，便向筆者指出，無論是陳其南、鄭淑敏或林澄枝，每個人對於社區都有一套屬於自己的想法，因此切入的角度與目的也不盡相同，而這也是造成各種關於社區總體營造的變異的原因。

### 三 營造：人

就文建會對社區總體營造政策的說明，社區總體營造的工作最終不只是在營造一個社區，它的本質就是在營造一個人，對於這點在訪談的對象中都曾提及。

<sup>3</sup> 在文建會《社區文化活動發展計劃》(修訂本)中也點出了同樣的問題：「有關政府歷年來策劃執行的社區發展長期計劃，是以社區建設為主要內容，且是一種由上而下的指導方式，因此產生政府積極指導，社區參與不足，政府指定工作項目，不一定符合地方的需要和地方特性，導致資源錯誤配置，而且社區不以里鄰劃分，社區發展協會理事長與里長不是同一人，產生派系衝突等弊端。」

社區總體營造能維持多久其實就是在人.....，現在的工作是要將社區的體質弄好，就是打好基礎，以後可以走遠一點。像社區教育的工作就很重要，未來社區要怎樣去經營全都看這些人，人才能決定這個地方是否能夠繼續下去(訪談人：B)。

但除了營造一個人之外，在文建會的論述中另一個重點就是營造一個公民社會。公民社會(civil society)在西方社會的另一個意義就是文明社會，Kant認為自然狀態下的社會也許存在，但它不會是個文明社會，文明社會是由法律對你我進行保護的政治安排。但要使一個社會變得文明，使國家、法律與民眾文明化，首先就是要使人從現存野蠻的、非理性的狀態中解放出來。

Elias認為由於人們更加地注意到各社會等級間在行為上的差異，因而形成了禮貌、文明性(civility)的概念。為了能使自己達到禮貌的行為，人們因此必須注意到其他人的行為，也必須觀察自己的行為，於是在人際間形成了一種新的關係。而隨著新的人際關係的形成，人對自我情感的控制也逐漸地增加，而行為的準則也起了變化。「從長遠的觀點來看，這種變化存在著一種被稱為羞愧、難堪或者被稱為教養、文明的界線的移動。一種特定的社會結構引起了一種特定的，有其規律的心理發展。」(Elias, 1993: 82) 關於禮貌的概念的擴展，是以一定的人際關係也是一種特定的社會結構為前提，如果沒有產生出這樣的條件則人對情感之自我控制也是無法形成的。

這特定的社會結構就西方歷史的發展來看，就是從封建社會到專制王權的轉變。因為專制王權的出現，許多的獨占機制也一一浮現，例如國家對稅收、武力的壟斷獨占，如此一來也使得傳統的騎士階級逐漸地沒落，而代之以新興的布爾喬亞階級。心理與社會層面的轉變是相輔相成的，一方面個人對情感的自我約制日益強大，人們儘可能地消除一切可能使他們聯想到自己身上所具有的獸性的感受。另一方面由於獨占機制的形成，國家對社會所採行的綏靖程度也日益提昇，人們不再處於時刻擔憂生命會遭受威脅的狀態，使人們可以做一些長期的計劃，如此一來也使得人能夠將其行動的結果投以更長遠的眼光來看待。

在文明化的歷程中，由於社會功能的分化與互賴網絡的延伸與擴展，使得人對於自我情感的控制不斷地增強，而自我控制是為了適應新的情境，而再經由社會化的過程傳遞給所有的社會成員，而形塑出現代人的性格特質，這樣的一種態度則促進了近代民主的發展。文明

的政治行動必先預設了人的寬容與超然(detachment)，而源自日常生活中所生成的自我控制機制也形塑了政治人物所需的特殊美德，因而對他人的公民權與法律原則的尊重才成爲可能，也使得民主社會中的權力鬥爭得以免除暴力的威脅(Kuzmics, 1988: 170~171)。

對於文明化的結果，可以如 Foucault 一般地視爲權力機制逐步地延伸其統制能力，但從 Elias 的分析中我們也看到因爲文明化的進展，使個體產生對本身行爲的約束及對他人的尊重，才使得與國家分離並限制國家權力的公民社會與法治觀念成爲可能。就此而言，無論是造人或公民社會，其實是相輔相成的。但這樣一個問題或目標，到了地方則被轉變成對地方認同的問題。受訪者 B 認爲一定要先讓人對地方有認同，才有可能談公民社會。倘若身居此處的人都不認同自己所居住的地方，如何奢求居民參與公共事務的討論。而除此之外，構築公民社會這樣一個目標在訪談的過程中，都被訪談人所忽略，或者不認爲這是社區總體營造的工作：

沒有錯是要透過溝通然後產生共識，但是現在這個過程裡面我們的教育面還是太少，應該是要從其他方面著手.....。主要就是因爲一般人的會議素養不夠，在我們青商會強調的是奧瑞岡辯論還有對會議規則的探討。這部分如果能夠拿到鄉下來，其實每個人都會變成非常優秀的公民，如果你瞭解了會議規範就會有守法的觀念。其實這些東西在民權初步裡面就有了，這一部份老實說我們還是很缺(E)。

既然社區總體營造是一項造人的工程，顯然是企圖塑造出其所構思具現代意義的公民。但因爲「人的素質」而影響社區總體營造的推動，又充斥在所訪談的對象中。

社區總體營造這種東西在我們這種鄉下地方很難做啦，主要是因爲人才，地方沒有人才。有在動的社區就是因爲有了一兩個人在帶，整個社區等於是這些人做資料，然後交上去，人家就說嗯這個社區做的很好，事實上是資料作的好，居民的參與度非常低，甚至有很多人都不知道社區發展協會在做些什麼事情.....。你看像發展協會的那些理監事好了，有一半都不識字拿報紙給他都唸不完了，你要他們怎麼做文化工作。其實蓮潭社區只有 A 在作，這些都是 A 的功勞啦，很多事情都是 A 自己的想法，然後向理事長報備，理事長說好 A 就這樣去做(D)。

對社區的關注不惟獨台灣，在當今英美社會中也正從事著例如社區賦權(community empowerment)、社區復興(community revitalization)等著重社會福利與環境議題的社區工作。但社區總體營造不選用既有的語彙，而採 Community Renaissance 為其英譯，所著重的顯然不僅只在於使社區恢復生機，選擇 Renaissance 文藝復興，顯然更強調其中所蘊含的人文意義。15 世紀的文藝復興運動正是站在人文主義的立場，批判當時占主導地位的經院哲學，而對教會的權威提出質疑。而到了 18 世紀的啓蒙主義者，更是將人文主義用為攻擊專制政體的思想利器，對於當時的封建社會發揮了解放的作用。

但啓蒙的概念，正如 Kant 在《答何謂啓蒙》中所言：「啓蒙就是使人脫離自己所加之於自己的不成熟狀態。不成熟狀態就是不經別人的引導，就對運用自己的理智無能為力。」(Kant, 1997: 22)顯然，啓蒙的任務不是單一的個體所能達成的，是必須藉由其他人的指引所獲致。因此，雖然社區總體營造的最終目的在於社區的自主性與自發性的建立，但面對著例如上述因教育程度不足，或是因為地方政治的派系恩怨，乃至如白色恐怖所導致的不參與，都加強了專業者與知識份子的協助或介入的需求。

另一方面，社區營造的程序，是先由地方民間團體或行政機關，透過基層的鄉鎮公所提出申請，申請案通過後，文建會將委託專業團體到地方擔任種子隊伍與地方組織合作，幫助地方執行計劃的設計與溝通的程序。等到設計工作完成後，再由鄉鎮公所提出設計案動工執行。但這樣一個規劃案，通常都要求計劃人必須具有博士學位，而且很明顯地，整個程序不是由當地居民所能獨立完成的，也成為專業人士介入社區營造的正當性。對於專業或外地人士的介入，在白河從事社區工作的人士也多表示同意，甚至在言談中也流露出啓蒙的心態：

坦白講，會留在這裡的一定是不怎麼樣的啦，如果能有一些比較好的發展的人早就去外面發展了，也不會留在這裡。而且一般來講留下來的都是歐利桑、歐巴桑，很多東西妳跟他們講也不懂，所以是需要再教育啦(E)。

在官方乃至民間的論述中，對於專業人士的介入是持著肯定的態度。而就現實的角度而言，因為台灣的地方政治由於長期地受到不當政致力的介入，以至於在一般人民日常生活中未能形成民主的公共生活。另一方面，則由於社區總體營造所訴諸的總體性，是涵括了所有地方的事務，因而也使得專業人士的協助成為必然，但倘若是以啓蒙

乃至精英的角度而投身於社區，恐怕所帶來的是地方的不滿。

多數的規劃案都是由學者規劃以後交給地方，雖然說辦公聽會和居民溝通，但是說真的啦，那些都只是形式上啦。在地方上他們也都只是拉一些意見領袖做溝通呀，這些人並沒有真正的融入到地方的生活中……。你要知道喔，他們的進駐不是教授自己進來地方，你看像某教授，他手上有十多個案子，怎麼可能有時間來我們這裡。通常都是派他的助理、研究生。而且這些派來的人，也不是就這樣一直待在這裡，他們一星期也只是來個兩三天，你說他們能融入多少？像這種失敗的規劃案我們這裡有好幾個，每個計劃都是一百多萬，完成後就是一本結案報告、一卷錄影帶，結果還是不能實施呀。你去問看看地方的人之不知道這些規劃案的內容，還有要做些什麼(B)。

這裡所涉及的問題恐怕就是一個專業者的兩難，究竟是要以類似化學反應中觸媒的角色參與到社區營造的過程，亦或是採取一個紮根於社區中的有機知識份子投入社區事務。專業者若不能和民眾產生感同身受相濡以沫的情感，如何能理解民眾的需求。又或者我們可以質問這些專業者為何投入到社區營造的工作中？淡江建築系教授，同時也積極地參與社區總體營造的曾旭正(1996：90~93)便曾指出，由於台灣建築業的高峰期已過，同時建築師的專業價值不被尊重，都使得建築這樣一個專業領域面臨到危機。而在目前因社區運動所伴生的空間業務，不但可以紓解業務壓力，更能使專業者發揮其業務價值而重獲肯定。

如果我們將整個學術生產機制與經濟結構相結合，學術單位接受委託並且又以實習課程的建制化機制參與社區營造，這樣的學習經驗是否也有助於往後投入業界。同樣地，學術機構承接社區總體營造的規劃案與一般的工程顧問公司一樣，也必須在有限的時間與經費中呈現出成果。這些因素的限制，都使得專業者的淡出屬於必然，而這又可能會反過來限制了專業者對地方事務投入的程度。

面對專業者對地方事務理解的侷限性，以及必然會撤出地方的局面，因此多數的訪談人都認為社區總體營造，最終還是屬於在地人的工作。訪談人 A 便認為社區總體營造這樣的工作，其實所要求的是一種情感的投入，沒有這樣的情感因素很難維持下去。而從事地方文史工作的 D 也認為，社區營造其實是很繁瑣吃力不討好，是一種犧牲奉

獻的工作，面對這些日常生活中的諸多瑣事，恐怕還是需要在地人。

對在地人參與社區總體營造的重視，不只是因為在地人能更深刻地瞭解地方的需求與特性，也是希望能動員起在地人廣泛地參與地方事物。而這也是推動社區總體營造的一個主要目的。李登輝在台南市社區文化巡禮活動致詞時說：

社區意識就是生命共同體的意識。既然是意識的問題、認同的問題、觀念的問題，就要從文化做起，就要透過各種的文化活動，提供機會，使每一個社區的民眾，有見面交流的地方，共同參加，慢慢建立共識、培養認同，進一步組織化，積極建設美化自己的社區，反過來提升社區文化的品質和水準。

受訪者 B 就認為，自己投身於社區營造工作，就是希望地方人能夠關心地方的事務，而不會什麼事都不理睬，而放手讓政府去做政府的事。而要讓地方人關心地方事務，就如先前 B 所言，一定要先讓人對地方有認同，才有可能談公民社會。倘若身居此處的人都不認同自己所居住的地方，如何奢求居民參與公共事務的討論。

透過活動(蓮花節)可以讓居民把自己覺得珍貴的東西拿出來，這樣的過程會讓他們認同我是這個地方的人。而且在短時間內湧入大量的人進來，大家就會想說這麼多人來不掃乾淨一點怎麼行，人都有虛榮心，報紙刊這麼大，不做好一點怎麼行。做社區文化需要行銷和媒體，不是靜靜的作，只要一有榮譽感那就不得了了，大家是拼死去做(E)。

認同是對於佔有共同經驗與共享某些文化特徵的主觀感受與評價，集體的文化認同意指著對於持續性、共享的記憶與共同命運的感受，這些共同的經驗成為集體的文化特徵。透過白河蓮花節這樣一個非日常性活動的舉辦，才使得屬於白河人的集體意識與集體情感得以表達出來，透過表演、儀式、人群聚集等等方式，又使得個人之間緊密地相互結合，而加深對於白河的認同。

透過這樣一種集體化的儀式性活動，除了有助於凝聚起集體認同，在訪談中所述說的地方人因此而產生出家鄉的榮耀感，對於個人認同也有著深刻的意義。Taylor(1994)認為認同(identity)的出現，主要是在傳統社會等級制度的摧毀，以及個人倫理價值的基礎的轉換。在民主

政治之前，榮譽(honor)是政治體系的主要倫理價值，但榮譽的概念是和社會階層制度相一致，也就是呈現出一種特殊的、不平等的關係。而尊嚴(dignity)的觀念則與榮譽大相逕庭，當我們使用尊嚴時是在一種平等主義(egalitarian)與普遍主義(universalist)的基礎上使用尊嚴，因此尊嚴的概念實際上蘊含了民主政治中的倫理價值。

但個體對自我認同的發現，是透過與他者的對話關係所形成的。Taylor 借用 Mead 的重要他人(significant others)，說明人類思想的起源不是獨白式的(monological)，不是個人所能獨立完成的而是對話式的。「我們需要透過關係來實現自己，而不是透過關係來界定自己。」(Taylor, 1994: 33)蓮花節的活動，對多數人來說或許只是一個觀眾而不是一個參與者，因此所呈現出來的可能就僅只是少數人的榮譽感，也因而可能是不平等的。

因此解決的方法可以是擴大參與的層面，受訪者 D 便提出自己的想法認為，在蓮花節活動期間的環保、交通工作都可以由社區組織起民眾而共同參與，甚至在今年店仔口文教協會也開始訓練社區居民或鼓勵蓮農擔任解說員，擔負起導覽蓮田的工作。但除此之外，文教協會長期在地方上進行地方文史採集的工作，也可能是另一種出路。

像我們在作口述歷史的時候，他就會告訴我們說小的時候如何如何，就會越講越多，他也會覺得很有意思，甚至說他自己就是主角。例如我們把這些東西集結成書，他自己就是書中的主角，然後我們又辦了認識家鄉的活動，要帶人去他家參觀甚至當解說員，有了興趣就有動機，你再帶他去做什麼事，只要不是太複雜都會願意。然後我們會請學者來說為什麼要做社區，或者帶大家去參觀其他社區，他們就會說人家作那麼好，我們也來作。而且老人家每天也是閒閒沒是作，你叫他們做什麼通常都會願意(D)。

藉著口述歷史的方法，讓居民嫻嫻地述說出自己家鄉的過往，這樣的過程使居民與歷史間的距離不在遙遠，甚至自己也是構成歷史的一部份，而引領出居民的主體性以及對地方的認同。認同的價值在於，所有的認同並非自真空中誕生出來的，對於歷史與記憶選擇性地與當前情境的結合，而創造出對於當下情境的一種妥適的理解，並且產生出引導當下生活的方向與力量，認同因而也就是一種自我界定也是關於賦權的行動。

但認同必然涉及了一個他者，如此一來是否又會強化了地域主義的傾向？長期以來由於對經濟發展與現代化模式的強調，都導致對農村傳統生活型態的貶抑。他者的誤認或不承認是會造成對自我理解的扭曲，但這樣的一個過程是否會達到 Hegel 在主奴之爭中的結局，亦即主奴之爭最終是一場為爭取承認的鬥爭，從追求個人的自我認同到爭取相互承認的過程。

## 四 營造：文化

雖然說社區總體營造是以「造人」為目的，但在眾多不同的政策與口號的宣傳中，均使得整個政策的目標與主體變得模糊。例如因為施政者的偏好，地方文化行政人員的認知，以及更重要的是各地方的特殊性，都會使得社區總體營造在落實到地方上時呈現出不同的樣貌。即使就文建會而言，對社區總體營造也有著先後不一致的論述。在陳其南擔任副主委時，著重的是公民社會、造人、鄉村的傳統價值等，然而到了 1998 年的《文化白皮書》中有了不同的觀點：

社區總體營造的工作目標，主要是為了加強地方居民對於社區文化的主動參與和認同，並在通俗文化的基礎上孕育精緻文化，使其既銜接傳統，又能結合現代生活。由其與現代生活結合的構想看來，社區總體營造雖然意義深遠，主要還是屬於現代化的領域……。因為台灣最初的社區發展，主要是為了解決現代化過程所造成的城鄉不均與農村問題，其後則比較著重都市中的社區問題，至於晚近提出的社區總體營造，卻是為了銜接傳統文化與現代文化、精緻文化與通俗文化（文建會，1998）。

而在《八十七年白河蓮花節成果報告》中提及：「八十七年白河蓮花節就是企圖將蓮花附加價值，從經濟層面、文化藝術層面，再提升到社區自發共同參與層面，並藉由永續性的規劃和設計，讓濃厚聚落文化意識重現，成為社區改造之典範。」（白河鎮公所，1998：17）

根據台南縣文化中心的詮釋，這樣的政策構想是所謂的「產業文化化」。產業文化化是企圖將地方產業，結合起藝術文化、地方景觀與歷史人文來推動社區總體營造。與「產業文化化」不同的是文建會推動的「文化產業化」，「文化產業化」的主要目的是手工藝的傳承與民俗藝師的培育，顯然白河的例子是背離了文建會的原始構想。文建會在《文化白皮書》中明確地闡述了所謂「文化產業」的概念：

文化藝術活動，包括民俗節慶和古蹟文物保存等，近年來雖然頗受各方強調和重視，但國人的認知仍然多停留在只將文化視為一種可有可無的欣賞或娛樂需求，是另一種只會消耗資源的施政項目。殊不知文化在許多先進國家已是最重要的一項產業，尤其像巴黎、京都等大城市，幾乎是靠文化藝術資產活動來維持其繁榮。我國如果想要跟先進國家並駕齊驅，就有必要積極落實文化產業化和「產業文化化」的理念和政策。「文化產業」包括古蹟、資訊、出版、傳播事業、工業設計、時裝設計、地方特色產業的開發等。當台灣的經濟發展在規模和技術上漸趨飽和之際，的確需要從創意和智慧方面尋求突破，因此，未來的文化建設應該是整合經濟發展，進而促成文化和產業的相互轉化與提昇(文建會，1998)。

就如同 Marx 對資本主義的析論，認為所有的物品都具有著使用價值與交換價值，然而資本主義的發展日異地強調了物品的符號價值，導致了 Baudrillard(1997: 212)在《物體系》中所說的：「要成為消費的對象，物品必須成為記號。」而物品的差異化也就從對物的使用價值的強調，轉移到在符號價值上的功能。也就是說消費不再是以物品的使用價值為目的，消費如今是以如何具有差異性的符號價值，亦即關於意像與符號性的擁有為目的。消費不再只是經濟的行為，更轉化為在種種符碼下，以被差異化的符號媒介而如同語言活動的文化行為。文建會推動「文化產業化·產業文化化」政策的目的，就是企圖將日常生活中為人所熟知的事物，賦予其文化意義而將之特殊化。

對於地方上從事社區工作的人而言，以蓮花節這種形式來推動社區總體營造，其實是有著更具體的現實壓力。一方面是推動社區工作不可缺少的經濟因素，也就是希望藉由蓮花節的活動籌措社區營造所需的經費。另一方面，則是在今年(1999)桃園縣觀音鄉，也開始鼓吹「賞蓮不必到白河」，企圖吸引北部民眾就近到桃園賞蓮。

我家也是種田的呀，自己知道種田是很辛苦的，要顧三頓都來不及了，還要說文化，這麼高尚。蓮花節這種活動就是要先顧到基本面，就是先吃飽再顧佛祖……。你光和人講文化是沒有人理你的。藉著活動我們再去發掘出這個地方的特性，就是說讓這地方有他的獨特性才不會被其他地方取代嘛，然後再結合起觀光業……。現在很多社區文化都要靠政府補助，如果政府不補助的話大該全都結束了。其實我自己是希望像蓮花節這種活動，最後能像以前我小時候的廟會一樣，大家

都願意拿錢出來，都當成是自己的事情(B)。

受訪者 B 所說的獨特性也就是指白河的特殊文化，面對著桃園觀音急欲搶食賞蓮的觀光資源，白河也只能以白河蓮花所獨具的文化歷史意義等符號價值，作為商品差異化的表徵也就是說種種的人文歷史意涵，是作為區隔的文化消費價值所被突顯。例如在 1999 年的白河蓮花節，便邀請了霹靂布袋戲的主角：「清香白蓮素還真」為活動代言人，並宣讀蓮花宣言<sup>4</sup>。而該年的活動主題：「美麗·團結·新生命」，則與廣安里在日據時期發生的大屠殺事件<sup>5</sup>，以「蓮之傷痕」的行動劇以及先前所搜羅的口述歷史，與蓮花生生不息、出淤泥而不染的「蓮花精神」相結合。

在辦活動的過程中，我一直強調你把你們地方的東西拿出來就好了，人家要看的就是你這個地方的特色，文化的特色就是從生活中累積出來的。除了經濟之外你必須用文化來區別，是一種文化身分證吧，而且對文化的自我認知應該是未來的主流，就是以文化最為人的識別系統(E)。

從白河蓮花節我們看到了在現代社會中，與傳統基於使用價值而發生的消費相較下，現代社會的消費則是基於物品的意義即符號價值所發生的象徵交換。同樣地在文建會所主張的文化產業化中也已經提到：當台灣的經濟發展在規模和技術上漸趨飽和之際，的確需要從創意和智慧方面尋求突破。無論是從文化藝術資產本身來推動，或者如同白河反其道而行，其實都與 Baudrillard 在擬像(simulacrum)階段中所觀察到的相仿，也就是認識到物品的可複製性，所有的物品不再是根據其效用被設計與發明，而是藉著差異體系來構築現實。就其所構成的現實而言，文化產業化與產業文化化的差異也不再存在。但對於蓮花節這種以文化行銷為出發點的活動方式，也引來部分人士的不滿：

我向台北的學者介紹我們的產業文化活動，他們都會說，啊你們幹嘛辦活動來帶動這些東西呢，應該辦一些有深度的文化活動。好像是在說你們這個蓮花節其實只是在辦農產品大

<sup>4</sup> 白河蓮花節的蓮花宣言如下：「又是陽光燦爛的日子，又是蓮花盛開的時候，延續蓮花幾千年美麗的詩篇，傳承白河蓮花百年的歷史，白河人種蓮、愛蓮、惜蓮，雖然一粒蓮子一滴汗；一朵蓮花一份心，但是不怕苦的白河人，永遠堅持著祖先的交代，蓮花年年開，蓮子代代傳。白河是聯的故鄉，白河人是蓮的子民，三萬七千朵蓮花，此刻，正在大凍山下、白水溪畔勝開爭妍。現在，我們宣佈八十八年白河蓮花節正式開始。」

<sup>5</sup> 在日據初期，日軍為平定義永之亂時，途經白河時遭襲擊。日軍於是假借查戶口之名，將廣安庄內 16 歲以上的男丁 238 人，押往廣濟宮化安寺後古榕樹下全數格殺。

展售一樣。可是今天秋收的時候，是不是就是大家會聚集在一起的時候。我們就是透過產業文化活動的方式，讓大家有一個共同的舞台、事件、時間可以聚在一起，如果沒有用這種方式很多東西都會跑掉(B)。

白河主要的農作物是以蓮產品為主，蓮產品與其他農作物不同之處在其無法以機械耕作採收。其中經濟價值較高的蓮子，其採收方式必須歷經割殼、畫痕、去殼、脫膜、通心等過程，這些過程皆必須採用人工的方式進行，而無法以機器取代。而在農村人口嚴重外流的狀況下，採收蓮子的季節便成為村民共同聚集的時刻。換言之，地方民眾的聚集乃是自然而然的，且植根於日常生活之中的行為，而蓮花節的相關活動也就是在這樣的基礎上而開展。這樣的聚合與活動是類似於自發的共鳴(spontaneous affinity)，正是這種共鳴把性情傾向和品味(taste)相近的行動者連結在一起，而這些相近的性情傾向和品味是由相似的社會條件或社會狀態所促成(Bourdieu, 1990: 71)。

Bourdieu(1990: 126~127)認為，我們可以把社會空間(social space)比擬為區域在其中劃分的地理空間，其建構方式的基礎乃在於居住於此空間的作用者、群體或制度之間越接近，它們的共同性質越多，且因為它們佔有相似或鄰近的實質空間位置，相似的狀況與條件，使之產生相似的性情傾向(disposition)與利益(interests)，從而產生相同的實作(practice)。同時意識的溝通預設了未意識到的社群，因此團體或階級在慣習(habitus)上的同質性是來自於存在條件的同質性，這種存在條件的同質性使成員彼此間的實作無須訴諸意圖性的計算或是參照任何外在的規範。

同樣地，借用 Bourdieu 對社會空間的說明，將蓮花節活動比擬為在社會關係上，由於作用者在社會資源分布中所佔領位置之間的關係，基於經濟、文化與社會資本的掌握，根據它們資本結構的鄰近性而形成真實的群體，使它們擁有類似的慣習。基於它們原本在社會空間位置上的鄰近性，以至於當他們因空間鄰近性而產生的利害關係時，它們較易溝通，且擁有相似的品味，而這都有助於建立以空間為基礎的社會關係。而在上述的談話中可以發現到，所謂「台北的學者」對於白河蓮花節這種產業文化的方式，是有著憂慮乃至不認為這樣的方式是屬於文化工作，甚至是背離了社區總體營造的目的。這樣一個觀點，實際上也就是關於美學品味的差異。

Bourdieu 認為，在布爾喬亞階級與勞工階級品味間最重要的差別，

在於前者要求與作品產生出距離，而後者則著重在參與。布爾喬亞階級所要求的距離，一方面是要與作品之間的距離，另一方面則要求作品與日常生活的距離。但相對於布爾喬亞階級的美學品味，勞工階級的美學品味則是以作品的實用價值為其衡量標準，也就是作品必須有利於日常生活，而不是如布爾喬亞所要求的必須與日常生活保持距離。通俗(vulgar)文化乃是生成於社會的底層，是屬於人民自然而然的、土生土長的表現，人們塑造形成它，只為他們的需要並為其所用。對於蓮花節這種強調農產品產銷活動所表現出來的不同評價，顯然也就是因為不同階級的美學品味而生的差異。

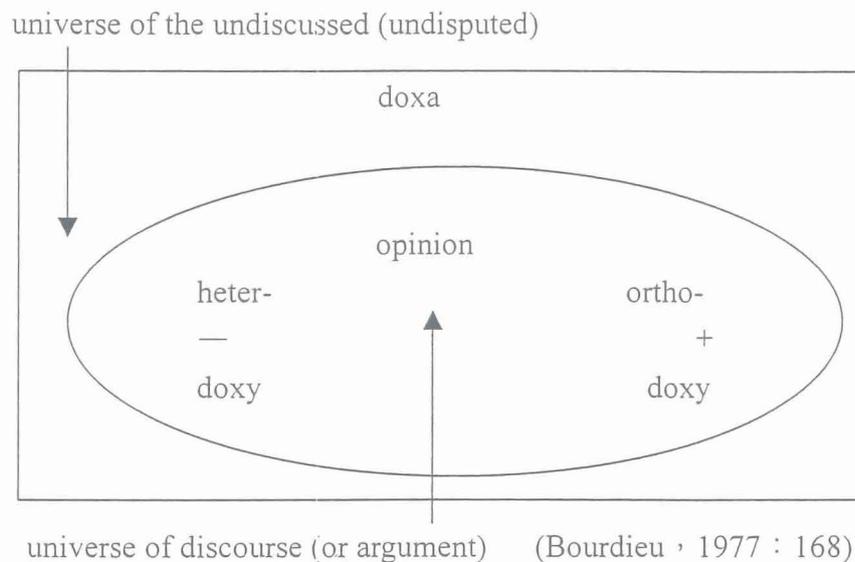
品味要從反面去否定其他的品味才能確立自己。品味首先也許是一種厭惡，一種出自於對他人品味的恐懼與不寬容所引起的厭惡。每種品味都認為只有自己才是自然的，於是便將其他的品味視之為不自然的。在美學上的不寬容是充滿暴力的，對不同的生活風格的反感，是階級間最強烈的障礙。因此在藝術場域鬥爭的關鍵是把某種生活的藝術強加於人，也就是把自己偽裝成正當的，把他人說成是任意的(Bourdieu, 1984: 56~57)。

對於現代藝術的美學評價，其實是歷史的產物，整個歷史過程都呈現不同的社會階級對正當品味的詮釋與爭奪，品味必然包含著任意性與排他性，並以之作為階級區隔的象徵。與美學品味相似，在不同的社會群體也有著不同的消費慣習，這種慣習是在消費實作中所形成對物品的判斷。不同的消費慣習不但是市場再生產自身的途徑，同時也是各種場域藉以維繫其認同的方式。消費實作不僅是滿足需求，同時也是滿足其符號與社會需求，於是乎消費成為社會區隔的再生產方式，同時也是塑造階級區隔的象徵性暴力(symbolic violence)。

象徵性暴力是透過教育制度，使行動者產生了 doxa 的態度，所謂 doxa 就是視為理所當然且無法質疑的一種生活經驗。當客觀秩序與自然界和社會實體的組織的主觀原則，兩者間呈現為一種完善的關係時，也就是表現為一種自明性時，這種經驗就是 doxa (Bourdieu, 1977: 164)。doxa 隱含了對分類系統或著對於差異的知覺與承認，行動者這種對世界的自明性可以藉著對於關於世界的制度化論述而加強。doxa 與社會世界的關係是種正當承認的絕對形式，是透過武斷性的誤認所造成的。

但是當慣習與情境發生衝突時，doxa 的正當性便開始受到質疑，

而進入到意見爭論的領域。原先由 doxa 所表現的生活經驗從理所當然或自明的未意識到的層面被提昇到公開論述的意識層面，相應於原先的 doxa 便產生出正統與異端(orthodoxy & heterodoxy)相競爭的論述。兩者的競逐其實就是象徵著對正當性解釋的爭奪，對此布迪厄以社會煉金術(social alchemy)稱之，也就是由於誤認而承認的象徵效果，將這些武斷、任意地權力關係，鍛鍊鑄造為無庸置疑的正當地權力關係。



對於蓮花節的不贊同實質上也就是涉及了對象徵性權力的爭奪，因為在不同階級間對美學品味的不同，對勞動階級來說所要求的實用性的價值，要求的是在經濟資本上的累積，但對小布爾喬亞階級來說，則是相反於此。專業者與社區居民的關係，以 Bourdieu(1996, 270)的話來說就是：權力場域的一端是經濟上的支配者及文化上的被支配者；而另一端是文化上的支配者及經濟上的被支配者。如果接受了這樣的觀點，那麼或許增加了對社區論述興起原因的理解，也就是從事論述者，不單單是著眼於規範性的期許，從事論述也增加其累積文化資本的機會。



# 第五章

## 結論

### 一 社區的誕生

社區首先是作為一個外來概念而引進到台灣的，無論是在大陸時期晏陽初或梁漱溟等人的鄉村建設，或者國民政府的國民義務勞動，隨著不同的時間與社會條件，對於社區運動的定位與內涵都不盡相同。就台灣對社區的關注來說，首先是因為聯合國所推動的社區發展而被引介到台灣。聯合國乃至西方國家所以推行社區發展政策，乃是肇因於：(1)現代化的進步思維；(2)全球的冷戰情勢；(3)殖民主義的終結。

在這些不同因素背後的主軸，乃是以社區作為經濟發展所需之基礎建設的基層單位。而台灣的社區發展政策，自早期的「國民義務勞動」，到 1965 年的「民生主義現階段社會政策」，將社區發展列為該政策的七大措施之一開始，其內涵上大致上也與這些目標相一致，也就是將社區發展工作當作經濟發展的基礎。

在社區發展政策興起因素的背後，隱含的是一種發展的意識型態，在經濟上尋求成長，在文化上要求民眾的開化，社區成為貫徹這些目標的方式之一，也成為國家介入社區事務的濫觴。換言之，社區發展也是經濟發展的一個環節，這個趨勢我們可以在徵用廉價勞動力的國民義務勞動，社區發展工作的生產福利事項中得到證明。

到 1965 年公佈的「社區發展工作綱要」中，區分為鄉村社區發展與都市社區發展兩大類，則代表了因應著經濟發展的程度，社區發展工作的內容與對象也隨之變化。這時期明顯的是以福利建設為主，而當時主導社區發展工作的即為內政部。同時 1966 年開始推動的中華文化復興運動，與社區發展政策中精神倫理建設的結合，也是日後由文化總會到文建會為推動主力的社區總體營造埋下伏筆。

戰後維繫國民黨政權統治台灣正當性的方式，一來是透過經濟持續地發展，一來則是透過意識型態國家機器所灌輸的文化霸權所維繫。就國民黨政權的文化霸權來說，一方面是來自於國際上，特別是美國對於台灣作為中國唯一合法代表的支持，另一方面則是藉助中原沙

文主義的意識型態，遂行其文化霸權。但這樣的基礎到了 70 年代，對外由於台灣退出聯合國以及台美斷交，對內則因為鄉土文學所啓發的鄉土意識，使得本土化意識日趨強烈，而台灣的主體性也逐漸地浮現。

對本土意識的追尋，不僅止於政治意識型態上對中原沙文主義的不滿，鄉土文學論戰的發生代表了在文化上對於土地意義的探尋，而這也就是前所提及對土地的探尋對原鄉的追尋。具體來說，便是企圖透過文學與藝術上的主題與表現方式，重拾起在土地與人之間長久以來在情感上與認同上的斷裂。無論是雲門舞集或民歌運動，都反映了這個趨勢。而漢聲雜誌乃至更為後期，以報導文學為主軸的人間雜誌，對台灣的自然生態與本土人文藝術的報導取向，都帶動了 90 年代開始的文史工作熱潮與知識份子回歸故鄉的新紮根運動，以及今日從事社區總體營造。

在這時期國民黨所採行的是有限度的本土化措施，也就是僅在行政機構中吸納本土精英，以及有限度的開放中央民意機關的增補選。但危機並未得到解決而只是暫時性地掩蓋住，這些尚待解決的危機，經過美麗島事件的激化，國民黨這種片面的本土化與民主化政策也必須面對更大的考驗，其中影響最深刻的是統治的正當性基礎必須從中國轉移到台灣。這樣的轉變具體說來，就是透過民主化與本土化兩種策略，作為其轉移政權基礎的方式。

先就本土化來說，80 年代初期的政治反對運動首先挑起了中國結與台灣結的爭論。這個爭論到了 90 年代前後，在政治上具體化為當今的統獨爭議。但必須注意的是，對於本土或鄉土的關切或回歸，並不必然與政治上的獨立有著一定必然的關係。正如在前面的章節中曾提到的，回歸鄉土的文化潮流主要代表的是對文化過度西化的反抗，其中固然存在著對台灣歷史文化的關懷與探究，但這些行為未必會發展成有政治意味的台灣意識或台灣民族主義。

而民主化的過程，除了政治制度上的改革外，對於社會異議多元的聲音也漸採包容的方式處理。因而人民的諸多訴求，在 80 年代變轉換成爲各種類型的社會抗議、自力救濟乃至於社會運動而呈現出來。對社會運動的詮釋，首先是《南方雜誌》所提出「民間社會對抗國家」的論述，也就是將一切的社會運動均視爲指向要求政治系統的變革。但這樣的論述也受到質疑，認爲社會運動本身乃是自主的，而非依靠任何外在價值與目的便能証成其正當性。

但將所有的抗爭對象都指向國家的另一個缺陷是忽略了權力宰制的多樣性。民主化不單是在政治制度上的變遷，更深刻的是在一般大眾的日常生活中的民主化，著重制度層面的改革與保障的自由主義民主是不足夠的，因此而產生出後現代主義的基進民主論述。相對於民間社會論述的基進民主論述，對權力宰制的認識也不再是單一的面向，因而所強調的是多元抗爭邊緣戰鬥，社區也成爲社會抗爭的場域之一而被提出。

但與對社會運動持積極支持的論述，80年代末期的主流媒體與社會輿論對此卻是持著憂慮的觀點，也就是將當時的社會視作一個脫序的狀態。因此謝長廷首先提出了「命運共同體」的概念，一方面是以此團結起島內各族群，建立起以台灣爲一政治共同體的台灣民族主義論述的基礎，另一方面也是企圖以共同體的理念整合起社會衝突。而後在1994年的台北市長選舉中，更具體地提出「社區主義」的政策主張。

體察到此一趨勢的執政當局，急欲接收在野黨的政治主張，因此也緊跟著在野人士的腳步，由李登輝提出強調台灣獨特經驗的「生命共同體」概念，並且透過由「中華文化復興運動推行委員會」所改組的「中華文化復興運動總會」，向下推銷此一概念。而李登輝本人也將生命共同體與社區意識予以結合，提出社區共同體並作爲推廣文化活動的起點。到了1994年，由文建會正式提出與前一階段的社區發展政策完全不同的社區總體營造政策。

社區總體營造中的社區，在文建會的論述中是一個介於國家、社會和家庭團體間的單位，是一種民主社會的生活方式。希望透過居民對社區事務的參與，建立起社區共同體意識與對社區的認同，背後的理論基礎乃是西方市民社會的理念。對共同體理念的著重，一方面是企圖吸納民進黨主張的「命運共同體」，也就是在台灣的主體性基礎上，作爲國民黨由一個外來政權轉化爲本土政權的關鍵。換言之，新社區政策的提出乃是替政權尋找其正當性的基礎。同時也由於文建會在地方行政層級上並無任何直屬機關，因此對於社區總體營造政策的落實，通常都委由民間團體執行，此舉實際上也達到收編部分社運人士或減少其反抗性格，作爲整合社會分歧的有效方式之一。

但是在白河這個個案中我們卻發現到一些出入。首先是就白河社區發展協會的成立過程來說，依舊是在地方派系的主導下所成立的。而從白河社區發展協會的日常運作來看，也還是由協會的幹部所主導

，而居民所扮演的角色是參與活動而非主動的參與。社區總體營造所強調的是一項造人的工程，這樣的理念也被從事社區工作的人員所接受。就這點來說，社區總體營造與先前有著濃厚現代化意識型態的社區發展工作，倒有著雷同之處。但既然名之為造人，顯然就無法跳脫啓蒙俗民大眾的精英主義，而這顯然是與所謂的人民民主的論述有相違之處。

對白河來說，明顯的不是因為社會運動或者任何訴諸地方認同的論述所能解釋的。在說明為何不應把對鄉土的關注與民族主義之間之結畫上等號時，曾引用 Miroslav Hroch 對民族運動發展過程的區分，而強調其中的差異類似從一個自在階級到自為階級轉變。對於白河人來說，顯然不具備著這樣一個「民族」意識喚醒的工作與過程，但同樣對從市民社會中多元抗爭的角度詮釋社區的基進民主論述，我們也可以說這其中也缺乏這樣的意識喚醒工作。

而除了派系的因素之外，白河所以被關注，與白河的蓮花資源也是息息相關的。也就是說對於文建會來說，文化建設這樣一種不可見的工作，仍舊是必須透過可見的物質性資源來呈現，這樣的工作也就是 Hobsbawn 所指的「傳統的發明」。對其他地方可能是古蹟、老街，對白河則是透過文化行銷的方式，將蓮花賦予更多的歷史人文意涵。但這樣一種從行銷面出發的方式，也遭受到部分人士的反對。

文建會所提倡的是「文化產業化·產業文化化」，但無論是何者都是作為振興地方產業活絡地方經濟的手段，換言之，文化是被用來消費的。而這正是 Baudrillard 所說的：要成為消費的對象，物品必須成為記號的主要意義。無論是文化產業化或產業文化化，都是藉著差異體系來構築現實。就其所構成的現實而言，文化產業化與產業文化化的差異是不再存在。而且我們也可以反過來以差異體系的建立來詮釋文化產業化的工作，其實也正是以多樣性的社區文化作為商品行銷的包裝。社區政策由文建會轉變到由經建會主導，也正反映了這樣的變化。

而對白河蓮花節這種類似農產品展銷活動的社區營造方式的貶抑，不但是涉及了階級間對美學品味的不同評價，同時也是一種對象徵性權力的爭奪。以現實的詞彙來說，就是對於文化建設以及社區總體營造的正當性說辭的競逐。但 doxa 與社會世界的關係是種正當承認的絕對形式，是透過武斷性的誤認所造成的。這樣的一種論述完全忽略了由於種植蓮花，使得白河人在日常生活中所產生出來的慣習，而蓮

花節正是以此為基礎而舉辦。

事實上我們可以把白河比喻為一個社會空間，其建構方式的基礎在於居住在此空間的行動者彼此之間越接近，它們的共同性質越多。而且因為佔有相似或鄰近的實質空間位置，狀況與條件，使之產生相似的性情傾向與利益，從而產生出相同的實作。這也是由於行動者在社會資源分布中，基於經濟、文化與社會資本的掌握所佔領位置之間的關係，也就是根據資本結構的鄰近性而形成的群體，也使他們擁有類似慣習。基於他們原本在社會空間位置上的鄰近性，以至於當他們因空間的鄰近性而產生利害關係時他們較易溝通，而這也是白河蓮花節等社區總體營造工作得以持續至今的原因。

在先前我們曾提過 Mannheim 認為，既定的經濟體系總是體現出一種知識體系，所以在尋求建立特定的經濟秩序的同時，也接受了相對應的知識觀點。當一個社會團體與某種經濟秩序有著直接的利益時，也會間接地投注在知識、藝術或哲學等形式上。同樣地，台灣的社區也就是在上述三個不同層次的交互影響下而誕生。

正是在現代化理論的影響下，才產生出早期的社區發展政策。之後，由於統治政權面臨到正當性危機，社區被視為慣行其文化霸權的場域。而當政權的正當性轉變之際，社區同時也被視作建立新國家的基礎工作之一，新的社區政策：社區總體營造，也就以與過去完全不同的文化工作形式登場。社區，也就在這些不同的政策，與論述的相互關係中誕生出來。

## 二 理論意義與反省

知識份子發現大眾不再需要從他們那裡獲得知識。大眾早已瞭若指掌，無須知識份子提供錯誤的信念；甚至大眾還比知識份子清楚得多，而且他們當然具備表達自己的能力。但這種論述及知識被現在的權力體制所阻擋、禁止與廢棄，權力不只出現在明顯的檢查體制中，更是微妙地深入整個社會網絡。知識份子自認為必須負起意識的觀念以及構築權力體制的論述，使知識份子本身就成為這套權力體制的代理人 (Foucault, 1977: 207)。

Seligman(1992: 201)指出，當代對於市民社會理念的復興，事實上有著不同的用法，也就是將市民社會作為一種規範性概念、分析性概念以及一種口號。17~18 世紀所興起的市民社會理論，主要是針對著專制王權而有的理論傳統。這樣的一個理論傳統，實際上可上溯到 Aristotle 以降的西方社會思想。而隨著其後 Tocqueville 所提出的志願性結社的概念，強調即使在一個民主國家中，一個由非官方的結社組織所構築而成的市民社會，對防止專制乃至對民主的鞏固都是不可或缺的。到了本世紀由 Arendt、Habermas 等人的闡述，而使這樣一個理論傳統更形豐富。

Keane 在《公共生活與晚期資本主義》一書中指出，在晚期資本主義社會中，官僚主義的支配與服從關係盛行於公與私等社會生活中的所有領域中，而正是這種官僚統治不斷地引起人民的反抗，例如 60 年代的新社會運動，以及 80 年代東歐各國的反政府運動，都使得學者以市民社會的概念來描述這些多樣性的運動，並視之為市民社會的復興。因為這些由人民所主動形成的社會運動，所依賴的是基於共同利益與信念的成員所志願形成的結社組織，而非傳統的血緣或地域乃至強迫性的連帶。成員藉著參與這樣一種結社組織，不但有助於形成自治與團結的慣習，同時也提供了參與公共事務的機會，進而也防止了專制主義的復辟，同時也促進了市民社會的民主化。

對市民社會理念的重建，最顯著的就是 Cohen 與 Arato 提出重建「市民社會的烏托邦」的觀點。Cohen 與 Arato 承繼了 Habermas 的觀點，將市民社會與生活世界等同起來，因而與國家與經濟次系統相分離，彼此各自遵循各自的邏輯而行動。國家或政治次系統與經濟次系統，乃是以權力與貨幣為中介而企圖達成控制操控的目的；而生活世界或市民社會則是以獲致理解的溝通行動為目的。獨立行動與制度化是市民社會得以在生產的必要條件，因而也構成了市民社會的基本特徵。

如同 Habermas 在論證生活世界的殖民化過程一樣，從古代到現代社會，系統逐漸分化並增加其自主性，「系統能夠使它們自己獨立於溝通構建的生活世界關係，以及獨立於具體的價值導向和行動秉性。」(Habermas, 1987: 172) 而這主要是藉由所謂的去語言學化的操縱性媒介 (steering media) (即貨幣和權力) 的運作而獲致的狀況。藉由媒介將這些制度領域媒介化，使得原屬溝通的生活世界的制度領域臣服於分化出來的系統，而達到生活世界的媒介化的狀態。

Habermas 的結論是，在這些條件下可以預期到系統整合和社會整

合形式之間的競爭會變得比以前更為顯著，最後系統機構會壓倒社會整合的形式，甚至那些不能被取代的、依賴於共識的行動協調，即使是生活世界的象徵性再生產也一樣。在這些區域，生活世界的媒介化（mediatization of lifeworld）採取了一個殖民化的形式（Habermas, 1987: 196）。Cohen 與 Arato 對「市民社會的烏托邦」的重建，也就得依靠新社會運動，因為社會運動能夠抵抗政治與經濟次系統對市民社會的侵犯，同時又有促進政治與經濟次系統民主化的功能。

但我們絕不能單單從規範與分析層面來看市民社會的傳統，因為市民社會的發展與整個資本主義的發展是密切相關的。正如 Hegel 與 Marx 以 *bürgerliche Gesellschaft* 來理解英法的市民社會(civil society)，而 *bürgerliche Gesellschaft* 則是以中世紀的 *commune* 城市公社的傳統演變而來的。從城市公社到 18 世紀的布爾喬亞階級的市民社會，事實上是經過了漫長的演變。Habermas 在 *The Structural Transformation of the Public Sphere* 指出，布爾喬亞階級的市民社會主要是以布爾喬亞階級為成員，由此才有了近代意義的私人領域，爾後才在政治鬥爭的過程中公共領域獲得獨立的性格。

從這樣的發展歷程來看，市民社會的理念其實銘刻著濃厚的西方歷史文化特徵。將這樣一個理念轉移到台灣本土社會，不可避免地會產生衝突與矛盾。最顯著的就是原先有著獨立於國家之外的市民社會，在台灣無論是社區發展或標舉建立公民社會的社區總體營造，卻是由國家所發動而且由上而下予以貫徹執行。這樣由國家主導市民社會的發展模式，是否仍舊保有存在於論述者心中，與國家相抗衡的市民社會特質？

儘管文建會與民間社區工作者一再強調社區的意義不在於中文中所固有之地理性意義，但實際的景象仍舊是以地理性意義的地方社區為其工作對象。但在西方市民社會論述中所重視的是各種志願性的結社組織，也就是根據個人的工作、興趣與信仰等所凝結而成的社會團體。地方社區與志願性結社的差異在於，居住於地方社區的成員並非出自志願，而就台灣的現實而言，地方派系與宗族血緣的勢力仍舊能發揮影響力，對社區共同體的強調恐怕只會加強地域主義的傾向。

而無論是國家機關或民間的社運人士，在論述與實現市民社會的理念時，往往都忽略了市民社會發展所需的物質基礎。18 世紀的資產階級公共領域首先是在沙龍、咖啡館中，以文學評論的形式所誕生的。這裡所透露的訊息是，資產階級公共領域是由一群具有著相同的知

識與經濟水準的人，在一個日常互動的空間中所建構而成的。這樣的一個空間，可以根據 Bourdieu 的社會空間的說明來理解。換言之，資產階級公共領域的興起，不但必須有著現實的經濟基礎作為支撐，而且由於在日常生活中產生出在行動者之間的共鳴性，才使得具有相似慣習的行動者得以聚集與行動。

如果我們以本論文中的白河做觀察，這個問題更為明顯。在白河的個案中我們看到，白河蓮花節能夠持續至今，一方面由於蓮花產業至今仍舊須以人工進行，另一方面在於白河蓮花節的相關活動，其實就是白河居民的日常生活的呈現。換言之，由於在社會空間上的鄰近性，使白河的居民擁有著類似的慣習與品味，這些都是白河蓮花節能夠持續的原因。而且由於由蓮花節所帶來的經濟效益，也是使得地方人士願意投入社區營造的原因。正如一位訪談者所說的：「先顧肚子再顧佛祖」。對於希望透過社區總體營造，或者以社區主義的方式建立起市民社會的人士來說，這樣的問題顯然是必須去面對的。

對於蓮花節的不贊同實質上是涉及了對象徵性權力的爭奪，因為在不同階級間對美學品味的觀點也不同，對勞動階級也就是當地居民來說，所要求的實用性的價值，是在經濟資本上的累積亦即實質的經濟利益。但對小布爾喬亞階級來說，則是相反於此。專業者與社區居民的關係，以 Bourdieu(1996, 270)的話來說就是：「權力場域的一端是經濟上的支配者及文化上的被支配者；而另一端是文化上的支配者及經濟上的被支配者。」

如果接受了這樣的觀點，那麼或許能增加我們對社區論述興起原因的理解，也就是從事論述者，不單單是著眼於規範性的期許，從事論述也增加其累積文化資本的機會。因此文化產業化與產業文化化的區分，便顯得異常重要。因為當前的社區總體營造，在選擇地點時通常選擇具有明顯文化意義的地景、古蹟，作為營造的地點。這樣的一個工作也就是所謂傳統的發明的的工作，但這樣的工作顯然非一般人所能為，而成為專業者與知識分子介入的機會。

文建會或者社區工作者，往往希望透過一項公共議題的引入，而帶領起居民對公共事務的討論。但這樣的公共議題不見得是源自於地方居民本身的需求，而且受限於時間與經費，往往在計劃結束後專業者也就自社區撤退，並無法使此一議題伸入到社區居民當中。而專業者的介入是基於一種有機知識份子的態度而進入到社區，但如 Jameson(1993: 18) 曾提到的：

有機知識份子這一個概念所引起的問題，在於它似乎把知識份子和一個正在興起的歷史運動作上關聯。然而無論是在何時，我們都不知道去哪裡尋找這個歷史運動。我們不過是一些沒有有機參考點的有機知識份子，希望有一天當這種關係出現時，我們有充分地準備。更明確地說，我們準備在這種關係尚未出現時，去想像、塑造或模仿這種關係。

也就是說，市民社會這樣一個概念是否是僅僅作為一個政治口號，成為有機知識份子對烏托邦的想像，也就帶著這樣的視角進入到各個社區，根據其所想像的社會型態而塑造。但是市民社會這一充斥著西方歷史發展痕跡的異文化理念，是否適合於台灣本土社會，以及藉著探索台灣社會的獨特性，以創造性的轉化使之在本地的土壤中成長的問題，在無形中也就被忽略了。

從上面的檢討中指出了市民社會，在西方的發展過程中，首先是以對抗國家的形式而出現。而當前社區總體營造訴諸的也是市民社會，但這樣一種由國家所提出的政策，勢必會削弱原先在西方脈絡中所應有的反抗性質。而市民社會這樣的一個社會空間，實際上是在日常生活的基礎上形成的，但現在在進行社區總體營造的時候，卻往往忽略這點，反到是由外引入一個議題，而試圖在社區中引爆。也因為專業者與知識份子是以既有的觀點進入社區，而無法掌握市民社會在台灣創造性轉化的可能。因此社區總體營造的工作倘若要成為一項由居民主動自發參與的工作，便必須針對各地的特殊性而有不同的切入方式，而非如現今是以文化工作的方式在全台各社區一體適用，如此才有可能探尋在台灣轉化的可能性與方式。

我們已經提過社區總體營造政策的提出，與新國家建構的過程是緊密相關的。而無論是文建會或者是地方人士皆認為，為了避免地方派系的相互掣肘，基層的里辦公室與社區發展協會最好合而為一。那麼在社區總體營造政策的影響下，地方派系的勢力是更為龐大，或者除了地方行政單位之外的社區組織的出現，使得地方社會的生態更形複雜與分化，而有利於國家對地方社會的控制？而這樣的一個工作，恐怕是需要對台灣的地方社會作長期的觀察，以及實際的田野研究才能獲致的，而這也是本研究不足之處。

最後，筆者知道以知識社會學的分析途徑從事這樣一份研究，必然會面對到被斥之為相對主義(relativism)的批判，更何況當前對於社區

的研究多數採行的是更為嚴謹的蹲點研究，Mannheim 也曾面對這種批判。但我們認為知識社會學主張的乃是一種關係論(relationalism)。簡單的說，單純的相對主義否定了任何關於真理的有效判準，而關係論則主張知識的有效性端賴其相對應的特定歷史社會條件。知識社會學不只是一種關於事實的社會學的陳述，也就是不只告訴我們何種觀點是如何衍生自特定的情境條件。相反地，藉著對於重新界定在理論聲稱所隱含的觀點的限制與範圍，而成為一種批判。

# 參考書目

## 中文部分

Althusser, Louis

1990 《列寧和哲學》(杜章智中譯), 台北: 遠流出版社

Baudrillard, Jean.

1997 《物體系》(林志明中譯), 台北: 時報出版社

Berger, Peter L & Luckmann, Thomas

1991 《社會實體的建構》(鄒理民中譯), 台北: 巨流出版社

Bourdiru, Pierre

1998 《實踐與反思》(李猛、李康中譯), 北京: 中央編譯出版社

Castells, Manuel

1999 〈一個跨文化的都市社會變遷理論〉, 出自《空間的文化形式與社會理論讀本》(夏鑄九、王志宏編譯), 台北: 明文書局

Dreyfus, Hubert L. & Rabinow, Paul

1992 《傅柯—超越結構主義與詮釋學》(錢俊中譯), 台北: 桂冠出版社

Kant, Immanuel

1997 《歷史理性批判文集》(何兆武中譯), 北京: 商務印書館

Keane, John

1984 《公共生活與晚其資本主義》(馬音、劉利圭、丁耀琳中譯), 北京: 社會科學文獻出版社

Laclau, Ernesto & Chantal Mouffe

1994 《文化霸權與社會主義的戰略》(陳璋津中譯), 台北: 遠流出版社

Marx, Karl

1962 〈政治經濟學批判序言〉, 《馬恩全集第十三卷》, 北京: 人民出版社

Hoogvelt, Ankie M. M.

1985 〈重商主義、殖民主義和新殖民主義〉, 出自《低度發展與發展》(蕭新煌編), 台北: 巨流出版社

Jameson, Fredric

1989 《後現代主義與文化理論》(唐小兵中譯), 台北: 當代雜誌社

Lefebvre, Henri

1999 〈空間政治學的反思〉, 出自《空間的文化形式與社會理論讀本》(夏鑄九、王志宏編譯), 台北: 明文書局

Tocqueville, Charles Alexis de

1988 《美國的民主》(董果良中譯), 北京: 商務印書館

Varma, Baidya Nath

1985 〈美國社會學中的現代化理論及研究〉, 出自《低度發展與發展》(蕭

- 新煌編), 台北: 巨流
- Wates, Nick & Knevitt, Charles  
1993 《社區建築》(謝慶達中譯), 台北: 創興出版社
- 文崇一  
1969 〈社區發展和現代化問題〉,《思與言》, 7(4): 198~211
- 文建會  
1995 《社區總體營造簡報資料》, 台北: 文建會  
1998 《文化白皮書》, 台北: 文建會
- 文馨瑩  
1990 《經濟奇蹟的背後——台灣美援的政經分析》, 台北: 自立晚報社
- 木 魚  
1987 〈從民間哲學到民間社會理論之確立〉,《南方》, 8: 37~44
- 王淑美  
1997 《社區總體營造政策過程評估》, 中興公策所碩士論文
- 王振寰  
1993 《資本, 勞工與國家機器》, 台北: 台灣社會研究季刊社  
1996 《誰統治台灣》, 台北: 巨流出版社
- 王鴻楷  
1994 《社區環境自主運動案例分析》, 台北: 國科會專題研究計劃成果報告  
(計劃編號: NSC830410E002155)
- 白河鎮公所  
1998 《八十七年白河蓮花節產業文化活動成果專輯》, 台南: 白河鎮公所
- 台社編委會  
1995 〈由新國家到新社會〉,《台灣社會研究季刊》, 20: 1~15
- 正中書局  
1993 《存在·希望·發展: 李登輝先生生命共同體治國理念》(正中書局編)  
台北: 正中書局
- 江中信  
1997 《社區建築操作方法之研究: 台北紫星與雲林大部個案》, 台大城鄉所  
碩士論文
- 江 迅  
1987 〈從統獨迷思到民間哲學的確立〉,《南方》, 6: 34~42
- 江 迅、木 魚  
1987 〈為民間社會辯護〉,《南方》, 10: 33~39
- 江宜樺  
1998 《自由主義、民族主義與國家認同》, 台北: 揚智出版社
- 沈又斌

- 1994 《社區動員與都市意義的轉變：台北市慶城社區的形成》，台大城鄉所碩士論文
- 李亦園  
1985 〈文化建設工作的若干檢討〉，出自《台灣地區社會變遷與文化發展》(中國論壇編)，台北：聯經出版社
- 李筱峰  
1987 《台灣民主運動 40 年》，台北：自立晚報社
- 宋冬陽  
1988 〈現階段台灣文學本土化的問題〉，出自《台灣意識論戰選集》(施敏輝編)，台北：前衛出版社
- 周思萍  
1996 《台灣社區發展政策演變之研究：論國家對社區發展的界入》，台大社研所碩士論文
- 何 方  
1990 〈從民間社會論人民民主〉，《當代》，47：39~52
- 邢幼田  
1990 〈進步式規劃進步嗎？〉，《台灣社會研究季刊》，3(1)：95~111
- 林洋港  
1986 〈社區發展是國家建設的柱石〉，出自《社區發展的回顧與展望》，台北：中華民國社區發展研究訓練中心
- 林濁水  
1988 〈夏潮論壇反台灣人意識論的崩解〉，出自《台灣意識論戰選集》(施敏輝編)，台北：前衛出版社
- 林載爵  
1998 〈本土之前的鄉土〉，出自《台灣鄉土文學·皇民文學的清理與批判》，台北：人間出版社
- 南方朔  
1986 〈台灣的新社會運動〉，《中國論壇》，269：36~40
- 星野克美  
1988 《符號社會的消費》(黃恆正中譯)，台北：遠流出版社
- 若林正丈  
1994 《台灣：分裂國家與民主化》，台北：月旦出版社
- 郁道玲  
1994 《社區事件居民抗爭動員過程之研究：三個台北案例》，台大城鄉所碩士論文
- 故鄉出版社  
1979 《民族文學的再出發》(故鄉出版社編)，台北：故鄉出版社

- 夏鑄九
- 1993 《空間，歷史與社會論文選》，台北：台灣社會研究季刊社
- 1995 〈全球經濟中的台灣城市與社會〉，《台灣社會研究季刊》，20：57~102
- 高信疆
- 1998 〈探索與回顧：寫在龍族評論專號〉，出自《台灣鄉土文學·皇民文學的清理與批判》，台北：人間出版社
- 施正鋒
- 1999 《台灣政治建構》，台北：前衛出版社
- 施敏輝
- 1988 〈注視島內一場台灣意識的論戰〉，出自《台灣意識論戰選集》(施敏輝編)，台北：前衛出版社
- 徐進鈺
- 1990 〈領域取向規劃論述之探討〉，《台灣社會研究季刊》，3(1)：151~175
- 尉天聰(編)
- 1978 《鄉土文學討論集》，台北：遠景出版社
- 陳元
- 1988 〈從移民的台灣史試解中國結與台灣結〉，出自《台灣意識論戰選集》(施敏輝編)，台北：前衛出版社
- 陳介玄
- 1997 〈派系網絡、樁腳網絡及俗民網絡〉，出自《地方社會》(東海大學東亞社會經濟研究所編)，台北：聯經出版社
- 陳仁達
- 1996 《都市轉化過程中的組織化專業者：專業者都市改革組織的個案》，台大城鄉所碩士論文
- 陳正醒
- 1998 〈台灣的鄉土文學論戰〉，出自《台灣鄉土文學·皇民文學的清理與批判》，台北：人間出版社
- 陳宇嘉
- 1999 《社會工作本土化——社區工作、社區總體營造與福利社區化之發展》  
，宣讀於「社會科學理論與本土化學術研討會」，台中：東海大學主辦
- 陳志梧
- 1999 〈社區建築一個另類的追逐〉，<http://www.ours.org.tw/comlib/arch/space/13.htm>
- 陳其南
- 1987 《台灣的傳統中國社會》，台北：允晨出版社
- 1992 《公民國家意識與台灣政治發展》，台北：允晨出版社
- 1996 《文化產業及社區總體營造考察報告書》，台北：文建會
- 1998 〈造人的永續工程——社區總體營造的意義〉，

陳樹鴻

- 1988 〈台灣意識：黨外民主運動的基石〉，出自《台灣意識論戰選集》(施敏輝編)，台北：前衛出版社

郭正亮

- 1988 《國民黨政權在台灣轉化》，台大社研所碩士論文

黃麗玲

- 1995 《新國家建構過程中社區角色的轉變：生命共同體之論述分析》，台大城鄉所碩士論文

葉啓政

- 1991 〈當前台灣社會問題的剖析〉，出自《台灣的社會問題》(楊國樞、葉啓政主編)，台北：巨流出版社

彭瑞金

- 1996 〈澄清台灣文學本土化的一些疑慮〉，出自《文學隨筆》，高雄：高雄市立中正文化中心

彭懷恩

- 1990 《台灣發展的政治經濟分析》，台北：風雲論壇出版社

- 1997 《認識台灣：台灣政治變遷五十年》，台北：風雲論壇出版社

張茂桂

- 1993 〈省籍問題與民族主義〉，出自《族群關係與國家認同》，台北：業強出版社

- 1994 《社會運動與政治轉化》，台北：業強出版社

張琦凰

- 1997 《營造社區與邁向永續社會：三芝鄉陳厝坑大坑(有恆社區)之個案》，台大城鄉所碩士論文

曾旭正

- 1996 〈建築師專業在當今的變遷〉，《建築師》，262：90~93

曾繡雅

- 1995 《日常生活美學與社區發展：以新竹兩個社區合唱團為例》，清華社人所碩士論文

楊聰榮

- 1992 《文化建構與國民認同：戰後台灣的中國化》，清華社人所碩士論文

賈子慶

- 1997 《三芝鄉大坑與陳厝坑地景空間變遷之歷史社會分析》，台大城鄉所碩士論文

趙 剛

- 1994 《小心國家族：批判的社運與社運的批判》，台北：唐山出版社

- 1996a 〈1987年的台灣工會、國家與工運〉，出自《台灣的國家與社會》(徐

- 正光、蕭新煌主編), 台北: 三民出版社
- 1996b 〈新的民族主義, 還是舊的〉, 《台灣社會研究季刊》, 21: 1~72
- 廖嘉展
- 1995 《老鎮新生》, 台北: 遠流出版社
- 蓮潭社區發展協會
- 1999 《蓮潭采風: 蓮花、綠地、美麗家園》, 台南: 蓮潭社區發展協會
- 劉世偉
- 1997 《社區建築與地方政府進步計劃中專業者、社區與國家互動過程之分析》, 台大城鄉所碩士論文
- 劉欣蓉
- 1997 《參與式設計與都市政治中的專業者: 以淡水與芝山經驗為例》, 台大城鄉所碩士論文
- 謝長廷
- 1995 《謝長廷新文化教室》, 台北: 月旦出版社
- 謝慶達
- 1995 《戰後台灣社區發展運動之歷史分析》, 台大土木所博士論文
- 韓明謨
- 1996 〈中國社會學調查研究和方法論發展的三個里程碑〉出自《社區研究與社會發展》(潘乃谷、馬戎主編), 天津: 天津人民出版社
- 蕭阿勤
- 1990 〈台灣文化民族主義的發展〉, 《台灣社會學研究》, 3: 1~51
- 蕭新煌
- 1989a 〈台灣新興社會運動的分析架構〉, 出自《台灣新興社會運動》(徐正光、宋文里主編), 台北: 巨流出版社
- 1989b 〈民間社會的反支配性格〉, 《中國論壇》, 331: 60~64
- 1996 〈多元化過程中社會與國家關係的重組〉, 出自《台灣的國家與社會》(徐正光、蕭新煌主編), 台北: 三民出版社
- 蘇昭如
- 1990 《影響台灣地區發展因素之研究: 一個質化觀點的探討》, 台大社研所碩士論文
- 戰爭機器(編)
- 1991 《台灣的新反對運動》, 台北: 唐山出版社

## 英文部分

Anderson, Benedict

1991 *Imagined Community*, London: Verso

Avineri, Ahlomo & Deshalit, Avner

- 1992 "Introduction", in *Communitarianism and Individualism*, edited by Avineri & Deshalit, Oxford : Oxford University Press
- Bourdieu, Pierre
- 1977 *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge : Cambridge University Press
- 1984 *Distinction*, Cambridge : Harvard University Press
- 1988 "Social Space and Symbolic Power", in *In Others Words*, Cambridge : Polity Press
- 1996 *The State Nobility*, Cambridge : Polity Press
- Calhoun, Craig
- 1993 "Civil Society and the Public Sphere", in *Public Culture*, 5 : 267~285
- Cohen, Jean J. & Arato, Andrew
- 1992 *Civil Society and Political Theory*, Cambridge : MIT Press
- Dewey, John
- 1988 "The Public and Its Problems", in *John Dewey : The Later Work Vol 2*, edited by Jo Ann Boydston, Carbondale : Southern Illinois University Press
- Elias, Norbert
- 1992 *The Civilizing Process*, Cambridge : Blackwell Publishers
- Foucault, Michel
- 1988 *Language, Counter-Memory, Practice*, New York : Cornell University Press
- Gellner, Ernest
- 1983 *Nations and Nationalism*, Ithaca : Cornell University Press
- Gramsci, Antonio
- 1971 *Selection from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, London : Lawrence & Wishart Press
- Habermas, Jurgen
- 1971 *Legitimation Crisis*, Boston : Beacon Press
- 1987 *The Theory of Communicative Action Vol.2*, Cambridge : Polity Press
- 1989 *The Transformation of the Public Sphere*, Cambridge : Polity Press
- 1996 *Between Facts and Norms*, Cambridge : Polity Press
- Hobsbawn, Eric J.
- 1990 *Nations and Nationalism Since 1780*, Cambridge : Cambridge University Press
- Hroch, Miroslav
- 1988 *Social Preconditions of National Revival in Europe*, London : Cambridge University Press
- Jameson, Fredric

- 1993 "On Cultural Studies", *Social Text*, 34 : 17~52
- Kamenka, Eugene  
 1982 "Community and the Socialist Ideal", in *Community as a Social Ideal*  
 edited by Eugene Kamenka, London : Edward Arnold Publishers
- Keane, John  
 1988 *Democracy and Civil Society*, London : Verso
- Kuzmics, Helmut  
 1988 "The Civilizing Process", in *Civil Society and the State*, edited by John  
 Keane, London : Verso
- Mannheim, Karl  
 1991 *Ideology and Utopia*, London : Routledge  
 1992 *From Karl Mannheim*, New Brunswick : Transaction Publishers
- McClure, Kristie  
 1991 "On the Subject of Rights : Pluralism, Plurality and Political Identity" in  
*Dimensions of Radical Democracy*, edited by Chantal Mouffe, London :  
 Verso
- Mouffe, Chantal  
 1992 "Preface : Democratic Politics Today" in *Dimensions of Radical  
 Democracy*, edited by Chantal Mouffe, London : Verso
- Mosse, George  
 1982 "Nationalism, Fascism and the Radical Right", in *Community as a Social  
 Ideal*, edited by Eugene Kamenka, London : Edward Arnold Publishers
- Nisbet, Robert  
 1993 *The Sociological Tradition*, New Brunswick : Transaction Publishers
- Seligman, Adam  
 1992 *The Idea of Civil Society*, New York : Free Press
- Taylor, Charles  
 1990 "Modes of Civil Society", in *Public Culture*, 3 (1) : 95~118  
 1991 "The Politics of Recognition", in *Multiculturalism*, edited by Amy  
 Gutmann, Princeton : Princeton University Press
- Touraine, Alan  
 1981 *The Voice and Eyes*, Cambridge : Cambridge University Press
- Williams, Raymond  
 1976 *Keywords*, Oxford : Oxford University Press