

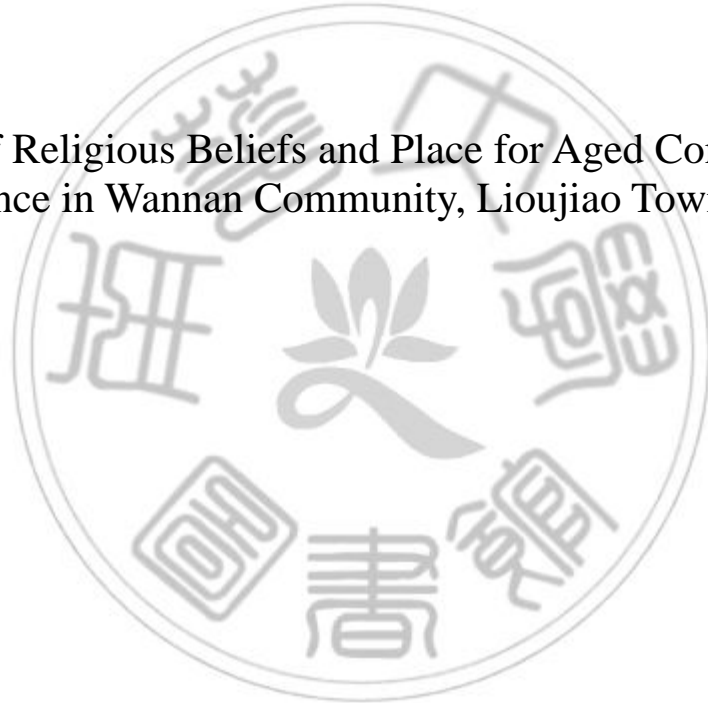
南 華 大 學

環境與藝術研究所

碩士論文

六腳鄉灣南社區的地方信仰和所在對老人社區照顧之意涵探究

A Study of Religious Beliefs and Place for Aged Community of
Significance in Wannan Community, Lioujiao Township



研 究 生：蘇柏蓉

指導教授：魏光莒 博士

中華民國 九十七 年 六 月 十 八 日

南 華 大 學

環境與藝術研究所

碩 士 學 位 論 文

六腳鄉灣南社區的地方信仰和所在對老人社區照顧之意涵探究

研究生：蘇柏蓉

經考試合格特此證明

口試委員：陳禮廷

魏光宏

魏光宏

指導教授：魏光宏

系主任(所長)：魏光宏

口試日期：中華民國 97 年 5 月 21 日

摘 要

在近幾年來，臺灣地區的人口老化問題愈來愈嚴重，自1993年起已達世界衛生組織所定義的高齡化社會，其中，嘉義縣的老人人口比率僅次於澎湖縣，是全國第二，全島最高。而隨著人口的老化比率增高，伴隨而來的老人照顧問題是不容忽視的。在老人照顧方面，除了修訂老人福利法等相關措施外，還有行政院推出的「六星計畫-社區照顧關懷據點計畫」及縣府提出的老人日間照顧、社區自主提案的老人照顧等，提供除機構式照顧外的另一照顧模式，希望能給予老人最大的快樂、尊嚴達到成功老化之境。但是對於老人社區照顧或在地老化為方針的政策，不管是「社區」照顧或「在地」老化中所指的「社區」或「在地」的涵義，應該回歸到人們所依存的「生活世界」裡的意義空間，才能了解老人意義中的「所在」，也才能深刻了解對於「生活世界」中的「所在」對老人照顧意涵，否則將只落於法令或政策的推行，而無法達成老人照顧的真意。本研究以灣南的歷史脈絡之相關聚落資料開始，再探討此脈絡下以深度訪談、參與式觀察方式，了解老人們的「所在」，再分析以老人「所在」為範圍的自主、快樂、尊嚴之老人社區照顧－灣南社區長青康樂營，並與中央所推行「六星計畫-社區照顧關懷據點計畫」及縣府提出的老人日間照顧三種不同模式的社區照顧比較，期能提供現今的老人照顧方式一個再思考方向。

關鍵詞：信仰、所在、地方、生活世界、老人照顧、社區照顧

Abstract

The aging population problem in Taiwan is getting more and more serious for the past few years and Taiwan became an aging society defined by the World Health Organization in 1993. The rate of elder people in Chiayi County is the second highest around the island, next to that in Penghu County only. The elder care problems brought by an increasing rate of aging population can't be ignored. In addition to amending the Senior Citizens' Welfare Act, the Six-Star Project ~ Community Care Plan promoted by Executive Yuan and day care centers and community spontaneity proposals presented by county governments for elder care provide another model of caring for old people besides organizational care with a view to offering the greatest happiness and highest dignity to senior citizens. However, policies based on caring for communities of elder people or aging in place should resort to the meaning of life world that people depend upon when it comes to the significance of 'community' in community care or 'in place' in aging in place. Accordingly, the locality perceived by the elders can be understood and the significance of the place in life world to elder care can be fully grasped; otherwise, only the act or policy is implemented instead of realizing the true meaning of elder care. This study starts with the villages related to the history of Wannan and then explores the location perceived by the old people through in-depth interviews and participatory observations. Wannan Community Leisure Center for Senior Citizens, the place where the elders can find their independence, happiness and dignity is further analyzed. Finally, a comparison among the community leisure center, the Six-Star Project ~ Community Care Plan promoted by the central government and day care centers for old people presented by the county government is made to provide a direction of rethinking the ways of elder care currently.

Key words: belief, locality, place, life world, elder care, community care.

目 錄

第一章緒論

第一節 研究動機與目的-----	1
第二節 相關理論和文獻回顧-----	5
一、理論探討-----	5
二、文獻回顧-----	22
第三節 研究範圍和架構-----	28
一、研究範圍-----	28
二、研究架構-----	30
第四節 研究方法和流程-----	31
一、研究方法-----	31
二、研究流程-----	32

第二章 老人社區照顧與在地老化的地方涵護意義

第一節 老人社區照顧的意涵-----	33
一、人口趨勢-----	33
二、推行老人社區照顧政策因素-----	39
三、社區照顧的意涵-----	41
第二節 老人社區照顧運作模式-----	49
一、行政院「六星計劃－社區照顧關懷據點計劃」-----	49
二、嘉義縣推行的老人社區照顧-----	52
三、灣南社區所自主提案的老人社區照顧-----	56
四、老人社區照顧運作模式比較-----	65
五、小結-----	71
第三節 社區照顧與在地老化的地方涵護意義-----	73
一、成功老化的意義-----	73

二、在地老化的「在地」意涵-----	75
三、老人社區照顧與地方涵護的意義探討-----	77
第三章 以地方來看灣南村的形成和認同	
第一節 六腳鄉的開發與灣內的形成-----	81
一、六腳鄉的地理位置-----	81
二、六腳鄉的自然環境-----	84
三、六腳鄉的開發及灣內的形成-----	86
第二節 灣南村地方的生活史-----	98
一、地方生活上的自然災害-----	98
二、朴子溪與六腳鄉-----	102
三、兵事與戰亂-----	103
四、灣南村地方的生活史-----	104
第三節 地方的形成與認同-----	109
第四節 小結-----	110
第四章 以地方來看灣南村的信仰場域	
第一節 信仰中心-----	111
一、鳳山宮-----	113
二、灣內公館娘媽堂-----	119
第二節 地方神聖空間的固定活動-----	127
一、神聖空間的意義-----	127
二、庄內的四方空間－五營-----	129
三、邊境：固定聚落空間神聖性-----	132
第三節 千歲信仰-----	135
第四節 家戶信仰活動-----	140

第五節 小結-----	150
第五章 老人生活世界中的「所在」來看老人社區照顧	
第一節 生活世界的詮釋-----	151
一、存在空間的意涵-----	151
二、生活世界的詮釋-----	152
第二節 老人在生活世界中的「所在」涵意-----	155
一、「所在」與人本心理學的心理需求-----	155
二、老人的生活路徑圖-----	159
第三節 由「所在」來檢視社區照顧-----	184
第六章 結論-----	189
參考資料-----	194

表目錄

表 1-1 艾瑞克森心理社會八大階段-----	17
表 2-1 2008 年度 03 月份灣內人口統計資訊-----	33
表 2-2 2006 年現住人口數年齡分配表-----	34
表 2-3 台灣老化指數表-----	37
表 2-4 65 歲以上老人認為理想的居住方式-----	45
表 2-5 65 歲以上老人認為理想的居住方式 (續) -----	46
表 2-6 嘉義縣老人日間照顧中心服務內容-----	54
表 3-1 六腳鄉的開墾時間-----	86
表 3-2 嘉義縣六腳鄉各地區拓墾表-----	87
表 3-3 1904 年灣內區和六腳佃區管轄區域-----	91
表 3-4 六腳鄉在日據時期原「廳」和「支廳」之各行政區域範圍-----	92
表 3-5 六腳鄉在日據時期廢「廳」為「州」「郡」制度下各所屬行政區域-----	94
表 3-6 昭和十六年東石郡行政區域-----	95
表 3-7 清代時期嘉義地區發生水災情形-----	99
表 3-8 清代時期嘉義地區發生地震情形-----	100
表 4-1 鳳山宮的建廟延革-----	117
表 4-2 歲時節日的祭祀-----	143
表 5-1 以基本需要的滿足為主的需求項目和心理指標-----	157

圖目錄

圖 1-1 存在空間的基本圖示-----	9
圖 1-2 馬斯洛修正後的需求層次圖示-----	19
圖 2-1 95 年區域別 65 歲以上總人口比率%-----	35
圖 2-2 嘉義縣各鄉鎮市老年人口比例統計圖-----	36
圖 2-3 台灣老化指數表折線圖-----	38
圖 2-4 老人照顧的連續性光譜-----	41
圖 2-5 社區照顧關懷據點與相關照顧服務資源關係圖-----	51
圖 2-6 社區照顧圖-----	53
圖 2-7 社區照顧資源分類圖-----	53
圖 2-8 嘉義縣老人日間照顧執行流程-----	55
圖 2-9 娘媽堂廟埕的花台是聊天的好地方-----	60
圖 2-10 娘媽堂廟埕泡茶、聊天-----	60
圖 2-11 娘媽堂廟埕前跳健康操-----	60
圖 2-12 跳車鼓-----	60
圖 2-13 廟埕前的藝文演出-----	60
圖 2-14 廟埕前的藝文演出-----	60
圖 2-15 量血壓-----	61
圖 2-16 廟埕前的隨性活動-----	61
圖 2-17 長青康樂營的活動-----	61
圖 2-18 長青康樂營的活動-----	61
圖 2-19 村民提供的蔬菜供午餐煮食-----	61
圖 2-20 長青康樂營的總鋪師-----	61
圖 2-21 大家一起撿菜-----	62
圖 2-22 一起準備午餐-----	62
圖 2-23 午餐的準備工作-----	62
圖 2-24 環境打掃-----	62
圖 2-25 午餐的食材-----	62
圖 2-26 綠豆湯自由飲用-----	62
圖 2-27 灣南社區團隊人力組織分配-----	63
圖 2-28 灣南社區自主提案的老人照顧組織執行流程-----	64
圖 2-29 社區照顧關懷據點、社區、老人照顧運作關係圖-----	65
圖 2-30 縣府推動的老人日間照顧中心與社區、老人照顧運作關係圖-----	66
圖 2-31 灣南社區自主推行的長青康營與社區、老人照顧運作關係圖-----	67
圖 3-1 嘉義縣十八鄉鎮市位置圖-----	82
圖 3-2 六腳鄉內的各村莊位置圖-----	83
圖 3-3 六腳鄉位置圖-----	83
圖 3-4 嘉南大圳區域平面圖-----	85

圖 3-5 明清時代漢人遷臺路線圖-----	88
圖 3-6 乾隆臺灣輿圖之六腳鄉位置-----	89
圖 3-7 乾隆臺灣輿圖之六腳鄉位置-----	89
圖 3-8 光緒輿圖並說嘉義縣圖之灣內位置-----	90
圖 3-9 臺灣堡圖之灣內位置-----	93
圖 3-10 日治時代繪製的台南州大觀-----	96
圖 3-11 灣內的紅磚屋-----	106
圖 3-12 灣內的竹筒仔厝-----	106
圖 3-13 灣內的一般民宅-----	107
圖 3-14 灣內的現代住宅-----	107
圖 3-15 灣內的一般民宅-----	107
圖 3-16 灣內一般住宅-----	107
圖 3-17 灣內的農村一角-----	107
圖 3-18 灣內的農村一角-----	107
圖 4-1 鳳山宮-----	115
圖 4-2 農曆三月十六日的酬神活動-----	115
圖 4-3 農曆三月十六日鳳山宮的酬神活動-----	115
圖 4-4 鳳山宮的門神彩繪-----	115
圖 4-5 鳳山宮的主神－武德英侯-----	116
圖 4-6 武德英侯聖旨勒封的石碑-----	116
圖 4-7 鳳山宮內所奉祀的福德正神-----	116
圖 4-8 鳳山宮內所奉祀註生娘娘-----	116
圖 4-9 鳳山宮內所奉祀的玉皇大帝-----	116
圖 4-10 鳳山宮內所奉祀的南斗星君-----	116
圖 4-11 鳳山宮內所奉祀的北斗星君-----	117
圖 4-12 鳳山宮內的彩繪-----	117
圖 4-13 灣內公館娘媽堂及金爐位置-----	123
圖 4-14 灣內公館娘媽堂-----	123
圖 4-15 娘媽聖誕千秋的祭祀活動-----	124
圖 4-16 娘媽聖誕千秋的酬神活動-----	124
圖 4-17 娘媽堂聖誕千秋的酬神戲棚-----	124
圖 4-18 娘媽堂聖誕千秋各分靈回祖廟-----	124
圖 4-19 娘媽堂聖誕千秋的進香香條-----	124
圖 4-20 娘媽堂聖誕千秋的進香香陣-----	124
圖 4-21 娘媽堂聖誕千秋的進香神轎-----	125
圖 4-22 娘媽堂聖誕千秋各分靈回祖廟-----	125
圖 4-23 各分靈的進香活動-----	125
圖 4-24 傳說為鯉魚穴的水池-----	125

圖 4-25	娘媽堂的藥籤-大人科-----	125
圖 4-26	娘媽堂的藥籤-眼科-----	125
圖 4-27	娘媽堂的藥籤-小兒科-----	126
圖 4-28	鳳山宮和娘媽堂的籤詩-----	126
圖 4-29	極具靈驗娘媽堂的收驚-----	126
圖 4-30	娘媽堂的藥籤-----	126
圖 4-31	中心-四方的架構-----	131
圖 4-32	灣內的神聖空間及各營頭位置-----	132
圖 4-33	灣內的千歲信仰-----	137
圖 4-34	池府千歲-----	138
圖 4-35	池府千歲的香爐-----	138
圖 4-36	李府千歲-----	138
圖 4-37	龍安宮的主神刑府千歲-----	138
圖 4-38	刑府千歲-----	138
圖 4-39	龍安宮的籤詩-----	138
圖 4-40	朱府千歲-----	139
圖 4-41	朱府千歲的外觀-----	139
圖 4-42	朱府千歲的聖籤-----	139
圖 4-43	朱府千歲的五營頭-----	139
圖 4-44	奉安宮-----	139
圖 4-45	奉安宮內主要祭祀爲田都元帥、三府千歲及趙府千歲-----	139
圖 4-46	神明廳、神明彩及公媽-----	141
圖 4-47	每日晨昏的祭祀活動-廳頭-----	141
圖 4-48	每日晨昏的祭祀活動-天公爐-----	141
圖 4-49	每日晨昏的祭祀活動 -門神-----	141
圖 4-50	八月十五日土地公枋-----	145
圖 4-51	七月的燈篙-----	145
圖 4-52	七夕的油飯-----	145
圖 4-53	七月十五拜地基主-----	145
圖 4-54	七月十五日的普渡-----	146
圖 4-55	拜好兄弟-----	146
圖 4-56	中秋節拜土地公的牲禮-----	146
圖 4-57	初一、十五的犒兵-----	146
圖 4-58	冬至拜湯圓－眾神明-----	146
圖 4-59	冬至拜湯圓－天公-----	146
圖 4-60	冬至拜湯圓－公媽-----	147
圖 4-61	尾牙時拜牲禮-----	147
圖 4-62	農曆十月十五日三界公生-----	147

圖 4-63 除夕祭拜各神明與公媽-----	147
圖 4-64 新年要準備年飯-----	147
圖 4-65 頭牙的牲禮-----	147
圖 4-66 年飯放入米桶內代表年年春年年有-----	148
圖 4-67 初九的天公生-----	148
圖 5-1 到娘媽堂上香-----	185
圖 5-2 灣南的菜市仔和店仔-----	188
圖 5-3 灣南的菜市仔和店仔-----	188

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

嘉義縣六腳鄉截至 97 年 3 月底整鄉總人口數為 27201 人，是一典型的農村社會，村中農人過著日出而作，日落而息的傳統農村生活，這是他們主要的生活模式。嘉義縣六腳鄉因人瑞眾多，因此有「長壽之鄉」美譽，其老年人口比率¹依林憶君（2006）的研究統計中，占 19.8%是全嘉義縣之冠，而嘉義縣的老人人口比率又是全島之冠，所以，在「長壽之鄉」的美譽下，老人照顧問題也相對的浮現。²

由灣南社區所辦理的「長青康樂營」是以敬老活動出發，為社區自行辦理的老人照顧活動，由老人服務老人，其活動地點是整個村庄的神聖中心—娘媽堂的廟埕和活動中心，雖然長青康樂營為灣南社區發展協會所辦理，但服務的對象包括了灣南村、灣北村及鄰近認同的村落，另有地方人士提供廟旁的土地種植蔬菜，每星期一、三、六在社區活動中心內由年輕老人們分組炊食，未輪到或忙完者，則在廟埕旁唱歌、跳健身操，廟埕是完全開放，完全善用廟埕如此重要的公共空間，除了信仰的意義外，在此神聖氛圍下，給予精神的寄託，將社區的事務與信仰結合，給予社區和信仰的一種文化認同感。³

對於老人的各項福利照顧，在近幾年有從上執行的行政院「六星計畫—社區照顧關懷據點計畫」，提供65歲以上老人關懷訪視、電話問安、諮詢及轉介服務、餐飲服務、健康促進活動等多元服務，另外也有縣府對縣內老人問題所提出的老

¹老人人口比率的計算方式為：65 歲以上人口占總人口的比率%

² 李憶君，《嘉義縣老人社區照顧多元方案之研究-以六腳鄉灣南社區為例》，中正大學社會福利研究所碩士論文，2006，p.7。

³黃小娥，〈信仰空間與社區療護之意涵探討-一個在地社區的實踐〉，《環境異議:文化景觀的想像研討會》，2006，p.65。

人日間照顧服務，對於年滿65歲以上，生活可自理或身心輕度失能、較缺乏社會參與之老人健康服務、生活照顧、文康休閒、社區聯誼活動等，甚至對於生活無法自理的老人也有機構式照顧服務，可見政府對老人福利的重視，也是針對臺灣地區人口老化問題的一種解決方法。但從中央一直到縣府的老人照顧發展，最後卻陷入金錢的大量投注及標準化的法令流程中，「在地老化」為理想目標的理念下，卻缺乏以當地人的角度來理解事物及看待各地不同的文化特色，也忽略地方信仰對人們深層的意義，因為地方信仰是人民在與土地互動過程中，他們為了擺脫對環境的恐懼與生命所遇挫折時心靈的寄託，但卻在現代思維方式下，忽略了信仰裡的彰顯個體生命的意義及提升精神生活層次的力量，這些力量更是人們面對挫折時，強大的支持來源，這些都必須由老人所居的「地方」去理解。

人們在為社會、子女付出一輩子的青春後，期盼的就是一種平安、尊嚴與喜樂，但在面對高齡化的社會裡，老人照顧問題將是社會的一大問題。而面對老人定義其看待人生的意義與價值時，其所包含的層面，應含括身體、心理層面，甚至在精神性與意義的探索層面中更應涵蓋了信仰、價值及宗教等的全人探討。所以對於老人生命的追尋及意義的探索，必須從老人生活的地方，探求其獨特的地方文化形成，從地方歷史的範疇及老人生活的軌跡，才可幫助我們理解老人生活世界中意義所在。⁴這即是以當地人的「視域」來理解事物的方式。⁵

灣南社區所在的位置，是臺灣傳統鄉村與地方聚落，是典型的農村社會，社區內所設置的「長青康樂營」是針對老人所設置，由下往上成立的「社區式的長青康樂營」而非老人照顧中心，活動的空間是村莊的神聖中心—娘媽堂的廟埕，在神聖中心的神聖氛圍下，得到身心安頓。在人民所居的地方，其內涵深遠而豐

⁴整理自魏光莒，〈地方知識研究〉上課筆記

⁵所謂「視域」，胡塞爾認為，「這個『視域』的概念，就是區別『客體化世界』與『生活世界』的關鍵。換而言之，『生活世界』的主要結構特性就是：這個世界的真實向度，不是作為一個被客觀化的實體，而是作為理解一切事物的根本『視域』(horizon)。」

魏光莒，〈『生活世界』：由『視域』理論到『場域』理念〉，《南華大學環境與藝術學刊第四期》，2006，p18

厚的價值，地方信仰內含深層的文化意涵，生命中重要的意義、倫理、道德、價值等，因信仰而得以傳承與延續，但在現今的寰宇性世界觀及理性工具所主導的世界下，地方變成同質性的空間，人可以單獨抽離了這些情感的所在，而地方信仰的精神內涵，也迷失在此思維下，但是現代人以爲可以掌握世界，但卻更迷網了。

所以，做爲「生活世界」裡，理解一切事物根本的「視域」，尋找地方「所在」的深層意涵及地方信仰對老人生命得以安頓的涵護意義，即是本篇論文所欲探究的。

因此，本論文之研究目的爲：

一、發覺地方信仰對老人的內在涵護意涵。灣南社區是一個以傳統農業爲主的社會，地方信仰活動已經是生活的一部份，從每天清晨的三柱香開始，到每年地方廟宇的聖誕祭祀，表達對天、地、神的敬仰，以居民的視域來探討此對居民的涵護意涵。

二、探討老人在生活世界中意義的「所在」。什麼會使一間廟宇、一個社區或活動中心成爲地方，而不只是廟宇、社區或活動中心，因爲這些都是人們所創造有意義的空間。對於這些「所在」，是由人們經由「主體創造性」的活動而產生，才能塑造出一個地方的特色。而這些地方性中被視爲特殊或值得記憶的性質，經過人的主體創造，成爲個人或群體透過經驗、記憶和意向而發展出對地方的深刻依附力，而這些「所在」，在家鄉宗教信仰的神聖氛圍下的一種保護、身心安頓下，給人無法抹滅的情感，不是用歐幾里德的幾何觀念來探討就能明白，這些所在的力量，也是撐起人們生命意義的支柱。

三、地方中的神聖中心對老人照顧的意義。何以人們的意義向度，是以此神聖中

心所圍的神聖向度所貞定，探討其如何能滿足人們的深層照護意義。

四、比較在地方神聖中心及老人意義「所在」為範圍的自主老人社區照顧方案—

「灣南社區長青康樂營」一個快樂、尊嚴、成功在地老化的社區照顧，與中央提出的「社區照顧關懷據點」、縣府提出的「老人日間照顧中心」比較，給迷失在政策規劃的老人社區照顧，一個能真正成功老化的思考方向。

第二節 相關理論與文獻回顧

一、理論探討

(一)地方信仰

宗教信仰一直是人類從古至今主要的精神生活，其建構出社會成員共同的宇宙觀、社會觀、價值觀、人生觀等觀念體系的信奉與遵行，形成了人們的精神支柱與行動指南，更進一步支配了民眾的社會活動與精神活動，成為民眾精神生活的依歸。⁶

早期臺灣的開發，由大陸渡海來臺開墾，面對的是各種天災、人禍，所以往往尋求庇佑。在漢族移民生活史中，為擺脫對環境恐懼與心靈有所寄託，常會攜帶家鄉的神祇以尋求保佑，因為當人們在面臨各種困難與挫折時，所產生不安甚至可能危及生命時，為了尋求基本生命安全及心靈慰藉，往往祈求超自然的神聖力量降臨，以紓解各種壓力和困頓，深層的宗教信仰文化就成為了人們賴以生存的支柱。而最初的開發，聚落尚未形成，所以攜帶的家鄉神明大多奉祀家中，後經人際的互動、聚落的形成等，在家的神祇也因家族、村民的團結、靈驗事跡等，逐漸成為大廟，而廟埕也成為各種活動、聚會等不可缺少的場地，以凝聚了地方的團結，廟宇成為一個聚落中「居有群」認同的象徵，其發展與聚落的「存在空間」，多依聚落中心廟宇的各種宗教文化活動，而賦予「神聖性」。⁷在人們生存之需求上，常藉由信仰的神聖性而尋得其生活意義。臺灣漢人社會中的生活方式，即使受到外來政治、經濟之影響，社會有所改變，其基本宗教文化模式改變並不大，也由此建構了社群生活的基本模式，其富有濃厚的地方場域之意義。因

⁶ 鄭志明，〈社區文化的宇宙圖式與神聖空間〉，《南華大學環境與藝術學刊》第二期，2001，p.59。

⁷ 潘朝陽，《台灣傳統漢文化區域構成及其空間性——以貓裏地區為例的文化歷史地理詮釋》，台灣師範大學地研所博士論文，1994，p.118。

此，在台灣，信仰不只是「神界」的崇拜，更是人們歷年來藉以安身立命的在地生活基本秩序。

因此，宗教強化了人類應付人生問題的能力，這些問題如死亡、疾病、饑荒、洪水、失敗等等，在遭到各種悲劇、焦慮和危機的衝擊時，宗教可以慰撫人類的心理，給予居民安全感和生命意義，宗教也增加了居民共有的經驗和社會溝通的深度。⁸

信仰給予人們心靈寄託及身心的安頓，它主要在求得和諧與均衡，這即是信仰中的宇宙觀，其追求的是「三層面的和諧均衡觀」是指要達最佳或最理想的健康興盛狀態，就應該努力保持三系統的和諧與均衡，即個人或有機體系統、人際關係系統、自然關係系統，其最基本是達到個人有機體的建康狀態是首要工作，再到人際關係中的家族或親族甚至延伸到超自然界的祖先維持和諧關係，另一方面又延伸到鄰人以及聚落的和諧關係上，在自然關係系統上，維持了所謂的「天人合一」的境界。⁹

真正的宗教信仰總是一個特定集體的共同信仰，而居民忠於這些信仰並履行相關的各種儀式，其是屬於這個群體的東西，它促使居民團結一致，因為成員感到他們共有的信仰，使他們相互之間團結一致，居民以共同的方式來思考有關神聖世界及其與凡俗世界的關係問題，他們還把這些共同的表象轉變為共同的實踐。¹⁰在透過宗教信仰的「公共儀式」(public rituals)中，促進群體共通認知，更加深了居民的集體認同。¹¹

因此，人們對於宗教信仰，不僅是人們在面對各種天災、人禍、及人生問題時的最大支持力量，也是聚落發展成居有群的認同力量來源，它更是人們身心得

⁸ 基辛 (R.Keesing) 著，張恭啓 于嘉雲合譯，《文化人類學》，台北：巨流圖書，1989，p.383。

⁹ 李亦園，《文化的圖像（下）宗教與族群的文化觀察》，台北：允晨文化，1992，p.67-p68。

¹⁰ 涂爾幹著，芮傳明、趙學元譯，《宗教生活的基本形式》，台北：桂冠圖書股份有限公司，1992，p.45。

¹¹ 崔時英 Michael Suk-Young Chwe 著，張慧芝 謝孝宗譯，《理性的儀式—文化、協調與共通認知》，台北：桂冠圖書股份有限公司，2004，p.7-9。

以和諧及均衡，更擴展到維持「天人合一」的境界。居民生活的基本秩序，即透過信仰與儀式象徵中，達到和諧均衡的神聖宇宙觀、身心的安頓，也延伸到鄰人以及聚落的和諧關係及自然關係系統上，促進居民共同認知及地方的認同。

(二)存在空間

人文主義地理學的「空間」理念，其是由「存在現象學地理學」(existential phenomenological geography)所強調的「主體性空間」(subjective space)築置而成即是「存在空間」(existential space)¹²。此「存在空間」，依恩特利肯(J.N. Entrikin)的說法：「即是人含容、參與並且直接關懷而不斷發生『意義』的空間，在此空間中，人與人、人與世界具有一個聯結關懷的共同意向所形成的意義性網路。」¹³

此「存在空間」依段義孚的說法，實則為一種「自我中心空間」¹⁴，即是由「主體之人」作為空間的中心點而往外圈擴展，在此擴展的過程中，「主體人」不斷賦予層層空間以意義和價值。潘朝陽據此提出了存在空間的說法認為「主體」乃是以其主觀意志而跟生活的世界發生各種「距離」、「關係」，透過此「距離」以及「關係」形成了「空間性」，依「空間性」之構成，「存在空間」因而產生，其本質實由「主體」建構，其本身為一內在的深層性空間，則「存在空間」實由「主體」透過其「自由意志」所設計、創造的「所在」(place)組成、構造而成，一個「所在」，即某「主體」於其生活空間中經由其本身而根據某參點投射出意義網路之後而形成，也就是人們依客觀存在物為參考點來建立其「主體性中心」，再依此中心以自己的自由意志來創造自主的空間，並賦予人文上的各種特殊意義。¹⁵

¹² 潘朝陽，《心靈·空間·環境：人文主義的地理思想》，台北：五南，2005，p.69。

¹³ 潘朝陽，《心靈·空間·環境：人文主義的地理思想》，台北：五南，2005，p.69。

¹⁴ 潘朝陽，《心靈·空間·環境：人文主義的地理思想》，台北：五南，2005，p.69。

¹⁵ 潘朝陽，《心靈·空間·環境：人文主義的地理思想》，台北：五南，2005，p.71-p74。

以六腳鄉灣南村為例，整個村落是村民的「存在空間」，其內部的意涵，不是以長、寬、高或遠近來決定，而是村民投注他們的主體意識在各事物上，如大廟前，林投樹旁，涼亭下等，而成爲村民的「所在¹⁶」。「所在」須以「主體我」的角度爲核心來思考。「主體我」在所占的空間中，不斷地與所占有的空間發生著「存有」的意義和價值，使原本空洞、中性、皮相的空間，轉化成充滿深層意涵和結構的人文空間，而成爲一個「所在」。¹⁷

所以「存在空間」由富意義和價值的「所在」組成，富有極深的意義與價值，若抽離人的「意向」，將無任何意義。因而，探討存有的空間，必須探討人的意向。

Norberg-Schulz提出存在空間由「中心及所在(場所)(centre and place)」、「方向及路徑(direction and path)」、「區域及範域(area and domain)」三個要素所構成，「存在空間」的基本圖式即是此三要素互相關係建立而成，而「中心及所在」代表了存在空間的親近與分離；「方向及路徑」表示了之間的連接關係，而「區域及範域」則顯示了內與外之間的封閉關係。¹⁸

¹⁶ 潘朝陽教授指出，「place」的譯法有「地方」、「場所」和「所在」，而潘朝陽教授將「place」譯爲「所在」，主要是認爲，「所在」是人在 place 中之主體性自我存有的不斷開顯和創造，而「所在」則有在該「所」而有「存有」之意思，「所在」必連「所爲」，如此建構出「空間存有論」之意味。潘朝陽，《心靈·空間·環境：人文主義的地理思想》，台北：五南，2005，p.72。

¹⁷ 潘朝陽，《心靈·空間·環境：人文主義的地理思想》，台北：五南，2005，p.73。

¹⁸ 廖本全、李承嘉，〈「存在空間」的詮釋：傳統空間規劃的一個省察〉，台灣土地研究，(6)1，2003，p.96-p97。

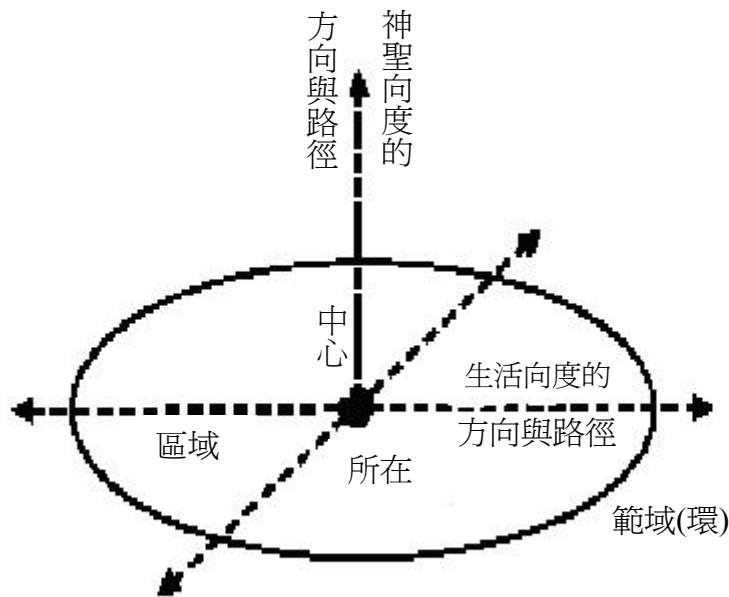


圖1-1：存在空間的基本圖示

資料來源：廖本全、李承嘉〈「存在空間」的詮釋：傳統空間規劃的一個省察〉，台灣土地研究，(6)1，2003，p.97。

(三) 神聖中心

存在空間依人之主體存有的創造而構成，無論空間尺度的大小，必有神聖向度，「路徑」依其「方向」，而有垂直的「神聖向度」，另外，又有水平的「生活向度」，此「路徑」形成張力，使人們的意義網路就此開展，在此「方向」和「路徑」，是依「神聖向度」給予貞定，在水平的生活路徑上，能通往平安和安詳。¹⁹

以六腳鄉灣南村居民而言，神明廳就是家的神聖中心，在臥室、埕等地點間移動，便構成路徑，這些都是地方(所在)，形成了完整、有意義的範圍；六腳鄉灣南村的整個村落，可視為一個「存在空間」，村廟為其具神聖向度的中心，而

¹⁹ 潘朝陽，《心靈·空間·環境：人文主義的地理思想》，台北：五南，2005，p.76-78

村的五營為其「環」。人在「環」的神聖空間內，受到保護，身心得以安寧及平靜，若失去「環」則失去和諧與均衡，如無根的浮萍，身心無法得到安寧及平靜。

而神聖空間的建立需要一個象徵神聖存在的「中心點」，「中心」就是宇宙面發生突破點（break）之處，在那裡，空間成了神聖的，因而也成了最真實的。

20

伊利雅德（Mircea Eliade）認為「宗教人想要儘可能接近的活在世界的中心」。²¹

而且認為聖殿或宮殿乃真實地位在世界的中心上，宗教人也希望他自己的住家位在中心上，並且成爲一個宇宙圖像。完美的中心—聖殿，只要進入，就可以確保與諸神世界的共融交往。²²宗教人只能活在神聖世界中，如此才能擁有一個「真實的存在」，因爲環繞他居住世界之外是混沌、毫無形式，未被祝聖而未宇宙化的空間，而人們透過儀式來建構神聖空間，把混沌、不定、未成形的地區，透過儀式，重複了宇宙的創生，象徵地將它轉化爲宇宙，人們的生命歷程在追求一個現世間的生活與生命之永續，由此建構出一個與神聖共融交往的機會。²³

因此，「廟宇」對人們而言，當然也不只是一棟「建築」而已；透過他得以深入窺探屬於他們的「宇宙秩序」之管道。反過來說，「廟宇」則是他們「理解世界」的一個主要方式。滿足了地方人們存在於世間「安身立命、自我定位」的根本需求。²⁴

(四)地方和所在

一個地方，或是能稱得上「地方」（a place）的一處所在，必然有一個「深

²⁰Mircea Eliade，楊素娥 譯，《聖與俗：宗教的本質》，台北：桂冠圖書，2001，p.29-31。

²¹ Mircea Eliade，楊素娥 譯，《聖與俗：宗教的本質》，台北：桂冠圖書，2001，p.93。

²² Mircea Eliade，楊素娥 譯，《聖與俗：宗教的本質》，台北：桂冠圖書，2001，p.93。

²³ Mircea Eliade，楊素娥 譯，《聖與俗：宗教的本質》，台北：桂冠圖書，2001，p.111-113。

²⁴魏光苕，《地方的深度：現象地理學的初探》，南華大學，南方凝視與環境藝術研討會，2007，p.12。

度」。人文地理學家瑞爾夫 (Edward Relph) 在其著作《地方與無地方性》(Place and Placelessness, 1976) 裡主張, 「地方」是人類的世界經驗裡一種「深遠而豐富」的面向, 理解「地方」的重要關鍵, 在於「地方」, 不僅是表面的特性, 不是刻板的印象與慣例, 而是具有深刻的特質。²⁵

「地方」既看似簡單卻又複雜, 其是人文地理學裡重要的概念, 甚至可說人文地理學就是「地方」的研究, 「地方」有時暗示了所有權, 特定區域, 「萬物之所, 各安其位」, 意指著在社會—地理基礎的世界上, 事物其特殊秩序, 這些都是指地方, 不同「地方」的定義, 交織出「地方」不同的魅力。²⁶所以, 地方不僅是世間事物, 還是認識世界的一種方式, 地方也是一種觀看、認識和理解世界的方式, 當我們把世界視為含括各種地方的世界時, 就會看見不同的事物, 其中我們也會看見人與地方間的情感依附和其間的關連, 透過如此, 我們也會看見意義和經驗的世界。²⁷段義孚認為, 透過了人類的感知和經驗, 我們得以透過地方來認識世界。²⁸

所以是什麼使一間廟宇、一個社區或活動中心成為地方, 而不只是廟宇、社區或活動中心, 因為它們都是人們所創造的有意義空間。它們都是人們以某種方式把情感依附在其中的空間, 也可以說地方的定義就是有意義的區位。

段義孚也曾在其《Space and Place: The Perspective of Experience》一書中, 提到: 「地方乃是生物所需感覺價值的中心所在」,²⁹並又說「地方是一個特殊的物體, 它並非像一般有價值的物品般, 可以隨意攜帶或搬動; 但卻可以是一個“價值的凝聚”, 乃人類居停的“所在”」³⁰。「地方」他透過許多方式來呈現自己, 在其中地方親切的經驗、記憶、景觀等, 透過人們對它的感覺而凝聚了人

²⁵ 魏光莒, 《地方的深度: 現象地理學的初探》, 南華大學, 南方凝視與環境藝術研討會, 2007, p.4。

²⁶ Tim Cresswell 著, 徐苔玲、王志弘譯, 《地方: 記憶、想像與認同》, 台北: 群學, 2006, p.5-p6。

²⁷ Tim Cresswell 著, 徐苔玲、王志弘譯, 《地方: 記憶、想像與認同》, 台北: 群學, 2006, p.21。

²⁸ Tim Cresswell 著, 徐苔玲、王志弘譯, 《地方: 記憶、想像與認同》, 台北: 群學, 2006, p.35。

²⁹ Yi-Fu Tuan 著, 潘桂成譯, 《經驗透視中的空間和地方》, 台北: 國立編譯館, 1998, p.2。

³⁰ Yi-Fu Tuan 著, 潘桂成譯, 《經驗透視中的空間和地方》, 台北: 國立編譯館, 1998, p.10。

的信念、情感和生活經驗，經由地方把人們內在最真切的情感呈現出來，以建構出生活世界中我們真實的所在。

政治地理學者阿格紐(John Agnew,1987)其把區位、場所(locale)、地方感，做為「有意義區位」的三個基本面向。「區域」是指其位置，是固定於地球表面的座標；「場所」，其指社會關係的物質環境，是真實的地方樣貌，在其中的人，以其所在的社會身分生活，而「地方感」，是指人類對於地方有主觀和情感的依附。³¹在這裡，「空間」因而有別於地方，它與時間相同，構成了人類生活的基本座標，但是，當人們將意義及主觀情感投注於局部空間，並以某些方式依附在其中，這樣，空間就成了地方。³²

「地方性」是經由人「主體創造性」的活動而產生，其能塑造出一個區域的地方或鄉土特色。³³地方性中被視為特殊或值得記憶的性質，包括獨特的物理特性或可意象性(imageability)，或特殊意義及神話事件等，經過人的主體創造，成為個人或群體透過經驗、記憶和意向而發展出對地方的深刻依附力，並經由此依附關係產生瞭解與被瞭解的熟悉感，以及一種對地方深厚的關懷，獲致得其所(in place)的安居，即是「地方感」³⁴

「所在」(place)是「存在空間」的實際運作之焦點，「所在」乃是人們在其中不斷地生發其「存在意義」的地方，它必須以「主體我」當核心才能夠被了解，「主體我」在其中不斷地發生著「存有」的意義和價值，使此原屬的空間轉化成充滿深層意涵的空間。

³¹ Tim Cresswell 著，徐苔玲、王志弘譯，《地方：記憶、想像與認同》，台北：群學，2006，p.14-p15。

³² Tim Cresswell 著，徐苔玲、王志弘譯，《地方：記憶、想像與認同》，台北：群學，2006，p.19。

³³ 廖本全、李承嘉，〈「存在空間」的詮釋：傳統空間規劃的一個省察〉，台灣土地研究，(6)1，2003，p.88。

³⁴ 廖本全、李承嘉，〈「存在空間」的詮釋：傳統空間規劃的一個省察〉，台灣土地研究，(6)1，2003，p.88。

依卡爾·雅斯培(Karl Jaspers)，的觀點定義「所在」的意蘊：³⁵

- 1.世界並無任何「客觀的中心」(the objective center)可以做為任何地方的中心。
- 2.世界唯一的中心，對任何人而言，只是「我」以一個「存在的個體」所占有的位置。
- 3.一個「存在的個體」是以兩段相續的方法界定了以他自身為中心的「所在」。
 - 他以客觀的世界為參考點來獲得其「主體性」中心。
 - 他以他的「主體性中心」來投射一個「存在性世界」(existential world)

所以一個村落可當成一個「中心化的所在」，居民以村大廟為其「中心」，而村「四境」就是所圍之「環」，假若人們生活在「環內」，依賴「中心」和「界誌」，以獲致安寧、鎮靜，而使其「存有」得到安頓，人在「環內」才能「根深固蒂」，相反地，人若失掉其「存在空間」之「環」，則其「存有」勢成飄萍，其生命將若無根的浮萍。³⁶

但歐陸自啓蒙時代(Enlightenment)以來，受到文化上新視野的開拓，以及牛頓物理力學的啓示，發展出來一個崇尚數理幾何的理性世界觀。這種世界觀的核心意義，乃追尋著宇宙間由數理所架構起來的永恆真理，尤其，想藉由數理中的「普世真理」(Universal Truth)，來發展出文明的基本規範。在這種文明的發展下，「空間」成爲一種「歐幾里德式」的空間論；它是無限的寬廣延伸。是同質性的客體存在；是一種幾何學上的絕對價值。而在另一方面，傳統社會、聚

³⁵ 潘朝陽，《心靈·空間·環境：人文主義的地理思想》，台北：五南書局，2005，p.73。

³⁶ 潘朝陽，《心靈·空間·環境：人文主義的地理思想》，台北：五南書局，2005，p.76。

落與城鎮所積孕出來的「地方」，則因不符合現代的理性價值觀，而被乎略。³⁷但是，六腳鄉灣南村娘媽堂的廟埕前和旁邊的林投樹是居民聊天的地方，這個由傳統社會所孕育出來的地方，無法以「歐幾里德式」的空間論來述說，廟埕前居民跳舞、唱歌，這些地方，由村民投注其主觀之情感及依其主體意識的「所在」，構築其深切的地方感。在其內，人與地方的情感連繫，人們所共同擁有的記憶，所共築對地方的集體認同感，這是這地方的人們所凝聚的力量。海德格在解釋「生命存有」(Being)，認為「存有」是脫離不開其生活世界的，必然有一場所，他以「Dasein」(存在於此)說明存有，其所思考的是如何安頓及讓人再度學習如何平安的在世存有，海德格在「建築、居住、思考」(Building Dwelling Thinking)這篇文章中，認為「居住」視為人存在之本質，「存有」是一種定居的現象，人乃透過定居之行為來彰顯其本性，海德格也引申居住的意思，其同時具有珍惜(to cherish)、保護(to protect)及保育(to preserve)的意思，由此，他引申居住的意義即是置身在平安之中，平安地身處在一種自由及保育的狀態中，亦即存在於一個能「護衛各個物體之本性」的自由範疇中，居住就是為了保育生活世界中的渾然一體的四重奏(或四重層面)－大地、穹蒼、神靈、生命體。³⁸而人居住之地，祈求的就是一種平安的在世存有，而老人照顧最深層的意涵，就是追求深層的保育下，能置身在此平安中。

(五) 老人照顧

1. 老人的定義

根據我國之老人福利法第二條規定：「本法所稱老人，係指年滿65歲以上之人」。所以，目前我們通稱的老人是指年滿六十五歲以上之人。另根據聯合國衛生組織(WHO)的定義，當一個國家六十五歲以上老人人口占全體人口超過

³⁷ 魏光苕，〈地方的深度：現象地理學的初探〉，南華大學，南方凝視與環境藝術研討會，2007，p.5。

³⁸ 魏光苕，〈海德格的居住哲學〉，中華民國建築學會建築研究成果發表會，1998，p.209。

7%者，稱之為「高齡化社會」(Ageing Society)；當比例超過14%時，則稱之為「高齡社會」(Aged Society)。所以也是以六十五歲當老人人口的基準。

依據內政部人口統計發現，民國八十二年九月底，台灣地區六十五歲以上的老年人口已有1,485,200 人，佔總人口之7.09%，已達到聯合國世界衛生組織 (WHO) 所訂的高齡化社會指標 (7%)，符合老人國的定義。所以大部份國家對於老人的定義，是以六十五歲以上人民為主。一般會以六十五歲來當老人定義的標準，這與美國在一九三五年所通過的社會安全法，其法令規定六十五歲以上者可領取社會安全津貼，另外美國和許多西方國家皆用六十五歲當做員工的強制退休年齡，所以我國的老人福利法在近幾年也調整，將原本七十歲為基準，改為六十五歲。

另外也有學者再區分出所謂「年輕的老人」(young old) 意指年齡在六十五歲以上，七十四歲以下及老老人 (old old) 意指年齡在七十五歲以上的老人，³⁹而徐震、林萬億 (1986) 提出不同看法，認為老年並非全以年齡來界定，而應將「生理」、「心理」、和「社會」三種情況合併考慮。⁴⁰

但真正如何去界定「老」，而會不會因年齡的定義而受限制，本研究所採用的老人定義，是以參加灣南社區的「長青康樂營」的民眾為主，其因以老人服務老人的精神為出發點，雖同樣以六十五歲來定義老人，但鼓勵六十歲以上的年輕準老人來服務這些老人，並不局限在法令或規定的老人年齡為主，而且對於弱勢民眾，也以關懷為出發點，對於他們的參與，也欣然接受。

³⁹ James A.Thorson 著，潘英美譯，《老人與社會》，台北：五南，1999，p.4。

⁴⁰ 許皆清，《老人生活需求之研究—以台南市松柏育樂中心松柏學苑為例》，國立中山大學中山學術研究所，1990，p.5。

2.老化的相關理論

依James A.Thorson(1995)在其著作《Aging In A Changing Society》中，列出身體的老化、心理的發展和社會的調適列為探討老年的三大重要指標，分述如下：⁴¹

身體的老化包括生理及生物學理論，在老化的生理理論方面，用邊際理論（theory of margin）來說明老化的過程，邊際理論的觀點認為，在老化的過程中，我們消耗愈來愈多的邊際能力，而當年老時，則這些剩餘的能力就愈來愈少；另外也有所謂的磨損理論（wear and tear theory of aging）其與邊際理論高度相關，認為人類的身體就像機器，或者像鞋子一樣，隨時間而漸漸磨損。

老化的生物理論方面，傳統生物學者認為老化是受外在環境因素影響，而現代大多數的生物學家都認為，外在環境或許會加強老化的過程，但是引起老化的基因卻是內部的（intrinsic）；錯誤理論（error theory）是試圖將內部的和外在環境論做一統一，認為老化是基因突變細胞的複製所引起的。

在心理發展方面，艾瑞克森將個體的發展分成八大階段，每個階段均有衝突存在，所謂成長便是克服這些衝突的過程，早期衝突的解決，有助於後續階段衝突的解決。

⁴¹ James A.Thorson 著，潘英美譯，《老人與社會》，台北：五南圖書出版有限公司，1999， p.125-134。

表1-1 艾瑞克森心理社會八大階段

階段(大約年齡)	衝突
出生至第一年	基本信任對不信任
第二年	自主性對羞恥懷疑
第三年至第五年	自發對內疚
第六年至青春期	勤奮對自卑
青少年期	認同感對認同混淆
成年早期	親密感團體對孤立
成年中期	生產對頹廢停滯
成年晚期	統合對絕望

資料來源：James A.Thorson著，潘英美譯，《老人與社會》，台北：五南圖書出版有限公司，1999，p194

若對成年晚期能解決自我統整對絕望的心理社會問題，則個體能獲得人格上和諧的發展否則就會畏懼死亡，感嘆人生苦短與絕望。⁴²

至於老人的社會化理論方面，活動理論（activity theory）在許多方面認為老人是中年的延伸，認為面臨老齡化最好的方法是保持和中年時期一樣的生活方式，不間斷的社會參與，能使一個人獲得許多不同的社會地位和社會角色；而社會脫離理論（disengagement theory）是以發展觀點來看老齡化的過程，認為老年是一獨立的生命發展階段，不是中年時期的延續，老人會受不同的價值和社會規範約束，而隨年齡的增加，老人也會更加樂意脫離社會活動，而老人也會喪失一些社會活動。⁴³交換理論(exchange theory)認定人與人之間的互動是利潤與成本的計算與交換過程，社會互動是一種雙方交換的行為，也就是說，人們會去維持有

⁴² James A.Thorson 著潘英美譯，《老人與社會》，台北：五南圖書出版有限公司，1999，p.195。

⁴³ James A.Thorson 著潘英美譯，《老人與社會》，台北：五南圖書出版有限公司，1999，p.76-78。

利潤的報酬，也會儘量去迴避成本太高的人際關係，而此觀點可以用在各年齡層，但是James Dowd(1957)卻認為交換理論更適合用來解釋老人為什麼有時會與整個社會脫離，尤其與年輕人的關係更是如此。⁴⁴

在角色理論方面，早年的社會學家認為高齡化的特徵就是必須面臨一連串社會地位、社會角色，以及社會規範的喪失，所以老人在喪失社會地位和社會角色後就會處於所謂無角色的角色，即「角色喪失」的時期，也是另一個「角色轉換」時期。⁴⁵不管是生理、心理、社會方面來討論老人老化問題，事實上此三個部份是相互影響，密不可分的。

3.老人的自我實現

不管是從身體的老化、心理的發展和社會的調適等三方面來討論老人老化的問題，卻都沒有一個理論可含蓋全部來完整說明，因為，人是整體的，各方面都是習習相關，所以探討老人的照顧問題，也應以老人的整體來觀看，才能探討出老人照顧所需的真正內涵。老人們內在深層的自我實現需求，及祈求一種平安的在世存有的追求，是老人照顧的深一層意涵的追求。人本心理學家馬斯洛

(Maslow)極力的闡揚人性的整體觀，個體的自我實現向使生命變得更具完整與統一，生命的意義即在自我的實現。馬斯洛將人類的動機組織成一個需求層次，要滿足基本的需求之前，必須先滿足更基本的需求，需求層次如下：

- (1) 生理的需求：最強勢的需求是維持身體運作的需求。如饑餓、口渴。
- (2) 安全的需求：安全感、可以預測的未來、生存的穩定等。
- (3) 愛與歸屬的需求：為人所接受、接納和熱愛。
- (4) 尊嚴的需求：承認、賞識、有成就等。
- (5) 自我實現：成就自己理想中的完整個體。

⁴⁴ James A.Thorson 著潘英美譯，《老人與社會》，台北：五南圖書出版有限公司，1999，p.81。

⁴⁵ 陳倩姿，《「自養其身」老年社區之理念與實踐 以埔里菩提長青村為個案》，南華大學生死學系研究所，2006，p.27。

馬斯洛認為人有自我成長的內在動力，人會尋求不斷朝向更好的狀況發展，而這種一直往上層發展的需求為成長需求，最終完成自我實現的需求，意指極致發揮自我潛能的需求，這也是馬斯洛的動機階層中最高層次的需求，如果我們無法將能力發揮到淋漓盡致或必須壓抑，則會令人相當挫折沮喪。⁴⁶

馬斯洛在進入了1960年代後，開始感到這一層次架構不夠完整，原先的最高層次『自我實現』並不能成為人的終極目標，因而重新反省他多年來發展出來的需求理論，發展出三個層次理論，即為「X理論」、「Y理論」及「Z理論」。⁴⁷

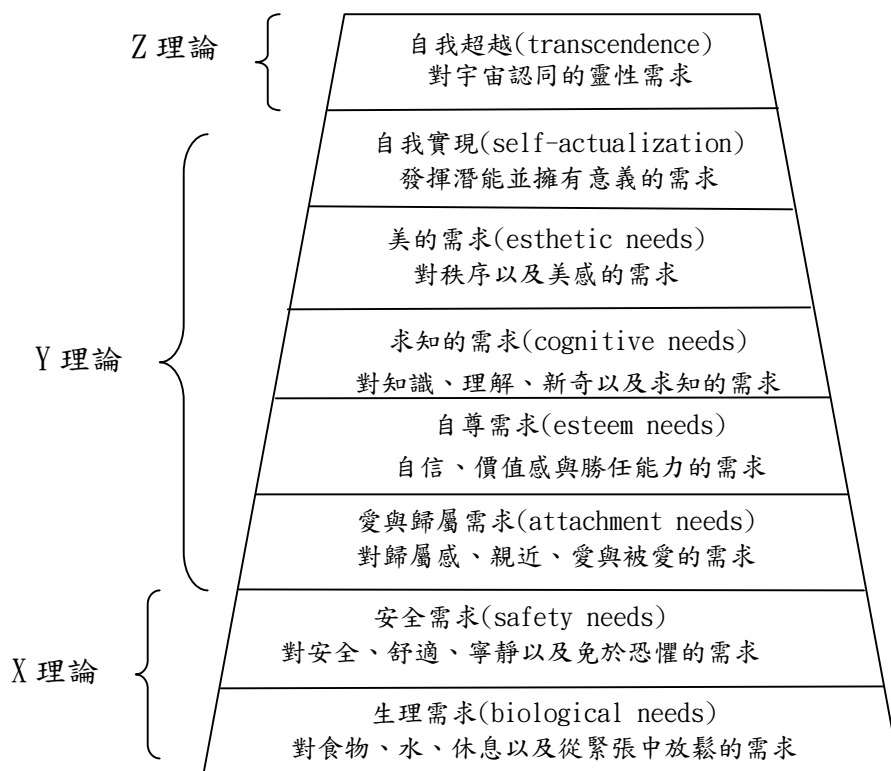


圖1-2 馬斯洛修正後的需求層次圖示

資料來源：丁建谷，《憂鬱症與生活脈絡的關聯：「生活世界」觀點下之「心理/地理」圖式建構》，南華大學環境與藝術研究所碩士論文，2007，p.47。

⁴⁶ 葉家欣，《馬斯洛的人本思想及其在公共行政之探究意涵》，國立台北大學公共行政暨政策學系碩士論文，2004，p.10-12。

⁴⁷ 丁建谷，《憂鬱症與生活脈絡的關聯：「生活世界」觀點下之「心理/地理」圖式建構》，南華大學環境與藝術研究所碩士論文，2007，p.46。

馬斯洛對於新理論中的最高需求（Z理論），採用如超個人、超越、靈性、超人性、超越自我、神秘的、有道的、超人本、天人合一等等，不單以人類為中心，進而重視宇宙或靈性的意涵，馬斯洛將「高峰經驗」及「高原經驗」放在這一層次上，它牽涉到一個人存在於世的意義與重要性。⁴⁸

莊耀嘉在《馬斯洛—人本心理學之父》寫到，在高峰經驗更能洞察事情真相，或存在的本質，也可引用「神」的觀念，來闡述廣大和諧的這種理念，唯有處在高峰經驗才能知覺真正的價值，而非自身，馬斯洛稱之為存在價值，包括真、善、美、統整、融合、獨特、活躍、完善、公正、純真、自在、圓融等。⁴⁹所以個體如果要活的有意義，就必須逐步的追求人心的各種需求的滿足，而真正的快樂，並非僅於生理或安全上較低階層的滿足，其中追求生命的意義與價值及存在的意義，所追求的是更高層級的滿足。

4. 老人照顧的深層意涵

李憶君（2006）的論文所述：「我們不是要去設想如何使老人快樂，而是要讓老人自己來告訴我們如何他們才會快樂」。老人所追求的快樂是一種深層的意涵，他不單僅是身體的無病痛，老人們內在深層的自我實現需求，及祈求一種平安的在世存有，是一般易被忽略的。

所以對於老人的照顧，本論文所要探討的，是老人深層追求存在於世間「安身立命、自我定位」的需求。中國傳統觀念的「落葉歸根」，是人們與地方的深厚情感聯繫，假若地方僅是物理量化的「數理世界」，那地方就不是地方，而僅是一個冰冷的空間。

以「地方」和「信仰」的觀點，來談老人的照顧。「『地方』視作一種生活的『內在歷程』。『地方』，乃指人們發現自我、努力生活、產生經驗、詮釋處境、理解世界等等，一路尋找意義、創造意義的一連串場所（locales），簡單講，『地

⁴⁸李安德，《超個人心理學》，台北：桂冠出版社，1992，p.173。

⁴⁹莊耀嘉，《馬斯洛人本心理學之父》，台北：桂冠圖書股份有限公司，1990，p.153-154。

方』乃是『在此存有者』（當地居住者），其生活的廣度與經驗的深度。」⁵⁰人文地理學者瑞爾夫（Edward Relph）在其著作《地方與無地方性》（Place and Placelessness, 1976）引用了現象學家海德格的論述：『「地方」安置人的方式，揭示出了人類存在的外在束縛，但同時也揭露了他的自由及他真實的深度。』⁵¹在此所述，地方安置人的方式，本身就是地方對人深沈的保護及照顧。海德格的哲學重心是於「生命存有」（Being）上，他常以「Dasein」（存在於此）來說明存有，存有是離不開生活世界的，必然有一場所，其探討的是要如何去安頓「存有」，且是平安的在世存有，他認為「存有」是一種定居的現象，而人的本質是「一個居住者」—而非虛懸地與生活世界無關的個體，居住的本意，就是「生命體在世上駐留」。⁵²海德格引申居住的意義如下：居住，即置身於平安之中，即平安地身處在一種自由及保育的狀態中，亦即存在於一個能「護衛各個物體之本性」的自由範疇之中，居住最根本的特性正是這種「寬赦及保育」的作用，他認為，居住就是為了保育生活世界中的渾然一體的四重奏---大地（山川植物、生命的承載者）、穹蒼（風際風雨、天體流行）、神靈（未知力量）、生命體（人與動物），「居住」就是能夠「救贖大地、接納穹蒼、靜待神靈及開啓生命」的一種作用。⁵³

所以，以地方的觀點來看待事物，才能深切體會出，居住在地方上的一種平安保育和開啓生命的意涵。

「信仰」對老人照顧的意涵，所要探討的，並非是什麼宗教、什麼派別，而是以老人們居住的「地方」上，他們深切的與這塊土地互動的過程中，對於未知世界力量的一種崇敬與信賴過程中，由「主體之人」透過其「自由意志」，朝向神聖向度的中心，和用信仰的力量，追求內在的和諧與均衡。信仰則是在此神聖

⁵⁰ 魏光苕，〈地方的深度：現象地理學的初探〉，南華大學南方凝視與環境藝術研討會，2007，p.8。

⁵¹ 魏光苕，〈地方的深度：現象地理學的初探〉，南華大學南方凝視與環境藝術研討會，2007，p.4。

⁵² 魏光苕，〈海德格的居住哲學〉，中華民國建築學會建築研究成果發表會，1998，p.209。

⁵³ 魏光苕，〈海德格的居住哲學〉，中華民國建築學會建築研究成果發表會，1998，p.209-210。

空間下，追求一種均衡與和諧，這都滿足了老人需求階層中，更深一層的需求層次滿足，這也是老人照顧最深層的意涵，追求保育與能置身在此平安中。

二、文獻回顧

本論文是探討目前主要的三種老人社區照顧的模式及運作，並分析由中央和縣府所提出的老人社區照顧所遇的瓶頸，與以傳承、地方和信仰及老人主體感受的自主提案之灣南社區長青康樂營做比較，試圖理解地方場域內居民的地方信仰之深層意涵並在此神聖氛圍下，對老人照顧的深層意義。因此，本論文試圖尋找有關嘉義地區的相關著作，以對嘉義縣六腳鄉灣南村的地方形成，先透過其歷史軌跡，了解其地方的文化脈絡。另並以全國碩博士論文搜尋地方信仰、地方場域、生活世界及社區照顧、日間照顧等相關老人照顧之論文，以探討有關於地方信仰及老人照顧的相關研究。

(一) 嘉義地區相關的論文著作研究

作者	著作名稱	出版單位	出版日期	內容摘要
池永歆	嘉義沿山聚落的「存在空間」：以內埔仔「十三庄頭、十四緣」區域構成為例	臺灣師範大學地理系碩士論文	1995	探討內埔仔十三庄頭聚落的存在空間意涵，是居有群所營建的人文環境，聚落居有群積極賦予空間意義和價值，使之成為安身立命及意義中心。
梁志輝	嘉義地區漢人社會發展之研究（1683—1895）	中正大學歷史系研究所碩士論文	1994	以當地社會為主體，對嘉義地區漢人社會作一種歷史的探討。探究主體大致分為嘉義地區地理環境與社會背景、農墾背景與土著社會變遷、漢人社會等的動亂過程中進行社會力的整合。

郭雲萍	國家與社會之間的嘉南大圳—以日據時期為中心	中正大學歷史系研究所碩士論文	1993	藉由嘉南大圳的研究，觀察國家透過水利會組織，來達成支配農村社會的權力結構。經由嘉南大圳史實的重建與詮釋，對現代台灣的國家與社會關係之發展作一深入的探討。
陳美鈴	嘉義地區的聚落分佈形態	「南台灣鄉土文化」學術研討論文集	2000	研究嘉義聚落的分布形態的空間特色、生態環境區的集村特徵、集村規模特質分布特性等，以對嘉義聚落有更進一步的了解。
陳鴻圖	水利開發與清代嘉南平原的發展	國史館	1996	探討清朝康熙二十三年至光緒二十一年統治台灣的兩百多年間，嘉南平原上的水利建設，並探討嘉南平原的拓墾背景、清代水利開發過程、水利開發對嘉南平原的影響。
潘是輝	清代嘉義地區村際組織之研究	中正大學歷史系研究所碩士論文	1999	以南台灣的雲林縣、嘉義縣與台南縣附近區域在漢人開發下，因地緣關係，所建立出來村庄與村庄之間互動模式，由村庄與村庄間的聯繫，藉以滿足共同生活的需求，發展一股集體意識的社會力量。
黃春貴	六腳鄉蒜頭地區與工廠村聚落發展和社會變遷之研究	國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文	2005	從歷史和地理的推演以及糖廠的進駐等三個面向切入，意欲探討蒜頭地區和工廠村二地之聚落發展和變遷。而聚落中信仰在民間有著安定人心的作用，也探討其內在的整合功能。

(二) 相關於「信仰」、「信仰和地方」、「地方場域」、「生活世界」的相關論文

研究者在輸入「信仰」「信仰和地方」、「地方場域」、「生活世界」作為網路搜尋的關鍵詞時（97年2月6日），其中「信仰」共四百零四篇，「信仰和地方」共有九篇，「地方場域」共三篇，「生活世界」共七十二篇，研究者僅以幾篇和本論文研究相關整理如下：

作者	論文名稱	校所名稱	學年	內容摘要
謝詩凌	鶯歌鎮民間信仰 廟群與地方發展	國立政治 大學民族 學系	90	以鶯歌鎮為範圍的民間信仰研究，採質化研究，普查的田野調查方式進行探討鶯歌的發展史，及觀察記錄鶯歌六十八個公眾性質信仰，並找出民間信仰與地方發展的關係。
蔡雪枝	信仰與地方場域 構成之研究：以 台中縣烏日鄉東 園村為例	南華大學 環境與藝 術研究所 碩士班	92	以最實質的「村」為研究對象，探討如何由「信仰」而建構了它的地方性，並嘗試理解臺灣之「地方場域」的實質構成與意義。關注的是「信仰的實踐」，而非宗教。
黃大勝	地方場域神聖性 的建構－以馬鳴 山鎮安宮祭祀圈 為例	南華大學 環境與藝 術研究所 碩士班	95	以「地方研究」的觀點為主，探討「地方場域」如何在信仰的實踐下，形成地方獨特的生活脈絡。並理解人們日常生活的信仰實踐，透過各種神聖象徵實踐，詮釋出一套深藏於地方的意義模式。
黃昭璘	地方文化的神聖 象徵秩序與場域 之塑造：以「笨 港」為例	南華大學 環境與藝 術研究所 碩士班	90	地方居民在宗教信仰的神聖經驗下，對於生活世界所呈現之神聖秩序觀，其目標即是達到對「生活場域」有一較深層的理解，尤其是提出了一個對地方場域(即「笨港」)之塑造的解釋。
丁建谷	憂鬱症與生活脈 絡的關聯：「生活 世界」觀點下之 「心理/地理」圖 式建構	南華大學 環境與藝 術研究所 碩士班	95	針對近十年來國人憂鬱、自殺的問題日益嚴重，提出從現代醫療的模式作為分析的起點，並回歸人們所依存的『地方』與『生活世界』，以個案實存的空間圖示來理解情緒困境的生活脈絡肇因與其療遇的新可能性。
彭鈺琪	農村聚落生活世 界的建構－以嘉 義縣埔尾為例	南華大學 環境與藝 術研究所 碩士班	94	研究從宏觀的歷史脈絡到微觀的日常生活路徑，具體呈現農村聚落的生活世界，以人文主義地理學的存在現象學為主要論述基礎，透過主觀的空間詮釋與客觀的空間掌握，交互呈現農村聚落的深層經驗與形貌。

陳胤霖	臺南市安南區傳統村落祭祀空間之研究	國立成功大學建築學系研究所碩士班	89	探討村落的祭祀空間對村落發展的影響。村落內部不同層級的祭祀圈組成，以及村落中祭祀空間的建立及型塑外，及移墾地之間的宗族活動及交流，而建立起區域中不同社群間的空間區分。
李鳳華	由祭祀圈看區域的整合與發展	國立臺灣師範大學地理研究所碩士班	90	以松山慈祐宮的祭祀圈內的民間信仰活動作為考察的對象。透過民間信仰活動的運作，考察松山十三街庄內部社會結構的變遷並藉此檢視區域整合與發展的過程。
舒奎翰	都市中庄頭廟的現況與分析--以台中市東西區為例	東海大學社會學系	89	本研究探討現今都市社會中庄頭廟的社會功能與居民的互動關係。以田野觀察與問卷訪談的方式，探訪各庄頭廟在各地現存的社會功能。
程美蓉	從麥寮拱範宮遶境活動看信仰文化中人群的結合	國立臺南大學台灣文化研究所	91	麥寮地區，在漢人開墾後，形成血緣聚落，並基於血緣連帶關係，而形成組織化宗族團體的背景下，探討神聖中心—拱範宮的整合個別的血緣組織與地緣組織的功能及其象徵意義。

(三) 相關於「社區照顧」、「日間照顧」、「老人照顧」、「在地老化」的相關論文

研究者在輸入「社區照顧」、「日間照顧」、「老人照顧」、「在地老化」作為網路搜尋的關鍵詞時（97年2月6日），其中「社區照顧」共三十一篇，「日間照顧」共有九篇，「老人照顧」共二十三篇，「在地老化」共一十七篇，研究者僅以幾篇和本論文研究相關整理如下：

作者	論文名稱	校所名稱	學年	內容摘要
辛榕芝	老人社區照顧支持網絡之探討～以台南縣佳里鎮嘉福村里關懷中心為例	國立中正大學社會福利所	93	研究以台南縣2004年村里關懷中心評鑑的優等村里關懷中心進行個案研究以文件及檔案記錄及參與觀察、深入訪談等方式蒐集資料，以對老人照顧有更深研究。

李憶君	嘉義縣老人社區照顧多元方案之研究-以嘉義縣六腳鄉灣南社區為例	國立中正大學社會福利所	94	針對嘉義縣人口老化問題及伴隨而來的老人安養問題的探討。並以老人的角度：「我們不是要去設想如何使老人快樂，而是要讓老人自己來告訴我們如何他們才會快樂」的角度，破除政策規劃者的迷思。
林文明	宜蘭縣實施老人社區照顧現況與分析	慈濟大學社會工作研究所	93	以「在地老化」的觀點研究，了解社區工作者的聲音、看法，和相對於公部門社區照顧相關承辦人員的看法，以期能真正了解老化所帶來老人照顧的解決方式。
許文川	一條隱晦的鴻溝-看到老人經驗與社區照顧制度間的距離	靜宜大學青少年兒童福利研究所	95	由老人的日常生活脈絡，透過觀察與訪談正在接受或曾經接受社區照顧服務之老人，澄清與了解社區照顧服務方案與老人經驗之間的落差，並檢視現行社區內進行的社區老人福利服務實施現況。

(四) 其他與老人相關概念參考論文

作者	論文名稱	校所名稱	學年	內容摘要
黃小娥	信仰空間與社區療顧之意涵探討--一個在地社區的實踐	環境異議：文化景觀的想像研討會	95	探究一個農村聚落，以社區組織、社區營造為基礎，利用地方信仰中心的空間，結合義工制度，成功的進行各項在地民俗技藝、生活文化的保存、再現與傳承，賦予信仰空間中宗教之外的深層意義。
趙安娜	鄉村社區老年人生命意義、健康狀況與生活品質及其相關因素之探討	國立台北護理學院護理研究所	90	了解鄉村社區老人的生命意義、健康狀況與生活品質，進而探討生命意義、健康狀況與生活品質的關係。
許皆清	老人生活需求之研究-以台南市松柏育樂中心松柏學苑為例	國立中山大學中山學術研究所	88	探討在高齡化社會的趨勢下老化的主要理論及主要老人的問題，並分析家庭支持與需求的重要性。

蔡詠琪	成功老化：老年人之生活品質相關因子探討	國立陽明大學物理治療學系暨研究所	94	研究者主要在探討影響老年人之生活品質與成功老化因素，期能找出積極因應的策略。
陳倩姿	「自養其身」老年社區之理念與實踐以埔里菩提長青村為個案	南華大學生死學系研究所	95	分析國內外有關老年照顧社區發展的模式，並以菩提長青村進行長期之觀察及訪談，以探討建立老人獨立、自主、互助的社區運作模式為何及社區老人對於參與生產工作的自我感受。

對於老人照顧問題，宗教信仰的神聖、超自然、超人類的力量，一直是幫助老人從世界、人生的各種苦惱中得以解脫的力量，江亮演認為，老人最感惶惑的事，莫過於精神的寄託與心靈的歸宿，生活的獲得和物質的滿足是低層次的，但是心靈的空虛，死後的歸宿，將使得老人憂慮難安，這種解決的辦法，就是信仰宗教，並參與宗教活動，藉由宗教的感召得以解脫。⁵⁴另外受西方老人照顧觀念影響，強調老人能在自己熟悉的社區或家中老化的在地老化、社區照顧也與中國自古落葉歸根的理念相契合，可見對於老人最佳的照顧，是能在自己所熟悉的社區或家中安養天年，是最大的期盼，但是對於何以宗教與自己的社區或家中會是老人最深刻的心靈寄託與安養期盼之地，對於文獻資料及論文大多各別強調它對老人的重要，但卻未能以一整體的觀點來論述其對老人的意義，人是一不可分割的個體，對於要理解意義，應在其生活脈絡中才能真正理解，也就是應返回老人的「生活世界」才能掌握老人意義的世界，所以本論文是以老人在生活世界中的「所在」為出發點，對老人生活之地的地方信仰與老人生存與生活場所之間深厚的地方與認同感，來說明地方之所在對老人照顧的意涵。

⁵⁴ 江亮演，《老人的社會生活》，台北：中華日報出版社，1994，p.133-135。

第三節 研究範圍和架構

一、研究範圍

六腳鄉灣內聚落現今分爲灣北村及灣南村，依2008年度三月份六腳鄉戶政事務所的人口統計，灣北村計有15鄰，478戶，男性822人，女姓761人，總人口計1583人，而灣南村計有15鄰，482戶，男性822人，女姓749人，總人口計1571人，灣內其在臺灣開拓上是屬於早期。在1904年日治初期，六腳鄉內即設有灣內、六腳佃二區，二區各設役場於灣內、六腳兩部落，隸屬台南府嘉義廳。而灣內一直是隸屬於六腳鄉內之聚落，因它位於朴子溪中游，河道大轉彎處之內側而得名。光復後因人口增多，行政區分爲灣南、灣北二村，但因兩村皆是屬灣內聚落，所以其生活屬性相同並共同祭祀鳳山宮及灣內公館娘媽堂。

自民國五十七年，行政院頒布「社區發展工作綱領」後，各級政府皆把社區發展列爲重要施政工作之一，並據以訂定長期計畫逐年實施，而後，「社區總體營造」繼「社區發展」之後再次蔚爲風潮，全國各界以「社區」爲名之計畫頓時成爲熱潮，民國八十四年內政部舉行「全國社區發展會議」，會中決議推動「社會福利社區化」，民國八十五年內政部據此核定實施「推動社會福利社區化實施要點」，將「社會福利體系」與「社區發展工作」相互結合，以整合社區內外資源而建立社區福利的服務網絡，而「福利服務社區化」的主要精神就是以社區爲基礎，以社區中的個人和家庭爲中心，以推行政府的社會福利工作及滿足當地居民的特性需要爲目標，並能結合政府及社區內的各項資源如人力、物力，以期人人參與，自助互助，來解決社區內的問題。⁵⁵

自「社區照顧」議題成爲「福利社區化」的核心價值以來，針對目前人口老

⁵⁵ 李憶君，《嘉義縣老人社區照顧多元方案之研究-以六腳鄉灣南社區爲例》，中正大學社會福利研究所碩士論文，2006，p.14-15。

化問題，國內各縣市政府以至於中央相關部會，設計出各種社區照顧方案，以期能解決台灣地區目前的老人照顧問題。而六腳鄉灣南社區，即是針對農村聚落中老人人口的比率佔總人口比例9.3%，⁵⁶而其中青壯人口的外流，欲增加社區老人的照顧問題，自發性出現的另一種社區照顧方案，運用社區在地的力量，並能結合當地的特色，融合居民的信仰空間，成功的進行各種生活文化的保存、再現與傳承，得以將文化與日常生活緊密相連，賦予信仰空間中宗教之外的深層意義，也保留了傳統農村文化，更締造了一個居民自傲、外人稱羨的快樂健康桃花源。⁵⁷而本研究的範圍就是以參加六腳鄉灣南社區中所針對老人所舉辦的自發性的老人社區照顧方案－長青康樂營的老人為主，⁵⁸參與長青康樂營的老人主要是居住在灣南村及灣北村二村，本論文以這些老人為中心，探討地方所形成的地方信仰與地方認同對老人照顧的深層意涵。

⁵⁶ 《九十四年度台閩卓越社區評鑑成果報告 六腳鄉灣南社區發展協會 村莊傳奇》，灣南社區發展協會，2006，p.12。

⁵⁷ 黃小娥，〈信仰空間與社區療護之意涵探討-一個在地社區的實踐〉，環境異議:文化景觀的想像研討會，2006，p.52。

⁵⁸ 灣南社區 65 歲以上老年人口數依灣南社區發展協會發行《九十四年度台閩卓越社區評鑑成果報告 六腳鄉灣南社區發展協會 村莊傳奇》統計共有 146 人，而長青康樂營的服務對象是以六十歲以上老人皆可，約有 155 人，所以對於其自主辦理的長青康樂營之老人社區照顧，占灣南社區的老年數極大的比率。

二、研究架構

本論文第一章主要是敘明本研究的研究動機、目的、研究方法、流程及研究範圍，並搜集與本論文相關的文獻及理論。

第二章將探討為因應人口老化日益嚴重下，所推行的三種主要社區照顧模式的分析，並了解社區照顧裡所強調的在地老化中，「在地」裡「地方」對於老人社區照顧的涵護意義。

第三章是以地方的角度來看灣南村的形成和認同，主要是藉此發掘出老人生活世界中的「所在」，這些「所在」是老人在此地方所擁有的意義之地，無法以物理性空間來衡量，也構成居民對這地方的認同情感。

第四章是探討灣南村的信仰場域，因為宗教信仰一直是人們在面對各種天災、人禍及人生問題時的最大支持力量，也是聚落發展中認同力量的來源。居民生活的基本秩序，即透過信仰與儀式象徵中，達到和諧均衡的神聖宇宙觀、身心的安頓，也延伸到鄰人以及聚落的和諧關係及自然關係系統。

第五章是由前兩章了解到老人生活世界裡的意義「所在」，並探討老人生活世界中的意義「所在」所能滿足馬斯洛的需求層次裡的多層次及更高層次的滿足，藉需求層次的更高層次滿足中，了解地方之「所在」及地方信仰對老人涵護的深層意義。

第六章為上述論述所提出本論文的結論

第四節 研究方法和流程

一、研究方法

本研究除了蒐集六腳鄉灣內聚落的相關文獻資料，以期對灣內的歷史與地方脈絡軌跡有一了解，並以田野調查方式能了解此地居民在地方的時空演變脈絡下，居民的土地情感與日常生活中信仰與場域所構築的相互關係。而這深植在地方的生活場域，對居民來說，是具意義的場域，並在以神聖中心鳳山宮及娘媽堂的神聖氛圍下，地方對居民的情感及深遠的心靈照顧意涵。並與現今雖強調社區參與及社區力量但卻由上至下的政策執行方式之老人社區照顧模式所面臨的困境與以地方認同情感和信仰的涵護意義為出發點的自主式老人社區照顧—長青康樂營比較，提出社區照顧的反思和再思考方向。

(一)、相關文獻探討

本文擬將收集文獻如下：

1. 六腳鄉與灣內聚落的相關歷史資料及位置圖。
2. 灣南村的歷史沿革、組織、祭祀活動等資料。
3. 灣南社區發展協會的組織活動及長青康樂營的相關活動。
4. 地方感、地方信仰、神聖空間、老人照顧等相關研究文獻。
5. 現今主要的老人社區照顧模式及研究的文獻資料。

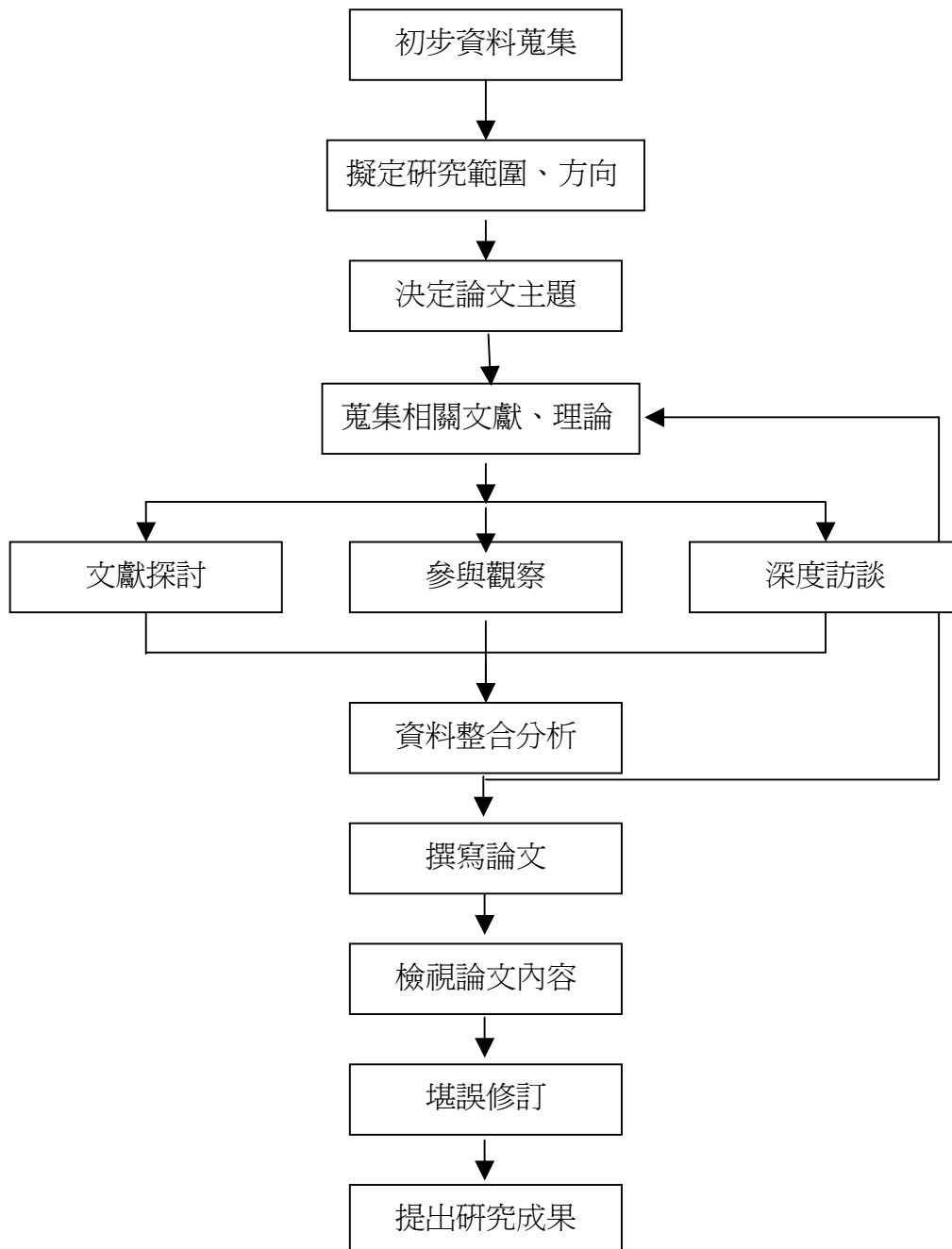
(二)、參與式觀察

透過老人們從日常生活路徑去觀察與參與，在生活中，經由參與和地方的互動，產生意義及建立起與地方的情感脈絡。

(三)、深度訪談

透過深度訪談，研究者可更真實的探知地方，更進一步的了解在地的價值觀及深切的情感。尤其是以文化持有者內部眼界的眼光深植於地方的深層文化意義，由此來了解，老人們對生命意義的主觀想法及信仰對老人們深層的照顧與意涵。

二、研究流程



第二章 老人社區照顧與在地老化的地方涵護意義

第一節 老人社區照顧意涵

一、人口趨勢

1、六腳鄉的人口統計

六腳鄉截至97年3月底全鄉總人口數為27,201人，灣南村有1,571；灣北村為1,583人（如表2-1），「灣內」地區以閩南人居多，其中又以陳姓宗親為大宗，除少數從事工商業外，大多數以務農為主。社區中少數姓氏如牛、王、林、吳、侯、趙、翁、蔡、賴、張、楊等，均係外地遷入永久居住，相互間並有親戚關係，族群間互助合作，感情融洽。居民的祖先（陳姓宗親）在明末清初，因家鄉福建省泉州南安縣（今南安市）十八都鳳山頭，為了躲避飢寒交迫遂而遷居來台，並於現今的「灣內」地區，開墾定居。故該地以閩南人為主，通用的語言為閩南語。

表 2-1 2008 年度 03 月份灣內人口統計資訊

村里名稱	鄰數	戶數	男	女	合計 〔人口數〕
灣北村	15	478	822	761	1583
灣南村	15	482	822	749	1571

資料來源：六腳鄉戶政事務所

2.嘉義縣 65 歲以上老人的比率之高為全台第二

表 2-2 2006 年現住人口數年齡分配表

內政部統計資訊服務網 2006 年現住人口數年齡分配 Population by Age

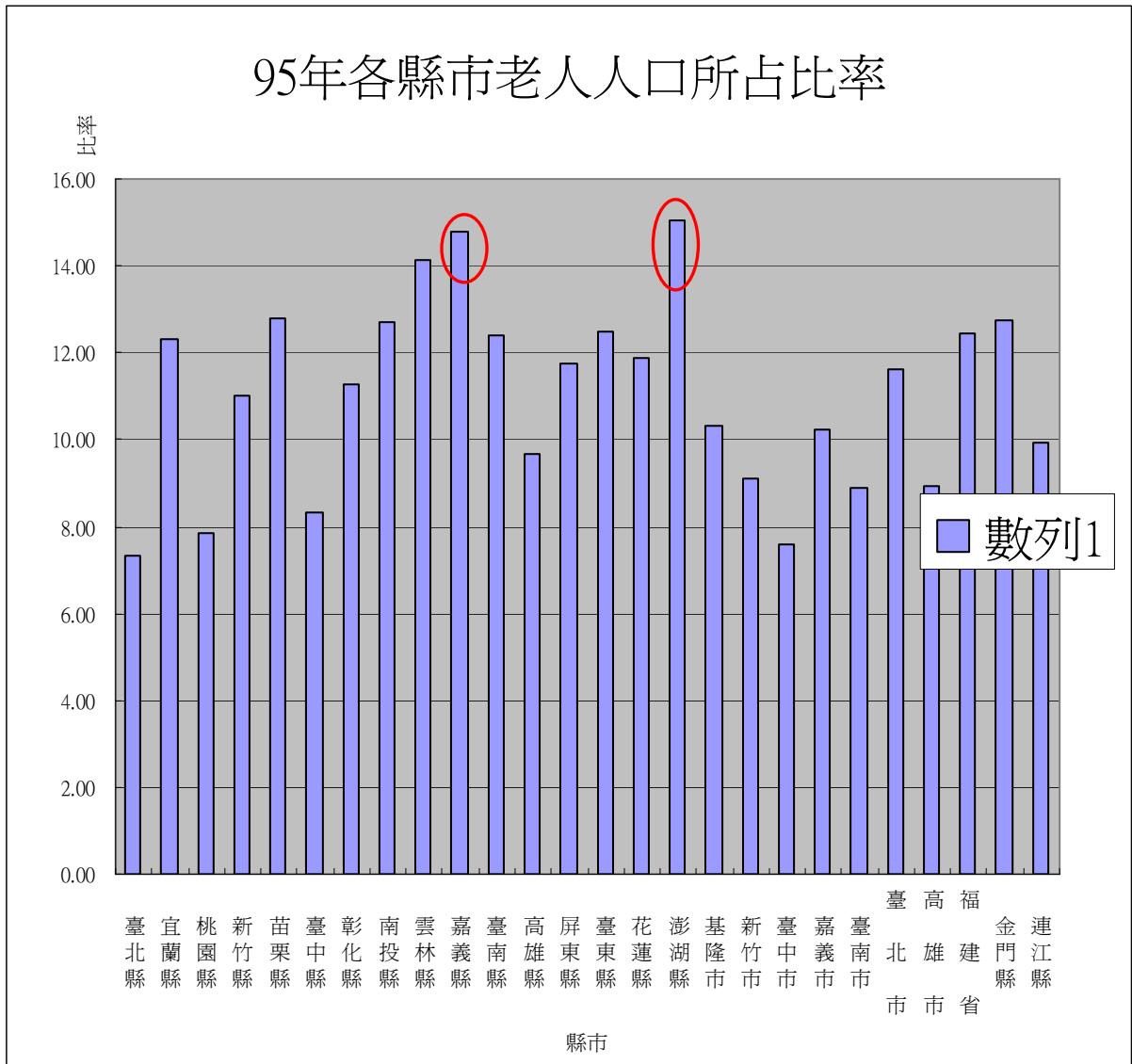
單位：人 Unit : Persons

年底及區域別	總計	60~64 歲	65~69 歲	70~74 歲	75~79 歲	80~84 歲	85~89 歲	90~94 歲	95~99 歲	100 歲以上	65 歲以上人口總數	65 歲以上占總人口比率%
臺北縣	3,767,095	113,249	94,127	67,329	56,702	35,305	15,470	5,218	1,147	398	275,696	7.32
宜蘭縣	460,426	17,137	18,761	15,196	11,657	6,864	3,025	898	198	36	56,635	12.30
桃園縣	1,911,161	51,001	44,973	34,874	36,882	21,350	8,314	2,846	556	103	149,898	7.84
新竹縣	487,692	15,601	17,562	13,890	11,367	6,725	2,923	1,005	225	30	53,727	11.02
苗栗縣	559,986	20,516	22,689	18,760	15,483	8,926	4,030	1,414	259	36	71,597	12.79
臺中縣	1,543,436	46,700	42,852	33,662	27,847	15,482	6,163	1,894	318	47	128,265	8.31
彰化縣	1,315,034	44,662	48,056	41,275	30,914	17,454	7,738	2,302	504	50	148,293	11.28
南投縣	535,205	20,145	22,063	18,280	14,595	8,194	3,554	1,056	218	29	67,989	12.70
雲林縣	728,490	31,020	34,115	28,575	21,641	11,430	5,250	1,496	312	30	102,849	14.12
嘉義縣	553,841	21,789	25,776	22,928	17,776	9,514	4,317	1,256	254	19	81,840	14.78
臺南縣	1,106,690	38,575	41,878	37,851	30,681	16,660	7,265	2,216	452	40	137,043	12.38
高雄縣	1,245,474	43,641	40,331	31,069	26,020	14,799	6,018	1,658	275	56	120,226	9.65
屏東縣	893,544	33,638	34,840	28,461	22,377	12,316	5,269	1,467	251	50	105,031	11.75
臺東縣	235,957	9,017	9,009	7,429	6,514	4,169	1,711	511	100	25	29,468	12.49
花蓮縣	345,303	13,124	12,343	10,173	9,009	5,840	2,467	903	195	61	40,991	11.87
澎湖縣	91,785	3,561	3,627	3,876	3,208	1,902	868	256	51	4	13,792	15.03
基隆市	390,633	12,247	13,067	10,062	8,460	5,458	2,262	762	171	40	40,282	10.31
新竹市	394,757	11,893	10,863	8,519	7,925	5,413	2,324	713	162	72	35,991	9.12
臺中市	1,044,392	28,995	26,164	19,376	16,887	10,636	4,377	1,396	310	75	79,221	7.59
嘉義市	272,364	9,319	9,187	7,488	5,864	3,370	1,477	440	71	15	27,912	10.25
臺南市	760,037	24,820	22,708	17,832	13,918	8,489	3,481	1,019	167	32	67,646	8.90
臺北市	2,632,242	99,453	91,482	72,386	65,701	45,848	21,365	7,500	1,551	600	306,433	11.64
高雄市	1,514,706	52,438	47,249	34,462	28,136	16,913	6,493	1,847	298	68	135,466	8.94
福建省	86,277	3,714	3,471	2,919	1,936	1,306	675	311	92	28	10,738	12.45
金門縣	76,491	3,354	3,181	2,677	1,751	1,161	607	280	85	25	9,767	12.77
連江縣	9,786	360	290	242	185	145	68	31	7	3	971	9.92

資料來源：內政部戶政司(本研究生整理統計)。

Source : Dept. of Household Registration Affairs, MOI.

圖 2-1 95 年區域別 65 歲以上總人口比率%



資料來源：內政部戶政司(本研究生整理統計)

3.六腳鄉老人比占全縣之冠

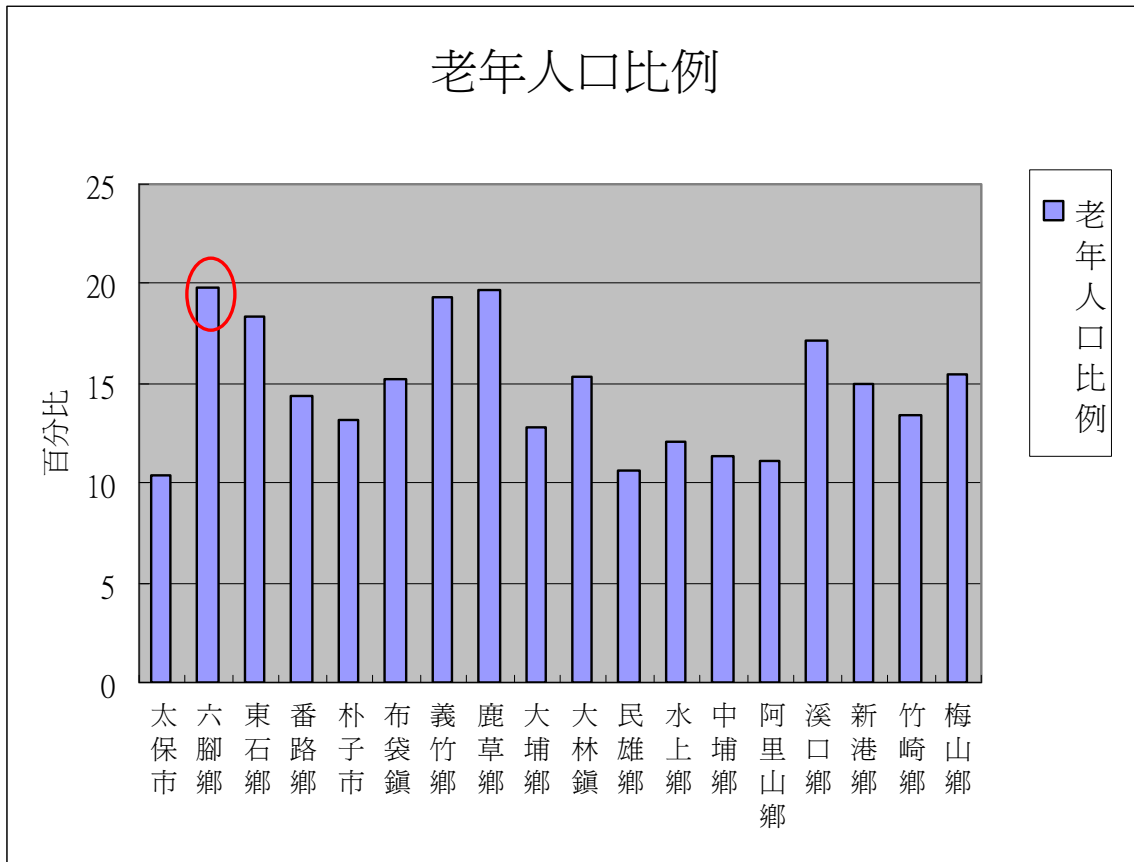


圖2-2 嘉義縣各鄉鎮市老年人口比例統計圖(統計至2005.03.31)

資料來源：李憶君，2006，《嘉義縣老人社區照顧多元方案之研究-以六腳鄉灣南社區為例》，p7

本研究生整理繪製

4.台灣老化指數升高

表2-3 台灣老化指數表

年底別	總計	65 歲	老人人口總 數	老人人口成 長數	老人人口占 總人口%	老化指數 %
八十二年 1993	20,995,416	139,927	1490801	74668	7.10	28.24
八十三年 1994	21,177,874	141,183	1562356	71555	7.38	30.22
八十九年 2000	22,276,672	138,496	1921308	55836	8.62	40.85
九十年 2001	22,405,568	137,715	1973357	52049	8.81	42.33
九十一年 2002	22,520,776	144,425	2031300	57943	9.02	44.17
九十二年 2003	22,604,550	144,607	2087734	56434	9.24	46.58
九十三年 2004	22,689,122	152,885	2150475	62741	9.48	49.02
九十四年 2005	22,770,383	159,026	2216804	66329	9.74	52.05
九十五年 2006	22,876,527	158,695	2287029	70225	10.00	55.17
資料來源：內政部戶政司。本研究生資料整理						
註：老化指數係指 65 歲以上人口占 0~14 歲人口比率。						

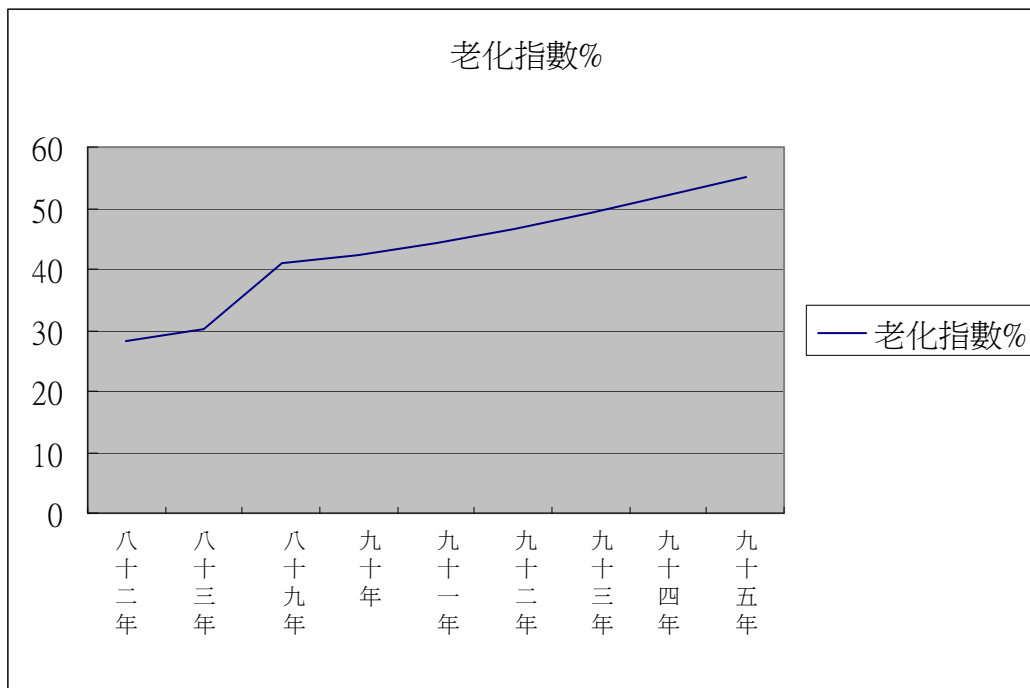


圖2-3 台灣老化指數表折線圖

資料來源：內政部戶政司。本研究生整理繪製

5.小結

人口老化的問題是一個世界性的問題，我國六十五歲以上人口占總人口比率，是亞洲第二，僅次於日本，而就人口老化的程度而言，比亞洲其他國家為高，老化速度高居亞洲第二的情形下，我國未來老人照顧問題將逐年呈現，老人照顧問題，將成為日後的一重要問題，而嘉義縣的人口老化問題是整個臺灣的第二，僅次於澎湖，但是全島第一，如何結合社區的力量，並利用本國自己的在地智慧，發展出屬於地方的照顧方式，且是真正令老人快樂、健康、尊嚴的方式，是當前所需。

二、推行老人社區照顧政策因素

老人社區照顧是台灣在進入高齡化社會後不斷被提出的議題，老人照顧需求的增加，但家庭所扮演的照顧角色卻一直減弱下，「社區」成為照顧服務遞送的主要管道，吳明儒（2004）指出台灣推行社區照顧政策的原因：⁵⁹

- 1、政府財政負擔減輕策略：經濟不景氣致使需要政府支持的人口群擴張，福利需求增加，稅收卻越來越少，政府透過責任移轉減少負擔。
- 2、需要長期照顧的人口數增加：高齡化社會來臨和醫療技術的進步，因老化和其他因素造成無法自力生活的人口增加，但是照顧機構卻十分有限。
- 3、在地老化目標的實現：依據內政部「老人狀況調查」，約70%的老人主觀認為最理想的養老居住方式是與子女同住或隔鄰而居。大部分的老人都希望自己可以待在自己熟悉的環境，社區照顧正可滿足人性原則。

蘇景輝也提出推展社區照顧的緣起如下：⁶⁰

- 1、正常化原則（normalization）：機構照顧有其缺點、與社會隔離式的機構照顧，會使受照顧者在心理上受到損害，並妨礙他們獨立生活的發展。社區照顧即是要促成這些受照顧者融入一般的日常生活。
- 2、事實的需要：
事實上大部份需要長期照顧的人士在自己家裡，而非在機構中接受照顧，所以如何將適切的照顧服務輸送到這些人身上，是社區照顧的重要課題，以及協助其家人來照顧。
- 3、福利國家政策的修正

⁵⁹ 吳明儒，〈福利國家發展與社區發展政策的關係－兼論台灣的社區發展策略〉，《台灣社會福利學會「快樂兒童、活力老人、健康社區－建構台灣社會福利的新願景」學術研討會》。2004

⁶⁰ 蘇景輝，〈社區照顧的概念〉，《社區照顧工作專刊：以社區照顧的手法服務文山地區心智障礙的朋友們》，台北：心路文教，1998，p.5-6。

建造和經營收容機構是相當昂貴的，尤其政府為因應福利國家導致的財政危機而刪減財政預算，社會福利部門沒有能力再大量收容有需要照顧的人。

4、需要照顧的人越來越多：

隨著高齡化社會的來到，老年人口越來越多，其他諸如殘障者、長期慢性病患、精神病患等，這些有特別照顧需求的人口逐年增加，但照顧機構的數量有限。

由此可知，在高齡社會、少子、家庭及經濟結構改變的衝擊下，臺灣的老人福利政策也必需做出修正，而社區照顧可說是老人照顧的導向，以呼應老人福利法所訂的朝全人照顧、在地老化及多元連續服務原則發展。

而老人照顧的模式，依施教裕（1997）指出老人照顧依其失能程度與服務供給的密集程度多寡，能夠形成一個連續性的光譜。分類的基準主要有⁶¹：

- 1.老人身心功能的自主和依賴程度
- 2.老人所需照顧或服務項目的內涵或範圍多寡
- 3.老人所需照顧或服務的密集程度
- 4.服務可能介入老人或家庭之自主領域的多少
- 5.服務場域接近居家、社區或進住機構之多少

照顧的連續性內涵為：

- 1.預防照顧（preventive care），如保健和預防教育
- 2.基本照顧（primary care），如例行照顧或定期健康檢查
- 3.次級照顧（secondary care）如疾病治療、詳細檢驗和診斷
- 4.三級照顧（tertiary care）如特別或專業照顧
- 5.復健照顧（restorative care）如復健照顧、一般居家照顧
- 6.連續照顧（continuing）如長期照顧的日托中心、養護中心、非密集照顧之家、專業護理之家及臨終安養院。

⁶¹施教裕，〈福利社區化的理念與實務之探討〉，《社區發展季刊第77期》，1997，p44。

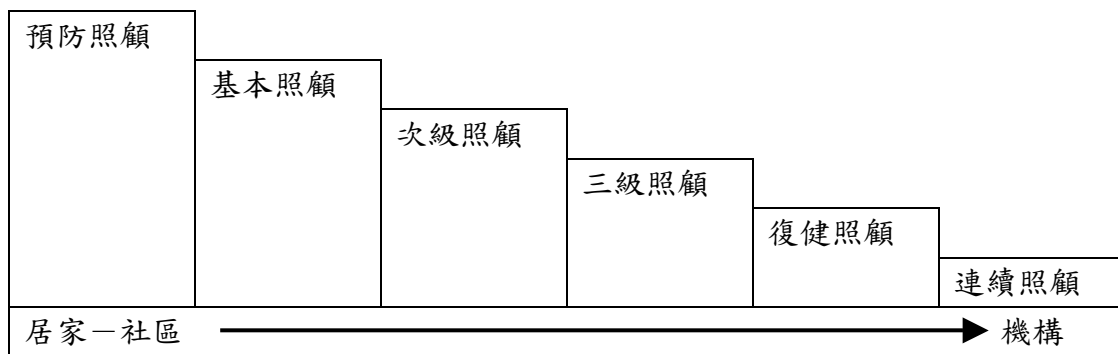


圖2-4 老人照顧的連續性光譜

資料來源：施教裕，〈福利社區化的理念與實務之探討〉，《社區發展季刊第77期》，1997，p44。

這可看出現今老人照護模式，對於老人的預防照顧及基本照顧等，盡量以居家－社區照顧方式，讓老人應盡可能留在家中或社區中，不要與他熟悉的家庭、社區隔離，而社區照顧並非取代機構式照顧，對於需連續照顧者，也有適合的機構式服務。所以在現今的照顧模式中，可看出社區照顧的重要。辛榕芝提出社區照顧可分為兩層面，若以微視面來說，其是指當居民或家庭因各種原因發生變化，期待社區提供適當的服務，使社區內居民與家庭功能維持正常；鉅視面則指匯集社區整體的互助氣氛和團結力量，鼓勵互重互諒的信任態度，使社區成爲一個具備照顧、鼓勵、接受功能的照顧體系，這也可看出，藉由社區的互動及在地力量，來解決現今的老人照顧問題⁶²。

三、社區照顧的意涵

1. 社區的定義

要了解社區照顧的意涵，首先要先了解社區的定義。社區（community）一詞起源於拉丁文和英文「community」而來，日文中表示的不只是行政單位名詞，

⁶²辛榕芝，《老人社區照顧支持網絡之探討：以台南縣佳里鎮嘉福村里關懷中心爲例》，國立中正大學社會福利研究所碩士論文，2005，p8

也可單純稱為「人們聚居的地方」，而中文可能聯想到鄉鎮、地方、地區等。⁶³

黃健君(2000)則引用地政大辭典的意涵，說明社區是一群人住在一定的範圍內，並共享一些與生活有關的利益，構成的要素有居民、特定的地域、地區從屬感、共同的社會文化、集體解決問題及互助分工的體系等。依此，小至一個街區就可以是一個社區，相較於因應自然條件而成的聚落，社區指涉的社會性意向、共同經濟利益可能較強烈。⁶⁴

雖有許多社會學家、人類學家、社會工作學者等，曾對其定義專門研究，但對社區之意義，要找到一致看法，實在不容易。若從社會學觀點而言，社區（community）是一社會的單位，而非法定的行政單位。社區是存在於所有人類社會中，它與家庭一樣，都是社會上普遍的單位。而依湯宏忠(2003)表示，社區通常有一個或多個共同活動或服務中心，而歸納出社區的組成要素有三個，即：特定的地理區域、一群有共同關係或繫帶的居民、人們彼此之間有相當的認同、歸屬、參與、服務和依賴的感覺、關係、行動和動力。⁶⁵也就是在此處的居民，有自然共通的地理環境與風俗習慣，並產生其社區意識等。

依吳明儒(2004)表示，以不同的角度來詮釋社區，則有不同的意義，從社會結構的角度而言，「社區」是介於家庭與政府之間一個相當重要的「中介組織」；從社會福利的角度而言，「社區」是傳遞各種福利服務的重要介面；若以文化的角度而言，「社區」是過去生活經驗的歷史紀錄，同時也是傳統價值的根源。⁶⁶

以灣南來說，其與灣北在日據時代名就叫「灣內庄」，因光復後人口增多，而在行政區上分為灣南、灣北二村。雖然行政化分上分成灣南、灣北村，但二村庄關係密係，甚至在入庄的牌樓上，即寫明是灣內社區，而且其主要信仰鳳山宮

⁶³ 西村幸夫著，王惠君譯，《故鄉魅力俱樂部著》，台北：遠流，1997，p.14。

⁶⁴ 黃健君，《台灣農漁村社區發展問題與更新計畫方案之效用評析－基層人員的觀點》，中山大學公共事務管理研究所碩士論文，2000，p.2-1。

⁶⁵ 湯宏忠，《鄒族原住民社區永續發展之探討－以阿里山鄉山美社區經驗為例》，2003

⁶⁶ 吳明儒，〈新故鄉社區總體營造政策〉下的福利社區化，《社區發展季刊 107 期》，2004，p.107。

及娘媽堂也是同一廟宇的管理委員會，祭祀活動是二村一同參與，可見關係之密切。他們有自然共通的地理環境與風俗習慣，及過去生活經驗和歷史紀錄來表示二村庄，對其而言，雖在行政上據「社區發展工作綱要」來劃分社區，但灣南社區發展協會主要服務的對象，包括了灣南村、灣北村，或許可見，行政上的劃分，也劃分不了兩村之間自然共通的地理環境、風俗習慣和產生的社區意識。

2. 社區照顧⁶⁷的內涵

蘇景輝指出，所謂社區照顧（community care）是指運用社區資源來照顧社區內有需要長期照顧的人士，如慢性病患、精神病患、殘障者、老年人，而所謂的社區資源就是包括正式資源與非正式資源，前者例如各種專門服務機構，各種專業人員，後者例如鄰居、親戚、朋友、案主群自助團體。⁶⁸灣南村全村以農業為主，在工商業快速發展的今天，傳統農村社會，面臨極大的轉變，大量人口外移至都市，而現仍留在鄉村的人口，已步入老年，依2005-2009嘉義縣政綱要，嘉義縣六十五歲以上老人約佔縣內人口的13.98%，是台灣本島老年人口比例最高的縣市，所以社福醫療的支出一直佔嘉義縣總預算很大的比例，也可見老人照

⁶⁷所謂社區照顧的理想就是運用個案管理及社區資源經營的理念與實踐，使需要照顧的弱勢人們在家中及生活社區中，得到就醫、就養、就學、就業、及生活、休閒、社會適應等等適切的服務，李憶君並將社區照顧的服務提供者，界定在由社政主管之下的社區組織，運用社區內正式及非正式的資源，為社區內有照顧需求之人提供照顧服務，即為社區照顧。依黃源協（2000）表示，社區照顧具有長期照顧、去機構化、非正式照顧、低政府依賴、抑制成本、多參與選擇、重視需求導向的特性。

另依內政部老人福利與政策指出所謂「社區照顧」是指動員並整合社區內的人力、物力、財力等資源，針對社區中不同對象的不同需求提供各項福利服務，使其能在所熟悉的環境中就近取得資源獲得協助以滿足其需求。<http://sowf.moi.gov.tw/04/01.htm>

辛榕芝(2005)指出社區照顧可分為兩層面，微視指當居民或家庭因各種原因發生變化，期待社區提供適當的服務，使其重返社區，使社區內居民與家庭功能維持正常；鉅視面則指匯集社區整體的互助氣氛和團結力量，鼓勵互重互諒的信任態度，使社區成爲一個具備照顧、鼓勵、接受功能的照顧體系。

⁶⁸蘇景輝，〈社區照顧的概念〉，《社區照顧工作專刊：以社區照顧的手法服務文山地區心智障礙的朋友們》台北：心路文教，1998，p.5。

顧在此的重要。

但是什麼樣的老人照顧，才是老人想要的方式，在地老化的觀念仍深深影響老人居住型態的安排，依內政部94年針對65歲以上老人認為理想的居住方式調查中，65歲以上老人認為理想的居住方式以「與子女同住(含配偶、子女配偶及孫子女)」者占59.95%最多，「僅與配偶同住」者占20.01%居次，「獨居」者占11.32%再次之。若與目前實際居住狀況比較，目前未與子女同住但想和子女同住者約有四分之一。

表 2-4 65 歲以上老人認為理想的居住方式

中華民國 94 年 8 月

單位：%

項目別	總計	與子女同住(含配偶、子女 配偶及孫子女)	僅與配偶同住	獨居
91 年調查	100.00	60.19	18.98	8.17
94 年調查	100.00	59.95	20.01	11.32
性別				
男	100.00	53.33	25.78	11.00
女	100.00	66.58	14.24	11.65
年齡別				
65~69 歲	100.00	61.75	22.11	7.76
70~74 歲	100.00	59.32	22.00	9.93
75~79 歲	100.00	57.41	20.12	15.06
80 歲及以上	100.00	60.67	13.59	15.06
教育程度				
不識字	100.00	66.18	13.86	12.15
小學(含自修、私塾)	100.00	63.83	18.43	10.01
國(初)中	100.00	48.93	24.10	17.42
高中(職)	100.00	48.57	31.13	6.97
專科	100.00	39.35	37.26	8.44
大學及以上	100.00	41.69	33.54	15.68
婚姻狀況				
有配偶或同居	100.00	55.22	34.24	3.03
喪偶	100.00	70.49	0.34	20.74
離婚或分居	100.00	40.67	7.36	33.42
未婚	100.00	3.08	-	51.01
有無子女				
有	100.00	61.41	19.93	10.74
無	100.00	0.25	23.27	35.35
地區別				
臺灣省	100.00	61.03	19.37	11.23
臺北市	100.00	55.90	23.00	10.14
高雄市	100.00	54.39	22.73	15.58
金馬地區	100.00	59.82	11.19	8.78
家庭組成	100.00	59.95	20.01	11.32
獨居	100.00	22.58	1.29	65.64
僅與配偶(同居人)同住	100.00	21.68	68.67	2.71
兩代家庭	100.00	76.21	13.21	3.33
與配偶(同居人)及子女同住	100.00	70.20	20.95	2.49
僅與子女同住	100.00	90.88	0.83	2.61
與父母同住	100.00	30.66	45.58	-
與(外)孫子女同住	100.00	62.27	17.96	8.66
三代家庭	100.00	88.62	4.04	1.89
與子女及(外)孫子女同住	100.00	89.16	3.35	1.93
與父母及子女同住	100.00	62.25	37.75	-
四代家庭	100.00	83.16	-	-
與其他親戚或朋友同住	100.00	18.28	5.25	26.11
住在共同事業戶	100.00	25.41	2.30	4.06
其他	100.00	100.00	-	-

註：金馬地區因樣本較少，代表性恐不足，故僅供參考。

資料來源：內政部統計資訊服務網 <http://www.moi.gov.tw/stat/>

表 2-5 65 歲以上老人認為理想的居住方式 (續)

中華民國 94 年 8 月

單位：%

項目別	住在老人 安養機構	住在老人(院) 安養或養顧 機構	住在養顧機 構或護理之 家	與親戚朋 友同住	其他	很難兌或 拒答
91 年調查		5.62		0.57	2.07	4.39
94 年調查	1.03		0.96	0.42	0.39	5.91
性別						
男	1.45		1.10	0.53	0.35	6.46
女	0.60		0.81	0.31	0.44	5.37
年齡別						
65~69 歲	0.50		0.38	0.19	0.20	7.11
70~74 歲	1.02		0.42	0.49	0.22	6.60
75~79 歲	0.96		0.97	0.44	0.45	4.59
80 歲及以上	1.98		2.68	0.70	0.89	4.43
教育程度						
不識字	0.83		0.99	0.46	0.04	5.51
小學(含自修、私塾)	0.50		0.70	0.30	0.16	6.06
國(初)中	1.59		0.80	0.57	1.08	5.51
高中(職)	1.60		2.01	0.52	1.26	7.95
專科	4.64		0.69	1.31	1.92	6.40
大學及以上	2.37		1.77	0.13	0.84	3.99
婚姻狀況						
有配偶或同居	0.45		0.60	0.38	0.16	5.91
喪偶	1.06		0.98	0.25	0.57	5.57
離婚或分居	6.47		2.33	1.61	0.12	8.03
未婚	13.07		11.96	4.36	5.14	11.37
有無子女						
有	0.77		0.74	0.33	0.32	5.75
無	11.44		9.79	4.01	3.25	12.64
地區別						
臺灣省	0.91		0.90	0.29	0.49	5.78
臺北市	1.21		1.24	1.08	-	7.44
高雄市	2.18		1.24	0.05	-	3.82
金馬地區	0.55		0.02	8.99	-	10.65
家庭組成	1.03		0.96	0.42	0.39	5.91
獨居	2.47		-	-	0.81	7.22
僅與配偶(同居人)同住	0.44		0.41	0.99	-	5.11
兩代家庭	-		0.17	0.18	0.46	6.44
與配偶(同居人)及子女同住	-		0.39	-	-	5.97
僅與子女同住	-		-	-	-	5.68
與父母同住	-		-	6.09	-	17.67
與(外)孫子女同住	-		-	-	3.34	7.77
三代家庭	0.25		0.14	-	0.13	4.93
與子女及(外)孫子女同住	0.26		0.14	-	0.13	5.03
與父母及子女同住	-		-	-	-	-
四代家庭	-		-	-	-	16.84
與其他親戚或朋友同住	-		-	13.13	11.18	26.05
住在共同事業戶	22.01		34.45	2.72	1.98	7.06
其他	-		-	-	-	-

資料來源：內政部統計資訊服務網 <http://www.moi.gov.tw/stat/>

為維護老人尊嚴與健康，安定老人生活，保障老人權益，增進老人福利，因而制訂老人福利法，其中在九十六年一月三十一日所修訂的老人福利法第三章的服務措施方面，第十六條即強調老人照顧服務應依全人照顧、在地老化及多元連續服務原則規劃辦理，直轄市、縣(市)主管機關應依前項原則，並針對老人需求，提供居家式、社區式或機構式服務，並建構妥善照顧管理機制辦理之。所以，對於老人的照顧問題，現今的照顧方面，就是朝向全人、在地老化及多元連續服務原則為設計方針。

在家安老、落葉歸根是國人的傳統價值觀念中根深蒂固的信念，尤其在農村社會中，人們長期與這片土地奮鬥、共生，其所產生的地方感及與居民的集體認同感，更加深其情感，也不難想像自古在家安老、落葉歸根的深度期盼。但如前所說，工商業快速發展的今天，大量人口外移至都市，年輕子女大多到都市工作，但都市的生活習慣與房價關係，不見得父母會隨子女至都市定居，這就能理解國內獨居老人日益增加的原因。

「就(在)地老化」(aging in place)，依吳明儒(2001)表示，受到西方國家的影響，成爲一種理想的照顧模式，「再配置」或「遷移」(relocation)對於一些需要長期照顧的對象而言，都不是理想的照顧方式，而需被照顧的老年者，能夠在熟悉的環境，接受醫療和照顧，成爲「正常化」的重要指標。⁶⁹

受到西方國家福利服務朝向「去機構化」(de-institutionalization)及「就地老化」⁷⁰的發展方向之影響，對於機構式集中安養方式漸漸的被屏棄，老人們仍希

⁶⁹吳明儒，〈社區照顧發展模式之政治經濟分析：以嘉義地區爲例〉，《2001年社區組織工作與社區照顧學術研討會會議手冊》，屏東：國立屏東科技大學，2001。

⁷⁰「去機構化」、「在地老化」的觀念廣受各國長期照顧政策的歡迎，黃源協(1997)認爲人民因不滿機構式缺乏個人尊嚴的照顧模式，遂而提倡去機構化，老人照顧的責任遂又回歸到傳統的家庭上，社區照顧的理念也因此大爲風行。黃源協，〈社區長期照顧體系的建構〉，《國家政策季刊第四卷第四期》，2005，p.46。

望能在家中由親人或鄰里、朋友們照顧服務，除了熟悉與安全感外，機構式的照顧成本昂貴及欠缺隱私性，在服務的過程中老人的生、心理需求的無法滿足，因而使得老人除非已失能到無法自己表達意願，對機構式照顧模式往往望之怯步。

71

「照顧（care）一詞的本質是『真正在乎』，沒有在乎，就沒有好的照顧。少了真心的在乎，照顧只是一種推卸治療的藉口；少了持續的在乎，社區照顧可能淪為互踢皮球的卸責之詞；政府、民間、專業工作者若不能真正在乎有需要的人，社區照顧只是另一種名詞」。⁷²這也點出了，真正在乎的照顧，不僅是政令的執行與規定，更需要出自真誠的在乎，以老人的角度思考，由他們來告訴我們，什麼才是他們要的照顧，什麼才是他們要的快乐與尊嚴。

在老人照顧⁷³風潮中，「六腳鄉灣南社區」自發性的出現另一種社區照顧方案，運用社區在地的力量，融合當地的地方信仰和自然共通的地理環境與風俗習慣，並產生其社區共同意識，與所產生的照顧型態，把人們所依賴精神寄託之宗教信仰，及共通的自然地理環境下，融合在社區中，居民在心靈有所保護及寄託下，達到身心安頓及平靜，而物質上也得到滿足，這就是社區照顧最深的意涵。

⁷¹ 林梅雅，〈探討新型服務模式照顧住宅發展之研究-以嘉義驗社區為例〉，國立中正大學社會福利研究所碩士論文 2004，p4-5

⁷² 《社區發展季刊 106 期》，2004，p.2。

⁷³ 老人照顧模式一般分為機構式、家庭式及社區式，也有將居家護理、居家服務、社區復健、喘息服務、輔具服務、居家無障礙設施設備修繕、緊急救援系統、日間照顧等分類在屬於家庭式及社區式的照顧，即是把兩者歸為同一類。一般的成人日間照顧，它可以使老年人照樣生活在家中卻能夠接受一些健康及社會的服務，其每個星期需到各地區的成人日間照顧中心一次或一次以上。台灣目前日間照顧推展模式主要可分為「社會型」及「醫療型」兩種，前者提供餐飲及活動安排，如社政單位主管之「日間照顧中心」（或稱日間托老中心）；後者以提供醫療及復健服務為主，如由衛政單位主管之「日間照顧中心」。

第二節 老人社區照顧運作模式

一、行政院「六星計劃－社區照顧關懷據點計劃」

(一)、計劃緣起：依95年內政部社會司社政年報裡關於老人福利和社區發展簡述如下：⁷⁴

- 1.人口老化速度急速增加：82年9月底，台灣地區65歲以上的老年人口為1,485,200人，佔總人口之7.09%，已達聯合國世界衛生組織所訂的高齡化社會指標；民國95年度，老年人口增加到2,287,029人，佔總人口的10.00%。
- 2.老年人口依賴比增加：95年度人口老化指數⁷⁵為55.17%，老年人口依賴比⁷⁶為13.91%，平均每7位工作年齡（15至64歲）人口要負擔一位老年人口。
- 3.為因應高齡化社會的責任與挑戰：政府為因應高齡化社會所提出的對策與措施及法規的修訂，俾使政策、立法、服務合一，有效落實老人福祉。
- 4.多面性的老人照顧：以經濟安全、健康維護、生活照顧三大規劃面向為政策主軸，周全對老人的身心照顧，並就老人保護、心理及社會適應、教育及休閒等分別推動相關措施，並更積極規劃長期照顧制度、推動「建立社區照顧關懷據點實施計畫」等，讓老人均能獲得在地且妥適的照顧服務。

(二)「六星計畫-社區照顧關懷據點計畫」方案概述如下：⁷⁷

- 1.以產業發展、社福醫療、社區治安、人文教育、環境景觀、環保生態等六大面向作為社區評量指標。
- 2.針對人口結構老化，平均餘命延長，社經環境變遷，家庭結構核心化，婦女

⁷⁴ 內政部社會司社政年報 <http://sowf.moi.gov.tw/17/95/index.htm>

⁷⁵ 老化指數為 65 歲以上人口數除以 0 至 14 歲以下人口數乘以 100

⁷⁶ 老年人口依賴比為 65 歲以上人口數除以 15 至 64 歲人口數乘以 100

⁷⁷ 台灣健康社區六星計劃 http://sixstar.cca.gov.tw/06_plan/community.php，
《建立社區照顧關懷據點參考手冊》，內政部社會司，p.7

就業需求大增等因素，致使家庭的照顧功能漸受影響下，為照顧老人之因應政策。

- 3.計畫以社區營造及社區自主參與為基本精神，鼓勵民間團體設置社區照顧關懷據點，提供在地的初級預防照顧服務。
- 4.計畫由內政部統籌，並設定成立目標值，由直轄市及各縣（市）政府主辦全力推展。
- 5.服務內容以「關懷訪視」、「電話問安、諮詢及轉介服務」、「餐飲服務」、「健康促進活動」四項中至少選擇三項辦理。
- 6.經費由社區組織研提計畫及經費需求一直轄市、縣（市）政府核轉內政部核定補助，為激發社區自主力量，採取計畫補助辦理之方式推展，而申請社區必須自籌部分經費配合辦理。
- 7.計畫原則補助3年的經費，但自第四年起，將依據據點辦理績效，搭配獎勵機制提供補助，據點的開辦費用開辦費、督導費之申請應自籌30%，餘補助項目應自籌20%。

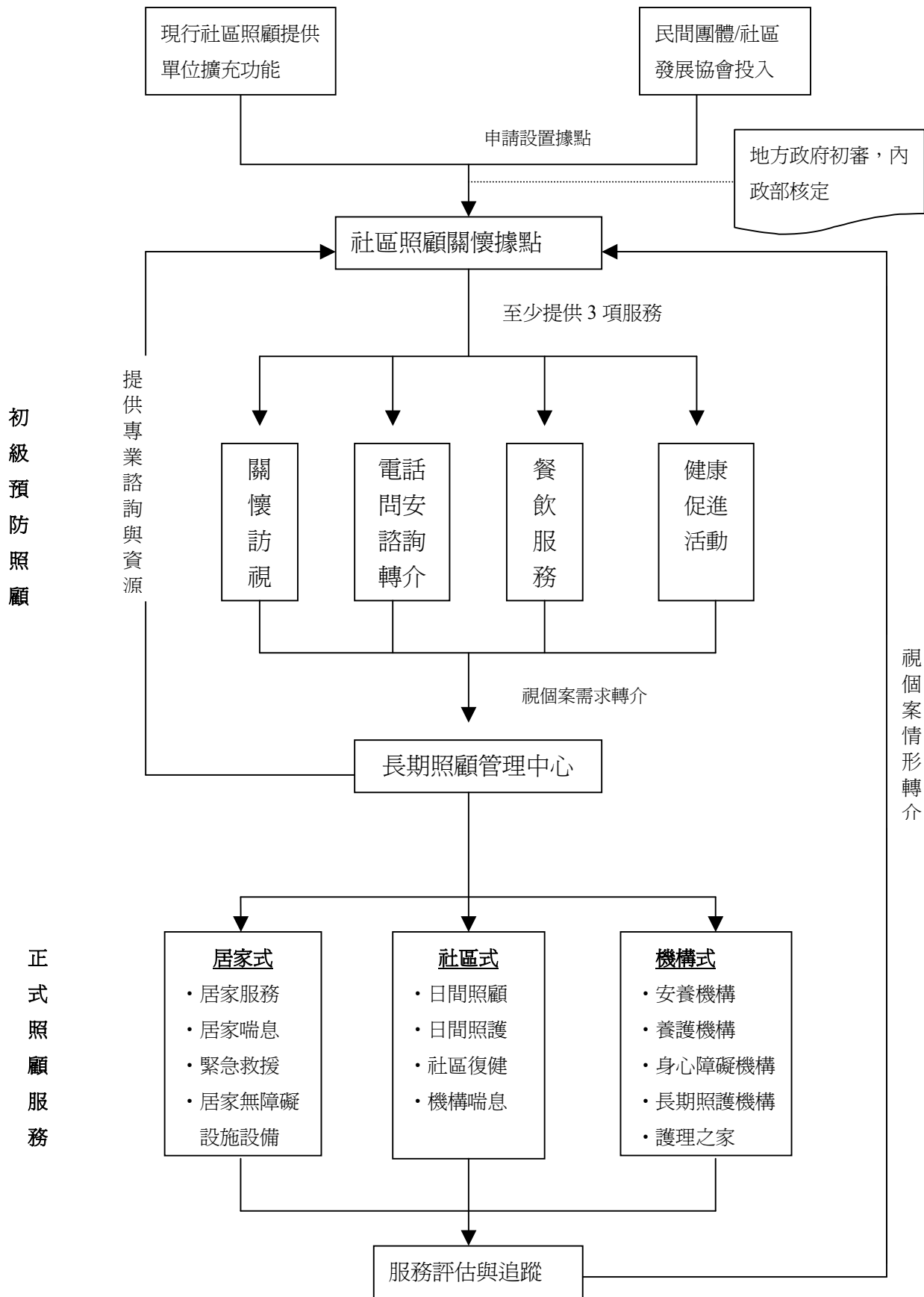


圖 2-5 社區照顧關懷據點與相關照顧服務資源關係圖

資料來源：《建立社區照顧關懷據點參考手冊》，內政部社會司，p40

二、嘉義縣推行的老人社區照顧

(一) 嘉義縣推動「老人日間照顧中心」方案實施緣起如下：⁷⁸

- 1.人口老化趨勢衍生照顧問題：嘉義縣人口老化問題嚴重，老年人口增加，總人口數卻減少，反映著嘉義縣因人口老化及人口外移雙重效應下，照顧問題嚴重。
- 2.因應老人傳統「安土重遷」的觀念與需求：長輩對土地的情感，及老化情形嚴重下，不得不思索「在地老化」的照顧政策。
- 3.晚近「福利社區化」趨勢：政府角色的改變，結合民間團體及社區在地組織共同運作，以達到最高效益，服務的永續性。

(二) 嘉義縣推展老人日間照顧服務計畫簡述如下：⁷⁹

- 1.依據「厝邊老大人，大家來照顧－嘉義縣政府推動老人日間照顧工作計畫」推行。⁸⁰
- 2.結合專業團隊，以透過公開招標方式，結合財團法人雙福社會福利基金會及天主教聖馬爾定醫院的分區辦理方式辦理。
- 3.編列年度預算配合使用者付費模式。
- 4.運用社區既存資源，並訓練在地服務員提供長輩專業服務。
- 5.鼓勵在地性團體共同參予，為落實社區化永續運作理念，均結合在地性社團共同參予。

⁷⁸《最佳之邑 嘉義縣政季刊九十三年冬季號第八期》

⁷⁹吳明儒，〈社區發展與組織再造-台灣高齡社區照顧模式之比較分析〉，《社會暨健康政策的變動與創新趨勢：邁向多元、整合的福利體制國際學術研討會》，p.13

⁸⁰李憶君以六腳鄉灣南社區自主式的老人照顧模式-長青康樂營為研究個案，來反思嘉義縣政府所推出的社區照顧政策所遇困難，分析如下：在行政與專業、需求與績效的衝突考驗嘉義縣政府對社區照顧的因應策略方面，有 1.政治力強力介入，造成專業與行政的衝突、2.績效考量優於需求的變質。在資源整合與資源競爭之間產生矛盾方面，有1.村里與社區的競爭與合作關係、2.社區營造下，鄉（鎮、市）公所與村長角色的抽離，造成資源整合困難、3.社區照顧方案活化社區組織與活力社區帶動社區照顧成果之迷思、4.在非營利組織與社區組織既競爭有合作的矛盾。李憶君，《嘉義縣老人社區照顧多元方案之研究－以嘉義縣六腳鄉灣南社區為例》，國立中正大學社會福利研究所碩士論文，2006， p.168-171

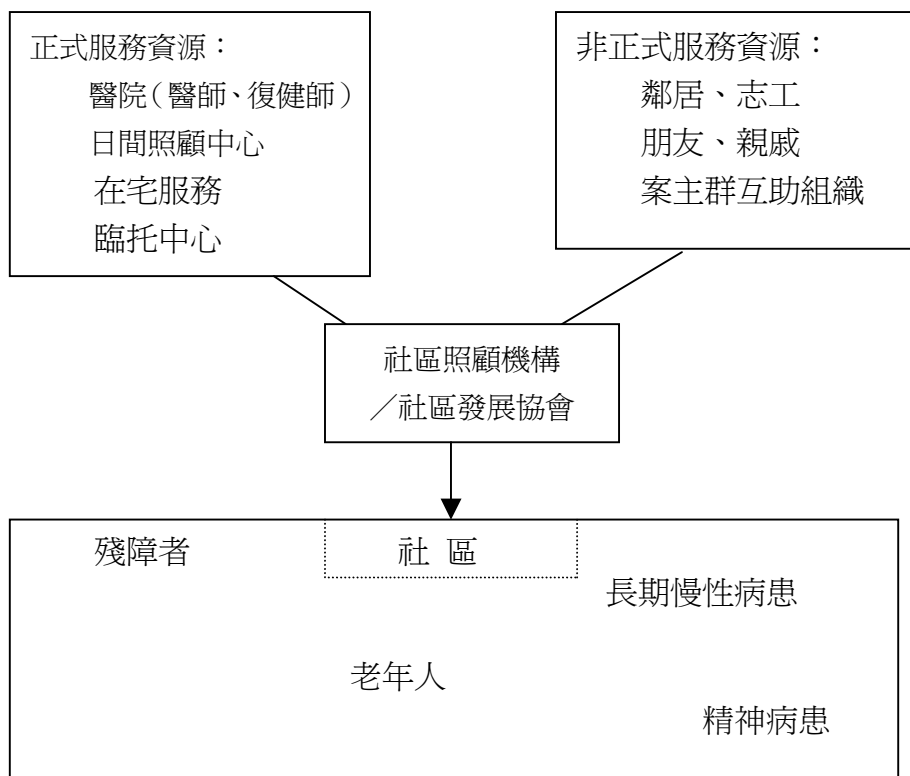


圖2-6 社區照顧圖

資料來源：蘇景輝，〈社區照顧的概念〉，《社區照顧工作專刊：以社區照顧的手法服務文山地區心智障礙的朋友們》，台北：心路文教，1998，p.11

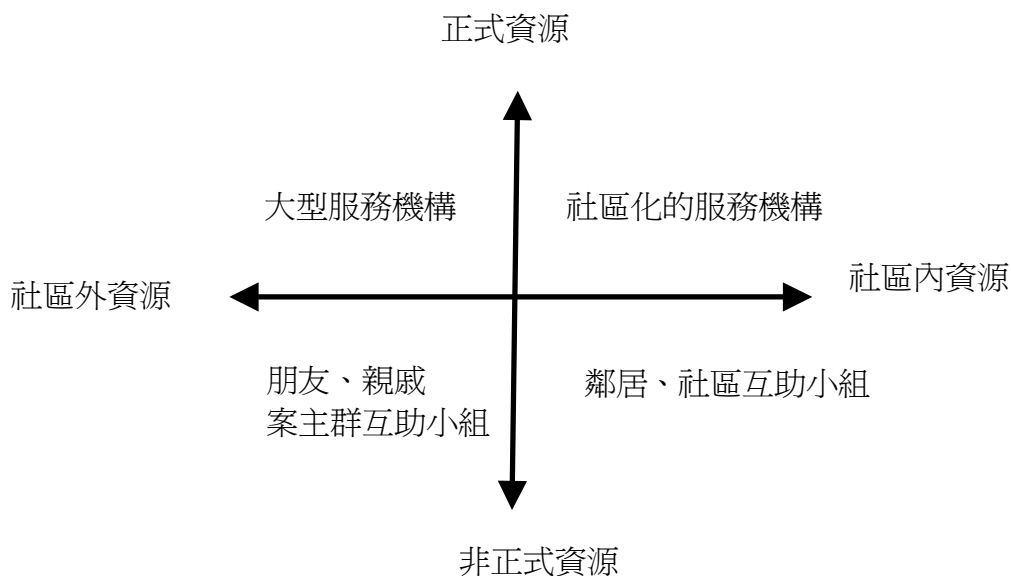


圖2-7 社區照顧資源分類圖

資料來源：蘇景輝，〈社區照顧的概念〉，《社區照顧工作專刊：以社區照顧的手法服務文山地區心智障礙的朋友們》，台北：心路文教，1998，p.11

表2-6 嘉義縣老人日間照顧中心服務內容

承辦單位 服務類別	財團法人天主教聖馬爾定醫院	財團法人雙福社會福利慈善 事業基金會
健康服務	<ol style="list-style-type: none"> 1.健康檢測（血壓、體溫量測） 2.身心機能活化（溫熱運動、手部筋力、伸展運動、全身協調、團體競賽、回想運動等） 3.日本加賀谷式音樂療法 4.宇宙健康操、銀髮族體適能 5.身心機能檢測 6.健康衛教講座 	<ol style="list-style-type: none"> 1.健康檢測（血壓、體溫量測） 2.機能回復活動（感覺、知覺、運動機能） 3.醫療衛教諮詢服務 4.日本加賀谷式音樂療法 5.宇宙健康操、體適能活動 6.身心機能測定
動、靜態課程	<ol style="list-style-type: none"> 1.手工藝品製作 2.講座 3.趣味競賽活動 4.懷舊活動 5.傳統飲食製作 	<ol style="list-style-type: none"> 1.手工藝品製作 2.知性講座 3.趣味團體活動
文康休閒活動	<ol style="list-style-type: none"> 1.戲劇、歌唱、舞蹈活動 2.旅遊觀摩 3.節慶、成果發表、慶生活動 	<ol style="list-style-type: none"> 1.生活才藝 2.旅遊觀摩 3.運動
生活照顧服務	提供餐飲、安全維護、陪伴等	提供餐飲、安全維護、陪伴等
社區聯誼活動	安排社區聯誼活動	安排社區聯誼活動
個案服務關懷	建立個案資料、追蹤關懷個案生活、提供支持服務	建立個案資料、追蹤關懷個案生活、提供支持服務

資料來源：林辰穎，2005

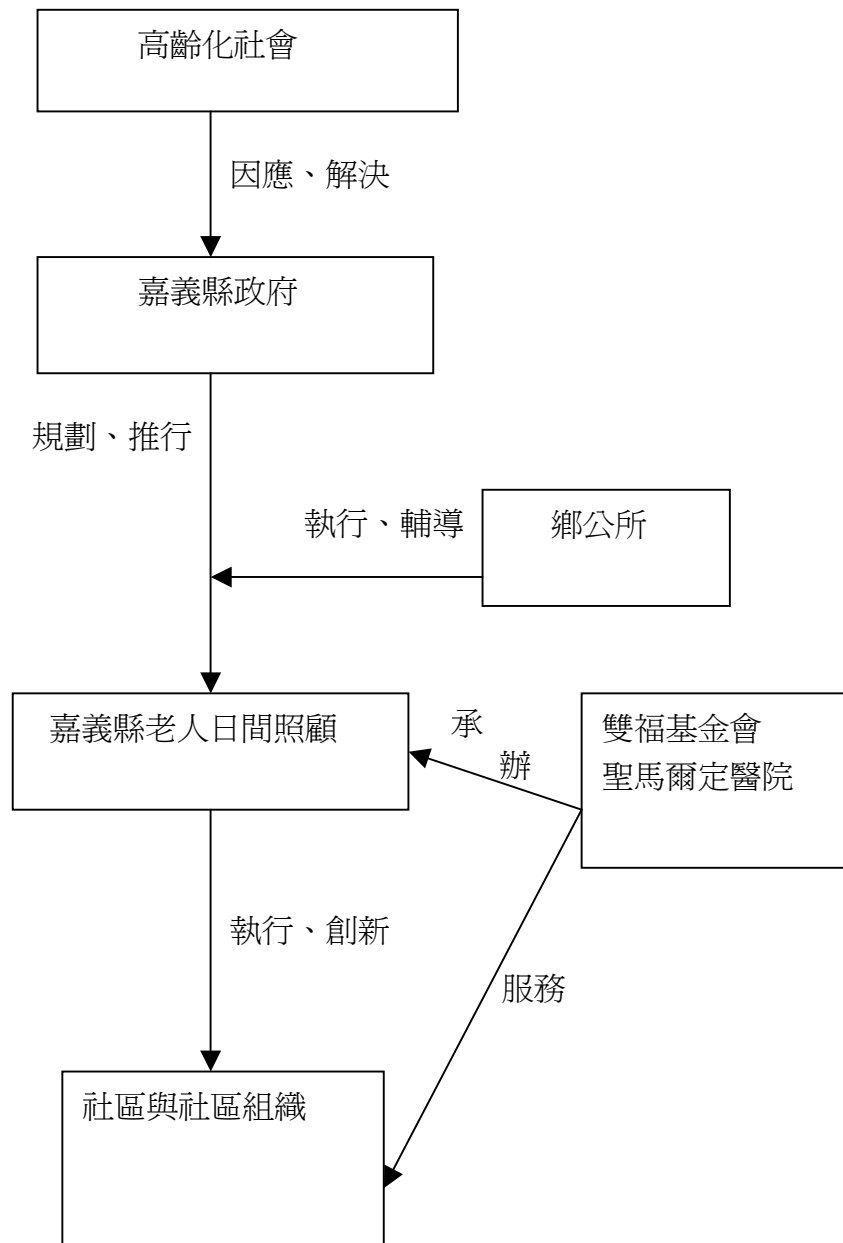


圖2-8 嘉義縣老人日間照顧執行流程

資料來源：研究者繪

三、灣南社區所自主提案的老人社區照顧－長青康樂營

灣南社區其起源可追溯到民國七十四年，成立了「社區理事會」，其就以具在地特色的傳統古早味的美食小吃及民俗團隊的訓練，不僅使後輩承繼上代的技藝，也深具傳承之意，其社區以發現居民的各項特有人材：有專業的美食人才及民俗表演人才，並推廣凝聚「社區愛」關心及認同的感情。其社區的民俗團隊也極多，如：龍王招親、女子舞獅隊、車鼓隊、鬥牛隊、倒退嚕、弦樂隊等，另外也有媽媽團隊所組成的土風舞隊、韻律舞，長青團隊所組的土風舞、元極舞、歌唱班等，每年在春節、元宵節、母親節、中秋節也會舉行例行的活動，鼓勵全社區居民及鄰近社區居民共同參與。⁸¹在九十年年度參加台閩社區評鑑之前，社區活動大多自娛娛人休閒式型態，在參加評鑑後，社區覺悟到「社區福利化及服務化」覺悟出自己的社區要自己愛，而激發關心社區「鄉土愛」的使命。社區的願景就是在社區共同意識的脈絡下，推動「在地老化」的老人福利措施，關懷老人，在自己熟悉的社區中，健康時可以去照顧不健康的人，到自己需要被照顧時，就有平時相伴的老友來關懷、實現「老友、老伴、老居」的終老理想，在健康社區中快樂老化，整個方針以「愛與關懷」為出發點，並繼續傳承民俗技藝團隊，使農村固有的記憶得以保存，農村歷史得以見證。⁸²一般的日間照顧中心，主要置在各社區的活動中心，灣南社區的「長青康樂營」計畫之服務地點，也是位在灣南社區活動中心及社區「娘媽堂」廟前廣場，「娘媽堂」是灣內聚落的神聖中心之一，是居民精神寄託及神聖信仰場地，兩處地勢不僅平坦，且連成一完整動線，幾乎所有的社區活動場所，皆在「娘媽堂」廟前廣場和活動中心，所以，這裡不僅是文化傳承之所，更是精神皈依的據點。

⁸¹ 《凝聚力在一灣南社區》，灣南社區發展協會編印

⁸² 《九十四年度台閩卓越社區評鑑成果報告書-村莊傳奇》，嘉義縣六腳鄉灣南社區發展協會，2005，灣南社區編印。

如前章節所述，六腳鄉是人口老化極度嚴重的地區，在嘉義縣老人的比率為全島之冠，而六腳鄉的老人人口又占全縣之冠，所以如何解決老人照顧問題，一直是主要福利方針。而現在照顧趨勢傾向去機構化及由老人熟悉的社區照顧，所謂的就地老化，就是讓老人能在自己熟悉的環境安老，是最佳的方式。嘉義縣陳縣長明文所說：「人人都會老，但如何老得有尊嚴、有品質？是政府在基本照顧服務以外的更高追求，而老人日間照顧服務的理念，就是在提供長輩一個有尊嚴、有品質的晚年生活，我們沒有辦法決定老人生命的長度，但是我們可以延展長輩們生命的寬度。」⁸³

嘉義縣政府自民國92年初即積極規劃「厝邊老大人，大家來照顧—嘉義縣推行老人日間照顧試辦計畫」，並透過公開甄選方式採分區辦理，後公開招標委託財團法人雙福社會福利慈善事業基金會、財團法人天主教聖馬爾定醫院及嘉義基督教醫院負責承辦該項計畫。

灣南社區本有意按上述方式開辦，但因一些問題，始終無法獲得基層首長的推薦，於是縣府以專案試行方式，由嘉義縣政府「推動幸福社區美滿家庭營造福利社區化」利用幸福社區計畫五十萬經費中提撥二十八萬執行，並以「長青康樂營」名稱施作，並把委外式改由社區自行執行方式，讓灣南社區試辦，試辦期間自94年5月起至12月止，為期八個月，此試辦期已結束，但成果非凡，所以，現在仍持續辦理「長青康樂營」，並且獲得廣大影響。更特別的是，其服務員是採無給職義工，而參加人員不點名，隨個人時間出席，而且開放對象是60歲以上或接近六十歲之準老人，以給年輕老人服務老者的機會，而費用完全是免費，在娘媽堂前廣場活動，也因為免費，反而更給人感恩不計較心態。

⁸³ 最佳之邑九十三年冬第八期 <http://www.cyhg.gov.tw/16/information/chiyei8/pages/page12.htm>

依李憶君(2005)整理之「長青康樂營」的服務內涵簡述如下：⁸⁴

- 一、計畫目的：以社區自主的力量，建構「在地老化」的多元福利服務輸送管道，並在「老人健康生活化」與「老人生活健康化」之目標下，提高老人生活品質。老人在享受關懷，付出關懷中，提升老人生命價值和尊嚴，延續老人生命的有用感，老人服務老人，並發掘老人的特殊才藝，藉活動中增進彼此交流學習，體驗多元的生活樂趣並塑造溫馨祥和，互助扶持的社會風氣，在互動中減少憂鬱和疏離感，
- 二、服務對象：居住在灣南社區年滿六十歲以上，或鄰近社區（灣北、蒜頭社區等）認同社區服務理念者，能夠自行前往參加活動，但因社區內並無專業照顧人力，因此，在服務對象之設定上仍偏向於服務健康、行動自如的老人。
- 三、收費狀況：不收取費用。但是社區居民基於對社區的認同和支持，往往不計成本，自掏腰包奉獻，因此，在不斷有人捐獻物資的情況下，補助款足以支應計畫所需，而無須向接受服務者收費。
- 四、服務內容：無很規律的課程時間表，而服務內容亦經常隨社區發展任務而調整，但大抵上有健康檢測、健康操、傳統民俗技藝教導、健康講座、歌唱、舞蹈活動、餐飲服務等內容安排，而餐飲服務更是「長青康樂營」的主要訴求。
- 五、服務地點：灣南社區活動中心及社區「娘媽堂」廟前廣場。以「娘媽堂」

⁸⁴ 李憶君，《嘉義縣老人社區照顧多元方案之研究－以嘉義縣六腳鄉灣南社區為例》，國立中正大學社會福利研究所碩士論文，2006，p.131-p136。

廟前廣場作為動態課程場地，社區活動中心則作為用餐場所，兩處中間的閒置農地，經地主同意無償借用，老人自己種植有機蔬菜。

六、服務時間：以每週二次為原則，時間並選定在每週三、六，上午08：30~13：00半天的時間⁸⁵，而服務時間當中，老人可依平日下田耕種的習性，在起床忙完田裡的工作後，再至服務地點參加課程。

七、服務時間流程：僅有大致的時間表，主要考量配合老人的農忙時間。惟一固定的作息時間便是午餐用餐的時間，時間一到老人便會自己步行至活動中心用餐。

八、課程內容安排：沒有特定的課程內容規劃，課程內容安排是相當具有彈性的，社區服務員可隨時依老人的喜好，或當下感興趣的主題或其他老人的專長等因素，任意變換課程內容，大抵以健康操、車鼓、鬥牛隊、歌唱班、茶藝組、炊事組、菜園組、穴道按摩班、古早說唱等為主。

九、辦理期程：計畫係採年度補助之方式辦理，辦理期間自民國九十四年五月至十二月，合計八個月。惟灣南社區表示，即使計畫補助結束，社區仍會自行設法繼續辦理⁸⁶。

十、服務員性質：所有服務員皆為志工性質，不支領任何津貼和交通補助費。

十一、工作人力安排：主要分炊事組、菜園組、課程服務組等，但若組員有事，其他組員會自動幫忙。

⁸⁵現今經研究者訪問及觀察，活動時間現在每週共三次，時間為每週一、三、六，上午 08：30~13：00 半天的時間，服務老人及互動時間更多。而研究者有時在七點多到達時，常已見老人們在活動中心前各自幫忙午餐所需的各項準備，忙完了，就在廟埕旁泡茶、聊天、唱歌，工作分配也無硬性規定，而空就幫忙多些，沒空幫忙的，大家也不會計較。

⁸⁶ 研究者自 96 年 2 月至 97 年 3 月多次到長青康樂營，其活動仍繼續辦理，而活動項目大致相同，若有參與表演時，也會利用晚上讓有欲參加者，自由參加表演練習。



圖2-9 娘媽堂廟埕的花台是聊天的好地方
資料來源：研究者拍攝



圖2-10 娘媽堂廟埕泡茶、聊天
資料來源：研究者拍攝



圖2-11 娘媽堂廟埕前跳健康操
資料來源：研究者拍攝



圖2-12 跳車鼓
資料來源：研究者拍攝



圖2-13 廟埕前的藝文演出
資料來源：研究者拍攝



圖2-14 廟埕前的藝文演出
資料來源：研究者拍攝



圖 2-15 量血壓
資料來源：研究者拍攝



圖 2-16 廟埕前的隨性活動
資料來源：研究者拍攝



圖 2-17 長青康樂營的活動
資料來源：研究者拍攝



圖 2-18 長青康樂營的活動
資料來源：研究者拍攝



圖 2-19 村民提供的蔬菜供午餐煮食
資料來源：研究者拍攝



圖 2-20 長青康樂營的總鋪師
資料來源：研究者拍攝



圖 2-21 大家一起撿菜
資料來源：研究者拍攝



圖 2-22 一起準備午餐
資料來源：研究者拍攝



圖2-23 午餐的準備工作
資料來源：研究者拍攝



圖 2-24 環境打掃
資料來源：研究者拍攝



圖2-25 午餐的食材
資料來源：研究者拍攝



圖 2-26 綠豆湯自由飲用
資料來源：研究者拍攝

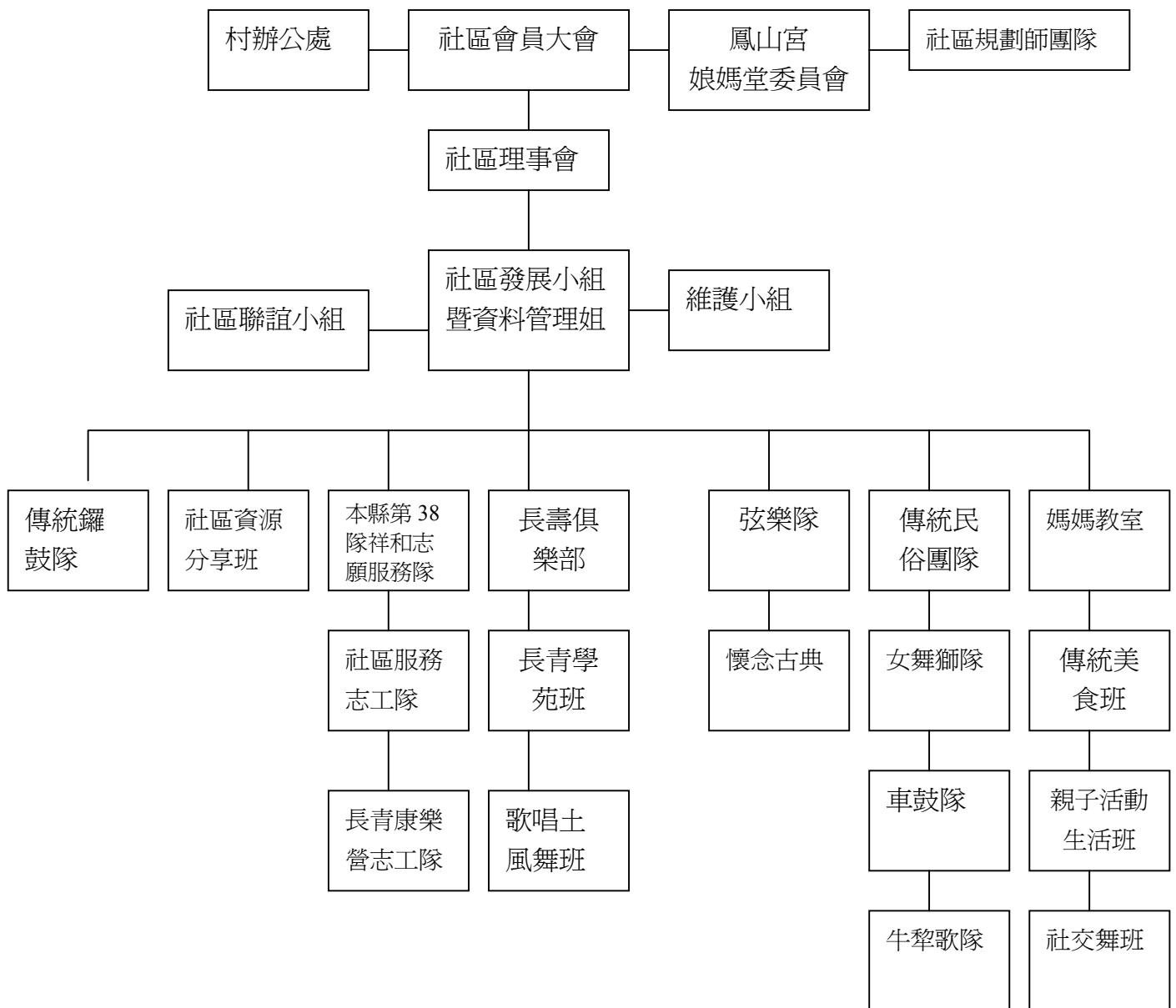


圖2-27 灣南社區團隊人力組織分配

資料來源：《九十四年度台閩卓越社區評鑑成果報告書-村莊傳奇》，嘉義縣六腳鄉灣南社區發展協會，灣南社區編印，2005，p.15。

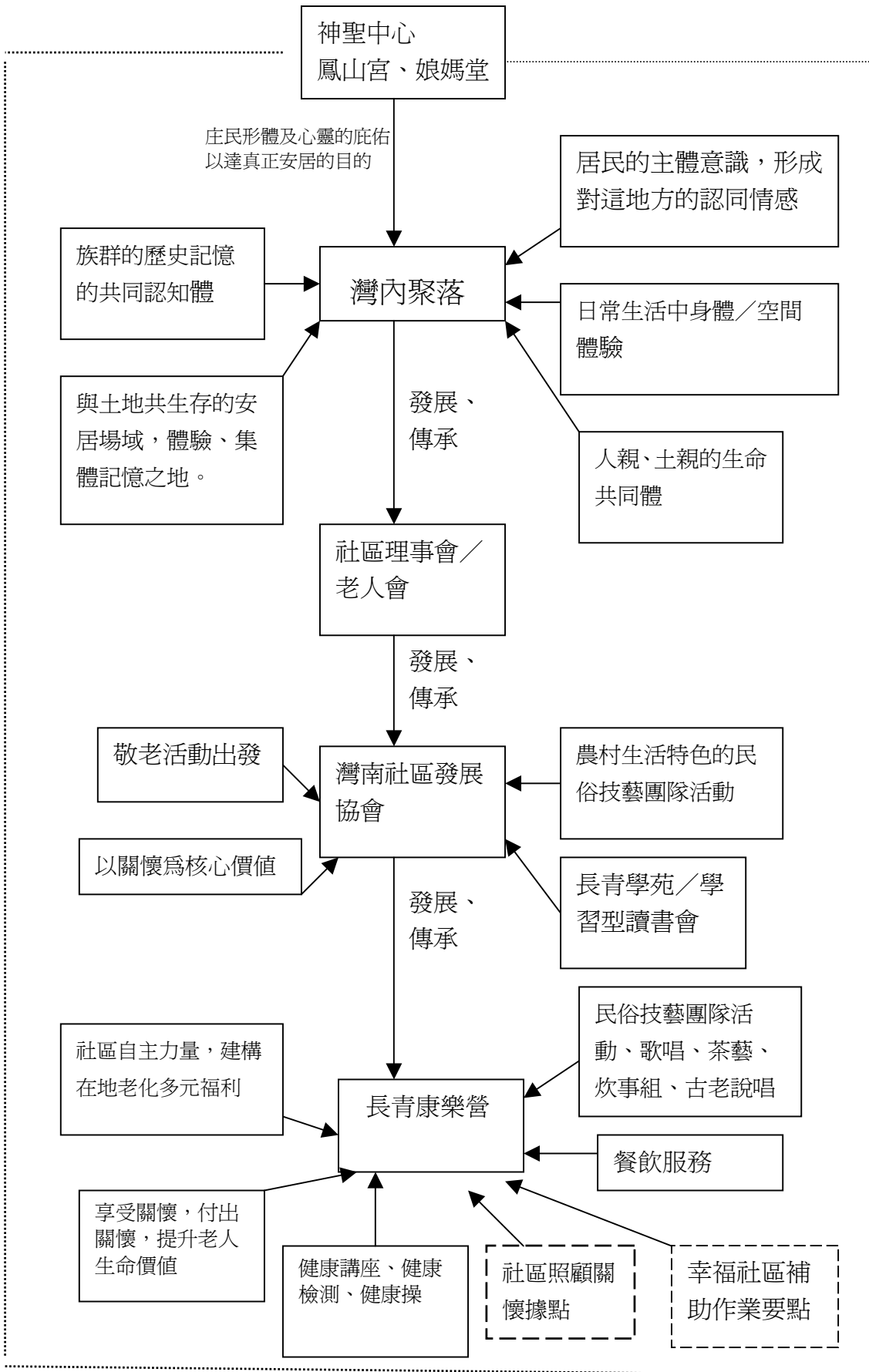


圖2-28 灣南社區自主提案的老人照顧組織執行流程

資料來源：研究者繪

四、老人社區照顧運作模式比較

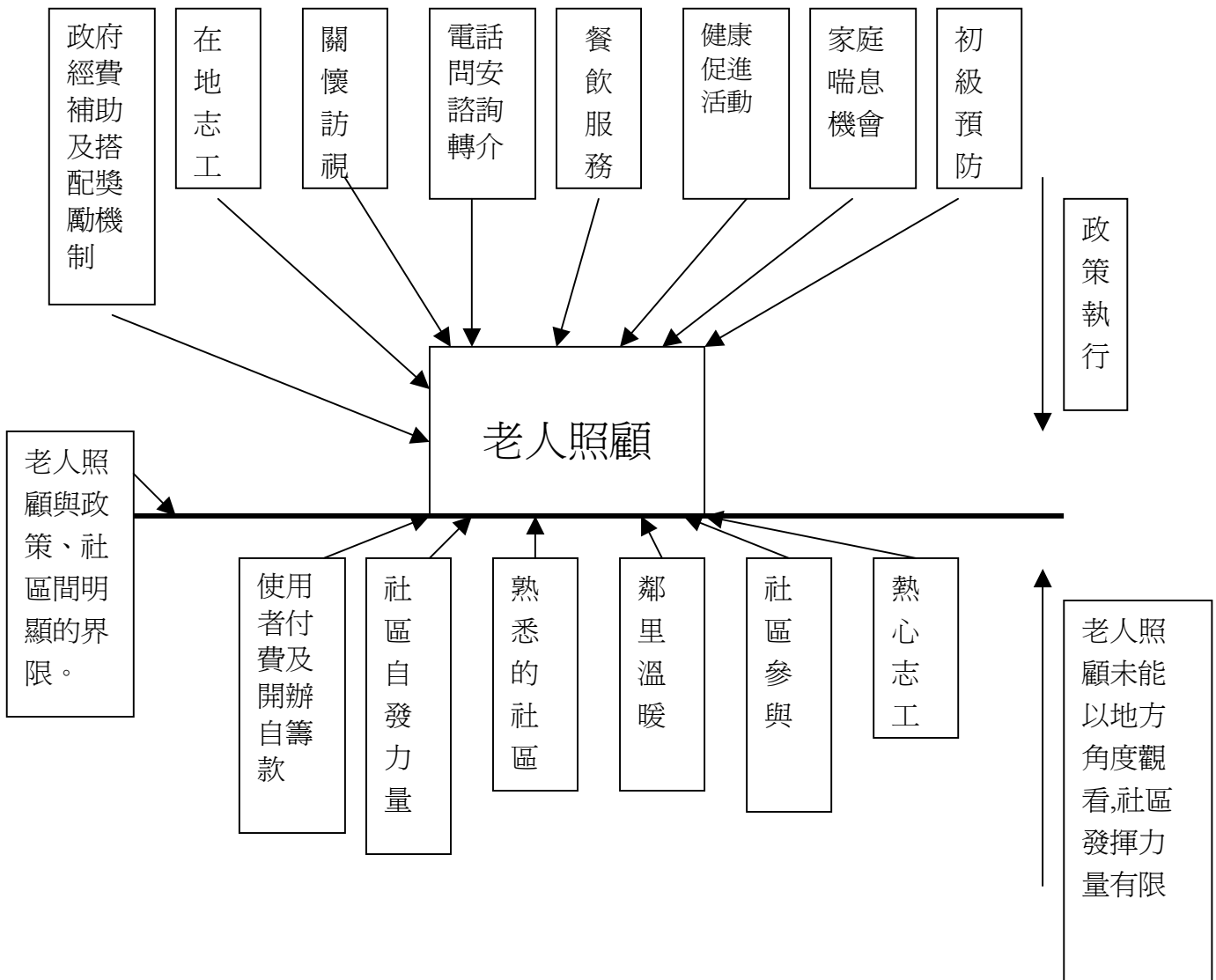


圖 2-29 社區照顧關懷據點、社區、老人照顧運作關係圖

資料來源：研究者繪

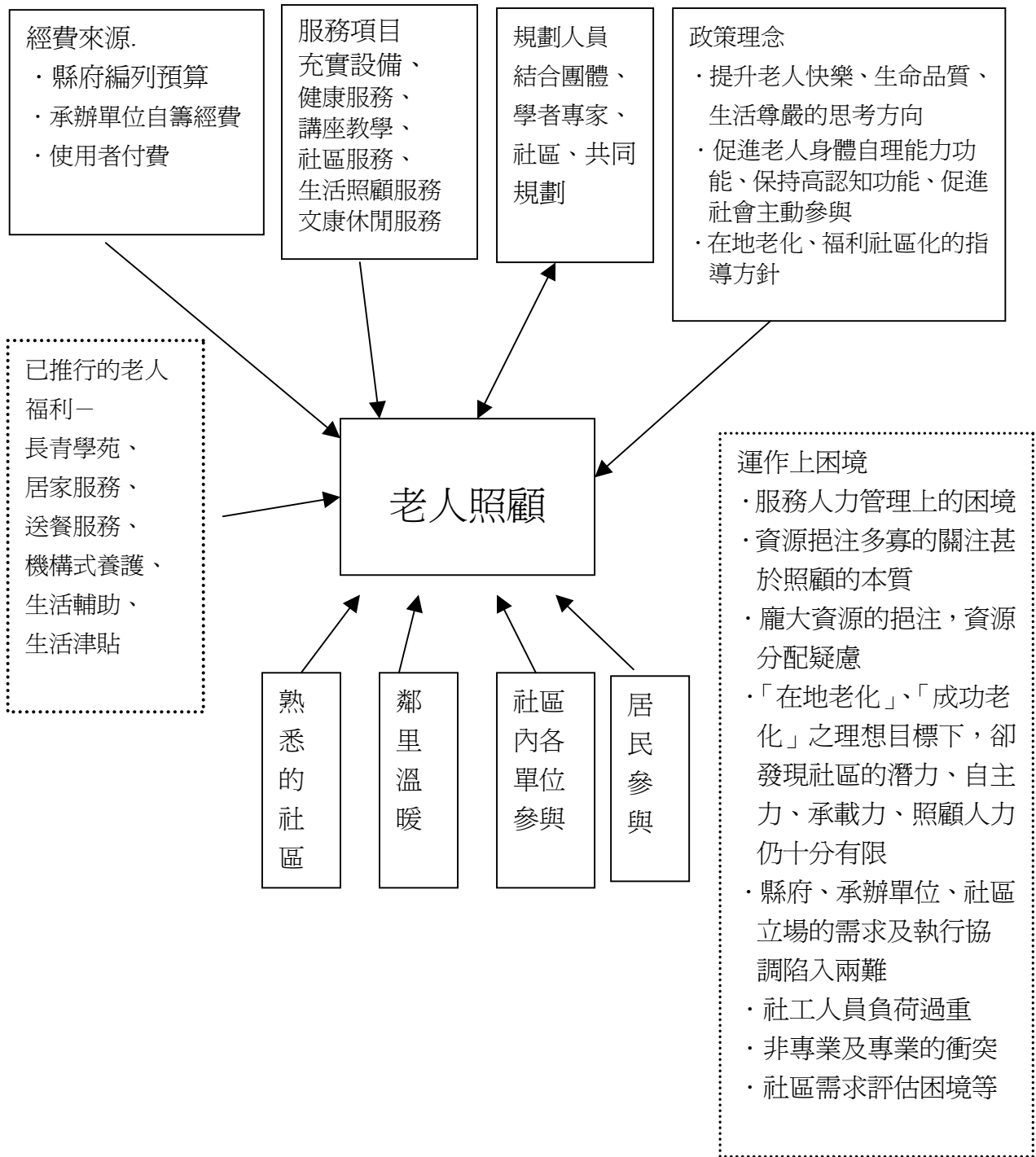


圖 2-30 縣府推動的老人日間照顧中心與社區、老人照顧運作關係圖
 資料來源：研究者繪

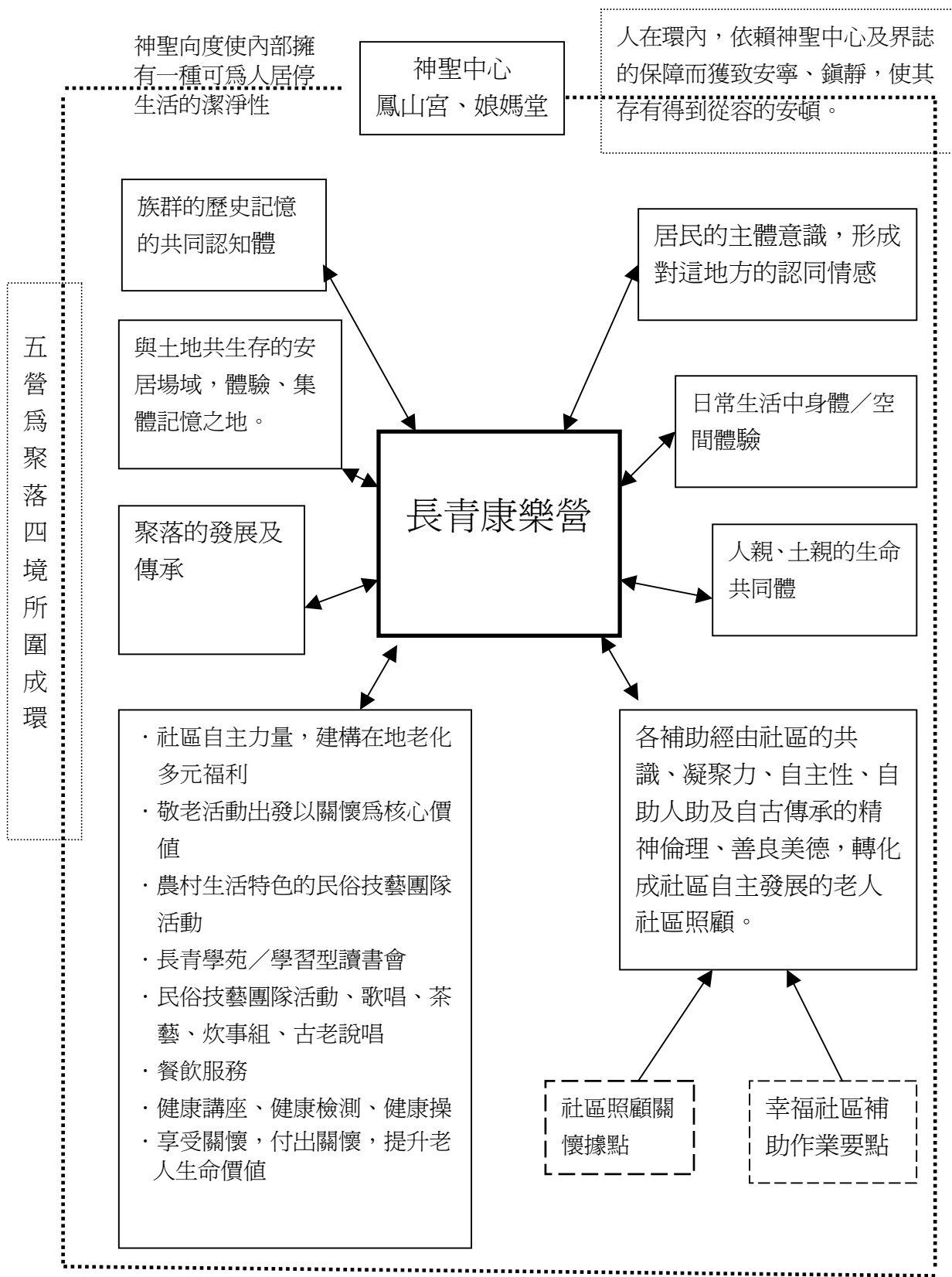


圖2-31 灣南社區自主推行的長青康營與社區、老人照顧運作關係圖

資料來源：研究者繪

不管是由內政部統籌所設訂的「社區照顧關懷據點」，到縣府所推行的「老人日間照顧中心」及社區自主提案的「灣南長青康樂營」，都是運用社區的正式資源及非正式資源，以針對人口結構高齡化下，長期照顧人口增加，為持續維護老人尊嚴與健康、安定老人生活、保障老人權益、增進老人福利下的理念所推行的解決方案，這也可以看出不管是中央或縣府甚至是地方上，想要照顧老人的決心。但是，對於在地老化與全人照顧的內涵，應把照顧著重在不僅是外在身體需求的滿足，對於精神及心靈的滿足，也是不可缺少的，所以對於老人照顧的取向，能用社區的老朋友、親戚及人們對地方的認同及歸屬感、社區的資源等，不僅可以解決日益龐大的老人照顧支出，也能順應了老人的心理對土地的根植感。但是社區照顧在強調社區參與、社區自主的同時，全國一體適用的標準化行政流程，加上繁瑣的行政流程⁸⁷，申請的表格繁複、多樣，雖然這是國家管理機制上的流程，但是否使「行政流程與經費的核銷」，反而成爲主要工作。在前面關於「六星計畫-社區照顧關懷據點計畫」方案概述上可看出，「社區照顧關懷據點」的成果提報上，必須符合內政部所訂定的服務目標值，再加上必須配合報送個案基本資料、送餐服務申請、關懷訪視表、電話問安記錄、志工輪值表等，再加上繁鎖的核銷作業，社區需要有文書處理能力的人才，否則將難以執行，而這更需要高度社區自主性的據點，才能達到以上的要求。

嘉義縣所提出的老人日間照顧，其依各鄉來辦理，增加社區的認同感，獲得相當大的迴響，但也浮現出運作上的省思，林辰穎（2005）提出嘉義縣所推出的日間照顧中心所面對的運作上困境：服務人力管理上的困境、社工人員管理的困境、社區／團體對資源挹注多寡的關注甚於照顧的本質、政府負擔比例過高、社

⁸⁷ 魏光苜博士針對臺灣「社造」的整體工作流程中，提出是一「龐大的行政體制」所管理與掌控，因爲只要需申請「公款」，負責該款項審核與監督的流程，也同時啓動，而在此流程中，強調一體適用的標準化行政流程與經費核銷等，造成往往「行政流程」本身是否完善，成爲工作進行時的真正重點，原先設定的「社區營造」理想與使命，反而成爲「次要」。以「社區營造」反思「社區照顧」工作時，同樣啓動起「龐大的行政體制」流程，一樣也進入到「行政流程」的迷失中。魏光苜，〈社區營造的再出發：邁向價值管理〉，《地方崛起論文集 文化差異之守護學術研討會》，2008，p.74

區／團體／鄉（鎮、市）公所角色抽離、社工人員負荷過重、非專業及專業的衝突、社區需求評估困境等，所以在龐大資源的挹注下，雖獲廣大的迴響，但也會引起資源分配不均之疑，而對於老人照顧所強調「在地老化」、「成功老化」為老人長期照顧最終目標的理想下，卻發現社區的潛力、自主力、承載力、照顧人力仍十分有限，而縣府、承辦單位、社區立場的需求及執行協調陷入兩難，這是對老人照顧長久經營下的嚴苛考驗。⁸⁸

許雅惠（1994）提出臺灣社區的發展中，始終停留在「政府支援、外大主導」的模式，發展過度依賴政府的金錢投入，發展成效不彰，社政人員士氣低落，人民參與不足、社區組織不健全和社區組織轉型困難的代價。⁸⁹社區參與的困境中，社區發展的兩大要素，「錢」、「人」，缺一不可，其發展人力資源是最重要的原動力，從人類如何和環境博鬥到社區如何為居民所安居，都需要人們的關心、參與和投入，居民的普遍參與、凝聚共視、開發資源及滿足共同需求，都是社區工作的精髓，離開人民的參與，社區只是一個冰冷的實驗。⁹⁰社區的凝聚共視及認同感並非政策推行或金錢滿足就可達成，更深的內涵就是地方對居民的主體意義，地方之不同，在於其內所依附的意義及主觀的情感，居民在所居的社區／地方裡，日常生活中身體／空間體驗、集體記憶，是與土地共生存的安居場域，人們在這塊土地上，共同生活的經驗和紀錄，及地方的信仰文化形成居民根植於這塊土地的認同感，不受外在因素而改變地方的核心價值。地方信仰的力量更是克服生活上及心理的各種挫折、困難、恐懼、不安的力量，藉由廟宇的建構，形成地方獨特的場域文化，生命的幅度得以拓展，香火的傳承可以綿長，而這些力量，才是構成現今所強調的社區自主、參與、投入、凝聚共識的根本力量，但卻為人所忽略。黃維憲（1990）指出，社區發展之不能落實，即在於缺乏寺廟系統的支

⁸⁸引自李憶君，《嘉義縣老人社區照顧多元方案之研究-以六腳鄉灣南社區為例》，中正大學社會福利研究碩士論文，2006，p.110-116

⁸⁹許雅惠，〈在鄉村社區發展過程中，傳統宗教的角色與功能〉，《社區發展季刊第66期》，內政部，1994，p.66

⁹⁰許雅惠，〈在鄉村社區發展過程中，傳統宗教的角色與功能〉，《社區發展季刊第66期》，內政部，1994，p.68

持，因為，在現代化的衝擊下，宗教活動是少數能與社區結構、居民認同相容，並促進社區合作團結，使村民繼續認同社區為一具體存在的機會，而村廟都有它各自所屬的地方社區，居民之祭祀、社會、心理、娛樂的需求，都在此得到滿足，居民與社區之歷史、心理的連帶，都藉由村廟的活動而聯結起來，有庄頭就有村廟，有村廟就有祭祀，有祭祀就有共同意識，它更是形成地方安居樂業的需求，不論是安土重遷、落葉歸根，社區居民共同意識都起源於村廟，村廟的存在使社區有了具體的象徵，這象徵不僅在地理上是居民日常聚會的中心，也是居民在危難疾苦時，最大的精神依靠。⁹¹

數千年來，信仰早和民眾的社會生活與精神活動緊密地連結起來，必然有其內在的價值性與文化結構，在潛移默化中建構了民族固有的生存特色其根深蒂固的價值信念，依舊是人們深層的文化心靈。⁹² 所以，我們不可忽略地方信仰對人們的功能，要正視面對它對人們核心的內涵，但這是在現今老人社區照顧規劃上所欠缺、忽視的。

所以在面對由中央所主導的「社區照顧關懷據點」及縣府所推行的「老人日間照顧中心」所面對的問題上，將以「地方」的角度來探討，而由灣南社區所自主辦理的長青康樂營的例子中，一個以社區的信仰及居民地方之所在為範圍的社區照顧中，發掘出地方的深層意涵，理解「在地」老化中，以居民生活脈絡為主的真正「在地」意涵，在「地方」中找出地方的力量及解決的途徑。

⁹¹許雅惠，〈在鄉村社區發展過程中，傳統宗教的角色與功能〉，《社區發展季刊第 66 期》，內政部，1994，p68-70

⁹²鄭志明，《臺灣神明的由來》，台北：中華大道文化事業，2001，p.436

五、小結

在現代醫療進步下，人類生命得以延長，但是壽命延長所帶來的高齡化及慢性疾病和老人照顧問題，是共同所必須面對的一個新課題，對於人口老化所衍生的老人照顧，現已成為社會的主要問題，所應投注更多的金錢及家人提供更長的照顧時間，但就能滿足老人們真正的需求嗎？中央到地方為因應老人比率增加所推行的老人照顧決策，從行政院「六星計畫－社區照顧關懷據點計畫」，縣府的老人日間照顧及社區自主所辦理的長青康樂營等，都是在為現今的老人照顧問題，提供一個可解決的方式。落實在地老化政策，是老人福利政策的導向，但是，社區照顧的內容及實施過程中如送餐服務、居家服務等服務範疇，是否真正滿足老人的需求？

內政部規劃推動的「建立社區照顧關懷據點實施計畫」，計劃係以社區營造及社區參與為基本精神，鼓勵並輔導社區內立案之社會團體普及化設置社區照顧關懷據點，以提供初級預防照顧服務，並透過社區照顧服務人力培育過程共同參與，期待經由社區營造及社區參與精神，發展出社區生活特色及長期照顧社區化之預防功能，⁹³這也是希望老人能在自己生活的社區中自然的老化、以維持其自尊、有隱私的生活，以達老人的成功老化。

但是現今不管是社區照顧關懷據點或老人日間照顧等方案，通常由公部門承擔部份費用委託地方執行，地方仍必需自行承擔部份費用，而服務項目也由公部門規定，全國一體適用的服務項目，各社區的地方特質難以彰顯。本是希望老人能在自己生活已久的社區能有尊嚴的老化，但對於「在地老化」中，地方對於老人的意義，一種深層的感情與情感的歸依，及地方信仰對老人真正情感依付的內涵，才是「在地老化」的地方意義，若不能以地方的角度來看社區照顧，則社區

⁹³ 蘇麗瓊、黃雅玲，〈老人福利政策再出發－推動在地老化政策〉，《社區發展季刊 110 期》，2005，p.10

照顧將又落於標準化的行政流程中，地方裡「崇高的理想」與「真實的熱情」，將流失在標準化的行政流程中。⁹⁴

⁹⁴魏光苕，〈社區營造的再出發：邁向價值管理〉，《地方崛起論文集 文化差異之守護學術研討會》，2008，p.75

第三節 社區照顧與在地老化的地方涵護意義

一、成功老化的意義

成功老化可說是每個老人的夢想，但什麼是「成功老化」呢？黃宗正認為：「成功老化是指一個老人能夠維持生活及行動的獨立自主，同時精神及認知功能有一定的水準」。⁹⁵

黃富順（1995）提出成功的老化是指個體對老化的適應良好，生理上能保持最佳的狀態，而進一步能享受老年的生活。⁹⁶

徐立忠（1996）指出，對於成功老化有多層次的解釋，其包括了老化的過程中，生理、心理、社會等的多面項，這是老人對老人人格表現和生活適應的總和，這還包括了老人在團體與生活環境互動過程中，身心的整合，並達到平衡狀態的行為。⁹⁷

徐慧娟和張明正提出了成功老化必須達到四項條件：「老人同時符合日常生活功能正常；認知功能正常；無憂鬱症狀；良好社會支持」。⁹⁸

麥克阿瑟研究基金會（The John D. & Catherine T. Mac Arthur Foundation）在成功老化的研究上，著重在老化的正向觀點上，其中John Row&Robert Kahn（1997）將成功老化歸納成三大關鍵指標如下：⁹⁹

（一）降低疾病或殘疾的機率（low probability of diseases and disease-related

⁹⁵ 黃宗正，〈我會成功老化或得失智症〉，《台灣失智症協會會訊》，p.8

⁹⁶ 黃富順，〈成功的老化〉，《成人教育辭典》，台北：中華民國成人教育學會，p.118

⁹⁷ 徐立忠，《中老年生涯計畫》，台北：中華高齡學學會

⁹⁸ 徐慧娟、張明正，〈台灣老人成功老化與活躍老化現狀：多層次分析〉，《台灣社會福利學刊》，3(2)，2004，p.1-36

⁹⁹ Rowe,J.W.,Kahn,R.L.（1997）.Successful aging Gerontologist,37,433-440

disability)。

(二)心智與身體功能的高效能 (high cognitive and physical functional capacity)

(三)生活的積極參與 (active engagement of life)

而後Crowther (2002) 又加入正向靈性強調了以宗教和靈性之特性所導致的正面元素來促成成功老化，其中宗教的寄託和自我人生的意義定位，加大了面對老化的力量。¹⁰⁰

Baltes&Baltes (1990) 使用變異、彈性的概念，將老化的成功與否定義為一心理適應良好的過程，其內含三元素：選擇、最適化及補償的SOC模式，在透過多重自我調整目標和社會比較下，老年人仍可以和年輕人擁有一樣的生活滿意度和看待自我的觀點。¹⁰¹

綜合以上國內外學者對於成功老化的定義，雖然各有不同的定義與觀點，也很難以一標準來定義成功老化，但大抵來說，成功老化是一個多重面向的考量，無法單用特定定理之概念來概括所有，探討內容廣泛包含在心智功能、生理身體面向、積極社會互動面向、心理認知面向，甚至靈性宗教面向等，其中，Crowther (2002) 所加入的靈性與宗教的探討，肯定了宗教對老人的寄託和自我人生的意義定位，有正向和加大面對老化力量效果。雖然對於成功老化隨文化背景及各人主觀感受上，難以量化定義，但對於老人的照顧來說，是更趨於以整體人的方式來觀看，也就是不再侷限於身體上的病痛照顧，所強調的是多層面向的思考與多層面向的滿足，這也影響到照顧老人的政令推行上，擴大的範圍不僅是照顧身體生病或功能障礙的老人身上，對於身體或功能障礙外的老人身上，他們的社會、生理、主觀感受、環境互動，身心理的整合等，都是成

¹⁰⁰ 李玉嬋，〈從「成功老化」談預防疾病與促進健康生活型態的醫療諮商工作〉，《諮商與輔導》第 260 期，2007，p.43-44

¹⁰¹ 徐慧娟，〈成功老化：老年健康的正向觀點〉，《社區發展季刊 103 期》，2003，p.254

功老化的考量範圍，對於老人來說，成功老化的定義，追求的是更多面向的健康、快樂、尊重、滿足。

本論文在定義社區照顧對老人的意涵，是以老人的整體觀點來看待，以老人生活的脈絡中，所居住的地方和地方信仰對老人多層面的滿足，肯定了靈性與宗教對老人的意涵，在老人的生活脈絡裡，就包含了成功老化的多層面向要素，老人的文化背景及主觀感受下，一個老人生活的地方，內含了人的身體、生理、社會與環境的互動，甚至靈性的追求，這也是以老人生活世界的觀點下，來探討多層面滿足的成功老化。

二、在地老化的「在地」意涵

老人福利法第十六條：「老人照顧服務應依全人照顧、在地老化及多元連續服務原則規劃辦理。」在老人的照顧中，長久以來非正式部門¹⁰²一直是老人照顧的主要來源，雖然政府早已介入老人照顧，但是，面對高齡化社會的來臨，政府角色也在轉變，已從有限的直接提供者，轉為輔助者、購買者、規範者、監督者等¹⁰³。台灣的照顧模式的轉變，除了受西方的照顧模式影響外，中國在地老化的觀念仍深受影響，如前所述，內政部94年所調查老人認為理想的居住方式，仍是「與子女同住(含配偶、子女配偶及孫子女)」者最多，在家安老、落葉歸根是老年人根深蒂固的信念，尤其是農村社會裡，與這片土地共生的認同情感，更加深在家安老、落葉歸根的深度期盼。但不能否認的是，家庭功能的勢微下，若政府部門未能加入資源，適時予以支持、補充家庭的照顧功能，則老人照顧的問題，

¹⁰² 所謂非正式部門，在社區照顧的脈絡中，是指提供照顧服務之個案的家屬、親戚或朋友，尤其是家庭一直是提供照顧的主要來源。黃源協，〈臺灣社區照顧的實施與衝擊-福利多元主義的觀點〉，《臺大社工學刊第五期》，2001，p.82

¹⁰³ 黃源協，〈臺灣社區照顧的實施與衝擊-福利多元主義的觀點〉，《臺大社工學刊第五期》，2001，p.55

將成爲嚴重的社會問題。而這也是在此趨勢下，社區照顧、在地老化所推行的原因，能動員及整合社區內的人力、物力、財力等，使老人能在熟悉的環境中就近取得資源，在家庭照顧功能的減弱下，老人也能獲得協助以滿足其需求

西方國家所推行的在地老化（aging in place），主要是因對於需長期照顧者，再配置或遷移都不是理想的生活方式，吳淑瓊、莊坤洋(2001)指出「在地老化」（aging in place）的概念是起源於北歐國家，在 1960 年代提出，因民眾不滿於機構中束縛且缺乏自主隱私的生活，而產生回歸家庭與社區的思考，希望人們不要因爲身體功能的衰落，就必須住進機構療養，希望仍然能夠留在原地（自己的家中）繼續居家生活，其中「在地老化」的觀念裡，視人的「老化」是人生常態，是人生長過程中的一個階段，所以老化的過程應該很自然的在老人原來的生長環境；老人不應因爲身體不好，就必須離開所熟悉的環境，所以，凡是以「在地老化」爲目標的國家，都會發展替代機構的照顧方法，將服務輸送到老人的家裡面，這是將老化回歸自然的想法，也是對老人生活品質的一種醒思，因爲不能因爲老化而剝奪其尊嚴與能自我掌控的生活，這也是最基本的生活品質。¹⁰⁴

西方所發展出的在地老化（aging in place）有其脈絡，但在國人的觀念裡，其實有一套更「在地」的定義來解釋「在地老化」，就是國人的傳統價值觀念中在家安老、落葉歸根的深度情感，這比西方所談的在地更具地方的深度。這不僅把地方當做是熟悉的環境，它更是人們「根」與安身立命的所在地，而地方的鄰居、老朋友、意義的「所在」等，更豐沛人們的愛與歸屬，地方的神聖中心更提升人們靈性的需求，增加老人們面對老化甚至是死亡的支持力量。所以，面對人口老化問題，雖然是一個無法避免的問題，我們除了參考西方在面對老化時的應對方法外，其實，發掘出自己國家的在地脈絡，找出存在地方裡的知識與力量，發展出屬於自己居住地方的「在地」老化照顧的真正涵義，而這也是在本論文的

¹⁰⁴吳淑瓊、莊坤洋，〈在地老化：台灣二十一世紀長期照顧的政策方向〉，《台灣衛誌 2001，Vol20,No.3》，p193-194

後面章節裡，以地方的角度，來發掘出屬於灣南社區裡，地方的深度及地方的情感，對老人的照顧內涵。

三、老人社區照顧方式與地方涵護的意義探討

不管是中央或縣府所推行的老人社區照顧，對於老人來說，都具正面的意義，不可否認，的確增加了老人在生理、心理、安全等方面需求的滿足，也給長期是照顧主力的家庭，一個喘息的時間，但，在大量金錢投入的同時，卻也浮現了相當的問題，社區的自主力、承載力、照顧人力仍十分有限，但老人照顧是一長期的工作，若在投入的金錢不再時，則老人照顧又將如何持續呢？而對於灣南社區所自主提案的長青康樂營的成功例子裡，分析不同的照顧思考方向，把照顧的老人及所居的「地方」和「信仰」當成「有價值的資產」¹⁰⁵，而不是花費的「成本」後，老人自身的價值感增加了，「地方」和「信仰」的珍貴價值被發掘了，而對地方認同的情感更是老人們認為是工作「意義」的關鍵，老人善用他們的智慧價值，在互動過程中，本來是花費成本龐大的午餐費用及人力的金錢支出，但在灣南的長青康樂營裡，年輕老人照顧較長老人，午餐工作以互助、能力分工方式，再加上他們生活脈絡裡農業生活的「換工」模式，輕易的解決了人力的成本，¹⁰⁶而「地方」和「信仰」裡珍貴的情感及居民認同，增強個體對老化的適應，也加強老人在團體與生活環境互動，認同中良好的社會支持，價值中生活的積極參

¹⁰⁵ 魏光苜教授以彼得·杜拉克所著的《典範轉移：杜拉克看未來管理》中，當「工作者」被當作「成本」看待時，其工作性質被當作是低層次的勞動，也造成「生產力」持續低落，但當「工作者」被當作擁有技術的「知識工作者」時，這時他們成為有價值的「資產」，工作者也盡量「提升」其資產的價值。同樣以老人照顧來說，若把老人當作只是照顧所需的「成本」，所以需用大量金錢來支出其成本，但當老人是有價值的「資產」，老人運用其智慧資產，不斷提升其價值，則照顧的成本也就降低，而老人的「價值感」也增加了。這中間的關鍵在於工作本身是否有「意義」，才是關鍵，工作的性質，如果有他們渴望的「尊嚴與創新空間」，他們就會加倍的投入工作。魏光苜，〈社區營造的再出發：邁向價值管理〉，《地方崛起論文集 文化差異之守護學術研討會》，2008，p.73

¹⁰⁶ 黃小娥計算嘉義縣委外的老人日間照顧中心的支出，以每間日照中心大約服務四十位老人，每三個月老人需自付 800 元，每年尚需政府補助經費約 90 萬元，而灣南社區自主辦理的長青康樂營，每年政府補助經費約 28 萬元，老人全部免費，而可服務的人數約 155 人。黃小娥，〈信仰空間與社區療護之意涵探討---一個在地社區的實踐〉，《環境異議:文化景觀的想像研討會》，2006，p61

與，及宗教和靈性強大了面對老化的力量，提升了老人更高層次的滿足，豐富了生命的意義及價值，邁向了成功的老化，而這一些，是老人智慧資產與地方價值的發掘，而不是金錢成本的大量投入。

綜合上述所列出三個主要社區照顧模式，分析與反省三者的思維，其實就是一種「地方」與「人」的認知問題，分析如下：

(一)、在地老化的「地方」意義，需深入老人的生活脈絡，了解「地方」的深度力量。

雖然我國的老人照顧觀點，大多是參考其他國家照顧老人的方式，但對於「在地老化」對老人照顧的意涵，國人自古就有一套詮釋的方式，所以其能成爲中央政府、地方政府或自主提案的老人照顧的目標與理想。但是「地方」的意義，不只是口號，深入老人的生活脈絡裡，了解他們生活的世界裡，才能體驗老人與地方，真實的生命體驗與真實的自我，而在與地方的體驗過程中，人與人的互動，人與環境的互動，人與地方的互動，這些都是人們最真實的歷程，這些歷程中，隱藏了地方的價值，人對地方的情感，才是地方所具的療護與照顧的意義。

而人與地方互動中，所面臨的各種天災、人禍與環境的考驗裡，產生了人與人共同的認知與共同的情感，這些才是撐舉出社區自發、鄰里情感、社區參與的力量，所以，我們需要重新深入了解老人生活的地方裡，把地方的真實情感與熱情給崛起，這樣才能了解「在地老化」的地方涵護意涵。

(二)、老人是「有價值的資產」而不是花費的「成本」。老人自古就是智慧的傳承者、知識的寶庫，他們生活的脈絡裡，長期與土地的深層互動中，向「環境」學習和「土地」和諧相處的精神，都是有價值的智慧資產。但是在現代化的發展模式裡，可能淪爲落後、退伍。所以，對於照顧老人的方針裡，我們有義務照顧老人，但老人要的是尊重，尊重的是他們本身與智慧。尊

重並不是法令的規定，而是內在的發起，在灣南的長青康樂營裡，午餐工作以生活脈絡裡農業生活的「換工」模式，輕易的解決了社工人員的人力問題，整個照顧的活動方式，尊崇他們的生活習性，發展的活動都是他們生活脈絡裡的體驗與自古傳承的精神倫理，這也打破所謂專業規劃的迷失，這些靠的都是老人們智慧價值的資產，解決了面臨的問題，也證明投入大量的成本與金錢的挹注，不是根本的解決方式。

(三)、地方信仰裡對老人的心靈與支持力量不應忽視。

人在面臨身體與心理的巨大痛苦時，支持的力量除了家人、朋友、鄰里關懷外，不容忽視的就是信仰的力量。如前小節對於成功老化的定義裡，Crowther（2002）就加入正向靈性，強調了以宗教和靈性之特性的正面元素可促成「成功老化」，而宗教裡的寄託和自我人生的意義定位，更能加大面對老化的力量。馬斯洛的需求層次理論裡，也加入了最高需求（Z理論），採用如超個人、超越、靈性、超人性、神秘的、有道的、天人合一等，不單以人類為中心，進而重視宇宙或靈性的意涵。但是，這在中央或縣府所推行的老人社區照顧，似乎都忽略了，但是在灣南的長青康樂營裡，他們所順應的就是他們的生活脈絡，不會刻意結合信仰，因為地方信仰就是他們生活的一部份。

(四)、國家法令與管理機制在強調社區自主與互助自助的社區照顧精神下，需更彈性的調整。

一旦向中央申請到經費開始，國家的「管理機制」就開始啟動，「標準化」及繁鎖的行政流程就開始，在標準程序下，「核銷經費」反而可能使社區的提案成為主要工作，使「理想與使命」成為次要的，¹⁰⁷在前節所

¹⁰⁷魏光苜，〈社區營造的再出發：邁向價值管理〉，《地方崛起論文集 文化差異之守護學術研討會》，2008，p.74

述，「社區照顧關懷據點」的成果提報上，要符合內政部所訂定的服務目標值，又必須配合報送個案基本資料、關懷訪視表、電話問安記錄、送餐服務申請、志工輪值表等，再加上繁鎖的核銷作業等，對於社區都是沉重壓力。甚至國家所定義特定的服務項目裡，統一制定居家服務、臨時照顧、日間照顧、送餐服務等，社區照顧等同國家所規定的照顧項目，在標準化流程下，人的內在因素被忽略了，關心與強調在地人的人情味，卻淹沒在標準化的流程中。國家的「管理機制」有其優點，但在注重社區自主提案及自覺力的社區照顧，其要有更大的彈性與空間。

綜上所述，探討老人社區照顧裡所強調的在地老化精神，若不發掘老人最密切共處的生活世界裡「地方」及地方信仰的內在深層意義，就難以理解老人照顧的多元內涵，而若能發掘地方與老人的智慧價值資產，打破成本與投入大量金錢的迷失，則就如魏光莒教授在〈社區營造的再出發：邁向價值管理〉裡所論述，其實很多項目是不需龐大經費的營造與建構工作，而是「價值的管理」，如此，不用大筆的金錢下，也就不必繁複的核銷經費與行政流程。而這些價值的發現，就是要我們去發掘出地方的價值及深度。

所以在以下的章節裡，將以灣南社區的老人生活脈絡裡的視域來看地方和地方的信仰，發掘出地方的價值及深度，以落實在老人照顧裡，以「在地」老化來達真正成功老化的意義。

第三章 以地方來看灣南村的形成與認同

地方之不同，在於其內所依附的意義及主觀的情感，他也是一種看世界和理解世界的方式，當把世界看成是含括各種地方的世界時，我們就會看見裡面不同的事物。¹⁰⁸從一個地方的歷史範疇與生活軌跡中，可以幫助我們理解很多事情，¹⁰⁹了解灣內形成與發展的背景，藉由時間的歷史向度和地理空間的知覺經驗，發現地方的共同認知與集體記憶。

第一節 六腳鄉的開發與灣內的形成

一、六腳鄉的地理位置

六腳鄉位於嘉義縣縣境內。嘉義縣的地理位置，在臺灣西海岸中南部，東接玉山諸峰，並與南投與高雄兩縣為界，西瀕臺灣海峽，南以八掌溪與臺南縣毗連，北以北港溪與雲林縣為界。嘉義縣境極東為阿里山鄉玉山，位於東經一百二十度五十六分五十七秒，極西為東石鄉鰲鼓，位於東經一百二十度八分二十五秒，極南為大埔鄉南端，位於北緯二十三度十三分五秒，極北為大林鎮北勢，位於北緯二十三度三十八分十秒。總面積一、九〇一·六七二五平方公里。其地形呈狹長形，可分東西二部，東部為丘陵山岳區，地勢由東向西漸次低降，近海的西半部為平原，屬嘉南平原的一部份。¹¹⁰

¹⁰⁸ Tim Cresswell 著，徐苔玲、王志弘譯，《地方：記憶、想像與認同》，台北：群學，2006，p.21。

¹⁰⁹ 整理自魏光苜，〈地方知識研究〉上課筆記，2007

¹¹⁰ 花松村，《臺灣鄉土全誌第十二冊》，台北：中一，1996，p.288。



圖3-1 嘉義縣十八鄉鎮市位置圖

資料來源：嘉義縣政府網站 <http://www.tbocc.gov.tw/fun1.asp>

嘉義縣下轄十八鄉鎮縣轄市。六腳鄉為嘉義縣境內十八鄉鎮之一，位於本縣西部，屬嘉南平原，東與新港鄉、太保鄉毗連，北隔北港溪與雲林縣北港鎮水林鄉為界，西與東石鄉接連，南隔朴子溪與朴子鎮為鄰，全鄉面積六二·二五九九平方公里。¹¹¹

¹¹¹ <六腳鄉誌 第十八期>，《嘉義文獻》，嘉義縣政府，p77



圖3-2 六腳鄉內的各村莊位置圖

資料來源：六腳鄉公所全球資訊網



圖3-3 六腳鄉位置圖

資料來源：Google 地圖資料

二、六腳鄉的自然環境

六腳鄉位於北港鎮之南側，朴子鎮之北側，地勢平坦，地面標高4~10公尺之間，六腳大排水南北走向貫穿其間，東側安和、蒜頭堤防，西側北港堤防護衛著。地形成東西狹長之方形。本鄉土壤在北港溪、朴子溪兩岸皆為粘板岩與砂頁岩之混合沖積土，部份為台灣粘土，土壤皆很肥沃。¹¹²

另據李金池先生表示：

因六腳鄉位於肥沃的嘉南平原，多沙質旱地尤其適合蘆筍的栽培，故蘆筍為本區重要的經濟作物之一，民國五十八年開始推廣，面積九百七十三公頃。．．．．由於六腳鄉的永賢村、灣內村、魚寮村、竹本村、崩山等地（六腳鄉花生的原產地）原是北港溪溪底的土壤，也是百分之百的沙質土壤，最適合花生的生長，故其地所出產的花生品質最佳，也最有名。¹¹³

由於全鄉地勢平坦，除魚寮與蘇厝寮兩地有砂丘外，其餘皆平地。雨量相當充沛，頗適宜農業生產。所以自開墾以來，此地一直以農業為其經濟命脈，入秋後季節風較強，全年風向以北風最多，夏季則以西南風為多。7~9月為颱風侵襲期，因本鄉皆為平原，風向未轉變，直趨而入，農作物損失較嚴重。朴子、北港兩溪分別流經本鄉南北兩路，並有六腳大排水溝貫穿本鄉，兩溪河床寬闊，泥沙淤積，平時河水乾涸，雨季水流湍急，時常泛濫成災，政府因而築堤防災，兩溪之水因受上流之污染無利用價值。六腳大排水溝設橡皮浮水霸，抽水灌溉，效益不高，農田灌溉全依嘉南大圳，主要幹線長達12000公尺，支幹22000公尺，分二十八灌溉區灌溉全鄉農田，水源不慮匱乏。¹¹⁴

¹¹² 嘉義綜合發展計畫網站:嘉義縣綜合發展計畫報告書 <http://www.bp.ntu.edu.tw/cpis/cprpts/chiayi%5Fcounty/>

¹¹³ 《嘉義縣鄉土史料》，台灣省文獻委員會編印，2000,1，p.172-173。

¹¹⁴ 嘉義綜合發展計畫網站:嘉義縣綜合發展計畫報告書 <http://www.bp.ntu.edu.tw/cpis/cprpts/chiayi%5Fcounty/>

嘉南大圳區域平面圖

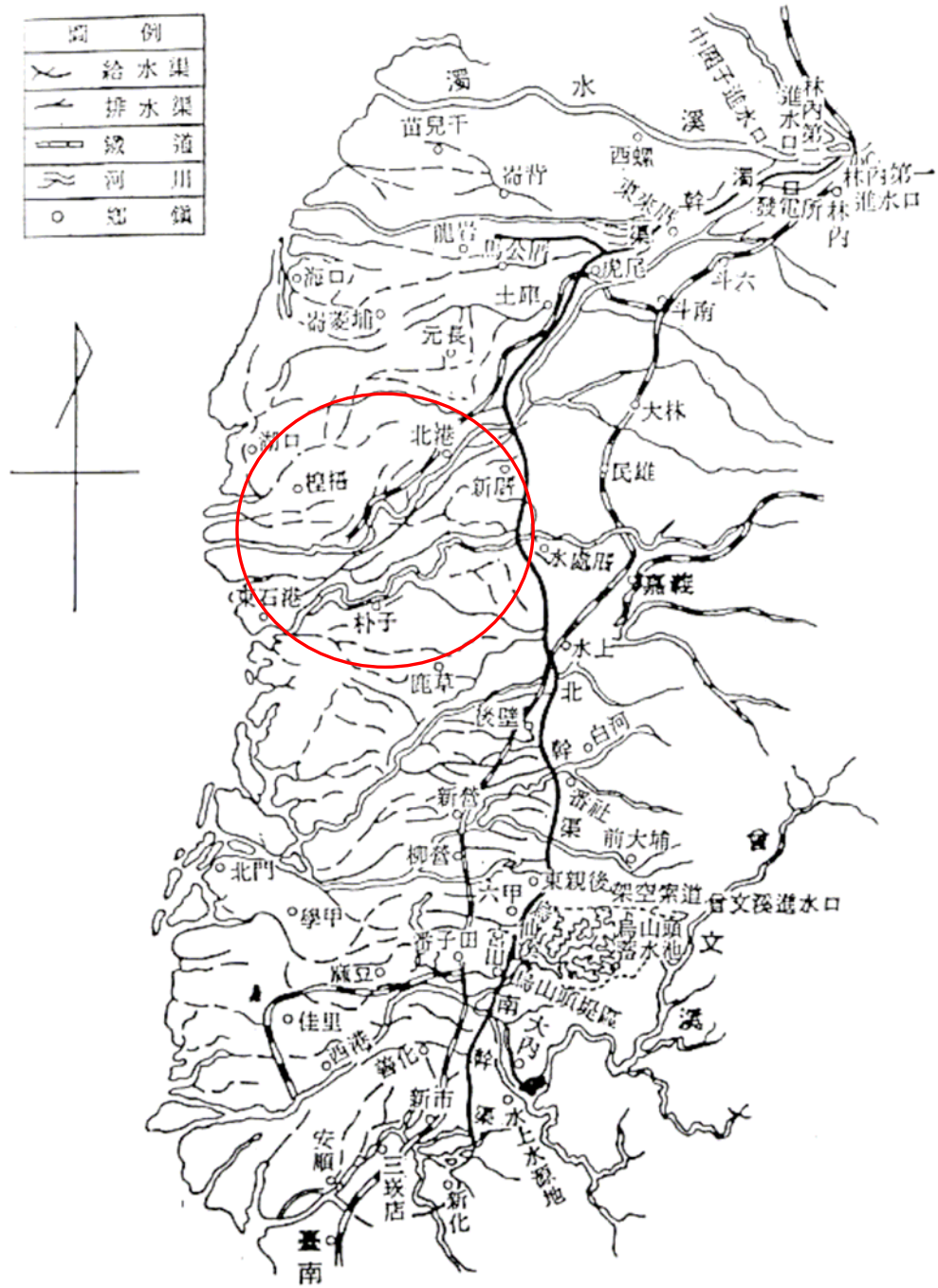


圖3-4 嘉南大圳區域平面圖

資料來源：郭雲萍，《國家與社會之間的嘉南大圳—以日據時期為中心》，中正大學歷史系研究所碩士論文，1993。

三、六腳鄉的開發及灣內的形成

人民依附在土地上生活，人與土地間的互動，構成此地的特性。在自然環境的土地互動與歷史發展的軌跡下，發現土地的情感與地方的特色。

1. 明鄭、荷、清朝時期的開墾：

六腳鄉地名的由來，原名為「六家佃庄」，因陳士政等人，招募佃農六戶來此開墾，遂以「六家佃庄」稱之，後因閩南語「家」與「腳」音近，便逐漸從「六家佃」演變成「六腳佃」，而至民國九年改稱「六腳」。¹¹⁵

六腳鄉的開發在臺灣開拓上屬於早期。明朝天啓四年（1612）顏、鄭拓台十寨中之第十寨即在「土獅子」乃今之六腳鄉的塗獅村，此處又於乾隆初年開墾「土獅子陂」，引進牛稠溪（朴子溪）水，灌溉附近農田，可見開拓之早。土獅仔陂在文獻記載如下

土獅仔陂，在外九莊。源由牛稠溪出，南灌六加佃莊、北灌土獅仔莊。康熙四十九年，莊民合築¹¹⁶

在此時期的拓墾區，主要集中在嘉南平原的中部，即朴子溪與北港溪之間，其中以六腳鄉一帶最多，如下：

表3-1 六腳鄉的開墾時間

拓墾區	時間
竹子腳	1657（順治14）
六腳佃	1664（康熙3）
林內	1666（康熙5）
潭仔墘	1668（康熙7）

¹¹⁵ 邱奕松，〈尋根探源談嘉義縣開拓史〉，《嘉義文縣第十三期》，嘉義縣政府，1982，p.159。

¹¹⁶ 周鍾瑄，《諸羅縣志》，臺灣省文獻委員會，1719，p.36。

下雙溪	1671 (康熙10)
後崩山	1674 (康熙13)
大塗師	1677 (康熙16)
蒜頭	1679 (康熙18)
溪墘厝、蘇厝寮、灣內	1681 (康熙20)
更寮	1683 (康熙22)

資料來源：陳美玲，〈嘉義地區的聚落分布形態〉，《「南台灣鄉土文化」學術研討會論文集》，
國立中正大學歷史研究所，2000，p9

表3-2 嘉義縣六腳鄉各地區拓墾表

時間	原鄉	開墾者	開墾區	今址
1657	泉州府同安縣	陳德卿、陳士政	六腳庄竹仔腳	六腳鄉魚寮村
1664	漳州府龍溪縣	楊巷摘、陳子政	六腳佃庄	六腳鄉六腳村
1666	泉州府同安縣	陳元、陳水池	林內庄、潭仔 乾庄	六腳鄉古林村
1671	泉州府南安縣	侯成、劉傳	下雙溪庄	六腳鄉正義村
1674	漳州府漳浦縣	陳天楫、林虎	後崩山庄	六腳鄉崩山村
1677	泉州府南安縣	魏善英、侯堪民	灣內庄	六腳鄉灣北村
1679	泉州府南安縣	黃雄、陳巨郎	蒜頭庄	六腳鄉蒜頭庄
1681	泉州府南安縣	侯定、侯住	溪墘厝庄	六腳鄉六南村
1681	泉州府南安縣	蘇澤恩、姚承	蘇厝寮庄	六腳鄉蘇厝村
1681	泉州府南安縣	陳意境、陳能	灣內庄	六腳鄉灣北村

1685	泉州府南安縣	黃放、李碧	港尾寮庄	六腳鄉港美村、豐美村
1685	泉州府南安縣	蔡為謝	崙仔庄	六腳鄉崙陽村
1685	漳州府龍溪縣	張濫、黃信	六斗尾	六腳鄉六斗村
1733	泉州府南安縣	陳星吉	雙涵庄	六腳鄉雙涵村
1736	泉州府南安縣	黃啓、陳玉	三姓寮庄	六腳鄉三義村

資料來源：梁志輝，《嘉義地區漢人發展之研究1683-1895》，中正大學歷史研究所碩士論文，1995，p.66-67。

潘是輝，《清代嘉義地區村際組織之研究》，中正大學歷史研究所碩士論文，2000，p.14-17。

花松村，《臺灣鄉土全誌第十二冊》，台北：中一出版社，1996，p.1-p35。

邱奕松，〈尋根探源談嘉義縣開拓史〉，《嘉義文縣第十三期》，1982，p.160-161。



圖3-5 明清時代漢人遷臺路線圖

資料來源：《尋根探源－臺灣開發史蹟展》，國立中央圖書館臺灣分館，1992，p61

在明鄭時代，今嘉義縣的拓墾大多由人民自行開拓，此時的大陸移民多由東石港登陸嘉義，所以朴子、六腳拓墾最早，是移民自行大規模拓荒的開始，¹¹⁷荷人在今嘉義縣地區的開墾，無重大成績可言。在永曆十一年(1657)，閩泉同安人

¹¹⁷潘英，《臺灣拓殖史及其族姓分布研究》，臺北：南天，2000，p.91。

人陳德卿、陳士政等拓墾竹子腳庄，是漢人自動開墾，與荷人無關。¹¹⁸



圖3-6 乾隆臺灣輿圖之六腳鄉位置

資料來源：《尋根探源—臺灣開發史蹟展》，國立中央圖書館臺灣分館，1992

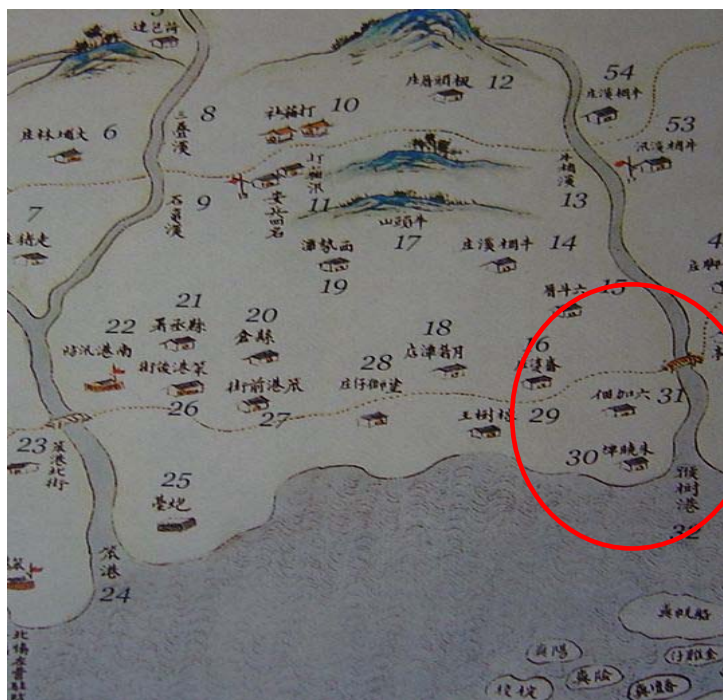


圖3-7 乾隆臺灣輿圖之六腳鄉位置

資料來源：《畫說乾隆臺灣輿圖》，洪英聖，南投：文建會中部辦公室，1999，p.95。

¹¹⁸ 宋增璋，《臺灣撫墾志》上冊，臺灣省文獻委員會，1980，p.48。

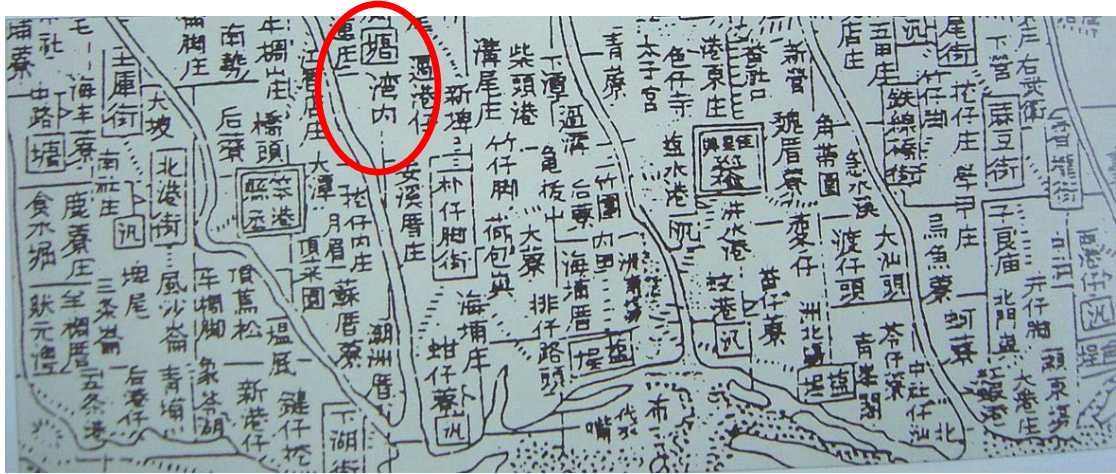


圖3-8光緒輿圖並說嘉義縣圖之灣內位置

資料來源：陸傳傑，〈光緒輿圖並說嘉義縣圖〉，《裨海紀遊新注》，台北：大地地理出版，2001

2. 日治時期的開墾：

在歷經康熙、雍正、乾隆三朝的移民與開墾，在此區平原上的可耕地，大多已開墾完成，各聚落已形成。光緒二十一年（1895年）中日甲午戰爭滿清戰敗，將臺灣割讓給日本。日治初期，臺灣的行政區域迭有變動。

1904年日治初期，現今六腳鄉內設有灣內、六腳佃二區，二區各設役場於灣內、六腳兩部落，隸屬台南府嘉義廳。

表 3-3 1904 年灣內區和六腳佃區管轄區域

管區名	役場位置	管轄區域	舊街庄名
		新街庄名	
灣 內 區	灣 內 庄	灣內庄	灣內庄、竹圍庄
		蒜頭庄	蒜頭庄、中庄仔庄、埤寮庄、排仔路庄、松樹王庄、小塗師庄、頂樹厝庄、牛埔庄
		大塗師庄	大塗師庄、北圳庄
		三姓寮庄	三姓寮庄、水返溝庄、埤仔頭庄
		港尾寮庄	港尾寮庄、頂寮庄、新店庄
		六斗尾庄	六斗尾庄、新厝仔庄
		蘇厝寮庄	蘇厝寮庄、牛稠腳庄
		雙涵庄	雙涵庄
		崙仔庄	崙仔庄
六 腳 佃 區	六 腳 佃 庄	林內庄	林內庄、前崩山庄、口厝寮庄、過溝仔庄、魚寮東庄
		更寮庄	更寮庄、田寮庄
		潭仔墘庄	潭仔墘庄、占厝寮庄、大中溝庄、小中溝庄、後樸仔腳庄
		竹仔腳庄	竹仔腳庄、魚寮庄
		後崩山庄	後崩山庄
		六腳佃庄	六腳佃庄

資料來源：〈廳令第一號〉，《嘉義廳報》第143號，1904年2月17日(明治37年)。

整理自：張君豪，《朴子—一個近海街市的歷史變遷》，國立中央大學歷史研究所碩士論文，2001，p.60。

表 3-4 六腳鄉在日據時期原「廳」和「支廳」之各行政區域範圍

嘉義縣六腳鄉戶政事務所日據時期住所番地與現行行政區域對照表								
製作日期：89 年 10 月 20 日								
日據時期住所番地					現行行政區域			
州(廳)	郡(堡)	庄(街)	字(町)	土名	番地起迄	鄉鎮市區	村里	備註
嘉義廳	大槺榔西堡	六腳庄		灣內	99-241	六腳鄉	灣北村	
嘉義廳	大槺榔西堡	六腳庄		灣內	242 之 2-262	六腳鄉	灣南村	
嘉義廳	大槺榔西堡	六腳庄		灣內	265-281 之 1	六腳鄉	灣北村	
嘉義廳	大槺榔西堡	六腳庄		灣內	287-755	六腳鄉	灣南村	
嘉義廳	大槺榔西堡	六腳庄		大塗師	45-259	六腳鄉	塗師村	
嘉義廳	大槺榔西堡	六腳庄		雙涵	157-364	六腳鄉	雙涵村	
嘉義廳	大槺榔西堡	六腳庄		六腳	98-275	六腳鄉	六腳村	
嘉義廳	大槺榔西堡	六腳庄		六腳	438-641	六腳鄉	六南村	

資料來源：嘉義縣六腳鄉戶政事務所網站

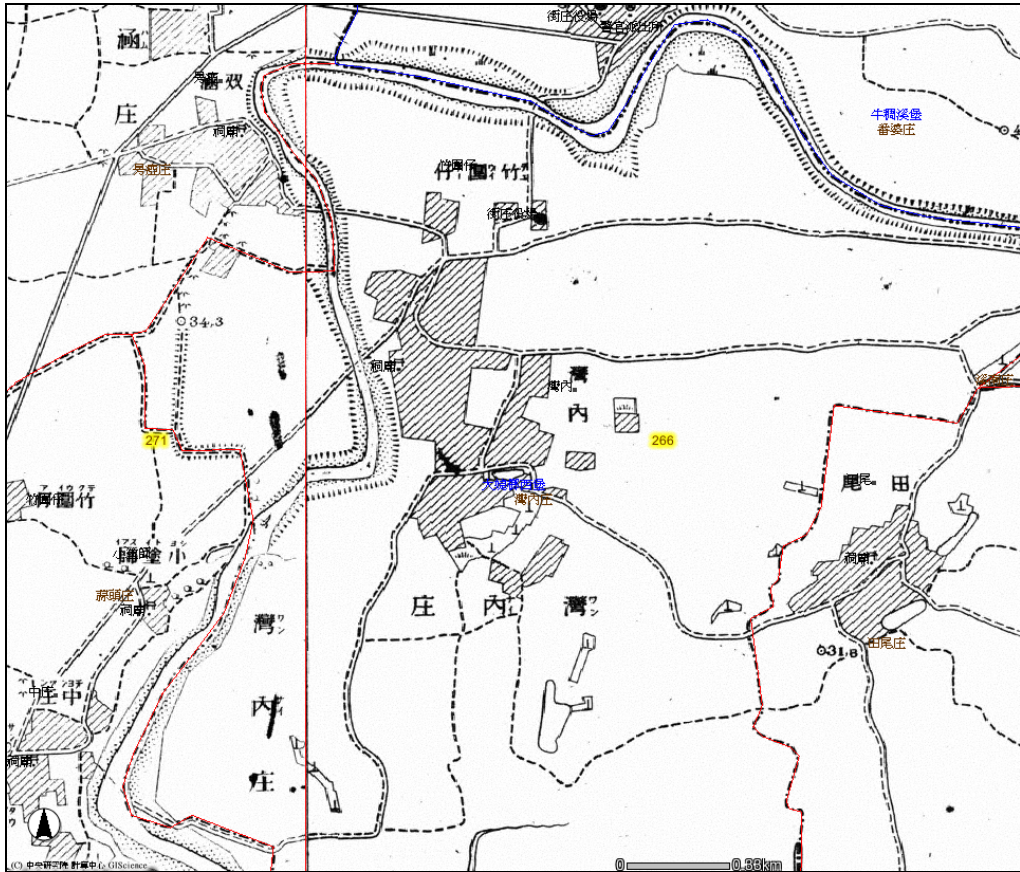


圖3-9 臺灣堡圖之灣內位置

資料來源：臺灣堡圖 臺灣歷史地圖

<http://webgis.sinica.edu.tw/website/htwn/viewer.htm>

民國九年(1920)的日治時期，全臺將「廳」和「支廳」全部廢除，改為「州」、「郡」制度，郡下廢區、堡、里、澳、鄉而改為庄、街。並將較長的地名簡化為兩個字的地名，而此變革，光復並未改回原地名，因此今日臺灣所用的地名，大都是此次變革中的產物。¹¹⁹在此改革下，原本的區也改革成置庄，將灣內、六腳區合併為六腳庄役場，設於六腳，隸屬台南州東石郡。民國十年八月九日庄役場遷於蒜頭，仍稱為六腳庄役場，光復後於民國三十五年一月十八日成立六腳鄉公所，隸屬台南縣東石區；民國三十九年十月二十五日全省行政區域調整，改隸於嘉義縣。¹²⁰

¹¹⁹ 花松村，《臺灣鄉土全誌第一冊》，台北：中一出版社，1996，p.109。

¹²⁰ 資料來源：六腳鄉公所全球資訊網

表 3-5 六腳鄉在日據時期廢「廳」爲「州」「郡」制度下各所屬行政區域

嘉義縣六腳鄉戶政事務所日據時期住所番地與現行行政區域對照表								
製作日期：89 年 10 月 20 日								
日 據 時 期 住 所 番 地					現 行 行 政 區 域			
州(廳)	郡(堡)	庄(街)	字(町)	土名	番地起迄	鄉鎮市區	村里	備註
台南州	東石郡	六腳庄		灣內	99-241	六腳鄉	灣北村	
台南州	東石郡	六腳庄		灣內	242 之 2-262	六腳鄉	灣南村	
台南州	東石郡	六腳庄		灣內	265-281 之 1	六腳鄉	灣北村	
台南州	東石郡	六腳庄		灣內	287-755	六腳鄉	灣南村	
台南州	東石郡	六腳庄		大塗師	45-259	六腳鄉	塗師村	
台南州	東石郡	六腳庄		雙涵	157-364	六腳鄉	雙涵村	
台南州	東石郡	六腳庄		六腳	98-275	六腳鄉	六腳村	
台南州	東石郡	六腳庄		六腳	438-641	六腳鄉	六南村	

資料來源：嘉義縣六腳鄉戶政事務所

表 3-6 昭和十六年東石郡行政區域

街庄別	面積(方里)	郡役所距離(里)	管轄區域(大字名)
朴子街	2.8019	--	朴子、下竹圍、大槓、雙溪口、小棟榔、應菜埔、崁前、崁後、鴨母寮、吳竹子腳、新庄、龜子港
六腳庄	4.0367	1.17	六腳、更寮、林內、潭子墘、後崩山、竹子腳、下雙溪、灣內、蒜頭、大塗師、三姓寮、港尾寮、雙涵、溪墘寮、六斗尾、蘇厝寮、崙子
東石庄	4.6214	2.17	頂東石、副瀨、港墘厝、頂厝子、塹港、山寮、三塊厝、屯子頭、海埔、型厝寮、栗子崙、塹子、中洲、後埔、掌潭、湖底、港墘、洲子、圍子內、下蔦松、雙連潭、走賊宅、鰲鼓、溪子下、頂揖子寮、下揖子寮、
布袋庄	3.8752	4.26	布袋、內田、考試潭、前東港、新溫、崩山、菜舖部、樹林頭、貴舍、過溝、溪墘
鹿草庄	3.7274	2.32	鹿草、山子腳、下半年、中寮、海豐、後寮、麻店、後崛、施厝寮、三角子、竹子腳、頂潭、下潭、龜佛山、後庄子、馬稠後、埔心、梅子厝
太保庄	4.1315	2.19	太保、東勢寮、新埤、田尾、溪南、後潭、茄苳腳、崙子頂、頂港子墘、水虞厝、過溝、埤麻腳、管事厝、白鴿厝
義竹庄	5.5533	3.22	義竹、新庄、龍蛟潭、安溪寮、埤子頭、頭竹圍、牛稠底、東後寮、角帶圍、新店、北港子、後鎮、過路子、筊子寮、西後寮、五間厝、南勢竹、牛挑灣、溪洲

資料來源：《東石郡要覽》，臺一版，台北：成文出版，1985，p.5-6。

東石郡位於東經120度14分，北緯23度27分。北迴歸線通過本郡，極東是太保庄水虞厝東方河岸，極西是東石庄頂東石，極南是義竹庄過路子南方河岸，極北是六腳庄蘇厝寮河岸。東西寬七里二丁，南北長七里二十丁，其面積大致為二十八方里七四丁。¹²¹

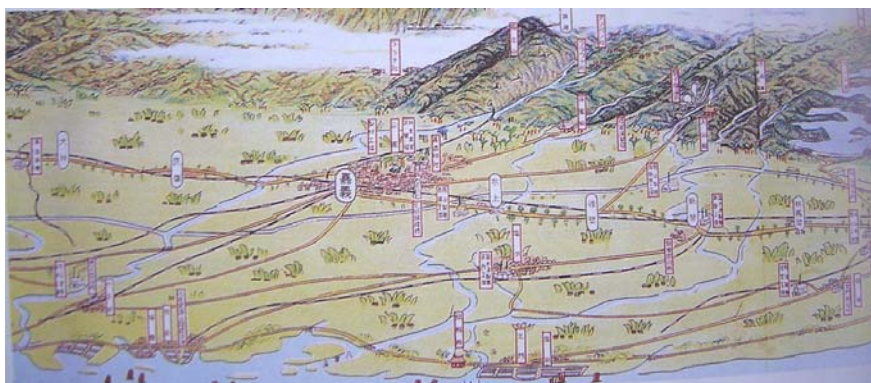


圖3-10 日治時代繪製的台南州大觀

資料來源：陸傳傑，《裨海紀遊新注》，台北：大地地理出版

3.民國後

六腳鄉現今的經濟發展，是以一級產業為主，人口約 1 萬 3 百人，佔全鄉總就業人口約 79%，而臺灣地區之一級產業人口佔全省總就業人口約 23%，可見六腳鄉在一級產業人口比重遠高於臺灣省，故六腳鄉之產業仍以一級產業為主。

122

在農業方面，全鄉土地總面積約 62 平方公里，因境內以平原為主，因此農業耕地面積佔全鄉土地面積達約 73%，其中水田佔耕地約 74%，旱田約 26%。

¹²¹ 《東石郡要覽》，台北：臺一版，成文出版，1985，p.1。

¹²² 嘉義綜合發展計畫網站:嘉義縣綜合發展計畫報告書 <http://www.bp.ntu.edu.tw/cpis/cprpts/chiayi%5Fcounty/>

鄉內的落花生、花椰菜、西瓜、蘆筍及甘藍菜等產量為縣內第一高，為嘉義縣蔬菜之重要生產地；養蠶也是其產業特色之一，但近年來有漸漸萎縮的現象。¹²³

灣內一直是隸屬於六腳鄉內之聚落，現今分為灣南村及灣北村，其在日據時代庄名即為灣內。光復後因人口增多，行政區分為灣南、灣北二村。¹²⁴灣內聚落居民的主要經濟來源是農業為主，主要作物是以玉米、花生、馬鈴薯、蔬菜為主，而聚落內的花生加工極多，出產的花生製品極有名。

¹²³ 嘉義綜合發展計畫網站:嘉義縣綜合發展計畫報告書 <http://www.bp.ntu.edu.tw/cpis/cprpts/chiayi%5Fcounty/>

¹²⁴ 資料來源：六腳鄉公所全球資訊網

第二節 灣南村地方的生活史

一、地方生活上的自然災害

1.水災

民間拓墾地點，大多距海不遠，而後自入清以來，在歷經康熙、雍正、乾隆三朝後，隨之而來的大量移民，已陸續將平原上的可耕地，開墾完成。但開發過程深受氣候與地理因素的影響，除了高溫、豪雨、多風以外，颱風、水災也是此區易受的災害。另台灣西部地區，因位處震源較淺地帶，開發早、人口集中，也加據災害的嚴重性。如《嘉義縣志》所載：

嘉義地處熱帶與亞熱帶之交，夏秋暴雨，勢驟而量沛，且宣洩之河川，坡陡而流促，尤非一般之流域所能比擬，而平原非三角洲，即沖積錐，最易受水，受害亦最殘。¹²⁵

¹²⁵ 《嘉義縣志卷十二》，嘉義縣政府，1776，p.45。

表3-7 清代時期嘉義地區發生水災情形

時 間	情 形
康熙二十二年	大雨傾盆九日間，山川崩裂，溪水冲陷，田園埋沒。
康熙三十七年	諸羅縣水災，田園圯陷百五十五公頃
康熙六十年	大雨如注，山崩川溢，溪澗淤塞，田園沙壓。同年八月，臺地颱風暴雨，屋瓦齊飛。
雍正六年	暴風雨為災，船隻沉沒，兵民多溺死
乾隆二年（1737）	諸羅臺灣二縣水災，計水沙冲壓田園一千七百二十五公頃。
乾隆五年（1740）	諸羅縣鹽水港颱風淋雨，民屋毀壞
乾隆六年（1741）	諸羅西南部被災尤烈，發帑以賑
乾隆九年（1744）	諸羅、臺灣兩縣水災，田園圯陷五十八公頃。
乾隆十五年（1750）	田園圯陷五十八公頃
乾隆十八年（1753）	大風雨成災，水冲沙壓田園五百八十八公頃
乾隆二十三年（1758）	諸羅暴風三晝夜，田園淹損流失
乾隆四十九年（1784）	暴風雨毀屋沉舟，損害甚大

資料來源：整理自《嘉義縣志卷十二》，嘉義縣政府，1776，p.45~46。

梁志輝，《嘉義地區漢人發展之研究1683-1895》，中正大學歷史研究所碩士論文，1995，p.66-67。

2.地震

表3-8 清代時期嘉義地區發生地震情形

時 間	情 形
康熙25年（1686）	民居多頹壞
康熙50年（1711）	壞民居倉廩甚多
康熙59年（1720）	震十餘日房屋頹倒，壓死居民
雍正13年（1735）	倒壞民居，多壓死者
乾隆元年（1736）	死亡372人
乾隆四一年（1776）	地震尤烈，毀屋殺人
乾隆五七年（1792）	死亡617人
清道光十九年（1839）	死亡117人
清同治元年（1862）	死亡人數眾多五百人以上，民居傾圮

資料來源：整理自花松村，《臺灣鄉土全誌第十二冊》，中一出版社，台北，1996，
p.500。

梁志輝，《嘉義地區漢人發展之研究1683-1895》中正大學歷史研究所
碩士論文，1995，p.15-16。

在民國時期就屬民國三十五年十二月五日發生的大地震規模最大，據侯藩陽先生描述：

當時以臺南白河的災情最為慘重，而本鄉所受的災害則較小。當時地震初過，本鄉鄉民怕地震再度發生，故有許多鄉民在室外以帆布搭起臨時的棚子，夜宿室外長達一個禮拜之久，足見當時居民對這次大地震的恐懼。¹²⁶

¹²⁶ 《嘉義縣鄉土史料》，南投：臺灣省文獻會，2000，p.138。

3. 饑饉

依嘉義縣志敘述：

穀不熟曰饑，菜不熟曰饉，臺灣五穀豐收，罕遇饑饉。唯颱風、水災、霜雪，損害禾稻、甘薯、蔬菜、雜穀則致饑饉。亦有如日據時中日事變中將臺灣米充為軍糧，流出戰地，民食配給僅少，不足充饑，為豐年之饑饉。或如光復後百廢待舉，物價奇昂。五穀歉收。商人惜賣。業主囤積。蔚成搶購之風，為人為之饑饉，大困民生。諸如此類，連續數年間，富者固力足以購代用食升斗細民則呼庚呼癸，閭閻不幸，莫此為甚。¹²⁷

清康熙四十六年，冬飢。

清康熙四十九年，自康熙四十七年來臺灣屢荒，米價高騰。

清康熙五十六年，冬飢。

清光緒十八年八月十八日，狂風暴作，損害民房，五穀損失，是歲飢。

清光緒十九年四月大旱，歲大飢。

二十一年（日明治二十八年）八月天旱，是歲飢。

二十二年（日明治二十九年）十二月，天降霜威，地瓜凍死，細民飢。

二十七年（日明治三十四年）嘉義大旱。細民飢。

民國三十六年，黃金物價漲風凌厲，二月一日糧價暴漲。

民國四十六年二月十一日，山野降霜，氣溫降至六度，地瓜凍死。東石、布袋魚塢，魚亦凍斃。

由上可知當面對暴風雨之災或地震之天然災害所造成的人員死傷、屋毀、田園流失等傷害，而當颱風、水災過後可能發生的饑饉問題，甚至各種疫癘如鼠疫等，開墾的居民，只有祈求神明的保佑，漢人在臺灣這塊區域約三四百年的拓荒時期，除以「原鄉的生活方式」來建造所面對的生存環境外，並傳承漢人的文化傳統並融入開墾地區的拓荒精神，而轉成居民與這片土地深層互動的生活模式，

¹²⁷ 《嘉義縣志》，台北：成文出版社有限公司，1883，p.37~40。

並融合這片土地，連結成爲居民的認同意識。

所謂「原鄉生活方式」¹²⁸不只是外在物質形態的形而下維生方式，實際生活規範的形而上存有哲學，彰顯了原鄉傳統文化社群的價值系統，在這些開墾的過程中，將原鄉的人文景觀重現於臺灣。這是經由漫長的歷史發展過程中由多種觀念的複合體，是民眾在與這片土地共生共存的生活下所傳承的集體意識，構築了族群的歷史記憶的共同認知體系，而當面對拓墾時的各種挑戰，居民如何把如此的毒惡瘴地，開發成片片的良田，這些漢人在開墾的過程中，與這片土地的共生，發展成在地特殊的人文，深深影響此區的居民。

二、朴子溪與六腳鄉

依《嘉義縣志》記載朴子溪：

朴子溪：舊名牛稠溪，河流面積1140 公頃，長度45.75 公里。為嘉南平原的一小溪流，在北港溪之南，八掌溪之北，發源於水車寮，源地高約900 公尺，向西流，經嘉義之北，過朴子入臺灣海峽，長71 公里，平均比降1/79，流域面積294 平方公尺，枯水流量為每秒0.2 立方公尺，洪水流為每秒1100 立方公尺。¹²⁹

《輿圖說略》記載如下：

曾文、八掌、牛稠諸溪，原出內山；夏秋雨滂沱，往來病涉，亦人力難施也。¹³⁰
朴子溪舊名牛稠溪，發源自高山，在上游集水區面積廣大，遇有暴雨時，洪水自山谷進入平原，常難以宣洩，而近年來泥沙淤積，更易導致洪災。在約民國二十

¹²⁸ 施振福華（1987）提出「原鄉生活方式」的概念，「原鄉的生活方式」是台灣漢人最顯著的文化景觀，延續了原鄉的大小文化傳統。鄭志明，《神明的由來》，南華管理學院，1998，p.2。

¹²⁹ 賴子清等，《嘉義縣志稿卷一土地志》，嘉義縣文獻委員會，1976，p.7。

¹³⁰ 蔣師轍、薛紹元，《臺灣通志》上，臺灣文獻叢刊第130種，臺北市：臺灣銀行經濟研究室印，1892

年左右，朴子溪發生一次大水災，溪水汨濫沖潰堤防，而使六腳鄉的詹富厝因水患已嚴重威脅到村民的生命財產安全，後才有詹富厝的遷村計劃。¹³¹而另在民國四十八年八月七日與四十九年八月一日所發生的兩次水災，其中又以八七水災最嚴重，當時糖廠被淹沒，水深高達六、七尺，六腳排水上游右岸堤防崩潰二十餘公尺，下游左岸堤防沖毀八百餘公尺，朴子、六腳、下双溪堤防接頭處，沖毀五十公尺。災後，水利會為防止水災的再度肆虐乃沿溪修築堤防。¹³²六腳鄉民蘇先生回憶：

大水差不多早上七點多來，就是早上來，死傷較少，大水一來非常快，我和三叔怕牛車及上面的大肥水桶被大水沖走，牽牛車去擲在大木麻黃樹，回頭要回來，就快要走不過了．．．小孩全到後面豬舍上面的盆仔躲起來，盆仔是在放番簽，三叔還講，豬仔若被大水淹走，之後死豬肉就吃不了．．．，而大水過後，田被大水弄的一孔一孔，就要弄平．．．

民國九十年因納莉颱風侵襲，使六腳地區，再度飽受水患，糖廠被大水淹到有一個樓層的高度，蒜頭糖廠機具皆泡水中，因修復費用高於製糖的報酬，以致糖廠就此停止運轉，轉型為蔗埕文化園區，改以觀光休閒的面貌。

三、兵事與戰亂

嘉義管內采訪冊中記載了相關的兵事戰亂：

乾隆五十一年，林爽文亂，與其黨莊大田等攻嘉義，另股撲新港，鄉民捐資制械，據守要口，屢次拒戰，勝負互當。五十二年，欽差大學士公福康安，帥師渡臺，解嘉義圍．．．．．

陳媽寅先生表示：民國三十六年至三十八年間，六腳鄉魚寮村與雲林縣蔦松村因土地紛爭，發生三次受傷慘重、規模甚大的械鬥，雙方均有傷殘。¹³³

¹³¹ 《嘉義縣鄉土史料》，南投：臺灣省文獻會，2000，p.134。

¹³² 《嘉義縣鄉土史料》，南投：臺灣省文獻會，2000，p.138。

¹³³ 《嘉義縣鄉土史料》，南投：省文獻會，2000，p.142。

四、灣南村地方的生活史

1. 走過歲月－臺灣厝之美

一種文化最能垂諸永久、最富於啟示的紀錄，即是她的建築。在所有的一切藝術中，建築最能生動地透露出它那一個時代的社會、經濟及文化進步的情況。同時，它也給所有過去的時代，留下了人類行為及價值的永久證據。它也永不停滯，當人們的習慣、需要及期望改變時，建築亦將隨之改變。

經由建築，人們可對當地的民族習性、民族精神及生活方式，作深入的瞭解。因為，建築是融合一個社會的文化與歷史淵源，是利用了自然氣候、天然資源和經濟力量，是經過原有的知識與創造力以及自由想像和自由行動等，所共同塑造後的結晶。所以，一個國家的過去、現在以及對未來所懷抱的希望，均深深地銘刻在她的建築上。由此也讓她在建築的面貌上，留下了恆久的痕跡。¹³⁴

在人類的生活中，民宅建築是人們安身立命的空間，它與土地的互動，交織出人世間的情感，透過它的演變，串連出人與土地豐富的涵義，串連出人與歷史的脈絡。在社會的變遷下，這些民宅建築樣式也不停的改變，從最早的土埭屋到竹筒仔厝、紅磚屋和現今的樓仔厝，有些雖已頹落在一角，但，這些都是人們記憶中的「所在」，而建造時，所使用的材料，大多是就地取材，舉甘蔗葉、草、竹、土、木及磚等，皆可當作建造材料，吳媽媽（66歲）說：「牆壁用石灰、粗糠、牛糞及土混合後，塗一塗，屋頂用薄瓦，不漏水又堅固耐用。」由此可見居民的地域性及就地取材，這也深切表達出，以前的居民，尊重土地的脈絡、尊重大自然的力量，尊重民族的習性與生活方式。蘇先生（六腳鄉居民67歲）說：「我小時候住的屋頂，是用甘蔗葉仔拼起來，差不多可以撐兩冬，屋頂沒滴水，牆壁是去自己的田裡面車有黏性的土和粗糠混一混，再勺給師父去塗壁，壁裡面是用

¹³⁴魏光莒教授錄自《建築師雜誌》（2003/03 所刊登的「APEC 建築師宣言」中文翻譯）《地域主義思想與綠建築，南華大學環境與藝術學刊第三期，2005，p14-15。

竹仔，最後再塗石灰。再來愈來愈進步，壁下面一半用磚仔，屋頂用薄瓦，現在的屋頂就用黑瓦。」

魏光莒教授在《地域主義思想與綠建築》一文中說明：¹³⁵

「建築」不再成為純功能性思維下的產物；讓「建築」從封閉性的技術專家系統之中，由單一的「目的/手段」的商品意義鎖鏈之中，解脫出來。如此，方得使「建築」開始深入掌握各地自然地理的特質、各地方場域的人文風情，方能深入表達出各地域性的美感經驗。

又說：

「綠建築」，應該回頭向過去的文化經驗與生活方式學習。因為，它們蘊含了最深的在地生活智慧，是過去先民與大自然長期折衝之後，所獲致的「和諧相處之道」。不僅深具環境保育觀念，並且能由生活的基本層面與大自然永久的互相涵容。

這再再的說明了，農村的居民建築，所內含的是深義的人文向度思考的綠建築，是居民的在地智慧，是先民與自然折衝下所學的和諧相處之道，並具有深刻的精神傳承和文化的銘刻力量。三合院的埕，是童年玩樂的地方，轉角的小巷子，是玩耍追逐的小天地，這些地方，不在它的空間大小，而在它的情感深度。民居建築反映了人們對生存環境的各種需求，體現其物質生活和精神生活的顯著特點，並構成一定的模式。¹³⁶整個住屋不管是內在或外在，都是居民的小小宇宙觀，不僅是「待風雨、避群害」，以求得人自身的生命安全的外顯目的，其內蘊，就在於人深沈的「存在於世的安全感」，人無法忍受不確定性與孤立無助的無根狀態，所以想追求的是一種歸屬感，而透過在土地之上的營建，將虛懸的心，透過此營建過程，不只是一個形而下器物形式的表層空間而已，其是在營建一個形而

¹³⁵ 魏光莒，《地域主義思想與綠建築》，南華大學環境與藝術學刊第三期，2005。

¹³⁶ 楊慎初，《中國民居與俗文化，中國傳統民居與文化第二輯》，北京：中國建築工業出版社，1992，p.6-8。

上「道體」的深層空間，能包容人追求存在於世的安全感。¹³⁷在傳統上，民居的本質可說是「家」的代名詞，是生命的源頭及延續之地，彰顯祖德及蔭佑子孫之所在，外形上即可辨識的格局、布局、屋身、屋頂、色彩與彩繪、辟邪物等，更具神聖性的建物，所以，民居的廳、堂，是一神聖之地，是建物的神聖中心，庇顧安居其中的人。

傳統的農村民宅建築，有許多的形式，從最簡單的一條龍，到形狀如「L」形的單伸手，因其似汲水用的搖桿，故又稱「轆轤把」，另有形狀似「口」字形，正身的左右兩旁均興建護龍，形成了一個圍護的院落空間，這在灣內的農村聚落，仍屬常見，中間的埕，可當稻米收成時的晒穀場，也可當花生收成的晒花生場地，平時也是小孩子玩耍之地，具一定隱密及保護作用，這也構築了一個不僅是「待風雨、避群害」，以求得人自身的生命安全的外顯目的，更是深沈的「存在於世的安全感」的追求之境。



圖3-11 灣內的紅磚屋

資料來源：研究者拍攝



圖3-12 灣內的竹筒仔厝

資料來源：研究者拍攝

¹³⁷ 潘朝陽，《心靈 空間 環境 人文主義的地理思想》，台北：五南書局， p.177-178。



圖3-13 灣內的一般民宅
資料來源：研究者拍攝



圖3-14 灣內的現代住宅
資料來源：研究者拍攝



圖3-15 灣內的一般民宅
資料來源：研究者拍攝



圖3-16 灣內一般住宅
資料來源：研究者拍攝

2. 土親、人親



圖3-17 灣內的農村一角
資料來源：研究者拍攝



圖3-18 灣內的農村一角
資料來源：研究者拍攝

灣南是典型的農村，牛可說是農村最具代表的動物，其不僅只是耕種、勞動者，牠與土地間的深厚情感，深植土地之內。灣內的娘媽堂，早期聽說就是祈求治癒當地的牛瘟極靈驗之地。在早期農具機械不是很發達的年代，大量的勞動者從事農務，當正植耕種或採收時，同村落親友、鄰居相互協助幫忙，常出現所謂「換工」的情形。吳媽媽說：「你若有閒，來幫我們忙，我若有閒，就去幫忙，若真正沒閒，別人若有幫過我，也是要去做，這是互相幫忙，有時幫忙去做半工，拔拔花生，也不計較。忙完，去店仔吃一碗挫冰，反正店仔就在屋外沒多遠...」。這就是農村生活互動的情形，雖然現今換工的情形已少見，但是在農忙時，大家互相幫忙，先幫忙收成，但因為現今年輕人很少人會從事農作，所以中老年人互相幫忙，賺點外快，但最重要的，仍是看在鄰居、親友互相幫忙的份上，而主人要準備茶水、麵、冰或點心等，這可馬虎不得。這也代表著從人親到土親，地方從家族成員關係擴大成爲社群，地方家庭、社群，成爲一生命的共同體，一同安身在此地。而村內的店仔，可是感情交流的好地方，賣的不僅僅只是生活物品。從現存的土墘厝、竹筒仔厝、樓仔厝的居住空間發展中，居民日出而作，日落而息，日常生活中身體／空間體驗、集體記憶，是地方的認同，也是與土地共生存的安居場域。

第三節 地方的形成與認同

魏光莒教授在《『生活世界』：由『視域』理論到『場域』理念》以『視域』來理解事物的方式，他引述胡賽爾的話說明：¹³⁸

即一個物件，以及聯繫於這個物件的一個『視域』（即它在生活世界被理解的視域）。對胡塞爾而言，第一個層次，『一個物件』部分，是科學家所研究的對象。這包括，研究這個獨立物件它的物理特性，或它的化學成分，亦即它被科學解析過後的數理量化定性。而第二個層次，則是『聯繫於這個物件的一個視域』部分，這乃是現象學者所研究的對象。現象學者們所關心的是：任何一個物件，在它所屬的『生活世界』裡，在其特定時空脈絡裡，它是如何被人所理解的。

魏教授在文中也舉出一所小學旁邊的一條小溪流，若其是以一系列的物理特性、化學成分等等固定的量化數據，那小溪並無特定的意義。但這條小溪若以當地生活脈絡的視域來理解，他包含的是許多共同的情感與記憶，人們所真正認知到的，一個熟悉、充滿了意義的“地方”。這個“地方”，基本上真實地承載著一代一代人的記憶與價值觀。在有著「時間歷程」，及各種活動的「空間軌跡」，而產生的地理意義，這是人們在這塊土地上，共同的生活的經驗和紀錄，在此，居民與這地方產生了深切的認同感。許多難忘的、動人的經驗都在這產生。灣內對居民而言，「林投樹下」、「小學旁」、「店仔」、「娘媽堂」、「鳳山宮」等，依此等客觀存在物為參考點來建立其「主體性的中心」，然後以此中心而根據其等主觀自由意志來進一步創造自主的村落而賦予人文上的各種特殊意義，整個村落是居民「存在空間」，而居民所投注其「主體意識」，這些是居民的「所在」。這些「所在」是此地方所擁有的，無法以物理性空間來衡量，居民的主體意識，形成對這地方的認同情感。

¹³⁸魏光莒，〈『生活世界』：由『視域』理論到『場域』理念〉，環境與藝術學刊，第三期，2005，p18

第四節 小結

由灣內聚落的行政區域的沿革和這個聚落形成過程中，不斷的面臨自然災害及人爲災害的侵襲，但是，不管是由政治因素所主導的行政區域劃分，或聚落所面臨的各種災害，聚落與土地間的緊密關係，隨著時間長河的推演而更形緊密。所以場域信仰文化的形成及居民根植於這塊土地的認同感，是庄民以主體我的生活經驗下的生活實踐，並不受外在行政區域的因素，而影響其地方的核心價值。史拜洛教授（Melford Spiro）認爲人類的信仰大致有三項重要的功能：是生存的功能（adaptivefunction）、整合的功能（integrative function）、認知的功能（cognitivefunction）。¹³⁹生存的功能就是能幫助人類克服生活上及心理的各種挫折、困難、恐懼、不安，其中藉由信仰的力量得以獲得安定、安心與安全。所以藉助信仰的力量，以安定在異鄉時的各種不安的心理，並在經濟許可時，藉由廟宇的建構，形成地方獨特的場域文化，是成爲居民的神聖中心。村廟成爲神聖中心後，期能讓生命的幅度得以拓展，香火的傳承可以綿長。然而地震、風災、水災、旱災、瘟疫、兵事戰亂等自然災害與人爲災難不斷對先民的生命造成脅威，人類的能力有限，只能無奈的承受大自然的威逼，而在移民開拓的社會醫藥也極缺乏，當疾病、瘟疫發生時，只能祈求神靈庇祐，以求身心得以安頓。而在此建構了庄民的認知體系與行爲實踐，這也反映在人民生活的思想方面及地方的信仰上，其不只是人與自然的互流，而是社會文化的各種意識形態在信仰的情境中不斷地進行主觀投射與想象幻化的思維活動。

¹³⁹ 李亦園，《宗教與神話論集》，台北：立緒文化事業有限公司，p.115。

第四章 以地方來看灣南村之信仰場域

第一節 信仰中心

對生活世界中的地方信仰而言，信仰是個人和社群對生活意義的一種心靈精神表徵，信仰是人類社會生活下的精神慰藉與價值觀念，讓人們得到生活上的精神寄託與行動指南。¹⁴⁰民間信仰中的各種神明，承載著民間豐富靈感思維系統，用以解釋宇宙與人生的思想，也是人們對其生存環境與方式的整體省思，顯聖的神聖信仰功能，在實現人與宇宙一體化的信仰願望，即信仰本質在彰顯各神聖領域中民眾深層的靈感思維定勢與思想體系，藉由「顯聖」在世俗生活中提供日常生活的社會價值與人生意義。¹⁴¹在地方的信仰上，可見這一地區或此族群，爲了生活的基本需求時，要面對環境上的種種困厄，而發展成的模式。雖然有些信仰在最原始乃隨漢人移民來台，但隨著環境的影響，也會發展出這地方的特色。在其中，村落的庄民對整個村落有共同性的設計與創造，整個地方的「存在空間」是一「主體際性」的作用下存有的。主體際性依許志的意思是所謂「我們關係」，就是「主體」與「主體」之間產生的共同聯結，此聯結會產生一種向心認同的關係，其內部居民互爲主體而共同建構一種「向心凝聚」的關係網。¹⁴²地方信仰即藉此神聖力量，使主體與主體間產生神聖聯結，而進一步產生向心認同之感。

信仰中心其具有神聖性。空間非同質的，它有一突破點，就是「中心」，在那裡，空間便成了神聖的，宇宙山意味在世界的中心，是連接天與地的宇宙軸，聖柱象徵「宇宙軸」，環繞聖柱附近的區域，轉化爲世界，人們也可以在此定居下來，宇宙軸或聖柱，只能立於世界的中心，所有居住的世界，是圍繞著他們而向外伸展開的，而廟宇，是宇宙山的複製品，其建構出天與地之間的連結；其根

¹⁴⁰ 鄭志明，《神明的由來-臺灣篇》，南華管理學院出版，1998，p.2。

¹⁴¹ 鄭志明，《臺灣民間的宗教現象》，大道文化事業有限公司，1996，p. 276-284。

¹⁴² 潘朝陽，《心靈·空間·環境：人文主義的地理思想》，台北：五南，2005，p.82-p83。

基，深深地向下延伸至「下界」。¹⁴³聖域、寺廟等乃是宇宙之軸，為天、地、地下三屆的交會之點。¹⁴⁴

廟宇在此就是一個具神聖的中心，而居住在此地的居民，以此為中心，圍繞在其四周而居，代表他們想接近中心的渴望。

廟宇不僅是村落的中心，也是庄民所共同認同的一個焦點。潘朝陽對村落空間的詮釋，揭露「中心」對一個理想居所的重要：

聚落乃一合於「存在於世之安全感」之目的存有物，因而不僅上於「待風雨、辟群害」之如此單純素樸。營建聚落，就是營建「人之存在空間」，人不只是營造一個形而下器物形式之表層空間而已，它事實上營建一個含蘊著形而上「道體」之「目的性價值」的深層空間；這個空間，正是人為追尋「存在於世之安全感」所發出的「憂患意識」的一種在地表上的「向心性」之人文構造。「道體」即此「向心性」的「中心」，也即是人的「自我中心意識」之形而上根性，而它在人營建聚落時，遂顯發出聚落的「向心的空間性」。換言之，人以聚落的「中心構建」以及聚落空間的「向心性」來穩固、包容他的「存在於世的安全感」。是以可說「中心」以及「向心性」才是人之聚落的樞紐。¹⁴⁵

而潘朝陽認為人營建了「中心—四方（環）」之聚落，是為「安居」而建，而「安居」不只是形體的安居，心靈也在此安居，也不僅是個人的安居，而是群體的安居。¹⁴⁶而廟宇做為整個聚落村庄的中心，就是達到整個庄民群體在形體及心靈的庇佑以達真正安居的目的。整個村庄的中心村廟，是最神聖的「所在」，眾神明在世間的存居之所，聯繫著天、地、人三位一體的空間，其不僅是幾何的「中心」位置，更是整個村庄的文化、宗教信仰及精神空間的中心。

¹⁴³ 伊利亞德，楊素娥譯，《聖與俗宗教的本質》，台北：桂冠圖書出版，2001，p.73-89。

¹⁴⁴ 伊利亞德，楊儒賓譯，《宇宙與歷史-永恆回歸的神話》台北：聯經出版事業，2000，p.11。

¹⁴⁵ 潘朝陽，，〈心靈·空間·環境—人文主義的地理思想〉，台北：五南圖書，2005，p.178。

¹⁴⁶ 潘朝陽，，〈心靈·空間·環境—人文主義的地理思想〉，台北：五南圖書，2005，p.178。

一、鳳山宮

鳳山宮創建於道光十五年(西元一八三五年)位在灣北村一九一號，俗稱「聖廟」或「大廟」，供奉泉州的鄉土神武德英侯，依鳳山宮沿革記載：

鳳山宮恭奉「武德英侯」又稱相公，相公公章元帥本姓章名境奇，南宋浙江紹興人，為人剛正不阿惠軍愛民，因護國有功，被朝廷勅封為「武德英侯」
<聖旨勅封>「武德英侯」的石碑今立於永春大山勅封廟(又名石竹廟)旁本宮取其原狀仿製臺座豎立於廟入口處。章元帥緣自南宋末朝，奉命於河南光州，率軍護送移民入關定居，開拓山區從事生產，但當時匪寇猖獗，搶奪謀害案件時有所聞，民心惶惶不安，章公為救民疾苦，逐組織訓練一支武裝隊伍全力掃除匪寇，未幾匪寇平定，庶民安居樂業，後來南宋腐敗，章公無心仕途一意向道，有日帶一少年手持竹杖，登上永春大山覽勝，為其優美的風景所迷遊至靈佑廟時，決心在此修行，遂之將手持竹杖倒插於巖石縫裡，竹杖受其地靈氣，不久即萌芽生長累年繁衍成林，故取其名石竹。章公修行至功德圓滿即成道於雞胸石上，當地民眾感其恩澤，稱之為神，在其化身處建造廟宇，雕塑金身配合廟前石竹林故取名石竹廟，後再受朝廷追封，所以又稱勅封廟。該廟曆年來香火鼎盛，據今已有百餘間，再被當地政府列為古蹟，由於章公剛正不阿償罰分明，故在金槌『償善罰惡』四字，教導庶民棄惡向善．．．．．。明末清初年間，先祖自福建泉州南安縣十八邵鳳山頭陸續來台開墾，並奉祀「武德英侯」為隨行之保護神，果然神威顯赫庇佑弟子生活安定，人丁興旺，無不感念其神恩，原初奉祀於民宅，迨至道光乙未(十五)年公元一八三五年，本地有志陳總鎮發起創立廟宇於現址，取名鳳山宮信徒涵蓋灣南、灣北、雙涵三村至今二〇〇三年已有臺百陸拾捌年歷史．．．．．

在這裡的居民，最初如同一般早期來臺灣的開墾者一樣，由大陸渡海來臺開墾，當面對各種天災、人禍時，家鄉神明往往成為最主要的心靈寄託，「廟宇」成為人們生存經驗之投射的具體呈現，藉由神聖的安置，期待生命的無限繁衍。

故傳統社會的定居空間，即是從「核心」（或「中心」）的營建開始，進行天地神人四位一體的場所安頓，空間存在的意義性內涵就此展開。¹⁴⁷

明朝永歷三十五年間，陳意境、陳能渡海來台合墾大糠榔西堡灣內庄，其後陸續有陳德卿等人來台定居開墾灣內，而鳳山宮祭祀主神是武德英侯，為陳姓之祖佛，發源於閩泉南安縣，最初是祀於民宅，直至道光十五年，西元 1835 年建廟祀之，每年農曆三月十六日是「鳳山宮」所供奉的神明聖誕千秋之日，當地居民會辦理盛大的廟會活動，許多外出的村民亦會返鄉祭拜，熱鬧非凡。¹⁴⁸

據灣內的耆老表示：「鳳山宮的主神是祖先以前從大陸帶過來的，道光 122 年才建廟，三樓祭祀的玉皇大帝是這幾年建廟才加的，因本庄初九就有在拜天公，所以這次加建，門神是以二十四節氣的圖樣來設計...同祀的神明有玉皇大帝、註生娘娘、三官大帝...，文昌帝君是給讀書人拜的，希望好讀書以後做總統.....。」【陳德海 96.7.7】

鳳山宮位於朴子溪畔，因遇大雨時經常河水暴漲，因而信徒有意重修鳳山宮，依鳳山宮沿革記載：

民國五十二年(1963)年，因棟宇陋舊，仍由當時村長陳英生管理人陳永發協議庄民翻修油漆，至民國八十八年公元一九九九年，由樑棟腐蝕又逢九二一震災，由管理委員會主任委員陳德海及地方人仕發起重建，向外募款及由灣南、灣北、雙涵三村信徒自由捐獻。...在民國九十二年公元二〇〇三年農曆十月三十日入火、安座、建三朝慶成平安醮，祈風調雨順、國泰民安。

¹⁴⁷黃昭璘，《地方文化的神聖象徵秩序與場域之塑造：以「笨港」為例》，南華大學環境與藝術研究所碩士論文，2002，p.33。

¹⁴⁸楊正寬，《嘉義縣鄉土史料》，南投：省文獻會，2000，p.467。



圖4-1 鳳山宮

資料來源：研究者拍攝



圖4-2 農曆三月十六的酬神活動

資料來源：研究者拍攝



圖4-3 農曆三月十六鳳山宮的酬神活動

資料來源：本研究拍攝



圖4-4 鳳山宮的門神彩繪

資料來源：本研究拍攝



圖4-5 鳳山宮的主神—武德英侯
資料來源：本研究拍攝



圖4-6 武德英侯聖旨勒封的石碑
資料來源：本研究拍攝



圖4-7鳳山宮內所奉祀的福德正神
資料來源：本研究拍攝



圖4-8鳳山宮內所奉祀註生娘娘
資料來源：本研究拍攝



圖4-9鳳山宮內所奉祀的玉皇大帝
資料來源：本研究拍攝



圖4-10鳳山宮內所奉祀的南斗星君
資料來源：本研究拍攝



圖4-11鳳山宮內所奉祀的北斗星君

資料來源：本研究拍攝



圖4-12 鳳山宮內的彩繪

資料來源：本研究拍攝

鳳山宮經民國九十二年的重建完成後，成為今日的規模，建廟延革如下表：

表4-1 鳳山宮的建廟延革

最初	由福建泉州宗廟分靈過來，祀於民宅
道光十五年（西元1835年）	建廟祀之
民國五十二年(西元1963年)	翻修油漆
至民國八十八年（西元1999年）	重建至九十二年（西元2003年）完工

資料來源：研究者整理

鳳山宮的建廟據耆老表示也有段傳說：「武德英侯自己去唐山買杉仔，從水路靠竹排仔送來，以前的溪很深，從溪運來灣內，送來的人說有一個長鬍鬚的人來買杉，說灣內人要買的，在中國海岸買杉後，流入東石港，再流入灣內，自己想在此建廟，...以前的廟門很小，建材完全用杉仔，道光122年建的，一直到九二一大地震後，地方人仕發起重建，九月二十五開工...，剛開始還沒建廟時，神明是先安在人家家裡，一直到道光122年才建，這裡的人是從大陸福建省泉州十八都來的，神明也是從那請來的，剛開始大家經濟都不好，賺一些錢後才想建廟...）」

（陳德海96.7.7）

村廟在整個村庄當中，不僅是全庄的「中心」，同時也是整個聚落的「大房子」的象徵和實質之物，「大房子」必須巍峨富麗莊嚴，也必須寬廣平正，所以，在日漸繁華的洋房高樓下，不可見全村的「大房子」—村廟，任其破陋不堪，也顯示庄的領導者的無德無能。¹⁴⁹以此角度來看灣內的村庄大廟鳳山宮，它是全村的中心，所以在面對主廟隨時間而破舊時，除了愧對神明外，庄的領導者不想成為無德無能者，所以，等聚落漸漸形成後，庄民有經濟來源下，有錢出錢，有力出力，修建自己的廟宇，成堂皇的廟宇，這也代表了全庄中心的富貴和繁榮，因為廟宇代表的全庄的精神象徵和文化的傳承。

鳳山宮除了主祀神武德英侯外，配祀神有玉皇大帝、土地公、註生娘娘、文昌帝君，就其配祀神所代表的涵義，顯示出灣內的生活脈絡與土地不可分割的涵義及人文的需求。在農業社會裡，除了需要大量的勞力外，中國自古傳統所謂「不孝有三，無後為大」，傳宗接代的觀念根深蒂固，多子多孫被認為是人丁旺盛，家道興隆的象徵，與土地相依相存的農業，人丁的旺盛更是重要，所以，配祀註生娘娘，祈求能在有限的世間中，利用香火的傳承和延續，創造生命意義的無限性。配祀土地公因土地與農作習習相關，土地公如同鄰里間的耆老，雖是小神，但卻與庄民親密，土地的生養生命，孕育萬物，祭祀土地，土地所生長出來的物產，使庄民富足，這正是農業裡與土地最深切的情感流露，土地神在臺灣的名稱即為福德正神，現已轉化為多種社會職能的地區守護神信仰，是一種與鄉里村社結合的社會性神明，模擬人間的區域性的組織形式，衍生出區域守護神的信仰觀念。¹⁵⁰

潘朝陽教授以土地的敦厚無疆來象徵人生的福德，中國「易經」的「坤」效法「地道」，取其博厚無疆，「坤」就是「大地」的德操，「易」以「坤」表達「地德」，而地德為「博厚」、「弘大」與「無疆」，而在博厚弘大的的大地上，資取地

¹⁴⁹ 潘朝陽，〈苗栗嘉盛庄村廟的空間配置及內涵〉，《師大地理研究報告》，台灣師範大學，1990，p. 258。

¹⁵⁰ 鄭志明，《神明的由來》，南華管理學院，1998，p.117。

德，萬物生生，萬物長養」，而「中庸」對土地的觀點意謂「地之博厚」為其生生萬物，能長養資源，所以綜合「易」與「中庸」的觀點，顯示中國的大傳統觀念裡，肯定了土地敦篤博厚以生養承載生命萬物的性質，而人得天獨厚，參與天地化育萬物之德能，¹⁵¹，所以，對於土地的觀點，就包含宇宙人生化育萬物的哲理。

天公或稱天公祖，是臺灣信仰的最高主宰，上古認為天是支配宇宙一切萬物的最高神靈，其內存有著人與天相互依存的宇宙意識，這也是人們存在於世中找到了立命積德的安身之法，具體的表現出順從天意的處世哲學，建立群體生活的人文秩序與和諧。¹⁵²

文昌帝君又稱文昌司命，文昌是星座名，共有六星，形如半月狀，位於北斗魁星前，一曰上將，二曰次將，三曰貴相，四曰司命，五曰司中，六曰司祿，文昌星主司人的生命與吉凶禍福，因文昌帝君信仰在科舉時代相當盛行，因其主宰了士子的功名利祿，被奉為掌司考試、命運與佐助讀書的神明。¹⁵³在灣內地區雖以農業為主，但對於後代子弟若能有學問，求得功名利祿，是祖上莫大的光榮，所以祭祀文昌帝君，以求得金榜題名。

灣內的庄民透過鳳山宮的眾神祇表達了庄民在生活世界裡，除了追求安身立命之境外，對於人文的需求及文化涵養的追求也蘊含於內，對於追求在世的平安與祥和，對於土地生養萬物的感念，生活中的秩序及規範也都存在此脈絡中。

二、灣內公館娘媽堂

「灣內公館娘媽堂」位在灣內灣南村，是村民的信仰中心之一，也是平常時日辦理節慶活動的主要會場。灣內社區的城門牌樓是進出灣內的門戶，娘媽堂緊

¹⁵¹潘朝陽，〈苗栗嘉盛庄村廟的空間配置及內涵〉，《師大地理研究報告》，台灣師範大學，1990，p.263-264。

¹⁵²鄭志明，《神明的由來》，南華管理學院，1998，p.33。

¹⁵³鄭志明，《神明的由來》，南華管理學院，1998，p.114。

臨門戶旁。牌樓的結構是採用鋼筋、水泥、砂石混凝砌成，排樓上方雕塑雙龍騰躍呈祥，八大仙人威武顧門，而炯炯有神的雙獅銜珠，屹立於排樓的兩旁，氣勢磅礴，驅除天邪惡魔，保佑全村的安祥。依灣內社區介紹如下：¹⁵⁴

牌樓有兩幅對聯：一幅是「國泰民安，風調雨順。」另一幅是「灣聚愛心濟弱扶傾揚鄉，內蘊慈悲解危救困耀家邦」，其中第二幅是配合「灣內」兩個字的開頭編寫而成的對聯，所謂「灣」就是港灣，在深淵的海港裡，積聚了民胞物與的愛心，幫助弱者，匡扶傾倒，發揚人飢己飢，人溺己溺的博愛精神；「內」即是在深不可探的港灣內，蘊藏著一股慈悲為懷的菩薩之心，救助危難貧苦的人，使他們得到生活上的照顧，人人豐衣足食促使社會祥和，富庶安樂，進而臻於國泰民安，風調雨順，光耀家邦。

這也是聚落的存在空間裡，深層的立體空間下，利用各種的神聖物，而在聚落的「環」或「四方」樹立了垂直性的「內部」和「外部」之區隔，如此區隔聚落，使內部擁有一種可為居停留生活的「潔淨性」，¹⁵⁵此社區牌樓可說是通往潔淨內部的門戶，以區隔不潔的外部，而庄民通過牌樓，以進入神聖潔淨之地，利用神聖力量，獲得護佑。

娘媽堂供奉的主神是娘媽，屬無主的有應公之一，早年乃鄉民祈求驅趕牛瘟靈驗而知名，¹⁵⁶現今祀堂規模已發展至中型廟宇。每年農曆三月十七日，其祭典隆重，為酬謝娘媽之野台戲一百多台以上，可見香火之興。¹⁵⁷

娘媽堂的傳奇神話很多，「神話本是初民的一種宗教語言，用來解釋自然界

¹⁵⁴ 《嘉義縣六腳鄉灣南社區介紹》，嘉義縣六腳鄉灣南社區編製，1998，p.7。

¹⁵⁵ 潘朝陽，《心靈·空間·環境 人文主義的地理思想》，台北：五南書局，2005，P.71-80。

¹⁵⁶ 牛隻為人民耕種的主力，所以對於牛瘟甚是惶恐，依日日新報 1909-05-05 嘉義短札／牛疫又萌打貓支廳下崙仔頂、陳厝寮、新庄仔、新港街埤頭、頂員林、大莆羌、番婆、大客等。今次又發生牛疫。計水牛撲斃者十九隻。黃牛十四隻。而東石港支廳下坎前、應菜埔、粟仔崙三塊厝等庄。則水牛撲殺者參隻。黃牛貳隻。樸仔腳支廳下竹仔腳、六腳佃、更寮、小糠榔、鹿仔草等庄。則水牛撲殺者七隻。黃牛四隻云。又日日新報 1911-05-25 報導牛疫該地之牛疫。蔓延已久。逐年俱有數百頭之被害。本年打貓南堡、柳仔溝庄、大糠榔西堡、六腳田大坵田西堡、庶菜埔下茄苳南堡、尖山堡、牛挑灣各庄等。皆有發生。殆流毒於全管內。至五月下旬。廳下百餘庄。果互相蔓延。因當局種種豫防。至七月末罹疫之數漸減。後恐有再燃之虞。乃對有毒地大行消毒。十一月中僅發生四頭。又是年中發生總數。六百三十四頭。斃死者二百八頭

¹⁵⁷ 花松村，《臺灣鄉土全誌第十二冊》，台北：中一，1996，p.332。

中各種神祕而可怖的力量，其創作是來自於宗教需求的，企圖以一套完整的語言，表達初民對自然神靈的體會，以及經由這種認知的方式來獲得生命的安頓。」

158

娘媽堂的傳奇神話故事，也是庄民所津津樂道的：

其一：鯉魚穴得神力

早年做大水時，一娘公與一娘媽的神像漂流至此，最初的廟只有目前金爐位置向東的一間小廟，要進去拜拜時，還必需彎下身，而旁的水池為一鯉魚穴，娘媽得此神力，但神一般只有土地公等才有夫妻神，所以，娘公的神像就化為灰。

【96.11.10吳金*71歲灣內人】

其二：水池顯神通

現今娘媽堂前的水池，自古就有，後來才將其圍起來，最初未圍起來時，當牛隻到田裡耕田回來後，會到水池內泡泡水，而不久有一人家買下附近土地用以養豬後，因豬的污物會污染池水，沒多久，此人就生病歸天，而以前婦女洗衣大多用古井的水，但古井久而久之若沒水時，婦女會到此來洗滌衣物，但後來當婦女來此洗衣時，會在水池內顯現水蛇聚集的景象，後來大家也不敢來此洗滌衣物。【96.11.10吳金*71歲灣內人】

其三：娘媽顯神通

在日治時代時鐘是很貴重之物，有一小偷偷竊娘媽堂內的時鐘時，卻無法走出灣內庄，庄民在巡田時，就看到一小偷手拿著娘媽堂內的時鐘，但卻坐在水圳旁，無法走出，這時村民趕緊向日本巡查報案，將小偷抓走。【96.11.10吳金*71歲灣內人】

¹⁵⁸ 鄭志明，《臺灣神明的由來》，台北：中華大道文化事業，2001，p.279。

其四：娘媽自己選金爐

娘媽堂本來是位於目前金爐旁的一間小廟，之後經兩次的翻修，才有今日的規模，大約在二十多年前的翻修時，當送金爐的師父把金爐送到灣內庄時，表示是一位女孩來向他買金爐的，而當其看到娘媽的金身時，才知原來要買金爐的就是娘媽。【96.10.13陳姓村民】

其五：娘媽金身被偷

娘媽金身曾被偷走，當庄民急欲尋找時，卻指示不用煩惱，十二天後金身會自動歸來，而十二天後，娘媽的金身果真自動歸來，而娘媽堂至今的廟門在晚上也不關閉，更增添神威色彩。【96.10.13陳姓村民】

娘媽的神力至今仍是老人家們津津樂道之傳奇，每年農曆三月十七日，其祭典隆重，野台戲一百多台以上，「早期的戲棚是用刺竹搭起的，再用竹皮來綁戲棚，因娘媽愛看戲，所以信徒為酬謝娘媽時每年所演出的野台戲，一直演到刺竹都長葉子，就可看出戲演多久了，因為灣內公館娘媽堂的『館』字，有一『官』，代表天上的神明來此休息，而『堂』代表『公堂』之意，這廟的名字也是娘媽自己決定要此名的，而因她的神蹟，所以娘媽堂至今是不關廟門的」【96.7.7陳佳* 69歲灣內人】

在娘媽的神話及顯聖事蹟中，代表著「神祇不是活在超越的聖界裡，而是寄託在凡界裡，把神界視為凡界的延伸，同樣地神的生命也只是人的生命的一種連續罷了」，¹⁵⁹而神所代表的圓成的生命，不僅圓成了自己，使人親近神，不只是為了消災解厄而已，在其中與神靈的精神契合，使人們找到生命的所在。¹⁶⁰在面

¹⁵⁹ 鄭志明，《臺灣神明的由來》，台北：中華大道文化事業，2001，p.281。

¹⁶⁰ 鄭志明，《臺灣神明的由來》，台北：中華大道文化事業，2001，p.440-441。

對世界的不確定性與各種災難時，需要一種神話的力量，而這種力量能具一種超越的力量，更是護佑眾生的力量，庄民在此神力的護佑下，能找到根的感覺，也構成庄民的集體記憶及信仰記憶。而他內含的豐富的觀念體系和形上學的觀念，實現了人自身與宇宙一體化的關係與願望，進而確立了個體生命存在的目的與意義，透過神話建立了高度穩定的觀念體系，使族群對於宇宙、社會與個體的全面審視，當感應了神力的超越存在，形成穩固的寄託對象，使個體生命在現實生活中有著足以信賴的權威與依之行動的價值框架。¹⁶¹

不管是鳳山宮或娘媽堂，其都代表著灣內的庄民在現象實存之中的精神性文化傳承，提供了一完整的信仰體系，能滿足了庄民的心理需求，提供慰藉與超越的社會生存情境。



圖 4-13 灣內公館娘媽堂及金爐位置

資料來源：本研究拍攝



圖 4-14 灣內公館娘媽堂

資料來源：本研究拍攝

¹⁶¹ 鄭志明，《神明的由來》，南華管理學院，1998，p.4-7。



圖 4-15 娘媽聖誕千秋的祭祀活動
資料來源：本研究拍攝



圖 4-16 娘媽聖誕千秋的酬神活動
資料來源：本研究拍攝



圖 4-17 娘媽堂聖誕千秋的酬神戲棚
資料來源：本研究拍攝



圖 4-18 娘媽堂聖誕千秋各分靈回祖廟
資料來源：本研究拍攝



圖 4-19 娘媽堂聖誕千秋的進香香條
資料來源：本研究拍攝



圖 4-20 娘媽堂聖誕千秋的進香香陣
資料來源：本研究拍攝



圖 4-21 娘媽堂聖誕千秋的進香神轎

資料來源：本研究拍攝



圖 4-22 娘媽堂聖誕千秋各分靈回祖廟

資料來源：本研究拍攝



圖 4-23 各分靈的進香活動

資料來源：研究者拍攝



圖 4-24 傳說為鯉魚穴的水池

資料來源：研究者拍攝

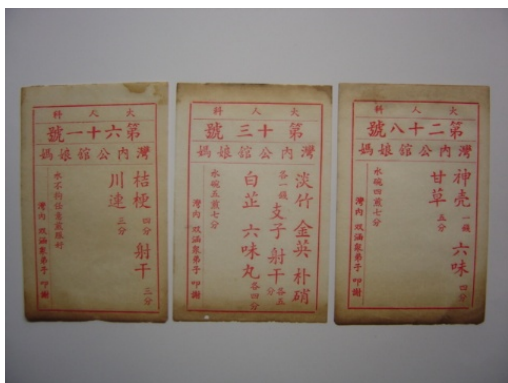


圖4-25 娘媽堂的藥籤-大人科

資料來源：研究者拍攝

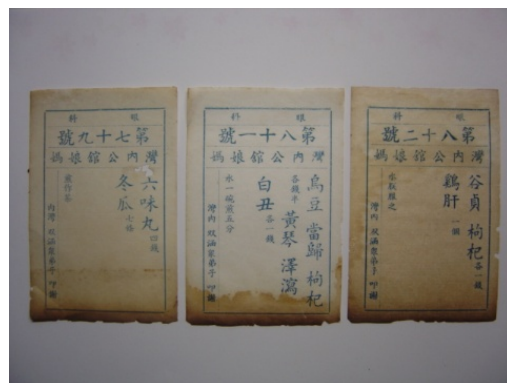


圖4-26娘媽堂的藥籤-眼科

資料來源：研究者拍攝

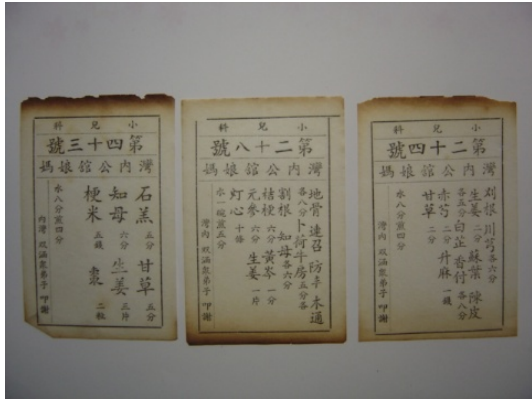


圖4-27 娘媽堂的藥籤-小兒科

資料來源：研究者拍攝



圖4-28 鳳山宮和娘媽堂的籤詩

資料來源：研究者拍攝



圖4-29 極具靈驗娘媽堂的收驚

資料來源：研究者拍攝



圖4-30 娘媽堂的藥籤

資料來源：研究者拍攝

第二節 地方神聖空間的固定活動

一、神聖空間的意義

「人營建聚落，就是創造屬於自己而可安身立命的生存與生活的場所」，而人爲追求在大地間能使人獲得安全及庇佑的場所而有營建之行爲，在這過程中，人依其主體性將世界區分出內與外、安全及危險等，而安全及內部需利用神聖的力量加以貞定，因爲所營建的，不僅是外表所看到的建築外在形而下的器物形式而已，是重要的是追求「存在於世的安全感」的形而上神聖向度的深層空間，所以其形體及精神上，皆能在此獲得安全保護，更進一步滿足到我在群體中的身心安頓，除了在外顯目的上的待風雨、辟群害外，一種「存在於世的安全感」的內蘊需求，更是深切的追求目的¹⁶²。佛洛姆(E.Fromm)認爲人與生俱來的一種「根性」就是不能忍受不確定及孤立無助和無根的感受，人必須尋找一種歸屬和根的感覺。¹⁶³人追求一種「存在於世的安全感」，即是在天地間創造一「定居」地，依海德格的說法：¹⁶⁴

定居 (to dwell)，處於平安，意思是能在保護事物，保其本性的自由，保存和自由圈圍中平安。定居的基本特徵是這種赦免和保存，定居被它全面地滲透。當我們反思人類以定居為首要，而且是「人類居於地上」這個意義上，定居這全面性就自己揭開。

然而，「在大地之上」已經意味著「在蒼穹之下」，這兩者還都意味著「依然面對神靈」，而且包括「屬於人類的彼此依存」。做為原本的渾然一體(primal oneness)，大地和蒼天、神和人四者相連歸一。

大地是供養者 (serving bearer)，繁花開放、碩果蒂結...。蒼穹是太陽的穹隆之路，是月亮的運行軌跡...。神靈是上帝的信使。失去上帝的神聖支

¹⁶² 潘朝陽，《心靈·空間·環境：人文主義的地理思想》，台北：五南，2005，p.177-178。

¹⁶³ 賴明茂，《建築向心性之研究—向心性空間模式的建立》台北，詹氏書局，1991，p.27-28。

¹⁶⁴ 季鐵男，〈建、居、思〉，《建築現象學導論》，台北：桂冠圖書股份有限公司，1992，p.51-52。

配，神祇時隱時顯....。生靈就是人類。...四不相分渾然整一，我們謂之四位一體 (fourfold)。人是通過定居才納入四位一體的。但定居的基本特徵是赦免和保存。人類定居則採取保護這四位一體之本質的「在」和「顯現」的方式。相應地，定居保護也是四位一體的。.....拯救大地、接納蒼天、恭奉神靈和承認人性中，定居呈現為對四位一體給予四位一體式的保護。

所以，人爲求得庇佑及定居而有建造之行爲，而建造其能安頓了天、地、神、人四位一體的場所。「天地神人·四位一體」在聚落¹⁶⁵上得以安頓，即說明了場域的神聖性，在聚落中，「中心」和「環」具有神聖取向，只有神聖，才能容納海德格的「安居」之所，而這種帶有「神聖向度」的「中心—四方（環）」的存在空間，「中心」的「神聖向度」同時存在著形而上之「天」祈求庇佑，而使之得到潔淨，而「四方」象徵四境的人文活動承受了「中心」的神聖力量，而成爲了「潔淨」的「四境空間」。¹⁶⁶

在一村落中，四方的空間觀念，廣泛地拿來詮釋「五營」所形構的神聖空間，以村廟爲中心，向其東、南、西、北四方擴展，而四方的土地及神聖領域，與聚落周圍的五營對應著。中心的神聖空間向四方開展，透過天、地、神、人的關係，使得此核心能溝通天地，產生了人、神和諧的關係。

¹⁶⁵ 聚落的意思依陳彥宏（2006）在《嘉義縣溪口鄉溪口聚落發展之研究》綜合包括如下：聚落的大小所指涉的對象爲村落或地方，而聚落這個名詞主要說明某一範圍內的人群活動，活動的內容包括了居住、生產、交易等滿足基本生活需求之項目，是一個能夠自給自足的有機體，另一方面，正因爲人群生活在其中，故生產出有形與無形的空間。聚落是一群定居之場所，因此聚落研究離不開一群人的社會關係和社會組織，同時也離不開藉以定居之空間實質形式。聚落是人類在大自然中定居的具體表現，藉由營建完成天地神人四位一體的保障。聚落集合了許多不同的人，共同分享每個人的世界，形成友誼或社會協議，協議指的是共同價值觀的建立，它揭露了一個比「會面」（meeting）更具有意義的「相聚」（togetherness）。我們可以將聚落定義爲：一個社會的、空間的、生態的，與擁有文化自明性的生活共同體。聚落是有意義的集體居住單元，關係著認同與地域文化的發展，在此生活共同體之中，逐漸建立起溝通的文字與符號、社會倫理、相互聯繫的情感機制。所以灣內庄所指涉與聚落同。

¹⁶⁶ 潘朝陽，《心靈·空間·環境：人文主義的地理思想》，台北：五南，2005，p.179-185。

鄭志明教授區分世俗空間與神聖空間的觀念：¹⁶⁷

(1) 世俗空間—是形而下的概念—器—下的世界—物質世界。

(2) 神聖空間—是形而上的概念—道—上的世界—精神世界。

庄民在庄內的神聖空間護持下，使世俗空間獲得護佑與生命的開展。

二、庄內的四方空間—五營

「五營」是民間王爺信仰中的一環，其營寨簡單，但卻可象徵十萬兵馬的神力，在民間凡正神必有兵將，平時被安放在正神所屬廟宇的五個方位，戍守庄頭，以防止邪魔歪道入庄內。¹⁶⁸五營一般設置在村庄四方要道出入口或制高點的特質，是具有環衛型的空間厭勝物性質，利用空間厭勝物的安置，建構出一個類比傳統宇宙觀的空間，使此空間具有與宇宙相同和諧完美與生生不息。¹⁶⁹

在聚落中的五營，其實就是「五行」思想體系中，「中心—四方」的五方之「神聖向度」之空間形式。李亦園教授說：

一個村落中的保護神，總是有五營的「神兵神將」以維持村內免受野鬼凶煞的侵犯。¹⁷⁰

「中心—四方」的人文觀念，是一種形而上的「宇宙圖式」（cosmological schemata），村庄五營的安置，不僅是與村廟的繞境活動相配合，而定期廟中乩童會請神明在庄的轄境範圍內巡察，在庄的東、西、南、北方進行安營活動，再加上中營，即為五營。

依李亦園教授說法：

巡境主要的意思是在清掃驅逐境內的鬼魅使之遠離境界，插旗的工作也就是在警告它們這是管轄的界限，不得越境來騷擾，因此在插旗之時，童乩要

¹⁶⁷ 許光廷，《地方「權力／空間」的秩序—以大林鎮焚化爐抗爭事件為例》，南華大學環境與藝術研究所碩士論文，2002，p.40。

¹⁶⁸ 黃文博，《台灣民間信仰與儀式》，台北：常民文化事業股份有限公司，1997，p.73-74

¹⁶⁹ 呂理政，《傳統信仰與現代社會》，台北：稻鄉出版社，1992，p50-76。

¹⁷⁰ 李亦園，1992，《文化的圖像（下）宗教與族群的文化觀察》，台北：允晨文化，p.84-85。

同時作法安符，以表示驅魔法術的發揮。每月初二、十六的例行「犒軍」儀式中，童乩仍要作一番巡視，看看神旗是否完整無損。¹⁷¹

在犒軍儀式中，可感受庄民的神聖觀與宇宙觀，在定期舉行的「安營」儀式裡，它與繞境儀式一樣，都是在宣示神聖性的意義，透過安五營儀式，使村庄內及四方，長期有天兵天將的駐守，確保全庄平安，五營的安置，使「中心—四方」得以展開，神聖空間降臨在世俗的聚落中，而得到神聖的護衛。

而這「中心—四方」的「五行觀念」，再再顯現了在長期穩定的文化歷史大傳統下，落實在民間常民的日常生活世界裡的小傳統，這具有「中心—四方」的五方神聖性，正是台灣村庄裡神明巡境及樹立「五營」而建造的空間性的內在精神，而「五營」建制下的「五方」、「五色」是「五行」思想體系的衍生物，「五營」的體系以「五行」、「五方」為基軸，加上五神將及神軍神馬，如此整個村庄分別各有軍隊以衛護庄內的「潔淨」，在此神聖向度下，得以獲得其安身立命之境。¹⁷²

以五行方位而設的「兵營」—五營分類如下：¹⁷³

東營，東方，青旗，九夷軍

南營，南方，紅旗，八蠻軍

西營，西方，白旗，六戎軍

北營，北方，黑色，五狄軍

中營，中央，黃色，三秦軍

¹⁷¹ 李亦園，《文化的圖像（下）宗教與族群的文化觀察》，台北：允晨文化，1992，p.95-116。

¹⁷² 潘朝陽，《心靈·空間·環境：人文主義的地理思想》，台北：五南，2005，p.200-201。

¹⁷³ 黃文博，《台灣民間信仰與儀式》，台北：常民文化事業股份有限公司，1997，p.74。

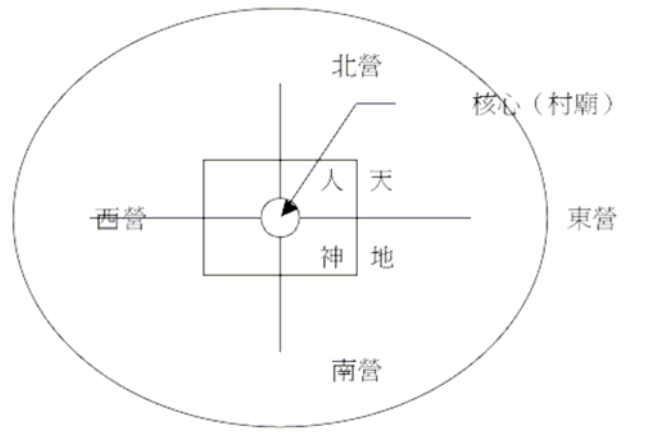


圖4-31 中心-四方的架構

資料來源：許光廷，《地方「權力／空間」的秩序—以大林鎮焚化爐抗爭事件為例》，南華大學環境與藝術研究所碩士論文，2002，p.41。

而這些觀念Yi-Fu Tuan 對各個文化群體的「宇宙圖式」認為有下的共通性：首先，是一自然的連續體，諸如一系列的顏色（青、白、黃、紅、黑）與季節的循環（春、夏、秋、冬）。其二，皆把方位（東、西、南、北）與顏色連結一起。其三，「中心」觀念的存在。¹⁷⁴

聚落的宗教信仰上，村廟其及中心向著五營和四方展開，由內部的核心向外擴散到庄民主體的生活世界，並與神聖空間聯繫，使人們在其存在空間中的追求一秩序、和諧、安全與凝聚認同的需求，透過五營的安置，將聚落區分出內、外，在內的空間是潔淨和安全的，而外在的空間是一渾沌不明的空間。庄民在內部的的神聖空間下，透過五營的護衛四境，人們得以獲得秩序及生命存有的意義，自然與人文環境呈一和諧和均衡之境，庄民在此能祈求平安，生命得以安居。

¹⁷⁴池永歆，《嘉義沿山聚落的「存在空間」：以內埔仔「十三庄頭、十四緣」區域構成為例》，臺灣師範大學地理系碩士論文，1995，p.38。



圖4-32 灣內的神聖空間及各營頭位置

資料來源：研究者繪

三、遶境：囿定聚落空間神聖性

在對於神聖空間的囿定，除了實質的廟宇建築外，庄民需為此空間所賦予各種具象徵意義的儀式，除了強調核心聖潔形象之外，最重要的是庄民彼此歸向的一個共同的經驗，大家在從繞境過程中體驗到塑造場域的力量衍生的經驗結果。

繞境又稱巡境、運庄，是民間信仰中的宗教活動之一，在一空間中，神聖空間的囿定除了以實存的神聖象徵物來界定外，各種祭拜行為如定期的參拜、神明聖誕祭祀活動、繞境等，藉由神祇的繞境活動，利用神聖力量來消除庄內的災厄、不乾淨之物，以祈求庄落內的和諧和平安。村庄透過繞境活動將「神聖空間」的

深層涵義彰顯出來，使神祇的神聖力和與村庄的空間融合，淨化、消除了世俗空間的不潔淨，使人們在生活世界中，體驗人們對神聖空間的依存，找尋存在於世的歸屬感。灣內的神聖空間，是以村庄中的大廟鳳山宮和娘媽堂為神聖中心和庄的東、西、南、北、中營之五營的形塑，形成一個存在於世的神聖空間。

William Skinner 對傳統中國地方性的宗教活動，認為無論如何，其中之一是有高度可見性的，就是地方性的宗教活動，鄉土性廟神的巡境對鄉土的主體下了明確的定義，巡境的隊伍把相當模糊的市場區域變成有範圍的空間，表演了戲劇化的效果，這是每年一度的對社區領域的再認定，也是中心聚落結構的符號性再強化功能。¹⁷⁵

灣內的繞境活動時間是每兩年在農曆正月初九的天公生，若遇到寅、午、戌年馬鳴山的五年王爺五年大科之年，則繞境活動就在農曆十月十二日才舉行，在這裡，庄內會在農曆十月初十到馬鳴山鎮安宮去請神。每年的農曆七月十五日，灣南村和灣北村的村民會在鳳山宮擲筊爐主，得到最多聖筊的人當選爐主，據當地居民表示，擲筊爐主會在傍晚開始，除了家有喪事外，全庄都要筊，庄民還會找一些動作俐落的小孩幫忙把筊從地上撿起，當選爐主、副爐主及頭家者，則繞境及神明的聖誕，就要負責統籌及分配工作，因灣內包含灣南村及灣北村，所以，整個統籌及分配工作會議在那一個活動中心，則由爐主來決定。

灣內運庄時，爐主、頭家也要負責收丁口錢，但丁口錢是大家自由樂捐的，並沒有限定多少錢：「運庄收的丁口錢都隨人出，爐主、頭家每年一次，每年最多筊的是爐主，再來是副爐主、頭家，全庄都要筊，除非那家有喪事，要筊時叫較會彎的小孩子來拿筊，整個從第一個開始筊，算看幾筊，第一筊就笑筊的就淘汰，從第一鄰到十五鄰，北村再來是南村之後是雙涵....」（陳德海96.7.7）

住在灣南村的陳媽媽表示：「正月初九天公生，所以在半夜要起來拜天公，早上再把同付牲禮拿去鳳山宮拜，到了下午再把同樣的牲禮用盤子放一盤一盤

¹⁷⁵ Yi-Fu Tuan 著，潘桂成譯，《經驗透視中的空間和地方》台北市：國立編譯館，1998，p.163。

的，拿到娘媽堂去拜，下午時，還要在自己家門口搞兵。」（96.11.23）

灣內的正月初九運庄工作，還會請媽祖一起來運，路線主要是從雙涵、灣北、灣南，（雙涵因遇水災而北遷，這幾年並沒全村參加），陳媽媽說：「因為運庄的隊伍太長了，而每一戶人家都要去，有的是小小的巷子，大車無法進去就在外面大一點的路等著，能進去的轎就會進去，有時前面拉太長後面跟不上時，就聽鼓聲，就知道隊伍在那邊，大家會等一下。」（96.11.23）

灣內鳳山宮主祀神武德英侯外，配祀神有玉皇大帝等，而庄的運庄日期訂在正月初九，並非主祀神武德英侯或娘媽的聖誕千秋之日，依庄中的耆老表示：「在很久以前就是正月初九了，從什麼時候開始也不記得了，但決定是什麼日期，是必須擲筊神明同意才可以的。」

遶境的主要目的，是希望能夠確保整個聚落內的人畜平安，穀物豐收，庄民們希望透過遶境儀式，將神聖中心的神聖空間延伸到信仰的村落，周而復始的潔淨，使他界鬼魅能得以消除，人們的生活世界也因為神聖的臨在而獲得了生命存有的保障，透過神聖儀式的操作，人們才得以置身在於神聖之中，讓生活場域因神的祝聖而淨化。最期望的就是藉由神聖的儀式能得到神明的庇佑，讓這塊土地能夠成為他們安身立命的地方。庄民所居住的場域因儀式的進行而得以聖化，人們在此居停的世界，也因此而承載地方獨特的意義。每一定時間的運庄儀式，就是人們藉由神聖時間的不斷回復，時時將自己置身在神聖空間中，以確保生命存有的方式，伊利亞德認為一個未知的領域、異質的空間、未被我們人類所占領的地區，仍然屬於混沌的、流動、未定、未成形的樣子，藉由占領這地區，尤其是居住在那裡，人們透過一個儀式性地重複宇宙創生，象徵性地將它轉化為宇宙。

176

在台灣各種「祭典」活動中，有人認為是台灣民間神、鬼、人同歡的嘉年華會，每年民間花費那麼大筆費用去舉辦，但其實有許多社會功能存在，最重要者

¹⁷⁶ Mircea Eliade，楊素娥譯，《聖與俗宗教的本質》，台北：桂冠書局，2001，p.81。

即「祈安求福」之期望，及「生存壓力」之化解。¹⁷⁷其承載了社會的文化系統、民間的價值文明及觀念體系，更是傳播了民眾的心靈世界。他表現出民眾在日常生活中所形成的宇宙觀、社會觀、價值觀、人生觀等觀念體系。¹⁷⁸人們渴望藉由儀式的進行，不斷的化解人們生活上的困頓，讓人們可以從恐懼不安的生存情境中解脫出來，人們經由外在的身體動作與語言形式，表達了其內在的情感世界和宗教體驗。藉此可得到心靈世界的安定，生命的自我實現，更是凝聚當地人民情感的力量，形成此地自己的地方文化特色，這是地方的一部份，也是認同與情感的依附所在。

對於灣內庄民來說，生活場域的認知上，是一種「實踐論」的觀點，也就是人對事物的「主觀價值認知」，可能只是一種文化性或理念性的投射而已，而事物的存在狀態的「真相」，則必須在人們實際生活實踐層面，才會呈顯得比較清楚。¹⁷⁹這是一種觀看事物的視域，在生活世界中，存有的意義，只能以地方的視域之中才能被理解。灣內人以鳳山宮及娘媽堂當作其精神信仰中心，其對場域內的神聖秩序的規範與實踐，以強化了神聖中心在灣內人的地位，灣內人把生存的法則，納入以神聖中心為主所圍定的神聖範圍中，藉由繞境的活動，再次強調以鳳山宮及娘媽堂為信仰核心的神聖場域確定，藉由神佛祝聖世界形成的典範秩序下，地方居民以此空間秩序去營造一個適合居住的生活空間場域。運庄的儀式性活動，使文化的傳承得以展現。「運庄時主任委員在廟裡當總指揮，爐主要出來發落，運庄的路線是有一定的，在各庄的交接處，各庄的村長要來交界處進行交接工作」（96.7.7陳德海）由儀式活動，灣內人的神聖核心再度起了象徵性的秩序規範，是一套場域與世界聯繫的方式，這也代表了灣內人為其生活場域建立了屬於自己的意義系統，這是屬於灣內人共同所擁有的生活經驗。

¹⁷⁷ 董芳苑，《探討台灣民間信仰》，台北：常民事業股份有限公司，1996，p.214

¹⁷⁸ 馮天策，《信仰導論》，廣西人民出版社，1992，p.1。

¹⁷⁹ 魏光苜 陳齡慧，〈大眾傳媒的現代性疑義：以批判理論觀點分析〉，《中國傳媒報告第二期》，2006，p.7。

第三節 千歲信仰

六腳鄉的先民大部分都是在明、清時期由福建泉州及漳州二地來台開墾，灣內聚落的祖先是在四百年前，從河南省光州固始縣，遷居福建省泉州南安縣(今南安市)十八都鳳山頭。明末清初，因家鄉連年旱災，農產歉收，饑寒交迫，一群陳姓宗親，為求溫飽，不惜離鄉背井，冒險渡海，來臺開發，而各姓的千歲爺廟，可說是福建泉州人部落的重要特色，因灣內地區先民來自泉州南安縣，因此也可以看到許多千歲爺的廟宇，有李府千歲、朱府千歲、刑府千歲、池府千歲等，也分別擔任起「代天巡狩」、鎮壓人間邪魔的重要地位。¹⁸⁰

千歲信仰的傳說極多，有王爺、大人、老爺、溫王、代天巡狩等稱謂，在民間信仰裡，其幾乎是「神像」的代名詞，王爺為瘟神之說，首由日人前島信次於民國二十七年(一九三八)十月所提出，以後學者即皆據此論述，影響頗大，較有發明者為劉枝萬於民國五十二年(一九六三)所提出的「瘟神演化六階段說」，即：第一階段：死於瘟疫之厲鬼，能散瘟殃民，如大眾爺；第二階段：取締瘟鬼之神祇，能管理疫鬼，如代天巡狩；第三階段：保顧航海之海神，能護漁祈安，如媽祖；第四階段：精通歧黃之醫神，能醫治病患，如大道公；第五階段：保境安民之正神，能驅邪禦鬼，如土地神；第六階段：十全之萬能神明，能禳災植福，如福神。¹⁸¹但或許王爺信仰繁複，但在人們的心中，就是人們的守護神，保祐歲時運作、大小平安。

臺灣鄉土全誌一書也記載，所謂的王爺，其實就是瘟神，被老百姓奉為驅逐瘟疫之地方保護神，在先民渡海來台時候，亞熱帶地區到處是蠻煙瘴雨，瘟疫蔓延，大家缺乏醫藥常識，誤認為是厲鬼瘟神作怪，必須建廟立祠，設法奉祀安撫，才能使境內闔家平安。一般奉祀的王爺，不單指某神明，為了稱呼方便，往往在

¹⁸⁰ 2007 灣南社區發展協會網站

¹⁸¹ 黃文博，《台灣民間信仰與儀式》，台北：常民文化事業股份有限公司，1997，p.34-41。

牠們身上冠以姓氏，以示區別，相傳計有三百六十位王爺，一百三十二姓。¹⁸²

灣內各府千歲及位置圖如下：



圖4-33 灣內的千歲信仰

資料來源：研究者繪

¹⁸²花松村，《臺灣鄉土全誌第十二冊》，台北：中一，1996，p.387。



圖4-34池府千歲
資料來源：本研究拍攝



圖4-35池府千歲的香爐
資料來源：本研究拍攝



圖4-36 李府千歲
資料來源：本研究拍攝



圖4-37 龍安宮的主神刑府千歲
資料來源：本研究拍攝



圖4-38 刑府千歲
資料來源：本研究拍攝



圖4-39 龍安宮的籤詩
資料來源：本研究拍攝



圖4-40 朱府千歲
資料來源：本研究拍攝



圖4-41 朱府千歲的外觀
資料來源：本研究拍攝



圖4-42 朱府千歲的聖籤
資料來源：本研究拍攝



圖4-43 朱府千歲的五營頭
資料來源：本研究拍攝



圖4-44 奉安宮
資料來源：本研究拍攝



圖4-45 奉安宮內主要祭祀為田都元帥、三府千歲及趙府千歲 資料來源：本研究拍攝

第四節 家戶信仰活動

地方生活場域，是人日常生活的居住活動的空間，居民希望在其生存環境中，藉由神聖力量的庇祐，來尋找一可安身立命之所，生命和生存空間能得到祝聖，宗族生命及香火也能得到繁衍，庄民的居住空間配置，皆予以「意義化」、「存有化」、「內在化」，在此空間中，人的形體、心靈與世界融合為一，居所在此成為人與天地溝通的橋樑，因神聖力量使人能安然居住其中。¹⁸³

一、每日晨昏的祭祀活動

對於庄民來說，每日的祭祀活動從清晨的祭祀活動開始，家中的神明廳可說是一個具神聖力量的所在，人們渴望生命和空間得到祝聖和展衍。所以這不僅只是意義與情感的生活場域，更是具神聖性的場所，人們體驗生命的生存與認知，形而上世界的一切秩序從每日的晨昏祭祀活動開始。廳堂牆上安置有神明彩，神明桌上（頂桌）供奉神明金尊、香爐、公媽等，每天早晨，在進行盥洗及梳整之後，最重要的事就是向神明和祖先燒香禮拜，不管是最崇高的天公、頂桌上繪製觀音媽的神明彩、神明金尊等，看似平凡的工作，卻是隱含深切的意義。在日常的燒香禮拜過程裡，他們進而在那與眾神們溝通的同時，進入了「在彼時」的超越界，透過燒香禮拜的象徵儀式中，人們進入了神聖的氛圍裡，宇宙世界納入主體思維中，而人與天地相互交感，在凡俗的世界裡，卻感受到了神聖的無限與永恆。¹⁸⁴而不管是各種神聖象徵物的安排，到晨昏祭祀的燒香禮拜順序，都蘊藏著深層的神聖秩序，其實是居民由自己的神聖宇宙觀來掌握宇宙的最高秩序，然後依照此最高秩序來理解空間，並規範生活場所。¹⁸⁵

¹⁸³黃昭璘，《地方文化的神聖象徵秩序與場域之塑造：以「笨港」為例》，南華大學環境與藝術研究所碩士論文，2002，p.149。

¹⁸⁴黃昭璘，《地方文化的神聖象徵秩序與場域之塑造：以「笨港」為例》，南華大學環境與藝術研究所碩士論文，2002，p.149。

¹⁸⁵魏光苕，〈都市空間與神聖秩序〉，《南華大學環境與藝術學刊第一期》，2000，p.3。



圖4-46 神明廳、神明彩及公媽

資料來源：本研究拍攝



圖4-47每日晨昏的祭祀活動-廳頭

資料來源：本研究拍攝



圖4-48每日晨昏的祭祀活動-天公爐

資料來源：本研究拍攝



圖4-49每日晨昏的祭祀活動 -門神

資料來源：本研究拍攝

二、每月初一、十五的祭拜活動

每月初一、十五的祭拜活動主要是「犒軍」也稱為「賞兵」，就是犒賞軍隊之意，一般設有五營的廟宇，平日兵將戍守庄頭，防守一切的邪魔歪道入侵，所以在初一、十五在廟宇與庄民自家門前，會準備供品，以慰勞眾神將的辛勞。一般廟宇也會在初一和十五敲鐘擂鼓，有的庄民也會在初一、十五來廟宇上個香，尤其對老人家來說，更具意義。

平常來娘媽堂只有點香，初一、十五還有燒金，家裡沒裝神明，只裝觀音彩、天公爐、佛爐和公媽爐，所以家裡平時只有初一、十五點香，以前是每天都有拜，

大家說沒裝神拜初一、十五就好了，現在就拜初一、十五。【陳奶奶（82歲）】

三、初二、十六的做牙

對於家裡有做生意或種田收成的，在初二、十六的做牙也是重要的祭祀活動，做牙就是祭祀土地公以祈求財源滾滾。一年中的農曆二月初二，稱之「頭牙」，農曆十二月十六日的最後一次稱之為「尾牙」，這都可以看出不管是農業或工商業，皆與土地習習相關。

四、歲時節日的祭拜活動

「人類寄居於寰宇之中，即受天地之間五運六氣的影響，如春溫、夏暑、秋涼、冬暖之影響人們之作息與生活方式，夏之少衣，冬之加裘；春之耕，夏之長，秋之收，冬之藏等皆是四季氣候變化對人們生活方式之影響。」¹⁸⁶以農業為主的灣內，平日庄民的生活作息及農田耕種，皆與天地四季變化息息相關，也發展出各具象徵意義的祭祀活動。

人類文明發展過程中，土地、環境與人的互動模式，發展出一套與之和平相處的秩序，人們祈求能與自然、土地相互緊密的結合，以尋求一個存有（being）的環境。或許在「科學主義」掛帥的今日，凡是非理性的、缺乏實驗數據的就被當作是迷信，但人與這片土地、環境長久共存所發展出的在地智慧，及先民在生活場域的經驗軌跡，是應尊重的。由庄民的祭祀活動，也可看出每一民族的詮釋世界、生命的方式，這也是每一民族的宇宙觀及世界觀，而且有其深遠的歷史脈絡。

¹⁸⁶林瓊婉，〈陽宅天醫方與人體之互動關係〉，南華大學環境與藝術研究所，2001，p.6。

表4-2 歲時節日的祭祀

歲時節日	祭拜對象	祭祀時間	場所	方向	貢品
春節	眾神明	從二十九晚至初五早	正廳神明彩前	朝廳頭 朝內	年柑、年飯、發糕、甜糕、健康豆、三牲、壽金
	公媽	二十九晚至初二早或初三	公媽牌前	朝內	一般所吃的飯菜六、七碗、刈金
	地基主	二十九中午	門口埕向內	向內	一般飯、菜、刈金
頭牙	土地公	正月初二早上	正廳神明彩前	向內	牲禮、四果
天公生	天公(玉皇大帝)	正月初九凌晨至天亮	天公爐下	向外	十二碗菜碗、清茶三杯、麵線三碗、牲禮、四果、鞭炮、天公金
元宵節	天官大帝(三界公)	正月十四晚至正月十五清早	天公爐下	向外	十二碗菜碗、清茶三杯、麵線三碗、牲禮、四果、鞭炮、天公金
清明	公媽	中午(確定日期要看日曆)	正廳公媽牌前	向內	飯、菜、春捲 刈金
	后土 公媽	整日都可以	祖墳(公墓) 郊野	墓前	飯、菜、春捲、 壽金 飯、菜、春捲、墓錢、 有殼的蛋、蝦、蛤、 刈金

	好兄弟	下午	門口	向外	一般飯菜、糖果、餅乾、刈金
端午	眾神明	五月初五 中午	正廳神明彩前	向內	肉粽、水果、菜湯、壽金或牲禮
七夕	七娘媽	七月初七 中午	天公爐下向外 拜出去	向外	油飯七碗、壽金、菜湯、麻油雞
中元普渡	地基主	七月十五 中午(或前一天)	門口埕向內	向內	飯、菜、魚、肉、刈金
	公媽	七月十五日 中午	正廳公媽牌前	向內	一般飯、菜、刈金
	眾神 好兄弟孤魂 野鬼	七月十五日 中午	門口埕向外	向外	頂、下桌(頂桌牲禮、四果、酒、壽金) (下桌一般飯、菜、刈金)
中秋	土地公	八月十五日 中午	正廳神明彩前	向內	牲禮、月餅、水果、插土地公枋、壽金
重陽	公媽	九月初九 中午	正廳公媽牌前	向內	一般飯、菜、刈金
冬至	眾神明	十二月二十三 日或二十四 日早上	正廳神明彩	向內	三杯紅色湯圓、壽金
	天公	早上	天公爐下	向外	二碗紅色湯圓、壽金
	公媽	早上	正廳公媽牌前	向內	整鍋湯圓、刈金

	公媽	中午	正廳公媽牌前	向內	一般飯、菜、刈金
尾牙	土地公	十二月十六日中午	正廳神明彩前	向內	牲禮、壽金
	好兄弟	中午	門口埕向外	向外	一般飯、菜、刈金

訪問六腳鄉民陳蔡*奶奶（82歲），96.7.7

訪問六腳鄉民侯媽媽（75歲），96.10.13

訪問六腳鄉民陳媽媽（21年次），96.10.13

訪問六腳鄉民吳媽媽（66歲），97.1.24



圖 4-50 八月十五日土地公枋

資料來源：本研究拍攝



圖 4-51 七月的燈篙

資料來源：本研究拍攝



圖 4-52 七夕的油飯

資料來源：本研究拍攝



圖 4-53 七月十五拜地基主

資料來源：本研究拍攝



圖 4-54 七月十五日的普渡

資料來源：本研究拍攝



圖 4-55 拜好兄弟

資料來源：本研究拍攝



圖 4-56 中秋節拜土地公的牲禮

資料來源：本研究拍攝



圖 4-57 初一、十五的犒兵

資料來源：本研究拍攝



圖 4-58 冬至拜湯圓—眾神明

資料來源：本研究拍攝



圖 4-59 冬至拜湯圓—天公

資料來源：本研究拍攝



圖 4-60 冬至拜湯圓—公媽

資料來源：本研究拍攝



圖 4-61 尾牙時拜牲禮

資料來源：本研究拍攝



圖 4-62 農曆十月十五日三界公生

資料來源：本研究拍攝



圖 4-63 除夕祭拜各神明與公媽

資料來源：本研究拍攝



圖 4-64 新年要準備年飯

資料來源：本研究拍攝



圖 4-65 頭牙的牲禮

資料來源：本研究拍攝



圖 4-66 年飯放入米桶內代表年年春年年有

資料來源：本研究拍攝



圖 4-67 初九的天公生

資料來源：本研究拍攝

在各祭祀過程中，營建了一實存的神聖空間，家屋內彰顯正廳的神聖空間性與神聖方向和路徑，透過祭祀的象徵活動，傳達深遠意涵，如廳頭公媽的祭拜，傳達出敬天法祖、慎終追遠之存在於中國數千年「敬祖」、「祭祖」文化精神中，代表著中國自古以孝傳家，生前要孝順父母，身後祭之以禮。二十四節氣中之重要節日如清明、端午、重陽等，全都要祭祀祖先，表達出孝順父母及生命延續之內涵。對於灣內的居民來說，地方信仰的各種象徵活動是人們以其固有的觀念與所處生活環境相互作用交流產生，透過歷史脈絡及文化背景所具有其獨特性，換言之，對於此信仰的文化現象，須以創造者的主體性，通過歷史性的型塑之後形成，而其核心意義，必須在區域的獨特性之脈絡中加以探索、解釋後，才能掌握，而若不以其創造者的主體內涵及歷史脈絡來加以詮釋，將無法了解其核心的意義。¹⁸⁷在灣內的地方信仰裡，對於天地的敬重、就是「敬天地乾坤之德」、「敬天地造生承載萬物之德」，敬祖先就是「敬自然生命的本源」，其是求得生命的展開而與天地神人交感相通，其表達出人們一種「報本返本」的敬心，對天地（自然世界）、祖先（自然—人文世界）、聖賢（人文世界）致其感恩尊重的情懷，以敬報天地、祖先生養等核心意義，注入了人的根源及「敬」的觀念。¹⁸⁸而灣內居民對土地的崇敬表現在土地公及地基主的祭祀儀式中，土地公的神格雖不高，但

¹⁸⁷ 潘朝陽，〈臺灣民俗宗教分佈的意義〉，《師大地理研究報告第十二期》，1986，p.145。

¹⁸⁸ 潘朝陽，〈臺灣民俗宗教分佈的意義〉，《師大地理研究報告第十二期》，1986，p.159-162。

農業社會的灣內來說，其可謂是保佑村落的守護神，不管是家室守護、五穀耕稼、墳墓守望的后土，更有所謂的田頭田尾土地公，這都可看出自古以來人與這片土地的互動。「地基主」又稱「境主公」被認為是宅地擁有權利的古人，或宅地的先住者，或以前擁有宅地權力的「靈魂」，¹⁸⁹地基主也可說是守顧土地的小土地神，其呈顯的文化景觀是對「他者」永恆境域的「再現」，亦即是對過去者讓「不在場者之在場」，在信仰世界中形成了「我」與「他者」的生活空間，揭示人與地關係，產生對地方性持續的認同與歸屬。¹⁹⁰

¹⁸⁹ 陳文尙，〈大厝宅地基主祭儀的當代詮釋〉史聯雜誌第 26 期，1995，p.103。

¹⁹⁰ 蔡雪枝，〈信仰與地方場域構成之研究：以臺中縣烏日鄉東園村為例〉，南華大學境境與藝術研究所，2005，p.138

第五節 小結

我們的所居環境裡，蘊含著豐富的價值及智慧，這是我們所需向我們所居的環境學習之處，因為唯有與自然和平相處，學習尋求和諧之道，人才能自在、安身於天地之間。雖然目前臺灣社會已由之前農業為主的型態，轉變為工商科技及追求現代化的社會，一切講求快速、現代，以為人的能力可戰勝一切，而忽略漠視傳統的價值觀，尤其在地方信仰及歲時節令上，一方面認為這些是不符合理性、科學又迷信的無稽之談，但是，現在在自然環境上不僅出現大自然的反撲現象，人心靈的空虛在鏟除一切舊有事物後，人的無地方感、空虛、無根的心靈，不僅無法用現代的物質來滿足，造成憂鬱症人數、自殺人數的增加，而醫學進步下雖使人們壽命增長，但所帶來的老年照顧等相關問題也增加，這些必須用在地智慧與精神，來尋求解決途徑，這更顯現出人類必須和現實環境和諧相處所映現的事實及在自己生存的空間，找到根存的意義及智慧，才能破解現代的迷失。其實我們看見許多在過去被人們認為是沒有意義的事物，其實蘊含著大自然的智慧和巧思，例如先民們所遵循的歲時節慶及祭典，其實它表現出時間秩序與氣候變化所衍生與大自然相處的生存意涵，這也是人類在天、地、人、鬼之間追求的和諧，也是祖先與這片土地相融之下的智慧結晶，它成為我們最大資源，所以我們應以謙卑的心學習大自然裡的智慧，學習詮釋符合核心意義的地方信仰習俗。

第五章 老人生活世界裡的「所在」來看老人社區照顧

第一節 生活世界的詮釋

一、存在空間的意涵

1970年代以來，「人文（本）主義地理學」（humanistic geography）逐漸興起，其可依基本方法論進路之趨向而分為「觀念論地理學」（idealist geography）、「現象學地理學」（phenomenological geography），以及「存在主義地理學」（existential geography），而「現象學地理學」由「現象學」（phenomenology）之「意向性」（intentionality）和「生活世界」（lifeworld）理念而論人的地理「空間主體性」，對於「存在主義地理學」則由「存在主義」（existentialism）「人之在世存有」（being-in-the-world）而論人的地理「空間意義」的開顯。¹⁹¹人文主義地理學的「空間」理念，即是「存在主義地理學」所強調的「主體性空間」建構而成，即稱之「存在空間」（existential space）。¹⁹²「存在空間」對人而言，須透過人之心靈之主體存在性感受，才會發生人文的意義和價值，這樣的「空間」隨個人或人群的主觀存在識覺而有其獨特的「存在性」。¹⁹³在一村莊裡，一村的村廟是村民的共同意識，其內部展現了是含有內在價值系統的「存在空間」，也是村民共同經營的「生活世界」，人民根植在他們的村庄，而村庄是屬於全體村民的，這是村民所共同認同的「所在」，而村廟當做一軸心，村民共同擁有、經營和塑造的「存在空間」，其是人民生活及精神上的依歸，並在其中運作以人文的內涵而成爲村民主體性意義的「生活世界」。¹⁹⁴「存在空間」，須由「內在」的「主體性」來貞定、展顯，其內蘊的空間性，不是幾何的點、線、面之外在性可以含括的，也就是其是主體人所創造有意義活動之內在價值，若把其中人的意

¹⁹¹ 潘朝陽，《心靈·空間·環境：人文主義的地理思想》，台北：五南，2005，p.67-68。

¹⁹² 潘朝陽，《心靈·空間·環境：人文主義的地理思想》，台北：五南，2005，p.69。

¹⁹³ 潘朝陽，〈苗栗嘉盛庄村廟的空間配置及其內涵〉，師大地理研究報告，第16期，1990，p.248。

¹⁹⁴ 潘朝陽，〈苗栗嘉盛庄村廟的空間配置及其內涵〉，師大地理研究報告，第16期，1990，p.248-249。

義活動和創造抽離掉，則外緣的幾何性將無「存在性價值」可言。¹⁹⁵人們在「存在空間」中，主體依其主觀意識在客觀的參考點上賦予人文上的各種特殊意義，也因在此空間中不斷發生「存有」的意義。¹⁹⁶對於一村落來說，村民以其主觀意志創造了屬於村民的「存在空間」，而村庄內的店仔、林投樹旁、廟埕邊等，都是村民的「所在」，在此內，一種依戀、熟悉、親切的感覺，就是村民停留和活動之處，在此中可感覺出生命的價值與意義。

二、生活世界的詮釋

對於生活世界的詮釋，魏光莒教授在《『生活世界』：由『視域』理論到『場域』理念》提出：¹⁹⁷

『生活世界』，是指人們具體經驗到的周遭世界。胡塞爾所提出的『生活世界』(Lebenswelt)理論，是他晚年學術發展上最重要的成果，也總結了他一生在哲學上的關懷與探索。

又說：

『生活世界』，是指人們具體經驗到的周遭世界。這個想法的提出，原本是在胡塞爾的名著《笛卡兒的沉思》一書中出現的。其主要想法是：他認為，科學所探討的一個真實世界，其實是一個數理化、抽象化的真理世界。歐洲文明過度科學化的發展，反而製造出了一種危機。也就是，在無止境追求科學真理的理性思維之中，人們逐漸喪失了如何掌握有意義的真實世界。這也就是，人們已經愈來愈脫離真正『生活的存在』(lived existence)的這一個世界。而胡塞爾所提出的這個『生活世界』概念，即是指本來不需經過理論化、不需理性邏輯化、不需客觀真理化的這個世界。即是我們原本即可直接經驗到的周遭世界。

¹⁹⁵潘朝陽，《心靈·空間·環境：人文主義的地理思想》，台北：五南，2005，p.70。

¹⁹⁶潘朝陽，《心靈·空間·環境：人文主義的地理思想》，台北：五南，2005，p.72-73。

¹⁹⁷魏光莒，〈『生活世界』：由『視域』理論到『場域』理念〉，《南華大學環境與藝術學刊第四期》，2006，p.17

胡塞爾認為，我們如果要解決科學帶來的文明危機，就必須重新去認識我們身處的這個世界，回返到『生活世界』本身，以便作出深入的自我理解與探討。對『現象學』的目標及方向，胡塞爾提議應針對『生活世界』的基本結構從事學術探討。而這個學術探討，包括了生活世界裡的方向感與構成經驗、生活場域的歷史軌跡與時間歷程、人的身體行為與生活空間關係等等。胡塞爾希望，這樣的學術研究，可以帶來一種理解人類的「新途徑」。

這明白的指出，歐洲文明所追求現代化的結果，人們已逐漸喪失了如何去掌握真實有意義的世界，原本人們生活在真實世界裡與土地互動的情感脈絡與生活歷史軌跡，在現代文明的解釋中，視而不見，但他卻是生活裡切切實實有意義的真實世界。¹⁹⁸在此對「空間」的涵義，其非「數理幾何的空間」，真實的「空間」，是透過人類的活動而產生的，不是物理量化的「數理世界」裡將人抽離出來的「世界」，真實的空間是存有者的空間。¹⁹⁹

關於「生活世界」，潘朝陽在〈地理學與人文關懷〉說：²⁰⁰

「生活世界」就是「我」與「他人」共同主體或相互主體形成的歷程之所在，這個所在，亦即地理學者關注的所謂「地方」（place），在各個生活主體所熟悉親近的「地方」，他們的「存在感」或「境域感」和該地方的自然環境、人文環境乃至於其歷史和未來均一體相融互動。

對於「人」的探討，我們應該回歸到「生活世界」之中去探索和理解，如此人的核心內在價值才能被真正的了解，人們直接在生活中環境中，主觀的對環境的感知，是直接的面對我們所經驗到的世界，這樣來構築起人們所經驗的生活世界。人們真的感知到他們與生活環境的真實互動，探索內在的存在意義。

¹⁹⁸ 魏光苜，〈『生活世界』：由『視域』理論到『場域』理念〉，《南華大學環境與藝術學刊第四期》，2006，p17。

¹⁹⁹ 魏光苜，〈地方的「深度」：現象地理學的初探〉，南方凝視與環境藝術研討會，南華大學，2007，p6-p7

²⁰⁰ 潘朝陽，〈心靈·空間·環境：人文主義的地理思想〉，台北：五南，2005，p.13。

以「生活世界」的概念來理解老人社區照顧，其就是強調在「生活世界」的「所在」對老人的主體情感，而不是把人抽離他生活的場域，來探討一冰冷的世界及分離的人們，他強調「人」直接的互動，以老人當做主體，還原了人在生活環境中生活的經驗，真正去體驗「人」是在其生活的歷史脈絡中與社會傳統、文化價值體系、環境場域及自身的生命中，充分去理解生活世界裡的豐沛。

第二節 老人在生活世界中的「所在」涵義

一、「所在」與人本心理學的心理需求

在現代社會中，以為無所不能的科學能解決人類的一切困境和煩惱，但卻發現追求速度的現代文明下，自然科學典範的缺陷，使人更遠離了自我，造成了人們更多的空虛和焦慮。魏光菖和陳齡慧教授在〈大眾傳媒的“現代性”疑義：以批判理論觀點分析〉一文中，提出阿多諾及霍克海默在《啓蒙時代之辯證》中的論點：²⁰¹

“現代文明”，主要是一個“世俗化世界”(secularized world)的建立，但人的精神性內涵也因為過度強調理性而被破壞。全面世俗化，只會使人自我提升的力量轉為對物質的欲求及熱情而對社會的救贖，將不再關心。

又說：

在一種被結構化的生活脈絡裡，“生活方式”已被單一化了。在一種同質化的價值觀與人生觀裡，現代人的“關注焦點”也被統一在無止盡的“日常用品”(commodity)世界裡。……“人”已經被其“現代性”禁錮在這種純粹“事務性”的存在層面了……似乎完全忘了：每一個傳統，每一個民族，各有不同的文化慧命與深刻信念，各有其不同的演進歷程與特質人物。每一個地域，各有其完整性，包括其文化價值與意義脈絡。

在老人生活脈絡裡的「所在」，其是主體人在此空間中不斷發生「存有」的意義場域，在此脈絡下，民族的脈絡演進、文化的內涵，包被在生活脈絡的所在內，它構築了人們的意義世界，滿足了老人們各階層的需求層次，在褪去了現代文明的外衣下，深層的核心顯露出來，追求與滿足的將不僅是低層的生理需求，

²⁰¹ 魏光菖、陳齡慧，〈大眾傳媒的“現代性”疑義：以批判理論觀點分析〉，《中國傳媒報告第5卷第2期》，2006，p.5-9。

而是更高層次的自我實現與知、美的追求，構築成老人意義的生活世界。

人本心理學的需求論認為個體若要活的有意義，就應該逐步滿足人心的各種需求，且持續向上提昇，而老人在生活世界的「所在」，對於老人的意義，若以馬斯洛的需求發展階層來說，所滿足的不僅是低層次的需求，對於中、高層次的需求，也可能滿足。楊國樞利用馬斯洛的理論，設計出生活素質之研究，表示，在生活素質的改善而言，最重要的是人類的基本需求，生活可以視為運用環境資源來滿足各種基本需求的活動歷程，其將馬斯洛的七類需求分為三級，生理與安全兩種需求為「低級需求」，歸屬與尊嚴兩種需求為「中級需求」，認知、審美及自我實現三種需求為「高級需求」，如此期能創造一精緻生活與文化，以使大多數人能獲得自我實現的機會。²⁰²

²⁰² 莊耀嘉，《馬斯洛人本心理學之父》，台北：桂冠圖書，2004，p.177-179。

表 5-1 以基本需要的滿足爲主的需求項目和心理指標

	基本需求	需求項目及心理指標
低層需求	1.生理需求	衣服、食物、飲水、房屋、交通工具、性生活、睡眠、休閒、運動、醫藥、痛苦的逃避
	2.安全需求	工作、儲蓄、技能、環境衛生、個人安全、生活安定、司法公正、社會和諧、國家安全、世界和平、穩定，免受恐懼、免受焦慮和混沌的折磨，對秩序、法律、規則的需要，對保護者的尋求、職業的穩定
中層需求	3.歸屬與愛的需求	夫婦之情、親子之情、朋友之情、親戚之情、鄰居之情、同事之情、團體參與、社會服務、國家認同
	4.尊嚴需求	名譽、成就、自尊心、自信心 名實相符地受他人的尊敬
高層需求	5.自我實現需求	接受自己、獨立自己、自由自在、表現個性、工作效率、擔負責任、創作活動、嗜好娛樂、掌握現在、讓自己的潛力得以實現的傾向、讓人逐漸成爲一個獨特的個體，成爲他所能夠成爲的一切。
	6.知與理解需求	知識、訊息、溝通、宗教信仰、以好奇心去探索、分析、系統化、解釋、理解事物之動機
	7.審美需求	欣賞自然、欣賞藝術、欣賞音樂、欣賞文學， 以滋潤人生，陶冶性情，豐富生活，和增加樂趣

資料來源：莊耀嘉，2004，《馬斯洛人本心理學之父》，台北：桂冠圖書，2004，p.181-182。

葉家欣，《馬斯洛的人本思想及其在公共行政之探究意涵》，國立台北大學公共行政暨政策學系碩士論文，2004，p.158-168。

研究者整理

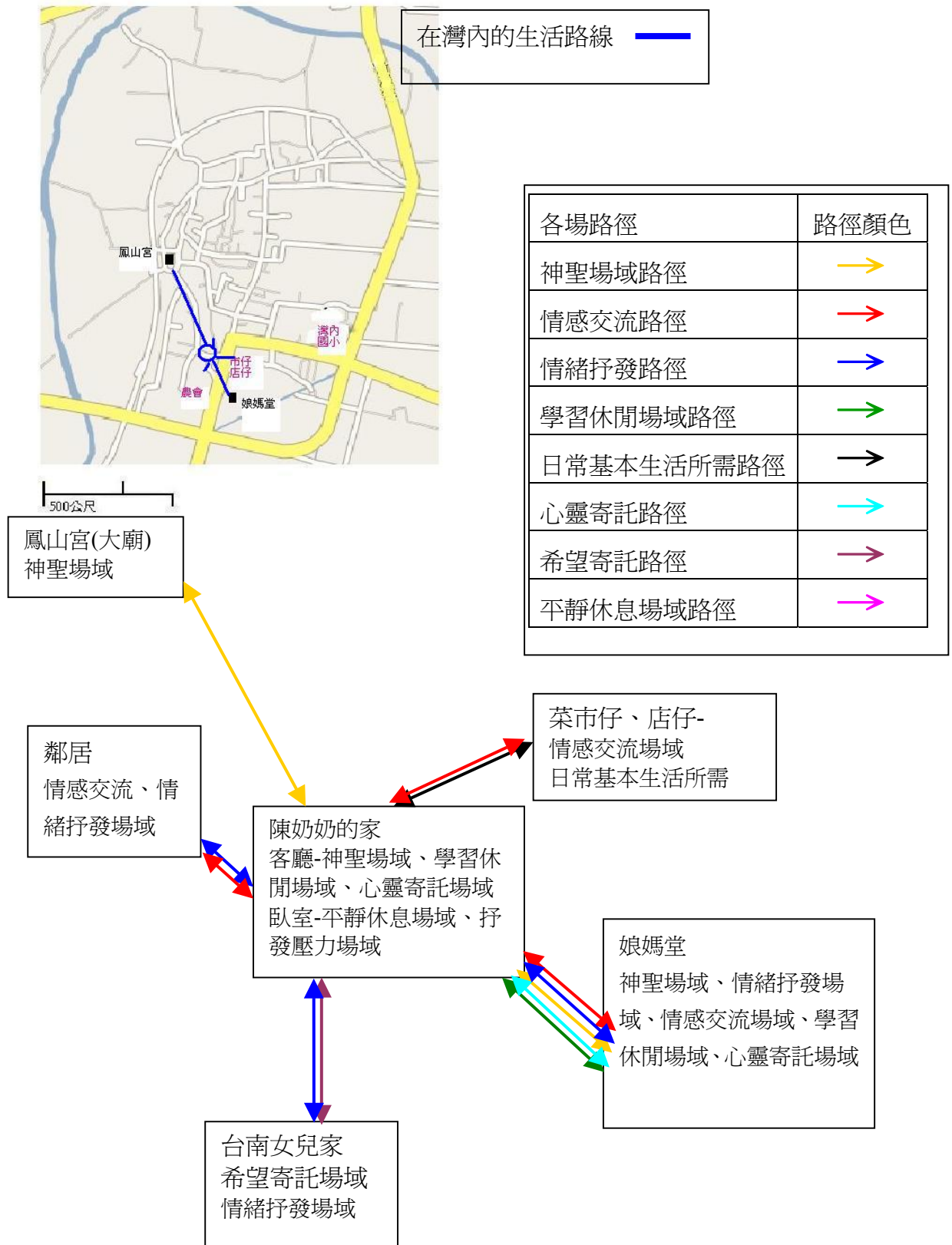
馬斯洛在1960年代後，重新反省多年來發展出來的需求理論，發展出三個次理論，即為「X理論」「Y理論」及「Z理論」，最高需求（Z理論）所涉指超個人、超越靈性、天人合一不再單純以人類為中心，進而重視宇宙或靈性的意涵，他牽涉到一個人存在於世的意義與重要性，而對應老人在地方的神聖空間下的「所在」，其更可能超越自我實現，而到達「Z理論」的自我超越。²⁰³

²⁰³ 葉家欣(2004)在馬斯洛的人本思想及其在公共行政之探究意涵的論文中，列出馬斯洛的三十五個超越意涵分別大致如下：（1）超越是一種忘我的心境；（2）超越個人的軀殼；（3）時間的超越；（4）超越文化；（5）超越一個人的過去；（6）超越自私、自我中心；（7）作為神秘體驗的超越：與非我的融合；（8）超越死亡、痛苦、疾病、邪惡等等；（9）超越個人自我、低層需求、自私，以道家的方式接受自然世界；（10）超越「我們—他們」的兩極關係；（11）超越基本需求；（12）超越就是趨向於愛；（13）超越部分、分離，達致統合、整體；（14）超越世俗；（15）超越他人的評價；（16）超越佛洛伊德的「超我」；（17）超越自身的軟弱和依賴；（18）超越當下的情境；（19）超越二分；（20）超越存在領域（B-realm）中的匱乏領域（D-realm）；（21）超越個人的意志；（22）自身能力的超越，不斷提升；（23）超越到神聖的境界；（24）超越到存在的領域生活；（25）超越至道家式的客觀；（26）超越事實與價值的分離；（27）超越負面的事物；（28）超越空間的侷限；（29）超越汲汲營營、力求的心態；（30）超越畏懼；（31）超越到與宇宙合一的境界；（32）超越到存有價值的境界；（33）超越個體間的差異；（34）超越人的侷限、缺憾、和極限；（35）超越個人的信念或價值體系。

二、老人的生活路徑圖

(一)陳蔡*奶奶（82歲）的生活路徑和意涵

1. 陳奶奶（82歲）的生活路徑



2.陳奶奶的場域意涵

陳奶奶（82歲），住在娘媽堂附近，以前年輕時是以種田為主，但是年紀大了，田主要是租給別人種植，自己已無法種，家裡只有陳奶奶與他的先生（85歲），孩子都住在別處，兒子住在北部，二個女兒住在台南。屋裡的旁邊有一小塊地，之前會種種蕃薯、花生、綠豆，但是現在因為腳已使不上力，所以都沒在種了，因為龍骨、腳痛，所以做體操及跳車鼓也無法跳，運動時間都坐在林投樹旁的花台上看大家運動。

就在厝邊的小塊田，以前會種種五、六塊蕃薯，五、六段花生，五、六段綠豆，但是現在都無法度了，腳無法度使力了。

陳奶奶每天約四點半起床，每天早睡早起，簡單的梳洗一下後，自己會帶香到娘媽堂去點香、燒香，雖然廟裡也有提供香，但陳奶奶會自己準備。

老人也無法度做什麼，每天來點香拜拜，睡較晚就不是四點半，較早就較早來，這條路就全條亮亮，廟埕也全亮，廟埕的電火都亮整眠，每天都來拜拜，廟裡面有神，也有顧廟的，沒有什麼好怕的，這裡若太暗，我也不會出門，這裡亮亮大家都方便，廟門也沒在關．．．．

娘媽廟的廟埕有加設擋雨遮陽的鐵皮棚子，棚子上還加設電燈，晚上就點亮著，整天有不同的活動在廟埕活動著，對於淺眠的老人家而言，真是一個貼心的設計。除了每天的點香拜拜，初一、十五還會來燒金。

平常來娘媽堂只有點香，初一、十五還有燒金，家裡沒裝神明，只裝觀音彩、天公爐、佛爐和公媽爐，所以家裡平時只有初一、十五點香，以前是每天都有拜，大家說沒裝神拜初一、十五就好了，現在就拜初一、十五。拜都先拜天公爐，外面門神、佛爐和公媽爐，可是天公爐太高，腳無法度，所以天公爐的香就無插．．．

陳奶奶每天的活動是以到娘媽堂拜拜為開始，等到娘媽堂上完香後，才回去煮早餐，一邊煮早餐一邊擦擦神明桌上的灰塵，每天都要做，而煮完早餐也不急著吃，會到娘媽堂來運動一下，騎騎腳踏車後才回去吃早餐。每天的生活所需的購買地方就是媽媽堂附近的市仔和店仔，市仔是一大早會在路旁擺的菜攤，主要

的魚、肉、菜都會在此賣，因為家中只有兩人，所以買的東西很簡單，而日常用品或米類，就在店仔就可買到。平時家中就只有兩人，兒女們要在過年才會回來，平時也會找找厝邊聊天，但是厝邊的人若忙，也會沒空，而親戚都沒有在聯絡了。最近大女兒退休了，所以上週帶他去台南住了一個星期。

娘媽堂除了帶給心靈的慰藉外，因為其提供廣大的廟埕，並加上遮陽、雨的棚子，林投樹旁的花台，是婦女們圍著坐著聊天的地方，帶刺的茂盛葉子，幾乎與他們同時成長，而右旁的長條椅子，主要是老人泡茶的地方，長青康樂營每星期一、三、六的活動，老人們主動到一旁的活動中心洗菜，而切菜、煮菜由另外人負責，每次陳奶奶想幫忙切菜時，大家會叫他休息就好，怕他的腳無法站太久，「最近菜太貴，每樣起，連米也較貴，我本來是要來幫忙撿菜，來才看到沒菜可以撿，想說幫忙切菜，他們叫我不要做，腳無法度站太久」。等洗菜、撿菜的工作完成了差不多時，老人們就會把卡拉 ok 的機器推出來，九點一到，健康操的音樂是老人們的熱身運動時間，之後是跳車鼓，等運動陸續結束，再來就是唱歌、聊天、泡茶，陳奶奶因為腳無力，所以並沒有參與健康操及跳車鼓，「無法度啦！腳無法度出力。」

陳奶奶的生活路徑圖及生活簡述中可發現，對於老人的生活需求來說，對於基本的生理需求的要求是非常的簡樸，而且，簡單的食物及善用四周的小菜圃，就能滿足三餐。而陳奶奶的家，提供了陳奶奶平靜休息及安全溫暖的空間，而老先生的互相扶持及兒女們雖然久久才能相聚，但他們的愛、關懷與尊重，卻令陳奶奶難忘。

兒子、女兒過年才會回來，女兒是初二才會回來，平常時是會打電話來，現在我大女兒就退休，所以帶我去台南住一星期，她若在上班，怎會有空帶我去，她也是要忙，現在退休，才有空，現在離上次去台南回來，剛剛好又過了一個星期。

3. 陳奶奶的「所在」與需求層次的滿足

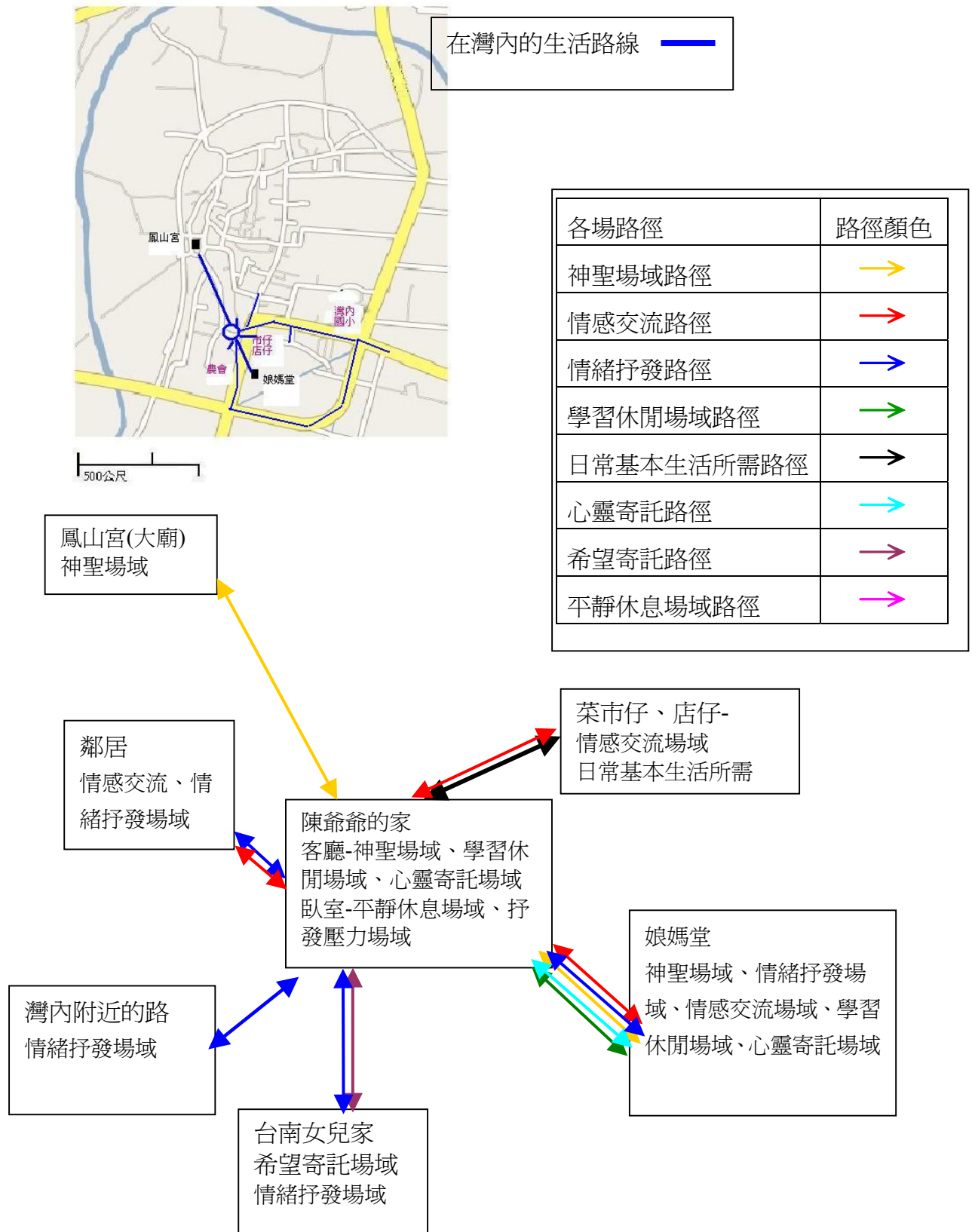
陳奶奶生活世界中的所在 所達的需求層次 「所在」	馬斯洛的需求層次							
	低 ←				→ 高			
	■ 滿足的需求				▲ 可能滿足的需求			
	生理需求	安全需求	歸屬與愛的需求	尊嚴需求	知的需求	美的需求	自我實現需求	自我超越
陳奶奶的家 客廳-神聖場域、學習休閒場域、心靈寄託場域 臥室-平靜休息場域、抒發壓力場域	■	■	■		■		▲	▲
娘媽堂 神聖場域、情緒抒發場域、情感交流場域、學習休閒場域、心靈寄託場域	■	■	■	■	■	■	▲	▲
鳳山宮(大廟) 神聖場域		■			▲			
鄰居 情感交流、情緒抒發場域			■					
菜市仔、店仔- 情感交流場域 日常基本生活所需	■		■					
台南女兒家 希望寄託場域 情緒抒發場域			■	■				

4. 陳奶奶的生活世界場域分析

- (1)神聖空間及心靈寄託場域－鳳山宮、娘媽堂及客廳是陳奶奶的神聖中心，在此獲從通往形而上的空間，雖然鳳山宮主要僅在每年廟的祭祀活動時才前往拜拜，但它是全聚落的共同信仰中心，更是灣內聚落形成及開發時，形成聚落集結力量的心靈安定力量，而透過兩年一次的繞境活動及安營活動，形成一環內的保護範圍，人在此環內得到平安，而環內則代表人在此可根深固蒂。另客廳及娘媽堂也是神聖的中心，在客廳，除了象徵了對上天及祖先的崇敬外，也代表她與世間的交流，使凡俗的空間得到與形而上的空間之聯繫點，使人與天在此融合。娘媽堂不僅是神聖的中心，更是每日活動的一延伸，其恆以自己的價值體系擴展其自我的中心，並受到垂直神聖向度的空間貞定，在此人們得到潔淨性，更成爲其安適的所在。
- (2)情感交流及抒發場域－娘媽堂、鄰居及菜市仔成爲陳奶奶情感交流及抒發的場域，熟悉及親切的事物，使其生命及生存在其內有存有的意義和價值，其以陳奶奶的主觀自由意志創造了屬於陳奶奶自主的所在，在其內，陳奶奶賦予這些所在人文的特殊意義，形成自己的意義世界。
- (3)學習休閒場域－人的需求層次不僅只是低層次的需求，人有好奇心去探索、分析外在的世界，娘媽堂旁的活動中心，所成立的長青康樂營，各種符合老人的學習課程，自由學習的方式，滿足求知的需求。
- (4)日常基本生活所需場域－以家爲中心，陳奶奶的日常活動範圍並不大，但每個地方都是陳奶奶意義的所在，所以，地方的大小並不是重點，最主要是它對陳奶奶的意義深度。
- (5) 平靜休息場域及希望寄託場域－台南女兒及自己的家爲其平靜及希望寄託場域，希望子女有一好的依歸，而自己在神聖空間下，對於以後未來的世界，能是平靜及坦然面對。

(二)陳爺爺（85歲）的生活路徑和意涵

1. 陳爺爺（85歲）的生活路徑



2. 陳爺爺（85 歲）的場域意涵

陳爺爺（85 歲），是陳奶奶（82 歲）的先生，平常就與陳奶奶兩人住在娘媽堂附近的家中，平時會在住家旁的小塊地拔拔草，「發草，無做又無法度才去拔拔草」有時陳奶奶若晚一點起床，陳爺爺就自己會去店仔買東西。陳奶奶說：「有時我睡較晚，就他去店仔買東西。」中午若灣南社區每個星期一、三、六的活動，陳奶奶會到社區所提供的午餐用餐，但陳爺爺吃得很簡單，會自己煮來吃，而若社區未提供午餐的星期，則會與陳奶奶一起煮。平時陳爺爺因為耳朵有些重聽，並不會到處找人聊天，所以就是在住家附近走一走或在客廳椅子上坐一坐，看一看電視，因為腳較無法使力，所以不愛到處走，「現腳無方便，不愛四處走，就家走走，房間走走」，而最大的休閒，就是騎著腳踏車到灣內附近的路騎一騎，最遠還騎到灣內外圍的道路甚至到高鐵附近的道路。陳爺爺腳並不好，腳無力，但會騎騎腳踏車活動一下筋骨。「有時就去店仔買菜走走、看看，今天五點還沒起來，靜靜睡，以為只有四點半」

陳奶奶每天一大早就會來拜娘媽，但是陳爺爺更早，會在半夜十一、二點時來娘媽這裡敬茶，這成爲陳爺爺主要的心靈寄託。平時若生病，就是到蒜頭的衛生所，這裡的衛生所也有幫人看病，問你身體怎樣就打什麼針。

3. 陳爺爺的「所在」與需求層次的滿足

陳爺爺生活世界中的所在 所達的需求層次 「所在」	馬斯洛的需求層次							
	低 ←				→ 高			
	■ 滿足的需求				▲ 可能滿足的需求			
	生理需求	安全需求	歸屬與愛的需求	尊嚴需求	知的需求	美的需求	自我實現需求	自我超越
陳爺爺的家 客廳-神聖場域、學習休閒場域、心靈寄託場域 臥室-平靜休息場域、抒發壓力場域	■	■	■		■		▲	▲
娘媽堂 神聖場域、情緒抒發場域、情感交流場域、學習休閒場域、心靈寄託場域	■	■	■	■	■	▲	▲	▲
鳳山宮(大廟) 神聖場域		■			▲			
鄰居 情感交流、情緒抒發場域			■					
菜市仔、店仔- 情感交流場域 日常基本生活所需	■		■					
台南女兒家 希望寄託場域 情緒抒發場域			■	■				
灣內附近的路 情緒抒發場域	■		■			▲	▲	

4. 陳爺爺的生活世界場域分析

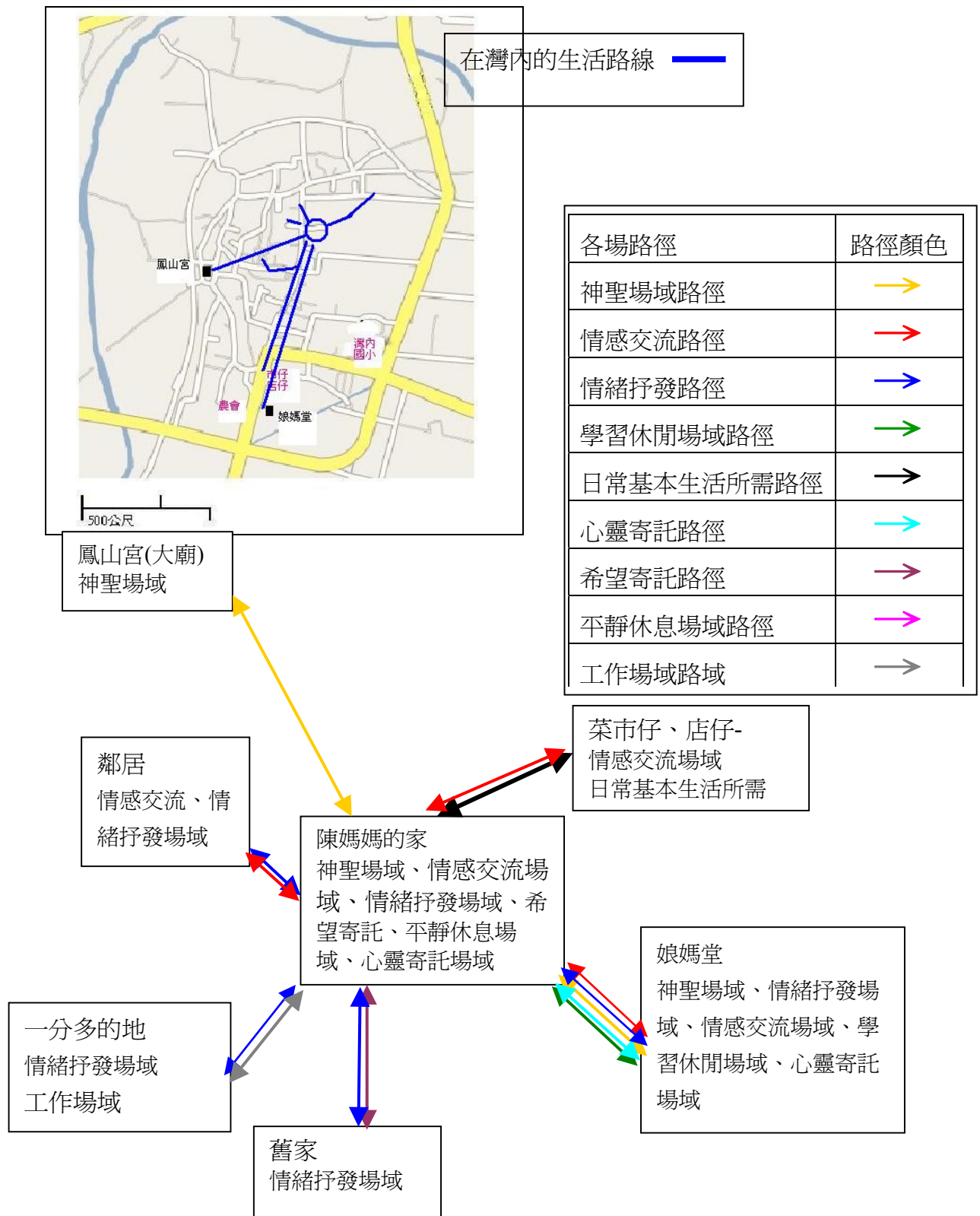
- (1)神聖空間及心靈寄托場域－鳳山宮及娘媽堂、自家客廳是陳爺爺的神聖中心，可獲得其內心的平靜，平時自家就是初一、十五點香拜拜，自己的家中只裝觀音彩及自己祖先的神位（公媽），而晚上會到娘媽堂來敬茶，藉由神聖空間及神聖形而上力量，來獲得心靈上的寄託。
- (2)情感交流及情緒抒發場域－陳爺爺並不愛白天到娘媽堂的廟埕上運動、聊天與泡茶，平日愛在家中躺躺、看看電視，所以上上店仔及菜市仔是與人的情感交流方式，與鄰居也較少聊天，而最大的情緒抒發之地，就是在自己所熟悉的地方騎腳踏車，現今社會繁忙的生活步調中，缺乏的就是與人和土地的互動，這個看似平凡的活動，產生了主體人與環境客體間的關聯互動，並產生了存有的價值，這不僅只是健身，從陳爺爺所騎的路徑中，滿足了多層次的精神內涵意義，因為這片土地與他的情感，豐沛盈滿其精神。從陳爺爺與土地的依戀，雖然只是附近騎一騎，卻可看出其與土地深度的情感，反觀現代人，活動範圍雖廣，卻無情感如跑馬燈似的，成為被土地拋棄的一群。
- (3)學習休閒場域－娘媽堂及陳爺爺的家是陳爺爺的學習休閒場域，雖然陳爺爺不一定常常會參加長青康樂營的運動，但陳爺爺每天以崇敬的心來敬茶，這不僅得到心靈的慰藉，也把此場域當做心靈的避風港，所以廟裡不僅只是心靈的歸宿，更是生活文化的保存、再現與傳承之場域，而一些文化活動也常利用娘媽堂的廟埕來舉行，各種知識或宣傳也結合廟宇，這不僅是居民的地方信仰中心，而且在此場域文化與日常生活緊密相連，不但給予信仰場域中宗教之外的深層意義，也是傳統農村文化得以繁衍之地。
- (4)日常基本生活所需路徑－菜市仔、店仔不僅只是日常事物的買賣之地，這個在現代文明中，可謂跟不上時代之地，但所內蘊之情感，卻不只是純粹的買

賣，你可在此發現了地方與情感，或許跟不上超級市場的進步潮流，但卻獲得更多。

- (5) 平靜休息場域及希望寄托場域—家裡是陳爺爺的平靜休息場域及孩子們是他的希望寄託，在鄉上的居所，雖然陳爺爺有些重聽，但可不用太擔心會吵到鄰居，房子旁的小空地及埕，給人自由不受壓迫的空間，不用忍受樓梯及不平的道路，雖然陳奶奶和陳爺爺的腳不是很方便，但平坦的道路及自家庭院和房子，比更高的房子擁有更多也更便利，解決腳不方便的問題。

(三)陳媽媽（75歲）的生活路徑和意涵

1. 陳媽媽（75歲）的生活路徑



2. 陳媽媽（75 歲）的場域意涵

陳媽媽（75 歲）家是住在灣北村，但也有參加灣南社區的長青康樂營，本與丈夫住在舊厝，但自從丈夫過世後，兒子將其接來一起住，其新的住家在灣北庄頭邊，鄰近住家離較遠，所以有時會回舊家看看，找找鄰居聊聊天。

住灣北那裡孤口竈，有時會回舊厝聊天，舊厝那裡有厝邊親戚。

陳媽媽（75 歲）家中安有觀音媽和媽祖，每天早晚點香拜拜，家中的公媽也一起拜，初一、十五犒兵、初二、十六做迓，庄中的鳳山宮較少去，主要是年節及聖誕時祭拜，娘媽堂也是，有來就拜。

廟較少去，年節就會去拜，娘媽堂有來就拜拜，今天還沒去拜。

陳媽媽現在已少去田裡工作，但家裡有塊一分多的地，已辦理休耕，但有草就會去拔一拔，也會自己種一些菜自己吃，雖然田已不種菜來賣，也不忍讓其野草蔓生。

田自己種一些菜，黑白弄一弄，平常都在家，自己家裡有埕，沒來這裡就在家裡。

陳媽媽與兒子同住，家中的媳婦會煮，早餐則是用買的，但陳媽媽早餐仍偏愛吃稀飯，愛吃稀飯時，會自己煮，也不愛吃便當，所以若中、晚餐是買便當，便交代不要買她的，自己煮。

我愛吃稀飯，都自己煮，年輕仔的若買便當，我就叫他不要買我的份，我自己煮。

陳媽媽平日買的東西大多去店仔買，家中的晚輩也擔心她到太遠的地方，兒子開鐵牛，有人叫犁田，就會去，媳婦也會去幫忙。三個孫子可是三胞胎，一男二女，已讀國中三年級，平日媳婦載他們到公車亭坐公車，晚上則由家人載回，三個孫子教育費用很大，但陳媽媽說起三個孫子，可是有無比的疼愛。

三個是三胞胎，花費會嚇人，一男二女，媳婦捨不得他們走路，都會載去坐公車，晚上會載回來，三年級了，現在星期六也要去讀，也有去補習，若讀高中，不知要花多少錢。

陳媽媽本與丈夫住在舊厝，丈夫死後才搬來與兒子同住，長青康樂營會辦些活動，如讀書會等，在其丈夫生前會與丈夫一起來參加，現在就只參加白天康樂

營的活動，晚上的活動便不參加。若是生病了會坐華濟醫院的公車，也會去朴子的衛生所，聊起生病就醫情形，就想起丈夫的死。

與老仔早上才去滴點滴，下午去長庚還與我一起聊天，怎知下午回來沒多久就死．．．

在丈夫死後搬來與兒子同住，所以公媽也移到新厝，而鳳山宮及娘媽都會拜，對於神明聖誕及運庄的情形，可是大事，所以也不敢怠慢。

公媽都移到新厝，神明也是，灣北的鳳山宮會拜，這裡(娘媽)也會，庄內若運庄，二庄都會運，灣南要一整個下午，灣北也要一整個下午，都運到很晚，另一庄已分出去，有出丁錢的都要運，所以運很晚，村長會帶，運庄路線不會走錯，自己庄的人會來運，也會請陣頭及八家將、獅陣．．．。

3. 陳媽媽（75 歲）的「所在」與需求層次的滿足

陳媽媽生活世界中的所在 所達的需求層次 「所在」	馬斯洛的需求層次							
	低 ←				→ 高			
	■ 滿足的需求				▲ 可能滿足的需求			
	生理需求	安全需求	歸屬與愛的需求	尊嚴需求	知的需求	美的需求	自我實現需求	自我超越
陳媽媽的家 神聖場域、情感交流場域、情緒抒發場域、希望寄託、平靜休息場域、心靈寄託場域	■	■	■	■	▲			
娘媽堂 神聖場域、情緒抒發場域、情感交流場域、學習休閒場域、心靈寄託場域	■	■	■	■	■	▲	▲	▲
鳳山宮(大廟) 神聖場域		■			▲			
鄰居 情感交流、情緒抒發場域			■					
菜市仔、店仔- 情感交流場域 日常基本生活所需	■		■					
舊家 情緒抒發場域			■					
一分多的地 情緒抒發場域 工作場域	■	■		■			▲	

4. 陳媽媽（75 歲）的生活世界場域分析

- (1)神聖空間及心靈寄托場域－鳳山宮、娘媽堂及家中的神明、公媽是陳媽媽的神聖信仰中心。中國人的「祭祖先」，並非由「超自然」的前提下引申出的一套親屬的道德規律，其是儒家哲理中創發出來的道德規範，藉由祭祀祖先的禮儀加以實踐，並在此實踐中獲得「終極、超越性」的慰情。²⁰⁴由陳媽媽的宗教信仰中可看出在祭祀天地人三界眾神中，詮釋了宗教中世界、人生、與生命的存有意義，這也是不同民族、文明定義人在宇宙中的地位，及地方的宇宙觀，並藉由祭祀時，得到生命精神的延伸及情感的認同，雖然陳媽媽從舊厝搬到新厝，但這個具有象徵「家」的象徵物，也移的新厝，除了是神聖象徵事物外，儒家哲理的「終極、超越性」的慰情也表達出來。
- (2)情感交流及情緒抒發場域－菜市仔、店仔、舊厝的鄰居、老朋友、娘媽的廟埕及一分多的地，都是陳媽媽得以抒發情緒及情感得以交流之地。尊重土地之情從一分多的地中表露無遺，雖已不當做經濟來源，但也不忍任其雜草蔓生，這是人與土地互動、尊重，土地是孕育生命的基礎之一，它不是人們的財產，而是孕育人們生命的資源，追求一種與土地恆久的和諧關係。陳媽媽與老鄰居與老朋友們的聊天、很普通的嘯寒問暖，卻是現代人已消失的人情味，這些都是值得珍惜的人、事、物。
- (3)學習休閒場域－娘媽堂的長青康樂營所舉辦的各種學習活動，不僅滿足陳媽媽知的學習，也是與人互動、建立自信的場域，在家裡，孫子們正為基測而努力，也不忍打擾太久，所以在此所得到的不僅只是學習中獲得多少，更是自在、放鬆的學習。

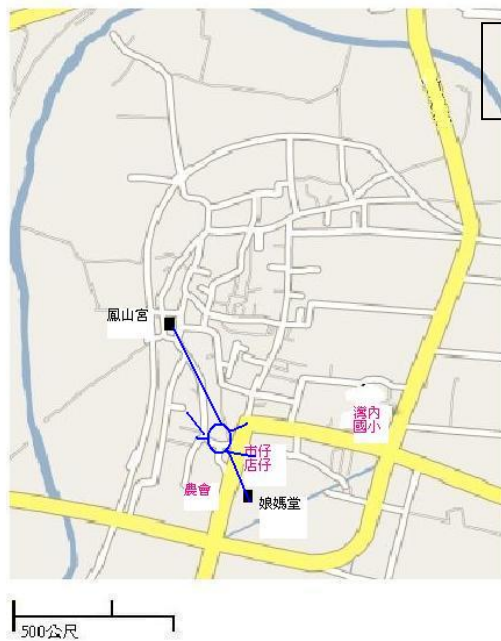
²⁰⁴ 潘朝陽，〈臺灣民俗宗教佈的意義〉，《師大地理研究報告第 12 期》，1986，p.149。

(4)日常基本生活所需路徑－菜市仔、店仔是陳媽媽的日常生活基本所需路徑，當然他們可以選擇到如朴子或其他貨物更齊全的超商，但對於老人來說，在食方面，就是簡單、珍惜、不浪費，所以若家人要買便當時，他們只要基本滿足，寧可找找冰箱或簡單可用食材煮一煮，也不願多浪費。而簡單的菜市仔、店仔當然不用大大的招牌，你也找的到，裡面還有人與人之間的互動情感。

(5)平靜休息場域及希望寄託場域－陳媽媽的家裡兒子及孫子是她希望寄託及平靜休息的場域，兒子不忍母親自己住在舊厝沒人照顧，而將母親帶到新厝，讓母親能享天倫樂，這也是孝道、尊親的表現，而雖然三個孫子的花費大，但言談中充滿慈愛之情。

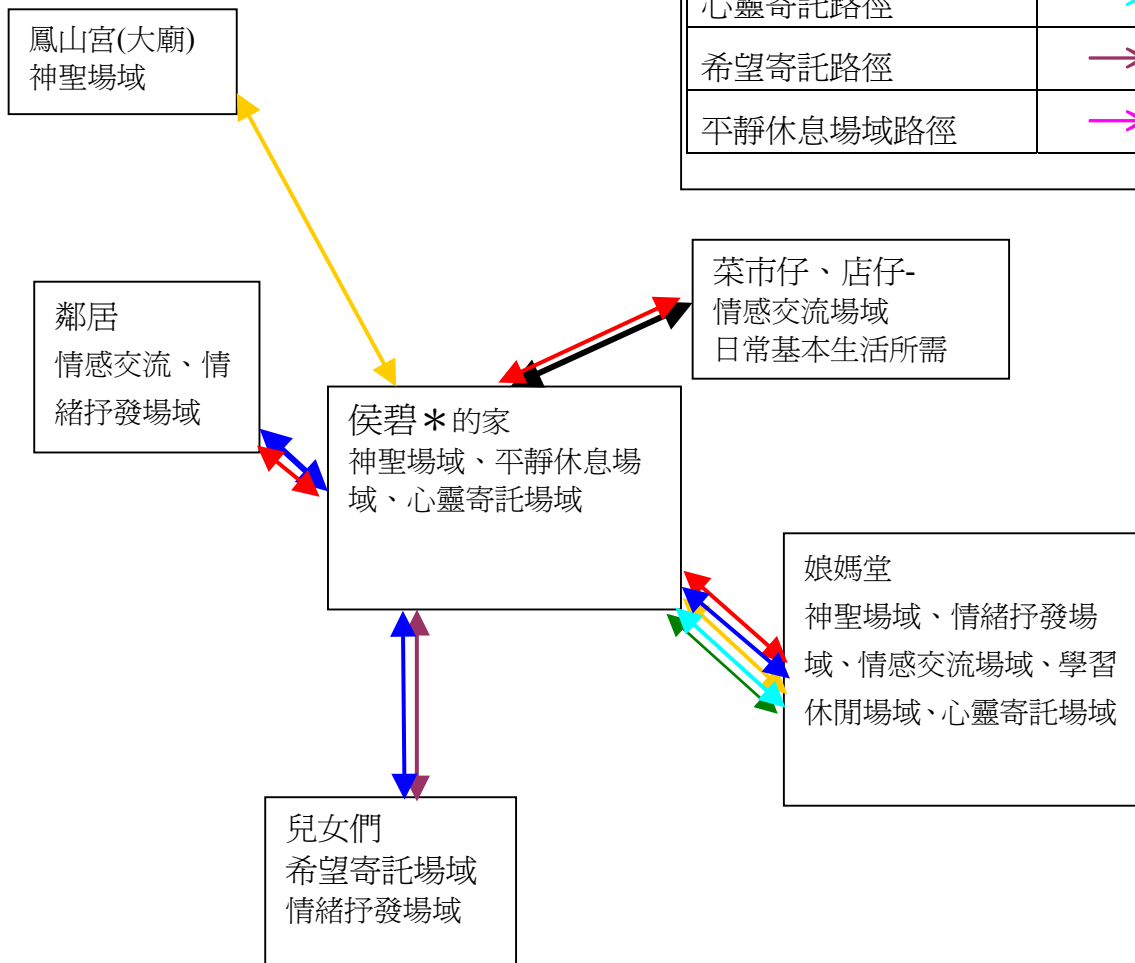
(四)侯碧*的生活路徑和意涵

1. 侯碧*的生活路徑



在灣內的生活路線 ——

各場路徑	路徑顏色
神聖場域路徑	→
情感交流路徑	→
情緒抒發路徑	→
學習休閒場域路徑	→
日常基本生活所需路徑	→
心靈寄託路徑	→
希望寄託路徑	→
平靜休息場域路徑	→



2. 侯碧*（70歲）的場域意涵

侯媽媽住娘媽堂附近，以前也是種田的，現在田都租給別人種牧草，現在只有自己住在這裡，子孫們都住在北部，自己家裡並沒有空地，所以平時也不會種種菜，需要的都是到店仔或市仔去買。家裡有安觀音媽，平時只有初一、十五燒金，而娘媽堂在每年的三月十七日熱鬧時有來拜，平時沒在拜，家中的神明以前有種田時，初二、十六也會拜，但現已租給別人，所以現在初二、十六就不拜，而只拜初一、十五。家中並沒有天公爐，所以，就是初一、十五在門外拜拜。而祖先統一在九月初九重陽節祭拜，祖先忌日就不再拜。

有些祖先也不知他們的忌日，年代太久有些也不認識，就一起九月初九重陽節一起拜，才不會忘記，在大節日時，祖先也要拜。

侯媽媽現在會參加灣南的長青康樂營的活動，所以每個星期一、三、六都會來這運動，以前還未辦時，就在家中或找鄰居聊天、泡茶，去店仔或在這裡泡茶，也會騎腳踏車到不遠地方去找朋友聊聊天。侯媽媽雖然子女都在北部，但仍選擇自己住在鄉下，因為鄉下較自由，自己還能跑能走就自己住，比較自由，但似乎仍感覺出些許無奈。

吃老就要自己住，較自由，能走能跑就自己住，孩子在北部，女兒就在新竹，他們也是要上班...

平時生活所需的用品及三餐菜、肉等都在菜仔或店仔買，每當初一、十五拜拜完的東西，就可以吃很久了，生活簡單、樸實，有時若身體不舒服，就會請女婿載去看病，但身體硬朗，所以並不常麻煩人，所以平日就是店仔買買東西、找人聊聊天，不然就躺著睡覺。

3. 侯碧*的「所在」與需求層次的滿足

侯碧*生活世界中的所在 所達的需求層次 「所在」	馬斯洛的需求層次							
	低 ←				→ 高			
	■ 滿足的需求				▲ 可能滿足的需求			
	生理需求	安全需求	歸屬與愛的需求	尊嚴需求	知的需求	美的需求	自我實現需求	自我超越
侯碧*的家 神聖場域、平靜休息場域、心靈寄託場域	■	■	■		▲			
娘媽堂 神聖場域、情緒抒發場域、情感交流場域、學習休閒場域、 心靈寄託場域	■	■	■	■	■	▲	▲	▲
鳳山宮(大廟) 神聖場域		■			▲			
鄰居 情感交流、情緒抒發場域			■					
菜市仔、店仔- 情感交流場域 日常基本生活所需	■		■					
兒女們 希望寄託場域 情緒抒發場域			■	■				

4. 侯碧*的生活世界場域分析

- (1)神聖空間及心靈寄託場域－侯媽媽的神聖空間及心靈寄託場域是鳳山宮、娘媽堂及家中客廳，雖然自己一個人住，而祭祀方面也很簡化，但對於崇敬之心並沒減少，至今仍是人們的精神體系及價值觀念，也是其生活中行動指南。初一、十五及大節日及重陽節，藉由廳堂公媽的安置，使生活世界裡具有俗世空間與神聖空間，而在神聖庇祐下，成為安身立命之所。

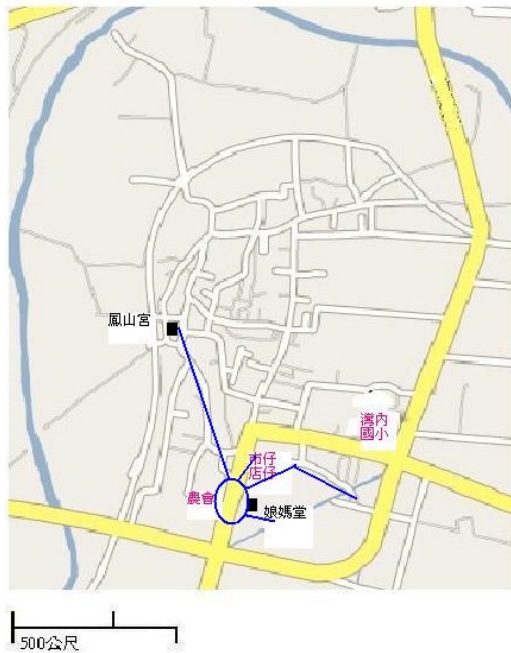
- (2)情感交流及情緒抒發場域－鄰居、菜市仔及店仔和娘媽堂就是侯媽媽能抒發感情之場域，自己一人住，兒女又不在身邊，在由鄰居、菜市仔及店仔和娘媽堂這些侯媽媽生活世界裡的「所在」，才能真正了解一個人，所以人應被還原到其生活場域中才能理解之，在其生活世界裡的生活路徑及脈絡，才能讓我們真實的理解在真實空間裡的意義和價值。所以在冷淡世界裡，這些富有人情味的「所在」，豐富侯媽媽的生活世界。

- (3)學習休閒場域－侯媽媽生活雖簡單，但透過長青康樂營的互動學習場域，可減少其與人群的疏離，透過健康操及車鼓等活動，也能找到自信及價值。

- (4)平靜休息場域及希望寄託場域－家是侯媽媽平靜休息場域，而兒女們仍是其希望寄託，在家的場域裡，透過廳堂公媽的安置及祭祀活動，使生活世界在神聖庇祐下，成為安身立命之所、平靜休息之處。

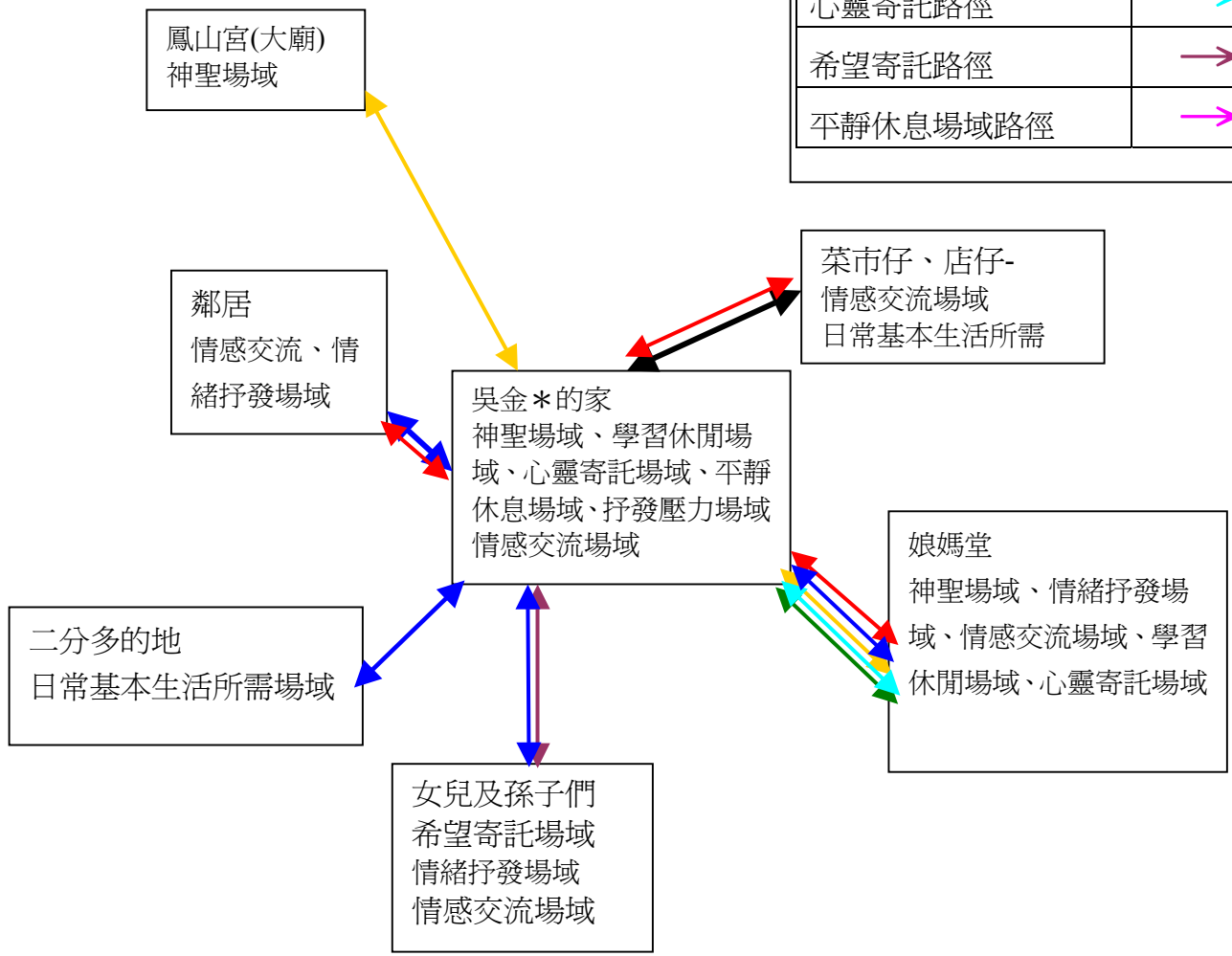
(五)吳金* (26年次)的生活路徑和意涵

1. 吳金* (26年次)的生活路徑



在灣內的生活路線 ————

各場路徑	路徑顏色
神聖場域路徑	→
情感交流路徑	→
情緒抒發路徑	→
學習休閒場域路徑	→
日常基本生活所需路徑	→
心靈寄託路徑	→
希望寄託路徑	→
平靜休息場域路徑	→



2. 吳金*（26年次）的場域意涵

吳媽媽是隔壁村但嫁來灣內，小時候與家人到田裡時，會經過娘媽堂，還記得娘媽還是一間小廟時，父親到廟中祭拜的情形，當時廟還小，所以到廟中祭拜還必須彎下腰來，對於娘媽的神力也深信不移，家裡早晚點香拜拜，有時太忙也會忘記，初一、十五買水果拜及燒金，娘媽這裡是隨時都可以拜。

你若求籤娘媽出籤，你就要信，我女兒做生意都會來求籤，我女兒抽都有準，她要做生意，娘媽說要等時間，等到時間到可以了，所以我女兒現在做生意就不錯了...以前要謝娘媽都在前面演戲，演到插的竹仔都長葉子了....，前面的池是鯉魚穴，是娘媽的兵馬要喝的，以前有一些婦女在這池仔洗衣，我也有來洗，有時洗一些內衣褲，這就不敬，這池子就出現很多水蛇，大家就不敢來洗....

吳媽媽共生了五個女兒，女兒們有人住台北有人住台中，有一位還嫁到美國去，所以家裡就住她與她的先生，以前也是會種田，但現在年紀大了沒有在種田會種些桑椹，因為她有糖尿病，桑椹有些療效，對老人家很好。

有歲數的人吃桑椹很好對血壓高的人也有效，對老人很好，吃了血會清，也可以做桑椹酒，一斤糖一斤桑椹煮五小時，....可放三年不壞，桑椹加鮮奶可解疲勞。

吳媽媽雖未生兒子，但對女兒們可充滿驕傲與滿足，女兒雖不在身邊，但常打電話來聊天，有空會帶孫子回來。

第四的生一對雙胞胎，生得一模一樣，因為不常住這裡，我都分不出誰是誰，認不出來就先叫名字，誰回答我才分的出來，現在才讀國小一年級，他若常回來，就很熱鬧很高興的....。嫁到美國的較少打電話，不像在臺灣的那麼常打，若在新聞看到臺灣的事，才會打電話，像颱風、地震，還有上一次的 SARS，她就會打回來問....

吳媽媽及他的先生對唱歌很有興趣，灣南的長青康樂營在星期二、四的晚上有辦歌唱班有請老師來教，只要有教，就會來學，其先生雖然也七十幾歲了，但仍開大車，具有大排駕駛，平時馬鈴薯收成期時，會當載馬鈴薯的司機，也會載菜、載箱子等，現在則換老闆，當環保局載草的。吳先生還得過六腳鄉鄉長盃歌

唱比賽的第一名，而女兒還貼心的買了一台卡拉 OK 給愛唱歌的父母。

他參加鄉長盃唱歌比賽三年前還得了第一名，今天下午要去蒜頭國小參加比賽，家裡也有一台卡拉 OK，就女兒說得第一名，怎可沒有卡拉 OK 來練習，所以就幫我們買了一台，要七萬多塊呢！

吳媽媽因很久前就得了糖尿病，所以很注意自己的身體狀況，但也樂天知命。我最後一個女兒出生後，就帶有糖尿病，就了解到不管怎樣，能做就做，三十年前就得到糖尿病，因為年輕工作時多曬日頭，日頭殺菌力強，那時也沒有農保，醫生說我的情形還不用吃藥，但要控制糖份，得這病會快餓，可是不能吃太多，要多餐，我是做工作的人，怎可能吃很多次呢，這是非常痛苦，痛苦過了就控制好了，可是糖分也不可以完全禁，要吃一點點，不吃會沒力。

吳媽媽平時買菜也是去菜市仔，平時就三天買一次，多的冰冰箱，生活簡單，但愛好學習，康樂營的跳車鼓也參加，還跟著去過台東比賽呢！自己家的田沒有很多，只有二分多的地，現沒力氣，所以報休耕，生病了就去衛生所及先生會去長庚，但是對於康樂營要幫忙的事，都很樂心。

12 月有五台遊覽車要來參觀這裡，他們就拜託我老仔的停一天來幫忙這裡接人客，若欠什麼就開車去載，這裡若有人要來參觀，就互相幫忙。

吳媽媽雖然年輕時就受糖尿病的折磨，卻滿足生活中的一切，對現在沒什麼好煩惱的了。

3. 吳金* (26 年次) 的「所在」與需求層次的滿足

吳金*生活世界中的所在所 達的需求層次 「所在」	馬斯洛的需求層次							
	生理需求	安全需求	歸屬與 愛的需求	尊嚴需求	知的需求	美的需求	自我實現需求	自我超越
吳金*的家 神聖場域、學習休閒場域、 心靈寄託場域、平靜休息場 域、抒發壓力場域、情感交 流場域	■	■	■	■	■	■	■	▲
娘媽堂 神聖場域、情緒抒發場域、情 感交流場域、學習休閒場域、 心靈寄託場域	■	■	■	■	■	■	■	▲
鳳山宮(大廟) 神聖場域		■			▲			
鄰居 情感交流、情緒抒發場域			■					
菜市仔、店仔- 情感交流場域 日常基本生活所需場域	■		■					
女兒及孫子們 希望寄託場域 情緒抒發場域 情感交流場域			■	■				
二分多的地 日常基本生活所需場域	■							

4. 吳金*（26年次）的生活世界場域分析

- (1)神聖空間及心靈寄託場域－在人生活受到困頓與迷惑時，透過廟宇的神聖與靈性角度，獲得心靈寄託。吳媽媽在受病痛困擾及人生迷惑時，現代的醫藥或許可以治療病源，但主體人的感受，需要靠著神聖力量予以支持。
- (2)情感交流及情緒抒發場域－長青康樂營的活動、鄰居、菜店仔、女兒及孫子們是吳媽媽的情感交流及情緒抒發場域，雖然在年輕時，就得糖尿病，但吳媽媽仍在生活脈絡中找到生命的開展及存在的價值。在現代醫學中糖尿病當然是一種病，需藥物及飲食的控制，所對付的是糖尿病的病體，但承受糖尿病折磨的主體人其整體的感受，就無法以藥物治療，而這其中的感受，也只有整體觀看才能了解。
- (3)學習休閒場域－在吳媽媽的生活中，或許生活場域不見得廣，但卻看到了它的深度，對於唱歌或健康操、跳車鼓等，豐沛了她的生活，比起現代人，也許活動範圍很廣，但忙忙碌碌、庸庸碌碌，反而有更深的失落。
- (4)平靜休息場域及希望寄託場域－家裡的神聖的空間，使其能通往平安、祥和之境，也是其平靜休息的場域，女兒及孫子們更是其希望的寄託，熟悉、親切、安全、溫馨，人含容、參與並不斷產生意義的空間，人與世界交織連結成了這意義的網路，這些讓吳媽媽得以停留及生活之處，並產生與此地的情感。

第三節 由「所在」來檢視社區照顧

地方中的「所在」是「主體我」在空間中不斷地發生「存有」意義和價值之所，充滿著主體我的深層內涵和意義。村落中的店仔、菜市仔、娘媽堂、鳳山宮、廟埕、林投樹旁、老鄰居等都是庄民的「所在」，庄民的「存在空間」由這些「所在」組構撐舉而成，庄民在此停留與生活，感覺熟悉、安全、親切，庄民在這些「所在」中，生命得以展衍，生存獲得意義，身心獲得安頓。以庄民的「所在」來檢視現今對於老人福利政策所提出的以「在地老化」(aging in place)之老人照顧政策為最高指導原則，希望老人們能在他們生活的社區中自然老化以維持老人自主、尊嚴與隱私的生活品質。「在地老化」(aging in place)的概念有其歷史脈絡，與中國自古理念相契合，但是不同的時空脈絡裡，在不同的生活場域，即會有不同的理解「視域」(horizon)出現，所以，在不同地區裡，「在地老化」和「社區照顧」的老人照顧理念，對於「在『地』老化」和「『社區』照顧」中『地』和『社區』的內涵若不能以這個地區的「視域」(horizon)來理解，那「在地老化」和「社區照顧」的老人照顧將只是以西方的價值體系，強加在我們的文化體系上，本來是一種善意的老人照顧理念，將可能淪為口號與破壞。

依內政部老人福利與政策指出所謂「社區照顧」是指動員並整合社區內的人力、物力、財力等資源，針對社區中不同對象的不同需求提供各項福利服務，使其能在所熟悉的環境中就近取得資源獲得協助以滿足其需求。依馬斯洛的需求層次來分析，人有生理需求、安全需求、歸屬與愛需求、尊嚴需求、自我實現需求、知的需求、美甚至是自我超越的需求，馬斯洛並不否認較低層次的需求，不過，他所強調的，低層次的需求並非是唯一重要的人類需求，事實上，較高層次的需求，才是人類特有的需求，才能給予人類持久的快樂。²⁰⁵那老人真正的快樂是什麼？對於老人真正的需求是什麼？真正需要的是一種存在於世的安全感，居住在具神聖向度的「存在空間」裡，身心得到寧靜和庇佑，需要的是具愛與關懷的熟

²⁰⁵ 莊耀嘉，《馬斯洛人本心理學之父》，台北：桂冠圖書，2004，p.61。

悉場域，一個屬於自身生命脈絡與歷史軌跡的場域，這些才是「在『地』老化」和「『社區』照顧」中『地』和『社區』的真正內涵。

由灣南長青康樂營裡，老人的「所在」對應到馬斯洛的需求層次裡，可以發現到，不僅可以滿足較低層次的需求，甚至對於較高層次的需求也可以滿足，真正達到了「在地老化」與「社區照顧」的內涵，其關聯的詮釋如下：

一、神聖中心連結其「所在」一

Paul Tillich (1994)：「信仰是終極關懷。」²⁰⁶ 宗教信仰的神聖力量，是心理安定及情緒獲得撫平的主要力量，尤其老人們隨時面臨死亡的陰影及老朋友、老伴一一離去的內心感受，宗教信仰的神聖力量成爲支撐的主要來源。鳳山宮及娘媽堂是整個灣內聚落的神聖中心，在整個聚落的開發及開發後所面臨的各種天災人禍，庄民是以此神聖中心當做心靈的支柱，其與這片土地所交織而成的歷史脈絡及人文活動，皆是以此神聖中心營建聚落，來建造一個庄民存在於世的安全之所。



圖5-1 到娘媽堂上香

資料來源：研究者拍攝

對於身處於現代化的世界裡，現代化就是一個世俗化的過程，也就是韋伯所謂的除魅的過程，在這個過程中，各種精神品質如意義、價值、神聖、榮耀等逐漸消

²⁰⁶ 保羅·田立克(Paul Tillich)著，魯燕萍譯，《信仰的動力》，臺北：桂冠，1994，p3。

失，取而代之的是各種理性的計算、得失的衡量、目標的管理、手段的斟酌，²⁰⁷但是在幾百年的理性發展後，信仰卻仍然一直是人民精神安寧及身心安頓的主要力量，尤其地方信仰是此地人民長久居住在此衍生出與此地和諧相處的模式，這種深層的在地智慧，一種神聖、靈性的追求，使其在天地間創造了此適合安居之地。對於灣內的老人，不管是獨居或三代同堂，對於此地所長久凝聚而成屬於此地的在地文化，仍依此脈絡而生活。以敬畏的心看待神社及大自然，尊從屬於此地的神聖秩序，以獲得心靈的安頓。生、老、病、死，雖然是生命的真實面貌，每個人都必須面對，但於長青康樂營的老人來說，他們的年紀不僅是老人，有的甚至可是老老人（75-84歲）了，所以，「老」的來臨及死亡的迫近，如何能坦然的面對呢？在生命發展的最後階段裡，如何能在天地間找尋一個安身立命之所，尤其面對體力、記憶、親友、社會地位漸漸消失，在此自己需探尋生命意義，才能超越個人之生命關懷的人生智慧。

二、不同「所在」承載的多元意義—

在一切講求速度的現代文明下，路更寬、房子更高，永無止盡的追求快快快下，但在面對老化時，快成爲一種諷刺，因爲，人們現在卻有很多的時間可以慢慢，而且發現經濟、速度所掌握的一切，在老時，卻無法買回消失的心情，在訪談老人過程中，最常聽到的就是腳已經沒力了，腰彎不下去了，再多的速度追求，也沒意義了。所以，最後剩下的，是尙未消失最深的「所在」。由深度訪談的老人中，可以發現他們的活動範圍其實非常的小，廟裡、鄰居、店仔、菜市仔，偶而女兒家等，但是這些「所在」卻是最深的感動，充滿人情味、親切感、人和人互動的情感的存在，滿足了馬斯洛裡更高的需求，這些尙未被現代文明的速度所掩蓋的「所在」，卻成爲老人們最重要的資產，所以「所在」的意義不在它的大小，而在它所涵蘊的深度。

²⁰⁷ 李丁讚，吳介民，〈現代性、宗教、與巫術：一個地方公廟的治理技術〉，台灣社會研究季刊第五十九期，2005，p.145。

三、同一「所在」承載的多元意義－

在老人們的「所在」裡，滿足了多元的意義，如長青康樂營以娘媽堂的廟埕及旁邊的活動中心，可以讓老人在神聖氛圍裡，自在的運動、聊天、泡茶，而廟埕不定期所舉辦的各種藝文活動，活動中心內所舉行的讀書會、健康講座等，滿足了不僅只是生理、安全的需求，甚至更高層次的自我超越都可能達成。廟埕旁的空地，因地主已不再耕種，把部份地給老人們種種菜，因灣南是農村聚落，老人們對於耕種都沒問題，平時所提供的青菜，主要的來源就是老人們自己種植的，這也代表老人並不是沒用的一群或一定要依靠人才有辦法生活，這是自我的肯定。

四、現代文明裡的「物欲世界」受到檢視－

魏光菖、陳齡慧教授在〈大眾傳媒的“現代性”疑義：以批判理論觀點分析〉裡針對現代社會的現象，在“生活世界”裡觀察和理解，可以發現“現代人”主要的私領域，包括人們所吃的東西、住的公寓、開的車子、穿得衣服、用的物品等，已全部被“現代社會”定位為是現代人重點消費項目，而人的休閒娛樂等，全在這種強力結構化的“生活世界”裡活著，以為是多元性的“現代社會”，但“生活方式”卻沒有多元，“關注的焦點”被統一在無止盡的“日常用品”裡了²⁰⁸。這的確是現代文明社會的寫照，盲目追求著物欲的享受，心靈卻愈來愈空虛，而追求更快、更大的經濟觀點下，銘記了情感、記憶痕跡一一被抹去，擁有了什麼，又失去了什麼，這些都將受到時間的檢視，因為當老人生活到來時，這些已經不重要了，他們更想要的是健康、安樂、受人關心、生命有尊嚴、找到人生生命的整體意義，甚至超越個人生死、活出無限意義的生命睿智。他們想要的生理需求並不多，他們追求的是更高的層次，所以，對於日常用品的購買，他們要的

²⁰⁸魏光菖 陳齡慧，〈大眾傳媒的現代性疑義：以批判理論觀點分析〉，中國傳媒報告第二期，2006，p7

只是基本的滿足，選擇的是有著互動情感、人情味的菜市仔及店仔。

五、「社區照顧」社區範圍連結了地方脈絡—

對於灣南社區所自主辦理的長青康樂營的社區照顧，能成功的一大關鍵是老人主觀感受及對老人而言是否可以掌握生活的自主性，而主觀的感受就是我們論文所主要論述的是主體人的「所在」之情感，因為對他們來說是有意義的空間。整個社區範圍中，包含的老人們的「所在」，他們順應著這片土地的脈絡，這才是落葉歸根、在地老化的深層意涵。

六、依老人的主體感受做為社區照顧的依據

灣南社區的設計理念是「我們不是要去設想如何使老人快樂，而是要讓老人自己來告訴我們如何他們才會快樂」的角度，依老人的主體感受來當照顧的依據，社區活動大多為自娛娛人，而非為活動而活動，不僅歡迎各個年齡層的居民都樂於踴躍參與，即便是弱智者亦不排斥，大家高興就好，這些理念，才是真正老人照顧計劃所應以地方及主體人的角度來考慮。



圖 5-2 灣南的菜市仔和店仔

資料來源：研究者拍攝



圖 5-3 灣南的菜市仔和店仔

資料來源：研究者拍攝

第六章 結 論

對於老人來說，快樂、令人心靈平靜、身心安頓、有尊嚴的生活是老人們的期望。

從宗教信仰層呈面來說，自古就給予人們心靈寄託及身心的安頓，終極上它求的就是一種和諧與均衡，這即是信仰中的宇宙觀，追求「三層面的和諧均衡觀」是指要達最佳或最理想的健康興盛狀態。在宗教信仰神聖氛圍下的「存在空間」，內部的意涵，是以村民投注他們的主體意識在各種物品上，如大廟前，林投樹旁，涼亭下等，而成爲村民的「所在」，而在此神聖空間下，人們得到平安，這是中國的宇宙秩序，在此秩序下，人們遵其生活倫常，父慈子孝、兄友弟恭，老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，老人的照顧問題，在中國的古老智慧已有解答，這種照顧，是由心中所發出的尊敬、是傳承、是推己及人。老人要的是什麼，就是這一份安頓與喜樂、惜福與感恩，找回老人生命價值和尊嚴。

本研究的目的，就是對於現今所推行的老化照顧主流－社區照顧中以「在地老化」爲長期照顧政策發展目標，提出真正以「在地」的角度來思考社區照顧，並以灣南社區所自主辦理的長青康樂營，一個真正以「地方」的「所在」串連出社區的意義空間，他們以社區的神聖中心－「娘媽堂」爲主要的活動場域，此神聖之所在對居民來說，是充滿意義、情感與關懷的生活場域，以神聖的力量，貞定居住空間、生活世界，並將自己安置在其中，而尋找到生命存在的立足點，追求其生存的意義，以此來追尋老人照顧的深層意涵。

本研究嘗試以老人的生活世界裡的所在及生活世界中的神聖中心的角度，來探討一個全台老人比率僅次於澎湖的嘉義縣裡，又是嘉義縣裡老人比率最高的鄉鎮－六腳鄉，在此以農業爲主的鄉鎮裡，一個平凡的小聚落－灣內，他們如何以一個在地的角度來辦理屬於他們的老人社區照顧，一個由老人來告訴你，他們怎

樣才是快樂的方式、怎樣才能達到一個令人心靈平靜、身心安頓的社區角度，並以馬斯洛的需求滿足來針對老人生活中的所在，其以主體人的角度來看，不僅可以滿足低層次的生理、安全的滿足，對於尊嚴需求、歸屬與愛的需求，甚至審美需求、知識與理解需求及自我實現需求都可能滿足，並繪出老人們在社區裡的生活路徑裡，他們在社區裡的「所在」對他們的意涵，一個以老人的「所在」為主要範圍的社區照顧，如何的滿足老人們的各層次需求。從研究結果，針對現今的老人照顧問題，提出一些省思及建議：

一、地方信仰及神聖中心對老人照顧的深層涵義。

各聚落及社區裡有不同的發展歷程，尤其在農村聚落裡，因面對開墾時所面臨的各種大自然災害、人禍等影響，為了擺脫對環境恐懼、心靈有所寄託及解決生命挫折，信仰系統及神聖中心因而產生，其順應自然及與生活的土地所產生一種深層的交互關係，為求能安身立命，以其主體性創造的生活場域裡，訂定了人在天地間自我的定位，以將「天、地、神、人」安頓於此，而地方的信仰成了人們在實踐過程中，對宇宙的超自然力量的解釋，其與日常生活是密切相關的。民間信仰至少具備了以下二點重要的意涵，其一是承載了地方多樣性的人文活動，是人們存有、關懷和意義產生的重要來源，因而衍生出地方深層的觀念系統和獨特的文化體系，其二是地方生活世界的形成，是奠基在廟宇信仰文化的實踐上。²⁰⁹居住此的居民遵循生活中共有的信仰習俗，而信仰儀式成了居民的文化認同及生活的準則，由此產生了認同感與地方感，更產生了生命共同體及關懷，而成了居民安身立命之所。而這些深層的情感，滿足了老人們更高層次的滿足。

二、生活世界的「所在」承載了老人生活的多元意義。

對於生活世界中的所在，若非主體人來說，可能只是一個空間，而沒有任何感情意義，但對於主體人來說，卻是具有豐富的人文意義，因為這些是人們投注其主體意識的焦點，如「菜市仔」、「花台前」、「廟埕旁」等，人們在此恆覺熟悉、

²⁰⁹ 黃大勝，《地方場域神聖性的建構—以馬鳴山鎮安宮祭祀圈為例》，南華大學環境與藝術研究所碩士論文，2006，p207

親切、溫馨、安全，而這些「所在」，也成爲人們得以生命停留及生活之處，在此也能發現生命的意義及價值，而因爲這「所在」，更能滿足老人們更高層次的生活需求滿足。

三、以生活路徑的「所在」來檢視老人的意義空間。

對於老人照顧的模式，在現代文明的資本主義、工具理性下，一切以經濟發展爲考量，對於已經退出經濟發展主線的老人來說，往往淪爲被遺忘、失落的一群，或者單純以爲只要能滿足吃、穿的需求，或給予華麗的住所、現代化的設備就能滿足，但是以馬斯洛的需求層次檢視下，卻顯出現代性的匱乏，這些現代文明的物質享受，到了老人隨時可能面對死亡陰影時，都變得不重要了，人情味、傳統的價值、神聖中心等，才能真正撫慰人的心靈與精神。由李憶君對於由灣南老人照顧經驗的成功經歷中，老人的主觀感受成爲社區照顧方案成敗的重點，所以對於老人真正需求的滿足，是要以其生活中的世界裡，對所在的主體感受，才是真正了解老人所需。

四、以「在地」的角度來思考社區照顧

現今所推行的老化照顧主流－社區照顧中以「在地老化」爲長期照顧政策發展目標提出真正以「在地」的角度來思考社區照顧，並以灣南社區所自主主辦的長青康樂營，一個真正以「地方」的「所在」串連出社區的意義空間，並以社區的神聖中心－「娘媽堂」爲主要的活動場域，此神聖之所在對居民來說，是充滿意義、情感與關懷的生活場域，以神聖的力量，貞定居住空間、生活世界，並將自己安置在其中，而尋找到生命存在的立足點，追求其生存的意義，以此來追尋老人照顧的深層意涵。在面對台灣的社會發展急速現代化下及醫療的進步，延長了人們的生命長度，但卻無法擴展了人們生命的廣度，生命的延長，對老人來說，不見得是快樂的延長，「就吃飽等死…」，老人的聊天話語裡，卻透露出生命的無奈。因爲人類追求急速、快速的物質文明生活下，人與人之間的疏離與不信任，

生活只剩物質追求的單一、乏味化，人與人的漸漸疏離，人與地的漸漸疏離，甚至人與信仰的漸漸疏離下，「地方」與「所在」的在地思考，成為在單一化的現代文明世界中，一種對於在地智慧的重新學習與認識方式，重新在我們生活中的意義所在，找到生命的意義，獲得更多元而豐富的滿足。

五、以老人為主體性的社區照顧。

不同的老人有不同的需求層次，而不同的社區也有不同的發展歷史脈絡，所以要達到老人真正的成功老化，真正能得到高層次的需求滿足，應考慮不同的發展脈絡、不同的主體下，不同的生活需求，而提出一個較適切於他們本身經驗的社區照顧，這樣才能找到在地老化及社區照顧中，在地及社區對老人的認同意義，也才能夠真正的找到切合老人的生活經驗的社區照顧。

現今的老人照顧政策，常常是落於法令的推動與執行，忽略了整體的連貫與考量，常落於政府金錢支援的模式，而標準化的核消、申請表格及記錄的填寫，卻忽略了，社區的凝聚及認同力量，如何用達成率來表示出呢？社區照顧的大力推行，的確了解到社區或地方裡，存在著一種力量，是居民的核心價值所在，必須了解，而它就是地方對居民的主體意義，地方之不同，所依附的意義及主觀的情感也不同，它是居民共同的信仰、文化，及居民根植於這塊土地的認同感，不受外在因素改變地方的核心價值。這些核心力量，才是現今所強調的社區自主、參與、投入、凝聚共識的根本力量。

六、傳承中，找到老人社區照顧的新契機。

人一出生所必須面對的課題，從出生、成長、老化、死亡是一連貫無法避免的過程，就算是利用現代的醫療，也僅能延緩，無法逃避，所以，一些根深柢固的觀念仍深藏人心，這些核心觀念，不應隨現代化或政治因素而改變。灣南社區

自主的長青康樂營的成功關鍵之一，就是社區內的領導者對於敬老的價值核心不隨現代化的過程而改變或忽略，並隨著社區的發展，一直傳承下去。「對老人的崇敬」、「敬老尊賢」這些都是維繫人際運作最重要的價值觀，但現今一切朝向經濟發展的現代社會裡，一些最核心的價值、人與人的感情聯結、鄰居、好朋友及社區的人情味、傳統的價值體系、廟宇、地方信仰、靈性層次等，只要是沒有經濟價值的，都可以被忽略，但，更多的物質享受，只能滿足人們低層次的生理需求，心靈、精神的空虛，生命沒有意義下，回過頭來思考我們所失去的東西，再審視自己存在的「地方」裡，自古所傳承的智慧，由裡面來找出答案。這些核心的力量，必須由社區內部擴大到外部，這無法用法令條文訂定或金錢、補助來達成，所以，我們必須重新找回自己社區內的核心價值與意義所在，喚回自己的情感脈絡與生命經驗，並且讓此力量在生活世界中能不斷的提供面對生活中的挑戰。

老人照顧問題必是未來社會發展中所無法逃避的問題，依老人的主體感受設計出的解決方案，並利用與社區、土地互動的認同力、凝聚力和在地的智慧與精神，尋求解決途徑，在自己生存的空間，找到根存的意義及智慧，才能尋找出生命的意義和價值，也才能找到老人照顧裡，真正的價值與意義。

參考資料

一、 相關理論與研究著作

Rowe,J.W.,Kahn,R.L. (1997) .Successful aging Gerontologist,37,433-440

James A.Thorson 著，潘英美譯，《老人與社會》，台北：五南，1999

Mircea Eliade，楊素娥 譯，《聖與俗：宗教的本質》，台北：桂冠圖書，2001

Tim Cresswell 著，徐苔玲、王志弘譯，《地方：記憶、想像與認同》，台北：群學，2006

Yi-Fu Tuan 著，潘桂成譯，《經驗透視中的空間和地方》，台北：國立編譯館，1998

伊利亞德，楊素娥譯，《聖與俗宗教的本質》，台北：桂冠圖書出版，2001

伊利亞德，楊儒賓譯，《宇宙與歷史-永恆回歸的神話》台北：聯經出版事業，2000

江亮演，《老人的社會生活》，台北：中華日報出版社，1994

西村幸夫著，王惠君譯，《故鄉魅力俱樂部著》，台北：遠流，1997

呂理政，《傳統信仰與現代社會》，台北：稻鄉出版社，1992

李亦園，《文化的圖像（下）宗教與族群的文化觀察》，台北：允晨文化，1992

李亦園，《宗教與神話論集》，台北：立緒文化事業有限公司，2004

李安德，《超個人心理學》，台北：桂冠圖書股份有限公司，1992

季鐵男，《建築現象學導論》，台北：桂冠圖書股份有限公司，1992

保羅·田立克(Paul Tillich)著，魯燕萍譯，《信仰的動力》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，1994。

徐麗君、蔡文輝著，《老年社會學理論與實務》，台北：巨流圖書公司，1985

涂爾幹著，芮傳明、趙學元譯，《宗教生活的基本形式》，台北：桂冠圖書股份有限公司，1992

基辛(R.Keesing)著，張恭啓、于嘉雲合譯《文化人類學》，台北：巨流圖書，1989

崔時英 Michael Suk-Young Chwe 著，張慧芝、謝孝宗譯，《理性的儀式－文化、協調與共通認知》，台北：桂冠圖書股份有限公司，2004

莊耀嘉，《馬斯洛人本心理學之父》，台北：桂冠圖書股份有限公司，2004

馮天策，《信仰導論》，廣西人民出版社，1992。

黃文博，《台灣民間信仰與儀式》，台北：常民文化事業股份有限公司，1997

楊慎初，《中國民居與俗文化》，中國傳統民居與文化第二輯，北京：中國建築工業出版社，1992

董芳苑，《探討台灣民間信仰》，台北：常民事業股份有限公司，1996

潘朝陽，《心靈·空間·環境：人文主義的地理思想》，台北：五南，2005

鄭志明，《神明的由來》，南華管理學院，1998

鄭志明，《臺灣神明的由來》，台北：中華大道文化事業，2001

關華山，《民居與社會、文代》，台北：明文書局，1989

二、學術期刊與論文

丁建谷，《憂鬱症與生活脈絡的關聯：「生活世界」觀點下之「心理/地理」圖式建構》，2007，南華大學環境與藝術研究所碩士論文，2007

池永歆，《嘉義沿山聚落的「存在空間」：以內埔仔「十三庄頭、十四緣」區域構成為例》，臺灣師範大學地理系碩士論文，1995

吳淑瓊、莊坤洋，〈在地老化：台灣二十一世紀長期照顧的政策方向〉，《台灣衛誌 2001，Vol20，No.3》，2001

李丁讚，吳介民，〈現代性、宗教、與巫術：一個地方公廟的治理技術〉，台灣社會研究季刊第五十九期，2005

李憶君，《嘉義縣老人社區照顧多元方案之研究-以六腳鄉灣南社區為例》，中正大學社會福利研究所碩士論文，2006

李玉嬋，〈從「成功老化」談預防疾病與促進健康生活型態的醫療諮商工作〉，《諮商與輔導第 260 期》，2007，p43-44

辛榕芝，《老人社區照顧支持網絡之探討：以台南縣佳里鎮嘉福村里關懷中心為例》國立中正大學社會福利研究所碩士論文，2005

林梅雅，《探討新型服務模式照顧住宅發展之研究-以嘉義驗社區為例》，國立中正大學社會福利研究所碩士論文 2004

林瓊婉，《陽宅天醫方與人體之互動關係》，南華大學環境與藝術研究所，2001

林文明，《宜蘭縣實施老人社區照顧現況與分析之研究》，慈濟大學社會工作研究所，2005

林辰穎、湯宏忠、鄭讚源、黎世宏、林月娥，〈從嘉義縣老人日間照顧服務方案之推動看台灣老人日間照顧模式本土式願景〉，《2005年全國銀髮日間照顧服務實務研討會本土化的多元整合大會手冊》，2005，內政部、嘉義縣政府主辦，p89-140

吳明儒，〈福利國家發展與社區發展政策的關係—兼論台灣的社區發展策略〉，《台灣社會福利學會「快樂兒童、活力老人、健康社區—建構台灣社會福利的新願景」學術研討會》，2004

吳明儒，〈新故鄉社區總體營造政策〉下的福利社區化，《社區發展季刊 107 期》，2004

吳明儒，〈社區照顧發展模式之政治經濟分析：以嘉義地區為例〉，《2001 年社區組織工作與社區照顧學術研討會會議手冊》，屏東：國立屏東科技大學，2001。

吳明儒，〈社區發展與組織再造-台灣高齡社區照顧模式之比較分析〉，《社會暨健康政策的變動與創新趨勢：邁向多元、整合的福利體制國際學術研討會》

施教裕，〈福利社區化的理念與實務之探討〉，《社區發展季刊第77期》，1997，

徐慧娟，〈成功老化：老年健康的正向觀點〉，《社區發展季刊103期》，2003

徐慧娟、張明正，〈台灣老人成功老化與活躍老化現狀：多層次分析〉，《台灣社會福利學刊》，3(2)》，2004

徐立忠，《中老年生涯計畫》，台北：中華高齡學學會

張君豪，《朴子-一個近海街市的歷史變遷》，國立中央大學歷史研究所碩士論文，2001

梁志輝，《嘉義地區漢人發展之研究 1683-1895》，中正大學歷史研究所碩士論文，1995

許光廷，《地方「權力／空間」的秩序—以大林鎮焚化爐抗爭事件為例》，南華大學環境與藝術研究所碩士論文，2002

許皆清，《老人生活需求之研究—以台南市松柏育樂中心松柏學苑為例》，國立中山大學中山學術研究所，1990

許雅惠，〈在鄉村社區發展過程中，傳統宗教的角色與功能〉，《社區發展季刊第 66 期》，內政部，1994

陳文尙，〈大厝宅地基主祭儀的當代詮釋〉，《史聯雜誌第 26 期》，1995

陳彥宏，《嘉義縣溪口鄉溪口聚落發展之研究》，南華大學環境與藝術研究所碩士論文，2006

陳美玲，〈嘉義地區的聚落分布形態〉，《「南台灣鄉土文化」學術研討會論文集》，國立中正大學歷史研究所，2000

陳倩姿，《「自養其身」老年社區之理念與實踐 以埔里菩提長青村為個案》，南華大學生死學系研究所碩士論文，2006

郭雲萍，《國家與社會之間的嘉南大圳—以日據時期為中心》，中正大學歷史系研究所碩士論文，1993。

湯宏忠，《鄒族原住民社區永續發展之探討—以阿里山鄉山美社區經驗為例》，2003

黃小娥，〈信仰空間與社區療護之意涵探討-一個在地社區的實踐〉，《環境異議:文化景觀的想像研討會》，2006

黃大勝，《地方場域神聖性的建構—以馬鳴山鎮安宮祭祀圈為例》，南華大學環境與藝術研究所碩士論文，2006

黃昭璘，《地方文化的神聖象徵秩序與場域之塑造：以「笨港」為例》，南華大學環境與藝術研究所碩士論文，2002

黃健君，《台灣農漁村社區發展問題與更新計畫方案之效用評析—基層人員的觀點》，中山大學公共事務管理研究所碩士論文，2000

黃源協，〈社區長期照顧體系的建構〉，《國家政策季刊第四卷第四期》，2005

黃源協，〈臺灣社區照顧的實施與衝擊-福利多元主義的觀點〉，《臺大社工學刊第五期》，2001

- 黃宗正，〈我會成功老化或得失智症〉，《台灣失智症協會會訊》
- 黃富順，〈成功的老化〉，《成人教育辭典》，台北：中華民國成人教育學會
- 葉家欣，《馬斯洛的人本思想及其在公共行政之探究意涵》，國立台北大學公共行政暨政策學系碩士論文，2004
- 廖本全、李承嘉，〈「存在空間」的詮釋：傳統空間規劃的一個省察〉，《台灣土地研究》，2003
- 趙安娜，《鄉村社區老年人生命意義、健康狀況與生活品質及其相關因素之探討》，國立台北護理學院護理研究所，2001
- 潘是輝，《清代嘉義地區村際組織之研究》，中正大學歷史研究所碩士論文，2000
- 潘朝陽，〈苗栗嘉盛庄村廟的空間配置及內涵〉，《師大地理研究報告》，台灣師範大學，1990
- 潘朝陽，〈臺灣民俗宗教分佈的意義〉，《師大地理研究報告第十二期》，1986
- 潘朝陽，《台灣傳統漢文化區域構成及其空間性—以貓裏地區為例的文化歷史地理詮釋》，台灣師範大學地研所博士論文，1994
- 鄭志明，〈社區文化的宇宙圖式與神聖空間〉，《南華大學環境與藝術學刊第二期》，2001
- 魏光菖 陳齡慧，〈大眾傳媒的現代性疑義：以批判理論觀點分析〉，《中國傳媒報告第二期》，2006
- 魏光菖，《地方的深度：現象地理學的初探》，南華大學，南方凝視與環境藝術研討會，2007
- 魏光菖，〈地域主義思想與綠建築〉，《南華大學環境與藝術學刊第三期》，2005。

魏光莒，〈海德格的居住哲學〉，中華民國建築學會，1998 建築研究成果發表會，1998

魏光莒，〈都市空間與神聖秩序〉，《南華大學環境與藝術學刊第一期》，2000

魏光莒，〈『生活世界』：由『視域』理論到『場域』理念〉，《南華大學環境與藝術學刊第四期》，2006

魏光莒，〈社區營造的再出發：邁向價值管理〉，《地方崛起論文集 文化差異之守護學術研討會》，2008

蘇景輝，〈社區照顧的概念〉，《社區照顧工作專刊：以社區照顧的手法服務文山地區心智障礙的朋友們》，台北：心路文教，1998。

〈高齡社會中積極多元老人福利政策〉，《社區發展季刊 110 期》，2005，p1

《建立社區照顧關懷據點參考手冊》，內政部社會司，p2

《凝聚力在一灣南社區》，灣南社區發展協會編印

《社區發展季刊 106 期》，2004，p.2

三、 方志、文獻和地方延革資料

《東石郡要覽》，台北：臺一版，成文出版，1985

《畫說乾隆臺灣輿圖》，洪英聖，文建會中部辦公室，南投：1999，

《嘉義縣六腳鄉灣南社區介紹》，嘉義縣六腳鄉灣南社區編製，1998

《嘉義縣志》，台北：成文出版社有限公司，1883

《嘉義縣志卷十二》，嘉義縣政府，1776

《九十四年度台閩卓越社區評鑑成果報告 六腳鄉灣南社區發展協會 村莊傳奇》，灣南社區發展協會，2005

《尋根探源－臺灣開發史蹟展》，國立中央圖書館臺灣分館，1992

《嘉義文獻》〈六腳鄉誌 第十八期〉，嘉義縣政府

宋增璋，《臺灣撫墾志上冊》，臺灣省文獻委員會，1980

周鍾瑄，《諸羅縣志》，臺灣省文獻委員會，1719

花松村，《臺灣鄉土全誌第一冊》，台北：中一出版社，1996

花松村，《臺灣鄉土全誌第十二冊》，台北：中一出版社，1996

邱奕松，〈尋根探源談嘉義縣開拓史〉，《嘉義文獻》第十三期，嘉義縣政府，1982

陸傳傑，《裨海紀遊新注》，台北：大地地理出版，2001

楊正寬，《嘉義縣鄉土史料》，南投：省文獻會，2000

潘英，《臺灣拓殖史及其族姓分布研究》，臺北：南天，2000

蔣師轍、薛紹元，《臺灣通志》上，臺灣文獻叢刊第 130 種，臺北市：臺灣銀行經濟研究室印，1892

賴子清等，《嘉義縣志稿卷一土地志》，嘉義縣文獻委員會，1976

四、網站資料

嘉義綜合發展計畫網站:嘉義縣綜合發展計畫報告書

<http://www.bp.ntu.edu.tw/cpis/cprpts/chiayi%5Fcounty>

六腳鄉公所全球資訊網 <http://lioujiao.cyhg.gov.tw>

Google 地圖資料 <http://maps.google.com.tw>

嘉義縣政府網站 <http://www.tbocc.gov.tw/fun1.asp>

嘉義縣六腳鄉戶政事務所網站 <http://www.lj-house.gov.tw>

臺灣堡圖 臺灣歷史地圖 <http://webgis.sinica.edu.tw/website/htwn/viewer.htm>

灣南社區發展協會網站 <http://bssah.myweb.hinet.net>

內政部戶政司網站 <http://www.ris.gov.tw>

內政部統計資訊服務網 <http://www.moi.gov.tw/stat>

內政部社會司社政年報 <http://sowf.moi.gov.tw/17/95/index.htm>

台灣健康社區六星計劃 http://sixstar.cca.gov.tw/06_plan/community.php

最佳之邑九十三年冬第八期 <http://www.cyhg.gov.tw/16/information/chiyei8/pages/page12.htm>