

國立交通大學

社會與文化研究所

碩 士 論 文

拯救社區死亡大作戰
—未來村對社造重生論述的共同體回應

研 究 生：廖千瑩

指 導 教 授：朱元鴻 教授

中 華 民 國 九 十 七 年 七 月

拯救社區死亡大作戰
—未來村對社造重生論述的共同體回應

研究生：廖千瑩

Student : Eva Liao

指導教授：朱元鴻

Advisor : Yuan-Horng Chu

國立交通大學

社會與文化研究所

碩士論文



Submitted to Institute for Social Research and Cultural Studies

College of Humanity and Social Science

National Chiao Tung University

in partial Fulfillment of the Requirements

for the Degree of

Master

in

Social Research and Cultural Studies

July 2008

Hsinchu, Taiwan, Republic of China

中華民國九十七年七月

拯救社區死亡大作戰—未來村對社造重生論述的共同體回應

學生：廖千瑩

指導教授：朱元鴻

國立交通大學 社會與文化學研究所碩士班

摘要

政府推行社區總體營造已經超過十年。隨著社區概念的普及推行以及類社區理念的大量實踐，相關的思考和討論在國內產、官、學，甚至所謂的草根民間都紛紛出籠。這些從各種不同角度出發的相關論述可以說是五花八門地累積了相當的資料成果。然而，放眼望去這一大片成果，發現這些論述往往只是呈現「闔各言爾志」的各自表述局面，相對而言，明顯缺乏一些可以綜合觀看台灣當今社造論述的關鍵性視野。在筆者看來，「共同體」，這樣一個在西方思想史上扮演相當重要角色，卻在社造的論述中缺席的概念，正好可以有效地彌補只是以「社區」為主所發展出來的視野空缺。因此，本文大膽將「共同體」視為貫穿社區總體營造的關鍵概念，以此一概念來解釋我在一般社造場合中所看到的現象，以及我的田野案例—花蓮縣壽豐鄉未來村。

共同體的概念首先解釋了在非都市型社區常見的感傷性社區死亡論述，而此一論述貼切地顯現了一般社造論述在進入社區時的佈局與說詞。我們整理相關資料後發現，其所指涉的，即是城鄉流動過程中，人們所直接依賴的舊有共同體的結構有了巨大的轉變。而且，與共同體唇齒相依的舊有文化、習性、世界觀及種種在未來歷史中可以傳承而不朽的想像，也隨之被迫解體。在這樣的情形下，找回逐漸失落的共同體，成了一個可以號召介入社區的論述起點。此外，共同體概念所包含的「公共」意涵，因為富含「民主」想像而受到相當大的迴響，成為朝野各界樂此不疲、爭相著力的層面。其強烈的「情感」意涵，則符合個人化社會人們對於初級情感的需求，為社區/共同體這種回歸草根的地方運動開闢一片舞台，成為相對於機械化連帶/結社的另一股反動潮流。而這股反動潮流也表現在當前喊得震天響，動員與被動員者各取所需的「認同」風潮當中。此外，其中隱

含的「繁榮」、「增長」、「主動」、「消費」、「抽象化」意象也使得地方擺脫以往國家只是消極要求地方「保境安民」，而進入到得以與資本社會及主權國家邏輯結合的結社需求與相應的人民規訓。因此，筆者認為，這一波共同體營造是一股全面的、全新的造人運動。藉由生活中各種文化、經濟活動的更新（剷除、置入），台灣各社區正建立一種新的在地結社型態，在偷渡共同體所包括的豐富意涵之餘，更藉由此一在地結社的動員—參與過程改變人們，將人們轉變成為另一種符合新潮流身份的公民，即便這種公民的定義在社造論述中眾說紛紜。

筆者的田野場址未來村，正好在社造政策的潮流之下經歷了一場共同體的重新建構過程。綜合起來，筆者發現未來村的獨特性在於村莊人們直至今日仍保有鮮明的族群文化色彩，比起台灣大部分的鄉村，它才正在面臨城鄉流動危機對其共同體及既有文化全面取代的巨大威脅。如此情形為普遍流行的社造論述與村民的期待開創了巧妙的結合空間，人們在實際參與社造時，不時會基於自身的生活慣習/認知，以及對未來的期待與想像，而對於泛社造行動做出不同於營造團隊一開始所假設的獨特詮釋。於是，在寫作目標上，本文從社區死亡的論述切入，多線追蹤何謂村莊的死亡，國家及第三團體又是如何藉由此一論述介入村莊的生活與人際結社，並以此定義社區的復活。此外，在「永續」這個名詞的號召之下，村民開始動員固有的人際基礎，並轉換彼此間的相對關係，在某種特定「永遠繼續下去」的想像藍圖中，對於村莊面貌、文化歷史、組織結社等面向，再一次抹除與更新，進行新的詮釋及建設行動：一個以共同體組織為方法的全面性造村/造人/新生活運動。所以在實際的寫作策略上，本文一方面耙梳這個村莊的歷史與現況，也追蹤村莊人民所共同擁有的一些結社慣習，試圖去瞭解這些背景如何影響村民，村民在新的論述潮流中對現狀又有如何的理解。另一方面，本文也探討了策動未來村社區總體營造的行動理論，此一行動理論如何影響村民們某種對於永續的想像，並將此一想像化為實際的步驟且影響村莊中人與人之間的關係。

然而，未來村的建設行動卻不只是村莊內部的獨自行動。它還牽涉到與其他單位密切相關的另一個重要面向。即，這個努力適應潮流的村莊，是如何具體而微地表現出一般非都市型社區在這波社造風潮中的一個重要角色：社區成為國家與個人之間的轉換/中介平台。國家那端的觀點，除了藉由新的文化在地活動來建立新的國家認同，也藉由新的經濟在地活動以安頓人們的日常生活形態。社會運動那端，也是利用類似的方法，企圖達到另一種新的在地認同、另一種非異化的生活經驗，或者是平衡國家權力的議題串連。至於在地民眾那端，則往往希望能靈活地適應社會發展潮流、讓自己與外界接軌，也讓自己熟悉的文化、歷史有可能伸展的空間。這三種，或更多沒有在此列舉的可能例子裡，都顯示出台灣現在的國家—人民關係中，還需要有社區共同體的中介，藉由社區活動的舉辦/參與，達到各自的目的。簡言之，我們發現台灣非都市地區的民間社會基本上仍依賴地域性的人群結社關係，以村莊或傳統部落為單位，結合地方上固有/殘存的

人際組織，逐步擴大，為國家之內的地方團體進行相互連結，並協助地方上的人們適應大環境的變化。而這個特色，也使得社區共同體的建構，無可避免地混雜了國家、第三團體、以及地方組織的角力與痕跡。

但是，即便如此，社區共同體卻也不僅只是扮演達到某些目標的方法。正如我們在未來村案例中看到的，社區共同體本身亦建立起對於村民的意義，簡言之，在某些層面上，社區共同體本身也可以是社造的實踐目的。在此一共同體的建構過程中，逐漸解鍵的人際關係，不管是村莊內部彼此間，或者村民與村莊外的人們，有了再一次鍵結的理由。在個體對自身、社區對在地的細心經營下，不只是很多人的生命意義在團體的實踐中，再次被彰顯肯定，地方也在和其他單位的接觸中，開始相對主動並感到自信。村民們在對於流行於其他地方的主流事務/風潮有更好的掌控度，與其他人的關係更為密切了，對自身的關注也更為細緻。只是，我們同時可以看到的是，這些能力的成長，也伴隨著與村民其他人、未來村共同體與其他單位之間，彼此權力關係的頻繁與強化。



誌 謝

若說從未來村的田野參與開始算起，到論文書寫劃下句點這一天，這篇論文還真陪我走過好長一段過程。而論文裡外所指涉的時間一長，曾經相互依賴的人、曾經幫助過我的人，也就少不了。

第一個想要謝謝的是松根老師。他那充滿光和熱的感染力，他對實踐理想的看/做法，以及他對學生體貼的引領，深刻影響了我的生命軌跡。我想毫不誇張地說，沒有他，就不會有這篇論文。

口委李丁讚老師不論在課堂上、幾次的討論，以及論文提案/論文口試分享，總是準確地抓住了我思考的核心，大大地豐富了我在論文上可能的發展。也是口委的羅中峰老師，站在同樣社造/社會學人的立場，在理論和實務的平衡上，給了我很有啟發的建議。還有論文指導朱元鴻老師，不管我如何切換軸線進行大冒險，總是給我最自由的空間、更多相關思考的可能，並溫柔提醒那些不足的地方。此外，在研究所的訓練過程中，幾位所上的老師都在這篇論文相關的議題上，提供了很多的想法與建議，邱德亮老師、劉紀蕙老師、蔣永貞老師、陳奕麟老師課堂上的激盪以及對於一些作業的建議，都成為書寫這篇論文時，肥沃的思想資源。回頭看這篇論文，還是有許多不足的地方。只是，很可惜因為個人能力以及時間的限制，還是無法回應幾位老師諸多非常受用的建議。在形式上雖是這樣的結束，但更多還開放著的思考，將在我未來的生命實踐中，繼續開放書寫著。

還要謝謝的是當初一起參與未來村計畫的青發社成員，志銘、陳震、子培，學長姊，怡燕、子安，社會發展學會的前輩，當然還有池南村的村民們。與大夥互動而編織成的未來村實踐是我生命中非常愉快而美好的一段日子。後來論文書寫的那些時間，也謝謝你們的情義相挺，謝謝那些源源不絕的鼓勵、資料和想法。尤其是志銘和子安，你們有求必應的腦力激盪以及鼓舞真得很受用。池南山腳下平和國中實習時的老師、同事與學生們，也謝謝你們。此外，這段時間特別要謝謝振飛。你那些不知從哪裡來對我的信心、大把大把的耐心和體貼的陪伴，還有不管何時我知道總會存在的支援，都為我一次次嘗試不同探險提供了勇氣和力量。

交通大隊的研究所同學們是那麼風趣。我想，是和你們，景雯、意欣、濱口、俊希、宗翰、祖珍、欣宜、史獸，大家一起學習的日子，讓異常精實的學習課程，有了比較好的消化。學長們，哲良、杰穎、進益、敏原的仔細剖析，以及奎翰每一次的當頭棒喝和耐心聆聽，都對論文寫作那些困頓的時刻起了很大的作用。也

要謝謝璿璇和郁曄在精神和生活上很多的鼓勵。還有慧芳姐，那麼多事情要麻煩你，謝謝你給予的那麼多幫助。星聲社學長學弟們的交流則讓我部分地參與了另一種青春洋溢的大學生生活，為苦悶的研究生生涯開了另一個小小的出口。

當然還有我摯愛的朋友們。鴻華總是即時讓我分享，也分享予我情緒及生命中那麼多重要的時刻，好多時間是妳陪著熬過來的。和其原一起實習、拼研究所、拼論文的日子也相當令人懷念。映廷、雅方、雯祺和秉琦，你們永遠是那麼細緻、那麼瞭解，也擁有最好的默契。所謂一輩子的朋友就像這樣吧，很幸運有你們一起陪伴。也要謝謝 Cindy 和小矮人姊妹們溫暖的關心，志遠三不五時捎來的問候。最後，家銘也是特別要記上一筆的。謝謝你對於我那些莫名情緒的安撫和包容，永遠可以借到我要的資料、陪著實現天馬行空的突發奇想、總是第一個看完那些不知所云的草稿並細心寫下眉批。總歸一句，寫論文的這些日子好在有你。

論文寫作因為我固執彥扭的個性，不知怎麼也延續到了工作的時期。同事們用最深刻的人生經歷為我示範了不同的人生圖像。謝謝大部分同事們對於後進的提攜，謝謝長官的關心和鼓勵，謝謝大家在我學業上一些重要時刻所給予的方便。尤其是昱志和建智在工作及生活上諸多的幫忙、提點和經驗分享，還有和梓憶等人聊天的時光，都在在緩和了一個菜鳥在兼顧新工作和舊學業所承受的壓力。謝謝你們的大方和體貼。

最重要的，是要謝謝我的家人，爸爸、媽媽、哥哥、佳玲阿姨、阿寶阿姨、舅媽、曉雲...還有一直在心靈上、生活上照顧我的青蓉姊姊。你們是我這輩子最好的福報，永遠給我無條件的支持，給我最好的意見，還有那些從來沒有停過的愛。沒有這麼好的家人為我撐起那一片天空，我就無法毫無顧慮地向外伸展。

其實，曾經給予幫助的，當然不會只有以上這些人。更多朋友或許沒有那麼直接地顯現在論文或謝誌中，但他們還是以一種神秘的方式，和我相互依賴，也因此影響了我。或許文中一些小小的想法，甚至某個靈光一現的用詞，很可能就是這樣被寫下來的。謝謝你們。

從開始看別人的論文就想著自己的謝誌要怎麼寫。隨著時間過去，到真得寫下來，內容和之前想過的都不一樣。不過，倒是有一件事情和當初想的一模一樣，那就是，寫謝誌的感覺真得很好 XD

目 錄

中文摘要	i
誌謝	iv
第一章 序論	1
1.1 緣起	1
1.2 問題意識	3
1.3 文獻回顧	9
1.3.1 說不準的社區·總體·營造	9
1.3.1.1 社區	11
有機的歷史共同體	11
政治經濟學與規劃式建築	16
公民社會	21
1.3.1.2 總體	28
1.3.1.3 營造	30
造人運動	31
歷史	34
文化產業	37
1.3.2 理論關照	41
1.3.2.1 搞不定地方派系！	42
1.3.2.2 你要的是安全感，還是自由？	47
1.3.2.3 那一整片盛開的塑膠花海	52
1.3.2.4 小結	55
1.4 研究方法	56
1.4.1 田野觀察	56
1.4.2 關鍵行動者的深度訪談	57
1.4.3 論述分析	59
1.4.4 歷史文獻	59
第二章 未來村	61
2.1 田野場址簡介	61
2.1.1 池南村？未來村？	61
2.1.2 山、水、人	61
2.2 未來村的組織沿革	67
2.2.1 部落裡的年齡階級組織	68
2.2.2 七腳川事件及其後來	72
2.2.3 小結	79
2.3 文明福祉與社區總體營造	79

第三章 未來村的共同體實踐	89
3.1 寫在前面：是這樣開始的	89
3.2 大魯按再現：傳統公共空間	96
3.3 文·化的擬態：不同的秩序想像與身體實作	103
3.3.1 英文課	104
3.3.2 有夢最美，希望發展	107
3.3.2.1 關於生態	107
3.3.2.2 重新稼接的生態、觀光與經濟	111
3.3.2.3 小結	115
3.3.3 第三類接觸：村民的出征與村莊的訪客	115
3.4 影像營造：我看到我們	119
3.5 沈潛後的再出發	122
3.5.1 池南社區發展協會與七卡樹岸文化發展協會	124
3.5.2 兩次村長選舉：大家為什麼（不）選她？	129
3.5.3 原舞者的駐村	132
第四章 概念的共同體對話	138
4.1 內部關係	139
4.1.1 公共的想像	139
4.1.2 婦女	146
4.1.3 原漢之間	149
4.1.4 工作室的角色	154
4.1.5 小結：關於相互依賴	157
4.2 外部關係	160
4.2.1 國家與資本社會	161
4.2.2 內外之分	165
第五章 結論與展望	168
5.1 社區重生/死亡論述所展開的實踐版圖	168
5.1.1 國家	168
5.1.2 第三團體	171
5.1.3 村民	174
5.2 展望	176
5.2.1 另類造人？	176
5.2.2 逃城，另一種地方的想像	178
5.2.3 其他	179
參考文獻	181

第一章 序論

1.1 緣起

人類一生之中所有作為的意義，在於對其他的人類，是否也能產生相互對等的意義。換言之，不僅是要對活在當下的人有意義，也要對人類的未來發展、那一代接一代、未來世代的人也有意義，而這些就是屬於人類最基本彼此相互依賴存在的事實。

Norbert Elias，《當代臨終者的孤寂感》

「我們在這裡，走不了。這裡頭，有許多不情願。但如果，除了這些現實的無奈之外，把那個『即使可以走也不會走』的部分發揚光大，也許，可以為下一代留下除了變賣土地之外的機會…」這是未來村七卡樹岸文化發展協會在台灣健康社區六星計畫推動方案所寫下來的首頁文案。敘述者像是賣火柴的小女孩，點燃最後一根火柴，衷心許下願望，希望能有個什麼東西，能挽回村莊一點一滴的消逝。而如此的意象，即是促使我認識這個村莊的起點。

未來村，位於花蓮，太陽升起的太平洋左岸。最早迎接清晨的曙光，卻長久以來被山脈的另一方稱為後山。它一邊依著中央山脈，另一頭傍著美麗的湖泊。山上的林木資源曾經使得這塊土地成為日治時代非常重要的林場集散地，美麗的湖泊，也使得這裡曾是人潮擁擠的花蓮八大美景。雖然一旁的鯉魚潭，現在在假日時仍稀稀落落有一些遊客乘坐略嫌老舊的塑膠天鵝遊覽湖面風光，但是總體而言，幾乎沒有人會去注意到這個就在旁邊的村莊，它安靜地如同不曾存在。沿著台九甲，如果你不是把這條人車稀少的四線道路當作飆車與壓車的練習道路的話，很快就可以發現，這裡到處有：如影隨形的小黑蚊、惡名昭彰的檳榔樹、無人居住的空屋、插著「吉地出售」的雜草空地，以及已經「馬拉桑」¹的人們。不過，這也沒什麼稀奇的。在花東，人們早就對這樣的情境司空見慣，偶爾在沒有新聞的情況下，記者會來這兒拍攝「我要營養午餐費」的貧窮吶喊、隔代教養的家庭窘境，或是其他「來自底層」的社會事件，然後以類似這樣的話：「他們的聲音，政府聽到了嗎？」做結語，但村莊從來也沒有因為如此，而使得其邁向死亡的腳步稍有停歇。

1994年，行政院文化建設委員會（以下簡稱為文建會）主委申學庸女士在一場立法院教育委員會的施政報告中，正式提出「以文化建設推動社區總體營造」的計畫書。此後，在朝野各界紛紛響應之下，「社區總體營造」（以下簡稱為社造）儼然成為新一波社區潮的浪頭。這股社區熱浪，可以說是繽紛燦爛，令人目不暇

¹ 阿美族語，意思是喝醉酒。

給。原本各自盤據山頭的不同政府部門，紛紛提出了一連串相關的政策²。此外，企業界也來共襄盛舉：統一便利商店的「延續地方文化」、「改善社區生活」等計畫，房屋仲介、建築業者對於營造社區與概念建築開發的興趣，或是企業對社區活動的贊助...等也都成為社區潮的一股力量。媒體不斷推陳出新的各種社區/地方報導也成為一股不容忽視的推力。關於社區的人物、文化、地景、產業、美食或是活動的報導，除了讓原本從來沒有聽過彼此的人們感到相互熟悉與瞭解，也引發一股不可小覷的朝聖熱潮，進而在經濟上或情感上回饋了社區營造的熱情。這樣的操作也使得社區曝光逐漸成為社造實行方法上無法拒絕的重要部份。此外，1993年起，被視為社區工作第一線的文史工作室與各類的地方性社團如雨後春筍般冒出，幾乎每年都有超過 30 個地方文史工作室成立。它們或者參與了各種的地方文史調查，或更進一步直接參與社造的工作。加上社區學習與學校³、宗教團體⁴等資源，社區更多了好幾個宣傳與實踐的管道。或者，我們可以一點也不誇張地說，國家夾帶著大量資源興起了新一波的社區潮，而這波社區潮帶來的反饋能量，甚至在 2002 年把原本只是文建會主導的政策，更高地推向了「挑戰二〇〇八：國家發展重點計畫」的十大重點投資計畫之一。九〇年代的台灣成了社造風起雲湧的時代，全台灣籠罩在一片活潑潑的社區熱潮之中。

這股社區風也吹到了未來村。西元 2001 年，李松根老師在勞委會通過了一個「永續台灣希望就業工程」的補助款，可以提供村莊 24 個老人每人每月一萬多元的薪資，進行聚落更新的計畫。也就在那一年，一個很偶然的機會我加入了大學裡一個很特別的社團 - 青年社會發展學術服務社，我跟這個村莊的關係因此開始有了微妙的改變。我加入到了未來村的社區總體營造人文工程，隨著松根老師，用所學的理論，一起努力與一群人，實踐著社區夢⁵，參與一場所謂的「寧靜革命」，希望像是 Norbert Elias 所說過的，讓人都活得有意義。不管是活動的參與支援，或隨著老師南征北討參加會議與座談，還是吃飯打屁接觸不同的人，唇槍舌戰地討論某些想法，這些都讓我同時成為營造與被營造的一份子。當時也不算是做田野，只是有人吆喝了，人就出現，沒人吆喝，沒事也上去晃晃、鬆鬆筋骨。對於一個還未踏出社會的小朋友來說，所見所聞的社區世界，絢爛得不得了：我難忘地見證到，在社造的名義底下，國家相當程度地集結了好一群人、聚合了一些相關論述，而且印象最深刻的是，大量的熱情和希望在其中澎湃流動。時事

² 參與的單位實在是非常多，至少就經建會加以總合的「創造城鄉新風貌行動方案」，就包含了文建會的「公共場所視覺景觀環境美化計畫」、「輔導美化傳統建築空間計畫」；經濟部商業司的「形象商圈區域輔導計畫」；環保署的「生活環境總體改造計畫」；農委會的「建設富麗農漁村計畫」；內政部的「廣告物管理實施方案」、「推展社區發展工作措施」；內政部營建署的「城鄉景觀風貌改造運動實施計畫」。其他教育部、勞委會、警政署、原委會...等等不計其數的部門，也都推出了相關的合作計畫。

³ 社區大學的相繼成立、柑園國中案例，或甚至是近來雷厲風行的鄉土教育課程。

⁴ 台灣展望會、慈濟等等。

⁵ 例如跟池南村村民一起執行勞委會就業希望工程的『池南未來村計畫』、文建會的創意新點子輔導團隊、在學校和社區實踐影像營造、舉辦或參與許多場的社區相關實務/學術研討會等等。

推移，人們來來去去，案子執行又結束，再執行又再度結束，村莊慢慢有了不同於以往的一些改變……

1.2 問題意識

它們是維持生存的單位，不僅僅是因為通常在其轄域內，它們給人們提供了相對來說高度的人身保障，保護他們不受暴力侵害，或在患病和年老體弱時有所保障；而且還因為，藉助於這種連續的傳統，我們一群體的這種成員資格給成員個人提供了除去實際的肉體生存之外的另一種維持生存的可能性，一種把生命留存在連綿不斷的世代連續鏈的記憶中的可能性。

Norbert Elias，〈個體的社會〉

未來村活著存在，是不容置疑的。至少，你還看到得有一些人在這塊土地上吃喝拉撒、在這裡活動、而且在這裡有著共同居住的人們所擁有的微妙人際情感糾葛。還是當你查看政府的官方文件，你會看得到，它仍屬於政府行政體系的一環。作為鄉鎮縣市内最基層的編制，除了村里幹事的例行巡視，每四年還有一次的村長選舉。那麼，那種宣稱這個村莊正在瀕臨死亡的動物性感傷到底是怎麼一回事？我們如何看見這個村莊的死亡？或者，我們將這個問題有效地更為聚焦，把它放到社造的脈絡底下，把發問改成：當社造介入到這個村莊的同時，宣稱村莊「需要」社造來拯救其瀕臨死亡的命運，它是如何認識這個村莊？同時，當它認為新的營造方式將讓村莊浴火重生，這個新的村莊有什麼樣的特色，又如何跟舊的有所不同？

我認為這個問題的關鍵可以從 community 這個詞彙裡所蘊含「社區/共同體」兩個區分開來但卻相關連的意涵來延伸討論。如果我們下功夫去考察「社區/共同體」一詞在台灣發展的歷史，會發現整個脈絡出現過幾個有趣的轉折，這個我們在後面會繼續討論。不過當社造提出時，人們對於「社區/共同體」確實已經有相對固定的看法，且大多偏向「社區」的解釋。根據教育部的《重編國語辭典修訂本》⁶，「社區」這個條目的解釋是：「一些人以自由結合的方式所居住的特定區域。此範圍內的每一分子，皆可共享區域內所有的服務與利益」。這樣的解釋基本上因循著過去「社區發展」與「地方自治」政策下對社區的最低共識。無疑地，「居住」仍是「社區」思考的中心。那麼，對人們來說相對新穎的「共同體」呢？同樣是教育部的《重編國語辭典修訂本》，「共同體」的定義是「人們在共同的條件、目標下所結成的組織團體」。換言之，相較於對社區的解釋，共同體明顯自由許多，幾乎將所有的組織團體都牽涉進來了。

⁶ 這裡所引用的是網路版，於八十三年修訂完成，八十六年六月出版。

社造推行之初，政府單位在能力範圍內對「社區」這個詞彙做了相當明確的定義，並且在更多發言的機會中不斷地補充說明。如此努力無非是希望區隔舊式的「社區」用法，為已經陳舊的「社區」翻出新意，並開拓出另一波社區能量。一系列的區隔當中，一個非常重要的轉變即是在新的「社區」意涵中，大量借用「共同體」可以開拓出的想像空間。於是，我們可以看到，「生命共同體」、「命運共同體」、「社區共同體」幾乎以同義詞在很多演講中相互置換。事實上，社造總舵手陳其南主委早就敏感到這兩個詞彙的曖昧之處，他說：

「我們常把『社區』和『共同體』兩個用語並列，而有『社區共同體』的說法。這是一個很有意思的現象，因為『社區』和『共同體』都是從英文的 community 一字翻譯過來的…同樣一個觀念在中文的理解變成了強調其空間意義的『社區』，而在日文『共同體』中則顯示其集體性和社會性的一面」。

並且，陳主委在文中強調在社造論述中使用社區共同體並非出自偶然，而是刻意挑選。他認為，台日這兩種翻譯詞彙的落差，「呈現出台灣人社會意識之缺乏」，而社會共同體意識的缺乏，就是造就當今國家體制發展的停滯不前的主要原因。也就是說，社造所要改革的標的不是別的，主要是人民的集體性格：「就是因為我們的社區社會欠缺此種共同體性格，所以才需要推動『社區共同體』意識的重建運動」（陳其南，1998b：30）。

然而，「社區/共同體」卻是一組自相矛盾的字彙：它所指涉的意象，在社造論述中既是地域化的，也是去地域化的。這樣的矛盾放諸社造的很多層面都可以看到，例如說，當社造宣稱，它希望營造同處於一個「地方」的人們具有基於「契約」概念的公民意識。或者更明顯的例子是，以未來村作為一個非都市型社造案例來說，做為非都市的村莊居民，我們常常看到的是，除了不甚成功的職業分工，人群的結社方式仍以鬆散的「部族/家族/庄頭」，或是恩庇伺從式的「地方派系」，或是因各種消費圈、宗教圈、市場圈為主的社群關係。眾所皆知的是，這也正是社造所不滿意而想革新的（初級）社群意識。希望將一種以地方、血緣或政治酬庸為主的小團體意識，轉換成以契約或民主為主的現代公民意識。但是，令人大惑不解的是，社造所鼓勵的精神，卻不是如同中產階級在都市中較熟悉的，以國家公民的個體身份在各種社團組織中自由進出。而是鼓勵以充滿地域性的方式來組織人民，希望他們認同某個地方，以某某社區的人自豪。這不禁讓人想問，在什麼樣的思考邏輯下會宣告舊的地方關係必須被置換成新的地方意識？為什麼是這種「地方」味這麼重的公民意識？為什麼社會倫理重建的行動領域，被界定在社區這樣的尺度與範疇之中？又，社區/共同體跟國家之間的關係，只能站在剷除過往的傳統人際關係，而著眼於現代公民的民主模式嗎？簡而言之，為什麼是一種需要透過地方共同體意識而成就的國家公民意識？是否那所謂只有地域性格（社區），而無集體性特色（共同體）的地方基層組織，即是國家邁向現代

公民社會時，被判定為逐漸死亡而需要重新營造的重要原因之一？

讓我們再回到陳主委的論述：一個充滿「地域感的社區」，加上「有集體性格的共同體」，再加上政策經費幾乎都由政府來補助推行。或許在某些視野底下，這樣的「社區/共同體」也不是那麼矛盾的，例如把它想成：這是民族/主權國家建立過程中的重要一環，一切的一切似乎就顯得非常合理了。這也相當符合一種我們幾乎以直覺就可以脫口而出的（危險）圖像：像法西斯納粹一樣，以高同質性的某個評判標準（尤其是血統或地緣）為方法來篩選的共同體，一種我們習慣稱之為威權或是集權主義的那種屬於右派的共同體原型。然而，我卻認為，只是將整個社造的施行目的與效果推向虛無飄渺的「國家」、「本土認同」，或是訴諸國家領導人的個人意志，並就此打住，就會無法理解，為什麼更多與這類右派的理論針鋒相對的論述，在社造裡都沒有缺席。也就無從來理解為什麼那麼多以左派自居的人士，對社造寄予「草根民主」、「公民力量」、「第三勢力」等在政治光譜中仍帶點左派色彩的厚望。不管這些左派人士談論「公民」，或者是「共同體」等主題時，是如同墨菲（Chantal Mouffe）所判斷的：「這無疑是階級政治學的危機所造成的。同時，它表明一種意識正在增長，即需要一種新的身份認同形式並通過這種認同來組織力量為民主的激進化做鬥爭」（Mouffe，2001：79），或者有其他更多可能的理由，我們都可以確定，對於社造論述中的共同體現象，我們似乎應該有更細緻開放的視野。

事實上，對於共同體的討論在西方思想史上已經有非常複雜的討論。雷蒙·威廉士（Raymond Williams）曾在《關鍵詞：文化與社會的詞彙》⁷一書中勾勒出 community 一詞的複雜用法，他說：

Community 這個英文字，自從十四世紀以來就存在，最接近的字源為組法文字 comunité，拉丁文 communitatem 一意指具有關係與情感所組成的共同體。可追溯的最早字源為拉丁文 communis，意指普遍共同。……從十九世紀開始，這種「立即性」（immediacy）或「區域性」（locality）的意涵，在規模較大而複雜的工業社會裡，被強有力地突顯出來。……以下兩種對比在十九世紀，日益明顯：（一）更直接的、更完整的、因而更具有意義的社群關係。（二）更具形式的、更抽象的、更功能性的國家關係或是具現代意涵的社會關係。這種對比，是在 1887 年由 Tönnies 歸類為「共同體」（Gemeinschaft）與「社會」（Gesellschaft）的對比。……「社群政治」（community politics）不僅是不同於「國家政治」（national politics），而且不同於形式上的地方政治（local politics）；「社群政治」通常包含了各種不同的直接行動、直接的地方組織，「直接與人民工作」（working directly with people）。因此，它是不同於「社群服務」（“service to the community”）。「社群服務」是

⁷ 中譯基本上參照劉建基在 2003 年由巨流出版社所做出的翻譯，頁 61-62，但由筆者對照英文版本做了部分修改。另外，黑體字為筆者自行標示。

具有較古老的「自願服務」意涵，用來輔助官方所提供的有給服務之不足。

Community 的複雜性是與原本在歷史發展的過程中所區分出來的這兩股思潮傾向之間的複雜互動有關：一方面，它具有「直接、共同關懷」的意涵；另一方面，它意指已經具體化了的各種不同形式的共同組織，當這些組織可能有或沒有充分表現出上述的關懷。Community 可能是充滿情感、具有說服力的字，用來描述一組現存的關係，或者，同樣是充滿情感並具說服力的另一組關係。

除了這個字詞本身所牽涉到身份認同、情感、共同組織等複雜的意義，「共同體」還牽涉到了思想史上許多複雜的討論。根據根據蕭高彥的考察，西方思想史上的共同體討論可說是淵遠留長。從古典政治哲學中柏拉圖與亞里斯多德對好的城邦共同體的討論，到霍布斯拋棄目的論而改以規則的探討，從城邦轉向國家共同體的建構，企圖將更多個人更平等地含括到政治共同體當中。接著，市民社會的討論也出現了，大略分為從社會分工、公共領域與市場經濟三個樣態來討論。這些討論始於洛克而集大成於黑格爾。尤其黑格爾分析市民社會所帶來的異化現象更開啟了後人更多更豐富的討論。到十九世紀中葉以後，市民社會特殊性產生了進一步普遍化的情形，像是馬克斯將無產階級提升到普遍階級、自由主義傳統，或甚至是集權主義都從這裡吸取大量的靈感。往後細數，我們仍熟悉的民族主義或者是當代的自由主義、社群主義等等也都透過對共同體思想的重新思考重構，期待找出更加符合現實的理論思想（蕭高彥，1996）。此外，當代各種牽涉到認同政治的討論，例如安德森⁸，或者其他更多對於新政治共同體形式的基進討論，如儂曦⁹、布朗肖¹⁰等等，更是不勝枚舉。在還沒有詳細討論這些文本之前，這些歸納至少已經讓我們看到，共同體理論的光譜可以說是極為寬廣的。這樣的情形，也發生在大量援引西方（共同體）理論的社造論述中。別的不提，光是社造一方面被視為 80 年代社會運動的接班人，卻另一方面被看做民族國家本土運動的先鋒，就可以看到其內涵的歧異。相對於前一階段的「社區發展」政策只是素樸地本於聯合國的思想/技術指導，並融合三民主義的地方自治與中國地方傳統，社造中對於社區的理解與操作其實是非常的五花八門。一則因為社造強調由下而上的多元民主精神，再則因為社區被賦予新的詮釋，加入了誘人的共同體意涵¹¹而引起更多的共鳴，一下子民間各界的響應與詮釋紛紛出籠。這樣的情形，不僅發生在從不同學術領域來進行論述的計畫執行者，也發生在承辦人、營造者，與被營造者之間。

僅在字詞上我們就遭遇到牽涉如此複雜的討論，那麼，關於村莊呢？我們現

⁸ 《想像共同體》

⁹ 《解構共同體》

¹⁰ 《The unavowable community》

¹¹ 別的不提，光是「直接與人民工作」就是不論以左派或右派，甚至在台灣的情形，不分藍綠紅、不分官方或民間，跟「人民當頭家」一樣，都是足以令人血脈噴張的政治正確聯想了。

在看到的村莊以什麼樣的社區/共同體形式存在呢？村莊的歷史也是一波三折。未來村¹²人口結構以阿美族人居多，也住有少數的漢人。阿美族人在這裡居住的歷史至少可追溯到清治時代以前。阿美族雖是母系社會，但在公共事務上卻以部落的男性年齡階級制度維持其社會組織的運作。日治時代在理番及其他現代化政策底下，小家庭開始形成，但長老仍有一定的社會地位，對內對外都有其影響力。戰後國民政府時期因地方自治及社區發展政策，整個行政體系有了不同於以往的大幅度變動。政府將部落改為村里，地方長老也漸為可以適應新時代的新式村里長所取代。加上經濟、社會制度的轉換，傳統維繫人群的遊戲規則與社會組織已經無法實質存在。像是伊里亞斯形容的，部落作為一個生存單位已經不復存在。當部族逐漸融入國家時，過往以部族為單位所維繫的功能也都為國家所強勢整併，現在的村莊社區不僅無法提供人們人身保障，也無法作為共同抵禦外面世界的單位。此外，伴隨著國家對部落的整合收編，這個部族的文化、歷史、過往所依賴的價值與尊容感也都一併消逝。我們甚至可以說，對部落來說，「這就等於是一種集體死亡」、「一種世代連續鏈的終結」（Elias，2003：260）。然而村莊仍舊是存在，只是在某些層面上，某些村莊人的部分生命價值忽然失去了意義了。就像我們一開始所提的，現在的村莊還是有人跟人之間的愛恨情仇，他們還是以某些方式「共同」在新時代中求生存。

這就是我們現在看到的村莊，一個殘留著部族或是日治時代的習慣和價值觀，並且也漸漸融入了地方自治及社區發展加諸的烙印，多重人群的組織規則同時實行，卻絕對不是那麼適應良好¹³的一個村莊。在此前提之下，重新讓社區組織在地方人們的生活中扮演某種角色，並以此連結起地方人，似乎成為地方是否良好存在的一種指標。然而，這即是我們在未來村看到的抵抗社區死亡的共同體議題嗎？

所以，在這篇論文中，我們將如何加入「社區/共同體」的視野來觀察這場介入到村莊中的社造運動，以更多「共同體」所可能帶出的意涵來補充當今「社區」在台灣所包含的，相對僵固而不那麼令人那麼滿意的視野呢？首先，村莊本來就不只是一個真空客觀的物體，等待憑藉著理想或是利益打算的不管是什麼人來改變。村莊有它的歷史、它的習慣，和它必須面對的更多在社造介入之外、正在進行的環境因素。針對這些，村莊的人們都必須予以回應，以他們能夠或者願意做到的方式。試想，政治當權者試圖介入地方基層在歷史上並非頭一遭，況且，如同我們剛剛探討到的，關於村莊的種種巨變不過是這兩三代人之間的事情，留下的痕跡都仍舊鮮明。對我來說，想要觀察這個村莊以及村民們實際的實踐狀

¹² 國家行政劃分下的「池南村」原漢比例相當，以 96 年 2 月花蓮縣壽豐鄉戶政事務所的統計資料來說，人口各為 460 人（原）與 542 人（漢）。但是這邊指的是「未來村」，並不是只整個「池南村」，關於兩者的差異，第二章將會有較為詳細的交代。

¹³ 關於「適應良好與否」這樣的說法，除了作為一種論述介入村莊前的佈局與宣稱，其背後也有一些「客觀依據」的標準，這在第二章也會有更詳細的討論。

況，並無法脫離他們所經歷過的歷史情境。所以歷史的層面將不會在這篇論文中缺席。不過，帶著歷史的關懷，我想研究還是會回到村莊的社造田野來做為起點。伴隨著社造論述中不管是感傷性說詞還是思考性分析，總會有一些實際的操作來介入並期待社區有著某種理想的改變。於是，觀察村莊的改變的同時，相關的論述以及實際的介入，將會是我們思考的重點。換言之，是要從可見的「說」與「做」試著去推測並回答，為什麼村莊需要社區總體營造？村莊在這場運動中，改變了什麼？造成什麼樣的變化？

我們都知道，不管社造運動員帶著哪一些圖像與工具，也不管社會的環境模具如何堅強難以撼動，一個社區要動起來，仍必須依賴生活在那兒的人們的回應與詮釋。然而，這些改變卻不見得是村民可以明白指出的。確切地說，雖然村民在某些地方的確因為社造的介入而有所改變，但是，言談之間，他們對社造的詮釋卻往往很簡單¹⁴，或甚至大量複誦了社造界中流行的說詞¹⁵。所以，如果把研究限制在尋求社造對於村民個人所滿足的意義，那麼，就會像筆者一開始擬定方向下田野找答案時，不斷面臨鬼打牆的困境¹⁶。不過，即便如此，我們仍可以從其他更多線索來推測出村民一些言語之外的詮釋。我認為，這些村民對於社造的想像，基本上是使得他們願意繼續支持社造，並對村莊未來可能變得更美好寄予相當熱情的重要原因。

此外，就如同大部分流傳於社造界的論述，社造總是有目的而為。但社造所企圖要解決的，從來不會只是個人情感或意義的問題，它所指向的往往是更多看似抽象卻實際影響人們的政治¹⁷、社會¹⁸、文化¹⁹或環境²⁰等議題。那麼，在未來村的社造實踐中，是不是也看到了這些議題所期待的改變，或者說，改變的可能？這是我另外要問的問題。所有的變動與不變動，總不會全盤像是計畫那樣的順利，或許岔開一些，跟我們所想的不太一樣，尤其社造不過是環境中影響社區的眾多變數之一，所以，觀察一個村莊的改變，很難不把這些其它的因素也考慮進去。簡而言之，像是 Bourdieu 說過的：「只有當我們說社會行動者是決定自身的時候，我們才可以同時說社會行動者是被決定的」（Bourdieu & Wacquant, 2004：181）。進入到未來村村莊的實際田野經驗，去看村莊如何成為今天的樣子，村民在這個過程中烙下了哪些慣習，而又怎麼帶著這些慣習來面對他們現在所遭遇到的想改變村莊的社造運動及其他的大環境因素，檢視村莊居民如何改變他們的人際網絡以共同面對環境的改變。這樣的人際網絡，或是說社區/共同體關係又

¹⁴ 例如，社造的影響就是給失業的人一個暫時的工作機會，一個月多了一萬多元薪資。

¹⁵ 都是一些上社區研習課聽到的說詞，例如保存傳統、由下而上人民當家、平衡城鄉經濟發展等等。這，也算是社造的成果之一吧。。。

¹⁶ 感謝松根老師和我反覆論戰了一個下午，讓我看到這個盲點。

¹⁷ 例如，「真正的」民主體制。

¹⁸ 例如，人際關係疏離，城鄉流動的問題。

¹⁹ 例如，多元、常民、少數等文化的展現。

²⁰ 例如，以「開發」為唯一取向卻漠視其他問題的主流思考。

意味著什麼，這些變與不變是否即意謂著村莊的復活，又如何解釋，將會是這篇論文主要的思考方向與可能的貢獻。

總體而言，這篇論文的基本關懷會圍繞在下列幾個問題：

首先，我想從未來村的田野及它的歷史出發，去觀察社造運動如何在宣稱其死亡的同時介入？村莊死亡如何界定？轉換又如何發生？而在什麼樣程度上的改變，我們稱之為一個再度復活的「社區/共同體」總體營造？

再者，由歷史與社群組構²¹（figuration）的角度以及村民的感受來探討這個藉由村民所實踐出來的社區/共同體承載了什麼樣的想像，有什麼樣的特色，以及歷史意義。這樣一個社區/共同體如何跟國內社造圈裡其他對社區/共同體的論述，包括有機的歷史共同體、政治經濟學與規劃式建築、公民社會等三大類別來對話。畢竟，這些理論，或多或少也成為未來村社區/共同體實踐時所借用或者借鏡的參考。

最後，我想探討一些相關理論，包括地方派系與第三領域、個人與社群、農曦等人對於同質共同體的解構等理論性概念作為對話的對象，藉由它們來為我所看到的未來村社區/共同體擺放位置，並襯托出它的特色。



1.3 文獻回顧

1.3.1 說不準的社區·總體·營造

「社區」就是人們公共生活的領域，從我們走出家門開始算，樓梯間、道路、市場、學校、公園及運動場等，凡與我們生活、休閒、娛樂和工作息息相關的地方，都是我們的社區。

「總體」則是整體、全方位的意思，也就是要能滿足社區生活各方面的基本需求。

「營造」含有經營、創造的涵義，社區工作應發揮創意，建立自己的社區文化特色。

1998年《文化白皮書》

「社區—總體—營造」不過由三個詞、六個字組成，但當初這組詞彙被提出

²¹ 組構關係(figuration)為德國社會學家 Norbert Elias 在二十世紀後期自創的名詞，學者李松根將此種稱之為「組構關係」，而陳其南教授則將此關係狀態翻譯成「樣態」。這個名詞用來解釋各種人與人之間，在彼此依賴與競爭的人際鏈結中，一起形成的各樣組織。

時，卻被寄予相當的厚望：它「代表一種思想模式的轉變，是在進行一場寧靜革命，從營造一個新的人開始，進而營造一個新的社會、新的國家」(陳其南，1998a：6)。也是因為它號稱代表了一種新的思維模式，所以政策推行時，政府賣力賦予這幾個並不新穎的舊名詞新的詮釋。無疑地，新詮釋的確引起了很多共鳴，因而造成一股社區的旋風。但是，這個共鳴卻不只來自於政治人物或是國家政府單位的重視，更因為政府在對於「社區—總體—營造」傾向訴諸「由下而上」、「多元發展」、「百花齊放」，而給各界更多想像的空間，使得這幾個詞彙豐富而模糊的意涵並不如引文看到的那麼簡單。

廣泛地閱讀了國內社造圈裡頭的相關論述，本文傾向這樣認定：社造中不同的行動者對於「社區—總體—營造」並不享有共同的意義，至少在我們接下來的考察就可以發現，不同人所描繪的「社區/共同體」有多大的差異。如果說這些行動者對「社區—總體—營造」有所共識的話，那也只是意味著，他們將這個擁有高度模糊及可塑性的詞彙，當作得以運用的象徵符號。社造作為一個多元模糊的象徵符號，正好提供了填空的多種可能。但是，這樣的填空並不只是在文字上競逐，社造本身帶有濃厚的論述實踐的色彩，幾乎所有的論述，不管是批判或展望，都代表了一套指導的行動原則，都試圖涉入營造的過程與人際關係。況且，社造名目下所夾帶的豐沛資源，也確實讓這些理想有了實踐的場域。總體而言，出自不同思想旨趣的概念或詞彙在社造界裡頭不只是和平共處，而且還常常相互流用。不僅在思想史上，鮮少有人試圖為這些思想詳細追究並加以分類，在實踐上，每個社區也幾乎都是大雜燴地交錯使用。有時候在一場社造的交流或培訓課程以後，腦筋會不自主閃過這樣的念頭：不分青紅皂白地使用這些思想上南轅北轍的詞彙，及其想法所衍伸的實踐原則，到底會營造出什麼樣的科學怪人共同體？或者，一股腦兒把社造流行的方法和詞彙都往社區裡堆砌，就算是「做社造」了嗎？

一個新的文化現象在生產的過程中，需要在論述/認知、社會結構、物質環境等多方面有所變動、調整和準備，才有可能被廣為接受。而此一接受的過程，大概也就是知識累積和意義競逐的過程。我們所關注的社造，不僅因為它的新穎與開放，更因為他跟滿天飛的多樣論述緊密結合，所以把論述作為觀察的切入點之一，將可以部分重現社造的面貌。以下我將分別回顧「社區」、「總體」、「營造」三個字詞在社造論述裡的定義，其中「社區」一詞最為複雜。社區的定義呈顯各家理論對於人際關係連結的不同理想，因而幾乎決定了他們社區/共同體實踐的不同路徑。在廣泛閱讀了一些社造中重要論述者²²的著作及講稿後，約略對於現存的一些主流文獻作了以下幾項分類²³：「有機的歷史共同體」、「政治經濟或規劃

²² 重要論述者這裡指的是，這些人常常擔任相關單位的顧問、經費的審核人員、研討講習場所的教師、社區輔導員、或者是社區居民諮詢的對象，他們的說法在社造裡頭不管是在政府或民間的刊物裡頭往往被廣為引用。

²³關於分類，為了避免誤解，筆者想先強調，這裡所做的分類，並非意味著某個作者或是某篇作

式建築」、「公民社會」、「文明福祉」。除去未來村所採行的「文明福祉」途徑將會在討論未來村案例時予以介紹，先將其他幾個對社區/共同體解釋的類型，做一簡單的介紹。而「營造」這一部份，除了對「營造」這個概念作簡單的探討，文中也將會介紹社造中三個重要的方法取向：「造人工程」、「歷史」與「文化產業」。這些方法普遍存在於台灣各個進行社造的社區實踐中，儘管使用這些方法的社區團隊很可能有著南轅北轍的營造理想。這些分類與耙梳會是重要的，因為這些論述都是未來村進行社造時所熟悉的，當時未來村也吸收、轉化或是排除了部分的想/作法。此外，當我們對介入社區的這些說詞與理論依歸有了非「和稀泥」的瞭解時，這些論述就可以提供我們一個發問的視野。而且這種比較清晰的理解，也將有助於論文後半部對未來村案例的定位及分析討論。

1.3.1.1 社區

有機的歷史共同體

首先，這一類的說法對於社區的想像是根基於人們在地緣上共同生活的親近性：「所謂社區可以說是我們人類為了生存，而經營展開的所有空間」。此外，這種「曾經具有統合機能機構的小宇宙」有著很重要的貢獻：它承載了人們的智慧與寶貴的資源，換句話說，「我們的文化、文明的存在，乃是以各『社區』各自所培育的歷史為地基」。也是因為這些文化、文明與智慧，有著其獨一無二的發展脈絡，於是我們可以說，「社區，乃是各自有其固有歷史的人類生活空間」。更簡單地說，「社區乃歷史即個性」（宮崎清，1996：28）。在這組定義裡可以發現，它大致上是訴諸於情感的連結：社區在這裡被想像成一個因地利而生的最基本共同生活單位，一個有著共同歷史記憶、有著共同的利害關係的故鄉/家園。文建會會長官就曾以一句話清晰地表達了這個想法：「為了美好生活而努力的歷史共同體」。

這種帶著鄉愁式對地方的想像，強烈地暗示了一種特屬於我們的美好種種。社區如同家一般溫馨，人們在這裡可以簇擁取暖、相互依靠。這種共同體的親密是不言而喻、自然形成的，它不需爭辯更無須經由共識來產生，彷彿在開天闢地之際，它就貼心安詳地存在在那兒了。祖先留給我們的「社區之華」是取之不盡用之不竭的寶貴資源。對內而言，它理所當然地和諧同質，對外來說，也無可置疑地顯得區隔獨特。而這個社區想像「所欲對抗的是，以工業化、現代化的模範

品「純粹」屬於那一類。因為這些說法身處於同一個論述氛圍裡，某些名詞或概念的互相流用極為頻繁。更常見的是，出自於同一作者的文章中可能有不同類型的引用，歸於同一類的作者在不同地方也不見得有一致的看法。所以，這裡所做的分類只是意圖找出使用社區概念的觀念類型，去點出這些類型之間的異同之處。當然，當筆者大量引用某些作者的概念作為某類型的代表，是出自於筆者在閱讀中，的確認為在這些作品中，這位作者的論述整體而言確實是有這類型的傾向。

國家為標準，一成不變挪用的地域開發模式。因為所有的地域社會接必須從各自傳統的技術上培養新技術」。希望「確實瞄準掌握每個『社區』各自傳承而來的文化生活與人類智慧」，「亟欲訴求在工業化帶來今日豐富的物質文明中」，「以『人心之華』作為生活文化磐石的型態而謀求共存共榮」（宮崎清，1996：31- 40）。於是，「『地方』乃成為文化與浪漫的發源地，因而憑添了無限的想像空間」（黃世輝，2003：122）。我們可以說，一種面對龐大的現代化浪潮，急切希望找回即將消失的美麗共同體的意念，濃濃地遍佈了宮崎先生幾乎所有的文章。這些文章明顯承襲了十九世紀德國社會學家杜尼斯（F. Tönnies）於 1887 年所區分出的社區（Gemeinschaft/ Community）與社會（Gesellschaft/ Society）：將社區視為具有根源、道德一致、情感親密及友誼連結的初級生命共同體。成員以生存、生活和生涯發展為目標，以友誼、互助和感情為特性，對團體有自然濃厚的認同感。與此相異的是社會，他們沒有共同的根源，講求個人主義、以利益相結合，以契約當保鑣，其特性是功利、權謀和私利的功能性次級社會關係。

在我看來，這段論述存在這無法解決的悖論：如果這種有機的共同體是基於人們在歷史與生活的共同擁有而自然生成的，那麼，何需要營造？又，如果這個共同體需要人們以現今所沒有的特殊眼光來找回，那麼，這個特殊的眼光所依循的標準，從何而來？反正，不論如何，這段文字早就足以清楚表明，已經沒有什麼自然而然的共同體了。就算「曾經」有過那樣的共同體，也已經失落了，對現在的我們而言，要嘛，需要共同營造，要嘛，需要共同找尋，而這兩者都是刻意而為的人造加工。況且，除非先行假設了一個特殊的情境使得共同體成員擁有共同排除他異的標準，否則，我實在很難想像有什麼樣自然形成的共同體可以被忽略它的內部歧異而呈顯一個共同的面容。

循著以上的疑惑，我想進一步用一個問題來檢視這種對社區共同體的想像：如果我們現在無法，那麼，我們需要修練出什麼樣的體會與認知，才能尋回，或再度看見「我們屬於一個自然生成的共同體」這樣的「事實」？

當我們繼續往下看，會發現這些定義仍顯得鬆散，符合這個條件的單位俯拾即是。從規模來看，小至家庭，大至「整個宇宙」都可以是社區的一種。從功能來看，傳統祭祀圈、消費圈、機關單位、各式社團也都可以是。宮崎先生在定義上給得這樣寬鬆，但在一整本提供給「一衣帶水的貴國台灣」作參考的造町案例裡，看得出來大致上還是都以官方的村里縣為單位居多。這些想法很快地被我們的政府單位吸收，成為官方社造政策論述的主流。更尤甚者，情感的部分往往更被強調了。我們看看當時極力讚賞這個想法的主政者李登輝總統的說法：

「具有相同價值體的人們共同組成社區，他們的同質性更高、生活很親密、彼此守望相助疾病相扶持，而且同舟共濟，每個份子都是生於斯、長於斯，每個

家庭都是彼此合作，他們關心社區發展也維護個人利益，由社區推展到國家再到全世界。」(李登輝，1993)

不只是鄉愁地感嘆伴隨現代化直逼而來的「社區崩壞」，李登輝更進一步地強調了步伐一致的同質共同體。他強烈地暗示了一個因同質而共同的社區，成員理所當然地異口同聲，有著相同的價值觀。此外，以家庭為生活單位而共組的社區，在日常生活層面相互扶持，然後層層往外擴及國家甚至全世界的同心圓圖像，表現出一種因生活/地域的親近性而連接起來的社區圖像。這樣傳統的觀點，似乎與中國自古以來以家族或地域為構連方式的人際關係看法有著非常神似的地方，迥然不同於他所宣稱的「民主」式人際網絡，例如藉由對民主體制或是公民社會的認同來凝結人們。不過，李登輝在更加延伸的其他說明裡，還是在緬懷失落的共同體之餘，將這種親密的人群關係結合原本有的村里及社區發展制度，連接上社會國家，將之發展為國家政治動員的基本單位。他說：

「我們在經濟發展和民主政治確立之後，接下來要做的就是社會重建的工作，也就是從基層社會開始，建立一個秩序井然的民主化社會。讓社區居民能夠自動來管理社區內各項事務。而要構成一個對成員具有約束力的社會，居民本身更要具備相當強的社區成員意識和社區共同體意識。我們整個國家的每一個成員，都應該有生命共同體的意識。這個觀念在社區層次也是一樣，每一個社區都是一個生活共同體，生命共同體。因此，重要的是，如何去喚醒，去培養鄰里居民的社區意識和共同體意識。」(李登輝，1994，轉引自黃順星，2000：32)

「『社區意識』就是『生命共同體』的意識。既然是意識的問題、認同的問題、觀念的問題，就要從文化做起，就要透過各種文化活動，提供機會使每一個社區的民眾，共同參加，慢慢培養共識、培養認同，進一步組織化，積極建設美化自己的社區，反過來提升社區文化的品質和水準。」(李登輝，1995：192)

社區很明顯地被置於國家/社會建設的基本環節，成了與國家不可分歧的絕對性起點，並以此建立起彼此間自在關連的可能性。社區在這種情形下也就成為一個藉由文化活動來培養彼此認同以利國家進行組織的基礎：「從地方社區再造整體社會國家」(文化環境基金會，1999：25)。因此，這個社區/共同體的營造重點當然離不開所謂的「共同體意識」。共同體在這樣的關懷底下，絕對不可能只是一個真正的、自然的文化共同體，而是必須讓所有的共同體成員都政治正確地「意識到」他們屬於同一共同體的事實。而且，我認為把國家和社區關連起來，便可以解開這個套套邏輯²⁴的謎底。因為對這類論述者來說，再清楚不過：一切都是為了成就更高層級的國家共同體。國家作為一個至高點，並以國家利益為依

²⁴ 也就是：我們之所以隸屬同一共同體是因為我們有共同的歷史文化；我們之所以可以產生共同的歷史文化是因為我們共同生活，歸屬於同一個共同體。

歸所訂定的標準，即是串起社區共同體的軸線。

如此的邏輯並不難理解，他們先假設了一個應該因生活而理所當然存在的歷史共同體，然後從這一個假設推斷出這個共同體的親密與獨一無二。但是因為某些原因，這個共同體卻正在瓦解，只剩下瑣碎的片段。而且更重要的是，這些小共同體的失落使得國家社會的團結頓失依據：「舊社區解組而新社區仍未成形，造成國家社會缺乏內聚力，而非一具體的有堅強生命力的共同體」（申學庸，1993），所以，讓預設的社區共同體成員意識到這件事情，並一同去尋找/喚醒此一失落的共同體，成為此一社造類型的終極目標：「我們要努力建立一個全體認同的社會，建立一個『生命共同體』的共識」（李登輝，1994）。

總而言之，在這樣的診斷之下，國家必須喚醒鄰里居民的社區/共同體意識。而這個意識除了「我們同在一起」的認同情感以外，另一關鍵的要素似乎就是之前討論過的「相同價值體」。如此一來，社會/國家即可對成員有約束力，社會/國家即可以井然有序，層層結構上來的「國家生命共同體」國家認同也就可以大功告成。而這樣的論調卻沒有在李登輝下台後結束。甚至後來上台的政治人物推行相關政策時，主要的說法皆是如此，一直延續到陳水扁政權。尤其後者面對（潛在）分裂的國家狀態，伴隨著一種重新結構的企圖，希望利用共同參與和土地認同的記憶重建，重新界定國家人民的身份，不僅將社造視為一個公民重新歸化的造人過程，更希望藉由這個過程謀合出一個全台一體的國家共同體。他在 2004 年的 520 就職演說中，就曾說過類似如此邏輯的論點：

「第二波的民主工程，重點在於公民社會的建立以及國家共同體的再造。從社區公民意識的形成，到國家公共政策的參與，包括公民投票的實踐，都是公民社會權利義務的確認和提升，也促使我們發展更成熟、理性、負責的民主內涵。透過公民社會的建立，經由偕同參與、集體創造的土地認同與共同記憶，才能超越族群、血緣、語言、文化的侷限，邁向一個新的國家共同體的重建。」

社造政策在台灣政治領域上如此的發展，不禁讓我聯想到，在日本也有類似的情形。我不認為這是個巧合，而是植基於相類似的邏輯的關係。所以即便我知道在大部分的社造論述中，尤其在官方版本裡，說到日本案例幾乎就等同於模範案例，一片大好光明，我還是想在結束這一小結的討論之前，從我們以上的提問，很簡單地去檢視這個比較少人討論到、關於日本造町的層面。

日本的「造町」（まちづくり）經驗影響初期的社造政策甚鉅，幾乎是政府效仿的範本。眾所皆知，社造裡許多關鍵概念都來自於日本造町經驗，例如，我們之前所耙梳的宮崎清對於造町的想法，即大量在各個社造場域裡流通。這不新奇，比較令人注目的是，社區的概念雖是在兩地各自發展，卻也發展出相類似的

軌跡。日本的町內會²⁵與台灣以往熟悉的保甲組織有著類似的運作方式，以家戶為單位，以倫理觀為連結，將一定地區中的家庭組織起來。它們和國家之間分分合合的曖昧關係，使得這些基層住民組織除了共同管理的自治功能以外，也常常需要分擔行政機關所分派的工作。在幾個極端的時期²⁶，我們還看到這樣的地方基層組織完全為國家所動員，成為和國家意志與行動貫串的方便管道。二戰以後，即便是由居民有意識、自主地發起這一波社造論述所提及的「類社會運動²⁷」—故鄉運動，但日本政府卻在這個社會運動開始發光發熱時搭著這個便車，賦予故鄉運動一種跟發起時很不相同的意識型態，在各種形式²⁸的補助與宣傳之下，收編部分思想並強調以文化和民族情感來打造新國家，將社區運動收編成建立新國家所需的情感記憶的組織工具²⁹。這與後來台灣不管是執政黨或在野黨，如謝長

²⁵ 町內會（自治會、部落會、區會等）這類的住民組織被認為是孕育當今日本精神文化、居民習性的搖籃，對日本的影響不可謂不重要。追溯町的歷史，在室町時期，「惣」或「惣村」之類的農村自治組織開始出現，十五世紀應仁之亂其間，在城市裡人們為了抵抗暴力入侵，鄰保之間結成了「町」的自治互助組織。到了戰國時代，町又更行擴大成町組。不過，這類原本為了抵禦外敵所形成的自衛組織卻被織田信長收編為統治的工具，成為其官僚體系最末端的基層行政組織。維新之初，明治政府以新制的市町就成為初級的地方自治團體，而舊有的町村仍是構成居民最切身相關的生活單位，成為居民與地方自治團體之間主要溝通橋樑。明治三十三年，為了彌補市政府和市民間的距離，日本政府又在各學區成立了「共同組合」，可以說是原來町組的借屍還魂。（主要參考資料：高泉益，1999。）

²⁶ 例如，昭和六年，日本發動侵華戰爭，當時歸於「大政翼贊會」的町內會要負責相當繁雜的業務，可以說是幾乎無所不包，除了各種配給事務、推動儲蓄、業務調查、聯絡工作，從祭祀、教育、宣傳、衛生保健、軍事、防護、後援、行政等等也都包含在內了。戰後，這個被認為是日本右派保守勢力的封建性組織，在聯軍總部的要求下，於昭和二十二年由日本內閣做成廢止的決議。但是昭和二十七年，日本簽定舊金山和約，聯軍佔領結束，此項法令也跟著解禁，各地町內會/部落會陸續恢復，至昭和三十一年（一九五六年）達到百分之九十八的普及率。

²⁷ 約莫從一九六〇年代起，日本各地開始有一些強調愛鄉愛土的地方團體陸續成立，例如「妻籠和高山等地也發起主張報存歷史街屋的居民運動；金澤和倉敷等歷史都市則由行政單位帶頭制訂了『歷史環境保存條例』（西村幸夫，1997：22），造成了一波強調歷史景觀保存的「故鄉運動」風潮。二次戰後日本開始經歷高度的經濟成長，所付出的代價是嚴重的城鄉發展差距、各種公害、自然與歷史景觀的破壞等等。這些地方團體在面對這些現代化與都市化所造成的種種社會問題，一方面展開各種地方文史調查，另一方面向政府抗議各種公害與景觀破壞，並爭取住民權益。

²⁸ 這一波風潮確實引起官方的回應，日本的國民生活審議會於在一九六九年公布了「社區—生活場所人性化的恢復」報告書，正式讓社區的概念跟著故鄉運動這波風潮浮上檯面。這份報告書以社區，一個強調市民自主性、責任感且相互信賴的開放性地域團體，來取代舊式住民組織。它是這樣定義的：「我們以為，在生活場所，以市民的自主性與責任的個人和家庭為構成主體，具有各種地域性的共同目標，開放（非封閉性）並且構成成員家互相信賴的集團，就可以稱為社區」（林瑞穗，1996：12）。緊接著這份報告書，一連串的對社區相關概念的政策和改革接續推出。首先，自治省在翌年發表「社區（近鄰社會）對策案」，政府的許多其他部門也陸續推出「聚落在編成事業」、「綠農住區開發計畫」、「過疏對策法」等等，到了一九七三年，已經有多達八十三處的社區被指定為模範社區了。一九七五年，在強調歷史景觀保存的故鄉運動風潮影響之下，日本政府在「文化財保存法」中加入「傳統建築物保存地區」的規定項目。一九七七年，政府更積極推動社區相關業務，推出「一村一產物」的政策，之後更進一步推進，不只是在文化財保存的觀點之上推行政策，而是開始強調社區魅力的經營，開始了「造町」的社區/故鄉營造事業。

²⁹ 政府這一系列的故鄉營造政策，漸漸成為文化行政業務的重心，到了一九八四年，由執政當局自民黨「提出『故鄉日本』的計畫，由當年的大藏省部長（Takeshita Nobouru），後來的日本首相，在一次的電視演說中提出。行政文化化內涵了『行政文化』與『傳統』的部分；行政文化化的訴求，是對於文化行政的補充，施政重點從強調在物質主義的考量中多加些情感的關注」，被「採用為國家文化政策的感情基礎，用來培養人民對過去的共同記憶，而建立新的『文化國家』」

廷、李登輝、陳水扁等政治人物都嗅到了某種以文化為方法來鼓吹社區/ 共同體所可能產生的政治效應，而後甚至加以鼓吹運用，幾乎是如初一轍的手法。

雖然直到現在，並沒有看到社造被運用在什麼樣極端的情境中，不過我認為，這種「國家」、「地方」、「歷史文化」和「共同體」論述的結合，的確需要我們更謹慎地來看待。因為當社區/共同體動員的目的與標準都服膺於看似自然，卻充滿任意而人為界定的國家利益時，歷史早已有數不清的血淋淋經驗提醒我們，它很可能立即成為現成的國家意識型態工具³⁰，深具強制性，甚至迫害性。我們作為被假設的共同體的一員，是否機警地思考過，我們所認同的共同體是基於這種邏輯，抑或是其他更堅強的理由？

政治經濟學與規劃式建築

這一類語用的參與者，以國內一些空間規劃者為主。面對空間規劃領域內部的轉型壓力，以及對傳統建築領域中都市計畫與建築設計兩條專業卻「異化」的主流路線的批判聲浪，參與式社區建築成了一種「進步式規劃」的另類選擇。最簡略地說，參與式設計突顯了使用者（也就是社區居民）的需要，強調一個可以讓使用者參與的規劃過程，「將空間的品質符合其所需要的意義」（劉可強，1997：87），讓規劃者和使用者在互動中相互學習，共創雙贏的局面。在帶著對內部專業省思過後的滿腹理想，這些「進步的社區規劃師」也大量地介入了這股社區潮，逐漸將這個西方傳來的空間規劃理論落實到國內一系列的社區運動，成為社造初期最活躍的一群實踐者。

相對於上一個對國家/社會/社區的和諧一體想像，這類論述的社區想像顯然沒有那麼平靜了。取代歷史中自然而成型的親密共同體，社區被解讀為一種社會參與的政治實踐過程：「公共空間規劃是一種政治，在現實中的『都市空間演出』具有多重的政治意義，非『自然化』的天真的想像著未來」（黃瑞茂，1997b：142）。對於他們來說，第一類對社區的詮釋跟動員，可以被解釋為「在國家再結構過程中，浮現了一種新的領導權，這就是台灣認同的建構。這是地域認同與國族國家認同之複雜併存」。對抗這種「民粹民主」，他們嘗試去提出一種「草根民主」的介入模式（夏鑄九，2003：18）。

他們對於社區的觀察有一個特色，因為「所關注的不只是『社區』本身，而

（轉引自蕭亞譚，2000：22-23；Robertson，1991）。

³⁰ 類似這種以抽象概念先行而又依據國家利益為前提的造人運動，常常被主權主導的權力機制所利用而深具危險性，在歷史上是過去無數集權國家塑造向心力與整體化的基本工作，像是德國粹、日本皇民化運動等等。我們的社造運動及其所倡導的核心造人工程是否也暴露在這樣的可能性當中，是筆者認為思考一個以國家政治來主導的社造共同體時，應該謹慎觀察的。

是社區形成的過程中，行動主體的建構」(黃瑞茂，2003：56)。所以，他們社造的目標在於行動的人，而非地理空間：「無論如何，由於地方是人生活的空間，社區營造提供了改造地方的動力，然而，就社區營造的過程，以及目標言，其實，他要改造的是人。在社區營造的行動中，浮現了新社會」(夏鑄九，1997：6)。

不過，這種改造行動主體並因而打造新社會的社區工程是怎麼進行的呢？我們先回到一個清晰的社區定義開始慢慢釐清：

「社區生命共同體」的概念。這種概念其實在歐洲或日本的社會裡面，是指住在一個共同空間、共同生活環境或共同生活區域裡面的人，希望獲得對自己的生活環境、政治、或其他事務的自治權，特別是對環境的自治權，自治以後所產生的共同意識就是一般所謂的「社區」概念。(陳志梧，1997a：209)

從這一個定義裡首先掌握到的一個竅門是：從動態的轉換過程來定義社區或是社區居民。除了鄰里空間以及共同生活的因素，更為關鍵的是，社區被解釋成一種在自治的過程中，社區/共同意識所框架出來的範圍。簡言之，在某種共同的自治參與過程中，有了社區意識的人稱為社區居民，而他們所組成的團體，就是社區。所以，他們所要營造的，是特定種類的人，是一類有不但有自主性且具公共意識的人。只不過，有了這個前提以後，似乎更為關鍵的是必須將「公共空間」、「共同參與」、「社區(共同體)意識」等牽扯出來的複雜概念和相關預設再仔細釐清。畢竟大部分的論述都圍繞在這些名詞上，而他們想像中的社區也建立在這些概念之上。如此一來，才有可能進一步去區辨這種「透過參與來集結共同意識的政治過程」與所謂的「民粹民主」有何細微的差別。

什麼是(公共)空間？它「是在既定權力關係下，由政治過程所界定的，社會生活所需的一種共同使用之空間」(夏鑄九，1994：16)。此外，它必然會指向「生活層面的各種關係」，會「涉及到人過去記憶中的情境，跟對未來的一種期待，再加上當下的一種存在狀態」，而它生產出來的意識，「跟政治意識有關，也和整個時事環境對應」(喻肇青，1997：176-181)。於是，公共空間不再只是經緯度所畫出來的物理場域，也不再單純只是大家公用的生活場址。很明顯的，這樣的空間觀試圖將主體放置到空間之中，並以權力關係等因子來解釋空間的角力過程與暫時呈現的空間景觀。反對密室裡政府官員、私人財團以及專業者少數人決斷的暴力手法，如此的重新反省聲稱既是對台灣百年來「幾乎是一個殖民現代化的過程」中「外來的國家機器根據其統治政策要求所推動的結果」(陳志梧，1997b：215)的反動，更是對當代「高度分工的社會」中，因「消費與生產的疏離」所產生嚴重「斷裂的生活」(王鴻楷，1997：2-14)的抗議。因此，「空間的意義就是那裡的人、事、地、時所賦予」(劉可強，1997：87)，而「公共空間關係著空間的使用價值實現」(夏鑄九，1994：16)！

這一連串定義不僅標舉著空間使用的政治性，更強調了空間對使用者的重要性。他們判斷在現代資本主義和國家國體規劃的聯手之下，人們居住其中卻只換得早已片斷化的地方感知。地方的決定權不屬於居住其上的人們，所以他們宣告，人們必須反對如此異化的經驗，並有絕對的需要，在充滿權力運作的空間場域中要求實現環境的使用價值。於是，社區不但被理解為一種「集體的行動...目標都在於促成某種社會變遷」(曾旭正，1997：104)，將社區的決定權還諸於民也就顯得非常政治正確了。此外，既然聲稱社區是民眾跟國家/資本家要求空間權力的集體過程，那麼社區即不可避免地從一個地區的集合名詞搖身一變成為社會運動的關鍵抗爭基地：「公共空間的抗爭，其實就是社區的動員，也就是都市社會運動與地域性運動的一部份」(夏鑄九，1994：26)。難怪，就是在社區一地方性運動的概念連結上，「民眾參與」成了另一個不可缺席的關鍵詞彙。民眾參與的意義為何？

「它代表了一個新的社會力量，給予國家很大的政治壓力」，它是一種「草根民主」，以平衡台灣現行代議制的「形式民主」。(夏鑄九，1997：18)

「『社區參與』在體制之內又在體制之外作用。為什麼？都市社會運動的目標是都市改革，然而，他們卻不曾參與在國家機器的體制之中。這就是草根民主。『社區參與』的機制可能經由民主的過程逐步釋放機會的力量，轉化了國家。這也就是經由社區賦權的過程營造了社區。」(夏鑄九，2003：17)

「其意義在一方面，連結上政治解嚴後之『草根民主』的追求；另一方面，則是成為重建長期『失憶』之地方文化的工作策略。也就是說，『民眾參與』已不只是傳統專業定義下的環境改善工作；更重要的是，如何藉由行動與記憶的動員以重建居民對於生活世界的想像與期望，並且將此行動轉化為改造環境的力量。」(黃瑞茂，1997a：113)

首先，診斷出「在大環境上，由於政府長期的威權統治，社會中普遍缺乏民主參與的制度」(曾旭正，1997：104)，於是「人們被制約成漠視公眾事務而普遍具有『只掃門前雪』的心態」。藉由「這種參與公共事務的過程，可以逐漸掃除過去『政治冷感』的現象，培養出民主制度所需要的基礎文化素養，使台灣的政治發展更有效率地走向民主」(劉可強，1997：97-98)。也就是說，從生活面向來推進的社區運動，要求透過民眾的積極涉入，學習建立對公眾事務的關心，形成一股直接民主的社會力量，進而對國家機器施壓，「對付國族國家的中央集權式管理」(夏鑄九，2003：19)。簡言之，這是「在草根社區參與的基礎上，國家與社會間的一種新歷史關係之建構」(Castells，轉引自夏鑄九，2003：18)。再者，民眾參與也牽涉到了「創造出一個能夠容納居住者感情和認同感的地方」

(文化環境基金會，1999：38)。反對主體和環境之間關係的去歷史化與去地方化，希望透過主體的參與「開啟他(她)們對於基地所在之空間歷史的身體記憶，在日常生活語言的轉化使用中，逐漸進行生活空間意義的建構，連結起基地的經驗、現境與未來的想像」(黃瑞茂，2003：58)，以便建立公共空間與當地社會生活之間的親密關係。

如此在直接參與中建立起意義的過程，也逐步建立起一種屬於社區的意識，一種在個體和社會，實踐和結構之間不斷地辯證而形成的過程中所建立起來的地方感知。相較於第一個類型，同樣是理解到了「居民對於居住環境品質的追求其實隱含著對『家園』/『社區(共同體)形成的期望』」，他們都強調了社區/公共空間對於使用者的意義是不容否認的，也同聲指責壓垮社區的結構性問題，但這一群空間改革者更進一步地看到了其中社會力及實踐的可能，將之視為「一場直接的、重建人類集居生存空間的發展趨勢」(黃瑞茂，1997a：118、213)。

總體而言，社區意識不是在一個包含著一個的同心圓架構中自然而然地層層外推，共建社區/共同體意識並不代表了必然與國家主流意識的和平銜接。蛻脫主權對地方人民的重新動員組織，相反的，這裡的社區/共同體試圖展現的是一種不信任國家，想要從國家那兒爭取對環境自治權、使用權以及詮釋權，並且在這個過程中所喚醒直接民主的社會力量。這是用來對付國家與資本現代化過程中所造就的異化空間，卻為人們所遺忘的天然利器。當人們以最單純的身份「直接」參與到社區/共同體的轉換過程時，他們不但藉著共同體驗證了每一個主體的生活經驗，這個發揮了對國家和社會影響力的共同體，也代表了共同體成員們的共同心聲，還沒「異化」的那種。這就是這個類別對社區獨特的詮釋方式，因草根力量而重生的意識團體：

「『社區意識』是被建構的，它是一個市民社會浮現的條件之一。這是一種政治過程，將人們由一種自在的社區(communitas in itself)轉化為一種自為的社區(communitas for itself)，以及，這是一種歷史過程，它以草根的社區重構了社區之意義。」(夏鑄九，1993：17)

雖然這些來自規劃領域的學者們把社區的問題複雜化，讓社區成為一個藉由各種生活中的政治參與行動來界定的地方，然而在這一系列的討論中，我們仍不難從中嗅出傳統左派理論中，對國家不信任與對人民頌揚的「國家—人民」二元理論圖像。相對於這種界定方式，洪席耶(Jacques Ranciere, 1999)曾經對「人民」有過另一種稍微不同但很貼切的定義。他認為，人民並不能以下列三種常用的方式來界定：種族上，或者是社會學上可決定的部分的人口，或者用來組成這種人口的任何團體的總和。透過民主而浮現的人民，並非一種由任何社會群體所組成的單位，而是一個在現有的各種社會團體利益計算之下，沒有擁有其「份額」的

那一群人。所以當整個分配系統常態地順利運作時，並沒有政治的問題。政治問題只會出現在那些沒有分額的人要求參與的時候，因為這個參與的要求，不可避免地顛覆了原本社會所運作的資格建制。洪席耶的定義之所以饒富意義，是因為他準確地掌握了政治出現的時機，並因此定義了人民。在他的定義裡，人民的意義並非藉由排除國家的意涵而生，人民隨著政治情境而顯現、消失，浮動而不固定。而且，人民在此並不意味著絕對的正面價值，任何想要將人民固定並以人民之名行使政治鬥爭的意圖，很難說沒有包含民粹的成分。

因為社造政策的推出，我們常常能夠在非都市型社區裡看到以下的現象。也就是當大家都同意，要把歷史、空間等詮釋權利還諸人民，而國家也因此而表示誠意，在政策上大方宣示由下而上，讓人民作主。一下子社區要對抗的對象——國家立刻搖身一變，成了主張類似理念的推手之一。原本預計讓自在社區藉由政治抗爭而轉化成自為社區的過程，一下子被省略了。這時，參與和詮釋等權利都成了天上掉下來的禮物（或甚至是讓人民感到這些是「不照做就沒有經費」的負擔），事情也變得比原本計畫的還要複雜了。複雜的原因不但在於，凝聚共同體意識的外在敵人一下子不見了，更在於，規劃者所欲糾正的人際連結方式、利益分配方式、對政治歷史漠不關心的態度，或甚至是老舊不合時宜的認知模式，通通刻劃在所謂「人民」的生活慣習當中。這些人民對這些東西有時候可能不以為意，但更多時候，他們會對這些現有的東西非常堅持，因為那關係到每個人小小生活圈中的利益、情感或是價值觀的變動。對於這樣的情形，我們曾經不止一次看到，那些抱著維護現狀而「冥頑不靈」的人，立刻成了封建或是父權社會的化身，外部敵人換成了內部敵人，而某些原本立意良善的提醒，竟成了「擾民」的堅持。在這樣的情況下，令人期待的樂觀圖像是，人民透過參與漸漸改變了原本的樣子，而逐漸能夠「自主」，「學會」「表現自己的聲音」。比較不那麼理想的情形則是，人們意興闌珊，繼續我行我素，不理會社造團隊的攪動。但還有另一種情形，是社區一經催化，立即一分好幾派，幾個派別可能原本就有些恩怨或利益糾葛，也可能沒有，只是後來道不合不相為謀。不過，在幾個派別當中，很可能其中一派比較接近主張積極地改變現狀並加入社造團隊的營造活動，我們時常看到的是，這一派很可能就成了這個社區裡所謂「人民」了。從這個脈絡看起來，聲稱代表人民聲音的團體，不見得是因國家而生，而且，從洪席耶的定義來看，這群人民，不過是在既有社會建制裡要求屬於他的份額的人群。對我來說，在這個層面上，這些人民並不存在相較於另一個派別更為正義、正當的意涵。然而，不管如何，至少對於這樣的社區，應該很難再去期待它成為一個有共同體感的社區了。

我想，政治經濟學與規劃式建築的論述者，在很多主張上，都試圖讓政治更民主，社會更公平，人民更自主。如此的苦心，與伸張正義的行動力，和已經造

成的眾多影響力³¹，有其不容抹煞的價值與貢獻。藉由洪席耶對人民的定義所延伸出來的思考與討論，並沒有意圖去暗示這類理論的實踐一定會造成哪樣的結果，而只是想試圖去提醒，以「人民」為名的社區/共同體建構，或許並不總是那麼理直氣壯的。有時候角度的落差與對理想的堅持，在社區裡所造成的，很可能就是一條共同體界線的劃分與接下來的「政治行動」。而對於一個利益計算並不同質的社區內部而言，暫時在某些情境下結合某些人來爭取某種份額的「人民」，或許有其政治計算的意義。但如果是試圖將這樣的關係加以固定，並且以相同的方法來不斷劃分社區共同體的界線，甚至任意為對手貼上標籤，就成了一個不斷切割、排除的政治動作了。這類的共同體行動，正是需要我們以智慧去避免的。

公民社會

「公民(市民)社會」，可以說是社造論述中堪稱最經典的社區/共同體想像。如果將社造定位為一場公民社會的建構工程，可能是幾乎所有社造參與者都會舉雙手贊成的難得共識。隨手翻閱社造的相關論述，不管是從什麼取向來切入，大家總是有志一同地大量使用公民社會的一系列相關詞彙，像是我們之前所探討過的「有機的歷史共同體」、「政治經濟學與規劃式建築」兩種社區/共同體論述當然也沒有例外。我想，這並不令人意外。公民社會的理念總是令人振奮，因為它幾乎等同於一個「真正」的民主的美麗藍圖。而我們都知道，民主可以說是當代社會中，受到極少質疑的公認正價。公民社會之所以如此正當，即是因為它授權於民間的社會力，一種來自於基層的能量，人民的社會實踐。這種最直接、最原始的生猛能量被相信只要經過適當的加工，就可以成為建築各種理想的我族共同體的最佳原料了。只是，如果細細去查看也不難發現，這個公民社會的圖像常常只是跟「民眾積極參與生活的共同事務」³²這樣簡潔的陳述劃上等號而已。再推進到更為精緻一點的細部描繪，卻又是千差萬別了。最常出現的是，公民社會這個名詞的內涵往往隨著不同人對社區的認定不同，也呈現了不同的面貌。確切地說，所謂的公民社會，即是他們認定的社區/共同體的放大版本。不過，筆者不擬在眾多不同版本的公民社會中，判定哪一種論述才是最好或是最正統的說法。我們即將在這裡展開的仍舊是從社區/共同體的觀點對某些自成一格論述進行梳理，而這些論述大量依賴對中/西國家傳統中「公共」、「公民」等概念的討論來呈獻他們理想的公民社會。

讓我們先稍微溫習一下政治經濟學與規劃式建築論述者對於公民社會的看

³¹ 城鄉所師生理想、熱情而不辭辛勞的身影儼然已經是台灣社區的一部份了，從上游的政策推動、申請審查到下游的實踐都有他們參與、影響的痕跡。

³² 像是文建會說過的，社造「最核心的部分是在有關社區的各種公共事務，都應該由社區居民來共同參與和關心」(文化環境基金會，1999：92)。

法，然後從這裡繼續出發，因為這兩個說法乍看之下好像有些類似。首先，對於公共領域，如同我們上一節討論過的，他們偏好於把它看成一種景觀論述的表現：「公共領域是一種既定權力關係下的論述，重點在於制度層面的斡旋中界」（夏鑄九，1996）而如此的看法使得抗爭與解放的運動觀點有了介入的可能：「以公共空間之生產重構公共性的概念確實有機會可以提供矯正城市，具民主抗爭作用的公共空間另類計畫」（夏鑄九，1994：21）。相對於這種衝突式的看法，我們皆下來要討論的這一類，似乎平和許多。例如，在某種程度上同樣將公共領域視為一種論述，李丁讚卻將公共領域解釋為一個容納不同議題、意見的抽象空間：「我們稱之為公共領域，也就是一個由議題串連而成的形上空間」（李丁讚，2004：46）。這樣的觀點也使得李丁讚在思考社區時，有著跟「衝突論」截然不同的看法，他將思考的方向轉向如何維持各種討論議題能夠活潑順暢：「社會運動乃是一種對抗性的運動，它往往透過抗爭或衝突的手段來挑戰社會中不公不義的制度或法令。但社區運動不同，它嘗試用人文或教育的方式來達成社區集體的共善，因此，它的手段是整合、溝通或協調，而不是抗爭或衝突。」（李丁讚，2000：25）。那麼，這個以溝通協調所達成的集體共善是什麼，又如何進行呢？從以下這段話我們可以窺得他的切入點，他說：

社區的消失，除了反映強勢國家/弱勢地方的權力結構關係之外，資本主義所引發的經濟強勢；如工商本位，發展迷思，進步神話等，也在在地讓傳統社區變得無法維繫；尤其，政治勢力和經濟勢力的結合，更讓社會的連帶性和自主性蕩然無存。我認為，當前文建會有關社區總體營建的政策，應該放在這個雙軸線發展的歷史脈絡下審視，才能更凸顯其意義。簡單的說，社區總體營建既是一個文化運動，也是一個政治運動。在文化運動的意義上，社區營建的目標，即嘗試克服經濟勢力入侵下的社會失序狀態，重建新的社區連帶和人際網路。但在政治運動的意義上，社區營建的目標，是在面對國家勢力的長期介入下，如何重建設區居民的自主意識，擴大參與，進而建立地方/國家平等的權力結構，這也是現代文明國家的重要目標所在（李丁讚，1997：6）。

他在這段文字中提出了一個重要的問題：弱勢的地方如何在強勢國家和強勢資本主義的夾擊下挽回消失的命運？關鍵在於「社會連帶」以及「自主參與」。因此人們需要重建一種恰當的社會連帶，一種可以藉由擴大參與、自主發聲，進而平衡國家與資本主義權力的強勢社區連帶。對於這樣的論述我們並不陌生：對立於國家政權，並主張對國家權力加以限制，不管是為了在政治方面防止專斷的權力，還是為了在經濟層面爭取更多的自主空間，都是西方市民社會興起的特殊情境。這和我們之前在政治經濟學與規劃式建築論述者那邊看到的發問是很類似的：形成平衡國家權力的最佳機制。在這當中，如何加強人民自我組織、自我管理的自治能力並以此強大的社會自主力來監督甚至影響政府，可以說是其中最重要的核心議題之一。不過，我們卻看到李丁讚在其他討論公共領域及市民社會

的文章裡詳盡地討論了他理想的社區連帶的基礎與特點，而這就是他們之間主要的差別：實踐的路徑。對他來說，這個所謂的集體共善並不是亞里斯多德筆下的要人們有著大公無私情懷的道德共善。相反的，他認為市民社會的圖形應該更類似黑格爾³³筆下所寫的那樣，集結著眾多有私利的私人。要讓這些各懷目的人們有他理想的社會連帶關係，首先要摒除的就是對立的敵我關係，超越道德乃至於政治與經濟的邏輯，把焦點放在如何使人活得更好、更舒適，而出路就是：親密關係的建立。他說：「所有的政治認同包括族群衝突在內，都不能以單純的利益分配等工具性的理論來看待，而是包含著一種不能化約的道德或情感面向」。而只有當人們「以一個情緒的獨特個體，而不是法律的普同體來被對待，她們才能進入一種純人的關係裡，這時，公民主體才變得有意義」。此時，私和公之間有種非對立的辯證關係：「只有在各己的『私』被呼應了，人才能由『私』轉化成『公』」（李丁讚，2004：57-8）。我們從他這裡，看到了另一種社區/共同體的想像。他認知到，社會連帶不能只建立在理性之上，情感的語言對人的連結更是不容忽視。但這些情感卻不是用在鄉愁式的文史運動、動員式的政治運動，或者甚至是政治上化分敵我的同仇敵愾。他回歸到人與人之間的關心與溝通，並希望從這裡建立起與他人的社會連帶、公共領域乃至於足以和國家與資本主義抗衡的市民共同體。

李丁讚別出心裁的親密路徑在一片權力的刀光劍影中，溫柔地令人一時之間還無法調適，不過卻帶給我們一個對於不同的個人在公私之間、異同之間一個相互轉化並因此相互連結的特別想像。但是，我們知道黑格爾立基於私民利益追求的市民社會其實是一個工具性、不存在倫理與公共精神的需求體系，所以需要國家理論來補足。而李丁讚借用黑格爾對市民社會的基本假設來發展其市民社會的看法時，卻似乎較少呈現。況且，當我們把情境轉向那個在城鄉流動潮流下不斷弱化的非都市型村莊，而村民們也都還正在學習個人化的自主社會是怎麼一回事的時候，就難免讓人不是那麼有信心，是否公共領域裡那隻看不見的手³⁴真能讓只為一己之私的人們在真誠溝通協調的過程中，建立足以承擔彼此的社會連帶。不過，我們可以確定的是，他對於公民社會那部分的呼喚並不孤單，因為有更多當代對台灣社會運動的觀察³⁵都肯定了這種公民社會可能出現的時代背景：解嚴

³³ 黑格爾在啟蒙個人主義的宣揚之下，陳述了一個層層上推的國家圖像：家庭、以利益結合的市民社會、以及黑格爾理想中的國家。在他看來，市民社會即為私民社會，具有強烈的功利主義和個人主義色彩，孤立的個體基於滿足最大的需要而結合成一個相互分工整合的團體，存在於利益共生的市場經濟領域裡。而國家卻是最高的倫理與精神體系，在當中個人與普遍目的同一，國家是這樣的一個和諧整體的共同體：在其中「主體感覺到自己的價值，並且像在他自己的、同自己沒有區別的要素中一樣的生活著，這是一種甚至比信仰和信任更形同一的直接關係」。

³⁴ 感覺就像現代經濟學之父亞當·斯密（Adam Smith）所描述的市場神秘力量：一隻看不見的手”（an invisible hand）將會整合有著不同私心的人們而達到社會的最高效益。

³⁵ 根據蕭新煌（1988：26）的資料，我們可以說八零年代台灣成熟的參與式政治正日益成熟，而可列為社會運動和集體抗議的14種社會運動大量湧現，基層的能量開始醞釀，市民社會的力量也似乎隱隱浮現。此外，除了很多探討社造相關的論文都有做這樣的歷史回顧與指出，陳其南、陳瑞樺在〈台灣社區營造運動之回顧〉一文中亦提及社造和社會運動之間的關聯性：「首先我們

之後台灣各種參與式政治正日益成熟，以反支配為特色的社會運動和集體抗議大量湧現，造成解嚴初期的社會運動風潮。但是，走過八零年代，這股社會力所涉及的方向從到處突現的各種個案，轉化到有系統地以議題取向為主的組織運動³⁶；形式也從激烈的抗爭，到有秩序的遊行，到理性的公聽會與遊說方式³⁷。整體而言，對國家的防備猶在，但行動方法卻從革命性的草根議題走向守成性質的公民議題。

然而，落實「基層民主」除了是來自民間的殷殷期盼，從來也都是台灣國家機器的重要政治說詞。況且，將社造定位為繼承著社會運動的血統的新式運動，對於政府來說，除了轉移作為被抗爭的對象，也在一開始就得以承接許多過往的資源遺產，所以也往往也對這種看法樂見其成，甚至加以確定。例如，以文建會副主委的身份代表政府單位在《挑戰 2008：國家發展重點計畫全體研討會》中所做的引言報告中，吳密察這樣寫著：

社區總體營造一方面承續了 80 年代中至 90 年代中台灣社會運動的餘韻，強調草根運動，一方面是對過去發展經驗與目前困境的省察與因應，從這樣的角度來看，這是台灣社會另一個重要的階段性歷史進程，過去是壓抑性的社會力釋放，現在則是深耕式的社會力發展；過去是爭取權力，現在是建構主體；過去是政治民主，現在是社區自主，並且從社區自主的過程中連結成社會/人民民主。

吳副主委一方面為社造在歷史上做了簡單的定位，也陳述了社造的訴求。正如引文中所提到的，儘管社造繼承了之前台灣社會運動強調草根的特點，但不同的是，社造運動的歷史任務是，將草根從過去的對抗性角色，轉變成建構、發展性的人民結社。看來，這帖公民社會的藥方朝野都適合服用，知識份子苦口婆心「為人民賦權」，民間人士準備大展伸手自己當家，政府也樂於表現「由下而上」的親民形象。順著這個方向看出去，根本就是一片和樂融融的朝野大和解（事實上，社造常常給人的感覺，還真是這種美好的氣氛）。至此，「社會重建」取代「社會抗爭」成為集結朝野最多關愛眼神的嚴肅議題，社造的血統溯源就此拍版定案。然而，故事並非就這樣結束，我們同樣要問的是，在官方版本中，這個需要和平重建的是什麼樣的社會連帶？基於什麼假設？又，是什麼樣的作法可以帶動起居民的自主性參與？

眾所皆知，社造工作剛開始的推動幾乎是全繫於陳其南主委一人，也是因為

即可以探討台灣社區運動產生的過程，其背景包括整體政治、文化環境的變遷，尤其是本土文化的抬頭，及社會力的釋放。民間的自覺導致地方文史運動調查、地方文化教育、環境保育和地緣性權益抗爭運動的崛起。同時，專業者界也開始反省，『社區建築』的論述與組織紛起雲湧出。」（陳其南、陳瑞樺，1998：24）

³⁶ 參見顧忠華，2005，《解讀社會力：台灣的學習社會與公民社會》。

³⁷ 參見李丁讚、林文源，2003，〈社會力的轉化：台灣環保抗爭的組織技術〉。

如此，他曾被封為台灣社造總工程師。他為他理想中自由主義色彩濃厚的公民國家打造了一張實現的藍圖，也就是後來大家所熟知的社區總體營造。我認為在社造界，陳其南的看法可以算是結合企圖國家與公民社會論述的代表，接下來的討論將會以他的論述為主軸，如果相關的話再帶入其他人的說法。

「社區總體營造」有個很耐人尋味的英文名稱，「Community Renaissance」。如果依照我們熟悉的語彙將它直譯成中文，應做「社區復興」。但是如果從陳主委所發表的論述，或是其所主導的文建會在社造議題所發表的相關政策看來，或許以「共同體總體營造」來替代會更貼切一點。怎麼說呢？因為他理想的社區/共同體與過往（或者到現在還是）我們所熟知的地方人群結社³⁸，幾乎沒有關係。說得更明白一點，他要「復興」的「社區」，即使保留了大量的歷史符號，卻正好建立在革除台灣人民一直熟悉的那種社區，不管是在實際的人群結社方式上，或者是在對結社的抽象認知之上。而最終的目的就是全方面地營造一個我們從來沒有擁有過的新式共同體。

他在早期許多宣傳社造的文章裡，不斷地提及了社造中社區（community）一詞所意圖表達的重要意涵。從他的論證我們可以清晰地看見，在他的心目中，台灣當前所必須提出的社造，有個絕不能缺少的重要關鍵：民主的公民共同體意識。他說：

「不應該是基於封建和地方主義的社區共同體，而是現代化的、民主化的、具有公民社會意識的社區共同體。社區共同體意識的形成，可以說是落實民主政治和地方自治的前提，否則所謂的政治改革就只能停留於投票行為和選舉活動等形式民主，而不能發展到實質的民主社會」（陳其南，1998c：1）。

陳其南鮮明地運用了許多組社區定義來作為對照：日本的共同體、地理空間界定的人群單位、封建和傳統地方主義的社區共同體，以及沒有共同體意識而淪為只有形式民主的行政組織。他在許多文章中都反覆對照這些概念，他認為，「在一個現代的國家社會中，其構成的唯一基礎是『公民』，這個公民身份是國家型態的最終指涉點」（陳其南，1992：19），既然公民身份的重要性是無庸置疑的，那麼，「在一個公民國家和公民社會的體制內，從事任何涉及國家與社會的公共關係和事務，最優先和最根本的出發點是公民身份和公民意識的確立」（陳其南，1992：九）。這種在西方歷史傳統中產生出來的公民身份「跟作為自然人的意義不一樣，公民是一個『社會人』、『政治人』，是一個屬於『公』的人」（陳其南，1992：七）。此外，這種公民身份在參與公共事務時依著契約原則搭建起彼此間的社會關係，成為國家體制的基石：「有一個重要觀念不能忽略，那就是契約…

³⁸例如「惡名昭彰」的地方派系，以血緣維繫的家族、部族，或以地緣組成的地方信仰、同鄉會等傳統人際組織。

『契約』在公民國家或是公民社會中有決定性的作用。可以說，共同體、公民和契約是三位一體的。經由公民觀念建立共同體意識，一定要靠某種東西把個體公民之間與社會整體聯繫起來，這個抽象的聯繫基礎就是『契約』(陳其南，1992：十三)。如此以公民成員依著社會契約共同建立的公民國家便能產生「共同體的社會意識」，普遍「以普同公民的原則為優先，而克服個別私民的利益與人際關係」，俾使「政治體制和社會秩序才能有效地運轉，並自我調整」(陳其南，1992：10)。

對照這種取經西方經驗而得出的理想國度，他發現「中國的國家性質是『文化性的』，而非『社會性的』」(陳其南，1992：7)。加上「中國的家族主義很強，從帝國專制時代以來就不斷強調血緣跟種族的關係，基於『自然人』觀念的私領域非常的發達且影響深遠」(陳其南，1992：七)，所以「『民間』或『民間社會』在傳統中國只是一個被動從屬的『屬民』社會，不但缺乏主體性，也缺乏集體社會意識，更沒有相對於所謂『國家機器』的政治意識」(陳其南，1992：九)。將關懷放回台灣，他認為「台灣社會的性質基本上並未脫離傳統中國式的『屬民』社會傳統，以西方國家社會的傳承來看，可以說仍停留在『前公民(pre-civil)社會』的階段，尤其是『國家社會』成員本身的社會政治意識仍然相當缺乏，尚難構成一個有自治能力和自主意識的社會共同體」(陳其南，1992：5)。這種以「自然人」、「私民」的政治身份處理公共事務的人處處可見，成為陳其南為台灣把脈後斷定的問題所在。這樣的情境自然與他希望建立的「現代化的、民主化的、具有公民社會意識的社區共同體」相差甚遠。

從中西國家發展的不同型態得出台灣當前社會民主化最深層的問題還是在人民對公共事務認知與行動的疏離，於是陳其南開始四處奔走散佈社造理念以推動一個現代的公民社會。因為「『公民』意識的具體呈現主要是在社區與職業團體的兩個領域」(陳其南，1992：12)、「公民國家的理念是建立在社區社團自主自律的基礎上」，所以他認為，要走徹底的社會民主方向，唯有「將國家的生命基礎植根於社區社會共同體，國家的形式組織也融入公民社會的成員個體中」(陳其南，1992：31)。簡言之，「公民意識的養成，就只能從社區起步。如果在社區的層次都無法建立起共同體的成員(公民)意識，又如何能夠在國家的層次上也產生現代的國家成員(公民)意識」(陳其南，1994)？於是，社區/共同體的觀念已經呼之欲出了：它是一個跟公民國家的民主發展進程息息相關的社群單位。當我們如此檢視陳主委的論點，我們發現，即使他也強調從社區到國家的一體關係，但他的社區，卻跟鄉愁式的歷史生活共同體不同。他很明白地點出，這種屬於公民社會基本單位的社區，人與人之間的關係是基於契約，而非基於血緣、地緣的自然人。我們之所以成為一個共同體，是因為我們都認為，我們同為這個國家的公民。他說，社區「應該是指一群具有共識的社會單位，其共識的程度，也就是『社區意識』可以強烈到具備『共同體』的性格，在對外關係方面，甚至可

以視為一個具備『法人』人格的團體，我們如此談論一個『社區』，當然指的是『人』而非『地』，是『社群』而非『空間』（區）。」也是因為社區是這樣一種奠基於法人共同體、奠基於契約、奠基於共同體共識的單位，所以它的範圍小至公寓、街區大至城鎮、國家都是；社群對象包括居民、認同、共識、共同體；社區的生命要素從自然、產業、設施、空間、活動和居民都是；而社區則是文化的總體表現。（陳其南，1998c：1-2）

以契約關係來解決 all against all 的困境，是霍布斯的知名的假設：為了擺脫爭戰的自然狀態、過和平的生活，人們把部分權力讓渡出來給一共同組織、訂定契約、成為公民，並承認它代表共同意志的權威性。在這個假設背後，除了確立了個人（而非家庭或其他團體）作為構成國家的基礎，根據蕭高彥的說法，霍布斯主張的共同體還是一種消極的組合：「他不但不鼓勵公民的積極參與政治，甚至認為這種積極的參與會造成法律的破壞、政治的動盪不安、以及和平的消逝」（蕭高彥，1996：270）。這樣的看法我們在自由主義的主張也看得到，高舉個人主義，共同體成員有所共的部分也就是在於對國家體制以及運作規則的討論。如果從這方面來理解陳主委的社區共同體，關於共同體的集體性，就只能解釋為，對國家體制強烈的認同感使得個人願意共組共同體，也就是對於國家的共同體意識。即便是如此，那麼，還有一個問題是，在這個假設底下，整個共同體的組成單位是「國家」與「個人」之間直接的關係，而不是「國家」到「社區共同體」到「人民」這樣的過渡關係。況且，國家做為人們訂定契約並交付權力的唯一共同體，即是建立在瓦解過往國家以下，維持人們生存的各種社群單位，那麼，他所提倡要復興而介於國家與個人之間的社區共同體，又是扮演什麼樣的角色？

要不然，我們將陳主委的假設移到公（市）民社會那個理論框架底下，因為他也大量提到了市民參與的重要性。但是存在於理論上的矛盾並沒有更少。因為，正如果我們前面所討論過的，西方公民社會一來建立在和國家對立（並不是陳主委所主張的包括/整合）的前提。不但國家成為市民社會要爭取權力與空間的對象，國家也在這種情形下與市民社會分別以杜尼斯（F. Tönnies）所區分出來的冰冷社會組織與溫暖的共同體來被想像。當我們看陳主委所陳述人們與社區共同體的關係，和人民與國家的關係，都同樣存在看起來是蠻親密的集體意識，並沒有我們在杜尼斯理論中所看到的那種區分。

只是，陳主委的說法卻也不是那麼特異。如果把陳主委所提出的社區/共同體放在中國主權國家建國運動的脈絡之下來看，應該會比較清楚一點。雖然他在文中明顯且大量地借用了許多來自西方的概念，但是他的論調，卻跟清末以來，許多討論如何建立起中國主權國家的知識份子們更為親近。至少從清末晏陽初等人在大陸所提倡的鄉村運動、台灣 1965 年以後的社區發展都是有著類似的思維：可以承擔現代國家種種任務的現代公民必須從傳統的社會秩序中解放出來，

重新組織，以便建立中國的傳統中從未有過的現代國家。其中「公」、「群」等思維，就是最常被提到中國文化所缺乏，而無法成就主權國家的重要關鍵之一。所謂的「公」，最簡單來說就是關心並參與公共的事務；而「群」，就是有集體結社的能力與習慣。我想，陳主委以及更多社造主流論述對社區/共同體的想像或是操作，例如藉由更多公的活動參與使得自然人變成社會人進而集結成社會共同體等等，或許可以放在這一個診斷與期待的傳統來看待。

1.3.1.2 總體

身體、靈魂、社會在此完全融合在一起，這些不再是思維這一部分或那一部分的特別事實，而是屬於一個非常複雜的可以想象的最複雜的範疇內的，令我們感興趣的事實。這就是我們稱之為「總體性」現象的東西，不僅團體參與其中，而且所有的個性、個人及其道德的、社會的、思維的、特別是身體的或物質的完整性也通過團體參與其中。

Marcel Mauss, 《社會學與人類學》

我曾經問一位地方民代，以他跑基層的印象，覺得現在的社造和過去的社區發展兩個政策有何不同。他的回答讓我一時間頗為訝異，他說：「社區發展就是包山包海，套句廣告詞：什麼都做、什麼都管、什麼都不奇怪；社區總體營造的話，感覺就是動員社區的人去發現一個特性，事情都往那個方向做，然後辦活動、包裝宣傳，把它變成社區的特色，比較偏啦」。這樣的印象跟社造所宣稱的有些出入。至少，感覺不太「總體」。

然而，仔細一想，這樣的印象卻又並非空穴來風，社區發展的內容可分為公共設施建設、生產福利建設以及精神福利建設三大項，所承接過的業務包括了各種公共工程的建設、教育文化、社會福利、環境改善、技術改良，甚至到後來配合小康計畫、消滅貧窮計畫、社區福利等等，涉及到的層面，不可謂不廣泛。相較這種阿信版的勞苦社區作風，社造給人的感覺的確輕盈許多。現在想到所謂的模範社區，不再是整齊清潔、富樂安康，而是一個個鮮明的文化特色：玉田—弄獅、白米—木屐、大溪—牌樓、桃米—生態、中寮—染布等等³⁹。不論是舉辦熱鬧的節慶活動、進行尊古親民的地方文史工作，還是發展觀光旅遊文化產業，的確讓人感覺，這是種建立在台灣經濟起飛後，心有餘力則以文化的有閒⁴⁰社區型態。

不過，這只是表面上的熱鬧輕盈。實際上，社造管的事兒可不少。根據陳主

³⁹ 玉田、白米、大溪、桃米、中寮等社區，都曾經是社造這十年來火紅的案例。

⁴⁰ 「有閒」一詞借用自 Thorstein Bunde Veblen 的《The Theory of the Leisure Class》（有閒階級論）。

委的說法，之所以稱之為總體，乃是因為社區「就像一個小國家一樣。除了外交、國防和跨地方社區的事務之外，地方和社區事實上應該擁有類似一個國家的所有內政事務」。所以呢，「『總體性』的涵意是說這些地方社區的所有內政事務，本身在這個地理空間層次就應該整合成一個體系，並維持與其他或上一層級社區之間的從屬關係。這個意義的總體性，乃是在於創造社區居民的一個生活世界」又，將整合的領域界定在社區，並發展出一個完整的「生活世界」，所依賴的，就是社造所革新的思考模式，他說，「『地方』和『社區』不只是一個地緣社群而已，它代表了一種『生活方式』，一種地方和社區的『生活形態』和『生活價值觀』。」（陳其南，1998c：4-5）換言之，「總體」所主張的即是，以一種生活方式來面對生活中所遭遇到的種種事務，並將這些事務都整合在社區的文化範疇之內。

想要把這樣的「總體」概念落實到社區裡去，牽涉到的第一個問題就是，「配合⁴¹」的政府行政單位本身不「總體」。不同的社區事務分屬不同的單位，別說資源下放的規則不同，官員的態度和對社區的要求也不同。於是，牽一髮而動全身，政府行政單位竟然也在有心人士們的推動之下，慢慢將社區相關業務整合起來。從陳錦煌入閣任政務委員時所推動「行政院社區總體營造推動及協調委員會」開始，游錫堃時代「新故鄉社區營造計畫」整合了九個部會、三十幾個計畫項，謝長廷擔任行政院長時，更是在類似「社區是公共治理的最小單位，也是民主永續經營的根本資產，這是台灣成為一個公民共同體的根本策略」（謝長廷，2005：8-9）的理念支持下，提出「六星社區，凝聚公民意識」的「新社區主義」願景。這個「六星健康計畫」共整合了十三個部會機關，六十幾個計畫項目，範圍包含了產業發展、社福醫療、社區治安、人文教育、環境景觀、環保生態等六大項，試圖將社區生活中所遇到的具體事務都包含進來，讓社區不管從什麼地方切入、進行到哪一個階段，都有「總體」的行政單位來配合辦理。

即便如此，「總體」的運作仍舊是困難重重，畢竟，人跟人不是說整合，就可以整合在一個社區當中。尤其當社區處於國家主權運作的邏輯之下，對一般人民來說，社區並不擁有太多必要的、關乎人際生存的分工整合功能，來迫使人們必須依賴在社區這樣一個理想中相對自主的地方「生活」單位。之前的社區發展政策幾乎就是在這樣的背景之下，逐漸萎縮：因為，隨著國家行政體系日益健全，無須透過社區單位的配合，這些工作也都能順利的推行到家戶之中。我們可以說，社區這一單位就是在各種行政體系的包圍之下漸漸被架空而沉寂下來。況且，人們平常不就在生活，就有他們的生活方式，現在社造進來了，忽然要營造那所謂的「一種生活方式」，指的是什麼？此外，在地方人民還沒有共同擁有「一種生活方式」之前，不只是到底什麼才是社區要「選擇」的生活方式常常成為爭執不下的點，即便大家有了一致的生活價值觀，要從哪裡切入？孰輕、孰重？孰

⁴¹ 會說是配合的，主要是因為社造理念著重在由下而上，政府只是配合幫助的角色。但實際上，行政單位本身卻扮演了下放資源、誘導、審核、輔導等關鍵角色，其態度常常也是影響社區不少。

先、孰後？通通成了社區還沒有「一致」卻先「分裂」的事端。原因無他，社區原本就不是一個有共同意志的集體，怎麼選、怎麼分都會使得原本暫時取得平衡的權力關係，有了新的利益分配⁴²問題。如果說，就像各家理論所診斷的那樣，社區之所以面臨逐漸死亡的命運，是因為社區居民在國家與資本主義聯手造成的現代化過程中，失去了社區居民彼此間強而有力的人際連帶關係，那麼，利益分配的問題再進來攪和，如果不是成為早已搖搖欲墜的人際連帶關係愈趨崩解的最後幾根稻草，很可能就是在權力運作之下逐漸排除某些雜音，然後才能建立一個暫時有「一種」地方和社區的「生活形態」和「生活價值觀」的地方團體。

人類學家告訴我們，不論在個人、在習俗、在宗教、甚至物質等各種生活中可能分類出來的範疇都可以看到一種生活方式的展現，那也就是共同規範性價值，或者說是文化的展現。陳主委也說過，「社區是文化的總體表現」。但是，對我來說，這並不必然意味著「總體」的實踐，只能停留在「生活事務的總和」抑或是「一種生活方式」的範疇式理想。如果社造對於總體的詮釋，是將社區視為一個整合人們各種生活事務的單位，那麼，社區特色的尋求與實踐就只會是一種表面的方法。更深刻地命題將不會是哪些特色、哪些生活方式符合社造的精神我們要把它放到社區裡來實現，而會是哪一種人群共同存在的關係連帶，是社區所需要的，而使得人們可以在這樣的結社模式之中，在社會中適應良好⁴³，並覺得有意義。也只有當人們以某種彼此願意接受的方式相連結，將社區當作一種人群組織的實踐方法（而不是目的），並以符合這樣的連結方式實踐生活的各種事務⁴⁴，這多樣的生活面向才有可能總體，而這些總體的生活事務，也才有可能反覆驗證並加深成社區為一個總體的生活體系。所以，這篇論文對於未來村田野的討論，也將在這個意義上來討論總體的實踐。

1.3.1.3 營造

在社造的各個場合中，人們比較少使用「營造」這個字眼。取而代之的，是另一個名詞，Empowerment，它被翻成培力、充能、增能、彰權益能、賦權、增權、充權等等。當我們查看劍橋⁴⁵字典時，對這個名詞有了更生動的瞭解：「empower」，動詞，「給某個人官方權力（official authority）或者是自由去做某些事」，而當我們形容某件事情 empowering 的時候，這代表它讓我們更有自信，而

⁴² 常見的利益分配指的不僅只是具體的資源，使得某些人受惠（直接受惠可能是政府資源的挹注，間接的話則是周邊帶來的經濟效益），更可能是抽象的文化或象徵符號的去留與更新對個人帶來的意義或者象徵資本的改變。

⁴³ 這個適應良好的意思，有一大部分或許就是免於所謂村莊正在死去的恐懼，不管他們認定這個死去的原因是因為村莊留不住年輕人，還是其他想法。

⁴⁴ 各種事務的實踐卻不見得是整個社區集體必須參與的統一目標，人們只是藉由連結而獲得更多資源或分享更多，但每個人還是有其想實踐的各自目標。

⁴⁵ Cambridge Dictionary Online，網址如下：<http://dictionary.cambridge.org/>。

且讓我們覺得我們掌控著自己的生活（life）。顯然，比起「營造」，這一系列的翻譯明顯比較人性一點，因為它不只在表面上除去了將人隨意捏造的物化的可能性，也顯示了一個將能力或權力轉移到被營造者的「啟蒙」⁴⁶精神。不過，即便如此，這個詞彙還是免不了讓人好奇，誰來培力？如何培力？培力哪些人？培力什麼東西？這一小節的討論，我們將集中討論，「培力作為一種社造的方法」是怎麼一回事。

造人運動

權力和知識的機制在其組織和擴大的空間裡，注意到生命的各個過程，並著手控制和改變它們。

Michel Foucault，性史

根據官方的說法，社造與之前社區政策的最大不同，在於其「造人」的精神：「在重新檢視台灣發展脈絡中，過去被忽略的『社區』觀念，也就是凝聚共同體意識的問題，在社政系統所主導的社區發展計畫下已多淪為形式。為了因應新時代環境的需求，以『人』為主體的社群概念，必須成為政府政策與民間社會運動的中心」（文建會，1999：7-8）。更進一步來說，「我們所推動的『新故鄉社區營造運動』，不僅在凝聚居民愛鄉愛土的意識，更是一種激發集體意識的『造人運動』。當居民對自己地方的文化特色認同愈趨明顯，愈能共同尋找文化定位，帶動地方發展」（陳郁秀，1993：8）。換言之，「所有這些理念的指向最後都將導致一個結果：『社區總體營造』不只是在營造一個社區，實際上它已經是在營造一個新社會，營造一個新文化，營造一個新的『人』。換句話，社區總體營造工作的本質，其實就是在造人。也只有透過文化的手段，重新營造一個社區社會和社區人，以實質環境的改善作為其目標的「社區總體營造」才有可能成功」（陳其南，1997：237-8）。

當我們對於國內社造論述一路閱讀下來，確實可以輕易感受到，「造人」作為官方論述裡相當關鍵的一個概念，也幾乎普遍存在於每一組對於社區/共同體的想像當中。而且，隨著「造人」理念的宣示，轉折的不只是社區的對象、工作內容，或者像我們已經大致梳理過的，那些有著大量跳躍式思考的全新社區共同體論述。更特別的是，社造也意味著一種新的時代精神的到來。我們越來越走向一個「純粹的」社區共同體年代，它所宣示的精神遠比它所進行的內容細項來得重要，社區成為一個為成就社區共同體概念而組織動員的社會實體：「實際上它是一種思想，一種做事情的方法和理念」（文化環境基金會，1999：92）。

⁴⁶ 這裡沒有意思要帶入太多的啟蒙的歷史意涵，只是依照啟蒙表面上的意思來理解。

的確，就是一種思想、方法、理念，或說是精神態度也行。也因為社造如此抽象的性格，我們常聽到社區的住民抱怨，社造只有大原則，卻沒有具體的施行細則。不過，這種以精神態度領軍的新社區政策，卻發揮了它綿密的影響力。主政者只要緊抓大原則，然後就可以把球丟給所有的居民去實行了。所以我們看到，社造在權力的運作方法上，大方標榜「去中心化」與「去科層化」(蘇昭英，2001)。在實行的意圖上，也像我們在社區的政策歷史中可以看到的那樣，政府對社區/地方的所著重的目標漸漸有所轉移，從古老的「保境安民」，到前一陣子的「建設發展」，然後，已經到了最新一波的「造人運動」。國家對地方的「控制」，漸漸地還不如國家對地方的「治理」還來得重要。而這個治理性的概念，即是「為了便利的目的而對『人與事所構成的複合體』的正確擺置(dispose)」。社造在逐漸擴編整合的過程中，逐漸常態化並加大它對人們日常生活的干預⁴⁷。戴上傅科眼鏡，我們看到主體被身邊各式各樣的事與物緊緊包圍纏繞，並進而被視為複合體來把握箝制，以達到一種「方便的」政治經濟目的⁴⁸。或許，這也算是傅科眼鏡下所以可看到的另一種「總體」的方式吧。人們在社造精神的指導之下，為生活各個面向所包圍，與文化、傳統、歷史、產業等等一同成為與生活有著和諧行為模式的複合體。

此外，我還認為，配合治理性的政策邏輯，這一波以造人為精神態度的社造工程還蘊含了傅科後期理論中一個重要的權力運作觀：主體的自我技術。在展開這項討論之前，我想先引用我的一位訪談人⁴⁹的說法，他以自身的經驗生動活潑地描述了社造裡一個很重要的思想轉折：由下而上。他敏銳地感覺到，這就是社造成功的主要關鍵之一：「以前社區發展用的方式比較不好，政府想做什麼就撥款下來，雨露均沾，要所有村莊都去配合，然後我們就要去拜託村長、村民大家一起來做。現在社造不一樣了，它講求的是『由下而上』，你做得好，符合規定了，政府才給你經費。你做不好但是有心做，政府就派人輔導你，慢慢引導讓你知道怎麼做才對。你要有心學習、真的要為村莊做事情、而且有了可行的想法，政府才要給你經費。國家一樣是花那些錢，分配的方法不同了，效果也大大不同。一些社區有經費、有做事的方法、有不同的成果，其他社區的村長、頭人、村民也都會希望自己的村莊也可以像那樣變得更好，所以就會比較積極去學著做社區，這樣社區才會動起來」。

⁴⁷ 這部分可以在各部會政策的陸續加入以及行政業務範圍的擴張得以窺見。

⁴⁸ 跳脫傅科，如果我們從另一種眼光出發，我們仍舊可以看到文化造人、共同體與國家之間的共謀關係。Ernest Gellner (1983) 曾經指出，現代經濟體制需要快速的社會流動與頻繁的人際溝通，並在此一平台上進而產生新型態的專業社會分工。其關鍵的基礎正是一個普遍且同質的高級文化世界，而這樣的文化需要一個權力集中且與整個社會同等規模的單一政府機構來支持。從歷史上可見的是，政府在此一創造個體可換性的社會建構過程中，同時也逐漸控制了國家。國家配合各種社會機制形塑它認可的單一的、同質的文化教育觀，統一收刮並分配資源，在子民的心中印上共同的文化標記，至少維繫最低限度的共同體認同和熱情。於是，單一的政治單位、同質的高級文化與人民賴以維生的新經濟體制漸漸在這種相互依賴的情境中結為一體。

⁴⁹ 他擔任村幹事多年，後來也大量參與了村莊的社造，後來一些村莊的案子都是他執筆申請的。

光是從這段話，我們已經很難繼續天真地單純把「由下而上」視作為民主、去中心，或者是把權力還諸於民的代表。由下而上，是一種透過人們主動配合而學習、內化的方法。就像傅科說過的自我主體化：「在這樣一個過程中，個體規定自己身上需要進行道德修持的那一部份，明確自己對所要遵從的戒律的態度，並且確定作為自己道德目標的某一存在模式」。在辨識並確認目標以後，主體會把自己當成一道德主體而要求自己向著目標「影響、監督、考驗、改進、轉變自己」，進行「『主觀化模式』及其所依賴的『苦行』，或者說『自我修持』」。而社造，不就是透過一系列「人文化成⁵⁰」的研習與活動，讓居民們「發展與自我的關係、反省、自我認識、自我檢查、自我理解，將自我視為客體，進行自我改造等」(Foucault, 1980: 170)？而且，別忽略了，在這個由下而上的學習過程中，主體周圍總是不缺乏高人指點的話語，高人教你學會這套思想方法，然後修持成為心懷社區的新人。政府、專家學者，或者是文史團隊，所謂的「為人民賦權」、「催生公民社會」、「促成人民自我組織」等等，都讓人無法忽略他們隱而不顯的存在。這些在由下而上的民主訴求中沒有缺席的關鍵角色，不就是為了「輔導」人們正確的姿態為何而存在的嗎？

這兩個造人的面向恰好適當地說明了社造是如何不同於以往對地方的思考邏輯而在現代可能被想像：一個擔負著解決多種社會問題使命的社會運動，卻以造人為本質。這個造人在社造裡的重要性，並不僅止於一般由上而下的「教育」意義，而是透過知識、體制規則以及實踐過程中不斷的練習，來教導主體如何內化一種社造的總體精神，並擴及自身及圍繞自身生活的相關事務，將這人事複合體以這樣的精神態度來模塑，成為符合社造精神的一種文化。換言之，社造以其由下而上的精神，試圖造出一批批有自我主體化能力的「人民⁵¹」，使得國家權力對人與事的總體計算變得可能。

然而，看到「造人運動」及「由下而上」所蘊含的權力面向，對於這篇論文來說，並非有任何意圖暗示其為一種偽民主的施行方式，並進一步找出真正的民主方式。看到了這樣的權力的路徑和意圖，意味著，在觀察社造運動的時候，還需要更謹慎地從這些面向去斟酌權力對於居民可能造成的影響。而不只是在民主化的框架去頌揚所謂的「權力下放」、「從中央到地方」以及「由下而上」的自主性；或者是在同樣的框架之下，去批判政府以「錯誤」的方式收編過往社會運動的果實，掌控資源並決定所謂對的或錯的社區精神，因而無法落實真正的地方民主，所以主張真正的權力下放，讓人民來決定社區想要的。對我來說，這一整套論述都屬於在這樣的權力治理邏輯之下，政府在這其中，地方或是文史團隊，甚至地方頭人也不例外，而這個邏輯，並不適合「中央—地方」或者是「主權—

⁵⁰ 「文化的化是變化的化，文化就是人文化成」(李松根，2003b: 1)。

⁵¹ 我在這裡使用「人民」，是取其在現代化國家的意義而言，相對於前國家型態的「臣民」而言。

權利」的二元架構來含括解釋。

歷史

當它指涉過去時，則純粹是在神話邏輯裡。不再有實用的狀況出現，它完全是作為記號存在的。它是非結構的，它否定結構，它是否定初等功能的極限點。然而，它並非無功能，亦不是單純的裝飾，在系統的框架裡，它有一個十分特定的功能，它代表時間……在古物中被取回的，不是真正的時間，而是時間的記號，或是時間的文化標誌。

Jean Baudrillard, 《物體系》

歷史，或讓我們更精確一點，地方文史，一直是社造運動不可缺少的元素：「在近年來的社區營造運動裡，地方文史工作者一直扮演了重要的角色，他們透過地方歷史的重建與喚醒，讓社區民眾在共同記憶的回溯裡找到了認同的連帶，並且界定了地方的精神與特質」（「大家來寫村史」發刊詞）。沒有一點遮掩，社造的主流論述從最開始就大方承認，「歷史不再只是文字的堆積，而是可以操作、可以感知並且足以建立人與人深刻連帶的真實動力」（「大家來寫村史」發刊詞）、「這是一項把『歷史』當動詞的工作，以參與式的操作深化歷史對人的實踐內涵」（陳板，資料一）。歷史/地方文史的作用再清楚不過，它是凝聚與動員社區共同體的利器。希望在歷史的操作中，原本各自生活的人們可以擁有共同的連帶關係。也因此，歷史/地方文史扮演的重要性得以彰顯出來：它不只是一的地方歲月的記載，更「是一種從文史角度從事社區營造的地方重建運動，如果沒有村史，一個村莊不可能展現他的生命與活力」（李遠哲，1999：8）。

延續我們上一節的討論，對「精神態度」的強調、對「人」注重、以及對「由下而上」這只神主牌的崇敬，也都幾乎貫穿了關於地方文史存在的正當性論述。歷史教給我們的，不在於事件本身，而是事件遺留下的記號所代表的意義。而意義的可操作性，使得詮釋變得關鍵。因此，一種視角的爭奪戰於是展開：「地方文史或社區文史相較於中央文史的最大差別，或許就是一個從生活出發，一個從概念出發；一個從地方出發，一個從國家的角度來看。相對於國家歷史的觀點，社區（地方）文史，就是要從生活裡去認可，確認、認同社區居民日常生活的價值」（陳板，資料二），一種，屬於地方的詮釋視角成了跟人民更為相關的正價。而且，因為關係到的是一種詮釋的角度，所以地方史不會只是客觀的知識，而是一種精神態度：「從地方或是社區角度觀看世界的態度，才是文史工作者所期許的鄉土教材。鄉土教學並不是一個客觀的知識，反而是一種態度，一種觀點，一種視野」（陳板，資料二）。

那，讓我們繼續追問，這種相異於中央文史而從生活出發的地方視角有何重要性呢？他們說，「從古代的地方志書到今日的鄉土教材，地方(社區)歷史書寫最大的困難，也許正在於國族歷史觀點或所謂大歷史的滲透與支配…使地域性的差異重新依屬到大主體中，小傳統成了大歷史的註腳，『鄉土』成為『國族』的另一種再現語言，而脫落了生活世界的特質，社區的主體終被架空」(「大家來寫村史」發刊詞)。因此，「如何解放社區歷史重建的可能性，讓民眾在更為開放的空間中進行共同記憶的回溯、交換、重組，挖掘地方歷史更細緻的肌理，重建出小傳統的主體內涵，並成為相互認同與相互主體性建立的基礎，實在應成為社區運動、尤其是地方文史工作的重要課題」(「大家來寫村史」發刊詞)。換言之，他們相信，地方文史必須由地方人來詮釋，這個詮釋終將使得地方人建立自我主體。所以，這是屬於地方人對地方歷史的詮釋權力：「最底層的居民終於取得了詮釋自身經驗和建構共同記憶的權力和機會」(楊長鎮，2001：16)。

然而，從大歷史那兒爭取到的詮釋權卻不全然關係到歷史的真偽問題：「成敗的關鍵正在於參與機制的與否，而不在於歷史紀錄的真偽…嘗試讓社區人自己發言、自己寫作自己的歷史，自己也為自己的歷史負責。這也就是一種社區參與機制的文化表現」(陳板，2001：19)。原來，爭取詮釋權是為了爭取一個參與的機制、一個可以「由下而上」的民主機會：「這種由下而上的操作其實也是一種民主的訓練，有助於草根民主的成熟」(楊長鎮，2001：16)。當我們歪讀這一系列的論述時，很快就參悟了，沒錯，由下而上就是一種訓練，一種讓人內化社造精神的訓練過程：「透過社區運動的共同操作過程，使居民發現共同生活史中彼此生命的相互涉入與感通。因此，這樣的歷史(建構)運動，其主要目的並不在於滿足歷史學的興趣，而在於人群關係及地方主體性的重建」(「大家來寫村史」發刊詞)。這個訓練過程必須由地方人民來參與練習，並以從這樣的過程學會一種從地方精神出發的視野以詮釋我們在地方所共同擁有的歷史。

在大部分社造相關的村(地方)史論述裡，看到的，就是如此靈巧的態度。歷史，不被視為過去曾經發生的真相，卻以一種工具符號的身份存在。重點不在於過去，人們將自身回探歷史縱深，試圖為未來投射出長長的身影，像是布希亞說的，進行一場「後現代式資源回收」的工作。歷史的片段在文史工作中被隨意摘取，依照人們的需要，不斷複製、改造、運用、推廣，變得形似而意異。但不管歷史的面貌是否逐漸遠離它原本可能的那個樣子，都不重要，重要的是，它是否讓社區共同體成員都共同參與了，並順利成為大家所共同擁有的符號與意義。

只是，在理論上，文史工作者或許可以不去談歷史的真偽，反正，發明傳統與歷史的案例早已屢見不鮮。但是，落到實際的操作我們卻更常看到，真偽，卻成為主體可以切身感受到的權力問題。人們得在詮釋地方史的過程中，一邊溝通也一邊學習那個「對」的版本。換言之，我並不贊同地方史只是自我「透過主、

客觀之間不斷的辯證」，然後，經過大家「互相的對話，共同創造的地方價值感」或者「完整地觀察不同歷史陳述互相之間形成對話」這麼樂觀平和的圖像。已經有一些田野論文質疑「地方人民的地方史」那樣「自主」的理想。一個新港的例子，新港人林群桓發現作為社造典範的新港史成為為了動員社區共同體而單一化、刻板化的定版，當當事人持有與定版相左的詮釋的時候，不同形式的壓力就隨之而來。而且，決定了的版本，「不僅高度依賴倚賴國家資源與規劃主旨，更高度仰賴專業或學術機構」（林群桓，2003：154）。在鹿港的田野，程家祿更發現，「所使用的撰造原則及政府藉著鹿港古蹟保存區所要投射出的台灣意象，亦隨著國家整體文化政策的意識型態的演變而演變，特別是當台灣因內外環境改變而面對不同的政治及文化危機時…在此我們可以看到一個原本為生活實際實踐的文化，如何透過一系列調查、撰造、論述、及書寫的過程，而成為一種客體化的實體及具體的檔案化資料。但更甚的是這種客體化後的實體及具體的檔案化資料，透過當地人的涉入，又再生產而成為他們實際的表徵」（程家祿，1996：134-6）。

這兩個例子具體告訴我們，以凝聚社區共同體為目的、以由下而上的參與詮釋為方法的地方史重構，其實存在著一些主流的樂觀論述之外所必須注意的面向。首先，我們發現，一個屬於我們共同擁有的地方史，很可能並不容許多方詮釋，或者是多種真實的面貌。地方史很可能成為一個同質並具有強制性的歷史版本，在一個尋回我們共同的故事，或者共同重新塑造新神話的過程中，要求每一個人共同抹煞一些痕跡並也共同擁有另一些東西。就像 Renan 曾經說過的，「遺忘，我甚至可以說歷史的誤謬，這個東西對一個國族的建立而言再要緊不過了」、「國家之所以能形成，是因眾人具有許多共同點，也同時遺忘了許多往事」（Ernest Renan，1882）。社區共同體相信也是一樣的，在重建地方史的時候，拋棄與建立是一體的兩面，都屬於在這個過程中。當我們致力於建立某個時候、某個片段的歷史記憶，也常常刻意拋棄或者無心忽略了其他時間點或角度的可能。而這個歷史記憶的標準，往往就是權力角逐下所判分的結果，任意而不如我們在論述中看到的那樣開放、公平。從田野的經驗中，我們很容易就可以深刻體會到，真實的歷史版本或許不存在了，但一個真實的歷史版本在操作上卻是絕對重要的。因為當一個真實的版本出現，也就意味著我們共同擁有與決定遺忘的歷史界線已然出現。而既然，這個共同擁有決定了一個社區共同體的成形，那麼，當個體選擇去誤認錯誤的版本為正確的版本，也就意味著，他和共同體其他成員所共同擁有與共同遺失的歷史有了出入，因而，那個錯誤的存在也就威脅到了共同體所決定的界線。再者，我們還發現，一個由我們共同詮釋的地方史，不見得那麼的自主。像是 Halbwachs 說過的，「過去並非被保留下來，而是基於現狀被重新建構的…集體的架構正是集體記憶用來重建一種對過去的意象的工具，而在每個時代，對過去的意象是符合社會的優勢思潮的」（Halbwachs，轉引自蕭阿勤，1997：252）。或者，在至少新港和鹿港的那兩個研究案例，因為地方對國家與專業團體的高度依賴，使得即便是聲稱由下而上地由地方人來詮釋地方史，地方史依然異口同聲

地複製了其依賴的國家或是優勢團體的主流歷史觀點。此外，由下而上的歷史方向是否就可以等同於對國家單一史觀的抗議，或者等同於多元、自主的在地發聲，仍舊是令人懷疑的。在歷史提供的鄉愁式文化包裝中，常常內建了一連串抹除一建立的置換過程，而這個過程，往往直指內心，要求最徹底的心靈改造。我們從歷史遺留下的外殼去描繪關於未來的一塊美麗大餅，進行一連串熱鬧的社造動員，說服自己在迎接充滿希望的明天，同時，也進行歷史的造人工程。

未來村在進行社造時，歷史或者傳統文化的層面也扮演了重要的角色。對未來村而言，歷史有時候代表的東西更為深刻。不只是提供人們共同參與的場域，它還代表一種「共同體的生活方式」，一種對彼此共同生活的想像。尤其對於村莊的中老年族人，那些歷史傳統，在他們小時候甚至年輕時，都還是他們生活及價值觀的依賴所在。也因為如此，例如重現傳統的「大魯按」聚會所，不只是重現一個建築物形式，也不只是提供一個公共領域可能出現的具體交流場所。它的意義更是包含在過往「年齡階級制度」運作的那種特定的公共開會場所，是一整套制度的部分呈現。不過，它的出現必定不是完全依照以往的方式來運用，也不會以一種和過往全然不相干的方式再度出現。我想，在某種程度，它的確是作為一種讓人們去參與詮釋的歷史傳統，但是，歷史並不只是靜態地在那兒等待人們抹除或重構，它成為人們刻印在身上的慣習，使得人們在走過那裡歷史之後，站在現在的情境之上，重新去構連未來可能的社區生活。它可能出現，或可能不出現我們之前談論的關於同質的歷史的強迫性、國家或優勢團體的史觀的滲透，甚至，居民一種自我主體化的參與方式。但是以什麼樣的情況來出現、對於居民又有什麼樣的影響，我們將在更多理論或田野的實踐案例裡繼續討論。

文化產業

「產業文化化」和「文化產業化」是當下重要的兩大趨勢。我們正進入以文化為資本的新經濟新時代。

馮久玲，《文化是好生意》

對於地方上的人們，台灣經濟奇蹟的繁榮昇平，還是不久之前的深刻體驗。一時間面臨總是使不上力的不景氣時期，最令人鼓舞的話語，莫過於，做這個經濟會有起色，這類的話。「顧佛祖嘛要顧肚子」，是典型居民對文化的看法，花錢又沒有經濟利益的事情，很難讓人動心。所以，我們可以看到政府的最高文化部門，為了吸引更多民眾的參與，並達到永續經營的目標，這會兒，也帶頭做起文化的生意來了。它這樣說服人們：「經濟建設與文化發展二者並非對立，文化是一種氛圍，可以團結人心、安定社會，並可帶來豐盈的外資，吸引外國觀光客，促進國內經濟發展；在全球化浪潮下，台灣並非只有經濟力，更應成為具創新文

化力的國家。文化創意產業的推動應重新檢視、沉澱，以便凝聚更大的能量，落實文化的理想性，突破文化發展及經濟開發的瓶頸，共同營造文化與經濟雙贏的局面」(文建會，2004)。

不過，文化與經濟的金剛合體卻不是頭一回發生的新鮮事。眾所皆知，阿多諾 (Theodor W. Adorno) 等法蘭克福學派 (Frankfurt School) 的大師們早在約莫 30 年前⁵²就對於文化與工業之間日益頻繁的合流，有過猛烈的批判砲火。回顧阿多諾的說法，他認為文化工業「用新瓶舊酒的方式賦予古老和熟悉的事務新的特質」，基本上，只有秩序、包裝與標準化流程，卻沒有本質、沒有內容，也沒有原創性。他引用了布萊希特和蘇爾康的話：「左右文化工業產品的是商品兌換價值的原則，而非其本身獨特的內含及和諧的結構」。不同於藝術創作所側重的是作品內部的組織和內在的邏輯，文化工業不僅將事物標準化，也使用分配、行銷或利用機器複製產品的方法，「因此始終和作品沒有根本的關聯」。而且，文化工業並不以追求作品內在獨立自存的價值為首要目地，卻「直接了當、毫不掩飾地講求產品的效用：如何精準地預估產品的效用是它首要的考慮」。換言之，不僅文化項目是「徹頭徹尾商業化的物品」，消費者也「不是決定文化工業的主體，而且還是文化工業的對象」。對他來說，文化工業幾乎是個完全負面的名詞，是一個「濫用關懷民眾之名，為的是行複製、統治、僵化群眾心態之實」的意識型態神話，不僅摧毀了高級藝術的特質，也抹去了通俗藝術的反叛力。(Adorno, 1997: 318-328)

大師的批判猶言在耳，就這樣子做起文化的好生意，難免還是有些顧忌的。因此，當社造將文化產業歸劃為實施的重要內涵與方法時，的確花了心思去澄清，文化產業是如何不同於文化工業那些所為人詬病的面向：「『文化產業』的性質剛好相反，它完全依賴創意、個別性，也就是產品的個性、地方傳統和工匠的特性和獨創性，強調產品的生活性和精神價值內涵」(于國華，2002: 74)。然而，我仍好奇，是什麼樣的界定，可以使得文化不淪為資本主義唯利是圖的附庸，又可以保有文化產品的獨特生活性和精神價值內涵，共創文化與經濟的雙贏局面呢？根據黃世輝的說法，「廣義的文化產業只要是在地歷史文化的發揮與活化所成的產業都可以計算在內，因為即便其利潤未必回饋社區，也有波及效應的可能」。以比較狹義的操作型定義來解釋之，文化產業就成為「以社區居民為共同承擔、開創、經營與利益回饋的主體，以社區原有的文史、技術、自然等資源為基礎，經過資源的發現、確認、活用等方法而發展出來的，提供社區生活、生產、生態、生命等社區文化的分享、體驗與學習的產業」(黃世輝，2001)。

原來，文化產業是回歸到地方來了：它「是一種內發性的發展，即以地方本身作為思考主體，基於地方特色、條件、人才和地方福祉來發展的產業」(于國

⁵² 從 1974 年阿多諾和霍克海默一起寫的《啟蒙的辯證》開始的一系列文章。

華，2002：75)。所以，這是一個需要和社造其他部分密切配合的概念。文化產業可以是社區文化的一種展現。當社區找到一種文化風格，一種屬於自己的獨特「面容」，就會表現在生活事物/務的各個層面，當然，也包括了可以販賣的各種產業⁵³。它是一個「活」著的文化產業，根源於人們對共同生活源源不絕的最新詮釋。對於社區的人們來說，歷史、傳統與文化不僅是凝聚共同體成員相互認同的方式，其中精神態度更可以化身為符號，讓人們把不起眼的生活事物/務賦予一種文化的涵養，讓它們都成為具有經濟價值的文化風格產物。布希亞的名言：「物必須成為符號，才能成為被消費的物」在這裡被發揮的淋漓盡致。體認到在消費社會中，具有象徵價值的符號商品，成為價值體系裡最有效的獲利方式，不管是「產業文化⁵⁴化」還是「文化產業⁵⁵化」，都是教人，如何將具體的物或者是無形的文化轉換成符號，創造它們的符號價值，進行符號加工，使之成為可以販賣的無重量產業。既然文化產業的經濟價值來是從生活、從文化裡長出來的，難怪論述者可以理直氣壯保證，文化產業不僅不是資本主義對文化的殖民與掠奪，相反的，還是使得各種產業充滿地方人文精神的文化開發活動。

文化產業的想法除了在社區裡大受民眾歡迎，它無疑也是社造論述裡最符合時代潮流、最全球化的時髦玩意兒。Lash 和 Urry (1994) 即指出，當代資本主義形成的是符號與空間的經濟。經濟和文化之間的差異逐漸模糊，兩者之間存在著互惠關係，不但文化變得更商品化，商品也變得更具符號和美學的內涵。繼澳洲政府在 1994 年喊出「創意國度」(creative nation) 的口號，指出「文化政策就是經濟政策，文化創造財富…文化對於我們經濟的成功具有舉足輕重的角色」以後，「英國，之後追隨的加拿大、紐西蘭、美國、芬蘭一直到歐洲、亞洲不同的國家都紛紛提出類似的文化政策，經濟論述儼然成為文化政策中最重要的部分」(王俐容，2005：175)。在阿多諾大聲疾呼的 30 年後，資本主義與文化工業成功地不斷擴張其勢力，已經造成了無人可以，或是無人想要置外於它的局面了，像是朱元鴻已經指出的，大師口中的文化工業是一個「因繁榮而即將作廢的類概念」。尤其處在全球資本流動的時空中，自外於經濟資本的養分，對地方來說幾乎就等同於衰退，等同於社區慢性死亡的開始：「簡單的說，全球化所帶來的基本經驗是社會不均衡發展的擴大，強者更強，弱者更弱。資本密集、技術密集、知識密集成為競爭力發展的基礎，而這些都是以傳統地方勞動力、土地資源與自然資源為發展基礎的地方發展所沒有的。全球化因此造成地方與社區發展的危機，是對地方社區生計，生活方式的直接衝擊。當地方生存的基本條件都失去的

⁵³ 「文化是最好的創值資本，不管山水、園林、建築、宗教、民俗、歷史、烹調、酒、茶或各種藝術文化資產，都蘊含一個民族千年流傳下來的重要智慧和技藝，將給大小型工業和文化觀光帶來豐富的靈感和素材」(馮久玲)。

⁵⁴ 「產業所具有的文化，亦即某產業(包括農林漁業)在多年產品(包括農林漁產品)生產的歷史過程中，基於對材料選擇與處理的仔細經驗、產品設計製作的創意與品管，而發展出屬於自己特有的文化」(黃世輝，2001)。

⁵⁵ 「運用文化特色的產業，亦即將生活文化、生態文化、生產文化等加以發揮應用而形成的產業」(黃世輝，2001)。

時候，地方社區人口的流失也將加速。失去人的社區，結構弱化將會加速擴大。地方生活與地方文化的邊陲化及崩解也將是必然的趨勢」（曾梓峰，2002）。對社區來說，與其消極期待資本來發覺、收編，或是等待死亡，不如自己主動整軍投誠，以自行開發，或是以與資本家協力合作的方式加入市場的行列。一個接一個的，以一種阿多諾可能會認為是自殺式的姿態，迫不及待地投身文化商品的市場，令人眼花撩亂地綻放各式號稱文化的花朵，希望引誘消費者上門。而這就是我們當代看到的文化產業的繁榮盛況。

然而，卻已經有過不少觀察者對社區的文化產業表示憂心忡忡。不要說大部分的社區，都還才正在「營造」自己的文化，哪來自然生成一種屬於地方文化特色的產業？就算有一些已經經過營造而「暫告成功」的案例，也在走向文化產業的不歸路以後，讓文化觀察者喊出類似「攤販將要推倒一條歷史老街了」這樣聳動的標語。如果只是以營利為目的，那倒也無可厚非，想順應潮流賺一點錢天經地義，不過也就是讓「社區總體營造成為辦活動的最佳代名詞」（曾梓峰，2002）罷了。把「社區總體營造」改成「社區總體營利」，讓「社區共同體」成為「營利共同體」就行了。比較要緊的是，「生產不是注入更多的知識即可，而是變得更為全面具備文化性質；其關鍵並不只是在於資訊加工獲得嶄新的重視，而是在於具備更為總體的象徵加工能力」（Lash and Urry，1994：123）。大部分的社區，片斷地捉住了一些像是歷史、傳統、或是文化的象徵符號，就開始不分青紅皂白大量生產。但我們知道，符號不會只是單一個符號，它是一整套的知識，而且只要它失去了根源，就會只是一個僅供廉價消費的符號，像免洗文化一般，無法回收，用過以後大概就可以丟了吧。這麼一來，別說文化產業可以為社區的永續經營奠下基礎，別讓資本廉價淘空社區原本就不太堅固的基礎就不錯了。

這些面向固然都是每天不斷上演的血淋淋負面例子，足以讓所有有心做社區的人引以為戒，但我認為，文化經濟拿到社區來實行，卻還包含了另一較少人談論到的層面：文化產業除了把文化的成果拿來操作，它在社造裡，更是轉型過程的一部份，屬於營造的一種方式。就如同上一節討論的「歷史」可以是動詞，文化產業也一樣，它是一種涵化，或學習方式，是需要不斷的捉摸與練習，才可能駕輕就熟的任務。在社區中，文化產業倒是常常扮演具有強迫性質的有效率訓練場。在生產、經營與交易等過程中，社區居民不斷揣摩、演練一種蘊含著經濟邏輯的新式生活價值觀。他們在其中慢慢掌握對消費者詮釋生活的訣竅，並模塑自身符合經濟價值的品味與行為姿態。居民隨著為生方式的轉換，可能必須從拿鋤頭、面對稻米的農夫，學習成為可以詮釋稻米文化、面對消費者的服務從業人員。簡言之，居民在文化產業的營生過程中學習的課題，是一種屬於現代的精神態度，並將這個精神態度，全面、總體地展演在生活的各種事物/務上。

不過，如果說一個品味階級的養成，至少需要經過三個世代，那麼，從一般

日常生活，到有文化意識的生活，到將之符號化的文化產業，這層層的蛻變也不可能一步登天。至少，未來村的田野經驗將告訴我們，一個完整的文化產業想在社區裡真正涵化成為居民新的生活的一部份，要改變的項目何其多，而要真正改變的時程又何其漫長。也是因為如此，我認為，這樣的造人工程，不會只是單單引進一些可販賣的文化產業即足以完成。它需要有更堅實的信任與人際連帶，才可能承載更多在利益之外的協商與共同合作。畢竟社區文化產業的目的與方法並不同於時下普遍運作的資本主義，它的獲利計算不並僅止於個人財富的累積，而且分工合作也是以社區，而不是國家為單位來居中協調。如何讓社區成為一個有效運作的協調單位，並且讓更多存在於社區、屬於社區居民共同擁有的福祉有出現的可能，依賴的是文化產業以外更多面向的配合。因此，或許與全球的接軌和財富的累積可以做為社區裡個人和大家生命意義依歸的一部份，但是文化產業的經營絕對不僅只是經濟模型的運作，或是文化符號的操作。在社造的脈絡裡，它的成功與否，常常關係到社區的經營，也就是共同體關係的調和和營造，是否也已逐漸編織起一張有力且具彈性的人際網絡，得以承接住文化產業進駐的衝擊。關於這個面向，我們將在未來村的案例裡繼續來檢討，未來村的社區「總體」營造，僅僅是存在一種以經濟為總體的統整合單位來規訓並治理社區，還是說，文化經濟還為村莊帶來利益以外，更多的周邊影響力。

附帶一提，我們把「文化產業」這部分的論述與「造人運動」、「歷史」同樣放在「營造」這一小節來探討，是有意要突顯文化產業對於社區共同體所表現出的治理性層面。文化產業是社造實踐時異常活躍的一部份。落實的困境不只是在於文化產業是否喧賓奪主，讓民眾忽略了社造的真正目的不在於營利，而是有其他更長遠的目標。對接下來的討論而言，它的意義還在於政府利用了文化產業的方法，順利地將經濟中生產與消費的精神邏輯有效率地推廣到地方。當民眾爭先恐後、由下而上地投入文化產業時，權力所營造的不僅是一個在政治、文化認同等議題上乖巧順服的主體，而更是在追求繁榮與成長邏輯中自我營造的主體。

1.3.2 理論關照

尋找一種結合的形式，它用共同結合的力量，捍衛和保護人們及他們的利益，並且使每一個結合的人與其他聯合的人，不僅是服從自身，並且仍像以往一樣自由。

盧梭⁵⁶

對國內社造論述稍做整理之後，我們接下來要探討的文獻，是針對一些相關的概念來做理論上的探討。

⁵⁶ 轉引自洪世謙，2000：1，《追尋共同體—回顧古典哲學的啟示》。

關於「地方派系」的理論與歷史耙梳，算是基本功。因為這個議題幾乎在每個非都市型社區裡都會遭遇到，算是社造裡公認的棘手問題之一。我在這裡呈現了對於地方派系的普遍看法，以及很多人認為是中國公共領域的原型—第三領域，將這兩個觀察對象相同（都是地方頭人及其依靠的人際網絡）但切入方向迥然不同的論點對照著來看，試圖更為「中性」地去看地方派系所有的人際網絡關係作為一種人際組織，或者說是共同體是否有轉變的可能，以便在以後的篇幅中與未來村的田野實踐進行討論。

「個人與社群」的探討，應該也是一個當代對共同體的討論焦點，對於一篇以共同體概念為串連主軸的論文來說，很難略而不談。我們將會從鮑曼（Zygmunt Bauman）所著的《共同體》來切入，先描繪出當代個人在自由與安全感兩種選擇的拉鋸之下，表現出的拒絕/回歸共同體的努力。然後，從以上個人與群體的拉扯繼續帶到當代關於自由主義與社群主義。不過，這兩個主義的論點太多太廣，筆者沒有意圖，也沒有能力在這裡做全面的整理。除了簡單地探討兩個陣營中一些對於「共同體」的關鍵性論點，主要還是順著墨菲（Chantal Mouffe）〈民主的公民身份與政治共同體〉一文的思考理路，將之作為主要討論的文本，希望對共同體在兩個主義以及其激進民主變形有基本的掌握。

從以上的討論已經可以窺見歐克秀（Michael Oakeshott）所歸納出來的「社會型態」和「普適型態」兩種截然不同的現代國家共同體圖形，也從墨菲的激進式共同體中看到了共同體的運作邏輯。在這一部份我們更要進一步去針對這些部分做更深入的討論，去看其他學者對這兩類共同體及共同體運作邏輯的不同看法，並將之放到社造脈絡來思考，社造所宣稱的「社區共同體的百花齊放」，所欲展現的是怎麼樣的一個景致？是一個僅只是在國族共同體的主權邏輯之下，已經被決定而可以執行的表象偏差？亦或是一個由基點所接合但並不融合的共同體？對於共同體所可能存在的危險性在西方政治哲學理論中已經有豐富的研究成果，但是在國內社造領域裡卻鮮少討論到。甚至大部分的論述都將營造共同體視為正價，提升至一個長久實現的目標。即便少數提及相關的問題，卻也都是將這個危險推到「國家不當主導」這樣原因，而幾乎沒有將「共同體」當作一個問題來討論，檢討它的邏輯跟想像。這部分的討論正是要彌補這方面的不足，並將成果在後來放至未來村田野討論，去檢視未來村的田野在死亡與重生的營造過程中，實踐的是怎麼樣的共同體。

1.3.2.1 搞不定地方派系！

社區總體營造能順利推動，乃因村里長與理事長是同一人，惟當兩者非同一

人且互動不良時，其對立情形即不斷發生，阻礙社區發展，且長期來造成資源浪費...另一困難，為村里長對認為積極投入社區營造之社區組織或民眾間團體有競選的企圖，是以平時即相互猜忌，爭功諉過，造成民眾對計畫案之推動或執行意見紛歧。

《社區總體營造總體檢調查報告書》

社造團隊時常滿懷理想踏入社區，後來卻心灰意冷地離開。檢討無法實行的原因，時常指向地方派系：「基層社區民眾參與公共事務之機制迄未完備，以致小小地方社區時因政治恩怨和派系紛擾，迭起爭端而蕩喪民主自治精神，妨礙地方社區發展甚鉅」⁵⁷。對於很多有心營造社區的人們來說，地方派系根本就是燙手山芋，它有自身運作的邏輯，頑強不易改變卻又無所不在，而且，幾乎無從閃躲。不管你本身是否屬於派系的一員，有點社造經驗的人都知道，派系這個議題之麻煩、之關鍵，令人不得不特別小心處理。一旦搞砸了，不止像是社造團隊沾得一身腥而狼狽不堪甚至落荒而逃的事件時有耳聞，社區裡更常是落得烏煙瘴氣，搞得四分五裂，營造比不營造還糟糕。因此，「地方派系」可以說是惡名昭彰，在社造論述裡，十之八九都是負面的語用。

不過，這與地方派系在台灣政治學領域的研究成果也多少相關。早期政治學領域對地方派系的研究傾向討論國家機器與派系之間的關係，大部分都著墨於分析國民黨和地方派系之間如何透過選舉制度的強化，產生了政治、經濟、象徵等交換關係。即便台灣政治逐漸走向政黨開放，對地方派系的關心仍舊擺放在它如何在更多政黨選擇當中，透過靈活的交換手法維繫派系自身的各種利益。這些地方派系的研究，不僅將派系樁腳視為「侍從」，也就是恩主以「恩庇」(patronage)而交換效忠的派系選民，也將派系網絡視為是派系領袖個人關係的延伸。換言之，「恩庇侍從」的地方派系模型所試圖指出的，即是統治者以偽民主的方式囚禁選民以維持穩定政權的垂直連結關係。從「恩庇侍從」的思維看出去，地方派系當然是人民民主⁵⁸的毒瘤，不但壟斷政府資源納為己用，亦阻礙人民自主意識的萌芽，一日不將之除去，地方民主恐怕就一日沒有實現的可能。

然而，地方派系的研究到了陳介玄（1994）出現一個轉折。他更進一步將地方派系的研究延伸至社會網絡的觀察，並將之細分為派系網絡、樁腳網絡、俗民網絡三個部分的互動。他敏感地指出，「地方派系之所以能成功的盤據地方，並不是只作為一個政治派系存在，更重要的是，要做為一個社會派系存在」。這個社會派系源於一個台灣社會日常生活邏輯的架構，即「透過地方派系人際網絡的長期經營，而使台灣地方不斷的進行再團體化」。簡言之，「台灣地方派系所彰顯出來的再團體化邏輯，其實是一種『關係社會』的反應」。而既然是一種由「關

⁵⁷ 這句話引自「社區營造條例草案總說明」。

⁵⁸ 根據《台灣的新反對運動》一書的界定，「人民民主」指的是「人民主體自由平等的結盟」。

係」而連結的人際結構，則派系網絡、樁腳網絡、俗民網絡這三者「本質上便不可能是一種主從的支配關係」（陳介玄，1994：49-53）。陳介玄的觀察給了我們一些很不錯的提示，即地方派系不過是一種台灣人民日常人際生活轉化出來的重要概念，它呈現了地方人際關係在政治上的運用與加強，但本質上，它就是一種地方人際關係的經營。如果，如同我們之前所耙梳過的，不管個別社造論述的終極理想為何，社造動員的方法或目的主要在於建立一種新的社區共同體（或說是一類人際關係的經營與改變），那麼，社造所要改變的，跟地方派系所試圖含括主導的，都是現有的人際網絡，兩者幾乎可以說是相互重疊。如此一來便也不難理解，為什麼社造團隊在社區的攪動，常常會引起派系的試探、參與、競爭，或甚至是反制。

社造論述裡想要對地方派系除之而後快的想法並不難理解，因為地方派系佔有了社區中人際關係的多數網絡，而且以一種社造論述普遍認為「錯誤」的方式來經營、維護這個網絡。就我的觀察，這個「錯誤」主要起因於派系領袖和選民之間大都透過個別⁵⁹的關係來聯繫，是一個接一個，才慢慢地連接起整個網絡，或許每一個連結之間都有相當深厚的交情⁶⁰，但卻相對沒有公共性或彈性⁶¹。然而，我們仔細再看看當代社造論述中理想的人際關係，講的幾乎都是廣泛的水平連結⁶²，不管從階級、歷史、或是公民社會都一樣。不過，儘管能夠理解，我仍舊認為，一開始就抱著敵意進入社區，把派系當作民主實踐過程中的絆腳石，一心想要將之移除，那麼，還沒開始營造就先樹立敵人，決定了一個跟許多居民之間不可能相互信任的對立位置，之後的營造的過程如果因此而分外坎坷，也不令人意外了。況且，派系和社造之間是否一定是零和遊戲的格局，或許還有討論的空間。

我對地方派系仍舊比較抱持比較樂觀的態度，認為就像是陳介玄在文章末了所指出的，「問題不在地方派系本身，地方派系亦可以做到完全符合民主真意的政治統治」（陳介玄，1994：56）。換言之，地方派系本來就是一種已經存在而可以方便利用的人際網絡，若為了建立新的社區共同體關係而全然否定地方派系及與之相連結的既有人際網絡，無疑就如同將嬰兒隨洗澡水一起倒掉。而且，我們都知道，國內對地方派系的研究，並沒有忽略地方派系的形成是建立在國家機器

⁵⁹ 例如領袖和甲先生、領袖和乙樁腳、領袖和丙太太都各自有深厚的交情，但甲乙丙三者之間不見得互相賣面子或認識，也因此，這個社會關係的連結鍊顯得比較單調薄弱。

⁶⁰ 選舉的範圍越小，例如村里長，或是議員，候選人和樁腳、樁腳和選民平時互動博感情，就變得很關鍵了。因為很多選民會說：平平都認識，就看跟哪個拉票的人「交情」深厚一點，就投誰。

⁶¹ 公共性和彈性都是相對於另一種連結方式而言。派系成員之間講究的是私交，不見得在公共議題上有所連結。至於彈性指的是，雖然派系成員可能會因為一些事件或選舉的洗牌而有所變動，但大體而言，交情不會是三五天就能夠建立或是毀壞的。因此為了不同的公共議題而隨時變動派系成員，應該不太會出現吧。

⁶² 以註 58 的例子來說，就是甲乙丙三者可以因為處境、歷史文化的共鳴、或者事情（議題）而彼此有生活、情感或行動的連結。這樣的連結，並不必須透過某個領袖來促成，他們本身就可能另外形成甲乙丙、甲乙、甲丙、乙丙等人際連結鍊。

與地方菁英之間的微妙平衡關係，也沒有忘記說明地方派系和本土社會的文化結構，例如地緣、血緣、親同等傳統人際關係之間有著承襲又相互強化關係。矛盾的是，傳統的人際關係在社造裡如此不受歡迎，或甚至被列為需要革新的舊式人際連結，但是研究地方自治與公民社會的相關文獻在尋找適合華人的社區自治模型時，卻認為過去這種由地方菁英帶領、傳統文化所交織的人際連結關係是一種具有「中國特色」的自治方式，可以算是地方自治的中國根源。

中國的歷史至少從漢到清，朝廷所設立的行政官僚止於「縣」這個等級，在縣以下，則發展出一套具有中國特色的治理方法⁶³。概括而論，當我們將眼光投向中國的地方治理，我們很快會發現，歷代對於基層鄉村的治理，雖然緩慢趨向分工細緻，但大體而言仍一脈相承，有著類似的組織方式，也就是廣泛存在於傳統鄉村聚落的「官民共治」系統。這個系統不同於我們所熟悉的現代主權國家體制，中華帝國的行政體系對地方的關心很少超出稅收、保安和司法，基層治理⁶⁴的功能也幾乎都交付於非官方編制的社會組織。此一特色，經由費孝通等學者的詮釋，成了「皇權」與「鄉紳」兩個統治格局的共治體制。簡單來說，鄉紳所領導的體系被認為與官僚體制有緊密的聯繫：鄉紳在地方管理上發揮中介的角色，聯繫中央與地方並協助帝國政體治理地方事務。史家杜贊奇（Prasenjit Duara）則針對清末主權國家介入地方後的情形，仔細將這些鄉紳分為兩種型態：「護民式」的和「承攬式」的，前者屬於德高望重、為人民協調服務的地方頭人，後者則屬於以逐利為目的的地方掮客。

黃宗智受到哈伯瑪斯的啟發，新創了「第三領域」來指稱中國這個介於國家與地方的中介範疇。他指出，這是一個有司法制度（如和息）、有鄉保等半官方機構（如地方防衛）管理、有仕紳和官員合作的公共事務（如水利）的範圍。它「雖受國家和社會的影響，但有其自身的特徵和運作邏輯」（1997：163）。這個至少自清以來便存在的第三領域不僅提供國家權力介入地方的管道，使其控制力下達基層，也提供地方力量向上延伸，讓民間的聲音上達天聽。因此，第三領域這樣一個國家與社會的互動所在，不但可以充作觀察國家和社會之間關係轉化的切入點，也成了中國在國家和社會兩個範疇之外，另一個層面的生活運作領域。從這個切入點，黃宗智觀察到清末民初中國的造國過程中，第三領域逐漸有了新的變化趨勢：在社會整合與國家的權力擴張兩者同時進行的情形下，使得國家和社會相互滲透，第三領域的活動得到大幅擴展，政府權力和地方菁英的合作也加強並制度化了。他說，「誠然，一些新機構的出現，代表著全面官僚化的趨勢（用哈伯瑪斯的概念是『國家化』），是現代國家締造過程的一部份。但另一些新機構的出現，則代表著全面『社會化』（或用羅伊的概念是『私有化』）的趨勢，是現

⁶³一般而言，文獻甚至把類似這樣的地方自治的科層化之首推倒更早的朝代，將之歸於周代的「六鄉六遂」之制，例如《皇朝文獻通考》卷十九所載，「編查保甲，蓋本周禮、比閭什伍遺法」。

⁶⁴例如，稽查戶口、祭祀救護、寓兵於農、水利疏浚、催徵賦役、勸課農桑、互助荒政、教化訴訟、防衛守助、弭盜安民、宣讀法令等等。

代社會整合過程的一部份。但最明顯的變遷，是國家和社會在『第三領域』不斷加強合作」（1997：169）。

除了黃宗智的第三領域，我們從孔飛力(Philip Kuhn)、杜贊奇(Prasenjit Duara)等歷史學家的研究都可以發現，中國在主權國家現代化的過程中，國家權力不只是深入到社會基層以加強政治和經濟控制，更精確來說，不僅國家需要利用原有的地方組織文化（也就是歷史傳承下來的這個第三領域人際網絡）來支持其動員目的，地方也因此成了國家政權建設（State-making）的一部。地方在與國家的合作過程中面臨相當大的變動，必須進一步適應新的結構，在支援國家之餘，仍須要努力轉換自身成為符合建立現代化國家所需要的基層組織。

台灣早期也是類似的情形，我認為這個第三領域的基本圖像還一直在民間延續著，只是在日治時代呈現與警察制度合作的保甲、街庄，國民政府遷台後則呈現與黨國合作的地方派系等不同樣貌。以前國家行政、司法等業務還無法服務到家的時候，依賴的就是這樣一個地方系統。現在國家系統大致上已經完整深化到民間，第三領域作為一個組織地方人做地方事的功能明顯弱化，而剩下的，感覺就是沒有血肉來補足的空架子。看到地方領導人以看起來充滿政治性，在功能層面卻片段化、個人化的服務，忙碌穿梭地方人際之間，勉強串起一片人際網絡。我從歷史的角度看到的地方派系，不是那些忙著金權交易的大壞蛋，而是一個隨歷史更迭而力求適應的舊式結構。以現在的政治處境看來，地方在國家權力深入的情形下，過往那樣的自治空間早已一點一滴被國家基層行政取代，能讓地方頭人號召地方人民一同做的事情，大概就剩下選舉這個大舞台了吧。只是，在非都市型社區裡，這個網絡還是重要的，面對要求個人化的社會，這些不那麼個人自主的人們仍習慣性地以過往熟悉的方式跟其他人博感情⁶⁵，如果生活上需要幫助⁶⁶，也習慣性地求助於這個人際網絡。在這些社區裡也不乏聽到某些所謂的派系領導人說，如果還能為大家做更多公共的事務，對大家都好，那他也很願意登高一呼，號召更多人來加入。對這些派系成員或領袖來說，少的就是那片發揮的舞台，套句現在政治領導人時興的政治術語，派系（不管是領導人或是成員）也有「轉型正義」的問題。

未來村就是這樣一個地方。日治之前，維繫部落公共事務的是領袖制度與年齡階級制。基本上有個頭目、長老和嚴密的階級組織來負責部落自治。七腳川事件以後，日本人不許原民們回原住蕃地居住，開始實施戶籍制度，一戶一小地，沒有大家戶民，但頭目在部落裡仍保有較高的社會地位，其年齡階級制度也還鬆

⁶⁵ 這就是他們聯絡社區共同體的傳統方式呀。

⁶⁶ 可以幫忙的事情真不少，除了熟悉的紅白帖、警察找麻煩，還有各式仲介、活動參與、榮譽掛名、各種法律與行政諮詢、糾紛和解、人際調節、公共資訊提供、心理諮商、意見拿捏…項目之多，令人嘆為觀止。

散著存在。國民政府時期，加入了村里長與承攬式⁶⁷的地方頭人，讓傳統的領袖制度與年齡階級制面臨更大的存亡危機。在社造進入村莊時，例行的頭目選舉還在，與之並行的是村里長制度，年齡制卻幾乎看不到，所呈現的，和台灣其他地方類似，應該也算是個地方派系盤據的村落。但是，未來村的劉頭目⁶⁸以及陳前村長⁶⁹，聽說也算是地方的幾個派系山頭的其中兩個，也都曾經分別說過這樣的話：「我是頭目，當然要先起帶頭作用。對部落發展有幫助的事，就是要有人開始作，要有人去犧牲，才能幫助社區活化起來」（劉頭目）、「家人、長老都覺得我可以為部落作更多事情，所以鼓勵我出來選村長。當選以後，我就想，大家投給我，我一定要為村莊做很多事情，不只在我們原住民這邊，還有商圈那裡也是。一開始很多事情也不知道可以做，所以一有什麼課程我就去參加，一邊上課一邊也和其他部落的人交流，慢慢開始想說，我們可以做這個，也可以做那個，就有很多想法了」（陳前村長）。所以，地方派系（或傳統人際關係網絡）無法轉換、無法承擔公共事務嗎？讓我們把這個問題放在心上，稍後繼續來檢驗。

1.3.2.2 你要的是安全感，還是自由？

個人在人際關係日益稀薄的社會，無拘無束的背面實則隱含了極深的孤立感，對以個人之力所無法處理的問題，也必然累積了極多的不滿與無力感。抑且，今後個人處於高度產業化社會之下，面對著日益緊張而非人性的激烈競爭與永無止境的技術革新，對於恢復人性化的場所之需求亦將日益高漲。這種需求顯然並非任何家庭或社會所能為力的……我們以為，在生活場所，以市民的自主性與責任的個人和家庭為構成主體，具有各種地域性的共同目標，開放（非封閉性）並且構成成員家互相信賴的集團，就可以稱為社區。

日本國民生活審議會，「社區—生活場所人性化的恢復」報告書⁷⁰

共同體失落了⁷¹！當傳統的人際網絡在現代化、國家化、資本化的腳步中遭受破壞的同時，共同體也隨之一去不復返了。然而，美好而古老的共同體（the good old community）的解體，也換得眾多孑然一身的個人。一方面，這些個人從傳統

⁶⁷ 杜贊奇用語。他認為近代中國的轉型過程中，政府一方面在現代化的意識型態之下，逐漸侵蝕了傳統仕紳們賴以存在的象徵文化網絡，卻還來不及為鄉村領袖找到新的合法性基礎。另一方面在國家政權擴張時，將縣級以下的行政系統官僚化的努力，以及令人聞之色變的攤款差使，也大幅度地壓縮了傳統仕紳存在的空間。在雙重作用之下，出現了以營利為目的的地方中介人。

⁶⁸ 劉頭目擔任過兩任頭目，也曾擔任過村長，跟以前的政府官員關係還不錯，也算是個派系領袖，後來擔任池南村「七卡樹岸發展協會」的理事長。

⁶⁹ 村長的公公也擔任過池南村的頭目，有豐厚的人脈，與漢人、原住民、官員的關係都不錯，是個重要的地方頭人。而她本身在社造進入村莊之前也擔任婦女家政班、豐年祭舞蹈團等領袖，後來也創了「池南社區發展協會」並擔任理事長。

⁷⁰ 轉引自林瑞穗，1996：12。

⁷¹ 我們在文中做這樣的宣稱，並不代表贊同共同體失落的論調，而是要藉由這個宣稱考掘它所帶來的實際社會效果。

中具有壓迫性的舊式共同體中解放出來，享受前所未有的自由。另一方面，這些孤寂的個人也領受到失去共同團體支撐的不確定性。因此，嚮往並積極找尋或重構可以歸屬的共同體，成了現代人無法抵抗的不可能任務。

嗅覺靈敏的資本主義首先找到了結合個人以帶來巨大利益的方法：「一種趨勢已經表現出來：用人為設計的、強加的監控規則，來取代共同體過時的『自然而然的理解』」，例如泰勒造成的管理革命，「另一種趨勢是，在新的權力結構框架內，恢復或從零開始創造一種『共同體的感覺』」，像是霍桑實驗所帶來的新管理方式（Bauman，2003：39-42）。此外，像是偶像、名人、熱鬧的事件⁷²、生活問題⁷³也都各自造成一種草率、流動、短暫而虛幻的「美學共同體」⁷⁴。這些美學共同體的體驗不需真正的共同體，「就能魔術般地讓人有一種『共同體的體驗』，喚起一種歸屬感的快樂，卻沒有被限制的不適」（Bauman，2003：84）。還有國家也不遑多讓，找到民族主義這面大旗，揮舞召喚廣大的國民投射熱情與認同，一同成為想像共同體。

但這些對個人的不安全感，似乎沒有太大的幫助。成功的菁英盡情享受自由帶給他的權利和便利，或許有時候感覺寂寞，但總是還可以用資源換得部分的安全感。可是對大部分的人們而言，資源相對更少，隨著社會不像過去還是一個「照顧和分擔」的共同體，富人對社會剩下仁慈的奉獻而不是義務的付出，「我們每個人都在獨自承受著焦慮，因為這是一個私人的問題，是一種個人失敗的結果，也是對我們處世本領和隨機應變的挑戰。正如烏爾里奇·貝克曾經尖銳地指出的，我們被要求去尋找解決體制性矛盾的終生式的解決辦法，我們尋找著個體從共同體的困難中解救出來的辦法」（Bauman，2003：179-80）。鮑曼說，人們分不清楚不安全感是來自自身的存在狀況還是外面所帶來的威脅，所以徒勞無功地捍衛自身領土，把恐懼和懷疑向外投射，不斷過濾外來的種種因子，從有毒的食物、空氣，到走在路上的陌生人士。在國家與社會無法作用的層面，獨自靠著物質的、有形的警戒防衛，人們自己獨立完成安全感防禦工事。在他看來，這些現象充分顯示了社會根本沒有產生有效的機制來使得人們個別的處境妥善變好，卻放任社會這樣下去，甚至更加分化。而且，保障個人自由權利的社會氛圍、個人需負起自己的生涯責任，以及類似多元文化主義⁷⁵的思潮只是讓可以團結起不幸的人們以爭取弱勢權益的可能性更加雪上加霜。所以，他提出解決這個問題的兩個任務，而它們分別是：「把法律上意義上的個體的命運重新改造為事實意義上的個

⁷² 例如球賽、節日。

⁷³ 例如美容、減肥、增高。

⁷⁴ 「像美一樣，除了廣泛的協定和一致以外，它沒有其他基礎可以依據」（Bauman，2003：79）。

⁷⁵ 事實上，鮑曼在書中對多元文化主義有很嚴厲的批判，他認為多元文化主義的提倡者失去了知識份子起身對抗的勇氣。他說，多元文化主義「在本質上是作為一種保守力量發揮作用的：它的影響是，把不可能要求公開同意的不平等，重新塑造為可以珍視並遵守的『文化差異』。剝奪的道德上醜惡，被奇蹟般地化身為文化多樣性的美學上的美」（Bauman，2003：132）。

體的能力，並為個體的傷殘與不幸提供集體保障的必要資源」(Bauman, 2003: 185)。

然而，卻不是大家都認為國家應該貿然成為一個有實質性目的的共同體，不論這個目的是物質性或精神性，甚至是「增強生產力」、「提供福利」這樣常見的對國家的要求。國家社會是否就如同鮑曼所指出的，應該著重於找回漸漸失去了的「照顧和分擔」的共同體功能？國家是否對社會裡肆無忌憚的不公不義應該中立處之，或者努力去做一些可以明顯減輕人們在生存上的不確定性的事情？是否想要享受現代國家帶來的自由空氣，就注定了人們無法擁有共同承擔的互助機制？其實，這些概念在政治哲學上還另外有很激烈的辯論，那就是自由主義與社群主義之間的論爭。我們來看看，自由與安全感，個人與社群，是否只能一消一長，或者，有其他並存的方案。

自由主義與社群主義的論爭從羅爾斯(John Rawls)出版《正義論》卻引來眾多的討論與批評，而拉開序幕。羅爾斯透過「平等自由的原則」與「機會的公正平等原則和差別原則的結合」，讓社會基本財物⁷⁶以及追求善的社會基礎⁷⁷都能平等的分配，使得自主性個體可以自由地運用自己的權利追求自己的利益。但是，社群主義者卻認為，在羅爾斯的假設當中忽略了，在個人行動與選擇的時候，必須先有個框架來提供個體的參考的意義與價值，而這就是他們說的「構成性的共同體」，也就是如文化、歷史、傳統等先在於個體的群體共同的行為背景和價值框架。此外，一個只是追求外在利益的工具性組織，並無法建立一個倫理性的共同生活、無法共同擁有構成性的共同體，甚至也無法讓人們得到一種關於權利和正義的觀念。況且，一味地強調個人的自由與利益，而忽略了實質性的共同善的建構，將使得「所有規範性考慮都越來越多地被貶入私人道德領域，即那個『價值觀』領域」而且，也使得權利的使用和指向空白，因而「導致了市民行為、普遍關心的貶值，而這又愈益引發了民主社會中的社會親和力的缺失」(Mouffe, 2005: 85-6)。

然而，根據墨菲的說法，社群主義者將「公共善」優先並獨立於個體的慾望和利益的提議也不是全然沒有問題的。首先，自從「保護多元主義、個體自由理念、政教分離、市民社會的發展—所有這些都是現代民主政治學的組成成分。它們需要在私人領域和公共領域、道德領域和政治領域之間作出區分」，所以「一個現代民主政治共同體不能圍繞一個單一的實質性的共同善的理念建立起來」。更何況，「公民身份的強烈參與理念的恢復不應當以犧牲個體自由為代價」。再者，「在克勞德·賴弗特看來，社會民主社會是這樣一種社會，在其中，權力被『空置』了，並且被從法律和知識中區分出來。這樣一個社會，不可能再提供終

⁷⁶ 如權利、自由、機會。

⁷⁷ 如收入、財富和自尊所需的基礎

極的保障和一種確定無疑的合法性」，因此羅爾斯所表明：「個體權利不可以向功利主義所認為的那樣是可以因公共福利的緣故而犧牲的」的這個原則，墨菲認為是需要我們去捍衛的（Mouffe，2005：81-84）。

根據這些批評，除了兩個陣營內部開始各自修正其理論，對外，也影響許多學者試圖結合兩者。英國的重要政治思想家歐克秀（Michael Oakeshott）就是一個例子。墨菲討論了歐克秀所分類出的兩個不同共同體形式：普適型態（universitas）與社會型態（societas）。前者「意味著投身於一個實體並在其中去追求一種共同的實質性的目的，或者去促進一種共同利益」⁷⁸。這種類型的國家共同體不僅闡釋共同體的實質性目標或「共善」的意涵，更動員各種手段資源來成就其實質目標。對歐克秀來說，國家政府在這樣的情形下可以說是一種技術性的管理單位，將國家視為一個經營、治理或甚至支配以達目標的共同體。至於後者，也就是社會型態，則是「一種依據規則而構成的形式關係，而不是一種依據共同行動而構成的實質性關係」⁷⁹。共同體的成員藉由提供公民言行舉止與彼此交往的法律規約而連接彼此，而國家政府的職責也在於維繫以及不斷修正可提供人際連結與公共生活條件的最佳法律規約，而並非照顧人民的實質需求。所以，後者這種的社會型態共同體並非源於一種實體性的共同善的理念，而是源於一個共同的紐帶，一種公共心，也因此「允許我們在非工具性的意義上來維持關於政治共同體的一種特定理念，即市民相互間的一種倫理型的紐帶，同時，還不用承認一種實質性的共同善的存在」（Mouffe，2005：87-90）。

對於這篇論文來說，此兩種共同體，普適型態與社會型態，的分別已經是重要的了。我們接下來對共同體的討論，會進一步以這兩個共同體概念為基礎繼續深化。當然，自由主義、社群主義還是歐克秀的論點基本上都是以國家政體為共同體單位來思考。而我們所要討論的社區共同體，雖然不是以主權國家的規模在討論，但是，是否要實踐共同體、實踐什麼樣形式的共同體、它是否跟現存體制捍格、共同體蘊含了什麼樣的效果...等問題的思考，都表明了社區共同體的營造不會只是「失落—尋找」這麼簡單的格局。而且，這些討論指出了共同體連結的不同紐帶及其影響利弊。我們暫時帶著這兩個分類繼續往下討論，思考當我們現在從過往基於初級身份的、有著強制性的傳統共同體恢復自由身，期待的會是那種普適型態的共同體，再度奉獻出自己的自由，將自己纏繞在一個唯一的、集體的、合而為一的認同裡？抑或是找尋一種類似社會型態的共同體，讓個人在認同

⁷⁸ 所指示涉的就是「這樣一些人：他們以此方式被聯合在一起—就像是要把他們建構為一種自然人一樣，就像是要把他們建構為人們之間的一種伙伴關係一樣，而這種伙伴關係本身就是一個人，或者在某些重要的方面就像是一個人」（Mouffe，2005：87）。

⁷⁹ 也就是說，「行動者由於機遇或環境的原因而被相互聯繫在一起，以此還組成一種特定類型的可認同的聯合體。把他們聯繫在一起，並起還促使每個人把自己看成為社會份子的那個紐帶，並不是指投身於一個實體之中並去追求一種共同的實質性目的或去促進一種共同利益，而是指彼此之間的忠誠與信賴」（Mouffe，2005：88）。

彼此為共同體的一員的同時並追尋各自的實質性目標，但卻可能需要承擔更多屬於個人的挫折與風險？

即便歐克秀已經做了很好的分類，墨菲仍未滿足於歐克秀的論點。他認為歐克秀的理論「完全沒有差別和對抗」，而政治學牽涉的不應該只是共同體內部建制的問題。所有形式的一致性都是在差異和衝突中不斷排除、建構，而暫時達成協議的結果。因此，他把歐克秀在社會型態所歸納出來的公民身份⁸⁰加以「激進化」，讓公民身份成為「連接社會行動者的各種不同的主體地位的一項原則，同時，還承認各種特殊的結盟關係的多元性，並尊重個人的自由」。在他理想的共同體圖像當中，會有許多不同的小團體都為他們所關心的民主鬥爭，而這種支持為民主而鬥爭的「激進民主公民身份」即是大家共同的政治身份，也是大家共同連結的規約紐帶，他進一步陳述：「這是這樣一種公民身份觀念，它通過認同於自由和平等原則的某種激進的民主理解，致力於構造一個『我們』，即在他們的要求中構造出一系列的等值性來—從而通過民主等值性的原則把它們結合在一起」。這樣的原則的確很激進，因為在自由平等的前提之下又支持激進民主行動，意味著暫時已建制的權力結構很可能時時會受到挑戰因而需要不斷修正，而挑戰的人既跟被挑戰者一樣平等也遵守共同體的倫理規約所以有正當性如此做。而且墨菲也補充說，這個激進的公民原則並非採納一種普遍主義的概念，相反地，「我認為行使公民身份就在於認同於現代民主制的倫理政治原則，而且公民身份的形式同對這些原則的解釋一樣都有很多種」（Mouffe，2005：92-4）。

墨菲的激進式圖像又為我們帶來兩個重要的啟發。首先，是差異化和共同體建構的方面。我們從墨菲那兒看到了共同體運作的邏輯：很明顯地，共同體的存在和共同體內部的建構規則從來不是完全等同的關係，共同體不只是表現在一般常態下的原則或規範當中。更精確地說，共同體運作的關鍵是藉由與「我們」相對的「他們」成全了「我們的共同體」的存在。當差異化的區辨開始運作，「他們」變成了共同體的構成性域外，為「我們」開啟了新的空間。所以，「我們」並不直接把「他們」從共同體的運作中扣除，而是將「他們」懸置並提供共同體構成性域外，進而與「我們」保持一定關係，讓兩者之間保有敵我的疆界。簡而言之，就是藉由懸置「他們」，使之非在，而「我們」因此得以勾勒出共同體的存在。所以在「我們」和「他們」之間，必然不可少的是以排除的姿態被包含在共同體的「他們」，「他們」保證了整個權力結構和共同體的存在。再者，是挑戰/對抗和無法完成的共同體。既然共同體的運作無法缺少劃界與排除的過程，也無法失去構成性域外，那麼，這個構成性域外即成了共同體無法含納卻也無法擺脫的宿命。兩者敵對又相互依賴的狀態使得構成性域外難免顯得有威脅性，或者在兩者權力狀態較為均衡的時候，起而挑戰共同體，迫使共同體來面對，甚至持

⁸⁰ 他們討論的是國家作為一個共同體之下的公民身份，對這篇論文來說，把公民身份理解為共同體成員的身份，並不會破壞筆者想要借用的邏輯。

續在這樣的過程中重新劃界。因此，共同體面對構成性域外的威脅，成了無法畢其功於一役的事業，是一個永無休止的過程。然而，這也正是墨菲所看到的契機。他認為在這樣的過程中，如果「他們」被賦予抗爭的權利與正當性，那麼，所有以權力鞏固現狀、迫害他者，以實施一完美共同體的企圖，都會在這樣的政治過程中受到挑戰和破壞。

1.3.2.3 那一整片盛開的塑膠花海

一起從事自身得體本質的生產，將這個本質視為獨家特產的大作，再把這個被生產出來的本質奉為**共同體**。

Jean-Luc Nancy，〈解構共同體〉

當我們執著於營造類似歐克秀所謂的普適型態共同體時，那是怎麼一回事呢？對儂曦來說，所有把共同體視為作業來打造的情境或多或少存在於每一個企圖定義人類本質並以政治手段加以實現的政治綱領，而這些共同體作業，都很難擺脫集權主義的意涵。他有個頗為詳盡的描述，他說：「它意味著一份認同的營造，由放射、傳播以及受孕等方式而均質滲透一個多數體，而其中每個成員的自我認同，理所當然也都只有透過一樣的線路，從共同體活生生的附體而獲得認同上必要的輔助媒介作用。在共和國的大藍圖上，共同體的代名詞就是**哥兒們般的親愛精誠**（fraternite）：家庭與感情的模範」（Nancy，2003：23）。

歷來對於失落共同體的尋找或建構，即是依照這個親愛精誠的共同體為典範來想像的。然而，我們真的失去了這樣的共同體嗎？儂曦說，「共同體從來沒有發生過…共同體，與其說是社會所衝刺或失守的固有有機關係，不如說是社會建立以後所發生的事情、等待、事件或命令」（Nancy，2003：26-8）。如果說共同體的失落真實存在，那也只是意味著，共同體以其失落的命題來證成自身。失落的命題不但使共同體作業變得合理，也藉著這個作業的行使，夾帶共同體實踐的內在性意志。在務必達到各式親愛精誠的共同體的前提之下，共同體為鑄造自身而嚴苛要求成員必須符合共同體內在性意志的標準。然而這樣的標準不僅虛無飄渺，隨著情境而時時刻刻有轉變的可能，而且這樣的標準也取消了在每個情境中各種不同的異質他者的可能性存在。

在各式消融異己或是調和共同體的作業程序裡，總是少不了的還有死亡的臨現。巴岱伊在法西斯的共同體實踐中看到了「嚮往共同存在的鄉愁感，實際上就隱藏了對於死亡作業的慾望」（Nancy，2003：38），而儂曦也明確指出，「由絕對內在的意志主導的政治事業或共同體運動的真相，正是死亡的真理。大家一致融入『聖體』（la fusion communielle），如此般的內在性邏輯總是單一不變的，只有

導致共同（體）自殺的結果」（Nancy，2003：29）。死亡的邏輯不只是建立在消滅不符合純粹性內在的他者，例如納粹企圖消滅不符合亞利安標準的人，也建立在各種犧牲自我並想像「他們各自的死亡會被一個將要實現內在的共同體揚棄⁸¹並納入其理想的將來」（Nancy，2003：31）的那些殉國、殉道、殉教、殉情等各種仁人烈士。然而個人終究無法藉由自身的死亡來熔接聖體，因為死亡是一個個人內在的專屬經驗，當個體死亡即從主體的位置上消失。那麼，死亡所完成的不過也就是實際的死亡，而不會又產生主體之外的作用，重新佔據消失了的主體位置並與共同體合而為一。而且，死亡也無法成就其他成員的共同體熔接，因為死亡的內在性經驗專屬亡者，「我們並不在本然的意義上經歷他者的死亡，我們最多也總不過是『在側』」（Nancy，2003：70）。

不過，即便「大家升天共領聖體」無法實現，但死亡作為一個無法營造的作業卻給了我們一個新的啟示。儂曦再度指出，「死亡無法營造的一面，反而承擔並銘刻『共同體』的意義」，「共同體總是由他者而組成的。畢竟，對生命有限的我們而言，真正的（或者直接面對死亡的）共同體，原來只得建立在『不可融入聖體』的前提上。因此，共同體則佔了奇點般的位置：它承擔自身內在性的不可能，並放下了主體性團體存在的可能性」（Nancy，2003：34-5）。所謂的共同體，原來並不是那個我們同一的，或者想要積極想要融入的部分。我們藉由彼此的暴露與陳述而共同分·享彼此的異質性的外部經驗。從這裡我們已經可以想像另一種共同體的可能，「共同體所不執行的作業，以及它所不是的作品才是共同體形成的緣由。因為，在作業的過程中，共同體該有的『共同』性格被實體性與統一性取代，從而消失」（Nancy，2003：xxxiv）。具有實質意義的共同體，並無法提供人與人居間的樞紐，因為僅僅擁有同質性並無法分辨出兩個個體，已經融為一體的我們也無法分·享什麼。分·享的過程必須建立在我們之間的異質性，藉由彼此異質性的暴露、陳列、陳述而成為彼此畫開一個共同之外的經驗，並在這樣的肯認過程中重新定義彼此。

換言之，一個分·享的共同體，並非一個實體，也不透過吸納同質排除異質而完成自身，因此也就不可能會是一個失落的或計畫將要完成的作業。每一個個體經由自身的暴露與分·享而成為其他人空間化的過程。我們可以稱之為一個溝通的過程，但我們並不在預設的共識下傳遞固有的訊息，我們只是單純的以一個有限的存在暴露並被其他更多有限的存在暴露，以這樣的方式共同出現在彼此的面前。因此，這個共同體因為隨時加入了不同的分·享與溝通而有著不停流變轉換的面貌，對每一個個人來說，它更像一個重複（被）分·享的共同體體驗或過程。或許，我們可以把這個共同體理解為「分享/擔共業（le partage, sharing），卻既不是共有持份的主體，也不是可被擁有或分佔的客體…共同體之於我們，或者

⁸¹ 根據朱元鴻的說法，譯者蘇哲安所翻譯的「揚棄」Aufhebung, dialectical sublation 應該包含辯證性的否定（不死）/ 保存（宛在）/ 提升（垂範）三層意涵（朱元鴻，2004：195）。

我們之於共同體，相互像是賦予的禮物，等待更新與溝通的關係，而不是有待完成的鑄造」（朱元鴻，2004：197）。

儂曦的分·享共同體或許太過哲學抽象，但布朗尚給《解構共同體》的回應當中，舉了法國六八學運作例子，具體呈現了類似的共同體。「六八年的五月學運展示了一個沒有計畫的、沒有連結的、忽然成形的快樂聚會，像是破壞被容許並期待的社會規範的一場盛宴。如此爆發性的交流可以像個空缺一樣對每一個人承諾來肯認它自己（以一種超出平時肯認的方式來肯認自己）。沒有任何階級、年齡、性別或文化，和先來到的人混合在一起，就像是和一個愛的人混合一般，因為他就是一個不知名的知交」（Blanchot，1988：29）。每個人都因參與而歸屬於這個共同體，除此之外，沒有其他限制。人們只是來到現場，聚在一起，然後表達想表達的意見：天真的、平淡的出現。整個事件的發生，既無計畫而且出自於一種自發性的交流。它跟傳統的社會建制或革命團體都不一樣，沒有任何的計畫，甚至是推翻政權那樣遠大的目標。如此出現的人民，比洪席耶所界定過的人民還要基進，人民甚至不是某種社會力的集合，存在在那兒以實踐某些政治決定，而是基於本能拒絕任何形式的權力，以頹廢無能而無所作為的作為來宣稱他們對體制與權力的不信任。此外，在形式上也是如此流動，拒絕任何甚至是基於善意的組織方式，「他們在那裡，然後他們離開那裡。他們不理會任何可以固定他們的結構。出現和消失，即使沒有合併，至少他們實際上地交換了彼此」（Blanchot，1988：33）。對權力擁有者來說，這就是這種人民難以對付的地方，因為他們無法被辨認、捉摸、或進一步掌握，這是一個沒有固定身份，或者說是面貌流轉的共同體。

那麼，我們敲鑼打鼓地昭告天下說要營造的社區共同體呢？或許儂曦和布朗尚感覺都還離我們太遙遠，社造的實踐既沒有像是儂曦說的那樣，動員的層級整個被拉到主權對國家共同體的判分，進而直接關係到人民的生殺大權。而我們所設想的社區共同體，也離那個六八圖像太遠，不僅一開始就是有計畫地動員人民，而且對於非都市型的社區來說，人們是否能夠（願意）這樣自主地出現、消失、連結並認為這樣的行動有其意義，可能也是很值得懷疑的。或者說，對大部分作社區的人們來說，社造一開始就不是建立在類似這樣的理想之上，它從來都是有目的而為的共同體作業，用來解決像是鮑曼所提示的問題，或實踐其他我們在國內社造論述裡所整理過的那些充滿熱情的理想。而且，這個共同體作業還不只是一個異於平時的社會運動，它隱身於日常生活的實踐當中，屬於人們彼此交往的人際網絡關係。所以，我們討論的社造既想要避開歐可秀所提及的普適型態共同體，卻也不期待自身成為社會型態的共同體，更無法達到更為基進的像是儂曦或布朗尚的那種理想。然而，我卻還是認為，儂曦給了我們一個很鮮明的圖像，讓我們知道某些情形推到極端，就是這個樣子了。更重要的是，共同體執行的邏輯是相類似的。

最明顯而令人擔憂的是同質化的現象。這個現象不難發現，尤其是當一個「模範社區」出現，即成為爭相模仿的對象。例如忽然間大家都學起大溪老街，都掛起一致的招牌，卻沒有深究為什麼要掛一樣的招牌、一致的招牌背後意味著什麼樣的改變與共識？或者還有很多的課程都在教育我們一個正確的社區營造方式，讓我們回到某個傳統，但是也沒有太多人認真想過，我們為什麼要回到那個時間點或是狀態，那麼，其他的配套措施是什麼？相對被犧牲的歷史傳統或者人們與又有哪些？還有模仿童玩節的嘉年華會、或像是達娜伊谷還是布農文教基金會的社區觀光等等，都成為打造一個社區的模範標準，但是，看到的那個商業利益就是一個社區所應該犧牲其他而努力打造的標準嗎？種種量身訂做的目標像是一個既定的作業，一旦決定了，大家一股腦而往那邊努力去，人民主體同時成為特定目標的對象與執行者，將自身打造為完成標的的標準配件。

這都看起來都像是社區自願選擇而願意展現的姿態，但是在每一個概念先行的共同體打造中，社區對內的同質性打造工作是否也不經意對不符條件的人造成壓迫？是否回到共同體的懷抱，就意味著個人對同質性標準的無異議接受？又，社區之外國家所給予的造人的標準又是什麼？共同體打造所依據的標準是什麼？國家所認可的社造計畫案是什麼，輔導人們正確的方式又是什麼？我們在社造論述中看見，在一個現代國家的發展過程中，正好有一些社區、一些人因為與時代格格不入而面臨種種的困境，他們必須再加以改造，才得以跟上整個時代的步調。這些必須被改造的社區與人們，是否以一種同質化的面貌呈現在社造共同體的進步論述當中？這樣的同質化形象是否對應著一組等待著取而代之的論述？所有的差異是隱含在國家主權所計算的利益邏輯的統治對文化面向的收編嗎？其中所呈現的多元差異，是否僅只是主權利益計算下份額所允許的定位，而成為主權所穿透的傀儡，附庸在主權利益邏輯的運轉而說著異口同聲的話語，其實蘊含著一種同質化的邏輯？而真正的植根地方的百花齊放該如何執行，又如何區隔於本末倒置的制式假花？

1.3.2.4 小結

「亞里斯多德說我們集住在城市裡（這就叫做人生中政治空間之道）的原因不是因為需求上的緣故，而是因為更高尚的，自身卻沒有道理的道理，也就是說，是為了『活得好』。所謂『好』的意思記不是舒適，也不是擁有，而是指人類與眾不同的最為獨特之處。對亞里斯多德（就像對伯拉圖一般）而言，這也意味著『邏格斯』（logos）的分享。邏格斯一詞本來就可以意指不少物事，但其中之一就是：一個唯有經過暴露（例如，當一個人臉上亮起來，向外敞開），亦即經過分·享(being shared)而才有價值的東西」（Nancy，2003：xxxii）。

農曦在這段文字裡點出了一個共同體的存在價值，一個面向他者而開放卻保有自身的共同體連結方式，這是他找尋個體與共同體的平衡方式。或者像是我們在盧梭的引言中可以看到，他也是在尋找一個共同存在的方式，讓共同的力量得以展現，而個體仍保有其自由。還是像是涂爾幹說過的，我們透過社會的連結而進入文明世界。當人們和社會的關係趨於淡薄或甚至呈現連結失聯，即成為失序的狀態，但是當人們過於緊密地連結卻也為個人的負擔。大師們的這些關懷，已經為我們開了扇窗，提供一些拿捏共同體與個體之間的可能性方案。而這些同樣是我們在這篇論文所關懷的問題：**我們在社造共同體裡是否可能找尋到彼此共同幸福生活的**方式？我們看到了社區人際關係的解體與許多個人生命意義的消失，那麼，當我們以營造社區共同體的方式介入，我們所進行的，是一個將個人再度綁回具壓迫性的同質性共同體，抑或者，我們可能避開一些可能的已經意識到的危險，而邁向一個讓彼此都自在的社區共同體？

未來村在它的社區共同體實踐中，努力想要去維繫城鄉發展之下逐漸崩解的人際關係。在想像中可行的理論、住民聯繫彼此的生活慣習，與其他一些因素中來回拉扯，逐漸也折衝出一些他們共同的相處模式。它是什麼樣的方式？是否藉由社造這樣一個社區公共舞台，人們再度有所交集，並在這個分享、暴露的過程中，衝撞出關於屬於社區人民的異質卻共同的經驗？在其中我們是否看到什麼樣能夠讓村莊的人們感到幸福的社區共同體方式？又有哪些是可以藉由理論的思考來避免的？希望以上三個小節的理論探討可以幫助我們在之後的田野案例回答這些問題。

1.4 研究方法

1.4.1 田野觀察

我跟未來村的關係，不太像是一般研究生和田野場址的關係。未來村，不只是一個社造的案例，更是我認識社造的起點。我相信未來村所實行的社造，我絕對也是被營造的成員之一。我透過村莊各種活動的規劃、討論、參與，具體的認識到一種社造的模式，也帶著在這裡體會到的心得，去各個研討會和其他理論、案例比較，進而知道更多關於社造的知識。甚至後來我離開村莊就讀研究所，遇到相關的議題，我仍會不斷回到記憶中的未來村，進行思考。對我來說，思考未來村，不只是思考一個田野經驗，也是對我人生曾經重要的一段記憶的思考。對很多當時的伙伴來說，或許也是如此。最近我訪談當時的專案助理巴奈，她說，「你知道今年的豐年祭幾乎大家都特地從外地回來了耶」、「如果這段經驗只是一個曾經參與過的一個不甚重要的工作，那我也不會在那麼多時候都掛心著它

了」。所以說，是田野嗎？我自己就是田野的一部份了。只不過參與的那時候，我既沒有像個專業的研究人員，定時作田野筆記、設定議題觀察、或是收集特定資訊。不過我的確是花了約兩年的時間認真地去觀察/思考了這個村莊，以一個作社造的人的角色。

只是，在我決定書寫未來村案例的時候，也立即顯現了這種「田野經驗」的一些侷限。首先，當時做未來村的時候，我並沒有全面地去接觸村民。除了英語課、辦活動和其他特定的場合以外，我大部分都是透過村長、頭目、老師或者是學姐的口中去認識村民。再者，除了當時留下的一些資料（計畫書、報告書、會議記錄等等）和為數不多的筆記，我能取得的田野資料就是從記憶裡去搜尋了。但是，一些我後來思考論文時覺得關鍵的議題，有些當時只是知道卻並沒有太注意去紀錄，而發生過的也就不會再重來了。此外，我離開之後的社造工程，我幾乎沒有參與到。所以，為了彌補這些不足，並讓觀看的視野盡量不那麼侷限，除了收集一些活動資料，我另外還進行了一些關鍵行動者的訪談，也跟其他伙伴要了一些他們的紀錄，希望能從其他參與者那兒得到他們看問題的觀點。

1.4.2 關鍵行動者的深度訪談

我訪談的對象幾乎都是認識的人，或經熟人介紹，知道我跟村莊曾有過淵源。他們都知道我是研究生，也知道研究生要寫論文才能畢業，所以在知道我論文要寫未來村以後，對我提出的訪談行為，都表示瞭解並且很樂意幫忙。我想，對於他們熱情地提供資訊，我真的覺得非常「感心」。訪談過程並沒有錄音，有手寫紀錄，言詞上可能多少會有點出入，不過我手寫記錄盡量詳細，並在訪問當天趁記憶還新鮮整理完整的談記錄。訪問前我先準備了一些問題，訪談期間也會有一些他們想補充說明的想法，或是我臨時順著當時的情形繼續往下挖掘的。總體而言，過程相當順利。這些訪談人及簡單說明如下列表格：

訪問人	補充說明
劉前頭目天送	他可以說是工作室與村民對話的關鍵窗口。當時永續就業工程小組的成員也是經由任頭目的他去挑選、管理。後來他擔任七卡樹岸文化發展協會理事長。
陳前村長美妹	營造前他擔任家政班的班長，也是永續就業工程小組的一員。營造期間競選村長，當選。角逐連任則落選。後來任池南社區發展協會的理事長。
巴奈（李怡燕學姐）	當時的專案助理。巴奈在整個社造工作裡所扮演的角色還蠻關鍵的。除了負責和村民溝通、解釋，後來計畫案的書寫、行政上的大小事情、對外的聯絡、活動安排...等等社造相關

	的大小事情。巴奈說，她覺得自己的位置是像是一個媒合器，不管在工作室與村民之間，其他外面團體與村民之間等等都是。
李松根老師	未來村的發起人，他的工作雖然比較不具體，不過都還蠻關鍵的，包括去要資源、接經費、作說客、談合作、出主意、接待、帶團隊等等。在一個長官雲集的場合中，松根老師曾經自嘲說：「我在社區所扮演角色，就像是台語所謂的三七仔，是一種捐客」。除了訪談（也不算是訪談，應該比較像是家教時間，老師既回答問題、釐清他認為我不清晰的思緒，也接受我沒有拐彎抹角的一些質疑）。此外，我還要了老師的一些文章。
村幹事鄒先生、專案經理潘小姐	這幾年他們大力地參與了池南發展協會的一些社造工程，是協會裡的重要人物。
部落營造員莊小姐	協助推動七卡樹岸發展協會的事務，她是外地的漢人，嫁給村莊的阿美族人。其公公是副頭目、公公的爸爸曾任池南村在日治時代的保正。
開雜貨店的阿美阿媽	松根老師的媽媽，漢人，從民國 46 年嫁到村莊以來，一直都開雜貨店。
幾個參與永續就業工程的阿公、阿媽	大部分是在聚會或公共場合以集體聊天的方式詢問，有些則是到雜貨店買東西時，阿美阿媽幫我引介而做的簡短訪問。
文化成長班的村莊婦女	趁她們在上課的時候訪問。她們算是村莊裡年輕的一輩，對村莊正在推動的一些社造活動抱有相當的興趣。有人甚至在大家的鼓勵之下將要開工作室。
子安、志銘、子培	當時一起合作過的工作室伙伴。或是跟他們詢問/確認田野資料、看法，或者討論/比較其他案例。
胡政桂	論文書寫七腳川社的研究，除了文史調查，也曾擔任過未來村的七卡樹岸發展協會的第一任行政助理。
其他	<p>(1) 我也會少部分引用一篇碩士論文《新公共服務理論之政府與社區合作關係探討—以花蓮縣壽豐鄉池南村為例》中的訪談資料。雖然研究取向不同，但是她拿來當案例的內容，跟我的田野內容重疊。她的訪談人有一些我也另外做了訪談，另外也有一些就是我們當時工作室的伙伴，可以說是具體地呈現了我們當時常掛在嘴邊卻沒有紀錄下來的說法。</p> <p>(2) 參考我們以前訪談時所拍攝下來的錄影帶，節錄當中的一些話語。</p> <p>(3) 怡燕學姐後來在花蓮擔任記者，有寫過一些池南村的</p>

表一：訪談人及相關說明

1.4.3 論述分析

理論的辯證、田野的觀察和知識份子的大量參與是社造史上無法令人忽略的重要元素。但更重要的是，這些累積下來的眾多論述不只是概念的發展，也不只是知識研究的成果，它們幾乎都帶有「為實踐而論述」的實踐色彩。社造運動的實質政治意義不言而喻。當論述者重新詮釋對國家、地方、人民的想像，牽涉到的不只是詞彙的代換，而是新知識系統取代舊知識系統，以及陪伴著一連串打造人民、組織的龐大社會工程。回顧過去中國曾經有過的社區運動史，不管是「鄉村運動」還是「社區發展」，莫不如此。我們可以發現，這些論述不止賦予社造精神原則，也提供了實踐的藍圖，對未來村是這樣，對其他社區亦是如此。忽略這些論述，等同於放棄社造一些關鍵的部分，因此，這篇論文主要於第一章花了些篇幅來討論這些實質參與實踐的論述內容。

也因為論文有一部份廣泛地耙梳了國內社造的論述內容，所以參閱的論述資料還不少。大部分為一手文獻，參考作者本身的專書、論文、雜誌文章和社造相關的集刊，書面和網路資料都有，還有一些是研討會講義資料，大部分是筆者曾經參與過一些社造相關研討會。此外，就是國內的碩博士論文和少數的評論文章。這些論文和文章除了提供一些觀點，如果我發現一些他們引用的資料對論文有幫助而又無法找到原文，也有轉引的情形，不過為數不多，而且也都有註明。總體而言，選用哪些人的文章，大概都是依憑我之前對社造所累積的認識而先作規劃，再分別尋找。當然還有一些是從找到的資料裡繼續發現的新線索。有些資料年代久遠，實在找不出精確的書目資料，筆者也盡量註明，至少都會有作者。

1.4.4 歷史文獻

歷史在未來村的地位還頗為重要，它是很多中老年人的記憶/技藝與價值觀的依歸，也是未來村當作標誌差異、設定認同的工具，還可以將之符號化來販賣。更特別的是，當人們開始穿梭歷史、橫越空間取得合用的素材，然後進行挪用與接合時，某些過去所遺留下來的慣習，不管是早已銘刻在居民身上的那種，還是新詮釋的那種，也都一併被召喚出來，影響社造的進行。在各種歷史的招魂儀式中，不同的體會相互滲透，舊的理解加入新的詮釋，一些想像不斷地迴旋重複，但另一些轉折亦產生了，就這樣，概念層層疊疊，像是在遙遙呼應社造實行時所慣用的具體地方空間形象重疊。而也就是在概念的轉變與應用當中，我們瞭解到

歷史對未來村的重要性：歷史在這些過程中，過渡或銜接了兩個世界觀，區隔了過去，也規劃了未來。

由於這篇論文討論的主軸在於「共同體」，所以文中所使用的歷史資料，也就圍繞在這上面，主要會是戶籍資料、七腳川族的年齡階級制、七腳川事件、以及後來的村里長制，還有少數過去保甲、社區發展等資料。另外，選擇這些資料還有部分原因是因為居民在營造期間會偶爾提起過往的年齡制，以及我們過去都…現在…，而我就跟著這些線索一路追尋，覺得這幾個部分應該也是關鍵之一。不過，很多的第一手資料我都無法掌握，尤其當我不懂日文（無法讀文獻），也不懂阿美族語（很難對老人家進行完整的深度訪談，大部分都是零星問來的），而池南村居民的年齡階級制又已經不太明顯了（無從觀察起）。所以除了居民主動說明，和一些簡單的訪談，有很多文獻的取得我都是依賴二手資料，也就是前人⁸²對這些相關議題的研究。在使用方面，就是盡量取用跟主題相關的層面，尤其是在人群組織方面的承襲與轉變，並搭配訪談拼湊出和村莊最契合的歷史樣貌。



⁸²大體上，這篇論文在年齡階級組織以及七腳川事件的陳述上，如果資料有所不同的話，我會以我親自跟村莊的中老年人問到的東西為優先。而在其他文獻參考上，我會優先採用胡政桂在碩士論文《七腳川社（Cikasuan）的研究》的說法。會採用他的說法是因為：首先，他的研究集中在七腳川社，詳細地比較了七腳川社和其他阿美族的不同，而未來村所有的原住民都是屬於七腳川社的一支。再者，胡政桂也曾在未來村做過文史調查，所以資料應該會比較貼近村莊的情形。另外，林素珍等人所著的《七腳川社事件》也是我的重要參考資料。

第二章 未來村

2.1 田野場址簡介

故鄉，不是一個人出生的地方，而是願意死亡的所在。

李松根

2.1.1 池南村？未來村？

「未來村」並不是中華民國地理行政劃分下的一個村莊名稱。照理來說，未來村就是花蓮縣壽豐鄉池南村，但實際上，它們並不一樣。「未來村」是池南村實行社造以後新創的名字，對於村莊居民，或者是曾經以不同形式參與、認識「未來村」的人們，「未來村」三個字幾乎就等同於池南村曾經有過的社造實踐。換言之，「未來村」這個名字烙印著村莊社造實踐的共同經驗和記憶。此外，兩者的範圍也有點出入。雖然從村莊的第一個社造計畫案⁸³開始，都是以整個池南村作為規劃區域，也不排除在未來有其他更多元素的加入，但是到目前為止，實際上所實踐的範圍，卻大都以村莊裡的阿美族（七腳川社的後人）人際網絡為主。龍門潭附近的漢人商家，並沒有太多地參與到我們以下將要探討的一系列社造實踐。因此，「未來村」所指的，不只是一個地理上的區域，更精確來說，是依附在地理區域上的特定人際網絡以及共同經驗。總而言之，比起「池南村」，「未來村」這個名稱在概念上以及實際影響範圍上，都更能貼切地回應我們在這裡所想要指涉的社造經驗，所以我在行文中，和社造的實行比較不相關的時候，會使用「池南村」作為村莊的集合名詞，而與可造相關時，便選用「未來村」來指涉。

2.1.2 山、水、人

池南村緊鄰鯉魚山和銅門山之間，屬於古荖溪與白鮑河流域共同沖積出來的沖積扇台地，海拔約一百四十公尺，有豐富多種的地理景觀，尤其以天然的沖積堰塞湖「鯉魚潭」最為著名，至今仍名列花蓮八大景之一。日本人因其位居鯉魚潭之南，所以稱之為池南，至今仍繼續沿用。住在這兒的阿美族人，則稱之為Vanaw，說是「水池」或「湖泊」的意思。天然的好山好水，不只是從前原始住民可利用的最佳資源，即便是國家以現代化方法開始逐漸深入地方，優渥的天然資源在早期仍繼續影響了整個地方的興衰發展，例如日治時代的林業和後來的觀光業，皆是如此。

⁸³ 行政院勞委會永續台灣就業工程計畫。

日治之前，也就是主權國家深入地方治理之前，東台灣各地幾乎都是呈現部落各自為政的狀態。據老人家的描述，鯉魚潭這一帶原本住有木瓜溪族與太魯閣等族，但是部落位址於現在吉安西半部⁸⁴的阿美族的七腳川社(也是村莊阿美族人的祖先)也將包含壽豐、志學和鯉魚潭這一帶都視為可以爭奪豐富天然資源的腹地。那時候的情景是，為了搶奪地盤與資源，部落之間是時有爭戰⁸⁵，尤其七腳川社民風剽悍，算是是驍勇善戰的部落，連幾個同為阿美族的其他部落也對七腳川社的攻擊性感到非常困擾⁸⁶。日治時代，隨著主權國家取代部落自治，加上現代化工具與思維的進駐，開啟了池南一帶人與山水互動的另一種全然不同面貌。先說林業，從民國十九年開始，花蓮港木材株式會社擴展經營，將中央山脈木礦資源的開採觸角延伸到木瓜山區的針葉樹林，開始鋪設哈崙⁸⁷伐木工作站森林軌道運材，而一旁的民主村與池南村⁸⁸一帶則被規劃成為一個木材集散中心，一時間也招募了不少外來人口。在民國三十二年時，鯉魚山下，也就是現今平和一帶，為配合木瓜山林場的開發，還設置了「池南驛」⁸⁹，鋪設分歧支線以方便木瓜林場到平地的轉運運輸。二次世界大戰期間，池南村被選為野戰醫院和後備倉庫的所在地，不過除了老人家繪聲繪影的形容與指認⁹⁰，倒是找不出太多的痕跡了。光復後，國民政府接手繼續開採林礦。先由花蓮縣政府經營，於民國四十年設置木瓜山林場管理，民國四十七年收歸省營，民國四十九年併入木瓜林區管理處，期間仍繼續山區運木軌道的鋪設。這段時間內又納入不少榮民與外來人口，整個伐木產業亦漸漸到達了其全盛時期，幾個報導人都說林區所包含的人至少有五、六百人以上，熱鬧又繁榮，到處都有房舍。開雜貨店的阿媽則說，當時雜貨店⁹¹生意非常忙碌，林區的人都會下來買，也有不少會請人買了拿上去。民國六十六年之後，全國開始推行「台灣林業經營改革方案」，一改之前經濟生產為主的林業政策，讓森林的經營目標更加多元化，注重保安功能與社會公益。到民國六十七年，政策易弦與林礦告罄的雙重因素之下，停止開採木瓜山林場，林班在這幾年內陸續解散，也結束了這裡的人口黃金時期，以後人口⁹²開始大量外流，原為方便管理伐木工人所設立的民主村，也併入池南村。而伐木區現址也已改為池南森

⁸⁴ 大致上包含了現在太昌、慶豐、吉安、福興、南華等村及附近山上的一些範圍。

⁸⁵ 據當地族人口傳，現存荖溪河流改道的切口附近的一塊大石頭上還是曾是阿美、木瓜溪族人相約談判、殘殺的地點，現在則成了假日遊客戲水、釣魚、抓蝦、烤肉，一旁有攤販的地點。此外，以前在部落（七腳川社）內也有擺放敵人首級的地方。

⁸⁶ 在李亦園的研究裡有提到：「七腳川勢力甚強大，荳蘭等社均畏之，視之如敵族…又因七腳川勢力強大，常因勢凌人，故造成敵視的態度」（李亦園，1982：147）。

⁸⁷ 「哈崙」是原住民用語，意思是樹木含有很多油脂成分，點火的時候可以很容易著火。

⁸⁸ 現在的池南村當時並沒有太多人居住，大多數的住民都是住在再山下一點點，歷經幾次洪水才慢慢搬到現在的位置。

⁸⁹ 現在則改名為平和站，是花東鐵路沿線上一個有慢車停靠卻荒廢無人管理的小站。

⁹⁰ 有看到疑似小水庫的痕跡。還有一塊長著檳榔樹，地上有許多黝黑大石頭的空地，聽說是焚化屍體與醫院廢棄物的地方。至於倉庫的位址現在則全成了鯉魚潭周邊商家的店面。

⁹¹ 當時真的是名符其實的雜貨店，日治時期就開始營業，老人家笑說，大概除了棺材以外什麼都賣，什麼米、豬肉、各種油、日用品、酒、祭拜用品、五金、檳榔等等，甚至還可以寄信。

⁹² 林區解散所影響的外流人口，大部分以漢人（閩南、榮民、客家人）為主，因為在林區上班的，原本也都是以漢人為主。

林遊樂區，在七十年左右對外開放。

伴隨逐漸結束了的林業，池南村的產業黃金時期也漸漸去了大半。民國六十五年六月七日，政府將池南一帶規劃成鯉魚潭風景特定區，希望藉由湖面與山色相互輝映的美景，為地方帶來觀光的收益。也大約是那幾年，村民跟我說當台九丙開始拓寬以後，原本在潭邊主要以捕魚抓蝦為生的漢人，漸漸開始有人轉換從商作觀光生意。根據龍門潭一帶商家的說法，以前花東公路是東部唯一的幹道，新的台九線還沒有開通之前，南北往來之人必經鯉魚潭，所以旅客很多，加上那時候觀光事業也比較單純，擺放個塑膠腳踏船、加上一些活跳蝦等特色小吃，就能為地方商家帶來不錯的收入。他們的解讀是，新的台九線通車後，原本的花東公路變成台九丙線，除了當地居民，就剩下特地來觀光的遊客才會來經過，所以生意漸漸地大不如前。不過，客觀來說，新台九線在吉安與壽豐中間的路段，往南往北都可以看到鯉魚潭的路標，很大很醒目，沒有地圖也不太會迷路。往鯉魚潭的一路上，雖有些部分山路蜿蜒，但路面還算是頗為寬廣，總體來說，交通可以說是非常便利了。鯉魚潭的南、北兩邊也各有政府規劃好的露營區、遊客服務區和從來不會客滿的廣大停車場等等。商店街在前一陣子也接受政府免費補助，加裝了木頭的統一格式招牌和所謂的入口意象。加上書面或是網路上也都有大量的宣傳資料，很容易找到鯉魚潭相關資料。種種現象顯示出，政府也不是對這個地方完全置之不理。只是這些好像都起不了太大作用，一旁的民宿看上去陳舊潮濕，一排鐵皮屋⁹³搭的蝦餅等小吃店也沒有很可口，湖面上的塑膠天鵝還是動力快速遊艇也沒有太大的吸引力。想要在美麗的景色中多散步一會兒，小黑蚊卻馬上就聞香而至，保證叮得你難以忘懷。這些做生意的商家，大都是漢人，現在的情形是，平時賺不了什麼大錢，不過總好像也餓不死⁹⁴。另外緊鄰鯉魚潭之外的地區就是一般的民房，大部分住著阿美族人，其中多數都是靠打零工為生。沒有工作的時候，常常透過卡拉 OK 傳來酒酣耳熱後的陣陣歌聲，開雜貨店的阿媽說，後來賣得最好的都是原住民口中那些「苦/辣的飲料」（也就是各式酒類），尤其是菸酒公賣局的辣味礦泉水（米酒）。

作為風景特定區的住民，從民國六十五年起，開始受到「風景特定區管理規則」的規範，雖說是保護這片美麗的山水，但消極的管理方式卻使得這塊土地養不起這裡的人民，自規劃實行以後，人口開始外流。別說無法在外謀生的人常常閒賦在家，鯉魚潭邊的小吃商家生意也是清清淡淡。或許這裡的生態資源仍舊豐富，每年四月滿山滿谷如耶誕樹閃爍燈泡般的螢火蟲景觀，總會吸引大批遊客；或者最近時興的樂活/溯溪活動也使得白鮑溪和銅蘭溪增添了更多旅客戲水的身影與歡笑聲；又或者來散步、爬山、做地理與生態觀察...等等不同型態的外來訪客還是存在，但總是和村莊人民不相干。不只是沒有對話，也沒有交集。在地村

⁹³ 現在還多了木頭的橫面和立面招牌，過了幾年，卻有的脫落並用鐵皮補上，顯得更“混搭”了。

⁹⁴ 不過在過年、暑假、端午這幾個時節，因為花東觀光人潮洶湧，聽說生意大致上還是不錯的。

莊人和旅客，位於同一塊時空座標上，卻彷彿存在一面隱形的牆，有著各自存在的不同生活步調，互相不影響。像是村民說的那樣，「這裡還是歡迎大家來玩呀，只是以現在的情形來說，對部落來講沒有什麼差別啦，部落一樣還是空空的」。但這二、三十年期間，政府卻從沒有過對這個特定風景區的管理政策做過通盤檢討，即便九十一年起鯉魚潭即轉為國家花東縱谷風景管理區的一環，當地居民卻還是沒有領受到多少的好處。然而，雖不見得大家都受益於風景區的規劃，但是重重限制的發展、建築規章，在原本預設的觀光效益根本無法達到以後，對居民來說，卻只有更加不利的影響，所以大家倒是有志一同地抱怨頗多。幾個報導人都跟我說，據他們的推測，原住民青壯人口會外流，有兩個很重要的關鍵因素。一個是民國 72 年以後的休耕政策補助，因為不種植稻物也有錢拿。另一個就是鯉魚潭風景區的規劃徵收了大量原住民較為肥沃⁹⁵的稻田，所以種植規模大量減少，加上原本的收成早就不盡理想，因此，索幸收起來不種了。而水田的消失，代表的是原本以種稻為生的村民必須有其他謀生的方式，但是風景區的規範又很多，不僅可以做的事情非常有限，對於大半輩子種田的原住民村民來說，除了賣掉土地⁹⁶（雖然也是萬般不願意），如何運用土地來做「更有效率」的維生，大部分人也是一點概念也沒有。在這樣的情形下，即便不賣土地，村莊裡的原住民青壯年還是紛紛出走家鄉，而過往以種植稻田所連結起來的人際來往關係也一一瓦解。現在，在村莊裡放眼看去，別說傳統的務農早已因不符成本而良田荒廢，到後來連檳榔都乏人收成⁹⁷，只有自個兒要吃的時候去摘一些下來而已。適應不了的人紛紛遷出，不想搬離而還有一些土地的就賣地換現金，其他人，我也不知道他們怎麼過活，只是大部分看到他們的時候都是「同歸於盡」（乾杯）後的酒醉臉紅模樣。

未來村的靈魂人物松根老師（2001）說，他會開始未來村的社造，也是因為看夠了這樣的環境：

促動未來村的建構緣起於作者父親的車禍死亡事件。父親的死亡其實如同馬奎斯小說——預知死亡的紀錄——。酗酒四十幾年的肝，老早已經無法承擔需求清醒的駕車行為。也許有人願意從個人的意志不堅來解釋一個居住在此一村落的男人。但是，此一村落的男人們，前前後後，在時空轉換的過程中，逐漸從活人的世界中消失的事實，其實述說著鄉城的孤寂。男人們到底需要什麼才能夠滿足他們的自我，而何等社會的發展，為何無法滿足他們繼續得到生存的價值與意

⁹⁵ 即便是已經比較肥沃的土地，仍不敵壽豐吉安等地，所產出的稻米也較不飽滿，更別提徵收後的剩下的土地了。村民說，以前用來自給自足的話，還勉強過的去。後來，和其他地方交流頻繁了，想要以這裡的稻米賣錢來購買其他東西的話，他們說，其實池南村產出的稻米賣相不太好。

⁹⁶ 聽說，現在村莊有約一半的土地，都在休耕後陸續賣給從來沒有在村莊住過的外地人了。

⁹⁷ 以前有較有競爭力的時候，會有外地人定期來收購。村民說，面積大的可能都有四、五十萬收入。現在同樣的面積可能只剩下四、五萬，若要加上一年一次的除草、除蟲、施肥等等，能賺的錢變得很有限，所以，利潤幾乎都只剩下簡單加工後微薄的「自產自銷」了。

義？

所以未來村的社造工程的開始，著眼的，就是一個未來。「未來村」這個名字至少蘊含著對村莊的雙重期待。一者，是展望未來。希望藉由這一、兩代人的努力，提供村莊一個共同的幸福未來。再者，是表示村莊的未來前瞻性。期許村莊的理念與經營跳脫現階段一般村莊的窘境，進入一個有前瞻性思維的經營，成為其他村莊取經學習的對象，甚至是未來的村莊的理想典型。然而，是什麼樣的未來呢？松根說：「讓人們彼此承擔彼此的存在，並且使得彼此的存在——一類被稱之為社區鄰里的關係，成為人群間彼此互相的承擔與支持」。村莊的老人家問來問去都說，「希望年輕人可以回來，村莊多一點人走動，回到過去那種『像個部落』般的光景」。而推動社造不遺餘力的劉頭目也總是這樣說，「大家一起發展社區，讓生活在未來村的人都可以很開心，永遠繼續下去⁹⁸。年輕人、中年人都可以回來，讓平時就能像豐年祭，還是過年那樣，大家團聚在一起」。換言之，未來村所期許的，是尋求可以承擔彼此幸福的共同生活。

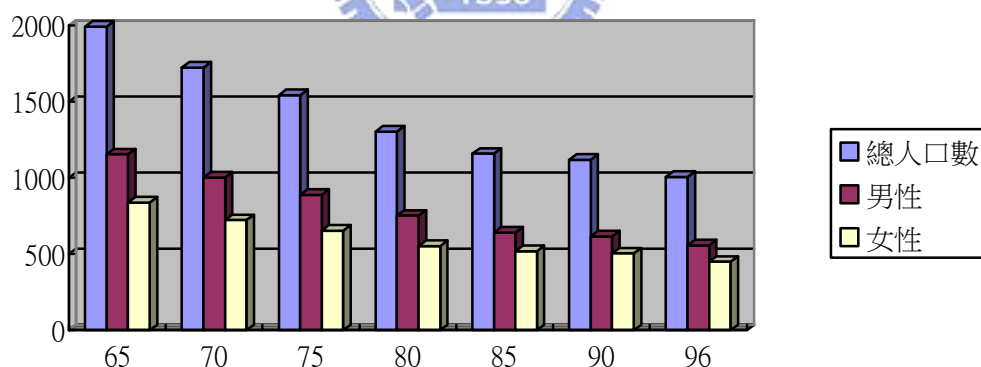
對於城鄉流動普遍的社會環境，這樣的願望看似簡單，卻已經是奢求了。從人口統計資料（表二、表三）看來，從伐木停止、村莊劃歸風景區那幾年開始，人口逐年下降。其他更詳細的資料也顯示，有增加的部分幾乎都是自然因素，卻完全不敵社會因素移出的人口。以地方小學為例，民國五、六零年時代，池南村的文蘭國小共有學生三百餘人以上。八零年代以後，小學生人數加上重光分部，總計不過八十人。更為甚的是，家鄉根本留不住擔負家計的青壯人口，想回家的，有家歸不得。留下來的老人家或甚至是因為身在都市的父母無力照顧而需要隔代教養的孩子們，則是在故鄉殷殷期盼一家人的團圓生活。從前從前，原住民可以依賴簡單的工具，在這塊土地上取得夠用的資源，以維護一個部落的生活所需。伐木主導池南產業的那個時代，山上的天然資源還是養活、並吸引了更多的人來到這塊土地上生活。同樣也是那個時候，不過是四、五十年前，池南的原住民仍共同修築水圳，到處可見一畦一畦的水稻梯田，不在山上工作的漢人也都還可以靠潭吃飯，以捕魚蝦為生。在這些時候，人們可以依賴土地的供養，而共同生活在地方，甚至自成一個自治或半自治的生活圈，維持一個村莊的各種（生活與文化）機能。接著，在後來一點點的時間，觀光業成了這裡主要的產業，村民仍依賴天然資源生活，但是，也開始與流動的外來旅客接觸並需要他們所帶來的收入，並逐年提高這種依賴的比例。而原本養活大部分住民的農產品與後來改種植的檳榔，在近年來也因為不敵外面的競爭力，完全不敷成本而紛紛荒廢。人們開始發現，土地已經漸漸養不起地方的人們了，在找到地方面對大環境下的優勢競爭位置的之前，青壯人口必須外流，去到大環境中有他們分工整合位置的地方去就業。對村莊來說，人們無力抗拒社會裡新的、更為強勢的另一層人群組構關係整合。流動的人口也一併流失掉鄉下原本的人際結構以及相關的生活方式，讓村

⁹⁸ 劉頭目說，這就叫做永續發展。

莊都「變得不像一個村莊」了。別說那些整個都移出的家庭/家族，甚至那些只留下老人和小孩的家庭⁹⁹，在村民的眼中都不是個完整的家，而以這種家庭所組成的村落，也不是個完整的村落。而且，伴隨著這種鄉下人口與產業的衰退，村莊裡所習慣的歷史、文化與價值觀也無以為繼，這看在曾經經歷家鄉的欣欣向榮的中老人眼裡，難怪會倍感失落。

年度	月	總人口數	男性人數	女性人數	備註	
96	1	1006	556	450	其中 461 人為原住民	
90	1	1121	617	504	其中 427 人為原住民	
85	1	1160	641	519	(以下原民人數無法取得)	
80	1	1304	752	552		
75	1	1545	890	655		
70	1	1724	1001	723		
67	5	1913	1101	812	民主村併入池南村	
67	4	1924	1892	1082	810	池南村
			32	22	10	民主村
65	1	1994	1958	1129	829	池南村
			36	26	10	民主村

表二：池南村人口統計 資料來源：花蓮縣壽豐鄉戶政事務所 整理、制表：廖千瑩



表三：池南人口統計柱狀圖

然而，這就是村莊的死亡了嗎？在社造還沒有進入之前，或許村民不會使用死亡這樣精確而強烈的字眼，不過，「無以維生」和接踵而來的「人口流失」的確是村民明顯感受到而且明確認為是個嚴重卻無可奈何的大問題，隨便在村莊聊

⁹⁹根據村民估計，長年住在村莊的人口，年輕（20-55 歲）男性女性加起來不到 50 人，老人則有 150 人以上。

個三五句都可以聽到老人家感慨「我們村莊的人都太老了」、「村莊裡都沒有年輕人的聲音」、「年輕人都回不來了」。老人們總是告訴村莊出去而感覺比較有成就¹⁰⁰的年輕人說，記得回來為村莊做點什麼事情，「不要自己好卻放任村莊這樣下去」。根據我的觀察，這大概就是社造之所以在鄉下可以得到熱烈迴響的主要原因，它針對村民的焦慮來畫出地方發展的美好大餅。如果國內的社造可粗略分為都市和非都市兩種典型，未來村顯然屬於後者，也就是我們現在討論的這種。到這些地方繞一繞，感受到的，是坐困愁城的死亡焦慮。對住民來說，除了擔憂人與人之間關係的冷漠與淡薄，更為深刻的，就是這些同時存在於理性與情感上的雙重焦慮。情感投射指的是，不願意眼睜睜看著曾經的文化、歷史、習慣、價值觀的逐漸失去意義乃至消逝，而理性的功利計算指的是，在全球化的進程中，多少已經可以預見到，在未來至少半個世紀全球化現象仍舊會生猛活躍，伴隨而來的是人口不斷地向都市集中成長，而毫無競爭力的鄉村，面臨經濟與人際關係的繼續崩解、蕭條。住民會跟你說，理想雖然很不錯，但是他們要的社造不是去追求一個理想，而是要能夠實在解決問題的那種，那是很嚴肅的。要是問題解決不了，年輕人都走光了，老人逐漸凋零了，村莊以後一個人都沒有了，那還哪來的共同體關係、生活文化甚至是公共社會？

也是因為如此，當社造說，它要以二自三同的「自信、自傲、同心、同體、同夢」精神共同營造地方，找尋可以支撐共同生活的地方產業、培力足以承擔地方產業的地方住民，保存並開發屬於地方的歷史文化，讓地方生活有品質、有尊嚴，讓人們可以認同地方、根留地方，怎麼不會令不知往何處去的人們怦然心動呢？對於村民來說，這就是村莊的未來，一個可以支撐人們在這裡生活的政策方法。也就是抱著這樣的一絲希望，社造如火如荼在各地推行開來，而未來村，也就是在這樣的認知/體會背景之下，開始了它的人文社會希望工程。

只是，當村民說，現在「部落不像部落，村莊不像村莊，甚至，社區也不像社區」的時候，大家所期待，或認定的部落、村莊、社區，需要有什麼樣的特徵呢？又，最明顯的「無以維生」與「人口流失」就是村莊邁向死亡面貌的全部了嗎？我們透過社造論述所指出的，以及村民口中所念念不忘的，其實還有更多的線索可以發現，一個可以讓村民認同為故鄉，並願意死亡的所在，其實還有更多需要填補的細緻層面。

2.2 未來村的組織沿革

過往的年齡階級制度如果不在了，我們怎麼還能夠稱一個阿美族部落為部落？難不成，原住民住的地方就可以稱之為部落了嗎？

¹⁰⁰ 像是大學生、有好的工作或社會地位的人。

2.2.1 部落裡的年齡階級組織

很早之前，我就聽說過阿美族是一個母系社會。不過，在真正接觸村莊並閱讀關於母系社會的研究之前，我都一直以為母系社會就是把我熟知漢人社會的性別角色對調而已。後來才發現，這個疑似潛藏著百浪¹⁰¹中心主義的誤會可大了，像是閩南語的俏皮話說的那樣：代誌不是像咱憨人所想的那麼簡單。事實上，阿美族之所以為母系社會，指的是「其繼嗣法則(rules of descent)的原始性質為母系。婚姻以招贅為正則，女嗣承家，男嗣出贅，居住法則是從母居住(matrilocal residence)，財產承繼制是母女承繼(matrilineal inheritance)，家族祭祀權是母女相傳(matrilineal succession)」¹⁰²。一般而言，女性家長在家庭裡擁有決策權，家裡的大小事情多由女性作決定。不過，這些女性的權威只限於親族當中。

相對於女性在家庭裡的重要地位，阿美族男性則發展出成熟的男子年齡階級組織，這是一套超越血緣組織、可與女性主導的親族制分庭抗禮的地域型組織制度。這個組織「實際上已負起全部部落對外及對內的事務；年齡階級不但為教育訓練的機構，同時也是個人社會地位和待遇的依據；年齡階級組織不但是部落軍事行動的樞紐，同時也是部落行政、儀式的主要機構；年齡組織不但是部落成員互助合作的基礎，同時更是全部主要生產活動（如山田燒墾、漁獵）的執行團體。而這種政治結構本身，與其宗教信仰組織、親屬結構等有密切的內在關連」（王嵩山）。從以上簡單描述已經可以歸納出，阿美族男性所組成的年齡階級組織對於部落裡公共事務以及集體工作的習慣具有極大的影響力，不僅是維持部落自治的主要架構，是公共事務約定俗成的決策單位和執行單位，幾乎也可以說是部落社會組織的結構中心。因此，它的存在之重要，幾乎成了一個自治的阿美族部落是否能夠順利運作的關鍵指標，就像石磊先生曾經指出，「一個標準的阿美族部落應該具備：（1）集會所（solalatan），這是部落的行政中心、教育中心……。（2）年齡階級組織，這種組織是部落的行政骨幹，軍事組織的骨幹，缺少這種組織，整個部落就會癱瘓」（黃宣衛，2005：107）。

那麼，這個關乎部落之所以為一個部落的年齡階級組織制度到底在七腳川社是如何運作的呢？我想先簡單藉由前人研究的回顧先作初步的瞭解，然後再透過耆老的訪談來討論未來村的年齡階級組織。

年齡階級組織指的是在一個社會團體中，將成員依照年齡分成幾個層級，每個層級有其相應的角色及任務。一般而言，任何成員只要到了適當的年齡，即可

¹⁰¹ 阿美族語的「漢人」的意思。他們曾開玩笑說，像不像閩南語的「歹人」的發音？

¹⁰² 出處：《臺灣歷史辭典》，八畫，阿美族母系社會。本篇撰文者：林金泡。

加入到年齡階級組織，隨著年齡的增長，整個階級向上晉升，相對的社會責任當然也就不同。七腳川社的 Seral（年齡階級組織）屬於南勢制，不過又跟南勢制在名稱和層級數量有所不同。大致而言，有以下特徵。首先，它屬專名制，亦即通過成年儀禮的新階級可以加入階級組織，並由社中的長老正式給予新階級一個名稱，終生不會改變。再者，層級的名稱和數目都固定，只是循環使用，不會新創。此外，老人家說，原本是每隔七年舉辦一次成年禮，層級數則有八個。後來有一個階層因為一次部落之間的征戰而大量被殺，部落認為那個階層不吉利，故刪減一個階層。現在只剩下七個階層運作，成年禮也變成八年一次，最近這幾年村莊還有舉辦過一次成年禮。

層級專名	年齡	釋義	引伸之意義
Kuhakuh	20 - 26 歲	眼鏡蛇	雄壯威武，不怕苦，不怕難，不怕死。
Cupulan	27 - 33 歲	辣椒	辦事積極，動作迅速、不退縮。
Alavangas	34 - 40 歲	枯連樹	最佳的建材，表示族中優良的人才。
Aladiwas	41 - 47 歲	神壺	祭典的要具，通神的工具，象徵通神靈的隊伍。
Alamay	48 - 54 歲	魚鱗雲	如魚鱗雲，美麗而燦爛。
Mau' way	55 - 61 歲	黃籐	建材，象徵團結。
Alemet	62 - 68 歲	猴子樹	生存力強，生長在惡劣的環境中仍有所作為。
Hamaw	不存在	鎖定獵物之意	如動物覓食時，專心致志的鎖定其獵物，一擊必成。

表四：七腳川的年齡層級組織表 資料來源：胡政桂，2003：65。

大體而言，男性成長至十五歲即開始準備進入年齡階級，接受體能訓練與該有的知識與技能。二十歲左右參加成年儀式，通過考驗即正式加入 Seral。村莊的老人家說，「以前這些訓練都會很嚴格地執行，因為加入年齡組織的人是要成為勇士守護整的村莊，馬虎不得的」。此外，阿美族的 Seral 制度職責清楚，每個層級都有他應該遵守的本分，而且長幼有序、不能隨便逾越其中的階序性，即便是現在還是可以在生活的很多層面感受到部落裡對於敬老精神的推崇。基本上，以前階級較低的男子必須聽從上級的指揮，對於上一個階級的人必須絕對服從。隨著階級越高，部落地位也越高，事務越趨向管理階層，要漸漸負起部落的決策責任，大致上是中老年人作決策、壯年人執行，青年人服役、少年人學習。一般來說，同一個階層的男孩子，因為年輕時一起受訓學習、一起住在會所（老人家說，像現在當兵一樣啦），平時分發工作都一起分擔、沒事也常常混在一起，而且社會處境相同，部落獎懲也是以階級為單位，所以往往感情親密濃厚。對部落的男子來說，年齡階級組織是其團體（人際）生活非常重要的一環，對其一生的影響，絕對不下於家庭。而部落舉辦祭典或有其他重大事務時，都會總體動員，

召開會議¹⁰³來說明、決定並按照年齡階級來分配工作，所以 Seral 算是部落集體生活的重要支柱。總而言之，「阿美族的年齡組織是一個部落政治事務的基石，舉凡部落中所呈現出來的公共事務，都必須透過年齡層級組織的運作和協調以助其完成」（胡政桂，2003：51）。

雖然年齡階級組織在學術的定位上如此關鍵，但我第一次正式在村莊中感受到「年齡階級組織」的重要性，卻不是在未來村「自然地」感受到，而是從港口部落木雕藝術家拉黑子口中聽到對這個制度的詮釋¹⁰⁴。那是在 2003 年的夏天，拉黑子參觀未來村，看到頭目全心全意帶領族人邁向部落的未來發展，感動之餘，故在時空館落成時，送來一張只有右手的木雕「頭目椅」。拉黑子是這樣詮釋他的創作理念：「頭目就是部落的右手，左手要牽著部落的人，椅背就是部落的母親也就是部落的依靠，椅背的旁邊有一塊突出物，頭目的左肩膀必須扛起部落的責任，椅子坐的地方就是部落的土地，三隻腳表示部落最高的三大年齡階級要支撐住整個部落」¹⁰⁵。我問頭目年齡階級是什麼，他說：「大家蓋的那個大魯按就是以前頭目和每個年齡階級的召集人開會的地方啊。以前男孩子都要加入階級，依照年齡慢慢往上升。每個階級都有負責的工作，決定了的事情分配下去大家一起做，所以部落的事情可以集體進行，大家也互相照應，開心和困難都一起分擔。只是現在年輕人都去外面工作，向心力不強，除了豐年節以外，大家也都不那麼重視了」。

年齡階級組織的沒落，其實不難理解。當國家逐漸深入地方治理並宣示其為國土境內最高權力單位的同時，首先禁止的是境內的所有武裝。日治時代，對部落來說，其中一個最顯著的改變就是，部落之間的獵首與征戰在日人的強勢禁止之下消失了。畢竟以往以部落為自治單位的對外征戰，在情勢轉變成以國家為主權單位以後，成了境內械鬥。此後一步步推進，先是部落的對外戰爭¹⁰⁶，然後是對內維安¹⁰⁷、教育¹⁰⁸到種種行政、立法、司法功能，一個一個逐漸被國家所取代，

¹⁰³ 劉頭目說，「運作模式跟現在很像，也很民主的啦」。基本上管理階層有具體的想法和提議，老人家會給予建議或質疑，而年輕人也可以提出自己的看法。

¹⁰⁴ 港口部落的年齡階級組織至今仍舊明顯運作，相關的資料可以參照，李怡燕，2004，《花蓮港口阿美族的部落發展一年齡階級組織觀點的探討》。此外，以筆者幾次在未來村和拉黑子以及一些港口部落的青年的接觸經驗，發現他們對於年齡組織中的很多倫理規範，都還很認真看待並確實實踐在生活當中。例如有一次我在未來村參與了一個開會後喝酒、唱歌的即興活動，那個活動的氛圍是一整個「原住民」的，歌唱的是原住民傳統歌謠、喝酒、唱歌及對話所遵循的方式也是。進行了一段時間後，因為我還另外有其他事情必須要先離開，但在那個歡樂的場合，先行離開好像不是很有禮貌。當時，拉黑子扳起臉孔不准我先離開，並且說：「我是青年之父，你是年輕人，你要聽我的話，你不知道嗎？」。而這些經驗與我當時心裡受到的衝擊也更加深刻地提醒了我，雖然他們把我當一家人看待，但我所受到的文化經驗，果然跟他們不同，不然也不會有這樣的行為差異和震撼。

¹⁰⁵ 這段話轉引自記者李怡燕的專題報導，〈村民齊力，部落再造一池南部發展歷程〉。

¹⁰⁶ 例如沒收槍枝、禁止對外獵首。

¹⁰⁷ 例如設立警察局、接手治安的管理與種種處置方式。

¹⁰⁸ 例如設立學校，並強制孩童上學、鼓勵成人學習更多現代化技能。

直到部落完全失去獨立自治的地位而依賴組織成為國家的一部份。在如此情形下，對於部落來說，這種具有維繫實質自治¹⁰⁹功能的年齡階級組織制度，當然也在轉型不順後，逐漸面臨退隱江湖的命運，成了現在徒具形式而沒有太多實質功能的制度。

然而，一個部落的自治狀態消失不只是治理機器的交接移轉，年齡階級組織的沒落也不會只是行政功能的取代。對部落的男性來說，更為深刻的是依附在年齡階級組織上的生活方式的改變。以前不只是部落裡公共事務的執行，個人生活細節如食衣住行，人生大事如婚喪喜慶的執行，或甚至是個人社會地位與生命歷程，通通必須符合年齡階級組織的規定。年齡組織的形式化等於這些零零種種的習慣與規定開始有完全不同的新可能，而這也幾乎等於一個世界觀的解體與重組。常聽到老人說，「現在部落都不團結了」、「老人的話沒有人聽了」。劉頭目則說，「現在年輕人心理哪裡還有什麼部落的事，都去外面讀書工作，和漢人混在一起，作其它的事情了」。他們的言外之意，都是在感嘆部落裡文化傳統的消逝。的確，現在除了豐年祭、打鳥祭、捕魚祭、例行的頭目選舉、七年一次的成年禮以外，平時在池南村真的看不太到年齡階級制度的運作了。或許偶爾還看得到五十歲以上那些老一輩的人一起煮東西、喝酒、做些小工程，共同打發時間，但是年輕人除了少數人會偶爾一起喝酒小聚¹¹⁰，就都真的有自己各自的生活天地¹¹¹。不過，老人們也不是那麼不理解，他們也知道時代不同了，年輕人留在村莊也沒事作，他們必須依賴另一種生活方式，「傳統的規定沒有用了」。事實上，年齡組織隨著部落裡必要的那種傳統的公共事務逐一消逝，除了祭儀的舉辦以外，也當真沒有什麼事情需要交給部落人來共同分工合作的。除非，在另一種思維的詮釋下，新的屬於部落應該要共同完成的新公共事務重新出現，不然，就算勉強留下年齡組織的空殼，也就只是像現在這樣，或許在文化保存與認同的象徵意義上還有屬於部落的記號可以凝聚部落的人們，但卻幾乎沒有太多實踐和與生活交織的空間了。

只是，看不到不一定等於不存在，尤其對村莊的中老年人來說，我認為過去的一些東西像靈魂在村莊縈繞，時時影響他們社造實踐的想法與作法。像是村民大概知道，營造的一個重點是要以一種新的方式重新活出他們曾經有過的文化，所以常常會聽到他們在說，「我們以前都…」、「阿美族都是…」等等。這些阿公、

¹⁰⁹ 當時這個制度肯定比我們現在所期待的公民社會還來的嚴肅許多。因為，那時候這種部落裡的公共事務，不只是國家管理之下一個相對平衡的機制，或者是相對於國家來說另一個串連組織的次級單位，而是關乎存亡且具有類似我們現在國家事務的實質意義了。

¹¹⁰ 他們戲稱之為一起「拜拜」，取其熱鬧的意思。

¹¹¹ 不過也沒有這麼絕對。一個報導人跟我說，大家有些適當的工作機會還是會習慣找村莊人來作，一來也是因為村莊裡的原住民大部分人都有血緣關係，算是大家相互幫忙提攜，再者，也因為習慣彼此相處的模式。一個報導人說，「習慣了啦，這或許也算是在當代『團結』的另一種變形吧」，另一個則說，「自己村莊的人還是多少比較瞭解、比較能夠信任啦」，而我也聽說，其實也是因為很多村莊的人都會有點怕漢人，因為以前交手的經驗很多好像都不太愉快。

阿媽做事情的時候，也都會憑著刻畫在腦海或生活慣習中的記憶，一邊摸索、一邊做、還一邊跟我們解釋，「就是要這樣子做，這樣子做跟以前一樣」、「把它做出來年輕人才會知道我們原住民以前都這樣」。甚至，不只是具體的技藝，年輕人也會說，即便幾乎只剩下一年一次的豐年節才有實際參與年齡組織的機會，但這一個機會卻是大家引領期盼而且非常重視，希望藉此和自己的根源貼近一點，能多瞭解一點，而大約五十歲左右的陳前村長後來也曾經明確地說出對組織的期待，她說，「希望能回到以前有年齡階級組織的那個感覺，當然不是完全恢復那個制度。只是那個時候大家都很團結、感情很好，事情都一起做」。在社造所開闢出的新舞台上，部分中老年人習慣的傳統的確開始被召喚回來，有了新的詮釋與發揮空間，但是，這是否就是可以開啟與年輕人的新世代可以對話的新接合空間？我似乎在這個過程中，看到了某些在國家新秩序的介入下逐漸凋零的生活文化，有一絲絲接枝重生的可能性。

2.2.2 七腳川事件及其後來

根據未來村族人的說法，日治以前，七腳川社位於吉安西半部南華、慶豐那一帶，離山邊不遠，應該是因為那是個便於防守的地址。而且，包含的腹地廣大，北至七腳川溪，南到吳全城都是族人的農業/活動腹地，木瓜溪下游還是其重要的放牧區，可以說是佔據了相當廣闊的土地，不論以人口數還是土地範圍來算都是奇萊平原上最大的一支部落。鄰近的「異族」有木瓜溪族、泰雅族（太魯閣群）¹¹²，以及同是阿美族的荳蘭三社等其他部落。當時，七腳川社的社會組織仍依照傳統部落的結構自治運作，當然包含了母系社會的親屬結構以及男性年齡階級組織，整個部落也以好幾層的刺竹以及層與層之間的巡守通道圍建起來，東西南北各開一個門，出入口都有負責的組織階級男性看管。根據研究，「部落」(niarox)在阿美族語裡是一個以地緣關係而成立的最基本的社會集團，原意是「柵圍內的人」(李亦園，1982：150)，可見當時部落的自治獨立¹¹³，這種情形一直持續到日治初期以前。不過值得一提的是，七腳川社一向都算是比較善於運用情勢和「異族」合縱連橫來擴大自身勢力的一個部落。清治時期，七腳川社就曾跟清軍合作一起對付加禮宛社，而與其他部落的關係的友好或敵對，也常常是視當時部落之間的情勢如何能為部落帶來最大利益而決定。在日治初期，七腳川社仍屬於較為親日的部落。根據記載，日人對於七腳川社相當倚重，包括幾次對其他部落的征戰都有七腳川族的參與，甚至還提供了充裕的槍枝彈藥給七腳川社來對抗一直以來敵對的太魯閣族。對日本政府來說，這是一個相對省事的以蕃治蕃管理策略，而對七腳川社來說，充分運用與日人的合作關係可以趁機擴展其部族的勢力。維

¹¹² 現在池南村附近的米亞丸部落、文蘭村、重光部落都仍是太魯閣群的居住地。

¹¹³ 部落的獨立運作性以及部落之間的緊張關係甚至表現在婚姻上面。根據老人家的說法，平時幾乎是沒有人和部落以外的人通婚。

李社事件發生後，日人從溪口到崇德一路設置了一條維李隘勇線（北埔隘勇線），以防止太魯閣族下山攻擊，當時即晉用了許多七腳川族人來作為「以番治番」的隘勇。然而，這卻埋下了光緒 34 年（西元 1908 年）「七腳川事件」的種子。

未來村的原住民們對於日本統治的評語，委婉一點會笑笑說實在是「照顧不週」，直接一點講的，就會說日人「很兇、很壞、禽獸不如」。我想，問題之一出在日本政府的治理和之前的清廷有著很不同的作法。清帝國對於東台灣的統治，呈顯出比對一般省縣還要來得鬆散的方式，基本上只是設置通事、頭目，並透過他們作觀察、聯繫與納餉等工作，但對部落並沒有進行什麼太大的干涉。嚴格來說，清廷對於各部落並無實際的統治行為。部落在這樣的情形下，仍保有其原本的自主運作，除了需要納餉以外，在部落眼裡清廷其實也不過是社外另一個有點不同的異族，對部落實際運作的影響並不大。而日人領台以後，情勢開始有所轉變。基本上，日本政府是把台灣當作國家領土的一部份在治理，而並非只是希望成為名義上的共主、收取稅金並求地方安定而已。換言之，與部落頻繁接觸的日本政府根本不可能甘於擔任一個部落之外的異族角色，因為它以對國土握有主權的至高管理機構自居，不僅積極介入地方天然與人力資源的分配與發展，也開始干涉原本部落內部的決策與運作。然而，七腳川社的族人們卻是在一個無法抹滅的歷史傷痛中，才深刻地體會到這個差異。

台灣東部的開發，不管是土地使用的重新劃分、鐵公路的建築、經濟作物的種植、山林資源的開發等等，都在日本政府連同理蕃政策的規劃下如火如荼地全面展開。其中一部份不同於清治時期或日治初期的改變，族人們其實是明顯知道的，因為日本政府明確要求部落派遣人力進行義務勞動。後來改成有給薪資，不過部落仍舊無法選擇要不要配合勞動，而這些勞動在七腳川事件之後，顯得更加繁重，日本政府的態度也更加強勢與理所當然。劉頭目跟我說，當時如果沒去做或做不好，都會受到嚴厲的懲罰，而做得好的也會的確有獎勵，不過大家是沒有權力選擇做或不做的。至於配合的勞務事項，他說，事件之前聽說有傳遞郵件、運送物資，以及發生七腳川事件的導火線—防範太魯閣蕃的隘勇勞役，事件之後，至少像是橫貫公路、蘇花公路、花東鐵路、港口等建設都是「我們原住民流血流汗做出來的」。

根據村民¹¹⁴的說法，日人發放的薪資原本就非常微薄，而且當時擔任隘勇的族人仍以部落的事務為重，所以偶爾會回村莊處理部落或個人事務，或者與其他同伴在工作崗位上喝酒聚會。對於隘勇們來說，該做的事情都有做好，並無怠忽職守的問題，但在這件事情的認知上，管理的日本警察卻並不這樣認為，並採取

¹¹⁴ 在村莊訪問關於七腳川事件的時候，不知道村民是不是也被其他的研究人員問過很多次了，只要我起個頭，他們一下子就知道我要問什麼，就帶著或多或少對日人不滿的口氣，把事情都講出來。甚至還有人跑回家拿書，跟我說，這本書都有把這些東西寫出來，你讀讀看，很清楚的。

強硬的手段：扣押那些怠忽職守的隘勇的薪資。受到懲戒的隘勇們商請部落頭目與長老代為協商，料想不到的是，在協商不成的不久之後，日本警察還竟決定將他們調遣至離家較遠的其他隘勇崗位，這引起這些隘勇們更進一步的不滿。村民指出，七腳川事件會發生除了因為擔任隘勇的族人已經累積了很多類似這種事情的不滿情緒，而直接的導火線卻是因為有些擔任隘勇的族人在頭目那裡領不到薪資。頭目說日人還未發放，而當他們轉而跟日本警察索取時，日本警察卻說已經轉交頭目。隘勇們因此認定頭目與日本警察從中勾結搞鬼，不僅私吞了他們的薪餉還要把他們遠調。於是，不滿的隘勇們於 12 月 13 日攜眷逃到附近山上並滋事襲警。一開始日人先是進行安撫，無效後，立即派遣軍警前來鎮壓圍剿。村民說，不知道為什麼，在一陣慌亂的情形下就演變為整個七腳川社對日人的抗爭。事件發生時，別說什麼有計畫的抵抗，大部分族人根本連糧食都來不及收拾就一起慌亂¹¹⁵逃走了。兩方交戰期間，雖然日軍也有所傷亡，但日人還是以其壓倒性的優勢武力¹¹⁶、現代化設備¹¹⁷以及其他部族¹¹⁸的人力幫助而重創七腳川族，造成七腳川族人在飢餓中不斷流離遷徙，於三、四個月後大部分的族人陸續投降。

先姑且不論日本政府是否如一些學者¹¹⁹所推測的那樣，是刻意讓一個小事件擴大，而趁機剷除倨傲不遜的七腳川社，不但除去一大後患、殺雞儆猴，也為原本預定好的土地與開發計畫先行鋪路，但不可否認的事實是，七腳川事件及其後續的確對於七腳川部落帶來無法抹滅的深遠影響。例如，部落不斷的遷移改變。村民說，日人在事件之後，以極其殘忍的手法殺了部落裡的頭目，以示警惕。接著，還讓頭目的家族以及一些族人以走路的方式驅散到現在台東鹿野一帶。至於七腳川社原本的居住地，早已於事件發生期間，在日人的示意之下，有用物品都被其他部落瓜分一空，並幾次放火焚燒房舍。事件之後，日人順理成章地拆散七腳川社並強行族人遷出原來的的主要居住地，讓族人分散成好幾支居住於其他不同的地方，像是壽豐、溪口、光榮、南華等地都是。至於七腳川部落原址，則規劃成日本第一個移民村，吉野村。後來，又因為壽豐要規劃成另一個移民村，再一次將之前被迫遷移到壽豐的七腳川族人再次強制遷移到重新規劃好的池南（舊部落，現在公墓一帶）。如此一而再再而三任意處置一個部落的情形，顯示出超越各部落的日本政府國家權威的建立，代表從部落到國家的新時代的來臨。總體來說，強制遷移的行為對部落的影響至少分為兩方面：首先，部落作為自治的防禦單位被取消，不但國家成為主權境內的唯一武力單位¹²⁰，部落族人的生活空間亦由國家來決定，部落族人必須在政府的規劃與號令之下，無異意、順從地不斷的

¹¹⁵ 雖說是慌亂，但仍按照部落裡習慣的分工方式逃難，開路、聯絡、作戰等都有階級負責。

¹¹⁶ 例如對著草叢掃射的機關槍，或者是威力強大的大砲（現在池南村還找得到架設砲台的遺址）。

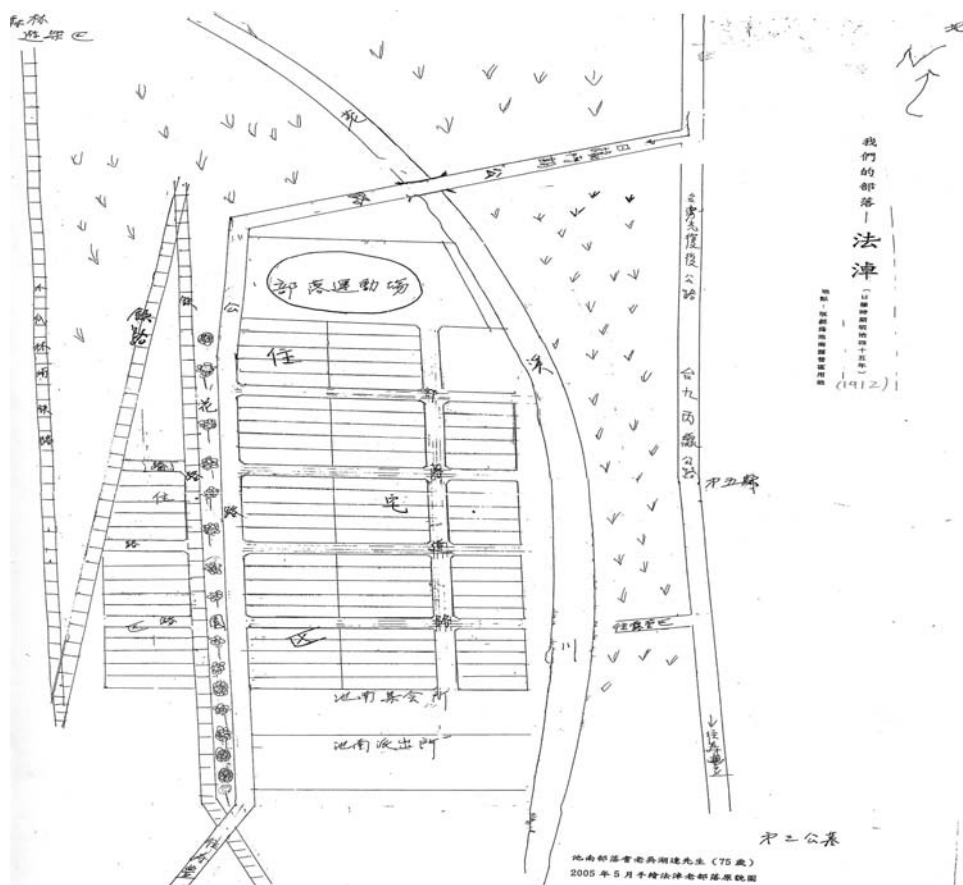
¹¹⁷ 架設通電的鐵絲網圍籬並沿路設置七腳川隘勇線。

¹¹⁸ 七腳川社雖有巴督蘭社與木瓜群的協助，但其他部族如荳蘭社等或因為過去的恩怨或是礙於日人的威脅而採取觀望或是幫助日人洗劫部落、討伐或規勸的立場。

¹¹⁹ 例如林素珍、林春治、陳耀芳在《七腳川事件》所持的論點。

¹²⁰ 除了部落原本擁有的槍械武器被全數沒收，這次滅社事件的教訓，不論對七腳川社或是其他部落，都對日本的軍事力量感到震撼與警惕。日本政府也因而建立起不容置疑的至高權威。

改變居住地點。原本強悍、有強烈我群認同的一個大社就此對國家號令再也不敢有任何異議。再者，七腳川社也因為人口四散而難以維繫傳統的社群組織，不只是很多族人因為居住於其他部落裡，長久相互交流同化，因而對七腳川社的認同也趨於淡薄。還有，每一次的遷移都造成成員的改變，會有人選擇住在其他地方，因而使得村莊的人口結構在短時間就得面臨劇烈變動。村民說，像是池南這一支，就是從七腳川幾千人的大社，到壽豐還有三、四百戶，到池南舊部落也有兩、三百戶，然後因為颱風大水淹沒部落又遷了兩次，到現在這個地方已經只剩下一百多戶了（圖一為耆老吳湖達先生手繪池南舊部落的樣子。其中房舍如棋盤般排列整齊，已經和過去部落的樣子大不相同。不過，當時還有象徵男子年齡階級組織存在的部落集會所，只是一旁就是日本警察的派出所。另一端還有以前都沒有過的運動場，聽說之後豐年節就少不了運動場的比賽項目了，到現在豐年節第一天早上都還是在學校操場舉行各項運動競賽）。



圖一：吳湖達先生手繪池南舊部落

除了遷村之外，在事件後被強烈衝擊到的還有部落裡的自治組織。未來村活動中心牆上一排頭目的相片，上面記載著第一任頭目的任期為 1888-1913 年，對照年份來推測，七腳川事件發生在 1908 年，照理來說應當就是七腳川事件發生時的那個頭目。但是，名字卻不符合。根據記載，那個被質疑不公而且在事件後

被殺的頭目是 Komod-congaw，但是牆上照片頭目的名字卻是 Upic Butul，發音相差甚遠，所以應該不是同一人。詢問村民，他們也沒有明確說明，只是說事件之後新的部落還是有新的頭目，但是，新的頭目已經不像過去基於傳統的機制來誕生，而是參雜著日本政府權力的介入。日人不但干預頭目選舉的機制，「推薦」勤快、懂日語、好溝通的適當人選，而且藉此干預部落事務的運作。事實上，在事件之後，日本警察不但握有地方的最高權威而成為族人遵循命令的指標，部落裡原有的領袖制與年齡階級制也間接成為控管部落的現成機制。因此，部落領袖的威望一落千丈，大家對於領袖的看法也逐漸分歧，頭目不再是大家心目中唯一最有權威的領導頭人，如果以韋伯的三種權威類別來看的話，約莫是從傳統權威漸漸變成傳統混合奇里斯瑪，像是村民說的，「是否受到尊重還是要看是誰在領導。領導得如何大家心裡都自有公評，做得好，大部分人還是願意聽他的話，做得不好，反正也漸漸不是頭目說了就很有份量的時代了」。漸漸地，原住民的領袖與會所在很多事務決策上也隨著日人的強勢領導而失去自主決定的自治空間，而這個轉變對於部落作為一個完整自治的社會組織產生相當大的衝擊，因為自此之後，部落已經在實質意義上隸屬於日本政府作為一個主權國家的單位，而成為其治理國土的一環。

其實，除了一邊進行與七腳川事件同時期的一些征戰，日人也一邊展開各種理蕃政策，像是警察局¹²¹的設立，或是其他現代化機構如學校、傳習所、交易所等等也開始進駐村落。此外，一連串生產、土地等政策的推行也開始動搖了原民的傳統結社關係，國境內和平化（部落間的征戰停止）也使得原本必須高度警戒、部落聚居的文化和習慣有了其他的可能性，還有像是戶籍登度、財產繼承、以家庭為單位的水田分發、種植¹²²，以及先前因為抗爭而被解散等因素，也使得傳統的部落集體生活在日治末期開始有了改變，以「社」為單位的群居生活漸漸有被以「戶」為單位的（小）家庭所取代的趨勢。

然而，這都還只是國家進入地方的開始。我們都知道，後來的歷史進度是日本戰敗離開，換來國民政府的進駐。但是，部落傳統的人際組織卻只是跟著國家現代化的腳步更加一去不復返。尤其是國民政府所雷厲風行的地方自治，對村莊

¹²¹ 警察局除了執行境內維安，本身還兼具各項業務的推行中心和示範點等功能。

¹²² 水田的改變對部落來說，是很重要的。一來，水田除了代表維生的方式不同了，也同時顯示出，人民已經可以以小家庭的規模來耕種求生存（以前的生存規模則是一個部落，耕地由部落共同保護、共有、共管、共同分配）。此外，水稻這種「精緻農業」相對於以往小米的粗放游耕，除了需要國境內和平化的配合，也意味著耕者需要時時照顧農田，而國家在這種情形下也容易控管人民。再者，以前原住民都是以小米來計算時節，所有祭儀、禁忌、歲時、社會秩序、以及生活中的許多事務都和小米相關，一旦小米從他們的生活中消逝，也意味著這些與小米的相關事項都要某種程度的變動（不過與小米消失同時發生的，也是部落其他大小事情的劇烈變動，所以，也可以說小米的消失其實只是整個部落時代的沒落的一環而已）。但是，也因為水田的維持必須要有協力單未來開發與維繫灌溉系統，而佈稻、收割等也需要人力的相互支援，所以後來即使是以家戶為單位來擁有水田，但還是需要一個更大（如原本的部落）的維持系統，也因此會看到當時以部落為單位的年齡階級組織部分轉型負責這些水田相關事宜。

原本的領袖及年齡階級制打擊更大。我在村莊訪問到的和網路上找到的資料結論非常相似：「由於地方自治的措施，和原住民原有的社會組織結構不同，使得這個行政體系嚴重的衝擊原住民族群的社會生態，而幾乎瓦解其傳統的社會組織及領導系統。原來的部落單元變為村、里，這個行政體系的首長（如村長、里長等）直接衝擊著原有的社內的頭目或大家長，原本日據時代，主要都還是懷柔的保護政策，因此除了生產單位變成以小家族或家庭為單位外，其頭目或大家長仍保有較高的社會地位，但施行地方自治的措施，和原有的社會組織構造完全不同，所以其施行後，破壞了原有社會中的領導體系，如果部落中的村長和頭目是不同的兩個人，則造成領導系統的混亂」¹²³。基本上，村的單位通常比部落還要大，包含了更多原本非部落的人口。而且，村長作為政府對話的窗口，還是需要負責更多的政府交辦事項，也要服務所有包含在村莊裡的人們，不管這些人是不是原本部落就擁有的口。在這樣的情形下，其實很常發生村長和頭目不是同一個人的情形。而如果村長和頭目不是同一人，那麼兩者相形之下，村長握有的是實際的行政資源，但頭目所帶領的部落趨於解體而年齡階級制度又已經只是徒具形式，所以，頭目的威望日趨於下風的情況可想而知。

我問村民說，「村莊這幾年來改變最多的是什麼？」很多人會回答說，「年輕人都沒了，大家也不團結了」。我繼續問，「你們都說村莊不團結了，那覺得是為什麼呢？」很多人說的都是類似這樣的答案：「因為選舉。每次選舉都因為大家支持的人不一樣，所以產生不一樣派系，選舉完，大家都感情不好了」。我問說那以前選頭目怎麼不會這樣？村民們只是說，「這是現在年輕人才有的問題，以前不會這樣的」，而劉頭目則曾經補充說，「年輕人現在都有去學校唸書、也出去外面工作，跟漢人都混成一片，所以有每個人都自己的想法，所以沒有辦法團結了」。而年紀四十幾歲的陳前村長也表示，在他們小時候，頭目的權力比村長還要大，部落的很多事情還是需要經過會所來決定，大家那時候還是很團結的。看來，「無法團結」是村民認定的漢化後遺症之一。

的確，這樣的情形在這三、四十年才逐漸明顯。村民跟我說，整個部落搬過三次家，一次是日人因為要將壽豐/豐田規劃成另一個移民村，所以將位於山腳下的部落移至現在公墓那一帶。當時木瓜山的林礦開採正盛，綜合幾個阿公的說法是，山上、河裡到處都是鋸下來的超大木頭，很多幾十人合抱的大樹的長度也都比河流寬，就橫在那裡。民國三十三年左右，一個颱風天，河水被這些大木頭擋住，所以溪水不斷累積暴漲，後來大木抵擋不住越來越多的雨水河水，終於崩潰，部落整個被淹沒，所以搬到現在露營區那一帶。但是光復後，又有一次荖溪氾濫，大水沖走原本的部落，所以又繼續往上搬遷，才會到現在的位置（離鯉魚潭約一兩百公尺）。在山下時，部落還是維持部落的習慣，原住民都住一起，「該有的傳統規矩也都維持得很好」。甚至一開始搬到現在的位置時，原住民也都說，

¹²³ 網址如下：<http://cpis.e-land.gov.tw/cprpts/hualien/depart/ancient/sec1.htm>

「那時長輩都很少跟漢人來往，而且大家都很尊敬老人家」。雜貨店的阿媽則說，約莫是四、五十年前，那時已經搬到現在的位置了，還常常看到阿美族人拿了一個大鐵片敲敲打打，阿美族人就知道要開會了，然後大家（不會有漢人去）就都去蹲坐在活動中心還是頭目家一起開會，一個月至少會有一兩次吧。

根據松根老師的考察，最後一次水災遷村之後，聚居池南村的七腳川人還「共同開築荖溪灌溉水道，引用荖溪水利，開墾良田，以十見方公尺為一個單位，分配給每一家數個單位不等，從中央山脈地勢高窪處延伸到鯉魚潭的潭南。民國六十年代，花蓮耆老駱香林曾經拍攝池南水田一景，水田彼此共用水資源互通、互利、互信，肥水必落外人田，而肥水相互支援，正好也呈顯出七卡樹岸族人彼此成為社群生命共同體的形式」（李松根，2002b：104）。這番景象顯示出當時部落還是人群交往的重要網絡關係。據村民的說法，種田的大部分都是原住民，他們不僅會共同維持灌溉系統（所以會每家收取費用當公積金），而且插秧、收割等等都是由部落這邊估計所需人數，派遣人力相互幫忙（也都是按照傳統規矩來分工合作）。另外，像是蓋房子、修屋頂、婚喪喜慶等「公工」，或是傳統祭儀都還是整個部落動員起來，開會分派好之後，大家一起做事情。我們可以說，在這些時候，以部落為單位的年齡階級組織仍舊扮演這些分工的重要角色。還有，聽說在有洗衣機之前，婦女也會等著一起到村裡邊的溝渠洗衣，會聊村裡面的是非，也互相幫忙。

但是，這樣的「團結」景象，也隨著大家在經濟¹²⁴、宗教¹²⁵、婚姻¹²⁶、文化等各方面與外界的交流/同化愈趨頻繁，漸漸地遠離了。我想老人家與劉頭目對團結的看法的確抓到了事情的重點，只是問題可能不只是漢化，而是當部落失去其作為一個生存單位的同時，年輕人面對的世界更為多元，每個人的生存考量也跟著國家分工整合的腳步而越來越個人化，所以，要面對的不只是部落裡的事情¹²⁷，即便擔任村長要顧慮的也是整個池南村（而不只是原住民社群）的事情（和票源）。在這樣沒有一致的生活利益考量時，即便大家都還比鄰而居，但人與人

¹²⁴ 尤其當部落在經濟上開始無法自給自足，必須倚賴與外界的分工合作。幾乎所有訪問到的村民都一致指出，年輕人外流是在林區解散（漢）以及休耕以後（原）。

¹²⁵ 部落很多族人信仰天主教和長老教，尤其長老教的教義的實踐對部落傳統衝擊很大。天主教則是緩和一點，我問信天主教的劉頭目說，「信上帝以後還可不可以拜祖靈」？他毫不考慮地說：「可以啊，都一樣的，都是在禱告，只是方式不一樣而以嘛」。另外問到莊小姐，他也提到，雖然家裡都是天主教徒，但是家裡遇到重大事情還是會遵照古禮，慎重地請村莊裡頭的巫師來舉行儀式，以便和祖靈溝通（最近一次就是在訪談這週，四月底）。另外也會參考漢人的禁忌、時辰、風水、占卜等等來配合。她說，「就是要面面俱到，這樣老人家心裡才舒坦啦」。問說不會衝突嗎，她也是毫無考慮便回答說，「當然不會啊」，然後小聲補充說：「阿美族人都很怕鬼的」。

¹²⁶ 尤其母系社會結構受到很大的衝擊，漸漸不是男性住到女性家裡，而是女性嫁到男性家裡。另外，還有，就是和「異族」（漢人、外省、其他族等）間的通婚，也使得家裡的傳統（食物、語言、信仰、生活習慣、對下一代的教育、平時的人際連結等等）多少都有一些衝擊和改變。

¹²⁷ 事實上，現在除了三個祭儀之外，也沒有什麼屬於部落裡的事情。在未來村工作室進駐村莊之前，但是部落還有公共事務的時間點，是水田還在、草屋需要共同翻修、也還沒有洗衣機的時候。

之間卻已經沒有共同的行動節點，不難理解的是，的確很容易產生「不團結」的可能。在這樣的情形下，以往以部落為單位所建立起來、具有高度的戰備意義的豐年祭，也難免走向現在文化取向（或甚至是娛樂、觀光取向）的風格。至於領袖與年齡階級組織也在沒有屬於部落的公共事務後，只剩下最基本的形式，而逐漸以象徵意義取勝。

2.2.3 小結

我在訪問劉頭目的時候，他講了一小段話，我覺得很值得把它寫出來，他說：「我知道現在的社會講求的是有能力的、好的，就升上去；相反的，要是不好，跟不上，就自己落後。但是，我們原住民的傳統是說不要這樣才好，應該要大家一起提升，像一前那樣，你幫我、我幫你，大家都一起好，有錢大家賺，有工作年輕人都回來」。這樣一段話，或許呼應了訪問期間最常聽到的感嘆：「現在年輕人心理都沒有部落、大家都不團結了」。而這樣的感嘆，則是充滿對已經無力挽回的個人化社會的萬般無奈。

這一節我們藉由歷史文獻與相關訪談回顧了部落的歷史及組織的改變，因為我認為，部落組織的改變與沒落是村莊的七腳川族人深刻感到「部落不像部落」的另一個重要線索。而且，在另一層含意之下，幾次國家力量的強力介入，何嘗不是部落原本活躍的生活與文化的死亡與置換？對這些村民來說，這是一個完整、總體的世界的置換，而這當然關係到人口與經濟產業的問題，但也關係到村民口中所謂的「不團結」與「傳統的消逝」。又，這個不團結和傳統的消逝，是因為部落的國家/社會處境轉化、公共事務消逝，或者更精確地說，是人群組構的連結與關係的轉換。如果這兩者也是我們看見村莊死亡（或者說是共同體消失的感傷性緣由）的另一個面貌，那麼，基植於此並宣稱要拯救村莊死亡的社造，在介入後所以可以帶來的想像與改變，又會是什麼東西呢？

2.3 文明福祉與社區總體營造

福祉（well-being）和福利（welfare）不同。福利指的是錢財利益的有效公平的平均分攤，福祉指稱人類幸福經驗的承載。

曾梓峰，〈社區總體營造運動與永續社會發展〉

提到社區總體營造的成功案例，幾乎不可能漏掉元老級的大溪老街。大溪老街因社區的「營造成功¹²⁸」一炮而紅，而許多其中營造的手法，也成為後人爭相

¹²⁸ 那次大溪經驗在社造界的定位，算是比較「成功」的案例，後來他們（李松根與曾梓峰）也

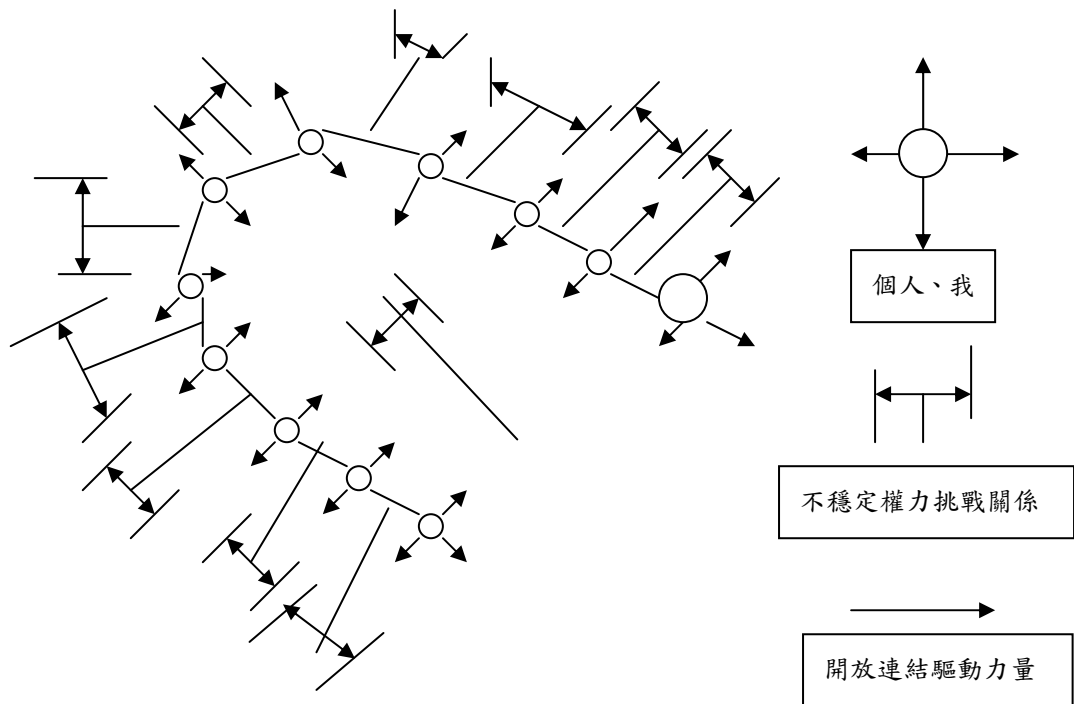
仿效的經典。營造時的靈魂人物曾梓峰與重要執行人李松根，後來也都相繼成為中央與地方部會社造諮詢很重要的論述者。對李松根來說，那次營造所運用的手法，並不是盲目辦活動，而是有所本¹²⁹，本於他所認識的社會學圖形，也就是從 Norbert Elais 的一系列文明進程理論中，所延伸出來對社區與社會現象在眾多社造論述裡算是獨樹一格的解釋。而這一套社區以及社造的論述，也成了未來村社造一剛開始所依賴的思想資源。

對於「社區意味著什麼？」這個問題，李松根在很多文章中，都曾經明確的定義過。他說，社區/社會「是人的組成，是一種人類組成的樣態(Social Figuration)」(李松根，2002b：59)、「社區不是靜態的物質，是人群的組合，與主體享有相同的發展階段與權力掌控的需求和興奮」(李松根，2004：4)。看上去如此簡單的定義卻隱含了幾個精心佈置的重點：首先，以人，而不是史、地，或者是相對於一個範疇的集合體（如國家、中央）來理解社區。再者，雖是人的組合，但卻又不單純只是一個人、一個人的加總就可以稱之為社區，而必須是有相互依賴關係的人所組織起來的才可以稱之為社區。在李松根看來，在人與人之間隱含著對彼此因相互競爭或依賴而出現的權力效果，而社區也因為這個人際間的權力流動關係，而呈現出一個不斷崩解—連結的動態過程。然而，這個以權力流動的觀點來動態解釋的社區，又不同於我們之前討論過的政治經濟學與規劃式建築論述者那種在自在轉自為的動態過程中而擁有共同意識而成為共同體的人們，這裡的動態過程取決於一種「社群組構關係」。

社群組構關係是 Norbert Elais 在《社會學在搞什麼名堂？》所提出的一個概念（概念所畫出的圖形則如圖二），這是他對於個人與社會之間關係的一種新視野。他如此定義社群組構關係：「根據人與人之間彼此的最基本的相互關連，彼此相互依賴與需要而結合成不同的社會形式，而此因為相互依賴需求而結合的社會組織，是一類有著不穩定權力消長關係的糾結組織，在此，我們稱其為社群組構(Social Figuration)，屬於此一社群組構的，包括了上述的家庭，學校，城市，社會階級與國家。任何人類，任何一個稱之為『我』的人，都與別人共同的相互糾結在特定的社群組構之中」(Elias，1991：5)。

陸續參與了一些像是鹿港、福德平宅等被認為是比較「失敗」的案例。不過，不管是成功或失敗，這些經驗在後來營造未來村時，經常被工作室團隊內部拿來作反省、檢討和參照。此外，我們接下來在文中也會試著藉由論述和經驗來探討這些成功與失敗的標準是如何認定。

¹²⁹ 關於這些「本」的論述，不論在《「社區總體營造」政策暨社會效益研究》《社區營造與地方再造專業規劃理論與行動》這兩本報告/講義書，或者〈只不過進行一個美化案的工程罷了！—大溪和平老街願景營造與社會發展〉等文章都可以看見。



圖二：社群組構關係圖形¹³⁰

討論人與人所建立起來的組構關係要先處理一個重點，也就是，談組構關係不能不先談「權力」這件事情。基本上，權力的認知或考量佔據整個組構關係在人際互動時的關鍵位置。權力怎麼來的？對 Elias 來說，權力來自於人與人之間各種實質或想像的相互依賴與需要。權力存在於相互敵對或競爭的雙（多）方，在競爭的遊戲的格局當中，人們必須考量我有什麼樣的優勢，又有什麼樣的劣勢，然後根據種種相對於對方所掌控的和依賴的，來決定下一個與之互動的行動。而且，權力關係還不只發生在敵對的雙（多）方，權力也存在於像是新生兒和父母這種在一般意義下非敵對的關係之間。父母因為可以決定新生兒的生死而握有掌控的權力，但是新生兒也因為一旦他對父母有某種意義而存在著另一種制衡關係，兩者因為互相依賴糾葛而存在著權力的流動。換言之，有組構關係即意味著有權力關係，只要組構存在，表示人們還是因為某些因素而必須和其他人共同依賴這一個組構當中，而那個對彼此的依賴與需要（不管是敵對或是共事或其他的），即是權力。一旦這個依賴關係不見了，組構自然消散（消散有可能是只大家都各自或共同依附在另一個不同形式的組構當中，而不是說，就不見了。更正確來說，應該是組構又大幅度地轉換了面貌）。然而，相對於彼此依賴關係所產生的權力並不代表雙(多)方之間是沒有權力落差的，權力落差確實存在，而且

¹³⁰ 圖中的圓圈代表著個人，圓圈之間的直線則意味著情感連結鍵，是因為在個人和個人之間存在著情感上的相互依賴。圖中尚未和其他圓圈連結的箭號象徵著和其他組構（或其中的個人）之間的情感連結驅力。至於「不穩定權力挑戰關係」的圖示則是代表著和其他組構相互競爭卻又相互依賴的事實。

恰恰由於它的存在與變動，決定了組構在過程中的每一個面貌。Elias 曾經歸納說，「權力其實就是一種結構性的人際關係的呈現—所有的人類人際關係的呈現」、「介於所有的人際關係之間，都事實存在著變動的權力平衡關係」（Elias，1991：77-78）。

以組構關係來看待人們在社區裡的處境，就如同個人參與於一場多人的遊戲（或棋局）。我們可以想像賽局者必須仔細衡量局勢並因其他人的行動而決定自己所為，而人與人之間也因為這個步步為營的互動打量，而密切糾結在一起。此外，我們也從中理解到，在賽局的過程中，所有偶然出現或刻意實踐的動作，一但出現，也就會影響局勢，被其中的個人作為考量行動的存在條件而加入組構關係之中。但是，在這個賽局裡，因為每個人的行動都必須依賴在其他人的行動之上，上一步接下一步，在彼此相互反應的行動中形成這個賽局的過程，所以，組構（或說是賽局）並不可能依照個人意志來規劃、決定（充其量只能說在權力落差大的情境下，有人的勝算高一點），尤其當參與的人數很多的時候，這樣的可能性就越加渺茫了。

也是因為依賴在組構的人們會在過程中不斷應對、出招，所以我們可以看到，在其中的人們，往往因為時勢的造就，或許是渴望在組構競爭中有更好的機會，也可能是恐懼生命不保、財產損失、地位下降、有失體面等情形發生，所以在脈絡中試圖改變自身，而反應了「合宜」的行為舉止與情感認知。於是，屬於組構關係中一來一往權力鬥爭的證據便刻劃在人們的身心之上，產生一定的權力效果：在歷史中主體行為的變動上，也在歷史中主體情感的變動上。簡言之，權力所產生的一個重要效果，就是人們主動或被動在組構的權力互動中型塑自我。也是因為所有的情勢都在這些改變與行動中轉換，所以在 Elias 的眼裡，權力關係的變動，也就是組構關係的變動，存在於個人選擇與行動之時、存在於人與人的互動之間、也存在於主體要求自我之際，幾乎可以說是無所不在的。更有甚者，這些變動的暫時性結果卻不一定只是被人們視為歷史過程中的一部份，人們往往將這些過程中作為區隔彼此的符碼與價值絕對化成一種靜態的標籤或標準，去要求他人，使之再度成為權力行使的一部份¹³¹。或許，我們可以說，在這類在遊戲中所做的各種權衡與反應，同時成為組構中人們相互依賴的結果與原因。而只要人們還依賴在彼此所構成的關係當中，這種賽局式的權力關係就會繼續糾結在人際之間。

此外，當我們以賽局（也就是組構）的圖形來看待人們的結社，還有一個要注意的事項，那就是，賽局的多重存在與變形。我們所看到的各種人群結社，不

¹³¹ 有一個例子是，市民階級上揚的過程中，所產生的部分道德規範（或是美感標準、價值觀等等），在市民階級成為社會主流之後，沒有看見，這些道德規範不過也只是在競爭過程中，拿來區隔對抗的工具，卻也將之視為絕對、必須遵守的規範，並要求所有人如此做到。

管是家庭、部落、村落、社區、或甚至是國家，都可以被看成是一種以不同合作形式所組成的賽局，而且這些賽局會隨著人數的增減、彼此的互動，或者其他刻意或偶然發生的種種因素而有所變形。以我們討論過的日治之前的七腳川族為例，我們可以看到多個處於競爭關係的小組構¹³²而組成的一個大組構，這些小組構即是看起來顯得自治的部落們。而後來的國家型態則是原本以部落為格局的組構關係的轉換，人們依賴彼此的方式轉變，或許在同一個部落裡的人仍有較多的互動，但也有更多人去和以國家為大組構的前提下和在其他層面上和其他人有更密切的依賴與需要，於是原本的小組構漸漸變得不明顯，而呈現出其他的組構樣貌。

基本上，我認為，這樣的觀看方式提供了一個非常清晰而合理的途徑。以這樣的途徑切入，如果真的看到部落有正在走向死亡這件事，那其實是意味著，過往以部落為格局的組構正在轉變，那些在走向現代化與主權國家的路程中所加入的各種因素，使得過往那種人們必須依賴在部落的情境（當時所有的部落都因為某些因素而無法不斷擴大，但所有的部落卻又必須與其他部落共同依賴在一個地域，在彼此的合作與競逐中達到一個暫時平衡的狀態），已經改變了。而依附於此一組構當中的文化、傳統、世界觀，或者說是團體規範，也一併慢慢地顯得不合時宜了。這幾十年組構圖形轉換的過程，我想，訴說的，就是一個部落消散、人們不再以熟悉的模式相互依賴的故事。對於曾經在這種模式中互動了大半輩子的人們來說，世界不再如此，像是在部落裡曾經聽到的一句話：「年輕人再也不會知道祖先做了哪些事、走了哪些路」。在活著的時候，這些老一輩的人就知道，他們所熟悉的傳統與歷史都將隨著時代一起不見，這或者可以看成一個世代的集體死亡。村民對這個預知的結果，只是默默地接受，村裡老一輩人多少還是在生活中維持一些傳統習慣，但大部分人都已經不太抗議或試圖挽回什麼，除了口頭地期許說：「你們念比較多書的人要記得回來為部落作一點事情啊」，甚至也很少勉強年輕人去做什麼了，如同我曾尋問村莊裡的一位老人家說，「你說年輕人都不團結了，那怎麼辦？」他也只是淡淡地這樣說，「這是年輕人的天下囉，隨他們吧，我們的，已經過大半了」。但是，如果事情只是這樣，除了淡淡的無奈，除了感慨人生的意義逐漸消逝，也就是這樣而已。只是，部落族人真正在意的是，沒有辦法依賴在部落的年輕人，有很多也沒有辦法在新的國家組構的其他位置找到他可以相互依賴的對象。出了部落，太多人因為歷史上許多的陰錯陽差而找不到屬於自己的位置，回到部落卻發現，部落早已解體的差不多而無法調節個人所面對的，包含情感上和生存資源上的時代困境。走不出部落、或是勉強留在都市但卻長期待在都市人眼裡所謂底層/邊緣的位置上的部落青壯年，就是一類無從朝向整合結社的游離份子，像是池南社區發展協會現在執行的一個申請案的名稱，池南，其實是一個逐漸「被遺忘的部落」（The Lost Tribe）。

¹³² 當中或許包含了更小的、以家庭為關係的更多小組構。

在這種對社區、社會或任何一種結社的認識圖形底下，李松根診斷出，現階段這些「社區」的困境在於，對內無法協調彼此、無法建立對彼此的關心、尊重、信賴與共同合作的協力伙伴關係，對外也因為內部的無法整合而無法成為一個強勢的組織，來爭取或承接各種資源。而這樣的人際關係使得「社區」在更大的組織中成為一類相對沒有競爭力，或者說是弱勢的組織連結。於是，既然是彼此之間的連結關係出了問題，那麼，對症下藥當然就是要去「透過社區營造，促成當代重新鍵結為新的社群關係」（李松根，2002b：60）。鍵結什麼樣新的社群關係呢？他說，是要去「催生那一類有高度移情同感與人文相向的社群關係的出現，來提供彼此的相互依賴」（李松根，2005：5），換言之，「人群組織關係的營造（Empowerment of Social Figuration），是一類人群組織關係的強化。強化社群的人際關連性（Interdependency），尋求整體的共識與凝聚力(Integration)來共同面對共同的問題發展」（李松根，2002b：59）。對他來說，唯有強化人與人之間的相互依賴性，並同時尋求彼此的共識與凝聚力，才能使得「人與人彼此相互依賴成為社群的社區，使其成為可以調節社會發展問題與困境的基本單位」（李松根，2003a：7），而這也就是李松根認為有意義的社造目標地圖。

有了這樣的大目標地圖以後，具體實行標的呢？他進一步指出，「社區營造如果所需要加強的是社群透過營造過程而能夠達成一定個優勢性(Power Figuration)，維持此一優勢性就需要維繫權力的行為舉止(Habitus)。社群權力的優勢所呈顯的在於社群的凝聚與整合，任何的行為能夠維繫此類社群關係的凝聚與強勢，都是權力行為之一」（李松根，2002b：59）。我們在此看到李松根論述中一個相當關鍵的轉折：「強化連結」—「合宜的行為與感知準則」（也就是那些可以維繫權力的「文明化」行為舉止與認知敏感度，例如高自我控制、高情感的語言與行為）。這個轉折其實是有跡可尋的。首先，我們之前簡單探討 Elias 的理論時就有看到說，當人們位於組織時，會在彼此的權力關係之中要求他人或自己自我控制並型塑自身（這就是一種集體社會制約的表現）。而且，隨著彼此依賴關係越加緊密，這種屬於權力所刻畫的效果也會越形明顯，人們因此需要提高自身感知與行為的謹慎程度，也會更嚴苛要求他人。此外，Elias 在一個稱之為 Winston Parava 的社區田野的例子中也發現，在兩造沒有社會階級差異¹³³而相互依賴在一地的團體之間，那一造居住較久的團體在長時間的歷史共同記憶與這段時間所共同所型塑出來的規範價值之下，發展出明顯的集體規範與認同感，並依此聯合起來藐視新移民的另一方，認為他們是卑賤、低俗、迷亂之民，以鞏固屬於我們這方的團體形象與原有權力。他說，「一個擁有權力的強勢族群團體，能賦予其集體本身，其所屬的家庭與個人一種特殊的族群的尊榮感。所有同屬於此族群的人，都能被恩寵與眷顧。但是為了得到這一種族群的寵幸，是必須付出代價的。擁有族群的高權威以及尊榮感，相對的就要服膺族群特有的行為規範…」(Elias& Scotson, 1994)。也就是在這種榮耀的「獎賞」與規範的「處罰」雙重制約之下，

¹³³ 他舉例說，沒有國籍、種族、膚色的差異，在職業、薪資、教育程度的差異也不大。

有能力壟斷資源的優勢團體更行鞏固了團體的內聚力，而這樣的內聚力也再進一步有助於優勢團體認同彼此、貼另一方標籤並壟斷較多的資源，如此成為一個循環的過程。

於是，李松根這樣判定：「優勢團體的成員們，在其社會發展過程中，發展出比較好的行為與制約的同質性，而這些結構性的特色，使得他們在觀察自己與別人差異之際，能夠有他們共同的團體的價值，在引以為榮之際，並且以此來區分非我族類的弱勢團體，並且以此來共同壟斷生產的資源與工具」（李松根，2003a：25），相反地，「社群關係的彼此，無從維繫共同的價值與行為規範，這就是弱勢者結社方式」（李松根，2003a：29）。並且，在這個判定下，他擬定了社造的操作方向：「人民在其行為與情緒控制上，就其對於自己在民主進程的角色上，必須要有新的學習與認識」（李松根，2004：52）、「這是一種學習，對營造者來說，是一種行為的控制學習，是一種對待的學習，是生活的學習，是與人相處的學習，而自己要學的，也是別人要學的，自己所有的，也是制約別人的行為，也是別人所仿效的」（李松根，2004：4）。

簡而言之，對李松根來說，一個優勢的組構團體，是一個有能力「透過社區的核心與優勢價值來形塑彼此與下一代的社會集體規範」（李松根，2003a：28）的組構關係。因此，這種透過社會集體規範所型塑出來的高度行為與情緒自我控制能力，以及比較容易協調彼此的行為和語言，就成了李松根口中必須去促成的造人目標：「如何成功最後依賴在社群組構關係中成員的行為，在社會結社過程中能夠轉換成有著比較好的自我行為與情緒控制模式，以高情感的彼此對待的語言與行為來作為社區與協會培力與經理的基礎」（李松根，2002a：93）。他認為，組構在這段時間大幅度轉換了面貌，維繫新組構所需要的行為規範，也就跟過往大不相同。而這些對於新組構的依賴與協調來說關鍵的因素，是在舊環境養成人格結構的大部分人所相對不熟悉的生活慣習。簡言之，提供社會調節的舊有文化規範已經不適用，但是新的文化規範卻還沒有機會產生。因此，他指出，這一類擁有高度同質性¹³⁴而得以協調彼此的行為規範，需要透過社造所創造出的遊戲機制來形成，而這就是社造所可以具體進行的。

那麼，要如何進行呢？李松根所提出的實行方法還是沒有離開遊戲/賽局/組構圖形的模式，他說：「從遊戲模式的觀點來看，如何訂定一個可以控制，但是又能維繫參與者興奮的遊戲模式，使得參與者在發展過程中，能夠追求到文明社會所需求的情感釋放，並且在此一控制與解除控制的過程中，形塑參與者的行為，成為社會規範來調節彼此」（李松根，2004：5）。這個李松根稱之為「擬態」

¹³⁴ 同質性的意涵很大部分在於：「權力變動的文明進程觀點，在於人的行為與情緒控制，在面對自己與同屬，是否有著相同與接近的社會制動模式」（李松根，2002a：92）。

與「滌情」¹³⁵的遊戲，是「以社區未來發展的第三點想像，想像第三點是對立社區關係能夠融合在彼此成為的大主體之中，從未來回到現在，開啟創意與設計，來鬆綁現階段社區成員彼此的集體制約」（李松根，2003a：23）。這個第三點，以大家熟悉的話來取代，就是所謂的未來願景，但是與一般的願景稍有不同的是，願景像是一個靜態的標的，提出後等待人們去想像或認同，而擬態所表達的是一個更為動態的賽局機制，這個機制使得人們共同參與到遊戲之中（不管是以合作、競爭、觀望或好奇等各種形式），不僅讓彼此有了進一步更為切身的相互依賴關係，也讓集體情感在朝向第三點邁進的時候得以釋放，釋放出各種對人身制約所產生出的種種不快，並依此可以滿足社會主體價的需求、凝聚社區的整體感知。就在這個遊戲之中，透過彼此對願景的詮釋與實踐，相互合作競爭，也因此流動的權力關係中鬆動已經僵化的現況而可以進一步協調、型塑彼此。

在未來村的案例中，李松根就是採取了這樣的作法：「未來村的過去必須被解放是人際之間的對待模式，在行為與語言上，是否能夠朝向有著更佳的表達與對待的方式去發展。到底有哪一些可以被制約的議題，可以成為形塑彼此行為，成為彼此相互肯認的認定價值」、「所謂的解放，其實是一類橫向整合的制約，透過人與人之間因為共同工作而轉換成為社群關係的樣態，以此一社群關係樣態提供彼此調節彼此的行為與舉止的規範之形成。永續發展的需求如果有著此類可以提供彼此調節規範作為其基礎，相關於文化資產保存、生態維護，甚至包括城鄉移民的回歸新故鄉運動都會有著比較好的機會」（李松根，2001：2）。所以，所謂的解放或營造，其實隱含了雙重的動作，既包含了從未來的第三點回來鬆動現在面臨的僵局，也包含了創造一個新舞台來讓彼此協調出另一種新的規範。

當我們讀到這裡，再對照之前的文獻探討，心裡應該正在懷疑/訝異：希望以創造遊戲舞台的方式來提高一個團體中成員對彼此的相互依賴與集體制約，並以釋放認同情感的方式來尋求高同質性的整體共識與凝聚力，也間接達到造人的目的，這，是恰當的嗎？甚至更尖銳一點來問，這樣的操作模式和所謂的集權主義有何不同呢？無獨有偶地，類似的問題也有其他研究生問過，在蘇俞如碩士論文的訪談記錄裡有這樣一段話，她問，「老師，那你的制約是指」？李松根回答，「大家共同去維繫一個價值，這個價值不容挑戰，這叫制約」。她繼續問，「那這

¹³⁵ 擬態（mimesis）早在伯拉圖就有過明確的定義和討論，認為擬態是影像的冥想和複製，是對理想型的捕捉。而亞里斯多德則認為，擬態是一種學習的行為，是可以讓人愉快的一種自然性格。不過，對亞里斯多德來說，擬態並不是指對於某物的捕捉或複製，而是藉由擬仿的過程，得到一種普遍上的理解，或是某種知識。擬態在文學上的應用非常廣泛，到了後現代，有更多的理論家甚至顛覆了被擬仿物與擬仿者的正統一庶出、主導一跟隨、完美一次等等關係，而有了更多元豐富的詮釋。不過，在李松根的論述中，對於擬仿的理解比較著重於：「一種觀感的異化與變動。結構上，能夠透過一種情境的模仿，使得人類抒發情感而得到舒緩」（李松根，2003c：8）。進一步在社造的應用則是指，創造參與者的共同經驗，讓原本虛幻的想像成為參與者共同的真實經驗，並在這個過程中抬高對「我們的社區」在想像中的價值認同。滌情（catharsis）則是取自為亞里斯多德對悲劇的其中一個看法：悲劇能讓觀眾因為害怕和恐懼而產生滌情作用，因而教化人心，讓人的行為思想可以納入社會的集體要求。

樣會不會變成所謂威權式的政策呢？因為不容挑戰」。李松根則說，「這個東西是屬於公共性的啊！不屬於一個人的獲利或權勢，所以者個東西是共同去維繫。民主政治也是，他必須要有核心價值，他必須要有被約束的，像海珊那種就是一種權威，權威的意涵就是他壟斷資源，但這不是，這是另一種建構，是要活化他自己的命運...透過內部比較同質性的行為和制約，約束彼此的價值，來作為一種社區的建構，去成為他們認同我族的這個圖形」（蘇俞如，2003：166）。

然而，這樣的回答還是無法使我們放下在這篇論文從文獻回顧一直以來對於打造一個同質共同體所可能造成的危險性的警戒。我仍舊無法理解，即便不屬於個人在獲利或權勢上的壟斷，同質性共同體的重構，還是代表了「抹除」與「建立」兩道程序，而這個抹除與建立的標準，依照的即很可能就是一個任意出現卻被絕對化了的真偽或對錯的看法。雖然松根老師強調，組構中的標準不是任何人可以意圖決定，它依靠的是組構中的人們在日常生活的交往中共同產生、維繫，而且實際上，即使有這些所謂的標準，也都不是指那種範疇化了的任何靜態標準（我們暫且稱之為文化），是面對他人時的高度自我控制能力（也暫時先稱之為文明），「而這也可以是一種對於人性（humanity）的定義」，但是，對於「什麼是人們必須要高度自我控制的」仍是一個帶有高度詮釋空間的模糊地帶，而且，對於那些不願/無法達到這個標準的人們呢？先姑且不論文化與文明之間常常糾雜難分，又，如果組構中的標準不是任何人能控制的，那麼，我們又如何保證這個共同體所逐漸產生的高同質性不是範疇性的同質，而是所謂深度的、促成人們可以高度依賴與協調的文明呢？

我們知道，在 Elias 的理論中所提出關於權力的效果及後來產生的制約與尊榮感，都只不過是他對不同的人類結社過程的觀察。是的，他認為我們都是打從孩提就開始在各式規訓之中學習對自身原始驅力加以自我控制，而且，這還是一種放諸四海皆準的人性共同情境。一旦依賴於特定組構的人們都不這樣做了，那麼，通常那個組構也將很快會面臨解體的命運。而且，一旦某個小組構只是固守自己舊有的規範而沒有留心更大的組構依賴，那麼，小組構的人們也很可能會面臨解體的挑戰。可是，他卻從沒有提倡過，如果要成為優勢團體，請這樣做，也沒有批判說，這種優勢團體的在權力過程中玩的把戲既壓迫了作為我族的人們，也藉此排除了同樣依賴一起的其他人們，並且把隔絕他們於資源的享用之外。通通沒有，沒有任何的價值判斷，大師只是說，看，我們都在玩這樣的遊戲，這就是我看到的遊戲圖形及其特徵。那麼，當我們隨著大師的眼光看到這樣的組構遊戲，然後，我們該如何做呢？

或許，我們可以同意，隨著每個組構無法避免的權力流動會逐漸謀合出身在其中的人們必須謹慎評估形式的自我控制標準，但是，這個和提出某些定義然後

試圖指出，這些就是文明化的人性標準¹³⁶，然後介入操作並期待大家都達到這個標準，應該是不同的兩碼子事情。即使我們已經事先避免去找出那些所謂引含高度自我控制的文明化標準，但是，當我們夾帶著特定的資源介入到村莊，雖說是“change for the people with the people”，我們還是試圖以較為優勢的權力位置去引導新的小組構去產生某些可以符合大時代所進行的新同質規範，並依此造出了符合時代需求的人，不論看起來是大刺刺的由上而下，還是含蓄地由下而上。

對我來說，某些情境的確是很矛盾的。如果我們相信 Elias 說的，有組織關係就有權力關係，那麼，即使沒有人介入去作社造這類的事情，以其他優勢組織方式，權力效果也正在以另一種形式出現，正如我們常常聽到的，部落仍是繼續「經濟資本主義化、宗教基督教化、社會文化國家化」。而且，如果我們無法真正擺脫每一種可能存在的共同生活形式，那我們又如何可能擺脫伴隨共同存在而產生的相互制約？在我的田野以及訪談當中，發現至少對於村莊的人們來說，他們在意的是，要如何和國家接軌，又不失去村莊/部落作為一個團結相處的生活單位。綜合以上，我認為，如果不是拿了一些標準並設計成遊戲來要求村莊的人們必須同質化成這樣或那樣，那麼社造就是開出一個舞台，讓人們可以參與，並因為透過參與而有了更多依賴與詮釋彼此這個依賴的機會，而重新鍵結一個新的組織關係。至於同質的問題，我想，或許只是尺度的問題，過與不及都不好，如果一開始就不是為了成就某些目的來營造一個社區共同體，而是讓過於四散的人際關係，有了一個較為依賴的關係，讓他們在新的舞台上，有可能重新去詮釋彼此的關係，或許像是儂曦說的那樣，成為一個可以分享暴露的地方，或是像是子安曾說過的，「讓原本沒有搞頭的人都有了新的發揮空間」。

當時工作室大致上就是依據這些理論圖形開始了村莊的社造工作，至於更多具體參與時的想法、後來的發展以及一些反省與檢討，我們將在第三章繼續討論。此外，我們在第三章除了詳細地報導未來村社區共同體營造的重要事件，也希望能針對這些問題有所回答：村莊是否在活動中重新成為某種程度的共同體？這樣的新的人群結社形式是否取代了年齡階級組織，或者減緩了村民對於城鄉流動下的死亡焦慮問題？最後，對於村民以及工作室來說，這樣的共同體又意味著什麼？

¹³⁶ 對我來說，每個組織在其相對獨立封閉的情形下所發展出來的規範，都是屬於那個組織在權力流動中所發展出的獨特情形，範疇化的「文化」當然是，但「文明」規範也是。頂多在同一個組織脈絡之下可以比較其自我控制的程度，例如問說，為什麼在歐洲開始發展出使用刀叉這種需要較高控制的行為，而不是像以往用手來用餐。然而，一旦牽扯到跨脈絡，像是比較中國的筷子和西方的刀叉哪個比較高控制、比較文明，就會牽扯不清，就會變成跟「文化」一樣，是把人們在一個相互競爭、區隔的權力效果拿來作為一個絕對化了的標準去要求其他人都要如此做到，感覺是不太合適的。

第三章 未來村的共同體實踐

3.1 寫在前面：是這樣開始的

大家要把永續所做的事情，當成自己的事情，把池南村的事情當成自己的事，我們一定要先犧牲自己，我們的年輕人才有機會回來池南村。

劉天送

我們在這一節將蜻蜓點水對地對工作室的開始、運作與選擇合作對象的原則做概略的回顧，希望讓接下來的探討有多一些的背景理解。

2000年1月23日，松根老師帶著幾個東華大學的大學生，成立了「池南村未來發展工作室¹³⁷」，租用了老師家旁邊一個自從有人自殺以後就一直閒置的小房子作為工作室，開始了擾動村莊的準備期。在這個階段，工作室與村民的正式接觸，是從一個紀錄片開始的。紀錄片的內容大致上是學生訪問不同的村民說：為什麼蜻蜓不見了？為什麼小黑蚊增多了？然後讓村民來回答、發揮和想像。在這背後，當然隱含了以外來學生為主所組成的工作室的想像。因為對於初到村莊的人們來說，惱人的小黑蚊常常是彼此間最深刻的共同經驗，村民也常常會提醒村莊的訪客們要注意小黑蚊。與村民聊天之際得知小黑蚊也是休耕這幾年才比較張狂，看了一些資料、問了一些專家後，於是設定了這樣的議題：「以小黑蚊的增加，為何蜻蜓不見了，談到農機的喪失以及政府政策應該如何執行才能有效的改變聚落崩解的命運」（李松根，2002b：109）。希望能藉由一個大家共同的惱人生活經驗，來引起共同面對生態、甚至其他議題的興趣，進而促成村民共同工作交流的機會。然而，針對抽象議題加以討論畢竟不屬於村民的生活慣習。所以，工作室成員們後見之明地發現，這樣的方法幾乎無法直接引起村民們的共鳴，更遑論可以對村莊人際結社型態產生實質的影響。

只是，即便沒有達到原本預設的效果，經過這樣一個比較無關痛癢¹³⁸的小小擾動，村民的確注意到了，「教授¹³⁹」帶著一批東華大學的年輕人在村莊裡說要義務做些關於村莊發展的議題。後來，工作室陸陸續續在村莊裡協辦了一些活動，比較盛大的包括有三月協助公共電視現場節目「部落面對面」在池南村拍攝；四月東華大學舉辦九十年大專運動會時，任課外活動組長的李松根促成學校與村莊的合作，讓聖火在池南村點燃，繞村莊一圈後傳遞到東華大學。這些都可以說是永續就業工程啟動以前的暖身活動，從我們後來正式切入社造時村民的反應

¹³⁷ 後來改為「未來村工作室」，背後以「中華民國社會發展學會」作為主要的協力單位。

¹³⁸ 意指這個事件對村民的生活沒有太大的改變與影響，只是接受訪問而已。

¹³⁹ 自我到池南村以來，在村莊都聽到大家稱呼李松根為教授，而且大家都還蠻尊重教授的。

看來，在大家眼裡，這或許可以算是一系列還不錯自我介紹，但是，離新的共同體的形成，或者對舊有人際關係的既有軌跡的改變，卻還只是路途遙遠的一個開始。

有了工作室的設立、有了一些訪問經驗，學生們在村莊走動變得比較自然一點。只是，對村民與學生來說，還是少了一些更直接而自然的機緣來互動。大部分的時間，學生還是都在工作室與松根一起吃飯、清談、唱歌、讀書、聊理論等等。李松根本著他對理論的理解，還有大量的耐心和時間與學生相處，對學生強調那些做為人類生命所需要敏感的對待能力與技術，希望大家在突顯個別性的差異時，必須也要努力將之整合在團隊的尊榮之中。因為在李松根的理論圖形裡，沒有全能的第三者來營造社區，他曾說過，雖說是社區營造，但更精確地來說就是工作室人員和村民相互營造。如果我們沒有辦法認識這一點，並謹慎地控制自己的行為與感知能力，那麼，如何能夠進入到村莊的組構當中成為與村民相互依賴的一員並在權力遊戲中成為相對優勢的一方？應該只有被叮得滿頭包而落慌而跑的份吧！而這種對於工作團隊的「社區營造」一直到我們畢業、陸續離開以前，都持續以更多不同的形式¹⁴⁰進行著。

九十年六月，工作室和村莊一起來到了新的階段。那是一個和平日沒有兩樣的夜晚，晴朗、星星很亮、風涼涼的，我們幾個學生跟松根老師一起散步在村莊，一邊聊著對村莊未來的想像。就在大夥兒被路邊一陣花香吸引而停下來找尋時，松根接到一通很關鍵的電話，有人跟他說，因為廖家展董事長欣賞李松根在計畫案中表現出來誠懇自信的論述以及創意，所以大力相挺，也使得未來村的案子順利通過。我們在一旁聽到這個消息，也都相當振奮。還記得松根就立刻打了電話去跟廖董事長說：「我們不會讓你失望的。我們會好好做，讓大家知道，這筆經費給我們來做是絕對值回票價的」。而，後來的事實證明，這個關鍵的夜晚影響村莊這幾年不小，也相當地影響了我們。在那之後，我們幾個學生開始了那些數不清的日子是跟伙伴們騎摩托車蜿蜒上山，還有至今很難忘掉的那個些夜半，伴著滿天星空下山時，吹著風的暈眩（或許早一點伴著歌聲喝下肚的微量酒精也是暈眩的幫兇）。因為，從九十年七月開始，池南村的永續就業工程計畫正式啟動，基本成員是二十四位部落中高齡失業人口、中華民國社會發展學會、李松根帶領的東華大學青年社會發展學術服務社學生，及族群關係與文化研究所的幾名研究生。

其實，工作室在選擇合作對象時所秉持的原則還蠻簡單的，就是運用現在原有的人際脈絡¹⁴¹來協力進行。正如我們之前簡單回顧過的村莊歷史，池南村的原

¹⁴⁰ 包括和老師到不同社區演講、舉辦參與不同的研討會、甚至是文建會所舉辦的年會或行政院挑戰 2008 的會議。當然，在池南村的社造，我們也總是參與在營造與被營造的其中一部分。

¹⁴¹ 事實上，如果以道德的眼光來檢視，這些合作對象不見得是及格的。工作室人員也曾經聽聞一些耳語，指稱這些與工作室合作的對象，有的曾經剝奪他們土地資源，也曾擔任買賣與仲介村

住民一直有著很高的同質性，大部分族人不只同是七腳川社後人，在幾次遷居之後，這些人如果不是有著或親或疏的親戚關係，也是幾個世代以來都從小一起長大的老鄰居。對族人來說，原有的頭目領袖制度還是具有相當的象徵性意義（雖然幾乎已經沒有太多實質功用）。對於這個組織制度，大家還是投射以整個部落的公共結社想像，即便更細緻的人際關係早已因為各種原因而派系林立了。而且，在不久之前還存在的水利會，也是以類似的成員來組成。所以，松根老師就去找當時擔任頭目的劉天送先生談¹⁴²，說工作室這邊已經申請到二十四個永續就業工程員額，有哪些想法（例如已經有的想法是想恢復村莊原有的灌溉溝渠、水文系統等等）、規定有哪些（例如要中高年齡失業人口才符合規定），不知道他是不是也有什麼想法。

另外，除了工作人員的選取全權給頭目負責來找，整個管理權也交給頭目，至於行政庶務以及對外聯繫、說明的工作，工作室這邊都願意負責協助。當時李松根的想法是，透過「經濟生產的強迫需求，促使部落頭目制度再度成為能夠分配生存與生活資源的結構權力關係連結點，而頭目制度再度抬昇成為部落資源分配的社群組織」（李松根，2002b：120）。不過，雖然營造的主力是放在讓新成立、有資源的永續小組可以在這段工作期間有機會自行重新詮釋頭目制度，我們還是透過工作室這邊的平衡，希望維持社造的工作方向朝向為整個村莊而努力來前進，透過類似「集會及聚落更新的課題，展開一連串的環境改善與城鄉風貌改善工程，來作為社群集體的尊榮，得到聚落其他居民的肯認，也得到其他社區與族群的尊重」（李松根，2003a：33）。以後來的效果看來，這個操作算奠定了以後未來村社區共同體營造的基本方向—重新動員存在但不活躍的舊有人際組織，並使得人員/組織在動員的過程中有所改變。

當時因為永續就業員在計畫執行期間可以領有國家給的薪資，對平時打零工補貼家用的村民來說算是還不錯的福利，所以聘用永續就業員所依據的原則是大家檢驗「公共」到什麼程度的第一個關卡。頭目是大家共推出來的領袖人物，並在原民社會裡還留有相當的象徵意義，所以工作室交由頭目來挑選「適當」的人員。把球直接丟給應該要具有公信力的頭目，工作室一下子撇清了私相授受的嫌疑，證明自己是名符其實的經手人，也把營造工作的執行、協調工作直接交付於未來村村民手中。而當時頭目也把這件事情做得很漂亮。他找來的二十四個人員，包括了村莊很大一部分¹⁴³的家戶，其中好幾個人都來自部落裡頭的其他重要

民土地資源者，還很可能是國家資源投入地方的壟斷者、政黨地方資源的分配者。不過，除去道德層面不論，也就是他們有這樣的能力和仲介資源，他們也才可能做到這些事情。

¹⁴² 我在很多次公開的場合都聽到劉前頭目說，他在松根回來東華任教時就好幾次提醒松根，說，他能夠在東華大學找到工作是很好的事情，但也不要忘了要對從小長大的村莊有所貢獻，讓大家都夠很好。所以，到底是誰找誰談說要做這些工程，已經不太可考了。

¹⁴³ 我私下問了很多位村民，他們都跟我說，村莊就這麼點大，24個人是差不多把每一家有符合條件的人都公平地找來了。

山頭，他們所屬的家族與劉頭目的家族系統長期以來有著相互比拼、競爭的關係。為什麼在分配這種「好處」的時候會呈現這麼「公平」的狀態，我們私底下做了這樣的推測¹⁴⁴：頭目心裡也很明白，因為現在做的事情打明著說是要為村莊公共的未來打拼，如果要維持他現在重新在村莊所取得的實質領導地位，必須要以大公無私的超然態度才能服眾。一旦他無法取得大家的信賴、無法服眾，那麼，他也將失去他現在的優勢權力位置。

以永續工程選人開始而重新點燃的權力競爭遊戲在這一波營造活動中，再度於村民之間活絡起來，讓許久沒有流動甚至趨於鬆散的村莊人際關係，有了重新調整的活力。大致上，這個競爭遊戲持續朝向「為村莊公共的未來打拼」方向比拼前進，而且，不只表現在頭目選取人才有公共—公平的顧忌，接下來在土地上也繼續有著不落人後的競爭奉獻。李松根先是捐出其私人土地讓村莊無償使用，表示拋磚引玉。後來工作室在幾次溝通後也取得另一塊土地所有權人—遠在彰化的郭老師與李小姐的同意，在不損害其權益的前提下，提供其土地讓村莊無償使用。隨後，劉前頭目也無償提供自己的好幾塊土地讓大家在上面蓋建築物作為公共使用。之後，工作室每次需要租借私人土地¹⁴⁵來作為公共用途，都很順利。

此一無償捐地的效應，所影響的不只是一種藉由實踐來對於「公共」有一種示範性的詮釋與界定（或者，我們也可以稱為另一種的強勢宣導）。它實際上對於李松根和頭目在未來村的人際關係中，還產生了一個位置，一種和其他人相互依賴的關係。類似的捐檳榔蓋大魯按、捐竹子蓋民宿等等，也都讓頭目和松根由當地的大地主，搖身一變成為未來村永續工程的當然成員，產生了一種理所當然介入的關係，並在皆下來的永續過程中持續發酵，甚至也因此才有可能在後來原舞者喬遷那個重要的致詞場合，有了頭目「因為有兩個傻瓜，墊錢、捐地、四處奔走…」這樣帶著高度對於自身在永續工程中所扮演重要角色的炫耀性宣稱。

此外，讓過往殘存的公共組織優先作為新共同體組構的核心成員的確對於村莊公共事務的推動省去不少麻煩。劉前頭目除了在管理上沿用大家都還熟悉、過往部落年齡組織遺留下來的團體合作模式，先提出想法然後和大家一起開會、討論、決定¹⁴⁶、因此讓永續的成員們充分發揮了彼此合作的默契。另外，他也採取

¹⁴⁴ 只能推測是因為，當時松根老師跟頭目談時答應讓頭目全權負責小組名單，所以工作室這邊也就從來沒有過問頭目，他這些人到底怎麼找來的、依據什麼標準等等。我後來旁敲側擊去問，得到的回答大概也都是大公無私、類似「因為他符合條件所以找他來」這樣的回答。

¹⁴⁵ 村莊裡流傳著很多被騙的經驗，所以一開始大家對於地契、土地之類的事情都表現出非常謹慎的態度。在一年的永續推動之後，工作室可以較為輕易地取得的土地使用權（而且都不只是口頭同意，因為計畫案與核銷都要向上呈報，所以還須當事人立下白紙黑字的簽字證明），表現出工作室在村莊中不僅有協調能力，也在整個社造過程中已經與大家建立了相當的信任基礎。這樣的信任基礎，是未來村相互關係的建立不可或缺的關鍵性角色。而一開始李松根等人的捐地、墊錢、捐檳榔竹子等，即是建立信任關係的一種方式。

¹⁴⁶ 在蘇俞如的訪談裡也證實這點：「村莊裡面的大部分計畫，我們都會召集幹部一起討論，然後再把想法告訴 L 教授，看不可行，如果可以，我們就下去做」（蘇俞如，2003：153）

嚴格的管理方式¹⁴⁷，準備了點名簿，每天上下工都會準時點名紀錄，確認工作進度，有問題或者需要任何幫助會隨時和工作室助理聯繫。在晚上也常常看到他跑到松根老師家（那時松根老師已經把家裡的儲藏室改建為工作室所在），跟「教授」商量一些他想到的或工作伙伴們提出的看法、討論工作的情況、報告永續小組將要進行什麼進度等等。投入的程度，幾乎將之視為一項事業來經營。

除了在工作人員的選擇上尊重劉頭目的選取以及當事人的意願，在工作項目的選擇和執行上，工作室也採取相當尊重村民們的態度。大原則說起來很簡單：大家想要解決什麼問題，工作室在大方向上就盡量朝著幫大家解決這些問題來設定，例如，村民「覺得就業是一個課題，所以從頭到尾未來村就是就業課題」（李松根，轉引自蘇俞如，2003：165）。當時擔任助理的巴奈也曾說過：「我覺得居民對工作室的認識應該就是幫他們爭取經費…他們大概知道這是要發展我們的村莊。或是我們要让以後的小孩可以留在這邊。社區營造這個觀念對他們來說不切實際¹⁴⁸，因為每個人面臨的問題就是小孩跑掉阿！…我們並沒有跟他們解釋，而是對他們來說，我們來做永續」（李怡燕，轉引自蘇俞如，2003：165）。

在這個原則之下，工作室和村民在討論工作項目時，都繞著做什麼可以增加村莊裡的就業機會、可以讓年輕人回到村莊、可以讓大家感覺幸福快樂。儘管工作室絞盡腦汁拋出很多可以做的事情，例如參考其他地方的經驗想要復育荖溪的迴游魚蝦蟹、想把全台一致陰溝化但那些水質仍清澈無比的水溝去蓋陽溝化、想要讓消失的蜻蜓回來並重建一個鳥語花香的生態村…，但實際做的事情，還是因為村民的期待和能力等因素，有了相當的調整。也就是這種一開始沒有用個人價值判斷來區隔，沒有夾帶著專業、資源和價值判斷跟大家說哪些是該（或值得）做的、哪些是不該（或不值得）做的，而是順著大家的需求與當時的情勢來決定工作課題¹⁴⁹，因此少了很多像是其他社區進行社造時因為議題選定的問題而面臨的那些分裂和爭執。而也就是議題的選定切中村民共同的需求，也促使這些未來村共同體的營造活動較具吸引力。不過，當所有的工作一邊進行，村民對工作室

¹⁴⁷ 劉前頭目是村莊阿美族人中少數曾在林班工作（非搬運工）的人員，他說有些工作管理的經驗也是那時候學來的。

¹⁴⁸ 以當時的情況來看，的確很難提出什麼社造概念來討論，你跟村民說，我們來保存我們的傳統文化、展現我們村莊的文化容貌，我就曾經聽過村民回說，「唉喲那個茅草屋醜死了，又不實用、颱風來要擔心個半死，不然大家為什麼一有錢就趕快換蓋混泥土樓房。阿你說好看的竹子杯也會發霉，裝東西的葉子也不好找，容器也容易破掉。反正，現在的東西好很多，漂亮又實用」。那些對於中產階級來說懷舊的、銅鏽味的、傳統的馬上轉換概念變成為過時的、不好用的、沒有價值的。你要是去說，我們要有自主性、產生公民力量來對抗政府。村民也曾說過，「對抗政府作什麼？亂來亂去也不能當飯吃。有人幫我們爭取福利比較重要啦」。我也曾經跟阿公說，「人家說做永續就是要凝聚大家的意見、要真正落實民主，阿公你怎麼看」？他回答說，「現在很民主啊，大家都可以投票了。不過我們年輕人、會講話、會讀書的都跑光啦，你來這裡要凝聚什麼意見？我們的意見就是政府要多多照顧我們原住民啊，讓大家可以就業、年輕人可以趕快回來」。

¹⁴⁹ 但是，在「如何」進行這些共同選定的課題，工作室及工作室所仲介的資源的確有相當程度的介入，而這幾乎決定了「造人」的具體意義，我們在後文會有更詳細的討論。

慢慢有更深的信賴感，也因為村民不太有概念要發展村莊的話要有哪些具體作為，所以相對的，在很多工作議題的選擇上，也都樂於採納工作室所提出的建議和想法。

其實，一開始的永續就業工程的經費運用模式，等於是村民透過工作室仲介來跟政府吃頭路，而大部分人的心態就當作在打零工，補貼家用又可以留在村莊裡頭，所以做什麼大部分人並沒有很在意。在這個時期，工作室不斷拋出一些天馬行空的想法，讓村民來討論是否/如何化為實際作為。在這樣的情形下，工作室的想法相對有著較大的影響力，相對算是主導了永續大方向。然而，隨著工作實際進行，大家慢慢地有了一些激盪與詮釋，並在工作中對永續工程有了新的理解：做村莊公共的、未來的事情。跟就業議題直接相關的，大家很快就知道，這是為了將來大家的就業做準備。跟就業沒有直接相關的，像是生態保育、文化傳統，因為透過人際關係在外面聽到的、在媒體上看到的、觀光客讚美的都幾乎是正面的看法，所以就會理解成：這個是現代人時興的，做這些對村莊有幫助、可以讓村莊發展，這樣以後村莊才会有就業機會、年輕人才可以回來。後來因為事情幾乎都是往「村莊發展」，而且是「適合我們阿美族的村莊發展方式」這個方向去認知，村莊第一個計畫案又是永續就業工程，所以後來，所有的相關社造計畫在村莊都被理解成「當然永遠要繼續做下去」的永續發展工作。當然，村莊裡新的人群結社關係也隨著大夥對於社造活動的新詮釋的逐步發展而有所改變，因為以永續小組為班底的團體，逐漸被視為可能替大家未來生活帶來正面影響的團體，而他們做的事，也是有「意義」的。¹⁵⁰

當然，事情也不可能總是那麼一帆風順。一開始錢還沒有下來的時候，工作室、學會、松根等人常常在墊錢，為的就是讓極度不穩定的人際關係有比較好的信任對待。事實上，信任關係的建立，幾乎成了未來村社區共同體開始推展時，最為關鍵的著力點。當時的助理曾經這樣說：「我覺得這整個執行過程，剛開始大家都會互相懷疑，村民怎麼知道我去工作就有錢領。永續工程在發第一個月薪水時，可能社會局那邊有問題，發的比較慢，所以我跟老師就去要錢。因為我覺得這樣準時發，這是村民對我們信任機制的建立，我們跟他說你工作就有錢，到時如果發不出來，村民為什麼要信任你？我覺得是在過程中去建立信任機制」（李怡燕，轉引自蘇俞如，2003：165）。帶著頭目等人一起去開會、公文及相關文件都可以隨時取閱¹⁵⁰、讓村民直接可以跟長官與來訪者接觸等很多透明化的作法，除了希望藉由這些接觸提升其尊容感以更加來鼓勵大家一起來做村莊的事，也是希望能夠取得大家的信任。此外，未來村計畫開跑以來一直有耳語四處流竄，最多的耳語大概就是類似「某人這麼投入做事情，捐地、出錢，不知道拿了多少好處？」，只是這些耳語隨著帳務透明化、工作持續下來、還有利用永續小組的工作盈餘（因為大家已經領有每月的工錢，於是同意把工作盈餘拿來當公基金）成

¹⁵⁰ 不過也不會有什麼人真的來看就是了。

立未來村管理委員會讓大家一起管理財務、未來村在外面（也包括村莊人的親戚聽到然後對村莊人轉述）的評價極佳、更多人持續關心與肯定、大家也都喜歡這樣一起工作也比較喜歡有公共事務進行時的生活步調、沒有人知道應該怎麼做而現在有人登高一呼而且他畫出的大餅感覺頗有希望...等，像是學姐說的，「在過程中去建立信任機制」，也因此讓很多公共事務變得有協調的可能，而這個信任的網絡也使得資源的進入比較不會變成惡性的瓜分或分裂。

來自村莊裡其他人的競爭與挑戰當然也少不了，因為共同體的重新培力牽涉到的是原有社群組織的重新整理，所關係到的很可能是既有權力關係的重新分配。永續初期就曾出現一個有趣的例子：當永續小組進行了一陣子，開始有耳語出現，說某政黨的重要支持者，看到「平靜」許久的村莊竟然有人組了工作室、「動員」村民說要做村莊發展的公共事務，一時間緊張起來，所以也帶頭找了一些年輕人組了一個團隊，說也要是要來做村莊裡的公共事務。既然也說是要做村莊事務，那應該算是良性競爭，這樣也算是工作室擾動村莊後一個還不錯的效果，把它當作播臺賽好了。大家調整好心態，照著原本的計畫繼續做著自己該做的事情，後來，不知道是不是他們慢慢覺得工作室在政黨事務上其實頗「無害」，兩者不在同一個競爭的層級中、還是他們原本就沒有什麼關於公共事務的計畫和藍圖、還是不知道怎麼樣，那個團隊竟然就不知不覺就消失了，而其中的成員還有好幾個都有加入工作室後來的工作。而這個事件幾乎宣告了對於新的共同體的形成的肯認，對大家來說，也算是個帶有正面鼓舞的營造里程碑。

綜合來說，工作室對於將要進行的社區發展當然有其背後的理論圖形做為進退行事的依據，對於村莊現在面臨的窘境、企圖要改變的目標、介入的時機和應對策略等等都有其一套論述，並不如表面上看起來「只是為大家爭取經費」那麼隨和。只是，對於李松根和未來村工作室來說，看似文化多元的不同議題只是人際關係（結社）所表現出來的各種結果，與其堅持這些議題，不如評估議題背後可能可以帶來的效果。如果，就業就是村莊裡大家共同最為關心、最能引發高度參與及興趣的議題，工作室是否能將就業轉的課題轉換成大家共同挽回村莊趨向死亡的努力，才是其在工作規劃中可以使力的重點。而又，如果在組構理論的圖形中，我們看到的部落的死亡，是一類人們彼此之間的高度信賴關係以及直接相互依賴彼此的結社方式正在快速變動，或是簡而言之，是在上下兩代之間對於共同結社的觀念的改變（上一代高度社會性，而下一代則趨向高度個人化），以及對於高度個人化社會的無法適應等現象，而造成的彼此無法相互依賴，那麼，所謂的部落/村莊/社區的復活，就會是轉換彼此於當代無法相互依賴的困境，去創造村莊裡外更多新的、連結彼此的舞台與機會。在就業議題所開展出來的人際平台裡面，上一代藉由「為下一代而努力」這種公共議題的社區經營，為下一代開啟了回鄉的可能，希望讓下一代在情感上有故鄉可以認同，也在資本分工社會中有了故鄉可以為他們提供的就業機會。正如劉前頭目在訪談時說過的：「要是說

我們做得很好的話，相信呢，我們外地的年輕人，實際上在外地也沒有什麼工作，希望他們都能回來自己的故鄉，能夠跟自己的家裡團員...外面的小孩子聽到這裡的消息，他們也都是蠻有信心的，外面的小孩子是說，盡量，你們能夠做得好，希望說我們小孩子將來都能回到自己的故鄉」。在新的共同平台上，上下兩代有了共同的目標與依賴彼此的機會，在工作的過程中分享彼此並共同創造對彼此的記憶與意義。

總而言之，未來村工作室踏入村莊時，認知到的村莊困境是一個父母留不住孩子，老人家留不住他們那一輩熟悉的文化、世界觀，而且飽受城鄉流動困擾的原住民部落。在這樣的認知下，我們將在第三章的其他小節裡細細討論這個社區共同體的一些具體實踐過程，看未來村工作室宣稱村莊邁向死亡時如何介入？那些重要實踐的事項背後所蘊含的假設是什麼？又確實對村莊造成了哪些不同於以往的改變？而所謂的復活在這一連串動作裡是如何定義的？

3.2 大魯按再現：傳統公共空間

從 Taluan 動土那天開始，每天起床的第一件事，就是去看村民使它又變了多少...。一直到現在，發現變化的不只是 Taluan，還有村民與村民間的關係...

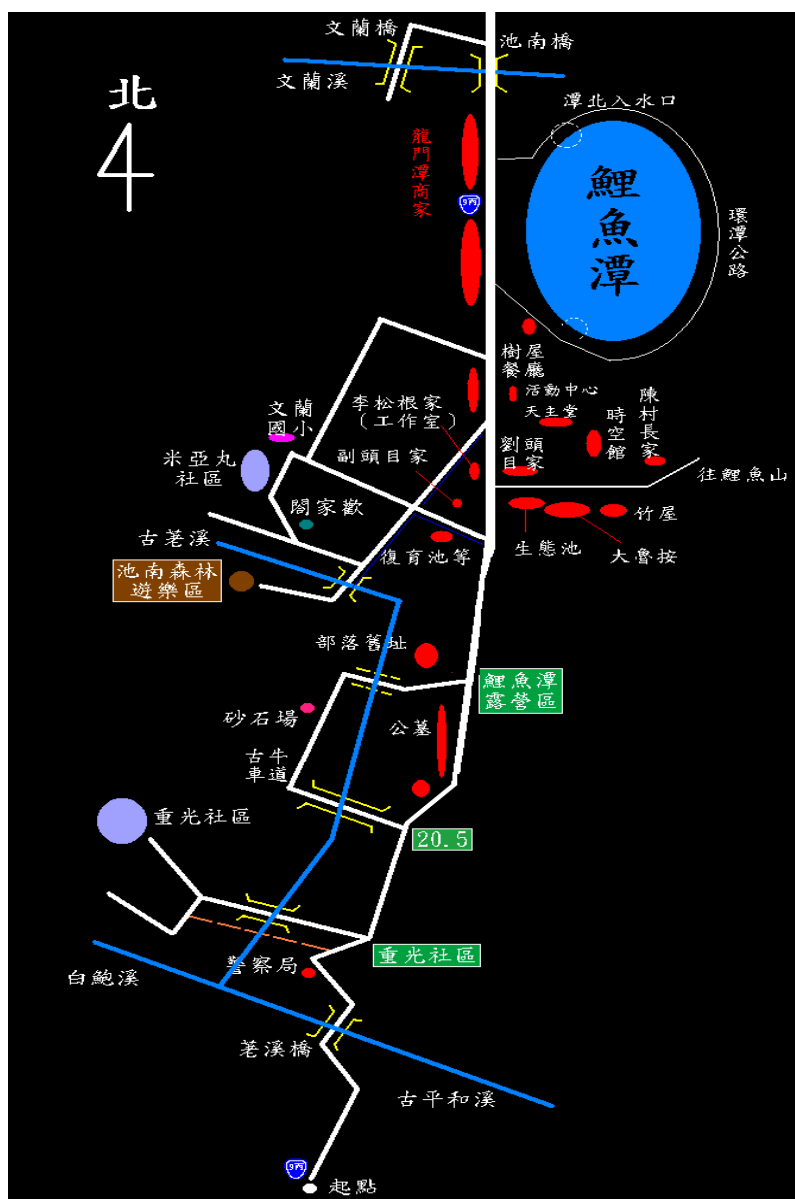
阿根，90 年

大魯按被颱風吹倒時，大家都很難過。

頭目，94 年

「大魯按」和一旁的「生態池」是村莊「永遠繼續下去」的開幕式（相對位置如下圖三所示）。然而，在那時候，整個情勢都還是非常不確定。對居間斡旋的工作室來說，這算是第一個案子，整個過程是否能贏得村民對工作室的信任與良好的互動關係、是否能贏得政府相關機構對工作室與池南村的信心，這都是關鍵的一役。相對地，對參與永續的村民來說也是如此，大家都抱著姑且一試、當作是打零工的態度來上工。一開始大部分人關心的，可能是每個月工錢會不會真的下來、如果做得好是否真的能一直有工作，而不是到底這些工作能為村莊的未來改變什麼這類後來不斷被大家重複強調的事情。對政府機關來說，大概也是想說你們說得天花亂墜，就一點點經費讓你們試試看。講白一點，就是亂槍打鳥，看看實際成果怎麼樣，會不會有幾個成功的社區案例。不過，我們以後見之明來看大魯案的建造，可以發現，整個大魯按的建造過程、後續的維繫以及村民們對於大魯案的詮釋以及使用，幾乎奠定了新的社區共同體的基本形式，也最能表現出未來村民們對於所謂的「公共」的具體回應。我們就來看看這個影響整個未來

村共同體建構的一段關鍵事件。



圖三：池南村景觀相對位置示意圖。製圖：廖千瑩

讓未來村工作室和村民開始可以執行公私部門協力伙伴關係的經費，其實也不過是二十四個名額、每個人一萬六千八百元、為期六個月（後來又繼續延了三個月）的薪資費用罷了。只有人事費用¹⁵¹是因為，這是一個勞委會為了擴大全民

¹⁵¹ 2001 年九月起，村莊又拿到另一筆經費：文建會創意心點子「池南未來村希望工程」的規劃費。因為這筆總共是 64 萬的經費，加上中華民國社會發展學會在財務方面的靈活配合，才解決了人事之外的其他雜支（例如鐵釘等材料費等等）問題。這也算是工作室自行整合公部門資源來解決村莊在同一件事情但分屬不同政府部門管理的經費需求。

就業所給的暫時性工作，聽說是為了解決普遍高失業率這類的問題。全台灣拿到這筆經費的人不少，常常聽到耳語說，有大半的經費都是地方頭人、代表打包走，拿來當作選舉固樁用：拿的是政府的錢，要不是做的是候選人的事，就是候選人拿來政治酬庸做人情，工作當然也不會太累。也因為一開始大家的心態只是在於打零工貼補家用，所以，對於長期閒賦在家的村人，這算是多出來的福利，都極力爭取。而工作室交給頭目來分配與運作，也讓頭目在永續工作中，有了幾乎是領導人的地位。

不過，未來村的操作明顯和其他地方很不同，每天都是精實地上工，和大家耳語聽到的不太一樣，也因此曾經有過一些「反彈的聲浪，有人表示他們認識的朋友，是別的地方的永續就業工程的就業員，他們工作比較輕鬆，錢也賺得一樣多」（李怡燕，2006）。只是，這樣的抱怨並沒有維持太久，隨著時間過去，大家慢慢對這一系列的活動有了稍微不同的看法，逐漸認為「我們池南村」做的，好像跟別人真的不太一樣，不只是做些消費性活動，而是認真想改變些什麼。於是，只領一萬六千八卻做了遠遠超過著個薪資的永續工作，對多數的永續成員來說，從一開始覺得不公平的計較，變成可以抬頭挺胸跟人家說，因為我是為了村莊未來有所貢獻才出來做這個，錢不過是讓我能更無後顧之憂來替池南村的未來打拼。這個改變，不只是大家對於永續工作的看法有所改變，也清楚顯示出大家對於自己與未來村的關係，有了不同的感受。

怎麼會想到要蓋大魯按？松根老師說，「當時想法很簡單，只是跟頭目商量，是不是用傳統工法蓋個公共空間，也沒有想說要蓋什麼特定的建築物。傳統工法是期待多少可以謀合老年人和年輕人在土地、觀念等諸多地方的斷裂，而公共空間則是讓村莊在私人空間之外，多了屬於大家共有，每個人都可以輕鬆來這裡聚會、聊天、開會、上課、招待等等的公共地方」。劉前頭目則是說，「當時我跟教授討論，我們都覺得應該要蓋一個可以集合更多人、讓大家可以說出自己對村莊的願望的地方。我回去跟大家商量後就一起想到，大魯按是我們阿美族傳統的聚會所，以前部落都是在大魯按討論公共事務、一起決定部落的事情、也訓練年輕人，對我們阿美族來說很重要，也很符合我們現在想要的地方，所以認為可以來蓋這個」。另外，陳美妹也曾說過，「其實老一輩是很希望村裡呈現這些建築物，不只是他們，年輕的也是很想，因為我們也沒看過這些建築物。你看我們村中的人都太老了，跟年輕人相差很大，我們希望把老年人的記憶留下來交給下一代，所以我們的永續工程就會有比較年輕的、中等的、還有老的一起參加，就是跟老人家一起做，跟他們學傳統技藝。我們是很希望把以前比較屬於原住民文化的東西留下來」（陳美妹，轉引自蘇俞如，2003：165）。不管是從那個角度出發，我們已經可以歸納出，這些都與以村莊為範圍的整體公共關係的重建相關，而也因為大魯按是社造活動開跑的第一個流程，具有指標性意義，所以也可以從這個議題的選定得知，大家對於村莊未來最直接的期待與反應，即是去重新連結逐漸斷

裂的公共人際關係。

就這樣，大魯按這個幾十年沒有在村莊出現過的傳統空間即將重現江湖。隨著這個具體空間的復出，還有等待重新詮釋的傳統工法以及許久沒有長期共同工作的合作關係。大魯按蓋在劉前頭目的私人土地上，進出的通道則是李松根的土地。另外，建築物的一些主要材料—檳榔樹¹⁵²、竹子、茅草、黃籐以及種在屋前的筆筒樹，大部分不是由劉前頭目等人私人提供，就是在村莊裡就地取材，大家讚美說，這叫做「私器公用」，這樣的模式在（個人）私有制度取代部落制度以後，就沒有在村莊出現過了。這一步私器公用的跨出，等於是當眾宣告，這一系列的活動，不同於大家現在熟悉那種，公私分明，公家事務的費用都由政府來負擔，私人事物歸為公用都需詳加計價的邏輯，而是讓公家的事情變成我們每一個人的事情。而且，這個私器公用的動作，在大家眼裡也可以詮釋為李松根與劉前頭目的一種姿態，表示為這個未來村工作的一點決心/心意，以實際的動作為村莊裡信任基礎日益薄弱的公共關係注入一點力量。事實上，這個動作不只有助於接下來村民們之間的合作、信任關係，也讓松根和劉前頭目的村莊社會地位有了不錯的評價。原本屬於私人的、有形的土地，除了像表面上可以看到的那樣轉換成有形的公共資產，也無形地轉換成私人的社會資本回饋給兩人。

之前對於要蓋什麼建築物工作室沒有出到具體的意見，之後對於要怎麼蓋這個建築物，工作室更沒有什麼具體的想法。除了老人家相互溝通所畫出來、那些怎麼樣都很難看懂的簡略草圖，要怎麼進行只有永續小組的成員在當天的溝通中可以彼此意會。其實，老人家說，他們也不是那麼篤定，畢竟村莊那麼久沒有蓋過大魯按了。當時有很多不確定的細節，所有的事情都是且戰且走，先去做，看看結果，再討論決定怎麼修正。不過也多虧有些蓋房子的老手以及很多成員都有打零工的經驗，才有討論的可能。於是，不管是建物形體如何、如何架接檳榔樹、綁籐的方法、屋頂的竹子要怎樣密合才能防雨等，都是討論再討論，甚至後來我們看到的成果，都是拆組了兩、三遍才逐次完成的。整個工作期間，當然也發生了很多工作細節的討論，例如要有多傳統？哪些地方要用鐵釘補強？還不知道怎麼把籐綁得很堅固的時候也會討論說，是不是改用年輕人比較熟悉的鐵絲來替代？哪些地方稍微改變會對大家以後使用比較方便？而這些討論與對於建築工法討論的細節，即構成了共同體建構很重要的一部份。

此外，在這期間，不只是沒有直接參與建築的工作室人員和其他村莊的人常常會好奇跑來看又有怎麼樣的新進度了。開放而沒有定論的永續工作模式，讓人員的討論與持續的參與，都變得必須。對於永續小組的人員來說，也因為所有的

¹⁵² 老人家說，以前大魯按當然是用鯉魚山上上好的原木蓋成。但是，現在政府規定人民禁止私下伐木，所以大家商量後決定改用材料最多的檳榔樹幹，而劉前頭目就大方地帶了大家去砍他家山上的檳榔樹了。

進度都是在每天的協調中才能確定，所以也是每天懷著期待的心情去上工：「那時，我們參與勞委會永續就業工程計畫，雖然一個月只領一萬六千多元，但我們做得很有成就感，每天早上醒來，第一件事就是期待今天會做什麼事情，很久沒有大家一起工作的感覺了，那時每天一起吃飯，很多婦女都變胖了」（陳美妹，轉引自李怡燕，2006）。

這個蓋茅草屋的過程當然從來也不只是蓋茅草屋這麼單純的議題。幾十年前還沒有時興樓房的時候，為彼此蓋房子、修繕房舍屋頂都還是大家記憶裡的公共事務，現在因為永續工作的關係，大家又每天聚在一起，想的、談的、做的、生活中充斥的主要事件都是我們未來村想要什麼樣的傳統共同空間。劉前頭目一段訪問點出了這棟建築物的社會性：「最開始的時候，大家，永續工程的二十幾個人啊，都不在一起的時候，都看不到。不然天天就是在誰的家裡啊，在那邊喝喝酒，在那邊就是消消時間。那我們開始有這個永續工程，把他們都能夠聚在一起，感情又更好，所以將來就是說，可以把我們池南村將來改變得都蠻，真得是好的」。

蓋大魯按成為大家領錢而必須做的工作，因此讓大家每天都要一同共事，讓大家有了理所當然聚在一起的機會。林鳳英阿媽也說了：「如果就一直猛做、天天就不高興的話，就很累不是嗎？就工作的時候，就又唱歌、又開玩笑¹⁵³，就想不到一天就過去了，對不對，所以說到現在，阿媽心裡就輕鬆一點」。在老人家平日的言談裡，常常流露出類似這樣的社會性，很多事情都是要一起做才有意義，一個阿公就跟我說，「一個人不知道要做什麼，要找伴一起做，你幫我我幫你，這樣比較好啦。我們阿美族以前就是這樣啊，自己那個階級的人每天都會混在一起」。在永續開跑以後，不論是上工的時間，或是下工後的休息聊天，都使得大家一起相處的時間變多了。以公共事務為核心的事項也成為許多人每天思考、交流、工作的生活重心，成為許多人日常生活的一部分。

然而，這個共同工作對小組成員帶來的心情愉悅，一個原因當然是因為大家很久沒有一起工作、亂開玩笑、唱歌、吃飯，但現在都可以再度一起分享。另外也因為這個工作不是一個普通的工作，這個共同的工作，被詮釋為大家可以一起懷抱共同未來的工作。工作成員裡最年輕的阿香當時受訪的時候就這樣說過：「我看今天，大家去山上砍檳榔或是砍竹子的時候，都心情都很愉快啦，因為工作是大家的嘛，我們想以後可以給下一代去經營…這個年長的說，想把這些年輕人，在外面的有失業的啊，我們現在自己慢慢經營永續的工作，那往後可以請他們回來，把這些工作可以給他們繼續去經營，地方上也繁榮，那經濟上也有一點收入，不但可以照顧家庭，而且夫妻也很好」。

¹⁵³ 其中一個令人印象深刻的玩笑，是在蓋竹屋時發生的。大家在蓋屋頂時，需要傳遞「公」與「母」的竹子，而一連串帶著一點性意涵的玩笑話，就嘻嘻哈哈講了起來。

每一個可見的小小成果都是工作小組致力於這些工作最激勵人心的動力，因為，在築夢踏實的過程中，共同工作的大家似乎可以看見村莊的美好未來正在逐漸萌芽。大部分永續的工作都被大家共同認為是為自己、為大家、為外地生活的孩子而努力，而這樣的心情和努力，也受到其他人的肯認。沒有直接參與在工作小組的村莊人不免給予讚美，希望他們的努力真的能為村莊帶來一些活絡的改變，而對於外地的孩子，更是如此。原本只是偶爾打打零工，請領休耕補助、老人/老農津貼的阿公、阿媽，不再是落後跟不上時代的老人家。有了一個舞台可以用行動來證明，他們所擁有的技能、智慧和心意，可以讓自己投射一些人生的意義，也為彼此創造一個可以認同的家鄉。而人和人之間也就是藉由這些小小的，原本不被看中的知識技能，例如怎麼割茅草¹⁵⁴、傳統的哪部分曾經存在什麼的意義、怎麼搭建或布置房子的某部分¹⁵⁵，在其價值重新被詮釋的過程中，逐漸被挖掘出來成為彼此發生分工依賴關係的一部份。而也就是在這個過程中，永續就業的班底逐漸被認可為社區公共事務的活動團體，成為社區共同體的種子班底。以他們為核心，一點一滴挖掘屬於村莊的公共事務，在大家既有的認知基礎及新產生的想法上，重新詮釋村莊的建築/景觀/事務，也如此面對團隊的組織、溝通以及實踐方式。

然而，對未來村來說，所謂的「公共領域」或是「公共空間」的意義不同於我們熟悉的那種，是賦予公共空間以制衡國家、資本的那種任務。公共空間在未來村產生的意義，很明顯地，相當大地承接了舊有的文化思維，而將之定位於：部落是否可以成為一個像是部落的地方。所以，大魯按對於村莊的重要性從有永續以來，就表現在其「連結」的功能之上，不只讓村民有了實體的公共空間可以進行社交活動，還藉由技藝/記憶的傳承與共同新詮釋連結起老人家與年輕人的上下時代鴻溝，並且連結那些隨著個人化而消失了的、對彼此共同未來的關心，也為缺少適當窗口的村民和政府、村民和遊客等「外界」搭起了可以連結的橋樑。至於對抗，從一開始就不在大家對於公共空間的考量之內，不管是對國家、政府或更加抽象的資本主義。

雖然鯉魚潭作為國家風景區，也是一種公共空間，但很弔詭的是，過了大清

¹⁵⁴ 村民阿香在訪問中曾經笑瞇瞇地有提到，老一輩的阿媽如何教她拿鐮刀割大魯按所需的茅草，讓他在永續的過程中學會了這件事情。這麼一件原本不被重視且沒有人要學的技能，就這樣在另一個時空背景下，成為傳承，或說是兩代之間產生依賴關係的一部份。

¹⁵⁵ 因為蓋大魯按是大家第一個設定的目標，擁有蓋這樣一種傳統屋舍技能的村人，及成為很夯的對象，像吳文雄就是最佳的例子，「最會蓋大魯按」是他在永續小組中大家對他最深刻的評語。也因為這項技能，讓他在永續小組贏得很大的尊重。此外，一些有蓋房打零工經驗的村人們，也忽然有了很不同的感受。因為以前村民記憶裡到都市去蓋房，都僅只勞力輸出以賺取微薄工資。而這次的蓋房，卻贏得相當的尊重，藉此建構了一個相互依賴的機會，也被賦予了其在村莊共同體中一個有代表意義的位置。

早¹⁵⁶以後，那幾乎是屬於觀光客專用的營業場所，而不是村民會去聚會的地方。大魯按竣工了以後，大魯按的確成功地填補了這個空缺，漸漸成為村民最常走動的公共空間¹⁵⁷，那個在營業場所、私人住家以外的共同第三地。加上永續小組持續在村莊進行業務，這個共同第三地的出現顯得適時。大家開始會在這裡召開各種會議，討論村莊裡共同的大小事務；開始有更多屬於整個村莊的活動，像是跨年晚會在這裡舉辦；也常常有人帶著燒酒小菜，或者架起烤肉架，就在這裡開始了三、五好友的休閒聚會；更別提多少次非/正式招待外賓、社區交流、招待長官、教學上課等等也都在這個地方進行。「大魯按集合」儼然成為大家參加公共性活動聚會時的默契。大魯按於是不只是一個地點，而是一個大家都認知到關於公共會所。被大家冷落很久對於一起行動的感覺，也隨著大魯按的頻繁使用，而再度成為在平凡不過的日常生活一部分。後來也曾經有村民跟我說，「隔壁的 XX 社區看我們這個大魯按很不錯，也蓋了他們自己（太魯閣族）的，不過，他們那個工法都沒有辦法做到很傳統，也沒有像我們這麼常用」。這個由村民主動告知、帶著濃厚比較、驕傲意味的區隔著實讓我訝異了一下，不過隨即也發現了大魯按對於大家而言不只是一個隨時會被颱風吹倒、可能不太耐用的傳統建築物，大魯按不僅是大家從無到有共有建造、「看著它長大」的村莊新地標，而且在共同的使用之下，成了夢想未來、實踐未來的共同記憶之處。村莊裡人際關係的交往因為這個具體的公共空間而產生了微妙的變動。

颱風快要來的時候，擔心大魯按倒的人還真不少。村莊裡幾乎每個人都比工作室人員還先敏感到茅草屋的不耐用，因此一開始要蓋的時候，也有過相關的討論，說，一樣要蓋房子，是不是要蓋可以放很久的水泥樓房？當時松根老師的看法是，如果這個建築物在村莊裡面有其重要性，那麼，大夥兒自然會花心力維護它，如果這個建築物無關緊要的話，那麼，就算是不會被颱風吹倒的鐵皮屋，也是任其腐朽荒廢罷了。簡言之，茅草屋在風雨中的維繫狀況正好和村莊中社會性人際關係強弱相互對應。雖然這樣的意見不見得可以說服大家，不過加上大家對於公共的傳統房舍還是有些期待，所以後來還是齊力蓋了大魯按。落成後，第一個颱風來時，大家緊張起來，私下開始互相聯絡，討論說現在要怎麼辦，總不能大家費了那麼大功夫一起懷著夢想蓋的大魯按，就讓它倒了吧。對於這個事情，似乎真得顯現出大家對於這個充滿象徵意義的建築物的重視。後來，還是劉前頭目找了永續小組裡「最會蓋大魯按」的吳文雄先生等人一起商量，大家趕在颱風進來之前，找了方法幫大魯按做了一些支架綁固定起來。就這樣，大魯按平安度過了第一年、第二年，然而，第三年仍不敵強颱風威力，讓一個大颱風給吹倒了。吹倒時，失落的人還不少，只是，後來大家還一起蓋了竹屋民宿、潭邊樹屋，還修繕了時空館，開會、辦活動還有時空館可用，所以也就沒有想到再來蓋大魯按。

¹⁵⁶ 早上有些村民會去環潭跑步、爬山、跳舞，也有人在抓蝦、捕魚。

¹⁵⁷ 我們在完工後第一次踏進去，老人家意猶未盡不斷補充，以前會怎麼樣擺設，我們還要加上什麼東西，而且還打趣地說，以前的人都說女孩子踏進大魯按會招來部落的災難，這是一個女賓止步的男性空間等等，不過時代已經不一樣了啦，現在每個人都應該要多多來這裡走動。

不過，大魯按還是存在於大家共同的記憶和言談之間，大家還是偶爾會提及：以前我們蓋大魯按的時候…、以前我們在大魯按開會、烤肉…，要不然就是跟沒有來過的人介紹，之前我們在那裡蓋了一個大魯按喔…，像是學姐說過的那樣：「大魯按還是村莊的共同話題、即使它倒了，它還是大家記憶裡的大魯按。它是由無到有，村民親手蓋出來的。一整個從構想、蓋、用，甚至到它被颱風吹倒下了，都是村民大量參與，並深具意義的」（李怡燕）。

3.3 文·化的擬態：不同的秩序想像與身體實作

擬仿物本身，即為真實。

Jean Baudrillard

如果你來到池南村，你可以很輕易地發現，池南村美麗如畫。而且，如果你細心一點，還會發現，不只是風光景色美麗如畫，當地居民的時空步調，也靜謐如畫。相對於光點閃爍的各大都會區，村莊裡連紅遍台灣南北的八點檔連續劇都不是那麼地流行。在這裡，各種電傳高科技硬是 lag 了好久，因為對大部分的住民來說，依舊是地理/物理所構築出來的傳統「真實」空間比較習慣。看得到的、摸得到的、感覺得到的，還是卡實在。這種現象，也顯現在討論事情的時候。除了大原則以外，討論的議題幾乎都是很具體的。因此，代替抽象的言語討論，是更為實際的操演。未來村工程所進行的營造與改變，大都是透過具體的行動來產生，村莊裡的景觀是如此、大家對村莊的認同，以及人際關係的依賴和逐漸轉換，都是如此。

未來村工作室對於「文·化」的解釋，正如我們之前探討過的，指的不是在人們生活過程中所擷取的一個靜態平面或結果。相反的，它是一個動詞：人文化成，講述的是人們生活慣習的變動。至於「擬態」在未來村的應用，簡單來說，就是藉由把想像化為實際的操演，讓人們在擬仿某些情境時，鬆動暫時僵化的現況，進入到另一種新的秩序當中，而且，在這個過程中，有了新的體會和理解，並釋放某些情感。此外，這個擬態的方向還是「一種社區對自己做為社區的我們一種抬高價值的想像性變動，也是一種讓其他社區與人群觀看的作為」（李松根，2003c：9）。換言之，設計文·化擬態的遊戲，所含闊的不只是直接參與的人群，當然也是為了與之相互依賴的其他群體。企圖影響觀看的其他群體，以及被觀看的我族群體。而這就是池南村社造的運行手則，我們在大部分的實踐當中都可以看到這樣的影子。

在未來村所進行的社造，或許大家表面上看到的，有傳統文化的保存，也有以傳統頭目制度為核心的人際關係再詮釋，但是，骨子裡進行的，卻是對現有生

活形式的挑戰與試圖取代。換言之，未來村並不是在進行傳統的文化保存，也不是在做歷史的文化尋根，它所企圖達到的目的，是讓新的文化取代舊的。一系列的實際操演，或多或少都企圖讓新的文化形式有充分發展的環境，希望它在漸次發芽以後，能夠和舊的文化慣習在競爭當中有勝出的機會。在村莊裡，所有的工作事項總是上一步接下一步。太長的計畫總趕不上變化，像是論文寫作一樣，過程中老是多出許多插曲，只有當真的去做了、一個小結果出現的時候，大家才知道，原來是變成這般樣子了。有了些許體會、增加一點新詮釋，加上新的形式有了可以充分發展的環境，然後，也才能順著上一個暫時的結果繼續往後邁進，參考原本設定的大方向，想想我們接下來要做些什麼。大部分的事情都是這樣開始的，有個小小的構想，提出來大家討論看看，感覺好像可以，就著手進行，並不是所有的情形都是先深謀遠慮，有了通盤而透徹的考量和步驟。而，也就在這樣的過程中，因為擬態的鬆動，讓人們可以在新的情境中相互激盪，讓新的文化/秩序有著根的可能。至於過程中所發生的、對於擬仿結果的詮釋，都是後話了。

在以下三個小節，我們希望透過檢視一些工作室刻意設計的擬態活動以及村民實際去實踐、詮釋、互動的過程，來歸納未來村共同體的具體運作方式。

3.3.1 英文課



Nice to meet you (耐斯吐米酒 = 你要喝米酒嗎) !!!

未來村村民

在後來跟村民的互動中，我逐漸明白，或許上了一期社區英文課，最大的受益者不是別人，而是教英文的人，那就是我。這絕對不是因為什麼教學相長，或是什麼客套話。準確來說，這個收穫就是，我在村莊裡有了一個新的人際位置¹⁵⁸：英文老師，Eva¹⁵⁹。離開村莊一兩年後，每次回去（約隔半年）的情形幾乎都是，大家看到我會說：「啊，你是英文老師 Eva 耶，好久沒有看到了…。唉呀呀，我英文都忘光光了，阿公（媽）老了，記不住了」。對於這樣的開場我大都會回答，「沒有關係的啦，阿公（媽）教我的阿美族話，我也忘光光了，…。」。然後通常就是雙方有默契笑成一團，繼續敘舊。或者也很常遇到上過課的村民跟其他不認識我的村民介紹我的時候，會說：「這是我們永續的那個英文老師呀，Eva…。」。

會想開英文課感覺似乎是個奇怪的想法，因為一般有保存文化傳統壓力的社

¹⁵⁸ 在這之前，村民對我的認識都在松根老師的學生、東華大學的學生、工作室人員。當然在英文課之後，他們還是這樣認識我，只是除此之外，多了一個更獨特的身份。

¹⁵⁹ Eva 一開始在我的認知當然是英文，不過一丟出來，就引起大家一陣議論紛紛，因為這個音也是一個阿美族名字，而且是個男生的名字。也因為如此，大家很快就記住了，而且比起拗口的中文名字，Eva 馬上成為我在部落裡的名字，也不用像其他人一樣取新的阿美族名了。

區，開的都是鄉土課程¹⁶⁰。然而，會想要開設英文課也只是起因於一個很簡單的想法：都說我們未來村要國際化，而人和人之間的接觸，一個很重要的環節即是語言。不同的語言是不同的文化系統，是否藉由一個有點異國風情的新語言，在模仿新語言的同時，多少鬆綁目前大家互動的方式，也在還沒有真的國際化之前，藉由一個新的語言的媒介，偷渡一點村民對於國際化與現代化的新鮮感覺。所以一開始也沒有預設要教什麼，就是取個英文名字，教些打招呼等社交語言及慣用的肢體語言、還有認得二十六個字母，如此而以。

上課前的招生程序我不太瞭解，也不知道是怎麼溝通協調的，不過上課時結果是很明顯的，只有極少數學員是基於「上進」或「好奇」的理由自願來上免費的英文課，而大多數的學員是永續就業工程小組的成員。跟他們上工要點名一樣，上英文課每次都會全員到齊，事實上，上英文課應該就是大夥最後都彼此同意的永續工程「工作」事項的一部份，像是後來的廚藝、導覽解說課程一樣。除了工作內容的不同，英文課也算是永續小組相處的一個具體縮影。

上課的經驗很奇特，因為在場的學員，大部分都大我四十歲以上，他們對國語的掌握程度不一定都很高，倒是也懂一些閩南語。所以，上課都是我用中、英文講一下，如果有人聽不太懂，就會有四、五十歲的年輕人代為翻譯成阿美族話，然後需要一段機哩刮拉的討論時間，大家互相教學、並在練習中互相指正。有人會用英文唸一次跟我確認，也會有人用國語幫我翻譯剛剛發生的情形，中間或許老人家會插一些他們會講的閩南語，尤其常常是大家已經笑成一團，我還是一臉茫然不知道現在是怎麼一回事而只能透過當時氣氛覺得好像很好笑。至於寫下來的註解筆記，則幾乎清一色都是日文加上少數的中文。沒錯，在場就是中文、英文、閩南語、日文、阿美族文交叉使用，我第一次上課發現這件事情，就跟大家說，「你們比我還國際化耶，會那麼多種語言」。記得那時候大家一陣害羞，推說沒有啦日文也是以前小時候學的已經記得不多，不過也是有人熱情地跟我說，「Eva 老師，那我們也來教你日文和阿美族語…」。

我想，這個多元語言的使用情形，多少反映了一段又一段被殖民的學習歷史吧，也難怪，大多數村民對於工作室所努力促成的又一次文化秩序的變動，顯得如此習以為常，而對於這次，他們有更多的參與和選擇權，則顯得熱衷而表示歡迎。

或許我們彼此都知道，英文課的學習，就是一堂課的新鮮嘗試，沒有一定要學會什麼東西。更準確來說，英文課只是一個分享的平台，而非一個具體的目標。藉由一個新鮮的新情境，大家再一次有了相處的理由和新的相處方式。這個輕鬆無負擔的異國語言學習任務，創造了一個大家共同相處的環境。對大家來說，離上一次這樣牙牙學語的上課，幾乎都已經是很久以前的兒時回憶了。不過，對一

¹⁶⁰ 這個在未來村後來也是為小朋友開設了，因為老人家說，現在小孩子原住民話都講不好了，希望能夠加強一下。

個不太有班級經營技巧的菜鳥來說，有這種班級來教，實在是求之不得。因為沒有進度壓力，而且老人家實在是太敬業了，印象中，上課不會有人打瞌睡，也不會有人擺爛不學，而且對於老師要求練習的指令大家都認真看待，也認真寫筆記，幫忙說明，也自動互相教學，更有八十幾歲的老人家舌頭打結努力演練了一遍以後，竟然要求說，「再來一次！再來一次」。還有村民會依著我們未來村應該要學怎麼樣的東西來招待外賓而提出一些課程的需求。在課堂上，通常是年輕一點的學員先聽懂、學會，然後由他們來教老人家，這和平常有「文化傳承」的其他永續工作情形剛好相反，不過似乎也沒有人不適應，倒是老人家學起新語言也都像個小孩一樣，常常有害羞不確定的表情跟我確認。

我們一週上一次課，第一堂課就是取名字，教 my name is xxxx。大家問好自己名字的意思，開心地領了自己的新名字，聽說隔天起的那一週，大家都試著練習這樣打招呼，可是因為很新鮮，所以彼此都會笑開來。陸陸續續也有那種工作室助理看到阿公打招呼：good morning，阿公一邊工作一邊對答如流：fine, thank you。不過最經典的還是 Nice to meet you。我一講完這句話，引起相當大的反應，大家開始興奮地講起族語，然後完全不用練習，每個人馬上就都能笑著跟我說 Nice to meet you。就在我有點訝異但還是像個阿呆一樣點點頭後說 okok, very good，大家更開心了。原來，Nice to meet you 唸起來在阿美族語像極了「你要喝米酒嗎？」。這句話立刻成了參有阿美族式理解的英文，大夥詮釋說，問人家要不要喝米酒的確是個很不錯的打招呼方式。後來幾次有長相為外國人的外賓來村莊，大家都會擠眉弄眼地說出，Nice to meet you。最後，這成了大家為村莊打拼的過程中一個有趣的共同生活默契，連沒有上英文課的其他村民也知道這句話。聽說最近的一次是，一個來鯉魚潭觀光的外賓也點點頭說，Nice to meet you，然後，竟然有人心念一起，俐落地搬出米酒開始找外賓喝，而那個找外賓喝酒的村民，就是沒有上過英文課但知道這個笑話的人。隔天外賓似乎覺得不太對勁，再有人問他 Nice to meet you，他頭連雙手直搖連忙說 nonono, no nice to meet you，可是又覺得不太對勁，只好比手劃腳說不喝酒了。村民跟我說，以前都不敢跟外賓說話，後來，至少先把 Nice to meet you 講出來壯個膽，雖然雙方理解大不同，但卻雙雙露出笑容，成為一個友善的開始。

如果真的要計算，這一期的英文課真的讓大家記得多少英文、有多少國際化的溝通能力，我想，效果絕對是慘不忍睹的。只是，曾經有過的英文課卻成為一個有著大家特殊記憶的共同時光，甚至散播出去，成為整個村民們共同的記憶理解。而且，在某些外國人來訪的「國際化」場合就更為突顯出來了。而和我之間的互動當然也是另外一個例子，那些共同上課的時間，成了村民指認我的最佳方式。當有人認出我是 Eva 時，會拉著我的手說變胖、變漂亮了，問我今年豐年節有沒有要回來、這次待多久，也會關心我最近的情形。甚至有人本來不知道我的訪談有沒有危險性（村民說，漢人以前常常騙原住民），所以一度遲疑要不要讓

我訪談，但一認出我是 Eva 就怪我沒有先表明身份，然後熱情地說要幫我引介更多人，好讓我能夠順利畢業。例如，我問劉前頭目可不可以接受訪談，他馬上拍拍胸脯說，「你是 Eva，我怎麼可能說不要呢？我一定要盡心幫你的呀，讓你們學校的教授都覺得，你的論文資料那麼多、那麼好，馬上就讓你畢業了。不要擔心，我劉天送一定幫你」。

綜合觀之，我們從英文課看到一個再平常不過的生活場景，它在大家的生活中並沒有掀起什麼巨大的轉變，在時間的洪流中，遺留下來的也極其有限，通常都與某些原本有的脈絡及當時發生時的特殊情境結合。不過，大部分的社造活動，或是說共同體運作的相處細節，都是類似的方式涓涓細流。它不是什麼轟轟烈烈的反抗，在更多的時候，它甚至不是一場又一場熱鬧的活動。但是，不管把英文課當作開啟更多國際化可能的暖身操，或者只是將它擺置為一系列大家決定共同學習的新任務中的一個小環節，我們都看到它身形輕巧地注入原本大家舊有的慣習當中，在那不起眼的課堂上，還有嘻嘻哈哈的日常生活玩笑中，讓大家對西方（人）有那麼一點點的熟悉。

但更重要的，它讓村莊裡相對僵固的人際關係，在這場學習交流的過程中，挪了點彼此的相對位置。而我就是最好的例子，隨著村莊人際關係的每一次小小變動，在某種程度上，因為英文這樣特殊技能及英文課在永續工作中是正式的項目，而讓我在村莊逐漸有了一個被認可的相互依賴社會位置。當然，我也沒有天真地認為，一期英文課就能讓村民對我如此關心。不管是我在村莊裡的社會身份，或者是對這門英文課的記憶，當然都還是與工作室的其他作為連接在一起。只是，作為村莊英文課的授課人員，在後來陸陸續續和村民的互動中，我的確深刻體會到了，這段期間，工作室和村民們，或者村民和村民之間，就是藉由想法、技能的相互交換，還有這些看似平淡的共同經驗的累積，逐漸培養出來一些對於彼此的信任和熟悉感。而至少，我在論文資料收集那期間，就是這種信任和熟悉感之下的最佳受益者。

3.3.2 有夢最美，希望發展

3.3.2.1 關於生態

品質並非單一的行動（act），而是一種習性（habit）。

亞里斯多德

考量村莊發展的問題時，大家都認為朝觀光服務業發展是村莊的利基。對於一個希望有所發展的鄉村地方來說，這幾乎是大家一開始就會脫口而出的最佳方

案，環顧當今各個社造案例，也有很大一部分的社區是朝這個方向來邁進。而當我們仔細斟酌這種觀光服務業的內涵，會發現它蘊含著一個很特殊的概念：它代表當地必須發展出一種吸引遊客的「主體性」與「特殊性」，讓遊客透過參與學習來體會這個異於其平日生活的文化感受。可是，這種聲稱從各地生活文化所長出來的的主體性與特殊性又必須有其「普遍性」，可以符合大部分人對於「有品質」或「有品味」的期待。而且，這樣的一整套文化，不管它的主題為何，是環境生態也好，是原住民傳統文化智慧也行，都需要一套知識的論述系統來支撐，而這套系統必定是一種以某一種人際關係為範圍所共同產出的，必須要大家共同來生產與維繫。

以村莊的現況來說，生態大致上應該是一個還不錯的切入點。能夠被規劃為國家風景特定區，代表了池南村天生麗質的自然好條件。如果認真去檢視的話也會發現，其實村莊裡的原住民因為長期和自然有著深厚的依賴關係，所以連語言中對於自然的認識和區分，相對於漢人，都細緻得多了。他們認識這裡的動物和植物、清楚這附近的水文系統、知道山上的路徑和情況、也熟悉四季時令與各種自然徵候。一言以蔽之，與自然相關的種種都是他們過往生活經驗的一部份。然而，隨著時代的變化，住民對於自然的使用方式也有所不同。現在池南村景觀空間的樣貌，清晰呈現住民和自然彼此間逐漸疏遠而冷漠的關係：山上的林木與山產礙於政府規定所以不能砍伐獵取、河裡的魚蝦蟹隨著攔砂壩的興建早已大量銳減、山上的檳榔乏人採收任其掉落、稻田沒有人耕種卻只是長滿荒草等待販售、水文系統沒有人疏通、連鯉魚潭也逐漸優氧化。隨著大家主要的營生方式不再是靠山、靠水、靠老天，而是依賴不定期的零工與政府的補助，大家連對惱人的小黑蚊，也只是消極地接受牠們的無所不在。也因為現在這種經營模式，所以即便「生態體驗」、「樂活」、「觀光」在外面喊得震天響，就是跟池南村民毫不相干，因為基本上，這是兩套完全不同生活慣習所表現出來的品味價值。

因此，很明顯的，一個風光明媚的地點要變身為一個觀光客願意花錢來體驗消費的地點，當然還有許多需要填補的空缺。對於未來村來說，這些空缺至少有：如何重新拉近住民與自然的距離、如何讓大家使用/詮釋自然的方式趨向高度人文文化的時代潮流，以及如何協調已經趨向個人化生活的大家來共同產生與維持這套人與自然的人文—知識系統。這些可以努力的方向，正好與未來村社造理念有其契合之處，所以，關於「生態永續」的議題一直是未來村人文工程的重點概念，不只是每一期的計畫案都會有生態的相關工作項目，工作室甚至一度提過「部落未來『春』」的口號來突顯其重要性。以我現在的眼光再度回頭審視這些工作項目，可以大概歸納出當時我們隱約感覺到關於生態的重要性在於：首先，以生態村作為規劃來發展村莊，正好符合時代潮流，不僅讓村莊成為一個可以分工自主的經濟節點，又符合大家期待家鄉作為一個鄉下來發展的想像圖形。再者，關於自然的種種曾經是大家熟悉的生活事務，從生態著手來重新詮釋/實踐關於生態

的種種，等於是大家在原有的基礎上再精緻化，可以作為接合不同秩序的節點。此外，生態的維持與展現不可能是一個人乃至一小群人努力就可以達到的，這是一個非公共不可的議題。當大家共同著手將抽象的生態很具體地劃為各種細項並加以實踐的時候，也就意味這大家共同進入到一個新的、等待學習、詮釋並實踐的秩序裡面。如此一來，生態重新成為維繫村莊內部人群，甚至村莊內、外人的新舞台。

未來村第一個關於生態的工作，就是大魯按旁邊的生態復育池，而生態復育池的誕生，應該可以說是個美麗的意外。事情是這樣的，一開始的永續就業工程計畫案，幾乎是以「水」串連起來的，其中包括：鯉魚潭永續活水注入計畫¹⁶¹、池南村歷史灌溉水道脈絡與閒置空間調查計畫¹⁶²，還有池南村螢火蟲與蜻蜓復育¹⁶³計畫三大向。整個水文系統，說實在真的是牽扯蠻大的。拆攔砂壩、拆水溝蓋都牽涉到政府的業務，不是說做就能做，其他細項牽扯到更多已經無限分割的私人土地和技術上的種種問題。尤其一開始進行時，工作室與大家都還在謀合期，大部分人都還在觀望，所以也不太可能一步登天、要求太多。當時的想法是，不然先從村莊的綠美化做起，把第一步定在一塊位置關鍵¹⁶⁴但卻堆滿垃圾的荒置空地，將它清理乾淨，並疏通水道讓茗溪的水可以留入這塊荒地。於是，一個充滿天馬行空想像力的生態復育池，就在這樣的因緣巧合下，讓大家給整理起來了。

在過程中大家紛紛提了很多意見，例如中間留了高起的土地（本來還說要塑造成台灣的樣子）是要讓兩棲類動物可以休息的無障礙空間，水裡種了蓮花和水草，旁邊則細心種了筆筒樹、草地、野薑花和各種小花，還有，也陸陸續續抓了一些魚、蛙、泥鰍來這裡野放。其實大家也不太確定它是不是夠「生態」，因為工作過程中沒有太多的專業指導，幾乎都是靠大家覺得應該怎麼樣，然後討論一下覺得好像有道理就去做了。後來，當大家看到很多蜻蜓飛來這裡徘徊產卵，都開心得覺得好像有點生態復育的譜了，至於是不是真的那麼生態，也就沒有認真去追究了。不過，對於這片新園地，大家倒是認真地維護起來。聽說有一次，有

¹⁶¹ 根據村民的說法，除了伏流和雨水的供給之外，鯉魚潭之所以可以維持其水量與水質，也是因為過去的水利組織定期維護和疏通。自從休耕以後，鯉魚潭水逐漸優氧化，所以計畫案把這個也寫進去：「利用在地原有的水利組織，以此一池南村原住民之特殊尊榮的行為為基礎，將其疏浚水道的工作延伸至活化國家風景特定區的水活化，以鯉魚潭生態自體癒合的方式，維繫其未來的生機」，預期「將原有之水利會組織轉劃為池南永續之組織…原住民部落階級制度的延伸，透過公共性的議題與任務，養成關心公共事務的行為規範…」（李松根，2002a：143-145）。

¹⁶² 池南村以往從灌溉、引用、洗衣、童年遊憩等等都與茗溪及灌溉水道相關，所以「此一灌溉水道有著不可或缺的象徵意義。此一力此灌溉水文調查，可以促進地方與都會情感與意義連結再現，提供未來都會移民回流安居的契機」，希望「重新凝聚村民對於鄉村歷史的認同，開創本村以水文作為其未來發展觀光景點的基礎」（李松根，2002a：143-145）。

¹⁶³ 兩者的棲息都與良好的水環境息息相關。

¹⁶⁴ 這塊空地就位於台九丙旁、劉前頭目家隔壁、李松根家對面、陳前村長、副頭目家裡也都在幾步路的附近而已。此外，它就位在以前婦女聚集洗衣服的水渠下方一點點的位置。後來的大魯按和竹屋就蓋在這塊土地的旁邊，時空館也在其裡面一點點的位置。

對情侶遊客被大魯按和生態池這邊的景觀所吸引，停車下來看看走走，順便想摘池邊盛開的花朵。住在旁邊的林鳳英阿媽看到就開口制止，跟他說：「那個是大家一起整理的生態池，花朵不能亂摘的，如果你很喜歡的話，我們家後面那邊也有，你來這裡摘吧」。同樣是花朵，因為永續小組耕耘出來的，在村民眼中，也已經產生了不同的象徵意義。

在生態復育池以後，大家又共同將好幾塊荒地整理起來，而關於生態的工作，也努力做了不少，有些是課程，有些是創意分享，也有些是實做：一起上生態與棲息地解說課程，一起做了荖溪復育池的流籠過道示意模型，也完成荖溪伊甸園一冷水水族復育中途之家、泥鰍池、青蛙池等等。另外，也努力朝向生態水圳、綠建築、自然分解、可滲透地面等等方向去學習和模仿。只是，這些好像都還是太難了一點，往往找了專業人員來指導，很可能連工作室這些書讀比較多、對這些名詞多少還有耳聞的工作人員自己都還只是一知半解，何況是務農、做粗工大半輩子的阿公阿媽。加上，大家做事情的時候還是保留了原來的很多想像和習慣，所以做起來，至少，往往跟我自己想像的還是有一些差距，不一定感覺那麼的「生態¹⁶⁵」。

這件事情讓我思考了好一陣子，這一系列的活動畢竟不太像是大魯按，憑大家的想法和習慣蓋起來，就足以吸引大部分人的眼光，讓人讚嘆不已。環境生態所代表的秩序和知識系統，或許對於大家來說，那個跨越的鴻溝還是大了一點，所以距離當時預計的效果，不管是景觀的變動或者是人文的變動，都沒有那麼明顯。每一次的活動，可能可以暫時改變某些地景風貌，或是暫時的人群結社樣態，但是，這離真正的習性的改變，還是太遠了一些。或許只能說，生態必定要是一個長程計畫，而其中的每一個改變都是漸進而生的。每一次的（生態）活動，都可以是一個議題，一個聚會的理由，一個分享什麼東西的機會，一個不見得可以察覺的小小改變，但活動並不會立即就成為慣習。新的知識系統、美感品味、詮釋能力、人群互動方式通通不是可以畢其功於一役的事情。不過，這一次，在工作的過程中，對於自然一直視而不見、習以為常的阿公、阿媽開始以另一種新的眼光來珍視這些動、植物，也重新拾回那些被視為不重要的傳統與知識，未嘗不是一種邁向生態之路的改變。而且，雖然對於如何生態大家都還在摸索，但是生態也成功地成為另一個維繫彼此、調節彼此的議題。誰知道下一次的生態出擊，大家又會有什麼新的創意和體會了呢？

然而，當我們跳脫出工作室或村民當時的思考脈絡而以一種相對客觀超然的

¹⁶⁵ 那天我到荖溪找據說在河畔聊天的阿公們訪談，卻被溪邊一隻巨大的灰色混泥土蜻蜓嚇到。原來那是去年大家共同做出來的蜻蜓意象，而那年我不在村莊所以不知道有這個東西存在。對我個人來說，那個蜻蜓長得真的一點都不可愛，也完全不可親，太過栩栩如生的複眼只有讓我直覺想到恐怖的蒼蠅王。不過，後來想想，這就是在完全自主、沒有太多外來包裝/指導的時候，現在的大家會做出來的東西，在仔細觀察蜻蜓後，做出一座如假包換的龐大蜻蜓雕像。

位置來檢視村莊進行的這一系列生態活動，可以很清晰地看到，社造不同於一般社會運動、公民社會串連、民主/民族動員的特色，即，這絕對不只是為了特定目的而以某種方式集結某些人群而已，很明顯地，它帶有高度的「教育」，或以社造界較常用的名詞，「造人」的意涵。我們從這一個點也得以觀察到，社造的作法與一般流行的公民集結、串連發聲等觀點有著非常重要的差異。那些觀點大多已經預設了高度自主性的權利「個體」，從那種有充分認知、清晰訴求的個體出發。事實上，這些個體幾乎都鮮明地帶著權力正在上揚的中產階級特色。不過，當我們去看社造在非都市型社區的實踐情形，卻不是這樣的。雖然我們還是不斷地聽到類似那樣的論調，但是，社造所預設的、所強調的，根本就不在於這些個體，至少，不是從擁有高度自主性的權力個體出發。

社造基本上是從「共同體」的思維出發的。作為政府重要的社會文化政策，社區這樣一個共同體，不只是個體的集結，更重要的是，它是對外銜接資源的窗口，它是承辦日常共同事務的單位，亦是促使個人學習改變的教育團體。即便個體亦是社造政策的終極實行目標，但社區共同體才是它的直接切入點。而且，正如我們之前討論過的，雖然社造總是強調在實行方法上採行由下而上的居民主動模式，但是，因為社區終究是被定位為與國家、外界連接的團體，尤其在非都市型社區，真正實踐的思維幾乎都在於一方面如何透過公共事務的改善可以使得社區爭取更多資源，另一方面如何透過共同體事務的參與，使個人在各方面有所改變，成為順利承接這些事務的個體。

這即是為什麼社造即便強調傳統文化與舊有的結社關係，希望找回失落的共同體，但卻看似矛盾地擺放了屬於另一種思維的新至高點來指導、詮釋這些原本以為才是主角的文化傳統。未來村的這個例子告訴我們，社造已經不只是一要改變人與人的結社方式，它亦透過具體的結社內容更新，而達到對個體的改變。換言之，社區共同體是社造政策的方法，而不僅是個體集結的現象。也因此，在活動設計的背後我們可以歸納出，相關論述中其實假設著部落這種過往對個人相當重要的人群組織之所以沒落，不只因為是國家政治體制及資本經濟體制向個人化及更彈性的人性結社的方向轉變而已，是在於這群人所呈現的公共習性/品味與整個時代潮流有所脫勾，也因此使得這個組織本身及無法和國家或其他社會組織良好連結，更遑論可以當作部落裡個人的平台、窗口，或是保護瓣。從如此的思維脈絡切入，看到社區共同體需要承擔造人的重責大任成為社造中如真理般的基本論述，也不就那麼令人難以理解了。

3.3.2.2 重新稼接的生態、觀光與經濟

對社區和部落來說，那是一種渴望，渴望自己的人生與其他相互依賴的人

群，有著可以期待的高附加人性價值。

李松根

對村莊人來說，生態的議題從一開始就不純粹是為了生態而做，生態一直是與經濟議題緊密相關，因此，配合「部落未來『春』」的還有「部落未來『伸』」（台語，剩餘的意思）。既然大家最有興趣的就是就業，而關於就業，也像我們曾經討論過的，跟那些蒼白無力的制式政令宣導不同，從來就是營造或改變個人最有效率的方式，所以未來村從頭開始就少不了就業議題。認真算了算，我記得的至少就有：竹屋民宿、放山有機雞、有機蔬菜園、小米/玉米/糯米種植場、春城無處不飛花（花卉種植與觀賞販售）、潭南樹屋咖啡餐館、假日市集、手工藝研習課、飲食訓練與廚藝班、招待解說訓練課、野戰防空洞的整修…等等。

這一系列的工作比較具體，大家也比較能夠掌握，因為都是就大家熟悉的工作再加上一點點的變化而已。對於實際的作法，例如怎麼種、怎麼煮、怎麼走，村民肯定是比工作室人員來得熟練許多。所以，工作室在這一系列的工作所給予的幫助，就在於仲介，仲介一些想法、人員、資源以及銷售、實習管道。像是民宿和餐廳的建造與經營，工作室買了一些相關書籍，跟大家一邊看一邊討論要怎麼做，然後也帶大家去參觀外面其他人怎麼做，甚至實際體驗，去住住看、吃吃看，然後試著就大家的決議一起來做做看。土地的整理也是，怡燕學姐曾舉過一個生動的例子：「他們只是種綠肥去領休耕補助。那怎麼提供他們對土地有不同的想像，不是只有種東西，還可以做別的。我們就有辦一些事情，比如說嘗試種向日葵，讓村民知道他有其他用途，不只是種稻子。那他們覺得很漂亮，會希望自己的地也可以這樣，透過這種東西提供他們想像」（李怡燕，轉引自蘇俞如，2003：169）。

這些事情大家做得還蠻起勁，也常常有更多的建議和想法，因為這既是新鮮的東西，也是大家可以很快上手的東西，而且還是對現在/未來有幫助的東西。透過最具體的方式，村民願意看，就找影視資料給他們看；願意學，就找熱心人士來貢獻他們的專業；願意做，就努力找經費、引介買賣通路；願意談，就去找願意來體驗並交流的訪客。透過真正的實做，去體驗這些新的東西，也透過不同人的口碑、透過老師和遊客的互動和分享，透過最實際的經濟效益，讓大家有最切身的經驗，也保持興趣和動力來協調與改變彼此。

另外，比較特殊的是，因為村莊的社造議題一開始就是往公共的方向跑：對內對外的論述都往公共方向跑、蓋共有物大魯按、疏通共有的水文系統、變動共有的生態面貌、加上全部有形無形的成就也都歸於未來村/池南村大家所共有。也因此，「公共」漸漸成為彼此之間的新規範，關於產業的種種，未來村逐漸朝向公基金的方向來運作，有人說這是「私設人民公社制」，也有人說這是村莊人

一起開的「公司」，而劉前頭目也曾這樣詮釋過：「成立委員會就說是希望說這裡面的人都能夠團結，有什麼構想…等於就是一個國嘛。大家都有一個股，大家之間一起打拼，所以是一個最好的開始，所以這樣一弄下來，我們的池南村有這個委員會來承擔工作這個工作的話，也許會更好…」。在大家逐漸對未來村的實踐有所共識以後，工作室即開始建議醞釀這個「村莊人管村莊事」的村委會制度。那時是大家拿出一些象徵性的錢就可以入股，加上一開始因為大家工作都是領政府的永續就業薪水，大家也逐漸認為村莊真的要有所發展的話，的確是需要一些共同基金來運作，所以也就同意工作期間的其他收入，像是賣菜、賣雞、風味餐、民宿、東華大學原民院揭牌典禮舞台搭設¹⁶⁶等盈餘就歸公作為以後村莊的發展用，經由大家一起管理運用。

這個機制的共識與真正運作算是村莊共同體的另一個里程碑，因為牽扯到的不僅是大家從自己的口袋要拿出錢來，也要讓辛苦賺的錢成為公共發展的基金，而不是平分放到自己私人的口袋去。此外，這個共管的機制，也讓大夥的相互關係，從一開始單純都只是政府計畫案中的雇員，而轉換成合作關係，所以需要的是對於彼此，也對於未來村的發展更深厚的信任基礎。後來，雖然未來村還未能在管理委員會的運作底下完全獨立自主，但是，這個新的合作模式一直是未來村共同體結社所努力的方向。這樣的新規範，一直貫穿影響著所有的永續計畫。即使後來分成兩個協會，但在兩個協會分別提出的計畫的核心想法，卻從來沒有離開過這個已經形成的規範。

其實，在比較中期的工作裡，已經漸漸地加入更多的資源，而新的文化秩序也藉此慢慢地介入，試圖去稼接大家原來習慣的文化生活。虛擬時空館就是一個最明顯的例子。大魯案的建造幾乎是從大家的記憶和大家現有的功夫來著手，大家都說，搭建的方式用的幾乎都是最傳統的工法，評價一級棒。到了竹屋，大家參考一些其他民宿資料後，混合了這幾年當零工的經驗，蓋了個結構內部混泥土、外面竹子裝飾的混搭房舍。雖說這樣在某種意義下也符合大家口中的「內部現代化、外部傳統化」，但私底下問幾個住過的朋友，他們老實說，大概是達到雖不滿意但還可以接受的程度，或許內部空間的布置更有特色會好一點。接下來進行的樹屋還是以大家的想法為主，參考更多資料，在建築物以及布置方面，都鼓勵大家更大膽地嘗試，只是不知怎麼，我曾經帶過幾個朋友來捧場，評價都是，如果以一般咖啡屋的標準來看，一定是不會再度光臨了。因為不僅在美感的方面沒有很吸引人，環境也不符合可以聊天的地方，別說讓大家都困擾的小黑蚊，連蒼蠅都會進來攪局，而咖啡不太可口，音樂、服務、燈光、布置和餐具也都不是那麼符合期待。

於是，在虛擬時空館的南十字星計畫中，工作室有了更大膽的嘗試：找到專

¹⁶⁶ 搭建舞台為公基金帶來 20 萬元的收入，後來在大家共同監督之下，全數作為公共用途。

業規劃者安宇民先生義務來指導。虛擬時空館的位置在頭目家、村長家與天主堂的中間，和大魯按、生態池以及竹屋只有幾步路的距離。這是一個閒置三十幾年的破舊空間，原因是一個老人溺死於居家後面的水池以後，居民覺得不祥，加上房舍四周的土地隸屬於四個人，出入口就是別人的土地，於是就再也沒有人居住於此了。對於這樣一個空間要整理起來，其實需要更多的信任關係，包括屋主願意提供房舍、大家願意將這個地方視為公共空間，還要四周的地主願意清空美化其土地。當時選定這個地方，主要還是想要轉換這個被遺忘的屋舍，包括具體的房舍樣式，還有房舍給大家的印象。

原有的老房子是一層樓的混泥土建築，屋頂和牆壁修補的部分則是由鐵皮和木頭構成。由它斑駁的程度看來，屋主現在住的透天洋房絕對是舒適許多，這是大家共同的感覺。安宇民先生第一次過來看，和小組成員談了談，決定至少要變更建築物的百分之六十，所需要花的功夫，大家都說比整個拆掉重蓋還要費力。這時候永續團隊與工作室已經有很良好的信任合作關係，所以，雖然頭目等聽到工程這樣浩大都直說頭痛起來，但也願意嘗試看看，配合安宇民先生的指導來重修這座建築。其實，老舊的私人老房舍到公共新樣貌的變動，牽涉到更為深刻的感受。在這個過程中具體地拆掉某一部份、改成什麼樣子，都有更為明顯而具體的示範意義。比如說，原本的老房子有位置比較高、面積比較小、用鐵鋁建造而成的窗戶，後來大家把它改成位置比較低、面積比較大、兩層木頭框的窗戶。而且，光是第一個隔間的三面外牆，窗戶的數量就從兩面增加為十面，然後裝上一個講究的大木製門。經過這樣的變動，可以常看到窗台上有人靠著聊天，外面的人也方便跟裡面的人打招呼，辦活動時從裡面推開大窗子也給人一種清新的感覺，整個房子的面貌變得親切明亮起來。

這種拆與建的雙重過程，具體說明了什麼樣式及背後的意義不是我們要的，而什麼樣式的改變又會有什麼樣不同的感受和意義。此外，像是建材的挑選、房子內外油漆的顏色¹⁶⁷、空間配置、燈光的位置和顏色、天台的搭棚、窗外新挖的造景池，甚至大家一起把廢棄的鐵桶重新再至為美麗的燈罩等等，都是講究再講究。這一次，「因為點工與購料的原因，養成了未來村的營造工作團隊，在空間建築上，能夠因循傳統，又能夠以現代社會所需橋的高人文表情來做房屋的修繕」（李松根，2003c：12）。藉由對於每一個細節的反覆討論，大家以最具體的方式，一起努力在細節中貼心考量可能的使用者的需求，也在溝通與實踐中學習新的思考方式。這樣的細心考量，也就是某種對於文明化，或者是高自我控制與對他人高人文情感對待的詮釋方式。而且，這個老房舍的變動，不只是讓實際參與的人員有深刻的學習/溝通經驗，對於村莊的其他人也有其特殊的象徵意義。不僅透

¹⁶⁷ 甚至是原木都還為了搭配內部空間的溫暖色調，全部都重新上過另一種原木的顏色。記得那時候一個阿公還一邊上色一邊跟我說，「這個要求很仔細捏，還要慢慢調顏色，本來以為我們用木頭做就是保持木頭的顏色，就很有傳統的感覺，原來還要這樣才會好看」。

過共同的行動願景去改變一個帶著傷痛、髒亂、被遺棄的地景，也在二樓制式水泥洋房之外，示範了另一種舒適又美麗的公共空間。

3.3.2.3 小結

我們在這兩個關於發展的回顧串裡，很清楚地看到了未來村社區共同體的一個特色，即，它不只是有目的（為了發展）而組織、行動的共同體，它更是一個學習的共同體：為了達到既有的目標，而督促個體在共同行動的過程中改變自身。這不只是工作室在設計相關活動有意或無意所蘊含的假設，以村民為主所組成的永續團隊在一次次與工作室合作，透過大量實例的參訪、體驗、比較、剖析，以及實際效果的呈現等實踐後，未來村社區共同體的確也帶有這樣的特質，漸漸地會提出「我們想要…，想要找外援、專家來指導」等要求。因此，雖然共同體成員沒有太大變動，組織結社的人際關係軸線也是依據傳統頭目制以及現有的情形來重新拉起，但是它與過往的人際組織已經有明顯的不同了。以前的年齡組織也好，水利會也好，都是相互依存在可生存的人口規模下，共同分擔包括抵禦外敵、經濟分工等事務的需求所成立共同體。這樣的共同體往往帶有相當的自主性，有強烈的文化傳統與共同體規範。它必須依賴吸納排除那種不斷劃界的運作方式來保有自身鮮明的特色，並依此建立起團體的內聚力及其懲罰機制，以此保證共同體內一定程度的同質性，使團體得以順利協調運作。但是，就像我們在文中所看到的，未來村所面對的並不是這樣的課題。對部落居民來說，他們現在並不需要辨識敵人並把他們隔絕於部落之外，在國家的體制的收編照顧之下，也無村莊人必須通力合作才能完成的生活必須公共事務。這些關於發展的工作是村民們藉由工作不斷地操演練習，在仿擬實做的過程中重新詮釋既有的文化傳統，為自己在新的分工整合環境中找到安身立命的位置，讓自己得以伸展開來，保有這個舊有團體的部分特色，卻同時順利與外界連結。此外，因為持續進行的公共事務的服務，讓永續團隊成了村莊裡一類公共事務團體的代名詞，藉由景觀及經濟活動一點一滴的改變，稍稍鬆動了彼此僵固的生活形態，也在參與中，建立自己與他人的新關係，這都是我在這一系列的文化產業/生態工作中，所觀察到關於共同體的細微轉變。

3.3.3 第三類接觸：村民的出征與村莊的訪客

我實在受苦受難於台灣城鄉風貌的醜陋。在旅程中我不斷反省，為什麼我們所遇到這麼多友善與有文化意識的人，而這個地方為何能夠在過去發展成為這個模樣。針對這個問題，我一直找不到答案…要一直等到旅行的尾端，當您邀請我們到您的故鄉…那建築的形式，部落共同的工作，對於地景的細心考量，如何準

備餐飲，以及如何招待。所有的集合起來，真的可以稱為「完整的藝術品」…

Ruth & Karl Ganser¹⁶⁸

與「外界¹⁶⁹」接觸一直是未來村營造非常重要的一部分，我們在這一節主要觀察的點在於，村莊與外界的關係，如何影響村莊內部的人群關係。如第一小節略微提過的，永續就業之前，有兩場比較大的活動。三月¹⁷⁰是協助公共電視台的現場節目「部落面對面」在池南村天主堂前面拍攝，一次拍了兩集。前一集的談話主題是「如何創造部落就業？」，四位與談來賓分別是勞委會和原民局的長官、角石理事長，以及李松根。那一集的話題主要圍繞在永續就業工程以及部落發展的主題討論，明顯和當時池南村(將要)進行的工作相關，而另一集討論「原住民、抽血、DNA」就跟村莊人當時關注的議題比較沒有明顯的關係。當天參加的情況可真的是扶老攜幼、盛況空前，面對像是戲臺一般的攝影舞台，大家開開心心在觀眾區或坐、或站，指指點點、隨意討論，一起湊熱鬧。自此之後我發現，原來平時安安靜靜的村莊，每次有大活動，大家都好像悶壞了一般，都好像是找到了一個「逗熱鬧」的理由，往往參與得頗都為熱烈。至於那天，我想，大家或許對於節目中來賓們口沫橫飛談什麼話題不見得都有興趣¹⁷¹，但卻都對這場熱鬧的活動印象深刻。而且，因為這場「全國性電視台」的節目選擇在池南村外拍，還找李松根和長官們一起坐在台上談池南村的發展¹⁷²，這都多少讓村民為工作室的印象加分不少。後來，六月時，工作室真的為村莊拿到永續就業工程的計畫經費，很多人都認為，教授以及其帶領的工作室還真的有些本事。幾個曝光的機會相互加乘也使得大家至少比較願意相信「教授應該是玩真的吧。他能仲介資源，電視台又問他，他也講得頭頭是道，或許真的有能力帶領村莊發展」，也因此願意嘗試著去參與。

另外，是四月與東華大學合作的聖火點燃儀式，這件事倒是李松根主動搓合促成的。東華大學作為花東唯一一所國立綜合大學，多少背負著政府有心平衡東西發展的小小責任。也因此，花東人期待的東華大學，不會是一個圍牆圍起來、遺世獨立於四周社區的一個學術單位。剛好民國九十年輪到東華大學舉辦全國大專院校運動會。當時任課外活動組組長的李松根靈機一轉，馬上變身為三七仔，分頭說服村莊與學校聯合促成這樁「在地大學與當地社區合作舉辦全國性活動」的美事。活動當天一大清早，先由池南村阿美族巫師以族語敬告祖靈，並帶領部落族人頌念勇士祈禱文，虔敬地為此次的大運會祈福。緊接著，族人一邊跳起傳

¹⁶⁸ Karl Ganser 為 IBA 董事會的負責人，推動德國魯爾工業區的改造與更新。93 年應邀訪台，也參觀了未來村。Karl Ganser 回到德國後寫給李松根了一封信，這邊節錄的是信見的一部分內容。

¹⁶⁹ 這裡指的外界是指電視台、報社、雜誌、大學、社區、系所、外國團體、名人等相對於村莊的外部單位，並不是指村民以個人或家族的身份在村莊之外的人際交往脈絡。

¹⁷⁰ 首播日期則分別是九十年五月二十七日（第九十八集）、六月三日（第九十九集）。

¹⁷¹ 不過還是有池南村民站發言參與討論。

¹⁷² 當然不只是講池南村，不過也佔了蠻大的份量了。

統的求火舞蹈，一邊配合巫師擊石，以最原始的敲擊方式點燃大運會的聖火火光。最後，由頭目劉天送頌念祝禱文，並高舉聖火轉交東華大學校長牟宗燦，再交由運動員代表為大運會本屆的活動正式起跑。聖火先繞池南村一周，才繼續傳遞到山下的東華大學。整個活動的流程刻意營造出「東華大學與地方結合、彼此共存共榮」的友善意象。當然，當天東華的合作對象不只是池南村民¹⁷³，但做為「聖火點燃地」這件事情不止讓村莊人共同參與了東華大學的活動盛事，也讓村民同感榮耀。活動後的好一陣子還可以聽到村民驕傲地向其他社區的參訪團談到這件事情。

永續在七月開跑之後，村莊與外界的接觸更為頻繁了。除了我們這些大學生開始更頻繁地在村莊走動，三不五時還有「專家、學者、名人」來村莊訪問。九月，李松根更仲介東華大學原住民學院開院典禮的舞台搭設來讓已經有大魯按搭建經驗的未來村永續小組負責：「十月十七日國立東華大學原民院掛牌儀式的舞台，其實就是未來村村民的傑作，為了自己村落的尊榮，在颱風天仍然挺進如期完成可以提供三百人的舞台。頭目劉天送當天與總統陳水扁先生總共握了四次手，頭目詮釋說，這是總統對於未來村村民的肯認。而村民將這些尊榮，轉讓來感謝工作團隊所做的協調與努力，並且將此一得來不易尊榮持續感謝政府永續就業工程的德政」（李松根，2001：3）。這件事情對村民真的起了很大的鼓舞作用，頭目就不止一次在公開場合說過這樣的話：「在這段期間，我們看得到的和看不到的都做了，期間還接了東華大學的工程，在民族學院開院典禮的時候，總統也看到了，對我們讚許有加，也感謝李教授給我們這個機會，幫助池南村發展，我們應以池南村為榮」（劉天送，2002）。這種「以池南村為榮」的話語是以前從未聽過的。以前遇到長官時，會說的台詞不外是：池南村的原住民被政府忽略、長年來都處於弱勢狀態、希望長官想辦法改變或給予補助。漸漸地，大家已經不這樣說了。大家開始改口說：我們已經努力做了什麼，我們自己還要如何努力讓的村莊變得不一樣、讓年輕人能回來、能以池南村民為榮。這樣的改變，縣政府的承辦人員也看到了：「在未來村我看到自尊心。那個眼神，講話的語態不同。他能很勇敢的說：我就原住民。你告訴我有幾原住民敢說這句話？」（轉引自蘇俞如，2003：191）這些小小的線索都可以看得出，透過更多團體/人物的肯認，漸漸地讓村莊人對於未來村這個社區，更有自信也更加投入，為共同體的凝聚力加分不少。而，也就在這種外界一次次的尊榮肯定中，村莊與工作室之間逐漸更有默契，永續之路走得更有勁，也更加信任彼此。

到了十月，除了已經有多家平面媒體、廣播節目報導村莊永續工程的實踐過程，也開始有電視台來採訪報導。記得那時候台視新聞做了一個專題報導來報導池南村的永續就業工程，播出時間一確定，大家開始奔相走告，還熱情打電話給

¹⁷³ 還有卓溪國小小朋友的聖火歌舞護衛隊、從鯉魚山飛行降落到會場的飛行傘表演、花蓮空軍 F16 低空飛過會場致敬、多位原住民歌手及藝術家的跨刀表/展演、檳榔樹搭建的聖火舞台…等等。

身在外地的村民、親戚、朋友，請大家記得準時收看。雖然只是蜻蜓點水般的簡單報導，但是卻在村莊引起一股小小的旋風，播出前騷動了一陣子，播出後還延續討論了很久。此一來自全國電視台的鼓舞，讓村民在觀看未來村的視野上，隨著電視台敘事手法而有了更正面的調整。相較於大家可以接觸到的，同樣做社造的其他社區，或沒有進行相關活動的地方，未來村所作所為，成了有希望、有吸引力、有意義的行動。此外，還有許多的團體或者慕名而來，或者在工作室與李松根的引介¹⁷⁴之下來和村民訪問交流，也曾熱熱鬧鬧地辦了好幾場活動。相較於村莊之前的平靜狀態，這些人員的走動以及與村民的互動，使得永續工作更顯意義。而後來的計畫報告、長官視察、研討會分享討論也都有村民參與的影子，甚至 2002 年村莊接下陪伴社區的案子時，頭目、副頭目等人也和李松根與助理等人幾乎是以準成功案例的社區成員身份一起遠赴南投分享未來村的永續經驗。還有，在村莊沒有跑計畫案的其中一年，村民們被私人企業邀請到台中蓋茅草屋。據說，大家回來的時候都是口袋滿滿，風風光光地坐計程車回到村莊。問他們覺得如何，一位阿公回答說，「你不知道喔，那邊真得很不錯耶，住的、吃的都好，不會像以前打零工一樣，錢少少又不被看不起。大家都說我們手藝很好，蓋得很漂亮」。

這麼保守的鄉下村莊，能接受的尺度倒是大的令人訝異。對於各種新鮮工作的嘗試，或者臨時出現的難題，不知道是否因為這個以中老年人為主所組成的永續團隊早就經歷過太多更加深刻的事件與變動，所以幾乎都只是經過一番簡單的討論，然後就能夠面不改色地接下任務。隨著對於彼此更加信任與熟悉，未來村工作室更像是村莊的經紀人，一方面在收集各種資訊後，提出各種大膽的構想，另一方面也四處去接洽各種不同的訪問和邀約。但是，關於導覽和接待的功夫，工作室還是希望盡量站在陪同協助的角色，如果可以的話，主要還是交給村民們實際操演的機會。其實，和外賓直接接觸對很多人來說，都是需要練習和勇氣，很多人曾說，「蓋大魯按還比較簡單」。但是，這些接觸都是重要的。透過直接而具體的接觸，人與人之間可以溝通得更多，可以體會的、學習的也更多。從一開始只是牽著外賓的手一起跳舞，大夥在更多課程中學習怎麼煮出保有部落特色¹⁷⁵而又符合大眾口味的菜色，學著如何導覽解說，有效地介紹村莊。

這些各式各樣的承辦、接待、分享、等與外界的不同合作關係，使得村莊整個活絡起來。或許我們可以說，這種和外界接觸的營造手法，也算是借力使力的方式。透過種種具有正面意義的接觸，長久以來被忽略的村民們自然被賦予尊容感。我們在村莊待過的都知道，因為部落長期的相對封閉以及過去的不愉快經驗，族人對於「異族」（非原住民）一直抱持著很大的戒心，覺得自己長期處於

¹⁷⁴ 李松根在這方面很積極，不管何時何地，動不動就邀請人來村莊走動。

¹⁷⁵ 去村民家吃過幾次飯就知道，原住民不止菜色因為就地取材而與漢人習慣的不太一樣，連烹飪的方式也有很大的差異。

被犧牲壓迫的弱勢狀態。然而，這也只是一半的事實。實際上，很多族人對於曾經剝奪他們許多的異族也抱持著「他們比較有本事」的印象。對於外界，多數人一直存在著既羨慕又不滿的情緒。工作室透過適當的仲介與包裝，讓池南村能夠不斷地在外界曝光，一方面提高村民一種抬高我族價值的想像性變動，在外界的讚美聲中看到永續工程的價值所在，也在與外界的差異中找到自身發展的可能性，另一方面創造「外面的人都在觀看我們」的想像性制約，讓大家在和外界接觸的過程中，願意自我營造/改變，對相關活動有夠多的參與並調整彼此的腳步以維持外界對於村莊的肯定認同。簡言之，我們在未來村一次次與外界的接觸合作，的確看到一個逐漸成形的社區共同體。這個共同體曾經因為相對封閉而走向逐漸解體的命運，但卻在另一種開放連結的對外關係中，找到了共同體內部凝聚的動力與方式。同時，村民們也在這個過程中，發展出與更多村莊之外的人相處的一些習慣/模式。

3.4 影像營造：我看到我們

如果優、弱勢是一種動態的相對關係的話。於是，當緊密依存的人類，不斷地以褒己貶彼的野蠻方式來成就自我，以差異區隔的方式來召喚、建構我族的時候，誰不會是弱勢呢？



李垣誼

打從工作室進駐村莊，攝影機和照相機就是最常接觸村民們的工具之一。對工作室這邊來說，刻意地大量拍照和攝影，不只是要做內部紀錄，也不只是要用為外部宣傳，更重要的是其作為「營造」的功能。

把影像當成一種營造的工具，始於資深華視記者李垣誼在碩士論文中的反省，他在論文問了一個問題：「影像高度擬真的記錄能力，是否可能跳脫現今以剝削『弱勢』族群形象來成就報導者多重目的的記錄模式，一轉為能協助『弱勢』者逐步脫離生命困境的工具」（李垣誼，2000：12）？他在分析了約十部不同以「弱勢」處境為報導的紀錄片以後，得出了這樣的結論：當今紀錄片的拍攝及製作者往往「透過特定的影像語言及剪輯手法的行使，具體地將拍攝者及製作者的意念、價值觀、自我認同表現出來...使用某種傳統規範下的影像詮釋技法時，他建構屬於「我族」〔包括以特定影像語言、技法來自我建構外，更藉此召喚匿名的我族認同〕的認同符碼，是以區隔「他族」〔被拍攝的族群〕作為對照方式...這種持續的「我族建構」及「我族培力」過程，是一開始以運用「弱勢」社群作為拍攝的主題，但最終卻將他們摒除於整體培力過程之外的」（李垣誼，2000：57-8）。對他來說，這樣的拍攝手法無疑是披著人道關懷的外衣，卻只是行剝削弱勢者作為弱勢的處境，並滿足主流的道德訴求之實。所以，他提出一種新的影

像視野與方法，期待能夠「一方面讓紀錄者能提升自我價值及意義，而被紀錄的『弱勢』社群，也能在『影像功能性運用』下，逐步朝內聚力強、尊榮感高的『優勢』結構轉化，達到以影像促成彼此相互營造的雙贏式價值抬升歷程」(李垣誼，2000：15)。

村莊的第一部紀錄片：蜻蜓為什麼不見了？就是李垣誼依照其弱勢社群營造的構想所拍攝的。正如我們之前稍微討論過的，因為議題的選定稍有落差，所以該部片在村莊放映時並沒有得到村民們很大的迴響。於是，在永續就業工程正式開跑前，我們有過一番討論，覺得大方向應該沒有問題，但在影像紀錄的拍攝方法上決定稍微作一點改變，並依討論結果設定了以下這些大原則：拍攝對象及播放的觀眾依舊是設定在村民身上；盡量讓每以個人都出現在鏡頭前面；拍攝時也不先設定主題、發生什麼事情拍什麼事情；尊重村民們希望拍或不希望拍的鏡頭；具體呈現大家一起工作的集體面貌，讓一個隱隱現身的我們的形象召喚著所有觀影人的情感認同。

隨著永續工程的持續進行，我們累積了大量的影帶和照片。影像營造的主要負責人王子培在訪談中大致上描述了整個拍攝的過程，他說：「一開始，村民還是很不習慣面對鏡頭，一方面有很少數的老人家還顧忌說可能有特殊的副作用（例如靈魂容易被鬼抓去），另一方面，他們就會想說，自己因為是失業，所以在這邊作點零工，做工又不是什麼光榮、漂亮的好事，有啥好拍的。因此早期拍攝時會發現，大部分人都會盡量避開鏡頭，不敢直接面對。而且，一開始的顧忌也比較多，因為有些人認為影帶有可能讓長官、工程監督人員、或其他別的人看到，所以只願意給拍工作的樣子，至於工作間的休息、談笑、喝酒，都希望能夠不要拍，怕「上面的人」以為大家在工作期間偷懶。當時作為主要的拍攝者，面對這樣的情形，我除了堅定表示錄影是一定要做的紀錄，也是要盡量跟村民溝通，不斷地大家保證說，這個影帶剪出來一定是給大家先看，大家還是可以出意見看要什麼不要什麼。漸漸地，村民也比較信任我了，因為我平常也就是跟大家一起喝酒聊天，一起參與活動，還有也可能是習慣總是有人在旁邊拍，所以面對鏡頭就比較自在了。尤其到了工程的後期，永續工作漸漸有了很不錯的累積成果，村民也慢慢認為，他們所做的事情不只是在作工，而是為村莊在努力，為年輕人可以回家、小孩可以留在部落而打拼，所以面對鏡頭就顯得很有自信。在我們播放過池南之歌後，村民甚至會表示出，以前拍的那些鏡頭不錯、那些鏡頭不太滿意，也會主動希望拍攝某些鏡頭了」。

事實上，後來剪出來的這部「池南之歌」大家都很喜欢。我們曾在村莊播放了很多次，都是挑歡樂的場合播放，像是休息喝酒的時候、豐年節、跨年晚會這些時候。第一次播放讓大家很驚喜，當時大家對永續工作已經有些認同了，再加上拍攝的敘事手法相當生活化，可以在鏡頭中看到彼此一同工作、休息或參與活

動的樣子。如果有個人的特寫鏡頭，大家會笑著對鏡頭中的主角給評論，如果是大家一起出現的鏡頭，也會回憶說，對啊當時在做什麼，也會反省討論說，當時其實也可以怎麼作响。而且，看著村莊的景觀就在影帶中一點一滴改變了，大家也會說，對啊，大魯按就這樣蓋起來了耶、我們真的一起做了這些事情耶。甚至後來已經播放了很多次，大家觀看的興致仍舊不減，專注、嘻笑和討論的歡樂情形就好像百看不厭一般。

片子這麼受到歡迎當然還是有一些背後剪輯的技巧。畢竟即使被拍攝的是村民，但剪輯的畫面可是經過工作室人員刻意地選定。在內容方面，這個紀錄片選了第一次召開永續就業工程時頭目的講話、村民蓋大魯案的過程、清理生態池的專注認真、外出搭建東華大學原民院舞台的工作過程，還輔以村民和外國觀光客一起跳舞、村民一起烤肉聚會、準備豐年節、練舞及一些訪問的鏡頭。這些鏡頭以長期、過程式的拍攝，隨著地貌景觀以及大家的改變也呈現出改變的樣子，選取具有正面意義、努力及氣氛融洽、詼諧、動人的鏡頭，而不是「忠實而全面」地將可能有的那些衝突、批評、失望、無助也通通記錄下來。

還有幾個有特別意義的鏡頭，是同時保留給局內和看似局外的局內人。局內人指的是永續工程小組的成員，看似局外的局內人指的則是跟大家一起住在村莊生活的其他人。他們當然屬於社區的一部份，會對這些事情發表意見、表示支持或反對。例如，我們選取了楊董送飲料探班的情形。楊董在村莊種植了大量的山蘇到外地買賣，有圍起來的別墅和自己的苦花魚池，村裡許多人都在他手下打過零工採收山蘇。一樣是蓋大魯案的某一天，一直沒有參與永續工程的楊董心血來潮在村莊買了紅茶，親自一一發送給大家，跟大家說：「來來來，大家做得那麼辛苦，喝個涼的。不夠我再去買」。後來又在私底下跟松根老師提了幾次，有需要他的地方大家別客氣、大家聚會時想吃苦花魚就去他家魚池抓也非常歡迎。大家後來底下竊竊私語，這真是個奇怪的現象，大家在他手下工作他也不見得會送茶水，今天倒是這麼厚功夫，還送了冰涼紅茶來致意。不過，大部分的人將之解讀為一個肯定的動作，肯定大家為村莊所做的努力。鏡頭裡楊董靦腆地微笑探班，似乎代表著沒有在永續名單的其他人，對於已經漸漸成形的公共事務小組也開始給予薪水、職業、學歷等一般社會地位以外另一種人際評量的正面價值。因此，子培剪片時也把這值得紀念的一幕保留下來，讓大家在回顧永續過程時，再一次看到自己的努力備受肯定。

值得一提的是，訪問本身其實就是一個特別的現象。我們在訪問的時候逐漸發現，人們接受訪談時會因為意識到正在拍攝的鏡頭會被其他人看到因而有所制約，因此會被引導到比較正面的陳述，像是台前表演，正好具體地表現出 Elias 所說過的，人際關係中因為權力遊戲所造成的相互制約。當中教育程度越高，社會地位越接近中產階級，越有可能擁有較高位階資源的人，使用符號來呈現並建

構自我的程度也就越多，感知到他正在面對鏡頭及背後的觀眾群的程度也越高，也越有能力包裝自己以符合他所想像的樣子。也因此，鏡頭的制約性也相對提高。

對於村民來說，這樣的情形也是普遍存在的。即便拍攝者沒有預設立場或引導回答，但村民還是會依照個人在那個階段的互動中所感知到的情境，投射出某些想像並做出「應該怎麼做才適當」的回答。這樣的制約/營造過程在拍攝時實地操演一遍，在觀看時又回饋增強。因為某些在想像中類近的行為、價值、規範會被不斷地強調，隱隱成為我們共同所希望擁有的，也因此再度形成集體制約，讓大家的行為朝向一個想像中相互競爭來表現的方向前進。而媒體在這個情形下，就成了一個具體而微的公共舞台，謀合、營造、行塑彼此可以接受的公共價值與行為。如果說，鏡頭在村莊裡扮演的角色是記實的媒體，那，說鏡頭是大家相互溝通的媒體或許會更為貼切。此外，因為在整個營造期間，工作室同步、刻意地仲介了許多讓村民能夠有尊容感的資源¹⁷⁶進來村莊，所以大家對這些工程已經有一定的驕傲。加上融洽的氣氛營造使得這一集體意識更形強烈，是以共同觀看到整個過程再一次具體、短時間呈現在面前，立即對一起工作的「我們」（所有曾經參與、出現的大家）有更深的情感連結，也抬高了個人自我生命價值感的想像。

綜觀這些影像對於村莊共同體所產生的效果，都是與其他活動並行，很難確切量測說，影像營造對於共同體的形成是否真得達到了什麼樣顯著的效果。然而，鏡頭與大夥的關係卻是清晰地，鏡頭下村民們的轉變也是明顯地。村民漸漸熟悉鏡頭在觀看，也逐漸調適出想要被鏡頭觀看的那個展演姿態。我看見鏡頭內的村民們逐漸從被動被跟拍，到可以面對鏡頭說出對未來村的種種願景，鏡頭外的村民從對鏡頭的不安與抗拒，到熱衷地一邊觀賞一邊討論永續工程一路走來的點點滴滴。鏡頭呈現出為村莊共同未來賣力工作的永續小組、大家對於未來村的期待、對於其他人的支持或感謝、逐漸轉換的人際關係與地景風貌，彷彿是未來村共同體逐漸成形的最好見證，也是對個人投入永續工作並不孤單的一種鼓勵與證明。

3.5 沈潛後的再出發

透過充滿自信的強力論述，配合亮眼而具體的結果，未來村紅得很快，實行沒有一年就打響了名號，不僅成為知名的示範案例，也成為許多社區、記者、學者來參觀訪問的模範社區。這種一氣呵成的好結果當然令人相當振奮，一下子加深了工作室與村莊、工作室與政府單位、村莊與政府單位之間的友好信任關係。

¹⁷⁶ 例如平面及電視媒體的訪問、知名人士以及越來越多觀光客的蒞臨及讚美等等，我們在下一章還會有相關的討論。

對於工作室人員與村莊的居民來說，幾乎是一面倒的好評¹⁷⁷等於是最好的強心劑。對於政府機關來說，當大家都還在紙上談兵時，有人在論述上願意大膽指出方向、又真的到村莊裡面去做、在社區裡贏得幾乎是一面倒的良好評價、有一些具體的結果而所有的過程和結果也有合理的詮釋，那，或許可以形容為天上掉下來的業績，至少在這個案例上，不枉大家承辦業務那麼地辛勞。

但是，李松根做為未來村的經紀人，卻在村莊紅沒多久就選擇開始踩煞車。文化局的人員曾經這樣談過：「我也聽老師說，他們不想這麼早就觀光化，要把基礎打穩。所以現在不敢馬上就推廣出去，他怕容易失敗。可能會變成大家都往錢看，所以他們現在的步調很慢…他們的時間經歷是階梯式的。一段時間走，一段時間停，如果可以就再往上爬」（轉引自蘇俞如，2003：198）。在策略上的確有這樣的傾向。客觀來說，在永續就業工程與心點子計畫結案以後，未來村因為其亮麗的成績，在承辦人員的眼裡，已經是個逐漸上軌道的社區，而村莊的居民也確實在表現上顯得自信成熟許多，所以在申請更進一步的經費上面，未來村其實有其優勢之處。但是，未來村的計畫申請的步調上就像承辦人員說的那樣，差不多是做一年、休一年，在休息那年，或許利用上一期盈餘的公積金繼續跑一些既定的工作事項，或許先沈寂一陣子，讓大家在日常生活中緩和彼此的步調，讓會成為彼此生活的那部分有回歸常態的沈澱期，而如果有什麼想法，也才不會是工作室在彼此都沒有充分時間好好反芻就靠著天馬行空的想法一直帶頭衝，大家也才會逐漸醞釀一些想法一起來建議說，我們有什麼想法、再來申請什麼案子。

這是一部份的原因，還有另一部分也是因為，工作室在案子執行期間發現，發現很多想做的事情需要更多社區與政府單位來相互支援的。所謂的社造不太可能只是村莊自己閉門造車，而即使只是閉門造車，因為政府對於村莊的影響已經非常綿密，常常想做一件事情卻礙於法令規定、行政慣例等因素，都綁手綁腳。在削足適履的情形下，可以做的事情實在有限。在類似的情形下，未來村甚至曾經寧願拒絕一大筆工作方式重重限制、因循過往不分青紅皂白砸錢的補助款項。於是，松根老師與部分工作室部分人力開始跑一些公部門的案子，進行社區串連、陪伴社區、也標到全國社區輔導團隊的經費，希望可以實際站在公部門的位置上對社區有所貢獻，也間接影響公部門的想法，也因此，花在村莊的關注和時間也漸漸相對少了很多。

就在工作室比較沒有大張旗鼓推行案子的九三、九四年，村莊悄悄地發展出另一種新的情勢。這個新氣象的具體線索就是，村莊先由當時任村長的陳美妹成立了一個池南社區發展協會，然後在不久後，剛卸任頭目的劉天送在未來村工作室的幫忙下，也成立了七卡樹岸文化發展協會。這個曾經甚至給人「李松根一人

¹⁷⁷ 具體的至少就有：在村莊走動的人數明顯大增、接待訪客時所受到的讚美、長官參訪時的鼓勵、不同的曝光機會和記者的訪問、其他社區羨慕的詢問、以及以前從沒有過的政府經費補助。

社區¹⁷⁸」的未來村竟然一別過去的團結形象，兩個協會分別有各自的計畫案在執行，有著看起來撲朔迷離的「分裂」競爭關係！別說外人搞不太清楚，曾經在社區參與那麼一段時間的我，在離開後回去第一次聽到這個消息時，也嚇了一大跳。這，到底是怎麼一回事呢？

3.5.1 池南社區發展協會與七卡樹岸文化發展協會

當我這次回去村莊發現現在村莊有兩個性質相近的發展協會時，緊張兮兮地問了一個跟大部分人問過的相同問題：這是所謂的分裂嗎？是傳說中的派系鬥爭嗎？小心翼翼地多方打探，發現有點是，可是又不太一樣。怎麼說呢？首先，兩個協會的理監事有蠻大的重複性，核心班底雖略有不同，但是參與活動的村民卻有很大的大量重疊¹⁷⁹，而且，如果辦的活動是屬於整個村莊的事情的話，彼此也都會互相支援。再者，雖然兩邊對彼此都有一些些的抱怨，也會酸一下對方執行的情況，但也沒有人承認這是分裂，都強調，彼此做的都是關於村莊發展的事情，都是為彼此分擔一些工作量，哪來的分裂。此外，雙方所各自進行的事情，從某些角度上來看，有些重複，也有的互補。雖然可能對彼此的實踐方式多少有些微詞，但是在工作事項上，別說沒有人會沒品到扯彼此後腿，相反地，我認為他們還真有些搭配的默契，分頭進行了不同的工作項目，但這些工作又有些同質性存在，活像一個大計劃下的不同子計畫。

總體而言，我認為是有點分裂的事實，而這樣的現象，的確是因為工作室/松根的淡出，使得原本在和樂一家榮景底下存在的各種暗流，有了浮上台面的機會。不過，我們還是看到競爭的雙方都為彼此留了點圓轉的餘地，大體上算是良性競爭。對於一個長久以來，因為工作室和村民之間權力落差較大¹⁸⁰的因素之下而呈現類似一人獨大的社區，將這樣的分裂詮釋為「一種權力趨近表現」或許更為恰當：一個從前比較沒有太多想法的人們，漸漸開始有些人可以有不同的意

¹⁷⁸ 這樣的傳言，我想，應該也不是空穴來風。未來村的竄紅很重要的一個原因也是因為松根老師不斷在外面演講、報告、受訪、發表文章而造成的曝光率。加上村民對於教授這個社會地位頗尊敬，李家的雜貨店以前就常常讓大家賒帳、李松根的爺爺任村長的期間也是風評良好，李松根自己在村莊的形象還頗清新，帶頭捐地、墊錢、仲介資源，地方頭人也都和老師有著很不錯的關係、於是李松根提議的工作事項，大家都還頗願意配合。而也是松根老師和村莊有很不錯的信任關係，一般來說大家都會挺他，而他也清楚可以拿捏村莊可以承擔的事項的輕重，所以他在外面推銷、廣告、協商的時候，也很敢先答應別人，所以也給人某種獨裁的印象。

¹⁷⁹ 事實上，村莊的長住人口就這些個人，推展的對象本來就有限，有這樣的重疊其實也不是什麼太令人意外的事情。

¹⁸⁰ 這裡指的是，例如村民沒有辦法自己去拿到計畫經費、對可以進行的工作項目也不太有概念、在相關的人脈資源比較不充足、沒有辦法產生具有特色或說服力的論述，甚至在核銷等項目無法配合，和外界（包括遊客、配合單位等）接觸時也不太知道如何可以讓彼此都自在協調一點。在這樣的情形下，村民在某些事項上頗為依賴工作室，對於工作室提出建議事項，也是尊重/贊同/沒有意見比較多。

見並在公共議題上做競爭，或許，也可以將之視為多年經營後社區「培力」的一種結果。

訪談池南社區發展協會理事長，陳美妹，關於這個協會的開始，她指出，這是在村長的任內時成立的。因為之前永續做的雖然也是相關的事情，但是一直沒有成立社區發展協會，而人家都說有這樣一個協會進行相關業務會比較方便一點，所以她就在村莊發起了這個社區發展協會。她在訪談的時候說：「當時我擔任村長，又當了池南社區發展協會的理事長，於是就想說，一定不能辜負大家對我的期望，不然給支持我的家人朋友太沒有面子了，所以一定要有一些作為。剛開始，我也不懂什麼是社區營造。只是，如果有人通知我一些關於社區營造的課程，我就會撥空去參加，慢慢接觸這個領域的東西。一起去上課的，很多都是有相關經驗的同學，他們都會說說他們自己的社區經驗，其中很多都讓我蠻嚮往的，希望自己的社區也可以這樣。而且，我們之前又有了永續的經驗，兩個加起來常常就激發我對社區的更多想法」。至於這個協會真正動起來，還是有一些因緣：「有一天我到樹屋打掃時，剛好遇到縣長謝深山到鯉魚潭跑步，他問我說這是什麼地方，我跟他說我們想在這裡經營社區餐廳，縣長叫我寫計畫書到縣府申請經費，當時我請從縣政府原住民行政局退休的課長陳菊英幫我們寫計畫，申請到十萬元做了吧台。後來剛從勞委會到花蓮就業服務站就職的站長羅忠政，在去年三月中旬來到社區參訪，知道我們有意經營樹屋餐廳，他鼓勵我們去申請勞委會的多元就業開發方案，池南村村幹事鄒金生幫我們寫企劃案申請，順利通過了八位就業人員」（陳美妹，轉引自李怡燕，2006）。

這是村莊裡第一個不是透過未來村工作室所通過的社造經費，陳美妹找了村幹事夫婦來幫忙，村幹事鄒金生負責寫案子、核銷、報告、貢獻一些想法，而其妻子潘素美則擔任專案經理，實際幫忙打點計畫案的執行。當中最顯著的成果即是樹屋餐廳的經營。在這之前樹屋餐廳曾經很短暫地經營過，但是，如果那時候的餐廳會吸引人，大家說出來的理由不外是：「樹屋還蠻有原住民特色的啊」、「好不好吃不是重點，應該是說菜裡面的意義和故事讓人願意來吃這頓飯」，或者是，「去吃這頓飯是很有價值的，我們吃到那些野菜。他們已經顛覆以往很冷漠的關係。頭目就介紹這是我們自己種的菜啊！沒有農藥你們盡量吃」（轉引自蘇俞如，2003：169）。而現在，餐廳除了還是濃濃的原住民味、飯菜背後還是繼續有著大家共同的美麗願景、村民還是一如往常的推己及人、十足人情味，但是在菜色、用餐環境以及服務品質本身的品質上也有了很大的提升。不只飯菜都好吃，餐廳整體感覺都提升了不少，成為一個客人吃過還會介紹朋友來的地方。原來，為了讓餐廳的營運更上軌道，協會還請了大廚教導烹飪方法，而我在等待幾位關鍵訪談人的時候，也跟阿姨們聊聊天，他們拿起幾本食譜給我看，說大家有空的時候都會看看人家專業的飯菜是怎麼做的，然後就試試看怎麼改良才好。潘經理則強調說：「其實不只要訓練他們經營餐廳，還要訓練他們導覽解說能力，要從事部

落發展工作，我們要求自己具備全方位的能力」(潘素美，轉引自李怡燕，2006)。

只是，樹屋餐廳的經營也是一波三折。因為樹屋所在地是頭目的私人土地，加上之前蓋樹屋的主導人是頭目和李松根，所以確定計畫案過了以後，陳美妹去跟頭目和李松根說明她申請到經費，需要樹屋來進行這個計畫案。當時曾引發一度緊張。我從第三者那邊打聽到的原因是，主要是因為以前的案子都是透過工作室統一來申請，池南社區發展協會看村莊有好一陣子都沒有計畫進行，想說乾著急也不是辦法，於是在沒有先跟頭目、老師等其他人商量的情形下，逕自申請了案子，在報告的時候又提到：共同蓋好的樹屋任其荒廢，眼看大家的心血因為遲遲沒有經費下來而快要變成變成蚊子館等話語。公開場合裡發表這樣的言語似乎對老師和頭目不是那麼體貼也或許太過刺激，加上外人又頻頻問起，讓老師和頭目很沒有面子¹⁸¹。不過即使如此，聽說陳美妹理事長在向頭目和李松根說明的時候陳述了這樣的理由：「雖然土地是頭目私人的，但是當時蓋樹屋的時候頭目也說過要暫時捐出來作為公共用途，所以大家就都知道樹屋是村莊人公共的地方。而這次的經費也是公共用途，為村莊發展而做，所以應該有充分的權力要求使用樹屋來執行計畫案」，顯然，這樣的理由因為符合村莊當時大家有所共識的規範，也因此說服了大家而取得了使用樹屋的正當性。

但是，事情卻還沒有落幕。礙於勞委會的規定，計畫案進用的勞工必須是要有在就業服務站那邊登記失業的人口，所以協會在人員的選擇就有所限制。據說一開始經營那段期間，人員來來去去，我聽到的耳語還頗為含蓄，他們說：因為大家理念不合比較難繼續共事。而餐廳這邊的說法是，因為很辛苦而且要求的標準比較高，漸漸地有人認為跟原本想像的落差太大，所以就決定離開了。在選擇有限又人員流動的情形下，漸漸地就要在村莊外找人，所以不見用的人都是村莊人。而且，在時間的汰選之下，會留下來的人不是情義相挺就是理念契合。於是，耳語開始流竄。最一般的指責是說協會使用村莊公共資源又說要為村莊人謀福利卻沒有找村莊人來工作。也有人傳言說，工作人員其實都是理事長的姊妹、好友，根本不是什麼村莊公共的事情。甚至聽說也有她的親戚抱怨，有這樣的好處竟然找某些人而不是找另一批人，虧大家之前選村長如此支持賣力她。流竄的耳語核心工作人員也不是不知道，當時他們帶著無奈的語氣跟我說，「我們一開始也不能理解怎麼會這樣，怎麼會反倒是一樣在作生意的鯉魚潭商圈那些漢人對我們比較能夠理解…其中很多規定大家都不清楚，我們也是希望力求盡善盡美啊，只是有太多的難處很難讓每一個人都清楚知道」。問他們怎麼辦？陳理事長倒是頗為豁達地說：「沒關係啦，因為只是開始沒有多久，人家不是說日久見人心嗎？我們好好繼續做下去，把大家的意見聽進來，可以改善的就改善，更用心做更多做給大家看，大家總會慢慢明白的」。

¹⁸¹ 聽說松根曾經私下嗆聲過，「你們格局太小。不過這兩年就給你們玩玩看，看能變出什麼把戲」。

透過實際的訪問和觀察，社區發展協會還真的做了好一些成績。餐廳品質的進步只是外顯的結果，更為根本的改變是：「剛開始這些多元就業人員看到客人會害怕，會緊張，不知道怎樣招待陌生人，尤其是有大批客人訂桌時，他們會手足無措，其實做生意不是我們阿美族擅長的」（陳美妹，轉引自李怡燕，2006），但是經過這種最具體的職訓，潘經理跟我說，「現在大家已經不怕和客人應對相處，漸漸也能自己應付各種突發的狀況了。而且，我們現在一步一步地都能夠符合勞委會嚴格規定的營運腳步，以後沒有補助的話也可望能留用這些人員繼續營業喔」。

此外，協會正在著手進行工作還包括了部落休閒旅店、原住民木工坊、老人照護、辦了很多場活動，而假日市集也即將開張。我詢問了關於老人照護的細節與構想，陳美妹說得很感心：「其實沒有什麼太深奧的想法啦，因為我覺得我們村莊裡的很多老人都很孤獨，太多人都沒有事情做，也不好意思出門來聊天。小孩子不在村莊的不在村莊，還在村莊住的白天也要工作。晚上回家以後，跟小孩子落差太大也談不上什麼話，就算說了什麼年輕人也不見得要聽，每天除了看看那個不怎麼合意的電視，都是關在自己家裡面發呆度過。所以我就想，即使只是每天把他們接出來，讓老人家可以一起相處聊天，可以關懷他們，這樣也不錯」。至於假日市集，她也曾說過：「部落的老人家習慣在菜園種一些菜自己食用，但菜長得很快，吃不完很可惜，自從樹屋餐廳開始經營後，我跟那些阿嬤說，你們吃不完的菜，可以拿到樹屋餐廳來賣，剛開始阿嬤還不敢多種，後來樹屋餐廳生意越來越好，需要的量越來越多，阿嬤他們嘗試種不同種類的菜，提供給樹屋餐廳，所以我們的菜都是最新鮮的，不灑農藥的，以後我們要成立部落市集，讓阿嬤他們將所種的菜拿到這裡來賣，會做手工藝品的人也可以將他的手工藝品拿到這裡賣，賺一點生活費」（陳美妹，轉引自李怡燕，2006）。

翻閱過去的文件，有些想法已經出現在過去的計畫案裡面，但如此生動活潑的詮釋與實踐，是更加地難能可貴。永續工程時的專任助理怡燕學姐曾經這樣表示過：「看到這二十幾位加起來一千多歲的阿公、阿嬤，為部落的未來發展盡心盡力，心裡會很感動，雖然工作相當辛苦、寫企劃案、核銷、與公部門打交道、事情非常瑣碎，但讓人每天都有期待，那種大家為共同目標而努力，工作順利時一起歡笑，遇到挫折時一起難過的生命共同體的感覺，讓我們每天都充滿希望，從事部落發展工作，就像飛蛾撲火一樣，會讓人奮不顧身全心投入」，離開四年後，我問她看到現在的情形有什麼想法，她回答說：「非常感動。沒想到當工作室團隊逐漸撤出村莊以後，部落沈寂了兩年竟然自己動起來了。我覺得這是我們當時努力營造所展現出來最成功的地方：過去所種的種子發芽了，在樹屋那個地方發芽了。大部分時間都處於被動狀態的村民們自己主動搭起了舞台，開始自己想辦法克服困難實現自己想做的事情。我們不都說要 empower 嗎？這就是所謂的 empower 的意義啊：啟動，啟動更多的可能」。的確，以前永續做的東西，像

是給大家一個展示或簡單的實做機會，讓大家可以這樣的基礎上有更活潑的想像，讓大家在實做中理解，原來這樣也是可行的。製造一些舞台，讓大家可以順著這些基礎繼續發揮。而當初這些一相情願的設想，在這一兩年隨著兩個協會的競爭與接力，似乎有了一些影子了。不只是陳理事長這邊有了一些成績，前頭目劉理事長那邊雖然更多地延續了工作室當時的重要工作方向，但是隨著工作室的逐漸撤出，他們漸漸也能夠獨立支撐起除了行政流程外的大部分工作。所以，即使以實現成果來看，未來村這幾年做的事情沒有那麼亮眼，跟之前的百米衝刺比起來，現在有很多事情似乎都只是在原地修正，但其實，這兩年所突破的瓶頸，卻更加令人為村莊感到開心。

總而言之，在這個所謂的「分裂事件」裡，我們看到了一個相對而言沒有聲音、沒有自主決定能力的村莊，在社造的擾動之後，也逐漸有了發出另一種聲音的行動與能力。如果我們只是將共同體，視為團結的一群人，或許未來村走到這裡，已經不是具備一個共同體的樣貌。然而，如果我們更加細心地去看到，在這個分裂的表象背後，是村民們在彼此之間更多的積極競爭、發聲與糾纏，或許我們也能夠看到另一種不太團結，但關連更為深厚的村莊共同體。此外，我們在未來村工作室申請的資金撤出，以及池南社區發展協會申請經費的進駐，這樣一往一來的期間，還看到了資源在村莊流動所造成的部分樣貌。政府資金基本上還是決定了整個社造相關議題是否能夠繼續執行，而政府發放資金的遊戲規則與管道，也深刻地牽動了村民間的人際網絡。

基本上，從工作室的賣力引導，到現在村民能夠在某種程度上獨撐大局，大家似乎已經慢慢地達成另一種屬於未來村的共同默契：關於村莊的未來，已經不能只是消極等待，而必須要靠大家自己一步一腳印來實現。雖然腳步還不太穩固，暫時能靠著永續的少少經濟收入來繼續維繫的永續成果不多，但至少為村民們燃起一絲希望的火花。陳美妹前村長這樣勾勒著村莊的未來：「以前我們阿美族就是共享、自給自足的的社會，大家為部落奉獻心力，部落也會負起照顧的責任，希望有一天藉由樹屋餐廳、部落休閒旅店、部落導覽解說及手工藝品等收入盈餘，我們部落能制定自己的社會福利制度，由部落來照顧這些一生為部落為孩子奉獻心力的老人家，小孩子有心向學部落能支持他的學費，盡到培育人才的責任」（陳美妹，轉引自李怡燕，2006），而劉天送前頭目也這樣期許：「以前我們阿美族不管是蓋房子、農作物收成、打獵或是去對抗入侵的外族，部落生活處處都要團結，因此部落向心力的凝聚、榮譽感的建立，還有動員的能力，都會影響一個部落的生存」（劉天送，轉引自李怡燕，2006）、「現在我們一定要更加團結，透過大家共同的努力，讓村莊發展起來，讓部落再一次有能力照顧每一個需要被照顧的人」。

3.5.2 兩次村長選舉：大家為什麼（不）選她？

營造美麗新鄉村

陳美妹

永續就業工程進行的第二年，也就是民國九十一年六月，經過一番激烈的競爭，永續工程就業員之一的陳美妹順利當選池南村村長。這件事情之所以特殊，其中一個原因是因為池南村已經很久沒有出過原住民村長，再來就是，她是未來村永續小組所支持的候選人，她之所以出線，雖然並非全然拜未來村的營造實踐所賜，不過，也不無關係。

當時村莊的永續工作進行得頗為順利，李松根想說趁勝追擊，於是積極鼓勵永續小組裡的陳美妹出來競選村長。為什麼找她而不是找別人？首先，她本人在村莊裡頗為活躍、人際關係很不錯，擔任婦女家政班的班長，講話大方得體也蠻有想法，歷年來豐年節婦女舞蹈的部分，也都是在一個月前就由她帶頭每天晚上一起練舞。再者，她們家在池南村是大家族，親戚朋友很多，她的公公朱舞陽也曾經擔任過池南村的頭目，在村莊裡有極為良好的評價，大家都非常肯定他。而且，朱老先生不只是在原住民這邊很夠力，在村莊裡的漢人圈也有很多人與他頗有交情，人脈關係深廣。此外，在永續小組裡都以老人家為主，陳美妹算是比較年經的一員。她在永續工作裡面表現得頗為出色，很得老人家的肯定，心裡都很願意將部落發展的重擔漸漸轉移到她的身上。有如此多重優勢的加持，已經讓陳美妹在贏得選戰的勝算上，相對於其他人來說大很多。只是李松根幾次提議，她都還是謹慎地說要再仔細考慮看看。後來，陳美妹真的出來參選，她說：「主要還是因為我的家人也很鼓勵我出來參選，像我公公就認為，如果我有這個能力為我們自己的部落多做一點事情，就應該當仁不讓。再加上之前的村長可能因為是漢人的關係，除了一般的服務以外，比較少關心我們原住民的整體發展工作，所以親戚朋友和部落長老也都希望我能夠出來競選，希望我當選後有更多的資源來幫助部落發展。不過，我後來真的當了村長，我告訴我自己，我不只要發展我們原住民的區域，還要邀請連鯉魚潭那邊的漢人商家一起商量池南村發展的事情，因為我不只是原住民的村長，而且是整個池南村的村長，大家都住在一起，應該要一起團結起來發展故鄉」。

鄉下地方村里長候選人的競選標語很少提出什麼具體的願景和標語，當選後比較認真執行的部分也幾乎都是所謂的「選民服務」。有了永續的經驗後，陳美妹在一片「負責、誠懇、好央叫」的競選口號中，一枝獨秀地打出「營造美麗新鄉村」這種只有行政首長才會提出的大膽訴求。而且，不只是口號，當時她還能夠具體地對村莊的選民們陳述出，她希望跟大家共同打造的是怎麼樣的美麗故鄉。當時，工作室、開雜貨店而人際關係良好的李松根媽媽、永續小組人員等等

都替她賣力輔選，而像是頭目劉天送也曾公開呼籲：「去年我們就要求陳美妹出來競選村長來幫助池南村，現在她出來競選了，所以大家要多支持她，她當選以後對池南村會有很大的幫助，所以我們大家要一起幫忙她，一起建設池南村」。另外，聽說她的家族也大力動員親戚、朋友拉票，甚至把遠在外地工作的親戚也都叫回來投票。最後，第一次競選村長的新秀陳美妹就在大家齊力輔選的情形下，以幾十票之差險勝已經連任好幾屆的現任村長張清飛，順利當選。

陳美妹當選後努力兌現她的競選支票，盡責地做好一個村長該做的份內業務。她自己曾經說：「當選村長以後，我很努力地去做村莊裡面的事情，不懂的也積極去學習。一剛開始的時候，家裡面的人還不太適應，也抱怨過說我怎麼忙到看不到人。我就跟家裡的人溝通說，我們現在做的事不是別人的事，而是我們自己村莊的事情啊，我們不能辜負大家當時投票給我的期望，況且，國家還發了那麼多薪水讓我專心好好做，所以一定要更加努力，才對得起自己和大家。經過溝通以後，家人都能夠理解我說的，也鼓勵我要好好做，後來慢慢也比較能適應」。當然，出自她本人的說詞還需經過多一點的檢驗。經過打探，我在村莊裡聽到對陳美妹村長任內的評價，大部分也都說她很認真、對大家蠻關心的、也做了不少事情，算是正面讚美大於負面批評。

我們之前就有提到，工作室並非每年都有申請泛社造計畫案。在沒有經費的年度/月份，有家計壓力的人就會去找其他零工，這是很現實的考量。但這樣的情形也使得還沒有完全上軌道、還無法在經費上自主運作的委員會在工作的執行上走走停停。陳美妹在有了永續工程的經驗後，如同我們上一節提過的，加上她在村長任內有更多的機會去接觸關於社造的種種，於是，她在村長的行政業務以及選民服務之外，還另外成立了池南社區發展協會，也陸陸續續申請了一些經費來執行社區發展這些自找的業務。

然而，人際間的是非恩怨這種事情，並不是努力做、認真做就會有正面的結果。這樣的努力，要拼競選連任的話，比起第一次的經驗理當應該要輕鬆許多。但是，四年後她卻落選了，距離當選的票數，也是幾十票而已。我訪問她的時候，曾經委婉地問到：「大姊，老人家都說村莊現在不團結，你這樣努力做了這麼多事情，覺得大家有因此而變得比較團結了嗎？」她苦笑著回答：「沒有耶，反而是更不團結了。不知道是不是因為我花很多時間在經營樹屋這邊，所以跟大家相處的時間變少了，所以大家不太瞭解。很多村民都誤解我，對我起疑心，想說我經營這裡是不是為了私人利益。也有的人對我不滿，認為我在選人上面不太公平，其實我根本不可能把每個人都找來餐廳幫忙，經費有限，資格也重重限制，還有很大的業績壓力。可是，我們一定要把這一步先踩穩，才能繼續讓更多的人受惠，所以不得不嚴格照規矩來啊」。

的確，這些執行這接額外的社區業務的確是她失去許多支持的主因。從大家對她的批評大概歸納下來，至少發現她在以下幾點做得並不圓滿：首先，她往往只是循規蹈矩地遵守規定辦理，完全沒有辦法擴大參與，因此使得原本期待可以參與但卻被摒除在外的支持者有了很大的期望落差。再者，她也無法擴大樹屋餐廳對於村莊的可以發生效應，讓大家看到這個餐廳和村莊更多的關係。加上在管理上太過小眾又事必躬親，使得樹屋餐廳的整體營運像是其個人經營的餐廳，而且不是大家公共的餐廳。此外，更嚴重的是，她在人員的進用方面，受到很大的公平性質疑。最後，在人際的經營（而不是工作的管理）上面，她花得功夫比較不夠，但她一時之間卻又無法消化這些耳語的攻擊而進一步在實際作為上有令人服氣的成績，所以讓這些耳語成為她的致命傷。

村莊不大、人際卻糾結得很嚴重，一些小小的好與不好就可能慢慢擴大為似乎比較激烈的感覺認知。村長選舉主要競爭的兩人陳美妹和張清飛都有自己固定的基本票源，而且相差不大，所以才會上一次選舉陳美妹贏的票數在幾十票，這一次選舉輸的也在幾十票。九十五年的村長選舉時我沒有在村莊所以不太清楚整個競選氛圍，不過後來也陸續聽到一些對於陳美妹沒有當選所歸納出來的理由，流傳最盛的耳語有大概有以下這幾個：(1) 甚至她自己的親戚都對她不滿，認為他在村長任內做事不公平，只照顧自己的家人姊妹，圖利自己而不是先照顧大家，所以「連她自己的親戚都跑票」；(2) 她只顧著做她想做的事情，但卻忘記身段柔軟一點、很多人覺得她太驕傲、自視太高。對比起當選的張清飛來看，張清飛的「脖子軟很多」，看到人都會微笑點頭而且很好講話；(3) 她和她的助選員都太大意了，以為自己肯定會上，所以催票不那麼嚴謹積極，「固票」的功夫也沒有做好；(4) 工作室相關人員和頭目的人脈雖然沒有投給別的候選人，但這次也不是那麼積極地幫忙拉票。

姑且不論這些謠言是否為真，但這兩次的村長選舉的確反映了村莊在兩個時間點的人際關係很不同的面貌。第一次選舉時，不管是工作室這邊、永續、或是她自己的家族朋友，大家都表現得很積極熱心，給人一股來勢洶洶的團結氣氛。未來村的管理委員會剛好是在選舉之前沒多久成立的，當時的會議記錄即記載著頭目等人當眾幫忙宣傳拉票的話語。此外，那個時期留下的更多不同記錄都共同指向類似這樣的呼籲：「我們永續就業工程要感謝李教授、頭目和巴奈，希望大家能團結起來將池南村營造的更美麗，永續工程是大家的事情，我們可以由家政班先做起，大家輪流去照顧雞、玉米和民宿，大家義務來幫忙，輪班的人我們可以會後再來協商。在這段期間，希望大家把池南村的事當成大家的事，大家互相幫忙」（陳美妹，2002），幾乎都顯示出大家很積極地盼望透過彼此的團結與勞芬可以為村莊帶來美好的未來。或許，以那個時候的情形看來，當時的村長選舉也可以說是大家共同浸淫在那個團結氛圍所發展出來的另一波高潮。

然而，只不過經過短短的四年，隨著未來村工作室所推行的業務逐漸減少，也逐漸趨於日常生活的常態，而陳理事長在推行社造業務時又惹來更大的爭議，「為公」的訴求受到很大的挑戰和質疑，不管是在人際間流竄的耳語或具體表現出來的支持票數，就立即地呈顯出來了。表面上看起來，第一次大家都支持他，但第二次因為部分選民為了某些緣故而不支持他，這是村莊的不團結人際關係在選票上的呈現。只是，從另一種思維來看，這次的村長落選事件也不必然如陳美妹說得那麼「不團結」。兩次的選舉還顯示出，村民因為永續的攪動，不再只是像以前一樣消極地看待村長選舉這件事情。第一次她會出來選，背後不可少的一個支撐是大家因為永續工作重新燃起對於彼此公共未來的想像，但是第二次她會落選，也是因為她在某些程度上沒有符合了大家所期待的、那些大家共同謀合出來的對於人際經營以及公共議題上的共識。這種對於公共議題的共識/共同規範，不是誰說了就算，既是繼承了原民部落的舊有習慣，也是在永續的經營過程中在人際之間傳遞並共同重新詮釋而流存下來的。積極動員支持也好，積極表示反對也罷，都代表了人與人之間的關係又再次地活躍起來。而人們在更為緊密的人際糾結中，對於彼此的風吹草動，都有更為深刻的相互牽動。

或許，這就是屬於村莊這個小地方，當人與人之間有更多機會直接相互依賴在一起時，彼此所會發生的愛恨情仇。尤其當人際關係因為共同體的啟動而更加糾結時，一個不小心謹慎，即使做事努力並且立意良善，但還是得接受大家的「嚴格檢驗」。尤其，當大家評量彼此的價值標準都建立在「為公」的共識之上，而不是一般的像是財富、社會地位這樣的個人化標準時，大家都睜大眼睛在看，你說了那麼多，又實際上為「我們共同的村莊」做了什麼。然而，事情也不是那麼嚴重，就像理事長苦笑說，「慢慢地大家總會瞭解」。只要大家還會彼此相互依賴、共同生活在一起，那麼，一切都就都還在過程之中。屬於人際間的糾葛和集體制約並沒有一下子就把一個人判死刑，一件事情做不好，每天還是有更多事情等著要處理、今天大家不明白，明天還是有機會用言語/行動來解釋清楚，而且，這次選不上，下次也還能夠捲土重來。

3.5.3 原舞者的駐村

我的背已經駝得太快，看不到海洋，看不見太陽的第一道光；蘆葦花也已長得太高，孩子，你再不回來，就看不到回家的路了…。

許金木¹⁸²

¹⁸² 「原舞者舞團團長懷劭法努司念著已故阿美族頭目許金木給子孫的話語，告訴舞迷朋友們，當他們的演出「拾舞—原舞·十五」謝幕的時候，也就是原舞者舞團要告別台北，回花蓮的時候了」（陳淑英，2006.10.20，時報資訊，台北報導）。

「原舞者要來池南村駐村 10 年！」，是我今年再度回到村莊，聽到幾個最重要的消息之一¹⁸³。原本也是不以為意，只是隨著這句話在耳邊出現的次數增加，終於忍不住跑到去年我回花蓮還在借宿的竹屋民宿一看，果然已經成了原舞者的臨時辦公室。隨便探了一探，因為不熟識也沒探出什麼結果，只知道原舞者是一個經常出國表演、經常獲得藝術獎項與藝評人讚賞、甚至多年獲得文建會傑出藝術團隊。雖然舞團最後選定池南村作為「重返部落、接軌原鄉」的落腳處，對大部分時間都「太過安靜¹⁸⁴」的村莊來說，是一件令人振奮的消息，也難怪大家把它當作一件大事情來看，就像有個村民跟我說的那樣，「我們池南村除了是風景區很美，現在還有國家級的原舞者在」，但是，這個頂著國家級光環的舞蹈團隊在未來會跟村莊發生什麼樣的關係呢？我跟大部分村民一樣好奇、一樣不清楚，也一樣期待著。

原舞者的辦公室很快就蓋好了，在倒掉的大魯按的那塊土地上。工作人員們感覺上很有效率，加上村莊也在需要的時候盡可能配合（像是把時空館租借給原舞者），所以，一切似乎都進行地頗為順暢¹⁸⁵。很快地，我收到消息，在 4 月 14 日，原舞者要舉辦正式的祈福典禮，一開始我的理解只是，就是原住民版的「入厝」儀式和宴客，應該會是一場熱鬧的活動。然而，我卻是直到當天才後知後覺地發現，其實原舞者自從決定駐村以後，就已經以某種形式深刻地影響村莊了。在原舞者那天的「部落新居落成」的整個活動過程中，村莊裡所謂的權力競爭遊戲，展現無疑。精彩的程度儼然是在歌舞美食以外，會讓我慶幸地說出：「好加在我沒有錯過」的節目流程。

早上七點半的殺豬獻祭，觀禮的「貴賓」並沒有很多，除了兩家電視台記者，大部分是其他各地的頭目¹⁸⁶、村民、和原舞者熟識的人，以及像我這種好奇的人。儀式結束，致賀的花圈花籃陸續送達，從地方各種組織、各級公家機關、東華和花師等等都有，會場附近人們繼續忙碌準備各種事宜，來參觀的貴賓們也陸續增多。看著人們忙進忙出，心情也跟著飛揚起來。好幾個村莊裡的阿公阿媽都說，村莊辦喜事好熱鬧，這樣很好，希望能常常這樣的啊。接下來，是祈福儀式，原舞者入境隨俗找了村莊裡的傳統阿美族巫師¹⁸⁷作法，遵循古法的儀式頻頻引起觀禮者的驚呼以及竊竊私論。結束後又是一段等待的時間，這段時間來的人慢慢更

¹⁸³ 此處說的「重要性」是我很主觀的判定，依照我聽到的頻率（也就是大家的八卦程度）以及令我震驚的程度。另外還有三個就是：村莊現在有兩個協會、有個村民的女婿中了樂透，陳美妹競選連任但卻沒有選上村長。

¹⁸⁴ 這是村莊人自己的評價，意指不夠熱鬧、很少人走動，也很少看到年輕人。

¹⁸⁵ 以村莊原本的步調來看是很迅速的啦，或許，以都市的眼光來說不見得如此。不過，幾乎每次遇到原舞者的工作人員，都說他們從台北搬來以後就一直忙到現在，好累。

¹⁸⁶ 從近一點的壽豐鄉各地頭目，到遠一點的大港口等，約未來了二十幾個頭目吧。

¹⁸⁷ 村民曾經關切地問我，要不要麻煩巫師來幫我祈福作法，讓我田野順利、論文畢業。雖然很想體驗，但是想想，田野已經非常順利（沒有人拒絕過我，取代的是幫我引介更多訪談人與資源），論文書寫自己努力的成分比較大，也就不敢以不夠尊重的好奇，來體驗這個有神聖性的儀式。

多了，工作的、閒逛的、參觀的、聊天的、拍照的、訪談的、排演的等等等等。阿公、阿媽們被請進去看了原舞者精心剪輯的影帶，只是沒過一下子，大家就出來聊天了，頭目阿公們聚集在樹上的涼亭上，而阿媽們在臨時搭建的涼棚底下。或許，聊聊天、看看彼此（而不是看銀幕），比較符合他們到場祝賀的習慣。

典禮正式開始後，我終於發現，除了各部落長老頭目的蒞臨（我到村莊以來也沒有看過這麼多的頭目聚首），中央（文建會、原民會副主委都到了）、地方（縣長、議長、立委、鄉長、局長、議員等等）、很多的平面/電視台記者及轉播車、其他藝術團體等等，通通到了。而這個高分貝的喬遷宣言，一下子讓村莊的權力關係敏感了起來。貴賓致詞一向是觀眾最不期待的節目，總是希望貴賓們能簡潔地講完，讓活動流程繼續進行，但這次的貴賓致詞，卻讓我跌破眼鏡，看得膽戰心驚。第一個被邀請致詞的貴賓是代表池南村的劉前頭目（注意，不是現任頭目、不是村長、也不是池南社區發展協會的理事長）。他在致詞中除了以在地人身份歡迎原舞者來到村莊，還問了一個問題：「為什麼原舞者會選擇池南村落腳？」。接下來很快就發現，他不是真的要問這個問題，而是為了重申他自己、松根老師和為村莊共同的未來所努力的人們的貢獻而做的佈局，他說：「因為村莊一開始有兩個傻瓜，他們願意把土地捐出來、願意为村莊做貢獻...」。接下來縣長的發言，順著這個話題，說：「我們相當感佩願意为村莊貢獻的傻瓜，其實他們不是傻瓜，是最聰明的人了，因為他們的努力才能讓地方更好。像是李松根教授的遠見和能力，在很多地方都受到肯定和重用...但是，除了有願意为村莊貢獻的傻瓜，也是因為我這個唯一的原住民縣市首長，願意大力支持原住民的文化傳承...」。接下來的原委會副主委、文建會副主委也都從這個話題開始，肯定兩人的貢獻、給了一些願景，並承諾在這些或更多可行的構想上，願意相挺支持。然後，李松根推辭不過眾人的熱切邀請，也出來講話，他在感謝、歡迎、期待之外，刻意¹⁸⁸（在我看起來是有點過份囂張地）挑動村裡的權力關係，一次修理了兩個人，說出這樣的話：「阿飛（村長的綽號），你聽到長官講的啦，不要以為鯉魚潭商圈那邊離這裡很遠，其實都是相關的，以後也要大力支持喔，不然下次說不定又要選不上啦」，只看到上次落選的現任村長尷尬但卻順從急切地點點頭，而這次落選的前村長看起也像是坐立不安、滿臉通紅。然後，李松根意有所指地繼續說，「像我們這種人就是台語所謂的三七仔，建立人脈做牽線的工作，但是村莊還是需要大家來共同努力才會進步...」。而，這樣的場合還不只是發生在致詞時，揭牌的貴賓也是點名劉頭目和松根老師。整個流程跑下來，一下子，村長、現任頭目和另一個協會的理事長，在一個長官雲集、媒體曝光、各部落頭人都在、集眾人眼光的活動當中，明顯被冷落了。當然，當事人的心裡感受可能還是如人飲水，冷暖自知，但是，我看到的是，藉著一個國家級團隊的光芒以及隨之而來的情勢的加持，村莊裡權力的落差又一次明顯變動了起來。

¹⁸⁸ 事後我有去詢問松根，松根老師說，他也不是刻意計畫說要達到什麼目的（修理人？），只是既然情形這樣演變了，就順著這樣發展，也一起借題發揮了。

對於原舞者的進駐，大家期待可以影響的，當然不會只是村莊內的權力砍殺。那個在象徵意義上略嫌血腥的場合所代表的，是村莊的人們在依賴整合的過程中所發生的一個變數。我看到村莊裡某些原本看似逐漸趨近，而且在某些層面上走向分裂的權力落差，又一次地大幅度拉開，而人們在這種充滿的恩怨情仇的角力過程中，調整彼此的腳步，爭取原舞者進入村莊時自己在組構中的理想位置。然而，原舞者之所以被大家如此期待、之所以可以有這樣的影響力，主要還是因為其作為一個有能力連結外部資源的團隊。而也是因為大家在這裡看到某些對未來的想像，所以松根老師有可能拿翹修理人，而池南發展協會理事長、現任頭目、村長和村幹事也都願意委屈地¹⁸⁹出現在這個明顯被冷落的場合，而且繼續忙進忙出、賣力表演歌唱與跳舞，還是共襄盛舉。致詞期間我聽到原舞者文化藝術基金會的孫大千董事長說，希望以池南村這邊為基地，讓各界能夠挹注更多相關資源，例如每一、兩年一次的國際研討會；或者是在與原舞者的合作之後，計畫讓池南村一帶能夠繼續容納更多的文化團體進駐，產生更大經濟規模等等。此外，台上致詞而握有行政資源的貴賓們，也都紛紛提出一些藉由原舞者來整合村莊的、聽起來頗為美麗的願景，先別論這是不是官員常常開出的空頭支票，又或者是另一類的場面話，至少我聆聽的當下，的確進入到那個可能的美好想像當中了。如果真的能夠實現，這也是當初松根老師力邀原舞者進駐的本意：希望透過另一個平台的窗口，來整合、示範、或者說擾動原本村莊的秩序，使得更多原本不可能會和村莊接軌的資源能夠有機會挹注到村莊裡頭。

我認為，原舞者至少在今天的場合，的確藉著過往的光環以及大家對這個光環的期盼和想像，替未來村打開了一個更寬廣的整合層面。而且接下來一些日子的練舞、練唱，我聽到村民的說法是，「令人很感動，嘹亮的聲音迴盪在鯉魚山谷，讓村莊不再死氣沈沈，這才是我們原住民的歌唱方式，祖先都是這樣唱的啊」。還有人表示，「唱卡拉 OK 時，都會有點不好意思了」。原舞者團員跟我說，「雖然原舞者是以歌舞為表現形式，但卻不可能沒有包含文化、祭儀、語言、展演方法等涵養歌舞的養分，這是一個總體的人文詮釋與展演」。我想，這也是松根老師為什麼努力仲介原舞者來村莊的原因之一：原舞者詮釋文化的方式可以引起當代藝術專業的讚賞、也引起原住民的共鳴，而這是村莊人甚至一直沒有能夠做到，甚至是想像得到的層級，光看每年豐年節的情形就知道了。他說，「我們做不到的，就要學會從外面來仲介，並在這些人的示範中，接合自身所擁有的技能。學會了，這樣我們才能夠伸展出去，別人也才願意來，村莊也才有更多的機會」。

¹⁸⁹ 委屈，當然是我的詮釋，我實在沒有那個膽去問當事人作何感想。而且即使問了，得到的答案有多少真實成分還是值得懷疑的。畢竟，他們看我的方式，有一部份仍是松根老師的學生。不過我是有聽到八卦說，其中是有人抱怨：他們到底把我們放在哪裡。

祈福那天，隨著致詞的人一直藉由「為什麼原舞者選定池南村」來抬高自我的重要性，不禁讓我也對這個問題好奇起來。原舞者那邊是說，原舞者返鄉，是這四、五年的既定計畫，當然有其在經費、人才、專業瓶頸等考量，但是選定池南村，除了「花東畢竟是原住民主要聚落，在花東，可以結合各級學校、東華大學、社區部落，共同發展原住民樂舞紀錄與承傳工作」，也是因為「池南附近的部落非常歡迎原舞者進駐，已清出一塊空地，日後排練演出就在部落裡」（孫大川，2006¹⁹⁰）。在我多方打聽後，我發現在這背後還有一些東西沒有被說出來：雖說是「重回 Ina 母文化懷抱」，但是對於多年沒有返家的遊子，會怎麼踩到什麼樣的炸彈還不知道。我綜合包打聽的結果所作的推測是，在謹慎行事¹⁹¹之餘，選擇一個對原舞者發揮其特色最有利的環境，這包括當地的人際關係可以協調（也就是派系鬥爭不要很厲害、要友善而歡迎原舞者的進駐、然後，還要有一個可以溝通協調部落的對話窗口。這些在池南村，很明顯地，松根、頭目以及工作室都大致上可以幫得上忙），也包含對未來彈性大一點的（地方文化特色可塑性高、配合度高，這包含池南村作為一個風景區、地理位置可攻可守、而且它不是一個特定部落特色非常鮮明的地方但又是部落）。而如果這樣的推測是多少沾上邊的，那麼，我想，未來村因為這幾年的營造，所產生的工作室與村民間的信任關係使得很多東西可以協調、以及未來村在社區間所漸漸打開的知名度，確實功不可沒。因為，沒有那段協力信賴的過程，也就不會有今天原舞者的駐村。

此外，在那天，「落地生根」這句話也不斷被說到。我一直在想，當然這樣的場合不會有人白目地說出不中聽的話，要不然，大家怎麼會知道，這次一回來，不會是「落葉歸根」呢？這看的，應該是原舞者是否能夠為村莊帶來另一種秩序的示範，以及另一些資源的灌注？而池南村也是否能夠對等地在與原舞者的合作過程，創造一個適合兩者共存的環境？希望原舞者不只是將辦公室社在池南辦公（就像曾經設在台北一樣）這樣簡單，而是跟村莊真正發生關聯性，產生一種屬於在地的共同關係，魚幫水、水幫魚，原舞者藉由村莊的合作與轉型得以在地生根，吸收更多養分，而池南村也藉由原舞者而轉變自身，成為一片真正的沃土，開發出除了原舞者能夠給予的，而繼續綻放出的更多花朵。

最後一個跟原舞者相關而我想在論文中說的是，那天活動結束後，我繼續待在雜貨店跟阿美阿媽聊天一陣子。期間，先是一位年約 50，看上去不是很「正常」、騎腳踏車搖搖晃晃的村莊男子，跟阿媽買據說早就已經成癮，每天需喝五瓶的三支雨傘標友露安。接下來是另一個也差不多是 50 歲的村民收集了一百多個保力康的瓶蓋來換九瓶的保力康。回家的路上，我也看到好一些今天沒有出現

¹⁹⁰ <http://blog.ohaiya.com/Index.asp?BlogID=FID&wID=11&wSID=1892>

¹⁹¹ 我在跟團員聊天時談到，「有人說聽你們唱歌很感動，說村莊好久沒有這樣的聲音了」。他笑一笑說，「還是要小心找出和村莊謀相相處的最佳方式，因為說不定同樣的事情也可能被解讀為太吵呀。我們剛搬來部落，現在還是以台北習慣的方式來行事，慢慢來囉，看彼此能為對方作些什麼」。

在會場的村莊的人，仍維持他們一貫的生活步調，看上去絲毫不受影響。我想，如果只是一天的活動，那麼會像是很多人所說的那樣，「這真是一場熱鬧的活動」。但如果，這樣的效果持續發酵，讓雙方都在彼此都同意的依賴中產生更正面的力量，讓村莊成為一個可以承接更多的載體，那麼，這場活動應該就不會只是一場過了就無關痛癢的活動吧。



第四章 概念的共同體對話

當屬於物質的享受都不見或不夠了，我們還可以用什麼來維繫彼此的社會關係？

李松根

回顧第二章，我們看到一個隨著時代快速變動的村莊。自從日本政府強力打破部落自治以後，位於池南村的人們，開始了與大環境互通有無的日子。跟著國家經濟開發的腳步，依著土地賦予的自然資源，池南村暫時找到自己可以扮演的角色，大量供應其優質的林礦資源，並在農、漁業各方面形成一個相對自主的生活空間。不過半個世代的日子，只求如此平穩安定的生活也逐漸不可得。陳昇一首名為「一佰萬」的歌寫出了鄉下人家的心聲：「伊講住在莊腳未赴飼，只有子孫仔來分開。希望祖先仔來保庇，敢緊打拼成功可以轉來去」。村莊無法維持地方的最基本產業，土地無法維繫上下兩代人的關係，兩代人無法共同維繫一個可以承擔彼此的幸福生活。對於彼此可以做的事情太過有限，子孫在外地的生活普遍不盡如意，彼此都無能保證什麼，甚至是對於故鄉的承諾與認同。留在村莊的，是上一代熟悉的歷史文化隨著人際連帶逐漸解組而一併隕落的故事。許多沒有生命意義的年輕人幾乎成天借酒澆愁。至於老人家，「生活、喝酒還是比較節制一點」。不過，失去維繫人們價值觀與「一種把生命留存在連綿不斷的世代連續鏈的記憶中的可能性」的各種生活機制，除了叮嚀看起來較有能力的子孫別忘了回來為故鄉做點事情，老人家卻只是笑笑說，「日子也只得過呀」。

到了第三章，我們看到池南子弟李松根將一個村莊人普遍面對的問題化為「村莊正在死亡」的感傷性說詞，並加上他一貫自信的論述方式，如摩西般大手一揮，對大家說，跟我走，我知道村莊的未來應該何去何從。這樣的論述佈局打動了許多原本跟村莊不相干的人，讓不同的人願意以自己做得到的方式來貢獻村莊，也打動了一些相關承辦或經費補助人員，願意在職責範圍之內給予一臂之力，而且更重要的，他與村莊中的阿公、阿媽一拍即合，讓他們願意一同試著往這條路上前進。抓住了機會，工作室透過擬態的方式著手進行大家共同最在意的就業議題，努力促成大家在學習/準備就業的工作過程中有一個新的公共平台，並在這個基礎之上重新鍵結出彼此之間新的連帶關係。於是，村中再一次地動了起來，不只顯現在地景面貌的結果，更在於更多元深層的，大家對內、對外的相互關係之上。

然而，即便在上兩章簡單地探討了關於村莊發生過的故事，似乎看到一個社區共同體在永續就業的一系列公共服務的過程中隱然成形，但還是未能有系統地回答我們早在第一章就提過的疑問。於是，我們在這一章將要更加集中火力地去

整理探討，在村莊重生的想像中，對照永續之前的池南村，村民們如何畫出其變動與不動的生活/人際關係軌跡？對照共同體理論所投射出來的關懷，我們又在這次的共同體的實際實踐中，看到了什麼樣的特色、意義與問題？那些在村莊人、工作室理論中重要的改革及立論，放在社造普遍的共同體觀點中，扮演怎麼樣的角色，是否也有某些層面的重要性？

4.1 內部關係

這個村莊以一定的方式在跑，它在跑的是，人跟人之間，在一種很私有財產制度的空間裡面，如何擁有彼此之間的信賴關係。

李松根

4.1.1 公共的想像

「公共」的意涵非常廣泛，至少在中國的傳統領域中，「公」就有以下五種類型：(1) 朝廷、政府或政府事務；(2) 普遍、全體，尤指普遍的人間福祉或普遍平等的心態。倫理規範性強，描述功能少；(3) 直接代表天、理、道、義等儒家鼓勵的一切德行，強調公與人心的連結，不一定與整體的利益和福祉有關，倫理色彩比上一項更形強烈；(4) 在明末清初盛行的普遍的意涵，但和第二類型不同的是，它並非主張「無私」，而是主張「聚私為公」；(5) 最後是共同、眾人之意，指涉政治、宗族、社會生活等場域的集體事務與行動。它是唯一一個有涉及社會生活的用法，只是整體來說，中國傳統社會上「公」的意識不算特別發達。（陳弱水，2003）。如果我們借用這個類型分析來看，村莊所跑的「公共」意涵，大致上偏向第四與第五項。

這樣的情形應該並不令人感到意外，如果我們回到部落的脈絡來看的話。首先，不管是溝口雄三在〈中國與日本「公私」觀念之比較〉持的立論，還是陳弱水進一步在〈中國歷史上「公」的觀念及其現代變形〉所發展的觀點，我們都可以看到上述二、三項的公共意涵與「天」的觀念的發展息息相關，幾乎可以說是中國傳統政治以及文人系統的特有產物。七腳川族過往的傳統部落文化，既不包含天下的概念，也不屬於儒家文化體系，所以這兩個公共意涵並不為部落的族人們所互享。其次，以前的部落大一點不過五、六百人，除了會所及全體男子所組成的年齡組織制以外，並沒有分化出繁雜的科層體系。因此，所謂的公共事務是會所總管的事物（相當於第一項），當然也是大家共同的集體事務與行動（也就是第五項）。而且，這些事務除了祭祀、戰爭等專門事務以外，基本上大家共同的事情還有包含部落裡每個家庭普遍都會面臨的家務事，例如一起蓋茅草屋、狩獵、農耕等等，所以和第四項也相距不遠。

想要補充說明的是，當然，如果只是將傳統部落對於公共事務的運用硬是套到一個從中國傳統脈絡梳理出來的類型裡，必然是顯得過於牽強了。況且，這些相似點只是在最大範圍的歸納下神似，再進入細節一點，必然發現更多細節上的相異點。例如，要理解第四項的「合私為公」，必然無法沒有第二項以天為仲介所引伸出來的公的概念來當作理解的背景，因為所謂「合私為公」的重點還是在肯定「私」的聚集可以達到在天的概念下的普遍性「公」，可以將之理解為對於「滅私為公」的反動。而這樣的論述背景，當然是和部落當時可能產生的脈絡天差地遠。當然也與我們曾經提過關於西方在黑格爾等人論述中「滿足個體的私人慾望然後藉由個人特殊性的普同化並在國家層級的圓滿統合」的市民/私民社會有很大的差別。又或者，第五項公所描繪出來的社會生活情境，雖然與部落有些相似之處，像指涉了集體意見(如公議、公論、公推)，或是集體事物/事務(公田、公會、公約)，但是，其中刻意區別於政府的民間意味，還是與我們在部落裡看到的情形大不相同。只是，我們畢竟無法在這篇論文中專心處理傳統七腳川部落對於公共的觀念，而借用尚為合用的分類再行增減調整，還是可以讓我們在討論上聚焦許多。加上，部落早已不是部落，大夥又都與日本、漢人政府與族群交手幾十年了，我從未來村的實踐看到了村莊所跑的公共意涵與西方「契約公民」、「權利」、「私人」關係並不密切，但卻與中國晚清時代持續傳統語意發展出來對於公的概念有更多的親近性。而這個對於公共觀念的發展，也確實影響到村莊人擺放村莊與國家等其他外部關係的相對位置(當然也影響到其他單位/人員對未來村這個社區共同體的期待，進而影響其彼此之間的互動關係)。這方面的探討在目前社造的相關論述中較少被提及，我認為有點可惜，這也是我從中國傳統關於公的觀念出發的另一個原因。

回到正題，讓我們來看在永續工作中，大家共同建立了什麼樣的「公共」規範。工作室一開始所引導的公共意涵指的是：共同，大家「共同」、「正在」面臨的生活經驗，包括問題過於抽象而引不起興趣的小黑蚊及生態處境，或者成功引起大家興趣的在地發展/就業問題。不過，趁我們還沒有將公共的意涵拉得太遠之前，容我先提醒一下，正如我們討論過的，「有所共」也正是構成一個共同體的主要關鍵。一言以蔽之，讓共同體有著非常不同意義的就是「有所共」的內部意涵。所以，是屬於某種規則的有所共？某些實質內容/特質的有所共？還是一連串情境的有所共？又，分別是那些規則、內容或情境？這些都是討論一個共同體不可忽略的。而既然未來村一開始就選擇以「共同」的「公共」議題來大搬風村莊內外的人際鍵結，那麼，這個「共同」的意涵正是我們必須要格外細心來檢視的。

繼續我們剛剛談到的，工作室一開始所設定的公共議題在於大家「共同」、「正在」面臨的生活經驗。隨手翻閱工作室關於村莊正在死亡的論述，列舉的徵狀像

是「農機與生物多樣的消失換來肆虐的小黑蚊以及鯉魚潭的優氧化」、「無人居住的房子以及等待出售的吉地」、「筆直寬廣的四線道配合著呼哮急馳的汽機車而村莊的老人卻只能以跑步的姿勢與走路的速度擔心地三顧一回眸」……，講的都是池南村的大家一起會面對的生活現象。而當工作室向政府申請了經費，帳目與結果必須接受相關單位的監督並定期進行報告，也找了地方頭人合作，說明工作室的立場，所以也必須在工作的項目上接受大家的監督與耳語的考驗。參與進來這個遊戲的人們，不管是工作室人員還是池南村民都相當清楚這個遊戲規則，工作室經手事情都只會是村莊共同的事情。

那麼，這個「共同」的界線在哪裡？永續小組人員？原住民？設籍池南村的人？還是？我們先來看領薪的永續小組（工作室及相關人員將另闢章節探討）。我們已經提過，當時進用永續就業員的時候，工作室只是經手，且完全尊重頭目的決定，而後來頭目的挑選也獲得村莊絕大多數人認為「公平」、「恰當」的肯認¹⁹²。這件事情對於永續工作的快速進展來說，還扮演頗為關鍵的角色，因為薪水是第一個「有利可圖」的想像。讓我們做個比喻，雨露均沾的分配方式，讓永續小組的每個成員都像是一個一個的樁腳，只是這些樁腳不做為選舉動員用，他們變成永續工作的種子，因為參與其中，所以瞭解更多，以其為一個一個的中心點往外發展，向他們的家人、朋友散播相關訊息，一方面使得更多人共同參與/監督更多的相關活動，另一方面，也不讓永續活動看起來不會落得像是「某一小撮人為了不知道圖什麼好處而做」、或者是「不過是少數人有能力領政府薪水幫政府消化預算罷了」的負面觀感。

理想上，大家共同要解決的問題是村莊人覺得最普遍、最嚴重的就業問題。不過，是誰的就業問題？幾乎不是老人家（也就是永續小組的主要成員）的就業問題¹⁹³，而是村莊打零工或是無所事事的年輕人、已經離家卻在外地找不到好工作的青壯年、會漸漸長大的小孩子們，還有那些想像中會因為村莊很不錯而願意搬來的新居者。所以在目標設定上，永續的工作是為了現在無法確定但在未來的想像中存在的池南村人而做的。與過去一般的情形很不同，這一次並不是因為大家現在有什麼要相互依賴、共同承擔的事務才有了共同的需要。大家唯一共同面臨的事情是，村莊的人們彼此已經都不需要彼此能夠/願意提供給對方的那些部

¹⁹² 除了耳語、我私下詢問的結果都頗為正面以外，後來我訪問樹屋經理的時候，他們談到為選人不公平、為私利而做的耳語所苦，也有詢問我說：「當時你們執行計畫案的時候，怎麼沒有這個困擾」，充分顯現出當時頭目在這個事情上做得至少是沒有落人口實。

¹⁹³ 這是在村莊學來的。他們跟我說，「你要重新思考工作與錢的關連喔。村莊的老人家平時沒有什麼花費，三餐吃的東西不是自己種的，就是自己養的。你來這裡住就知道，生活需要花到的錢很少。還有，老人家都有政府的津貼，加上土地的休耕補助等等，錢都還多出來給年輕人用哩」。我也曾問村民說那個女婿中樂透的那家人生活有什麼改變嗎？阿媽回答我說，「改變什麼喔，就是新蓋了一棟洋房搬進去，大概就是這樣了吧」。其實，沒有錢根本不是老人家的問題，而是消費習慣不同了年輕人的問題，所以需要搬走的，也不是老人家。像頭目也強調過，「做永續也不是說想要賺什麼大錢啦，老人們都沒有那麼大心肝，只是希望年輕人想回來村莊就業就可以回來而已」。

分，而因為無法彼此需要、無法互通有無，或說得更貼近我們第一章所討論的主題一點，無法相互分享、餽贈。也因此，部落變得不團結了、人們必須離開村莊去到有需要他的位置上。換言之，在共同事務背後隱含著一個要點，就是共同的事務不只是說我們面對同一個議題、我們有一個公共的平台，那還必須是，在同一個議題平台底下，我們需要彼此可以貢獻給彼此的某一部份。也就是說，因為我們需要彼此的某個同或不同的那個部分，所以分享得以繼續進行。因此，我們也可以反面思考，除了對於彼此的情感的需求，村莊的族人們現在唯一一個真正、共同面臨的問題就是：大家都沒有共同的問題了。所有的困難與問題可以是「政府」的問題、可以是很多「某個人」自己的問題、也可以是某些「外來者」的問題，但都不會是「我們」、「池南村民」可以共同來解決的問題。而且即便有我們共同的問題，也沒有每個人可以出力的介入點。而未來村永續就業的反向操作就在這裡：既然如此，那，我們來創造一些需要彼此的理由。先是投射出一個理想的共同未來，然後讓那個理想的未來成為現在的議題，一系列我們現在共同可以努力的工作事項。在如此情形下，永續的工作都是建立在共同的未來，而重新詮釋現在的。因為我們希望共同的未來圖像是怎麼樣子的，現在我們應該要做些什麼，而我們現在正在做的事情，每一個人又可以貢獻些什麼。所以，共同的事務既在未來，也在現在，在於我們現在都可以在一個共同的議題上需要彼此，也為了未來可以陸續加入的人，留了他們可以依賴與被依賴的位置。

通往未來的驅動下，村莊再一次動了起來。團體的事情持續運作、人們想到更多事情可以做。跟以往比起來，村莊裡的人際活動活絡許多，村民有更多的事情要做，也期待以後可以作更多事情。這些事情，有很多都是大家以前從沒有想過的，也有一些是以前想作，但是卻沒有資源也不太知道怎麼著手進行的。如此一來，在那個遙想的共同未來還沒有到達之前，真正較為深刻地受到永續工作影響的人，不免還是真正實際參與工作的永續就業員、後來入股參與委員會的村民，以及會來參加活動、使用相關設施的人們。其實，就像我們在第三章討論過的，公共在村莊的重要性在於「連結」（而不是「對抗」），連結已經不聚在一起博感情的人們、連結起沒有共同平台的上下兩代，也連結起卻缺少對外窗口的村莊人與外面的人。實際上，永續小組在工作中已經成為村莊公共事務的主要核心團體。他們在共同工作與聚會的過程中，有了更多機會去一同討論、參與、甚至部分決定（或分配現有資源）對於村莊發展的未來藍圖。如果說，我們在哈伯瑪斯對於公共領域的歷史考察裡看到是，咖啡店和沙龍成為公共議題（不是政治性的公共議題，而是如何過得更好的生活公共議題）可以反覆被討論以致逐漸形成一種所謂的公共領域，那麼這一系列工作所創造的正是這類議題的討論氛圍。在工作討論、在大魯按所召開的各種大小型會議、在更多喝酒烤肉的場合裡，「誰對我們這個的反應是…」、「再來我們要做什麼…」成為最夯的話題，而這是過往的聚會所幾乎不可能提及的議題，因為在過往，討論這個沒有太多實際的意義。此外，這個重新連結的過程，也是重新肯認一群人價值的過程。不只是在共同體

中，我們的情感因為村莊內、外人的肯認而被滿足了，也因為彼此多了相處機會而不會感到那麼孤寂，還是因為與新時代格格不入的老人們在新的舞台上，再一次有了他們可以粉墨登場的重要角色。而這此一演出的機會，更是另一種對於人的價值的肯定，像是我們曾經引述過的：「一個唯有經過暴露（例如，當一個人臉上亮起來，向外敞開），亦即經過分·享(being shared)而才有價值的東西」（Nancy，2003：xxxii）。因此，當我們沿著具體影響的界線畫出未來村共同體最基本的模樣，可以發現，未來村共同體，指的就是每次參與的這些人。這些人在每一次的參與和行動中，不斷地去重新維繫屬於「我們」的共同體界線。

重新被詮釋的當然不只是老人的生命意義，還有跟著老人們生活大半輩子的歷史與傳統。歷史與共同體的關係，一向密切，而具體工作項目的選擇以及使用不但詮釋了公共的意涵，也實際劃定了共同體的公共界線。未來村的實踐大量地運用了歷史與傳統的因子，在未來村的社造執行策略選取上，幾乎是以村莊裡的七腳川/阿美族/原住民人際脈絡為主，在地物景觀上也重現了傳統工法。那麼，「找回失落的美好共同體」是未來村實踐背後的聲聲呼喚嗎？的確，種種跡象都指向肯定的答案。我們清晰看到，隨著人口流失而逐漸一點一滴消失的文化價值觀與生活方式的確讓許多村民倍感失落，而這個倍感失落也順當地成了重建共同體的論述佈局。然後，社造政策介入後的行動，也的確是大家在一派懷想過去的團結氣氛中，一步一步打造未來村，「我們以前…」、「傳統阿美族都…」。而，更關鍵的是，像是我們曾經點出來的，這個看似緬懷失落共同體的表象背後，卻從來跟保存、恢復關係不大。新的文化、新的結社方式、新的人才是共同體營造的目標。

然而，村中的族人當真掉進這個狡猾的佈局當中，再一次成了權力操弄卻不自知主動配合的傀儡了嗎？村民們恐怕也沒有這麼天真。整體來說，歷史在族人眼裡並不那麼浪漫，或許，「我不拘泥於過去」可能是目前族人詮釋歷史的最佳寫照。他們還清楚記得歷史中發生的種種「教訓」，也會在他們的品味認知底下毫不含糊地說出某些文化與傳統「落後」、「不合時宜」的地方。對於現代社會所給予的種種方便及優點，族人們也明確地表示這是他們未來想要的東西¹⁹⁴。

¹⁹⁴ 根據胡政桂的田野調查，他認為七腳川事件以後，七腳川人的認同的確逐漸趨於淡薄：「七腳川的部落意識亦逐漸轉為所居地的部落意識。七腳川這個名詞就在部落分散林立，七腳川人親友失聯的狀況下，漸漸被人們所遺忘…畢竟，生活在別社的部落當中有諸多的禁忌必須重新去適應，其歷史也是如此。因此，經歷過或知悉該事件的人多不願常提起該段歷史」（胡政桂，2003：124）。但是，對於這樣的情形，還是有七腳川後人力圖去改變。他們努力去改變只有「原住民」或甚至連「原住民」都沒有的單一身份認同方式，但卻無視於過去以部落為單位所延續遺留下來的部落差異：「這十幾年來，現代化的腳步越來越快，部落單一化的情形也越來越嚴重…我在讀書過程中漸漸有了覺悟，作為七腳川的孩子，我覺得我們不能糊里糊塗就失去了根源，做個不知道自己文化、不知道自己歷史的平地人…自己的歷史自己不做，要等著別人來做，還不知道還要等多久，所以我就跳下來做了…不過當時真的很辛苦，因為沒有前人整理過相關的東西，不管是文獻還是田野，幾乎都是要披荊斬棘、慢慢拼湊…」（胡政桂，2007）。不只是胡政桂，這幾年來，到部落採集口述歷史的研究人員以及大力鼓吹七腳川認同的族人不斷地浮出檯面並影響到村莊裡族人的認知觀念。在這些工作的影響下，歷史的文獻建構漸漸影響了池南村七腳川族人的我族

再一次仔細檢視未來村的傳統業務，也會發現所謂的歷史的工作其實做得不是那麼「考究」。所根據的，幾乎都只是以老人們早已經刻印在身上的傳統而再進一步重現而已，它甚至不是什麼靜待參與或詮釋的標的物，而是人們對於新環境自然產生的應對/詮釋方式。對於這個村莊的村民們來說，歷史嚴格來說，並不是什麼特徵，而是每日的生活慣習。不管是「族群」或者是「歷史傳統」都只是一種共同議題的舞台，在未來村的發展過程中，從來不是一種「必要條件」。村莊裡進行的一系列實踐並沒有特別去強調已經存在的族群（不管是從血統、文化或生活慣習劃分的族群），而是重新提出一個還沒有固定語意的「未來村」來作為凝結新的「我們」的集合名詞。

對大家來說，永續工作就是要永遠繼續下去的工作，執著於諸多伴隨著不那麼愉快的歷史記憶的細節，反倒是顯得迂腐了。例如我們曾講述過的，大魯按以前有很多的禁忌，例如女性止步，但長老也是當一個故事來講，然後灑脫地說，「時代已經不一樣了啦，現在每個人都應該要多多來這裡走動」。轉換了時空，禁忌被取消，說明即便是同一座大魯按，但卻已經是完全兩樣的結社狀態了。大家擷取了大魯按做唯一一個公共場域的象徵意義，是因為這是目前大家在面對「共同發展村莊」這個課題時，能夠反映的第一件事情：建立一個公共空間讓大家一起訴說/計畫對於未來的願望。而過往的傳統刻在大家身上的印記即是：大魯按是決定公共事務、男子傳承村莊公共事務的地方。或許也是因為歷史與傳統以這樣的方式在村莊出現/出線，而不是將任何特定的族群、歷史或傳統當作母體來認同、打造，成為新的共同體的唯一標準，所以，至少截至目前，在未來村從未發生過任何人以族群、歷史或傳統所衍生出來的任何標準，來檢測任何人是否夠格成為團體的一份子。

此外，在我們談論到藉以反覆的溝通及行動而維繫的未來村共同體，我們無法略過的一項質疑是，先不論那些沒有特別堅持而自然跟著共同體的脈動前進的村民，如果在任何一次的共同討論和行動中，有任何人對「共同」的未來出現「不同」的想像和詮釋時，他又如何歸屬於這個共同體呢？尤其當每一次的討論與行動都是重新劃定/維繫「我們共同體」界線的機會，是否每個參與的人們都與其他人欣然達到共識？是否存在著不感覺到有所共識而勉強參與或那些索性退出的村民，他們是否在每一次的未來村共同體劃界中被忽視、排除，或甚至在權力競爭遊戲中可能因為失敗而被剝奪了某些東西？

認同。我這次回村莊做訪問，驚訝地發現，村以的族人開始會講「我們七腳川」，而且，不只是「七腳川」這個名詞出現的頻率增加了，像我在之前提到過，只要我起個頭，幾乎每個人都願意且能夠扼要地說出關於七腳川事件的歷史。此外，不知道是不是因為村莊族人被集體訪問過很多次了，所以有些相互商榷/參照/學習/補充的機會，也因此講出來的歷史一致性還蠻高的。我似乎可以看到，隨著過去的歷史被更多人發掘、談論，一個依附在已經不見了、只屬於歷史的「七腳川社」這個母體的集體情感認同，也跟著一點一滴被重新拾回。

如同我們之前特別注意到的關於兩個協會的分裂，或者等一下將會討論的原漢問題，都可以清晰地看到，當共同體及某些共同體規範逐漸成形時，實際發生在未來村裡，屬於權力競爭的某種人際關係面貌，其中並不缺乏權力競爭者利用一些方式（如耳語、外援、工作的配置）企圖確保自己在人際結構裡更優勢的位置並達到自己想要的目的。甚至我們也看到許多說法或回應透過永續營造的過程逐漸成為村民們詮釋生活時的共識。然而，我們還是看到未來村開放出一個包含異質性議題討論的開放空間，因為這個共同體的對於人際間的彼此規範大多建立在規則而不是實質的目的上。於是，即便未來村共同體朝著某些經濟上的、文化詮釋上的議題前進並藉由此一過程組織自身，但這些議題或具體實踐的內容都不曾成為未來村非做不可的目標。大家可能在某些議題上有類似的看法，但這些看法並沒有反向成為篩選彼此關係的標準。取代對其他想法的全面性封殺，我們還是看到透過競爭關係及規範的訂定，異質性的因子藉由開放分享進入到共同體之中，成為未來村共同體流動的動力之一。

整體而言，村民們的確在諸多層面上將歷史與傳統當作一類公共的遺產來重新粹取。但是嚴格來說，這些歷史的粹取物至少在已經實行的情形下，並不是劃定共同體界線或召喚認同的特色或規則。它或許某些角度看起來跟我們討論過的社造主流論述一樣，將歷史設計為一種參與的機制，使之成為大家重新參與和詮釋過程中可凝聚焦點的議題，但也因為回復/說清楚到那個過去的歷史從來沒有成為主角，也因此，歷史與傳統在更多的時候在大家眼裡也只是眾多可以「發展村莊」的其中一種資源。因此，在未來村的經驗中，不管是文化、歷史或者是自然資源、經濟議題的詮釋都不曾是等待完成的終極標的，而是大夥面對新環境環境因應而產生的共同體驗過程。

再者，正如我們在論文中多次提及的，在地的就業課題是村民眼裡可以串起這些永續工作的主要軸線。也因此，大家在村莊期待的公共還是「大公有私」的那種具有私人財產意義的公共。或許，也可以解釋為另一種類型的「聚私為公」。就如同劉前頭目詮釋的，未來村可以像是一個大家都有股份的國家，或是如同大家對於未來村最大的寄望：可以讓想留在故鄉的人，可以在故鄉好好地生存下來。這樣的公，無關乎什麼偉大的理想，例如與社會正義相關的自為社群，或者是與民主進程相關的公民社會，或許比較符合李丁讚筆下那個等待被細膩地看見/承認/重視，屬於每個人因此而可能被成就/召喚/培力的人性(Humanity)的那個「私」的聚集。我們在村莊裡看到，這樣的公，更重要的點只是將個人和其他人的關連性突顯出來。雖然大家早就都同意，個人生活的好壞，是與池南村整體以及其他息息相關的。但是，在所謂村莊正在邁向死亡的這個期間，村莊的人們逐漸失去共同結社以處理關於社區發展/部落振興的事務的能力，有的，幾乎只是消極地請求、等待大有為政府的建設與改善。對於村民來說，這次永續工程小

組所進行的公共發展，是讓個人再度與池南村的其他人有所連結，讓個人在進行大家共同的公共事務的時候，自己也受益；讓個人在關心自己生活處境的時候，也需一併關照到在這塊土地上與其他人共存共容的現狀。如此一來，每個人與其他同住在這塊土地上的人在公、私之間，有著個人可以努力的關連性。

然而，這一小節的討論並無意味著，村莊人只是藉著新元素的進駐而企圖達到最傳統、屬於過去傳統文化中所擁有的那個公共意涵。不只是像我們曾在第三章簡單討論過的，即使許多元素相仿，即使結社的軸線仍沿著過往的部落組織關係來拉起，但是，組織起前後兩個共同體的基本精神已經大不相同了。我們在這一節對於公共的探討也可以清楚發現，這個未來村共同體對於公共的實際運作，也與過往有很大的不同。筆者認為，這除了在共同體內部關係可以看見，這還與社區在對外關係，包括其從歷史一路走來，在當代與國家、與資本社會等關係，都息息相關。關於這部分，我們將在另外的小節繼續進一步討論。

4.1.2 婦女

若說未來村的人文工程對於村民的生活有了較大的改變，那麼，最顯著影響的其中之一應該是婦女們的角色與生活。

村莊裡阿美族的婦女不管在傳統中所扮演的角色，或是在現代有點漢化了的情形，都有個類似的處境：就是不鼓勵婦女在「公共場合」當中太過活躍。這樣的社會分工在過去阿美族部落情境中還不至於貶低婦女們的社會地位，畢竟，「家族」是阿美族這個母系社會裡一個至為關鍵的組織，婦女也因而在於許多傳統依賴在家族組織上的文化傳承角色上受到倚重。而且，至少在家庭關係延伸出來的相關決策上，婦女的意見還是受到非常大的重視。然而此一情形在台灣逐漸步入現代化社會以後，添增了更多的變數。一方面，社會關係的漢化使得男主外女主內、重男輕女等觀念逐漸影響原民社會，加上不管是日治時代或接下來的民國時代政府政策所推行的小家庭社會單位，使得婦女逐漸失去家族這個舞台。在另一方面，因為資本主義在無產階級化的過程使得「在外賺錢養家」的人（通常是男性）在家庭裡有其重要性，但資本主義四面八方對於各種社會功能的商品化服務，也使得女性失去了某些事務實做的機會（如舞蹈、種植、編織、釀酒、捕魚等），也同時失去傳承附著在這些事務之內的文化傳承者/教育者/連接者的機會。很清晰地，在未來村工作室介入村莊的時候，這樣的情勢大致底定。村人們都認為，婦女們應該專心在照顧家庭，至於拋頭露面這種事情，「大概只有在豐年祭的舞蹈部分，婦女才擁有大方表現自己的機會」（陳美妹）。而此一改變對於婦女來說，不只是家庭裡的地位與角色有所變更，連同其所擁有的在部落裡的人際連結，也因為逐漸封閉的生活方式而呈現萎縮封閉的狀態。然而，這個情形隨著村

莊長住人口中男女比例的懸殊，以及未來村社造工作的持續推行，有了些許的改變。這個改變簡單來說，在於婦女進行公共服務的機會變多了，也在於婦女開始多方嘗試不同的社會角色，使得社會、家人和自我對於婦女的角色，都有了不同的認知與標準。

最明顯的個案就是陳美妹。她在訪談中簡單地陳述了她在投入永續小組之前所扮演的社會角色：「永續還沒有開始之前，我在家庭之外，大概就是幫忙婦女家政班¹⁹⁵的事情，還有豐年節之前帶婦女們一起練舞、在豐年節的時候表演。但是基本上，我和所有村莊的婦女都一樣，還是把大部分的時間和精力都擺在家庭裡，因為不管是家裡人還是村莊其他人，都認為婦女的角色就是要好好持家，把家裡照顧好」。永續工作以後，事情變得不太一樣。永續就業是臨時多出來可以貼補家用的暫時性工作，相較於男性，大多沒有固定工作的婦女有較高的機動性，參與的機會也就比較大。此外，永續的工作並不是看起來石破天驚那種大有為的工作，所做的事情，也不像外面那種充滿商機的事業。這種一開始不太起眼，成功又充滿變數，也不屬於對個人家庭明顯有突破性助益的工作，自然也就入老弱婦孺的手裡來姑且試之。加上，就業員又有年齡限制，村莊裡中高齡的婦女較男性多，種種因素加乘起來，永續小組的成員裡，自然以女性居多。然而，這個偶然的機會卻讓村莊許多婦女有了更多參與公共活動或接觸外賓的機會。陳美妹說，「我在永續之後，有了更多機會來為村莊服務。很多在永續、多元就業裡的婦人，也是這樣。她們以前也都只是做家裡的事情，現在就多了一些機會來學習，也多了很多參與公共事務的機會，跟外界的接觸也變多了」。

村長選舉又是另一個轉折。部落的頭目一定都是男性，而池南村在這之前也都一直是男性的村長。加上其他許多因素，對於選村長這件事情，陳美妹考慮了蠻長一段時間，即便她的勝算其實不小。她那時候給工作室的說法是：「我要和家裡的人仔細商量才能決定」。取得家人充分地支持對她來說是勝選的必要工作，因為在池南這個小村莊裡，她所屬的家族佔據的人口比例實在不算小。溝通的細節外人無從得知，不過溝通後的成效很不錯，陳美妹的村長選舉幾乎是她整個家族的全體動員，加上我們之前提過的，永續相關的人員都是大力支持，而她

¹⁹⁵ 家政班主要由行政院農業委員會於全國各地輔導成立，根據官方網站的說法，「早期的農村環境與生活品質未盡理想，乃透過家政推廣工作來加強農村環境改善及提昇農家婦女人力素質；民國 60 年代以後，隨著台灣經濟起飛、農村經濟結構改變與農村人口外移，農村人口開始老化，加上生活水準提高，農村家政推廣工作重點則逐漸轉向，以預防醫學之健康教育概念推動在地老化與健康老化工作，辦理高齡者生活改善、開創居家照顧服務等。在農村產業振興上，利用農村產業發展地方特色料理，開發田媽媽產品及地方伴手禮，創造農村婦女就業機會；近年並因應農村地區外籍配偶數量增加，亦透過家政班辦理知能訓練，以降低外籍配偶在語言、文化與生活習慣的隔閡...現代的農村家政推廣工作，提供農村婦女再教育機會，不僅提升農村婦女知能，強化農村社會結構，同時也創造新的產業及就業機會；而農村婦女藉由參與家政班等農村社區活動，不但建立密切的人際網絡，且與農村社區發展益加緊密，成為農村生活安定與農家經濟的重要力量」。

(http://www.coa.gov.tw/show_news.php?cat=show_news&serial=9_diamond_20070510094926)

也在聲勢一片看好的情形下順利當選。當選後，如我們在第三章回顧的那樣，她也說她和她的家人其實經歷過一段角色適應的時間，主要因為她把大量時間花在家庭以外的公共事務上，在家裡的時間也就相對少了很多。不過，對於她角色的轉變，至少根據她本人和她先生的說法，後來都變得很能接受，她說：「之前我本身是因為當村長又當理事長，所以不管是公家的事情還是社區的事情常常要再外面跑，家裡的人本來不太適應，因為阿美族婦女在家裡扮演很重要的角色。但是經過一段時間的溝通以後，家人都很支持我，要我好好做」。今年一個偶然的機會訪問到陳大姊的先生—朱大哥的說法，有的也只是滿口的讚美。他說：「我老婆做得有聲有色，很用心為村莊做很多事情，也做得大家都說很好，是真得有在做事的，你看…」。他對陳大姊的支持與滿意，清清楚楚溢於言表。

婦女社會角色在村莊裡的悄然轉變固然在多數人預料之外，但放眼台灣各個社造點，卻也不是什麼獨特的現象。除了大活動或是一些重要的場合，平時繁雜的社區事務，很快就落到婦女身上。就像大部分的媽媽總是耐心打理家裡面大小事情，社區裡的媽媽也是一樣，在社區開始有一些公共事務的時候，總少不了他們忙碌支援的身影。在村莊中，永續的公共事務以最低調不顯演的方式，不知不覺地逐漸取代原民部落裡原本的性別分工，婦女們藉著一開始打零工，後來幫忙在社區餐廳煮菜招待、平時打掃、經營民宿、種植作物、帶外賓跳舞、導覽招待...等看起來被視為相對柔性的工作，漸漸打入了原本以男性為主要的公共領域，而贏得在家庭以外參與活動的正當性。在這個鬆動而重新排列的人際結社機會中，婦女就這樣為自己在過去習慣的傳統角色增添了那麼點新的色彩，也豐富了公共事務不同於以往的定義。

未來村案例中，走出家門，婦女們的生活有了一些些的不一樣。首先，在婦女和其他相互依賴的村莊人的認知和行動當中，我們可以清楚看到，隨著永續工作被大家逐漸肯認，參與的婦女也受到了肯定。婦女漸漸地被認可為不只是待在家裡面的人，藉由永續工作中細微、日常的改變與累積，婦女也可以為村莊發展、為大家公共的事情，甚至這也是為自己家裡面可能更好而努力。這在永續之前不太會發生。再者，這些婦女開始注入了不同的生活經驗。這些生活經驗一方面是新的課題，像是我們之前提過的，學習的課程和任務、與更多外賓的接觸、稍有不同的生活步調，以及許多婦女曾對我提到的，自己在這些新的生活經驗中的一些改變，不管是在人際關係還是世界觀。這些新的生活嘗試，無疑為許多婦女生命經驗開了更多元寬廣的路。另一方面，是再度喚回自小家庭幾乎完全取代部落成為人群相互依賴的主要單位，婦女的人際關係因而從部落家族而逐漸縮小至小家庭，因而大量減少與其他村莊人更多相處、交流的機會。例如，我在一堂傳統編織課的課堂上，看到幾名少婦推著嬰兒車、帶著年幼的孩子一起去上課，和大家一邊聽課做編織，一邊聊著生活瑣事、交換生活情報與小知識、餵奶、換尿布、管小孩並說說關於孩子們的笑話。其中一位婦人有一雙巧手也做得很有心得，已

經著手進行在村莊裡頭開工作室的計畫，大家都支持她，希望她能做出有未來村特色的產品，也祝福她的工作室有不錯的收入。另一堂廚藝的課程聽到大家熱衷地交換關於這個菜色或材料的相關訊息，或許是每一家怎麼處理這個材料，或者是關於這個材料的營養知識，或是關於材料的命名、故事、甚至在傳統文化中的定位，以及以後在餐廳中招待販賣時，希望包含在這個材料/菜色裡頭的特殊意涵。對於這一類的活動，一位阿媽跟我說她覺得這些活動很不錯，「有這些活動，大家就有理由不把自己關在家裡面。這樣聚在一起多熱鬧，不會無聊，開開心心一下子時間就過去。可以學到新的東西，可以跟大家在一起，要不然就是可以多賺一點錢，所以才會想來參加」。這樣一系列課程感覺起來，或許沒那麼充滿著傳統的味道，但可以確定的是，與婦女們現在的生活有很大的親近性。

然而，永續所為婦女所帶來的影響，卻總令人覺得，還是少了那麼一點點。我們看到，不管是村莊裡的永續活動，還是其他社區的社造活動，都少不了大量婦女人力的支援，但是，這些婦女的生命/生活經驗卻很少被真正帶入公共的論述，也鮮少成為被重視的焦點，似乎屬於家裡的一切，並不值得被看見。更別提關於以前那些婦女藉由生命經驗所寫下的種種價值、想法、文化傳統，都沒有太多地被提及，即便我們開始有編織課、有小米種植課、有原住民廚藝傳承與創作等等看起來似乎屬於婦女們的領域。這些活動以及或動的成果，可能被設計為一種以被體驗的有趣活動，但通常也僅止於此了。甚至，我在村莊待的時間也不算太短，卻還是很難說出到底是什麼經驗被忽視了，因為我壓根不知道有哪些是屬於村莊裡婦女特有的、有別於頭目制及男性階級組織所有的結社/生活文化，或許傳統編織課那樣的情境是其中一種可能的樣子，可是，更多其他的面貌呢？我們在永續當中看到婦女們踏入在部落裡原本是男性主導的公共領域，並因為她們些許柔性的作法，而使得公共領域有了一點點其他的實踐可能。但是，當所有的論述與實踐都集中在傳統、男性公共領域的時候，我彷彿看到女性為偏向男性經驗的傳統「代言」的機會遠遠大於將自身所擁有的重新詮釋並帶入新的共同體結社經驗裡。簡言之，村莊婦女們在這一波共同體結社經驗中，揚棄而非轉換某些屬於她們所熟悉的某些部分，隨著社造過程中重複頌揚的某些規範而進入了另一種新的結社/生活關係。

4.1.3 原漢之間

池南村和未來村在人口組成上，有個明顯的不同，即，雖然一開始沒有特意地去排除任何特定的人群組織，但因為合作對象的選擇以及組織內容的訂定，位在池南村北方龍門潭的漢人商家，幾乎都沒有實際參與到未來村的永續工程中。加上，工作室在短暫地多方試探後，終究選定了當時的頭目以及屬於頭目這個職稱所可以動員的人際脈絡作為一開始的合作對象，也因此，永續工程來自村莊的

參與者幾乎清一色是阿美族人。至於其他的漢人參與者，基本上就是工作室的成員。而且，也因為主角並非工作室而是在地居民，所以在整個未來村實踐上，很自然地依照組織內部成員的互動，而發展出帶有濃厚阿美族七腳川社色彩的目標、內容、方法。

發展課題以及合作對象的選定牽扯到資源分配以及權力位置的變動，是共同體界線劃分的一種重要方式，身處在村莊內部組織的人們都可以輕易地敏感到。加上未來村的永續工程在實際上的確為村莊帶來某些資源（例如，工作人員的每月一萬六千八百元），而且藉由這個開始與論述等方面的成功經營，有更多資源，從官方、媒體、學校、其他社區與非營利組織、觀光客等等，相繼進入到未來村組織，也因此而加重這個組織的重要性，以及村民們對於未來村這個組織的重視。於是，未來村發展出來的濃厚原住民色彩，很快牽動到在村莊裡存在已久的微妙原漢關係。

即便是一同在村莊住了至少三、四代，原住民與漢人的身份在村民心中，仍是一種鮮明辨識彼此的方式。這個分別顯而易見地發生在村莊人們的日常生活當中，例如，原住民與漢人在國家政策的公民身份與對待上，有著些微的不同，這個公民身份上的不同也的確影響到某些國家資源的投擲。例如，家庭習慣與原有的地方組織對人們生活活動的安排與價值觀念的理解有著很大的影響力，而家庭與村莊裡最大的地方組織都源自於之前以族群為母體的再分支。又例如，在政令的宣導¹⁹⁶或者地方動員時，大家都懂得利用原有的地域性組織，也因此強化組織裡的人際連結。此外，還有近年來最清楚可以看到的人際分別：村莊漢人與原住民在就業選擇上，如我們之前田野裡討論過的，有著很明顯的劃分—漢人從商，而原住民務農、做工。

原本糾結在村莊的族群分隔在彼此權力關係上在這幾十年來其實已經相對穩定，當然有些例外，不過村民們大致上依著原漢族群分隔而在生活中有著不同的交往頻率。當中可能不同族群的人互有成見，也有自己生活中習慣陪伴的一群人，但基本上就是以一種幾近無意識的有默契方式平靜地生活著。然而，我想在這一小節試著去探討，未來村的共同體的營造是否在某種程度上加強，或消彌了原漢，這個存在於村莊已久的人際區分？又是如何地進行？

池南村的漢人有大半以上都靠觀光業吃飯，其中大多數都在龍門潭附近開店。以下這段訪談內容可以看出來，永續工程的介入，看起來似乎是重新挑起了原本就存在的族群區分，而且，是加深了兩個族群之間的隔閡：「不清楚未來村在做啥！知道 L 老師。知道永續工程。但不知道目前在做什麼。永續就業工程是

¹⁹⁶ 一個政令下來，通常習慣由頭目負責宣導原住民，而由里長宣導漢人的默契，幾十年來皆是如此，許多報導人都曾生動地形容集合講話的當時情境。現在雖不那麼明顯，但也還是存在。

以阿美族為重，跟龍門潭沒有牽扯。L 教授把龍門潭這邊的居民看得比較膚淺，把我們都排除在外…在我認為，看不起我們啦！他可能是要以原住民為主。永續工程都是他們自己的圈圈在搞，也沒有讓我們參與的餘地。花東縱谷會幫我們用好啦」（轉引自蘇俞如，2003：155）。這樣的說法在龍門潭商家那邊，還頗為典型。另一位商家點出了這其中的重點—利益分配不均：「不願意跟 L 教授合作！他能做什麼？你看那個永續就業，搞出什麼？有讓原住民真得不再失業嗎？他的用意是很好啦！蓋咖啡廳吸引遊客，可是花了那麼多錢，只是讓他們固定的人得利！」（轉引自蘇俞如，2003：155）。而且，除了這種對永續就業小組的負面看法，此一說法偶爾還會進一步結合（經濟）資源利益與原本就存在於村莊的原漢區分，即，歸納出受益者是屬於原住民族群的永續小組，然後把本來歸屬於原住民與漢人之間的差異加強，讓原本的資源分配問題，成為原漢之間的問題。

然而，如果我們把那個以原住民村民所構築而成的未來村看成一種共同體的營造/操作，那麼，龍門潭商家的角色與這樣的反應其實並非偶然，他們與「永續工程小組」儼然互相扮演彼此的構成性域外團體角色，擁有競爭、依賴甚至是有些合作的互為他者關係。李松根在一開始的介入，就意識到了這點。在池南村裡幾乎眾所皆知，一開始談合作的時候，李松根其實先找上了龍門潭的商家，但一來商家們呈現鬆散的競爭狀態¹⁹⁷，再加上李松根也一直不得其門而入：在李松根畫出的大餅沒有確實有吃到的可能的構想/草創時期，相對龍門潭商家一直也還有花東縱谷的補助和規劃，使得當時也沒有商家願意大動作貿然投入與他的合作。相對地，一直期待政府資源投入的頭目等人對於這個案子的興趣就高了一點，很積極地參與配合，而且過去原住民組織所遺留下來的人際網絡也很快地幫上忙，成為一個立即有效的動員組織，讓未來村共同體的營造很快有了雛形。李松根說，很自然地，未來村的組構關係就依著原本存在於村莊的人際網絡去進行串連與競爭了。不過，他認為藉由一方團體的浮現與資源開始進駐，來刺激龍門潭商家那邊加入這個遊戲的意願，這樣的方法至少比苦苦遊說還有效。他借用了「雙城記」這個名詞來形容村莊裡這兩個團體的競爭關係：當一方的優勢藉由某些論述及資源投入來強勢證明後，讓另一方也不由自主加入了以同一個議題為競爭項目的遊戲當中，使得整個村莊「活·動」了起來，即形成了未來村共同體的遊戲格局。然而，不管如何，這個新的競爭遊戲格局的確讓原本隱而不現的原漢關係，成為村莊裡人際間所關注的議題。

以未來村表現出來的形勢，的確不只是原住民人際脈絡被動員起來，並以此人際脈絡為基底而發展出一系列的文化、價值觀、或有形的產物。龍門潭商家那邊，也針對永續工程這個團體逐漸有一些從沒有過的串連和合作，形成一些議題

¹⁹⁷ 大家的營業項目同質性很高，千篇一律是租船、活跳蝦和玉石，而且在產品與服務上，幾乎沒有什麼太大的差異。長久以來，商家們都是消極等待政府的宣傳與遊客的上門，然後各自招攬顧客，彼此間沒有太多的合作關係，也沒有發展出統一的窗口或共同的團體組織。

或行動。兩個團體相互競爭的格局也在陳美妹第一次出來選村長時，很清晰地被反應出來，很有永續工程小組與傳統路線團體之爭的味道。只不過，雖然一開始的走向如此，也有一些如我們前述所看到的原住民搶漢人飯碗、永續工程只是曇花一現終究敵不過現實考量等耳語出現，但終究，大家共同關心的還是：有沒有可能振興池南村的地方經濟。

營造之初龍門潭商家對於永續小組的努力，還明顯不是那麼有信心。可是，在台灣各地一連串熱騰騰的永續文化產業政策的論述洗禮之後，即使是村莊裡的漢人，也希望原住民文化主題可以成為共同吸引觀光客的資產：「人文沒有像卑南有這麼深的文化。沒有遺址可看阿！沒特色，只是一個小村落而已。縱谷很有用心在做，希望遊客多一點，那我們就只是配合啦。因為老百姓想得沒有國家想得那麼遠啦！我們只能配合啦！」（轉引自蘇俞如，2003：155）。對於做生意的人來說，如果文化如同坊間流傳的，真是一門好生意，那麼，除了寄望花東縱谷這個政府單位對村莊能夠投注資源與建設，對於永續小組是否也能夠讓池南村成為一個有（原住民）文化特色的地方，龍門潭商家也不是完全無法從中得利，當然也就不是全然無動於衷。池南村的這兩造團體之間，也因此不是沒有交集。尤其在原住民文化可能發展出來的產業相關議題所構築出來的平台上，有好幾次激發出彼此間的對話、合作或競爭關係。

在兩方的幾次交鋒中，其中一次是政府單位願意出錢幫龍門潭商家至換已經由專家設計好了的統一招牌與並加建入口意象的時候，出現了不同的聲音。龍門潭商家對於有專家掛保證的設計的圖樣以及免費加裝的政府德政，基本上都不太有意見，甚至是樂見其成。在大溪案例一炮而紅之後，全台各地流行起這樣一種風潮，一股腦兒地進行起置換招牌的造街運動，甚至地處偏遠的池南村民，對於這樣的形象商圈政策也都早已經有所耳聞。但本身就是大溪案例主要推動者之一的李松根卻質疑，池南村既沒有泰雅族人也沒有泰雅族傳統，沒頭沒尾放了個泰雅族的入口意象除了只是對觀光客賣弄帶有異族風情的廉價符號，不知道其他意義何在。而等待置換，那些看起來有點原始味道的竹子招牌，完全沒有經過村民們的討論，就設計好要放在一排鐵皮屋上面。在政策的內容上，卻完全沒有對商家的服務內容或品質有任何期待與著墨。這樣的政策作法無疑等於把幾千萬的國家經費丟到鯉魚潭裡了。他主張，如果要這麼做，至少也要將之設計為一種可參與的活動平台。但是這件事情角力到最後，還是照著政府單位最初的規劃與村民（也就是那些主要關係人，龍門潭商家）的一致歡迎做了。

這樣的衝突一個很重要的原因是來自對於「文化」詮釋的不同調，類似的情形在永續其間層出不窮。像是帶著一點異族風情的舞蹈、服裝、建築、節慶、菜餚、語言或甚至特殊的生活用品，不只是具有原住民血統的村民們想要繼續留在生活中，或從歷史中找回，漢人村民們對於這些帶有異族風情的文物，也都樂

於參與或使用。只是，這通常是在將之物化，並當作爭奪資源¹⁹⁸或販賣的前提底下，而不是基於對某種生活方式的贊同。這個將文化視為值得投資—販賣的資產的看法，隨著文化產業的說法伴隨泛社造國家政策甚囂塵上，以及永續工程小組的確收到許多的肯定並吸引了某些外來觀光客，與日遽增。在此一僵化的詮釋方式底下，文化並不是一種生活的體現，與各種參與、經營、培育的過程無關，亦非關文明與教養。至此，它甚至與設置一特定文化目標並驅動人們在主體化的過程終將之涵化毫無相關。文化其實更像那些政府設計好的古早味招牌，乃身外之物，隨時可以無負擔裝卸。在這樣的前提之下，取一個原住民名字並不會使得一個漢人變得比較原住民，穿傳統服飾或者願意拉著手一起唱歌跳舞也是。當然，村莊裡瀰漫的這股原住民文化產業風也就對於原漢理解彼此是如何依著另一種文化傳統生活沒有太大幫助。這股在龍門潭商家之間忽然熱了起來的原住民風，以與原生脈絡完全不相干的剝離姿態，成為一種包裝。

永續團隊的經營除了挑起了兩個以族群人際脈絡為主軸的派系競爭，也因為永續團隊以團隊裡頭人們的共同生活/記憶/文化經驗為主軸來思考，加上永續團隊的組成是照著存在於當地的人際關係脈絡來組成，使得其中的發展明顯帶有較高的族群同質性。即便未來村工作室與主導人李松根皆為漢人，但議題經營也都盡量配合在當地的生活經驗，也因此造就了其鮮明的原民色彩。只是，這樣的情形其實隨著村莊裡人際關係的變動，而有不同的情勢發展。例如在以前同為永續就業小組的兩個重要領導人物，陳美妹與頭目，分別創設池南社區發展協會與七卡樹岸文化發展協會並有著相互比拼關係時，龍門潭的漢人商家偶爾也會被拉攏進入到兩者之間的競爭遊戲。而在有利可圖的情形下，這些商家通常也多少願意參與某些組織/活動/議題的進行。此外，後來原舞者團隊的加入則是另一個人際關係的變動。

呼應我們稍前的討論，這兩個屬於不同人際脈絡的分裂，也是肇因於對未來想像的不同調，而「共同體」中的同質性要求即使得這類的分裂競爭成為村莊人際關係中，彼此無可避免一種依賴方式。在原漢之間的關係如此，在幾個山頭的合縱連橫也是如此。總結以上我們可以看到，村莊裡的人際關係並非只是沿著原漢的不同來區分，更多時候他是隨著權力關係的競爭因素而有所分合，大家在其中的參與，相對有彈性。所謂的原漢差異、文化復興，在更多的時候是扮演人際競爭關係時的一種區分方式/工具。種種跡象顯示，村民們並沒有太執著於這些不管是文化習慣或者是血統出身的不同。即使原漢的差異在未來村共同體的操作之下變得明顯，但是在不同的階段，我們也看到有不同的分合關係，而這些分合並沒有總是僵固於原與漢的差異。

¹⁹⁸ 一個常見但簡單的情形如，在特定的政治場合中用原住民名字、講幾句原住民話、拉著大家跳個舞、講一些故事提供一些典故等等。

4.1.4 工作室的角色

對村民來說，工作室在未來村所扮演的角色並不模糊，但如果我們想要明確指出工作室與未來村共同體之間的關係，可能還要費一點點的功夫。

說工作室是未來村的「外人」，其實並不為過。首先，工作室是一個集合名詞，其中包含的人很雜，大致上是以李松根所屬的人際關係所串連起來的。這些人有個共同的特點，也就是除了李松根一家人以外，據我所知，沒有人在這塊土地長大，也沒有人曾經或十分確定將來會把戶籍遷到這裡來。大部分都是那種由李松根引介而來，後來因為各自不同的理由，會每過一陣子就來走走看看的人。他們平常可能不太來走動，但是有任務、有重要活動時，就會特意過來幫忙或參與，沒事的話偶爾也會來走動。另外，還有像我這種，平時比較經常出現的工作人員以及打雜的研究生/大學生，前前後後加起來可能大概有十幾二十個。不過也幾乎都只是「long stay」個一到三年，然後陸續離開，之後，除了豐年節以外就都像候鳥一樣久久才會回來待一陣子。

即便為首的靈魂人物李松根是土生土長（如果不把他大學到博士這一大段在外生活的時間算進來的話）的池南村人，工作室這樣一群背景各異的「烏合之眾」，還是跟村莊人有著明顯的差異。最明顯的不同即在於，對於這些人來說，他（我）們主要各自依賴在更為重要/深刻的「其他」生活方式以及生活圈。工作室的業務，不過是大夥兒生活中的一個感覺還不錯的選項。這些人（或許李松根在某個程度來說也是這樣）與村莊人有著不太一樣的利益計算，甚至對於永續工作以及那所謂共同的未來，工作室人員與村莊人也有著相當不同的理解與規劃。他（我）們當然都希望未來村有很不錯的發展，也都不同程度地為村莊貢獻自己可以做的部分。如果村莊的發展不如預期，這些人肯定也會感到遺憾或難過，但他（我）們還是有生活中需要努力的更多其他選項。更重要的是，因為工作室本身角色的緣故，這些人員通常都是在一個相對優勢的位置，提供幫助資源，雖然還是很可能因為一個不小心，而在村莊人際糾結中栽了跟斗、跌得吃狗屎，但不過也只是離開的樣子狼狽了點，相對大部分村民而言，邁開腳步跟村莊說掰掰的門檻（情感包袱上和物質限制上），實在低得很多。

然而，這樣講也不太公平。或許更多村莊裡的人會認為，工作室明明是未來村的一部分，是「內人」啊。也沒錯，大家在講「我們未來村」的時候，通常是包含工作室的。而政府或其他非村莊的人在評估未來村的狀況時，也通常把工作室包含在內。事實上，工作室是否有能力與村莊良好合作並共同自主性地發展，常常是評估一個社造點的重要指標¹⁹⁹。而且，雖然工作室人員來來去去，但工作

¹⁹⁹ 文建會某官員：「第一個，他的資源。另外就是發展性如何。第三就是中間的靈魂人物操作的

室始終設置在村莊裡頭，提供各種資源，與村民們一起面對不同的情境場合。關於永續或村莊的大小事情、各種活動、或甚至更多日常生活的相處，工作室都不曾缺席。用心且積極參與的程度，肯定還不是村莊裡每個人（家庭）都能做得到的。況且，不論是工作室作為一個整體，或者其中的人員，在行事上面，也通通與大家接受同一套，也就是那一套村民們和工作室共同謀和出來的規範與檢驗標準。簡言之，不管在村民或「其他外人」的眼裡，工作室及其人員從來就理所當然是未來村的一部份。

或許比較貼切的說法應該是，工作室位於一個亦內亦外的特殊位置，而這樣一個位置表現在工作室與村莊特殊的相互依賴關係上。未來村因工作室的攪動與持續干擾而逐漸成形，但工作室卻也是為了未來村才有存在的價值。它們像是兩個分別獨立卻又緊密相關的單位。在某些程度上，沒有工作室的村莊，和沒有村莊的工作室，都同樣的沒有意義。它們不只可以說是榮辱與共，也是彼此的唯一。不過，這也只是在雙方都願意繼續這個相互依賴的遊戲的情形下才會成立，如果村民們不想做永續了，或是不想要跟工作室合作永續的工作，又或是工作室轉型甚至離開村莊，它們也只是各自成為另一種意義下的工作室和村莊。

仔細剖析工作室和村民的關係，除了這種高、低、內、外的分類，如果討論它們之間的分工關係的話，應該會對於社區共同體這個單位有更加清晰的認識。不太像很多人所曾設想的那樣，我看到的工作室和村莊，並不像是一般專家和客戶之間的關係。不只是因為村民和工作室的關係更加地密切而集中，在日常生活中有許多的重疊，也是因為如我們在第三章看到的那樣，在這段期間內，或許有些遠大而朦朧的目標，例如地方發展、留住年輕人，但是村民卻幾乎不曾主動且清楚明瞭地說出更具體的需求然後轉交給工作室來規劃解決。而且，更多的時候，還是工作室主動去提議、去擾動、去論述、去像火車頭一樣帶著衝，以鬆動現有的常態的生活模式，為新情勢搭建可能出現的舞台。

對我來說，「經紀人」應該比較能夠適切地形容工作室所扮演的角色。在兩者之間，村民們仍舊是主角，未來村有可能發展出來的基調還是必須決定於村莊的先天體質（如文化慣習）與村民們共同的後天努力。至於工作室，則負責仲介協調村莊內部與外部的人際關係與資源，負責整合每個人的能力，讓村莊做出原本以個人身份無法進行的事務，負責診斷把脈、進行分析與詮釋、訂定工作方向、包辦雜事並對外公關行銷。工作室藉由村人們相對缺乏的，這些類經紀人的「特殊技能」，以及逐步互動所表明的姿態與立場，取得這種與村人相互分工依賴的位置。然而，經紀人聽起來就不是個中立的比喻。它代表的是對於村莊的某些安排與不算太小的干涉。

機制和想法如何。最後就是社區居民的參與度如何，是否動員的起來，這很重要。基本上這是我們考慮的四個重要面向」（轉引自蘇俞如，2003：208）。

在國內的社造論述中，很少論及普遍存在於社造界中的工作室，重點從來就是我們需要什麼樣的社區共同體。而且，對於工作室「逾越」了只是協助的中立角色而對社區有實質而且不小的影響力這件事情，在論述上也似乎不是那麼政治正確。工作室向來被視為類似觸媒的暫時性催化角色，或甚至是視而不見的中性隱形手套。在回顧過未來村案例後，雖然它有可能是稍微特殊一點的情形（畢竟不是每個工作室都如此強勢，此外，不同的工作室在作風上也常常也是各有巧妙），但是工作室那個帶有實質影響的特質已經無法被忽略不談。

一般而言，「成熟」的工作室與社區關係至少被想像成居民決定價值，而工作室負責協助執行。遺憾的是，政府風行雷厲地推動社造是因為認定台灣目前普遍沒有成熟/理想的社區，所以才要來營造社區。在這當中，社區的價值(如何才是成熟/理想的社區)一開始就不是由社區居民來決定了。加上政府在態度上表示開放「由下而上」但卻苦於無法與社區有順暢的管道或理想的合作模式，所以才需要工作室的存在。基本上，工作室就是一個中介整流的接口。然而，這又為社區添上一項變數。問題不在於經手、代辦或整合，而是在於這些工作都先行植基於工作室對於社區的看法。這些看法常常化為工作室對社區內部的遊說與對外的行銷，而且多少影響了社區的走向/形象。換言之，問題出在詮釋，不管這個詮釋是以論述的方式對著居民說、對著外人說，或化為實際的實踐步驟。

未來村算是很經典的例子，未來村工作室相對於政府部門、村莊或其他社區，明顯擁有相當具說服力的論述能力²⁰⁰。戴上論述的神奇眼鏡，以松根老師為首的工作室一一為大家點出那些「屬於我們共同面對的議題」。從一開始幾乎什麼都沒有，松根像個掮客般不斷地去對不同的人詮釋（或說是兜售、說服）他的想法，串連現有的資源，即使是小，也要做（說）得小而美且前景無限，並在過程中逐漸將資源越滾越大。然後，隨著資源²⁰¹逐漸累積壯大，可想而知的是，尤其當工作室與大家都處於同一組構關係中，這些「階段性成果/資源」必然又為他及工作室的權力/影響力添加更為深厚的籌碼。在這樣的情形下，說工作室是「中性」的觸媒實在也講不過去。至少，就我們討論過的，例如在村莊中持續發酵的生態議題（綠建築、有機、水文系統）、所謂的「文明禮儀」、對公共議題的強調、村莊管委會的成立、在頻繁的接觸中習慣外來的眼光並逐漸發展出村民認為傳統中較為缺乏的而帶一點點商業色彩的待客之道(hospitality)···，這些都是在

²⁰⁰ 花蓮文化局某官員：「未來村的自主性很高唷！他算是所有營造社區最高的，因為有L學者。他不但是社區居民，在中央政府也有擔任職位，所以他最清楚中央有什麼資源是未來村可以應用的···」（轉引自蘇俞如，2003：98）；某文建會官員：「他的負責人觀念清楚。它有一個團體，永續經營沒有問題···」（轉引自蘇俞如，2003：208）。

²⁰¹ 對政府而言可能是他能夠言之成理，能夠協調居民、整合村莊資源來參與社造，並有不錯（也就是符合政府或中產階級的品味/期待）的結果；對村民而言可能是他的人脈豐沛，弄得到錢、人力和外界的肯認。

工作室對於未來村共同體的詮釋之下，藉由自身所擁有的影響力（權力落差）有計畫地引進，也的確以某種稍微轉化了的方式在村莊落腳了的痕跡。

於是，在我們焦慮於工作室無法達到中性無副作用的社造任務之前，或許先要有所體認，一個獨立自主而純粹由那些帶著草根意像的社區住民所組成/蛻變的社區共同體，至少在社造政策下，是很難存在的。在觀看這個村莊共同體的視野上，更不能缺少的是，還需去看看與它相互交互作用的其他更為細緻的單位，如工作室（又，或許我們可以試著從「共同體內部比較特別的一個次團體」來看待它在團體內的角色與互動）。尤其，當每一個相互依賴的關係，都會是村莊裡面人與人相互依賴、發生關係所必需擁有的最基本條件之一，當然工作室也不會是例外。況且，既然工作室和村莊是「相互」依賴，那麼權力/影響力就不會只是單向行駛。只是，畢竟社造的主角還是村莊的住民，在由下而上/居民自主的政策訴求底下，他們如何以最實際具體的作為來接收、謀合、轉化、實踐各種試圖加諸在他們身上的新詮釋，而依此來對於不論是政府、其他訪客、或是工作室發揮他們的影響力，而使得這些其它相互依賴的單位們（如工作室）在這個遊戲結構中必須不斷重新盤算，才能找到恰當的應對/進退步伐，而共同營造出社區共同體的面容。也因此，說政府/工作室營造村民、村民被洗腦，或甚至政府/工作室強勢主導村民被動配合，我認為都過於言重了些。只是，如同我們在第三章看到工作室與村民的互動關係，如果說在這幾年來，工作室在這個依賴關係中有較高的影響力（勝算），面對工作室的動作，村民們多半謹慎以對，並有著很多的尊重，應該算是合理而且不太有人會反對的說法。

我們在這一小結討論到從工作室和村民之間的關係。如果工作室和池南村民共同組成了未來村這個社區共同體，那麼我們已經發現，這是一種不同於「有機體」般的共同體型態。這不是異口同聲的「一個」共同體，成員對彼此有著絕對強制性與同質性的排除趨力。不過，它也不是那麼來去自由、沒有束縛的暫時性聚會團體。事實上，基於某種程度的地域性而聚集一起的社區成員們，的確在這在某些共同目標的誘因下，加入了此一共同體的行列。他們找到彼此可以被需要的使力點，也為了承擔某些任務而有了更緊密的關係。他們因此更進一步形成了對彼此的權力關係/影響力。這就是我們看到的未來村共同體。針對以上討論，我們將順著這個觀察，針對未來村「內部」的共同體關係繼續討論並暫做小結。

4.1.5 小結：關於相互依賴

無庸置疑的，社造政策下的社區共同體帶著濃厚的地域性格。當社造目標指向建立人與人之間的社會連帶，有一個很重要的部份指的是，重新/再次連結被認為逐漸失序的傳統地方關係，並重建人與人，村莊與其他單位，次團體與次團

體等之間的相互依存關係。這幾乎是我們在未來村共同體的探討中，發現工作室與村民對於一個所謂村莊的死亡與重生的一个重要著力點。然而，所有地方上的成員，本來就有些不同規則來區隔彼此，運用時從不搞混且默契十足。政治動員時，有分屬不同派系的動員系統。文化儀式籌備時，原漢之分再清楚不過。信基督的和信天主的和拜初一十五的也不會是同一掛。喝酒的、打槌球的、到不同雜貨店購物的、上班的和務農的和做生意的、老一輩與各個不同年齡層的...等等。每個人在生活網路上，同時分屬不同團體。這就是村莊人平時的樣貌。而社造的出現，即試圖在這層層疊疊的人際連結網中，找到它可以著力的立足之地。在這個情形下，尤其又當社造宣稱其影響力欲達到「總體」的層面，與地方上既有人際關係組織（如年齡階級組織、水利會、家政班、家族、祭祀圈、消費圈等等）的重疊/取代/合作/競爭即成為必然的現象。那麼，我們要試著去回答一開始就問了的問題：這個重新建立的人際組織與既存/舊有的組織，有何不同？又有著如何的關連與特色？

首先，從官方論述，以及社造作為一個跨部門的國家政策來推行的態勢都可以發現，這個重新被連結的組織，不只是單純地為了符合社區內部人們對某種文化傳統的懷舊、對生活方式的期待、或者是對於失落共同體的認同需求，就因而被大張旗鼓地推行開來。我們在社區死亡的相關說詞裡發現了國家對於復活的期待，是其面對資本主義的經濟體制時，對社區所期許的人的更新。此外，促成人的更新的地方團體及當中人與人的連結也與過往大不相同，這次不只是要求再次恢復過往的人際關係，即便濃厚的懷舊風存在於村莊的永續工程裡頭。過往人際關係所依存的平台或是環境，已不復見，而社造介入企圖恢復地，是一個跟上資本主義腳步的(或是新的國家體制)的平台，讓村民得以跟上時代腳步，並在這新平台上，再次彼此需要。以池南村的情形來看，基本上，最核心的課題是村民眼中的部落發展（或說是在地就業），也就是在社造論述中常聽到的城鄉發展/流動所造成的適應問題²⁰²。此一課題賦予了未來村這種非都市型社區一個重要的任務，即未來村如果無法擔負解決（或至少舒緩）村莊在國家發展中造成的城鄉流動問題，那麼，寄居於此一任務的未來村結社組織大概也很難真的擁有未來。換言之，未來村共同體幾乎是在村莊裡的人們有所共識的情形下，朝向這樣的目標來重新連結一個人際網。某種程度說起來，這成為串起未來村的軸線，並以此訂定共同體內部的組織標準。

於是我們發現，村莊不只是因為國家體系取代區域體系而使得各種地方性格

²⁰² 所謂的城鄉流動所造成的適應問題，在村莊大部分人們的認知及工作室的論述中，簡單地呈現為我們在第二章所探討到的兩個結論：村莊人口的流失（以及人口流失所造成的相關問題，如一個傳統/文化/生活方式的劇烈斷層）；還有這些因城鄉流動所牽動到的人們（不管是留在都市的青壯年、留在家鄉卻不被認可的青壯年、或者是老人小孩），失去了傳統中可以在物質及情感上提供某種程度保種的共同體，卻也無法順利在國家體制底下，這個新的個人化體系中，找到與其他人連結的可能，以轉化自己原有的生活方式以及情感認同。

濃烈的組織趨向鬆散甚至逐漸「巫術化²⁰³」的狀態，在未來村的情境中，更是因為村莊的人們在這些地域性組織轉變的大時代中，無法順利跟著轉移。對李松根來說，他借用 Norbert Elias 理論所看到的，不只是人跟人需要建立相互間的依賴/連結關係，更是在共同體裡頭，因為彼此間的依賴/連結關係而產生的相互競爭、制約與改變。而這個，即是他看到的，並認為這個現在處於弱勢狀態的社區可以面對外界來爭取與協調的利基：創造一個相互依賴的結社團體，因而使得其中的人們有所改變，改變成一個可以跟外界接軌的人。這，也即是我們從未來村在「嘗試」與「回應」的過程中，所不斷看到的議題。切入的點可能是生態、可能是經濟、也可能是文化、傳統或是對某個特殊議題的想像，但是，在執行上，因為需要新的相互合作模式及目標，而產生的新的人群結社模式/規則，以及相應地，為了達到目的而做的心的/行為的改變。換言之，未來村工作室試著在村莊推行的，是讓人與人之間的關係更加緊密，以及更重要的，伴隨著更加緊密的人際關係而出現的、不斷增強的、糾結於彼此之間的權力關係。至於目的，則是讓這樣的權力關係去創造/影響/改變捲入共同體內的個體的行為習慣。

整體而言，未來村，這個新的共同體組織很明顯地逐漸對村莊中原本有的地域性組織產生了影響。當部分原有組織的領袖人物開始加入未來村的共同體建構，其所屬的人脈關係也逐漸開始加入/配合此一新有的組織，可以說是在原有的關係中重新搭建起另一個關係。於是，這些原有的組織的結社文化（頭目制、男子年齡階級組織、家政班等等）也一併被帶入了未來村共同體中，成為未來村共同體的元素之一。只是這些原有的地域性組織卻也因為未來村共同體的出現，而需要相應地轉換彼此合作的形式。未來村共同體像個整合器，在新目的的催動之下，以新的規則開始整合起村莊中逐漸消散的地域性人際關係。

然而，這些原有的組織並沒有在這短期的過程中，被鑄鑄為一個存在於村莊中的唯一的組織。正如我們在上一個段落指出的，未來村共同體營造可以說是處於一個不斷在「競爭—權力—營造」中迴旋循環的過程。在新的平台之下，原本有的在地組織重新在各種合縱連橫的精心計算中再次被動員。站在不見得那麼一致的各自利益立場中，提出自己所長、所想、所要，多少站在那個基礎上計較自己在新平台可以取得的權力位置。而也是在這個新產生的遊戲平台下，人們在至少這幾年的共同工作與對話，有了一些相互認識/揭露的機會，因而共同分享了部分從此一過程中發展出來的，附屬於這個糾結人際脈絡下的共同產物。這些產物，例如對於公與歷史文化的獨特詮釋，成為村莊人們日常生活的一部份，深刻

²⁰³ 這個名詞借用於李丁讚、吳介民在〈現代性、宗教治理、與巫術社群：一個地方公廟儀式變遷的探討〉，他們初步地定義：「所謂巫術化，就是一種去地域化的過程」。與此相對的是教會的結社方式，他們說，「在涂爾幹對「教會」這個概念的定義中，我們知道教會一定指涉一定的地域範圍，以及這個地域範圍內的特定人口。除了空間的意涵之外，教會也必然只少一群人共同時間…只有一群固定的人口，在固定的週期時間進行定期地、重複地聚集，這樣，儀式才能真正發揮功能，信仰也才能維持。這時，社群也才真正獲得它的密度、濃度、和生命」（26）。

地改變了人與人相處的方式，也反應在人們對於周遭事物逐漸轉換的態度/價值觀，或甚至是對於一些事件的處理，像是我們看到的村長選舉，或是原舞者的駐村，或是原漢之間的關係。然而，截至目前為止，因為此一平台的出現也才為持這幾年，議題的強度也並非總是足夠到可以一直主導不同團體間的主要節奏，所以，也可以看到，當經費不足、活動趨緩等社造訊息不夠強烈的時候，暫時整合於社造底下的其他人際脈絡偶爾也會篡起，並在那些時候主導起村莊人們的日常生活交際。

然而，當我們把觀察從村莊內部拉到再大一點的視角，我們的確看到流行於外面的價值觀存在相當程度的主導性，在人們進行各式實際的社區任務（不管這些任務是流行於官方或社造界的操作手法，或是由村莊自身慢慢發想協調而逐漸發展出來的嘗試）期間，藉由朝向共同體組織的運作而與在地想法有了融合、發展的機會，因此以某種形式逐步於人們的生活世界紮根生長。其中，值得特別注意的是，在此一過程中，組織與個人開始著重於開發某些因需求而產生的那些新元素，如我們在田野裡看到的，不只是村莊人們對於新時代、新玩意兒的理解/掌控能力逐漸上手，也不只是人跟人之間相互影響的力度及頻率的逐步提高，還有人們對於自身與在地的關注與經營越來越多。也就是說，在態勢上，當村莊的人際關係慢慢走向共同體那樣一種架構時，置身當中的人們對於外界事物/務、對其他人，以及對自身，都有更頻繁及強烈的權力來往關係。如此多重纏繞的權力關係，使得人們在有意識無意識中，緊緊地被共同體所牽動。與其跟著流行的說法，欣慰在地人開始有意識地關注在地並在一向只有被動被決定的狀態中改為主動出擊，我並無法在如此樂觀的景象中就此打住。或許持平一點來看，我同時看到人們在社造的擾動之下，頗有興趣地進入了這個共同體，主動地參與到遊戲當中，而贏得了一些可以決定的機會。然而，也同時發生的是，部分人們雖然因為這些參與，而有某些令他欣慰的權力位置與情感/物質回饋，但所有因緊密的權力關係而產生的制約也同時使得人們一步一步成為屈從於共同體規範的知識/道德/行動主體。更尤甚者，屬於這個共同體規範的知識/道德/行動，卡著層層的檢測關卡，常常是龐大而個人難以撼動的。在更多的情形下，是人們以主動的姿態加入了大架構幾乎都已經底定的共同體遊戲中。在下一個章節，從村莊與外部的關係，或許可以部分窺視這些影響村莊共同體的其他拉扯力量。

4.2 外部關係

池南村是我們的故鄉，位在風景優美的鯉魚潭南邊，是大家喜歡來的地方，大家一起來唱首歌，大家一起來跳舞，非常的快樂…

池南之歌，詞、曲：劉天送

雖然共同體說的都是「我們」，但如同在文獻回顧中已經耙梳過的，在共同體之外，必然有那被我們懸置於外部的構成性域外，以及與共同體相互競爭依賴的其他團體。少了所謂的「外部關係」，我們所勾勒出的不過是半張的共同體面貌。對於村莊來說，內部人如何彼此相互連結、為什麼以這樣的面貌出現等共同體基本結構的關鍵要素，與村莊作為一個共同體單位如何與外部其他人員/單位互動，息息相關。例如，我們在內部關係的討論中所看到的，社造共同體之所以被期待，並往某個方向實踐，與村民們對自己、對村莊，以及國家內部各種單位對其角色的期待相關。於是，在接下來的這三個小節，我們要討論的是，村莊在社造的過程中，如何在各種期待的角力之下，逐漸形成哪些它與其他單位之間的相互關係。

4.2.1 國家與資本社會

無可置疑地，未來村共同體的進行，受到政府政策的大力支持與影響。政府的影響力，不只在於政府提供了大部分的人事/行政經費，也不只是因為政府提供了主要的經費來源而理所當然要求定期成果報告/評量回報，因而得以在某些層面上影響了村莊在實做上的社造流程。政府的影響還在於，社區總體營造政策鑲嵌在整個國家政策大方向中，不管是官方論述，或者是後來執行時流行於村莊的說詞，都帶有濃厚地、希望轉換人民/地方的角色的期待，以符合某種理想的國家公民/組織。而且，更為重要的是，國家對於社造進行方向的主導位置也確實為參與社造的各方團體在實際作為上所認可。

的確，回顧清末以來的社區發展史，地方/社區改造議題的蓬勃討論總是起於國家因為體制的改變（帝國→國家（現代/民族/民主國家）），而對於地方產生不同的需求。換言之，社區所逐漸累積的一整套論述是圍繞在國家體制對於當時地方無法適當安置的例外問題才進而發展。面對一個可以清楚意識到卻無法明白說出來的某種普遍存在的社會困境，一個只有鬆散意義的地方政策成為新論述的依附對象，依附於此一意義鬆散的名詞之上，解決困境的想向紛紛出籠，試圖與經濟政治文化等各方面「整體」匯合。於是我們看到這個地方自治傳統亦步亦趨地跟隨著國家體系的動作而動作，屬於每個時代的地方階段性任務都藏著國家的身影，一開始是如火如荼推行於鄉村的「除文盲、造新民」、「創造新文化、建構新社會組織」啟蒙運動²⁰⁴，接著是充滿著整齊畫一、發展、清潔意象，且結眾人之

²⁰⁴ 「中國老百姓的失教、貧困、散漫、病弱一日不解決，中國的社會就一日還要動蕩混亂！人民就一日不能不繼續做奴隸」（晏陽初，1948）、「鄉村建設運動當然不是偶然發生的事，它的發生完全由於民族自覺與文化自覺的心裡所推迫而出。所謂民族自覺就是自立更生的覺悟。…一回頭來想到自己，就發現中國的大多數人都是農民，而他們的生活基礎（Cultural base）是鄉村，民族的力量都蘊藏在這大多數人一農民一的身上，所以要謀求自立更生必須在農民身上想辦法，而自立更生的途徑也必須走鄉建的一條路。…現在，無疑地，新文化已經在中國人的生活上和思想

力做眾人之事、共同建設進步的新社會的社區運動²⁰⁵，然後是最近一波，充滿著共同體意識及鄉土文化認同的社造運動。

這個地方發展的歷史線索，或許可以讓我們暫時先跳脫出社造當前最普遍的看法：對國家賦予具有馬基維利式的負面意涵，且同時轉而寄予社區/地方相對良善、溫暖、充滿生氣的家園想像。在溝口雄三對公私觀念的研究中，指出公的概念不只是一套捉摸不定的思想系統。國家和地方的關係，與這套普遍存在的公的道德知識系統存在深刻的關連性。他說：「在中國，民間社會可以說在秩序原理上與國家具有同心圓式²⁰⁶的連環關係，而且也具有與超越國家的天下普遍性相連環的關係。也就是說，在中國，共同性、全體性不一定隸屬於國家權力，他們本身是自立的」（溝口雄三，1994：96）。簡而言之，中國以天下為仲介所發展出來的公的文人知識體系使得地方鄉紳公議、公舉等機制的普遍存在有其思想上的正當性與自主性，成為國家權力體系的一類補充的，而不只是附屬的環節。

以公的知識系統所發展出的地方自治這條皇權以外的結社權力線索在清末國家動盪時，很快成了國家政權建設（State-making）的重要資源，正如汪暉所指出的，「『公/群』觀念在晚清的語境中決不僅僅是一種抽象的道德觀念，而是現代民族國家及其社會組織形式如商會、學會、國會、政黨以及士紳—村社共同體的代稱和道德基礎。公理、進化、唯物、自然等現代觀念的運用是圍繞著建構民族國家這一中心而展開的，或者說，它們是中國現代民族國家神話的最重要的和最活躍的部分」（汪暉，1994：62）。此一群/社會思想的誕生無疑是意義重大的，它對後來的鄉村建設，在台灣延伸的社區發展，以及最重要的，我們論文所探討的社區總體營造的影響都是非常顯著的。金觀濤、劉青峰（2001）的研究即指出，從傳統中國的社會觀，到「群」的大量運用，到「社會」的語意的轉換，剛好呈現了中國性社會往現代結構轉型時，傳統人際關係網解體的幾個過程。社會意識的出現是同人可以自行組織起來相聯繫的，它代表了文化現代轉型的一部份。

這樣的思考架構與價值期待，在我們面臨的這一波社造運動時，並沒有太大的改變，地方/社區在國家面臨轉型的時候，再次成為政策推行的方法與標的，在國家體制有了新需求的時候，又一次躍上政策舞台，不論是在近年來流行的認

上都具有極明顯的影響，然而傳統文化的積力仍把每個中國人牽引著不容易往前走。這種文化失調的現象實有從根本上求創應（Creative Adaption）的必要。這樣就想到『人』及其生活基礎的改造而中國『人』的基礎是農民，其生活基礎在鄉村，所以結果也就逼上鄉建的一條路。」（晏陽初，1970：405-406）

²⁰⁵政府於1968頒訂年的〈社區發展工作綱要〉對社區發展下這樣的定義：「社區發展為有計畫的動員區域內之人力、物力、財力，配合政府各部門之施政計畫與財力支援，以增進區內人民生活條件，提高區內人民生產效能，改善區內人民生活環境，建設民生主義新社會為目標」。

²⁰⁶關於同心圓，他有較詳盡的說明：「『社會』可視為是與民間的私益橫向聯合相關的『聯合的共同體』。它一方面是官之補充物，另一方面則是自立的，從這個意義上可以明瞭這個同心圓並非是一個平坦的圓，而是存在某種段差的圓。形象地說，猶如魚的鱗一樣，分開來是一片一片的，合起來則成為魚的一身，這是整體與部分統一體的形象」（溝口雄三，1994：96）。

同議題上，或者是關於公民的討論熱潮中。我們在「公共」那一節談過，村莊跑的公共意涵，雖然也是企圖透過一連串行動來重新定義共同體成員的身份資格，在某個程度上希望可以從「自然人」的定義走向「社會人」、「法人」的身份，但是，卻也很少賦予這一連串活動相對於國家的政治性任務（或者說是那些公民對於國家的重責大任）。而且，雖然在論述上也不排斥村莊在相對自主之餘做一個可以抗衡國家的自主公共領域，但是與國家的關係卻也較少隱含不信任、對立的緊張關係。這樣情形不只是在未來村發生，其實放眼大部分實行社造的社區，都有著類似的情形。有別於那種引述於西方理論而流行於社造論述中的國家—地方對抗關係，實際普遍存在於社造的官方—民間關係其實大多是合作愉快，且口徑相似的。

沿襲著此一中國自治傳統的「社區」，清楚顯現出其在個人與群體、國家與第三團體與地方之間，所扮演的中介平台角色：負責溝通與協調不同的單位。首先，對國家而言，不管是否只想單純地解決城鄉流動的所連動的社會問題、或者賦有振興地方經濟的決心、含有改造人民以成為符合國家期待的樣子，還是還有其他想要藉由新一波在地文化復興活動以重新定義新的國家認同的企圖，我們看到的情形都是，國家都需要透過社區這樣一個組織來推行相關的政策意圖。而這與過去傳統保甲，甚至後來由保甲延伸出來的清末的鄉村社會²⁰⁷，或者離現在更近的，也是源自於保甲社會概念、在社區發展概念之下的社區，在基本的態度上都沒有太多的改變。而且，明顯地，國家在這一點上並不寂寞，地方對於承擔這樣的任務，也都覺得理所當然。未來村案例中，居民也有著同樣的默契：永續活動進行的其間，「長官」、「上面的」、「政府」等代表國家的詞彙不斷地在一些場合被提及，而永續的系列活動也被視為政府為村莊所做的一項德政。實際上在田野中所發生的，是村民們對於永續活動的思考方向大致與政府訂定的政策目標一致，或至少，不相違背，並在國家指導的思維中，樂於擔任執行單位。

此外，當我們轉向第三團體，也同樣可以觀察到，這種知識份子對於國家/地方/家鄉的責任，常常是一開始發起社造運動的各種文史工作室等非政府團體的說詞。或許有些對人民非異化生活經驗的期許，或者是平衡國家權力的議題串連，但更常被關心的，是如同我們在未來村看到的，那種如何在政府能給地方的有限資源中，憑藉著一己所學，一方面給政府建言，藉由輔助政策的推行，造成對國家/社會/地方有更廣大/深遠的影響，另一方面希望經由實際的在地實踐，實際組織地方人做地方事，為地方解決困境，帶領地方到另一個不同的視野。地方，

²⁰⁷ 不管是孔飛力（Philip Kuhn）在對中國近代政府與地方的研究中曾經得出的結論：儘管帝國行政機構在分崩瓦解，但舊制序的重要基礎—地方仕紳的權威確實在某些層面上反而鞏固了其在地方社會的地位；或者是杜贊奇（Prasenjit Duara）在華北的研究：「國家政權內捲化是指國家機構不是靠提高舊有或新增（此處指人際或其他行政資源）機構的效益，而是靠複製或擴大舊有的國家與社會關係一如中國舊有的營利型經濟體制一來擴大其行政職能」（2004：50-51）；還是更後期的，在康、梁、晏陽初等人筆下的鄉村自治社會。

普遍被視為最前線、最實際、專屬於地方知識份子的權力平衡場所。我們的田野，未來村工作室及其領導人物李松根，其實就是其中非常典型的例子。而如此普遍存在於泛社造圈、屬於知識份子們的野心與信心，及他們在社造經驗中所可能的組織實踐，不只是與知識份子本身的良知或者責任感相關，也與社會大眾，包括政府在諮詢上對他們的倚重，以及社區居民在實際互動上的尊重相關。這些都源自於各方對於這些地方領導人物與地方關係的某種看似不相關，其實很可能還帶點中國傳統的看法/期待。

至於在地民眾那端，對自己地方的期待，也參雜著權力上的被動接受，以及在國家表現權力下放時，可以適時補充的「傳統」態度。像是未來村對於社造的態度，從一開始抱怨政府的虧待，被動希望政府能秉著公平、正義或是補償歷史錯誤的良知，給予村莊多一點的補助或建設。到後來，在工作室的介入及巧妙轉化後，接收到政府資金上的援助，及在許多訊息上感受到政府對未來村案例的重視，即轉而積極表現，以爭取來年的補助及在這些年內村莊可能累積出來的實力。在國家鼓勵發展、權力下放的範圍之內，讓地方組織可以為地方人做的事情的功效，發揮到最「永續」的境界。熟練地延續著過去有的組織及其部分傳統規則，或許是年齡組織、水利會、家族、婦女會等等，村民在在地組織的動員之下，期待能靈活地適應社會發展潮流，讓自己與外界接軌，也讓自己熟悉的文化、歷史有可能伸展的空間。

總結這樣的社造格局，可以發展出兩個小的觀察點。其中之一是，社造的氛圍讓社區還處於一種溫和而相對於國家仍然屬被動的角色。地方的組織動員及行動，被視為一種國家政策的執行端、目標端、或補充端。國家對於社區議題的引導，仍處於相當優勢的地位。然而，還是讓人對於社造仍願意給予期許的是，我們看到社區共同體在整個權力的平衡點，仍舊扮演關鍵的角色。在國家—人民關係中，還需要有社區共同體的中介。我們看到台灣非都市地區的民間社會基本上仍大量依賴地域性的人群結社關係，以村莊或傳統部落為單位，結合地方上固有/殘存的人際組織，逐步擴大，為國家之內的地方團體進行相互連結，並協助地方上的人們適應大環境的變化。地方上的人們在如此發展出來的關係中，找到了他們所想要的意義跟變化。加上從地方的實際行動與發展出來的思想論述仍舊受到各界相當的重視，而且適時平衡了國家政策的單向施行。這些思想論述有其相對發展的自主性，對國家、地方都能產生一定的影響力。在這樣的前提之下，社區贏得其部分的自主空間，不管在實際實踐時所決議的行動項目，或彼此在互動中所拉扯激盪出來的思想產物。

墊基於如此論點之上，或許我們也可以說，某種甚少被提及，但普遍存在於朝野之間，那種對於國家權力相對自主性的補充能力，亦是對於存在於社造中對於地方（組織）重生的另類期待。

4.2.2 內外之分

我們在典型的社造論述裡，很容易就可以發現一個有趣的規範性名詞：「人情味」，來作為觀察社區內部與外部的依賴關係的切入點。這所謂人情味的價值觀不斷地被突顯、強調，甚至幾乎成為一個遍及所有社造場域的一般性法則，作為凝聚共同體內部人際關係的指導原則，也成為對待共同體外部外來者的實行方針。其所隱含的意象通常針對都市、現代、流動、金錢導向而反動，強調鄉土、古早味、穩定而古道熱腸的人際關係。先姑且不論這種對於想像中美好的傳統人際關係的緬懷與強調，在本質與許多細節上頭很可能就與社造論述中的其他價值觀²⁰⁸自相矛盾，此一名詞所出現的語用場合中，大都還是有所侷限的。

對於長久以來相對獨立生活著的未來村來說，人情味價值觀的實踐就不是那麼理所當然。如果不是透過熟人的引薦，來到池南村的旅客應該很難感受到這所謂的「人情味」。很多池南村阿美族人都曾經跟我表示，因為過往歷史有太多不愉快的族群關係²⁰⁹，大多數人對於外來的陌生人都選擇冷漠以對，並帶著懷疑的態度。如同我們之前討論過的，也是因為長期缺乏與外界頻繁的互動而顯得相對自成一區，當分工體系趨於細緻而村莊的在地自主生活變得困難時，許多村民都面臨相當尷尬的處境，不知道如何與陌生人建立關係，其中當然也包含了生意來往上的應對進退拿捏。只是，在村民對於永續的信心逐漸抬昇之後，我曾經詢問過許多村民，如果其他外面的人看到我們打拼出來的成果，覺得池南村這邊很棒，想要成為池南村民，我們會想設下什麼限制嗎？得到的，差不多都是同樣的回答，先是問，「要限制什麼？」，然後回答，「沒有啦，只要喜歡這裡，想要來這裡住下來大家都會很歡迎啊。我們現在就是希望能有更多人願意來這裡住啊。村莊現在人真的太少了」。然而，毫無保留地歡迎，即是未來村共同體對待外來賓客的共同新規範嗎？這個在未來村的永續發展之路在對於外賓的關係，刻意去新增關於「人情味」的共同規範準則，是怎麼樣的人情味的準則？

我們在未來村的田野裡看到的，如果不是居住在村莊裡，那麼與外賓所建立的關係，或者對於其他人所表現出來的人情味，通常會有兩種形式。首先，透過直接參與永續活動，在長期的相處往來中成為未來村的自己人。要不然，就是透過生意上的來往，進行所謂的文化的體驗與交流。兩個方法確實都是建立在某些條件上，前者需要特定的參與管道及長時間的投入，後者則是建立在資本主意之上的金錢交易，與社造論述中強調的，對於村莊訪客無條件地賓至如歸熱情招

²⁰⁸ 例如，以賺錢為目標而動員的工作共同體本質根深蒂固於大多數的社造村莊的內涵之中。

²⁰⁹ 如我們之前耙梳過的，不管是在以部落為生存單位的械鬥時代，或後來日人滅了七腳川族部落的歷史記憶，或者後來村人普遍認為原住民受到漢人政府的不公平對待，整個歷史讓村人很難對於外人產生信任關係。

待，顯然還有一些差距。只是，對於村莊而言，這樣有限的對外開放已經是很大的冒險，未來村即便是有限度地開放，但揣摩著營造某種環境與某些新的習癖，以令外來賓客感受自在愉悅的接待的目標，已經對村莊產生了很大的影響。

未來村的永續活動有限度地對外開放，打開了新的生活經驗的更多可能。其影響村民之間內部關係，像是我們可以看到的，使得參與其中的未來村成員在共同體的建構過程中，開始在新注入的新視野中展開新的共同經驗，也在這樣的過程中逐漸形成共同的新默契與新規範。與此同時產生的效應是，未來村作為一共同體在對外的互動上，也有了新的定義與模式：未來村並不因為共同體內部成員的互動逐步提升以及共同體組織的逐漸成形而成為一個封閉而排外的狀態。相反地，當時未來村永續系列活動開始的重要前提之一是讓村莊與其他單位有密切的交流，期許未來村共同體成為村莊與外面的中介點，讓每一個村人的生活世界得以往外伸展。也因此在此作生意的過程中，會著重於村民們逐漸學習怎麼樣跟陌生人相處，怎麼樣與觀光客與外人者應對進退等議題。在永續活動的媒介下，村民們在互動中逐漸主動，習慣與不熟識的人相處。這樣一個對外交流學習的前提，使得村莊人們有了更為開放的在地生活經驗，一個因為總體營造而對外界在生活各個層面試圖開放的在地生活經驗。從聊天以及一些或長或短的相處機會，未來村像海綿一樣吸收來訪的學者、長官、遊客、社區或其他單位團體的意見/想法/慣習。雖然對於外賓的款待還是因為由在地經驗出發而帶有濃厚的在地特色，但是對於未來村來說，去揣摩賓客的習性喜好並且調整自己的腳步以產生賓主盡歡相處時光，更是永續營造的重點實行項目。

然而，這個從原本只是內部人員往來，到與嘗試對外賓開放的共同體轉換過程，卻不像有些人擔心的，會把村莊帶向人際共同體的潰散或者是瓦解，而與外界趨於同質，使村莊變得沒有特色而無法區辯。相反的，在整個操作過程中，未來村更像是一個共同體了。藉由未來村工作室及永續小組的中介來面對原本陌生的外部世界，共同體因為作為一個整合單位而需扮演更多分工整合的角色，屬於這個共同體的成員們也因此有了更多屬於公共的事務與活動。於是，未來村在外部互動益加頻繁的同時，內部的聯絡合作也變得活絡。那些因為與外來賓客接觸而不斷產生的異質生活經驗使得未來村處於活·動的狀態。對於這個已經無法遺世而獨立生活的村莊而言，有了未來村共同體的定位，村人多了個選擇，可以不必只是透過個人的努力謀得國家社會中的地位，而得以透過未來村共同體這個單位，共同爭取到屬於未來村的一種鮮明的某種位置，並在這個共同體的小單位中與其他村人分工合作。

總體而言，我認為未來村在永續的共同體蛻變過程中，亦成為一個與國家之內與其他單位/人員更家親密，也更加相互依賴的一個團體。透過對於外界的開放態度及頻繁積極的互動，未來村不只是取得了與外界連結的相對社會位置，也

為內部共同體的運轉注入活動的新血。而所有對外關係的密切來往以及正面評價，對於村莊內部人們的相互連結，及村民對於未來村共同體的信任，都有很大的助益。



第五章 結論與展望

5.1 社區重生/死亡論述所展開的實踐版圖

只有在一起，互相為伴並瞭解到他們的互賴關係，他們才是以真正的個體存在。

馬克思

這篇論文發問於社區的重生/死亡，一體兩面且普遍存在於非都市型社造領域的鐵口直斷。模糊開放的社造定義固然使得各種五花八門的論述得以百花齊放，但這一系列社區重生/死亡的詮釋，不論存著什麼樣的意圖，卻都關係到各方人馬進入社區時的佈局及依據，也為相關的行動打先鋒並於社區產生實際的效應。本文藉由一個在社造領域中相對新穎的分析視角，共同體的觀點，來追蹤此一感傷性說詞如何發酵並和接續而來的詮釋與實踐交叉影響，分析那所謂浴火重生的未來村，及隨之而來新的村莊內外人際糾結。這個小小的地方人際組織，在經歷死亡與重生的營造道路上，共同體組織及相應的人際關係都悄悄地一一轉換。從這樣的視角出發，以下將集中地回顧國家、第三團體以及未來村村人對於地方「如何免於死亡」的教戰手則及其相關的延伸詮釋在未來村產生的具體論述效應。



5.1.1 國家

從國家及政策的歷史角度來看，我們發現每一次的國家轉型總是需要新一波地方政策的搭配。所謂的地方消頹與否，在國家政策眼裡，也就反應了地方是否符合國家在某個時代的需求及期待。我們發現，社區總體營造與過往的地方治理在地方政策的執行上，有著相類似的角色：地方同時被期許扮演政策的執行單位以及政策改變標的。跟往常一樣，推陳出新的地方政策，代表了國家對於地方角色的新期許，但稍有不同的是，這次新的期許落到地方最基本的單位，人，的身上：地方的人們被要求相應地改變自身。另一方面，為了落實這樣的新期許，仍是免不了基層組織的動員與配合。換言之，改變地方組織使之成為可動員的有用管道是政策執行的另一個必然需求。總體而言，松根常講的一句話很能顯示這個特色：change people with people。配合著新國家社會轉型時對最基層能力的需求，地方組織與人民都被賦予了新的角色。

未來村的永續經驗顯示村民們對於社造的配合度很高，理所當然地將之視為政府的一種德政，並努力在政府官員的指導與審核過程中盡責地執行永續的工

作。如此現象對於政策的向下推行有很不錯的幫助，加上原有的地方頭人一開始即成為第三團體及政府的合作對象，使得地方動員很快地透過大家熟悉的組織方式來進行，而如此有效率的地方動員也使得原本就存在於地方的舊有人際組織成為再度活化的對象。人們在活動中重新為舊有的組織定義，也重新改造並歸屬自身。只是，村莊內部人員的更迭並不顯著，新的人際網絡關係也沒有大量地洗盤。在村莊往共同體組織邁進的過程中，顯著地是這些人員所構築出來的人際網絡型態有了變異，並在社造中以不同方式被運用。

人與地方的關係即在這一波社造政策中重新被定義，新的組織方式與重新定義的情感認同被結合在一起是這一波地方共同體更新運動的重要特色。地方，一種源遠流長的身份歸屬方式，重新成為人們建立認同的載具，而且，這次強調的是有意識地再度回歸。社區住民不像是以往，一出生即因地緣而與其他同在地方上的其他人自然而然成為生活共同體。這一次他們在國家政策的動員之下，被要求主動參與一系列根質於地方特色的營造活動，因而重新歸屬於地方。不只是對於地方的情感在過程中被召喚出來，地方的人們被要求一併形成那所謂的社區共同體意識，即參與者都必須清楚意識到，「我們」想要且必須相互依賴在這塊土地上。我認為在國家觀點的俯瞰下，藉由新的文化/歷史/情感認同來經營社區這個國家建設的基礎元素，是為社區死亡宣稱下一個很關鍵的實際佈局。重新以土地/文化界定地方住民的身份並喚起土地/文化認同的情感意識，是國家主導社造政策的第一個主要作為。

社造的另一個重要特色是，對於土地/文化認同的情感意識並不透過教科書的耳提面命來營造。這一次，社造論述大聲疾呼人們需藉由歷史文化的主動搜尋與推廣分享來搶救地方的衰頹。不只是某些原本逐漸淡出或自然散落於人們生活中的常識藉以有系統地被詮釋整理成為未來村人們共同的知識寶藏，還因為這個收集/詮釋過程的主動涉入，讓知識及過程都累積成大夥所認可的共同資產，並同時在「由下而上」主體化的過程中烙印於村人的身上。此外，在村民「主動」更新村莊的過程中，往往還有一個更為重要的附加成果，也是永續小組引起許多人注目並視其為未來村營造是否成功的關鍵指標：逐一串連起很多村莊裡原本呈現鬆散的人際關係，並在永續過程中被呼喚起對於未來村的共同體尊榮感。

在未來村的案例中，雖然執政者意圖連結社區與國家，但是我們並沒有發現這種隨著永續工程建立起的在地意識/共同體情感為某種特定的至高目標所完全支配。所以，如果只是像很多批判者所做的，將逐漸頻繁的人際來往及有意識所建立的共同體認同/情感/尊容感直接與台灣民族國家的建構劃上等號，不免仍是有失周到。事實上，這些情感或意識在其他角度也常常被詮釋為存在於草根所連結起，那平衡/對抗國家的自主意識，或者是使得村莊成為緊密連結的優勢團體的基礎。

或許無法否認的是，逐漸集結成共同體的未來村，明顯出現一些屬於共同體的規範、一些相對固定的詮釋方式，也浮現因為逐漸頻繁且緊湊的權力關係而牽動著屬於共同體的成員們的強勢力量。更有甚者，這些以較為優勢的權力位置而握有相當程度主導性的力量，往往來自於政府的某些想法、主導的團體（如未來村工作室），或流行的某些文化習慣。但是，我們還是看到村民以他們能夠且想要接受的方式直接轉移此一共同體認同的內容與意義，並據此對原本的論述產生置疑，成為另一種由下而上的共同體詮釋。我們在接下來的段落都會陸續談到，從共同體觀點切入來看，除去大方向的相似性，這些來自不同角度的詮釋的確讓我們看到逐漸連結緊密的人際關係有更多細緻的不同，而且這些不同的確也都引導共同體發展出不同的特色。

此外，這種對於地方情感的強調，以及拯救地方免於死亡的努力，又進一步結合了因為城鄉發展而浮現為問題的地方經濟。無法自足又無法在經濟分工體系裡佔有一席之地的村莊是否能夠轉而重生為繁盛之地，幾乎可以說是最多人定義未來村是否營造成功的具體指標，而大部分的永續活動也圍繞著如何振興地方經濟來詮釋/實踐。我們看到關於如何讓所有人學會經營自己的土地乃至於自己，佔據了整個未來村社造 know how 的很大一部分的版面，也確實吸引了大部分人的關注目光。這樣的經營，除了讓大部分時間與物（例如農田與自然）相處的村莊多數住民需要花更多的精力與人（例如觀光客）相處，對於自己及他人的行為有更高的敏感度，還需要學習一套又一套以往所不熟悉的知識體系，那些可能包含了和做生意/資本主義邏輯相關的品味與行為姿態，或另一種對自然、對文化的詮釋方式。

如此與經濟議題一拍即合的社造，無疑宣告國家對地方保境安民的地方治理邏輯已經為繁榮增長這種新觀念所取代。更關鍵的是，這一套和資本主義相呼應的內在邏輯也需內植在地方人們的身心之上，使得社造不只是共同體組織的營造，更是對人民進行某種公民規訓的國家教育體系。這也是為什麼未來村的社造起於勞委會的永續就業補助款，事實上，這一系列的活動和勞委會的職業訓練有內在精神的契合，希望訓練出能夠在繁榮與增長的資本邏輯中能夠經營良好的公民主體。

共同體的運作朝向這類議題的設定，除了反應社區在這個時代的某些特色，而且，也關係到我們所關心的，社區內外人和人之間的關係。一者，當未來村建立起某種管理委員會來經營永續的共同事業時，已經相當地承襲了村莊裡大家所相對熟悉的，以部落為單位來分配、訓練、承接資源的合作模式。加上在多向/項議題的發燒延伸之下，永續幾乎以常態化的姿態滲入了村民的日常生活各個層面當中，甚至影響了村民的生活節奏。再者，當經營一產出內植成為共同體內在

邏輯的一部份，村莊即很難只是單純人和人相互連結分享的團體，因為它基本上仍因經濟活動搭建而起，在組織的方向還是以符合共同工作的型態出現，「經營與增長」使之成為一個有目的而為的共同體。

雖然借用村莊殘存的地方人際脈絡來進行更新重組，未來村管委會畢竟已經不像過往的頭目/階級組織，整合的目的較為全面。只是仍可想像的是，如果把經濟相關的層面都抽除，不論對外對內，未來村共同體的人際連結會頓失一大塊聯繫的平台。不過，即便一開始的連結是建立在經濟相關的議題之上，至少如我們觀察到的，村莊內部已經逐漸鬆散的人際關係，還是因為永續的發生開始有了相互連結的理由，而村莊住民對於外賓的來訪也不那麼漠然不相關。不管是村莊作為一個單位，或者村民作為實踐的承載體，都因此和國家內的其他單位及公民在經濟的合作與分工的角色上有了來往的連結。而且，雖然對外仍是有限的開放窗口，但交流已經透過這個窗口，為村莊注入許多的新元素。如此與外界合作連結的需求，是過往村莊作為一個部落相對不那麼需要面對，但在現代國家轉換的連動關係之下，作為一個在經濟上與其他單位共同分工與合作的基礎單位，所不得不去面對的必修生存課題。

總體而言，未來村的社造過程大致上回應了國家對地方的需求。不止村莊因應認同重建的議題、經濟分工的議題，在組織上逐漸轉換成現代國家的組成單位，有效地發揮動員成為國家政令的執行單位，更基礎的單位一人，在日常生活活動執行下，也有相應的公民行為轉換。雖然國家意識並非百分百貫穿到地方，但在主動由下而上、文化經濟取代政治等新方法的有效動員之下，至少是主導了村莊社造的發展方向。在這樣的前提下，村莊也因為再次能夠回應國家對它的這些連結的需求，而贏得國家資源在村莊的投注與流動，也因此而被肯定為某一類的重生。

5.1.2 第三團體

如同我們之前所提及的，更纖細/密切的人際連結，以及住民對於地方的自主意識等等通常也是多數第三團體介入社造時，對逐漸弱勢化的地方所提出的期待。然而，對第三團體或者是直接影響未來村的工作室而言，地方是否免於死亡，並不單單只是因為社造讓住民對地方產生認同，也不因為地方在經濟上有所成長。即便身為社造政策主要的代理人²¹⁰，多數第三團體肯任這一連串共同體營造已經逐漸將未來村帶向樂活之路是在於地方居民開始有意識地思考/討論/經營自身與地方，彼此能夠相互溝通支持，如此一來產生一股在國家之外的制衡力量。換言之，地方被期待去產生某些自主的聲音，一些因為專注思考並經營地方而可

²¹⁰ 包含在政策規劃、計畫案評審、社造執行與輔導都有大量的學者及第三團體的介入。

能出現相對於國家或其他強勢外部力量的平衡看法。

直覺來看，對於變得強勢制衡的期待，未來村其實表現得並不明顯。準確地說，因為這並不是多數未來村村民所關切的點。一來，多少沿襲村莊在近代歷史裡和其他單位互動的模式，雖然還是有所防衛，但整體來說村民很容易受國家、第三團體等較強勢的團體的論述所影響，而對於外賓的意見也所多採納。再者，與其他單位對抗從來不是未來村共同體的發展內容，至少，在村莊裡幾乎沒有人會認為朝對抗的方向改變村莊的體質可以解決他們眼裡的困境。而，這些不熱衷都讓未來村呈現一種對外部相對「開放」且「連結」的地方共同體經營模式。這樣的開放，一方面固然使得村莊接受多元異質的更多可能，但另一方面也使得村莊對於國家或其他單位的平衡，相對偏向於軟性的補充。它不直接衝撞，不過也會基於慣習或遭遇情境時習慣產生的獨特詮釋方式，來把握落到村人手上的任務，並實踐出屬於村莊的獨特韻味。簡言之，在平衡權力/詮釋這方面，村莊在經營在地時，做比較多的是吸收融合而不是衝撞對抗。

對於地方共同體的看法，第三團體所期待的，也不會只是那種路徑一致而附著在共同體之上，服膺於國家認同的同質鄉土之愛。或許我們經常在村莊裡聽到像是「我們未來村」這種對於共同體鐵板一塊的認同用詞，但未來村之所以還被期待為一個可以挽救村莊死亡且承擔村人彼此幸福共同生活的團體，更是因為在未來村的營造過程中，鬆散的人際連結開始織起一張可以支撐彼此的共同網絡，而這個共同的網絡讓村莊在對外的其他關係上，雖然可能更加密切但也有用其相對強勢的權力關係。換言之，細緻的共同網路於對內對外所發揮的新功能，成為第三團體社造論述中，社區是否重生的重要檢驗標準。而對於這個面向的重視，引導社區走向另一種對於自主的狀態，也未嘗不能解釋為對國家或其他既存價值觀的權力平衡。

此一共同網絡的重要功能，除了提供個人生命意義投射²¹¹的平台，亦使得共同體內部資源與人際關係的協調明朗化，為內部逐漸個人化的生活構築一個共同的分工合作平台。這個平台對於未來村的重生扮演很關鍵的角色，對內對外，對團體對個人，它都是有代表性意義的窗口。在具體的運作上，此一共同體網絡擔任了某種程度的資源分配角色，負責協調/連結村莊內逐漸分散的人際關係。而窗口之所以有代表性，人際關係之所以得以順利連結協調，資源分配之所以可行，都建構在維繫此一共同網絡的人們，是否存在著對於彼此的信賴關係。

這樣的信任關係當然不會憑空出現，內部而言，我們在未來村案例中看到是，起因於大量而共同的工作/相處機會，以及刻意營造的公共空間，包含具體的公共場合（如大魯按）及抽象的言語、影像流傳等，都讓彼此情感的累積與投

²¹¹ 這一點將在下一節集中討論。

射、資訊的傳遞與流通變得有效。這些交流與傳遞本身就部分符合一般對公民社會公共領域的部分想像，也為彼此間的信任關係加分，為共同體的形成墊基。另一方面，這樣的信任關係也是因為共同體內部成員在親密頻繁的交流之下，產生彼此間逐漸增強的競爭權力關係，加上未來村工作室在一開始對於未來村「做公共的事」的方向堅持，而在村民人際之間產生的某些權力衡量及自我/相互制約。這些因素相加乘起來，鬆散的人際網絡因而改頭換面，不只是屬於內部資源與訊息得以協調分配，村莊可能產生共識與決策，可能承接資源，屬於村莊共同的任務也能夠被有效地去執行。這樣的共同關係，意味著村莊再度成為一個相對自主的生存單位，也意味著其成為一個相對優勢/自主的團體。

而，既然是「相對」自主的生存單位，當然也就一定關連到村莊的外部關係。這也是我們看到，在第三團體相關論述中不斷去關心的，村莊作為一個共同體單位如何與其他單位在國家體制下互動。未來村的案例中，我們看到，對其他合作單位²¹²來說，村莊人際關係得以協調、共同體內部能夠產生一取得共同體成員信任，並有對外對內都有能力溝通協調的代表性窗口，是為可能發展進一步合作的基本要求。在村莊開始有能力自主，對內對外能夠談判、合作與溝通並決定共同事務，那麼，這個共同組織可以做的，就不會像過往一樣，只是消極等待政府不知道何時施行的德政，或是外界不知道什麼時候會到的援手。未來村營造經驗中，最為人讚賞的，也就是在這一點：此一共同體開始有能力與外界合作並仲介資源，而改變的地方與外界的關係。在這樣的前提下，此一共同網絡的成型也可以說是另一種對國家權力平衡的作法。

只是，如同本文一再強調過的，面對這種相對自主的共同體網絡，我們還是無法忽略某些可能的論述效果：如果這樣定義下的社區死亡論述的副作用是，村莊無可避免地成為一作業執行的任務共同體，那麼，這樣一個相互連結而構築出的共同平台的社區重建效應，是讓再次相互依賴而帶來的權力制約，建立起鐵板一塊同質而親密的共同體，亦讓所有成員都成了被共同體內部權力意志所貫穿的執行個體。即便人際連結變得密切，資訊交流快速而頻繁，情感也有所累積，但卻只是在有限的共識下傳遞固定的訊息，也逐漸消弭了個體之間的差異性。

當未來村共同體逐漸成形的同時，我們發現在某種程度上，個體在共同體內部權力的誘導之下，的確因為造人的過程，而自然/刻意去改掉某些在新共同體公共規範下對個體不利的習慣，因而提高了村莊內個體間的同質性。但是，如我們之前討論過的，未來村當初形成共同體規範時，以「公」為思考的方向，加上村莊本身在近代史中長時間的弱勢，永續的過程中，在工作室的媒合下，一直和不同的單位不同的人有頗愉快的接觸與合作，不只是因此而一直以頗為開放的

²¹²例如後來決定進駐未來村的原舞者團隊、願意投注資源的中央/地方政府單位，或其他的社區聯盟、鄰近的學校、媒體，甚至來訪的各式團體。

態度來接觸/接受外來的不同意見/援助，甚至如我們之前²¹³所討論過的，對村莊來說，不同時間點出現的多樣性異質性因子，都成為未來村共同體繼續運轉的動力。也因此，我們在村莊內較少看到什麼非怎麼樣不可的強勢態度，取而代之，公共議題上的良性競爭這樣的大原則（而不是特定內容的議題），以及對外的連結和開放的態度，成為未來村的核心共同規範，使得同質性的共同體作業，開了個缺口，成為不斷邁向一再重新定義的未來的循環過程。

5.1.3 村民

除了懷著各種企圖而進入村莊的各式擾動，村民們在接受這些訊息的同時，也以某些對於「何謂地方死亡」、「如何激活村莊」的詮釋或行動來回應之，因而改變了村莊的面貌，重新定義了村莊的復活。根據筆者在田野收集到的資訊，多數居民認為，未來村共同體網絡的意義，最重要是落在它使得原本團結在一起卻逐漸不相干的個體們，可以再一次主動參與於共同的事務中，彼此分享，並且被看見、被需要、被肯認。村民們對於這些重生後的成果的珍視，可以從大家花了很大的力氣去維繫永續工作的持續進行看出，即便政府層好一陣子沒有撥放經費，而工作室也逐漸淡出，幾乎已經化主動發起為被動協助。

個人對於其他人（團體）的相互關係的改變，是我們在這個共同體營造中，看到一個很重要的變化。對村人來說，人口的流失、彼此間的不團結、不再相互需要並承擔彼此幸福的生活，是村莊邁向死亡的徵兆²¹⁴。對村人來說，過去既有的生活秩序的崩解、舊有價值觀的過期與新價值觀的無法產生、還有村莊再無法提供個人生活處境及感情投射上的依歸，是村莊逐漸無法作為一個生存單位的指標。相對地，對大家來說，未來村的永遠繼續下去的營造工程，即是要試圖連結上這種種斷裂的努力。

我們清晰地永續營造的實踐中看到這樣的努力，大魯按的營造就是一個明顯的例子。大魯按既是部落的傳統聚會所，也是公共事務傳承的中心，在大家心中的公共意象不言而喻，因此村民在一番討論後決定將蓋打魯按當作拯救村莊的第一步。而我們也發現，大魯案的建造與後來的使用，在實體與抽象空間層次上

²¹³ 例如，在「內外之分」一節，我們簡單討論了外來的衝擊如何影響共同體的運作。在兩個協會分裂的討論中，我們看到了不同立場/企圖的村人，在共同體的基礎上對相左的意見做公共議題的良性競爭。甚至是亦內亦外的工作室，不時加入的外來訪客及合作的各方單位，或是後來加入的原舞者團隊，在在都推進了未來村在共同體營造的進程，成為永續經驗中無法忽略的重要部分。

²¹⁴ 關於這些死亡的徵兆，往往都結合了更多微妙而屬於村莊獨特的解讀，例如人口的流失對村民所造成的衝擊包含了多數在外打拼的子弟整個社經地位相對不利；或者無法承擔彼此幸福的生活所蘊含的，不只是在物質上為下一代提供什麼，也包含了部落長期在國家力量的主導下強制改變，並使得老一代對自己擁有的身份或文化無法肯認，並因此和年輕一代產生斷裂。

提供了村人們重新詮釋公共傳統的素材，連結起人們對於公共議題的關心。它成功地為村民建構了共同體的公共平台，夢想、記憶、資訊、討論、決策等等都在這個平台上逐一累積流轉。此外，婦女們因永續所展開的新生活，也為村民心中的共同體重生效應下了另一種鮮明的註腳。因為男女角色的分工以及人際連結方式的轉變，多數婦女們失去了擔任刻印於傳統事務的傳承者/詮釋者的機會，人際活動也明顯地萎縮。但婦女們的生活隨著未來村共同體的逐漸成形，不只重新定義了人與人連結的方式、補充了村人們對於公共事務更多可能的定義，也為自己的生活推展出另一種可能。

在我的田野經驗裡，難忘的是時空館裡一首接一首曲子歌聲嘹亮，是老人家專注工作、說話與喝酒的眼神，是婦女拉起大家的手一起跳舞，還有一次又一次活動中臉上難掩開心的熱情洋溢…。在未來村，這些都不只是活動的動員，也不只是找回傳統活動那麼單純的議題。我看到的是，當村人參與這個人與人交織出的共同體網絡時，他們在這個共同體抽象地投射自我想像，也信任這個共同體可以在個人的社會處境上提供實際幫助與媒合。當我們聽到村人口沫橫飛地談論，今年的豐年節回來的人多了一些，在外面的子弟看到永續的成果也很期盼，感覺回家的時機逐漸成熟，我們也一併看到的是，人口的回流不只是村民認定村莊復活的重要指標，而是，當人們願意回到這個村莊並認同它成為故鄉，這也同時代表了這個地方在人們心中的重要性。村民眼中，那個復活了了的村莊，是還根植於習慣的那個熟悉的世界觀再度被肯認，在更多可能的持續實踐中重新被參與詮釋，且提供人與人彼此共同幸福生活的可能。

如同我們在這一章的一開始所引用的，「只有在一起，互相為伴並瞭解到他們的互賴關係，他們才是以真正的個體存在」，或者是之前我們好幾次提到的，「一個唯有經過暴露（例如，當一個人臉上亮起來，向外敞開），亦即經過分·享(being shared)而才有價值的東西」，我們在未來村的拯救死亡大作戰過程中，對於村人心中的個體與共同體關係，有了進一步的體悟。整個未來村社造的重頭戲，正如我們一再提及的，就是去連結各種關係，讓漸行漸遠的各式關係，再度相互依賴。這樣的連結，或者說相互依賴，即是讓人們需要彼此可以貢獻給彼此的某一部份。也就是說，因為我們需要彼此的某個同或不同的那個部分，讓分享得以繼續進行，使得分工/合做和交流成為可能。

當人們開始有意識地思考他們相互依賴的模式與處境，思考彼此的異、同與對彼此承擔的信賴關係，是未來村這一波社造在營造個體與個體的相互依賴關係時所著力的一個重點。這一次的營造，人們發現他們之所以相互依賴，並非出於自由的個人意志，而是他們無可避免地需要以某種形式和同所屬這個地方的人們相互依賴。成為民族國家的基本單位也好，成為抵抗國家機器的草根戰將也罷，亦或是形成民主國家的公共領域，還是第三部門經濟共同體，社區居民就是透過

這些成為某種可能投射理想的社區共同體的活動，重新歸屬於地方，與其他人相互依賴。我們甚至可以說，透過各種不同目標卻同時指向地域性身份歸屬的活動，個體更緊密地成為一個社區/共同體，而也在這個相互依賴、分享於共同體的過程中，找到其個體的意義。我認為這就是未來村社區/共同體，之所以為居民所珍視，並積極去實踐的一個關鍵意義。人們在這個過程中，同時以個體與共同體的身份重新誕生。

5.2 展望

5.2.1 另類造人？

我想，我們或許可以把現代性視為一種態度，而不是一個歷史時期。我所謂的態度，是一種和當代現實有所關聯的模式；特定的人們所做的自願選擇；一種思考和感覺的方式；一種行動與行為的方式。它既標志為一種歸屬關係，同時也表現為一種任務。毫無疑問，這有點像是希臘人說的『精神氣質』。

Michel Foucault, 〈何謂啟蒙〉

社區總體營造所選的官方名字為「Community Renaissance」，不過，除了在某些議題²¹⁵和意象²¹⁶上試圖找回過往的影子，並強調其市民社會的人文血統，這場國家政策下的地方運動和文藝復興之間，似乎是沒有太多的關連性。在筆者看來，傅科談的「啟蒙」精神，對於我們在看待這場與「現代」這兩個字關連深厚的社區運動，或許會有更多可能的延伸關連。

正如我們在引言中可以看到，傅科在文中花了很大的篇幅以波特萊爾（Baudelaire, 1964）為例，說明「現代」可以被視為一種態度，而不只是歷史時期。其中一個特性與社造論述中所隱含的目的，乍看下相似地不禁令人訝異：現代性除了是一種與現在發生關係的形式，它更必須是一種人與自己建立關係的模式：「把自己視為一種複雜且艱難的經營對象」。他並進一步說明，現代性「並不在『人自己的存有裡解放人』，而是趨迫他面對『製造自己』的工作」、現代人「不是要去發現他自身、它的秘密和他的內在真理，而是想發明他自己」(傅科, 1984: 25-26)。這和我們在文中看到的社造終極精神：「由下而上」地「造人」，似乎不謀而合。難道，社造論述者所熱血鼓舞的，即是如此的現代性精神氣質？

如果再仔細一點去區辨，我們很快會發現，這兩種造人，蘊含著部分相關，卻完全不同發展的兩樣態度。對傅科來說，波特萊爾對當下懷有某種藝術式的英

²¹⁵ 例如，地方史的紀錄、找尋傳統文化等。

²¹⁶ 例如，濃厚的緬懷過去美好的失落共同體。

雄化反叛、極度注意現實又運用自由的渴望態度、還有那將自身視為一個客體來經營，透過對自己的各種努力和改造而發明了自己，亦轉化了社會的現代關係形式。這些原本存在於藝術領域的現在性態度在他看來，卻都可能成為另一種哲學詰問，提供我們一個尋求啟蒙²¹⁷的精神特質，讓我們「在這個生活裡，對我們自己的批判，同時也就是對我們所受限制作歷史的分析，以及實驗超越這些限制的可能性」（傅科，1984：34）。於是，我們在他的論述裡看到的那種經營自身的態度，是一種「身為自由生命的我們對自己進行的一件工作」，是存在於當下的我們，如何站在邊界上，「將表現了我們所思、所言、所行的論述實力當作歷史事件來處理」（傅科，1984：30-31）。如此對自身的經營，是期待透過某種精神態度的實踐，去趨近一個啟蒙，亦即成熟的人的狀態。如此對自身的營造，是為了點化現在的另一種可能，而對不可避免處在當下的自己如何成為這個樣子，去做深刻的內省與批判。

然而，我們在社造裡看到的造人，更多時候，即便是鼓勵人們關注自身，卻也早已有了一套至高的精神原則。在共同體的營造過程中，精心設計各種場景俾使被營造的人們將已然決定的價值/原則自動穿戴上身，然後在接下來逐漸常態化的日常生活裡養成習慣，並在益加緊密的共同體權力關係中，戰戰兢兢地維繫之。所以，同樣是要求個體有意識地將自身視為客體來細心經營，社造的造人，卻是以一套原則，廣泛地讓人們移除不符合需要的並置入可以良好適應的既定內容。當中所缺乏的，即是對整個加諸於自身的社造政策的批判與點化。對於造人這樣的終極目標，我們在未來村案例裡，看到其在死亡重生論述的佈局以及後續的實際介入之下，產生了一些預設的效果。姑且不論這些預設的造人目的或許立意良善，或者可能有其他考量，也有可能為某些政治經濟族群議題所綁架，其中已經共同蘊含在造人的思維裡的，是缺乏對造人及其方法/目的反省的努力。而這個不分青紅皂白，充滿任意而人為標準的造人計畫²¹⁸，也就是傅科大師不厭其煩呼籲的，那個我們必須去認真省思並持續批判，才可能實踐出屬於我們的現代性精神的其中一個既當下又自由的情境。

於是，在我們開始因為這次社造的啟發而花更多時間在關注並經營自身，甚至，被營造的人們逐漸有能力去區辨²¹⁹此次的地方政策，在方法上對人有很不同的著墨，而論述者也多能清楚講出造人的大方向，甚至於方法細節，那麼，或許我們可以更細緻地去期待，第一線實行社區總體營造的我們，是否在投身參與這

²¹⁷ 尤其當我們也遵循康德對啟蒙的看法，將啟蒙視為人們脫離不成熟狀態的過程。

²¹⁸ 這些計畫很可能都充滿善意，並希望，或實際上也有效率地幫助個人去盡早穿戴符合社會規範的各種裝備，像是我們在未來村可以看到的那種。對於這樣的計畫，它可能產生不同的效果，我們在這裡並沒有意思要去否定或肯定這些計畫或其產生的效果。在這裡，我們所關心的，是我們是不是也同時具備批判的能力，來看待這些計畫與效果。

²¹⁹ 像我們曾經引述過的，有些村民已經可以用言語清楚陳述這次的營造是如何和過去的地方政策不同，而更細膩地循循善誘，教導村民由下而上做到國家的期待，俾使村莊活絡過來。

個過程的時候，對各種意欲加諸在我們身上的造人的論述與行動，有更敏感的掌握。希望我們在參與過程並機警地思考種種因為社造而改變的力量的同時，鏈結另一種人與人，以及人與自己的關係，或許如傅科說的那樣，去思考另一種很不同的²²⁰，相對在當前社造領域缺乏的，造人，的可能。

5.2.2 逃城，另一種地方的想像

我們總是夢想民主的世界性，一種世界主義的形式。

Jacques Derrida

最後，我想簡單地回顧德西達曾經提出的「逃城」(Cities of Refuge)，來討論地方可能的另一種角色。國內找得到的社造論述，幾乎都把社區放在主權國家之下來討論。政治人物將社區理所當然視為構成國家的基礎，左派學者則把社區看成反抗國家的民主基地，市民社會論者也沒有超過主權國家的框架，以平衡國家權力的一環來期待社造下的重生社區。在這裡我希望在扼要地回顧德西達對於一種外於主權國家的城市的想像，以夠啟發我們想像地方/社區時的更大視野。

一般來說，我們總是把城市理解為國家治理的一個環節，就像鄉、鎮、村、里一樣。但是，德希達(Jacques Derrida)在〈論世界主義〉的一開始就提醒我們，「城市」(City)與「國家」(State)同樣隸屬於大都會(Metropolis)。德希達這般宣稱當然有其目的：他呼籲城市不應該自外於邁向「世界主義」(Cosmopolitanism)的努力。城市應當轉化其自身與國家之間的從屬關係，成為國家主權控制之外的自主地。尤其當今身為世界主流體系的主權國家早已成為一個問題重重，甚至是許多人身暴力迫害的來源時，某些城市應該成為一種向所有他者絕對開放的「逃城」。

德西達藉由中世紀、文藝復興及西方歷史記載的一些著名城市來拓展自由城市的可能性想像。這些城市通常有其獨立的運作模式，並不隸屬國家之下。對德西達來說，之所以提出這種城市的想像，是希望各種直接歸屬於主權國家劃分而對人們所造成的某些政治效果²²¹，可以在政治獨立運作的城市中得到補償，以減少主權國家對於人們的至高支配力。當然，這些城市帶著他一貫的哲學思考關

²²⁰ 這裡所指的是，區隔於我們在一般社造中可以看到的那種由生活中夾雜著各種目的的物品、體制、論述、行動來造人，決定我們如何成為現在的樣子。當然，如我們在論文裡所看到的，雖然這樣的目的，也不一定總是百分之百可以完成所設定的目標，在實行的同時，總是還有一些偏差，及更多的詮釋與角力產生，不過總體而言，我們在社造或未來村所看到的，還是一個被動實行的態度，即便，「由下而上」是其中喊得震天響的社造重點內在精神。

²²¹ 例如，公民的身份決定了一個人如何為國家所對待。因此那些因為不同原因而不被界定為公民的人們，即被摒除於許多權利，甚至是基本人權的大門之外。

注，那種有著悅納異己的城市特質，希望城市與他者實際發生接觸時，在無法避免地而必須有條件去接納來到城市的人們的同時，能夠勉力去展開無條件接待的絕對開放的可能。

對於本文來說，如此悅納異己的城市形式始終離我們的社區共同體太遙遠。如我們看到的，即便未來村以相對開放的方式來面對所有暫時不被界定為村莊所屬的人、事、物，甚至是抽象的思考方式，而將村莊的蛻變視為即將到來的未來共同體，但是，仍舊沒有避免掉的是，我們在一次次界定未來村共同體的各式行動裡，還是看到人們逐漸形成某些篩選成員的規範，並且有著對其他人與自身越加緊密的權力關係。而且，即便未來村替那個仍舊不斷地在被界定的我們，留了一些可能開展出來的開放空間，所有在村莊裡發生的人與人對待的抽象規則，也從未超越國家框架之內可能擁有的想像²²²。未來村乃至於普遍存在於社造的各種社區，都不曾存在過另一種運作的模式，更遑論獨立於國家的社區期待。因為思考背景的差異，所以對於台灣當前的社造來說，社區的目標從未放在成為主權國家之外可能達到世界主義的另一個政治體選項，但是，我們或許可以從德西達如此另類的哲學計畫所開展出的視野，打開一個未來思考社區的可能。試著去期待，當我們有這麼多的社區都在聲稱著要國際化、要和世界接軌的時候，是不是還有另一種接軌的可能，是在社區在整個的運作的邏輯上，真正地平行於國家，有其獨立的運作規則，而不只是隸屬，或對抗於國家而發展的。



5.2.3 其他

十年社造在國內累積的論述不在少數，未來村也只是眾多營造模式中一個還算受到注目的明星社區。這個村莊的社造過程固然有其獨特性，但也同時表現出當前台灣各個社區進行社造的一些共同現象。

未來村作為一個非都市型原住民社區，有其較為特殊的族群/歷史/文化背景，影響未來村實際執行的社造走向甚巨，當然也反應在村民如何定義村莊的死亡與重生，因而使得村民對於社造的詮釋有其獨特性。然而，檢視未來村的社造過程，筆者看到一個在社造領域中，幾乎沒有人討論過，卻一直在村莊的營造中扮演重要角色的切點：那即是一直被當作背景程式在跑的重生/死亡論述，以及村莊變化的一個關鍵點，共同體及其中人際關係的轉換。如此的論述與人際關係的變化放諸台灣社造場域中，隨處可見。而且，相對於歷史中每一次的地方政策，這個切點很能夠充分地表現出這次社區總體營造的時代特色，看到社區這次如何

²²² 那些來訪的賓客的身份可能是：在資本主義邏輯交換下的遊客；社區觀摩的參訪者；代表各種單位來訪的指導者或評分者；可能購屋置產或移居到村莊的投資者；可能返回家鄉的下一代；相關活動的合作人員/單位…等等。

在不同的論述目的中，又有了什麼的改變。於是，本文簡單地觀察社造重生/死亡論述在未來村發生的效益，並在未來村的獨特性中，想要試圖去窺探，這些流行於社造場域中一般的論述，各自帶著什麼樣的企圖，尤其藉著詮釋社區死亡與重生，加上什麼樣具體的操作手法，在社區中產生如何的影響。

明顯地，像未來村這麼一個相對「成功」的案例，我們看到了這些論述所留下的各種痕跡，包含國家、第三團體、以及村人對於一個當代該有的社區的期待的樣子。筆者試圖忠實地去描繪這些出現在未來村的論述效果，但這樣的描述，並不意味著筆者對於這樣的效果的有所支持或反對。相反地，在進行這篇論文時，筆者常常因為涉入視角的拿捏以及能力本身的限制，而面臨了一些書寫上的困境。較為顯著的是，隨著未來村共同體的形成，筆者看到共同體內外人們相互間更加緊密的權力關係。也看到了如此緊密的權力關係在為某些目的支配的情形下，對人們產生「更有效率」的影響力，而這樣有效率的影響力，會再度回饋去產生一個更為緊密的共同體關係，如此的循環過程，可能產生某些可操作的危險性。而對於這樣的危險性，除了盡力去點出，一來因為筆者能力的限制，並無法提出可能可以避免，或可以執行的另類方案²²³。其次也因為筆者曾經恭逢未來村營造很關鍵的一段時期，所以在看到這些權力的操作時，也很難忘記當時存在於未來村人們之間，那些同樣實際且令人印象深刻的情感依賴及想望/認同/意義的投射。對筆者來說，隨著共同體的成型而產生的那些意義，以及許多不在「意料之中」而產生的模式、詮釋與結果，很難隨著那些可能危險的效果而去全盤否認的。再者，也因為對筆者來說，再開闢更多的書寫軸線，會讓原本已經有些龐雜的論文顯得更加凌亂。

於是就產生了這樣一篇論文，參照著一些相關的理論脈絡及論述，而描寫了各種著力於村莊的痕跡，還有村民實際的回應，但相對地，在實際策略上的提出則顯得較為薄，在可能繼續延伸的批判力道，也幾乎都是點到為止，少了那麼些令人期待力道。不過，筆者仍期許，本文已經試圖所開展出的這些討論基礎，能夠對於社造論述，有另類參考的貢獻。

²²³ 例如社區的共同體角色。我們對共同體的想像總是從自己出發，基於社會文化等等同質想像，前面不管是鮑曼、墨菲、儂曦、布朗尚還是德西達都告訴我們這種完滿共同體的不可能性。在論文中，筆者還是只能期勉去想像一個可能的共同體，是在某個層面上也可以是一個更多元、流動，一個對外來者開放的社區共同體，卻也沒有實際如何進行的方案。

參考文獻

書面資料：

Chantal Mouffe

2001, 《政治的回歸》, 王恒、臧佩洪譯, 南京: 江蘇人民出版社。

Prasenjit Duara (杜贊奇)

1994, 《文化、權力與國家: 1900-1942 年的華北農村》, 王福明譯, 南京: 江蘇人民出版社。

Ernest Renan

1882, "What is Nation." Homi Bhabha ed. *Nation and Narration*. New York: Routledge, 1990. 8-22.

Gellner, Ernest

1983, *Nations and Nationalism*, Cambridge University Press。

Maurice Blanchot

1988, *The Unavowable Community*, Station Hill Press。

Michel Foucault

1991, "Governmentality," in *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, eds. G. Burchill et al, pp. 87-104。

1980, 《性史》, 謝石、沈力譯, 台北: 結構群文化事業有限公司。

1984, 〈何謂啟蒙〉。

2002, 《性史》, 余碧平譯, 上海: 上海人民出版社。

Marcel Mauss

2003, 《社會學與人類學》, 余碧平譯, 上海: 上海譯文出版社。

Pierre Bourdieu & loic Wacquant

2004, 《實踐與反思》, 李猛、李康譯, 鄧正來校, 北京: 中央編譯出版社。

Scott Lash & John Urry

1994, *Economies of Signs and Space*, London: Sage Publications。

Norbert Elias

1985, 《當代臨終者的孤寂感》, 李松根譯, 中國民國社會發展學會, 未出版。

1991, 《社會學在搞甚麼名堂?》, 李松根譯, 中國民國社會發展學會, 未出版。

2003, 《個體的社會》, 翟三江、陸興華譯, 南京: 譯林出版社。

Raymond Williams

1985, *Keywords: a vocabulary of culture and society*, New York: Oxford University Press。

2003, 《關鍵詞: 文化與社會的詞彙》, 劉建基譯, 台北: 巨流出版社。

Theodor Adorno

- 1997,〈文化工業再探〉,李紀舍譯,吳潛誠總編校,《文化與社會》。台北:立緒,頁318-328。
- Jean-Luc Nancy
2003,《解構共同體》,蘇哲安譯,台北:桂冠出版社。
- Jacques Ranciere
1999, *Dis-agreement*, London: University of Minnesota Press。
- Jean Baudrillard
1997,《物體系》,頁81-2,尚·布希亞著,林志明譯。
- Zygmunt Bauman
2003,《共同體》,南京:江蘇人民出版社。
- 于國華
2002,《「社區總體營造」理念的探討:全球化趨勢下的一種地方文化運動》。國立台北藝術大學傳統藝術研究所碩士論文,未出版。
- 孔飛力
2004,《中華帝國晚期的叛亂及其敵人:1796-1864年的軍事化與社會結構》,北京:中國社會科學出版社。
- 文化環境基金會
1999,《台灣社區總體營造的軌跡》,台北市:行政院研考會。
- 王俐容
2005,〈文化政策中的經濟論述:從菁英文化到文化經濟?〉,《文化研究創刊號》。台北:遠流,頁169-194。
- 王鴻楷、夏鑄九
1997,〈專業者為何要民眾參與及市民參與對台灣社會的意義〉,《社區參建築與社區總體營造》,台北,行政院文化建設委員會。
- 中華民國社區營造學會
2001,《大家來寫村史》,台北市:唐山。
- 台灣常民文化學會
1999,〈地方文史工作室現況初探:第一章:地方文史工作室的發展歷程〉,期末報告書,台北市:文建會。
- 朱元鴻
2004,〈碧落黃泉共同體,未應鑄成殘人間〉,《新聞學研究》,第七十八期,頁187-199,國立政治大學新聞系印行。
- 申學庸
1993,國民黨中常會報告。
- 汪暉
1994,《現代中國思想的興起. 上卷. 第二部, 帝國與國家》,北京市:生活.讀書.新知三聯出版發行。
- 宮崎清/日本國立千葉大學宮崎研究室

1996,《人心之華—日本社區總體營造的理念與實例》,台灣省政府建設廳手工業研究所。

西村幸夫

1997,《故鄉魅力俱樂部—日本十七個社區營造的故事》,台北市:遠流。

林瑞穗

1996,《社區發展與村里組織功能問題之探討》,台北市:行政院研考會。

林群桓

2003,《地方史使用與社區共同體建構—以新港的文化再現為例》,私立南華大學亞太研究所碩士論文,未出版。

吳密察

2002,〈新故鄉社區營造計畫〉,《挑戰 2008:國家發展重點計畫全體研討會》,台北:行政院經建會。

洪世謙

2000,《追尋共同體—回顧古典哲學的啟示》,國立政治大學哲學研究所碩士論文,未出版。

李丁讚

1997,〈導論〉,《金山面社區史》,新竹市:竹市文化。

2000,〈試論社區大學中「社區」一詞的意涵〉,《第二屆社區大學研討會論文集》,頁 25-29。

2004,〈導論:市民社會與公共領域在台灣的發展〉,《公共領域在台灣—困境與契機》,台北縣:桂冠。

李丁讚、林文源

2003,〈社會力的轉化:台灣環保抗爭的組織技術〉,《台灣社會季刊》,第五十二期。頁 57-119。

李亦園

1982,《臺灣土著民族的社會與文化》,臺北市:聯經。

李松根

2001,〈未來村的解放?〉,台灣立報。

2002a,《社區營造與社區發展》,台北:問津堂。

2002b,《文學研究與社會改革》,台北:問津堂。

2003a,〈社區營造的第三條路〉。

2003b,〈文化創意產業的人文工程觀點〉。

2003c,〈未來村南十字星計畫跨社區文化與環境連結工程期末報告〉。

2004,〈社區總體營造推動成效與跨部會績效指標之評估研究期末修正報告〉。

2005,〈在夢田上〉。

李怡燕

2006,〈村民齊力,部落再造—池南部落發展歷程〉。

李垣誼

- 2000,《影像的弱勢社群營造》,世新大學/社會發展研究所碩士論文,未出版。
- 李登輝
1993,《中央月刊》五月。
1995,《經營大台灣》,台北:遠流。
- 李遠哲
1999,〈村史運動的萌芽〉,收錄於中華民國社區營造學會,1999。
- 胡政桂
2003,《七腳川社(Cikasuan)的研究》,國立政治大學民族學系碩士論文,未出版。
- 高泉益
1999,《安定日本社會的力量:社區組織町內會》,台北:台灣商務書館。
- 晏陽初
1970 〈十年來的中國鄉村建設〉,《近代中國史料叢刊續輯之82「抗戰十年前之中國」》,台北:文海出版社。
- 黃宗智
1997,〈國家和社會之間的第三領域〉,《中國改革的政治經濟學》,香港,牛津大學出版社。
- 黃世輝
2003,〈日本文化產業的振興經驗〉,《文建會網路學院 case 智庫 part1 社區總體營造》,台北:行政院文化建設委員會。
- 黃順星
2000,《社區的誕生—對社區總體營造的知識社會學分析》,國立清華大學社會學研究所碩士論文,未出版。
- 黃宣衛
2005,《異族觀、地域性差別與歷史:阿美族研究論文集》,台北市:中央研究院民族學研究所。
- 黃瑞茂
1997a,〈參與式設計的環境營造過程〉,《社區參建築與社區總體營造》,台北:行政院文化建設委員會。
1997b,〈都市空間演出作為都市發展遠景溝通的策略—節慶式的地方動員〉,《社區參建築與社區總體營造》,台北:行政院文化建設委員會。
2003,〈設計參與及生活空間的營造—社區規劃的技藝〉,《文建會網路學院 case 智庫 part1 社區總體營造》,台北:行政院文化建設委員會。
- 黃煌雄、郭石吉、林時機(調查)
2001,《社區總體營造總體檢調查報告書》,臺北市:遠流出版。
- 陳介玄
1994,〈派系網絡、樁腳網絡及民俗網絡—論台灣地方派系形成之社會意義〉,《地方社會》,頁31-68。台北:聯經出版事業公司。

陳志梧

1997a,〈社區與生活環境重建〉,《社區參與巡迴演講會專題》,台北,行政院文化建設委員會。

1997b,〈社區建築 一個另類的追尋〉,《社區參建築與社區總體營造》,台北,行政院文化建設委員會。

陳其南

1992,《公民國家意識與台灣政治發展》,台北市:允晨文化。

1997,〈造人的永續工程 社區總體營造的意義〉,《社區參建築與社區總體營造》,台北,行政院文化建設委員會。

1998a,〈社區總體營造的永續發展策略〉,《社教資料雜誌》,第241期。頁5-7。

1998b,〈台灣社區營造運動之回顧〉,《研考報導》,87.1。頁21-37。

1998c,〈重建社區新文化〉,《福利社會》,第136期。頁1-14。

陳板

資料二,〈從文史工作切入社區營造〉。

陳郁秀

1993,〈「全球化」台灣文化新思維〉,《文建會網路學院 case 智庫 part I 社區總體營造》,台北,行政院文化建設委員會。

程家祿

1996,《傳統的"撰造"與"檔案化":以鹿港古蹟保存區的形成與發展為例》,國立清華大學社會人類學研究所碩士論文,未出版。

曾旭正、劉可強

1997,〈我們的未來不是夢 台灣社區建築師的展望〉,《社區參建築與社區總體營造》,台北,行政院文化建設委員會。

曾旭正

1997,〈它不差、它是我家園 本土社區運動開步走〉,《社區參建築與社區總體營造》,台北,行政院文化建設委員會。

曾梓峰

2002,〈社區總體營造運動與永續社會發展〉。

溝口雄三

1994,〈中國與日本「公私」觀念之比較〉,賀躍夫譯《廿一世紀》,第21期,頁85~97。

楊長鎮

2001,〈了解村史〉,《大家來寫村史》,台北市:唐山。

夏鑄九

1994,《公共空間》,台北:行政院文化建設委員會、藝術家雜誌社。

1996,〈(重)構公共空間—理論的反省〉,《身份認同與公共文化—文化研究論文集》,香港牛津大學出版社。

2003,〈台灣的社區營造—地方自主性和社區參與〉,《文建會網路學院 case 智

庫 part1 社區總體營造》，台北，行政院文化建設委員會。

蘇昭英

2001，〈文化論述與文化政策：戰後台灣文化政策轉型的邏輯〉，國立藝術學院傳統藝術研究所碩士論文，未出版。

蘇俞如

2003，〈新公共服務理論之政府與社區合作關係探討—以花蓮縣壽豐鄉池南村為例〉，國立東華大學公共行政研究所碩士論文，未出版。

馮久玲

2002，〈文化是好生意〉，台北：台北臉譜。

喻肇青

1997，〈台灣社區景觀與意識的對話〉，《社區參建築與社區總體營造》，台北：行政院文化建設委員會。

謝長廷

2005，〈家在這裡，心就在這裡〉，《地動的花蕊》，台北：行政院九二一震災災後重建推動委員會。

顧忠華

2002，〈公民社會在台灣形成的經驗〉，《法治、人權與公民社會》，台北市，桂冠。

蕭亞譚

2000，〈發現家鄉：新興民族認同中的社區運動〉，國立清華大學社會學研究所碩士論文，未出版。

蕭高彥

1996，〈共同體的理念：一個思想史之考察〉，《台灣政治學刊》，第一期。頁257-290。

蕭阿勤

1997，〈集體記憶理論的檢討：解構者、拯救者與一種民主觀點〉，《思與言》，第35期。

蕭新煌

1990，〈台灣新興社會運動的分析架構〉，收錄於《解嚴前後台灣新興社會運動》，徐正光、宋文里合編，台北：巨流。

網站資料：

Cambridge Dictionary Online。

<http://dictionary.cambridge.org/>

文化建設委員會，1998，《文化白皮書》，台北市：文建會。

<http://web.cca.gov.tw/intro/1998YellowBook/index.htm>

文化建設委員會，2004，〈文化創意產業發展計畫〉。

http://web.cca.gov.tw/creative/page/main_01.htm

「大家來寫村史」發刊詞。

<http://bbs.nsysu.edu.tw/txtVersion/treasure/tmm/M.872870915.A/M.904922258.A/M.904922396.H.html>

陳板，資料一。

<http://www.hscu.hc.edu.tw/course/session07/syllabus/humanity/92d-1101.html>

陳水扁，2004，520 就職演說。

http://news.bbc.co.uk/chinese/trad/hi/newsid_3730000/newsid_3731100/3731187.stm

教育部，1998，《重編國語辭典修訂本》。

<http://140.111.34.46/dict/>

黃世輝，2001，〈文化產業與居民參與〉。

<http://www.tpec.org.tw/air-art/prof/pro0101.htm>

「社區營造條例草案總說明」。

<http://sowf.moi.gov.tw/06/930210.htm>

王嵩山，〈阿美族的母系社會與年齡組織〉。

<http://web2.nmns.edu.tw/PubLib/NewsLetter/89/148/05.htm>

《臺灣歷史辭典》，八畫，阿美族母系社會，林金泡。

<http://nrch.cca.gov.tw/ccahome/website/site20/contents/008/cca220003-li-wpkbhisdict001737-0535-u.xml>

花蓮縣綜合發展計畫 報告書查詢系統。

<http://cpis.e-land.gov.tw/cprpts/hualien/>

