

世新大學社會發展研究所

碩士論文

情感中介的公共性

樂生社區行動的身分政治與互動倫理

Emotions as Mediators of the Publicness:

The Politics of Identity and the Ethics of Interaction in Community

Campaign of Lo-Sheng Reservation Movement

研究生：游政章

指導教授：王志弘

2012年2月27日

摘要

樂生保留運動中的社區行動，透過一系列反轉既有的污名形象並創造共同利益的語彙、策略以及情感層面上的連結，初步吸引在地社區居民的參與。此一行動的目標，在於促成社區民眾與樂生院民的接觸，並透過親身的認識與互動，藉此化解雙方因為發展與疾病而造成的隔閡。

本研究分析各方行動者在社區行動此一場域中的互動樣態。在互動的前階段，行動者透過界定彼此的「身分」，進而依循相對應的期待性規範。「身分」指的是行動者的社會類別與屬性，行動者被各方期待呈現出相對應且具有一致性的外表與舉止。而「角色」則是而後續的互動中，行動者依循不同的情境、各自的動機以及與他人的關係，而呈現出的形象。

三種行動者，院民、學生與社區媽媽在場域中各自呈現出顯著的身分形象與特質；院民的「長者」的形象，學生的「純真」的特質，而社區媽媽的「母性」形象。三種身分均呈現出某種道德特質有助於彼此建立關係，也形成行動者對彼此的舉止表現的期待依據。進一步，行動者就現實的情境、各自參與樂生運動的動機而與他人發展出互動的關係。本研究歸納行動者之間互動共有四種類型：「組織」、「服務」、「照顧」與「交涉」的互動關係以及內蘊的關係倫理，同時在各種互動關係與倫理之間存在相當的張力。

「情感」意指交融了道德特質與親近關係的複合概念，在互動過程中形成並發揮影響。從身分而角色的認識，讓行動者更能理解彼此而形成親密的關係；然而也在期望與現實所存在的張力之間，仰賴情感進行關係的修補與內在調適。

本研究透過辨識場域之中的各種情感表現，藉以釐清行動者對彼此的期待與具體樣態之間的落差。並指出在理想社群的想像中，行動者模糊了彼此理解與參與樂生運動的根本差異。此種根本的差異，使得院民、學生與社區媽媽所組成的行動集體鬆散並有所區隔，同時呈現出各方行動者所理解殊異的公共性意涵。

關鍵字：樂生保留運動、身分、角色、情感、社區行動。

Keywords: Lo-Sheng Reservation Movement, Identity, Role, Emotions, Community Campaign.

目次

摘要	2
第一章 緒論	4
第一節 研究緣起與發問	4
第二節 文獻回顧	7
第三節 分析架構	14
第四節 研究設計	16
第二章 社區行動的開始	18
第一節 教育放在癲瘋村	19
第二節 三個時期的互動關係	27
小結	34
第三章 行動者身分的構成與辨識	35
第一節 社區媽媽的「母性」特質	36
第二節 「純真」的學生身分	38
第三節 從「患者」到「長者」的身分轉化	41
小結	44
第四章 行動現場的關係倫理	46
第一節 動員思維下的互動	46
第二節 母性思維下的互動	51
第三節 集體記憶的爭執	56
小結	62
第五章 誰的情感？誰的公共性？	65
第一節 身分政治中的情感交錯	66
第二節 多重的領域感與曖昧的公共性	70
小結	74
第六章 結論與反思	77
第一節 結論：社區行動與政治行動的膠著	77
第二節 反思：未完成的行動與研究	81
參考書目	87
附錄	93

第一章 緒論

我很感謝你們的父母，你們都是「好人家¹」的小孩²。

乍聽到一位媽媽如此說時，我心裡感到忐忑。對於試圖在保留運動中對在地社區進行組織動員的學生行動者而言，我們是帶著目的與社區接觸。每每談起為什麼要有社區行動的時候，我們總是會以一種我們很清楚知道自己在做什麼的態度，來傳達行動的正當性。

媽媽的言語，並非沒有感受到我們試圖去動員社區的運動目的，然而她所回饋的是她更為看重的特質。言下之意傳達出，她所認識的我們，並非我們所認識的自己。

越常與媽媽們相處，越能發現我們認識彼此的方式不同。究竟這個不同，意味著什麼？是我們的身分不同？還是我們對樂生保留運動的理解差異或是參與的方式？抑或是我們在其中扮演的角色？

第一節 研究緣起與發問

樂生運動，在保留的目標下，召喚了古蹟、人權、文化與公共工程等各種公共價值，並與樂生院民直接面臨的壓迫連結，形成各種反迫遷、去污名的具體行動。

在保留運動的過程中，保留支持者在中央與地方同時面對兩條戰線。一方面對中央部會訴求指定古蹟、漢生人權立法與就地安養，另一方面則在地方直接面對爭奪生存空間的角力。這裡的生存空間，對於保留方而言，所象徵的是弱勢族群的權益。然而，這樣的訴求直接衝擊到的是地方「發展」利益，如2005年的報導：

¹ 「好人家」一方面指的是品德與教養，肯定這些高學歷的學生願意投身地方事務；另一方面指的是家庭環境，認為這些學生尚不需要承擔生計，因此有條件可以投入。社區家長在判斷與評價的過程除了真的知悉學生的背景與否，又如何受到媽媽參照自身的角色、行動（身為媽媽、妻子、女人）而影響？

² 口述，2008年底。

相對於院民的心聲，捷運新莊線延線民眾更關心的可能是捷運能否如期完工。日前，新莊市長黃林玲玲邀集立法委員蔡家福、李顯榮、縣議員許炳崑及新莊地區里長廿多人前往文建會拜會，關切文建會是否如外傳決定將樂生療養院「暫定古蹟」，也是首度地方人士公開對此事件發表看法。...樂生療養院若「暫定古蹟」，後續將造成工期延誤、計畫變更及工程經費增加等連鎖效應，捷運新莊線通車，可能被迫延後兩年，三重、新莊、蘆洲市民的權益將被犧牲³。

這種將保留/發展等同於樂生/地方二分對立的局勢，在 2007 年的 3 月 31 日由地方政治人物動員的「要捷運，拼生存」，以及保留支持者在 4 月 15 日發動的「保留樂生，最後戰役」兩場遊行達到高峰。

若將雙方的對立歸咎於樂生保留運動並不公允。實際上，樂生與地方對立的原因遠早於樂生保留運動，而從日治時期開始便被殖民者有系統的操作著。台灣的漢生病治理是由日本所引進的殖民醫學，管制的動機在於對國家文明化的追求，以及種族優生主義的偏見。而殖民者在發展意識形態下，透過知識/權力的操作，一方面不斷透過細密的監視、檢查、分類等技術，建構出可以控制的社會環境。另一方面，將被篩選出來的患者集中隔離在社會大眾之外。透過具體治理技術，將對於疾病的恐懼與污名滲透到社會中（范燕秋，2005）。換言之，一組「發展－疾病」界線被建構出來，在普遍的社會氛圍中進行分類與隔離的功用，透過恐懼與厭惡的情感操作，形成台灣上下對於痲瘋病是骯髒、未開化疾病的偏見與排斥。

台灣總督府選在下新莊設立樂生院，恰凸顯新莊從早期台北發展的首要地位，逐漸沒落到與痲瘋病患同處的偏僻城鎮此一發展落差。保留/發展爭議正是這一種發展落差的延續，再度喚起在地人對新莊處於邊陲地位的生活經驗，並透過地方政治人物的操作，重新激化「發展－疾病」的界線。

如地方政治人物的言語：

新莊市籍台北縣議員黃林玲玲說，新莊市民七十多年來默默承受樂生療養院的漢生病患，從包容、接納到和睦相處，陳水扁總統應該要感謝新莊市民，陳總統既然向樂生療養院漢生病患道歉，更應該向新莊市民道歉...⁴。

³ 〈樂生如暫定古蹟 新莊人擬抗爭－憂心捷運延後通車 市長、民代拜會文建會 與會里長放話 不排除發動萬人抗議〉（中國時報，2005 年 12 月 13 日）。

⁴ 〈地方反彈 塞車苦 三重新莊 向扁要個道歉〉（中國時報，2007 年 3 月 24 日）。

若非先有對癡瘋病患應該被排擠、隔離且不見容於社會的界線，又何來對漢生病患的包容、接納與和睦相處？這樣的論述邏輯，將病患指控為長期阻礙地方發展的兇手，今日更是捷運無法通車的癥結⁵。

對立語境常見於地方政治人物與主流媒體。但是，對生活在此的市井小民來說，又如何經驗到這樣的對立？回顧保留/發展的雙方論述，兩方均化約樂生/地方的形象與位置，並透過建構某種集體形式以強調訴求的正當性。一邊是以院民、媒體、專業者、立委與國外聲援者等所建構的「樂生社區共同體」（夏鑄九，2007：232）。另一邊則是地方政治人物所宣稱，多達一百萬的「三重、新莊、蘆洲市民」。樂生與地方儼然成為各自具有共同利益與認同的集體。然而，未能解釋的是如此集體內部的共同利益與意識形態意識形態為何？

無論是地方政治人物指責保留者支持是外來者、阻礙地方發展的元兇；或是保留支持者反控在地人是保守的人權、文化侵害者。論述中，樂生所在的丹鳳、迴龍在地居民不是缺席，便是面孔模糊，只以市民這個籠統的身分出現。

為了彌補在地居民在運動中的缺席，2007年，一群保留運動中的學生成立了「樂生社區學校」。作為保留運動中的社區行動，社區學校的目的在於改變樂生/地方的對立。透過學生的資源投入，在樂生院中舉行各式的社區課程與活動。藉此將樂生的價值與在地社區的利益連結在一起，說服在地社區成為保留樂生的夥伴。

社區行動開始之後，樂生從一個封閉的醫療院所，變成具有公共意涵的社區活動空間。諸多社區家庭的參與，的確為樂生帶來另一波的朝氣。這種以提供社區服務與教育資源為號召，並直接與在地社區的接觸的方式，的確吸引了相當多的社區居民進到樂生，而其中絕大多數都是女性。同時，她們以「媽媽」的身分展現對於多種事務的關切。

然而，不同於學生對保留議題的關注，社區媽媽即便是支持樂生保留，但仍對政治性的行動保持距離。多數的社區媽媽在談到樂生與捷運議題時都語帶保留，不會明確表達自己的意見，更不用說進一步的行動。此外，媽媽們另有一套其所看重的價值與表現的方式。她們時常表達出以家庭角色來比擬場域中的院民與學生，並透過各種情感言語與表現來連結彼此與樂生的關係。如此糾結在身分－表現－情感樣態之間的獨特行動者，是在當前樂生運動的新聞或研究中鮮少被提及的一群人。

回過頭來看，社區學校透過創造新的論述內涵以及訴求對象，藉以反轉對立的結構，並將樂生描繪成為具有公共性的社區場域。但是，學生、院民和社

⁵ 姚耀婷為樂生社區學校的成立學生之一，她的論文中記錄地方頭人所言「樂生...讓我們這個地方『污名化』很久了」（姚耀婷，2010：3）。若「污名化」的原意是指由於罹患疾病而造成他者對患者的人格有所污穢。那在地方頭人口中的污名化則是與不潔之物同處，而讓自身受到污穢。在運動中「污名化」成為兩造雙方用以描述自身才是受害者的用語。「污名」一詞反成為取得行動正當性的第一步。

區媽媽三種歧異的行動者，在什麼狀態中被連結在一起？以及，社區行動又是在什麼層次中，實踐樂生議題的公共性？這些充斥在運動場域中的情感語彙，以及在行動中不時產生的曖昧衝突，對我而言都是未解的疑惑。

前面對於社區行動此一場域的描述中，鑲嵌著幾個基本的社會互動元素，其中隱而不顯的是整體的社會氛圍、社會身分及情感特質之間的聯繫，似乎透過某一種機制而讓行動得以發生。據此，本研究提出以下發問：

- 一、樂生保留運動中的社區行動，如何透過情感語彙與策略創造地方與樂生的連結？並吸引社區媽媽的參與？
- 二、社區行動中的行動者，各自具備什麼樣的社會身分與情感特質？彼此又如何到場域中建立互動關係？
- 三、社區行動中的行動者，在什麼意義上實踐樂生議題的公共性？

第二節 文獻回顧

本節文獻回顧分成三部分：第一部分回顧既有樂生的相關研究，分析先前研究者對於樂生議題的關切為何，如何看待樂生運動中的情感運作，又如何理解樂生運動與在地社區的關係。第二部分回顧晚近的情感研究，著重在探討情感的社會性意義為何。第三部分回顧社會運動領域的情感研究，探討社會運動的研究者是如何看到運動中的情感，其如何在集體行動中形成，又如何對集體行動產生作用，以及情感與性別的關係為何。

藉由這三部分的文獻回顧，有助於理解當前研究如何看待情感，又如何分析情感。並以此一視野，將焦點帶到樂生運動中的在地社區。

一、樂生運動相關研究

以樂生為題的報導文學與口述歷史作品很多，主要是描述院民的生命經驗與社會處境。而樂生或漢生病相關的學術研究也相當豐富，其中可以分成幾個主題。

一者是對於疾病史與隔離制度的研究。主要探討 1930 年前後日本殖民政府如何透過現代化的醫學技術、科學與管理制度，形成以追求國家現代化與種族淨化的疾病管制意識形態，並透過衛生、醫療與地方部門的合作展現治理的具體施為。而隔離政策在光復後繼續沿用到 1960 年代始放鬆，而形成社會普遍

對於疾病的歧視與無知。（陳威彬：2001；范燕秋，2000，2005；潘佩君，2006）。

再者是關於樂生保留運動的研究。由於樂生運動召喚了許多年輕學生的關注，因此探討樂生爭議與運動始末的學位論文甚多。研究者在分析運動歷程時，會隨著自己所接觸與參與的部分，以及自身所在的位置而提出詮釋。尤其是親身參與運動的研究者通常能提供較為細緻的場域描述，呈現出運動的複雜以及各方行動者之間的情感糾葛與行動張力，以及表達對於自身與集體的反身批評⁶。

為了形塑樂生作為一個運動的集體，許多研究者會以「家」、「社區」或是「社群」等認同性的情感來建立樂生的邊界。如陳歆怡（2005）探討弱勢者從被壓迫的處境中，透過集體生活實踐而形塑樂生院作為一個「家」的意義，並在集體抵抗的過程中被以各種言說或劇碼的方式突顯出來。或是潘佩君（2006：36-45）認為樂生院民在簡陋的條件中靠著自身與院民間的相互支持，且由於同病相鄰而自成一具有生命力的社區。這樣的觀點強調弱勢者透過共同情感經驗（shared emotional experience）以及日常生活實踐因而產生社區感（sense of community）（McMillan & Chavis, 1986:13-4）。

然而，這種以院民為主體的社區觀點，必然在認識上有所侷限。既有的研究，研究者大多認為弱勢身分的認同建構是透過共同經歷羞辱（humiliation）的過程而產生情感凝聚的效果（McMillan & Chavis, 1986）。這使得研究者在看待樂生院民與院方、官員及地方居民的互動經驗，會傾向於論及且放大這些它者的敵意，以壓迫的過程來理解樂生院民與它者的互動，並將其視為歧視與污名的加害者與保留運動的對立方。鮮少有研究者關注到邊界之外的在地居民的面孔為何。

姚耀婷（2010）是少數注意到在地的研究者。她的研究以新莊、迴龍在地居民為對象，探討地方居民如何以情感介入對地方的想像。她採用情感地理學的研究取徑，關注情感作為感知的結果，以及去認識空間的過程。在物質、歷史、情感、記憶、想像與傳說交織相互辯證的過程中，空間得以形塑並成為居民所理解的樣態。

對地方居民而言，樂生是她們生活經驗中的一部分。不管是被長輩告誡管訓的經驗，私底下進到樂生探險的經驗，經濟上互動的經驗，情感上交往的經驗，在在呈現位處下新莊、迴龍的樂生院，並非不被接觸或不被認識的空白。

⁶ 如陳歆怡（2005）；潘佩君（2006）；張馨文（2007）；賴澤君（2007）；黃詠光（2007）；姚耀婷（2010）。參與運動的學生所著論文甚多，其中有許多細緻的觀察與深刻的批評及反思。本節並未全部列舉，僅列出與我的關切相關或後文有引用的研究。

二、情感的社會意義⁷

情感此一研究課題，同樣的從不被接觸或不被認識的空白，逐漸成為一個被嚴謹對待的學術領域。相較於傳統社會科學著重經濟理性的分析取徑，情感社會學關注影響人類行為的重要情感，如慾望、態度、價值、道德信念等面向（Thoits, 1989:317）。

在西方傳統理性/感性的二元論中，情感被視為是理性的對立面，是天生、本能性的行為而無法被控制。在這個認識的基礎中，學者關注的是如何透過理性來調節、抑制甚至是導正情感的行為（郭景萍，2007：137）。然而，此種陷入理性/感性對立的純粹理論思辨，讓情感始終停留在哲學的探究，而非在經驗中的理解與分析。

晚近的研究者為情感研究注入社會及文化面向的認識觀點。Hochschild（1979）將情感的理論基礎分成「官能論」（organismic）與「互動論」（interactive）兩種傳統。「官能論」的觀點受到 Darwin 與 Freud 的影響，強調情感是生物性的直覺與衝動，而具有本能的或是無意識的特質。「互動論」則強調理性與認知的運作，認為情感是處理或類比它者心理－生理的調適過程，有所處處的社會規則與情境。

人類學很早就開始關注到情感的議題（Lyon, 1995），如 Rosaldo 將情感研究視為是理解「透過文化所呈載的社會性而形塑的個體內在（innerness）」（Rosaldo, 1984，引自 Lyon, 1995:247）。他使用「force」概念，修正傳統人類學對於抽象意義與詮釋的研究取徑，而強調在社會關係中經驗與學習的情感表現（Rosaldo, 1993:2, 225）。

Brody 與 Hall（2000:338）的性別研究則定義情感為「滿足人際（interpersonal）與內在（intrapersonal）目標的調適力量」。除了指出不同性別所存在的情感差異，也觀察到性別研究的生理過程與社會文化過程兩種論點交鋒而對於情感的形成產生影響。

社會運動的研究者更是關切情感與集體行動之間的關係，多數研究者關切集體形構的作用，認為情感是「團結的凝結力量，以用來動員衝突」（Collins, 1990，引自 Jasper, 1998）。楊國斌（2009）則描述激情、愛、信仰、忠誠的投入，使得集體產生認同，也在情感層次上發揮影響。

前述研究者都試圖在個體層次以外，賦予情感社會意義。Rosaldo 認為情感是透過宏觀的社會、文化基礎而形塑而成。Brody 與 Hall 則強調互動的過程，

⁷ 「Emotion」要翻譯成「情感」或是「情緒」，在中文的習慣用語中「情感」與「情緒」通常指稱不同的樣態。郭景萍（2007：43）區分「情緒」是奠基在生物性的反應，而比較偏重於對於所處環境與氛圍的感受，且較之不穩定。「情感」則是關係到社會需要，可以視為是組織化與社會化後的「情緒表現」。我所回顧的英文文獻通常都會包含上述的語境，在翻譯時我會依照文本的脈絡或用意來使用「情感」或「情緒」。而在整個研究的核心關切，我則聚焦並統一使用「情感」，藉以涵括較多的社會意義。

例如在成長階段受到父母、同儕間的影響，影響性別—情感的形成。社會運動的情感研究則強調特定集體內的關係，藉以補充認同與主體性理論對集體形成與運作進行微觀分析。

情感研究跨足的多元的學術領域，呈現出情感此一概念具有不同層次解釋而顯得複雜。回顧既有研究對情感的定義，Thoits (1989:318) 歸納出四種情感的界定方式，情感是：1. 對情境、脈絡的評斷，2. 心理或生理感受的變化，3. 意識或無意識的姿勢、表情表現，或是 4. 以文化標籤理解前三者。而情感社會學此一領域便是希望釐清感性的行動者 (sentient actor) 如何使用情感的語彙，語彙又指涉什麼樣的內在經驗，以及是在什麼社會情境與規則中發生 (Hochschild, 1975)。

Thoits 認為情感社會學的認識論基礎便是情感的「規範」(norms)。她認為情感規範是支配性的社會結構，可能是以慣習、傳統或者是倫理道德的方式呈現，進而形塑社會對於情感的認識。藉此說明，情感並非僅透過詞彙或是表現(愛、恨、憤怒、關懷)來界定，而是以社會對於情感的理解，如評價、共識、互動、調節、意識形態等概念來分析。而發現規範所在，有助於理解個體在結構中的位置，其又如何能在社會行動中經驗與表達情感，以及發現更為宏觀的情感結構與張力 (Thoits, 1989:323)。

「情感規則」(feeling rules) 與「表現規則」(display rules) 概念更清楚的說明情感是依循一套系統或邏輯來進行評價、抉擇與表現。在現實生活中，主體會面臨到在什麼情境中應該要做何感受的隱性規則。透過感受到合宜或是不合宜，主體習慣於修正自身的行動、感受或表現，讓自身的情感不致於太過或不及，以符合規則所蘊含的社會期待。同時，規則也是社會得以共同理解與表達情感的基礎。

Hochschild 定義情感規則是主體在情境中感受到應該或是有義務對特定對象，產生相當程度與持續性的情感 (Hochschild, 1979:564)。她融合「官能論」與「互動論」兩種傳統，以情感連接宏觀結構與個人特質的論點，提出一組的情感運作的概念：預期感受 (expect to feel) 的動機，理想中應該感受 (should ideally feel) 的情感規則，與試圖感受 (try to feel) 的「情感工作」(emotion work) (Hochschild, 1979:564-5)。主體受到社會位置與意識形態的影響，而形成預期如何感受的動機。具有動機的主體透過參照情感規則理解合宜與否的範圍。最後採取情感工作達成主體所期望，或是壓抑其所不欲的感受或表達。對理想化的情感運作樣態而言，Hochschild 的貢獻在於區分出「預期」(動機) 與「應該」(情感規則) 兩種感受上的差異，而避免將情感與行動視為是刻板的因果或是刺激—反應關係。

然而情感工作依循或踰越情感規則，並非改變規則。Hochschild 認為情感規則的改變必須透過主體意識形態的改變。她將意識形態視為是一種詮釋框架，區分出「構框規則」(framing rules) 與情感規則的不同。構框規則指的是對於

情境的定義或是賦予意義，而情感規則是評斷情境與情感兩者關係的原則。主體意識形態的改變，同時改變主體對於情境認知與情感，以及由於依循或踰越規則而來的感受或表達（Hochschild, 1979: 566-7）。

情感規則同時是交換的媒介。無論是形式上的表現或是經過情感工作而形成情感表現，都必須透過被交換雙方共同理解的模式（Hochschild, 1979:568）。Hochschild 認為情感是在察覺社會條件與情境過程中的心理調適（Hochschild, 1979:560）。情感的交換，便是此一調適作用的外部過程。她以「虧欠」（owe）與「償付」（pay）的感受來理解情感交換的運作。主體感受或是預期感受到虧欠自身或他人，而償付予肢體、情感的或是經濟上的反饋。從最單純的表面行動（surface acting）如問候、握手，或是深度行動（deep acting）如情感工作的交換（Hochschild, 1979; 2007）。

Hochschild 的交換概念可以說明情感如何傳遞，以及情感規則如何作為社會互動的依準。情感規則設定了一組情境、主體與情感的對應關係，而交換成立與否，仰賴雙方共同理解或接受這一組設定。然而，Hochschild 也同意在某些情境中，踰越規則的不合宜情感，仍可能完成交換甚至形成交換雙方的親密感⁸。

三、社會運動中的情感與性別研究

早期對於社會運動的分析，將社會運動視為反應現代化過程中的病態癥狀而產生「集體行為」（collective behavior），而非經過理性思考與表達的行動（何明修，2004a）。Jasper（1998）則進一步指出，此種關切非理性行為的分析取徑中，失落、憤怒、疏離、失序等情感被視為是觸發抗議行動的重要動機。然而，這樣以負面理解情感的論點，無法辨明情感與行動的關連性。

60 年代之後，新一波以理性行動為核心的研究典範，發展出「資源動員論」的觀點，一方面批評過去視社會運動為非理性行為，無疑是接受統治者的保守觀點。另一方面新一代的學者將研究焦點放在分析社會運動群體如何在行動過程中有計劃進行的組織、動員與資源交換（何明修，2004a）。資源動員論的核心概念在於一系列以組織、動員、資源、交換、策略與利益為核心的行動，進而取得某種集體利益。狹義的資源動員關注在理性行動的過程，而廣義的資源動員強調社會運動作為政治參與的形式，使得弱勢者得以在體制外發聲（何明修，2004a）。

⁸ Hochschild 與 Hercus 的經驗研究都描述到，在某些場合中，異常情感成為當下的正當且合宜的抒發。Hochschild（1979:569）的案例說明，互動雙方透過共同揶揄情感工作，而使得雙方夠顯得親密。Hercus（1999）則描述女性主義團體成員透過咒罵男性的戲謔過程，而強化彼此情感與集體認同。

晚近，這種將社會運動視為理性且常態化的觀點亦受到批評。批評者認為以經濟算計與工具理性的觀點，缺乏文化面向上的理解社會運動為何發生以及如何發生。研究重心完全轉移到社會運動組織的運作，而忽略了文化與情感的分析（楊國斌，2009）。90年代以後，文化分析取徑對社會運動研究產生重要的影響。此一觀點認為「社會運動不只是對生活機會的追求，也是對生活風格的承認」（何明修，2004b：160）。透過社會運動，參與者一同參與在建構與實踐文化意義的過程之中。而文化分析取徑的焦點便在於理解意義如何產生，以及如何在實踐過程中成為運動的目標。然而，單就文化對社會運動的影響，其仍是以理性為基礎的分析取徑，強調意義的詮釋，以及理解其所構成的外在樣態（何明修，2004b：161）。因此，關切情感的社會運動研究者，試圖在文化分析的取徑中加入更多情感向度的分析（Hercus, 1999:35）。

Jasper 認為，情感伴隨著社會行動而發生，本身就是一種動機或是目標。其認為情感取徑的研究重點在於透過文化與脈絡理解並定義情感，並區辨情感如何反應外在事務，以及如何對組織外部與內部的產生作用。為了避免情感再次與非理性畫上等號，Jasper（1998:400）反對傳統將情感視為是天生、本能且不可控制的觀點。Jasper 認為這種觀點未能區辨造成行動阻礙的是情感還是錯誤的策略，而刻板地強調情感對行動的負面影響。

Hercus 在某些程度上採取相似的論點，認為情感促成行動的發生，尤其是「憤怒」作為反抗的動機，克服了動員的障礙，且成為有可能去改變現況的集體信念，進而挑戰不公平的社會結構。而運動的組織動員工作便是要將行動者負面的、壓抑的情感引導成為正面的積極的情感（Hercus, 1999）。

此外，部分學者關注集體行動中的情感邏輯。楊國斌回顧 Honneth 所提出的情感是一種「道德語法」，其為運動的核心力量。即是說在情感被傷害時，才會產生行動。並援引 Melucci 與 Yang 的觀點，認為形成認知的動力是情感的，以及認知的實現同時也是情感的實踐（楊國斌，2009：49-50）。楊國斌認為，個人會因為所處的社會脈絡與實踐促成個人在情感中的滿足與自我實現，稱為情感實現（emotional achievement）。而情感實現是集體行動之所以得以動員他人的原因，其中牽扯複雜的人際互動所促成的互相糾結與認同（Yang, 2000）。

從非理性到理性為核心的典範轉移，反映出研究者對於社會運動作為一種社會行動的意義與評價有所改變。而從理性到情感的關切，則呈現出情感研究從行為主義、心理學式的研究取徑進而納入更多社會學式的觀點。

然而，以上社會運動學者的研究主要關注在集體行動之中的情感凝聚、培力、認同建構的效果。社會運動研究在探討情感時，常以情感是一種行為的樣態或是行動的目的視之。這樣的觀點傾向於把集體行動與情感視為是一體兩面的力量，預設情感具有一致性，是在同質性高的群體內，由於同樣感受到外在結構的壓迫而形成的相似感受，並促成集體的行動。

如此觀點忽視情感可能的異質性，並將情感的形成去脈絡化。而情感與性別恰在這個範疇中相互補充。Hercus (1999:36) 把性別的因素加入社會運動的情感研究之中，區辨出兩種性別與情感連結的方式。一者認為憤怒的情感是意識上的覺醒 (awareness)，是透過行動者感受到性別上的壓迫進而有所表達。其二是以性別結構作為一種規則，影響情感的表達，而不合宜的表達會被視為是「情感異常」(emotion deviance)。前者的觀點與上述社會運動研究相似，關切的是情感作為集體行動的作用或樣態。而後者的觀點則說明了性別與情感雙元結構的存在。

一些性別、社區運動的研究指出性別與情感雙元結構所具有的張力。一方面，女性所具備的情感或關懷特質有助於女性形成集體，發展社會關係，或是參與公共事務的正當性。但是矛盾之處在於女性具有關懷特質的論點，也常被用以宣稱女性適合擔任母職與家務，而拒絕女性形成個別行動主體或是突破既有結構的可能 (Isaak, 2000; Elvin-Nowak, 2001; 盧蕙馨, 1991; 李宛澍, 1996; 林佩玲, 1998; 蕭淑媛, 2006; 李育真, 2009; 張素真, 2009)。

在經驗層次中，眾多的研究呈現出雙元結構的張力。然而在分析層次上，又要如何解構此一雙元結構的運作？Jamieson 提出兩種思考的建議。一者是採取詮釋論的途徑。Jamieson 提出社會的互動必須透過「理解」或是「概括化他人」建立，而情感也是互動的一種符號，藉此說明情感是具有符號一意義一互動的社會行動 (Jamieson, 2002: 4)。

相較於一套絕對的道德與價值標準，Gilligan (2002: 26) 認為解決衝突必須透過理解其脈絡性與敘事性，而非訴諸形式與抽象的解決方案。Gilligan 分析女性與關懷特質的連結，認為女性慣於「注重事情前後聯繫，也較注重人和事之間關係上的細節和情結組合的敘述」，而慣於採取「某一個非己者」(particular others) 的觀點同理他人 (Benhabib, 1990: 39)。換言之，Gilligan 提出的是一種情感理念型 (ideal type) 的宣稱，同時也是情感研究方法論的提醒。Gilligan 反對以理性、平等為基礎的認識觀點，而認為情感或熱情才是道德行為的核心，且將情感指向親密關係的投射。然而，批評者認為女性的關懷只是正確的描述女性過去生命的道德經驗，而非對於壓迫結構的批判 (游惠瑜, 2008)。面對批判論者的質疑，關懷倫理似乎又退回到性別意識形態再現的牢籠之中。

也因此，另一個探究結構背後物質基礎的分析途徑則顯得不可或缺。Jamieson 分析性別對親密關係形成的影響，認為差異的關鍵還是在於經濟與政治權力上的不平等 (2002: 7-9)。蔡明璋認為 Jamieson 的貢獻在於她區分出兩種分析親密關係的向度：情緒的與實踐的，前者為情感上的關愛，後者為創造關愛的具體過程或物質條件 (Jamieson, 2002: vii)。此處，蔡明璋指的是在情感如何展現在具體的互動過程中，而非單純心理樣態的情感表現。而對於情感社會學而言，實踐的向度包含社會條件。應該從日常生活中檢視情感的形

成與運作，而視情感是人處於社會生活中的持續實踐（Solomon，2010：75-77）。

第三節 分析架構

除了前述所回顧的情感觀點，我透過 Goffman 對於社會身分（social identity）的描述來作為分析社會互動的切入點，解釋行動者所具備的各種社會特質。Goffman 在解釋身分，時常交替使用靜態與動態的觀點。在靜態的觀點中，身分指稱的是某種呈現出來的樣態或是事實，如對於個人身分的定義，強調的是個人在不同程度上的獨特性（Goffman，2008：67）。而動態的觀點，則是將身分視為是互動下的產物，無論是建立或是切換身分識別，進行「個人化的」認識，或是對於身分區辨或查證的過程。

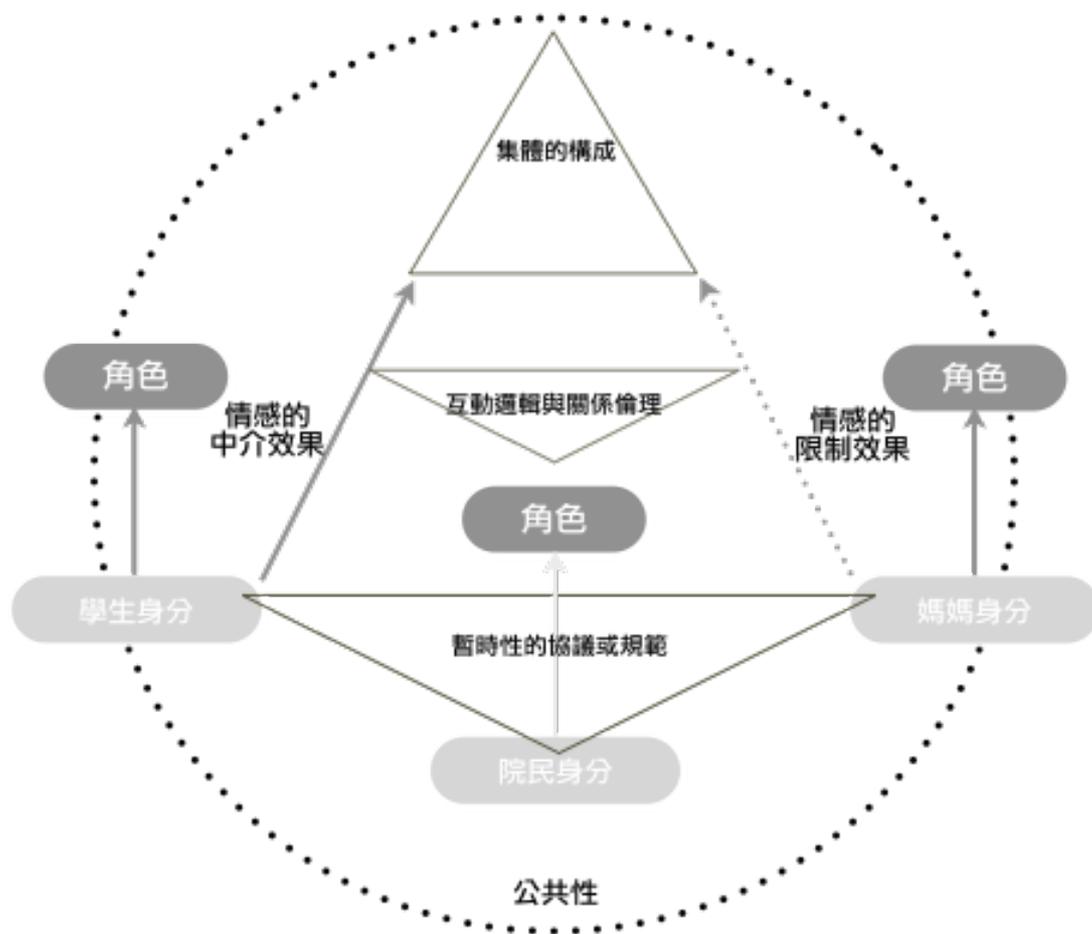
為了更清楚描述研究中的行動者，我分開使用「身分」（identity）與「角色」（role）兩個概念。「身分」概念如同 Goffman 所界定，意味的是行動者的類別與屬性，前者可是視為是個人在社會結構中所處的位置，而後者則是某種個人所具備的態度或特質。有著相對應且具有一致性的外表與舉止（Goffman，2008：21）。而「角色」則是在互動情境中，持續的對特定的對象呈現出具有一致性的訊息（包含言語、行動、姿態、意圖或是情感表達）的行動者。傳達自我便是進行展演（presentation 或是 performance）的過程，無論是有意識的強調特定的樣貌，隱藏某些不一致之處，行動者在特定的情境中，持續的呈現出某種自我的樣貌（Goffman，2008：25-40）。

身分或是角色並非客觀的存在，而是關係到行動者如何傳遞訊息，以及他者如何接收與詮釋。換言之，身分或角色必然是在社會互動的場域形成，Goffman（2008）認為社會互動中的行動者會透過「情境定義」，藉以形成主觀理解的社會現實。主觀現實並非空想或是突兀的假定，而是透過普遍的常識或是過往的經驗，來對難以直接接觸，或是尚未有所互動的行動各方提供一種暫定的社會關係。如此普遍性的或是常識性的規則，即 Goffman 語中的「暫定協議」或「規範性期待」。

在初步認識階段，樂生運動中的三種行動者，各自以學生、院民與社區媽媽的身分形象與特質為彼此所認識。也在這個階段，彼此形成一個暫時性的互動架構，就是圖一的「暫時性協議或規範」，藉以引導互動的進行。而在第二個階段，行動者逐漸由於所處的情境以及行動的動機，進而發展並呈現出獨特的角色。在各方行動者所扮演的角色之間，所形成的社會關係即為圖一的「互動邏輯與關係倫理」。

此外，各方行動者的互動，同時也促成情感的形成。本研究中的情感，所指涉的是行動者在互動過程中所形成表現於外的親近關係；同時也是行動者的內在調適，藉以處理從彼此身分認識到角色關係轉換過程的感受。然而，互動各方對於彼此從身分而角色的認知轉換並不一定順利，可能產生延伸（轉換順利）或衝突（轉換不順利）的情形。此種延伸或衝突的情形，可能影響情感的樣態進而形成中介或限制的效果，並影響行動集體的構成。

最後，回到社會運動的關切，本研究試圖回答在社區行動中所呈現的話語與策略，以及各行動者之間的互動形式呈現出什麼樣的公共意涵，其中顯示出各方行動者是如何認識樂生保留運動？



圖一 分析架構：情感中介的公共性

第四節 研究設計

我的研究對象：樂生保留運動中的行動者：學生、院民與社區媽媽，大多數都是在社區行動中共同參與及工作的夥伴，但在實際的界定上有模糊的空間。樂生運動中的學生來來去去，每個人所參與的時期、方式、深度等不一。而社區家長的參與程度差異更為顯著。

對於學生群體，我將觀察與訪問的對象限制在目前參與或是曾經參與與社區相關行動，並在參與過程中與社區家長有互動經驗的學生。同時，許多人在參與過程中畢業或是參與時便非學生身分者，我會在描述受訪者時加以說明。對於社區參與者的選擇除了目前持續參與的社區家長之外，也包含部分由於客觀條件限制或是有其他原因而淡出社區行動的家長。

研究的設計，主要參考謝國雄（1999：307-8）對於田野研究方法的探討。他援引 Giddens 對常民知識的三個層次的區分：務實層次，著重在如何進行，而非如何表述，在正常情形下也不會質疑日常事務的規矩；論述層次，會將日常事務的原則提出來表述；以及未意識層次。

在務實層次的分析，研究者為了理解研究對象的日常生活如何進行，通常採取參與觀察的研究方法。透過介入田野之中，使研究者得以在可觀察的範圍中，發現、記錄與分析研究對象的樣態。

我的參與觀察時間從 2008 年 10 月到 2011 年底，大致分成三個時期：一、2008 年底到 2009 年中，我在社區學校中擔任課程助教以及參與樂生圖書館與空間工作坊的運作。這段時期是社區學校嘗試進行社區培力的初期，有較多的學生與家長共同參與，內容則是學生以社區家長為對象所舉辦參訪、課程等為主。二、2009 年中到 2010 年中，以社區家長為對象的活動並不固定，然而部分熟識的家長逐漸形成一個群體並與幾位學生互動更為密切，也比較多社區家長自發性的活動。三、2010 年中至今，我則參與在家長與學生組成社區工作隊之中。

參與觀察的紀錄包含對每次活動與參與者的描述，與學生、院民及社區家長互動的過程，例行的會議以及每次社區學校課程與活動結束之後的分享與檢討。除了在活動匆忙進行的當下只允許夠很簡便的進行記錄，大多的紀錄都是活動結束之後才進行。也因此，除了少數重要或是印象特別深刻的內容是如實的重述，大多數的記錄只能概略的描述或擷取關鍵字句。

其次，我採取訪談社區家長與學生以取得論述層次的材料，並預期透過訪談內容補充未能直接參與觀察的範圍，釐清與修正我的關切與研究發問⁹。訪問

⁹ 受訪者名單與訪問大綱參見附錄。除了公開資料之外，本研究的受訪者均以匿名或是代碼表示。

採取半結構式的設計：內容大致分成三部分：第一部分詢問受訪者的在地經驗。此一部分主要訪問社區參與者，透過受訪者的日常經驗出發，探討其對於樂生的原初印象。第二部分則是詢問受訪者在接觸樂生相關議題之後的經驗，也包含受訪者對於樂生議題的意見。第三部分則提出集體行動相關的問題。

訪談的內容與進行方式並無一定的程序，一方面依據受訪者的參與情形來進行調整。另一方面在訪談過程中由受訪者所表達與題綱相關，或是訪談當下認為是關鍵的內容來深入。

第二章 社區行動的開始

有家長在樂生夏令營的回饋問卷上寫著，「帶孩子來社區學校上課，才知道樂生原來那麼漂亮，也慢慢清楚了你們到底為甚麼在抗爭¹⁰。」

2007 年，我第一次前往樂生院。那時，我依著網路上的指示，搭乘捷運到西門站。然後，在從西門站等了許久的 635 路公車，一路搖搖晃晃的從台北來到新莊。

當我從片刻的小睡中清醒時，公車正好經過新莊市公所。在略嫌擁擠的中正路上，可以看見分隔島的路樹之間掛滿了斑駁的白色布條，上頭灰暗模糊的幾個大字寫著，拼捷運，求生存...，字字句句控訴著樂生對地方的虧欠。

是怎麼樣的厭惡之情，從讓布條上的字跡從筆飽墨酣變成泛黃退色，卻仍然聳立於地方而不見消滅？這樣的疑惑讓我動搖前往樂生的念頭，但還來不及反悔，公車已經接近樂生院的大門口，電腦語音平板的語調報出「下一站，樂生療養院」。

在我準備下車時，我一度懷疑司機會覺得我又是一個來抗議的學生而對我惡言相向。往後幾年間，每當我在樂生院前步下公車時，都會有這種錯覺。後來我發現，這樣子的憂慮或受辱並非只有我如此，而是一種從數十年前便已經存在的情感遺緒。「以前公車還有收票員的時候，不管你是不是醫院裡的病人，你一旦在這迴龍站下車，他通通認定你是癲瘋病人，票根要還給他，他說不要，直接叫你丟掉¹¹。」對於真實社會身分（actual social identity）¹²被他人所知悉的憂慮，相似的讓我訝異。

2008 年，我再次踏進樂生院。此次是以新加入樂生社區學校的志工角色而來。一位學生向我說到他對於社區學校的期許。他認為，在 530 方案¹³之後，樂生院區能夠保留的範圍已經大致底定，現在應該要開始思考保留之後的事情，

¹⁰ 〈讓大家知道樂生的美...透過定點課輔 拉近與社區關係〉（聯合報，2008 年 8 月 18 日）。

¹¹ 口述，湯祥明（郭家穎，2011：296）。

¹² Goffman（2010：2-4）。

¹³ 530 方案是行政院公共工程委員會於 2007 年 5 月 30 日所決議樂生院最終保留範圍。然而 530 被保留支持者認為是工程會已然預設不停工的前提下的決議，並不被自救會等院民所接受。〈樂生保留 39 棟 自救會不滿意 堅持保存「王字型」建物 擴大續住範圍 工程會：已盡最大努力〉（聯合報，2007 年 6 月 30 日）。

而他認為地居民將會是重要的行動者。在他的言語中，雖然未能解答我對樂生與地方對立局勢的疑惑，然而我也因為他如此描繪的願景感到興奮。

本章首先描述，以在地居民為訴求對象的「樂生社區學校」，是在什麼樣的運動背景與脈絡中發生。學生運用什麼樣的語彙與策略，將院民、社區與自身形塑成為具有相同關切的集體。

第一節 教育放在痲瘋村

一、社區行動的理念與策略

1994 年前後，捷運局與地方政治人物以地方民意與發展需求為由，規劃將捷運新莊線的終站從輔大延伸到丹鳳、迴龍一帶，並預計使用樂生院所在地興建捷運機廠。在爭議初期，樂生與地方的對立局勢主要聚焦在樂生與地方在樂生院改建、院民安置與鄰近土地徵收等議題上的分歧。而糾結其中的是對於疾病的污名，以及對於發展的期盼（劉集成，2004：210-4；陳歆怡，2006：95；賴澤君，2007：41-3；姚耀婷，2010：84-5）。

2004 年，支持樂生保留的學生組成「青年樂生聯盟」，並開始尋求地方民意代表支持全區保留的替代方案。此一時期的社區工作，著重在對地方政治人物的請託與遊說，但並未獲得地方政治人物的正面支持（姚耀婷，2010：124）。

進一步的對立則是保留運動開始之後，各種以古蹟與人權為訴求的行動，不斷迫使公部門必須有所回應而暫緩施工。在保留支持者眼中，暫緩施工只是在樂生院被全面拆遷之前所能爭取到短暫的喘息機會。然而對於地方政治人物而言，卻是保留方對地方發展與政治利益上的嚴厲挑戰¹⁴。

由於難以進入既有地方與鄰里政治權力的運作結構中，保留支持者必須不斷的拉高層級，直接訴求中央相關部門如行政院、文建會、衛生署與工程會的介入。這同時也顯示出操作古蹟保存策略的張力。保留運動中各種的文化行動，如音樂會、講座、刊物、各式戲劇展演、紀錄片、文化資產調查等活動為樂生營造多元且活潑的氛圍，也為保留運動吸引大量的支持者。雖然得以跨過地方派系與土地利益的糾結，直接向公眾訴求文化與人權等更為崇高的社會價值。

¹⁴ 2005 年 12 月，文建會將樂生暫定為古蹟，在半年審查期間不得施工。捷運局則發表聲明，認為若將審查決議指定樂生為古蹟，則必須另尋機廠用地，通車時程會延後五年。此一事件引起地方政治人物不滿。當時新莊市長黃林玲玲、立法委員蔡家福、李顯榮，縣議員許炳崑以及新莊地區里長前往文建會與台北縣政府陳情，要求北縣府介入處理。〈樂生如暫定古蹟新莊人擬抗爭〉（聯合報，2005 年 12 月 13 日），〈樂生爭古蹟 捷運通車延 1.5 年 療養院用地爭議 影響新莊線施工進度 捷運局：若指定為古蹟 至少延後五年〉（聯合報，2005 年 12 月 16 日），〈新莊捷運延宕 請縣長排除障礙〉（聯合報，2005 年 12 月 24 日）。

但是這樣的策略，實際上所吸引到的多是「文化菁英」的支持（賴澤君，2007：6），反而難以進入鄰里之中取得地方居民的肯認（姚耀婷，2010：3-4）。同時，非在地的訴求對象與動員策略，也引發了運動社群內對於樂生保留與地方關係的爭論¹⁵，其背後所呈現的是議題公共性與在地性的拉扯。不僅是保留支持方的行動策略受到對立局勢的影響，在地居民也同樣透過對立框架來理解樂生爭議。如何分析甚至改變日益加劇的對立框架，一直是運動中，保留支持者難以著力的部分。

2007年，青年樂生聯盟的幾位學生發起「樂生社區學校」，直接以在地居民為訴求的對象，希望促成地方與樂生互動的機會（姚耀婷，2010：125-6），當時的文宣，簡單表達出行動的理念：

我們一群人在迴龍附近的公園舉辦市集，希望能更了解迴龍居民對樂生的看法，進而產生對話。...很快的就吸引這群孩子們好奇靠近。「你們是從哪裡來？」「你們讀什麼學校？」，很快的大夥就和這裡的小孩打成一片。市集也讓我有些想法，這個社區是否很缺乏非學校體系的教育資源？為什麼帶小朋友出來活動的多是阿嬤？他們的父母呢？

這些疑惑，在與三多國小胡老師接觸的過程中得到了答案。...胡老師說其實南新莊的家長大多在附近工廠工作，平時工作很累，所以假日都在家裡休息看電視，不太可能花時間陪小朋友出外走走，因此許多家長聽到老師要帶學生去樂生走走，多是贊同。而聽到我們大多來自還不錯的學校，胡老師一方面感嘆南新莊的資源不如北新莊或台北市，另一方面希望有機會我們能和小朋友聊聊課業的事。

為什麼想辦兒童營，一方面希望樂生運動所累積的資源能成為這些小朋友的祝福，另一方面期待透過營隊讓新莊的小朋友與家長能踏進樂生，並期待異於以往的策略能為運動注入一股新的希望¹⁶。

¹⁵ 這樣的討論來自於2007年5月26日，由樂生保留自救會與青年樂生聯盟在樂生院蓬萊舍所舉辦的「樂生講堂」，題為「杜邦、核四、水庫」遇見「樂生、蘇花高」，邀請多個運動團體討論如何進行地方經營。當時我尚未參與樂生運動，對於該次討論多由二手資料得知。可參見〈樂生、新莊大車拼，是誰不搞社區？〉（苦勞網，2007年4月23日），（<http://www.coolcloud.org.tw/node/59308>），2011年7月。〈新莊經營怎麼走？樂生講堂爆滿〉（苦勞網，2007年5月27日），（<http://www.coolcloud.org.tw/node/3004>），2011年7月。〈526（六）「杜邦、核四、水庫」遇見「樂生、蘇花高」〉（孫窮理的部落格，2007年5月24日），（<http://www.blackdog.idv.tw/wordpress/index.php/2007/05/24/526meeting/>），2011年7月。〈一位學生質疑樂生運動只是在搞議題，不搞社區運動〉（左派？好吃嗎？2007年5月31日），（<http://blog.roodo.com/ray90209007/archives/3375553.html>），2011年7月。〈誰的樂生？誰的運動？〉（左派？好吃嗎？2007年4月16日），（<http://blog.roodo.com/ray90209007/archives/3013287.html>），2011年7月。

¹⁶ 〈7月30號與南新莊的孩子們在樂生相遇〉（青年樂生聯盟，2007年6月29日），（<http://www.wretch.cc/blog/happylosheng/8149692>），2011年7月。

文中提出的觀察與描述，呈現丹鳳、迴龍在地緣與經濟上位處於邊陲地區的些許樣態，包含以勞工階級為主的社會組成，隔代教養以及教育資源不足的現象。而被保留運動吸引來的「文化菁英」大學生，所具備的就是文化資本的優勢。因此，「教育」似乎是學生得以介入鄰里社區的立基點。

姚耀婷（2010：127）描述，過去在一些試圖說明樂生爭議的社區場合中，都會面臨反對樂生的壓力。考量到無法把樂生議題帶入社區，那就換個方向，將社區帶到樂生院中。透過下新莊所缺乏的教育資源為訴求，利用週末在樂生院區內舉行兒童課程、空間導覽與講座等社區活動。

這種以提供社區服務與教育資源為號召，並直接與在地社區的接觸的方式，的確吸引了相當多的社區居民參與，而其中絕大多數都是女性。她們以「媽媽」的角色展現對於多種事務的關切，如對於子女的教育、教養，對於家庭的維持，對於樂生其他行動者的關係，以及樂生如何提供她們體現上述關切的可能。學生也在回應她們的關切。一方面，社區行動預設的目標便是希望接觸到教育資源缺乏的在地社區兒童，以及讓媽媽也能夠參與樂生相關的活動。另一方面，行動將與院民的互動賦予關懷長者與尊重弱勢的意義，也是她們希望小孩可以習得的德性之一。

此外，社區學校的行動並非直接訴求個別公民，而是以社區兒童與家庭為預設的對象。傳遞的內容也非樂生保留與否的爭議話題，而是採取社區服務的姿態。透過如此的對象與方式，社區學校無疑是以柔軟的姿態，試圖讓社區事務得以在樂生發生，同時期望樂生議題可以進到社區領域。

由接觸社區的兒童與家庭作為行動起點，社區學校成為樂生保留運動中人數最多的團體。姚耀婷（2010：127-9）認為社區學校之所以得以成功的原因在於社區學校提供在地所需要的教育資源，進而轉變運動中原處於對立面的樂生、院民和學生成為社區利益之一。

然而，行動中所稱的教育實質內涵為何，以及社區學校在什麼程度上提供社區教育資源？社區學校的形體與內涵，以及社區行動的具體目標與實踐，並非一開始就有明確的樣態，而是在往後幾年之間，不斷透過學生集體內的討論與爭執，與院民及社區互動，以及在應對運動所面臨的外在處境之中，不斷的形塑與改變。

「教育」概念的具體化，是 2009 年之後在社區學校的內部討論中逐漸發展出來。在將近兩年的操作之後，學生檢視與反省社區學校所談的教育，在什麼層次上有助於保留運動的進行，也在什麼層次上形成另一種行動的想像。社區學校，固然是以保留為出發點，將以樂生為核心的歷史、空間、建築、文化、醫療與人等議題，透過課程與活動的形式帶給社區家長與兒童。同時，學生也透露出某種更為進步的運動思維，試圖發展成具有階級立場，組織或培力精神，

符合地方發展需求，或是具有批判性的教育實踐等各式想像。在此一時期的討論中，「教育在癡瘋村」的概念被提出來，用以包含各種基進行動的可能性。

需要進一步細探的是，以教育為範型的社區行動，其蘊含了什麼樣的價值與信念？對於經營社區學校的學生而言，如此擘畫的學校形式很明顯的並非既有教育經驗的複製，而是具備了某種遊走於體制內外的調性，以及散發一些拼貼風格的另類想像。這些學生，尤其多數都是出身自好學校的學生，在保留目標明確的樂生運動中，開創了另一種強烈自我實踐味道的行動空間。學生想要實踐什麼？為什麼她們能夠做到？

相較於將教育視為是一個整體性的概念，我認為樂生社區學校所稱的教育，實際上是多種運動理念的投射與交鋒，而在樂生社區學校內部不斷在進行爭辯與調整。其中，反映出各時期、各行動者對社區行動的想像差異，對運動目標預設的差異，也包含對於訴求對象認識上的差異。

此一模糊的概念，實際上蘊含了多種不同的實踐理念與形式。然而，在進到具體的分析之前，必須先要釐清，社區學校的行動者為何？以及彼此的互動樣態為何？

二、社區學校的組成與運作樣態

樂生社區學校的行動初衷，一方面希望在穩固的鄰里與地方政治場域中找尋新的著力點，以打破樂生與地方對立的僵局。另一方面，它也動員到一群並不直接參與陳情、抗爭等政治行動，而是以服務的態度進到保留運動中的學生。

社區學校一開始是在 2007 年的暑假，以兒童才藝夏令營的形式舉辦¹⁷。往後則依循學校時間，分成春季、夏季與秋季三個學期。春、秋季班為八到十週，每週六的下午進行，夏季則是連續一到兩週的每天下午進行課程（參見表一）。

¹⁷ 第一次兒童營的時間是 2007 年 7 月 30 日到 8 月 10 日，每週一到六的下午 1:20 到 5:30。

表一 樂生社區學校歷屆參與兒童人數

2007 夏	第一屆兒童營（口述）	30
2007 秋	第一屆社區學校（口述）	75
2008 春	第二屆社區學校（傳單招生人數）	110
2008 夏	第二屆兒童營（營手冊）	80
2008 秋	第三屆社區學校	104
2009 春	第四屆社區學校	81
2009 夏	第三屆兒童營（兩梯次）	185
2009 秋	第五屆社區學校	42
2010 春	第六屆社區學校	34
小計		741

在運作方面，社區學校並非有制度的組織，而是在許多時程與分工的掌握上，仰賴成員彼此之間的默契。也因此，在描述社區學校的運作時，很難清楚說明是誰發動或是主持了某項行動。同時，社區學校在事務上的決策仰賴集體之間的討論，無論大小事情都會在課後或是例行會議中提出。這樣的運作形式，跟社區學校的成員組成方式，以及成員彼此對於社區行動的不同想像有關。

社區學校的主要行動者，以義務設計及執行活動、課程的大學在學學生為多數。初期大多數的行動者都是已經參與在保留運動中，如青年樂生聯盟的成員，或是社運界與藝文界的保留支持者。2008 年之後，社區學校的運作團隊逐漸以新加入的學生為多數。招募新人的管道，主要透過大學生常使用的網路媒體如部落格、苦勞網、破報、PTT 以及群組信等，其它如透過人際網絡介紹親友、同學也是常見的引介方式。

這些新加入的成員，並不必然對於樂生議題有深厚認識。因此，部分長期參與保留運動的學生對於社區行動的期待之一，便是希望將這些過去屬於較為外圍的支持者，逐漸組織成為保留運動的中堅，如青年樂生聯盟在運動中所扮演的角色。然而，並非每一個參與社區學校的學生都抱持著相同的想法。一位

成員認為，樂生社區學校「讓更多這個運動的關懷者，有一個比較輕鬆的位置參與，就是他不用付出那麼多的承諾，那麼激烈的交融在一起¹⁸。」此種觀點，無疑是讓社區行動成為保留運動的另類行動模式，藉以擴大支持群眾的界線。另一位學生則更明確的提到參與社區學校的動機，很單純的就是社區服務的態度。「那時候我們定義有意義的事情就是志工這種事情，然後再加上我們之前服務課就是去帶家扶中心的小朋友。所以我們覺得有意義的事情就類似，就是做志工去帶小朋友¹⁹。」如此的差異，反映出來的是學生之間對於社區行動的方式與目標，有著不同的理解。

為了處理成員之間異質的動機與想法，社區學校所採取彈性的運作方式，透過大量的開會討論，以尋求共同可以接受的作法。在每學期開始之前，社區學校會召開籌備會議。會議內容主要是確定成員之間的狀況是否會持續參與，開課意願，討論新學期的時程，以及各項行政事務等。籌備會議最終會推舉出新學期總召、財務、行政組、課程組、活動組與社區組的幹部與成員。組別的設定並沒有常態，而是取決於該學期籌備會議所討論出來的重點工作項目。

其次是決定活動內容。社區學校部分仿效正式學校的運作結構，如課程與行政事務的分工，家庭訪問、聯絡簿、家長問卷等設計。也在某些地方則較有特色，如課程原則與內容，以及課堂內的參與關係等。每學期所開設的課程，端看當學期工作人員或是所招募到新成員的專長與意願，而其中更為關鍵的是個別成員能否有條件可以繼續投入的志工性質的工作，或是否能夠取得所需要的資源。在一般學期間，會議可以區分成：每次活動之後的事務性討論，包含檢討或分享上課情形，與社區家長和兒童的互動，以及需要彼此協助的地方。另一者則是整體性的討論，包含課程與活動的原則，近期保留運動的狀態，以及長期的組織目標等。

三、社區學校的公開故事

在不論及特殊的理論取向的情形下，Jamieson（2002：13-15）使用「公開故事」一語來說明為了某種目的而被創造出來，且在公眾間流傳的一種言論或是作為。有故事，便有說書人和聽眾，前者習慣於以特定說故事的方式傳達某種特殊觀點的故事內容，後者則在聆聽與重述故事的過程中，加入自己的詮釋。相較於論述或是意識形態，公開故事的用法較為鬆散，但也比較能夠適切的描述在社區行動之中，繚繞交錯在樂生與地方、運動與非運動之間的言語方式。

傳達社區學校公開故事的行動，通常開始於開課的前兩週。學生會排班在鄰近數間國中小發送傳單，並與接送小孩下課的家長（通常是媽媽）介紹社區學校的活動。大部分學生發傳單的經驗，只要一開始便說我們是大學生在附近

¹⁸ 訪談，z。

¹⁹ 訪談，p。

進行社區服務，比較不會被拒絕，也鮮少因為與樂生議題有關而被社區居民所質疑²⁰。

第二屆的樂生兒童營累積了許多感動：

營隊結束後，小朋友寫完暑假作業自己跑來樂生。他在條上寫下願望，裝進空罐子裡，埋在佛堂前的大樹下。他說等到他 20 歲的時候，要回樂生把櫃子拿出來看他的願望...

讓小朋友參加過好幾屆的社區媽媽說，她持續讓小朋友來樂生，是因為他被這群學生服務的熱誠感動。她問我們，她可以在樂生做些什麼？

附近小學的老師說，小朋友開始在算，六年後，當他們將升大一一的時候，要回樂生擔任兒童營的對輔。那年是 2014 年。

小朋友 20 歲時，還會不會記得曾許下的願望和深埋的罐子？我們不得而知。但可以確定的是，兒童營確實讓許多在地居民多了一塊可以自由跑跳的綠地，也逐漸讓社區居民對樂生產生認同。...六年後，在樂生跑跳的，是下一個世代的小朋友，而帶他們認識樂生的，是曾參加營隊的社區家長與小朋友。這張藍圖讓我們更堅定要長期在社區耕耘...。²¹

在溫情的陳述風格中，社區學校巧妙的重塑社區民眾對於樂生的地方感（Sense of Place），將原本不在居民生活空間內的樂生院，以「童年」意象加以連結，成為記憶與情感的載體。文中雖然未直接提及保留訴求，然而在記憶與情感的加持下，保留樂生成為這一切得以發生的前提。

童年，一方面是在社區學校的活動之中即刻發生在社區兒童身上的情感實踐。同時它也是一種的連結學生、社區居民以及樂生院民共同性的情感再現。透過時間的延續，將每一個人過去各自擁有的童年經驗，匯集於現在與未來，進而形成一種集體感。

在社區行動論述中所描繪的「兒童」，成為超越權力鬥爭與利益盤算的客體，為各方所接受。兒童的形象同時暗示著各方行動者所投射出的某些特質，無辜的樂生院民，理想的青年學生，以及寄望未來的在地居民。相較於直接談論保留爭議以及牽涉其中複雜的政治與利益糾葛，訴諸於情感的確比較能讓雙方暫時擱置預設的對立框架。

²⁰ 然而，許多受訪者都表示，社區學校的工作人員會告訴她們，在發傳單時必須做好被拒絕或被質疑的心理準備。在姚耀婷（2010：125）的論文中具體的描述到被地方人士所質疑與排斥的窘境。

²¹ 文宣〈2008 年秋季樂生社區學校工作人力招募〉。

另一種社區學校所使用的公開故事，則是將樂生的人、歷史與空間描繪成在地社區的資源，而值得居民的參與及維護。

社區學校是由一群來自台灣各大專院校的學生組成，我們發揮各自所學，希望讓小朋友在樂生院這個美麗的自然環境中感受學習的美好與快樂。另外，還有提供豐富兒童與青少年藏書的樂生圖書館，近期也將成立玩具圖書館，並不定期舉辦成人講座，歡迎小朋友與爸爸媽媽一起走進樂生這個屬於新莊的在地活文化資源²²。

樂生療養院許多的歷史與故事使得整個院區充滿教育的可能，各個院舍的阿公阿嬤更是一個比一個厲害的國寶，他們的生命歷程與漢生病史是社區學校的活教材，我們和小朋友在與阿公阿嬤一次次的互動中學會了尊重與愛，更學會身為「人」所要體現的最高價值²³。

社區學校的公開故事，雖然是直接的以社區居民為訴求的對象，然而在表達的口吻及內容，預設了兒童這個對話媒介。兒童作為互動中的參照者，將院民與學生由阻礙地方發展的對立身分，反轉成為進行為其服務的老師以及社會互動中的長輩。樂生院也從無用的癡瘋病院，成為文化、歷史的教育場域（姚耀婷，2010：126）。

吳介民（2005：152）在林合社區的經驗研究中提到，說理型的「改革者在處理政治議題時，沒有情感層面上的信任，就難以傳遞對於公共事務的共通感受。」上述的情感，在吳介民的界定中是由傳統民間社會人情連帶的信任機制而形成的「私政治」，常見於地方派系的政治操作²⁴。必須要透過理解，才有可能超越轉化而形成 Habermasm 語中的公共領域。

社區學校的公開故事，可以說是對吳介民提出以公共修辭建立「共通感受」（*sensus communis*）的另類實踐²⁵。一方面，社區行動無法借徑於既有的地方政治結構，而必須仰賴新接觸途徑。另一方面，既然難以以保留議題說服社區，則轉換修辭的內容，以某種共通的經驗指涉，創造新的連結。

在樂生社區學校的公開故事中，學生，成為熱心於社區事務的年青人；樂生院民，則是傳承著地方發展軌跡的地方耆老，除了是在地知識的承載者，同

²² 文宣〈2009 樂生社區學校春季班〉。

²³ 文宣〈2010 春季樂生社區學校 開始招生〉。

²⁴ 吳介民（2005：140）提到如此的政治操作包含：恩庇從屬關係、熱情服務、利益分配共享、人情包圍、走後門、綁樁買票、耳語污名化、公共意識的弱化、公共議題切割細瑣化與擬親關係等。

²⁵ 原始意義下的「共通感受」是在特定文化脈絡中所形成，先於觀看與言語的直接互動經驗，其指涉的是一種具有普遍性的互動倫理與價值。本處使用此一概念，強調的是，公開故事傳遞的形式固然是言語的，然而故事傳遞的內涵卻是具有「共通感受」的元素。

時也是在敬老的互動倫理中必須被尊敬的對象。同時，在描繪樂生成為社區資源的論述中，也隱然呼應了地方居民對於丹鳳、迴龍地區集體消費缺乏的不滿。

透過童年意象的建構，兒童一方面成為各方行動者投射出各自特質的情感客體，另一方面也是行動者彼此得以開啟初步互動的情感媒介。如此的修辭模式，確實成功吸引許多社區家庭參與。

除了以傳單吸引新在地居民的參與，社區學校的活動也透過熟識老師、家長之間的口耳相傳。許多參與社區學校的家庭，彼此透過某些社會網絡而連接在一起，如共同參與一些社區組織、慈濟、讀經班或荒野協會的活動等，而許多的家長則是由於子女同班的關係與其他家長有所接觸。

第二節 三個時期的互動關係

本節將社區行動區分成三個不同的時期，藉以描述社區行動的具體內涵，同時探討各種行動者彼此交往的形式。在社區學校的初期，學生所規劃的各種活動多是以社區兒童為主要的參與對象。社區家長少有機會參與其中，大多都是被動的受邀到訪。2008 年之後，社區學校的學生開始以家長為參與對象，設計並執行一系列的工作坊、講座與課程。透過這些活動，社區學校促成部分的社區家庭與樂生院民有所接觸。最後是 2010 年之後，由於捷運工程復工而造成地質危機，社區學校被迫終止過去的課程形式。而這段期間，由學生與社區家庭組成的樂生社區工作隊，維持小規模且較為密切的活動形式，也促成社區家庭與樂生院民之間更為頻繁的互動。

一、2007 與 2008 年初期：以兒童為對象的社區學校與暑期兒童營

「我們會什麼就教什麼」是社區校學成員常用以形容社區課程內容的一句話。然而，為何以教育為名的行動對樂生保留運動會有幫助？每個成員都有不同的見解而有模糊的空間。一位學生認為早期的社區學校之所以能夠吸引社區參與的原因在於「那時候社區學校的色彩好像並沒有，因為才剛開始，所以並沒有像現在那麼強烈的。可能會大家覺得是，喔小朋友來了，然後類似安親班或是什麼。就像是突然有些人在這邊開了可以學東西的事情²⁶。」

此一時期，在公開故事的溫情作用中，社區行動所呈現出的立場與目的顯然有異於過去保留運動所習慣的對話對象與方式，而顯露出另一種為地方提供服務的樣態。一種試圖去回答社區行動與保留運動關連性的方式，便是將社區學校所提供的教育廣泛的解釋成為在課程與活動加入樂生的元素，藉以連結樂

²⁶ 訪談，Z。

生、院民、社區家長與兒童。如社區學校第一次兒童營的課程設計，便包含新莊與樂生歷史，漢生病及污名等課程。邀請院民來講故事，包含院民因為患病而被強制拘禁在樂生的過程，或是他們的生命經驗與知識，都是社區學校在課程中所運用的樂生元素。

讓樂生院民說自己的故事，一直是保留運動中最能說服他人的方式。無論是對不斷造訪樂生的社會團體、保留支持者或是社區兒童與家長，許多院民儼然成為老練的院區導覽者以及傷痛歷史的陳述者，也有很多院民形成一套他所慣習的說故事方式。

一位社區學校的學生，談到她初次邀請院民來參與課程，以及帶社區兒童拜訪院民的經驗：

因為我那時候關係其實沒有跟阿添伯（院民）近到說可以去邀請他來唱故鄉。可是某位學生可能就是有在院區創作，或是有跟院民唱歌的經驗，所以（她）就是會主動的去說下禮拜我們去邀阿添伯來唱歌...。阿添伯超愛唱故鄉的阿。就把他請來，把小朋友安撫好，然後阿添伯就會開始就是很開心的教大家唱歌。

我覺得帶小朋友去找阿公阿媽，她們真的是會感動、會觀察的。比如說她們就會去觀察阿公阿媽的手腳。然後會去觀察她們的住家。後來就發現說，帶小朋友去找阿公阿媽的時候，她們就可以比較真實的去了解癲瘋病到底是怎麼一回事。那去看那個煙囪、公炊阿什麼之類的，才會了解強制隔離是怎麼一回事²⁷。

透過實際上的交往，具體存在於樂生的院民與建物不再是過去管教言語中的禁忌之所，而是以「長者」的身分出現在社區兒童的互動經驗中。在與長輩的親近與問候之中，浮現一種互知（mutual knowledge）層次²⁸的倫理規範。在直接互動中的樂生院民，不再是以病患或弱勢者的形象出現，而是以一個尋常的長者的身分。

同時，與院民互動所產生的影響也不只發生在兒童身上，也包含尚未熟習樂生院民的學生。「那是我第一次是在一個早上那麼密集的跟樂生的阿公阿媽交談，然後跟她們解釋我們在幹什麼的經驗。然後我那時候就會覺得說，以前好像沒有這種經驗可以認識阿公阿媽，或是帶小朋友去認識阿公阿媽²⁹。」

²⁷ 訪談，b。

²⁸ 本處使用 Giddens 的概念（謝國雄，1997：308）。

²⁹ 訪談，b。

而對於院民來說，他們對於社區兒童的到訪也是新鮮又陌生的。「阿公阿嬤說要帶小朋友來上課，其實她們會有一個反應是，我又不識字，我又沒辦法教什麼東西。可是那時候就會跟她們說，沒有啦，就來拜訪一下，我們在這邊上課沒有帶她們來拜訪妳們，這樣很不應該。她們也很想要認識妳們阿³⁰。」

試圖在課程設計之中納入樂生元素，同時也是在處理互動之中各方行動者的關係。社區學校的設計，確實讓社區兒童在實際互動的經驗中初步認識樂生與樂生院民。同時，b 的經驗傳達出，院民並非如同學生一般參與在課程的設計之中，也不是被動的在那邊等著別人來拜訪，而是有他們自己一套應對外界的認識與互動習慣。

姚耀婷（2010：125）描述在舉辦社區學校之前，曾向自救會的院民報告。但是由於院民與社區之間過去不好的互動經驗，因此並沒有得到院民的積極回應。李添培，樂生保留自救會的會長，曾經描述在早期新莊人口尚不多的時候，樂生院是新莊地方政治人物的票倉，候選人與院方會主導院民投票，當選者也會比較關照樂生院民，這樣的政治關係將樂生院納入地方權力結構之中，而造成院民與地方居民的關係惡劣³¹。而由於疾病的恐懼與排斥，造成雙方的隔閡更是顯著，許多院民都曾經描述過去當地店家會用裝有消毒水的臉盆來盛接院民的錢，或是會在外面受人貶低或言語攻擊。

對於院民而言，社區學校所希望建立的社會關係，雖然並非為他們所排斥，但確實不存在於他們過去長久在樂生生活的經驗之中。因此，在尚為生疏的互動之中，社區學校的學生必須挪用大家所熟習的關係倫理，透過某種身分的界定，轉換成彼此進入對應的位置，而使互動得以進行。

在以課程形式所促成的初步互動之中，院民除了本身是理應要被關懷與尊重的「長者」身分，同時也在「來這邊上課沒有帶她們來拜訪妳們，這樣很不應該」的思維中，強化了樂生院民作為空間「主人」的身分。此種身分上的重新界定，的確為彼此開啟接觸的機會。

然後那時候就有問她們說，我們在這邊辦社區學校會很吵嘛。其實大部分的人都說不會，然有阿添伯這樣多話的（台語），就會講出一套大道理。「就是以前喔，樂生院是個很封閉的地方，妳們來了為阿公阿媽建立了一做橋樑之類的。」就會把社區學校講的很厲害。這樣是幫阿公阿媽打開心內的門窗之類的（笑）³²。

³⁰ 訪談，b。

³¹ 其他院民也描述了政治人物收攏樂生院民的現象。其中，院民湯祥明具體提到張德發競選新莊鎮長的經驗（郭家穎，2011：222-4）。張德發競選新莊鎮長時為 1973 年，當年統計新莊鎮總人口數為 66,905 人，樂生院民為 892 人。

³² 訪談，b。

相較於社區兒童與院民在課程中的頻繁互動，在這個時期社區家長則比較少參與其中。通常是在上下課前後來接送小孩時會與院民、學生有簡單問候的機會。部分家長會在小孩上課的時間，聚在院內的大樹下或是某些院舍前涼亭中休憩與聊天。每個學期末的成果發表日則是另一個能夠與家長互動的機會，也因此社區學校會在成果發表日安排為家長導覽、介紹樂生歷史與近況等活動。

二、2008 年中之後：以社區家長為對象的各式活動

如果樂生保留下來，你希望他變成什麼？我們這樣問著社區媽媽。媽媽想了一下，她說：「或許把這裡變成社區圖書館也不錯。」³³

在社區學校一年多的運作中，部分學生與社區家長在片段的相處機會中逐漸形成彼此之間的情誼。而「空間工作坊」是學生初次直接以社區家長為參與對象所進行的行動。空間工作坊，是幾位台大城鄉所的學生以參與式規劃的理念與操作方式，邀請一群較為熱心的家長、國小老師與學生共同組成團隊。以工作坊的形式共同討論在樂生院內設立一個社區圖書館，以及擘畫圖書館的物資與人員募集、內部陳設與藏書管理等工作³⁴。

工作坊選在七星舍進行，對於保留支持者來說有著清晰的情感因素。七星舍位處於樂生院的西面邊坡，原先在捷運局規劃中是要被拆除的一棟日式三合院。同時也是一位不願搬離的院民－呂德昌被迫搬到反省室前的住所。學生希望活絡七星舍的空間，一方面是視七星舍為保留前線，藉以宣示抵抗拆遷的決心。另一方面則是希望代替呂德昌守護七星舍的完好。

然而，當時的樂生院存在一種詭譎的氛圍。2008 年底，台北縣府在樂生院內張貼公告，將限期拆除院內非保留區的幾棟房舍，並在院內架上施工圍籬，禁止人員進入³⁵。隨著全面開工時期限迫近，自救會與青年樂生聯盟不斷持續各種抗爭與陳情等政治行動，試圖在大限之前，冀求指定古蹟與院民就地安養的最後一絲希望。同時，樂生院內各種文化與社區活動也達到另一波高峰，學術圈與藝文界的保留支持者不斷藉由舉辦各式的文化活動，為樂生保留請命。這種不停歇的忙碌，稍稍減緩了院內風雨欲來的緊張，但終究掩蓋不了每個人心裡的焦慮。

³³ 文宣〈樂生 圖書館進行式 募書、募人、募名字，少你就不行〉。

³⁴ 此時工作坊的成員約有 10 位的社區家長，其中一位是男性，一位是未婚的女教師，其他都是女性。學生則約有 7 位較常參與社區家長的活動。

³⁵ 〈青年聯盟 將續抗爭 樂生非保留區 院民搬遷〉（聯合報，2008 年 12 月 1 日）。

一位媽媽問：「圖書館設在這裡，樂生被拆後，這裡會不會變危樓？」

有媽媽馬上回應：「就是要設在這裡阿，不然政府一定會讓這裡變危樓。」³⁶

如此的回應，些許激勵了陷入低迷氣氛中的學生，也初步應許當初經營社區行動，便是希望將社區居民變成保留運動夥伴的初衷。此段時期，在學生與家長互動更為頻繁的狀況下，以家長為對象的課程與活動成為社區學校的常態性活動。如 2008 年底開始，學生會在圖書館不定期舉辦社區講座，邀請各地社區組織者來分享社區運動與地方培力的經驗。

如此以社區家長為對象的活動一直持續到 2009 年。2009 年春季，社區學校的成員 Friday 邀請幾個家長開「煮呷課」³⁷，課程設計每週造訪不同院舍，借用院民的廚房煮東西以及與院民聊天。院民阿添伯，當他知道每週會有社區家長會來煮菜聊天，特地要人整理怡園前的花圃來種地瓜葉、紫蘇與香椿，並交代社區家長需要煮菜就自己去怡園摘，也時常加入社區家長們聊天的行列之中。

維持可親近的空間，是幾位社區媽媽用以表現喜好樂生的方式，一方面這視覺上的空間來到樂生院的人最能夠有所感受，另一方面，透過整理環境，媽媽也同時在創造自身與樂生空間的意義連結。在這一段時期，劉媽媽主動提出要整理七星舍久未除草的庭院。透過她以往從事園藝工作的經驗，整理出一個簡單但是舒服的花圃。康媽媽與施媽媽則是關切圖書館環境的整潔，她們每週都會整理館內的圖書與器具並自願擔任管理者。

同時在幾位學生悉心的經營下，幾個熟識的社區家庭會主動造訪院區，或是於每週六上午由社區學校的學生帶著熟識家庭的小朋友，在院區內打掃落葉與清理水溝。這些家庭的媽媽們，則會借用院民的廚房幫進行清掃的人準備午餐。後來一同用餐的對象擴大到下午預備進行社區學校課程的學生，後來幾位媽媽稱這是「樂生食堂」³⁸。

³⁶ 信件，2008 年 11 月 3 日。

³⁷ 文宣〈2009 樂生社區學校春季班〉。

³⁸ 此一時期，主要是在兩位學生宛蓉與三郎悉心的經營下，組成以社區兒童為主的「小牛隊」。幾個熟識的媽媽所組成的「樂生團」以及稍後的「樂生食堂」，都是相同的三到五個家庭為參與核心，並連結較外圍的六到七個家庭。

三、2010 年至今：樂生社區工作隊

在 2010 年春季班結束之後，社區學校的學生在幾次開會討論後，決定暫停暑假與秋季的課程。主要原因是由於捷運機廠工程不斷開挖樂生所在的山腳邊坡，造成地層滑動。在 2009 年時，在院區活動的學生開始注意到在房舍地板及牆面開始有裂縫迸現。這樣的情形在 2010 年更加嚴重，甚至造成房舍的損毀而有坍塌的危險³⁹。

在學生的邀請下，一位社區家長黃爸爸寫了一封給樂生家長的信，為樂生院與社區學校的近況做了說明：

很難想像，連續辦了三年的樂生社區學校，竟然因為捷運機廠施工，造成舊院區院舍多處裂縫，由於有安全上的疑慮，必須暫停招生工作，聽到這個消息，相信很多社區家長都跟我一樣感到錯愕和不捨。

記得每個週末帶孩子來舊院區上課時，看到一群孩子在志工老師的帶領下，進行著有別於外面才藝班的課程，不論是在古老的院舍旁拓繪塗鴉、在大樹下認識生態植栽、或是認真聆聽院民訴說著過往的故事，每每看見這樣的場景，內心都十分地感動！社區學校實現了讓更多的人進入院區，與院民互動。此外，還有擔任教師的樂生青年朋友們，不求回報無私奉獻，好不容易摸索累積了三年的經驗，竟然因院舍裂縫而不得不暫停社區學校的課程，著實令人覺得惋惜⁴⁰。

停課是因為顧慮到現實的條件，學生無法完善的照顧到數十位社區家長與兒童在院區活動的安全。然而社區行動該如何持續？從七月開始，學生內部幾次討論的核心辯論圍繞著，如何鼓勵社區家長發展出自身與樂生及院民互動的樣態（而無需透過學生或社區學校），或是希望社區家長可以更深入的參與樂生保留的工作兩者之間膠著。最後採取的妥協方式是，願意繼續參與的學生邀請幾個熟識的家庭，共同組成一個小規模的工作團隊，並透過工作坊的形式，一起規劃後續社區行動的目標。

工作隊在初期並沒有預設明確的議程，而是希望促進學生與社區家長之間的認識。在幾個月的運作之後，工作隊提出幾個希望進行的工作：一、舉辦當年的樂生院慶活動，邀請社區學校的家庭參加，維繫社區對於樂生活動的支持。

³⁹ 佛堂旁的圖書館在 2010 年 5 月時發現大規模龜裂，被判定為危樓。後由文化局撥款，將圖書館拆除重建，重建工程於 2011 年 7 月完成。然而佛堂圖書館的修復工作得到宗教團體以及民意代表的支持，但是院內其他房舍便沒有如此待遇。學生從 2010 年中開始每週測量院區內各房舍的裂縫變化狀態，並在 2011 年不斷向相關部門與民意代表陳情工程造成的走山危機，然而並未獲得公部門的正面回應。

⁴⁰ 〈給樂生家長的一封信〉（黃爸爸，2010 年 10 月）。

二、籌劃以院民的生命經驗為主題的繪本，讓社區的兒童可以很簡單的理解樂生故事。三、設計以樂生為主題的文化產品，作為樂生相關活動的紀念，以及為保留運動籌募經費。四、製作樂生食譜，透過採訪與寫作等方式，將過去在樂生院一起吃飯與煮呷時的故事、菜餚、食材等記錄下來。五、舉辦社區論壇，邀請台灣在進行社區相關議題的個人或團體來樂生分享。六、整理社區學校歷年的文宣、教案與活動記錄等。

由於規模縮小，成員之間的互動則更為密切，學生與家長之間的關係也有所改變。一位媽媽描述社區學校與工作隊之間，彼此的關係「那時小朋友在上課的時候（社區學校），其實就覺得（學生）比較像是弟弟妹妹的關係。可是現在變成，轉換成社區工作隊的時候，有時候又覺得，好像是朋友。就是已經從弟弟妹妹的那種關係，覺得比較像是朋友了的關係。就覺得我們是同一個 team 裡面的人。比較不是像之前的那種，就覺得就是（在照顧我們）。對對對，就覺得是要互相，互相罩對方阿⁴¹。」

在工作隊裡幾個社區家庭，有各自比較熟悉的院民與互動方式。黃先生一家總是全家一起參與。她們會將車停在處高舍前面，然後問候處高舍的阿嬤，並且預先使用電鍋煮飯。劉媽媽則是會帶著三個女兒（國中、國小，以及剛脫離幼兒推車的四歲小女生）經過新生舍向院民阿伯打招呼。施媽媽與兩個女兒有時會搭黃家的便車，或是由先生開車載來，然後先生便先返家。幾位院民也時常在工作隊活動時會來問候，多數院民雖然不會參與工作隊的討論，但是卻很關心工作隊的學生與家長們在做什麼。

一位樂生院民茆阿伯，他不會加入工作隊的討論，而總是靜靜的在一旁，偶爾接句話，或是等著別人問他最近在幹嘛。有時，他會跟討論中的大家說好好加油，然後轉身瀟灑的離開。康媽媽戲稱他是董事長在囑咐大家。他時常在社區工作隊的聚會的時間，為大家準備一鍋冰石花凍。鍋子外面以塑膠袋包覆，才能讓他以他殘缺但有力的手腕拎著。有媽媽便問他，這石花菜是去哪裡買的？他回答，這要去金山某一間店買才好。如此的對話時常出現在幾位家長與院民之間，成為她們所慣習的互動模式之一。

並不是每個院民都像茆阿伯一樣會對社區家長有如此熱情的互動，另一位常與媽媽們互動的院民蔡阿嬤，在言語上的表達顯得較為含蓄，似乎淡淡的不對社區家長與兒童的拜訪有太多情緒。然而，每當有人來找她聊天時，她總是以開玩笑的口吻笑說，妳們不要來啦，我才沒有想妳們。而劉媽媽回應到，「那妳不要想我們喔⁴²。」黃爸爸便描述阿嬤是「她說話直爽，個性豪邁直接，相處久了之後會發現，她的話語裡常常藏匿著對你的關心⁴³。」在這種開玩笑

⁴¹ 訪談，j。

⁴² 口述，劉媽媽。

⁴³ 文宣〈蔡娥阿嬤的七葉蘭〉。

的口吻之中，幾位社區家長似乎對這樣的互動相當熟習，而覺得是一種親近的表現。

對於希望促成社區居民與樂生院民有所認識的學生來說，這個時期，社區家長與院民雙方所呈現出來的互動樣態，從一開始必須透過活動與課程來建立接觸的機會，到逐漸除去社區學校與學生的中介角色，而讓互動更為主動且直接，甚至逐漸發展出他們之間的互動習慣。

小結

本章的第一部分，探討以「樂生社區學校」為主的一系列社區行動是在什麼樣的運動脈絡中形成。由於 2007 年前後，樂生與地方在保留課題上的劇烈對立，促使學生思索突破對立結構的方式。社區學校運用一系列反轉既有的污名形象並創造共同利益的語彙與策略。特別是透過公開故事訴諸共通感受，創造情感層面上的連結與信任，初步吸引原在保留運動中被視為是對立方的社區居民參與。

第二部分則是描述來自社區的媽媽與兒童，在進到樂生之後與他人的互動樣態。在第一個時期，學生為社區兒童設計與樂生的人、空間及歷史相關的課程，藉以吸引社區家庭的參與。第二個時期，則是開始以社區家長為對象，進行各種組織與培力的活動。近期則是考量安全因素，僅維持小規模的群體形式。然而也因為規模縮小，使得彼此的互動更為密集且深刻。

透過本章的分析可以發現，社區行動的確達到其初步構想的目標，促成社區民眾與樂生院民的接觸，並透過親身的認識與互動，藉此化解雙方因為發展與疾病而造成的隔閡。其次，無論是社區學校所使用的公開故事，或是各方行動者在實際活動的過程中，都時常表達出各種意境的情感，如透過兒童為客體的溫情訴求，強調與院民的長幼倫理，對人的親近關係，喜愛樂生的事物或空間的言語，充斥在社區行動的場域之中。

在前面對於歷史的描述中，可以區辨出社區行動中的三種行動者，「院民」、「學生」與「社區媽媽」，以及各她們各自具有顯著的社會身分。下一章將繼續探究，究竟這些人具有什麼樣的形象與特質，又為何由於社區行動所使用的語彙、策略以及表達出的情感意境，而被捲入其中？

第三章 行動者身分的構成與辨識

構框（framing）意指一種觀看、理解以及產生意義的方式，可以用以解釋行動者如何理解特定事務（何明修，2004b）。有別於理性模型對於行動者是由於利益權衡或是特定意識型態而投入運動的預設，構框論的學者 Snow 等人（1980）以「招募」（recruitment）的概念，分析社會運動的動員模式中，既有的社會網絡或是人際連帶發揮出相當關鍵的效果。

然而，Snow 也觀察到在此種招募模式下，運動目標與組織結構可能會有矛盾。此處需要進一步解釋的是，若是每個行動者都是經由社會網絡而與公共議題有所連結，則似乎預設了公共生活與社會網絡分屬不同的行動場域。對於招募過程的解釋，Snow（1980）強調參與社會運動的氛圍並非隨機的散佈，而是隨著社會團體成員、歸屬以及社會空間等而被形構（be structured）出來。而社會空間是一般互動的場域同時也是招募的場域，意味著個人空間（社會網絡之所在）與公共空間之中所存在的連續體，也就是 Snow 概念下的「微觀結構管道」（microstructure avenues）。如此的概念，顯示出某種社會結構先存於動員結構，而最終參與社會運動的個別行動者，並非抽象的普遍大眾，而必然具備某種空間與關係上的相似性。

在社區行動之中，如此的相似性便是「院民」、「學生」與「社區媽媽」三種「身分」（identity）的行動者。在社區行動的場域，三種行動者的聚合並非偶然，而是有其獨特的形成脈絡。樂生院民由於同樣身處迫遷的處境，因此集體的形成是相對清楚的。學生與社區媽媽的集體，則是由於分別處於相近的空間或社會位置。同時，透過招募的概念，得以說明三種身分之間由於網絡的運作，而使得內部成員具備相近的傳統、歷史觀以及集體認同。

理解身分，意味著理解一種概化認識框架中的常民樣態，其如同 Giddens 概念中的「互知」（mutual knowledge）（謝國雄，1997：308），以約定成俗的一套規矩或傳統，使行動者得以初步理解彼此作為。本章初步歸納三種行動者顯著的「身分」形象與特質，藉以釐清所謂樂生保留運動裡的院民、學生及社區媽媽三種行動者，各是以什麼姿態被對方所認識。

第一節 社區媽媽的「母性」特質

樂生社區學校所希望訴求的對象，雖然設定在廣泛的丹鳳、迴龍居民，然而就社區學校所採用的行動策略，無論是在下課時間到學校發傳單，或是以兒童為公開故事所指向的客體，所吸引到的大多是鄰近社區的女性帶著其學齡子女一同參與。在社區學校舉辦課程與活動時的常見景象是，學生帶著社區兒童在各院舍間穿梭，而未參與活動的媽媽會聚在七星舍或處高舍前的涼亭下話家常。女性之間的情誼，就如 Jamieson (2002: 120) 所提到，已婚婦女的同性友人，時常是女性在家庭以外重要的情感依附的對象，她們在某些程度上共同面對或紓解對婚姻生活的不滿。

女性身為媽媽如此的身分，在各種社會場域中都相當的顯著。趙綺芳 (2006: 126-9) 在竹富島的研究中，深刻的描繪作為一位人類學者並不必然能被田野所接納，反而是她的年幼女兒具備自己的社會關係與位置，進而媒介她的母親，這位外來的研究者得以轉化以媽媽的身分進入田野。而王惠元 (2000) 對於女性參與社區事務的研究則指出，在性別結構的侷限之下，社區實為私領域活動的延伸，而女性在其中仍是扮演傳統家庭中的性別角色⁴⁴。如此強烈的性別結構，讓女性不得不當一位媽媽。在社區學校中亦然如此。

一位學生曾經在社區學校的會議中提到「沒有一個媽媽或一個小孩！媽媽和小孩總是在一起的」，藉以提醒彼此必須要思考性別結構的現象（或侷限）。現實中，每每在社區學校的日常活動，學生與院民習慣將這些自己或是子女參與課程的女性稱為「社區媽媽」，或是在稱呼她們時以「某某（的）媽媽」稱之，而某某通常是她的子女的名字，而非她的本名。

當學生意識到這個現象，而希望有所改變時，著實經歷了一段不自然的時間，似乎直接稱呼她們名字是不合宜的作法。也曾有過在我稱呼某人「某某媽媽」（某某是她的本名）時，她開玩笑的回答，某某媽媽是在叫我的媽媽嘛？對於名字與媽媽兩種稱呼方式，一則意味著個人，一則意味著身分，雖然並非相悖，然而卻很少被放在一起。

由從屬於子女的身分到以個別的行動者為學生認識，其中過了相當的時間。一位學生便提到，「我之前只覺得他們是那些小孩的媽媽爸爸。我現在更會覺得，他們參與在這個運動裡面。真實的參與在這個運動裡面。跟我一起做一個組織的角色⁴⁵。」對樂生社區學校的學生而言，透過家長課以及社區工作隊頻繁的互動經驗，開啟了雙方進一步認識。

⁴⁴ 王惠元 (2000: 26) 認為的女性傳統家庭角色便是母性 (mothering) 與母職 (motherhood)，其中包含對於家務勞動的責任以及照顧家人的態度。

⁴⁵ 訪談，t。

雖然有這一層的認識，這些社區女性並非完全脫離媽媽的身分。在社區工作隊的現場，時常可以發現總是要有一位家長擔任照顧小孩的工作，而無法參與其他活動。在活動中，也常常發生幼小年紀的小孩在哭鬧的時候，媽媽就會要去安撫照顧，被迫中斷原先在做的事情。另外，這些女性仍是透過家務工作中的媽媽身分參與在樂生的活動之中。一起吃飯，便是最清晰的例子。c 媽媽曾貼切的說到「那媽媽嘛，畢竟就是媽媽經喔。就是一定會用比較，因為我們也是在照顧自己的孩子阿，那就像我們講哥哥姊姊也是大孩子。那我們在這個烹調的過程裡面，也是希望哥哥姊姊能夠吃到比較豐富的菜⁴⁶。」

Chodorow (2003: 4-14) 認為晚近資本主義社會所看重的是家戶之外的生產活動，唯有在職場中的勞務才被認為是真正的工作。這連帶造成社會樣態的改變，產生以「非親族的市場與階級關係」為主要社會關係的樣態。在這種以性別區隔公私領域的結構中，家庭的功能轉變成為「提供關係與個人制度」的「社會中的個人場所」。在此種公共領域與私領域二分結構中，女性的母職 (motherhood) 實踐通常被賦予情感、道德甚至是神聖的意義。如此意識的形成與再製是心理上的社會化過程。母職，不只是照顧行為的展現，尚包含在心理上要求女性成為一位「夠好的母親」(good-enough mother) 的意願。其所關係到的不單純只是個別或私領域中的行為表現，尚包含「參與人與人之間，全面化的情感關係」(Chodorow, 2003: 41)。

晚近，「社區媽媽」成為台灣地方政治場域中的重要行動者，便可以視為是全面化情感關係在鄰里尺度中的體現。在台灣的脈絡中，黃麗玲 (1995: 6-9) 回顧台灣五十、六十年代的 (由中央與地方政府) 所推動的「社區發展工作」。在普遍性的發展氛圍中，社區被編排進入國家經濟發展的規劃行列。而女性一方面維繫傳統家庭意識型態。另一方面則是被動員投入基層社會福利工作。女性被束縛在母職角色之中，而成為公 (國家) 私 (家庭) 之中的中介者。王惠元 (2000: 70-3; 99-101) 歸納媽媽參與社區事務的動機，也是以家庭與孩子的利益為中心，以及服務鄰里的態度。也因此所參與的社區事務，也大多屬於以服務或是休閒性質，或是家庭需求的延伸。

前述研究指出，女性用以參與社區事務的身分實為傳統家戶概念中媽媽身分的延伸。此種觀點受到女性主義的影響，進而對既有家戶與鄰里政治結構提出反省與批評。莊雅仲 (2011: 341-347) 亦重新探討「集體母性」的概念，強調對於共同經驗的理解。莊雅仲在永康街的研究指出，透過共同生活在同一社區，以及各種日常行動的連結，個別的媽媽成為集體的媽媽，並試圖將其所關切的事務從家庭領域延伸到鄰里之間⁴⁷。莊雅仲 (2011: 356) 所描繪「台灣特有的社區媽媽動員，展現出某種性別化的地方照顧模式... 逐漸在以地方為基礎

⁴⁶ 訪談，c。

⁴⁷ 「集體母性」是奠基在「地方照顧」概念之上。莊雅仲 (2010: 337-341) 以 Foucault 的「自我照顧」概念，說明照顧作為一種連結內在意識與外在生活的方式，並進一步將照顧的客體映照到他人與地方層次，成為可以在集體之間展開的倫理觀。

的居住和商業環境建造中取得主導的地位」意味著一種新的地方政治結構的倫理形成。換言之，在社區運動的場域中，這些社區媽媽的是否現身支持，隱然成為運動能否取得正當性的關鍵。

回到樂生保留運動，雖然在議題上樂生運動並非圍繞著社區而發生，然而選擇以社區作為對話的對象，亦是在為保留運動取得正當性的思維下展開，進而透過社區行動連接學生與媽媽的關切。

第二節 「純真」的學生身分

樂生院裡的「學生」⁴⁸稱謂有兩種所指，一者指稱尚在求學的身分，另一者則是指稱支持保留運動的人。對於面生的年輕人，許多院民的問候方式便是詢問「你是不是學生？」。從輔大醒新社的學生定期造訪院民或是共同出遊⁴⁹，到運動開始後支持保留的樂青，學生此一稱謂代表著相對親近的關係。

在晚近的社會運動研究中，較少研究對於學生此種身分有結構性的分析，大多是散見於各個議題與運動場域的記錄與研究中。學生，尤其是受過高等教育的學生所進行的社會參與，通常會以知識青年由於理想與熱情而投入公共事務而為公眾所認可（南方朔，1980；楊渡，1987：107-12；何榮幸，2001；陳信行，2004；吳介民等，2010：9-10）。然而理想與熱情，與其說是學生自身散發的氣息，毋寧說是主流意識形態對此一身分的要求與期待（陳信行，2004）。

在樂生的社區行動中，學生此一身分的行動者基本上延續了上述的形象，成為行動中初步為社區家長所知的熱血青年。如前面提到黃爸爸在一封給樂生家長的信中描述學生是，「擔任教師的樂生青年朋友們，不求回報無私奉獻⁵⁰。」在這樣的形象中，學生很單純的是熱心於社區服務，而絲毫沒有任何利益上的企圖與糾葛。c 媽媽也描述她所理解的學生，「之前他們不會那麼清楚告訴你說，我是青年樂生聯盟。對，他們就是以學生的，我們都開玩笑說那是師資嘛，就老師嘛，就我們孩子的老師嘛，就叫你們大哥哥大姊姊，的角度要求我們留下來。...對我們家長來說，因為你們都是教導我們孩子的老師，哥哥姊姊，陪伴小朋友的哥哥姊姊。所以不會有那的多複雜的想法，『什麼組織其實都對我們不是很重要』。」同樣的，一位媽媽更是直接的表達「應該強調社

⁴⁸ 大部分研究探討學生參與樂生保留運動的時間，是以 2004 年由醫學生為主關注醫療史的「青年樂生營」，以及隨後由營隊成員所成立的「青年樂生聯盟」。然而，許多院民念茲在茲的是 1973 年輔大醒新社的同學開始走進樂生院與院民建立長期的情誼。

⁴⁹ 口述，陳再添（郭家穎，2010：301）。

⁵⁰ 黃爸爸是與學生比較親近的社區家長之一。此處他在以家長的身分向其他不是那麼熟識的家長們介紹學生，因此在書寫中選擇性的強調某些較易於為其他社區家長所接受的形象特質。

區學校的『服務』在做什麼，而非樂生、漢生病等」，而不喜歡談論到某些「政治性」太強的事情⁵¹。

有別於社區學校是為了保留樂生的明確意圖，社區家長所描述學生卻是不帶有（或是不希望有）政治立場。這一方面是在社區學校的公開故事中所形塑出來的形象，另一方面也是社區媽媽們所期許的形象。「不是很重要」的語彙，反映出的究竟是，社區媽媽可以理解與支持學生的保留立場，因此不需要額外的論述與操作。抑或是社區媽媽們贊許的是學生進行社區服務時的理想與熱情，其他不在此一框架內的意念對她們而言便不是很重要。無論是如何的解釋，此種自學生身分中所投射出來的形象，始終是曖昧不清的。

學生的另一個形象是「準知識分子」。在這個形象中，學生被認為是具備知識或是才能，能夠清楚表達自己的想法或是意見。能夠良好的運用學術語彙、抽象概念與專業技術，或是協助院民組織進行清晰的運動與動員論述，顯然是學生在保留運動中的工作之一。有一位老師曾以「他們都很會說話，都可以講出一番道理⁵²」來描述樂生的學生。

這些懂得運用知識或技能的特質，在部分社區家長的眼中顯得相當可貴。在社區學校的活動中，不時有學生會被私下詢問到是否有在外面開班授課，或是可否擔任自己子女的家教。也有的家長會鼓勵學生可以開設在真正的才藝課程⁵³。準知識分子的形象，也來自於樂生運動中的學生多數來自於台北各處的大學⁵⁴，對於關切子女教育的社區家長，甚至是兒童本身而言，無疑是一種可以具體比較的對象。在升學過程中一直就讀明星學校的學生 z，曾描述自己的升學背景如何被與他親近社區青少年和他的媽媽視為是「成長路線上的延長線⁵⁵」。

然而「準知識分子」畢竟不是知識分子，其中一個原因便是來自於學生互動的對象，一者是生命歷練豐富的樂生院民，一者則是已經成家立業且具有社會經驗的社區家長。在如此的比較之下，學生在年歲上只比社區兒童來的成熟。對於院民與社區媽媽來說，不成熟的特質，一方面會讓人覺得學生仍是需要被照顧的對象，另一方面則是做事不夠周慮及缺乏經驗，時常會犯錯。

院民就時常責備學生做事情不夠細心，或是辦完活動之後東西都沒有收拾好或拿回來還。茆阿伯不只一次向學生提到社區學校所募來的書、器材或是兒

⁵¹ 筆記，2009年12月。這裡的「政治性」指的是保留樂生所進行的陳情或連署。

⁵² 口述，2011年。

⁵³ 然而，也有的家長並不如此認為。部分社區家長認為社區學校鬆散但強調互動與關懷氣息的活動，反而是符合她們的教育理念，而不覺得學生應該設計跟坊間的才藝班或補習班一樣的活動。

⁵⁴ 多數的成員來自於台北的各大學。其中許多是台大城鄉所和大學新聞社的學生，輔大心理系也有相當多的學生參與。

⁵⁵ 訪談，z。

童用課桌椅都沒有收好，而被外面的人搬走。對於學生的不周慮，有時甚至必須出面為學生善後，院民時常有所抱怨。

如此不成熟的形象在部分社區家長眼中也是如此。一位媽媽便曾描述學生「心軟，但力量不夠。還沒有獨立、出社會⁵⁶。」對於媽媽而言，能夠號召群眾、出去抗爭固然是一種她們所沒有的能力，然而這並非可以依恃維生的能力。她們認為在樂生活動的學生，倚靠的仍然是家裡經濟上的支持⁵⁷。如此即便是能夠擘畫願景或是傳達理想，也並非意味著可以具體實踐。有的社區媽媽便好幾次詢問學生對於未來的計畫，並憂慮「樂生的學生能不能在社會上找到立足點？樂生的這一切是他的養分還是阻礙⁵⁸？」。

由於不確定學生的未來而產生的關切，媽媽們會時常詢問為什麼誰都沒有來了？或是誰最近在幹嘛？求職、繼續升學，甚至移居他處，都是學生們常面臨的生涯抉擇。

我們曾經在聊天，然後就是幾個媽媽這樣，當然是覺得有點感慨那個誰去哪裡工作啦誰怎麼樣，怎麼都沒看到他啦。其實我都會，我自己啦就會覺得說，ㄟ，即使說你可能有自己一些規劃，我是覺得，要跟，跟大家，嗯，講一聲（遲疑表示如何表達適當）這樣，就會覺得有一點那種不告而別的那種感覺。我會覺得對孩子，孩子也會一直問為什麼誰都沒有來了。那我們可能就只能跟小孩說因為他去工作，或是因為他去什麼。可是我覺得如果你，ㄊ，能夠跟孩子講，或是說跟我們講，就是至少讓我們心裡有個準備這樣對阿。那種感覺就不會一直覺得，好像有一種牽掛這樣⁵⁹。

如此的關切，除了表現在對於個別學生的人生規劃，也包含樂生在學生人生規劃中的想像。一位家長也說到「所以我們都一直覺得很佩服你們。可是因為我們都，沒有這樣的機會跟你們聊。然後也不知道說，你們辦這樣的活動會不會持續⁶⁰。」這樣的言語表達出，媽媽們並不要求學生是否能夠對長期投入做出承諾，當然也對行動是否會有長期的發展無法有太具體的期待。

⁵⁶ 訪談，k。

⁵⁷ 無論是良好的教育背景，或是家庭的經濟條件，都假設著參與樂生運動的學生，通常都來自於特定的社會階級。

⁵⁸ 筆記，2010年8月。

⁵⁹ 訪談，j。

⁶⁰ 訪談，o。

第三節 從「患者」到「長者」的身分轉化

2011 年中，一位立法委員候選人邀請各相關部門共同會勘捷運工程，該位候選人大張旗鼓的找了各相關局處的官員、樂生院方、地方的鄉里長以及大批的記者，希望就新莊捷運機場的工程安全提出協調方案，並為自己的選情拉抬一下聲勢。幾位與會的記者私下向學生表示，覺得會議內容冗長且沒有重點，他們希望可以去舊院區拍攝裂縫以及訪問院民，好有一些畫面可以讓他們交差。便由我們幾個學生陪著兩三個電視台的採訪團隊，在院區內走上走下。

由於交稿時間快到，各家記者們都顯得有些焦急，不斷詢問哪裡有裂縫可以拍，哪裡有院民可以採訪。當我們走到怡園時，一位院民聽到聲音打開門查看，記者便急著問她願不願意接受訪問。院民阿姨冷冷的說著我正在煮午餐，然後就走回屋內，留下錯愕的記者。

走到新生舍，則是遇到另一個場景，記者問住在那的院民，院區裡面有這麼多裂縫他會不會擔心害怕。黃阿伯用他一貫的口吻逗趣著回答，不會啊！怎麼會！決心問到些什麼的記者繼續追問，真的不會嘛，看起來很危險耶。在一陣沒有交集的問答之後，攝影師確定得不到什麼畫面，便催促著要離開。

記者們的急促發問意味著，他們預設了在爭議事件中，應該充斥的爭議的聲音。而就他們所看見院民的反應，沒有對裂縫的事件有所關切或擔憂，或許他們會理解成其實院民也沒有什麼好抱怨的，或是這只是少數人的不滿。但是，對於院民來說，這些記者採訪他們的方式，就如同數十年來外界認識他們的方式，不斷的涉入他們的生活領域，然後把將個人日常的言語行動，放大成為某一種集體的表徵。

在保留運動中的樂生院民，似乎具備一種不辯自明的集體身分，指稱因為罹患痲瘋病，而在錯誤的衛生政策下而被強制收容於樂生院的人。這種身分，呈現我們慣常使用的稱謂之上。李會長曾表達過稱謂的問題在院民內部很早就討論過⁶¹。他們只有在自已人的場合時自稱為「患者」（台語）。雖然有這一層意義上的說明，但是我仍時常聽到李會長在公開場合交互使用「我們，患者」或是「我們，院民」如此的稱謂。而對學生而言，除了直接稱呼個人姓名之外，也通常使用「院民」來指稱這個身分的集體，反而是社區媽媽比較常使用「阿公、阿嬤」的稱呼。

⁶¹ 2011 年時，李會長受邀參與在韓國舉行的國際漢生病論壇。一位與會者提議大會與各國漢生病友不應該再繼續使用 PAHD (Patients Affected Hansen's Disease) 來稱呼自己或他人，而是直接使用個人的姓名，作為去疾病化的象徵。當我將上述討論翻譯給李會長聽時，李會長向我表示前述的內容。之後，該位與會者的提議雖然受到各與會者的正面迴響，然而往後幾日的論壇中，大多數與會者仍持續使用 PAHD 作為病友集體的代稱。

患者或是院民的身分，可以追溯到傳統觀點中的癡瘋病患者，通常是從民間傳說或是在宗教信仰的抵損中，被指為是道德缺陷的一群。這固然是對於傳染病的誤解，然而也反映出常民社會試圖將未知事務予以常規化的過程。而日本殖民者延續這一套疾病道德化的語彙，更為全面的透過公共衛生與地方保甲制度，以治理術（Governmentality）的形式在各個社會面向中展開（沈雅雯：2011）⁶²。

在 1960 年代前後，此種全面的治理術有稍微鬆動的跡象。劉集成（2004：197-209）在《樂生療養院志》中將 1966 年之後稱為「穩定發展－開放與接納」階段，所意味的是樂生院此一特殊的醫療機構在國家衛生體系與法規上的制度化。同時，樂生院也改變過去的監禁管理，而逐漸開放與外界，如宗教與慈善社團、文字與新聞工作者以及在地居民有所接觸。然而，姚耀婷（2010）對丹鳳、迴龍地區居民的訪談指出，在疾病治理語彙下所形成的污名，並未因為樂生院民開始與外界有所接觸而得到化解，而是造成迷信、管教、交往、發展等多個層次上的張力。

許多院民在描述的自己的生命經驗時，都會提到這段時期被外界社會排斥的苦痛經驗。紅腫、臉盆、鑷子、消毒水等等，都是院民在描述到過去被歧視經驗時常提到的元素，儼然成為樂生院中象徵污名化的強烈符號。有位媽媽曾描述，某次幾位社區兒童在處高舍前嬉鬧時，在無意間以「苔肫」（台語）來取笑對方。然而蔡阿嬤當場聽到相當生氣，並責備了這幾個小孩。「苔肫」一語，是過去社會上對於漢生病患的貶抑用語。而阿嬤的憤怒，則是由於此種不愉快的經驗在非意圖的狀況下被喚起。

如此的污名身分，在保留運動開始之後逐漸有所轉變。院民或病患，不再只是過去語境中被歧視的對象，反而成為具有某種積極意涵的集體稱謂⁶³。一位學生就描述到，她所理解院民對於樂生運動的意義「我其實跟院民更親近，我就會更意識到院民是，這支運動的中心，是這個運動的主體。社區學校會發展起來也是因為有院民在。就是，講的文言文一點就是他們是主體⁶⁴。」這種運動主體的身分，時常被描述成以生命捍衛尊嚴、反轉命運的勇者，在各種行動中顯得相當關鍵。

另一種描繪樂生院民的常見方式，便是將這些被污名與排斥的經驗，轉化為漢生病患昇華為某種崇高人格的試驗。在慈濟所出版《一個超越天堂的淨土》一書中，幾位慈濟的志工與院民以佛教觀的「現象地獄」描繪醫療與照護資源不足的樂生院，而院民得以昇華為「人間菩薩」的契機就在於信仰與奉獻

⁶² 沈雅雯將「Governmentality」譯為「管理性」。

⁶³ 保留運動在很大程度上促成疾病去污名，即便是反對保留的政治人物，也不會公開使用各種與疾病相關的負面影射。然而這並非意味著污名不復存在，實際上，污名只是轉換成其他說詞，如自私、阻礙發展、只要錢、政治利益等等，其背後的社會排斥效果仍是一致的。

⁶⁴ 訪談，t。

（陳美羿等，2002）。崇高人格的建構，一方面是個人身分的淨化，一方面則是確認外在於個人的神聖力量。如此言語所指涉並非誰，而是指涉一套信仰體系或是 Durkheim 所說「儀式的人格化」（Durkheim，2011：388）。

從悖德到抵抗，都是一種院民身分的特殊化，目的在於成為被看見的對象。過去被看見是因為治理的需要，得以在人群中進行區辨和隔離，也在彰顯文明化的統治政績。開放之後要被看見，則是為了信仰上的宣教和感化效果。運動之後要被看見，則是議題宣傳與認同建構的策略。

同樣是描繪道德身分，但是不同於特殊化的樣貌，社區學校的公開故事強調樂生院民作為「長者」的根本身分。

綠樹成蔭的悠閒小路、優雅古老的日式建築、和藹親近的阿公、阿嬤、充滿熱情的老師，最可貴的是，小朋友本能地在開闊而自然的空間歡笑、玩耍，讓我們心中充滿溫馨⁶⁵。

在這種形象之中，過去特殊化的對待模式，無論是歧視、排斥或是被特別的關切、照護都被予以淡化，強調的是敬老的普遍互動倫理。如此的互動形式，刻意避開了疾病污名或是抗爭衝突，頗能夠為社區媽媽所接受。

那因為我們都有共同的想法，就是要讓小孩子學會尊重長輩。那去到那裏她們更能夠，就是跟爺爺奶奶之間，就會學會跟爺爺奶奶打招呼阿，而且是還不矯情的⁶⁶。

我覺得我從小我就很喜歡跟阿公阿媽，我就很喜歡接觸阿公阿媽，不知道為什麼就是對他們有特別有那一種親切感，所以我很喜歡找阿公阿媽聊天，對。...然後，我會覺得從他們身上可以學到很多東西，對。然後，就覺得跟他們在一起就還蠻有意思的，因為他們就像小孩子一樣，阿公阿媽其實像小孩子一樣，對。然後來樂生就是有很多阿公阿媽可以接觸，我就覺得還蠻有意思的。然後，就是說他們也還蠻親切的啦⁶⁷。

帶孩子來這裡的初衷，是希望孩子能在這裡學習付出，雖然院民外表看起來與常人有些許不同，不過都是良善的長者，他們社會歷練豐富，不但自成一個團體，而且有著令人感佩的知識及生命意志力，這對孩子來說，都是很好的學習榜樣⁶⁸。

⁶⁵ 文宣〈社區連署書〉。

⁶⁶ 訪談，c。

⁶⁷ 訪談，j。

⁶⁸ 訪談，q。

你這種感覺就很奇妙。因為，不曉得是不是因為阿公阿嬤的關係，就是說，其實我們看見阿公阿嬤身上，其實很多東西我覺得她們，在她們身上我學到了很多東西，看到很多東西。她們的寬容，她們的生命力。然後，所以來樂生的人，他的心都會比較在柔軟一點。然後，好像就不用計較這麼多啦。對呀，有些是也不用太在意。就是說，就是跟阿公阿嬤之間，之前的事情，我們都是很幸福的⁶⁹。

敬老觀，可以視為是將「差序格局」的親緣倫理延伸到社會領域之中，而具有某種道德特質。這是由於中國傳統倫理觀中，缺乏對於個人與集體關係的規範，因此「家庭或家族形成一個可擴展關係的基礎，提供了別的社會聯繫的一個比喻」（楊美惠，2005：272）。而「長者」此種道德化的身分，不只是在社區行動中，也在許多陳情與抗爭中被突顯出來。

可以說，從患者、院民與阿公、阿嬤，不同概念下的稱謂意味著多種身分特質。從污名到去污名，其反映的是在特殊的歷史以及運動脈絡中院民認同的轉變，因而被院民自身以及學生所採用。而社區媽媽對於阿公、阿媽此種身分所傳達出的親切感、良善的長者、生命力、柔軟的心等等，實際上是將普遍性的道德與倫理投射在樂生院內的人事物，也投射出她們所認為的理想社會生活之中。

小結

本章描述社區行動中，三種主要的行動者，在場域中所呈現出來普遍的身分（identity）形象與特質。透過「招募」的概念，可以理解三種行動者身分的構成並非偶然，而是有其特殊的形成脈絡。

社區媽媽的身分構成，一方面是由於以「兒童」作為對話媒介的社區學校公開故事，實際上所能直接對話到便是以母職實踐為生活重心的媽媽們。另一方面，也因為「母性」特質對於公私領域界線的重構，使得社區媽媽在晚近的社區運動中被視為是鄰里公共事務的關鍵行動者。這些社區媽媽，便是以「母性」的顯著形象，而在樂生的社區行動場域之中為彼此所認識。

學生身分的行動者，則是延續了主流社會普遍對於學生所期許的理想與熱情特質，長年在樂生保留運動中注入豐沛的能量。然而，如此的「純真」性格時常伴隨著去政治化的效果，而讓學生希望在社區行動中所探討各種有關樂生的爭議或是組織社區參與進一步的政治行動時，難以有所突破。此外，學生一

⁶⁹ 訪談，j。

方面具有文化資本，而成為社區媽媽在子女教養上所比對的對象。另一方面又因為尚未成熟、獨立的特質，而被視為是需要照顧的對象。

樂生院民則是由於長年經歷外界對於疾病的歧視，以及在保留爭議中屬於被壓迫的一方，而呈現出「弱勢」的形象為普遍大眾所知。然而，在社區行動的場域中，院民則是以「長者」此種奠基在普遍倫理之上的親切、良善、柔軟與具有生命力等道德形象，而為行動者所認識。

院民、學生與社區媽媽三方行動者顯著的身分形象與特質，其中所呈現出的道德性，有助於行動者彼此建立關係。同時，如此的身分也形成行動者對彼此的舉止表現的期待依據，也就是 Goffman (1992: 10) 語中互動中的「暫時協定」(*modus vivendi*)。透過一個無所不包的概念性定義，暫時擱置所有尚未呈現表明或是呈現出來的意圖與行動，藉以維繫互動的進行。

然而，上述身分的構成與辨識發生在招募的過程之中，而受到外在社會結構的影響。進一步在具體的社區行動場域中，行動者又如何就各自參與樂生運動的動機而與彼此展開互動，尤其是在各種殊異的情境中，呈現出什麼樣態的行動「角色」？當「暫定協議」失效之後，行動者又如何調適隨即而來的緊張關係？

第四章 行動現場的關係倫理

「關係」在楊美惠（2005）的界定中，除了最為基本的聯繫概念之外，亦包含了行動者所具備的社會身分作為互動的基礎⁷⁰。常民語境中的「倫理」，則是指涉用以規範互動進行的價值與信念。也在部分語境中倫理時常與道德交替使用，來描述該價值或信念具有普遍或崇高的色彩。

「關係倫理」便是結合上述概念，指稱場域中的各方行動者藉以開啟或維繫彼此互動的形式，以及在此一互動中所蘊含的價值與信念規範。如此的價值與信念，傳達出行動者對於自我與他人的期待，規範互動中如何呈現自我，傳達出我是誰，我應該如何行動，以及我應該如何被對待。換言之，各方行動者是在互動場域之中扮演一組對應的「角色」。

互動並非單向的傳遞訊息，而是仰賴於其他行動者的回饋，無論是同等的呈現自我，或是被動的回應行動者所傳達的訊息，此種交換的過程，必然存在情感的成分。在 Goffman 的概念中，情感具有社會控制的效果，藉以確信關係倫理的運作。若是在互動的過程中自我或他人違背了對彼此的期待，便會產生消極的情感（Turner，2007：25）。另一種觀點則是將情感是媒介。Hess 與 Kirouac（2000）以溝通理性的觀點，將情緒視為具有訊息性的（informative）傳遞物，表達出行動者對於外在的感受，並反應集體內的規範與道德準則。

前章初步描述了在社區行動場域中三方行動者彼此所認識的身分。進一步要解答的是，在樂生運動此一獨特的社會場域中形成的互動關係為何？本章透過幾個具體的事件或現象，分析三種行動者如何在特定的情境中發展出各自所扮演的角色。而這些在具體作為中所呈現的角色，實際上反映出「組織」、「服務」、「照顧」與「交涉」等多種不同理念的互動關係。

第一節 動員思維下的互動

前章描述到，學生之間對於社區行動是在組織與培力彼此，進而成為樂生保留的核心行動者，亦或是在延伸運動所關切的議題，以號召更多的支持者參與，在這兩個方向之間有著不同的意見。

⁷⁰ 相較於「關係」一詞的中性，楊美惠（2005）所研究的「關係學」則通常被指稱為是利益算計以及利用關係的舉動，其中社會身分，如學經歷、親族、職業與階級等影響更為顯著。

如此方向上的差異也呈現在學生面對社區動員的態度，是鼓勵更多的社區家長參與樂生相關活動，藉以化解長期以來的對立態勢，或是希望社區家長可以更深入參與或是承擔樂生保留的工作。就廣化參與者的目標來說，這是社區學校最為熟習的行動方式，然而這意味著需要大量的人力的投入。而深化社區家長的參與，如此的組織培力工作對於每個學生來說都是陌生的。

廣化或是深化，都是在保留運動如何得以維持或是有所突破的思維下所提出來的組織、動員工作。兩者不必然不同的方向，實際上在社區學校的運作之中，兩者時常是同時進行的。兩者的差異，更貼切的說，是在對待彼此的舉止與態度上的不同。

本節將描述，學生在動員的思維下，試圖向更廣泛的社區居民宣傳樂生保留的議題，並在過程中表現出將彼此視為組織者與被組織者的角色定位。然而，媽媽們又如何委婉的否定此種角色設定，而採取另一組服務者與被服務者的角色關係來定位彼此。

一、引薦的社會關係

透過兒童活動將家庭拉進樂生，社區學校的行動確實達到某些成效。部分學生殷切的希望能利用越來越多的社區走進樂生的機會，走出樂生到附近社區去開拓一些宣傳樂生議題的空間。幾位學生時常向媽媽們問及是否有什麼樣的管道可以與該地的社區組織有接觸，可以讓我們有更多宣傳的機會。相當幸運的，在 2009 年初，社區學校的學生受到社區媽媽的邀請參加一個社區團體所舉辦的活動。

2008 年底那段時期，由於縣政府公告拆遷樂生在即，而院民與學生屢次的陳情或抗議都沒有得到公部門的回應，因此在樂生院內普遍存在一種低迷的情緒。而當 12 月 3 日⁷¹北縣府派遣警方驅離樂生院內學生之後，工程單位隨即在院區內架上圍籬，真正的動工則一直到過完年之後才開始。

然而，低迷的情緒在 12 月 3 日的抗爭中得到釋放。2009 年初的樂生，有別於之前普遍的緊繃與焦慮氛圍而顯得較為放鬆，且院區內仍有支持者在舉辦各式活動。許多學生都認為還有爭取的空間，也有部分學生在討論是否可能自行將院區內的圍籬拆除。在如此尚有可為的態度之中，社區學校中有七到八位學生積極的接觸社區家長，以及規劃向社區進行樂生現況的說明與連署。

⁷¹ 2008 年，台北縣政府決意執行行政院工程會所協調的 530 方案。當時的台北縣政府在院區內公告「...非保留續住區範圍內需拆除相關之建築物...請樂生療養院限期 97 年 12 月 1 日前自行拆除，並對現址所屬相關院民妥為疏處，逾期為拆除，將依法強制拆除。」雖然公文所訴請的是樂生療養院，但實際上是給不願搬遷的院民以及學生支持者的訊息。12 月 3 日，台北縣政府便派遣霹靂小組與工程人員，強制驅離樂生院內的學生，並在院區那架設圍籬，禁止其他人員進出。

在「空間工作坊」裡經常互動的幾個家庭，其中有三個家庭的子女參加崇德基金會舉辦的兒童讀經班。這個在丹鳳地區舉行的讀經班利用週間的晚上在丹鳳國小舉行，每週一到兩次，課程內容是教導中國傳統經典。在學生與這幾位媽媽們閒聊的機會中，常聽她們提起讀經班的事情與正面的評價，如媽媽們提到，覺得「讀經班很有心」，也時常表達孩子在讀經中得到益處。

當時正值學期末，讀經班將在最後一天上課日舉行同樂會，會有一些活動以及成果發表。一位媽媽在社區學校的家長活動中在介紹讀經班，並提到她覺得我們的活動（社區學校與讀經班）很像，我們可以去參加觀摩。媽媽建議我們可以準備一些活動或是去幫忙伴奏，藉此可以融入讀經班的活動。另一位媽媽則建議我們說，社區學校可以邀請讀經班的老師來開課。幾位媽媽的意見是，我們可以藉由這個機會，參與外面的社區組織，並且宣傳社區學校的活動。

然而，在學生們受到家長邀請，並積極準備參加讀經班的同樂會之時，這幾位媽媽的態度開始轉趨保守。原先提及此事的媽媽，描述到她希望之前希望分享樂生與社區學校的活動，讀經班經理說到他「祝福，但是無能為力」，並且希望她可以私底下再說⁷²。幾位媽媽也回應到，「有些人（的回應）是強烈，且有攻擊性的。」以及，「（對某些人）了解不夠深，就不要立即講（樂生的事情）。」幾位媽媽態度上的轉變，顯示出一種自身所處位置上的為難，一方面不希望拒絕學生的請託，另一方面又擔心過去不好經驗的重現。

對於這樣的為難，一位媽媽暗示我們不要提保留運動。她希望我們可以介紹社區學校的課程，如她的女兒們在社區學校學會陶笛，以及希望我們先把當天要在讀經班發送的傳單先給她看過，她會幫我們發。幾位媽媽，尤其是促成此次拜訪的 e，對於我們的參與表達出些許的緊張。

在讀經班同樂會當天，幾位學生提早到丹鳳國小的校門口討論並做最後準備。當 e 媽媽到校門口看到我們時，顯得有些訝異，她不知道我們會有這麼多人來（總共有五位學生），她表示要先跟老師溝通，要我們先在外面等。過一會，她走出來說她已經跟老師說好了，並表示我們可以跟她進去。雖然她如此表示，然而後來一段時間之間，e 媽媽不時說，哇我們人會不會太多，這樣會不會嚇壞老師。雖然 e 並沒有明確要求，然而我們之中還是有一位學生主動表示他先離開好了，這樣讓 e 媽媽稍微放鬆，也對這位先離開的學生表示不好意思。

之後活動進行的相當順利，尤其是讀經班的老師私下向我們表達她很關心也支持樂生議題，並且不斷的在當天的同樂會中邀請學生上台幫忙或是一起參與。活動中，這位老師向在場的其他家長介紹我們的時候，主要描述我們是熱心的學生在進行社區服務，只有在講到我們是樂生社區學校以及課程時稍稍帶

⁷² 筆記，2009 年 1 月。

過樂生。e 媽媽也向其他人說，我們是來觀摩的，互相學習⁷³。由於我們並未觸擊任何保留訴求或敏感話題，因此讓這次的活動在平順的情形下完成，我們也藉機向其他參與的家長介紹社區學校。

這次訪問經驗，從幾位社區媽媽的積極邀請，到略微保守且對學生參與感到緊張，最後則是顯得相當順利且放鬆。如此態度上的轉變，意味著她們在過程中重新確認自身與學生的角色，以及這個確認的過程有著些許拉扯。

對於她們認為社區學校與讀經班的性質相近，所以可以有交流的機會，或是邀請讀經班的老師來樂生開課，我當下感覺到突兀。我在筆記中註記著「基於相同處，且提出禮貌性的邀請」，似乎有「對於制度的穩定傾向⁷⁴」。在我直覺且刻板的判斷中，讀經班是品德教育的補充機制，其意識型態是保守的。而樂生社區學校是基於保留運動，試圖對抗公部門以及鬆動地方政治結構的行動。兩者有很相當大的差異。然而這個認知上的落差，在當下並沒有被我或其他學生表達出來，或者說學生有意或無意的暫時忽略認知上的差異。

同時，社區媽媽所呈現的是透過「引薦」，而促成多方的互動。不同於學生所慣用的說理表達，媽媽們將自身的網絡開放給學生進入，本身必須扮演引薦者的角色。無論是由她們提出邀請，或是向讀經班老師與其他家長介紹我們，學生這些被引薦者實際上分享了引薦者的人格、信任與社會關係。因此，確保學生不會傷害到既有的社會關係，是她們，尤其是 e 媽媽這位主要引薦者最為關心的事。

這一種個人關係網絡的分享，學生並非全然無知，所以在面對發言和行動時，參與的學生態度也是相當謹慎，有學生便表達她擔心的是我們學生會不會有突兀的言行，損及我們與幾位媽媽的關係，藉此提醒彼此。

既然引薦必須承擔人格與社會關係受損的風險，那為何 e 與其它媽媽要冒這個風險？這可以從許多家長共同的經驗得到回答。幾位媽媽在提到當初如何會知道樂生的活動，她們表示媽媽之間的介紹是主要原因。社區學校中的幾位媽媽時常會與親近的社區家長（通常是因為子女同班而結識，或是共同參與某些社區團體）描述子女最近參與什麼活動。許多參與社區學校的家庭，都是經過這樣的過程才接觸到樂生的活動。她們在進到樂生之前便已經熟識，參與樂生的活動，可是視為是她們在「引薦」關係中的其中一環。

媽媽之間互通有無，尤其是她們所關注的子女教養的訊息，可以視為是一種社區之間的女性網絡（李宛澍，1996）。然而當學生此種身分迥異的行動者欲介入引薦的過程中時，便容易引起一種緊張。吳介民運用「關係敏感帶」此一概念來說明行動各方在試圖維繫某種情感與信任的前提下，謹慎的試探自己

⁷³ 筆記，2009年1月。

⁷⁴ 筆記，2009年1月。

人與他者界線的所在⁷⁵。而社區媽媽們的反應，便是希望引薦過程中學生會如實的扮演她們所預期的角色。

二、「組織」與「服務」的角色衝突

學生與媽媽在引薦過程中所經驗的緊張，源自於各方所預期扮演的角色不同。吳介民概念中的「關係」，指的是某種維繫行動者之間願意有所互動的連結，此種連結不一定需要建立在相同政治立場或是共同利益之上。但卻是更深入互動的基礎，如吳介民所說「情感與信任，是建立在長久的關係上面⁷⁶」。

在社區學校的公開故事中，樂生的人、歷史與空間被描繪成在地社區的資源，此種屬於全體的公共利益，值得每一個人的參與及維護。對於學生而言，各種行動背後的支配性邏輯，便是試圖將各種可取得的資源運用在保留運動之中，如有一位學生便表示自己參與樂生運動的態度，「可是你又再仔細想就是當樂生院有危機的時候，你就會想說我一個禮拜才花七分之一而已在這邊，還想不想要拿到什麼呢？你就是要認說，那我想要更多我就是要投入更多才對⁷⁷」。社區行動，無論是深化或是廣化社區的參與，也是在相同動員邏輯下的作為，「我當初為什麼會來這裡，難道是因為社區媽媽，就不是阿。我還是希望為樂生作一些事情，那到底做這些（社區工作）事情是不是為樂生做事。我覺得當時你可能就會發現其實不夠⁷⁸。」如此的動機對於積極投入保留事務的學生而言是相當清楚的。

將樂生或是社區視為可交換的資源，並且因為共同利益而互相結合的行動集體，此種對於「組織」工作的想像，頗帶有資源動員的色彩。同時，「組織」工作，意味著學生與社區媽媽分別進到「組織者」與「被組織者」的角色定位中。從早期進行以家長為對象的課程和活動，或是到後期的社區工作隊，學生在這個工作的過程中不斷希望推動社區媽媽進到某個行動的位置上。

學生所意識到樂生的價值或意義來自於保留運動中，不斷被提及的人權與文化等崇高價值。然而，如此的抽象價值，如何呈現在具體的事物之上？或是說，對於地方居民而言，保留樂生的公共利益內涵為何？便有學生提到此種對於不確定感的焦慮「可是只能一直想，喔，社區有一天會支持樂生保留。可是我覺得，這當然也希望社區支持樂生保留，說起來很實際，可是也很不切實際是在於說，我其實不知道到底落在真實的人生上面，樂生對她們來說是什麼意思⁷⁹。」在未能理解社區媽媽支持樂生的動機之前，組織者與被組織者的角色界

⁷⁵ 〈田野與研究手記 1：台商社群的「關係敏感帶」與「象徵行動群聚」〉（吳介民，2004），
（http://cfcc.nthu.edu.tw/~newsletters/series/3/fieldwork1_wu.htm），2011年8月。

⁷⁶ 同上。

⁷⁷ 訪談，f。

⁷⁸ 訪談，f。

⁷⁹ 訪談，f。

定顯得有些僵化。就如同我後來在反省當時討論讀經班活動，並在筆記中註記到「早期對家長的一些觀察，顯見（我）未能深入對話的動員思維⁸⁰。」

面對學生所表現出來的意識，社區媽媽們另有一套婉拒以「組織」角色互動的方式。其中最為顯著的便是將學生試圖動員社區的企圖，解釋為擴大「服務」的對象與範圍。「服務」是社區學校公開故事中的重要元素，而在引薦過程中，無論是媽媽們描繪「學生是來觀摩的，互相學習」，或是「覺得讀經班與社區學校很像」，都是將「服務」的元素再次放大，而社區媽媽與兒童便是被服務的對象。同時，媽媽向其他人介紹學生時，也是強調服務者的角色。無論是向讀經班的經理或老師介紹學生，或是向其他的家長描述社區學校，都暫時隱藏了學生以樂生議題為關懷的動機。也為了確保「服務」的關係可以被清楚傳達，因此 e 會緊張到學生的舉止以及想要表達的內容，是不是可能造成形象上的不一致。

「服務」的意識形態，時常展現在社區女性參與各式的義務與志工性質的團體，或是慈善與公益事務（王惠元，2000）。由於這些事務不必直接碰觸政治議題與行動，因此比起「組織」工作必須接觸到保留課題，更能讓媽媽們接受。當引薦順利進行，服務者與被服務者的角色也在過程中被確定，作為引薦人的 e 媽媽才較為放鬆。也由於這一層「服務」關係的確認，社區媽媽在行動與情感上的回饋，無論是持續參與樂生的活動，引薦學生進入自己的社會網絡，或是以形成「照顧」的關係，便是為了回應「服務」此一邏輯下的作為。

第二節 母性思維下的互動

不同於學生在日常實踐中呈現出顯著的樂生認同，社區媽媽的言行則強烈顯示出她們受到身為媽媽此一身分的影響。這種以母職為核心的互動樣態，透露出一組照顧與被照顧者的角色關係，不僅可以從她們如何對待幼年子女的具體經驗中看見，也蘊藏在她們如何與學生和院民互動的方式中。

一、關懷倫理的體現

樂生院方會在每一年 12 月 12 日前後的週末舉行公開的慶祝活動，在院方的醫療與行政人員遷往新院區之後，會在新院區後方的聖望教會廣場舉辦園遊會，許多舊院區的院民也會過去看看。2009 年 11 月時，幾位媽媽決定來舉行社區學校的院慶活動。劉媽媽在與其他媽媽們談到此一構想時，希望可以舉辦一個身障體驗的活動。由於，多數的樂生院民都有手腳萎縮，或是因為傷口潰

⁸⁰ 筆記，2009 年 1 月。

爛而必須截肢的現象。幾位媽媽認為可以以樂生院民的情境來設計體驗活動，以教導兒童同理心，以及如何對待肢體障礙者。

當這個活動概念提出時，並沒有得到多數學生的正面回應，主要是由於當時社區學校例行的活動以及準備期末的成果發表已經佔據學生大多數的時間與精力，然而仍有幾位學生對於家長主動提出活動構想表達支持並參與在籌備之中。

各項事務的討論與分工，主要是循著社區學校每週六的活動時間進行。從2009年春季的煮呷課之後，社區家長習慣聚在處高舍前活動。院慶的準備工作，主要是由劉媽媽與康媽媽兩位媽媽主持。康媽媽，是一位幼教老師，她與社區學校的成員 Friday 在該學期共同擔任拓繪課的老師。康媽媽與她的先生黃爸爸，鉅細靡遺的將各項工作與人力條列清楚，並帶著幾位家長進行討論與分工。劉媽媽則是另一位意見領袖，時常給人有積極與熱情的感受。她時常以自身表現出來的活力與行動力，在同儕之間形成激勵彼此的正面能量。

在一段時間的籌備之後，社區媽媽們共同討論出活動文宣，其中寫到「...因著感同身受，更能感受阿公阿嬤在漢生病的摧折之下，導致面容軀體的缺陷，我們希望自己的孩子能夠用心且認真的去體驗；如果有一天眼不能看，耳朵不能聽，手不能動，腳不能走，體驗從有到無的絕望，而因著愛一卻擁有從無到有的勇氣⁸¹。」

文宣中所陳述的知足惜福、敬畏天地、敬老尊賢、把握當下與豐富具足等等，反應的是媽媽們所期許子女得以習得的特質或德行，其具體落在樂生院民身上，正是其所應該關懷的對象。舉辦此類活動背後的邏輯便是以同理弱勢者的教育理念，來連結樂生院民與母職關懷，並為活動賦予意義。

雖然媽媽們有這一層的共識，大多統籌與規劃方面的工作仍是落在少數人身上，多數媽媽表現出自己是來「幫忙的」而沒有積極投入的意願。而家長們之間協調的方式，也是透過私底下的囑咐與請託，而非集體的討論與分派工作⁸²。共同的討論顯然並非家長們習慣的溝通方式。幾次討論中，Friday 希望可以詳細討論活動細節，然而參與其中的家長並沒有太多意見，因此討論耗時且無效率⁸³。有的媽媽表示，好的討論方式應該是事先已經計畫好，只需要在會議與大家報告，然後就各自去執行。也有媽媽表達，就直接說需要她們做什麼。

當討論提及希望在活動中可以向院慶活動的造訪者說明保留議題時，有幾位媽媽則表現出不同的反應。Friday 希望可以在活動當日可以設置一個櫃檯來進行延伸捷運至桃園以保留樂生的連署⁸⁴。或是可以在活動中加入導覽與說明，

⁸¹ 文宣，1213 來樂生踢投喔！樂生開院 80 週年紀念活動，2009 年 12 月。

⁸² 筆記，2009 年 12 月。

⁸³ 同上。

⁸⁴ 將捷運延伸到桃園，便可以另外找尋適合的機場用地。此一方案在 2007 年前後便是在支持樂生保留的社群間廣泛討論。

向外面來的參與者介紹樂生議題與近況。而幾位家長立即的反應是質疑連署「這樣的『政治性』太強」，或是覺得「之前沒有在傳單上跟大家說，這樣邀請而來的人會覺得自己被利用」。也有的家長表示，可以另外邀請一些地方政治人物來參與，爭取他們的支持⁸⁵。

二、去政治的「照顧」角色

在社區媽媽的表達之中，避談政治意味著政治是黑暗的，以及政治只有少數人才有資格介入的，因此不願意與之有所關連。幾位媽媽曾經表達過，自己不夠有力，學生可以找某些學校校長、社團幹部、地方頭人或是民意代表等才夠份量的意見。社區媽媽們並非無感於政治。在幾次提及樂生的近況時，媽媽們也會對於批評政策錯誤或政客失職。同時，她們也並非全然的接受政客或媒體所傳遞的訊息。

但是，對政治不滿的態度，大多數的媽媽們並不認為自己能夠做些什麼。若是要表達自己的意見，在媽媽的眼裡便是劇烈的抗議與衝突。「我對抗爭不是非常的...嗯，應該怎麼講，也不能說有興趣啦，就是說，不主動想要去參與、因為我會覺得，第一個我是帶著孩子，對，萬一如果發生什麼...衝突的話，對。然後再來就是因為，我們的身分阿，對，就是...比較不希望...太引人注目⁸⁶。」由於多數社區家長已經存在表達意見或是參與保留運動就等同上街頭抗爭的刻板印象，使得大多數人並未對於深入保留運動有進一步的想法。

相較於參與保留相關的政治行動，社區媽媽逐漸找到她們在樂生院裡能夠做的事情，其中之一便是照顧樂生運動中的學生。社區家庭開始在院區內用餐，是從 2009 年進行的煮呷課開始。而後，因為要準備每週末下午社區學校的課程，部分學生會提早來到院區準備場地與器材。2009 年底，媽媽們向每週末在準備與進行社區學校活動的學生提出一起用餐的邀請，一直到 2010 年 7 月社區學校停課之後所進行的社區工作隊，只要是在院區進行跨越中午用餐時間的活動，幾位媽媽就會借用處高社的廚房為大家準備中餐。

從保留運動開始以來，在樂生院內的煮食工作始終都是凝聚支持者情感的重要儀式。在媽媽們還未開始使用處高舍的廚房之前，幾位院民阿姨們煮飯給各地而來的學生吃便已經持續了好幾年（張馨文，2007：39、51-61）。同時，在幾位媽媽身上，可以清楚看到煮食工作的性別意涵。d 媽媽時常提到幫家人準備餐點是她所看重的事，無論是準備上課的小孩，或是下班回家的先生。這既是身為媽媽的義務，也是媽媽的價值所在。她在一次參與樂生的活動之後要

⁸⁵ 筆記，2009 年 12 月。

⁸⁶ 訪談，j。

趕回家幫先生準備晚餐，她提到「我很感謝我的先生，因為他支持我參與樂生的活動，所以我很感謝他，所以我要回家幫他準備晚餐⁸⁷。」

常參與樂生活動的幾個社區家庭之中，準備用餐都是媽媽的工作。而對於樂生的活動也是如此，一位媽媽就曾經提到，「媽媽們的角色與限制和他們（學生）是不同的，清潔與餐飲這種支援的工作給媽媽們，教學（社區學校）還是學生們去張羅⁸⁸。」對於幾位媽媽而言，煮食工作是她們所熟悉也看重的。並將提供餐點視為是一種有積極關懷意涵的行動。媽媽們也常被學生們請求，在樂生院舉辦各種活動時來提供煮食的支援。

煮呷通常開始於活動之前數日。康媽媽會在群組內發電子郵件詢問活動當日會有哪些學生會要一起用餐。大致上，會有三個家庭的媽媽與小孩，以及三到五位學生是固定成員。部分的學生並不會這麼早到，但也會加入聊天的行列。上午十一點左右，幾位媽媽與社區學校的學生會開始準備烹飪。中餐的食材，通常是幾個媽媽事先私底下分派妥當，個別採買準備。有時也會使用院區內所生長的香料，如香椿、鼠鞠草、刺蔥，或是院民所種植的植物。有時候，幾位媽媽會將需要醃製、熬煮或是難以現場料理的菜餚先在家裡準備好，然後帶到院區來。

廚房內的工作通常會出現一種稍微混亂的樣態。除了因為沒有明確的分工，也由於是半開放式的廚房，除了媽媽們自己準備的材料及器具，也有許多食材、廚具、佐料分屬於不同的院民或親屬，所以在使用前都必須再三確認。或是其他在院區活動的人把廚具拿去使用，沒有歸還或是沒有置放回原處，都會引起一陣詢問或找尋的過程。在廚房內，誰準備的食材或是誰知道料理方式，她/他就擔任該道菜的主廚，而其他的人便幫忙備料。學生，有時會幫忙準備餐具，或是在外面與小孩嬉戲，但較不會參與煮呷的過程。唯一一位社區男性黃爸爸，通常也是擔任照顧小孩的工作，而較少進到廚房裡面。

相較於廚房裡的工作的混亂，話題便比較一致。媽媽之間有幾個清楚的主題，主要是圍繞著家庭生活在發生。例如對於子女的管教、交友與學校事務，也時也會提到先生，甚至是與彼此抱怨先生的事情。而這些話題，顯然具有某種女性之間的私密性，而鮮少發生在學生或是黃爸爸在場時。此種情境如同趙綺芳所描述，女性可以自我控制的空間與時間，而成為性別導向的象徵社群（symbolic community）（趙綺芳，2006：133）。

一起吃飯，對於社區家長與學生而言，無疑是建立雙方關係的重要經驗。學生 t 在描述這段經過，認為這是她得以走近這群家長的契機。

⁸⁷ 口述，d。

⁸⁸ 筆記，2010年8月。

就是媽媽開始會煮一些東西，叫大學生們來吃，開始變成一個，食堂。有一個「一起來吃飯囉」的過程，開始慢慢才去認識她們。而且我覺得，這個過程對我來講也是一個重要的過程，因為，這個過程也表示著一種媽媽她們與我們的貼近⁸⁹。

而 c 媽媽描述為大家煮飯的初衷：

那個時候開始的時候，就是很簡單的，只是一個很簡單的想法，就是沒有吃飯的哥哥姊姊們，可以在那邊一起用餐。那我們家長，可以說也在那邊用餐。...那媽媽嘛，畢竟就是媽媽經喔。就是一定會用比較，因為我們也是在照顧自己的孩子阿，那就像我們講哥哥姊姊也是大孩子⁹⁰。

對 c 而言，為大家煮飯便是她作為一個媽媽在照顧他人的日常表現。以媽媽的身分來看，這樣的互動似乎再自然也不過。游惠瑜（2008）在分析女性的關懷倫理時提到，關懷倫理是以生命處境與道德經驗的連結。並透過關係與脈絡化的理解，將關懷賦予情感上的意義，且指向親密的關係的投射。將對於子女的關懷投射到學生的身上，無庸置疑，雙方的關係在一起吃飯的過程中被拉近許多。

除了會一起用餐的媽媽與學生，藉由煮呷也是社區媽媽與院民拉近距離的方式。媽媽有時會邀請院民一起來吃飯，然而，許多年長院民的手部由於殘缺甚至截肢，無法如正常人一般持物。在這種條件下，院民自有一套生活所需的慣習或輔具，不一定願意在他人面前展現。

但在沒有刻意安排的情形下，媽媽可能透過借菜，去向一些院民商討所種植或是院區內自然生長的食材。同時透過這個機會也在與院民間話家常。也時常以學習某些地方菜或是私房菜為由向院民求教。透過這些用餐前後的間接機會，煮呷也成為院民與社區媽媽得以建立情誼的場域。在一次傳授私房菜的場合中，院民許阿姨便開玩笑著描述「今天我當大家的婆婆，邊吃邊在嫌⁹¹」。

然而，對於媽媽所表達出「照顧」，學生則是習慣回到保留運動中來理解這樣的關係。當我詢問一位學生 m，我們為了這些家長做了什麼？值得她們這樣的回報？m 的回應略顯遲疑：

（停頓）我覺得那個願意為了我們而付出的「我們」，好像不單純的是指這一群人，再回到原本的那個應該說，她們為什麼願意為「我們」

⁸⁹ 訪談，t。

⁹⁰ 訪談，c。

⁹¹ 口述，2011年11月。

付出，我覺得是她們看到「我們」在這邊也在為這個地方付出。所以她們知道我們在這邊做了一些事情是，為了這個地方好的，所以她們在為我們，也不一定是付出吧，我覺得某些程度上她也是在為樂生院而付出⁹²。

在「我們」與「樂生」的相互指涉之中，固然所有的行動都可以被視為是對於保留運動的助益，然而卻也陷入特定位置的認識框樞。相較於媽媽所表達這是一種「照顧」的行為，所回饋的是學生的「服務」。m 的回應如同多數學生的感受，認為如此的關係意味著，學生與社區家長對於保留樂生必然具有某種共同的目的與想像。

「照顧」在既有的性別研究中，時常是放在家庭領域中女性對於子女의 各種撫育工作。在社區研究中，也時常被視為是私領域向公領域的延伸。黃怡瑾（2001）的研究指出在教育與養育的分工上，前者被視為是原則且重要的責任，而由父親擔任。而後者則是瑣碎的勞務，是母親的職責。在此種僵化的性別結構中，女性必須獨立應付孩子的問題，且付出更多的時間與精力。楊美惠（2005：75）則區分了公共、政治領域以及家庭、社區領域的「關係」的運用。對於各個家庭之間常見的對子女的養育照護或是對於日常性的家庭庶務的交換，主要是由女性扮演擔任的中介。如此關係的運用，常以人情或是情感等語境來描述。

社區媽媽對於學生的「照顧」，一方面是由母職意識型態所延伸出來，另一方面也是將學生以近似自己子女的關係定位。如此的照顧關係，如李育真（2009）在工運現場所觀察的，既是一種性別結構上的制約，然而同時也產生了類似「家」的情感⁹³。

第三節 集體記憶的爭執

在初次探訪樂生院的過程中，筆者如一般的遊歷者隨處遊覽，流竄的院民是一本本活字典隨時提供查詢服務，而偌大的院區，幾次讓我忘形了方向，忘形是「鄉愁的湧現」。一種莫名的被眼前景致所吸著，彷彿從沉睡的夢中醒來，看見「原世紀的再現」（呂方妮，2008）⁹⁴。

⁹² 訪談，m。

⁹³ 李育真（2009）使用的是「家庭意識型態」，其範疇更為複雜。一方面女工照顧的對象尚包含工運中的其他男性工人，同時，原生家庭也牽涉在抗爭現場的內外。

⁹⁴ 重點為本研究所加。

在上述言語中透露出幾許模糊的情愫，讓該位研究生以鄉愁視之，而對樂生院的空間存有熟悉親近感。然而，對未曾在樂生院居住過的外來者而言，初識的感動為何會是鄉愁？看似浮誇的語彙，反應的是造訪者透過樂生回想已然遠離的故鄉經驗，或是投射出某種未曾經歷過的在美好想像？

樂生鄉愁的迸現是唐突卻又真實發生的感受。真實的是如此感受產生自個人經驗或想像的延伸，是個人對於保留意義或價值的賦予。而唐突的是，如此的感受始終是外來者的，非但無法成為集體性的，亦難以在公共領域中被言喻。

家或故鄉，此種具有強烈情感指涉的地方，其中的意涵為何？本節描述，樂生的空間如何在日常互動中，被各方行動者賦與多種情感上的意義。

一、易感的空間

對於初次造訪樂生院的人而言，樂生院有一種無以名狀的特質。此種特質，時常被形容成是一種可親近的氛圍，如此的可親，通常來自直接看到的空間與建築。一位學生描述到「樂生療養院這三個字給我的印象是一個醫療院所，可能是一棟大樓。那我去到那邊發現，竟然不是這個樣子，而是一片山坡，然後山坡上有很多三合院然後很舒服這樣⁹⁵。」幾位媽媽也常表示相似的話語，「其實一開始當然就是自然環境...我覺得這是很多媽媽，我跟很多媽媽共同的...我們一去參與活動之後，發現那邊的自然環境，非常的原始，因為沒有經過破壞⁹⁶。」

空間，是樂生運動中最為顯著的物質條件，其一方面是在爭議中將被剷除的具體所在，很容易就能讓人感受到即刻的危機。同時，它也是支持者得以集結的後勤基地，讓各種行動能夠在其中醞釀、發生。

日治時期的樂生舊址是「台北州新莊郡新莊街頂坡腳」，光復之後有了門排號碼，成為「台北縣新莊鎮丹鳳里頂坡腳 145 號」。從新莊最為重要的中正路走進樂生院的大門，首先是一條沿著山坡的曲折道路在視線上形成區隔的效果。若從中正路上往山上，只能看到一跟聳立於林蔭之間的大煙囪，以及些許散落在樹叢之間的房舍屋頂。在山坡腳還沒挖除之前，樂生院大致上可以區分成幾個區域：院區裡最具代表性的王字型大樓原是院方的行政與醫療中心，在院方人員搬到新大樓之後便少人使用。社區學校在開課時，有時會利用王字型大樓內的屋舍作為上課或是活動場所。以王字型大樓為中心，前方是兩棟鋼筋水泥建築，笹川紀念館與中山堂。中山堂是過去院民舉辦大型活動的所在，也是社區學校常用的空間之一，許多家長對樂生的第一印象便是社區學校每個學期在中山堂舉辦的成果發表。王字型大樓西側，由中山堂一路通向山上是院

⁹⁵ 訪談，l。

⁹⁶ 訪談，c。

民慣稱的中山路，是院區內的主要道路。中山路兩側便是社區學校主要的活動空間，而院區的東側則是院民的住所。



圖二 樂生院區圖（黃淥繪製）

在普遍的保留論述中，樂生院的保留價值是對於殖民以及醫療史的見證，而日治時期的建築以及院區的規劃都具有歷史與文化的意義。更重要的是，仍居住在樂生院的院民，應當尊重他們就地居住與安養的權益。無論是文化與人權論述中，樂生院的人與空間無疑是值得被保留的對象。

另一種保留論述的形式，則是描繪樂生所承載的情感。「用『家』比擬樂生院，已經不是新鮮事。但對許多人來說，『樂生是家』不只是修辭，而是真真實實的生命經驗...樂生院是家！即便相隔千里，家裏的老老小小、一草一木還是讓我們牽掛⁹⁷。」以「家」作為象徵的情感，訴求的是過去幾年參與過樂生運動的各地支持者。此種情感動員的語彙，所形容的便是在共同參與運動，以及共同經驗過抗爭所形成親密關係。

⁹⁷ 文宣〈612 樂生人回娘家吧！〉。

論述形式的差異，反映出不同行動者對此一空間所指涉的價值各異其趣。以文化與歷史價值為核心的語彙，訴求的是公眾對集體記憶的珍視。在此一論點中，樂生是以公共財的形式在爭取他人的支持。在人權論述中，樂生則是弱勢族群的住所，政府應當保障院民的生存權與居住權。而在社區行動的語境中，樂生院則是鄰里社區的休憩與活動場所，而值得地方居民的支持。此種保留論述之中，支持者將各種理念投射在樂生這個倍受迫害的客體上，進而傳達出某種具有崇高意涵的普世價值或是公共價值的空間觀。

相較之下，另一種空間觀則是將其視為是眾人匯聚的所在，而具有實踐上的意義。在如此的經驗中，許多建築物都有其特殊意義。如處於運動中心的蓬萊舍，在李會長的描述下，它是抗爭以來各種大小事件所發生的地方，許多政府官員、國內外支持者造訪、對談與會議都是在此處進行。而呂德昌所居住的七星舍，或是藍彩雲居住的貞德舍與怡園，對學生而言則是與院民情感聯繫的處所，而處高舍則是社區媽媽們習慣聚集且閒聊的地方。對於行動者所描繪某處所的意義或情感時，都是透過點滴的互動記憶累積而成。

上述分殊的價值呈現出樂生在空間實踐上的意義。然而，此種意義亦時常呈現出想像與經驗上的落差。對於許多保留運動的支持者而言，對於樂生議題的認識不一定是建立在真正接觸的經驗上。學生 f 描述「有很多人在網路上阿，或是在外面抗議的時候很慷慨激昂，可是他到樂生院來，他會說等一下要怎麼啦，你去哪邊拿一個什麼東西來，他會說喔我不知道那個在哪裡⁹⁸。」此種意念上的親近但在實際經驗上的陌生，所反應出來的是樂生運動中，各種論述與策略存在多個層次的公共性意涵，彼此時常是曖昧不清的。也當如此的曖昧性被碰觸時，便可能引起行動者之間的衝突。

二、「交涉」中的「勸和」角色

幾位社區媽媽時常透過整理、打掃與維持空間，展現出對於樂生院的喜好。這一方面是在視覺上讓來到樂生院的人最能夠有所感受的方式，同時也是為了讓在其中居住與活動的人感到舒適的方式。另一方面，透過整理環境，媽媽也同時在創造自身與樂生空間的意義連結。

從 2010 年開始的社區工作隊多數時候都是在蓬萊舍進行各式活動。也因此，在一次的活動中，幾位媽媽突然提出整理蓬萊舍的想法。在討論中，g 媽媽認為在蓬萊舍裡面所懸掛的各式布條過於凌亂，也遮住了窗外的光線以及特別的日式圓拱窗，因此興起想要整理的念頭。c 媽媽對社區學校有許多的東西，如器材、書籍、玩具等散落在各處沒有整理而有過幾次怨言，她就認為蓬萊舍的儲物間太過凌亂，許多要或不要的東西的散落在裡面。幾位媽媽的想法是，

⁹⁸ 訪談，f。

希望可以整理蓬萊舍的擺設，將懸掛在牆面的旗幟或海報擺放整齊，並且整理與打掃蓬萊舍旁邊的空間，擺置圖書充當社區兒童的閱讀與遊戲間。

對於媽媽們的想法，幾位學生表示這需要再討論更清楚的計畫與分工，以及最好有人可以來負責主導，並詢問幾位媽媽的意見。然而媽媽覺得沒有需要太多討論。媽媽們認為現在想到現在就去做，若是要再計畫就不知道會等到何時。幾位媽媽們詢問過院民的意見，得到他們的同意之後便著手進行整理。

這件事情，後來幾位學生在討論時表示對於媽媽們的作法感到錯愕。有的學生認為家長們的動作太快，沒有經過仔細規劃而感到不舒服。而也有學生認為，在蓬萊舍裡的海報、報條、或是或是各式的照片與旗幟都是保留運動歷史的一部分，每一樣物品都對於曾經參與過運動的人來說都具有重要的意義。她認為應當先來討論這些物件的意義，之後再來決定應當如何整理。

對於這樣的爭執，顯示出的是彼此對於空間有不同的理解，在幾位媽媽的想法裡，她們認為重要的是維持空間的整潔，讓在其中活動的人感到舒服。c 媽媽帶著情緒的表達到，為什麼只有幾個社區家庭會固定來到樂生，是因為空間太過髒亂而讓許多社區家庭卻步⁹⁹。然而，幾位學生所關切的則是更大的集體，不只是當前在使用空間的這些人，也包含過去在此一空間活動過的這些人所創造的記憶與情感。便有學生提到包含過去居住的院民、各地來的支持者以及運動中的重要事件等等，都在此空間中具備一個位置。而社區媽媽們不一定知道這些歷史，也擔心媽媽們會將有意義的物件視為垃圾丟棄。

在雙方的爭執中，雙方都反應出自己的意見沒有被對方所正視的憤怒。在個別在學生與家長間論及彼此的意見時，一位學生帶著略微激動的語氣，說到「妳以為這是妳家嘛？」來顯示對媽媽們任意變動蓬萊舍空間的不滿。而一位媽媽則提及「這是樂青的情感，而不是院民的情感」，表達院民並沒有意見，但學生卻如此反對的突兀反應。

從學生與社區媽媽對於理解空間意義上的衝突，具現的是兩種社區行動中的內在矛盾。其一是在社區媽媽與學生之間在社區行動場域中兩種身分的行動者，並未視彼此屬於同一個行動集體。其二是試圖爭取生存空間的樂生保留運動，在什麼層次上具有公共性的意涵，又在什麼層次上可以被視為地方的公共空間？

即便是在社區工作隊之中有較密切的互動，媽媽與學生仍是分屬兩個小團體，而有各自的實踐邏輯。會對整理蓬萊舍有所衝突的原因，與其說是雙方沒有正視彼此的意見，毋寧說雙方用以「交涉」的方式有所落差。

「交涉」是行動者交換雙方意見、立場或是對於事物的感受與意義的互動形式。對於學生而言，「交涉」的方式是在會議中有充分的討論是讓互相得以

⁹⁹ 筆記，2011年10月。

理解歧異，並藉之尋求共同可以接受的方式。對於媽媽來說，會議卻是一種說理的過程，而非交換感受的場合。相反地，媽媽們所表現出的「交涉」是透過私底下的互動，無論是個人與個人之間的關係，或是在親近小團體內的相處，才是她們在日常生活中所習慣的方式。然而，此處所描述學生與媽媽們所習慣的「交涉」形式，並非是要化約成為講道理或搏感情之間的差異（吳介民、李丁讚，2005：123-133），而是要提出哪一種身分或角色可以被彼此編排進「交涉」的情境中。

在爭執之後幾週，阿添伯跟學生說到，他覺得現在學生與家長的想法好像已經兩極化了。他表示蓬萊舍的空間擺置，若是不整理，保持原來的味道也很好；若是想要變動，也好幾年都沒有清理過，如果社區媽媽有意願要來弄，那也有新鮮的感覺也不錯。媽媽們有跟他說過這件事情，而自救會的院民也都同意媽媽的想法。他希望學生可以幫忙¹⁰⁰。

阿添伯適時的介入，讓整理蓬萊舍的衝突有了轉變。他在這次的爭議之中扮演「勸和」的角色。「勸和」出現在衝突檯面化的情境中，由某位與雙方所親近的第三者出面緩頰「交涉」僵局。院民的「長者」身分是「勸和」學生與社區媽媽的最佳人選。「勸和」不是在判定對錯，也不是在客觀分析，而是運用關係來讓雙方得以重啟「交涉」。在爭議中的阿添伯主動向學生描述他的想法，但是並未意圖去提出爭議孰對孰錯，而是希望爭議雙方的緊張關係可以化解。「勸和」也意味著持續介入雙方關係的許諾，阿添伯便承諾到，他會在整理蓬萊舍的時候在旁邊看著，讓媽媽與學生在情面上無法拒絕他¹⁰¹。

一位定期造訪樂生院的老師為這次的爭執給了一個有趣的譬喻，他說就像是媽媽在嫌小孩的房間亂，講了好幾次之後，終於忍不住自己動手整理。但是一整理，小孩就在抱怨東西不知道被媽媽收到哪裡去了¹⁰²。

學生與社區媽媽對於整理蓬萊舍的衝突，雙方的意見其實也並非如此對立，而是在「交涉」的過程中，觸及樂生院公共性的曖昧意涵。無論是建構在 80 年來的各種歷史與情感遺緒之中，或者是晚近幾年不斷在抗爭之中所搶救下來的些許成果，又或是在社區行動之中所宣稱的社區公共空間，學生與媽媽們在維持可親近的空間，以及對於過去運動中的種種記憶與情感，雙方相同呈現出來的是透過身體實踐過程來產生意義。

社區媽媽們看似無法理解，今日樂生的樣貌是許多參與者透過持續的投入或是身體的衝撞，而在長期的抗爭中逐漸形成。實際上有的媽媽相當清楚如此的強烈情感，「我們就更慢慢的了解到，阿公阿嬤之於學生中間的革命情感。

¹⁰⁰ 筆記，2011 年 11 月。

¹⁰¹ 在張馨文（2007：82）的論文中，也描述到院民在樂青成員之間有所爭執時，扮演勸和雙方的角色。

¹⁰² 筆記，2011 年 11 月。這個譬喻是在整理之後幾週，這位老師聽學生提到一些測量裂縫的工具在媽媽整理蓬萊舍時丟掉了。

因為我覺得那是經由共同的一場認知，然後一起去做一些努力，之後產生的革命情感。我覺得是這樣。當我們沒有經歷到抗爭那部分，因為我們進去的時候都已經結束了，只有後來的那一場，就十二月三號那一次，之後就沒有了¹⁰³。」而表達出她所無法參與到的那一段歷史，並非她所忽視的歷史。

而學生似乎無法理解，媽媽們對於自身無法在樂生院中得到歸屬的焦慮，實際上學生也可以體會媽媽們的感受，「對於就是住的這麼近的這些所謂的社區媽媽來說，並不是這樣。她們不會覺得樂生是家，她們會覺得蓬萊舍如果沒有人好可怕。然後，不好意思去怡園休息，沒有地方上廁所這樣子¹⁰⁴。」

對於在不同階段進到樂生的兩種行動者來說，各自在參與過程中所經驗到不同事件，各有不同的詮釋。對於物件意義的感受落差，實際上並沒有如學生所憂慮的如此嚴重。在整理過程中，幾位媽媽不時在詢問阿添伯這些東西是什麼時候的、哪些行動的。她們並沒有因為自身在過去保留運動中的缺席，而否定物件的意義。反而是由於親身接觸並整理這些物件，而對過去的歷史有另一層的體驗。劉媽媽說，「看到這些布條（原本散亂的堆疊在木櫃之中），才能感受到過去的輝煌¹⁰⁵。」

透過身體經驗的過程，創造共同的意義，不僅是從物件去連接過去的抗爭歷史，也包含當下與蓬萊舍此一空間的感知。如此的共同經驗，並不一定會在達成客觀現實中最好的結果，而是共同可以接受的結果。在這次整理的經驗之後，實際上蓬萊舍的擺置並未改變多少，而許多被掩埋在混亂之中的重要物件反而重新被發掘出來，而成為喚起阿添伯記憶的蛛絲馬跡。弔詭的是，有很多東西是阿添伯不識得覺得可以丟棄，反而是在媽媽或學生的詢問與推敲之下被重新辨識出來。當然，院民並不會因為他無法辨識物件的來由，或是無法感受物件的意義而受到任何的苛責。

小結：互動中展現的關係倫理

本章透過具體的經驗分析，提出在個別情境中，行動者彼此所發展出來的角色關係，以及內蘊的關係倫理。其中可以歸納成四種：「組織」、「服務」、「照顧」與「交涉」的互動關係以及相對應的角色。

社區行動的初衷在於改變樂生與地方的對立關係。社區學校除了創造地方居民與樂生院民的直接互動，進一步則希望促成社區媽媽更深入的參與樂生保留的工作。此一社區動員的思維中，展現出來的是以「組織」為核心的關係倫

¹⁰³ 訪談，c。

¹⁰⁴ 訪談，l。

¹⁰⁵ 筆記，2011年11月。

理。由學生擔任組織者的角色，試圖將各種資源運用在保留運動之中，而社區媽媽並將視為被組織的對象。在此種互動中的關係倫理是將整個社區行動視為是依循著樂生保留運動的支配邏輯在進行。因此，行動者的任何其他的關切或是利益，都不應該與樂生的文化資產以及保留價值有所違悖。

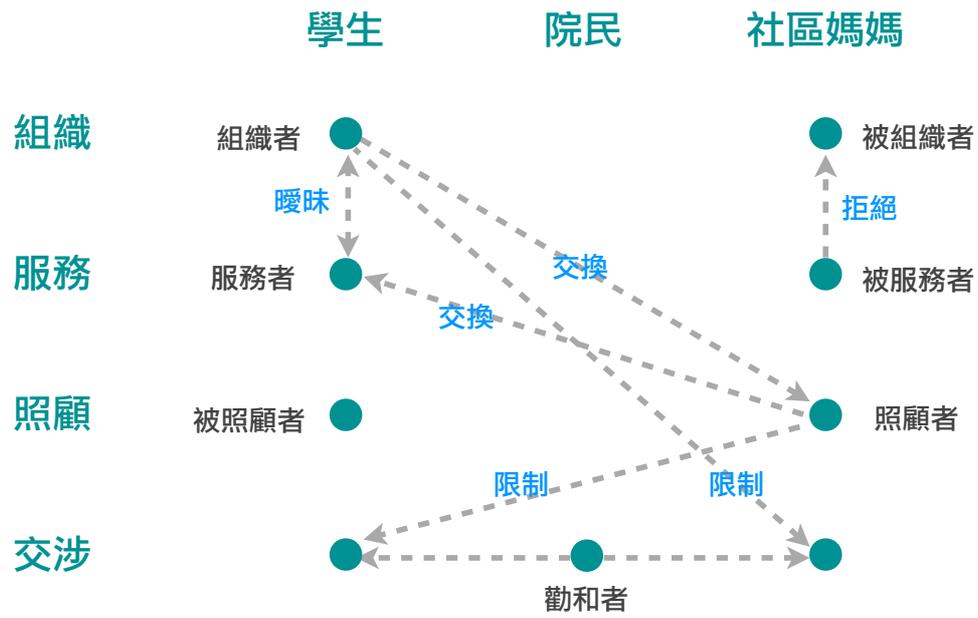
然而，社區媽媽們並非以「組織」的關係定位彼此，而是將學生視為是進行「服務」的角色。「服務」的行動一方面是由社區學校公開故事中所陳述的保留價值延伸而成，另一方面則是受到服務意識形態的影響，而為社區媽媽們所接受。由於「服務」是一種基於理想與熱情的投入而無關政治立場或利益交換，因此「服務」的關係倫理意味著，任何以服務形式進行的行動，不應該被質疑或是課責。

同時，媽媽們以提供「照顧」作為「服務」的回應。照顧者的角色是社區媽媽們「母性」身分特質的延伸與轉化。其所顯示出來的是對於弱勢的關切，以及對於院民與學生的具體關懷。此種表現是出自於關懷，也是一種情感上的回饋。因此，「照顧」的關係倫理表達出以此種以親近關係為核心的互動，指向的是被關照對象的個別情境，而被關照的對象也不應該拒絕他人的照顧。

最後一種互動關係則是「交涉」，藉以讓學生與媽媽或是其他行動者處理歧異的意見、立場或是對於事物的感受與意義。此種關係倫理的內涵是「交涉」情境中的行動者，應該是對等的進行互動，並對立場保持開放。當「交涉」失靈時，院民則出面擔任「勸和」的角色，透過自身介入雙方的互動再次促使「交涉」運作。院民的「勸和」角色同時也延伸自他們的「長者」身分而具有正當性。

在具體的互動場域中，行動者對於彼此的認識，從身分的辨識逐漸轉移到角色的選擇與呈現。院民與社區媽媽在這個認識轉變的過程中，維持相對穩定的形象與特質。而學生則是在這個過程中陷入「組織」與「服務」兩種互動關係間的張力。此外，本章所提出的四種互動關係與倫理並非架構性的分類，而是邏輯性的分類。在行動現場中，「組織」、「服務」、「照顧」與「交涉」時常摻雜在一起，難以在當下被行動者清晰的辨識。當分屬不同邏輯的角色與行動同時出現在互動之中，便會對互動形成衝突。本處將此種角色與關係之間的衝突整理如下圖。

如此的衝突，固然意味著各方行動者彼此觀看、理解以及產生意義的方式不同。然而，衝突在具體的社會運動場域中，又意味著什麼？尤其是發生在學生與社區媽媽之間的矛盾，又為何存在於如此長期且頻繁的互動之中？



圖三 行動者角色與關係張力

第五章 誰的情感？誰的公共性？

在院民呂德昌過世之後，他的子姪們在反省室設立靈堂。在他過世之前有一年多的時間，是由幾位學生陪伴他就醫、轉診以及聘請看護。在守靈的期間，幾位平日就與呂阿伯親近或是最後一段時間照顧他的學生便待在靈堂，招呼在保留運動中與呂阿伯結識的悼念者。棺木就停放在反省室狹長的走廊上，靈堂旁的桌上擺設起呂阿伯的生活照以及筆記本，而分別來前來致哀的學生在捻香祝禱之後，或與其他人聊天交換近來生活狀況，或是加入折蓮花與元寶的行列。

反省室的人來來往往，幾位我所認識的院民也會前來探望在反省室的學生。後來，李會長幾次說到，這是第一次樂生院內有人守靈，以前都沒有過。

對於身後之事的描述，院民的說法有時有些出入，但是大致上是如此。過去被隔離在樂生院的人，生時無法出院，就連死後也無法離開。外面的葬儀社不敢來收，只好由病友們將遺體抬到後山火葬場，搭著簡單的木柴、草蓆或塌塌米就地燒掉。幾位院民在描述到此事時語露無奈，但也調侃著自己撞見病友們抬著遺體時，一支手或一支腳就這麼垂在床板之外。

樂生院民對於死亡的記憶與描述相當深刻，阿添伯常對初次來到的人介紹樂生時，說到院區裡的每棵樹上幾乎都吊死過人。早期許多病患忍受不了長期的神經痛，而選擇自殺。當漢生病新藥 DDS 傳入台灣時，沒有人知道劑量與用法，反而加劇神經痛的症狀。有的病患為求病好的快就超量服用導致死亡。有的人由於忍耐不住病痛，索性配著酒服用大量藥物自殺解脫（郭家穎，2011：228-33）。

死亡，對於樂生院民來說並不只是人生歷程的終點如此簡單，而是在不時在生命中發生的深刻經驗。他們在描述到死亡時，時常是講的口沫橫飛，手在空中比劃再比劃，將時間、地點、姿態描述的一清二楚，惟恐無法傳達他們當時劇烈的感受。Byrne（2010）透過幽暗遺產（twilight heritage）的研究，探討人們對於至親的死亡如何透過空間、傳說或是慣習而被記憶下來。對於支持保留者而言，如此的苦痛經驗很自然的就成為對於歷史與政策的批評，以及訴求保留正當性的道德言語。而對於非親身經驗的人來說，如此以苦難或是死亡鋪陳的經驗，不僅難以被深刻體會，也難以在言語間被接受。其所形成的是一種對於空間或是歷史的恐懼及排斥。

告別式的那天，許多久不見的朋友回到樂生。告別式進行之時，我在佛堂外面，始終沒進去。公祭時，司儀喚著「公祭單位，樂生社區學校...青年樂生

聯盟請準備」。我納悶著，怎麼這幾年來來往往的學生們，只剩下社區學校與樂青兩群了。

劉媽媽帶著幾位學生與社區媽媽，以社區學校的名義為呂阿伯上香。幾位媽媽其實與呂阿伯並沒有太多交集，她們前來靈堂來致意應該是因為幾個熟識的學生與呂阿伯交好。在換樂青公祭的時候，四五十個人在騷動中走到靈前，連幾位平日不以樂青自許的朋友，也都在樂青的行列之中。

告別式結束後，沒有隨著去殯儀館的一群人聚在蓬萊舍聊天，交換大家的近況。某人拿起吉他說，我們來唱國際歌紀念呂阿伯。大家笑說怎麼會是唱國際歌。就看見一群具有某些左翼理想性格的學生，伴著不順的和弦，高唱著國際歌。我頓時有種時空錯置的感覺，也不時瞄著坐在旁邊的媽媽，想說她會作何感想？

第一節 身分政治中的情感交錯

一位媽媽曾說到，「其實不希望小孩以後變成像我們（學生）這樣的人¹⁰⁶。」乍聽之下，媽媽的話並不是讓人那麼的舒服，似乎也有一些諷刺的意味。對於已經付出了許多時間與精力在樂生院的學生而言，「我們」似乎值得以更為贊許的口吻來表達對我們的支持才是。

實際上，社區家長對學生的贊許不曾少過。無論是認為學生具有優秀的能力，或是願意付出的態度等等。曾聽一位媽媽提到，感覺學生都已經唸到大學，還甘願來這裡背除草機做一些平常不會做的事情而感動。

綜觀社區行動場域中的情感，其中包含了多種的表現形式與意涵。最為常見的是在各種論述形式中所表達出來的情感語彙，此種類型的情感傳達出以倫理與道德相互指涉的崇高或普世價值。其次則是進一步將前述的價值映照到各方行動者身上。如前章所描述，樂生社區行動中的三方行動者，其身分特質中都具備某種行動的道德性。學生由於理想與熱情，不計利益投入於某些事務，而被賦予「純真」的道德形象。社區媽媽則由於其性別角色的延伸與放大而具備「母性」的價值，然而此種道德性反應的是她們的結構力量也是制約。而院民的「長者」形象特質則是一種在社會互動中應當被尊重的普遍倫理觀。在此一概念中出現的情感，便是行動者選擇性的親近如此道德特質，並藉以形塑彼此的親近關係。

社區學校所進行各種「服務」性質的活動，所投注的人力與時間或是達成的效果，實際上是學生理想與熱情的延伸。對於學生而言，未經世事的「純真」的確是最為顯著與關鍵的特質。由於學生尚未需要擔憂生計問題，因此對於自

¹⁰⁶ 信件，2009年2月。

我的投入，資源的運用以及理想社群生活的樣態都帶有一種不切實際的也不經算計的單純。

然而，論及學生在互動中所進行的「組織」工作之所以難見成效，部分也如吳介民（2000）對於野百合學生的些許批評，「學生並沒有思想上的準備，未曾做過踏實而深入的社會調查，準備承擔起社會變革的歷史角色。」在樂生運動中的學生固然沒有如野百合世代的學生一般，經歷過威權時代對於社會與個體的箝制（吳介民，2000：6；陳信行，2008），也沒有具備準備去撼動整體社會與政治結構的企圖。然而些許相似的是，兩個時期學生的「純真」形象，都成為一種與外界對話的方式。從「純真」的身分到「組織」的角色，其中應當如何去向場域中的其他人述說不在此一身分框架內的利益、立場、矛盾甚至鬥爭？

2011年時，學生打算以社區工作隊為題申請一些計畫，藉此可以取得一些支持運動持續進行的資源。然而，當學生內部在還沒申請到經費時便有所顧慮，若是真的有這一筆經費那應該如何使用才算妥當。

學生傾向於將這筆錢運用在建立一個長期的組織制度，也就是建立公費藉以補貼過去一些由個人負擔的常規工作成本，如各種活動的籌辦，保存或是組織工作等。同時也逐漸發展可以持續獲得資源的機制，讓補貼更能夠有充沛的運作。擔憂哪些人或哪些事務會被排除而無法取得資源，始終是討論的焦點，這意味著「公平」與否是學生們所最為關切的原則。也因此，學生最後決定以車馬費的形式，來補助每一位進行常規工作的人。

這個寫案的計畫後來在向院民與家長們提出來的時候，即刻引起兩方的質疑。「家長都擔心『學生拿錢』（即便就是車馬費）讓外界（長期投入樂生的其他青年、社會上批評學生為了利益而來者）觀感不好¹⁰⁷。」同樣地，院民也反應出，他們參與運動也都沒有拿錢，而對學生會提此想法而感到詫異。這種被理解成「學生拿錢」的爭議，背後還有一連串對於組織工作的想像，對於制度如何運作的後續討論，以及院民與家長在態度上的轉變。然而此處所描述的是，在院民及社區家長們的第一印象中，去談利益便是一種超越學生身分的事情。後來，也在學生認為必須要先能與院民及媽媽們建立共識的前提下，便打消了申請經費以及補助的想法。

在此次經驗中的震撼，著實呈現的是「身分」與「角色」轉變的障礙，同時呈現「組織」工作無法施展的困境。在幾個月之後，學生內部開始在質疑社區工作隊對社區媽媽的組織工作上缺乏明確的目標與成效。一時之間，內部的爭辯圍繞著學生要如何讓社區家長看到現實處境，包含樂生當前面臨的走山危機，以及採取各種政治行動的急迫性。也在這一輪的討論中，過去幾年間被學生視為是與樂生建立特殊情誼的照顧角色，也開始被反省是否是保守的情感表

¹⁰⁷ 筆記，2011年2月。

現。學生一方面認為自己一直在小地方滿足媽媽們，且過度保護她們。另一方面也認為媽媽們固執於她們對於樂生理想社群形式的想像¹⁰⁸。在幾乎是全面的對於過去所展開的諸多行動有所批評的同時，也有一種聲音反省到，對於無法讓媽媽們覺察政治行動的重要，是否是因為學生「過於保護自己免於被拒絕」？

如同前章所分析的學生身分特質，理想與熱情表達出學生介入的動機，而準知識分子的形象則說明了得以介入的能力。但是在進一步論及社區行動的「組織」工作時之前，學生具備哪些特質與能力可以擔任有效的組織者？此一前題鮮少被提及。也因此，身分上適格與否的質疑，使得在社區行動中許多原本被學生視為是「組織」的工作，卻在社區媽媽的解讀中成為「服務」的表現。同樣在面臨到取得資源或是分配資源的問題時，學生試圖在這方面有所作為，反而損及他人眼中學生的「純真」性格。

矛盾之處在於，也是如此的「純真」，使得學生能夠獲得他人的「照顧」，甚至是外界的協助。無論是對於學生的肯定，提供協助以及友善的對待，即便在有所過失的時候也鮮少被嚴厲責備。帶著學生身分進入運動場域，相較於其他人，比較容易被接納成為運動集體中的一員。即便因為學生之間有著殊異的行動想像或途徑，其仍然容易在廣泛的樂生認同中找到一個實踐的位置。

「其實不希望小孩以後變成像我們這樣的人」這句話隱然意味著，一位「世故」的媽媽，察覺了學生「純真」性格中的某種矛盾，進而拒絕了某些身為媽媽所不認可的互動關係。

對比之下，社區媽媽此一身分的行動者則必須面對更為結構面的難題，如何在樂生保留議題與個人日常關切之間取得平衡點，又如何能夠突破性別結構的限制而不只是以一個媽媽的身分參與其中？這都形成不穩定的參與狀態以及難被運動所肯認的身分，甚至因為無法投入政治行動之中而被視為是保守的性格。

對於受到社區學校召喚而來的媽媽們，她們只是如實的扮演著公開故事設定給她們的角色。然而，就如同所有在樂生呈現各種具備創意、想像、另類實踐的文化行動行動者，社區媽媽也發展出讓自身得以與樂生有所連結的方式，「照顧」的行動形式，理應同等的被視為是一種「跨越」¹⁰⁹，但在實際互動中卻是較多的誤解。媽媽們所習慣扮演「照顧」的角色，不一定能為學生所接受。一位學生便認為，媽媽所表現出的是一種情感或是人情上的壓力，透過輩份之

¹⁰⁸ 筆記，2011年4月。

¹⁰⁹ 〈語焉不詳的好處——樂生保留/反迫遷運動的下X步？〉（左派？好吃嗎？2007年10月5日），（<http://blog.roodo.com/ray90209007/archives/4245077.html>），2011年12月。該文作者認為，樂生運動相較於階級運動，顯示出自我認同以及政治動員語彙的相對真空，使得場域中的行動顯得多元且具有各種可能性。此種運動的特性提供各種身分的行動者，尤其是學生，得以「跨越」身分，接觸到日常所無法接觸的人或議題。

間的權力關係展現出來，進而「覺得跟家長的關係不對等，反而跟院民比較平等¹¹⁰」。

關懷倫理固然是一種女性特質，但這也是一種本質與建構論辯論的課題。關懷，反應在各個互動經驗中，其最為明顯的便是透過關係脈絡的思考，而對他人產生同情、同理、責任或承諾，同時也是以生命處境與道德經驗而有所連結的（游惠瑜，2008）。此種情感表現會出現在日常的情境之中，體現成「照顧」的態度，如注意到每一個人的樣態，且關心一些細微互動。在性別研究中，情感的付出暗示了權力與地位的讓渡（Shields, 2006），然而在學生的感受中卻有如此的落差。

母職意識形態的建構，其中一環便是透過強調母職的崇高意涵，藉以強化自我與他人對於此種情感勞動的肯認。呈現「照顧」角色的媽媽具有一種無可與之辯駁的道德性，而使得以母職意涵下的關切成為一種溫柔的權力。李玉珍（2002）在研究中指出一種出現在母親與女兒在權力與抵抗之間的競合，其反映出來的是性別結構與性別主體兩種意識之間的張力，她稱為「母女情結」。而在樂生場域中，權力與抵抗的拉扯雖然沒有如家庭場域中激烈，然而也是在社區行動之初所未能預料的。兩種感受上的差異，實際上呈現的是管束與放任的張力，便在社區行動場域的日常踐行中不時發生。

對於學生與社區媽媽之間的落差，的確是對於運動的理解、或是立場與價值上的落差，但是更為關鍵的是對於彼此期待的落差。此種落差，可以透過 Markovsky 與 Lawler 的「過度泛化」得到解釋。Goffman 認為社會身分的作用在於提供一個互動各方所得以依循的「暫定協議」。而協定的失效，意味著行動者必須重新對情境進行定義，隨之而來的是主觀真實性的動搖以及在該情境中的互動衝突。若是將 Goffman 的概念解釋為行動者未能適當的扮演自己的角色，而造成協定的失效。則 Markovsky 與 Lawler 的概念便可以用以解釋，行動者太進入自己的角色之中同樣會造成協定的失效。

Markovsky 與 Lawler（2004，引自 Turner，2007：189）將情感視為是社會網絡中的凝結力量，透過期待與經驗的一致性，藉以獲得積極的情感並維繫網絡的運作。然而 Markovsky 與 Lawler 指出，社會網絡中存在「過分泛化」的現象，便是將個人的感受或經驗廣泛地投射在其他人身，而期待同在網絡中的他人會與自己具備一樣的情感經驗。此處，Markovsky 與 Lawler 的概念可以視為是一種「延伸」（extension，由內而外的情感發散）的過程，相較於 Hochschild（1979：564）概念中的期待，則是「收縮」（contraction，由外而內的感受）的效果（Rivera and Grinkis，1986）。

換言之，過分泛化便是過度放大自己所扮演的角色，卻呈現出缺乏對於他者處於異質位置的考量，以及時常是以自我在網絡中的身分或角色為中心，投

¹¹⁰ 訪談，x。

射出對於他人應當如何的假設。此種由於過度投入而造成期待的落差，同時也反映出各種關係倫理之間的張力。不同互動邏輯下的角色與行動出現在同一情境之中，便會對互動產生衝擊。就如同 Goffman 概念中，呈現出不符合當下情境作為的「不協調角色」（2008：121-124）。

行動者的差異框架，可以解釋為何有些人能夠被樂生運動所召喚，但是有些人卻無法。以及，為何有人可以被吸納在運動集體之中，而有人卻難以進入。過分泛化的觀點則有助於分析，前述的差異如何被放大成為運動場域內的衝突。過分泛化情感的普同性，會產生一種理解的困難，對於言說者所希望傳達的情感，是在什麼脈絡中被創造出來，而閱聽者又該如何進到此一脈絡之中。由於無法形成共同的經驗與情感，因此網絡勢必面對鬆脫的處境。

第二節 多重的領域感與曖昧的公共性

樂生社區學校又來了！社區學校是由一群來自臺灣各大專院校的青年學生組成，我們發揮各自所學，希望讓小朋友在樂生院這個美麗的自然環境中感受學習的美好與快樂。另外，還有提供豐富兒童與青少年藏書的樂生圖書館，近期也將成立玩具圖書館，並不定期舉辦成人講座，歡迎小朋友與爸爸媽媽一起走進樂生這個屬於新莊的在地活文化資源¹¹¹。

樂生，這個在保留運動中向鄰里社區開放的在地活文化資源，以公共領域的概念來擘畫出地方居民的利益。但其中卻有著顯著的邊界，這個邊界一則是從實質院區範圍所區辨出樂生院內外，區隔樂生院民與地方居民的身分、居住、生活等各種分化的樣態。一者則是從過往抽象意義下由疾病與發展所畫出的隔離界線。而領域邊界的維持並非只是透過組成成員的本質差異而區辨出邊界，而是在「持續的跨界交流下，必須解釋的現象」（王志弘，2011：42）。跨界發生在院民、學生與社區媽媽三種主要行動者的日常互動中，同時彼此又因互動思維的差異，而產生不同的領域感。

領域權（territoriality）意味著對於空間施展擁有與控制能力的行為與認知（Bell 等，2003：357）。在公共領域的空間概念中，由於每個人對於空間並沒有權利，因此鮮少會對於他人採取防禦性或對抗性的措施，而是以逃避作為他人侵入公領域的回應（Brown，1987；引自 Bell，2003）。

然而樂生的空間，一方面是抗爭的戰場，另一方面也是集結的基地。此種強烈抗衡官方力量的氛圍是清晰且濃厚的。多數時候，學生在院區內進行各種以保留為目的的文化行動，都可以得到自救會院民的認可，這也讓學生在使用

¹¹¹ 文宣〈2009 樂生社區學校春季班〉。

院區空間時享有相當大的自由。而宣稱對於院區有管理權的樂生院方，卻是在院民各種被拘禁管束等壓迫經驗的直接施行者，也是在保留運動中被視為是敵對的陣營。院方為了驅趕學生在院區內進行活動所採取的各種措施，反而會激起院民與學生進行更為激烈的抵抗。此種顯然的對抗性與反權威的氛圍，是建立學生對於樂生空間領域感的關鍵之一。

在此種描述中，樂生確實不是公共領域。尤其是支持保留的院民與學生不斷透過各種文化行動宣稱對於樂生所具備的權利，以及支配空間的實際作為。對於社區行動希望塑造的公共領域而言，膠著於戰線上的樂生，如何是社區居民所期待的公共空間，卻是難以被釐清的。

在較為宏觀的尺度上，社區居民對於樂生空間的認識，必須考量造成地方與樂生對立的發展意識形態。由於丹鳳、迴龍地區在台北都會區中的邊陲位置，使得社區居民對於生活環境的關切，大多連結上捷運通車對地方帶來發展的期待。如此發展主義式的意識形態，不僅是長期以來對於發展等同於好生活的迷思，也是糾葛在地方政治中的權力與資源競逐。即便是同情樂生院民或是有其他發展想像的社區居民，也不願意在這種鄰里氛圍中表達支持樂生的意見¹¹²。對於社區居民而言，發展意識形態就如同 Williams (1978) 概念中的情感結構 (structure of feeling) 是一種從過去到現在整體氛圍，其展現是對於樂生的污名化以及拒絕與樂生相關的人有所互動。

在地居民與保留支持者的不同關切，恰符合 Castells 所區分的兩種社會運動的類型：訴求集體消費需求，以及訴求保衛與領域相關並圍繞領域而組織的文化認同 (Castells, 1983; 引自王志弘, 2010: 42)。此處的文化認同，指的是在運動中將樂生與樂生院民為主體所指涉的情感、經驗、歷史與生活型態當做需要保存甚至是捍衛的標的。而集體消費的需求，便是在地方生活中對於交通、綠地、教育與生活機能的期望。而社區行動中的各方行動者，尤其是來自於地方的社區媽媽們，恰在兩股不斷拉扯的力道之間處於一個尷尬的位置。

如此的尷尬，也同樣呈現在樂生作為一個情感載體的言語中。如前章提到，運動中時常提及以「家」作為象徵的情感動員論述，藉以召喚過去幾年參與過樂生運動的各地支持者。此種情感動員的語彙，所形容的便是在共同參與運動，以及共同經驗過抗爭所形成親密關係。在強調匯聚的空間觀中，樂生院內人與人之間的親近感，常被描述成理想的社群形式，在學生與媽媽的言語中都可以發現這種意涵。

我覺得還是有一個大的對這個資本主義現代社會的人跟人關係的冷漠疏離¹¹³。

¹¹² 訪談，0。

¹¹³ 訪談，1。

他的人情味是你在我們在都市裡，其實是已經很難能找的了。就算是鄰居，我們有時候，第一次見面也不可能，不會跟他馬上跟他打招呼，對。可是來這裡的人，不管你是第一次看到的，ㄟ妳就會很自然就會跟他說，你好阿這樣¹¹⁴。

就是她去樂生阿，跟爺爺奶奶好阿，然後爺爺奶奶很開心的回給她一個，喔妹妹好，什麼的。可是在這裡阿（住家附近），有些爺爺奶奶你跟他打招呼，他會覺得你做什麼（台語）。後來這個小孩子竟然會分說，只能在樂生叫爺爺奶奶好¹¹⁵。

當代社會的人際之間的疏離與冷漠，的確是一種「常識」，其比對的是「同質的、前現代或是傳統社會的經驗」，而持有「與該地區的人藉由鄰里、親屬與友情的聯繫而結合在一起的感覺¹¹⁶」（Jamieson, 2002: 95）。在這種「常識」中，樂生被形塑成為一種社群主義式的理想國度。如一位學生 f 轉述「某人就講說，在樂生大家這樣子互相幫助，就是你要在樂生生存下來就是要這樣。可是其實說到底，從以前到現在，人跟人要生存下來不就是這樣嘛，可是我覺得現在社會已經不是這樣了¹¹⁷。」

此處，描述院民之間相互扶持，對比的是樂生院方由於資源不足，無法滿足病患的醫療與生活需求。以及社會普遍的歧視態度，也讓院民無法向原生家庭或親友尋求協助，一切都必須仰賴院民之間的互助。如《樂生療養院志》中描述到，院民時常在院區內從事照護或是服務性質的工作，而照護與服務的對象便是同為病患的樂生院民（劉集成，2004: 126）。或是院民也常提及，年輕的院民照顧年老不便的人直到往生是在樂生院中相當常見的現象（郭家穎，2011: 272-278）。

而學生之間，也複製了此種理想社群主義式的集體關係。在社區學校的運作之中大量透過集體討論的形式來面對學生分歧的意見。然而這樣的討論並非只是單純理性思維的言說，而是摻雜並分享了大量的個人感受。一位學生 a 描繪社區學校的會議「大家都很細膩的去討論說，我們今天面對家長，遇到什麼樣的，心裡上的掙扎也好，或是表層的尷尬也好，我們怎麼看待這個問題，很抽絲剝繭的來討論我們可以朝哪個方向去。這都是花三小時、四小時一直去討論、一直去講，最後才生出最後的一個方案，然後去實行¹¹⁸。」對於學生而言，瑣碎的情感表達與經驗分享實際上是一種建立集體認同的方式。就如同盧蕙馨

¹¹⁴ 訪談，j。

¹¹⁵ 訪談，d。

¹¹⁶ Jamieson (2002: 96-7) 認為這種感覺是「對昔日社群的扭曲想像」。挑選性的採用部分歷史片段，而忽略了傳統社群「較不美好、更複雜的圖像」。

¹¹⁷ 訪談，f。

¹¹⁸ 訪談，a。

(1991:208-215) 所描述「談心」此種的儀式表演，在情感的表露以及集體在情緒上的凝聚與亢奮，轉換個人身分認知並生成新的意義，並以共同的象徵語言創造個人投入集體之中的歸屬感。

然而，暫且放下社群主義的理想面，生活仍有其現實的一面。院民彼此的照護固然包含了相互扶持或是彼此恩情的報償，但同時也是生活資源的交換以及獲得兼職經濟收益的方式，並非完全的情感勞務。此外，理想社群的想像，忽略了院民彼此的衝突，包含人際關係、宗教信仰、省籍或階級衝突，或是以特殊的情境解釋並予以淡化。

同樣的「樂生是家」，阿添伯卻時常描述到，樂生院有一個碑上面寫「以院作家，大德曰生」，剛入院的院民看到這個碑就知道出不去了，都是在那邊就哭出來了。在這一層的意義上，理想的社群的形成，是無所抗拒的從原生家庭與社會生活中剝離。家，在此處指的是犧牲奉獻之所，也是被禁錮的地方。

家或故鄉的曖昧，在於這是少數人也是在特定情境中所經歷的情感。理想社群的意象，在具體的場域中亦非如此的理所當然。在以可親近的人與空間來認識樂生的同時，幾位媽媽也曾表示對於陌生人在院區內進進出出的顧慮。有的媽媽要求幼年子女要注意「我會盡量跟他們說就是要跟大人在一起，所以我會希望是說如果我在忙的時候希望爸爸跟在，至少妹妹旁邊，因為姊姊可以照顧自己了。然後，我昨天才特地跟他們說，如果你們真的找不到爸爸媽媽的話，你們要找一個認識的哥哥姊姊，就是幫你們打電話。我昨天才在問姊姊我的手機號碼幾號。...不然我會希望他們盡量會是群體，跟同學在一起，這樣。然後，就是在這幾個舍這樣子，我們常常跑的這幾個舍。」，「可是如果說非社區學校日的時候，我可能就不會讓他們這樣子跑。因為畢竟人還是比較少，對¹¹⁹。」對於幾位媽媽而言，施工帶來最顯著的困擾應該是許多工人會在院區內活動。就有媽媽曾建議其他家庭的兒童不要單獨上山，而是要有家長陪同，也常提醒學生自己要小心。

在微觀的互動中，社區媽媽所介入的事務多屬於「照顧」性質的支援角色。她們所關注的是空間所承載的親近關係甚於空間本身，而維繫一個可讓人親近的空間，是為了讓其中活動的人感到舒適。此處，媽媽表述了某種的「領域權」(Territoriality)，反映出來的是誰得以在這個場域之中進行什麼活動，或是誰不該出現在此的一種感覺(Bell等，2003:360-1)。

然而，這樣的領域感並非固定不變，而是具有不斷調整的彈性。社區學校的學生在描繪樂生院是鄰里社區活動空間的同時，也傳遞了樂生院民作為空間主人的身分界定。這種又是公開場所又是別人家的模糊，影響在其中活動的行動者如何定位自身。

¹¹⁹ 訪談，j。

d 媽媽提到一開始來到樂生的時候「藉由一些活動，然後才知道一些可以留下來。要不然我們會覺得說，是不是應該，就是不要去，初期的時候會覺得是不是不要去打擾人家（院民），因為會覺得那是人家住的地方¹²⁰。」此種將自身看做是客人的態度，固然是相較於院民與學生已經長期在這裡居住與活動，然而這也是在保留論述中所不斷宣稱的院民居住與安養權益。

對於更為外圍的人而言，社區媽媽又可以具有某種接近於主人的位置。「禮拜六的那個范老師（范燕秋），她不是帶一堆學生來。然後她就剛好逛到我們那邊去了，那我們這邊剛好做好地瓜球，然後我們就拿出來了，阿就，我們就在想到底要不要拿給他們吃，因為他們很多人（笑）那一盤是不夠的，可是我們想說，人家既然來者是『客』啊，對呀¹²¹。」在此種招待客人的表現之中，社區媽媽又轉變成為某種主人，而應該要招呼初次造訪樂生的人。

此處，社區媽媽們所指涉可親近的空間，實際上是侷限在少數有人活動當下的空間。如此的空間觀，是否經過中產階級美學與價值過濾、淨化，尚不得而知。然而如同王志弘（2010：53-56）所點出的困境，中產階級價值與文化代理人的介入，將會如何影響原本屬於邊緣或弱勢文化、歷史與空間？樂生運動所形塑出的樂生是家的意象，以及社區行動所提出的社區公共空間的價值，是否又是透過行動者某些價值篩選或美化過的運動策略？又是否可能鬆動原先以樂生與院民的文化、歷史與空間為核心的運動理念？

而在目前可以看見的是，在社區行動中訴求公共性的社區行動策略，在具體層次卻不一定讓人得以親近。

小結

本章描述社區行動的幾點曖昧之處。從身分的辨識逐漸轉移到角色的選擇與呈現，其中的張力一則是來自於在期待與具體樣態之間的落差，一者則是如何讓場域中的其他行動者所接受。「純真」的形象固然為學生建立某種道德色彩與正當性，然而「純真」如何能能夠介入社區行動並進行「組織」工作，卻是未被言喻的。被社區學校公開故事中的溫情論調所吸引而來的社區媽媽，卻時常因為她們的「母性」特質與「照顧」角色，而不被運動集體所肯定。

在樂生運動中各種曖昧的公共性理念展現在樂生作為公領域或私領域的矛盾之中，所揭示的是運動論述與行動在多個層次上的差異。李丁讚與林文源（2000）探討環境權感受的研究中，認為社會對於問題的認知改變是促成草根力量以及抗爭行動興起的原因，並將造成認知的改變的因素稱之為社會力的

¹²⁰ 訪談，d。

¹²¹ 訪談，j。

「文化根源」。如此認知上的改變，不同於構框理論所談的文化與意義，而是更進一步的將文化與意義指涉到某些被反轉或重新詮釋的社會現實，在環境權的議題中便指涉各種的「受害意識」。李丁讚與林文源認為，受害意識的改變，其背後反映出來的是社會公眾如何認定自身權益，並且能夠將各種社會議題與自身權益有所連結。據此，李丁讚與林文源區分出三種身體感受，以及其背後不同的受害意識：受苦的身體、受害的身體與受侵犯的身體。

「受害意識」的概念，亦能用以解釋為何社區媽媽即便是支持樂生保留，但也沒有形成參與政治行動的動能。以及，學生容易進到政治行動的脈絡之中，但較難以脫離運動中的既定角色，而與他者發展出純粹的關係。然而，無論如何認知何種受害意識，學生與社區媽媽都屬於外來者，而非直接的受害者。因此如相對剝奪論認為行動者感受到自身利益或權利受到侵害的論點，便難以解釋學生與社區媽媽的介入的動機。此處，情感因素便可適時的補充受害意識，進而解釋成為受害意識的共通感受。在此種感受的作用下，情感由於其創造相似的情境或論述，而成為直接或間接觸發行動的各種道德感受能力（moral sensitivities）（Goodwin, 2001:10）。

社區媽媽所表現出的關懷倫理，其體現在將樂生院民視為是受到疾病摧折的受苦難者。理應受到社會大眾的同情與尊敬。並在媽媽身分的作用下，這一層的同情與尊敬被延申到期許子女應當具備的德性或特質。此種觀點所認知院民的弱勢身分來自於無可抵禦的疾病與命運，行動者所能夠投入的，便是盡可能的在生理或心理上改善院民的受苦狀態，如社區媽媽們建立與院民之間的日常互動關係或是透過打掃維持院區內的整潔。也由於苦難的無可抵禦，因此媽媽們普遍認為自己無法改變什麼，也無法進入政治行動的思維之中。李丁讚與林文源在描述受苦的身體感受時，提及由於難以將受苦的經驗連結到自身權益受到侵犯，因此無法將諸多自身的感受視為是重要，也只能夠過良心、道德等自我約束概念來期望他人有所作為。

此一層次中所展現的公共性在於跨越的可能，由原先的身分結構之中延伸出與他者的連結。其如同吳介民與李丁讚（2005）所描繪透過共通感受，「產生共通的經驗指涉，而集體的獲致某種想像上的普同者，賦予一個共享的意義。」而此處的情感所指涉的便是相對的參照彼此的親近關係。

然而，學生所認知到「受害意識」，更為清晰的將樂生院民的處境連結到實際上的加害者，如院方、政府部門與地方政治人物，進而凸顯出樂生院民受侵犯之姿，便展現在抗爭行動與日常互動之中。李丁讚與林文源在 70、80 年代的歷史回顧中，分析社會公眾對於自身權益觀點重視與討論，進而形成「理所當然、異於挑戰政權的權利空間」。此一認知觀點同樣的出現在樂生運動中院民的受害身分的形成，來自於政府早年所實行的隔離政策，以及在捷運爭議中各種直接或間接對院民生存權與居住權的壓迫。當自身權利受到公部門侵害而引發諸多憤怒或屈辱的情感，便如同李丁讚與林文源所論「因極度不滿而『理

所當然』地以暴力迎擊污染的身體行動中，隱含一種神聖不可侵犯的權利感受」，在樂生各種陳情與抗爭論述與行動中時常可見，也有效的召喚了各地的學生支持。

此一層次的公共性呈現在弱勢權利的保障，以及絕對的公理與正義。而當公理與正義不可得，尤其是理應擔負起維護弱勢權利的公部門反成為壓迫的加害者，則各種高衝突的行動便取得情感上的正當性。

本處雖然使用「受害意識」的概念，然而在原始的研究中受害意識具有時序上因素。李丁讚與林文源認為不同階段的認知之間有一個理解「受害化」的過程，表現在國家與專家所進行的界定與處置，以及民眾自身所形成的意識覺醒。但在樂生運動之中，這個理解受害化的過程並不存在於運動場域，而是展現在身分的特質中。換言之，本研究所歸納的受害意識，與其說是認知轉變的各種階段，毋寧說是各種身分所習慣採取的理解模式。

第六章 結論與反思

第一節 結論：社區行動與政治行動的膠著

本研究一開始先探討以「樂生社區學校」為主的一系列社區行動是在什麼樣的運動脈絡中形成。由於 2007 年前後，樂生與地方在保留課題上的劇烈對立，促使學生思索突破對立結構的方式。社區學校運用一系列反轉既有的污名形象並創造共同利益的語彙與策略。特別是透過公開故事訴諸共通感受，創造情感層面上的連結與信任，初步吸引原在保留運動中被視為是對立方的社區居民參與。

其次則是描述來自社區的媽媽與兒童，在進到樂生之後與他人的互動樣態。在第一個時期，學生為社區兒童設計與樂生的人、空間及歷史相關的課程，藉以吸引社區家庭的參與。第二個時期，則是開始以社區家長為對象，進行各種組織與培力的活動。近期則是考量安全因素，僅維持小規模的群體形式。然而也因為規模縮小，使得彼此的互動更為密集且深刻。

透過此部分的分析可以發現，社區行動的確達到其初步構想的目標，促成社區民眾與樂生院民的接觸，並透過親身的認識與互動，藉此化解雙方因為發展與疾病而造成的隔閡。其次，無論是社區學校所使用的公開故事，或是各方行動者在實際活動的過程中，都時常表達出各種意境的情感，如透過兒童為客體的溫情訴求，強調與院民的長幼倫理，對人的親近關係，喜愛樂生的事物或空間的言語。

回顧樂生社區學校的各種行動，我們可以區辨出社區行動中的三種行動者，「院民」、「學生」與「社區媽媽」在場域中所呈現出來顯著的身分（identity）形象與特質。透過 Snow（1980）的「招募」的概念，可以理解三種行動者身分的構成並非偶然，而是有其特殊的形成脈絡。院民，在社區學校的公開故事中被強調「長者」的形象，學生則是具有「純真」的特質，社區媽媽則是呈現顯著的「母性」形象。

社區媽媽的身分構成，一方面是由於以「兒童」作為對話媒介的社區學校公開故事，實際上所能直接對話到便是以母職實踐為生活重心的媽媽們。另一方面，也因為「母性」特質對於公私領域界線的重構，使得社區媽媽在晚近的

社區運動中被視為是鄰里公共事務的關鍵行動者。這些社區媽媽，便是以「母性」的顯著形象，而在樂生的社區行動場域之中為彼此所認識。

學生身分的行動者，則是延續了主流社會普遍對於學生所期許的理想與熱情特質，長年在樂生保留運動中注入豐沛的能量。然而，如此的「純真」性格卻在與媽媽們的互動中，時常伴隨著去政治化的效果，而讓學生希望在社區行動中所探討各種有關樂生的爭議或是組織社區參與進一步的政治行動時，難以有所突破。此外，學生一方面具有文化資本，而成為社區媽媽在子女教養上所比對的對象。另一方面又因為尚未成熟、獨立的特質，而被視為是需要照顧的對象。

樂生院民則是由於長年經歷外界對於疾病的歧視，以及在保留爭議中屬於被壓迫的一方，而呈現出「弱勢」的形象為普遍大眾所知。然而，在社區行動的場域中，院民則是以「長者」此種奠基在普遍倫理之上的親切、良善、柔軟與具有生命力等道德形象，而為行動者所認識。

院民、學生與社區媽媽三方行動者顯著的身分形象與特質，其中所呈現出的道德性有助於行動者與彼此建立關係。同時，如此的身分也形成行動者對彼此的舉止表現的期待依據，也就是 Goffman (1992: 10) 語中互動中的「暫時協定」(*modus vivendi*)。透過一個無所不包的概念性定義，暫時擱置所有尚未呈現表明或是呈現出來的意圖與行動，藉以維繫互動的進行。

然而，上述身分的構成與辨識發生在招募的過程之中，而受到外在社會結構的影響。進一步在具體的社區行動場域中，行動者又如何就各自參與樂生運動的動機而與彼此展開互動。本研究透過幾個具體的事件，提出在個別情境中，行動者彼此所發展出來的互動關係以及內蘊的關係倫理。其中可以歸納成四種：「組織」、「服務」、「照顧」與「交涉」的互動關係。

社區行動的初衷在於改變樂生與地方的對立關係。社區學校除了創造地方居民與樂生院民的直接互動，進一步則希望促成社區媽媽更深入的參與樂生保留的工作。此一社區動員的思維中，展現出來的是以「組織」為核心的關係倫理，傳達出社區行動在樂生保留運動的脈絡中進行，個別行動者的關切或是利益都不應該與樂生的文化資產以及保留價值有所違悖。

「服務」的關係倫理一方面是由社區學校公開故事中所陳述的保留價值所延伸而成，另一方面則是受到服務意識形態的影響，傳達出學生基於理想與熱情的投入地方服務而無關政治立場或利益交換。因此，任何以服務形式進行的行動，不應該被質疑或是課責。

同時，媽媽們以提供「照顧」作為「服務」的回應。「照顧」的關係倫理是社區媽媽們的「母性」身分特質的延伸與轉化，同時也意味著此種以親近關係為核心的互動，指向的是被關照對象的個別情境，而被關照的對象也不應該拒絕他人的照顧。

最後一種互動關係則是「交涉」。「交涉」的關係倫理預期各方應當對等的進行互動，並對彼此的立場保持開放。學生與媽媽透過此種關係倫理處理雙方歧異的意見、立場或是對於事物的感受與意義。當「交涉」失靈時，院民則出面擔任「勸和」的角色，透過自身介入雙方的互動再次促使「交涉」運作。

在具體的互動場域中，行動者對於彼此的認識，從身分的辨識逐漸轉移到角色的選擇與呈現。院民與社區媽媽在這個認識轉變的過程中，維持相對穩定的形象與特質。而學生則是在這個過程中陷入「組織」與「服務」兩種關係之間的張力。如此的衝突，固然意味著各方行動者彼此觀看、理解以及產生意義的方式不同。同時意味著暫定協定的失效，行動者必須重新對情境進行定義。「純真」的形象為學生建立某種道德色彩與正當性，然而「純真」如何能能夠介入社區行動並進行「組織」工作，卻是未被言喻的。以及，被社區學校公開故事中的溫情論調所吸引而來的社區媽媽，卻會因為她們的「母性」特質與「照顧」角色，而難以被運動集體所肯定。

同時，如此在身分與角色上的落差，可以透過解釋受害意識的共通感受，藉以理解學生與媽媽們認識樂生運動，以及表達情感的方式。社區媽媽所表現出的關懷倫理，將樂生院民視為是受到疾病摧折的受苦難者，而弱勢的意涵所指涉的是無可抵禦的疾病與命運。行動者所能夠貢獻的，便是盡可能的在生理或心理上改善院民的受苦狀態。而學生所認識的樂生運動，則是在權利受到侵犯的現實中尋求公理與正義的行動。此觀點中弱勢意涵，來自於政府早年所實行的隔離政策，以及在捷運爭議中各種直接或間接對院民生存權與居住權的壓迫。

此種理解與感受上的根本差異，在各方行動者選擇性的親近帶道德色彩的身分特質，並與彼此形成互動關係而被暫時的忽略。各種良善、美好、耐心、愛心、熱情等形容詞都會被套用在各種互動情境之中，建構樂生成為社群主義理想的實踐場域。然而行動者之間的根本差異，並非就此消弭，而是使得衝突難以被化解。

行動者認識與感受上的差異，也顯示出保留運動所訴求的理念以及所採取的行動在多個層次上的差異，其中亦存在多種公共性的意涵。就行動者而言，面對各方行動者所理解與參與的動機，行動集體如何讓各方的異質之處被看見，如何被同等的接受，又如何轉換成保留運動的能量。就具體的空間而言，當社區行動試圖營造樂生成為社區的公共空間，勢必要去面對如何突破理想社群式的操作，並將對抗性的氛圍轉化為開放性的氛圍，以及如何面對地方居民對於集體消費需求的期待並同時維護原初邊緣弱勢的文化。這卻是運動尚在進行的當下難以處理的課題。

本節將上述所歸納的各種身分、角色、關係倫理、情感與公共性，整理如下表。

表二 身分、角色、關係倫理對照表

	學生	院民	社區媽媽
顯著身分特質	純真	長者	母性
其他身分特質	準知識分子 不成熟	弱勢 運動主體 信仰救贖	去政治的傾向
「組織」的角色	組織者	組織、動員	被組織者
「組織」的關係倫理	社區行動在樂生保留運動的脈絡中進行。其他的關切或是利益都不應該與樂生的文化資產以及保留價值有所違悖。		
「服務」的角色	服務者	公開故事	被服務者
「服務」的關係倫理	以理想與熱情的投入而無關政治立場或利益交換，因此，任何以服務形式進行的行動，不應該被質疑或是課責。		
「照顧」的角色	被照顧者	情感回饋	照顧者
「照顧」的關係倫理	以親近關係為核心的互動，指向的是被關照對象的個別情境，而被關照的對象也不應該拒絕他人的照顧。		
「交涉」的角色	重啟交涉	勸和者	重啟交涉
「交涉」的關係倫理	交涉情境中的行動者，應該是對等的進行互動，並對立場保持開放。		
顯著情感表現	與權利感受相連結，而對於受侵犯的憤怒與羞辱。	開放自身生命經驗，成為多種道德與理想投射的對象。	對於受苦難者的憐憫與同情，並與自身感受相連結。

	學生	院民	社區媽媽
公共性的意涵	對於弱勢權益的關切。	將自身生活與生命轉換於公共議題。	跨越身分，同理他者的可能。
情感的積極面	支持社區行動的運作，助於鬆動對立。 維繫可親近的氛圍。 衝突不致於造成集體瓦解。		
情感的消極面	對維護關係的自我設限。 放大特定的特質或表現，而缺乏細緻的處理異質之處。 掩飾或無法解決衝突。		
曖昧之處	鬆散並有所區隔的行動集體。 多重的公共性意涵未能被同等接受。 如何將行動者的殊異之處，轉換成為保留運動的能量。		

第二節 反思：未完成的行動與研究

一位運動支持者在 2008 年底的迫遷之後，批評樂青所進行的院民組織工作¹²²，未能注意的異質院民的需求，反而造成自救會與其他院民之間的分裂。同等的批評，也可以用來檢視社區學校所進行的社區組織工作，未能關照社區媽媽所面對的結構處境。

然而，太快將參與運動等同於組織工作，便忽略了去回答組織工作背後對於議題的認識、對於處境的分析以及對於運動最希望反轉的核心結構為何。在這點上面，批評者跟組織者都犯了相似的問題。尤其是當我開始分析身分所產生的影響時，越開始疑惑，學生希望對院民或社區媽媽進行組織工作的意圖以及組織的能力，似乎應該先被檢視。

¹²² 〈溫馨的樂生，不該溫馨的失敗〉（刁民，文化研究月報 87，2008 年 12 月 25）。

樂生社區學校看似彈性且充滿多元想像的集體樣態，為保留運動提供一種另類的實踐方式，並接觸到運動之前所無法觸及的在地居民。正面的評價，便如陳信行提到樂生運動屢「敗」屢「戰」的積極面（Freeman, 2008），以及孫窮理將運動內鬆散的集體放大到去中心化的運動網絡來理解¹²³。都試圖回答近年樂生運動之所以能夠吸引大量支持者，並激發出各種形式的文化活動與抗爭策略。

然而，對於長期投入社區行動的我（們）來說，仍必須要去面對諸多行動未竟之處。在社區學校促成了地方居民與樂生的互動之後，但卻未能讓社區形成保留運動的集體力量。社區工作隊也的確讓社區媽媽走近了一些，卻沒有讓她們變成對等的夥伴。以及，說不清楚自己要如何組織她人，也無法理解她人為何要被組織的關係，對於平常慣用一些組織、培力、互為主體術語的我（們）而言，顯然是有所不足。尤其是有意圖擔任組織者此一角色的我（們），似乎很難以自己仍在學習或摸索來為己辯駁。

在文中所描述到社區學校的學生，我也是其中一份子。描繪這些行動中的曖昧、衝突或矛盾，同時是在釐清我自己過去幾年參與社區學校的經驗。互動之間的張力，難在互動的當下就能理解這些展現在行動者的言語、姿態、表情以及其背後所蘊含意義框架中所產生的細微變化。而大多數時候是在沒有被察覺或理解的情形下被以一種複雜的情感作用所蒙混過去。研究中對於社區行動的批評，既然並非在行動當下就能有所察覺或是反省，似乎就不符合行動研究的精神，為行動找方法，以研究做實踐。所謂反身性，仍是透過時間的沈澱以及書寫的過程來釐清當時到底發生了什麼事情。也因此文中的任何批評，其實也是對於自己的批評，對於自己無能在當下知覺，而必須透過將自己從現場抽離，然後擺置在文字之中的批評。

然而在書寫之時，我仍是將社區學校的諸多學生夥伴預設為閱讀的對象，藉以釐清這數年來共同經歷的事件與衝突。也希望如此的釐清能夠回到集體之中，並思索進一步行動的可能。

一、「研究」的角色關係

容邵武（2006：175）曾提到「危險」的人類學家，是一個無法適當擺放和理解的角色，藉此反思他初次接觸田野的經驗。然而，學生在樂生院裡鮮少是危險的。前章分析到，樂生院裡的學生實際上是一種被他人所親切對待的身分，無論是對於院民或是社區媽媽。也因此面對要去研究或是訪談其他人時，其實不是太過艱辛的工作。困難的地方在於如何在如何在研究的過程中，處理自己同時是行動者與研究者的角色。

¹²³ 〈三鶯報導、無架構暴政與世代差異〉（孫窮理，文化研究月報 87，2008 年 12 月 25 日）。

Fetterman (2000: 202-4) 在評論心理學者 Malgram 著名的電擊實驗時，提到在刻意隱瞞的情境中所可能造成對田野與受訪者關係的損害。同時，他更具省思性的意見在於他認為「試著對研究討論事項做二次猜測，詭異的方法加強了有關的策略，並破壞了民族誌所必須的信任」。Fetterman 的批評，對我而言有多個層次的意義。其一是我如何在行動之中坦承我的研究者身分。其二是我如何在只有行動者得以取得的眾多記錄、文本、外部或內部資料中，挑選出研究所需得素材。其三是，我如何評估在互動的當下，其他人是將我視為行動者還是研究者？對於前者的反省，我認為我只有（或是只有能力）做到誠實，而沒有做到坦白。

在研究進行的初期，我認為社區學校的學生與家長都知道我在以社區學校為題進行論文研究，因此我沒有意識到需要對研究與訪談抱持保密的態度。然而，在多數時間，我並沒有主動向其他人提及我訪問了哪些對象以及訪問的內容。但在受訪者私人的互動中是否有提及我所進行的訪談，是我無法掌握的。

在多數情形下，這樣的顧慮似乎是多餘的。由於受訪者對哪些事情對哪些人透露會有自己的評斷，而非研究者需要控制的。甚至是，當我向媽媽們提出訪問的請求時，有些媽媽會對自己受訪感到不好意思，或是對於受訪陌生，而希望可以多找一些人來。原本是研究倫理上的顧慮，反而變成研究設計上的考量。

然而，在一次社區學校開會時，擔任記錄的 p 並沒有專心記錄，而我則嘲笑她現在不記，以後寫論文就沒有材料。說完這句話的當下，我便發覺如此發言不適當，以及感到些許尷尬。就一個正在進行寫作的研究者而言，如此的話與似乎暗示的是所有的資料都會是研究的素材。實際上也的確是如此，在我的研究中，我大量回顧過去自己參與樂生運動與社區學校時所接觸的訊息與取得的資料，也包含在這個參與過程中與其他人互動與言語。坦承這件事，似乎便違反當下角色之間的互動邏輯與關係倫理。這裡，我所意識到的是在共時的張力，當每一個成員都在共同付出時間與精力的同時，我將部分的時間與精力挪為它用（為研究累積素材），有違成員之間的許諾投入的默契。稱許諾是一種默契，因為它並沒有在正式の場合中被彼此確認，而是預設對每個成員都會具備。

而這個有無坦白的反省，在研究進入尾聲時，突然又捲進另一波的衝突之中。在一次社區媽媽與學生對於蓬萊舍整理與空間擺設的衝突中，q 希望學生們之間可以對此事先有討論。q 認為在學生有清楚對應方式之前，可以停止此次媽媽們所發起的活動，這樣也暫時不用去面對媽媽們想要即刻就要整理蓬萊舍的狀況。然而，我拒絕 q 的提議，原因是我認為無論是否有「組織」社區媽媽的想法，對於媽媽們的主動參與或發起與樂生相關的活動，即便不支持，但也不應該否定，更不應該因為學生有所顧慮而制止她們。另一個想法則是，我

與這些媽媽的關係，如同我與其他學生的關係同等可貴。對我而言這不該是個因為有衝突，所以必須有所取捨的處境。

然而，令我意外的是，在我拒絕 q 的提議之後，我之前請求過採訪的一位媽媽突然表示她可以在那一天的活動撥空接受我的訪問，並且將我認為應該是私人邀訪的事情回信到群組內。

q 後來以半開玩笑的口吻說到，看到信時，認為我原來是要去做訪談，而感受到的不舒服。意味著我之前拒絕她的原因，大概還是個人利益的考量。我聽到如此的質疑也同樣感到不舒服，但是沒有再多做辯解。

究竟，進行訪談為何會是呈現行動者與研究者角色張力之所在？在社區行動中，社區學校的學生時常會在會議中描述每一位我們所認識的社區媽媽，並且交換對於她們的想法，以及如何進一步的進行組織工作。如此的討論，呈現出來的是一種未成熟的組織工作方法。一方面尚無法掌握組織工作的目的與策略，亦無法掌握彼此的理念與態度。然而，對於摸索著工作目標與方法的學生而言，這樣的會議會時常是學生尋求彼此之間的共識與情感支持的方式。

在一種看似無話不說的氛圍中，其實是將另一種行動者（媽媽們）視為是動員客體，並透過正式的議程安排而落實，同時也強化學生作為組織者的集體意識。這意味著行動者對於組織工作的訊息便是應該在集體內部進行分享，然而研究者所進行訪談並不屬於組織工作的範疇，而我的決定又是否踏到個人與集體行動的那條界線？其次，在個人關係與組織工作中，應當如何拿捏個人情感上的互動以及組織動員工作的進行？

容邵武（2006）所說「危險」的人類學家，在另一個層次是指涉不斷改變的田野樣態，除了在客觀環境上的改變，也包含社會關係的改變。危險，並非某種外在的威脅或傷害，而是對研究者如何面對變化，以及在過程中自我理解與調適的障礙。在樂生這個研究田野之中，危險意味著如何在學生的個人與集體以及研究者的膠著之中，釐清與人相處應當要具備的原則。不斷困擾我的便是，在各種互動的情境之中，哪些話語是在跟我說，是在跟學生說，還是在跟研究者說？而說話的人是親近的人，是媽媽或學生，還是某一位田野受訪者？

二、研究限制

在我的論文中，尚有許多沒有被仔細分析，但卻可能更為重要的研究課題，其中之一是行動者的挑選。在我的論文中所出現的院民、學生與社區媽媽，尤其是學生與社區媽媽兩種外來的行動者，這必然是經過某種挑選。如此的挑選，是身為研究者的我認為這些行動者的現身、言說或是與他人的互動是關鍵的。也如同 Summer-Effler（2006：137）對「互動」概念的描述，互動並非一種具體物質事物（a concrete material thing），而是諸多可以觸知的事務（tangible

entities) 的組成。此種對於互動的掌握，便是在身為田野之中的我評估如何在維繫既有的關係下獲得經驗材料的便利考量。

在我的研究中比較偏重在以學生及社區媽媽為對象的分析。這一方面是我自己對於社區議題的關切，以及對於社區這種通常不會跟樂生運動有所連結的行動者有所好奇。其次是，對於院民作為樂生院運動中的重要行動者，已經有許多人探討過這個議題（陳威彬，2002；劉集成，2004；黃詠光，2006；潘佩君，2006；鐘聖雄，2006；張馨文，2007；賴澤君，2007；姚耀婷，2009；沈雅雯，2011；郭家穎，2011）。其中不少人是長期參與樂生保留運動，也與院民有深厚的關係。無論是從疾病、運動、人權或是日常生活面向，院民作為一種被探討的對象或是自我言說與行動的主體，其概念是相對清晰的。

學生此一身分的認定有時也顯得過於武斷。樂生保留運動的外部支持者不僅只有學生，也包含學術界、藝文界與一般社會大眾。在此研究中，單一的以學生指稱特定身分的行動者，而忽視其他身分，可能會造成解釋上的困難。如幾位重要的社區學校成員，便不具備學生的身分。

其次，個別學生、院民與媽媽，在什麼層次上可以代表這個的集體？在我的研究中，並未能很清楚的區分出個體與集體的差異。一者是由於本研究所試圖描述三種行動者間的互動，而其中尚包含身分與角色的異同，已經是個龐雜的互動體系。若再加入個體與集體的差異，會使得分析更加困難。然而在現實中，許多重要的想法或工作都是由少數幾位動機高、行動力強的行動者所發起，甚至是由他們所完成。與 Goffman (2008: 75-78) 的理解不同，我認為個別成員可能在集體行動之中被允許呈現出與集體不一致的角色。然而，未能將這些個別層次的影響提出來分析，的確是我的研究欠缺的地方。

此外，在參與社區學校的眾多社區媽媽之中，有兩位並不是很頻繁參與的女性，具有另一種顯著的身分，她們一位來自中國，一位則是來自於印尼的客家人。在既有的學術分科，如此的身分較常出現在族裔或是新移民的研究。然而以共同生活於同一鄰里社區的社會事實來看，如此身分鮮少與「社區」有所連結。

在一次的會議中，一位學生提到，如此身分的參與者可以為社區行動增加某種「正當性」。如同前章所描述，行動者顯著的身分通常是在社會互動中最先被他人所辨識出來，且會影響互動倫理的預設。在學生以正當性說詞描述對某種身分的道德性想像時，實際上反應了社區行動希望廣泛的接觸到每一種身分的社區民眾，同時也暗示少數或弱勢者的身分應該要被特別關照。如此的說法，試圖將一些進步的概念納入社區學校活動與課程設計之中，也時常出現在社區學校的討論之中。然而，這些看似正確，且在討論當下顯得再自然不過的說法，所顯示出來的是在某種形式上超出既有樂生議題以及社區行動集體的泛社運連結（認同），時常左右社區行動的進行。

在此例中，這兩位女性會被歸類在少數還是弱勢，並沒有進一步深談。然而，在我與她們有限的互動經驗中，她們兩位親切且友善。除此之外，似乎沒有與其他社區媽媽有太多的不同。或許，拋棄既有的預設框架之後，我可以從重新發問，具有新移民身分的行動者，她們如何出現在樂生社區學校？或是，更為宏觀的來問，她們以什麼樣的角色參與在鄰里社區事務之中？這似乎是要先去回答的問題。

參考書目

- Behar, Ruth (2010) 《傷心人類學》(The Vulnerable Observer) (黃佩玲、黃恩霖譯), 台北: 群學。
- Bell, Paul A., Thomas C. Greene, Jeffery D. Fisher, and Andrew Baum (2003) 《環境心理學》(聶筱秋、胡中凡譯), 台北: 桂冠。
- Benhabib, Seyla (1990) 〈概括性的和具體性的「非己」: 寇伯格—吉利根之爭(上)〉(The Generalized and The Concrete Other) (陳右石譯), 《女性人》4: 37-53。
- Byrne, Denis (2010) 〈幽暗遺產: 澳洲與東南亞的死亡軌跡〉(Twilight Heritage: Traces of Death in Australia & Southeast Asia), 幽暗記憶與觀光國際學術研討會(2010年12月8日), 台北: 國立臺灣藝術大學、中華文物保護協會。
- Chodorow, Nancy J. (2003) 《母職的再生產: 心理分析與性別社會學》(The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender with a New Preface) (張君玫譯), 台北: 群學。
- Durkheim, E. (2011) 《宗教生活的基本形式》(The Elementary Forms of Religious Life) (渠東、漢喆譯), 北京: 商務印書館。
- Ekman, Paul (2004) 《心理學家的面相術》(Emotions Revealed: Understanding Faces and Feelings) (易之新譯), 台北: 心靈工坊。
- Fetterman, D. M. (200) 《民族誌學》(賴文福譯), 台北: 弘智。
- Freeman, Jo a.k.a. Joreen (2008) 〈無架構的暴政〉(The Tyranny of Structurelessness) (陳信行譯), 《文化研究月報》87。
- Gilligan, Carol (2002) 《不同的語音: 心理學理論與女性發展》(In a different voice: psychological theory and women's development) (王雅各譯), 台北: 心理出版社。
- Goffman, Erving (1992) 《日常生活中的自我表演》(徐江敏等譯), 台北: 桂冠。
- Goffman, Erving (2008) 《日常生活中的自我呈現》(馮鋼譯), 北京: 北京大學。
- Goffman, Erving (2010) 《污名: 管理受損身分的筆記》(曾凡慈譯), 台北: 群學。
- Isaak, J.A. (2000) 〈女性笑聲的革命性力量: 女性主義與當代藝術〉(Feminism and Contemporary Art: The Revolutionary Power of Women's Laughter) (陳淑珍譯), 台北: 遠流。

- Jamieson, Lynn (2002) 《親密關係：現代社會的私人關係》 (Intimacy: Personal Relationship in Modern Society) (蔡明璋譯)，台北：群學。
- Solomon, Robert C. (2010) 《哲思之樂》 (The Joy of Philosophy) (鄭義愷譯)，台北：群學。
- Turner, Jonathan and Jan E. Stets (2007) 《情感社會學》 (The Sociology of Emotions) (孫俊才、文軍譯)，上海：人民出版社。
- 王志弘 (2010) 〈都市社會運動的顯性文化轉向？1990 年代迄今的台北經驗〉，《建築與城鄉研究學報》16，39-64。
- 王志弘 (2011) 〈我們有多元文化城市嗎？台北都會區東南亞族裔領域化的機制、類型與作用〉，《台灣社會研究季刊》82：31-84。
- 李丁讚、林文源 (2000) 〈社會力的文化根源：論環境權感受在台灣的歷史形成 1970-86〉，《台灣社會研究季刊》38，133-206。
- 何明修 (2004a) 〈集體行動中的情緒、儀式與宗教：一個涂爾幹社會學的分析〉，《社會理論學報》7 (1)：41-87。
- 何明修 (2004b) 〈文化、構框與社會運動〉，《台灣社會學刊》33，157-199。
- 何榮幸 (2001) 《學運世代—眾聲喧嘩的十年》，台北：時報。
- 吳介民、李丁讚 (2005) 〈傳遞共通感受：林合社區公共領域修辭模式的分析〉，《台灣社會學》9：119-163。
- 吳介民 (2000) 〈野百合何處尋覓基進的足音〉，《人間副刊》(2000 年 5 月 11 日)。
- 吳介民等 (2010) 〈為下一輪民主盛世而寫〉，見王金壽等《秩序繽紛的年代：走向下一輪民主盛世》，台北：左岸。
- 呂芳妮 (2008) 《以閒逛者之眼論樂生療養院的集體空間記憶》，東吳大學社會學研究所碩士論文。
- 李育真 (2009) 《以廠為家—東菱工人集體抗爭的形成》，世新大學社會發展研究所碩士論文。
- 李宛澍 (1996) 《女人的網絡建構女人社區：解讀台北縣袋鼠媽媽讀書會個案》，國立臺灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。
- 沈雅雯 (2011) 《權力與抵抗：樂生療養院強制隔離時期 (1945-1962) 論述分析》，東吳大學政治系碩士論文。
- 林佩玲 (1998) 《誰能治城？台北市婦女權益促進委員會與萬芳社區媽媽治城行動》，臺灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。
- 南方朔 (1980) 《憤怒之愛：60 年代美國學生運動》，台北：四季。

- 姚耀婷（2009）〈疾病、慾望與情感地理學：重思保存/發展對立分類〉，根源與路徑：台灣文化研究十周年研討會（1月3-4日），台北：師範大學。
- 姚耀婷（2010）《重思治理術與日常生活實踐：以樂生/新莊對立語境為例》，國立臺灣大學地理資源研究所碩士論文。
- 范燕秋（2000）《日本帝國發展下殖民地台灣的人種衛生》，國立政治大學歷史系博士論文。
- 范燕秋（2005）《疫病、醫學與殖民現代性：日治臺灣醫學史》，臺北：稻鄉出版社。
- 夏鑄九（2007）〈作為社會動力的社區與城市：全球化下對社區營造的一點理論上的思考〉，《台灣社會學季刊》65，227-247
- 容邵武（2006）〈危險的人類學家〉，見郭佩宜、王宏仁（編）《田野的技藝：自我、研究與知識建構》。台北：巨流。
- 張素真（2009）《這裡有玫瑰花，就在這裡跳舞吧—永和社區大學組織者培力的實踐研究》，世新大學社會發展研究所碩士論文。
- 張馨文（2007）《當「我們」同在一起—參與樂生反迫遷抗爭歷程的實踐與反思》，國立陽明大學衛生福利研究所碩士論文。
- 莊雅仲（2011）〈永康街社區運動：媽媽民主、性別與地方照顧〉，見何明修、林秀幸編《社會運動的年代：晚近二十年來的台灣行動主義》，台北：群學。
- 郭家穎編（2011）《樂生：頂坡腳一四五號的人們》，台北：樂生療養院口述歷史小組。
- 郭景萍（2007）《情感社會學：理論、歷史、現實》，上海：三聯書店。
- 陳信行（2004）〈我的野百合：一個1990年三月學運參與者的自我批評〉，《台灣社會研究季刊》54。
- 陳威彬（2001）《近代台灣的癩病與療養—以樂生療養院為主軸》，國立清華大學歷史研究所碩士論文。
- 陳美羿等（2002）《一個超越天堂的淨土》，台北：靜思文化。
- 陳歆怡（2005）《監獄或家？台灣癩瘋病患者的隔離生涯與自我重建》，國立清華大學社會學研究所碩士論文。
- 游惠瑜（2008）〈關懷倫理是女性所獨有的道德特質嗎？〉，《哲學與文化》35（4）：171-179。
- 黃怡瑾（2001）〈私領域中的女性困境：生育、養育與照護工作之分工〉，《國立台南師範學報》34，341-365。

- 黃詠光（2006）《樂生故事— 樂生院拆遷抗爭中的敘事、主體與抵抗政治》，國立臺灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。
- 黃麗玲（1995）《新國家建構中社區角色的轉變—社區共同的論述分析》，國立臺灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。
- 楊美惠（2005）《禮物、關係學與國家：中國人際關係與主體建構》（Gift, Favors, and Banquets: The Art of Social Relationship in China）（趙旭東、孫珉譯），台北：南天。
- 楊國斌（2009）〈悲情與戲謔：網絡事件中的情感動員〉，《傳播與社會學刊》9：39-66。
- 楊渡（1987）《民間的力量：台灣社會的現代啟示錄》。台北：遠流。
- 趙綺芳（2006）〈交錯與反照的身影：竹富島民、女兒與我〉，見郭佩宜、王宏仁（編）《田野的技藝：自我、研究與知識建構》。台北：巨流。
- 劉集成（2004）《樂生療養院志》，板橋：北縣文化局。
- 潘佩君（2006）《樂生療養院院民面對搬遷政策的主體性研究》，國立陽明大學衛生福利研究所碩士論文。
- 盧蕙馨（1991）〈兩個婦女團體的「談心」聚會：挑戰男性霸權的儀式表演〉，《中央研究院民族學研究所集刊》72：183-222。
- 蕭淑媛（2006）〈社區媽媽教室對基層婦女及組織的增能歷程—以高雄縣兩個社區媽媽教室為例〉，《性別平等教育季刊》36：13-23。
- 賴澤君（2007）《全球視野看癡瘋隔離制度與樂生院的運動—台灣戰後 62 年樂生院人權侵害調查與保存運動抗爭紀實》，臺灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。
- 謝國雄（1999）《純勞動：台灣勞動體制諸論》，台北：中研院社會學研究所。
- 鐘聖雄（2006）《樂生願：台灣漢生病患的家園保衛戰》，國立台灣大學新聞研究所碩士論文。

Bourdieu, Pierre & Loric J. D. Wacquant. (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago: University of Chicago Press.

Brody, Lesile R. & Judith A. Hall.(2000) "Gender, Emotion, and Expression," in Michael Lewis and Jeannette M. Haviland-Jones(ed.), *Hankbook of Emotions*. (2ed edition). London: The Guilford Press.

Castells, M. (1983). *The City and the Grassroots*, Berkeley: University of California Press.

- Collins, Randall. (1990). "Stratification, Emotional Energy, and the Transient emotions," in Theodore D. Kemper(ed.), *Research Agendas in the Sociology of Emotions*. Albany: SUNY Press.
- Elvin-Nowak, Ylva & Helene Thomsson. (2001). "Motherhood as Idea and Practice: A Discursive Understanding of Employed Mothers in Sweden," *Gender & Society* 15:407-428.
- Giddens, Anthony. (1984). *The Constitution of Society*, Berkeley: University of California Press.
- Goodwin, J., J. Jasper & F. Polletta. (2001). *Passionate Politics: Emotions and Social Movements*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Hercus, Chery. (1999). "Identity, Emotion, and Feminist Collective Action," *Gender and Society* 13(1):34-55.
- Hess, Ursula and Gilles Kirouac. (2000). "Emotion Expression in Group," in M. Lewis & J.M. Haviland-Jones (Ed.) *Handbook of Emotions*. New York : Guilford Press.
- Hochschild, Aelie R. (1975). "The Sociology of Feeling and Emotion: Selected Possibilities," *Sociological Inquiry* 45(2-3):280-307.
- Hochschild, Aelie R. (1979). "Emotion Work, Feeling Rule, and Social Structure," *American Journal of Sociology* 85:567-578.
- Hochschild, Aelie R. (2007). "Exploring the Managed Heart." in Helena Wulff(ed.), *The Emotions: A Cultural Reader*. New York: Berg.
- Jasper, James M. (1998). "The Emotions of Protest: Affective and Reactive Emotions in and Around Social Movements," *Sociological Forum* 13(3):397-424.
- Lyon, Margot. (1995). "Missing Emotion: The Limitations of Cultural Constructionism in the Study of Emotion," *Cultural Anthropology* 10(2):244-263.
- Markovsky, B. & Edward J. Lawler. (1994). "A New Throey of group Solidarity," *Advances in Group Processes* 11:113-137
- McMillan D. W. & D. M. Chavis. (1986). "Sense of Community: A Definition and Theory," *Journal of Community Psychology* 14(1):6-23.
- Rivera, J. De and Carmen Grinkis. (1986). "Emotions as Social Relationships," *Motivation and Emotion* 10(4):351-369.
- Rosaldo, Renato. (1993). "Grief and a Headhunter's Rage." in *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. London: Routledge.
- Shields, S. A., D. N. Garner, B. Di Leone, and A. M. Hadley. (2006). "Gender and Emotion." in Jan E. Stets and Jonathan H. Tuener (Ed.) *Handbook of the Sociology of Emotions*. New York : Springer.

- Snow, D. A., Zurcher, L. A., & Eklund-Olson, S. (1980). "Social Networks and Social Movements: A Microstructural Approach to Differential Recruitment," *American Sociological Review* 45(5): 787-801.
- Stryker, Sheldon. (1980). *Symbolic Interactionism: A Social Structural Version*. Menlo Park, CA: Benjamin Cummings.
- Summers-Effler, E. (2004). "Defensive Strategies: The Formation and Social implications of Patterned Self-destructive Behavior," *Advances in Group Process*, (21), 21, 309-325.
- Summers-Effler, E. (2006). "Ritual Theory," in Jan E. Stets and Jonathan H. Turner (Ed.) *Handbook of the Sociology of Emotions*. New York : Springer.
- Thoits, Peggy. (1989). "The Sociology of Emotions," *Annual Review Sociology* 15:317-42.

附錄一：受訪者名單

受訪者	身分	性別	職業	訪問時間	描述
康媽媽	社區媽媽	女	幼稚園老師	2010年4月 2011年1月	新莊在地人，與黃先生為夫妻，有兩個女兒。 在2009年初時由於其他家長的邀請開始接觸樂生。
黃爸爸	社區家長	男	國中老師	2010年4月	與康媽媽結婚後搬到新莊居住，兩人是社區學校裡少見的夫妻檔。
劉媽媽	社區媽媽	女	家庭主婦	2010年4月 2011年11月	新莊在地人，有三個女兒。 從2007年中開始接觸樂生，是最早參與社區學校的家庭之一。
施媽媽	社區媽媽	女	幼稚園代課老師	2011年11月	結婚後搬到新莊居住，有兩個女兒，因為女兒與其他社區家長的子女是同學，因此透過其他家長引薦而接觸樂生。
施夫婦	社區家長	夫妻	國中行政人員	2010年6月	結婚之後搬到新莊居住，有一女一男。因為佛教會而接觸樂生。

受訪者	身分	性別	職業	訪問時間	描述
Friday		男	工廠管理職	2010年7月	藝術工作者，長期投入保留運動的各種文化行動，因此與樂生的學生熟識。
張同學	學生	女	學生	2010年12月	台大學生，台北人。從2007年開始接觸樂生的文化行動。2008年暑期開始時參與社區學校。
黃同學	學生	女	學生	2010年10月 2011年6月	台大學生，台北人。2008年開始參與社區學校。
趙同學	學生	女	學生	2010年12月 2011年10月	輔大學生，台中人，在鄉村中成長。2008年開始參與社區學校。
巫同學	學生	女	學生	2011年1月	輔大學生，台北人。2008年開始參與至今。
許同學	學生	女	學生	2011年6月	台大學生，桃園人。2009年開始參與社區學校。
陳同學	學生	男	替代役	2011年6月	台大畢業，台北人，劇場工作者。2007年開始參與至今。
吳同學	學生	女	學生	2011年7月	台大學生，台北人。從2010年開始參與。由於個人網絡被同學邀請參與。
詹同學	學生	女	學生	2011年6月	世新學生，台中人。從2010年開始參與社區學校。
張同學	學生	女	學生	2011年10月	台大學生，高雄人，劇場工作者。從2010年開始參與社區學校。

附錄二：訪問大綱（學生）

一、一般提問

理解保留運動

- 從大問題開始，什麼是保留運動？（保留/抵抗的結構為何？）
- 參與保存運動的所得，或是感動為何？
- 為何會參與社區學校？（個人動機，想法是否改變）
- 如何想像社區學校的目的或意義？（運動議題的想像）

樂校操作的方式

- 初期，在樂校所參與的內容為何？又如何熟習樂校的運作？
- 評價社區學校的效果？

接觸社區

- 何時開始比較認識家長？此時認識的家長又為何？
- 覺得家長在運動中扮演的角色？（實踐/抵抗的結構為何？）
- 小朋友在運動中扮演的角色？

互動

- 在樂校的課程裡面的理念，帶著小朋友與院民接觸的經驗。
- 自己與院民互動的經驗？
- 如何看待家長、院民在社區學校與樂生運動中的角色？
- 又與家長、院民的維持如何的關係？

認同

- 對於集體的想像，我們是誰？什麼關係？又是如何形成？
- 如何看待夥伴之間的關係。這部份包含妳如何界定夥伴，如何看待之前或未來會離開的夥伴。
- 覺得樂校與樂青的關係？

身分

- 如何理解自己的身分背景？
- 如何描述我（行動者的我，研究者的我）？或想問我的事情？

二、個人經驗

個人進入樂校的方式

- 哪裡得到的資訊？
- 如何從新人，走進樂校運作的核心？多少時間？是誰，或是何種事物幫助妳深入？
- 如何理解社區學校大量討論的運作方式？

與媽媽互動的經驗

- 感受到媽媽的照顧？媽媽與自我的角色為何？以及照顧的動機與意義？
- 感受到要去組織媽媽們的作為？媽媽與自我的角色為何？以及動員的動機與意義？

與院民的互動

- 跟哪些院民有密切往來，哪些事情印象深刻？

個人對於運動的意見

- 對於參與的動機？想像？實踐？
- 什麼是保留運動的核心？

附錄三：訪問大綱（社區媽媽）

一、個人經驗

個人的新莊經驗

- 是新莊在地人？（何時開始？童年對新莊或附近的記憶或經驗）
- 是否離開過新莊？（為何？求學、就業）
- 在他處生活與新莊的差異？
- 新莊這幾年的改變？對新莊未來發展的想法？

前期的經驗

- 在親身接觸樂生、社區學校之前，對於樂生（人、事、地）的印象為何？這樣的印象是如何產生的？
- 覺得樂生的爭議在哪？（如何知悉或理解爭議？）
- 這些印象是否產生什麼的影響？（日常生活、特別的行動？）
- 是否聽聞過樂生的議題或抗爭？（哪些時間、地點與管道）

二、接觸樂生議題之後的經驗

參與樂生、社區學校的經驗

- 如何知道社區學校的訊息？會來參與的原初想法？
- 回憶最初參與樂生、社區學校活動的經驗，是哪一些活動？以及當時的樂生是什麼樣子？

參與社區學校的活動，印象最深的是什麼？

- 如何認為（定位、評價）樂生、社區學校的活動？（對於自己、親友、子女、或是其他人？）

三、集體行動相關的經驗

對辦活動的學生的想法為何？（角色）

- 這些時間來，樂生（分開問人、事、物）有什麼改變呢？

對自己參與在規劃或主持一些活動的想法為何？

- 如何理解這些行動的背景與動機？

大家的相處與互動經驗

- 在參與樂生、社區學校的過程中，印象最深刻的人有哪些？這樣的印象又是怎麼來的？
- 所認識社區學校裡的學生是怎麼樣的？
- 為何會願意照顧學生？
- 受訪者覺得在社區學校中扮演的角色為何？
- 這些學生所關注的議題或是立場為何？又如何看待學生的立場或議題關注等特質？
- 這對自己有什麼影響？
- 社區學校裡可以分成哪些不同的角色？
- 這些角色之間的關係為何？

樂生之外的互動經驗

- 什麼時候開始對於同住在新莊地區的社區家長們有比較密切的互動？（是樂生，或非樂生的活動？）
- 除了在社區學校，還有什麼一起活動的機會？
- 這些活動的性質，以及參與這些活動的身分？這樣的角色與在樂生又有什麼不同？
- 如何看待社區公共事務？
- 自己參與公共事務的空間為何？

對於樂生、保存議題、社區學校的未來

- 為何會願意支持社區學校？
- 以何種方式參與在樂生、社區學校？

附錄四：社區行動大事記

時間	活動	參與者	內容
2006	厝邊市集	社區	希望透過與社區的實際接觸，將樂生的訊息傳遞給在地居民。卻受到地方頭人的壓力，因此萌發在樂生院內舉辦活動，把社區帶進樂生的想法。
2007.7	第一屆樂生兒童營	學生、社區	在暑假舉辦，以附近社區的小朋友為對象。
2007.9	樂生社區學校成立		
2007.10-2008.1	第一屆樂生社區學校	學生、社區	
2008.4.19-6.21	第二屆樂生社區學校	學生、社區	武術、陶笛、陶藝、紙箱塗鴉、戲劇、吉他、手工藝。
2008.7	第二屆兒童營	學生、社區	
2008.10.11	工作人員招募	學生	
2008.10.18-12.20	第三屆樂生社區學校	學生、社區 約100人	電影、直排輪、陶笛、手工藝、舞獅、控窯、空間故事、戲劇、記者、塗鴉、作家、吉他創作、德文、擊鼓。
2008.11.1	樂兒報發刊	學生、社區	以樂生、院民與社區學校的活動、故事為題。
2008.11.1-11.29	空間工作坊	學生、社區 家長、學校老師	參與式規劃的工作坊，邀請家長共同規劃圖書館的樣態。並邀請外界講師分享空間、教育與閱讀等題目。
2008.11	樂生圖書館募書、募人、募名字	學生、文化 社群	
2008.11.9	北投參訪	學生、院民、社區	希望透過北投社區保留溫博的經驗，作為社區介入樂生保留的典範。
2008.11.29	工程說明會	社區家長	向家長進行捷運預計施工範圍，以及替代的保留方案，並邀請家長再社區進行連署。
2008.12.?	拆遷前在衛生署進行抗議	樂青	邀請葉金川到樂生與自救會對話。抗議現場，一位婦女向警方進行柔性訴求，表達這些學生每個週六在樂生為社區進行服務，不是恐怖份子，不需要如此對

時間	活動	參與者	內容
			待。
2008.12.12	與家長討論圖書館開幕	學生、家長	討論圖書館開幕，以及後後運作事宜。
2008.12.20	圖書館、樂生活開幕、樂校成發	樂青、藝文社群、社區家長	圖書館家長與青少年志工招募。
2008年底	1203動工前的說明	社區家長	向家長提出年底可能會進行院舍拆除（530）的範圍與影響。
2008.12.3	警方驅離學生，院內架圍籬		
2009.1.9	參與社區讀經班	學生、社區	由家長引薦參與讀經班的期末成果發表，並介紹社區學校。
2009.1.17	圍爐	學生、社區、院民	邀請社區一起在蓬萊舍圍爐。
2009.2	樂生圖書館講座與體驗課程	學生、社區	邀請草山文史、楊儒門、李偉文。以及課程有氧武術、電影欣賞與控窯。
2009.3	小牛隊成立	社區	與小朋友一起在院區進行服務。
2009.3.14-5.23	第四屆樂生社區學校	學生、社區約80人	肢體律動與爵士、現代舞、塗鴉、戲劇、電影、歌曲創作、吉他、煮呷、木工、打擊、台語。
2009.3.7	聲援漢生病聯合申遺藝文晚會	學生、社區、藝文社群	邀請社區媽媽提供烹飪支持。
2009.7-8	第三屆兒童營	學生、社區約185人	分兩梯次進行。
2009.8.2	樂生棕櫚步道拓繪	樂生故事坊、社區、家長、藝文社群	在捷運挖山之前的文化行動。
2009	第五屆樂生社區學校 志工培訓		
2009.10.17-12.19	第五屆樂生社區學校	學生、社區約40人	歌曲創作、親子創意舞蹈、說故事、理化的魔法書等課程。
2009.11	樂生社區報發刊	學生、社區	報導樂生與樂校的近期資訊，其中包含家長的投稿。
2009年底	樂生團成立	社區家長	部分家庭參加小牛隊，每週六早上到院區打掃、活動。
2009年底	樂生食堂成立	社區家長	小牛隊之後，便有家庭會相約樂生生活動，並借用處高舍烹飪。家長由於許多學生們週六早需準

時間	活動	參與者	內容
			備社校課程，也不方便下山用餐，所以提出一起吃飯的想法
2009.12.5	要求C道路連署	學生	施工之後對外道路中斷。對樂校師生、家長、院民不便，學生發起連署要求C道路。
2009.12.12	樂生活跳蚤市集	樂生團、樂校、樂生故事坊	由家長所發起，希望社區可以一起做些事情。有社區媽媽邀到政治人物來訪。
2010.2	樂校春酒	學生、院民、社區	於組合屋樂活館舉辦。
2010春	社區報第五期		
2010.3.20-5.29	第六屆樂生社區學校	學生、社區約34人	
2010.5.28	春遊，參訪土城彈藥庫	學生、社區	記者、鼓藝、動動課、西班牙文、象棋、親子共玩。
2010.7	停辦兒童營		考量捷運動工之後院舍損壞情形而暫停開課。邀請熟識的家庭進行小規模的活動。
2010.8	家長工作坊	學生、社區	思考樂校未來的活動樣態，以及希望與家長有更密切的認識與合作。
2010.9	社區工作隊	學生、社區	由學生與熟識的家庭組成，共同規劃與執行繪本、文化商品、開院紀念日等活動。
2010.12.12	樂生院80週年開院紀念日	學生、社區、院民約60人	由社區工作隊規劃與執行。