



由地方的構成反思現代空間 一種現象學地理學的解讀

魏光莒 *

摘要

本文探討了一種現象學觀念之下的「地方構成」之研究。引用當代人文地理學的基礎研究，本文探究了「地景」如何是一種社會的「意識型態」的構成；本文也探究了生活世界裡的「時空脈絡」如何建構了地方、如何建構了社會。按現象學的基本理念，人們所在的「生活世界」(life-world)，建構了人們理解世界的方式。而「地方」(locality)，則是人們觀看世界的「位置」(position)；其根本意義在於，人們通過此「位置」來理解世界，從而確立自己在萬物秩序中的定位。這個理念，頗為關鍵；它開啓並深化了學者們對於「地方構成」之論述。本文將對這些理念作出探討，希望能檢驗文化地理學者們如何由新的觀點來掌握「地方構成」。而「地方構成」作為一種研究論述，如何讓我們對「現代空間」作出較為深刻的反省與思考。

關鍵字：地方構成、時空脈絡、觀看世界、現代空間

* 南華大學建築與景觀學系專任副教授



Reflections on Modern Spatiality from the Formation of Place: A Phenomenological and Geographical Interpretation

Kuan-chu Wei *

Abstract

This study adopts some new theoretical developments in human geography, especially the phenomenological ones. It analyzes the formation of locality as the established human intentions towards the life-world started out since the Renaissance. This study also tries to unveil the time and space routine which underlie our perspective of the world, and this provides a solid basis for us to reflect upon the idea and practice of modern spatiality.

Keywords: formation of place, time and space routine, perspective of the world, modern spatiality

* Associate Professor, Department of Architecture and Landscape, Nanhua University, Taiwan.



一、前言

現象學所產生的影響，對西方學界而言是深刻的；其中，對地方(locality)及場所(place)的研究，最是方興未艾。比如，人文地理學的發展，自1970年代開始完全被現象學所吸引，許多研究採用了現象學式的觀看方法。文化地理學者 Richard Peet(1998)曾比喻說道，地理學者在觀看「環境」時，卻看到了「場所」(place)；而「場所」指得是人們實踐自我、詮釋世界和尋找意義的一連串地點(locales)。¹ 地理學者瑞爾夫(Edward Relph)則認為，人們的「社群」(community)以及「地方」(locality)有著強烈之關係；兩者之間，是相互依存、相互強化對方的一種深度認同；乃至於「人們就是其地方，而地方就是其人們。」² 瑞爾夫說，這種對「地方」的依附，是很重要的人類需求；除了滿足互相關照的感受之外，更根本的是：「在某個地方有根，意味了擁有一個安全的立足點，可以從那裡觀望世界、牢牢掌握自己在萬物秩序中的位置。」³

總之，按現象學的基本理念，「生活世界」(life-world)構成了人們的「視域」(horizon)，並建構了人們理解世界的方式。而「地方」(locality)，則是人們觀看世界的「位置」(position)；其根本意義在於，人們通過此「位置」來理解世界，從而確立自己在萬物秩序中的定位。這個理念，頗為關鍵；它開啓並深化了學者們對於「地方」之論述。本文將對這個理念作出探討，希望能深入理解人們以及人們如何建構他們的「地方」。

地理學者 Don Mitchell 認為，人文地理學在受過現象學的洗禮之後，慢慢發展出來一個「文化轉向」的主軸：對地理環境作研究探討之「問題意識」(problematic)，已不再視「環境」為理所當然的自然實體；而是將它視為人類存在的「意義中心」。尤其，人類所規劃塑造出來的「地理景觀」(landscape)，包括都市環境、街道場景、宅第花園(villa garden)、城鎮聚落等等，皆被視為是由人類社會所生產的「社會空間」。換而言之，他們將地理環境之塑造，當成是充滿人們之意向(intentionality)的景觀成

¹ Richard Peet, *Modern Geographical Thought*, (Oxford: Blackwell Publishers, 1998), 48.

² Edward Relph, *Place and Placelessness*, (London: Pion, 1976), 34.

³ Relph, 同上, 38.



果，肇始於某種根本性的社會發展目的、或是人類社會某時期的社會意識形態(ideology)。⁴ 這其中較為突出的，包括文化地理學者哈維(David Harvey)及 Edward Soja，以及 Denis Cosgrove、Stephen Daniels、James Duncan、Nigel Thrift、Derek Gregory 等學者們的研究。

學者 Don Mitchell 是如此分析；他曾提到新興地理學的一個發展，有一特點：「文化地理學者開始嘗試，將「地景之理念」(the very idea of landscape)連結到西方社會的發展歷程中去檢驗；比如，將現代地理景觀的創造，當成是十八世紀「現代社會」剛開始時，由資本主義邏輯與啓蒙時代思想所連手打造出來的「社會空間」之大轉型。他們發覺，地景其實是一種甚具意識形態(ideological)之「觀看方式」(way of seeing)；人們由此，來理解土地以及理解人自身與土地的關係」。⁵

而 James Duncan 自己評論道：這些人文地理學研究成果，多半是對跨領域的新興文化人類學、社會理論、文學批判理論等皆已熟讀的學者們所作的；而「這些學者，並不將地理學當成是一門學院專業，而將對地理之論述當成是他們對文化詮釋的一種建構，好讓所探討之文化意義有一個堅實的物質基礎。」⁶ 由此觀點，我們可以探入並檢驗對「地景」的新興研究。

二、地景：文化再現與觀看的方式

人文地理學專業由 1970 年代後開始經歷了現象學及文化研究的轉向，開始對地理景觀的「意向之構成」(constitution of intentionality)作研究，並開始有一個隱然的主軸出來：基本上，他們認為「地景」乃是一種理念的構造，是社會之整體「意識型態」(ideology)的實現。一些較為原創地研究，則對現代化地景的文化創造，開始追溯及反省。將現代空間表述及西方近代地景模式，當成是一種「文化之再現」(representation of culture)，進而深入檢驗了西方社會的文化意識，包括十八世紀「啓

⁴ Don Mitchell, *Cultural Geography: A Critical Introduction*, (Oxford: Blackwell Publishers, 2000), 60

⁵ Don Mitchell, *Cultural Geography: A Critical Introduction*, 同上, 60-62. 他分析道, “They sought to connect the very idea of landscape to its historical development, as part of the capitalist and Enlightenment transformation of Europe in the early modern period. A particular, and particularly ideological “way of seeing” the land and people’s relationship with the land.”

⁶ James Duncan, David Ley, *Place/ Culture/Representation*, (London: Routledge: 1993), 57.



蒙時代」；甚至重新檢驗了十五世紀時開啓西方近世文明的「文藝復興」。本文主要將探討新人文地理學如何解讀「地方」(locality)；尤其是，這些研究者如何分析出構成「地方」(locality)的「時間/空間脈絡」論述上，將根據Denis Cosgrove、David Harvey(哈維)以及文化學者 Arjun Appadurai 等人的研究內容，嘗試釐清為何「地方」(locality)乃是一種「社會生產」出來之「時空脈絡」(a socially produced space-time routines)；並以歐洲為例，檢驗為何不同階段、不同文化時期的歐陸社會，會有不同的「時空脈絡」的構成。

Denis Cosgrove (1984) 在其著作《社會構成與象徵性地景》(*Social Formation and Symbolic Landscape*)及後續研究中，提出了「地景乃是觀念」(landscape as idea)這樣一個命題。比如，他的研究深入探討了「現代地景」的誕生，源自於西方人自十五世紀以來的「地景觀念」(idea of landscape)，並認為「現代地景」乃歐陸十五世紀的文藝復興時代(the Renaissance)所掌握到的理解世界的方式。簡單說，根據 Cosgrove 的研究，西方在文藝復興時期，人們確立了如何觀看世界、如何理解世界的一種基本「觀看的方式」(way of seeing)。Cosgrove 用了學術的論證，敘述出了文藝復興時期這種「觀看的方式」與資本主義在歐陸之興起有緊密關係。他認為，文藝復興時期的「地景觀念」，其實也就是當時社會對「空間作支配」(the practical appropriation of space)以利發展資本體制的方法。而西方人也由當時的「地景觀念」而確立了他們近代以來的「菁英資本階級」文化意識，為何將土地與勞動大眾當成是一個需要受控制的「客體」，為何會認為自己對這個世界而言乃是一個超然的「主宰者」。

但對 Cosgrove 的研究內容，我們感到興趣的，不是資本主義如何興起的問題，而是為何「地景」乃是一種觀看世界的方式；為何文藝復興時代所發明的「透視圖」(linear perspective)如何作為一種「觀看世界的方式」。眾所周知，透視圖必須依靠精準的數理幾何比例才能畫出來；不能用隨性或感性的方式來畫、更不能在筆觸之間表達藝術家對世界的感受。因此，這種由透視圖所構成的空間，即是當時一種面對世界的態度及方法。而 Cosgrove 說，「透視圖」原是一種追求視覺真理的方法；乃是一種「掌握宇宙秩序」的企圖；最後，卻變成了一種以刻意的掌握及控制的方法，來面對這個世界。尤其是，對當時的藝術家而言，這種觀看世界的方式，乃是代表



著一種「完美的」、「符合宇宙秩序的」一種觀看方式。⁷

但是，文藝復興時期所認知的「宇宙秩序」，為什麼是一種數理幾何的秩序？為什麼會認為「數理幾何」乃是上帝創造宇宙的神聖秩序？Cosgrove 並未深論，但這背後有一個歷史發展的歷程；我們根據文化藝術史的對照，可以簡述如下：文藝復興之人們，在歐陸經過以基督教會為中心的中世紀，長期受到由宗教神祕經驗為主導的教會所宰制，開始產生了「人的自覺」。人們不甘屈服於原先的自我認知與定位（將人當成是「上帝的奴僕」），從而開始全力發揚人的自主性與人的理性。他們由古希臘遺留之文獻之中，重新發現數理幾何的精準明確，而將之比喻為是上帝創造宇宙之真理；從此開始啟動了新的自我理解。他們開始認為：人有能力掌握數理幾何真理，即可以探索上帝創造宇宙的秩序。由此可知，人是具有神性（即其「理性」）的動物；人乃是上帝的寵兒。

所以，Cosgrove 在其研究中強調，當時的人們想要的，並不只是某一種觀看的方式而已；其實是想找到一種「真理式的觀看方式」，為得是能掌控這個世界。Cosgrove 舉例，當時佛羅倫斯的著名建築師 Leon Battista Alberti 是推展透視圖及新的空間觀念的主要人物。Alberti 論述「透視圖」時曾說：透視圖，是一種「空間之視覺結構」；通過它，「即可以由一個不在其空間之內的人，來主導那個世界。這就是人的眼睛對空間的絕對掌控」（so that it directs the external world towards the individual located outside that space. It gives the eye absolute mastery over space）。⁸ Cosgrove 說到，基本上，文藝復興的人如此「觀看世界」，也讓他們立於一個特殊的位置，成為這個世界的觀察者(observer)及掌控者(dominator)。⁹ 所以，歐洲人慢慢形成了「一種高高在上的菁英意識，來達到他在這個世界上想要的位置」（European elite-consciousness of its own desired place in the world）；而且，這個位置也絕不能讓自己所掌控的世界裡面的人能夠進入。¹⁰

⁷ Denis Cosgrove (1985), "Prospect, Perspective, and the Evolution of the Landscape Idea," *Transactions of the Institute of British Geographers* 10, 45-62. 以及引自 Don Mitchell, *Cultural Geography: A Critical Introduction*, 115-117.

⁸ 引自 Denis Cosgrove (1985), 同上。

⁹ Denis Cosgrove (1985), 同上。

¹⁰ Denis Cosgrove, *Social Formation and Symbolic Landscape*, (London: Croom Helm, 1984), 1-5.



學者 Don Mitchell 評論道：西元十五世紀的「地理景觀」，因此是關於階級意識的，是關於當時社會的「意識形態如何將世界結構化，以便讓人理解自己在世界裡的位置是正當的，是神聖的、甚至是由上帝所授權的(Landscape is thus about class consciousness, about ideologically structuring the world so as to make one's place in it appear just and even divinely ordained.)」。¹¹ 確實，我們發覺，在西方透視圖概念裡，這個「觀察者」在觀察世界時的位置，乃是一個「神性」的位置(divine position)；因為，唯有站在一種絕對「脫離世界」的位置、無限遙遠的立足點，才有可能觀看到標準「透視圖」裡的那種「空間構成」。文藝復興的歐洲人透過這種「觀看世界之方式」，理解自己乃是在一種特殊的位置之上；乃是位在一獨立自主、絕對支配者的位置，來觀看這個客體的世界。Don Mitchell 因此繼續評論：由此可知，文藝復興的「透視圖」乃是一種「控制的技術」(a technique to render control)。它觀看世界的方式，其實就是一種掌控，包括意識型態上的及物質上的掌控。而文藝復興的支持者又認為，這種觀看乃發自於「自然原則」；換而言之，他們認為由人的理性進行對世界之掌控，本來就是符合宇宙自然的秩序。所以，Don Mitchell 總結道：「西方人所打造的地理景觀，本身即是一種觀看世界的方式；它是一種對世界的結構化與對空間之組織化，以便讓那遠離這個世界的觀察者，能夠用數理幾何的絕對方法來掌控這個世界。」¹²

由此，我們可知，這就是西方人的客體世界觀的由來，也是現代人開啓「理性空間」、實踐「現代地景」之基本意識的構成。另外，美國人文地理學者 Yi-fu Tuan(段義孚)在其著作《地型之愛》(*Topophilia*, 1974)之中，也曾論述過相同的觀點。Tuan 主要談到的是歐陸社會自十六世紀之後的宮庭庭園，開始出現了「等比例庭園」(Isometric Gardens)；而這種庭園乃是對照於透視圖式的法則而提出的。他認為，該類庭園是當時西方社會反映至高秩序的一種價值判斷，亦是一種刻意塑造出來的一種「特權式的視野」(privileged views)，為得是藉由庭園的展示來「榮耀自我」。比如，極權專制的法國國王路易十四的凡爾賽宮的設計，即是將整個庭園都在透視法的控制之下，而成爲一種「展現權威」，並將自然「完全馴服的表現」。¹³

¹¹ Don Mitchell, 同上, 118.

¹² Don Mitchell, *Cultural Geography: A Critical Introduction*, 同前 115-117.

¹³ Yi-fu Tuan, *Topophilia*, (New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1974), 138-140.



總結以上，我們再次引用瑞爾夫(Edward Relph)現象學地理學的分析：「地方」的基本理念，乃是人們觀看世界的位置；人們通過此位置，來理解世界、來掌握自己在萬物秩序中的定位。我們因此可知，「透視圖」乃是文藝復興時期西方社會所創造出來的「觀看世界的方式」。而按透視圖原理，繪製一個透視裡的場景，必須將觀看世界的「立足點」(阿幾米德原點)，放在無限遙遠的「神性位置」，才會有那樣絕對單一的「透視消點」來建構其空間景深。可知，這是文藝復興時期發展出來的一個新宇宙觀，乃是意圖透過數理幾何式的「絕對空間」，來建構一個新的「人間秩序」。

對於以上的論述，我們可以由空間規畫專業裡提供案例分析。正因為，若用以上的理念論述，來檢驗現代建築家及都市規畫家科比意(Le Corbusier)的「現代都市」，可以清楚地驗證 Cosgrove 所論述的文藝復興「觀看世界的方式」，確實成了現代都市規劃的基本意識構成。由此，也可以初步驗證：二十世紀的現代都市空間，確實是歐陸十五世紀所萌生的「理性秩序」宇宙觀的一次充分實現。

科比意在其「明日的都市」一書中，用了許多的篇幅來探討「秩序」(order)；這些探討，也成了他規畫現代都市的學理基礎。科比意認為，大自然對人類而言，是一種混亂(chaos)。大自然中的景觀、山峻、水岸、都像是萬花筒中的碎片，乃是一種混淆不清(confusion)；因此，大自然中的各方面都可謂是一種純然意外、無秩序的存在。但是，科比意認為，人的存在就是需要秩序，而這個秩序就是「幾何秩序」(geometric order)。¹⁴

然後，他又進一步將直線與直角比喻為「宇宙的規律」；他說，「人是由宇宙所創造，他是宇宙的一個總合，他也依據宇宙的規律來存在。所以，他的理性知識也不應違背這個宇宙規律，而應該尋求與其和諧一致。」而這個宇宙的規律，就是「幾何的秩序」；他說，「人，若依照其本性，就應該履行“秩序”；而人的行動與思想，都是由直線與直角所指引的。」他又說，「直線，本來就深植於人的直覺之中，人的心靈也將它感知成爲一種崇高的目標。」¹⁵ 其實，科比意對幾何秩序的理解，已經到了一種歌功頌德式的推崇、甚或是一種宗教般的迷戀。他說，「直角(the right

¹⁴ Le Corbusier, *The City of Tomorrow and Its Planning*, trans. Fredreric Etchelles, (New York: Dover publications, 1929; later edition, 1987), 16-17.

¹⁵ Le Corbusier, 同上, 18.



angle)就是所有力量的總和，也是它使宇宙成爲一種平衡的狀態」。因爲如此，科比意強烈呼籲應將「直角」應用在現代都市的空間規畫上，他說，「直角，就是提供我們行動的最本質的工具，因爲它可以使我們用一種絕對的準確性來處理空間。直角，就是法規，它就是我們的決心，它就是我們的義務」。¹⁶

科比意總結道：直角與直線式任何偉大文明與偉大城市的基礎。他說，「所有人類所作的，都是企圖達成一種秩序的安排(ordering)，而由天上看下來，人在地面的一切，都是呈現著幾何式的安排。」¹⁷ 而幾何秩序，不只是偉大文明的基礎，並且可以帶給人類自由、完美、幸福、安全等最高的價值。最後，科比意忍不住將「純粹幾何」比喻成一種聖潔的秩序，乃是「所有宗教的原生胚種」。他說：直角與直線，驗證了一種精神，一種將它自己的力量及雄偉，發揮到了極致的精神。直角幾何，是一個神奇完美的圖形，獨特、恆常又純潔。它可以被運用來想像光榮與勝利，或用來想像完美的純潔，亦即所有宗教的原生胚種。

對科比意而言，正是因爲「直角幾何」是如此地聖潔、如此地完美，絕對須要在現代都市規畫裡所採用，所以他在其書中罕見地先痛批了任何想要反對他的人。科比意認爲，如果有任何人不同意以此神聖幾何秩序來規畫都市，就等同於那些將要毀滅地區、城市、國家的邪惡之人。他說，「因爲，你和你的否定，將導致各地區、各城市以及國家的毀滅，因爲你將剝奪我們正當的環境，並且將徹底消滅我們」。¹⁸ 科比意這種神啓般的宣言，就宛似某位神教的大祭司，肩負著宇宙所賦予的至高使命，掌握著宇宙的秘密與神聖的力量，將挽救即將步上毀滅命運的人類。現在來重新分析這些論述，我們才赫然發覺：或許，此人已經失去了理性論述的能力了，甚至已幾近一種心理狀態上的幻想症。

但是，這樣一種非理性的論述方式與內容，不僅沒有受到當時西方現代社會有識之士之質疑，反而還受到了他們熱烈的推崇與接受。這情況本身，才是值得我們來思考的事。深究其因，我們發現柯比意的論述，正是西方近代文明精神的一次生動表述，方能對西方社會產生如此大的說服力。這個文明的精神，即是 Cosgrove 所

¹⁶ Le Corbusier, 同上, 21.

¹⁷ Le Corbusier, 同上, 23.

¹⁸ Le Corbusier, 同上, 24.



言的西方社會自十五世紀文藝復興以來的「觀看世界的方式」、一種以數理幾何為宇宙真理及人類最高秩序的宇宙觀。這種宇宙觀，透過柯比意的專業思想之匯聚，即成為二十世紀現代都市規劃的典範，從而改造了人類生活環境的面貌。

總之，我們發覺，根據文化地理學者這些研究與探討，「現代都市地景」的誕生確實可以溯源到文藝復興時的人們如何理解其世界、如何建立人在萬物之中的秩序。而最特別的即是，當時人們用透視圖原理觀看世界，將自身的「立足點」放在無限遙遠的位置，來建構對這個世界的理解與掌控。這一個「立足點」、這一個特定的「位置」關係重要，即是文藝復興當時人們理解世界、「建構空間」的「阿幾米德原點」(Archimedean point)。人們由此「原點」而將這個世界「再現」(represent)為一個靜態的、絕對的一種幾何秩序。由此，一個活生生的、充滿了意義與情感的、與人們互動交流的「生活世界」，卻被轉化為客觀的、抽象的、絕對的「幾何空間」。

依我們來看，此事影響後世甚大。它一直影響到了現代社會的空間實踐、尤其是現代「大都會」的規劃設計。然而，文藝復興宇宙觀這樣一種「觀看的方式」，最大的問題即是出自於其觀看世界的「位置」，乃設於「不在場」的遠方。難怪，現代都市的發展，當它充分實現了其「空間觀」、實現了西方近世「觀看的方式」時，卻成為如瑞爾夫(Edward Relph)所說的一種「無地方感」的場所；成了一種完全被抽象化了的「平坦地景」(flatscape)。地理學者 Richard Peet 也說到，「人類社會之前的特有地景、地方風土和地方多樣性，正被連根拔除」；現代工業文明帶來了無地方感的地景，到處都成了無深遠意義的地景；削弱了人們對地方的認同，產生了到處一樣枯燥乏味的經驗。¹⁹

三、地方: 時空脈絡的構成

二十世紀七十年代之後，新一代文化地理學開始在重要研究領域占一席之地。地理學者們的研究範圍，離開了傳統的地理學而進入到新興「文化研究」領域。他們的研究受現象學之影響，已然明顯打破了對「地理」乃「客體環境」的研究認知、轉而強調:外在客體世界(地理景觀)與人們的根本意念(文化意識)，在起源上乃是連

¹⁹ Richard Peet, *Modern Geographical Thought*, 同前, 50-51.



貫而統一的，而非分化為二的。因此，文化地理學不自覺地繼承了現象學對笛卡兒式理性思維的檢討，扮演起了反思現代文明的重要角色。「空間論述」，由原本學術界的邊緣地帶，成為掌握「文化意識構成」之關鍵學域，成為重新理解現代文明的核心論述。其中，很重要的一個研究路徑，就是對一個社會的「時空觀念」轉變、如何構成社會裡的「時空脈絡」之探討。

讓我們再進一步，按照現象學所關注之「時空脈絡」理念，來作出對「地方」的分析探討。文藝復興時期發展出了由「透視圖」所建構的「理性」空間觀，來觀看世界、來理解自己。這是由當時的歐陸社會所生產出來的一種「真理之空間觀」。由此，我們亦可以推知，現代人的「時間觀」可能也是源自於文藝復興。現代人的「時間觀」，是一種數理概念的認知。「時間」，乃是如算數(arithmetics)一般；乃是「數字化」的概念。時間，是一格一格地不停往前走，而每一秒、每一分鐘是完全等質的；這是一種中性、均質而沒有差異特性的「同質化」時間觀。明顯地，這種時間觀，這是來自於對數理「真理秩序」的追求。但是，這其實也是一種「社會性的」(social production of time)，並非是所謂「自然的」時間。它應該是西方社會在十五世紀時自我意識上的構造。顯示出當時社會的人們對掌握絕對秩序、掌握宇宙真理的一種深層渴望。

若作為一種對照及比較，則歐陸的「中世紀」就有著完全不一樣的時間/空間觀念，可納入我們的探討。文化地理學者哈維(David Harvey)在其著作《正義、自然與差異性地理》裡討論了「時間/空間的社會建構」(the social construction of space and time)。他主要引用了一份文化研究著作，那是 A. J. Gurevich(1985)所寫的《中世紀文化之分類》(Categories of Medieval Culture)。在這份重要研究裡面，區分了中世紀之前、中世紀當時，以及現代社會開端之後的三個主要西方歷史時段的「時空觀念」(concept of space and time)，以彰顯社會關係中「自我」或「他者」價值建構模式的轉變。²⁰ 確實，Gurevich 這個研究是有關中世紀時空觀念的重要論述，可作比較討論。

²⁰ A. J. Gurevich, *Categories of Medieval Culture*, (London: Routledge and Keegan Paul, 1985)。Gurevich 的學術研究，主要是對中世紀的時間與空間的文化深入作出了解。他是俄國人，他的書 *Categories of Medieval Culture* 原始出版時間是 1972 年，卻超越了當時蘇俄學院的研究水準甚多，有學者將他比喻為同一時期的 Mikhail Bakhtin 那位深深影響歐美學比較文學界的俄國文學理論家。



Gurevich 發現，在「中世紀」的觀念裡，人與其世界乃是互相融合在一起的，是一種開放而互動的整體，有著根本上的交流互動特性。兩者乃是一種「同類共構」的關係(homeopathic construction)。哈維評論道，中世紀的人努力將自己與世界之間的隔閡去除掉，讓人對世界的體驗是完全通暢與相互流通的；因為，人被認為是與自然不可分離的，而且人能夠將一切事物化為內在的經驗。因此，中世紀的「空間」被認為是與人性相關連的東西，被當時的人們「內化」為道德善惡之深刻象徵。「時間」則被認為每一年是可以「循環再生」的(cyclical time)；其中的不同時節，也被賦予了不同的價值與特性。這與文藝復興時期的時空觀念，形成了一種有趣的對比。Gurevich 的研究發現，如下：

(中世紀)當時的「時間」與「空間」，並不被視為是中性的、客觀的；而是被認為充滿神秘性的及具有強大力量的，能夠主導一切。時間與空間，都被認為是有意義及情感的。某時間，可以是好的或是壞的時間。是適合去從事某些活動的。或對某些人們而言，是危險的、惡運的。而且，也有聖潔的時間、可以歡樂的時間、可以作犧牲的時間，也可以去進行儀式、讓時間回到原初的創生力量。同樣的，也有聖潔的空間，可以淨化人；有特別的空間，可以讓全世界都屈服於其特殊力量。中世紀的人，很清楚地知道：人自己，就是這些宇宙創生力量的一個匯集；人自己就是一個小宇宙(microcosm)，乃是大宇宙(macrocsm)的一種翻版。²¹

Gurevich 有關中世紀時空觀念的研究，很具有啟發性。我們發現，在中世紀階段，時間與空間被賦予了宗教性及道德性的價值，而且與人的行為是一種密切互動而相連的關係。如 Gurevich 說道，在中世紀時，「人們所追求的自我實現及自我的救贖，是被理解為在空間上的位置移動；聖潔之徒將被帶上天堂，罪人將被丟入地獄」(the quest for self-realization and redemption was understood as movement in space: the saint could be taken into paradise, just as the sinner could be thrown into hell.)。²² 而哈維對中世紀時空觀念的結論就是：中世紀與人緊密互動的時空觀念，與現代社會所謂「客觀」的時空觀念，完全不同；但兩者都是由歐陸「社會」所構成、所產生的觀念。這些研究驗證出來的，可以讓我們清楚了解時間/空間觀念的一種「社會化過程」。

²¹ A. J. Gurevich, *Categories of Medieval Culture*, (London: Routledge and Keegan Paul, 1985), 145.

²² A. J. Gurevich, 同上, p. 234.



以上，由文藝復興、中世紀的有趣對比，我們可以知道：不同的社會，經過不同的發展歷程，會賦予「時間」和「空間」不同的價值及意義，會打造出不同的時間觀和空間觀。然後，人們再依其時間觀及空間觀，來塑造他們理想的「地景」及「地方」。可見，「時間/空間觀念」確實是一種文化的原生力量，由此而產生出「地方」、創造出人們的「生活世界」。

但是，時間觀及空間觀，到底如何深入融進人們的生活之中，架構起人們的生活慣性。如何化為生活上的「時空脈絡」，成為人們所默默認知、自然遵行的一種「社會真實」(reality)? 這部分的研究，可以由社會學家紀登斯(Anthony Giddens)對「時空脈絡的社會化」之論述，以及文化學者 Arjun Appadurai 對地方時空脈絡之探討，繼續來作釐清。

英國社會學家紀登斯的研究，基本上將傳統社會學、轉向為研究社會的空間構成及「空間的社會學」(sociology of space)之研究；亦即，由抽象的社會學理論模型，轉向為社會生活的時間/空間構成之研究。紀登斯並且認為，「地理學與社會學，在研究方法與研究邏輯上，並沒有任何區分。」²³ 基本上，紀登斯認為，「社會」的整合成型(integration of society)需要「將時間/空間整合進入一種社會生活行為」(the binding of time and space into the conduct of social life)。而任何一個社會之構成，必須經過一個過程，即是要將「時間/空間」轉換為「例行化、脈絡化」(the time-space routinization)的生活方式。這就是，「時空觀念」對人們「日常生活」(day-to-day life)之建構。²⁴ 亦即，在一個固定的循環方式之下，人們每天與他人相遇或分別，固定的時間與固定的場所，人們每周、每年相聚、參加重要的活動等等。這就是社會生活的建構，也人類社會成型的根本基礎。

新一代文化學者 Arjun Appadurai 研究了「地方的製造」(the production of locality)這個議題。他由文化人類學的知識系統之中，給這個議題提供了很好的向度。首先 Appadurai 強調，他所用得是一種現象學式的觀察方法；而他所理解的「地方」(locality)

²³ Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* (Cambridge: Polity Press, 1984), 368. 亦可參見 Derek Gregory, "Space, Time and Politics in social Theory: an interview with Anthony Giddens," *Environment and Planning D: Society and Space*, 2 (1984), pp. 123-132.

²⁴ Anthony Giddens, 同上。



乃是由幾種連結(links)所構成的「現象學之特質」(phenomenological quality)；包括，社群的密切程度、人們互動方式之構成、互相關連的涵構等這三種的連結。²⁵ 而從文化人類學的研究裡面，Appadurai 發現文化的基本功能，基本都是運用在「確立」生活空間意義或其邊界(boundaries)的範圍之上。由此，即可看出「空間議題」對文化意識與活動之重大意義。

Appadurai 認為，如果用現象學的方式來解讀大部分人類學文獻，會發現：許許多多的傳統社會或部落社會裡的文化活動，都以對「範圍及邊界」的重新認知與確立，當作是一件最重要的事情。包括，許多的社會活動與儀式活動、許多的「淨化儀式」、「通達儀式」(rites of passage)，都以這件事作為意義之中心。比如，房屋的建造、通道或路徑的組織、對田地或花園的規劃分配、對那些超出人範圍(trans-human)之「無形界」的通達或想像，以及狩獵或開墾者的範圍；以上都有許多不停舉辦的活動。而這些就是小型社會之文化生活的主要內容。²⁶ Appadurai 認為，由大量的文獻可知，如何藉由「空間的技術」(technologies of space)而生產出「地方」(locality)；這一直是這些小型社會文化活動之核心。

從文化機制上而言，為什麼會有這麼多的、永不停息的對「邊界」來進行確立之儀式活動呢？Appadurai 認為，這是因為在大多數的社會裡面，「邊界」被認為是危險的區域(dangerous zones)，需要特別由儀式上來維護。特別在小型傳統社會裡，常常認知到其社會自身乃是一種受到威脅的、一種容易被瓦解的社群關係。所以，才需要用不斷舉辦的儀式，來維繫其安全性及完整度。如此，才能將他們的「社群」安置在這個「地方」(locality)之內。所以，Appadurai 說到，「經過這些刻意的儀式演出及象徵再現方法，時間與空間就如此被社會化及地方化了」(Space and time are themselves socialized and localized through complex and deliberate practices of performance, representation, and action.)。這種將時間/空間進行社會化的方法與技術，包括：對各場域的命名，對場域範圍及動物們的保護、對有生產力的空間與資源的維護、對季節變化與農業生產韻律的確認，對新房舍及水井的良好安置，對範圍邊界的再確認

²⁵ Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, (Minneapolis: University of Minneapolis, 1996), 178. "I see (locality) as a complex phenomenological quality, constituted by a series of links between the sense of social immediacy, the technologies of interactivity, and the relativity of contexts."

²⁶ Arjun Appadurai, *Modernity at Large*, 同上, 180.



等等。²⁷ Appadurai 說，這就是時間/空間對「地方」的一種生產(spatio-temporal production of locality)。

總而言之，我們藉由這些研究可以知道，時間/空間並非自然的或中立的；它們是最根本的一種「社會化」的成果。而社會化之後的時間/空間，就深入融進人們的生活之中，架構起人們的生活慣性，成爲一種有意義、有方向的「時空脈絡」(time and space routines)。而這個「時空脈絡」，就成爲這個地方的人們所共同認知的「社會真實」(reality)、所自然遵行的一種生活方式。此生活方式的長期實踐，就建構出了「地方」(locality)。這整個過程，讓我們看到了「地方」是如何被生產出來的。這個過程，也包括建構出了在這地方之內生活的人們的主體性，包括人們的自我理解與認知，以及對這個世界的理解與認知。

以上引各學者的研究所討論的，是有關西方社會不同歷史階段、其時間/空間脈絡之「基本構成」(constitution)，由此能掌握社會如何建構「地方」、建構人們的生存意義。這些研究探討，表面上與文化研究有關，資料也與文化人類學民族誌文獻有關，似乎並不是現象學研究。但仔細而言，這些新人文地理學對議題的探討研究，確實頗爲符合現象學的主要研究途徑。胡塞爾在他的著作《形式的與超越的邏輯》(*Formal and Transcendental Logic*)中很清楚地說明，人的意識與這個世界的關係，有非常深的關連性。因爲，胡塞爾說，這個世界「並非是由上帝所賜與的」(指宗教概念裡的世界創生論)，「也不是由這世界自身演進時的偶然事件」(暗指達爾文的進化論，一種客觀的世界演化論)。胡塞爾認爲，「這個世界，永遠是由人的自我意識所基本構成的」。

現象學者 Dermot Moran 將胡塞爾所說的「基本構成」(constituion)分析得很清楚；他說，按胡塞爾的學理，所有被人所知覺經驗到的任何事物，都是在人的意識(consciousness)之內所形構而成的。而不論是在自然界、或是在文化世界所經驗到的，也都是由人的意識所構成的。我們發現，人文地理學的新興研究，將地理景觀與生活環境的塑造看成是人的意念(idea)的實現，當作是人的「意向性」(intentionality)的實體顯現。確實，符合胡塞爾的現象學研究計畫。文化地理學者 Richard Peet 曾總結

²⁷ 同上。



胡塞爾的學說而評論說：胡塞爾現象學的使命，即是對「生活世界」的基本構成(constitution)所進行的學術研究。Richard Peet 說到，胡塞爾的現象學，集結了…康德學派對人類意識的構成(constitution)及創造活動(creative activity)之研究。這個世界，乃是在人的意識範圍內、顯現出了它自己；然後，人的意識又賦予了這個世界它的意義。胡塞爾稱這種富有生命經驗的動態歷史場域，乃是一個「生活世界」(Lebenswelt)，並且提議針對其基本結構(essential structures)與其實質顯現(manifestations)進行學術探討。²⁸

最後，有關胡塞爾的研究途徑，現象學者 Klaus Held 也作了很好的說明。他說，「在胡塞爾的研究之中，現象學作為一種哲學，已經成為對存在(being)的“構成分析”(constitutive analysis)了；而“存在”指得是在主觀意識裡面被構成的一種客觀向度」。²⁹ 因此，若胡塞爾仍在人世，一定樂見他之後的各種類型的研究者，尤其是文化地理學及各類文化研究學者，對「生活世界」之基本構成的研究，已有可觀進展了。

四、由地方的構成反思「現代空間」

由以上的討論，我們見到了一種現象學觀念之下的「地方構成」研究。我們探究了生活世界裡的「時空脈絡」如何建構地方、如何建構社會。而「地方構成」作為一種研究論述，可以讓我們對「現代空間」作出比較深刻一點的檢驗與思考。以下，概分三點作論述：

²⁸ Richard Peet, *Modern Geographical Thought*, 同前, 39. “Husserl’s phenomenology thus brings together…Kantian themes of the constituting or creative activity of consciousness. The world reveals itself to the view of consciousness which confers on it its meaning. Husserl called the moving historical field of lived experience the lifeworld and proposes the disciplined exploration of its essential structures and manifestations.”

²⁹ Klaus Held, “Husserl’s Phenomenology of the Life-World,” in *The New Husserl: A Critical Reader*, (Bloomington: Indiana University Press, 2003), 32. Held 說道, “As a philosophy, phenomenology becomes “constitutive analysis” in Husserl’s work; “being” takes on the character of an objectivity constituted in consciousness.”



1. 「現代空間」作為一種掌控的技術

「現代空間」實踐的結果，所帶來的制式化、標準化的時空脈絡，所提供得並不是現代文明曾經承諾過的幸福：啓蒙時代哲人所想像的自由、多元、反壓迫的生活。經過檢討發覺，「現代空間」反而造成了單一化、機械化與同質化的人類生活方式。更重要的是，它將人類理解世界之「立足點」，建立在一種沒有地方特性的、寰宇皆同的、抽象的「絕對空間」理念之上。人們因而脫離了那種活生生的、傳統與未來互相開啓的、多重觀點交流互動的真實「場域」。

我們可以由「地方之建構」此觀念，再來反思現代社會。分析當現代社會興起時，如何逐漸建構了一種現代社會的「時空脈絡」。文化地理學者 Nigel Thrift 在一篇文章中論述「西元 1300-1800 資本主義者之時間意識的製造」(“Owner’s time and Own Time: The Making of a Capitalist Time-Consciousness 1300-1800”)。該文非常清楚及深入的談論了由於歐陸資本主義社會興起，工業化的生產出現之後，如何逐漸轉變了人們的時間意識，而將大多數的人們納入了一個新的時間空間脈絡之中，從而生產出來一個新的社會形式、一個資本主義所需要的勞動力社會。

Nigel Thrift 說道：現代工業，從生產流程的技術上、組織管理上都需要這一種轉變，因為大都市已成爲生產勞力的主要來源。然而，最重要的是，現代工業需要有紀律的工人們，需要那種讓機器與工人能夠合而爲一的新紀律。反過來，這種需求，則要求工人能被徹底訓練好、能將這種新的「時間結構」變成爲生活規範，能當作是一種理所當然。³⁰

因此，「時間」變成了「分門別類的時段、刻意被設計出來的規範」(compartmentalized and artificially regulated time)；是一種按工資交易計算的單位。Nigel Thrift 說「時間」，因此變成了「制式的、可量化計算的一種商品」(a formal, measurable quantity able to become a commodity)。時間，是可以被收藏(如上班族累積假期)、也是可以當資本而被花用(spent)的。這種時間觀念，都已經成了社會所共同認知的時間意識；也早已被視爲是理所當然的日常生活的。Nigel Thrift 說道，這其實是一種

³⁰ Nigel Thrift, “Owner’s time and Own Time: The Making of a Capitalist Time-Consciousness 1300-1800” in *Human Geography: An Essential Anthology*, (Oxford: Blackwell Publishers, 1996), 555.



文明社會的「霸權宰制」(hegemony)，「到了十九世紀末，西方社會所經歷的這種時間意識轉變已經完成了，已轉變到這個新的霸權之中了」。人們不再以「工作任務完成」(tasks completed)為時間度量單位，而去經驗到時間的連續性及整體性；而是被控制在「標準化分割」、「理性計算」之中，控制在一種很抽象化、卻似乎有實質價格的時間經驗之中。

另外，有關工業化生產模式對現代社會「空間」的建構，我們可以簡單引述哈維(David Harvey)的研究來作反思。哈維說道，自從十八世紀的歐陸啟蒙時代開始，新的空間實踐顛覆了原有歐陸古老傳統裡的空間組織。這種新的空間實踐，是一種專門進行「社會掌控的一種技術」(the technique of social control)。³¹「空間」，成了遂行社會掌控、監視及壓迫的一種功能。這早已引起都市地理學者的關注，因為許多美國大都會的中心地帶都成了貧民區，而那些貧民們則成了被困在某種生產流程裡面、提供廉價勞力的一種社群。

當然，哈維說，歐陸古老傳統裡也有控制型的空間機制。但其所製造的控制型「空間」，是維持在一種個別化的處置、或是強制性的監控(如關犯人)。而大部分的社群人們的空間實踐，並不是一種「被控制」的生活方式。然而，在十八世紀之後、現代社會興起的過程裡，卻漸漸出現一種全新的「空間」掌控方式，一種完全以「經濟發展」為中心的全面性控制。哈維說，「其特別之處在於：現代社會裡的國家權力，透過「空間」的實踐，執行著對人們生活方式的掌控；也讓這種控制，化身成爲一種理性的技術，沒有任何之對象差別、只是一門技術專業而已。但是，這乃是一種全面而更有系統的社會控制，而非個別化、少部分的管控(The difference lies in the way state power in the modern era becomes faceless, rational, and technocratic. And hence more systematic, rather than personalized and arbitrary.)」。³² 以上，就由哈維所分析的，由於資本主義興起，其生產方式的轉變為整體社會的「時空脈絡」的概況。這種只重視經濟生產的空間實踐，對哈維而言，乃是透過國家體制所推動的之掌控方式，乃是對人類的一種全面性、系統化的掌控。非常值得我們深思。

³¹ David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, (Oxford: Blackwell Publishers, 1990), 213.

³² David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, 同上。



2. 現代空間的社會實踐

詮釋文化人類學家紀爾茲(Clifford Geertz, 1973)曾說，文化是「人們理解世界的方式」(a way people make sense of the world)。根據以上分析，我們得知，「文化」也就是人們在「地方」上所遵行及實踐的一種時間/空間脈絡。我們亦可發現，在真實的世界裡，在每一個地方之內，其時間/空間必然是已經被社會化及脈絡化了的。因為，就我們所知，就算是最原始的部落都有自己獨特的文化形式。我們可以推論：不同的地方，經過不同文化演進歷程，自然會有不同的時間/空間脈絡。不同地方之內的人們，對時間與空間的意識與經驗也會有所不同。他們各自有著理解自己、觀看世界的獨特方式；這也造就了這個世界的豐富性與多樣性。

然而，我們反思「現代空間」及其規劃發展的實踐，卻發覺它從來沒有尊重過不同的時空脈絡，也從未平等對待過不同的地方構成。對早期的現代都市規畫者與空間論述者而言，不同時空脈絡之內所產生出來的「差異性經驗」，是完全無法被理解或被掌握之概念。因此，現代空間觀的發展與社會建構，常常「自以為是地」侵入不同的地方場域、「任意地」破壞不同的時間空間脈絡或結構；只想打造一個單一性、同質化的現代空間地景。這都是源自於「現代空間」背後所隱藏的「觀看世界」的方式。而問題是，不同地方的人們，為什麼需要放棄自己理解世界的方式？為什麼一定要活在全體皆同、絕對的、單一的經驗世界的方式之中？被強制規範的人們，又喪失了其經驗的層次與深度，其中的無奈與迷失，豈能輕忽？

現代空間的社會實踐，確實是源自於一種基本認知上的謬誤。它所造成的一個根本問題，社會學家們其實已談論得很清楚。譬如，社會學家包曼(Zygmund Bauman)即呼應了紀登斯(Anthony Giddens)與哈維(David Harvey)而表示，「現代社會」有系統地鏟除了地方社群的力量，以及否定了具有深刻價值的特色傳統，並透過國家權力而執行了對人們的新式掌控。包曼說道，(現代性)在追求建立它的社會規範時，是由現代政府去進行否定、表示不認同、並想辦法去根除那些來自於地方社區與各個傳統之中的那種緊密契合的力量(the intermediary powers of communities and traditions)。因此，當它完成了建立其現代規範時，即會將人們由其原本身處的文化涵構之中抽離出來，將他們放置入一個全新的開始；讓人們生活在一種全然只受法律規範所維



繫的社會架構之中，而這些法律規範最後又是受政府的立法機構所主導。³³

包曼在這裡，主要是點出了「現代性」的一個根本問題。它主要是透過了「國家」的手段，而系統性地進行著「去地方化」、「去價值化」的實踐。新一代的學者們已逐漸見到了這些問題，並開始推動著現代知識的轉型；而所謂「後現代」思潮的興起，即是這些知識轉型的成果。包曼在另一篇文章「社會學以及後現代」（Sociology and the Postmodern）中，說得很好。他認為：「後現代」的定義，可以稱之為「重建世界的深度」；「重建那個被現代性所奮力去瓦解的、人類對世界的深度醉心」（as restoring to the world that modernity tried hard to dis-enchant.）³⁴ 而空間研究者及空間專業界，亦亟須彌補這個錯誤，重新尋找一個空間知識的典範，來發展「現代空間觀」之外的其他方式的空間實踐方式。如此方得符合人性的基本需求、符合生活世界裡的真實空間經驗：重建一種多元性的、多觀點交織、互相開啓的經驗交流世界。

3. 「我在，故我思」：新觀點的出現

海德格在其哲學論述《存在與時間》(1927)中，曾提出過這樣一個議題，那就是：人們從出生開始，乃是沒有選擇性地「被拋擲」在這個世界中的。³⁵ 這一句話，其實並非哲人感觸之言而已。以上，探討過了有關時空脈絡如何構成「地方」，我們可以知道海德格想說的應該是：人們從出生之後，必然是生活在某種被社會化了的、

³³ Zygmunt Bauman, *The Bauman Reader*, (London: Blackwell, 2001), 203.

³⁴ Zygmunt Bauman, 同上, 191. Bauman 表示, postmodernism “as restoring to the world that modernity tried hard to dis-enchant. It is the modern artifice that has been dismantled; the modern conceit of meaning legislating reason that has been exposed, condemned and put to shame.”

³⁵ Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, (Oxford: Blackwell, 1962), 174. Heidegger 寫道: “This characteristic of Dasein’s being...disclosed in itself all the more unveiledly; we call it the thrownness of this entity into its ‘there’; indeed, it is thrown in such a way that, as Being-in-the-world, it is the ‘there’. The expression ‘thrownness’ is meant to suggest the facticity of its being delivered over.



被結構化了的時空脈絡之內。人們，必然是由他們所處的這個「時空脈絡」中，來理解世界、找到自己在世界裡的位置。正如瑞爾夫所言的，人們「從那裡觀望世界、牢牢掌握自己在萬物秩序中的位置。」(Relph, 1976: 38)

但是，海德格之言，有更深刻之意味；如果再結合胡塞爾的論述來看，他們兩位現象學思想家似乎是想傳達一個更為核心理念；那就是：人們，無論如何，皆處在某個「時空脈絡」之內，透過其內部所構成的「視域」來理解這個世界。這其實，正是笛卡兒式的理性認知、即「我思，故我在」(*Cogito Ergo Sum*)命題的一種徹底顛覆。而笛卡兒這基本命題，所謂「我作理性認知，即可證明我存在」，關係著人的根本認知方式；它奠定了一種以數理方法來掌握真理、來探究自然界秩序的科學研究精神。這是西方建構現代社會與現代文明的基石，尤其是建構現代知識的基本範式。因此，其顛覆之後的影響，將會非常深遠。

對現象學者而言，笛卡兒的命題有一個很大的盲點。那就是，數理科學的「理性認知」是抽離出其「生活世界」之時空脈絡的，終究是將這個世界當成一純然客體而進行觀察。但這種「觀看世界」的方式，現已產生一連串負面後果。已造成人們自己與這個世界的對立與分化。一方面，人們已將這個世界看成一個與自己無甚相關地一個「客體世界」，是一個可以任意消耗利用的「資源庫」。再加上，「現代空間」的「去地方化」、「去價值化」之後，現代社會大眾只剩下對物質的永恆追逐。終於，產生了一個高耗能、高污染、高消費的物質文明。因此，二十一世紀在環境生態上的異化危機，可謂是人類文明自食惡果的副作用。

因此，對新一代的學者們而言，知識型式已有一個新的命題浮現：「我在，故我思」(我存在於這個地方，所以我這樣思考)。人有自主性的主體，但並非是一個全然獨立於他人、獨立於社會、超然於世界的一個個體。人的主體性，乃是深深地建構在某個「地方場域」之中的。人出生在某一個地方或國度，就會以那個地方或國度的「視域」來理解自己、來觀看世界。人基本上乃是屬於自己所在的「地方」。人是由所身處的「時空脈絡」所生產的「地方」，來覺知這個世界、塑造出自己對這個世界的經驗。因此，在根本上，人並不是抽離世界、抽離社群的一種理性的動物；人，是「我在，故我思」的一種場所/地方/社群的參與者及實踐者。



人類知識，確實應該進行新的拓展。人對自我的理解、對世界的觀看，也應該由以客體化認知的研究模式、以數理計算為知識的範式，逐漸嘗試轉移。尤其，對這個世界的單一性的幾何空間規畫、對各個不同的「地方」與其「生活世界」時空脈絡的剷除或壓迫，確實應該停止。我們活在二十一世紀了，不應該再為了實現歐洲十五世紀的文化理想，即一味地用絕對理性的方式將世界「再現」為一套抽象數理秩序。今日，對這個世界的認知方式、對這個世界的研究，應轉移到能貼近人們在地生活歷程的經驗模式；包括對「生活世界」進行深刻的理解、對不同場域空間意義的研究、對地方傳統的重新評估、對地方知識的重新探討。這是因為，地方傳統與地方知識，裡面所蘊藏的「觀看世界的方式」，乃是當地人們與社群與大自然互動經驗之匯集，充滿了場域性的真實感與深刻度。而研究者，則是將自身觀察的「視點」放置在其所研究的場域之中；研究者與被研究者，不是主體對客體的單向掌控，而是透過互相溝通，進行著互相理解與互相開啓的過程。這種「在地知識」的新範式，對人類未來世代，可能會有重要幫助與啓發，其價值須要重新被估量。



參考文獻

- Appadurai, Arjun, 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*.
Minneapolis: University of Minneapolis.
- Cosgrove, Denis, 1985, "Prospect, Perspective, and the Evolution of the Landscape Idea,"
Transactions of the Institute of British Geographers 10.
- Duncan, James and David Ley, 1993, *Place/ Culture/Representation*. London:
Routledge.
- Giddens, Anthony, 1984, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*.
Cambridge: Polity Press.
- Gregory, Derek, 1984, "Space, Time and Politics in social Theory: an interview with Anthony
Giddens," *Environment and Planning D: Society and Space*, 2 (1984).
- Gurevich, A. J., 1985, *Categories of Medieval Culture*. London: Routledge and Keegan
Paul.
- Mitchell, Don, 2000, *Cultural Geography: A Critical Introduction*. Oxford: Blackwell
Publishers.
- Husserl, Edmund, 1950, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*,
trans.
Dorion Cairns. Hague: Martinus Nijhoff.
- Moran, Dermot, 2000, *Introduction to Phenomenology*. London and New York:
Routledge.
- 2005, *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Richard Peet, *Modern Geographical Thought*, (Oxford: Blackwell Publishers, 1998), 48.
- Relph, Edward, 1976, *Place and Placelessness*. London: Pion.
- Tuan, Yi-fu, 1974, *Topophilia*. New Jersey: Prentice-Hall, Inc.

