

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

台中市鄰里研究：都市民族誌(2/2)

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC91-2412-H-009-003-

執行期間：91年08月01日至92年07月31日

執行單位：國立交通大學社會與文化研究所

計畫主持人：朱元鴻

報告類型：完整報告

處理方式：本計畫涉及專利或其他智慧財產權，1年後可公開查詢

中 華 民 國 92 年 11 月 12 日

台中市鄰里研究：都市民族誌

計畫類別： 個別型計畫 整合型計畫

計畫編號：NSC 91-2412-H009-003

執行期間：九十年八月一日至九十二年七月卅一日

計畫主持人：朱元鴻

計畫參與人員：

方孝鼎（博士後研究）

吳哲良（東海大學社會系碩士）

施麗雯（東海大學社會系碩士生）

楊斯曼（東海大學社會系碩士生）

張仁萍（東海大學社會系碩士生）

成果報告類型(依經費核定清單規定繳交)： 精簡報告 完整報告

本成果報告包括以下應繳交之附件：

- 赴國外出差或研習心得報告一份
- 赴大陸地區出差或研習心得報告一份
- 出席國際學術會議心得報告及發表之論文各一份
- 國際合作研究計畫國外研究報告書一份

處理方式：除產學合作研究計畫、提升產業技術及人才培育研究計畫、
列管計畫及下列情形者外，得立即公開查詢

涉及專利或其他智慧財產權， 一年 二年後可公開查詢

執行單位：交通大學社會與文化研究所

中 華 民 國 九 十 二 年 十 月 卅 一 日

台中市鄰里研究：都市民族誌 中文摘要

都市鄰里具有多重面向，區位的面向：什麼樣的人住在什麼樣的地方；象徵的面向：都市空間反映居民如何認知城市中的社會區隔與象徵性認同；社會的面向：鄰里與社會網絡的關係，鄰里不僅是個體依據某些屬性而區隔的集合，也與重疊的社會關係相互影響，包括誰結識什麼人、地方志願性結社的參與、模式化的社會互動、社會地位、族群、生命歷程的階段。都市鄰里是不斷變遷的，成功的都市鄰里研究，無論是以都市史或是都市民族誌的方法，不僅為地方鄰里的日常生活與社會關係提供細緻的描寫與分析，也能夠同時切入都市發展、人口成長等社會結構的變遷。本計畫乃目前執行中之「台中市生活風格研究」之延展與深入，將以都市民族誌（urban ethnography）的方法進行研究，我們對於所選擇作為田野場址的鄰里都早已經過踏訪、訪談或調查，有了初步的瞭解與興趣，因此有更深的動機進行常駐社區的細緻田野。擬於兩年期間完成大約四個各具類型代表性的鄰里研究，也為中台灣都市日常生活提供四個角度不同的深入切面。

關鍵詞：社區、鄰里、都市民族誌

Neighborhood Taichung: An Urban Ethnography

Abstract

The exploratory studies of “Life-styles in Taichung City: Culture and Conflict in Urban Space” has attracted us to the multidimensional nature of urban neighborhoods. There is not only an ecological dimension determined by who lives where, but also a symbolic dimension in which urban space reflects a cognitive awareness by residents of social divisions within the city, and a social dimension involving spatial limitations upon voluntary institutions and social networks. The urban neighborhood thus can be viewed not only as a functional spatial unit meeting sustenance needs, but also as a unit of patterned social interactions, and cultural-symbolic collective identity, a state of mind, with social status, stage of the life cycle and ethnicity each helping to shape the individual’s choice of neighborhood. Based on our exploratory studies in Taichung, this study selects four neighborhoods, each representing a particular type of urban community, for a two-year on-site urban ethnographic study. The fieldwork will provide us with in-depth understanding not only of the everyday life details of urban residents but also of the changing urban social structure.

Keywords: Community, Neighborhood, Urban Ethnography

目 錄

一、前言	5
二、紅棉新村	施麗雯	7
三、春安社區	楊斯曼	40
四、楓樹社區	張仁萍	52
五、無尾巷	吳哲良	63
六、台中女子監獄	陳惠敏	76
七、參考書目	88

一、前言

本研究在兩年計畫期間，共進行了兩大類活動：

- (一) 重要都市民族誌及理論的研讀，兩年來全員每兩週開會一次，進行研究報告與討論。
- (二) 研究人員進駐田野場址並完成四個都市鄰里民族誌：南屯區楓樹腳（以下稱「楓樹社區」）、樂成宮與紅棉村（以下稱「紅棉新村」、南屯區春安社區（以下稱「春安社區」）、及民生路廿六巷（以下稱「吳尾巷」），研究團隊實際入駐田野場址，依各自不同的經驗及研究心得，各自發展出深刻的研究旨趣：
 1. 在紅棉新村內，研究團隊關注的是廣東移民村特色及眷村第一代居民歷經個人生命歷程的更迭起落，各種不同型態的「家」的交織及意義的多重繁密性。
 2. 在春安社區內，研究團隊發現了眷村內多樣的婚姻型態，發生在第一次婚配高峰期(六〇年代)及第二次婚配高峰期（九〇年代），眷村內豐富的婚姻型態與台灣社會幾波婚姻配對方式的改變（包括原住民少女、外籍新娘與大陸新娘等）密切相關，然卻有高度污名化的情況出現，由此本研究想要解析眷村內婚姻模式及其性道德論述。
 3. 在楓樹社區內，研究團隊將焦點放在傳統主義的發明與「社區」(community)的集體想像，舊有的公義活動（如導護媽媽、教會活動、廟會拜神等），如何在新的社區總體營造旗幟下重新定位，以及地方各類政治勢力如何各自爭奪正當性，進一步與社區總體營造進行對話。
 4. 在無尾巷內，研究團隊企圖從深入參與觀察傳統意義下「違建戶」的聚居生活，進而理解其生活與生命展演、鄰里互動等社會與文化層面的意涵，希望能開啟理論與經驗之間的對話。

在原擬進駐的研究田野場址之外，我們也意外地發現並進入到一個特別的「社區」(community)：女子監獄。該監獄與城市的排泄與消化系統相同，位處於城市之邊沿，成為獨特而非隔離孤立於世的社區，在該社區旁發展出各式的獨特鄰里關係，如訂菜、代客送飯等營業生意的出現，便宜的麵包及飲料餐車定時到監獄大門口販賣等，各種細微的消費方式均讓我們可重新檢視、思考全控機

構，及其權力施為手段的嶄新樣貌等。我們也會將此部分的研究心得，一併呈現於研究成果之中。

在兩年的研究期間，研究團隊成員之一的吳哲良已完成碩士論文：《蹲佔聚落的日常生活分析－以台中市無尾巷為例》，另一位成員施麗雯已完成碩士論文大綱口試：《從家的多重意義來看紅棉新村第一代居民的生命歷程》，預計於 2004 年可完成論文。其他兩位成員：楊斯曼及張仁萍，也將於近期內提交碩士論文大綱。

以下為我們的研究成果報告內容。

二、紅棉新村：從家的多重意義來看紅棉新村第一代居民的生命歷程

紅棉新村裡幾乎都是上了年紀的老人，他們大都是在 1949 年之後跟隨著國民黨部隊來到台灣的廣東籍軍官兵及其眷屬，在全台的眷村之中，廣東移民聚落是其一大特色。1970 年代末期，在兩岸開放之後，第一代居民多返回自己的故鄉，但是在探親之後，幾乎全決定留在台灣定居。在研究過程中，透過訪談，我們觀察到這些第一代眷村居民們從來台、返鄉、在台成家立業，因為個別不同的社會資源—例如婚姻狀態、親屬關係、官階等，呈現出不同的生命歷程。尤其是在晚年，隨著邁入老年人階段，跟著眷村改建的來臨，個別居民在老年人生活上的適應及對於居住環境即將遷居的問題，有不同的態度。這個部分對於過去一些外省人眷村的研究上，尤其是對於老年階段和個別的差異，補充了外省人這個族群內部的異質性與多元。

隨著「台中市鄰里研究」計畫的執行，對於紅棉新村這個小眷村的觀察，將發展出一篇碩士論文（施麗雯，《從家的多重意義來看紅棉新村第一代居民的生命歷程》）。這篇碩士論文主要是透過紅棉新村第一代居民的田野訪談結果，從家的多重意義來談紅棉新村第一代居民的生命歷程。目前，這一篇碩士論文已於 2003 年的 4 月 11 日完成論文研究計畫大綱的口試，預計在明年（2004）完成。

（一）田野場址：紅棉新村介紹

1. 紅棉新村的歷史

紅棉新村，是台中市東區泉源里第 9 鄰的一個小眷村。¹從台中車站旁的自由路轉進進化路的地下道上來銜接建成路，紅棉新村就位於建成路 336 巷上的一條巷子裡頭。走進這條巷子裡，抬頭可以看見住戶的門牌上標示著：泉源里旱溪街 136 巷 10 弄。再往前走，隔壁還有 12 弄、22 弄兩條小巷道，這三條主要的巷弄，貫穿了整個村子，是這個小眷村的主要住戶分布。

紅棉新村目前的戶籍登記戶數一共有 71 戶，²且多來自廣東省，儼然是一個小廣東眷村³。村民多為上了年紀的第一代老眷民。第二代及第三代的子孫，大多已遷居外地，留在村子裡的寥寥可數。真正住在紅棉新村的居民其實才 40 戶，

¹ 原本為第 16 鄰，在民國 91 年的 2 月 1 日起，配合台中市政府的規定（規定 900 戶以上才能成一鄰），目前改為第 9 鄰。

² 根據最新台中市東區戶政事務所 91 年 3 月 18 日的資料顯示，目前村子的戶數共有 71 戶。（指戶籍登記在此的，戶數與人口，有部分是紅棉村的眷民。）資料來源：台灣省台中市東區戶政事務所，台中市東區戶長名冊（泉源里 009 鄰），編號：RLRP8742，2002.3.18，頁 0825-0828。

³ 村子裡只有兩戶非廣東省，因而在某種意義上，這兩戶人家在廣東眷村裡變成了特殊的「外省人」。

約 101 人。⁴

紅棉新村的男性成員幾乎都隸屬於廣東師 63 軍 27 師 野戰師，但有些則是 4 軍 81 師，⁵大都是跟隨海南島幹訓團來台。⁶當時雖然每個人參加軍事訓練和目的都不一樣，但是因為戰事的緣故，從海南島一路來台之後的流離經驗自此緊密的連結在一起。

(1) 歷史背景

紅棉新村所在的地點—旱溪街 136 巷，原為日據時期的一個倉庫，在台灣光復之後，由當年的省政府接手，土地為省政府所有。但因久無人使用，倉庫逐漸荒廢。民國 39 年時，許多跟隨國民政府來台的軍隊，紛紛尋找落腳處。來到台中的 63 軍團的莫復如軍長帶著其部署行腳至此，偶然發現了這塊空地。在向上級請示之後，動員士兵搭建房屋，準備將 63 軍團的眷屬安置於此，同時並為這個地方取名為紅棉新村。村名「紅棉」一詞的由來，主要是取自廣東省的省花「木棉花」的「棉」字而命名。最主要原因是因為當時 63 軍團是一支廣東部隊，幾乎所有的官兵及其眷屬皆來自廣東省⁷。因此，在取名上，特別選取了一個跟 80 戶村民有關的象徵，代表某種來自中國廣東省人的聚落象徵意義。

在民國 39 年，紅棉新村剛開始搭建時，因為經費短缺的問題，紅棉新村跟許多的竹籬笆眷村一樣，房屋均是由竹子、稻草和著泥巴搭編而成。在規劃上，紅棉新村依照部隊的人口戶數與空間所能使用的限度，在這個狹小空間裡，一共建造了 10 棟房屋。每棟房屋再平均分割成八間房間，每間格局約 10 台尺×10 台尺的空間大小。就這樣，這些眷民不論全家大小幾口，每一戶皆在公平的原則下，克難式地分配到一個房間，成為在台灣的一個暫時性住處。

紅棉新村的官兵皆隸屬野戰部部隊軍種，因而，過去的男性眷民們，常必須隨著部隊到處駐防，偶爾幾個月或半年才難得一次放假回家。至於，女性眷屬平日除了維持家計，照顧小孩外，有些會到附近的食品加工廠工作，貼補家用。其他時間，因為脫離了原來的社會關係，來到台灣這個新環境之故，使得她們平常也只能在這個小小的眷村裡跟鄰居聊天互動，或者打打麻將作為主要的消遣。使得這些第一代眷民因地緣（眷村）之故，在日常生活的互動中，逐漸建立起在台灣的新社會關係網絡來。

民國 47 年時，因為颱風及其所帶來的災害（八七水災），對所有的台灣居民造成很大的衝擊，尤其是對於房屋建材不堅牢的住戶來說，影響與損失更大。紅

⁴主要是以戶籍登記算。

⁵ 這些人是後來住進空屋的單身老兵們。

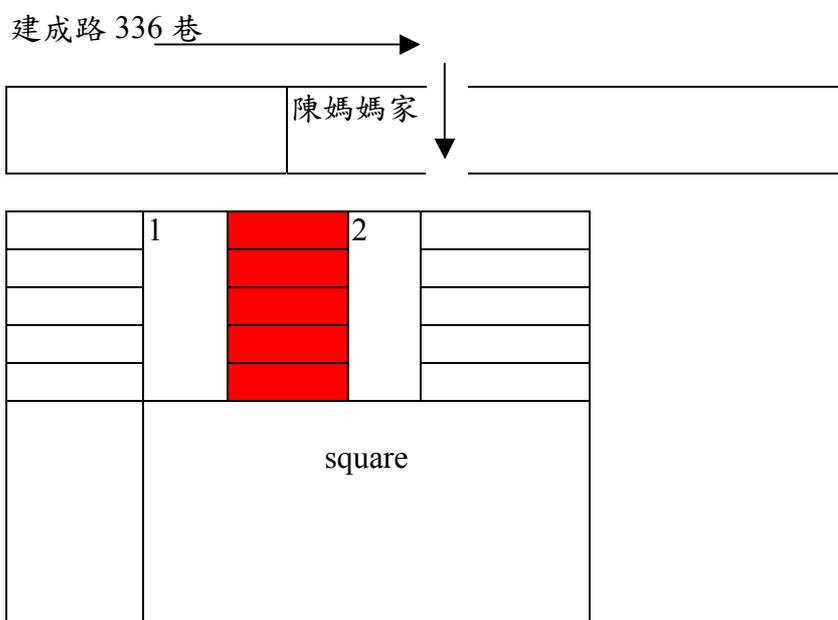
⁶ 有些是由廣東省政府或者 000 所組成/號召的，例如 4 軍 81 師，有些則是跟隨學校（例如師範學校全校師生）或陸上遇到的部隊逃難到海南島。後者像前村長洪 的父母即是在渡蜜月的路上，跟著部隊一起到海南島。

⁷ 80 戶裡，只有兩戶人家不是廣東人。

棉新村的眷民在台中落腳 8 年之後，因為臨時搭建的竹籬房屋遭受到很大的破壞，眷民們面臨了房屋無法居住的困境與壓力。雖然在民國 49 年時，蔣夫人下令，指示紅棉新村中的所有現役軍人必須搬到貿易三村（今水湳機場附近），退伍的士兵則繼續留在紅棉新村裡。但是，儘管房子破舊與毀損不堪，許多的現役軍人及眷屬，對搬離紅棉新村的意願不高。主要的原因在於當時的貿易三村地屬偏遠，而且搬過去的除了紅棉新村的居民之外，還有其他來自不同地方的眷村居民。在這樣的考量下，約有一半的眷民選擇繼續居住下來，一半的眷民聽從指示搬到貿易三村去。

民國 59 年，因為房子的破舊與毀損，加上許多男性眷民因為退役，領得的退休金，足以支付建造費用。紅棉新村的村民們，於是在等不及政府的改建政策下，決定自行掏腰包進行屋子的重建計劃。因為所能使用地坪有限，所以紅棉新村裡的房子在改建的規劃上，幾乎每戶人家都採向上發展的策略，增建成三層樓。除了考量向上增擴空間之外，村民也開始強奪佔據 49 年時搬到貿易三村的住戶留下的空屋；抑或想辦法，向兩邊的巷道與原來的廣場發展。因為這樣的關係，使得每戶的空間在高度與寬度上，都比原來的一個房間的空間擴增了許多（見附圖一）。⁸相對的，一些公共空間，如原可行駛卡車寬度的巷道及廣場，在擴建的過程中，逐漸縮水。

圖一：改建前後

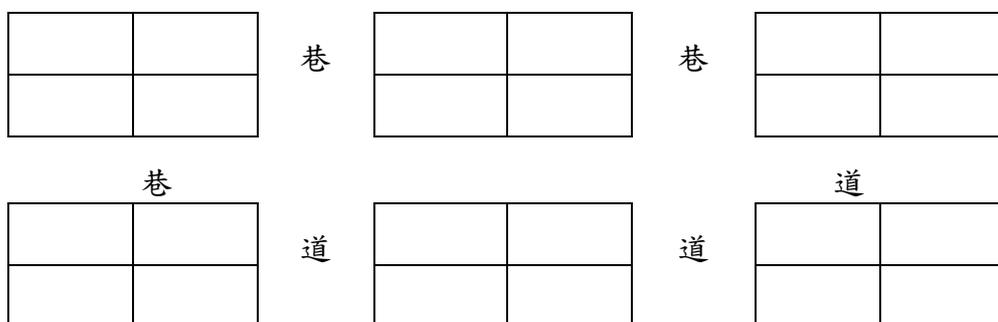


從建成路 336 巷轉進來，原來的 1 與 2 這兩條巷子中間的房屋（紅色部分）

⁸ 目前村子裡每戶坪數至少約有三十坪左右，每層樓大概有二-三間房間，其主要視房子主人的設計而定。一樓的格局設計，一進門就是一間狹小的客廳（或者一個玄關）、旁邊是樓梯、再來是一間廚房、在最後面有時候是主臥房。

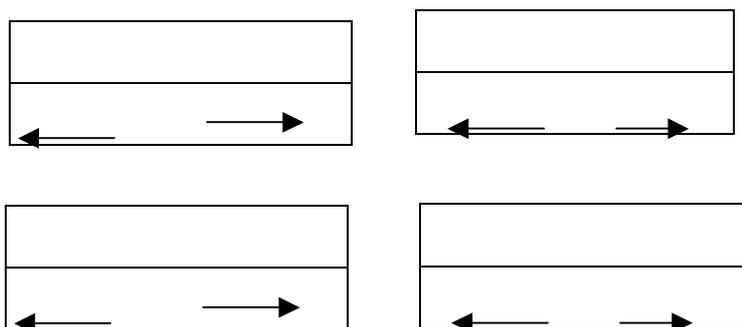
是不存在的，屬於公共用的道路或是平常居民曬衣、孩童玩耍處⁹。在蓋的過程中，當時因為有些人搬到貿易三村去了，所以，有一些空屋沒人住，因此就有人會去佔據這些空屋（據為己有），或者去佔據原來可以容納一輛卡車寬的巷道....」

○ 原貌



每棟 (block) 依標準住著四戶。每戶皆為一樓的平房。

○ 改建後：住戶合併了其他的空屋與巷道的空地，使得每棟 (block) 可能從四戶合併成只有前後二戶左右。



每棟 (block) 向左右擴建成兩戶的二樓或三樓洋房。

(2) 紅棉新村的地理環境

通過台中市火車站附近的公園路，接著自由路，和進化路的地下道，右彎進建成路 336 巷。路經兩排老舊的公寓房子，右手邊的兩層樓紅磚屋上，晾著住戶的衣服。再往前步行一分鐘，進入右手邊的一條小巷子後，就進入早溪街 136 巷的紅棉新村。村子裡，除了一戶新建的二層樓房子外，幾乎都是舊式的二樓或三樓的連棟房屋。在幽暗的巷道內，偶有幾戶頹圯的房子，房主已搬離好久。外觀上，紅棉新村跟一般眷村的感覺不太一樣，其四周並沒有明顯的紅磚圍牆環抱，

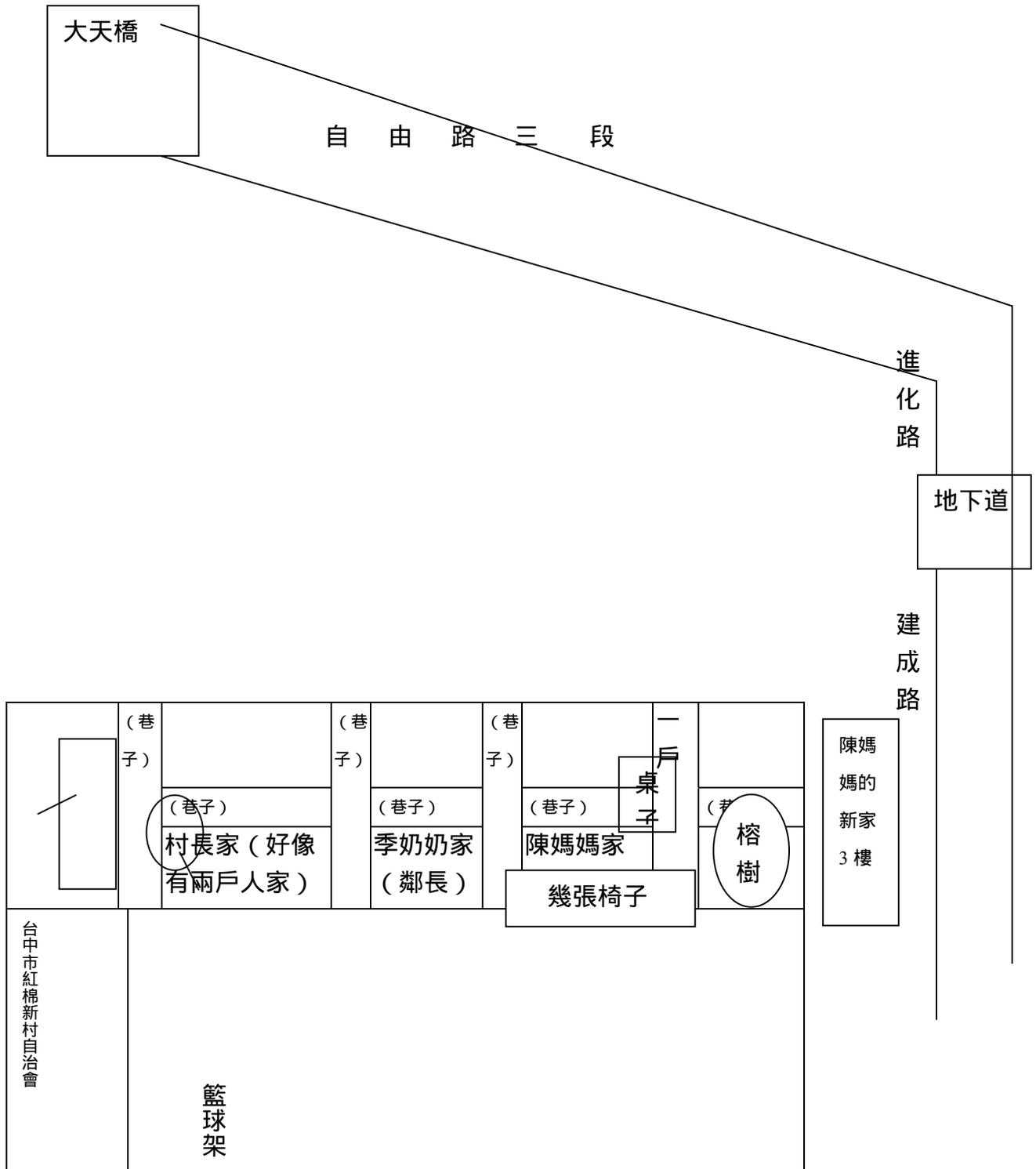
⁹ 葉奶奶說，原來 square 的作用是用來放養雞鴨的，有許多的雞鴨籠子，也是村民曬衣服的地方，在現在自治會的所在地，原來是一個司令台。葉奶奶說：「那時，要在房子改建時，村民想要佔為幾有，我那時是幹事，我很生氣大家都亂佔空地。所以，我就規定說，無論如何都要留下巷道和空地（作為養雞鴨跟晒衣場），不然，現在的這塊空地，早就被蓋上房子了...。」

或者一個明顯的村名地標作為區隔，很難分辨出紅棉新村這個眷村跟其他住在附近的非眷村社區（台灣人）社區的差別。然而，當你踏進早溪街 136 巷，遠遠地聽見吵雜的廣東語言、幾位老人在紅棉新村廣場聊著天，及不時傳來的廣東劇，才意識到自己來到/身處一個異鄉社區。

中市東區泉源里第 9 鄰（原為 16 鄰，2002 年二月一日起，改為 9 鄰），空間上的地理位置座落於早溪街 136 巷 10 弄、12 弄、22 弄之間。

在行政區的劃分上，紅棉新村為台在國防部的軍眷管理上，台中市東區泉源里第 9 鄰的管轄名稱為紅棉新村，在附近的早溪街 159 巷還有一個育溪新村、和建成路 328 巷的綜合新村。同為國防部軍眷屬管轄下的眷村，三個眷村在空間上的距離雖然不遠，但是彼此之間卻少有往來，紅棉新村的村民們的社交活動多是在自己的村子裡。

【見附圖—紅棉新村地圖】



整個紅棉新村住戶的分布型態，大概是呈現一個凹字狹長型的分布型態。在凹型的中間，有一個小廣場，廣場上，擺置了幾張椅子跟一張麻將桌，是村民平日串門子、打牌、聯繫感情的地方。村子的自治會也座落在廣場旁邊。

在紅棉新村附近，就在建成路旁，有一個很大的聖祖公園。公園的涼亭裡，貼心的擺放著幾張桌椅。只是，平常似乎少見附近居民在此處休憩。紅棉新村的居民，亦少來到此處乘涼或聊天，他們主要的社交地點，還是以村子裡的廣場為主。

距離村子裡約 2 分鐘的路程，穿越聖祖公園，有一個當地的庄頭廟—樂成宮（旱溪媽祖），是當地居民的主要信仰中心。旱溪媽祖每年都會舉行繞境的活動，這個活動總是吸引不少的信徒追隨。不過，紅棉新村的居民，似乎對於此事並不那麼熱中。原因除了是因為他們原來的信仰根本不同之外，還必須歸因於早年他們來台時，跟當地居民的互動少之故。所以，雖然樂成宮的活動中心針對附近居民提供了一些藝文活動（例如卡拉 OK 大賽聯誼會...），但紅棉新村居民對這些活動的參與不高。¹⁰

(3) 鄰里日常生活

相較於紅棉新村外面的許多公共場所來說，村子裡的廣場雖然小，但是其在紅棉新村居民的日常生活中，佔據著一個很重要的角色。在幾棵水果樹下，放著一張桌子和幾張椅子，廣場中央還新增了一個顯眼的籃球架。

這個被當地居民稱之「大操場」的廣場，不但提供昔日各住戶養雞鴨與曬衣服的空間，也在居民房子擴充改建後的今日，成為眷民（老人家）們走出自己的家外，另一個與鄰居互動、休憩、聊天的重要且也是唯一的社交場所。

早上，在年輕的上班族各自趕赴自己的工作後，會看見幾位老人，悠閒的坐在廣場前面聊著天，或者趁著太陽露臉，在樓上陽台晾著剛洗好的衣服。

到了 10 點左右，當撥放音樂的垃圾車接近村子時，廣場的老人跟幾位從房間走出來的居民拎著幾袋垃圾，走到前面的巷口，等著垃圾車來收垃圾。習慣自己上第四市場買菜的眷民，也會在這個時間慢慢地拎著幾袋蔬菜水果回到村子來；有些年長的眷民，則會等待載著他們所需的蔬菜水果魚肉的小販，開著小貨車來到這裡，提供日常所需的食物。

在打理了一天生活所需之後，近中午時分，婦人開始準備著午餐。當婦人開始煮食午餐時，習慣打麻將的眷民們，亦開始準備著飯後的牌桌運動（例如準備

¹⁰ 季奶奶說，季爺爺曾經繳了一年的卡拉 OK 聯誼會，但是去了幾次後就沒在去了。原因是因為既爺爺覺得自己很難跟那些「台灣人」打成一片，那些原來住在這邊社區的居民（台灣人），彼此早就認識，爺爺覺得自己像是外人，去了幾次之後因為無趣，所以索性不再參加這類活動，自己跟季奶奶改去游泳。

麻將、打電話確定牌友是否前來、或者準備飲料等)。所以，平常的 1 點到 2 點之間，不是聽見廣場打牌的聲音，屋內的零星的麻將聲，或者電視機撥放的聲音，就是深鎖屋門的眷民在午睡。

2 點之後，一些被稱為單身老兵的眷民會先來到廣場聊天，¹¹有時有些只是純休憩，一句話也沒說的只是看著鄰居彼此聊著天，直到黃昏。

2. 移民者聚落

當走進村子裡，聽見幾戶人家家裡的麻將聲、從揚聲器裡傳來的廣東劇、廣東話的談笑聲，便能很快地意識到自己身處在一個充滿廣東文化的社區裡。

眷村是大家（居民）互助、相依相倚、成長、生活、記憶的共同體。（戴德銘，2000，頁 20）¹²

紅棉新村對於居民來說，不只是一個地方上的物理空間意義，這個社區對於居民的重要性，更是來自於社區居民彼此之間所建立起來的鄰里關係。除了過去相似的流離過程，促使第一代居民們緊密地發展出一種生命共同體的連帶感外。更重要的是，五十多年來，他在這裡所發展出來的緊密的鄰里互動與對於彼此的熟識感，很難在其他地方找到。這種因為特殊的政治因素大量遷居所形成的移民者聚落，在高度組織化和常規化的鄰里互動之間，整個聚落呈現一個保守的封閉社區。¹³第一代居民的社會網絡，除了家人之外，社會關係的建立多是在村子內部。

紅棉新村雖然是一個小社區，在這 50 年間所經歷的變化，不只是呈現在人口、文化上（語言），比較重要的是，經歷這 50 多年來的外在環境衝擊—例如經濟上的、政治上的、文化上的等等。在這段時間裡，因為移民的經驗、第一代居民在這裡建立自己第一個家的經驗，使得紅棉新村超越了一個居住地的概念，而蘊含經濟、情感、文化、安全感等各種意義。

所以，未來眷村改建執行所造成的遷移，對第一代居民來說，等於是鄰里關係的牽動，甚至是面對了瓦解的可能。這對上了年紀的老人來說，形成迫切性的壓力，不論是表現在鄰里關係的牽動上、經濟、空間的移動上。其中，對他們的

¹¹ 在紅棉新村裡，所謂的單身老兵，指的是那些住在第二條巷子（10 弄）裡的單身眷民。紅棉新村目前約有 15 位左右的單身眷民，這些單身眷民原來不屬於紅棉，他們主要是在民國 49 年時，住進（佔據）那些被遷到貿易三村村民所留下的空屋。平常，他們多在家裡看電視，早上跟黃昏的時候，經常幾個人聚集在廣場聊天。當地的眷民稱老兵的這些行為為「佔據」，然而，有趣的地方是，大部分的眷民，其實也在民國 62 年為自己的房屋進行改進時，曾紛紛佔據空屋或巷道的空間為己用。

¹² 引自戴德銘，《眷戀高雄篇》，高雄市：高雄市眷村文化協會，2000。20 頁。

¹³ Eva Hoffman, "The New Nomads", p.53.

影響程度，則隨著個別居民目前的情況有著不同的表現，反應了各自在經濟、心理、情感等的差異。

3. 紅棉新村的現有住戶與鄰里互動

紅棉新村是一個很特別的眷村，除了兩戶住戶外，居民全都是來自廣東省。村子規模很小，在台中市東區戶政事務所登記的戶籍資料有 58 戶，但實際上，目前只有三十戶左右的住戶還居住在這裡。留在這邊的居民多為上了年紀的第一代居民，第二代、第三代居民，在工作和另成家立業之後已陸陸續續搬出。

村裡的第一代居民，平居年齡約為 75 歲，除了三戶是還跟第二代同住以外，村子裡原有 14 戶單身老兵，其中 7 戶在這幾年陸續起了大陸新娘之後，剩下 7 戶的單身老兵及其他寡居者。使得紅棉新村在性質上表現出一個多為老人且有許多獨居老人的情況。這個組合跟原來紅棉新村建立時的情況不同，但是其所突顯出來的最大意義跟特色在於，這群外省族群面對老年階段，且單身、或者獨居的情況下，在這個社區理所發展出來的社會/鄰里關係型態。

在平常的日子裡，村子中央的廣場總是聚集了一些在此乘涼、打麻將和閒聊的老人家，飯後閒暇之餘，他們總喜歡聊聊社會新聞評論政治，或者子女的成就等等。村子的廣場就像是一個交誼廳，村民的休閒生活幾乎是以此為重心。整個眷村的鄰里互動，呈現一個保守封閉的老年人社區生活。

(二) 論文發展

在進行兩年多的田野調查期間，我們透過許多訪談及觀察，以紅棉新村裡現有的人口組成及家戶型態，對紅棉新村的住戶及其背景做一些討論。

透過訪談，從這些外省人從來台、返鄉至定居的過程裡，我們觀察到了他們對於家的想像的改變。家的想像不只是如 Susan Kent 所言的，是一個隨著社會和文化之間的差異有不同的討論和界定；家的想像，更有可能是隨著人所經歷的人事差異，甚至是像 Tuan 所談到的一種感官經驗的遭遇的不同，使得在不同的時間點上，對於家的意象出現了一個斷裂的過程。

在我論文的討論裡，我將透過這群離鄉終至他鄉成故鄉的第一代眷村居民，在原生家庭的記憶描述言談之間，呈現出家的多重意義。家不只是在不同的社會時期，有不同的意義概念，甚至發生在單一個人、群體，家的意象，也隨著所遭遇的人事與時間上的變化，產生轉變。在這邊我所談的不是關於行動個體經歷不同家的討論上，而是對於個體，因為在不同時間點上，經歷到的家意義，所得到不同感受過程。關於個體在家經驗的感受部分，顯然是過去家的討論裡，較缺

乏的一部份。

其次，我則是透過對於這群第一代眷村居民現在所經歷的家的經驗，去分析他們現在的家。家的討論在過去一向如許多人類學家甚至是社會學家所談到的，是一個經濟的生活團體，共重要的是，也是一個具有血緣關係的親屬團體所組成的。家的維繫，藉由共同的財產累積資本，和子嗣的延續。這些都是一般我們耳熟能詳對於家的理解。但是，紅棉新村這種因為地緣關係，而聚集在一起成為一個鄰里關係連帶強的一群人（團體）。雖然在經濟上是相互獨立，彼此有各自的家庭和社會關係，但是透過整體的生活互動，在日常生活上門戶穿梭來往來之間、在公共廣場椅子上的閒談之間，彼此在情感上及經濟利益上的相互照應，發展出類似的家的意義來。

對於這種擬似家的關係的呈現，我認為跳出了一項對於血緣、經濟或者各種生活複合體的家的想像和界定。尤其是在紅棉新村裡，所呈現的各種家的型態——不論是『單身老兵』、『娶大陸新娘』、『寄住養』等家庭型態，對於從過去社會學家在討論家的發展與功能上，開拓了更多的想像與討論空間。

我除了以紅棉新村裡個別居民的家來呈現家的多重意義，藉此反應他們在不同階段所遭遇的生命歷程之外，我也想透過紅棉新村所呈現出來的老人社區生活的樣貌，討論老年人跟其住家生活空間的問題。老年人階段，是每個生命個體都會面臨的一個自然發展階段，既是生物性的也是一個社會發展過程。

在紅棉新村裡的老人，如果以族群上來分類，有台灣（台灣女性）、外省（來台第一代外省人）、大陸人（大陸妹）等三種族群上的意義與範疇。在族群上的分類與生活上的互動區隔不明顯，但如果以這村子現有的婚姻型態、居住情況來討論其鄰里互動情況，將可以藉著個別所具有的不同家庭型態，及老年人跟生活空間的互動關係之間，理解第一代眷村居民的生命歷程。

在接下來的部分，我將分別就一般對於老年人（aging）的概念——生物性和社會性意義，及空間在老人日常活中的展現意義做一些討論。最後我想拉回紅棉新村裡的這群上了年紀的老人，從來台建立起自己的家，到老年階段面對自己的家屋被迫改建，他們的生命歷程是如何透過紅棉新村這個物理空間一一呈現出來。

（三）紅棉新村裡「家」的多重意義

1. 前言

第一代眷村居民在返鄉之後，面對自己的原生家庭的變化以及來台所建立的

繁衍家庭，遊移在兩個「家」之間，因為時間與人事的變化，「家」對他們的意義確已產生變動。我們所欲理解及釐清的是，生活在台灣的第一代眷村居民，來台後經歷五十多年的移民生活，從他們返鄉到決定留在台灣的這過程，面對現實生活與情感之間的遊移。返鄉之後，行動者面對記憶中的「家」，是如何透過記憶和感官經驗深刻地表達出心繫多年的「家」的意義。更重要的是，在這些記憶與感官經驗的描述中，第一代眷村居民「家」的意義是如何在情感、經濟與空間的改變過程，有了什麼不同的意涵。

再者，當他們走到人生的終程，面對年老和死亡的問題時，「家」對他們的意義如何具體展現在日常生活和歸葬的安排上。進一步地解析「家」作為人的庇護所與情感歸依，在不同時期對應的改變對於人所呈現出的變動性意義。

2. 「家」的多重意義

「家」似乎是一個人人都知道，但沒有單一清楚指涉的概念。「家」的意義包含很多，例如當它是一個居住的地方時，就是一個家屋的空間概念；當它是一個生活團體時，就包含了經濟跟親屬團體的意涵、當它成為鄉愁（或記憶）的一部分時，是一個抽象的感官經驗。「家」既可以是實體的家人、家屋、家俱、或者在回憶裡透過感官經驗累積起來的抽象情感。透過跟行動者透過不斷地互動，不論是在經濟、物理空間、親屬關係等面向，「家」的內涵與意義愈漸豐富。反之，則有可能改變。

因此，當「家」過去所承載的內涵隨著時間出現了變化時，原來帶著某些意涵的「家」的意義舊有可能會跟著動搖。很重要的一點是，除了具體可見的物質和經濟的改變之外，在行動者不同的感官經驗之間，一些看似瑣碎的感官經驗，也透露出了「家」的意涵的變化。例如，當返鄉的外省第一代眷村居民回到老家的家屋，面對原來親屬關係的改變，原來在舊有家屋裡的感官經驗面臨了變化的可能性。另一種可能性是，這些外省籍的第一代眷村居民因為久居在眷村裡，透過長年的生活習慣¹⁴和新的社會關係的互動，在眷村這個物理空間下重新開發出一種「家」的意涵。在這樣的意義下，「家」承載的經濟、情感、或是物理空間下的感官經驗是否因時因地而隨著人改變？

「家」是一個相對性的概念和意義，所以，不同的時期，不同社會或文化，對於家的界定與想像不同¹⁵（Susan Kent, : 163-180.）。在過去的討論裡，「家」的意義多元，如陳其南指出：

家可以包含有好幾種意思，它可以指稱為某特定範圍的親屬團體

¹⁴ 這些習慣可能包括了講話溝通的方式、眷村裡的鄰里氣氛、隨著戰事的遷徙或來台工作經驗等等。

¹⁵ Susan Kent, "Ethnoarchaeology and The Concept of Home: A Cross-Cultural Analysis". pp.163-180.

為核心所構成的生活團體 (domestic group)，共同擁有「家產」而為一生產單位，並同居共食而為一消費單位。這個團體是一個家計經濟單位，稱為「家戶」。但家戶生活團體也稱為「家庭」(family)。「家庭」比較強調成員間的親屬關係。(陳其南，1989：8)

陳其南將「家」視為一個生活群體，分析既有的功能呈現與發展。¹⁶「家」的展現與維繫主要透過共有的財產，資本積累，維繫著整個「家」的生活(陳其南，1989)。其他相關的中國漢人「家」的研究，如石磊、費孝通(1939)、T. Fricke.etc、Daniel H. Kulp、唐美君(1982)、黃應貴等對於家的界定與分析，亦都是從「生活團體」的概念—例如分家¹⁷或者經濟分工，將「家」視為一個群體。並透過居住型態、親屬關係結構跟經濟分工模式，來討論其經濟生產模式跟血親延續的關係與「家」的發展。

在討論上，Wax Weber 也指出，「家族團體是滿足平日正常生活的貨物和勞動需求的共同體。」¹⁸除了 Weber 將家視為一個經濟團體之外，恩格斯在《家庭、私有制和國家的起源》的討論裡藉由摩爾根對人類歷史的發展，指出人類歷史和家庭的發展來自於生產技能決定。¹⁹

家庭是一個能動的要素；它從來不是靜止不動的，而是隨著社會從較低階段向較高階段的發展，從較低的形式進到較高的形式。反之，親屬制度卻是被動的；它只是把家庭經過一個長久時期所發生的進步記錄下來，並且只是在家庭已經根本變化了的時候，它才發生根本的變化。²⁰

恩格斯引摩爾根的話，將家視為一個被動的承載者，並以生產模式來討論家的發展。在恩格斯，《家庭、私有制和國家的起源》的討論裡，家似乎是一個抽象的實體，「家」的運作隨著經濟生產條件改變。工業革命之後，隨著生產勞動的方式不同，「家」在經濟的分工模式、親屬關係模式(家庭結構)、居住型態等等，的確就如恩格斯所言，發展出跟以往不同的面貌。例如家庭結構變成以小家庭為主、經濟分工多以雙薪家庭為主等等。

不論是恩格斯或者 Weber 對於家的討論雖然關懷不同，但在討論上傾向把家

¹⁶ 所以像人類學家對漢人社會裡「家」的概念視為「家族」，而不以「家」稱呼。

¹⁷ 分家所指為「分房」或「分灶」。「房」在中國的脈絡裡，是「家」這個群體得以延續的主要核心(T. Fricke.etc, p26)。「房」主要是來自於家中男性成員，透過婚姻而形成一個「家」的意義與概念。家中的男性成員通常在跟所婚配妻子與子女另立門戶後，自成一個小家庭，在經濟上逐漸獨立/脫離於原來的家—「原生家庭」。這樣的一個過程便是「分房」或「分灶」的概念。所以在家之下，通常會有許多的房。房是形成另一個「家」的開啟 - 「繁衍家庭」。

¹⁸ Max Weber/ 林榮遠譯，《經濟與社會》，頁 397。

¹⁹ 引自恩格斯，《家庭、私有制和國家的起源》第二章第二頁。

²⁰ 引自恩格斯，《家庭、私有制和國家的起源》第二章第二頁。

視為一個經濟單位，家是人類歷史文明過程的一個展現。²¹ 恩格斯顯然是以較大的歷史發展來談「家」，關於行動個體生活在「家」空間意義下的一些感官經驗，個人經驗層次的部分就較少討論到。不只是恩格斯，在許多討論「家」對於人的意義裡—如 Weber、Susan Kent²²、人類學家和其他西方學者，也很少涉獵到。在這個面向上，人文地理學者如 Yi Fu Tuan 指出，家裡充滿平凡的物品，但我們只有在在使用時才會察覺他們的存在。家更是一個親切的場所 (place)，但是喚起我們記憶的並非整棟家屋的意象，而是可以看到、摸到、聞到的部分單元空間及裝飾品 (Yi Fu Tuan, 1998: 131-157; 引自王應棠, 2000: 144)。這種對於感官經驗的描述與分析，提供另一種行動者生活在家的這個空間過程，遭遇細微的感官經驗。在這個面向上，其他國內學者如畢恆達 (1993、1995、2000)、王應棠 (2000)、吳瑾媽 (2000)、吳晏廷 (2000) 等，透過行動者對於空間的經驗研究，提出家這個空間 (或場所 place) 對於人的影響與意義，呼應/反思整個結構對人的影響。²³ 例如，吳瑾媽指出家被當作是一個幸福的空間，以女性的空間經驗提出了不同的觀點。認為女性在家裡所遭遇的空間經驗跟男性的差異上，呈現出社會結構對於女性的影響與限制。像這類的討論，從行動者的感官經驗著手，透過具體的日常生活經驗來描述人與其家園環境的關係。

不論是 Marx、Weber 以較大的歷史發展談「家」，或者人類學家或者現象學者在「家」空間經驗的討論等等，這些對於行動者所經歷的「家」的意象在歷史結構跟個人經驗層次上，都有不同的觀點與分析討論，對於本論文在分析與理解第一代眷村居民跟「家」之間的關係時，行動者個人經驗層次和外在社會結構上的討論，都有很大的幫助。

3. 鄉歸何處：兩個「家」之間的遊移

(1) 家的記憶 記憶的家

在多次的訪談過程，其中一個故事讓我印象深刻，就是村裡的第二代居民洪○○跟我說起他的父母來台過程。

我的爸爸媽媽是在度蜜月的路上，被國民黨抓過來的。所以啊，他們那時候什麼都沒帶。就只有一只蜜月旅行時帶的皮箱。這個皮

²¹ 從家的物質性變化—比如勞動力的生產方式的改變，所以家的結構 (親屬關係變小) 及經濟上的分工 (雙新家庭) 方式也隨著改變。(引自恩格斯,《家庭、私有制和國家的起源》第二章第二頁)。(資料會再補充)

²² Susan Kent 在 “Ethnoarchaeology and The Concept of Home: A Cross-Cultural Analysis” 的討論中，對比 Navajo Indians 的 “hogans”，指出了家其實是一個集體的概念和意義。家在每個文化或不同的時間下，因為其社會的特殊性，呈現出不同的樣貌來。參考資料：Susan Kent, “Ethnoarchaeology and The Concept of Home: A Cross-Cultural Analysis”. pp.163-180.

²³ 吳瑾媽指出家被當作是一個幸福的空間，以女性的空間經驗提出了不同的觀點。認為女性在家裡所遭遇的空間經驗跟男性的差異上，呈現出社會結構對於女性的影響與限制。

箱，一路跟他們從家裡出門度蜜月、到海南島、台灣。好多年了，所以破破舊舊的。有一年的時候，因為颱風家裡淹水，皮箱泡得發霉了。房子整修時，我看到覺得都沒用了還留著幹嘛，所以就丟掉了。我媽媽知道之後，把我罵了一頓，到現在我媽媽心裡都還很不捨這只皮箱。因為這支皮箱，跟著他從大陸到台灣的.....。現在想想，我還真是後悔。因為那時年輕嘛，年輕比較不知道念舊。後來，在台灣都沒看過有人有這種皮箱。真的覺得很可惜，如果留下來的話，說不定就可以當什麼傳家寶之類的.....。

這只皮箱對於洪○○來說，變成是敘述他父母倉促來台的故事裡，一個很重要的象徵。因為這只皮箱是從家裡帶出來的，跟老家具有某種連帶的象徵意義。對洪○○來說，這只皮箱代表著他的父母如何來台及建立起這個「家」的過程，所以，皮箱的意義變得非凡，成為他訴說他們家的故事的主要精神代表。跟皮箱相類似的象徵物如發黃的舊照片、傳家意義的首飾、服飾等。這些東西對家庭成員之所以重要或特殊，在於透過這些物件背後的夾帶意義，故事可以繼續傳留下去。所以，就像這只皮箱在洪家來說，屬於他們家的故事將跟隨著香火繼續流傳至後代子孫的耳裡。在眷村裡，有許多類似這樣的故事。²⁴往往是透過第二代，甚至第一代居民本身，說起第一代長輩如何建立家的故事。這些故事，也將陸陸續續地透過第三代、第四代傳給後代子孫。

故事的種類許多，在這些第一代眷村居民的回憶裡，最鮮明的是關於童年回憶和家鄉的記憶。姑且不論這些記憶的真偽可信度，很重要的一點是，這些記憶跟著這群離鄉背井的遊子走過半輩子，在他們不斷地論述過程，一些模糊的感官經驗或許因而成真。儘管在返鄉之後，他們的家鄉經歷了時間和政治的運作已經跟過去不一樣了，在聊天或是談及家鄉的一切時，他們都會再拿出來回味，不厭其煩地告訴子孫他們以前的「家」是什麼樣子的。

葉奶奶說，我在大陸的家比整個紅棉新村還要大。雖然自己現在已經很老了，但是，記憶力還是很強，每次想起以前在大陸老家時的一些情況，都覺得很快樂、很開心。你知道嗎！我四歲就有記憶了，那時候很調皮，也常常會跟哥哥一起唸書。家裡算是書香世家，哥哥弟弟都是「文人」，都有唸書，唸得很不錯。（田野筆記 2002/3/18）

潘爺爺說：「我回到家鄉時，家鄉已經改變很多了....什麼都變了，我的父母早已經雙亡，三弟也因為生病而早夭，現在家裡只剩下

²⁴ 比如，在訪談期間，我意外地在莫爺爺家裡看見一個精巧可愛的煙嘴壺。黃銅色壺嘴的綠鏽及玻璃身內部的黑色煙油，看得出有一段歷史。莫爺爺跟我說，這是他當年在金門防守時買的，隨身攜帶很方便，只要塞個煙草再點個火就可以抽了。直到現在，因為健康之故，雖然已經戒煙了，但這個煙嘴壺陪伴莫爺爺走過好長的一段歲月。（田野筆記 2003/1/24）

二個弟弟...。你知道嗎！我家以前很大很熱鬧，光是吃飯的人口就有一百多個耶！現在是什麼都變了...。」(田野筆記 2002/8/28)

在第一代眷村居民回味著過去家鄉的美好事物裡，同時也會聽到一些關於家鄉如何改變的話語。不論他們述說的是否真實，回憶中的家是總美好的，以致於無法跟現實所見到的做一個連結。²⁵就像我們老是聽到一「原來的家是如何如何，現在哪裡不一樣了」之類的話語。這批外省人在離家與返鄉這兩個不同的時間點上，即面對的其實是同一個「家」—原生家庭，只是因為承載這個「家」的內涵與感官所遭遇到的經驗不同了，「家」的意義也跟著不同，使得他們心中的家的面貌也產生了些變化。

潘爺爺：「我離開家時，是廣東省龍門人；但是返鄉時，才發現家鄉已經被搬到廣西去了。」²⁶

地名上的更易，因為政局的不同，加上時間的久遠，所以地理名稱上的變動其實還算好。對他們來說，人事全非的景況往往是牽動著原來「家」意義變化的最大因素來源。紅棉新村裡，原來是單身老兵的潘啟泰，在七十歲的年紀才娶了一個來自廣東欽州的大陸新娘²⁷，算是圓了成家立業的心願。坐在廣場榕樹下的潘爺爺，說起他的故事。他說他原來是在欽州師範學校附設小學當老師，從沒想到，當年因為局勢變壞，一離開家後，等了幾十年，直到兩岸開放，才輾轉能夠再回到自己的家鄉。²⁸

我家住在很鄉下的地方，我帶了好多錢回去的。原本我已經在家鄉結婚，也生了一個小孩，但小孩後來夭折了。回到家鄉時，父母已往生，原來的太太也早改嫁了，家裡就只剩兩個弟弟。

潘爺爺說他第一次要返鄉時，帶了好多在台灣辛苦存下來的錢要回家。要回家的那個晚上，興奮到睡不著。

「回家的路途很遙遠，都不敢吃太多，因為要坐很久的車，怕要

²⁵ 例如，在朱天心的小說《夢一途》中曾提到：「這樣吧，入夢來，所有的死去的、沒死的親人和友伴」表達了外省人返鄉之後，一些外省人對家的思念與追尋，無法在現實中得到滿足。朱天心故事最後是透過夢裡尋找，然而在現實社會裡，許多回來台灣的外省人有更多是透過論述的方式在表達和尋找、甚至是重構關於自己家鄉的那一份記憶。《夢一途》收入於朱天心的《漫遊者》。相關的研究，請見趙彥寧的《魔幻寫實的家國語言：被叛、祕密、與下層中國流亡者生命敘事的物質性》，收入《台灣社會研究》，期 46，2002.06。

²⁶ 民國 15 年生，廣東龍門人。因為大陸當局將廣東省三個縣市（龍門、??）劃入廣西，所以潘爺爺說：「我現在是廣西人。但是，我的(台灣公民)身分證上，還是寫著祖籍廣東。」

²⁷ 潘爺爺的太太姓李，今年四十多歲，自己也有三個小孩，最大的已經唸大學了。這三個小孩叫潘爺爺為「叔叔」，三個小孩都在外面求學，所以潘爺爺回大陸欽州時，都住他太太家。潘爺爺大概一年的時間裡，會有一半的時間住在大陸欽州。他說，因為太太喜歡住在欽州，所以時間上就分一半，兩人常常台灣大陸兩地跑。

²⁸ 潘爺爺：「兩岸未開放之前，曾經跟朋友到香港去玩，輾轉打聽到親戚的下落，所以就寫了信回家鄉去，才知道家裡的事情跟家人的下落。不然，都不知道裡面到底情況是如何。」

上廁所還是吐呀什麼的，不方便。那時的路都還是黃沙，整個路上都是風沙。車子一開過真的是風塵僕僕....。」

我回去的時候，就發給兩個弟弟各七千美金，讓他們蓋房子用。本來我的二弟弟還住在裡面，後來有了我給他的錢才能出來蓋房子了。

那時候，我帶好多錢回去。我以前是工兵部隊的，當阿兵哥哪有什麼錢。那時候，在部隊的時候，晚上呢，就常常偷偷地去做工，幫人家鋪路、搬東西作苦工，賺些外快。不然，哪來的錢存呢！」²⁹

在這段描述裡，有一個很有趣和值得討論的地方—即是在返鄉的外省人，尤其是潘爺爺等官階不高的士兵們，所得跟階層其實不高。在台灣辛辛苦苦一點一滴所掙下來的錢，大都在返鄉時儼然又像個「光耀門楣」的暴發戶。這種因為戰亂流離的遊子，多年後返鄉，不但沒有得到家產，反而在家裡面的地位變成了家庭經濟的供應者。在這個面向上，一般都只注意到外省人返鄉時的修繕祖墳、或者討論兩岸經濟的差異和內地經濟和文化水準如何之落後的情況，忽略了他們對於原來「家」的意義。在這個面向上，也呈現出傳統漢人社會裡對於子孫光耀門楣，或者分家帶來枝繁葉茂的期待。就像潘爺爺返鄉時，帶著歸根落葉的心情和在台灣幾年辛苦鑽下來的積蓄返家。他透過金錢幫助了他的家人，使得他的家人脫離了原來階層的生活。但是潘爺爺自己則是必須再重新建立另一個自己的「家」。所以他才會在看見自己的「家」的變化後，決定留在台灣，後來也娶了一名大陸新娘重新建立自己的「家」。

潘爺爺是許多返鄉之後，再回到台灣定居的外省人表現型態之一。返鄉之前，儘管早已透過通信或者所經歷的時間變化，預設了自己家鄉的改變。但對他們來說，在返鄉後面對親人已故，家產的分化（或者沒落），甚至原來家屋樣貌的改變，種種記憶中原來離家時的「家」的樣貌跟現實眼見上的落差，使得他們不再抱著返「家」的夢，轉而回台灣，建立自己的另一個「家」。這中間經歷離家、返家、再另建立一個家，牽絆著他們心中「家」的意義的改變過程，是一個重要的關鍵所在。這些原來承載「家」的意義，比如像是：原來的家人、親屬關係的情感；共同享有的家產或家屋因為政局或分家的改變；因而能共同為這個家承擔的經濟分工意義也不再...等等。不論是親屬之間的情感--「家庭」、家裡原來的空間位置--「家屋」或者原來的經濟意義--「家戶」等，這些原本讓「家」成為有意義的重要內涵，在歷經幾十年之後產生了變化時，隨著親人的凋零、老家分家、房子改建、兄弟姐妹各自經營自己的家等，面對這些情況，這個「家」對返鄉的第一代眷村居民來說，已經不再是原來離家時所經歷的那個「家」的感

²⁹ 許多返鄉的外省人，大都會帶著來台幾年辛苦積蓄的錢會到家鄉。他們會利用這筆錢幫助家中的親人蓋房子、創業、修繕祖墳等等。這些拿錢出來，跟過去一個家面對分家，兄弟姐妹從父母處分得祖產的情況剛好相反，是一個很有趣的現象。我會在後頭，分析家的意義一併討論之。

覺了。

「爸爸媽媽都不在了，家裡早就分家了，兄弟姊妹都有各自的家要顧」，是最常聽到的話。對於經歷的「家」的意義或感覺不同，除了人事變化之外，回到家鄉的這批第一代外省人，因為長期居住在台灣的关系，家鄉話的口音也有些微的改變。

李錫山：我回去的時候，有一天就去理髮廳剪頭髮。才進去坐下來，老闆娘一看到我就問說：「你是靈山這裡的人嗎？」問我是不是外地來的。我說我是在這裡出生的，原來也是靈山人，離家很多年後才再回來。

我就問他說，你怎麼知道我不是這裡人？老闆娘說是一看就知道我是外來的人。講話的方式啊、穿衣服的樣子啊....。(田野筆記 2003/5/29)

李爺爺一直說這個老闆娘很厲害，一眼就看出他是外地來的，尤其是在於口音跟穿著的部分。李爺爺說，他當時穿的是台灣帶過去的汗衫，這種款式跟大陸不一樣。加上講話的方式，可能因為在台灣待久了，一些講話的方式跟口音都有了些微的差異。所以，才會被認出是外面來的人。很有趣的一點是，李爺爺其實還是出生在當地的廣東人。只是因為少小離家之後，在外地待久了，有些口音跟穿著上的差異。在口音部分，這些第一代眷村居民很難說得明白其中的差異，尤其是自己成為外地來的人這部分。這部分是否成為他們覺得「家」改變了的其中一部份？他們自己也說不上來。但在一次偶然的訪談，我遇見來自大陸探親的陳○○，³⁰我才有比較清楚的理解。

陳○○：可能因為每個地方講話的口音不同，像他們（指紅棉新村的居民）因為在台灣待久了，可能聽多了你們這邊的口音，所以自然他們講國語的方式跟我們那邊的口音自然有所不同。(田野筆記 2003/7/14)

陳○○：好比說，我問你「今天吃飽沒？」這句話，你們這邊可能是尾音會上揚，我們那邊講話的習慣是強調在開頭或者中間的「吃飽」兩字。其實，不論怎麼講，還不都是可以溝通嘛，聽得懂就好了。你知道嗎？我們大陸那邊有一個順口溜，話是這麼說的：「天不怕、地不怕、就怕廣東人講普通話。」所以你就知道，我們廣東人講的國語是最不好的。像他們（指紅棉新村居民）的國語因為長期待在台灣的关系，都講得比我好，也比我順。

在廣場上，我跟陳○○聊著一些口音上的不同。季奶奶和李爺爺也插進來說著：

³⁰ 紅棉新村的居民陳炎中，因為重病住院，所以他在大陸唯一的弟弟（兩人相差 13 歲），申請從大陸來台探親兩個月。

口音當然會不一樣囉。我們在台灣待這麼久了，學會講台語，聽多了，也多少會忘記自己的家鄉話了。(田野筆記 2003/7/14)

不只口音不一樣唷！告訴你喔，甚至連走路和吃飯的方式都不太一樣呢。我告訴你喔，他們大陸人走路都是像這樣子的.... (模仿走路姿勢)。不像我們台灣人，走路是這樣子的.... (模仿走路姿勢)。尤其是穿旗袍的時候，你知道嗎，人家大陸的女孩子穿起來走路是小家碧玉 (模仿走路姿勢)，然後手會放哪裡...，我們台灣女孩子走路就是快步走 (模仿走路姿勢)，比較沒有把那個旗袍的味道穿出來...。(田野筆記 2003/7/14)

許多返鄉回來的第一代眷村居民，都會告訴我許多台灣生活跟大陸的不同。這些眷村居民會用「他們大陸人」這樣的字眼來描述跟比較「我們台灣人」的差異。重要的不是在於兩者間的差異比較，而是他們認知到自己跟老家親人的生活方式，和自己能否融入或認同當地生活的態度相關。這雖然跟地方的風俗民情不同有關，但是我認為另一個重點是在於，第一代眷村居民跟家鄉或家人之間距離的遠近。生活方式、語言上的差異，雖然不是很明顯，但跟親人關係的疏遠，使得他們接受了自己為他者的「台胞」的事實。

在許多訪談過程中，我常試圖詢問其落葉歸根的可能性。但得到的答案除了前面所談到的因為原來「家」的意義的薄弱，他們很難回到原來的社會關係中之外。有許多的因素是來自於經濟層面的現實考量。在一九八零年代，大陸經濟尚未開發，相較起來台灣的經濟發展水平謀生容易。所以，許多外省人寧願選擇回到台灣成家立業。

莫爺爺：自己年紀已經一大把了，也沒什麼謀生能力，所以，如果留在那邊，經濟的來源會是個問題。再來則是我家裡的兄弟姊妹也早就散了。大家土地財產分了之後，就各過各的生活了，比較沒什麼感情，所以還倒不如留在台灣好。(田野筆記 2002/3/22)

除了情感部分之外，現實層面上的經濟問題，也是讓許多第一代眷村居民返鄉後決定回台灣的主要考量之一。所以，許多返鄉的第一代，像潘爺爺一樣，會將在台灣省吃儉用帶回故鄉的積蓄分給一些還在的親人 (多為兄弟姊妹)，修修父母的墳，彌補過去離家未能分擔家計或盡孝的遺憾。待不了多久之後，大都選擇再回來台灣，也隨著把重心放在台灣的這個「家」上了。所以，有些外省籍的單身男性，返鄉回台之後，也都陸續地在晚年的時候成家。

對這批晚年成家的外省男性來說，在一九八零年代面對台灣中小企業與本土菁英的竄起，因為薪資與原來的經濟資本上的弱勢，很難在婚姻市場裡取得優越的交換位置。普遍的情況是，後來許多外省籍的男性所婚配的對象多同為相同社會階層甚至更低的台灣女性或者原住民女性。直到現在，許多晚年娶妻的外省男性，其婚娶的對象——大陸新娘也多是透過金錢交易的結果。這種婚姻型態的成

顯，多少是因為政治及經濟的結果，較少是順著生命歷程發展下的自然過程。

在許多的外省族群與眷村研究中，都已曾經仔細地討論過外省第一代的婚配情況和台灣的「家」的建立過程（孫立梅 2001；柯凱珮，2003）。³¹關於這部分，除了上面所談的許多「家」的經驗及情感意義之外，接下來我將透過在田野中所經歷的個別「家」的經驗，一一的分析這些人在台灣個別的「家」的發展，以補充過去對個別外省人的「家」，在階層、生涯上的不同生命歷程。

4. 紅棉新村裡的「家」

外省人在台灣建立的繁衍家庭樣貌多種，在文中我以紅棉新村裡面的住戶的婚姻狀態和婚配的對象為核心，討論紅棉新村裡現有「家」的組合。並以幾戶為主要的訪談案例，透過這些「家」組合型態及呈現出的多重意義，理解個別居民因著不同的「家」的型態，在性別、階層和未來生涯上的差異性。

(1) 葉家 — 外省夫妻（攜眷來台的家）

葉氏夫妻是村子裡最年長者的第一代，現年 90 歲，是紅棉新村最早具有家庭形式的住戶，也是很典型外省「攜眷來台」的家庭組合形式之一。其家庭的成員，除了跟隨國民黨政府國來的男性軍人之外，其他則主要是從大陸跟著男性軍官一起來台的配偶。³²目前村子裡「攜眷來台」的家庭戶數，共有 5 戶。

葉家夫妻兩個人都是來自廣東省的外省第一代，兩個夫妻自己住在紅棉新村，子女會在假日回來探訪。葉家夫妻一共有 6 個小孩，二男四女，12 個孫子/女。「攜眷來台」的下一代（尤其是家裡的第一胎）有些是在逃離大陸的路上生下來，³³有些則是來台灣之後陸續出生。「攜眷來台」做為眷村裡的最早的家庭形式之一，當男性居民跟隨著部隊四處遷營時，女性眷屬除了在家教育下一代，適應台灣的生活，有些會至附近的加工廠做女工、或是包攬家庭代工的工作分擔家計。³⁴外省女性眷屬幾乎都在此時肩負父母親雙職，承擔家裡的所有生活起居

³¹ 張永安所指出的外省男性的家乃出自「原生家庭」的藍圖，是建立在鄉愁的概念上，是一個被複製的家的概念。孫立梅以「家的多重意義」切入分析，透過對外省第一代眷村居民在不同時期，對家的記憶觀點切入，討論外省第一代眷村居民主體身分的認同過程。

³² 只有莫媽媽家例外。當初她是跟著先生帶著自己的母親一起過來台灣，並一起居住在紅棉新村裡。

³³ 例如季家的第一胎，因為是在海南島生產（海南島簡稱「瓊」），所以取名為季瓊生，為一特殊意義的名字。

眷村裡其他「攜眷來台」家庭的莫奶奶跟季奶奶也曾提到過，他們在逃難過程，差點因為來不及上到台灣的船，幾乎掉到海裡去。（田野筆記 2001/10/20）

莫奶奶說：「船已經載滿人了，我最後是抱著一條繩子，硬上了來，當時我才剛生下老大五天。當時，情況很危及，掉到海裡或者被船上阿兵哥用槍托打下海裡的一大堆。」

一旁的季奶奶不勝唏噓地說著：「當時人的生命，真是連現在的狗都不如。」

³⁴ 紅棉新村「攜眷來台」的男性，幾乎是隸屬於 27 師的野戰部，這些男性常常居無定所，必須到處駐守紮營，一段期間才回家一次，只剩妻小留在紅棉。

照料。

季老師³⁵：「我的爸爸曾經在金門駐守，所以那時都是三個月才能回家一次。爸爸又為了要省下船費，所以常常是放兩次假才回來一次（約6個月）。我的弟弟門，當時因為年紀還小，加上很久且不常見到爸爸，所以，對爸爸很陌生，不敢給爸爸抱，一被爸爸抱，會馬上大哭。常搞得我爸爸很生氣，一生氣之下，就是修理弟弟。」

「我們家那時平常都買不起魚肉，都是媽媽從工廠裡“偷渡”一些不要的魚頭或魚尾巴回來。那時拿回來的魚，因為已經是放很久的魚了，所以魚腥味很重，也很臭，聞久了，害我們很久都不敢吃魚，以為魚就是這種味道...。」

「在那個時代，哪有什麼廚房可以用。通常，如果要煮飯，我媽媽都是拿著一只鍋子，在一個煤球炕上起火、燒飯...，遇到颶風下雨天更麻煩。很辛苦的咧，那像現在年輕人，講什麼「煤球」，可能連聽都沒聽過了...，現在人，真是幸福。」（田野筆記 2001/11/15）

在紅棉新村裡的第一代外省女性，來台之後，不論是面對新的社會關係、語言及族群（外/本省籍）上的隔閡，呈現出跟眷村裡其他女性—如後來的台灣女性和大陸新娘，不同的生命經驗。³⁶加上，早期跟子女的互動密切，所以對於子女的成就督促，在晚年生涯上常常表現出比男性居民有更多的榮耀感。就像葉奶奶最喜歡把小孩的成就掛在嘴上。她常常說：

我的小孩他們都很有成就喔，有的在美國，有的在加拿大（移民），有的是當老師教英文，開補習班...，有的在技術學院當講師、還有孫子是在新竹科學園區上班（成大研究所畢業），三個孫女是護士...。他們常常都會回來看我，或是每天都一定會固定打電話回來給我。我覺得很開心。（田野筆記 2002/4/15）

「攜眷來台」家庭的第二代，如同許多的外省第二代子弟一樣，在生涯上大都有很不錯的表現。許多的第二代大都從事教授、中小學教師、商業、軍職等工作，在社會階層或社會經濟的指標上，屬於中上的程度。這些優異的表現，或許跟 André Aciman 所指出的，移民者因為沒有在地人（本省人）的豐富社會資源跟土

³⁵ 紅棉新村裡「攜眷來台」之一的季家第二代，原為五權國小老師，目前已退休。常常返回紅棉新村，陪父母聊天或煮飯給他們吃。偶爾也會帶著喜歡逛街的季奶奶去逛街。

³⁶ 他們算是屬於順應正常婚配年齡的生命發展歷程階段，但是因為戰事的關係，使得他們隨丈夫四處遷徙，並在來台之後扮演父親跟母親的角色。在大部分的眷村研究中，對於女性眷屬的逃難和來台適應的經驗討論不多，這些不同於男性/老兵來台的生涯上的發展，也是外省眷村居民生命史很重要的一部份。

地資源，³⁷所以在教育上受到第一代移民者——父母賦予的寄望。這些第一代的移民者——就如同眷村裡的第一代父母一樣，期待子女可以透過教育成就來填補所缺乏的社會和經濟資源上不足。(André Aciman, 1999: 13)

在紅棉新村裡的第二代成年之後，不論是留學、移民或在外縣市工作，大多遷出紅棉新村，各自於外地再建立自己的繁衍家庭。有些第一代的居民會搬出眷村跟隨小孩同住，有些則留在村子裡。不論有沒有跟小孩同住，大部分留在村子裡的這些「攜眷來台」家庭，每到節日時，都會有許多子女回到村子裡來望父母。父母生病時，子女也都負起看護的工作。就像，去年七月葉爺爺因為肺部積水，住進榮總病房。住院期間，他的子女除了輪流看護外，也個別分擔醫藥費用。不久，葉奶奶也因糖尿病引發其他病變，住進中國醫藥學院。在兩個老人家出院回家之後，小孩決議為他們請一位印傭來照料父母的的生活起居。從此以後，不論是葉家夫妻出門或看病拿藥，都有人服侍著。不論是在經濟上或是在情感依賴上，「攜眷來台」所組成的家庭形式，比起村裡單身的居民，顯然在經濟和親屬關係享有較多的支持與依賴系統。³⁸

(2) 蕭家——「我是台灣人」（娶台灣女性的家）

蕭志偉，今年 75 歲，民國 16 年生，廣東平遠縣人，民國 38 年跟隨海南島幹訓團（廣東省政府所組成的——四軍 81 師）來台，參加過八二三炮戰。在民國 48 年時退役後，從事過許多的工作，包括做苦工粗活、自己賣牛肉麵，後來自己學作滷味經營自己的滷味店（結婚後跟太太一起賣滷味）。36 歲時，經由媒人介紹，認識了台灣人的蕭媽媽，結婚之後，生有五個小孩，四女一男。大女兒在三歲時夭折，老二老三是一對雙胞胎，皆已結婚，一個在台北一個在台中；老四為靜宜外文系畢業，嫁到高雄。唯一的兒子，現在住在家裡的滷味店樓上，有一個穩定的工作。

蕭家所呈現的是一個「外省老兵娶台灣女性」的家庭形式。娶台灣女性的眷村居民，就如同許多研究中提到的，礙於當時軍法規定的關係，使得許多外省籍的男性軍人，往往過了適婚年齡（超過 30 歲），還是單身漢一個（胡台麗，1993: 302）。除了年齡的因素外，在紅棉新村的單身男性軍人在軍階上，大都是士兵（上兵退役）或士官長等職位，所以在經濟上又略低於攜眷來台的軍官。因著經濟和省籍的問題，晚婚的單身老兵在婚姻市場裡為弱勢的競爭者，所婚配的對象大部分也只能跟自己階層相仿，或者更低的。

³⁷ André Aciman, "Foreword: Permanent Transient", in André Aciman, *Letters of Transit* p.13.

³⁸ 這個部分在他們對於身體的照顧上就有明顯的差異。比如說，我常常聽到單身或者獨居的第一代眷村居民，會告訴我們這些年輕人——像是告誡自己般的說述說自己必須要好好看管自己的健康情況，不然生病了，沒有人可以照顧自己。或者擔心自己如果出門，萬一不小心摔跤或者生病之類的話，找不到人可以照料——之類的話語。不像某某家的爺爺，至少還有小孩可以照顧。言談之間，充滿了獨自照顧自己身體的重要責任感。

目前，紅棉新村裡「娶台灣女性」的家庭形式一共有3戶，這些台灣女性大都是閩南人，經濟跟教育程度都與外省籍老兵相仿。在結婚生子後，兩夫妻會一起創業，以類似雙薪家庭的方式維持家計。在生活上，跟「攜眷來台」的家庭形式相似。夫妻一起工作的緣故，經濟上的收入比較高，生活也比單身老兵穩定。嫁進眷村裡的這些台灣女性，在眷村待久了之後，也逐漸跟村裡的外省女性建立起良好的互動，習得以麻將作為主要的消遣。更有趣的地方是，因為這些台灣媳婦所嫁的對象，都是後期因為改建風波後搬進紅棉新村的單身老兵，這些老兵在日常的互動上多還是以單身老兵或其所建立的家庭為主；反觀，這些台灣女性在村子的鄰里互動情況，常常在日常柴米油鹽的互動中，反而比自己的丈夫活躍。

39

兩岸開放的時候，蕭爸爸也跟在台灣娶的妻子一起帶著積蓄回家鄉。

蕭媽媽：他那時候也是帶了很多錢要回去。但是他的爸爸媽媽早就逝世了，一些兄弟姊妹也都分家，都各自有自己的家庭了。蕭爸爸本來當初也是想要回去大陸，但是看到家人都不在了，大陸經濟又這麼落後，所以想想就還是決定回來台灣了。（田野筆記 2002/9/2）

沈默的蕭爸爸不是很願意談返鄉時的景況，他認為沒有什麼值得談的。但是只要一提到他的小孩，就很有話講。他喜歡講自己有一對雙胞胎女兒，尤其是每次都嚷著說要我幫忙安排他兒子相親的事情。⁴⁰蕭家的家庭型態雖然不是典型的娶台灣女性的情況，但是這些娶台灣女性的外省籍男性，大部分都很努力地工作，以維持他所建立的「家」的開銷，也很關心自己這一房的子嗣是否能夠繼續延後下去。

蕭爸爸跟蕭媽媽所建立的「家」，跟「攜眷來台」的居民所建立的「家」的樣貌相似。他們這一房都有自己的後代，子女在成家立業之後，也會常常回來探訪。「娶台灣女性」的家庭親屬關係互動密切、也為家中的生計共同打拼。這些娶台灣女性的外省人，因為工作環境長期跟台灣人接觸的緣故，也能以台語來溝通。像蕭爸爸不但能聽得懂台語，在幾次的訪談過程中，除了不離手的高樑花生，他很喜歡穿插上幾句台語。

蕭爸爸：「我沒有什麼認同的問題，這些對我來說，不是問題。我的老婆小孩子是台灣人，也都在台灣出生，我也在台灣待了這麼久了，五十幾年了，我是台灣人，也是中國人，大家都是中國人...」（按：上述的訪談是以台語講述）」（田野筆記 2002/9/2）

³⁹ 這點，跟趙剛所提的女性在眷村裡的社交性分析相似。請參見趙剛，認同政治的代罪羔羊--父權體制及論述下的眷村女性，《台灣社會研究》，1995.6，頁125-163。

⁴⁰ 他說：「我的兒子快三十歲了，長得很帥很高，還沒結婚。」在一旁的蕭媽媽打趣地說：「這個人（指蕭爸爸）想抱孫想瘋了。」

蕭爸爸最常說：「我娶的是台灣媳婦、小孩也都是台灣人，在台灣待的時間比在大陸住過的還久，他早就是台灣人了。」其實不只蕭爸爸會這麼說，村子裡的一些有家室的居民，在五十多年下來的生活經驗裡，早就習慣台灣的這個家的生活了。尤其是像這些娶台灣女性的外省男性，除了外面的環境之外，因為婚配對象的語言與使用的習慣，使得他們可能比其他家庭形式的外省男性習得更多的台語。⁴¹不論是「攜眷來台」或「娶台灣女性」的家，兩者的第一代眷村居民，因為下一代在台灣創業，或是成家立業的緣故，在認同上又比單身老兵或者娶大陸妹的老兵更認同台灣的這個「家」－這塊土地。

(3) 張爺爺的家－「一個人吃飽，全家人吃飽」(單身老兵的家)

張德佳，七十五歲，是單身老兵。民國 60 年退休後以開計程車為業，後來經過朋友介紹才搬過來紅棉新村這邊住。⁴²他說，自己以前年輕的時候也曾賺了不少錢，但是因為喜歡賭博、打麻將，所以錢通通都輸光了，現在已經沒什麼錢。目前主要的收入是來自一個月一萬三千台幣的退休俸。平均一個月的開銷大概是一萬多元，剛好跟退休俸的收入打平。

平常 11 點多的時候，張爺爺在家都是一面聽著電視的聲音，一面準備自己的午餐。張爺爺吃飯，大概都是三個菜左右，可能是炒青菜、滷肉、加上一道魚。菜的份量都很多，看得出來應該是為了省事跟經濟，連著晚餐的量一起煮了。偶爾有朋友來訪，才跟朋友一起在外面解決午餐。

張爺爺的「家」，佈置的很簡單，說是個「家」，卻又很像一般學生或外地人在外租房子的簡單。張爺爺一個人住在三層樓的房子，每一層樓一個房間。第一層樓的空間是客廳，第二層樓是臥室。為了使用上的方便，一樓除了客廳，另隔起容納一個人的小廚房和衛浴間。他說：「我一個人而已，這樣就夠了，樓上也有電視，晚上想看還可以在樓上看....。」⁴³

單身老兵的家，在空間的格局上，幾乎都比前面兩者的「家」來得小。這除了他們因為是屬於後期才搬進來村子的緣故，無法在加蓋時擴建自己的空間。大都只能順著原來的 10×10 的房間大小，向上加高來擴建。另一方面，則是因為他們並不會像有家室的居民，擴建時會考慮到整個家庭的使用情況。因而，造就像某一位單身老兵所自嘲的「自己一個人夠用就好」的心態。

⁴¹ 村子裡「娶台灣女性」家庭的第二代，多還是以廣東話為主要的溝通語言。但是有許多的子女仍舊透過母親習得台語，形成雙語的家庭。

⁴² 在訪談過程，我多次詢問後期搬進紅棉新村的單身老兵是如何搬來這裡的。得到的回答大都是經過朋友或親人介紹，買下這裡的房子。之所以選擇買紅棉新村的原因，主要是因為省籍的關係，他們認為在多是廣東人的眷村裡，生活和溝通都比較容易一些。

⁴³ 平常都是 9-10 點睡覺，早上 8-9 點起床。我發現這邊的老人家起床時間，跟一般會起來運動的老人比較起來，起床時間算很晚，

在訪談過程，我曾問過張爺爺會不會想娶大陸妹來作伴？他總是笑著說自己年紀一大把了，幹嘛去耽誤人家...。而且，他自己一個人生活了幾十年了，早都已經習慣了，現在只要把自己顧好就好了。他常笑說：「自己一個人吃飽就等於全家人吃飽。」

「自己一個人吃飽就等於全家人吃飽」，在村子裡是很典型的單身老兵生活描述。村子裡目前有七位單身老兵，在日常生活上這些老兵彼此的「友誼」比跟其他的村民還好。村裡的廣場就像是他們的客廳一樣，早上、午飯後、晚餐後，他們幾乎都聚在此閒聊。⁴⁴村裡有一個特殊的現象，就是住在巷子裡的幾個單身老兵，平常三餐都會一起搭伙吃飯。他們說這樣吃飯有伴，在開銷上也比較省。

蕭媽媽：「住在我隔壁的這兩個單身老兵，平常三餐他們都是一起搭伙吃飯。其實○○○以前都是跟○○○一起搭伙吃飯的，現在是因為，最近○○○娶了大陸妹，所以他才回家吃飯，變成○○○自己一個人吃飯了。」（田野筆記 2002/9/2）

原來幾個單身老兵搭伙共食的關係，雖然因為其中一位娶大陸新娘的緣故，而不再維持。但是，對於村子這樣的情況算是很特殊。這不僅呈現出單身老兵之間的情誼和為了節省開銷而來的經濟分工，在這樣的「合作」關係裡，也呈現出單身老兵在日常生活打理上，進行著許多精密的計算過程。不論是從煮三餐的省事上所扮演的家庭主婦角色、在廣場上與其他居民互動時社交上交換的鄰居角色、甚至是對於自己身體的照顧的看護者角色等等，在多重的角色扮演和精密計算之間，活脫地表現出作為一個單身者的生活方式及其在眷村——甚至在社會的位置。

45

在一些重要節日的訪談裡，我意外地發現到眷村居民對於單身老兵在台灣的「家」，較傾向是一個遮風避雨的物理空間。對於這樣的評論，甚至於單身老兵自己也相當地苟同。

季奶奶：「這些老兵（按指村裡的單身老兵），又沒有家，要拜什麼？有什麼好拜的！....他們自己家裡（按指大陸老家）的人有在拜就好了，這邊就不用拜了...。」（田野筆記 2002/8/21-23 中元節訪談）

張爺爺：「過年，還不是跟平常一樣。對我們這些沒有家的人來說，跟平常差不多啦！也沒有什麼特別。（我問這裡有沒有拜拜？或

⁴⁴ 他們笑稱自己是在度日子。

⁴⁵ 許多居民喜歡到榮總看病的原因除了醫院所提供的醫療資源較豐富之外，他們願意捨附近的醫院，坐上近一個鐘頭的車程來到榮總，有部分原因也是來自於他們到榮總看病不用錢的計算上頭。

是熱鬧？)像我們⁴⁶這種沒有家的人，不用拜什麼，有家的人，就會拜拜，像是拜自己的祖先，還有拜天公什麼的...(田野筆記 2003/1/15 春節訪談)

單身老兵所成立的「家」，就整個「家」的意義來分析，在村子裡得到一個相對性的弱勢位置。沒有親屬關係的他們，似乎沒有辦法享有家人給予的溫暖和情感慰藉；經濟上除了固定的退休俸餉之外，也必須獨自擔負自己所有家計支出。因著上面的這兩層意義來說，「單身老兵的家」較具住所的物理空間形式和意義。因而，所有隨著家庭而來的社會關係，或者節日和祭祀活動等所帶來的團聚和喜慶等意義，跟他們的關係變得不是很重要了。

然而，對生活在紅棉新村裡的這些單身老兵來說，整個眷村對他們的意義是很重要的。除了語言上的親近性，眷村裡這些相同單身生涯的居民，早已習慣長久以來聚集在一起彼此作伴，聊天關心，或相互搭伙共食的生活模式了。整個眷村跟居民對他們來說，反而凝聚成一個「家」的意涵——情感上的（沒有血緣的親屬）、經濟上的（分工合作煮飯、出門購物等）、住屋上的（整個眷村的物理空間），這跟有家庭的其他居民在對於眷村這個物理空間的態度上，形成不同的生涯。

所以對於未來眷村改建的問題，一些老兵的想法很簡單，就是找一層公寓一些人共居以彼此相互照應。

我們也沒什麼錢，根本付不起房貸。如果這裡要拆遷真的要趕我們走的話，反正我們也都想好了，就我們幾個人（按：平常一起的幾個單身老兵）找一層公寓一起住，一起相互照顧，彼此也有個照應。」
（田野筆記 2002/7/19）

對單身老兵來說，雖然他們也擔心著眷村改建之後得被迫搬離這個「家」；但是若從另外一個角度來看，也因為他們沒有一個「家」的形式，在情感親屬關係上的自由與經濟負擔，反倒使得他們有種「家」的可搬遷變動性意義。所以，他們可以隨便找個房子，幾個老朋友共居一起，重新呈現單身者的「家」的意義。

(4) 李爺爺與大陸新娘—「賺是他的，吃是我的」（老兵娶大陸新娘的家）

李錫山，民國 20 年生，今年 72 歲，原籍廣東靈山縣鎮平鄉（今為廣西壯族自治區）。士官退，民國 80 年回大陸老家時，透過別人介紹娶了一個大陸新娘。

⁴⁶ 張爺爺提到單身身份時，很少說「我」，都是說「我們」。有一個發言人的位置，替大家發言他們的想法。這呈現出他所認同的某個群體的歸屬感和共同生命經驗，而非個別的或者是個體本身的。這也要注意到村子原本是 14 個單身老兵，現在則只剩下 7 個。這個群體曾經重整過。舉莫爺爺對單身老兵娶妻的不同意見。

⁴⁷李爺爺雖然在晚年後建立了自己的「家」，但在平常的日子裡，他的生活重心多還是習慣以村子裡的廣場為主。他總是在每天早上早餐、午飯後，坐在榕樹下聽著廣播吹著電扇。

其實我原本是沒有打算娶我現在的這個太太，因為我這個太太已經結過婚，但是先生在外面有外遇，所以後來離了婚。我覺得怪怪的，加上她又已經結紮，根本都不能再生了。我娶他幹什麼？娶老婆就是要來延續子嗣的，所以，我當時就說不要。但是後來看他很有誠意，就在那邊跟他結婚了。

我太太都是一個月 30 天他就工作 30 天，從早上 6 點半到晚上 7 點半。晚上她回來，我早都煮好了吃飽了。他吃不慣我煮的，因為你也知道嘛，人年紀大了，牙齒咬不太動了，所以他都會嫌我煮得太爛。通常他回來之後自己都會再另外煮來吃。

那些菜也都是我去買的。他在這邊賺的薪水，通常都是全部寄回家。反正，我跟他就是：「賺是他的，吃是我的。」

我跟你說，你不懂。你沒聽人家說嗎！我們以前在大陸那邊是這樣說的，所謂「子女要親生，田地要親耕」。我雖然也娶了老婆，但是你看我現在後繼無人。

你知道嗎？我現在每期的樂透都有買。如果哪天給我中了頭彩還是幾千萬。我就這邊的房子都不要了，馬上離婚再娶一個，再生自己的小孩...

李爺爺雖然透過婚姻形式成了一個「家」，建立起自己的家庭，但是對他來說這個「家」的意義似乎仍無法滿足他心中的「家」的意涵。「賺是他的，吃是我的」成為村子裡「單身老兵娶大陸新娘」的典型互動模式之一。大部分來台的大陸新娘在來台之後，其勞力所得的薪資多還是寄回去原來自己的家庭。這種「賺是他的，吃是我的」在「老兵娶大陸新娘」的家庭經濟分工上，顯然無法得到滿足，Max Weber 曾指出：「如果沒有家戶這個經濟單位的支持，一個家的親屬關係會變得不穩定而脆弱」（Max Weber, 1968: 357; 引自陳其南, 1989: 9）。在紅棉新村裡，這類家庭的親屬結構——甚至於整個家庭結構。雖然有可能出現類似 Weber 所提到的脆弱關係，但是對於李爺爺來說，沒有「後代子孫」延續的意義，才是一個「家」無法繼續下去的主要原因。他認為「子女要親生，田地要親耕」，所以沒有自己的子嗣，形同整個家的意義無法繼續延續下去。⁴⁸這個部分，在「單

⁴⁷今年 45 歲。她原來就跟他的前夫生有 2 個小孩。現在小孩都大了，也都唸高中了。

⁴⁸過去有些家庭會透過收養和過繼的方式來繼續自己這一「房」，但是李爺爺對於自己的「家」的意義的詮釋上頭，很顯然的是在血親關係的繼承概念。所以，他老是開玩笑地說著：「哪天給了我樂透的頭彩後，一定馬上離婚再娶一個，生自己的小孩。」

身老兵娶大陸新娘」的家庭裡，正是因為大陸新娘沒有透過生育建立他在這個家庭的親屬關係，所以才不會不斷地寄錢回去給他原來的家人。在眷村裡，這類家庭的親屬結構和經濟分工的討論，正跟 Weber 所提到的脆弱關係作一呼應。

李爺爺對於自己透過婚姻所建立的「家」沒有完整的「家」的形式。關於這點，在其他眷村居民對於村子裡娶大陸妹的老兵的「家」看法又有不同的意義。

葉奶奶：「我們村子裡，大概在這幾年裡，有一半左右的單身老兵娶了年輕的大陸妹。這些大陸妹，都比這些老兵年輕很多，有的都才二三十歲而已...，年紀都這麼一大把了，有的都有七十好幾了，還娶這麼年輕的....。不過，告訴你喔！這些大陸妹也都不是小姐，其實大部分都是一些已經離過婚，或者生過小孩了，然後才嫁來這邊....。」(田野筆記 2002/4/15)

「這些大陸妹，平常不是在家裡，就是出去上班，他們大部分白天都有工作...他們有些會把賺到的錢，寄回去大陸...。」(田野筆記 2002/4/15)

張爺爺：「這些大陸妹，所賺得的錢大部分都是寄回去給自己的家庭跟孩子用。跟老兵都嘛是各賺各花各的。」(田野筆記 2002/4/15)

上面這些談話，頗能表現出老兵娶妻而來的「家」的意義。這樣的「家」比較偏向於一個單純由婚姻關係所建立的「家庭」的意義，在情感跟經濟的連帶似乎比較微弱。比較有趣的一個討論是在這些老兵結婚之後，雖然有一個「家」的形式，但是其中卻隱含了某些負面的評價。關於這些評價，多少也呈現出這些單身老兵在階層甚至是品味上的社會邊緣化地位。但是，若換另一個角度來說，相對這些老兵所娶的對象而言，他們卻可能是在自己家鄉裡被評價相對高經濟地位的人。比如說，老兵在大陸可能被視為是有錢的台灣人、或者是有保障、穩定收入的對象。因而在這個意義上，老兵卻能透過這種相對性的評價，得到某種生涯的成就與滿足。目前在村子裡原為單身老兵的居民，全都是娶同來自於大陸廣東籍的女性所建立的家庭形式，到現在為止一共有 7 戶。

一般在談「家」的功能，除了情感上的依賴、香火延續之外，還有夫妻的性關係。在紅棉新村裡，「攜眷來台」跟「娶台灣女性」這兩種家庭形式似乎最能滿足這部分的意義。而以「單身老兵」或者「老兵娶大陸新娘」的住戶在子嗣延續及性關係上較少得到滿足。在村裡走訪的結果，最常聽到的是鄰人對於「單身老兵」或者「娶大陸新娘」的家庭形式的質疑。

你知道嘛！娶老婆除了生小孩之外，當然就是要來享樂的。你看，我們這些老人都已經七老八十了，晚上睡覺除了只能摸一摸，還

能做什麼。根本就沒辦法享受嘛！對方也沒辦法滿足，都不知道那些人娶老婆有什麼用。

這是村裡一位單身老兵對於娶大陸新娘的評價。在他的觀念裡，藉著婚姻所建立的家庭，除了香火的問題之外，夫妻之間性關係的履行也是很重要的一部份。所以，他認為雙方沒辦法實行「享樂」的夫妻，是沒有多大意義的。

除了性關係的履行，另外一個則是香火延續的問題。順應漢人家庭的父系血親脈絡，香火的延續以男性傳承為主，養育父母的擔子也理所當然地落在兒子的身上。所以，在生育和養育上的觀念上，多數偏向以家中的男丁為主要的考慮。這樣的發展下，有兩個主要的問題，即是生兒子和奉養的問題。

李爺爺：「(跟老婆的關係)是還好啦，但就是沒辦法生自己的小孩。你知道嗎，人家結婚就是要來繁衍後代的。你看我現在後繼無人。」

「我跟你說，你不懂。你沒聽人家說嗎！我們以前在大陸那邊是這樣說的，所謂子女要親生，田地要親耕。再怎麼樣都不是自己親生的...。」

「我現在最想要的就是看那期給我中了頭彩，我就可以再娶一個，如果她不介意。我們可以不用離婚，她只要再讓我娶一個來跟我生小孩就好了...。」(田野筆記 2003/4/24)

李爺爺的例子說明了漢人重視血緣關係和男性子孫的傳承觀念。但年老娶妻的外省老兵們，因為單身或者婚配對象的關係，在沒有後嗣的情況下，常常抱著一個圓「家」的夢以解決安養與後嗣的問題。⁴⁹

(5) 鄒家 — 照顧父親的好朋友 (寄養情況)

饒若臣，今年七十多歲，單身沒有房子，也沒有小孩。目前寄住在鄒啟賢家⁵⁰。因為跟饒若臣的父親是好朋友的关系，在多年前，饒若臣便住進鄒家。直到鄒啟賢的父親於民國 87 年後，饒若臣仍然居住於鄒家至今，成為鄒家的一分子。這在村子裡是個很特殊的案例，呈現出非血緣或姻親關係而結合的家庭結社形式。

這跟前面所談的李爺爺或者村中一些承襲漢人家庭的養育觀念，形成一個鮮明的對比。這種情況或許不常見，但是當饒若臣跟鄒啟賢的父親發展到一定的關

⁴⁹ 親生的兒子，其實後嗣的問題所牽涉到的是另一個漢人家庭相當重視的祭拜、祭祖的傳統。雖然在家庭理，女性多扮演準備祭拜的角色，但是在主持或者儀式進行的過程，主要仍是以家中的男性家長為主。

⁵⁰ 鄒啟賢，民國 45 年生，已結婚有小孩。

係時，他們的感情甚至跨越了漢人血親繼承和奉養的概念，發展出一種「家」的互動模式——在情感、經濟、空間居住上等，形成一個緊密的連帶。

在現代社會裡，最常見的是雙薪家庭的普及化之後，過去傳統觀念裡對於男性子孫養育和繁衍期待的反轉。尤其是雙薪家庭普遍的情況下，夫妻白天上班、子女上學去的景象，使得老年人跟子女相處的時間變少。使得許多老年人多半不願跟子女居住（這點，尤其以喪偶的老年人居多），所以獨居老年人才會越來越普遍。在這樣的發展下，鄒家對於饒若臣的照顧，更是相對性地突顯與對於子女奉養的寄託。

(6) 莫奶奶與趙爺爺 — 以村子為家（殘疾的獨居老人）

除了個別家庭內部的照顧問題之外，在紅棉新村裡有一個很特殊的現象——即是鄰里關係的互動密切。

趙宋，為單身老兵，住在 22 弄葉爺爺家隔壁。因為行動不便（中風過），所以很少出門，平常都是一個人拿著柺杖慢慢走路。偶爾駐留在鄰居窗口，看鄰居打牌，很少串門子或坐下來聊天。平常三餐自己煮，蔬菜及日常用品多由陳媽媽或其他人幫忙購買。

莫奶奶，今年八十三歲。先生為中校已故多年。生有子女。雖然為攜眷來台的家庭，但是先生在多年前往生，子女又多已遷出居住或工作，所以平日都是一個人在家，偶爾假日台北的大女兒會回來，或者到台北住。因為幾年前骨盆及大腿分別開過刀，走路雖不必仰賴柺杖或輔助工具，但是行動上仍不便。其日常起居生活用品，常常多是鄰居幫忙購買。

張爺爺說：「村子裡的陳媽媽除了幫趙爺爺買菜之外，也會幫行動不便的莫奶奶買東西。村子裡的人都知道他們行動不便，所以大家都會互相幫忙，偶爾幫他們買些日常用品。」（田野筆記 2003/5/29）

莫奶奶，常常一個人坐在廣場的榕樹下聽著鄰人聊天。他的話不多，只有在大家開玩笑嬉鬧時，跟著笑。

莫奶奶的特色是不會講國語，平時我跟他講話，都是他講廣東話，我講國語。有時雞同鴨講，常惹得旁邊的人笑得東倒西歪的。莫奶奶算是村子比較特別的一個人。因為村子裡的人——尤其是婦女，因為日常生活向是柴米油鹽的購買、或者到加工廠當女工的緣故，溝通上許多婦女多還能講些國語。但是莫奶奶，年輕的時候大都待在村子裡，所以除了幾個簡單的單字之外，他都不會講。在依賴程度

上，似乎又比村子的其他婦女更依賴、更以村子為中心。⁵¹

有一次，我因為好幾天沒看見莫奶奶，隨口問旁邊的莫大嫂。他說，莫奶奶到台北的女兒家住幾天去了，再過兩天就會回來了。

莫大嫂：「大家都是老鄰居了。住在這邊久了，彼此都知道一些生活習慣什麼的...。像莫奶奶因為身體不好，前幾年開過刀之後，行動不便。我們都知道，所以都會特別注意他一下。像他的小孩，尤其是住在台北的女兒，常常打電話回來。如果找不到他媽媽，都會打到我來問莫奶奶去那邊了。好像我跟他媽媽住在一起一樣，都比他的女兒還瞭解他媽媽的行蹤」

陳媽媽：「住在這邊的又都是老人家，常常都是那邊不舒服之類的。如果哪一天，看不到某某出來，我們都會趕快去他家看看。看是怎麼樣，如果生病了，也不怕會病死在家裡。」

村子裡的居民，因為長期互動下的結果，所以對於彼此的生活習慣都能掌握。大家都把廣場當作是整個村子的客廳（聯誼廳），常常在這邊聊天打發時間所以，對於彼此的生活作息、甚至固定上醫院看病的日子都還比他們的家人清楚。大家像是一家人一樣，彼此密切地提供生活起居上的照料。

在紅棉新村裡，目前有3戶喪偶獨居的老年婦女，他們都是外省籍女性，分別是七十八歲的莫媽媽、八十三歲的莫奶奶和另一位極少出門的施媽媽；獨居的男性居民至少有2戶，趙宋、林雲強。⁵²有些個別都有好幾個子女，但是因為不願意搬出紅棉跟小孩同住，而呈現獨居狀態。他們的子女假日時都會回來紅棉探視。根據我這兩年多來的訪談經驗，注意到最常探視父母親或者邀請母親（莫奶奶）到家裡的多為女兒。這些女兒平常也有自己的工作，所以返回紅棉探訪父母的時間多為假日。他們通常多是一個人回娘家，時間大概都是從早上到傍晚才返回自己的家。這些女兒多半留在父母家裡吃飯，或者幫忙做飯，幫忙買日常用品、陪父母聊天。這樣的情況，跟一般老來依賴兒子照顧的寄託剛好相反。⁵³

⁵¹莫奶奶常常會說他幾全身都是病痛，常常甚至是每天要到醫院打針吃藥。他行動不太方便，因為骨盆跟大腿開過刀，所以走路很慢。他的三餐都是自己料理，生活用品、米食和菜大都是託鄰居買回來。在生活或者跟村民的交際上，似乎不是很開朗樂觀。這點可以是從他常常一個人坐在廣場的榕樹下，有時發呆，有時則聽著旁人聊天和看居民打牌等，來解釋。

⁵² 這類的住戶，我主要是以居住型態——比如說「殘疾的獨居者」，和「喪偶生病的獨居者」這兩類為主要討論的核心。「殘疾的獨居者」多為單身老兵，但是因為生病的關係，多半很少出門。「喪偶生病的獨居者」主要是原來「攜眷來台」家庭類型的第一代外省籍居民，因為喪偶的關係，所以變成一個人獨居，在平常假日時，其子女多還是會回來探訪。

⁵³ 關於老年婦女的研究，胡幼慧也提出「母—子」「母—女」這樣的血緣和養育關係，其情感之親密度遠較「婆—媳」之間為濃，但礙於父系家庭——即是「看兒子屁股，不看女兒臉」的規範下，尤其是把嫁出去的女兒視為潑出去的水，對兒子的期待較多的情況下，使得許多老年婦女的依賴

在漢人社會裡，家庭對於男性子孫的期待除了光宗耀祖外，多半對奉養的責任也是在男性子孫上頭。在經濟上，雖然兒子多還是會提供援助，例如按月寄錢回家或者幫忙分擔醫藥費和看護費用，但是在許多實證研究得到的結果，多還是由女兒扮演經濟和情感照護者的角色。這點，主要是與傳統對於女性角色的期待——即是提供溫暖的角色有關。所以，在漢人社會的家庭裡，造就許多女性對於照顧老小的某種角色扮演。

5. 紅棉新村所提供的「家」的概念與意義

「家」對於人的意義與影響是重要的。「家」或許是一個避風港、一個提供生活經濟活動和、人格發展的地方。但是，在人類的社會裡，除了像「家」一樣，可以提供這些功能之外，在其他群體生活上是否也能夠得到同樣的影響與意義。如果可以的話，那這種所提供的功能甚至對於人的重要意義是在哪裡？關於這個部分，便是本研究試圖要去解析「家」所帶給人們的意義與影響是什麼？進而去理解這種功能是否能在類似的群體組合裡發現，帶給這個群體裡的人們某些擬似「家」的功能。

在長達二年多的訪談裡，我偶爾會在居民的家裡、甚至廣場上認識一些搬離紅棉新村的原住戶。這些住戶有些是在民國62年從紅棉遷移到貿易三村的，有些則是這幾年在外面自己買了房子之後搬離的。他們很常也很喜歡回來紅棉新村「拜訪」老朋友。袁爺爺⁵⁴跟吳貴城是我遇到最常過來找張爺爺或村民聊天的原住戶。

吳貴城：我每天都要來這坐一下，喝一下張爺爺泡的茶。沒有過來的話，我就會覺得好像有一件事沒做，心裡怪怪的。我很喜歡來這邊跟大家聊天，我們都是廣東人，講廣東話大家都可以聊得很開心……。(田野筆記 2003/1/15)

吳爺爺之所以喜歡來這邊跟大家聊天的最大誘因，語言當然不是主要的問題。他也會講國語，在談話中也喜歡穿插幾句台語。他說，雖然自己已經搬離紅棉新村，另外買了房子，但是吸引他常「回來」紅棉新村的主要原因，不只是有老朋友和好茶，更重要的是這裡提供了一個熟習的環境——一個他可以暢所欲言的地方，一個像「家」一樣自在的環境。這種自在的感覺，即是 Yi. Fu Tuan 所說的「親切的場所」(Tuan, 1998, 133)。紅棉這個地方之所以對人有意義和價值，是從特殊人際關係和親切感而來的。

行為多以兒子為主(胡幼慧、周雅容, 1996: 51)。頁 51。見胡幼慧、周雅容, 婦女與三代同堂：老年婦女的經濟依賴與居住困境探索，《婦女兩性學刊》，7 期，85.4，頁 27-57。

⁵⁴ 袁爺爺(非紅棉新村的居民，但同為來自廣東省的外省老兵)今年 76 歲，現在住在大理，生有兩個女兒，老大 37 歲、老二 32 歲，皆已出嫁。(田野筆記 2003/5/29)

人與人之間的親切感並不要求知道彼此詳細的生活瑣事，親切感在真誠的警覺和交換的一剎那間成長起來。每一次親切的交換，必有一個供相關者分享品質的場合，這種地方像什麼？它是規避性和私人的場合。他可能深深刻劃在記憶的深處但又每次回憶都能產生強烈的滿足感，但它又是像相簿中的速照般有記錄，亦不是像壁爐、椅子、床、聊天的客廳等可以識覺的一般符號。(Tuan, 1998, 133)⁵⁵

對居民來說，這種親切感來自於過去到現在以熟悉的生活作息、隔壁鄰居的電視聲音、廚房的炒菜聲音、街道上的雜貨店、街道轉角的藥房、早上 10 點鐘的垃圾車、廣場上鄰居的聊天聲（廣東話）、偶爾此起彼落從揚聲器傳來的廣東劇等等。對紅棉新村的第一代居民來說，紅棉新村就是這樣的一個親切的場所，在居民的心中，像家的一個空間。所以 Freya Stark 說，家是一個地方，每天可以加入以前的所有日子（Freya Stark, 1948: 55, 引自 Tuan, 1998, 137）。

(1) 眷村作為一個「家」

Klup 透過血親關係與居住型態，以「家庭團體」(familst grouping) 來分析過去中國家庭的組織，提出了四種中國漢人家庭分類的概念。在「宗教家庭」討論上，他主要是以當時組成的經濟和居住型態來討論，分析住同一個社區或聚落的人們的組成關係與互動模式。就當時的農村社會來說，大部分居民有其共同的祭祀活動跟信仰。所以，他把這整個情況視為是一個「宗教家庭」。就現在的觀點來看，現在這種類似宗教家庭的生活方式，則因為現代化及傳統村落人口的遷出而式微，但並不表示就完全不存在了。在一些傳統的農村和部落社會，都還可以找到類似的生活方式。

對於這樣的分析方式，唐美君認為 Klup 對於中國傳統家庭組織的分類過於粗糙（唐美君，1982: 365）。但如果以現在的觀點來看，一些社會群體是否能被視為家庭？以紅棉新村為例，就居民的鄰里互動模式來說，在經濟和情感上呈現出類似於「家」的意義。⁵⁶以居住型態來說，眷村的居民，也發展出「宗教家庭」這種的生活方式，但他們的結合不是因為宗族或者信仰上的關係，而是來自於一種「外省移民者」共居的地緣概念——尤其是在共同為廣東及移民者的身份上。這種透過因居住的地緣關係，加上長久鄰里關係密切互動的結果，例如經濟上的分工、生活上的關照等等，使得住在一起的許多住戶，因為共同的 50 多年生活經驗——不論是愉快或者不愉快的，對於紅棉新村這個空間產生了一種親切的感覺，形成了某種擬似「家」的意涵。

⁵⁵ Tuan, Yi-Fu / 潘桂成 譯，《經驗透視中的空間和地方》，台北市：國立編譯館，1998。

⁵⁶所以，就 Klup 所提到的「宗教家庭」的形式來理解傳統的部落社會或者農村的「家」，就某種層面上來說，這樣的組成還是具有「家」的意涵在裡頭的。比如說，在村民農收時，彼此相互幫忙。尤其是在節慶來臨時，全村一起動員為祭祀活動分工合作。

除了熟識的空間經驗讓他們有親切感之外，在我田野訪談的期間，我常常看到紅棉新村居民彼此之間的相互幫助。最明顯的是居民對於上了年紀老人的一些禮遇。例如，住在 12 弄的陳媽媽，除了會幫 80 多歲獨居的莫奶奶買些日常生活用品之外，也常會從菜市場帶些蔬菜回來給她。除了莫奶奶之外，住在 222 弄的趙爺爺，也因為幾年前中風之後，行動不便。平常的生活用品，多仰賴鄰居幫忙。在村子裡面，其實還有許多行動不便的老人。村民平常對於這些行動不便或獨居者的關心方式，大都展現在食衣住行的部分。像鞏家夫妻準備三餐時，常會多幫獨居的莫媽媽煮一份，每到了用餐時間，常會看見鞏媽媽端著菜或湯走進莫媽媽的家，放置其桌上。

莫媽媽：「他們都對我很好，每次煮飯多會多煮一份給我吃。他們說我一個人，煮飯也不好煮。反正就是多煮一些而已。大家都好像一家人，像是我的家人照顧我....」（田野筆記 2002/8 /21-23）

而且在村子裡，大家都認識，如果哪天生病了，沒有出門，大家都還會互相關心一下，帶你去看醫生什麼的，不怕會死在家裡....。」（田野筆記 2002/8 /21-23）

這些互動模式跟昔往的傳統聚落相似。這樣的社區生活是經年累月下來，對於這個空間的某種經驗—聲音、味道、視覺等感官經驗、以及彼此之間因為同為老年人的身份，彼此相互關心下的一個結果。

從過去的歷史結構至個人經驗層次的討論，對於「家」的意義的討論，多重視在「家」的功能和意義層次的部分。如果我們以這些概念來理解，我們不難發現，其實整個紅棉新村對於所有居民來說，具有某種「家」的意涵。這種「家」的意涵除了過去五十多年來的來台生命經驗，更重要的是，他們在這裡發展出來的緊密的鄰里互動與對於彼此的熟識感是別的地方所無法給予；甚至是他們原生家庭或者繁衍家庭能提供的不同層次的「家」的意義。走進村子裡，當你遠遠的聽見了揚聲器裡的廣東劇、廣場裡的廣東話、幾戶人家家裡的麻將聲、老年人的生活風格、飲食習慣等的生活方式等等，或許就能跳脫出一個有形的「家」的思考層次，理解紅棉新村之於村子裡第一代眷村居民的意義了。

三、春安社區：眷村夫妻的親密關係－老少配與性道德論述⁵⁷

(一) 研究緣起

在研究團隊正式進駐春安社區前，研究團隊對春安眷村內第一代的婚姻粗略的印象為年齡差距較大的跨族群婚配者，暫稱為「老少配」。⁵⁸且不論當事人是初婚、再婚、離婚或同居的狀態，大部份這種現象在春安眷村並不特殊。就現代浪漫婚姻的想像來說，這種「老少配」的模式在婚姻開始之前看起來是缺乏個人的情感基礎。⁵⁹儘管婚後他們可能成為終老一生、互相扶持的親密伴侶，但研究團隊對「老少配」現象的興趣在於春安眷村社會中 60 年代及 90 年代這兩個不同時期的「老少配」者對這種現象中「缺乏感情基礎」的描述及態度上的差異。為什麼要選擇春安眷村中 60 年代跟 90 年代的老少配者做比較，原因在於對外省第一代男性來說，若暫且不論他們之間階級條件的差異，60 年代跟 90 年代都是第一代外省男性結婚的高峰期，但他們在婚姻市場都被媒體或學術論述被指為是婚姻市場中的弱勢族群，被指出的特質不外乎外省老兵、夫婦間的年齡落差大、生活習慣語言不同、缺乏情感基礎、較高比例的離婚率等隱含社會不安的假設。且老少配的族群通婚模式有複製的趨勢。以大眾輿論為例，90 年代媒體仍舊以「老少配」的分類來看待老兵與大陸新娘的跨國婚姻，說他們是「假結婚真賣淫」、「假結婚真打工」、「缺乏情感基礎」、「低社經地位」、「買賣婚姻」等，讓社會大眾懷疑跨國通婚者的意圖，只是把婚姻當成工具婚姻本身並非當事者的目的，此外在社會資源的分配上，也擔憂這些新的競爭者是否具備公民條件的資格，包括人口的素質及勞動力生產，而造成道德恐慌 (moral panic)。⁶⁰

「年齡差距」是人們判斷婚姻道德與否的一種指標？「老少配」的雙方又如何看待彼此種種落差？夫婦與夫婦之間相互對待如何？除了好奇年齡差距究竟

⁵⁷ 此處所說的性「道德」論述並非指形上學抽象意義上的道德思辨，而是指日常生活的社交議論中對情慾或身體的道德檢禁，進一步挖掘婚姻關係中情感慾望的規訓與抗爭。

⁵⁸ 年齡上的區分只是為了我方便進行世代比較，不表示春安眷村內沒有年齡相當的夫婦或年輕的夫妻檔。然而我在論文內使用「老少配」字眼時，專指年齡上男大女小、老夫少妻的婚配模式。

⁵⁹ 我在後面會繼續說明所謂「缺乏情感為基礎」的婚姻所指的意義。

⁶⁰ 民進黨立委陳其邁估計，目前嫁給老榮民的年輕大陸新娘近二萬人，國家未來約要給付四百三十億元，而大陸新娘的人數還在持續增加中，國家財政負擔相當嚴苛。陳其邁表示，由於現行法律有疏漏，無法規範這種現象，對國家財政影響過鉅，他考慮提案修法，要求老榮民如果打算娶年輕的大陸新娘，應放棄領月退俸，改為一次領取退休金。依據退輔會所提供資料顯示，目前娶有大陸新娘的台灣榮民平均年齡七十歲，而這些遠嫁台灣的大陸新娘，平均年齡則為四十四歲，以台灣地區平均餘命為標準計算，大陸新娘將比榮民新郎多活了三十一歲。而根據「海陸空軍軍官士官服役條例」第三十六條規定，除非改嫁，大陸新娘在榮民過世後將可以終身領取半月退俸。陳其邁表示，榮民娶的台籍配偶年紀較大，一般而言約相差十歲，照標準估算，若娶台籍女子的榮民過世，國家僅需支付十年左右，總金額約一百三十一點四億元，和大陸新娘相較，兩者相差近三百億元。(鄭益浚，中時電子報，2002 年 10 月 27 日，畫線部份為筆者所加)

為「老少配」婚姻帶來多少的問題以外，若「老少配」真如同媒體描述因為缺乏情感基礎造成婚姻基礎不穩，⁶¹那眷村第一代夫婦們又如何在這樣的落差上創造與維繫近半世紀來的婚姻生活？在 60 年代與 90 年代的「老少配」跨族群通婚者中，春安眷村第一代居民們對這種缺乏情感作為先決條件的婚姻所抱持的看法是否經歷不同的社會壓力及調適過程？

王甫昌在 1950 年左右的漢人族群通婚研究中，從影響通婚的因素來解釋眷村「老少配」族群通婚這種現象，王文提到在省籍族群之間缺乏共同語言、彼此又有敵意的狀況下，促成第一代省籍通婚的主要原因是人口結構因素。其結果是第一代的省籍通婚中多為外省人娶本省人及老夫少妻的婚姻。(1993)對我來說，這種從族群身分（平均年齡差距、平均結婚年齡、夫妻教育程度組合）角度切入老夫少妻婚姻來看女性婚姻地位的方式，除了人口的性別結構緊張對婚姻市場的影響外，可能再現了男性優勢（經濟及教育程度）觀點。但有論者認為把眷村群體的族群視為變項的量化研究是忽略社會互動的變動性，並且不加批判的把眷村視為同質性行動者的研究取向化約了族群以外其他的性別、階級、世代等因素或說後者反過來會影響行動者族群性的認知。⁶²我在田野中也發現本省媽媽在第一代男性退役軍官的眼中通常被貶抑為讀書識字不高的貪小便宜者，但事實上，儘管本省媽媽的教育程度不高，依我的田野觀察她們更在乎自己在社區公共事務的表現，如塑造鄰長、資源回收環保義工等熱心公益的形象，本省媽媽在社會形象上的多變，因此上述說法能說本省媽媽的族群屬性是本質上的差異嗎？一般在婚姻中期待女性扮演好妻子、好媽媽的角色會因為族群的特殊而有所不同嗎？我想問的就是跨族群通婚女性，面對婚姻契約中被期待的責任與義務，女性如何調解個人特質與社會評價的差異進而感知並重新安排自己在婚姻中的位置及自我價值？

此外，我在田野中另一個好奇是對春安眷村第一代男性在社交生活的觀察。給我的印象是部分眷村第一代者，對於婚姻關係以外跟女性的社交生活如聊天、運動、外出同行、遊戲、租屋⁶³等有著明確的規範和禁忌，唯恐閒言閒語；但相反的打破禁忌繼續創造親密關係的再婚者也時有所聞，只不過這種做法與前者相比並不合乎眷村主流婚姻規範，較特別的是非主流的婚姻價值被眷村居民以戲謔或順口溜的玩笑方式流傳及化解。⁶⁴我在順口溜中聽到挖苦，似乎說者一邊持貶

⁶¹ 退輔會針對全部有大陸配偶的榮民進行調查發現，男女雙方婚前認識不滿一年者佔 66.8%，其中不滿半年者佔 39.3%。(宋秉忠，2003：118)

⁶² 趙剛、侯念祖，1995 認同政治的代罪羔羊--父權體制及論述下的眷村女性，刊於《台灣社會研究》，1995 年，6 月，第 19 期，頁 125-163。

⁶³ 這是我的田野遭遇，在我尋找合適的眷村房舍進駐時，張伯伯提到眷村害怕我可能帶來的情感糾紛，都跟我單身、年輕、未婚、受教育的性別角色有關，但在言談交往的過程中他們對爭風吃醋的感受又隱含某種曖昧。(92/09/17 田野筆記)

⁶⁴ 「只要你有錢，我不嫌你年紀大，你死我不怕，你死了以後我再嫁。」引文是王伯伯說跟鄰居們每天在運動場散步聊天時，大家一起編出來的「順口溜」。我在眷村訪問王伯伯（外省第一代

抑的態度；另一邊也以輕鬆的玩笑消弭現實的尷尬，好讓娶大陸新娘的當事者能繼續在眷村生存。在嘻笑怒罵中傳遞給人們看待「老少配」婚姻的角度、價值觀及當事者在老少配中實際行動中呈現出來的樣態。我以為若把順口溜當成「閒話」(gossip)的一種，看成是行動者在社交言談中的社會規約，就可以拿來檢視當事人如何行動及回應的問題。情慾生活就像 Simmel (2001) 所說是社會關係的形式之一，當我們問個體的獨特性究竟在多大程度上能融入社會時，只有通過社交性才可能解決。我以為分析不同婚姻條件組成的「老少配」者他們日常交往的方式、社交言談中的閒話譏諷及回應的方式，就可以看出眷村這個社會中所認可的價值觀及性道德秩序。換句話說，在社交生活中對不同婚姻價值觀的議論，婚姻中個人互相看待、自我認同及社會地位或許就能彰顯出來。

(二) 問題意識

「今年五十一歲的莉莉，十八歲時被母親以二萬六千元代價，迫嫁給一位老芋仔士官長，後來老公過世。當時，她和亡夫也相差二十歲，生下三名女兒之後，家庭生活算是美滿，但礙於老夫少妻，夫妻最親密的性生活則說不上幸福。莉莉和小鄭老少配戀情，分分合合鬧了兩年終告分手，卻意外和認識不到兩個月的泰勞庫安閃電結婚！莉莉大小鄭三十一歲，大庫安二十一歲，許多人對莉莉專吃『幼齒』的功夫頗為好奇，她究竟有什麼致命吸引力？莉莉說：從她十八歲嫁人到前夫過世前，她從未和年輕男子交往過，這對一位內心有諸多渴望的查某人而言，不論在精神或肉體上，都是一種折磨，也許是老天對她的一種補償，她自己也想不到，會以中年歐巴桑之齡，連續和年輕的少年家譜出戀曲。」(《時報週刊》，1304 期)

而跟莉莉當年所嫁的老榮民處境類似的另外一位老榮民，他晚年跟大陸新娘的多次婚姻在新聞中被描寫為：「結過八次婚。很多人都懷疑，老榮民一個月一萬多元的榮民津貼，怎麼可以娶那麼多老婆、離那麼多次婚？他說他也付聘金及贍養費，但不是每個人都會要。有些大陸妹嫁給他，不過是想藉機來台工作罷了，反正各取所需。」(《中國時報》，2003/02/26)

十八歲時的莉莉在母親的主持下以非自願的方式，嫁給相差 20 歲的低軍階外省軍人，這樣的婚姻可說是為錢結婚而談不上個人感情基礎。但莉莉說婚後家庭生活堪稱美滿，唯一美中不足的是礙於老夫少妻性生活有所缺憾，直到前夫過世她才有自己選擇的機會。她坦承嫁給老兵的婚姻生活中對自己年輕身體及慾望

軍官)對他們這一代婚姻的看法時，他認為自己在 60 年代當時是所謂的「老少配」即年齡上的落差，但他用這個順口溜形容 90 年代新出現的老少配族群(大陸新娘)。(91/4/20 田野筆記)

的壓抑，直到有機會遇到年紀比她小很多的男性在互相吸引下成為後半生的伴侶。對莉莉來說，跟庫安另一段親密關係的開展也可滿足自己的長久以來的期待及慾望，但莉莉在媒體的眼光中終究被調侃為不知莉莉對年輕人到底有何種致命吸引力？導致莉莉必須對「老妻少夫」提出一套說辭以滿足社會大眾窺探好奇的眼光。

以老榮民的例子來說，媒體對老榮民結 8 次婚感到恐慌與違常，因為難以理解多次結婚離婚所費不貲，對社經地位不高的榮民來說錢從哪裡來？但老榮民認為婚姻中男女雙方認知、期待不同，各取所需也可以是婚姻的形式之一，老榮民並不覺得有可非議之處。從上述報導似乎讓我們有個印象是「老妻少夫」讓人驚訝莫名，[0]太口語了。「老夫少妻」則令人妒火中燒。這兩個例子雖然都落入主流社會對一般婚姻的想像之外，但這兩者不約而同都說出了婚姻模式差異、婚姻條件的期待落差及性道德內容的多變。但從媒體再現的效果反而標籤化了「老夫少妻」製造社會恐慌，使當事人背負社會邊緣人的污名。

「缺乏個人情感」為基礎的婚姻配對在我們的社會看來是不道德的嗎？從古至今中國傳統社會中媒妁之言、父母之命以家族利益支配個人喜好的婚姻價值不是一直延續嗎？過去傳統中國婚姻老少配的情感締結模是其實是針對男性家長制度下的設計，在這個設計背後保障的是男性社經地位及宗族之間勞動及再生產的利益，以女人進行交換，並壓制當事人的情感意願。如果說現代社會認為婚姻應該以感情基礎作為先決條件，而非家庭，那麼這種「缺乏個人情感」或說「無愛的婚姻」為個人帶來什麼問題呢？有論者指出在非個人意願、情感的條件下締結的婚姻可能出現年紀懸殊、生理疾病或雙方性情不投等不如意的強行配對。⁶⁵但是所謂「缺乏情感基礎」也可能是一種強行的劃分方式，因為事實上很難說明作為理想婚姻基礎的情感到底要到什麼程度才能符合？若拋開簡單的生物定義，或許我們可以把愛情當成是建構起來的文化概念，是一種性別論述。⁶⁶因此在分析策略上，我要以浪漫愛來對照，也就是以浪漫愛為理想的婚姻如何發揮其影響力，在現今眷村社會如何取得道德支配的壓倒性勝利？它演變的過程為何？而理想婚姻的道德論述跟婚姻模式變化的關連又如何？以上三者是我關切的問題。

談到無愛的婚姻，我們必須追問所謂愛情是什麼東西？它的作用為何？有論者認為愛情的動力和內在本質是男子和女子的性慾，是延續種屬的本能。這個結論得到科學的哲學方法論和對社會生活的唯物史觀的證明。馬克思和恩格斯說

⁶⁵ 參考李新燦，2001，《女性主義觀照下的他者世界》，北京：中國社會科學出版。李針對古代傳統中國婚姻的觀點在現代社會仍然可見，類似的文獻也提到「門當戶對」、「相互了解」可能有助於婚姻的美滿幸福，但兩岸婚姻普遍缺乏這樣的先決條件。（宋秉忠，2003）

⁶⁶ 引自柯裕棻，2001，美麗人生—通俗劇的理想愛情或現實人生，刊於《誠品好讀》，2001年8月，第13期，頁20。

過：任何人類歷史的第一個前提無疑是有生命的個人的存在。因此第一個需要確定的具體事實就是這些個人的肉體組織，以及受肉體組織制約的他們與自然界的關係....生命的生產—無論是自己的生命的生產（通過勞動）或他人生命的生產（通過生育）—立即表現為雙重關係，一方面是自然關係，另一方面是社會關係...。⁶⁷

馬克思和恩格斯所說的愛情的雙重關係，換句話說，可從性愛的結構來看，也就是把愛情視為一種完整的感受。愛情的深刻基礎是由生物因素（性慾、延續種屬的本能）和社會因素（社會關係、兩人的審美感受和倫理感受、對親暱的追求）構成的。這就是把男女雙方結合在一起的親暱關係所特有的二重性。人的延續種屬的本能因此而具有了社會性。⁶⁸

從族群通婚裡情感資源分配的世代差異來看，根據我的田野資料，第一個我想談的是年齡，第二個談的是性別角色。但這三者之間又互有交織，以下分別討論。首先婚齡跟婚姻一樣，既有其自然屬性也有其社會屬性。⁶⁹外省第一代男性的婚配對象中掩蓋年齡差距之下的「族群性」是一個重要的社會特質。王甫昌（1993）認為在1971年以前結婚的外省男性，其年齡平均比妻子大了10歲以上；娶本省女子者，其平均年齡差距更達12.75歲（閩南妻子）及16.92歲（客家妻子）。相對的，本省人一般夫妻平均的年齡差距僅為三、四歲左右。外省第一代男性⁷⁰在反攻無望的情況下被迫留在台灣，為傳宗接代及性需要而結婚。對女性來說，眷村本省媽媽們表示當初會嫁給外省人多是家庭經濟不好或是必須辛苦勞動，她們以為軍人經濟條件好，嫁給軍人無非想過舒服一點的生活，把婚姻當成個人生存的出路。婚姻中的男女以交換方式各取所需的情況似乎很普遍。但在60年代的政治環境氣氛下，外省人與其他族群仍有隔閡，婚後本省媽媽背負社會及家族異樣眼光跟隨丈夫軍隊開始一段四處搬遷、生育照顧小孩、學習料理、語言、參與社區公共生活、與鄰居建立關係等眷村生活再社會化（resocialization）的生涯。從這個再社會化的適應過程中，本省媽媽得以延伸她的社會關係網絡，重新組織利用其擁有的資源作為本省女性的資本，藉以獲取社會聲望並攀升到更好的社會位置。

賴錦慧（1998）研究花蓮農場眷村中較為低下階層的外省軍人和原住民女性的婚姻。其中第一代夫妻先生跟太太的年紀平均差距為20歲。在當時外省阿兵哥「比較有錢」的形象，尤其十五六歲的少女，看起來還像是黃毛丫頭，常被說成是被父母賣出去的女兒。原住民女性進入婚姻多是透過母女、姊妹、鄰

⁶⁷ 瓦西列夫，1984，《情愛論》，北京：三聯書店，第1頁。

⁶⁸ 同上註，第104頁。

⁶⁹ 李秀領，1996，《中國婚姻家庭的嬗變》，台北：南天。

⁷⁰ 並非所有外省第一代男性都有條件在1970年代以前結婚，其中部分男性受到禁婚令及軍人不同階級經濟條件限制，可參考胡台麗（1990）。

居的關係互相介紹。原住民女性有限的教育機會、生活中的貧苦，不斷地依靠勞動生產，都顯示她們在當時整個台灣社會階層位置中的底層，而結婚也是女性為了追求經濟條件改善及更好的生活。但是追求更好生活的代價卻意味著一種社會及親屬關係的陌生性。她引述作家阿烏在《誰來穿我織的美麗衣裳》一書中描述原住民母親嫁到眷村的遭遇，從歧視的處境到脫離外省媳婦回歸部落的經驗，顯示女性要能成功的適應新環境的生活，族群與性別上關係網絡支持資源的重要性，顯示當地的女性對待不同族群的態度深切的影響了融入環境的機會與狀況。

趙彥寧（2002）研究對外省第一代低階男性會發展出不合正統體制規範的情愛生活及弱勢的男性女性之間情感與性的互助模式提出解釋，認為要放在中國流亡情境下及禁婚法令的來看，因為前兩者剝奪了外省低階男性他們正統性愛機會及親屬傳承模式，而造成外省第一代低階男性缺憾的公民身分，而隨著大陸新娘（從廣義的中國流亡者來看）來台，跟前者對照，也是受制於法規即兩岸人民關係條例，大陸新娘公民權取的「非—擬公民身分」狀態（身分證/工作）還在法規運作中漫長等待，而此公民權取得又立基於婚姻關係維繫作為唯一合法管道，因而大陸新娘在與榮民的婚姻中，移民女性僅能佔據從屬性的婚姻位置及與遵循男性控制與服從的情感模式。而低階榮民跟大陸新娘的婚姻之所以造成道德恐慌的效果，因為從社會資源分配與再分配的邏輯與異性戀親屬體系密切相關，因為分配資源的對象是以有親屬為保證人的個人為主。而榮民卻是特例，因為社福法規中榮民的雇主為國家，國家取代親屬的保證成為榮民資源取得合法性的保證人，但如今國家角色改變，榮民取得資源的合法性便受到挑戰。而當我們看到國家以法規的形式干預感情、婚姻、遺產轉移的私領域，表面上看來是國族意識的運作，其實是榮民與大陸新娘的婚姻僭越了婚姻、親屬體系及保證人制度三重連結的文化邏輯。

在「老少配」的族群通婚現有研究中，這些「年齡差距較大」的通婚者（老兵）更被歸類於社經地位較差的弱勢人口，而這些人與大陸新娘結婚的兩岸婚姻則被認為是「無情感式的婚姻」。⁷¹但是在春安眷村看來外省第一代男性在兩岸開放探親後選擇的對象，有不少男性選擇回到中國跟自己過去同鄉結婚的情況，這種在同鄉親友互相介紹下締結的情感模式是否可以納入所謂「無情感式的婚姻」？這種以宗族地緣為情感的連結方式在婚姻資源的分配邏輯中該如何解釋？根據趙彥寧對低階中國流亡者的親密關係研究的說法，她指出低階中國流亡者於流離與遷徙的過程中，由於難以運用流亡地的文化與經濟資源，又不似中高階流亡者可以依附國府的政經階層，因而往往訴諸在中國原居地的鄉黨地域連結，以累積個人的各類社會資本與情感資源。這個人群親疏遠近的界定沿著「父系象徵生產與再生產地」（「同宗」）--「物質條件生產與再生產地」（「小

⁷¹ 可參考薛承泰，2003；王建民，2003。

同鄉」) -- (「同語言系統的政治管轄區域」(「大同鄉」或「本省人」) -- 「非同語言系統的政治管轄區域」(「外省人」) 這個軸線，以進行內/外分化與自我認同的象徵與社會實踐。趙彥寧認為流亡者在異地可能重新建構了原生地的人群分類系統，並藉此塑造了他/她們情感的認同與歸屬。(同上註)

我以為春安眷村第一代男性「老少配」婚配形式，不管在 60 年代或 90 年代似乎有繼續複製的趨勢。那麼在 90 年代所複製的婚配中是誰被複製？複製了什麼？複製的原因及過程為何？雖然趙文從公民權及國家代理親屬的干預方式回答了複製老少配的原因。但我好奇的是春安眷村裡第一代男性如何運用這種擬親屬關係的人群分類邏輯發展跟當地單身或寡婦女性的社交關係？因為眷村寡婦看起來都是同一眷村中同袍同事的妻子他們在先生過世後都回到單身的狀態，在春安眷村中這層男性關係似乎更廣泛的包含了趙文所說的分類系統，雖然趙文認為低階中國流亡者難以運用流亡地的文化與經濟資源，但從我的觀察看來，社區生活提供了單身兩性長期地理時空上的接近、共同生活的眷村人跟人之間不是更容易相互了解？包括對人品、經濟條件的觀察互動、情感關係不是應該更加密切？而且就寡婦來說女性也已經具備家務工作的熟悉度似乎可以滿足老年男性藉著婚姻交換被照顧的需要，在時間分配上也有較多餘暇、年齡差距也相近、也無公民身分的問題。但為什麼單身第一代男性在對象的選擇上寧願捨棄眷村裡的寡婦而就年齡差距更大的大陸新娘？儘管 90 年代結婚的第一代男性也了解跟大陸新娘的婚姻是某種各取所需的交換，如妻子對他們來說可能是找人做伴和家務勞動的僕傭，這兩者在大陸新娘跟眷村寡婦之間的能力上可能沒有太大差別的，難道大陸新娘只是因為年輕貌美就構成婚配上的吸引？因此我對此現象的好奇也在於在婚姻市場裡社交分類系統與實踐中，第一代單身男性如何排除與春安眷村當地女性的交往？以何種婚配的分類邏輯對待眷村當地可再婚的單身女性？也就是以 90 年代第一代男性對婚配對象的選擇及分類架構跟 60 年代做比較，來探索婚姻條件與性道德內容所發生的變化。

如果說老少配跟「無情感式的婚姻」畫上等號，那麼所謂這種「無愛的婚姻」是否完全等同婚配者弱勢的社會地位呢？一般認為無愛的婚姻似乎意味個人在婚姻中失去自由與自我實現的能力，無從達到個人理想最佳「速配」狀態。有論者認為：大陸新娘在台生活遭遇最大的困難，是很難進入台灣的社會。主因是在台缺乏社會系統和親屬支持，加上礙於法令限制，大部分不能在台工作，因此大多數只能在家帶小孩及做家事。換句話說她們的社會邊界就是家庭，她們很少有社會生活，社會生活常常就是家庭生活。⁷²在這裡我想以第一代本省媽媽跟大陸新娘在婚姻中表現的社會關係做對照，本省籍的台灣媽媽與新近的大陸新娘雖然在不同年代出現於眷村，但對眷村這個以外省男性族群為主的社會來說，兩者同樣具備陌生人的屬性。上述觀點認為大陸配偶者的大陸新娘的身

⁷² 韓嘉玲，91 年 4 月 18 日，大陸新娘日眾 衍生社會問題不容輕忽 中時電子報。(格式再查)

分導致個人無法進一步了解她所處的社會或缺乏社會生活，我認為可能有問題？我以為婚姻中的婦女也許都避免不了家務上性別分工不平等，但大陸新娘與本省媽媽的差異除了在地親屬關係、公民身分有無的差異外，在眷村語言的使用及溝通上是沒有問題的，為什本省媽媽在社區中卻更能突破族群限制展現社交性以應付家務、帶小孩的需要甚至延伸到鄰里關係的公共服務建立自己的社會聲望，而未必被困在令人窒息的家務裡？弔詭的情況反而是說婚姻中的女性以媽媽或妻子的角色為媒介，在社會資源的貧乏中，更能發揮她的社交性以彌補種種資源取得的困難，在社會地位的開創及回響中找到另一種可能。就女性在婚姻中被家務綑綁的社會關係來看，族群差異、親屬關係與家務勞動在女性社會關係的拓展剛開始可能是弱勢的，但依據賴錦慧的看法其中關鍵的態度還在於當地婦女對於新加入的陌生人接受程度。

以跨國婚姻者中婚姻階層化的討論為例，部分文獻從政治經濟學、性別及階級的角度多半關心外籍新娘在「性契約」上的社會意義。⁷³有論者認為為了讓外籍新娘能夠參與社會得到更多社會資源及更好的融入「母職」與「妻子」的社會再生產角色，以「識字班」(夏曉鶻, 2002; 邱淑雯, 2003) 介入的方式可以扭轉婚姻弱勢者的社會處境。我認為對眷村大多數的本省媽媽來說，儘管她們同樣識字程度不高，也可能擺脫不了性契約中的性別剝削及階級屬性差異，但教育或識字能力是否足以說明她們在婚姻中個人所具有的文化資本及在眷村中的社會地位？是否「識字班」的相關論述只能是我們對所謂弱勢者在婚姻地位中的「唯一」認識。就我的觀察，眷村第一代本省媽媽她們「社會參與」的條件並非只有養育子女這件事，也就是生養這件事無法脫離社會關係而獨立存在，但是強調社會關係也不是只有「識字」就可以成就的，舉凡孩子生病、遊戲、食物料理、教育等，作媽媽的難道不必跟到鄰居、醫生、孩子同年齡的父母、市場小販、老師等打交道嗎？醫院、巷道、公園、菜市場、學校不都是社會關係發生與建立的地方嗎？眷村媽媽在這些日常生活操作中建立的自我形象，擺脫了知識精英介入的啟蒙，儘管個人形象未必穩固會隨情境變化，卻是每個人在社會生活裡靠著交談都會做的，只不過這個自我價值會處在一個不斷變動及協商的過程中。為什麼我在這裡要探索婚姻中女性社交關係？也是想重新反省女性在公私領域的權利問題，在家庭與小孩的私領域束縛中，有什麼機會跟條件可以發展出公共生活作為女性在家務處境的出口？

另外一個針對「識字班」而來的問題：當政府或運動團體認為女性受教育可以提升自我價值及撫育小孩的能力時，必定會在女性要求更大的擇偶權、更大的家庭決策權上扮演重要角色。無疑造成女性更能參與先生的生活及問題，且它可能也造成對婚姻內的性更放鬆的態度，及更大的節育意願。(Lawrence

⁷³ 可參考張正霖, 2003, 在家、國 (Nation-State) 全球市場 (Global Market) 夾縫中的「他者」: 論台灣學術知識生產中的外籍新娘「意象」, 發表於文化研究月報第 29 期。

Stone, 2000: 294-295) 換句話說，識字教育是兩面刃，一方面我們透過教育賦與公民意識及家庭教育，但另一方面也打開了女性對浪漫愛的思考及社交空間，但隨之而來是對婚姻的衝擊，一旦外籍新娘開始自覺不滿意自己現有的丈夫所具備的個人品質後想要離婚或發生婚外情，識字班立場中原本希望調教出好妻子好媽媽的意識形態又該如何因應呢？這是目前「識字班」教育迴避處理的問題。

西方經典羅曼史中的羅密歐與茱麗葉及中國的陸小曼跟徐志摩的相知相惜是我們耳熟能詳的浪漫典範，但相同的兩者的結局都以不幸收場，這個不幸的安排卻也說明了愛的代價意在言外的道德教訓。從羅曼史的角度對照無愛的婚姻來看，Giddens 認為人們透過「愛情」共組家庭來滿足情感與性的慾望的觀點是不尋常的，因為戀愛並非大部分人都曾有過的經驗，戀愛也未必跟婚姻有關係。這種浪漫愛 (romantic love) 的觀念一直到相當近代才在西方傳布開來，同時在其他大多數的文化當中也沒有這種觀念，一直到近代，愛情、婚姻、性慾三者才被緊密地關連在一起。愛情「充其量只被視為必需的弱點，在極端的情況之下它甚至還被看作是一種病態。」(1997) 由此可見戀愛、婚姻跟性慾之間的關連沒有必然性，而是有諸多樣態伴隨各種社會條件與公私領域分工的變化一起發生；而婚姻也沒有壟斷所有的情慾關係。但為什麼說浪漫愛在極端的情形下被看成病態？根據 Giddens 的看法浪漫愛的起源中包含宗教愛與激情愛的成分，這些強烈的情感一旦發揮作用會傾向拋棄個人原有的責任義務或家庭挑戰社會現實因此威脅社會既定道德秩序。(2001)

在中國「自由戀愛」⁷⁴的推行首見於五四時期。民初新文化思潮對於「人」的發現，使身為人類個性自然表達的愛情，被賦予崇高而神聖的意義。當時的青年視愛情為挑戰傳統的舉動，它們相信唯有通過愛，通過釋放自己的激情與能量，個人才能真正成為完整的、自由的人。而愛情與女子解放同樣有密切的關聯。茅盾曾直言「女子解放的意義，在中國，就是發現戀愛。」此話雖被他自稱為妄語，卻頗能勾勒出五四新青年的人生觀。為著爭取自由戀愛的機會而出走，是五四新女性為自身塑造的主要時代象徵；而娜拉即新女性的原型。剪髮、公開社交、自由戀愛等，都是青年女子接受新潮的具體表現。五四時代，易卜生的『娜拉』，本來就是啟示婦女到社會去，脫離『傀儡家庭』和男子的奴隸的象徵。⁷⁵在中國五四時的婚姻改革雖然是新青年爭取婚姻自主的開始，但是從其後果及性別權力的角度來看自由戀愛顯然還是沒有獨立出來，大體上浪漫

⁷⁴ 在此採用許慧琦的看法，近代中國社會曾出現「自由戀愛」與「戀愛自由」兩種名詞，前者被指稱為性的放蕩與不負責任的追逐愛情，後者則是在選擇戀愛的前提上，尊重互相的意志自由。其對「自由戀愛」概念的運用乃針對易卜生、愛倫凱、蕭伯納及加本特等人提倡觀念考察而來。(2003: 191)

⁷⁵ 許慧琦，2003，《「娜拉」在中國：新女性形象的塑造及其演變(1900s-1930s)》，台北：政治大學歷史學系。

愛還是跟婚姻聯繫在一起，五四新女性仍把婚姻當成另外一種職業，浪漫愛還是沒有達成以情感來維繫親密關係而不是以其他社會條件來完成的理想。此外當時的新婚姻論述儘管攻擊無愛的婚姻，但是並沒有提供自由戀愛成長所需要的各種社會條件。回到先前我所問的問題，明顯的就五四時期的婚姻自由的潮流來看，年齡差距並非婚姻道不道德的主因，自由戀愛的婚姻時尚一開始是新的識字階級的出現伴隨核心家庭為中心的經濟分工的開展，女性才能夠有脫離父母掌控的機會，以自由戀愛的結婚來宣示自我的獨立，新的婚戀觀才有出現的空間，但是婚前戀愛至此成為全中國婚姻的壓倒性準則嗎？儘管後續的社會中陸續出現「婚姻法」或政府、團體以道德企業家的姿態介入要求婚姻自主，社會上不是也常出現才子佳人般的老少配模式如教授與學生、達官顯要政商名流不也是為了家族的利益不考慮個人意願，卻聽不見社會批判的聲音。可見自由戀愛的風氣也是社會裡的中產階級為其各自的利益操演的後果，並非直線進展的方式。

有論者認為婦女解放在概念的使用上仍要小心使用。自由戀愛或婚姻自主觀點用在今日工業社會來說，女性受教育的機會、工作的條件跟能力提升都有助於婦女婚姻自主，但相對的婦女在市場導向的競爭中，婚姻市場中婦女淪為商品也日趨嚴重。(阮新邦、羅沛霖、賀玉英，1998：1-15) 因此對春安眷村婚姻型態的觀察來說，兩性的親密關係仍有其特定的社會脈落，60年代眷村婦女在農村社會邁向工業社會的轉型之際，婚前社交自由在女性有限的閱讀能力、媒體傳播、工作職場上有什麼機會跟條件？社交自由跟婚姻的關係為何？在傳統中國家父長主義及男尊女卑的觀念影響下，當時社會的女性對自由社交的自我觀感又是如何？仍是我要進一步探索的問題。

二〇年代以來，無論在台灣或大陸所引發的「婚姻自由」論述，後來都成為政黨、各種運動的訴求重點。在大陸共產黨明定法律，並在其統治區顛政黨力量鼓吹、監視民眾實施婚姻自由，反對童養媳、父母家族包辦婚姻。在台灣，二〇年代台灣民報的反殖民論述中，解放養女、童養媳婚姻自由主張為其婦女主張之一，國府來台後的保護養女運動，從這些運動中都可以看到婚姻自由成為一個「政治改革議題」，社團、國家都有可能顛改革為號召，介入處理人民的婚姻，而在五〇年代黨國勢力掌握婦女團體，國家父權亦透過婦女團體介入處理婚姻問題。⁷⁶由此看來在社會特定時空條件下的婚姻道德，儘管演進至此已經歷40年，婚姻中自由戀愛仍未取得獨立的一環，一方面是諸多社會制度團體間的角度與干預，二方面也是對婚姻制度進行權力部署的過程。對我來說春安眷村中的街談巷議談論婚姻的方式，會是哪一種干預的方式？我以為比起制度面

⁷⁶ 參考游千慧，2000，《一九五〇年代台灣的「保護養女運動」：養女、婦女工作與國/家》，清華大學歷史研究所碩士論文，頁92-93。

的戶口審查、公開儀式、警察的查緝我以為這是一種「閒話」(gossip)，是一種更為流通的社會規約及道德壓力，反映出對婚姻模式及道德標準的期待，以進行勝敗優劣的仲裁和社會分類而為上述國家、制度論述所忽略。

人類學文獻關於女性婚姻地位的討論，Levi-Strauss 認為交換女人的目的為了社會關係的鞏固及延續，把婚姻視為一種最基本的禮物交換形式，因為女人是群體最珍貴的物品 (1949: 52-68)。以女人為禮物來建立的關係比其他禮物都更有效，因為那建立起的不只是一次的互動關係，而是一個親屬關係。(Rubin, 1999: 171)。女性主義的批判則較多從商品理論或交換關係的角度談女人作為男人「擁有」物的象徵，依附於男性。女性的價值被等同於社會交流的媒介、階級或資本，但是我以為女人在婚姻中所展現的可慾的價值，還有一個部分是政治經濟學、性別的詮釋所忽略的，而是比較接近 Simmel (2001) 所說的「賣弄風情」的兩性遊戲，在「擁有」與「沒有」之間的猶疑，而具備這種慾望遊戲的能力也是增進女人可慾價值 (化妝、打扮、身段) 的一部分，未必被排除在婚姻以外，更重要的是在這種似有似無的遊戲間散佈的情感交換，可能未必由上述交換理論所解釋。

年齡差距太大的導致無愛的婚姻，從春安眷村的受訪者的觀點來看，從受訪者評價 90 年代大陸新娘跟外省第一代男性婚姻的態度中，受訪者認為兩者將近 30-40 的年齡落差，不可能產生深厚的感情，其背後支撐此的觀念的想法係認為年紀大的男性已不再具備吸引人的身體，而吸引人的身體正是愛情可能發生的條件之一。因此從婚齡差距這個的社會屬性背後我要說的是，人們對這種婚姻形式的社會性想像及實踐。既然婚姻模式中戀愛、性、婚姻組成的關係是變動的，那麼我認為眷村居民在婚姻中契約行為，可能要找到一套跟社會價值相應的說法，即面對婚姻的主題中什麼是道德的？什麼是不道德的社會秩序，這套秩序既圍繞著社會生活也與個人的情感控制或意識形態鬥爭習習相關；對個人帶入的婚姻條件而言，也會重新詮釋協商或調整。因此我認為探討春安眷村中所謂的「老少配」者的親密關係，其實不可忽略的是個人婚姻條件、婚姻模式與性道德秩序三方面的相互聯繫。在理論的開展上，我也將採納 John O'neill 的討論身體的部分觀點來對照，我要說的是婚姻作為社會關係交流的形式，若要分析個人的婚姻條件、形式與性道德秩序三者之間的關係，必須透過某種媒介才能表現出來，在上述討論中的婚姻條件不管是年齡、情感、生育、經濟、族群或社交等因素，都擺脫不了婚姻對身體的制度性塑造，也可以說身體正是這些婚姻規範的載體，而此身體又負載者社會交往的目的，婚姻締結往往又是社會交往最普遍的形式。因此若從老少配族群通婚者在親密關係中所附載的身體意象出發，或許就能看出這種婚姻不僅限於生殖的身體或勞動力的身體的展現，在婚姻關係中更有其他交往的社會身體 (社交的、表演的、慾望的、情感的)，因此研究春安眷村不同時期老少配婚姻模式，我將回到春安眷村老少配者對兩性在身體、情慾、道德觀念流變的探討。

四、楓樹社區：社區營造與傳統地方鄰里的社區參與

(一) 研究緣起

「社區總體營造」是文建會於民國八十三年所提出的政策，相關的活動計畫、政策與支援源源不絕；期待由文化藝術的角度切入，凝聚社區意識、改善地方生活環境、建立各地不同的文化特色。文建會初期辦理理念的宣導與人才培育，在不同的地區也選擇實施社區總體營造的實驗計畫，並鼓勵社區居民成立發展協會、以及地方文史工作室參與社區營造的推動；因此各地的地方文史工作室、基金會、社區發展協會等蓬勃發展。而在這幾年政府積極的發展與推動下積極推動社區文化產業計畫，包括以文化為主的古蹟、傳統建築、藝文活動、觀光季...等文化層面切入，強調地方人文精神的發揚。希望將台灣社會塑造成一個「地方文化」的時代，透過文化產業計畫，使地方居民珍惜地方傳統、環境資源，體認到「文化」的特殊性與產業的價值，亦致力維護地方傳統、營造富有個性的社區文化，再現社區生機與活力、更期望進一步的將社區特色推廣到國際的觀光景點。⁷⁷

我的田野場址—楓樹社區，是社區營造博覽會的示範社區之一，也因為其社區營造的成果，吸引了不少相關機構、學校、甚至是台中市民至楓樹社區舉辦參觀活動、郊外踏青。在進行田野的過程中，曾和老社區中部分居民談及社區發展協會，不過社區居民與外地遊客的認知差異頗大，居民的反應只知道有協會，至於相關活動並沒有參與。另外，在我尋找楓樹陶坊⁷⁸的過程中發現，即使工作室近在咫尺，有些居民甚至不知道有關協會推動的陶坊工作室，似乎對外的名氣大過於社區內部對其的認識。令我不禁疑惑：社區總體營造是營造誰的家園？在社區發展協會的組織裡，是誰在參與？規劃？是否真正反應社區傳統的歷史文化？而不是一昧打著“保存傳統文化”、“保存社區歷史”，但所呈現的仍是社區中「菁英份子」的選擇與操控，忽略了在地原始居民的生活方式與風格習慣。也因為田野中的這些發現，開始我的研究關懷與田野工作。

(二) 問題意識

Bestor (1989)在 *Neighborhood Tokyo* 書中，研究東京近郊的一個傳統聚落，討論八零年代東京都市的擴張與傳統鄰里生活的社會關係，與面對都市現代化所呈現的問題，他在其中進行為期兩年居住於當地的田野觀察，最初由 Miyamoto-cho 社區地理環境進行介紹，並描述社區中重要的地景與基礎的鄰里關係；將社

⁷⁷ 陳其南，1995，《社區總體營造的意義》，台北：文建會參考資料

⁷⁸ 楓樹陶坊為楓樹社區發展協會推動「楓燒」的生產地，對外開放參觀與教學，曾有許多學校、機關、甚至是鶯歌重鎮的人至此參訪，經營者為侯清源先生。

區分為四個區塊，討論其中行政管理、地方政治的分佈與運作以及社區中的重大事件、權力參與模式，這些分析面向一再地呈現一個傳統社區面臨現代化社會發展所產生的問題、與可能面臨的地方角力。此外，Bestor 並深入分析社區中居民的互動、日常生活經驗與重大在地的節慶活動，也進一步呈現現在居民鄰里關係與傳統文化的保存方式。

Bestor 的討論引發我的研究關懷，在楓樹里傳統社區如何面對都市環境的變遷？如何被影響？如何與新社區互動？如同 Bestor 書中所討論的是「傳統主義」如何組織鄰里居民的生活？如何創造與再創造傳統社區的意義與形象？以及社區居民如何形成社區組織與生活？在日後的研究中，我希望能呈現在傳統社區居民如何在都市變遷與新社區文化發展下，產生彼此的互動。並且突顯不同的年齡、性別、階層，有各種不同參與社區的方式；他們不一定是透過社區發展協會舉辦的活動、或是集體參與的社區總體營造的方式，才能營造出社區中居民的感情與公民參與，許多的鄰里事件與日常生活(例：中元節同巷子的住戶集體普渡、飯後鄰居的交談、掃街)，即是這些居民參與社區的方式。

(三) 研究場址

楓樹里是清代乾隆年間由閩漳居民溯溪而上所形成的傳統農業聚落，位於台中市南屯區，上鄰豐樂里，下與烏日鄉為界，左近南區，右接鎮平、中和里，位於台中盆地西南部，早溪支流後壁溪岸，舊稱「下楓樹腳庄」，位於台中與烏日的縣市交界，是都市空間中較為邊陲的發展地帶。其舊地名在清代時為下楓樹腳莊，日據時期稱為「下楓樹腳庄」緣起於當時因有南屯溪流經里內，在清乾隆年間，福建漳籍的陳姓、柳姓和黃姓屯墾民眾，順著溪進流入此地區，並於楓樹和蘆葦叢生的地方，搭起茅屋、草屋居住，漸漸的聚集形成一個「庄頭」，建村於楓樹附近，同時因與大雅鄉亦有楓村名之「上楓腳」有別、故稱之為「下楓樹腳」。至今本里居民仍以陳、黃姓居多，里內多以農業為主。

現今楓樹里居住人口約 5289 人，面積約 1.8240 平方公里。所包含的區域有庄民慣稱的：「楓樹三角頭」、「田寮」和「新村」，「楓樹三角頭」是指頂厝〈1、2、3 鄰〉、中角厝〈4、5、6 鄰〉、下角厝〈7、8 鄰〉，「田寮」是西邊的 9 鄰⁷⁹，楓樹腳溪以西的黎明路一段和楓樹西街一帶，民國七十、八十年後蓋起的區域，就叫「新村」，從事農耕的居民，分佈在「田寮」為多。近年來，沿著土庫腳溪邊的小路，可以直達中山醫學院，以及附近的大慶火車站，再加上未來烏日高鐵站距離楓樹里只有五分鐘路程，因此楓樹社區未來的發展，是可期待的。

空間的地理位置上，楓樹里東起土庫腳溪、西到黎明路一段、北鄰鎮平國小南及楓樹南街與互愛巷。社區中有南屯溪下游（當地人稱為楓樹腳溪）流經，將

⁷⁹楓樹社區網站：<http://maple.tacocity.com.tw/>

整個楓樹社區切成兩岸將本里分為兩半，一半為舊庄頭，也就是「楓樹三角頭」與「田寮」；一半為「新村」。在舊庄頭內由楓樹巷構成主要道路，再延伸出楓樹東街、楓樂巷、樂田巷與互榮巷，這個區域也是百年來庄頭居民主要的活動區域，庄內多為近百年的土角厝，靠近永春東二路則比較多為興建築起的樓房與別墅。在永春東三路、楓樹腳溪以西的「新村」，是近二十年來新發展的區域，多為公寓、別墅與騎樓式樓房，由楓樹西街、楓樹南街、楓樹巷、互愛巷交織而成。楓樹社區中有兩個民眾主要活動的公園，一為楓香公園與楓樹社區活動中心，位於楓樹西街與楓樹南街的交叉口；一為楓安公園，位於楓樹巷與永春東三路的交叉口。

民國 65 年時，楓樹里約有 300 多戶，16 個鄰組成；至今 91 年 3 月楓樹里有 1440 戶，28 個鄰組成。庄頭內過去第一、二、三代多為務農，自耕自食，亦挑自己養殖的鴨蛋至第二市場（三民路）交易，購置日用品則於烏日的市場，若是憑戶口名簿領取酒、碳火、豬肉的配給，則需至南屯的市場。現在第三代仍有部分務農，也有從事其他職業的，而第四代有的外移至市區從商或其他職業都有，在庄頭內的多為第二、三代，年齡略高，為中、老年的人口，年輕人較少。在新村的居民，則呈現多樣化的職業與年齡分佈，多為外來的人口，在 5、6 年前黎明路一段拓寬後，有蓬勃的增加，連帶的各式商店也隨之而起，在中和里有一傳統市場，為居民主要買菜之處。

「楓興宮」為主要社區主要的信仰中心。「楓興宮」建於民國 75 年，主祀觀世音菩薩，陪祀三官大帝。在建廟之前，觀世音菩薩多輪流供奉於居民家裡，靠著每次擲茭決定，每一鄰會有一個頭家，亦有收丁口錢的習俗，每逢農曆 2/19、6/19 是觀世音的重要日子，10/15、6/19 有平安戲的演出。「楓興宮」現在的活動比較沒有過去的活絡，但是仍持續保有一些重要日子的活動，每年 6/19 觀世音的生日有平安戲的演出、以及辦桌吃福，10/15 選頭家爐主，至於收丁口錢則改為自由樂捐的方式，有管理委員會來管理寺廟的事務。此外，社區內亦有福德廟供奉土地公，在農曆 8/16 演出平安戲，並舉辦點平安燈、進香團；邀請社區居民到台南麻豆的代天府遊覽，參與進香活動。另外，萬塚君（供奉孤魂野鬼與沒人祭祀的墓）、保安宮（關聖帝君）、拱吉堂（供奉三太子與十家將）...等，則為社區中的私廟。而在楓樹巷有陳姓宗祠「陳奇富祭祀公業祠堂」一座，為陳家的祖祠，創建於乾隆年間，民國十年曾經整修，與陳家古厝比鄰。近年來古厝因闢路建設而拆毀，改建為大型的宗廟。

舊庄頭因為過去務農，家家戶戶都須為了自家農忙，較少有聚集、共同的活動。而陳家十八世祖陳榮烈、地方仕紳籃林、何倫曾引領村人在封閉的聚落禮，營造生活中民俗文化的氛圍，發展出獨特的社區文化。其中參予景華軒北館演唱彈奏是社區裡每戶人家弟子的必修課，可稱為戲劇社區。後因年輕人外移，景華軒因人才斷層而逐漸凋零，也不見景華軒的蹤影。在十幾年前，里長、農會與庄頭仕紳曾舉辦聯誼會、土風舞...等活動。

八十五年時楓樹社區發展協會成立，里內的社區活動多由發展協會或是議員何文海來推動。協會總幹事為江鳳英女士，舉辦的活動項目包括：楓樹陶坊推動楓燒、媽媽讀書會、環保班、烹飪班、插花班...等，參與的多為社區婦女，遇到重要節慶，會舉辦提燈籠逛社區，讓小朋友瞭解社區文化；包粽子活動，邀請老人家一起參與。八十七年楓樹里獲得評選為台中社區營造優等以及省府考核的甲等，並得到行政院文建會八十九年度「公共環境營造」子計畫的補助，文建會也拍攝製作紀錄片。本社區為文建會於台中市僅存的幾個「社區總體營造」的示範區域，而楓樹社區發展協會亦是一個很活躍、對外知名度甚高的社區發展協會。民國八十四年整治楓樹腳溪，於二千三百公尺的溪流沿岸兩側種植楓香樹，社區發展協會規劃相關的社區環保活動、社區自行車步道、藝術造街...等，協會組織期望楓樹社區成為台灣賞楓的一個據點、甚至於都市規劃會（公聽會）中，強調此社區的重要性與訴求，欲進一步利用社區的百年古文化，將社區推行到國際的觀光景點。

在去年里長選舉結束後，社區發展協會總幹事江鳳英老師也卸任，由新的里長陳梓廣與何文海議員的秘書楊文君來接手。總幹事為楊文君女士，辦公室位址位於里長辦公室處。協會方面仍舉辦了建古灶、搓湯圓...等活動。而其中的派系變化與微妙的人脈轉換，值得觀察與研究。

楓樹社區現屬於半農業型態的社區，老社區（東岸）內有許多具有歷史的古厝、三合院、大片的農田、傳統小巷道、菜園與小溪，農田夏季種植稻米、冬季種植油菜花等各樣農產、植物，也仍有龍眼樹、芒果樹、椰子樹、樟樹、榕樹等，綠葉成蔭，有些甚至已有百年的高齡；這幾年有許多新興的工廠座落於其中。楓樹腳溪的另一邊、靠近黎明路的部分（西岸），多為獨棟住家或公寓式的建築。然而這幾年建商興建許多封閉型的高級別墅社區，使楓樹腳溪的兩岸和老社區形成了強烈的對比，封閉式的別墅社區亦有愈來愈多的趨勢，使得傳統農業聚落的老社區面臨仕紳化的問題。因此新社區與老社區的互動關係與社區發展協會的位置產生轉變，不一定透過協會的活動，居民如何以自身的方式來參與社區、融入社區，是未來研究希望討論的部分。

（四）文獻回顧

社區（community）一詞在各界有所廣泛的使用，在社會學中意識基礎的詞彙，但其蘊含有複雜的意涵。若以「共同體」來解釋社區，則是強調居民的共同關係。依 Blumer（1987）所說，在社會學定義上，社區一般是指住在同一地區的人，它的地理範圍可大可小，可以是一棟公寓樓房、一條街、村里、鄉鎮、國家、甚至是很多國家所組成的社區（例：歐洲共同體），但社區仍較常使用在一個較小的地理範圍的地方。林瑞穗（1981）認為社區至少包含地理單位、共同社區中心、居民的地緣意識或集體意識三個重要因素。

Hummon (1990) 認為就文化心理層面來看，社區意識的形成與社區文化象徵意義有關。社區是激發居民產生信仰與情感的對象，社區客觀的空間結構使居民產生空間的想像，進而影響個人的行為及對社區的評價。人與地方的符號互動的關係將會影響人們對地方的滿意度和情感。

Park(1967)研究都市環境中人們的行為時提到“moral region”的概念，指出在城市生活中人們會根據自身的興趣、品味、氣質而對他人與自己形成 moral region，也影響了城市人口中的鄰里分佈與疏離。這極為類似於楓樹里中，總幹事認為賭博、玩牌是妨害社會風俗，不希望舊庄頭居民聚集在涼亭下賭博，也不要居民圍觀。有趣的是，玩玩小牌、打打香腸與賭博是舊庄頭中年男性舊有的生活習慣與人際交流的方式。相對於陶坊的活動與空間來說，其提倡的藝文氣息與活動，不同於樹頭下的聚集，並以其社區菁英、中產階級不同的生活習癖與觀點，界定社區中空間的界線。從這裡可以發現總幹事所提出的看法，即是一種 moral region 的分界；以其社區菁英、中產階級不同的生活習癖與觀點，界定社區中空間的界線。

社區組織形成研究方面，陳郁君（1993）的研究顯示在自發性社區組織形成個案中，最主要的因素仍要歸於社區菁英的參與。當社區議題獲得社區中菁英的認同，對內能夠組織社區，對外足以爭取政府相關機構、鄉鎮公所、政治人物所能提供的資源。因此，動員社區菁英參與是組織社區的第一步，也是一個社區發展的重要關鍵。在個案中可見，動員菁英的力量不在於由上而下的命令，而是居民督促、仰賴的力量。社區所提出的訴求，將會引起社區菁英的重視。這也突顯出社區菁英在社區發展中，扮演了非常重要的角色。

鄭益浚（1996）認為新社區運動所面臨的困境在於動員能力不足、社區民眾不習慣參與公共事務的討論、社區中利益分配與地方派系的問題以及新社區運動忽略了社區中原本就存在的矛盾，如：階級、性別等，因此讓社區中原有權勢的人更有權勢，弱勢者更形弱勢。這指出現今許多社區營造面臨的主要問題之一，地方派系與舊勢力仍在社區中佔有重要的影響力，增添社區運作的變數。

熊瑞梅（1997）在研究中上層社區時指出，防衛性社區成了現今台灣各都會城市可以見到的中上層階級住屋的模式。防衛型鄰里（defended neighborhood）的概念由 Suttles 提出。他注意到自美國社會各都市開始有都市計畫後，都市鄰里的環境結構使用方式不完全受制於市場力。房地產開發商在處理空間功能時，利用廣告或宣傳手法，形塑鄰里社會文化空間的認知範圍，鄰里成為愈來愈人造化的鄰里。研究中發現中上層社區的建商基於商業的訴求與住屋品味的塑造，在交屋前積極動員都市的更新計畫、營造社區的感覺與居民的意識、策劃社區活動，企圖改變原有社區的樣貌。在交屋後仍努力動員社區內外的資源、營造社區意識，在台灣中上層社區形成的經驗中，是特別的地方。因為現今建商建築中上

層社區，多為防衛型社區，而只強調社區環境中的優美、清靜，以及其建築社區中的設施，少有在交屋後的社區推動與社區營造。

陳其南在「社區總體營造的意義」(陳其南, 1995)中提到社區總體營造工作中的角色的扮演：一、一定要由社區本身做起，而且必須是自發性、自主性的。二、政府的角色只是在初期提供各種誘因和示範計畫，「...一個計畫進是由上至下，純粹由政府主導，基本上即有為社區總體營造的原則」。他認為包括軟硬體設施在內的社區總體營造計畫一個社區要持續個五至十年，甚至二十年才可能完成，這目標最重要是在於「建立社區共同體成員對於社區事務的參與意識」，和提升社區居民在生活情境的美學層次」。但是否真正能落實在地居民的普遍共識與呈現當地原始風貌與文化，是值得再商榷與檢討。

節慶活動的分類上，吳淑鈴(2002)將節慶活動，由不同的性質與特徵，進行了分類上的定義：⁸⁰

分類	特徵	實例
宗教祭祀	朝聖、進香、祈福、舉行祭祀典禮	大甲媽祖遶境進香
文化	包括文化、藝術、民俗、手工藝、歷史	坎城影展、德國黑啤酒節
商業	銷售、販售、推廣	宜蘭蔥蒜節
運動	各式運動，包括競賽或非競賽	奧林匹克運動會

若從上述的定義與分類回顧台灣的節慶，可發現台灣社區文化節慶多屬於宗教祭祀與文化的性質，宗教性質方面慶典可見：屏東東港王船祭、大甲媽祖遶境進香、內門宋江陣文化祭...等；在文化方面的則為：屏東墾丁風鈴季、宜蘭國際童玩節、平溪放天燈、二結庄社區文化節、苗栗國際假面藝術節...等，皆因當地社區的文化或宗教特色，呈現不同性質的發展。另外亦有運動方面：宜蘭東山河國際划船邀慶賽，商業方面：屏東鮪魚季...等。更進一步的將活動配合政府的政策與觀光產業營造，利用全球化資訊的便利與文化流動，加上不同藝術團體的交流，將這些節慶推向國際的舞台，逐漸形成知名的國際文化節。

夏鑄九於《文化、政治与公民社会巡回演讲会》系列中曾認為全球化的文化遺產與地方特色的空間，經營得當時將改善地方，但反之，會摧毀地方。他提到台灣三個案例(寶藏巖、公娼館、紫藤廬)，強調保存文化古蹟不只是靜態、要活化，也連結當地的文化。草根社區是非常重要的，更重要的是社區的邊界不能為封閉，而需是開放的。社區認同的邊界要開放，文化認同也必為多元。他強調在新來臨的全球化時代中，支持的力量來自社區的認同，這樣的力量可以抵抗全球

⁸⁰ 資料整理：吳淑鈴(2002)，源自：游英妙(1999)，《節慶活動的吸引力與參觀者對活動品質的滿意度分析－以第十一屆民藝華會為例》，霧峰：台灣省政府交通處旅遊局

化帶來的不確定感、與不安全感。在這樣情況下，公共是複數的公共（publics），整個城市的空間可容納不同族群、層級、性別。

Saskia Sassen 在《The Global City》中提到：新的高收入階級是消費能力與選擇的承載者，有別於傳統的中產階級，這些人將收入轉化為生活風格。藝術與文化的優勢進入日常生活的結構，並傳播美學與存在主義的價值予附近的環境，而非藝術家的居民不知覺的受其影響，甚至因此抬高此地的價格與層級。也因為他的關懷，使我注意到社區營造與國際文化節中的生活風格問題。以楓樹社區為例，雖然社區內仍未有如上述盛大的文化觀光季，但楓樹社區發展協會亦有意將社區推往國際觀光文化季的方向。在我認為各個鄉鎮、社區的營造之下，原有傳統資產的價值觀漸漸的被忽視，原本在宗教或是文化上具有地方意義的節慶，已經轉變成以消費為主、為了城市形象、推動觀光的一種工具，可能流於過渡世俗化、與商品化。

（五）初步分析與架構

台灣社會學界對於社區的研究不少，約可分為五類：第一類為徐震、黃大洲等人帶動的「社會發展」論著，包括社區發展觀念與社區工作方法的引介、工作實況的討論與成效的評估。第二類則為九零年代由文建會主導的「社會總體營造」論著，包括理念的介紹、計畫與執行的評估、檢討，但這部分社會學家參與的論著並不顯著。第三類則是八零年代「社區權力結構」研究文獻，討論地方社區的領導系統與權力分配的關係，以文崇一（1989）等社會學與社會工作學家為主。

第四類屬都市社會學的社區研究，從鄰里角度出發的不多。包括孫清山（1979）與黃清高（1985）為鄰里製作指標，伊慶春（1985）、章英華（1988）、傅仰止（1992）等測量並解釋鄰居關係與社區滿意層度，熊瑞梅（1997）則以一個中上層社區的個案討論人造鄰里與仕紳化過程的資源動員與社區意識塑造。第五類則是「民間宗教組織與都市社區」的研究文獻，討論祭祀圈與都市聚落發展。

近年來，關於社區研究最密集的即是台大城鄉所的一系列社區討論與論文。常以社區充權做為他們分析的概念以及主軸，以協會活動、組織來界定居民是否有發揮到他們在社區中的公民權以及參與感。羅秀華（2001）以行動研究的方法，加以充權（empowerment）的基礎概念來描述與探索木新永安組織經驗在台灣本土社區工作脈絡中的時空意涵。研究的行動起源於文山社區大學學員，在社區大學的學習歷程，加上 921 震災過後對地方事務投注的思考與心力之後，研究者透過與社區大學的合作規劃，以及文山新願景促進會的協助促進，運用的區行動方案，而推動文山木新社區的成長學習，同時以社區協會組織居民爭取將里內永安

公有市場基地，附加規劃為社區生活中心及社區兒童實驗劇場。進一步的，在學習與行動的同時，自主組織木新社區發展協會。木新永安的社區歷程用充權的實踐，為一新的推動社區營造的方式。作者在研究中，並未注意到所研究的木新永安的社區環境，是位於木柵、政大附近，居民多為政大的老師、中產階級...等屬於中高階級的社區屬性。這一種中產階級的屬性和組織的相關性、以及可能有的侷限。因此在研究中，忽略的老舊社區與新社區之間參與人數的比例，也未詳細討論木新社區的歷史脈絡與沿革、及社區協會如何組織社區的居民來參與活動，都是此研究不足之處，使研究顯得淺薄、不夠深入。

早期的台灣社會，寺廟或是當地的庄頭廟，在地方上扮演很重要的角色。包括當時移民、屯墾、居住的一個重要地理位置外，亦是過去居民凝聚意識、聚合群體的一個重要的地方，居民的生活重心與步調，都是跟著當地的廟宇來活動。許嘉明（1968：140）的研究中提到過去的農村社會，寺廟不只是一個村莊中的宗教中心，甚至是村子裡面的社交活動、輿論的中心。而鄭志明（1995：26）的研究也指出昔日的農村中，廟宇與廟埕於過去的社會是一個聚集的公眾場所，除了集會結社的力量外，也蘊含的教育、政治、經濟、文化、娛樂、藝術...等的重重象徵與功能性。

楓樹社區中，部分老人家以楓興宮或是福德廟為據點，形成老人活動中心，定期有聚會、或是聊天、泡茶、排遣寂寞之用；每逢宮內 6/19 觀世音誕辰，舊庄頭的居民，對於平安戲與拜拜的參與仍屬熱絡，但在新村的居民，就不如以往的參與。於福德祠的前庭，則有社區守望相助隊隊友與車隊的聚集、休憩之處，形成另一區塊居民的聚集地。另外，社區巷弄中的拱吉堂供奉著太子爺與十家將，並存在著民間收驚、道士驅邪的習俗，混合民間宗教與道教的禮儀；此堂在社區中，募集了幾位平時喜愛飆車鬧事的青少年，將他們收為弟子，教導他們八家將與乩童的技藝，給予他們另一種發洩的方式與管道，寄望藉由這些活動，將不良少年導向正途。

和耆老聊天時，可發現居民常流傳的是楓興宮的香爐爐丹醫治好病人的故事，也因此宮內香火鼎盛。此外，宮內管理委員會與地方派系、政治的糾葛與鬥爭，曾為社區居民的和睦投下不定時的炸彈，但也可見到社區居民參與社區的連結；在選舉或是舉辦活動，可見派系明顯的區別。福德祠與楓興宮即為明顯的一例，於里長選舉過後，原屬的守望相助隊隊員部分相繼辭去或拒絕擔任，起因於舊任里長落選，新任的里長屬於不同的派系所造成的衝突，於里長選舉時的投票所，明顯看出此廟宇所屬的支持者投予里長票數的差別與政治角力。

不只如此，社區中的媽媽土風舞、家長會、種種鄰里事件，都可以看到不同的年齡層，參與社區的方式以及對社區各種不一樣的歸屬與情感。我將以這些做為論文主軸，藉由社區的節慶、日常生活、地方派系、訪談的分析，期望能進一

步討論社區發展協會活動是否真正在地化？呈現在地居民的參與與認同？以及發展協會與居民之間實際的互動關係。許多的社區鄰里事件與情感，常常由社區小事件或是居民的小動作累積、串連起來，他們的公民權和社區參與，即由此產生與發揮，我認為城鄉所討論的社區充權、集體參與才是公民的概念，過於淺薄與不足。

（六）研究方法與反思

本研究以社區中的鄰里關係、居民及其日常生活互動與社區發展協會的權力運作為研究主題，除了進行文獻資料的深入分析外，採用民族誌的方式，親自參與觀察與互動作為研究方法。

1. 文本分析：

近幾年文建會推動「社區總體營造」與相關政策理念，因此有為數不少的出版品與實踐成果報告，我將進行資料的蒐集，瞭解社區總體營造的歷史背景和發展脈絡，與文建會的政策推動方向。其次，參考各地社區總體營造的案例、研究論文的討論，進行深入的探討與論述分析，更希望能達到對話與交流。

2. 田野觀察：

在田野期間，與社區居民進行深入訪談是最基本的要求。訪談部分，主要以社區居民為主，關注於社區居民日常的活動、進一步從中分析他們對楓樹社區的情感以及對社區發展協會的參與與看法。社區發展協會方面，以參與觀察與資料蒐集，作詳細的活動描述及分析。此外，並取得發展協會相關補助的來源、人脈，與文建會對於發展協會補助的資料和相關規畫報告。

民族誌研究不是一種方法，而是一種運用多種研究方法的途徑：以多種方法詳細的呈現研究對象，包括觀察現在、過去的口述、時間、空間景觀的詮釋等等。民族誌研究並不假定一個單一客觀的真實，也不假定研究者與研究對象之間應該也可以保持客觀距離。民族誌研究承認社會建構為多重真實，並認為研究本身就無可避免的是一種介入，也因此需要非常警覺於研究者與研究者對象之間的互動（包括理解）（Zonabend,1992;Yin,1992）。⁸¹因此提出身為一位田野研究者，我個人於研究上可能產生的限制與反省。

最初我所期望進入田野身份的方式為在老社區中租屋而居，建立和老社區居民的關係，進行觀察並與相關耆老進行訪談。此外，參與社區發展協會的義工與

⁸¹ 引自國科會研究第 836029E001 號，由朱元鴻主持的「娼妓情境：一項污名身份的道德生涯」專題計畫。

活動，藉此瞭解協會中的運作情形與社區居民參與活動的情形，並進一步與新社區居民有所接觸與建立關係。這些與居民的互動與觀察、訪談的紀錄、田野筆記將做為資料加以分析，並輔助相關的田野影像紀錄、協會的出版品以補不足。

實際進入楓樹社區後，剛開始與計畫中的伙伴一起至社區中熟悉環境，並與社區居民聊天建立關係；一個月後，即單獨至社區進行田野調查，跑田野的時間多為每週六、或週日。初至田野時，我著重在於與舊庄頭人際關係的建立，因此選擇以與居民閒聊的方式，瞭解他們在庄頭生活的經驗與感受，並受邀至居民家吃飯、聊天，建立起基礎的友好關係。在社區發展協會方面，我曾與協會所在地「楓樹社區學院」與總幹事江女士交談互動，瞭解協會方面的理念與未來活動計畫，以及參與協會所舉辦的元宵提燈籠、走社區、楓香祭...等活動。

在這一年多來，最初於協會方面的接觸出現瓶頸，一方面總幹事要規劃文建會的企畫案、參與里長的選舉，因此沒有時間，也拒絕訪談，防衛心較重。在社區方面，一直持續進行觀察與居民互動。一方面曾有居民的引薦，因此與相關耆老、居民進行訪談。於訪談過程中，瞭解舊庄頭、新村不同的生活感受與經驗，並從舊庄頭老一輩的居民口述歷史中，約略刻畫出楓樹腳過去的地理環境、居民活動與生活經驗。此外，藉由里長選舉與在社區中隨意漫談，亦觀察到不同派系的互動過程與居民的耳語、參與、投票情況，藉由選舉的過程瞭解楓樹社區地方派系的分佈與政治生態。

未來田野工作裡，仍著重和舊庄頭居民維持有好關係與瞭解，並致力於新村防衛型社區居民的關係開拓。最佳的研究方式仍為在舊庄頭尋找可能的租屋場所，期望藉由實地進駐的方式，拉近與居民的關係，並在生活經驗上和他們產生交流與互動，瞭解舊庄頭鄰里關係與生活風格。在防衛型社區方面，將以家教老師的身份或是利用報導人引薦的方式進入。因為中上層高級別墅不易進入，仍評估其可能性與方式。

在芝加哥學派閱讀 Goffman 在 Stigma 研究著重在於研究個人對一污名身份的獲取、認知，在認知、行為上的調適轉化的社會過程，對我來說則是啟發了我作為一個田野研究者的內心思考與田野工作時的反映與調整。Career 常被一般界定為被期待或是尊敬的職業，廣義上則可視為個人的生命歷程（生涯）。我認為一個田野研究者的「career」也有相似於 Goffman 所提的 moral career 的情形。對於一個田野研究者來說，一個進入田野研究的「career」亦是隱含了在田野中許多自我調適、面對倫理問題質疑時反映的過程，進入一個新的場址，即是學習在這一場址中的姿態、語言、人際關係...等與分辨田野中不同群體所擁有的言行舉止與規則，接下來的是整理、整飾自身的印象、減少在田野中研究者身份的所導致的情境緊張、最後不避諱的公開研究身份、有可能甚至進一步瞭解其中的規則，能適當的 play 這樣的角色，遊走在不同的群體間，深入探索其中的互動與

隱含的意義。

我進入田野的身份是以研究生研究楓樹社區的歷史的名義進入，因此，舊庄頭的居民多表達善意，並很好客。而在田野工作與訪談過程中經常遇到同一問題卻有迥然不同的答案，作為一個研究者一方面要以各種資料交叉比對與驗證，另一方面即是立刻根據報導者給答案時所憑藉的視野、觀點、經驗與報導者的背景作連結。身為研究者來說，在田野工作中常常感受到會受限於我們自身的年齡、生活經驗與觀察能力，形成對於田野事物、訪談、分析的面向不夠深入的情形，有待補充與改進。

（七）預期成果

未來論文分析重心將著重於楓樹社區新舊居民的之間的聯繫和互動、社區事件與小活動、楓樹社區發展協會的運作與活動，並希望如 *Neighborhood Tokyo* 中的敘述方式，呈現楓樹社區傳統與現代的居民生活風格、互動模式，以及社區中的鄰里關係。此外，近來關於社區發展的研究論文逐漸出現反思社區發展協會的傾向，採取批判性的角度檢討社區總體營造以及社區文化產業。希望藉由為期近兩年田野研究，能重新檢視社區發展協會運作的模式與權力機制，並與之前相關社區研究，激盪出不同的思考與對話。

五、無尾巷：蹲佔聚落的日常生活分析—以台中市無尾巷為例

(一) 摘要

本研究企圖從深入參與觀察傳統意義下「違建戶」的聚居生活，進而理解其生活與生命展演、鄰里互動等社會與文化層面的意涵，希望能開啟理論與經驗之間的對話。

1960年代起的美國芝加哥學派對都市貧民區、邊緣群眾陸續進行精彩的「都市民族誌」研究，為傳統社會學長期所關心的階級、族群、貧窮、鄰里社區等問題的理論骨架上注入鮮活的血肉，進一步刺激了一般社會與學界的反省。台灣少數關於蹲佔聚落（或違建區）的研究，多半從法律與政策面向上探討其違法性或都市住宅政策問題，而晚近相關的社會批判則著重於空間政治經濟學或社會運動等議題，未曾以社會學的角度觀察與探討蹲佔聚落居民的生活風格、鄰里關係及空間實踐等三者之間的關聯與社會意涵。本研究以日常生活實踐理論為主，一方面為傳統芝加哥學派的社會行為研究提供理論化的基礎；另一方面則從蹲佔聚落的場址範疇出發，藉以分析台灣底層文化之生活習癖、貧窮與道德生涯，以及因這些社會差異所形成之鄰里關係的意義。

(二) 緣起與簡介

「無尾巷」是一條位於台中市中心、火車站附近的違建聚落。我是在頗為偶然的機會下發現的。在2000年暑假的一次台中市河川踏訪中，國科會研究小組於午後離開商店林立的第一廣場，順河途經即將竣工的綠川河岸綠美化河段（成功路至民權路間）。該段河床重新鋪上具親水性的石面、雕塑、照明、引道等設施，河岸旁改以木料材質鋪設行人道，並設立典雅的路燈，綴以花草植栽。河段頭，即成功路與中正路的第一廣場前面，將以往的公車停靠站與機車停車場改建為「市民廣場」，廣場上方架設一極具現代感的薄膜涼亭，並立了一面歷史牆，鑲上台中市的古老照片；而河段末的民權路旁一塊尚未拆除的工程告示牌上標示著：「工程名稱：綠川河岸綠美化工程；……經費：五千萬元」。

離開民權路的綠川河道拐了兩個彎而與鐵道平行，步行不到五分鐘，經過鐵道下的車行涵洞（台中路），我們發現沿綠川岸而立的一整排磚木雜構的破舊房舍，向前一直延伸到民生路交口。遠離了100公尺外的綠美化的河段，綠川水色更顯得暗沈且惡臭刺鼻。夜鷺隻腳佇立河中撿食漂過的動物腸臟。從房舍底探出的管子偶而排出一陣家庭廢水，瞬間混雜在綠川河水中。剛過午後，無尾巷內陰涼幽靜，盡頭並無出口，整條巷內瀰漫著一股隱隱的異味。火車從巷子上方飛馳

而過，低沈的轟然聲在巷子裡更加擴大。一位剛從市場收攤賣冬粉的老婆婆，一身儉樸的衣著，推著一輛後坐擺著老木箱的腳踏車走進巷內。經過詢問，我們初步得知房舍的違建身份。在巷口鐵道涵洞旁的牆上，掛了一白色木板，黑色壓克力筆簡單寫著：「小房出租，連水電，1300 元」。

就在同一個夏天，台中市區展開一連串大規模的違建拆除工作。7 月 11 日，拆除福音街、精武路、公園路一帶 700 多戶違建戶，拆除過程順利。17 日上午拆除東區南京路的百年老街「石頭灘」。25 日，市府繼續拆除建國路上 159 戶的違建戶。整個區域到月底共拆 1,500 多戶，工程預定地現已分別興建為停車場、綠園步道，多餘的空地，而「市府計劃興建大型展示中心，舉辦各式商業、消費的展覽。」（《明日報》，89/7/14）

2001 年 3 月 13 日，一列台鐵的拖板車滑落在無尾巷旁的涵洞口，造成二死四輕重傷，當時市長張溫鷹立刻建議「限期拆除」。儘管如此，在市長改選、政府經費不足、鐵路地下化計畫未明等眾說紛紜的揣測中，一年後的無尾巷仍屹立至今。

空間上的地景落差，以及計畫性拆除的時間末尾，眼前破舊的聚落對於進行田野工作前的我來說浮現幾種感受，一方面是相對於現代都市地景審美觀念的頹廢美學；一方面是對聚落歷史、居民身份的社會學想像；另一方面則是來自與十四、十五號公園違建拆遷之社會運動的模糊比對。在國科會研究計畫〈台中市生活風格研究Ⅲ：空間的文化與衝突〉的研究旨趣與月租 1300 元的誘因下，我開始了田野的進駐與探索。一年多的田野實際體驗，讓我從頹廢美學的浪漫情緒醒來。無尾巷居住環境的潛在風險質問了我對「推土機政策」素樸的反感。無尾巷的拆除雖是命定，似乎仍十分遙遠（至少已經度過了近半個世紀），「依法拆除」的公權力尚未在此地現身，而「拆遷戶」及其「弱勢身份」也因而仍未成形。面對這個被稱為「違建」的研究對象，我開始懷疑自己理所當然地承接這樣的指稱，以及預擬出公權力、違建、違建戶（或弱勢者）的關係位置及權力/權利運作操演的必要。如果將我們先入為主的「違建」標籤預先拆除，眼前這個龐然建物集合其實就是一個住宅區、一個聚落——即使它破舊、突兀且違法。這樣的住宅很容易因為其頹廢的外觀、劣質的居住條件和違法的地位，而容易被視為社會底層階級聚集的貧民窟⁸²，甚至對其住戶抱持各種可能的污名想像。

進駐田野並與當地居民的交往認識，我逐漸從個別居民的身份、生涯、處境、

⁸² 關於底層階級的意涵，留待後節再述。不過，與無尾巷類似的一層半磚木混造的違建聚落（例如，台中市四〇到六零年代末的柳綠川兩岸以及北市康樂里的違建），究其歷史發展的起源，未必與「底層階級」意象有必然的連結，因為它們當時是外省移民軍眷或城鄉移民的臨時居所，他們（至少在當時）並不全然符合「底層階級」的意象與意涵。

作息、消費、屋內擺設等，以及他們的彼此互動往來之中發現一些微妙的規則與特徵。我對無尾巷的發問，也從違建諸相關議題轉變為對階層、鄰里關係的關注。對我而言，此一轉折的意義在於某個程度擺脫以空間的政治或經濟學的角度涉入，又拒絕將無尾巷僅視為一物理的、中性的住屋環境，而是重新以傳統社會學的鄰里研究與較晚近的日常生活分析納入我的研究之中。

(三) 結論

1. 蹲佔聚落——實體空間與社會空間的邊緣地帶

在研究裡，我以 Bourdieu 的社會空間理論為基調，藉以分析蹲佔聚落內部居民的社會位置差異，以及從此而來的鄰里互動與關係。我在這裡將回過頭來討論蹲佔聚落做為一個實體空間 (physical space)，它與居民不同的社會位置的理論關連。

Bourdieu 在〈場址效應〉('Site Effects') 的短文中，十分精闢地說明了社會空間轉譯到實體空間的理路邏輯。他說：「在一個已階層化 (hierarchized) 的社會中，沒有一個空間本身不被階層化且不呈現出階層性與社會距離的」(Bourdieu, 1999: 124)。這是因為社會行為者是在一社會空間中所組成，並與之發生關連；由社會行為者所佔有的事物，也因社會空間象徵化 (symbolization of social space) 的作用，而帶有與其他場所 (或場域) 事物不同的特質與屬性。所以，一般觀念中的實體空間就不是一個中性的物理容器，而是社會行為者與事物之座落 (situated)、所佔據 (take place；也是活動的發生) 與存在 (exist) 的一個具有定位性 (localization) 與關係位置 (position) 的場址。不同的「場域」，又可稱為「實體客觀化的社會空間」(physically objectified social space)，在實體空間中是以不同類型的商品與勞務的分配形式而呈現出來，並且賦予它們不同程度的可及性。換言之，實體空間中不同區域的價值差異，是由社會空間中行為者的分佈以及商品的分配所界定的，而結果往往會造成最稀有且人人所欲的商品及其擁有者，都集中在實體空間的特定場所中，反之亦然。

上述的論點與 Park 所稱的「道德區域」概念十分相近；不同的是，具有共同特質人們在一特定場所的聚合，並不全然是個體自由選擇的結果，而是具有潛在的社會與空間結構的劃分作用。無尾巷做為一個實體化社會空間的場址，它背後隱含著各種場域的影響力，就是一種吸引/進駐、排斥/驅離的篩釋作用，自然會選擇出符合需求的居住者。實體空間與社會空間之間就如同生產場域與消費場域的關係般，存在著一種符應性。如果把無尾巷看做是住宅商品，住宅選擇的消費傾向也只會篩選出一批願意且有能力將就於這類臨時且破舊居所的消費者。在生命歷程中或許是一種巧合，但從其各自的社會空間位置與資本型態來看，居住

在此的人們似乎又十分「命定」。

空間的佔有也是一種利潤的（再）生產，Bourdieu 認為空間的利潤生產具有兩種形式：定位性的利潤的形式（the form of the profits of localization），以及佔用的利潤形式（form of profits of occupation）。前者指的是鄰近性（proximity），即佔有一個有利的階級位置，或是與高價值的稀有商品十分接近的地點；後者則是指對實體空間的實際持有。這些空間佔有的利潤生產與空間佔有者本身的資本能力有關，例如，高級知識份子或上層階級者，越是處於接近文化、權力資源的位置，他們越有可能從中生產出經濟性與象徵性的利潤。無尾巷居民也利用這些空間生產利潤，然而，它們多半是滿足需求為主的經濟性或功能性的利潤。

另一種潛在（非關利潤）的再生產，是人們在一實體空間中，社會結構透過一種漠然的強制逐漸內化到心理結構與偏好系統中，成為人們對實體空間的知覺與評鑑的心理類屬，並使得社會行為者難以覺察這種社會秩序結構的整編作用，而空間也因而得以不被感知地成為象徵暴力施展的場所之一。無論是何種（利潤獲非利潤的）生產結果，其進而引發的政治效應將與 Wilson 所認為的底層階級形成的論點不謀而合：無尾巷或貧民窟等被污名的空間，不僅會限制了居民的生產出具有鬥爭性利潤的可能性；這些居民的處境也會反過來進一步將其社區更弱化為價值剩餘的實體空間。

我們或許會認為，如果實體空間能夠形塑一個人的行為與心理結構，那麼把社會空間距離遠的行為者擺在同一個實體空間中，是否就能夠增加或改變他們的社會位置呢？然而，Bourdieu 卻提醒：「事實上，社會距離遠的人們再也沒有什麼比身體親近（如同經歷了雜交般）更難忍受的了。」（ibid., p.128）處於不同社會位置的行為者，在實體空間裡的近距離社交互動就如同經歷一場檯面下短兵相接的象徵鬥爭，為了避免不必要的緊張或困窘，行為者可能得盡可能地演做出得以互相匹敵的姿態，或掩飾檯面上的糗態。行為者對於個人位置與他人位置的感知其實是很敏銳的，所以會盡量避免使自己陷入（或是排除他人闖入）某些場所，減少危機的發生。對於一污名者而言，這種危機（即位置誤置）的敏銳與調適，與其道德生涯的異常化階段以及場所的情境有關。譬如，無尾巷裡的歹貨工似乎是已經進入道德生涯最後的自在期，他們不不會特別在意路人對他們在街頭的穿著或是在垃圾堆撿拾的姿態；然而，當我邀細漢到一電腦商場詢問他撿到的一個零件時，他卻有些退縮地回絕。污名者的自我位置感的覺察以及對異己空間的主動退縮，正好與常觀主流價值對秩序、整潔、美感形象要求而排出異己的態度，形成了加成的力量，而更加擴大的難以跨越的階級鴻溝。

2. 底層閒餘的雙重束縛

空間的佔有也必然是時間的佔有；而對於時間的掌握能力與挪用方式的差

異，也影響了人們在空間中的移動性，以及對空間的利潤生產的形式。便捷的交通工具、通訊媒介、服務體系（service system）等各種以「速度」為考量的現代社會生活機能，縮減了多數都市人、物件與訊息的移動時間，空間的轉換也變得十分迅速。這些被節省下來的時間讓人們有更充分的時間與體力投注在休閒活動或其他資本形式的利潤創造上。換言之，時間也是另一種資本的形式；「善用時間」已經成為同時適用於生產勞動與休閒活動的箴言。住在台中市中心無尾巷的居民與這些現代機能的關係是極為低度的，但這並不表示他們的生活被各種形式的費時勞務所填滿。如同我在前面章節提到的，無尾巷的居民其實仍擁有各自的時間安排方式，歹貨工的時間更是自主。然而，時間對於底層的意義為何？

Adorno 曾從另一個層面來批判「空閒時間」（free time）。空閒時間看起來是勞動的對立面，並且以「閒暇」（spare time）或「休閒」（leisure）作為其意義表達；然而，休閒不僅只是用來娛樂消遣，也是調養身心以再生勞動力（re-creation）。此外，要求人們在工閒時間培養的休閒嗜好（hobby）早已被各種休閒工業（leisure industry）收編為另一種勞動生產形式。勞動與空閒的分際其實沒那麼鮮明，人們「對於自由的需求被商業所功能化、擴展與再生產的；人們原所欲求的又再度強壓於他們之上」（Adorno, 1991:165）。由此看來，”free time”的措辭本身是極為諷刺的——它並不是時間的真正解放，因為這種被建制化了的自由是具強迫性的（compulsory）。無論是正式勞動部門的受薪階級、非正式勞動部門的體力勞動者、甚至是有閒的學生，只要有能力消費，都是休閒工業歡迎的成員。那麼，底層在休閒工業或整個文化工業的位置為何？消費能力的缺乏並沒有令他們完全被排除在休閒工業之外，而是以較低經濟成本的方式（如電視、雜誌、偶而的高消費）參與休閒勞動的再生產。然而，除了再次說明人們難以擺脫分工社會所設下的牢籠之外，我們應該進一步追問：這種「相對邊緣」的休閒參與還具有何種階級意涵？在政治經濟學意義上的勞動再生產之外，底層的時間還再生產了什麼？

首先，De Certeau 或許會對上述毫不具創造性（non-creative）的「再生產」字眼與論調提出抗議：無論是工作或閒餘，勞動者都可能生產與創造出對自己有用的利益與意義。不過，當切換到 Bourdieu 式的視域時，我們很難對那存在於社會空間中階級差異視而不見。對於擁有較高經濟資本或文化資本的階級來說，休閒活動可能意味著享受美食、健身美容、收集資訊、增廣見聞或培養社交...等，對文化資本、象徵資本與社會資本的投資。然而，就無尾巷中較為空閒自主的歹貨工來說，他們對大部分空閒時間的運用並無法讓他們開發與轉換其他的資本形式，反而是多半是消耗他們微薄的積蓄。生活節儉的清貧窮人，必要性的品味也使得他們限制於經濟利益的考量上，滿足了功能與目的之外的支出對他們而言幾乎都是非必要的。

對底層而言，閒暇時間可能只觸及文化工業意識型態的邊緣。時間成本的節

省，對他們來說不只是對攫取現代生活機能的經濟與知識能力的門檻問題，而是還包括他們拿這些空下來的時間做什麼？

3. 貧窮的底線

一個老掉牙的問題：何為貧窮？和老掉牙的意義：在字典裡，貧窮（poor or poverty）通常意味著匱乏（lacking, scarcity, dearth），是物質或金錢上的不足，低於一般社會的水平；並且隱含著低下（inferior）、卑微（humble）與憐憫（pity）。然而，匱乏的標準及貧窮的底線又在哪兒？從官方認定的最低生活水平開始，往下一直延伸到最悲慘、可憐與卑微（同時還可能夾雜著能力差、懶散、煩憂）的境地，那裡是否就是貧窮的底線（而這是否成為想像力的問題）？又，除了任何可能的剝奪與匱乏、卑微與痛苦，貧窮的底線還意味著什麼？

從無尾巷不同的居民身上可以發現，各有不同的窮境，各有不同的窮法。從一般對貧窮意義的角度來看，多半只是注意到「誰的處境比較匱乏，境遇比較悲慘」，卻容易忽略這些處於不同貧窮條件的居民在生活情境中是如何去維持著目前的貧窮。無尾巷的空間位置就像是社會位置的一道防線，讓這些居民可以落腳於此一空間條件中，而不致再往更惡劣的處境走去。至於居民們如何利用這個空間位置製造利潤，就各憑本事與機運。儘管來到無尾巷的居民其生活條件不盡相同，但為了讓生活保持在各自的新的原點上，他們並非（也無法）只是消極而被動地等待救濟、自怨自艾地度日；他們必需發展出各自的營生手段以滿足自己的生活需求與慾望，同時在有限的收入與必要和非必要性支出之間，衡量接下來的生活策略。換言之，這是一種自我維持（self-preservation）力量的展現，維持既有的生活水平與條件、維持社會位置，同時也維持自己的道德生涯。

在某個收入水平以上者，自我維持或許就沒那麼地明顯，但在這些貧窮者身上，卻得常面對這股力量的拉扯，並在夾縫之間計算與衡量。有些居民（尤其是孩子有工作能力的家庭戶）能夠擺脫這股力量的不斷追逐；但仍有些人為它所擊倒。自我維持包括工作的持續與收入的穩定，作息與習癖也必需自覺地不去破壞維持目前生活水平的經濟條件。否則，最後總會離開目前的位置，而往更低的生活水平之處移動。

自我維持的能耐與習癖有關；居民能否保持自己的生活條件，還得看他先前的習癖是否會對它產生破壞。反過來說，當居民長期將生活處境維持在某個條件之中，他也會逐漸培養出與該處境相符應的習癖。不過，習癖也可能成為他們改變現狀意圖的自我障礙。就像某些「有一日沒一日」的歹貨工，當他們形成了較為穩定的生活形態，他們或許可以自在地維持著目前的生活，但卻也很難讓自己有能力離開這種處境，而只能在邊緣浮沈。或許對底層階級而言，要掙脫生活處境的困局，還需要一種道德信念的支持。就如同方孝鼎在慈善機構中對遊民的觀

察：

慈光[一佛教財團法人慈善機構]的成功不是作救濟、教化「兩」件事，而是把救濟與教化結合成「一」組針對身心的規訓力量，它一方面讓遊民得到物質的穩定，從終日憂煩餐食的困境中解放出來；另一方面，則是讓遊民進入自我規訓的紀律中以維護這份物質上與精神上的安定。(方孝鼎，2001：25；我的補充)

我的重點並不在宣揚宗教做為一種規訓手段的有效性，而是強調：底層的生活習癖各有其特定的形成結構，對於這些底層者而言，他們生活處境之間的落差未必引起立即的困境；但是，要能夠與長期由習癖所形塑的生活形態抗衡，就必定需要某種意志力，或是一種讓它得以形成的外在力量。因為，當生命觸碰到貧窮的底線，不是設法維持，就是往下沈。

4. 窮人的社會身份與道德形象

(1) 貧窮的道德共構

上一節主要是談論個人在窮困處境下的生存狀態。不過，Simmel 則提出關於貧窮的另一個觀點，強調以社會關係而非個人處境來界定貧窮的概念。他認為：

窮人，做為一個社會學類屬，並不是那些遭受特定匱乏或剝奪者，而是指：在社會價值規範界定下，接受或應該受到救助的那群人。因此，在此意義下，貧窮本身不應該以量的狀態來定義，而只能從一特定情境中社會回應的結果來界定；就好比犯罪...是指「一受到公共刑法懲罰的行動」。

「窮人」的社會意義，而非個人意義，使得窮人成為社會中的一個身份 (estate) 或社會階層。亦即，說某人是窮的，並不表示他就屬於一個稱為「貧窮」者的社會類屬。...只有當他們被救助的那一刻起——也或許是當他們的整體情境已經符合救助條件，儘管它尚未實行——他們才成為一個帶有貧窮特徵群體的一員。(Simmel, 1971: 175-176)

救濟關係使個人的貧窮處境具有社會意義，並且使「窮人」具有一種社會身份。然而，此社會身份的建立未必一定依靠已實現了的救濟行動始得以成立；Simmel 提出救濟關係是想要指出，在社會裡存在著一種隱含的權利/義務關係，它不但界定了「應受救助」和「應去救助」的社會角色，並形塑出貧富之間的純粹道德關係。(ibid., p.165)。Simmel 舉了一個實際個例子：在英國，伊莉莎白濟貧法 (Elizabethan Poor Law) 的原則，是為了社群整體的利益而應提供窮人工作。但是，人道主義精神與人權理念卻希望以另一個更寬廣的精神取代之：所有窮人都有維持最低生計的權利，無論他是否有工作能力。在救濟的關係中，比較被強調的是救濟者道德責任，而非受救濟者的道德權利。

事實上，救濟並不是以窮人為目的，貧富之間救助關係的重點是在於社會內在的道德要求。在中世紀時代富者的救濟是為了救贖，而現代國家對貧窮的救濟則是提供窮人維生的手段以壓制其為對公共財的危險性。因此，Simmel 認為救濟不是以徹底改變社會不平等結構的實際做為為目的，救助關係的作用只是在於維持既有的社會差異，避免這種差異更加擴大而已 (ibid., p.155)。

由於 Simmel 著重於救助關係的互動形式，因而並未更細緻探討救助關係兩造在互動情境中細緻的內在感受與評價。我們可以進一步追問：社會中所存在的這種道德要求，除了要求富者有救助的義務之外，它又是如何要求貧窮者？換言之，一個人要具有何種條件才可能進入救助關係中，成為符合道德要求的「窮人身份」？除了經濟與物質的匱乏，窮人身份的確立是否還需要其他的條件(例如：態度、姿態...等)？

如果社會對於救助關係已先存在著一套道德觀念，那麼在這個道德觀念中也必定存在對受救助者的道德要求與想像，救助關係才可能有行動的對象。換言之，救助關係隱含著身份的辨識過程，並同時伴隨著道德要求的期盼。我們也可以說這是「窮人」或「富者」的刻板印象。因此，當我們提到「窮人」時，不僅期待他們「模樣看起來像窮人」，「舉止像窮人」，也要「過得像個窮人」。在這些道德形象之中，「節儉」便是其中之一。不過，無論是何種道德形象，它們只不過是「窮樣」的展現形式，對於那些處於貧窮處境的人來說，他們未必一定是在刻意操弄，也無須時時刻刻保持著符合「窮樣」的姿態舉止。所以我們在無尾巷裡可以發現這些被視為窮苦人的居民，日常生活未必是符合貧窮形象的；而在有關被救濟者的研究中也發現，他們在社會救助者的面前會刻意操弄窮的姿態，但私底下卻仍出現浪費的情形。當然，無尾巷裡也有受救濟者長期以來都過著奉行節儉規範的清貧生涯。我在前面章節中的論點是：長期過著清儉生活的貧窮者必需具有一種道德信念的支持。我們可以接著討論一個問題：這種內在的道德信念與上述救濟關係中的道德要求，兩者之間有何關連？此一關連的意義為何？

(2) 清貧思想、制慾式貧窮與貧窮污名的關係

窮人的清貧生涯是一種具有道德信念意涵的生活風格，也由於它符合於救濟關係裡對救濟身份的道德要求，因而也可以說它是受救濟者污名身份調適的一種方式。不過，還有一種在形式上類似，但在內涵上卻極為不同的清貧思想的提倡。清貧思想主要是對於物質文明造成過度消費與浪費、以及日常生活中不知不覺的貪婪、奢侈之慾望傾向的反省：「物品橫溢，什麼都買得到，方便又舒服，並不會讓生活富裕又幸福。其實，我們活在其間並不能感到幸福，甚至人性已在物品的過剩中被窒息了」(中野孝次，1995： 219)。消費生活的富裕，精神生活卻十分貧瘠，因而主張「知足，雖貧亦可稱為富；有財而欲多，則可稱為貧」(ibid., p.208)。李永熾更明確地表示：

「清貧思想」裡有著濃厚的**求道**概念，外界的一切紛擾並不能打亂清貧實踐者的內心，他們仍舊選擇最適合自己的方式來生活。...清貧不是貧窮，而是一種自覺的選擇，環保觀念的生活形態。(李永熾，1995：239-242；我的強調)

Simmel 在其《貨幣哲學》一書中也談到極為類似的社會類型，他稱為「制慾式貧窮」(ascetic poverty)，即「把貧窮視為積極價值的現象，及把貧窮自身當作令人滿足的生活目的」(Simmel, 1990:251)。儘管這種制慾式貧窮往往與宗教的規約有關，但 Simmel 卻是從貨幣本身的特性來探討這種貧窮的類型，而不是簡單地歸因為是一種清貧生活方式的選擇。他認為只有在貨幣成為貨品流通的中介物時，貨幣(在心理上)將會從交換手段便成為追求的目的本身：

作為事物價值的表達和等價物，同時也作為一種純粹的手段和中性的(indifferent)過渡階段，貨幣象徵了一個既定的事實——我們為之努力和體驗到的價值最終都表明只是手段和暫存實體。...它由生活中最理想的(sublimated)工具轉變為生活中大多數人最理想的目的。(ibid., p.236)

貨幣之所以能夠在心理上由手段提升為目的，有其存有論的基礎，即個人對於滿足欲望的達成手段與目標之間存在著一種微妙的心理轉化。儘管在邏輯上，已實現了的目標本身像是完成使命般地揭示了一種終極目的的概念，但心理層面上並非如此：

每一個已經實現之點，在實際上都被我們體驗為通向最後階段的一個轉換階段(transitional stage)——在感性層面(the realm of the senses)，是因為這些可實現的點總是處於不斷的流動變化當中，而每一個實現的愉悅都緊隨著一個新的需求；在觀念層面(the realm of the ideal)，則是因為經驗實在(empirical reality)永遠也無法完全滿足要求。總地來說，被我們稱作終極目的(ultimate purpose)之物似乎是漂浮於目的論序列(teleological sequence)之上的...。問題並不在於終極目的是否能夠達到，而是終極目的所表現的形式是否可能被賦予任何內容。(ibid., p.235)

在下一個欲望形成與滿足之前，任何物質滿足的目的都只是一種暫時而非終極的目的。行動和滿足，形成了無限的序列，我們卻武斷地將某個(或每個)環節當作是終極目的；而對這個終極目的來說，前面的都只是手段而已。換言之，我們具有一種絕對終極目的觀念，但實際上卻是相對性的。在此一緊張關係中，貨幣則由於它具有絕對的對等性，可作為各相異事物的公約數，而成為一種最為完美與純粹的絕對手段(因為它只是一種中介，從來沒有自己的目的)；在心理意義上，當我們回到手段與目的所構成的無限目的論序列中，貨幣作為絕對手段因而也作為無數目的地序列的整合點。因此，貪婪與吝嗇正是貨幣成為終極目的的極致展現。

藉此，Simmel 也解釋了許多宗教教義提倡制慾及清貧生活的理由。宗教的終極目的是上帝，是心靈的提升；而貨幣卻是最為世俗性的交換作用（任何東西都可以用貨幣買到），其心理上的終極目的性也就成為具誘惑性的象徵。所以，制慾式貧窮的意義便在於：

當靈魂救贖被看做是終極目的時，貧困就同時會被許多教義解釋為一種積極的、不可或缺的手段，這種手段超越了自己的地位而獲得尊貴的價值，其自身就是重要和有效的。（ibid., p.252）

相對於金錢的危險與誘惑，貧困在此是做為一種道德理想而出現，並已失去了它的制慾本質：「[貧困的]負擔從抱有向上志向的靈魂中移除了，就好像是從貧困自身中被除掉一樣，根本無須那種明確地要求貧困的意志」（ibid., p.252；我的補充）。

清貧思想所倡導的清貧生活與 Simmel 的制慾式貧窮的差別在於：前者來自於對過度物質享樂的反動而提倡清心寡欲；後者是拒絕金錢作為一種世俗誘惑而主張制慾貧困。除此之外，兩者可以說是異形同質的。首先，Simmel 認為制慾式貧窮只有在以貨幣做為流通規範的經濟特定社會階段，才會以其純粹和特殊的方式表現出來；這一點和清貧思想所反思的消費社會是不謀而合的。此外，兩者都具有宗教意味，拒絕貪婪，以心靈提升為終極目的，而某種程度視貧窮為積極的手段；他們也因而都是主動選擇貧窮為可接受的生活方式。

我在無尾巷所發現並稱為的「窮人的清貧生涯」，即使那些居民已經長期習於此生活形態，我們仍無法說她們的生活是來自於自覺選擇的（儘管她們所信仰的宗教到後來卻可能令她們可以有所超越與提升），否則就無須去接受社會救濟了。這是窮人的清貧生活與清貧思想、制慾式貧窮兩者的最大差別。不過，三者做為一種生活方式的結果卻是極為類似的，因為宗教信仰或道德信念都是在使他（她）們轉化貧窮的意義，讓貧窮的生活得以以清貧生活的心態來維持。對於清貧思想與制慾式貧窮而言，貧窮從手段轉變為目的本身；而對於窮人的清貧生涯來說，貧窮處境則在宗教情操中有了意義轉化的可能：貧窮在某個層面上似乎成為邁向清貧的一種手段。

長期恆定的虔誠信仰與節儉生活，兩者在無尾巷裡的廖婆婆與孫奶奶的救濟者污名生涯上具有親近性，以及雙重的作用。前一節提到，救濟關係包含了對受救濟身份與形象的辨識、道德要求與期待，而節儉生活正是符合這種要求與期待；虔誠的信仰除了讓節儉生活獲得一種道德信念的支持，更進一步讓貧窮困苦的能夠轉化為清貧與修練，使自己更能夠在生活中找到超脫困境負擔的依歸。換言之，窮人的道德生涯既是「回應」了外界的道德期待，也允諾了自我心靈的修練與提升。尤其是宗教信仰的作用——它一方面可能採取因果論的解釋，將貧窮

者的現世生活視為一種「業障」的報償，而以宿命的方式詮釋生存處境；另一方面則又以「無貪、無嗔、無癡」的理想期許信仰者不斷自我超克世俗欲求，以達到「自在」的境界——對於貧窮信奉者的生命觀的滲入，可能使他們會採取宿命的觀點而更加鞏固了自身的階級情境⁸³。在聚落的日常生活中，她們的習癖、生活作息、嗜好、參與的活動也因而與其他居民較為不同，增加了鄰里關係的差異性。如果以她們為無尾巷裡貧窮者的一種極端範型，那麼另一個極端：沒有虔誠信仰、鮮少節儉制慾、不受救濟、生活處境更差、卻更受到污名的歹貨工，他們對道德生涯是十分不同的，而且在缺少了制慾信念與宗教信仰的情形下，當他們面對自己既有的習癖時，似乎僅能依靠「自我維持」的強度在其社會位置的邊緣沈浮。

5. 信任距離——隱含的鄰里秩序

有兩種因素潛在地影響了無尾巷居民的互動關係：一般社會的價值觀以及居民之間的社會差異；這兩者當然是相互影響的。其實，Bourdieu 的習癖概念已經包含了這兩因素。Bourdieu 則以「習癖」的概念更確切指出身份情境的結構性因素。因為習癖是一種行為者的心智結構，它在日常生活所賴以分類的認知圖式是與大社會的分類相符應的，因而可以說是「被結構出來的結構」。這些內在的分類判準一方面提供了行為者對自身位置的感知，也同時在他人互動的辨識過程中，去「感知他人的位置」並進行分類，因此它又是「具有結構作用的結構」。位於位置的感知以及分類結構的作用，在具體的鄰里生活中則是以極微妙的方式透露出來。細微的習癖差異（亦即社會位置的落差）即使令互動的兩造難以忍受，但當互動場址是在住宅鄰里而非他短暫停留的空間時，Goffman 式的前台操演就時常在鄰里中發生。我之所以稱此鄰里關係為「信任距離」，是因為它不僅居於安全、忍受度等理由要去迴避、降低鄰人貼近的可能，也必須試圖以各種方式（直接探詢基本資料、察言觀色、或旁敲側擊地探聽）獲得足以令自己瞭解安全或危機程度的訊息。因此，最後所形成的鄰里關係的深淺遠近，是在得以信任彼此的條件所保持的角色距離。如同 Goffman 所言：

任何一種情境定義都具有明顯的道德特質（moral character）。...社會組織的原則是，每一位具有某些社會特質的個體都有一種道德權利，希望別人尊重他，並以某種合適的方式來對待他。與這一原則相適應的第二個原則是：每一位**明確或不明確地**表示它具有某種社會特質的個體，在實踐中都**應當做到言行一致，表裡如一**。因此，當一位個體對情境做出某種定義，並根據這一定義**明確或不明確**

⁸³ 值得注意的是，工人階級的「必要性品味」便是來自對難以改變的現狀的接納與順從（resignation，或認命）。

地聲稱他是怎樣一種人時，他便自動地對其他人產生了一種道德要求，使他們根據這種類型的人所能期待的方式來衡量他的價值，並根據這種方式來對待他。（Goffman, 1992:13；我的強調）

習癖，以及對於習癖的評價，未必是明確地表現或宣稱出來，但已經在互動情境中自然會造成效果。人們在互動當下為了維持必要的和諧以及回應彼此對互動的道德要求，就會以符合期待的方式來彼此對待。

在一些芝加哥學派關於都市底層的民族誌裡，都試圖去呈現出聚落內部秩序與大社會道德價值之間的穿透關係。譬如，Suttles 在四個移民族裔的共居的鄰里中發現，他們會首先基於族群性（ethnicity）的差異而形成一套標準例行的安全社會關係的界線，並在空間上呈現領域劃分（territorial partitions）。在各族裔的領域內，則會呈現年齡、性別、群體上的進一步隔閡（Suttles, 1968: 225-226）。這些區分本身的作用，就是為了盡量避免因各種差異而可能出現的摩擦與衝突，也就是一種鄰里內部秩序的井然隔離。在無尾巷裡，雖然沒有族群特徵差異，而空間特性也強迫所有居民只能在一個走道上移動、交會，但居民之間仍存在著相互的區隔，而這些區隔則是來自於習癖的差異——我認為在芝加哥學派的田野之中也會存在——並且以標準例行的和諧關係表現出來。只不過，無尾巷聚落的小型規模與空間侷限，較難發展出更多樣的互動形式。

6. 無尾巷——難以被剷除的社會隱喻

「瘤」是論及都市違建問題時最常被使用的隱喻，而此一病理學的詞彙似乎意味著符合於現代都市的生理學與功能論的診斷。這種解剖學式的分析依賴一種觀看的區辨眼力：「解剖學家渴望自己的眼光能夠超越眼前所見的這些身體部位，而看到每個部位之形體的目的」（telos）」（栗山茂久，2001：137）。這樣的觀看也通常是鳥瞰式的全覽——無論是從一座高塔頂端，或是藉由權力他者或上帝位置的凝視。

1999 年台中火車站前人潮熙攘的「觀光地下道」，市政府於於兩旁的牆壁上掛上一幅幅世界各大城市的照片，整條地下道宛如一長串風景月曆，「觀光」之意盡收眼底。這地底時光隧道，是否是要為了讓人們在爬出地面仰望著現實天空的剎那，延續著異質空間的想像？無論是陳水扁站在麗晶飯店想像麥克傑克森眼前的康樂里、余如季先生因日本人對綠川河岸違建聚落的好奇而感到的難堪，或是市政府對文明城市的仰望，總是不免以西方的眼光與美學判準來觀看與評判自己的都市景觀。「東方主義」是西方凝視東方的方式：「透過陳述對東方的看法、提出有關的權威觀點、描述東方、教授東方、安頓東方並統治東方等方式，而存在的極團制度。簡而言之，東方主義辨識為了之輩、在結構並施加權威於東方之上的一種西方式。」（Said, 1999:4）然而，那些觀看台灣都市的眼神並非「東

方主義式」的，而是藉由某種西方的形象，並藉由西方的立場來觀看自己的一種「西方主義」。

這種西方主義式凝視的結論往往是都市病理的指認，它的凝視倍率無法深入無尾巷聚落的社區紋理。或許，媒體的短距攝影因此取而代之，但它仍無法達到Geertz所要求的「深描」的眼力。因為，它和權力之眼一樣，很難進一步去區辨出潛藏在都市的頹廢鄰里脈絡中的社會空間與階層的劃異，也無法看到鄰里互動的微妙差別。這是方法論的問題，也是認識論的問題。

全覽鳥瞰與紋理細察是很難並存的觀看選擇。除了我在這篇文章試圖呈現存在於無尾巷裡各種面向的社會差異之外，在都市整體景觀的層次上，直接令我想到的仍是它遲早會被剷除的命運，這也意味著我所描述的種種生態、互動、差異等由居民所長年積累的社會紋理將會消失。當人們意識到地景改變的那一刻起，是否也表示無尾巷也劃下了句點？然而，部分經濟能力不好，但仍努力想辦法搬出無尾巷到其他環境較佳的租賃地點的居民，對我具有某些啟發。統治理性剷除的只是地景，它無法根除或解決地景本身所隱含的社會意涵，因為這些社會意涵並未被問題化。當居民被驅離、補償或安置之後，他們在實體客觀化的的空間位置重新流竄、座落、定位，但是社會空間的投影不並會有太大的挪移。某些故事可能會在不同的場景與人物身上再度發生；無尾巷的社會隱喻尚未到達盡頭。然而，在家園變動後所引發的社會結構性力量的擺盪中，這些居民究竟需要花多長時間、費多少力氣來維持以往的「自在生涯」？我們只能想像，卻無法估量！

六、台中女子監獄

台中女子監獄位處台中縣市交界的大肚山麓，與台中監獄、台中少年觀護所、台中看守所為鄰，台中市垃圾掩埋場、台中市第一焚化爐也在不遠處，與台中工業區五權西路入口相接。牆圍之外，有嶺東技術學院、春安國小等學校，三線道的大馬路上兩旁種滿高直的行道樹，不若一般台中市大馬路的车流擁擠，通行的多是大型垃圾車、卡車、及拖板車，少數是自小客車或摩托車。在距離監獄約五百公尺處，開設有五家的「代客送飯」，接受受刑人家屬的電話預約，代替受刑人家屬在探監時間（週一至週五上午 8:30~11:30；下午 13:30~16:00；每月第一個週日亦可辦理接見；另是外役分監的探監時間是：每週五下午 13:30~16:00）到監獄探視受刑人，將飯菜、毛巾、肥皂、CD 等餐點與物品，交到受刑人手中。

中女監是國內三所專門收容女性受刑人的監獄之一，創立於一九九八年七月一日，乃將原規劃為「臺灣臺中女子外役監獄」之新監建築與臺灣臺中監獄之女監合併成立，集中收容苗栗以南、嘉義以北地區之女性受刑人。依照法務部核定收容額為 1,040 人，但實際收容的女受刑人及接受勒戒人數往往多於這個數字。目前監獄內所收容的受刑人，共分成三類，（一）一般受刑人：受有期徒刑、拘役之受刑人；（二）受戒治處分人：違反毒品危害防制條例之受戒治人；（三）外役分監受刑人。入獄罪名以「毒品」最多，佔一半以上，一般受刑人與受戒治人數比重各半。也因此，毒品勒戒也是獄政的主要工作之一，甚至可說是最沈重的行政工作負擔。

研究團隊在經過近一年的研究觀察，在此提出將持續進行的四個觀察面向及初步結論。

（一）女受刑人的社交性及道德生涯

女子監獄所監禁的對象是女性，甚至獄卒也全是女性。然而，目前台灣學界專門針對女子監獄的研究卻仍罕見。

不少性別研究者已指出，女性在面對司法制度、監獄等，就如同少數族裔的婦女一樣，所遭遇的不僅是監禁的命運，還包括女人的命運。根據 Nancy Kurshan 考察美國的女性與監禁之間的關係，結果發現，早在實體的監獄出現之前就已盛行對於女性的迫害，甚可追溯到十六世紀的獵殺女巫。Barstow 在研究歐洲搜捕女巫行動時，就特別指出以往的獵巫研究有三點遭到忽略之處：首先是欠缺性別分析，僅呈現出遭指控與處死的絕大多數是女性，卻少在詮釋時將此列入分析軸線，再者，在搜捕女巫過程中所使用的經常是高度暴力，隨意施行的酷刑早遠

超出司法的限度。第三，這種暴力明顯地具有性意味。

Nancy Kurshan 發現，歐洲的獵殺女巫行動，到了美國則變成是迫害印地安女人的事件。這些受迫害的女性有一些共同的特徵，如年紀大於四十歲、獨身的（既非妻子、也非女兒、姊妹、或母親），個性上不依賴順從，而具有自信、魄力，極易成為社會上所欲監管和控制的客體對象。而這些女人的特徵，沿用了十八世紀之社會脈絡下，成為懲罰機構的頭號對象。

美國的女性受刑人研究中，格外重視有關於族群、階級、性別健康等議題，如獄中的生育、撫養、婦科疾病的處理等。另外在獄政管理方面，關懷的重點則在於女性在獄所中的處遇，以及防止 19 世紀初期女性受刑人在監獄內所受到的性虐待。美國首座女子監獄是在 1874 年誕生，到了 1940 年已有 23 所專門收容女受刑人之女子監獄，此雖改善了女性受刑人遭受到的性虐待情況，不過，有關於奴役女性受刑人從事勞動工作，以及種族問題等，仍舊深深困擾著美國監獄改革者。

據資料顯示，從 1980 到 1993 年，美國女性受刑人口攀升了近 313%，和同期男性受刑人的成長率(182%)相比高出許多。女性在監比率也提高。同樣的情況，也發生在台灣。

整理我們所閱讀的這些國外民族誌材料時，我們發現有兩個主要的問題：首先，是欠缺性別的面向或性別的問題並不顯明（如：Foucault、Alford 和 Wacquant 等），或者即使有女性研究者關注到女性與監獄的關係，如 Fishman 以男性受刑人妻子及社會學家的雙重身份，對男性受刑人家屬（女友、妻子等）進行研究，解析多重社會情境及身份下的共同污名處境--政治、經濟、社會、危險(risks)等，然仍非針對女子監獄的獨特性。再者，即使以女子監獄為主要研究對象，卻很少針對「受刑人」本身，而是以種族、少數族裔、底層階級等與犯罪的關連為優先關懷，關切的是處遇（尤其是直接站在獄政改革）的問題，諸如：飲食、權力階序與施為、暴力等，再輔以犯罪成因、心理歷程等發展。簡而言之，即以政治行動先於一切，戴上「改革」的識框尋求各種符於運動的解釋。因而，這類研究很容易將女性受刑人視為絕對的受難者，以女性主義的一貫研究取徑，用社會範疇--階級、種族、性別，視女性受刑人為多重的弱勢，忽略女性受刑人在監獄中可能發展出自己的道德生涯，經營自己的悲傷故事（sad stories），並在集體生活中隨時進行印象整飾，經營自我的印象，並運用其高度敏銳的社交性趨吉避凶，使其牢獄生活更為順利度過。

除此之外，女子監獄集體生活的獨特之處，還包括共同撫育幼兒的經驗。以中女監為例，中女監目前有六位嬰兒（按照監獄內的規定，三歲以下的子女可與母親一同在監獄內共同生活，三歲以後必須離開監獄，回到社會），六位嬰兒的

母親共組一個團隊(team)，以輪班制照顧這六個嬰兒，每位在獄中的母親在輪到她們負責照顧嬰兒的時間裡，每一次面對不僅是自己的小孩，還包括其他受刑人的子女。對於這些母親來說，她們一方面盡的是母職，另一方面也將母職視作情緒勞動(emotional labor)的一部份。

「女性情誼」在女子監獄中，亦是不可忽視的重要部分。女性情誼可以是友朋、可以是情人、可以是夫妻、家人等各種形式。無論是受刑人或獄卒，均承認女子監獄內女性情誼的重要性。對獄卒來說，女性情誼或同志愛情等，都是維持監獄穩定的一種手段，女受刑人間情愛的倚賴，可以協助她們較為順利地度過牢獄生活，在情感上有所寄託。所以獄卒們的態度往往是睜一隻眼、閉一隻眼。雖然她們的解釋有許多不同，有的會認為當在進入監獄前已是女同志者，到了女子監獄是「如魚得水」，但也有的會認為，監獄內的女性愛情是一種「『假』同志」的表現，因為女子監獄內無法接觸男性，因而女性會扮演慣有的家庭角色：爸爸、媽媽、兒子、女兒。當然，這中間也必須甘冒一個風險，即當愛情產生爭議時，強烈的情感反而可能成為威脅監獄秩序的隱因，獄卒們認為，此時才是介入的時機。

同樣地，女子監獄內的男性角色，特別是年輕的替代役，因其少數身份，反而成為像是軍營裡「福利社西施」的角色，女受刑人不但在言語上會盡其所能「虧」這些廿歲出頭的替代役男，如：你好帥喔、你好可愛喔，要不要跟我作朋友、我把電話留給你好不好、出去以後我們要常聯絡喔等，年輕役男的困窘與羞澀常會帶給女受刑人更大的興奮感，在這樣逆轉的關係裡，女受刑人以其豐富的生活經歷及佔多數的互相壯膽下，實際上逆轉了其原本在性別上的劣勢。而獄卒對此看在眼裡，但也容許這種情形。

針對以上種種陳述，我們認為，完成一個以女囚為研究主體的台灣在地的監獄民族誌是可能且必要的。我們希望未來能呈現出：

1. 女囚在監獄內（一個「非」常的情況下）的日常生活中，在遭遇立即的生存情境下，如何彼此定義、展開面對面的策略性互動。並且，在這層情境下所產生的短程價值觀，又和她的長程價值觀（兩者間偶爾是相通的、偶爾是互斥的），如何並存、自我詮釋其生活策略。
2. 女囚的在場表演，所採取的策略、手法、與互動，究竟與其「在此世」(being-in-the-world)的經驗有何相關？由女囚（行動者）與其他機構內共同在場的獄卒、管理人員、清潔工等，在監獄中所共同搭建起的犯罪者與矯正者情境，如何彼此猜測、穿透、衝突、與平息。
3. 女囚各自經營的悲傷故事與道德生涯，在獄卒、其他受刑人及其自我詮釋下，究竟如何變動？各自詮釋出的意義如何構築一個「女子監獄」的故事。

4. 母職的集體照料及母職納入公領域範疇，一直是女性主義者自部落社會中（尤其是母系社會與母權社會）所得到的一個重要啟發。女子監獄實際實踐了女性主義的理想，然而我們要問，這是否反襯出有此主張的女性主義者的階級優勢與質樸的天真。

（二）無受害者犯罪(victimless crime)

以中女監今年(2003)年八月底的統計資料為例，受刑人罪名以毒品第一級(52.87%)為最多，毒品第二級(14.18%)為次(第一級毒品含肅清煙毒條例，第二級毒品含麻醉藥品管理條例)，第三是暴力殺人(10.17%)，其他類型罪名則都不到百分之五，顯見得毒品是目前女性犯罪的最大宗。根據我們在田野中與女性受刑人的訪談經驗，她們對於「毒品等同於犯罪」的邏輯，相當不以為然。什麼是「罪」，什麼是「犯罪」？女受刑人指出依照法律的標準應以「傷害他人身體或財物」為標準，自己吸食毒品所「傷害」的是自己個人的身體，比起強暴犯侵害他人的身體，對他人的心靈造成長久的傷害來說，實在是小巫見大巫。然而，吸食毒品的罪刑及刑期，卻逐年提高、判定也日愈嚴苛。自十一月起，對於煙毒犯將不再施以戒治處分，一旦發現有毒品問題（包括吸毒與販毒），立即直接判刑。而監獄內早在半年前，即開始向所有的戒治人宣傳這一個新法的實施。

一位因吸毒和販毒首度入獄的女受刑人（之前曾接受過勒戒），目前正在自己研讀各類法律書籍、自己寫訴狀，企圖要再上訴。她的第一次刑期即是18年，較其他暴力傷害的受刑人的刑期還來得重許多。她在陳述法院判刑經過時，仍舊忿忿不平。她指出自己是被另外一個被告栽贓的，法官不參酌她的陳述，還對她在法院上心急之下流淚的舉動大聲斥責，決定一視同仁將兩個人判決的刑期一樣，一律判刑十八年。她說，這比殺人放火判得還重。

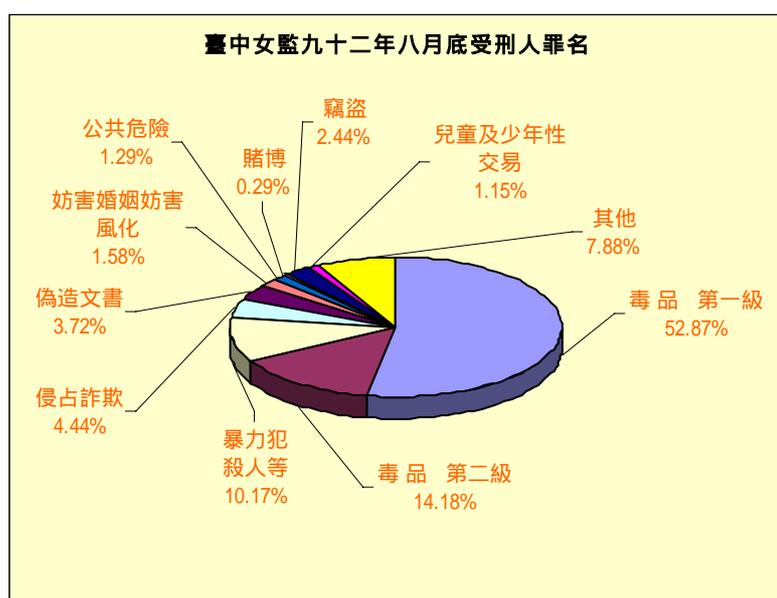
這類對於毒品愈來愈全面檢禁的聲音，不僅是這些女受刑人所發出，另也在獄卒的身上聽見。一位教誨師在談到毒品時，對於法律將毒品（違禁品）的適用範圍不斷擴大，她認為毒癮是「病」不是「罪」，戒治所需要的是醫學的協助，而非道德的指正。另從獄政管理的角度出發，她也認為光是負責這些戒治工作，就花去大半的精神，加上每日繁重的行政工作，對於真正的獄政根本無法全心全力投入，只能應付了事（在她的認定裡，確實需要教化的是殺人、放火、詐欺等犯罪行為，毒癮根本不在此列）。在這段自述中，這位行政人員甚至舉出煙癮、酒癮、品牌追求等各種不同的「癮」頭，來佐證對於「癮」的處理往往是歸入醫學的範疇，何以僅有毒癮會被列入犯罪的行列。

事實上，包括和議（合意）的性交易與毒品、賭博等，都屬於無受害者犯罪(victimless crime)的一種。無受害者犯罪指的是個人自由地從事不直接傷及他

人，卻違法的活動（如吸食毒品、各式賭博、娼妓等行為）；針對「無受害者犯罪」有兩派陣營的不同看法，一派認為出於自由意願的個人行為不應被定義為非法，應朝除罪化(decriminalized)努力，政府不應插手；另一派人士則主張毒癮或賭徒是組織性犯罪系統下的犧牲者，政府應扮演道德保護者的角色，強調國家的干預可帶來個人的自由。這個議題的辯論固然是複雜的，例如傷害的問題，除了個人的自由選擇之外，是否牽涉到家人親屬關係的一併受累（這也是部分受刑人會主張吸毒不是自己的事情而已，也傷害了家人的期待和關懷等的理由）？然而，兩派陣營的主要爭議是在於國家／政府介入的期待，前者否定國家的介入將對於毒品這類的「罪」行有任何改善的可能，後者則認為國家作為社會規範的執行者和守護者，應謹守最後的防線。

根據受刑人的描述，所有吃毒的人，都一定和販毒扯上關係。原因是，販毒可以帶來的好處有二，一是可以有錢買毒品，二是，可以確保毒品的供應來源（即上游的藥頭）。不過問題出在於被歸類於「毒品」的範圍愈來愈廣，包括一些具有醫療效果的藥物，用到非醫療的使用上，即被認為是非法。於是乎，這裡有一個模糊地帶，當憂鬱症病人使用醫師開立的 FM2（以作為重鬱症病人維持一定不致墜入的心情之使用）為合法的，但當一個憂鬱症病人參加一個銳舞派對，使用原本合法使用的藥物時，即會被認為是非法、犯罪的，即便他握有醫師處方。

根據以上的初步分析，我們認為，往後針對無受害者犯罪的分析應可從兩大大方向著手：一、藉由法律條文及文本分析，重新檢視近年來道德檢禁的範圍無止盡擴大的意義。二、在未來，研究團隊將藉由女監裡大力投注在毒品勒戒，以及法律朝向毒品嚴格入罪化的兩大大方向，「反」檢視「無受害者犯罪」所服務的階級對象，及其道德興趣。



臺中女監近五年新入監受刑人入監時罪名							
單位:人							
年	月	別	八十七年	八十八年	八十九年	九十年	九十一年
總計			69	377	346	382	463
防治條例毒品危害	第一級毒品		10	62	66	107	141
	第二級毒品		15	58	44	68	97
殺人等暴力犯			4	21	19	25	19
詐欺侵占			10	60	60	26	23
偽造文書			5	43	39	44	36
妨害婚姻妨害風化			4	21	12	11	16
公共危險			2	4	4	10	12
賭博			1	9	5	3	3
竊盜			6	38	36	37	45
兒童及少年性交易			3	6	13	5	9
其他			9	55	48	46	62
註: 1. 第一級毒品含肅清煙毒條例,第二級毒品含麻醉藥品管理條例							
2. 暴力犯含殺人、重傷害、妨害性自主、強盜、搶奪、盜匪、恐嚇、擄人勒贖							

(三) 權力與自我的技術：寫作班與監獄文學

自我書寫的概念是從宗教中告解懺悔衍生而來的，在女性研究中，也廣為使用女性書寫來作為女性重新找尋自我認同的一種策略。坊間廣設的婦女寫作班、鼓勵女性寫日記、女性口述史等，都具備這樣的含意。在國外的情況是，加拿大有識字計畫的推動，在美國則有美國筆會(PEN American Center)所推動的「監獄寫作計畫」，每年固定舉辦徵文比賽，並將得獎作品集結出版。

美國筆會在 1999 年出版了 *Doing Time: 25 Years of Prison Writing*，集結了美國筆會「監獄寫作計畫」推動 25 年以來的眾家得獎作品。該會在推薦序中指出，*Doing Time* 所欲指明的便是，獄中生活不僅是「服完刑期」而已，獄中生活指的是「活生生地、健健康康地待在獄中，想辦法維持尊嚴、並且重新創造自我，從某個角度來說，還要試圖保持人性」。美國筆會並宣稱：「獄中寫作是美國文學中生氣勃勃的一支」。在該書中共收集 51 位受刑人的作品，推動者 Helen Prejean 修女更指出，寫作使得受刑人得以「從寂靜的刑期中釋放出來」。

然而事實上，1970 年代美國曾經歷過一段「監獄復興 (prison renaissance)」時期（正與美國筆會在監獄中推動寫作計畫同時期），當時美國獄中的人口只比

前蘇聯（共產極權社會）低而已，大多數不符社會道德期待者，都進了監獄。寫作計畫的推動顯然不只是為了協助受刑人認識自我、重新回到社會，這中間所帶有的為獄政控制服務的教訓意義甚為明顯。也因此，寫作班的成立與監獄之間的關係，絕非同倡導者所說一般的樂觀正面。

台灣的情況則是，現已有幾本寫作班的出版品。從資料的閱讀中可發現，台灣寫作班是從澎湖監獄開始的，後來陸續在桃園監獄、嘉義監獄也成立寫作班，但仔細追查有一些顯而易見的共同因素，即典獄長廖德富及作家歐銀釧。根據已出版的受刑人作品描述，台灣的寫作班是於 1997 年首次創設，由廖德富任澎湖典獄長時開始，隨著他的調任至桃園、嘉義，也隨之成立。今年八月中旬，法務部發佈監院所校首長調動名單，廖德富⁸⁴自嘉義監獄轉任台南監獄，很值得繼續觀察的是，原班人馬是否會移師台南監獄，再度成立「寫作班」。

和美國筆會有計畫性的推動相比，台灣的監獄寫作班非常特別，非常值得作為研究主題。研究團隊在未來的研究中，也希望能夠以此為一重點主題，訪談已設立寫作班之監獄及相關人士，並發掘出寫作班對於推動者、實行者、和真正寫作者的意義為何。

根據研究團隊成員之一陳惠敏實際進入女子監獄開設寫作班的經驗，寫作班與監獄讀書會的經驗是迥然不同，讀書會強調的是外在的表演，觀眾、長官是受刑人在設計所有的表演前即已預設的場景和觀眾，她們也會事先臆測長官與來賓期待聽到的反省與懺悔，因而表演出符合期待的演出⁸⁵。

寫作班的經驗與文藝研習班⁸⁶完全不同，一開始寫作班即強調個人經驗的可貴，以及女性書寫的獨特性即在於其個人生命經驗的裸程（包括坦誠與隱藏）。然而，要讓隨時處在表演與判斷情境的受刑人願意陳述個人經驗，需要集體的經營。和讀書會不同的是，寫作班是類似大學內的社團活動，由想要參加者自行加入⁸⁷，退出亦然。寫作班的經營初期必須培養的是彼此之間的信任感，包括受刑

⁸⁴ 從文獻閱讀中，發現廖德富典獄長是一個頗特別的監獄行政官僚。在他擔任嘉義典獄長任內，除了推動寫作班之外，另還支持推動了已停用的「嘉義舊監」原址設立「監獄博物館」。他也藉由寫作班的推動，於 2003 年七月完成其在中正大學犯罪防治研究所的碩士論文：《寫作治療對受刑人處遇成效之研究》。

⁸⁵ 其實更有意思的是，就連第一線負責讀書會的獄方行政人員也對讀書會的預設與表演性心知肚明，然而仍會與受刑人共同演出這一場戲。

⁸⁶ 這是中女監自今（2003）年二月起的一個社團活動，以培養受刑人的文藝欣賞能力為主。不過這一活動在獄方各式活動的排擠下，也常是有一天沒一天的進行著，使得原本一個月一次的活動，常會延長為兩個月或三個月一次。

⁸⁷ 不過也會有各工廠指定合適的受刑人參加的情況。受刑人在被迫參加的情境下，可能有兩種反應，一種是非常抗拒，認為在工廠內的工作即使收入微薄（每個月大約是兩、三百元），但無須勞費心神對待，因此非常不願意參加在工廠之外的活動。第二種是非常期待社團活動，認為唯有社團活動才有一些可以自由講話的機會，即使管理人員會偶爾出面制止，然後卻是一個交換訊息與透露心聲的絕佳機會。

人與受刑人、受刑人與教師之間。而一旦進入姑且信任的階段，女受刑人的文字書寫將更放心地透露其個人的經驗，包括各種社會身份的（女性、妻子、女兒、媽媽等）及對於獄中生活的體驗與應變之道。

然而，凡是監獄的各項活動，均有一個最終的權力可隨時介入——即獄方。所有的社團活動都必須有所紀錄，同時管理員（即第一線的獄卒）也隨時在檢查、盤問參與社團者的意見。當獄卒們發現受刑人有所抱怨時，即會反映給社團的老師，要求更改授課方式等。而當受刑人期待某一個課程時，獄卒常也不做解釋地隨時卡掉其社團活動，或臨時召集⁸⁸。

寫作班可能獲得資料是豐富的，也常是出人意表的。然而，這類研究的危險性，就在於當我們帶入的個人經驗的強調與獄方運作邏輯漸行漸遠時，只要獄方阻斷了研究者進入監獄的可能性，所有的研究工作就可能被迫停止⁸⁹。

我們認為，監獄寫作班就如同讀書會一樣，必須從權力佈署及自我的技術來理解。在寫作班成立之前，中女監自今年一月起亦有「中女監月刊」的成立，每月發行一次。然而，寫作班的成員卻廣對這個令典獄長引以為傲的機關刊物⁹⁰私下表示不滿與排斥。寫作班的成員們會表示，對於投稿中女監月刊的興趣缺缺，原因是這個月刊很「假」，都要說些典獄長愛聽的話，才會刊登。所以一開始也對這個可能的發表園地有些興奮，但觀察久了以後，「連看都不想看」。即使寫作班中有非常擅寫的能手，獄卒也一直鼓勵她投稿，然而她對於這樣的歌功頌德實在胃口倒盡，寧可在寫作班中儘量地表達自己的意見。

同樣是個人經驗的陳述，寫作班成員卻對公開發表敬謝不敏，原因是，她們認為各種形式的公開發表都會牽涉到其獄中生活的順利與否及出獄的時間，包括假釋、累進記點⁹¹等，寫作班反而提供一個看來是可以保障其隱密性的機會，週

⁸⁸ 這樣的經驗確實發生在研究團隊成員的身上。當我們開始在監獄內設置寫作班時，常會遇到監獄內有各式的表演活動或社團活動，而要求暫停或縮短寫作班的時間。當我們研究者表示對於這種隨意被阻斷的行為的不滿時，獄方同意給予寫作班補課的機會，然而當我們詢問受刑人時，才知道無論是停課或臨時的補課，都不會向受刑人解釋原因，也因此受刑人初始誤以為是授課老師曠課，而不知是獄方的活動安排之故。而當我們期待受刑人可以表達對於此課程的期待與要求時，受刑人以「沒有人會聽我們的話」、「我們就像螞蟻一樣」回應，反將對於寫作班的期待投注在授課老師的身上，希望授課老師能向獄方反應及有所堅持。

⁸⁹ 一個最近的例子是典獄長突然出現在寫作班上，並且在課程進行一半時，突然走向前方發表了接近四十分鐘的個人演講。當典獄長走後，所有的受刑人都鬆了一口氣，並且對於典獄長佔用寶貴的寫作班時間感到不滿，但也紛紛指出典獄長的特色就是隨時可以發表長篇大論的講詞。

⁹⁰ 典獄長在一次的致詞中，特別強調女性的文藝特性，並表示《中女監月刊》是一份很好的刊物，一份（兩張）的成本價是 13 元，在發行後引起其他監獄的起而效尤，原已有刊物的監獄也效法中女監改採彩色印刷。

⁹¹ 受刑人在獄中參加社團活動或各類競爭性的活動，可以作為記點的憑據。根據受刑人的累進條例，這些評價小則影響到受刑人的會面（電話懇親或面對面懇親）的資格，大則影響到假釋與刑期縮短的審查，而受刑人在毫未被事先告知的情況下，僅能臆測及私下計算自己分數，儘

休二日無須上工廠的時間撰寫個人心得時，也提供了一種處在集體行動下的個人自由性。

因此，研究團隊將繼續觀察：

1. 寫作班對於女性受刑人的經驗產生何種意義，又對於其在監獄的生活帶來的是麻煩或者是解放？是否會是另外一種的懺悔手段。
2. 監獄長官（尤其是典獄長）開始強調寫作班的重要性，這對於其矯正業務的意義何在？
3. 這種新型態的自我技術，是否能逃離權力的技術掌控，或會迅速地被吸收成一種新的權力技術？

台灣監獄寫作班之事件紀錄

時間	地點	事件	關鍵人物
1997 年春天	澎湖鼎灣監獄	澎湖鼎灣監獄典獄長廖德富、教化科長陳明傑，帶著一束天人菊紙花，到澎湖縣立文化中心傾聽作家歐銀釗的演講，備受感動，邀請歐老師至澎鼎監獄開設寫作班，發掘受刑人的故事。	廖德富 歐銀釗
1997 年 4 月	花蓮監獄	花蓮監獄成立「監獄讀書會」，開始陸續有受刑人開始寫稿、改稿。	
1997 年 6 月	澎湖監獄 澎鼎寫作班	澎鼎寫作班第一次開課。作家歐銀釗、報導文學家張典婉、詩人沈花莫、小說家呂則之，以自費方式進行指導，四人訂了「生命中的一些事件」為寫作題目，與受刑人一起分享寫作的技巧和樂趣。	
1997 年 12 月	澎湖監獄 澎鼎寫作班	《來自邊緣的明信片》出版，八位受刑人和四位指導老師的短句，搭配澎湖風景的攝影作品，印製成精緻的明信片書，是第一次豐碩的成果，版稅收入全部交由寫作班運用。	

量增加加分的可能，減少處分及扣分的機會，對於實際可能假釋的時機，不僅受刑人不知情，獄方也表示不會告知受刑人。

1998 年盛夏	澎湖監獄 澎鼎寫作班	從五千多份文章和信件中選出五十二位學生的文字作品，由善於繪畫的受刑人阿良負責插畫，出版台灣第一部監獄文學選集《來自邊緣的故事》（柏楊語），不但入選金石堂書店「強力推薦書」，並榮登「暢銷書排行榜」，佳評如潮。
1998 年 9 月	桃園監獄 桃園天人菊寫作班	廖德富任桃園監獄典獄長，延續澎鼎寫作般的「天人菊精神」，開設桃園天人菊寫作班，仍請歐銀釗等人指導受刑人寫作。
1998 年 10 月	花蓮監獄寫作班	花蓮監獄成立「監獄寫作班」，由教誨師選書，請志願來教導受刑人寫作的老師，輔導受刑人正確的寫作技巧。
1999 年 2 月	澎湖監獄 澎鼎寫作班學員	澎鼎寫作班學生沈魚個人創作集《高牆裡的春天》出版，這是來自礦工家庭的他經由歐銀釗鼓勵督促的生命結晶。
1999 年夏天	嘉義監獄 嘉義天人菊寫作班	廖德富任嘉義監獄典獄長，開設嘉義天人菊寫作班，讓「天人菊精神」繼續綻放光芒。
1999 年 11 月	桃園監獄 桃園天人菊寫作班	桃園天人菊寫作班成立一年，集合了學生的許多優秀作品，出版《想念陽光的人》，版稅全數捐出，幫助在「九二一集集大地震」中失去親人的孩子們。
2000 年 6 月	花蓮監獄寫作班	《在月台轉彎》出版。
	澎湖監獄 澎鼎寫作班	澎鼎寫作班三周年慶，第二本作品集《來自邊緣的陽光》出版，發表受刑人的心情告白。版稅收入全部交由寫作班運用。
2000 年 9 月	澎湖監獄 桃園監獄 嘉義監獄	澎湖、桃園、嘉義監獄寫作班共同出版《2001，在愛的時光》年曆筆記書。版稅悉數捐出，幫助 921 受災孩童，並在全省各地舉行新書義賣，獲得熱烈迴響。

2001 年 5 月		指導老師歐銀釗獲《文訊雜誌》頒發的五四文藝獎之「文學教育獎」。版稅全部捐出，成為三所寫作班的運作基金。
2001 年 6 月	澎湖監獄 澎鼎寫作班	澎鼎寫作班四周年慶，第三本作品集《時間的味道》出版，是第一本由監獄寫作班學員以「牢飯的滋味」為主題所作的合集。版稅收入全部捐給澎湖縣政府，成立農漁業、孤苦老人及孤童的援助基金，幫助因颱風肆虐而損失慘重的澎湖鄉親。
2001 年 9 月	澎湖監獄 桃園監獄 嘉義監獄	澎湖、桃園、嘉義監獄寫作班出版《2002，在愛的時光》年曆筆記書。版稅悉數捐出，並在全省各地同步舉行新書義賣，繼續幫助 921 地震的災區孤兒。

(四) 全面性自我道德檢禁：翻越高牆的書香或者是嶄新的權力部署

研究團隊在歷經一年的研究，密切地觀察監獄內的各種活動。初步得出的一個重要觀察軸線是，監獄內正如以往 Foucault 所描述的規訓機構一般，以例行活動(routine)填滿了個人在機構內的日常生活。然而，若我們詳加檢視監獄內的各項活動，又會發現其更傾向於學校化的型態，除了上課（受戒治人）及勞動（受刑人）之外，社團活動的安排與宗教懺悔，皆是以人性化的方式進行規訓的目的。這是嶄新的權力形式，同時也在進行更全面性的道德檢禁，並進而成為受刑人自我的道德檢禁。讀書會尤其是這樣的一個例子。

各監獄內如火如荼推行的讀書會，以「高牆內的書香」散發在各個監所。如前所述，即便所有人都知道這是一種表演，然而各取所需。以獄方來說，她們需要業績和活動績效，因此，舉辦各種活動成為她們唯一的邏輯。對受刑人來說。雖然讀書會的各種演出深具教訓的成分，然而至為重要的是，她們能夠揣摩並精準地猜測獄方（社會規範）的期待與要求，同時在這樣的表演中，偷渡其歡愉。不少受刑人均表示，對於讀書會的期待不在於法律劇的編寫、上台表達閱讀心得時悔不當初，而是在於演劇、表演、主持時，可以名正言順地使用監獄內的違禁品：化妝品、高跟鞋、和美麗的衣裳等。透過這些在監獄內的奢侈消費，稍微抒解監獄內要求的去個人化（以數字代替姓名、不斷重複地報數、制服等）。

因此，我們將持續觀察讀書會的發展，並將其與現行的政府大力補助、襄助

的 NGO（非政府組織）邏輯銜接，我們關切的是社會的全面檢禁與收編，人人均可以是手持令牌的檢禁者，透過道德的敘述與愈來愈強調自我管理、自我檢查等，來回應整體社會的全面窺看與人人都是治安警察的新局面。

七、參考書目

(一) 中文部分

- Baudrillard, Jean, 1997, 《物體系》。林志明譯。台北：時報。
- Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loïc, 1998, 《實踐與反思—反思社會學導引》。李猛與李康譯。北京：中央編譯出版社。
- Geertz, Clifford, 1999, 《文化的解釋》。韓莉譯。南京：譯林。
- Giddens, Anthony, 張家銘等譯, 1997, 《社會學(上冊)》, 台北：唐山。
- Goffman, Erving, 1992, 《日常生活中的自我表演》。徐江敏, 李姚軍譯。台北：桂冠。
- Lewis, Oscar, 1976, 《貧窮文化—墨西哥五個家庭一日生活的實錄》。邱延亮譯。台北：牧童。
- Said, Edward W., 1999, 《東方主義》。王志弘等譯。台北：立緒。
- Sontag, Susan, 2000, 《疾病的隱喻錄》。刁筱華譯。台北：大田。
- Suttles, Gerald, 1984. "Urban Ethnography: Situational and Normative Accounts." 傅仰止譯。收錄於《思與言》，第二十二卷，第四期，頁381-401。
- Wood, Denis, 2000, 《地圖的力量》。王志弘等譯。北京：中國社會科學出版社。
- 中野孝次, 1995, 《清貧思想》。李永熾譯。台北：張老師文化。
- 文化環境基金會編, 1999, 《台灣社區總體營造的軌跡》, 台北：文建會。
- 文崇一, 1989, 《台灣的社區權力結構》, 台北：東大。
- 方孝鼎, 2001, 《台灣底層階級研究：以台中市遊民、拾荒者、原住民勞工、外籍勞工為例》, 私立東海大學社會學研究所博士論文。
- 王甫昌, 2002, 〈台灣族群關係研究〉, 收入王振寰主編《台灣社會》, 台北：巨流。
- 1998, 〈光復後台灣族群意識的形成〉, 《歷史月刊》, 1998年12月號。
- 王明蓀, 1997, 《台中市南區及南屯區社區總體營造資源調查計畫報告書》, 台中：台中市立文化中心。
- 史宓, 1990, 《違建社區與財富積累：以台北市寶藏巖社區為例》, 國立台灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。

- 台灣省台中市東區戶政事務所，2002，〈台中市東區戶長名冊（泉源里 009 鄰）〉，編號：RLRP8742，製表日期：2002.3.18，頁 0825-0828。
- 伊慶春和簡文吟，2002，〈台灣的家庭與變遷〉，收入王振寰主編《台灣社會》，頁 275-310。台北：巨流。
- 仰山文教基金會編，1997，《全國社區總體營造博覽會紀事》，宜蘭：宜蘭文化。
- 朱元鴻，1991，〈消費—政治經濟學之外〉，《當代》，第六十七期，頁 12-23。
- 朱元鴻，2000，《我們活在不同的世界：社會學框作筆記》。台北：唐山。
- 朱天心，1992，《想我眷村的弟兄們》，台北：麥田。
- ，1999，《古都》，台北：麥田。
- 米復國，1988，〈台灣的公共住宅政策〉，《台灣社會學研究季刊》，第一卷，第二、三期，頁 97-147。
- 貝加利亞(Beccaria, Cesare)著，李茂生譯，1993，《犯罪與刑罰》(Dei Delitti e Delle Pene)。台北：協志工業叢書。
- 余如季編著，1998，《綠川·同心花園》。台中：台中市文化中心。
- 吳宛育、萬育維，1999，〈從社會結構性依賴分析老人迷思與重新出發〉，《社會福利》1999 年 12 月，頁 1-4。
- 吳明季，《失落的語言：花蓮外省老兵的流亡處境及其論述》，東華大學族群關係研究所碩士論文，2001。
- 吳淑鈴，2002，《台灣國際藝術節建構之研究》，南華大學美學與藝術管理研究所碩士論文。
- 呂秀玲，1998，《眷村的社會流動與社會資源——一個榮民社區之田野研究》，東海大學碩社會所碩士論文。
- 李永熾，1995，〈日本文化與清貧思想〉，收錄於《清貧思想》。李永熾譯，台北：張老師文化。頁 231-245。
- 李茂生，1998，《權力主體與刑事法》。台北：翰蘆圖書出版有限公司。
- 李南，1984，〈違建問題何時了〉，《聯合月刊》，第三十三期，頁 32-34。
- 李美枝，1998，女性犯罪的型態與社會心理歷程：以台灣第一所女子監獄受刑人為例，刊於《中央研究院民族學研究所集刊》第 86 期，頁 73-120。台北：南港。

- 李廣均，1996，〈從過客到定居者：戰後台灣「外省族群」形成與轉變的境況分析〉，收入《中央大學社會文化學報》，第3期，1996年5月，頁367-390。
- 卓鐸，1984，〈都市違建的再檢討〉，《聯合月刊》，第四十一期，頁119-121。
- 林秋芬，1999，《老榮民的家庭關係初探--以配偶罹患精神疾病於玉里榮院長期住院者為例》，慈濟醫學院社會工作研究所碩士論文。
- 林茂榮、楊士隆，1997，《監獄學：犯罪矯正原理與實務》。台北：五南圖書出版公司。
- 林惠敏，1999，《典藏犁頭店》，台中：財團法人萬和文教基金會。
- 林雯澤，1996，〈台北市政府當前取締違建措施〉，《法律與你》，第一〇六期，頁92-95。
- 林瑞穗，1981，〈台灣都市社區的社區意識與鄰里關係〉，《中國論壇》，12(6):53-56。
- ，1984，〈都市社會學的理论探究途徑〉，《思與言》，第廿二卷，第四期，頁365-380。
- 周愷嫻，1997，《變遷中的犯罪問題與社會控制：台灣經驗》。台北：五南圖書出版公司。
- 邱貴芬，2001，〈「大和解？」回應之三〉，《台灣社會研究》，2001.9，頁129-135。
- 侯念祖，1992，《違章建築與政治：高雄市新草衙的個案》，私立東海大學社會學研究所碩士論文。
- 洪乾祐，1999，《閩南語考釋—附金門話考釋》。台北：文史哲。
- 胡台麗，1993，〈芋仔與蕃薯—台灣「榮民」的族群關係與認同〉，收入《族群關係與國家認同》，台北：業強。
- 孫立梅，2000，《外省人的「家」：多義的記憶與移動的認同》，清華大學人類學研究所碩士論文。
- 孫清山，1997，〈戰後台灣都市之成長與體系〉。收錄於《台灣的都市社會》，蔡勇美，章英華編，台北：巨流。頁64-103。
- 孫義雄，1988，〈論大家樂的成因、影響與遏阻對策〉，《警學叢刊》，第十八卷，第三期，頁69-96。
- 孫義雄，1998，〈台灣地區賭博犯罪之探討〉，《警學叢刊》，第二十八卷，第四期，頁219-241。
- 孫鴻業，2002，《污名、自我、與歷史：台灣外省人第二代的身分認同》，清華大

學社會所碩士論文。

張永安，2000，《第一代外省男性的家庭意涵、家庭互動及家庭教養之研究》，中國文化大學兒童福利研究所碩士論文。

張茂桂，1993，〈省籍問題與民族主義〉，收入《族群關係與國家認同》，台北：業強。

張勝彥編撰，1999，《台中市史》。台中：台中市文化中心。

張景森，1993，《台灣的都市計畫（1895~1988）》。台北：業強。

楊友仁，1998，〈循環的債務：對台北市違章建築與都市規劃的歷史觀察〉，《城市與設計學報》，第四期，頁 301-313。

吳其文，1979，〈柳川違建探討〉，《逢甲建築》，第十七期，頁 25-40。

楊淳浩，1998，〈協助老年人在社區中開展生涯〉，《輔導季刊》，第 3 卷 2 期，1998 年 6 月，頁 35-39。

畢恆達，2000a，〈家的意義〉，《應用心理研究》，第 8 期 2000 冬。

——，2000b，〈從環境災害過程中探索家的意義：民生別墅與林肯大郡的個案分析〉，《應用心理研究》，第 8 期 2000 冬。

畢恆達、吳昱廷，〈男同志同居伴侶的住宅空間體驗：四個個案〉，頁 121-147。

莊孟翰，1992，〈違章建築的法律權屬〉，《法律與你》，第五十一期，頁 6-8。

許坤榮，1988，〈台北邊緣地區的住宅市場〉，《台灣社會研究季刊》，第一卷，第二、三期，頁 149-209。

許嘉明，1968，〈松山的建醮與社區〉，《中央研究院民族所集刊》，台北：文建會參考資料。

陳光興，2001，〈為什麼大和解不/可能？〉，《台灣社會研究》，2001. 9，頁 41-110。

陳其南，1995，《社區總體營造的意義》，台北：文建會參考資料。

陳郁君，1993，《鄉村自發性社區組織形成因素之研究：以宜蘭的三個社區為例》，台灣大學社會學研究所碩士論文。

陳振宗，1998，〈違章建築之面面觀〉，《土地事務月刊》，第三二八期，頁 6-13。

章英華，1995，《台灣都市的內部結構：社會生態的與歷史的探討》。台北：巨流。

黃徵男，2001，《監獄共和國：你所不知道的另類社會》。台北：多識界圖書文化有限公司。

- 黃世輝，2003，〈地域設計與區域活化-日本的地域振興政策〉，《文化創意產業與區域經濟發展研討會論文集》，台北：文建會。
- 黃志偉，1997，〈違章建築暨有關賦稅問題之探討〉，《土地事務月刊》，第三一四期，頁4-8。
- 黃孫權，1997，《綠色推土機：九零年代台北的違建、公園、自然房地產與制度化地景》，國立台灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。
- 黃煌雄等，2001，《社區總體營造總體檢調查報告書》。台北：遠流。
- 黃麗玲，夏鑄九，2000，〈文化、再現與地方感：接合空間研究與文化研究的初步思考〉，收錄於《文化研究在台灣》，頁27-70，陳光興主編。台北：巨流。
- 董忠司主編，1990，《台灣閩南語辭典》。台北：五南。
- 賴志彰編，1993，《台中文獻》。台中：台中市政府。
- 謝青屏，1995，《貧窮文化之傳承？—台中市低收入家庭生活方式的個案研究》，私立東海大學社會學研究所碩士論文。
- 蔡家容，1996，《快速成長郊區社區意識的行程：曉蘭社區居民鄰里公、私場域聯繫與社區參與》，東海大學社會學研究所碩士論文。
- 熊瑞梅，1995，〈中上層社區的形成：建商都市更新之策略與結果〉，《台灣都市社會》。蔡勇美、章英華主編，台北：巨流。
- 鄭益浚，1996，《住民雞婆—風起雲湧的台灣新社區運動》，台灣大學社新聞研究所碩士論文。
- 蔣孝萱，1998，《社區總體營造與鄉村社會轉化過程：以宜蘭縣玉田社區為例》，台灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。
- 羅於陵，1991，《空間意義的賦予和再界定》，台灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。
- 羅秀華，2001，〈社區充權的實踐研究：以木新永安組織經驗為例〉，《台灣社會學會『生活/社會新視界：理論與實踐的對話』學術研討會論文》，<http://tsa.sinica.edu.tw/paper/2001-6-2.doc>。
- 趙剛，1995，〈認同政治的代罪羔羊--父權體制及論述下的眷村女性〉，《台灣社會研究》，1995.6，頁125-163。
- 趙彥寧，2001《帶著草帽到處旅行》，台北：巨流。
- ，2002，〈魔幻寫實的家國語言：被叛、祕密、與下層中國流亡者生命敘事的物質性〉，《台灣社會研究》，期46，2002.06。
- 趙善如，1998，〈老年人的依賴行為〉，《社工實務》，第37期，1998年11月，頁

32-45。

劉益誠，1997，《竹籬笆內外的老鄉們—外省人的兩個社區比較》，清華大學社人所碩士論文。

蔡明欽，〈「國軍老舊眷村改建條例草案」之評估〉，《立法院院聞》第32卷11期，84.11，頁63-73。

薩依德，2000，《鄉關何處：薩依德回憶錄》，台北：立緒文化。

楓樹社區網站：<http://maple.tacocity.com.tw/>。

官方資料：

行政院主計處

1991，《臺灣地區家庭收支調查報告》。

台中市政府

1972，《台中市志》。

1987，〈平心靜氣談柳川違建拆遷〉，《文化城》，第十九期，頁2-3。

1998，《台中市區綠川河岸空間美綠化規劃設計服務建議書》。

2001，《台中市綜合發展計畫修訂版》。

報紙剪報資料：

《聯合報》，1996-11-10，「十四十五公園地上物，市長：春節後一定拆」，第十四版。

《自由時報》，2001-05-17，「研究生，無尾巷裡看人生」，第十四版。

影片：

《群健有線》，1999-12-23，〈溪流紀事〉。

（二）英文部分：

Adorno, Theodor W. 1991, "Free Time." J. M. Bernstein, ed., *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*. London: Routledge, pp.141-152.

Alford, C. Fred. 2000. "What Would it Matter if Everything Foucault said about Prison were Wrong? *Discipline and Punish* after Twenty Years?", in *Theory and Society* 29: 125-146.

Anderson, Elijah. 1978. *A Place on the Corner*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

- Baudrillard, Jean. 1997. *The System of Objects*. Translated by James Benedict. London: Verso.
- 1999, *The Consumer Society: Myths and Structures*. Translated by C.T. London: Sage.
- Bestor, Theodore C. 1989. *Neighborhood Tokyo*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Borchert, James
1999. "Viewing the 'Underclass' and Ghetto From the Top Down," *Journal of Urban History*. Vol. 25, No. 4, May 1999: pp.583-593.
- Bourdieu, Pierre. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Translated by Richard Nice. Cambridge: Harvard University Press.
- 1990. "Social space and symbolic power", *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*. Translated by Matthew Adamson. California: Stanford University Press, pp.123-139.
- 1999. "Site Effect." Pierre Bourdieu, eds., *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*. Translated by Priscilla Parkhurst Ferguson, Susan Emanuel, Joe Johnson & Shoggy T. Waryn. California: Stanford University Press, pp.123-129.
- Cohen, Myron L. 1970. "Developmental Process in the Chinese Domestic Group" , in *Family and Kinship in Chinese Society*, Standford, California: Standford University Press.
- Coyle, Jean M. edited. 1997. *Handbook on Women and Aging*, London: Westport, Connecticut.
- De Certeau, Michel. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Translated by Steven Rendall. London: University of California Press.
- Devine, Joel A. & Wright, James D. 1993. *The Greatest of Evils: Urban Poverty and the American Underclass*. New York: Aldine de Gruyter.
- Fishman, Laura T. 1990. *Women at the Wall: A Study of Prisoners' Wives Doing Time on the Outside*. Albany: State University of New York Press.
- Foucault, Michel. 1974. "Michael Foucault on Attica: An Interview", in *Telos*(19):155-161.
- 1995,1975. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan. New York: Vintage Books.

- 1980 “Prison Talk”, in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, C. Gordon edited., pp. 37-54. New York: Pantheon Books.
- 2001. *The Essay Works 3*.
- Friese, Heidrun & Wagner, Peter. 1990. “Not all that is solid melts into air.” Mike Featherstone and Scott Lash, eds., *Spaces of Culture: City, Nation, World*. London: Sage, pp.101-115.
- Gans, Herbert J. 1996. “From ‘Underclass’ to ‘Undercaste’: Some Observations About the Future of the Post-industrial Economy and its Major Victims.” Enzo Mingione, ed., *Urban Poverty and the Underclass*. Oxford: Blackwell, pp.141-152.
- Giallombardo, Rose. 1966. *Society of Women: A Study of a Women’s Prison*. New York: John Wiley & Sons, Inc.
- Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor Books.
- 1961. *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. Chicago: Aldine.
- 1963. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc.
- 1967. *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*, pp.137-148. New York: Pantheon Books.
- 1969. *Strategic Interaction*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 1974. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hoffman, Eva. 1999. “The New Nomads” , in André Aciman, *Letters of Transit*, The New Press New York, pp.35-63.
- Hsu, Hua-Fu (許華孚) 2002. *Penalty Beyond the West: the Experience of Imprisonment in Taiwan*. A thesis submitted for the degree of Ph.D. in Department of Sociology, University of Essex.
- Jencks, Christopher. 1991. “Is the American Underclass Growing?” Christopher Jencks and Paul E. Peterson, eds., *The Urban Underclass*. Washington, D.C.: The Brookings Institution, pp.28-102.

- Lamanna, Mary Ann. *Emile Durkheim on the Family*, New Delhi: Sage Publications.
- Lang, Olga . 1946 (1978) . *Chinese Family and Society*, Yale University Press.
- Marx, Karl. 1976. *Capital Vol. I*. Translated by Ben Fowkes. New York: Vintage Books.
- 1977. “The Communist Manifesto.” David McLellan ed., *Karl Marx: Selected Writings*. Oxford: Oxford University Press, pp.221-247.
- Mather, Jannah Hurn and Lager, Patricia B. 2000. “Neglect”, in *Child Welfare: A Unifying Model of Practice*, Wadsworth, pp.105-106.
- Morgan, Leslie and Kunkel, Suzanne. 1998. “Aging and Society”, *Aging: The Social Context*, New Delhi: Pine Forge Press.
- Morris, Lydia. 1994. *Dangerous Classes: The Underclass and Social Citizenship*. London and New York: Routledge.
- Ohlin, Lloyd E. 1956. *Sociology and the Field of Corrections*. New York: Russell Sage Foundation.
- Orland, Leonard. 1975. *Prisons: House of Darkness*. The Free Press. New York: A Division of Macmillan Publishing Co., Inc.
- Palmore, Erdman B. 1990. *Ageism: Negative and Positive*, New York: Springer Publishing Company.
- Park, Robert E. 1967. “The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Environment.” Robert E. Park, Ernest W. Burgess and Roderick D. McKenzie, eds., *The City*. Chicago and London: The University of Chicago, pp.1-46.
- Peterson, Paul E. 1991. “The Urban Underclass and the Poverty Paradox.” Christopher Jencks and Paul E. Peterson, eds., *The Urban Underclass*. Washington, D.C.: The Brookings Institution, pp.3-27.
- Rigby, Brain. 1991. *Popular Culture in Modern France: A Study of Cultural Discourse*. London: Routledge.
- Sassen, Saskia. 2001. *The Global City : New York, London, Tokyo*. Princeton and London: Princeton University Press.
- Sayad, Abdelmalek. 1999 “A Displaced Family” , in Pierre Bourdieu... etc; translated by Pricilla Parkhurst Ferguson , *The weight of the world : social suffering in contemporary society*, Stanford, Calif.: Stanford University Press.

- Simmel, Georg. 1971. "The Poor", *On Individuality and Social Forms*. Chicago: University of Chicago Press, pp.150-178.
- 1990. *The Philosophy of Money*. Translated by Tom Bottmore & David Frisby., David Frisby ed., London: Routledge.
- Snow, David & Anderson, Leon. 1993. *Down on Their Luck: A Study of Homeless Street People*. California: University of California Press.
- Suttles, Gerald. 1968. *The Social Order of the Slum*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- 1972. *The Social Construction of Communities*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York: University of Rochester Press.
- 1985. *On the Edge of the Bush :Anthropology as Experience*. Turner, Edith L. B. edited. Arizona : University of Arizona Press.
- 1987. *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.
- Turner, Victor and Bruner, Edward M. edited. 1986. *The Anthropology of Experience*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Wacquant, Loïc. 2001. "Deadly Symbiosis: When Ghetto and Prison Meet and Mesh", in *Mass Imprisonment in the United States: Social Causes and Consequences*, David Garland (ed.), London: Sage Publications.
- Weber, Max. *Political Communities*, pp.926-940.
- Wilson, William Julius. 1990. *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass, and Public Policy*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- 1991. "Public policy research and The Truly Disadvantaged." Christopher Jencks and Paul E. Peterson, eds., *The Urban Underclass*. Washington, D.C.: The Brookings Institution, pp.460-482.
- Wolf , Margery. 1972. *Women and the Family in Rural Taiwan*. Standford, California: Standford University Press.
- 1978. *The house of Lim: a study of a Chinese farm family*.